批評精神の〈今〉，あるいは経験的＝超越的批評は物象化の論理を超えうるか？

——南剛『意志のかたち，希望のありか　カントとベンヤミンの近代』（人文書院　2005年）をめぐって——

高　橋　順　一

1. 問題の所在

今回取り上げる南剛の著作は極めて難解である。一回目に読んだときは，正直なところ著者が何をいわんとしているのか皆目理解出来なかった。もう一度読み始めたときに，Ⅰの第一章「希望のありか　ベンヤミンの「ゲーテの『親和力』について」」の半ばを過ぎたあたりで次のような文章が目にとまった。「ベンヤミンは(……)さらに言う，事象内実への完全な洞察は真理内実への完全な洞察と一致するのであり，『真理内実は，事象内実がもつ真理内実であることがわかる』〔ベンヤミン『親和力論』からのの引用〕。事象内実と真理内実の区別は事実上なくなる。それにもかかわらず，事象内実と真理内実が区別されるのは，事象から一足とびに真理内実に至ることができないからである」（本書39頁〔　〕内筆者による補足　なお以後本書からの引用はページ数のみ掲げる）。

この文章に触れてようやく著者の問題意識の一端を捉えることが出来たという感覚を覚えた。そしてその問題意識が，美的近代(die Moderne)をめぐって私が考えてきた課題と深い次元で共振するのを同時に感じた。それは一言で言えば，「神」という絶対的な中心を欠いた近代において，個別的なものとして現出する「事象」がそれ自体として，その固有性を損なうことなく普遍的なもの，言い換えれば「超越的なもの」へと架橋されることがはたして可能なのかという課題である。私には，著者もまた本書において猛烈ともいえる力業（ちからわざ）でもってその課題に肉迫しようとしているように思えた。だからといって著者の立場に全面的に賛成だというわけではない。むしろ批判や疑問を感じるところの方が多いくらいであった。その結果，本書を読み進めながら，だんだん著者と架空の対話・討議を交わしているような気分になっていった。そこでこの本から触発されて自分の中に生じた論議の内容について自分なりにまとめてゆくことからまず始めてみようと思う。通常の書評とはずいぶん異なったスタイルになりそうだが，かえってその方が，この，型破りな文体によってほとんど独善すれすれといってよいポレミックなトーンで論を展開している著作の流儀に相応しい気がする。

＊

ここに一個の「作品 Werk」がある。この「作品」が実在するものとして生成すること，

あるいはそうした実在する「作品」を可能にする一個の固有な「経験」が生成するということはいったい何を意味するのだろうか。このとき私たちがまず見ておかなければならないのは,「作品」が成立するやいなや,そのうちに二つの相反する事態が同時に生じるという事実である。一つは,「作品」が,ベンヤミン(Walter Benjamin 1891–1940)の言葉に即して言えば,それを事実性の次元において実在化させる「事象内実(Sachgehalt)」と,そうした事象内実を通して生み出されながらも事象内実そのものの次元からは直接的には読み取ることの出来ない「作品」の「真理内実(Wahrheitsgehalt)」とに分裂するという事態であり,もう一つは,にもかかわらず同時に「作品」の「事象内実」はつねに「作品」の「真理内実」へと媒介されることを志向しているという事態である。「作品」およびそれを生成させ実在へと至らしめる「経験」は,この矛盾する二重の事態のもとではじめて可能となるのである。

このとき,「作品」において真理内実がア・プリオリなかたちで事象内実を導き全面的に統括するというように考えることは誤りである。なぜなら「作品」の真理内実はたとえ権利上は事象内実に優先し先行するとしても——この想定自体じつは問題をはらんでいるのだが——,「作品」そのものの成立の瞬間の事実性の次元においては,事象内実によって「作品」の実在性が成立した後にしか,あるいは少なくとも派生的なかたちでしか生成しえないからである。同時にこのことは,「作品」における事象内実の成立の瞬間において,早くもそのうちに事実性の次元を超える真理内実への志向的媒介が生じていること,言い換えれば事象内実の個別性・実在性とそれを超える真理内実の超越性への志向は,「作品」を生成へともたらす経験の一回性のうちで同時的に生じ二重化されるということを指し示している。だが繰り返しになるが,その二重性はおあつらえむきの調和的な関係の下にある二重性ではない。それは,権利上先行するものが事実上は後にやってくるという,時間的に先ー後の関係がねじれ反転したかたちで現れてくるような二重性なのである。

この問題は少し角度を変えて言うと,カント(Immanuel Kant1724–1804)において叡知的なものと規定されている絶対的な超越性(Transzendenz)としての「物自体(Ding an sich)」が経験的なものにつなぎとめられている主観性によっては認識されえず,主観性に対して経験的なかたちで開示される現象世界のみが認識可能であるとされていること,にもかかわらず主観性による現象世界の認識可能性の構造のうちには,経験的なものに還元できない時間と空間というア・プリオリな形式性が権利上は経験に先行するかたちで備わっていなければならないとされていることの意味につながってくる。それは,経験的なものと超越的なもののあいだの権利的・時間的な前後関係のねじれをやはり含んだかたちで成立する二重性の問題なのである——『純粋理性批判』においてこの問題は,「先天的綜合判断(ein synthetisches Urteil a・priori)」の成立可能性の問題として扱われる——。

*

超越的なものは経験的なものの持つ事象内実の個別性・実在性ぬきには成立し得ない。ところがその一方経験的なものはそれが経験的なものとして生成し現出するその瞬間にお

いて，すでに超越的なものを自らの成立条件として前提にしているのである。これは明らかに矛盾である。いや，循環論証といった方がよいかもしれない。しかし「作品」はこの矛盾，循環論証ぬきには生まれ出ることが出来ないのである。『純粋理性批判』において超越論的主観性に，より正確にいえばその理性（認識）作用に課せられたアンチノミー——今私たちが論じようとしている問題の文脈に即して言えば，経験的なものから出発しても，超越的なものから出発してもどちらの場合も論証が成立するがゆえに，却って一義的な論証は成立しえていないという事態ということになる——を検証したカントは，だが『実践理性批判』の段階になると，『純粋理性批判』においては否定的なかたちで扱わざるをえなかった「作品」生成過程の条件としてのこの矛盾をむしろ肯定的なものへと反転させて，一個の倫理的契機をはらむ論理のかたちへと凝縮させる。それが『実践理性批判』における「あなたの意志の格率が，つねに，同時に普遍的な立法の原理でありうるように，行動せよ」(Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Ⅰ－1－7 ここでは63頁の南による引用にしたがう）という定言命法 (kategorischer Imperativ) の論理に他ならない。

この自己の自己に対する命令としての定言命法のうちには，物自体という絶対的な超越性に依拠することのできない経験的なものの次元において，その経験的なものそのものがそのものとして超越化されうるために，経験的なものの生成する過程が，経験の担い手としての主観性によって，あたかも超越的（普遍的）なものからやってくる命令の遂行過程のように読み換えられ了解されてゆくという機制が働いている。つまり事象内実の次元においては経験的なものがゼロから生成しながら前へと時間的に進んでゆく過程としてあるものを，その経験の担い手としての主観性が，真理内実の次元における超越性からあらかじめ規定されているア・プリオリな条件を指令（命令）に従って遂行する過程として読み換えてゆくということである。その結果，経験的なものの進行過程は，それ自体において超越的なものへの遡行・遡及の過程と，すなわち先ほど言及した「作品」における事象内実の真理内実への志向的な関係づけを可能にする過程と二重化される。それは，時間的な順序関係のなかで前進と後退という相矛盾する運動が同時に遂行される過程といってもよい。しかもここで超越的なものの根拠および成立場は主観性の外部にではなく，あくまで主観性の内部に求められねばならないのである。

主観性がカントによって超越論的主観性 (transzendentale Subjektivität) と名づけられていることの意味はまさにここにある。外部にある超越性をそのまま準拠点として受け入れるのが「超越的」であるとすれば，超越的なものの成立可能性をたえず主観性の内部において問い直すことを条件づけられているのが「超越論的」ということだからである。そしてカントはその過程をそのまま主観性にとって「そうあらねばならない」遂行的な (performativ) 倫理，すなわち定言命法の倫理へと凝集させるのである。繰り返しになるが，この事態を，概念実在論に典型的なような超越的なものからの一方的・無媒介的な指令への経験的なものの従属——普遍的超越性（真理内実）からの一方的な下向過程としての経験的なものの個別性（事象内実）の生成——へも，超越なき個別性としての経験的なものの自律化，自走化——超越性そのものの廃絶——へも一義的に還元することは出来ない。

カントが「統整的 regulativ」という概念を「規範的 normativ」とは別なものとして掲げた所以もそこにある。真理内実と事象内実の関係はけっして主観外的な超越性に依拠する「規範的」なものではなく，主観内的な超越性による指令にもとづく「統整的」なものなのである。

＊

こうしたカントの思考スタイルが生まれてきた背景には，歴史－存在論的にいうと，中世以来の概念（本質）実在論的な超越性にも，ノミナリスティックな個別性にも一方的な形で還元できない中間存在領域が，18 世紀後半のヨーロッパ人であるカントにとって，中世以後の新らしい世界の本質および構成がどのようなものであるのかを考える上での重要な因子（ファクター）として浮上してきたという事情が存在する。中世およびルネサンス・バロック期が過ぎ去り啓蒙的・古典主義的な初期近代の時代が到来するとともに形成され始めたこの，「具体的思考，ないしは概念の感覚的類似物」という性格を持ち「合理的なもの〔超越性〕と現実的なもの〔経験性〕の両方にかかわっている」（テリー・イーグルトン『美のイデオロギー』鈴木聡他訳，紀伊国屋書店 29 頁，〔 〕内筆者による補足）中間存在領域においては，超越性はもはや個別的な存在者の外にある絶対的なものとしては成立しえないし認識されえない。そのことがカントにおける物自体の認識不可能性につながっていることはいうまでもない。またイーグルトンの言葉にあるように，普遍と個別，精神と感覚，形式と内容等の二項対立図式もまたこの中間存在領域においては徹底的に相対・中和化される。カントの定言命法は，この伝統的な意味での超越性を欠いた，いまだその統合・秩序原理が見出されずにいる中間存在領域に「法なき合法性」（イーグルトン）を定立し，新たな「超越なき超越性」にもとづく分節・秩序構造を与えるための，言い換えれば外側にある超越性からもたらされる法への服属によってではなく，経験的個別性に根ざす主観性としての自己を前提条件としながら作り出される超越性（自己のうちなる立法性）への服属によって，つまり「超越なき超越性」としてしか現れえない法の自己内的な妥当性に基づいて合法性が定立されるための論理に他ならない。

さらにいえば，こうした定言命法の論理は，その「超越なき超越性」の定立を目ざすという基本モティーフゆえに，中間存在領域の帯びている「感覚＝美的なもの（アイステーシス）」としてのあり方に対して，「共通感覚 sensus communis」と「趣味判断 Geschmacks-urteil」を通して「超越なき超越性」を土台とする分節・秩序構造を与えようとする『判断力批判』の第一部の議論と深い類縁関係を持つことになる。カントは，『純粋理性批判』における理性のアンチノミーの証明という隘路の中で陥った不可知論的 (agnostisch) な無底性 (Abgrund) を，こうした定言命法の論理および共通感覚・趣味判断の論理を通じた中間存在領域の「超越なき超越化」――『判断力批判』の議論に即せば，「美的なもの」において体現される「目的なき合目的化」と言い換えることも出来る――によって克服しようとしたといえるであろう。それが『判断力批判』において美的なものの定義として示される「関心なき適意 (interesseloses Wohlgefallen)」の意味になるのだが，重要なのはカントにおい

て美的なものをめぐる「目的なき合目的性」（関心なき適意）の論理が，定言命法の論理から看て取ることが出来る「法なき合法性」（自己のうちなる立法性）の論理と正確に相似的であるということなのである。そして同時に，カントがこのような広義の意味での法的な言説モデルに根ざしたかたちでアプローチしようとした中間存在領域が，近代の歴史性を実定化するうえでの媒体となる「市民社会 Bürgertum」の存在論的基底をなしているということにも目を向けておかねばならない。

＊

ところでカントの目ざした中間存在領域における「超越なき超越化」が具体化される媒体として，「市民社会」の実定性の裏面に貼りつくかたちで「自然」が想定されていることにも留意しておく必要がある。このことには，「立法なき合法性」が外面的強制や規範化によってでなく，あくまで「自ずから成る」自生的なかたちでの自己立法化によって定立されるべきものとして想定されていることが対応する。それは言葉を換えていえば，「人為」という目的性が「自然（じねん）」という無目的性の実現に向けて合目的化されているということでる。そしてそれが「美的なもの」の実現としての「芸術」――私たちの言葉で言えば「作品」――の本質ともなるのである。カントは，この「目的なき合目的性」を実現するものとしての芸術に関して次のように言っている。「自然は天才 (Genie) を通じて学問にではなく，芸術 (Kunst) に規則を書き加える。そしてこのことが可能になるのはただ，芸術が美的な技術 (Kunst) である限りにおいてである」(Kant; Kritik der Urteilskraft. Werke in sechs Bänden. Bd. 4. Könemann 1995, S. 191)。

「人為＝技術」を通した「自然」の法則性の実現がそのまま「目的なき合目的性」の実現としての「芸術」（作品）の実現になるというカントの見方には，中間存在領域における「超越なき超越性」（＝立法なき合法性）の確立に関するカント的な議論モデルのあり様・性格が典型的なかたちで現れている。こうした「自然」を最終目的として理想化する「芸術（作品）」のあり方によって，『純粋理性批判』において陥った不可知論的な無底性という世界存在の最深部に穿たれた亀裂を埋める補填剤としての芸術＝美的なものの役割と意味が，もっとも明確なかたちで提示されるのである。

そしてこのことは，中間存在領域における感覚的＝美的な現われの構造と意味を解明し，同時にそこに秩序原理を与える「具体性の科学」（イーグルトン）としての美学の機能――それは最終的に非制度的な道徳科学としての機能へとつながる――が，中間存在領域のもう一つの秩序原理として浮上してきた「法」(Recht) の次元における経験的なものと超越的なものの遂行的な二重性，すなわち一回一回生起する経験的なものの遂行過程――ふだんの生活の中で一定の陶冶・枠組みを踏まえたかたちで行われる理にかなった行為のあり方――をまってはじめて実在するにもかかわらず，同時にその遂行過程をあらかじめ統整するア・プリオリかつ超越的な参照点・基準点として法がすでに機能しているという逆説的な二重性へと結びつきながら，外的な強制や暴力というかたちで現出する支配権力の直接的な威力によらない定言命法的＝自己内統整的な秩序の自生的性格（自然としての「目的

なき合目的性」）を生み出してゆくという，もっとも原理的•本質的な意味における「市民的 (bürgerlich)」な統治構造——ただしミシェル・フーコー (Michel Foucault 1926–84) ならばそこで働いている統治メカニズムを「主体化＝服属化 assujettissement」の過程と呼び，その結果生じる自生的秩序を「生権力 biopouvoir」による支配状況として批判的に捉えるであろう（『性の歴史』第1巻「知への意志」田村淑訳，新潮社参照）——の成立の基底をなしているのを指し示している。このような定言命法と感覚＝美的なものをめぐる議論 (Diskurs) から共通して浮かび上がってくる論理がカントにとっての「作品」生成の論理であり，同時にそれは近代市民社会の統治構造の基底を明らかにするものであるという意味において，極めて強い歴史的かつ政治的な性格を帯びている。

＊

しかしながらこうしたいわば歴史－存在論的な次元において生成する「自然」のイデア化による「超越なき超越化」の遂行は，本当に「作品」の抱える問題性の解決になるのだろうか。そのことをさらに考えるために，ここでカントから目を転じ，ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel1770–1831) の「作品」をめぐる議論を見てみよう。そこでまず，かつて『イェーナ実在哲学』と呼ばれ，現在では『イェーナ体系草稿』と呼ばれるようになった1805年——『精神現象学』刊行の2年前である——の草稿の一節を引いてみたいと思う。「**——自我 (ich) の作品，自我はそれ**〔作品〕**を通して自らの行い (Tun) を知る。すなわち自分を，あらかじめ**〔自分自身の〕**内部において存在としてあった自我として知るのである——**。〔知られるのは〕**行いとして**〔の自我〕**であって想起**〔＝内化 (Erinnerung)〕**において**〔知られる自我〕**ではない。そうではなく**〔対象＝作品の〕**内容それ自体が自我を通じて存在するのである。というのも**〔対象＝作品と自我の〕**区別それ自体が自我のものだからである**」(Hegel: Jenaer Realphilosophie. Philosophische Bibliothek 67. Felix Meiner 1969, S. 196. 原文ゴチック。〔 〕内は筆者による補足)。

この若きヘーゲルの草稿の一節には，早くもヘーゲルの弁証法的思考の核心ともいうべき独自な論理が現れている。ヘーゲルにとって「作品」は，「自我」によって措定されるものでありながら，同時に「自我」の外にあるものである。逆に言えば，「作品」を措定する過程のうちにある「自我」の存在は，それ自体において「自我」の外部へと越境している (entgrenzen) ということである。つまり「作品」において「自我」は，「自我」の外部，より端的にいえば「自我」にとって他なるもの (das Andere) へと媒介される「自我」となるのである。この「自我」と「自我」にとって他なるものとの「区別」を内に含む「自我」こそが，ヘーゲルにおける「作品」としての「自我」に他ならない。

こうしたヘーゲルの弁証法的論理は，「作品」が自己内統整的な関係にもとづいて捉えられているカントの「超越なき超越化」の論理とは明らかに異なっている。ついでにいえば，事行 (Tathandlung) を通して非我を措定するフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte1762–1814) の論理とも異なる。ヘーゲルにおいてはカントおよびフィヒテとは違って，自己（自我）存在そのもののなかに切断線（区別）が設けられており，自己は自己でないものとの区別と

媒介を通じてはじめて自己となることが出来るのである。ではそこにおいて「作品」が生成する論理とはどのようなものとなるのか。

いうまでもなく「作品」はヘーゲルにおいて自己そのものの内容である。だが同時にそれは自己の外部にある対象でもある。この同一性（自己）と非同一性（対象）が重ねあわされる「作品」の論理の核心を，ヘーゲルは「労働 (Arbeit)」の論理として捉え返そうとする。そして「労働」の論理とはヘーゲルにとって，「自分自身を－物に－すること (Sich-zum-Dinge-Machen)」（自己物化）の論理に他ならない。「満たされた欲動 (Trieb) は**揚棄された自我の労働**である。このことが自我の対象である。そしてこの対象は自我の場所において労働 (arbeiten) するのである。**労働は自分自身を－物に－することである**。欲動－である自我 (Trieb-seienndes Ich) の〔自我と対象への〕二重化とはまさしく自分自身を－対象に－すること (Sich-zum Gegenstand-Machen) なのである。（欲望 (Begierde) はいつもあらかじめ始まっていなければならない。そして欲望が労働を自分から分離することはありえない。）しかしながら欲動は，物となった自我としての自我の統一性なのである」(ders. S. 197. 太字は原文ゲシュペルト〔　〕内は筆者による補足)。

ここにおいて若きヘーゲルは明らかにカントにとっては未知であった領域へと足を踏み入れている。「労働」を通して生み出される「作品」は，もはや超越的なものと経験的なものが自己内統整関係のなかで「法なき合法性」（目的なき合目的性）に基づいて自足的に二重化されうるような領域には定位されえない。「作品」が定位されるのは，自己外的な「物」の次元，領域なのである。それは同時に，「作品」がもはやカントによって理想化＝イデア化された「自然」ではありえないことも意味する。「物」としての「作品」には，カント的な意味における「自然」の持つ「目的なき合目的性」の契機，言い換えれば「人為（技術）」によって生み出されながら「人為」の痕跡を完全に消去してしまっている同一化＝超越化の玲瓏たる具現体としての「自然」の契機が決定的なかたちで欠けているからである。自己物化としての労働の論理は，そうした同一化＝超越化のただ中に深い切断線をもたらすのである。

このことがヘーゲルの思考において何を意味しているのかをよりはっきりさせるために，『イェーナ体系草稿』よりさらに数年前に書かれた『人倫の体系』と呼ばれる草稿の内容を見ておこうと思う。そこで問題にされているのは「欲求 (Bedürfnis)」と「享受 (Genuß)」の分離という事態である。ヘーゲルはまず「分離の感情は欲求であり，それが揚棄される感情が享受である」(Hegel: System der Sittlichkeit. Philosophische Bibliothek 144a Felix Meiner 1967, S. 10 傍点部分は原文ゲシュペルト）ことを確認した上で次のように言う。「α）完全かつ絶対的に同一的なもの，〔すなわち〕意識なきものの揚棄，分離，この分離は感情ないしは欲求としての分離〔である〕。／β）差異 (Differenz) であり，かつ否定的なものであるこの分離に対抗する差異，すなわち分離の否定（欄外書き込み：欲望，客体 (Objekt) のイデアールな規定)，かくして〔それは，〕主観的なものと客観的なものの，欲求の対象が外部に置かれることとなる経験的・客観的直観の否定，ないしは努め (Bemühung) と労働〔である〕。／γ）客体が否定された存在，ないしは最初の二つの契機

(Moment)〔分離とその否定〕の同一性〔同一性と非同一性の同一性〕,〔それは〕自覚された (bewußt) 感情,すなわち差異から生じた感情〔としての〕享受〔である〕」(ders. S. 10. 傍点部分は原文ゲシュペルト,〔 〕内筆者による補足)。

絶対的な同一性の境位——それは始原状態にある「自然」に他ならない——に対して,外部(客体)へと向かう欲求を通じてまず区別・差異がもたらされる。この区別・差異は享受によってもう一度同一性へ,すなわち始原状態における同一性と区別・差異(非同一性)とのあいだの同一性へと還帰するのだが,このとき問題なのは欲求(区別・差異の生起)と享受(区別・差異の否定)とのあいだに自己物化の契機を含む労働が差しはさまれることである。このことによってヘーゲルの論理は,作品の生成過程において経験的なものと超越的なものとの二重性が自己内統整的な関係を通じて接合され,「目的なき合目的性」としての「自然」の同一性へと統合されるカントの論理とは決定的なかたちで異なったものとなる。

カントにおいては,経験的なものの生起がそのまま自己の内部で超越的なものからの指令へと読み換えられる。それは,カントにおいて経験的なものをもたらす行為の過程が基本的に自己の内部で完結しているからである,だが労働に付随する自己物化の論理においては,自己は自己内部で完結せず他なるものへと転化する。つまり労働を通して自己は非自己化するのである。このことを端的なかたちで示しているのが欲求と享受の分離に他ならない。つまり欲求を通じて生起する経験的な自己と,非自己化としての労働を担いそれがもたらす作品の生成を享受する自己,つまりカントに即せば経験的なものを超越的なものへと置換する自己とは,もはや同一ではありえなくなるのである。

なるほどヘーゲルは弁証法の論理を通じてこの二つの異なる自己を,同一性と非同一性の同一性としての自己へと還帰=統合してみせる。だがそれは,経験的な自己(個別的な自己)の外側に,自己と他なるものの媒介関係を通して形成される,対象性を帯びた間主観な (intersubjektiv) 定在によってはじめて可能となるのである。逆に言えば,こうした間主観的定在を通してはじめて自己と非自己の媒介・再結合が可能になるのである。ヘーゲルはそれを「客観的精神」とか「人倫」と呼んだのだが,カントにおける経験的なものと超越的なものの二重化に対応するのは,こうした自己の外部に定立される対象的定在を通して再度自己が確立される過程なのである。そしてこの二つの自己の分離に対しヘーゲルがもっとも原基的なかたちで感じていたことをもっともよく示しているのが,イェーナ時代に先立つフランクフルト時代に書かれた『初期神学論集』に出てくる「疎遠な (fremd)」という言葉に他ならない。つまりこの分離過程の基底には自己の自己に対する疎遠さの契機がはりついているのである。この契機が,「疎遠な」に由来するヘーゲルのもっとも枢要な概念の一つである「疎外 (Entfremdung)」へとつながってゆくことは言を俟たぬであろう。そしてこのことは,作品における事象内実と真理内実のあいだの深い乖離・疎隔という事態としても捉えられうるであろう。

＊

このような事態の背景には何があるのだろうか。カントの経験的なものと超越的なものが二重化される自己内統整の論理，そしてその論理を支えている広義の意味での法的言説モデルに基づくディスクルスと対応しているのは，いうまでもなく感覚＝美的なものへと収斂する「市民的なもの」としての中間存在領域であった。それは，フランコ•モレッティが次のように描く世界に他ならない。「社会秩序は「合法的」であるだけではじゅうぶんではない。それは象徴的に合法であるように見えなければならない……また，「自由な個人」として，恐れをいだく主体としてではなく確信をもった市民として，ひとが社会規範を自分自身のものとして知覚することも必要である。ひとは，規範を内面化し，外的な強制と内的な衝動が弁別しがたくなるところまで両者を融合させて，新たな単位をつくりあげなければならない。このような融合を指して，われわれはふつう「同意」とか「合法化」と呼んでいる」(Franco Moretti: *The Way of the World* (London, 1987), P. 16. イーグルトン前掲書 66 頁より引用)。

この「市民的もの」としての中間存在領域の基軸となっているのは，モレッティがいっている「同意」「合法化」を自己内統整関係において引き受ける「自由な個人」としての「市民 (Bürger)」である。それは，自己内部で確立される経験的＝超越的な「法なき合法性」に基づく自己決定と自律の権利を有する主体に他ならない。そしてその主体の存立条件を具体的に肉づけするのは，イーグルトンが「社会生活の美学化」と呼ぶ美的なものと道徳の融合なのである。

ではヘーゲルの場合はどうか。先ほど引用した『人倫の体系』の先の部分に次のような記述がある。「α）客体の否定，ないしは直観，しかしながら〔それは〕次のような契機 (Moment) として〔把握される〕。すなわちこの否定は別な直観ないし客体によって置き換えられる，あるいは純粋な同一性はこうした否定の行為 (Tätigkeit) によって固定化される，という契機としてである。かくして同じ否定のなかで享受の抽象＝度外視〔否定〕(abstrahiert) が生じる。すなわち享受は達成されなくなるのである。なぜならここで実在するのはあらゆる抽象〔否定〕であり，それが存在となっているからである。客体が否定されるのは，客体一般としてではない。他なるものへと置き換えられる〔ことが客体の否定なのである〕。というのも客体は，この抽象〔否定〕としての否定においては客体ではないからである。あるいは客体は享受ではないからである。さてこの否定が**労働** (Arbeit) である」(Hegel, a.a.O. S. 12　太字は原文ゴチック。〔　〕内筆者による補足)。

たいへん分かりにくい記述だが，ポイントとなっているのは，「労働」として規定される「否定」が「客体」の「他なるものへの置き換え」であり，それが「享受」へと達しないという点である。これは，労働という概念がヘーゲルにおいて交換可能性という文脈のなかに位置づけられていることを，言い換えれば労働において欲求と享受の分離が生じるのは，労働が交換可能なものとしてあることに基づいていることを示している。同時にここでは，交換というかたちで生起する自己の非自己化＝自己物化を通じて，交換の対象となる他の労働とともに形成される共同的・間主観的な交換関係が個々の自己に対して疎遠な自立化した定在として生起するいう事態も示唆されている。先ほど触れた間主観的な定在とはこ

の交換関係の対象態に他ならない。ふたたび『人倫の体系』から引いておこう。「最初の段階においてすべての個別性 (Individualität) の帯びている特殊性 (Besonderheit) が否定される。彼〔所有者としての市民＝ブルジョア〕は，このように〔特殊性の否定を通して〕規定される普遍的なもの (Allgemeines) としての第二の段階に対してもそのように振舞う。しかし〔この普遍的なものは〕彼において所有が確保されるためにのみある，形式的に普遍的なものであり，〔実際には〕絶対的に個別的なもの (ein absolut Einzelnes) なのである。／労働も同じように普遍的なものとなることで，そして労働がその物質的内容 (Materie) にしたがって欲求の総体性を目ざしているのではなく，その概念 (Begriff) にしたがって普遍的な依存関係 (Abhängigkeit) が物理的な欲求の充足のために措定されることで，〔市民＝ブルジョアの場合と〕同様の事態となる。労働の価値と労働および生産物の価格はすべての欲求の普遍的な体系 (System) にもとづいて規定されるのである。そして他者の特殊な必要 (Not) に基づいて根拠づけられる価値 (Wert) 内部の恣意性 (Willkür) は，他者のために過剰〔な生産物〕が必要かどうかへの無自覚さと同様に完全に揚棄される――。労働の普遍性，ないしはすべての〔労働の〕無差別性 (Indifferenz) は，労働を同等化するとともに，個々の労働が直接的にそれへと転化することが出来る〔基準・尺度である〕中心 (Mitte) として，すなわち一個の確固とした実在の (ein Reelles) である貨幣 (Geld) として措定される」(ders. S. 66 傍点部分は原文ゲシュペルト。〔 〕内筆者による補足)。

労働において，経験的＝個別的なものと普遍的なものの関係は経験的＝超越的二重化の論理によっては成立しえない。カントにおける，「自己のうちなる立法性」に基いて経験的＝超越的な二重性（自己内統整関係）として定立された主体は，ヘーゲルにあっては「普遍的な依存関係＝普遍的な体系」の内部で同等かつ交換可能なものとして規定される個々の労働の担い手へと変貌する。そして普遍的なものと個別的なものの関係は，「貨幣」へと凝固する普遍的なもののあり方を前提にしつつ，当の貨幣を基準・尺度とするかたちでその個々の「価値＝価格」が反照的に決定されるという商品－貨幣関係――それは，後にマルクス (Karl Marx 1818–1883) が『資本論』で根源的なかたちで解明してみせた「価値形態」のことである――として規定されるようになるのである。そしてこの瞬間，労働の担い手は商品＝貨幣所有者としてのブルジョアになる。このブルジョアは，カントの「私は出来る (Ich kann)」に支えられる自律的な主体ではなく，商品－貨幣関係という交換の体系に従属する――ヘーゲルの言葉を借りれば，自己の意志とは無関係に「理性の詭計 (List der Vernunft)」によって操られている――函数項のごときものに過ぎない。

このことから明らかなように，ここでヘーゲルが依拠しているのは，カントの言説モデルの依拠する法の次元とは異なる「経済」の次元，より正確にいえば「市場経済」の次元である。つまりヘーゲルは，近代市民社会を法の次元ではなく，市場経済の次元から捉えようとするのである。ヘーゲルが後に『法の哲学』のなかで近代市民社会を「欲求の体系」として捉え，そのもっとも重要な特性を，社会が「富めるもの (Reichtum)」と「賤民 (Pöbel)」へとたえず分裂してゆくところに求めていったこと――市民社会の絶対的な宥和不可能性の認識――の起源はまさにここにある。そしてこのようなヘーゲルの考察は近代市民社会

の認識に根本的な転換をもたらすことになる。

というのも，この市場経済の次元においては，もはや感覚＝美的なものへと収斂するような中間存在領域は自律的には成立しえないからである。つまり主体は自己決定と自律の担い手としての「市民」ではありえなくなるのである。主体の経験的＝超越的な自己内統整関係にもとづく二重化に代わって登場するのは，自らの遂行する労働とその生産物がたえず自己にとって疎遠なものとして非同一化される過程，個々の主体の自己了解の構造に即して言えば，たとえ労働がそれを担い遂行する主体にとって自己の行為として即時的には了解されるとしても，それは本質的には，他なるものによる労働の疎遠化＝簒奪の顚倒され仮象化された認識に過ぎないということである。念のために言い添えておけば，この他なるものは具体的な他者ではない。それは，すでに述べたようにあらゆる個々の自己から疎遠化され，かつ自立的な定在となった普遍的依存関係の凝固体としての「貨幣」――これも後のマルクスに即して言えば「資本 (Kapital)」――なのである。そして各々の自己はこの「貨幣」から反照される仮象となる。この，個々の個別的・経験的な自己の生成・展開過程がもはや自己内部の超越性へと還帰することなく，外部にある「貨幣」としての擬似超越性によって仮象化されざるをえなくなる過程をヘーゲルは「疎外」と呼んだのだが，ヘーゲル自身の自己物化としての労働の捉え方を踏まえるならば，それは，やはりマルクスが『資本論』において用いた「物象化 (Verdinglichung)」という言葉で呼ばれるのがもっとも適切なのではないかと思われる。こうしてヘーゲルを起源とするかたちで，物象化という事態をもたらす近代市民社会の作動論理の所在が明らかになる。

＊

この物象化の論理の背景に透けて見えるのは，不可抗なかたちで自己存在の基盤が掘り崩されてゆく過程である。その過程は，カント的自律がいかなる意味でも不可能となる地点まで進んでゆく。カント的に言えば経験的なものの生成が自己に明瞭な輪郭を与え，その内実を豊かにしてくれたと確信される瞬間，つまり自己という場において事象内実が真理内実と出会えたと感受される瞬間，そしてそれを通じて自己が自らを超える普遍的なものにつながっていると感じられるまさにその瞬間に，それらの一切が顚倒された仮象にすぎず，自己はもはや教養小説（ヒルトゥンクスロマーン）におけるそれのように「作品」とはなりえないという真実が物象化の論理を通して一挙に露呈するのである。この真実の露呈の前にはいかなる自律の努力も実践も空虚なものでしかなくなる。ではこのような物象化の論理に対して主体は完全に無力でしかないのだろうか。

ヘーゲルはよく知られているように，『美学講義』において「芸術の終焉」を語っている。ふつうこの言葉は，近代においてはもはや古代ギリシア芸術のような「直接性や生命感や現實味」を持った「高き美」(Hegel: Vorlesung über die Ästhetik. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 13, Suhrkamp 1971 『美學』第 1 巻の上 竹内敏雄訳 岩波書店 26 頁）の現われ，すなわち完璧なかたちでの「理念的なものの感性的顕現」――真なる「作品」の生成――は不可能になってしまったというヘーゲルの同時代に対する否定的な診たての表現として理解さ

れる。そしてそれは，カントやシラー (Friedrich Schiller1759–1805) が行ったような芸術美に対する高い評価が同時代においては成り立ちえなくなったという慨嘆としても理解されている。

だがこの言葉はじつは一つの始まりの宣言でもあるのだ。すなわち，直接的・無媒介的な芸術＝美の顕現の時代が終ったところから，学 (Wissenschaft) の時代としてのわれわれの時代が始まるという宣言である。それは，これまでの私たちの議論の文脈に即せば，経験的＝超越的二重化の論理が終焉し物象化の論理がそれに取って代わった時代にあって，自分たちの認識および実践は，学という概念に象徴されるような反省性・批判性を持たねばならないという一個の当為の宣言でもある。つまりヘーゲルは「芸術の終焉」を，物象化の論理へのもっとも本質的な対抗戦略としての批評 (Kritik) の始まりとして読み換えるのである。こうして物象化の論理のもと，「作品」の時代が終わり批評の時代が始まる。

*

ここで想い起されるのは，若きルカーチ (György Lukács 1885–1971) がヘーゲルの影響の下に書いた現代文学批評の傑作『小説の理論』のなかの議論である。ルカーチでは，マルクス主義者へと転じた後に書かれた『歴史と階級意識』が，「物象化」という概念を最初に普及させた著作として名高いが，それ以前に書かれた『小説の理論』のなかにもすでに物象化の論理を先取りする議論が登場している。そしてそれは明らかにヘーゲルからつかみ取られた批評精神の表現であるといってよい。

さてルカーチは次のように言っている。「第一の自然〔始原としての自然〕にたいするこの自然〔人間が作り出した環境としての「第二の自然」〕のよそよそしさ，すなわち近代的な感傷的自然感情は，みずからの創造した環境が人間にとってもはや父の家ではなく，牢獄と化したのだとする体験の投影にすぎないのだ」(Lukács: Die Theorie des Romans. Luchterhand. 1963『小説の理論』大久保健治他訳，『ルカーチ著作集』2 所収。63 頁。〔 〕内筆者による補足)。

この「第二の自然」はいうまでもなくカントの議論に即せば，「目的なき合目的性」として理念化される自然である。だがルカーチはそれを「よそよそしいもの」，つまり疎遠なものとして捉えようとする。それがヘーゲル的な意味での物象化という事態を意味することは言うまでもない。そしてルカーチは，カント的な経験的＝超越的二重化の論理が物象化を隠蔽する仮象論理に過ぎないことを明らかにして見せるのである。そしてこのルカーチの議論からさらに影響を受けて書かれたのが，細見和之によって「『啓蒙の弁証法』という著作全体を貫いているモティーフは，まさしくベンヤミン - アドルノ的な意味での「自然史」の理念にもとづく歴史哲学の試み，と見なすことができる」(『アドルノの場所』みすず書房 36 頁) とその意義が評価されているアドルノ (Theodor Wiesengrund Adorno 1904–1969) の実質的な処女作『自然史の理念』に他ならない。このことをことさら強調するのは，『自然史の理念』から『啓蒙の弁証法』を経て，『否定弁証法』『美学理論』へと至るアドルノの思想的道程のなかで，ヘーゲルにおいて胚胎されマルクスへと受け継がれた物

象化の論理に対する批判的な認識，つまり先に定義した意味での批評の核心的モティーフがもっとも根底的なかたちで掘り下げられ深化されていると考えることが出来るからである。ところで南の本においてもっとも苛烈な批判にさらされているのが，他ならぬ『啓蒙の弁証法』なのである。そしてその批判には，批評精神の現在的な根拠についての南なりの診たてが込められている。ここでようやく本書から触発されて私のなかに芽生えた論議の内容が，本書との具体的な接点を持つことになる。

2. 南の『啓蒙の弁証法』批判について

ここであらかじめ南が本書において取ろうとしている基本的な姿勢，立場を示しておきたい。それはまさに，『啓蒙の弁証法』におけるアドルノの思考論理への批判が展開される箇所において登場する—本書では第二章「啓蒙の弁証論—アドルノの『啓蒙の弁証法』またはカントの理性私的使用論・倫理学・美学について—」と第五章「特異点と真への意志—アドルノの『啓蒙の弁証法』またはカントにおける根拠としての理性と崇高について —」の二つの章で『啓蒙の弁証法』が扱われている—。「「普遍的立法」は，「私という理性的存在者と，べつの理性的存在者たちとに普遍」のことだという，一般的（およびカント自身の）解釈は，むしろ普遍性を損ない，社会の他律的要素をひそかに持ちこんでしまったものにすぎないのである。実際には，「他律的原理はまっぴらだが，まあ，私の節操としての，私の原理，私が分裂してしまわないような私の原理があるとすれば」という意味のほかは，自律的には解しようがないところなのだ。「善」の根本法則としての定言命法が，自律的にほんとうに意味することは，「私の節操においては，私は私にとって，私が変節して私でなくなるような恒常の筋だけは決して曲げないように行動する」（命令法としては，「私」を「あなた」に，「行動する」を「行動せよ」におきかえる）ということでこそあるにほかならない。無頼の極致における，しかしここは筋はまげられないという，ぎりぎりの節操の，自律なのである」（67 頁）。

この南の文章には，カントの定言命法の論理を万人に妥当するふやけた一般性へと決して堕めてはならないという強烈な当為がみなぎっている。それは，万人向けの一般性こそが「他律」，すなわち非自己化としての物象化の導入路に他ならないからである。南はカント自身に対してすら，あいまいな一般性に媚を売ることでこの「他律」の危機に対して鈍感になっていると——引用箇所の少し前に，「カント自身がほとんど見落としてしまった」（同 66 頁）という表現がある——不満を鳴らし，「他律」との緊張に満ちた対峙を通してかろうじて確保される，「節操」ないしは「恒常の筋」としての「自律」に賭けようとする。そして南のなかでそうした当為を支えているのは，カントの思考に関する次のような解釈に典型的なかたちで表現されている経験的＝超越的自己統整の論理である—それは南にとって，カントの思考における一般性への還元を許さない「特異点」（126 頁）を意味する—。「カントが追い求めていることは，ただ人間の能力のより上位の働き〔自己内超越性の働き〕の中に，価値あるものを自律的に基礎づけるということなのである。カントにおい

ては，正しくは普遍〔超越性〕と特殊〔経験性〕は同質なのではなく，あくまで，認識回路の中でことがらがつながって認識がまさに可能となるその接点として，同致するのである」(63頁，〔 〕内筆者による補足)。

他律＝物象化が支配する世界に対し，この「普遍と特殊」の認識回路のなかでの接合・同致という経験的＝超越的二重性の論理をもって立ち向かおうとする南を，ドン・キホーテに擬するとするならば，あるいは不謹慎のそしりを免れないかもしれない。だが，南の手にする経験的＝超越的批評という槍が本当に敵を打ち倒すことが出来る槍であるのかどうか，敵がじつは風車であり，ドルシネア姫は農婦にすぎず，ロシナンテは驢馬だったというかたちで「真実」が露呈しないかどうかは保証の限りではないように私には思える。だからこそ，南が敵とみなすアドルノの『啓蒙の弁証法』の捉え方についての今一度の検証が必要なのである。そしてこのことは，ヘーゲル以降の「批評の時代」における批評の真の意味での成立根拠を根底から問い直す作業でもある。

＊

南によれば，アドルノの『啓蒙の弁証法』における批評戦略の要諦は，「啓蒙の持つ非真理的要素を読みあかすことによってこそ真の啓蒙にいたる」という「限定的否定〔bestimmte Negation〕」の論理にある。逆に言えば，『啓蒙の弁証法』のなかではそれ以外に批評のための「具体的方策は提示され」(58頁) ていないということである。

このことは，アドルノの啓蒙批判がもっぱら「神話はすでに啓蒙である」というテーゼと「啓蒙は神話に転化する」というテーゼによって根拠づけられた啓蒙の野蛮への頽落の過程に対する批判に終始しており——その批判は具体的には，「啓蒙の論理的な考え方が，数学的機械的論理をながだちとすることで，必然的に反省や思想を非論理的なものとして失墜させてしまう」(57～8頁) という事態を暴くことによって遂行される——，カントのなかにある理性問題を見落としてしまっていることを指し示している。それは言い換えれば，アドルノにおいて啓蒙の論理，あるいはその体現者であるとされるカントの思考論理の「すべてが悟性の作用の中に放りこまれ，片づけられている」(127頁) ことと表裏一体の関係にある。その結果アドルノにとって理性は，「欠落というかたちをとって，不可知な，神秘的な真理として，威丈高に，すべてのものに対して自らに近づくように厳命を下」(128頁) すものとして規定されることになる。ここに「アドルノの根底的な欺瞞性」(同) があると南はいう。

これに対し南は，カントの理性概念にはたしかに「感性の空間的時間的形式や，悟性がカテゴリー表に従って感性に働くことで認識が成立するというコペルニクス的転回のしくみを，細かく見定める働き」としての「超越論的な作用」(126頁) という側面があることを認めた上で，南がカントのなかに探り当てようとする理性概念には，じつはカント自身においても「忘れ去られてしまった」(同) もう一つのより重要な働きである「原理そのもの・根拠そのものを問うはたらき」(同) の側面があることを指摘する。このことは，すでに引用した箇所にある，「カントが追い求めていることは，ただ人間の能力のより上位の働

きの中に，価値あるものを自律的に基礎づけるということ」(63頁) に対応する。より普遍化して言えばそれは，「真への意志」として，かくあれかしという当為の次元に定位される経験的＝超越的自己内統整関係を志向する「原理を求める」人間の欲求能力の現われに他ならない。そしてこの「根拠自体を他にまかせるのでなく問いつづける」(126頁) 意志・欲求の彼方に見えてくるのは，南の自律への当為を端的に表す「徹底した自律と，自前の思想の展開のみによる理念」(126頁) というに他ならない。この視点に立つとき，理性 (啓蒙) の働きを悟性の作用にきり縮めた上で，いかなる経験的＝超越的な理性に関するポジティヴな提案――それが南にとっての批評の成立根拠となる――も示すことなく，悟性化した限りでの理性への限定的な否定としての批判を悪無限的に繰り返すだけのアドルノの思考論理は欺瞞でしかないことになる。

＊

このような南の『啓蒙の弁証法』に対する批判を受けて，まず『啓蒙の弁証法』における思考論理のの核心ともいうべき「主体 (観) 性の原史 (Urgeschichte der Subjektivität)」(Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Fischer Taschenbuch 6144. 1977 S. 51) の内容の確認を行いたい。「後期資本主義において明らかに狂気の相を帯びてきている手段の目的という王位への就任 (Inthronisierung)〔手段の目的化〕は，すでに主体 (観) 性の原史として認識されうる。人間が自らの自己を根拠付けるために行う自己自身に対する支配は，主体に奉仕すべく行われているにもかかわらず，つねに潜在的には主体の否定を意味している。というのも支配の対象となっている，抑圧され，自己保存によって解消される実体は，当の自己保存を作動させる機能としてのみ規定される生けるもの (das Lebendige) 以外の何ものでもないからである。そして自己保存の対象となるのは本来この生けるものであるはずなのだ」(ders.〔　〕内筆者による補足)。

「主体(観)性の原史」という概念が指し示しているのは，自己の自己に対する支配，すなわち少なくとも形式的には経験的＝超越的自己内統整関係によって根拠づけられている主体の自律と同じかたちを取って現れる自己の自己に対する相等性が，じつは自己の自己に対する抑圧・否定に他ならないという逆説的な事態である。この支配と抑圧がイコールで結ばれる事態は，より詳しく見るならば二つの契機を含んでいる。一つは，もともと自己は自己と等式で結ばれる関係にはないという契機である。これは，ヘーゲルの自己物化の論理によって示されている自己が他なるものへと非自己化されるという事態にもとづいている。というのもヘーゲル的に言えば，自己自体が根源的に非同一的な他なるものとの媒介関係をもって成立しているからである。このことは別な角度から見たとき，自己内部における支配－被支配の関係として現れる自己の自己に対する抑圧そのものが，自己の相等性の起源に他ならないという「主体(観)性の原史」の二つ目の契機へとつながってゆく。つまり自己の自己に対する相等性とは，自己の自己に対する支配＝抑圧を媒介として生じる自己の非自己化の過程の顛倒・仮象表現に他ならないということである。

ここで想起されるのは，『啓蒙の弁証法』において「主体(観)性の原史」のプロトタイプ

を表すアレゴリカルな挿話として取り上げられている，ホメーロスの『オデュセイア』のなかのセイレーンの物語（『オデュセイア』第12巻）である。周知のように，トロイアから故郷であるイタケー島へと戻る航海の途次でオデュセウスたちは数々の危難と試練に遭遇するが——それをアドルノは，神話における自然支配の段階から啓蒙における主体の自己支配の段階への離脱の過程のアレゴリーとして捉える (Vgl. Dialektik der Aufklärung. S. 42ff.)——，なかでも航海にあたってスキュラとカリュブディスという巨岩のあいだの狭い水路を抜けてゆかねばならないという試練を課せられる場面はそのクライマックスといってよいだろう。この巨岩のあいだを通る以外にイタケー島へと至る道はない。しかもこの水路にはセイレーンという水妖が棲み，通りかかる船の船乗りたちをあやかしの歌声で魅惑する。その歌声を聴いた船乗りたちは我を忘れてその歌声に聴き入り，船は巨岩に激突して難破してしまう。だがこのセイレーンの歌声を聴かずに封印することは人間には許されていない。ではオデュセウスたちはこの試練に対してどのように立ち向かったのか。

「彼〔オデュセウス〕は逃走するためには二つの可能性しかないことを知っていた。その一つは，彼が同伴者たちに命じたことである。すなわち彼は同伴者たちの耳を蝋でぐさがせたのであり，その結果彼らは肉体の力に従ってひたすら漕がねばならなくなる。(……) もう一つの可能性はオデュセウス自身，すなわち他の者たちを自分のために働かせる主人 (Grundherr) として彼自身が選択したものである。彼はセイレーンの歌を聴く。だがマストに体を縛りつけられているため無力である。誘惑が大きくなればなるほど，彼はより強く緊縛されるのである」(ders. S. 33f 〔 〕内筆者による補足)。

オデュセウスたちが運命に立ち向かうために案出した手段は，人間の知恵によって危難を回避するための「詭計 (List)」であるといってよい。このことは，一見するとオデュセウスたちが，暴力が直接的に噴出する神話段階とそこでの「目には目を」式の対決の構図を脱し，知恵（理性と自律）にもとづく相互了解（コミュニケーションを通した合意の形成）が成り立つ啓蒙段階へと移行していることを示しているように見える。だがそれは詭計であるがゆえに，じつは本来の意味での相互了解ではなく「欺き」「騙し」という性格によって規定づけられるのである。そして大切なのは，この詭計（欺き・騙し）のうちに，アドルノが啓蒙の基底において働いている原理的な機制として捉えようとした二つの要素が見出されることである。

＊

一つは，体をマストに縛りつけてセイレーンの歌を聴くオデュセウスと，耳を蝋で塞ぎひたすら櫂を漕ぎ続ける同伴者とのあいだで成立する「分業」の要素である。この分業は，本来統一的な生のもとにあるはずの自己が二つの極に分裂している事態のアレゴリカルな表現と見ることが出来る。そしてこの分業には，単純な水平的分業，つまり機能上の役割分担という以上の意味が隠されている。

周知のようにマルクスは『ドイツ・イデオロギー』において，分業の始原的形態を「精神労働と肉体労働」の分離に見ようとする。「分業に伴って，精神的（労働）活動と物質的

(労働) 活動, †活動と思考, つまり思想なき活動と活動なき思想, †享受と労働, 生産と消費とが, 別々の個々人に帰属する可能性, いや現実性が与えられるからである」(Marx/Engels: Deutsche Ideologie. Neu herausgegeben von Wataru Hiromatsu. 河出書房新社 1975. 新編輯版『ドイツ・イデオロギー』廣松渉編訳・小林昌人補訳 岩波文庫 63頁)。

ここでは, 若きヘーゲルがすでに洞察していた欲求－労働－享受の過程における自己の非自己化（自己の分裂）という事態が, マルクスによって精神労働と肉体労働の分離というかたちでの分業の生成として捉え返されている。そしてこの分業の生成の過程には, マストに体を縛りつけることによって「活動なき思想」と化した精神労働の担い手としてのオデュセウスが, 耳に蝋をしたまま「肉体の力に従ってひたすら漕がねばならない」肉体労働の担い手として「思想なき活動」と化した同伴者に対し「主人」として指令を発するという垂直な支配－被支配関係——それは, 甲板上のオデュセウスと船底の同伴者という空間的垂直関係によってアレゴリカルに表現される——の発生という事態が包含されている。つまり精神労働と肉体労働の分離は, 支配－被支配関係の発生の起源としての意味を同時に持つのである。そしてそこにはさらに, 肉体的に無力なままセイレーンの歌声に耳を傾けるオデュセウスの内部で, 始原的な自然からの呼びかけ・誘惑として神話的な力を有していたはずのセイレーンの歌が,「ブルジョアの原史においてすでに, 通り過ぎるものにとっての憧れ (Sehnsucht) へと相対化されている (neutralisiert)」(Dialektik der Aufklärung. S. 55) という事態が生じている。このオデュセウスにおけるセイレーンの歌の威力の相対化に対応するのが, セイレーンの歌を封印されたまま船底で漕ぎ続ける同伴者の存在であることはいうまでもない。つまりここでは神話的な威力を失ってただの憧れの対象に過ぎなくなったセイレーンの歌声を享受するオデュセウスと, その享受から切り離されて肉体労働に専念する同伴者の二元的な関係が指し示されているのである。

この二元的関係は, 神話的な力, カントに即すならば,「目的なき合目的性」の実現によって始原的な自然の純一性を再現する力ということになるが, そうした力を失って漠とした憧憬の対象へと堕してしまった無力な芸術と, 一切の精神的な要素を失って非自己化してしまっている労働の分離としても捉えられうる。このことによって, 中間存在領域における「社会生活の美学化」と結びつくはずだった芸術（美）の役割は, そもそも「ブルジョアの原史」の段階からして虚構でしかなかったことが明らかになる。無力化された芸術と自己の非自己化としての無慈悲な労働の並立という事態が,「ブルジョアの原史」の段階においてすでにはっきりと露呈している「市民的なもの」, あるいはそこにおける「自律」の原理の裏面であり真相なのである。アドルノは次のように言う。「オデュセウスとセイレーンの幸福にして不幸な出会い以来, すべての歌 (Lieder) は病んでいる。そして西欧音楽の総体が文明のなかの歌に潜む狂気によって煩わされている (laboriert) のだが, 同時にそれは, すべての芸術音楽の持つ聴くものを動かす力 (bewegende Kraft) を再び与えるのである」(ders. S. 56)。

ここでアドルノは病理をはらんだ音楽芸術のあり様を抉り出すとともに, そうした芸術

が「煩い」のうちにしかないことを抉り出す。「煩い」とは，中間存在領域において調和的な関係のうちに自足することの出来なくなった芸術が，労働の支配する社会との対抗的関係のなかで，もう少し正確に言えば，芸術のなかに病んだかたちで潜勢的に生き延びているセイレーンの歌の核心としての神話的なものが，社会に対していわば矛盾や異化を強いる力として対抗的に働くことのなかで，かろうじて「聴くものを動かす力」を得るという事態を示しているのだが，これはアドルノのモダニズム芸術の意味についての診たての出発点に位置する認識に他ならない。とはいえそれはここでは先走った議論になるのでこれ以上詳論することは控えよう。問題なのは，分業の論理に潜む，自己の自己に対する支配の真相としての自己の非自己化（自己物化）を介した抑圧と疎遠化という事態であり，「自律」の根拠としての経験的＝超越的二重化に支えられる自己内統整関係がこうした垂直な支配－被支配関係の顛倒的な置き換えに過ぎないということなのである。ここでふたたびマルクスの『ドイツ・イデオロギー』から引用しておこう。「そして最後に，分業は次のことについての最初の例を，早速われわれに提供してくれる。すなわち，〈人間たち自身の行為は，その行為が《現実に》自由な社会的行為でない限り〉人間たちが自然発生的な社会の内にある限り，したがって特殊な利害と共通な利害の分裂が実存する限り，したがって（労働）**活動**が自由意志的にではなく自然発生的に分掌されている限り，人間自身の行為が人間にとって疎遠な，対抗的な威力となり，人間がそれを支配するのではなく，この威力の方が人間を（支配する）**圧服**する，ということである」（『ドイツ・イデオロギー』 66頁）。こうして分業の論理のなかで自律の論理の仮象性•虚偽性が完全なかたちで露わになる。

＊

さて第二の要素とは何か。それは「詭計」としての啓蒙が「欺き」「騙し」となることの意味に関わる。そしてその意味を明らかにするためには，今言及した分業の論理にある意味でもっとも根源的な考察の光をあてているヘーゲルの『精神現象学』における「主と僕の弁証法 (Dielektik der Herrschaft und Knechtschaft)」の議論に立ち帰る必要がある。実際アドルノ（およびホルクハイマー）のセイレーンの物語の解釈には，この「主と僕の弁証法」の論理的機制が明らかに投影されている。

さてヘーゲルは次のように言う。「直接的な自己意識において単純な自我が絶対的な対象となる。しかしそれは，われわれにとって，あるいはそれ自体にとって (für sich) 絶対的な媒介 (Vermittelung) であり，存立する自立性 (bestehende Selbststädigkeit) が本質的な契機となる。あの単純な統一性の解体は最初の経験の結果である。この解体を通じて直接的な自己意識は，純粋な自己意識と，純粋にそれ自体ではなく対他的な (für ein anderes)，すなわち存在する意識ないしは事物性の形態のうちにある意識としての意識とに〔分裂したかたちで〕措定される。この二つの契機は本質的なものである。両者は最初互いに不等であり対抗しあっていて，まだ統一への反照 (Reflexion) が生じていないので，両者は互いに対立する意識の形態となる。一方は自立的な意識形態であり，対自的存在 (Fürsichsein) がそ

の本質となる。他方は非自立的な意識形態であり，生命 (Leben) ないしは対他的な存在であることがその本質となる。前者が主 (Herr) であり，後者が僕 (Knecht) である」(Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 3 Suhrkamp 1979 S. 150 傍点は原文イタリック〔 〕内筆者による補足)。

この「自立的な意識形態」としての「主」と「非自立的な意識形態」としての「僕」の二元的な関係は，事実性の次元においては異なる自己同士の関係ということになるだろうが，より本質的には自己そのものの存立構造内部のあり様として捉えられるべき事態である。そしてそのように見るとき，この主と僕の関係から，先ほど分業の問題において触れた支配－被支配関係の発生という事態に含まれているもう一つの側面が明らかになる。それは，自己の自己に対する支配＝抑圧が同時に自己に対する「欺き」「騙し」に他ならないということである。つまり詭計によってセイレーンを欺き無事水路を通り抜けるオデュセウスの狡知には，じつは自己自身の瞞着という事態が張りついているのである。

*

さてもう一度ヘーゲルに戻ろう。ヘーゲルは自己意識における主と僕の関係について次のように言っている。「僕を物と自分のあいだに差し挟む主は，それを通じて物の非自立性とのみ関わる。そしてそれを純粋に享受するのである。その一方物の自立性の側面は，物に働きかけを行う (bearbeitet) 僕に委ねられる」(ders. S. 151)。

ここから，主がマルクス的に言えば享受の側に立つ精神労働であり，僕が欲求の側に立つ肉体労働であること，そして両者の関係が文字通り主と僕という表現に示されているように支配－被支配の関係であることが見えてくる。より端的にいえば，主は僕に自己物化としての労働を押し付け，純粋な享受を自分だけで占有する――セイレーンの歌を聴くオデュセウス――自己同一的な主体なのである。この事態を自己内部のあり方に移し変えて捉えなおすと，主はデカルト的な意味での精神＝実体であり，僕は身体＝延長であることになる。つまり心身二元論的な構図のなかで，主のみが精神＝実体として自己の本質を形づくり，僕の身体＝延長としての側面，言い換えれば「生命」としての側面は，自己外にある諸々の物と同様自己の本質からは排除されるということである。このことをもって自己が，享受のみに関わる純粋な自己意識の同一性としての主と，労働を通じて自己外の物のみに関わる――労働を通した自己物化＝自己の非自己化――僕との二元的関係というかたちで確立される。

だがヘーゲルの主と僕の関係についての考察はそこで終らない。一見すると自己同一性の担い手として支配する側にいる主と，非自己化＝非同一化され被支配＝抑圧の側へと追いやられる僕のあいだの不平等な関係というところで完結するかに見える両者の位置関係が，最後になって驚くべき反転へと至るのである。ヘーゲルの記述を追ってみよう。「ここにおいて〔主が僕の労働を通じて自らの承認を得ること〕非自立的な意識〔僕〕が主にとっての，自己自身への確信の真理をなす対象となる。しかし明らかに，この対象はその〔主の〕概念に一致しておらず，主が自己を完成させたその時点において，自立的意識〔主〕

とは別な何かが生成したのである。主に対して存在しているのは〔主を主たらしめているものは〕そうした自立的意識ではなく，むしろ非自立的な意識〔僕〕なのである。かくして主は真理であることを確信するものとしての対自的存在 (Fürsichsein) ではなく，非本質的な意識およびその意識の行為がむしろ主の真理となるのである。／このように見てくるとき，自立的な意識の真理は僕の意識なのである。このことはたしかにまず自己の外で現れ，自己意識の真理としては現れない。だが主であること (Herrschaft)〔＝支配〕の本質はそれが望んでいるものの逆であることが示しているように，僕であること (Knechtschaft) もまたその実現においては，直接そうであるものとは逆なものになる。すなわち僕であることは，自己に押し返された意識として自己へと帰り，真の自立性〔主であること〕へと反転するのである」(ders. S. 152 傍点は原文イタリック〔 〕内筆者による補足)。

「非自立的な意識」であったはずの僕は，それが物への働きかけ，つまり労働を行うことによって「自立的な意識」へと反転する。僕が主となるのである。逆に言えば主は僕に従属する立場となる。それは，支配－被支配の関係が逆転することを意味する。これはいかなる事態を意味するのだろうか。

主の自立性は，じつはその内実をもともと非自立的な僕に，より具体的に言えば僕の労働に負っているのである。このことは同時に，主の自立性の内実が，労働の自己物化＝非自己化に他ならないことを，言い換えれば自己の核心としての自立性の内実が，自己にとって疎遠な力となった物との関係に依存していることを意味する。そしてそれは，自己を構成する主と僕の関係の内部において二つの，次元を異にする仮象化――自立性の内実剥奪を覆い隠す仮象として主の自立性が表象されること――が起こっていることを示している。

一つは，主の自立性が自己にとって疎遠なものである労働＝自己物化の対象的定在である物からの反照であるという次元で起こる仮象化である。ただしこの物は，モノとしての個別性ではない。むしろすでに触れたヘーゲルの「人倫」，あるいは「客観的精神」に比定されるべきものであり，より端的に言えば物象化の凝固体としての「貨幣」にこそその本質が求められるような労働－物連関（相互交換関係）の対象態なのである。自立性として，言い換えれば自ら立ち上がる (aufstehen) ものとして表象される主の本質は，じつはこの自己にとって疎遠な対象的定在としての労働－物連関への服属＝下に立つ (unterstehen) こととして捉え返されるのである。つまり自己が自立的なものとして表象されるということは，この「上」と「下」の反転関係を通じて生み出される仮象化の結果に他ならないということである。

あらためて『啓蒙の弁証法』の文脈に戻ってこのことの意味を考えてみると，それは，神話段階を超えて啓蒙段階へと到達した主体によってセイレーンの歌声に象徴される神話的なものの力に打ち克つために行使された詭計が，このような仮象化の過程に内包される自分自身への瞞着を含んでいることを，つまり「欺き」「騙し」がセイレーンという主体の外側にいる敵ばかりではなく，自己に対しても行使されていることを示しているといえよう。神話的な力という自己の外側にある支配の威力に対抗することは，その代償として自

己を自己にとって疎遠な労働－物連関へと服属させるという，もうひとつの「外部」の力の支配への自己委譲＝自己喪失を生みだす。しかもこの自己委譲＝自己喪失の過程総体が，仮象的に主体の自己支配の確立過程として表象されるのである。これが自己に対する瞞着の核心に他ならない。

こうした自己に対する「欺き」「騙し」としての自己委譲＝自己喪失が，自己の内部における主と僕の位置の反転の本質となるのだが，それはより微細に見るならば自己の自己に対する支配の意味が自己の内部において根源的に変容することへとつながってゆく。それが仮象化の第二の次元に他ならない。

すでに言及したように，アドルノは「主体(観)性の原史」の核心を，主体にとって本来当の自己保存の対象となるべき「生けるもの」が，自己保存の実現のために抑圧・解消されるという逆説的な事態のうちに求めた。このことは，『啓蒙の弁証法』のなかでより具体的には「犠牲 (Opfer)」の論理として展開される。この犠牲の論理について，アドルノは次のように言っている。「犠牲の原理はその非合理性ゆえに過ぎ去ったものとして証明されるが，同時にそれはその合理性によって生き延びるのである。この合理性は変化してきたが消えることはなかった。自己は，常に犠牲を要求する盲目的な自然の中へ解消されてしまうという事態から無理やり身をもぎ離す。だがその際自然的なものとの連関に張りついたまま残るのは，生けるものに対抗しつつ自己の存在を主張しようとする生けるものなのである。自己保存的な合理性によって犠牲を排除することが交換 (Tausch) なのだが，それに劣らず犠牲もまた交換だった。犠牲の克服によって生まれた同一性に固執する自己は，そのまま (unmittelbar) 再び，硬直して石のように固着してしまった犠牲の儀式 (Opfer-ritual) となる。そしてこの犠牲の儀式を人間は，自然との連関に自分の意識を対置することによって，自分自身に対して執行する (zelebriert) のである」(Dialektik der Aufklärung. S. 50f.)。

犠牲の論理は，二つの「生けるもの (das Lebendige)」の「合理的」な「交換」にもとづいている。すなわち「生けるもの」とその「生けるものに対抗しつつ自己の存在を主張しようとする生けるもの」のあいだの「交換」に，である。前者の「生けるもの」は，ヘーゲルが僕に関して言っていた「生命」に対応する。あるいはデカルト的な心身二元論の文脈に立てば「身体」の側に対応するということが出来る。これに対して後者の「生けるもの」は，「盲目的な自然〔神話的な力〕の中に解消されてしまう事態から無理やり身をもぎ離す」ことによって確保された「精神」としての自己，言い換えれば「犠牲の克服によって生まれた同一性に固執する自己」に対応する。ではこの両者のあいだの交換は何を意味するのであろうか。

神話段階における犠牲の論理を具現化するのは，本来自分の身に振りかかってくるはずの災忌――神話的な暴力――を，自分の身代わりになる犠牲（いけにえ）をたてることによって回避するである。つまり犠牲の論理とは，自己と犠牲（いけにえ）のあいだの交換の論理に他ならないのである。この交換の論理としての犠牲の論理には，神話的な力に対して正面から対抗する代わりに，その力の矛先を犠牲の方へとそらしてやり過ごす――自

己保存を図る――という合理的な「欺き」「騙し」としての性格が含まれる。だがそこには同時に，単純な瞞着という以上の要素がじつは隠されているのである。

たしかに犠牲（いけにえ）の論理は，例えば燔祭に捧げられる犠牲の山羊（スケープゴート）のように，自分以外の身代わり存在へと神話的な力を振り向けることとして現れるように見える。だが例えば，ギリシア悲劇作家アイスキュロスの傑作『アガメムノーン』においてコロスの語る次のような悲痛な挿話は，はたしてそうした自分以外のものの犠牲化という埒内に収まるのだろうか。それは，「トロイア遠征の途次ギリシア軍はアウリスの浜で先へと進めなくなった。ギリシア軍の中に不満が高まる。予言者カルカスは，それがギリシア軍の総大将アガメムノーンに対して女神が下した罰であり，もしアガメムノーンが初めての娘イピゲネイアをいけにえに捧げるならばその罰は解け無事出航がかなうであろうと宣告する。アガメムノーンは泣く泣く最愛の娘をいけにえの祭壇に捧げる」という挿話である（『世界文学大系2 ギリシア・ローマ古典劇集』所収 呉茂一訳参照)。アガメムノーンにとって娘イピゲネイアの存在は自分以外の存在とは到底いえない，むしろ自分自身の命にも等しいかけがえのないものである。犠牲の論理はここでそうしたアガメムノーン自身の存在にも等しいものをいけにえとして求めているのである。そしてそうした犠牲によってはじめてアガメムノーンは，ギリシア軍総大将としての自己を全うすること――自己同一性の確立と自己保存の成就――が出来たのである。

この挿話から読みとることが出来るのは，神話的な力による犠牲の要求が自分外の，自分自身には何の関係のない存在によっては本質的に満たされえないという事実である。犠牲の論理には，自己の中のかけがえのないものを交換の対象として差し出すことが絶対不可欠であるという要素が原理的には含まれているのである。ここで犠牲の論理は，アドルノの記述に従うならば「断念 (Entsagung)」の論理へと読み換えられることになる。もっともかけがえのないものをこそ犠牲として差し出すこと，それが断念の論理に他ならない。そしてそこからは，犠牲における交換が過剰なもの・不等価なものの交換という性格を含んでいるという事態がさらに明らかになってゆく。「各々の断念する者 (Entsagende) は，与えられるもの以上に多くのものを自らの生の中から与える。すなわち彼が守るべき生以上のものを与えるのである」(ders. S. 51f.)。

断念とは，この「守るべき生以上のもの」を「自らの生の中から与える」ことを，そしてそうした過剰なものの贈与という不等価交換によって初めて神話的な力を回避することとしての自己保存が成就することを，さらにはそうした自己保存の成果としての「同一性に固執する自己」の確立もまた可能になることを指し示す概念の謂いである。逆に言えば，「断念」というかたちを取って現れるもっともかけがえのないものとしての第一の生けるもの＝生命の放棄・喪失こそが，第二の生けるものの自己保存成就の真相であり本質なのである。つまり自己保存の成就から一途に伸びている自己の確立－支配する主体の形成－自律の達成－啓蒙の目標到達という近代市民社会における「市民的なもの」にまつわる文脈の起源には，自己の放棄・喪失を意味する「断念」によって構造化された自己外部の超越的な力への服属（他律＝被支配）という要素がビルト・インされているのである。この自

己保存（第二の生けるもの）と自己放棄・喪失（第一の生けるもの）の「交換」こそが「欺き」「騙し」の本質に他ならない。「文明の歴史は，犠牲の内面化の歴史である。別な言葉で言えば断念の歴史である」(ders. S. 53)。こうして「人間が自らの自己を根拠づけるために行う自己自身に対する支配は，主体に奉仕すべく行われているのにもかかわらず，つねに潜在的には主体の否定を意味している」ことになる。

そしてこの犠牲＝断念の論理が，ヘーゲルの「主と僕の弁証法」における，僕の担う労働の自己物化＝自己の非自己化を通した労働－物連関という対象的定在への服属が主の，言い換えれば自己意識の本質となるという「反転」の核心ともなるのである。物象化の論理はこのような地点へと至りつくことによって，その批評的機能を問い直すための前提条件を初めて全面的に明らかにする。ふたたび『アガメムノーン』の物語に戻れば，イピネゲイアを犠牲に供したアガメムノーンは，その代償を自らの妻，つまりイピネゲイアの母であるクリュタイメストーラによって殺されることで贖わねばならなかった。このことはまことに象徴的である。

＊

これまで見てきた『啓蒙の弁証法』の「主体(観)性の原史」に関する診たてに従うならば，理性の根拠はもはや自己内部における「自己自身に対する支配」としての経験的＝超越的統整関係のなかには見出されえないことになる。そして南のいう「人間の能力のより上位の働きの中に，価値あるものを自律的に基礎づける」理性の自律への過程は，上位を問うこと自体が物象化の論理の網の目の中で自己放棄・喪失へと転化してしまうがゆえに仮象に過ぎなくなる。したがって物象化の論理に立つならば，「徹底した自律と，自前の思想の展開のみによる理念」をまずは放棄することが，真の意味で理性の「真理内実」を問い直すための前提となるのである。

アドルノにとって理性の行使は，上位に訴えることでも，あるポジティヴな提案を行うことでもない。物象化の論理が強いる理性の無根拠化・仮象化という事態――「無底性(Abgrund)」といってもよい――を徹底して認識し尽しながら，理性が支配の仮象へと転落してゆくその様をじっと見続けること，つまり仮象としての理性を行使する自己そのものの無根拠性・仮象性を容赦なく暴きながら，その暴く過程・暴かれる自己のうちにかろうじて踏みとどまることで，言い換えればそこからの脱却のためのよすがを仮象化される自分，より正確にいえば仮象化される自分を見つめる自分以外の何ものにも求めないし根拠の還元も行わないという意味での「自律」を貫き通すことで理性の自律の無根拠性・仮象性と対峙し続けること――これが「限定的否定」の行使であり，自律の真の意味はそこにしかない――が，アドルノにとっての理性の行使となるのである。ここから見えてくるのは，いかなる最終審級も持たない，そのつどの「限定的な否定」の行使にのみ根拠づけられ検証されうる過程的な理性，つまり「過程＝訴訟のうちにある理性 (die Vernunft im Prozess)」――いうまでもなくこれはジュリア・クリステヴァ (Juria Kristeva1941-) の「過程＝訴訟のうちにある主体」(sujet du procès) という概念のもじりである――という理性像

であり，これこそが，理性の「真理」に他ならないのである。そしてこうした理性の「真理」の発現としての徹底した「限定的な否定」の行使は，決してポジティヴな提案というかたちはとらないにせよ，そのメタ・レヴェルにおける理性の目標設定をじつは陰画的なかたちで含んでいる。それは，アドルノが次のように一見さりげなく言っている言葉の中に現れている。「しかしながらオデュセウスは同時に犠牲の廃絶のための犠牲である。彼〔オデュセウス〕に支配をもたらす断念，神話との闘いは，ある社会を代弁 (stellvertretend) している。すなわち断念も支配ももはや必要のない，自己と他者に暴力 (Gewalt) を加えるためではなく，宥和 (Versöhnung) のために自己自身への制御が行われる (ihrer selbst mächtig wird) ような社会を，である」(Dialektik der Aufklärung. S. 52)。

3. ベンヤミンをめぐって

限定的な否定の行使の過程に求められる理性の「真理」は，ではどのようなかたちで批評的な実践へと結びついてゆくのか。南が自らの批評的実践の方向性を開削する上での手がかりとしてベンヤミンを取り上げているのはさすがに慧眼というべきである。私自身もベンヤミンの批評精神に，現代における批評の可能性を検証するための参照点を求めたいと思うからである。ただし南とは異なり，ヘーゲル—マルクス—アドルノの思考線を通して明らかになった物象化の論理の批判的剔抉という問題圏の延長線上において可能となる批評的実践のための参照点としてなのだが。その場合，『啓蒙の弁証法』におけるアドルノが，物象化の論理がどのような機制でもって「硬直した，石のように固着した」世界，ルカーチの言葉を使えば，髑髏が散乱する「ゴルゴダの丘」のような荒涼とした世界をもたらしたのかを解明することに力点を置いているのに対し，ベンヤミンの批評では物象化され切った世界に散乱する完全に生命を喪ったように見える「髑髏」から，まだ微かに残されている蘇りの，つまり「救済 (Erlösung)」の可能性を探り当てることに力点が置かれている。それは，先ほどのアドルノの引用にあった「断念も支配ももはや必要のない」社会という言葉につなげて言えば，「階級なき社会」(Benjamin: Paris, die Hauptstadt des X1X. Jahrhundrts. Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Bd. V・1 Suhrkamp 1982 S. 47 『パサージュ論』第１巻【全５巻】 今村仁司他訳 岩波現代文庫 8頁）に向かう運動としての「救済」の可能性である。その意味ではベンヤミンの批評は「救済する批評 (die rettende Kritik)」（ハーバーマス【Jürgen Habermas 1929–】）なのである。それは，南の要求するポジティヴな提案そのものではないにせよ，作品以後の世界における批評のアクチュアルな意味を掘り起こし，世界に向かってそれを突きつけてゆく手がかりとなるはずである。

＊

それにしても南の議論につきあってゆくのは本当に気骨の折れる作業である。それをあらためて感じたのは，ベンヤミンとカントの関係について論じられている第十章「ベンヤ

ミンのカント論 ――真に「来たるべき」哲学のプログラムのために――」を読んでいたときであった。そこでの南の議論は，私が抱いている問題意識をすれすれのところで掠めながら，ある決定的な地点で分岐してゆく。そしてその分岐のしかたは，神経を逆なでされるような苛立ちをかきたてると同時に，そこから逃げ出して議論を回避するわけにはゆかないという思いも喚起する。いずれにせよ南の議論には，牽引と反発を同時に喚起する強力な問題の磁場の所在が感じられるのである。

例えばこの章で南は次のように言う。「カントは，無定義語と公理をたてるのとはまったくちがったやり方で，およそ，根拠を問い続ける。根拠を思考方法自身のうちに内在するものとして，思考法そのものと根拠とを，カントは同時に問う」（251頁）。こういう箇所に出会うと，おやっと感じる。南が言っていることは，私が経験的＝超越的二重化を通した自己内統整関係（＝自己内超越性の措定）と名づけた事態と正確に照応している。その限りでは，それを認めるか否かは別として，論旨そのものには何の不思議なところもない。だが問題なのは，南のここでの言述に，そうしたかたちで指摘される事態から微妙にずれる要素が含まれていることである。というのも，私の理解では，南の議論におけるカントの自己超越化の論理の捉え方は，『純粋理性批判』におけるアンチノミーの検証を通した外的な超越性の否定――「純粋理性の誤謬推理」――を第一段階として，それをポジティヴな倫理的要請へと反転させる定言命法の定立――「自己のうちなる立法性＝立法なき合法性」――という『実践理性批判』における第二段階，そしてさらに感覚的＝美的なものに「共通感覚」と「趣味判断」の一般的な妥当性にもとづいて自足的な秩序を与える――「目的なき合目的性」――『判断力批判』における第三段階という位置づけを含む，総体としては中間存在領域を統べるものとしての「作品」生成の論理に凝集する歴史－存在論的ディスクルスによって枠付けられているように見えていたからである。それに対しここでの「思考と，思考法そのものの根拠を問う」ことの並存という視点は，明らかに「作品」生成の論理を超えて批評の原理の問題に踏み込んでいる。南のこの本が，批評精神の「今」における根拠のありかを探るという課題を含む以上，それはある意味で当たり前ともいえるが，同時にそこには歴史―存在論的というよりも，例えばマルクスが「経済学批判」といったときに含意されている対象と対象をそうあらしめている認識の両方を同時に捉え返し反省化する，むしろ物象化批判的，ないしはエピステモロジック――『マルクスのために』『資本論を読む』においてアルチュセール（Louis Althusser 1918–1990）が目ざした認識＝イデオロギー生産の過程そのものの構造因果論的な解析の方法としての――と呼びうるような思考論理が看て取れるのである。だとするならば，南の批評精神の目ざすものは存外私などが考えていることと近いところにあるのではないかという気がしてくる。

＊

そのことをもっとも強く感じさせたのは，南が若きベンヤミンのカント論である「来るべき哲学のプログラムについて」に関連する草稿「同一性の問題についての諸テーゼ」(Benjamin: Thesen über das Identitätsproblem. Gesammelte Schriften. Bd. VI Suhrkamp.

1985 S. 27ff.) について論じているくだりである。

そこで南は，同一律において現れる「a＝a」という事態について，ベンヤミンの思考を踏まえながら考察を加える。「〔ベンヤミンの〕論は，「＝」の意味・性質全般をめぐってでなく，ことに右辺の「a」をめぐる局面に集約されていく。左辺のaは，まだaですらないから，右辺においてaが初めて与えられる規定となることとなる。(……) ベンヤミンが問題とするのは，左辺が「a」ですらない場面なのである」(257頁　傍点および〔　〕内筆者による補足)。

同一律における「a＝a」における左辺のaは，それ自体として絶対的なもの，始元に位置するものとして定立されるわけではない。もしそうであるならば「a＝a」は始元に位置するaの絶対的な同一性に属性としてのaを付加する述語判断に過ぎなくなり，すでに同一律がア・プリオリに証明済みであるにもかかわらず屋上屋を重ねるかたちで述語判断としての「a＝a」が付け加わるというおかしなことになる――〈〔a als「a＝a」〕＝a〉ということである――。「a＝a」という同一律命題において明らかになっているのは，じつは「a＝a」という出来事がそこにあるということだけである。この出来事があるということが，左辺のaの規定にも右辺のaの規定にも絶対的に先行するのである。裏返して言えば，左辺のaは，まだ一切の規定を持たない空虚ななにものか (etwas) でしかないのであり，しいて規定するとすれば同一律命題の言述を可能にするため設定される仮設的・仮言的提題 (Hypothese) であるとしかいいようがないものである。このことを南は「ここで，およそ「＝」ということについても，イクオールづけが問題ではなくて，その等置されているということ全体の抽象性が問題なのだ」(258頁) といっているが，この記述には，南の認識の正確さと，にもかかわらず私の神経を逆なでしてやまない認識のずれが同時に現れている。南はこの「等置」という出来事を「抽象性」だと断じるがはたしてそうか。たしかに私たちに対して現出してくる次元においていかなる具体性を帯びていないという意味ではこの出来事は抽象的である。だがここで問題なのはむしろ，現実的で具体的なものこそ抽象的なのであり，そうした現実的で具体的なものに対して抽象的であるとされ，現実的・具体的現われの次元において見えなくされている出来事のほうが真の意味で「現実的」かつ「具体的」なのではないのかということである。引用した箇所に続くところで南は，そうした「抽象性」が「貨幣」となるといっているが，正確には出来事性を隠蔽し消去することによって顛倒された現実性・具体性――じつは「抽象性」――をもたらすものが「貨幣」なのである。したがって私たちは，単純に現実性・具体性から出発することは出来ないし，顛倒された抽象性から出発することも出来ない。その両者が総体として形づくっている出来事性において，事前と事後が顛倒的に同時出現するという事態から出発する他はないのである。

ちなみにマルクスの『資本論』第一巻「資本の生産過程」第一篇「商品と貨幣」第二章「交換過程」の末尾に，この問題に関するマルクスのエピステモロジーの極致ともいうべき文章があるので，少し長いが引用しておこう。「すでに見たように，**貨幣形態**は他のすべての商品【ここで商品は何か特定されている具体的なモノ一般ではなく，「a＝a」が二つの

モノのあいだの交換関係として現出する事態を指し示している】の関係がひとつの商品に**反射**して，それに固着したものすぎない。貨幣が商品であるという事実は，貨幣の完成した姿から出発して事後的にそれを分析するものにとって，発見であるにすぎない。交換過程は，貨幣に変容させる商品に，その**価値**【現実的・具体的性格】を与えるのではなくて，それ独自の価値**形態**【出来事性】を与える。この二つの規定〔価値と価値形態〕を混同したために，ある種の人びとは，あやまって金・銀の価値を**想像上のもの**とみなすようになった。また貨幣は特定の機能の面ではそれ自身もたんなる記号によって置き換えることができるため，そこから貨幣はたんなる記号であるというもうひとつの誤謬が生まれた。他面では，こうした誤謬のなかには，貨幣形態は物自身にとっては外面的であり，物の背後に隠れている人間関係のたんなる**現象形態**にすぎないという予感もあった。この意味でなら，どの商品も一個の記号であろう。なぜなら，商品は価値であるかぎりでは商品に支出された人間労働の**物的な覆い**にすぎないからである。しかし，特定の生産様式を基礎にして物たちがうけとる社会的性格，または**労働の社会的規定**がうけとる**物的**性格【物象化形態】をたんなる記号とみなすとすれば，それは同時にそれらの性格を人間の恣意的な反省の産物だと説いているようなものである。これは十八世紀の啓蒙主義者たち【カントもそこに含まれる】が好んでやる説明の仕方であって，彼らは人間の諸関係の謎めいた姿――その発生過程はまだ解読できなかったとはいえ――から，少なくとも一時的にではあれ見知らぬものとしての仮象をはぎとろうとしたのである」(Marx: Das Kapital. Erster Band Buch I. Marx/Engels Werke. Bd. 23 Dietz Verlag. 1965『資本論』第一巻上　今村仁司他訳『マルクス・コレクション』Ⅳ　筑摩書房　137～8頁　傍点および【　】内傍点筆者による補足)。

仮象を仮象として露わにすることは，仮象の下に隠れている「素顔」，すなわち最終審級としての実体を露わにさせることではない。仮象が仮象として産出される過程を，仮象が仮象として産出されてしまった，言い換えれば仮象というかたちを取る現実性・具体性が確立されてしまった地点から事後的に明らかにすることによって，初めて仮象は仮象として露わになるのである。この過程にはいかなる超越的な根拠――外的にも内的にも――も存在しえないし，終局的な到達点（テロス），つまり実体も存在しない。認識は完全に解明の過程それ自体のなかに埋没し純粋な運動となるのである。それが「限定的な否定」の行使であることは言うまでもないだろう。ここであらためて本稿冒頭の「作品」成立における事象内実と真理内実の関係という問題に立ち帰るならば，作品の持つ真理内実の事象内実に対する先行という設定自体の問題性がここで明らかになる。事前－事後性のねじれた相互循環ともいうべき事態を露わにすることが，マルクスの引用に現れているエピステモロジックな認識の課題であるとき，そこからは「作品」自身もまた事象内実と真理内実のあいだの永久に閉じることのないスパイラル運動の過程的な具現態であることが見透されるのである。

＊

こうしたことがベンヤミンの思考論理の解読にとって何を意味するのか。まず踏まえておかねばならないのは，ベンヤミンにおいてかかるエピステモロジックな問題設定がストレートなかたちで批評的実践へと結びついてゆくわけではないということである。たしかにベンヤミンはその生涯において二度エピステモロジックな主題を正面から扱ったテクストを書いている。一つは，『ドイツ悲劇の根源』に付された「認識批判論的序論」であり，もう一つは『パサージュ論』のなかの「N　認識論的なもの　進歩の理論」という項の諸断章——この内容には，さらにベンヤミンにとって文字通り最後の遺稿となった断章集『歴史の概念について(歴史哲学テーゼ)』の内容が結びつく——である。だがその二つのテクストを読めばわかることだが，ベンヤミンはそこで認識の問題を扱いつつ，そこから取り出されてくる諸問題要素を歴史哲学的な問題圏へと移し変えてゆくのである。このエピステモロジックな問題要素と歴史哲学の問題圏の接合こそベンヤミンの批評的実践の起源というべきものである。そこでは，仮象を仮象として暴いてゆく過程的な理性による「限定的な否定」の行使という物象化批判の遂行過程は，始原的な自然からの隔たりを累乗してゆく時間的過程としての歴史という場において，始原的自然，言い換えれば神話的なものが不可逆的な時間的過程というもう一つの「自然」——ルカーチのいう「ゴルゴダの丘」としての「第二の自然」——の領域に向かってどのように移行・変容してゆくのかを細密に探り当ててゆく過程に置き換わってゆく。例えば『ドイツ悲劇の根源』ならば，「断片 (Stück)」「はかないもの (das Ephemere)」「哀しみ (Trauer)」「腐朽化 (Verfall)」などの独特な概念を通じて，「罪へと堕ちた自然 (die gefallene Natur)」(Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Suhrkamp Taschenbuch 69 S. 254) へと向かう歴史過程が描出されてゆく。その過程の中心に置かれている概念が「アレゴリー (Allegorie)」であることはいうまでもない。だがその過程の先には，アドルノがオデュセウスを「犠牲の廃絶のための犠牲」として見ることによって暗示した「もはや犠牲も断念も必要としない社会」のモティーフと結びつく，物象化された世界の圏域からの「救済」の主題もまた同時に提示されるのである。「髑髏の転がるゴルゴダの丘の慰めを欠いた混乱は，その時代〔ドイツ・バロック時代〕の数多い銅版画や記述に由来するアレゴリー的な図像 (Figur) の図式から読みとることができるが，それはたんに全ての人間存在の荒廃を表す寓意画 (Sinnbild) であるだけではない。この荒廃においてうつろいやすさ (Vergangenheit) がアレゴリー的に描出されているというよりもむしろ，意味されている (bedeutet) のである。つまり自ら意味しつつアレゴリーとして提示されるのである。復活 (Auferstehung) のアレゴリーとして」(ders. S. 263 傍点および〔　〕内筆者による補足)。

アレゴリーはたんに仮象状態を外側から描く表現媒体であるだけではない。アレゴリー自身が仮象状態を担う存在そのものとして歴史の過程に内在し，そのアレゴリー存在の内部で腐朽化の極みにおける救済（復活）への反転が起こるのである。

一方『パサージュ論』のほうでは，「弁証法的形象 (das dialektische Bild)」という概念がアレゴリーに対応するかたちで登場する。そしてこの概念にはさらに「破局 (Katastrophe)」という概念が結びついてゆく。「なにから現象は救われるのだろうか。その現象が悪評を

被ったり，軽視されたりしている状態から救われるだけではない。いや，むしろその現象が伝承される一定の仕方，すなわち非常にしばしば「遺産として尊重」するという伝承の仕方が引き起こす破局から救われるのである。――現象はそのうちに潜む亀裂を明らかにすることによって救われる。――破局である伝承が存在する」(Benjamin: Das Passagen-Werk.『パサージュ論』第3巻212頁)。「破局」という概念は，現象が歴史の腐朽化の過程へと完全に埋没してしまっている状態，つまり「伝承」される「遺産として尊重」の対象となることで，かえって完全に過ぎ去ってしまったものになっているという状態を示している。とするならばそこからの「救い」は，腐朽化がもたらす「うつろいやすさ」という状態，つまり「今 (Jetztzeit)」(ベンヤミン『歴史の概念について』・参照）の喪失という事態――これが仮象状態を意味する――に対して認識と思考を通して介入し，この「今」を取り戻させること以外にはないはずである。そうした仮象状態を「今」の介入によって揺り動かし蘇生させるための媒体となるのが「弁証法的形象」である。そしてこの「弁証法的像」もまた仮象状態の外にある表現媒体などではなく，それ自身が歴史過程に内属しながら仮象化の窮極的な到達地点において一閃するような転回をもたらす一個の現象なのである。「弁証法的な形象は一瞬ひらめく形象である。こうして，この認識可能性としてのこの今において一瞬ひらめく形象として，かつてあったものが補足されうるのである。このようになされる――このようにしかなされえない――以上，救いはいつも，次の瞬間にはもう救いえないものとして失われるであろう形象においてのみ成就されうる。(……）過去のもろもろの頂きにふれて見者のまなざし (Seherblick) が一瞬きらめく，というのである」(同 N 9, 7　213頁)。

こうしたかたちで提示されるベンヤミンの歴史哲学の構図がもっとも凝縮したかたちで叙述されている文章を，ふたたび『ドイツ悲劇の根源』に戻って引用しておこう。「徹底して断片化され，死に果て，散乱しきってしまったものの暗号でもそれ〔神の世界でアレゴリカーが目覚めること〕は解読してみせる。もちろんそれによってアレゴリーは自らに固有なものとして帰属している全てのものを喪う。すなわち秘密の特権化された知が，死んだ物の領域における恣意的なものの支配が，希望など限りなく虚しいという推測が消えるのである。これら全てはあの一回限りの転回とともに飛散する。そしてその転回のなかでアレゴリー的な沈潜は客観的なものの最後の幻影 (Phantasmagorie) を払いのけねばならず，完全に自己自身によって立ち，もはや大地に根づいた物の世界のなかで戯れることはなく，真剣に天のもとで自分を再発見するのである。メランコリー的な沈潜の本質となるのはまさに，その最後の諸対象のうちで忌まわしいものを完全に捕捉していると信じているメランコリー的沈潜がアレゴリーへと変容することであり，さらには最後の諸対象が，自らのうちで描出する無を満たすと同時に否定するのである。それはちょうど志向性が最後には，死体の眺めに忠実に固執するわけにはいかず，忠実さを捨てて復活へと飛躍するのと同じである」(Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 264 傍点原文イタリック〔　〕内筆者による補足)。

＊

ところでこの最後の「復活」に向けた急速な転回に関しては，南が指摘するように外部にある超越的な根拠を梃子として導入することがひそかに行われているように見える。「ベンヤミンがやはり，歴史の総体に――ここではふれていないがベンヤミンの思考のあり方によれば，たとえば歴史外の最後の審判，およびそれが歴史世界内にまさしくそれこそがベンヤミンにとって「歴史的」ということとなるのであるおよそものの見方において与える影響，またそのメシア性――，カントの第一批判〔『純粋理性批判』〕における現実世界に時々刻々と内在する根拠というのではやはりすまぬような，総体としての哲学的な神を，求める，という点である。これは，カントにおいては，根拠としての内在以外には，世界内で，とりあえず意に任せぬ他者他物問題として，第三批判〔『判断力批判』〕的に「要請」ではなく「希望」としてあるはずのものである。(……) ベンヤミンの歴史哲学は，認識論的には世界外であるもの（最後の審判など）を，少なくとも認識論的な立場からすれば思考実験上のいわば補助線のような虚点ででもあるようなものとして，どうしても要求することになるからである」(266頁〔 〕内筆者による補足)。

どうやら南の物象化の論理に対する批判，あるいはその批判の文脈に立ったかたちでのベンヤミンの批評精神の捉え返しをめぐる最終的な問題の焦点がここで見えてきたようだ。ポイントは二つある。ひとつは，ベンヤミンのアレゴリー概念，つまり私の立場からすれば物象化の論理が強いる仮象状態を「救済」の当為に向けて転轍させるための核心的な方法概念としてのそれが，はたして南がいうように「哲学的な神」を，認識過程の外部に超越的な「虚点」として設定することをほんとうに必要としているのかという問題である。そして二点目は，その必要性をいわば前提とするかたちで南がベンヤミンの歴史哲学のあり様に対して介入させるカント的論理の持つ意味とその当否である。このことへの解答が，長々しく続けられてきたこの論考をとりあえず締めくくるための結節点となるように思われる。

まず第一の問題だが，たしかにベンヤミンの，とくに『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序論」には，そのエピステモロジックな立場のうちに，ネオプラトニズムやグノーシス主義，あるいはユダヤ神秘主義との深い類縁関係を想起させるような超越的なものへの強い志向が感じられるのも事実である。それは例えば，「個物であること (Einzlheiten) は，理念のうちにあることでそれまでとは異なったものになるとき――総体性となる。これが個物のプラトン的《救済》(eine platonische《Rettung》) である」(Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 31) というような言い回しに端的に現れている。だがベンヤミンにおいてこの，個物が総体性のうちへと救いとられる過程のなかで理念と関係づけられてゆく「救済」の構図は，けっして理念の絶対的な同一性を前提にはしていない。むしろ理念は個物のランダムな生起の渦のなかから事後的に現れるものであり，そうした事後的なもの，つまり結果（個物の生起）の「効果」としてはじめて同定されうる原因というあり様のなかで初めて理念は個物への関係を持つことが出来るのである――すでに言及したことだがこ

れは, アルチュセールがマルクスの『資本論』からエピステモロジックな方法概念として抽き出した「構造因果性」の考え方に通じる――。かりにベンヤミンの論議の形式が, この理念, ベンヤミンが用いる別な言葉に置き換えれば「根源」を, 一見すると個物の生起, すなわち「現象」の外側に超越的に設定しているように見えたとしても, 言い換えれば理念＝根源と個物＝現象のあいだに「本質→顕現」というネオプラトニズム的な流出論(Emanationslehre)の構図を思わせる要素が存在しているように思えるとしても, それは結果と原因のそうした事前－事後関係の顛倒された仮象にすぎない。ベンヤミンがそうした論述形式を必要としたのは, 逆説的な言い方になるが, バロック時代のアレゴリカーの当事者意識に内在すること, より端的にいえばその意識を扮技することによって, つまりはアレゴリカーの意識のなかにある超越的構図をなぞることによって, かえってそこに隠れている仮象性を真の意味で露わにさせることが出来るからであった。それは, ベンヤミンが歴史の外に立って歴史に対する裁きを行う絶対的な審判者となることを拒否したということでもある。南は, それ自体としてはじつに鋭い洞察といってよいと思うのだが, 「カント・ゲーテ時代（……）の知は, 時代的特質として, まさに事象内実を欠いたものでこそあったのだ」(265頁）と指摘している。この「事象内実」の欠落は, 翻って言えば個物なき理念が「真理内実」という相貌を帯びて直接的に顕現するという超越的な事態を指し示している――少なくとも当事者意識においては――といえるが, ベンヤミンから見ればまさにそれこそが仮象中の仮象の, 言い換えればアレゴリーの現われに他ならないといえよう。だからこそ本稿の冒頭で引用した南の言葉にあるように, 「事象内実から一足とびに真理内実へ至ることができない」のである。

ちなみにこのことは, 『パサージュ論』においては, 例えば万国博覧会に典型的な, 商品の「物神の巡礼場(Wallfahrtsstätten)」(Das Passagen-Werk.『パサージュ論』第1巻14頁）において, 商品がたんなるモノであることを超えて「ファンタスマゴリー」としての「超越性」を帯びながら現出する状況とパラレルな関係にある。ベンヤミンがアドルノをかんかんに怒らせてまで19世紀の首都パリを舞台に現出するこの「ファンタスマゴリー」――アドルノが物象化の極みとして見たもの――の領域へと沈潜することに固執しつつ, そのもっとも深い次元からの覚醒を目ざそうとしたことのうちにも, 基本的には『ドイツ悲劇の根源』における彼のアレゴリーとの付き合い方と同じ構図が看て取れるのである。この覚醒の結果として見えてくるのは, ある意味でシェリング(Friedrich Wilhelm von Schelling1775–1854)の「潜勢力(Potenz)」の概念に含まれる存在＝自然の自己産出の論理に近似しながらも, そこからすべての超越（論）的要素を剥ぎ取ることによって初めて可能となる広義の意味でのマテリアルな「自然の主体(Subjekt der Natur)」（エルンスト・ブロッホ【Ernst Bloch1885–1977】）というべきものの論理なのである（ベンヤミン『歴史の概念について』XI参照)。ただしその「自然の主体」は歴史のうちに参入するやいなやただちに仮象のヴェールに覆われ直接には認識しえないものとなるのだが。ここに事象内実と真理内実の分離の起源がある。と同時に本来この分離になんら超越的なものが関与していないことも明らかになる。

このようなベンヤミンの立場には，当事者意識 (für es) と学知的観望 (für uns) のあいだの弁証法的な「舞台廻しの論理」(廣松渉『弁証法の論理』青土社参照) によって事象内実から真理内実への道を見出そうとしたヘーゲルや，物象化の論理を「物神性 (Fetischismus)」という顚倒された「超越性」の産出メカニズムとして読み解こうとした (『資本論』第一巻第一篇第一章第四節「商品のフェティッシュ的性格とその秘密」参照) マルクスの視点が，依然として生きている。そしてここにおいて提示されているのは，事象内実と真理内実の分離という事態を，いかなる外部の超越性に訴えることもなく仮象生成それ自体の過程の内部から物象化批判の視点に立って読み解こうとする，語の真の意味における「唯物論 (Materialismus)」的立場なのである。ベンヤミン自身もまたまぎれもなくそうした意味での「唯物論者 (Materialist)」であった。このようなベンヤミンの思考の意味がもっともよく読み取れる叙述を，あらためて『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序論」から引用しておこう。「根源は，一貫して歴史的カテゴリーであるにもかかわらず，成立〔の起源〕(Entstehung) とは無関係である。根源において含意されているのは発生したもの (das Entsprungene) の生成 (Werden) ではなく，むしろ生成や消失 (Vergehen) から生まれ出るもの (das Entspringende) なのである。根源は，生成の流れのなかで渦 (Strudel) として存立しており，そのリズムのなかに成立の素材 (Material) を引き込む。事実的なものがむき出しになっている状態において根源的なものが自分を認識させることは決してない。唯一二重の洞察〔「復活 (Restauration)」に対応する根源の「前史 (Vorgeschichte)」と，「未完成なもの (Unvollendetes)」「未完結なもの (Unabgeschlossenes)」に対応する根源の「後史 (Nachgeschichte)」に対する洞察〕に対してのみ根源のリズムは開示されるのである」(Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 30〔 〕内筆者による補足)。ここから仮象として与えられる歴史的現実は力動的な覚醒への過程を歩み始める。まずはその過程に寄り添うことが，批評の始まりであると私は考える。

*

さてもう一つの，カント的論理の介入の問題について最後に見ておこう。先に引用した箇所のすぐ後のところで，南は次のように言っている。「しかし，「希望」としてのみ，実践がある，というカント的事態は，ベンヤミンの歴史哲学に対して，ある種の解明の光を，おぼろげに投げかけもするものである。なぜならばそれは，その「歴史内での完成」と「実践」と「希望」の関係によって，ベンヤミンの，世界外と関係する歴史哲学に対する(……)，現実の歴史時間世界内のみからする，整理になっているものだからだ」(267頁)。ここで南が言っているベンヤミンの歴史哲学における「世界外」との関係は，すでに見たように基本的にはベンヤミンの歴史哲学の枠組み，あるいはその基底に潜むエピステモロジックな機制の埒内で処理されうるものである。何もカント的論理の介入など必要ないのだ。したがって南の指摘は，カントへの過重な思い入れから来る勇み足であると一蹴することも可能なのだが，このようにカント的論理をベンヤミンの歴史哲学へ介入させようとする南の発想の背後にある，南のカント読解のモティーフには，そうした簡単な片付け方

を拒む重みを持った論点が含まれている。それは，カントにおける「要請」と「希望」の関係についての南の論述から見えてくる論点である。

南は，『実践理性批判』において，『純粋理性批判』にあっては「純粋理性の誤謬推理」として展開された事態――超越論的弁証論におけるアンチノミーの問題である――が，定言命法に形式化される「要請」の論理として，しかも「世界外の位置に「要請」」(263頁)するかたちで描きなおされていると指摘する。だがそこに含まれているのはほんとうは，「超越論的統覚に内在する，根拠そのものが，日常の時々刻々にとかしこまれたかたちで，さながらその神に相当するものを，持つ」(同　傍点筆者）ということなのだ。だからこそ「要請」は同時に「誤謬」ともなる。なぜなら世界外の参照点などもともと存在しないからである。そしてそのことはさらに，じつは「要請」が，感覚的＝美的なものの世界を扱う『判断力批判』においては，「不随意の他物・他者からなる，進展が知的に必然であるようなことのありえない（その意味で偶然的な）世界」(同）を相手にすることによって「希望」へと置き換わるという事態につながってゆく。

この「希望」という概念は，明らかに経験的＝超越的二重化，つまり超越的自己内統整関係を超えるものである。南の捉え方はこうだ。いうまでもなく希望は自分の意志に根ざしている。その限りでは主観的なものである。だが同時に「要請」を「希望」へと読み換えてゆくことのなかから，カントにおいて最終的に全てを統括するものが「美」であることもまた明らかになる。つまりたんなる主観的なものを超える超越論的な妥当性をも含む世界(現実)との関わりが美に収斂するのである。そしてそのような美において希望が作動するということが，南によって次のような，ある意味では恐ろしいほどの論理的飛躍を含んだ無茶な，だが決して誤りと片付けることの出来ない驚くべき認識へとつなげられてゆく。「ベンヤミンは（……)，資本主義下における芸術に，下部構造との，直接な弁証的な関係を考えており，その弁証的直接関係によってこそ，資本主義社会を射ぬこうとする意図を，根本的に秘めている。(……）ベンヤミンにおいては，現代芸術の構造としては，思想的意味が「非美的」なものをまといつつ，また，表現が時代の水準に合った場合には，直接的快〔美〕をも，そのまま形成もする。技術的水準に合わない場合には，逆にわざわざひどい不快な感覚が，その同じ社会的意味・政治的意味・弁証的意味を，になう（……)。繰り返せば，生産条件の諸関係と上部構造（……）の発展傾向が，直接にとる，弁証法的関係なのである。これはこれでまた，カントにおける，個人の領域における倫理学や美学とも関連づけて（……)，その内容･場面を拡大させ発展させることが可能であろう。それが，さらにわれわれの思想に，決定的に重要な方向性をあたえるものと，なるにちがいない」(267～8頁)。

驚くべきなのは，まったく違う回路を通ってきたにもかかわらず――事実引用を省いた箇所には相変わらずアドルノへの批判的言辞が含まれている――基本的に私が考えていたこととほぼ同じ内容へと南の議論が逢着したことである。だからこそあらためて問いたいのは，南の，カントを経由して獲得した経験的＝超越的二重化による自己内統整的な自律の論理はほんとうに必要なのか，それははたして物象化の論理に対してほんとうに対抗し

えているのかという点なのである。

4. しめくくりに代えて

ここで論を締めくくってもいいのだが，南のベンヤミンについての論究を追っていくうちに，私自身のベンヤミンの歴史哲学に関する見方を提示しておきたいという欲求に抗し難くなって来た。そこで最後にベンヤミン歴史哲学についての私自身の見方を簡単にまとめておきたい。

私にとってベンヤミンの歴史哲学を捉える上での出発点となったのは，『ドイツ悲劇の根源』のなかの次のような文章である。

「シンボルにおいては，没落が浄化されることによって変貌した自然の顔貌が救済の光のなかでつかの間その姿を垣間見せるのだが，アレゴリーのうちに存在するのは，見る者に眼に硬化してしまった原風景として映る，歴史の死相 (facies hippocratica) なのである。時宜を得ないもの，苦悩に満ちたもの，失敗してしまったもののすべてを最初から身に帯びている歴史は，一個の顔貌のうちに，—いや一個の髑髏 (Totenkopf) のうちに現出する。そしてこのような髑髏には，「シンボル的な」表現の自由，形態の古典的調和，ヒューマンなものがことごとく欠落しているのだが，— それが表現しているのは人間という現存在の本質そのものだけではない。個々人の伝記的なかたちを取る歴史性もまた，こうしたもっとも深く自然へと頽落してしまっている形姿のうちで謎に満ちた問いかけとして意義深く表現されているのである。これが，アレゴリーにもとづく考察，すなわち世界というものを受苦の歴史 (Leidensgeschichte) として捉えるバロック的，世俗的な歴史構成のあり方の核心である。この受苦の歴史は，世界の頽落の宿駅 (Stationen) としてのみ有意的である。意味が存在し，死への頽落が存在するのは，死が自然 (Physis) と意味のあいだにぎざぎざした境界線をもっとも深く刻み込んでいるからである。しかし自然が昔から死への頽落のうちにあるとすれば，自然は昔からアレゴリー的でもあったのである。意味と死は歴史の展開のなかで熟してゆくのだが，両者は被造物の恩寵を欠いた罪過のうちに萌芽として深く絡み合ってもいたのである」(Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 182f)。

ベンヤミンの歴史哲学にはつねに「死」がまとわりついている。その意味ではベンヤミンは「メメント・モリ（死を想え）」の思考にとりつかれた思想家といってよい。ではベンヤミンにおける死の問題の核心をなしているものは何か。

死は自然現象としてみた場合，言うまでもなく生命の連続過程が絶たれることを意味する。そしてそれは，生命が自然の絶対的な連続過程に還ることを同時に意味する。つまり死とは，自然の絶対的な連続性に非連続的な裂開点（異和）を穿つものとしてあった生命（吉本隆明『心的現象論序説』参照）が，自らの連続性を通して形成する第二の「自然」から離脱して，ふたたび自然の絶対的連続性へと回帰することに他ならない。だがここには二つの逆説的な問題要素が隠されている。

一つは，自然の連続性への回帰が少なくとも生命の側から言えば絶対的な非連続性とし

て受けとめられることである。それは生命の有限性の自覚といってもよい。そしてこの非連続性・有限性の自覚——衝撃といってもよい——は，生命に対して，とりわけ生命の弁証過程のなかで意識を持つに至った人間という生命体に対して，死へ異和と恐怖をもたらす。そこまで強い感情でないとしても，ある種の「悲哀 (Trauer)」，つまり「うつろいやすさ」「はかなさ」の自覚から生まれる哀しみが確実に生まれ残り続ける。それは生への執着の裏返しでもあり，自然に対する異和としての生の世界の自立化の裏面とも言える。

もう一つは，今言った問題の延長線上に出てくるのであるが，一個一個の生命の有限性，つまり非連続性にもかかわらず，生命が総体としては連続的であることの意味である。これは，マルクスに即して言えば個としての生の有限性と類としての生の連続性の矛盾的な一体関係といってもよい（『経済学＝哲学草稿』第三草稿「私的所有と共産主義」参照）。

このことが意識を持った人間においては，人間が自然に対して対抗・自立したかたちで作り出す固有な世界の根拠となると同時に，そこへと刻印される根源的な矛盾，つまり人間にとって固有な世界がその起源と同時に負わねばならない，「死ぬことのない」この世界の連続性を担保するものが個々の「死なねばならない」有限な存在としての生であるという矛盾に内包された宿命（悲哀）として受けとめられることになる。この人間にとって固有な世界が，「第二の自然」としての社会を，さらには歴史を意味することはあらためて言うまでもないだろう。そしてそれが負っている矛盾に満ちた運命に対する対応のなかから，個々の生の有限性を総体としての世界の連続性へと解消するための，より正確に言えばそうした解消を個々の意識に納得させるための了解装置としての宗教が生み出されたこと，その了解装置を作動させる機制の核心にあるものが超越性の措定であることもまた自明であるといってよいだろう。またさらにこの超越性の機制が世俗化されるとき，個と全体の橋渡しを行う哲学と呼ばれる世界の解釈装置と，個がそのまま全体，すなわち世界の連続性として現出する普遍性の体現でありうることを弁証する芸術という表現装置が生まれることも付け加えておこう。

だがこうした超越性の措定によって「死ぬことのない」世界（超越＝全体性・普遍性）と「死なねばならない」個々の存在者（個別的な生命）の根源的矛盾はほんとうに解消されるのだろうか。ほんとうに悲哀は消えるのだろうか。そうではないことを明らかにするのが，先の引用に現れているベンヤミンの歴史哲学の根本的なモティーフに他ならない。そしてそれを明らかにすることは，ベンヤミンにとってすでに何度も言及したようにこの世界における個々の存在者の「救済」の可能性，つまり悲哀をはらんだまま死の絶対性の前で硬直し，たじろいでしまっている個々の存在者にとっての歴史——それが「受苦の歴史」，「頽落の宿駅」の諸段階としての歴史に他ならない——を「救済の歴史」として読み換えるための前提となるのである。

もう一度死の問題に帰ってこのことを考えてみよう。そのためにはあらためて「死ぬことない」ことと「死なねばならない」ことのあいだの関係を徹底的に考え抜いてみる必要がある。例えば『パサージュ論』のなかにある次のような断章に，それを考えるヒントが隠されていると私は考える。「ここではモード (Mode) は，女と商品の間に——快楽と死体

の間に――弁証法的な積み替え地を開いた。モードに長く仕えているなまいきな手先である死は，世紀を物差しで測り，節約のためにマネキンを自分で作り上げ，自分の手で在庫一掃をはかろうとする。このことをフランス語では「革命（レウォリュシオン）〔＝回転〕」と言う。というのもモードはいままで，色とりどりの死体のパロディ以外の何ものでもなかったからだ。モードは，女を使った死の挑発であり，忘れえぬかん高い笑いのはざまで苦々しくひそひそ声で交わされる腐敗との対話にほかならない」(Das Passagen-Werk. B1, 4『パサージュ論』第1巻131頁)。

ここで「女」が自然を暗示し，「モード」が歴史のなかの現象を暗示していることはすぐに推測がつく。とするならばここでは何よりも「商品」こそが，「受苦の歴史」における「うつろいやすさ」「はかなさ」の，つまりは死の契機となっていることも同時に明らかになる。「快楽」としての「自然＝女」と，「死体」としての「商品」が，「自然と意味のあいだのぎざぎざした境界線」をはさみながら結びついているのである。そしてその結合関係の全体が「モード」という現象となり，そこから歴史が発動されるのである。ではなぜ死は商品として現れるのか。ここに歴史における「死ぬことのない」ことと「死なねばならない」ことの関係を本質的なかたちで捉えるための鍵が潜んでいる。

すでに見たように商品は貨幣の論理の実体をなしている。それは現実的には，商品が資本のもとにあることを示している。そしてこの商品＝資本と，それを産出する主体としての労働との関係に，今問題にしようとしている死の核心が存在するのである。というのも個々の労働が生産と消費というかたちで生成消滅を繰り返す「死なねばならない」ものであるのに対し，資本はその循環 (Zirkulation) と再生産 (Reproduktion) によって「死ぬことのない」ものとして現出するからである。では資本は根源としての自然と本質的に変わらない連続性を備えているということになるのだろうか。そうではないのだ。マルクスは資本を「対象化された労働」として捉えるが（『経済学批判要綱』第1巻「労働と資本」参照），それは「生きた労働」との交換の産物であるがゆえにである。とするならばマルクスは明らかに資本を「死んだ労働」として捉えていることになる。このマルクスの洞察は重要である――マルクスもまたベンヤミンと同様「メメント・モリ」の思想家であった――。マルクスの規定にしたがうならば，「死ぬことのない」という事態こそがむしろ死であるという反転が生じる。もう少し正確にいえば，資本が「死ぬことのない」ものとして現れるということは，資本が「死なねばならない」ものとしての「生きた労働」の否定＝死，つまり「死の死」であることを示しているのである。それは，この「死の死」のもとで，「死なねばならない」ことがむしろ生の証しであるところの「生きた労働」の否定＝死――それが資本による労働の包摂であり，その結果労働は資本のなかで対象化されむしろ「死ねなくなる」のである――が，つまり生が「死の死」としての死に包摂されるというかたちを取った「交換」（顚倒）が生じているということである。

もう明らかであると思うが，こうした「死の死」としての資本の様相にこそ，「歴史の死相」が看て取れるのである。つまり歴史における死のアレゴリー的様相が，である。そしてそれはまた物象化の論理の窮極的な境位でもある。

ベンヤミンが歴史に見ようとした悲哀とは，このような死のアレゴリー的様相のうちで自らの「死にうる」生，つまりはかりそめのはかなさの内にあるとはいえこの一回限りの「今」を精一杯生きることが可能であったはずの自らの生を全うすることなく「死の死」へと簒奪されてしまった個々の存在者の哀しみに他ならない。それは，アドルノに即せば「自己保存」の真の対象であるべき「生けるもの」を失ったかたちで実現する「自己保存（＝自己喪失）」の様相ということが出来よう。とするならば，彼の歴史哲学の核心をなしているのが，そうした「死の死」の軛から個々の生を救済しようとする解放関心に裏打ちされた，「うつろってしまったもの」――「死の死」の犠牲となったもの――への深い哀悼(Trauer) であることが自ずと明らかになるであろう。