

[翻訳]

テクノロジーは価値と合体できるか？ 時代の問題に対するマルクーゼの回答⁽¹⁾

アンドリュウ・フィーンバーグ

訳：小林 清治 竹内 真澄 重本 直利

「物事の可能性と現実性を区別することが、人間の理解にとって必要不可欠なことである」

カント『判断力批判』

「私がこの限定的個人としてなりうるものすべては、すでに存在する。神秘的な事前決定という意味においてそうなのではなく、私の具体的人格が現存する環境の多元性に依存しており、その環境からまたその環境内だけで可能なものが現実に『なる』という意味で、すでに存在する。」

マルクーゼ『ヘーゲルの存在論と歴史性の理論』

プロローグ

マルクーゼのテクノロジー論^[1]を復活させるために何故哲学的な過去に遡及することによって探求するのか。マルクーゼは、年老いた技術恐怖者、不透明なマルクス主義者、プレ・ポストモダンのエリート主義者ではなかったのか。いまなおわれわれは、コンピューターに熱狂する新世代が論駁してもいないし、またボードリアルがずっと上手に定式化しているわけでもない何かを彼から学びうるのであろうか。

私はこれらの生意気ともいえる問題設定が、この論文のねらいの表面に存在するばかりでなく、この論文を動機づけるものであってほしいと願っている。逆に言えば、私は、マルクーゼが基本的に近代の悲劇的な含意に直面したばかりでなく、「テクノロジー的」回答を定式化した数少ない思想家の一人であるという意味で、われわれにとって重要であると信じる。この回答が、完全に十

分なものかどうかは、この回答が含んでいるテクノロジーにたいする新しい関わり方に比べれば重要ではない。マルクーゼは、「テクネー」にかんする古典的思考をラディカルに近代的なやり方で復活させた⁽²⁾。今日我々を魅了するに違いないのは、このことである。

こうした点を考慮すると、マルクーゼのアプローチは否定弁証法にテクノロジーを関連づけて満足していたアドルノ、ホルクハイマーといった他のフランクフルト学派の仲間とは違っている。ルカーチはかつて「グランドホテルの深い淵」と呼んだ場所で仲間たちと暮らす永久の住人になりすますのを拒否したが、マルクーゼはそれにもかかわらず、彼らの道具的理性批判という一般的枠組みのなかにとどまり続けようとした(Lukács, 1965:17)。その結果は、示唆的であるとはいえ、そのアポリアは内在的な自己撞着であるだけでなく、より一層の反省を促すような曖昧なテクノロジー哲学である。私がこの論文でマルクーゼにアプローチした理由は、一層の反省へと促すものだという精神においてである。したがって、これはたんに解釈であるだけでなく、近代的テクノロジー研究に彼が重大な関わりをもっているのだということを示そうとするものである。

問題

技術が価値にたいしてもつ関係は、まず、プラトンの『ゴルギアス』に初めて一個の問題として現れる^[2]。この対話で、ソクラテスは弁論術の技術(「テクネー」)ないしアートの本質とは何かを議論している。彼は、「ロゴス」に基礎付けを持つ真のアートと、ギリシア語で *emperiae*、英語で技巧 (*knacks*) と呼ばれるもの、すなわち、経験に基礎をおいてはいるが基礎づけのある合理的なものを欠いた経験法とを区別した(Dodds, 1959:225)。

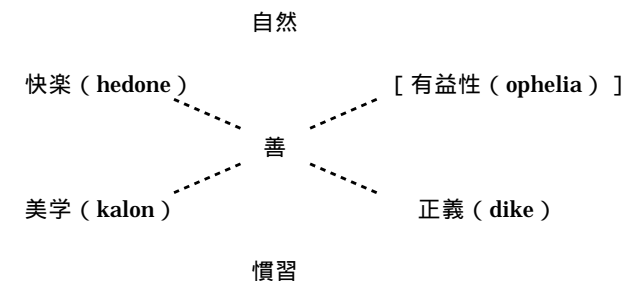
プラトンにとっては、そうした合理的なものまたは「ロゴス」は、必然的にアートによって提供される善への関わりをもっている。アートの「ロゴス」に関する知識は、知識の諸対象の潜在力を充たすものと思われるその諸対象の目的論的概念、それらの「本質」についての規範的思考を含んでいる。もしも、アートが造船であるならば、その「ロゴス」は、船大工にどうやって板を並べるかを教えるだけでなく、強く安全な船をいかに造るかを指導するであろう。医者アートは、様々な薬草の知識を含むだけでなく、その使用を司る治療上の使命をも含んでいる。

学という慣習的な価値の間の両側を素早くかつ曖昧に演じるトリックが原因だという。

カリクレスの分析は抜け目のないものである。たとえば、ポロス^[四]は不正を働くよりも苦痛を受ける方がよいか、と尋問される。それにたいして彼は不正を働いた方が痛みが少ないから、(苦痛を受けるよりは)まだましだと応える。だが、そこでソクラテスは、カリクレスが慣習的だとみなしている美学の領域からひきだされる思考からすれば、不正を働く方が(苦痛を受けるより)それほど醜くないと言えるのかと尋ねる。ポロスが慣習的な答えを与え、ソクラテスに同意して、不正を働くことは(不正を受けることよりも)より醜いものだと答えたとき、ポロスは突如、自分がまったく同一の事柄、つまり不正行為は(自然によれば)悪くはないが、(慣習によれば)より悪いということを主張していることに気づく。だが、カリクレスが論じるところでは、自然と慣習は正反対のものである。二つを混同するいかなる議論も、首尾一貫性を欠く。そして、カリクレスはソクラテスが道徳的、美的な価値に直接訴えることをあきらめて自然に従って答えるよう強要する。

カリクレスは、そのうえで、善は純粋に快楽の主観的感覚であり、自然的価値であるという快楽主義的教義を弁護する。こうした観点からすれば、善の現象とその現実との間にはいかなる溝もないのである。いかなる善の科学も、人が楽しんでいることを「知る」よう求められることはない。だが、現象と現実との区別なしには、「テクネー」と「エンペリア」に関するソクラテスがおこなった区別も崩壊する。すなわち、合理性、「ロゴス」は、たんなる気分として各人が自分のために確かめられると定義される善の追求にとって無関係であるということになるからだ。

次の図は、議論の過程でソクラテスによって付け加えられた第4の善とのかわりてカリクレスの分析をまとめたものである。



ここで、様々なアートは、自然界の秩序と目的の基礎づけを欠いたまま、木または薬草の断片を結びつけるたんなる技巧とは異なる。技術的論理と客観的究極目的は、真のアートの中では共同しているのだが、その一方で技巧はたんなる主観的な目的に奉仕するものである。だが、我々が現象を現実と取り違えたり、善よりも快楽を求めがちであったりするがゆえに、それぞれのアートには、善の効果を偽造し、犠牲者をうみだす技巧が幾分かは付随している。体操は、現実性をもたない健康の見てくれを与える美容と関係している。弁論術は、言語の力で現象を現実置き換える力であるが、それは最高の、もっとも危険な技巧である。造船と薬学の議論で、雄弁家は、いつでも専門家を黙らせる。手段が目的を圧倒する。個人が自己を守る唯一の方法は、現実から現象を区別し、それぞれのアートの「ロゴス」を確定する知識によってである。知識はこうして、善の追求にとって欠かすことのできないものなのである。

カリクレス^[三]は、『ゴルギアス』のなかで弁論術の技巧をもっとも強く分節化した唱道者である。彼は、言葉のトリックを支配することによって自らが仕える無限の権力欲と快楽欲をむさぼった。そうした野心は、アリストファネス、ツキディデスや時代作家を読む限り、たんなる個人的な資質というものではない。彼らは、前5世紀の帝國的アテネの道徳的衰退とエゴイズムを非難した。外交では、アテネは同盟国を抑圧した。内政では、議会は権力に飢えた演説家たちの闘争領域になった。プラトンが同時代の問題にたいして提出した見解は、まったく簡単なもので、権力は正しいことをしているか、ということであった。彼のこの問題にたいする回答は、西洋の合理的倫理思想の土台となっている。

カリクレスとの議論を手短かに回顧することは、ソクラテスが彼の見解にたいして論駁したことがテクノロジーと価値に関する近代の論争段階を設定している以上、値打ちのあることである。カリクレスは議論の中心部へ介入してくる。彼は、ソクラテスの言う正義は、強者よりも弱者にとって、より有効なものを多くつくりだすと論ずる。強者は、法の助けなしに、彼らの意志を押しつけることができる。弱者のたんなる特殊な利害としての正義は強者にたいして何も求めはしない。自然の正義はまことに単純に、より強い者によるより弱い者への支配の中にあり、それは正反対に、慣習的正義に対抗している。

カリクレスは、こういう視点から以前の論争を分析する。その論争のあらゆる場所にソクラテスは弁論術の擁護者の矛盾をみてとった。カリクレスの主張では、これらの(ソクラテスに論破された)敗北の原因はトリックにある。つまり、レトリックが達成できる支配と快楽といった自然のゴールと、道徳や美

ソクラテスは、カリクレスの非難に(一時的に……訳者)同意し、議論はそこから始まる。ある重要な一節でソクラテスは、カリクレス(のような)無制限の快楽を追求する者が害をもたらすという事実を証明する。これは、ピューリタンのテーマではない。すなわち、快楽がそれじたい悪だなどはソクラテスは主張しない。むしろ、彼が論じているのは、快楽は最高の価値ではなく、「善そのもののために」追求されるものだということである(Plato, 1952:72)。この一節で、プラトンは善 the good と「Ophelia」、つまり、もう一つの自然的価値である有益性を同一のものだとみなしている。すると、いまやカリクレスは矛盾に陥ることになる。つまり彼は、快楽が善でありもすれば異なりもするというを同時に肯定するという矛盾に陥る。この矛盾は、したがって、自然と慣習の違いを巧妙に誤魔化しているから生まれるものだというふうに非難することはできない、そういう矛盾である。

このように決定的な論駁をおこなった後、ソクラテスは、自然的善から、カリクレスの求めに応じて一時的に括弧にくられていた倫理的、美的価値というテーマへたしかえる。テキストを締めくくる有名な神話の中で、ソクラテスはカリクレスの自然と慣習についての区別を廃棄する。ギリシア神話のラダマンテウス神は、死者に裁定をくだし、無責任と放縦による歪曲と忌まわしさ、その行為の傲慢と放縦に苦しむ魂を(奈落へ落とすという)処罰した(Plato, 1952:104)。神聖な裁判は、「歪曲と忌まわしさ」という美的な基準にしたがって賞罰を与えられる。だが、慣習的な現象が裁判官の目に偏見をもたせたとしても別に問題はない。美的な準拠は、存在論的なものである。それは、「裸の」魂の本当の現実を計るものである。美学のこうした存在論的概念は、おそらく、我々よりもギリシア人にとってずっとわかりやすいものであろう。というのも、彼らは普通、人格とその行為について道徳的資質にとって美しいか醜いかを基準に評価するからである(Doodds, 1959:249-250)。この意味での美とは、いかにして個人が自己をかれらの行為、美德、盗み、気前よさ、嘘言などをつうじて定義するかに関するものなのである。自己を定義する行為は、それじたい、倫理的および美的基準からみれば、合理的な自己コントロール(あるいはその欠如)なのである。

理性の専制政治

近代の読者は、プラトンの対話に見られる結論を重大なものと受けとめるの

は難しいかもしれない。最初の方に出てくる議論は、倫理と美の間の闘争から快楽の善と機能的善との間の闘争へ移っていったのだけれど、これは、我々がずっと容易に受け入れることができる純粋に合理的な考え方へ置き換えることができるように思われる。健康というような事柄は、機能的な善に数えられるのであるから、議論の余地のある美的、倫理的標準による指導を受けなくても、技術(「テクネー」)がなすべきことはたくさんある。

しかし、まさしくプラトンのこの議論の位相はどの程度近代的なのであろうか。ある意味では、彼の「技術(「テクネー」)」の概念は、はっきりしているように見える。テクノロジーは、実際、技術的専門領域内部で資源と手続きを統制するものとして現れる目的に従属している。こうした多くの目的は、健康と安全といった客観的な合理性を考察することによって引き出される。ロールス・ロイス航空のために働くソフトウェア技術者は、私に、彼の時間の10%はソフトウェアを書くために、残り90%は安全確認のテストのために使われていると説明した。プラトンは、きっと、ロールス・ロイスの仕事には理性ロゴスが存在するというを証明したのであろう。

だが、われわれ近代人は、もはやプラトンがそうしたようには、この事例から一般化をはかることはできない。あらゆる情け深い航空機のデザイナーにとっても、爆撃機をつくる者はどこかに存在するのだからだ。我々は、なお一個の合理的なるもの、ロゴスへのプラトンの力説ぶりにかかわることはできるが、そのことが必ずしも善の観念を含んでいるというふうに確信することはできない。実際、我々は、テクノロジーは規範を欠いた、プラトンの言う技巧がなしたのと同様の主観的目的に仕えるようなものであると考える傾向がある。近代において、技術(「テクネー」)と価値(value)を分離するために、何が起こったのであろうか。

我々が生きる近代的なものの見方を表す最大の理論家はマックス・ウェーバーである。ウェーバーは、プラトンの「テクネー」と技巧との区別に重大な考慮を払いつつ、「実質的」および「形式的」な合理性を区別した。実質的合理性とは、善を課すことによって始まり、そのうえで善を達成する手段を選ぶ。多くの公的な制度は、ウェーバー的な意味においては、実質的に合理的である。すなわち、普通教育は、適切な手段、すなわち、教室だとか先生を決定する善である。形式的合理性は、固有に、手段の効率に関わっている。けれどもそれは善と内面的につながりをもたない。こうして、形式合理性は、プラトンの技巧と同様、価値中立的である。近代化は、多かれ少なかれ過去から継承された

実質的合理性にたいする形式的合理性の圧勝にある。市場は、転換の第一の道具であって、価値の計画的追求を現金取引関係で代用する。官僚制と経営は、形式合理性が実際に優越するもう一つの領域である。

プラトンの言う技巧は、たとえば、カリクレスのような個人主体の権力衝動に貢献する。純粋に個人的な主観的意志は、もはや、全体としてのより巨大な社会秩序を確立することはできない。カリクレスの圧勝は、専制政治とそれへの反動としての無政府状態へ導くにすぎない。ウェーバーにおける価値中立性は、同様の主観的目的を意味している。だが、市場と政治過程は、ある種の秩序を確立するのである。問題はその秩序とはどういうものかということである。ウェーバー自身は悲観的である。彼は、官僚制という鉄の檻が西洋文明を閉塞化していくであろうと予見した。西洋社会に使われている技術的な手段の論理は、自由と個人性の啓蒙的な価値に勝ったのである。どのような高い目的もあるいはどのような重要性をももたない秩序が生まれつつあった。しかし、それですら一つの秩序ではあった。

近代において、技術(「テクネー」)と技巧(「エンペリア」)を区別するというプラトンの考えは、ばらばらに解体され、そのうえで再結合される。プラトンが善への志向を合理的に練り上げられた手段と関連づけたり、権力と快楽への志向を合理性の欠如と関連づけ領域において、いまや、権力と快楽の追求者が、市場と官僚制に制度化された手段のシステムとしてのそれ固有の論理をもって、人間の意志やいかなる善の概念からも独立して、その論理を強制している。これが、プラトンが恐れた個人による専制政治とウェーバーを捉えた合理的手段による専制政治の違いである。

ウェーバーの特別近代的なブランドのペシミズムは、結果的にアドルノ、ホルクハイマー、そしてハイデッガーに及んで周期的に反復される。ウェーバー後の世代を記述するなら、彼らは市場と官僚制から技術へと力点を移した。アドルノ、ホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』においては、外的自然支配のための闘争は、内的自然の犠牲と抑圧とを必要とすることになっている。文明過程で出現した歪められた人間性は、攻撃性に満ちており、人種差別主義と戦争のなかに自己を放出する(Adorno and Horkheimer, 1972)。

こうした破壊的な帰結の基礎にあるのは、理性がたんなる道具へ還元されるということである。まさしく宇宙の本質を知ったと自己を考え、その洞察から管理のルールを引き出すことができるようになった「客観的理性」は、たんなる「主観的理性」によって置き換えられる。つまり、管理と支配にとってのみ

善である不完全な古い形而上学の痕跡によって置き換えられるのである(Horkheimer, 1947:11ff)。こうなると、啓蒙の弁証法のなかでウェーバーの形式合理性と実質合理性の区別は急進化される。啓蒙は、自然と人間を歯止めのきかぬ権力にさらすものとなって、自己自身の基盤を掘崩すものへと転化する。

こうした議論はハイデッガーにも連続している。彼の言う鉄の檻は、研究と開発のシステム、テクノ・サイエンスである。彼は、現実には根本的に再構造化されていると言う。すなわち、現実はそのもつ内在的潜在力から引き剥がされ、主観的な目的に奉仕する支配へ従属させられるというやり方で、テクノ・サイエンスによって根本的に再構造化されているのだと論じる。この過程が人間と自然の双方を破壊する。技術によって「榨げられた」世界は、根本的に疎遠で、敵対的である。近代のカリクレスですら、彼が支配していると思ひこんでいるシステム内に捕らえられている。むしろ、テクノ・サイエンスは、弁論術や市場よりもずっと危険なものである。危険は、たんに核兵器や同種の生存への脅威にとどまらず、その存在によって世界が理解可能になり意味をもつことになる人間の特別の地位と尊厳を抹殺するということにある。というのも人間は、彼らが支配した振りをしている自然と同様のたんなる原料になってしまったからである(Heidegger, 1977)。

プラトンは、使用者が技巧(エンペリア)を乱用するがゆえに駄目になるという見方から、テクノロジーそのものの内在的な破壊性を強調する見方へ移ったところに特殊近代的な変化があるという診断を聞いても、ことさらに驚いたりすることはなかったであろう。この変化は、テクノロジーがたんに現象を操作するのではなく、現実を構成するようになるという事実から帰結する。アドルノ、ホルクハイマーおよびハイデッガーにあっては、時代の問題は、それゆえにこう再定式化される。いまや我々は権力の正当化にはたいして関心がないが、テクノロジーとしてのその崇高な存在の険しい挑戦に関心をよせる。われわれの問題は、すなわち、テクノロジーとともに生きることは可能か、言いかえると、近代的形態の権力とともに生きることは可能かということだ。権利と権力にかかわる倫理的問題は、テクノロジーがユーザーと対象の双方を操作するようになるという破壊的作用を伴う転換が生じたことをめぐる存在論的問題によってとって代わられる。我々は、カリクレスの子孫が我々を支配する権利をもつかどうかということではなくて、彼らが支配している世界が、高慢な野心によって動かされている手段よりも長く生き延びることができるかどうかという問題に直面するのである。

この点までくると、我々は円環に到達したようである。価値中立的なテクノロジーは、結局、それ自体のうちに一個の価値を含むものへと転化している。ハイデッガーがそのことを表現しているように、「近代テクノロジーの顕著な特質は、それがもはやたんなる『手段』ではなく、またもはやたんなる『他者へのサービス』でもなく、むしろ、支配の特異な性格を展開することにある」(Zimmerman の引用、1990:214)。このパラドクスは、すでにプラトンの *emperia* (技巧) の説明の中に含まれている。技巧は善をめざしていないが、それじたいとしては「中立」であるということを読み起こしてみよう。ゴルギアスが、プラトンの議論が展開されるのと同じ物語の最初の箇所述べているのは、弁論術の教師というものは、ボクシングのコーチが自分の芸(アート)を生徒が使うことにたいして責任を負うのと同じように、弁論術の使用に対して責任を負うということである(Plato, 1952:15-16)。だが、ソクラテスが技巧(knacks)を料理法や化粧のような技巧と同じものであると論じたとき、結果としてそれは、技巧が本質的に現象とむすびついており、それゆえに、誘惑と操作の様々なタイプと結びついているということを使ったも同然になるのである(Plato, 1952:26)。とくに弁論術の技巧(knacks)は、アドルノ、ホルクハイマー、そしてハイデッガーのばあいにテクノロジーが奉仕しているのと同じように、支配に奉仕しているのである。

プラトンが彼の希望の基礎を技術(「テクネー」)においている一方で、我が近代思想家たちは絶望している。彼らは、近代テクノロジーがロゴス=合理性とオフェリア(Opheria)=有益さの双方をあらゆるところで競合し合う実践を圧倒する規範の欠けたシステムに合体させているものであるがゆえに、技術(「テクネー」)に信頼をおかない。近代のカリクレスは、圧倒的勝利をおさめた。そして我々の思想家は、彼らがハイデッガーのように保守的かどうか、アドルノとホルクハイマーのようにラディカルであったかどうかにかかわらず、彼がいくぶん理解できる曖昧な未来にたいして、わずかにアピールするだけなのである。

マルクーゼの理論：予備的スケッチ

こうした背景が、マルクーゼのテクノロジー論の議論のための舞台を設定する。時代の問題にたいする彼のアプローチは、アドルノ、ホルクハイマーそしてハイデッガーとさほど異なったものではない。マルクーゼは前二人の同僚で

あり、第三の人の弟子であり、古代哲学からも同様に大きな影響を受けていた。彼はまた、明確に規範なき手段が目的に対して勝利をとげること、あらゆる他の価値にたいする支配の勝利について関心をもっていた。彼もまた、我々の権力への衝動が一個のシステムへと客観化され、倫理的に内部を満たされたロゴスによってはもう制限されないということにおびえていた。

しかし、こうした同時代人とは違って、マルクーゼは、ユートピア的な思想家であった。彼は、プラトンが『ゴルギアス』の末尾で、善なる目的に仕える再構成された修辞を想像したように、解放された社会の中で救い出されたテクノロジー的合理性を考えている。ハイデッガーのユートピア的な衝撃は、1930年代半ば以降は、危険をもたらさぬように検閲され、アドルノとホルクハイマーは、第二次大戦中には、たんに希望だけでなくよりよい未来を想像する能力をも失ったかのように見える⁽³⁾。マルクーゼは別の軌道をたどった。彼の著作は、1950年代からますますビジョンを分節化する試みになってゆく。実際、このユートピア主義は、道具的合理性そのものという彼の概念のなかに入り込んで、ポジティブな「テクノロジー的」代替案として定式化される。啓蒙の弁証法によって敗退させられた古い客観的理性は、戦後期のリベラルなテクノクラシーの勝利に対する回答として一個の新しい形態で甦る。

この節で私は、この論文の後に残された部分で批判的に発展させようと思ったマルクーゼ理論の予備的なスケッチを与えよう⁽⁴⁾。出発点は、マルクーゼがテクノロジーの中立性という難問にどうアプローチしているかである。マルクーゼは、この疑問を『一次元的人間』(1964年)でもっともはっきりと取り上げている。物事や実体のギリシア的概念は静的なものではなかった。それは、より高い形態へむかう内在的な運動を含んでいる。すべての存在するものは、自己の目的、潜在力を実現した完成された形態を包み込んでいる。実際、ギリシアの「デュナミス *dynamis*」という言葉は、潜在力 *potential* と訳されるのだが、すでにある種のエネルギーと努力を含んでいる。こうしたより高度の形態は、特別な種類の抽象的知性によって偶発的な特徴をはぎ取ったものとして特徴づけられる。形態を求める存在の闘争は、否定的に経験のなかで、また理性がその内的な緊張を分析している、苦悩し対立する世界のなかで、明確化する。そうした存在を合理的に判断することは、それゆえに、一つの命令法を含んでいる。すなわち、「存在」は「当為」でもある、というのがそれである。

この存在論的な理性概念は、プラトンの「テクネー」の概念を説明している。アートの役割は、実在を本質的な形態へもたらすことである。政府のアートは、

人々を正しくあらしめることを目標にする。つまり、教育のアートは、人間の本質である合理的な能力を発展させることに努めることである。近代テクノロジーは、伝統的な価値に基礎をおいて技能を受け継いでいるところのテクナイ *technai* を破壊することを通じて出現し、いかなる最終性も、近代テクノロジーには含まれていない。近代テクノロジーの合理性は、こうした初期のテクナイがその特殊な志向する本質に抗して、「中立性」を宣言した。社会的影響から純化された一つの思考形態として、その特殊な実証主義的＝保守的な自己理解を付与するものが何であるかということ、こういうふうには本質主義を回避することなのである。

近代技術的あるいはその形式理性は、分類、量化、管理をねらっている。それは、経験的な実在のみを現実的なものと認識するのであるから、真と偽の存在間の緊張を認めず、優先権や潜在力の間の区別をおこなうこともない。古代の存在論が内在的な最終性であると考えたもの、物事の完成された形態というもの、今日では個人のより好みとして扱われるのである。

たとえば、古典的観点でおこなわれた国家の分析はそれをただちに倫理的な目標、たとえば正義といったようなものに結びつけるであろう。近代のアプローチは、もっぱら強制のマシンや全体的な目的を考慮することのないプロパガンダに焦点をあてる。政治とは、誰が何を得たか、人がどうやってそれを得るかであって、規範の実現ではない。だが、政府の目標である公正さが、どうやったらカリクレスの権力への意志と同じ地平に定着させられるのであろうか。一つのバイアスが、この同等化のなかに現れてくる。一つのバイアスは、ことごとくカリクレスの利益になる。なぜなら、公正さと権力への意志は、両者ともたんなる主観的なものと見なされているのだから、カリクレスは自己の野心が公的な目的にくらべて特別まじめさに欠けるとは言えないと思われるからである。近代理性の根元的な暴力は、何が偶然的なものであるか、何が本質的かということに関して、このようにいかなる判断をも回避するというのである。近代理性の暴力は、判断回避を現状維持に仕えさせるのである。

階級システムは、こうした拒否から利益を得ている。というのも、階級システムは、人間的なまた平等主義的な社会秩序の可能性をテクノロジーの進歩によって可能ならしめることを抑圧することに基盤をもつからである。これはマルクーゼの社会批判の要点である。すなわち、先進社会は、ある一定の意味において、それ自体の達成によって流行遅れになる。先進社会が生存闘争を過度に強調するのは、カリクレスの快樂の執念とおなじく、ひねくれたものである。

先進社会は、生存を「平和にしておく」能力をもっているが、人為的に、不平等と支配の基礎となる競争を維持する能力をもっている。マルクーゼが、エコロジーについての最後の講演で述べているように、ラジカルな政治闘争は、今日では、「時代遅れの現実原則にたいする生の反逆」からなりたつのである。「近代の発達した産業社会をさまよう妖怪は、フルタイムの疎外の廃棄である」(Marcuse, 1992:37, 35)。支配が社会の受け継がれた構造に組み込まれている限り、マルクーゼが論じるどころでは、テクノロジーの合理性は、その支配を維持し、再生産することに寄与する。

労働の世界は、「支配の持続性」が保障される主たる領域である。もしも、労働者の自主管理と自己実現が人間的・社会的潜在力としてよりもむしろ主観的な好みとして扱われるならば、労働者たちは、資本の利潤と効率性にむかう衝動に対抗する規範的力を失う。アッセブリー・ラインにおける自主管理と自己実現はたんなるファンタジーにとどまり、他方で現実の生産物はラインを転がり出て、その価値を証明することになる。マルクーゼが「今日、支配はテクノロジーをつうじてだけでなく、テクノロジーとしても自己を永続化し、拡張する。そしてテクノロジーはあらゆる文化領域を吸収する拡張的政治権力に強固な正統性を与えるのである」と述べたとき、彼が言いたかったのは、こういうことなのである(Marcuse, 1964:158. 訳、178)。

マルクーゼの批判に含まれているのは、古代的な「テクネー」の概念を近代的に再生するということなのである。テクノロジーは、善をめぐって、マルクーゼの用語では「エロス」をめぐって、再構築されるべきである。新しいテクニカルな「ロゴス」は、本質把握を含んでいなければならない。そして、テクノロジーはその客体を支配するよりもむしろ完成させる方向へ向けられなければならない。マルクーゼは、そのもとで形式合理性が実質合理性から分離し、支配に従属させられる中立化の過程を逆転することを求める。

しかし、我々が「テクネー」という古代的概念を復活させたいとしても、その概念は社会的に順応主義的な含意をもつ時代遅れの存在論に基づいている。潜在力が古代の事物に割り当てられているとする観点にたつ基準は、共同体の基準であり、哲学者によって無批判に受け入れられていた。たとえば、「人間は合理的な動物である」というのは、労働よりも思索のほうに価値を与える貴族社会では当たり前であるようにみえる。ギリシア哲学は、歴史的に我慢するその社会的限界を暗黙のうちに守ろうとする貴族社会の忠誠心を裏切った(1964:134-135)。近代哲学は、こうした素朴なやり方で進むことはできない

が、普遍的で可変的な地平を要求することはできる。

マルクーゼは、本質は、伝統と共同体基準に基づくことはできないし、ましてなんらかの種類のアプリアリな形而上学において推論されることもできない、という近代的な見解を受け入れている。だが、彼が「一次元的思考」と呼ぶものは、本質という観念を完全に拒否し、経験的観察のレベルにとどまろうとすることによって、あの近代の懐疑主義を最後まで演じる。近代懐疑主義が、伝統に結びついた順応主義や時代遅れの形而上学を回避するのは、ただテクノロジーの論理を存在論的な原理として扱うことによってである。この懐疑主義は、テクノロジーが行いうる以上には、内在的な潜在力を認識しないし、テクノロジーの改革を案内することもできない。しからば、いかにしてテクノロジーは、本質的な諸価値を吹き込まれることができるのか。何に向かってマルクーゼは基準を訴えることができるのか。たとえば、仕事場における高度の自由が階級支配よりも望ましいということの根拠は何であるのか。

マルクーゼは、本質概念を歴史化することによって、これらの諸問題に答えた。古代哲学はロゴスをエロスに結びつけ、理論的抽象を善に結びつける。しかし、それは歴史的自意識を欠いていた。物事のなかに古代哲学が見つけたつかの間のダイナミズムは、個人や類に特有のものである。物事の各類型は、自己自身の本質をもっていた。そして、これらの本質は追求する対象であったが、それらは時間のなかに存在することはなかった。だから、古代哲学は永遠の観念という静的な本質概念に行き着いた。古代哲学の本質をなす固定的な性格は、歴史的な自己意識の欠如と、基礎的な存在論的な決定としての「生成」ということに思い及ばないことと対応している。

今日、そうした非歴史的な本質概念は受け入れがたい。我々は人類が自己と世界とを歴史の過程で作るということを学んだ。たんに個々のものごとが時間の中でつかみ取られただけでなく、本質もまたつかみ取られた。もしも我々が本質という言葉復活させるべきであるのなら、その概念化は、歴史的でなくてはならない (Pippin, 1988)。したがって、マルクーゼは、より大きな歴史過程の一部である現実内の観察可能な緊張を再解釈しながら、ロゴスとエロスを双方歴史のカテゴリーとして再構成したのである。

マルクーゼ的な歴史主義は、マルクス主義の伝統に属する唯物論と反ユートピア主義に源をもっている。歴史的闘争のなかに現れる内的結合とコンテクストの論理としての弁証法は、古代的教義にたいする近代的な代替案を提供する。自由と正義というようなその統制的な概念は、伝統的な意味での観念ではない。

というのも、それは固定した意味をもっていないからである。こうした普遍的なものの中身は、前もって考えられた思弁的な概念や無批判に受け入れられた社会的合意からというよりも現実内の緊張から生まれる。いかなる特殊な制度的調整のもとでも普遍的なものは汲み尽くされてはいないが、いつでもまだ実現されていない潜在力として、何かを超え、何かに向かう点なのである (Marcuse, 1964:133ff)。ソクラテスにとって哲学の機能は、与えられたものを超越する知であったとすれば、いまやそれは批判的なまたは「実質的な」普遍によって継承される⁽⁵⁾。しかし、こうした普遍は、主要には、抽象的であり、否定的である。確かに、自由の概念は多くの具体的不自由を排除するが、積極的なプログラム、抽象的な積極的プログラムをすら決定するものではない。マルクス主義の伝統内でのマルクーゼの独自性は、想像力の力で青写真を埋めるという主張に現れている。想像の組織された働きは、美的経験にもとづく美的活動である。そして、マルクーゼが彼の理論の構成的な次元にむけて転回するというのは、美学に向かうということである。

もちろん、社会的現実を「美しい」とか「醜い」というふうには把握することは、平凡なことであり、彼の著作全体をつうじてマルクーゼは美学が社会経験の基本的カテゴリーであって、芸術の領域に制限されるものではないという彼のテーゼを説明する近代的実例について多く触れている。しかし、彼は、解放された社会では美的判断はより洗練されるようになり、通常は今日欠如している合理性と深い意味を請求することになるだろうと信じていたように思われる。結果的に、美的判断は政治的、技術的決定において体系的に考察されるだろう。抽象的な普遍を超えて、美学は、社会的現実の代替的な形状において実現される政治的で技術的な可能性を伴う具体的な、建設的な連携を持ち込むことになるだろう。フロイトにしたがってマルクーゼは、エロスにおける美学を基礎づけている。ここでは美は、「生の昂揚」と同一視される。「なぜなら、美学的要求はそれ自身の社会的内容を含んでいるからである」。すなわち、要求は人間的な有機組織体、心、身体を請求するが、既成の社会によって満足の次元が否定されるからである (Marcuse, 1969:27)。近代社会の「醜さ」は、たんに目や耳の感覚を満足させないからではなく、「生の本能」、言い換えれば、利潤追求や戦争へ回路づけられえない幅の広い必要に刃向かう攻撃をおこなうからである。技術的に進歩した社会におけるエロスの解放は、傲慢な批判家が告発しているように、どうやったら楽しいかをめぐるものではなく、近代テクノロジーを生存のための闘争以上に、生の昂揚へ適合できるように再構成するずっ

とシリアスな関心にかかわっている。

いまや、美学は確かに、近代テクノロジーの問題解決を探る奇妙な位置にある。だが、マルクーゼは、今日美的経験が周辺化された領域に置かれ、環境の技術的支配というような重大な事柄が問題になるときにも、行動から切り離されているのだとしても、解放された社会では中心に位置するようになりうるのだと主張する。希少性と闘争の数千年の間、アートの想像の世界のなかに保存されてきた調和のイメージは、日常的な目標と行為を判断するための基準として仕えるようになりうる。新しい左翼の「新しい感覚」は、こうした広範に抱かれた美的基準が、先進産業社会の人為的に維持されてた生存闘争にたいする代替案として、工夫とシステムのデザインを生み出すように導き始めた (Marcuse, 1969:28)。マルクスは、資本主義時代が終焉すれば、社会的発達 は技術的発達の一つの条件になるという主張をしていたが、マルクーゼは、上に述べたことをマルクスの主張をラディカルに推定して主張したのである。だが、伝統的マルクス主義は、このオリジナルなマルクスの思想を、資本主義社会がテクノロジーを誤って使っているという不平へ還元したのであった。マルクーゼの説明では、近代テクノロジーはラジカルな目的を実現するために「利用される」ことはできない。テクノロジーの標準的な操作の論理が、ラディカルな目的と矛盾しているのである。アッセンブリー・ラインを自己実現の情景へ転換させようと試みるのはどんな感覚であろうか。あるいは、どんな感覚が、自由な思想のための幅広いプロバガンダを拡張しようとするのであろうか。近代テクノロジーのシステム的な性格は、こうした目標のためのその感覚に頼ることを遮る。テクノロジーは、その感覚が仕える目標から独立したそれ自体の論理をもっている。これが真実である範囲では、たんなる目標の変化は、究極の脅威の源泉であるその論理を変化させることはないであろう。

そのレベルで違いを生み出すためには、たんに生産の「目的」だけでなく、「手段」が、それ自体の構造のなかに支配を含み込んでいる限り、転換されねばならない。真のオルタナティブは、制度的上部構造と同様に物質的な土台をも変化させることであろう。革命後の社会は、新しい科学とテクノロジーを創造することができるであろう。それは、この目標を達成し、我々を自然との闘争ではなく調和のなかに位置づけることができるであろう。新しい科学とテクノロジーは、自然をたんなる原材料としてではなく、もう一人の主体として扱うことだろう。人類は、自然を権力と利潤のために浪費する代わりに、自然の内在的な可能性を実現することをつうじて、彼らの目標を達成することを学ぶ

であろう (Marcuse, 1972:65)。

(以下はマルクーゼからの引用文)

自由は、確かに、主として技術の進歩と科学の発達にかかっている。だが、この事実は、本質的な前提条件をたやすく覆い隠す。すなわち、自由の運搬車になるためには、科学とテクノロジーは自己の現在の方向および目標を変えるべきであろう。すなわち、生の本能の要求という新しい感覚と合致するように、それらは再構成されねばならないであろう。その暁には、人は解放のテクノロジーについて語ることができ、搾取と徒勞のない人間的な世界の形態を自由に計画し、設計する科学的想像力の生産物について語るができるだろう。(Marcuse, 1969:19)

こうした技術的な転換を強調するところに、マルクーゼがハイデガーや他のフランクフルト学派の人々と異なる点がある。ハイデガーとアドルノおよびホルクハイマーが批判したように、テクノロジーは権力をもち影響の重大さをもたらすというのは真実だが、それがある約束を抱えていることもまた真実なのである。ハイデガーにあっては、人が望みうる最大のものは、「テクノロジーへの自由な関係」、一つの有益な態度変化である。そしてアドルノとホルクハイマーは、「自然の魂 *mindfulness*」に魅惑された彼らの啓蒙概念以上には何も提供していない (Heidegger, 1966:54, Adorno, Horkheimer, 1972:40)⁽⁶⁾。マルクーゼは、ずっとラディカルに、階級社会とそれに関わる実行原理の廃止によって根本的に修正されるであろう道具性の、まさに本性における変化を求める。こうして、マルクーゼは時代の問題に対してより一層のひねりを加えている。いかなるテクノロジーがわれわれをつくりだしているかというのは、たんに存在論的な問題ではない。すなわち、たしかに、その問題は提起されねばならないが、我々がテクノロジーによって何をつくるのかという政治的問題をも我々は問わねばならない。

『一次元的人間』の結論章で、マルクーゼは、先進産業社会にたいするオルタナティブを分節化する様々な試みを総合的なテーゼにまとめている。実質的な普遍性がそれらの基礎的輪郭を獲得する西洋の哲学的伝統の遺産は、幸福への要求と階級社会の制限的形態との間の現実にある緊張に答える近代の「テクネー」のもとで、実践的用語に翻訳される。すなわち、もしも、美的経験によって導かれるならば、「テクネー」は近代の問題にたいする根元的な解決を提供するということ、これである。

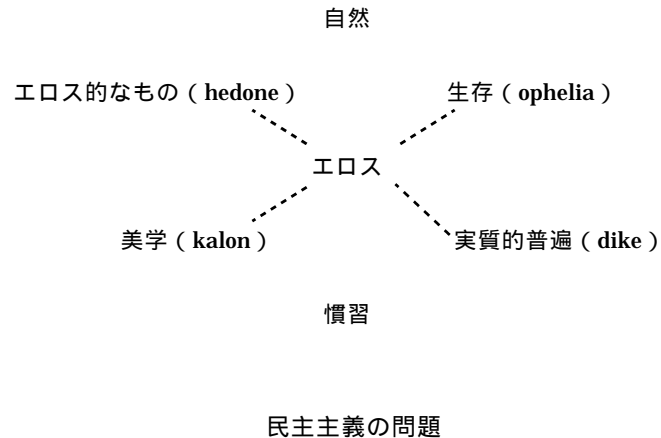
エロスや環境への言及だけである。

その異議は、ブルーノ・ラトゥールによる『ゴルギアス』の異彩を放つ読解に、それとなく示唆されている。『ゴルギアス』は、純粋な権力と純粋な認識の双方の利益のために、理性の館からポリスを追い払おうとする、カリクレスとソクラテスの共謀として読み解かれる(Latour, 1999:chapter 7)。カリクレスのシニシズムとソクラテスの理想主義は相互に補完し合う。目下の組立作業に一方が操作のみを見出すのに対して、他方は合理的探究の科学的基準に到達していないという理由でそれを咎める。見落とされているのは、ラトゥールが訴えるところでは、組立作業の現実的諸条件に適合した、ある特殊な実践的合理性としての政治的説得の観念、要するに民主主義である⁽⁷⁾。

しかし、マルクーゼはプラトン主義者ではなかった。本当は、マルクーゼのプラトン批判は、ラトゥールがおこなった批判とは違って、プラトンがポリスに対していらだっているというところに向けられているのではなく、むしろプラトンが快楽に対して敵意をもっているという点に関係している。なるほど、マルクーゼもプラトン同様にその不満足を共有してはいる。彼は、「精神器官の本質的部分を……不自由に」している社会を、いかにして解放することが可能かと問っている。そして彼はこう返答する。

プラトンからルソーにいたるまで、もっとも誠実な唯一の回答は、真の神の知識を獲得していると信じられた人びとによって行使される教育的独裁というプランである。その回答は、ある時から時代遅れになっている。人間の実存を万人のために創造するのに有効な手段についての知識は、もはや特権的なエリートに限定されない。それらの事実はいくらあからさま過ぎるのだから、もし方法的に拘束され脇道に逸らされることがなければ、個人の意識は無事にそこにたどり着くであろう。合理的権威と非合理的権威の区別、抑圧と過剰抑圧の区別は、諸個人自身によってなされ、それが真実であると確認されうる。諸個人がこの区別をなしえないということは、いまやその人々にそのような機会が一旦与えられても、人々は区別をすることを学習できない、ということの意味しない。もしそうなら、試行錯誤の道筋は自由における合理的な道筋の一つになる。諸々のユートピアは非現実的な青写真の影響を受けやすい。自由な社会の諸条件はそうではない。それらはある理性の事実なのである(Marcuse, 1955: 225)。

驚くべきことに、『ゴルギアス』に由来する4つの善の概念のすべてを我々は見出す。現存するテクノロジーは、エロスの満足かそれとも生存かという、自然の善をめぐる二者択一を提供する社会条件のもとで発展してきた。しかし、いまや、階級社会の抑圧的構造がひとたび壊されてしまえば、両者を充たすことになるであろう解放されたテクノロジーを想像することが可能である。ソクラテスがカリクレスに抗して擁護した、おそらく慣習的な善としての正義と美は、マルクーゼにおいては、哲学の伝統的概念と技術的進歩の美学的基準として現れている。それらの善は、潜在力を認めた上で更新された「テクネー」のなかで、テクノロジーのまさしく構成の内部に入り込むことになるであろう。マルクーゼがスケッチしてもよさそうな4つの善の修正図をここに示そう。



「ほほう!」、まったく長ったらしい説明に引き止められてイライラしているマルクーゼの批判者たちは、こう叫ぶ。いまやすべては明瞭である。われわれはユートピア主義から全体主義への滑りやすい坂を下降しつつある。高慢な知識と嗜好が、現実の公共的要求に根ざした科学的客観性と技術の発展を圧倒するだろう。一つの新しい『合理的』秩序が、初期の全体主義的諸実験のように国家を通じてではなく、技術的システムを通じて強要されるだろう。プラトンの『国家』はマルクーゼのプログラムを先取りしていた。欠けていたのは、その合理主義的な丸薬をより飲み込みやすくするであろう、流行となっている

理性はここでは、プラトンの「エピステーメ」とではなく、公共的な討論の過程と同一視される。それは、意見の相違がもはや抑制されない、そしてもはや集権的なメディア権力がコミュニケーションを歪曲しない、そうした社会のなかでなされる試行錯誤である。私は、後の曖昧な諸言明が、この一節に表現されているようなマルクーゼの基本的な民主主義へのコミットメントを打ち消すことはない、と信じる。

マルクーゼがどうやらエリート主義になっているのではないかという批判は失敗しているが、彼の理論にはその他の諸問題が付随している。われわれがこれから見るように、彼のフロイト主義は大幅に信頼を失っており、彼のテクノロジー的合理性概念は、より近年の諸々のテクノロジー研究と照合すると、どうしようもなく不明確であるように見える。たしかに、まさに審美化されたテクノロジー的合理性という観念そのものが、常識に背くのである。

実際には、マルクーゼの主張は、テクノロジー研究にではなく、芸術的なアバンギャルドの歴史に根ざしている。そしてこのことが、彼の主張に、多くの信頼をつけ加えるのではないとしても、ある一定の共鳴を与えている。彼の技術的美学は、生活と芸術の分裂を克服しようとする急進的な諸実験が20世紀初頭の数年間に急増した当時、モダニズムの発展のなかで見落とされた分岐点を再提示しようと試みる。商業的文化による大衆の征服に先行したあの瞬間は、1960年代における新しい感性の諸々の発露に再現された、ある具体的なユートピアを映し出していた。マルクーゼの見解では、ほかならぬあのアバンギャルドの約束への大衆的規模での回帰こそが、テクノロジーの文明をそれが捕われている拘束から解放しうる⁽⁸⁾。このような回帰は疑いもなく想像困難であるが、新左翼と対抗文化の経験に照らせば、完全に不可能ではない。マルクーゼによる先進工業社会の民主主義的転換への言及を根拠づけているのは、ユートピア的衝動のこの最後の公共的表出であった。

マルクーゼの思想において美学が信じがたいくらい高く評価されていることは、以下に論じるかなり異なる三つの動機をもつ。まず第一に、彼は、所与を超越する諸々の潜在的可能性のために、ある経験的基礎を要求する。思弁的形而上学はもはやこの仕事をなしえない。第二に、彼は、それによって社会的世界を評価する道徳よりも、もっと具体的で想像的に豊かな価値の規準を要求する。もし仮に、『一次元的人間』で批判した先進工業社会が、基本的な道徳的諸基準を満たすことができたとしても、やはりそれは人類と自然に敵対する社会的宇宙を構築するかもしれない。そして、この点はその社会の技術構造に關

係するが、その技術構造は審美的に洗練された解決策と合致しなければならない。第三に、彼は、テクノロジー的合理性をある内在的に価値負荷的な「テクネー」として考察し直す方法を要求する。それは、テクノロジー的合理性を、支配的な諸権力への補助的働きから解放するためである。われわれがこれから見るように、その理論におけるカント的契機が、この第三の目標を想像の役割を卓越させることによって達成すると想定される。マルクーゼによるその説明はかなり素描的であるけれども。本稿の残りの部分で、私は三つの基本概念を分析しよう。それらは、以上の三つの目的に対応する。すなわち、具体的経験、美学、そしてテクノロジー的合理性である。

具体的なものの追求

マルクーゼは本質的思考を回復するのだがそれは、富と権力に取りつかれた社会に判断を下す構えをとるのにふさわしい場所を提供する。それにもかかわらず、彼の主張の論理はソクラテスのそれとはまったく異なったものであるにちがいない。合理性と目的論的な存在解釈とのあいだのつながりは、数世紀にわたって断ち切られてきた。カリクレスの末裔たちは、近代社会の発生とともに、ソクラテス的なアプローチを打ち負かしてきたが、この勝利は純粋に概念の水準で、例えば快楽主義を拒否したところで逆転されうるものではない (Marcuse, 1968:148)。もっとはっきりと言えば、彼の主張の中には、快楽主義は、エロスが制限されることを拒否することによって、抑圧的な生存競争へと方向づけられた社会からの解放の手がかりを提供するとみなす理解がある (Marcuse, 1968:188)。

有益性 (ophelia) は、それがソクラテスにとってそうであったように、いまでは哲学の味方ではなく、哲学と競合するある操作的合理性に基礎を与えている。この近代的合理主義の観点によれば、諸々の義務は、システムの諸要件から生じるのであって、本質から生じるのではない。それらの義務は、それらがソクラテスのためにそうしたように、ある悪しき現実を超越することなく、そのシステムの円滑な機能を保証する。われわれの時代の「自然的正義」は効率である。効率を例外とすれば、倫理的であれ美的であれあらゆる規準は、大昔にカリクレスがそれらを委ねた慣習という辺境に入り込む。年老いた哲学はいまや時代遅れで思弁的のみなされる。美は包装に、売り込み口上に還元されてしまい、その商品価値によって評価される。

こうしてマルクーゼは、ソクラテスのように、哲学への懐疑的批判に立ち向かわねばならず、彼もまた敵対者によって押しつけられた諸限界の下で、その主張を押し進めなければならない。ソクラテスは、慣習よりもむしろ「自然に従って」論じるためにカリクレスの挑戦を受け入れ、結果としてその反対者に打ち勝つことができた。マルクーゼもまた、諸価値の範囲全体を回復するためには、議論の共通の、すなわち近代的な基盤に訴えなければならない。その基盤とは何であろうか。

マルクス主義的な社会理論に訴えて、マルクスがそう考えたように、ある種の「対抗科学」を考えてみても、マルクーゼにとって容易な脱出口は存在しない。マルクーゼはそのような訴えをしているけれども、彼はその弱点を前もって認めている。その問題は、唯物論的な弁証法の構造を利用しなければならない。それは、あらゆる超越的概念を、諸々の理想の超感覚的領域 (super-sensual) ではなく、存在する現実の緊張関係に根付かせる。しかし、現実の諸闘争は、より自由な社会において現実化されえた諸々の抑圧された潜在的可能性の存在をわれわれに教えるかもしれないが、それらの潜在的可能性の特定内容を明瞭に表現することは、あるいはあるものをその他の上位にランク付けすることは、諸概念を、ある言語を、ある伝統を前提とする。そこには、内在的な緊張関係をともなった具体的現実とよりよい社会のビジョンとのあいだの、あるギャップが残っている。マルクスにおいてそのギャップは、理論が意識となって、哲学的思弁が大衆の政治として現実世界に入り込む限りで、消失すると予め定められている。初期マルクス主義者のルカーチは、この理想の具体化を「理論と実践の統一」と呼んだ。ルカーチに大きく影響された1929年のある小論で、マルクーゼはその統一を「あらゆる哲学化の至上の要件」として記述した (Marcuse, 1978:397)⁽⁹⁾。

ルカーチがカント倫理学に対してヘーゲル マルクス主義的批判を行った際に、この「要件」は、近代的な理論理性の実践的相関項であると表現されている。理性が古代的存在論によって措定された目的論から一旦浄化されるならば、当為と存在は非媒介的な対立関係になる。しかし、このことは、ある無力の告白に等しい。存在がその諸限界を乗り越えて発展することを可能とするそれらの媒介を、現実のなかに同定し、発展させることの失敗において、倫理学は所与のものとの不可避性を否認なく是認する。「『当為』は、『当為』のカテゴリーが原理的に適用不可能なままにとどまるある存在を前提とする」(Lukács, 1971:160)。それと対照的に、マルクス主義にとって、理想は階級闘争のコンテ

クストのなかで実践的な現実となることを要求する。理論と現実の統一が達成されうるならば、存在と当為の二律背反は超越されよう。

しかし、1960年代前半に、マルクーゼが『一次元的人間』を書いた時には、歴史があつた二律背反を克服する闘争の現場であり続けるであろうということは、少しも明らかでなかった。ゆえに、その著作の大部分が悲観主義的語調であった。マルクーゼは、次のことを是認するよう強いられた。諸々の潜在的可能性の派生は、純粋に哲学的な根拠においては、敵対する諸力のすべてを統合した抑圧的な社会によって産出された、私的苦悩の大きな塊と公共的な汚らわしさという一つの診断として、否定的に進行すべきかもしれない。しかし、諸々の無定形の抵抗や苦悩の現われと明確に表現された諸価値のあいだのギャップは、その理論全体を脅かす。もし犠牲者の発言ではないとすれば、何がその診断の真理を証明するのか。犠牲者たちの同意がなければ、何が哲学的分析をたんなる麗しい魂による不平不満から区別するのか⁽¹⁰⁾。そして、もしその不平不満がいくつかの点で行為を動機づけるとすれば、歴史の難問に対する哲学的に見て合理的な解決策を非合理的大衆に押しつけようとする、教育的独裁のプランへの退行の途上で立ち止まろうとするものは何か。

マルクーゼが解答を求めて美学へ転換したのは、彼の批判者にとって不可解に見えているが、この背景を鑑みれば意味がわかる。『エロスと文明』のなかで、マルクーゼは、シラーが美学を、文明の抽象的かつ抑圧的な諸形式と生の感覚的内容の獣性とのあいだの媒介として導入したことを、われわれに想起させる (Marcuse, 1966:186ff)。存在と当為の美的媒介が、階級闘争を通じてのマルクス主義的な理論と実践の統一に対する、一つの代替案を提示する。美学は、それがアクチュアルな経験の一領域である限りにおいて、直接に現実を変容させる力を欠いているが、少なくともそれは、潜在的可能性を同定するための一つの実体的根拠を志向している純粋倫理学の観念論を乗り越える。これからわれわれが次節で見るように、マルクーゼは美的経験を、彼がかつてテクノロジーと結合させた実践に関係づける。

この経験概念への言及は意外に見えるかもしれないが、実際にはマルクーゼの最初期のマルクス主義的著述は、マルクスと同じくらいハイデッガー的現象学によって触発されているのである。彼は、理論理性の疎外がある種の具体性によって反駁されうるという観念に、コミットし続けていた。このことは、マルクーゼの議論の枠組みにとって認識論的含意をもつ。

近代思想は権威とドグマを拒絶することによって、自律的個人の経験をその

基盤に据えることによって自己を定義する。科学はその基礎を、注意深く立案され分析された実験による経験という証拠のなかに要求する。もし科学が説明しない何かが存在するのであれば、すなわち、もし哲学的批判が一つの対象をいまだにもつのであれば、それはある異なる類型の経験において立証可能でなければならない。その経験の実存的解釈は1920年代に出現した。それは、自然主義的な科学主義と新カント的な客観主義に対する特殊近代的な応答である限りで、マルクーゼに対してだけでなく、他の多くの思想家たちに対しても同様のことである。ダグラス・ケルナーが記すように、「マルクーゼの具体的なるものへの渴望は、このように20世紀哲学のある根源的衝動に根ざしていた」(Kellner, 1984:396)。その具体的なものに向けての転換は間違いなく近代的アプローチの一つではあるが、それは反動的な諸目的に寄与しうる。その場合、国家的、人種的、または宗教的な権威という経験的真理が、啓蒙の普遍主義に敵対している(Feenberg, 1999b)。しかし、それはまた、エロスのおよび政治的な自由への実存的要求において、ある進歩的な形式をもとるのである。

不幸にも、マルクーゼがそれによって彼の主張を経験から展開した諸用語は、時間の検証に首尾よく持ちこたえてこなかった。彼は、個人的実存(「現存在」)に基礎をおく「具体的哲学」の着想を公表することによって出発し、そして、私はこう主張したいのだが、ハイデッガー主義的な言い回しは早急に消えたけれども、彼は決してこのアプローチを完全に放棄することはなかった(Marcuse, 1978:385ff)。具体的なるものはここに、ハイデッガーの意味での「世界」のなかでそれ自体が構成された、実存的主体の活動として現われる。しかし、ハイデッガーとは異なり、マルクーゼはその世界を、マルクス主義的歴史解釈の流れのなかに位置づける。この世界の世界性(worldhood)は、ゆえに政治的闘争を一つの本質的契機として内包する。問題は、同時代的な現存在の状況を明瞭に表現することが可能な、ある真正の、すなわち哲学的な政治を発見しようとするところである。ルカーチに倣って、マルクーゼはその政治を物象化の諸概念や理論と実践の統一という観点から解釈する。「新しい感性」、感覚、美的なるもの、本能的衝動のような諸概念を通じて具体的なものに到達しようとするマルクーゼの後のすべての試みが、この原初の実存的な実践(praxis)の哲学の響きと共鳴する。

彼の後の著作において、マルクーゼは具体的なもの理論を求めて、ハイデッガーとルカーチから離れてフロイトへと向かう。フロイトは彼に、個人的経験のより豊かな概念を練成することを可能にした。その概念では、エロスのな

るものと美的なるものは切り詰め不可能な諸次元として現われている。しかし、マルクーゼのフロイトの諸カテゴリーは、人間的自然についての静態的な概念を含意するように思われるが、実際に彼はそれを決して歓迎しなかった。

マルクーゼにおいて、生得的衝動の抑圧の縮小のような社会進歩の諸規準は、いかなる科学的意味合いにおいても生物学に基礎づけられたり、あるいは人間の理想から引き出されたりするのではなく、現実の歴史的な諸闘争の反映である。「現実原則」と「快楽原則」のような諸観念は、マルクーゼの適用において徹底的に歴史化されている。ロベール・ピピンが記すように、「先験的な人間学を批判理論に密輸入すること(しばしばマルクーゼがそう咎められるように)とは程遠く、[彼は]生得的衝動でさえも歴史的現象とみなされるべきであると主張した」(Pippin, 1988:86)。歴史に先行する領域にたどり返すことのできるあらゆるものは、一つの始原のエネルギーである。それは、それに原初的に形を与えた社会の地平の下で、社会的に構築された諸形式において自らを表現し、そしてまた一定の諸条件下ではその地平を乗り越えもするのである。

マルクーゼの理論はこのように、自然と文化の物象化された対立の一つの脱構築である。この対立は、古代ギリシアのソフィスト的言説にまず最初に現われ(われわれはそれをカリクレスに見た)、今日にいたるまで近代思想のある根源的な仮定として継続している。彼はこの脱構築の企てを『解放論の試み』のある非常に長い脚注のなかで明示している。

私が「生物学的」および「生物学」という用語を使うのは、科学的な学説という意味ではない。諸々の性向、行動パターン、願望が、もしそれが充足されなければ有機体の機能障害を引き起こすであろうような、活力に満ちた欲求となる、そのような過程と次元を指示するためにこれらの用語を用いる。逆に、諸々の社会的に誘発された欲求と願望は、より快楽的な有機体の行動に帰着するであろう。もし、生物学的な諸欲求が、充足されなければならないもので、かつこれに対して適当な代用品が供給されえないものとして定義されるならば、ある種の文化的諸欲求は人間の生物学へと「沈下」しうる。したがってわれわれは、例えば、自由の生物学的欲求や、人間の有機体構造に、彼の「自然」に、あるいはむしろ「第二の自然」に根ざしているものとしての、ある種の美的諸欲求について、語ることができる(Marcuse, 1969:10)⁽¹¹⁾。

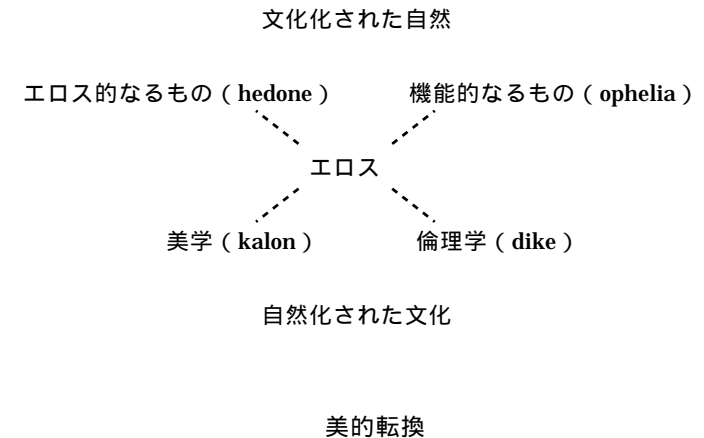
生物学の歴史への相対化は、その脱構築の企ての半分を成就する。自然の生

得的衝動がいまや徹頭徹尾、文化によって形づくられたものとして現われるのとちょうど同じように、美的経験の文化的に特定された形式も自然に根ざしている。マルクーゼは、諸々の美的原型がカント的な感覚の「純粹の諸形式」に付け加えられるべきである、というラディカルな仮説を提唱する。これらは歴史的に分化するが、その源泉において人類全般に共通であり、自然と人間的諸欲求とのあいだに予め確立している調和を反映している (Marcuse, 1969:32)。この最後の主張は、マルクーゼがその初期の現象学的著述において前面に打ち出した諸観念と、形式においてまったく類似している。例えば、1929年に彼は、「あらゆる歴史的諸状況は、事実的な現実化 (factual realizations) としては、生のあらゆる秩序においてさまざまな仕方で現実化するであろう、基礎的諸構造の歴史的変形であるに過ぎない」、と主張した (Kellner, 1984:40 に引用された)。

この類似性は、自然/文化の区別を相対化するマルクーゼの試みの、暗黙の現象学的根拠を示唆する。実際、実存的主体の具体的実践に関する現象学的分析は、その区別を前提としない。その分析は日常的行為それ自体をたどるが、かかる想定上文化的な諸現象を、主体の精神的諸傾向ではなく、むしろその客体の構造における「諸価値」として理解する。このように現象学的に考察するならば、美德はそのりんごパイに本来備わっているものであり、主観的嗜好のある価値中立的客体への「賦与 (investment)」ではない。行為それ自体と同様に、現象学は統一された全体としての世界と交わる。現実、行為が終止符を打った後で、自然と文化へとただ抽象的に、理論的にのみ分解される。彼の後期の著作でマルクーゼは、現象学的な実践の枠組み内部にとどまっているが、彼はもはやその諸前提を明確に表現しない。結果的に、自然と人間の諸関係についての彼の思弁は、言ってみれば、客観性と主観性のあいだで宙吊りにされており、それは哲学的理論にとって快適な場所ではない (Feenberg, 1999a:164-165)⁽¹²⁾。

それにもかかわらず、マルクーゼのアプローチが自然主義を回避していることは、明らかにされるべきである。それはいまだに、歴史がある表層的な「シニフィエの戯れ」であると (悲しむべきデリダの戯画化において) 確信するポストモダンにとって受容不可能かもしれない。だが、ポストモダンのアイロニーは、人間的感情と現前の回避不能な要求に迫られた歴史への参加の一人称的経験に関する、いかなる感覚をも欠いている。ある種のポストモダンのおよびフェミニストの言説は、身体への焦点づけを通じて更新された次元を導入する。

マルクーゼは疑いもなく、これらの省察に関心を見出したであろう。彼にとって歴史の実存的意義は、人間の条件の拒絶できない相の一つであり、どうかして概念化しなければならなかった。彼自身がフロイトについて語ったように、マルクーゼにとっても、「生物学主義はある深い次元における社会理論である」 (Marcuse, 1966:6)。ある者は、その次元を見落とさずに生物学的言語を不適當として拒否するかもしれない。ここに再び、それを説明するために改良された、四つの善に関する改訂済みの表を掲載しておこう。



マルクーゼによる具体的なものの追求は、それが解決するのと同じくらいに多くの問題を生みだした。一方で、それは議論を経験において基礎づけたが、経験とは万人がそこに参加しうる潜在的に普遍的な一領域であり、そしてこの領域が合理的討議の支えとなることができる。他方で、それは、まさしくあの合理的に普遍化することがもっとも困難な、美学のような諸次元を高く評価する。それでは、マルクーゼによる公共的理性の民主主義的概念は、どのようにして彼の審美主義と折り合いをつけるのだろうか。ハーバースマスがたいそう説得力をもって主張しているように、公共的理性は一つの間主観的過程であるが、美的なものはそれが経験的現実である限りにおいて、ある調律された感性によって「そこに」見出されなければならないのであり、それは私的な事柄として現れる。美の観念は美的なものとの出会いを個別化し、幸福な少数者にのみ適用するより高次の真理の一つとして自らを客体化する。このように、いかにし

て民主主義的理性と美的理性が和解されうるのかは、明らかでない。

マルクーゼを解釈する上での非常に多くの諸困難と同様に、この困難は、彼の作業方法である理論の諸水準の弁証法的「圧縮」に起因する。マルクーゼの美学はまったく異なる三つの現象に一つの橋をかけようと試みる。すなわち、新左翼の新しい感性、美の概念、そしてカントの構想力の理論である。これらの要素によって形成された布置連関は、1960年代の刺激的ではあるがかなり周辺の諸々の文化的革新を、芸術的理想の政治的かつテクノロジー的な実現における世界史の実験の水準にまで持ち上げる。この見解にともなう明白な諸問題があるが、これらに検討を集中させると、マルクーゼ理論におけるいまなお興味深いもの、すなわちテクノロジーの政治に対する彼の美的アプローチを、われわれは見落としてしまうだろう (Bronner, 1988)。

ヴァルター・ベンヤミンは、エルンスト・ユンガーの近代戦争に関する著述への批判において、「政治の美学化」という主題を提示した (Benjamin, 1979)。それ以後ずっと、美学化とファシズムのあいだにはある本質的な結びつきがあるということが、広範に臆断されてきた。しかし、マーティン・ジェイは、例えばハンナ・アレントによるカントの美学理論についての著述にあるように、政治の美学化に対する進歩的な諸解釈もあることを指摘する (Jay, 1993)。アレントは、カントが「判断」と呼んだものが芸術から政治へと一般化されうる、ということを示そうと試みた。この説明における政治的判断は、認識的 (epistemic) というよりは主としてドクサ的であり、知識よりもむしろ意見に属する事柄であり、了解よりも想像に基礎を置き、そしてまさしくこの明白な不完全さにこそ、われわれの自由とのつながりがある。政治的判断は科学的ではないが、それは合意のために他者に訴える力を含む。かくしてそれは、普遍的に妥当でもなければ単に個人的でもないが、一つの間主観的なコミュニティの紐帯を構築する。

ジェイによって引用されたこの例に、われわれはマルクーゼのテクノロジー的転換を経由するラディカルな政治の美学化をつけ加えることができる。事実、彼の企てとアレントのそれとのあいだには、一つの確かな類似点が存在する。これらのハイデッガーの学徒たちはともに、芸術の開示的な力を肯定し、カントの第三の『批判』に依拠することによって、その力を政治的領域に移そうと試みているが、それは偶然の一致であろうか。アレントがカントの構想力の理論に政治的判断の一つのモデルを見出すところで、マルクーゼはその理論を、われわれが見てきたように、彼が先進諸社会においてそれ自体政治的であると

考えた技術的なものに適用するという、よりラディカルな進路をとっている。これは一見逆説的なアプローチである。なんと言っても、技術的なものは、想像というよりも、まさに概念的な了解のもっとも厳密な適用のものではないだろうか。これから、本節でわれわれが見るように、マルクーゼにとって美学化されたテクノロジーは、諸価値と諸事実を媒介し、そして政治を純粹の科学的合理性や純粹の権力をモデルとして考察することに対する一つの代替案を提供するのである。

『解放論の試み』は、美学理論についてのマルクーゼによるもっともラディカルな議論を含む。そこで彼は、新左翼と対抗文化における「新しい諸欲求」の出現が、一次元的社会の統率力が弱まる徴候を示している、と主張する。それは、ただたんに若者たちが急進的な政治的意見を持つということだけではない。たんなる意見は、システム内部における個別の諸改良を求める、容易に吸収可能な諸要求を触発したかもしれない。それは悪いことではないが、革命的でもない。「新しい感性」は政治よりももっと基礎的な、経験それ自体の形式の水準で作用する。

マルクーゼの「美的生活世界 aesthetic Lebenswelt」という観念は、ある経験の秩序に関係し、そのなかで諸々の対象の美的諸特性が顕現される。新左翼を通じて、美的生活世界が日常生活それ自体のなかに、テクノロジーに対する革命的な諸含意をともなって入り込んだ。ハイデッガーのように、マルクーゼはテクノロジーを、技術よりももっと多くのものとして、政治よりもさらにもっと多くのものとして理解する。それは近代的な経験それ自体の形式であり、そのなかで世界が露呈される主要な様態である。二人の哲学者にとって、「テクノロジー」はその到達範囲を、実際の用具類の境界線をはるかに越えて、このように拡大する。それは、現実を技術的制御の一对象として擬似超越論的に再構造化することをともなった、一つの思考様式と一つの実践のスタイルを意味する (Marcuse, 1964:218-219)。経験のこの形式からの解放は、経験のもう一つの形式を通じてのみ到来しうる。ハイデッガー的な言い方では、ハーバート・ドレイファスがそれらを説明するように、マルクーゼは基礎的な諸実践の転換を通じての新しい存在を開示することを要求する (Dreyfus, 1995)。以上の背景に照らせば、マルクーゼによる美学への言及は、ただたんに美の規準をラディカルな政治的判断に導入することとしてだけでなく、新しい社会秩序に属する新しいタイプの経験の先験的形式として理解されうる。

この美学化された経験には、精神的諸能力の新しい組織化が対応する。ここ

でマルクーゼは、多くのフランクフルト学派の思想家たちによって共有された、近代思想の実証主義的諸限界に対するかなり思弁的な歴史的批判に依拠する。この批判によれば、ある過去の時代に、原始的ではあるけれどもいくつかの点でより豊かな、経験の原初の様式が存在したが、それは階級社会の出現によって粉碎された。その社会では、理性と人間的感受性は制限を受けている。客観的世界に対してその多くの諸次元で反応することは原理的に可能だが、実際にはそれらは生き残りのための闘争と結合した諸価値の狭い範囲内に限定される。その闘争での勝利のために要請されるものを越えてゆく経験の諸内容は、脱現実化される。

構想力と理性がこの文脈のなかで別々に分離するにつれて、芸術の領域が分化した。理性は技術的になり、他方で構想力は調和のとれた世界という抗事実的ないろいろのイメージを保護した。それらはある粘り強い否定性であったが、周辺の芸術的領域へと無事に閉じ込められた (Adorno and Horkheimer, 1972:32ff)。構想力と合体する理性のより豊かな概念の回復は、今では存在のための闘争が、テクノロジーの進歩によって終止符を打たれ本質的に終了したから、再び可能である。この理論の歴史的妥当性の疑わしさは、それが未来において開く視座に比べてそれほど重要でない。

マルクーゼは、社会的解放が精神的諸能力に与える衝撃に対するアプローチを求めて、カントに目を転じる。カントの第三『批判』では、了解の抽象的な普遍的諸カテゴリーと感覚的経験の個別性とのあいだのギャップが、構想力によってふさがれる。構想力はこうして諸感覚と理性を媒介する。美をその形式において発見することを通じて感覚的経験を普遍性に高め、他方で諸概念はその投企 (projections) を組織化する諸原理として現実に戻される (Marcuse, 1969:Chapter II; Lukes, 73ff)。先進諸社会における欠乏の廃棄とともに、構想力の働きは芸術の境界線から溢れ出すことが可能となる。抑圧された感受性の氾濫に反応しながら、新左翼は「構想力が感覚に訴える力を呼び覚まし」、精神的諸能力のある根源的な再組織化を企てる (Marcuse, 1969:30)。構想力は、感覚の諸要求と理性を和解させる統合的な精神的能力として、その周辺の位置から舞台の中心へと移動する。構想力は、新しい感受性の審美化された経験における異種の部分からなる諸内容を、首尾一貫した一つの全体へと組織化する。解放された社会では、芸術的創造者の構想力のように、それは現実に「生産的」になるだろう。そして、「平定された実存」の作業のなかで技術的実践を導くだろう。

「構想力の解放を進める諸要件を自由にする」転換された理性は、世界を了解し支配するまったく異なるやり方に到達する (Marcuse, 1969:31)。このような理性にとって、潜在的可能性が、単に諸主体の諸々の欲望や願望としてではなく、諸客体自体の構造において知覚された諸々の具体的内容として、それらの客体の潜在的可能性として現われる。これらの内容は、社会的現実の構想力によって活気づけられた美的判断を通じて入手可能であるが、それらは適当な技術的諸手段を用いて追求されるべき単なる主観的諸目標ではない。ここでわれわれは美学化された諸本質をある近代的「テクネー」の基礎の上に手に入れるのである。

これらの本質が美的経験のなかでどのように感知されるのか。これは、本質概念の近代的再構成に適合した抽象の様式の問題である。形而上学と伝統が問題にもならないと一旦判断されるならば、諸客体のたんなるカタログ作成と数量化を越えて、それらの本質的真理の妥当な理解に向けて理性が進むことができるのは、現実の想像的把握を通じてでしかない。美的経験に対する省察はある類型の判断を支持するが、それは付随的要件から本質を、損なわれた経験の実存から高次の潜在的可能性を峻別し、現実の重要な「形式」を同定することができる。ヘーゲルに倣って、マルクーゼは美的知覚と連合したこの抽象的作用を「美的還元 aesthetic reduction」と呼ぶ (Marcuse, 1964:239)。それは、諸客体が自由な発展に向けて解放されるならばそれらはなんでありうるかに近づくために、それらに制限を加え成長を妨げている諸客体の偶発的な諸相を取り除くことである。美的還元は本質の弁証法的理論を理論の向こうにまで運ぶ。それは、理論的水準で美的経験の諸主張を立証し、その経験を諸々の積極的なイメージへと翻訳する。ここでは美は善のシンボルであり、存在をその十全性 (fullness) において開示することである⁽¹³⁾。

この新しいテクノロジー的合理性によって措定された「本質」が、究極的には科学的に無根拠であるということ、それらが、発展的な諸可能性の全体範囲のなかから、「生産的構想力」によって、ある価値判断に、人間的自由と充足を求める一つの選好に基づいて、選択されているということ (Marcuse, 1964:220)、このようなことは重要だろうか。もし彼が、本質という言葉完全に回避して、ハーバースマス流の諸価値のための超越論的根拠か、あるいは諸々の同一性と現実を意固地に構築するポストモダンの主体の自由のいずれかに訴えるならば、今日マルクーゼの理論は疑いもなくより共感を持って受け取られたであろう。

るだろう (Marcuse, 1969:24)。

テクノロジー的合理性

議論は、こうして、テクノロジー的合理性の根本的变化という思想において絶頂に達する。しかし、まさしくテクノロジー的合理性という概念は非常に曖昧である。これについてのハーバーマスに始まる一般的な理解は、マルクーゼの考え方を技術的管理、つまり抽象的な効率性への一般的な関心と同一視するものである (Habermas, 1970)。そうした解釈にあっては、マルクーゼが期待して待っているような類の根本的なテクノロジー変革は、およそ不可能なものであり、人間存在の基礎的条件を侵害するものになるだろうということになる。この解釈は、マルクーゼがおこなった、テクノロジー的合理性の中立性とは主観的な嗜好と客観的可能性の中間にあるものだ、という批判に込められていたもののように思われる。この点で、マルクーゼは、いかなる改良によっても調和させることがきわめて困難であるような、支配とテクノロジーの間の内在的な繋がりを考慮しようとするハイデッガー的な説明に共鳴している。マルクーゼにおいてそうだったようにテクノロジーは支配に奉仕するものなのか、それとも軽蔑の程度はずっと下がるが、ハーバーマスにおいてそうであるように管理に仕えるものであるのか、いずれであろうと、中立的な技術的理性は他の思考ならびに感情形態から分化したものに見えるし、技術的合理性の本質的な構成要素へと分解されつつあるものと見えるであろう。そうしたものとして技術的理性は、擬似超越論的なあるいは人間学的に一般的な能力として性格づけられ、具体的な状況のなかで他の諸能力と「混ぜ合わ」されるけれども、高度に分化した近代社会にあっては、その純粹形態へ向かうものなのである。そうしたものとして、技術的理性は様々に異なった程度で純粹化に従うが、それ自身の改革に従うことはないであろう。

だが、ハーバーマスの解釈は、客観的理性のほうが不完全な主観的理性よりもいくぶん真実であるというこれまでのフランクフルト学派の全体論的な客観的理性解釈を覆すものである。ハーバーマスが理性の前近代の世界像の押しつけがましい要素からの有益な分化を捉えるのに対し、ホルクハイマーは、たとえば、近代にあっては「理性の内容は独断的に縮減される」と論じている (Horkheimer, 1947:20)。フランクフルト学派は、このように、たとえ否定的な自己批判を通じてであろうと、再度いくつかの形態で価値を組み込んだ理性

もし彼がこれらの代替案の両方をともに拒否するとすれば、それは彼がフランクフルト学派のある根源的な洞察に忠実であったからだ、と私は信じる。既存のテクノロジー的合理性の主観的理性と、本質的洞察の客観的理性は、正反対でも二者択一でもなく、今日ただ予期することだけが可能な一つの全体性の碎かれた諸契機なのである。一方のために他方を排除することは、一方において他方を根拠づけようとする試みに比べて、あまり意味をなさない。かくしてホルクハイマーはこう記す。「哲学の責務は、頑固に一方を他方と争わせることではなく、一つの相互批判を促し、そしてこのようにして、もし可能であれば、現実における二者の和解を知性の領域で準備することである」 (Horkheimer, 1947:174)。この発想は、われわれは現実のなかに理想の痕跡を発見しうるのでという確信とともに、超越論と構築主義双方の過剰に重荷を負わされた主観性からは、発展されえなかった。ホルクハイマーが、アドルノと同様に、否定弁証法すなわち一つの純粹批判に頑固に束縛されたままの地点で、マルクーゼはその限界を踏み越え、そして解放の積極的イメージを構築した。しかし、彼は、ホルクハイマーが先に引用した一節でそれを説明している限りでの、フランクフルト学派のプロジェクトのより大きな枠組みの内部に留まった。

マルクーゼは、芸術と技術を融合させるであろう新しい理性の概念の基礎は美学であろう、と結論づける。新しいテクノロジー的合理性の形式は、美的なもの目的因 (telos) すなわち生の拡張に向けて方向づけられるだろう。「芸術の合理性、その実存を『投企する』力量、いまだ現実化されていない潜勢力を定義することは、したがって、科学的 - テクノロジー的な世界の転換によって実証され、またそのことによって機能を果たすこととして、予見される」 (Marcuse, 1964:239)。マルクーゼがどのようにそれを記述するかは、以下の通りである。

解放された意識は、生の保護と満足において、この目標の達成を求めて形式と素材の潜勢力と遊びながら、諸物と人間の諸々の可能性を発見するとともに実現することを進んで行なう、科学とテクノロジーの発展を促進するだろう。技術は芸術となる方向に、そして芸術は現実を形成する方向に進むであろう。構想力と理性の、高次の精神的能力と低次のその、誌的思考と科学的思考の対立は、正統性を失うであろう。新しい現実原則の出現。その下で、新しい感受性と崇高さを失った科学的知性が、一つの美的エトスの創造において結合す

概念のより豊かな再構成をやってみようとする期待を提供した。

もし、ハーバースの近代分化論がこうしたよりラディカルな近代理性批判の代わりをつとめるものであるならば、マルクーゼの立場は理解できないか、重要でないものになる。ハーバースの用語を使えば、我々にはマルクーゼの思想にかんする受け入れ難い二つの解釈しか残されていない。その一つは、マルクーゼのテクノロジー的合理性批判が全く新しい種類のテクノロジーの必要性を示唆しているというものである。それは全く管理とか効率性というものを一切含まない、かなり現実離れした考えである。もう一つは、テクノロジー的管理および効率性を新しい目的に適用する必要というありふれた考えをただ単に紛らわしい仕方でも書き残しただけのものであり、これらのうちいずれかだということである⁽¹⁴⁾。

1) もし新しい美的なテクノロジーが全く新しい技術原理に基づくならば、全理論が信じ得ないものとなる。誰がこうした諸原理を發明するのか、そしてこの原理はどういったものなのか。あたかもマルクーゼは過去の全否定を試みようとするかのように聞こえるのだが、その意味するところのものは、彼を引き付けた革命が初歩的な計算を拒絶すること(例えばパイの計算における十進法の変更あるいはレバーと車輪といった役割に対する喜びを美的に見出すといった計算)を考えていたわけではない。それはまして、ハーバースが主張したように、自然を技術的に管理するよりもむしろ自然と個人のコミュニケーションを必要とするものだったのではない。マルクーゼは、ある種の神秘的な結合によって、我々が知っているようなテクノロジーを置き換えることが可能であるとは信じていなかった。マルクーゼは、こうした見解がマルクーゼの古い友人であるノーマン・ブラウンに起因する考え方であり、また、マルクーゼ自らの唯物論者の立場とは明確に異なっているものだとしていた(Marcuse, 1968:238)。

2) おそらくマルクーゼは、ずっと控えめな希望をもっていたのであり、せいぜい我々が知っているようなテクノロジーが、生命を破壊するというよりも、むしろ生命を高めるように「用いられる」よう望んでいただけであった。しかし、もし彼がこれ以上に創造的なものを何も目指さなかったとすれば、彼の立場が単なる目的の変更とはどう「実践的に」違うのかを描ききることは難しい。もちろん、我々は武器の代わりにおもちゃと薬を作ることができるが、それは本当の意味での「根底的な」テクノロジー的变化を要するということなのだろう

か。もし、新しいテクノロジーが単に古いテクノロジーの新しい適用にすぎないならば、あの大騒ぎはいったい何だったのかを理解することは難しい。実際、この解釈ではマルクーゼの立場が、通常のテクノロジー的楽観主義と変わらないことになる。それはあまりにもありふれたテクノクラート(技術官僚)の考えと全く同様である(Alford, 1985:175-176)。しかし、マルクーゼ自身は常に合理性の変化の必要性を語り、単なる適用を否定してきた。

これらの諸解釈は原文に従ったものではないとしても、他のどのようなことを彼は言いたかったというのだろうか。これはマルクーゼの批判者を悩ませる謎である。私はいささか異なった解釈を試みたい。すなわち、マルクーゼの思弁的野望の価値をいくぶん引き下げることになるのだが、少なくとも、彼を夢想家とせず、「合理性」という抽象的な概念を具体的文脈に位置づけるという彼の強調したことと合致するものである(Marcuse, 1968:223-224)。こうした視点からみれば、彼のテクノロジー的合理性の概念は、効率性と管理という形式上の概念と同一視することのできるものではなく、ある社会的に特殊な目的志向パターンとしての社会的内容をもつものでなくてはならない。しかし、それは、単なるイデオロギー的「反映」ではない。なぜならそうだとすると、その概念が技術的効率性をもつことも、真理という価値をもつこともないということになってしまうからである。

これら二つの弱点をもった解釈上にある空白は、何らかの「技術文化」、技術労働それ自体の「文化世界」と呼ばれるものに多少なりとも相応すると言える。適用は、抽象的な技術原理の関数としてのみ設計されるものではなく、具体的な技術的訓練から生まれるものである。当然、これらの訓練は技術原理を組み込んだものであるが、さらに多くの要素をも含んでいる。社会的制度として、技術訓練は様々な拘束の下で機能している。その訓練は、技術問題とその解決の定式化に影響を与え、それらが設計する適用の中で現れる社会的命令を含んでいる。技術諸原理はもっぱらこのような技術の文化をつうじて歴史的に現実的なものとなるのである。

不幸にも、マルクーゼは、こうした具体的な社会学的なレベルでの基本的考え方を発展させることができなかったが、いかなるものもこうした文脈で彼の議論を追求することを妨げるものではない。したがって「テクノロジー的合理性」という彼の概念にもっとも重要なものは、ある「技術文化」によって内在化された形をとった基本的な社会的命令の形態である。そうした基本的命令は、

技術をたんに特殊な地域的経験と結びつけるだけでなく、古代社会、資本主義、社会主義といった基礎的な社会構成の持続的特徴と結びつけている。それらの命令は、文化から出現し、その諸価値を強化する技術的な装置とシステムのなかに体现されている。この意味で、神秘化や混乱の恐れをもたらすことなく、技術は「政治的」であるということが出来る⁽¹⁵⁾。

マルクーゼの理論はこうした観点からすれば意味を持って来る。技術文化の具体的歴史形態の水準において、様々に異なる合理性の成り立つ空間が存在し、それらの諸価値のうちどれを評定するか、また最良のものを選択するかは我々にかかっている。環境保護主義は、マルクーゼ自身このことを晩年に注記したことがあるのだが、こうした観念に具体的内容を賦与することを可能ならしめた(Marcuse, 1992)。長期間にわたって人間生命と人間以外の自然を維持し前進させる方向づけをもつテクノロジー的合理性は、資源管理と短期的開発のための競争に向けられたもう一つのテクノロジー的合理性と鋭い対照を見せている。

そうだとすれば、支配にテクノロジー的合理性を結びつけているのは近代テクノロジー的合理性の中立性であるというマルクーゼの難しい主張をわれわれは、この説明のなかでどのように解説できるのだろうか。この問いへの解答を試みようとして、私はマルクーゼ理論のさらなる再構成へと導かれてきた。それは、彼の解釈の時間的経過を跡付けることであるが、それに全く忠実に言うということではない。私は、対象にたいする技術的関係を定義づける支配と管理という現実的な契機が存在するし、そうした諸契機はいかなるテクノロジー的合理性においても固有なものであると主張している。しかしながら、支配と管理としての道具的合理性は、ハイデッガーとハーバースが(それぞれはもちろんそれぞれのやり方で)確信しているように思われることだが、近代社会内部で純粋形態で「分化」しきっているわけではない。むしろ、これらのテクノロジーを定義する諸契機は、ただ社会的に具体的であるとともに、歴史的に多様な特徴を持つところの他の諸契機から分析的に区別しうるものであるに過ぎない。こうしてもろもろのテクノロジー的合理性は、様々な内容と時間性をもつ諸契機の複合体として分析されなければならない。人間が到達した技術段階をすべて基礎づけ、その本質が近代の合理的システムの内部で最も純粋な最も発達した形態において露になるような、そうした単一のテクノロジー的合理性は存在しない。

テクノロジーの社会 - 歴史的次元は、技術設計の背後に必然的に現前してい

る天職意識、技術的組織、そして倫理的・美的諸価値といったものと技術との関係を含んだものである。すべての現実的諸テクノロジーは、これらの諸次元を社会的傾向(方向)あるいは社会的使用の水準においてだけでなく、設計それ自体の基礎的水準においても反映する。それゆえ、私はテクノロジー的合理性の二つの「水準」を区別して捉える。一次的水準は世界への技術的接近を意味しており、二次的水準は現実的な装置とシステムの具体化とそれらに対応する技術的行為者を意味している。技術文化はこれらの合理性の諸水準の特殊な配置をめぐって構成されるものである(Feenberg, 1999:9章)。

こうした文化的な視点からすると、マルクーゼが科学とテクノロジーの中立性として批判したものは、伝統的な社会学と科学哲学の慣例にしたがって、共同体生活の論理から技術的領域が解放されてくることであるというようにうまく記述できるであろう。「テクネー」を導く本質は規制の複雑な網の目を反映している。それは、技術的行為も含むあらゆる種類の社会的行為を伝統によって束ねていた。この網の目は、互いが責任をもって関与しあう行為者の多数性の所産である。それらの数の集まりは、様々な利害と現実の諸側面を反映しており、テクノロジーを社会の制度的構造のなかに根付かせていた。これらの多くの角度から捉えられた世界は豊かに規定され、そして目的論的に秩序づけられて現れた。この秩序づけられた世界はソクラテスが「ロゴス」に、つまり技術の对象的本質および「テクネー」の最終目的において見出したものであった。「ロゴス」の要求に従って設計される技術は、共同体生活と関係づけられる倫理的・美的な媒介の直接的な表出であった。そのような技術は、社会自らがその性格を定義づけるという、多かれ少なかれ意識的な過程のなかで、共同体を慣れ親しまれた形式で再生産した。

資本主義の勃興は、テクノロジーに影響を及ぼす行為者数の劇的な減少を伴って進むことになる。いまや、ごく限られた利害とそれに対応する諸側面だけが技術文化のもとに焦点を当てられているにすぎない。いかなる頭上に掲げる社会理想も技術文化を規制し方向づけることはない。資本主義は、技術自体の最終目的を伴った複合的な概念を支持することはできない。ましてや、技術そのものの目的が本質として現われることはない。その代わりに、それらの目的は異なる機械論的な構成物であって技術は自律的な価値自由なものとして現象する。このような前資本主義的伝統主義という制限から解放されるということは、より以前の時期のテクノロジーに関与している多くの人々の影響を反映したテクノロジー的合理性が技術の二次的水準から断ち切られることとして表現

される。新しいテクノロジー的合理性は、労働生活、共同体、美的および倫理的諸価値のための技術設計に関する伝統的含意にたいして無関心である。このことが客観的理性から主観的理性への推移の現実的な内容である。

しかし、主観的理性と関連している価値中立性という外見は幻想である。すなわち、本質的な目標を拒絶すれば、テクノロジーを他の諸価値に適応させることになるのである。技術とその目的が社会の網の目から引き剥がされるやいなや、それらは労働と資源の管理にのための資本の衝動の支配下に完全に置かれることになる (Marcuse, 1968:212)。中立的であることからまったく違って、近代テクノロジーは、他の全てのテクノロジーと同様に、特定の価値評価の枠組みに根拠をもっている。ただ、違いがあるのは、テクノロジーが最も基本的なところでもつ価値との繋がり、は、「テクネー」においてのように目的として顕在的に定式化されるのではなく、テクノロジーの管理システム内部において潜在的に存在するという点である。管理につきまとう強迫観念は、完全に消え去ることはない他の諸次元を犠牲にしたテクノロジー的合理性の基本的契機の過度の拡張につながる⁽¹⁶⁾。それは、個々の技術過程の効率性を大きく前進させ、さらに偶発的に発生する社会から押しつけから合理性が分化するという外観を与えることを可能にする。

しかし、マルクーゼが主張しているように、近代科学テクノロジーは理性から無根拠に出現するのではなく、自らが資本主義によって道具化されることによって出現することを理解しない。反対に、科学テクノロジーの目的に関する形式主義的な概念は、行為者の数の縮減に由来するものであり、結局のところ残されたのは「管理問題に」事実上直面し、自分たちの文化をこの問題に適応させている資本主義的行為者だけである。テクノロジー的合理性が切り詰められた痕跡に還元されてしまうのは、このように純化によるものではなく、他の構成要素の配置と同様社会的諸力の特殊歴史的な表現なのである。

テクノロジーの民主的発展を進めるうえで行為者が増加してくることは、目的と技術を概念化する新しい方法にむけて理性を開くことになるであろう。商品生産にこれ以上奉仕しないが公共的空間と日常生活の調和的な再構成に努める社会においては、技術的発展は、マルクーゼが展望したように、新たな道を切り開くことになるであろう。技術設計は、利潤と権力を追求する条件である、あらゆる実質的価値に対抗する中立性を熱望することはなくなるだろうし、それは公共的に討議を経た善の概念に対して内的・構造的に対応することになるであろう。価値合意を達成するのが難しいという事実は、この接近方法を決定

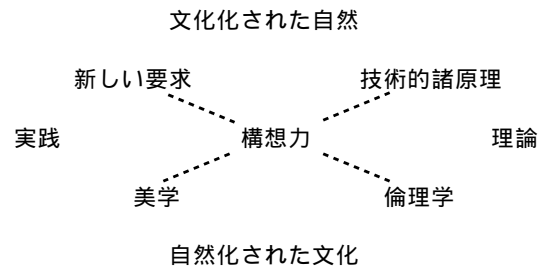
的に否定するということを意味しない。都市国家 (ポリス) では、こうした認識論上の難問題 (ゴードリアンの結び目) を絶えず解決しようとしたものだ。マルクーゼの広義の美学によれば、民主的な討議は、今日無視され過小評価されている生活改善に関する広範囲な関心を包含するであろう。技術の可能性に関する構想力に溢れる理解は、未来がどのように形づくられるかに関する民主的な討議を活気づけることができる。技術訓練と技術装置は、これらの規制の下で新しい方向性を発展させ、再度、幅の広い諸価値を表現することになるだろう。その目的の本質に向かうよう方向付けられた「新しいテクナイ」が生まれくるだろう。

こうした形態は現状とどの程度違うのだろうか。コンピュータのような技術の現場では、技術的「潜在能力」の絶え間ない革新と選別が行われており、そこには豊かな「構想力」が存在しているのではなかろうか。こうした反論は、技術の独創性よりもその価値が持つ技術上の位置が大切だということというマルクーゼの論点を誤って理解することになる。『一次元的人間』の末尾近くで、マルクーゼは次のように述べている。「問題となるのは、テクノロジー的過程における諸要素と同じく、技術的観点から諸価値を再定義することである。新しい諸目的は技術的な目的として機械装置の設計および構造に、たんにその利用においてだけでなく作用するであろう」 (Marcuse, 1964:232, 訳256ページ)。この考え方の背後にあるのは、フランスの技術哲学者、ジルベール・シモンドンである。彼は、最近流行の構築主義に先んじて、テクノロジーの実証主義的な考え方との関係を絶とうと試みた重要な思想家の一人である。彼の研究の一端は、マルクーゼの不透明な考え方を、諸価値の技術化において理解することに役立つものである。

『技術対象の存在形態』において、シモンドンは次のように述べる。文化は依然として社会的世界において成長を遂げる機械の地位を考慮していない。現実には機械が「その様々な要素からなる自由な多元性、または技術総体の内部で他の機械とのあり得る一連の開かれた関係」 (Simondon, 1958:146) において人間存在と関わっているときさえ、あたかも機械が一度限りで完成された対象であるかのような前提のもとで文化が考えられている。近代テクノロジー研究の立場からすると、機械というものは未決定なものであって、非常に多くのタイプの利用を含む様々なやり方に応じて形状を変えるものであって、様々な利用者との関係や全体社会への関わり方をもち、多くの異なる仕方でも配置可能なものだと言われている。未決定性を認識し損なうと、「文化は機械にはなじま

ないものだ」ということになってしまう (Simondon, 1958:146)。こうした誤解は、理念的諸価値というものはテクノロジー的現実のなかに具体化される手段をもつこともなく、所与の形態で固定化されるものだというような決定論的な解釈を絶対化する。ここから帰結するのは手段が目的から自立化してしまうという疎外であって、この疎外は様々な価値を技術的可能性へ体系的に翻訳するなかでこそ克服されうるのである。現実の理想状態に対応しているのは、所与の技術手段の特殊的適用ばかりではなく、理想状態を実現するのにふさわしい新しい手段の改革的設計なのでもある。マルクーゼの考え方では、このことは設計が本質に適應するということなのである。しかし、そのことは、ハイデッガーが求めたものとはかなり異なる種類のテクノロジーとの「自由な関係」を前提している。必要なことは、様々な可能性を構想力にみちた遊戯における文化とテクノロジーの相互的な開放性である。この遊戯こそが、マルクーゼにとって、自由社会のテクノロジー的合理性を特徴づけているものなのである。

こうしたテクノロジー的合理性の構造は、四つの「善」に関する我々の図において概略を示すことが出来る。この最後の関連図で、この四つの善はここで指導的な原理の下で操作されるものとなる。プラトンの下では、原理となるものは理性であって、理性にたいして彼は魂の能力を統合し和解させる機能を割り当てている。我々が検討してきたように、マルクーゼはこうした目的を達成するために理性を信頼することができない。その代わりに彼は構想力を頼みとするのである。構想力は、解放された社会の技術文化における多くの要求を結合する原理である。経験の側に、我々は解放された感覚がもたらす「新しい」要求を含めなければならない、また生を高める価値として美的なもの広がりをもった社会的意義を含めなければならない。その理論的要請は、基本的な技術的原理と倫理的理想からなっている。これらは互いに調和しなければならず、新たなテクノロジー的合理性における経験的な要請と調和しなければならない⁽¹⁷⁾。



結論：民主的な技術文化

ここ数年、哲学者は、人々が集合的な自主決定を実現するための共同体的諸価値への要求を考慮することに失敗している点で、民主主義の諸権利に関する純粋に手続き的な考え方は貧弱なものだということに気づいてきている。つまり、手続き主義への批判は有効であるけれども、残念ながら社会・政治哲学においてはいつもながらのことではあるのだが、このような議論はテクノロジーを無視しているようなところで最も説得力をもつものなのである。しかし、テクノロジーがあらゆるところで伝統を打ち負かすがゆえに、共同体主義（コミュニタリアニズム）はせいぜいのところ、近代政治の理解に対して周辺的な貢献をなすことで精一杯である。私はマルクーゼがどのようなケースであろうと共同体主義に共感するとは思えない。彼にとっては、近代の発展段階において、伝統的なコミュニティの厳格な諸制約へ戻ることは、ナンセンスであるだろう。可能であり、かつ必要であるのは、平和、自由そして実践という大きな基準に突き進むことである。確かなことは、手続き的民主主義の実体を作り上げる上で、未来志向的なアプローチとして美学を開拓していくということがいろいろな問題を呼び起こすということである。しかし、社会的構想力の理論の広範囲な立場で解釈すれば、マルクーゼの方法は難問に対する適切な近代的解決法を提供している。多分、この方法で、我々はより自由になる試みを現実化できる。それは伝統とかビジネスがやっているプロジェクトよりもずっと有効である。

私は、新しい技術的「ロゴス」のための美的基準というマルクーゼの思想が再評価されるべきと考える。それは、民主的な考えを実体的にかつはっきりと主張しようとする試みなのである。この文脈において、美学は観想するたぐいのものとしてではなく、行為者自身の行為の実存にとって反省的な重要性を表現する存在論的な概念として古典的な立場で解釈されるべきである。それは、ちょうど、そのあるがままの精神が自らの現実性において判断されるソクラテスの神話におけるように考えられねばならず、したがってマルクーゼの美学は、自画自賛するメディアのイメージから引き剥がされたあるがままの社会を評価する。このように適用されるならばマルクーゼの論点は明白である。ホームレス、都市荒廃、監獄、戦争が日常的な事柄である社会は、古典的な意味における美的な根拠にもとづいて合理的に非難できる条件にもとづいて「諸行為」に

よって自己を定義づける。このことは私が別の所で「文明化された」政治学の問題と呼んできたものであって、自己定義としての政治学権力は、権力、法、諸制度に関心をもつのではなく、それがまさに人間にとって何であるかというまさにその意味に関心をもつものなのである (Feenberg, 1999c)。そして、このことは、我々が検討してきたように、社会の技術的構造に依拠するのである。

マルクーゼのプロジェクトはどの程度もっともらしいものであろうか。彼の美的な言及をディスコース的合理性と議論にかんする標準的な考え方の名目で排斥することは容易である。このことは、ハーバースの影響を受けているほとんどの批判理論家によって採用されている立場と言えよう。しかしながら、それは道徳的な権利にたいする議論と多かれ少なかれ同一視される信じ難いほど貧弱な政治の考え方の帰結なのである。このことは、近代社会の生活の複雑さ、そして惹起される政治上の議論を理解する方法ではない。その説明を「善」に関する補足的な観念でもって充足しようとする試みは、単なる伝統主義への回帰である。近代批判理論は政治的・社会的諸問題にたいする創造的な対応がどうしようもなく非合理的なものであるとみなしていると結論づけねばならないのだろうか。1960年代の政治的社会的創造性を理解しようとするためにマルクーゼが提示する、緊張に満ちてはいるが示唆的な試みは、まさしく、そうした対応の合理性を含む理論である。

まして、マルクーゼの企ては、彼の非常に抽象的な言語がそう見せかけているように、それほど非実践的であるわけではない。「庭園、公園、公有地」という些細な例だが、自分が期待する「解放的転換」といったことについて彼はひとつの論点として述べている (Marcuse, 1964:240)。より一般的に言えば、我々は、すでに医薬、建築、都市計画、環境計画といった分野での弱いバージョンの近代的「テクナイ」をすでに手に入れているように思われる。生活を向上させる価値にかなりの程度基盤をもつ技術文化は、これらの分野での狭い技術上の野望と商業主義と闘う幅広い経験と要求から生まれてくる。これらの学問分野のひとつひとつは、理想化された本質を仮定する。それは、健康、美しい家あるいは建築、都市の理想、自然との調和などである。民主主義は、プロパガンダ、ビジネス、テクノロジー決定論者の思想から解放された文脈でこれらの理想を洗練させ公共的な討議に付することを求める。このことはいまだ可能ではない。しかし、これらの諸原理の明白な限界にもかかわらず、それらの原理はマルクーゼが擁護する新しいテクノロジー的合理性のための不完全なモ

デルを少なくとも提示している。こうしたテクノロジー的合理性の形式を一般化し、それを民主的な政治的討議を通して管理することは、単なる空想ではなく、技術統合的な権力への具体的な抵抗を試みることである。

今日、こうしたマルクーゼ主義的な希望が、マルクーゼが生きた時代よりもより政治的な意味で信憑性をもたないというのは真実であるけれども、たとえそれを誰かが否定できるとしても、また別の可能性を準備すべきである。というのも、時代の問題はマルクーゼが投げかけた問いのまま依然として残っているからである。時代の問題を、結論として再度定式化してみよう。すなわち、テクノロジーそのものが生み出した豊かで力強い社会の中でいまでは克服可能な希少性と闘争のもとで、テクノロジーがただ形成された技術システムに固有のモメントの下で闇雲に突き進むのではなく、いかにして人間的諸価値と合体されうるだろうか、ということである。

注

- (1) 『ハーバート・マルクーゼの遺産』(カリフォルニア大学、パークレー校、1998年)をめぐる会議で配布された原稿の修正版。
- (2) 「近代 modern」という言葉は、この論文では、我々が生きているこの時代を指すものとして使われる。その無批判的な自己理解にあっては、近代とは科学、テクノロジーおよび合理的啓蒙の時代である。様々な近代批判家がこの時期が「ポスト近代」と呼ばれる何かとオーバーラップすると信じたがのと同様に、批評家の身振りは近代性のなかに残っているし、その基本的な問題も未解決のまま残されている。とりわけこうした問題の中で理想と行為のための「理性」にたいする必要、疑問の余地のない伝統や共同体基準のうえに成立する我々の文明の再措定化の不可能性が問題である。彼がこの必要に応えた限りでは、マルクーゼは「近代的」である。
- (3) フランクフルト学派におけるユートピア的思考の拒絶にかんしては Jay, 1973:60-61を参照せよ。
- (4) この論文を補足するマルクーゼ理論のもう一つの解説については Feenberg, 1995:第2章を参照。
- (5) これはアドルノが「アイデンティティ」思考であると批判している事柄への観念論的な退却であろうか。私はそうは思わない。マルクーゼ的な普遍は、まさに非一同一的なものである。それは現存社会形態に基づいている。たとえば、自律的な主体の自由な発展と理解される自由の「理想」は、もし必要ならば確立された形態、つまり同一的なものに対抗する可能性を実現するよう努力することを端的に有効ならしめる。
- (6) ハイデッカーのテクノロジー理論の解釈については、Feenberg, 1999a:第8章を参照。

- (7) プラトンの脚色されたソクラテスは、専門的意見の傲慢さを早くから批判する人であったということを忘れてはならない。この時代の職人について彼は言う。「彼等の一人一人は、自分の技が熟達しているので、最も重要な事柄について特別に秀でた存在だと自己を信じている。彼等のこうした前提が真の知識を曇らせているのだ (Plato, 1956:27)。
- (8) しかし、ケルナーがマルクーゼに付け加えている特徴づけに注意して欲しい。Marcuse, 1972:108。マルクーゼの芸術論の進化についての概説については Kellner, 1984:347ff を参照。
- (9) ケルナーが書いているとおり、「マルクーゼやその他の同世代のラディカルな知識人にとってのルカーチの重要さは、過大評価されうることはないほどである」(Kellner, 1984:381)。
- (10) マルクーゼはその危険を十分知っていたということは、彼のこの個人的な些細なことで証明される。すなわち、カリフォルニアのダイニングの壁の上に彼はブリュゲルの「イカサの墜落」の拡大プリントを貼っていた。それは彼がロマンチックな観念論にたいする永続的な警告として大切にしていたものであった。
- (11) マルクーゼがフロイトの性理論の通常解釈を拒否し、いわゆる「こじつけ」を実際に高く評価していたということは注目に値する。すなわち「通常の、社会的に有益なもの、そして善を同列化する抑圧的な秩序においては、自己目的的な快楽のために喜びをハッキリと示すことは、「悪の流れ fleurs de mal」として現れる (Marcuse, 1966:50)。
- (12) これについて私は、ケルナーの素晴らしい知的なマルクーゼ伝に一部同意できない。ケルナーは、マルクーゼの著作が彼の批判者とはぎやくに根本的にはマルクス主義的な、すなわち非ハイデッガー的なものだとして強調している (Kellner, 1984:389-390)。
マースティクは、ハーバーマスの指摘に従って、マルクーゼの思想における実存的契機が独創的なものであって、たんにハイデッガーのエピゴーンではないと、この論争しあう関係をうまく横断しながら主張している (Matustik, 1999)。私見では、マルクーゼには、彼が現象学的テーマの中心へ入ることもまた現象学的にそうしたテーマを発展させることをも否定したがゆえに、理論的に不完全なものが残っていると思われる。
- (13) マルクーゼの「美学的還元」の理論については Kellner, 1984:334ff を参照せよ。
- (14) マルクーゼを解釈する難しさは、少なくとも、部分的には彼の間違いによる。「テクノロジー的合理性」というキーワードは、しばしばテクノロジー一般の理性 (ラティオ) または現存のテクノロジーのみと等置されるか、または「ポストテクノロジー的合理性」または未来の解放された「テクネー」に言及するための「芸術のテクノロジー的合理性」という修正形態のなかで使われている (Marcuse, 1964:235, 238, 239)。ハーバーマスへの回答については Feenberg, 1999a:第7章を参照。
- (15) 私はこの解釈を私自身が考案した「技術コード」という概念で発展させた (Feenberg, 1991:79-81)。

- (16) どのようにしてこの二次的なモメントが資本主義のもとで再構成されるかを考察したものはフィーンバーグ、1999、9章で提供されている。
- (17) シモンドンの「具体化 concretization」の概念をこのプロジェクトの遂行過程で適用した。Feenberg, 1999a:216ff を参照。

訳注

- [一] technology と technique はほぼ同一の意味で使われていると思われるが、前者はテクノロジー、後者を技術と訳した。
- [二] 『ゴルギアス』のサブタイトルは「弁論術および正義の意味について」となっている。弁論術 (レトリケ) は、古代ギリシアでは最も脚光を浴びる活動であったといわれる。高名な弁論家ゴルギアスは、アテネの公共空間において、自分の弁論術を披露する。おそらく70歳台と思われるゴルギアスに対して60歳台半ばのソクラテス (前469~399) が論争を挑む。田中美知太郎『プラトン』中央公論社、1966年、446ページ参照。この書にあって全体として技術 (テクネー) とは、迎合 (コラケイアー) とは異なって、知性、善、力と関係させられうるものだと主張されている。弁論術の創始者コラクスの著書には「言論の技術」という表題がついていた。弁論術は、当時一般に「言論についての技術」という言い方で呼ばれていた。『ゴルギアス』岩波文庫版、251ページ、注17を参照。
- [三] カリクレスは、アカルナイ区の新鋭政治家。
- [四] ポロス。シケリア島アクラガス出身。ゴルギアスの弟子で若い弁論家。田中、同上、222ページ。

参考文献

- Adorno, Theodor and Horkheimer, Max (1972). *Dialectic of Enlightenment*. J. Cummings, trans. New York: Herder and Herder. 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店、1990年。
- Alford, C. Fred (1985). *Science and Revenge of Nature*. Tampa: University of Florida Press.
- Arendt, Hannah (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Florida Press. 『カント政治哲学講義』法政大学出版、1987年。
- Benjamin, Walter (1979). "Theories of German Fascism: On the Collection of Essays War and Warrior, ed. Ernst Juenger," *New German Critique*, no. 17.
- Bronner, Steven (1988). "Between Art and Utopia: Reconsidering the Aesthetic Theory of Herbert Marcuse," in R. Pippin, A. Feenberg, and C. Webel, eds., *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*. South Hadley: Bergin & Garvey.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato's Gorgias*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyfus, Hubert (1995). "Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology," in A. Hannay, and A. Feenberg, eds., *Technology and Politics of Knowledge*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

- Feenberg, Andrew(1995). *Alternative Modernity*. Berkley : University of California Press.
- (1999a). *Questioning Technology*. London : Routledge.
- (1999b). " Experience and Culture : Nishida's Path to the ' Theigs Themselves ' " *Philosophy East and West*, vol. 49, no. 1.
- (1999c). " Civilization Politics and Dissenting Individuals : A Comment on Martin Matustik's Specters of Liberation, " *Radical Philosophy Review*, 1999.
- Habermas, Juergen(1970). " Technology and Science as Ideology, " in *Toward a Rational Society*. Boston : Beacon. 長谷川宏訳 『イデオロギーとしての技術と科学』 紀伊國屋書店、1970年。
- Heidegger, Martin(1966). *Discourse on Thinking*, J. Anderson, trans. New York : Harper and Row.
- Horkheimer, Max(1947). *Eclipse of Reason*. New York : Seabury Press. 山口祐弘訳 『理性の腐食』 せりか書房、1987年。
- Jay, Martin(1973). *The Dialectical Imagination*. Boston : Little, Brown, and Co. 荒川幾男訳 『弁証法的想像力』 みすず書房、1975年。
- (1993). " The Aesthetic Ideology'as Ideology : Or What Does it Meant to Aestheticize Politics? " in *Force Fields : Between Intellectual History and Cultural Critique*. New York : Routledge. 今井道夫他訳 『力の場』 法政大学出版、1996年。
- Kant, Immanuel(1951). *Critique of Judgment*, J. H. Bernard, trans. New York : Hafner.
- Kellner, Douglas(1984). *Herbert Marcuse and Crisis of marxism*. Berkeley : University of California Press.
- Latour, Bruno(1999). *Pandora's Hope*. Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Lukács, Georg(1965). *Die Theorie des Romans*. Neuwied und Berlin : Luchterhand.
- (1971). *History and Class Consciousness*. R. Livingstone, trans. Cambridge, Mass : MIT Press.
- Lukes, Timothy(1985). *The Flight into Inwardness*. Cranbury : Associated University Presses.
- Marcuse, Herbert(1964). *One-Dimensional Man*. Boston : Beacon. 生松敬三・三沢謙一訳 『次元的人間』 河出書房新社、1980年。
- (1966). *Eros and Civilization*. Boston : Beacon. 南博訳 『エロスの文明』 紀伊國屋諸書店、1958年。
- (1968). *Negations*. J. Shapiro, trans. Boston : Beacon. 城塚登他訳 『拒絶の精神』 大光社、1970年。
- (1969). *An Essay on liberation*. Boston : Beacon. 小野二郎 『解放論の試み』 筑摩書房、1974年。
- (1972). *Counter-Revolution and Revolt*. Boston : Beacon. 生松敬三訳 『反革命と叛乱』 河出書房新社、1975年。
- (1978). *Herbert Marcuse Schriften : Band1*. Frankfurt : Suhrkamp Verlag.

- (1987). *Hegel's Ontology and Theory of Historicity*, S. Benhabib, trans. Cambridge, Mass : MIT Press. 吉田茂芳訳 『ヘーゲルの存在論と歴史性の理論』 未来社、1980年。
- (1992). " Ecology and the Critique of Modern Society, " *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, no. 11.
- Matustik, Martin(1999). " Existence and the Communicatively Competent Self, " *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 3.
- Pippin, Robert(1998). " Marcuse on Hegel and Historicity " in R. Pippin, A. Feenberg, C. Webel. , eds. , *Marcuse : Critical Theory and the Promise of Utopia*. South Hadley : Bergin & Garvey.
- Plato(1952). *Gorgias*. W. C. Helmbond, trans. Indianapolis : Bobbs-Merrill. 加来彰俊訳 『ゴルギアス』 岩波文庫、1967年。
- (1956). *Euthyphro, Apology and Crito*. F. JH. Church, trans. Indianapolis : Bobbs-merrill.
- Simondon, Gilbert(1958). *Du Mode d'Existence des Objèques*. Paris : Aubier.
- Zimmerman, Michael(1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity : Technology, politics, Art*. Bloomington : Indiana Univ. Press.