

# アドルノの「アウシュヴィッツ以後の教育」を巡って

丸川 誠司

キーワード：アドルノ、アーレント、アウシュヴィッツ、教育、アイデンティティ、ナショナリズム、デモクラシー

【要 旨】 この論文はアドルノが1966年行った「アウシュヴィッツ以後の教育」という講演録のアクチュアリティを再検討する。講演録の最も重要なメッセージはおそらく、ナショナリズムが再燃する限りジェノサイドは必ず再発する、という警告であり、アドルノはこれを防ぐための自己批判の必要性に立ち戻ることになる。いわゆる「ポストメタフィジカル」（ハーバーマス）な時代において、批判理論自体の限界がアドルノの後継者に当たるホネットにも指摘される現在、本論文ではこのアドルノの主張が今日どういう意味を持ち得るか、バリバル、ランシエール等現代の哲学者らの見解も参照しながら考察する。その過程において、H. アーレント、L. シュトラウス等同じくユダヤ系の政治哲学者がアドルノとほぼ同時期に残した教育論との接点も検討される。アイデンティティとナショナリズム（ないし「集団的ナルシズム」）、思考と批判意識、過去の認識と「デモクラシー」の意味等が主なモチーフである。

T. W. アドルノが、最晩年の1966年4月18日、「アウシュヴィッツ以後の教育 *Erziehung nach Auschwitz*」という題でラジオ講演を行っている。その翌年に「今日教育概念のために *Zum Bildungsbegriffe des Gegenwart*」という論叢に収録された講演録は、ドイツで少なからぬ反響を呼び起こしたという<sup>1</sup>。

アドルノはこの講演録を含め、啓蒙のエッセンスに関わるという意味で実は批判理論の密かな軸線をなす教育に関わる問題を巡って一連のテキストを最後の十年間で著している。それらは、いわゆる思弁的（spekulativ）な思想が現実と格闘する痕跡をとどめている故、本稿では、表題の論考を中心とするこれらのテキストに込められたアドルノのメッセージが今日どういう意味を持ち得るか、現代の哲学者らの見解も参照しながら考えてみたい。その過程において、H. アーレント、L. シュトラウス等同じくユダヤ系の政治哲学者がアドルノとほぼ同時期に残した教育論等との接点も検討される。アイデンティティとナショナリズム（ないし「集団的ナルシズム」）、思考と批判意識、過去の認識と「デモクラシー」の意味などが扱われる主な主題となる<sup>2</sup>。

## 1.

戦後二十年で早くも過去の忘却を懸念させる当時のドイツにあって、アドルノの講演録の主張には切迫感がある。まず、以下に要点を簡単にまとめる。

冒頭から、アウシュヴィッツの再発防止が教育の最優先課題であると呼びかけるアドルノだが、彼は別に具体的な教育法等について示唆するわけではない。最終的な提案は、再びカントに立脚し、自分で考えるという意味での自律性（Autonomie）と成熟（Mündigkeit）を目指す、と

いう啓蒙の原点にほとんど愚直に立ち戻ることには過ぎない<sup>3</sup>。このためごく幼少期の教育の重要性を強調するが、それは最終的に、自己をも対象に批判的な省察を行う「理性の普遍性<sup>4</sup>」を信じてこそ取れる立場であり、勿論アドルノはそのような理想が実現可能であるとは言っていない。「合理性が普通と思うのは間違い」で、全てが非合理的である以上「人間の非合理性も普通<sup>5</sup>」であることをアドルノは認めている。そうである以上、教育政策の規模がいくら大きかろうと実現はむしろ困難であり、最終的には、官僚的に行われる大量虐殺という悲劇の再発は防げないかも知れないという悲観的な見解が表明されている。これはアドルノが、カントの一方で、文化（die Kultur）の根底に深い反合目的性格 — アドルノ自身のパラフレーズを借りるなら、「文化が必ず反文化の要素を生み出し、強化する」こと — を見いだすフロイトを、マルクーゼと同じく深刻に受け止めた結果である。アドルノは、フロイトが、ホップズやサドと同様に、人間の根本に潜む悪を見据えた上で提言していると擁護するだろう。こうしてアドルノは、（原則として幼少期に精神的なトラブルの起源を見出し、「自己」として認識されない心的な領域に重点を置く）精神分析が、啓蒙の基本でもある自己理解及び自己批判のために必須の手段であるとすら示唆する。

とりわけ20世紀の人類学の功績によって空疎に響きかねない「理性の普遍性」に対して、フロイトの暗示する文化と野蛮さの表裏一体性、そしてその野蛮さの一例でもある「集団的ナルシズム」 — それはアドルノ自身の表現でもある — の症候としての<sup>レイシズム</sup>人種差別とナショナリズムの問題は、今の我々にとっても再びアクチュアルであり得る。

当然ではあるが、アドルノの後継者らは、最早このような形でカントとフロイトに依拠した観点を単純に提示できなくなった。ハーバーマスを継ぐアクセル・ホネットによれば、いわゆる批判理論の目的が、歴史の病的な発展から理性による人間主体の解放を目指すことにあったとすれば、最早そのようなモデル自体が機能し得なくなっているからである。普遍かつ絶対的な文化の理想等を唱えることはほぼ不可能（または無意味）になり、近代を支えてきた「大きな物語」の数々も終わった。ハーバーマス自身が、自ら提唱した「支配と抑圧からの解放」は最早過去の話となったと言うなら、アクセル・ホネットは、そもそもファシズムとスターリニズムに対抗する文脈で論じられた批判理論自体、まだ「理性が支配する歴史を構想できた」時代のものであり、今や「批判の役割とその力は甚だしく弱体化してしまった<sup>6</sup>」とすら言う。確かにアドルノ自身が1962年既に「批判という考え（Idee）自体、今や踏みにじられた哲学的伝統の中に属している<sup>7</sup>」と認めている以上、このような考えは最早ハーバーマスの言う「ポストメタフィジカルな思考」（1988年）がノスタルジーと共に振り返る対象に過ぎないのかも知れない。アドルノやハイデガーに言及するまでもなく、メタフィジカルな「真実」を問いかける哲学的な伝統が科学的実証主義にいわばその座を譲って既に久しいのである。だがこのハーバーマス自身の言葉を借りれば、仮に「理性を懐疑的に見る数々のコンセプトが確かに哲学をより冷静にし益をもたらしたとしても、それらは同時に哲学が合理性の番人であると確認している」。そしてさらに「理性の声の多様性とその統一性を巡る議論は古びていない<sup>8</sup>」以上、彼らの正に批判的な継承を通じて、我々が再びそれらの多様な声に耳を傾けることは無駄ではない。仮に「解放」や「理性の普遍性」な

どの語があまりに時代錯誤的に響いたとしても、そもそも「理性」のラテン語源 (Ratio) が示す、比較、判別し、位置づける知性の必要性は変わりようもない<sup>9</sup>。

言うまでもなく、問題は現代の哲学が、統一的、「普遍」的な価値をかつてのメタフィジカルな伝統のように強く肯定できないことにある。だが仮にそうであったとしても、いわゆる哲学的な思考の必要を強調する理由は、結局それが解決不能な矛盾 (Paradox) の中で、既成概念 (ギリシャ語の “doxa”) の裏をくぐって模索を続けることを可能にするものであるからだ。

再びアドルノの講演録に戻る前に、現代の我々にとって極めて意味深長なハーバーマスの「人間の本性の未来 *Die Zukunft der menschlichen Natur*」(2001年)の言葉を引用しておこう。啓蒙の原点にある自己批判と理解へ向かう方向は確認されているが、最終的な価値判断に踏み込むことは避けられている。

「国々は、かつての体制が行った集団的な犯罪に対する態度が違う。許して忘れる方策を選ぶか、あるいは処罰と批判的な再評価を選ぶかは、それらの国の歴史的な経験と集団的な自己理解に準じている。それらの国々の原子力エネルギーに対する態度は、他の何より、経済的な繁栄に対して安全と健康をどう位置づけるかによっている。このような倫理的・政治的問題については、〈所変われば品変わる〉である<sup>10</sup>。」

批判的な自己理解と未来への期待と責任という意味で、ハーバーマスの問いかけは、カントによる哲学の根本的な問題 — 何を知るべきか (メタフィジック)、何をすべきか (道徳)、何を期待すべきか (宗教) — を踏まえている。カントがこれらの問題の最後に加えたのは「人間とは何か<sup>11</sup>」という重大な問いかけだが、前述の人類学を引き合いに出すまでもなく、「所変われば品変わる」現代の「多文化」の中でその普遍的な定義が必ずしも自明ではないとするなら、ここであえて無防備な問いを発してみたい。例えば第二次世界大戦以降の国際法で言われる「人間 (人道) に対する罪 Crimes against humanity」において、罪の定義ではなく、対象の「人間」を巡ってはどのような共通の理解があり得るのだろうか。既にアーレントは「全体主義の起源」の中で、最低限の人権、すなわち「人間 (= 人類 Humanity) に属するという個人の権利は〔国ではなく〕人間自身によって保証されるべきである<sup>12</sup>」と言っていたのである。

おそらく「人権」等の概念は複数の文化間の共通分母として実体化できるもの、あるいはすべきものではなく、むしろそれを拒んだ場合生じるものをネガとして浮かび上がらせることによって、普遍化するもの (*universalisant*) に、つまり何らかの共通の理解に向かえる可能性がある、と哲学者 F. ジュリアンは示唆する<sup>13</sup>。

## 2.

さて、アウシュヴィッツ後の教育を巡るアドルノの講演録で今我々が注目すべき点はいくつかあるが、まず取り上げたいのはアドルノが問題をドイツに限らず、ユダヤ人以外のいかなるマイナリティも集団殺戮の新たな標的になりうる、としていること、そして、ジェノサイドは、ナショナリズムの再燃と共に再発する危険を指摘している点である。つまりアドルノは、ユダヤ人のみが対象として明言されたナチズムによる民族浄化を唯一無二のものとして — つまり「アウシュヴィッツ後」という決定的な線引きを可能にするものとして — 徹底して排外的な形で捉えていない。アドルノは講演録を、トルコ政府がその記録を消そうとした1915年のアルメニア人虐殺へ

の言及から始めているが<sup>14</sup>、その中で結局（組織的な民族抹消計画ではなかったが科学兵器の実験的使用をも含め特殊な位置付けをすべきだろう）原子爆弾の発明すら、ユダヤ人虐殺と同じ歴史の行程、すなわち19世紀以降各国で台頭する攻撃的なナショナリズムの行き着くところであるとしている。ここでアドルノの射程は「ジェノサイド」の定義の問題や、「ユダヤ人のみ」という主張のレベルを越えていると言ってもよいだろう。この点を掘り下げるのは微妙な問題だが、少なくともここで我々は、ちょうどアーレントの最初の夫であった（ユダヤ人）哲学者、G. アンダーズが、1958年に日本の被爆地を訪問してからいくつかの著作を残したことを思い出す。広島、長崎の被爆者の証言を耳にし、彼は（正にカントを引用しながら）自分が「人間」であることを恥じた、と言うだろう<sup>15</sup>。

アドルノが言及する1960年代のナショナリズムは、冷戦下での超国家的ブロック形成の反動として考えられていた。その場合、この冷戦終結後の文脈であっても、例えばヨーロッパ統合反対の動きが見られる国々で闇雲にナショナリズムが再燃している現在、アドルノの指摘は再び現実味を帯びてくる。

言うまでもなく現在の欧米において、（単一）国民＝民族（nation）が国家（State）を構成していないケースは数多い。フランスのマルクス主義哲学者、E. バリバルも言うように「ネイションがあるところにはナショナリズムが君臨する<sup>16</sup>」なら、この場合、多くの場合どちらかがマイナリティになるネイション間の対立激化のもとらす危険をヨーロッパは熟知している（最も顕著なのがバルカン半島の場合である）。あるネイションの「我々」が「彼ら」の排除に向かう一方で、EUを初めとする超国家的な連盟のアイディア ― ハーバーマス等の言う「ポストナショナル」等がそれに当たり、例えば「ヨーロッパ市民」等がその構成員を示す一例となる ― も、最早新しい「我々」の構想と形成に十分でないこの状況を、バリバルは既に2000年に（現実の）「ナショナル」と（いわば理想の）「ポストナショナル」の同時の危機と呼んでいる<sup>17</sup>。これは例えば現在の（民族の）混交した社会において、限定的な一つのネイションの境界内に全ての権益を集中させることが最早簡単ではなく、それを目指せば自らの首を絞めることにもつながりかねないという状況がある一方で、そのネイションそれぞれの枠組を越えるスキームが十全に機能し得ない、という二重苦である。それは「我々」のアイデンティティが同時に個別的かつ普遍的な危機を迎えることにもつながるだろう。そもそも啓蒙主義以降の伝統においては、「個性、区別性、健全な常識 ― これらが社会的・政治的な要求」であった。しかし「個性の喪失によるあらゆる自己の弱体化は、近代のアイデンティティの概念の衰弱を意味した<sup>18</sup>」（A. アシュマン）。

ナショナリズムを巡ってアドルノも言及している「我々」のアイデンティティの問題を、ここでバリバルの定義に従って再確認してみよう。バリバルによれば、「全ての自己同一視（identification）は、世界の資本主義経済世界の構造数々及びイデオロギー（文化的、政治的なユニットに所属する感情）という二重の拘束に従っている<sup>19</sup>」。ここでは上部構造と下部構造両方での拘束 ― ダブル・バインド的な状況、現実には閉塞状況 ― を示唆するバリバルを補うなら、少なくとも「大きな物語」としてのイデオロギー数々の終焉が確認されて久しく、しかも経済の新自由主義が依然支配的な状況にある中、社会の方向性も、その内部での自分の位置も見出

しにくくなっている個人の増加については最早論を待たないわけである（その経済的格差の状況は第一次大戦直前の状況に比較されるほどである）。

いわば個人（と集団）の無力感が、国家や経済等の「強い」（と見せかける）力に呑み込まれるというこの状況下で、ある個人が見いだしうる様々なアイデンティティ全てを凌駕して「<sup>ナショナル</sup>国民のアイデンティティ」が形成されること、「これこそがナショナリズム」であり、従って、「私達はアイデンティティ数々の変動がいかになショナリズムの普遍性と関連しているか理解しなければならない<sup>20</sup>」。つまり、複数のレベルで可能であるはずの自己同一視のプロセスにおいて問題を抱える多くの個人に、ナショナル・アイデンティティが多いかぶさる状況は少なくとも「普遍的」と言える事実である。

ここでアドルノの講演録に戻ろう。この講演録と同じ路線にある「過去を再考／刷新（Aufarbeitung<sup>21</sup>）するとは何を意味するか？」という1959年の別の講演で、彼は「ネイション」の考えが、元々自分の目的ではないはずの目的のため無数の個人を動かすナショナリズムとなる状況が既に現実的であるとしている。ナショナリズムは「自分と異なるもの全てを執拗に排斥するパラノイアのシステム」で、「サディスティックで破壊的」だが「意図的に〔自分の〕目を塞ぐ<sup>22</sup>」。

アドルノはナショナリズムとアイデンティティの連関を考える上で、フロイトの「集団心理学と自我の分析」（1921年）を援用する。これは1914年のナルシズム論に続き、ある人間主体が自己形成の決定的なモーメントにおいて經由する「同一視」の過程を巡る重要な考察を含む論文であり、ここで我々に直接関わるのは、セクシュアリティの関わらない段階における、集団（ないしその統率者）との同一視である。アドルノはフロイトを直接応用し、満たされない個人の欲動（Trieb）が、代替として、ある全体に自分を同一視する、という<sup>23</sup>。「アウシュヴィッツ後の教育」ではより具体的に近代ドイツの例を取り上げ、かつてのドイツ帝国の権威が崩壊し、人々が「自己規定 Selbstbestimmung」できないでいるところに、ナチズムが忍び寄ったと大胆に仮定する<sup>24</sup>。非合理を合理的に操作するプロパガンダこそが全体主義の特権である以上<sup>25</sup>、広まるのは早いわけである。

精神分析で言う自己同一視のメカニズムは複雑であり、ここがその詳説の場ではない。ただフロイトに沿ってごく簡単にまとめ直すなら、人は自分が（万能で偉大である）幼児期の原初的ナルシズムを放棄せざるを得なくなったとき、元来は自分自身であった理想（＝自分）を<sup>26</sup>、（抑圧と共に）他者に移し替える必要が生じる。最初は親が同一視のモデルだが、それが後に家庭外のモデルに引き継がれ、社会における何らかの指導者 — あるいは場合によっては神 — になり得る、ということになる。

フロイトの指摘にもあるように、自己同一視のプロセスは最初から愛憎が並立する両義性に特徴づけられ<sup>27</sup>、そこに潜む攻撃性を明確に打ち出したのが、周知の通りJ.ラカン（あるいはM.クライン）である。それは乳児が自分を（完全に現実ではない一種の比喩的な）鏡に映し出し、その像（Bild）と自分を同一視するいわゆる「鏡像段階」の過程で既に萌芽している。乳児は自分の像を「歓喜と共に受け入れる」（ラカン本人の表現）と同時に、その像に対する破壊衝動も既



に知っている<sup>28</sup>。アドルノは勿論ラカンに言及しないが、ラカン自身（元来はH. ワロンが構想した）この理論を発展させるにあたりヘーゲルの弁証法を取り込んでいる以上、思考の手順は当然接近させられる。このように人の心的エネルギー（「リビドー」といわないなら）は原初的なナルシズムを抜け出るとき反射＝反省（Reflexion）のモーメントを経験しており、抜け出る以前の段階に「固着Fixierung」する場合は病的ということになる<sup>29</sup>。いみじくもナルキッソスの神話はそのことを既に物語っていた。自分を客体化し、認める、区別する鏡の面を意識できず、狂気に陥る寓話である。

1983年の「破壊する *Détruire*」という論考で、自己同一視の過程で費やされる心的エネルギーのいわば正反対に転換可能なベクトルを強調する精神分析学者、G. ロズラートの言葉によれば、「ナルシズムの目的は自己の唯一性と統一性の保持」であり、そうである以上、「鏡像の関係があれば、〈似た者〉は破壊されねばならない」。ロズラートもフロイトに倣い、元来は人間個人のナルシズムを集団のレベルに共通しうるものとして拡大して考える。「社会的な面において、集団的なナルシズム（例えば人種差別）は確かに、個人の場合と同じく、他人の中の差異を認めることを拒み、同時に、合わせて（二つの態度は不可分であるため私はこの語を強調する）、存在する類似性をも拒む<sup>30</sup>」。

但し、ロズラートも言うように、人間は他人の中に自分との類似性を認められないわけでは全くない。彼によれば、赤ん坊が他人に微笑むとき、それは正に似た者の中に自分の同一性を歓喜と共に認めている証である。「愛、友情 — フィリア (philia) — は、差異の中で類似に遭遇する幸せである<sup>31</sup>」。そして既にフロイトすら前述の集団心理論で、人間の同情とは、正に同一視からしか生じないとも強調していたのである<sup>32</sup>。

ちょうどアドルノは「アウシュヴィッツ後の教育」で、現代の機械的で同情心のない人間が官僚的な殺戮を受け入れ、実施に至ったとする。機械的というのは、事実上機械を好み（愛情は機械に向けられる）、いわばフェティッシュ化する、アドルノによれば「物象化された意識 *Verdinglichen Bewusstseins*<sup>33</sup>」（「物象化」はマルクス用語）の人間であり、それは「我々の社会の人間の根本的な人類学的特徴かも知れない」。「もし彼らが他の全ての人間に起こることに深く無関心でなかったら [……]、アウシュヴィッツはあり得なかった<sup>34</sup>」。ここでは暗示のみに止めるが、機械工学が支えるいわゆるIT万能の現代において、アドルノの考えは甚だしく時代遅れのものとして退けてしまうべきだろうか。それがあまりにも多くの影響を人間の行動と思考パターンに及ぼしてしまっているなら、アドルノの考えは到底受け入れ難い。さらにもう一つ、アドルノが挙げる同じようにありふれた現実の例を付け加えるなら、彼が現代人の並ならぬスポーツ熱に見る脅威である。フェアプレイどころか肉体の「強さ」とパフォーマンスばかり礼賛され、敗者は多く蔑まれ同情の対象ですらない<sup>35</sup>。

ただ同情心の問題に触れることで、我々は、人間の自然状態をホップズに対抗し自己愛（その根本は自己保存の本能）のみならず憐憫の情で特徴づけたルソーの人間観へと実は戻っている。ただここで人間の性善説、性悪説を問うことが我々の課題ではない。哲学者H. ブルーメンベルクを援用するなら、これら二つの説に加え、人間は生来善人でも悪人でも何でもなく、文化＝教養 (Kultur) によって何かになる、という3つの考えは、近代において最終的には政党政

治の中で反映されるにまで至っている<sup>36</sup>。そしてこの文化＝教養を与える教育とは、ちょうドルソーにとっては子供を「人間または市民にするため<sup>37</sup>」のものであり、後述するがそこには自己を選ぶか市民（＝国民）を選ぶかで二律背反にも近いものがあった。ナショナリズム（そのいわば宗教的な形がパトリオティズム<sup>38</sup>）はそれら二つの混同であった。

さて、我々がアドルノに沿ってその一端を垣間見た精神分析理論も、アクセル・ホネットによれば、「個人のアイデンティティのコミュニケーションの流動化」に対応できず、最早古びてしまっている。ホネットが言うには、「精神分析の根本概念は〔……〕あまりにも無意識の行動範囲を自我の理性的な管理下に置き、あまりにもこの規範的な目的に適合しているため、人同士の伝統的な結びつきが弱まって人間主体が発達させ始めた自己との新たな関係を考慮に入れることができない<sup>39</sup>」。フロイトの精神分析は、「無意識の欲動の要求と社会規範の間で均衡を打ち立てられるほど自我の強い主体のみに現実が制御できる」と認めるようなものではないかとすらいう。ホネットによる伝統的な精神分析の批判は、前述の批判理論自体の批判と軌を一にしている。

だがフロイトの観点からすれば、無意識の欲望と完全に折り合いの付いている人間はほぼ皆無だし、そもそも彼は（ニーチェと同様）理性的たりうる意識を無意識に対し氷山の一角としか見なしていなかった。これはやはりフロイトが、人間を啓蒙主義的な観点から主観的な自己として捉えたというよりむしろロマン主義的に魂及び非・自己として考えたことによるだろう（事実彼はロマン主義の詩人・作家から多くの着想を得ている）。これら二つの潮流の重なり合いは勿論のことアドルノにおいても重要である。そして今、仮にアシュマン等が言うように「アイデンティティ」、「自己」等の概念の意味が弱まっているとしても、その用法が幾つかの学術領域で変化しているとしても（ホネットは新しい社会学の傾向を挙げる）、その根本的な理解が廢れたわけではないことには注意しなければならない。仮に今新しい形の「自己」理解が求められるとしても、当然のことながら、「自我による理性的管理」自体を一般的な社会生活において拒むことはできない。アイデンティティの「変動 fluctuation」を巡る議論の一方で、少なくとも現代社会は全般的にまず仮想敵と見なす「他者」をあちこちに作らせ、そこへの攻撃欲を増長する傾向にあるように見えるからである。

ここで思い出されるのはフロイトの1926年の言葉である — 「私には二つの神がいる。ロゴスとアナanke、〔すなわち〕不屈の理性と必然的な運命である<sup>40</sup>」。

自らを締め付ける必然的な歴史の流れがある以上、そこからの「解放」を目指すかどうか以前に、理性的な思考を放棄した時点で、現実的で妥当な進路の可能性がまず失われるのも確かであるだろう。

### 3.

「アナanke」が、意のままを望む「人間のナルシズムに逆らう<sup>41</sup>」なら、人は避け難い成り行きに（理性的な）思考によって立ち向かおうとするか、あるいは無意識の欲望に身を委ね、精神分析で言ういわば「退行 Regression」の状態に陥るか大きく分けて二つの選択肢があるが、時勢は再び数多くの人間が後者を選んでいることを示しているようだ。アドルノも「否定弁証法」

で簡潔に言う。「意識の退行は、その自己省察の不足の産物である<sup>42)</sup>」。

人間個人の成長が、原初的なナルシズムから抜け出る際の自己同一視の対象選択によって左右されるなら、当然ながらそこには社会的、政治的、文化的要因がかかわってくることになる。

この過程において正に制度的な第三者、あるいは「文化が形成する〈鏡〉<sup>43)</sup>」が一種の規範性として機能するはずであり、P. ルジャンドルを引用するまでもなく、今やそれはマスメディアが媒介する広告のイメージに相当取って代わられている（ルジャンドルにとってこの鏡は元来一神教の神がその役割を担っている<sup>44)</sup>）。あるいはボードリヤールの言葉を借りれば、「鏡像段階はビデオ段階に場所を譲った<sup>45)</sup>」。これらもまた、あまりにも凡庸な現実である。

自らを客体化し、自己を認め、次いで（あるいは同時に）他者になぞらえていくこの自己同一視の過程、そして模倣に基づいた自己形成が各人の成長にとって決定的であるとして、最初の自己客体化、自分を振り返ること、反射＝反省（reflection）こそが思考の基盤でもあることをここで強調しなければならない。

まずは自分自身と、そして次に自分に似た者の間でどう折り合いをつけるか、それは自己と自己、自己と他を限りなく照らし合わせてみること<sup>46)</sup>、つまりそれは結局個と一般の間に関係を樹立することでもある。そもそもカントの反省的判断（Reflexionsurteil）は、個別的なケースからより一般的な法則を導きだそうとすることだった。

アーレントを待つまでもなく、（一般的な）規則さえあれば、（個別的な事例に適用されるその中身を）考える必要がない現代人は、思考がなく「決して決心しないことに慣れてきている<sup>47)</sup>」。そしてそれこそが限りなく凡庸な悪、つまり自己の不在によって官僚的な決定に身を任せ、場合によっては巨悪を生じさせるに過ぎなかった。思考があつての順応主義はまた別の問題である。ここで思考の不在を巡る最晩年のアーレントの一節をやや長く引用しよう。

「誰かが現れ、何らかの理由と目的で、かつての〈価値〉や美徳を廃することを望む — 彼が新しい体系を作るならそれは十分に簡単だろう、彼はいかなる力も説得も必要ないし、新しい価値を制定するにあたってそれが古いものよりいいといういかなる証拠も必要ない。人は古い体系に早くしがみついたほどに、新しいものに急いで順応するのにも熱心だろう — 状況によってはこのような逆転が容易に起こりうるということは、事実その逆転が起こったとき人が眠っていたということである。この世紀はこのような問題については我々に何らかの経験を提供している。全体主義のレジームにとって、西欧の道德の根本的な掟を逆転させることはかくも簡単であつたのである — ヒットラーのドイツにおいては、〈汝殺すなかれ〉、スターリンのロシアにおいては〈汝隣人に偽証すなかれ〉を<sup>48)</sup>」。

アーレントやアドルノに倣って考えるなら、こうして自分をまず映し出し（Reflexion）、区別し（ギリシャ語の“krincin”）、思弁＝観照（ギリシャ語の“theoria”ないしラテン語の“speculatio”のどちらにも視覚的な意味がある）のモーメントを経過しない思考は最早思考ではなくなるだろう。そこから導き出せるのはある主体が自分の像（Bild）をどうにか定めるに至る、つまりは成熟に至るための教養＝教育（Bildung）の発想でもあるだろう<sup>49)</sup>。

ここで、再び「批判的モデル集」のアドルノに戻り、世論でのナショナリズムの高まりに対し、批判的思考の必要を説く1960年の「世論・幻想・社会」と題された論考を例にとろう。（自



律的な) 思考が常に思考でないもの — 例えば無意識の欲望、あるいは、先入観や(アドルノが「物象化された意見」と呼ぶ硬直した) 世論もそれにあたることになる — に邪魔されながら、試練ないし養成(Bildung)を経ながら、つまり「自分を否定するモーメントにおいて自分に忠実であるよう思考すること」、「それが思考の批判的(kritisch)な形態である<sup>50</sup>」とアドルノは(期せずしてダブル・バインド的な言い回しで)いう。この“kritisch”はここで勿論「危機的(ないし決定的)」という意味も含んでいる上、この自分をネガティブな問いに伏せながら立て直すという意味で「否定弁証法」的かつ自分を照らし合わせるという意味で再び思弁的(spekulativ)である。そして言うまでもなくこの思考は休止やためらいのモーメントも含んでいる。同様に自己(の思考)形成も、一度限りではなく果てしない試行錯誤を含むプロセスである。

注目すべきことに、アーレントはカントよりさらに遡り、プラトンや聖パウロ、アウグスティヌス等を例にとりながら、思考とは一人の人間が二人になること、自分との対話、すなわち(私的な空間における)内省であることを強調した<sup>51</sup>。ちょうどアーレントは、「教育の危機」という1954年の論文で、子供が成熟に達するまでその内面生活を守る必要があると指摘していた。「[人間の生活の]内密性と安全が守られず恒常的に世界に晒されれば、その活気のクオリティはどこでも破壊される<sup>52</sup>。」

我々の文脈に即して言えば、それは自己の客体化を知らないし学ぶ内密の時間と空間、あるいは自己から自己へのメッセージを反射させるモーメントを、公的な場に出る前に十分経験しなければならない、ということになる。家族と実社会の間に学校並びに教育機関があるとすれば、そこでその経験と試練について学ばねばならないはずである。学校はバリバールも言う通り、「葛藤の、同一視と非同一視の場<sup>53</sup>」である(そしてそれが簡単でない以上、現場は常に困難な状況にある)。

そもそもアーレントにおいて「(子供の内面生活を)守る」という表現は単なる庇護を意味しない。アーレントが「全ての子供の中にある新しく革新的なものを守るために教育は保守的でないなければならない<sup>54</sup>」という時、当然ながら従来の政治的な区分はそこに適用できないのである。この言葉でわかるように、アーレントは子供のいわば「野生(未開)の思考」を否定しているわけでは全くないからである。

だが現代社会は言うまでもなくその特殊な場すら他の合理化すべき実世界の分野と同一視=混同し始めている(つまりその場も「改革」すべき「聖域」である)。

頭に浮かんだ思念が一切の内省を経ずいとも簡単にメッセージ化、送信、さらには公開すらされ、「恒常的に晒される」— それは無分別に一方的な「可視化」を目指す動きが徐々に内密性、内面性の保護を(それもまた一方的な隠匿として咎めるないし)軽視していく傾向に合致している —、それが甚だしい社会混乱を招くこともある現在、内面的・私的な思考の必要性、そして同時に批判的に自己に向き合い、理解を試みる必要は今までになく増しているはずである。これもまた凡庸な言い回しとなったが、人が見つめる(あるいは観照する)のは、先ほどのボードリヤールの引用も示すように、眼前のありとあらゆる電子機器の画面に代わって久しいのである。

この状況下において、例えばフランスの哲学者、ミシェル・セールの「親指姫 *Petite Poucette*」

(2012年)のように、親指であらゆるメッセージを送り、情報と知識は全て携帯電話を介したインターネットに委ねる子供に新しい未来の可能性を見る場合、アーレントやアドルノの考えに言及しても最早著しい時代錯誤に過ぎなくなってしまう。だがセールがモンテーニュを引用して言うように、仮に「[知識で]一杯の頭よりよくできた頭の方がいい」なら、自分で思考しない頭は「よくできた頭」なのだろうか。セールは新しい未来の世代を斬られた首を持って歩く聖ドニにも譬える<sup>55</sup>。その比較は(奇跡であるとして)むしろ肯定的である。だが人が記憶、認識、さらには理性的な判断力を自分の身体とは別のコンピュータに任せる場合、集団的にはどういう状況が生じ得るのか、セールは指摘しない。多くの情報を迅速に処理できる優れたソフトウェアに肝心の指示を与えるのは何だろうか。いずれにせよ、「進歩」のイデオロギーに大きな疑問符を突きつけるフロイトからアドルノに至るまでの観点をセールは共有しないようである。

我々はここで、ブルーメンベルクがアリストテレスによる人間の古典的な定義の一つ、「理性的な動物 *zoon logon echon*」を巡って言ったことを思い出す。「理性とは、この有機的なシステム、この人間という形相 (*eidos*) の身体 (*Leib*) が、自己の保存を実現するための最低限の前提である<sup>56</sup>」。

#### 4.

記憶の一部をコンピュータのメモリーに、人との交流の一部をいわゆるSNSに委ねつつあると言ってよい現代人は、(様々な世代の異なる記憶を持った) 人間の実際の、ヴァーチャルでない結びつき — アーレントは「人間」の条件が人の間、つまり “*inter hominess esse*” であることを強調するが<sup>57</sup>、それはアリストテレスのもう一つの定義、“*zoon politikon* (都市国家の動物)” の原意を踏まえたものでもある — を社会的な — これもラテン語の “*socialis* (「結びついた、連携した」等)” の意で — 前提として現在を、つまり「過去と未来の間」を生きることをどう捉えているだろうか。アーレントは正にこの題の著作の冒頭で、ルネ・シャールがレジスタンス活動中に書き記した言葉、「我々の遺産にはいかなる遺言も付されていない」を引用する (「ヒュプノスの紙葉」)。優れた詩人の言葉は往々にして予言的な意味を持ち得る。

新しい世代にとって、自分が今その中に生きているが自分自身は直接経験していない「国家」等の集団の記憶とは一体どういう意味を持ち得るのか。「私達は私達を見る、私達は私達に暗いことをいう、私達は罌粟と記憶のように愛し合う<sup>58</sup>」 — パウル・ツェランの最初に公刊された詩集のタイトルは「罌粟と記憶」だったが、いみじくも罌粟は(死と眠りの他) 忘却の象徴でもあった。アドルノの「アウシュヴィッツ以降詩を書くのは野蛮である」という有名な言葉に傷つきながらも、ツェランはアドルノによる自分の詩の分析すら望んでいたというのが、二人の対面は結局実現することがなかった。

自らの置かれた環境を巡る記憶をタブラ・ラサの状態で始める子供ないし若者に感化、教育することは、言うまでもなく政治に根本からかわる問題となる。個人、集団、そしてある文化の持つ記憶が蓄積される複数の「伝統」の中多様な(レベルで)アイデンティティが形成される。テキスト、イメージ、場所を通じて、文学、芸術、歴史が内蔵する記憶の持ちうる意味、その「遺産」について教育機関で可能な限り正しく伝えるのは当然のことである<sup>59</sup>。

教育の場は（まず家庭がそうであるように）、記憶を背負った人間と、無垢ないし無知な若者、子供のぶつかる場となる。アーレントの「教育の危機」の一節を敷衍するなら、大人は新しくやってきた若者 — アーレントはギリシャ語で若者を“*oi νεοι*”と呼んだことに注意する — を世界（の記憶）に晒すことで世界の存続を請け負うと同時に、その存続に対して責任を持つことになる<sup>60</sup>。

大人と子供の遭遇という点で、絵画から、暗示的な例を一つ取ってみよう。ちょうどヒットラーが政権を獲得した1933年、画家バルテュスは偶然にも、彼にとっては最初の大きなスケールの油絵となった「街路 La rue」を制作する。通りのてんでばらばらの人の動きの中、子供と若者だけが我々に顔を見せている一方、数人の大人全ては背を向けるか顔を隠している。主役とおぼしき子供は、大人一人とすれ違い、あたかも見るべきではないものを見たかのように、胸に手をあてている（この指摘はJ. スタロピンスキに負う）。

現在、「教育の問題の周りで、いくつかの語の意味 — 共和国制、デモクラシー、平等、社会 — が崩れた<sup>61</sup>」とフランスの別のマルクス主義系哲学者、J. ランシエールは言う。フランスにおいては、ずっと共和制かつ非宗教の学校が平等に普遍の知を与えるものとして構想されてきたが、今や、「平等化する普遍の知を未だ知らない魂へ伝達する共和国の教師は、未熟さの支配に座を譲って消えていく成熟した人間となる<sup>62</sup>」として、平等原則の弊害を懸念するあまりにいわば「デモクラシーの嫌悪<sup>63</sup>」とも言うべき症候すら観察されるに至った。今日「デモクラシーとは、現代の大衆社会の個々人の限らない欲望の天下を意味する」以上、それは一部の知識人にとっては「腐敗した政府の形ではなく、社会と、社会を通じて国家に悪影響を及ぼす文明の危機<sup>64</sup>」ですらある。ランシエールが言うのは、少なくともベルリンの壁崩壊以降 — つまりデモクラシー対全体主義の図式が通用しなくなってから — 高まるように見える、疲弊しいわば有名無実化した現代のデモクラシーへの猜疑心、さらには反デモクラシーの動きである。

ちょうどアドルノは1959年の講演において、ある国民が自分達をデモクラシーと無縁に感じる場合、それは、社会が「自己疎外」されているしるしであると既に警鐘を鳴らしていた。ドイツにおいてもデモクラシーは敗戦後与えられたものであり、人々の間に定着していないという印象があったからである。そうである以上、デモクラシーの外ではなくその内部にある反デモクラシーの傾向、例えばファシズムの傾向はいつ再燃してもおかしくはなかった<sup>65</sup>。この「過去を再考／刷新するとは何を意味するか？」の中で、アドルノは、過去の事実を伝える教育こそ、一人一人が政治のプロセスに自ら関与していると意識する真の意味での「デモクラシー」形成への道であると説いている。

言い換えれば、成熟とはこの道を介してでなければならなかった。なぜなら、集団の記憶を巡っては、正に集団的ナルシシズムが「過去と〔自らの完全さを信じる〕ナルシシックな欲望の間に一致を作り出し、損害がなかったかのように、現実を变形する<sup>66</sup>」こともあるからである。

そもそもランシエールの言葉を借りれば、現代の我々は本当の意味でのデモクラシーの中に生きているわけではなく、「実は国家の寡頭政と経済の寡頭政の堅い結合によって公共の財が占有されている」に過ぎない。「ただその寡頭政の権力が国民主権と個人の自由の二重の認知によっ

て限定されている<sup>67</sup>。」この限定すら危うくなりかけていると言っても決して過言でない現在、我々の急務は、過去を見る目を含め、再び愚直に「自分に立ち戻る<sup>68</sup>」ことに過ぎない。

ここで我々はかつてレオ・シュトラウスが、実践的な意味で正当な唯一の政治形態（レジーム）がホッブズにとってはデモクラシーであったと指摘したことを思い出してもよいだろう<sup>69</sup>。つまりホッブズによれば、極限状況においては君主に従うことより自分の命の維持（自己保存）の方が重要であり、少なくともそれが可能なのは絶対王政（ないしファシズム<sup>70</sup>）ではなくデモクラシーであった。ホッブズの政治哲学のスピリットを維持しうる唯一の解決策は、「戦争を法の枠外に置くか、世界政府を設立すること<sup>71</sup>」だった。いみじくもアドルノは「アウシュヴィッツ後の教育」でこう言う。「国家の権利をその構成員の権利の上に位置させることで、人は既に恐怖の条件を作り出している<sup>72</sup>」。国民の権利（ホッブズの時代はまだ市民権）は何よりも自らの生存の保証であったが、アーレントも確認した通り、全体主義を受け入れた群衆においては明らかに自己保存の本能の衰弱（と孤立感）が見られていた<sup>73</sup>。そのとき市民＝国民としての義務と責任が<sup>74</sup>、例えば自分の命を犠牲にすることになったとすれば、アドルノの言うような、少なくともより健全なデモクラシーのためには、集団の過去をも踏まえたより正しい自己理解が必須となるわけである。シュトラウスによれば、ホッブズにとっての解決策は、自らの死は神の裁きでも悪霊でもなく、（内乱や戦争を起こす）人間によってもたらされることを一般人に知らしめることに過ぎなかった。「チャンスはシステムティックな啓蒙を発するシステムティックな哲学が勝ち取るだろう — *Paulatim eruditur vulgus*（民衆は徐々に教わる）<sup>75</sup>」。

自分の命を守ることが最重要目的のホッブズにとって社会的な美德が何より平和であること（“peaceableness”<sup>76</sup>）なら、そもそもシュトラウスのレフェランスとなる古代ギリシャにおいては、それが平和一つでないにせよ美德を目的とするレジームが最良のレジームであり — その実現には正しい政治機構の設立が必要だった —、そのためには教育すなわち（インストラクションでもトレーニングでもない）性格そして趣向の養成が肝要だった<sup>77</sup>。

シュトラウスは本来の意味での「デモクラシー」を目指すためにこそ教育が必須であると繰り返し指摘していた。シュトラウスの言う教育は勿論ギリシャ語の「パイデア *paideia*」 — W. イェーガーが言ったように「文明、文化、文学、教育」全てを含む語 — に基づくものであり、その語自体、ギリシャ語の「子供 *paidia*」から来っていた。

1959年の「リベラルな教育とは何か」と題された講演で、シュトラウスは仮に「デモクラシー」が、「全てないしほとんどの成人が〔……〕その理性を高い水準に発展させた体制、あるいは正に合理的な社会（*the rational society*）<sup>78</sup>」であるなら、それはデモクラシーというより、普遍的なアリストクラシーであり、実は「それほど完璧な政府は人間には値しない」というルソーの「社会契約論」の言葉を直ちに続けることになる。シュトラウスの言う通り、事実上のデモクラシーは普遍的なアリストクラシーどころか、大衆の政府（衆愚政治）、ないしは前述したような、一応の制限の加わった悪しき寡頭政である。そして「リベラル」な教育 — 元来この言葉は、奴隷ではなく自由であることより与えることのできる寛容さ（美德の一つの “*magnanimity*”）であるだろう<sup>79</sup>）を意味していた — は、その普遍的アリストクラシーを目指すものでなければならな



かった。

勿論、このように理想的な形で構想されたデモクラシー＝アリストクラシーに「ネイション」が結びつく危険性は高いが、そこで「自己」に立ち戻ることのできる「高い水準の理性」を考えるなら、再び哲学的な素養が肝要となる。そもそも、最早陳腐化してしまったいわゆる「リベラル・アーツ（その全体で「人間の尊厳」を目指すかつての自由学芸科目）」とは哲学への準備でもあったことを思い出さなければならない。ただ付け加えるならこの「哲学 *philosophia*」の語は元来、「理論的な関心の追求と、個人の利益も公的な有用性も狙わず真実と善の問題を提起する生<sup>80</sup>」を意味した。ここで現代社会においてその「観照的な生 *Vita contemplativa*」がどうなり得るかの是非は問わない。アーレントほど、それが実際の行動（行動的生活 = *Vita activa*）と矛盾に入るもどかしさを認識していた哲学者もいなかっただろう。

当然ながら、このような教育の実現は、いわゆる高等教育までも限りなく大衆化を求められる現在においてはほとんど不可能であり、最早一笑に付されてもおかしくないほどである（いずれにせよルソーの考えていたような教育も一般化は極めて困難なものだったのだが）。だが我々はシュトラウスやアーレントの言及する古代が理想化されていた等として彼らの考えをなかったものとするとはできない。現在の高等教育の状況を考えるにあたってそのそもそもの由来を考えることが無意味なはずもなく、大学自体が啓蒙主義の産物であることは再確認の余地があるかも知れないからだ<sup>81</sup>。

アーレント（あるいはシュトラウス）は、亡命先のアメリカの大衆社会において前述の「文化＝教養」の理念があまり通用しない状況を前にして、完全な差異の撤廃（老若、才能の有無、子供と大人、生徒と教員等<sup>82</sup>）、無闇な平等化を目指す傾向のはらむ危機をいち早く警告した。

それから既に半世紀が経過し、まずは「自律」の前に「自立」を目指すため必要（ないし有用）な知と思考法の伝達は少なからぬ若者の抵抗に直面し、その若者から教師が評価を受ける時代になった<sup>83</sup>。仮に自分も教育される必要があることを忘れているとしてまず教師の権威が「不当」等と見なされるなら、アーレントが明確にした、単なる権威主義とは異なる「権威」について述べておく必要がある。少なくとも教育現場においてそれは、子供ないし若者がまだ知らない世界を教える側が知っており、その世界に彼らを送るという意味で責任を負うことと同一である<sup>84</sup>。

## 5.

第一次大戦の惨禍を目にしたフロイトは、何らかの理想を目指して自分を磨く、向上させるという意味での文化（*Kultur*）が最早意味をなさず、本当のところ人間はそれを望んでいないかもしれない、という悲観的な見解を既に「文化の中での不快」（1929年）で披露していた。西欧では世俗化にも重なる「文明」化が歴史の根本的なプロセスであると言う考えはいわばそこで頓挫する。言うまでもなくこのフロイトが、アドルノの「啓蒙の弁証法」（ホルクハイマーと共著）と「否定の弁証法」に強く影響した。そもそも文化（*Culture*）、文明（*Civilisation*）等の言葉には、語源的にそれぞれ（自己を）耕し、磨く、という意味があった。磨き、明るくする（*enlighten*）、洗練することが啓蒙でもあった。当然それは、（世論の支配する）洞窟の世界から光によって見

渡せる（観照する）世界へというプラトンの有名な寓話にも結びついた。

“Civilisation”の語の歴史を辿ったJ.スタロビンスキによれば、フロイトは例えばニーチェと異なり“Kultur”と“Zivilisation”を分ける必要が最早なかった（ゲルマン文化圏においてはラテン文化圏に対抗する意味で概して前者が評価されていた）<sup>85</sup>。フロイトには既に、共同体を広げ一体化に向かう生の欲動（エロス）と攻撃的な死の欲動（タナトス）というより重要な（そしてそれら自体神話的な）対概念があったからである。我々の文化ないし文明も従ってその内部からの破壊の運動に満ちていることをアドルノはフロイトに従って確認していた。それ故「アウシュヴィッツ後の教育」においても安易な解決策等提案のしようもなく、ひっきりなしに「自分に立ち戻る」ことを通じ、自己を理解かつ批判しようとする自省の試みの必要性を説くしかなかった。そしてそれは（日本語で凡庸に言う）啓発（enlighten, illuminate）の動きなしではあり得なかった。

啓蒙主義とロマン主義の遺産を同時に深く受け止めた哲学者において、文化と野蛮さ、大人と子供（成熟と未熟）、あるいは理性と情念（光と闇）、合理性和非合理性などの複雑な形での同時生起は、勿論古びた単なる二元論的思考等の誇りで汲み尽くせるものではなかった。アーレントを巡って前述したように、例えば子供の未開の部分にこそその自発性と創造性が含まれているなら、そこでは文化と野蛮がいわば鏡のような照応関係にあるだろう。アウシュヴィッツの再発を防ぐため、アドルノが幼年期の教育に重点をおいた理由はそこにある。その時点でこそ、既に我々が見たように、自己と自己、自己と他者の関係の制定、愛憎の心的エネルギーの方向転換の問題が潜んでいる。反射（Reflection）を通じた区別と理解はそこで養われる。ドイツ観念論以降の哲学の高度な抽象化を退け、古代の叡智に舞い戻ることを選んだシュトラウスをここで引用するなら、確かに「理性は情念の前では無力である。だがそれは最も強い情念と協力すれば万能になり得るのである<sup>86</sup>」。

「文明Civilization」あるいは「文化Culture」等の語が「啓蒙Enlightenment / Aufklärung」と切り離せない自己理解と批判（Critic）に至るものでなければならないなら、それはその「文明」自らが唯一かつ絶対でないことを認識することでもある。その場合、スタロビンスキがいみじくも示唆するように、その語が（西欧社会で）前面に出たその時点で、既に自らの危機（Crisis）をはらんでいたことになる<sup>87</sup>。結局それは自らを保存するために他を破壊するか、あるいは自ら破壊に向かうかのどちらかしかないのだろうか。スタロビンスキが引用するボルヘスの寓話のように、野蛮から文明、文明から野蛮への移行は時としてたちどころに起こる。ボルヘスの神の目には、それらは同じものにすら映るのである。

アドルノ、アーレントあるいはシュトラウスの指摘から半世紀、広まる思考停止に伴って再び迫りつつあるかのような野蛮さを前に、我々は教育者の無力を噛み締めなければならなくなっている。

## 注

- 1 この講演録はその後アドルノの「批判的モデル集」及び「自律への教育」(対談等を含む教育論集)の両方に収録される(邦訳はそれぞれ1971年、2011年)。“Erziehung”には「しつけ」の意味もあるが、アドルノにおいてそれは後述するように未開の性質を磨き、洗練させることに匹敵する。ここでの「教育」は従って知識の提供等ではなく状態を変えることである。
- 2 以下引用については、可能な限り既存の邦訳を参照させて頂いた。
- 3 アドルノが何度か言及するのは、カントの「啓蒙とは何か」の冒頭で用いられる「未成年の状態から脱却すること」という表現である。また「純粹理性批判」初版の序文(A XII)に「ある時代についての成熟した判断(jugement mûr d'un siècle)」は「理性にその使命の中でも最も困難なもの、つまり自分を知ることにより再び取り組むよう、そして〔……〕法廷を開設するよう呼びかける」という一節がある(Kant, *Œuvres philosophiques*, I, Paris, 1980, p. 727)。カントにとってはこの「法廷」こそが「純粹理性」である。邦訳「カント全集4」、2001年、17-18頁参照。
- 4 「カントによれば、理性の普遍性＝一般性(das Allgemeine)が実現するのは各個人においてのみである」(T. W. Adorno, *Modèles critiques*, Paris, 1984, p. 221; 原書 *Stichworte: Kritische Modell 2*, Frankfurt am Main, 1969, p. 103)。邦訳「批判的モデル集Ⅱ」、1971年、136頁。アクセル・ホネットも指摘するように、アドルノ自身も「ミニマ・モラリア」では普遍的な道徳理論を否定する(Axel Honneth, “Une pathologie sociale de la raison”, *La société de mépris*, Paris, 2008, p. 110)。
- 5 T. W. Adorno, *Modèles critiques*, op. cit., p. 125. 邦訳「批判的モデル集Ⅰ」、1971年、206頁。
- 6 A. Honneth, op. cit., p. 102. 後述するが、ホネットは批判理論のプロイト応用にも批判的である。ハーバーマスの発言は、自らの「〈認識と関心〉の30年後」という論考を巡ってのものである。
- 7 Adorno, *Modèles critiques*, op. cit., p. 13 (原書 *Eingriffe: Neun kritische Modell*, Frankfurt am Main, 1963, p. 14)。邦訳「批判的モデル集Ⅰ」、12頁。
- 8 J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, Massachusetts, 1992, pp. 8-9.
- 9 A. Honneth, op. cit., p. 130.
- 10 J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge, 2003, p. 39. 邦訳「人間の将来とバイオエシックス」、2004年、67-68頁。
- 11 Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1992, p. 12; H. Blumenberg, *La description de l'homme*, Paris, 2011, p. 469.
- 12 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1968, p. 298. これはアーレントも言うように、ある国の国民と見なされないいわゆる“stateless”の人々に多く人権も否定されてきたからである。国によっては、一般市民と見なされない“homeless”の人々すらそうなのだろうか？ アーレントの著名な一節を引用しておく、「絶滅キャンプの生存者達」が感じたように「ただ人間に過ぎないという抽象的な赤裸の状態が彼らの最大の危険であった」(p. 300)。邦訳「全体主義の起原3」、1972年、286頁。
- 13 Cf. F. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, 2008, p. 15.
- 14 これはフランスの歴史学者ヴィダル-ナケも修正主義の重大な例として取り上げている(P. Vidal-Naquet, *Assassins of memory*, New York, 1992, p. 120)。邦訳「記憶の暗殺者たち」、1995年。ヴィダル-ナケによれば、歴史の史料編纂の中で最悪のものは国家によるものである。
- 15 G. Anders, *Hiroshima est partout*, Paris, 2018, pp. 76-77. アンダースは第四回原水爆禁止世界大会の際に来日する。その際の日記、「橋の上の男」は日本で1960年に訳出されたが、以後忘れ去られている。ドイツではエノラ・ゲイの操縦士との往復書簡も含めた“Hiroshima ist überall”が1995年(仏語訳は2006年)、アンダースの死後再刊される。題となった「橋の上の男」は、第四回原水爆禁止世界大会

の報告書に登場する、広島の上で歌う顔も手もない男のことであり、報告自体は、この男が最早歌わなくてすむ未来の構築を示唆して終わる。

- 16 E. Balibar, *Nous, citoyens de l'Europe ?*, Paris, 2001, p. 47. 邦訳「ヨーロッパ市民とは誰か」、2007年、61-62頁。
- 17 *Ibid.*, p. 111. 邦訳136頁。
- 18 A. Assmann, *Cultural Memory and Western Civilization*, Cambridge, 2011, p. 97.
- 19 E. Balibar, *Nous, citoyens de l'Europe ?*, *op. cit.*, p. 26. 邦訳36頁。
- 20 *Ibid.*, p. 48. 邦訳64頁。
- 21 ここで“Aufarbeitung”には文脈上二つの相反する意味が生じる。過去に向かい合う態度として、新しい邦訳の「総括」ないし英訳の“working through”が示すようにいわば「解明 Aufklärung」の努力を通じ自らの意識を強めるという意味と、逆に塗りつぶし「修正」、「更新」という意味である。ここではアドルノが最初に言及する修正主義の文脈も考慮し、「刷新」を加えた。
- 22 T. W. Adorno, *Modèles critiques*, *op. cit.*, p. 107 (原書 *Eingriffe : Neun kritische Modell*, *op. cit.*, p. 138). 邦訳「自律への教育」、28頁；「批判的モデル集Ⅱ」、174頁。
- 23 *Ibid.*, p. 104. 邦訳「自律への教育」、24頁；「批判的モデル集Ⅰ」、170頁。
- 24 *Ibid.*, p. 208. 邦訳「自律への教育」、128頁；「批判的モデル集Ⅱ」、115頁。「自己規定」はカント及び啓蒙哲学の用語でもある。アドルノのこの見方は勿論アーレントの「全体主義の起源」における分析と比較可能だが、本稿の枠を超えてしまうので、この点については例えばホネットの前掲書参照のこと (A. Honneth, *op. cit.*, p. 83)。いずれにせよ、階級社会の崩壊で生じ、全体主義へと走った「群衆」を扱う上でも、アーレントはフロイトに言及しない。
- 25 *Ibid.*, p. 110. 邦訳「自律への教育」、33頁；「批判的モデル集Ⅰ」、181頁。例えば日本での原子力発電の安全性を巡る広報を我々はどうか考えればよいだろう？ マスメディアの力はアドルノの時代とは比較にならないほど大きいのである。
- 26 この点についてフロイトは“Ichideal (自我の理想)”と“Ideal-Ich (理想の自我)”の二つの表現を用いているが、厳密な区分の有無については諸説あるため、ここでは「満ち足りた自分のみが理想である」という意味で考えたい。また、いわゆる一般的なナルシズムは「二次的ナルシズム」に近いとされるが、時にその区分は難しくなるほどである。
- 27 フロイトにとって幼児が最初に自己同一視するのは父親である。しかし母親の欲望の対象でもある父親と自分を同一視したところで、父親は母親との間に入る妨害になってしまう (Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, 1989, p. 167)。
- 28 J. Lacan, *Écrits I*, Paris, 1966, p. 90. 鏡像に対する攻撃性については同じ論文では95頁に言及されている。
- 29 J. スタロビンスキによれば、フロイトの「固着 Fixierung」と「退行 Regression」関連の理論は、既に「ノスタルジー」を巡るカントの説明にその母体を見出すことができる (J. Starobinski, *L'encre de la mélancolie*, Paris, 2012, p. 280)。
- 30 G. Rosolato, “Détruire”, *Le sacrifice*, Paris, 1987, p. 30.
- 31 *Ibid.*, p. 31. ここでロゾラートが言及する「フィリア (主に友愛)」は、一体化に向かい差異すら消してしまう「エロス」ではない。
- 32 Freud, *op. cit.*, p. 170.
- 33 この点については「否定弁証法」も参照のこと (T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, 2003, pp. 231-234). 邦訳231-235頁 (1996年)。
- 34 T. W. Adorno, *Modèles critiques*, *op. cit.*, p. 216. 邦訳「自律への教育」、139頁；「批判的モデル集Ⅱ」、126



頁。アドルノは「物象化された意識」を科学的実証主義にも見出している。

- 35 この点で補足するなら、既にニーチェは、ナポレオンに男性的逞しさ、軍隊の勇ましさを与えていた近代ヨーロッパのナショナリズムの萌芽を賞賛の念と共に見出していた（「喜ばしき知」、362）。後日悪用されるニーチェの側面である。
- 36 H. Blumenberg, *La description de l'homme*, *op. cit.*, p. 292 (*Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main, 2006, p. 304).
- 37 Rousseau, *Émile*, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, 1969, p. 248.
- 38 Cf. E. Balibar, *Nous, citoyens de l'Europe ?*, *op. cit.*, p. 24. 邦訳33頁。
- 39 A. Honneth, *op. cit.*, pp. 330-331. 「対象関係の理論とポストモダンのアイデンティティ」という2003年の講演録でホネットはウィニコットに依拠した論を展開するが、「自己」を巡る目新しいテーゼは提唱していない。またホネット自身、いわゆるポストモダンの、複数のアイデンティティと戯れる「多重化した」主体という考えを「安直」と批判している。
- 40 引用はP.-A. アスーンによる (P.-A. Assoun, *L'entendement freudien*, 1984, p. 16)。
- 41 *Ibid.*, p. 20.
- 42 T. W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 184. 邦訳「否定弁証法」、182頁。
- 43 P. Legendre, *Dieu au miroir*, Paris, 1994, p. 15.
- 44 *Ibid.*, p. 55. 言われて久しいことだが、この場合、ナルシズムは消費社会において無限の欲望を可能な限り満たすことにつながる。ここでホネットを引用すれば、「物象化された世界の中で、人間主体は自分の力で経験し考え、自己を実現するきっかけを失っている」(A. Honneth, *op. cit.*, p. 57)。
- 45 J. Baudrillard, *Le paroxysme indifférent*, Paris, 1997, p. 94.
- 46 「全てのアイデンティティは一つの視線である」とバリバルは言う（強調は著者）。「つまりそれは他人を見る見方であり、そしてとりわけ自分自身を、自分が同時に見ている誰かの目を通して見る見方である。そして我々が想像する他人の視線は好意的か攻撃的か〔……〕両極端の間で揺れ動き得る」(E. Balibar, *Droit de cité*, Paris, 2002, p. 114)。
- 47 H. Arendt, "Thinking and moral considerations", *Responsibility and Judgement*, New York, 2003, p. 178. アーレント最晩年（1971年）の論考。
- 48 *Ibid.*
- 49 アドルノ（あるいはベンヤミン）は、ドイツ・ロマン主義の重要な思想でもあったこの「教養＝教育 Bildung」についても、例えばゲーテのヴィルヘルム・マイスターの「修行」のように自己と異邦（＝他者）を弁証法的に総合できる場合と、逆にヘルダーリンのようにいわば炸裂させてしまう場合があることを知っていた。
- 50 T. W. Adorno, *Modèles critiques*, *op. cit.*, p. 131 (原書 *Eingriffe : Neun kritische Modell*, *op. cit.*, p. 172). 邦訳「批判的モデル集 I」、217頁。また、アーレントの1970年のカントを巡る講演を引用しておく。「批判的に思考すること、先入観を通し、未検証の意見と信条を通し、思考の道を切り開くこと、それは我々が〔……〕アテネのソクラテスの産婆術にまで遡らせることのできる哲学の古の懸念である」(Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 36)。邦訳「カント政治哲学の講義」、1987年、50頁。
- 51 H. Arendt, "What Is Freedom?", *Between Past and Future*, New York, 1961, p. 158. 邦訳「過去と未来の間：政治思想への8試論」、1994年、213頁。
- 52 H. Arendt, "The Crisis in Education", *ibid.*, p. 186. 邦訳251頁。
- 53 E. Balibar, *Droit de cité*, *op. cit.*, p. 130.

- 54 *Ibid.*, p. 193.
- 55 M. Serres, *Petite poucette*, Paris, 2012, p. 247.
- 56 H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 477. 強調は我々による。これはカントの言葉、「理性の基礎とはその自己保存である」を受けたものでもある。
- 57 H. Arendt, *Human Condition*, Chicago, 1958, p. 51. Cf. H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit.*, p. 165.
- 58 P. Celan, *Pavot et mémoire*, Paris, 1987, p. 78.
- 59 Cf. A. Assman, *op. cit.*
- 60 Cf. H. Arendt, "The Crisis in Education", *op. cit.*, p. 176 sq. 邦訳 237頁以降。ここには、「個人は消えるが〔文化の〕タイプは残る」として教育の伝承の役割を強調したW. イェーガーの「パイディア」の冒頭の反響が感じられる。
- 61 J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, 2005, p. 37. 邦訳「民主主義への嫌悪」、2008年、43頁。
- 62 *Ibid.*, p. 33. 邦訳39頁。
- 63 *Ibid.*, p. 7. タイトルはG. バタイユの表現、「詩の嫌悪」をもじったもの。仮に、現代の政治にとって唯一の「人類学的」対立が、「自分を自分として制定する伝統に忠実な成熟した人間と、その自分を新たに生み出すという夢が自己破壊に至らしめる幼稚な人間」(p. 36)の間の対立であるなら、例えば前者が、親子関係と伝統を重んじるユダヤ人であり、後者は遺伝子操作や人工授精で全てを塗り替えようとする「西欧」であり―それは前述のルジャンドルにとっては西欧の「科学」が代表さえする―、ユダヤ人とデモクラシーは根本的に対立する以上、アウシュヴィッツは起こるべくして起こった、というJ.-C. ミルネールの極めてラディカルな主張がランシエールの(反論の)出発点でもある。この論考で引用されているユダヤ系の哲学者達が、ミルネールのような観点を支持したとは限らない(その重要な判断材料の一つはパレスチナを巡る態度となるだろう)。例えばデリダの言う「来るべきデモクラシー」は、いわゆるネイション等、系譜ないし血のつながりに基づく構図を越えたものでもあった。いずれにせよ我々はこれらの哲学者の論考から、あくまで、より一般化して考えることのできる要素のみを取り上げたい。
- 64 *Ibid.*, p. 9.
- 65 Cf. T. W. Adorno, *Modèles critiques*, *op. cit.*, pp. 97-98. 邦訳「自律への教育」、10頁；「批判的モデル集Ⅰ」、158頁。
- 66 *Ibid.*, p. 105 (原書 *Eingriffe : Neun kritische Modell*, *op. cit.*, p. 136). 邦訳「自律への教育」、24頁；「批判的モデル集Ⅰ」、171頁。
- 67 J. Rancière, *op. cit.*, p. 81. 邦訳100頁。
- 68 例えばデリダは未だその形が限定されていない(故に「来たるべき」と言える)デモクラシーについて、「デモクラシーとは脱構築的な自己―限定的〈自己autos〉である」と言うだろう(Jacques Derrida, *La politique de l'amitié*, Paris, 1994, p. 129)。邦訳「友愛のポリティックス」、2003年。Cf. T. W. Adorno, *Modèles critiques*, *op. cit.*, pp. 97-98. 邦訳「自律への教育」、10頁；「批判的モデル集Ⅰ」、158頁。
- 69 L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, p. 193. (邦訳「自然権と歴史」、1988年、208頁)「レジーム」とは“politeia”の最初の意味でもある。それは一つの共同体の中での権力の本当の分配と、それを定めた根本的な法(憲法)でもある(p. 135)。
- 70 バリバルを引用すると、「ファシズムは家族とネイションの混同である」(E. Balibar, *Droit de cité*, Paris, 2002, p. 120)。
- 71 *Ibid.*, p. 198.
- 72 T. W. Adorno, *Modèles critiques*, *op. cit.*, p. 219. 邦訳「自律への教育」、145頁；「批判的モデル集Ⅱ」、133

頁。国家と対立に入る基本的人権の問題に関してはアーレントも「全体主義の起源」でコメントしている (*The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 291 sq.)。

- 73 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 315.
- 74 Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 44. カントの「世界市民」を巡る一節。邦訳「カント政治哲学の講義」、63頁。
- 75 L. Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 200. 邦訳214頁。
- 76 *Ibid.*, p. 187. 邦訳204頁。
- 77 L. Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Illinois, 1959, p. 37. イェルサレム大学での1954年の講演「政治哲学とは何か」より。またシュトラウスによれば、よいレジームにおいてのみ、よい人間がよい市民であり得て、この場合のみ美徳が目的足り得た (p. 35)。
- 78 L. Strauss, *Liberalism ancient and modern*, Chicago, 1995, p. 4. 邦訳「リベラリズム古代と近代」、2006年。
- 79 L. Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 187. 邦訳203頁。
- 80 ここではプラトンに言及するガダマーの表現を借りた (H.-G. Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, Paris, 1996, p. 24)。
- 81 この点についてはB. レディングズ、「廃墟のなかの大学」(邦訳2000年) 参照のこと (B. Readings, *The University in Ruins*, Harvard, 1997)。
- 82 H. Arendt, "The Crisis in Education", *op. cit.*, p. 180.
- 83 ここで教え方 (あるいは内容) の適性等の議論を通じてこの問題の細部に入ることはできない。根本的な問題として、社会が不安定であるからこそ、「均等なチャンス」— アーレントも「教育の危機」で引用するトクヴィルの言葉 — を得るためには勉強が必須であるというような議論は消えていないし、あらゆる真剣な学習が何らかの「痛みを伴う」ことは周知の事実のはずである。
- 84 H. Arendt, "The Crisis in Education", *op. cit.*, p. 189. アーレントがその教育論で「責任」の語を繰り返すことに注意してもよいだろう。アーレントは同じ本の「権威とは何か *What Is Authority?* ?」という別の論考で、古代ローマが (ローマの創設に結びつくという意味で) 「権威 *auctoritas*」の問題を初めて強調したという。アーレント以外で同時代に「権威」を分析しているのは例えばA. コジェーヴであり、彼は権威の所在を神 (神学)、正義 (プラトン)、叡智 (アリストテレス)、奴隷に対する主人 (ヘーゲル) の4つに分類する。教育に適用できる「権威」を補足するなら、この中では、今現在を越えて将来を見通せるという意味での (アリストテレスの言う) 叡智、知ということになるだろう (A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, 2004)。
- 85 J. Starobinski, *Le remède dans le mal*, Paris, 1989, p. 48. 邦訳「病のうちなる治療薬」、1993年、46頁。
- 86 L. Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 201. 邦訳215頁。
- 87 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 55. 邦訳52頁。