

【論文】

差別の社会学理論としての『啓蒙の弁証法』 ——同化とミメシスの弁証法——

片 上 平二郎

1. 差別の社会学理論として『啓蒙の弁証法』 の反ユダヤ主義論を読むこと

本論文は、テオドル・W・アドルノとマックス・ホルクハイマーの著作『啓蒙の弁証法』の第五章「反ユダヤ主義の諸要素 ——啓蒙の限界——」を「差別の社会学理論」という視座から読み解こうとするものである。

全六章構成の『啓蒙の弁証法』であるが、最後の第六章「手記と草案」は断片的な思考が並べられる付録的な形式で書かれており、実質的には反ユダヤ主義を扱う第五章こそを最終章として見る事が可能であるだろう。『啓蒙の弁証法』ははじめに理論的基礎をなす第一論文「啓蒙の概念」が置かれ、それに関する二つの補論、その後、「文化産業」と「反ユダヤ主義」という当時の時代状況を扱った二つの論文が続くという構成になっている。アドルノ・ホルクハイマーからすれば、現代社会とは「同一的」なものによって支配された世界としてあり、その「同一化」された世界の負の有様を描くパートとして、この二つの章は存在している。現代社会において「文化」は産業化され、人々は娯楽の名の下に全体社会に操作されるに至る。それと同時に、そのように画一化された人々は「反ユダヤ主義」という「非合理主義」(Horkheimer, Adorno 1988: 7=2007: 17)の方向に促されていくことともなる。アドルノ・ホルクハイマーにとっては「娯楽文化」と「反ユダヤ主義」は啓蒙化された現代社会の核心部の負の現れとして表裏のものとしてある。西洋文明の自

己省察の書としての『啓蒙の弁証法』は、文明の皮肉な帰結としての「反ユダヤ主義」というものの考察によって閉じられる。

実際のところ、アドルノは「反ユダヤ主義」に『啓蒙の弁証法』は「結晶化」されると述べている(Horkheimer, Adorno 2004: 255)。だが、エヴァーマリア・ツィーゲがこの章についての解説の中で述べるように、「『啓蒙の弁証法』が二十世紀の古典になっても、その受容は長く、まったく『反ユダヤ主義の諸要素』抜きで行われてきた」し、また、逆に「反ユダヤ主義」研究も『啓蒙の弁証法』抜きで行われてきた」と言えるだろう(Ziege 2017: 81)。著者によるその意義の強調に反して、この「反ユダヤ主義」に関する文章はその意義を深くとらえられてきたとはいいがたい。おそらく、それはこの章が持つ二つの種類のとらえがたさによって引き起こされたものであるだろう。

一つ目のとらえがたさは、本章の叙述の複雑さに由来するものである。「諸要素」とタイトルにもあるように、経済面、宗教面、心理面など、本章にはさまざまな「反ユダヤ主義」に関する分析が入れ込まれている。ツィーゲが「総合付置(Grundkonstellation)」(Ziege 2017: 81)とも呼ぶようなこの多元的な分析の並列は、必然的に叙述面における複雑さを呼び込まざるをえない。たとえば、冒頭から、ファシストたちの本質主義的な人種理解と、ユダヤ人は「民族的ないし人種の特徴とは関わりなく、もっぱら宗教的な心情や伝統のみによって一つの集団をつくっている」

(Horkheimer, Adorno 1988: 177=2007: 351) という「リベラルなテーゼ」(Horkheimer, Adorno 1988: 177=2007: 352) が並べられながら、その両者が「ともに真実であり、誤りである」(Horkheimer, Adorno 1988: 177=2007: 351) とまとめられる。『啓蒙の弁証法』という書全体において、一見相反するよう見えるテーゼが実際には結びつきながら社会的な暴力と結託していくという錯綜した論理が描き出されていくが、この「反ユダヤ主義」分析は、特にその論理の錯綜の度合いが大きなものとしてある。ここに本章のとらえがたさの一つの要因が存在している。

もう一つのとらえがたさは、本章の学問的位置づけの複雑さに由来するものだ。フランクフルト学派の「反ユダヤ主義」への関心は1944年に社会研究所の内部文書として印刷されたこの『啓蒙の弁証法』においてはじまったものではない。それ以前より、アメリカ的な社会調査の実証的手法を応用するかたちでフランクフルト学派のメンバーは、反ユダヤ主義に関する「経験的調査」を行っていた。これらの「経験的研究」は1941年に同研究所内の機関誌に発表された後、『偏見の研究』シリーズとして継続され、1950年には『権威主義的パーソナリティ』という代表作を生み出すことにもなる。1940年代の社会研究所において「反ユダヤ主義」は研究テーマとして大きな比重を占めている。このように同時期の研究所内の方向性を見る限り、『啓蒙の弁証法』内の「反ユダヤ主義の諸要素」の章は、単に思弁的で抽象的な思考によってのみ「反ユダヤ主義」ととらえようとするものではなく、「経験的調査」の中でとらえられた社会的現実とともに思考を行おうとするものであった。序文の中でも、本章は「社会研究所が行った経験的調査と密接に関連している」(Horkheimer, Adorno 1988: 7=2007: 17) と語られている。

そして、「文化産業」に関する議論も、音楽聴取に関する「経験的調査」にアドルノが関与した経験に由来するものであり、『啓蒙の弁証法』の

前半部の基調が、ホメロスやサドの文学作品を哲学的に批評するというヨーロッパの思想的伝統の枠内にあるのだとしたら、後半部の二篇はアメリカにおいて経験したさまざまな社会的感覚を、アメリカで新たに得た社会科学的方法のもとで分析した経験が反映されているという意味において、亡命経験が強く反映されたものとなっているだろう。『啓蒙の弁証法』の後半部は、具体的「社会学」的調査と抽象的な「哲学」的思弁が会うことによって成立したパートであると見ることもできるはずだ。

だが、このような具体的な経験的調査との関連は、『啓蒙の弁証法』の「反ユダヤ主義」分析をむしろ“中途半端な”ものとして語らせるきっかけともなっている。たとえば、アレックス・デミロビッチはその見解を最終的に否定しつつも、このパートに関する評価の一つとして『啓蒙の弁証法』は経験的に内容豊かな社会理論への要請との断絶であり、……著者たちは、結果として、哲学か沈黙のいずれかに引きこもらざるをえなくなった」(Demirovic 1999: 45=2010: 7) という見解があることをまとめている。マーティン・ジェイもまた、初期フランクフルト学派の学際的研究に対する楽観的な態度が実際に持っていた困難を指摘しながら、学派の中にある「歴史哲学と経験的調査の間の溝」が『啓蒙の弁証法』と『権威主義的パーソナリティ』の「反ユダヤ主義」論の間の溝として、40年代にあらわになったと語っている(Jay 1982: 68)¹⁾。経験的調査から浮き上がり「思弁性」を増してしまったという、『啓蒙の弁証法』の「社会学」的観点に対する否定的評価が存在する。

他方には「社会学」として見た際の『啓蒙の弁証法』における「反ユダヤ主義」理解の“甘さ”を語る声もある。細見和之はこの「反ユダヤ主義」論を「思考の『遅れ』について」で詳細に分析しながらも、「上滑りした印象があることは否めない」、「反ユダヤ主義という問題が画一的な思考一般への批判という形に希釈されてしまう感

じが否めない」(細見 2004: 201)と述べ、その「記述が本質的に『ショアー』以前にとどまっているのではないか、という大きな問題」(細見 2004: 153)の存在を指摘している。彼の指摘はアウシュヴィッツという圧倒的な経験を語るができない希釈化、一般化されたかたちでの「反ユダヤ主義」理解という『啓蒙の弁証法』の射程の狭さを指摘しているものと思われる。それは「社会思想」として見たときの“弱さ”にもつながる。

『啓蒙の弁証法』における「反ユダヤ主義」理解に関する前者の批判は「社会調査」的視点からの「抽象性」に関するものであるし、後者の批判は「社会哲学」的視点から見た際の問題の「希釈化」に関するものである。このように見たときに『啓蒙の弁証法』は、「社会調査」という具体的な立場と「社会哲学」という思弁的な立場との双方から批判されるという“中途半端な”ものとしてとらえられることになってしまう。

だが、本論文はこの“中間的な”位置を「理論社会学」的立場の反映としてとらえ、抽象性と思弁性の双方を媒介する位置にあるものと考えてみたい(第2章)。たしかに、『啓蒙の弁証法』はアウシュヴィッツという“極限的な”事態をとらえていない。だが、それゆえにむしろ日常の中に内在する「社会的差別」というものをとらえる可能性を持ったものとして読み取ることが可能であるかもしれない。『権威主義的パーソナリティ』ではその序論において「潜在的にファシスト的な個人」を問いの対象にすると語られている(Adorno [et al.] 1950: 1=1980: 10)。つまり、日常的な世界の中に内在する差別や排除の原理を掬い取ることが目指されている。

「差別」という出来事を実証的にも理論的にも問うてきた社会学という学問の視座から、「差別の社会学理論」として『啓蒙の弁証法』を読み取ること、その現代的可能性を探っていくことがこの論文の目的である。ここでいう社会学的視座とは、「社会」や「個人の心理」なるものを閉じ

たかたちで実体的に存在したものとして考えるのではなく、それらが常に関係性の内で構成され、生起しているものとして見る視点のことを意味している。『啓蒙の弁証法』をそのような関係性に関する視点から読み解くことを通じて、その「反ユダヤ主義」論が持つ可能性を見出していきたいと考える。「差別」という関係性に関する用語を用いるのもまたこのような視点を強調したいがゆえである。

その際に、着目したいものが「ミメシス」という論点だ。本論文では「反ユダヤ主義の諸要素」の後半で大きく論じられることになる「ミメシス」という問題関心を「自-他関係」の視点から考察していく(第3章)。このように考えることによって、複雑な位置にある本章の学問的位置づけの理解が可能になるはずだ。また、さらにはこの「ミメシス」という視点の導入によって、本章の叙述に関する複雑さをとらえることも可能になると考えている(第4章)。このようなかたちで「反ユダヤ主義の諸要素」がもつ二つの種類のとらえがたさを整理することが本論の目的となる。

2. 差別の駆動因としての心理と社会

しかし、関係性という視点からフランクフルト学派の「反ユダヤ主義論」を考えようとした場合、気に掛かるのはその「心理学」的側面の強さである。『権威主義的パーソナリティ』研究は、その題名にもあるように「反ユダヤ主義」的傾向を持った「人格類型」に関する統計的研究を主とするものであり、「人格類型と症候」についての分析が多数書かれている。そして、同様の分析視角は『啓蒙の弁証法』の中にも見出すことができる。それはたとえば、「反ユダヤ主義者」を「パラノイア患者」という「病理的人格類型」として理解し、その「偏見」をその「主体」由来の「誤った投影」として理解するような部分に見ることができるだろう。この部分を強調して『啓蒙の弁証

法』の「差別理論」を読み取った際、「差別現象」の説明はある一部の“特異な”人格類型者による“特異な”行動様式として語られているものとして見えてくる。ツィーゲは『啓蒙の弁証法』における精神分析使用の独善性を指摘している(Ziege 2009: 121)。

上記のような「人格類型」論をアドルノ・ホルクハイマーの「差別理論」における主題として受け取った場合、「差別者」個人の外にあるものとしての「社会」的要素は、“特異な”「人格類型」の量的増減や、もしくは「偏見」を外的に操作するものとしての「イデオロギー」といったかたちでのみ語ることが可能なものになってしまう。それは「社会」が個人に及ぼす力を強固に実体化されたかたちで描くことを意味する。すると「差別現象」は、素朴に支配体制としての「社会」の問題とされてしまう。

つまり「人格類型論」的図式は、「差別現象」の規定因を個人の側に一方的に置いてしまうか、もしくは「社会」の側にある固定的な「イデオロギー」の個人への内化といったようなかたちでのみ「社会」的规定因を語るようなものになってしまう。「差別」の「差別現象」の関係の要素という側面を把握することには不足を抱え込んでしまう。「差別」とは“特異な”個人、ないしは“悪い”社会の問題として解釈されることになる。であるとしたら『啓蒙の弁証法』における特殊に複雑な論構成は必要なものであるのだろうか。

たしかに「差別行為」とは究極的には対象選択において「主観」的な恣意性をはらんだ非条理的な営為として社会的に存在するものであるだろう²⁾。そして、その恣意性を「個人の内面」か「社会的イデオロギー」に帰責することも可能であるだろう。だが、そのような「差別」の恣意性の過度な強調は具体的な個々の「差別現象」の分析において“如何にして、その「差別」が当の社会において存在するものになってしまっているか”という問いの分析を押しとどめてしまいかねない。「差別」が具体的なものとして、「社会」の中に存在

しているということ、その前提に立って「差別行為」を「理論」的に捉えようとすることはどのようにして可能になるのだろうか。それを考えるためには「人格類型」論や「イデオロギー」論的構図以外の視点を探る必要がある。

1962年に公刊された講演録「今日の反ユダヤ主義の克服に向けて」の中で、アドルノは自身の「反ユダヤ主義」の理解について「最終局面において心理学主義に傾く」部分もあると断りつつも、『啓蒙の弁証法』の中に「現代の反ユダヤ主義に関する1つの『全体』理論の諸要素」を見出すことが可能であり、その全体像の中で「心理学的側面に適切な位置価が与えられている」と述べている(Adorno 1986:371-372)。つまり、『啓蒙の弁証法』の「差別理論」の中には「心理学」的側面がありながらも、これを包括するより大きな「全体理論」なるものが存在していることが指し示されている。この「全体理論」なるものはそれとして明示的に『啓蒙の弁証法』の中で語られているわけではない。この「全体理論」とはどのようなものであるのだろうか。

井上純一は、この発言を受け「心理学」的要素を包括する理論枠組を『啓蒙の弁証法』の中に見出そうとする。「『権威主義的パーソナリティ』は反ユダヤ主義とファシズムを主観的な要因で説明する」ものであるが、それは「『啓蒙の弁証法』とのつながりなしには理論的に正しく理解することができない」(井上 2009: 262-263)。そして、「社会化と支配の様式を正しく理解する」(井上 2009: 263)ための理論的底流とされるのが、ポロックからホルクハイマーに引き継がれた「国家資本主義」論という「政治経済学」的視点と、アドルノ的な「反ユダヤ主義のアルカイックな起源への遡及」としての「原史」という二つのものである(井上 2009: 269)。この二つの視点によって、「心理分析」は理論的土台を得る。「国家資本主義」的立場とは「イデオロギー」論的な体制論として読むことができるが、それがより大きな「原史」にまつわる「歴史哲学」という枠組みで包摂

されたと井上は考える。この場合、『権威主義的パーソナリティ』の理論背景を説明するものとして『啓蒙の弁証法』が事後的に用意されたと見ることができる。

『啓蒙の弁証法』とそれ以前の経験的研究の連続性を主張する井上に対して、両者の断絶を強調するのが古松丈周の議論だ。古松は経験的研究期のホルクハイマーの理論的立場を「国家資本主義」論とエーリッヒ・フロムの「権威主義的性格」論の統合による「学際的唯物論」的なものとしてまとめながら（古松 2014: 12）、それがアドルノの「原史」の解明を目指す「歴史哲学」的方法によって理論的变化を被り『啓蒙の弁証法』に至るという整理を行っている（古松 2014: 15）。古松は理論的背景の変化を強調する。

連続説か断絶説かという違いはあるが、両者の議論は「心理学」、「政治経済学」、「歴史哲学」という三幅対によって構成されるという点で一致しており、また、「差別意識」に対する「心理学」的立論が『啓蒙の弁証法』において最終的に「全体理論」としての「歴史哲学」的な枠組みの中へ包摂されるという点でも一致する。

だが、この「全体理論」が「歴史哲学」や「原史」というキーワードでまとめられてしまうことにはいささかのためらいがある。それらはあたかも「運命論」であるかの如く、「反ユダヤ主義」の理解を導く可能性を秘めたものでもあるだろう。井上純一も「このことは、文明の犠牲者としてのユダヤ人を浮き彫りにするが、同時にこのことが、彼らの反ユダヤ主義理解を『永遠の神話的世界』の閉じ込めてしまうように見える」という言葉で論文を閉じている。しかし、「歴史哲学」という言葉でまとめられるのとは、別の理論的前提が『啓蒙の弁証法』の中に存在しているともできないだろうか。強すぎる「歴史哲学」的構図は、「イデオロギー」論的な「差別理論」と同様に、具体的な「差別現象」の在り様を視界から外すことにつながってしまうことになる。

先にも述べたように、『啓蒙の弁証法』の後半

パートの議論は著者たちが「アメリカ」という場所で「社会調査」で得た知見とともに「理論」的考察がすすめられたものであり、その意味で「ヨーロッパ」的な「歴史哲学」や「形而上学」的な立ち位置からのみ議論が行われているわけではない。『啓蒙の弁証法』の前半パート（第一論文「啓蒙の概念」とその二つの補論）はたしかに「歴史哲学」的叙述が強いパートであるが、この前半部の強い引力に引き寄せられるのではなく、むしろ、「反ユダヤ主義」章の「自-他関係」的な側面をまず取り出してみることで『啓蒙の弁証法』の別の読み方の可能性を探ってみたい。このような別の解釈軸を用意することで、あまりに悲観的な「歴史哲学」的図式として読まれやすい『啓蒙の弁証法』の新たな可能性が示されるかもしれないからだ。本論文はそのような意図から、前半パートの「歴史哲学」的構図の下に最終章である「反ユダヤ主義」論を読むという従来の解釈軸を逆立させて、「反ユダヤ主義論」の中の関係論的要素をまず抽出するという作業を行っていく。

3. 関係性の議論としてのミメシス

『啓蒙の弁証法』の「反ユダヤ主義の諸要素」章は、七つのパートによって構成されている。まずはじめの二つのパートでは「反ユダヤ主義」の当時の「状況」がアドルノ・ホルクハイマーの視点からまとめられていく。ここでは「ユダヤ人」に関する言説の矛盾や非合理が語られる。三節と四節で分析されるのは、このような「反ユダヤ状況」と「ユダヤ人」の「社会的背景」の関係についてだ。三節では経済的観点から、四節では宗教的背景から「反ユダヤ主義」が分析されることになる。そして、五節と六節はこれまでのパートの中で分析された事象を分析するための基礎理論として、「心理学」的な分析が繰り返されることになる。第七節は1944年の社会研究所内で配布されたバージョンの時点ではまだ存在しておらず、1947年のバージョンで付けたされたものであり、

その後の「反ユダヤ主義」の変化を語る部分となっている。

一見、この章の論述は、社会状況、経済的観点、宗教的観点、心理学的側面と、徐々に個人の「内面」へと近づいていくようなかたちで展開されているように見える。確かにそれは大部分、正しい。だが、ここで考えてみたいことは、ここで描かれる「心理」なるものが作動する過程の中にある関係論的要素である。アドルノ・ホルクハイマーは、この心的作動を決して、「自我心理学」という視点からのみとらえようとはしていない。むしろ、その心的な運動を記述する際に、それが社会関係の中にあるものであるということを積極的に提起している。この章の論述構成は、徐々に個人の「心理」の中へと閉じていくような論理展開になっているが、むしろ、その「心理」を語る局面において、議論は再度、「自-他関係」へと開かれていく。これ以降、この関係性の議論を見るために「ミメシス」論という視点から「反ユダヤ論」章の「差別行為」と「差別意識」にまつわる論点を五、六節を中心に読み解いていきたい。

「ミメシス」とは『啓蒙の弁証法』の中で頻出する用語であり、この書物全般を貫徹する理論枠組を示す概念として登場している。アドルノ・ホルクハイマーは、この「ミメシス」という概念を、単なる「模倣(Nachahmung)」という言葉がイメージさせるような、「主体」による意識的、意図的に行われる外的な対象の再構成や再現という意味ではなく、「前-主体」的なレベルで反射的に行われる同化に向けた運動という意味合いを込めて使用している。眼前の動くものに引き寄せられ、つい無意識的にそれに対して自分の体が追従してしまうようなものとして「ミメシス」はある。

これは外的に存在する他者と自己間の関係性を表現するための概念である。アドルノは後に『否定弁証法』の中で自身の思想の核心を「客観の優位」という言葉で示している(Adorno 1997: 184=1996: 224)³⁾。アドルノは「近代社会」の

暴力の根源を、主体や理性が自身の内的な論理を外的な他者に押し付け、「同一化」しようとする運動の中に見出し、それを批判するために「客観」に対する受動的な契機を重要視する「客観の優位」という自身の哲学的立場を提示した。先に言う意味での「ミメシス」なるものも、このような「客観の優位」に基づくかたちでの意味付けが為されており、自己と他者の間の関係の在り方を問うための概念として使用されている。

五節で分析の対象とされるものは「反ユダヤ主義者」が語る「病的嫌悪(Idiosynkrasie)」という理屈である。「差別者」は時として、自身の「差別意識」が「無根拠」なものであり、自身の「差別行為」が「非合理」なものであることを“理解”していることを表明しつつも、「どうにもお前ががまんできない」(Horkheimer, Adorno 1988: 188=2007: 373)というように自身でも説明の付かない衝動として存在するかのように語ることがある。ここには、「特異体質」的なものとして自身の「差別意識」を自覚的に語り、そこに居直るという態度が存在している。この現実の中でもしばしば目にするのある態度は、「差別」の「無根拠性」を「根拠」とするという「差別」の動機の一つの「究極的な」論理としてありえるものであり、もっとも個人的なものとして扱うことができる「差別」の動機類型であるだろう。だが、アドルノ・ホルクハイマーはこのような「個人的」かつ「無根拠」な「病的嫌悪」という語りこそ、「社会」的なものとして問いの対象とされなければならないと考える。「この病的嫌悪の内容を概念まで高め、それが無意味なものであることを悟るかどうかに、反ユダヤ主義からの社会の解放がかかっている」(Horkheimer, Adorno 1988: 188=2007: 373)。だからこそ、「無根拠」とされるこのような「主観」の恣意的な態度の「根拠」として裏側に存在する「社会的」な由来こそが分析の対象となる。そこで用いられるのがこの「ミメシス」という理論枠組である。

「病的嫌悪」の内では「個々の身体器官はふた

たび主体の支配を免れ、独立して生物学的に基本的な刺激に身を委ねる」(Horkheimer, Adorno 1988: 189=2007: 373)。他者を目の前にして理性は停止し、身体的刺激のみが人を駆動する。これは「ミメシス」的な反応様式であると思われるかもしれない。だが、アドルノ・ホルクハイマーはそれを否定する。ここで起きていることはあくまでも「擬態 (Mimikly)」的なものであり、「自己保存」のための死んだふりのように「瞬間的に周囲の動かない自然への同化を行っている」(Horkheimer, Adorno 1988: 189=2007: 374)に過ぎない。身体は恐怖でこわばる。そこではむしろ人は周囲の「自然に対して無感覚に」なっている(Horkheimer, Adorno 1988: 189=2007: 374)。ここで行われているのは単に「頑なになること」(Horkheimer, Adorno 1988: 190=2007: 376)であり、純化された「擬態」の内では「ミメシスの遺産は……忘却に委ねられている」(Horkheimer, Adorno 1988: 190=2007: 376)。

この「ミメシス」の忘却は文明化の過程、つまり「市民的生産様式」(Horkheimer, Adorno 1988: 190=2007: 376)の内では生じる。「文明は他者への有機的適合という本来のミメシスの行為を廃止し……合理的な実践としての労働に置き換える」。そして、「コントロールされないミメシスは追放される」(Horkheimer, Adorno 1988: 189=2007: 374)。すべては資本主義の合理的編成の論理の内に閉じ込められ、「あらゆる気晴らし、あらゆる耽溺は擬態的傾向を持つ」(Horkheimer, Adorno 1988: 190=2007: 376)ことになる。「ミメシス」は抑圧され、「擬態」的要素のみが人々に残される。「病的嫌悪」はこのような社会状況下で多く見られるようになる。「擬態」こそが文明の内にある人間の基本的なモードであるのだ。「自-他関係」は制御されたものとなる。人々は表面的には「ミメシス」をあきらめる。だが、実際のところ、人は「ミメシス」的誘惑を完全に断ち切ることができない。一方でその誘惑はファシズムの様式や規則の愛好

として現れる。アドルノ・ホルクハイマーはそれらを「臆病なミメシスの偽りの模造品」(Horkheimer, Adorno 1988: 192=2007: 379)、もしくは「魔術的行いの組織的模倣」や「ミメシスのミメシス」(Horkheimer, Adorno 1988: 194=2007: 382)と呼んでいる。

時に、「ミメシス」的欲望は、それを他者に「投射」し、その他者を「ミメシス」とするという複雑な方法で解消されることもある。「反ユダヤ主義者」は「ユダヤ人を我慢することできないが、つねにユダヤ人の真似をする」(Horkheimer, Adorno 1988: 193=2007: 380)。「ミメシス」的欲望は素朴な感覚と伴、たとえば、臭いのかぐというふるまいの中に現れる。これは粗雑なふるまいとして文明の中では禁じられたものとしてある。だが「臭い、『悪』臭を消臭するためにそれらを嗅ぎ回ろうとする者には、合理化されえない楽しさを持った臭いを嗅ぐということをまねることが許される」(Horkheimer, Adorno 1988: 193=2007: 381)。彼は、臭いに溢れた世界の中に生きる「他者」イメージを妄想し、それを抹殺するために、嗅ぎ回り探り当ててをしようとする。そのようにして、彼はようやく自分に鼻を使うことを許せるようになる。彼は他者に自分が捨て去ろうとするものを「投射」し、そして、その他者を抑圧する。その結果、彼は大いに倒錯したかたちで自らの「ミメシス」への欲望を回収する。ここには抑圧されたがゆえの「ミメシス」の暴発的な運動がある。このような暴発は「文明化された者固有の暴威」(Horkheimer, Adorno 1988: 190=2007: 377)とでも言うべきものである。

そして、人々が行う「差別意識」の「投射」についても、六章でさらなる分析が「ミメシス」という軸に沿って行われていく。「反ユダヤ主義者」たちは自らの「偏見」を他者に「投射」する。この種の「投射」の中では「ミメシスは拉がれている」。「ミメシスが自己を環境に似せるものであるとすれば、虚偽の投射は自己に環境を似せる」(Horkheimer, Adorno 1988: 196=2007: 386)。

「敵として選び出された者は、それ以前にすでに敵として知覚されていた」(Horkheimer, Adorno 1988: 197=2007: 387) のだ。

だが、アドルノ・ホルクハイマーはここで単純に「投射」という営為それ自体を素朴に批判しようとしているわけではない。「ある意味では、あらゆる知覚はすでに投射だと言うことはできる」し、「感覚的な印象の投射は動物的な前史からの遺産」(Horkheimer, Adorno 1988: 196-197=2007: 387) でもあるような当たり前のこととしてある。「知覚像は実際に概念と判断とを含んでいる」(Horkheimer, Adorno 1988: 198=2007: 389)。その意味で「投射」は「主体」と「客体」の間を架橋するものとしてもある。「主体」と「客体」は相互に影響を与えあうようなものとしてあり、「主体の内的な深みは、繊細さと外的知覚世界の豊かさの中以外にはありえない」のであり、「その交差が遮断されれば、自我は硬直してしまう」(Horkheimer, Adorno 1988: 198=2007: 390)。そのような意味で「自-他関係」はそれぞれを豊かに活性化していくものでもある。

だから、「反ユダヤ主義の病理性は、投射行動そのものではなく、その内での反省性の欠落としてある」(Horkheimer, Adorno 1988: 199=2007: 391)。そして反省なきまま、「主体」は「良心の声の代わりに幻聴を耳にし」、「肥大すると同時に萎縮する」(Horkheimer, Adorno 1988: 199=2007: 391)。「パラノイア患者はすべてを自分のイメージに基づいて想像する」が、「強迫的に投射する自己は自身の不幸しか投射できない」(Horkheimer, Adorno 1988: 200-201=2007: 393-395)。それは結局のところ、「自分の経験が届かないものを精神によって占拠しようとする試み、あるいは彼自身を無意味にする世界に強引に意味を与えようとする試みになる」(Horkheimer, Adorno 1988: 205=2007: 402)。その結果、「主体」も「客体」も衰弱の中に置かれる。このようにして、アドルノ・ホルクハイマーは「コントロールの中にある投射と、それが反ユダヤ主義の

本質がそこにあるような虚偽の投射へと墮落していくことを理解する」(Horkheimer, Adorno 1988: 197=2007: 388)。ここにもやはり「ミメーシス」の逆立という視点からの分析の存在を確認できる。

以上のようにアドルノ・ホルクハイマーは「差別現象」の諸々の局面を、「ミメーシス」の機能不全として描き出そうとしている。この「反ユダヤ主義」分析の中で描き出されたものを、「暴力とミメーシスの社会学」と呼ぶこともできるだろう。彼らは「反ユダヤ主義」の根底にある「心理」的なものを、単に個人の「内面」の閉鎖的な世界に見るのではなく、「ミメーシス」という概念を用いることによって、「自-他関係」という「社会」的なものの平面に開くことを行おうとした。それは「心理学」的に扱われてきた「人格」や「症候」、「妄想」といったものを社会学的分析の対象として再構成することを意味している。関係的側面を無視し、これらを純化された「自我心理学」的に解釈することは、「ミメーシス」の抑圧を推し進める立場と重なってしまう。

4. 同化とミメーシスの狭間における叙述

1947年版の『啓蒙の弁証法』に追加されたパートである七節では、その数年の間に生じた「反ユダヤ主義」に関するアドルノ・ホルクハイマーの新たな状況認識が提示される。「しかし」からはじまるこの新たなパートでは、これまでのパートで問いの俎上に上げてきたような「反ユダヤ主義者などはもはや存在しない」(Horkheimer, Adorno 1988: 209=2007: 410)という彼らの認識が示される。すでに「反ユダヤ主義」は他のさまざまな項目と並列された「一括政策リスト (Ticket) の中の取り替えのきくの項目」の内の単なる一つになってしまった(Horkheimer, Adorno 1988: 216=2007: 421)というのが、この追加パートの主な内容である。たしかにこのことは「いつか反ユダヤ主義がなくな

るであろうという希望」を示す傾向でもあるが、だからといって、「ユダヤ人」の感じる恐怖が消え去るわけではない。このような「項目リスト」化した時代においてこそ、むしろ、「実はユダヤ人は虐殺される」(Horkheimer, Adorno 1988: 216=2007: 421)。彼らの存在はさらに「無根拠」な場に追いやられ、目に見えないままに消されてしまう。

ここにおけるアドルノ・ホルクハイマーの認識はいささか危ういものとしてもある。六節までで語られた「反ユダヤ主義」は七節で追加された視点からすると“古き良き差別”の如きものに見えてしまうかもしれない。実際、二人は、古典的な「反ユダヤ主義者」を「結局、反自由主義を主張した自由主義者」だったと語る(Horkheimer, Adorno 1988: 210=2007: 411)。彼らは、「心情は自由主義に寄生して生きてきながらそれに結局引導を渡すことになった」(Horkheimer, Adorno 1988: 210=2007: 411)。アドルノ・ホルクハイマーは過度に抽象化されてしまった「差別」の論理に対して、具体性を伴った「差別」をまだまじなものであったと語っているかのように見える。これは「差別」を語る上で“きわどい”論理である。だが、このような“きわどい”場所にこそ、アドルノ・ホルクハイマーの思想的立ち位置を探る鍵となるものもあるだろう。彼らは「反ユダヤ主義」が「ユダヤ人が住んでいない地域でかえって盛んである」ということを紹介しながら「経験に代え決まり文句が、経験の内でも働く想像力の代わりに熱心な受容が現れてくる」(Horkheimer, Adorno 1988: 211=2007: 412)ことを批判的に言及している。アドルノとホルクハイマーはここで「経験」なる言葉で、「差別者」と「被差別者」の直接的接触が持つ可能性について語ろうとしている。そのような「接触」はまだ「ミメシス」を駆動する可能性を持ちえるものだ。「関係性」の中にしか、現状の“誤った”「社会関係」を覆すための契機は存在していない。彼らはそう考えた。

このように本論文では『啓蒙の弁証法』という

書を「ミメシス」の「社会学」によって構成された書として読み、その「反ユダヤ主義」論を「差別の社会学理論」としてとらえることを行ってきた。アドルノ・ホルクハイマーは文明化の過程において「ミメシス」的契機が衰弱することによって、「社会関係」がある暴力的な形態へと固着化していく事態を理論的に描き出そうとしている。ならば、「差別」的「社会関係」からの解放とは、どのようにして可能になるものとアドルノ・ホルクハイマーは考えていたのだろうか。どのようにすれば「ミメシス」的契機は社会に再度もたらされると考えていたのだろうか。

その答えは直接的に『啓蒙の弁証法』の中に書き記されていないが、ここで着目してみたいのは、彼らのとった論述のスタイルそれ自体である。冒頭で述べたように『啓蒙の弁証法』の論理展開はきわめて錯綜したものとしてあり、決して、“読みやすい”ものではない。文章はそれぞれゆるやかにつながれているものの、唐突に話が飛んだり、論件先取的に先で行われるべき話が挿入されたりもする。論文の「記述主体」としてのアドルノ・ホルクハイマーの立ち位置が固定されていないがゆえにこのような事態が生じているものと思われる。言いかえれば、事象の外部に立った絶対的に「客観」的な視点から文章が書かれてはいない。「科学とは反覆であり、観察された規則性へと洗練され、諸ステレオタイプの中に保持される」(Horkheimer, Adorno 1988: 211=2007: 375)。ここに書かれていることは、「客観」的視点に立って外部にある「事象」を語るということは、外部に「偏見」を押し付ける「反ユダヤ主義」と相同的なものになってしまう危うさがあるということだ。だから、彼らは自らが記述する対象に対して、できる限り、「ミメシス」的に関わり合いながら文章を構成しようとする。ゆえに文章は、揺れ動きながら、語られ続ける。これは一つの「ミメシス」的な実践である。

たとえば、第一節で「リベラルなユダヤ人観」について述べた段落においては、「反ユダヤ主義

者」「同化ユダヤ人」「非同化ユダヤ人」といった「主体」が登場するが、アドルノ・ホルクハイマーはどれか一つの立場を選んでそこから「差別事象」を描くということをしていない。また同時に、外的な「客観」的な視点を選んで「事象」を記述することもしない。彼らはそこに登場するさまざまな「主体」に「ミメシス」しながら論述を進めていく。それゆえに、複雑なかたちで「反ユダヤ主義の諸要素」が並列される特殊な叙述が行われている。たとえば、ある時は「非同化ユダヤ人」の立場から「反ユダヤ主義者」に対する記述が行われるが、その逆に「反ユダヤ主義者」の視点に「同一化」したようなかたちで記述が行われる場面も存在する。たとえば、以下の部分ははたしてどのような「主体」の視点から書かれているものなのかがかなり読み取りにくい。

ユダヤ人の現存在と現れは、適応の欠如ゆえに、現存の普遍性の信用を毀損する。その固有の生活秩序に確として固執することは、支配的な生活秩序との不確かな関係へと彼らを導く。彼らは、支配的生活秩序を身につけることなしに、それに養われることを望む。支配的民族に対する彼らの関係とは、渴望の関係と恐怖の関係の双方である。しかし、支配的な存在に対する差違を断念したとき、その代償として、〔同化による〕社会的成功者は、社会がこれまで人間に押し付けてきた冷酷で禁欲的な人格を身につけることになった。(Horkheimer, Adorno 1988: 178=2007: 353)

ここで書かれている「非同化ユダヤ人」に対する言表も、「同化ユダヤ人」に対する言表も、「反ユダヤ主義者」が持っているまなざしと重なり合うところすらある⁴⁾。また、そのようなまなざしは「非同化ユダヤ人」に対して「同化ユダヤ人」が持つまなざしであるかもしれないし、「同化ユダヤ人」が「非同化ユダヤ人」に対して持つまなざしであるかもしれない。そもそも、アドルノと

ホルクハイマー自体が、ドイツ社会における「同化ユダヤ人」という出自を持つ存在であった。「同化」とは、「ミメシス」とも、「擬態」とも言えるものである。彼らが自身の存在を問うこと自体が、「差別」をとりまく諸「主体」の有様を往還することであったとも言えるだろう。藤野寛は、本章において「啓蒙の弁証法」の問題が「同化の弁証法」の問題として現れていることを指摘している(藤野 2000:113)。

アドルノ・ホルクハイマーは「差別事象」を語るに辺り、そこに登場するさまざまな「主体」の視点に「ミメシス」するが、同時に、その諸「主体」もまた、同様に自身とは異なった存在の視点を内化する。アドルノ・ホルクハイマーは、そのような通常意識されない、諸「主体」の間の「ミメシス」的連鎖を記述しながら、同時に、そのような「ミメシス」が起きている事態それ自体を記述するような「文体」を生み出そうとしたとも言えるだろう。それが『啓蒙の弁証法』という“特異な”書物の一つの特徴としてあるだろう。それは「学問」という形式の中で、「ミメシス」を再獲得するための方法論としてあると言っても良いかもしれない。そのようにして「差別主体」がまた別の存在へと再編成される可能性も示される。

本論文では「ミメシスの社会学理論」としての『啓蒙の弁証法』の「反ユダヤ主義」論を読むということを行ってきた。『啓蒙の弁証法』は「ミメシス」の運動を読み解くとともに、その叙述方式において「ミメシス」的運動を実践するものでもある。

このような関係性という視点を「ミメシス」論に導入することは、『啓蒙の弁証法』という書物全体に対する読み方の重点を移動させることにもつながりうると考えている。たとえば、『啓蒙の弁証法』の「歴史哲学」的視座に対して具体的なイメージをもたらしものとして叙事詩『オデュッセイア』論があるが、この論点が語られる場合、しばしば引用されるのは、オデュッセウス

がセイレーンの歌声を詭計によって無化するエピソードである (Horkheimer, Adorno 1988: 41 = 2007: 75)。美の放逐のアレゴリーとして解釈されるがゆえに、文化産業論と結びつけられ語られることも多いこの箇所は、あたかも、「歴史哲学」的な構図における「原初の一撃」とでもいうべきかたちで語られる。だが、実際のところ、あまり言及される機会の少ないその後の補論Iにおいては、オデュッセウスは無数の神話上の怪物たちを目の前にして、彼らに適応し、また、自らを適応させんという、「詭計」という具体的で個別的なふるまいをくりかえし行っている。この補論Iを重視して読むと、『啓蒙の弁証法』では、「宿命」論に見える「歴史哲学」的な構図が、個々のふるまいの折り重なりによって生起している様を描かれていると見ることもできよう。このように「社会学」という視点から『啓蒙の弁証法』を再読することは、この書の持つ潜在的な可能性を新たにみつけることにつながりうるはずだ。

【注】

- 1) より詳細な議論は、マーティン・ジェイ『弁証法的想像力』第七章を参照。
- 2) 恣意性を強調したサルトルのユダヤ人論に対する共感と反論の双方をツィーゲはアドルノの発言から拾っている (Ziege 2009: 104)
- 3) ブルームリックは、反ユダヤ主義の「哲学的原史」の分析を継いだ書物として『否定弁証法』の名を挙げている (Blumlik 2011: 276)
- 4) ポリティカル・コレクトな視点から見れば本書の論述には批判されるべき点多々ある。たとえば、パラノイア的な情動が「同性愛」的なものとして語られる部分があるし (Horkheimer, Adorno 1988: 201 = 2007: 396)、そもそも、精神病症例を比喩として用いること自体が問題を含むものでもあるだろう。

【引用文献】

- Adorno, T.W. [et al.]. 1950, *The authoritarian personality*, Harper & Brothers. (=1980, 田中義久・矢澤修次郎・小林修一訳『権威主義的パーソナリティ』青木書店).
- , 1986, *Vermischte Schriften*, Suhrkamp.
- , 1997, *Negative Dialektik*, Suhrkamp. (=1996, 木田元・徳永恂ほか訳『否定弁証法』作品社).
- Brumlik, M, 2011, "Thesen zum Antisemitismus", (In: *Adorno Handbuch*, ed. Klein, R, Kreuzer, J, Müller-Doohm, S.) J.B. Metzler, 266-276.
- Demirovic, A. 1999, *Der Nonkonformistische Intellektuelle*, Suhrkamp. (=2010, 福野明子訳『「批判理論」とは何か』御茶の水書房).
- 藤野寛. 2000『アドルノ/ホルクハイマーの問題圏』勁草書房.
- 古松丈周. 2014『フランクフルト学派と反ユダヤ主義』ナカニシヤ出版.
- 細見和之, 2004『アドルノの場所』みすず書房.
- 井上純一. 2009「Adorno/Horkheimerの反ユダヤ主義研究」『立命館国際研究』22(3): 261-280.
- Horkheimer, M, Adorno, T.W, 1988, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag. (=2007, 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店).
- , 2004, *Briefwechsel 1927-1969: Band II: 1938-1944*, Suhrkamp.
- Jay, M, 1973, *The Dialectical Imagination*, Little Brown and Company. (=1975, 荒川幾男訳『弁証法的想像力』みすず書房).
- , 1982, "Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung", (In: *Sozialforschung als Kritik*, ed. Bonß, W, Honneth, A.) Suhrkamp.
- Ziege, E-M, 2009, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp.
- Ziege, E-M, 2017, "Elemente des Antisemitismus", (In: *Dialektik der Aufklärung (Klassiker Auslegen)*, ed. Gunnar, H.) De Gruyter, 81-96.