

目次

序論	4
0.1 問題	4
0.2 論点	9
0.3 方針	16
0.4 構成	17
1 概念	19
1.0 問題設定——概念把握することの規範的側面を再構成する	20
1.0.1 概念道具説に対するアドルノの両義的態度	22
1.0.2 概念的思考の規範的探究に向けた問題設定	26
1.1 アドルノの概念論理解のための予備的議論——問題の共有と媒介概念の含意	28
1.1.1 概念をめぐるアドルノの問題設定の共有	29
1.1.2 媒介概念の含意	32
1.2 概念のあり方の向きを変える——概念理解の実質的アプローチ	37
1.2.1 概念と非概念的なものの関係	38
1.2.2 概念理解の実質的アプローチ	41
1.2.3 概念理解の両義性	45
1.2.4 概念物神崇拜批判	51
1.2.5 概念の実質的理解の再帰的性格	56
1.3 音楽形式論を言語哲学的に読解する	60
1.3.1 音楽上の概念の歴史的連関	60
1.3.2 実質的に理解された概念使用による作品理解——ヴェーベルン解釈を例にして	63
1.3.3 音楽作品における「概念把握すること」	66
1.4 対象に密着する思考	69
1.4.1 対象の側からの要請としての規範性	69
1.4.2 現状肯定的態度の拒絶	74
1.4.3 個別的なものの内在的普遍性	76
1.4.4 概念能力と感受性の同時的発揮としての概念把握	81
第1章のまとめ	86
2 叙述	87
2.0 問題設定——哲学をカプセルに包むことなく言語論的アイデアを展開する	88
2.1 デカルト的方法論批判から弁証法的思考へ	92

2.1.1	アドルノの修辭的な読解姿勢	92
2.1.2	四規則の導入部——「決心」	94
2.1.3	第一規則(明晰判明)——「速断を避けて」	96
2.1.4	第二規則(分析)——きめ細かいものへの憎悪	98
2.1.5	第三規則(総合)——「私は前提する」	102
2.1.6	第四規則(枚举)——認識の物象化	103
2.2	弁証法的思考のモデルとしての音楽分析論	107
2.2.1	「自然のあり方にふさわしいように」——プラトンから継承する分析の構想	108
2.2.2	音楽作品は分析を必要とする	110
2.2.3	分析は個別的な作品のなかにある普遍性の契機を探し求める	115
2.2.4	分析は生成の聴取に寄与する	117
2.3	弁証法的思考の言語論的含意	120
2.3.1	認識論と言語運用の問題の導入	121
2.3.2	第一哲学の修辭的解釈	124
2.3.3	第一哲学批判としての弁証法的思考	128
2.4	密着する思考としての叙述	134
2.4.1	表象のプロジェクト	135
2.4.2	喚起のプロジェクト	139
2.4.3	密着のプロジェクト	143
	第2章のまとめ	148
3	自由	149
3.0	問題設定——自然支配の考えから自由の構想を引き出す	150
3.0.1	『啓蒙の弁証法』における自然支配概念	150
3.0.2	自然支配概念の修辭的解釈とその問題	153
3.0.3	芸術の領域における自然支配	157
3.1	音楽素材論を實踐哲学的に読解する	160
3.1.1	なぜ素材が問題となるのか	160
3.1.2	素材概念の導入と問いの明示化	163
3.1.3	自明性の崩壊から模索される自由	165
3.1.4	自立性と自発性を伴う自由	167
3.1.5	自分自身の強制からの自由	169
3.2	自由のイメージとしての不定形音楽	172
3.2.1	不定形音楽の構想——抽象的形式の拒絶と連関の内在的構成	172
3.2.2	セリー音楽の内在的矛盾	176
3.2.3	自然支配に反抗するケージの試み	178

3.2.4 歴史的参照点としての無主題的音楽.....	180
第3章のまとめ.....	185
4 道徳.....	187
4.0 問題設定——否定主義と規範的主張のあいだの緊張を解きほぐす.....	188
4.0.1 規範性の問題の定式化に向けた予備的考察.....	189
4.0.2 「新しい定言命法」をめぐる問題とそれに対するアプローチ.....	192
4.1 規範性の問題.....	194
4.1.1 規範性の問題をめぐるフライアンハーゲンの議論.....	195
4.1.2 フライアンハーゲンの議論へのコメント.....	205
4.2 道徳哲学の自足性批判.....	207
4.2.1 理性の首尾一貫性ではなく理性への反省.....	208
4.2.2 個人主義批判.....	213
4.2.3 道徳哲学批判の背景としての歴史認識.....	218
4.2.4 基礎づけ不可能性——カントに抗してカントから継承する論点.....	219
4.3 新しい定言命法.....	223
4.3.1 「新しい定言命法」の提示と論点の明確化.....	223
4.3.2 身体的契機への訴えによる自足的認識論批判.....	228
4.3.3 身体的契機と批判的契機の収斂.....	231
4.3.4 実践的認識能力としての衝動.....	235
第4章のまとめ.....	238
結論.....	240
謝辞.....	241
文献表.....	242

序論

0.1 問題

本論文の目的は、アドルノ(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903-69)の言語哲学および実践哲学にかかわるアイデアを再構成することである。言語哲学と実践哲学という両領域はたんに並列的に考察されるのではなく、アドルノの哲学的思考の核心を共有したものととして包括的に考察される。その核心を要約すれば、《対象との特定の関係に身を置きその対象の来歴を辿ること》の重要性を強調する、ということである。言語哲学的観点から言えば、対象の来歴を辿るためにはその対象に適用される概念を歴史的・社会的文脈のなかで理解しなければならないということを私は主張する。この主張は、概念は私たちの実在とのかかわりから独立に自己完結した領域を形成しているのではないという《概念領域の自足性批判》を含意する。実践哲学的観点から言えば、対象との特定の関係に身を置くことによって主体は自らのあり方や行為を制約されるが、そうした制約そのものは不自由を意味しないこと、むしろ主体の意のままにならない対象との関係のなかで達成される自由の構想があることを私は主張する。この主張は、道徳理論は主体の巻き込まれた現場から独立に自己完結したものととして組み立てられるものではないという《道徳理論の自足性批判》を含意する。私が試みるのは、アドルノの著作からこのアイデアを引き出し、その言語哲学上および実践哲学上の魅力と射程を示すことである。

その魅力は——少なくとも私が魅力に感じた点は——、《私はよりよい概念的思考や道徳的行為を私自身から始めることができない》という考えにある。私自身から始めることができないというのは、概念的思考や道徳的行為の「よさ」を支える基準を私自身が前もって確保すること(そして、その基準に従って思考し行為すること)ができない、ということである。このアイデアは、他者に対して開かれてあること——英語で言う“open-mindedness”、偏見がないこと、寛容であること——という道徳的態度と一見同じように思われるが、決定的な点で異なっている。というのも、他者に対する偏見のなさや寛容さはその他者(他人にかぎらず、自分ではないもの一般)に関心がなくても成立しうるのに対して、アドルノから引き出しうる上記のアイデアは、私が対象と特定の関係に置かれているという事態をその出発点にするからだ。この関係も、良好なあるいは無害な関係であるばかりではなく、私が対象を傷つけたり逆に対象の振る舞いによって傷つけられたりする関係でありうる。思考であれ行為であれ、そのあり方についての規範的探究は、ある特定の対象に対する探究者の特定の——出発点としては偏っていることさえありうる——関与なしには始まることさえできない。すなわち、規範的探究は、安全地帯に足場を組んで取りかかるという進み方にはなりえない。このことが規範的探究を困難にしているだけでなく同時に豊穡にもしていることを私は主張する。

以上の観点から、「再構成」という作業はこのアイデアをアドルノの著作の読解を通して導出し展開することを意味するものであり、アドルノの思考を年代順に追いその発展過程を再構成することは意味しない¹。ただし、本論文は発展過程研究の意義を否定しない。むしろ、対象の来歴を辿

1 それゆえ、本論文はアドルノの著作を網羅的に参照するものでもない。1920年代から書かれた

ることを要請する本論文の主張からすれば、発展過程の研究は当然果たされるべき課題であると言える。本論文はこの課題に直接には取り組まないが、アドルノの思考の発展を辿る研究にひとつの吟味されるべき作業仮説を提供するというかたちで、間接的にこの課題にも貢献する。

アドルノ解釈史から言えば、言語哲学と実践哲学という問題設定そのものが問題含みである。フランクフルト学派の第一世代として哲学・美学・音楽学・社会学など多くの学問領域に影響を残し、戦後ドイツの知的再建に大きく貢献したアドルノであるが、その晦渋な文体と否定的主張のゆえに、概念規定と議論の厳密さを重んじる英米系哲学の分野でその哲学的アイディアが評価されるのは時間がかかった²。そして、アドルノ研究においてその評価に時間がかかった代表的な領域こそ、言語哲学と実践哲学なのである³。

音楽論や 1930 年代の重要な著作・講演などは考察対象ではない。

- 2 シュネーデルバッハは 1983 年の時点でのアドルノ受容の枠組みの変化を簡潔につきのようまとめている。当時のアドルノ受容の歴史的脈を的確に言い表した証言でもあるので、ここで少し長めに引用したい。

アドルノのテキストと距離を取らずにつきあうことは不可能になっている。私の考えでは、それは以下の三つの理論史的事実によるものである。まず、最近の 20 年間で、哲学の舞台では場面転換が起こっており、かつて批判理論がそこで自らの有効性を示そうとした戦線とは別の戦線が形成されている。こんにち問題なのは、観念論的な体系の強制や論理実証主義ではなく、多様なものが無関係に並べられる単調さと、道具的理性の批判さえも自分の目的のために利用する非合理主義なのである。それから、私たちは分析哲学を受容することで経験せざるをえなくなった議論の精密化を尊重しなければならない。分析哲学は、もしかしたら、多くの問題を解決するというわけではなかったかもしれない。しかしそれでも、分析哲学によって問題をより正確に設定できるようにはなっているのだ。第三に、哲学的言語形式としての心理主義の問題がある。これは、ウイトゲンシュタインやライルその他多くの論者が意識させたものであり、この問題によって、ドイツのアカデミックな意識哲学もまた、これまで自らが依拠してきたパラダイムを考え直さざるをえなくなった。(Schnädlebach 1983, 69)

ここではアドルノから距離を取るべき三つの論点が挙げられている。それは、第一に批判理論が取り組むべき課題そのものの変化(実証主義論争からポストモダン論争へ)、第二に分析哲学の受容、第三に意識哲学のパラダイムの限界である。「道具的理性の批判さえも自分の目的のために利用する非合理主義」という言い回しで示唆されているのは、フランスのポスト構造主義およびポストモダンと呼ばれる思想傾向であると思われる。明示されていないが、おそらくシュネーデルバッハがここで念頭に置いているのは、デリダの『グラマトロジーについて』(1967 年)や『哲学の余白』(1972 年)、ドゥルーズの『差異と反復』(1968 年)、リオタール『ポストモダンの条件』(1979 年)といった著作であろう。また、「哲学的言語形式としての心理主義」とは、ある言葉の意味を、その言葉を聞いたときに頭のなかに浮かぶイメージと結びつける考え方のことである。意味の心理主義批判はフレーゲによって着手されたが、ここでシュネーデルバッハが名前を挙げているウイトゲンシュタインの『哲学探究』(1953 年)やライルの『心の概念』(1949 年)によって普及した。

- 3 実践哲学や倫理学の分野ではまた別の要因があったと思われる。シュヴェッペンホイザーは道徳哲学的観点からのアドルノ研究が進まなかった原因として、60 年代から 70 年代のマルクス主義的伝統のなかで、アドルノ読解にかんして道徳哲学的問いを立てること自体がそもそも余計なことと見なされたという見解を示している。すなわち、当時は道徳的カテゴリーを引き合いに出すことは「虚偽のブルジョワ意識への逆戻り」と考えられたのである(Schweppenhäuser 1993, 3)。

しかし、こうした解釈史上の背景がある一方で、英米系の言語哲学と実践哲学の研究成果を受容しつつそれとの生産的対話のなかでアドルノを読解する研究も近年見られるようになった。本論文もこれらの研究に多くを負っている。とりわけ、『概念領域の自足性批判』と『道徳理論の自足性批判』という二つのテーゼは、言語哲学の分野ではホッホ(Hogh 2015)が、実践哲学の分野ではイエプセン(Jepsen 2012)がそれぞれの観点から主張している。本論文が果たす貢献を示すためにも、両者の研究をそれが位置する文脈も含めてここで概観したい。

ホッホは、1960/61年冬学期の講義『存在論と弁証法』における「言語哲学でない哲学などこんにちではそもそもまったく思い浮かべることができません」(V 7, 61)というアドルノの発言を引用することからその言語哲学的研究を始めている。もちろん、ホッホはこの発言だけをもってアドルノ研究の言語哲学的アプローチを正当化しているわけではない。ホッホの研究はハーバーマスのアドルノ批判に対するひとつの応答として構想されている。

ハーバーマスは、アドルノがとらわれていたとされる意識パラダイムを乗り越えるために、言語論的転回——哲学的問題を意識や主観のあり方の分析ではなくその言語形式の分析によって解決する動向——以後の哲学的議論の成果を吸収しつつ、言語論的・行為論的基礎を備えた批判理論を構築した(Habermas 1981)。そのさいに下されたのが、アドルノは「修行(Exerzitium)」に過ぎなくなった理論哲学と芸術作品を「逃げ場(Unterschlußpf)」とする美学とに分裂してしまった、という診断であった(Habermas 1981, 515-6)。ホッホはこの『理論哲学と美学の分裂』という診断がいまでは「紋切り型(Schablone)」になっていると主張しつつ(Hogh 2015, 9)、同時にやはりその後の解釈を大きく方向づけてもいると考えている(私は次節 0.2 でこのハーバーマスの解釈枠組みを継承したホネットの議論を検討する)⁴。ハーバーマスのこの批判の枠組みのもとで、アドルノの言語哲学的アイディアに注目する研究は、芸術論における言語の役割に注目する研究か⁵、アドルノのエッ

4 たとえば、アドルノを言語哲学者として捉えようとする初期の試みであるプダー(Puder 1983)は、言語とは「哲学にとって敵対的な媒体(ein der Philosophie feindliches Medium)」であるという思想がアドルノの言語への省察を規定している、という主張からその議論を始めている(Puder 1983, 331)。これはハーバーマスの批判の枠組みに乗った解釈の典型と言ってよいだろう。

5 芸術論における言語論もやはり数多くの研究があるが、それらは大まかに言って、芸術作品の言語性格に焦点を当てた研究と言語芸術に焦点を当てた研究の二つのグループに分けられる。前者のなかでも興味深いのは、芸術作品を「思考がそこから出発する哲学以前の観点」として把握するヴェシェ(Wesche 2004)や音楽経験と言語的分節化の必然的關係およびそれがコミュニケーションにとってもつ意義を論じたヴェルマー(Wellmer 2004)の研究である。これらはいずれも、芸術作品をたんなる「逃げ場」とすることなく言語哲学的アイディアを引き出そうとしている点で評価すべき論考である。後者のなかでは、『文学ノート』の諸論考を論じつつ、とりわけボルヒャルトに由来する「ざわめく(rauschen)」というイメージをアドルノの言語論の中核として捉えたニコルセン(Nicholsen 1997, 59-102)が重要である。ホッホもまたアドルノの芸術論における言語哲学的アイディアを展開している(Hogh 2016b)。ホッホは、アドルノにおける同一化する思考と布置的思考の区別をカントにおける規定的判断と反省的判断の区別——『判断力批判』「序論」第4節で述べられているように、規定的判断力が前もって与えられた普遍的なもののもとに特殊なものを包摂する判断力であるのに対して、反省的判断力とは特殊なものだけから普遍的なものを探し求める判断力である(Kant 1974c, 87)——とパラレルに論じつつ、さらに言語芸術にも判断の性格があると主張し、それを「判断なき判断(urteilslose Urteil)」という逆説的な表現で呼

セイ風の文体に注目する研究か⁶、いずれかにとどまり、しかもそれは各研究間の関連性や連続性が欠けているという意味でもアドルノの発言の断片的な検討にすぎないという意味でも「寄せ集め (Sammlungen)」のような性格が強いとホッホは考える (Hogh 2015, 9)。それに対して、ホッホが目指すのは、アドルノ哲学のあらゆる領域に見られる言語哲学的考察を再構成し吟味する体系的な研究である。それは、たんにアドルノの言語哲学の合理的再構成という観点でのみ意味をもつのではなく、ハーバーマスの問題設定を共有しつつハーバーマスとの差異と一致を明示することで理論的にも貢献するものである⁷。

こうしたホッホのアプローチが可能になった背景には、言語哲学そのものの理論的発展がある。ホッホによれば、初期の言語哲学的アプローチの特徴は「言語を自律的な形式と規定し、哲学的分析のなかで言語を非言語的実在から切り離す」(Hogh 2015, 11)という点にあった。しかし、その

ぶ。規定的判断(すなわち同一化する思考)の限界は、この「判断なき判断」によって認識可能になるとされる。これは言語芸術に焦点を当てつつ、それを概念的思考からの「逃げ場」として特権化することなくアドルノの同一性批判と接続させた優れた議論である。

- 6 アドルノの言語論を直接の対象としない研究においてもアドルノの文体上の特徴に言及するのがある種の慣習となっている一方で、アドルノの文体そのものを主題として扱った研究もいくつか存在する。そのなかでも、とくに言語論的観点から論じたものとして、『否定弁証法』における接続法 II 式の用法にアドルノの「弁証法の展開の遂行」を見出すクレメンス (Clemens 2008) の研究がある。また、アドルノの文体がそれ自体で問題になるということは、アドルノ自身の発言によってもたらされたものと言える。というのも、アドルノは自らの哲学の営みを音楽とのアナロジーで(ただし、「ある意味で」という留保つきで)、「作曲[構成]すること (komponieren)」と表現し、哲学のテキストにおいて重要な役割を果たすのは「テーゼや立場」ではなく「織物 (Gewebe)」だ、と述べているからである (GS 6, 44)。ホネットはこのことを的確に指摘したうえで、このような自己規定のもとに書かれたアドルノのテキストを読解するばあいには、そこに備わる「美的な質をそのつど尊重することはやめた方が賢明であるように思われる」と述べる (Honneth 2006, 11)。ホネットのこのような慎重な読解方針に私も賛成したい。私はアドルノ読解におけるこの姿勢を藤野および U・ミュラーから学んだ。「アドルノに逆らって、わかりやすさを——私自身がわかったと思えることだけを書くことを通して——旨として」(藤野 2000, ii) 議論すること、とりわけダッシュで挟まれた挿入部分で述べられていることを実践することを本論文では目指した。ただし、分かりやすさそれ自体が目的ではない。U・ミュラーは「アドルノの議論と徹底的に批判的なつきあいをすること」の重要性を強調する。「というのも、アドルノの議論が修辞の彩をともなって登場してくると、はじめて読むばあいにはたいいてい、それは説得力があるような——または、アドルノが言ったように、決定的に *schlagend* 明らかであるような——印象を与えるので、内容にかかわる問題が容易に見落とされてしまうからだ」(Müller 2006, 10)。さらに、アドルノの音楽論の優れた包括的研究を残したパディソンも、アドルノの反体系的な自己理解にもかかわらずアドルノを体系的に読解することの必要性を主張している。「アドルノの著作は体系的な——すなわち、能動的で詳細で批判的な——読解を要求するのであって、ほかの読み方では、アドルノの著作の複雑さを詩的な不明瞭さとして物神化することで[……]アドルノの著作を裏切ることになる」(Paddison 1993, 14)。ただし、私はアドルノの文章の性格をまず「美的」と形容する気にはならない。むしろ、私がアドルノの文章に見出すのは「動き」または「身ぶり」などと呼びたくなるものである。入谷はアドルノの文体の特徴を、「主文がある事実を公式化すると同時に、その内容をこれに引き続く副文がすぐさま否定するという構図、あるいは逆に副文の内容を主文全体が転倒させるという動き」(入谷 2013, 104)と表現しているが、この動的な性格を捉えた理解の方に私は同意したい。
- 7 アドルノとハーバーマスとの一致点の探究という課題はホッホの著作の第 4 章で論じられている (とくに Hogh 2015, 254ff.)。ホッホはこの課題に別の論文でも取り組んでいる (Hogh 2016a)。

後の議論の蓄積のなかで、《言語を人間の実践から切り離された自律的体系として捉える見解》から《言語を世界の一部として理解する見解》への移行がなされるようになる⁸。アドルノの言語哲学的アイデアもこうした理論的転換のなかで理解できるとホッホは考え、アドルノの言語哲学の課題を、「言語を人間の歴史的・社会的な生活へと連れ戻すことによって、言語という記号体系の自律性の仮象を解体すること」(Hogh 2015, 14)と規定する。私はホッホのこの解釈方針に賛同しつつ、アドルノの議論の豊かさを示すために、それをより広い言語論的文脈に位置づけることを試みる。

また、イエプセンの研究は1990年代以降に見られるようになった道德哲学的観点からのアドルノ研究の流れに位置づけられるものである⁹。その流れの源泉のひとつは1993年に公刊されたシュヴェッペンホイザーの研究に求められる。シュヴェッペンホイザーは、当時は未公開だったアドルノの講義をも参照してアドルノの道德哲学を再構成し、アドルノの道德哲学を、「否定的道德哲学」と特徴づけた。それが「否定的(negativ)」と呼ばれるのは、第一に、個人が現状で営んでいる生に対するアドルノの批判的姿勢のゆえであり、第二に、そうした自らの批判を基礎づけるための道德原理を肯定的に立てることの拒否ゆえである(Schweppenhäuser 1993, 9)。イエプセンはシュヴェッペンホイザーのこの解釈方針を継承し、そこからさらに、「哲学的分野としての倫理学の独自性という想定とアドルノの批判理論の基本的洞察が相容れないこと」(Jepsen 2012, 17)というより発展的なテーゼを提示している。こうした観点から、イエプセンはアドルノ読解から道德理論を構築しようとする解釈に強く反対する¹⁰。イエプセンはこのテーゼを支持するために「自己規定(Selbstbestimmung)」

8 この移行に寄与したのは後期ウイゲンシュタイン、デイヴィドソン、マクダウェルであり、またデリダやメルロ＝ポンティの考察もそうした動向と同じ志向をもつものとして理解可能であるとされる(Vgl. Bertram et al. 2008, 19-20)。

9 イェプセンはこの90年代以降の動向を「1990年代の一般的な倫理学ブーム」(Jepsen 2012, 16)と——いささか皮肉のこもった言い方で——呼んでいる。コールマンもまた1997年に公刊されたアドルノ研究を「倫理学は好景気(Hochkonjunktur)だ」という文で始めている(Kohlmann 1997, 11)。コールマンが念頭に置いているのはM・リーデルが編集し二巻にまとめられた『実践哲学の復権』(1972年および74年)であるが、クノールが指摘しているように、この「復権」を動機づけたのは1971年のロールズの『正義論』(初版)である(Knoll 2002, 9)。

10 その代表例としてイエプセンが挙げるのが、アドルノにおける「倫理学の優位」を主張するクノールの研究である。クノールのテーゼはつぎのようなものである。「アドルノの思考は、ある「道德的衝動」によって駆り立てられていると同時に、現実の認識に対して道德的パースペクティブの優位を認めてもいるのであって、その核心において、それは不正と苦しみならびに正義と幸福をめぐるものである」(Knoll 2002, 19-20)。クノールが意図していることが、イエプセンが批判しているように独自の分野としての倫理学という想定を含意するものかどうかは「独自の分野(eigenständige Disziplin)」ということは何を理解するかによるだろう。イエプセンは「倫理学(Ethik)」という言葉は何の説明もなしに不用意に使用しているということを咎めているのだが(Jepsen 2012, 17)、それは主張内容ではなく言葉の表面的な用法に飛びつきたいささか安易な批判であるように思われる。問題は、クノールの言う「現実の認識に対して道德的パースペクティブの優位を認める(der moralischen Perspektive den Primat für die Erkenntnis von Wirklichkeit zuerkennen)」というアイデアがイエプセンの主張と相容れないかどうか、という点にある。この点について、イエプセンはクノールがアドルノに帰する「ユートピア的快樂主義(utopischer Hedonismus)」——身体的快を善とし苦しみを悪とする快樂主義を採りつつ、現状の社会では真の身体的快および幸福は実現されえないというユートピア的姿勢も維持する見解——には賛成

概念に注目し、「現代社会の諸条件下では個人の自己規定は**問題含みの自律** (*problematische Autonomie*)としてのみ可能である」(Jepsen 2012, 13-4[強調原文])という主張をアドルノから引き出す。実践哲学や倫理学は個人の自律を理論構築のための前提とするがゆえに、「個人の自律の社会的不可能性テーゼ」からは「独自の分野としての倫理学の不可能性テーゼ」が導出される。

イエプセンの主張は、結論だけ取り出すならば、本論文がアドルノから引き出す《道徳理論の自足性批判》と重なる。しかし、その導出過程は異なる。イエプセンは《実践哲学は個人の自律を理論構築のための前提とする》という想定を置いているが、本論文の《道徳理論の自足性批判》テーゼはこの想定を共有しなくても主張可能である。

以上のようにアドルノ解釈における言語哲学および実践哲学上の動向をまとめたくて、本論文で達成を目指す解釈的貢献は以下の二点にある。(1)アドルノのよき読解者でありかつ批判者でもあるアクセル・ホネットの『権力の批判』でのアドルノ批判を取り上げ、本論文で問題にする論点を整理する。(2)アドルノの音楽論を哲学的な仕事と切り離すことなく評価し、音楽論の読解から実質的な哲学的アイデアを発掘する。次節 0.2 で前者を、次々節 0.3 で後者を説明する。

0.2 論点

本節では、ホネット(Honneth 1989)が提示したアドルノ批判の議論を用いて、本論文で扱われる論点を整理するための枠組みを示す。この論点整理はそのまま本論文での私の解釈方針と構成を明示する役割も果たす。

ホネットは『権力の批判』のひとつの章のなかで、「アドルノの社会理論は(ホネットにとって重要だと考えられた)社会理論上の問題に答えていない不十分なものである」と主張した。このホネットの議論は、当該章に付された「社会的なものの最終的排除」という副題のインパクトもあって、もっぱら、「アドルノの理論には「社会的なもの」があるか」という論点からのみ扱われる傾向にある。しかし、「アドルノは社会的なものを最終的に排除した」というホネットの主張はあくまでも議論の結論であって、注目すべきはこの結論に至るまでの議論の過程である。実際、結論の導出過程に注目すると、ホネットがアドルノ解釈上問題となるいくつかの重要な論点を筋道立てて整理していることが分かる。この議論の筋道まで含めて検討すると、ホネットが最終的に下す結論に同意するかどうかとは独立に、ホネットの議論を、アドルノ解釈上の論点を整理するひとつの補助線として利用することができるのである。すなわち、私が提案したいのは、「アドルノ解釈をめぐるいくつかの議論をホネットの解釈に対するさまざまな応答として関連づける」ということだ。もちろん、私が言いたいのは、すべての議論が実際にホネットの解釈に対する応答として提出されたということではない。そうでは

すると述べている。クノールによれば、「現実の認識」は現状の社会では歪められざるをえず、そこから批判的に距離を取るためにこそ身体的快苦に根ざした「道徳的パースペクティブ」の優位が要請される。この議論の大まかな枠組みから言えば、「ユートピア的快樂主義」を引き受けることは「現実の認識に対して道徳的パースペクティブの優位を認める」ために必要なステップであり、それゆえ、前者を是認するイエプセンの見解は、クノールの見解と表面上よりも近いと言える。

なくむしろ、さまざまな論者によって提出された解釈をホネットの議論に対する応答とみなすことによって、錯綜した議論状況についてある程度の見通しを立てることが、私の狙いである。このような見通しを立てることには、ただ先行研究を整理できるということだけではなく、私がアドルノ読解から得られたアイディアの輪郭を描くこともできるという利点もある。

『権力の批判』におけるホネットのアドルノ批判はつぎのようにまとめることができる。まず、中心的主張として、アドルノは『啓蒙の弁証法』における自然支配についての基本的な考え方を戦後も保持していた、というテーゼが提示される¹¹。ついで、このテーゼの(a)理論的前提と(b)理論的帰結が提示される。すなわち、ホネットのアドルノ批判の基本構造は、自然支配概念の保持というテーゼを中心に、「なぜアドルノは自然支配概念を保持できたのか」を説明する部分(a)と「自然支配概念を保持した結果アドルノの社会理論はどのようなものとなったか」を説明する部分(b)から成る。

この(a)および(b)については、それぞれ、その論点をさらに細分化することができる。

(a1) 哲学を専門科学から切り離す¹²。

(a2) 哲学にできるのは概念的思考の自己批判だけである(a1からの帰結)¹³。

(a3) 芸術作品に認識論上の特権的な地位を認める¹⁴。

(b1) (支配する)システムと(支配される)個人という二項対立的なモデルにとどまる¹⁵。

(b2) 批判理論の社会分析から社会的なものを最終的に排除する(b1からの帰結)¹⁶。

11 「アドルノは[……]戦後資本主義の変化した諸条件のもとで、自然支配批判の基本的確信を保持していた」(Honneth 1989, 70)。

12 「アドルノとホルクハイマーは[……]自分たち自身の考察は处理的支配を志向する知識の枠内に組み入れられていない、と思いたいがために、自分たち自身の考察をいかなる形式の科学的認識にも浸食されないカプセルに包まねばならない」(Honneth 1989, 73-4)。

13 「哲学といえども、まったく道具的理性の批判の対象とならずに済むわけではないので、アドルノとホルクハイマーは、哲学の認識要求をも修正しなければならないと思わざるをえない」(Honneth 1989, 74)。「アドルノとホルクハイマーが哲学に期待しうるのは、結局のところ、わずかに概念的思考の自己批判という否定的な機能だけである」(Honneth 1989, 75)。

14 「アドルノは、戦後の著作において、批判的認識の権限を徐々に芸術に引き渡している」(Honneth 1989, 82)。

15 「アドルノは、社会的支配の一方の、いわば支配する側を、自然の過程を処理する主体のモデルに従って理解するので、その帰結として、他方の、すなわち従属する側を、意図をもちたずただ反応するだけの生の過程というモデルにそくして解釈せざるをえない」(Honneth 1989, 110)。

16 「分析は、政治・経済的再生産、行政による操作、そして心理的統合という三つの複合体を包括している。この三つの次元すべてにおいて、アドルノは支配概念を扱っているが、この支配概念のなかには、『啓蒙の弁証法』で展開された支配の理論のもつ含意が、熟慮されないままに流入してきているように思われる。そのことの結果は、逆説的に響くかもしれないが、批判理論の社会分析から社会的なものを最終的に排除するということである」(Honneth 1989, 85-6)。その結果、ホルクハイマーとアドルノは、「経済的再生産という実体化されたシステムとそれに補完的なものとされる個人の社会化の領域とのあいだにある社会的行為という基礎的領域、つまり社会的なもの次元の認識の可能性を閉ざすカテゴリーを選択する結果に陥り、それを理論の基礎としてしまったという[……]誤謬」(Honneth 1989, 111)に陥ってしまった、とホネットは結論づける。

ホネットの議論において《なぜアドルノは自然支配概念を保持できたのか》を説明する根拠となるのは(a2)と(a3)の連言である。すなわち、自然支配は暴力的にしか作用しないものであるのだが、哲学が閉じた営みとなることによって、かつ、芸術という自然支配とは異なる領域が確保されることによって、哲学も芸術も自然支配に貢献しないものとして描き出すことができる(それゆえ自然支配概念を保持することに問題はない)、という議論になっている。他方で、《自然支配概念を保持した結果アドルノの社会理論はどのようなものとなったか》を説明するのは(b1)である。ホネットの理解では、自然支配概念は支配する側とされる側の非対称的二項関係を意味する以上、それが社会理論にもち込まれることによる帰結は、あらゆる社会関係を支配するシステムと支配される個人の非対称的二項関係に還元することである。以上のように論証構造を明らかにすれば、ホネットがアドルノに下す最終的判断である(b2)の妥当性を評価するために吟味すべきポイントが見えてくる。そこでまず、(a)から見ていこう。

(a1)は哲学と個別科学との関係、(a2)は哲学の課題、(a3)は芸術の身分にそれぞれかかわる論点であり、ここでのホネットの議論はハーバーマスの批判を完全に踏襲している¹⁷。これらの論点はさらに細かく分けることができる。まず、ホネットが(a1)を導くまでのステップは以下のようにまとめることができる。

- (a1.1) 概念的思考を道具的支配と同一視する。
- (a1.2) あらゆる個別科学の活動を概念的思考の一形態として捉える。
- (a1.3) あらゆる個別科学の活動を道具的支配の一形態として捉える(a1.1とa1.2より)。
- (a1.4) 哲学的思考は道具的支配の一形態に尽きるものであってはならない。
- (a1.5) 哲学はいかなる個別科学の活動とも異なるものでなければならない(a1.3とa1.4より)。

ホネットは、(a1.1)と(a1.2)をともにアドルノに帰しつつ¹⁸、この二つから導かれる(a1.3)を、科学

17 ハーバーマスは、哲学と科学の切り離し(a1)について、『啓蒙の弁証法』を参照しつつつぎの疑問をホルクハイマーとアドルノに投げかけていた。それは、「ホルクハイマーとアドルノは、もはや哲学と科学の相互批判的な切磋琢磨をあてにしようとはしないこの理論に、いったいどのような地位を要求しうるのか、という疑問」(Habermas 1981, 513)である。この疑問に対してハーバーマスがアドルノ読解から得た解答は、『思考そのもののなかに含まれるミーメシスの衝動を洞察すること』という思考そのものの批判作業だった。「批判の課題は、思考そのものの内部にまでたちいって、支配を和解していない自然として認識することである。しかし、やはり思考はつねに同一化する思考であって、道具的理性の境界の外では挙げられる意味などなにももたない操作に結びつけられているのであるとすれば、[……]思考はいかにして論弁的に、すなわち自分自身のもつ要素のなかで[……]ミーメシスの衝動を洞察へと変えるというのだろうか」(Habermas 1981, 514)。こうしてハーバーマスは、アドルノが掲げた哲学の課題の実行可能性を疑問視する(a2)。さらに、ハーバーマスは、アドルノがこの実行可能性の疑わしい課題に拘泥したために、その理論的要求を美学へと後退させた、と結論づける(a3)。「ミーメシスの能力が客観的な形態をとる芸術への認識の権限の譲渡は、そののち『美学理論』によってはじめて決定づけられる。アドルノは理論的な要求を引っ込めるのだ」(Habermas 1981, 514-5)。

18 「彼ら[アドルノとホルクハイマー]は、あらゆるタイプの科学的認識を、それぞれの方法論的特性を考慮せずに、意のままに処理するための知識という上位概念に包摂する。しかしながら、彼

についての「狭い枠」(Honneth 1989, 73)にとらわれた偏った見解として厳しく批判している。

この議論に対する私の応答は、(a1.1)をアドルノに帰する解釈を否定することである。概念的思考を道具的支配と同一視する見解(いまこれを「概念道具説」と呼ぶ)をアドルノに帰する解釈を採るばあい、アドルノは概念的思考を全面的に批判していると考えられることになる。いまこの解釈を「全面批判解釈」と呼ぼう。それに対して私が採るのは、概念道具説をそのまま単純にアドルノに帰さない解釈である。いまこの解釈を「限定批判解釈」と呼ぼう。詳しくは 1.0 で検討するが、この限定批判解釈を提示する先行研究は近年いくつか出てきている。この限定批判解釈の基本主張はつぎのように定式化できる。すなわち、アドルノは概念そのものや同一化する思考そのものを批判しているのではなく、概念のある特定の用法や同一化する思考のある特定の形態を批判している、というのがそれである。

もちろん、限定批判解釈を支持するばあいには、つぎの二つの問いに答えなければならない。(1)アドルノが批判対象としている「概念のある特定の用法や同一化する思考のある特定の形態」とはどのようなものか、そしてどのようなばあいにそうした概念使用や思考形態が問題になるのか。(2)アドルノの概念批判が全面的なものでないのだとすれば、道具的支配に還元されない概念的思考のあり方をアドルノは考えているはずだが、そうした概念的思考とはどのようなものか、そしてそれはいかにして可能なのか。

アドルノのテキストからは前者の問いに対する答えは数多く見出せるものの、後者の問いに答える手がかりとなる発言は断片的である。このことが、全面批判解釈が一見したところアドルノ理解として筋が通っているように思われる原因のひとつだろう。しかし、アドルノの発言から後者の問いにアプローチすることは可能であり、それどころかすでいくつかの研究が示しているように、アドルノの思考全体を理解するうえで必要なことですらある。私は先に挙げた二つの問いに答えることで、アドルノの概念論の積極的なアイデアを提示したい。以上が第 1 章の課題である。

ホネットの枠組みに戻ろう。ホネットの解釈において(a1)から(a2)が帰結するのは、以下の二つの前提が置かれているからである。

(a2.1) 哲学も概念を用いざるをえない。

(a2.2) 哲学には、概念使用に付随する疑わしさを、概念を用いて示すことしかできない¹⁹。

らのテーゼが説得力をもつのは、技術や行政にかかわる知識という自明な事例にかんしてだけである。『啓蒙の弁証法』がこの不十分な立証を正当化するのは、その理論的前提条件が受け入れられたときのみである。すなわち、まず、あらゆる形態の概念的志向をもつ活動(*begriffliche Orientierungsleistung*)が道具的処理の行為と同一視され[論点(a1.1)]、ついで、あらゆる種類の科学的認識もまた概念的志向(*begriffliche Orientierung*)の一般化された形式として捉えられる[論点(a1.2)]ときのみ、科学を十把一からげに技術的・社会的処理のための道具と解釈すること[論点(a1.3)]は筋が通るのだ(Honneth 1989, 73)。

19 「『否定弁証法』において[……]アドルノは、「概念によって概念を越えてゆく」試みを、すなわち、哲学的分析という手段を用いて哲学的分析自身の疑わしさを内在的に論証する試みを企てている」(Honneth 1989, 76)。

さらに、このことと対応して、(a3)について、芸術作品には以下の二重の役割が認められる²⁰。

(a3.1) 芸術作品は概念的枠組みを押しつけることなく現実の経験を提示することができる。

(a3.2) 芸術作品は現実への非支配的な接近方法の可能性を示している。

(a2.1)は自明の理であり、これは解釈上問題にはならない。問題は(a2.2)である。これは哲学の課題を《概念的思考の自己反省》に制限することを主張している。ホネットは(a2.2)をアドルノに帰しつつ、この考えそのものを消極的に評価している。なぜなら、哲学の課題が概念的思考の自己反省に限られるのであれば、それが果たされたとしても、哲学は自らの概念使用の疑わしさという「汚点(Makel)」を「簡単に自分から払拭する」ことができず、「自覚的に自分のなかに受け入れる」ことしかできないからだ(Honneth 1989, 76)。自分自身が用いる概念装置の疑わしさを自覚するという作業はまったく無益なものではないだろうが、それでは現実についての何らかの正しい認識をどのように獲得するのか、という問題がまったく手つかずで残ってしまう²¹。これが、哲学の課題を概念的思考の自己反省に局限してしまうことに対してホネットが批判的である理由である。

このことは、ホネットが(a3.1)を消極的に評価していることと裏表の関係にある。背景にあるのは、《批判的認識の権限を芸術に譲り渡すべきではない》というホネットの姿勢である。ホネットの解釈では、アドルノは自己反省では達成できない「積極的認識」(Honneth 1989, 75)、「本質的認識」(Honneth 1989, 76)の可能性を芸術が保証すると考えている、とされる。それゆえ、概念的思考の自己反省がアドルノにとって哲学の唯一の課題であると解釈されるのである。すなわち、《批判的

20 「自然の諸事象の概念的客観化は、人間の外的自然に対する人間の支配の過程を進行させるだけでなく、人間の内的自然や社会的世界に対する人間の支配の過程をも進行させるのだから、概念によらない自然の模倣という理念は、社会的自由の諸条件を規範的に解明するという意義を獲得することになる。すなわち、社会が本来の意味で自由だと言えるのは、社会の主体がもはや技術的な处理的支配の意図を抱かず、コミュニケーションに献身する心積もりをもって自然に向きあうことによって、自分自身とであれ他者とであれ、強制のない状態で出会うばあいだけである。自然に対する模倣的關係では、事物は操作的介入の対象ではなく、感覚的経験の相手方とみなされるが、このような関係は、個人の欲動支配や社会的権力から社会を解放するための前提なのである。芸術作品は、このような物の世界へのミーメーシスの接近の人為的な形式を示すものである。こうした属性を備えているがゆえに、芸術作品は二重の点で文明上の特殊な位置を占める。第一に、芸術作品は人間が自分を取り巻く現実を、道具的処理のための概念的図式に押し込むことなく身につけることのできる唯一の経験のタイプを代表している。それゆえ、[第二に、]芸術活動は現実への非支配的な接近方法——自然がもはや人間の自己保存のためのたんなる素材ではなくなるがゆえに、コミュニケーション的行為の対等な相手方となるに至るような接近方法——の可能性を証言している」(Honneth 1989, 78-9)。

21 「それゆえ、以下の問題は残されたままである。それはすなわち、いかなる概念的認識という行為にも人間の自然に対する暴力的支配——人間がそれによって自分自身からも疎外される暴力的支配——の証しがつねにすでに認められるという歴史哲学的構成の諸前提のもとで、批判理論がそれでも概念的認識の助けを借りることによってのみようやく現実を開示することができるのだとしたら、現実についての正当化された言明に批判理論はいったいどのようにして到達できるのだろうか、という問題である」(Honneth 1989, 76)。

認識の権限が芸術に保証されているがゆえに、哲学の課題は概念的思考の自己批判のみでよい」というのがホネットの描くアドルノの考えなのだ。それゆえ、この解釈において(a2.2)は(a3.1)に支えられている。そのうえで、「批判的認識は芸術作品に委ねられるべきではなく概念的に分節化可能な言説の領域の内部で扱うべきだ」と考えるがゆえに、ホネットは(a3.1)を受け入れられず、(a3.1)に支えられた(a2.2)も批判するのである。言い換えれば、概念的に分節化可能な言説の領域——ホネットの言葉で言えば「複数の社会的グループのコミュニケーション的日常実践が営まれている中間的領域」(Honneth 1989, 96)——の内部で現実についての正当化された言明は可能だと考えているがゆえに、哲学の課題を概念的思考の自己反省に局限する必要はない、とホネットは主張する。

このように論点を整理すると、吟味すべきポイントも明らかになる。ここでのホネットの議論でもっとも疑わしいのは、(a2.2)が(a3.1)に支えられているという点、すなわち、「芸術による積極的認識の可能性が保証されているがゆえに哲学は自己反省という否定的な機能だけを果たせばよい」という部分である。このような哲学と芸術の素朴な役割分担はアドルノ解釈としても事柄としても受け入れがたい。

まず、哲学による概念的思考の自己反省はホネットの言うように消極的な機能しか果たさないのか、という問題がある。この問いに対する有力な解答は、概念的思考の自己反省の積極的な役割を強調すること、すなわち、(a2.2)を積極的に評価しつつアドルノに帰することである²²。私もまた(a2.2)がアドルノにとって重要な考えであることを積極的に主張したい。しかし、そのばあい、少なくとも二つの問いに答えなければならない。(1)概念的思考の自己反省ということではどのような事態または行為が考えられているのか。(2)概念的思考の自己反省はいかにしてただ消極的であるだけではない実質的な認識でありうるのか。

私の考えでは、概念的思考の自己反省をめぐるこれらの問いは、一般的なしかたで考えるよりも、学問の方法論的反省をめぐる議論と関連させて理解した方がよい。なぜなら、「概念的思考の自己反省を学問の叙述方法から切り離して独立に理解してもよい(むしろそうすべきだ)」という考えこそ、ホネットがホルクハイマーとアドルノを批判するさいの言い回しを借りれば、哲学的議論を「カプセルに包む(abkapseln)」(Honneth 1989, 74)態度であるからだ。これに対して、私は、アドルノの哲学

22 アドルノにおける「思考の自己反省」の積極的意義を強調する重要な研究として、麻生の一連の仕事参照(麻生 1997a; 1997b; 1999; 2000)。麻生は、同一化する主観の呪縛を越えるというアドルノの課題設定において、思考する主観のはたらきが一方的に退けられているのではないこと、そしてそれゆえ、思考に媒介されていない特殊な認識のあり方が主張されているのではないことを指摘する。この指摘は、「アドルノの言う自己反省は合理的基盤をもたない」というハーバースの批判に対する応答であると同時に(麻生 1999, 17-24)、「思惟の構成的なあり方と対象の直接性という[……]二重の暴力」に対する「二面的な批判」(麻生 1997a, 304)という自己反省の批判的性格の規定でもある(とりわけ、本論文でもしばしば強調するように、アドルノの批判には二方面的性格があるという論点に私は同意する)。この批判の二面性は、思考の自己反省の起点が経験の質料としての身体的な感覚に求められつつ、同時にその身体性が思考を媒介にしてのみ意識されるという事態にもとづく(麻生 1997a, 303; 2000, 192-3)。さらに、『否定弁証法』以前の『啓蒙の弁証法』にすでに、「積極的戦略」としての「自己省察の批判的な可能性」(麻生 1997b, 155)が見られるとされる。

的議論を「カプセルに包む」ことなく理解するために、アドルノの概念論理解を通して得られたアイディアが学問方法論上の意義をもつことを示す。私の狙いは、《概念的思考の自己反省の道筋が思考される対象に先立っているのではなくむしろその対象に左右されている》ということを示すことによって、概念的思考の自己反省が単純に形式的な思考方法にすぎないものではなく対象の実質的な認識に寄与するものであると主張することにある。以上が第2章の課題である。

さらに、《芸術による積極的認識の可能性が保証されている》という論点の理解のしかたをめぐっても、ホネットの議論には疑わしいところがある。ホネットは(a3.2)に見られる《芸術作品の非支配的性格》という考えをアドルノに帰したうえで、このテーゼに支えられたアドルノの議論に対して《美学的領域への撤退》という評価を下している。問題は、ここで前提とされているホネットの「自然支配」概念の理解である。先に確認したように、ホネットによれば、アドルノは『啓蒙の弁証法』における自然支配についての基本的な考え方を戦後も保持したのであり、その理論的帰結として、支配するシステムと支配される個人という二項対立的なモデルに依拠した社会分析にとどまり(b1)、社会的領域をその考察から排除してしまった(b2)、とされる。

私がこのホネットの解釈にコメントしたいのは以下の二点である(このコメントについての詳細な議論は第3章で行う)。第一に、ホネットによれば、自然支配のアイディアからは《支配する側と従属する側の一方通行的・二項対立的関係》しか帰結しないとされている。しかし、アドルノの自然支配概念には、このような一方通行的・二項対立的関係という帰結には尽きない積極的なポテンシャルがある。そのポテンシャルは、《自然支配は暴力の一形態でありながら同時にその暴力的なあり方を批判的に反省するための資源でもある》という両義性にある。ポイントは、自然支配はたしかに暴力的形態を取るけれどもそうした暴力性を反省するための安全地帯が自然支配の領域の外部に確保されているわけではない、ということにある。

第二に、《暴力的な自然支配と非暴力的な芸術》という二元論は、アドルノ美学を理解するさいに(意識的であれ無意識的であれ)引き合いに出される枠組みであり、ホネットもまたこの枠組みのもとでアドルノを理解していると言える²³。しかし、この解釈枠組みは、アドルノ美学の理解という観点から不適切であるだけでなく、それによって自然支配概念のポテンシャルを見落としてしまうことになるという観点からも不適切である。この不適切さは、第一のコメントの論拠と合わせて、芸術論における自然支配概念の含意を理解することで示すことができる。というのも、芸術論における自然支配は「素材支配(Materialbeherrschung)」と言い表されるが、この素材支配には、《支配される対象である素材によって支配する側の芸術家が制約される》という含意が——すなわち、一方通

23 この解釈は、概念的思考とは異なる身分をもつものとしての美的なものに積極的な可能性を認めるものであり、この主張にコミットするものとして、斎藤(2004)を挙げることができる。しかし、こうした解釈はやはりハーバーマス以来の《美学への撤退》という批判に答えられない弱点をもつ。また逆に、美学(あるいは芸術)に特権的な地位を与えるアドルノ解釈を拒絶するものも存在する(Knoll 2002)。しかし、クノールの議論に典型的に見られるのであるが、アドルノにおける美学の特権性を否定しようとするこうした解釈は、倫理学と美学が別々の領域を形成していることを前提にして美学をむしろ倫理学のなかに包摂しようとしてしまう。このような各学問領域の自己完結性を前提にした上下・包摂関係はアドルノが支持するものではない、と私は考える。

行・二項対立的関係とはまったく異なる含意が——あるからだ。

以上の二点より、私は、自然支配のアイデアがアドルノの芸術論においても一貫して重要概念として保持されていることを強調し、芸術論における自然支配概念からアドルノが抱いていた自由の構想を引き出すことで、(b1)とは異なる自然支配のアイデアの展開可能性を示そうと思う。以上が第3章の課題である。

ここまで見てきたように、ホネットの解釈において、芸術作品の非支配的性格 (a3.2) と二項対立的・一方通行的支配関係の導出 (b1) は論点として密接に関連している。ホネットによれば、(a3.2) が問題としている非暴力的接近の可能性は芸術という特殊な領域に固有のものであって、社会的な(主体相互のコミュニケーションが成立しうる)領域では実現しえない。それゆえ、社会理論の観点からは(b1)という結論が導かれざるをえないということになるのである。しかしながら、先に述べたように、アドルノの自然支配概念が単純な二項対立的・一方通行的支配関係を帰結するものではないということが言えるならば、(b1)は否定され、そこから導かれる《社会的なものの排除》という(b2)のテーゼもまた否定される²⁴。そこから得られるのは、アドルノの議論において重要な役割を果たしている規範的主張を正当に評価する可能性である。すなわち、私は本論文の締めくくりとして、アドルノの道徳哲学をめぐる議論を再構成する作業に取り組む。これが第4章の課題となる。

0.3 方針

本論文において私は、これまで(言語哲学にかんするものであれ実践哲学にかんするものであれ)哲学的研究の内部で正当に評価されていなかったアドルノの音楽論を、哲学的テキストとして読解することを試みる。この試みを通して、私は、《アドルノの音楽論をより広い哲学的文脈のなかで理解する必要性》を主張するとともに、《アドルノの哲学的アイデアを音楽論によって実質的に展開する可能性》を主張する。

これまでのアドルノ研究においては、美学や音楽にかんする仕事と哲学にかんする仕事が別々に扱われがちであり、とりわけ、音楽にかんする著作から概念や自由についてのアイデアを引き出すという、本論文で私が試みる読解作業はなされてこなかった。その背景には、音楽と哲学とで要求される能力が異なるために、アドルノの仕事を音楽と哲学両方の面から評価することが難しいという外在的な理由もある。しかし、より事柄にそくした問題として、哲学と音楽どちらに重点を置くにせよ、アドルノ解釈上では、いずれか一方がつけ足しや補足のような役割しか果たさない(哲学的議論において音楽論は抽象的議論を補助する具体例のような役割を割り当てられ²⁵、音楽論の

24 アドルノの支配の理論に二項対立的性格を認めつつ、同時にそこに積極的な意義を見出す、という解釈上の選択肢もたしかに存在する。ホネット自身がのちに論文「資本主義的生活形式の観相学」において、この選択肢を採っているように思われる。ここでホネットが試みているのは、アドルノの社会理論が社会についての記述的理論としては失敗であるという見解を保持しつつ、アドルノの思考を解釈学的プロジェクトとして解釈し直すことである(Honneth 2005, 165)。

25 たとえば、ゾンマー(Sommer 2016, 150)は「分類的」概念と「強意の」概念という(本論文の概念

文脈では哲学的議論は補足的な背景説明として後景化される)という議論構成上の理由があるように思われる。アドルノの著作を包括的に評価するためには音楽と哲学両方の素養が必要だ、というのはたしかに事実なのだが、より重要なのは、音楽論を、哲学的議論のたんなる具体例として読むのではなく、重要な哲学的アイデアをそこから引き出すことのできる源泉として扱うことである。

そして実際、私の考えでは、アドルノの音楽論から哲学的な議論を読み取るという作業には大きな成果が期待できる。具体的には、アドルノの音楽形式論からは概念理解の重要なアイデアが(1.3)、音楽分析論からはアドルノの反デカルト的思考が(2.2)、音楽素材論からは自由の構想が(3.1)、それぞれ引き出せる。これらはいずれも、なんらかの抽象的な議論を具体的に説明するためだけに参照されるのではない(そのような役割があること自体は否定しないが)。むしろ、音楽論を哲学的著作と同じ水準で——そこから言語哲学と実践哲学について有益なアイデアを引き出すことのできる議論として——読解することができる、ということが重要である。

このような読解方針がもたらす利益は、アドルノ研究という枠内でもより広い文脈でも挙げることができるだろう。第一に、アドルノ研究という文脈から言えば、それはこれまで描かれたことのない包括的なアドルノの思考の全体像の把握に寄与する。そして第二に、より広く人文学研究という文脈から言えば、芸術活動のようなある具体的な特定の歴史上の営みから、哲学や倫理学の抽象的な概念理解に役立つ理論的な視野を新しく示すことができるようになる。

0.4 構成

第1章はアドルノの概念論に含まれる規範的アイデアを再構成する。アドルノが概念論を展開するさいの背景には、個別的なものよりよい認識を課題とする認識論的企図がある。この課題は、概念の実質的理解と対象の来歴の評価との同時的遂行によって果たされる。概念の実質的理解とは《概念の被媒介性》という媒介概念の含意から展開されたアイデアであり、概念を実在に優越する自己充足的領域としてではなく実在の一部として理解するという点にその核心がある。

第2章は、第1章で再構成したアドルノの概念論の規範的アイデアを踏まえて、アドルノの概念論からより射程の広い言語論的アイデアを引き出す。アドルノの弁証法的思考の核心にあるのは「対象に密着すること」という反デカルト的規定であり、その特徴はアドルノの音楽分析論からも読み取ることができる。さらに、アドルノの要請する弁証法的思考は、知識伝達の場面において言語が果たす社会的作用に対する矯正策ともなる。この論点を通して、理論化に貢献する「表象」でもそれに反対し現実そのものについて語ることを禁欲する「喚起」でもない、「密着」としての弁証法的思考の言語論的内実を明らかにする。

論でも後述する) 区別を説明するために、『音楽社会学序説』のなかで音楽の社会的機能転換について述べたアドルノの発言を参照している (Vgl. GS 14, 220)。そこでは音楽論の内容には踏み込まずに、音楽の「強意の」概念——グンマーによれば、それは「規範的な契機を暗黙裡に含んでいる」概念である——がその規範的内容ゆえに現実の音楽のあり方と一致しないということが指摘され、それが「分類的」概念と「強意の」概念との区別の例示として扱われる。

第3章はアドルノの自然支配概念から自由の構想を発掘し、その魅力を提示する。私はとくに音楽論における自然支配概念、すなわち「素材」および「素材支配」にかかわるアドルノの議論に依拠することでこの課題を果たす。アドルノの芸術論においても自然支配概念は「素材支配」として重要な位置を占めている。さらに、この素材支配概念には、「支配される対象である素材によって支配する側の芸術家が制約される」という含意があり、それは一方通行・二項対立的関係とはまったく異なるものである。こうした含意をもつ素材概念から引き出しうる自由の構想は《自分自身の強制からの自由》と呼びうるものである。

第4章は、アドルノの自然支配概念から自由の構想を引き出した第3章の議論を受けて、アドルノの道徳哲学をめぐる議論を再構成する。議論はアドルノにおける規範性の問題を指摘することから出発し、先行研究の検討を通して論点を整理したのち、否定主義擁護の内実および「苦しみ」概念の理解のしかたを議論の主要論点とする。否定主義擁護の内実理解はアドルノの道徳哲学批判をひとつの理論構築として理解するかどうかにかかわる。アドルノは道徳哲学を自己完結的理論として組み立てる考え方を批判する。その背景には道徳的個人主義批判および道徳哲学的概念をめぐる歴史認識があり、さらに、カントを批判しつつ継承する基礎づけ不可能性の論点がある。以上の論点に沿って「新しい定言命法」をめぐる二つの問い——いかなる意味で「新しい」と言われるのか、そして「新しい」と言われるにもかかわらずなぜ「定言命法」と呼ばれるのか——にアプローチする。すなわち、なぜ「新しい」のかという第一の問いに対しては道徳的個人主義批判および歴史認識の観点から応答し、なぜ「定言命法」なのかという第二の問いに対しては基礎づけ不可能性の論点から応答する。さらに、「苦しみ」概念については、苦しみとはその許容限度が私の身体によって私の意のままにならないかたちで定められているものであり、それゆえに善の構想に代わって「新しい定言命法」の規範性に実質的内実を与えるものである、と主張する。

1 概念

第1章の課題は、アドルノの概念論に含まれる規範的アイディアを再構成することである。この課題設定は、従来のアドルノ解釈で主流だった、「アドルノは概念的思考を道具的支配と同一視する概念道具説を採ったがゆえに概念的思考を全面的に批判している」という全面批判解釈を否定し、「アドルノは概念そのものや同一化する思考そのものを批判しているのではなく、概念のある特定の用法や同一化する思考のある特定の形態を批判している」という限定批判解釈を採ることを含意する。この限定批判解釈に分類できる先行研究は近年いくつか出ているが、そこにはなお議論すべき論点が残っている。その論点は二つ挙げられる。第一に、概念道具説とアドルノの距離についてであり、第二に、よりよい概念的思考のあり方をめぐるときの問いの立て方についてである。

第一の論点については、アドルノの概念理解の両義性を示すことで、アドルノが概念道具説を抽象的に否定しているのではないことを明らかにする。すなわち、私の主張は、一方でアドルノは概念道具説の不十分さを自覚しつつ、他方で概念の道具的側面が優位になる状況とそれとは別の概念的思考のあり方を考えていた、というものである。この点が第二の論点にもかかわる。よりよい概念的思考のあり方をめぐっては、「何か」「いかにしてか」「なぜか」の三つの問いを立てることができる。それぞれに対して私は以下のように答える。「よりよい概念的思考とは何か」という問いへのアプローチのしかたは、境界画定的ではなく反省的である。すなわち、この問いにアドルノを経由して取り組むばあい、「よりよい思考」を「よくない思考」から弁別できる基準を求めることは誤っており、よりよい概念的思考の探究は《ある個別的な対象についての思考のあり方を当の思考自身が吟味する》という反省的構造に依拠して進められる。したがって、よりよい概念的思考の必要十分条件を定式化することが目指されるのではない。このことは、「なぜよりよい概念的思考をすべきなのか」への答えからの帰結である。すなわち、アドルノは個別的なものの理解という観点からの望ましさを理由に、よりよい概念的思考を要請している。この望ましさは、ここで結論だけ先取りすれば、ある個別の対象に時間をかけて関与しているか、その対象の来歴を辿っているかという観点から評価される。この「なぜ」問題への解答から、「いかにして」問題にかんする帰結が導かれる。すなわち、望ましい概念的思考は、成文化された規範に依拠してトップダウン型でなされるのではなく、同一化が生じるそのつどの場面から出発してボトムアップ型でなされる。そして、概念が道具的に使用され流通する現場こそが反省的構造に依拠したボトムアップ型の探究の資源を提供すると考えられているがゆえに、概念の両義的な理解が必要になるのである。

以上で簡単に示した論点を、まず問題設定として確認する(1.0)。それから本論に入り、アドルノ読解を通してこれらの論点の内実を提示する。まず、アドルノの概念論理解の準備作業として、「個別的なもののよりよい認識」という問題設定の確認、「概念の被媒介性」という媒介概念の含意の確認、という二つの確認作業を行う(1.1)。ついで、アドルノ読解から《概念を實在に優越する自己充足的領域としてではなく實在の一部として理解する》というアイディアを引き出しつつ、アドルノの概念理解の両義性が概念的思考の反省的構造のゆえに保持されているものであることを示し、両論点の接続関係を明示する(1.2)。さらに、こうした概念論がアドルノの音楽形式論にも見出されるこ

とを指摘する(1.3)。最後に、このような概念理解によって個別的なものよりよい認識というそもそも目標が達成されることを、《対象の側からの要請に応えること》としての概念使用の規範性の含意を明らかにすることで説明する(1.4)。

1.0 問題設定——概念把握することの規範的側面を再構成する

本章の課題は、アドルノの概念論に含まれる規範的アイディアを再構成することである。本節ではこの課題を果たすための問題設定を確認する。アドルノ解釈史から言えば、この課題設定自体が問題含みであり、説明を要する。というのも、ハーバーマスを代表とするアドルノ解釈の主流は、アドルノの概念・言語理解の素朴さや貧弱さを指摘し、アドルノが見過ごした(と主張される)言語のコミュニケーション的次元に依拠してアドルノが陥った袋小路を突破する、という議論を行っているからだ²⁶。この議論のもとでは、アドルノは概念的思考を道具的支配と同一視する概念道具説を採ったと解釈される(そしてこのことと対応して、アドルノは認識論上の特権的地位を芸術に譲渡し、それによって理論的には後退した、と見なされる)。したがって、アドルノは概念的思考を全面的に批判していると考えられることになる。この全面批判解釈を採るばあい、《よりよい概念的思考のあり方》をめぐる問いをアドルノに投げかけることは無意味となる。

それに対して私が採るのは、概念道具説をそのまま単純にアドルノに帰さない限定批判解釈である。概念的思考についての規範的主張の再構成という本章の問題設定は、全面批判解釈の拒絶を出発点とする。この問題設定自体は私の独自のものではない。というのも、概念道具説をそのまま単純にアドルノに帰さない有力な解釈を提示する先行研究が近年いくつか出てきたからだ²⁷。

26 アドルノは言語のコミュニケーション的次元を無視しているという観点から全面批判解釈を採る研究者として、ハーバーマス(Habermas 1981)、ヴェルマー(Wellmer 1985)、ホネット(Honneth 1989)を挙げることができる。

27 限定批判解釈の支持者としてまず挙げることができるのはゼール(Seel 2004b)である。ゼールは、アドルノの批判対象が、同一化する思考そのものではなくその特定の形態であることにはっきりと注意を促している。「よく知られているように、『否定弁証法』の概念分析は、「同一化する思考」の批判として進められている。しかし、ここは、くれぐれも慎重でなければならないところだ。というのも、アドルノの批判は、同一化する思考そのものではなく、ただ同一化というやり方しか知らないような思考にしか当てはまらないのだから。[……]同一化する思考に対するアドルノの批判も、この思考のある特定の**形態**に向けられるものなのだ。すなわち、さまざまな状態や出来事を述語づけることで同一化するという作業に縛りつけられ、その結果、認識とは同一化**である**、と仮定するような思考の形態である」(Seel 2004b, 44[強調原文])。ゼールと並んで重要な研究はバーンスタイン(Bernstein 2001)である。バーンスタインはアドルノの議論から「単純概念(simple concept)」と「複雑概念(complex concept)」の区別を引き出している。それによれば、単純概念は個別の対象をひとつの普遍概念で包摂するのに対し、複雑概念は複数の概念間の連関により個別の対象の個性性を規定しようとする。この区別において重要なのは、単純概念と複雑概念という区別が二者択一的に対立しているのではなく、単純概念の包摂のはたらきがなければそもそも複雑概念の概念間関係も成立しない、というかたちで両者が関連し合っていることにある。このバーンスタインの区別は、デンマリング(Demmerling 2010)による概念批判の「粗雑ヴァージョ

この限定批判解釈の基本主張はつぎのように定式化できる。すなわち、アドルノは概念そのものや同一化する思考そのものを批判しているのではなく、概念のある特定の使用法や同一化する思考のある特定の形態を批判している、というのがそれである。ここで「ある特定の」ということで指示される内容は、分類・包摂・単純化のはたらきに優位を置く思考のことである(この点は、解釈者間で表現上の差異はあっても実質的な違いはない)。すなわち、限定批判解釈は、分類・包摂・単純化のためにのみ役立つ概念的思考への批判およびそれとは別の概念的思考のあり方の探究をアドルノに帰する。しかし同時に、批判されるべき概念的思考と探究される別の概念的思考はまったく切り離されているわけではない、ということを強調する点でも限定批判解釈を採る研究は共通している。したがって、限定批判解釈によれば、アドルノは、「概念的思考のより望ましいあり方を、ただ同一化するだけの思考と抽象的に対立させることなく模索し提案する」というプロジェクトに取り組んでいたということになる。

この限定批判解釈は包括性という点でもある程度の利点をもつ。すなわち、全面批判解釈者がアドルノ批判を通じて提示する議論を、限定批判解釈を採ることで、そもそもアドルノ自身に含まれているアイデアとして包含できるようになるのである²⁸。ただし、この包括性は、全面批判解釈を完全に納得させられるほどのものではない(先に「ある程度の」という限定を付した理由はここにある)。先行研究ですでに明確に提示されている限定批判解釈ではあるが、そこにはなお精緻に議論すべき二つの論点が残っている。ひとつは、概念道具説とアドルノの距離についてであり、もうひとつは、よりよい概念的思考のあり方をめぐる問いの立て方についてである。以下、順番に説明し、本章の議論の予備的考察とする。

ン(grobe Version)」と「繊細ヴァージョン(feine Version)」の区別にも継承されている。さらに、ホッホ(Hogh 2015, 115ff.)は明示的にバーンスタインに依拠しつつ、「統一的特徴(Merkmalseinheit)」と「倫理的剰余(ethischer Überschuss)」の区別を提案している。さらに、ゾンマー(Sommer 2016, 149ff.)もまた同様の区別を、「分類的(klassifikatorisch)」概念と「強意の(emphatisch)」概念という呼び方で立てている。

28 一例として、ヴェルマーの解釈とそれに対するホッホのコメントを挙げることができる。ヴェルマーによれば、「アドルノは、道具的精神とは別のよりよいものを、論弁的理性の彼岸にあるものとしてしか考えることができない」(Wellmer 1985, 87)。ここにアドルノ哲学の「解決不可能なアポリア」があるとされる。この「アポリア」に対してヴェルマーが提案する解決策は、「概念的思考において批判されるべきは概念そのものではなく概念の特定の使用形態である」というものである。「同一化する思考のもつ「暴力的なもの」を、言語的コミュニケーションや社会的実践の**特定の**障害・病理・倒錯という意味で理解するならば、アドルノの批判を再定式化(かつ細分化)することができる。そのときかつそのときのみ、言語的意味の普遍性によって「非同一的なもの」の完全な姿(Integrität)が**傷つけられ**たりある現象の特殊な要素が**覆い隠され**たりするという事態がいかなる意味で生じうるのか、ということも把握できるのである」(Wellmer 1985, 88[強調原文])。こうした解釈に対して、ホッホは、ヴェルマーが提案するアドルノの批判の再定式化はそもそもアドルノの議論自体から読み取ることができるものであり、それゆえ、ヴェルマーによるアポリアの指摘とその解決はアドルノ批判としては無効である、と主張する(Hogh 2015, 246)。

1.0.1 概念道具説に対するアドルノの両義的態度

本章で私は、概念道具説をそのまま単純にアドルノに帰す全面批判解釈を拒絶する。しかし、概念道具説がアドルノの思考のなかでいかなる位置も占めてはいない、などと主張するつもりはない。そこで、概念的思考の規範的探究に向けたアドルノの思考のなかで概念道具説が占める位置を示す必要がある。あらかじめその答えを与えておくならば、概念道具説に対するアドルノの態度は両義的である。この両義性は、より一般に、概念のあり方についてのアドルノの両義的な態度に由来する(このことを 1.2.3 で示す)。そこで本節では、以下の本論で扱われる論点を明らかにするために、概念道具説についてのアドルノの議論とその解釈をめぐる問題を予備的に考察する。

概念道具説の要点は、《概念は混沌として多様な実在に輪郭を与えて、その実在について予測・操作・処理など自らの利益になることを行なうことができるようになる》ということにある。『啓蒙の弁証法』に見られるつぎの発言はこのことを言い表している。

たしかに、表象はひとつの道具にすぎない。人間は支配できるようなあり方で自然を自らの前に据え置くために、思考しつつ自然から距離を取る。物質的な道具である事物は、さまざまに異なる状況でも同じものとして保持され、そして、混沌として多様でばらばらなものとしての世界を、すでに知られていて単一で同一的なものから分ける。そうした物質的な道具と同じように、概念は観念的な道具である。この観念的な道具は、事物をつかむことができるのであれば、あらゆる事物に適合する。実際のところ、思考が区分する機能や距離化や対象化を否定しようとするならば、きまって、思考は幻想めいたものになる。あらゆる神秘的一体化は欺瞞である。(GS 3, 56-7)

この発言では「概念は観念的な道具である」とはっきりと述べられている。この主張のポイントは、概念によって人は「思考しつつ自然から距離を取る(denkend sich von Natur distanzieren)」ことができるようになる、ということだ²⁹。ここで「距離を取る」という空間的比喻を用いて言われているのは、私と私ではないものの区別を成立させるはたらきのことである。自他の区別はこの距離化によって可能になる。さらに、自他を区別したうえで自分のものとして使用できる概念は、対象を認識するための道具としてその同一性を保持する(物理的な道具と同じように「さまざまに異なる状況でも同じものとして保持され」る)。このことは、科学的認識の出発点としての反事実的思考の成立にとって

29 引用した発言のなかでは、「表象(Vorstellung)」と「概念(Begriff)」が同義で使われているように思われる。そこで、表象が一般に誰かの心に浮かんでいるもの、個々人の心のなかにある私的なものであるのに対して、概念とは個人の心のなかにはしまわれたものではなく言語使用によって他者と共有可能な公共的なものではないか、という疑問が出されるかもしれない。しかし、そもそも《対象からの距離》というこの発言のポイントにかんしては、表象と概念の区別は問題にする必要がない。さらに、《私的／公的》という観点から表象と概念を区別することの妥当性には疑問が残る。というのも、もしこのような区別が成り立っているのなら、概念使用とそれに付随する表象の形成・変化とのあいだに明確な関連をつけることが難しくなるからである。

重要である。なぜなら、そのときどきで状況が移り変わるなかでも同一のものとして使用できる概念があつてはじめて、《目の前の現にある状態についてそうではない状態を考える》ということが可能になるからだ。予測・操作・処理といった実用上の目的を果たすためにはこのはたらきが不可欠である。

それでは、このような距離化それ自体には何か問題があるのだろうか。それ自体に問題があるどころか、むしろそれは思考の不可欠の要素である、というのが先の発言のもうひとつのポイントである。すなわち、そこでは「思考が区分する機能や距離化や対象化を否定するならば、きまって、思考は幻想めいたものになる」と言われているのだ³⁰。したがって、概念道具説を問題にするばあいには、それを単純に《道具としての概念は実在を歪める(からよくないものである)》という主張としてのみ受け取るのではなく、《概念を用いるということは実在から距離を取ることであるからどうしても道具的であらざるをえない》という主張としても受け取る必要がある。したがって、この点に、概念道具説に対するアドルノの両義的態度を確認することができるのである³¹。

このような両義性を考えると、概念道具説とアドルノの距離は、いわば三次元的に理解する必要

30 この一文は、先の『啓蒙の弁証法』の一連の発言から《概念は道具である》という考えを引き出すさいに無視される傾向が多い(すなわち、その直前まで引用を終えてしまうことが多い。たとえばヒュラット(Hulatt 2016, 8)を参照)。しかし、この一文を無視してしまうと、距離化が思考にとって(問題含みではあるけれども)不可欠な要素だという論点が見えなくなってしまう。もちろん、「不可欠な」という文言には「問題含みではあるけれども」という但し書きがそれこそ不可欠である。《概念的思考が道具的にのみはたらく》という事態はやはり問題として取り上げなければならないのだが、それは《距離化は不可欠である》ということ踏まえうえで問われなければならないことなのである。アドルノのこの両義性は、人間の類としての自己保存の不可避性という論点をアドルノがつねに——批判的姿勢を維持しつつ——自覚していたことに由来する。アドルノが実証主義論争の文脈で残したつぎの発言も参照。「精神の歴史を満たしているのは主観の客観からの距離化(Distanzierung des Subjekts vom Objekt)であり、この主観の客観からの距離化のなかで、主観は客観性の現実上の優勢を回避した。主観の支配とはより弱いものによるより強いものへの支配だった。別のしかたではもしかすると人間という類の自己保持(Selbstbehauptung)はできなかったかもしれないし、科学的な客観化の過程はたしかにできなかっただろう。しかし、主観が客観の諸規定を無理やり自分のものにするほど、ますます主観は自分の方で無意識に自らを客観にしてしまった。これが意識の物象化の原史である」(GS 8, 302)。

31 アドルノの両義的な概念理解はつぎのような発言からもよく見てとることができる。

私たちが使用する概念にはすべて、こしらえられたもの、英語で言えば“super imposed”、事柄のうえに課されたものという契機があります。概念がいわゆるこうした定義を内容とし、そのさい概念が向かっているものへの顧慮が決定的な役割を果たさないならば、そのかぎり、概念は本質的に自然支配の役に立つものであり、規則通りに、“more scientifico”すなわち科学のやり方に従って、定義によって獲得され確保されます。(V 7, 61-2)

アドルノはここで、一方で概念に自然支配の契機があることを認めつつ、他方で同時に、「そのかぎりまで(solange)」という内容上の限定をしている。それはすなわち、「そのさい概念が向かっているものへの顧慮が決定的な役割を果たさないならば(ohne daß dabei die Rücksicht auf das, worauf sie [d. h. Begriffe] gehen, entscheidend wäre)」、という限定である。これは逆に言えば、「概念が向かっているもの」を考慮するかぎり、概念には自然支配には尽きない契機もある、ということである。

がある。第一に、たしかに、概念道具説は概念のあり方そのものの捉え方としては一面的である。さらに第二に、《アドルノは概念道具説をまったく主張していない》、と解釈することはもちろんできない³²。これらの点において、私は全面批判解釈に部分的には同意する。しかしながら、概念の道具

32 これらの点から先行研究にいくつかコメントしておきたい。概念道具説を依然として素朴にアドルノに帰す近年の研究として、ヒュラット(Hulatt 2016)が挙げられる。ヒュラットによれば、概念的認識は有用か否かという観点からのみ判定されるものであって真偽の観点から判定されるものではない、とされ、こうした観点から概念的思考に対するアドルノの批判も理解できるとされる。

アドルノにとっては、概念とは「道具」であって、概念の外部でなされる企図——すなわち、個人の環境を支配し操作するという企図——を果たすために機能するものである。概念の形式および使用は自己保存というニーズによって他律的かつ道具的に決定されている。この理由により、アドルノは、《概念の適用は、それが適用されている対象の現象として提示されるあり方を還元することをも含むだろう》と想定する。概念は「混沌として多様な」世界の個別性を「すでに知られていて単一で同一的な」ものに還元する。このことによって、意識は世界を道具的に把握し操作することができるようになる。[……]概念は、連続的な経験を可能にするものであり、その経験の内容を決定するものでもあって、まずはプラグマティックな要求に役立つことと機能的にかかわっている。結果として、概念は必ずしも外的世界を正確にかたどるものではなくなる。それどころか、概念はそのかなりの部分で、まさしく[……]直接的に提示された現象の混乱 (*obfuscation of the immediately presented phenomena*) によって使用できるようになっているのだ。かくして、アドルノの見解では、概念はその対象を歪める。それも、真偽判定可能な (*truth-apt*) 世界との相互作用ではなくまず実用的な世界との相互作用のしかたと結びつくことによってそうなっているのである。(Hulatt 2016, 8-9)

しかし、このように概念使用を実用的観点のもとで一元的に理解するならば、ハーバーマスやホネットの批判の通り、概念を用いる哲学には実質的認識の権限がなくなり、その代わりに芸術に認識の権限を譲渡する以外の道はないことになるだろう。

さらに、概念道具説とアドルノの関係については、テュエン(Thyen 1989)の解釈が興味深い。テュエンは、『啓蒙の弁証法』の概念観は『否定弁証法』のアドルノには帰すことができないと主張する。テュエンによれば、概念道具説は『啓蒙の弁証法』の発言に見られる還元主義的な見解であって、『否定弁証法』のなかではその欠点は克服されている、とされる。これはすなわち、『啓蒙の弁証法』と『否定弁証法』の非連続性を強調する解釈である。テュエンの解釈のポイントは、(社会的関係も含めた)外的環境との関係のなかで自ら目的を設定し行為するという意味での「目的合理性(*Zweckrationalität*)」と、外的環境をただ自ら設定した目的的手段としてしか理解しないという意味での「道具的理性(*instrumentelle Vernunft*)」を区別し、合理性一般を一元的に「道具的理性」として理解する還元主義を批判する、という点にある。この解釈においては、『啓蒙の弁証法』はまさしくこの還元主義を遂行しているためにアポリアに陥っていると批判され、『否定弁証法』はこのアポリアを内在的に解決したものとして理解される。

還元主義は、自然との関係で目的を設定すること——これは主観的な自律の表現でもある——を道具的に解釈し、そうしてこの道具主義を、体系的に基礎となる原理としてだけでなく発生的に第一のものとして認められているものと見なすことにある。[……]それに対して、道具的に考えられた自然支配の構成をまずその内在的な整合性から問いただしてみる試みは取り組むに値するようと思われる。というのも、『啓蒙の弁証法』の理論的なアプローチが問題含みであることが示されたとしても、それにもかかわらず、[理性についての]概念の理解を変えることで、主観的理性の自然支配に対する関係が主題化されうるといことは排除されないからだ。(Thyen 1989, 226-7)

的性格についてのアドルノの理解はあくまでも両義的なのであって、それゆえ第三に、《アドルノは概念道具説の一面性を自覚しつつ、そうした一面性が優位になる状況とそれとは別の概念的思考のあり方を考えていた》と考へなければならぬ。そして、この両義性を正確に捉えるためには、全面批判解釈を拒絶して限定批判解釈を採らなければならぬのである³³。

『啓蒙の弁証法』と『否定弁証法』のあいだの(たんなる継承ではなく)発展を指摘するデュエンの議論はホネットの『権力の批判』での議論に対する応答としても読むことができる(ホネットの議論は、二つの著作のあいだでアドルノの基本的な姿勢が変わっていないという主張も含んでいたため)。

33 この点で、デンマリングの研究(Demmerling 1994)は私にとって有益である。デンマリングは(とくに『啓蒙の弁証法』を念頭に置きつつ)概念の道具的性格についてつぎのように述べている。

普遍的な概念性が成立することでようやく、具体的な個々のものについて抽象したり合意したり処理したりする可能性が与えられることになる。アドルノとホルクハイマーによれば、自然および自分自身に対する人間の支配は、言語化の過程と密接に結びついている。[……] 道具と概念を用いて、人間の「内的」自然と「外的」自然の加工が生じる。道具と同じように、概念は世界の事物を水平化し、その多様さを個々の側面に還元し、そうして人間の利益のために用いられるものにする。(Demmerling 1994, 127-8)

しかし、デンマリングは同時に、概念の性格についてのアドルノ(とホルクハイマー)の主張がこの一点に尽きるものではないということに注意を促す。

彼ら[アドルノとホルクハイマー]はこうして概念的思考の**ひとつ**の側面に注意を促す。それは、私たちの言語をつねに脅かしている誤用(Mißbrauch)の側面である。[……]概念の妥当性を無関心と支配の観点からのみ再構成し、概念的思考と形式論理学の図式との疑わしい同一化さへ行う概念の理論は、あまりに射程が短い。このような理論が失っているのは[……]概念的な言語が悪い意味で同一化するように振る舞うケースとそうでないケースを区別する可能性である。概念的言語の誤用への批判は、もしそれが言語という手段では手に入らないものをただぼんやりと呼び出すだけのものであろうとするわけではないならば、ほかならぬ概念的手段を要求しなければならない。私はアドルノとホルクハイマーの言語哲学を、《無反省な言語使用の批判》という意味で再構成することを提案する。この批判を導く直観はつぎのようなものである。それはすなわち、同一化する語りについて無自覚であることや表象する言語を無反省に使用することのなかにこそ、『啓蒙の弁証法』を方法的に導く**誇張(Übertreibung)**の原理という意味で一般的に概念的言語の要素として描かれた歪みが内在しているのだ、という直観である。(Demmerling 1994, 128-9[強調原文])

すなわち、デンマリングは、概念道具説が概念そのものの本性を記述する見解としては一面的すぎるということを認めつつ、アドルノにはその一面をあえて強調して言わなければならない理由があった、と解釈するのである。私の解釈はこのデンマリングの解釈に沿うものである。同様の解釈はクック(Cook 2011)にも見られる。クックは「距離化」が思考のはたらきとして不可欠であるという論点を提示しつつ、『啓蒙の弁証法』においてはその距離化のネガティブな側面があえて強調されていると考えている(Cook 2011, 67)。

1.0.2 概念的思考の規範的探究に向けた問題設定

よりよい概念的思考のあり方をめぐっては、一般的に三つの問いを立てることができる。

1. 【what 問題】 よりよい概念的思考とは何か。
2. 【how 問題】 いかにしてよりよい概念的思考をするか。
3. 【why 問題】 なぜよりよい概念的思考をすべきなのか。

もちろん、これらの問題はお互いにつながり合っていて、いずれかひとつへの解答がほかの問題への解答に影響を与えるような関係になっている³⁴。そこで、まずは一般的文脈からアドルノ読解という特定の文脈に移行しつつ、これらの問いの含意を確認することから議論を始めよう。

まず、what 問題について。アドルノから概念使用の規範的アイデアを引き出そうとするばあい、この問いの立て方そのものにすでに注意すべき点がある。そもそも、「しかじかは何か」という問いは、問われている対象の規定を与えることを求めていると同時に、そうして与えられた規定によって、当の対象を別のものから弁別することができるようになることをも求めている(たとえば、「知識とは何か」「科学とは何か」「芸術とは何か」という問いに答えるということは、知識をただ真であるだけの信念から、科学を疑似科学から、芸術を人工物一般から区別することができるような説明を与える、ということを含意するだろう)。しかし、「よりよい概念的思考とは何か」という問いにアドルノを経由して取り組むばあい、「よりよい思考」を「よくない思考」から弁別できるような確固とした基準を求めることは誤っている。なぜなら、アドルノは概念的思考の《よい／悪い》の区別を二分法的に考えてはいないからだ。そうではなく、アドルノの概念的思考の規範的探究は、徹頭徹尾反省的である。

「反省的」ということで私は、《ある個別的な対象や事柄についての思考のあり方を当の思考自身が吟味する》という再帰的なあり方を言おうとしている。再帰的であるという構造上、吟味の対象となるのは、《思考のあり方一般》ではなく、あくまでも《ある個別的な対象や事柄についての思考のあり方》である。このことは重要である。なぜなら、この論点は、「なぜよりよい概念的思考をすべきなのか」という why 問題に対してアドルノが提出する答えからの帰結であるからだ。

そこでつぎに、why 問題について考察しよう。よりよい概念的思考をすべき理由はアドルノにとってどのようなものなのだろうか。言い換えれば、より望ましい概念的思考を求めるさいにアドルノが念頭に置いている目的とは何なのか。この問いは、概念的思考の規範的探究に向かうアドルノの動機づけを理解することで答えることができる。その動機づけは、《多くの場面で通用するよりよい思考のあり方の特徴・方法を抽出すること》にはない。そうではなく、《ある具体的な対象・事柄についてすでに特定の判断を下している思考にかんして、そのつど異なるそれらひとつひとつの対象・

34 この点については青山(2016, 9-13)を参照。青山は幸福にかんしてこの三つの問いを立てたうえで、「何」の問いの答えの数だけ「なぜ」の問いが成り立つことを——そしてそれゆえに、「幸福とは何か」という問いへの答えが、どのようなものであれ、反発を避けられないことを——指摘している。

事柄にそくして思考のよりよいあり方を模索すること」にアドルノの動機はある。一言で言えば、アドルノが求めているのは、規則を与えそれに従うのではなく、自己反省を遂行することなのだ。この考えは、1958年の講義『弁証法入門』のつぎの発言からはっきりと読み取ることができる。

みなさんがいまこの場で私に、規則を求めて《それならどのようなやり方を取るべきなのか》、《どのようにしてそれを達成することができるのか》と問うならば、もちろん私は恐縮することになるでしょう。といいますのも、そのように問われたからといって、私はみなさんに対してそうした普遍的な規則を差し出すことはできないからです。実際、そのように問うならば、弁証法的思考に過大な要求をすることになるでしょう。私がみなさんに対して申し上げることができるのは、ただひとつつぎのことだけです。それはすなわち、弁証法的思考が浸透しなければならないひとつひとつの規定されたものに対してある種の自己省察 (*Selbstbesinnung*) が起こる、ということです。それは、《その場に十分に長くどどまってもいるか》、《その規定されたものそれ自体が生き始めるくらいまでの長い時間をかけてそれを観察しているか》、あるいは、《個別性に対して、何らかのかたちで、たんに慣習的な鋳物やすでに前もって与えられたさまざまな概念でやはり満足しているのではないか》といったことへの自己省察です。(V 2, 223-4)

アドルノはここで、《どのように思考すればよいか》についての模範ないし評価基準を与える規則の明示を拒否し、ある特定の対象とのそのつどの関係にそくした自己省察を(唯一積極的に語りうる規範として)求めている。このような動機づけからすれば、よりよい概念的思考をすべき理由とは、個別的なものよりよい理解である、とすることができる。

こうして導き出した why 問題に対するアドルノの解答からは、how 問題にかんする二つの帰結が導かれる。第一に、概念的思考の規範的探究は、望ましい概念的思考のあり方の成文化を目標としない。それはすなわち、《しかじかをすれば、かつそのときにかぎり、よりよい概念的思考をしたことになる》と言い表すことのできるような必要十分条件の提案は、アドルノにとっての規範的探究の目標ではない、ということだ。その理由は以下のように説明できる。もし成文化が目標であるとする、よりよい概念的思考の規範性は、特定の場面でなされるそのつどの思考に先だって存在する成文化された規範によって支えられることになるだろう。しかし、まさにそのように規範が成文化されることによって、概念的思考に規範性が求められるそもその出発点であった対象とのかかわりが、規範性を見極めにあたって二次的なものとなってしまう。なぜなら、そのような状況では、成文化された規範にもとづいて思考のよさが判断されることになってしまうからだ。しかし、アドルノにとって重要なのは、ある特定の対象が私になんらかの理解を迫ってきたり私を混乱させたりする、そうしたそのつどの具体的な場面であるのだから、アドルノ的観点からの概念的思考の規範的探究において、成文化が優先課題であってはならないのである³⁵。

35 アドルノは『否定弁証法講義』のなかで、フロイトの『精神分析入門講義』のなかの「現象界の残り滓」という表現を援用して、哲学は「概念の残り滓 (*Abhub des Begriffs*)」を出発点とする、と述べている。それはすなわち、概念使用の規範性は成文化された規範によってトップダウン式に与

第二に、もうひとつの帰結として、概念的思考の規範的探究の出発点をさらに特定することができる。先に述べたような対象との関係において、思考は当の対象に対して中立的であることができない(またそうであるべきでもない)。そうしたとき、思考はその対象に何らかの観点から規定を与え、その対象を分類したり単純化したりしてさしあたりの判断を下そうと(そして、多くのばあいそれだけで済まそうと)する。その意味で、「思考するとは同一化することである」(GS 6, 17)ということはアドルノにとって手放せない前提である(概念道具説に対する両義的態度もこの点に由来する)。しかしながら、ここで重要なのは、同一化に専心する思考態度の問題を見抜く自己省察にはまさにこの同一化が不可欠である、ということだ。「意識の退行は、自己省察が意識に不足していることによってもたらされた産物である。自己省察によって、同一性原理を見抜くことはまだできる。しかし、同一化なしに自己省察は考えられない。いかなる規定も同一化である」(GS 6, 152)。

以上により、概念的思考の規範的探究をめぐる問いについて、アドルノ的観点からは以下の答えを与えることができる。

1. 【what 問題への解答】 答えの性格は境界画定的ではなく反省的である。
2. 【how 問題への解答】 同一化が生じるそのつどの場面から出発するボトムアップ型であって、成文化された規範に依拠するトップダウン型ではない。
3. 【why 問題への解答】 個別的なものの理解という観点からの望ましさ。

ここまでの予備的考察により、アドルノの概念理解の両義性とよりよい概念的思考のあり方をめぐる問いの立て方を明らかにした。これらはアドルノの概念論理解のための前提となるものである。つぎに、節を改めて、概念論の内容理解に寄与する二つの論点——概念論の問題設定および媒介概念の含意——を取り上げる。

1.1 アドルノの概念論理解のための予備的議論——問題の共有と媒介概念の含意

本節 1.1 で私は、アドルノの概念論理解の準備作業として、(1)概念をめぐるアドルノの問題設定の確認、(2)アドルノの媒介概念の含意(とりわけ概念の被媒介性という含意)の確認、という二つの確認作業を行う。これらの作業は次節の議論の前提となる。本節の作業の成果をあらかじめ具体的に示しておこう。私は次節 1.2 で、『否定弁証法』「緒論」にある「概念の脱魔術化」と題された節に主に依拠することで、概念についてのアドルノの興味深いアイディア——概念を実在に優越する自己充足的領域としてではなく実在の一部として理解すること——を引き出す。そのさい、

えられるのではなく、概念使用によって取りこぼされる対象の具体的なあり方からボトムアップ式に探究されるべきである、ということだ。そして、アドルノはまさしくこの探究を「概念の自己反省(Selbstreflexion des Begriffs)」と呼んでいる(V 16, 96)。

なぜアドルノがそのような概念論を練り上げる必要に迫られたのか、ということ、同じ「緒論」の「概念の脱魔術化」節よりも前に置かれた箇所を読むことで、当該節の文脈を踏まえつつ明らかにする。こうした文脈明示化の作業の結果として、概念論の問題設定の背後にある、「個別への関心」と「観念論の放棄」という二つの動機を提示する(1.1.1)。さらに、もうひとつの準備作業として、アドルノ独特の媒介概念の含意を明示する。アドルノの概念論において「媒介」という概念はもちろん重要な役割を果たすのだが、アドルノはそこで、「媒介するもの」が「媒介されるもの」によって媒介される、という入り組んだ関係をも考えている。これは、概念的領域の自己完結性という観念を破壊するためのアイデアであり、これもまた、「概念の脱魔術化」節の理解の助けとなるものである(1.1.2)。

1.1.1 概念をめぐるアドルノの問題設定の共有

私は以下で、『否定弁証法』「緒論」の「哲学の関心」と題された節を参照しながら、概念をめぐるアドルノの問題設定を確認する。アドルノの概念論理解の前提としてこの箇所を読むことには二つの利点がある。ひとつの利点は、「個別への関心」および「観念論からの脱出」というアドルノの問題設定がこの箇所で提示されていることである。しかし、この問題設定の共有ということだけにかんして言えば、アドルノのほかのテキストに依拠しても目的は達せられるだろう(個別への関心および観念論の拒絶はアドルノの思考にくりかえし出現するモチーフである)。「哲学の関心」節を議論の対象とすることのもうひとつの利点は、それによって次節で読解する「概念の脱魔術化」節の文脈をも明示できる、ということにある。「概念の脱魔術化」節はアドルノの概念論を理解するうえで欠かせない重要箇所であり、多くの先行研究もこの箇所の読解から概念(または言語)についてのアドルノのアイデアを引き出している³⁶。しかし、それらの研究における読解方針は、基本的に、当該節を前後の文脈から切り離し、議論上重要な箇所だけを参照するというものであった³⁷。そのため、「そもそもなぜアドルノは概念についての理論的反省に迫られたのか」という問いが背景に退いたまま議論される傾向にあった。それに対して、私は当該節の文脈を明示することで、アドルノの概念論のそもそもの動機づけをも確認することを目指す。

「哲学の関心」節でアドルノは、個別的なものの認識という課題を無前提に設定しているわけではない。アドルノはここで、哲学史上に問題設定の移行を見出し、それを踏まえて先駆者の仕事を参照・批判しながら、自らの認識論的企図を提案している。すなわち、ここでのアドルノの議論は三つのステップから再構成することができる。まず、アドルノは不変かつ普遍なものから移ろいゆく個別的なものへの問題関心の移行を哲学的観点から読み取っている。つぎに、個別的なものへと関心を移し観念論からの脱出を試みた哲学史上の先駆者(具体的にはベルクソンとフッサール)の

36 重要なものとして、デンマリグ(Demmerling 1994)およびホッホ(Hogh 2015)がある。これらは次節でもしばしば参照する。

37 例外的に、U・ミュラーの著作は、『否定弁証法』への注釈という性格上、「哲学の関心」節と「概念の脱魔術化」節を問題上連続したものとして扱っている(Müller 2006, 36-7)。

業績およびその失敗が確認される。最後に、先駆者の失敗を踏まえて、アドルノ自身の認識論的企図が「認識のユートピア」として提示される。

哲学史上の関心の移行について。アドルノはつぎの発言のなかで、自らの哲学史理解を示しながら、普遍的なものから個別的なものへの哲学の関心の移行を指摘している。

哲学は、その歴史的段階から言って、その真の関心を、ヘーゲルが伝統と一致して無関心を表明したところに、すなわち、概念を欠いたもの、個別的なもの、特殊なものに——プラトン以来移ろいやすく取るに足りないものとして片づけられ、ヘーゲルがいかかわしい存在というレッテルを貼りつけたものに——もっている。哲学によって偶発的なものとして無視できる量に格下げされたさまざまな質が、哲学のテーマであろう。概念にとっては、概念には手の届かないもの、概念の抽象化メカニズムが除外するもの、すでにして概念の例であるわけではないものが差し迫って必要になっている。(GS 6, 19-20)

アドルノはここで、哲学史上で関心の移行が生じたことを述べている。それは、普遍的なものを求める志向——プラトンとヘーゲルの名前に代表される哲学的態度——から「概念を欠いたもの、個別的なもの、特殊なもの」の認識を探究する志向への移行である³⁸。しかし、これはたんなる哲学史理解の表明などではない。ここでアドルノが行なっていることは、自らの認識論的問題設定を哲学史上に位置づけることで、「概念を欠いたもの、個別的なもの、特殊なもの」への自らの関心に理論的な説明を与えることだと考えることができる。

このような哲学史上の位置づけには、自分の課題についての(積極的であれ消極的であれ)参照点を与えてくれる先駆者の仕事を引き合いに出すことができる、という意味がある。そして、ここでアドルノが参照するのが、アドルノが「哲学上の近代の担い手(Träger philosophischer Moderne)」(GS 6, 20)と見なすベルクソンとフッサールである。

しかし、ベルクソンとフッサールについてのアドルノの評価を綿密に吟味することはここでの課題にとって重要ではない。ここでは、ベルクソンもフッサールも観念論にとどまり個別的对象の十全な認識に到達しなかった、というアドルノの診断を確認すれば十分である³⁹。

両者[ベルクソンとフッサール]の突破の試みは観念論から出ることがなかった。ベルクソンは、彼の不倶戴天の敵である実証主義者と同じように、意識に直接与えられるものに沿って考えていた。フッサールも同様に、意識流の現象に沿って考えていた。両者はともに、主観的内在

38 ヘーゲルの「いかかわしい存在というレッテル(das Etikett der faulen Existenz)」という表現は『歴史哲学講義』に見られる。「この善なるもの、そのもっとも具体的な表象における理性は、神である。[……]哲学はこの神を捉えようとする。というのも、神から成し遂げられているものだけが現実であるからだ。神にふさわしくないものはいかかわしい存在にすぎない」(Hegel 1970, 53)。

39 アドルノのベルクソンおよびフッサール解釈については、とくにフォスター(Foster 2007)参照。フォスターの著作は、従来アドルノ研究において周縁的であったアドルノのベルクソン理解にひとつの章を割くほど注力しているという点で注目すべきものである。

の範囲にとどまっているのである。(GS 6, 21)

ここで述べられているように、アドルノはベルクソンとフッサールに自らのプロジェクトの哲学史上の先駆者という位置づけを与えながら、同時に彼らが「主観的内在の範囲にとどまって」いたがために「観念論から出ることがなかった」という点を批判している。すなわち、《個別的なもののよりよい認識》という問題設定には、《観念論からの脱出》という課題も付随しているのである。そして、この二つの課題への応答としてアドルノが掲げる自分自身の認識論的企図こそ、「認識のユートピア」と呼ばれるものである。

この二人[ベルクソンとフッサール]に抗して、この二人がむなしく念頭に置いているものに固執すべきだろう。ウイトゲンシュタインに抗して、語りえないものを語るべきだろう。[……]このこと[語りえないものを語ること]が哲学にやはり可能だということ、概念は概念を——整えて切り離すものを——乗り越えてそれによって概念を欠いたものに到達することができるということを、たとえどれほど疑わしいとしても信じることは、哲学にとって不可欠であり、そしてそれゆえ、そこには哲学がとらわれている素朴さがいくばくか含まれている。[……]認識のユートピアとは、もろもろの概念を用いて、概念を欠いたものを、概念と等置することなく開示することだろう。(GS 6, 21)

ここで、「認識のユートピア」は、「もろもろの概念を用いて、概念を欠いたものを、概念と等置することなく開示すること(das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen)」と言い表されている。それはまた、「概念は概念を[……]乗り越えてそれによって概念を欠いたものに到達することができる」という事態とも表現され、ウイトゲンシュタインの『論理哲学論考』の最後の言葉にかけて、「語りえないものを語る」こととも規定される。このように提示されるテーゼの核心にあるのは、《概念を手ばなすことなく概念ではない対象を認識すること》という考えであると言えるだろう。しかし、これは具体的にはいったいどのような考えなのか。それを理解するためには、一見回り道のようなのであるが、「緒論」成立経緯をも含めた文脈を把握することが有効である。

幸いなことに、個別的なものへの関心から概念への反省に向かうアドルノの議論の文脈を明示するための有効な手がかりが残されている。それは、現在ゾーアカンブ社から刊行中のアドルノの『遺稿集』の一部をなす講義録のひとつとして出版された『否定弁証法講義』である。この講義は1965年から66年にかけての冬学期に、すなわち『否定弁証法』の刊行直前に行なわれた。このあたりの事情は『否定弁証法講義』の編者ティーデマンがある編注のなかで詳しく述べているので(V 16, 281n60)、以下それを参照して文脈を確認しよう。

ティーデマンによれば、アドルノはこの講義を開講する直前、1965年10月に「緒論」初稿の口述筆記を行なったとされる。アドルノはこの口述原稿に手書きで修正を加え、その修正をもとに、口述筆記を行なった秘書がタイプ原稿を起こした(このタイプ原稿の余白にはアドルノの手書きで「精神的経験の理論に向けて(Zur Theorie der geistigen Erfahrung)」と書かれており、編者はこれをその

ままタイプ原稿のタイトルとして採用している(V 16, 330n233))。『否定弁証法講義』にはこのタイプ原稿が補遺として収められており、また講義自体もこのタイプ原稿にそって進められている。それゆえ、著作として出版された『否定弁証法』「緒論」の形成過程を示す手がかりとしてはこのタイプ原稿と講義録があるということになる。

タイプ原稿およびそれにもとづく講義と出版された『否定弁証法』「緒論」とのあいだには大小さまざまな違いがある。そのなかでも、ここでの議論にとって重要な違いは、『否定弁証法』「緒論」にある「概念の脱魔術化」と題された節——1.2で検討する、概念と非概念的なものの関係をめぐる議論——が、タイプ原稿とそれにもとづく講義にはなかったということだ⁴⁰。このことから、つぎの推測が成り立つ。それはすなわち、(1) 観念論から脱出し個別的なものの認識に向かうという認識論的企図に取り組むにあたって、アドルノは概念の理論的反省の必要性を強く意識し⁴¹、さらに、(2) 出版にさいして加筆されたこの「概念の脱魔術化」節こそ、このアドルノの認識論的企図にとって必要な概念論が示された箇所にはかならない、ということである。

以上の文脈明示化により、《個別への関心》および《観念論の拒絶》という二つのモチーフがアドルノの概念論を動機づけていることを確認できた。以下ではアドルノの「媒介」概念の含意を確認する。

1.1.2 媒介概念の含意

アドルノは、個別的なものへの関心という点でヘーゲルから離反する。それにもかかわらず、アドルノは個別的対象や事実を直接的に認識できるという考えを断固として拒絶し、この点では明らかにヘーゲルに連なっている⁴²。「形式としてのエッセイ」ではつぎのように言われている。

40 タイプ原稿およびそれにもとづく講義の時点では、「認識のユートピア」の議論(『否定弁証法』「緒論」の「哲学の関心」節に該当する箇所)は、そのまま「無限なもの」という理念についての議論(同じく『無限性』節に該当する箇所)に移行する。この議論の移行は、講義からはっきり見て取ることができる(V 16, 112)。この箇所でアドルノは、「認識のユートピア」というアイデアを説明するために「無限なもの」の理念を考察する、という順番で議論を進めている。すなわち、最初にタイプ原稿を書いた時点でこの二つの論点はアドルノのなかで連続していたということになる。このことは、「概念の脱魔術化」節の挿入が、「認識のユートピア」というアイデアを説明するためにより差し迫って必要であった、という推測をさらに裏づける。

41 『否定弁証法』のなかでは「認識のユートピア」の定式化に「概念への反省」という表現自体は出てこない。しかし、講義のなかではこの点が明示されている。すなわち、講義中の該当箇所では、「認識のユートピア」は、「概念を欠いたものを、概念を介して、そしてもろもろの概念の自己批判を介して、開示すること(das Begrifflose vermittelt des Begriffs und vermittelt der Selbstkritik der Begriffe aufzuschließen)」(V 16, 112)と定式化されているのである。

42 アドルノは『ミニマ・モラリア』の序文で媒介のアイデアをつぎのように端的に表現している。「直接的な生活についての真理を経験しようとする者は、その疎外された姿を、すなわち個人の生活をその隠微な裏にいたるまで規定しているさまざまな客観的な力を調べなければならない」(GS 4, 13)。これはすなわち、「直接的な生活」という個別の移ろいやすい対象を考察するとしても、その「かけがえのなさ」や「唯一性」といった直接的関係を称揚するのではなく、むしろそうし

ヘーゲルの格言によれば、天と地のあいだに媒介されていないようなものは何ひとつないのだから、思想は、媒介されたものを通してのみ直接性の理念に対して誠実でありつづけるのであり、媒介されていないものを、媒介を経ることなくつかまえるやいなや、たちまちその媒介されていないものの餌食になる。(GS 11, 29)

さてしかし、ここで言われているように、認識がつねに「媒介されたものを通してのみ (nur durchs Vermittelte hindurch)」成立するものであるという点を保持するのであれば、それはやはり観念論を保持するということを意味するのではないだろうか。

この問いに対して答えるためには、媒介のアイディアを観念論から区別することが重要になる⁴³。まずは、アドルノの観念論評価を確認しよう。

観念論がはじめて、人間がそのなかで生きている現実が人間から独立したものではなく、また不変なものでもないということを、はっきりと明示した。現実の形姿は人間がかかわっているものであって、端的に人間以外のものである自然ですら意識によって媒介されているのである。このことを人間は突き崩すことができない。人間は社会的存在のなかで生きているのであって、自然のなかで生きているのではない。しかし、観念論は、現実を完全に人間化してしまうというしかたで[……]イデオロギーなのである。(GS 5, 35)

アドルノが観念論を是認しつつ批判するポイントはこの発言に要約されている。引用した発言の始めにあるように、アドルノが観念論を是認するのは、観念論が、「概念的媒介を経ない手つかずの实在を認識することができる」という考えを破壊し、「人間がそのなかで生きている現実 (Wirklichkeit) は人間から独立したものでは[……]ない」ということを示したからである。ポイントは、アドルノが支持する観念論の主張は消極的テーゼである、ということだ。それはすなわち、「概念的媒介の彼岸にある手つかずの实在」という観念を否定し、概念を用いた私たちの認識の限界を画定するための主張なのである。アドルノが観念論を批判するのは、この観念論の消極的主張が一般化され、「あらゆる現実が人間の認識能力の産物である」という積極的テーゼとして提示される(引用した発言の後半に出てくる表現を用いれば、「現実を完全に人間化してしまう」ときである。

た対象がいかなる経緯で「かけがえのない唯一のもの」として現れているのか、その背景にある「客観的な力」を考察しなければならないということである。アドルノは『否定弁証法』のなかでも「概念の彼岸にあるような即自など、まったく無規定なものとして無に等しい」(GS 6, 17)というヘーゲルの主張を好意的に参照しており、またこうした考えを継承して、ただ同一化するだけの思考の批判の要点をつぎのようにまとめている。「同一性の強制の彼岸にある真理はこの強制にとつての端的な他者ではなくて、この強制によって媒介されている」(GS 6, 294)。ここでもやはり、ただ同一化するだけの概念使用を批判し規範的な認識論的企図を進めるために「概念以外の資源」に安易に手を伸ばすこととはっきりと拒絶している。アドルノにおけるこの論点を強調するものとして、麻生(2000)およびホネット(Honneth 2006, 20)を参照。

43 アドルノの観念論批判について有益な議論としてケルン(Kern 2006)を参照。

言い換えれば、《私たちの認識は概念によって媒介されざるをえない》という認識論的境界を画定するための主張を、《実在と称されるものは概念的媒介の産物である》という存在論的主張に横滑りさせ、肯定的に定式化することに誤りがあるのだ。

それゆえ、概念への反省による観念論の突破という課題のためには、概念的媒介にその身分上の優位を認めないということが必要である、とすることができる。ここに、《媒介の被媒介性》というアドルノ独特の媒介概念の含意がある⁴⁴。この含意を理解するために、『否定弁証法』第二部の「客観

44 ここで「アドルノ独特」というのは、ヘーゲルの媒介概念との差異を念頭に置いてのことである。アドルノの媒介概念については、社会学的な道具立てとしての有効性を論じた S・ミュラーの研究 (Müller 2013) や、ヘーゲルとアドルノの媒介概念の差異について論じたオコナーの研究 (O'Connor 1999) もあるが、この点についてはゾンマーの最近の研究 (Sommer 2016) が有益である。

ゾンマーはまず、ヘーゲルの弁証法との対比でアドルノに対して投げかけられる批判として、アドルノは《普遍・特殊・個別》の三項からなる弁証法的関係を《普遍／特殊ないし個別》という静的な二項対立に還元している、という議論を取り上げる(そこではたとえば、アドルノにおける「弁証法から二元論への歩み」(Rentsch 1993, 95) や「ある種の二元論的反省哲学への」退行 (Sandkaulen 2006, 183f.) を指摘するレンチュやザントカウレンの研究が挙げられる)。しかし、ゾンマーが指摘するのは、こうした批判が用語上の表面的な差異に拘泥したものであって、アドルノの媒介概念の含意を的確にとらえたものではないということである。ゾンマーによれば、アドルノが二項関係によって媒介概念を理解しようとしたのは、媒介が媒介される諸契機に対して自立した第三項と見なされる「媒介の実体化 (Hypostasis der Vermittlung)」、およびその背景となる「精神の優位 (Primat des Geistes)」を引き受けないようにするためであった (Sommer 2016, 48)。すなわち、「客観」や「特殊なもの」と言った概念は、概念でありながらも同時に概念に尽きないものを示しているという意味で「限界概念 (Grenzbegriffe)」であり、こうした限界概念としての概念の「唯物論的な契機」の強調にアドルノの否定弁証法の核心がある、とされるのである (Sommer 2016, 59-60)。こうした理解にもとづくならば、アドルノが媒介概念を継承したのは、観念論を引き受けるためではなく、むしろ逆に、媒介の思想の最良の部分によって観念論を拒絶するためであった、とすることができる。

同様の理解はクック (Cook 2011) や U・ミュラー (Müller 2006) にも見られる。クックはアドルノの媒介概念の含意を、一言で「直接性なしに媒介は存在しない」(Cook 2011, 36) と要約している。クックは、アドルノの媒介概念がヘーゲルから継承されたものであることを認めつつも、この含意にヘーゲルから離反するポイントを見出している。「アドルノは媒介についての自らの考えのいくつかをヘーゲルから借りたが、その一方で、それに唯物論的なひねりを加えている」(Cook 2011, 35)。この「唯物論的ひねり (a materialist twist)」ということクックが言おうとしているのは、《思考と同一ではないあるもの》という考えおよびその帰結としての《自然の世界についての私たちの理解にはつねに限界が存在する》という考えの是認である(そしてこの点でアドルノはヘーゲルを批判しむしろカントの方に近づく)。また、客観性による主観の媒介について U・ミュラーはつぎのように述べる。「[アドルノによれば、]客観的なものが媒介されざる直接的なものとして存在するのではないのと同様に、媒介が媒介されたものなしで存在するのでもない、とされる。しかしながら、このことから、媒介と直接性が同じ水準にあるという誤った推論を引き出すことはできない、と言われる。むしろ、直接的なものがその媒介に対してもつある種の優位が保持されるべきだとされるのである。[……]アドルノが危惧しつつけているのは、優位にある主観性がその対象を主観性自身のカテゴリー的な媒介操作で覆ってしまい、その結果、対象のもつ特殊なものを捉えそこない、ついには同語反復的にただ自分自身だけを認識するだけになるということである。この危険を回避するために、アドルノは、媒介に対して媒介されたものが優位であることを、また特殊性の概念に対して特殊なものが優位であることを主張する」(Müller 2006, 92)。

性による媒介」と題された節に見られるつぎの発言を参照しよう。

しかし、媒介の遍在性は、あたかも直接的なものの媒介と概念の媒介が同じものであるかのよう
に天と地のあいだにあるすべてのものを媒介へと均すための権原などではけっしてない。
[……]媒介されていないものなどすでに何も無いのだとしても[……]そのような媒介は必然
的につねに媒介されたものに向かっているのがあって、媒介されたものがなければ媒介もまた
それはそれで存在しないだろう。それに対して、媒介がなければ媒介されたものは存在しない
ということは、たんに否定的で認識論的な性格しかもたない。(GS 6, 173)

アドルノは《媒介を経ない実在へのアクセス》という考えを拒絶し、その点で「媒介の遍在性
(Universalität)」という事態を是認する。しかし、《媒介されていないものは何もない》という考えを支持
したからといって、媒介というはたらきが何か特権的な地位を占めることになるわけではない、と
いうのがここで引用した発言のポイントである。このことを示すために、アドルノは、「直接的なものの
媒介 (Vermittlung des Unmittebaren)」と「概念の媒介 (Vermittlung des Begriffs)」という二つの媒介
を区別する⁴⁵。

この二つの表現の意味は——とくにドイツ語原文では 2 格で表わされる「の」の意味が——この
ままでは分かりにくい。アドルノはここで、《媒介するもの》と《媒介されるもの》の二項からなる媒介
関係を二つの方向から見ている。すなわち、ひとつは、

《媒介されるもの》が《媒介するもの》によって媒介されている

という事態であり、これが「[媒介されるものである]直接的なものの[直接的なものを媒介するもの
による]媒介」である。アドルノはこの媒介については、「たんに否定的 (privativ) で認識論的な性格
しかもたない」と述べている。それはすなわち、先に観念論の洞察として確認した、《私たちの認識

45 ゾンマーは、アドルノが立てるこの二つの媒介の区別を、アドルノ自身の発言にもときおり見ら
れる「認識根拠 (Erkenntnisgrund)」と「実在根拠 (Realgrund)」の区別——この区別はスコラ用語
の“causa cognoscendi”と“causa essendi”の区別に対応する——と同じものと考えている (ゾンマー
が依拠しているアドルノの発言は GS 8, 214 および V 13, 307 に見られる)。そうして、直接的なも
のの媒介を「様相的 (modal) 媒介」、概念の媒介を「実体的 (substantiell) 媒介」と呼ぶ。「直接的
なものの媒介はたんに**様相的媒介**にすぎない。すなわち、直接的なものは認識の様相のなかで
のみ意識によって媒介されている。直接的なものは実質的に直接的なものでありつづけ、そのよ
うなものとして、意識による媒介の彼岸で保持される。それに対して、媒介の直接的なものによる
媒介は**実体的媒介**である。すなわち、媒介が媒介することのできるような直接的なものがなければ
媒介は存在しないだろう」(Sommer 2016, 58[強調原文])。両者は相並ぶものではなく、実体的
媒介の方がより重要であるとされ、ここにゾンマーはアドルノ哲学の「準存在論的
(quasi-ontologisch) 要素」を見出す。これが「準存在論的」と言われるのは、直接的なものが、(媒
介の彼岸で実体化されるのではなく)意識のはたらきを介することによって、媒介されていると同
時に直接的なものとして考えられることになるからである。ゾンマーによれば、これが、アドルノの
言う「客観の優位 (Vorrang des Objekts)」というアイディアの核心である (Sommer 2016, 59)。

は概念によって媒介されざるをえない」というテーゼと同じことを意味している。それに対して、もうひとつの方向では、

《媒介するもの》が《媒介されるもの》によって媒介されている

という入り組んだ事態が考えられている。これが、「[直接的なものを媒介するものである]概念の[媒介されるべき直接的なものによる]媒介」である。アドルノはこの《媒介の被媒介性》という事態を、媒介は「必然的につねに媒介されたものに向かっている (notwendig stets auf ein Vermitteltes gehen)」ということ、そして、「媒介されたものがなければ媒介もまたそれはそれで存在しない」ということとして描いている。

こうした表現を用いているからといって、アドルノは——すでに何度か確認したように——概念的媒介の彼岸にある手つかずの实在という観念を引き受けているわけではない。アドルノがここで言おうとしていることを理解するためには、アドルノが《媒介の被媒介性》という事態を強調する目的をおさえる必要がある。その目的はつぎの発言から読み取ることができる。

媒介は、「すべては媒介に尽きる (alles gehe in ihr auf)」ということを行っているのではけっしてない。そうではなく、媒介は、媒介によって媒介されるものを、すなわち[媒介には]尽きないもの (ein nicht Aufgehendes) を要請しているのだ。[……]直接的なものは完全に媒介されている、などと得意げに語ったところで、それは媒介されたものの上を越えて転がっていき、上機嫌で概念の全体性に行き着く。もはや非概念的なものによってはまったく食い止められていないため、それは主観の絶対的な支配である。[……]結局のところつねに自分自身を同一化するだけである同一化の循環は、外部にいかなるものも容認しない思考によって描かれたものであった。すなわち、思考がこの循環にとらわれているのは自業自得なのである。(GS 6, 174)

引用した発言の最後の部分にまず注目しよう。そこでアドルノは、「結局のところつねに自分自身を同一化するだけである同一化の循環 (Zirkel der Identifikation, die schließlich immer nur sich selbst identifiziert)」という表現で、自らが取り組み克服すべきものと見なしている認識論的問題を定式化している。この「循環」は、《述語づけ・分類・一般化・推論といった思考のはたらきは認識対象のそのつどのあり方から独立に行使することが可能である》という考えによってもたらされる。こうした考えによるならば、認識の成否にとって、認識対象の個別的なあり方そのものは重要ではない。そうではなく、どのような対象であれその対象に対して思考が概念的な操作を加えられるかどうか、ということが認識の成立にとっては重要になる。自らが行使することのできる能力の範囲内のものだけを認識対象とするがゆえに、このような思考は「外部にいかなるものも容認しない思考」と呼ばれる⁴⁶。この事態は、引用した発言のなかでは「主観の絶対的な支配 (die absolute Herrschaft des

46 テュエンは——アドルノにおける「同一化」の意味の多義性を指摘しながらも——アドルノにとっての「ただ同一化するだけの思考」の問題点の核心をここに見て取っている。「アドルノにとつ

Subjekts)」とも呼ばれるが、それはこのような思考が対象のそのつどのあり方に揺さぶられることがないからである。

こうした思考とそれによってもたらされる「循環」の問題は《認識的自足性の問題》とも呼ぶことができるだろう。これが、《個別的なものの認識》と《観念論からの脱出》を課題とするアドルノにとって問題であるのは明かだ。重要なのは、アドルノが認識的自足性の原因を、媒介が「もはや非概念的なものによってはまったく食い止められていない (von keinem Nichtbegrifflichen mehr aufgehalten)」という事態に求めていることであり、さらに、この認識的自足性の帰結を「概念の全体性 (die Totalität des Begriffs)」と呼んでいることである。「概念の全体性」ということで、ここでは、《概念的媒介はそれ自体で完結した領域を形成している》という考え方を理解することができるだろう。ここから、アドルノが《媒介の被媒介性》という事態を強調する目的を理解することができる。すなわち、媒介の自足性という観念を破壊するアドルノの議論は、概念の自足性・自己完結性を批判するアドルノの概念論の理論的前提をなすものなのである。そして、ここで提示された《概念と非概念的なもの》との関係は、次節で詳述される。

ここまでの準備作業により、アドルノの概念論における(1)問題設定と(2)媒介概念の役割を確認した。以上の議論を踏まえうえて、以下でアドルノの概念論の主要アイデアを展開する。

1.2 概念のあり方の向きを変える——概念理解の実質的アプローチ

本節 1.2 では、『否定弁証法』「緒論」の「概念の脱魔術化」と題された節の読解を通して、アドルノの概念論の核心にあるアイデアを引き出す。すでに前節 1.1 で私は、(1)アドルノの概念論における《個別的なものよりよい認識》という問題設定を確認することで「概念の脱魔術化」節が置かれた文脈を与え、(2)概念の被媒介性という媒介概念の含意を示すことでアドルノの概念理解のひとつのポイントを示した。以上の議論を受けて、以下では、アドルノの概念理解を《概念理解の実質的アプローチ》として提示する。それは、概念を、人間の実践から切り離された自足的な体系として理解するのではなく、それが形成・使用・改訂されほかの概念と結びつく社会的・歴史的・実践的文脈のなかで理解する考え方である。この考え方は、概念領域の完結性を支持する観念論を拒絶するという問題設定にとって重要である。そして、このアプローチがいかなる意味で個別的なものの

て、ただ同一化するだけの思考を基礎とする認識において明らかに問題なのは、ありうる真なる認識の消失である。というのも、この[ただ同一化するだけの]思考は、包摂し分類する同語反復的な操作に制限され、こうした操作は「事柄」を表現や叙述にもたらさずに沈黙させる傾向にあるからだ。すなわち、これをさらに首尾一貫して考えると、こうしたタイプの思考はつねにただ自分自身と取り組むだけであるということだ。というのも、こうした思考は、概念図式——ここで考えられているのはカント的なカテゴリーではない——のなかですでに認識として前もって形づくられて存在するものしか認識しないからだ。同一化する思考にとって、概念把握されるべきものとは、この思考が「事柄」をそれとして同一化するものと同一的である。この意味で、同一化する思考は、自己同一化する活動の内在にとどまっている。アドルノは「結局のところつねに自分自身を同一化するだけである同一化の循環」という言い方をしている」(Thyen 1989, 114)。

認識という規範的プロジェクトに寄与するかということ、私はこのあと次々節 1.4 で論じる。

議論の流れは以下の通りである。まず、アドルノの「媒介」概念を踏まえた概念理解を示すために、概念と非概念的なものの関係を論じる(1.2.1)。つぎに、これを踏まえて概念理解の「実質的アプローチ」を提示する(1.2.2)。さらに、アドルノの主張に見られる両義性を指摘する。すなわち、アドルノは、概念の形式的理解を拒絶しつつ同時にこうした形式的理解の社会的必然性が存在することをも説明するのである(1.2.3)。このことを受けて、この両義性が概念物神崇拜の回避策として要請されることを示す(1.2.4)。最後に、アドルノの両義的な概念理解の決定的理由として、概念が形式的に理解され使用される場面が概念の実質的理解のための資源を提供しているというアドルノの考えを示し、それによって、概念理解の両義性と概念的思考の反省的構造が論点として接続していることを明示する(1.2.5)。

1.2.1 概念と非概念的なものの関係

アドルノが《概念とは何か》という問いに一般的な答えを与えようとするばあい、その説明の出発点は素朴で常識的なものである。すなわち、アドルノは、まず概念を《概念とその概念のもとに捉えられたもの》という関係で考え、そうして、概念のもとに捉えられたものの多様性・具体性・可変性に対し、概念の性格を単一性・抽象性・不変性という観点から特徴づける。このことを裏づける発言をいくつかまとめて引用しよう。

概念に内在する要求とは、その概念のもとで捉えられたものの移り変わりに対して、概念が秩序をつくり出す不変項だということである。(GS 6, 156)

概念は、その概念のもとで考えられているものの多様性に対して、まずもってつねに、《自分自身に等しいままとどまりつづけるもの》です。(V 9, 50)

私たちが[概念について]さらに語らなければならないことは、まずもってまったく単純に、《概念に備わる抽象的なところ》です。それはすなわち、概念が一般に成立するためには、概念は感覚的なものを指示し、そうしてこの感覚的なものから抜き取られる、ということです。それは、概念が感覚的所与の多様性に共通している特徴を確保し、かつ、その概念のもとに捉えられた個別対象[……]とたがいに共通していないような特徴を自らのなかに取り込まないというしかたでなされます。(V 14, 87-8)

最初の発言では、概念のもとに捉えられたものの「移り変わり(Wechsel)」との対比で、概念が「秩序をつくり出す不変項(Ordnung schaffende Invarianz)」であると言われている。「秩序をつくり出す」という付加があるように、ここでは、「可変／不変」の対比は「無秩序な移り変わり／秩序をつくり出

すこと」の対比をも含意している。また、つぎの発言では、概念のもとで考えられているものの「多様性 (Mannigfaltigkeit)」と比べて概念が「自分自身に等しいままとどまりつづけるもの (ein sich selbst Gleichbleibendes und Beharrendes)」であることが言われている。この表現は、先の発言と同じように概念が不変であることを言い表しつつ、同時に、多様性と対比されることによって、「概念がつねにひとつのものであること」、すなわち概念の統一性ないし単一性をも言い表している。さらに、最後の発言では、概念には、それが指示するとされる感覚的なものと対比して、「概念に備わる抽象的なところ (das Abstraktive der Begriffe)」があるということが言われている。この抽象作用は、その概念のもとで捉えられたものに共通する「特徴 (Merkmale)」を抜き取り、共通していないところは捨象する、というしかたではたらく。

ここにはいくつか説明が必要なところがある。まず、「概念とその概念のもとに捉えられたもの」という関係は、「概念とその概念の意味」という関係(たとえば、「椅子」という言葉とその意味の関係)ではない。そうではなく、「概念のもとに捉えられたもの」がここで多様性・具体性・可変性によって特徴づけられているように、「概念のもとに捉えられたもの」ということで考えられているのは感覚的な事物の方である。それゆえ、「概念とその概念のもとに捉えられたもの」という関係は、むしろ「概念の意味とその意味によって指し示されている対象」という関係の方に近い。そうすると、アドルノの概念論はまず以下のような例で説明できるだろう——私はふだん図書館や喫茶店などで椅子に座り机にノートを広げて作業することが多い。それぞれの場所で椅子の座り心地や机の大きさ・高さなどはばらばらであり(多様性)、それらは実際に知覚することができ(具体性)、また昨日はとくに問題のなかった机が今日はやたらとガタガタして使いにくいということがあるかもしれない(可変性)。しかし、私はそれらをまとめて椅子と呼び机と呼ぶ。その理由は、細部の違いはあるけれども、椅子には座るための形状が、机には上に物を置いて支えるための形状が共通点として(アドルノの言葉で言えば「特徴」として)存在し、「椅子」や「机」という概念はその共通点を意味するものとして理解されているからである、と⁴⁷。

47 先の引用のひとつでアドルノは、「概念が一般に成立するためには、概念は感覚的なものを指示し、そしてこの感覚的なものから抜き取られる」と述べている。これは、「概念は一般に抽象によって獲得される」と主張するいわゆる「抽象説 (abstractionism)」の考え方と言ってよい。そして、この抽象説は問題の多い考えである。第一に、論理的な概念や数学的な概念の獲得はこの抽象説では説明がつかない。それだけでなく、第二に、抽象説は経験的概念さえもうまく説明することができない。この困難は、「中性子」や「欲動」のような理論構築のために形成される経験的概念のみならず、「椅子」や「机」のような知覚可能な対象の概念に適用範囲を限定してもつきまとうものである。この困難を、黒田の議論を参照してまとめよう(黒田 1975, 70 以下)。黒田は、概念の抽象説の古典的な説明をロックに求めつつ、その主張をつぎの二点にまとめる。「(a) 定義不可能な、その意味で単純な概念は、**直接経験の所与から**単一の特徴を抽象することによって得られる。(b) 定義可能な経験的概念については、定義不可能な概念の複合よりなる全体から当の概念を探り出すプロセスを想定し、本来の抽象と同種の精神的作業としてこれを描写することができる」(黒田 1975, 72 [強調原文])。すなわち、抽象説は、所与から概念への抽象(a)と概念から概念への抽象(b)という二つの抽象によってすべての経験的概念の形成を説明しようとするものである。しかし、ここには「二つの、大いに議論の余地のある前提」がある、と黒田は指摘する。「第一は、いわゆる複合的概念はすべて、それ自身は定義不可能な特権的概念を用いて定義することができる、という前提である。第二に、この場合 *definiendum* は *definiens* を、全体が部

しかし、(講義中で「まずもって(zunächst einmal)」という言い方がしばしばされるように)この考えはアドルノの概念論の出発点ではあるけれども要点ではない。上記の説明は、概念と対象の関係を二項対立的にとらえており、それゆえ、「概念的に分節化される以前の対象がある」という考えをも含意してしまうことになる。そうではなくむしろ、アドルノが概念を《概念とその概念のもとに捉えられたもの》という関係で考えるさいの力点は、「いかなるものも概念的に捉えられることなしには認識できない」ということにある。すなわち、1.1.2 で示したように、アドルノはさまざまな点から観念論を批判するにもかかわらず、「私たちの認識は概念によって媒介されざるをえない」という観念論の消極的テーゼを保持するのである。「存在するものは直接的に(unmittelbar)存在するのではなく概念を通してのみ(nur durch Begriff hindurch)存在する。それゆえ、[存在するものの認識は]たんなる所与性のもとで始まるのではなく概念のもとで始まるべきだろう」(GS 6, 156)。したがって、先の発言も、アドルノの概念理解が図式的であるということを示すものとしてではなく⁴⁸、「私たちの認識は概念によって媒介されざるをえない」というアドルノの考えを示したものとして理解すべきである⁴⁹。

分を含むような仕方でも、それ自身のうちに含んでいるという前提が加えられなければならない。[……]直接経験の所与から概念にいたる過程と、概念から概念に至る過程とがこの二つの前提によって同化される。[……]抽象説がこうして経験的概念一般の形成を説明する理論に仕上げられるとき、それは[……]経験的概念が事実備えている一般的な適用可能性の由来を説明する理論ではなくなって、経験的概念は或る種の基礎概念へ還元可能であるという主張に変わってしまう。[……]その結果、類比的な意味における抽象の過程すなわち定義可能な概念の形成過程は、事実上消滅してしまう」(黒田 1975, 72-3)。すなわち、抽象説は、二種類の抽象を同化することで概念形成の説明として一般化されることになるのだが、まさにそれによって、経験的概念の形成の説明という当初の課題に答えるものではなくなってしまふのである。さて、このように抽象説の問題を明らかにするならば、アドルノの先の発言をそのまま概念形成メカニズムの説明として受け容れることはできない。私の考えでは、このことは、「概念形成についてのアドルノの考えは誤りである」ということとしてではなく、「アドルノの考察対象はそもそも概念形成についてのものではない」ということとして解釈すべき事態である。本論のあとの方で述べるように、アドルノの考察対象は、「概念が実際に使用され通用するとき何が起きているのか」ということであって、概念の本性でも概念形成一般のメカニズムでもない。この点について興味深いのは、抽象説を批判する黒田が《言葉と実在のつながり》を確保するものとして挙げるのが《言葉の使用》だということである。「強いて言葉を経験ないし実在に届かせるものを求めるなら、それは「抽象」と呼ばれる心理的な過程ではなく、一般的な適用の可能性をもった言葉、すなわち概念を実際に或る対象に適用するそのことであろう。言葉はその使用(use)によって対象に届くのである」(黒田 1975, 74)。この見解は、私がアドルノ読解から引き出せると考える概念論とむしろ親和性がある。

48 シュネーデルバッハのつぎの発言は、このようなアドルノの概念理解が図式的だと解釈するものの典型例である。「アドルノは概念を操作的図式として、「抽象的メカニズム」としてまったく唯名論的にとらえている。そうした概念を対象に適用すると通約不可能なものを切り捨てることになり、対象にはわずかに普遍的なものの例としてのあり方しか残らなくなる」(Schnädelbach 1983, 74)。

49 オコナーは、「主観の認識活動はその認識の対象に制約されない」という「主観的観念論テーゼ」と《私たちの認識は私たちの概念能力によって限界づけられている》という「概念的観念論テーゼ」を区別したうえで、アドルノは後者を保持しつつ前者を批判した、と解釈している。この区別をオコナーはニコラス・レッシュャーに依拠して立てている。それによれば、概念的観念論とは、「事実について私たちがもつ知識(our knowledge of fact)はつねに、その事実が人間の人工物(a human artefact)であるという状況を反映している」(Rescher 1992, 188)という考えのことを言う。

しかし、アドルノは、「概念的に分節化されていない対象それ自体のあり方を認識することができる」という考えを拒絶すると同時に、「対象を分節化するさいに用いられる概念がその対象から独立にそれ自体で存在する」という考えも拒絶する。「非概念的なものは概念にとって不可欠であり、概念がそれ自体で存在するということを否定して概念を変革する」(GS 6, 141)。この発言によってアドルノは、「概念の不変性」という先の考えを否定し、「概念の非概念的なものへの依存性」とも呼べる考えを提示している。それでは、概念にとって不可欠でありながらも概念を変革するとされる「非概念的なもの」ということでアドルノは何を言おうとしているのだろうか。

一見して、「概念と非概念的なもの」という二項関係は、「概念は非概念的なものを指示する」という指示関係として理解できるように思われる。アドルノもまたある講義のなかでつぎのように発言している。「またこれは概念が一般にもつ驚くべき特徴に含まれることですが、概念は、それ自体概念でありながら、やはりつねに、それ自体は概念ではないものを指し示すことができるのです。[……]概念は、結局のところこのような非概念的なものをつねに意味する**のでなければならない**のです」(V 14, 127[強調原文])。ここでアドルノは、「指し示す (bezeichnen)」という語を「意味する (meinen)」という語と同義で用い、なおかつ、そこで指し示され意味されるものが「それ自体は概念ではないもの (was nicht selbst Begriff ist)」、「非概念的なもの」である、と述べている。それゆえ、この発言は、「概念と非概念的なもの」という二項関係が指示関係として理解できる、ということの支持根拠として理解できるだろう。しかし、「概念と非概念的なもの」という二項関係は、概念から非概念的なものへの一方向的な指示関係としてではなく、概念が非概念的なものによって媒介されているという 1.1.2 で確認したアドルノ独自の含意をもつ媒介関係として理解すべきである。以下で私はこのことを論じる。

1.2.2 概念理解の実質的アプローチ

議論の出発点は、『否定弁証法』「緒論」の「概念の脱魔術化」節にあるつぎの発言である。

じつのところ、あらゆる概念は——哲学的な概念も——非概念的なものに向かっている。な

この規定を受け入れたうえで、オコナーはアドルノの観念論的コミットメントをつぎのように特徴づける。「観念論の是認はアドルノにとっては私たちの経験の人間的性格 (the human character of our experience) という考えによって限界づけられている」(O'Connor 2004b, 86)。オコナーが立てた区別は、1.1.2 で私が提示した観念論の《積極的 (存在論的) テーゼ》と《消極的 (認識論的) テーゼ》の区別と重なり、アドルノが後者を引き受け前者を拒絶すると解釈する点でも私とオコナーの見解は一致するように思われる。しかし、依拠しているレッシュャーの規定とオコナーがアドルノに帰している観念論とが内容的に同一のものであるかどうかは疑わしい(この疑わしさのために、私の見解とオコナーの見解が完全に一致するかどうかとも判断が難しい)。この疑わしさは、ひとつにはレッシュャーのこの規定そのものが(オコナーの引用のみからでは)不明瞭であるという点にあるのだが、それに加えて、その不明瞭な発言から「人間的 (human)」という(不明瞭さの原因ともなっている)表現を取り出してアドルノの観念論的主張の内実を規定しようとしている点にある。

ぜなら、概念は、それはそれで、概念の形成を——まずは自然支配の目的のために——強いる実在の契機であるからだ。(GS 6, 23)

この発言の前半部ではまず「あらゆる概念は[……]非概念的なものに向かっている(auf Nichtbegriffliches gehen)」と言われている。この発言を、概念から非概念的なものへの一方向的な指示関係として理解してはならない、というのが私の主張である。このことを説明するために、引用した発言全体の整合性を問題にしよう。引用文中で発言の前半と後半が「なぜなら(weil)」という接続詞で関係づけられているように、アドルノは、「概念は[……]実在の契機である」ということが「あらゆる概念は[……]非概念的なものに向かっている」ということの原因になっている、と考えている。しかし、この理由関係がなぜ成り立つのかということは一見して自明ではない。

この問題は、アドルノが「非概念的なもの」という表現で言おうとしていることを、概念の指示対象よりも広い意味で理解すれば解決することができる。このことを説明するために、まずは引用後半部分である「概念は[……]実在の契機である」という発言を理解しよう。アドルノはここで概念と実在との関係を、(1)実在が概念の形成を強いること、(2)概念形成の目的がまずは自然支配であること、(3)概念もまたそれはそれで実在の契機であること、という三点で特徴づけている。このうち(1)および(2)は、概念が個人による自発的・自然発生的な産物ではなく周囲の環境によって強いられた結果であるということ、また、それがまずは目的手段関係に位置づけられるものであることを言い表している。この考えによってアドルノは、外界にまったく制約されずいかなる目的手段関係にも位置づけられない概念の形成や使用などありえないということを言おうとしている。これは、ある種の概念道具説のヴァリエーションであるように思われるかもしれない。というのも、この考えは、概念に、人間にもともと備わる能力からおのずと生じるという意味での自律性も目的手段関係に従属しないという意味での自律性も認めず、概念に道具的な価値しか認めないと主張しているように思われるからだ⁵⁰。しかし、ここでのアドルノの力点は、(3)に示されているように、概念自身もまたそのような実在である、というアイデアにある。これはすなわち、概念使用を(実在に優越した活動ではなく)実在の一部と考えることなのである。

この考えを、クリストフ・デンマリングにならって、「唯物論的概念論」と呼ぶこともできるだろう。デ

50 アドルノのこの発言を概念道具説として読む解釈として、たとえば、ギンメル(Gimmel 2015)を参照。ギンメルはこの箇所を依拠しつつ、そこからアドルノ自身の概念理解ではなく、むしろアドルノが拒絶し克服すべきと考える概念理解を引き出している。「伝統的な哲学は、引きはがされて社会と接触していない自律的な領域などではまったくなく、骨の髄まで社会と結び付いている。伝統的な哲学の概念はそれ自体なお支配の道具である」(Gimmel 2015, 39)。ここで「伝統的な(traditionell)」と呼ばれる哲学は、アドルノ自身の哲学と対立するものとして考えられている。それゆえ、ここで引用した発言からして、ギンメルはアドルノの哲学を「自律的な領域」として、「社会と接触していない」ものとして構想しているのではないかと、という疑念が生まれる(ギンメル自身はそうしたことを明言はしていないが)。私はむしろ、哲学が(より正確には哲学が扱う概念が)「自律的な領域」を形成して社会から引きはがされることに対してアドルノは十分な警戒心を抱いていたと主張し、なおかつ、まさにギンメルが引き合いに出している発言からこそこの主張が裏づけられる、と主張する。ギンメルは「支配」という言葉に引きずられすぎているように思われる。

ンマリリングはいま検討しているものと同じ発言を引用しつつ、そこから、アドルノの概念論に含まれる形式主義批判と唯物論的含意を引き出す。ここで「形式主義」というのは、「言語は人間の実践や行為・目的から切り離された自己充足的な記号体系として理解されうる」(Demmerling 1994, 135)という見解である。それに対して、デンマリリングの解釈によれば、アドルノは、「概念はつねに非概念的なものに結びつけられたままであり、非言語的なものからはじめてその意味を受け取る」(Demmerling 1994, 135)と考えていたとされる。この意味で、アドルノの概念論は形式主義的概念論の批判という側面がある。

さらにつづけて、デンマリリングは、「概念は[……]実在の契機である」という箇所コメントしてつぎのように書いている。「それにくわえて、引用された発言は、アドルノの概念論が**唯物論的**であることを示している。すなわち、**実在**ないし実在との対決が概念の形成や言語の発達を強いるのであり、さらにそれが目的と手段の関係で考える姿勢の文脈で優先的に生じるのであって、このことを明らかにするかぎり、アドルノの概念論は唯物論的なのである」(Demmerling 1994, 135-6〔強調原文〕)。すなわち、デンマリリングが「唯物論的概念論」ということで言おうとしているのは、第一に、実在が概念形成を強いるという考えであり、第二に、その概念形成が目的手段関係の文脈で優先的に生じるという考えである。その主張内容は、それが否定しようとする対立主張を明示することでより明らかになるだろう。すなわち、第一の考えは、概念は実在から独立に自己完結的構造として形成されるのではないという否定的主張を含意し、それに加えて第二の考えは、この概念形成が、「ほんとうの実在とは何か」という問題設定においてではなく、何らかの事象の原因・回避策・利用可能性などを問題にする実践上の文脈でまずは生じるという主張を含意している。こうした意味で、概念を実在の一部として理解する概念論には唯物論的な側面が認められる⁵¹。

私はこのデンマリリングの解釈を継承する。しかし、二点コメントすべきことがある。第一に、デンマリリングは唯物論的概念論と形式主義的概念論を概念の理解のしかたとして二項対立的に捉えている。そのとき、アドルノは後者を批判し前者を提示した、と解釈されることになるのだが、その結果、アドルノ自身が《どちらが概念理解としてより適切か》という問いを取り上げたかのような議論構成になっているのである。しかし、《アドルノは概念をどう理解すべきと考えているか》という問いへの答えをアドルノの発言から引き出そうとすると、混乱が生じる。なぜなら、(のちに議論するように)アドル

51 ちなみに、「哲学的な概念も(auch)」という付け加えについてデンマリリングはつぎのようにコメントしている。「それどころか、まさに哲学においてこそ、専門用語の自立化の危険が大きい。哲学的議論はしばしば事柄のなかにもとづいているその現象学的な基礎から切り離され、そうして、もはやほとんど何も意味しないさまざまな言葉をめぐるスコラ的な見せかけの小競り合いとして生きつづける。事態は別様であるべきである、ということが、アドルノが「哲学的な概念も」という付け加えで思い起こさせていることである」(Demmerling 1994, 135)。引用文中で「現象学的な(phänomenologisch)」とあるのは、フッサールに始まる哲学的方法論を指しているのではなく、対象の感覚できる特徴や現われ方・感じ取られ方を意味している。しかし、「まさに哲学においてこそ(gerade in der Philosophie)」というデンマリリングの強調は、「哲学的な概念も」というアドルノの付加表現の解釈としては強すぎるように思われる。というのも、1.1 で確認したアドルノの問題設定(個別的对象の認識および観念論の突破)からすれば、哲学的概念の精緻化によるスコラの議論の弊害を指摘することは主題ではないからである。

ノは形式主義が社会的に必然的に生じるメカニズムを強調してもいるからだ。形式主義は誤った概念理解として退けられるのではない。むしろ、形式主義の発生メカニズムを洞察することそれ自体も概念の理論的反省の不可欠な一要素なのである。そして第二に、デンマリングはアドルノの発言から形式主義批判と唯物論的含意を引き出すさいに、「それにくわえて(daneben)」という接続詞を用いるべきではなかったように思われる。というのも、この接続表現では、「あらゆる概念は非概念的なものに向かっている」という考えと「概念は実在の契機である」という考えの(「なぜなら」という接続詞によって表される)理由関係がたんなる並置になってしまうからだ。ここは、アドルノの概念論は(デンマリングの言うように)「唯物論的」であるがゆえに言語の「形式主義」的見解を拒絶するのだ、というしかたで、二つの主張の論理関係を明確にすべきであっただろう。

さて、このような唯物論的概念観のもとでは、「意味を抜き取られた世界を私たちの概念能力が捉える」という描像は否定される。すなわち、この考えが拒絶しているのは、「一方に実在があり他方にその実在を指示し分節化する概念がある」という二項関係である。というのも、この二項関係のもとでは、一方では概念的に分節化される以前の手つかずの実在を想定することになり、他方では概念による媒介を実在のあり方から切り離され独立した作用として理解してしまうことになるからだ。すなわち、「概念は実在の契機である」という考えは、一方では手つかずの実在を想定せず、他方では実在からまったく独立した概念能力も想定しない、という二つの消極的テーゼを同時に主張しているのである。

この二つの消極的テーゼから導かれるのは、「概念の理解は実在についての理解に先行し優越するものではない」という、アドルノの概念論の鍵となる考えである。アドルノはここで、人間の実践から切り離された自己充足的な体系として概念を理解する考え方を拒絶し、概念を、それが形成・使用・改訂されほかの概念と結びつく社会的・歴史的・実践的文脈のなかで理解する考え方を提示している。いま、前者を概念理解の「形式的アプローチ」、後者を「実質的アプローチ」と呼ぼう。概念の捉え方についての両アプローチの違いは、概念の意味を自足的構造の範囲内で説明するか、概念と世界ないし概念使用の実践との関係から説明するかという点にある。

【実質的アプローチ】 概念を、それが形成・使用・改訂されほかの概念と結びつく社会的・歴史的・実践的文脈のなかで理解する。

【形式的アプローチ】 概念を、人間の実践から切り離された自足的な体系として理解する。

実質的アプローチによれば、ある概念を理解するということは、「その概念が形成・使用・改訂されるためにはほかにもどのような概念が形成・使用・改訂されなければならないか」ということと、「その概念が形成・使用・改訂されることによってほかにもどのような概念が形成・使用・改訂されることになるか」ということを、そのつどの社会的・歴史的・実践的文脈のなかで理解するということである。また、のちに詳しく述べるが、実質的アプローチと形式的アプローチは二者択一的に対立するのではない。言い換えれば、アドルノはここで私が形式的アプローチと呼んだものを抽象的に拒絶する

のではなく、むしろ、社会的必然性ゆえの形式的アプローチの拒絶の難しさをも強調している。

このように考えると、アドルノが「非概念的なもの」という表現で言おうとしているのは、たんなる指示対象というだけではなく、《概念が形成・使用・改訂されほかの概念と結びつく社会的・歴史的・実践的文脈》という私たちをとりまく実在である、と解釈することができるだろう⁵²。この理解によれば、先の引用の前半部分である「あらゆる概念は[……]非概念的なものに向かっている」という発言は、単純に指示関係を表すものではなく、概念が非概念的なもの——すなわち、その概念の実践上の文脈——から切り離されて存在するものではないということをも言い表している。このように考えるならば、《概念が実在の一部であること》が《概念の文脈からの分離不可能性》の理由になっている、という理由関係は整合的に理解できる。

1.2.3 概念理解の両義性

以上のように、アドルノは概念理解の実質的アプローチによって概念の優位を拒絶する。しかし同時に、アドルノは形式的アプローチをまったく無根拠に生じた誤謬として片づけるわけではない。すなわち、アドルノの主張には、《概念の優位を拒絶し、かつ同時に、この優位の仮象の社会的必

52 非概念的なものを《概念の実践的文脈》と捉える解釈は、いくつかの先行研究ですでに提示されているものである(その意味では私の独創的な発案でもなければ独りよがりの応急処置でもない)。たとえば、デンマリングはアドルノの言語哲学の核心となるアイデアをつぎのように要約する。「言語の批判的考察が際立っているのは、それがもろもろの概念をその形成の文脈から引き剥がして考察するのではなく、むしろ人間の実践のなかでもろもろの概念が構成される過程を追跡するという点によってである。[……]哲学が「概念のなかの非概念的なもの」を捉えることによって、すなわち、言語的な表現の彩を、それが人間の実践のなかで構成されるという事態にまでさかのぼって関連づけ、そういった表現の彩が用いられる状況にまで立ち返らせることによって、概念の脱魔術化は遂行される」(Demmerling 1994, 136)。こうした点から、デンマリングはアドルノの戦略を概念の「再文脈化(Rekontextualisierung)」や「時間化(Verzeitlichung)」と呼び、それが「一回限りの作業ではなく、繰り返し新しく企てられるべき骨折りである」(Demmerling 1994, 138)ことをも指摘する。デンマリングの解釈の中心となるこのテーゼに私は同意する。ミュラーも「非概念的なもの」ということで《概念の実践的な役割》を理解している。「ここでアドルノは、概念の非概念的な次元ということ、概念のもつ実践的な機能を理解しているように思われる」(Müller 2006, 37)。さらに、ホッホによれば、アドルノにおいて概念の意味についての理論は社会的実践の理論によって枠づけられている。「アドルノは、自然支配という目的を参照しつつ、概念の使用を、必然的に概念を使用せざるをえない社会的な実践のなかに位置づける。[……]こうした考察に従えば、《いかにして概念的な内容が構成されるか》という問いは、《概念の使用は社会的実践である》という想定によって枠づけられる。そこで、概念の使用が非概念的な実在に対して責任のある実践であるかぎり、[……]、なおかつさらに、この実在が[……]複雑な後期近代の社会として概念の内容を規定するかぎり、概念的な内容の構成についての問いは、アドルノにとって、概念がそのなかで使用される社会的実在を引き合いに出さずに答えることはできない」(Hogh 2015, 112)。ただし、ホッホが「非概念的なもの」ということで意味しているものには揺れがあるように思われる。一方では「非概念的な実在」という言い方がなされているように、「非概念的なもの」はそのまま「実在」と考えられている。しかし、他方で、唐突に「社会的実在」という言い方がなされているように、「実在」の含意は「非概念的なもの」と一致しているわけではない。

然性も説明する」という二方面作戦的な性格がある。以下でこの両面性を説明する。

ここで、考察を一步進めて、《概念は実在の契機である》という考えそのものは整合的なのか、と問うてみよう。それは言い換えれば、この考えが含意する二つの消極的主張、《私たちの認識は概念によって媒介されざるをえない》という主張と《実在からまったく独立した概念能力を行使することはできない》という主張は両立可能なのか、という問いである。これがそもそもどのような問いなのか、なぜこの問いが問題になるのか、ということの説明のために、先に引用した発言に直接つづくつぎの一節を読解しよう。

概念的媒介がそれ自身にとって内側からそれとして現われるもの、それはすなわち、それなしでは何も知られることはないとする概念的媒介の領域の優位なのだが、これを、概念的媒介がそれ自体でそうであるものと取り違えてはならない。このようなそれ自体で存在するものという仮象を概念的媒介に与えるのは、概念的媒介がそれはそれでつなぎとめられている実在から概念的媒介を解き放つ運動である。(GS 6, 23)

最初の一文では、「概念的媒介がそれ自身にとって内側からそれとして現われるもの (das, als was die begriffliche Vermittlung sich selbst, von innen her, erscheint)」を、「概念的媒介がそれ自体でそうであるもの (was sie an sich ist)」と取り違えてはならない、と言われている。それはすなわち、私の認識が私の使用可能な概念によって枠づけられているからといって、そうした概念が個々の認識とは独立にそれ自体で存在すると考えてはならない、ということである。しかし、「取り違えてはならない」という禁止表現は、取り違えが起こりうるということを当然含意している。それゆえ、この取り違えがなぜ起こりうるのか、ということをもまず理解しなければならない。

ポイントは、「概念的媒介がそれ自身にとって内側からそれとして現われるもの」という言い方に含まれる「内側から (von innen her)」という表現にある。ここで、この付加表現は不必要な冗語的表現ではないか、という疑問が浮かぶ。なぜなら、《概念的媒介を経ない現実の認識はない》という考えからすれば、概念的媒介の外側に立って何ごとかを認識する可能性は排除されているはずであり、何ごとかの認識はつねに《概念的媒介の内側から》なされるほかはないはずだからだ。アドルノ自身も観念論のこの消極的テーゼの方は支持する。したがって、「内側から」という付加は、それが「内／外」の対比を思い起こさせるがゆえに、《概念的媒介の外部がある》という考えを含意する誤解を招く表現であるように思われるのである。しかし、この議論の流れに沿って、もし《「内側から」という表現は冗語法である》と断言するならば、そのとき「内側から」という表現はもはや「内／外」の対比では捉えられなくなり(なぜなら「内側から」以外にはないのだから)、「内側から」見た概念的媒介と概念的媒介「それ自体」とは一致することになってしまう。こうして、「内側から」を冗語表現と見なすならば、「内側から」と「それ自体」の取り違えが生じることになる。

ここで、先に提示した、《私たちの認識は概念によって媒介されざるをえない》という主張と《実在からまったく独立した概念能力を行使することはできない》という主張は両立可能なのか、という問いに立ち戻ることができる。認識の概念による被媒介性を強調すると概念的媒介の「内側から」と

「それ自体」の取り違えが生じうる、ということが先に確認したことであった。そして、この取り違えを実際にしてしまうならば、《それ自体で存在する概念的枠組みをそのつどの対象に適用する》という概念的認識の描像を引き受けることは避けられない。さらに、この描像のもとでは、《私たちの概念能力は実在から独立に行使しえない》という考えが姿を現わす余地はない。それゆえ、概念による被媒介性の強調と概念能力の実在への依存性という二つの論点は両立しえないのではないか、という問いが成立するのである。

この問いに対して、アドルノは、直接的な解決策を提示することで応答するのではなく、《概念は実在から独立にそれ自体で存在する》という見かけがそもそもいかにして生じるのかを説明することで応答する。それが先に引用した発言の二番目の文である。もう一度ここに引用しよう。「それ自体で存在するものという仮象 (Schein des Ansichseienden) を概念的媒介に与えるのは、概念的媒介がそれはそれとつなぎとめられている実在から概念的媒介を解き放つ運動である」。すなわち、アドルノは、概念をめぐる「内側から」と「それ自体」の取り違えが仮象であるということを断言するだけでこの問題を片づけるのではなく、この仮象がいかにかに生じるかということを確認し、この仮象がまったく根拠のないものではないということをも主張するのである。

ここでアドルノは「概念的媒介がそれはそれとつなぎとめられている実在から概念的媒介を解き放つ運動 (Bewegung, welche sie [d. h. die begriffliche Vermittlung] aus der Realität eximiert, in die sie ihrerseits eingespannt ist)」に言及している。この「運動」ということでアドルノが言おうとしているのは、《概念を歴史的・実践的文脈から切り離して独立して使用可能にするはたらき》のことである。私は先に実質的アプローチと形式的アプローチを対比的に提示したさい、概念を人間の実践から切り離された自己充足的な体系として理解する形式的アプローチを安易に拒絶することはできないと述べた。その理由はここで明らかになる。すなわち、形式的アプローチが説得力をもつように見えるのは、まさにこの概念を文脈から切り離すはたらきによるものなのである。概念を概念として使うことができるようになるためにはこのはたらきが不可欠だ、ということをおさえておくことが重要である。なぜなら、概念の意味が文脈に全面的に依存しているのであれば、ある概念が使用される文脈は無数にあるのだから、實際上概念の意味が確定できないか無際限に拡大してしまうことになるからである。すなわち、概念の意味は文脈から完全に独立してはいないのだが、この《文脈から独立してはいない》ということを行うためには、文脈から独立に《これがこの概念の意味だ》と言えるような意味内容——たとえば、辞書的な意味——がなければならないのだ。アドルノは、概念がそれ自体で存在するという仮象を拒絶しつつ、同時に、この仮象が概念使用の実践上必然的なものであって簡単には片づけられないものであるということをも主張しているのである⁵³。

53 アドルノの言語哲学的アイディアは、アドルノ自身の概念理解のこうした両義性ゆえに、安易な対比によってはむしろ単純化してしまうおそれがある。たとえば、ハンマーは、アドルノとワイトゲンシュタインの概念論を対比させつつ、以下のようにその要点をまとめている。「アドルノは、概念が判断のなかでその概念の使用から独立に意味をもちうると考えているように思われる。しかし他方でワイトゲンシュタインは、概念が発話のなかでのみ意味をもち、発話はある言語のなかでのみ意味をもち、またそのばあいの言語とは生活形式の集団的所有のことである」と考える (Hammer 2015, 109)。この発言は、相手方のワイトゲンシュタインの考えをアドルノとの対比のた

このように、アドルノは概念についての実質的アプローチを支持しつつ、形式的アプローチが説得力をもつように思われる社会実践上の理由があることをも認める。そのうえでアドルノが提示する解答は、ジレンマの解決策という積極的な提案というよりはむしろ、ジレンマのどちらの角にもしがみついてはならないという消極的な提案にやはりとどまる。この点はつづく発言に明らかである。

概念を扱うという哲学の災いを転じて概念の優位性という福となすようなことがあってはならないし、逆に、この[概念の優位性という]福を批判することから哲学についての大雑把な酷評が下されてもならない。それにもかかわらず、《哲学の概念的な本質は避けられないけれども哲学にとって絶対的なものではない》という洞察は、それもやはり概念の性質によって媒介されているのであって、けっして独断的な——それどころか素朴実在論的な——テーゼなどではない。(GS 6, 23)

ここで「概念を扱うという哲学の災いを転じて概念の優位性という福となす」というのは、《私たちが認識する観点はそもそも概念的媒介の内側のほかにない》という——「内側から」を冗語法と言いたくなる——ジレンマの一方の角であり、「概念の優位性を批判することから哲学についての大雑把な酷評が下され」というのは、《実在から独立した概念的媒介のゆえに認識はどこまでも実在に到達することはない》という——概念的媒介の「内側から」と「それ自体」を取り違える——ジレンマのもう一方の角である。そして、アドルノは、このどちら側にも考えを固定してはならないと述べる。しかし、これでは、アドルノはジレンマに対して答えているというよりもむしろ、ジレンマの前で開き直って常識的な考えに居直っているようなものではないか。引用した一節のつづく一文でアドルノが述べているのは、そうではない、ということだ⁵⁴。《哲学は概念を扱う》ということは哲学にとって「避け

めに単純化しているように思われるという点でも疑問がある。しかし、それ以上に問題であるように思われるのは、私が《非概念的なものとは概念の実践的文脈である》という解釈のもとで再構成したアドルノの考えが、ここでウイトゲンシュタインに帰されている考えを拒絶するどころか積極的にその一部として是認するだろうということである。それゆえ、(アドルノとウイトゲンシュタインの対比という作業自体はもちろん有意義であるけれども)この対比はアドルノの考えを正確に伝えていない、と私は考える。さらに、この失敗の原因をもう一步踏み込んで推測するならば、それは、ハンマーが発言の前半部でアドルノに帰されている考えを「概念が判断のなかでその概念の使用から独立に意味をもちうる」と言い表している点にあるように思われる。ここにはコメントすべき点が二つある。第一に、概念がその使用から独立に意味をもつ、ということは正確にはアドルノが主張していることではない。むしろ、アドルノの主張は、《概念がその使用から独立に意味をもつ》という仮象は概念使用上成立せざるをえない、ということである。それゆえ、第二に、ここでの「もちうる(can)」という表現は弱い。アドルノが主張していることを正確に言い表すならば、ここは「もたざるをえない」(あるいは「もちうるのでなければならぬ」としなくてはならない)だろう。

54 アドルノは《概念と非概念的なもの》の関係を問題にしているこの文脈で、ヘーゲルの『大論理学』冒頭の「存在」概念を参照し、非概念的なものとの関連で解釈を加えている。「ヘーゲルの『大論理学』の冒頭にある存在の概念のような概念は、まずは強調した意味で非概念的なものを意味している。すなわち、こうした概念は、ラスクの表現を用いれば、自らを越えて何かを言おうとしている。こうした概念の意味には、《概念はそれ自身の概念としてのあり方において自らに満足しないのだが、それにもかかわらず、概念は、非概念的なものをその概念の意味として含むこと

られない」のだが「絶対的なものではない」という考えは、ここまでのアドルノ読解においてまさに示してきたように、概念を用いた議論の末に到達した(「概念の性質によって媒介されている」)洞察であって、「けっして独断的な[……]テーゼなどではない」のである(そしてまたもちろん、概念的媒介の彼岸にある手つかずの實在という観念を引き受ける素朴實在論でもない)⁵⁵。

こうして、アドルノの概念論の二方面作戦的なテーゼが提示される。「概念の内容は概念にとって内在的で精神的であり、また存在的で超越的でもある」(GS 6, 23)。概念の内容が「内在的(immanent)」で「精神的(geistig)」であるというのは、概念が判断(概念と概念の連関)や推論(判断と判断の連関)というかたちで論理的な領域の内部で——具体的な対象の指示とは独立に——連関しあうということである。先に述べたように、「概念を歴史的・実践的文脈から切り離して独立して使用可能にするはたらき」のゆえにこうした概念の論理的な操作が可能になる。また、概念の内容が「存在的(ontisch)」で「超越的(transzendent)」であるというのは、概念が《存在するもの》、《概念の領域を越えたもの》についての概念でなければならないということである。概念がその概念ではないものを意味しているのでなければ、概念的媒介はやはり實在から独立に「それ自体」で存在するものと取り違えられることになってしまう。こうして、アドルノの概念論には一見相互排他的に見える二つの考えが含まれていることになる⁵⁶。

によって、非概念的なものと同しくなり、そうして自らのなかにとらわれたままになる傾向がある」ということが含まれている」(GS 6, 23)。この一節についてもデンマリングは有益なコメントをしてくれている。ここでデンマリングは、アドルノの言語哲学によって展開される根本的なパラドクスを指摘している。「この引用の最初の文が示しているのは、《概念はそれ自身で成立しているのではなく、その概念の外部にある何かとかかわっている》ということである。ラスクの「自らを越えて何かを言おうとしている」という言い回しの引用は、《概念は、アドルノが述べているように「強調した意味で非概念的なもの」を意味しているにもかかわらず、この強調した意味で非概念的なものが概念にとってつねに超越的でありつづけるために、最終的にはこれを意味することができない》ということである。そして、これこそがアドルノの言語哲学のなかで展開されている基本的なパラドクスである。「自らを越えて何かを言おうとしている」ということの中には、言語の限界に向かう絶望的な突進(ein verzweifelt Anrennen gegen die Grenzen der Sprache)がある。引用中ですぐあとにつづく文はこのパラドクスを先鋭化している。概念がその意味としての非概念的なものに向けられているというまさにそのゆえに、概念はこの非概念的なものを同化せざるをえない。さもなければ、当たり前なことだが、概念は意味のないものであることになるだろう。しかし、それ[概念が非概念的なものを同化すること]にともなって、概念は根本的に概念の領域に完全にとらわれたままになり、とりわけ概念がその「自らを越えて何かを言おうとしている」ということをもはやまったく思い起こさないばあいには、自立化する恐れがある」(Demmerling 1994, 136)。

55 概念論というここでの文脈からはやや外れるのだが、先の引用における「概念」を「翻訳語」と入れ替えて読んでも議論が成立すると思われることは興味深い。「翻訳語を扱うという哲学の災いを転じて翻訳語の優位性という福となすようなことがあってはならないし、逆に、この翻訳語の優位性を批判することから哲学についての大雑把な酷評が下されてもならない」。これは、日本語を用いながらも外来語を主な道具立てとして議論せざるをえない日本国内の哲学に対して、単純な肯定にも否定にも短絡しない有益な示唆を与えてくれる。

56 近年ではホッホが、アドルノの概念論の一見したところ相互排他的な二面性を、英米系の言語哲学の成果と接続しつつ整合的に解釈しようと試みている。ホッホの解釈は私の解釈とおおいに重なる部分があり、それとの差分を示すことによって私自身の解釈をより明確にすることもできるので、ここで詳しく検討しよう。

ホッホによって解釈されたアドルノの概念論の基本的主張は以下の通りである。まず、「アドルノによれば、いかなる概念も判断なしでは内容をもちえない」(Hogh 2015, 113)。そして、この基本主張を踏まえたうえで、つぎのように概念論の二面性が提示される。「判断のなかである概念が使用されるばあい、その概念の内容は、一方では概念と判断相互の関連によって規定され、他方では非概念的な実在への概念の関連によって規定される」(Hogh 2015, 113)。すなわち、ホッホは、(1)《概念は判断のなかで用いられることによってはじめて意味をもつ》という主張を概念についてのアドルノの基本的な考えとしつつ、(2)《概念の意味は、一方では概念領域内の関係によって、他方で概念と実在との関係によって決まる》というしかたでアドルノの概念論の二面性を捉えている。このように問題を定式化したうえで、ホッホはこの二面性をそれぞれのしかたで解決する試みを提示し、それに対し批判を加えることでアドルノの主張を浮き彫りにする、という戦略を採っている。

第一の試みは概念の意味を《概念と実在との関係》によって決める考え方であり、それをホッホは意味の「対象説(Gegenstandstheorie)」と呼ぶ(ここでホッホが参照しているのはトウーゲントハットである)。これは、「語を一般的に、《対象を表象するとされる名前》と捉える」(Hogh 2015, 113) 考え方である。ホッホによれば、対象説においては「緑である(grün)」という述語についても「緑性(Grünheit)」のような抽象的対象を想定することになる。そのため、対象説には、概念と実在のつながりを強固に確保できるという強みがある。このような対象説に対するアドルノ的観点からのホッホの批判はつぎの通りである。「これはアドルノにとって満足のいくものではない。なぜなら、この説明において、概念の内容は外部の対象との関係のみによって規定され、それにとまって、どの判断にとってもその前提になっている、《概念を使用することによって概念が言語的に媒介されていること(sprachliche Vermittlung der Begriffe durch ihren Gebrauch)》が度外視されているからだ。[……]この[対象説の]戦略を採ったばあい、判断を個々の構成要素から組み立てることしかできなくなる。ここで採られている手段は、アドルノによれば、それ自体が言語使用のなかではじめて具体化されるひとつひとつの概念の内容をすでに正当に扱っていない」(Hogh 2015, 113)。すなわち、対象説は、概念と実在との関係を確保しようとするあまり、《概念は判断のなかで用いられることによってはじめて意味をもつ》という基本主張と相容れないのである。

第二の試みは概念の意味を《概念領域内の関係》によって決める考え方であり、それをホッホは「整合説(Kohärenztheorie)」と呼ぶ(ここでホッホが参照しているのはマクダウェルによって批判的に再構成されたデイヴィドソンである)。整合説によれば、「概念の内容は概念的な領域の内部のみで決まるので、ある判断が真か偽かという問いに答えるためには、その判断が置かれている言語的連関からその判断が正しくあるいは誤って推論されているかを確認すれば十分であることになる」(Hogh 2015, 114)。このように理解された整合説には、対象説とは対照的に、《概念は判断のなかで用いられることによってはじめて意味をもつ》というアドルノの基本主張と完全に合致するという強みがある。このような整合説に対するアドルノ的観点からのホッホの批判はつぎの通りである。「しかし、そのばあい[整合説をとるばあい]、概念的媒介は非概念的な実在に対してもはや責任がない。それはまさに、《概念的内容はそれを非概念的な実在に関連づけなくても説明することができる》ということが出発点になっているからである。[……]整合説の誤りは、この[思考の領域に閉じ込められてこの領域の外部にあるものとのいかなる接触ももたないという]仮象(Schein)を存在(Sein)と受け取り、そしてそれに応じて、非概念的なものによって概念的・言語的内容が媒介されているということへの反省(Reflexion der Vermittlung begrifflichen und sprachlichen Gehalts durch das Nichtbegriffliche)を放棄していることである」(Hogh 2015, 114)。すなわち、整合説は、概念の意味を判断の領域内部のみで決定しようとするために、実在との接触を失ってしまうのである。

それゆえ、ホッホが解釈するアドルノの概念論からすれば、対象説も整合説も満足のいくものではない。こうして、ホッホはつぎのようにまとめる。「アドルノにとって、概念がある内容をもつのは、それが社会的に共有された言語的実践のなかで判断のかたちで使用されることによるのみである。ある概念の内容を確定することは、さまざまな判断のなかでのその概念の過去お

1.2.4 概念物神崇拜批判

それでは、このように相互に相容れない二つの考えを含んだアドルノの概念論はどのように整合

よび現在の使用法から独立にはできない。ある概念の内容は、判断に含まれる契機として、ほかの概念および判断によって規定されると同時に、その概念が言語活動の主体の経験によって媒介されるかたちでかかわる非概念的なものによっても規定される。概念はこのような言語的实践のなかで論理的必要条件にそって使用されるときにのみある内容をもちうるのだが、しかしまた、概念がある内容をもちうるのは、そうした[言語的实践のなかで論理的必要条件にそって使用される]ばあいには、概念が非概念的な実在とかかわるときのみのことなのである。このような意味論上の出発状況を背景にしてはじめて、アドルノによる同一化する思考および言語活動との批判的対決は、言語哲学への寄与として生産的に——だからといってその言語哲学への寄与を社会理論的に中性化することなく——なりうる」(Hogh 2015, 114-5)。以上から明らかなのは、ホッホがアドルノの言語哲学的なアイディアの二面性を、社会理論的・批判理論的な含意として積極的に受け入れているということである。

以上のホッホの議論は、概念についてアドルノが残した一連の発言を、テキストの内的整合性も分析哲学との外的な対話可能性も維持しながら解釈しているという点で優れたものだと私は考える。しかし、その解釈の首尾一貫性ゆえに、ホッホの議論と私の解釈の相容れない点もまた明確に浮かび上がる。ポイントは二点ある。

第一に、まとめでの「概念が非概念的な実在とかかわるとき」という言い方に明らかなように、ホッホは「非概念的なもの」ということで「非概念的な実在」を理解している。しかし、私が本論で指摘したように、「非概念的なものは実在である」と解釈してしまうと、「概念は実在の契機である」というアイディアが正確に理解されないことになってしまう(ホッホの言うとおりの「非概念的なもの」と「実在」をここで同じものを指す表現として受け止めるとすると、「概念が非概念的な実在に向かっている」ということの原因が「概念が非概念的な実在の契機である」ということであるということになるが、これはいったいどのように理解できるのだろうか)。

第二に、先のデンマリングについても指摘したことが、ホッホについても(よりはっきりと)当てはまる。それはすなわち、アドルノの発言を言語哲学的問題——言語とは何である(と考えるべき)かという問い——の文脈に位置づけることの難しさである。ホッホは、「概念と実在の関係をどう理解すべきか」という問題設定のもとで対象説と整合説という対立する二つの立場を検討することで、アドルノの概念理解の二面性を理解しようとしている。その検討の結果、どちらの立場も不十分であることが示され、アドルノの言語哲学的立場が両者の(いわば)いいとこ取りとして支持されることになる。しかし、その結果として、アドルノの議論は「概念と実在の関係をどう理解すべきか」という問題設定に強固に結びつけられて理解され、「概念もまた実在である」というアイディアの含意は分節化されないままになってしまうのである(それゆえ、先の第一の点はこの第二の点からの帰結と言える)。

しかしながら、ホッホの議論はまったく無効というわけではない。私の考えでは、ホッホは、対象説と整合説の不備にではなくむしろ魅力にこそ十分に目を向けるべきだった。なぜなら、「概念と実在の関係」という問題設定に対して二つの競合する立場があり、いずれにも(不備と同時に)説得力があるのだとすれば、その問題設定自体を見直すという選択肢が見えてくるからだ。そして、そのように考えれば、「概念と実在の関係」という問題設定を無効にするための——なぜなら、この問題設定を維持する限り、一方では手つかずの実在を想定し、他方では実在から独立した概念能力を想定することになるから——鍵こそ「概念もまた実在である」というアイディアであった、という点を正当に評価できるのである。

的に理解できるのだろうか。その手がかりはアドルノのつづく発言にある。

このこと[概念の内容は概念にとって内在的・精神的かつ存在的・超越的であるということ]についての自己意識によって、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にある非概念的なものを確認する。さもなくば、概念は、カントの格言に従えば、空虚であることになるだろうし、結局はもはやそもそも《あるものについての概念》ではなく、それゆえ無に等しいことになるだろう。このことを認識する哲学は、概念の自足を消し去り、眼帯を眼から外す。(GS 6, 23-4)

最初の文で用いられている「物神崇拜 (Fetischismus)」という言葉がアドルノの概念論の動機づけを理解するための有効な手がかりを与えてくれる。もちろん、アドルノがこの用語によって示唆しているのは、マルクスが『資本論』の商品分析で提示した「商品の物神的性格」の議論である。マルクスは、人間の生産物が商品として市場に流通することによって、それが人為のものではなくあたかもそれ自体で存在するかのような見かけを呈するという現象に注目し、これを(人間が自らつくったものに自らひれ伏すということから)商品の物神崇拜と呼んだ。『資本論』の文脈でのマルクスの意図は、社会的関係を自然的関係と取り違えるという事態への批判的分析にあったとすることができる。そして、アドルノはこの用語を引き継ぐことによって、商品についてマルクスが行った批判的分析を概念について行っているのである⁵⁷。マルクスの分析と類比的に言えば、ここでアドルノが行っていることは、人間の言葉が概念として(日常的な場面から専門的な場面までさまざまな水準で)コミュニケーションのなかで通用することによって独立した姿に見えるという現象の分析である。そして、この分析のために、アドルノは概念と非概念的なもの——概念が形成・使用される文脈——との関係を問題にしたのだ。

このようにアドルノの動機づけを確認することで、《概念の内容は内在的かつ超越的だ》という二

57 デンマリングは、アドルノがその概念論において『資本論』におけるマルクスの物神崇拜論を受容したことによって、アドルノと(後期)ウイトゲンシュタインの議論の交わるところが生まれた、という興味深い解釈を提示している。「アドルノはマルクスの物神化理論を言語批判的に活用し、それによって、ウイトゲンシュタインの立場と——もちろん別の道を通してではあるが——収斂するひとつの考え方へと進んだ。アドルノは言語批判を物象化批判として発展させ、ウイトゲンシュタインは物象化批判をはじめて言語批判的に定式化する」(Demmerling 1994, 117)。また、商品の物神性格と言語の物象化とのアナロジーが、たんなる横滑りの議論ではなく、思考形式のなかにもまでおよぶ交換原理にその根拠を見出せる議論であるということも指摘している。「アドルノにおいては、概念の物象化という言い方のなかに、マルクスの物神崇拜論への参照が明らかに見出される。アドルノは「概念の物神崇拜」[……]という言い方をしている。こうした言い方によって、経済的な物神崇拜論と言語哲学的な物神崇拜論のあいだの構造的なアナロジーがただ言及されるというだけではなく、商品の物神崇拜に対するマルクスの分析を物象化の言語批判的理論のモデルとして用いることが可能になっているのである。アドルノによれば、この結びつきの根拠は、マルクスが記述した現象という事柄のなかにある。交換は、私たちの思考の形式構造のなかにも、すなわち私たちの概念の構成のなかにもまで到達しているのである」(Demmerling 1994, 137)。

面性テーゼの含意も正確に理解できるようになる。すなわち、引用した発言のなかで、この二面性の自覚が概念物神崇拝の回避策だと言われているように、アドルノの考察対象は、「概念についてのどのような理解が私たちの実践を規定し歪曲さえるか」という点にあるのであって、「概念とは何か」という概念の本性そのものではないのである(この点もまた、マルクスが『資本論』で、「近代社会の経済的運動法則を明らかにすること」(Marx 1991, 9)を目的として商品分析を始めているのであって、商品の本性そのものを問題にしているわけではないのと類比的である)。それは、いわば、酒の成分の化学的記述を目指しているのではなく、酒をめぐって生じるアルコール中毒などの問題の社会的背景の明示化を目指しているものである、と言える。

二面性テーゼの含意をこのように確認すると、概念物神崇拝の回避策としての二面性の自覚は、(商品の独立性が見かけであるように)概念の独立性が見かけであることを見抜くことにアクセントがあることがわかる。すなわち、ここではアドルノの概念論の基本的アイディアの前半、「概念の即自性は仮象であり、その仮象は概念の文脈依存性を洞察することで見破ることができる」というテーゼの方に——さらに言い換えれば、二面性のうちの「概念の内容は超越的である」の方に——アクセントがある。しかし、ここでもやはりただし書きが必要であって、「商品物神崇拝が「労働生産物が商品として生産されるやいなやそれに付着するものであり、したがって商品生産と不可分なものである」(Marx 1991, 72)のように)概念物神崇拝は概念が特定の文脈——概念がその文脈に依存しているということを洞察することで概念物神崇拝を見破れるとされる当の文脈——で使用され通用することと不可分なものである。そして、先に指摘したように、概念が通用するためには、文脈から独立した意味が概念に認められなければならない。すなわち、概念物神崇拝を洞察するさいには、基本的アイディアの後半、「概念が通用するためには概念の文脈依存性が隠蔽され、概念がそれ自体で存在するかのような仮象が成立するのだからなければならない」というテーゼが——さらに言い換えれば、「概念の内容は内在的である」という一面が——つねに消去不可能なたちで先行している。

この先行性を踏まえておくことは重要である。なぜなら、このことを見落としてしまうならば、概念物神崇拝の回避は、独断的に概念領域外の事物——当の概念が使用される文脈で問題になっている個々の事物——を示すことに尽きてしまい、それにともなって、「概念的媒介の外部にある手つかずの实在に接近できる」という考えを引き受けざるをえなくなるからだ。これでは問題は振出しに戻ってしまう。それゆえ、概念物神崇拝批判は、「手つかずの实在」という想定なしに、「概念が概念である以上やはり文脈依存的でもある」という概念に内在する性格を洞察することで達成されなければならない。

そして、私の考えでは、引用した発言のなかでつづく「哲学的反省は概念のなかにある非概念的なもの(das Nichtbegriffliche im Begriff)を確認する」という一文は、いま私が述べた事態を的確に表現している。「概念のなかに非概念的なものがある」という言い方は直観的には理解しにくいものなのだが、この表現からは、「それを洞察することが概念の即自性という仮象を見破るために必要である当の文脈依存性が概念のあり方ゆえに隠されざるをえない」という入り組んだ構造を読み取ることができるのである。

さらに興味深いことに、アドルノは以上の物神崇拜批判を、カントが『純粹理性批判』のなかで掲げた、「内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である」(Kant 1974a, 98[B75])という有名な格言と結びつけて理解している。カントがこの格言で示そうとしたのは、「感性がなければいかなる対象も与えられず、悟性がなければいかなる対象も理解できない」という感性と悟性の共働関係であった。そこにアドルノはアレンジを加える。まず前半部については、「そのなかにある非概念的なものを反省されていない概念は空虚である」とアレンジされる。カントにおいては内容ということで問題になっているのは思考の内容であり、それは外から与えられるものであったが、アドルノにおいては内容ということで問題になっているのは概念の内容であり、それはけっして外から与えられるものではなく、概念のあり方を反省することであらためて確認されるものである。さらに後半部については、「概念なしでただ与えられるだけでは何も理解できない」という事態を「盲目(blind)」と表現したカントに対して、アドルノは、(市場における商品の立ち現れのように)概念がそれ自体で存在するかのように立ち現れる事態を、「眼帯(Binde)」に目が覆われた状態だと表現する。いわば、アドルノはカントの発言を受けつつ、概念がありさえすれば盲目にならないということで話が済むわけではないこと、それどころか概念の自立化によってまさしく当の概念と実在との関係が見失われる——概念が眼帯のように視界を遮る——ことがあるということを問題にしているのだ⁵⁸。

58 この問題設定にアドルノとマクダウェルの接点を見出すこともできる。たとえば、アドルノはつぎのような発言をしている。「思考が自らの運動法則に無意識に従うばあい、思考は自らの意味に、すなわち、思想によって思考されたものに逆らうことになる。この思想によって思考されたものが、主観的な意図がどこかに遁走してしまうのをはばむのだ。思考に自足(Autarkie)を指図すると、思考は空虚なもの(Leere)にならざるをえなくなる。[……]意識の退行は、自己省察が意識に不足していることによってもたらされた産物である」(GS 6, 152)。ハンマーはこの発言に依拠して、アドルノとマクダウェルの共通点を見出している。「私たちには世界を経験する[……]能力があり、私たちのこの能力のおかげで[……]思考は認識的内容または表象的内容を含む——すなわち、客観的に真か偽でありうる——ことになる。それゆえ、アドルノの見解では、主観的観念論は思考に内容を認め損ねているために、思考をもつということ(to have a thought)の意味を根本的に誤解しているのだ。[……]興味深いことに、ジョン・マクダウェルは『心と世界』のなかで、「内容なき思考は空虚である」というカントの格言に注意を促して、整合説に反対して[アドルノと]まったく同じ議論をしている。この整合説とは、本質的に、人間の信念はほかの信念によってのみ合理的に制約されうると考えるものである」(Hammer 2000, 82)。ハンマーがここで「主観的観念論」と呼んでいるのは、「思考の自律性ないし自発性は思考自身の外部にある何かによって制約されない(あるいは制約されることを許容しない)」という考え方であり、ハンマーはこれを、アドルノが「同一性思考」と呼ぶものの「哲学的・イデオロギー的片割れ」と見なしている(Hammer 2000, 81)。さらにまた、ハンマーは、マクダウェルの整合説批判が「所与の神話」批判と対をなすものであることも正確に付け加える。「さらに、マクダウェルが示唆しているように、外的な摩擦ないし制約についての心配に対する自然な応答は、「思考にとって心から独立した世界に対して応答するということは、思考にとって概念の領域の外部にある何かによって——判断の究極的な基礎としての役割を果たすようなむき出しの現前ないし一片の「所与」に——応答することを意味する」と議論することである。しかしながら、このような基礎づけ主義的見解の問題は、むき出しの現前が思考にとっての理由としての役割をけっして果たしえず、せいぜいのところ、マクダウェルが「免責(exculpation)」と呼ぶものとしての役割しか果たしえないということである」(Hammer 2000, 82)。それはすなわち、マクダウェル自身の発言を引くならば、「一方の局面では整合説へと引き寄せられるが、これでは思考が客観的実在にかかわるということが理解できず、他方の局面ではその

以上の読解により、概念の「物象化 (Verdinglichung)」ということでアドルノが問題にしていることも理解できるようになる。

概念はたとえ存在するものを扱っているばあいでも概念であるのだが、このことは、概念がそれはそれで非概念的な全体に編み込まれているということをいささかも変えはしない。概念はそれが物象化されることによるのみこの非概念的な全体に対して自らを閉ざす。ただし、この物象化が概念を概念として創立するのだが。(GS 6, 24)

この発言には三つの論点がある(もともとのドイツ語ではひとつの文であるがここでは複数の文に分けて訳出している)。第一に、概念は「非概念的な全体に編み込まれている (in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten)」と言われている。この表現は概念理解の実在的アプローチを端的に言い表している。もちろん、ここで言われている「非概念的な全体」は、概念の形成・使用・改訂から独立した実体として想定してはならない。そうではなく、この「非概念的な全体」は、当の概念を結び目のひとつとして含みつつつねに変化する開かれたネットワークとして理解すべきである。「編み込まれている」という表現がここで用いられていることもこのことを裏書きしている。

第二に、それに対して、この「非概念的な全体」という概念使用の実践的ネットワークから個々の概念を切り離し、それぞれの概念を閉鎖的なものとするはたらきが、ここで「物象化」と呼ばれている⁵⁹。この概念の物象化は、先に「概念的媒介がそれはそれをつなぎとめられている実在から概念

反動から所与の神話に訴えるが、これもまた役に立たない」(McDowell 1994, 23)という揺れ動きを指摘し、その揺れ動くシーソーから降りる選択肢を提示する、という議論である。

59 概念の物象化というアイデアを理解するうえでは、アドルノが用いる「ポーカーチップ (Spielmarke)」というメタファーを参照することも有効である。たとえば、『啓蒙の弁証法』では、「最近の論理学は言語のつくり出された語 (die geprägten Worten der Sprache) を贋金だと告発している。こういった語は中立的なポーカーチップで置き換えた方がましだというわけである」(GS 3, 21)と述べられている(ここではドイツ語の“prägen”に「(言葉などを新しく) つくる」という意味と「(貨幣を) 鑄造する」という意味が重ねあわされている)。ここで皮肉交りに挙げられているのは、哲学的問題の解決のために不明瞭な日常言語を排して人工言語で置き換えようとした論理実証主義の立場である。さらに、『認識論のメタ批判』のなかでは、フッサールにかんして、「フッサールの言語理論はなおポーカーチップという論理主義的概念にとらわれている。フッサールの言語理論にとって語とは単純に「感覚的記号」にすぎず、それゆえこれらの語は交換可能なのだ」(GS 5, 73)と述べられている。ここでは、フッサールが先の『啓蒙の弁証法』の発言で批判された論理実証主義の言語観にとらわれていることが指摘されている。この「ポーカーチップ」というメタファーは、「そのつど用いられる文脈から切り離されて、いつ誰が使用しても同じ意味をもつものとしてイメージされた言葉」を表している。「そのつどの文脈」や「いつ誰が使用するか」といったことにはその言葉を用いる人の言おうとしていることが、いわば主観的なものが含まれている。もし「ある言葉の意味が客観的である」ということを「その言葉の意味から主観的な要素(たとえば発話者の意図・感情)が取り除かれている」ということと考えるならば、そのようなかたちで「客観的」であるような言葉は誰が使用しようとも一定不変の意味を担いつづけることができるだろう(逆に言えば、一定不変の意味を担いうるかぎり言葉とはどのようなものでもよいことになる)。そして、この意味での「客観性」が概念に与えられるという事態が、ここで言われている「物象化」のことである。もちろん、アドルノからすれば、「物象化そのものは偽りの客観性の反省形式である」(GS 6,

的媒介を解き放つ運動」という表現で言い表されていた、《概念を歴史的・実践的文脈から切り離して独立して使用可能にするはたらき》と同じ内容をもつ。このような文脈切断によって、概念理解の形式的アプローチは一見したところ説得的な考え方として顕在化するのであった。すなわち、第一の論点と第二の論点は、それぞれ概念理解の実質的アプローチと形式的アプローチの再提示ということになる。

それに加えて重要なのが、第三の論点である。アドルノはここで付け加えて、「この物象化が概念を概念として創立 (stiften) する」と述べている。このことは、《物象化される以前の概念なるもの》を考慮することの不可能さ、あるいは無益さを指摘している。というのも、アドルノの主張は、物象化によって文脈から切断され流通することが可能になる以前はいかなる概念も概念として使用可能ではない、というものとして理解できるからだ。このことを確認しておくことが重要なのは、それが、概念の物象化という事態に対してアドルノが提案する矯正策の内実にかかわるからである⁶⁰。より詳しく言えば、その矯正策は、概念的思考の再帰的構造に求められる——そして、この点にこそ、アドルノが概念をつねに両義的に捉えている理由がある。《物象化される以前の概念》という観念に手を伸ばすことなく概念の物象化を批判するためにこそ概念の両義的把握が必要なのである。以下、本節での読解作業の締めくくりとして、このことを説明する。

1.2.5 概念の実質的理解の再帰的性格

ここまでで、概念的思考の規範的探究にとって重要な論点である実質的アプローチとその対立項である形式的アプローチが、アドルノにおいてけっして二項対立的に扱われているのではなく、つねに両義的に提示されることを確認してきた。この二つの考えは、《概念の非概念的なものによ

191〔強調引用者〕がゆえに、《主観を差し引いた残余としての客観性》という考え方は間違っている。「主観を差し引いたあとに残る残余としての客観性などというものは欺きである」(GS 6, 267) という発言もこの観点から理解できる。

60 物象化に対する矯正策の理解という点では、『否定弁証法講義』のつぎの発言も参照すべきである。「ここで問題になっているのは、おそらく現在の意識の広がり全体にわたって確認することができる事態であって、この事態に対しては、物象化された意識という概念が実際に適合しています。[……]さまざまな概念はもはやそれが保持しているものに照らして吟味されず、また概念が保持しているものは概念に照らして吟味されません」(V 16, 41-2)。アドルノがここで物象化された概念理解に対する処方箋として示唆しているのは、《概念と概念が保持しているものの相互吟味》である。どちらか一方のみからの吟味ではない、ということが重要である。なぜなら、アドルノが考える弁証法にとっては、たしかに概念はひとつの重要な構成要素ではあるのだが、その自足性が厳しく批判されているように、ほかの要素と比べて特権的な身分を認められているわけではないからだ。それゆえ、『否定弁証法』では、「概念は弁証法的論理学の各々の契機とならぶひとつの契機である」(GS 6, 24)と述べられるのである。「各々の契機とならぶ」という言い方に表れているように、アドルノにとっては、概念はほかの契機と比べて特権的な地位にあるわけではない。ここまで述べてきたように、アドルノは概念による認識の被媒介性という論点を強調しつつも、このことによって《概念なるものがそれ自体で独立して存在する》と考えられてはならない、ということもつねに同時に強調するのである。

る被媒介性》および《概念の非概念的なものからの離反》として、以下の発言で同じ主題の変奏として提示される。

概念の意味によって、概念のなかには、《非概念的なものによって概念が媒介されているという事態》が生き延びているのだが、この概念の意味は、それはそれで、《概念が概念であるという事態》を基礎づけている。概念を特徴づけるのは、概念が非概念的なものとかかわっているということであり、[……]また逆に、概念のもとに捉えられた存在者の抽象的統一として、概念が存在的なものから遠ざかるということである。(GS 6, 24)

ここでアドルノは、(1) 概念が「非概念的なものとかかわっているということ(auf Nichtbegriffliches sich zu beziehen)」、および、(2) 概念が「存在者(Onta)」の抽象として「存在的なもの(das Ontische)」から独立し自立する、という点から概念を特徴づけている。これは、一見したところ、概念の実質的理解と形式的理解の両義性というこれまでの議論の繰り返しにすぎない。しかし、引用した発言から引き出せるのはそれだけではない。ポイントは二つある。第一に、ここでは、概念の被媒介性(「非概念的なものによって概念が媒介されているという事態(Vermitteltsein durchs Nichtbegriffliche)»)と概念の自足性(「概念が概念であるという事態(Begriffsein)»)がともに概念の有意味性をその成立根拠としているとされている。そして第二に、この二つの事態がともに概念の意味を成立根拠としているとしても、その様態に違いがある。すなわち、一方では概念の意味によって概念の被媒介性が概念のなかに「生き延びている(überleben)」とされているのに対して、他方では概念の意味が概念の自足性を「基礎づけている(begründen)」とされている、という表現上の差異があるのである。

この二点から、つぎのことが言える。まず、概念の被媒介性は基礎づけられた事態ではない(少なくともアドルノはそのようなものとして提示してはいない)、ということがひとつの論点である。概念の被媒介性は、その成立様態が脆弱なものとして、すなわち、概念についての考察によって注意深く見出されるべきものとして描かれている(「生き延びている」という表現がそのことを示唆している)。とはいえ、この概念の被媒介性の洞察という論点は、概念についてのアドルノの考察の目標としてこれまで述べてきたことにとくに新しいものは付け加えない。もうひとつの論点はより重要である。アドルノはここでさらに、概念の自足性の支持基盤こそが概念の被媒介性の探索先であると述べることによって、概念の実質的理解に至るための探究の再帰的性格を明示しているのである。

アドルノは、概念が実在から離れて自足することをたんなる誤謬として片づけるわけではない。このことはこれまで繰り返し指摘してきたことである。しかし、ここでアドルノはさらに踏み込んで、概念の自足性の仮象が成立している現場こそが概念についての反省的考察の出発点である、と主張している。ここで新たに提示されているのは、概念の自足性と概念の被媒介性が、ただ両義的な概念理解として並存しているというだけでなく、概念が意味をもち使用され流通する場面において連結している、という事態である。アドルノはこの両者の連結を「蝶番(Scharnier)」というイメージで表現している。

概念のあり方のこの〔存在的なものから遠ざかる〕方向性を変え、それを非同一的なものに向けることこそ、否定弁証法の蝶番である。概念のなかにある非概念的なものの構成的性格を洞察すれば、このような食い止める反省がなければ概念に付随しているような同一性の強制は溶けてなくなってしまうだろう。概念が自分自身の意味に向ける自己省察は、意味の統一としての概念がそれ自体で存在しているという仮象を越え出る。(GS 6, 24)

アドルノは概念の被媒介性をここでさらに「概念のなかにある非概念的なものの構成的性格 (der konstitutive Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff)」と言い換え、概念の自足性の仮象を見破るためにこの構成的性格を洞察することを要求する⁶¹。アドルノが概念の自足性の仮象を「同一性の強制 (Identitätszwang)」と呼んでいることにも注意しよう。この表現からはアドルノの概念論の実践的関心が読み取れる。すなわち、文脈から切り離され形式的に理解された概念の問題は、そうした概念理解がそれ自体として誤っているという点にではなく、そうした理解にもとづいた概念によるならばただ同一化するだけの思考に陥ることになるという点に——すなわち、思考が具体的な対象にかかわる実践的場面に——あるのだ。

とはいえ、この洞察は、概念についてのまったく独自の見解として新しく生み出されるわけではない。「概念のあり方のこの方向性を変え、それを非同一的なものに向けること (diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren)」という言い方は、アドルノが要請する概念理解がまさしく方向転換であって、ゼロから築き上げられるようなものではないことを表わしている。アドルノがつねに両義的な概念理解をしているのは、概念の形式的理解に社会的必然性があるからというだけではない(もちろんこの理由も重要なのだが)。概念が形式的に理解され流通する場面が概念の実質的理解のための資源を提供しているとアドルノが考えているからこそ、アドル

61 ここでの「概念のなかにある非概念的なものの構成的性格」という表現は、「概念が形成される実践的文脈が概念にとって不可欠である」という考えとして理解してよい。アドルノが用いる「構成的」という語の意味については、U・ミュラーのコメントを参照。ミュラーの理解によれば、「A が B にとって構成的である」というときの「構成的」の意味は、アドルノにおいては通常の意味とは異なる。ミュラーによれば、「概念 A にとって B が構成的である」ということは、通常、「B がなければ概念 A はその意味を失う」ということである。それに対して、ミュラーが理解するアドルノの構成概念によれば、概念にとって非概念的なものが「構成的」であるというのは、「ただそれについての直観や表象〔非概念的なもの(引用者)〕がすでに存在しているはずのものに対してのみ〔その対象の概念が(引用者)〕展開されたり導入されたりする」ということである (Müller 2006, 64)。ところで、それについての直観や表象をもたない対象についても私たちは概念を導入することがある(たとえば「虚数」という概念)。このような概念についてはどのように考えればよいのだろうか。ひとつの考えとしてつぎのように答えることができる。こうした概念は直観や表象では正確に捉えることのできない理論的問題を解決するために導入されるものであり(たとえば任意の二次あるいは三次の方程式の解を得るため)、それゆえ、こうした概念によって捉えられた理論的对象にはそもそも概念的同一化からあふれ出すような要素がない。そして、アドルノにとって問題であったのは「概念とはそもそも何か」ということではなく「ある対象にとって概念が不十分であるばあいどうすべきか」ということであった以上、このような理論的概念は、アドルノが『否定弁証法』のなかで展開している対象と概念との関係をめぐる議論からはさしあたり除外して考えることができる、と。

ノはつねに概念を両義的に理解するのである⁶²。アドルノが「概念の脱魔術化」節の結尾に置いた「概念が自分自身の意味に向ける自己省察(Selbstbesinnung auf den eigenen Sinn)」という表現の実質は、この点から理解することができる。

以上の読解作業の成果をここで確認しておこう。まず、アドルノにおいて概念と非概念的なものの関係は、概念が非概念的なものによって媒介されているという媒介関係として理解できることを示し(1.2.1)、そのうえで、「非概念的なもの」という表現を、「概念が形成・使用・改訂されほかの概念と結びつく社会的・歴史的・実践的文脈」として理解することで、概念が私たちをとりまく実在から独立ではないという概念理解の「実質的アプローチ」を提示した(1.2.2)。さらに、アドルノの主張に見られる両義性を指摘したうえで(1.2.3)、この両義性が概念物神崇拜の回避策として要請されることを示した(1.2.4)。最後に、概念理解の両義性と概念的思考の反省的構造が論点として接続していることを明示した(1.2.5)。それによって、概念が形式的に理解され使用される場面こそが概念の実質的理解のための資源を提供しているという考えがアドルノの両義的な概念理解の理由になっていることを明らかにした。

以上の概念理解のアイデアはアドルノの音楽論にも見出すことができる。これはアドルノの音楽論を扱った研究でも指摘されたことがない論点であり、このことを指摘し明示することはここまで

62 ここで参考になるのは、フォスターの「物象化」理解である(Foster 2007)。フォスターは、アドルノが問題にする物象化の作用を、「哲学的テキストや芸術作品が、自律的に、それらがつくられている実践的文脈から独立して「それ自体で」有意味に見えること」(Foster 2007, 37)と理解している。さらにそれだけでなく、この事態がたんなる逸脱や誤解ではないというアドルノの理解をフォスターは適切に捉えている。

概念は、「魔術化された」ものとして、商品と同じように、その形成の社会的な文脈から独立しているように見える。さらに、アドルノにとってこれは単純に概念が機能するしかたについての「誤解」ではない、ということ強調しておくことが重要である。この事態は、これらの概念がある特定の社会的なまじまじの条件と絡み合っているということの帰結なのだ。魔術化された概念は、商品と同じく、物象化の条件のもとで生じる必然的な見かけなのである。(Foster 2007, 38)

こうした物象化の帰結に対して、フォスターは、「概念のあり方の向きを変える」というアドルノの言葉を解釈しつつ、つぎのように対応策を提案する。

概念のあり方の向きを変えるということは、概念を批判したり代わりの概念を提案したりするといった問題ではない(というのも、このような批判はそれ自体、分断を具現している概念を用いるものになるであろうから)。そうではなく、これは、その作品で用いられている概念を有意味にしている、作品にとって外的な諸条件に、概念がひそかに依存しているということを暴露するであろう概念的構成の形式をつくり出すという問題なのである。(Foster 2007, 38)

アドルノの概念批判が叙述の問題にかかわることになる機序をフォスターは適切に理解している。この点は評価すべきことなのだが、「その作品で用いられている概念を有意味にしている、作品にとって外的な諸条件に、概念がひそかに依存しているということを暴露するであろう概念的構成の形式(a form of conceptual composition that will disclose the hidden dependence of concepts on conditions external to the work that make those concepts meaningful)」がどのようなものなのか、という肝心の問題にフォスターは触れていない。私は叙述をめぐるこの問題に第2章で取り組む。

の概念論のアイデアをより精細に描くうえで有益である。節を変えて、この作業に取り組む。

1.3 音楽形式論を言語哲学的に読解する

前節 1.2 で示したように、アドルノ読解から得られる《概念の実質的理解》というアイデアは、アドルノにおける概念的思考の規範的探究にとって中心的な役割を果たしている。以下で私は、このアイデアを、音楽形式論の読解を通してより詳細に説明することを試みる。それによって、音楽作品の理解のためにもまた音楽についての概念を実質的に理解することが必要であることを示そう。

議論は以下のように進む。まず、音楽上の概念にもまた歴史的連関があり、それゆえに実質的に理解することが可能であることをアドルノの音楽形式論から示す(1.3.1)。ここで重要になるのは「形式」と「図式」の区別であるが、1.2 で示した区別を適用すると、「形式」とは実質的に理解された音楽上の概念を、「図式」とは形式的に理解された音楽上の概念を指す(「形式」という言葉の意味が概念理解について言われる「実質的／形式的」とずれていることに注意が必要である)。つぎに、このように実質的に理解された音楽上の概念の適用によって達成される音楽理解の内実を、アドルノのヴェーベルン解釈を例に提示する(1.3.2)。そこでは、アドルノが「ソナタ」という概念を実質的に——歴史的連関のなかで——理解することによって、「図式」としてのソナタを適用できないヴェーベルンの作品に「形式」としてのソナタ概念を適用していること、そしてそれによって、ヴェーベルンの作品を諸作品のネットワークのなかに新たに位置づけていることが示される。こうした対象の来歴・ネットワークは、形式的に理解された概念の適用によっては取り逃されることになる。最後に、このような実質的に理解された概念の適用による作品理解をアドルノが「概念把握すること」と呼んでいることを確認する(1.3.3)。これは音楽形式論から引き出せるアドルノのアイデアがアドルノの概念論と密接に関連していることを示しているという点で重要である。私は次節 1.4 で、アドルノにおける「概念把握」の規範的な役割および認識論的含意を明らかにするが、音楽形式論の文脈で用いられる「概念把握」を指摘することはその次節での作業を準備するものともなる。

1.3.1 音楽上の概念の歴史的連関

私は先に概念の実質的理解と形式的理解の二つのアプローチの区別を立てた。この区別を支えるひとつのポイントは概念が置かれた歴史的・社会的文脈を重視するかどうかにあったのだが、この論点を音楽について語るための概念にそくして展開した議論が、『否定弁証法』が出版された年と同じ 1966 年に発表された論文「新音楽における形式」の冒頭にある。概念理解の実質的アプローチの内実をより具体的に把握するために、ここではこの論文の議論を参照したい。

あらかじめ結論を述べておくと、ここでアドルノは、歴史性を踏まえて理解された音楽上の概念を「形式(Form)」と呼び、それを歴史的経緯から切り離されていわば教科書的に理解された「図式

(Schema)」から区別している。先に私が立てた「実質的／形式的」の区別が、この論文では「形式／図式」の用語のもとに提示されるのだ。この点、「形式的」の用語の意味にずれが生じているため、混乱を招くところがあるのだが、ここで扱う音楽形式論の文脈では、アドルノが強意で用いる音楽形式とは実質的に理解された概念のことである、という点に注意が必要である。

「新音楽における形式」の議論の冒頭は、美学上の形式概念と音楽上の形式概念との違いを指摘することから始まる。

形式という概念は、美学的な概念としては、あらゆる感覚的なものにかかわっている。[……] それに対して、音楽においては、通例、形式という言葉の意味は、より簡潔でより狭い。音楽における形式という言葉の意味は、時間のなかで実現する音楽上のさまざまな関係に適用される。[……]形式論は、さしあたってはリートや変奏曲、ソナタやロンドといった類型を扱い、ばあいによってはフーガのような類型をも扱うが、この形式論という言葉の教科書通りの用法は、形式のより狭い意味を示すことで満足してしまっている。(GS 16, 607)

アドルノによれば、美学上の形式概念は「あらゆる感覚的なものにかかわっている」のに対して、音楽上の形式概念は一般的には「時間のなかで実現する音楽上のさまざまな関係」にのみ適用され、その点で美学上の形式概念よりも狭い。この点を理解するためには、音楽において慣例的に「形式」と呼ばれるものとしてまず挙げられるものが、リート、変奏曲、ロンドといったものであることを理解する必要がある。ポイントは二点ある。第一に、「時間のなかで実現する音楽上のさまざまな関係」とは、ある楽想につづいて別の楽想が提示されることによって示される両者の関係のことである。この関係はひとつの音楽作品が鳴り響いてから鳴り止むまでの時間のなかでつぎつぎと継起していくものであるから、時間軸に沿って記述することができる。そしてまた第二に、楽想間の関係も、それが類似であるのか対照であるのか、などに応じて記号化して表わすことができる。これら二点により、たとえば、リート形式は《A-B-A》、変奏曲形式は《A-A'-A''》、ロンド形式は《A-B-A-C-A-B-A》といった記号列で表現することができる。もちろん、記号を用いた作品中の連関の明示という点では、絵画や彫刻といった造形芸術でも可能であり、(時間的に生じるという点では音楽により近い)映画や演劇ではもちろん、小説や詩などの言語芸術でも構造化された連関の記号化はごく普通に行なわれる。しかし、ほかの芸術においてはそれ以外の観点からも「形式」という言葉が用いられるのに対して、音楽はもっぱらこの構造化された音現象の連関の記号化という意味で「形式」という言葉が用いられており、この点で、音楽における形式概念の意味は「より簡潔でより狭い」と言えるだろう。

しかし、アドルノは、こうした慣習的な音楽的形式概念の理解とは異なる形式概念についての見解を提示する。それが以下の文章である(【 】は引用者による付加)。

【A】音楽上の形式概念の制限は、特別なしかたで生じるものに対して、形式と図式とを等置してしまったことに由来するのだろう。【B】たしかに、伝統的な諸形式とは図式そのものだったの

だが、ただたんに図式であるわけでもなかったのである。【C】音楽には外的世界から直接に借用された具象的な内容がまったくない。【D】そのために、伝統的な諸形式には内容が沈殿していた。【E】したがって、ロンドは、精神化されることで、クープレとルフランの区別を伴う円舞を呼び寄せる。【F】ロンドを形式として理解するということは、つねに、ロンドのなかに含まれるこの〔ロンドと円舞との〕関係を感じ、それに密着し、かつそれに変化を加えることをも意味していた。【G】ロンドに含まれるような総奏と独奏との対照、個別的なものとの対照は、協奏曲を経由して動態化され(über das Konzert dynamisiert)、近代において決定的に重要な形式類型であるソナタにとって本質的になった。(GS 16, 607-8)

まずアドルノが主張するのは、記号で表わされる「図式」と(アドルノが強調的に用いる意味での)「形式」とは混同してはならない、ということである(A)。リートやロンドを先に述べたようなしかたで記号化して表わすことはたしかに可能なのだが、しかし、これらの概念にはたんなる図式以上の内容が含まれていると考えるべきなのだ(B)。このように考えるべき理由はつぎのように説明できるだろう。ほかの芸術とは異なり、音楽はそれ自体としては言語や図像といった外界の事物を指示したり模写したりする具体的な意味をもつ内容を担うことができない(C)。それにもかかわらず、音楽はほかの芸術と同様になんらかの内容を含んだものである。そうであるならば、「時間のなかで実在化する音楽的諸関係」を捉えるための概念それ自体に内容が備わっているはずである(D)、と。ここで提示されている考えこそ、音楽上の概念としての形式にはそれが置かれた歴史的・社会的文脈によって与えられる内容が存在する、という考えにほかならない。

このような考えを具体的に説明するために「ロンド(Rondo)」の例が挙げられている(E)。「クープレ(Couplet)」、「ルフラン(Refrain)」とはそれぞれ、さしあたっては日本の現代歌謡曲における「Aメロ・Bメロ」「サビ」と呼ばれる部分に相当するものとして理解すればよい。すなわち、「クープレとルフランの区別を伴う円舞」とは、挿入的な部分をはさみつつ一定のフレーズが繰り返されるような構造をもったダンスのことである。また、「精神化されることで(vergeistigt)」とは、「ロンド」という言葉が感覚的事象であると同時に精神(あるいは知性)によって操作可能なものとなること、いまの文脈では概念として使用可能になることを表現していると考えられる。したがって、音楽のひとつの現象形態を表すロンドという概念には、歴史的・実践的に円舞との内容的なつながりがあるのであって、この内容上の連関は、ロンドが概念として音楽現象の把握のために使用可能になった後でも消え去ることなく「沈殿(sich sedimentieren)」しているのである。

本節でこの議論を参照するのは、それが、音楽について適用される概念という枠を超えたより広い射程を備えているからである。すなわち、音楽の形式について述べた上の議論は、先の概念理解の両義性(1.2.3)を踏まえて、つぎのように言い直すことができる。すなわち、「ロンド」という概念は音楽作品の分類やひとつの作品の分節化のために導入されるのだが、同時に、それが分類や分節化という目的のために安定して使用可能なのは、《A-B-A-C-A-B-A》という図式として抽象化(アドルノ自身の言葉を用いれば「物象化」)されるからである、と。ここで、《概念が形式的に理解され流通する場面が概念の実質的理解のための資源を提供している》という、概念の両義的理解の

理由となるアドルノの洞察が効いてくる(1.2.5)。たとえ抽象的に図式化されているとはいえ、ロンドという概念は《A-B-A-C-A-B-A》というかたちで記号化可能な音楽現象を指し示すことができる。そして、この音楽現象は円舞と歴史的・実践的につながっているがゆえに、ロンドという概念の導入は、それ以前にすでに存在する円舞という概念との歴史的ネットワーク形成に依存しているのである。

もちろん、ある概念を適切に使用するということが単純に言語規則にしたがって概念を適用することであるとすれば、この「そもそもなぜ」という点を理解しなくともロンドという概念を適切に使用することは可能である。言語規則の習得にとって概念の歴史的ネットワーク理解は必ずしも前提とはならないからだ。しかしながら、歴史的ネットワークを無視して概念を使用するばあいの問題は、概念使用の適切さそのものを吟味する余地がなくなってしまうということである(というのも、このばあいはひとつの概念使用とほかの概念使用とのあいだでの整合性が保てればよく、対象と概念との関係は問題にならないからである)。吟味される可能性を閉ざされた概念は硬直し、まさに対象を同一化するためだけのものになってしまう。このような同一化作用に寄与するだけの概念使用についての反省が主題になるがゆえに、概念と非概念的なものとの関係は前景化されるのである。

ロンドという概念がそのネットワークのなかでもつことのできる豊かな内容を理解するならば、ロンド概念はもはや《A-B-A-C-A-B-A》という抽象的な図式としては理解されない。そうした理解においてはまず、ロンド形式について、その概念と歴史的・実践的に関連のある円舞を想起することができる(つまりロンドと円舞との関係を「感じとる(spüren)」ことができる)。またさらに、ロンドと円舞との歴史的・実践的連関を踏まえたうえで(つまりロンドと円舞との関係に「密着(sich anschmiegen)」しながら)、この概念がどのような経過を経て「協奏曲(Konzert)や「ソナタ(Sonate)」といったほかの器楽作品の形成原理へと展開していったのかということ(G)を、個々の具体的な作品を念頭に置きつつ、理解することができる(つまりロンドという概念の内容に「変化を加える(abwandeln)」ことができる)。このことはつぎのように言い換えられるだろう。ロンドを図式としてではなく形式として理解するということは、ロンドという概念を、「その概念が生じてきた元の由来(たとえば円舞)」と「その概念に由来する別の概念(たとえばソナタ)」という概念の歴史的・実践的連関のなかで捉えることなのである。

1.3.2 実質的に理解された概念使用による作品理解——ヴェーベルン解釈を例にして

以上で述べたことは、音楽上の概念にもまた歴史的連関があること、そしてそれゆえに実質的に理解することが可能であることであった。この議論の利点は二つある。ひとつは、前節 1.2 で提示した概念の実質的理解というアイデアをアドルノの音楽形式論から引き出すことでアドルノ理解としての妥当性を補強することができるということである。そしてさらにもうひとつ、こうして実質的に理解された概念の使用によって実際にどのように対象を認識できるのか、という内実をもアドルノの音楽論から発掘できるようになるのである。

ここで私は、ヴェーベルン(Anton von Webern, 1883-1945)の《弦楽四重奏のための六つのバガ

テル》作品 9(1913 年)の第 1 曲についてのアドルノの発言を参照する。ヴェーベルンの《バガテル》は、全 6 曲を通して演奏しても 4 分に満たない非常に短い作品である。この作品についてのアドルノの評価でとりわけ注目に値するのは、音楽論集『不協和音』に収められた論文「伝統」(初出は 1960 年)に出てくるつぎの発言である。

ヴェーベルンの《弦楽四重奏のための六つのバガテル》作品 9 の第 1 曲は、作曲されてから 45 年を経てもなお先進的な曲である。この曲においては、主声部が、非常に短いもろもろの動機のなかで、ひとつの楽器からほかの楽器へと飛び移っていく。そしていくつかのわずかな音が濃縮された展開部として突発的に現れ、それから曲が鳴り止む。そこでは、古典的な弦楽四重奏の隠された本質が徹底的に構成されているのだ。この徹底的構成という点において、古典的な弦楽四重奏のうちに含まれているものが、プロコフィエフの《古典交響曲》やお手本をなぞって骨折り書かれたほかのなんらかの作品におけるよりも多く救済されている。[……] わずか数小節の長さしかないヴェーベルンのこの曲には、第 1 主題も第 2 主題もなく、媒介の場も、再現部もない。それにもかかわらず、この曲はソナタである。(GS 14, 132)

アドルノは、ヴェーベルンの《弦楽四重奏のための六つのバガテル》が 1960 年ごろの時点でも「先進的(avanciert)」であると評価する。しかし、前衛音楽の実験的運動が欧米で活発になっていたこの時期のヴェーベルン評価としては、アドルノの発言は独特である⁶³。なぜなら、アドルノはヴェーベルンの作品について、その先見性ではなく、それがヴィーン古典派の弦楽四重奏作品との歴史的連関を形成しなかつその連関において「ソナタ」という概念を「救済(retten)」している、という点を評価しているからだ。しかし、アドルノは同時に、この曲には「第 1 主題も第 2 主題もなく、媒介の場も、再現部もない」と述べる(ここで「媒介の場(Vermittlungsfelder)」と言われているのは楽曲内部の意味単位(たとえば第 1 主題部と第 2 主題部)を接続する役割を果たす部分のことである)。アドルノは、テンポの変化によって示された三部構成や、主声部がひとつの楽器からほかの楽器へと移り変わっていくという書法などを指摘してもいるが、これらの指摘からこの 10 小節しかない曲に「ソナタ」という概念を適用するのは、ソナタ概念の一般的な理解から見ればかなり異様に見える。なぜアドルノはこの曲を「ソナタ」と呼ぶのだろうか。

このことを理解するためには、先に指摘した「形式」と「図式」の区別に立ち返ることが有効である。図式と形式の区別は、ある音楽作品を捉えるさいに用いる概念を、抽象的に(ほかの概念との歴史的・実践的連関から切り離して)理解するか、ほかの概念との連関のなかで(《ほかにどのような概念を理解すればその概念の内容をよりよく把握することができるか》)ということと《その概念の内容を

63 この独特さはここでアドルノが取り上げる作品そのものにすでに指摘できる。当時の前衛もまたヴェーベルンの作品をかなり評価していたが、それはセリー主義の源流としての評価であった。したがって、この観点から「前衛」の系譜に連なる作品として挙げられるヴェーベルンの作品は《協奏曲》作品 24(1934 年)であって、無調期の《弦楽四重奏のための六つのバガテル》ではなかった。私は第 3 章において、セリー音楽について(3.2.2)、またアドルノが当時の前衛音楽の流れに抗して 1910 年代の作品を高く評価したことについて(3.2.4)論じる。

よりよく把握することによってほかにもどのような概念を理解することができるようになるか」ということを踏まえて)理解するか、という違いにもとづく。この区別を「ソナタ」という概念にも適用しよう。

図式としてのソナタは、たとえば、「提示部と展開部と再現部(とコーダ)から成る」、「提示部では第1主題と第2主題が提示される」、「第1主題は主調で、第2主題は、主調が長調ならばその属調で、主調が短調ならばその平行調で、それぞれ提示される」などといった成文化された命題の集まりで言い表すことができる。しかし、ここで重要なのは、言い表されている内容ではない。重要なのは、ソナタを図式として理解しているかぎり、「この作品はソナタである」と述べることは、「この作品にはソナタであるようなほかの作品と共通したしかじかの性質(たとえば、提示部に第1主題と第2主題がある、など)が認められる」ということを述べたものに過ぎなくなる、ということである。すなわち、このばあい、ソナタの図式そのものは、(典型と例外の区別はあっても)個々の作品の実際のあり方に依存することなく安定した意味を担うことができると見なされることになる(そしてこの事態が 1.2.4 で指摘した「概念の物象化」である)。

しかしながら、アドルノが先の引用で断言しているように、ヴェーベルンの《バガテル》第1曲には「第1主題も第2主題も[……]再現部もない」。そうであれば、アドルノがつぎの文で、「それにもかかわらず、この曲はソナタである」と述べる時、この「ソナタ」とは、先の区別にもとづくならば、図式としてのソナタではなく、形式としてのソナタとして理解しなければならない。

ソナタを(図式と対比される意味での)形式として理解するということは、ソナタという概念を実質的に、すなわちそれが形成・使用・改訂されほかの概念と結びつく社会的・歴史的・実践的文脈のなかで理解する、ということであった。ここでさらに考えるべきなのは、そのように実質的に理解された概念の適用によって対象をどのように理解できるのか、ということである。そして、ヴェーベルンについてのアドルノの発言から引き出すことのできる有益なアイディアはまさにこの問いにかかわる。それはすなわち、「実質的に理解された概念の適用によって個別の対象をそれが位置づけられている来歴・ほかの対象との相互ネットワークのなかで評価することができる」というアイディアである。

しかし、このアイディアは、「それではそのような対象の評価の正しさはどのように保証されるのか」という問いを引き寄せる。それはすなわち、アドルノは「ヴェーベルンの《バガテル》第1曲はソナタだ」と言うがこの判断は「正しい」のだろうか、そうだとしたらその「正しさ」自体はどのような基準によるものなのだろうか、という問いである。この問いにかんして、学問的に保証された手続きによってアドルノの判断の正しさを第三者的視点で確認することはかなり困難であると私は考える⁶⁴。しかし、アドルノのヴェーベルン評価は何らかの意味で正しい、と言えなければ先のアイディアは空虚であることになるだろう。それではその「正しさ」とは何か。

ここで私が主張したいことは、個別の対象の来歴を辿るためにはその対象との特定の関係のなかにすでに身を置いていなければならない、ということである。このとき、「来歴を辿ったある対象の

64 音楽学者のディーター・デ・ラ・モットはアドルノのヴェーベルン分析を、そこで用いられているカテゴリーの不適切さの観点から批判——完膚なきまで、と言ってもよいほどに——している(de la Motte 1979, 57)。しかしその一方で興味深いのは、アドルノが間違っているのは分析にさいして適用されている「旋律」や「伴奏」といったカテゴリーであって、作品自体は正しく聴き取っている、とデ・ラ・モットも認めていることである。

評価が正しい」ということは「そうした判断を下すようなしかたでその対象に関与している」という意味に等しい。すなわち、アドルノの「《バガテル》第 1 曲はソナタだ」という判断は、アドルノが自分の音楽経験のなかでヴェーベルンの《バガテル》に対してそのような判断を下すような関与をしている、という意味で正しい。これは無意味な「正しさ」の規定であるように思われるが——そしてたしかに、アドルノの判断を評価するための確立された手続きを何も与えないというかぎりでは無意味なのだが——、それが無意味なのは、すでに下された判断に対してその正しさを問う、という問いの立て方が前提になっているからである。このとき「正しさ」はあとから確かめられるべきものとして考えられている。そうではなく、対象の来歴を辿る認識の「正しさ」は、そうした認識の場面ですでに発揮されているものとして考えるべきである⁶⁵。

アドルノにおいてこの考えは、「概念把握すること (begreifen)」という表現から読み取ることができる。そこで構想されているのは、《実質的に理解された概念の適用》と《対象の来歴への随行》とが、相互に切り離された二つの別のステップではなく同時に遂行されている、という描像である。私はこの描像を次節 1.4 でふたたび取り上げる。本節では最後に、アドルノにおいてこの「概念把握すること」が音楽作品の把握の場面でも主題となっていることを確認しよう。

1.3.3 音楽作品における「概念把握すること」

音楽作品を「概念把握すること」が問題になっているばあいでもやはり、概念理解の両義性を確認することができる。つぎの発言は、作曲上の師であるアルバン・ベルクについてアドルノが晩年に発表した『ベルク』(1968 年)に収められた論考「分析とベルク」からのものである⁶⁶。

ある程度抽象的で多かれ少なかれ不変な構造契機を度外視することは、とりわけ伝統的な音楽においてはできない。とはいえそれでもやはり、ひとつの作品をこのような抽象的な基本単位に帰着させているだけでは、その作品を概念把握したことにはけっしてならないのだ。むしろ、こうした抽象的な基本単位がひとつひとつの作品の布置のなかでもつ、その移り変わる位置価が規定されなければならない。こうした移り変わりによって、抽象的な不変項さえもそのつど極端に異なる意味を受け取る。ベルクは《ヴォツェック》第二幕最終場や《室内協奏曲》最終楽章においてロンド形式を使用したか、それは物象化された意識が欲するようなしかたではけっしてなかった。(GS 13, 370)

65 すなわち、来歴を辿るということは、ある対象の認識を《その対象についての言説》や《ほかの対象から受けたりほかの対象に及ぼしたりした影響》に還元することとはまったく異なるものである(そうした還元は対象と特定の関係を築いていなくとも共有可能である)。

66 『ベルク』は戦前(1937年初出)に書かれたいくつかの作品分析を含む複数の論考で緩やかに構成された著作だが、「分析とベルク」は 1968 年にこの著作のために書き下ろされている。アドルノは最晩年に音楽分析にかんするまとまった発言を二つ残している。ひとつがこの「分析とベルク」であり、もうひとつは(2.3 で扱う)1969年の講演「音楽分析の問題によせて」である。

アドルノはここで、音楽作品の認識のためには抽象的で不変な意味を担う構造を表す図式(たとえば《A-B-A-C-A-B-A》と記号化される Rond 図式)を放棄することはできない、ということ認める。しかし同時に、音楽作品を「概念把握すること」はこのような抽象的で不変なあり方をした——形式的に理解された——概念への包摂で終わってしまってはならない、ということが重要である。発言の最後に見られるように、形式的に理解された概念の適用に終始する態度は「物象化された意識」と呼ばれる。作曲家ベルクの優れたところは、硬化した概念に瑞々しい意味を与えたところにある。そして、そのためにアドルノが要請するのは、概念をさまざまな作品に実際に適用することによってその抽象性や不変性を反省することである。これは概念の実質的理解の再帰的性格(1.2.5)を示しており、この点でも、音楽形式論からはアドルノの概念論のアイデアを引き出すことができる。

ここには二つ重要な点がある。ひとつは、形式的に理解された概念は単純に放棄されるのではないこと、そうではなくそれはまず使用されそれからその不十分さが反省されるということである。このことが意味するのは、概念の実質的理解が、対象を中立的な観点から認識しようとする場面ではなく、すでに対象に対して何らかの関与をしている場面から出発するということだ。こうした場面において、個別的な対象とは、すでにそれとの具体的な関係が成立してしまっているもの、私になんらかの理解を迫ってきたり私を混乱させたりするものである(アドルノにとってのヴェーベルンの《バガテル》がそうであったように)。そのような個別的な対象は、知識の蓄積やより広い事象への一般化のための個別事例として存在するのではない。このような対象を前にして、私は中立的であることができず、その対象を分類したり単純化したりしてさしあたりの判断を下そうと(そして、多くのばあいそれだけで済まそうと)する。しかし、同時にもうひとつ重要な点は、そうした判断が下されることによって、「不変項(Invarianten)」のように思われた概念がほかの概念と形成する歴史的・実践的ネットワークが浮かび上がるということである。アドルノはこのことを「布置(Konstellation)」という表現で言い表している。

「布置」もまたアドルノの鍵概念のひとつであり、その含意は先の引用からも読み取れるように概念が置かれた連関である。布置概念の詳細な説明は次節 1.4 の課題なのだが、先の引用からは次節の議論にも寄与するひとつの論点を引き出すことができる。それは《概念の布置的使用の内実は対象のあり方に拘束される》という考えである。この点について、「新音楽における形式」からふたたび引用しよう。

時間経過が分節化されるべきである、ということ[……]は不変なものである。しかし、こうした不変なものは、それ自体ではけっして何も意味しない。それはただ、特別なかたちで作曲構成されたものの配列の内部でのみ、力と位置価値を獲得するのだ。いかなる変化も不変なものなしではありえないように、不変なものそれ自体も変化がなければありえない。不変なものは変化からみずからの機能を受け取る。一方には、前もって与えられた形式がある。不変項を奉る教義がともかく目的としているのは、こうした形式を弁護することである。他方では、ヴェーベルンのばあいのように、特別な作曲上の事柄から形成される形式がある。そうした形式においては、

外的な借り物なしに、かつてあったものがふたたび戻ってくる。(GS 16, 615-6)

時間経過を分節化するというのは、ある音の流れを特定の旋律やリズムに分けて把握することを意味する⁶⁷。それは概念のはたらきと似ている(概念もまた現実の分節化のために使用される)。そして、それが「不変なものである」というのは、そうした分節化が作品理解の不可欠の構成要素でありつづけているということである。しかし同時に、そうした分節化が有意味な内実をもつのは、「特別なかたちで作曲構成されたものの配列の内部でのみ (allein innerhalb der Konfigurationen des spezifisch Komponierten)」のことでありとされる。すなわち、ある作品をどのように分節化すべきかということはその作品の特定のあり方に依存しているのであって、分節化のための前もって与えられたマニュアルがあるわけではないのである。

先に私は、概念の実質的理解と対象の来歴の評価との同時的遂行というアイデアに簡単に触れたが、この同時性はいま述べたことから引き出すことができる。すなわち、実質的に理解された概念の適用によって対象の来歴を辿ることができる(ソナタ概念の適用によってヴェーベルンの作品が置かれた歴史的ネットワークを認識することができる)という一面があるだけでなく、対象のなかに折りたたまれた来歴ゆえにその対象に適用された概念を実質的に理解することができる(ヴェーベルンの作品が特定の来歴を経ているがゆえにソナタ概念の連関が拡張され意識化される)という一面があるのである。ヴェーベルンの作品においては「特別な作曲上の事柄から形成される形式」が姿を現わしている。これは、「図式」としての「前もって与えられた形式」に対する「形式」としての——すなわち、実質的に理解された——概念である。こうした作品のなかでソナタ概念が新たな歴史的連関に組み込まれる(「かつてあったものがふたたび戻ってくる (Gewesenes wiederkehrt)」)からこそ、概念の歴史的連関の理解が促されるのだ。この点で、概念の実質的理解と対象の来歴の評価はやはり切り離された二つのステップとしては理解できない⁶⁸。

私の考えでは、1.1.1 で確認したアドルノの認識論的企図(「認識のユートピア」)はこの観点から

67 この点は文法上の文節と類似している。岡田が挙げた例を用いれば、「僕は学校に行く」という文章は、「僕は／学校に／行く」という三つの文節に分割されて理解される。「は」がそれだけで取り出されて理解されることはなく、「僕は」となるとはじめて意味の単位になるのである。同様に、ベートーヴェンの交響曲第5番冒頭の動機も、意味のまとまりとして——つまり文節として——聴き取られ、単独の八分音符として知覚されるのではない(岡田 2009, 88)。

68 こうした観点から言えば、アドルノが哲学的著作においても音楽論においても、新奇で独自の概念を打ち出すことではなく過去の概念を練り直す作業の方に力を注いでいるのは納得のいくことである。音楽論においてアドルノのこうした思考を示す代表的なものが「音楽の実質的形式論 (materiale Formenlehre der Musik)」である。この用語は『マラー』で用いられたものだが(GS 13, 193-4)、それ以外の箇所でも何度か用いられている。そのなかでもいまの文脈で有益なのは、(3.2 で扱う)「不定形音楽に向けて」と(2.2 で扱う)「音楽分析の問題によせて」での用法である。前者では「私の念頭にある実質的形式論が取り組むべきもっともふさわしい対象とは、古い範疇を新しい素材にあわせて練り上げるということだろう」(GS 16, 504)と述べられ、後者でも、「不変ではなく (nicht invariant)」「作曲上の素材および作曲上の生産力の状態に応じてそれ自体歴史的に規定されている」実質的形式論の構想が提示されている(ZPMA 89)。アドルノの「音楽の実質的形式論」についてはダヌーザーの論考(Danuser 2007)も参照。

理解することができる。次節でこの問題に取り組む。

1.4 対象に密着する思考

ここまでの議論を確認しよう。1.1 では、アドルノの概念論における(1)個別的なもののよりよい認識という問題設定および(2)概念の被媒介性という媒介概念の含意を示した。それを踏まえて、1.2 では、概念の実質的理解というアイデアを検討した。その結果、よりよい概念的思考の探究のためには概念を両義的に理解することが必要であるということを示した。そして、1.3 では、音楽形式論読解を通してこのアイデアを分節化し、それによって、概念の実質的理解と対象の来歴の評価との同時的遂行というアイデアの輪郭を粗描した。

以上の議論を受けて、本節 1.4 では、概念的思考の規範的探求の反省的構造を解明することを目指す。具体的には、反省の出発点となる対象からの要請としての規範性という考えに取り組むことが本節の目的である。議論の流れは以下の通りである。まず、よりよい概念的思考のために求められるのが対象の側からの要請に応じた概念使用であることを示す(1.4.1)。この対象の側からの要請という考えこそが、個別的なもののよりよい認識という問題設定における「よりよい」という評価を支えるものである。つぎに、このような対象の側からの要請としての規範性が、けっして現状肯定を意味せずむしろ現状肯定的態度への批判を意図していることを示す(1.4.2)。さらに、対象からの要請に応じることがいかにして現状に対して批判的に振る舞いうることになるのかということ、「個別的なものの内在的普遍性」という観念から説明する(1.4.3)。この普遍性の構想を、私は、「対象への実践的関与を通じて習得した概念使用によって正当に評価することが可能になる対象の来歴」として提示したい。このような来歴を正当に評価することによって私たちの現状の認知的枠組みは揺さぶられる。対象からの要請に応じる思考が現状に対して批判的でありうるのはこの点による。最後に、対象をそのようなしかたで認識することが、概念能力と感受性の同時的発揮として理解可能であることを示す(1.4.4)。アドルノが「概念把握(begreifen)」という言葉に込める規範的な含意はこの点に見出せる。以上の作業によって、「認識のユートピア」というアドルノの認識論的企図(1.1.1)を真剣に受け止めるために必要な材料を提示することができるだろう。

1.4.1 対象の側からの要請としての規範性

本章冒頭で確認したように、「いかにしてよりよい概念的思考をするか」という問いへの答えは、トップダウン型ではなくボトムアップ型である。すなわち、よりよい概念的思考は、成文化された規範に依拠してなされるのではなく、同一化が生じるそのつどの場面から出発してなされる(1.0.2 の how 問題への応答)。この意味で、概念的思考の規範的探究の出発点は、思考する側が身につけている(べき)方法や技法ではなく、思考と対象の関係性である。そしてさらに、この関係性が主題

化されるのは、《思考が概念を適用して対象に何らかの規定を与えることで同一化し、なおかつ、この同一化が対象にとって不十分であらざるをえない》という否定的な場面である。この二つの点が、アドルノにおける概念的思考の規範性のあり方を特徴づけている。ここではその規範性の内実を問題にする。つぎの一節から考察を始めよう。

弁証法とは、非同一性についての首尾一貫した意識である。弁証法は、あらかじめひとつの立場を採ることはしない。思想を弁証法へ駆り立てるのは、思想の不可避的な不十分さであり、その思想が思考しているものに対して思想が負っている罪責である。(GS 6, 17)

アドルノがここで明白に道徳的含意のある「罪責(Schuld)」という言葉を用いていることは注目に値する⁶⁹。なぜなら、アドルノにとって、概念的思考の規範的探究とは、概念を自足的な体系として

69 オコナーは、この「罪責」という表現に注目して、アドルノにおける認識論的問題と道徳哲学的問題の結びつきをつぎのように指摘している。

印象的なことに、アドルノはときに、経験哲学内部で(アドルノとは違った意味で)認識論的問題のように思われてきたであろうもののなかで、道徳心理学の言語を用いる。アドルノが論じているのは「罪責」の現象学についてである。これは、現代の哲学的モデルが与えてくれないある思考の様態の必要性へと私たちを駆り立てるものである。この思考の様態において、私たちの経験は、主観が客観に開かれたしかたで関与することとして理解できるようになる。[……]ここで「罪責」という語は、「罪(guilt)」と「負い目(debt)」の両方を指すドイツ語の“Schuld”がもつ潜在的な曖昧さを利用している。すなわち、あたかも思想は非同一的なものに対して負い目を抱えているかのようなのである。というのも、この非同一的なものは何らかのしかたで思想の内容を規定しているからだ。(O'Connor 2004a, 42)

オコナーが注目しているのは、一見したところ認識論的な問題が扱われているように思われる文脈で道徳的な価値判断を含んだ語彙を用いるという手法であり、また、ドイツ語の原語の含意から読み取れるアドルノのアイディア(非同一的なものによる思想の被規定性)である。こうした点に注目することで、オコナーは「主観が客観に開かれたしかたで関与すること(the open engagement of a subject with an object)」というアドルノの経験概念の含意を取り出す。また、レンチュも同様に、アドルノにおける認識批判と実践的動機づけの結びつきを指摘している。

アドルノにおいて、思想の力に対する認識批判は、はじめから道徳的・実践的パースペクティブと結びついていた。それはすなわち、罪責と結びついていた、ということである。この点にすでに、認識批判のさらなる重大な規定が含まれている。それはすなわち、不可避性という規定である。(Rentsch 1993, 84)

興味深いことに、レンチュは、認識批判と実践的動機づけの連関を指摘するだけでなく、《実践的動機づけゆえに認識批判が避けがたく必要になった》という両者の関係までも指摘している。両者は同等のモチーフとして相並ぶのではなく、実践的動機づけの方に重点が置かれるのである。この点は重要であり、私もこのアドルノ解釈を支持したい。ただし、この読解をレンチュが参照している——先に私自身が引用した——アドルノの発言そのものから裏づけられるかどうかとなると疑問である。というのも、レンチュは「思想の不可避的な不十分さ」という表現に依拠しているように思われるのだが、アドルノが言っているのは《対象規定における思想の不十分さの不可避性》であって、《実践的動機づけゆえの認識批判の不可避性》ではないからである。

ではなくそのつどの対象にかかわる(その意味でむしろ対象によって制約されさえする)場面で扱うことを前提とするからであり、「罪責」という道徳的な含みのある表現は、そのような対象との関係がまさしく道徳的・実践的問題の生じる現場であるということを示しているからだ。

さらに、先の発言からは、概念的思考の規範的探究をどのように進めればよいのかについての手がかりも引き出すことができる。すなわち、ここでは、ある特定の同一化が対象にとって不十分であるという事態——アドルノが「非同一性」という鍵概念で言い表しているもの——についての「首尾一貫した(konsequent)」意識が要請されているのである。そこで、ここで求められている「首尾一貫性」がどのようなものなのか、ということが問題となる。

「首尾一貫した」という表現は、あるものからあるものへの継起が認められ、なおかつ、その継起がただの連続ではなく、二つの項の関係に(理由関係や推論関係などの)何らかの整合性が認められる、そのような関係のあり方を意味する。概念的同一化の不十分さを出発点とする概念的思考の規範的探究の首尾一貫性は、その不十分さの認識に引きつづく探究のつぎのステップが、概念的領域の彼岸にではなくまさしく概念的領域の内部に求められるという点にある。アドルノのつぎの発言は、《概念的領域内部での規範的探究の首尾一貫性》という主題の紛れもない提示として検討に値する。

[ひとつの]概念が妨げているものを成し遂げることができるのはただ[複数の]諸概念だけである。認識とは《傷つけて癒すもの》である。あらゆる概念にある規定可能な欠陥がほかの概念を呼び寄せることを強いる。布置はここに発生する。(GS 6, 62)

まず、「[ひとつの]概念が妨げているもの(was der Begriff verhindert)」を成就することができるのは「[複数の]諸概念(Begriffe)」だけだ、と言われている。ここで「概念」という語の単数形から複数形への移行が入念になされていることは明らかだ⁷⁰。単独の概念使用の不十分さは、概念以外のリソースに依拠することによってではなく、概念のネットワークのなかで是正されなければならない。この点に、概念的思考の規範的探究の反省的構造が端的に表現されている。この反省的構造は、つづく発言でも——テーレポスを傷つけて癒すアキレウスの槍のエピソードに由来するギリシア語を用いて——認識は「傷つけて癒すもの(τρώσας ἰάσεται)」だ、という言い回しで提示される⁷¹。

70 この点はシュネーデルバッハ(Schnädelbach 1987, 194)をはじめ多くの論者が指摘していることである。

71 テーレポスを傷つけて癒すアキレウスの槍のエピソードはトロイア戦争にまつわるもので、つぎのように伝えられている。——ギリシア軍はトロイアに向けて遠征を始めたが、肝心のトロイアへの航路が分からなかった。その結果、ミュシアという町に寄港したさい、そこをトロイアと勘違いして小競り合いを起こす。ミュシアの王テーレポスはギリシア人を追い払うが、そのさいアキレウスの槍により腿に傷を負う。テーレポスの傷はその後治癒せず、困ったテーレポスがアポロンの神託を伺ったときに受け取った答えが、「傷をつけたものが癒すだろう」であった。そこでテーレポスはアキレウスに会いに行き、神託を伝えて、傷を癒してくれるよう頼んだ。このときギリシア軍はいまだトロイアに向かう航路が分からなかったため、治療のお礼に道案内をすることをテーレポスは提案した。そこでアキレウスがテーレポスの傷を槍でこすると傷は閉じ癒された。テーレポスはそ

ここで重要なのは、単独で用いられた概念が対象を傷つけよりよい認識を妨げるという事態が先にあり、それから複数の概念による対象のよりよい認識の成就(「癒し」)が生じる、という順番である。すなわち、傷つけることがなければ対象のよりよい認識もありえないのである(そもそもそのばあい、対象との特定の関係を築いてさえいないのだから)。さらに、傷つけたあとでどのように癒すのか、複数の概念はいかにして単独の概念使用が阻むことを実現するのか、という点でなお考察の余地がある。そして私の考えでは、この点に、「首尾一貫性」の内実を考える手がかりがある。

引用した発言ではつづけて、「あらゆる概念にある規定可能な欠陥がほかの概念を呼び寄せることを強いる」と言われる。まず、「あらゆる概念にある規定可能な欠陥(der bestimmbare Fehler aller Begriffe)」とは何か。考えるべきポイントは三つある。(1)ここで言う「欠陥」とは何のことか。(2)この「欠陥」が「あらゆる概念にある」ということはどうして言えるのか。(3)この「欠陥」が「規定可能」であるとはどういうことか、どのようにして「規定」するということか。

(1)ここで言われている概念の「欠陥」は、個別の対象の不十分な理解あるいは曲解が単独の概念使用によって引き起こされるということを意味している。しかし、先に確認した実質的アプローチに依拠すれば、この事態をより適切に理解し、なおかつ、この発言からだけでは説明が困難な、(2)この「欠陥」が「あらゆる概念にある」ということ、(3)この「欠陥」が「規定可能」であることの内実をも説明することができる。

実質的アプローチによれば、ある概念を理解するということは、《その概念が形成・使用・改訂されるためにはほかにどのような概念が形成・使用・改訂されなければならないか》ということと、《その概念が形成・使用・改訂されることによってほかにどのような概念が形成・使用・改訂されることに

の返礼にトロイアへの航路を教え、そこからギリシア軍はトロイアに向かうことができた(アポロドーロス 1978, 185-6)。——傷をつけて癒す槍というモチーフはヴァーグナーの舞台神聖祝祭劇《パルジファル》でも出てくるものであり、アドルノは『三つのヘーゲル研究』のなかではヴァーグナーの方に言及している。ここでこの表現を引き合いに出しつつアドルノが評価しているのは、ヘーゲルの社会批判の内在的・反省的性格である。

ヘーゲルは[……]つぎのことを語った。それはすなわち、自然支配する理性が完成する市民時代の物象化され合理化された社会が、かりに人間にふさわしい社会になりうるとしても、それはこの社会が分業以前の古い非合理的段階に退化することによってではなく、自らの合理性を自分自身に適用することによってである、言い換えれば、社会が、自分自身の理性のなかにさえ非理性の傷痕が治りきらずに残っていることを感知し、しかしまた、非理性的なものにある理性的なものの痕跡をも感知することによってである、ということだ。[……]リヒャルト・ヴァーグナーは、《パルジファル》のなかで、このヘーゲルの経験を古くからある定型表現で言い表した。すなわち、その傷を閉じるのは当の傷をつけた槍だけである(die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug)、と。ヘーゲルの意識は[……]主観と客観のあいだの疎外[……]に苦しんでいた。しかし、ヘーゲルの哲学は、こうした苦しみのあまりたんなる直接性の世界および主観という妄想に逃げ戻る、などということをしなないだけの力をもっていた。(GS 5, 312-313)

ヘーゲルもまた『エンチクロペディー』の論理学でこの「傷つけて癒すもの」という表現を用いており、マクドナルドはこの点に依拠しつつ、ヘーゲルとアドルノの共通点を指摘している(Macdonald 2000)。

なるか」ということを、そのつどの社会的・歴史的・実践的文脈のなかで理解するというのであった(1.2.2)。このように理解するならば、(1)概念の「欠陥」とは、文脈から切り離されてそれ自体で意味をもつかのように理解された概念を対象に適用することによって対象への関与が問題にならなくなる事態として理解することができるだろう。個別の対象の無理解や曲解はこのことがもたらす帰結である。さらに、(2)この概念理解の実質的アプローチのもとでは、「机」や「椅子」といった感覚的事物や「赤い」といった感覚的性質を表わす概念を理解することと「権利」や「抑圧」のような現象の理論的説明に用いられるより抽象的な概念を理解することのあいだに本質的な違いは存在しないのであるから、この規定可能な欠陥は「あらゆる概念にある」、とすることができる。そして、(3)この「欠陥」は、そのつどの実践的文脈のなかで概念のネットワークを理解する、というこの実質的アプローチによって明示し規定することができる。

さらに、実質的アプローチにもとづく以上の解釈から、概念の「欠陥」が「ほかの概念を呼び寄せる (andere herbeizitieren)」ことを「強いる (nötigen)」、という事態も理解可能になる。対象の認識という目標達成のためにはどんな概念でも呼び寄せればよいというわけにはいかないはずであり、ここには、「どのような概念を呼び寄せるべきなのか」という内容面での規範性がはたらいっていると考えられる。しかし、「ほかの概念を呼び寄せる」という言い回しだけでは、この規範性の内容までは読み取ることができない。このことは、アドルノの説明不足と理解すべきではけっしてない。むしろ、このことは、アドルノが引用した発言で「欠陥」を主語としており、「概念の欠陥を規定した概念使用者は「ほかの概念を呼び寄せる」べきである」、という概念使用者の観点から述べた当為表現を用いていないということと合わせて理解すべきである。すなわち、実質的アプローチにもとづいて複数の概念からなるネットワークを形成するとしても、「どの概念を使用すべきか」という問題について一般的で一義的な解答を与える原理が概念使用者の側にあるわけではないのであって、概念使用の規範性の内実は、「どのような対象とそのつどどのように関与しているか」という個別的状况に応じて異なるのである⁷²。それゆえ、「強いる」という表現には、対象の側からの要請に応えることとしての概念使用の規範性を読み取ることができる。私は、この規範性の独特の含意にあとで立ち返る。

最後に、個別の状況に応じた概念の連関的使用がここで「布置 (Konstellation)」と表現され、さらにこの「布置」がこのような概念の連関によって「発生する (entspringen)」と言われていることに注意しよう。「布置」はアドルノによる概念的思考の規範的探究を理解するための重要概念である。本節の論述もこの布置概念の解明に費やされる。ここではひとまず、「発生する」という表現から、概念による「布置」は《すでに存在していて発見されるべきもの》ではなく《そのつどの概念使用の場

72 この事態は、ホッホの「同一化によって始まる差異の運動 (Bewegung der Differenz, die durch das Identifizieren in Gang gesetzt wird)」(Hogh 2015, 131)という的確な表現を敷衍して、つぎのように説明することもできるだろう。まず、概念使用の反省の端緒となるのは、「S は P だ」という判断である。そして、この判断によって始まる差異の運動とは、「S は P だけではない」、「しかじかの状況で S は P だ」という判断を下すのは不当である」などの、当の判断に対する反省である。重要なのは、「同一化によって始まる差異の運動」を把握することは、S (対象) と P (規定) についての概念体系全体に依存している、ということである。なおかつ、この概念体系習得は、辞書や事典、文法書などがあれば可能になるようなものではけっしてなく、対象への時間をかけた関与を必要とする。

面に応じて創出されるべきもの」と考えられている、ということ指摘するのみにとどめよう。

以上をまとめると、一方では対象の側からの要請に応じた概念使用が求められるのだが、他方で同時にその要請もまた、対象のそのつどのあり方とそれに対する関与によって変わるのであって、そうした独特の規範性に依拠して概念的布置をつくり出すことが、概念的思考の規範的探究の課題となる。したがって、以下では、この概念的布置の内実を明らかにしていく。

1.4.2 現状肯定的態度の拒絶

概念の布置的使用についてまず議論すべき論点は、個別的对象からの要請への応答というその性格である。この点については、個別的状况にそくするということは現状肯定的態度ではないか（現状から批判的に距離を取り別様の可能性を考えることができないのではないか）、という疑問が考えられる。この疑問に対してアドルノに依拠して答えるならば、アドルノが『否定弁証法』のなかで布置概念を提示する文脈を確認することが有益である。『否定弁証法』第二部「概念とカテゴリー」の「個別的なものもまたけっして究極のものではない (Auch Einzelnes kein Letztes)」と題された節で、アドルノは、個別的なものをすべて取り扱おうとするかまたは無視する、という一見対極的な二つの態度を批判対象として挙げている。そして、主観の認知的枠組みの内部で容易に処理できないものを無理やり一定の理解のもとに押し込もうとする態度も、それとは逆に理解を放棄する態度も、いずれもが現状肯定につながると主張するのである。

同一性に疑念を抱き始めた思考は解きえぬものに直面するとすぐに降伏し、客観の解きえなさから主観にとってのひとつのタブーをもたらす。非合理主義的あるいは科学主義的に慎み深くして、自らと似ていないものと接触しようとしないうこの主観は、一般に通用している認識理想に屈服しながら、それによってこの認識の理想にまだなお敬意を表明している。[……]こうした理想は、併合の意欲を併合されえないものへの嫌悪と例外なく結びつける——この併合されえないものこそまさしく認識を必要としているのであろうが。理論が個別性の前で断念することは、貪欲な感情の横溢に劣らず、やはり[……]既存のもののために作用している。(GS 6, 163)

「同一性に疑念を抱き始めた思考 (Denken, das an Identität irre ward)」、すなわち、概念的同一化の不十分さに気づいた思考は、そのまますぐに概念的思考の自己反省を遂行するわけではない。先に述べたように、概念的思考の自己反省は、対象に関与する（「接触する (rühren)」）ことを前提とする。それゆえ、既存の認知的枠組みの内部で容易に処理できないもの（「解きえぬもの (das Unauflösliche)」、「自らと似ていないもの (das, was ihm nicht gleicht)」）に直面した主観が、対象への関与をも避けようとするならば、そのときそうした主観がとる態度にはさしあたり二つのものがある。ひとつは、そうしたものを無理やり既存の枠組に押し込めて理解しようとする態度である。アド

ルノはこうした態度を、「併合の意欲 (Appetit des Einverleibens)」と「貪欲な感情の横溢 (der gefräßige Überschwang)」を伴った「非合理主義的 (irrationalistisch)」な態度と表現する。もうひとつは、そもそもそうした個別的なものを理解しようとするのを放棄する態度である。アドルノはこれらの態度を、「併合されえないものへの嫌悪 (Abneigung gegen das nicht Einzuverleibende)」ゆえに個別的なものの認識を「断念 (Resignation)」する「科学主義的 (szientifisch)」な態度と表現する⁷³。

二つの態度はともに個別的なものの認識に伴う骨折りを省こうとする点で共通している。それゆえ、アドルノは別の箇所でも、既存の認知的枠組みのなかでは解消できない個別的対象に直面した思考のこの二つのあり方を合わせて、端的に「併合と迫害への渴望 (die Gier nach Einverleibung und Verfolgung)」と呼んでいる (GS 6, 174)。アドルノが用いる強烈な表現からは、ヘイトスピーチや移民排斥といった暴力的な現象が想起される。しかしそれだけではなく、形式的に理解された概念の適用によって対象を分類し処理するという日常的な振る舞いにも「併合と迫害への渴望」が潜んでいると考えるべきである。もちろん、そうした分類や処理は生活上避けられないものではある。しかし、分類や処理は対象に関与することではなくむしろそうした特定の関与なしに共有されることを——すなわち、「一般に通用している (gängig)」認識であることを——目指すものであり、それゆえ、例外や逸脱に対しては、アドホックな対応で回収するか存在しないものとして無視するかいずれかの帰結を導きやすい。その暴力性が顕在的であれ潜在的であれ、既存の認知的枠組み内部に収まらないものを前にした包摂ないし断念は、いずれもが「既存のもののために作用している (fürs Bestehende arbeiten)」のであって、この意味で現状肯定的なのである。

以上により、アドルノによる概念的思考の規範的探究は現状肯定的であるどころかそれに対する断固たる批判を含意していることを確認できた。そこでつぎに、当然ながら、アドルノが規範的に念頭に置いている概念的思考がいかなる意味で現状肯定を免れるのか、という問いが浮かぶ。ここで注目すべきことがある。それは、引用した発言のなかで、アドルノが「併合されえないもの」の性格を、接続法 II 式を用いた関係代名詞節で補足的に説明していることである。すなわち、「この併合されえないものこそまさしく認識を必要としているのであろう (das nicht Einzuverleibende, das gerade der Erkenntnis bedürfte)」。ここにはアドルノが掲げる認識論的企図の性格が表れている。第一に、アドルノはここでも、認識主体を主語として「主体はこの併合されえないものを認識する必要がある」と書くのではなく、認識対象を主語として「この併合されえないものは認識を必要としている」と書いている。この表現が示唆しているように、アドルノは認識が対象の側からの要請によってこそ成立するものであると考えている。この対象からの要請は認識主体のコントロールを超えているものであり、認識主体が身につけている思考の方法などでは意のままにできない。第二に、「まさしく (gerade)」という強調表現が示唆しているように、アドルノが企図する認識は、強調した意味で、既存の枠組

73 「意欲」と「嫌悪」という表現はホブズズの情念論を想起させる。『リヴァイアサン』第六章においてホブズズは「努力 (endeavour)」を、対象に向けられる「意欲 (appetite)」と対象から離れようとする「嫌悪 (aversion)」とに分けた。ホブズズの「努力」概念はスピノザの「自己保存の努力 (conatus)」と関係しており、アドルノも当然これを踏まえてこうした表現を用いていると考えられる。すなわち、他なるものを前に動揺する主観のあり方の根底には自己保存の原理があるということ、アドルノは「意欲」と「嫌悪」という表現の使用によって示唆しているのである。

みから逃れるものを対象とする。すなわち、アドルノはここで、「既存の枠組みで理解しやすいものだけでなく理解しにくいものも認識することが望ましい」と主張しているのではない(ここでは既存の認知的枠組みのヒエラルキーは温存されたままになる)。言い換えれば、既存の枠組みに依拠した認識とアドルノが規範的に要請する認識という二つの認識様態を対象に応じて使い分けることが求められているのではない。そうではなく、ここでは、対象からの要請に応じる認識こそがその名に値する認識であること、これまで認識活動として流通していたものが現状肯定にすぎないということが示唆されているのだ。

1.4.3 個別的なものの内在的普遍性

以上で確認したのは、アドルノが、個別的対象にそくした概念的思考という目標において、非合理主義も科学主義も現状肯定的態度として批判しているということであった。非合理主義のばあいも科学主義のばあいも、その現状肯定的なあり方は、個別的なものを(前者は包摂によって、後者は断念によって)不当に扱っているという点に由来する。逆に言えば、個別的なものを正当に扱う思考は、現状肯定とは別のもので、それとは対立するものとして構想されている。それゆえ、個別の対象やそれが置かれた文脈に敏感な思考ということで、現にあるがままの対象の是認という態度が考えられているのではない。個別の対象を現にあるがまま認めるという態度はその対象をそれ自体で完結したものとして孤立させて捉えてしまう。それに対して、アドルノは、個別的なものを自足的・自己完結的に捉えず、むしろ、自らの自足性を見かけを突破するポテンシャルをそれ自身のなかも含んだものとして捉える⁷⁴。この契機を正当に評価することによって、ある対象を現にそうであるものとして認識する私たちの現状の認知的枠組みは揺さぶられる。対象に密着する思考が現状に対して否定的に振る舞うのはまさしくこの点による⁷⁵。したがって、「個別的なものへの時間をかけた関

74 アドルノはこの洞察をヘーゲルの『大論理学』読解から得ている。「ヘーゲルの論理学の不朽の成果に従えば、個別的な実存するものは端的に対自的(für sich)なのではなく、自らにおいて(in sich)自らの他なるものなのであり、かつ他なるものに結びつけられている」(GS 6, 163-4)。この読解は実存主義に対する批判とつながっている。実存主義は、「実存」という概念によって個別的なものの個別のあり方を重要視する志向をもちながら、結果としてその「実存」という普遍概念によって、個別的なものをそれ以上分節化できないものとして片づけてしまう、とアドルノは考えているのである。「ひとつひとつの実存するもの(das einzelne Existierende)は、実存(Existenz)というその上位概念と一致しないし、解釈不可能であるわけでもない」(GS 6, 163)。アドルノは『三つのヘーゲル研究』のある箇所でも、ヘーゲル論理学の有論を実存主義批判として読解している(GS 5, 277-280)。

75 さらに言えば、この「現状の認知的枠組みの揺さぶり」という点において、対象に密着する思考は、ゼールがアドルノの哲学の基礎に見出す「観照(Kontemplation)」と——「密着」と「観照」という一見して対極的な見かけにもかかわらず——内容上一致する。ゼールは人間同士の関係を対象とするカントの定言命法の第二定式がアドルノにおいては人間と事物との関係にまで拡張されていると解釈し(Seel 2004a, 33; 2004b, 60)、事物をけっしてただ手段として扱うことなくつねに同時に向かい合う相手として扱うというこの振る舞いを「観照」と呼ぶ。「観照」とは、人びとがたがいにかかわり合い、かつそれでもやはり互いに放っておかれてもいる、そのようなことができ

与」というアイデアを耳あたりのよいスローガンとして片づけないためにも、この論点を正確に理解する必要がある。

まず、現状を超える対象の相貌についてのアドルノの発言を確認しよう。

存在するものは、それがそうであるものより以上のものである(Was ist, ist mehr, als es ist.)。このより以上のものは存在するものに押しつけられているのではなく、存在するものから排除されたものとしてこの存在するものにとって内在的でありつづける。そのかぎり、非同一的なものとは、事柄の同一化に抗する事柄それ自身の同一性であろう。(GS 6, 164)

アドルノはここで、現状を超える対象の相貌を、「より以上のもの(Mehr)」という一般的な表現で呼んでいる。さらに、この相貌はその対象に「内在的」であり主観の側からの押しつけではないとされている。このことは、よりよい概念的思考の規範性が対象からの要請として考えられていることと整合的であり、その当然の帰結とも言える。なぜなら、既存の認知的枠組みを揺さぶる対象の相貌がそれはそれでやはり主観からのある特定の性質の投影にすぎないのだとしたら、それは対象からの要請に応答するものとは言えないからだ。

しかしまた、投影ではなく対象に「内在的」であるという言い回しが用いられているからといって、ここで素朴実在論——主観からまったく独立に実在が存在しそれを認識することができるという考え——が表明されているわけでもない。たしかに、アドルノが「事柄の同一化に抗する事柄それ自身の同一性(die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen)」という表現で「事柄の同一化」と「事柄それ自身の同一性」を区別していることもまた、一見すると投影説か素朴実在論かという対比を想起させるように思われる。しかし、アドルノが提示するこの区別は、主観の投影か独立の実在かという対立図式を超えた別の問題設定のもとで解釈することが可能であり、さらに、対象からの要請という規範性のアイデアを理解するためにはそうした解釈が必要でさえある。その問題設定は、対象を規定する普遍性の構想にかかわるものであり、この観点から、「内在的」や「事柄それ自身の」という表現の含意も理解することができる。このことを説明するために、先の引用にそのままつづきの一節を取り上げよう。

対象のもっとも内なるものは同時にこの対象にとって外部であることが明らかになり、対象の閉ざされたあり方は仮象であることが、すなわち同一化し固定化するやり方の反映であることが明らかになる。個別的なものを前にして思考しつつ固執することによってこうした事態へと送り届けられる。すなわち、その個別的なものの代理をするなどと言われている普遍的なものでは

る実践にアドルノがつけた名前である。他者に対するこのような目的から離れた関係に、アドルノは現代社会の状態に対する自らの批判を動機づけまた支える「経験の核」を見出す(Seel 2004a, 34)。ここにあるように、「観照」ということでゼールは《利害関心を捨て去り対象との関係に制約された観点から脱却すること》を意味しているのではない。「観照」という振る舞いは対象に対する道具的な関心に導かれた関係を修正するものであり、そしてそれゆえに、本論文で提示する「対象に密着する思考」とその内容において異なるものではない。

なく、その個別的なものの本質へ送り届けられることになるのである。他なるものとのコミュニケーションは個別的なもののなかで結晶化している。この個別的なものは、その現にあるあり方において、他なるものとのコミュニケーションによって媒介されている。(GS 6, 164)

最初の一文中、アドルノは「対象のもっとも内なるもの (das Innerste des Gegenstandes)」がその対象にとって同時に「外部 (auswendig)」であること、対象の「閉ざされたあり方 (Verschlossenheit)」が見せかけであり「同一化し固定化するやり方の反映 (Reflex des identifizierenden, fixierenden Verfahrens)」であることを主張する——正確に言えば、アドルノがそのように主張するというよりは、そのような事態が「明らかになる (sich erweisen)」と、言われている。ここで言われていることをひとつひとつ確認しよう。

まず、「対象のもっとも内なるもの」が対象にとっての「外部」でもある、と言われるとき、それは、ある種の社会的・文脈的背景への還元主義——すなわち、なんらかの事柄や対象の核心はその事柄や対象そのものに見出されるのではなくそれが置かれた社会的・文脈的背景に見出される、という考え方——が考えられているようにも読めるかもしれない。しかし、もちろんそうではない。「同時に (zugleich)」という言い方がされていることに注意しよう。むしろ、アドルノの主張の力点は、《対象そのもの》と《それが置かれた背景》との対立を無効にすることにある。この対立を前提にしているかぎり、対立項のどちらを強調するにせよ、考察すべき対象がそれと同定できる完結したあり方をしているという考えは引き受けざるをえない。しかし、アドルノはこの対立を拒絶することで、そうした対象の「閉ざされたあり方」が見せかけであることを主張しているのである。

では、この「対象のもっとも内なるもの」がその対象にとって同時に「外部」であるという事態はどのように理解すべきなのか。言い換えれば、《対象そのもの》と《それが置かれた背景》との対立を無効にするという主張のポイントはどこにあるのか。読解作業をつづけることでこの問いに答えたい。アドルノは引用した発言のなかでつづけて、「個別的なものを前にして思考しつつ固執すること (denkende Insistenz vorm Einzelnen)」によってこうした事態が明らかになる、と述べている。この印象的な表現は、《個別的なものへの時間をかけた関与》というアイディアの要点を提示している。しかし、この表現の含意を展開するためには、その後で出てくる、「その個別的なものの代理をするなどと言われている普遍的なもの (das Allgemeine, das es vertritt)」⁷⁶と「本質 (Wesen)」との対比を先に考察する方がよい。いま議論のために、前者を《代理的普遍》と呼ぼう。対象における《そのもの》と《背景》との対立を無効にするアイディアの要点は、代理的普遍を拒絶し「本質」という語を掲げることでアドルノが言おうとしていることにある。

いま検討している一節のなかでアドルノが提示する対立軸がここでずれていることに注意しよう。

76 ここで「…の代理をする (vertreten)」という動詞は接続法 II 式で書かれている(文法的には過去形でも取れるが内容的に過去形では意味が通らない)。これは事実を反することを表現する接続法 II 式であり(それゆえ、そのニュアンスを出すために「などと言われている」と訳出した)、アドルノが自らの見解を表明するときによく用いる控えめな表現としての接続法 II 式ではない。したがって、アドルノは「普遍的なもの」が個別的なものを「代表」する、などという事態が現に成立しているとは考えていない。

さきほどは、対象の捉え方にかんして、自己完結したあり方と見なすかそうした見方を否定するか、という対立軸が設定された。それに対して、いま問題になっているのは代理的普遍と「本質」の対立である。これは、対象の認識の到達点にかんして、一般的認識を到達目標に据えるかそうした目標設定を拒絶するか、という対立軸をなしている。すなわち、アドルノがここで遂行していることもまたやはり二方面的に理解すべきなのだ。アドルノは、一方で、個別の対象の個別性が切り詰められることを避けるあまりにその対象の自己完結性を前提にしてしまうことを批判する。同時にその一方で、対象の自己完結性を拒否するあまりに対象を代替可能なものと見なし普遍的認識のひとつの類例としてしまうことをもアドルノは批判するのである。そして、この二方面的なアドルノの姿勢を端的に言い表しているのが、「個別的なものを前にして思考しつつ固執すること」という表現である。その二面性は、「思考」と「固執」の同時的発揮という点にある。

「固執 (Insistenz)」という語には——日本語にするとネガティブな印象のある言葉だが、もちろん私はネガティブな含意をもたせようとしてこの訳語を選んでいるのではない——時間の幅を伴った状態にすでに置かれているという含みがある(固執は任意の時点で任意に開始することのできる動作ではないのであって、私はいまこの場で何かに固執し始めるということとはできない)。すなわち、そこには、対象との時間的な幅をもって築かれた関係が含意されている。この関係は、まったく受動的に巻き込まれた関係とは言えないが、能動的に選び取りまた任意に断ち切ることのできる関係でもない。

対象への固執は対象への時間をかけた関与を前提とする。それゆえに、個別的な対象に固執しているかぎり、その対象を普遍的認識の材料や類例にしてしまうことに対しては否定的に——少なくともかなり慎重に——なるだろう。しかし、これが同時に「思考しつつ」なされるということもまた重要である。なぜなら、個別の対象をあらゆる一般化から保護しようとしていかなる概念使用をも控えるならば、それは結局のところ、その対象を閉じたものとして切り詰めて認識することになるからである。したがって、カントの格言をもじって、「固執なき思考は空虚であり、思考なき固執は盲目である」と言ってもよいだろう。固執なき思考が空虚であるのは、それが個別的な対象を普遍的認識の類例として扱い、当の対象についてはほかの対象でも成り立つような認識しか得られないからである。思考なき固執が盲目であるのは、それが個別的な対象の唯一性を保持しようとするあまり、当の対象を自己完結したものと見なしてしまうからである。

以上により、「事柄それ自身の同一性」や「本質」という表現を用いてアドルノが構想している普遍性とは、トップダウン式に対象を規定する普遍性ではなく、個別的なものとの実践的にかかわり合いを通じて習得した概念使用からボトムアップ式に形成される普遍性である、とまとめることができる⁷⁷。アドルノは別の箇所でも、このような普遍性を「個別的なものの内在的普遍性」と呼ぶ。「個別的

77 この普遍性の構想を理解するひとつの手がかりはアドルノの芸術作品理解にある。アドルノは個別的なものが分有するような普遍性について、つぎのように述べている。

個別的なものを思考から演繹することはできないが、その一方で、個別的なものの核は、極限まで個体化され、あらゆる図式を拒絶するあの芸術作品と比較できるだろう。芸術作品を分析すれば、当の芸術作品の個体化の極致において、普遍的なものの諸契機がふたたび

なもののもつこのような内在的普遍性は、沈殿した歴史として客観的である」(GS 6, 165)⁷⁸。ここでいう「沈殿した歴史 (sedimentierte Geschichte)」とは、対象が生まれた過程や来歴についての実践的知識を踏まえて理解できる文脈であり、対象がそこに位置づけられる対象相互のネットワーク全体のことである。アドルノはこうした対象が埋め込まれた来歴を「事柄のうちに凝固した歴史」(GS 6, 62)とも呼んでいる。「沈殿した」や「事柄のうちに凝固した (in den Sachen geronnen)」という表現が示唆しているように、この「歴史」とは、対象との実践的な関与なしに得られる社会的・歴史的背景とは異なる。一方で対象の自己完結性を拒絶しつつ同時に他方で対象を代替可能なものと見なすことをも拒絶する、というアドルノの認識論的企図を果たすために要請される文脈は、対象への関与なしに前もって与えられているわけではなく、当の個別的对象と認識主体との関係が何らかのかたちで成立したあとで、その関係のなかでのみ見出されるものなのである。

すなわち、「個別的对象の内在的普遍性」というアドルノのアイディアの核心は、「個別的对象を適切に理解する文脈は外在的に適用されるのではなくその対象への実践的関与のなかで発見される」という点にある。こうした文脈の知識は対象との実践的なかわりを通してのみ獲得でき

見出される。すなわち、芸術作品がその作品自身にも隠されている類型を分けもっているということが、ふたたび見出されるのだ。(GS 6, 164)

ここでアドルノは、芸術作品のあり方との関連を示しつつ、「個別的对象の極致に見出される普遍」というアイディア——「芸術作品がその作品自身にも隠されている類型を分けもっていること (ihre sich selbst verborgene Teilhabe an der Typik)」——を提示している。この発言は、「内在的」や「事柄それ自身の同一性」、「本質」などここでさまざまな表現を与えられている普遍性の構想を理解するために、アドルノの芸術作品理解が手がかりになるという見込みを与える（もちろん、このことは、「芸術作品のみがそうした普遍性を見出しうる唯一のものである」という強いテーゼを含意しない）。私は、先に 1.3.2 で、ヴェーベルンの《弦楽四重奏のための六つのバガテル》作品 9 の第 1 曲についてのアドルノの発言を参照し、実質的アプローチによって理解された音楽上の概念を適用することによる作品理解の内実を例示した（「極限まで個体化され、あらゆる図式を拒絶するあの芸術作品」という表現は——この表現によってアドルノが念頭に置いていた芸術作品は具体的に明らかではないが——ヴェーベルンのこの作品の形容としては非常に的確である）。アドルノの音楽分析論の認識論的含意について、私は 2.2 で論じる。

この論点についてはティヒーの「抽象的普遍」と「内在的普遍」の区別も参照 (Tichy 1977)。ティヒーは、認識と社会がともに、個別的对象のあり方をあらかじめ決定してしまう「抽象的普遍」という性格を備えていると指摘し、このような抽象的普遍の批判を通して獲得される別様の普遍性概念を「内在的普遍」と規定する。そこでティヒーが「内在的普遍」の内実を示すさいに依拠するのは芸術経験の分析なのである。ただし、ティヒーは「概念把握すること」の意味を「抽象的普遍」のもとで理解し「包摂する (subsumieren)」と同義で捉えているため (Tichy 1977, 77)、私が拒絶したい全面批判解釈を採っていると考えざるをえない。アドルノの概念論のアイディアを理解するうえで芸術作品やその経験についての議論はきわめて重要なのだが、それに依拠することによって、解釈が《暴力的な概念的思考／非暴力的な芸術的経験》という二項対立に陥りやすいのもまた事実であり、ティヒーの解釈はそのことをまさに示している。

78 ここで「客観的に」とアドルノが言うときの力点は、「個別的对象が認識する主観とは無関係のあり方をしている」ということにはなく、「主観は個別的对象のあり方を勝手に作り出したり変えたりすることができない」ということにある。このことをより詳しく言えば、個別的对象のあり方は、それ自身が一要素をなすより広い文脈のなかで、主観には意のままにならないかたちで位置づけられているということである。

るものであって、中立的観点から学習したり教示したりできるものではない⁷⁹。

1.4.4 概念能力と感受性の同時的発揮としての概念把握

以上で私は、「個別的对象からの要請としての規範性」の内実を「個別적인ものの内在的普遍性」というアイデアから説明した。以下では、このようなアドルノの普遍性の構想から、実在と概念の二元論を乗り越える《概念能力と感受性の同時的発揮としての概念把握》という認識論的アイデアを引き出したい。これまでの議論を踏まえて提示されるこの考えによって、本章でその解明が目指された「認識のユートピア」というアドルノの認識論的企図(1.1.1)を正当に評価するための材料が揃うことになる。

先に述べたように、「個別적인ものの内在的普遍性」は、《対象の来歴についての実践的知識を

79 《対象の来歴についての実践的知識を踏まえた対象の認識》というアイデアを具体的に理解するために、ここでいわゆる「オリンピックエンブレムパクリ疑惑問題」を取り上げてみよう。この問題は、2015年7月24日、東京オリンピック・パラリンピック東京大会のエンブレムが発表され、その数日後、このエンブレムとベルギーのリエージュ劇場のロゴとの類似性が話題となったことから始まった。リエージュ劇場のロゴ製作者オリビエ・ドビは盗作と主張し国際オリンピック委員会にエンブレムの使用差し止めを求め、これを受けて、東京大会の組織委員会と当のエンブレム製作者である佐野研二郎は8月5日に記者会見を行い、エンブレムの独自性を主張する。この記者会見の場で佐野はエンブレムの制作過程を説明し、盗作疑惑に答えようとした。しかし、この点が本論にとって重要なのだが、「パクリかどうか」に(のみ)関心をもつ人にとってこの説明は関連性をもたないものに見えた。この佐野の説明について、加島は社会学的観点からつぎのようにまとめる。「つまるところ、「見た目」に関心を持つ者にとっては、佐野による「作り方」の説明は、冒頭の依拠性の否定および最後の質疑応答を除けば、かなり冗長なものと映った。佐野なりに独自性を主張して著作権問題に対応させようとしたのだが、その内容は多くの者にとっては関連性の乏しいものを感じられ、かえって不思議な印象を与えることになった。「どのように見ればよいのか？」が問題になっている時に、「どのように制作したのか？」という想いを伝えられても、反応に困ってしまうのである」(加島 2017, 260)。加島は社会学者の観点から、制作過程を重視するデザイナーの専門家の視点と結果としての見た目に関心がある一般の人びとの視点のあいだに優劣をつけたりいづれかに肩入れしたりするような記述を慎重に避けている。これは、加島の課題設定がいわゆる「パクリ疑惑問題」の経緯の解明にあり、この課題を果たすために、相互に還元されない複数の視点(専門的デザイナー・法律関係者・マーケティング担当者・一般人など)の重層性を示す必要があるためである。この姿勢は、いわゆる「パクリ疑惑問題」がなぜ「問題」として焦点化されたのか、ということを経験的に理解するうえでは妥当かつ必要な姿勢であり、実際、佐野会見の分析は非常に優れたものであると私は考える。しかし、制作過程の説明が制作されたものの方にとって関連性がない、という見解に私は疑問をもつ。私はここまでのアドルノ読解から得られた考えにもとづきつつ、この加藤のまとめ方に反対して、制作過程の説明が結果の方にとって本質的な関連性をもつと主張したい。すなわち、制作されたエンブレムを弁別するために必要なデザインの知識はデザインという対象との実践的なかわりを通してのみ獲得できるものであって、そうした歴史的背景を無視した中立的観点から——「見た目」にしか関心をもたない者の観点から——学習したり教示したりできるものではないのである。この点について、「デザインの歴史をちゃんと把握していたなら、言われなき盗作疑惑は起こらなかつたと思われる事件だった」(松田 2017, 311)という松田の指摘は的確であるように私には思われる。

踏まえて理解できる対象相互のネットワーク全体」として理解することができる。アドルノは、対象をこうした相互のネットワークのなかで把握することについて、つぎのように述べる。

事柄が位置している布置を感知するということは、生成したものとしての個別的なものが自らのうちに担っている布置を解説することである。(GS 6, 165)

この発言で重要なことは三つある。第一に、個別的な対象は、現在にいたる来歴抜きには理解できないものであるがゆえに「生成したもの(Gewordenes)」と呼ばれるのだが、そうした対象が置かれたネットワークがここでは「布置」と呼ばれていること。第二に、そうした布置を「解説する(entziffern)」ことが要請されていること。第三に、対象をその布置のなかで捉えることが、「感知する(gewahr werden)」という表現を用いて言い表されていること。

まず、第一と第二の点から論じよう。ここで、本節 1.4 で先に導入した「布置」という表現が、対象のよりよい認識のために要請される概念使用に対して適用された概念であったことを思い起こす必要がある(1.4.1)。そこで私は、布置とは概念の連関によって形成されるものであること、なおかつ、それは《すでに存在していて発見されるべきもの》ではなく《そのつどの概念使用の場面に応じて創出されるべきもの》として理解すべきであること、この二点を主張した。それに対して、ここでは、布置は対象の連関が形成するものであるとされ(第一の点)、なおかつ、そうした連関を「解説する」ことが求められているということから、それは《創出されるべきもの》ではなく《発見されるべきもの》であるとされている(第二の点)。

私の考えでは、このことは、アドルノにおける「布置」概念の曖昧さとして理解すべきではないし、「概念の布置」と「対象の布置」を区別して理解する必要性を表わしているわけでもない⁸⁰。ふたたびアドルノのヴェーベルン解釈に立ち返るならば、アドルノはヴェーベルンの作品をそれが位置づけられたネットワークのなかで捉えるためにソナタ概念を実質的に——概念のネットワークのなかで——理解し使用していた(1.3.2)。このことは、概念的思考としての布置と対象の連関としての布置

80 アドルノは別の箇所でも「布置」という表現を両義的に——対象の布置と概念の布置両方を意味するように——用いている。

【a】対象をその対象の布置のなかで認識することは、対象が自身のなかに蓄えている過程を認識することである。**【b】**布置としての理論的思想は、自分が開示したいと思っている概念の周りを回る。たとえば、よく保管された金庫のさまざまな鍵のように、一個の鍵や一個の数によってだけでなく、数の組み合わせによって開く鍵のように、この概念がぱっと開くことを望みながら。(GS 6, 165-6【】は引用者による挿入)

【a】で言われている「布置」は明らかに対象が形成する布置であり、それに対して、**【b】**での「布置としての理論的思想」という言い方では、布置が概念的思考のあり方として描かれている。テビッケはまさにこの箇所に依拠して、前者を布置の方法論的側面、後者を布置の存在論的側面と呼び、両者は区別すべきであると論じている(Többecke 1992, 76-77)。しかし、両者を区別する必要はない、というのが私の考えである。

が独立に成立するものではなく、同じひとつのメダルの両面である、というアドルノの考えを示している。すなわち、「布置」は思考か対象か、という問いはアドルノにおいて意味をもたないのである。

このことからさらに、アドルノにおいて布置が概念の布置でありかつ対象の布置であるということの議論上の理由を指摘することができる。それはすなわち、主観と客観の架橋不可能な二元論を拒絶する、ということである。この二元論は、「主観の側で利用可能な資源のみによって主観による客観の認識の成否を説明する」という描像を掲げる。アドルノが概念的思考の規範的探究を通して意図したことは、まさにこのような「構築的哲学」⁸¹の批判なのである。布置を対象の側にあつて認識されるべきものと解釈するにしても、あるいは概念的思考の主体の側にあつて認識するあり方そのものと解釈するにしても、いずれもがこの主観と客観の架橋不可能な二元論を引き受けざるをえなくなる。このことから、概念の連関と対象の連関を別の事柄として切り離して理解することはアドルノの認識論的企図の観点から適切ではないということが言える。

そして、先の引用で指摘した第三の点——対象をその布置のなかで捉えることをアドルノが「感知する(*gewahr werden*)」と表現していること——がかかわるのは、この二元論の拒絶という点である。アドルノが目指す概念的思考は、対象から距離を取ることと対象に密着することという相反する志向を同時に含む。私は本章のこれまでの議論で、対象からの離反であらざるをえない概念的思考を実質的アプローチによって反省的に捉え返す、という処方箋を提案し、かつ、対象の来歴への実践的関与によって対象への密着という志向を達成する、という処方箋をも同時に提案した。しかし、「これらはそもそもほんとうに同時に成立する営みなのか」という問いには私は答えていない。

この問いに対する私の答えは、説明的というよりは治療的である。すなわち、私は、「実質的アプローチによる概念的思考の自己反省という道具立てを用いて対象に密着した認識の達成メカニズムを説明する」というやり方を採らず、「実質的アプローチによる概念的思考の自己反省が遂行されるならば個別の対象を適切に理解するための感受性も同時に発揮されている」と主張することによって、先の問いに答えたい。前者の説明的態度を取らない理由は、この態度もやはり、「主観の側で利用可能な資源のみによって主観による客観の認識の成否を説明する」という架橋不可能な主客二元論の描像を暗黙に含んでいるからだ。言い換えれば、「これらはそもそもほんとうに同時に成立する営みなのか」という問いは問う必要がない、というのが、私が提案する答えである。

そして、概念的思考の自己反省が同時に対象に対する感受性の発揮でもある、という考えが端的に表されているのが、先の発言で指摘した「感知する」という表現である。このことを説明するために重要なのが、「概念把握すること(*begreifen*)」をただ同一化するだけではない思考として要請するアドルノのつぎの発言である。

81 この点にアドルノとマクダウェルの共通点を指摘することはたしかに可能であるかもしれない。マクダウェルが『心と世界』で試みたことのひとつは、「構築的哲学」を批判することだった。この構築的哲学の特徴はつぎのように描かれる。「従来の近代哲学が派生的二元論を扱うしかたにはある特徴が見いだせる。この種の哲学は、架橋を目指す溝の一方の側に身を置くが、その選びとられた側をどう捉えるかについては当の二元論にそのまま従う。そして、架橋という課題において現れていたもう一方の側の捉え方にできるだけ近いものを、身を置いた側で疑問の余地なく利用できる素材から構築するのである」(McDowell 1994, 94)。

ある事柄そのものを、ただはめ込んだり座標系の上に運び込んだりするだけということではなく、概念把握するということは、個別契機をほかの個別契機との内在的連関のなかで感知することによってほかならない。(GS 6, 36)

アドルノはここで、「概念把握すること」を、「ただはめ込んだり座標系の上に運び込んだりするだけ」の態度(すなわち、ただ同一化するだけの思考)との対比で用いている⁸²。そして、その内実を、さきほど問題にした「感知する(*gewahr werden*)」と同じ含意の“*gewahren*”——ここでも「感知する」と訳した——を用いて規定している。この語には、理解や解釈といった主観の能動的なはたらきとは別のニュアンスが含まれている。それは、対象の側からののはたらきかけによって対象との関係が成立するイメージ、既成の枠組みのなかに容易には位置づけられない対象のある側面に不意に気づかされるという、能動とも受動とも言いきれないような関係成立のイメージである。アドルノは同じ個所で、この主観と客観の関係を表現するために「反主観主義(*Antisubjektivismus*)」という言い回しを用いている(GS 6, 36)。これは、対象の正しい認識のために主観的要素が必要ないということではもちろんない。アドルノは認識における主観の役割をつねに強調する⁸³。問題はその役割の内実であって、ここではその役割は、認知的枠組み内部での整理や規則に従った推論にではなく、主観のコントロールを超えた対象の側からの要請への応答にあるとされているのだ。《主観の意のままにならない》というこの点にこそ、「概念把握すること」が「反主観主義」と呼ばれる理由がある。

以上のように、アドルノが規範的に用いる「概念把握すること」は、概念の実質的理解と対象の来歴に対する感受性の同時的発揮として理解することができる。この描像にさらに明確な輪郭を与えるための補助線となるのが、「きめ細かさ(*Differenziertheit*)」という表現である⁸⁴。アドルノはこの表

82 アドルノは「概念把握すること」の意味をヘーゲルから継承している。『三つのヘーゲル研究』ではつぎのように述べられる。「まだ学問によって台無しにされてはいない精神が実用上の概念規定やたんなる言葉の定義に反抗するという、すなわち、概念をポーカーチップとして扱うのではなく、《事柄がほんとうは何であるか》[……]ということ[……]もろもろの概念のなかで概念把握したいという欲求、この欲求こそが、軽率だとか専制的だとかということで貶されるヘーゲルの観念論の規準(*Kanon*)の役割を果たしている。ヘーゲルの観念論は事柄をその概念によって完全に解明しようとする。なぜなら、[ヘーゲルの観念論によれば]事柄と概念は最終的には一致するとされているからだ」(GS 5, 308-9)。この一文は、一般に「軽率」で「専制的」と言われるヘーゲルの観念論からアドルノが継承しようとしている論点(すなわち「事柄を概念把握すること」)を示したものである。

83 「通常の科学の理想とはまったく反対に、弁証法的認識の客観性は、主観についてより少ないものではなくより多くのものを必要とする」(GS 6, 50)。

84 「きめ細かさ」と訳した“*Differenziertheit*”という語は、語源的には「同一化する(*identifizieren*)」に対する“*differenzieren*”(あえて対になるよう訳すなら「差異化する」となる)に由来するものの、アドルノの著作においてそれほど主題的に用いられる言葉ではない。しかし、主題的ではないとはいえ、この言葉はときおり印象的なかたちで用いられる。たとえば、1954年から58年のあいだに書かれた「形式としてのエッセイ」に見られる、「エッセイのきめ細かさは、けっして付け足しではなく、エッセイの媒体(*Medium*)なのである」(GS 11, 23)という文は重要である。ここには、何かを考え、考えたことを言語化するさいの不可欠の要素としての「きめ細かさ」が示されている。ま

現を用いて、《概念能力と感受性の同時的発揮》という先のアイデアを提示している。

きめ細かいというのは、事柄にそくして、かつ、事柄の概念のなかで、もっとも小さくて概念から漏れてしまうものさえも識別できる人のことである。[……]きめ細かさには、それ自体に模倣する反応能力が含まれており、同様に類・種・種差といった関係を考えるための論理的道具立てが含まれている。(GS 6, 55)

発言の前半部をまず説明しよう。そこでは、きめ細かさのための二つの要素、「事柄にそくして(an der Sache)」、かつ、「概念のなかで(in dem Begriff)」、対象の微細な側面を識別する、というあり方が示されている。前者の「事柄にそくして」という表現には、“an”というドイツ語の前置詞に含まれている語感が表わしているように、事柄に密着するという含意がある。この点に、事柄にふさわしい感受性の発揮が表現されている。その一方で、この感受性の発揮は概念とは無縁な能力を引き合いに出すことによってではなく、概念との反省的つきあいによって起こる。それゆえ、「かつ(und)」という接続詞で連結されて、後者の「概念のなかで」という表現が併記されるのである。したがって、「きめ細かい」という表現は、形式的に理解された概念による包摂・分類では到達できない微細な側面——「もっとも小さくて概念から漏れてしまうもの」——に気づかされる感受性のはたらきを意味してはいるのだが、それと同時にある種の概念能力の行使を意味してもいることになる。この両面性は、発言の後半部でも、「模倣する反応能力(mimetisches Reaktionsvermögen)」および「論理的道具立て(das logische Organon)」の同時的含意というかたちで規定されている。すなわち、アドルノが考える「きめ細かさ」とは、《対象から距離をとることなく密着する》という側面と、《対象から離れて概念を適用する》という側面とが重なったものである、とまとめることができ、そしてそれゆえ、先に見た「概念把握すること」と同じ含意を認めることができる。

以上の議論にもとづいて、「概念を用いて、概念を欠いたものを、概念と等置することなく開示すること」として提示された「認識のユートピア」というアドルノの認識論的企図を真剣に受け止めることができる。アドルノのこのプロジェクトには観念論の放棄という目標も含まれていたが、それは観念論に代わる新たな認識論的描像を同じ水準で対置することによって果たされるのではない。アドルノは、観念論の問題設定の一部をたしかに引き受ける。それはすなわち、実在そのものは人間の概念能力から独立ではない、という描像である。しかし同時に、アドルノは、概念能力もまた実在から独立しそれに優越するものではないということを主張し(これがアドルノの媒介概念の含意であった)、それにともない観念論の問題設定を結果として拒絶する。それは、主観の側で利用可能な資源のみによって客観の認識の成否を説明するという二元論の描像を拒絶するということである。この観点から、概念的反省と対象への感受性の同時的発揮というアイデアが提示される。このアド

た、1967年(『否定弁証法』が出版された翌年)に発表された、「音楽批評についての省察」と「音楽から」という二つの文章も興味深い。前者では、「批評の能力とは、極端なきめ細かさに対する道徳的義務である」と断言され(GS 19, 583)、また、オーストリアの彫刻家ヴオトルバ(Fritz Wotruba, 1907-75)について書かれた後者では、ヴオトルバの「並外れたきめ細かさ」のあり様が素描されている(GS 20.2, 528-9)。

ルノの描像のもとでは、実在は概念によって包摂される(「概念と等置される」)ことはない。むしろ、包摂できないという否定的な経験によって、概念のネットワークが改変されると同時に対象の来歴が浮かび上がるのである。

したがって、アドルノの認識論的企図は「ユートピア」という名前と呼ばれてはいるが、この「ユートピア」はけっして文字通りに「どこにもないもの」、実現しえない事態を言い表しているのではない。アドルノはまた「内容を欲する認識はユートピアを欲する」(GS 6, 66)とも述べるが、この「ユートピア」も、現状とは根本的に異なる何らかの事態と考える必要はない。それはたしかに、《それが成立しているとはどのようなことか》をあらかじめ規定することができない(それゆえ、「あると言える条件が前もって十分に分からない」という意味では「どこにもない」と言えるかもしれない)。しかし、それは《すでに関与してしまっている対象が私の意のままにならない》という否定的経験からボトムアップ式に概念的思考を反省するというアドルノの描像からの必然的帰結であり、理論的不備や説明の不明瞭さの表れではない。ここでは「ユートピア」が実現している状態といまだ実現していない状態とを弁別する基準も弁別が可能な立ち位置も想定されていない、ということが重要なのである。

第 1 章のまとめ

第 1 章では、従来のアドルノ解釈で主流だった全面批判解釈を否定し限定批判解釈を採ることによってアドルノの概念論に含まれる規範的アイデアを再構成した。アドルノの認識論的企図は個別的なものよりよい認識を課題とし、その課題は概念の実質的理解と対象の来歴の評価との同時的遂行によって果たされる。概念の実質的理解は概念の被媒介性という媒介概念の含意から展開されたアイデアであり、概念を実在に優越する自己充足的領域としてではなく実在の一部として理解するという点に核心がある。同時にこれは、それ自体として妥当な概念理論として提出されるのではなく、両義的理解として提示される。この概念理解の両義性は概念的思考の反省的構造のゆえに保持される。音楽作品の理解にとっても同じことが言える。音楽論を参照することの利点は、概念の実質的理解というアイデアを音楽形式論から引き出すことでアドルノ解釈としての妥当性を補強することができること、さらに、このような概念の実質的理解が果たす対象の認識への貢献の内実をもアドルノの音楽論から発掘できること、この二点にある。ここから、「布置」概念が概念の布置としても対象の布置としても用いられることに不整合がないことを示し、アドルノが規範的に用いる「概念把握すること」の内実を、実質的理解のための概念的思考の自己反省と対象の来歴に対する感受性の同時的発揮として規定することができた。

2 叙述

第 1 章で私はアドルノの概念論に含まれる規範的アイデアを再構成した。このアイデアの要点は、実質的理解のための反省的概念能力と対象の来歴への感受性との同時的遂行にあった。このことは、《一方の資源のみを用いて他方に到達する》という二元論の放棄を含意し、かつ、概念能力と感受性の同時的発揮が実現しているかどうか弁別する基準を前もって一般化して定式化することができないということをも含意した。しかし、実際に言語を用いる場面でこのアイデアがどのような実践的帰結をもつか、ということは問題になる。というのも、もしこの問題が手つかずのまま残されるのであれば、「アドルノは哲学を個別科学から切り離しカプセルに包んでいる」という(0.2 で確認した)ホネットの批判は相変わらず有効であることになってしまうからだ。

私は以下でこの問題に取り組む。すなわち、第 2 章の課題は、アドルノの概念論がもつ言語運用上の帰結を引き出すことである。私はとりわけ「叙述」および「弁証法的思考」をめぐるアドルノの議論に依拠することでこの課題を果たす。

まずは 1.4 で取り上げた「布置」概念の言語実践的含意を確認する(2.0)。概念的布置とは《対象の来歴を辿るなかで形成される、実質的に理解された概念のネットワーク》と要約できる。アドルノはこうした布置的概念使用を強調した意味で「言語(Sprache)」と呼び、さらにそうした言語による布置形成的実践を「叙述(Darstellung)」と呼ぶ。私はアドルノのこの「叙述」のアイデアを「密着のプロジェクト」と呼びたい。それは、世界を正しく写し取る「表象」でもなく現実についての内容ある認識をもはや問題にしない「喚起」でもない、アドルノの概念論から引き出せる魅力的な言語論的アイデアである。

「密着」という語は、アドルノがデカルト的方法論との対決を通して弁証法的思考の特徴を描き出す議論から取られたものである。アドルノが批判する物象化された学問的思考はまさしく表象のプロジェクトとして理解できる。デカルトの『方法序説』第二部の四規則へのアドルノのコメントを読解することで、私は弁証法的思考を密着のプロジェクトの核心にある特徴として提示する(2.1)。

デカルトに対するアドルノの評価には両義性が見られる。それはとりわけ分析の規則について顕著である。そこで私は、アドルノの音楽分析論を弁証法的思考のモデルとして読解することを試みる。この試みは根拠のないものではない。アドルノの晩年の講演「音楽分析の問題によせて」からは弁証法的思考を特徴づける反デカルト的論点を読み取ることができ、その読解作業によって、対象に密着する弁証法的思考の内実をより詳しく規定することができる。具体的には、私は《作品の「真理内実」が現れ出てくるために作品は分析を必要とする》というアイデアを提示し、そこでの「真理内実」を《作品のなかに折りたたまれて展開されるべき来歴》として理解する。このアイデアは、個別の作品との関係内部に身を置くことでその作品が置かれた来歴・ネットワークを認識するという二重運動によって獲得されるべき普遍性の構想として提示される。さらに、そうした普遍性を捉えるための一般的手続きの成文化不可能性を、《生成の聴取》という論点から主張する(2.2)。

つぎの作業は、弁証法的思考がもつ言語論的含意を展開することである。具体的には、知識伝達の場面において言語が果たす社会的作用に注目し、アドルノの要請する弁証法的思考がこのよ

うな言語運用に対する矯正策となることを示す。私はアドルノの「第一哲学」の——デカルト読解と同様にやはり修辞的な——解釈に依拠することで、知識の社会的性格が現れる本質と仮象の区別と、その社会的性格がとくに抑圧として作用する伝達という二つの論点に注目する。そして、弁証法的思考は、一方で本質と仮象の区別を保持しつつ他方で伝達のために効率化された言語運用を拒絶することで、知識の抑圧的側面が前景化する言語運用に対する批判となっていることを示す。この主張には、個別の対象の認識の正しさが認められることよりもむしろ正しいと認められる認識を反省すること、さらに、自分の主張の正しさを認めさせるための論理的道具立てを放棄すること、というラディカルな言語論的アイデアが含まれている(2.3)。

最後に、「密着のプロジェクト」の内実を明らかにする。アドルノは、世界を正しく写し取ることを謳い対象の典型的な振る舞いを特権的に扱う理論化の営みを物象化された思考として批判する。この批判的動機は、従来「表象」として理解されてきた学問的テキストのあり方についての社会科学や人類学の方法論的反省と親和的である。私はアドルノの思考の輪郭を描くために、この社会科学や人類学の議論から生まれた「喚起」のアイデアを参照する。しかし、アドルノの思考を「喚起」として特徴づけることはできない。アドルノは、実質的に概念を理解し対象の来歴を辿ることを要請する。この骨折りのために必要なのは、当の対象が位置づけられた状況に居合わせることである。この《居合わせている》ということにおいて、思考し叙述する人は、対象の典型的な振る舞いを特権化せず、だからといって対象の語り方にのみ関心を向けるのでもなく、語られている当の対象に密着している(2.4)。

2.0 問題設定——哲学をカプセルに包むことなく言語論的アイデアを展開する

ホネットの解釈によれば、『啓蒙の弁証法』の著者たちは、哲学をいかなる個別科学とも切り離して自閉的な営みへと矮小化しようとしていた。「アドルノとホルクハイマーは[……]自分たち自身の考察は处理的支配を志向する知識の枠内に組み入れられていない、と思いたいがために、自分たち自身の考察をいかなる形式の科学的認識にも浸食されないカプセルに包まねばならない」(Honneth 1989, 73-4)。「哲学をカプセルに包む」とは、この引用に見られるように、哲学を個別科学から切り離すこうした態度を非難するためにホネットが用いる表現である。

すでに確認したように、ホネットのこの批判は、概念的思考を道具的支配と同一視して全面的に拒絶する全面批判解釈に支えられていた。そして、前章で論じたように、この全面批判解釈は維持できない。それゆえ、「哲学をカプセルに包む」という非難もアドルノ解釈として妥当ではない。

哲学と個別科学の切り離しをアドルノが拒絶していることは、アドルノ自身の発言からもはっきりと確認することができる。以下は講義『弁証法入門』からの発言である。

弁証法は[……]哲学を個別科学から分離することをそもそも認めないという点に特徴があるのです。[……]哲学がほんとうの意味でひとつの哲学であるならば、そうした哲学が意味しな

ければならないのは、《哲学的な動機そのものが事柄についての実質的な認識のなかに入り込まなければならない》ということなのであって、《事柄についての実質的な認識が個別諸科学[……]にゆだねられたまま残される》ということではないのです。(V 2, 198)

ここでアドルノは、「哲学を個別科学から分離すること(die Trennung der Philosophie von den einzelnen Wissenschaften)」の否認という点から弁証法を特徴づけている。この発言に依拠すれば、哲学を個別科学から分離して「哲学をカプセルに包む」ことがアドルノの意図したことではないというのは明らかである。ただし、ここまでであれば、言えることは《アドルノには哲学をカプセルに包む意図はなかった》ということまでであって、《実際にアドルノはカプセルに包まれていない哲学の構想を提示した》とまでは言えない。問題は個別科学から分離されない哲学ということでのどのようなことが考えられているかということだ。

そこで重要なのは、つづく発言のなかで、個別科学との連関を維持する哲学——「ほんとうの意味で(wirklich)」哲学である哲学——の役割が事柄の「実質的な(material)認識」にある、と述べられていることである。ここで用いられている「実質的」の含意は、《認識の形式のみにかかわるのではない》という意味での「反形式主義的」と《私たちの観念や心的作用の産物ではない》という意味での「反観念論的」との二つの側面から否定的に規定することができる。したがって、それは、概念が形式的に——それ自体で自己完結した領域を形成するものとして——存在するのでもなく実在に優越して意のままに適用できるものでもない、という、私がすでに述べた「概念の実質的理解」(1.2.2)における「実質的」と同じ意味で理解可能である。それでは、この「実質的認識」が個別科学から分離されていない哲学に可能であるのはいかにしてか。

この問いに応答するために、私は 1.4 で取り上げた「布置」概念の言語実践的含意に依拠したい。私は「布置」が概念の布置でもあり同時に対象の布置でもあることを先に述べたが、ひとまず概念が形成する布置の側面に注目して言えば、概念的布置とは《対象の来歴を辿るなかで形成される実質的に理解された概念のネットワーク》と要約できる。アドルノはこうした布置的概念使用を強調した意味で「言語」と呼び、さらにそうした言語による布置形成的实践を「叙述」と呼ぶ。

分類的なやり方にとって、対象の特異なところはどうでもよいものであるか重荷となるようなものなのだが、布置はこの対象の特異なところに光を当てる。このことのモデルは言語の振舞いである。言語は認識機能のためのたんなる記号体系などけっして提供しない。言語が本質的に言語として現れ出て叙述になるばあい、言語はその言語に含まれるもろもろの概念を定義するわけではない。言語はひとつの事柄を中心にもろもろの概念をある関係のなかへ配置するのだが、その関係によって言語はそれらの概念にその客観性を獲得させる。それによって言語は、言おうとしていることを完全に表現しようとする概念の志向に奉仕する。(GS 6, 164)

ここで、布置的言語実践は「分類的なやり方」や「認識機能のためのたんなる記号体系」との対比で用いられ、そうした分類や体系に収まらない対象の特別な内容——「特異なところ(das

Spezifische)]——に「光を当てる (belichten) 」ものとされている。「実質的認識」とはこの対象の特別な内容を捉えることであると言ってよいだろう。重要なのは、そうした認識のモデルが「言語の振舞い (Verhalten der Sprache) 」に求められていることである。その振る舞いとは「ひとつの事柄を中心にもろもろの概念をある関係のなかへ配置する」ことであり、その結果、言語は叙述になるとされる⁸⁵。すなわち、叙述とは、カプセルに包まれることなく実質的認識に到達するアドルノの哲学の構想を理解するための鍵概念なのである。

私の目標は、アドルノの「叙述」のアイデアを「密着のプロジェクト」として特徴づけることである。この主張の説明にはいくつかのステップが必要となる。「密着」という言葉は私は「表象」「喚起」「密着」で組みをなす三つのプロジェクトのひとつとして本章の最終節 4.3 で取り上げる。ここで私は表象のプロジェクトを《世界を正しく写し取る》というイメージのもとで理解する。対象の典型的な振る舞いを問題にし、一般化と統合によって理論化に寄与する表象のプロジェクトをアドルノは学問的思考によってもたらされる物象化として批判するが、そこでもうひとつの参照点である喚起のプロジェクトが出てくる。ここで喚起は表象のプロジェクトに対する明確な批判として性格づけられる。すなわち、喚起は《世界を正しく写し取る》というイメージを拒絶し、現実の典型的なあり方に特権性を認めず、一般化・統合という理論化への貢献を目指さない。社会科学や人類学の方法論的反省から生まれた喚起のプロジェクトはアドルノの思考と共通する部分もあり、実際にアドルノをひとつの参照点として依拠する論者もいる。しかし、テキストと現実のあいだに横たわる差異に対して敏感であろうとする感受性ゆえに、喚起のプロジェクトはもっぱら《現実がいかに語られているか》という点に関心に向け、現実についての内容ある認識をもはや問題にしない(「してはならない」という禁欲さこそが喚起の特徴である)。この点に私は喚起のプロジェクトとアドルノの差異を見出す。そして、表象でもなく喚起でもないアドルノの叙述の性格を言い表すために、「密着」という言葉を用いたい。

「密着」という語のひとつの源泉は、「弁証法的思考」ということでアドルノが考えている内実にある。アドルノが弁証法的思考の内実を説明するさいにひとつの対比項として取り上げるのは「学問的思考」であり、学問的思考の思想的背景がデカルトにあることから、アドルノはデカルト的方法論との対決を通して弁証法的思考の特徴を描き出そうとする。この議論を再構成することが次節 2.1 の課題であるが、ここで確認しておきたいのは、弁証法的思考についての議論がたんなる認識論的議論に収まらず、叙述やテキスト産出をめぐる問題にまで及ぶ射程をもっていることである。

85 ゼールは言語のこのような振舞いを意味連関のホーリズムと呼ぶ。「誇らしげな体系構築に対しては控えめに(あるいは「否定的」に)アドルノの弁証法が振る舞う、というのは、まさにつぎの点である。つまり、そこでは哲学的反省が概念的啓蒙の完結不可能なプロセスとして理解されており、このプロセスにとっては、原理的な理由から、いかなる完結もありえないのである。なぜなら、哲学的概念であれ、そのほかのいかなる概念であれ、その意味のホーリズムのなかには、同時に、それらの概念の歴史性が横たわっているからだ。それはすなわち、概念の布置の可変性ということであって、それは急速な意味喪失という代償を払ってしか止めることはできないものなのだろう」(Seel 2004b, 53)。概念の歴史性を重視し、その歴史性を正当に扱うことによって閉じた言語体系の構築を拒絶するというゼールの解釈は、私がアドルノに読み取る言語哲学的アイデアと整合的であり、またそこで「ホーリズム」と呼ばれているのも、完結した意味連関の全体を意味しているのではなく、可変的で過程的なネットワークとして理解すべきである。

アドルノが叙述そのものを主題的に扱った著作はいくつか存在するが、そのなかでも『文学ノート』の冒頭に収められた論考「形式としてのエッセイ」は、エッセイのプログラムをまさしくエッセイのスタイルで提示しているという点で注目に値するものである⁸⁶。そして、アドルノが自らのエッセイのプログラムを提示するにあたって対決するのがデカルト『方法序説』第二部の四規則なのである。アドルノはこの規則を西洋における学問の方法論的基礎と捉えたうえで、それに対してコメントしつつ自らのエッセイについての考え方を示している。

エッセイは、明晰かつ判明な認識および疑いなき確信という理想に対してやんわりと戦いを挑む。総じてエッセイは、近代西洋の学問および学問の理論の始まりにおいてデカルトの『方法序説』が打ち立てている四つの規則に対する異議として解釈できるだろう。(GS 11, 22)

アドルノはここで第一規則(「明晰かつ判明な認識(*clara et distincta perceptio*)」の規則)に明示的に言及しつつ、デカルト的学問方法論に対峙する自らの姿勢を、「やんわりと戦いを挑む(*sanft herausfordern*)」という興味深い表現で言い表している。「戦いを挑む」の方はデカルト的方法論との対決を意味していることが分かるとしても、その対決が「やんわりと」遂行されるというのはどういふことだろうか。アドルノ自身はこの言葉に何の注釈も加えていないのだが、この言葉はデカルト的方法論に向かうアドルノの対決姿勢をよく表している。アドルノが目指すのは《デカルト的方法論の批判を通じた自分自身の方法論の積極的定式化》ではない。方法論に対する批判が別の方法論の成文化を終着点とするものであってはならない、という点でアドルノの姿勢は反方法的である。そして、《妥当な方法論は何か》という水準でデカルトと対決するのではない、ということがこの「やんわりと」という表現に込められている、と考えられるのである。

先に引用した発言につづいて、残り三つの規則についてもアドルノは異議を唱えていくのだが、ここで確認したいのは、デカルトとの対決が思考とその対象をめぐる認識論的問題に限定されるのではなく、「エッセイ」という叙述のあり方をめぐるアドルノの鍵概念を理解するうえでも重要性をもつということである。そこで、デカルト的方法論についてのアドルノの批判的議論を再構成することが最初の課題である。節を改めてこの問題に取り組む。

86 「形式としてのエッセイ」は、アドルノの全集を編集したティーデマンによれば、1954年から58年にかけて執筆され、『文学ノート』第1巻(1958年)の冒頭に収められるかたちではじめて発表された(GS 11, 697)。1953年3月10日付ゾーアキャンプ宛ての書簡でアドルノは、のちに『プリズメン(*Prismen*)』となる著作の結尾に「哲学的形式としてのエッセイ(*Der Essay als philosophische Form*)」というタイトルでこの論考を置く構想を語っている(ASUB 79)。その後、1957年12月4日付ゾーアキャンプ宛ての書簡では、『文学ノート』第1巻(このときはメンデルスゾーンのパiano曲集《無言歌集(*Lieder ohne Worte*)》)にかけた「歌のない言葉(*Worte ohne Lieder*)」というタイトルがつけられていた)の構想が伝えられているが、この時点では「形式としてのエッセイ」は収められない予定だった(ASUB 251-2)。「形式としてのエッセイ」を冒頭に置く構想が伝えられたのは1958年2月4日の書簡のなかでのことである(ASUB 275)。

2.1 デカルト的方法論批判から弁証法的思考へ

「弁証法的思考 (dialektisches Denken)」はアドルノの思考を特徴づけるキーワードである。その内実を規定する要素はさまざまな観点から挙げられるだろうが、《何を知るか》に対して《いかに知るか》が先立っているという考え——方法の優位とも呼べる態度——の断固たる拒絶がそのひとつの動機であることについては共通理解が成立していると言ってよい。本節の目的は、方法の優位に対する批判から自らの構想する弁証法的思考を描くアドルノの議論を再構成することである。そのさいまず注意すべきなのは、アドルノは決して方法的態度をまるごと否定しているわけではない、ということだ。アドルノが方法的態度のいかなる点を拒絶し、あいつによっては受容しているのか、その論点を詳しく弁別する必要がある。そのために、以下ではまず、アドルノの 1958 年夏学期の講義『弁証法入門』の、とりわけデカルトの『方法序説』第二部のいわゆる四規則を検討している箇所を参照し、アドルノの方法批判の要点を取り出したい。その作業の成果は、第一に、弁証法的思考を《対象に密着する思考》として描くことであり、第二に、その内実を理解するうえで分析に対するアドルノの両義的評価の重要性を示すことである。

議論は以下のように進む。まず、アドルノのデカルト読解を理解する前提として、その読解姿勢に見られる修辞的性格を指摘する(2.1.1)。それからアドルノの四規則解釈を順番に見ていくことになる。まずアドルノは、四規則の提示に先だってデカルトが導入部として書いた箇所を読解し、そこに見られる《思考の首尾一貫性》という考えを支持しつつ同時に《対象に密着すること》を要請する(2.1.2)。第一規則(明晰判明)については、アドルノは、《自律的思考の重視》という点でデカルトに同意しつつ、やはり同時に、その背景に潜む《無時間的に妥当する真理》という観念は拒絶する(2.1.3)。第二規則(分析)については、対象の認識が分析なしでは済まないことを認めつつ、同時に、要素への還元によって対象の認識が果たされるとみなす要素物神崇拜は拒絶する(2.1.4)。ここまでで分かるように、アドルノのデカルト読解の姿勢には、たんなる抽象的否定では済まない両義的性格がある。しかし、第三規則と第四規則に対するアドルノの姿勢はほかと比べて否定的性格が強い。アドルノは、第三規則(総合)については、主観が想定する枠組みではなく「対象そのものの規定」を考えることを要請し(2.1.5)、第四規則(枚举)については、認識の完全性を保証する図式を引き合いに出す「認識の物象化」に反対するのである(2.1.6)。

2.1.1 アドルノの修辞的な読解姿勢

講義『弁証法入門』の目的は、その題目が示しているように、アドルノが「弁証法的思考」と呼ぶ思考の構えを説明することである。そこでアドルノは、自分自身の見解を説明するさいのさしあたりの対立項として「学問的思考 (wissenschaftliches Denken)」を念頭に置き、この学問的思考の古典的な精神的背景を形成した影響力あるテキストとしてデカルトの『方法序説』第二部を取り扱う。なぜなら、アドルノにとって、デカルトの考えは「学問上の方法論一般の精神 (Geist der

wissenschaftlichen Methodik überhaupt)』の体現と見なしうるものであるからだ。もちろん、『方法序説』第二部の四規則が学問上の実践的な手引きとして十分に包括的なものであると考えることは難しいし、そもそもそのように考えることはデカルトの意図ともかけ離れたものである(cf. Cottingham 1993, 123)。しかし、アドルノがここで標的にしているのはデカルト自身の具体的な個々の方法論ではなく、むしろその方法論の背後にある思考の構えである。それゆえ、アドルノがデカルトの名前を挙げているのは、デカルト本人を批判するためではなく、その名前に象徴される西洋の学問的方法論に疑問を呈するためである、とすることができる。そして、そのように解釈されたデカルトとの対決を通じて、アドルノは自らの見解を提示しようとするのである。

私が弁証法的思考の要求と呼んできたものを[……]はっきりと示すためには、実際に弁証法的思考を、学問的思考にとってはかなり広範囲にわたってこんにちまで反論の余地なく基礎的である[……]古典的なルールと対決させるのがもっともよいでしょう。この古典的なルールがデカルトの『方法序説』の始めの方に見出される四つの規則であることは疑いを容れません。[……]私は学問上の方法論一般の精神において、デカルトの規則をみなさんと一緒に論究したいと思います。[……]学問の精神とはまさしく、まずは方法の精神なのです。(V 2, 184)

ただし、アドルノがデカルトの見解を学生に教えるその手法は(入門的性格の講義であるにもかかわらず)それ自体が非学問的で反方法的である。それが非学問的であるのは、アドルノが、「デカルトの議論を学問的に正確に再構成し紹介したあとでそれとの対比で自らの考えを提示する」という標準的な進め方を採らないからだ。アドルノの読解は、デカルトが四規則を(あるいはそもそも『方法序説』という著作を)どのような問題意識のもと、どのような歴史的状況のなかで産み出したのかを明らかにするという哲学史研究上の作業を省いているという点でも非学問的であり、デカルトの考えになぜ(あるいはどれくらい)説得力があるのかを説明するという合理的再構成の作業を省いているという点でも非学問的である。また、それが反方法的であるのは、アドルノが、「デカルトの考えを否定することで最終的に自分の考えを積極的な方法論として定式化する」ということをそもそも目指していないからだ。というのも、そうした代替案の提示は、「どちらかが正しい方法である」ということを、そしてつまるところは「正しい方法が存在する」ということを前提にしてしまうからである。アドルノはまさにそうした前提を批判的に反省することを求める。

私がみなさんに対してある種の反デカルト主義的な方法序説を展開して、正しい思考がどのような格好をしていなければならないかをお話する、などとみなさんが私に期待しないであろうことを私は信じます。容易に明らかになることだと思いますが、このような試みはそれ自体が、「唯一の正しい方法」という迷信で塗りつぶされているものでしょう。私たちがそもそも望んでいるのは、いますぐにでも反省を遂行してこうした迷信から解放されることです。(V 2, 193)

方法論に対する批判が別の方法論の成文化に落ち着くものであってはならない、という点でアド

ルノの姿勢は反方法的である。

アドルノがデカルトと対決するその姿勢を形容するならば、「修辭的」というのがふさわしいだろう。すなわち、アドルノは、(たいていは素通りされてしまうような)デカルトの言語表現を(一見すると過剰とも思えるほどに)強調し、そうしてその背後にある暗黙の想定を明示する。そして、そうして明示されたデカルトの考えとのコントラストによって自分の考えの輪郭を描き出しているのである。この点を踏まえたくて、以下でアドルノの議論を追っていく。

2.1.2 四規則の導入部——「決心」

まず、アドルノは、デカルトの四規則が広く認識一般に(すなわち認識の対象が感覺的事物であるのかそうではないより抽象的なものなのかの区別なく)適用されるものであることを確認する。「デカルトにおいてこのような[四規則の]定式化がなされるばあい、この定式は、認識の一般に可能な対象すべてにかかわっているとされています。[……][デカルトの]考えは、かなり広い範囲でまさに客観的な知識にかかわっているのです」(V 2, 184-5)。そして、四規則全体を支えている背景を明らかにするために、『方法序説』で四規則を提示する直前のデカルトの導入的な発言を引くことから議論を始める。

デカルトはこれらの規則を、自分が行なったことにしているひとつの決心に帰しています。「法律の多さがしばしば悪徳に口実を与えており、国家は法律の数がごくわずかでも、それがしっかりと守られているばあいの方が、はるかによく治まっているように、論理学を構成しているおびただしい数の規則の代わりに、一度たりとも守ることを怠らないという固く持続した決心さえあれば、私はつぎの四つの規則で十分であると思った」。私がここでみなさんにすぐに注意を促したいのは、決心という意志行為[……]がこの箇所で果たしている役割です。むしろ、これらの諸規則において全体として重要なのは、自然支配の精神において首尾一貫した態度をとり、精神という手段を首尾一貫してそれ自体で整合的に用いることなのであって、思考が自分の側からその事柄やある対象に密着することではないのです。(V 2, 185)

アドルノはここで「決心(Entschluß)」(元のフランス語では“résolution”)という表現に注目する。一見すると、この言い回しからは新しい学問の方法を打ち立てようとするデカルトの抱負という心理的な含意しか読み取れないように思われる。しかし、アドルノはこの言い回しから、デカルトの方法論に備わる「自然支配の精神(Geist der Naturbeherrschung)」を読み取るのである。この点にすでに、学問的思考の方法論に対するアドルノの考えの核心を確認することができる。

対比のポイントを確認しよう。「自然支配の精神において首尾一貫した態度をとり、精神という手段を首尾一貫してそれ自体で整合的に用いること」、それは、対象から距離を取ることでその対象を操作しやすいように整序することである。このとき、対象の認識は認識者の目的のための手段に

すぎない。もちろん、いかなる対象の認識にも何らかの意味で道具的な性格がある、と言うことはできる。しかし、ここで問題になっているのは、対象を道具的に認識することの認識論的前提である。それは、主観の内部状態が一方にあり、その主観の内部状態とは独立に外部に存在する客観の領域が他方にあつて、両者のあいだに厳密な区別がなされる、という考え方のことである。このとき、認識する主観と認識される客観の二項は認識が成立する以前に存在する実体として想定され、またそうであるがゆえに、認識の成立によって主観も客観もそのあり方に変化は生じない。

このような考え方に対して、アドルノは「思考が自分の側からその事柄やある対象に密着すること」というあり方を対置させる。アドルノは思考とその思考の対象という二項関係をひとまず用語上は維持しているのだが、同時にこの二項の静態的な実体化に反対する。というのも、アドルノは「密着すること(das Sich-Anschmiegen)」を「受動性(Passivität)」や「事柄そのものに従うこと(das Der-Sache-selber-Folgen)」という表現でも言い換えながら(V 2, 185)、認識の成立が主観の内部状態のみによって決定されるという認識論的想定を拒絶しようとしているからだ⁸⁷。すなわち、アドルノはここで、認識の成立のために必要でありながらも主観の意のままにならない条件を示そうとしているのである。この点に、アドルノがデカルト的方法論との対比で「弁証法」と言うときの重要な含意を確認することができる。

さらにまた、ここでの対比にかんして注意すべきことは、アドルノがデカルト的方法論を完全に拒絶しているのではないということだ。デカルト的方法論に対するアドルノの両義的態度を正確に捉える必要がある⁸⁸。この両義性は、つぎの発言にはっきり見て取ることができる。

弁証法とはそもそも首尾一貫した思考の力を解放する試みであり、この点でたしかに弁証法は合理主義や合理主義的伝統と完全に一致しているのですが、しかし同時に、この思考の力は、認識がそもそもかかわっている対象の本質でこの力が計られることによって拘束されているはずなのです。このことは[弁証法と合理主義の]枢要な区別であると言ってよいでしょう。(V 2, 186)

アドルノが支持する思考のあり方としての弁証法は、一方では、「首尾一貫した思考の力を解放

87 アドルノは1964年の講演「哲学的思考への注釈」(論文としては1965年に発表)のなかで、思考の豊かさにとって受動性が重要であることを強調している。「思考がほんとうの意味で生産的であり何かを生み出すならば、そうした思考はつねに反応すること(Reagieren)でもあります。受動性は能動的なものの核心にあるのです。それはすなわち、私が私ではないものに寄せて自らを形成すること(ein sich Anbilden des Ichs ans Nicht-ich)です。このことは哲学的思考の経験的な形態にいくばくかの影響を及ぼしてさえます。哲学的思考は、生産的であるためには、その思考が関わっている事柄からつねに決定されなければなりません。これが哲学的思考の受動性です」(GS 10.2, 601)。

88 アドルノの方法批判の二面的性格についてはクレメンス(Clemens 2008, 151)も参照。クレメンスが論じているのは方法としての弁証法の問題であるが、その観点からは、アドルノは一方で方法の「不十分さ(Unzulänglichkeit)」を批判し、他方で同時に、方法を「規則に従うこと(Regelbefolgen)」と同一視する解釈も批判したとされる。それゆえ、規則遵守に還元されないかぎりでの方法概念にアドルノはコミットしているとされる。

する試み (der Versuch, die Kraft des konsequenten Denkens zu entbinden)」であり、この点でそれはデカルト的方法論——引用文中でアドルノが「合理主義」と呼ぶ思想の系譜——と完全に一致する。その一致点とはすなわち、やみくもな思考を戒め、現状から批判的な距離を取る思考を推奨するということである。そのかぎり、アドルノは、自分が支持する弁証法的思考を「自然支配の精神」とは無縁な領域に位置づけようとしているわけではまったくない⁸⁹。

しかしながら、同時にその一方で、このような弁証法の成立は、思考する主体の心的作用や内部状態といった条件のみによって決まるものではない。言い換えれば、アドルノは思考の首尾一貫性を支持するけれども、それはけっして思考の対象とのかかわり合いを欠いた——その意味で自足的な——首尾一貫性ではない⁹⁰。アドルノが支持する思考のあり方としての弁証法は、その成立条件を、「認識がそもそもかかわっている対象の本質でこの力が計られること (daß sie [d. h. Kraft] sich mißt an dem Wesen der Gegenstände, auf welche sich die Erkenntnis eigentlich bezieht)」という点にもつ。すなわち、ここでは、対象を適切に思考しているか否かについての決定権は思考主体ではなく思考されている対象にあるとされているのである。これこそが「密着すること」という表現でアドルノが言おうとしている事態にはかならない。この点でアドルノの見解はデカルト的方法論とは異なる。

まとめよう。アドルノが説く弁証法は、一方では対象からの批判的距離の要請という点でデカルトに接近しつつ、他方では当の対象への密着の要請という点でデカルトから離反する。この両義性がアドルノの弁証法的思考を特徴づけている (以下のアドルノのデカルト読解においてもこのような両義性が確認されることになる)。

2.1.3 第一規則 (明晰判明)——「速断を避けて」

デカルトと自らとの根本的な見解の相違をこのように提示したあとで、アドルノは第一規則、いわゆる明晰判明の規則の読解に移る。先の導入部へのコメントではデカルトの見解に対するアドルノの両義的な姿勢を確認したが、第一規則についてもやはりアドルノの姿勢は両義的である。すなわち、一方で、アドルノは明証性の要請を自律的な思考の要請として重要視している。デカルトが

89 アドルノにおいて自然支配とは、抽象的に否定すべきものではない。それは、暴力的でありながら同時にそれ自身の暴力性を批判的に反省するための資源を与えるものでもある。私はこの点を第3章でより詳細に論じる。

90 この点は 1.4.1 でも指摘した。概念的同一化の不十分さを出発点とする概念的思考の規範的探究の首尾一貫性は、その不十分さの認識につづくステップが概念的領域の内部に求められるという点にある。さらに、概念使用者は概念使用についての一般的な解答を与える原理を保持しているわけではなく、概念使用の規範性の内実は、「どのような対象とそのつどどのように関与しているか」という個別的状況に応じて異なるの、と言うのがそこでのポイントだった。この《対象への関与を伴う首尾一貫性》に対して、《対象への関与を伴わない首尾一貫性》をアドルノは自己完結的首尾一貫性として批判する。私は道徳哲学にかんしてこの論点に 4.2.1 でも立ち返る。

自分自身の認識ではなく他人や権威にすぎるといふ他律的な姿勢に反対するかぎり、アドルノはデカルトに同意するのである。

「第一の規則は、私が明証的に真であると認めるのでなければ、どんなものも真として受け入れないこと。すなわち、注意深く速断と偏見とを避けること、そして疑いを容れる余地のまったくないほど私の精神に明晰かつ判明に現れるもの以外は、私の判断のなかに取り入れないこと」。[……]このデカルトの根本命題に含まれている偉大な動機を切り縮めようなどとは私はまったく考えておりません。その偉大な動機とはすなわち、私が自律的に思考するひとりの人間として自分自身で認識したのではないものをただ独断的に受け入れることに反対している動機です。(V 2, 186)

他方で、アドルノはここでも修辭的な読解を行ない、一般的な読者には思いもよらない含意をデカルトの発言から引き出す。アドルノが注目するのは、「注意深く速断と偏見とを避けること」という箇所に含まれる「速断(Überstürzung)」（元のフランス語では“*précipitation*”）という表現である。

「速断」という表現もまた[……]この思考にかなり特徴的なものです。私は速断せずに考えるべきである、すなわち、私はいわば自分に時間の猶予を与えるべきである、というわけです。[……]私は速断せずに考えるべきである、というのはすなわち、私は真理のもつ時間のない核が私に対して現れるまで長い時間をかけてじっと考えるべきだ、ということです。真理そのものに何か時間のようなもの、テンポのようなものがあるかもしれないという考えはここにはありません。[……]けっして時間をかけられないということ、速断されざるをえないということが、本質的かつ構成的に、思考そのものに属していることなのです。(V 2, 186-7)

アドルノは「速断を避ける」という言い回しをほんとうに文字通りに受け取り、そこから「真理のもつ時間のない核(*der zeitlose Kern der Wahrheit*)」という真理観を引き出す。いまこの真理観を「没時間的真理観」と呼ぼう。没時間的真理観とは、《ある事柄についての正しい認識は私が現在たまたま置かれている状況とは原理的に独立して成立しうるのであって、私は無制約に時間をかけさえすればその正しい認識にたどり着くことができる》という考えである。

こうした考えに、アドルノは、「真理そのものに何か時間のようなもの、テンポのようなものがあるかもしれないという考え」、すなわち《真理は時間的なものである》という考えを対置させる。それをここでは、「時間制約的真理観」と呼ぼう。それでは、《真理には時間の核がある》という時間制約的真理観を掲げることでアドルノは何を言おうとしているのか⁹¹。時間制約的真理観は、《時間的な制約

⁹¹ もちろん、ここでアドルノが述べていることは、たんなる拙速の勧めではない。アドルノは、《時間をかけずに考える方がよい》と推奨しているのではなく、《対象に密着する思考のあり方そのものによって時間が不可欠な構成要素である》という弁証法的思考のあり方そのものに迫るテーゼを提示している。このことは、アドルノがここで、「けっして時間をかけられないということ(*daß es sich keine Zeit lassen kann*)」、「速断されざるをえないということ(*daß es überstürzt sein muß*)」という「不

を無視すれば誰もが同じように正しい認識に到達することができる」という没時間的真理観を否定する。しかし、時間的制約性を強調するからといって、ここで認識の時間的相対性——ある事柄についての正しい認識はその認識がどの時点で成立したかに相対的であるという考え——が説かれているのではない。そのポイントは、ある対象を正しく認識するためには時間的な条件が無視できないということ、すなわち、当該の対象との時間に制約されたつきあいがその対象の認識の正しさにとって必要不可欠であるということだ。

まとめよう。第一規則に対するアドルノの両義的態度は以下の点に確認できる。すなわち、一方でアドルノは自律的思考の重要性をデカルト的方法論と共有する。しかしその一方で、アドルノが支持する思考の自律とは、対象とのかかわりを欠いた自足などではけっしてない。アドルノは、時間制約的真理観を掲げることで、対象の認識の真理性が対象への時間的関与に支えられていることを主張するのである。

2.1.4 第二規則(分析)——きめ細かいものへの憎悪

つづいてアドルノは第二規則(いわゆる分析の法則)の検討に移る。しかし、第二規則を受講生の前で読み上げた直後にアドルノが指す最初の一手は、デカルトの要請とは真っ向から対立するものである。すなわち、「複雑な問題はより解決の容易な部分の問題に分けるべきだ」というデカルトの要請に対し、アドルノは、日常的な経験を引き合いに出しつつ、「複雑な問題を解決するさいの実際のあり方はけっしてそのようになっていない」と主張する。

第二規則は、「私が探究する困難な問題のひとつひとつを、できるかぎり多くの、しかも問題をもっともよいしかたで解決するために必要なだけの部分へと分解すること」でした。私はまずここでみなさんにまったく日常的な経験を述べたいと思います。それは、困難な問題を解決する道のりというものはそもそも、難しいものをつねに単純なものへとさかのぼって関連づけることにはない、ということです。(V 2, 194-5)

さらに、アドルノは、より単純な要素に分解すべきだというデカルトの規範的な認識論的主張の背後に、問題として扱うに値するものと値しないものとを区別する価値判断が潜んでいるとさえ主張する。「この第二規則にはすでに根っここのところで、きめ細かいものやあまりにも複雑なものに対する憎悪のようなものがあります」(V 2, 195)。「きめ細かいものに対する憎悪 (Haß gegen das Differenzierte)」という強烈な表現が用いられていることから分かるように、アドルノは、デカルトの認識論的主張の背後に見出す価値判断を価値中立的に評価するのではなく、特定の価値判断——きめ細かいものを擁護するという価値判断——にもとづいて裁断している。こうした手法はそ

可能」の表現(「べし」ではなく)を用いていること、さらに、こうして表現された事態が思考そのものにとって「本質的かつ構成的」である、と主張していることから明らかである。

れこそ修辭的であり、デカルトの方法論の批判としてはほとんど詭弁のようにすら受け取られかねない。しかしながら、まさしくこのような修辭を用いることによって、アドルノは、《道徳的に価値中立的な概念を使っているということになっている認識論がまさしくその装われた中立性ゆえに道徳的に不正をはたしている可能性がある》ということを教える。ここにアドルノの功績がある⁹²。とりわけ社会科学の認識論的価値中立性が問題含みの想定であるということが自覚されるようになったこんにちの議論状況のなかではいまだ意義のあるものと言えるだろう⁹³。

しかしながら、アドルノはこうした発言によって分析の要請をあっさり片づけてしまうわけではない。「もちろん、要素分析なしで済ませることもできません」(V 2, 195)——このことをアドルノは認める。アドルノは分析という方法そのものを拒絶しているわけではない。アドルノが分析に対して取る態度はやはり両義的である。すなわち、一方でアドルノは、全体を直接的に与えられたものとして受け取ってはならないこと、全体はつねに概念的な分節化の過程を経たあとで把握されるものであることを主張する⁹⁴。「抽象的な全体性をただ述べ立てること(die bloße Angabe der abstrakten Totalität)は、不十分であるばかりでなく、根本的にまったく可能ですらありません」(V 2, 200)。この考えは、直接性批判・認識の概念による被媒介性の論点として理解することができる⁹⁵。この観点から、アドルノは分析の必要性を強調する。

しかし同時に、分析の必要性を強調する一方で、アドルノは分析の方法論的身分に対して批判的な眼差しを向ける。批判の要点は、《分節化の結果として手に入る諸要素の総和と全体とを取り違えてはならない》という考えにある。「要素分析の批判ということで私がほんとうに言おうとしていた

92 一見したところ認識論的な問題が扱われているように思われる文脈で道徳的な価値判断を含んだ語彙を用いるという手法は、アドルノがしばしば用いるものである。先に 1.4.1 で検討した『否定弁証法』のつぎの一節を参照。「弁証法とは、非同一性についての首尾一貫した意識である。弁証法は、あらかじめひとつの立場を採ることはしない。思想を弁証法へ駆り立てるのは、思想の不可避的な不十分さであり、その思想が思考している対象に負う罪責である」(GS 6, 17)。

93 社会科学の価値中立性という観念の問題については、たとえば、Bishop 2007, 60 を参照。

94 アドルノは別の講義『哲学の用語』のなかでも、デカルトの第二規則に言及しながら、直接的なものをただ無批判に受け取る態度を批判している。

ただ直接的なだけのものにとどまるならば、すなわち事物を、それが生じているとおりに、それとして生じているまさにそのものとして単純に受け取るならば、そして事物をただ心理学者が言うように行為対象と、すなわち、それを用いて自然支配ないし似た目的のために何かをすることができるような事物と見なすならば、哲学とは疎遠です。(V 9, 250-1)

ここで興味深いのは、分析をすることではなく分析をしないこと——直接的なものを無批判に受け入れること——こそが自然支配の目的に奉仕するものと考えられていることである。ここからすぐさま分析を自然支配に対抗するものとして描くことはもちろんできない。しかし、自然支配の精神を背景にもつデカルト的方法論の一部をなす分析に対して、アドルノが自然支配に尽きない別のあり方を考えていた、ということと言えるだろう。この分析のポテンシャルについては次節 2.2 でより立ち入った考察を行う。

95 これは 1.1.2 で指摘したように、アドルノの媒介概念の一面にすぎない、という点に注意が必要である。アドルノの媒介概念には、《認識の(概念による)被媒介性》だけでなく、《概念の被媒介性》という含意もある。

こと[……]はすなわち、じつのところ、要素の物神崇拜の批判なのです」(V 2, 200)。ここでアドルノが「要素の物神崇拜 (Fetischismus des Elements)」と呼ぶ思考態度とは、概念的に分節化することで認識された対象の一部をより包括的な文脈から切り離してそれ自体で意味をもつものと想定する考えを指す(この点でこの思考態度は 1.2.4 で論じた「概念の物神崇拜」と同型である)。このような思考態度から見れば、部分はその意味的なまとまりを形成するにあたって全体に依存しないのであるから、自足的な意味上のまとまりとして想定された部分を集積することで全体を認識するという道が開けることになる——そしてアドルノはまさにこのような考え方をここで拒絶している。

ここまでをいったんまとめると、分析に対するアドルノの両義的な姿勢は、《全体の直接的認識の拒絶》および《要素物神崇拜の拒絶》という二つの消極的テーゼの連言に見られる、とすることができる。しかしながら、これら二つの消極的テーゼは、簡単に連言と述べて済ませられるものではなく、むしろ、絶えず揺れ動くシーソーのような緊張関係にある。なぜなら、《全体を抽象的に指し示すことはできない》ということからは《部分の具体的な指示を積み重ねることによって全体を指し示すことにしたい》という要素物神崇拜への欲求が生じるであろうし、その一方で、《部分の総和は全体ではない》ということからは《部分に拘泥せずに十把一絡げに全体について述べたい》という全体性の直接的指示への欲求が生じるであろうからだ。この意味で、全体と部分をめぐるとの関係は、アドルノ自身が言うように「全体と部分の弁証法」(V 2, 195)と呼ぶのがふさわしい。以下、この「全体と部分の弁証法」についてのアドルノの発言を、やや長めに引用したい。

たんなる全体が分節化されることなく直接性として私の前に現れ出てくるばあいはいつも、私はそれをこうした全体のままにしておくことはできません。それどころか、私が微視的思考という概念でまさに捉えようと試みていたものとは、すなわち、所与の客観の前で固執することなのです。そして、それが意味しているのはいわば、認識の対象が私に対して提示されるさいの全体としてのあり方が諸要素に分解されるということです。表向きは明晰かつ判明に与えられたということになっているものが私にとって分解される運動とは、じつのところ、この全体が自分自身を部分から成立するものとして提示するという——ただし、全体をそれへと還元できるようなたんなる部分の総和ではなく——にはかならないのです。この点が決定的なのですが、この部分それ自体がまさにお互いにひとつの関係を形成しているのであり、もろもろの部分はひとつの動的な相互関係にあるのであって、このもろもろの部分をただ挙げていくだけでは全体をほんとうの意味で捉えたことにはならないのです。(V 2, 195-6)

この箇所からは、「全体と部分の弁証法」を遂行するうえで鍵となるアドルノの考えを引き出すことができる。まず、アドルノはここで直接性の陥穽にも要素物神崇拜にも陥らない思考のあり方を、「微視的思考 (das mikrologische Denken)」と呼び、それをさらに「所与の客観の前で固執すること (das Insistieren vor einem gegebenen Objekte)」と言い換えている。問題は、こうした表現でアドルノが何を言おうとしているのか、ということである。

その手がかりは、アドルノが、「分析する主体が全体を部分に分解する」という能動態での表現を

避け、「認識の対象が私に対して提示されるさいの全体としてのあり方が諸要素に分解されるということ(das die Ganzheit, als die ein Gegenstand der Erkenntnis sich mir präsentiert, aufgelöst wird in Elemente)」、「この全体が自分自身を部分から成立するものとして提示するということ(das dieses Ganze sich selbst als ein aus Teilen Bestehendes erweist)」といったかたちで、受動態や再帰動詞を用いて、分析される対象であるはずの「全体」の方を主語にして語っている点にある。もちろん、これによって分析主体の立ち位置が不明になるため、文意は曖昧になる(明晰な文章を書きたいのであれば論文中で受身表現を使うべきではない、というのは多くの論文作法本が教えていることである)。アドルノ自身の講義中の説明不足もあって、この箇所は、「全体と部分の弁証法」がこうした曖昧さのなかでまるで手品のように遂行されているかのような印象さえ与える。しかし、私の考えでは、この一見手品のように見える言い回しはアドルノの興味深い考えを示している。

アドルノが《分析する主体が全体を部分に分解する》という能動態での表現を避けるのはなぜだろうか。それは、私の考えでは、この能動態表現が暗黙のうちに含んでいる、分析主体と分析される客体という主観・客観の二項関係の認識論的描像を拒絶するためである。この描像のもとでは、主観による客観の認識の成否は、主観の側で利用可能な資源——すなわち、主体に与えられる客観の感覚的データおよび主体が行使できる認識能力——のみによって決定されることになる。そして、いったんそのようなかたちで認識の条件が設定されてしまったならば、主観と客観のあいだに発生した溝を主観の側から越えることはできない。というも、この問題設定においては、いかなるしかたであれ、《溝を越えて客観の側に到達した》と言えるための資源が主観の側には用意されていないからである。それゆえ、解決不可能な問題を自ら生み出すこの認識論的描像は、別様の認識論的描像によって取って代わられなければならない。そして、ここで問題にしている「全体」の方を主語とするアドルノの言い回しは、このオルタナティブの描像を提示するために用いられていると考えられるのである。このオルタナティブの描像とは、アドルノの言う「微視的思考」および「所与の客観の前で固執すること」という考えによって示されているものであり、なおかつ、先にアドルノの弁証法的思考のポイントとして指摘した、《対象の側に置かれた思考の的確性基準》および《対象との関与を前提とする時間制約的真理観》をもその構成要素として含む。アドルノが考える弁証法的思考の内実は、これらのアイディアの連関として理解することができる。だからこそ、個々のアイディアの内容にそのつど立ち入って考察するよりも、これらのアイディアがまとまって成す連関全体が意味する内容を理解する方が有効である。それゆえ、まずは第三規則および第四規則のアドルノの読解へと議論を移すことにする。

まとめよう。第二規則についてもやはりアドルノの両義的態度が確認できる。それはすなわち、アドルノは分析の必要性を強調する一方で、要素物神崇拜を批判する、ということである。さらに、この両義性に含まれる緊張関係を指摘することから、認識主観を主語に置く表現を避けた「全体と部分の弁証法」の描写および主観・客観の二項関係のあいだを架橋しようとする認識論的描像の回避というアドルノの考えを確認することもできた。

2.1.5 第三規則(総合)——「私は前提する」

つづいてアドルノは、一般に「総合の規則」と呼ばれる第三規則の検討に移る。アドルノはこの第三規則を「連続性(Kontinuität)にかかわる規則」と呼ぶ。

つぎに私たちが取り組もうとしているデカルトの規則は、連続性にかかわる規則です。すなわち、第三の規則は以下の通りです。「私の思想を秩序に従って導くこと、すなわち、もつとも単純でもつとも認識しやすい対象からはじめて、しだいに、いわば階段を踏むようにのぼっていき、最後にもつとも複雑な対象の認識にいたること。そして、自然のままでは後先のないもののあいだにも秩序を前提して進むこと」。この発言の後半は、厳密な意味で合理主義的な動機をととも正確に露呈しています。それは、作業仮説としての「私は前提する(ich setze voraus)」というものです。すなわち、学問的な秩序を可能にするために、「《認識の対象そのもののなかに、飛躍なく連続した秩序が支配している》」ということが想定されるのです。というのも、もし私がこうした想定をしないならば、私はいわば良心の疚しさを覚えることなく学問的な秩序を組み上げることなどまったくできないであろうからです。(V 2, 210)

アドルノがここで注目するのは、デカルトが公然と用いている「私は前提する」(元のフランス語では“supposant”)という表現である。すなわち、アドルノは、「《対象をその難易度に応じて順番に認識すべし》」という要請が、「《対象には私たちの認知的枠組みに沿った序列がある》」という前提のもとでのみ意味をなすものであることを強調する。興味深いのは、これまでのアドルノの議論に見られたデカルト的方法論に対する両義的態度が、この規則には明確には認められないことである(この点はずぎの第四規則についても言える)。すなわち、デカルトのこの前提の学問営為上の必要性をアドルノはたしかに認めるのだが、それはあくまでも学問営為上の必要性であって、アドルノが重要視する《対象への密着》という観点からの必要性ではないのである。

それゆえ、弁証法的思考の内実を明らかにするうえでは、この第三規則は(そしてこのつぎの第四規則も)明確な対立項としての役割を果たしていると言える。アドルノは第三規則をめぐる対立軸を以下のように提示している。

一步一步進めていくというやり方は、自然科学や実践上で適用された伝統的な学問のなかで私たちが知っているやり方であり、とりわけ、学問が[……]質を欠いた互いに区別のない契機へとかなり切り詰められた対象とかかわる場面で私たちが知っているやり方です。こうしたやり方を取ることで、私たちは、私たちの秩序原理によって私たちが対象に課すもろもろの規定と比べると、対象そのものの規定を考えてみなくてもよくなります。しかし、私たちは認識対象そのものの矛盾に満ちた性格という前提を確かめようとしなければならないのであって、この前提のもとでは、[……]このような連続性は支配的ではありません。(V 2, 211)

この発言のなかでアドルノは、学問的態度の観点から想定される連続性を明確に拒絶している。それに加えて、弁証法的思考は「私たちの秩序原理によって私たちが対象に課すもろもろの規定」ではなく「対象そのものの規定」を考えなければならない、とアドルノは述べる。「対象そのものの規定」という言い方が用いられているからといって、それを素朴实在論的な意味で——すなわち、対象に関与する主観のはたらきとはまったく独立に存在する対象それ自体の性質という意味で——理解してはならない(これはここまでの読解でたびたび繰り返してきたことである)。

ここで、1.4.3 で提示した「個別的なものの内在的普遍性」の構想に立ち返るのは有効であろう。アドルノはこの普遍性の内実を規定するために「事柄それ自身の同一性」や「本質」という表現を用いたが、それもやはり素朴实在論的な性質を想定していたのではなかった。そうではなく、対象への実践的関与を通じて習得した概念使用によって正当に評価することが可能になる対象の来歴こそがそのような「内在的普遍性」と呼ばれたのである。

同様に、アドルノが第三規則のアイディアに反対して「対象そのものの規定」という言い方をするとき、そこで意図されているのは、「対象の認識が成立する基準は対象への関与とは独立に認識主観があらかじめ保持できるものではない」という考えを提示するためである。すなわち、ここでのアドルノの思考は、「対象の側からの要請としての規範性」という 1.4.1 で示した概念的思考についての規範的アイディアと同じものである、とすることができる。

まとめよう。第三規則に対するアドルノの評価は両義的とは言えず、かなり否定的である。第三規則の背後にある《私たちの側の認知的枠組みに沿った対象の認識が可能である》という想定に反対して、アドルノは《対象そのものの規定》を思考することを要請する。このアイディアは素朴实在論として理解してはならず、「対象をその来歴およびそれが位置づけられたほかの対象とのネットワークのなかで認識すること」というアドルノの規範的な認識論的企図の観点から理解すべきである。

2.1.6 第四規則(枚举)——認識の物象化

それでは、最後の第四規則に移ろう。アドルノは、一般に「枚举の規則」と呼ばれる第四規則を「完全性の要請 (Postulat der Vollständigkeit)」と呼ぶ。ここで言う「完全性」は、たんなる網羅性だけでなく理論的体系性をも意味する。それゆえ、アドルノはこの規則をさらに体系の問題と結びつけている。アドルノが「体系」ということで念頭に置いているのはヘーゲルの体系である。すなわち、アドルノは、ヘーゲルが抱いていた体系についての考え方はデカルトの第四規則を継承しているという哲学史的解釈をここで提示している。そのうえで、アドルノはヘーゲルの弁証法の構想のなかで体系が果たす本質的な役割を強調する⁹⁶。

96 アドルノは体系というものに対して一貫して批判的な姿勢を取りつつ、体系という道具立てが弁証法の歴史的解釈にとって重要な役割を果たしていることを以下のように強調している。

体系というものはそもそも弁証法についての私たちの考察のなかではここまでのところあまりいい扱いをされてきませんでした。それにもかかわらず、全体の力という思想 (Gedanken

しかし、第四規則についてもまた、第三規則と同様に、アドルノの両義的態度は見られず、弁証法的思考の内実を明らかにするための対立項としての役割の方が目立っている。第四規則を批判するポイントはつぎの発言に見られる。

デカルトの第四公理、最後の規則はつぎのようなものです。「私が何も見落とさなかったと確信できるほど、完全な枚挙と全般的な見直しをすべてのばあいに行うこと」。〔……〕この要求には、まずもってまったく独断的な前提、実際にはけって分かりやすいものではない前提が潜んでいます。それはすなわち、拘束力のある認識のほんとうの基準とデカルトが見なしているあの完全性を実際にもつために、みなさんが考慮に入れなければならないさまざまな要素や

von der Kraft des Ganzen)を詳細に、きわめて深刻かつ真剣に受け取るならば、真理の保証——それも最終的にはやはり唯一の保証——としての体系という考えを、少なくともヘーゲルの弁証法の構想から取り除いて考えることはできません。(V 2, 232)

さらにこの発言につづけて、アドルノは自らの哲学史理解にもとづいて、「体系概念そのものの変化」(V 2, 245)について語っている。それによれば、(1)デカルトの第四規則に胚胎していた体系のアイディアは、(2)カントに受け継がれ、(3)ドイツ観念論において拡大し、(4)ヘーゲル以後の思想のなかではたんなる分類上の枠組にまで後退してしまった、とされる。

ある意味では、客観性を完全に主観性へと解消しようとする、あるいはより厳密に言えば、存在するものを完全に精神の絶対性へと解消しようとする徹底的なドイツ観念論の意図は、この体系的な動機にまさしくその正当性の理由づけ見出していると言えるでしょう。すなわち、この動機とは、ここでデカルトにおいてはただ独断的に取りきめられていただけだったような完全性を、いわば認識の構成によって、認識論そのものの基礎づけによって正当化する動機であり、すなわち、認識そのものを、外部にあるようなものから完全に独立したものと規定し、あらゆるものをほんとうに自分自身から生み出すという単純な理由ゆえにあらゆるものを自らのなかに混ぜ込むものとして規定する動機です。(V 2, 234)

とりわけ、ヘーゲルの「全体の自己産出(das Sich-selbst-Erzeugen des Ganzen)」としての体系から分類学的図式としての「体系学(Systematik)」への後退は、体系の歴史哲学的考察にとって重要な意味をもつ(V 2, 245-6)。また、アドルノの体系に対する態度は『否定弁証法講義』のなかでより分かりやすく表明されている。

「体系的に哲学することは不可能になってしまった、だから体系など放棄しなければならぬ」。このように言うことはこんにちではかなり月並みになってしまっています。それは、体系という概念をあれほど極端に強調したものを確認することよりもはるかに月並みになってしまったのです。私が体系に大きな価値を置くのにはいくつかの理由があります。それはまず、みなさんはそもそも私の出発点を、体系に対して無関心で偶然的な思考と単純に見なすのではなく、体系との関係において理解するときのみ、正しく理解するからです。しかしまたある意味では、かつて哲学的諸体系が担ってきた動機が私自身の試みのなかで保持されることになる、ということも理由になっています。(V 16, 57)

これを読むと、アドルノの思考を単純に「反体系」と性格づけることはできないことが分かる。アドルノの体系批判とは、体系を戯画化することによるかかし論法などではなく、かつて体系がもっていた魅力を全面的に受け止めた上で展開された批判なのである。

みなさんが処理するさまざまな要素もまた実際に完全にみなさんに知られるということをみなさんが確信できる、という前提です。(V 2, 232-3)

アドルノが第四規則を拒絶するのは、そこに含まれている「独断的な前提」のゆえである。この独断的前提は、対象の完全な認識可能性を主体に保証するための前提である。第三規則も「私は前提する」という表現に批判的検討が加えられていたように、アドルノにとって、「連続性の規則」および「完全性の規則」はその暗黙の前提ゆえに受け容れがたい。この受け容れがたさは、それが抽象度の高い数学などの限られた分野でしか妥当しえず、それ以外の文脈で適用されるならば対象の適切な認識を達成するよりもむしろ妨げることになる、という点にある。

さてしかし、実際には、この前提はかなり限られた諸条件のもとでしか妥当しません。[……] みなさんがこの完全性公理を、それが考案された厳密な数学的領域の外で適用しますと、みなさんは認識の物象化とほんとうにかかわり合いにならなければならなくなるのです。[……] それはすなわち、認識の対象と認識そのものとのあいだにさらに第三のものが、いわば秩序や主観が恣意的に事柄に押しつけた原理やある種の図式主義が押し込まれるということです。この図式主義は、直接的な経験を、認識の対象そのものに対してその認識がもつ直接的な関係を遮断する——あるいは、ほんとうに停止させる、と言ってもよろしいかと思います——ものであると言うことができるでしょう。(V 2, 233-4)

アドルノはここで「認識の物象化 (Verdinglichung der Erkenntnis)」を問題にしている。認識の物象化ということで考えられているのは、《認識の対象と認識そのものとのあいだに認知的枠組みが挟まれる図式主義》である。もちろん、「直接的な経験」や「認識の対象そのものに対してその認識がもつ直接的な関係」という表現が用いられているからと言って、アドルノは概念的分節化を経ない対象そのものの認識という観念を支持しているわけではない。むしろ、ここでは、「遮断する (unterbrechen)」という表現を言い直してアドルノが用いている「ほんとうに停止させる (eigentlich stillstellen)」という表現が手がかりになる。概念の物象化でも、概念をそのつどの文脈から切り離して意味を固定する——静止状態に置く——ことが問題であった(1.2.4)。それと同様に、認識の物象化についても、認識を対象とのそのつどの関与から切り離して図式的・静態的に理解することが問題になっているのである。

このように見ると、第三規則と第四規則の読解を通してアドルノが提示する弁証法的思考の構想は、私が第 1 章で再構成した概念についてのアドルノの議論とかなりの部分で共通していることが分かる。しかし、デカルト的方法論との対決といういま検討している議論にはもちろんそれ独自で評価すべき貢献がある。先に述べたように、ここでのアドルノのデカルト読解は、個々のアイディアの内容にそのつど立ち入って考察するよりも、これらのアイディアがまとまって成す連関全体に注目した方がよい。そこで、まずはここまでの読解から得られた論点を以下のようにまとめよう。

四規則	注目要素	pro	contra
(0) 導入	「決心」	首尾一貫した思考の力を解放する。	認識の対象の本質で思考の力が計られる。
(1) 明晰	「速断を避けて」	自律的思考。	時間制約的真理観。
(2) 分析	「要素物神崇拜」	分析なしでは済まない。	要素物神崇拜に反対。
(3) 総合	「私は前提する」	(学問的秩序のために必要。)	「対象そのものの規定」を考えなければならない。
(4) 枚举	「独断的な前提」	(体系の考えはヘーゲルの弁証法には不可欠。)	認識の物象化に反対。

四規則に導入部を合わせて合計五つの論点が提示され、とくに最初の三つについてはアドルノの両義的な姿勢が見出された(総合と枚举については両義的とは言えずかなり限定的な評価であるため括弧でくくっている)。これらの論点をひとつのまとまりとして考察することで見えてくるのは、アドルノが、対象を無批判に受容せず批判的に吟味しながらもなお同時に対象との接触を——アドルノの言葉で言えば「密着」を——求めている、ということである。アドルノにとってこの目標は、(たとえば「論理的推論能力」と「倫理的感受性」といったような)別々の能力をそれぞれの観点から対象に対して適用することによって達成されるものではなかった。私はこの点を 1.4.4 でアドルノにおける「概念把握」として提示したのだが、アドルノがこの文脈で要求するのもまた「概念把握すること」である(ただしこれは唯一のミニマムな積極的提案として挙げられているものであって、何らかの成文化された方法論として掲げられているのではない、ということは確認しておく必要がある)。

思考そのものはそれどころかほんとうは、私たちが具体的に考え実際に生きている人間として考えているばあいこそであるように、隔絶したものではけっしてなく、そもそも私たちの経験の過程全体のなかに編み込まれたものなのです。そして、私はつぎのように申し上げます。ここでみなさんに《「いったいどのように考えなければならないのか」》についてのいくばくかより積極的な指示を与えるという危険をあえて冒すことになろうとも、私は申し上げます。ほんとうの意味で概念把握する思考とは、ただ秩序づけ分類するだけの思考に抗して、さまざまな対象についての私たち自身の生き生きとした経験で自らを測る思考でしょう。すなわち、このような思考は、概念的な秩序の契機を[……]私が一般になす生き生きとした経験と絶え間なく対決させるような思考なのです。(V 2, 194)

アドルノはここで「ほんとうの意味で概念把握する思考(das wirklich begreifende Denken)」を要請する。それは「そもそも私たちの経験の過程全体のなかに編み込まれたもの(etwas in den Gesamtprozeß unserer Erfahrung eigentlich Verflochtenes)」であるがゆえに、個別の論点に分けて

考えることができない⁹⁷。そして、アドルノのこのアイデアを理解するためにもっとも有力な手がかりとなるのが、「分析」に対するアドルノの態度である。アドルノの両義的な姿勢は分析の規則に対してもっとも強く表れている。それは、分析という営みにアドルノがたんなる学問的方法以上のものを見出しているからだ。この点に、音楽作品の分析についてアドルノが語ったことを検討する意味がある。節を改めて、アドルノの音楽分析論読解から《対象に密着する分析》の構想を取り出そう。

2.2 弁証法的思考のモデルとしての音楽分析論

前節では、デカルト的方法論との対決を通じてアドルノが弁証法的思考の内実を規定する議論を再構成し、デカルトに対するアドルノの両義的な評価を含めていくつかの論点を取り出した。これらの論点をばらばらにではなくひとつのまとまりとして理解するとき、分析に対するアドルノの評価から、弁証法的思考の内実をより詳細に規定できる見込みが得られた。ここで言う「分析」には、学問的方法論や哲学的思考法における「分析」だけでなく、音楽作品の「分析」も含めてよい。というよりむしろ、アドルノが音楽分析について論じたことは弁証法的思考のモデルとして読解可能であり、そのように読解することによって、《弁証法的思考がいかにして対象に密着しうるのか》という前節の問いに別の方向から答えを与えることができるのである。そこで、アドルノの音楽分析論の検討を通して対象に密着する思考の中身をより充実させることが本節の目標となる。具体的には、音楽分析を主題とした晩年の講演「音楽分析の問題によせて」の読解を通して、弁証法的思考の内実を具体化することが目指される。

議論は以下のように進む。まず、音楽分析論読解の前提として、アドルノの分析に対する評価を確認しておく。すでにデカルト的分析に対するコメントは検討済みであるが、私はここで、アドルノがデカルトからさらにさかのぼってプラトンに依拠することで、《対象に密着する》分析を構想していたことを示す(2.2.1)。このような分析の構想がアドルノにあったことを確認したうえで、音楽分析論の読解に移る。ここでは、先の反デカルト的論点に対応するかたちで三つの論点が扱われる。第一に、要素物神崇拜を拒絶しつつ分析の必要性を説いていること(2.1.4)と対応して、《作品の側から見た分析の必要性》が主張される(2.2.2)。その要点は、音楽作品には分析によって展開されるべき来歴が折りたたまれていること、この来歴の展開のために音楽は聴取者に分析という特定の概念的分節化を要求すること、この二点にある。第二に、認識の物象化に反対して「対象そのものの規定」を思考すること(2.1.5 および 6)と対応して、《分析の目標としての内在的普遍性》が主張さ

97 アドルノにおける認識論的要請が個別の論点に分割不可能であるということを、ゼールは徳の不可分性についてのプラトンの主張を引き合いに出しつつ指摘している。「認識論的な論述によって、アドルノは、人間的な注意深さは、ある意味で分割不可能であることを示そうと試みる。徳についてのプラトンが、そのうちのひとつをもちうるためには、人間はそのすべてをもっていなければならないと言ったように、アドルノは、もろもろの種類配慮について、世界との自由な関係を獲得するためには人間はそれらのすべてをもっていなければならない、と言うのである」(Seel 2004b, 59)。

れる(2.2.3)。ここには第1章で検討した認識論的議論との同型性が確認できるが、その要点は、内在的普遍性とは《個別の作品との関係内部に身を置く「沈潜」を通してその作品が置かれた来歴・ネットワークを認識する「超越」を達成する》という二重運動によって獲得されるべき普遍性の構想である、という点にある。最後に、時間制約的真理観(2.1.3)と対応して、《生成の聴取に対する分析の貢献》が主張される(2.2.4)。音楽分析論としてはとりたてて注目するまでもないこの議論から、私は、《対象の連関を辿るための手続きは一般的なかたちで与えられているわけではない》というより射程の広いアイデアを引き出したい。

2.2.1 「自然のあり方にふさわしいように」——プラトンから継承する分析の構想

デカルト的方法論に対する両義的姿勢がもっとも鮮明に現れるのが第二規則(分析)に対してであることはすでに述べた。そこでまずは、アドルノが分析的思考をいかなる観点から支持するのかという点を理解するために、『否定弁証法』のつぎの一節を検討しよう。

プラトンは数学を[学問における]方法上の模範として創設した最初のひとであったが、そのプラトンは、ヨーロッパの理性哲学の始まりにおいて、理性の質的契機をなお力強く表現した人で[も]あった。それは、プラトンが、総合に対して分割を同等の権利をもつものとして並置したことによる。この分割が目指すのは、つぎのような掟である——意識は、ソクラテスとソフィストたちによってなされた自然(φύσει)と人為(θέσει)との区別をふまえつつ、事物を恣意的に扱うのではなく、事物の本性に密着するものでなければならない。それゆえ、質的な区別は、思考についての教説であるプラトンの弁証法に吸収されるだけでなく、野放図な数量化の暴力的なあり方を矯正するものと解釈されることになる。『パイドロス』に出てくる比喩が、このことを疑う余地なく示している。『パイドロス』においては、事物を痛めつける思考と暴力のないあり方が平衡を保っている。そこでは、つぎのように言われている——総合という概念的運動とは逆向きに、「さまざまな種類に分解するさいには、自然のあり方にふさわしいように、関節にしたがって切れ目を入れることができなければならない、下手な料理人がやるように、肢や節のどこかを壊そうとしてはならない」。(GS 6, 53)

この発言でアドルノは、ある特別な意味での分析を擁護する観点を、デカルトからさらにさかのぼって対話篇『パイドロス』のプラトンに依拠しつつ提示している。引用した発言の最後でアドルノはプラトンの『パイドロス』からの一節(265E)を好意的に引用しつつ、プラトンを「理性(ratio)の質的契機をなお力強く表現した人」として評価している。その理由は、プラトンが「総合(συναγωγή)」と同等の権利を「分割(διαίρεσις)」にも認めたという点にある。そのばあい、分割の方法は、事物を私たちの側の枠組みで恣意的に処理するのではなく「事物の本性に密着する(der Natur der Dinge sich anschmiegen)」方法として、「野放図な数量化の暴力的なあり方を矯正するもの」として擁護されて

いる。この点が示されているのが、「事物を痛めつける思考(zurichtendes Denken)」と「暴力のないあり方(Gewaltlosigkeit)」とが平衡を保っているとアドルノが評価する『パイドロス』である。「自然のあり方にふさわしいように(der Natur entsprechend)」分割すべきであるというこの要求は、アドルノにとって、とりわけ弁証法という考え方を練り上げるさいに決定的な意義をもつものであった⁹⁸。

それでは、アドルノがこのように強調する分割ということは何を理解すべきなのだろうか。ここでアドルノはデカルトの分析の法則とはかなり異なった分析の構想を提示している。アドルノのこの発言が考慮に値するのは、この発言が分析の非難のためにではなくむしろ分析の要請のためになされているからだ。すなわち、アドルノは「事物を恣意的に扱う」と「事物の本性に密着する」ことを対比しつつ、同時に「密着する」分析の構想を提示しているのである(もし上記の言い回しで対比し後者を称揚するだけであったならば、これらの言い回し自体に価値評価が含まれているがゆえに、それは議論として空虚だったろう)。

分析や分割は、多くのばあい、自分にとってなじみのないもの・よく分からないものを自分にも理解できる要素にまで分解することだ、と考えられている。デカルトの第二規則においても、「問題をもっともよいしかたで解決するために」という点が強調されていた。このように考えられたばあい、区別することの力点は、《世界が実際にどのようにあるか》ということではなく、《どのようにすれば私たちはその世界を認識したことになるか》ということに置かれる。それに対して、アドルノがプラトンにまでさかのぼって復権させようとしている分割の方法は、問題を解決したり対象を利用したりするために(すなわち、分割する側の目的のために)なされるのではなく、いわば分割される側のためになされるものとして構想されている。「自然のあり方にふさわしい」分析とはその意味で、分析の成否が分析者の手もちの規則によって決まるのではなく、対象との具体的ななかかわりに委ねられている(その意味で分析者があらかじめ意のままにしておくことのできない)ものである。

もちろん、「自然のあり方にふさわしい」という表現は、アドルノにおいて、《私たちの認識活動から独立して存在する実在》という強い形而上学的想定を意味するわけではない⁹⁹。しかし、この表現からは、実在への志向がたしかに読み取れる。ここで密着が目指されている実在とは、たしかに私たちの認識活動から独立してはいないけれどもだからといって《私たちがその対象をどのように認識しているか》という点に尽きることもない、そのような実在である。しかし、このような書き方も正確ではない。これでは《対象を認識するしかた》と《対象そのもの》の分離が暗に含まれてしまっている。むしろ、《しかた》と《そのもの》の分離を放棄する点にアドルノの力点はある。それはすなわち、《しかた》というものがたんなる認知的枠組みではなく、そのつど個別の対象の何かについて実質

98 アドルノにとってのプラトンの重要性は『弁証法入門』講義でも確認できる。第一に、アドルノはこの講義を、『パイドロス』を引き合いに出しつつ、プラトンにおける「弁証法(ディアレクティケー)」概念の説明から議論を始めている(V 2, 9)。ただし、これは「弁証法」という言葉の語源を説明するさいの教科書的な説明にとどまる。第二に、こちらの方が重要なのだが、『弁証法入門』の編注によれば、アドルノは自分が所有していた『パイドロス』の独訳に多数の書きこみを残しており、とりわけこの「自然のあり方にふさわしいように(der Natur entsprechend)」という箇所には三重にも下線を引いてかなり強調しているのである(V 2, 350n4)。

99 このことはもちろん、プラトンを引用したアドルノの発言についての解釈から言えることであって、もともとプラトンの文脈についてまで言えることではない。

的な認識をもたらす、そのようなものとして「分析」を考える、ということである。

ここで構想されている分析のアイデアを理解するためには、芸術(とりわけ音楽)作品の分析についてのアドルノの議論を参照するのがとりわけ有益である。というのも、アドルノの規範的な分析概念の特徴は、音楽作品の分析についての発言に凝縮されているからだ。そこで、以下ではアドルノの音楽分析論の読解作業に移ることにする。

2.2.2 音楽作品は分析を必要とする

以下では、アドルノの音楽分析論を再構成するために、主として講演「音楽分析の問題によせて」を参照する。「音楽分析の問題によせて」は1969年2月24日というアドルノの最晩年に、フランクフルト音楽・舞台芸術大学で行われた¹⁰⁰。講演である以上即興的な性格はあるものの、ここでのアドルノの議論は、先に2.1で与えた論点に沿って再構成することができるくらい充実したものとなっている。すなわち、2.1では、「密着する思考」というアドルノの基本モチーフを確認したうえで

100 アドルノは講演を行うさいにはいくつかのキーワードを書いたメモ書きを手元において、それを参照しながら即興的に話すのが常であり、この講演もそのようなかたちでなされた。アドルノは講演をもとに論文を書くこともあったが、この講演は論文として改めて発表されることがなかったため、ドイツ語圏でも長らく注目されていなかった。この講演が知られるようになったのは、1982年に録音テープから文章を起こして英訳したマックス・パディソンの貢献が大きい(元のドイツ語で読めるようになったのはそれからだいぶ遅れた2001年のことである)。そのパディソンが英訳に寄せたイントロダクションの文章は、この講演の意義を簡明的確に述べているので、長くなるがここで引用しておきたい。

この講演[の英訳]を公刊する正当な理由は[……]その主題にある。アドルノが音楽について書いた膨大な文章のなかで、音楽分析についてのアドルノの見解をここまで広範囲に説明したものは、私が知るかぎりではこの講演以外にはどこにも見当たらない。この講演が歴史的にも記録資料としても興味深いのは、ひとえにこのことゆえである。アドルノがこの講演で提示しているさまざまなアイデアはそれ自体としては新しくないし、かなり一般的な水準になっているときもある。それゆえ、この講演のもっとも興味深い側面は、アドルノがこれらのアイデアのあいだに生み出している結びつきにあるのだ。アドルノはじつのところ分析の批判を、すなわち「分析の哲学」を提示している——この批判を通じて、分析は自分自身を反省し、そのさまざまな目標や限界を問いただしたり認識したりして、アドルノが言う「たんなる同語反復」を超えようとするのである。アドルノの弁証法的アプローチは独自の権利をもつ体系であろうとしているわけではないし、いかなる解決策をも提供しない。むしろ、この弁証法的アプローチは、現に存在するアイデアや理論的体系の批判として作用し、それらのうちに含まれている矛盾や隠された前提を暴露するのである。(Paddison 1982, 169-170)

パディソンが指摘しているように、音楽分析についてアドルノが述べていることは、現代の音楽学の水準から言えば——それどころか、当時の音楽学から見ても——「それ自体としては新しくないし、かなり一般的な」ことである、と言える。しかし、その魅力は新奇性ではなく、パディソンが言うように、「現に存在するアイデアや理論的体系の批判として作用し、それらのうちに含まれている矛盾や隠された前提を暴露する」ことにあるのだ。

(2.1.2)、その内実として、分析の必要性和要素物神崇拜の拒絶を説く両義性(2.1.4)、認識の物象化に反対して「対象そのものの規定」を思考すること(2.1.5 および 6)、真理に時間制約的性格を認める真理観(2.1.3)、という論点を挙げた。これらに対応するかたちで、アドルノの音楽分析論からは、作品の側から見た分析の必要性、分析の目標としての内在的普遍性、生成の聴取に対する分析の貢献、という三つの論点を発掘することができる¹⁰¹。ここでは最初の論点、「作品の側から見た分析の必要性」を扱う。

まず、アドルノの音楽分析論の基本姿勢を確認しておきたい。それは、音楽聴取と概念的思考との関係についてである。すでに述べたように、アドルノは実質的に理解された概念を用いることで音楽作品を理解すること(「概念把握すること」)を要請する(1.3.3)。この点で、アドルノは音楽作品についての概念的思考——音楽について語ること——が音楽聴取と無関係でも相対立するものでもなく不可分の関係にあると考えている¹⁰²。アドルノはこの考え方を初期から一貫して保持していた。たとえば、1938年に書かれた論文「音楽における物神的性格と聴くことの退行」ではつぎのように述べる。「もはや誰も実際に語る(reden)ことができないのであれば、もちろんもはや誰も聴く(zuhören)ことはできないのだ」(GS 14, 15)。語ることはできないのであれば聴くことはできないのであって、その逆(聴くことができないのであれば語ることはできない)ではないことが重要である。ある対象について適切な概念的分節化を行なうことができるということがその対象をより豊かに経験するための前提である、という考えがアドルノの音楽分析論の基礎にある。

このことをまず確認したのは、講演「音楽分析の問題によせて」でアドルノが、音楽分析に対して一般的に抱かれている反感を検討することから議論を始めているからである。

分析という語は、音楽においては、死んだもの・生なきもの・生き生きとした芸術作品から遠ざかってゆくものという概念と結びつきやすいものです。音楽分析に対して人びとが抱く意見の土台をなしているものは必ずしも好意的ではない、と言ってよいでしょう。(ZPMA 73)

101 アドルノのこの講演に言及した邦語文献は、私の知る限りでは、木村(1995)しかない。この論文は、アドルノのシェンカー理解を扱っているという点でもまた貴重なものである。しかし、1995年時点ではまだアドルノのこの講演については英訳しか参照できなかった点はやむをえないとしても、この論文は講演の内容にほとんど注釈らしい注釈を加えずにただ部分的な要約だけでアドルノの議論の紹介を済ませてしまっており、この点で大いに不満が残る。この講演はそれ自体としても興味深いものであり、十分に検討に値する。それゆえ、私はこの講演で展開されたアドルノの議論を再構成する。さらに加えて、このアドルノの音楽分析論から哲学的含意を引き出そうとする点にも、この作業の意義がある。

102 音楽学者の岡田暁生は明確にこの立場を支持している。「**音楽の少なからぬ部分は語る事が可能である**。それどころか、**語らずして音楽は出来ない**。このことをどれだけ強調してもしすぎではない」(岡田 2009, 58[強調原文])。岡田の音楽論にはアドルノとの共通点も多く、また現に岡田はアドルノにしばしば言及する。しかしながら、両者が「音楽について語る事」と言うときの力点のずれには注意しなければならない。要約すれば、岡田の強調点は語り合うこと(岡田の言葉で言えば「公衆たらんとする」(岡田 2009, 58)こと)にあるのに対し、アドルノは音楽を通していかなる集団形成作用に対しても不信感をもって、と言うことができる。アドルノにとって問題であったのは、作品(客観)をメディアとして用いた聴取者(諸主観)どうしのコミュニケーションではなく、主観が客観に対してふさわしい態度をとれるかどうか、ということであった。

分析というのは芸術作品を切り刻んで直接的経験から遠ざけるものである、というこのような意見をアドルノは支持しないが、それでもそうした意見が一般的には存在することは認める。それでは、なぜそうした意見があるのだろうか。アドルノが議論の出発点として俎上に載せるのは、音楽分析の成果を作曲家は知っていたのか、という問題である。それはすなわち、ある作品を分析して何らかの成果が見つかるとしたとき、「それなら作曲家はそれを知っていたのか、それは作曲家には分かっていたことなのか」(ZPMA 73)というかたちで掲げられる問いである。

ところが、アドルノはこの問いを一蹴する。アドルノによれば、このように問う人は「事柄そのもの」と「その事柄が成立したしかた」を区別していない。いま問題にしている音楽分析論の文脈では、「事柄(Sache)」とは作品のことを、「その事柄が成立したしかた(Art)」とは作曲家がその作品を書く過程のことを指していると考えてよい。そして、後者の作曲過程の(書簡や草稿といった一次資料を手がかりにした)解明が作品研究の重要な要素であること、また、こうした研究の成果が(作曲家が当の作品を書いた過程の研究なのであるから)作曲家の意図とまったく無関係であるはずがないこと、こうしたことはたしかに言える。しかしながら、アドルノが強制的に用いる意味での分析は、このような作曲過程ではなく作品そのものに向けられる。作曲過程研究の成果とは異なり、分析の成果は、作曲家が知っていたことや意図していたことの範囲内にとどまっている必要はない。なぜなら、アドルノによれば、「分析が暴露することのできるようなもつとも深い諸関連が作曲過程のなかで無意識的に生み出されるということは非常によくあること」(ZPMA 73)であるからだ。

アドルノのこうした見解は、作品の歴史的研究と分析的研究がまったく切り離されたものである、という強いテーゼを含意しない。アドルノが拒絶するのは、「作品についての認識は手稿譜・草稿・書簡といった作曲者自身の手による一次資料にもとづいた実証的研究によって保証されなければならない」という考えである。そしてここから、分析の必要性をめぐる問いが立てられる。すなわち、実証的研究に還元されない独自の貢献を分析に認めることによって、分析の必要性、実証的研究とは異なる独自の貢献が問われることになるのである。

アドルノは音楽分析の必要性を説明するさい、さしあたっては解釈者——音楽作品のばあいにはそれは演奏者のことである——の経験を引き合いに出す(ZPMA 73)。もちろん、この議論の進め方は、この講演が職業的音楽家を養成するための音楽・舞台芸術大学で行われたという状況と無縁ではない。すなわち、アドルノは、その場に居合わせている聴衆の多くが抱いているであろう一般的な見解を議論の出発点に据えることによって、自らの議論が荒唐無稽なものではないことを示そうとしているのである(こうした議論の進め方はアドルノが聴衆を前にして行う講義や講演においてしばしば見られるものであり、練られた文章で書きあげられる著作との対照的な性格はこのような点でも確認できる)。「ひとつの作品を正確に注視しない者にはその作品を正しく解釈[演奏]することもできないでしょう。職業的音楽家なら誰でもこの点について私と意見が一致するだろうと思います」(ZPMA 73-4)。そして、このような共通理解を確認したうえで、アドルノは、ここで職業的音楽家が正しい解釈のために行っていることこそ分析にはかならない、と述べる。

あるものを正確に注視すること[……]とは、しかし実際には分析することと同じことを意味しています。すなわち、それは諸作品の内的諸連関を追求することであり、楽曲のなかに本来含まれているものを追求することなのです。(ZPMA 74)

「注視すること(ansehen)」とは「分析すること(analysieren)」である——演奏者の観点から、アドルノはそう主張する。それでは、ここで言われている「諸作品の内的諸連関」や「楽曲のなかに本来含まれているもの」とは何を意味しているのか。その説明のために、アドルノはブラームスを例に挙げている(ZPMA 74)。ブラームスの(アドルノがとくに重要視している初期の)作品は過去の(とりわけベートーヴェンの)作品の分析的研究の成果から生まれているのであって、この意味で、ブラームスとその先行者であるベートーヴェンとの作品とのあいだには「内的諸連関」が存在する。この連関が「内的(inner)」と言われるのは、それが、作曲家の伝記的事実を引き合いに出すことなく和声法や主題労作といった作曲技法内部の観点から把握可能であるからだ。さらに、ベートーヴェンの作品はさらにさかのぼって過去の(たとえばハイドンの)作品と連関し、ブラームスの作品もまたさらに時代が下って別の(たとえばシェーンベルクの)作品との連関を形成する。このような意味で、もろもろの作品は相互に歴史的な関係を保っているといえることができる¹⁰³。このことはまた、このようなかたちで把握可能な作品間の歴史的な連関が具体的な作曲過程を経てひとつの作品のなかに折りたたまれて存在することを意味する。このような意味で、分析が探し求めるべきものは「楽曲のなかに本来含まれている」のである。

ここで重要なのは、アドルノが以上の議論においてすでに、さしあたりの出発点であった演奏者の観点を越えて、作品のよりよい認識という文脈で分析の必要性の問題に取り組んでいるということである。すなわち、アドルノによれば、分析はたしかに演奏に寄与するものであるがその点に尽きるものでもない(それゆえ、当然のことながら演奏に携わらない者にとっても分析の貢献はある)。ここでアドルノが提示するのが、「作品が分析を必要とする」という考えである。

さしあたって、分析はたしかに決定的なかたちで解釈[演奏]の役に立ちます。しかし、分析は解釈[演奏]から規定されるのではなく、作品そのものによって規定されています。こう言ってもいいかもしれませんが——分析とはそれ自体、翻訳・批評・注釈といったようなものと同様に、作品そのものが自分自身を展開するためのひとつの媒体としての形式である、と。作品の真理内実が現れ出てくるために、作品は分析を必要とするのです。(ZPMA 78)

アドルノはここで、「作品の真理内実が現れ出てくるために、作品は分析を必要とするのです(Die Werke bedürfen der Analyse, damit ihr Wahrheitsgehalt hervortritt.)」と書いている。すなわち、「作品は分析を必要とする」というテーゼだけでなく、必要とする理由(「作品の真理内実が現れ出てくるために」)までも分析されるべき対象である作品が主語になっている(さらに言えば、「作品そ

103 アドルノはこの箇所ですべて「伝統の場所(der Ort der Tradition)」という表現を用いているが(ZPMA 74)、それによって言い表されているのもこのような作品の歴史的連関であると考えられる。

のものが自分自身を展開するためのひとつの媒体(eines der Medien, durch welche die Werke selbst sich entfalten)」という表現もそうである)。このことは、第二規則についてのコメントで、アドルノが分析される対象を主語にして書いていたことを想起させる(2.1.4)。分析主体を主語にした能動態表現を避けるのは、この能動態表現が暗黙のうちに含んでいる主観客観二元論の認識論的描像を拒絶するためであった。そこでは、《全体の直接的認識の拒絶》および《要素物神崇拜の拒絶》という二つの消極的テーゼの連言のあいだにある緊張関係が、「部分と全体の弁証法」という表現で言い表されていた。しかし、それでもやはり、分析主体の立ち位置および役割の不明瞭さという問題は残る。とりわけ、「作品の真理内実が現れ出てくるために」とは何を意味しているのか、そしてなぜこれが「作品は分析を必要とする」ということの原因になるのか、という点は説明を要する。

一般的には、無生物・人工物を主語にして「X は Y を必要としている」という表現をするばあい、その背後には、「(しかじかの目的・理由のために) X が Y されることを必要としている人」の存在が想定されている。たとえば、「この家は修繕を必要としている」という文は「(住み心地をよくするなど目的・理由のために)この家が修繕されることを必要としている人がいる」と言い換えることができる。もしこの言い換えができないならば、それはすなわち、この家が修繕されることを必要としている人がいないということであり、「この家は修繕を必要としている」という文がどのような事態を言い表しているのかは理解しにくくなる。しかし、このような観点からでは、「作品の真理内実が現れ出てくるために作品は分析を必要とする」という文は理解不能だろう(アドルノが言っているのは「この作品が分析されることを必要としている人がいる」ということではないのだから)。

理解のポイントは「真理内実」という概念にある¹⁰⁴。とはいえ、アドルノ美学の鍵概念のひとつであるこの言葉の含意を解明するために『美学理論』をはじめとしたほかの著作を参照することは、いま取り組んでいる問題にとっては必要ない。必要なのは、この講演のなかで「真理内実」という概念が果たしている役割に注目することである。先の引用につづいてアドルノはベートーヴェンの名前を出して説明を加えている。

私はふたたびベートーヴェンのことを思い起こしています。ベートーヴェンのはじめのうちは、伝統への反逆と呼ばれたであろうものによって、言い換えれば彼の表出性によって影響を与えていました。そしてそれからあとになって、集中的な構造分析によって始めて、なぜ彼の音楽はそれなりの理由で美しいとか真であると言われうるのかということが明らかになり、そしてついには、彼の音楽の限界がどこに求められうるかということもまた明らかになったのです。(ZPMA 78)

この発言によれば、ベートーヴェンが後世に与えた影響は、初期は彼の作品の「表出性

104 アドルノはこの「真理内実」という概念をベンヤミンの「ゲーテの『親和力』」から引き継いでいる。ベンヤミンはこの論考で「真理内実」と「事象内実(Sachgehalt)」を区別している。「批評は芸術作品の真理内実を求め、注釈は芸術作品の事象内実を求める」(Benjamin 1974, 125)。しかし、アドルノは「事象内実」という概念との対で「真理内実」を用いることは少なく、またベンヤミンの概念規定を追うことはいまの議論では必要ないため、この論点はここでは扱わない。

(Expressivität)」に求められていた。それはすなわち、それまでの古典主義的伝統に逆らい自分の求めるものを表現しようとする姿勢である。しかし、のちに彼の作品を分析すると、ベートーヴェンの作品もまたハイデンやモーツァルトなどの作品に連なるものであったことが判明し、さらに、ベートーヴェンの時代には到達しえなかった作曲技法の水準も理解されるようになる。そして、いま問題にしている文脈から考えれば、ベートーヴェンの作品の「真理内実」とは、このような分析によって明らかになる、「なぜ彼の音楽はそれなりの理由で美しいとか真であると言われうるのかということ(warum seine Musik mit Grund schön und warum sie wahr genannt werden darf)」や「彼の音楽の限界がどこに求められうるのかということ(wo etwa ihre Schranke gesucht werden darf)」であると言ってよい。これは先に問題にした「諸作品の内的諸連関」と内容的に同じであるが、それ以上のことも言っている。すなわち、ある作品を適切に評価するためには、その作品のなかに折りたたまれた来歴を展開し、かつその作品の限界をも認識することが要求されるのである。したがって、ここで問題になっている「真理内実」とは作品のなかに折りたたまれて展開されるべき来歴である、とすることができる。

まとめよう。「作品が分析を必要とする」というテーゼには二つのアイデアが含まれている。第一に、音楽作品には分析によって展開されるべき来歴が折りたたまれており、その来歴の内容によって作品は孤立したあり方ではなくそれが置かれたネットワークとの豊かな関係を提示する。第二に、この来歴の展開のために、音楽は聴取者に分析という特定の概念的分節化を要求する¹⁰⁵。このように見ると、「個別的なものの内在的普遍性」(1.4.3)というアドルノの認識論的アイデアが音楽分析論のなかにも姿を現していることが分かる。そこでつぎに、《分析の目標としての内在的普遍性》という論点を扱おう。

2.2.3 分析は個別的な作品のなかにある普遍性の契機を探し求める

分析の目標としての内在的普遍性というアイデアは、内容的には第1章で論じた「個別的なものの内在的普遍性」(1.4.3)と重なるものであるが、本章の文脈では、認識の物象化に反対して「対象そのものの規定」を思考するという反デカルト的要請(2.1.5および6)ともかかわる。その核心にあるのは、前もって身につけた方法論や認知的枠組みを用いてではなく作品のなかに折りたたまれた来歴を辿ることでその作品を認識する、という考えである。このとき、分析とは、一方ではあくまで個々の作品を対象とする作業でありながら、他方で同時に、その作品を自己完結的なものとしてで

105 じつのところこの二つの考えは、アドルノにとっては説明されるべきことというよりはむしろ自らの音楽論を述べるうえでの前提条件であったようだ。パディソンはアドルノのこの基本的アイデアをつぎのように的確にまとめている。「二つの重要な条件がアドルノの音楽にかんする著作の背後にあるように思われる。(1) 音楽作品は非概念的な認識のしかたを構成している。そして諸作品は諸作品の内的関係によって有意味であるのだが、それだけでなく諸作品は自らを越えて、世界について、そして世界に対する私たちの関係について私たちに何ごとかを教えてくれる。また、(2) 音楽の要求にふさわしい理解と経験の特殊な形態が求められる。すなわち、音楽には要求があるために、ある聴き方はほかの聴き方よりも妥当である」(Paddison 2002, 209)。

はなくほかの作品とのネットワークのなかに置かれたものとして捉える営みであることになる。アドルノはこのような分析の二重性格について、端的に、「分析はそれぞれの作品それ自体における歴史的運動の道具としてのみ把握されるのではなく、個々の作品を超えてゆく運動の道具としても把握されるべきです」(ZPMA 79)と述べている。言い換えれば、ひとつの作品に沈潜することとその作品を越えていくこと、この二重の運動が求められるのである。

アドルノは「音楽分析の問題によせて」のなかで、こうした沈潜と超越の二重運動によって到達すべき作品のより豊かな内容を「より以上のもの(das Mehr)」と表現している。

分析は作品に備わっている《より以上のもの》を目指します。この《より以上のもの》は、分析を通してはじめて展開されるのです。[……]分析がたんにそうであるより以上のものであるのは、その分析が、あるがままの単純な音楽的事態へと沈潜することでこうした音楽的事態を越え出ることによってのみなのです。[……]最上の《そうであるより以上のもの》とは真理内実です。(ZPMA 80)

ここでアドルノは、(1)分析が到達すべき作品のより豊かな内容を「より以上のもの」と呼び、(2)そうした分析が沈潜と超越の二重運動によって達成されると主張し、なおかつさらに、(3)この「より以上のもの」を、先に取り上げた「真理内実」と規定している。

最初の二点には明らかに、アドルノの認識論的考察との同型性が見出せる。認識論的文脈でもまた、アドルノは「より以上のもの」という表現を用いて、現状の認知的枠組みでは捉えきれない対象の相貌を言い表そうとしていたのだった。そこで構想されていたのが、トップダウン式に対象を規定する普遍性ではなく、個別的なものとの実践的にかかわり合いを通じて習得した概念使用からボトムアップ式に形成される普遍性であり、それこそが「個別的なものの内在的普遍性」と呼ばれた(1.4.3)。「内在的普遍性」という一見して撞着語法のようにも思える表現は、個別の作品との関係内部に身を置いて「沈潜する(sich versenken)」ことでその作品が置かれた来歴・ネットワークへと「越え出る(hinausgehen)」、という二重運動によって獲得されるべき普遍性の構想を言い表したもののなのである。

さらに、この普遍性の構想が、ここで「真理内実」と規定されていることに注目すべきであろう。アドルノが音楽作品について問題にする「真理」ないし「非真理」とは命題について問題にされる「真」「偽」とはもちろん異なる(音楽作品は命題的構造をもたない)。アドルノがこの講演で問題にしているのはむしろ、作曲技法上の観点から見た「整合性」「不整合性」である。「分析が作曲上の不整合性(kompositorische Unstimmigkeit)に突き当たるならば、その不整合性は非真理の指標(ein Index von Unwahrheit)でもあります」(ZPMA 80)。ここで重要なのは、こうした整合性の吟味が、外部から恣意的にもち込まれる尺度によってなされるのではなく、その作品が置かれた時代の技術的可能性の観点から内在的になされなければならない、ということだ(ZPMA 80)。この点にも、アドルノの言う「真理内実」の歴史的性格を確認することができる。

このように、沈潜と超越の二重運動としての分析の探究目標は個別的なものの内在的普遍であ

る。アドルノは実際、この講演の終わりの方で、「普遍的なものの契機 (ein Moment des Allgemeinen)」という表現を用いてこのことを明言している。

分析とはすなわち、ある音楽の根幹をなす特別な構造理念が実現するしかたを認識することと同じです。そして、この分析の理念は、ほんとうは各々の作品から新しく引き出されるべきでしょう。それにもかかわらず、私は、分析が絶対にその作品ごとのものだとか絶対に個別化するものだとかいうことを要求してばかりでいたいわけではありません。分析のなかにもまた普遍的なものの契機があります。[……]そして、ほかでもない、きわだって特別なあり方をする作品のなかにもまた、このような普遍性の契機を探し求めることができるのです。(ZPMA 88)

アドルノはここで、分析を「ある音楽の根幹をなす特別な構造理念が実現するしかた (in welcher Weise die tragende und spezifische Strukturidee einer Musik sich realisiert)」の認識と規定する。それが意味するのは、分析とは既成の抽象化された図式のたんなるあてはめや確認であってはならず、実質的に理解された概念としての形式がそのつどの作品のなかでどのように具体化されているかを辿る作業でなければならない、ということである。それゆえ、「分析の理念は、ほんとうは各々の作品から新しく引き出されるべき」なのである。

重要なのはつぎにつづく、「それにもかかわらず」以下の文である。個別的な作品にそのつど向き合うことを強調する一方で、アドルノは、「分析のなかにもまた普遍的なものの契機があり、また「きわだって特別なあり方をする作品においてもまたこのような普遍性の契機を探し求めることができる」と述べる。ここまでの読解から、ここで言われている「普遍性の契機」が、アドルノの認識論的企図において「個別的なものの内在的普遍性」と呼ばれるものであることは明らかだ。このような認識論上の貢献があるからこそ、アドルノは分析を要請するのである。

2.2.4 分析は生成の聴取に寄与する

ここまでで私は、デカルト的方法論との対決から取り出した弁証法的思考をめぐる論点のうち、分析の必要性和要素物神崇拜の拒絶を説く両義性(2.1.4)および認識の物象化に反対して「対象そのものの規定」を思考することの要請(2.1.5 および 6)を、音楽分析論における《作品の側から見た分析の必要性》および《分析の目標としての内在的普遍性》という観点から説明した。最後に、真理に時間制約的性格を認める真理観(2.1.3)という論点を、《生成の聴取に対する分析の貢献》という観点から説明したい。

時間制約的真理観のポイントは、対象の認識の真理性が対象への時間に制約された関与に支えられている、という主張にある。そこで否定されているのは、時間的な制約を無視すれば誰もが同じように正しい認識に到達することができる、という考えであった。しかし、「時間に制約された関与」ということでどのようなことが考えられているのか、という点についてなお議論の余地が残ってい

る。アドルノの主張は、ただ漠然と時間を費やしてさえいれば対象をよりよく認識できる、などということではない。しかしそうであれば、時間に制約された関与ということの内実が明らかにならないかぎり、それは主張としてはやはり空虚であろう。そして、この点についての手がかりも、講演「音楽分析の問題によせて」から得ることができる。

手がかりは、音楽を聴くという経験に対する分析の貢献にある。音楽を聴くという経験は、音楽作品の性質上、時間に制約される性格が強い。もちろんそれは、ある音楽が鳴り始めてから鳴り止むまでのあいだ聴覚をはたらかせていなければならない、ということでもある。しかし、ただ演奏時間中に漫然と音の流れに身をゆだねているだけでは経験したことにならないような音楽作品というのは存在する。このような作品を前にしたときに重要なのは、音と音、動機と動機、和音と和音のあいだに成立する関係を理解することである。そして、この点が重要なのだが、このように時間的に継起する音の諸現象間で成り立っている関係を聴き取るということは、音楽を生成の相のもとで捉えることである、とアドルノは考えていた。

事実上はもちろん、音楽がテキストとして固定されているかぎり——すなわち**生成する**のではなく**存在する**のであるかぎり——音楽におけるすべての生成するものは仮象めいています。それにもかかわらず、音楽が連関であるのはただ生成するものとしてのみなのです。そして、この点に音楽分析のパラドクスがあります。すなわち、音楽分析は、一方では固定されて存在するものを頼りにせざるをえないのですが、しかし他方ではそれにもかかわらず、この固定されたかたちで存在するものを運動——ただし、この運動は音楽テキストのなかで凝固してしまっているのですが——へとふたたび移し戻すものとされているのです。(ZPMA 82[強調原文])

「音楽がテキストとして固定されているかぎり(soweit sie [d. h. Musik] als Text fixiert ist)」というときの「テキスト」とは楽譜のことである。楽譜に書かれる音楽は、そのことによって、五線譜の上に「固定されている」。しかし、そのようなテキストとしての音楽——アドルノはこの様態を「存在する(sein)」と呼ぶ——に対して、「生成する(werden)」ものとしての音楽をアドルノは考えている。それは、時間のなかで継起する音の諸現象間の連関としての音楽である。一方では「固定されて存在するもの(was fixiert vorliegt)」を拠りどころにしつつ他方ではそれを連関として捉える、という点にアドルノは「音楽分析のパラドクス(ein Paradoxon für die musikalische Analyse)」を見出す。すなわち、テキストという視覚情報から聴覚上の時間的継起の連関を読み取るという点に「パラドクス」があるとされているのである。

これは「パラドクス」と呼ぶにはあまりにも音楽分析にとって自明なことではないか、という疑問が出されるかもしれない。あるいはむしろ、分析が依拠できる情報はとくに視覚上の情報に限られない、という反論もありうる。こうした疑問・反論はもつともであると私も思う。しかし、「パラドクス」という言い回しそれ自体はここでは重要ではない。いまの文脈で重要なのは、アドルノが音楽における連関を「生成」や「運動」といった表現で捉えようとしていることである。ここからは、音楽分析に限られないアイディアを引き出すことができる。

音楽を連関として捉えることは、ある文章の論理構造を把握することに似ている。私たちは、「Aさんは昨日徹夜で働いていたから疲れていると思う」という発言を、「Aさんは昨日徹夜で働いていた」という文と「Aさんは疲れている」という文とに分けることができ、また両者のあいだに理由と結論という関係を見て取ることもできる。それだけでなく、「徹夜で働くとなりたいの人は疲れる」という暗黙の前提を補ったり、この発言から、「Aさんに休みを与えたい」、「Aさんの徹夜の原因になったミスをしたBさんをとがめる」、といった発言者の意図を引き出したりすることもできる。音楽の連関を把握するさいにも同様に、ある主題をいくつかの動機に分けたり、複数の主題間に動機上の関係を聴き取ったり、緊張と解決、緩急、強弱の予期をしたりすることができる。

このことは、音楽を生成の相のもとで捉えることと対比されるのが「要素分析」である、ということ踏まえるとより分かりやすくなる。デカルトの第二規則に対するコメントでもアドルノは「要素分析」を批判的に取り上げていたが、音楽分析論の文脈での要素分析とは、ひとつの音楽作品をなるべく細かい要素(主題や動機)に分け、そうした要素に還元することでその音楽作品を捉えようとする作業を意味する。先の例で言えば、これは、「Aさんは昨日徹夜で働いていたから疲れていると思う」という発言を、「Aさんは昨日徹夜で働いていた」という文と「Aさんは疲れている」という文とに分けるだけの作業に該当する。たしかに、この発言が二つの文によって示される事態を表現している、ということは間違いないのだが、しかし、このことを把握しさえすれば当の発言を理解することになる、とまでは言えないだろう。多くのばあい、ある発言を理解するということは、先にも述べたように、暗黙の前提を補ったり、その発言の根拠を尋ねたり、発言者の意図を引き出したりするような、論理の動きを捉える営みなのである。それと同様に、要素分析もまた不十分である、とアドルノは述べる。

アドルノによれば、動機主題労作——ひとつまたは複数の主題・動機を捏ね上げ積み上げること——によって作品の連関を生み出すヴィーン古典派(とりわけベートーヴェン)の音楽には、そのつくり方ゆえに、分割して捉えるという方法がある程度までは有効である。しかし、ひとつの発言をただ分割するだけでは会話が成立しないのと同じように、ヴィーン古典派の音楽も、ただ要素に分割されるだけでは十分には理解できない。そこでは、ある旋律が何に由来するのか、そしてその旋律がつぎに何をもたらすのか、などといったことを辿る作業が不可欠なのである。

ヴィーン古典派に対してもまた要素分析は不十分です。[……]ほかならぬベートーヴェンにおいては、「何が主題から生成するのか、そして、いかにしてそれが主題から生成するのか」ということが、要素分析そのものよりもかなり重要なのです。そして、従来の分析のほんとうの欠点は、分析が、「何が主題から生成するのか、そして、いかにしてそれが主題から生成するのか」というこの契機を、要素への還元と比べて無視している、ということにあります。(ZPMA 82)

このように、音楽聴取という観点から生成の意味を理解すると、分析についてのひとつの重要な論点を得ることができる。先に私は、音楽における連関を捉えることの例として、「Aさんは昨日徹夜で働いていたから疲れていると思う」という文を取り上げた。この文は論理の動き(暗黙の前提やそこから引き出される帰結など)を比較的追いやすい文であると言えるかもしれない。しかし、たとえ

ば、「Aさんは昨日徹夜で働いていたからきつねうどんだと思う」という文はどうだろうか。この文のばあい、先の文とは別の、やや難解な論理の動きを追う必要がある（「Aさんは」の「は」を別の意味で理解する、「Aさんは疲れているときつねうどんを食べたくなるのかもしれない」といった個別的な条件を加えて考える、など）。ここから言えるのは、ある文を適切に理解しそれに対し応答するための手続きは、その文自体が置かれている文脈にそのつど依存している、ということだ。そして、このことと類比的に、対象を生成の相のもとで捉えるための手続きも一般的なかたちで与えられているわけではない、とすることができる。

以上の音楽分析論読解の成果をまとめよう。アドルノによれば、作品が分析を必要とするのはその作品の「真理内実」が現れ出てくるためであり、そこで言われている「真理内実」を私は《作品のなかに折りたたまれて展開されるべき来歴》と理解した。さらに、このアイディアは、個別の作品との関係内部に身を置くことでその作品が置かれた来歴・ネットワークを認識するという二重運動によって獲得されるべき普遍性の構想として提示された。最後に、そうした普遍性を捉える作業のための一般的手続きが与えられていないことを、《生成の聴取》という論点から提示した。

2.3 弁証法的思考の言語論的含意

ここまでで私は、アドルノが要請する弁証法的思考の特徴を、まずデカルト的方法論との対決から描き出し(2.1)、つぎに音楽分析論読解を通してその内容を充実させた(2.2)。以上の作業により、デカルト的方法論に反対して掲げられる要請が第1章における概念的思考の規範的探究と内容的に重なるものであること、そしてそのアイディアが具体的な音楽作品とのかかわりでも保持されていることが確認できた。ここまでの成果を踏まえて、本節2.3では弁証法的思考がもつ言語論的含意を展開する。具体的には、知識伝達の場面において言語が果たす社会的作用に注目し、アドルノの要請する弁証法的思考がこのような言語運用に対する矯正策となることを示す。

私の考えでは、アドルノの認識論に対する問題意識は言語運用に対する問題意識と独特なしかたで絡まりあっている。その絡まりあいは知識の流通の背後にある社会関係に見出される。私はこのことを、「第一哲学」に対するアドルノの批判の修辭的な側面に注目することで引き出したい。「第一哲学」とは、哲学史的な文脈ではアリストテレスの学問分類に由来する言葉であり、内容的には形而上学を指している。アドルノもちろんこの概念のアリストテレス的由来を踏まえているのであって、このことを無視してアドルノの第一哲学批判(それは多くのばあいフッサール批判である)を理解することはできない。しかし、私は、アドルノの第一哲学批判は学説そのものの批判としてではなくそれが社会的に行使してしまう権力作用の批判として読むことが有益であると考え、アドルノの第一哲学批判の修辭的な側面に焦点を当てる。この読解の有益さは、弁証法的思考がまさしくこの第一哲学的言語運用に対する矯正策として理解可能である、ということを示すことによって証されることになるだろう。

議論は以下のように進められる。まずは、アドルノの第一哲学批判読解のための導入として、ア

ドルノの認識論理解を確認する(2.3.1)。認識論は懐疑論論駁という課題のために「絶対に確実な第一のもの」を求める。これは基礎づけ主義的認識論の課題の標準的理解と言ってよいだろうが、アドルノはさらに、この課題を引き受ける第一哲学がそれによって「同一性の強制」と呼ばれる抑圧的作用をもたらす、と述べる。この「同一性の強制」の内実を明らかにするのがつぎの作業である。ここでは、(a)本質と仮象の区別という水準では知識の解放的側面だけでなく抑圧的側面も問題になることが示され、かつ、(b)アドルノがこの抑圧的側面をとりわけ問題にするのは連続性と完全性という形式上の整合性が追求される伝達の場面であることが示される(2.3.2)。問題をこのように明示化したうえで、最後に、アドルノの要請する弁証法的思考が、第一哲学的思考の矯正策として(a)一方で本質と仮象の区別を保持しつつ(b)他方で伝達のために効率化された言語運用を拒絶する思考として理解可能であることを示し、そこから、知識の滞りない流通を支える論理的道具立てに対する懐疑という言語運用上の帰結を引き出す(2.3.3)。

2.3.1 認識論と言語運用の問題の導入

ここではアドルノの第一哲学批判読解のための導入として、アドルノの認識論理解を確認する。ただし、本節の問題設定から見て、認識論をめぐるアドルノの発言を網羅的に検討する必要はない。手がかりは、『認識論のメタ批判』の「緒論」にあるつぎの発言である。

認識論は、第一のものの概念からけっして切り離すことのできないとされる主観への反省によって、絶対に第一のものを絶対に確実なものへと高めようとしていた。しかし、そのような反省を進めていくなかで同時に同一性の強制が強くなる。(GS 5, 30)

発言の前半部は、凝縮されてはいるが、伝統的な認識論の標準的な捉え方を示している。逆接表現の「しかし」を挟んで、後半部が、アドルノの認識論に対する問題意識を端的に示している。以下でこのことを説明する。

まず、前半部について。ここからはアドルノの認識論理解にかんして三つの論点を読み取ることができる。(1)アドルノが問題にしている認識論の課題は《第一のものを確実なものへと昇格させること》であること。(2)そのような認識論においては、《第一のもの》の概念と切り離せないような主観が考えられていること。(3)このような主観への反省が認識論の課題を果たすための手段であること。順番に説明しよう。

(1)「第一のものを確実なものへと昇格させる」ということは、第一のものと確実なものとはひとまず別のものだ、ということを含意している。そこで、認識論の文脈における「第一のもの」の含意を理解するために、認識論の伝統的な課題設定を確認しておこう¹⁰⁶。認識論は伝統的に、知識とは何か

106 以下の認識論にかんする叙述は、戸田山 2002, 23 以下を参照した。

を問うてきた¹⁰⁷。この問いには、知識(あることを知っているという状態)をそうではないものから区別する、という課題が含まれる。この課題が取り組むに値する課題であるのは、「あることを知っている」という一見したところごくありふれているように思われる状態が、よく考えてみると知っているとは言えないような状態である、ということが起こりうるからだ。それでは、知識とそうでないものとはどのようにして区別されるのだろうか。このときにもち出されるひとつの論点は、知識の候補となりうる信念が正当化されているか、ということである。ここで、「ある信念が正当化されている」とは、「なぜその信念をもっているのか」と聞かれたときに理由を挙げて答えられる、ということの意味する。挙げられた理由についてもなぜそう思うのかを問われうるので、この理由がもともとの信念の理由でありうるためには、この理由もまた正当化されていなければならない。こうして正当化の連鎖が生じる。「第一のもの」とは、この信念の正当化の連鎖において先端に位置するもの、すなわち、ほかの信念によって正当化されているわけではないがほかの信念を正当化することのできるもののことである(正当化の連鎖において最初にはほかの信念を正当化するので「第一のもの」と言われる)。

しかし、ほかの信念によって正当化されているわけではないものがほかの信念を正当化することができる、とはつまりどのような事態なのか。ひとつの選択肢として、この事態はつぎのように捉えられうる——私たちが知識と呼んでいるものは結局のところ、それ自体としては正当化されていない(無根拠な)信念によって支えられているにすぎない。これは懐疑論的な見方である。そこで、懐疑論を避けようとする認識論は、第一のものがほかの信念を正当化できるうえにそれ自体はほかの信念によって正当化される必要もないものである(すなわち、アドルノの発言にあるように「絶対的に確実なもの」である)、ということを示さなければならない。それゆえ、「第一のものを確実なものへと高める」とは、懐疑論論駁という認識論の課題を表しているのである。

(2)この課題を達成するためには、ほかの信念によって正当化されなくともほかの信念を正当化することができるものとはどのようなものか、という問題に答えなければならない。すなわち、第一のものという概念の内実の問題である。この問題に対するひとつのアプローチは、外界にあるものではなく心的状態ないしそうした状態を成立させるメカニズムを調べることで答えることである。外界については錯覚などの経験的原因により誤った信念をもちやすいが、心的状態やそのメカニズムについては経験的要因を排除して考察できる、と考えられたのである。アドルノの発言にある「第一のものの概念からけって切り離すことのできないとされる主観」とは、このようなアプローチにおいて想定されている、信念保持者の心的メカニズムことである。

(3)このアプローチは懐疑論論駁という課題達成のための有力候補であるように思われる。その理由は以下のように説明できる。「第一のもの」は(正当化の連鎖の先端に位置するがゆえに)それ自体はほかの信念によって正当化される必要がないものでなければならないが、そのようなものがそれ自体もまた信念であるとは考えにくい(そのばあいその信念を正当化するものがやはり必要になると考えられるから)。この点、認識主観のメカニズムはそれ自体としては信念ではない(信念の内容を成立させるものであって内容そのものではない)のだから、主観を問題にするかぎりこの難

107 もちろん、「知識とは何か」という知識概念の規定だけではなく、「いかにして知識を獲得・改善するか」という知識獲得の実践的問題も課題であった。

点はクリアできる。さらに、信念の内容を成立させるものであって内容そのものではないということによって、経験的知覚に対して向けられる懐疑も回避することができる(知覚に対する懐疑は知覚されている内容があつてはじめて成立するのだから)。それゆえ、「第一のものを確実なものへと高める」という課題を果たすうえで、このような主観のメカニズムの解明、すなわち「主観への反省」は、有力な手段のひとつと考えられるのである¹⁰⁸。

アドルノの発言を展開するならば、以上のような認識論の課題設定とそれに対するアプローチを確認することができる。もちろん、こうしたアプローチに対しては、現代の認識論的議論の水準でさまざまな問題点を指摘することができるだろう。しかし、本節ではアドルノ自身の問題意識を追跡しなければならない。そこで、つぎの——「しかし」を挟んで提示される——「そのような反省を進めていくなかで同時に同一性の強制が強くなる」という発言を検討しよう。ここでアドルノは、認識論の伝統的な問題設定の内部で(たとえば「ほんとうの第一のものは何か」といったことを問題にする)論争に加わるのではなく¹⁰⁹、このような問題設定のもとで営まれる思考がもたらす副産物を問題にしている。この副産物がここで「同一性の強制 (Identitätszwang)」と呼ばれているものである。

アドルノは先に概念論の文脈でもこの表現を用いていた(1.2.5)。そこでもやはり、形式的に理解された概念の問題は、概念理解そのものとしての誤りにではなく、そうした理解にもとづいた概念使用という実践的場面に見出されていた。アドルノが認識論の課題設定において「同一性の強制」を問題にするのも同じく実践的——あるいは社会的——関心ゆえにである。アドルノにおける認識論

108 U・ミュラーによれば、アドルノがここで問題にしているのは、基礎づけをもっぱら主観性への還元によって成し遂げようとする方法と、そのような基礎づけが絶対的に確実でなければならないという基礎づけについての考え方の二つの論点である。「アドルノが拒絶しているのは知識の基礎づけを求めること一般ではない。むしろ、アドルノの不信感、社会的・歴史的内容のようなあらゆる「他律的な」要素を基礎づけから排除するという目的のもとで哲学的な基礎づけ形式をもっぱら主観性や意識にのみ回収するというところにむけられている。その一方で、アドルノの不信感、最終的な絶対的確定性を要求する基礎づけの形式に[も]むけられている」(Müller 1988, 103)。ここでのミュラーのまとめに私は基本的に同意する。そしてまた、ミュラーのこの指摘からは二つの興味深い問題を引き出すことができる、とも考える。第一に、アドルノが知識の基礎づけから社会的内容のような心のなかの状態以外の要因を排除しないとすると、アドルノは外在主義的な(知識と外界との関係に訴える)基礎づけなら許容するのだろうか。第二に、アドルノが正当化の連鎖において最終的な確定性を求めることを拒否するのであれば、アドルノは正当化の連鎖が無限につづくかあるいは循環することなら許容するのだろうか。これらの問いは、現代の認識論の文脈でアドルノの認識論を考えるさいには効果的な問いである。しかし、この問いに取り組みと本節の目的から外れることになるので、ここでは問題の存在を指摘するにとどめる。

109 アドルノが「ほんとうの第一のものは何か」という問い自体を拒絶しているということはつぎの発言に明らかである。「批判されるべきは絶対的に第一のものという概念そのものである。[……]第一のものを批判すると言っても、それは、真の第一のものを求めて狩りに出かけるというつもりではないのであるから、第一のものへの批判は[……]超越的存在を内在哲学的に基礎づけるといって、現象学に反するかたちで支持してもならない。問題なのはまさにこのような基礎づけの概念および正統化であり、究極の根拠が何であるかという主張が——その主張が内容的にはどれほど変わろうと——問題なのではない」(GS 5, 15)。ちなみに、引用文中にある「基礎づけ (Begründung)」は認識論的正当化と同じ意味であり、「正統化 (Legitimation)」は認識論的正当化のことではなく、基礎づけが妥当であることを示す作業を指すと考えられる。

と社会理論の結びつきを示すものとしてよく参照される「社会への批判は認識批判であり逆もまたしかりである」(GS 10.2, 748)という発言はこの文脈で理解することができる¹¹⁰。

そこでつぎに、認識論の文脈におけるアドルノの社会的関心を明らかにするために、アドルノ自身が「哲学の疑いなく確かな出発点として絶対的な第一のものを選び出すこと」(GS 5, 13)と規定する「第一哲学」を考察の対象とする。アドルノは、哲学史的な文脈を踏まえながら第一哲学を問題にしているが、同時に哲学史的考察には尽きない洞察を残している。

2.3.2 第一哲学の修辭的解釈

以下ではアドルノの第一哲学をめぐる発言を検討していく。しかし、ここでもやはり網羅的な検討は課題ではない。デカルトの『方法序説』読解がそうであったように、第一哲学に対する批判もまた、その背景に隠れている前提を浮き彫りにすることでなされる。そして、弁証法的思考の言語論的含意を引き出すうえでは、暗黙の前提を探る修辭的読解に依拠するのが有効である。私はここで、(a)知識の社会的性格が現れる本質と仮象の区別と、(b)その社会的性格がとくに抑圧として作用する連続性と完全性の追求という二つの論点に注目する。以下、順番に説明する。

(a) 本質と仮象の区別

まず、本質と仮象の区別について。最初の手がかりは『認識論のメタ批判』『緒論』のつぎの発言である。

本質と仮象の強調した意味での区別は第一哲学の大きな発見であるが、硬化し自分自身から疎外された生が生自身の矯正策としてこの本質と仮象の区別をいかに必要としているとはいえ、この区別には同時に、「私は知っているが君たちは知らないのだ」という側面がある。(GS 5, 36)

この発言においては三つのことが同時に言われている。第一に、「本質と仮象の区別」が第一哲学のひとつの特徴であるということ。第二に、「硬化し自分自身から疎外された生」はこの区別を必要としているということ。第三に、この区別には同時に知識所有者と非所有者とのあいだの非対称性を強調するような側面があるということ。順番に説明しよう。

第一の点について。まず、本質と仮象の区別は同じひとつの出来事や事柄に対して適用される(この点で本質と仮象の区別は原因と結果の区別とは異なる)。このとき、仮象は感覚的事物や知覚可能な現象、本質はその正体と言い換えてもよい。すなわち、ある事柄について本質と仮象の区別を適用したときの言い方は、一般に「仮象 S の正体はじつは本質 W だ」となる。先に引用したように、アドルノにとって第一哲学とは「哲学の疑いなく確かな出発点として絶対的な第一のものを

110 アドルノが想定する認識と社会の同型性という問題については、見附(2009)を参照。

選び出すこと」であった。そして、この本質と仮象の区別によって、「第一のものという概念そのものを〔……〕同一性の定立という意味で使用する」と(GS 5, 15)が可能になる(「同一性の定立 (Setzung von Identität)」とは簡単には、A と B を同じものと見なすということである)。それゆえ、本質と仮象の区別は第一哲学の基本的な特徴であると言える。

第二の点について。正体をつきとめることはそれ自体問題になるようなことではない。それどころか、「硬化し自分自身から疎外された生」、すなわち、自分のあずかり知らぬところで成立した既成の考え方やルールにとらわれている生にとっては、自らのあり方を反省するために、自分の考え方や欲望の正体を理解していた方がよい。それゆえ、正体を認識するということはむしろ望ましいとさえ言える。

第三の点について。しかし、それ自体としては問題にならない正体つきとめは、それにもとづいて立場の優劣や権力の有無が示されるような知識という形態を取るばあいがある。これは、仮象を感覚的事物とし、本質を感覚では捉えられない(あるいは、仮象よりも捉えにくい)ものとするこの区別に内在的なことである。この区別はつねに、本質の方が仮象よりも認識困難であるということを含意している。この困難の由来は、本質の認識のために何らかの熟練(データを集計し分析する、推論を形式化しその妥当性を確認する、顕微鏡のような科学的器具の使用法を習得するなど)が必要であるということに求めることができるかもしれない。しかし、より重要なのは、こうした知識獲得のための熟練もまた社会関係のなかでその有効性を認められているものであって、そうした社会関係に由来する価値判断からまったく独立に確立されているわけではないということである。それゆえ、このことは、《本質についての知識をもっているとされる人はその知識をもっていないとされる人に対して(望むと望まざるとにかかわらず)この社会関係ゆえに優位な立場に立つことになる》ということを含意する。

まとめよう。ある知識をもっているということは、自分や他人の考え方の歪みを正してくれるという点で解放的な性格を示すばあいと、その知識の有無が社会関係に由来する立場の優劣に翻訳されるという点で抑圧的な性格を示すばあいとがありうる。さらに、知識の二つの側面はともに同じ水準、本質と仮象の区別という水準で問題になる。すなわち、同一水準で問題になるがゆえに、知識の解放的側面と抑圧的側面は単純には切り離せない。

(b) 連続性と完全性の追求

しかし、《知識の解放的側面と抑圧的側面は単純には切り離せない》ということを確認するだけでは《知識の抑圧的側面》を問題とするには不十分である。知識の有無が社会関係に由来する立場の優劣に翻訳されやすい場面があるとすれば、それを問題にしなければならない。そこで、「第一哲学の必然的に形式的であらざるをえない性格」(GS 5, 43)についてのアドルノの指摘を参照しよう。ここで「形式的 (formal)」というのは、先に述べたように、認識のある特定の内容にではなくその内容を成立させる認識主観の形式的メカニズムに基礎を求める基礎づけ主義的認識論の考え方を意味している。

しかし、知識の社会的関係への翻訳という観点からすると、この形式性には別の見方が可能に

なる。先に私は、ある特定の知識獲得のために必要な熟練が社会関係のなかでその有効性を認められていることを指摘した。この熟練には、(データの集計・分析であれ推論の形式化であれ実験器具の使用法であれ)一定の手続きにのっとり制御される方法の習得という側面がある。そして、この側面を考慮して「第一哲学」の形式的性格についてのアドルノの批判を読むと、知識の有無が社会的な立場の優劣に翻訳されやすい場面を考えるためのさらなる手がかりが手に入る。

この問題を考えるために、ここで第一哲学についてのアドルノの発言をもうひとつ引用しよう。

数列の連続性は[……]プラトン以来、体系のまったく隙間のないあり方のモデルであり、完全さを求める体系の要求のモデルでありつづけた。「いかなる中間項も欠けていてはならない」という、学問として現れるすべての哲学が尊重するデカルトの規則からしてすでに、この数列の連続性に由来している。すでにこのデカルトの規則は、のちの哲学の同一性要求を独断論的に先取りしており、思考されるべきものに完結性というあり方を刻印する。この完結性が思考されるべきものにふさわしいものかどうかは不確定であるのだが。精神の自分自身との同一性とはすなわち統覚の事後的な総合的統一であり、それはむき出しのやり方で事柄に投影される。それも、そのやり方がひとつの汚点もなく理路整然としていればいるほど、ますます容赦のないしかたで投影されることになる。これこそが第一哲学の原罪である。第一哲学は、連続性と完全性を貫徹するというただそれだけのために、自らがそれについて判断しているもののなかでうまく収まらないものをすべて切り離さなければならない。(GS 5, 18)

アドルノはここで、数列の連続性をモデルにした思考の「連続性」と「完全性」の要求を取り上げ、第一哲学がこの要求に従うために「うまく収まらないものをすべて切り離さなければならない」という「原罪(Erbsünde)」を背負うことになった、と主張する。すでに引用のなかでも名前が挙がっているが、この思考の「連続性」と「完全性」の要求ということで、アドルノはデカルトの第三規則と第四規則のことを考えている。デカルト的方法論のなかでも、総合と枚挙に対するアドルノの態度は両義的とは言えずきわめて批判的だった(2.1.5 および 6)。その批判は対象そのものの規定を思考せずこちらの認知的枠組みに無批判に従う認識の物象化に向けられていたのだが、引用した発言でもこの考えを確認することができる。すなわち、連続性と完全性の要求は「思考されるべきものに完結性というあり方を刻印」し、その結果、「精神の自分自身との同一性」は「むき出しのやり方で事柄に投影される」のである。

そして、第一哲学の社会的側面を考察するうえで重要なのは、この連続性と完全性を達成するために、思考は「うまく収まらないものをすべて切り離す(alles wegschneiden, was nicht hineinpaßt)」ことを要求されるということだ。この要求は、一定の手続きにのっとりコントロールされる知識獲得方法の社会的身分を確定することに寄与する。なぜなら、習熟されるべき知識獲得方法が社会的に評価されるためにはそれが第三者によって共有され教授されるものでなければならないが、そうした共有・教授のためには、知識獲得のためのステップに飛躍も遺漏もないことが求められるからである。

このことは知識の伝達についても言える。すなわち、ある事柄についての説明もまた、それが共有され社会的に評価されるためには、飛躍(すなわち連続性の欠如)も遺漏(すなわち完全性の欠如)もないことが求められるのである。私がここで主張したいのは、連続性と完全性の追求が望ましくないということではなく、連続性と完全性という議論において基本的とされる要素においても知識の社会的性格が潜んでいる、ということである。それはたとえば、論文などでおなじみの「結論はしらかじかである。その根拠は三つある。第一に……」という型に見られる。ある主張がこうした型にのっとって提示されているからといって、そのことのみによってその主張の正しさが保証されるわけではもちろんない。このような型は主張の受け手側の負担を減らすためのコードの役割を果たすのである。受け手側の負担を減らすことのひとつの役割は、知識を情報として効率よく伝達することにある。もちろん、伝達のために効率化された型には、それによって議論の批判・吟味も容易になるという役割もある。しかし、そうした批判や吟味のしやすさもまた伝達の効率化に寄与するものである。それゆえ、こうした型は知識の獲得ではなく知識の伝達という場面で問題になる、とすることができる。

そして、連続性と完全性の貫徹という第一哲学の性格は、この伝達という場面で本質と仮象の区別という論点と交差する。なぜなら、知識の伝達とは知識所有者が非所有者に対して行う営みであり、そして、前節で確認したように、本質と仮象の区別には、知識所有者と非所有者とのあいだの非対称性を強調するという側面があるからである。

伝達の場面ということでは、たとえば教育が考えられるだろう。実際にアドルノは、プラトンとアリストテレスが学派を形成し教育活動を行ったという事実を重視していた。

最初の大掛かりな体系家であった二人[プラトンとアリストテレス]はともに、組織された学派の最初の代表だった。教師、講演者、デマゴーグが聴衆に対してとる振る舞い方は、体系が何ひとつ逃がさないようなしかたである。教師、講演者、デマゴーグの非合理的な権威は理性(ratio)によって媒介されている。すなわち、指導権は論理的・論証的強制力によって媒介されているのである。(GS 5, 36)

もちろん、プラトンとアリストテレスの学頭としての活動をデマゴーグと並べて論じるこのような議論には乱暴なところがある。しかし、論理に飛躍がなく論点が挙げつくされているというそれ自体として見れば望ましいように思われる事態を、知識所有者の権威を支えるものとして捉えかえすこの視点は、論理というものがそもそも何のためにあるのかということの反省を促すものである。

論理に対するアドルノの疑いはつぎの発言にも見られる。

知恵というものは、それが問題含みになればなるほど、ますます倦むことなくみずからの厳密さを強調せざるをえなくなる。そして、そのために有効なのが首尾一貫した論理である。この首尾一貫した論理のおかげで、対象の経験を度外視して、すなわち「形式的に」、そしてそれゆえに抵抗できないしかたで、思考の強制を行使することができるようになる。(GS 5, 36)

首尾一貫性は問題含みな知識をもっともらしく伝達するために役立つ、というこのような考え方は論理についての誇張された意見だと私は思うが、誇張だからというだけでは切り捨てられない洞察がこの発言には含まれているとも考える。それは、論理というものの核心に触れる洞察である。もちろん、概念的思考の規範的探究のあり方にかんして確認したように、ここでアドルノが批判的に名指す「思考の強制 (Denkzwang)」や「厳密さ (Stringenz)」、「首尾一貫した論理 (Konsequenzlogik)」とは、「対象の経験を度外視して」、言い換えれば対象への関与なしに追求される首尾一貫性であって、概念理解の実質的アプローチに依拠した布置的思考の首尾一貫性とは異なる(1.4.1)。

まとめよう。知識獲得方法の成文化を通して知識の有無は社会的な立場の優劣に翻訳されるが、連続性と完全性はこの知識獲得方法の成文化に貢献する。さらに、自らの主張を整合的に提示するためにも連続性と完全性は要求されるが、知識の伝達という目的のために洗練された型にもまた社会的性格がある。それゆえ、この形式上の強制力のゆえに知識が効率よく流通するとき、知識の抑圧的側面が問題になる。

2.3.3 第一哲学批判としての弁証法的思考

ここまでの議論から何が言えるだろうか。まず、本質と仮象の区別という論点において重要なのは、知識の抑圧的側面と解放的側面を単純に切り離すことはできないということである。すなわち、本質と仮象の区別を放棄するという話にはならない。さらに、連続性と完全性という論点において重要なのは、知識の抑圧的側面は伝達の場面で問題化しやすいということだ。そうすると、これら二つの論点を合わせて、(a) 一方で本質と仮象の区別を保持しつつ (b) 他方で伝達のために効率化された言語運用を拒絶することが、第一哲学的思考に対する矯正策として考えられることになる。この矯正策の内実を明らかにするのが以下の課題である。そのために本節では、『ミニマ・モラリア』のなかから、「弁証法的思考」と呼ばれる思考のあり方をめぐりいくつかの発言を検討する。

(a) 本質と仮象の区別の保持

まずは、本質と仮象の区別の保持にかかわる発言から引用しよう。

弁証法的思考は、個別的なものをそのつどその個別化および切り離されたあり方のなかで確認することを拒否する。その意味でもまた、弁証法的思考は物象化に逆らう。弁証法的思考はまさにこの個別化を普遍的なものの産物として規定するのだ。それゆえ、弁証法的思考は、病的な固着性に対しても、絶対的判断を手に入れるために事柄の経験を犠牲にする偏執症的精神の抵抗を受けることのない空虚さに対しても、矯正策として作用する。(GS 4, 80)

ここで問題となるのは、本質と仮象の区別がどのように保持されているかということだ。「個別的なものをそのつどその個別化および切り離されたあり方のなかで確認すること (ein Einzelnes je in

seiner Vereinzelung und Abgetrenntheit zu bestätigen)』とは、ある対象をその来歴や社会的文脈から切り離して理解することである(たとえば、ある人の願望をその人だけの個人の問題と捉えることなど)。このような対象の文脈・来歴からの切り離しはこれまでの議論でもたびたび「物象化」の名のもとに提示された考え方であった。弁証法的思考はこうした考え方を拒否するという点で物象化に逆らうのである。「いわゆる直接的なものも媒介されているということを執拗に主張することがまさしく弁証法的思考のモデルである。そして、弁証法的思考が、偶然的で個人的な経験を社会的に前もって形成されているものと規定するかぎりでは、この主張は唯物論的思考のモデルでもある」(GS 5, 160)。すなわち、弁証法的思考は「病的な固着性 (die manische Fixiertheit)」に対する矯正策になる。

しかし、ある人の願望をまったくの個人的問題と捉えないとしても、それを単純に何らかのイデオロギーと同一視することもまた、その当人の来歴を無視しているという点で問題含みである。弁証法的思考はこのような単純な同一視からも距離を取る。ここで重要になるのは、弁証法的思考が「普遍的なものの産物 (Produkt des Allgemeinen)」として規定する対象は、アドルノの発言においては「個別的なもの」ではなく「個別化」になっている、ということである。

「個別的なもの」がひとつひとつの事実や感覚であるとすれば、「個別化」とはそういった個別的なものがひとつの個別的なものとしてとらえられるようになるという事態を表している。すなわち、「個別化を普遍的なものの産物として規定する」ということは、たとえば、ある個人の願望だけを取り出して問題にするということではなく、その本人が自分の願望をまったくの個人的問題と考えている、という事態を問題にするということだ。

この例で引きつづいて考えれば、弁証法的思考のボトムアップ的性格が明らかになる。弁証法的思考は、ある個人の願望や考えを何らかのイデオロギーや既存の理論的枠組みから説明するなどといった、上から下へのやり方を取るのではない。そうではなく、弁証法的思考は、当の個人がいかにしてその願望や考えをもつようになったか、いかにしてその願望や考えを自分自身のもので捉えるようになったか、という本人のこれまでの来歴にそくした考察に徹し、その結果として個別的なものと思われた感覚や欲求が個別的ではないようなあり方で見えてくる、というやり方を取るのである。もちろん、その個人があくまでも自分の欲求を自分の問題として保持しつづけることも考えられる。しかし、個人がこれ以上遡りえないと感ぜられる(「なぜだか分からないけど私にはとにかくそう感ぜられてしまうだけだ」と言いたくなる)感覚や欲求に対して、「あなたは気がついてないだけでじつはしかじかなのだ」というトップダウン式の説明に終始することは弁証法的思考の本分ではない。弁証法的思考は、この事態の前で立ち止まって、その「なぜ」の理由をあくまで本人の経験と来歴を辿って考える。「媒介されているということは存在についての積極的な言明などではけっしてない。そうではなく、それは、このような積極性のもとに安らうことのないようにという認識に対する指示なのであり、ほんとうのところは弁証法を具体的に実施せよという要求なのである」(GS 5, 32)。それゆえ、弁証法的思考は「絶対的判断を手に入れるために事柄の経験を犠牲にする偏執症的精神 (der paranoide Geist, der das absolute Urteil mit dem Preis der Erfahrung der Sache bezahlt)」に対する矯正策にもなる。

まとめよう。本質と仮象の区別が必要とされるのは、前節で確認したように、既成の考えにとらわれた生を解放するためであった。しかし、既成の考え方を所与の前提としてしまうと、本質と仮象を区別するということが、「あなたの考え方は結局しかじかの既成の考え方と同じだ」ということを確認する作業（「同一性の定立」）にすぎなくなってしまう。このとき、本質と仮象の区別は抑圧的側面を示すのであった。こうした事態を避けるためには、既成の考え方を所与の前提とするのではなく、あるあり方をした生がまさにそうしたあり方で個別の生として捉えられるようになるのはいかにしてか、ということとそのつどの生のあり方にそくして問わなければならない。このように問うとき、もはやその目標は、より一般的な概念で特殊なものを包摂して説明する、ということではない。むしろ、包摂による説明を避けることが、個別的なものがただ個別的であるだけではないということを理解するためには必要である。

この点は 1.0.2 で提示した概念的思考の規範的探究の基本的性格——よりよい概念的思考は同一化が生じるそのつどの場面からボトムアップ型に探究されるのであって成文化された規範に依拠してトップダウン型に遂行されるのではない——という考えと類比的であり、そしてそれゆえ、2.2.4 で音楽分析論を通して提示した、「対象を生成の相のもとで捉えるための手続きは一般的なかたちで与えられているわけではない」というでの考えとも類比的である。

(b) 伝達のために効率化された言語運用の拒絶

包摂による説明を避けるというこのような考え方は、アドルノのつぎの発言に明確に見て取ることができる。「認識が拡大できるのは、認識が個別的なもののもとにとどまり、そうして固執しているうちにその個別的なものの孤立したあり方が崩壊する、そのようなばあいのみである。もちろん、このことは普遍的なものとのある関係を前提にしてもいる。しかし、その関係は包摂の関係ではなく、ほとんどその反対の関係である」(GS 4, 83)。このような観点からすると、個別的なものについて正しい認識を獲得することはもはや重要ではない。それよりも重要なのは、個別的なものについて正しいとされる認識がなぜ正しいと認められるのか、正しいとされる認識の対象となることで当の個別的なものが実際にどのように扱われることになるのかを考えることである。アドルノは、「私は正しい認識に到達した」と主張できるようになることが、認識活動の目標であるどころかむしろ用心すべき事態である、と言っているのだ。

かつて哲学と呼ばれたものをしようと思意する知識人にとってもっともふさわしくないことは、議論において——さらには、証明において、といってもほとんどよいだろう——自分が正しいと言い張ることである。[……] 重要なのは、絶対に正しくて反論できない認識をもつことなどではまったくないだろう(このような認識は同語反復となることが避けられない)。そうではなく、重要なのは、正しさへの問いそのものがその認識に対して突きつけられる、そのような認識をもつことであろう。(GS 4, 78-9)

この発言は、弁証法的思考と呼ばれる思考の身振りが伝達のために効率化された言語運用を

拒絶する、という二つ目の論点にかかわる。なぜなら、自分の主張を(ただ言いっぱなしにするのではなく)論証によって提示するということもまた、どのような論証がよい論証であるかという論証についての価値基準を前提として成立する効率的な伝達にはかならないからである。それゆえ、自分が正しいと言い張ってはいけないというアドルノの考えを受け入れるならば、その帰結として、首尾一貫した論理を組み立てるための道具立てを自明視することはもはやできなくなる。それどころか、先に引用した発言のあとでアドルノは、こうした道具立ては放棄すべきだ、とさえ主張する。

目指すのは、主張と論証の区別を撤廃することである。こうした観点からすると、弁証法的に考えるということは、論証が主張のような激烈さを獲得し、主張がそれ自身のなかにたくさんの根拠を含んでいる[ように考える]、ということだ。事柄そのもののなかにあるわけでもない橋渡しの概念・さまざまな接続・論理的な補助操作、対象の経験に満ち溢れているわけでもない二次的な推論、こういったものはすべて無くならなければならないだろう。哲学のテキストにおいては、あらゆる文が中心に対して等距離にあるべきだろう。(GS 4, 79)

「主張(These)」と「論証(Argument)」の区別を撤廃すること、これがアドルノの認識論にかんする洞察から引き出される言語運用上の帰結である。このような考えは、ある主張を確かな根拠と妥当な推論によって導出する、あるいは予想される反論にあらかじめ答える、などの議論の組み立て方にかんする健全な考え方とはあからさまに対立する。そして、この対立ゆえに、こうした考えを確かな議論によってもっともらしくしようとするはこの考えの内容そのものと矛盾することになる。すなわち、このアドルノの発言は、そこで提示されている考えの内容にもとづいてそもそももっともらしく伝達することができないという点で、伝達に反対するという考えをいわば上演しているのである。このような叙述のしかたは、「思想の価値は、それが既知のものとの連続性からどれだけ距離を取っているかで測られる」(GS 4, 90)と断言するアドルノからすれば、「思想の価値」を最大限に高めるものであろう。しかし、まさにそれゆえに、自らの考えを理路整然と効率よく伝えて相手に納得してもらうべきだ、あるいは議論の末に最終的な落としどころを見つけるべきだ、といった考えからすれば無価値な考えであろう。

それゆえ私は、このアドルノの考えを受け入れるべき一般的な理由があるなどとは主張しない。アドルノの考えと論理的思考についての通常考えとは両立しえないものであり、私もまたアドルノの思考がそこから距離を取っている価値基準をすでにある程度は内面化してしまっているからである。しかし、このアドルノの考えを受け入れるべきある特殊な理由があるのではないかと考えることは私にとっても無意味なことではないだろう。それは、私が言語運用についての特定の価値基準を内面化することによって何ができなくなったか、あるいは何を排除しているか、ということを私自身が理解することにつながるからである¹¹¹。

111 ストーンは、カントの超越論的論理学からヘーゲルの弁証法的論理学を経てアドルノの否定弁証法にいたるラインを描いた論文のなかで、「論証および推論の妥当な形式についての理論

この問題を考えるさいには、まず、主張と論証の区別によって何が可能になるのかを考えるのがよい。この問いに対する答えは、主張の正しさと論証の適切さを独立に評価できるようになる、というものであろう。なぜ両者を独立に評価することが望ましいとされるのだろうか。それは、私たちは一般に主張に対しては慣れ親しんだ感覚や好き嫌い、先入見によって(要するに、非合理的に)評価を下してしまいがちだが、論証の適切さはこうした非合理的要素が入り込む余地のない合理的手段(論理的道具立て)によって評価できる、とされるからである。

この解答には、第一哲学の本質と仮象の区別というモチーフがその抑圧的側面を強調するかたちで反復されている。なぜなら、この解答には、慣れ親しんだ感覚のもとで見られた主張のあり方は仮象であり、その正体(その主張がほんとうに正しいのかどうかということ)は感覚を排してその主張が導かれる論証の論理的構造を確かめることによつてのみつきとめられる、という含意があるからだ。この観点からみれば、ある主張を感覚的に評価する人は、たとえばその「無知」や「不用意さ」を非難される、ということになるかもしれない。すなわち、主張と論証の区別という議論上の規範の内面化によって可能になるのは、議論から主観的要素を排除することだと言うことができる。

このように考えると、主張と論証の区別の撤廃というアドルノの提言は、主観的要素を非合理的要素として議論から排除する考え方の拒絶を含意していることが分かる。その目標は、そのように主観の排除によって組み立てられた議論の望ましき自体を問題にする主観のあり方を考えることにある¹¹²。このことは『ミニマ・モラリア』におけるつぎの発言に示されている。

思考する主観性とはまさに、上から他律的に設定された課題の範囲に組み入れられないものである。思考する主観性がまさにこの課題の範囲を克服することができるのは、思考する主観性それ自身がこの課題の範囲に属していないかぎりでのことであり、そしてそれゆえに、思考する主観性の存在は客観的に拘束力のある真理の前提なのである。(GS 4, 143)

「思考する主観性の存在は客観的に拘束力のある真理の前提なのである」という発言は何を意味しているのだろうか。それは、真理とは「ある主観性にとって」という限定がつけられることを前提と

という意味での論理学はアドルノにはまったくない」(Stone 2008, 47)と簡単に述べている。しかし、アドルノに欠けているのは論理学の改善や教育に役立つ積極的な見解であって、論理学そのものに対する否定的な発言は数多く見られる。本節が主題にしているのはこの否定的な発言の含意である。

112 議論のあり方そのものを問題にするということには、たんに議論を相対化するという以上の実質的な意味がある。なぜなら、それは、問題になっている議論がその議論のなかで話題になっている事柄そのものを適切に扱っているかどうかを吟味することになるからである。主張と論証の区別の撤廃を「アフォリズムの的確さと推論から導き出される判断の区別の撤廃」と解釈するデュットマン(Düttmann 2004, 47)のつぎの発言は私の見解と重なる。「首尾一貫した論理による基礎づけ連関としての哲学、前進する運動の末にひとつの判断や理性的な主張へと到達するさまざまな論証の連関としての哲学は、事柄そのものに対して、すなわち、そのつど思考の中心にあるものに対して盲目的になる」(Düttmann 2004, 42)。対象から離れた思考の首尾一貫性ではなくそうした思考のあり方そのものの反省という論点は、道徳哲学の文脈でも、道徳哲学の自足性批判のひとつのモチーフとして反復される(4.2.1)。

した相対的なものである、ということではない(なぜなら真理は「客観的に拘束力のある」ものとされているから)。また、あらゆる主観にとって絶対的に正しいものが真理とされているのでもない(なぜなら思考する主観性の存在が真理の前提とされているから)。むしろ、ここで問題になっているのは、「ある主観にとって」や「あらゆる主観にとって」といった言い方が前提にしていること、すなわち、真偽が問われうるような認識が個々の主観のあり方とは無関係に遂行され、その内容が同一のままほかの主観にも伝達されうるということだ。

このようなモデルにもとづいた認識行為の理解は現実になされる認識とはかけ離れたものであろう。アドルノが言うように、「認識行為は、さまざまな偏見・直観・神経刺激・自己修正・先取り・誇張が編み合わされたものなかでなされる」(GS 4, 90)のである。このような見解は哲学的でもなんでもない常識的なものであると思われるかもしれない。実際そうであると私も思う。アドルノの考えの重要性は、この見解そのものよりも、偏見や直観を非合理的要素として取り除いた後に残る認識について考えることが認識やその真理について哲学的に考えることだ、という態度そのものを疑った点にある。

先に個別的なものをめぐる弁証法的思考について確認したことがここでも再現される。弁証法的思考にとっては、偏見や直観はただ排除されるべき夾雑物なのではない。むしろ、弁証法的思考において目指されているのは、そうした偏見や直観がどのように編み合わされて個々の認識が生じているのかを探ることである。こうした細かい作業を飛び越して個々の認識が正しいかどうかを問題にすることはできない。「個別的なもののもとにとどまるときのテンポ、忍耐、根気には真理そのものがかかっている」(GS 4, 86)という発言がこのような考えを端的に示している。

アドルノの洞察から引き出される言語運用上の帰結を受け入れるべき理由はこの点にあると私は考える。すなわち、論理的な道具立てを廃棄せよというアドルノの提言は、筋が通ったしかたで議論が進められるとき、そしてまたそうした議論によって自分の主張の正しさが認められたときに、そのような議論の進行において中心的とされるものとその進行において周縁化されるものとの暗黙の序列を前景化するための視点を提供してくれるのである。このような前景化によって、ある主張が何の根拠からどのような推論によって導き出されるかという議論の見通しやすさ、透明性は損なわれることになる。しかし、それはまた同時に、偏見や直観が入り混じった対象との不透明な関係に立ち返るということをも意味する。そして、アドルノが「対象との関係のために自らの論理的発生過程の完全な透明さを放棄する思想にはいつもなにかの果たすべき義務が残る(etwas schuldig bleiben)」(GS 4, 91)と述べるように、この前景化は一度かぎりのものではなく議論が正しいものとして通用するそのつどの場面でなされるべきものなのである。

まとめよう。第一哲学の身振りに対する矯正策としての弁証法的思考は、個別的なものを包摂するのではなく個別的なもののもとにとどまるというかたちで本質と仮象の区別を保持する。このときの力点は、個別的なものについての正しい認識を獲得することよりもむしろ、正しいとされる認識を反省することにある。ここから私は、正しいとされる認識の正しさを支えている論理的道具立てを廃棄せよという言語運用にかんする帰結を引き出した。議論の進行において周縁化されるものをもう一度位置づけなおしたいとき、あるいは議論がそこで論じられている事柄そのものから離れているよう

に思われるとき、アドルノの考えは、議論において用いられる言語のあり方を反省するきっかけを与えてくれる。

以上の議論から、弁証法的思考の言語論的アイデアを引き出すことができた。それは、自分の主張の正しさを認めさせるための論理的道具立てを放棄する、というラディカルな主張である。この主張は、社会科学の方法論的反省の議論と親和性が高い。私は節を改めてこの論点を考察し、それによって、アドルノの弁証法的思考に含まれる言語論的アイデアを「密着のプロジェクト」と特徴づけたいと思う。

2.4 密着する思考としての叙述

ここまでの議論を確認しよう。デカルト的方法論との対決を通した弁証法的思考の規定(2.1)、音楽分析論読解を通したその内実の具体化(2.2)という作業を経て、さらに私は弁証法的思考がもつ言語論的含意を展開した(2.3)。そこで私が提示したのは、一方で本質と仮象の区別を保持しつつ他方で伝達のために効率化された言語運用を拒絶するものとしての弁証法的思考であり、このアイデアには、個別の対象の認識の正しさが認められることよりもむしろ正しいと認められる認識を反省すること、自分の主張の正しさが認められたときに、そのような議論の進行において中心的とされるものと周縁化されるものとの暗黙の序列を前景化すること、という視点が含まれていた。

デカルト的方法論との対決から始まった弁証法的思考の内実規定から言語論的含意が取り出せたいま、さらなる目標は、アドルノの「叙述」のアイデアを「密着のプロジェクト」として特徴づけることである。2.1.2 で指摘したように、「密着」という語はデカルト的方法論との対決を通して提示された弁証法的思考の核心となる特徴であった。私はここでさらに、「密着」という語を「表象」「喚起」との対比で用いる。

表象のプロジェクトとは世界を正しく写し取ることであり、そこでは対象の典型的な振る舞いが問われ、一般化と統合を通した理論化が進められる(2.4.1)。アドルノは表象のプロジェクトを学問的思考によってもたらされる物象化として批判するが、そこでもうひとつの参照点である喚起のプロジェクトが出てくる。喚起は《世界を正しく写し取る》という認識論的イメージを拒絶し、現実の典型的なあり方に特権性を認めず、一般化・統合という理論化への貢献を目指さない。社会科学や人類学の方法論的反省から生まれた喚起のプロジェクトはアドルノの思考と共通する部分もある。しかし、テキストと現実のあいだに横たわる差異に対して敏感であろうとする感受性ゆえに、喚起のプロジェクトはもっぱら《現実がいかに語られているか》という点に関心を向け、現実についての内容ある認識をもちや問題にしない。この点に私は喚起のプロジェクトとアドルノの差異を見出す(2.4.2)。そして、表象でもなく喚起でもないアドルノの叙述の性格を言い表すために、本論文ではデカルト的方法論との対決から取り出された「密着」という言葉を用いる。密着する思考は、対象の典型的な振る舞いを特権化せず、だからといって対象の語り方にのみ関心を向けるのでもない。そこでは、叙述についての何らかの意味での「正しさ」「的確さ」が問題になっている。このとき問題になっている

「正しさ」を中立的観点から評価可能なものと見なしてはならない、というのがひとつの要点である。むしろ、ある叙述や表現が「正しい」と言われるとき、アドルノ的観点から問うべきは、その表現の主体に何が起きているのかということだ。このとき、もうひとつの要点として、主体が経験という現場に居合わせていることが叙述の正しさの不可欠要素である、という答えが与えられる(2.4.3)。

2.4.1 表象のプロジェクト

前節で確認したように、弁証法的思考は物象化に反対する思考である(2.3.3a)。それはすなわち、弁証法的思考が、ある個別の対象をその来歴や社会的文脈から切り離さずに理解し、個別の対象がまさにそうしたあり方で個別の対象として生成した来歴をそのつどの対象のあり方にそくして辿るということである。

物象化についてのアドルノの発言はここまでの議論でもいくつか検討してきた。概念の物象化とは《概念使用の実践的ネットワークから個々の概念を切り離すことで概念を流通させるはたらき》を意味し(1.2.4)、認識の物象化は《手もちの認知的枠組みを通すことによって対象をその来歴を捨象して認識するはたらき》を意味した(2.1.6)。いずれにおいてもその核となるのは、あるものをそれが置かれた文脈やそれが辿った来歴から切り離す作用である。

そしてまた、学問批判の文脈でも、この意味での物象化が問題になる。アドルノは物象化された意識についてつぎのように述べる。

明晰性と判明性が所与性のたんなる性格などではまったくなく、それじたいは所与ではない、ということが認められるならば、認識の価値(Dignität)はもはや、その認識がそのつどひとつひとつの認識としてどれだけ明晰判明に提示されているかという基準によっては判定できないことになる。意識が認識を、事物のように固定されいけば写真にとることができるものとして捉えるのでないならば、それはたちまちデカルトの野心とは必ず矛盾することになる。物象化された意識は対象を凍結させて即自にするが、それは、対象を對他として科学や実践のために便利に使いこなせるものとするためである。(GS 5, 335)

アドルノのこの発言からは二つの論点を引き出せる。第一に、アドルノによれば、明晰判明の規則をはじめとするデカルトの学問的プロジェクトは、認識を「事物のように固定されいけば写真にとることができる(dinghaft festgestellt, gleichsam photographierbar)」ものとしてイメージすることを前提としている。いま、このような認識論的描像を「表象のプロジェクト」と呼ぶことにしよう。表象することは世界を正しく写し取るというイメージのもとで理解される。しかし同時に、アドルノは第二に、この表象のプロジェクトの目標設定を額面通りに受け取ることはできないと述べる。すなわち、表象のプロジェクトは、ただ世界を写真のように写し取るだけの営みとしてではなく、対象を「對他(ein Für anderes)」となすために「即自(das An sich)」とする営みとされるのである。「即自」とはある対象

のそれ自体でのあり方、「対他」とは対象のほかの対象との関係に置かれたあり方である。ほかの対象との関係と言っても、それは「便利に使いこなせる (verfügbar)」という道具的関心のもとで考えられた関係であり、それゆえ、アドルノにおいて重要となる対象のネットワークとは異なる(むしろ、表象のプロジェクトは対象を「凍結させる (gefrieren lassen)」ことで対象を静的に孤立させて扱う)。まとめると、アドルノはここで、対象を写し取ることを目指す表象のプロジェクトが同時に道具的関心に導かれていることを主張している¹¹³。

この論点をもう少し掘り下げてみよう。世界を正しく表象することが問題になるためには、表象について正誤を判定するさいのよりどころがなければならない。言い換えれば、表象とは、その表象から独立して存在するものにそくして正しかったり誤っていたりしうるものでなければならない(すなわち、表象されるものは表象するものを規範的に制約する)。それでは、あるものが表象の正誤判定の「よりどころ」である、あるいは、あるもの「にそくして」表象の正誤が判定される、というのはどういふことなのだろうか。ここで、「対他」というあり方について考えることが重要になる。先に確認したように、「対他」とは、ほかの対象との関係に置かれたあり方、道具的関心に導かれて把握されたあり方のことである。この道具的関心というところがポイントであって、実際の道具で考えてみれば分かるように、道具とはある特定の目的に使用されるという性質だけでなく、典型的なあり方を問題にできるという性質をもつ(はさみが典型的には紙を切るために用いられ、ペンが典型的にはものを書くために用いられるように)。すなわち、ある対象の認識が道具的関心に導かれているということは、その対象についての典型的なあり方を問題にし、そうした典型的なあり方においてのみその対象を特定の目的のために使用することができるということだ(逆に言えば、たとえばインクのなくなったペンが即座にペンでなくなるわけではないように、特定の目的のために使用できなくなったからといっても、それはその目的のために用いられる道具でなくなるわけではなく、典型的なあり方ではなくなったということになる)。それゆえ、表象のプロジェクトが道具的関心に導かれているということは、それが《典型／例外》という価値基準を前提にしてもいるということを含意しているのである。

このように理解された表象は、学問的思考との結びつきという観点から言えば、一般化と統合という二つの要素として理論化に貢献する。一般化とは個別事例の観察から一般的な法則や見解を導くことであり、統合とは多様な現象を抽象的に理解するための枠組みをつくり出すことである。一般化は考察対象の拡大に必然的に伴う作業であり、それは自然現象にかぎらない。たとえば、『ハムレット』に出てくる比喻表現をひとつの題材にして比喻の構造そのものの理論的解明を目指す

113 この論点は、認識と関心の関係をめぐるハーバーマスの議論に継承されていると言うことができる(ハーバーマス自身はこの点でのアドルノからの思想的継承を明示しているわけではない)。「技術的処理や生活実践的了解、自然的強制からの解放といったものを目的とするときは特殊な視点が確定される。私たちは、その特殊な視点の下ではじめて現実そのものを把握することができる。可能な世界把握のこうした超越論的な限界が乗り越えがたいものであると気づくことによって、自然の一部は私たちによって自然のなかで自律を獲得する。認識が自らに埋め込まれている関心に打ち勝ちうるとするならば、それは、哲学的意識がもつばら自らの総合に分類している主観と客観の媒介がはじめから関心によってつくりだされているものだとことを洞察することによる。精神は反省的にこの自然の基盤に気づくことができる。しかし、この基盤の影響力は研究の論理にまでおよんでいる」(Habermas 1968, 160)。

いうこともまた一般化である。また、統合的説明には雑多な知見の寄せ集めにはない価値がある。たとえば、私たちは多くのばあい、怠惰な性格ゆえに困っている人よりも災害の被害ゆえに困っている人の方を助けたくなり、アルコール依存症の研究よりもアルツハイマー病の研究にお金を寄付したくなり、下宿でテレビを見ていたという言い訳よりも電車が遅れたという言い訳の方を許容する。これらは、ひとつひとつは学問的な説明づけがなされなくとも理解できることではあるけれども、そのままでは雑多な知見にすぎない。それに対して、心理学は、《本人が原因をコントロールできたかどうか、助ける・寄付する・許すという事例に共通する隠れた変数だということを見出して、原因の統制可能性が相手に対する怒りや同情を左右する》という抽象的・統合的な理解の枠組みをつくり出すのである¹¹⁴。まとめると、一般化は《それは結局どういうことなのか》という問いに答える作業であり、総合とは《それとこれはどうつながっているのか》という問いに答える作業である。この二つの作業はいずれも理論化というより包括的な作業に貢献する¹¹⁵。

このように理解するならば、対象の典型的なあり方とそうでないあり方の区別を含意する表象のプロジェクトが一般化と統合の前提になることは明らかだ。なぜなら、ある対象を理論的に捉えるということには、その対象をほかの対象と関連させたりより一般的に説明したりするために、その対象の典型的な振る舞いを抽出するということが含まれるからである¹¹⁶。先に挙げた例で言えば、心理学は原因の統制可能性が典型的には相手に対する感情を左右することを示し(怠惰な性格ゆえに困っている人よりも災害の被害ゆえに困っている人の方を助けたくなりという事態はその典型例になる)、比喩の理論は比喩が典型的にはどのようなものであるかを示す(『ハムレット』に出てくる比喩はその典型例として挙げられる)。

それゆえ、表象のプロジェクトは理論化と結びついてひとつの学問上の方法論的立場を表しているものと考えることができる。アドルノにおいてはこうした学問的立場が実証主義と呼ばれるが、アドルノはこの実証主義に対する批判をヘーゲルの物象化概念から引き出している。

科学は、事柄の生命を意に介さず、むしろ事柄がこの科学自身のルールと両立するかどうかを気にかけている。これが、ヘーゲルの物象化の概念を動機づけている事態である。何にも還元できない不可侵な真理であるかのような顔をしているものは、すでにして、ある準備作業の産物であり、二次的で派生的なものなのだ。哲学的意識の課題は、とりわけ、この科学のな

114 統合的説明のもつ価値およびその事例は戸田山 2014, 130-2 を参照した。

115 科学史上の事例を挙げるならば、分かりやすい例がガリレオとケプラーのニュートンによる統合である。すなわち、ガリレオは地上で観測される物体の運動から慣性の法則と落体の法則(地上の物理法則)を発見し、ケプラーは天体観測のデータからケプラーの三法則(天上の物理法則)を発見した。これらはいずれも個別事例の観察からより一般的に成立する法則を導き出す一般化の例である。それに対して、ニュートンは万有引力の法則と運動法則からこの二つの(地上と天上の)物理法則が導き出せることを示した。これは、より抽象度の高い理論的枠組みを提供することで、別々の現象と考えられていた地上の運動と天上の運動を同じように理解することを可能にした統合の例である。

116 もちろん、対象を理論的に捉えることが対象の典型的な振る舞いを抽出することに尽きるわけではない。

かで凝固しているものを当の科学の自己省察によってもう一度流動化し、科学がこの凝固しているものを遠ざけてしまった元のものへともう一度戻すことである。[……] 実証主義的な科学の営為はこんにち全世界でただひとつ正当な認識の形態であるとますます威張るようになっていくが、こうした実証主義的な科学の営為に対する批判は、すでにヘーゲルにおいて十分に展開されていた。(GS 5, 312)

アドルノによれば、実証主義的な科学にとって重要なのは、認識対象が「ルール (Spielregeln)」にのっとって扱われているかどうかである。そうした態度によってのみ世界を正しく表象できるとされるのだが、しかし、そこで保証される正しさとは道具的関心に導かれたものであるがゆえに、「ある準備作業の産物であり、二次的で派生的なもの」にすぎない、とヘーゲルにならってアドルノは主張する。それでは、そのようなかたちで表象のプロジェクトにおいて無視されてしまう「事柄の生命 (das Leben der Sachen)」とは何か、そしてそれはいかにして正当に扱えるのだろうか。「事柄の生命」という言い回しはいくぶん神秘的にも響くが、アドルノはけっして科学的営為の彼岸に手を伸ばそうとしているのではない。アドルノの要請は、表象のプロジェクトのなかで来歴から切り離され孤立して扱われるもの——「科学のなかで凝固しているもの (das in der Wissenschaft Geronnene)」——をふたたび対象の動的なネットワークのなかで捉える——「流動化する (verflüssigen)」——ことである。そして、それは科学の放棄ではなくその「自己省察 (Selbstbesinnung)」を通して達成される。

なおかつ、この「自己省察」もまた、自己完結的で内向きな作業として理解されてはならない。もしそのように理解されるならば、そうした作業は認識されるべき対象から切り離されて、ホネットが批判したように「カプセルに包まれる」ことになるだろう。そうではなく、この自己省察には対象に密着するための回路がある。そしてその回路こそ、アドルノが強調して用いる「叙述 (Darstellung)」にほかならない。「形式としてのエッセイ」においてアドルノは、「研究対象となりうるいかなる対象も硬直したかたちで主観と対置させる実証主義の全体的傾向」(GS 11, 11)を批判しつつ、つぎのように述べている。

実証主義のならわしによると、内容は、いったんプロトコル命題というお手本にならって確定されたならばその内容の叙述とは無関係であるとされ、叙述は事柄の側から要求されるのではなく型にはまったものであるとされる。そして、学問上の純粹主義の本能からすれば、叙述のなかに表現の動きが見られるならばそれは何であれ、主観を差し引いたあとに出てくるとされる客観性を損なうものであるとされる。(GS 11, 11-2)

「プロトコル命題 (Protokollsatz)」とは、論理実証主義において直接検証可能で科学の基礎にあるとされた観察命題のことであり、アドルノはこれを感覚的所与の現代的言い換えと見なしている (Vgl. GS 6, 215)。有意味な文とは検証可能な文であり検証可能な文とはプロトコル命題 (またはそれに還元可能な命題) である、という主張からすれば、たしかに叙述と叙述された内容とは無関係であることになるだろう。ここまで古典的な論理実証主義の立場を採らなくても、《何が述べられてい

るか)を《いかに述べられているか》から切り離すということは、述べられた内容の正誤を問題にするうえで問題のない妥当な態度と考えられる(正誤判定のしやすさという観点から言えば「型にはまった(konventionell)」叙述の方が望ましいものとされるだろう)。

しかし、アドルノはそうした見解に異を唱え、「事柄の側から要求される(von der Sache gefordert)」叙述を要請し、そうした見解では排除される「表現の動き(Regung des Ausdrucks)」を復権させようとする。ここにアドルノが要請する自己省察としての叙述のアイディアがある。私はこのアイディアの内実を明らかにするために、ここで補助線として、アドルノと近いように思われる社会科学や人類学の実践を「喚起のプロジェクト」として参照しよう。そのうえで、表象と喚起という二つのプロジェクトからのそれぞれの距離を測ることで、アドルノ自身のアイディアを「密着のプロジェクト」として明らかにする、という戦略を採りたい。

2.4.2 喚起のプロジェクト

ここで参照するのは社会科学や人類学における方法論的議論であり、とりわけ、学問的な知識を伝達するうえでその知識が提示される形式が果たす役割をめぐるなされた議論である。フリックのまとめによれば、社会科学方法論をめぐる議論では、学問的テキストが生み出される条件とは何か、そしてまた、そうして生み出されたテキストのなかで記述され説明され物語られるものに対して当のテキストがもつ意義は何か、ということが論点となった(Flick 2007, 541)。本節との関連で言えば、これらの問いは、理論的説明の意義を問うことによって既成の学問の作法に挑戦するものであったといえるだろう。そして、こうした問題提起はアドルノのエッセイのプログラムと親和的である¹¹⁷。実際に1980年代後半には、書くことそのものに対する反省的意識の強い社会学者や人類学者のなかから、アドルノのアイディアをひとつの源泉として、知識の提示形式としてのエッセイというアイディアを提案するものが出てきた¹¹⁸。

以上の問題設定において、表象と対置して提案されるひとつのアイディアが「喚起(evocation)」

117 U・ミュラーは、アドルノのエッセイのアイディアを一言で「具体的な現実の柔軟な解釈の逃げ場(Fluchtsstätte einer beweglichen Auslegung konkreter Wirklichkeit)」とまとめている(Müller 1988, 95)。「逃げ場」という言い方には、自然科学からの逃げ場、というニュアンスが含まれていると考えられ、それゆえそこには消極的な意味合いが見て取れる。この点でこの言い方が適切かどうかは疑問が残るのだが、社会科学の解釈的性格を考えれば、社会科学の方法論的議論とアドルノのエッセイの思考との問題設定の近さを示すという点では、ミュラーのこの言い方は簡明的確なものであると思われる。

118 たとえば、「社会科学的認識の叙述の形式としてのエッセイ」の有効性を検討しているブーデはつぎのように強調する。「学問的知識とはつねに叙述された学問的知識(dargestelltes wissenschaftliches Wissen)である、ということが意識されるようになっている。そしてその結果、学問的な振る舞いの論理において、「研究(Forschung)の論理」に加えて「叙述(Darstellung)の論理」を考慮に入れるべきだ、ということになっている。学問的認識を構成するさいに研究者の経験の形成と叙述によるその経験の確定とがどのように関連しているのか、ということがようやく省みられ調べられるようになってきたのだ」(Bude 1989, 527)。

である。ここでは、アドルノの名前に明示的に言及しつつエスノグラフィのテキストのあり方について論じている、マーカス(Marcus 1986)とタイラー(Tyler 1986)の議論を参照しよう。

マーカスは、リアリズムとの対比で「エスノグラフィにおけるより急進的なモダニズムの実験」(Marcus 1986, 190)について述べる。リアリズムとはマーカスの文脈では、主観的表現の排除、研究対象の典型的なあり方の提示、研究対象の理論的・一般的説明といった態度を指し、それゆえ、それは私が表象のプロジェクトと呼んだものと内容的に同じである¹¹⁹。このような意味でのリアリズムに対して、モダニズムの実験的エスノグラフィは、「さまざまなパースペクティブの相互関係やフィールドワークの対話的な文脈に注意を向ける」ものであり、「抽象的に表象された現実の優位性や特権的な妥当性を認めようとさえしない」。すなわち、非人称的なテキストの書き方を拒否し(非人称的に描かれた現実のあり方に優位性を認めることを拒絶し)、「世界を表象することなく世界を喚起する手段」を追求するのである(Marcus 1986, 190)。そして、この「世界を喚起する手段」にふさわしいテキストのあり方としてマーカスが挙げるのが「モダニズムのエッセイ形式(the modernist form of the essay)」である。その特徴は、テキストにより適用範囲の広い含意をもたせず、扱う対象をより大きな秩序に位置づけることも避け、対象についての理解ではなくむしろ困惑を提示する——マーカスの言葉を用いれば、「世界については根っここのところで理解半分困惑半分であるというレトリカルな姿勢をとる」——ことにある(Marcus 1986, 191-2)。

さらに、タイラーは、喚起するものと喚起されるものの区別がないという点で喚起と表象を対置する。「喚起は非表象的なものであるため、記号の機能としては理解されない。というのも、喚起とは、それが喚起するもの「の象徴」でもなければ、それ「を象徴する」でもないからだ。ポストモダンのテキストは[……]現象の代替という厄介なものを捨て去った。なぜなら、[……]喚起するものとそれとは別の喚起されるものとして「喚起」を理解するべきではないからだ。[……]「表象すること」ではなくむしろ「喚起すること」であるということの全体的な論点は、エスノグラフィを模倣から解放し、さらに、[……]科学のレトリックの不適切な様式から解放することにある」(Tyler 1986, 129-130)。最後の文章に明らかに見られるように、「喚起」というテキストの様態が強調される背景にあるのは、「このテキストは現実を正確に表しているのだ」という言い方がなされることによってテキストと現実の差異が消し去られることに対する警戒感である。

マーカスがリアリズムとモダニズムの対比で議論しているのに対してタイラーはポストモダンのテ

119 これについてはマーネン(Maanen 2011)も参照。マーネンは社会学の調査結果とプロセスを提示する三つの基本形式を分類している。それは第一に「写実的物語(realist tales)」、第二に「告白体の物語(confessional tales)」、第三に「印象派の物語(impressionist tales)」である。マーカスが「リアリズムのエスノグラフィ」と呼び私が「表象のプロジェクト」と呼ぶものは「写実的物語」に分類される。写実的物語の特徴は、マーネンによれば、(1)テキストから著者の存在を隠し観察を事実として報告すること、(2)調査対象の典型的なあり方の提示に重点を置くこと、(3)被調査者の視点を提示することを目標としそのための方法論を洗練させること、(4)文化の解釈と提示およびその理論的一般化においてテキストの提示者に最終的決定権があるとされることの四つである(Maanen 2011, 46-54)。それに対して、告白体の物語は著者の視点をテキストに明示する(すなわち先の(1)の点を拒絶する)点に特徴があり、また印象派の物語は知見の断片的な提示とその非完結性(すなわち先の(4)の拒絶)にその特徴があるとされる。

クストのあり方について論じている、という用語上の違いはあるものの、両者が「喚起」ということで目指しているところは同じであると言ってよい。その要点は以下の四つである。第一に、喚起には喚起するものと喚起されるものの区別がない。そのことの必然的な帰結として、喚起については正誤を判定することができない。第二に、喚起のプロジェクトは現実の典型的なあり方に優位性や特権性を認めない。これは、現実を道具的なもの・操作可能なものとして捉えないという態度からの帰結である。これら二つの論点を合わせて考えれば、喚起のプロジェクトが表象のプロジェクトとまったく相反するものであることが分かる。そして第三に、このプロジェクトは、自分の考えをより広範囲に適用したり対象をより普遍的な事象の一部として位置づけたりすることの必要性を(すなわち「科学のレトリック」を)拒絶する。すなわち、喚起は一般化・統合という理論化への貢献を目指さない。第四に、喚起するテキストはそのテキストで述べられた考えを読者に共有してもらうことを目標としない。そもそも、「単一の著者によるコントロール」よりも「複数の著者の声を混入する」ことに重きが置かれていることから分かるように、喚起のプロジェクトは自分の考えを筋道立てて主張するという要請そのものを拒絶する。

以上をまとめると、テキストによって示されるべきものとはひとまとまりの事柄・出来事・過程であり、それゆえその対象には典型的な部分とそうでない部分との序列など存在しないのだから、表象という主客の区別がある作業とは別のしかたでテキストを生み出さなければならない、ということになるだろう。そこにあるのは、テキストと現実のあいだに横たわる差異に対して敏感であろうとする感受性である。

こうした喚起のプロジェクトがアドルノの考えのある側面を継承していることはたしかである。喚起のプロジェクトの力点のひとつは、断片化し統一的理解が困難になった現実の状況に応じて、理解ではなく困惑をもたらすテキストのあり方を提案するということだ。そして、アドルノもまた、事柄を整序し統合して説明するのではなく、その多層性・断絶を引き受けて思考することを要請している。「形式としてのエッセイ」でアドルノは、「エッセイは、事柄を最初の一步からその事柄のあるがままに多層的に思考することを強いる」(GS 11, 23)と述べ、また、「現実そのものが断裂しているという事態に応じて、エッセイはさまざまな断裂のなかで考える」(GS 11, 25)と述べる。こうした発言は、そのポイントを喚起のプロジェクトと共有している¹²⁰。さらにまた、テーゼに要約できない文脈の重視という点でもアドルノの考えは喚起のプロジェクトに近い¹²¹。そして実際、マーカスもタイラーも、こう

120 ミュラー＝ドームの以下のような発言もアドルノの考えと喚起のプロジェクトとの親和性を認める評価とみることができるだろう。「一般に認知されているデカルトの学問プログラムの中の四つの方法上の規則に準拠しないエッセイの形式は、パラドクスやアンチノミーや非連続性のなかの思考(Denken in Paradoxien, Antinomien und Diskontinuitäten)と親和的であることによって、非常にアクチュアルである。なぜなら、エッセイの形式は、歴史的な現実を、その現実がはらむさまざまな矛盾、非整合性、コンフリクトの現象すべてをひっくるめて、敵対関係を取り除くことなく主題化することを可能にするからだ」(Müller-Doohm 2006, 44)。しかし、ミュラー＝ドームとは異なり、本節ではデカルトの規則に対するアドルノのそれぞれの異論にニュアンスの違いを読みとり、そこからアドルノの考えを再構成している。

121 ヴツウは、この点をとりわけアドルノの「弁証法」概念の理解について強調している。「アドルノの「弁証法」は、それがテキスト形式で追遂行(nachvollziehen)されることなくテーゼ形式で探し

したテキスト産出のあり方がアドルノの哲学的構想と近いことを積極的に認めている¹²²。

しかし、私は叙述についてのアドルノの議論を喚起のプロジェクトと同一視すべきではないと考える。その理由は、喚起のプロジェクトが、テキストと現実の差異に対して敏感であろうとするあまりに、「現実がいかに語られているか」について思考し語ることに禁欲的にとどまり、語られている当の現実について思考し語ることを放棄しているという点にある¹²³。どのように語ろうとも語り方のひと

求められるだけであるならば、理解することはできない。弁証法的なテキストがどのように機能するか、ということが「形式としてのエッセイ」の主題である」(Wussow 2007, 138)。

122 マーカスもタイラーもアドルノから継承可能なアイディアとして共通して挙げるのが、「書くことによって概念的秩序を現実には押しつけることの忌避」である。

おそらく、現代にふさわしい書き方の形式としてのエッセイについてのもっとも徹底的かつ明瞭な省察は、テオドール・アドルノのそれだろう[……。とりわけ挙げられるのは、アドルノが、断片的な性格が本質であるこの世界に、書くことを通じて秩序を押しつけてしまうことを拒絶したことである。リアリズムは整然とした説明によってシステムや主要な出来事を表象することを好むが、モダニズムのエッセイはそうではなく、[整然とした説明への義務から身を守る]最後の砦を許可し、それどころかむしろ是認する。その砦とは、断片化や大ざっぱな境界、また読者を困らせようという意識的な目的を正当化するものである。したがって、このモダニズムの意味におけるエッセイこそ、もっとも根本的な実験的エスノグラフィの自意識的な姿勢に特にふさわしいのである。(Marcus 1986, 190-2)

[アドルノの]否定弁証法と同じく、ポストモダンのエスノグラフィはテキストの内部での総合を実践するのではない。[……。]そのテキストは、総合することなく[……。]超越を喚起するという逆説的な能力を有している。アドルノの計画と共通して、そうしたテキストはテキストの論理的・概念的な秩序と事物の秩序とのあいだに調和があるという想定を忌避する。そして、主観と客観の分離の可能性を拒絶し、あるいは思考の鏡としてのテキストというかたちでの一方の他方に対する支配の可能性を拒絶することによって、主観と客観の結びつきを除去しようとする。(Tyler 1986, 132-3)

最初のマーカスの発言にあるように、アドルノが「断片的な性格が本質であるこの世界に、書くことを通じて秩序を押しつけてしまうことを拒絶したこと」、またつぎのタイラーの発言にあるように、アドルノが「テキストの論理的・概念的な秩序と事物の秩序とのあいだに調和があるという想定を忌避」していること、この点は2.1.5で論じたデカルトの第三規則に対するアドルノの批判にとくに顕著にみられる。

ちなみに、マーカスもタイラーも、R・L・カウフマンの博士論文(Kauffmann 1981)に依拠してアドルノのエッセイ論を理解している。カウフマンの論文はエッセイを文学上のジャンルとしてではなく書く主体の認識形式(a cognitive form)として理解し、そうしたエッセイ論を展開したルカーチ、アドルノ、ベンヤミンのそれぞれの議論を比較したものである。アドルノのエッセイ論について言えば、それは「哲学的認識についてアドルノが考えていた一般的理論の形式的・美学的側面を描く試み」(Kauffmann 1981, 106)として理解される。その要点のひとつは「書く主体の不動の立場を前提としない」ということであり(そしてこの点にルカーチのエッセイ論との違いがあるとされる)、経験を通した「意識の可動性(mobility of consciousness)」の強調によって、アドルノはヘーゲルの弁証法の本質的洞察を継承しているとされる(Kauffmann 1981, 206-7)。

123 自己言及的で自己完結的なテキストについてのテキストの産出については以下のような疑問を抱くのもっともなことであろう。「ポスト構造主義者による終わりのない自己言及的な批判は山ほどの大量のテキストを生み出しうるが、そうしたテキストは具体的な人間の経験を指示するものをほとんど含んでいない。そのようなテキストなど必要ない」(Lincoln and Denzin 2000, 1050)。

つの提示にしかなりえず現実について語ることになりえない(そもそも「現実について語る」という身振りが暴力の一形態としてしか意味をもちえない)という立場を引き受けるのであれば、ホネットのアドルノ批判はまったく避けられない。0.2 で指摘し注で引用もしたホネットの発言をふたたび引いておこう。「いかなる概念的認識という行為にも人間の自然に対する暴力的支配[……]の証しがつねにすでに認められるという歴史哲学的構成の諸前提のもとで、批判理論がそれでも概念的認識の助けを借りることによってのみようやく現実を開示することができるのだとしたら、現実についての正当化された言明に批判理論はいったいどのようにして到達できるのだろうか」(Honneth 1989, 76)。喚起のプロジェクトの観点からは、ホネットの言う「現実についての正当化された言明」などというものに意味はないのだ、という(水掛け論になることが避けられない)応答しか選択肢がない。そして、私はこの応答に満足できない¹²⁴。

私は、デカルト的方法論との対決において提示された、「対象に密着する」というアドルノの基本動機を引き継ぎたいと考えている。

2.4.3 密着のプロジェクト

論点を確認しよう。弁証法的思考が反対する物象化は、学問批判の文脈では、対象の典型的なあり方に優越性を求め一般化と統合により理論化する考え方として提示された。私はこれを「表象のプロジェクト」と呼んだ。その対抗軸としてつづいて取り上げたのが、社会科学や人類学におけるテキスト産出への方法論的反省から生まれた「喚起のプロジェクト」であった。対象についての認識の一般化・統合ではなく対象の多層性・断絶を引き受けて思考する、という姿勢にはアドルノの思考との類似性が認められた。しかしながら、そこではもはやいかなる意味でも「対象の認識の正しさ・的確さ」について語りえないという点に私は問題を指摘した。それでは、表象でも喚起でもないアドルノの「密着のプロジェクト」はいかにして「対象の認識の正しさ・的確さ」を問題にできるのだろうか¹²⁵。

124 エッセイについてのアドルノの考えを「概念的思考の規範に対する独特の転覆的アプローチ」(Pourciau 2007, 625)と消極的にのみ要約する理解に対して私は全面的には同意できない。ラーデマッハーが主張するように(Rademacher 1995, 55)、エッセイは学問と芸術の緊張関係のなかで捉えるべきなのだが、エッセイを概念的思考の規範の外部に位置づけて「転覆」というしかたで理解するならば、この緊張関係を捉え損ねることになるだろう。重要なのは、「転覆」のためにはまさしく転覆されるべき当の概念的思考の規範の内部にまずは身を置かなければならないということである。

125 社会学者の岸(2018)が取り組んでいることは私の問題と近い。岸は、社会調査において、一方では他者の暴力的な解釈やカテゴリー化を批判しつつ、同時に、そうした理論ありきのカテゴリー化を避けるために他者の語りを翻訳不可能なものとして扱う態度にも問題があるとする。そのうえで、デイヴィドソンの概念相対主義批判および寛容の原則の議論を参照しつつ、実在について語る回路を閉ざさないために、「私たち自身の理論を変更すること」という選択肢を提案する。「大まかにコミュニケーション可能な、真という概念や信念の体系をだいたい私たちと共有している相手から発せられた、特定の理解困難な言葉を、私たちは、自らの解釈の理論を修正・調整

本章で、「密着」という語はデカルトの方法論に反対するアドルノの基本姿勢を示すものとして導入された(2.1.2)。しかし、私は同時に、アドルノがデカルト的アイディアを抽象的に否定しているのではないことを強調した。いま取り組んでいる問題の手がかりもまた、デカルトに対するアドルノの抽象的否定にとどまらない両義的姿勢から得られる。それを示しているのは、『三つのヘーゲル研究』のなかにある、明晰性の概念をめぐるつぎの発言である。

「意味がない」というのは「明晰さが欠けている」という古い非難を言い表すためのよりエレガントな言葉である。自分が言おうとしていることを明白に語ることもできない者のために時間を浪費することには価値がない、というわけだ。[……]この明晰さの概念は、それを独断的に保存している個別科学から哲学へと逆戻りに転用されている。[しかし、]哲学はこの明晰さの概念を以前から批判的に反省していたのであって、それゆえ、あっさりこの概念の意向に応じるわけにはいかないだろう。(GS 5, 331)

ここで話題になっているのは、ヘーゲルの文章にはそもそも「意味がない(sinnleer)」ということを経験的にヘーゲルを拒絶する態度(アドルノが念頭に置いているのは論理実証主義)である。ヘーゲルに対する「意味がない」という論理実証主義者の非難はかつての「明晰さが欠けている(mangelnde Klarheit)」という非難をより端的に言い換えたものである、とアドルノは述べる。この「明晰さが欠けている」という表現はデカルトの第一規則(明晰判明)を想起させ、またそれが「古い非難」であると言われていることから、アドルノが念頭に置いているのはデカルト的方法論であると言ってよい。ただし、デカルトの言う「明晰」というのは認知・認識のあり方について言われる概念であって(2.0 で引用した「形式としてのエッセイ」の発言——「エッセイは明晰かつ判明な認識という理想に対してやんわりと戦いを挑む」——からも 2.1.3 で見た第一規則に対するコメントからもアドルノがこのことを理解していたのは明らかである)、文章に対して言われるものではない。ここでは厳密にデカルト的な意味で「明晰さ」という言葉が使われているのではなく、より広く文章の「分かりやすさ」という意味で用いられていると考えることができるだろう。

しかし、アドルノは明晰性の概念を文章の分かりやすさという意味に薄めて個別科学に引き渡してよいなどとは考えていない(ましてやそのような意味に希釈された明晰性概念を哲学に逆輸入するなどということはまったく是認しない)。ここでアドルノは、明晰性の概念を「独断的に保存する(dogmatisch aufbewahren)」個別科学に対して、この概念を単純に放棄するのではなく「批判的に反省する(kritisch reflektieren)」哲学を支持している。すなわち、明晰性の概念は表象のプロジェクトに寄与するという点で抽象的に否定されるのではない。アドルノは、明証性の抽象的否定は哲学の自己破壊をもたらすものであり、明晰性概念には批判的反省を通して救出されるべき内容がある、と考えている。

もちろん、哲学が混乱に陥り自分自身の可能性を破壊するなどということがあってはならない

することで、相手の合理性や「正しさ」を保持しようとする」(岸 2018, 109)。

としたら、明晰性の要求を乱暴に無視してはならない。明晰性の要求のなかで救い出されるべきものとは、表現される事柄がそれ自体としては「それは明晰に述べることができるものだ」という普通の見解に対立するばあいでも、表現がその表現される事柄を正確に捉えることが必要だということである。(GS 5, 335)

アドルノは「明晰性の要求のなかで救い出されるべきもの」について語っている。その救い出されるべき内容は、「表現がその表現される事柄を正確に捉えることが必要だということ(die Nötigung, daß der Ausdruck die ausgedrückte Sache genau trifft)」と定式化されている。私はここで「表現(Ausdruck)」という言葉に注目したい。

「表現がその表現される事柄を正確に捉える」と言われているように、表現とは表現するものと表現されるものの区別を前提にした概念である。また、「正確に(genau)」ということが問題になっていることから、表現についてはなんらかの意味で正確さを(そしてそれゆえ不正確さをも)問うことができる、ということも言える。それゆえ、この点から言えば、表現は明らかに喚起よりも表象に近い。

しかしながら、アドルノは、表象のプロジェクトと同じしかたで表現の正誤を考えていたわけではない。というのも、「表現される事柄がそれ自体としては「それは明晰に述べることができるものだ」という普通の見解に対立するばあいでも(auch wo diese ihrerseits der üblichen Ansicht eines klar Anzugebenden widerstreitet)」という譲歩的条件に示されているように、アドルノは対象について明晰に——ここではやはり認識ではなく語りが問題になっているので、「分かりやすく」という広い意味で——語るができないケースをはっきりと念頭に置いているからだ。アドルノは言語による表現や叙述と事柄とのあいだの差異に敏感であった。「叙述と事柄の非同一性についての意識は、叙述に無制限の緊張を強いる」(GS 11, 26)。この姿勢が意味するのは、対象の典型的な振る舞いのみ注目するのではないということ、対象を道具的なもの・操作可能なものと捉えないということである。この点から言えば、アドルノの考えは表象のプロジェクトよりも喚起のプロジェクトに近い。

ここで注意しなければならないのは、事態を正確かつ方法論的に厳密に記述する表象とアドルノの言う表現とが対象を捉える二つの相異なる様態としていわば分業体制をなしているのではないということだ。表象のプロジェクトが追及する一方の客観的・価値中立的で評価のための手続きがあらかじめ定められた「厳密さ」が一方にあり、他方でそれによって取りこぼされる対象の側面を表現する主観的・価値負荷的で評価のための手続きが不明瞭なプロジェクトがある、という観点から表現が擁護されているのではない。このような観点から表現が支持されるならば、それは表象のプロジェクトを強固に擁護することをも含意してしまうことになる。アドルノが意図しているのは、このような《面白味はないが厳密な記述》と《興味深いが偏った叙述》の二分法を拒絶することである¹²⁶。

126 ホネットはアドルノにおける主観と客観の「共鳴(Resonanz)」のアイデアを指摘している(Honneth 2006, 24-5)。この「共鳴」ということで言われているのは、もちろん神秘的な合一などではない。ここでホネットが考えているのは、主観が対象に密着することによって対象はその主観に「情動的な反応(eine affektive Reaktion)」を強いることになる、ということだ。そして、この情動的な反応は、「表現」において叙述に到達するとされる。しかし同時に、ホネットのアドルノ解釈によれば、哲学的言語がたんなる「世界観」に墮してしまわないためには、哲学的言語の表現的

表現と厳密さは哲学の二分法的な可能性などではまったくない。表現と厳密さは互いに他方を必要としており、他方なしではもう一方も存在しない。思考が表現に苦勞するように、表現は思考によって自らの偶然性から解放される。思考は表現されたものとして、すなわち言語による叙述によって、はじめて的確になる。だらしく語られていることは劣悪に考えられたものなのだ。表現によって、厳密さは表現されたものに強要される。(GS 6, 29)

アドルノはここで表現と「厳密さ(Stringenz)」の不可分性を主張している。この主張は、「内的な(言語化される以前の)思考が言語によって(伝達可能なかたちで)外化される」という考え方の拒絶を含意する。考えられている内容は正しいがその語り方が悪いという事態やその逆は成り立たない。「だらしく語られていること(das laxe Gesagte)」は「劣悪に考えられた(schlecht gedacht)」ものなのである。

もちろん、アドルノのこうした議論は、「表現がその表現される事柄を正確に捉える」というときの正確さや「思考は表現されたものとして[……]はじめて的確(bündig)になる」というときの的確さとは何か、それはどのように評価できるのか、という問いに答えていない。しかし、アドルノはむしろ、この問いの前提を、すなわち《あらかじめ定められた基準によって「正確さ」や「的確さ」を評価する》というイメージを拒絶している。ここで問題にすべきは「正確さ」や「的確さ」の内実や弁別的基準ではない。そうではなく、重要なのは、そうした「正確さ」や「的確さ」が問われている表現の主体が何をしているのか、あるいはより正確に言えば、その表現の主体に何が起きているのか、ということだ。

ここでは、「作品のなかに折りたたまれて展開されるべき来歴」としての音楽作品の真理内実というアイデア(2.2.2)およびそれに関連するヴェーベルンの《バガテル》についてのアドルノの評価についての議論(1.3.2)に立ち返ることが有効である。そこで私が主張したのは、個別の対象の来歴を辿るためにはその対象との特定の関係のなかにすでに身を置いていなければならないということだった。このとき、「来歴を辿ったある対象の評価が正しい」ということは「そうした判断を下すようなしかたでその対象に関与している」という意味に等しい。すなわち、「対象の来歴を辿る認識の「正しさ」とはそうした認識の場面ですでに発揮されているものである」というのがそこのポイントであった¹²⁷。このとき、「ではその認識は正しいのか」と中立的観点から問うことには意味がない。この議

素は「理論的な精密さ(theoretische Exaktheit)」を求める努力によってコントロールされることが必要であるとされる。このホネットの理解はアドルノにおける表現の重要性を非合理主義の手に引き渡すことなく引き受けるという点で優れている。ただし、ホネットの理解ではやはり「情動的な反応」と「理論的な精密さ」は分業的に併存している(それどころか後者によって前者が「コントロール」されるべきものとされている)。

127 シュヴェッペンホイザーはアドルノのエッセイ論に依拠して、基礎づけ手続きに対する「経験の分節化(Artikulation von Erfahrung)」の優位というアイデアを引き出し、さらにそこに含まれている道徳哲学的含意をも指摘している。この論点のはちほど第4章で「衝動」概念を問題にするときに立ち返る(4.3.4)。「エッセイにおいては、経験の分節化は、認識をもたらす形式を[……]獲得することができる。その理由は、エッセイが、実質的な精神的形成物へと入り込むことによって、経験の具体化を可能にするからである。したがって、[……]アドルノの否定的道徳哲学の諸

論は表現と厳密さの不可分性についても言えると私は考える。すなわち、「表現の正確さはそのような表現を生み出す場面ですでに発揮されている」と考えるべきなのだ。

こうした観点からアドルノの「経験」概念を理解することは有益であろう。アドルノが「経験」という語に独特の力点を置いて使用するとき、そこには、すべてを私たちの心的状態から説明しようとする観念論的傾向と、それとは逆に、心的状態のような客観的に観察できないものを考慮の対象外に置こうとする実証主義的傾向、この双方に対抗するという動機づけがあった¹²⁸。『否定弁証法講義』ではこの動機がつぎの発言にまとめられている。「一方で無限な対象を支配しているとうぬぼれもせず、他方で自分自身を有限なものとしめない、そのような哲学は、概念的反省という媒体のなかにある完全で切り詰められていない経験であり、あるいは、これこそが精神的経験である、ということもできるでしょう」(V 16, 122)。観念論的な「うぬぼれ」にも「有限なもの」への実証主義的な撤退にも陥らない態度として考えられているのがここで言われている「精神的経験」である。

この「概念的反省という媒体のなかにある完全で切り詰められていない経験 (die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion)」という表現はこの講義のあとに出版された著作の方の『否定弁証法』のなかにもそのままのかたちで見られるものであるが(GS 6, 25)、「完全で切り詰められていない」ということと「概念的反省という媒体のなかにある」ということが逆接関係にあるのではない、ということが重要である。すなわち、ここで考えられている経験は、「概念的反省という媒体のなかにある」にもかかわらず——概念的媒介の彼岸に何らかのしかたで手を伸ばすことによって——「完全で切り詰められていない」、というあり方をしているのではない。「完全で切り詰められていない」経験のためには、むしろ「概念的反省という媒体のなかにある」ことが不可欠なのである¹²⁹。

そして、このように理解された経験こそ、「表現の正確さがその表現を生み出す場面ですでに発揮されている」というときのその場面にはかならない。アドルノは「形式としてのエッセイ」のなかで、「自らを精神的経験の現場となす (sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung machen)」という思考の振る舞いについて語っている。

エッセイは[……]精神的経験の過程のなかでエッセイが用いる概念の相互作用を促進する。

要素には、道徳的経験の分節化に取り組む仕事を認識することができる。この仕事は、アドルノにとっては明らかに、妥当性の問いに関連づけられた倫理学上の基礎づけ手続きよりも優位にあるものだった。[……]アドルノのエッセイの新たな読解は、[……]道徳的エッセイストないしエッセイストの道徳家としてのアドルノを発見する。その道徳哲学的議論の基盤は、もちろん直観的ないし喚起的にとどまるのではなく、議論上の厳密さを示す」(Schwäppenhäuser 1993, 210-11)。

128 シュミットは、観念論にも実証主義にも反対するアドルノの基本モチーフを、アドルノ独特の含意をもった「唯物論」として特徴づけている(Schmidt 1983, 25)。

129 『講義』では精神的経験のポイントがつぎのようにまとめられている。「ここでつねに原則として重要なのは、下から上への認識であり、上から下への認識ではありません。重要なのは自分自身を対象にゆだねることであって、演繹することではありません」(V 16, 122-3)。「上から下へ」ではなく「下から上へ」、「演繹」ではなく「自分自身を対象にゆだねること」という対比は、「概念能力と感受性の同時的発揮」としての概念把握(1.4.4)と同じ事態を言い表している。

この経験において、もろもろの概念は作業の連続体を形成するのではけっしてない。思想は一つ覚えのように前進するのではない。そうではなく、もろもろの要素が互いに絨毯上に織り込まれるのである。思想の実り豊かさはこの交織の密度にかかっている。ほんとうのところ、思考する人はけっして思考するのではない。そうではなく、思考する人は精神的経験を解きほぐすことなく、自らを精神的経験の現場となすのである。(GS 11, 20-1)

アドルノの考えるエッセイとは著者の個人的経験を印象深く語るものではない。エッセイは対象の来歴を辿ることで概念をその歴史的・社会的連関のなかで理解し使用する——「エッセイが用いる概念の相互作用を促進する(die Wechselwirkung seiner Begriffe urgieren)」——のだが、それが同時に「精神的経験の過程のなかで(im Prozeß geistiger Erfahrung)」生じる、ということが重要である。ここでは書くこともまた経験の一部なのだ。対象の来歴を辿る経験は明確な階層構造や秩序をもつものではないがゆえに、そのようにして書かれたテキストの諸要素は「互いに絨毯上に織り込まれる(sich teppichhaft verflechten)」ものとして提示される。

ここで「現場(Schauplatz)」という言い方が用いられているのは示唆的である。実質的に概念を理解し対象の来歴を辿るという作業は、当の対象が位置づけられた状況に居合わせなければ始めることさえできない。したがって、この《居合わせている》ということは、第三者への伝達・共有のために排除されるべきノイズなどではなく、むしろ対象を概念把握するための不可欠の要素なのだ。対象の来歴を辿る現場に居合わせているとき、思考し叙述する人は、対象の典型的な振る舞いを特権化せず、だからといって対象の語り方にのみ関心を向けるのでもなく、語られている当の対象に密着しているのである。

第2章のまとめ

第2章では、第1章で再構成したアドルノの概念論の規範的アイデアを踏まえて、アドルノの概念論からより射程の広い言語論的アイデアを引き出した。このアイデアは、ホネットが批判するような「哲学をカプセルに包む」態度とはまったく異なるものであり、むしろ個別の学問の方法論的反省を要請するものである。まず、私はアドルノのデカルト読解を取り上げ、そこから、弁証法的思考の核心にある「対象に密着すること」という規定を引き出した(2.1)。つぎに、アドルノの音楽分析論を弁証法的思考のモデルとして読解し、そこに弁証法的思考を特徴づける反デカルト的論点を読み取った(2.2)。さらに、知識伝達の場面において言語が果たす社会的作用に注目し、アドルノの要請する弁証法的思考がこのような言語運用に対する矯正策となることを示した(2.3)。最後に、「表象」および「喚起」との違いを明示しつつ、「密着」としての弁証法的思考の言語論的内実を明らかにした(2.4)。

3 自由

第1章および第2章で私はアドルノの概念論に含まれる規範的アイディアおよびその言語運用上の実践的帰結を再構成した。それにより、哲学を個別科学から切り離し閉じた領域として保持してしまっているというホネットのアドルノ批判が維持できないことが示された。このことは、「一方通行・二項対立的関係としての自然支配概念の保持」というホネット以来影響力をもっている解釈の前提が維持できないことを示している。さらに、そもそも一方通行・二項対立的関係として自然支配概念を理解することの不十分さがここで示されなければならない。私は以下でこの問題に取り組む。すなわち、第3章の課題は、アドルノの自然支配概念がもつ実践哲学上のアイディアを引き出すことであり、とりわけそこから発掘できる自由の構想の魅力を提示することである。私はとくに音楽論における自然支配概念、すなわち「素材」および「素材支配」にかかわるアドルノの議論に依拠することでこの課題を果たす。

まずは本論での議論の準備作業として、自然支配概念の理解の問題および芸術における自然支配概念の含意を考察する。『啓蒙の弁証法』における自然支配概念には歴史哲学的含意があったが、人間の歴史を暴力的支配の展開として描き出す還元主義的説明には多くの批判が寄せられた。この批判に対するひとつの応答として、自然支配概念を含めた『啓蒙の弁証法』の議論を、読み手に与える効果に焦点を当てて理解する修辭的解釈が近年では有力になっている。私はこの修辭的解釈の有効性を認めつつ、それでは汲み尽くされない自然支配概念のポテンシャルを提示するために、自然支配が暴力的でありながらも同時に自らの暴力性を批判的に反省するための資源を提供してもいる、という両義性に注目する。さらに、芸術における自然支配概念が「素材支配」として重要な位置を占めていることを明示し、素材支配概念から自由の構想を引き出す見込みがあることを主張する(3.0)。

この準備作業を踏まえて、つぎに、「自分自身の強制からの自由」と呼びうるアドルノの自由の構想を、アドルノの音楽素材論の実践哲学的読解によって描き出す。この自由の構想は、「主体が自らのかかわる対象を意のままにすることができず、主体の行為がその対象に制約されている」という受動性をそのうちに含む自由として提示される。それは、直接にはではなく、自由の構想の分節化を経て導出される。すなわち、「自明性の崩壊のなかで模索される自由」から「自立性と自発性を伴う自由」を経て、さらなる問題に応答するかたちで「自分自身の強制からの自由」を提示する(3.1)。

以上の議論によって、まず(1)アドルノの自由のアイディアは「無制約な自由」から区別され、つぎに(2)「制約によって可能になる自由」と「目的と制約のあいだに内的関係が成立している自由」とが区別され、さらに(3)この目的と制約のあいだの内的関係が硬直化することによる「服従としての自由」と、そうした硬直化に陥らない「自分自身の強制からの自由」とが区別される。この「自分自身の強制からの自由」の内実を規定するために、私は論文「不定形音楽に向けて」の議論を自然支配の問題の観点から読解する。その問題とは、「自分がなしたことやつくったものが自立化し自分自身を制約する」という問題として定式化される(3.2)。

3.0 問題設定——自然支配の考えから自由の構想を引き出す

本章で私は、アドルノの自然支配概念から積極的なアイデアを引き出す。その積極的アイデアとは、《自然支配を通した自由の達成》と定式化できる。本節では、この課題の意味を説明するために、(1) 自然支配概念の理解のしかたおよび(2) 芸術における自然支配の二つの点について予備的考察をしておきたい。まず、アドルノの自然支配概念の理解として主流になっている従来の解釈を検討し、その問題点を指摘することで本論を準備しよう。

3.0.1 『啓蒙の弁証法』における自然支配概念

「自然支配(Naturbeherrschung)」とはホルクハイマーとアドルノが『啓蒙の弁証法』のなかで用いた道具立てのひとつである。この概念のもとで考えられているのは、人間が世界のなかの対象・事象を認識し操作すること(外的自然支配)、および、個人の欲求・衝動を抑圧すること(内的自然支配)である。ポイントは、人間が(個体としても集団としても)生き延びるためになされる営みとして自然支配概念は理解され¹³⁰、なおかつ、『啓蒙の弁証法』においては自然支配の暴力的側面が強調されることである¹³¹。その議論の目的は、人間の歴史を合理性や理念の達成といった進歩の観

130 社会の維持という観点から自然支配が(個人によってではなく)集団的になされることを、アドルノは講演「個人と組織」のなかでつぎのように述べている。

社会は組織なしでは自然に対して自らを保ちつづけることも命脈を保つこともできないということ、さらに、こんにちではかつてよりも社会が組織なしで命脈を保つことはさらに不可能になっているということ、これは真です。[……]合理性の概念は組織の概念とは切り離せないものですが、合理性は非合理性の権力領域にはまり込みます。外的自然にどのような仕打ちがなされているのかを問わない外的自然の支配の盲目さは、人間の支配としての組織へと移行します。そして、組織の客体とはそれ自体人間であり、すなわち、表向きは組織の主体と称されているものと同一なのです。というのも、組織は表向き組織の主体と称されているものを統合しているからです。社会が個々の領域の支配においてますます理性的になり、ますますよく機能することで、社会はより一層自らの非理性の契機を誇示することになります。(GS 8, 444-5)

ここでアドルノは、合理的な社会の維持のために組織が必要であることを主張しつつ、さらに興味深いことを指摘している。すなわち、人間の集団という意味では組織の「主体(Subjekte)」は人間であると一応は言えるものの、当の人間とはそこで組織され特定の目的のために動員される存在であり、すなわち「客体(Objekte)」なのであって、この点で、集団的な自然支配は人間の人間に対する支配に移行するのである。アドルノのこの発言は自然支配概念を社会的領域における支配の説明のために用いる議論として理解することができる。

131 自然支配の暴力性についての研究のなかでも、精神分析の観点から『啓蒙の弁証法』を読解するホワイトブックの一連の仕事は重要である(Whitebook 1995; 2000; 2004)。とくにつぎの発言を参照。「ホルクハイマーとアドルノにとって、内的自然の支配は外的自然の支配にまったく劣ら

点から構成することを拒絶し、一見して進歩と思われるものに含まれる野蛮への退行の相貌を浮き彫りにすることにあつた。この歴史哲学的企図は、この著作の最後に置かれた「手記と草案」に含まれる「歴史哲学の批判のために」と題された断章のつぎの一節から読み取ることができる。

世界史の哲学的構成というものがあるとするれば、それは、首尾一貫した自然支配が、あらゆる回り道を経てあらゆる障害に直面したにもかかわらず、ますます決定的に貫徹され、あらゆる人間の内面を統合する、そのありさまを示さなければならないだろう。こうした観点から、経済や支配や文化のさまざまな形態も導き出すことができるだろう。(GS 3, 254)

ホルクハイマーとアドルノは、ここで「世界史の哲学的構成 (eine philosophische Konstruktion der Weltgeschichte)」の試みについて、「首尾一貫した自然支配 (die konsequente Naturherrschaft)」の

ず、**暴力**の形態をなす。外に向けては、専制的な自我は外的自然の多様性に自らの厳密な統合を押しつける。内に向けては、専制的な自我は内的自然の多様さに、すなわち、エスのさまざまなかたちをとるばらばらなあり方に同じ暴力的総合を押しつけようとする。個体化の原理はそれ自体で暴力的である」(Whitebook 2000, 128[強調原文])。ホワイトブックの解釈の特徴は、アドルノとフロイトの思想内容上の近さをより強調する点にある。一般的な解釈でもアドルノのフロイトへの傾倒は当然共有されてはいる。しかし、ホワイトブックはさらに踏み込んで、アドルノがフロイトの「昇華 (sublimation)」概念を一見したところ拒絶している場面でも、この概念のもとでフロイトが言おうとしていた議論の内容をアドルノは共有している、と主張する。すなわち、フロイトの「昇華」概念を用いた方が自然支配の暴力への批判というアドルノの議論をより明確に打ち出せるはずだ、とホワイトブックは考えているのだ。

また、ホワイトブックの解釈を引き受けつつ、自然支配の暴力性が社会的形態を取ったときに生じる帰結を社会哲学の観点から考察しているものとして、ズヴィダヴァートの仕事を参照 (Zuidervaart 2007)。ズヴィダヴァートは、自然支配がとる暴力形態を、外的自然の「制御 (control)」、内的自然の「抑圧 (repression)」、人間の社会的関係で生じる「搾取 (exploitation)」の三つの表現で言い換えつつ分析している。その議論の有益な点は、自然支配を抽象的に拒絶するのではなく、自然支配の不当な形態と受容可能な形態を分節化していることにある。まず、外的自然の制御にかんしては、正当な制御には人間とそれ以外の生物が共有している生息圏での両者の相互依存にかかわる「承認 (recogniton)」が要請される (Zuidervaart 2007, 122)。また、内的自然の抑圧にかんしては、抑圧と昇華が概念的に区別される(この点にホワイトブックからズヴィダヴァートへの解釈上の継承が明確に見て取れる)。抑圧とは私たちの衝動・欲求を無視または否定するものであり、それに対して、昇華とは私たちの衝動・欲求を受容し向け直すものである。さらに、受容し向け直すに値する衝動・欲求とは何か、とズヴィダヴァートはさらに問いを進め、「基本的ニーズ (basic needs)」に訴えてこの問いに答えている。基本的ニーズとは個人が抱き満足させるだけの欲求ではなく、それを適切な文化的文脈で充足させることがすべての人間の繁栄の特徴でもある、そのようなニーズ——例として挙げられるのは、十分な食料と水、住居と衣服、愛情と交際など——である (Zuidervaart 2007, 123)。最後に、人間の社会的関係で生じる搾取は、『啓蒙の弁証法』の歴史哲学的洞察の核をなすものとして強調される。「『啓蒙の弁証法』によれば、西洋の文明化を特徴づけているさまざまな社会形態は、ホメロスの時代から 20 世紀に至るまで、搾取的であったのだ。さらに、啓蒙の過程によってもたらされる前進 (advance) は、搾取にもかかわらずもたらされてきたのではなく、搾取によってもたらされてきたのだ。「搾取」ということで私が言おうとしているのは、ある集団の見かけ上の繁栄が永続的に別の集団を犠牲にすることで生じる偏った力の社会的配分のことである」(Zuidervaart 2007, 124[強調原文])。

観点から評価を下している。自然支配の観点から下されるこの評価は価値中立的などではなく消極的であり、さらに、原文で接続法 II 式が用いられているように(引用文では「というものがあるとすれば」と訳してそのニュアンスを出した)、ここには「世界史の哲学的構成」なるもの自体への懐疑が表明されてもいる。この消極的・懐疑的態度の理由は、ここで仮想敵として想定されているヘーゲルの歴史哲学——実現されるべき肯定的理念の観点から世界史を構成するという考え方——との対比で理解できる。「ヘーゲルが行なったように、世界史を自由や正義といったカテゴリーの観点から構成しようとするのは、ある種の突拍子もない考え(eine Art Schrulle)であるように思われる」(GS 3, 253)。対比のポイントは明らかである。自然支配は人間が個体としても集団としても生き延びるためになされるものであって、そこには価値的に望ましいものの実現や直線的進歩という評価は含まれていない。それどころか、自然支配は暴力的形態を取りうるものであるということが強調されている。

ホルクハイマーとアドルノがこのように肯定的に構成された歴史哲学に対して疑念を抱くことになった背景には、彼らが直面した啓蒙をめぐるアポリアがあった。

私たちが仕事を進めるにあたって直面したアポリアこそ、私たちがまっさきに探究しなければならない対象であることが明らかになった。それはすなわち、啓蒙の自己崩壊である。私たちは、社会のなかの自由が啓蒙する思考と切り離せないものであるということをまったく疑っていない(この点で私たちは論点先取をしている)。しかしながら、私たちは、まさにこの啓蒙する思考の概念こそが、その具体的・歴史的形態やその思考が編み込まれている社会の諸制度に劣らず、こんにちあらゆるところで生じている退行に向かう萌芽を含んでいるということをそれと同じくらいはっきりと認識したと思う。(GS 3, 13)

ここでホルクハイマーとアドルノが「啓蒙の自己崩壊(die Selbstzerstörung der Aufklärung)」と呼んでいるアポリアは、「社会のなかの自由が啓蒙する思考と切り離せないものであるということ」、そしてそれにもかかわらず、「まさにこの啓蒙する思考の概念こそが[……]退行に向かう萌芽を含んでいるということ」、この二つの命題から成る。すなわち、啓蒙は、一方では(奴隷の領主に対する、あるいは徒弟の親方に対するなどの)個人間の従属関係や社会的な身分階層制度を撤廃し、個人の権利と平等を理念として掲げることで、誰もが自分自身で自分自身を導く自由を社会にもたらした。しかしその一方で、この啓蒙の概念こそが——啓蒙の不足・未達成が、ではなく——人間に対する抑圧や不正義の源泉になっている、と診断される。このアポリアの提示は、一方では、啓蒙と自由の観念の結びつきを支持し、啓蒙の放棄不可能性を強調する点で、たんなる近代批判とは異なる。しかしその一方で、抑圧や不正義が啓蒙そのものから導かれる(それゆえ、啓蒙の推進だけでは抑圧や不正義を解決できない)と主張する点で、それはたんなる近代擁護ともまったく異なるものである。啓蒙の概念そのものを問題として取り上げる姿勢はつぎの発言からも読み取ることができる。

進歩的思考というもっとも包括的な意味での啓蒙は、昔から、人間から恐怖を取り除き人間を支配者に任命することという目標を追求してきた。しかし、完全に啓蒙された地表は、勝鬨をあげる災いの兆しで満ちている。啓蒙のプログラムは世界の脱魔術化だった。啓蒙は、神話を解体し、知識によって空想を打倒することを望んでいた。(GS 3, 19)

引用した発言の始めで言われているように、ホルクハイマーとアドルノは、啓蒙の目標を「人間から恐怖を取り除き人間を支配者に任命すること(von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen)」と規定している。つづいて、世界には災いの兆しが見られる、という時代診断が下されている。ここで注目すべきは、この診断が、啓蒙の目標がまだ達成されていないという認識からではなく、むしろ逆に、すでに達成されている——世界は「完全に啓蒙された(vollends aufgeklärt)」状態である——という認識から引き出されているということだ。

この点は重要である。『啓蒙の弁証法』が意図しているのは、現実批判(現実がまだ目標に達していないことの批判)ではない。なぜなら、現実には「完全に啓蒙され」ている、というのが現実の診断であるから。そうではなく、ここで意図されているのは、理念批判(掲げられた理念が目標として問題含みであることの批判)である。さらにもうひとつ重要なのは、著者たちは啓蒙の目標が問題含みであることを指摘しながらも、それに代わる新たな理念上の目標を提案するわけではない、ということである。

啓蒙をめぐるアポリアに取り組む動機はここに由来する。ホルクハイマーとアドルノは、「完全に啓蒙された」世界のなかで、その世界の価値観とまったく絶縁した別の価値を掲げるのではない。なぜなら、著者たちは「社会のなかの自由が啓蒙する思考と切り離せないものであるということをもまったく疑っていない」のだから。しかし、ホルクハイマーとアドルノは、「まさにこの啓蒙する思考の概念こそが[……]退行に向かう萌芽を含んでいるということ」を示そうとする。そのために採られた戦略が、自然支配概念に依拠した歴史哲学的考察だった。

3.0.2 自然支配概念の修辭的解釈とその問題

こうした含意をもつ自然支配概念について従来主流となっていたのは、「アドルノはこの自然支配概念を認識論や社会理論のなかに粗雑なかたちで組み込んだためにアポリアに陥った」というものである。私が 2.0 で取り上げた『権力の批判』におけるホネットのアドルノ批判はその代表的なものであり、ここでいま一度その議論の大枠を確認しておこう。ホネットによれば、アドルノは『啓蒙の弁証法』における自然支配についての基本的な考え方を戦後も保持した(Honneth 1989, 70)。そして、その理論的帰結として、支配するシステムと支配される個人という二項対立的なモデルに依拠した社会分析にとどまり、社会的領域をその考察から排除してしまった、とされる(Honneth 1989, 110)。さらに、この解釈においては、アドルノは芸術作品のみに現実への非支配的な接近方法の可能性を認め(Honneth 1989, 78-9)、その結果、批判的認識の権限を芸術作品に引き渡してしま

った、と理解される (Honneth 1989, 82)。

第二の《非支配的領域としての芸術》という論点にはのちほどすぐに(3.0.3 で)立ち返る。第一の《二項対立・一方通行的関係としての自然支配》という問題については、そのひとつの有力な解消策として、自然支配概念をその修辭的効果の観点から理解するという(ホネット自身が採用する)解釈がある。それはすなわち、自然支配概念を、社会的支配のメカニズムを記述するための概念としてではなく、社会的支配についての私たちの認識を揺さぶり拡張するための効果を狙った概念として理解するということである。ホネットは論文「世界の意味地平を切り開く批判の可能性」で、自然支配概念に依拠した否定的な歴史哲学的構成という『啓蒙の弁証法』の手法に対して向けられた三つの批判的アプローチをまとめている (Honneth 2000a, 70-72)。ひとつは知識社会学的アプローチであり、これは『啓蒙の弁証法』の歴史的経験内容を明示し、そうした文脈に引き寄せて主張内容を理解する¹³²。もうひとつは社会科学的アプローチであり、これは社会科学の各専門分野の水準に照らして『啓蒙の弁証法』の不十分さを指摘する¹³³。三つ目は全面的な疑念であり、これは『啓蒙の弁証法』をまともに扱えないものとして社会哲学の領域から締め出そうとする点で中傷にも近い¹³⁴。これらに代わるものとしてホネットが提案するのが、『啓蒙の弁証法』の議論を修辭的戦略の観点から理解する解釈である¹³⁵。そのポイントは、『啓蒙の弁証法』の議論をひとつの形而上学的構想から導かれたものと解釈せず、社会の新たな見方を提起するための修辭的戦略と捉えることにある。すなわち、『啓蒙の弁証法』の問題設定——近代の理念を単純に否定することなく近代の暴力的構造を批判すること——を真剣に受けとめつつ、それを社会についての正しい理論的記述としてではなく、社会についての私たちの認知的枠組みを揺さぶり社会のなかの病理に気づかせる効果を担ったものとして理解するのである。

修辭的解釈は、『啓蒙の弁証法』を社会哲学的に重要なアイディアが展開された著作として——

132 知識社会学的アプローチの例としてホネットが挙げるのはドゥビール (Dubiel 1978) である。

133 社会科学的アプローチの例としてホネットが挙げるのは自身も編集に携わっている論文集 (Bonß u. Honneth 1982)、「内面化」概念の粗雑さを精神分析の観点から批判したジェシカ・ベンジャミンの論文 (Benjamin 1977)、そしてホネット自身の『権力の批判』(Honneth 1986) である。

134 ホネットは、『啓蒙の弁証法』の文体の美的な質に注目する「美学化」解釈も、全面的疑念と根本的なところで一致すると主張する。すなわち、全面的な疑念と美学化による救出は一見正反対に見えるのだが、両者とも『啓蒙の弁証法』の議論を社会哲学的にまともに扱わないという点で重なっているのである。

135 『啓蒙の弁証法』は、もしもその歴史哲学的枠組みをひとつの形而上学的な構想として捉える[……]ならば、そのばあいにかぎって社会批判としては不当なものとなろう。しかし、ホルクハイマーとアドルノが[……]人間学的形而上学は必然的に挫折に陥らざるをえないという結論で一致していることを考えると、こうした解釈そのものがきわめて説得力を欠くものであることが分かる。むしろ、『啓蒙の弁証法』の歴史哲学的構成をまさにレトリックによる[意味の]濃密化のための手段と捉え、意味地平を切り開くタイプの社会批判は社会的世界の新たな見方を喚起するためにそうしたレトリック的濃密化の手法を用いなければならないのだ、と考えたほうがよく分かる。『啓蒙の弁証法』の議論は、人類史をめぐる別様の解釈を社会理論として提示するという目的のために展開されているのではなく、われわれが熟知していると思っっている生活世界のストックについての認知を揺さぶり、変化を引き起こし、それによって生活世界における病理的性質に気づくようになることを目指して進められているのである」(Honneth 2000a, 84)。

歴史的な事実に還元することも実証的観点から切り捨てることも、また文学作品として片づけることもなく——評価することを可能にする。その意味で優れた解釈方針であると私も考える。実際、修辭的解釈は近年では多くの解釈者に共有されているものと見ることができる¹³⁶。しかし、私が修辭的解釈の有効性を認めるのは、『啓蒙の弁証法』のアクチュアリティを示す読解方法に限定してのことである。なぜなら、自然支配概念の射程をすべて修辭的効果に帰着させるならば、この概念に帰せられ(かつ批判され)てきた二項対立・一方通行的含意を手つかずのまま残すことになり、さらには、この概念から引き出しうる積極的ポテンシャルを見失うことになるからだ。その積極的ポテンシャルとは、『自然支配とは暴力的形態を取って発現するものでありながら同時に自らの暴力性を批判的に反省するための資源でもある』という両義性にある。では、なぜこの自然支配の両義的把握が重要なのだろうか。言い換えれば、暴力の発現とは別の由来・根拠をもつものとして批判的反省を捉えることに何の問題があるのだろうか。その問題は、あるものが暴力的か非暴力的かを明確に弁別できるとする考え方そのものが自然支配の暴力的発現の構造そのものを反復してしまっている、という点にある。暴力性と反省性を別のもので切り離せると考えるためにはこのような弁別的思考は前提として必要になるが、アドルノはこの弁別的思考を拒絶するがゆえに、自然支配の両義性を主張するのである。

『啓蒙の弁証法』からもこの両義性は読み取れないわけではないが、十分に主題化されているとは言えない。自然支配のたんなる抽象的否定に陥らない両義的な理解は、1962年の講演がもとになった論文「進歩」に見て取ることができる¹³⁷。

進歩の現状を突破する傾向は、単純にただ進歩する自然支配の運動とは別のもの、すなわ

136 たとえば、イエプセンは『啓蒙の弁証法』の議論を「発見誘導的(heuristisch)」と呼ぶ。それはすなわち、「歴史を意識的に誇張して恐怖の連続と解釈することによってまさにこの恐怖を解消する可能性を可能にするとされる[……]発見誘導的構成」(Jepsen 2012, 40)である。また、ヴェルマーも『啓蒙の弁証法』における「誇張(Übertreibung)」の身振りに注目する。すなわち、『啓蒙の弁証法』の「一見したところ極端で否定的かつ全面的な社会批判」は、「ブルジョワ社会と文化の陰の側面をどぎつい光で照らし、それによって、そうしたブルジョワ社会と文化が、20世紀に起きた文明上の荒廃と破局に関連していることを明らかにする、批判的実験のための試験的な戦略の表現」なのであり、それは「誇張を認識方法として用いるラディカルな批判の例」なのである(Wellmer 2005, 240)。

137 ホーエンダールは『啓蒙の弁証法』と論文「進歩」の内容上の差異について、両者の執筆時期と社会的状況の違いに注意を促している。「アドルノとホルクハイマーが『啓蒙の弁証法』を書いた時点では、経験された喪失があまりにも深刻であったために、終戦後に人類の未来を想像することは難しかった。他方で1962年には、西ドイツを大体においてうまくいっている安定したりべラルな社会として——それはすなわち、自分自身の未来を技術的・社会的前進の観点から考えてはいるがたしかに革命的変革の観点からは考えていない社会である——再建することに成功したという背景があって、進歩の観念について考察することができた」(Hohendahl 2013, 251)。しかし、両者の内容上の差異は時代背景の違いに還元できない。両者の差異は『自然支配概念のどの側面に焦点を当てるか』という戦略上の違いとして理解可能であり、この戦略上の違いをさらに社会的背景から説明することももちろん可能ではあるが、『啓蒙の弁証法』と「進歩」で自然支配概念の根本的な改定が行われているわけではない、と考えるべきである。

ち進歩する自然支配の抽象的否定なのではない。そうではなく、この傾向は、自然支配そのものによる理性の展開を要求する。理性、すなわち主観へと変転した社会的支配の原理だけが、当の社会的支配を取り除くことができる。[……]進歩の概念は、進歩の道具である理性がひとつのものであるという点で——すなわち、理性のなかには自然支配する層と和解させる層とが相互に並んでいるのではないのであって、両者は理性のあらゆる規定を共有している、という点で——、比喩でなく厳密な意味で弁証法的である。(GS 10.2, 627-8)

ここでアドルノは「進歩」の観念を(『啓蒙の弁証法』のように完全に放棄するのではなく)練り直し、「自然支配の抽象的否定」ではなく「自然支配そのものによる理性の展開」を要求する。その背景には、理性の抑圧的なあり方(「自然支配する層」とそれを批判し撤回・是正するあり方(「宥和する層」)とが「理性のあらゆる規定を共有している」、という洞察がある。それはすなわち、《理性はしじかじかのあり方をしている》という特徴づけからでは、《それゆえ理性は抑圧的だ》とも《それゆえ理性は解放的だ》とも断言することはできないということだ。そしてまた、このことと関連して、《理性とは本来ならば解放的なものだ》という言い方もできない。というのも、この言い方は、《本来の理性》と《本来のあり方でない理性》とを切り離して考えることができる、ということ前提にしているからである。まとめると、《理性には抑圧的な側面と解放的な側面とがあり、後者によって前者を批判的に吟味すべし》という議論はできない、ということになる¹³⁸。修辭的効果に注目した自然支配理解では、このような両義性を正当に評価できない。そして、この点を評価するためには、芸術における自然支配概念に注目しなければならない。

138 講義『歴史と自由についての教説』の同じ趣旨の箇所も参照(V 13, 221)。アドルノのこの考えを強調する研究として、アルケンパー(Allkemper 1981)およびバルトネク(Bartonek 2011)を挙げることができる。アルケンパーはアドルノにおける物象化とユートピアとの弁証法的関係を指摘する。それはすなわち、アドルノにおいて物象化は抽象的に否定されるのではなく、物象化自身の克服のためのポテンシャルを提供するものとして考えられている、ということである。それと同様に、自然および人間を支配する理性もまた、抽象的に放棄されるのではなく、そのみが唯一当の支配を克服する可能性をつくり出すものとして構想されているのである(Allkemper 1981, 104)。バルトネクはアルケンパーのこの解釈を参照しつつ、アドルノの哲学的企図が概念の放棄によってではなくまさしく概念を通して達成されることを強調する。そしてこの点でもまた、自然支配する理性とそれを克服する理性とが別のものではないという考えが重要な意味をもつ。「概念を用いることでのみ概念なきものは概念とは異なるものとして考えられうるとされる。[……]さらに、アドルノにとって、理性もまたひとつしかない。すなわち、たとえば問題含みの理性と問題のない理性というように、互いに切り離すことのできる二つの理性があるのではないのであって、それゆえ、この理性そのものが——すなわち同一化へと駆り立てる思考が——同一化そのものを批判するために用いられるのでなければならないのである」(Bartonek 2011, 41)。また、《理性の単一性》という考え自体はカントから引き継がれたものである。この点でアドルノがカントを評価していること——そしてそれゆえに、理性がそれ自体で支配の道具ではないと考えていること——について、クックの指摘(Cook 2011, 56-7)を参照。

3.0.3 芸術の領域における自然支配

ホネットに代表される自然支配概念への批判は、《美学への撤退》というアドルノにしばしば向けられる批判と表裏一体である。しかし、そこで前提されている《自然支配の暴力的領域と非支配的な芸術の領域》という二元論は説得的ではない。それはまず、アドルノの芸術論においても自然支配概念が「素材支配 (Materialbeherrschung)」として重要な位置を占めていることを見落としているという点で不適切なのだが、さらに、この素材支配概念の《支配される対象である素材によって支配する側の芸術家が制約される》という含意を——すなわち、一方通行・二項対立的関係とはまったく異なる含意を——捉え損ねてしまうという点でも不適切である。私はこの素材概念の含意とそこから引き出しうる自由の構想を次節 3.1 で論じる。ここではその準備作業として、芸術における自然支配概念の所在を明らかにする。

芸術における自然支配概念は、その対となる位置にある「ミーメシス」概念との関係で理解する必要がある。自然支配が技術的合理性の領域を形成する一方で、ミーメシスは技術とは別の身体的模倣の領域を形成する。『啓蒙の弁証法』において両者の違いは呪術と科学の関係にそくして導入されている。呪術と科学には共通点と相違点がある。共通点は目的志向性であり、相違点はその目的を達成する様態である。すなわち、両者とも現実に対して何らかの影響を及ぼすことをその目的としているのだが、呪術が影響を与えられるべき対象と特殊な関係にある事物(対象の所有物や一部または名前など)を用いる——それゆえ、その事物はほかのもので安易に代替することができない——のに対して、科学は対象の個別性や個別的な関係を扱うのではなく一般的な性質を扱う——その意味で対称をほかのもので代替可能なものとして理解する——ことを通じて対象をコントロールしようとするのである。この様態の違いが『啓蒙の弁証法』のなかでは「ミーメシス」と「距離化」の違いとして説明されている。「呪術は科学と同じく目的を目指すものではあるが、しかし、呪術はその目的をミーメシスによって追求するのであって、対象から距離を取ることによって追求するのではない」(GS 3, 27)。

ミーメシスと距離化という二つの様態は、効率性・正確性・均質性などの点で大きく異なっており、非対称的である。そして芸術は、単純にミーメシスの領域に(すなわち技術的合理性の領域の外部に)位置づけられるのではなく、ミーメシス的領域にありながらも技術的合理性を分有した営みとして理解される。1958/59年冬学期の『美学講義』第4講義でアドルノは、自ら『啓蒙の弁証法』に言及しつつ、芸術のあり方についての端的な規定を与えている。「芸術は、合理性の時代のなかで保持され保存されているミーメシス的振舞いです」(V 3, 68)。この「合理性の時代のなかで保持され保存されているミーメシス的振舞い (ein mimetisches Verhalten, das festgehalten, das bewahrt ist in einem Zeitalter der Rationalität)」という簡潔な規定からは、芸術の立ち位置についての二つの含意を読み取ることができる。第一に、芸術はそれが「ミーメシス的振舞い」であるがゆえに様態の点で呪術に近い。このことが意味するのは、(呪術においてそうであったように)芸術は制作者と現実との一般化できない——代替不可能な——関係を提示するということだ。第二に、芸術は「合理性の時代のなかで保持され保存されている」。すなわち、呪術とは異なり、芸術は追放さ

れることなく独自の領域を認められている。この領域固有性という点で言えば芸術は科学に近い面ももっていることになる。

芸術が合理性の時代にも保存されているという事態は、二つの解釈が可能である。一方では、《芸術は文化の領域として無害化・管理されることで保護される》という理解のしかたがありうる。このように理解されるならば、芸術は合理性がまんべんなく行き渡った社会のなかの調度品のようなものとしてのみ認められることになる。もちろん、この事態はアドルノが是認するものではない。ただし、このような事態が現に生じている、ということはアドルノも認めている。すなわち、芸術は目的志向的ではなく現実に影響を与えるものではない、と考えられたがゆえに、科学とは領域が重ならないものとして保存されたのだ。「芸術と科学の現在広まっているアンチテーゼは、両者を文化領域としてまとめて管理できるようにするために両者を〔別々の〕文化領域として互いに切り離す」(GS 3, 34)。いわば、生活時間が仕事と余暇に振り分けられるように、科学と芸術の分業が成立するのである。このばあい、「合理性の時代のなかで保持され保存されている」という表現には、「無害なお飾りとして」とでも付け加えられるような消極的な含意を読み取ることさえ可能になるだろう。しかし、アドルノは芸術を「文化の自然保護公園(Naturschutzpark der Kultur)」(V 3, 83)に貶めるこうした理解を支持しているのではない。

芸術が合理性の時代にも保存されているという事態にはもうひとつ別の解釈の可能性がある。それは、芸術それ自体に、社会の維持・発展のために行使される合理性と同じ契機が含まれている、という理解である。アドルノは、「芸術を切り離す全過程はもともと啓蒙の過程そのものに満ちていたこと、言い換えれば、とどまることを知らず進展していく自然支配に抗議しようとする芸術の試みはやはりそれ自体もまた同時に自然支配のなかのひとつの契機を、まったく本質的でまったく中心的な契機としてそれ自身のなかに含んでいること」(V 3, 84)を強調する。芸術における自然支配の契機とは「素材(Materialien)」をコントロールし練り上げる契機であり、この素材支配が社会的支配の合理性と質的にまったく異なるものではないということ、この点がアドルノの芸術論をたんなる非合理的領域への撤退として理解してはならない理由を与えている¹³⁹。

139 この点がアドルノの芸術史理解を特徴づけてもいる。アドルノは芸術史をそのつどの社会的状況から切り離し自己完結的に——作品または芸術家のみに言及することで——描き出すことに反対する。このことを裏づける発言として、ここでは音楽論集『不協和音』のなかのつぎの発言を参照する。

音楽は総じて、社会的生産力のそのつどの状態から切り離すことができない。このことに反対して、まるで好き勝手に引き合いに出せる美的・世界観的立場が重要であるかのように、音楽は純粹に精神的なものであるから現実の社会から独立しているなどとただ主張してもしかたがない。むしろ、近代の音楽史を動かした核心にある概念、すなわち合理性の概念は、人間の外および内にある自然の社会的支配の概念と直接に一致する。それゆえ、一見したところ閉じているように思われる音楽の歴史は、それ自身のなかで社会的運動の構造と合法則性を再生産している。(GS 14, 130)

ここでアドルノは、音楽とその歴史を自己完結的なものと捉えることに反対している。なぜなら、音楽はやはり合理性の産物でもあり、そしてこの合理性は社会の維持・発展のための自然支配

さらに、アドルノの芸術論における自然支配概念の重要性は、芸術が社会的支配の合理性と同じ領域にあるということを示すという点にのみあるのではない。さきほど言及した論文「進歩」のなかでアドルノは、芸術の進歩について、「文化的領域におけるあらゆる進歩は素材支配の進歩、技術の進歩である」と明言しつつ、同時に、「芸術における素材支配のさまざまな進歩は芸術そのものの進歩とけっして直接に同じではない」とも主張する(GS 10.2, 634)。それはすなわち、素材支配の進展は芸術の進歩の必要条件ではあるが十分条件ではない、ということである。素材支配の進展に加えてさらに必要な契機をアドルノは『美学講義』のなかで、「進歩する自然の支配によって同時にこの自然が自由を獲得する手助けをしようという思想」(V 3, 87)と言いつけている。ここで芸術における自然支配は、支配されるものに自由を獲得させるものとして考えられている。ここに見られるアイデアこそ、自然支配概念をよりよく理解することで自由の構想を引き出す、という課題設定に論拠を与えるものである。このアイデアの理解のために核心となるアドルノの発言は、1961年の講演を基にした論文「不定形音楽に向けて」に見られる。

芸術がほんとうに自然支配を撤回したいのであれば——すなわち、芸術が、人間がもはや精神による支配を行なわない状態に向けられているならば——、芸術がこの自然支配の撤回を達成するのは、ただ自然支配によってのみなのである。自分自身を意のままにする音楽だけが、あらゆる強制からの自由を、それどころか、自分自身の強制からの自由さえも、意のままにできるだろう。[……]不定形音楽においては、こんにちでは歪められてしまっている合理化の契機を積極的に止揚することができるだろう。芸術的に完全に分節化されたものだけが歪められていないもののイメージである——そしてそれゆえに、自由のイメージなのである。(GS 16, 537)

ここでアドルノは、不定形音楽という音楽——それは発言中では「自分自身を意のままにする音楽(eine ihrer selbst mächtige Musik)」とも表現される——のあり方に託して、「自由のイメージ(Bild der Freiheit)」を提出している。ここで提示されている《自然支配の自然支配による撤回》というアイデアを理解するためのポイントは二つある。

まず、アドルノがここで「自由のイメージ」を提出していることから、芸術論における自然支配のアイデアからアドルノが抱いていた自由の構想を引き出せる見込みが生じる。そして実際に、アドルノがここで思い浮かべている自由の構想は、芸術論における自然支配のアイデアから、より限定して言えば音楽素材論から理解できると私は考えている。二つの点が重要である。すなわち、この「自由のイメージ」は、第一に《自然支配による自然支配の撤回》という事態と結びつけられており、第二に「自分自身の強制からの自由(Freiheit von dem eigenen Zwang)」として考えられている。これらの点を踏まえるならば、自然支配が自由のたんなる否定ないし対立物として考えられているの

と同じものである、とアドルノは考えているからだ。もちろん、ここでの主張の力点は、音楽(または一般に芸術)を自然支配の領域から分離して保護するという虚構に反対することにあるのであって、音楽を特徴づける合理性が暴力的な自然支配に尽きる、と主張しているわけではない。

ではないこと、それどころか、自然支配概念のより細かい理解がアドルノ独特の自由概念の理解にとって不可欠であることを、アドルノ自身の発言から確認することができる。私は 1.3 でアドルノの音楽形式論から概念理解の積極的なアイデアを引き出したが、ここで私が試みることもまた、音楽論から実践哲学的洞察を引き出すことである。私はこの試みを 3.1 で行う。

さらに、音楽素材論を自由論として読むという上記の読解が説得力をもちうるならば、アドルノが考えている自由の概念は「不定形音楽」と呼ばれる音楽のあり方を理解することによってより内容豊かに描き出すことができるという見込みが生じる。それゆえ、私は、「不定形音楽に向けて」をひとつの頂点とした戦後のアドルノの前衛音楽をめぐる仕事を検討し、その検討作業を通して、先に引用した発言を自由論の文脈で理解するひとつの解釈を提案する。先に私は、アドルノの自由概念について「アドルノ独特の」という言い方をしたが、その理由は、第二のポイントで挙げたように、ここで自由が「自分自身の強制からの自由」と定式化されているからである。そして、この表現そのものが、「不定形音楽に向けて」の読解方針を与えてくれる。私は、不定形音楽の構想によってアプローチする自然支配の問題を、「自分がなしたことやつくったものが自立化し自分自身を制約する」という問題として定式化しよう。私はこの問題に 3.2 で取り組む。

3.1 音楽素材論を実践哲学的に読解する

アドルノが不定形音楽に託して提示した自由の構想は「自分自身の強制からの自由」と名づけられていた。本節の目的は、この自由の構想を、受動性をそのうちに含む自由として提示することである。ここで私が受動性ということの意味するのは、「主体が自らのかかわる対象を意のままにすることができず、主体の行為がその対象に制約されている」ということである。自由の問題と受動性の関係を提示するために、私は、アドルノの音楽素材論を実践哲学的観点から読解する。この一見して回り道のような作業の必要性を説明するために、まず私は、アドルノにおける自由の問題を概観する(3.1.1)。それから、素材概念を導入し問いを定式化する(3.1.2)。そのあと、この問いに答えるために、アドルノの音楽論読解を通して、アドルノの三つの自由の構想を提示する。それは、第一に自明性の崩壊のなかで模索される自由(3.1.3)、第二に自立性と自発性を伴う自由(3.1.4)、そして第三に、自分自身の強制からの自由(3.1.5)である。

3.1.1 なぜ素材が問題となるのか

アドルノの自由概念において重要なのは何だろうか¹⁴⁰。アドルノはそれを講義『歴史と自由につ

140 自由の問題は、現代では「自由意志は存在するか」という問題として、あるいは「もし実在するのが自然的実在だけであるならば、私たちは自由意志をどのように位置づけるべきか」という位置づけ問題として扱われるようになっている。ポウイは、このような論争状況が自由についてのあ

いての教説』のなかで簡潔に要約している。「自由とは、呪縛に対する抵抗の総体にほかならないのです」(V 13, 243)。さらに、『否定弁証法』でアドルノはつぎのように述べている。「自由は、不自由の具体的な形態に応じて、規定された否定のなかでのみ把握されうる」(GS 6, 230)。これらの発言が示しているのは、《自由の構想は私たちがいま現在どれだけ自由でないかということの理解から生じてくる》という考えである¹⁴¹。しかし、「呪縛に対する抵抗」とは具体的に何をすることなのか。そもそもそれは可能なことなのだろうか。

アドルノが「呪縛(Bann)」という表現で描いているのは、個人が社会に順応せざるをえない(それどころか、自分からすすんで順応しようとさえする)という事態である。「個々の主観としての人間は、依然として、ある呪縛のもとにある。[……]人間は、自分からすすんで、いわばア・プリオリに、不可避なものにふさわしいように振る舞う」(GS 6, 337-8)。このような事態のもとでは、現状を変革する直接的な実践などは困難であるように思われる。多くの先行研究が結論として示しているように¹⁴²、ア

るべき議論の本筋からずれたものであると批判し、こうした状況においてアドルノの自由論がもつ意義を強調している(Bowie 2013, 96-7)。

141 「規定された否定」とはアドルノがヘーゲルから継承した概念である。ヘーゲルの弁証法との関係でアドルノにおいてこの概念がもつ含意については、麻生(1995)の議論を参照。麻生は、ヘーゲルの弁証法の肯定的性格を批判するアドルノが、同時にその弁証法の核心的要素である「規定された否定」概念を継承する、という一見して逆説的な事態を分節化する。まず、ヘーゲルにおいて「規定された否定」とは「否定のはたらきが、否定される当のものとの関係に規定されていることを強調する概念」(麻生 1995, 52)であることが確認される(それに対して、この関係を捨象して遂行される否定は「抽象的否定」とされる)。この概念の機能は、ヘーゲルにおける「否定的弁証法」から「肯定的弁証法」への転換点を担うことにある。すなわち、反省的思考がアンチノミーに陥ることを指摘する意識(否定的弁証法)——カントの弁証論および古代懐疑主義——を批判し、アンチノミーを通じた肯定的内容の獲得(肯定的弁証法)を帰結するために、「矛盾する諸契機の相互排他的な自立性を否定し、それらの相関関係全体が示す新たな事柄を、肯定的な結果として提示する働き」(麻生 1995, 55)がヘーゲルにおける「規定された否定」の内実である。すなわち、そこには、(1)矛盾する諸契機を個別的にはなく相関関係のなかで捉える作用と(2)そうした相関関係のなかで肯定的結果を帰結する作用の二つが考えられている。アドルノは、このように理解された「規定された否定」概念のうち、前者の相関関係の把握という側面を継承しつつ、後者の肯定的結果の産出という側面は拒絶する。アドルノにおいて、「規定された否定」は、「矛盾から相関関係を提示するものではあっても、それを一つの肯定的な概念に置き換えるものではない」(麻生 1995, 60)。ヘーゲルにおいて、「規定された否定」を通じた肯定的結果の産出は全体として「体系」を形成するものとされるが、アドルノはこの肯定的側面は継承しないがゆえに、諸契機の相関関係においては「差異」や「生成」の側面の認識が強調される。そして、アドルノにおいてそうした認識を特徴づける概念が、「布置」であるとされる。「アドルノが「布置」によって狙うのは、相関関係全体の意味する事柄を、特定の規定に同一化することなく、互いに差異を保持した諸概念の組み合わせにおいて表現することである」(麻生 1995, 63-4)。

142 「アドルノにとっては、理論こそが、妥協しない実践、すなわち、彼が「思考の道徳性」(『ミニマ・モラリア』)と呼ぶものの、第一の審級なのだ」(Pickford 2002, 332)。「アドルノは、変革する政治的实践が必要だということを確認している。しかし、この実践が現時点では遮られている、という絶望的な判断から、理論に取り組む以外の選択肢はないと考えている」(Knoll 2002, 169)。さらに、イェプセンは「主体の自律が社会的に不可能になっている」というラディカルなテーゼをアドルノから引き出し、主体の自律を前提とした実践哲学という学問それ自体のあり方を変えなければならない、と主張する(Jepsen 2012)。

ドルノのまず目につく主張は、《直接的な実践の不可能性》であり、直接行動に代わるものとしての、《実践としての理論》なのである。

しかしながら、実践としての理論という結論には疑問が残る。これでは、人間が抑圧されているという事態を、いわば外側から理論的に記述し批判することができる、特権的な理性が想定されてしまうように思われるのである¹⁴³。むしろ、理性のあり方をめぐるアドルノの思考から得られる洞察は、このような安全地帯など想定できないということだ。先に論文「進歩」の一節から引き出した自然支配理解の両義性の論点がここでも重要な役割を果たす。そこでのポイントは、理性の抑圧的(自然支配的)側面を解放的(和解的)側面から切り離して後者の解放的側面によって前者の抑圧的側面を批判する、という弁別的思考の不可能性であった。実践に代わる理論という論点を強調すると、暴力の一形態であると同時に自らの暴力性の批判的反省のための資源でもあるという自然支配概念の積極的含意を見失うことになる。

しかし、理性を批判するための安全地帯が想定できないとすれば、理性の抑圧的なはたらきを吟味するという実質的な中身がなくなってしまうのではないか。理性のあり方だけに注目するかぎり、《理性のこの点は抑圧的だ》と主張できる根拠は何もないことになるのではないか。アドルノならば、この問いに対して、問いの立て方が不適切であると答えるだろう。すなわち、理性のそれ自体としてのあり方のみを考察することができる、という想定が問題含みなのだ。

理性のあり方そのものを抽象的に問題にすることはできない。理性は、理性のあり方を条件づけているもの、理性がかかわっているものと切り離して論じることができない。この考えを明瞭に見て取ることができるのは、『否定弁証法』のつぎの発言である。

素材に立ち戻ることがなければ、理性からは、いかなる当為も出てくることはありえないだろう。しかし、一度、理性が自らの素材を抽象的に自らの可能性の条件として認めなければならなくなると、理性は、特殊な素材について熟考することを止めることが許されなくなる。素材についての熟考を止めてしまうと、まさにそれによって、理性は他律的になるだろう。(GS 6, 241)

アドルノは「素材に立ち戻ること」、「素材について熟考すること」の重要性を強調している。この点に、アドルノの素材概念を問題にする理由がある。そして実際、一見して自由論と無関係に思われるアドルノの音楽素材論からは、内容豊かな行為論を発掘することができるのである。以下でこのことを示したい。

143 このような《特権的な理性》の想定は、とりわけクノールのつぎのような解釈に顕著にみられる。「思考は、既存のもの力、すなわち、「管理された世界」に結びつけられることが避けられない。しかし、それだけではなく、思考はこの既存のもの力意識的に精神的経験の対象とすべきであり、思考のなかでこの既存のものに抵抗すべきなのだ。そのような抵抗のための前提は認識する主観の自由である。[……]しかし、このような精神的自由およびこの自由に伴う哲学的経験の能力を発揮することができるのは、アドルノによれば、「集団的退行という現代の圧力のゆえに」、社会的に順応せよという大きな圧力に抵抗することのできる、何人かの特権的な者(einige Privilegierte)だけである」(Knoll 2002, 37)。

3.1.2 素材概念の導入と問いの明示化

アドルノが残した素材についての発言のなかでも、論文「不定形音楽に向けて」のつぎの発言は、素材についての基本的な考えを具体例とともに提示してくれている点で有益である。さらにここから、受動性と自由の関係をめぐる問いをより明確に取り出すことにする(【 】は引用者による補い)。

【A】そのときどきで使用するこのできる音素材は、さまざまな時代でさまざまに異なっている。【B】そして、具体的な作曲上の形態においては、音素材のさまざまに異なったあり方を無視することはできない。【C】素材とは、一人の作曲家が操作し労働を加えるものとしてのみ捉えることができる。【D】しかしながら、この素材とは、まさに作曲家がそのつど対峙する、ひとつの時代の技術的生産諸力の、対象化され批判的に反省された状態にほかならない。【E】物理的な契機と歴史的な契機はお互いに浸透しあっている。【F】たとえば、ヴィーン古典派の作品において、素材には、調性や、平均律音階、完全五度圏のなかでの転調の可能性といったものが含まれるだけでなく、無数のイディオム的な構成要素や、その時期の音楽的言語が含まれている。【G】ヴィーン古典派の作品は、音楽的言語を意のままに処理しているのではなく、むしろ、音楽的言語のなかで自らを表出しているのだ。【H】それどころか、(ソナタ、ロンド、あるいは性格的変奏曲といった)形式類型や、(前楽節および後楽節といったような)構文的な形式さえも、ヴィーン古典派の作品にとっては、かなりの程度までア・プリオリなものであった。それは、選択可能な造形のやり方などではなかったのである。(GS 16, 503)

まずは、ここで挙げられている具体例を確認したい。ここでは、ヴィーン古典派における素材の例として、調性・平均律・転調のしかたのほか、イディオムや、その時期に用いられていた音楽的言語(F)が、さらには、「形式類型」や、「構文的な形式」が挙げられている(H)¹⁴⁴。これらの例から、先の引用において中核となる、《物理的側面と歴史的側面の相互依存》(E)の内容を理解したい。

音楽に用いられる音は物理的現象であり、その音を配列しそれらに機能を割り振るシステムである調性は、数学的に記述可能なものである。そしてまた、調性や平均律は、こんにち私たちの身の回りにある音楽の大部分にもいまだに適用されているため、音楽活動にとって不可欠な、あるいは自然なシステムと考えられがちだ。しかし、調性システムは複数の音を特定の音程で配列するさまざまなしかたのうちのひとつにすぎず、しかも、それが西洋の芸術音楽において支配的であったの

144 「形式類型(Formtypen)」とは、ひとつの完結した楽曲単位に適用される概念であり(「この楽章はソナタ形式である」など)、それに対して、「構文的形式(syntaktische Formen)」とは、ひとつの楽曲中に出てくるフレーズや主題などの部分単位に適用される概念である(「このソナタ形式における第一主題の前楽節は二つの動機からなる」など)。文法における構文論が文中の意味単位の配列のしかたや結合関係を扱うのと同じように、音楽においても、意味単位の接続関係や配列の規則などを問題にすることができる。

は 1600 年ごろから 1900 年ごろまでのことにすぎない。また、平均律は、音楽活動にとって自然であるどころか、むしろ非常に人工的なシステムである¹⁴⁵。それゆえ、たとえ音楽に用いられる音が物理的現象であるとしても、そうした音が音楽作品のなかで形成する連関は、ただ歴史的観点からのみ理解できるのである。

このことから、先の引用の前半部分が説明できる。素材とは、それ自体で存在するものではなく、ひとりひとりの作曲家に対して存在するものであり(C)、また、そのあり方は時代によって異なる(A)。そしてこのことは、具体的な作品を理解する場面では無視できない(B)。しかしながら、素材は作曲家に対してただ相対的なのではない。素材とは、ひとつの時代において技術的に可能なことが、理論的な形態で示されたものである(D)。

素材についての基本的な考えをこのようにおさえたうえで、ここで私は、「かなりの程度までア・プリオリなもの」と「選択可能な造形のやり方」との対比(H)に注目したい。ここで「ア・プリオリ」という言葉が意味しているのは、作曲方法が選択されるものではなく作曲に先立ってすでに規定されているものである、ということである。

ここで、先に引用した呪縛についてのアドルノの発言に戻りたい。呪縛のもとにある個人もその振る舞いを「いわばア・プリオリに」制約されているのだった。それでは、ウィーン古典派の作曲家たちも呪縛のもとにあったのだろうか。この問いに対しては否と答えなければならない。音楽作品の作曲に用いられる素材は時代に応じてそのあり方を変える。すなわち、作曲家が素材を扱うそのしかたは作曲家個人の意図や思考に先立って——そしてそのかぎりア・プリオリに——歴史的状況に規定されている。しかしながら、規定されているということはそのまま不自由であるということの意味しない。むしろ、アドルノは、このようなかたちで歴史的に制約されていることを、作品の表現のために不可欠な条件として捉え返すのだ。これが「音楽的言語のなかで自らを表出している」(G)という表現でアドルノが言おうとしていることである。

それでは、呪縛のもとにある個人と素材を扱う作曲家とのあいだの違いはどこにあるのか。簡潔に言えば、それは、両者の行為において受動性が果たす役割である。作曲家の自由の構想は、たんなる無制約としての自由とは異なるものとして、素材からの意のままにならない制約によって可能になるものとして提示される。この問題を以下で扱う。

145 平均律の人工的・理論的性格については、藤枝のつぎの発言を参照。「あくまでも理論的な存在であった平均律は、実際に鍵盤楽器に適用する場合に、その調律方法がきわめて難しく実用化されていなかった。そして、やっと十九世紀半ばになって、平均律はピアノという楽器の調律法として西欧音楽の歴史に登場する。[……]では、なぜ、十九世紀半ばという時代に平均律が必要とされたのであろうか。それは、音楽的な要請というよりも楽器の生産という産業システムからの要請だった。[……]それまでの西欧の音律の変遷には、その当時の人々の響きに対する感覚や好みが多量に反映されていた。ところが、平均律への移行においては、このような感覚的な要因がほとんどみられない。つまり、耳が平均律という新たな音律を欲したのではなく、楽器の生産に関わる社会状況がこの音律を必要としたのである。[……]そこには、機能性と効率性を優先させた近代的な考え方が色濃く反映されている」(藤枝 2007, 112-3)。

3.1.3 自明性の崩壊から模索される自由

上述のように、アドルノは素材を「選択可能でない造形のやり方」と規定する。私はこの発言の含意を展開するために、アドルノが素材概念を明確に提示した最初期のテキストである、作曲家クシェネク宛ての1929年4月9日付の手紙を参照する。

ここで試みるのは、作曲家は作曲するとき何をしているのか、というある種の行為論的観点から素材論を理解することである。このような読解から得られる成果は、呪縛のもとにある個人と、素材と対峙する作曲家、ともにア・プリオリに制約されているとされるこの両者の違いを明示できるということである。このことを以下で論じたい。

クシェネクとの手紙上でアドルノは、主体としての作曲家の自由について議論している¹⁴⁶。クシェネクは作曲家の無制約な自由の構想を擁護する。それに対して、アドルノは、作曲家は無制約に作曲するのではないこと、作曲家についてはそれとは別の自由の構想が擁護されなければならないことを主張する。

あなたがまったく正しくご指摘されましたように、私は、あらゆる正統な芸術に、ある明確な意

146 アドルノとクシェネクとの関係の伝記的事実についてはマウラー＝ツェンクを参照。それによれば、二人はクシェネクのオペラ《影を跳び越えて (Der Sprung über den Schatten)》の初演が行われた1924年6月のフランクフルトで知り合ったが、手紙のやりとりを行うようになったのは1928年の終わりごろからであり、そのきっかけは両者がともに音楽雑誌『アンブルッフ (Anbruch)』の仕事に携わるようになったからであるとされる (Maurer-Zenck 1979, 227-9)。アドルノはクシェネクを作曲家としてだけでなく理論家としても高く評価し——作曲家クシェネクの作品評価についてもマウラー＝ツェンクを参照 (Maurer-Zenck 1979, 229-237)——、クシェネクとの対話を通じて「進歩」や「素材」についての重要な音楽論上のアイディアを練り上げていった。アドルノとクシェネクの対話を通じた素材論の発展を迎えるための重要なテキストとしては、本論文で扱った1929年4月9日付書簡のほかに、「十二音技法によせて」(1929年)と「反動と進歩」(1930年)を挙げることができる。前者はシェーンベルクの十二音技法をその歴史的必然性の観点から規定する試みであり、後者はそこからさらに、音楽上の「進歩」の観念を提示する論考である (クシェネクとの議論の文脈でこの二つの論考を扱っているものとしてスツィボルスキー (Sziborsky 1979, 91-99) を参照)。パディソンは、アドルノがクシェネクとの議論から発展させた音楽素材論を二つのテキスト群に分ける。それによれば、ひとつはいま挙げた1929年4月9日付書簡と「十二音技法によせて」「反動と進歩」の三つにさらに両者の対談「作曲家の労働問題」(1930年)を合わせたグループであり、これらは「音楽素材の内在的・歴史的で認識的な次元」に焦点を当てているとされ、もうひとつの「音楽の社会的状況によせて」を含む1932年のテキスト群は「音楽素材の社会的次元および音楽の社会的機能」を強調しているとされる (Paddison 1993, 82)。アドルノとクシェネクの議論を本論文と近い観点から解釈しているものとしてはカーガー (Kager 1998, 94) を挙げることができる。しかし、カーガーは両者の議論を、作曲家の自由を擁護するクシェネクに対して音楽史の客観的傾向性を強調するアドルノ、というかたちで要約しており、アドルノの音楽素材論には歴史哲学的側面だけでなく作曲家の自由の構想を提示する側面もあるということを正当に評価していない。その点で本論文の主張とは異なる。それと比較すると、スツィボルスキーはアドルノの素材論の歴史哲学的側面を捉えつつ、同時にそこにヘーゲル的な自由の構想との近さをも——もちろん、ヘーゲル流の歴史哲学との違いを強調しつつ——指摘している点で、本論文の読解方針に近いと言える (Sziborsky 1979, 94)。

味で、**認識**という性格を認めています。ただし、私はこのことを限定して、つぎのように申し上げたいと思います。素材が提供するさまざまな好機のうちから、歴史とはかかわりなく選択する、そのような気ままに浮動する合理性は、私の出発点ではありません。そうではなく、私は、芸術における認識は**歴史的な現在性**によって決定されていると見なしているのです。(AKB 12〔強調原文〕)

芸術作品は、芸術家による世界の見方を示している。芸術の認識性格はここにある。そして、この点でアドルノの立場は明確である。こうした認識は、「歴史とはかかわりなく」成立するのではなく、「歴史的な現在性(die geschichtliche Aktualität)」によって実質的な内容をもつとされているのだ。ここにも、先の引用における、「選択可能な造形のやり方ではない」(H)という素材の性格づけを確認することができる。

それでは、ここで言われている「歴史的な現在性」とは何か。言葉の響きからは何か積極的な価値がそこに含まれているようにも思える。しかし、アドルノにおいてこの語は、いわば《自明性の喪失》とでも言えるような、まったく消極的な事態に対して用いられている。「私は、無調を、こんにちにおいて唯一可能な作曲の方法と見なしています。それは、無調が歴史を欠いたかたちで調性より「よい」と、すなわち、たとえば、調性よりも手ごろな座標系と見なしているからではありません。そうではなく、私の考えるところでは、調性は**崩壊**してしまっているのです」(AKB 12〔強調原文〕)。ここで言われているように、ある作曲方法に「歴史的な現在性」があるということは、それが「歴史を欠いたかたちで」よいとか、「手ごろな座標系」を提供してくれるということではない。言い換えれば、甲と乙を比較して、《甲より乙の方に歴史的現在性がある》、と言うことはできないのである。このような比較が可能であるためには、甲と乙を等距離から俯瞰できる観点が必要だが、そのような観点(「気ままに浮動」して「歴史とはかかわりなく選択する」ことができる観点)などない、というのがここでのアドルノの主張である。

そうだとすれば、どのような事態について「歴史的な現在性」ということが言われているのか。それは、甲と比較して優れていると言えるような乙があらかじめ存在しているという想定なしに、甲が「崩壊」している、という事態について言われている。

「崩壊」とは、これまで私たちが自明なものと見なしてきたものの意味が、自然でも不変でもなくなってしまうという事態を言い表している。しかし、ここで重要なのは、この事態は、今現在の自明性に支えられた観点から、もはや自明ではなくなってしまったものとして記述されるのではない、ということだ。「正しい音楽の認識は、その音楽のもつ、歴史に内在的な現在性の状態と結びついていきます。すなわち、私の前提は、調性が**客観的に、かつ、修正不可能なまでに**、崩壊しているという事実なのです。そして、それに引きつづいて「純粋に」無調の様式を要求するのは、素材が私に要求していることからの帰結だけなのです」(AKB 12-3〔強調原文〕)。自明さをあてにできないという事態は、その事態の内部にあり、かつその事態に至るまでの過程を辿ってきた者の観点から語られる。このような内在的観点から言えば、そのつぎに何をすべきかということもまた、外部の尺度をもち出すことなく、もはや自明ではなくなっただけのものからの要求に応答するかたちで模索されることにな

る¹⁴⁷。それでは、つぎの問題は、ここで言われている「要求」とは何かということだ。

3.1.4 自立性と自発性を伴う自由

自明性が崩壊するとき、素材は作曲家に何を要求するのか。この問題を考えるために、ここで『新音楽の哲学』の議論を用いたい。ここでアドルノが行っていることは、いわば《自由の分節化》と呼ぶことができる。

作曲家のイメージからは、観念論的美学が慣習的に芸術家に認めているあの大きな自由が失われる。芸術家はけっして創造者ではない。時代や社会は、外的に芸術家を制約するのではない。芸術家のつくるものがその芸術家に対して突きつける正しさの厳密な要求において、時代や社会は、芸術家を制約するのだ。(GS 12, 42)

まず、アドルノは、無制約な自由(「大きな自由(Freiheit im Großen)」)をしりぞけ、制約によって可能になる自由のイメージを提示する(これが素材論の基本的な考えである)。さらにここでアドルノは、作曲家は外的には制約されているけれども内面は自由であるというイメージを破壊する。そこで提示されているのは、芸術家は「外的に(äußerlich)」ではなく「芸術家のつくるものがその芸術家に対して突きつける正しさの厳密な要求において(im strengen Anspruch der Richtigkeit, den sein Gebilde an ihn stellt)」制約されている、という対比である。

この対比を理解するために、ここで《日本の公道上で自動車を運転すること》と《サーキット場でレーシングカーを運転すること》との違いを考えてみたい。

日本の公道上で自動車を運転することにも「大きな自由」はない、と言える。なぜなら、日本の公

147 この論点は、『否定弁証法』において提示される「崩壊の論理(Logik des Zerfalls)」の考えへと継承されている。アドルノ自身による『否定弁証法』の「覚書(Notiz)」にはつぎのように書かれている。「崩壊の論理の理念は著者の哲学的諸構想のうちでもっとも古いものである。それは著者の学生時代にまでさかのぼる」(GS 6, 409)。バック＝モースはこの発言を受けて、1930年代前半のアドルノの論考を読解し、そこに、「覚書」で言及されているとおりに「崩壊の論理」の考えが見て取れるということを指摘している。バック＝モースがそこで提示している論点は二つある。第一に、アドルノがこの「崩壊の論理」という考え方に行きついたさいには、《観念論を内部から清算する》という目標が念頭にあったということ。第二に、こうした考え方が1920年代のベンヤミンの仕事に多くを負っているということである(Buck-Morss 1977, 63-65)。前者については私も異論はない。ただし、後者については、ベンヤミンの影響を否定することはできないにしても、アドルノが音楽という対象にそくして自らの考えを展開しようとしていた、ということを私は強調したい。もちろん、バック＝モースもまたアドルノにおける音楽経験の重要性を軽視しているわけではないが、バック＝モースにおいてそれは数あるファクターのうちの(哲学的な重要度では比較的劣る)ひとつとしてしか評価されていない。それゆえ、私は、音楽もまたアドルノの哲学的アイディアの源泉であると主張し、また「崩壊の論理」のひとつの重要な起源を音楽論に求めるスツィボルスキーの解釈(Sziborsky 1994, 136ff.)を支持する。

道上で自動車を運転するためには道路交通法に従わなければならないからである。しかしながら、自動車を運転できる人は、運転できない人と比べて、移動手段というひとつの行為可能性についてより多くの選択肢をもつ。言い換えれば、より多くの可能性を実現できるという意味で、自動車を運転できる人は、運転できない人と比べて自由である。すなわち、日本の公道上で自動車を運転するという事例は、《無制約としての自由》に対して《制約があることによって可能になる自由》を分節化するさいには有効である。しかし、この事例では、いま問題になっている対比の内容をうまく捉えられない。

そこで、レーシングカーを運転してある特定のサーキットを最短タイムで完走する、というばあいを考える。このとき、ドライバーは、路面の状態や気温・天候などの条件を考慮しつつ、最短で走るために最適なコース取りを考えるだろう。そして、最適なコース取りは、サーキットの形状・状態によってあらかじめ、ドライバーの意のままにならないかたちで決まっている。ドライバーは、事前練習をしたうえで、これまでの経験も含め総合的に考えて、コースを決定する。こうして決定されたコースから外れないように走行するドライバーについて、《このドライバーは外的には制約されているけれども内面は自由だ》ということは適切ではない。このことはつぎのように説明できる。

最適なコースは恣意的には決められない(サーキットの形状、路面の状態、天候などによって条件づけられている)。しかし、これらの物理的条件によって明示されているわけではない。探し出して明示するのはドライバーの役割である(それに対して、赤信号のときに止まるという規則は、日本の公道上で自動車を運転するドライバーとは独立にあらかじめ明示されている)。しかしながら、このようなコース取りは、けっしてドライバーの趣味の問題ではない。ドライバーは、《現時点でできるかぎりの最高のレースをする》という目的のもとでコース取りを行うからである。ここで重要なのは、レーシングカーのドライバーがレースをする目的と、《コースから外れないようにする》という制約とのあいだに内的な関係(すなわち、目的達成のためには、その制約が妨げになるのではなくむしろ必要となるという関係)がある、ということだ(それに対して、《日本の公道上で左側を走行する》という制約は、自動車を運転することの目的と内的な関係がない)。

そして、現時点でできるかぎりの最高のレースはドライバーがこれから作り出そうとしているものである。それゆえ、最適なコースを取るということは、このレースをつくりだすために必要なもの、言い換えれば、(まだつられていない、これからドライバーが作り出そうとしている)レースがドライバーに要求するものである、とすることができる。

以上のような例を手がかりにすれば、《外的制約と内的自由》というイメージに反対してここで分節化されて提示される自由とは、《自らの目的を達成するために必要な制約に従うことで可能になる自由》である、と理解することができるだろう。

このような意味において自由である作曲家に、アドルノは自立性と自発性を見出す。たしかに、この自由には《制約に従う》という意味では非自立的・非自発的な性格が含まれているように思われるのだが、しかし、この意味で自由である作曲家は、自分が解決すべき問いを自分自身で見つけることができるようになる(Vgl. GS 12, 42)。それゆえ、アドルノによれば、「このような服従のためには、作曲家はあらゆる不服従を、あらゆる自立性(Selbständigkeit)と自発性(Spontaneität)を必要と

する」(GS 12, 42)のである。これが《自立性と自発性を伴う自由》の構想である。

そうすると、さしあたり、呪縛のもとにある個人と素材を扱う作曲家とのあいだの差異は、このような自立性と自発性にある、とすることができる。しかしながら、アドルノは自らの考察をさらにもう一步展開する。アドルノによれば、ほかならぬ自立的で自発的な作曲家こそが、作曲家から自立性も自発性も奪ってしまう作曲上の規範を定式化してしまう。この問題を以下で論じる。

3.1.5 自分自身の強制からの自由

ここでアドルノが問題にしているのは、シェーンベルクによって創始された十二音技法である。そして、実践哲学的観点からアドルノの音楽論を読むとき、十二音技法の何が問題なのかを示すここでのアドルノの議論からは、重要な論点を引き出すことができる(【 】は引用者による補い)。

【I】もちろん、十二音技法の諸規則は、すべて例外なく、音楽上の素材を一步一步前進しながら解明していくという作曲上の経験から、必然的に生じている。【J】しかし、当の経験には、主観的感受性による拒絶という性格が備わっていた。【K】すなわち、《音楽がほかのすべての音を掌握するまではいかなる音も繰り返されない》ということ、《全体の構成において動機的機能を果たさないような音符はひとつとして現れない》ということ、《その箇所で一義的に身分が明らかにならないような和声はひとつとして用いられない》ということ——こうした拒絶という性格が備わっていたのだ。【L】このようなすべての切実な要求の真理は、これらの切実な要求を、それらが適用される音楽の具体的な姿かたちと絶えず対決させる、という点にある。【M】こういった切実な要求は、《何に用心しなければならないか》を語ってはいるが、しかし、《いかにしてそうした用心さを維持すべきか》は語っていない。【N】災いは、切実な要求が規範にまで持ち上げられ、先に述べた[切実な要求と音楽の具体的な姿かたちとの]対決が免除されるやいなや、生じてくる。【O】規範の内容は自発的な経験の内容と同一である。【P】しかしながら、この内容は、対象化されることによって、不条理へと転倒する。【Q】研ぎ澄まされた耳が一度見出したものは、発案された体系へと歪められる。【R】この体系にそくして、音楽の抽象的な正誤が測られようとされてしまうのだ。(GS 12, 69)

ここでまず表明されているのは、十二音技法が、素材がさし出してくる問題を解決するという自立的で自発的な作曲行為から必然的に生じた、ということだ(I)。それでは、この必然性を認めたくえで、アドルノはどこに問題を見出しているのか。

ここでは「切実な要求(Desiderat)」と「規範(Norm)」という重要な対比に注目したい(この対比は、「研ぎ澄まされた耳が一度見出したもの」と「発案された体系」との対比(Q)と重なると考えてよい)。「切実な要求」とは、引用文中に挙げられている具体例がすべて否定表現である(K)ということからも分かる通り、消極的にしか規定できないものである。言い換えれば、切実な要求が積極的・具

体的に行動を指示することはない(切実な要求は「何に用心しなければならないか(wovor man sich zu hüten habe)」を語っても「いかにしてそうした用心さを維持すべきか(wie es zu halten sei)」は語らない(M))。音楽以外のところから例を挙げるなら、「道路を横断するときに自動車に轢かれぬい」などといったものが考えられる。

それに対して、ここで言われている「規範」とは、一般に言われているよりも狭い意味で用いられている。先の例と対応させて言えば、「道路を横断するときに、右・左・右の順番に自動車来ないか確認しさえすれば、自動車に轢かれぬい」などのようなものが考えられる。ここで述べられていることが実現しているならば、それは結果として、切実な要求が満たされているばあいと変わらないだろう(それはつまり、「自動車に轢かれることなく道路を横断することができた」ということである)。それでは、このような規範のどこに「不条理」(P)や「災い」(N)があるのだろうか。

ここで、「自らの目的を達成するために必要な制約に従うことで可能になる自由」がさらに分節化される。この意味での自由にとって重要なのは、目的と制約とのあいだに内的関係が成立しているということであった。しかしながら、規範はこの内的関係が硬直化し忘却される(「対決」が「免除」される)ことによって成立する。その結果生じるのは、「目的が達成されるか否か」ではなく「制約に従っているか否か」という基準にそくして行為の正誤が判定されるという事態である(R)。自分自身で発見し解決すべき問いを自分が置かれたそのつどの文脈にそくして考える、ということが自立的・自発的に行為するということであった。切実な要求が規範へと定式化されることによって、この自立性と自発性が失われる。こうして自由は、さらに分節化されて、「服従としての自由」となる¹⁴⁸。

そのさい重要なのは、切実な要求はただ規範と対立しているわけではないということである。というのも、切実な要求には、そうした規範として肯定的に定式化される傾向があるからだ¹⁴⁹。自由は、素材をめぐる分節化の末に、自由とは反対のものに姿を変えてしまう。この問題に対して、『新音楽の哲学』のアドルノは、シェーンベルクの創作態度の評価からその答えを引き出しているように思われる。それは、十二音技法を生み出したシェーンベルク本人が、十二音技法による「服従としての自由」に陥ることなく、自立性と自発性を保っている(アドルノの言葉を用いれば、「自分自身を意のままにする(seiner selbst mächtig)ことができる状態にある」)、というものである(GS 12, 70)。

しかし、この解答は、たんなるシェーンベルク評価についてのひとつの解釈として読まれるべきものではない。アドルノが評価しているのは、十二音技法を生み出したシェーンベルクが、その背景としての経験に含まれていた「主観的感受性による拒絶(Abwehr kraft subjektiver Sensibilität)」(J)を手放さなかったということだ。この点を重視するならば、先の引用にあったように、「切実な要求を、

148 「主観は合理的体系によって音楽を支配し、その結果、自らがその合理的体系に屈することになる」(GS 12, 68)。

149 この考えはつぎの発言に見て取れる。「19世紀のサロン音楽に見られる減七の和音やある種の半音階的経過音は、使い古されてみすぼらしいありさまを呈している。このことは、比較的鈍い耳でさえ気づくことだ。技術的に経験を積んだ耳にとっては、このようなあいまいな不快感が、禁止事項を書き留めた典範に転化する」(GS 12, 40)。「技術的に経験を積んだ耳」でなければ自立的・自発的な作曲はできない。しかし、それは同時に、抑圧的になりうる規範を確立する耳でもあるのだ。

それらが適用される音楽の具体的な姿かたちと絶えず対決させる」(L)という態度の維持にこそ、《服従としての自由》に還元されない自由のもうひとつ別のあり方を見出すことができる。

「絶えず対決させる」というのは強い主体の能動的行為ではない。それは、むしろ、「具体的な姿かたち」のあり方に応じて切実な要求が満たされることもあれば満たされないこともあるという意味で、受動的な——主体の意のままにならない——営みである(それに対して、体系化された規範は、《しかじかに注意すべきだ》ということにとどまらずに《かくかくをすればしかじかに注意したことになる》ということを示す。そのため、この規範に従うかぎり、行為者はしかじかの具体的なあり方に右往左往することなくかくかくという行為を遂行することになる。このような行為のあり方は、能動的というよりも権威主義的と呼ぶ方がふさわしいだろう¹⁵⁰⁾。本節では、このような意味において受動的であるということ、自由についての考え方のなかに積極的に位置づけたい。このような位置づけによって、呪縛のもとにありながらもそれに抵抗するものとしての自由のあり方を描くことができる。

呪縛のもとにある個人のあり方は、自立性と自発性を失った作曲家の《服従としての自由》と重なる。それはすなわち、新しいもの、今とは違うあり方をするものの可能性をはじめから排除している、という点においてである。

それに対して、そのつどの具体的状況に埋め込まれているという意味での受動性を位置づけられた自由は、《自らの目的を達成するために必要な制約に従うことで可能になる自由》からさらに分節化されて、《自らの目的を達成するために必要な制約に従うことで、自らが設定した目的とは別の、未知のものが達成される余地を残すことが可能になる自由》として捉えられるものとなる。先に(3.0.3で)「不定形音楽に向けて」の発言から引き出した《自分自身の強制からの自由》の構想は、このような自由として理解できるだろう。アドルノは同じく「不定形音楽に向けて」のなかで、「素材支配は、いわば、受動的に素材の傾向をわがものとする作曲家の耳の反応形式にならなければならないのだ」(GS 16, 537)とアドルノは述べている。ここで用いられている「受動的に(passiv)」という言葉は、服従としての自由でも制約の抽象的否定でもない自由の構想の理解のために、とりわけ重要である。

ここまでの議論をまとめよう。アドルノは、一方では呪縛によって抑圧される個人を主題にする。他方でアドルノは、理性そのものを抽象的に扱うことを避け、理性がそのつど依存しているものを重視する。音楽素材論からも読み取ることのできるこの考えは、受動性を自由の構想に織り交ぜることで、呪縛に対する抵抗として理解された自由のための余地を生み出す。それゆえ、自然支配による自然支配の撤回としての呪縛の内在的批判は、まさしく呪縛のもとにある「ことによって」(「にもかかわらず」ではなく)可能になるのである。

150 この点において、アドルノの音楽素材論には、アドルノの道徳哲学の基本的考えと同じ考えが明らかに認められる。ギュンターが述べるように、アドルノの倫理に対する批判とは「合理的倫理のなかにある権威主義的契機の批判」(Günther 2006, 122)であった。

3.2 自由のイメージとしての不定形音楽

前節 3.1 ではアドルノの音楽素材論の読解から自由の構想を提示した。私はそこで、アドルノの自由のアイデアを、まず(1)《無制約な自由》から区別しつつ、つぎに(2)《制約によって可能になる自由》と《目的と制約のあいだに内的関係が成立している自由》とを分節化し、さらに、(3)この目的と制約のあいだの内的関係が硬直化することによる《服従としての自由》と、そうした硬直化に陥らない《自分自身の強制からの自由》とを分節化した。

以上の議論で私が示したのは、アドルノの芸術論における自然支配概念が、一方通行・二項対立的支配関係とはまったく異なる含意を、すなわち、《支配する主体(芸術家)が支配される対象(素材)によって制約されるという過程を通して開かれる可能性》という含意をもつということである。このように解釈された自然支配概念からさらなる自由の構想を引き出すことが本節 3.2 の課題である。ここで私が参照するのは、1961年の講演をもとにした論文「不定形音楽に向けて」である。本章冒頭ですでに触れたように、この論文は、《自然支配概念の理解から自由の構想を引き出す》という課題設定の論拠を与えてくれる。アドルノはそこで、「自由のイメージ」を《自然支配による自然支配の撤回》という事態と結びつけ、なおかつ、「自分自身の強制からの自由」として提示した。前節の議論が、この《自分自身の強制からの自由》の内実を規定するための「不定形音楽に向けて」の読解方針を与えてくれる。私は本節で、不定形音楽の構想によって解答が与えられる自然支配の問題を、《自分がなしたことやつくったものが自立化し自分自身を制約する》という問題として定式化しよう。そのうえで、以下のように議論を進める。まず、不定形音楽の構想の輪郭を、《抽象的形式の拒絶》と《連関の内在的構成》という観点から描く(3.2.1)。ついで、自然支配の問題の観点から、アドルノが考察した戦後前衛音楽の二つの動向、セリー音楽(3.2.2)とケージの音楽(3.2.3)の問題を示す。不定形音楽はこれらの動向に対するオルタナティブとして理解できる。最後に、歴史的参照点として「無主題的音楽」に言及するアドルノの議論に依拠しながら、不定形音楽の構想がいかなる点で自由のイメージたりえているかを示そう(3.2.4)。

3.2.1 不定形音楽の構想——抽象的形式の拒絶と連関の内在的構成

アドルノは1961年の論文「不定形音楽に向けて」のなかで、戦後の前衛音楽の動向が提起した問題を受け止めつつ自らが考える音楽のあるべき方向性を示すという課題に取り組んだ¹⁵¹。この

151 アドルノは1961年に「ダルムシュタット国際新音楽夏期講習(Internationale Ferienkurse für Neue Musik)」に招待され、9月5日および6日の二日間にわたって「不定形音楽に向けて」というタイトルの講義を行った。この講義は1962年の『ダルムシュタット新音楽論集』に掲載され、語句の変更・加筆・削除あわせてかなりの数の修正が加えられたうえで(ただし全体の論旨に変更はない)、1963年の音楽論集『幻想曲風に』の末尾を飾る論文として再録された(この論集は現在では全集第16巻に収録)。この論文をめぐるいくつかの歴史的なポイントを確認しておこう。それは大きく、(1)ダルムシュタット国際新音楽夏期講習とは何かということと(2)この講習にアド

あるべき音楽のあり方をアドルノは「不定形音楽(musique informelle)」と呼ぶ。ここでアドルノが問題にした戦後の前衛音楽の動向とは、大まかに言えば、セリー音楽と偶然性の音楽の二つである¹⁵²。前者は音を一分の隙もない必然性でもって関連させようとする傾向であり、50年代初めのブーレーズなどに代表される。後者は音楽作品のなかに偶然性をもち込もうとする傾向であり、ケージに代表される¹⁵³。以下で私はまず、両者を自然支配の問題という観点から特徴づけることで、両

ルノがどのように関与したのかということにかかわる。

ダルムシュタット国際新音楽夏期講習とは、1946年に当時のダルムシュタットの文化担当官だったヴォルフガング・シュタイネッケ(Wolfgang Steinecke, 1910-61)が始めた講習である(シュタイネッケは作曲家レーガーの弟子フリッツ・シュタインのもとで音楽学を学び、「音楽におけるパロディ手法」の研究で博士号を取得した研究者でもある)。第1回(1946年8月25日から9月29日まで)はクラニヒシュタイン城で開催されたため、この講習は「クラニヒシュタイン講習」と呼ばれることもある。この講習の目的は、若い世代の作曲家や演奏家に対して、ナチス・ドイツの台頭と第二次世界大戦によって破壊された新音楽の伝統(とりわけ、ヒンデミット、クシュネク、シェーンベルク、バルトーク、ストラヴィンスキーといった作曲家たちの作品)に親しむ機会をドイツ国内で提供することにあった。1970年からは隔年開催になっているが現在でもつづいている。

(ちなみに日本では、秋吉台国際二十世紀音楽セミナー&フェスティバル(1989年に山口県秋吉台で開催された「第一回秋吉台二十世紀音楽セミナー」から1992年に改称)が第五回(1993年)にダルムシュタット国際新音楽夏期講習と提携を結んだが、この秋吉台のセミナーは、運営側と資金提供を担う山口県との対立により1998年に終焉を迎えた。このあたりの事情については、(山本2015, 158-9)参照。)

アドルノのダルムシュタット夏期講習への関与は1949年に始まる。1949年10月にアメリカでの亡命生活を終えてドイツに帰国したアドルノは、フランクフルト大学の哲学と社会学の教授に復帰し、音楽方面でも、同じ1949年にドイツで出版された『新音楽の哲学』によって注目を集めていた。アドルノはシュタイネッケとは共通の友人レイボヴィッツ(René Leibowitz, 1913-1972)の仲介で知り合ったと見られ、1950年の第5回夏期講習に「音楽批評」の講師として初めて招待される。翌年の第6回講習では「自由な作曲のための共同作業(Arbeitsgemeinschaft für freie Komposition)」を企画し、ここでファイヴァールツ(Karel Goeyvaerts, 1923-93)のセリーによる作曲《二台のピアノのためのソナタ》(1950-51年)を聴く。このときの体験がきっかけでアドルノはセリー音楽に強い疑念をもち、1954年に「新音楽の老化」と題されたラジオ講演でセリー音楽を強く批判する(この講演は翌年『デア・モナート』誌に掲載)。その後、ダルムシュタット夏期講習には、1955年(「若きシェーンベルク」)、1956年(「シェーンベルクの対位法」)、1957年(「新音楽の基準」)、1961年(「不定形音楽に向けて」)、1966年(「音楽における音色の機能」)に講師として参加した(これらの講義は、現在では遺稿集の一部をなす講義録(V 17)に収録されている)。ダルムシュタット夏期講習へのアドルノの関与についてはティーデマン(Tiedemann 2001)が、書簡などの一次資料も含めて簡便に紹介している。

152 高安はアドルノが「不定形音楽に向けて」のなかでトーンクラスター技法をも問題にしていると主張している(高安2011, 163)。たしかにそのように解釈できる箇所はあるのだが(GS 16, 532)、明示的ではないことと本節に関連する論点がないことから、ここでは考察しない。

153 ここには呼称上の注意すべき点がある。「アレアトリック」(ラテン語の“alea”(「骰子」、「偶然」)に由来する言葉)はケージの音楽の方法論的呼称というよりはむしろヨーロッパの作曲家たちの方法論を指示する概念と言ったほうがよい。内容的にも、ヨーロッパのアレアトリックが(それぞれの作曲家ごとの違いがあるとはいえ)演奏者に自由裁量を認めつつ作品の全体としての限界づけは放棄しないのに対して、ケージの偶然性の音楽は、作曲家さえも結果として出てくる演奏がどのようなものか予想できないような音楽を志向する。おおまかに言えば、偶然性の音楽は作品を破壊し、アレアトリックは作品を拡張するのである。

者に代わる音楽の構想としての不定形音楽の輪郭を描く。

とはいえ、アドルノは、不定形音楽についての確固たるイメージをもってその観点から戦後の動向を批判していたのではない。もしそうであったならば、「ではその不定形音楽とは何か」という問いに積極的に明確な答えを与える必要が出てきたであろう¹⁵⁴。しかしながら、アドルノの議論からそうした明瞭な規定を抽出することはできないし、そもそもそうした明確なイメージを提出することはアドルノの狙いではなかった¹⁵⁵。むしろ、アドルノの議論は、戦後前衛の具体的な作品によって開示された音楽の可能性にそのつど対峙し、そのつどの対立軸に応じて問いを立てることで、現状とは別のあり方の音楽への視野を提供しようとするものとして読まれるべきである。このような読解上の態度をとるとき、《セリー主義やケージの作品がアドルノから見ていかなる点で批判されるべきなのか》ということと同じくらい、《セリー主義やケージの作品がアドルノから見ていかなる点で批判的対決に値すると考えられたのか》ということが重要になる。すなわち、不定形音楽というアイデアを理解するためには、《アドルノはセリー音楽やケージの音楽からどのような問いを引き出したのか》ということの問題にしなければならないのである。そのかぎりでは、不定形音楽とは、積極的に規定すべき概念ではなく、セリー主義やケージなどの具体的な作品を参照点として消極的に浮き彫りにすべき概念であると言える。

しかし、消極的に規定すべき理念であるとはいえ、アドルノが手がかりをまったく残していないわけではない。アドルノは、不定形音楽の定義を拒否しつつ、つぎのようにその輪郭を描いている。

さらに用語上の問題を複雑にしているのは、このような内容上の相違にもかかわらず、アドルノがケージの音楽をアレアトリックとして理解したことには歴史的な理由がある、ということである。そもそもヨーロッパでケージが知られるようになったのはハインツ＝クラウス・メッツガー (Heinz-Klaus Metzger, 1932-2009) の紹介によるところが大きいのだが、メッツガー自身がケージの偶然性の音楽とアレアトリックの違いを(当時はまだ)明確には把握していなかったと思われるのである。実際、アドルノは「不定形音楽に向けて」の講義を準備するためにメッツガーにケージについて手紙でいくつかの問い合わせをしたが、1961年7月13日付の手紙のなかでメッツガーはこの問い合わせに答えて、自らの書いた論文“John Cage oder die freigelassene Musik”および『音列』誌第5巻にヘルムス(Hans G. Helms)の訳で掲載されたケージの講義“Unbestimmtheit”に加えて、1958年の『ダルムシュタット論集』に載ったブーレーズの講演“Alea”をも読むようアドルノに勧めている(V 17, 609n218)。アドルノが「アレアトリック」という呼称を用いるさいには、こうした当時の認識上の限界があることを踏まえておく必要がある。ここでは内容上の正確さを優先し、本文ではケージの偶然性の音楽を指示するさいに「アレアトリック」という言葉は使用しない。

154 もちろん、アドルノの議論を受けて不定形音楽の構想を実現している(またはそれに近づいている)作品を挙げるという作業は、意義あるものであるだろう。そうした研究として、リゲティの《アヴァンチュール》を挙げるツェンクの研究(Zenck 1979)を参照。さらに、高安は、アドルノの議論を思いよらぬしかたでアドルノ自身を越えて押し進めた「ポスト・アドルノの音楽」として、ラッヘンマンの作品を挙げている(高安 2002a)。

155 アドルノはカントの「永遠平和」概念を引き合いに出しながら、不定形音楽を実現可能でありながらまだなお達成されていない理念として性格づけている。「不定形音楽には、いくらかカントの言う永遠平和と同じようなところがある。カントはこの永遠平和を、実現される、現実的で具体的な可能性として考えたが、それにもかかわらずやはり、この永遠平和を理念としても考えていたのだった」(GS 16, 540)。

実証主義者のありきたりの作法に従って不定形音楽を定義することはできない。[……]それでも私は、少なくとも、この[不定形音楽という]概念の地平が広がる範囲を画定したい。ここで考えられているのはつぎのような音楽である。すなわち、外側から抽象的に硬直したあり方で対立するようなあらゆる形式を払いのけてしまった音楽、しかしそれでいて、他律的に課されたもの、音楽にとって疎遠なものから完全に自由であるにもかかわらず、客観的に、有無を言わず、現象のなかで(現象にとって外的な合法則性のなかでではなく)自らを構成する、そのような音楽である。(GS 16, 496)

ここでは不定形音楽の二つの特徴が描かれている。第一に、「外側から抽象的に硬直したあり方で対立するようなあらゆる形式を払いのけて」いること。これをいま《抽象的形式の拒絶》と呼ぼう。第二に、「客観的に、有無を言わず、現象のなかで[……]自らを構成する」こと。これをいま《連関の内在的構成》と呼ぼう。

そのさい、この二つを接続する「にもかかわらず(doch)」という逆接表現に注意する必要がある。逆接の関係にあるということは、この二つの両立(抽象的形式を拒絶しかつ連関を内在的に構成すること)は難しいと考えられているということのように思われる。しかし、両者は両立困難どころかむしろ表裏一体のものなのである。むしろ、この「にもかかわらず」という逆接関係は、「抽象的」と「内在的」という修飾語を取り除いた、《形式の拒絶》と《連関の構成》という二つの事柄のあいだで成立する関係と考えた方がよい。以下でそれを説明しよう。

作品のなかで連関を構成するということは、作品に含まれるあらゆる部分が全体のなかで特定の役割を果たすように諸部分を組み合わせるということである。そうすると、連関が構成されているかという問いは、《作品のなかのある部分がいかなる理由でここにあるのか》という理由を求める問いとして理解できる。このように考えると、その作品がいかなる形式でつくられているかということ参照すればこの問いに答えることが容易になる、ということも言えるだろう(たとえば、「ベートーヴェンの交響曲第5番第1楽章の第59-62小節のホルンは第1主題の動機を用いつつ第2主題の開始を告げている」というように)。しかしながら、このような理由の与え方は、理由を求められたときに参照できる形式が前もって存在しているという前提のもとで可能となっている(「第1主題」や「第2主題」という役割を指示する言葉を使用可能にするソナタ形式とはまさにそのような形式である)。逆に言えば、こうした形式を前提とせずに連関を構成することは難しい。それゆえ、《形式の拒絶》と《連関の構成》は逆接関係にあるのである。

それでは、こうした前提を放棄すると——すなわち、抽象的な形式を放棄すると——どうなるだろうか。このとき、《ある部分 x がなぜここにあるのか》という問いに対しては、あらかじめ意味の確定された役割を挙げることによってではなく、《x はその前の y につづくからだ》、《x の後に z がつづくからだ》というしかたで、作品内の前後の部分との連関を挙げることによって答える必要がある。この答え方は、《x を理解することで何が理解できるのか》、《何を理解すれば x を理解できるのか》という問いに対して作品外の要素を引き合いに出さない(すなわち、「第1主題」や「第2主題」といった言葉さえも使用しない)という意味で内在的である。そして、このような意味で連関をつくりだすこと

が、ここで《連関の内在的構成》ということでは言われていることにほかならない。

このように考えると、《抽象的形式の拒絶》と《連関の内在的構成》は同じコインの裏表であると言える(後者は前者を前提としており、かつ、前者にコミットするならば後者を引き受けざるをえない)。問題は、このことが何を意味するのかということだが、その中身を充実させる作業のために議論しておかなければならないことがある。まずは、不定形音楽の構想を戦後前衛音楽のオルタナティブとして理解するためにも、以下 3.2.2 でセリー音楽について、3.2.3 でケージの音楽について、アドルノが問題にしたポイントをそれぞれ確認する。

3.2.2 セリー音楽の内在的矛盾

ここではセリー音楽の問題をめぐるアドルノの議論を整理する。まず、「不定形音楽に向けて」よりも数年早く書かれた論文「新音楽の老化」(1954年)を参照しよう。この論文を参照する理由は、アドルノのセリー音楽批判としては最初期のものであるこの論文の方が、セリー音楽の問題の指摘という点ではより明快であるからである(それに対して、のちに立ち返るが、「不定形音楽に向けて」ではセリー音楽はより細かい文脈のなかで捉え直されることになる)。

セリー主義について理解するためにはその前段階の「十二音技法」について理解する必要がある。十二音技法の基本的なアイデアは、無調によって実現した《それぞれの音が果たす役割の重要性を無差別化すること》、そして、かつて調性によって可能になっていた《作品に秩序と法則性を与えること》、この二点を同時に満たすことにある。そのために考案されたのが、十二音音列を用いるということであった。十二音技法による作曲には、平均律の半音音階を基盤とした12の音高および音程関係によって確定される十二音音列を用いる¹⁵⁶。セリー音楽とは、この十二音技法のアイデアを音高のみならず持続・強度・アタックというほかのパラメーターにまで拡張してつくられた音楽である¹⁵⁷。

156 もう少し詳しく説明すると以下ようになる。この音列は四つの形態(基本形、逆行形、転回形、逆行転回形)で現われる。また、このそれぞれの形態いずれにおいても、12の音のどれから始めてもよい。それゆえ、単純計算で、作品ごとに48の音列が使用できることになる。このようなしかたで確定された音程関係によって、《作品に秩序と法則性を与えること》という要求が満たされる。また、ある音が現われたら残りの音がすべて現れるまでその音は反復されない。これによって12の音のいずれにも中心的な役割は与えられず、12の音すべてが等価と見なされることになる。この点によって、《それぞれの音が果たす役割の重要性を無差別化すること》という要求が満たされる。

157 このセリー音楽のもともとのアイデアはヴェーベルンの《協奏曲》作品24(1934年)に見られるが、その具体化はメシアン(Olivier Messiaen, 1908-92)の《音価と強度のモード》(1949年)によって試みられた。この作品を前段階として、ファイヴァールツ(Karel Goeyvaerts, 1923-93)の《二台のピアノのためのソナタ》(1950-51年)やブーレーズ(Pierre Boulez, 1925-2016)の《二台のピアノのための構造I》(1952年)などの代表作が書かれた。アドルノは、1951年の夏季講習でファイヴァールツの作品を聴いて強い不満を抱いたことがきっかけで、セリー音楽を取り組むべき問題として認識することになった。

アドルノが十二音技法の問題として考えているのは、「どのような作品をつくるかということとその作品をつくるためにどのような方法を用いるかということとのあいだにズレや緊張が入り込む余地がない」という問題だった。セリー主義が十二音技法の拡張・徹底化であるという点で、十二音技法に対するアドルノの疑念は、より先鋭化したかたちでセリー主義にも当てはまる。実際、「新音楽の老化」のなかでアドルノは「十二音技法[……]の現状への問いが[……]なおさら切迫したものになっている」(GS 14, 147)という時代診断を下している(「なおさら(um so)」という程度の進行を示す表現に注目しなければならない)。しかし同時に、アドルノはこの問題を、作曲する力そのものの衰退と結びつけて考えている。「内的緊張が衰えていることと造形力が衰えていることとは互いに対応しており、おそらく根は同じである」(GS 14, 144)。すなわち、アドルノはたんなる方法論上の問題としてセリー主義を取り上げるのではなく、そうした方法論にもとづいて生まれた作品自体の音楽としての質をも問題にしているのである。

それでは、アドルノが考えるセリー主義の問題とは何か。「新音楽の老化」のなかでは、セリー音楽に含まれる問題がつぎのように指摘されている。

ピエール・ブーレーズと彼の追従者たちは、伝統的な音楽上の慣用語法の残滓もろとも、あらゆる作曲上の自由をも恣意として同時に排除することを目指している。[……]それゆえ、何よりもまず試みられたのは、リズム法をも十二音技法の厳密な秩序のなかに引き入れること、そして最終的には、音程・音高・音の長短・強度といった客観的に計算可能な配列で作曲を置き換えることだった。これは音楽においてはおそらくこれまで目指されたこともない統合的な合理化である。しかし、こうした法則性は恣意的であり、やることが命令されて決まっている組織法にある客観性はたんなる仮象にすぎない。このことは、もろもろの規則が音楽の経過の構造関係に適合していないという点にすでに明らかになっている。彼らはこの不適合さを片づけることができない。(GS 14, 151)

ここではセリーによる作曲の目的として(1)伝統的な慣用語法の排除と(2)作曲上の自由の排除が挙げられており、セリーはこれらの目的を果たすための手段として説明されている。この試みをまとめてアドルノは「統合的な合理化(eine integrale Rationalisierung)」と呼ぶ。これが「合理化」であるのはもろもろの音を厳密な秩序のもとに配列しようとするからであり、これが「統合的」であるのは音の(音高だけでなく音価・強弱なども含む)あらゆるパラメーターをこの秩序のもとに含めようとしているからである。しかし、こうした目的の核心はそもそも《恣意性の排除》という点にあったにもかかわらず、結果として出てくるのは恣意的な法則と見せかけの客観性だとアドルノは言う。すなわち、恣意を排除するはずが恣意的な法則を導入してしまっているという点で、アドルノはセリー主義の内在的矛盾を指摘するのである¹⁵⁸。

以上のようなセリー音楽の考え方は、本節が取り組む自然支配の問題の観点から言えば、「自

158 この点はマーンコプフが指摘するとおりである。「[「新音楽の老化」において]セリー主義は、単純に拒絶されるのではなく、内在的に矛盾していることが示される」(Mahnkopf 1998, 253)。

分がなしたことやつくったものが自立化し自分自身を制約する」という事態を純然たるかたちで提示したものと考えることができる。というのも、セリー主義には、「私があらかじめつくった音列によって制約されていない部分が作品のなかにあってはならない」という考えがあるからである。そして、セリー音楽が先鋭化させたこの問題に対してひとつの解答を与えたのがケージだった。そこで、つぎにケージの考察に移ろう。

3.2.3 自然支配に反抗するケージの試み

ここからは、ケージの《ピアノとオーケストラのためのコンサート》についてのアドルノのコメントを検討しよう。それによって、不定形音楽の構想とケージの近さと遠さを示したい。

ケージの《ピアノとオーケストラのためのコンサート》(1957-58年)は58年5月15日にニューヨークのタウンホールで「ジョン・ケージ作曲 25周年回顧演奏会」のプログラムのひとつとして初演された(ピアノはD・テュードア、指揮はM・カニングハム)¹⁵⁹。同年9月にはケルンでヨーロッパ初演がなされ(Vgl. Decroupet 1997, 241)、アドルノはこのケルン公演に居合わせたものと思われる¹⁶⁰。この作品については、「不定形音楽に向けて」以前に発表された論文「音楽と新音楽」(1960年)のなかでもつぎのように述べられている。「ケージの《ピアノとオーケストラのためのコンサート》は、いかなる音楽的連関という理念にもタブーを課したというただその一点のみにおいて首尾一貫し有意味なのであり、これは破局の音楽の極点(das Äußerste an Katastrophenmusik)をもたらしている」(GS 16, 482-3)。

ここでアドルノは、ケージの音楽が音楽的連関を徹底的に放棄していること、そしてまさにその点において「有意味」であることを指摘している。この《連関の放棄》というのは、この作品の以下のような特徴を指しているものと思われる。まず、(1)この作品は総譜をもたず各楽器のパート譜だけから構成されている。また、(2)この曲の演奏にさいして各奏者は《具体的にどのようにすべきか》の決定にかんしてかなりの自由裁量が認められている。さらに、(3)ピアノのパート譜にかなり特徴的な図形的記譜法が用いられている。これらの点の結果として、この作品については、《なぜ x のつぎ

159 《ピアノとオーケストラのためのコンサート》というタイトルは英語では“Concert for Piano and Orchestra”と表記される(“Concerto”ではない。ちなみにドイツ語ではこの二つの語は両方とも“Konzert”と表記されてしまうので、アドルノのテキストではこの作品は“Klavierkonzert”と表記されている)。すなわち、この曲は「協奏曲」ではなく「コンサート」というタイトルがつけられている。これは、ピアノだけでなくオーケストラの各楽器もソロ楽器として独立して演奏されることを意味している(白石 2009, 221 参照)。

160 「また、私は、ケルンの楽団による演奏で、ケージの《ピアノとオーケストラのためのコンサート》を一度聴いていたあとだったが、それでも、ケージのこの作品は私に強い印象を与えた」(GS 16, 494)。アドルノの遺稿集のひとつとして出版された『クラニヒシュタイン講義』の編者注には「アドルノはディヴィッド・テュードアの演奏で 1958 年 3 月にケルンでこの作品を聴いた」(V 17, 608n216)とあるが、その典拠は示されていない。3 月ではまだニューヨークでの初演もされていないため、この編者注は誤りであると考えられる。

に y が来るのか」という問いに対してけっして答えを与えることができない。この不可能さは、連関を聴き取ることができるように思われるとしてもそれはたまたまそうなったということ以上のものではないがゆえの原理的な不可能さであり、それゆえに徹底的である¹⁶¹。

さらに、アドルノは「不定形音楽に向けて」でケージの作曲活動を二つの点から捉えている。ひとつは音楽上の意味連関を保証する定型や慣用語法の放棄である。それに加えてアドルノは、作曲する主体という考えそのものの放棄というアイデアをケージに見出している。「ケージと彼の楽派が行ったさまざまな試みは、[音楽上の]あらゆる定型句を消し去った。そのうえさらに、ケージたちは、主観によって組織するという理想 (ein subjektiv-organisches Ideal) の死を悼むこともなかった。彼らは、この理想のなかにも定型句が生き残っているのではないかと疑っているのである」(GS 16, 533)。アドルノはこうした点からケージの音楽を「反芸術 (Antikunst)」(GS 16, 533)と呼ぶが、この呼称はけっして反感や軽蔑を表しているわけではない。「反芸術を褒め称えることが誤りであるのと同じくらい、反芸術を高級な余興やユーモアとして、つまりはまったく下劣なものとして片づけてしまうことも誤りである」(GS 16, 533)。すなわち、アドルノは、ケージの作曲活動を無批判に擁護することもディレッタントと見なして無視することも拒絶するのである。

アドルノにとってケージが無視しえないのは、アドルノがセリー音楽の問題と考えたものにケージがひとつの答えを与えたと見なしうるからである。それはすなわち、自然支配への反抗である。この点で、ケージは不定形音楽の構想に接近している¹⁶²。「少なくともひとつの点において、ケージの衝動は不定形音楽の衝動に近づいている。それはすなわち、音楽と自然支配との強固な共犯関

161 この点については白石のつぎの発言が的確にまとめている。「《ピアノとオーケストラのコンサート》では、唯一の時間、すなわち諸々の音現象を一定の型を持つ必然的、統辞的な連鎖にまとめあげる線状の時間は存在しない。さまざまな音現象は構造を持たず、客観的時間の序列からも解放され、前後が決定不可能な状態で連鎖していくのであって、いわば純化された「できごと」としての音、音群が共時的、空間的に共存しているのである」(白石 2009, 237-8)。

162 ボワシエールはアドルノにとってのケージの無視しえなさを的確に捉えている。「ケージの音楽は意味の危機を極限まで引き受け、そうして事実上でも権利上でも、作品における意味の否定という本質的な問題を提出する。そのかぎり、アドルノはケージの音楽を真剣に受けとめる」(Boissière 1999, 114)。それに対して、マーンコプフはアドルノにとってケージはまったく重要ではないという極端な見解を取っている。「アドルノが作曲批判に関連して遺した遺産をケージとの深い対決と等置する人は少なくないが、ここではケージとの対決は必要ない。アドルノ解釈という文脈では、ケージが興味深いのはたったひとつの側面においてのみのことである。ケージは、アドルノにとって重要だったものとは何も関係がないのだ。ケージは——アドルノにかんして言えば——まったくの他者 (ein ganz Anderes) であり、あるいは何かであるとしても、抽象的否定にすぎない」(Mahnkopf 1998, 252)。しかし、この見解は、アドルノがケージの《ピアノとオーケストラのためのコンサート》から受けた衝撃を不当に過小評価している。また、庄野は、アドルノがケージの音楽を自らつくり出した概念の下に「包摂」しようとして結果的に自らの認識の限界を暴露している、という見解を取る。「「アンフォルメル音楽に向けて」の中で言及されるケージの捉え方には、当時の認識の限界と共に、アドルノの出発点に於ける前提それ自体の問題が露わになっている。それは共に、「アンフォルメル音楽」概念の下にケージの音楽を包摂しようとすることに関連している」(庄野 1985, 134)。これはマーンコプフの見解とは真逆の解釈と言ってよいだろう。しかし、アドルノの議論は、ケージの音楽を不定形音楽として捉えようとしたのではなく、ケージから引き出した問いに応答するかたちで不定形音楽の構想を練り上げた、と言うべきである。

係 (die sture Komplizität von Musik mit Naturbeherrschung) に対する反抗という点においてである」(GS 16, 534)。しかし同時に、アドルノによれば、ケージのこの反抗は自然支配の「抽象的否定」(GS 16, 534)にとどまっている。この点に、不定形音楽とケージの音楽の近さと遠さが集約されている。すなわち、セリー音楽がラディカルに提示した《自分がなしたことが自立化し自分自身を制約する》という問題に対して、ケージは《そもそも自分がなすということをやめる》という解答を提示した、と考えることができるのだ。

この解答は、自分で自分を制約する可能性をこれまでにないかたちで排除する——それゆえ、これは自然支配への反抗でありうる。しかしながら、その排除の徹底さゆえに、自由を実現するために対象との歴史的・具体的なかかわりのなかに入り込むべき主体をも排除してしまっている——それゆえ、これは自然支配の否定としては「抽象的」なのだ。ここに、本節冒頭で述べたように、不定形音楽が描く自由のイメージが《自然支配による自然支配の撤回》として考えられている理由がある。不定形音楽は自由の実現のために自然支配に反抗しなければならない(ここに不定形音楽とケージの近さがある)。しかし、その反抗は、自然支配をそもそも放棄することによってでも、自然支配とは別の資源に依拠することによってでもなく(ここに不定形音楽とケージの遠さがある)、当の自然支配によってなされなければならないのだ。

こうして、戦後前衛音楽の二つの動向に対抗するしかたで、アドルノは不定形音楽を構想する。「素材信仰[ケージ]と絶対的な徹底的組織化[セリー主義]という敵対する両極端は物神崇拜(Fetischismus)において収斂する。不定形音楽はこの両極端のいずれに対しても反対する」(GS 16, 524)。以下で私は、セリー音楽をめぐる立体的議論を通してこの内実を明らかにする。

3.2.4 歴史的参照点としての無主題的音楽

ここまでで私は、セリー音楽の内在的矛盾を指摘する「新音楽の老化」とケージの音楽の意義と問題を指摘する「不定形音楽に向けて」の議論を整理した。以上の議論の目的は、両者に対するオルタナティブとして不定形音楽の構想を外側から描き出すことだった。以下では、この構想の内容を充実させることを目指す。

「新音楽の老化」では、セリー音楽の内在的矛盾が指摘されるにとどまり、その矛盾を引き受ける音楽の構想についての積極的な提案はなされなかった。それに対して、「不定形音楽に向けて」では、セリー音楽の問題の所在がより詳しく考察され、それにともない、この問題に対するアプローチもまた提案されている(このアプローチこそ不定形音楽の構想にほかならない)。セリー音楽をめぐるこのような考察の深まりは、ケージの音楽との出会いをきっかけにして始まったと考えることができる。というのも、《自分がなしたことによって自分が制約される》という問題に対してケージが提出した主観の放棄——自分がなすということをやめる——という解答が自然支配に対する反抗として真剣に受け止めるに値するものだったからこそ、アドルノは主観を放棄することなく自然支配に抵抗するオルタナティブの構想を練り上げる必要性を自覚した、と考えられるからだ。

そして、このオルタナティブとしての不定形音楽の構想を——具体的なプログラムを与えることなく——練り上げるために、アドルノは歴史的な参照点として「無主題的音楽」を引き合いに出す。「無主題的(athematisch)」音楽とは、その名が示す通り、「主題的(thematisch)」音楽と対比されるものである。その主題的音楽は、「動機・主題労作(die motivisch-thematische Arbeit)」を主要な作曲技法として用いて組み立てられた音楽として特徴づけることができる。

動機・主題労作とは、特定の主題(多くのばあいは旋律のかたちをとる楽曲の構成要素)や動機(リズムや音程上の特徴をもつ主題の構成要素)を加工することで音楽に展開・発展をもたらす作曲技法である。これによって、音楽は有機的に——すなわち、諸要素が単独でではなく全体のなかで役割をもつようなしかたで——かつ論理的に——すなわち、諸要素がただ並列されるのではなく何らかの説得力をもって関係づけられるようなしかたで——進展する。しかし同時に、このような有機的・論理的性格は伝統的な音楽上の慣用語法に依拠したものでもある。なぜなら、全体のなかの役割や説得力ある関係は無前提に存在するのではなく、特定の音楽実践——とりわけ調性音楽の語法——を背景にしてはじめて成立するからだ¹⁶³。

したがって、このような動機・主題労作を拒否する無主題的音楽は、伝統的語法に依拠することでは予測も把握もできないテンポ・ダイナミクスの変化やさまざまな楽想の並置によって組み立てられ、その結果、緊張感を帯びた音楽となる¹⁶⁴。

アドルノは、このように特徴づけられる無主題的音楽を、主題的音楽およびセリー音楽との三項関係のなかで把握しようとする。これは、セリー音楽とケージの音楽のオルタナティブとしての不定形音楽の構想を提示するという目的にとっては、一見すると回り道のように思われるかもしれない。しかしながら、この三項関係の把握には、不定形音楽のアイデアを分節化するための、回り道などではけっしてない重要な役割がある。その議論は三つのステップによって再構成することができる。(1)まず、無主題的音楽は、不定形音楽のあり方に近いものとして、歴史上の具体的な作品名とともに挙げられる。(2)ついで、この歴史上の参照が動機・主題労作のアイデアを発展的に継承するためのものであることが示され、(3)最後に、動機・主題労作の何を継承すべきなのかを明示するために、動機・主題労作のもうひとつの継承者としてのセリー音楽との対比で、無主題的音楽がいかなる点で不定形音楽の構想を示しているのかということを明らかにする。以下、順番に説明しよう。

(1)アドルノは、1910年ごろのシェーンベルクの作品が不定形音楽の構想に近かったと述べている。これは、不定形音楽の作曲技法やアイデアを具体的に示そうとしないアドルノの議論のなかでは、唯一と言ってよい具体的な作品上の手がかりである。ただし、二点注意が必要である。第一に、アドルノによれば、1910年前後にはたしかに不定形音楽へ向けたアプローチがなされたが、同時にそのアプローチはすぐさま逸脱してしまう。具体的には、無主題的で確たる構造をもたない

163 アドルノによれば、動機・主題労作と調性の関係は、従来は意識化されておらず、シュトックハウゼンを代表とする戦後の音楽理論の発展によってはじめて明示化された。「主題労作でさえ、もっとも広い意味で言えば、こんにちでは[……]調性的な側面を示している」(GS 16, 499)。

164 無主題的音楽の特徴については、石田(2012, 131)参照。

モノドラマ《期待》(1909年)から分かりやすい構造をもつ音楽つきドラマ《幸福な手》(1911-13年)への後退である¹⁶⁵。第二に、アドルノは1910年ごろの作曲を範としてその時代への回帰を要請しているのではないし、そもそもそのようなことが可能だとも考えていない¹⁶⁶。

こうした注意点を踏まえるならば、1910年ごろの無主題的音楽は、不定形音楽のあり方の具体的例示として理解することはできない。実際、無主題的音楽を不定形音楽のプログラムとして提示することをアドルノは明確に拒絶している¹⁶⁷。無主題的音楽は、動機・主題労作およびセリー主義と並べ置かれた文脈のなかで不定形音楽の構想を浮き彫りにするための歴史的な——没歴史的に通用するものでも依拠可能なものでもない——参照点として理解しなければならない。

(2)このような歴史的参照点は、動機・主題労作のなかに含まれる発展的に継承すべきアイデアを明示化するために用いられる。このことを理解するために、アドルノが無主題的で非構造的な作品である《期待》を引き合いに出しているつぎの発言を見てみよう。

美的必然性を文字通りの必然性から解放することは実り多いものとなりうる。このことは、素材支配のより以前の段階では、《期待》から学ぶことができる。《期待》やそれと非常によく似た作品において、明らかにシェーンベルクは、動機・主題労作が——こんにちではセリーの決定論がそのようなものとして現れるのと同じように——音楽の自発的な流れにとって外的なものであり、操作であると感じていた。このモノドラマの無主題の繊維組織は、この点に由来する。しかし、この無主題の繊維組織は、単純に偶然に身をゆだねているのではなく、動機・主題労作の精神を積極的に自らのなかで止揚しようとしているのだ。動機・主題労作はそれにとまって変化し、拡張する。(GS 16, 515)

アドルノがここで意図しているのは、「美的(ästhetisch)」必然性を「文字通りの(buchstäblich)」必然性から区別し、前者を支持することである。アドルノは、「文字通りの必然性」ということで、セリー音楽の構成に見られる必然性——あらかじめ設定された順番に従ってある音のつぎに別の音がつづく必然性——を考えている。ここで「解放(Emanzipation)」と言われているのは、セリー音楽が「美的必然性」をこの意味での必然性へと還元してしまったとアドルノが考えていることによる(また、発言の後半で明言されているように、「美的必然性」はケージの音楽の偶然性とも異なるものとして

165 「不定形音楽への視野は、1910年ごろにすでに一度開示されていた。[……]しかし、この時代を出発点としてその後まもなく、不定形音楽へ向けたアプローチはいくらか逸らされてしまった。すでに《幸福な手》は、《期待》とは反対に、ある種の再現部を含み込んだかなり確固とした表層構造を用いている[……]。[……]こうした表層構造は、再現部をもたずにアップゲザングにもとづいて作曲された《期待》の理想を押し戻してしまっている」(GS 16, 497)。

166 「不定形音楽こそが、修正を受けつけず譲歩もしない自由の理念に新たに立ちむかうのであればならないだろう。しかし、それは1910年ごろの様式の再現としてではない」(GS 16, 498)。

167 「不定形音楽について私が抱くイメージを明確にするためといえども、私は、無主題的なものというプログラムも[……]何かこれに類するものも、提供することはできない」(GS 16, 496)。しかしながら、不定形音楽と無主題的音楽の短絡的な同一視を戒めるこうした発言をアドルノがあえて残しているということ自体が、両者の内容的な近さを暗示しているとも言えるだろう。

考えられている)。そして、この区別を引き出すためにアドルノが依拠するのが《期待》である。

この区別はどのような議論上の効果があるのだろうか。重要な点は二つある。第一に、アドルノが「美的必然性」と呼ぶもの——それは引用した発言のなかでは「音楽の自発的な流れ」とも呼ばれている——の観点からすれば、動機・主題労作は「外的なものであり、操作である」とされている。第二に、この点を見逃してはならないのだが、1910年代における動機・主題労作が、1960年代当時におけるセリー主義と対応するものとして位置づけられている。この二点に、無主題的音楽が不定形音楽の歴史的参照点であるという先の論点を合わせて考えよう。そうすると、無主題的音楽から見て動機・主題労作がいかなる点で「外的なもの」であるか、ということ进行明かにすることで、アドルノの考える不定形音楽から見てセリー音楽がいかなる点で問題含みであるか、ということ进行より細かく分節化できる見込みが与えられることになる。

さらに、上で引用した発言の終わりの方で、無主題的音楽が「動機・主題労作の精神を〔……〕止揚(aufheben)しようとしている」と述べられていることにも注意しなければならない。アドルノは、主題的音楽と無主題的音楽を抽象的に対立させているのではなく、むしろ、動機・主題労作のなかに含まれている批判的に継承すべきアイデアを積極的に取り出そうとしているのだ¹⁶⁸。

(3) それでは、動機・主題労作はいかなる点で「外的」なのだろうか。この問いに答えるために、動機・主題労作も《自分のなしたことが自立化し自分を拘束する》という問題の観点から考えてみよう。動機・主題労作は、自らが提示した主題を分解しつつ組み合わせ、練り上げ、積み上げることで、統一感のある楽曲の完成を目指す技法である。すなわち、動機・主題労作は、《先行する自分自身が書いた主題(またはそれに含まれる動機)によってそれにつづく部分の構成が制約される》という事態として理解することができる(このような制約によって音楽に有機的・論理的性格が生まれる)。そして、この事態はセリー音楽において極端なかたちで顕在化した、《自分のなしたこと・つくったものが自立化し自分を制約する》という問題と構造的に同型である。

この点は重要である。というのも、主題的音楽とセリー音楽は一見して対立するように思われるからだ(なぜなら、先に述べたように、動機・主題労作による有機的・論理的連関は伝統的語法に依拠して成立するものである一方で、セリー主義は伝統的語法の排除をその動機づけのひとつとしていたから)。しかし、無主題的音楽という第三項を置くことによって、この一見したところ自明な対立関係を別の観点から見るができるようになる。この別の観点から浮かび上がる動機・主題労作とセリー主義の共通点こそ、動機・主題労作を「外的」にするものにほかならない。

セリーのものを動機的・主題的なものとは対立するものと捉えてはならない。セリー音楽自身が、動機的・主題的なもの全体の性から成立した。言ってみれば、セリー音楽は、この〔動機的・主題的なもの〕原理を時間および音色にまで拡張することから成立したのだ。両者のやり方は、全体的組織化という究極目標を共有している。(GS 16, 516)

168 もちろん、そうした継承すべきアイデアは、そのまま適用可能な処方箋などではないし、立ち返るべき権威でもない。「不定形音楽の名のもとに、主題的・動機的なものを作曲行為から失われえないア・プリオリとして復古させるなどということはすべきではない」(GS 16, 524)。

ここで言われているように、主題的音楽とセリー音楽は、「全体的組織化という究極目標 (Telos der totalen Organisation)」の点で共通している。それはすなわち、両者とも、各部分の連関が明確で全体として統一されているものとして作品を提示することを目標に据えているということだ。

それでは、作品全体に統一を与えるということが、動機・主題労作が「外的」であるゆえんなのだろうか。答えは「然り」なのだが、注意が必要である。そこで問題とされているのは、《統一された全体という目標設定》であって、《統一を与える様態》ではない。すなわち、アドルノは、批判しながらもなお継承すべき——「止揚」すべき——動機・主題労作のポテンシャルとして、統一についての構想を取り出すのである。この点で、動機・主題労作とセリー主義の区別が捉え直されることになる。

もしかすると、両者の区別はつぎのように捉え返すことができるかもしれない——全面的にセリーで作曲するという点においては、統一は事実として、すなわち、統一のなかに隠されているが直接に存在するものとして考えられている。それに対して、主題や動機を用いて音楽を生み出すということにおいて、統一はつねに生成するものとして、それゆえ、自らを開示するものとして規定されている。(GS 16, 516)

セリー音楽と主題的音楽の違いは、統一が「存在するもの」として考えられているか「生成するもの」として考えられているかの違いとして把握される。これは両者の統一を与える方法にそくして理解することができる。すなわち、セリー音楽における統一性や連関があらかじめ自分が設定した(その意味で楽曲以前にすでに存在している)音列に依拠して与えられるのに対して、動機・主題労作における楽曲の統一性や連関は、動機や主題間の推移関係の理解によってはじめて作り出される(その意味で作曲プロセス・聴取プロセスによってはじめて生まれる)ものなのである。

そして、アドルノが無主題的音楽の考察を通して動機・主題労作から継承しようとしているアイデアとは、この「生成」としての連関・統一である、とすることができる。すなわち、歴史的参照点としての無主題的音楽から得られる不定形音楽の構想とは、作品全体の統一を保証する基礎的原理なしに推移関係による連関の達成を目指すものとして理解できる。これこそが、3.2.1 で確認した、《抽象的形式の拒絶》と《連関の内在的構成》という要素の内容である。

このアイデアを、先に音楽分析論を参照しつつ提示した《生成の聴取》の論点と比較すると、両者はその言おうとする内容を共有しつつ、その同じ内容をそれぞれ別の方向から言い表したものであることが分かる。すなわち、生成の聴取において重要なのは、対象を生成の相のもとで捉えるための手続きは前もって成文化されていないということであり、それゆえ当然ながら、そこで問題になっているのは《対象を生成の相のもとで捉えること》であった(2.2.4)。それに対して、いま問題になっているのは、《自分自身を生成の相のもとで開示すること》である。対象の認識か自己の提示かという点で両者は方向が逆向きと言えるが、どちらも《そのための手続きを前もって確保することはできない》という点は共通している。

ここに示された考えは、作曲という音楽固有の文脈を超えた射程をもつように思われる。自分自

身を生成の相のもとで開示するというとき、対比されているのは、《自分自身を存在する統一として与えること》である。それは具体的には、自らの属性を説明するために前もって確定された分類(大学院生であること・男性であること・アドルノを研究していること・日本国籍であることなど)を引き合いに出すことを意味するだろう。こうした分類に依拠すれば自分が何者であるかは説明しやすくなる。しかし、より厳密に言うならば、私はそのとき自分自身を説明しているのではなく、むしろ、その内部で自分自身を安定して説明することのできる枠組みをただ享受しているにすぎない(自分自身を説明するためにそうした分類を引き合いに出すということは、いわば、自分自身が何者であるかの規定を外部委託することである)。そして、その享受の帰結は、そうした枠組みで説明しにくいものに対する鈍感さであり、さらにはそうしたものが意識に上がらないよう排除することである。

《生成としての自己の開示》というアイデアはこのような鈍感さや排除に対する矯正策になりうる。なぜなら、統一を前もって保証する枠組みなしに諸契機の連関を生み出すというあり方には、自らのあり方を自己完結させず他者へと開いていくという側面があるからだ。アドルノは、このような生成としての自己開示が、一方では自分自身のまとまりの創出であるという意味で自然支配的性格をもちながら、他方で同時にそのまとまりがつねに他者——それは一般的な他者ではなく特定の関係において私に迫り私を混乱させる他者である——に対する感受性の発揮によって達成されるという意味で自然支配に反対するものでもあると考えている。

芸術にかんする技術の首尾一貫性は、真の支配として、つねに同時に、支配とは逆のものでもある。すなわち、それは、主観的な感受性を、それ自体としては主観ではないものの動きに対する敏感さにまで発展させることでもある。(GS 16, 538-9)

アドルノはここで芸術の領域に限定した議論をしているように思われるが、このアイデアは芸術の領域固有のものとして神秘化して理解する必要はない。むしろ、自己を他者へと開いていくことで達成される自由という実践哲学的アイデアを不定形音楽の構想から引き出すことができるという点に、アドルノの音楽論の豊かさが示されている、と言うべきである。

第3章のまとめ

第3章では、アドルノの自然支配概念を一方通行・二項対立的関係として理解することの不十分さを示し、とくに音楽論における自然支配概念、すなわち「素材」および「素材支配」にかかわるアドルノの議論に依拠することで、アドルノの自然支配概念から自由の構想を引き出した。まずは『啓蒙の弁証法』における自然支配概念の歴史哲学的含意を確認し、その修辭的解釈では捉えられない、暴力的でありながらも同時に自らの暴力性を反省するための資源であるという自然支配の両義性を指摘した。さらに、芸術における自然支配概念が「素材支配」として重要な位置を占めていることを明示し、素材支配概念から自由の構想を引き出す見込みがあることを主張した(3.0)。そ

のあと、アドルノの音楽素材論の実践哲学的読解によって、《自分自身の強制からの自由》という自由の構想を提示した(3.1)。さらに、この《自分自身の強制からの自由》の内実を規定するために、「不定形音楽に向けて」の議論を自然支配の問題の観点から読解し、自然支配の問題の先鋭化としてのセリー音楽および自然支配の抽象的否定としてのケージの音楽、双方との対決を通した不定形音楽の構想を《生成としての自己開示》として提示した(3.2)。

4 道徳

第3章で私は、アドルノの自然支配概念が単純な二項対立的・一方通行的支配関係を帰結するものではないことを示し、主として音楽論に依拠することによって、アドルノの自然支配概念から自由の構想を引き出した。これは同時に、アドルノの議論が支配するシステムと支配される個人という二項対立的なモデルによる分析にとどまり社会的領域を排除している、という批判に対する応答にもなった。この応答が成功しているならば、アドルノの思考において重要な役割を果たしている規範的主張を正当に評価することができる。ここまでの議論でも私は(概念にせよ叙述にせよ自由にせよ)アドルノの規範的主張を取り扱ってきたが、その主張の規範性の身分そのものを問題にすることはなかった。私は以下でこの問題に取り組む。すなわち、第4章の課題は、アドルノの道徳哲学をめぐる議論を再構成することである。

この再構成作業はアドルノにおける《善の構想の不在》と《規範的主張の存在》とのあいだの緊張、いわゆる「規範性の問題」を指摘することから出発する。規範性の問題は、アドルノの批判が規範的に基礎づけられていないことを非難する文脈でしばしば指摘されてきた。アドルノが『否定弁証法』第三部の「形而上学への省察」章で提示した「新しい定言命法」を参照してこの問題の原型を確認することが第一の準備作業であり、「新しい定言命法」の内容理解をめぐる問題とそれに対するアプローチのしかたを確認するのが第二の準備作業である(4.0)。

第一の準備作業により規範性の問題の輪郭を描いたのち、私はこの問題に取り組むために、近年フライアンハーゲンが提出した否定主義擁護論証を検討する。そこでは、規範性の問題に明確な定式化が与えられるとともにそれに対する解答のアプローチも特定され、さらにその解答に対して想定される反論への応答もなされている。《善の構想に訴えなくても規範的主張は可能だ》というフライアンハーゲンの基本路線は、《よい概念的思考についての弁別的基準に訴えなくても概念的思考についての規範的主張は可能だ》という私が第1章で再構成したアドルノの概念論とも整合的であり、検討に値する。しかし、否定主義擁護の内実および「苦しみ」概念の理解のしかたについて私は解釈上同意できない点がある。以上の点を示す(4.1)。

否定主義擁護の内実の理解は、アドルノの道徳哲学批判をひとつの理論構築として理解するかどうかにかかわる論点である。ここで私は、アドルノの議論を、道徳哲学理論を個別的状況から切り離して自己完結させる考え方に対する批判として理解する。その背景にあるのは道徳的個人主義批判および道徳哲学的概念の(相対化ではなく)継承のための歴史認識であり、さらに、カントを批判しつつ継承する基礎づけ不可能性の論点である(4.2)。

以上の論点は、第二の準備作業によって描かれた「新しい定言命法」をめぐる問いへのアプローチに対応している。すなわち、この「新しい定言命法」については、(1)いかなる意味で「新しい」と言われるのか、そして(2)「新しい」と言われるにもかかわらずなぜ「定言命法」と呼ばれるのか、という二つの問いが成り立つ。そして、なぜ「新しい」のかという第一の問いに対しては、この道徳的個人主義批判および歴史認識の観点から理解する。さらに、なぜ「定言命法」なのかという第二の問いに対しては、基礎づけ不可能性の論点から理解する。以上の4.2の考察を踏まえたうえで、

4.2では考察されず、かつ4.1においてフライアンハーゲンの議論に対して疑念を示した、「苦しみ」概念の含意を考察する。苦しみとはその許容限度が私の身体によって私の意のままにならないかたちで定められているものであり、それゆえに善の構想に代わって「新しい定言命法」の規範性に実質的内実を与えるものである(4.3)。

4.0 問題設定——否定主義と規範的主張のあいだの緊張を解きほぐす

アドルノの道徳哲学にはある緊張が含まれている。本章の課題は、この緊張の所在を明らかにしたうえで、それを解きほぐすことである。この緊張とは、アドルノにおける《善の構想の不在》と《規範的主張の存在》とのあいだの緊張である。アドルノ解釈上では、この緊張は「規範性の問題」として、アドルノの批判が規範的に基礎づけられていないことを非難する文脈でしばしば指摘されてきた¹⁶⁹。本論に入る前に、本節で議論の準備作業として、予備的な考察をしておこう。

169 この問題がアドルノ解釈上の論点として無視できなくなったのはもちろんハーバーマスのアドルノ批判によるところが大きい(Habermas 1981)。しかし、ハーバーマスがどのような問題を提起しているかということは正確に理解する必要がある。まず、ハーバーマス自身の発言を確認しよう。

普遍なものの特異なものとの弁証法的な和解は、ヘーゲル自身の概念に依拠するならば、形而上学的なままにとどまる。なぜなら、このような[ヘーゲル的に理解された]和解は、特異なものに含まれる非同一的なものにその権利を認めないからだ。[……]しかし、もし否定弁証法が、ただひとつ可能ではあるが論弁的にはまったく辿ることができない[和解の理念の]再構成の道として考えられるとすれば、和解の理念は[……]どのように解明されるのだろうか。批判理論は、自分自身の規範的基礎について説明を与えることのこうした難しさに、当初から苦しんできた。ホルクハイマーとアドルノが40年代はじめに道具的理性批判へと転換していらい、この困難はあからさまに目につくようになる。(Habermas 1981, 500)

ハーバーマスはここで、初期の批判理論における「自分自身の規範的基礎について説明を与えることの難しさ(Schwierigkeit, über ihre eigenen normativen Grundlagen Rechenschaft zu geben)」を指摘している。そこで問題になっているのは、アドルノの「和解(Versöhnung)」の理念である。すなわち、アドルノは特殊を普遍によって包摂することで達成される観念論的な和解の理念に反対して、「特異なものに含まれる非同一的なものにその権利を認める(dem Nichtidentischen am Besonderen sein Recht lassen)」和解の規範的な理念を再構成しようとしているのだが、このアドルノ流の和解の理念なるものは——アドルノの議論が、引用文にあるハーバーマスの言い方を借りれば、「ただひとつ可能ではあるが論弁的にはまったく辿ることができない再構成の道(der einzig mögliche, eben diskursiv nicht begehare Weg der Rekonstruktion)」であるがゆえに——理解不可能である、というのがここでハーバーマスが指摘する問題の要点である。問題は、ハーバーマスが「規範的基礎」ということで何を言おうとしていたか、ということだ。

この問いに対して有効な答えを与えているのがフィンレイソン(Finlayson 2009)である。フィンレイソンは、ハーバーマスの問題提起における「自分自身の規範的基礎について説明を与える」ということの意味が曖昧であることを指摘し、ここでハーバーマスが要求しているものについて、(1)規範的主張の内容という意味での規範的理論と(2)規範的主張の支持根拠という意味での規範的論証の二つの解釈可能性を提示したあとで、後者の規範的論証の欠落をハーバーマスは問題にしていると解釈している(Finlayson 2009, 8)。

この緊張の所在は、典型的には、アドルノの二つのよく知られた発言を参照することで粗描することができる。それは、『ミニマ・モラリア』のアフォリズム第 18 番の末尾に置かれた「誤った生のなかで正しい生はない(Es gibt kein richtiges Leben im falschen.)」(GS 4, 43)という命題と、『否定弁証法』第三部「形而上学への省察」の、「形而上学と文化」と題された第二節冒頭に置かれた「新しい定言命法(ein neuer kategorischer Imperativ)」である。

後者の「新しい定言命法」はつぎのように提示される。「ヒトラーは不自由の状態にある人間にひとつの新しい定言命法を押しつけた。それはすなわち、《アウシュヴィッツが繰り返されないように、またそれと似たことが起きないように、自らの思考と行為を調節せよ》というものである」(GS 6, 358)。引用した発言を含むこの箇所の詳細な読解作業はのちほど 4.3 節で行う。本節 4.0 で行う作業は以下の二つである。(1)この「新しい定言命法」がいかなる意味で「正しい生はない」というテーゼと緊張関係にあるのかを考察し、その緊張を解決するために取りうるアプローチを確認する。(2)「新しい定言命法」の内容理解をめぐる問題とそれに対するアプローチのしかたを確認する。

4.0.1 規範性の問題の定式化に向けた予備的考察

まず、「新しい定言命法」と「正しい生はない」テーゼとのあいだの緊張関係を考察し、その緊張を解決するために取りうるアプローチを確認する。先に引用した「新しい定言命法」は、「正しい生はない」という『ミニマ・モラリア』の発言と一見して明らかに緊張関係にあるように思われる。というのも、「新しい定言命法」は(「自らの思考と行為を調節せよ」と言われているように)明らかに規範的な発言であるが、「誤った生のなかで正しい生はない」という命題は、この「定言命法」に依拠することで達成されるはずの「正しい生」の可能性を否定しているからだ¹⁷⁰。この緊張関係は、公刊された

170 多くの先行研究で、この「正しい生はない」という発言は道徳的原理ないし基準の定式化に対するアドルノの懐疑を示すものとして言及されている。

大戦中に『ミニマ・モラリア』に書かれた有名な箴言「虚偽のなかでは正しい生活などありえない」にも象徴されるように、アドルノは現代社会のもとでの実効的な倫理基準の確立には限りなく懐疑的だ。(太寿堂 2002, 48)

アドルノが『ミニマ・モラリア』の有名な箇所述べているように、「虚偽の生は正しく生きられない(wrong life cannot be lived rightly)」。後期資本主義やさらには全体主義の条件下では、自分の生を倫理的に正しく生きる方法は単純に存在しない。それゆえ、そうした〔後期資本主義や全体主義のもとでの〕実践から脱出する個人の試みはどれも失敗せざるをえない。このことはまた、道徳的原理を定式化しようとする哲学の試みが、《個人が自らの生を管理できる》という(誤った)想定のもとでなされざるをえないということも意味している。(Stahl 2017, 511)

アドルノの倫理学にしかるべき注意が払われるようになるには時間がかかった。この手抜きにはとりわけひとつの理由がある。「無宿人収容所」と題された『ミニマ・モラリア』アフォリズム第 18 番の有名な結びの文章では、「誤った生のなかで正しい生はない」と書かれている。

講義『道徳哲学の諸問題』冒頭でアドルノ自身が明示している。

道徳的な生そのものへの問いはこの講義『道徳哲学の諸問題』の過程で提起されます。私は少なくともそれを望んでいます。この問いは、そのような正しい生がこんにちそもそも可能なのか、それとも私がああ著書『ミニマ・モラリア』で記したように、「誤った生のなかで正しい生はない」という命題にとどまらざるをえないのか、というかたちで提起されることになるでしょう。(V 10, 9)

しかしながら、アドルノのこの発言に依拠しても、「新しい定言命法」と「正しい生はない」命題のあいだに緊張関係がある、ということはじつのところ自明ではない。ここでアドルノが提起した問いが「誤った生のなかで正しい生はない」という命題のこんにちにおける妥当性であるということに注意しよう。すなわち、「新しい定言命法」に従うことが「正しい生」である、という含意はここにはないのである。そうであれば、社会全体が依然として誤っていて「正しい生」が不可能であっても、「新しい定言命法」に従うことが有意味でありうることになる¹⁷¹。

しかし、「新しい定言命法」に従うことが「正しい生」の達成を含意しないとしても、両者にはまた別の緊張関係がある。一方では、「新しい定言命法」は——それに従うことがそのまま「正しい生」を意味するのではないにせよ——やはり規範的主張であることに変わりはないのだが、他方では、「誤った生のなかで正しい生はない」という命題によって、「しかじかをするとは(道徳的に)正し

「正しい生」とは道徳的な生活形態にかかわるものであり、「誤った[生]」とは資本主義的生活形態にかかわるものである。これによれば、資本主義においてはいかなる道徳も存在しないかのように思われる。したがって、アドルノは道徳哲学を拒絶した、という印象が正当化されているように思われるのである。(Wesche 2018, 66)

最後に引用したヴェシェの発言は、「アドルノは道徳哲学を拒絶した」という印象を否定するための導入として書かれたものであるが、いずれにせよ、アドルノを道徳哲学的観点から理解するという作業にとって『ミニマ・モラリア』の命題が困難をもたらすという主張は共通している。

例外的な解釈を採るのはゼールである。ゼールはアドルノの倫理学の根底に肯定的な経験があると解釈し、この発言もその観点から、正しい生の可能性に対するアドルノのコミットメントを示すものと理解している。「若いときからアドルノは、自由と幸福、道徳と正義、一般に個人および社会の善が、現在の条件下では否定的にしか規定されえないということを繰り返し強調していた。こういったものは転倒した姿でしか認識できないとされるのである。しかしながら、これは明らかに自己欺瞞だ。というのも、アドルノの倫理学の出発点は、**肯定的な**、さらに言えば**根本的に**肯定的な経験にあるからである。[……]アドルノが『ミニマ・モラリア』の、正しい住居の問いに取り組んでいるアフォリズム第 18 番の末尾で「誤った生のなかで正しい生はない」と述べる時、この発言は**よい**生の可能性の経験を前提している——ただしそれは、正しい社会のなかでそうでありうるようなしかたでは誰にも開かれていないような生ではあるが」(Seel 2014, 154-5[強調原文])。また Seel 2004a, 34-5 も参照。

171 もちろん、「社会全体が誤っている」という前提がしかるべき社会変革ののちに通用しなくなったときにはじめて「正しい生」の可能性が開かれる、という解釈もここでは否定できない。しかし、そのばあいには、「社会全体が誤っている」ともはや言えなくなるのどのようなときか」という別の問題を引き寄せることになる。私はこの解釈は支持しない。

い」という判断は差し控えなければならない。そして規範的主張とは、個別ないし一般の事実にかんする主張と対比して、あるものについてのよさを評価する主張ないしあることをなすべきかどうかにかかわる主張である¹⁷²。規範的主張を正当化するためには、(ある対象や行為についての事実ではなく)その対象や行為を賞賛したり非難したりするさいの基準(規範性)が基準足りうることを支持する根拠を挙げなければならない。すなわち、規範的主張の正当化のためには、その主張の規範性の支持根拠が必要である。

それでは、規範性の支持根拠を与えるとは何をすることなのか、そしてそのためには何が必要と考えられるのか。この問いに対するひとつの答え方は、《あるものがよいということはそれがしかじかであるということだ》というかたちで言い表される《よさ》についての考え方(善の構想)を引き合いに出すことである¹⁷³。たしかに、たとえば「なぜこの本はいい本なのか」、「なぜ剽窃はしてはならないのか」と問われたときに与えられる理由の源泉となるのは、《よい本とはどのようなものか》、《よい論文執筆姿勢とはどのようなものか》といった本や論文のよさについての考え方であるように思われる。そして、このように考えるならば、規範性の支持根拠とは善の構想である、とすることができる。

しかし、このことを受け入れると、先に指摘したアドルノ解釈上の問題が生じる。規範的主張の正当化のためにはその主張の規範性の支持根拠が必要であり、なおかつ、規範性の支持根拠とは善の構想とそれへの訴えであるでしょう。そうすると、「新しい定言命法」に典型的に見て取れるような規範的主張をアドルノが正当化できるためには、アドルノは善の構想を引き合いに出すことができなければならないのだが、まさしくこの善の構想の拒絶という点に、「正しい生はない」という発言に典型的に見て取れる)アドルノの思考の特徴があるからだ。ここにアドルノにおける規範性の問題の原型がある。

規範性の問題はアドルノ解釈上繰り返し取り上げられてきたが、そもそもそれがどのような問題なのか、どうすればその問題に答えたことになるのか、という肝心の二つの点が曖昧なままでは、この問題に対してアドホックな解答を新たに並べ置くことにしかならない。このような議論状況のなかで、近年、フライアンハーゲンがその著書のなかで規範性の問題にひとつの章を割いて、詳細な議論を提示した。そこでは、規範性の問題に明確な定式化が与えられるとともにそれに対する解答のアプローチも特定され、さらにその解答に対して想定される反論も複数検討されている。その包括性と体系性の点でこの議論は過去に提出された議論を凌駕しており、かつ過去の解釈上の議論を整

172 個別の事実認識とは「『墮落論』を書いたのは坂口安吾である」のような主張、一般の事実認識とは「最近の大学生は『墮落論』を読まない」のような主張である。それに対して、「『墮落論』はいい本だ」のような主張はあるものについてのよさを評価する主張であり、「『墮落論』を読むべきだ」のような主張はあることをなすべきかどうかにかかわる主張である。規範的主張はまた、「剽窃とは他人の書いた文章の内容を無断で自分の文章に使用することである」のような意味規定とも区別される。ただし、多くのばあい、意味、事実、価値・規範の三側面は、ひとつの主張のなかに混在している。しかし、このことは、《事実にかんする主張を与えてもそれだけでは規範的主張の根拠を正当化することにはならない》という事態を変えるわけではない。

173 この善の構想は善の定義ではない。なぜなら、「善とは何か」という問いを回避しても、特定の行為や作品などについての価値評価は可能であるからだ。ここで求められているのは、それぞれの場面で下される価値評価の基準を説明することであって、善の定義を与えることではない。

理する参照枠を提供してくれるという点でも有益であると私は考える。それゆえ、私は 4.1 でフライアンハーゲンの議論を経由してこの問題に取り組む。

4.0.2 「新しい定言命法」をめぐる問題とそれに対するアプローチ

つぎに、「新しい定言命法」の内容について。この「新しい定言命法」をめぐるまず問わなければならないことは二つある。すなわち、この「新しい定言命法」は(1)いかなる意味で「新しい」と言われるのか、そして「新しい」と言われるにもかかわらず、(2)なぜ「定言命法」と呼ばれるのか、という問いである。しかし、問いはこのように簡単に定式化できるとしても、その答え方には慎重さが求められる。なぜなら、この二つの問いはそれぞれに解答を与えて済ませられるものではなく、とくに第一の問いへの解答が第二の問いへの解答への制約になるという関係があるからだ。すなわち、第一の問いに対しては、「定言命法」という表現がカント由来であることは明らかであるから、カントの定言命法と異なるいくつかの特徴を指摘することで答えることになる。しかし、カントの定言命法と異なる特徴を指摘するというまさにそのことによって、なぜこの命法が「定言」的と呼びうるのかという第二の問いへの説明が困難になるのである。

この困難に対するアプローチを確定する前に、まず「新しい定言命法」を問題にするうえで有益な予備的考察をしておきたい。それは、1965 年夏学期の講義『形而上学』の参照を通した論点の明確化である。この講義には『否定弁証法』の「形而上学への省察」章のもとになった個所も含まれており、いま問題にしている「新しい定言命法」もほとんど同じかたちで提示されている。しかし、私はここで、『否定弁証法』では明示化されておらずこの講義を参照することで明確になる論点を指摘しておきたい。それは「新しい定言命法」を提示するさいのアドルノの問題設定にかかわる。

アドルノは、講義のなかで「新しい定言命法」を提示するさい、「アウシュヴィッツ以後」という歴史的転換点を境目に、「形而上学そのものがその核心的な動機に至るまで変わってしまった」だけでなく、そこに「道徳哲学上の転回をも加えることができる」と述べている(V 14, 181)。すなわち、アドルノはこの「新しい定言命法」を『否定弁証法』の——「道徳の哲学のために」(GS 6, 10)書かれたとアドルノ自身が明言している「自由」の章ではなく——「形而上学への省察」章に置きつつも、その主張が形而上学的文脈ではなくやはり道徳哲学上の文脈で意味をもつということに自覚的だったのである。もちろん、ここでアドルノが「道徳哲学上の転回」ということと言おうとしているのは、「新しい定言命法」が「新しい」と言われるゆえんにかかわっている。というのも、歴史的転換点としての「アウシュヴィッツ以後」を強調することによって、アドルノは道徳哲学的探究が歴史的事象と切り離せないものであることを主張しているからである。

ここから、先に述べた二つの問い——「新しい定言命法」は(1)いかなる意味で「新しい」と言われるのか、そして「新しい」にもかかわらず(2)なぜ「定言命法」と呼ばれるのかという問い——が問うに値することを私は主張したい。アドルノの「新しい定言命法」については、それが置かれた(形而上学という)特殊な文脈ゆえに、それを真正面からは受け取らず、むしろ道徳哲学に対するアド

ルノのアイロニカルな姿勢を読み取る解釈が存在する¹⁷⁴。こうした解釈を採るばあい、そもそもなぜ「新しい」のか、そしてなぜそれでもなお「定言命法」なのか、という問いは真剣に問うことがそもそも無意味となり、「新しい定言命法」という表現の(内容ではなく)効果に焦点が当てられることになる。しかし、講義での発言からは、アドルノがこの「新しい定言命法」を道徳哲学上の文脈に置こうとしていることが確認できるのであるから、「新しい定言命法」については、そのパフォーマンス効果にではなく実質的な内容に注目して考察する方がアドルノの発言に依拠しても適切であろう¹⁷⁵。

以上の予備的考察から、先の問題に取り組む意味を確認したうえで、あらためて先の問題へのアプローチを確定しておこう。問題は、「新しい」と「定言」の連言の説明の難しさにあった。私の考えでは、この困難は、それ自体がアドルノの道徳哲学の構想——道徳哲学とはどのようなものである(べき)かについての考え方——を示している。すなわち、「新しい」と「定言命法」という一見して両立困難な二つの表現の連言は、アドルノが道徳哲学(とりわけカント倫理学)に対して同時に遂行する批判と救済という二つのアプローチの帰結として理解すべきなのである。したがって、「新しい定言命法」をめぐるアドルノの(先に引用した発言を含む)一連の発言は、道徳哲学の批判と救済をめぐるアドルノが提示する議論を踏まえて読むほうが効果的である。そのため、私は以下の本論で、まずはアドルノの道徳哲学批判(とその真理内容の救出)の議論を再構成し(4.2)、そのあとでふたたびこの「新しい定言命法」の内容理解に戻る(4.3)。

具体的な方針をあらかじめ素描しておこう。私は、アドルノの道徳哲学批判を、道徳哲学の自己完結性の仮象批判として特徴づけ(4.2.1)、その背景にある道徳的個人主義批判(4.2.2)および歴史認識(4.2.3)を指摘する。そして、なぜ「新しい」のか、という第一の問いに対しては、この道徳的個人主義批判および歴史認識の観点から理解する。さらに、なぜ「定言命法」なのか、という第二の問いに対しては、アドルノがカントに虚偽と同時に真理をも見出した基礎づけ不可能性の論点(4.2.4)から理解する。以上の4.2の考察を踏まえたうえで、そこでは考察されないアドルノにおける「苦しみ」概念の含意を4.3で考察する。苦しみとはその許容限度が私の身体によって私の意のままにならないかたちで定められているものであり、それゆえに善の構想に代わって「新しい定言命法」の規範性に実質的内実を与えるものである。このことを示すのが4.3の主な目的となる。

174 太寿堂は「新しい定言命法」のカントからの逸脱に、「新しさ」よりもむしろ「アイロニカルな響き」を聴き取っている。これはすなわち、「形而上学への省察」章に置かれたこの「新しい定言命法」を道徳哲学的文脈で真剣に受け止めることの不適切さを指摘するものである。「この「新しい定言命法」という表現は、無条件であるはずの「定言命法」という語が歴史的に個別の出来事との関係で用いられており、しかもそれを実践理性や道徳法則ではなく、「ヒトラーが課す」としている点で、あたかもカントのいう実践理性の挫折から生まれたかのようなアイロニカルな響きを漂わせている。ともあれ、他の講義等でも度々言及されており、決して思い付き程度の表現ではなかったことは確かである。それにしても、これが書かれた箇所が、道徳哲学の問題を扱った「自由」の章ではなく、「形而上学への省察」の章であるのは示唆的だ。このことは、虐殺の記憶が本質的に死者に関わるものであるのに対して、通常道徳が生存しているもの同士の規範に止まるという限界を考慮してのことかもしれない(太寿堂2002, 56)。しかし、『形而上学』講義を参照しつつ確認したように、この「新しい定言命法」を道徳哲学的文脈で理解することには何の問題もない。

175 ただし、これはアドルノの定式化にレトリカルな効果がまったくないという主張ではない。

4.1 規範性の問題

私は本節 4.1 でフライアンハーゲン(Freyenhagen 2013)が提出した規範性の問題をめぐる議論を検討する。アドルノのテキスト読解からいったん離れてフライアンハーゲンの議論を特別に取り上げる目的を、これまでの議論を踏まえて説明しておこう。

私は概念的思考の規範的探究の性格について、《よい概念的思考についての弁別的基準なしに反省的構造に依拠してそのつどのよりよい思考のあり方を探る》という点にその基本的特徴を指摘した(1.4.1)。そして、この特徴は、アドルノの概念論のみならず、アドルノの規範的主張に広く認められるものである。しかし、そこには(4.0.1ですでに指摘した)規範性の問題が潜んでいる。ここで、私が提案したアドルノ理解にとってもっとも有益な議論を提出してくれているように思われるのが、フライアンハーゲンの議論なのである。その理由は、フライアンハーゲンが、「しかじかはよい」というよさについての判断を保証してくれる基準なしに規範的主張の可能性を認める立場を明確に打ち出していることにある。

規範性の問題は、従来は、規範的主張と否定主義の両立不可能性という論点のみに依拠して提示されることが多かった。そのばあい、この問題に対するアプローチは、(1)アドルノの主張に規範性を認めないか¹⁷⁶、(2)アドルノの否定主義と称される立場を(部分的制限から全面的拒絶まで

176 アドルノの主張に規範性を認めない解釈を提示している研究として、たとえばタッソーネを挙げることができる(Tassone 2005)。タッソーネはアドルノの発言のなかでも規範的性格が鮮明な「新しい定言命法」に言及しつつ、つぎのように述べる。

アドルノの定言命法はある種のカント的な道徳的義務を明示するものではなく、なすべきことを確証するために抽象的反省に従うことを道徳的主体に要求するものでもない。[……]アドルノが示しているのはつぎのことである。それはすなわち、アウシュヴィッツで起こったことを知り、なぜそれが起こったのかということを歴史哲学の全体的な枠組みのなかで理解するということは、意識のなかにありそれなしでは意識がもはや生きることのできない矛盾を生じさせる、すなわち意識の否定に逆転する、ということである。[……]アドルノがここで試みているのは、意識の進み行きを甘受することだ。アドルノの意図は思弁的であり、道徳的ではない。アドルノは単純に意識の弁証法的な動態を把握しようとしているだけなのだ。(Tassone 2005, 259)

タッソーネがここでアドルノに帰しているプロジェクトは、「意識の進み行きを甘受すること」や「意識の弁証法的な動態を把握」すること、という表現に見られるように、いわば記述的である。しかし、タッソーネは「道徳的」という語を(発言前半部に見られるように)カント的に狭く理解しているため、《カント的な狭義の道徳的意図がないということ》をそのまま《そもそもいかなる道徳的意図もないこと》と等置してしまっている(さらに言えば、「思弁的」と「道徳的」がなぜ対概念になるのかも明らかではない)。それゆえ、タッソーネの発言の最初の部分には私も同意するが、そこから導かれる結論には私は同意しない。タッソーネの解釈は、フィンレイソンが指摘しているように、《道徳的／非道徳的》の対立軸を単純化することによってアドルノの考えを「誇張」(Finlayson 2009, 15n)している。

幅があるにせよ)認めない¹⁷⁷、という二つとなる。主流なのは明確に後者のアプローチであって、アドルノの否定主義という立場を(規範的主張と両立可能なかたちで)どのように定式化するか、という点にアドルノ解釈上のひとつの争点があると言うこともできるだろう。

それに対して、フライアンハーゲンは、規範性の問題に明確な定式化を与えることで、吟味すべき導出ステップの所在を示し、そうして規範的主張と否定主義のいずれをも放棄することなく規範性の問題に対応する道を提案した。フライアンハーゲンの否定主義擁護論証の核にあるのは、「善の構想に訴えなくても規範的主張を正当化することができる」というテーゼにある。そして私は、この主張を引き受けることで、概念的思考の規範的探究にさらなる理論的補強を与えるとともに、そこからさらに踏み込んで、アドルノの実践哲学上のアイデアを展開したい。しかしながら、フライアンハーゲンの議論は、詳細で検討に値するものではあるが、不明瞭な箇所や同意できない点もある。そうした点をも指摘することで、フライアンハーゲンの解釈を批判的に継承しつつ私自身の強調点を示し、次節以降のアドルノ読解のための道筋を与えることが、本節の目的である。そして、その目的を達成するために、まずはフライアンハーゲンの議論を再構成し(4.1.1)、つぎに、その議論の検討を通して私自身の考えを示したい(4.1.2)。

4.1.1 規範性の問題をめぐるフライアンハーゲンの議論

それではフライアンハーゲンの議論を確認していこう。フライアンハーゲンは規範性の問題を「多頭のドラゴン(a dragon with many heads)」(Freyenhagen 2013, 211)と呼ぶ。それが意味するのは、アドルノ批判として提示される規範性の問題とは単一の問い(あるいは単一の問いに還元可能な複数の問い)ではなく、異なる論点をもつ複数の問いからなる問題群である、ということである。それゆえ、その対応のためには、想定される反論に対してその場しのぎの応答をするだけでは不十分であり、また想定反論を複数の論点にわたって提示することが求められる。そこでフライアンハーゲンが目指すのは、自らの議論によって「体系的で完全な議論」(Freyenhagen 2013, 211)を提出することである。この目標達成のために、フライアンハーゲンは、(a) 規範性の問題を定式化しどの論証ステップを問題にするか明示したうえで(体系性の確保)、(b) 想定される反論を内容別に複数検

177 アドルノに否定主義を帰することを誤りだと考える解釈者の代表は——先の注でも指摘したように——ゼール(Seel 2004a; 2014, 154-5)である。同様の理解はヴェシェ(Wesche 2018)にも見られる。ヴェシェは「誤った生のなかで正しい生はない」テーゼの「二義性(Doppelbödigkeit)」を指摘する。「たしかに、虚偽なるもの(das Falsche)は正しいもの(das Richtige)を排除する。しかし同時に、虚偽なるものは正しいものを前提にして[も]いる。[すなわち、]一方では、虚偽なるものなかでは正しいものは存在しない。他方で、虚偽なるものは、正しいものとの関係においてのみ虚偽のものでありうるのだ。というのも、ある生活形態が虚偽だと判断される前には、虚偽なるものを判定するよりどころとなる正しいものの表象(Vorstellung des Richtigen, an dem das Falsche gemessen wird)が必要だからである。したがって、アドルノは、道徳的な生活形態のひとつの概念を完全に用いており、この概念の光のもとで、資本主義的生活形態は虚偽として認識可能になるのである」(Wesche 2018, 67)。

討して応答している(完全性の確保)。以下ではこのフライアンハーゲンの議論を順番に確認する。

(a) 規範性の問題の定式化

まずは、フライアンハーゲンによる規範性の問題の定式化を確認しよう。

【規範性の問題】(Freyenhagen 2013, 209)

- A アドルノの哲学は規範的主張を含んでいる。
- B 正当化できるかたちで規範的主張をするためには、問題になっている規範性の理由づけを与える必要がある。
- C 規範性の理由づけは善への訴え(および善についての知識)を必要とする。
- D アドルノの哲学の内部ではそのような訴え(または知識)は不可能である。
- E (B)、(C)、(D)より、アドルノは正当化できるかたちで規範的主張をすることができない。
- F (A)と(E)より、アドルノは自らの哲学が含む規範的主張をなす権限をもたない。

(F)が導出されないようにいずれかの前提ないし導出ステップを吟味するのが課題となる。そこでフライアンハーゲンは、前提(C)の拒絶によって規範性の問題に応答する。(C)を拒絶することは、《アドルノの規範的主張に内在する規範性を理由づけするために、何がよいこと・正しいことかについての構想に訴える必要もそれについての知識も必要ない》と主張し、この主張を擁護することである。そこで、この戦略の意味を説明するために、この定式化について、フライアンハーゲン自身の発言に依拠していくつかコメントしておきたい。ただし、説明の都合上、まずは前提(A)と(D)からコメントする。

フライアンハーゲンにおいて、ある主張が「規範的」であるということは、その主張が「私たちに理由を与える(provide us with reasons)」ものである、ということの意味している。また、規範的主張が私たちに理由を与える役割をもつということは、《なぜこれはすべきである(あるいはない)のか》、《なぜこれはよい(あるいは悪い)のか》についての判断基準を与えてもいる、ということである。したがって、規範的な主張をするということは「判断の基準を引き合いに出す(involve standards of judgement)」ということである¹⁷⁸。すなわち、前提(A)は、《アドルノの主張は何らかの判断基準を含

178 「「規範的」ということで私が意味しようとしているのは、私たちに理由を与える考慮である。この理由には、行為する理由(困っている他人を助けるという道徳的な義務や長生きして将来の健康上の問題を避けるためにいま喫煙を止めるという熟慮の考慮のような)だけでなく、信じる理由(亜原子粒子の存在を示している霧箱のなかの痕跡の存在のような)や賞讃する理由(ある職人の手腕やある絵画の美しさのような)もある。規範的な主張をするということは判断の基準を引き合いに出すということであり、また、そうした基準は、私たちがもつ理由に対して私たちが与える理由づけ(の一部)である。それゆえ、もし私が(「あなたは約束を守るべきだ」あるいは「『戦争と平和』は名作だ」といったような)規範的な言明をするならば、私は少なくとも暗黙裡に、(私が他人のおかげをこうむっているものについての道徳的な基準やある小説を名作にするもののような)ある基準を引き合いに出しており、また、この基準はある特定の理由と直接に結びついている(たとえば、それは私たちに自分の約束を守る理由を与えたり『戦争と平和』を読む理由を与えた

意しており、私たちに何かをなしたり差し控えたりする理由を与える」ということを意味する。

さらに、前提(D)で示されている考えを、フライアンハーゲンは「アドルノの認識的否定主義」と呼ぶ。この呼称は、フライアンハーゲンによる否定主義の「方法論的(methodological)」、「認識的(epistemic)」、「実在的(substantive)」の三分類にもとづく(Freyenhagen 2013, 4-5)。これらはすべてアドルノに帰することが可能であるとされる。まず、方法論的否定主義とは、「よいものの探求のためにはよいものの欠損・否定をまず学ばなければならない」という考え方であり、これはよいものの認識方法にかかわる主張である。つぎに、認識的否定主義とは、「私たちが知ることでできるのはよくないもの・悪いものだけであり、よいものについて私たちは知りえない」という考え方であり、これは認識方法ではなく認識の限界についての主張である(ただし、フライアンハーゲンは、この知識の限界が絶対的に確定されたものではなく歴史的に条件づけられたものである、という見解をアドルノに帰している)。最後に、実在的否定主義とは、「悪いものは(ただ認識されうるだけでなく)社会のなかで実現されている」という考え方である。ここで「悪が実現されている」ということで考えられているのは、悪という価値が私たちの知覚から独立に実在するというのではなく、貧困・差別・暴力といった形態で極端に現れる人間の生を損なう出来事・状態が構造的に引き起こされている、ということであると考えられる。これは私たちの認識のあり方・限界だけでなく、この世界のあり方についての実質的な内容を含んだ主張である。規範性の問題に主としてかかわるのはこのうち認識的否定主義であるが、これら三つの否定主義は相互に関連しているので、認識的否定主義のみが規範性の問題にかかわるというわけではない(認識的否定主義のみをアドルノに帰さないことで規範性の問題を回避するという戦略は採られない)。

規範性の問題の原型はこの二つの前提から形成される。フライアンハーゲンの定式化の利点は、この二つの前提が両立不可能であるように思われるときのさらなる論証上の前提を明示化したことにある。すなわち、この二つの前提が両立不可能であるように思われるのは、規範的主張の正当化のための要件を否定主義が満たさないと考えられるからであり、この否定主義の要件不充足を導き出すために必要なのが前提(B)と(C)なのである。

規範的主張の正当化要件を直接に示しているのは前提(B)の方である。ここで、ある主張を「正当化できるかたちで(justificably)」するということは、その主張の理由を問われたときに答えることができるということの意味する。これは、問題になっている主張が規範的であるばあい、「その主張が与える理由がなぜ理由になるのか」、「その主張が含意している判断基準になぜ従うべきなのか」という問いに答えるということである。規範的主張は、たんなる決めつけや押しつけにならないためには、当の主張そのものの理由を与えることができるのでなければならない。これが前提(B)で言われていることである(Freyenhagen 2013, 8)。

しかし、前提(B)で規範的主張の正当化要件として挙げられている規範性の「理由づけ(account)」¹⁷⁹の意味について、さらにコメントしておくべきことがある(私の理解ではここにフライアンハーゲンの戦略のひとつのポイントがある)。フライアンハーゲンは、「規範性の理由づけ」の意味

りする)」(Freyenhagen 2013, 7)。

179 account を「理由づけ」と訳し、explanation を「説明」と訳して、両者を区別する。

は(1)正当化(justification)と(2)説明(explanation)の二つのしかたで理解が可能である、と主張する¹⁸⁰。正当化の意味で理解された規範性の理由づけは「正当化のプロジェクト」と呼ばれ、それは、「独立のもので規範を**基礎づける**こと(to ground the norms in something independent)、あるいは少なくとも、独立の根拠にもとづいて規範を**正当化**すること(to justify them on independent grounds)」と規定される¹⁸¹。それに対して、説明の意味で理解された規範性の理由づけは、「説明のプロジェクト」と呼ばれ、それは、「いかにしてあるものが私たちにとって規範的でありうるのか、何が規範的でありどのような力を伴っているのかについての一般的な説明を与える」(provide a general explanation of how anything can be normative for us and of what is normative and with what force)」ものとされる(以上 Freyenhagen 2013, 200-201)。

この区別については検討の余地があるが(それについては後述)、「説明」ということで規範性の社会的・環境的・文化的文脈への記述的還元が考えられているのではない、ということは確認しておくべきだろう(とはいえ「正当化」との対比で用いられているためそのような意味で取られやすいことはたしかであるが)。ポイントは、規範性の理由づけを、規範的主張およびその主張の理由付与の実践とは別の(「独立の」)より基礎的なレベルで理解するか、そうした実践の内部から(「私たちにとって」という観点から)理解するか、という違いにある。いわば、神の視点からなされる理由づけが正当化であり、内部の視点からなされる理由づけが説明である。そして、フライアンハーゲンによれば、アドルノにおける規範性の理由づけは「説明」として理解すべきだとされる¹⁸²。

180 厳密に言えば、フライアンハーゲンは、規範性の理由づけの意味についてのこの二つの立場に加えて、規範性の一般的な理由づけの可能性ないし有用性を疑う懐疑論的立場も挙げている。しかし、ここでの議論にはかかわらないため、本論では扱わない。

181 フライアンハーゲンが独立の根拠の例として挙げるのは、「人間本性」・「(形式的)理性」・「コミュニケーション的行為の前提条件」・「行為者としての私たちの実践的アイデンティティの概念的構造」などである。これらに依拠する見解がすべて「基礎づけ主義」のラベルを貼られるわけではないが、これら見解はすべて、規範性の理由づけを正当化のプロジェクトとして理解するという点で一致している。

182 フライアンハーゲンは正当化と説明の区別を、ロールズの前期と後期の理論構築の違いを例に挙げて解説している(Freyenhagen 2013, 201-2)。それによれば、前期ロールズの正義論の土台となる「道徳的人格(moral personhood)」についてのある特定の構想に含まれている規範性は、反照的均衡という方法論および善の構想に訴えることで正当化されるものとされる。この善の構想に依拠することで、道徳的人格の構想がほかの諸価値と比べてより優位にあるという議論が成立する。これが正当化のプロジェクトの例である。それに対して、後期ロールズ(についてのひとつの解釈)では、善の構想は理論の正当化にさいして役割を果たさない。その代わりに、規範性の理由づけは、「近代民主主義社会の市民が道徳的人格についてのある特定の構想にコミットしているという事実」をまず提示し、ついで、この道徳的人格の構想から引き出される正義論が近代民主主義社会の市民に対する規範的な力をもつ理由を、まさしくこの事実に依拠して説明する、というステップによってなされるとされる。これが説明のプロジェクトの例である。しかし、フライアンハーゲンの論述は、前期から後期への移行を説明する議論が欠けている。ロールズのこの議論構成の移行は、リベラルな人格概念に対して共同体主義・フェミニズムの側から突きつけられた批判への応答として理解すべきものである。この例示にかんしてこの移行の論点を欠くと、正当化と説明が理由づけの二つのしかたとして相並ぶかのような見かけを呈することになる。もちろんそうではなく、内部視点からの説明は、神の視点からの正当化への疑問に対する応答とし

この規範性の理由づけの区別は、フライアンハーゲンの否定主義擁護論証のなかで重要な役割を果たす。なぜなら、この区別がないと前提(C)の拒絶という選択肢がそもそも不可能であるからだ。前提(C)は、何がよいこと・よい行為であるかについての知識なしに規範性の理由づけを与えることはできないと主張する。これは、規範性の理由づけを正当化としてのみ理解するかぎり、拒絶することのできない前提である(正当化のプロジェクトが依拠する独立の基礎とはまさしくそのような知識であるから)。しかしながら、規範性の理由づけとして正当化のほかに説明という別の理解のしかたを提示することで、善の構想なき規範性の理由づけという考えを認める可能性が開かれることになるのだ。つぎのステップは、前提(C)の拒絶に対して想定される反論に応答することである。

(b) 想定反論への応答

以上で、《規範性の問題の論証ステップ明示化》および《前提(C)の拒絶という戦略の前提となる正当化と説明という規範性の理由づけの区別》を確認した。フライアンハーゲンのつぎのステップは、この前提(C)の拒絶に対して想定される反論に応答することである。フライアンハーゲンはこの想定反論として以下の五つを挙げている(Freyenhagen 2013, 210-211)。

- 想定反論(ア) 善への訴えは、悪さが私たちにとって(否定的な)規範性をもつ理由を示すために必要であり、かつ、アドルノの哲学が悪さの規範性に依拠しているかぎり、アドルノの哲学は善への(暗黙の)訴えに依拠している。
- 想定反論(イ) 私たちは、何かを悪いと判断するばあいにはいつでも、自動的にある善の構想にコミットしているのであり、そしてそれゆえ、アドルノの批判理論はある善の構想を含まざるをえない。
- 想定反論(ウ) 善についての知識をもち込まないかぎり、アドルノの哲学は、積極的な代替案を提出するという意味で建設的であることはありえない(そして、いかなる理論であれこの意味で建設的であるべきだ)。
- 想定反論(エ) 善への訴えなしでは、アドルノの哲学が批判的倫理学理論としてもっている主張する実践上の含意をアドルノの哲学はもちえない。
- 想定反論(オ) 善についての知識がなければ、私たちは悪を認識することができず、そしてそれゆえ、たとえアドルノの哲学の規範性が悪のみに由来するものであるとしても、アドルノの哲学は始まることさえできない。

これらの想定反論の意味および相互関係については、フライアンハーゲンの説明にもいささか混乱が見られるため、問題の所在が分かりにくいところもある。しかし、まずはフライアンハーゲンの議論を追うことにしよう。以上の想定反論のそれぞれに対して、フライアンハーゲンは以下の主張を擁護することで応答する。

て提出されているのである。この点については若松(1995)を参照。

想定反論(ア)への応答： 悪には規範的な力がある。

想定反論(イ)への応答： 善の否定的な特徴づけは善を十分には決定しない。

想定反論(ウ)への応答： 建設的である必要はない。

想定反論(エ)への応答： 否定主義は実践上の含意をもちうる。

想定反論(オ)への応答： 私たちは善についての知識なしに悪さを認識できる。

以上が、フライアンハーゲンが目指す到達点である。これをまず確認したうえで、以下でそれぞれの議論を、想定反論の含意を確認しつつ簡単にまとめよう。

想定反論(ア)が問題にしているのは、「しかじかは悪い」という判断は「独立に規範的(independently normative)」ではない、ということである。たとえば、「拷問は悪い」「現政権は悪い」という判断はそれ単独では拷問を差し控えたり現政権を批判したりする理由を与えず、「悪いことを差し控えたり批判したりすることはよい」というよさについての判断を暗黙裡に下していることによつて理由を与えることができる、と考えられているのである。

この想定反論に対して、フライアンハーゲンは、「しかじかは悪い」という判断が「しかじかを差し控えることはよい」などのよさについての暗黙の判断なしに規範力をもつと主張する。ここでフライアンハーゲンが引き合いに出すのは、痛みの例である。すなわち、痛みはその痛みを感じているという事実だけでその痛みを回避・緩和・除去する理由を与えるのであって、そこに「痛みを回避・緩和・除去することはよい」という判断が暗黙に含まれていると考える必要はない、とフライアンハーゲンは主張するのである¹⁸³。

想定反論(イ)が問題にしているのは、悪についての判断はそれ自体が(フライアンハーゲンの定式化に出てくる表現を用いれば「自動的に(automatically)」ある種の善についての判断ではないか、ということである¹⁸⁴。たとえば、「拷問は悪い」という判断は、「拷問がなされないことはよい」という判断であり、これはたとえ消極的に言い表されていようともひとつの善についての判断である、と言うことができる。それゆえ、《何が善であるかについての判断を下さない》という否定主義の言い分を額面通りに受け取ることはできないのではないかと、という疑念が生じるのである。要約すると、想定反論者は、「なにが悪か(what is bad)」の知識が「善とはどのようなものでないか(what the good

183 「痛みの例を考えてみよう。私たちが痛みを感じる時、私たちはその痛みがなくなることを欲する。[……]この意味で、痛みの悪さ(痛みの痛さ(painfulness))は私たちに、その痛みを避ける理由を与える。痛みを避けるために善に訴えることはまったく必要ないように思われる」(Freyenhagen 2013, 211-2)。

184 「悪」の構想が規範を保証するには不十分であると考えられるもうひとつの理由は、以下である。私たちが何かを悪として批判するばあい、それによって私たちは、その何かが存在しないことが善であるということを含意している。そしてこの意味で、私たちは自動的に善のひとつの構想にコミットしている。それゆえ、(アドルノが主張しているように)善の構想を扱うことなく悪の構想を扱うことができる、あるいは、善を知ることなしに悪を知ることができる、と主張することには、際立った見落としがある」(Freyenhagen 2013, 214)。ここでのフライアンハーゲンの定式化には誤解を招くところがある。というのも、想定反論(イ)が、ここで引用した発言の最後に言われているように、「善を知ることなしに悪を知ることができる」という主張は誤りである」と定式化されるならば、それは想定反論(オ)と内容的に区別がつきにくくなるからである。

is not like)」の知識を含意するということを主張し(悪の外延的知識と善の消極的知識の同一視)、かつ、善の消極的知識があれば何らかの意味で「善を知っている(knowing the good)」と言ってよいはずだ、と主張するのである(善の消極的知識が善の構想を含意していることの主張)。

この想定反論に対する議論は以下ようになる。フライアンハーゲンは、「何かが悪い」という判断が(「その何かの不在がよい」というかたちで)消極的な善の判断であることは認めつつも、この消極的な善の判断は《善とは何か》についての積極的な構想とは別のものである(それゆえ否定主義は維持できる)、と主張する。すなわち、フライアンハーゲンは、想定反論者の議論のうち、悪の外延的知識と善の消極的知識を同一視するステップは共有しながらも、善の消極的知識から善の構想を引き出すステップは拒絶するのである¹⁸⁵。これはたとえば、「拷問は悪い」という判断は「拷問がなされないことはよい」という判断ではなく「拷問がなされないことは(拷問がなされることと比べて)よりよい」という限定的な判断として理解すべきであり、さらにそのばあいの「よりよい」も「より悪くない」という意味で消極的に(悪さの規範性から測られるしかたで)理解すべきである、ということだ。このように理解するならば、「拷問は悪い」という判断はよさについての積極的な考え方と同一視する必要はない。言い換えれば、「なにが悪い」の知識は善の知識を含意してもいないし、善の知識は「なにが悪い」の知識をもつために要求されもしないのである(Freyenhagen 2013, 216)¹⁸⁶。

185 「私たちが何かを悪として批判するとき、私たちはその何かが存在しないことが善であるということを含意している、ということは否定しがたい。しかしながら、このことは、なんらかの強い意味での善の構想ないし善の知識への私たちのコミットメントを必要としない。[……]私たちは、何かをなす(あるいは受け入れる)べき理由が何かということを知るために、必ずしも善を知る必要はない。それゆえ、ある特定の悪が克服されることがよいということを言うときに、善の積極的な構想を参照する必要はない。[……]なにが悪いを私が知るとき、私は善とはどのようなものでないかをも知ることになる、ということは確かである。しかしながら、善がどのようなものでないかを私が知っているということが、善を知るために十分である、ということは明らかではない」(Freyenhagen 2013, 215〔強調原文〕)。

186 ここで、想定反論の(ア)と(イ)の共通点と相違点についてコメントしておこう(このような想定反論相互の関係規定がフライアンハーゲンの議論には欠けている)。以上のフライアンハーゲンの議論からも分かるように、想定反論(ア)および(イ)に対するフライアンハーゲンの応答は、いずれも《悪には規範力がある》という主張に依拠している。このことは、いずれの想定反論も、何かが悪いという事態それ自体には理由を与える力を認めない、ということに由来する。この点に両者の共通点がある。しかしながら、両者は、《「しかじかが悪い」という判断をどのように理解すべきと主張しているか》という点ではまったく異なる。というのも、一方の想定反論(ア)は、「拷問は悪い」という判断は拷問を差し控える理由を与えない(拷問を差し控えるべき理由は複数存在しなくてもそれは拷問の悪さにはない)、と主張しているのに対して、他方の想定反論(イ)は、「拷問は悪い」という判断はそれ自体がそもそも善についての判断なのであるがゆえに拷問を差し控える理由を与えるのだ、と主張しているからである。この点に両者の決定的な違いがある。

このように考えると、(イ)の想定反論としての性格もより正確に規定することができる。すなわち、フライアンハーゲンは(イ)を規範性の問題における前提(C)「規範性の理由づけは善についての知識を必要とする」の拒絶に対する反論として挙げているのだが、この位置づけには修正が必要であるように思われるのである。その理由は以下のとおりである。想定反論(イ)は、《「しかじかが悪い」という判断は善についての判断として理解すべきである》と主張している。このとき、否定主義は、「しかじかが悪い」という判断の規範力を理由づけできないがゆえに批判されるのではなく、「しかじかが悪い」という判断の性格をそもそも誤解しているがゆえに批判されることにな

想定反論(ウ)は、「なんらかの積極的な代替案を提案することもなく何かを批判すること[……]はあまり建設的ではない」のであって「非建設的な批判は自らの説得力を弱める」、と主張する(Freyenhagen 2013, 217)。たとえば、「拷問は悪い」「現政権は悪い」という判断は、たしかに拷問を差し控えたり現政権を批判したりする理由を与えはするかもしれないが、「拷問ではなくしかじかをせよ」「この政策ではなくかくかくという政策を実行せよ」という積極的な代替案は提案しないがゆえに説得力を欠く、とされているのである。

この想定反論に対して、フライアンハーゲンは、何かを批判するさいに建設的である必要はない、と主張することで応答する。そこで引き合いに出されるのは、建設的であることがむしろ不適切であるようなケースである。何か悪いことを制止するばあいはもちろん(フライアンハーゲンは動物虐待の場면을挙げている¹⁸⁷)、より望ましい方向への変革を求めるばあいでも(ここで考えられているのは教育上の場面である¹⁸⁸)、建設性は不必要であるばかりかむしろ不適切である、とフライアンハーゲンは主張する¹⁸⁹。

想定反論(エ)は、「しかじかは悪い」という認識しか可能ではないとする否定主義の実践的意義を疑問視する。すなわち、この想定反論者によれば、「否定主義は、実践上重要であることを目的とするあらゆる理論が提供すべき行為に対する制約(the constraints on action)と生き方についての指導(the guidance for living)を提供できない」(Freyenhagen 2013, 220)のであって、そのように実践的含意を締め出す理論に実践的意義はないと主張するのである。

この想定反論に対するフライアンハーゲンの応答はいくつかのステップに分かれる。まず、フライアンハーゲンは、「ある理論が規範的であるためにはどれくらいのレベルの実践的指導を提供する必要があるか」という点について意見の不一致がありうることを指摘する。これは言い換えれば、「可能な望ましい倫理学理論とはどのようなものか」をめぐる意見の不一致である。しかし、意見の不一致がある理論間でも、共有されている最小限の規範は存在する。そして、この点にかんして、「完全に体系的な理論(a full-blown and systematic theory)」ではないこのような最小限の規範(フライアンハーゲンはそれを「最小限倫理(a minimalist ethics)」と呼ぶ)であっても実践的意義はもちうる(またアドルノにこの「最小限倫理」を帰すことは可能であり正当である)、と主張するのが最初のステッ

る。したがって、想定反論(イ)は、前提(C)の拒絶に対する反論というよりは、前提(D)で表明されている否定主義という立場そのものの整合性を否定する反論として理解したほうが適切なのである。

187 「たとえば、一匹の猫にガソリンをかけて火をつけようとしている若者の集団に直面したとき、私は彼らに介入して自分たちがしようとしていることのゆえに彼らを批判するために、彼らが午後をどのように過ごすべきかについての積極的な提案をする必要はない」(Freyenhagen 2013, 218)。

188 「実際、教育上の文脈では、建設的であることが反生産的であり、「これは十分にはよくない、別のやり方でやり直してきなさい」というようなコメントが適切であるようなところがある。それはおそらく、何かそれ以上建設的なことを言うと、生徒が自分自身で物事をなすことができるよう学習することを妨げることになるからであろう」(Freyenhagen 2013, 219)。

189 ちなみに、フライアンハーゲンは、建設性がしばしば望ましいものであるということ自体は否定していない(Freyenhagen 2013, 219)。ここでの議論の目標は《建設性がなければ説得力はない》という全面的主張を拒絶することであって、そのためには反例(建設性がなくとも説得力があるケース)を挙げることでさえできればよいのである。

プである(Freyenhagen 2013, 221)。もちろん、こうした否定的な指令のみを与える最小限倫理は多くの点で未決定かつ不完全なのだが、つづいてのステップでフライアンハーゲンは、こうした否定主義が殺人・強姦・拷問・他者の奴隷化の禁止という点ではむしろ適切である(そうした行為を禁止する制約を過不足なく提供することができる)、と主張する¹⁹⁰。

ここでフライアンハーゲンが検討する再反論とそれに対する再応答の議論は興味深い。その再反論は、悪を回避することで可能になる「善のビジョン(a vision of the good)」のない道徳的要求は「**動機づけ**には不十分である(*insufficiently motivating*)」、と主張する。その理由は、この実現されるべき善のビジョンの欠如・未達成こそが現状への不満とそれによる行為を動機づけると考えられるからである(Freyenhagen 2013, 222-3[強調原文])。すなわち、この再反論は、否定主義が提供できる実践的指針の動機づける力の有無にかかわる議論である。この再反論に対して、フライアンハーゲンは、「しかじかは悪い」という状況の認識がそれのみで動機づける力をもつに十分であるということを示す¹⁹¹。しかし、それだけでなく、ここではさらに、再反論とは逆のテーゼ、すなわち《「かくかくはよい」という認識にのみ焦点を合わせるの方がむしろ人を動機づけない》という考えを支持する根拠がある、と主張されるのである。その理由は、善は人がしばしばよく実感する具体的な悪よりも抽象的であり、それゆえに善や正義の追求は悪や不正への抵抗よりも動機づけの強度において劣る、という点にある。そこからフライアンハーゲンはつぎのように結論づける。「動機づけのために求められているのは、積極的なビジョンや建設的な批判、幸福の約束、慰めの言葉よりもむしろ、私たちが置かれている状況の否定性の明晰な感覚(a clear sense of the negativity of our situation)である」(Freyenhagen 2013, 224)¹⁹²。

想定反論(オ)は、実在的否定主義を引き受けることによって生じる認識論的問題を取り上げる。

190 「じつのところ、とりわけ行為に対する制約について言えば、否定主義的哲学はかなり適切だろう——何らかの悪やその他を回避するという観点から必要なすべての制約を提供することができるように思われるのである。むしろ、[……]否定主義的理由づけがもっとも適切であるのはこの倫理の領域である。すなわち、人びとに殺人・強姦・拷問・他者の奴隷化をすべきではないと要求するということは、そのために私たちが善に訴える必要のないものなのである」(Freyenhagen 2013, 222)。

191 フライアンハーゲンが例として挙げるのは燃えている家のなかにいる状況である。この状況下では、家が燃えているという状況の認識だけで、消火したりその家から逃げ出したりするための動機づけには十分である、とされる。

192 ここでも、想定反論の(ウ)と(エ)の共通点と相違点についてコメントしておこう。両者はいずれも、「拷問は悪い」という判断それ自体を善の構想と同一視しているわけではない。また、「拷問は悪い」という判断が善の構想への暗黙のコミットメントなしに規範力をもちうることも両者は許容する。両者が共通して批判するポイントは、むしろ、悪の規範力に訴えるだけでは何らかの観点から不十分だ、と主張する点にある。すなわち、両反論は、《「しかじかは悪い」という判断のみで善の構想がないならば X のためには不十分だ》という主張として定式化できる(この点に両者の共通点がある)。そして、X の部分には(ウ)のばあい「建設性」が、(エ)のばあい「実践的含意」が、それぞれ入る(この点に両者の相違点がある)。したがって、こうして定式化された反論に対しては、(1) X はそもそも必ずしも要求されない、(2) 善の構想がなくても X の要件は満たすことができる、のいずれかのしかたで応答することができる。前者がフライアンハーゲンによる(ウ)への応答であり、後者が(エ)への応答である。

実在的否定主義によれば、悪はこの社会のなかで実現されているとされる。それはすなわち、悪の実現メカニズムが構造的に社会全体を覆っている、ということである。しかし、そうすると、いかなる観点から「しかじかは悪い」という判断が可能なのか、という当然の疑問が生じる。「というのも、もしすべてが悪いのであれば、私たちはこの悪さに焦点を合わせる対比 (the contrast which would put this badness into focus) を失うことになり、私たちは悪さの正体を認識することはなく、この現状の批判ないしその変革への倫理的な要求は生じえないであろうからだ」(Freyenhagen 2013, 225)。

この想定反論に対して、フライアンハーゲンは、二つの論拠を挙げて応答する。いずれもアドルノにおける積極的経験の役割にかんするもので、ひとつめの論拠はその消極的な役割を、二つめの論拠はその積極的な役割を示すものである。

まず、フライアンハーゲンは、アドルノの議論によっても積極的な経験や善の達成の可能性が締め出されるわけではないことを認める。それはすなわち、実在的否定主義は悪が構造的に実現されていることを主張するが、幸福の経験や道徳的によい行為の達成がいかなるしかたでも生じえないということまでは主張しないということである。そのうえで、こうした積極的経験の消極的な役割について、その議論のポイントをつぎの四つにまとめている。(1)このような積極的経験は局所的に生じるにすぎない。(2)私たちはどれが真正な積極的経験でどれがそうでないかを見分けることができない。(3)こうした積極的経験が集まっても、よい生そのものやよい生についての知識にはならない。(4)この点を偽るかぎり社会的眩惑にとどまっていることになる。以上の点より、アドルノにおいて幸福の経験や道徳的によい行為の達成とは、それと識別可能な特徴を一般的観点から抽出することができず、またそれを積極的な目標として掲げることもできないものであるということになる。

ここから、「より悪くなく生きること (living less wrongly)」という(フライアンハーゲンの著作の副題にもなっている)中心的主張が導かれる。このことをフライアンハーゲンはつぎのように定式化している。「私たちが現在置かれている状況で私たちにできる最良のことはより悪くなく生きることである。このことは、(a) 正しくよい生が現在では可能ではないこと、(b) 誤った生にできるかぎり抵抗すること、(c) 私たちの生は正しく罪責から免れている、という趣旨の主張はいかなるものであれ差し控えること、を含意している」(Freyenhagen 2013, 226)。

しかし同時に、フライアンハーゲンはアドルノにおいて積極的経験が果たす重要な役割をも指摘する。それは、行為の指針を与える役割ではなく、「この世界の悪さを認識するために用いられる対比 (a contrast with which to recognise the badness of this world)」(Freyenhagen 2013, 226)としての役割である。すなわち、積極的経験がなければ私たちは社会に対する批判的距離を展開することはできないという意味で、フライアンハーゲンはこうした経験に積極的役割を認めているのである。フライアンハーゲンはここで、先の「正当化」と「説明」の区別を用いて、積極的経験が果たす役割を「説明的役割」と呼ぶ。すなわち、こうした経験は、現在私たちが置かれた世界のなかで私たちはいかにして批判的姿勢を保つことができるのか、ということ(何らかの独立の根拠にもとづいて正当化するのではなく)説明するとされるのである。

以上のフライアンハーゲンによる否定主義擁護論証をまとめておこう。フライアンハーゲンは、従来《規範的主張と否定主義の両立不可能性》という論点のみに依拠して提出されてきた規範性の

問題の導出ステップを明示化することで、規範的主張と否定主義の両方を維持しつつ規範性の問題に応答する可能性を示した。そこでとりわけ重要な役割を果たしたのが、規範性の理由づけについての「正当化」と「説明」の区別である。この区別にもとづいてアドルノにおける規範性の理由づけを「説明」として理解することにより、《アドルノの規範的主張に内在する規範性の理由づけには善の構想は必要ない》という主張が可能になった。さらに、この主張(ないしはその背景としての否定主義)に対して想定されるいくつかの反論に応答することでこの主張を擁護し、それによって規範性の問題の導出ステップのひとつを拒絶する、というのがここまでの議論である。

4.1.2 フライアンハーゲンの議論へのコメント

ここまでで私は、フライアンハーゲンによる(a)規範性の問題の定式化および(b)前提(C)拒絶に対して想定される反論への応答の議論を再構成した。本節の冒頭でも確認したように、《善の構想に訴えなくても規範的主張は可能だ》というフライアンハーゲンの基本路線は、《よい概念的思考についての弁別的基準に訴えなくても概念的思考についての規範的主張は可能だ》という第1章で再構成したアドルノの概念論と整合的であり、この意味で、ここでの再構成作業は第1章での議論を補強する役割をもつ。とりわけ想定反論(オ)にかんしては、第1章で確認した概念的思考の全面批判解釈と限定批判解釈の対立について述べたことと同じことが言える。すなわち、よりよい概念的思考は、悪い概念的思考から区別される弁別的基準なしに反省的に探究されるのであったが、それと同様に、アドルノにおける道徳的行為は、善悪の基準なしに、現状に対する批判的反省を通して探し求められるものなのである。

しかし、フライアンハーゲンの議論は私の解釈とまったく同じというわけではない。それどころか、掲げる主張内容の近さにもかかわらず、私とフライアンハーゲンでは根本的な違いが存在する。以下でこの点についてコメントし、次節以下の読解作業に接続する。ポイントは以下の三点であり、これらは相互に関連する。第一に、規範性の理由づけにおける「正当化」と「説明」の区別について。第二に、否定主義を擁護するということがそもそも何を意味するのかということについて。第三に、アドルノにおける「苦しみ」の理解のしかたについて。

第一の点について。フライアンハーゲンは「正当化」と「説明」を区別することによって規範性の問題に対する明確な答え(前提(C)の拒絶)を提出した。しかし、「説明」とは何をすることなのか、また「説明のプロジェクト」をアドルノに帰すことが可能なのか、という点で議論の余地がある。私はこの区別を、《神の視点からの理由づけ》と《内部視点からの理由づけ》として理解した。そして、そのように理解された「説明」をアドルノに帰すことに私も賛成する。しかし、この「説明」をどう評価するかという点にかんして、私はフライアンハーゲンに賛成できない。フライアンハーゲンはこの「説明」によって規範性の理由づけが済ませられる——それゆえに前提(C)拒絶が選択肢として可能になる——と考えている(想定反論(オ)への応答のなかでフライアンハーゲンが積極的経験の「説明的役割」を主張する点にもこのことは見て取れる)。それに対して、私は、この内部視点からの理由づ

けのポイントを、《規範性の理由づけを遂行できる》という点にではなく、《規範性の理由づけの限界を明示しそれについての反省を促す》という点に認めたい。すなわち、私は、規範性の理由づけにかんしてアドルノに正当化とは異なる考え方があることを認めつつ、その考え方の魅力は規範性についてのひとつの理論的道具立てとしての有効性ではなく、あくまでもこの限界明示化という消極的なテーゼにあると主張する。

この点が、第二の否定主義擁護の内実にかかわる。想定反論への応答(とくに(エ)の議論)に明らかなように、フライアンハーゲンにとっての否定主義擁護とは、否定主義の道徳理論としての妥当性を示すことにある。このばあい、否定主義的道徳理論は、ほかの(とりわけ「正当化のプロジェクト」掲げる)道徳理論と相並び競合するひとつの理論としての身分を与えられることになる。このばあいの問題点は、アドルノの議論を《いかにして規範的主張に理由を与えることが可能か》という問いと強固に結びつけて理解してしまうことにある。アドルノのねらいはむしろ、この問いの前提、すなわち《いかにして規範的主張に理由を与えることが可能かという問いに対して理論的に完全な説明を与えることができる》という観念を攻撃することにある¹⁹³。

想定反論(エ)についてフライアンハーゲンが指摘した、善の構想よりも悪に対する抵抗の方が道徳的行為への動機づけの点で勝るというアイディアは私も支持する。しかし、このアイディアは、道徳哲学理論を個別的状況から切り離して自己完結させる考え方に対するアドルノの批判から理解すべきことであり、動機づけの観点から善の構想と悪に対する抵抗を比較することで得られるものではない。このことを見逃すならば、アドルノの道徳哲学批判はそれに代わる新たな道徳哲学的理論の構築として読解されてしまうことになる。このことを示すために、アドルノの道徳哲学批判を道徳哲学の自足性批判として再構成するのが次節 4.2 の課題のひとつである。

さらに第三の点として、フライアンハーゲンにおける「苦しみ」概念の理解のしかたに疑問がある。想定反論(ア)について、フライアンハーゲンは「しかじかは悪い」という判断がよさについての暗黙の判断なしに規範力をもつと主張し、その根拠として痛みを挙げた。ここには二つの問題がある。ひとつの問題は、「拷問は悪い」と言われるときの悪さと「痛みは悪い」と言われるときの悪さをフライアンハーゲンは区別していないのではないかと、ということである。「拷問は悪い」という判断は道徳的な善悪を問題にしているのに対して、「痛みは悪い」という判断は快苦を問題にしておき、必ずしも道徳的善悪を問題にしていない。なぜかフライアンハーゲンはこの疑問に触れず、痛みを悪についての判断へと一般化している(Freyenhagen 2013, 212)。ここにかぎらず、フライアンハーゲンは「悪(the bad)」および「善(the good)」を道徳的善悪の意味に限定せずより広く「優劣」や「快苦」の意味でも用いている。この点でフライアンハーゲンの議論は注意深さを欠いていると言わざるをえない¹⁹⁴。そしてもうひとつの問題は、ここでフライアンハーゲンが依拠しているアドルノの発言

193 アドルノの目標がオルタナティブの道徳理論の構築にはないことについてはデュエン(Thyen 1998)参照。

194 好意的に読むならば、想定反論(ア)に対するフライアンハーゲンの応答はこの区別を考慮しなくても有効である、とは言える。なぜなら、フライアンハーゲンの主張の核心は、「しかじかは悪い」という判断はそれだけで行為の理由を与えるという点にあるのであって、この議論は「悪」の意味にかかわらず成り立つと考えられるからである。ちなみに、フライアンハーゲンは、否定主義

の解釈をめぐるものである。フライアンハーゲンは痛みの例を挙げるために、『否定弁証法』のつぎの発言を(完全にではなく部分的に)引用している。「身体的契機は、苦しみは存在するべきではないということ、事態は別様になるべきだということを認識に申し立てる。「痛みは言う、消え去れ」というわけである」(GS 6, 203)。私の考えでは、この発言を含めたアドルノのここでの議論には《悪の規範的な力》という論点の例示以上の含意がある。そしてこの含意は、「新しい定言命法」をめぐる《なぜ「新しい」のか》という問いと《なぜ「定言命法」なのか》という問いが接するポイントを示している。この問題に私は次々節 4.3 で取り組む。

以下、節を改めて、それぞれの論点を詳述する。

4.2 道徳哲学の自足性批判

前節 4.1 で私はフライアンハーゲンの否定主義擁護論証を再構成した。その検討を通して、否定主義擁護ということで私が主張したいことの輪郭を描くことができた。《よさについての弁別的基準なしに規範的主張ができる》という主張を引き受ける点で私は否定主義を擁護する。しかし、それはよさについての弁別的基準を与える道徳理論に代わる新たな理論の構築のためではなく、道徳理論の自己完結性を反省するためである。このことを示すために、私はアドルノの道徳哲学批判を道徳哲学の自足性の仮象批判として再構成する。それが本節 4.2 の課題である。

道徳哲学の自足性の仮象ということ私が言おうとしているのは、道徳哲学理論を具体的で個別的な状況や対象とのそのつどの関係に対する敏感さをもたずに筋道立てて組み立てることが可能であるという見かけのことである。したがって、この仮象に対する批判として、道徳哲学の問題をめぐるアドルノの議論は、社会的文脈に対して敏感でありながらそれに対する批判的省察をも可能にする道徳哲学の構想として提示される¹⁹⁵。この再構成の作業には二つの目的がある。ひとつは、論述上の役割として、本節で挙げられた論点が、次節 4.3 での「新しい定言命法」をめぐる議論に必要であるということである。もうひとつは、理論的貢献として、本節で再構成されるアドルノの議論が道徳哲学とは何であるべきかについてのひとつのアイデアを提出してくれることにある。

を維持しながらも「しかじかの悪を回避することはそうしないことよりもよい」という言い方をすることはばあいによっては可能だ、という点に注意を促している(Freyenhagen 2013, 214)。フライアンハーゲンによれば、これは単純に言葉の使い方の問題である。すなわち、このばあいに「よりよい(better)」ということの意味されているのは「より悪くない(less bad)」という意味に過ぎず、それゆえ、積極的な善の構想に訴えないという否定主義を維持していてもこの種の判断をすることは可能であるとされるのである。

195 ヴェシエは、アドルノの道徳哲学批判の性格を簡潔につきのように言い表している。「倫理と倫理批判はアドルノにおいては手を携えて進む。倫理批判は、道徳的態度が社会的に条件づけられたあり方をしているということを考慮しない道徳理解に向けられている」(Wesche 2018, 68)。この理解を私も支持し、なおかつ、こうしたアドルノの思考の特徴が概念論にも見られることを私は指摘した。つまり、ヴェシエの言い回しをもじって言えば、《概念的思考の規範的探究と概念的思考の批判は手を携えて進む》と言える。

以上がアドルノの道德哲学批判を議論する目的である。この目的達成のための議論の筋道は以下のようになる。まず、アドルノは批判対象として、自足的・自己完結的道德哲学の構想を取り上げる。そこで中心的に論じられるのはカントの道德哲学である。アドルノがカントに取り組むのは、カントの道德哲学こそがまさしく自足的・自己完結的道德哲学の構想の徹底した具現化であるからだ。

すなわち、カントの道德哲学は、そもそもほんとうの意味で、卓越した道德哲学なのであり、これこそまさしく道德哲学なのだ、とすることができます。カントの道德哲学は経験を遮断します。それによって、すなわち、道德的なものの領域と自然の領域のあいだのまさにこの離存、極端な分離によって、それ自体で徹底的につくり込まれ首尾一貫した道德哲学とも言うべきものが、ほんとうの意味で可能になるのです。(V 10, 158)

ここに言われているように、アドルノはカントの道德哲学を「卓越した道德哲学 (die Moralphilosophie par excellence)」と呼ぶ。その理由は、カントが道德と自然の分離を保持しているという点にあるとされている。それはすなわち、道德的な行為・価値評価から個人に由来する欲求・性向を除外するということである。まさしくこの分離こそアドルノにとって問題になるものであるが、それがどのような問題でありいかにしてこの問題に対決するかということは後述する。ここでは、この分離によってカントの道德哲学が失敗した、とアドルノが理解しているわけではけっしてないということにのみ注意を促しておこう。というのも、この分離そのものにカントを批判する根拠があるのであれば、まさにその分離によって成立するカント倫理学にアドルノは「卓越した」などという形容はしなかっただろうから。そうではなく、道德的行為・価値評価とは何かという問いに確定的な答えを与えるためにはまさしくこの分離が求められたということ(言い換えれば、自然に訴えることでは道德という現象を説明することができないということ)をアドルノは認めているのであって、カントはまさしくこの事態を完璧に表現にもたらしたという点で評価されているのである。

以上のように批判対象を定めただうえで、アドルノの道德哲学批判の議論を以下のように再構成する。まず、《唯一の道德原理としての理性》というカントのアイディアの検討から議論を始め、そこからカントが要求する《理性の首尾一貫性》とアドルノが要請する《理性への反省》の対比を導く(4.2.1)。ついで、アドルノの議論を個人主義批判と特徴づける(4.2.2)。さらに、この批判が没歴史的にではなく特定の歴史認識を背景にしていることを明示し(4.2.3)、最後に、《道德法則の基礎づけ不可能性》の論点を取り上げる(4.2.4)。興味深いことに、この最後の論点において、アドルノがカントを批判するポイントとそこに真理を見出すポイントは一致している。この論点は次節で取り上げる「新しい定言命法」の内容にかかわる。

4.2.1 理性の首尾一貫性ではなく理性への反省

それでは、この《道德と自然の分離》ということアドルノが問題にしていることを詳しく見ていこう。

考察の出発点となるのは、この分離から第一に引き出される、「唯一の道德原理としての理性」という考えである。アドルノの理解によれば、カントにおいて、ある行為が道德的だと判別されるさいの決定的根拠となるのは、「その行為が理性にもとづいてなされているか」ということである。講義『道德哲学の諸問題』から引用しよう。

私が繰り返しみなさんに理解していただくとしてきたのは、道德的行為の原理はカントにおいては理性そのものにほかならないということです。それはすなわち、より個別的な目的のいっさいの制約から解放され、このうえなく普遍的な内容以外のなにものにもとづくことのない理性にほかなりません。(V 10, 164)

ここでアドルノが補足説明しているように、道德的原理としての理性とは、そのときどきの状況によらず個人の欲求や関心からも独立に、普遍的に妥当する推論のみによって道德法則を突き止める能力のことを指す¹⁹⁶。

このような合理主義に対してすぐに思いつく反論は、「道德的行為がなされるのは理性のはたらきによってではなく感情のはたらきによってである」というものである。アドルノもまた、先の発言につづいて、合理主義に対して、「そもそも正しい行為とは直接的な衝動によって与えられ理性から切り離されている、というかなり危険な考え」の立場から「悪評」が浴びせられたことを述べ、この反論のひとつのヴァリエーションを取り上げている(V 10, 164)。ここで提示されているのは、道德的行為は誰にでも普遍的に具わる(とされる)理性に由来するのか、そのつどの個人の感情に由来するのか、という道德哲学上古くから存在する対立である¹⁹⁷。ここで、先の発言で反合理主義的な考え方が「かなり危険な(sehr virulent)」と形容されていたことから分かるように、アドルノは道德的行為を理性から切り離す考えをはっきりと拒否している。さらに、アドルノは「正しい振る舞いは純粋な心や純粋な直接性の問題であるという、おそらくは敬虔主義にまでさかのぼるドイツの伝統全体に対してカントが反対していたこと」(V 10, 165)の重要性を強調し、この対立にかんするかぎりでは、明らかにカントを支持するのである¹⁹⁸。

アドルノが反合理主義に反対する理由は、反合理主義が引き合いに出す「直接的な衝動」や

196 理性を唯一の道德原理として立てるということは、『道德の形而上学の基礎づけ』「序文」でのカントの言葉で言えば、道德哲学を「ア・プリオリにただ純粋理性の概念のなかで」(Kant 1974b, 13)基礎づけることである。コールマンによれば、この試みは、「倫理的規範の普遍的妥当要求を批判主義的に啓蒙された理性という基盤のうえにふたたび確立すること」という意図に導かれていた(Kohlmann 1997, 22)。

197 もちろん、理性道德か感情道德かという単純な図式で道德哲学史を裁断することはできない。しかし、この対比が理解のための補助線として役立つのもたしかである。ちなみに、コールマンは「反省道德(Reflexionsmoral)」と「感情道德(Gefühlsmoral)」という区別を——(マックス・ヴェーバーの意味での)理念型として——立てており、前者の反省道德の支持者としてカントを、後者の感情道德の支持者として、『ニコマコス倫理学』第6巻第13章に描かれた)ソクラテス、プラトン(『国家』)、ライプニッツ(『形而上学叙説』と『弁神論』)を挙げている(Kohlmann 1997, 214)。

198 アドルノの道德哲学を非合理主義・反合理主義から区別する議論として、とくにシュヴェッペンホイザー(Schweppenhäuser 1993)とギンター(Günther 2006)を参照。

「純粋な心」といったもののいかにわしさにある。というのも、アドルノはこうした《合理主義以前の純粋性》なるものの存在自体が仮構であると見なすのだが、それ以上に、このような仮構への欲求がもたらす暴力的な帰結——「直接的な衝動」を共有せず「純粋」ではない、と見なされる人の排除——を問題視するからである¹⁹⁹。この仮構への欲求がもたらす暴力的帰結ゆえに、反合理主義は「かなり危険な」考えと見なされる。

それでは、アドルノはカント的合理主義にどのような点で反対するのだろうか。アドルノは、道徳的行為において感情を引き合いに出そうとする姿勢を、そのありうる危険な帰結ゆえに拒絶する。なおかつ、この暴力的帰結の可能性は、道徳的行為を「理性から切り離されている」ものと考えることによって、言い換えれば理性という歯止めを失うことによって生じるとアドルノは考えている。それゆえ、アドルノは道徳的行為における理性の役割を何らかのかたちで認めているはずだ。問題は、アドルノが理性に帰する役割の実質であり、比喩的に言えば、理性との距離感である。そして、この理性との距離感という点で、アドルノはカントと袂を分つ。

ここでもまた、アドルノは、合理主義に伴う帰結を問題にする。この文脈で参照されるのは、「道徳的なものはつねに自明である(das Moralische sich immer von sich selbst verstehe)」（V 10, 165）というテーゼである。アドルノは、1964/65年冬学期の講義『歴史と自由についての教説』のなかでもフィヒテの名前とともにこの定式に言及しているが、そこでアドルノはこのテーゼの内容を、「道徳的な振舞いにおいてそもそも思考は本質的にまったく重要ではない」（V 13, 362）という考えとして説明している²⁰⁰。これは一見したところ、道徳的行為における合理的熟慮の役割を否定する

199 もちろん、アドルノはこの暴力的帰結を、過去にファシズムの実践として現実化したものとして問題にしている。そこには、人びとのあいだで共有されている慣習・習俗が、その潜在的な暴力性においてファシズムと連続的であるという洞察も背景にある。

ファシズムがもたらした恐怖は、かなりの程度、まさしく理性から切り離されることによってこの反理性的で暴力的なものを受け入れた民間習俗(Volkssitten)の延長にまったくほかならない、とほんとうに言うことができます。ほかならぬこの事態こそが、理論的省察へと向かうよう強いるのです。(V 10, 33)

ここで興味深いのは、「直接的な衝動」や「純粋な心」に訴える態度への疑念から、アドルノがカントの形式主義的側面をかなり積極的に評価していることである。

ドイツ国内で[カントに対して]なされた批判からすれば、カントの形式主義はあまりにも合理主義的だったのだが、そのドイツでの批判はその血にまみれた色をファシズムの実践のなかで鮮明にした。この実践においては、誰が殺されるべきかということは、《ある選ばれた人種に属しているかいないか》という盲目的な仮象に依存していたのだ。このような具体性のもつ仮象性格とは、《完全な抽象化において人間は恣意的な諸概念のもとに包摂されてそれにもとづいて処理される》ということであり、この仮象性格は、それ以降「具体的」という語を穢している恥を拭い消してはいない。(GS 6, 235)

ここではむしろ、「具体的」という言葉のもつ見せかけの魅力への警戒心が表明されている。以上の考えにもとづいて、直接性の仮象を引き合いに出してカントの形式主義を批判する議論に対しては、アドルノは断固として反対するのである。

200 アドルノはこの《道徳的なものの自明性》という考えを、「カントのすぐつぎにやっけてきてカントと

考えとして理解できるように思われる——そしてそれゆえ、《道徳的なものの自明性》というテーゼは合理主義とは相容れない考えであるかのように思われる。

しかしながら、ここで興味深いのは、一方の「理性は善の保証人、それも唯一の善の保証人であるという命題」と他方の「道徳的なものは自明であるという命題」が「そう見えるほど絶対的に両立しないものではないということ」(V 10, 165-6)をアドルノが示そうとしていることである。その理由を示す箇所、アドルノは《道徳的なものの自明性》テーゼで言わんとしている内容を明示しつつ、カントを批判するポイントをも提示している。

その理由は以下の通りです。一方で、カントの言う道徳的なものの原理はまさしく理性であり、絶対的で無制限に理性に適った行為であって、しかしそのばあいこの行為もまた個人ひとりひとりの特殊な目的の個別性を度外視し、理性に適った合法則性のきわめて普遍的な構造に制限されます。しかし、他方で、理性は普遍的なものと、すなわちすべての人間に同一のものとして与えられている能力と思われているので、この理性は[……]やはり直接的なものとして理解されているとも言えるでしょう。それゆえ、正しく行為するために必要なのは、そもそも理性への反省ではなく、直接に理性に適う振る舞いと理性の首尾一貫性なのです。(V 10, 166)

ここで述べられているように、《道徳的なものの自明性》テーゼとは、合理的熟慮と道徳的行為を切り離す考えではない。そうではなく、ここで問題になっているのは、《唯一の道徳的原理としての合理的熟慮のための能力が(「すべての人間に同一のものとして与えられている」という意味で)普遍的であるがゆえに、その能力自体は疑う余地のないもの(「直接的なもの」として受け入れられるほかはない)》という考えである。すなわち、《唯一の道徳的原理としての理性》と《道徳的なものの自明性》、この二つの考えは、相容れないどころかまさしく一体のものとして考えられているのである。

そして、このような考えにしたがえば、合理的熟慮の能力は「すべての人間に同一のものとして与えられている」とされているのだから、《いかにして道徳的に行為するか》という問いは《いかにして合理的に熟慮するか》という問いに答えることによって(かつそれによってのみ)答えられることになる。すなわち、道徳的行為のために必要なのは「理性の首尾一貫性(Konsequenz der Vernunft)」だけである、ということになるのである。

それに対して、アドルノは、正しい合理的熟慮のしかたさえ与えられれば道徳的に行為することができるという考えを拒絶する。その代わりにアドルノが要求するのは、ここで「理性の首尾一貫性」

肩を並べる後継者」(V 10, 165)とアドルノが見なすフィヒテに帰している(ただし、フィヒテの著作中にはこの表現は見られない。『歴史と自由についての教説』の当該箇所に付された編者注によれば、この定式はフィヒテにではなくフィッシャー(Friedrich Theodor Vischer)の1879年の小説のなかに見られるものとされている(V 10, 459n365)。しかしながら、フィヒテの著作中にこの表現がそのままのかたちで見出されないからといっても、アドルノがここで《道徳的なものの自明性》という形で指示している考えをフィヒテに帰すことがまったく的を外れであるということにはならない。実際、メンケは、カントの『道徳の形而上学の基礎づけ』とフィヒテの『道徳論の体系』に依拠して、アドルノが問題にしている考えが両者に見出せることを指摘している(Menke 2004, 148)。

との対比で挙げている「理性への反省 (Reflexion auf die Vernunft)」である。対比のポイントは明白である。すなわち、アドルノはここで、「いかにして合理的に熟慮するか」ではなく《そもそも合理的熟慮をすることはよいことか》ということの問題にしているのである。それゆえ、アドルノの問題提起は、合理的熟慮そのものの放棄を勧める主張ではなく、合理的熟慮の価値ないし限界への反省を促す主張として理解すべきである。そして、アドルノがカントから距離を取るポイントは、この合理的熟慮の能力そのものへの反省という点に見出すことができる²⁰¹。

ここで、概念的思考の規範的探究がもつ反省的構造を振り返っておこう(1.4.1)。概念的思考の規範的探究は、《単独の概念使用の不十分さを概念以外のリソースに依拠することによってではなく概念のネットワークのなかで是正する》という反省的構造にその特徴があった。そして、まさにこの点に「非同一性についての首尾一貫した意識」(GS 6, 17)と言われるときの首尾一貫性が見出されたのである。さらに、この首尾一貫性は、《どのような対象とそのつどどのように関与しているか》とい

201 講義『歴史と自由についての教説』のなかでは、《道徳的なものの自明性》テーゼへの批判は、道徳哲学に構造的に組み込まれている抑圧的性格と結びつけられている。アドルノはこの抑圧的性格についてつぎのように述べている。

道徳的なものの自明性は、批判しなければなりません。道徳的なものの自明性とは、道徳的なものを理性的で批判的な省察から免除することであり、これは、私たちがまず批判的に反省することもなくただ受け入れているというただそれだけのゆえに自明であるものの不明瞭な残滓の——そしてそれに伴って、抑圧の——避難所なのです。この規定は道徳哲学の核心にある構造のなかにまで及んでいます。(V 13, 362)

ここでアドルノは、《道徳的なものの自明性》テーゼを「道徳的なものを理性的で批判的な省察から免除すること (der Dispens des Moralischen von vernünftigen kritischen Besinnung)」と言い換えたうえで、こうした考えによって道徳理論に抑圧的性格が残ってしまうと主張する。アドルノによれば、この隠蔽された抑圧は、「道徳哲学の核心にある構造のなかにまで」浸透している。なぜなら、この抑圧的性格もまた、事柄に左右されることのない理性の自己完結した首尾一貫性によってもたらされるものであるとアドルノは考えているからだ。つぎの『否定弁証法』からの発言がこの考えを示している。

カントはつぎのように賞讃の辞を述べている。「首尾一貫していることは哲学者の最大の責務であるが、にもかかわらずめったにお目にかかれぬ」。この発言は、純粹に首尾一貫した形式論理学を最高次の道徳的審級としてこっそりと押しつけているのだが、それだけではない。この発言は同時に、あらゆる情動を論理的統一のもとに[……]従属させることをもこっそりと押しつけている。情動は、論理学の閉じた環のなかでは、つねに、首尾一貫していないものとして現れる。(GS 6, 253)

ここでアドルノは、「首尾一貫していることは[……]めったにお目にかかれぬ」という『実践理性性批判』に出てくるカントのさりげない(ほとんど注意を向ける必要がないようにさえ思われる)発言 (Kant 1974b, 132) を引いて、そこから先に確認した《唯一の道徳的原理としての理性》の考えを引き出すと同時に、それが「情動 (Regung)」の抑圧を伴うことをも指摘している。

これまでの議論に関連してこの発言についてもうひとつ述べておくならば、ここでのアドルノのカント読解は、テキストにそくした解釈というよりも、カント自身の表現からカントの意図していない含意を引き出すという点で、2.1.1 で論じたデカルト読解の性格と同じく、修辭的であると言うことができる(「こっそりと押しつけている (unterschieben)」という表現にそれが表れている)。

う、概念的思考が遂行される個別的状況に応じて開かれており、この意味で、対象への関与を排除した、自足的・自己完結的なあり方としての首尾一貫性とは決定的に異なる。そして、アドルノが道徳哲学批判の文脈で問題にする「理性の首尾一貫性」とは、まさしくこの対象に左右されない自足性・自己完結性にほかならない。このことを逆から言えば、アドルノが要請する「理性への反省」とは道徳哲学の自足性・自己完結性の仮象を暴露する営みである、ということだ。そこで以下では、道徳哲学の自足性・自己完結性の仮象批判という観点から、アドルノの道徳哲学批判の議論をさらに追うことにしたい。

4.2.2 個人主義批判

以上の議論で確認したのは、アドルノが理性の首尾一貫性を批判し理性への反省を要請していること、そして、そのアドルノの主張が道徳哲学の自足性の仮象批判という観点から理解可能であることである。以下では、この《いかにして合理的に熟慮するか》ではなく《そもそも合理的熟慮をすることはよいことか》ということの問題にする議論がどのような観点からなされているものなのかを明示する。というのも、合理的熟慮の価値ないし限界は、合理的熟慮のために必要な時間的コストやそれがもたらす心理的効果などさまざまな観点から吟味することが可能であって、道徳哲学の自足性批判という文脈で重要視される観点を明らかにしなければアドルノの議論の輪郭もぼやけてしまうからだ。そして、結論から言えば、アドルノは理性への反省の要請を個人主義批判の観点から行っている。以下でこのことを説明しよう。

講義『道徳哲学の諸問題』のなかでアドルノは先の《道徳的なものの自明性》をめぐる議論についてつぎのように述べる。

道徳的なものと理性の同一化に対しては、かなりの根拠をもって反論することができます。それは、私が正しい意識をもつことから、私が一般にこの正しい意識に適った行為をするということはまだいかなるしかたでも帰結しない、ということが言えるからです。(V 10, 166)

アドルノはここで、先の《唯一の道徳的原理としての理性》と《道徳的なものの自明性》という一体のものとして解釈された考えを端的に「道徳的なものと理性の同一化」と要約し、この考えに反対する根拠として、「私が正しい意識をもつことから、私が一般にこの正しい意識に適った行為をするということはまだいかなるしかたでも帰結しない」ということを挙げている。アドルノはここで取り上げている問題を「意識と行為の分離の問題 (Problem des Auseinanderweisens von Bewußtsein und Handeln)」(V 10, 167-8)と呼ぶ。それはすなわち、《しかじかは道徳的に正しい行為だ》という認識が、ある特定の行為者がある特定の状況下でなすべきことを動機づけない、という問題である。アドルノによれば、この問題は没歴史的なものではなく、「個人の意識とその意識が現われる社会の所与性とのあいだのアンチテーゼが成立しはじめる」(V 10, 168)時代にはじめて生じる。アドルノはこ

の分離の徴候をシェイクスピアの『ハムレット』に見出しているが(V 10, 167)、この分離によって画定される時代への診断こそ、アドルノの道徳哲学批判の背景をなすものである。

こうした背景からアドルノが批判するのは、カントの理論が、「社会的状況に左右されることなく道徳的に行為することのできる個人」という観念をもち込むことで現実的な困難を考慮せずに済ませられる議論構造になっていることである。

問題は、このような〔道徳〕法則、すなわち正しく善い行為の理念と、この法則に一般的に従う可能性とのあいだに、ひとつの現実的な矛盾があるのかどうか、ということです。つまりは、こうした可能性が与えられていないということもありうるのではないか、ということです。これはこんにちの私たちにとっては極めて重大であり、また誰にでも思いつく問題です。〔……〕カントの理論にはこの地平が現れません。カントの理論には不条理なものの可能性が現れないのです。不条理なものの可能性とは、「たしかに善の理念および善をなし法則を満たす義務は存在するが、しかしこの法則を満たす可能性が——たとえば人間がそのなかに組み込まれている社会的連関の全体性によって——人間には拒まれている」という可能性です。〔……〕カントは、正しい生の要求が私たちを解決できないさまざまな矛盾のなかに導きうるという可能性をはじめから排除しているのです。(V 10, 113-4)

アドルノはここで「不条理なものの可能性」を問題にしている。ここで「不条理なもの」ということでは、言われているのは、「道徳的行為の義務はあるがその義務を果たす可能性がない」という事態である。この「不条理なものの可能性」は、「正しい生の要求が私たちを解決できないさまざまな矛盾のなかに導きうるという可能性」とも言い表せていれる。ここで重要なのは、これがたんなる可能性ではなく「現実的な矛盾」として、さらに「人間がそのなかに組み込まれている社会的連関の全体性によって」現に生じているということである。すなわち、アドルノはこの問題を、道徳哲学における整合性や包括性などをテストする理論上の問題として扱うのではなく、現実に生じている問題として提出しているのであり、なおかつ、この問題の原因を個人の能力・資質にではなく個人が位置づけられている社会に求めているのだ²⁰²。

それゆえ、ここでのアドルノの議論は、個人主義的に構想された道徳哲学の批判として特徴づけることができる。それはすなわち、個人が社会に絡み取られていることを無視した道徳哲学の構想を否定するということである。アドルノのこの考えは、道徳哲学についての未公開の講義からも確

202 道徳哲学的文脈で論じられるこの論点は、アドルノがファシズムを個人の心理的問題として片づけることに反対していたということと整合的である。アドルノは 1966 年の講演「アウシュヴィッツ以後の教育」(1969 年に論集『キーワード』に再掲)のなかで、ファシズムによってもたらされるような破壊と暴力が起こった(またこれから起こりうる)ということが個人の心理の問題ではなく社会の問題であるということを強調している。「力を込めて強調したいのは、ファシズムが再来するか否かは、決定的なところにおいて、心理の問題ではなく、社会の問題であるということです」(GS 10.2, 678)。アドルノがファシズムやアウシュヴィッツの問題を「心理学化」することに反対していたことについてはアールハイムのコメントも参照(Ahlheim 2010, 45)。

認することができる。1956年12月6日の講義でアドルノは、『ミニマ・モラリア』第18番の命題を引用しつつ、つぎのように語っている。「誤った生のなかで正しい生はない」ということが言っているのは、現実のただなかで正しさの要求に従うあらゆる試みが、必然的にはほかの個人に対する不正か自分自身に対して犯す不正に陥ってしまうということにほかなりません²⁰³。このように、道徳的行為が社会的に絡み取られているという事態を強調する点に、道徳哲学上の個人主義批判のポイントがある。

以上のような個人主義批判の内実をより明らかにするために、ここでひとつの事例を扱おう。これは「タラソフの事例」として知られているものである²⁰⁴。

1969年夏、精神病患者ポダーは、大学病院のセラピストに「ある未婚の女性がブラジルから帰国したら殺害するつもりだ」と話した。そのセラピストには、その女性がタチアナ・タラソフであることを簡単に確認できた。セラピストを含む医師たちは、ポダーの精神病院での診察を決定し、大学警察に勾留を要請したがポダーが理性的だと認められたため、大学警察は、タチアナに近づかないという約束を取りつけて彼を釈放した。医師たちは、タチアナとその家族に警告を与えなかった。二か月後、ポダーは帰国したタチアナを殺害した。事件後、医師たちは、タチアナの両親によって「危険についての警告の不履行」で訴えられることになった。

守秘義務は、一般的には患者の治療のために必要とされる(患者がセラピストを信頼して話をすることが治療のためには重要であるから)。さらに、この事例について言えば、これは精神疾患と殺人という「安直な結びつけが差別的な反応を助長しがちな取り扱い注意の事例」(奥田 2006, 231)であり、治療という職務上の理由だけでなくこの差別助長の防止という理由ゆえにもまた、守秘義務遵守は重要になる。しかし、この事例のような殺人が実際に起こったわけであるから、他者を危険から守るためにも守秘義務は条件つきで解除できるようにすべきだ、と考えざるをえない。ところが、守秘義務の解除条件を設定してしまうと、守秘義務の絶対性ゆえに安心してなされるはずの重要な告白を患者は委縮してしまうようになる。その結果として、守秘義務の解除条件を設定することの利点がなくなってしまうのである²⁰⁵。

この事例は、《現実のただなかで正しさの要求に従う試みは他者に対する不正か自分自身に対する不正に陥る》という先のアドルノの考えを具体的に示している。アドルノが言っていることは、道徳的によい行為の要求が個人を利害対立やジレンマに陥らせる、ということだけではない。そうではなく、道徳的によいある特定の行為(たとえば守秘義務順守)が結果的に他者への不正(患者による殺人)をもたらすこと、そしてそのようにして生じた問題を解決するための道徳的によいまた別の行為(守秘義務の解除条件設定)もまた結果的にまた別の不正(患者の治療への悪影響)をもたらすこと、という、道徳的行為とその(意図せざる)帰結の見通しにくい関係をアドルノは示している

203 シュヴェッペンホイザーの著書からの引用(Schweppenhäuser 1993, 182)。

204 タラソフの事例とそれをめぐる倫理学上の論点については奥田(2006, 230)を参照した。

205 奥田はこれを「守秘義務のパラドクス」(奥田 2006, 235)と呼ぶ。

のだ。

この問題を解決ないし回避するひとつの方法は、道徳的によい行為・生き方の探究方法を確定し、その方法で扱えない要素を道徳的評価の対象外としてはじめから考察範囲に含めないことであろう。たとえば、守秘義務は絶対的で無条件的だ(なぜなら、ばあいによって守秘義務を遵守しなくてもよいという行動方針は普遍的に誰もが採用してよいと考えることのできる方針ではないから)、という議論によって、守秘義務の絶対性を確定したとしよう。そのばあい、守秘義務で情報が守られたことによって殺害意図を対象者に知られずに済んだ人がその対象者を殺害したとしても、それは守秘義務順守によってもたらされた事態ではない(守秘義務順守と殺人のあいだに因果関係はない)、と考えることによって、この問題は「解決」できるように見える。しかし、この「解決」は、守秘義務順守と殺人との関係を切断する道具立てを用いることによって成立する人工的・技巧的な議論という印象が強い。一般に、何を道徳的評価の範囲に含めるかということ自体が道徳的な性格の強い事柄である。それゆえ、天降り式の方法確定は、問題を紙上で処理することには有効かもしれないが、現実の問題と向き合うさいには無効である。

さらに、もうひとつの方法として、守秘義務の解除条件設定が患者の治療への悪影響を及ぼす可能性を排除するために、解除条件を設定していることを患者には知らせず(そのばあい患者には守秘義務が絶対的なものであることを教え込むことになる)、医師だけが状況に応じて守秘義務解除ができるようにようにする、ということが考えられるかもしれない²⁰⁶。これは、先の回避策とは異なり、道徳的によい行為・生き方の探究方法を正しく扱える人を確定する(そして、全体の利益の観点から、正しく扱えない人にはその方法の存在自体を秘匿する)、という回避策である。いわば、専門家と素人を完全に切り離す戦略である。しかし、この「解決」もまた問題含みであると言わざるを得ない。なぜなら、誰が道徳的価値評価の適切な実行者か、ということもまたやはり道徳的に評価すべき事柄であるからだ。それゆえ、この解決策もまた、「ある観点から道徳的とされる行為がまた別の不正に陥る」という問題から抜け出せてはいない。

注意すべきことは、こうした可能な解決策が、特定の理論的観点から筋道立てて提示されているのであって、無根拠にあるいは非合理的に押しつけられているのではないということである。むしろ問題は、筋の通った説明を可能にする理論的観点が複数並存しているということそのものにあると言ったほうがよい。可能な理論的観点にはそれぞれほかの理論とも比べた優劣や費用便益がある。しかし、そうした理論間の優劣・費用便益がカタログ的に並存することは、理論の精緻化というよりもむしろ、社会に絡み取られた個人のあり方をかえって隠蔽ないし度外視することにつながる。

以上のように、この事例を手がかりにすることで、道徳的行為が社会に絡み取られているというア

206 これは奥田(2012)がタラソフの事例の検討にさいして提示している議論である。奥田は、タラソフの事例から引き出せる「守秘義務のパラドクス」を、ヘアの二層理論を応用して功利主義的枠組みで検討している。奥田はこの議論をもとに、「誰が功利主義の適切な実行者か」という問いを提示し、さらに《専門家／素人》の二分法的な考え方の問題点を指摘することで、さらに《専門家のみに倫理的判断が委ねられないならば素人的直観はどれだけの役割を認められるべきか》という問いをも提示している(奥田 2012, 146-151)。このパラグラフの私の議論は奥田の議論に大きく依拠している。

ドルノが問題にした事態を描くことができる²⁰⁷。まとめると、道徳的行為が社会に絡み取られているという事態を強調するときにアドルノが問題にしているのは、《道徳的によい行為・生き方を定める合理的熟慮そのものの身分》である、とすることができる。アドルノは道徳的行為のために合理的熟慮が不必要だ、などと主張しているのではない(先に確認した反合理主義への反対からこれは明らかである)。そうではなく、アドルノは、特定の理論的観点からの合理的熟慮が意図されたとおりに存分にその役割を果たすときに生じる副作用に注意を向けさせようとしているのである²⁰⁸。副作用を省みることなく意図されたとおりにその役割を果たす合理的熟慮のあり方こそ、アドルノが批判する「首尾一貫性」のあり方にほかならない。この意味での首尾一貫した合理的熟慮とは、対象とのそのつどの関係に対する敏感さをもたずに筋道立てて組み立てられるものであり、それゆえに自己完結的で自足的である。アドルノの個人主義的道徳哲学批判のモチーフは、自己完結的合理性によって道徳的行為のあり方を規定するこのような考えの拒絶にある。

207 ただし、アドルノは、個人主義を批判しながらも、《道徳的行為・価値評価は特定の社会的文脈のなかでのみ意味をもつ》というある種のヘーゲル的な考えを支持するわけではない。というのも、たしかにアドルノは道徳的行為が社会的連関に絡み取られているという事態に注意を促しているのだが、この事態を正當に扱えるような道徳哲学理論の構築には関心がないからだ。むしろ、このような理論構築は、道徳的行為の社会的文脈依存性を強調することによって、かえって既存の社会に対して批判的距離を取ることが難しくなるだろう。実際、アドルノはカントの形式主義の方が、道徳的行為の内容規定に踏み込むヘーゲルよりも批判的である、と考えていた。「ヘーゲルは、自らの考察そのもののなかで、社会に取り組み、そしてそれに伴ってさらに、特定の社会的形態への批判にも取り組みます。しかし、一見したところ形式主義的なカントの倫理学の方が、その普遍性の原理において、自らに対峙する世界のいかなる特定の形態をも超えているのであって、そのことによって、社会や事実関係に対して、そしてまた制約され限られた道徳的カテゴリーに対しても、内容にかかわる考察を行っているヘーゲルよりもはるかに徹底して批判的に対峙しているのです」(V 10, 245-6)。この点についてはボウイ(Bowie 2013)も参照。ボウイによれば、ヘーゲルは個人の行為が「つねにある特定の状況のなかに位置づけられるものであり、ひとつの共同体のなかで具体的・歴史的に発展してきた倫理的生の考え方に影響されるものであることを主張し、カントの定言命法がこの点を捉えそこなっているかぎりでは空虚で形式主義的だと批判した。この点について、アドルノはヘーゲルのカント批判を継承しない、とボウイは述べる。「ホロコーストに縮図的に示されているアドルノの関心は、具体的な倫理的生は近代において[……]さまざまな要因によって生じた歪みと不可避的に結びついているということである。それゆえ、カントがみずからの道徳哲学に具体的な基礎を確立しようとして失敗したからといってどのようなヘーゲル的代案をもち出そうとも、そうした代案は、アドルノが道徳的命法をかなり特異なかたちで解釈することによって克服しようとしているものと共謀する危険がある。共同体の諸規範を固守することによって、私たちはむしろ、非人間性を増大させる結果になるものをもたらす一因となるかもしれないのだ」(Bowie 2013, 99)。

208 この論点は、一般化して、メタレベルのクリティカルシンキングの重要性を主張しているものと理解することもできる。たとえば、伊勢田・戸田山・調・村上(2013, 274-7)では、クリティカルシンキングの(それを行なわないことよりも大きくなりうる)害悪のひとつとして、「疑われないことが倫理的に望ましいケース」の存在を挙げている。

4.2.3 道徳哲学批判の背景としての歴史認識

以上でアドルノの道徳哲学批判の反個人主義的性格を指摘した。さらに指摘すべきことは、この批判が、純粹に理論的で没歴史的な観点からではなく、アドルノ自身の歴史認識を背景として提起されていることである。この点に道徳哲学的考察に対するアドルノの両義的な姿勢が見出せる。なぜなら、アドルノは一方で道徳哲学がもたらした理論的道具立ての意義が歴史的に失われていることを指摘しつつ、他方で同時に、歴史的に生じたほかならぬこの現状ゆえに道徳哲学の(とりわけカントの)道具立てがますます放棄できなくなっていると主張しているからだ。以下でこのことを説明する。

講義『道徳哲学の諸問題』のなかで、アドルノは道徳哲学の理論的道具立ての歴史的位位置を問題にしている。

道徳哲学や徳といったものは、限界がなくなって経験とは通約不可能なほど拡大したこんにちの環境とは反対の、限界のある環境でのみ可能なのだと思います。なぜなら、環境が限界づけられているかぎりでのみ、有名なカントの自由のようなものはそもそも存在するからです。測り知れないほど膨張した経験世界と、この経験世界が私たちにとって意味する社会化の数限りない絡み合いのなかで、自由の可能性は極小値まで低下してしまいました。その結果、この経験世界に対して道徳的なもののカテゴリーがどこまで意味をもつのかという問いを真剣に提起することができます。あるいは、提起せざるをえません。それはとりわけ、完全にカントの定言命法の意味での個人として生きようとしても、そのような正しい生が、こんにちの生活の客観的に絡み取られ巻きこまれたあり方に果たしてなおどこまで手が届くのかということきはきわめて不確定だからでもあります。(V 10, 147)

ここでは、かつての「限界のある環境」、すなわち個人がなしうる行為の可能性もその帰結の範囲も見通せるものであった状況が、「こんにちの生活の客観的に絡み取られ巻きこまれたあり方(die objektive Verfangenheit und Verstricktheit des heutigen Daseins)」と対比されている。そして、後者のこんにちの状況下では、道徳哲学の理論的道具立てが果たしうる役割そのものを問い直す必要が出てくるとアドルノは主張する。「それというのもやはり、こんにち道徳哲学にかんすること、こうしたことを熟考することは、同時に必然的に、正しい行為および正しい生とは何かという問いがこんにちもつ歴史的な位位置(der geschichtliche Stellenwert)について説明することを意味するからです」(V 10, 148)。

こんにちでの道徳哲学の不可能性から帰結するのは、「道徳哲学についての熟考とは正しい行為・正しい生への問いの歴史的位位置の説明だ」ということである。アドルノによれば、この歴史的位位置はかつてと比べて「計り知れないほど限られた(unendlich eingeschränkt)」(V 10, 148)ものになっているとされる。しかし、「計り知れないほど限られた」というのは、正しい行為・正しい生への問いの重要度が下がったということではない。そうではなく、ここでアドルノが言おうとしているのは、

正しい行為と生への問いに対する答えが行為と生の正しさをそのまま保証する見込みがこんにちでは限定的になった、ということだ。それゆえに、「この経験世界に対して道徳的なもののカテゴリーがどこまで意味をもつのかという問いを真剣に〔……〕提起せざるをえません」と言われるのである。ここでアドルノがとくに俎上に載せているのがカント的な個人の構想であることから分かるように、アドルノは、道徳哲学的考察の意義そのものに対する歴史的吟味を、反個人主義的観点から要請している。

しかし、歴史的観点から道徳的カテゴリーの位置価を問い直すという作業は、そうしたカテゴリーを歴史的に相対化することを意味してはいない。それどころか、この歴史的省察という作業は、私たちに遺された道徳哲学的概念の意義を再確認するためにこそ要請される。さらに、道徳哲学的概念の意義の再確認といっても、それは筋の通った道徳哲学理論の構築のために必要とされるのではなく、現実起こった破局の再来を防ぐために必要とされる。アドルノはやはりアウシュヴィッツを念頭に置きながら、講義『歴史と自由についての教説』のなかでつぎのように述べている。

自由という概念が私たちにとってふたたび避けられないものとなった文脈とは、差し迫りつつある自由の絶対的否定という文脈です。強制収容所の記憶は、私たちすべてにとって、そのような否定として忘れがたいものです。それゆえ、つぎのように言うことができるでしょう。アウシュヴィッツが二度と起こらないようにするために——といいますが、アウシュヴィッツはとにかく端的にあるべきではないからです——自由が現実的でなければならない、と。(V 13, 278)

ここでアドルノは、こんにちではそのまま受け入れることのできないカント的な自由の観念が、「差し迫りつつある自由の絶対的否定 (die drohende absolute Negation der Freiheit)」というまさにこんにち生じている事態ゆえに「ふたたび避けられない (wieder unabweislich)」ものとなっていると主張する。ここに見られるのは、カントの道徳哲学的遺産の歴史的相対化などではなく(ましてやその放棄ではなく)、むしろその継承であり、いまだ実現していない理念を「現実的 (wirklich)」にしようとする意思の表明である。アドルノが「アウシュヴィッツが存在するのは、おそらく、まだいかなる自由も存在しないがゆえ、いかなる自由も現に存在するものに数え入れられないがゆえのことなのだ、ということ」(V 13, 279)を主張するのは、歴史的背景を踏まえて道徳哲学を批判的に練り直すためなのである。

4.2.4 基礎づけ不可能性——カントに抗してカントから継承する論点

以上で確認したように、アドルノの道徳哲学批判は、特定の歴史認識を背景として提起された個人主義批判として理解すべきであり、なおかつ、それはただの批判ではなく同時にその継承でもある、ということに注意する必要がある。このアドルノの両義的な姿勢は、道徳法則の身分についてのカントの議論についても見られる。結論を言えば、道徳法則の基礎づけ不可能性という論点のなか

に、アドルノはカントを批判するポイントとカントから継承すべきポイントを同時に見出しているのだ。この論点は「新しい定言命法」の内実の理解にとって重要であるため、以下でこのことを論じよう。

アドルノは、カントが『実践理性批判』第 7 節で提示した、「道徳法則は与えられているのであって導出されるものではない」といういわゆる「理性の事実」の議論を参照する。カントの文脈では、「理性の事実」は、道徳法則が与えられたものであってそれ以上遡って基礎づけることのできないものであることを示すために用いられた (Kant 1974b, 141)。それに対して、アドルノは、「理性の事実」を引き合いに出すカントの議論の内在的不整合を指摘する。

カントによれば定言命法に由来する強制は、この強制の最高の規定としての定言命法のなかに要約されているはずの自由とは矛盾する。とりわけこのことゆえに、あらゆる経験的要素を放棄した命法は、事実性と理念とのあいだの分離にもかかわらず、理性によるいかなる吟味も必要としない「事実」として披露される。カントの自由論にとって、道徳法則は直接に、理性的でありまた理性的でない²⁰⁹と見なされる。この点において、カントの自由論のアンチノミー構造は先鋭化する。理性的である[と見なされる]のは、道徳法則が内容のない純粹論理理性に還元されるからである。理性的でない[と見なされる]のは、この道徳法則が、与えられたかたちのままで受容され、それ以上は分析できないとされるからである。[……]このアンチノミー構造は哲学者には手の負えないものだ。純粹な首尾一貫した論理学は、自己省察なき自己保存の言いなりになって、それ自体で盲目的であり、非理性的なのである。(GS 6, 258)

アドルノが指摘するカントの議論の不整合性は、カントにおいて道徳法則が「理性的でありまた理性的でない」という点にある。すなわち、一方では道徳法則は理性の首尾一貫した行使によって見出されるものとされ(「純粹論理理性に還元され」)、他方ではそうした道徳法則そのものに対しては理性によるいかなる吟味も不要とされる(道徳法則は「与えられたかたちのままで受容され」る)、という点で、道徳法則は「理性的でありまた理性的でない」のである。このことが示しているのは、理性の首尾一貫性に依拠した道徳哲学的探究には理性の吟味を受けつけない(その意味で理性が「盲目的」で「非理性的」にならざるをえない)ポイントが存在するということだ。

このようにアドルノはカントの議論の不整合さを指摘しているが、それによってカントを批判しつつ同時に評価している。「このアンチノミー構造は哲学者には手の負えないものだ」とアドルノが述べていることに注意しよう。アドルノはこの内的不整合に道徳哲学理論としての欠陥を見出しているのではない。むしろ、この不整合さは、道徳哲学理論の自己完結性が不可避免的に破綻せざるをえないという構造を明示化しているのであり、この明示化を果たしているという点ゆえに、カントの道徳哲学はアドルノにとって重要な意味をもつのである²⁰⁹。

209 「理性の事実」という観念に対するアドルノの批判については、G・シュヴェッペンホイザーのコメントが有益である (Schweppenhäuser 1993, 88ff.)。シュヴェッペンホイザーはまず、「理性の事実」の議論のポイントが、道徳法則は「導出不可能で端的に妥当する (unableitbar und schlechterdings gültig)」ものであるという点にあることを確認しつつ、その議論に対するアドルノの批判を、ヘーゲルによる批判との対比で理解している。すなわち、ヘーゲルが《そのような道

このようなカントに対する態度は、道徳法則の所与性について述べたアドルノのつぎの発言に明瞭に表れている。

[道徳法則の所与性についての]カントのテーゼは他律的で権威的である。しかし、このテーゼは道徳法則の純粋な理性性格を制限しているのであり、この点にカントのテーゼの真理契機がある。(GS 6, 240)

ここでアドルノは、道徳法則の所与性というカントの主張を、一方ではそれが「他律的(heteronom)で権威的(autoritär)」であるがゆえに批判し、他方ではそれに「真理契機(Wahrheitsmoment)」を認めるがゆえに重要視してもいる。それが他律的で権威的であるのは、理性の首尾一貫した行使そのものに対して反省する余地がそこにはないからである²¹⁰。しかし同時に、アドルノがカントの議論から継承すべき真理と見なしているのは、道徳法則の導出不可能性という考えが「道徳法則の純粋な理性性格を制限している(den puren Vernunftcharakter des Sittengesetzes einschränken)」という点にある。ここで「道徳法則の純粋な理性性格」と言われているのは、本節でははじめに取り上げた《唯一の道徳的原理としての理性》の考えであり、すなわち、すべての人間に同一のものとして与えられているとされる理性のみを用いて、「いかにして道徳的に行為するか」という問いを《いかにして合理的に熟慮するか》という問いで代える考え方のことである。このような考えを制限しているという点で、アドルノはカントのテーゼを是認する²¹¹。

徳法則は不可能である」と主張することでこの議論の論理的不整合を指摘するのに対して、アドルノにとっては「社会的基礎が、いわば論理的不整合の存在論的根拠が、主題になっている」(Schweppenhäuser 1993, 90)とされる。この点で、アドルノの主張の力点は、「カントの道徳哲学は不整合である」という点の指摘にではなく、「カントの道徳哲学が不整合であらざるを得ないのはそのような社会的基礎があるからである」という洞察にある。

210 アドルノは対象への関与を欠いた合理的熟慮のあり方を「脱対象化(Entgegenständlichung)」と呼び、このような意味での首尾一貫性によって合理的熟慮の実践的意義が失われることを「脱実践化(Entpraktizierung)」と呼ぶ。「カントの実践理性の脱実践化——すなわち、実践理性の合理主義——と実践理性の脱対象化は結びついている。[……]実践理性のそれ自体で存在する客観性という仮象をもたらしているのは実践理性の完成された主観化である。[……]このことが、カントの道徳法則にも含まれる非合理的なものの根、カントがそれを言い表すために「所与性」といういかなる理性的透明さをも否定する表現を選んだものの根である。この非合理的なものが反省の進展を阻むのだ」(GS 6, 235)。

211 このように考えるならば、アドルノが道徳哲学に含まれる強制の存在のみならず、その強制の社会的背景をも指摘する理由も理解できる。すなわち、アドルノは道徳哲学における特定の理論的道具立てが強制として認知されるような視点を与えるのみならず、そのように認識可能な強制の社会的出自をも暴露することによって、道徳哲学理論が取り組む問題そのものの見方を転換しようとしているのだ。そこでアドルノが依拠するのは精神分析の成果である。アドルノは、「カントによる道徳法則の事実への換言(Kantische Wendung des Sittengesetzes ins Faktum)」が叡知的なものを経験的なものを媒介するための議論であること、そしてその媒介において「良心」が役割を果たすことを指摘し、さらに加えて、この良心のもつ強制力が「超自我(Überich)」に由来すると述べる。

このことは、次節 4.3 で考察する「新しい定言命法」の内実を理解するうえで重要な論点を与えてくれる。次節でもまた確認するが、「新しい定言命法」が「定言命法」である理由のひとつは、それが基礎づけできないものであるという点に求められる。この点をアドルノはカントから継承しているのだが、同時に、「なぜ基礎づけできないのか」という点ではアドルノはカントとはまったく違う考えをもっていた。すなわち、アドルノにとって重要なのは、カントが明示的に打ち出す《反省の余地のない首尾一貫した理性の行為》ではなく、カントが意図せず表現にもたらしてしまった《道徳法則の純粋な理性性格への制限》なのである。そして、そのような制限をかけるものとしてアドルノが引き合いに出すものが「苦しみ」である、ということを私は主張したい。次節でこの問題に取り組む。

次節に入る前に、本節の議論の成果を確認しておこう。まず、私は《唯一の道徳原理としての理性》というカントのアイディアの検討から議論を始め、そこから理性の首尾一貫性(カント)と理性への反省(アドルノ)の対比を導いた。アドルノが道徳哲学批判の文脈で問題にする「理性の首尾一貫性」とは対象への関与を欠いた自己完結的なあり方であり、アドルノが要請する「理性への反省」とは道徳哲学の自足性・自己完結性の仮象を暴露する作業として理解できる(4.2.1)。ついで、私

良心の実効性の記述、とりわけ、「強制」の記述は、けっして妄想の産物などではない。カントが自由論のなかに埋め込んだ強制性格は、現実の良心の強制から読み取られた。心理学的に実在する良心、すなわち超自我は経験的に抗いがたいものであり、この超自我の経験的な抗いがたさこそが、カントの超越論的原理に反して、カントに道徳法則の事実性を保証している。(GS 6, 267-8)

アドルノはさらに、この超自我の抗いがたさそのものが社会的規範の内面化に由来すると主張する。「フロイト学派が見抜いたのは、超自我が社会的強制の盲目的で無意識的な内面化であるということだった」(GS 6, 269)。アドルノはこの点で精神分析の洞察を継承しつつ、この洞察からの(具体的にはフロイト以降の)展開を批判する。その理由は、フロイト以降の精神分析が、自我と超自我の分離や超自我における有害な部分と無害な部分との分離といった理論的道具立てを用いることによって、順応主義に陥ってしまったからである。「超自我についての精神分析の理論の始まりがいかにも大胆であるとはいえ、やはり、超自我についての精神分析の理論はたやすく衰えてしまう。[……]超自我を、無意識的な部分と前意識的な、それゆえより無害な部分とに分ける試みは無駄である」(GS 6, 269)。こうした観点から、アドルノは精神分析に胚胎していた社会批判のポテンシャルを展開することを要請する。

超自我の批判は、その超自我を生み出す社会の批判でなければならないだろう。超自我の批判が社会の批判になる前に黙ってしまうなら、超自我の批判は支配的な社会的規範の意に従うことになる。(GS 6, 270)

以上の議論によって、アドルノはカントの道徳哲学の社会的背景を暴いているわけだが、ここで、その社会的由来のゆえにカントの道徳哲学を批判しているとアドルノの議論を理解するならば、奇妙なことになるだろう。なぜなら、もしそう理解するならアドルノは社会的背景をもたない道徳哲学の構想を支持しているということになってしまうからだ。アドルノの批判の矛先は、まさしくそうした社会的文脈とは無縁なように見せかける道徳哲学の構想に向けられているのだから、ここでのアドルノの批判の要点を社会的背景の暴露そのものに求めることはできない。そうではなく、アドルノは、なんらかの社会的背景に依拠せざるをえないという道徳哲学の構造そのものを指摘したうえで、その構造の外部にある立ち位置を想定することなく、自らの依拠する社会的背景を反省することを求めているのだ。

はアドルノの議論を個人主義批判と特徴づけた。そのポイントは個人が社会に絡み取られていることを無視した道徳哲学の構想の否定にある。特定の理論的観点からの合理的熟慮は対象とのそのつどの関係に対する敏感さをもたずに筋道立てて組み立てられるものであり、それゆえに自己完結的で自足的である。アドルノの個人主義的道徳哲学批判は、自己完結的合理性によって道徳的行為のあり方を規定するこのような考えの拒絶にある(4.2.2)。さらに、この批判が没歴史的にではなく特定の歴史認識を背景にしていることを明示した。こうした背景的歴史認識は、道徳哲学的概念の歴史的相対化のためにはなく、その意義の再確認のためにこそ要請される。さらに、道徳哲学的概念の意義の再確認といっても、それは理論構築のために必要とされるのではなく、現実に起こった破局の再来を防ぐために必要とされる(4.2.3)。最後に、アドルノがカントを批判しつつ継承する論点として、《道徳法則の基礎づけ不可能性》を取り上げた。この論点は次節で取り上げる「新しい定言命法」の内容にかかわる(4.2.4)。

4.3 新しい定言命法

前節では、道徳哲学の自足性を批判するアドルノの議論を再構成し、そこからさらに、アドルノがカントを批判しつつ継承する《基礎づけ不可能性》の論点をも取り出した。以上の議論を踏まえて、本節では、「新しい定言命法」の内容理解のための考察を行っていく。

まず、「新しい定言命法」の内容確認し、論点を明らかにする(4.3.1)。ついで、前節では主題にならなかった「苦しみ」概念がアドルノの道徳哲学のなかで果たす役割を明らかにするために、まず身体的なものの認識論的扱いをめぐるアドルノの議論を確認する。そこで私は、自足的な認識論の批判および身体的契機がそこで果たす役割を説明する(4.3.2)。さらに、ここで議論が認識論から道徳哲学へと移行していることを指摘し、身体的契機と批判的契機の関係についてのアドルノの発言を読解する(4.3.3)。最後に、道徳哲学上のアドルノの主張が自足性批判という消極的テーゼにとどまらないことを示すために、アドルノにおける「衝動」の概念の解明に取り組む。ここでは、衝動を実践的認識能力として理解することを提案し、それによって「新しい定言命法」の内容にも実質的な説明を与えるを試みる(4.3.4)。

4.3.1 「新しい定言命法」の提示と論点の明確化

まずは、本章冒頭(4.0)でも簡潔に引用した「新しい定言命法」をふたたび、今度はより長めに引用して、論点を確認しよう。

ヒトラーは不自由の状態にある人間にひとつの新しい定言命法を押しつけた。それはすなわち、《アウシュヴィッツが繰り返されないように、またそれと似たことが起きないように、自らの思

考と行為を調節せよ」というものである。この命法は、かつてカントの定言命法の所与性がそうであったのと同じように、基礎づけに逆らうものである。この新しい定言命法を議論の対象として扱うことは冒瀆であろう。道徳的なものに含まれる付け加わるものの契機はこの命法において身体的に感じることができるのである。身体的にというのは、この契機が、耐えがたい肉体的苦痛に対する実践的になった嫌悪であるからだ。個人のあり方が精神的な反省形式としては消え去ろうとしているあとでさえ、個人はこの肉体的苦痛にさらされている。一切の粉飾のない唯物論的な動機のみならず、この契機は生き延びているのである。(GS 6, 358)

すでに述べたように、問いは二つである。この「新しい定言命法」は(Q1)いかなる意味で「新しい」と言われるのか、そして「新しい」と言われるにもかかわらず(Q2)なぜ「定言命法」と呼ばれるのか。この「新しい」と「定言命法」という一見して両立困難な二つの表現の連言を、前節のアドルノの道徳哲学批判(および継承)の議論と整合的に理解することが私の提案だった。前節の議論を踏まえて理解の要点を示そう。それはすなわち、なぜ「新しい」のか、という第一の問いに対しては、道徳哲学の自足性の仮象批判、とりわけその背景にある道徳的個人主義批判(4.2.2)および歴史認識(4.2.3)の観点から理解し、なぜ「定言命法」なのか、という第二の問いに対しては、アドルノがカントに虚偽と同時に真理をも見出した基礎づけ不可能性の論点(4.2.4)から理解する、ということだ。以上のように二つの問いへのアプローチを確認したうえで、引用した発言から読み取ることのできる論点を挙げていこう。

アドルノの「新しい定言命法」はつぎのように定式化される。「アウシュヴィッツが繰り返されないように、またそれと似たことが起きないように、自らの思考と行為を調節せよ(ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe)」。この定式を含む発言の冒頭部点で、すでに二つの際立った特徴を指摘することができる。すなわち、ここでアドルノは「ヒトラー」という個人名や「アウシュヴィッツ」という(都市の名前に象徴される)歴史的な出来事に訴えており、さらに、この命法を、「不自由の状態にある人間に」「押しつけ」られたものと考えているのである。この二つの論点は、それぞれ、道徳哲学批判の背景にある歴史認識(4.2.3)および個人主義批判(4.2.2)と対応している。

つづいて、アドルノはこの命法が「基礎づけに逆らう(widerspenstig gegen seine Begründung)」ものであることを主張する。ここで「かつてカントの定言命法の所与性がそうであったのと同じように(wie einst die Gegebenheit des Kantischen)」と言われているように、アドルノは「新しい定言命法」の基礎づけ不可能性をむしろカントとの共通点と見なしている。それどころか、アドルノは強い調子で、この命法を「議論の対象として扱う(diskursiv behandeln)」ことを「冒瀆(Frevel)」とさえ表現している。ここには前節で確認した反基礎づけ主義の論点(4.2.4)との対応が見出せる。

さらに、アドルノは「耐えがたい肉体的苦痛に対する実践的になった嫌悪(der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz)」という感情に訴えている。アドルノがここで道徳的なものにおいて身体的契機が果たす役割に注意を向けようとしていることは重要である。道徳が「一切の粉飾のない唯物論的な動機のみならず(nur im ungeschminkt

materialistischen Motiv)」生き延びている、と主張するとき、アドルノは定言命法を従来の伝統とはかなり異質な文脈に位置づけようとしている。ここで「唯物論的」ということで言われているのは、ひとつは「反形式主義的」、すなわち、カント的定言命法のように形式主義的ではない、ということである。しかしそれだけではなく、この表現が「肉体的苦痛」と結びついて用いられていることから分かるように、アドルノは、私たちの観念をはみ出すもの、わたしたちの観念では御しきれないものを指し示そうとしている。この意味での「唯物論的」とは「反観念論的」ということである。肉体的苦痛の重視という論点もまた、「新しい定言命法」の内容を理解するために明らかにする必要があるだろう。この論点は前節では明示的に論じられることはなかった。

まとめよう。アドルノの「新しい定言命法」の特徴としてここで取り上げるのは以下の4点である。(1)歴史的事象への言及。(2)「不自由」な人間への「押しつけ」というあり方。(3)基礎づけへの反対。(4)苦痛に対する嫌悪という感情への訴え。(Q1)いかなる意味で「新しい」と言われるのか、という問いに対しては、(1)(2)(4)の論点から答えることが可能である。というのも、カントは道徳原理から経験的要素を排除するがゆえに、道徳法則には(1)歴史的契機も(4)苦痛を避ける傾向性も入り込む余地がなく、またカントにおいては、(2)自由な主体の自己立法という点が重要視されるからである²¹²。また、すでに述べたように、(3)の論点については、アドルノは自分の命法がカントのそれと同じであるという自己理解をしていた。それゆえ、(Q2)なぜ「定言命法」なのか、という問いに対しては、(3)の論点から答えることができる²¹³。

212 ここでカントの定言命法のアドルノの理解を確認しておくことは必要だろう。講義『道徳哲学の諸問題』のなかでアドルノは、カントの道徳哲学の意図が「理性そのものという純粋な主観的原理への還元によって、同時に道徳法則の絶対的で侵しがたい客観性を救出すること」(V 10, 52-3)にあると述べ、「道徳の至上の根本命題、すなわち定言命法は、もともと端的にかつ客観的に妥当するものとしての主観的理性そのものにほかならないのです」(V 10, 53)とカントの定言命法の要点をまとめている。それゆえ、「アウシュヴィッツ」に象徴される一連の出来事や苦痛に対する嫌悪という感情に訴えることが、《理性への還元》にその特徴をもつカントの考えと相容れない、ということアドルノは理解していたと言える。したがって、アドルノの「新しい定言命法」がカント的な意味のそれではないということは明らかなのだから、むしろここでは、アドルノがあえて定言命法という表現を用いたことには何らかの意味があるのではないかと問うた方が有効なのである。

213 カントの定言命法との差異は多くの先行研究のなかで共有されている論点と言ってよい。たとえば、G・シュヴェッペンホイザーもまた、上記の(1)(2)(4)をカントの定言命法との差異として挙げている。「新しい道徳の法則は、そのカント的形態とは逆に、歴史的・社会的で特異な布置と結びついたかたちで定式化されている。その結果、カントにおいては自由と道徳的自律の表現であった定言命法が、人間に「押しつけ」られるということになる[……]。カントにおいては、定言的であり、無条件に命令し、かつその命法それ自身のために存立する定言命法の妥当性要求はその命法の形式性によって保証されているとされた。アドルノにおいては、定言命法の妥当性要求は、この命法の定式化が歴史的な経験および苦しみの除去への関心と結びついているということによって成立する」(Schweppenhäuser 1993, 185f.)。

U・ミュラーも同様の論点を挙げている。「この[アドルノの]命法をカントの命法から区別するのは、この[アドルノの]命法の実体性と分かりやすさである。より正確に言えば、(1)この命法はひとつの事実的・経験的出来事と結びついており、(2)ある感情にもとづいている」(Müller 2006, 154)。しかし、引用から分かるように、ミュラーは、「不自由」な人間への「押しつけ」という言い方

さて、先に挙げた論点のうち、苦痛に対する嫌悪という論点は前節では扱わなかった。そこで、まずは苦痛への訴えがアドルノの思考のなかでどのような位置を占めているのかということを確認する必要がある。これは、4.1 で確認した規範性の問題に対するフライアンハーゲンの議論へのコメントで予告したように、アドルノにおける規範性の構想を理解するうえでも必要な作業である。確認しておく、規範性の問題に応答するなかで、フライアンハーゲンは、「しかじかは悪い」という判断がよさについての暗黙の判断なしに規範力をもつと主張し、その例証として痛みを引き合いに出した。すなわち、痛みはその痛みを感じているという事実だけでその痛みを回避・緩和・除去する理由を与えるのであって、そこに何らかのよさについての判断が暗黙に含まれていると考える必要はない、とフライアンハーゲンは主張するのである。それに対する私の疑問は、痛みや苦しみをめぐるアドルノの議論には「悪の規範的な力」という論点の例示以上の含意がある、ということであった。この含意を明示化するのが以下の課題となる。

以上のように課題を設定したうえで、その議論に入る前に、ここで講義『形而上学』の発言を参照してひとつの論点を確認しておこう。その論点は、反基礎づけ主義の理解のしかたにかかわる。アドルノは、「新しい定言命法」を基礎づけることはできないという考えを講義のなかで提示するさい、この考えを「ある種の非合理主義」と誤解しないように注意を促している。

私がここで指摘したいのは、道徳哲学のなかのある契機、認識そのもののなかに埋没することはないけれども他方でまたやはり認識にとって構成的であるような実践的契機なのです。このことを完全に理解していただき、いかなる非合理主義からも身を守る安全を確保するために、

でアドルノがカント的自律の観念への懐疑を示していることは指摘していない。

さらに、フライアンハーゲンは私が挙げた論点に加えて、カント的義務論とは異なる点として、さらに、《帰結への言及》と《否定的指令》の二つも挙げている。「この[アドルノの]新しい定言命法は、多くの点でカントのそれとは異なっている。[第一に、]新しい定言命法はアウシュヴィッツ(および一連の出来事)に言及しており、単純に形式的で没歴史的なのではない。[第二に、]新しい定言命法は行為と帰結に明示的に言及しており、原理ないし意図に焦点を合わせているのではない。[第三に、]新しい定言命法はその指令においてただ否定的で最小限度かつ厳密であり、広範で積極的な義務を有し完全な道徳性を保証するわけではない。[第四に、]新しい定言命法は「不自由の状態にある人間に対しヒトラーによって押しつけられた」のであって、自律的で個人的な行為主体が自己立法した原理ではない。それにもかかわらず、アドルノの定言命法は、ほぼ間違いなくカントの先行例とひとつの性質を共有している。すなわち、アドルノの定言命法は、《別のアウシュヴィッツが二度と起こらないようにすべし》という指令の規範的な力が、私たちに生きていくうえでなくてはならない性向・目的・態度があるかどうかということに依存していない、という意味で、定言的なのである」(Freyenhagen 2008, 109)。フライアンハーゲンの議論は、《なぜアドルノの「新しい定言命法」が「定言的」と呼ばれるのか》という問いにも答えようとしている点で評価できる。しかし、フライアンハーゲンの解釈において、「痛み」概念の位置づけには不明瞭なところが残る。4.1 節で確認した否定主義擁護論証においては痛みや痛みの規範力というアイデアが議論上大きな役割を果たしていたのだが、別の論文では、「あらゆる痛み(と痛み)は一見自明に(*prima facie*)悪いのだが、すべての痛みがあらゆる点を考慮して(*all things considered*)悪いわけではない」(Freyenhagen 2011, 148)と述べられており、痛みや痛みにより限定的な位置づけを与えているように見える。

つぎのように述べたいと思います。私がここで訴えている論理外的なものは、いまやじつのところ、哲学や合理性が手品のように隠しているものなのです。(V 14, 182)

すなわち、アドルノが引き受けている道徳的命題の反基礎づけ主義とは、道徳的命題の確実性を論弁的領域の外部で確保しようとする立場ではなく、論弁的領域が独自の領域として確立されることによってそもそも存在しないものとして扱われるようになってしまう契機にもう一度注意を払うよう促すリマインダとしての役割を果たすものなのである²¹⁴。この発言に依拠することで、「新しい定言命法」が提示される文脈を正当に理解する視点を獲得することができる。なぜなら、反基礎づけ主義的態度が論弁的領域の自足性への批判に由来するということがここでの論点であったが、アドルノが「新しい定言命法」の文脈で問題にすることもまた、文化や学問の自足性であるからだ。

アウシュヴィッツは文化の失敗を反論の余地なく証明した。アウシュヴィッツが哲学と芸術と啓蒙的学問のすべての伝統のただなかで起こりえたということは、こうした伝統が、すなわち精神が人間をとらえて変革することができなかったということだけでなくそれ以上のことを語っている。そうした文化の〔哲学・芸術・学問などの〕分野そのもののなかに、こうした分野が自足したものであるという力のこもった自負のなかに、非真理が住んでいるのである。アウシュヴィッツ以降の文化はすべて、当の文化に対する切迫した批判も含めて、ごみくずである。(GS 6, 359)

ここでアドルノは「文化の失敗」について述べている。それが意味するのは、文化が人間のあり方を十分に変革できなかったということだけではない。もしそれだけであったならば、事態は文化の「失敗」というよりもむしろ「不足」と呼ぶ方がふさわしく、そうであれば引き続き文化的営みに従事することで、大規模な暴力が再来しないように人間のあり方を十分に洗練させていくことが課題となっただろう。しかし、「文化の失敗」を語るときにアドルノが意図しているのは、このような《人間の文化による野蛮からの脱却》という考えそのものの拒絶である。それはすなわち、現実の世界で何が起ころうとも問題なく従事できる自己完結した領域としての哲学・芸術・学問の、その「自足 (Autarkie)」というあり方そのものを批判するということだ。なぜなら、これまでのアドルノ読解から概念のあり方についても(1.2.4)道徳哲学についても(4.2.2)引き出してきたように、人間の営みについてその自足

214 ちなみに、講義における「新しい定言命法」の定式化は以下のようになっている。「アウシュヴィッツはけっして繰り返されてはならない、似たようなことはもはやけっしてあってはならない (daß kein Auschwitz sich wiederhole und daß nichts Ähnliches mehr sein dürfe)」(V 14, 181)。『否定弁証法』での定式化と比較すれば分かるように、講義では「思考と行為を調節せよ」という表現は見当たらない。この差異に依拠すれば、『否定弁証法』で「思考と行為」に言及しているということには重要な意味がある、と考えることもできる。とりわけ、行為だけではなく思考にも言及していることを重視するクノールはつぎのように述べる。「アドルノにとっては、行為の領域において〔社会を〕形成したり変革したりする可能性が極端に制限されてしまっているので、《私たちは何をなすべきか》という古典的な道徳的問題設定は意味を失い、《私たちはいかに考えるべきか》という新しい道徳的問題設定に変わる。アドルノにとっては、正しい思考こそが、最後に残された正しい行為の可能性および形式なのだ」(Knoll 2002, 201)。

性・自己完結性の見かけが生じると、そうした自己完結性の仮象によって、そうした営みによって解決されるはずの現実の問題が解決されるのではなくむしろ隠蔽されるという事態が生じるからだ。さらに、そのような文化に対する批判さえも、当の文化の自足性・自己完結性を(批判されるべき領域として)認めることから出発せざるをえないがゆえに、この構造から逃れて外部の視点に立つことは望めない。それゆえに、アドルノは失敗した文化もその文化に対する批判もまとめて「ごみくず(Müll)」と呼ぶ。

しかし、ここで重要なのは、文化は失敗し、その失敗に対する批判も含めて「ごみくず」であるけれども、失敗したということ認識し自らの自己完結性に疑いの目を向けるためにこそ当の文化が手放せない、ということだ²¹⁵。先の発言につづけてアドルノはつぎのように述べる。

根本的に罪のあるぼろぼろの文化の保存を支持するものは[文化の]共犯者になるが、文化を拒絶する者は、文化がそれであると判明したところの野蛮を直接に促進することになる。
(GS 6, 360)

アドルノの反基礎づけ主義は論弁的領域の自足性批判という観点から理解できるのだが、当の自足性批判を可能にする手がかりそのものもその領域内部にある。この点で、概念の形式的理解が概念の実質的理解のための資源を提供しているという両義的な概念理解(1.2.5)や、自然支配は暴力の一形態であると同時にその暴力性を批判的に反省するための資源でもあるという両義的な自然支配理解(3.0.2)に見られるように、アドルノの思考の構えは一貫している。そして、つぎに見るアドルノの認識論の自足性批判もまた、自足的領域内部の道具立てを用いて自足性の見かけを破壊するという思考の遂行として理解できる。

4.3.2 身体的契機への訴えによる自足的認識論批判

ここでは、アドルノの道德哲学的思考のなかで「苦しみ」概念が占める位置を明らかにするための準備作業として、身体的なものの認識論上での扱いをめぐるアドルノの議論を確認する。アドルノの議論の要点は、感覚の認識論的位置づけの難しさを示し、身体的契機への注意を喚起することにある。まずは「感覚(Empfindung)」をめぐるアドルノの議論を確認しよう。

あらゆる認識論が抱える困難である感覚は、この認識論によってはじめて、感覚それ自身の十全な性質に矛盾するかたちで——しかしながらこの性質こそ認識の権利源泉であるとされ

215 バーンスタインはアドルノのこうした姿勢を「自己保留的態度(self-suspending stance)」(Bernstein 2001, 422)と呼び、その内実をつぎのように要約している。「文化を肯定することはできない。なぜなら文化は失敗してしまったからだ。[しかし、]文化を拒否することもできない。なぜなら、その失敗を理解し、かつその失敗によって可能になった野蛮と戦うために私たちがもつすべての資源を含んでいるのは当の文化であるからだ」(Bernstein 2001, 422)。

るのだが——意識の事実へと解釈の転換を施される。肉体的契機なしにはいかなる感覚もない。そのかぎり、感覚の概念は、その概念が包摂すると称されているものと比べて、認識に含まれるすべての段階の自足的連関を欲するあまりに、歪められている。(GS 6, 193)

アドルノは感覚を「あらゆる認識論が抱える困難(*crux aller Erkenntnistheorie*)」と呼んでいる。その理由は引用した発言自体の前半から読み取ることができる。ここでアドルノは「感覚」という概念を、心理学的な意味ではなく、カントにならって、機能的な意味で議論の俎上に載せている。それはすなわち、感覚が生じるときにそこで起きている心的過程を問題にするのではなく、認識が成立するさいに感覚が果たすとされる機能を問題にするということだ。

カントによれば、私たちは認識対象そのものの性質を知ることができず、対象を認識するしかたを知ることができるのみである。そして、その対象を認識するしかたに、時間・空間という形式と感覚という質料の二つがあるとされた(Kant 1974a, 97[B74-5])。さらに、カントの理解に従えば、感覚は私の主観的認識と実在する客観的世界を関連づける役割を果たす(Kant 1974a, 208-9[B207f.])。すなわち、認識が客観的認識であるために必要とされるものが感覚なのである。アドルノは引用した発言のなかで、認識論においては感覚の性質が「認識の権利源泉(*die Rechtsquelle der Erkenntnis*)」であるとされる、と述べているが——「とされる(*sollen*)」と書いているように、これはアドルノ自身の見解ではなくアドルノがここで検討している認識論的立場の見解である——、それはこうしたカントの認識論を踏まえてのことである。

しかし、このように機能的に理解された感覚は、当の認識論そのものによって、「意識の事実(*Tatsache des Bewußtseins*)」、すなわち意識内容として解釈しなおされる。これは、認識する側と認識される側の二元論から出発する認識論——いまこれを構築的認識論と呼ぼう——が採らざるをえない戦略である。なぜなら、主観と客観の二元論を一度設定したならば、両者のあいだを架橋するためには、感覚は主観の側で問題なく利用できる資源でなければならず(というのも、もしそうでなければ架橋のために利用できる資源は主観の側には何もなくなってしまうから)、すなわち、意識内容として理解されなければならないからだ。そしてその解釈転換の結果、感覚は、私の認識と実在世界とを結びつけるという認識上の役割を果たせなくなる(というのも、感覚が主観の側の資源として利用されることで、ほんとうに架橋されたのかを確かめることができなくなるから)。それゆえ、この解釈転換は「感覚それ自身の十全な性質に矛盾するかたちで(*im Widerspruch zu ihrer eigenen vollen Beschaffenheit*)」なされざるをえないのである。ここに、感覚が認識論の抱える「困難」である、という理由がある。

以上のように、引用した発言前半部からは、「感覚は主観客観二元論にもとづく構築的認識論では正当に扱えない」というアドルノの考えを引き出すことができる。しかし、つづいてアドルノは、感覚に不可欠な要素としての「肉体的契機(*somatisches Moment*)」に注意を促している。ここでアドルノは明らかに踏み込んだ発言をしている。なぜなら、構築的認識論の失敗を主張するためだけであれば、感覚の体系的位置づけの難しさを指摘すれば十分であり、必ずしも身体的契機に注目しなくてもよいからだ。それゆえ、逆に言えば、この点にこそアドルノの認識論上の主張の力点があ

る、と言ってよい。

アドルノによれば、感覚には身体的契機が不可欠であり、まさにそれゆえに、認識が成立するメカニズムを主観の側の意識内容だけで自足的に説明しようとする認識論は、感覚の概念を正当に扱うことができない。このアドルノの議論は、身体的なものの還元不可能性に依拠している。

認知的様式化原理にもとづくならば、感覚は意識に属する。しかし、認知的規則にもとづいた先入見など抱いていない感覚の現象学は、感覚を、意識に尽きないものとしても同様に描かなければならないだろう。感覚はどれひとつとってもそれ自体が肉体感情でもある。[……]自足的な認識論は、まず感覚の上に自然を築き上げようとする。しかし、事物世界の主観的・内在的構成は、この自然なしには、そのヒエラルキーの基盤を、すなわちほかならぬ感覚をもたないだろう。肉体的契機は、認識に含まれる純粋に認知的であるわけではない契機として、還元不可能である。(GS 6, 193-4)

ここでアドルノは、感覚を意識内容に回収しようとする構築的で自足的な認識論の基本姿勢に対して、感覚を「意識に尽きないもの (ein nicht in Bewußtsein Aufgehendes)」として把握する別の観点を導入する。しかし、アドルノは、自足的認識論を批判しつつも、還元不可能な身体的契機を基礎とした別の構想の認識論を築き上げようとしているわけではない。アドルノが意図しているのは、構築的認識論の失敗を指摘することで、そうした認識論のそもそもの出発点を拒絶することにある。そのかぎり、認識論的問題にかんするアドルノの態度は消極的(あるいはより強く表現すれば破壊的)にとどまる。

このことは、先に引用した発言のなかでアドルノが感覚を「肉体感情 (Körpergefühl)」と呼んでいることから確認できる。この言い方は、カントの認識論的枠組みに依拠するならばやはり奇妙であるように思われる。なぜなら、カントにおいて、感覚は客観に関係づけられる表象(それゆえ、感性的認識成立のさいに不可欠な役割を果たす表象)であるのに対して、感情は客観に関係づけられない表象(それゆえ、認識の役には立たない表象)であると考えられているからだ²¹⁶。すなわち、認識の成立メカニズムを問題にするかぎり、感覚と感情は区別する根拠があるということになる。そうであれば、アドルノがここで感覚と感情のカント的区別を拒絶しているのは、この区別に対する鈍感さと理解されるべきではなく、この区別によって答えられるとされる問いの枠組み——主客二元論

216 カントにおける感覚と感情の区別については『判断力批判』第3節の以下の発言を参照。「快ないし不快の感情のある規定が感覚と呼ばれるばあい、この表現は、私が(認識能力に属する受容性としての感覚による)ある事物の表象を感覚と呼ぶばあいとは、まったく別のことを意味している。というのも、後者のばあい、表象は客観に関係づけられるが、前者のばあいでは、表象はもっぱら主観へと関係づけられ、認識にはまったく役立たず、また主観がそれによって自らを認識するようなものにも役立たないからである。／しかし、上述の説明では、私たちは感覚 (Empfindung) という言葉で諸感官の客観的表象を理解している。そして、誤解される危険に絶えず陥ることのないように、つねにたんに主観的にとどまらなければならない、また端的に対象の表象となることができないようなものを、私たちはほかのところで慣用されている感情 (Gefühl) という名前呼びたいのである」(Kant 1974c, 118-9[強調原文])。

から出発して認識の成立メカニズムを問う枠組み——そのものの拒絶と理解されるべきである。

以上のように、アドルノの認識論的主張は自足的認識論批判という消極的テーゼにとどまる。しかし、身体的契機に訴える議論の含意自体は、認識論的主張にとどまるわけではない。むしろ、アドルノのここまでの議論は、身体的契機への訴えが道德哲学上の文脈で果たす役割を示すための認識論上の予備的考察として理解することができる。すなわち、アドルノの思考が認識論的議論から道德哲学的問題に移るポイントが存在するのである。そのポイントはつぎの発言が示している。

認識主観の認知的なはたらきは、それ自身の意味からして、身体的である。このことは、主観と客観の基礎づけ関係を触発するだけではなく、肉体的なものの尊厳を[も]触発する。(GS 6, 194)

ここでのアドルノの議論には、私が 1.2.2 で提示した概念理解の実質的アプローチの議論と同じ構造が見出せる。すなわち、概念理解の実質的アプローチは、(1) 概念が非概念的なものに依存していることを示し、それによって、(2) 概念的領域の自足性の仮象を破壊し、(3) 概念が生成する文脈としての非概念的なものに立ち返ることで、よりよい概念的思考のあり方を求める考え方であった。それと同様に、認識論における身体的契機の強調は、(1) 認識の成立において機能を果たすとされる感覚が身体的なものなしには存在しえないことを示し、それによって、(2) 自足的な認識論という観念を破壊し、(3) 身体的契機に注目することによって認識についての考え方を改定することを目的としているのである。

このようにここでは自足性批判の議論構造上の同型性を確認することができる。しかし、アドルノはここでさらに、この議論が、認識における「肉体的なものの尊厳(die Dignität des Körperlichen)」についての考え方をも変えたと主張している。この主張こそ道德哲学的問題にかかわるものである。以下で、その議論のポイントを確認しよう。

4.3.3 身体的契機と批判的契機の収斂

ここまでは、身体的契機をめぐる認識論的議論から出発して、それが道德哲学的問題に転換することを見てきた。この転換を踏まえることで、アドルノにおける苦しみの道德哲学的位置づけを理解する作業に移ることができる。その要点はつぎの発言に凝縮されている。

身体的契機は、苦しみは存在するべきではないということ、事態は別様になるべきだということを認識に申し立てる。「痛みは言う、消え去れ」。それゆえ、とりわけ唯物論的なものが、批判的なものと、すなわち社会的に変革する実践と収斂する。苦しみを除去すること、あるいは、ある程度まで苦しみを和らげること——ただし、どこまで和らげるかというその程度を理論的に予見することはできず、その程度についていかなる限界をも指図することはできないのだが——

このことは、苦しみを受ける個人にではなく、ただ人類にのみできることである。個人は、主観的には人類との関係を断ち、客観的には寄り添わない客観という絶対的孤独を強いられるばあいさえ、まだなお人類の一員なのである。(GS 6, 203)

アドルノの観点から言えば、身体的契機の認識論的な役割は、「痛みは存在するべきではないということ、事態は別様になるべきだということ (daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle)」を認識させることにある²¹⁷。ここには、痛みを取り除くために何をすべきか、事態を具体的にどう変革しそのために何をすべきか、という積極的な指示はいっさい含まれていない。すなわち、アドルノはここで、具体的な指示・命令を与えられなくてもその除去・変革を規範的に主張できるようなものとして痛みを引き合いに出しているのだ。この主張の核心にあるのは、それを認識することが当のそのものを批判する理由を与えるようなものが存在する、という考えである。この考えをアドルノは、ニーチェの『ツァラトゥストラ』第四部の「夜にさすらう者の歌 (Das Nachtwandler-Lied)」に出てくる「痛みは言う、消え去れ」(»Weh spricht: vergeh.«)という一節を引用することで簡潔に表現している。

そのあとで、アドルノは、痛みという「とりわけ唯物論的なもの (das spezifisch Materialistische)」と「批判的なもの」が「収斂する (konvergieren)」という事態について語っている。ここでの「唯物論的」とは、「新しい定言命法」の文脈で述べたように、カント的定言命法のように形式主義的ではないという意味で「反形式主義的」であると同時に、わたしたちの観念では御しきれないものを指し示すという意味で「反観念論的」であるという含意がある。さらに、この「批判的なもの」は、「社会的に変革する実践 (gesellschaftlich verändernde Praxis)」とも言い換えられている。

問題は、アドルノがここで「収斂」と表現している事態が、先の「身体的契機は、痛みは存在するべきではないということ[……]を認識に申し立てる」という発言と、「それゆえ (darum)」という理由関係を表す接続詞で結びつけられていることにある。ここでなぜ理由関係が成り立つのか、ということとは自明ではない²¹⁸。というのも、「それゆえ」の前(すなわち根拠)では「痛みは存在するべきで

217 これはもちろん認識一般について言われているのではなく、痛みの認識という特殊事例について言われている。

218 この「それゆえ」が成り立つ理由を説明している解釈者は少ない(そもそも問題にしていなかった「それゆえ」の前で引用を止めてしまう)。そのなかで、コールマンはこの「それゆえ」についていくらか踏み込んだ議論をしている(Kohlmann 1997, 138-142)。コールマンは、「それゆえ」という理由関係を表す接続詞が表現している身体的衝動と変革的实践の「収斂」が成立するためには、両者——すなわち、苦痛の感覚とその苦痛をなくすべく遂行される行動——のあいだに「ある必然的な関係」(Kohlmann 1997, 139)が成立していなければならないと考える。そのことを示す議論は以下のような間接的論証になる。すなわち、コールマンはまず苦痛とその除去のあいだに必然的な関係が成立しないように思われる事態を想定する。それは、苦痛の感覚があるにもかかわらずその苦痛を取り除きたいと考えないようなマゾヒズムの事態である。そして、マゾヒズムが苦痛とその除去とのあいだの必然的な関係に対する反例にならないことを示すことで、コールマンは間接的に苦痛とその除去とのあいだにある関係を主張するのである。以上のコールマンの議論は、「それゆえ」の成立根拠を問うているという点では評価すべきものである。しかし、コールマンは「収斂」という表現を「必然的な関係」として理解しているため、《苦痛の感覚は必ずその除去を

はない」という認識が問題になっているにもかかわらず、「それゆえ」の後(すなわち帰結)では実践が問題になっており、この論点の移行には飛躍があるように思われるからだ。ここでは三つの問いに答える必要がある。第一に、「社会的に変革する実践」ということでアドルノは何を考えていたのか。第二に、身体的契機がそうした実践と「収斂する」、ということでのどのような事態が考えられているのか。そして最後に、身体的契機に由来する認識がこうした「収斂」の理由となるのはなぜか。

第一の問いについて。まず、ここで「実践」を修飾している「社会的に変革する(*gesellschaftlich verändernd*)」という表現の理解のしかたを考えよう。この訳は日本語としては不自然だが、私がこのように訳したのは、この表現が「社会を変革する(*die Gesellschaft verändernd*)」という意味で取られることを避けるためである。ここでの「社会的に」は、変革する対象ではなく、書いてあるとおり副詞的に、変革の様態を表している。なぜなら、引用した発言のなかで明示されているように、アドルノはここで「苦しみを除去すること(*Abschaffung des Leidens*)」という課題を個人にではなく「人類(*Gattung*)」に課しているからだ。すなわち、「社会的に」という語は、たとえば「個人主義的に(*individualistisch*)」などの語との対比で理解することができる。

もちろん、アドルノは人類全体の正しい状態を念頭に置いてそこから正しい実践のあり方を導き出しているのではない。アドルノはそのような積極的に想定された全体からの導出を拒否する²¹⁹。そうではなく、アドルノは苦しみを個人の問題としてではなく社会構造上の問題として捉えることを主張しているのだ。

したがって、第二の問いについて、ここで「収斂」と言われるとき、それを基礎づけ・導出関係として理解すべきではない。言い換えれば、苦しみを変革的実践の基礎や指針を与えるものとして理解すべきではない。アドルノはここで、苦しみと実践という二つの契機を切り離すこともどちらかに還元することも避けている。アドルノが意図するのは、一方が他方の参照を要求する相互リマインダの関係を提示することだ。

一方で、両契機を分離するならば、個人の苦しみを個人主義的に切り詰めて理解し、同時に、全体の利益を先取的に想定することによって社会的実践を硬直化させることになる。それゆえ、両契機を切り離すべきではない。他方で、苦しみそれ自体は実践の具体的な方向を定める指針を与えられず²²⁰、また除去されるべき苦しみのあり方・所在を実践の内容から決めることもできないの

指示するか」という問いを立てている(マゾヒズムを反例として想定しつつ退けるのはこの問いの立て方からの必然的帰結である)。私の考えではこれは不必要な問いである。アドルノがここで苦しみを引き合いに出しているのは、それが必然的に実践を導くからではない。《実践を導出するもの》という身分で苦しみを捉えたばあい、「除去を指示しない苦しみもあるのではないか」、「苦しみといっても人によってさまざまではないか」といった《実践を導出するとは言いがたい苦しみ》についての説明が必要となる(実際、コールマンはそうした説明に苦勞しているように思われる)。本論で述べるように、私の考えでは、「収斂」とは「必然的関係」を意味するのではなく、苦しみの感覚とそれを取り除く実践とのあいだの相互に還元されないリマインダ関係を意味する。このとき、苦しみは実践を必然的に導出するものとしては理解されない。

219 「正しい社会全体、正しい全体状態の建設にかかわる観念から、直接に私自身のいまここ、そしてあらゆる瞬間の振る舞いを演繹することはできません」(V 10, 211)。

220 この点についてホネットのつぎの発言は正しい。「社会的な承認のネットワークから何らかのしかたで転がり落ちてしまったという感覚は、社会的な犯行や抵抗を動機づけるきわめて両義的な

だから²²¹、苦しみから実践を規定する導出関係を想定することも、また逆に実践から苦しみを規定する導出関係を想定することも、両方とも適切ではない。したがって、ここでは、《苦しみの感覚は社会的に変革されるべき構造の究明のために開かれていなければならない、変革的实践はそれが苦しみの除去のために寄与しているか絶えず立ち返ることを求められる》、ということが重要なのである²²²。アドルノがここで「収斂」という言葉で表現しているのはこのことだ。

このように考えるならば、「それゆえ」の成立理由をめぐる第三の問いに答えることができる。私がいま述べた相互関係はそれ自体として見れば何の変哲もないことのように思われる。しかし、この変哲のないことを変哲のないままに——すなわち、それ以上に理論的精緻化をすることも必要以上に苦しみの感覚から距離を取れなくなることもなく——提示するためには、私の意のままにならない限界を画定するものが必要なのである。そして、この限界を画定するものが私の身体である。ここに、「それゆえ」が成立する理由がある。苦しみと実践の相互リマインダ関係を規定するのは、道徳的原理や善の構想という観念ではなく、苦しみの感覚でなければならないのである。なぜなら、苦しみはその許容限度が私の身体によって私の意のままにならないかたちで定められているものであるからだ。この点は、道徳的な正しさの感覚との際立った違いである。道徳的善は私の身体上の条件によっては限定されない(それどころか、とりわけカントのばあい、道徳的善は私の身体に由来する傾向性によってはけっして左右されないということにその身分上の保証があった)。そして、私の身体に限界をもたないものに依拠するならば、自足的な理論構築の運動が始まることは避け

源泉をそれ自身のうちに含んでいる。この感覚には、存在の否認や屈辱の経験に対してどのような方法で闘争すべきであるかを定める、規範的な方向性の指針がいっさい欠けているのである」(Honneth 2000b, 108)。承認されていないということもまた身体的契機を伴う苦しみであるが、この苦しみの感覚が何らかの積極的な行動の指針を与えるわけではないのである。

221 先取的に決定された実践の内容から除去されるべき苦しみを探す、という転倒は、抵抗され告発されるべき悪いものを欲するという歪んだ欲望を生じさせる。アドルノはこの事態を的確に捉えていた。「自由が広く一般にイデオロギーのままであるということ、人間がシステムの前では無力であり、自らの理性にもとづいて自らの生と全体の生を決定することができないということ、それどころか、人間が、余計な苦しみを受けることなしにはもはやこうした事態についての思想を考えるとすらできないということ、こうしたことが、人間の反抗(Auflehnung)を呪縛して転倒した形態にしてしまっている。人間はよりよいものの仮象よりもむしろより悪いものを意地悪く欲するようになるのである」(GS 6, 96)。この事態に対する処方箋は、悪いものを告発するという身振りが、《悪いものを告発することは善いことだ》という確信にすり替わっていないかを吟味することであろう。そして、そのための手がかりをアドルノは先の引用のなかで示してくれている。それはすなわち、「こうした事態についての思想を考えると」によって「余計な苦しみを受ける」ということである。

222 クノールは、苦しみは明証的であって基礎づけを要しないがゆえにアドルノにおける道徳的原理の位置を占める、と解釈し、このような原理が見出せることから「第一哲学としての倫理学」(これはクノールの著作の副題でもある)をアドルノに帰している(Knoll 2002)。たしかに、苦しみは認識されるためにはほかの何らかのよい状態との対比を必要としない。しかし、それを原理として立ててしまうことは不適切であり、またそのように原理として理解する必要もない。アドルノが苦しみに訴えるのは、それが明証的であるからではない。苦しみとは、それが耐えがたくなる限度が私たちの身体によって私たちの意のままにならないかたちで定められているものなのであって、アドルノが苦しみに訴えるのはこの点が重要だからである。この点で私はクノールの解釈の基本的主張に同意できない。

られない。というよりはむしろ、私の身体に限界をもたないもの——すなわち、私の身体が動かなくなったり消滅したりすることとは無関係に存在するもの——に依拠することで、はじめて自足的な知的活動が可能になるのである。アドルノは、そのようにして生じる自足性の帰結に敏感であったがゆえに、その許容限度が私の身体によって私の意のままにならないかたちで定められているものに訴える必要があったのだ。

4.3.4 実践的認識能力としての衝動

アドルノが「苦しみ」を引き合いに出すとき、そこで重要なのは、苦しみの許容限度が私の身体によって私の意のままにならないかたちで定められているということである。そしてこのことは、道徳理論構築に対して批判的な含意をもつ。以上が私の主張である。アドルノが「衝動 (Impuls)」という概念で言い表そうとしていることもまた、道徳にかかわる命題の評価が身体によって限界づけられているという道徳理論構築に対するネガティブ・テーゼとして理解できる。

道徳にかかわる問いが説得力あるしかたで立てられるのは[……]「拷問はなされるべきではない」とか「いかなる強制収容所もあるべきではない」といった命題においてである。[……][こういった]命題が真であるのは、衝動として、どこかで拷問がなされていると伝えられたときなのだ。これらの命題は合理化されてはならない。これらの命題は、抽象的な原理としては、ただちにその導出と妥当性の悪無限に陥るだろう。道徳への批判は、首尾一貫した論理学を人間の振る舞いに転用することに向けられている。こうした転用においては、厳密な首尾一貫した論理学は不自由の器官になる。(GS 6, 281)

引用した発言の終わりの方で明言されているように、アドルノはここで、理性の首尾一貫性批判としての道徳批判という(4.2.1 で取り上げた)モチーフを提示している。ここでさらに主張されているのは、「拷問はなされるべきではない」とか「いかなる強制収容所もあるべきではない」といった規範的主張が「衝動として真である」と言われていることだ。この表現の理解には二つの点で注意を要する。第一に、アドルノがここで「衝動」という概念を用いるとき、それは合理主義以前の歪められていない道徳感情といったものを求めてのことではない(このことも 4.2.1 で確認した)²²³。「合理化

223 この点を G・シュヴェッペンホイザーは明確に指摘している。「アドルノが道徳性を衝動に係留 (Verankerung) していることは[……]倫理的な非合理主義と理解すべきではない。[……]道徳的衝動の理論は、理論的に導出不可能であるけれどもやはりなしで済ませることもできない道徳的なものへの関心を、個人のミーメーシス的で肉体的な経験の層で媒介する試みである」(Schweppenhäuser 1995, 250)。それに対して、太寿堂は、アドルノが衝動に訴えていることは「一種の道徳感情」へのアドルノの信頼を示唆しており、そこからは「理論的には「決断主義」を退けるアドルノが、実践の動機づけに関することでは合理性に回収できない決断の契機を認めざるをえないジレンマ」を読み取ることができると主張する(太寿堂 2002, 54)。しかし、「衝動」概念を「一種の道徳感情」や「合理性に回収できない決断の契機」として理解する必要はない。

されてはならない」という主張は、合理的熟慮の完全な拒絶を意味しているのではなく、対象への関与を欠いた態度と自己完結した理論的道具立てによって道徳的問いに答えようとするものの拒絶を意味している²²⁴。第二に、「真(wahr)」という表現もまた、命題の真理値を示すものではない。ある命題が「衝動として真である」ということは、その命題の正しさがあらかじめ定められた手続きにもとづいて中立的観点から評価可能であるということではなく、その命題によって表される事態がある特定の現場に巻き込まれている人にせり出したものとして迫ってくるということである²²⁵。

私は第2章で《密着する思考としての叙述》というアイデアを展開するために、《作品のなかに折りたたまれて展開されるべき来歴》としての音楽作品の真理内実(2.2.2)およびそれに関連するヴェーベルンの《バガテル》についてのアドルノの評価(1.3.2)という二つのアイデアに依拠した(2.4.3)。繰り返しになるが、そこで私が主張したのは、個別の対象の来歴を辿るためにはその対象との特定の関係のなかにすでに身を置いていなければならないということ、「来歴を辿ったある対象の評価が正しい」ということは「そうした判断を下すようなしかたでその対象に関与している」という意味に等しいということだった。要点は、対象の来歴を辿る認識の「正しさ」とはそうした認識の場面ですでに発揮されているものである、という点にある。いまの議論で問題になっている「真である」ということを理解するうえでもまた、この議論は有効であろう。すなわち、「ある道徳的命題が正しい」ということは、「そうした命題によって示される事態がせり出してくるようなしかたで現場に関与している」

224 アドルノは『道徳哲学の諸問題』のなかでも同じ問題を具体例とともに提示している。「絶対的法則を立て、なぜ世界において拷問の苦しみがあってはならないかを純粹理性から演繹しようと試みれば、ありとあらゆる困難に遭遇するでしょう。たとえば、アルジェリア戦争の恐るべき連鎖のなかで、敵が捕虜を拷問にかけたとき、現地で少なからぬフランス人が経験したであろう困難です。自分たちも敵の捕虜を拷問にかけられるべきか、それともそうしてはならないのか。実際あらゆるこの種の道徳的問いにおいて、理性をもってこの問いに直面する瞬間に、恐ろしい弁証法のなかに入り込むのです。この弁証法に比べれば、「生まれ！」という契機、「それについて熟考してはならない！」という契機も長所があるのです。[……]ひとりの脱走者がやってきて隠れ家を乞うた瞬間を考えてみましょう。《ここにはひとりの脱走者がいる、彼は殺害されるか、どこかの国で国家警察の手に落ちるかの運命なのだ、彼を匿い、保護しなくてはならない》と感じて、まずただちに行動してこれを他のいっさいに優先させる代わりに、この問題にかかわる考察のためのすべての道具立てを用いるのだとすればどうなるでしょう。ここで理性が、誤った場に登場するなら、そのとき理性は理性に反するものと化します」(V 10, 144-5)。また、この点についてのフライアンハーゲンのコメントも参照。そのポイントは二つある。第一に、合理的な熟慮のレベルでの意見の不一致には最終的な決着がつかないこと。第二に、論弁的根拠づけは切迫さを取り去ること(Freyenhagen 2013, 189)。ここからフライアンハーゲンはつぎのように結論する。「それゆえ、アドルノによれば、道徳は、内容をもち有効であるためには、非論弁的で演繹不可能な要素を必要とする」(Freyenhagen 2013, 193)。

225 私はここで「せり出している(salient)」という語をマクダウェルの用法で用いている。「行為者は、当の状況についてのある事実といわば眼を据える(dwell on)ことによって、適切な関心と呼び出して働かせようとするが、もし当の状況に係わってくるかもしれない関心が複数あるなら、そうした事実の方も複数あることになる。行為者があの関心ではなく、むしろこの関心によって行為へと動かされるのは、あの特定の事実ではなくむしろこの特定の事実を、当該の状況についてのせり出した(salient)事実として見ることによる」(McDowell 1998, 68)。マクダウェルがこの一節に付した注によれば、この「せり出している」の用法自体ウィギンズに倣ったものであるとされる。

ということとして理解できるのである²²⁶。

ここでさらに注記すべきことは、「拷問はなされるべきではない」や「いかなる強制収容所もあるべきではない」という命題はいずれも消極的主張であるということだ。私は音楽素材が掲げる要求に関連して「切実な要求 (Desiderat)」と「規範 (Norm)」の対比を取り上げたが (3.1.5)、そこでの議論もまたここで引用したアドルノの発言と整合的である。すなわち、切実な要求が積極的・具体的に行動を指示することはないのに対して、規範は積極的な指針を与える。そして、成文化された規範に従うことによって、「目的が達成されるか否かではなく制約に従っているか否か」という基準にそくして行為の正誤が判定される」という事態がもたらされることにその問題があった。その問題に対する応答として私は、そのつどの具体的状況に埋め込まれているという意味での受動性を手放さないことを提案した。そして、規範の成文化の拒絶という論点もまたアドルノが「衝動」ということによって言おうとしていることである。「道徳的な振る舞いに内在的である衝動は、[……] 容赦なく合理化しようとすることによって否定されることになるだろう」(GS 6, 281)。

以上の考察を踏まえると、衝動概念には、道徳理論構築に対するネガティブ・テーゼにとどまらないさらなる含意があると言うことができる。まず、衝動はある種の認識能力として理解される。それはすなわち、衝動に捉えられることはある特定の状況下でその状況のある特定の特徴に反応することと不可分であり、問題となっている特徴の認識を共有しない観点から合理的熟慮のみに依拠してその衝動の内実を説明することはできない、ということである。さらに、そこで反応される状況の特徴は、積極的な指令を与えるのではなく回避すべき事態を告げ知らせるものとしてせり出してくる。ここで役割を果たすのが、その許容限度が私の身体によって規定されている苦しみである。これらの点から、衝動とは、「そのつどの具体的状況のなかで回避すべき事態がせり出してくるようなしかたで現場に関与することで発揮される認識能力」として理解することができるだろう。このように理解された衝動概念は、「アウシュヴィッツが繰り返されないように、またそれと似たことが起きないように、自らの思考と行為を調節せよ」という「新しい定言命法」の内実を示している。

もちろん、このように衝動概念を理解したとしても、それを規範倫理学理論のひとつの道具立てとして——たとえば「徳」として——洗練させることは、少なくともアドルノの発言に依拠するかぎりにはできない²²⁷。アドルノの衝動概念は、道徳哲学的問題に解答を与える道具立てとしてではなく、むしろ現状に潜む矛盾を明示するものとして理解すべきであろう。アドルノはこの矛盾こそが現状での唯一の「道徳の現場 (Schauplatz von Moral)」であると言う。

226 クラマーはこうした命題を、「状況に結びつけられている (situativ eingebunden)」という表現で特徴づけている。このような状況依存的性格ゆえにそうした命題は一般化と導出を拒絶し、「そうした命題のなかで身体と経験を効果的に分節化すること (die in ihnen wirksamen Artikulationen der Physis und der Erfahrung)」によって真理性を獲得するとされる (Kramer 1996, 522)。

227 Ch・メンケは、衝動の概念を用いたアドルノの議論が「道徳的認識ないし理性についてのアドルノのオルタナティブな構想」を示していると主張し、なおかつ、そうした構想と徳倫理学の近さを指摘している。「こうした〔徳倫理学の〕理論において、「徳 (Tugend)」とは、直接に実践的な道徳的認識を行なう能力 (Fähigkeit zu einer unmittelbar praktischen moralischen Erkenntnis) を言い表す名前であり、アドルノの「衝動」もまた——たとえ誤解を招きやすいものであっても——そのような能力を言い表す名前なのである」(Menke 2006, 163)。

理論と実践の区別はつぎのことを理論的に含意している。それは、実践は理論から分離してはいないし純粋に理論に帰着させることもできない、ということだ。両者を接着剤で貼り合わせて総合と化してしまうことはできない。[理論と実践のあいだで]切り離されていないものは極端のなかにしか生きていない。それはすなわち、議論に我慢することができず、恐怖が存続していることを我慢しようともしない自発的な情動のなかと、《それにもかかわらずなぜ恐怖が見通しのきかないほど存続しているのか》を見抜く、いかなる勧告によっても弾圧されない理論的意識のなかである。あらゆる個人の現実的な無力さに直面すれば、この矛盾だけがこんにちにおける道德の現場である。(GS 6, 281-2)

ここで用いられている「現場」という表現は注目に値する。《密着する思考としての叙述》というアイデアを展開するうえでも、アドルノは叙述において「自らを精神的経験の現場となす」(GS 11, 21)ことを要請していた。私がここから引き出したのは、実質的に概念を理解し対象の来歴を辿るという叙述の作業が《当の対象が位置づけられた状況に居合わせることをその不可欠の成立要件としていること》であった。《居合わせている》ということは、第三者への伝達・共有のために排除されるべきノイズなどではなく、むしろ対象に密着するための前提である。それと同様に、「道德の現場」に居合わせている人は、まさにその《居合わせている》ということ排除して道德的問題を考えることができない。なおかつ、居合わせているということの内実それ自体はまさに現場によってさまざまに異なるのであるから、理論的道具立てとしてその内実を規定することは不可能である。それゆえ、アドルノの道德哲学的アイデアは、道德哲学理論の構築の拒絶という点にある、とやはり言わなければならない。

第4章のまとめ

第4章では、アドルノの自然支配概念から自由の構想を引き出した第3章の議論を受けて、アドルノの道德哲学をめぐる議論を再構成した。この再構成作業はアドルノにおける規範性の問題を指摘することから出発し、フライアンハーゲンが提出した否定主義擁護論証の検討を通して論点を整理した(4.1)。検討の結果問題となったのは、否定主義擁護の内実および「苦しみ」概念の理解のしかたであった。否定主義擁護の内実理解は、アドルノの道德哲学批判をひとつの理論構築として理解するかどうかにかかわる論点である。ここで私は、アドルノの議論を、道德哲学理論を個別の状況から切り離して自己完結させる考え方に対する批判として理解した。そして、その背景にある道德的個人主義批判および道德哲学的概念の歴史認識を指摘し、さらに、カントを批判しつつ継承する基礎づけ不可能性の論点を取り上げた(4.2)。以上の論点は、「新しい定言命法」をめぐる、いかなる意味で「新しい」と言われるのか、そして「新しい」と言われるにもかかわらずなぜ「定言命法」と呼ばれるのか、という二つの問いへのアプローチに対応している。すなわち、なぜ「新しい」

のかという第一の問いに対しては道徳的個人主義批判および歴史認識の観点から応答し、なぜ「定言命法」なのかという第二の問いに対しては基礎づけ不可能性の論点から応答した。以上の4.2の考察を踏まえたうえで、4.1においてフライアンハーゲンの議論に対して疑念を示した、「苦しみ」概念の含意を考察した。苦しみとはその許容限度が私の身体によって私の意のままにならないかたちで定められているものであり、それゆえに善の構想に代わって「新しい定言命法」の規範性に実質的内実を与えるものである、というのが私の主張である。こうした観点からアドルノの衝動概念も理解したが、同時にアドルノの反理論構築的姿勢もまた浮き彫りにした(4.3)。

結論

本論文では第 1 章でアドルノの概念論を再構成し、第 2 章でその言語論的含意を引き出した。さらに、第 3 章で自由の構想を引き出し、第 4 章でアドルノの道德哲学的議論を再構成した。ここまでの議論で明らかになったのは、言語哲学的議論にも実践哲学的議論にも通底する、《対象と特定の関係に居合わせその対象の来歴を辿ること》というアドルノの魅力的なアイデアである。私は本論文の冒頭で、その魅力が《私はよりよい概念的思考や道德的行為を私自身から始めることができない》という考えにあると述べた。概念についても行為についても、その規範的探究は、ある特定の対象に対する不透明でもつれた関与があってはじめて達成される。このことがどのような意味で規範的探究を豊穡にするか、という点を最後に述べたい。

対象と特定の関係に居合わせその対象の来歴を辿るという作業はけっしてその対象や当の関係の現状を追認し肯定することにはならない(1.4.2)。むしろ、この作業は、ある対象の「現状」なるものをその対象の来歴を度外視ないし歪曲して流通させる認識的枠組みを揺さぶるという点で、現状に対して否定的に振る舞う。そしてまた、概念であれ道德であれ、オルタナティブな理論構築を目指さないという意味でもアドルノにおける探究は否定的性格が基本にある(1.2.4 および 4.1.2)。さらに、アドルノはヴェーベルンの《バガテル》第 1 曲をソナタと呼んだが(1.3.2)、それによって、ヴェーベルンの《バガテル》にも適用可能なソナタ概念なるものが後世に遺産として継承されたわけでもない。もしアドルノの発言をその結論だけ受け入れて「ヴェーベルンの《バガテル》第 1 曲はソナタだ」と繰り返すならば、それはすなわち《アドルノが実質的に理解したソナタ概念》をふたたび《形式的に理解されたソナタ概念》へと硬化させることになるだろう。そもそもアドルノは、「私の認識は正しい」と第三者に対して説得的に主張できるようになることを、認識活動の目標どころかむしろ用心すべき事態と見なしていた(2.3.3b)。

こうしたさまざまな点から、規範的探究の豊かさはその成果にあるのではない、と言わなければならぬ。来歴を辿りその場に居合わせるという作業の豊かさは、その骨の折れる作業を実際に遂行したことのない第三者にとっても有益な何かをもたらしてくれるわけではない(かりに何かそのようなものがもたらされたとしてもそれは副次的なものである)。むしろ、その豊かさは骨折りそのものの豊かさであり、来歴を辿りその場に居合わせる経験の豊かさである。その経験の充実のほかのことで置き換えることができない。そして、ほかでは代替ができない経験をしていること、それ自体の充実と喜びのために経験の場に居合わせていること、そのような状態ないし活動は、「幸福」と呼ぶのがふさわしいものだろう(実際、ゼール(Seel 2014, 155)はアドルノにアリストテレス的な幸福論と倫理学を読み取っている)。規範的探究の豊かさは、探究活動そのものが私の幸福の一部であるという点にある。それゆえ、このように本論文を結ぶことが許されるかもしれない——アドルノの言語哲学および実践哲学のアイデアを再構成することで私が意図せず到達したのは、アドルノの幸福論の入り口であった。

謝辞

本論文の執筆にさいしては数えきれないほど多くの方々のお世話になった。すべての方々のお名前を挙げることはできないが、この場をお借りして、できるかぎり謝辞を述べさせていただきたい。

藤野寛先生は私に「哲学するとはどういうことか」、「アドルノを読むとはどういうことか」を教えてくださいました。修士のころ藤野先生から「君の原稿はコメントに値しない」というコメントをいただいたとき、同時に音楽論からアドルノ哲学にアプローチすることを勧められたことで、私の活路は見出された。藤野先生のコメントに値する思考を生み出すことがそれ以来の私の目標であり、本論文がその水準に達していることを願う。大河内泰樹先生は哲学史的背景をおろそかにしがちな私の姿勢をつねに的確なコメントによって諫めてくださった。また、アドルノの引用から言えないことを本文で書いてしまったときも必ず指摘してくださり、それによって私の読解の慎重さが鍛えられた。井頭昌彦先生はひとりの副ゼミ生が教員に望みうる範囲をはるかに超えた親身なサポートをしてくださった。井頭先生との射程の広い、なおかつ楽しい対話を経て、私のあやふやな考えはまとまった輪郭をとり、また「それを言うために何をしなければならないか」ということも明らかにできた。武村知子先生は広い受容力をもって私の議論を聞いてくださり、また私自身自覚していなかったアドルノの言語哲学的アイディアの意義を示してくださいました。小岩信治先生はアドルノの音楽分析論の現代的意義を私に示唆してくださいました。以上の先生方に深く御礼申し上げます。

大学院では優れた同期や先輩後輩に恵まれた。これもまた全員のお名前を挙げることはできないので、特別に感謝すべき数人のお名前だけでも挙げさせていただく。私の院生生活において小野雄介さんの存在は大きい。小野さんの「朗らかな深さ」と形容したいコメントや対話は私の議論の組み立て方に大きな影響を与えている。清水雄也さんは私の原稿につねに正確な知識と鋭い洞察をもってチャリタブルで厳しいコメントをしてくださった。また、清水さんはアドルノの言語論的アイディアを専門知コミュニケーションに接続する回路をも示してくださいました。久富峻介さんは私の原稿の一部に目を通して重要なコメントをくださった。

藤野先生が西村誠先生とともに長年営んでこられた「アドルノ『美の理論』読書会」のみなさんにもお世話になった。とりわけ、毎回圧倒的な準備資料を持参してくださる西村誠先生の正確なアドルノ読解と、ほとんど日本語に翻訳不可能なアドルノの原文のニュアンスを何とか日本語訳で共有しようとする真摯な姿勢には、多くを学んだ。西村先生は私の発表原稿に対しても毎回誤訳も含め詳細なコメントを送ってくださいました。また、研究会以外の場で私の博士論文のための原稿を検討する機会をくださった杉内有介さん、鈴木賢子さん、長チノリさん、そして戦後前衛音楽を中心とした音楽論読解のための魅力的なアイディアをいくつも提示してくださいました西村紗知さんに深く感謝を申し上げます。

最後に、私の院生生活を見守ってくれた家族に、言葉では言い表せないほどの深い感謝を捧げます。

文献表

アドルノの著作については、ゾーアカンパ社の『全集』と『遺稿集』に収められているばあいにはつぎの略号を用いて巻数と頁数を示す。

- GS *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970-1986.
V *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt/Main / Berlin: Suhrkamp, 1993ff.

それ以外のアドルノの著作については以下の略号を用いて頁数を示す。

- AKB Th. W. Adorno und E. Krenke, *Briefwechsel*, hrsg. v. W. Rogge, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
ASUB Th. W. Adorno, P. Suhrkamp und S. Unseld, “So müsste ich ein Engel und kein Autor sein.” *Adorno und seine Frankfurter Verleger: der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Siegfried Unseld*, hrsg. v. W. Schopf, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
ZPMA “Zum Problem der musikalischen Analyse,” in: R. Tiedemann (Hrsg.), *Frankfurter Adorno Blätter VII*, München: edition text+kritik, 2001, 73-89.

そのほかの文献については、著者名・出版年とともにページ数を示す。

- Ahlheim, K. (2010) “Theodor W. Adornos »Erziehung nach Auschwitz« – Rezeption und Aktualität,” in: K. Ahlheim und M. Heyl (Hrsg.), *Adorno revisited : Erziehung nach Auschwitz und Erziehung zur Mündigkeit heute*, Hannover: Offizin, 38-55.
Allkemper, A. (1981) *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
Bartonek, A. (2011) *Philosophie im Konjunktiv. Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
Benjamin, J. (1977) “The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology,” *Telos*, 32, 42-64.
Benjamin, W. (1974) “Goethes Wahlverwandtschaften,” in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, I-1, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Bernstein, J. M. (2001) *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
Bertram, G. W., Lauer, D., Liptow, J., und Seel, M. (2008) *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Bishop, R. (2007) *The Philosophy of the Social Sciences. An Introduction*, London: Continuum.
Boissière, A. (1999) *Adorno, la vérité de la musique moderne*, Presses universitaires du Septentrion.
Bonß, W. und Honneth, A. (Hrsg.) (1982) *Sozialforschung als Kritik : zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Bowie, A. (2013) *Adorno and the Ends of Philosophy*, Cambridge: Polity Press.
- Buck-Morss, S. (1977) *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press.
- Bude, H. (1989) "Der Essay als Form der Darstellung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, 526-539.
- Clemens, Th. (2008) "Dialektik im Konjunktiv. Überlegungen zur Verwendungsweise von Sprache in Theodor W. Adornos negativer Dialektik," in: Ph. Stoellger (Hrsg.), *Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 149-164.
- Cook, D. (2011) *Adorno on Nature*, Durham: Acumen.
- Cook, D. (ed.) (2008) *Theodor Adorno: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen.
- Cottingham, J. (1993) *A Descartes Dictionary*, Oxford, Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Danuser, H. (2007) "'Materiale Formenlehre' – ein Beitrag Theodor W. Adornos zur Theorie der Musik," in: A. Nowak und M. Fahlbusch (Hrsg.), *Musikalische Analyse und Kritische Theorie. Zu Adornos Philosophie der Musik*, Tutzing: Hans Schneider, 19-49.
- Decroupet, P. (1997) "Aleatorik und Indetermination – Die Ferienkurse als Forum der europäischen Cage-Rezeption," in: G. Borio und H. Danuser (Hrsg.) unter Mitarbeit von P. Decroupet et al., *Im Zenit der Moderne. die Internationalen Ferienkurse für Neue Musik Darmstadt 1946-1966. Geschichte und Dokumentation in vier Bänden*, Bd. 2, Freiburg: Rombach, 189-275.
- de la Motte, D. (1979) "Adornos musikalische Analysen," in: O. Kolleritsch (Hrsg.), *Adorno und die Musik*, Graz: Universal Edition, 52-63.
- Demmerling, C. (1994) *Sprache und Verdinglichung: Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Demmerling, C. (2010) "Adorno – Die Gewalt des Begriffs," in: H. Kuch und S. K. Herrmann (Hrsg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt: 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist: Velbrück, 154-171.
- Dubiel, H. (1978) *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Düttmann, A. G. (2004) *So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Finlayson, J. G. (2009) "Morality and Critical Theory: On the Normative Problem of Frankfurt School Social Criticism," *Telos* 146, 7-41.
- Flick, U. (2007) *Qualitative Sozialforschung: eine Einführung*, vollst. überarb. und erw. Neuausg., Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. [『質的研究入門——〈人間の科学〉のための方法論』小田博志・山本則子・春日常・宮地尚子訳、春秋社、2011年]
- Foster, R. (2007) *Adorno. The Recovery of Experience*, Albany: State University of New York Press.

- Freyenhagen, F. (2008) "Moral Philosophy," in: D. Cook (ed.), *Theodor Adorno: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen, 99-114.
- Freyenhagen, F. (2011) "Adorno's Ethics Without the Ineffable," *Telos*, 155, 127-149.
- Freyenhagen, F. (2013) *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gimmel, J. (2015) *Konstellationen negativ-utopischen Denkens: ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg/München: K. Alber.
- Günther, K. (2006) "Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft I. Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit," in: A. Honneth und Ch. Menke (Hrsg.), *Negative Dialektik / Theodor W. Adorno*, Berlin: Akademie Verlag, 119-150.
- Habermas, J. (1968) *Wissenschaft und Technik als ›Ideologie‹*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. [『イデオロギーとしての技術と科学』長谷川宏訳、平凡社、2000年]
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hammer, E. (2000) "Minding the World: Adorno's Critique of Idealism," *Philosophy & Social Criticism*, 26(1), 71-92.
- Hammer, E. (2015) *Adorno's Modernism: Art, Experience, and Catastrophe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1970) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Theorie-Werkausgabe, Bd. 12), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hogh, P. (2015) *Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hogh, P. (2016a) "Nicht alles und nicht nichts. Kommunikation bei Adorno und Habermas," in: Hogh, P. und Deines, S. (Hg.), *Sprache und Kritische Theorie*, Frankfurt/Main: Campus, 219-240.
- Hogh, P. (2016b) "Urteilsformen. Zum Verhältnis der Sprache zur Sprache der Kunst," in: M. Grimm und M. Niederauer (Hrsg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim: Beltz Juventa, 36-52.
- Hogh, P. und Deines, S. (Hg.) (2016) *Sprache und Kritische Theorie*, Frankfurt/Main: Campus.
- Hohendahl, P. U. (2013) "Progress revisited: Adorno's Dialogue with Augustine, Kant, and Benjamin," *Critical Inquiry*, 40(1), 242-260.
- Honneth, A. (1989) *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp. [『権力の批判』河上倫逸監訳、法政大学出版局、1992年]
- Honneth, A. (2000a), "Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die »Dialektik der Aufklärung« im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik," in: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 70-87. [『正義の他者 実践哲学論集』加藤泰史・日暮雅夫他訳、法政大学出版局、2013年]
- Honneth, A. (2000b), "Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen

- Gesellschaftstheorie,” in: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 88-109.
- Honneth, A. (2005) “Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos,” in: Ders. (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 165-187.
- Honneth A. (2006) “Einleitung. Zum Begriff der Philosophie,” in: A. Honneth und Ch. Menke (Hrsg.), *Negative Dialektik / Theodor W. Adorno*. Berlin: Akademie Verlag, 11-27.
- Honneth, A. (Hrsg.) (2005) *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (Hrsg.) (2006) *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Honneth, A. und Ch. Menke (Hrsg.) (2006) *Negative Dialektik / Theodor W. Adorno*, Berlin: Akademie Verlag.
- Hulatt, O. (2016) *Adorno's Theory of Philosophical and Aesthetic Truth*, New York: Columbia University Press.
- Jepsen, P. (2012) *Adornos kritische Theorie der Selbstbestimmung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kager, R. (1998) “Einheit in der Zersplitterung. Überlegungen zu Adornos Begriff des »musikalischen Materials«,” in: R. Klein und C.-S. Mahnkopf (Hrsg.), *Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 92-114.
- Kant, I. (1974a) *Kritik der reinen Vernunft I*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1974b) *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1974c) *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kauffmann, R. L. (1981) *The Theory of the Essay. Lukács, Adorno and Benjamin*, San Diego: University of California, Diss. lit.
- Kern, A. (2006) “Begriff und Kategorien I. Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung” in: A. Honneth und Ch. Menke (Hrsg.), *Negative Dialektik / Theodor W. Adorno*, Berlin: Akademie Verlag, 49-69.
- Knoll, M. (2002) *Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Kohlmann, U. (1997) *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Lüneburg: zu Klampen.
- Kramer, Sven (1996) “‘Wahr sind die Sätze als Impuls ...’: Begriffsarbeit und sprachliche Darstellung in Adornos Reflexion auf Auschwitz,” *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 70 (3), 501-523.
- Lincoln, Y. S. and Denzin, N. K. (2000) “The Seventh Moment: Out of the Past.” in: Y. S. Lincoln and N. K. Denzin, *Handbook of Qualitative Research*, 2nd ed., Thousand Oaks, London, New Delhi:

- Sage Publications, 1047-1065.
- Maanen, J. van (2011) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press. [『フィールドワークの物語——エスノグラフィーの文章作法』森川渉訳、現代書館、1999年(原著初版(1988年)の翻訳)]
- Macdonald, L. (2000) “‘The Wounder Will Heal’: Cognition and Reconciliation in Hegel and Adorno,” *Philosophy Today*, 44, 132-139.
- Mahnkopf, C.-S. (1998) “Adornos Kritik der Neueren Musik,” in: R. Klein und C.-S. Mahnkopf (Hrsg.), *Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 251-280.
- Maurer-Zenck, C. (1979) “Die Ausrinandersetzung Adornos mit Krenek,” in: Kolleritsch, O. (Hrsg.), *Adorno und die Musik*, Graz: Universal Edition, 64-70.
- Marcus, G. E. (1986) “Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System,” in: J. Clifford and G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 165-193. [「現代世界システム内の民族誌とその今日的課題」足羽与志子訳、『文化を書く』紀伊國屋書店、1996年、303-359頁]
- Marx, K. (1991) *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, erster Band, Hamburg 1890* (Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 10), Berlin: Dietz.
- McDowell, J. (1994) *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [『心と世界』神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏・村井忠康訳、勁草書房、2012年]
- McDowell, J. (1998) “Virtue and Reason,” in: Ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 50-73. [「徳と理性」荻原理訳、『徳と理性——マクダウエル倫理学論文集』大庭健編・監訳、勁草書房、2016年所収、1-42頁]
- Menke, Ch. (2004) *Spiegelungen der Gleichheit. politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Menke, Ch. (2006) “Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der ‚abstrakten Moralität‘,” in: A. Honneth und Ch. Menke (Hrsg.), *Negative Dialektik / Theodor W. Adorno*, Berlin: Akademie Verlag, 151-168.
- Müller, S. (2013) “Halbierte oder negative Dialektik. Vermittlung als Schlüsselkategorie,” in: Ders. (Hrsg.), *Jenseits der Dichotomie: Elemente einer sozialwissenschaftlichen Theorie des Widerspruchs*, Wiesbaden: Springer VS, 181-202.
- Müller, U. (1988) *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt/Main: Athenäum.
- Müller, U. (2006) *Theodor W. Adornos ‘Negative Dialektik’*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Müller-Doohm, S. (2006) “Essay als Form,” in: A. Honneth (Hrsg.), *Schlüsseltexthe der Kritischen Theorie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 43-5.

- Nicholsen, S. W. (1997) *Exact Imagination, Late Work: On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- O'Connor, B. (1999) "The Concept of Mediation in Hegel and Adorno," *Hegel Bulletin*, 20(1-2), 84-96.
- O'Connor, B. (2004a) *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- O'Connor, B. (2004b) "Adorno and the Problem of Givenness," *Revue internationale de philosophie* 1, 85-99.
- Paddison, M. (1982) "On the Problem of Musical Analysis [Translator's Introduction]," *Music Analysis*, 1(2), 169-171.
- Paddison, M. (1993) *Adorno's Aesthetics of Music*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paddison, M. (2002) "Immanent Critique or Musical Stocktaking? Adorno and the Problem of Musical Analysis," in: N. Gibson and A. Rubin (eds.), *Adorno: a Critical Reader*, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 209-233.
- Pickford, Henry W. (2002) "The Dialectic of Theory and Praxis: On Late Adorno," in: N. Gibson and A. Rubin (eds.), *Adorno: a Critical Reader*, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 312-340.
- Pourciau, S. (2007) "Ambiguity Intervenes: The Strategy of Equivocation in Adorno's 'Der Essay als Form'," *MLN*, Vol. 12, No. 3, 623-646.
- Puder, M. (1983) "Adorno als Sprachphilosoph," in: N. W. Bolz und W. Hübener (Hrsg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 331-341.
- Rademacher, C. (1995) "Schön und gut! Zur Dialektik von ethischer und ästhetischer Erfahrung in Adornos essayistischer Philosophie," in: G. Schweppenhäuser und M. Wischke (Hg.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg: Argument-Verlag, 52-65.
- Rentsch, Th. (1993) "Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der »Negativen Dialektik« auf der Folie von Adornos Hegelkritik," in: Ch. Menke und M. Seel (Hrsg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 84-102.
- Schmidt, A. (1983) "Begriff des Materialismus bei Adorno," in: L. v. Friedeburg und J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 14-31.
- Schnädelbach, H. (1983) "Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno," in: L. v. Friedeburg und J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schweppenhäuser, G. (1993) *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg: Argument-Verlag.
- Schweppenhäuser, G. (1995) "Kritische Moralphilosophie als negativer Universalismus. Zum Problem der Normativität bei Adorno," in: Ders. (hg), *Soziologie im Spätkapitalismus: Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 244-258.

- Seel, M. (2004a) “Adornos kontemplative Ethik,” in: Ders., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 29-41.
- Seel, M. (2004b) “Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen,” in: Ders., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 42-64. [「承認する認識——概念使用の規範的理論」藤野寛訳、『思想』2006年5月号、114-32頁]
- Seel, M. (2014) “Spuren einer eudaimonistischen Ethik in der Kritischen Theorie,” in: Ders., *Aktive Passivität: Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt/Main: Fischer, 145-161.
- Sommer, M. N. (2016) *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stahl, T. (2017) “The Metaethics of Critical Theories,” in: M. J. Thompson (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, New York: Palgrave Macmillan, 505-522.
- Stone A. (2008) “Adorno and Logic,” in: D. Cook (ed.), *Theodor Adorno: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen, 47-62.
- Sziborsky, L. (1979) *Adornos Musikphilosophie. Genese - Konstitution - Pädagogische Perspektiven*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Sziborsky, L. (1994) “Dialektik aus dem Geist der Musik,” in: Ders., *Rettung des Hoffnungslosen. Untersuchung zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Tassone, G. (2005) “Amoral Adorno. Negative Dialectics Outside Ethics,” *European Journal of Social Theory* 8(3), 251-267.
- Tichy, M. (1977) *Theodor W. Adorno: Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Tiedemann, R. (2001), “Nur ein Gast in der Tafelrunde,” in: Ders. (Hrsg.), *Frankfurter Adorno Blätter VII*, München: edition text+kritik, 177-186.
- Thyen, A. (1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Thyen, A. (1998) “Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie,” in: D. Auer, Th. Bonacker und S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen Und Grundbegriffe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 165-185.
- Többecke, Ch. (1992) *Negative Dialektik und kritische Ontologie: eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Tyler, S. A. (1986) “Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document,” in: J. Clifford and G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 122-140. [「ポストモダンの民族誌」多和田裕司訳、『文化を書く』紀伊國屋書店、1996年、227-259頁]

- Wellmer, A. (1985) *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wellmer, A. (2004) “Sprache – (Neue) Musik - Kommunikation,” in: W. Ette, G. Figal, R. Klein und G. Peters (Hrsg.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 289-323.
- Wellmer, A. (2005) “Über Negativität und Autonomie der Kunst. Die Aktualität von Adornos Ästhetik und blinde Flecken seiner Musikphilosophie,” in: A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 237-278.
- Wesche, T. (2004) “»Lebendig sind Kunstwerke als sprechende«. Ästhetik als Philosophie der Sprache,” in: W. Ette, G. Figal, R. Klein und G. Peters (Hrsg.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 289-323.
- Wesche, T. (2018) *Adorno. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Whitebook, J. (1995) *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press. [『倒錯とユートピア』桑子敏雄・鈴木美佐子訳、青土社、1997年]
- Whitebook, J. (2000) “The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered,” *New German Critique*, 81, 125-141.
- Whitebook, J. (2004) “Weighty Objects: On Adorno’s Kant-Freud Interpretation,” in: T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, 51-78.
- Wussow, Ph. v. (2007) *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zenck, M. (1979) “Auswirkungen einer »musique informelle« auf die neue Musik. Zu Theodor W. Adornos Formvorstellung,” *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 10(2), 137-165.
- Zuidervaart, L. (2007) *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 青山拓央『幸福はなぜ哲学の問題になるのか』太田出版、2016年。
- 麻生博之(1995)「アドルノ「否定弁証法」の積極的構成——ヘーゲル「弁証法」概念との対照を介して」『哲学』31号、北海道大学哲学会、47-70頁。
- 麻生博之(1997a)「アドルノ「否定弁証法」における主観の機能——思惟の自己反省と経験のポテンシャルについて」『哲学』第48号、日本哲学会、297-306頁。
- 麻生博之(1997b)「自然と歴史との相関——『啓蒙の弁証法』における自然概念の射程」『社会思想史研究』第21号、145-157頁。
- 麻生博之(1999)「アドルノにおける「自己反省」概念の射程——ハーバーマスの批判をめぐって」『東北哲学会年報』第15号、東北哲学会、14-27頁。
- 麻生博之(2000)「「非同一的なもの」への自由——アドルノにおける「思惟の自己反省」の成り立ちについて」『人文自然科学論集』第109号、東京経済大学、181-204頁。
- アポロドーロス(1978)『ギリシア神話』高津春繁訳、岩波書店。

- 石田一志(2012)『シェーンベルクの旅路』春秋社。
- 伊勢田哲治・戸田山和久・調麻佐志・村上祐子編(2013)『科学技術をよく考える——クリティカルシンキング練習帳』名古屋大学出版会。
- 岡田暁生(2009)『音楽の聴き方』中央公論新社。
- 奥田太郎(2006)「守秘義務と医療情報」、伊勢田哲治・樫則章編『生命倫理学と功利主義』ナカニシヤ出版、218-240 頁。
- 奥田太郎(2012)『倫理学という構え——応用倫理学原論』ナカニシヤ出版。
- 加島卓(2017)『オリンピック・デザイン・マーケティング——エンブレム問題から』河出書房新社。
- 岸政彦(2018)「鍵括弧を外すこと——ポスト構築主義社会学の方法」『マンガーと手榴弾——生活史の理論』勁草書房、63-114 頁。
- 木村直弘(1995)「音楽分析の効用——アドルノのシェンカー理解をめぐって」『美學論究』第 10 編、関西学院大学文学部美学研究室、1-17 頁。
- 黒田亘(1975)『経験と言語』東京大学出版会。
- 斎藤直樹(2004)『『美の理論』における「美的支配」と「非暴力的総合」の概念——アドルノにおける「道具的理性批判」の展開をめぐって』『思索』第 37 号、東北大学哲学研究会、63-82 頁。
- 庄野進(1985)「聴くこととしての音楽——ケージによるアドルノ批判」『現代思想』第 13 巻第 5 号、128-139 頁。
- 白石美雪(2009)『ジョン・ケージ——混沌ではなくアナーキー』武蔵野美術大学出版局。
- 高安啓介(2002a)「アドルノの音楽美学——非同一なものを経験」博士論文、大阪大学。
- 高安啓介(2002b)「アドルノの不定形音楽の理念」『美學』第 52 巻 4 号(208 号)、15-28 頁。
- 高安啓介(2011)「アドルノの講演「不定形音楽に向けて」への注釈」『愛媛大学法文学部論集』第 30 号、155-175 頁。
- 戸田山和久(2002)『知識の哲学』産業図書。
- 戸田山和久(2014)『哲学入門』筑摩書房。
- 入谷秀一(2013)『かたちある生 アドルノと批判理論のビオ・グラフィー』大阪大学出版会。
- 藤枝守(2007)『[増補]響きの考古学』平凡社。
- 藤野寛(2000)『アドルノ/ホルクハイマーの問題圏——同一性批判の哲学』勁草書房。
- 松田行正(2017)『デザインってなんだろ?』紀伊国屋書店。
- 見附陽介(2009)「アドルノにおける認識批判と社会批判——同一性批判の社会哲学的展開について」『倫理学年報』第 58 集、217-230 頁。
- 山本美紀(2015)『音楽祭の戦後史——結社とサロンをめぐる物語』白水社。
- 若松良樹(1995)「現代正義論における人格概念の役割——視点の問題を手掛かりに」『人文学報』76、59-70 頁。