

〈自然史〉と〈存在〉

— アドルノ『自然史の理念』

Die Idee der Naturgeschichte を中心に

(アドルノへの補助線 II a)

清 水 穰

自然史を廻る考察をドイツ思想史の流れの中で理解するために、Naturgeschichte をめぐって独自に思考を展開したヴィトゲンシュタインを意識しつつ、彼とほぼ同じ時代を生きたアドルノの1932年の講演を中心に解釈してみたい。この講演は、ベンヤミンの強烈な影響下に書かれた所謂初期作品の1つで—尤も、文体的には既にしっかりアドルノ—アドルノの死後初めて公刊されたものだが、後のアドルノの主要な問題意識はほとんど出揃っているとすら言え、それはこの講演を非常に密度の濃いものにするとともに、詰め込みすぎにしている。

間に Exkurs として弁証法についての概念のモデルを確認し、またヘルダーリンの方へ必要かつ本質的な意義を持つ短い寄り道を挟んでから、次に、講演の内容と密接に関連する『否定弁証法』第3部 II(1966)の「世界精神と自然史—ヘーゲル付論」における問題構成と論述を、アドルノにとって自然史という概念の構成がいかなる意味でヘーゲルに対する批判であるのか(あるいはそれになり損ねているのか)を明確にするために、辿ってみたい。

* * * * *

『自然史の理念』におけるアドルノの論の運びは以下の通り。まず、1.

「自然」と「歴史」の問題系に属する典型的な二項対立を提示。2. 次に(ハイデガーの)存在論がそのような二項対立を克服した方法を論じ、かつ批判。3. それとは異なる方法論による「自然」「歴史」の二元論の克服＝「自然史」の把握に向けて、ルカーチとベンヤミンの概念を引用。4. それを踏まえて、アドルノの「自然史」概念を構築。

1.

私が言いたいことの本来の意図は、つまるところ自然と歴史のよく見られる二項対立を止揚することだ、と言っておけば、あながち外れてもいないだろう。すなわち、私が自然や歴史の概念を用いるところではいつも、最終的な本質規定が意味されている、と言う訳ではなく、私はこの2つの概念を、それらが純粋な状態ではらばらになって止揚されてしまうある地点まで引っ張っていかうと思う。^(註1)

これが出発点。「純粋な状態ではらばらになる in ihrem puren Auseinanderfallen」とは、例によって曖昧な感覚的表現だが、対立概念の各々を純粋に規定していく過程において、二概念は位置をずらされて対立関係が徐々に崩され、結局その対立という関係から外れて別の関係へ置かれる。こうしてばらばらになって、止揚される、ということであろう。そこで、まず自然の概念：

私がここで解明したく思っている自然の概念の説明のために言うておけば、そこでは哲学の一般的な語彙へ翻訳するとすれば、神話的なものの概念が最もふさわしいような1概念が問題となっているのである。^(註2)

まず、最初のパラフレーズである「神話的なもの」とは：

昔から存在しており、運命的に組み込まれ、予め与えられている存在として人間の歴史を担い、歴史の中に現われるもの、歴史の中で本質的なもの [.....]。こうした表現によって画定されるものが、私がここで「自然」という言葉で意味するものなのである。^(註3)

従って、神話的なものという概念と、自然の概念は等価である、とまず理

解される。置き換えたからと言って意味がはっきりしている訳ではないが、取り敢えず何かモデルとなるものを探してみると、恐らく「遺伝子」が近いであろう。しかし、急がずに、対となる歴史の概念：

・・・歴史とは、人間のあの行動様式、あの受け継がれてきた行動様式の事であり、それらは何よりもまず、その中で質的に新しいものが生じること、それがあつた運動であることによって特徴付けられる。そして、その運動とは、常に既にあつたところのもの単なる再生産、単なる同一性のなかで起こるのではなく、その運動の中で新しいものが現われ、新しきものとして現われるそのものによって、運動はその本当の特性を獲得するのである。^(註4)

第2の置換は、歴史の概念＝新しいものが生じてくる運動、である。自然＝神話的なもの＝静的 ↔ 歴史＝新しいものの出現＝動的、ということ、我々のモデルで言えば、遺伝子 ↔ 交配による突然変異、ということにとりあえずはなっている、ここまでを導入として、次に存在論がそこへ重ねられる。

今日問われているような存在論への問いとは、私が自然という言葉で意味していることにほかならないのである。^(註5)

興味深いことに、存在論はまず「自然」の概念に、従ってまた「神話的なもの」の概念に重ねられるのである。

アドルノによれば、フッサール以降の現象学の枠組みの中で問われてきた存在論は、次のような問いの立て方をしている。それは、哲学の主観主義的な立場を克服しようとして、基本的に別の存在領域、すなわち超主観的（transsubjektiv）な、存在的（ontisch）な領域を目指す。しかしその際、存在論では、はじめからこの存在（オン）によってロゴスが獲得されねばならないことになっているために、パラドクスが生じる。つまり、超主観的な存在を獲得せんとする手段が、かつて批判的イデアリズムのシステムが確立したのと同じ様な主観的理性（ratio）に他ならないということ、こうして、現象学的存在論は、超主観的存在の獲得のために、自律的な理

性と理性の言語によるしかないことであり、すなわち、それは自己言及性——ロゴスによってロゴスへと至ろうとする——の中に閉じこめられているわけである。

さらに、存在への問いはここでは二重である。まず、「存在自体」への問い。これはカントのもの自体の隔世遺伝と見なせるであろう。そして、同時に「存在の意味」への問い。潜在性としての存在の意味への問いである。この二重性は、自律的な理性と現実世界が互いに完全に乖離している状態を背景としているために、存在の意味は、主観的な何らかの意味付与に過ぎない。ここで、現象学の「転回」が生じる。

根拠として、意味を有していると認知されたファクターが既に他の事象圏に由来するものであり、存在の中の潜在力では全くなく、存在者から由来するものにすぎず、従って存在者の不確かさを共有している、ということがしめされたために、存在への問いの全体が現象学内部で困難なものとなった。意味への問いが現われるとき、それは経験的なものに対して確立された常に有効かつ参照可能な意味の領域を獲得することではなく、もはや、存在自体とは本来何でアルかという問いに他ならない。^(註6)

ここで起こっていることは、存在の意味への問いが、存在というカテゴリーとは何か、という問いへ置き換えられ、意味そのものは、存在自体＝もの自体と同じ様に、空のまま宙につられている、ということである。アドルノは現象学には初めから、歴史と自然の対立と緊張関係があった、と言う。「自然」とは、全ての経験を超越したイデアの不動の天空として、非歴史的、規範的なものであり、存在者に意味と本質を付与する存在である。そして「歴史」とはその反対である。しかし、「転回」においてこのような二項対立は見掛け上修正される。非歴史的な規範としての意味は空のまま残され、歴史的な意味だけが存在者には付与される。これでは、自然と歴史の止揚とは言えず、要するに、1対1が0対1になっただけである。0項には存在論と歴史主義それぞれの立場が勝手に好きなものを入れられる

のである。

まとめると、静的なシステム → 自律的／自己言及的システム＋空虚な穴（特異点）となる。静的なシステム論として考えられた存在論は、現象学の自己言及的な方法のために、存在の意味に対する解答を与えることが出来ず、その部分はシステムの穴として残すことになるのである。

2.

そこで、空虚として残されたアイデアの不動の天空、この規範的な非歴史的なものを放棄し、その位置を、まさしく、ダイナミックな運動としての歴史で穴埋めすれば良い、と考えられる。システム＋空虚な穴 → システム＋歴史というわけである。この時、システムもまたダイナミックに転変する性格のものとなる。

と言うのも、今や歴史自体がその運動性において存在論的な根本構造となったからである。他方、歴史的思考もまた原理的な転回を被ったように思う。何故なら、その思考は、哲学的にその思考を支えている歴史性の構造、現存在、少なくとも人間の現存在の根本規定としての歴史性の構造へと還元され、その構造があって初めて、何が「歴史」でアルのかその構造にとって確定的で不動の、他なるものとしては与えられないままに、歴史のようなものが存在できるのである。^(註7)

歴史と自然の対立は、一段高い「歴史性 *Geschichtlichkeit*」のレベルで止揚されている訳だが、この解決は不十分である、とアドルノは主張する。何故なら、この解決が非常に一般的な規定しか与えられず、なるほど、様々なダイナミズムの様々なヴァリエーションを与えはするが、基本的にそれら様々な選択肢は等価であるために、ある歴史的な個々の事実を前にした場合、何故、他の諸選択肢を退けてまさにこの事実が選ばれたのか（生じたのか）という事実性 *Faktizität* の部分が抜け落ちてしまうのだ。歴

史的事件の偶然性がこの解決では把握されない。せいぜい、「例外」「偶然」といった抜け道的カテゴリーに封じ込められるだけである。つまり、静的なシステムの穴を、高次のダイナミックな運動によってカバーして、システムを多様な運動性へと開いたとしても、なお、生起してくる偶然の事実性が、掬い取られずに穴——絶対的他者性——として残される訳である。このとき

私が言っているのは他でもない、新たな存在論的思考のこの試みは、次第次第にあるシェーマに添って動いているのではないか、つまり、何等かの契機が、思考の規定にそぐわず、見通しよくならずに、単にそこにあるという点で停止してしまうまさにその地点で、まさしく、現象が立ち止まってしまうというこの事自体がある一般概念へ作り変えられて、この立ち止まるということに存在論的な尊厳が刻印される、というシェーマに。ハイデガーにおける死に対する存在という概念もそうであるし、歴史性の概念自体もそうである。[....]

ハイデガーにとって歴史は存在のある包括的な構造として理解され、その存在自体の存在論と同義である。^(註9)

個別に生起する事実性は、存在論的な威厳を与えられて、「例外的事態」として封じ込められ、存在は包括的な広がりを持った流動的な「歴史性」という場へ還元される。しかし、アドルノによれば、これは以下の2点で典型的に観念論（特にヘーゲル）の思考にしたがっているのである。まず、この「歴史性」はある包括的な全体性を獲得することになる。それは、システムの全体性ではなく、構造の全体性、構造の総体あるいは全体性というカテゴリーの元で理解されるものである。同時にそこには、全ての存在者がこの構造的総体の元に認識されねばならないという要求が働いている。つまり、「全体性」。また、事実性よりも、包括的に広がるフィールドとしての歴史性を把握するために、現実性ではなく、潜在性——潜在的にそのフィールドに属していること——が重要になる。「潜在性と現実性の対立はまさしく、カントの純粹理性批判における主観的なカテゴリーのシス

テムと経験的な多様性の対立に他ならない」^(註10)。さらに、このフィールドの外側は、文字どおり「存在」しない。従って、このフィールドは絶対的な同一性を持っている。

こうして、ハイデガー的な問題へのアプローチは「全体性」「同一性」と全く切れていないばかりかそこへ属している。自然を歴史から切り離してイデア的な不動の天空として把握すれば（歴史を存在へ還元）、それは「誤った絶対化」であり、歴史をその中の動かしがたくかけがえのない自然の事実性から切り離して把握すれば（存在を歴史へ還元）、それは「低劣な唯心論」（つまりオカルト？）である。^(註11) では、どうするか：

自然と歴史の関係を真剣に問うべきであるのなら、その問いかけは以下の場合にのみ解答への見通しを得るであろう：つまり、歴史的存在をそのもっとも歴史的な被規定性において、すなわちその存在が最も歴史的である地点で、それ自体1つの自然的な存在として把握できた場合、あるいはまた、うまく行くかは解らないが、自然を、自然が最も深く己の内に固執し自然らしく見える地点で、1つの歴史的存在として把握できた場合である。[...]

歴史的存在に従属する、あるいはその中にある純粋な存在を探し求めるべきではなく、歴史的存在自身を存在論的なものとして、つまり自然存在として理解すべきなのである。具体的な歴史を弁証法的な自然へと再び転換することが、歴史哲学の存在論的書き換えという任務である。つまりそれが自然史の理念なのだ。^(註12)

いきなり結論が出ているようで解りにくい。歴史的存在とは、自然的存在とは何であろうか。具体的な歴史とは何の事で、弁証法的自然とは。何よりも、存在論的とは。アドルノはおそらく自然と歴史を2つの概念とは見ていないのであろう。歴史は自然であり、自然は歴史である。歴史を突き詰めると自然に到達し、そしてその逆。弁証法的自然とは、この相互転換のことだとすれば、具体的な歴史を、もう一度この相互転換の現場へ差し戻すことが、歴史哲学を存在論的に創り直すことなのであろう。・・・こ

れは、いささか分かりやすくパラフレーズしただけで、実は何も明確になっていないが、ここまでの議論でアドルノが何も言っていないのだから、我々は読み進むほかあるまい。

3.

アドルノがまず引いてくるのは、ルカーチの「第二の自然」という概念である。「第二の自然」とは、構造、あるいは制度の事である。ただし、構造、制度と言っても、それは我々を言わば背後から規定しているものであり、明示的なものではない。慣習的、文化的、階級的、言語的、資本主義的・・・諸制度、諸構造は「人間的自然」として、常に既に存在し、我々はその自然の中に生きている限り、我々がそれを意識することはない（まさにそれが「自然」だからである）。ルカーチはこれを「因習の世界」と呼ぶが、この世界は歴史的に作られたものであるにも関わらず、我々には既にその起源は抑圧されているために、その世界を形成しているモノは最早我々にはよそよそしく、「無気味なもの」、暗号として出現してくる。

私はここから論を興す。歴史哲学の見地からは、自然史の問題は、まず次のような問いとして立てられる：このよそよそしくなった、モノの、死んだ世界を認識すること、解き明かすことはいかにして可能か？[...]

自然史は自然と歴史の方法の統合ではなく、あるパースペクティブの転換である。^(註13)

ルカーチ／アドルノによれば、存在したものとしての歴史的なものは、丁度、琥珀の中で化石化してしまった虫のように、凝固して自然（第二の自然）へと変容するのである。つまり、「凝固した歴史が自然である。」^(註14)生き生きと動きまわっていたものが、徐々に硬直し、そのまま自然へと化石化し、堆積していく。従って、第二の自然は、化石化し、硬直化してしまったかつての存在達の墓場なのである。そして、この墓場から、その存在達を蘇らせること、謎めいた化石の中の姿から、かつての生き生きとし

た現在を蘇らせること——ここに自然史という問題が拓かれるのだ、と言われる。しかし、ルカーチがこの蘇生を神学的な復活、終末論と切り離して考えられなかった点をアドルノは批判する。そしてこの切断を遂行したのが、まさにベンヤミンであった。

アレゴリーの詩人達の目には、永遠のうつろいとして自然が映っている。そのうつろいの中では、ただあの諸世代の太古のまなざしだけが歴史を認識したのであった。[...]

悲劇とともに歴史が表舞台へと登場するとすれば、歴史はそれを文字として行うのである。自然のかんばせには、うつろいの徴文字で「歴史」と書いてあるのだ。^(註15)

殆どそれ自体が暗号のようなベンヤミンのこの文章を手掛かりにアドルノは論を進めるのだが、まず、Vergängnis うつろい、はかなさという言葉に彼は注目する。この言葉が置かれるのは、まさに、歴史と自然が転換をおこす地点なのであり、ベンヤミンはその地点をルカーチとは反対方向から眺めている。つまり、ルカーチにとって歴史と自然（第二の自然）の関係は、化石化、凝固化のプロセスであるが、ベンヤミンにおいては、時計の針が逆に進むのであり、自然と歴史の関係は化石からの復元＝復活なのである。別の言い方をすれば、ルカーチにとって、化石が永遠に失われてしまった生の、シンボルである（従って、今の我々は死のみに取り巻かれている）とするなら、ベンヤミンにとってそれは現前する過去である（例えば、2億年前の空気が化石の中に閉じこめられて今、目の前にある）。ルカーチにとって過去は文字どおり過ぎ去ったものであるのに対して、ベンヤミンの過去は言わば現在の中に内包されているのだ。

さて、包まれて現前しているものとその復元——固まっていたもの、包まれていたものがほどけて、ちょうど日本の水中花のように展開すること——という観点から、アドルノはベンヤミンのアレゴリー論へと入っていく。

アレゴリカルなものは、その下で理解されるある内容に対する適当な記号なのではなく、アレゴリーとアレゴリカルに意味されたものとの間に

は「アレゴリーは表現である」という事実関係がある。[...]アレゴリカルに表われているものと意味されているものの関係は偶然の記号的な関係ではなく、そこではある特殊なことが生じており、つまり、その関係とは表現なのであり、[...]そこで已を表現しているのはある歴史的な関係にほかならない。アレゴリカルなものの主題とはまさに歴史なのだ。ある歴史的な関係が、表われているもの、表われている自然と、意味されているもの、つまりうつろいやすさの関係が、問題であるということ[...]^(註16)

アドルノの言わんとすることを敷衍すれば次のようになるだろう。一般にアレゴリーは特定の意味内容に対する感覚的な表現——‘vanitas’に対して熟れきった果物にとまる蠅や觸體の置物——として理解されるために、それは分かりやすく印象的に選ばれる適当な記号だと見なされる。つまり、アレゴリーと意味されるものとの関係は、対応関係にすぎない。何らかのアレゴリーには何らかの意味内容が対応するわけである。しかし「アレゴリーは表現である」。従って、あるアレゴリーとある意味内容は決して対応するのではなく、前者は後者を表現するだけ、ということになる。語源的にアレゴリーという言葉解体してしまおう。すると、それは「Anderssagen 他の言い方をする」ということである。リジッドな対応関係は放棄され、流動的で、「うつろいやすい」結び付きだけが問題なのである。この、うつろいやすい結び付きは、「ある歴史的な関係」であり、アレゴリーが包んでいるものはこの歴史的関係にほかならない。我々の比喩に戻って言うならば、復元され、展開し、解けてくるものは、決して特定の「原形」のようなものではなく、うつろいやすくはかない「ある歴史的関係」だ、ということになる。

ここで問題になっていることは、一般概念的な構成の契機がその基礎をなしている、ある「設計図」からの展開とは全く根本的に異なる形式のものである。[...]^(註17)

しかし、それでも、対応と表現の違いは明らかではない。固定的な対応関

係から切れて、表現において、意味内容は、常に「別の言い方」、また別の言い方、また・・・という具合にふわふわと逃げ去っていく、としても、その都度その都度の場合においては対応していると言えなくもあるまい。だから、表現とは、その都度その都度1回限りで完結してしまい、1回毎に別々の対応関係なのだ、と理解できるだろう。

問題は、諸概念を説明することではなく、諸理念の、すなわちうつろいやすさ、意味するということの理念、そして自然の理念、歴史の理念の布置 *Konstellation* が問題なのである。この布置へ「定数」として常に立ち戻ると言うのではない。[...]それらが、具体的な歴史上の事実性の回りに集まり、その事実性はそれらと関連しつつその一回性において己をひらくのである。^(註18)

ベンヤミンのアレゴリー論を参照しつつアドルノが提出しているモデルはしたがって、次のようなものである。歴史は化石化して自然と化す。ベンヤミンのアレゴリー論をアドルノは、化石の自然から、再び生き生きとした歴史を再生させる技法として読む。その鍵となるのが「うつろいやすさ」であった。化石とその中に包まれた生物＝自然と歴史、の関係は、アレゴリーとその意味内容の関係である。アレゴリーと意味内容の関係は、変数と定数の対応関係ではなく、流動的で、はかなく、1回毎に別々の結び付きをみせるものである。この結び付きとは、うつろいやすさ、自然、歴史といった諸理念が1回毎にそのつど形成する *Konstellation* 布置である。うつろいやすさによって貫かれた歴史→自然→歴史・・・のプロセスは、1回限りの事実性の回りにその都度ある布置を形成するのである。

自然そのものがうつろいやすい。しかし、その様にして自然は歴史の契機を己の内に持っている。歴史的なものが登場するときにはいつも、その歴史的なものは歴史的なものの中でうつろい朽ち果てていく自然なものを後ろ手に指し示す。逆に、「第二の自然」が現われるとき、あの因習の世界が我々に近づいてくるときにはいつも、その世界の意味とは、まさにその世界のうつろいやすさであることが明らかになることを通じ

て、それは己を解き明かすのである。[...]

ベンヤミンにおいては[...]まずは次のように理解されている。何らかの原歴史的な根本現象が存在し、それは起源において存在したが、うつろってゆき、アレゴリー的なものの中に含意され、アレゴリー的なものの中に回帰してくる、文字のようなものとして回帰してくるのだ。^(註19)

注意すべきなのは、アレゴリーとその含意の間には何ら一定した対応関係はないのであるから（まさしく、それがアレゴリーをアレゴリーたらしめているのであり、アレゴリーとは表現であるということであった）、当然この「原歴史的な現象」もまた、回帰してくるある同一性を帯びた起源や原史ではなく、それ自体うつろいやすく、流動的なものだ、ということである。では、歴史も自然も、うつろいやすさ、行く河の流れに溶けこんでしまうのであろうか。そういう方向でも理解出来てしまいそうである。しかし、諸行無常ほどアドルノから遠い言葉はあるまい。また、自然史の概念規定へ入る前にアドルノは、「歴史的な存在が最も歴史的である地点で、それ自体1つの自然的な存在として把握できた場合、あるいはまた、自然を、自然が最も自然らしく見える地点で、1つの歴史的な存在として把握できた場合」にのみ見通しが開けるだろうと言っていた。その内容はここで与えられる：

「意味 *Bedeutung*」という用語は、自然と歴史という契機は互いが互いの内へ消え去ってしまうのではなく、それらが同時に乖離し、そして自然は歴史の記号として、歴史は最も歴史的なところで自然の記号として表われてくるように交差しあう、という事を意味している。^(註20)

アドルノ自身の議論に入る前に1. 2. 3. を通じて、我々がこれまで与えたモデルで統一的に説明できるかどうかやってみよう。

自然＝神話的なものを我々は最初「遺伝子」として、対するに歴史＝新しいものの出現を「交配による突然変異」としてイメージしていた。アドルノの議論に不透明感を与えているのは、この対立図式に「存在論」が重ね

られるからであり、「存在論」によってアドルノが何を意味しているのかが一定していないようにみえる——少なくとも何を意味させたくないか、しか解ってこない——からである。しかし、(そのような不透明感に拘泥せずいささか暴力的に整理してしまうと)

1. においては、「存在」は完全に「遺伝子」たる自然と重ねられていた。存在論はある1つの遺伝子の支配するシステムを記述することは出来ても、まさにその遺伝子の生成自体は空虚として残さざるを得なかった。そこで、

2. においては「存在」は「交配による突然変異の場」としての歴史に還元されていた。存在は遺伝子が無限に転変するフィールドとしての、ある包括的で全体的なシステムへ還元され、それが歴史とされたが、今度は、その都度その都度の存在の一回性やかけがえのなさ(何故この遺伝子で他の遺伝子ではないのか)が特権的な例外として、やはり残された。

ここまでの意味においては、「存在」を「構造」と言い換えてもあまり差し支えないであろう。つまり、1. における静的な構造論の破綻、2. において、その破綻を高位のレベルで取り込んだ、揺らぎ自己生成する「場」としての構造論/システム論の構成、そしてそれに対する批判。

3. において、アドルノは自然と歴史にある特殊な関係を取り結ばせる。そして、この歴史と自然をある特殊な関係に置くという事——それは同時にこの2つの概念を独立した概念としては解体してしまうことになるのだが——が自然史の理念なのである。そこでは、自然は歴史をアレゴリカルに「表現」し、歴史は自然をアレゴリカルに「表現」する。同時にアレゴリー＝「表現」はいかなる安定した本来性や同一性をも拒絶する関係、うつろいやすさとして設定され、その結果、1つ1つの表現はその都度の一回性において生じることとなる。

上の文章の前半「自然は歴史をアレゴリカルに表現する」は「遺伝子は交配による突然変異の歴史を表現している」と言い換えれば、それはおそらく常識に属するであろう。ルカーチに従って言うと、交配による突然変異

の歴史が、定着して安定し、ある遺伝子に固まるのである。しかし、後半でアドルノが付け加えた条件（一回性）のために、交配による突然変異の歴史の持ったかもしれない包括的な全体性は除かれる。すなわち「歴史は自然をアレゴリカルに表現する」＝「交配による突然変異の歴史は遺伝子を表現する」と言われる場合、レトロウィルスが遺伝子の系譜の樹形図を横断的につなげ、破ってしまう事態を想定せねばならない。ベンヤミンにとって、遺伝子は「同じ1つの街への様々な眺め」としてのモナドではもはやなくなり、別々の街、あるいは別々の街を映している別々のモナドの、ばらばらなかけらが寄せ集められて出来上がっているものなのである。

こうして、自然は歴史であり、歴史は自然であるのだが、自然は歴史や自然のかけらを「表現」し、歴史は自然や歴史のかけらを「表現」するのである。そうして表現し、表現されている自然や歴史は、そのかけら達を、一回限りのある布置として提示している。この布置が、自然史の理念が発動する条件なのである。

ラディカルに自然史を思考するときには、全ての存在者は瓦礫と破片へと、そこで意味が発見され、そこで自然と歴史が交差するそのようなゴルゴタへと、変貌を遂げ、そして、歴史哲学はそのゴルゴタを志向的に解釈するという任務を獲得するのである。^(註21)

しかし、「存在」はどこへ行ってしまったのだろうか。また、現在、「人間」は砂の上に描かれた顔のようにとっくに消え去っており（あるいは日本においては初めから存在しなかった）、それは感性や欲望、身体感覚から思考に至るまで、地球規模のネットワーク全体へ流通、拡散し、主体はもはや希薄なメディアの無限の身体の一瞬のうなりであるに過ぎない、というような美しくもあり、うますぎるようでもある話が本当にアルのか（仮想現実が現実ですり変わってくれるのだろうか）という心地好い懷疑の中で我々は退屈している、という時代において、アドルノを読むアクチュアリティはどのようなものか。これらの問いは同じものである。

4.

アドルノは「存在」へのアプローチをかけるにあたって以下の2つの段階を踏まえていると思われる。まず：

歴史であるものがその都度同時に自然として現れるということの衝撃を、哲学が受け入れるだけであろうとしたならば、それは、ヘーゲルがシェリングを非難したのと同じく、中立という夜のようなものになったであろうし、そこでは全ての猫が灰色なのである。いかにしてこの夜から逃れるか？^(註22)

敷衍して考えれば、ヘーゲルが批判しているのはシェリング（およびロマン派）の形式的で「皮肉」な中立性である。そこでは歴史と自然は、両者を結び付ける表現関係において等価（灰色）であり、それらが持つべき現実性は潜在的な表現関係のごく一部にすぎない。

イロニーがたえず念頭においているものは主体が自らを自由と感じているということであり、従って現象がどこまで行っても主体にとっての实在性を手にいれないということである。[...]イロニーにおいては主体は自分自身を救出するために、つまり自分自身を否定的に一切のものから独立した状態に保っておくために、絶えず退却し、あらゆる現象をあげつらってその实在性を取り除くのである。[...]^(註23)

イロニー的な人物は、無をもって終わる前に、おおむね種々さまざまな規定の諸々を可能性の形で遍歴し、それらの内で詩的に生きてきたからである。[...]そこで彼は今や、自分の属する現実とたえず衝突する羽目となる。それゆえ、彼にとっては、現実における基本構成的なもの、現実を秩序付け支えるもの、すなわち道徳と人倫性を、停止させる事が重要となる。さて、ここで我々は、特にヘーゲルの攻撃の対象であった地点に立っているのである。与えられた現実の中で存立するもののうちにあるすべては、このイロニーの人にとって単なる詩的な妥当性しか持つ

ていない。^(註24)

このイロニーシユな中立性にたいする批判は現在でも有効である。何故なら、ニューメディアによるグローバルなネットワーク空間とはまさしくイロニーの人の、希薄に拡散し、もはや自我として局在することのない主体そのものであり、彼の生きる場所だからである。可能性の形で遍歴される種々の規定とは、メディアの身体を通過する数々の情報にほかならない。ニューメディアの空間とは実に「ロマンティック」な空間なのである。イロニーの人は端末の前で自分を含む全ての情報に対して、中立的であり、メディア的な流通を拒むものに対して、すなわち情報として流通しないものに対しては冷笑するだけである。こうして静的なシステム論を、無限に揺らぎ、戯れ、自己変容を続ける動的な諸システムの空間へと開いた場合、その純粹でなめらかな形式性の中に、「他ならぬこの」現実の世界が持つべき現実性は無視されるか、あるいは隠れてしまうのである。

しかし、アドルノ／キルケゴールがヘーゲルのイロニー批判を持ち出してくる眼目は、形式的にはヘーゲルのシステムとロマン派のシステムが同じものであり、そこに、ヘーゲルは苛立っているのだ、と言う点である。彼らの前提として、情報・メディア空間は、自己差異化する実無限の空間であり、その外部は存在しない。しかし、一方はそのような空間が現実性を持つべきであるとして、歴史哲学を導入し、他方はそのような現実性には無関心のまま、詩的に戯れつづけようとするのである。このとき、ヘーゲルは、その外部が存在しない無限の全体としてのフィールドを、「歴史」と重ねることによって、ロマン派的な戯れの美学を批判し、歴史哲学を「終焉」させるわけであるが、アドルノはこうした批判を踏まえて：

私がここで存在論的転回という言葉の下で理解するものは、今日人が普通理解するところのものとは全く異なるものである。[...]

私が自然史として思い描いているところのものは、「歴史的存在論」ではなく、ある時代の意味あるいは根本構造として全体を包括する歴史的な諸状況のつながりを見つけだして、存在論的に実体化しようという試

みではない。[...]そうではなく、問題は、歴史的な原像を時代ごとに構成するのではなく、歴史的な事実性をその歴史性自体において自然史的に理解することである。^(註25)

我々にはアドルノが何を退けようとしているのか、何に逆らっているのかは明らかである。それは、上の方で「ヘーゲ尔的」と形容され、歴史と重ねられていたある包括的かつ本来的な全体性——フィールド——の概念なのである。そのようなイメージを自然史の概念から払拭しようとしているのだ。そして、その時アドルノにとって問題となってくるのが「存在論」なのであり、「普通の意味と異なる」存在論的転回なのである。「〈存在〉の海」といったイメージを廃棄しなければならない。太陽的な〈実在〉からの流出と回帰といったイメージを廃棄しなければならない。」^(註26)

比喩的に言えばアドルノはヘーゲルとロマン派の中間で危ういバランスを取りつづけようとしているのである。包括的かつ本来的な全体性（全てはそこへ帰す）を批判して、つねに、矛盾、緊張関係を置くこと。自然と歴史を何らかの連続的で本来的な集合（その1つが「歴史性」であった）に帰すのではなく、一方の中に他方を、他方の中に一方を見出すことによって、自然の中に歴史を、歴史の中に自然を見て、その両義性、あるいは矛盾性のまま留めておくこと。同時に、単なる形式的なシステム論の恣意性と置換可能性を、現実性の名において批判すること。^(註27) アドルノにとって〈存在〉は、この危ういバランスをとるための錘であり、3. でみたように、そこには常に「一回性」という性質が付随しているのである。

しかし、アドルノはこの先を論じる代わりに、この危ういバランスに「仮象Schein」という名を与えるにとどまっている。そして、実際、『自然史の理念』に託されていたはずのヘーゲル批判は、「仮象」、そして「宥和Versöhnung」をめぐる話に置き換えられ、そのまま終わってしまうのであるが、無論、そこにはアドルノにとって重要な迂回があると考えられる。

従って、我々はこの2つの概念がどういう位相の下に提出されているのかを確認して、その迂回とヘーゲル批判の方は次章で検討しなければならないであろう。

アドルノの「仮象」という概念を理解するためには精神分析のモデルを使うのが有効であると思われる。上の方で述べたように、ルカーチによれば「第二の自然」とは化石化した歴史である。歴史的に生成してきたある慣習や因習が定着して、一つの人間的自然を形成するのだ。このとき、この歴史的生成と自然化の間には、抑圧というプロセスが挟まっている。我々は、我々を常に既に規定している「自然」が、生成物であることを意識しない、というより、自然は抑圧されているために決して意識に上ってこないのである。自然はこの意味で一つの無意識である。

しかし、無意識が現われる場所があることを我々は知っている。それは夢であり、また無意味で小さな日常的錯誤である。アドルノの「仮象」という概念はまさしくこの位相において言われているのだ。フロイトが『夢判断』で注意しているように^(註28)、無意識はある形象に隠された潜在的な意識ではない。例えば私が小鳥をかごに入れる夢は、私の彼女に対する潜在的な独占欲を意味しているのではない。そのとき私が手にしていたステッキは、勃起したペニスを表わしているのではない。すべてはアレゴリーの所で言われたのと同じである。つまり、夢は対応関係ではなく、「アレゴリカル」な表現なのである。^(註29) 仮象の役割は、従って、「自然」を我々の認識へもたらし、それが過去において我々の中で生成してきたものであることをアレゴリーとして示すことである。

[...]我々は仮象と遭遇するところでは常に仮象をある表現として感じるということ、それが、除去すべきただのみかけなのではなく、その中で現れており、それから切り離しては表わされ得ない何かを表現していることを感じるのである。これもまた仮象における1つの神話的契機である。そして、最後に、神話の決定的で超越的な契機としての宥和も仮象に存する。[...]宥和の契機は、世界が最も仮象的に現われるところ

には常に存在する。宥和という約束は、世界が全ての「意味」から最も分厚い壁で隔てられているところで、最も完全に与えられているのである。この点をもって、私は皆さんを仮象自体における原歴史的なものの構造へと差し戻す。そこでは仮象がその有り様において一つの歴史的生成物として己を提示するのである。^(註30)

では、「宥和」とはどのような概念であるというべきであろうか。とりあえず、世界が最も仮象的＝アレゴリカルで、全ての「意味」から最も隔てられている状態と言え、やはり夢の世界であろう。あるいはヘルダーリンの詩言語の世界であろう。そこで、アレゴリーの形式において、我々は我々の過去（歴史）が形成してきた我々の「自然」と出会う。この、「自然」と出会うということを「宥和」とよんでいるのではないだろうか。この講演の‘textimmanent’な解釈はここで立ち止まらざるをえない。

....そこでそのとき、無機物と化した有機的なものは、無機的なものの個性性に固執することによって、己自身を再び見出し、己自身へと回帰していくようにみえる。そして、客体、すなわち無機的なものは、それが個性性を獲得するその同じ瞬間に、同時に有機的なものを無機的なものの最高の極限において見出すことによって、己自身を見出すようにみえる。こうして、この瞬間に、この最高の敵対関係の誕生のなかに、最高の宥和が実現するかのようだ。けれども、この瞬間の個性性は最高の闘争の一つの所産にすぎないし、その一般性は最高の闘争の一つの所産にすぎない....^(註31)

註

- 1) Th.W. Adorno, Gesammelte Schriften (Suhrkamp) Bd. 1, s.345
- 2) a.a.O. 3) s.346 4) a.a.O. 5) a.a.O.
- 6) s.348 7) s.350 8) s.351 9) s.353
- 10) a.a.O 11) s.354 12) s.355 13) s.356
- 14) s.357
- 15) アドルノによるベンヤミン（『ドイツ悲劇の根源』）の引用。s.357
- 16) s.358 17) s.359 18) a.a.O. 19) a.a.O.
- 20) s.360 21) a.a.O.
- 22) s.361
- 23) キルケゴール『イロニーの概念』キルケゴール著作集、第21巻172頁（飯島／福島／鈴木共訳、白水社）
- 24) 同216頁
- 25) s.361
- 26) 丹生谷貴志『サハラと存在の一義性』（季刊哲学4号）、また、『直接性の弁証法』（現代思想1993年7月臨時増刊号）も参照。
- 27) なお、この辺りのアドルノの論旨は3. から前進しているというより、かなり混乱を残しているように思う。特に、ヘーゲルの「中立という夜」批判を出した後で、再び「神話的なもの」と「新しいもの」の弁証法を繰り返しても、「自然史をある全体性として先取りすることなしに自然史へと到達するためには、それら未規定の構造の両方をその対立において先ずは認め、引き受けることである。s.362」－ヘーゲル的な全体性の批判にはなり得ないと思われる。また、そこで「仮象Schein」「宥和Versöhnung」の概念を持ち出しているも、それらの概念がまだ充分展開されているとも思えない。
- 28) S.Freud. Die Traumdeutung, Studienausgabe, Bd. II. s.486
- 29) つまり、無意識が、意識下に広がる「集団無意識」とか「民族的無意識」のようなユング的な全体性を持つこともまた、否定される。無意識はある潜在的な思考をある形象へと変換するその変換の諸様態である。
- 30) s.365
- 31) ヘルダーリン『エムペドクレスのための基本概念』Werke Briefe Dokumente; Winkler Dünndruck Ausgabe, München, 1990. s.548. 解釈のヒントとして、「無機的なもの」とは自然の事であり、「有機的＝組織的なもの」は芸術作品あるいは人為・歴史を意味している。

（この項続く）