

フェミニズムと啓蒙の弁証法(下)

Feminismus und die Dialektik der Aufklärung (die zweite Hälfte)

中 尾 健 二
Kenji NAKAO

(承前)

4

読む者をふたたびエコロジカル・フェミニズムの思想圏へと引きもどすかのような強い磁力がここにはある。『啓蒙の弁証法』のテキストにそいながら思考の糸をたぐりよせ、出発点に立ちもどって、『啓蒙の弁証法』がはたしてエコロジカル・フェミニズムの源泉たりうるのかを、考えなおしてみなければならないだろう。上の引用文には女性に対する二つの視線があらわれている。まず第一に「自然を代表するものとしての女性」という表現で、女性を自然と同一視する視線が、そして第二にその女性が「市民社会にあっては、抗いがたい力と無力との謎めいた姿になった」という表現で、市民社会の秩序の一環をなすものへと（男によって）飼い慣らされた従順な存在と、この市民社会の秩序の破壊へと（男を）誘う危険な存在との両義性において女性をとらえる視線があらわれている。さらにこの両義性は、市民社会がついに真の意味で女性を統合しえなかった、すなわちその対等な構成メンバーとはなしえず、境界外へと排除してしまった事態をさし示してもいる。屈服であれ誘惑であれ、それらは外部性の表徴だからである。内部の境界画定そのものが、この内部をおびやかす何ものかを生み出す。市民社会の合理性のむこう側に女性はおかれ、このために女性は内部からの視線にとって理解不能な「謎」になる。こうして「自然との宥和にかえて自然の超克を唱える」人類のすすめてきた文明化、自然と社会に対する支配の高度化は、人類の半分を抑圧＝排除することによって自ら限界を画することになる。追い払うことの

できない「空しい虚偽の影」につきまとわれることになるのである。

近代合理性批判とフェミニズムをリンクするような思想的立場を鼓舞するこうした議論は、ではどこから読みとられてきたのだろうか。ホメロスの叙事詩『オデュッセイア』にはキルケという女神が登場する。『啓蒙の弁証法』によれば、彼女をめぐるエピソードは、「自己」が解消されてしまう。「呪術本来の段階を示している」⁽¹⁴⁾とされる。衝動に身をゆだね呪術の手におちた男たちは、衝動的な存在とみなされる動物に退化させられてしまう。キルケはその美しい歌声にさそわれて虜となったオデュッセウスのクルーにまじないをかけて豚の姿に変えてしまうのであるが、その際ご馳走に一服もられるのが「故国のことをすっかり忘れさせるため」の恐ろしい薬であった（「自己を解体する暴力はまたもや忘却の暴力である」）⁽¹⁵⁾。だからここで呪術の手におちるのは、過去・現在・未来というくっきりと分節された時間の軸にそって方向をさだめる主体の意志、目的志向性の覚識である。逆にそうした覚識さえ失わなければ、キルケの誘惑に打ち克ちうるということでもある。実際オデュッセウスがとった手立てはそういうものであった。衝動を完璧にコントロールしうる「自己」に対するエロティックな誘惑にどんな意味があろうか。この瞬間から、自然の威力そのものの化身であるかのようなキルケは、太陽神ヘリオスの娘であり大洋神オケアノスの孫娘であるキルケは、男の「自己」には手をふれることのない快樂の相手すなわち娼婦となるか、あるいは従順な男の援助者すなわち妻となるしかなくなる。物語の展開の中で、なぜキルケがやすやすと誘惑者から助言者になってしまうのかは、この事情をおいては考えることができない。男たちを屈服させて自分に隷属するものにしてしまうキルケの力は、諦念（衝動放棄）を知る者として彼女への屈服を拒否した者に隷属するものへと転化してしまうのである。自律性とひきかえに幸福をさずけてきたキルケは、家父長制の確立によって「世界史的敗北」をきつすることになったわけだが、アドルノは同時に文明（家父長制）の立場に立つこの叙事詩の叙述の背後から、仄暗い原初からさしてくる光を見落としてはいない。

・・・蓮喰いたちと同様に、キルケは客人たちを死ぬ目に遇わせることはなく、彼女のために野獣にされてしまった者たちもそれに甘んじている。「そのまわりには、山々に棲まう狼とか、たてがみのある獅子たちがい

た。キルケーがひとに毒汁を飲ませて、その姿を変えてしまったものたちである。彼らは一行の者たちに跳びかかることもなく、じゃれるように長い尾を振って真直ぐに立ち上がった。いつも旨いものを持って来てくれるので、宴の席から戻るご主人に飼犬たちがじゃれてまつわり付く、ちょうどそのように、恐ろしい爪の狼や獅子たちは一行を取り囲んで尾を振った。」呪ないにかけられた人間たちは、オルフェウスの奏楽に耳をすます野獣たちに似た振舞いをする。彼らをとらえている神話の掟が、同時に彼らの中に抑圧された自然の自由を開放してくれる。彼らが神話に逆戻りするときに無効を宣告されるのは、神話自身である。彼らを「自己」たらしめ動物から区別する衝動の抑圧は、希望もなく閉じられた自然の循環における抑圧の内向であった。そして、ある古い解釈によると、キルケーの名はその自然の循環を暗示するものである。それに対して、理想化された原初の時代を彼らに想起させる暴力的呪術は、蓮喰いたちの田園詩のように、動物の姿をとって、いかにひずんだ形ではあれ、宥和の幻影を現前させる。だがしかし、彼らは一度は人間だったのであるから、この文明の立場に立つ叙事詩は、彼らの身上に生じた事柄を禍いにみちた転落としてしか叙述できないのであり、ホメーロスの叙述に悦楽そのものの痕跡を認めることは殆ど不可能である。・・・オデュッセウスの仲間の者たちは、それより以前の客人たちのように山野の聖なる生き物となるのではなく、不潔な家畜・豚になる。・・・それはあたかも、呪術を使う娼婦が、男たちを従わせる儀礼のうちで、彼女自身に対して家父長制社会⁽¹⁶⁾がいつも加える仕打ちをあらためて繰り返してみせるかのようである。

しかし、この光=幻影 (Schein) の光源へと、いいかえれば原初に投影されたユートピアへと眼をこらすと、画面がフェイドインしてまっ白になり、すべての画像が消えてしまいかねないものでもある。アドルノが家父長制に対抗して持ち出す駒 (音楽に耳をかたむける野獣たち) は、メタファーとして情動を励起する力をもってはいても、いいかえれば像としての説得力をもってはいても、概念としてはあまりにも無限定なものではないだろうか。下手をすると、日本の思想界にひろく流布した「カオス/コスモス」という動的なように見えてその実静的な世界理解の図式、文化人類学やフロイトの洞察の誤った原理的急進化がおおいのであるが、こうした図式の餌食になりか

ねないものである。⁽¹⁷⁾ それでは啓蒙の弁証法自体が、つまり歴史のダイナミックスが消えてしまうことになるだろう。フェミニズムの理論家が問題とするのも、一つには『啓蒙の弁証法』が家父長制批判に際して駆使する論拠がカオス的なものへとフェイドアウトしてしまっている点なのである。⁽¹⁸⁾ 家父長制に対抗しうるものがカオス的なものでしかないとすれば、フェミニストたちがさしあたり思想のポリテイクの上であれ、『啓蒙の弁証法』を政策的課題につなげることができないと感じるのも無理からぬところである。いうまでもなく、カオスは人間にとっては選択肢に、すなわちもう一つの文化、もう一つの社会、もう一つの生き方にはなりようがないからである。フェミニストたちはおおむね『啓蒙の弁証法』の近代批判、道具的理性批判の動機を受け容れた上で、その自己反省が遂行的矛盾の袋小路にはまりこんでしまった点をついている。男性的と特徴づけられた理性を批判する論拠そのものが、フェミニストたちが主張するように男性的理性にもとづくものでしかないとすれば、こうした批判の作業そのものが悪循環におちいるのではないかという指摘は、やはり傾聴にあたいするものである。なぜなら、ここで問題になるのは、性急に「理性の他者」を召喚することではなく、理性の自己反省の深度だからである。というのも、フェミニズムが原理化される場合にありがちなのであるが、啓蒙＝文明化とそれをささえてきた理性とを男性原理に立つものとして、これにフランスのポスト構造主義の尻馬にのって「ロゴス中心主義」とか「男根主義」というレッテルをはり、男性にかえて女性を、父性にかえて母性を、理性にかえて感性を、支配にかえて養育を対抗させてこの理性を批判することも、これはこれであまりにもナイーヴで、その二元論的分断には概念の暴力すら感じ、ポリテイク先行の印象を否認しないからである。むしろフェミニストたちにこそ「繊細な精神」を要請したくもなるのである。ここでは今しばらくアドルノの否定性の光学が垣間みせてくれる、ホメロスの支配的な語りとそれを裏切るかのようなささいな語りとのあわいに浮かび上がるものに眼をとどめておきたい。

キルケの敗北の物語が、妻が夫を介してしか力を手にいれられなくなった事情を、つまり家父長制の成立の事情を打ち明けているものとすれば、オデュッセウスとその妻ペネロペイアとの関係は、家父長制が確固たる制度となった、さらに後期の段階をあらわしており、その関係はすでに「諦念」を前提とした「交換という形式」を受け容れている、とアドルノは言う。かれ

が「交換」という概念をもちいるとき、この概念は自らの利害関心にそって相手を客体視する、ようするに相手を利用する行為という性格を濃厚にもっている。この「交換の世界では、より多く与えるものは不当だとされる」⁽¹⁹⁾が故に、より多く与えることが、自分と他人を支配する能力の欠如が愛の証しであるとすれば、キルケに対する勝利は、市民的個人の形成という意味で愛の可能性の条件をつくりだすとともに、他人に対する市民的非情さの体得を通じて、その不可能性という返礼をうけることにもなるのである。こうして愛は実現されつつ挫折してしまふ。ところでアドルノは、豚の姿から人間にもどしてもらったオデュッセウスのクルーたちを叙述した行に眼を止めて、アドルノ自身曖昧だとことわりつつも、こう言っている。

しかし、このように本来の姿に戻された一層男らしくして貰った者たちが幸福だというわけではない。「彼らはみな、[故郷を想う] 甘くうづくような哀傷におそわれ、嘆きの声は屋敷中にどよめいた。」一年間つづいた名残の婚姻を寿ぐ祝宴に奏でられた最古の祝婚歌はかくも響いたことであらう。⁽²⁰⁾

邦訳者によって「故郷を想う」という語句が説明的に挿入されているが、これは誤解を生みかねないし、“rudimentär” という形容詞は「名残の」ではなく「萌芽期の」(im Ansatz) と訳すべきではないだろうか。それはともかく、『オデュッセイア』の日本語訳を参照するかぎり、アドルノのようにこの行から「幸福だというわけではない」という判断を引き出すにはかなり無理があるだろう。念のためまず高津春繁訳を挙げる。

かれらはわたしに気づき、一人一人わたしの手を取り、みんななつかしさのあまりに声を挙げて泣き、館じゅうにものすごくこだまし、女神さえも憐れと想った。⁽²¹⁾

つぎに松平千秋訳を挙げる。

彼等は直ぐに私をそれと知り、次から次へと寄ってきて私の手を取り、／喜びに胸がせまって嬉し泣きに泣く。その声で／屋敷の辺り一面が異様な

響きを立て、／女神すら憐れみの情を催したほどであった。⁽²²⁾

アドルノの過剰な読み込みからうかがわれるのは、家族的秩序の確立にもなう喪失の悲哀にかれの心情が強く共振していることである。ところが、婚姻そのものにおける夫の妻に対する支配については、さほどセンシティブではない。基本的にはエンゲルス以来の認識が開陳されている。

ペーネロペイアとの本来の婚姻はキルケーの場合と想像以上の共通点をもっている。娼婦と妻とは互いに家父長制の世界における女性の自己疎外の両極をなし合うものである。妻には、生活と所有との確固たる秩序に対する喜びが窺われ、他方、娼婦は、妻の所有権から取りのこされたものを妻の隠れた同盟者として改めて所有関係に取り込み、快樂を売る。⁽²³⁾

こうした見方は、交換論の視角から婚姻をとらえることに由来するのかもしれない。交換を原則とする社会関係は、互いに相手を利用しあうという意味で対等性の外観をもっている。そこに焦点をあわせると、一方的支配の関係は見えにくくなるだろう。どっちもどっちというわけである。しかしこれでは、対等ではあっても、人と人との関係はどこまでいっても相剋性を、その人自身にとっては自己疎外をまぬかれないことになる。マルクスは対等な商品交換の外皮の下に階級支配がかくされていることを暴いたが、では逆にその外皮たる対等性はたんに現実をあざむくためだけの虚偽意識としてのイデオロギーにすぎないのだろうか。対等性を見せかけざるをえないということは、この対等性にイデオロギー以上の規範的価値が含まれているということではないか。かりにすくなくとも資本主義経済の領域でのそうしたイデオロギー論の有効性を認めるとしても、その経済の論理が全社会を覆いつくしてしまっているのか。覆いつくしているのだとすれば、「経済学批判」はいつたいその批判の動機とエネルギーをどこから汲みとってきたのか。そこが不分明であれば、それにもとづく実践は、自らの価値前提はこれを批判的検証の埒外におきつつ、市民社会の規範的価値はこれをイデオロギーとして却けるか、あるいは道具主義的に自らの目的実現のために利用するという二重の欺瞞を犯すことになる。アドルノもまたマルクスのイデオロギー論に基本的には準拠し、その論理を文化の内在的批判にまで拡張したのであるが、しか

しかれの文体そのものは、交換論の全面化に逆らって、たとえそれをユートピアとしてしか提示しえないにせよ、規範的価値理念の側に加担しているように思う。交換の世界を裂開するものは、交換概念の全面化をも裂開しているのである。

婚姻とは、たんに、生きている物たちが互いに報い合う秩序であるにとどまらず、また、彼らが相共に連帯して死に対抗することでもある。婚姻においては宥和は屈従を代償として生じてくる。それは、歴史上、人間らしさはいつもただ、人間性の仮面をかぶった野蛮さのもとで生い育ってきたのと同様である。夫婦間の契約によって、太古からの敵対関係もどうか折合いがつけられるとしても、しかし、あたかも犠牲の祭壇の焦煙が仕合わせな竈の炊煙に変ずるかのような、あのピレーモンとバウキスに見られる安らかに老いゆくものの姿は、やはり消え失せてしまう。⁽²⁴⁾

文章の流れにあえて逆行して読めば、「人間性の仮面をかぶった野蛮さ」(イデオロギー)にもかかわらず「人間らしさ」(das Humane)は生い育ってきたのである。でなければ、「互いに報い合う」ことが「連帯」に、「屈従」が「宥和」に、「契約」が「安らかに老いゆく」ことに転化する契機すら存在しないことになるだろう。往時のギリシャ神話で、フィレモンとバウチスは、その善良さとわけへだてのない親切故に、ゼウスによって大樹にその姿を変えてもらうことで永生を保ったが、この伝説の近代的形態であるゲーテの『ファウスト』にあっては、この老夫婦がその土地に居座っているのはファウストたちがすすめる干拓事業の邪魔になるという理由で、家もろとも焼き殺されてしまう結果になる。では、ギリシャとくらべて近代はさらに残酷になったのであろうか。ゼウスは、身をやつした自分を親切に遇さなかった、この老夫婦以外のすべての人々を洪水によって押し流してしまった。ここには、有無をいわせぬ神の怒りと決定がある。その決定は最終的なものであって、再吟味の余地はない。一方、ファウストはこの出来事の直後に「憂い」によって盲目にされてしまう。これは人間は過ちうる、とりわけファウストに体現されている権力は過ちうるということを物語っているだろう。アドルノの文章をもう一度逆行して読めば、老夫婦の竈の炊煙が、計画経済や公共計画の犠牲の焦煙と変じたのがたしかに近代の光景であるけれども、同時に過ちを

過ちと認めうる地平がどうにか形成されてきたのが近代でもある。『ファウスト』のこの箇所では往時の伝説は十分に脱神話化されて、意識の近代的水準に対応したものとなっている、つまりそれは権力批判ないし社会工学批判と読むことが十分に可能なのである。アドルノは「ファウストの最終場面について」の末尾でこのエピソードをとりあげ、「あの小屋もまた燃えてなくなってしまった。希望は、回想に固執することではなく、忘れられたものの帰還である。」と述べているが、回想に固執することがここで単純に否定されているわけではない。この否定は、テキスト解釈に逃げこむアレクサンドリア主義の批判、ニーチェの歴史主義批判の反復であり、実践との連関を失うまいとする決意なのである。というのは、忘れられたものの帰還が、回想なしにはありえないことは自明だからである。過去の過ちを訂正し、過去のついでた可能性をとりもどすような形でしか、われわれは前へすすめないのである。たしかにアドルノによってフィレモンとバウチスの像が差し出されることによって、その性支配に対する批判は溶暗してしまいがちである。しかしそこには、規範的価値がはらまざるをえない、現実に対する両義性が、イデオロギーでありかつまたユートピアでもあるという両義性が伏在していることを見逃すならば、フェミニズムの側からの『啓蒙の弁証法』批判は貧しいものにならざるをえないだろう。

5

とはいえ、問題は残されたままである。女性は自然を代表するという見方であれ、女性が娼婦と妻へ両極化するという見方であれ、そうした女性像はやはり男性の視点からの構成物ではないのか。ここには女性を対象化し、物化して考察する視線がもっぱら作動しており、女性をもう一つの主体として考察しうるような可能性が閉ざされているのではないか。たしかに『啓蒙の弁証法』の著者たち自身の視点は、上のごとき女性像のメタルベルに立ってはいる。そうでなければ、そもそもそれについての理論が構成されえないからである。対象レベルの記述を、そのまま著者たちもまたそう考えているのだと性急にきめつけてしまうのは、慎重さを欠いた誤読になるだろう。フェミニストの解釈は、しばしばこの微妙な差異を跳びこえてしまうように思える。これを踏まえたうえでさらに、女性もまた相互主体性のレベルで、人と

人とがかかわりあう力の場で女性になるのであってみれば、『啓蒙の弁証法』における女性認識をそのような場へと送り返してやるが必要になる。メタレベルをさらに対象レベルとして論述しなければならない。しかし、外的ならびに内的自然を支配する孤独な自己——おおくのクルーにかこまれながらも、あのオデュッセウスには終始孤独の影がさしている——という枠組しかもたない『啓蒙の弁証法』における「主体性の原史」の構想からは、女性が当初から排除されており、そのような場をこの構想のうちにもとめることはできない。市民的啓蒙への仮借なき弾劾の力強さにくらべて、そこからの出口をほのめかす「自然との和解」の理念はあまりにも弱々しい微光を発しているにすぎず、女性解放にとってその理論化の端緒にはほとんどなりそうにもない。しかしこうした印象と同時に、安易に別の可能性を提起しない『啓蒙の弁証法』のネガティヴィスムにこそ、変革への契機がはらまれるのではないか、という思いもまた禁じえないのも事実である。この点を、今度はどちらかといえばホルクハイマーにそいながら考えすすめてみたい。

ホルクハイマーは、古代ギリシャの叙事詩を文明化のアレゴリーとして読み解くアドルノと基本的認識を共有しつつ、直接近代社会ならびにナチズムを念頭においているために、その叙述はより酷薄なものとなっている。そのジュリエット論の中に、キリスト教的中世から近代社会をへて現在にいたる「女性憎悪」のメカニズムを説明している箇所がある。

性の抑圧を女性に対する畏敬の念によってイデオロギー的に埋め合わせ、古代的なものへの追憶をすげなく追い払う代わりにむしろ美化しようとするキリスト教の試みは、その代償として、女性崇拜や欲望解放論に対する怨恨の情を生み出す。抑圧の実践に適した情念は、軽蔑であって尊敬ではない。そしてキリスト教の世紀においては、空しい努力をたえず記憶のうちに蘇らせる対象、つまり女性というものに対する禁断の抑えがたい憎悪が、隣人愛のかけから、つねに顔をのぞかせていたのである。聖母崇拜は魔女妄想によって償われた。それは、聖化された家父長制的支配秩序をひそかに疑問視した、あのキリスト教以前の巫女の記憶イメージに対する復讐に他ならない。女性は、半ば改宗して女性を崇拜しなければならない男性の荒々しい怒りを買うことになるが、それは弱者が一般に、上だけ文明化して弱者をいたわらなければならない強者の激しい憎しみを招く

のと同様である。・・・男性は支配者として、女性を一人前の個人として扱う名誉を女性に与えるのを拒む。一人一人の女性はその類の社会的例であり、その性の代表者にすぎない。したがって男性的論理によって完全に捉えられたものとして、女性は自然を代表している。つまり理念においては終わりなき包摂の基体であり、現実においては終わりなき服従の基体である。・・・自然に逆戻りするという忌むべき圧倒的な誘惑を根絶することは、不成功に終わった文明から生まれる残酷さ、つまり文化の反面をなす野蛮さなのである。・・・心身ともに力弱き者としての女性に対する憎悪を説明することは、同時にユダヤ人排斥の理由を説明することになる。女性やユダヤ人たちをみれば、数千年来、彼らが支配者の地位についたことがないのがわかる。彼らは片付けようと思えばそうできたにもかかわらず生きており、その不安と弱さ、多年の圧迫をつうじていつそう大きくなった自然との近しさが、彼らの生の本領となっている。このことが、いつも意識を緊張させて自然から距離をとることで強さを手に入れ、自らに永遠に不安を禁じなければならぬ強者をして、盲目的な怒りへとかりたてるのである。強者は、自らの発してはならない悲鳴を、数限りなく犠牲者たちにあげさせることによって、自然と一体のものとなるのである。⁽²⁶⁾

自分自身にひきつけてみて、この心理的メカニズムはよく理解できるところがある。自分が必死でコントロールしている心の動きを、野放図に解放して恬として恥じない、あるいはそれに無自覚な人間がいれば、憎悪がつのものである。一般化してしまえば、文化の野性に対する敵意であり、「弱い者いじめ」の心理でもあって、フロイトの「文化の居心地悪さ」の一端をなすものであろう。しかしそれだけのことならば、のっぺりとした文化ペシミズムに陥るだけのことであり、別にどうという話でもない。やはりここで注目したいのは、第一に、そうした憎悪が文化的コンテクストに依存していることである。ホルクハイマーはここで、人間的に不変な構造ではなく、キリスト教的中世から近代にいたるヨーロッパの心性の歴史を述べているのであって、文化のタイプによって憎悪の性質と強度は変化しうる可能性を残しているだろう。ここで文化といっているのは、当然にも社会ならびに家族関係をも含んでいるのであって、たとえば女性の社会進出がすすみ、就業構造や性による役割分担が変化し、長期的には性をめぐる価値意識にも変化の波がお

よべば、こうした憎悪をめぐる構図も劇的に変わっていくかもしれないのである。第二に、その自然概念である。『啓蒙の弁証法』における自然概念は、基本的に両義化されている。すなわち、文明化による自然からの解放は、まさにそのことをつうじてふたたび自然に頽落する、というその基本構想にあっては、前者の第一の自然と後者の第二の自然とでは意味合いを異にしているだろう。原野で猛獣がその餌を狩るのと、収容所で公務員が囚人を拷問死させるのとでは意味合を異にしているように。『啓蒙の弁証法』は、この第二の自然がはらむ問題性の解明に、その理論的エネルギーを傾注しているのである。結局のところ、文化と自然とは相互規定的であるほかはない。したがって、女性を自然とみなすことも、特定の文化的コンテクストに依存している。あくまで男性的な支配の論理の視野にとらえられたかぎり、女性は自然を代表するものとしてあらわれるのである。実のところ、強姦へとかりたてられる男性こそ、いっそう深く自然の循環にとらわれているともいえよう。女性を自然とみなす文化的コンテクストは、むしろわれわれがそこから抜け出すべきものとしてある。それはいかなる意味においても解放の指標といったものでもないし、文化の変革を構想するための梃子ともなりえないものである。すくなくともこうした点は、ホルクハイマーの語り口から確認してもよいのではないだろうか。その傍証として、「手記と草案」中の「肉体への関心」と題された断片からの一文をまず挙げよう。

一九世紀ないし二〇世紀になって現れてくる「肉体のルネッサンス」というロマン主義的な企ては、たんに死んだもの、傷ついたものを理想化しているにすぎない。ニーチェ、ゴーギャン、ゲオルゲ、クラージェスといった人々は、たしかに進歩の成果としての名状しがたい愚かしさを認識してはいた。しかし彼らは、そこから誤った結論を引き出した。つまり、現に⁽²⁷⁾ある不正を告発するのではなく、かつてあった不正を聖化したのだった。

「かつてあった不正」とは、身分制社会における支配を意味していると思われる。身分制社会にあっては、支配者の資格として、外見の美しさを含めて素朴な意味で肉体を鍛えることに、それなりの合理性があったのである。しかし、支配が市民的形態に移行すると、人々を奴隷化するのは剣ではなく、巨大な社会的装置となる。この装置と、自分ではあいかわらず手を下さない、

その真の権力保持者こそ、ピストルと鞭をもったファシストたちに「国家理性の犠牲者を（その）指令部の地下室へ引き渡す」のである。なにもファシストたちにその行為を社会的に正当化する顕示的な「美と力強さ」があったからではない。かれらがあればほど「美と力強さ」を痙攣的に追い求めたのは、それをもっとも欠いていたからである。だから、この社会的装置に批判のまなざしをむけずに、「美しく力強い肉体」を賛美することは、二重の錯誤なのである。もともと肉体への愛憎とりまぜた両価感情が近代の文化をいろどっており、そのうちの一方を、愛好と賛美だけを純化して取り出してみても、この構造の外には出られないのである。人間の肉体への暴力行為をなんとも思わない連中とスポーツ大会とは、なんら矛盾するものではない。両方とも人間を物化していることにはかわりはない。ヒトラーとリーフェンシュタールは同盟しうるのである。

つぎにおなじく「手記と草案」中の「人間と動物」と題された断片からの一文を挙げる。

あるべき模範として、目ざす目標として掲げられたかぎりでは、自然そのものとは、反知性を、欺瞞と獣性を意味する。認識されたものとして、はじめて自然は、生きとし生けるものの、自らの平和への衝迫となり、総統や集団に対する揺らぐことなき抵抗を当初から鼓舞してきた意識となる。⁽²⁸⁾

「認識されたものとしての自然」とは、ホルクハイマーとアドルノにとっては、科学的に認識されたという意味でもないし、かといってももちろんロマン派的な理想化された自然でもない。いわんやハイデガーの端的に対象化的思考の彼岸におかれてしまう「存在」や「自然」でもない。かれらは諸学への信頼を放棄したといっても、哲学的反省と理論化への努力をすてまいとしているからである。市民社会のモラル批判を展開するに際して、カントとサドを両翼におき、ニーチェをその媒介者ないしコメンテーターとして立て、なおかつニーチェのラディカルな批判の神話化を廃する、そのジュリエット論の構図からすれば、著者の心意気の在処は、すくなくともインプリシットには明らかであろう。マルクスが市民社会の解剖学として経済学にプライオリティを与えたとしたのならば、ホルクハイマーはここで心理学をそういう

ものとして駆使しているように思われる。したがって、「認識されたものとしての自然」は、さしあたってフロイトの「エスのあるところに自我をあらしめよ」というある意味では——もともと自我とエスとは異なったものであるから——矛盾を含んだ要請と関連させて考えるべきものだろう。この要請と「自然との和解」の理念はほとんど直結している。そしてこの要請なり理念なりを現実化しようとする場合、それはエスをどう捉えるのか、自然をどう認識するのかという解釈にまず依存することはいうまでもない。この解釈のメディア、自然と文化の相互規定の媒体となっているもの、いいかえれば人間の自然認識の機関は、広義の言語であるほかはないだろう。ホルクハイマーとアドルノは、この自然の言語化を、「言語と対象との一致」という古典的な真理観にもとづいて構想しているため、かれらにとって「表現」という概念がきわめて重要なものとなる(言語化されたエス=表現)。かれらが近代芸術に社会批判的機能を認めているのは、一つにはここに由来する。芸術は、自然(客体)をして語らしめることによって、産業化された社会にあっますます高度化していく自然(客体)支配的な実践に対する対抗軸となるのである。

しかし、この表現が対抗しているのは、自然支配的な実践ばかりではなく、実はかれらがそうした実践に仕えるばかりとなったとみなすコミュニケーションとも対抗しているのである。表現の頭ごしに流通してしまうコミュニケーションは非真理であると(交換論!)。このかぎりでは、『存在と時間』で本来的な実存の頹落態として「ヒト」(das Man)論を展開し、おしゃべりにうつつをぬかす都会の凡人たちの姿をとおして大衆社会を揶揄したハイデガーと一脈つうじるところがある。こうして批判は、大衆から遠くはなれて、孤独で内閉した個人のうちで育まざるをえないものとなる。しかしその一方で、ホルクハイマーとアドルノは、社会の趨勢としての「個人の消滅」を言いはるわけだから、このディスクールには、すくなくとも特権化された、メタ・レベルに立ちうる知的エリートをのぞいては、出口がなくなってしまう。しかし、下手に出口をさがされるよりも、遂行的矛盾に、クレタ人は嘘つきだと告発するクレタ人とどまってもらった方がよいともいえる。「血と大地」の神話を出口と見間違えるほど、かれらは田舎者では、つまり共同体にとらわれてはいなかったのである。それにしてもこれでは、フェミニストならずともポリティークへの通路がふさがれてしまっている、と考えざるをえ

ないのである。

もともとフロイトにあっても、エスないし欲動概念は、人間という有機体に内在する心的エネルギーとして実体化される傾向にあるが、むしろこれは相互主体性のレベルで読み解くべきものではないか（その端緒もまたフロイトそのものにある）。このレベルを導入しないかぎり、真の表現と単なる症状とを見分ける基準さえあやうくなるのではないか。とりわけ現代芸術や思想では「狂気の復権」という形で、その境界がぼやけ、錯綜してくるが故に、なおさらその基準に意識的にならざるをえない。この点で興味深い試みは、ジェシカ・ベンジャミンの「家父長制的思考のアンチノミー——批判理論と精神分析」⁽²⁹⁾という論文である。この論文は、父に対して母、支配に対して養育というアルタナティーフヴェを提起するフェミニズムの言説の枠組のなかで展開されているが、その批判理論の批判とエディプス・コンプレックス批判をリンクする議論は、上の方向でのフロイト読解におおきな示唆をあたえるものである。次節でこの論文のいくつかの論点を瞥見し、日本の文化状況のなかでそれがもつ意味について若干のコメントを付して、この小論のしめくくりとしたい。

6

ホルクハイマーとアドルノらの批判理論が、現代資本主義社会を分析するに際して、その性格規定にもちいるキー・コンセプトの一つは「父なき社会」である。これは、現代では従来のように、まず家族内で父親との葛藤をへて、子供が父親の体現している権威を内面化し、これをつうじて自律的な自我を形成し、その上で様々な社会の波にさらされるのではなく、いきなり巨大な社会装置が、官僚機構なり文化産業なりをつうじて、青少年組織の形をとるにせよ、マスメディアの番組の形をとるにせよ、とにかく子供たちにじかに働きかけ、この装置に都合のいい適応型的人格構造に子供たちを仕立てあげる、と考えるものである。この一種の管理社会論は、なぜドイツ社会はナチスの台頭を許したのか、という歴史的な問いに答えようとする動機と切り離せないものであるが、その射程を権力批判一般へと拡張しうるポテンシャルティをも秘めているであろう。たしかに家族という私的領域は、社会工学的権力にとってはおおきな障壁となるかもしれない。カンボジアのポル・ポト

政権は、ある局面では、教育可能な子供たちだけを残して大人を全部抹殺してしまっただからである。しかし、ベンジャミンは、このエディプス・モデルを基準にして、その解体に現代社会の病理をみる「父なき社会」論に対して、むしろこの病理は「父なき家父長制」と捉えるべきではないか、と論陣をはる。⁽³⁰⁾彼女にいわせると、権威への抵抗の可能性の条件をなすのは権威の内面化である、あるいは自然支配を反省しうるのは、同時にこの自然支配の機関でもある理性のみである、とするようなディスクールは袋小路にはまりこんでしまい、結局のところ、自然支配とそれによって抑圧されたものの復讐としての自然の反乱の悪循環からの出口を指示しえないのである。せいぜい過ぎ去った実体的ないし客観的理性に照らして理性の道具化を暴き、弾劾し、慨嘆するか、あるいはミメシスという太古の行動様式を自然支配的实践を境界づけ、批判するために芸術のうちに呼びいれるしかないのである。ベンジャミンはこうした選択肢をとらず、かれらが批判しかつ準拠した理性は、家父長制的な構造に由来するとして、歴史・社会的に相対化した上で、別の理性の可能性をさぐろうとする。

父の権威がモナド的個人を産み出し、その個人を道具的行為に方向づけることができたのは、自律と能動性を男性へ、相互性と養育世話を女性へと両極化させることによってであった。この両極化はエディプス・コンプレックスのなかで、かつそれをつうじて生じた。しかし、父の権威が弱まり、それに応じてエディプス・コンプレックスが古びてきたとするならば、男性的な性格をきざみこまれたモナド的個人は、結局のところ以前のような形ではもはや成立しえないのである。しかしながら、このことから、アドルノとホルクハイマーが想定するように、すべての抵抗のポテンシャルが完全に一掃され、主体性や個人性のいかなる他の形式ももはや可能ではない、と結論することはできない。後期資本主義社会に現に起こっている諸々の反抗が、すでにこうした想定 of 反証となっている。この反抗の源泉は、心理学的視野から見れば、承認を与える権威ではなく、相互性をもとめる主体の領域のなかにあるにちがいないのである。今日の社会の解放のポテンシャルを解読するためには、したがって内面化の心理学もまた不十分なのであって、むしろ必要とされるのは、家父長制的思考の彼岸に主体性の構築をこころみる間主体的人格理論なのである。⁽³¹⁾

ここでいわれている「内面化の心理学」は『啓蒙の弁証法』の基本的想定にかかわっている。というのも、『啓蒙の弁証法』では、自然に対する人間の闘争がまずはじめにおかれ、これを全うするために、今度は外的自然に向けられていた支配のベクトルが主体の内部の衝動、内的自然へと折り曲げられ（内面化）、この衝動を抑圧するすべを知った主体がさらに外的自然のコントロール力を高めていく、といった見方が基本におかれているからである。もちろん人間はふつう集団として自然と対決するわけだから、社会内部にも支配する者と支配される者の分化が生じる、つまりある主体による他の主体の支配もここにともなうことになる。認識レベルでは、客体化が支配の前提となるから、外的自然、自己、他の主体がそれぞれ順次客体化されることになる。こうして支配はその複合性を増大していく。そのなかでも内的自然の支配をめぐる議論が、『啓蒙の弁証法』の中心的枠組をなしており、後期資本主義社会におけるエディプスの黄昏もそこに描きこまれることになる。ところが、ここから特有のアンチノミーもまた生じるのである。支配の高度化の線上に設定された内的自然の支配—自己客体化は、ホルクハイマーとアドルノによれば、同時にまた支配を打破する希望がそこに懐胎しうる自己反省の条件でもあるのである。自分をコントロールしうる主体は近代社会を構成する自立性をもった細胞であるが、それは欲動支配から結果する病理によって野蛮への転化をひきおこす変異細胞群であると同時に、欲動支配をつうじて獲得した自律的思考能力によってこの野蛮への転化をおしとどめる免疫抗体群でもあるのである。そして『啓蒙の弁証法』はもっぱら、変異細胞群の増殖と免疫抗体群の消滅を説明することに思考を費やしているように見える。こうした構想は社会理論としては、その可能性を閉塞させてしまうのではないか。

ホルクハイマーとアドルノの「内面化の心理学」がもっぱら準拠する主体／客体の境界づけとならんで、相互承認をもとめる他の主体からの境界づけからも出発しなければ、自我の発達を完全に記述することはできない、とベンジャミンは主張する。ようするに、かれらには相互主体性のレベルが一貫して欠けているのである。このレベルを導入すれば、一見して内的自然と見えたものが、実は承認をもとめる欲求が間主体的客体化の過程で歪められ、疎外された結果、それがとらざるをえなくなった形式と捉え返される。つまり

社会的に承認をえられずに、言語の外へはみだしてしまった欲求というわけである。たしかにこの方が、エスないし欲動を心的エネルギーとして実体化あるいは疑似自然化しなくてもすむことになる。内的自然は言語とともに発生するのである。内的自然が動物の本能とまったく異質なのは、ここから説明するほかないものである。内的自然と言語をふくむ社会規範とは相関的、相互規定的なものとなり、袋小路にはまりこんだ弁証法をふたたび稼働させることが可能になる。

エディプス論にかえろう。このコンプレックスの基本構造を、ベンジャミンは以下のように二つの一見対立する命令——内面化されて超自我となる——としてまず定式化する。第一に「お前は私と同じようであってはならない」という父の命令が意味しているのは、超自我が母との近親相姦的結合を禁止し、これによって父の性愛上の特権を認めさせるということである。第二に「お前は私と同じようであらねばならない」という命令は、愛の対象である母と同一化の対象である父との区別を強化する。愛の対象である母はいまや失われた依存性をあらわし、同一化の対象である父は将来の自律という理想を体現することになる。とここまでは教科書どおりであるが、エディプス期におけるこの二つの命令が問題となるのは、もはや母と同一化してはならない、という点にその本質があるからだ、とベンジャミンに指摘されると、父との同一化のメダルの裏は当然そうであるにもかかわらず、いささか虚をつかれた感がある。というのも、男児の母との同一化は、自他未分の依存性への退行あるいは女性性の獲得による同性愛志向といった逸脱を説明する項とこれまで思いこんでいたところがあるからである。しかし、これは一種の男性的視点からする偏見であったのかもしれない。エディプス・パラダイムの強みは、性的アイデンティティの発達と個人の自立性の発達を同時に説明しうる力をもつことにあるが、これは個人性と男性性が歴史的に一致していたからこそ生じたのである。エディプス的な父が、われわれに個人性の形式を示している。この父は、われわれを養育するヒトはわれわれを解放せず、われわれを解放するヒトはわれわれを養育せず支配しているのだ、ということをおぼせているのである。したがって、二つの根本欲求——養育世話ないし愛情をそそぐことと自立ないし自由——の間に両極化が生じ、それが制度化される。依存と自由の間に、欲求を拒否・制御するか、それともそれによって奴隷化されるかの虚偽のアンチノミーが生み出される。エディプス・コン

プレックスはこの両極化に社会的形態を与えて制度化し、それぞれの側面に一つの性をわりあてることによってこれを物化する。両極化をこえて、二つの欲求の一体化を達成しようとするユートピア的願望は、その本来の姿を歪められ、危険な退行として禁止されるのである。ベンジャミンはエディプス・モデルにそって、個人性が男性性に極化してあらわれるような歴史・社会的構造（家父長制）を問題視した。たしかにこれでは、深層心理的に両性の一方がわりをくうことになるだろう。それどころか特有の病理がそこから産み出されもする。エディプス・コンプレックスをつうじて、精神分析が乳児期に想定している万能幻想が、形をかえて生きのびることになるからである。

超自我が万能を禁止するのは外見だけであり、実際のところ、それはある日母と同じようなだれかを所有し、コントロールするという願望が将来満たされることを約束するものである。首尾よく運んだエディプス的解決は、万能を終わらせるものではなく、母の万能の終わりを、女性性の拒否にもとづいて父の万能がそれにとってかわってあらわれることを意味している。⁽³²⁾

たとえば日本社会にあって、少年向けコミック誌やアニメに攻撃的「超男性」ヒーローが猖獗をきわめていることは、男性的万能幻想が少年たちの心のうちに生きつづけており、なおかつ現実にはそれが昇華されずに苛酷に抑圧されていることの状況証拠であろう。それはともかく、こうしたベンジャミンの構想ならば、批判的社会理論は心理学と対話可能な形で、現代社会の心的病理にアプローチ可能となるし、その治療を、つまり物化しイデオロギー化した性的アイデンティティ（男らしさ、女らしさ）の解消なり、性別役割分業の流動化なりの形で、その認識を政策的提言へとねりあげることが可能になるだろう。文明化としての現実の啓蒙の弁証法の車輪がまわりつづける一方、それを認識する理論としての啓蒙の弁証法が氷結したままであることはできない。われわれは解凍作業をするほかないのである。なぜなら、いつまでも現金にはならないユートピアという空手形をきっているうちに、われわれの生が終ってしまうということは、痛恨というよりは自己欺瞞であるからである。

しかしながら、ベンジャミンのようなエディプスをめぐる議論には、おお

くの日本人読者はズレを感じるにちがいない。右側からは、日本社会は彼女の主張をすでに実現しているのではないか、という声が聞こえてきそうだし、左側からは、日本社会にはいまだかつて本格的なエディプスなど成立したためしがない、これこそ個人性の未成熟の証拠である、という声が聞こえてきそうなのである。前者は、エディプス・モデルのような両極化はここでは生起しておらず、父のような母、母のような父に満ちており、適度の依存性が「甘え」の形で許容されているなど一定のバランスがたもたれているとして、日本社会を肯定的にとらえるものである。後者は、日本社会の組織原理を母性中心のとみなし、ここから様々な日本社会固有の心的社会的病理が生じるとする一種の「父なき社会」論であって、精神分析サイドから、フロイト派、ユング派そしてラカン派をとわずわれわれになげかけられつづけている議論である。日本経済の成長とそれにもなう諸外国との経済摩擦によって問題となっている「集団主義」評価も、上の二つの立場にそって議論がわかれるところだろう。適切な立脚点は両者の間のどこかにあると言えば、あまりにも呑気と攻撃されかねないが、「日本的構築」に対しては、われわれは両刀的に対処せざるをえないのである。日本のフェミニズムの言説がかかえる困難性もここにあるが、それが行使している啓蒙的效果は現在けっして小さくはないのである。

[註]

- (14) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 76. 訳書 99 頁。
- (15) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 77. 訳書 99 頁。
- (16) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 77f. 訳書 100 頁以下。
- (17) 西島健男：カオスの読みかた（筑摩書房）1987 参照。
- (18) Vgl. Kulke, Christine: Die Kritik der instrumentellen Rationalität - ein männlicher Mythos (in) Kunnemann/de Vries (Hg.) Die Aktualität der > Dialektik der Aufklärung< (Campus) 1989. Beer, Ursula (Hg.): Klasse Geschlecht.Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik (AJZ) 1987.
- (19) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 80. 訳書 103 頁。
- (20) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 81. 訳書 104 頁。
- (21) 筑摩世界文学体系 2 『ホメーロス』（高津春繁訳）1971, 362 頁。
- (22) 講談社世界文学全集 1 『ホメーロス／アポロニオス』（松平千秋／岡道男訳）1982,

175 頁。

- (23) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 81. 訳書 104 頁。
- (24) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 82f. 訳書 106 頁。
- (25) Adorno : Zur Schlußszene des Faust (in) Gesammelte Schriften 11 (Suhrkamp) 1974. S. 138.
- (26) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 119f. 訳書 165 頁以下。訳文を一部変更した。
- (27) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 248. 訳書 371 頁。
- (28) Horkheimer/Adorno : a. a. O., S. 271. 訳書 403 頁。
- (29) Benjamin, Jessica : Die Antinomien des patriarchalischen Denkens - Kritische Theorie und Psychoanalyse (in) Bonß/Honneth (Hg.): Sozialforschung als Kritik (Suhrkamp) 1982.
- (30) Benjamin : a. a. O., S. 431.
- (31) Ebenda.
- (32) Benjamin : a. a. O., S. 436.