

「同一性」論とフランクフルト学派

清 水 多 吉

一

以下の論考は、「イデンティテート」(Identität)にまつわる近、現代的思考の一特徴とその問題点をさぐってみようとする試みである。この概念が英語文化圏で「アイデンティティー」として用いられる時、概念規定があいまいなまま、あるいは帰属集団へのアイデンティティー、あるいは地域社会や国家へのアイデンティティーなどといった具合に、どれほど日常用語の形で乱発されているかは、周知のところであろう。だが、概念規定があいまいなのは、何も日常用語の場合だけではない。哲学、心理学、社会学、教育学といった多方面の分野で用いられるこの概念も、考えてみれば、それほど整理されているわけではない。そこで、以下の論考では、フランクフルト学派、特にアドルノとハーバーマスとの問題提起を中心に、この概念をめぐる問題を考え、終りに両者の「同一性」について若干の批判的コメントをつけ加えてみたいと思う。

さて、「イデンティテート」を邦訳すれば何となるであろうか。むずかしい論議は後まわしにして、直截に邦訳すれ

ば「同一であること」ということになるであろう。今、この訳語を「同一性」あるいは「同一化」としておこう。「同一性」「同一化」ということになれば、当然にも、何と何とが「同一性」を持ち、何と何とが「同一化」しうるのか、ということが問題となる。心理学、社会学、教育学で問われる「同一性」「同一化」については、ひとまずおくことにして、まず、哲学で問われてきた内容について考えてみることにする。哲学で「同一性」「同一化」を問題にする場合、伝統的に三つほどの内容をもってきている。この三つほどの内容は、アドルノが『否定の弁証法』を述べるにあたって、特に、補注の形であらかじめ注意をうながしておいたものである。アドルノの「イデntyテイト」批判論を考えるのに、重要な手引となるので、次に、その三つの内容について簡単に述べておくことにする。

何と何とが「同一性」を持ち、「同一化」しうるのか、あるいはどういう状態が「イデntyテイト」の状態にあるのか、ということについて、アドルノのあげる一番目のものは、人格的意識の統一性である。これは、自我の経る経験のなかでの自我は常に同一である、ということであり、カント的には、「自我」と「自我の一切の表象」との「同一化」を意味する。二番目のものは、「思考」と「思考の対象」との一致である。措定的思考が措定された対象と一致するかどうか、あるいは論理的普遍性としての思考が思考対象と一致するかどうか、ということとはA||Aと定式化されて、ドイツ古典哲学上の有名な真理観とされてきたことは、周知のところであろう。この両者の場合は、アドルノの指摘にまつまでもなく、ドイツ古典哲学では不可分離的に結びついている。そこで三番目の問題として、「主体」と「客体」とのある媒介を経た「同一性」「同一化」が問われてくることになる。この際の「主体」、つまり、第一番目の「自我」、第二番目の論理的普遍性としての「思考」を担う「主体」が、三番目で言われる場合、認識論的なものか、形而上学的なものかによって、この三番目の問題はまったく異なったものになってくる。しかし、周知の通り、ヘーゲル哲学では両者は分ちがたく結びついていた（一四三―一四四）。

アドルノは「同一性」「同一化」を、哲学的に以上のようにおさえておいた上で、これらのなかにどのような問題を見ようとしたのであろうか。アドルノの晩年の大作『否定の弁証法』のなかの最も主要な章である「否定の弁証法」(第二部)は、言うならば「同一性の弁証法」(一四七)をめぐる論理が展開されている。つまり、端的に言うならば、アドルノの哲学にとっては、「同一性」をめぐる展開されてきた伝統的な思考への批判が核心になるということである。

では、アドルノが批判しようとした伝統的な思考は、アドルノらの眼前にどのような形で存在したというのであろうか。まず何よりも、アドルノを含むフランクフルト学派は、ヘーゲルにいたるドイツ古典哲学の遺産について、アンビヴァレントな態度を示す。ドイツ古典哲学もまた、この学派に言わせると、近代的思想、つまり、人間を主体とし、自然あるいは社会を客体とする二元論の発展形態である。このような近代的思想は、人間主体を能動的なものとし、客体を受動的なものとすることによって、前者による後者の操作、支配を目論んできた。だが、この学派に言わせると、同じく近代的思想の枠内にありながらも、ドイツ古典哲学は、このような近代的思想の陥穽に気づいていたというのである。例えば、カント哲学にみる、認識主体とその背後にある一般主観(主体)との関係への言及がそれである。カントが前者をむしろ受動的なものとし、後者を能動的なものと考えていたのは、「近代における人間的能動性の矛盾にみちた形態」⁽¹⁾に見合っている、というのである。ところで、カントの言う認識主体の背後にある一般的主観(主体)を客観的な理性と置きかえたヘーゲルは、認識主体と一般的主観(主体)との間のカント的あいまいさを克服することになったが、近代的思想にとっては、負の遺産をも引き継ぐことになったという。つまり、ヘーゲルの思考は、認識主体の客観的理性への屈服、認識主体の批判性の喪失といった事態をもたらしたというのである。つまり、ヘーゲルの思考は、認識主体を形而上学的実体へと転位し、自然と社会とを含む客体を形而上学的実体の現象

形能とし、終局において、これら客体が形而上学的実体としての主体へと還帰する構図を描いて終ることになる。フランクフルト学派が批判するごとく、ヘーゲル哲学では、認識主体の批判性が喪失せしめられる形で、主体―客体の二元論は終局的に自己「同一」なものにもたらされる。

このようなヘーゲル哲学（特に以上のように理解されたヘーゲルの弁証法）は、単に近代哲学史の遺産としてこの学派の眼前にあっただけではない。それは、まさに二〇世紀的思考と結びついて、彼らの眼前にあっただのである。十九世紀末の生の哲学的ヘーゲル理解（ディルタイ）からはじまって、二〇世紀初頭のマルクス主義における弁証法復活（ルカーチ、コルシュ）、更には二〇世紀三〇年代の非合理的な新ヘーゲル学派（クローナー、グロックナー）によるヘーゲル・ルネッサンスにいたるまでの思考性は、この主体―客体「同一」説をどのように解釈するかは別として、おおむねこの「同一」説を思考してきた。

一九三〇年代以降、「批判理論」をひっさげて登場してきたホルクハイマーを中心とするフランクフルト学派が、このような思考性にいかに反対してきたかは、私自身、既に一書をもって述べておいたところである。⁽²⁾この学派の批判の要点は、この主体―客体「同一」説がいかに形而上学的思考性にもとづいたものであるかということ、特にルカーチの弁証法理解の場合、同一化されるべき主体客体の担い手、つまり、プロレタリアートの無限定的賞場が、その代行者としての「党」の無誤謬性をいかに強固に作りあげてきたか、という点であった。アドルノは、三〇年代ホルクハイマーの以上のような主張を、忠実に踏襲する。

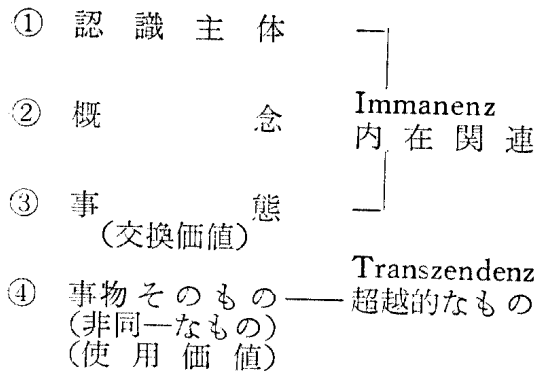
アドルノが三〇年代ホルクハイマーの主張を踏襲した足跡は、ホルクハイマーとの共著『啓蒙の弁証法』（四七年）と、アドルノ単独の著作『否定の弁証法』（六六年）などによって明らかである。ちなみに、両著作の差異について一言つけ加えておけば、前者が「啓蒙的理性」の文明的批判を中心テーマにしているとするなら、後者は、「啓蒙的理性」の自己反省を更に原理的に深めたものと言えよう。前者の問題点の詳述は別稿に譲ることにして、ここでは後者を中心にして論を進めることにする。

あたり前のことだが、アドルノにとっても、哲学とは思考の機能たる「概念」をもって「事^{ザッハハルテイグ}態」（一三七）をとらえようとする営みである。だが、そもそも「概念」は、この本質上、抽象化を経たものであり、当然にも普遍的妥当性を主張する。一方、これによって把えられるべき「事態」の方は、普遍的な相貌をもつ部分と、特殊あるいは個別的な相貌にかぎられる部分とがある。とすれば、当然にも「概念」と「事態」との間には、把握しうる部分と把握しえない部分とが出てくるのは、あたり前のことである。つまり、「概念」は「事態」に対して「同一化」を求めながら、常に「非同一般的なもの」をとり残すことになる、というわけである。

だが、思考はそれにも拘らず、「事態」に対して「同一化」を求める「同一性への意志」（一四九）を持つ。アドルノによると、思考の「同一性への意志」は、コプラ（繫辞）のなかで示され、更には、ジントーゼの行為のなかで示されるといふ。言うまでもなく、コプラとは、これは何々であり、他の何ものでもないという形で、主語と述語とを結ぶ論理学上の用語である。ジントーゼとは、ある命題（コプラを含む）によって把握しえた事態と、把握しえなかつた事態とを、ともに把握しようとする命題である。アドルノは、論理学的なコプラ、ジントーゼに、思考の「同一

性への意志」をみようとする。古典哲学にそくして論を進める彼は、このジンテーゼの行為を支えるものとして、自我あるいは認識主体をあげる。したがって、彼によると認識主体は、コプラ、ジンテーゼにおいて、われわれに対し存在する「事態」を、認識に内在的なものとして「同一化」する。このような論の根底には、われわれに対して存在する「事態」と、即目的に存在する「事物」との区別がなされている（一五一）のは、言うまでもない。つまり、認識主体にとって内在的なものとして、「概念」が「事態」を同一化する、あるいは認識主体が客体を同一化するといふのは、フィア・ウンスな「事態」をめぐる意識論的なもの、論理的なものであって、即自的な「事物」との同一化という形而上学的なものではない。

以上の「概念」と「事態」、「認識主体」と「客体」との内在的な「同一化」の問題を、意識論的ではなく、論理操作と形而上学的なものを一緒にして論じたのが、ヘーゲル哲学であった。だが、アドルノに言わせると、ヘーゲルのような思考では、即自的な実在としての「把握されないもの」「非同一的なもの」「客体そのもの」が、すべて「主体」と一致してしまい、ために、彼の弁証法では、把握される、把握されないといった思考にまつわるネガティブな側面がまったく欠落してしまい、一切の対象はポジティブに把握されるものになってしまっている。したがって、ヘーゲルの弁証法では、「同一性と既成性とは一致する」（一四三）ものになっている、というのである。かつてのホルクハイマーと同じように、アドルノもまたこのようなヘーゲルの弁証法に対しては、カント的思考に賛意を示す（一四三、三七二）。何故なら、ヘーゲルの思考では、論理的（概念的）にとらえられた「客体」が実在の「客体そのもの」と混同されてしまっており、アドルノの考える哲学の本来の営みたる「概念の自己批判」（一三七）がないがしるにされてしまっているからである。その点、形而上学的問いを拒否し、認識論的次元と論理的次元に限定して理性批判を展開したカントの方が、アドルノを含めたこの学派の思考性に近かったのである。



結局のところ、「概念の自己批判」こそが哲学だとするアドルノにとって、この自己批判の考察こそが弁証法に他ならない、ということになる。別言すれば、彼にとって、「弁証法とは（弁証法的）内在関連の批判的考察に他ならず、内在関連独自の運動の反省に他ならない」（一四三）ということになる。「内 在 関 連」^{イマネンツ・ザンメン・ハンク}とは、認識主体の可能的経験の範囲内にとどる対象が入りこみうるか、という関連のことであり、要するにカントの問題意識にほかならない。アドルノ弁証法は、「概念」とわれわれにとって存在する「事態」——「事物」のフィア・ウンスな現われとすべきであらうけれども——との「同一性」が、いかに再び「事物」そのものの「非同一性」によって打ち破られて行くか、ということを批判的に考察することである。アドルノは、このことを端的に次のように言い切っている。「弁証法とは、非同一性の徹底的な意識である」（一五）と。

今、かりに以上のアドルノの思考構造を簡単に表示すれば、上図のようなものになるか。

ところで、アドルノが認識におけるすべての「同一性」を拒否しているのではないことは、以上の説明でも了解してもらえらるることと思う。思考の本質上、そのようなことのあるはずはないからである。「同一性の批判によって、同一性は消滅するのではない。それは質的に変るのだ」（一五〇）。打ち破られなければならないのは、「概念」と「事物そのもの」とが相応じているとする「同一性」の「驕慢さ」^{ヒリク}（一五〇）なのだ。もともと「事物そのもの」は「非同一なもの」を「同一化」しようとする営みは、単に認識論の問題だけではなく、社会的位相のなかで展開されている問題でもある。アドルノの「同一性」をめぐる認識批判は、一転して社会批判に転ずる。というより、彼の場合、基本的には、認識批判とイデオロギー批判とは分ちがたく結びついていた、というべきであらう。

「もし人間が、(虚偽の)同一性の形態が実際に人間におよぼしている強制からまぬがれるべきだとするなら、人間は同一とその(真なる)概念とを同時に獲得しなければなるまい」(一四七)。この際、アドルノがまず念頭においている虚偽の同一性、しかも今日の人間を強制している虚偽の同一性とは、「交換原則」(一四七)である。言うまでもなく「交換原則」は、「平均的労働時間という抽象的普遍概念へ人間労働を還元することであり、そもそも同一化原理と基本的に類似している」(同上)。この交換原則は今日の社会構造の基本をなしているものであり、同一化の原理が働かなければ交換原則がありえないのも言うまでもない。この交換原則によって「非同一的個人や非同一的行為が通分され、同一化される。」「この原則の拡大は全世界を同一なもの、全体へともたらすことになる」(同上)、というわけである。だが、近代社会において、等価交換という名目の交換は、実質不平等交換、つまり、労働の剰余価値の搾取という形でしか行なわれえない。かくして、近代の交換原則にまといつく「同一性」「全体性」は、虚偽意識という意味でのイデオロギーでしかないことになる。認識批判のところでは「事^{ザツハハルテイゲ}態」と「事^{ザツヘ}物」、あるいはフィア・ウンスな「事物」と即自的事物とを分けていたように、アドルノは、ここでも「交換原則」と「交換そのもの」とを分けている。その上で、彼は、イデオロギーとしての「交換原則」に対して、「思考の同一化原理としての交換原則に対する批判は、今日まで単なる口実にしかすぎなかった自由で公正な交換という理想が実現されることを望む」(一四八)のである。

更に言うならば、このような「交換原則」によって成り立つ近代交換社会においては、基本的な近代の理念のすべてがイデオロギーと化さしめられている。例えば、「自我のナルツイスティッシュな自己保持」あるいは「自我の自律性」(一七八)といったものが、「交換原則」の貫徹の前では、どれだけ幻想的なものであるかは説明を要しないであろう。あるいはまた、この「交換原則」の貫徹によって、社会的関係の産物にすぎないものを、本質的なもの、「事物

そのもの」の属性ととり違えるような結果も生れてくる。「物象化」現象こそが、社会的産物にすぎないものを、「客体そのもの」「事物そのもの」の属性ととり違えることである。その最大のものが、商品の「物神的性格」であるのは、言うまでもない(一八八)。したがって、この近代交換社会にあって、自律的自我の思考が、物象化を解消しうる賢者の石を持ちうるなどということをも主張するとすれば、それは幻想でしかない。何故なら、「物象化自体は悪しき客観性の反映形態」(一八九)以外の何ものでもないからである。

このような「交換原則」によってもたらされる世界の「全体性」について、アドルノの批判は更に展開される。「全体は非真理である」⁽³⁾という認識から出発するアドルノにとって、この「全体性」批判もまた、ヘーゲル哲学批判という認識論的次元の問題と、近代社会、近代国家批判とが結びついている。だが、ここでは、アドルノがいかに認識論的「全体性」を、個的判断に対する「否定性」として評価し、いかに存在論的「全体」を批判したか、あるいは彼の認識論的「全体性」がどのような「布置状況」^{コンストラクティオン}をもっていたか、などという点については、割愛せざるをえない。これらを論ずることは、アドルノ哲学のすべてを述べることであり、「同一性」問題を取りあげている本論では、いささか別の問題に入りこむことになるからである。

ただ、「同一性」問題をめぐるアドルノの所説を論ずるにあたって、看過しえないもう一つの問題として、「理性」と「自然」との「同一性」問題がある。しかし、この問題は、あの『啓蒙の弁証法』以来の問題を受け継ぐものであり、近代社会批判というより、西欧文明史批判に拡大される。あの『啓蒙の弁証法』は、「啓蒙的理性」が「自然」を支配し、同化しようとすることによって引き起される進歩と退行との両義性について述べていたものであった。その際の進歩とは、生産性の増大を中心とする社会的組織の拡大、自然状態からの離脱、言うならば「文化」⁽⁴⁾化であった。その退行とは、内的自然の抑圧、第二の自然への叩頭といったことであった。これも要するに、「理性」の「自然」支配

は、「社会」を介在させることによってしかありえないことによる。ところで、『否定の弁証法』においても、以上のような思考性は基本的に貫かれる。この『否定の弁証法』において、更に強調されることは、理性が自然の一部にかすぎないこと(二八三、三八八)、したがって、支配の原理と同一の「同一化」思考によって自然に対することは、結局のところ、人間の「人格の解体」(二七三)をもたらず以外の何ものでもない、ことなどである。それ故、人間主体の自然に対する支配的「同一化」の問題は、ひるがえって、実践的問題、例えば、「人間的幸福」「人間的自由」を考えるにあたっての手がかりとなる側面をもつ。

三

以上が、「同一性」「同一化」をめぐるアドルノの哲学の骨子である。アドルノの思考性が、「同一性」を論ずる際にも徹底的な反形而上学性に貫かれていることは、以上の説明でも分ってもらえたことと思う。『否定の弁証法』全体の中なかでは、特に、ヘーゲルとハイデッガーにみられる「存在—哲学」が「存在—神秘主義」(一一二)として批判される。「存在哲学」に対する批判の視角がカント的思考にもとづくものであることも、既に述べておいた。アドルノのカント的思考、つまり、反形而上学的二元論は、随所に認められる。まず、「認識主体」あるいは「思考」と「概念」との二元論がそれである。次に、「概念」と「事態」との二元論である。最後に、「事態」と「事物そのもの」との対比が問われる。総じて、アドルノの思考性には、唯物論的であるとともに形而上学的なものでもある「事物そのもの」を認識の枠外に置きながら、「認識主体」が「概念」を媒介にして、いかに「事態」との相互規定関係に置かれているかを論じようとする色彩が濃厚である。勿論、このような認識の構図自体が再び「事物そのもの」に規定され、反撥を受け、限定されるのか、ということが『否定の弁証法』の本来の意図ではあるが。

アドルノの哲学の特徴を以上のようにおさえるなら、当然にも、次のような問題が問われてくることになるはずである。というのは、アドルノの哲学を批判する多くの研究者が述べているように、アドルノの所説はドイツ古典哲学の観念性を抜け出せないのではないか、ということである。例えば、そのことをJ・フォン・ケンプスキーなどは、次のようにも言い切っている。アドルノの目指した批判は「まず第一に、史的唯物論の概念の批判的性格」を浮き彫りにすることであって、それを「哲学的に考察することは二の次」である。その結果、「彼は……史的観念論の存在を前提にする」⁽⁵⁾ことにならざるをえなかったのである、と。史的観念論を前提にしたというのは、ケンプスキーのいささか隠当さを欠く批評であるが、アドルノとしても、あの素朴実在論を根底に置いた弁証法的唯物論にくみしなかったのは、事実である。「弁証法は事物^{ザッヘ}そのもののなかにある。だが、事物そのものを反省する意識がなければ、弁証法はありえないだろう。単なる一者、差異のない全体的な物質^{マテリール}のなかでは、弁証法はありうるはずがない」(二〇三)。⁽⁶⁾したがって、アドルノは「物象化」論も社会的意識の問題として取扱い(一八九)、ソヴェト・マルクス主義者たちが、ルカーチのこの所説のなかに観念性をかぎとったことを、逆に、観念性を評価する意味で、正当な観察としている(同上)。

もっとも、アドルノの哲学についてはまったく逆の批判もある。ヘーゲルやハイデッガーの「存在」をどれほど非難しようとも、アドルノの「自然」が、土台、「存在」にあたるものではないかという批判は、トイニッセンやロールモーターなどによって、つとに指摘されてきたところであった。⁽⁶⁾更に言うなら、「自然」に対する支配的「同一化」ではない対応の仕方として、アドルノはあの「ミメーシス関係」⁽⁷⁾を考えている。だが、「ミメーシス関係」によって、支配の契機のない人間と「自然」との関係が再生されるなどという発想は、そもそも、人間を何か実体的な自然的なものとしてだけ考えている考え方であって、アドルノが展開している「自然概念」の批判に、いちじるしく悖ることに

なるはずだ——という批判もある。⁽⁸⁾

ドイツ古典哲学の観念性を抜け出しているかどうか、あるいはまた「自然存在」論に陥っていないかどうか、という批判に対する決着はそれなりにつけねばならないだろうが、アドルノの思考性に、そのような批判を受けてもしかるべき箇所が、随所に見られるのもまた事実である。アドルノの哲学については、あるいはまた、次のような批判も加えられるだろう。アドルノの思考性が、「認識主体」と「概念」と「事態」との相互規定関係にあることは、既に述べてきたとおりである。しかし、これら諸関係のうちでアドルノがこと更問題にしたのは、「概念」と「事態」との「同一性」「非同一次性」をめぐる問題であった。しかし考えてみれば、「同一性」「非同一次性」問題は、「認識主体」と「概念」との間にもあるはずである。つまり、「認識主体」が「概念」を通して「事態」に迫ることが出来るかどうかという問題は、もし、迫りえないとするなら、「概念」が適当なものではない可能性があるのだから、その「概念」を別な「概念」に変えればいいではないか、という批判である。アドルノの問うている問題は、どのような「概念」であるかにかかわりなく、「概念」そのものの一般的性格について述べているのだが、実証主義者ならば、当然にも、以上のような批判を提示してもおかしくないはずである。

以上、アドルノの「同一性」「同一化原理」についての論点整理や批判の視角を紹介した上で、改めて、二、三の私見をつけ加えてみたい。

その一つは、「同一化原理」が近代交換社会においては世界原理にまで拡大されているというが、アドルノのこの所説には具体的歴史性が稀薄ではないだろうか、ということである。近代交換社会を何時の時期以降と設定するかによって、この所説の内容も具体的にはかなり異なってくるはずである。例えば、ルネッサンス、宗教改革期という交換社会誕生期に、一体どれほどの「同一化原理」が貫徹していたであろうか。ルネッサンス期の哲学は、自然観一つ

をとってみても、むしろ、機械的同一化を未だ知らない思考性を展開してははずである。下って、十七世紀の機械的自然観の時代は、確かに「同一化原理」が進展していると思えるが、しかし、この時代とても、生産過程にたずさわる労働の質が、「同一化」されてはいなかった。十七世紀の機械的自然観の時代における労働の質が、「同一化」されてきたか、いなかったかという点をめぐって争われたのが、ボルケナウとグロスマンとをめぐるこの学派三〇年代の主要論争の一つであったはずである。更に、十八世紀後半の産業革命期以降の「同一化」思考と、二〇世紀後半における「同一化」思考とは、量質ともに違うであろうし、「非同一的なるもの」も同じものであるはずがない。アドルノの所説は、反語、比喩、パロディなどによって飾られているだけに、歴史的な具体性についてはかなり不鮮明さが目につく。この点、アドルノと類似のテーマを追っていたホルクハイマー（彼のテーマは、『理性』と『自己保持』との西欧文明史での位置づけであった⁽⁹⁾）の方が、その論理の展開においてはるかに歴史的具體性をもっていた、というべきであろう。

更には、「同一性」問題を認識論的次元に限ってみても、アドルノは多くの問題を手つかずのままにしてしまったように思われる。ハーバーマスに代表されるこの学派の後継者たちが問うた問題には、例えば、次のような問題がある。アドルノにとって、主体（観）—客体（観）は、相互に切り離せない存在であった。しかし、それは規定し規定される関係であり、あるいはカント的カテゴリーの相互依存関係をアナロジーで述べたものにすぎなかった。だが考えてみれば、主体が客体によって規定され、あるいは主体の認識構造が客体の存在様式によって規定されるということなら、当然にも、主体の認識構造は、はっきりとある種の客観性をおびたものと断定してもよかつたはずである。かつて、ホルクハイマーは、カントの認識主体の背後に暗い一般的主体を読みこんでいた。しかし、これは、カントの意識に未だはつきりとは昇ってきていなかったものだが、「社会的なもの」とホルクハイマーが読みこんでいただけ

であった。ホルクハイマーもアドルノも、カテゴリーの相互依存関係の問題や認識主体の背後にひそむ一般的主体の問題を、これ以上に進展させることはなかった。認識主体が孤立的にありうるものではなく、対象の反映をうけ、より広い一般主体に支えられているというなら、この主体を「相互主観性」(Intersubjektivität)をもったものと考えてもおかしくはないはずである。

ところで、アドルノの認識主体に「相互主観性」という概念をあてはめてみれば、「同一性」「同一化原理」の問題も、もう少し別な相貌を呈し、別な問題を孕んでくることになるだろう。というのは、認識主体が「相互主観性」をおびているという場合、単にカテゴリー論やら、意識の構造論やらだけではなく、もっと別な側面で「相互主観的」であることはいかどころかという追求が必要であろう。更に、アドルノにそくして言うなら、「相互主観性」をおびた主体は、一体、いかなるものに「同一化」を求めるのか、その際にはいかなる問題が孕まれているのかといった点について、歴史的考察がなければ無内容なものになってしまうだろう。これらの点を追求して行ったのが、フランクフルト学派第二世代を代表するハーバーマスであった。⁽¹⁰⁾

四

ハーバーマスが「同一性」「同一化原理」について直接的に述べた著作はない。だが、シニェベイト・カピタリスムス 晩期資本主義社会においては、一方において、いかなる集団もその存立の「正当性」を主張しえなくなっているにも拘らず、他方に、擬似「公共性」のみが支配的になっている現実を指摘し、現代における社会と政治との「正当性」を追い求めた彼の著作、『晩期資本主義における正当性問題』⁽¹¹⁾(七三年)は、結局のところ、「集団―同一性」の根底にもっと広い「同一性」の基盤を求めた著作であった。続いて彼は、七四年に二つほどの講演において、この「同一性」問題を掘りさげようとす

る。今、この二つの講演論文を中心にして、彼の関心のあり方を尋ねてみようと思う。彼の関心のあり方を尋ねてみることは、この学派第一世代と第二世代との問題意識の連続面と断絶面を知る上で、興味あるテーマであるのみならず、現代の社会的諸問題を考える上でも、重要なテーマであると思われる。

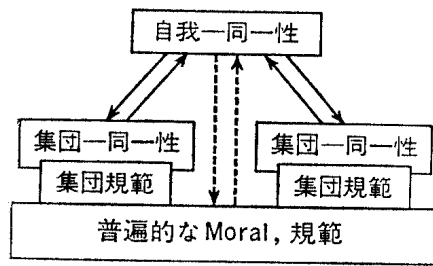
ハーバーマスの問題意識は、まず、「われわれの社会のごとく、複雑きわまりない社会が、理性的同一性を構成しうるかどうか」(九二)という問いから出発する。「理性的」という形容詞がついていることだけは別として、社会の「同一性」を求めるハーバーマスの問題意識が、社会の「同一性」の欺瞞性をあばくことを主張し続けたアドルノの問題意識とは、最初から逆方向を向いているのが了解されるだろう。とはいえ、ハーバーマスもまた、これまでの歴史にみる「同一性」が、何らかの強制的「力」^{ゲザムト}によってしか擁護されてこなかったことを知っていればこそ、「理性的同一性」を問題にするわけである。では、「理性的同一性」を考えるにあたってのハーバーマスの理論構成は、どのようなものであろうか。「同一性」をめぐるハーバーマスの所説は、「自我—同一性」(Ich-Identität)と「社会の同一性」、社会が集団によって構成されていることを考えれば、「集団—同一性」(Gruppen-Identität, od, die kollektive Identität)との二つを柱にして展開される。この際、彼の言う「自我—同一性」とは、人格がシンボリックな行為の継続的同一体であり、単一体であり続けること(九三)を意味する。したがって、ハーバーマスの言う「自我—同一性」は、カントの場合(アドルノの場合にもある程度あてはまる)のように、単なる人格的意識の統一性であるにとどまらない。それは、言語能力、行為能力といったおおよそシンボリックなコミュニケーション行為を、継続的同一的に行うる統一された人格であることを意味する。したがって、ハーバーマスの「自我—同一性」は、どうあっても「相互主観」的なものであらざるをえない。何故なら、相互了解を求めるシンボリックなコミュニケーション行為とは、そもそも相互主観的にしかありえないものだからである。しかも、ハーバーマスに言わせると、この相互主観的な

「自我―同一性」は、単に一般的な相互主観というのではなく、それぞれに集団化されたシンボリックなリアリテートに支えられたものであらざるをえないものでもある、という（九三）。

ハーバーマスのこの「自我―同一性」概念には、分析的自我心理学（サリヴァン、エリックソン等）、認識論的発達心理学（ピアジェ、コールベルク等）、象徴的相互行為論（ミード、ブルーマー、ゴフマン等）などで述べられているものの、共通項が織りこまれていたことは、ハーバーマス自身が述べているところでもある（六七）。しかし、今はこの問題に深入りしているゆとりはない。

それはともあれ、このようにして、ハーバーマスは、「自我―同一性」を「社会の同一性」「集団―同一性」と関連させる。だが、ここで問題が出てくる。諸個人は、それぞれ様々な諸集団の一員として参加し、様々な役割を担って生きている。とすれば、役割の分化、諸集団の対立にしたがって、「自我―同一性」は解体することになるのか、ということである。現実的問題としては、己れの担った役割や規範が部分的なものであったり、過去のもの、非合理的なものでしかなかったことが自覚されるような場合には、それらの役割や規範を中心にして形成されていた古い「自我―同一性」は解体され、新しい役割構造と規範のなかで、新しい「自我―同一性」が形成されることになる。このような新しい「自我―同一性」の形式のされ方は様々であろうけれども、ハーバーマスは、どのようなケースであれ、「自我―同一性」形成の核になるものを、それぞれの「集団―同一性」の根底を横断する形で横たわるモラルあるいは規範であるという。

というのは、「自我―同一性」は「集団―同一性」にそくして形成されるとは言いが、いかにして普遍的な「自我―構造」が形成されるのか、という問題は、これだけでは解決不可能であるからである。何故なら、「集団―同一性」は普遍的なものではないものを指して言うからである。そこでハーバーマスは、相対立する諸集団を結合せしめる結合



因を追求し、その結合因の普遍性を論じようとする。「集団同一性」は特殊なものであっても、相互の「集団同一性」を結びつける結合因が普遍的なものであれば、「自我同一性」がその普遍的なものに基づいて構築されるのは、当然だからである。今、ハーバーマスのこの構想を図式化すれば、左上図のようにならうか。

相互の「集団同一性」を結びつける結合因を、ハーバーマスは、ヘーゲルにそくしながら、近代以前の段階で三つに分ける。一つは、神話的世界像の世界である。ここでは、親族、部族関係の根底に神話的世界像が結合因として働いている。だが、この段階では、個体と世界一般とは直接的に結び合っているだけである。二つ目は、都市国家の段階である。ハーバーマスに言わせると、この段階ではじめて、相互に分化した「集団同一性」が生れてくるのであるが、それらを結びつける結合因は、(民族)精神である。だが、ヘーゲルがどれほどこの段階を賞揚しようとも、ハーバーマスは、この段階での個体と精神との間に同一性がはかられていないことを、例えば、奴隷の存在のなかに見ている。三つ目は、キリスト教に代表される世界宗教の登場の段階である。このキリスト教によって、はじめて相互の「集団同一性」は普遍的な規範によって結びつけられ、これを基にして一切の役割行動から解放された「自我同一性」の形成が可能になった(一〇〇)、というのである。

では、すべての社会構成員に是認される統一的規範を構成しえたキリスト教が、科学と世俗道徳との競合関係のなかで破綻を来たした近代において、普遍的規範を構成しうるものは何であらうか。国家、民族、階級といったものが普遍的規範を構成しうるとは、ハーバーマスは考えない。ルーマンとの実証主義論争を展開することになるハーバーマスにとって、現代社会のなかで価値ニュートラルなものと考えられ、普遍的規範を形成しうるかに思われている「経済」「技術」「科学」といったものも、相互の「集団同一性」を結びつける普遍的結合因たり

うるとは思われない。とすれば、ルーマンが述べているように、現代社会においては、社会構成員の意識の同一性などを求めるのは不可能であり、「それぞれの社会生活界における認識、体験、行為に関するシンボリックな意味体系や価値体系を超えて生み出される相互主観性などは、非常に様々な部分体系の操作要求を相互に決定するには、あまりにも無能力」(一一二)、無内容なものであろうか。

だが、ルーマンのような「経済」「技術」「科学」の操作可能性によって成り立つ社会システム論に対して、ハーバースはあくまでもフランクフルト学派の嫡男である。ハーバースは、ルーマンの所説に対して、あの『啓蒙の弁証法』が提示した地平を対置させる(一一四)。つまり、脱社会化された自然に対する技術的操作的対応が、いかに人間内の自然に対する抑圧にいたり、人間主体を奇形化させるにいたりしているか、というこの学派の年来の主張がそれである。結局のところ、倒錯した進歩主義でしかない社会システム論は、「諸個人から単に離れているというだけ」ではなく、諸個人が住むに価する世界の外に確立された社会」(一一四)を問題にしているだけである——これがルーマンに対するハーバースの反論である。ハーバースにとって、「社会システムの維持は、システム構成員が(内的)にそれを維持しようという」維持するにあたっての(内的)条件が満たされていなければ、「可能ではない」(一一四)のである。「経済」「技術」「科学」といったものは、社会システム維持の外的条件ではあっても、内的条件たりえない、というわけである。

とすれば、ハーバースにとって、やはり問題は、この複雑に分化し、相互の「集団—同一性」に分れて、それぞれの部分システムのなかのまた部分的役割を担って生きている現代の人間に、普遍的規範にもとづいた「自我—同一性」が、いかにして形成されるのか、しかも、それぞれの集団の結合因であり、かつ普遍的規範でもあるものに支えられて、いかにしてその形成が可能なのか、ということが問題になる。しかし、そのことを考えるにあたって、問

題を「自我―同一性」と「集団―同一性」とに二元論的に固定してしまつたのでは、ハーバーマスにとって解決の糸口はつかめない。両者の「新しい同一性」を求めて、ハーバーマスは集団のあり方を問題にする。「新しい集団的同一性もまた柔^{レフレクシブ}軟な形態においてのみ考えられうる。というのは即ち、集団的同一性なるものが、参加者の一般的かつ平等なチャンスの意識のなかで、同一化形成が継続的な学習過程として行なわれるようなコミュニケーション過程に基礎づけられることだ」(一一六)。つまり、ハーバーマスは、参加について誰しも平等であり、参加者の同一性形成が、学習過程を通してなされるようなコミュニケーションの行なわれている集団を希求するのである。そのような集団においてなら、学習プロセスによって規範形成が可能になる、というのである。

勿論、現実的にはそんな集団などあるはずはない。ハーバーマス自身もそのことを自覚しており、このような集団は、例えば、何らかの意志決定的な政治集団などではありえないだろうと語っている。そうではなくて、彼の考える集団は、様々な意志決定集団の規範の枠組を考え、問題にするようなコミュニケーションの行なわれている「サブ集団」のごときものようである。

それにしても、ハーバーマスの思考性は、規範形成における学習過程の重視といい、サブ集団形式のすすめといい、あまりにもオプティミスティックにすぎるように思われる。あまつさえ、その学習過程のためにカリキュラム編成まで考える段(一一九)になると、少なくとも、本論文で問題にしている「同一性」問題からは、はずれた問題になつてくるようである。

五

「同一性」「同一化」問題をめぐって、アドルノとハーバーマスとの問題意識のずれがどれほどのものであるかは、

以上をもって了解してもらえたことと思う。「同一化」を思考の当然の趨勢としながらも、決して「同一化」されることのないものを問うてやまなかつたアドルノの思考性には、現に存在するもの、歴史的社会的に生成されてきたものに対する和解と叩頭とを拒否して生きなければならなかつた、あの三〇年代体験が如実に生きていると言っているだろう。それに対して、戦後もかなり安定期に入った六〇年代から思想的営為を展開させはじめたハーバーマスにとつて、利害の対立する諸集団を結ぶ結合因を求めぬゆとりがあるのは、当然すぎるほど当然であるかも知れない。そしてまた、「経済」「技術」「科学」による社会結合問題以外、「自我―同一性」やら「相互主観性」などといった概念自体は無内容だとする社会システム論を前にして、ハーバーマスの執拗な反論は、それなりに意味があると言うべきであらう。しかし、ハーバーマスには、アドルノの世代のような強烈な歴史意識に支えられた問題裁断といった側面が稀薄なのは否定しうるべくもない。

しかし、今は二人の時代体験や歴史意識の差異を論じ、比較するのが意図ではない。問題は、異なる時代体験や歴史意識に基づいて論じられているそれぞれの所説を通して、あらためて現代における「イデntyテイト」とは何であり、何が問われるべきなのか、ということを探ねてみることである。以上のアドルノとハーバーマスの所説を通して、更に問題を埋りさげてみる手がかりは、以下のような諸点にあるかと思われる。

① アドルノにおける「認識主体」は、単に個的な主体と対象との関係においてではなく、「社会化された主観」と対象との関係においてこそ、最もその特長が発揮されるのではあるまいか。何故なら、対・自然関係の結果である社会的支配の強化も、対・社会関係の現われようである「物象化」も、ともに個的な主体ではなく、「社会化された主観」の対応であると考えた方が、論理整合的である。この「社会化された主観」は、それぞれの時代と状況に限定をうけた「相互主観」として、現われてくるだろう。アドルノの『否定の弁証法』は、このような「主体(観)」と対象

との関係の解体化というより、無限の反省化と呼ばれるべきものであろう。この反省は、「主体(観)」側にとっては分裂の自覚、つまり、人格的意識の統一性という「同一化」と、統一されえない対象性をおびた「非同一的なもの」との裂け目の自覚である。このような自覚は、「主体(観)」が相互主観的なものであれば、なお更、理解に容易であらう。また、この反省は「客体(観)」側にとつては、社会的現象と「事物そのもの」との乖離をひき起す。人間主体がある対象に向きあつてひき起されるこのような自他の反省は、アドルノの場合、鋭い社会批判に支えられているものではあるが、他面、ペルソナ論をめぐる伝統的なキリスト教神学とぶつかるものではない。⁽¹²⁾

② ハーバーマスの「相互主観」としての「自我—同一性」については、アドルノに比べて次の諸点が問題になるように思われる。(1)まず、ハーバーマスの思考には、弁証法思考が欠如しているのではないかということである。確かに、彼は「自我—同一性」、「集団—同一性」「規範」などの間の関連性について、歴史的社会的考察までしている。しかし、現実の問題として、「集団—同一性」は、単に並列的に存在しているものばかりではあるまい。自我が矛盾関係に立つ「集団—同一性」のそれぞれに役割行動を強いられるなら、「自我—同一性」は特殊—普遍の関係だけで論じられるものではあるまい。当然にも、そこには「引き裂かれた自我」あるいは、自我の反省化が問われてこなければならぬまい。ハーバーマスの問題には、あくまでも「分割された自我」「特殊化された自我」の普遍性要請だけが問われているように思われる。(2)次に、彼はあまりにも、要請としてだけではあるにせよ、「普遍的規範」なるものを出しすぎているのではあるまいか。「普遍的規範」がなければ、「自我—同一性」は果して確立されないものなのか。限定された時代、限定された状況における限定された「規範」と、「自我—同一性」の「同一化」「非同一化」だけでは、何故に、困るのか。(3)したがって、認識、言語、相互行為といった三局面(一八四)において、「自我—同一性」の具体的可能性と不可能性について、反省的思考が稀薄なのではあるまいか。

③ アドルノにとっても、ハーバーマスにとっても、問うてきたのは、^{ベルソン}人格論であった。しかし、今は、この人格論と^{インデヴィウイデニウム}個体論との関係を尋ねてみなければなるまい。この二つは、ハーバーマスも述べているように「自我論」にあっては、パラドクシカルな関係（九五）にある。つまり、人格としての「自我」なら「相互性」をもっているが、個体としての「自我」なら「排他性」しか持たないからである。だが、これまで西欧近代の思惟の特徴として、「自我の自覚」が述べられる時は、おおむね「個体論」と結びつけて論じられてきた。しかも、このような論の立て方は、中世共同体崩壊の後を受けて登場してくる市民的「個体」の展開といった、近代社会思想史論述の定石にも合うものであった。だが、今世紀の三〇年代に入るや、実体的自我が「相互主観」に解体される方向性をたどってくることになる。だが、「個体論」もまた解体していかなければならないのか。そしてまた、もし「個体論」が解体していかなければならないとしたら、社会思想史的に、そのこともつ意味は何であるのか。問題は、近代思想史の骨格の総体を組みかえなければならないほどの問題性を孕んでいる。

アドルノとハーバーマスとの「同一」性論をふりかえって、以上のごとき諸問題が抽出されてきた。問題は、「人格論」と「個体論」とを無反省的にミックスさせて論じてきた、近代思想史の骨格の総体を組みかえなければならないほどの重要な内容を孕んでいるのである。今回は、諸問題の抽出にとどめ、いずれ稿を改めて、これらの諸問題に解決の糸口を見い出す試みを展開してみたい。

註

本文中、アドルノの所説についている数字は、Theodor W. Adorno : Negative Dialektik, Suhrkamp Verlag, 1970. の頁数である。また、ハーバーマスの所説についている数字は、Jürgen Habermas : Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, 1976. の頁数である。

(一) M. Horkheimer : Traditionelle und kritische Theorie, in Kritische Theorie, Bd II, S. 152f.

- (2) 拙著『一九三〇年代の光と影』河出書房新社、一九七七、を参照していただければ幸いです。
- (3) Adorno : *Minima Moralia*, Suhrkamp, S. 57.
- (4) 「啓蒙的理性」の両義性とは、さきとさき「文化」の進歩と退行の両義性のことでもある。アドルノの著作のなかで「文化概念」抽出については、Friedemann Grenz : *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Suhrkamp, 1974, S. 186ff. に詳しい作業がある。
- (5) Jürgen von Kempski : *Literatur und Lukács, in Brechungen*, Reinbek 1964, S. 186f.
- (6) マイニッセンとローレンキーターの「フランクフルト学派」批判は、今日、古典的位置を占めることになった。Michael Teunissen : *Gesellschaft und Geschichte*, Walten de Gruyter & Co. 1969. Günter Rohrmoser : *Das Elend der kritischen Theorie*, Rombach, 1970.
- (7) 「リネーシス」関係についての論及は、勿論『啓蒙の弁証法』の方で本格的になされている。しかし、ホルクハイマーと違って、アドルノには、『啓蒙の弁証法』から『否定の弁証法』にかけて、論調に変わりはない。
- (8) Rohrmoser : *Das Elend*, S. 25f.
Grenz : *Adornos Philosophie*, S. 164.
- (9) Cf. M. Horkheimer : *The End of Reason*, 1941. その拙文は *Vernunft und Selbsterhaltung*, Fischer, 1970. である。
- (10) その問題については、例えば *Hermeneutik und Ideologiekritik, Mit Beiträgen von Apel/Bormann/Bubner/Gadamer/Giegel/Habermas, Suhrkamp, 1971, S. 140 f.* などを参照されたい。
- (11) J. Habermas : *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp 1973.
- (12) マルティンニは、神学的概念を追求したものであって、Traugott Koch : *Negative Dialektik*, Kohlhammer, 1973. Volker Spülbeck : *Neomarxismus und Theologie*, Herder, 1977. などを参照。