

近代社会における人間化の諸相

今 田 勝 規

はじめに

ウルリッヒ・ベックは、後期近代社会における個人のあり方を「個人化」として提示している。それは、伝統的な社会において個人を意味付け擁護してきた様々な共同体が後景に退き、剥き出しの個人が、自分自身の生活と存在を担保するしかない状態をさす。初期の工業社会において、個人は伝統的な社会からの離脱を促された。個人は、身分によって決定されていた社会から放出され、自由な個人として存在することが奨励された。ところが、そうした自由な個人ではあるが、一方では、何ものでもない状態にとどまることが許されるわけではない。自由な個人は、常に、自分が何ものであるかということ、自分自身で説明しなければならない。あるいは、自由であるが故に、全ての選択を自分で決定しなければならない。どのような人間であり、どのような生活を送っているのか。どのような資格を身につけているのか。それとも何もしてこなかったのか。

個人は、インタビューによって試される。自分語りの巧みさが社会性の証となる。個人は、自分自身についていつも思い巡らし、それを創作し、確信し、提示することが要請される。そうした自分史を語ることに失敗し、日々のインタビューで個人の資質を十分に示すことができなかったなら、それは脱落の証となる。その責任はもちろん、個人が負担しなければならない。

しかし、そのようなゲームが恒久化したとき、そこには当初目指されていたであろう伝統的社会からの解放という、澁刺とした気分はどこかに消え失せてしまっている。もちろん、われわれは何をしても自由である。だが、そ

それは、われわれに何ができるかという問題とは異なる。自由はわれわれに与えられているが、その自由は、もはや解放や英雄的気分の反映としてではなく、背負わなければならない重荷として与えられているようでさえある。

「個人化」が導きだされる原因には、そうした自由という概念の変質が関係している可能性がある。さらには、その自由を駆使すると考えられる「人間」についても同様のことが言える。かつて、理念として、目指されるものとして描き出された「人間」は、いつの間にか、そうでなければならないもの、それ以外のものであってはいけなような範型として利用されている。つまり、ここでは「人間化」とも言える事態が進行している。本論は、極めて限定的な形ではあるが、そうした「人間化」の諸相を考察しようという試みである。

まずはじめに、ルカーチとマルクーゼが近代社会の英雄的時代の断片として提示される。彼らはともに、自由と人間を、戦い勝ち取られるべき未来として描いている。そこでは、機械と官僚制が、そうした未来を阻むものとして考えられている。そして、その後にヘルダーリンをめぐるハイデガーとアドルノの言説について考察する。とりわけ、アドルノのヘルダーリン解釈が参照される。そこには、「個人化」と対比されるような概念が、あるいは「個人化」がどのような様態であるのかを理解するための対照性が見出される。

前提された「人間」概念

ルカーチは『歴史と階級意識』の冒頭で、「人間」を問う必要のない前提としてはじめから提示している。それは、「人間」があえて定義する必要のない当然の公理であるということを示しているようである。

しかし、「人間」が、いったい正確に何を意味するのかということを、一義的に決定することは難しい。「人間」概念は、それぞれの時代において、それぞれ異なる意味を持つことができる。いまだ「人間」はあまりにも多義的である。それは、われわれにとっては、ルカーチがかつて考えていたものとは、全く異なるものを意味することさえある。ようするに、「人間」は、客観的に

明確に、唯一の対象として理解されているわけではない。ルカーチ自身も関わっていた実践的社会科学(つまりはマルクス主義)の領域に限って言えば、その原因は、ひとつには次の事実にあると考えることもできる。つまり、いつも「人間」は、それ自体として対象化されるのではなく、つねに何かから救いだされるべきものとして想定されるということである。言い換えると、その概念は、批判されるものの「余剰」として想起されてきたと言えるのだ。

このことは、ルカーチについても当てはまる。彼にとっても、「人間」は最初から前提されており、最後まで、それ自体について語られることはない。むしろ、その概念が救いだされるべき現状について分析するのである。

ルカーチの『歴史と階級意識』における現状把握は、当然のことながらマルクスの『資本論』の分業についての分析を中心としている。たとえば、次のように。

手工業から出発して、協業・マニュファクチュアをへて機械工業へと労働過程が発展する道筋をたどれば、個人としての労働者の質的な特性がますます合理化されること、そしてこれがいよいよ強く排除されていくことがわかる。というのは、一方では、労働過程がしだいに大きな規模で抽象的・合理的な部分作業に分解され、そのために労働者と生産物全体との関係が寸断され、かれの労働は機械的にくりかえされる専門的な機能にひきおとされる…¹

さらにルカーチはそうした合理化が、「労働者の『魂』のなかにまで食いこみ」、「労働者の心理学的特性すらもかれ自身の全人格から切りはなされて、全人格に対立させられ」² としている。

また「機械体系は人間のまえにはすでに完成し、人間から完全に独立して

¹ Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: *Georg Lukács Werke*. Bd. 2. Neuwied u. Berlin 1968, S. 262. = G・ルカーチ『歴史と階級意識』(平井俊彦 訳、未来社 1998 年)、17 頁。

² Ebd., S. 262. = 同上、18 頁。

機能しているのであって、人間は不本意にもこの体系の法則にしたがわねば」³ ならない。そうした結果、「生産過程が機械化されて分解すると、『有機的な』生産のばあいには個々の労働主体を一つの共同体に結びつけていた紐帯が破れることにもなる。この点でも、生産の機械化は主体を孤立化させて抽象的なアトムにするのであって、このアトムはもはや自己の労働行為では直接的・有機的に全体と結びつか」⁴ ないのである。

そして、これらの現状が「第二の自然」とも言うべき逃れられない近代資本主義社会という必然性であるとルカーチは考える。

商品関係の神秘化によって、人間固有の活動である労働が、なにか客観的なもの・人間から独立しているもの・人間とは無縁なそれ自体の法則で人間を支配するものとして、人間に対立させられる…⁵

すでに述べたように、ルカーチは「人間」そのものについては言及しない。ただ、それが救い出されるべき場所について記述するのである。確かに、そうした否定神学的な記述によって、「人間」の輪郭というものが理解されないわけではない。しかし、一方でそうして前提された概念においては、あたかも、それが普遍的なものである限り、いちいちの説明は不要だとでもいったような調子がないわけではない。果たしてそうだろうか。

テイラー・システムと『モダン・タイムス』

フレデリック・テイラーの科学的管理法が人間を機械へ従属させようと試みて以来、人間の機械化という意識はより一般的なものとなった。そうした一般化のひとつの証左は、チャールズ・チャップリンの『モダン・タイムス』にも見られる。ベルトコンベアーで運ばれてくる部品のボルトめがけてスパナを繰り返し振り下ろすチャップリンは、反復される単純作業の中で常軌を

³ Ebd., S. 263. = 同上、20 頁。

⁴ Ebd., S. 265. = 同上、21 頁。

⁵ Ebd., S. 260-261. = 同上、15 頁。

逸する。画面に“**He's crazy!!!**”が映しだされた後、チャップリン自身、部品が吸い込まれていく巨大な機械の開口部へと引きずり込まれる。そのシーンはあまりにも有名だ。大きな歯車の回転に引っ張られて彼自身が機械の一部であるかのように行ったり来たりする。

これらの情景から想起されるものは何であろうか。それらは、過酷な労働と人間性の喪失であろうか。あるいは分業によって開始された産業社会の限界であろうか。それとも、これこそが疎外といわれる何らかの状態を意味しているのだろうか。つまり、人間は、人間が生み出したものによって制御され、その本来的で感性的な実体を失ってしまって機械の一部と化しているのだろうか。そして、その光景はわれわれにとっても、いまだ批判としての機能を持っているだろうか。

もちろんチャップリンが人間の機械化を描いた理由は、彼が独裁者を描いた理由と異なるものではないということは確認しておかなければならない。すでにチャップリンの映画においては、機械化という主題は幾分距離をおかれて、アイロニカルに描かれている。つまり、機械が人間によって制御されるのではなく、人間が機械によって制御されるという運命が、それが実際気違い沙汰に違いないということが、はっきりと認識され、提示されている。つまり、人間の機械化への警鐘が自明のものとされている。

しかし、その自明性は、われわれにとっては多少分りにくい。というのも、われわれは、人間の機械化という主題とその批判が、すで消費されつくされた後に、いわば決まり文句のようなものとして受け取ることとなる、そうした世代に位置しているからだ。

かつて、「機械」は、「人間」とは対極にあるものとして、自明のカップリングとしてイメージされていたと考えることはできる。しかし、そうしたカップリングは現代においても機能するだろうか。もちろん、ここでは、そもそも「人間」とはなんであるか、ということは問わない。ただ、もはや、それらが指し示しているものがなんであれ、「機械」＝非生命と「人間」＝生命という単純な枠組みを受け入れることはできなくなっている。もちろん、「人

間」は、生きている。にもかかわらず、その生命は、機械の単調な作動とどのように違っているのか。そうした差異が自明なものではなくなってきた、そうした不安さえよぎるのである。むしろ、不気味なのは、ことさらに自分自身を、「人間」として確認しようとする、そうした振る舞いのほうではないのかとさえ思われるのである。

マルクーゼの「人間」の存在論的規定

ヘルバート・マルクーゼは『初期マルクス研究』において、マルクスの『経済学・哲学草稿』に見出された「人間」についての記述を発見した。それはいわゆる疎外論というものを完成させた。マルクーゼの疎外論は、分業と近代資本主義によってばらばらになった人間＝労働者を救われるべき存在としている限りにおいて、ルカーチと異なるものではない。しかし、マルクーゼはルカーチと違い、「人間」をもっと積極的に定義している。

マルクーゼは、「ヘーゲルからフォイエールバッハをへてマルクスにいたる『人間主義』の発展を追うのではなく、むしろ人間の存在規定の問題領域をマルクスの本文そのものから展開しようと思う」⁶ と言う。というのも、マルクスは、「疎外と物化を止揚する積極的共産主義を、数度にわたって、『人間主義』Humanismus と呼んで」おり、それは「人間の存在の明確な現実化こそ積極的共産主義にとっての『基盤』であるという事実を、術語のうえで指摘したものである」⁷ と言うのだ。

マルクーゼは初期マルクスが描いた「人間」を全面に押し出す。それは取り返されなければならない尊厳として描かれる。つまり資本主義社会においては、「労働者は単に物的主体として生存できるために、『自分自身と自分の人間性を売却し』、みずから一個の商品とならなければならない。こうして、労働は全人間の発現ではなく、むしろその『外在化』となり、人間の完全か

⁶ ヘルバート・マルクーゼ、『初期マルクス研究』（良知力／池田優三 訳 未来社 2000 年）、29 頁。

⁷ 同上、29 頁。

つ自由な現実化ではなく、むしろ全面的な『現実性剥奪』と化し」⁸ ているからである。

したがって、マルクーゼはそうした必然の国から解放された人間を描こうと試みる。彼がそのようなことを試みるのはなぜか。それはひとつには現実の社会主義国家の現状が背景にあることは間違いない。レーニンは、ロシア革命後の国家建設の過程において、生産性の効率を上げるためにテイラー・システムの導入さえ提案していた。革命は必然の国を廃棄するどころか強化した。

マルクーゼにとっては、マルクス＝レーニン主義が軽視して顧みない余剰こそが重要に思われたのだとも言える。それが、「人間」であり、マルクス自身が『資本論』以前にその中心的概念のひとつとして扱っていたことが発見された対象なのである。

だが一方で、マルクーゼはそうした存在と必然の国との差異を強調するあまり、人間をあまりにも自由で澁刺とした存在とみなし、動物とは異なる普遍的な思惟を持った存在として描きすぎている。それは現実には決して見出されない類的存在である。

かれはあらゆる存在物にたいして自由な態度をとることができる。かれは存在物がそのときどきの事実¹に即してもつ規定性や、またその規定性にたいして直接かれがもつ関係に制限されることなく、むしろかれは、あらゆる直接的な事実²に即した規定性をこえてその本質³のなかに存在する形で、存在物を受けいれることができる。かれはあらゆる存在物のなかにひそむ可能性⁴を認識し、つかみとることができる。かれはあらゆる存在物をその「固有の尺度」にあわせてつくりあげ、変更し、形づくり、加工し、継続させる（生産する）ことができる。人間特有の「生命活動」である労働はこのような人間の「類的存在」のなかに基礎をもつ

⁸ 同上、20～21 頁。

ている。⁹

こうした「人間」の普遍的性格は、もちろん、マルクス自身の言説を土台として主張されるものである。しかし、そうした普遍的性格は、まさにマルクーゼが批判しようとするものと、その構造自体は変わらない。のちにマルクーゼは、『理性と革命』において、こうした「人間」の普遍的性格をさらに明確な形で描いた。『理性と革命』は、ヘーゲルがいかに関係と無関係であるかを主張するものであるが、その試みは、非合理主義に基礎づけられたファシズムの「民族」に対して、普遍的思惟と理性によって基礎づけられる「人間」を再び確認しようとするものであった。

しかし、たとえ理性的に導きだされた理念であったとしても、マルクーゼの「人間」もまた、機械化と官僚制化を否定することで出てくる概念であるかぎり、それが「民族」とどのように異なるのかということは漠然としている。たとえ理性によって基礎づけられていようとも、そうした「人間」もまた同様に不気味である。あたかも自由に澆刺としていないことは、「人間」であることを表現していないといわんばかりなのだ。ところで、非合理的な「民族」と理性的な「人間」の概念が構造的に似てくるのには、理由がないわけではない。

たとえば、マルクーゼの提起する「人間」という救いだされるべき概念は、彼自身が主張しているように、存在論的な規定を受けている。それは、経済学の領域でのみ扱われうるものとは異なるものである。ようするに、人間存在はマルクーゼにとっては哲学的に思惟すべき対象なのである。だからこそ、ルカーチと異なり、マルクーゼには「人間」を積極的に定義する義務が生じるのだ。それが上の定義となるのである。ところで、問題は、こうした定義を手伝うのが、どのような存在論であるのかということだ。それは、のちにマルクーゼ自身、意識的に距離をとるようになった存在論である。つまり、ハイデガーのそれである。「人間」という概念を支持する積極的なものとは、

⁹ 同上、31頁。

師であるハイデガーの存在論を、その構造において、あるいは用語において借用することで表されるものなのである。

人間の存在論的場に基礎をもつ労働の意味は、人間の全実践の本質を構成するのだから、実践のいかなる次元からも排除されるわけにはいかない。したがって、真の経済理論もまたすべて、明確であれ不明確であれ、それを超越する人間の存在論とつなぎあわされており、そのような存在論は少なくとも歴史的・人間的な定在そのものの構想を視野におさめ、その構想を目途として真の経済理論をつくり出すのである。¹⁰

マルクーゼによれば、真の経済理論は存在論によって補強される。すでに述べたように、のちにマルクーゼは、ハイデガー哲学とは距離をとることとなる。けれども、「人間」の存在規定において、発見されたマルクスの「人間」は、存在者とは異なる「存在」を導き出す方法とよく似た方法によって救い出されるのである。

とはいえ、実際のところ、そのような存在論はハイデガーの存在論とは全然違うものであるということも確かだ。なぜなら、ハイデガーの「存在」は根本的にマルクス主義者が考えるような「人間」とは異なるものだからである。

マルクーゼがマルクスの「人間」を存在論的に見ようとする試みは失敗に終わるだろう。しかしながら、この錯誤こそが重要なのである。マルクーゼの「人間」は、確かに分業と官僚制の浸透した社会における、だらだらしたおしゃべりに興じる墮落とは区別されるものとして提示されている。それにもかかわらず、それはハイデガーの「存在」ではない。なぜか。

だが、ここではマルクーゼの「人間」とハイデガーの「存在」との差異を論ずることはできない。したがって、ごく簡単に次に述べる事柄の補足として以下のことのみを示唆するに留める。

¹⁰ 同上、146頁。

まず、マルクーゼの「人間」が存在論的に考えられるべきであると彼自身が考えるのは理由がないわけではない。第一の段階として、それらは、双方ともに近代資本主義社会の批判としての体面を保っている。そして、そこからの脱出が試みられているという点で一致する。第二の段階としては、脱出した先が、無によって占められてはならないということである。それは存在であって無ではないのだ。つまり否定神学であってはならない。マルクーゼの場合、必然の国からの脱出は、ルカーチと異なり、積極的な人間性の規定によってのみ素朴なマルクス主義からの脱出となるのだ。この段階においては、マルクーゼとハイデガーはそれほど異なるものであるとは思えない。ところが次の段階がある。つまり、第三段階において、双方の積極的規定が決定的に違うものとなるのだ。それはマルクーゼが、「人間」を理念として描くのに対し、ハイデガーの「存在」は根源にこそ見出されるものとするからだ。前者の理念とは、後者にとれば、あくまでも存在者についてのすでに確立した概念から総合されたものに過ぎない。つまり、それは脱出する身振りをしただけで、未だそこに捕われているものなのである。だが、こうした差異については、より根本的な例が提示されるべきかもしれない。ようするに、さらに歴史を遡り、それぞれの概念構造がその起源とするような、そうした源流を見出す作業を試みたい。それぞれの源流はヘーゲルとヘルダーリンにあるとまずは仮定して。

ヘーゲルの弁証法とヘルダーリンの詩学

よく知られているように、ヘーゲルとヘルダーリン、そしてシェリングはチュービンゲン神学院での友人であった。ヘーゲルとヘルダーリンは同い年だ。かつて彼らはフランス革命の成果を祝い、ともに「自由の樹」を植えた仲である。ただ、彼らを結びつけていたのはやはり哲学であった。とりわけ、「合一思想」は彼らの背景的思想において共有されるものであった。すなわち、個と全体は分離した別々のものではなく、それらは融合し調和したひとつの存在であるとする汎神論的思想である。

ヘルダーリンとヘーゲルは、そうした個と全体の一致という点において異なる考えをもっていたわけではない。1791年2月12日にヘルダーリンはヘーゲルのノートに次のような標語を書き込んだ——「ヘン・カイ・パーン（一にして全）」。¹¹ しかし、現実の世界において、この二人は異なる運命を辿っている。ヘルダーリンは神学院をでた後、聖職者になることを拒絶し、食いつなぐための職業として家庭教師となることを選択した。彼は常に詩人であろうとした。けれども、ヘルダーリンは職業詩人として社会の中に居場所を見つける前に精神の均衡を失った。ヘーゲルもまたヘルダーリンと同様、神学院をでた後、それほど安逸な生活を営んだというわけではない。しかし、壮年にいたる頃には、哲学者としての成功を得た。彼は現実の社会において、哲学者としての彼自身の場所を見出していた。

ヘルダーリンにとっても、そしてヘーゲルにとっても市民社会は否定されるべき対象として考えられていた。市民社会では個は自己の利益のみに専心し、全体を省みることはない。それでもヘーゲルは、むしろその市民社会こそが弁証法的に否定された段階として必要不可欠なものであると考えた。つまり有限な個としての存在が、高次の段階に至るためには、否定としての存在が媒介物として必要なのだ。個人は、そうした否定としての段階、つまり市民社会に、一個の社会人としてまずは融合しなければならない。反対に、そうした否定を受け入れることなく、社会に参入することなしに、個と全体が直接的に一致すると信じる態度を「美しい魂」と考えた。それは、全体を希求しつつも自我の中に沈潜し内閉していく者を表していた。まさにヘルダーリンであった。

ルカーチやマルクーゼが考察の対象とするのはヘーゲルが否定の段階とした市民社会である。彼らは近代資本主義社会をヘーゲルが見たように見た。もちろん彼らにとっては主体であるのは「絶対」ではなく「人間」である。それは、関係性の総体において自らを見出すような自己である。社会において能動的に振舞う主体である。ヘルダーリンはそうではなかった。ヘルダー

¹¹ Rosenkranz, Karl: *G.W.F. Hegels Leben*. Darmstadt 1971, S. 40 = K.ローゼン克蘭ツ『ヘーゲル伝』（中塾肇 訳、みすず書房 2001年）、58～59頁。

リンもまた「人間」という語を使う。しかしそれはマルクーゼのそれとは違う。たとえば以下のように。

ドイツ人ほど支離滅裂な国民は考えられない。職人はいる、だが人間がいない。思想家はいる、だが人間はいない。牧師はいる、だが人間がいない。主人と使用人、青年と大人はいる、だが人間がいない。……各人が自分の職分を果たしているのだと、きみは言うだろう。わたしもそう思う。ただ、その各人は全心全霊をもってそれをしているのでなければならない。自分のうちにあるどんな力も、それが自分の称号に関係しないからといって、窒息させてはならない。¹²

ハイデガーはそうしたヘルダーリンの中に彼自身の哲学を発見した。よく知られているように、ハイデガーは『ヘルダーリンの詩の解明』において、彼の哲学をヘルダーリンの詩に投影した。あるいは発見したと言ってもいい。

ところで、ひとりの詩人の作品に世界の謎を解く全ての鍵が隠されているということはあり得ない。とりわけ、自分自身の時代の解釈者が、自分自身と異なる時代の解釈者と全く同一の世界を経験することは決してない。それは、必ず別のものである。それにも関わらず、過去のひとつの解釈が、自らの時代の解釈をすでに行っていると考えた経験はいつも身近に見聞きする。ハイデガーにとっても、ヘルダーリンの「詩は、根源の言葉として、存在の建設である」¹³ と考えられたのである。言い換えれば、ヘルダーリンの中に、市民社会への参入を踏みとどまり、その踏みとどまりの中でより根源的なものを思考しようとした詩の内容に、ハイデガーは彼の哲学における「存在」の展開を見て取ったのかもしれない。ヘルダーリンの詩においては、そうした「存在」が積極的に展開されていると。

¹² Hölderlin: *Hyperion*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 3. Stuttgart 1958, S. 160. = 『ヘルダーリン全集3』（手塚富雄／浅井真男 訳、河出書房新社 2007年）、145～146頁。

¹³ Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur*. In: *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften* Bd. 2. Frankfurt am Main 1974, S. 453.

これに対しアドルノは否と言った。彼は、ハイデガーの解釈はあまりにも不公平な我田引水であるとした。アドルノにとってみれば、それは単なる誤解ということになる。つまり、「詩人自身に最高の形而上学的権威を付与する一方で、ハイデガーの個々の解釈は、特定の詩的なものに対しては、極めて無関心な態度を示して」いると。さらに、「ハイデガーは、形式の作用を具体的に吟味することなしに、超美学的に、詩人を建設者として賛美する」¹⁴ のである。まずもってアドルノのハイデガーにたいする批判は、その解釈の強引さに向けられた。

アドルノによるヘルダーリン、「個人化」の防波堤

「パラタクシス」におけるアドルノのハイデガーに向けられる言葉は厳しい。たとえば、アドルノにとってみれば、ハイデガーは、「根源の語りとして、自身の思想と思想ではない詩を無差別に並置」¹⁵ する。あるいは、「ヘルダーリンの作品において、存在者の規定された否定にほかならない箇所を、ハイデガーは存在として祝福した」であるとか、「あまりにも性急に主張された詩的なものの現実性が、現実性に対するヘルダーリンの詩の緊張感を隠匿し、彼の詩を運命との和解へと中和していく」¹⁶ というように非常に辛辣である。

しかし、アドルノとハイデガー双方のヘルダーリン理解は、完全に正反対のものなのだろうか。もちろん、アドルノの立場は、ハイデガーに対抗するものである。しかし、それは、ハイデガーの「存在」とマルクーゼの「人間」が、ある点においては、同一の方向に向かっているように見えるために、それだけいっそう強調されるような差異と似ている。つまり、アドルノの批判が一定の強靱さを持ちうるのは、複雑に絡み合いながらも一見すると一致するように見える方向性と、そこから分かれる微細ながらも決定的な差異に依拠しているのだ。

たとえば、フィリップ・ラクー＝ラバルトは、「反対意見として書かれたす

¹⁴ Ebd., S. 452.

¹⁵ Ebd., S. 453.

¹⁶ Ebd., S. 454.

すべてのテキストと同様に……アドルノのテキストはきわめて不公正である」としている一方で、「不公正さにもかかわらず、批判の厳しさ（この厳しさの方は、公正なことがしばしばであるが）にもかかわらず、奇妙な近さが、アドルノをハイデガーに結びつけている」¹⁷ という。どういうことか。まずは、アドルノがヘルダーリンの詩をどのように見ていたかということを考えたい。

アドルノは、ハイデガーの哲学的あるいは格言的内容にだけ注目する方法に反対する。抽出された格言はハイデガー自身の用語と置き換えられるからだ。そうではなく、ヘルダーリンの詩の中核は、むしろその音楽的な形式にあるというのが、アドルノの立場である。

実際、ヘルダーリンの歌の理念が厳密に音楽と一致しているように、ヘルダーリンの後期の詩の原型は、もはや自然支配の呪縛にとどまることなく、まさにそれを通して自らを超越する、解放され発散された自然である。しかし、言葉は、それが模倣的・表現的要素とは対極にある意味内容を持つ要素であるために、判断形式、文章と結びつけられ、そしてまた、それによって概念の総合的機能に結びつけられている。音楽の場合とは異なり、詩においては、概念無き総合は媒介とは逆の方向に向かう。それは構成上の分裂となる。それゆえ、伝統的な統合の論理は、ヘルダーリンによって、かろうじて保留されるのみである。……ヘルダーリンの言語作法は、ギリシャ語的な構成を基底としているので、型破りで細部まで作りこまれた従属的構成なしで済ますことはない。しかしその一方で、そうした従属的な総合といった論理的な階層秩序を回避するような並列（Parataxe）が、技巧を凝らした中断として顕著となるのである。¹⁸

アドルノにとってみれば、詩は、言語によって表現される限り、意味を持

¹⁷ フィリップ・ラクー＝ラバルト『メタフラシス』（高橋透／吉田はるみ 訳、未来社 2003 年）、94～95 頁。

¹⁸ Adorno: a.a.O., S. 471.

たなければならず、したがって統合的な性格を持つことは避けられない。さらに、統合的な性格を持つということは、個別的で特殊なものが、一般的なものと整えられるということである。しかし、ヘルダーリンの詩は、そうした一般化に抗する。それは、言語の格言的内容のほかに、詩が散文とは異なった方法で、音楽的形式を表現の手段として前景に置くからだ。ヘルダーリンにおいては、こうした音楽的形式は、格言的内容、つまり、統合へと向かおうとする意味に対抗するものとして現れてくる。その形式においてこそヘルダーリンの重要性、つまり「中断」が現れるのである。アドルノは、格言的内容と音楽的形式が、ひとつの詩のなかで論争として現れてくる、その在り方を、「中断」としての並列（Parataxe）としたのである。

ラクー＝ラバルトはこの「中断」を取り上げる。アドルノにしたがって、ラクー＝ラバルトは、「構成上の分裂」を確認する。それは、「ヘルダーリンにおける狙いは、音楽の領域にある」と、しかし、「音楽を目指すことによって、詩作は、みずからの媒体、すなわち言葉——詩作は言葉を哲学と分かち合っており、言葉は概念の、概念的総合のすぐれたエレメントであるわけだが——に対立する」¹⁹ ということだ。そして、この「中断」において、ラクー＝ラバルトは、ハイデガーとアドルノの一致を見いだしている。つまり、それは、「ヘルダーリンにおける、思弁的なものの断絶（もしくは中断、と言ったほうがいいだろう）という契機」²⁰ なのである。

ところで、ラクー＝ラバルトのこうしたハイデガーとアドルノに関する論述は、ある特殊な条件の下に展開されている。それは、フランスで出版される『ヘルダーリン詩集』の序文として書かれたものなのだ。したがって、論述は、一般読者への紹介という形でなされている。そのなかで、ラクー＝ラバルトは次のように言う。つまり、フランスにおいては、ヘルダーリンの翻訳は、実は二度の翻訳を経ている。なぜなら、フランス人が解釈するヘルダーリンは、すでにハイデガーが解釈したヘルダーリンだからだ。フランス人は、ハイデガーのヘルダーリン解釈を通して、ヘルダーリンを知る。だが、

¹⁹ 前掲、ラクー＝ラバルト、99 頁。

²⁰ 同上、98 頁。

ハイデガー解釈を括弧にいられた、ありのままのヘルダーリンは存在しえない。なぜなら、ハイデガーがいなければ、フランス人はヘルダーリンを知り得なかっただろうから。こうした前置きのあとに導入されるのが、ハイデガー解釈に唯一対抗しうるアドルノの「パラタクシス」である。

ラクー＝ラバルトの解説は、ハイデガー解釈による一元的なヘルダーリン理解を回避しようとしている点で、公平に見える。しかし、一方で、すでに述べたように、彼は、ハイデガーとアドルノを対抗させるとともに、一致点をさりげなく披露する。そうしたさりげなく披露された一致は、アドルノが常にハイデガーに対し批判的、反対的立場をとっているという事実の故に、よりいっそう意味ありげに浮かび上がってくる。

ラクー＝ラバルトは、「中断」において、ハイデガーとアドルノの、ある種の方向性の一致を主張する。しかし、これを単なる方向性の一致として片付けることは重要なこととは思えない。それは、マルクーゼの「人間」とハイデガーの「存在」が、ある段階においてはよく似たものに見えるのと同様である。ハイデガーとアドルノはある点においては同じもののように見える²¹。けれども、それは、決定的な部分の解釈で大きな隔たりを提示するための前段階としての一致に過ぎない。

たとえば、ヘルダーリンの詩「追想」に関する解釈について、その一端が垣間見られる。「追想」の中に、ハイデガーは「起源」の思想を見出した。とりわけ、次の一節が論争の焦点となった。

Nun aber sind zu Indiern
Die Männer gegangen,
Dort an der luftigen Spitz
An Traubenbergen, wo herab

²¹「ヘルダーリンの抽象概念は、ある方法において、現にあるものの概念とは対照的なものだ。その方法は、倦みもせず存在をそうした概念の上に持ち上げようとするやり方と、ひょっとすると混同されてしまうものでありうる。」Adorno: a.a.O., S. 463.

Die Dordogne kommt,
Und zusammen mit der prächtigen
Garonne meerbreit
Ausgehet der Strom. Es nehmet aber
Und gibt Gedächtnis die See,
Und die Lieb auch heftet fleißig die Augen,
Was bleibet aber, stiften die Dichter.

だが いまインド人らのもとへ
男たちは出て行った。
葡萄の山々につづく
風多い岬から。
そこにはドルドーニュ河が流れ下って
壮麗なガロンヌと合し、
海のひろがりとなって
大洋にそそいでいる。だが記憶を奪う
大洋はまた記憶を返すのだ、
愛はまたひたすらに眼をひき留める。
だが留まるものをうち建てるのは詩人だ。²²

「追想」の最終行に関するハイデガーの分析は有名である。彼は「留まる (bleibet)」という言葉に注目する。ハイデガーは、留まっているものが、どこに留まっているのかについて躊躇なく、それが根源であると述べる。しかし、それに対して、アドルノは否と言う。むしろ、留まっているものが留まるのは、此岸なのだと。²³ そして、アドルノに選択されたヘルダーリンは極

²² Hölderlin: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Stuttgart 1953, S. 197-198. = 『ヘルダーリン全集 2』(手塚富雄／浅井真男 訳、河出書房新社 2007 年)、232 頁。

²³ 「『追想』における『留まる者』は、純粹な文法的な形式に従えば、存在者とそれについての記憶を意味している。たとえばそれは、預言者のようなものを指している。ようするに、決して存在を意味しているのではない。」Ebd., S. 459.

めて現代的な相貌を見せるのである。

彼が芸術作品の象徴的な統一を粉砕しているということは、和解し得ないもののただなかで、普遍的なものと特殊なものとを和解させることがいかに虚偽であるかを思い出させる。擬古典主義的な具象性——それは客観的なヘーゲルの観念論の具象性でもある——は、疎外されたものの肉体的な近親感に空しくすがりつく。無形態なものへの傾向を持ちながらも、形式を与えつつ解き放たれた二重の意味で絶対的な主体は、否定性としての自分自身に、つまり実定的な共同体という虚構を抹消することのない個別化としての自分自身に気づく。²⁴

極めて現代的であるのは、ヘルダーリンにおいては実は「美しい魂」が成就されていないということである。それは、無形態なものへの傾向を持ちながらも、自分自身の内容に共同体の虚構、つまり再帰的な社会の反映を確認しつつあるということなのである。

アドルノによるヘルダーリンは、必然の国としての市民社会を否定することで、ある種の深淵の前に立たされる。しかしながら、そうした否定によって導きだされるのは、「人間」という理念ではない。むしろ、ヘルダーリンは、ハイデガーと同様にそうした「人間」もまたいかがわしいものとして見ている。だが、一方で、ヘルダーリンは、その深淵を「根源」と結びつけることもしない。ただ、その深淵に、必然の国の亀裂と中断を見て取るのである。そこに身を投げるのではなく、留まるのである。その態度が現代的であるのは、前期近代が夢見たような「人間化」の理念を受け入れることなく、それでいて、「反人間化」への回帰をも拒んでいるからである。

「人間化」の理念は、「個人化」という形態へと移行した。アドルノの解釈で現れるヘルダーリンは、そうした「個人化」に対しても、ある種の防波堤としての意味を持ち得る。

²⁴ Ebd., S. 468.

それでも、ひとつだけ現代的ではないと言える一節がある。アドルノは、「ヘルダーリンにとって、形容することのできない普遍的なものの領域は、本質的に苦悩のないもので」あり、「そのことによって彼は普遍的なものを彼の経験にもたらしした」²⁵ としている。しかし果たして、普遍的なものは経験されるだろうか。

おわりに

いま、われわれは外部を持たないと言われている。内閉された場所で、ひたすらルールにしたがって自分たちを人間らしく生かす。かつて伝統的な社会からの解放は、「人間」の獲得へと向かった。そこでは、「人間」は、いまだ実現されない理想として描かれ、その獲得へと向かう途上 enjoyment が享受された。途上の気分は「人間」を常に捉え損ないながらも、まさにそのことによって逆説的に「人間」を確信する。それほどまでに捉えがたいものとは、やがて獲得すべき普遍なのだと考えられる。

そうした途上では、やがてしかし、途上にあることが定常化する。その時、「人間」は、獲得すべきものではなく、ある種の範型として機能しはじめる。つまり、「人間」によく似た存在であることが奨励される。「個人化」はそうした定常化した「人間化」過程のひとつの側面ではないか。普遍的なものは、それが期待された当初の澀刺さを失い、それを求める所作だけが繰り返される。とはいえ、普遍的なものを取り戻そうとすることは、反復運動を形成するほかない。

²⁵ Ebd., S. 466.