

博 士 論 文

全体主義と大衆

——フランクフルト学派・アーレント・エリアス——

2016年9月

広島国際学院大学大学院現代社会学研究科

小林 裕一郎

目次

はじめに ...6

- 1 本研究の目的 ...6
- 2 本研究の対象 ...6
- 3 全体主義と「大衆」との関係の理論化研究の現状と本研究の方法 ...8
- 4 全体主義と「大衆」とは何か ...9
 - 4-1 全体主義とファシズム ...9
 - 4-2 全体主義と「大衆」 ...10
 - 4-3 ドイツ独自の歴史の流れ ...10
 - 4-4 「大衆」の存在と全体主義運動の成立 ...12
- 5 「大衆」概念とは何か ...13
- 6 本論文の構成 ...14

序章 17世紀以降の「知覚の媒体」の変遷に見る「大衆」

—W.ベンヤミンのアレゴリー論の視点— ...17

はじめに ...17

- 1 「知覚の媒体」の二面性 ...17
 - 2 ベンヤミンとアレゴリー ...18
 - 3 「知覚のメディア」としてのアレゴリー ...19
 - 4 17世紀ドイツ・バロックのアレゴリー ...21
 - 5 18世紀啓蒙以降のアレゴリーと「大衆」の無思考さの形成 ...22
- おわりに ...23

第1章 18世紀啓蒙による概念化と暴力

—T.W.アドルノとM.ホルクハイマーの事例— ...24

はじめに ...24

- 1 啓蒙の過程 ...26
 - 1-1 啓蒙とは何か ...26
 - 1-2 神話と啓蒙 ...26
 - 1-3 啓蒙の退行 ...27
- 2 自然概念の変容 ...28
 - 2-1 二つの自然概念 ...28
 - 2-2 第一の自然 ...29
 - 2-3 第二の自然 ...30

3	暴力とミメーシス	...30
3-1	啓蒙とミメーシス	...30
3-2	抑制されるミメーシス的衝動	...31
3-3	野蛮さへの同一化	...32
3-4	ミメーシスからの暴力	...33
	おわりに	...34

第2章 19世紀帝国主義時代の種族的ナショナリズム

—H.アーレントの「大衆」と暴力— ...36

はじめに ...36

1	反ユダヤ主義という要素	...38
1-1	反ユダヤ主義についての2つの「誤解」	...39
1-2	国家と反ユダヤ主義	...39
1-3	無機質な存在としてのユダヤ人	...40
1-4	例外ユダヤ人と反ユダヤ主義	...42
2	ナショナリズムという要素	...43
2-1	2つの帝国主義	...43
2-2	種族的ナショナリズム	...44
2-3	「膨脹のための膨脹」という装置	...45
3	「大衆」という要素	...46
3-1	全体主義と「大衆」	...46
3-2	全体主義運動と「大衆」	...47
3-3	「大衆」の反ユダヤ意識	...48
	おわりに	...48

第3章 20世紀ドイツの「国民的性格」の形成と「大衆」

—N.エリアスの暴力論の射程— ...50

はじめに ...50

1	『文明化の過程』における「貴族階層」と「市民階層」との「編み合せ」	...53
1-1	「開かれた人」という認識	...53
1-2	「貴族階層」と「市民階層」との依存性	...54
2	文明化論と暴力論との関係性	...56
2-1	「国民的性格」から「国民的理想」へ	...56
2-2	「大衆」という存在	...57
2-3	「大衆」と「国民的理想」	...58
	おわりに	...60

補論 1 ノルベルト・エリアスの「外的強制」に関する一考察	...62
はじめに	...62
1-1 「外的強制」の発生	...63
1-2 「外的強制」から「自己抑制」へ	...64
2-1 「自己抑制」とともに形成される「閉じた人」という認識	...65
2-2 「自己抑制」が持つ自律的性格と自主性という自己経験	...66
3-1 ドイツの長期的な性格形成	...67
3-2 ドイツにおける軍人基準と「国民的理想」	...69
3-3 「決闘を許された社会」の「外的強制」と「自己抑制」	...69
4-1 第一次世界大戦を契機とする社会構造の変化と内的なものの不変	...71
4-2 混乱期の不安による軍人的気質と従属性	...72
おわりに	...74

補論 2 ノルベルト・エリアス暴力論の日本での受容について	...75
はじめに	...75
1 エリアス暴力論とは何か	...76
2 日本におけるエリアス受容開始（1970年代）	...77
3 日本におけるエリアス暴力論受容開始（1980年代）	...78
4 日本におけるエリアス暴力論研究の多面化（1990年代）	...79
5 日本における国家論的なエリアス暴力論の展開（2000年代）	...81
6 日本におけるエリアス暴力論の今後（2010年代）	...84
おわりに	...85

第4章 権威主義的性格と自由からの逃走

—「死の欲動」をめぐるマルクーゼとフロムとの対立—	...88
はじめに	...88
1 「死の欲動」とは何か	...90
1-1 「欲動」とは何か	...90
1-2 「死の欲動」と「自己保存」	...91
2 フロムの全体主義暴力理解と「死の欲動」の役割	...92
2-1 フロムと社会研究所	...92
2-2 『自由からの逃走』における暴力	...93
2-3 フロムとフロイトの差異にみる「死の欲動」の位置付け	...94
3 マルクーゼの後期フロイト理論の再評価とフロム批判	...96
3-1 マルクーゼの「社会批判」	...97

3-2	マルクーゼの「死の欲動」	...98
3-3	2つの「欲動」と「自己保存」との関係性	...99
	おわりに	...100

第5章 W.ベンヤミンにおける「大衆」と暴力の関係について ...102

	はじめに	...102
1-1	アウラの凋落における複製技術と「大衆」との関係	...105
1-2	小市民大衆とプロレタリア大衆	...105
1-3	「アウラの凋落」と複製技術	...106
2-1	「平等」のための「大衆」の秩序への同化	...107
2-2	秩序と破局という輪を破壊する芸術の役割	...108
3-1	「大衆」と映画	...110
3-2	映画という複製技術が生み出したナショナリズム	...110
3-3	映画資本と階級意識	...111
4-1	「礼拝的価値」と「展示的価値」という芸術作品の2つの価値	...112
4-2	芸術の機能変化	...113
4-3	映画によるあらゆる階層の組織化	...114
	おわりに	...115

おわりに ...117

1	所属から見る「大衆」概念	...117
2	全体主義との関係から見る「大衆」概念	...117
3	全体主義と「大衆」の関係についての理論化	...118
3-1	失われた自然を求める「大衆」	...118
3-2	「大衆」の「社会的性格」と全体主義の親和性	...120
3-3	「大衆」を導く指針	...121
3-4	全体主義と「大衆」との関係	...121
4	比較研究	...122
4-1	反ユダヤ主義の位置付けの比較	...122
4-2	暴力の位置付けの比較	...125
4-3	方法論の比較	...128
	むすびにかえて	...130

註 ...132

参考文献 ...140

初出 ...151

はじめに

1 本研究の目的

本研究は、「大衆 (Massen)」と全体主義 (Totalitarismus) との関係に焦点をあて、その理論化の歴史を明らかにしようとする試みである。

20 世紀は、全体主義という暴力 (Gewalt) が初めて認識の対象となった時代である。全体主義は、様々な視点から研究され、いくつもの理論が構築された。高度に文明化された社会に起こった全体主義運動 (totalitäre Bewegung) という得体の知れない現象は、そのまま野放しにするにはあまりに危険であり、あまりに不気味だった。そのため多くの人間が全体主義という現象を理解し何とか制御しようとして必死になり、様々な視点からの考察が行われた。その結果、全体主義を論じる著作が多数発表されることになる。本研究ではこうした研究の中から、全体主義を理論的に論じた研究を対象として考察を行っていく。そして最後に整理された考察を比較しつつ、どの理論化が最も成功しているのかを明らかにしたい。そのためにはまず研究対象を絞る必要がある。

2 本研究の対象

今回は研究対象を「大衆」と全体主義との関係に限定したい。しかし対象を「大衆」と全体主義という括りだけに絞っても、それに関連する研究全てを考察することは難しい。さらに全体主義概念の定義ひとつをとっても多様であり、何を全体主義とすべきかという問題もある。例えば H.アーレント (Hannah Arendt) はドイツのナチズムとソ連のスターリニズムを全体主義として規定する。しかしこの規定ではイタリアのファシズムや日本の軍国主義、さらには北朝鮮の恐怖政治は全体主義ではないのかという疑問が浮かぶ。それを現段階で明確に規定するのは困難である。なぜなら全体主義の定義は研究者によって全く違い、ここで拙速に平易な定義に同一化するのは危険だと考えられるからだ。

しかし最も大きな問題は、こうした暴力的な支配体制を全て全体主義と考えた場合、それらをひとつの全体主義として研究することの難しさにある。その困難さは著者の力量不足による部分も多々あるが、主たる原因は全体主義とその要因としての「大衆」との関係が国家の歴史に規定されることによる。つまりこれらの支配体制をその歴史も時代も無視してひとつの研究対象としてまとめることは、余計な視座を構築しその理解をますます困難にさせるのである。

そのため最初に本研究の対象を限定しておく必要がある。今回はドイツの全体主義と「大衆」との関係に焦点を絞りたい。具体的には 20 世紀前半のドイツに現れた全体主義運動を、自身への脅威として捉えたユダヤ系ドイツ人研究者たちの考察に焦点をあてる。彼らが全体主義と「大衆」との関係をどのような視点から研究し理論化していったのか、それを解釈していく。それは極めて恣意的な対象の選択ではあるが、全体主義という言葉から最も

連想されやすい支配体制がナチズムであるという点、さらに彼らが多くの印象的な研究を残している点が今回の研究対象選択に影響している。つまりイタリアのファシズムが全体主義と呼ばれる概念に含まれるかどうかは判然としないが、ナチズムは確実にそこに含まれており、さらに研究の要となる全体主義についての印象的な研究を多く残していることが、今回の対象選択の大きな要因である。

本研究では一次資料を歴史的に読み解いていくのではなく、全体主義的な暴力を社会的な視座から理論化した著作を「大衆」と全体主義の関係の理論化という視点から読み解くという作業を行う。そのため全体主義を類似した視座から理論的に考察している著作が、本研究では重要になる。そのためある時期、同じ時間、同じ空間を共有し、同様の視点からドイツの全体主義を研究したユダヤ系ドイツ人研究者たちの暴力論を、本研究の対象としたい。

それは 20 世紀前半にドイツのフランクフルト大学（Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main）周辺に集まることになった研究者たちの暴力論である。具体的には、まずフランクフルト学派第一世代といわれる M.ホルクハイマー（Max Horkheimer）、T.W.アドルノ（Theodor W. Adorno）、E.フロム（Erich Fromm）、H.マルクーゼ（Herbert Marcuse）、W.ベンヤミン（Walter Benjamin）の暴力論があげられる。彼らはフランクフルト大学に設置された社会研究所（Institut für Sozialforschung）の所員である。そのメンバーが後にフランクフルト学派と呼ばれるようになる。ただしホルクハイマー、アドルノ、フロム、マルクーゼはある時期この研究所に所属する研究者として共同で全体主義の分析を行ったが、それは一時的なものであり、後には研究方針をめぐって対立するなど決して学派と呼ばれるほどには一枚岩ではなかった。ベンヤミンにいたっては 1933 年にナチスが政権を奪取し研究所がフランクフルトで活動できなくなった後に、生活に必要な支援を得るため所員となる。そのためそれまでは対等だったホルクハイマーやアドルノとの関係が雇うものと雇われるものという関係に変わり、ベンヤミンは研究所から不当な圧力を受けていると感じるようになる。このように社会研究所との関係はそれぞれが多様な背景を持ち、そのことが彼らの研究の違いにあらわれていると考えられる。

さらに 1930 年にフランクフルト大学正教授となった K.マンハイム（Karl Mannheim）とともに彼の助手としてフランクフルトに赴任した N.エリアス（Norbert Elias）の暴力論がある。当時彼らと社会研究所のメンバーとの間に交流があったといわれているが、すでに有名だったマンハイムと違い、まだ無名だったエリアスが研究所のメンバーとどのような関係にあったのかはわからない。長命で遅咲きだったエリアスはアドルノが没した 1969 年頃から評価され始め、それまで見向きもされなかった主著『文明化の過程』もエリアスの暴力論として認知され始める。1977 年にはフランクフルト市が設立した T.W.アドルノ賞の最初の受賞者となり、その地位を確固たるものとする（奥村 2001: 10-6）。こうしたエリアス暴力論の受容については日本を中心とした考察を補論 2 で行っていく。

そしてフランクフルト学派とはいろいろな意味で関係の深かったアーレントの暴力論も

考察の対象としたい。アーレントは 1930 年前後にフランクフルトに住むが、大学や社会研究所と直接関係を持つことはなかった。しかし彼女の最初のパートナーはフランクフルト大学で教授資格を取得しようとして当時助手だったアドルノの反対にあう。さらにベンヤミンとも仲のよかったアーレントは、彼に対する研究所の仕打ちや、ベンヤミンの遺稿をめぐる研究所に対しての不信、アドルノのナチスへの歩み寄りなども明らかとなり、彼女は生涯アドルノやホルクハイマーに対して、良い感情を持つことはなかった（太田 2001: 30-48）。そのためかアーレントの暴力論は、アドルノやホルクハイマーと同様の対象を分析しながらも、全く違う様相をみせる。

当時の狭い学問的な世界に同じユダヤ系ドイツ人研究者がひしめき合い、互いに影響を及ぼしていたという事実は本論では重要になる。そこからは全体主義を暴力論として理論化する過程での影響も見えてくると考えられる¹⁾。

3 全体主義と「大衆」との関係の理論化研究の現状と本研究の方法

しかしフランクフルト学派、アーレント、エリ阿斯という括りでの全体主義と「大衆」との関係の理論化について、現段階では十分に論じられてはいないように思う。例えば、M. ヴィヴィオルカ (Michel Wieviorka) は、暴力を論じた著作 (Wieviorka 2004=2007) の中で、フランクフルト学派やアーレント、エリアスの暴力論について言及している。しかしフランクフルト学派第一世代で取り上げられているのは、アドルノとホルクハイマー、ベンヤミンだけであり、フロムやマルクーゼへの言及はない。しかもまとめて数頁言及しているのはアドルノだけであり、ホルクハイマーとベンヤミンはわずかに紹介されているのみである。同様にエリ阿斯も文明化論について数頁書かれている。最も多く取り上げられているのは「悪の凡庸さ」に言及したアーレントである。しかし言及の頻度に差はあってもそれはその個人の理論への言及に過ぎない。つまり彼らは個々に取り上げられているだけで、その理論化についてのまとまった言及は行われていないのが現状だといえる。

こうした研究を行う場合、理論の、つまり暴力論の整合性を見極める必要がある。しかし注意しなければならないことは多い。今回の考察は、各暴力論を再解釈する試みである。それは我々の視点からの解釈である。そこには暴力論を展開した当事者の意図したものは少なからず違う結果が予想される。ここで注意したいのが、再解釈の試みは暴力について論じた研究者の暴力論をなぞることではないということである。そういった解釈の方法もちろんあるのだが、各章での再解釈の試みは、これまでの再解釈の試みからの差異化を目指している。そこでの再解釈の試みは整理という方法による。ここでの整理とは、我々の視点からの整理である。つまり整理が即著者の理論をなぞることではないと考える。そもそも理論の研究においてそのような解釈は不可能だといわれる。著者が意図したことを正確に理解するなどということは著者自身にも不可能だと考えられる。その時、その場所で思考された理論は、その時、その場所にいる著者にしか理解されえない。すでに執筆当時とは変わってしまった著者にとって、それは別の様相を呈する。理論は執筆された瞬間

から著者の手を離れると考えられる。もちろん理論的研究の中には、著者が意図したことをどれだけ理解できるかを指すものも多々ある。しかしそれらは古典を紹介しただけ、あるいは教科書的という批判を浴びる。昔からあるこういった批判に対して理論研究ももちろん何らかの反論を試みてきた。結果、理論研究は、種々の方法を用いるようになる。そのひとつが、理論解釈の中での差異化の作業だといえる。つまり他の理論解釈との微妙な差異によって、その理論の新たな側面を導き出すことである。その副産物として著者すらも気づかなかった何かが、浮かび上がってくる可能性がある。それはあくまで副産物であり、主とする目的は、理論の再解釈、これまでの解釈ではなされなかった理解、あるいは新しい視点からの解釈を行うというものである。重要なのは、その解釈と、当の理論との間に乖離があってはならないということである。つまり解釈された理論には、必ず理論自体の整合性が求められる。重視すべきは、解釈された理論の整合性である。そのため整理という方法をとる。無理に新しい解釈を加えるのではなく、視点を変えることで理論内部を再整理し、整合性を保ちつつ、新しい理論の可能性を探るのである。それがあつた種の独自性になると考えられる。

4 全体主義と「大衆」とは何か

4-1 全体主義とファシズム

全体主義と「大衆」との関係の理論化についての考察に入る前にいくつか確認しておく必要がある。

まず全体主義とファシズム (Faschismus) との関係である。両者は類似概念であり、イタリアの独裁政治をファシズムと呼ぶ場合や、ナチズムをも含めてファシズムとすることもある。これをどう考えるかは研究者による。例えばイタリアの歴史学者 E.トラベルソ (Enzo Traverso) はファシズムを「破壊的な言動が特徴」の「典型的に反革命的な現象」ととらえる (Traverso 2002=2010: 18)。そして全体主義とファシズムとの関係を「ファシズムの全体主義」とし、その形成の前提に「近代」、「大衆社会」、「都市と産業の社会」を置き、さらに「軍隊さながら従順に動員される大衆が不可欠」だという (Traverso 2002=2010: 19)。これらの諸条件は、全体主義と「大衆」との関係と同様であり、ファシズムと全体主義との間に大きな違いは見られない。もちろん、その違いに大きな意味を持たせる研究者もいるが、今回はその差異には言及しない。なぜなら、ベンヤミンやアドルノなどもファシズムという概念を用いて全体主義運動を分析するが、そこに意図的な差異があるとは思われないからである。全体主義という概念自体が何を意味するのか、その根源にひとつの重点を置くアーレントに比べ、他の研究者は全体主義とファシズムを別々の現象として把握する意図はないと思われる。ここではファシズムを全体主義のひとつの形態として考えることにしたい。彼らが重視したのは現象に貼られたレッテルではなく、その内容なのである。

4-2 全体主義と「大衆」

では重視されるべき内容、つまり全体主義と「大衆」との関係とは何なのか。全体主義は、その思想が軌道に乗った時、運動とかす。全体主義運動とは「大衆」の存在の大きな運動である。「大衆」は、ただ全体主義を外部から支持し、運動を維持するのではない。全体主義運動の中で自身の生命をも犠牲にする。そこでは「大衆」は完璧に見える同一性に陶酔し、自らを客観的に認識する能力を失う。そしてその陶酔から自らを覚ます要因に無慈悲である。それは必ずしも他者にだけ向けられるものではない。なぜなら「大衆」は同一性の陶酔の中で自らを律し「よそ者」になることを避けようとするが、陶酔状態の中にあってその同一化の範囲の変化に気づかない。そして同一性は常に排他性を伴う。排他性なくして同一性は保てない。そのため全体主義運動には排他性がつきものであり、その矛先は非同一的なものへと向く。ある時、気がつくと自分がその同一性から逸脱し排除の対象となっている。例えばヒトラーとともにナチスの政権奪取に力を発揮した SA (Sturmabteilung) 指導者 E.レーム (Ernst Röhm) などはその典型といえよう。レームは全体主義へと同化し、その運動を推進した人物であるが、いつの間にか全体主義の指針から逸れ粛清される。これは全体主義内部での淘汰の例である。その同一化の範囲がどうかかわるかは、誰にもわからない。意図的にその範囲を規定することはできるが、それは一時的なものである。そこには大きな不安がつきまとう。権力者は新たな権力を得るために奔走し、自分がどれだけこの運動の中でその同一性に順応しているか競い合う。それは新たな権力の奪取こそ、その支配体制における同一性からの非逸脱の証拠を、自身が感じ取れる唯一の方法だからだと考えられる。自分は支配体制への高度な順応者なのだから、同一性からの逸脱者ではないはずであるという安心感が、不安と陶酔の狭間で揺れる全体主義者をつくりだす。さらに同一性への自らの順応性を内外に顕示するためにも、そこから少しでも逸脱した人間を排除する。それにより自分は同一性を維持する側の人間であり、逸脱した人間は同一性から外れた人間であるというレッテルを貼り、自身の不安を打ち消し、さらなる同一性への同化がなされるのである。誰が同一性を保ち誰が逸脱しているのか、それは全体主義へと同化した人間でもわからない。反ユダヤ主義や反共産主義といった基準は、ただプロパガンダとしてイデオロギー化し顕在化した基準であり、そこにしか同一性の顕在性を見いだせない人間により維持された基準である。基準のない運動の中では、反ユダヤ主義や反共産主義などのイデオロギーは誰にでもわかりやすい同一化の指標だったと考えられる。もしそういった表象がなければ権力者といえども流動的な同一性の中で、その外部へと転落するのではないかという不安におびえることになる。そこに「大衆」という不安定要素が見え隠れする。

本研究では、こうした全体主義と「大衆」との関係に焦点をあてる。

4-3 ドイツ独自の歴史の流れ

ではなぜ「大衆」は力を持ったのか。そこにはドイツ独自の歴史の流れがある。

まず簡単にはあるがドイツの歴史を振り返っておきたい。ドイツという国家の独自性は、その歴史に規定されている。ドイツは何度もその国土を蹂躪されることで、ナショナリズムを高揚させ、そのたびに国家の理想や枠組を再認識してきた。

ドイツは東フランク王国を基礎として 962 年にオットー1世がローマで戴冠し「神聖ローマ帝国」が創建されたことにより、後のドイツの理念的な基礎となる。この当時の神聖ローマ帝国の見かけ上の強大さは²⁾、ドイツの歴史の中で常に理想とされる。しかし神聖ローマ帝国の創建は、皇帝を選出する選帝侯の特権を認めることになり、さらに宗教的権威を基礎とするため、宗教の権威の失墜は神聖ローマ帝国の存在意義にかかわる問題となる。

ドイツに端を発する 16 世紀の宗教改革によってそれぞれの信仰する宗派へと別れていった人々の心理的安定は、しかしヨーロッパを席卷したカトリック・プロテスタント諸国による紛争を経て、人々に宗教的な倦怠感をもたらし、宗教が示す真理への疑念を抱かせた。同時に、宗教的な権威が弱体化すると神聖ローマ帝国の権威も弱まり、結果としてドイツの中央集権化が遅のき、ますます国家による租税と暴力の独占を遅らせることになる。

さらにドイツは 17 世紀に三十年戦争の主戦場となって荒廃し、その文化も言語も衰退することになり、萌芽的な啓蒙への期待を抱かせた。つまりこうした宗教への懐疑、少なくとも不安が、啓蒙という一種の光に、人々をよりひきつけ、その目をくらませる力を持たせる要因となる。

期待された 18 世紀啓蒙は産業革命とも連携しつつ、社会の科学化を推進する。科学的な合理性が社会の正義となり、科学は理性として宗教に変わる信仰の対象となる。科学的な判断を覆すためには科学的な根拠を示す必要が生じる。科学を批判するために科学を用いるという矛盾は、さらなる科学への盲信を生む。本来なら自ら考えて行為する人間をつくりだすという目的を持った啓蒙は科学を理性とすることで、極めて無思考な人間をつくりだす。ひとつひとつ考えて判断するというストレスから逃れるすべを得た人間は、ますます科学を重視し、科学的な証拠付けがなされないものを迷信、あるいは理性的でないとして排除するようになる。現在へと続くこうした科学偏重に対してホルクハイマーやアドルノは、異を唱えてそれへと陥らないような研究を行い、科学的な理性から逃れるすべを探していた。しかしこうした流れはドイツにだけいえることではない。だが度重なる戦禍によって荒廃し細かな領邦に分断され中央集権化も自己抑制も進まないドイツは、より科学という魅力にひきつけられたのだと考えられる。弱小国ドイツが強国への道を歩むには、かつての神聖ローマ帝国のような強さが必要とされ理想とされる。理想をかなえるためには軍事力の強化が求められる。科学の発達には軍事技術の発達によってなされたとよくいわれるが、ドイツはまさにそうだった。啓蒙や文明化によって他のヨーロッパ諸国とある程度同等の国家水準となったドイツは、フリードリヒ大王のプロイセンや神聖ローマ帝国皇帝を世襲していたハプスブルク家のオーストリアのような一部領邦が軍事力を強化し、再び他の強国と肩を並べるようになった。しかし当時のドイツはさらなる軍事力の必要性を痛感することになる。

それは18世紀末のフランス革命を契機とする。19世紀の初めに革命の混乱の中から現れたナポレオンは、ヨーロッパ諸国を蹂躪し、形骸化していた神聖ローマ帝国を終焉させた。ナポレオンをとめることができなかったドイツは、侵略者によって多くの領邦の統合がなされる。結果的に中央集権化が進んだとはいっても、もちろんドイツを形成する主要国がこれを喜んで受け入れたわけではない。それは貴族階層だけではなく他の階層の国民意識の急激な芽生えにもつながった。フランス軍が国土を闊歩する姿を目の当たりにした人々はナショナリズムを高揚させ、ドイツ人としての意識を生じさせた。同時にそれまであまり意識されることのなかったドイツという国家意識も形成されることになる。

ナポレオン失脚後、19世紀ドイツは革命などを経てプロイセンが力を持ち、首相ビスマルクの主導によりオーストリア、フランスを戦争によって破り、念願だったドイツ統一を果たす。この軍事力によるドイツ統一という偉業が、ドイツ国民にとって大きな理想として定着することになる。

20世紀に入り第一次世界大戦の敗戦と革命によって皇帝は退位し帝国は終焉する。ドイツ国民は大恐慌や敗戦による巨額の賠償などによる経済的不安定さの中で再び弱小国の悲哀を感じ、強国ドイツという理想を強く願うことになる。そしてドイツは全体主義という暴力に取り込まれていく。

4-4 「大衆」の存在と全体主義運動の成立

このドイツの歴史を念頭に置きつつ、以下ではドイツにおける「大衆」について簡単にふれておきたい。

「大衆」が最初に大きな力を持ち、歴史の表舞台へと躍り出たのはフランス革命だといって間違いないと思われる。フランス革命は、まさに啓蒙化した「大衆」のなせる業だった。

しかしドイツでは「大衆」が表舞台にでるまでには時間がかかった。ドイツで「大衆」が力を持ち最も社会的な影響を及ぼしたのは20世紀前半になってからである。ドイツにおいて「大衆」が権力者に対して、この時ほど力を持ったことはかつてなかった。だからこそ権力者は全体主義運動という同一化の中へと「大衆」を巻き込む。権力者たちは「大衆」をひきつけるすべとして一貫性を持った架空のイデオロギーを利用し、それを「大衆」は支持する。もちろん「大衆」がそれを支持したのは経済的要素など他にも理由がある。最も大きな理由として、第一次世界大戦の敗戦とともに成立したヴァイマル共和国への反動があげられる。

ヴァイマル共和国はその始まりから負の出発であった。ドイツ第二帝政の崩壊によって背負わされた種々の負債は、莫大な戦費や賠償金といった経済面だけでなく、「大衆」を大量に増加させることになった階級の崩壊など社会的な側面からも発生した。敗戦国ドイツの大幅な社会変化が、国民のやり場のない怒りを増幅させ、その矛先を政府に、そしてユダヤ人へと向けさせたことはよく知られている。ヴァイマル期のドイツは世界恐慌な

どの不運も重なり、国民の怒りをさらに増幅させることになる。そこに現れたのがナチスだった。雇用促進のための公共事業としてアウトバーン建設などの経済政策を行い、ドイツ人のやり場のない怒りを一貫性を持ったイデオロギーを用いて吸収し、「大衆」を糾合することでナチスはその運動を開始する。現在から客観的に見るならば、そこに至るまでにナチスをとめることはいくらでも可能だったように思える。なぜならナチスの政権獲得までの動きは非合法的な部分も多々ありはしたが、主とした政権獲得の方法は合法的な選挙によるものだからである³⁾。ヒトラーの首相就任にしても当時の指導者たちの政治的な思惑による部分もあるが、ヒトラーを無視できないものにしたのは合法的な選挙によって議席を伸ばしたナチスが議会で第一党になり存在感を示したからにはほかならない⁴⁾。つまりナチスが政権に近づけるかどうかの選択をしたのは「大衆」だったということである。そのためナチスは政権獲得まで順調に議席を伸ばしたわけではないし、全ての国民の支持を取りつけていたわけでもない。ヒトラーが首相に就任する直前の選挙でナチスは第一党になりはしたが、獲得した議席数は全議席の過半数には届いていない。

もちろん首相就任後のヒトラーは、すでに大統領 P.ヒンデンブルク (Paul von Hindenburg) によって乱発されていた「大統領緊急命令」を使用し、憲法の保障する基本的人権を停止させ、反体政党等を弾圧する。そして「全権委任法」を成立させ⁵⁾、ヒトラーの独裁は始まる (池田 2015: 169-76)。こうした強権的な指導者を「大衆」は求めたのである。

一度全体主義運動が動き出すと、それを内部からとめることは難しい。それは独裁者といわれる人間にとっても同様である。全体主義運動の中では独裁者もその歯車のひとつと化し、自覚しているかどうかはともかく独裁者という役割を演じているに過ぎない。エリアスによれば太陽王と呼ばれた偉大なフランスの王ルイ 14 世ですら、人間相互の網の目の中で自らを無意識に律していたはずだという (Elias [1969b] 1997=1978: 278)。

「大衆」と全体主義の関係を理論化する上で、こうした相互依存性が網の目のように他者を律していく過程が重要になる。この抑制論については、補論 1 で言及する。

5 「大衆」概念とは何か

しかしそもそも「大衆」概念とは何を指すのか。それを明らかにするのは実は簡単なことではない。全体主義同様、あるいはそれ以上に研究者によって「大衆」概念の定義は違う。「大衆」を一義的に定義することはほとんど不可能といえる。研究者の属性や対象となる「大衆」の空間的、時間的背景などの違いが、「大衆」という概念枠組みを規定する。当然その規定によって「大衆」概念の差異が生じる。もし「大衆」を明確に定義しようとするなら、それはどうしても無数の視点からの「大衆」概念の定義を列挙するという形態をとらざるをえない。もし一義的な定義にこだわるなら、概念規定にともなう排他性が必要となるが、本研究では暴力的に「大衆」を定義することはしない。だがある程度の概念の規定は必要である。

「大衆」概念を定義する場合、何かに属する人間という単純な括りによる方法では、一義的なものになってしまう。例えばブルジョアジーとプロレタリアートという括りにおいて、プロレタリア大衆として「大衆」を規定してしまえば「大衆」はプロレタリアートと同義となる。だからといって何かに属さない人間を「大衆」と定義する場合も、その何かが明確でなければ定義は難しく、その何かを規定すれば自ずと「大衆」も規定され一義的なものへと集約される。「大衆」とは類似した概念である群衆、あるいはモップと呼ばれる集合体は階級に属さない存在であるが、階級に属さないという規定において非階級的な集団として規定される。

だがこの「大衆」概念の規定にこそ、それぞれの研究者の視点が現れる。例えばスペインの哲学者 J.オルテガ (Jose Ortega y Gasset) は 1930 年に刊行した『大衆の反逆』 *La rebelión de las masa* の中で、「大衆」を「とくに労働者の意味で理解してはならない」とし、「それは社会の一階級をさすのではなく、今日の社会のあらゆる階級のなかに見られ、それゆえに、大衆の優越し支配しているわれらの時代を代表する人間の種類、あるいは存在のあり方を示している」と定義する (Ortega 1962=2002: 134)。またドイツのナチズム研究者 D.ポイカート (Detlev Peukert) は「大衆」を新旧の中間層⁶⁾に求めはするが (Peukert 1982=2005: 129)、それは中間層がそのまま「大衆」だといっているわけではない。そうではなく抵抗しないという意味において「ナチスの大衆基盤」という役割を中間層が担ったとポイカートは指摘しているのである (Peukert 1982=2005: 129)。

このように「大衆」概念の一義的な定義付けは難しいが、それぞれの研究者が階級等の他の社会的存在との関係からその定義を行っていることがわかる。もちろん全体主義と「大衆」という 2 つの概念間の結びつきからの規定においても、そこには一義的な定義は存在しない。しかし視座を全体主義と「大衆」という関係性に限定することによって、ある程度定義が可能となるはずである。

この「大衆」概念を規定するために、ベンヤミンが用いたのが「知覚の媒体 (Medium der Wahrnehmung)」という視点だと考えられる。詳しくは次章で見ていくが「知覚の媒体」とは、知覚、つまり認識し意味を付与する感覚と、自然的あるいは歴史的な諸条件とを媒介する媒体のことである (Benjamin [1936] 1989=1994: 68)。

本研究では、この「知覚の媒体」の考察を手始めに 20 世紀全体主義へと至るドイツの暴力研究の歴史をたどっていく。

6 本論文の構成

本論文は、序章と 5 つの章、さらに 2 つの補論によって構成されている。

まず本研究では序章として、ベンヤミンの概念である「知覚の媒体」とアレゴリーという 17 世紀ドイツ・バロック時代の芸術手法との関係から考察を開始する。ここでの大きな目的は「知覚の媒体」の変化を、ベンヤミンが重視した概念であるアレゴリーの変遷として見てゆくことにある。17 世紀の閉塞したドイツでは比喩から比喩へと飛躍するアレゴリ

一に救いを求める。しかし実際にそこから抜け出せるのは18世紀になってからである。

第1章では、その救いとなる18世紀啓蒙についてアドルノとホルクハイマーの理論を通して見ていく。そこでは本来人間をより理性的にするはずの啓蒙が、野蛮化へと陥る過程が考察されている。18世紀は信仰されるべき対象が宗教的な心理から啓蒙的な理性へと変化したことで、人間が理性に託した合理的思考が誕生し、人間はその思考によって内外の自然すらも制御する力を得ることになる。しかしそれは科学への盲目的信仰と、非科学的なものへの排他性へと繋がる危険な道へと通じる。そこに「大衆」という不確定要素が加わる。

第2章ではアーレントの初期の著作である『全体主義の起原』における全体主義的な暴力の過程を整理する。アーレントは全体主義の時代をヨーロッパで生きたユダヤ人であり、アメリカに亡命してからは全体主義についての考察を行っている。その成果が第2章で対象とする『全体主義の起原』である。今回は本書を分析するために、反ユダヤ主義、ナショナリズム、「大衆」という全体主義の3つの要素に着目し考察を進めた。これら3つの要素は、相互に関連しながら全体主義を形成していく。第2章ではこうした要素を中心に歴史的な形成過程をたどりながら、全体主義と反ユダヤ主義との関連を整理する。そして最終的にアーレントの全体主義的な暴力論を示すことを目指す。

第3章ではエリアスの暴力論の射程について、エリアスの概念である「編み合せ」を手がかりに考察していく。エリアスの暴力論は前期の主著である『文明化の過程』と、後期の主著である『ドイツ人論』とに分けられる。これまでの研究においては暴力がなぜ起きないのかという『文明化の過程』における考察のみが取り上げられ、暴力発露が問題となる『ドイツ人論』が研究対象となることはほとんどなかった。しかし一見真逆に見えるふたつの考察は長期的な視点を通すことによってひとつの暴力論としての射程を持つのではないかと考えられる。第3章ではこの射程について見ていく。

補論1では、エリアスの抑制論に焦点を絞り考察していく。具体的には「外的強制」と「自己抑制」との形成について考察し、その「自己抑制」が全体主義にどのように関係してくるのかを、主に『文明化の過程』や『ドイツ人論』でのエリアスの理論を整理しながら解釈することを目指す試論である。

補論2は、日本においてエリアスの暴力論がどのように受容されたのかについて明らかにすることを目的とする。それまでほとんど知られることのなかったエリアスが1970年代以降ヨーロッパをはじめ、日本においても受容されるようになったのはどうしてなのか。またその過程においてエリアスの暴力論はどのように受け取られたのか。補論2ではこうした疑問に対して、日本におけるエリアスの暴力論についての論文等を参照しつつ、大まかな受容の流れを解釈しようとする試みである。

第4章では、フロイトの概念である「死の欲動」を、フランクフルト学派第一世代のフロムやマルクーゼがどのように受容したのかを整理し、その中で「死の欲動」がどういった役割を担ったのかを見ていく。今回はマルクーゼからフロムへの批判という視点からこ

これらの整理を行う。マルクーゼは後期フロイト理論の再評価を通してフロムを批判する。その考察で軸となるのが「死の欲動」と「破壊性」、「死の欲動」と「自己保存」という概念間の関係である。こうした関係性を読み解くことで「死の欲動」に対してフロムとマルクーゼが持つ認識の違いを明確にすることが第4章の目的である。

第5章では、序章で取り上げたベンヤミンについて再び考察する。序章では17世紀ドイツ・バロック時代の「知覚の媒体」としてのアレゴリーという芸術表現を取り上げたが、第5章では啓蒙を経た19世紀後半から20世紀前半にかけての「知覚の媒体」として複製技術の代表的存在である映画と全体主義との関係について考察する。映画というプロパガンダとの親和性を持った媒体が、全体主義の「大衆」動員にどのようにかかわってくるのか、こういった問題に第5章では取り組んでいく。

序章 17世紀以降の「知覚の媒体」の変遷に見る「大衆」

—W.ベンヤミンのアレゴリー論の視点—

はじめに

本章の目的は、W.ベンヤミンのあまり注目されることのなかった概念である「知覚の媒体」に焦点をあて、その変遷を探ることにある。

本研究の目的が「大衆」と全体主義暴力との関係の理論化の過程を明らかにしていくことであるというのはすでに述べた。しかし全体主義暴力については膨大な研究の蓄積があり、他の研究との差異化をはかるために視点を絞る必要がある。そこで本章ではベンヤミンがいう「知覚の媒体 (Medium der Wahrnehmung)」に焦点をあてたい。

「知覚の媒体」とは時代とともに変わりゆく存在である。そこに焦点を絞ることで「大衆」と暴力との関係が何によって構築されたのかが明らかになる。ユダヤ系ドイツ人研究者としてナチスの暴力を体験したベンヤミンの視点を、わかりやすく示すのが「知覚の媒体」と「大衆」との関係の明確化だと考えられる。

ベンヤミンは、その「知覚の媒体」を芸術という視点から考えていく。17世紀ドイツ・バロック時代に始まり20世紀へと続く芸術の変化が、人間の知覚に与えた影響の考察を通してベンヤミンは、暴力の要因を考察する。

本章では、こうした「知覚の媒体」としてのアレゴリーの変遷を見ていくことで、本研究全体を先取りした縮図を示したい。本章で取り上げる歴史的な流れと、その中での「知覚の媒体」としてのアレゴリーの変化から読み取れる、時代と「大衆」との関係は、以下の章での「大衆」とそれを規定する社会とを考える時の目印となるはずである¹⁾。

1 「知覚の媒体」の二面性

ベンヤミンにとって芸術は、その社会の「知覚」を理解する指標であった。「芸術が意義をもった時代の知覚がどう組織されていたか」、それをその「芸術から推理する」ということをベンヤミンは重視している (Benjamin [1936] 1989=1994: 69)。つまりベンヤミンは、各時代における「芸術」と「知覚」との関係の問題にしているのである。

こうしたベンヤミンの時代診断には「知覚の媒体」という視点が用いられる。「知覚の媒体」は二面的な概念だと考えられる。ベンヤミンは「知覚の媒体」を、当時の人間の認識の媒体として用いる。しかし同時に当時の人間の認識を理解するための媒体としても機能する。それらは複雑に絡まり合う認識であり、相互に依存した関係といえる。

ひとつ目の側面として、現在から対象を見るという機能がある。つまり、この概念は現在から対象となる社会を認識するための媒体であるといえる。ここで取り上げるベンヤミンは17世紀バロック時代と、19世紀後半から20世紀前半の複製技術時代を対象とするのだが、17世紀バロック時代の認識の媒体は、アレゴリーという芸術の表現方法に代表され、

そこからアレゴリーがなぜ必要とされたのかが問われ、メランコリーな雰囲気漂う社会がそれを必要としたという仮説を導き、それを規定するのが歴史的な諸条件、つまり宗教的な閉塞感だという理解へといたる。同様に 20 世紀前半には、その機能は映画という複製技術の代表的な表現へと変わり、映画がどのように使用され、どのように受容されたのかを認識する媒体として用いられる。

こうした「知覚の媒体」、つまり認識の媒体は、当時の知覚を理解するための現在からの認識の媒体であると同時に、もうひとつの側面を持つ。それは当時の人間の知覚の媒体の要素でもあるという側面である。これはある意味当然である。現在から対象となる社会を見る時、その社会を認識する人間の知覚の要素として、アレゴリーや映画が用いられるからである。その社会を生きる人間はアレゴリーや映画を通して自身が生きる社会を認識し、自身の認識を再構築していく。それは認識の一側面ではあるが、重要な側面でもある。

だからこそ、ベンヤミンは「知覚の媒体」を、社会を認識する視点として用いたのだと考えられる。ここから、ファシズムにとって「大衆」はどう認識されていたのかという部分も見えてくるはずである。

2 ベンヤミンとアレゴリー

本節では、ベンヤミンが甦らせた認識のための概念であるアレゴリーに焦点をあてて、その変遷と「大衆」との関係を探っていく。ただし「大衆」という近代の産物が登場するのは、18 世紀啓蒙を経た後である。

ベンヤミンは、その難解さから理解されず受理されることのなかった教授資格請求論文において、アレゴリーをその主軸として考察を行った。この概念は、その後のベンヤミンの認識の基盤となり、様々な著作に登場することになる。通常アレゴリーは比喻と考えられる。しかしベンヤミンは、それをただの比喻ではなく、時代の性格を診断するためのキー概念として使用する。アレゴリーがどのように受容され、どのように評価されるのかは、その時代を知覚する媒体の機能となる。アレゴリーの評価は時代によって異なり、アレゴリー的表現も隆盛と衰退を繰り返す。先取りするならば、アレゴリーは 17 世紀に評価され、18 世紀、19 世紀には批判の対象となり、再び 20 世紀に評価されることになる。それにはドイツの歴史的な背景が大きくかかわってくる。

ベンヤミンはこの概念を通して、17 世紀から 20 世紀前半までの人間の知覚を認識しようとしたのではないかと考えられる。道籐はベンヤミンが「バロックと近代の重なり合い」を見ていたと指摘するが（道籐 2015: 97）、ベンヤミンはその「重なり合い」をアレゴリーの変遷を通して見ようとしたのではないかと考えられる。憂鬱な 17 世紀に必要なアレゴリー的表現は、同様に 19 世紀後半から 20 世紀前半にも必要とされる。しかし 20 世紀初頭にはアレゴリー的な機能は、複製技術によって代替される。それはアレゴリー的表現が必要とされなくなるということではない。そうではなくアレゴリーを必要とするか複製技術を必要とするかは受容者の性格の違いだと考えられる。しかしベンヤミンにとっては、

それらはその時代の知覚を認識するための道具であり、その変遷を追っていくことは、その時代の知覚を規定する歴史的諸条件の変遷を見ていくことにもなる。以下では、アレゴリーの変遷と歴史的な諸条件との関係を通じて「大衆」があらわれてくる過程にアレゴリー的な機能が果たした役割について見ていく。

3 「知覚のメディア」としてのアレゴリー

ベンヤミンの考える 19 世紀後半から 20 世紀前半にかけての「知覚の媒体」(Benjamin [1936] 1989=1994: 69) が映画などの複製技術の産物であるならば、17 世紀の「知覚の媒体」はアレゴリーという芸術手法だと考えられる。

初期バロックの詩の中でのアレゴリーの例として W.エムリッヒ (Wilhelm Emrich) は G.R.ヴェッカーリンの「バーデン辺境伯令嬢アンナ・アウグスタの早世によせて」を紹介している。以下少し長いが、アレゴリーの例として説明しやすい詩であるため引用する²⁾。

痛ましきかな生命の終わり、汝の生命は、
一日のめぐりにも似て、麗しくも長からざりき。
そは、日の出の前のかそけき星、
明けゆく空に輝く曙光、
気高き胸より湧きいづる嘆息、
嫌悪ならざる愛ゆえの嘆き、
日射しとともに消えゆく霧。

風に舞い立つ砂埃、
夏の夜明けの露しずく、
香り馨しきひとすじの風、
春とともに掻き消える残雪、
ほころんではたちまち萎む花、
色とりどりに乱れる虹、
風に震えるたおやかな小枝。

進むごとき夏の驟雨、
灼熱の陽光に溶けゆく氷、
清らかにして脆きガラス、
一夜のうちに涸れ果てる滝、
瞬時を駆けるまばゆき稲妻、
頭上を襲う矢のごとき雷光、
悲しみにて終わる高笑い。

心地よい響きとともに消えゆく声、
つかのま残るその声の反響、
愉快に過ごしたわずかな時、
眠りとともに途絶える夢、
嬉々として飛びかう鳥の飛翔、
雲間の太陽が投げかける影、
風に飛散する煙。

かくのごとし汝の生命（素早く消え去りぬ）、
そのはかなさは、わずか一日のめぐりにして、
星、曙光、嘆息、霧、嘆き、
砂埃、露しずく、風、残雪、花、虹、
小枝、驟雨、氷、ガラス、稲妻、滝、
雷光、高笑い、声、反響、
時、夢、飛翔、影、そして煙に他ならざりき。

(Emrich 1981=1993: 36-8)

このように次から次へと移り変わる比喻の中で、意味の繋がりを欠く表現が連なる。エムリッヒによると、この詩は令嬢の早世を悼むものであるのに、「哀悼の歌には不可欠」なもの、例えば令嬢に対する「哀悼の気持ち」、「悲しみ」、「痛みの感情」の表現などが「ことごとく欠如」している (Emrich 1981=1993: 38)。後の時代と違い、この時代の詩に求められたのは、個人的な感情の表現ではなく、「この世の万物の無常性と虚しさ」だった (Emrich 1981=1993: 39)。それを次々と過度に表現することで、閉塞感からの打破を試みたのである。

では「知覚の媒体」とは何なのか。ベンヤミンは以下のように説明する。

歴史の広大な時空間のなかでは、人間の集団の存在様式が総体的に変化するにつれて、人間の知覚の在りかたも変わる。人間の知覚が組織されている在りかた——知覚を生じさせるメディア——は、自然の諸条件に制約されているだけでなく、歴史の諸条件にも制約されている。(Benjamin [1936] 1989=1994: 68)

このように「歴史の諸条件」に制約される媒体によって、人間の知覚は変化する。ヨーロッパの複雑な歴史の中で、いくつもの国家が統合され変化し消えていった³⁾。国家という枠組みを維持し現在まで存続している国はそう多くはない。ベンヤミンの知覚を縛る素地となるドイツも、歴史的に見れば今の形とは大きく違ったものであった。現在からドイツ

の歴史を俯瞰した時、この国ほど幾度となく危機に見舞われ、今に至るまで存続しているヨーロッパの国家も少ないように思われる。その原初の段階では地理的条件が様々な要素となって国の多面的な性格を決めていったはずだが、幾度となく戦場となり焦土と化した国土の荒廃は、その歴史に暗い影を落とす。暗い時代に人々が求めるのは救済である。中世の社会において救済は主に宗教に求められた。しかしルターに端を発する宗教改革は、その唯一の救済である宗教にも種々の懐疑を生じさせる。ここではどのような懐疑が生まれどのようにそれが変化していったのかという宗教的変遷について述べることはできないが、問題は懐疑が生じるということ自体にある。懐疑は宗教をめぐる論争を引き起こし、その信仰に揺らぎを生じさせる。そういった時代に、ベンヤミンは眼を向けるのである。具体的には17世紀、ドイツ・バロックの時代である。

4 17世紀ドイツ・バロックのアレゴリー

アレゴリー的方法を用いた表現が全盛を迎えた17世紀バロック時代は、ヨーロッパにとって暗黒の時代であった。道籐は、この時代をベンヤミンが「頭上に黒雲のたなびく現世に人々が縛りつけられた陰鬱な閉塞の時代」だと考えていたと指摘する。実際、宗教改革によってもたらされた人間と宗教との距離の変動は30年戦争へと繋がり、「進歩もなければ刷新もなく、目指すべき目標も想定できない」時代へと突入する（道籐 2015: 94-6）⁴⁾。

アレゴリーとは、そうしたメランコリーな時代の中にあって、閉塞感から生み出された表現方法だといえる。どこまでも続く共通性を持った表現の変化は、無限に続く不確定さを意味し、人間の思考に安定をもたらさない。しかしそれは同時に、アレゴリーという比喩から比喩へと飛躍し続ける流動化の、非同一化の表現でもある。安定をもたらさない代わりに規則性に縛られないという表現の自由が、憂鬱な時代の中でのひとつの明るさへと繋がっていた。作者が表現したかった内容と、そこに実際に表現された内容との相違は、当然あったはずであるが、意図したものと違って、そこに感じ取られる不自然さが、根拠のない閉塞感への打破をあらわしていたのではないだろうか。だからこそアレゴリーの表現が、閉塞感の中でもがく人間に受容されたのだと考えられる。

しかしそれは同時にアレゴリーが認識対象をその文脈から切り離すということでもある。そのため認識対象は既存の意味連環から解放される。切り離された認識対象は、ひとつの断片となり、文脈にもとづく感情的な意味は付与されず、時間の経過という憂鬱を直に引き受ける。感情という認識、思い入れが付与されないために、その概念の持つ過去との隔たりが、直接それを認識する人間につたわる（Emrich 1981=1993: 39-40）。アレゴリーの表現は「有機的連関の破壊」となり、「事物をそれらが通常属している連関から引き離し」（Benjamin [1938-9] 1974=2015: 352）、時間軸にも空間軸にも縛られない断片を形成する。アレゴリーの志向において断片は「生の連関から切り離され」、そして「同時に保存される」存在なのである（Benjamin [1938-9] 1974=2015: 345）。

だからこそ、アレゴリーには、必然的に憂鬱がつきまとう（Emrich 1981=1993: 39-40）。

そこには、閉塞感の打破と憂鬱とのループがある。アレゴリーによって文脈から切り離された断片に、意味を付与するのはその時代の「知覚の媒体」を規定する歴史的な諸条件である。その諸条件が憂鬱なものである限り、いったん歴史的な文脈から切り離された表現も、再び「知覚の媒体」、すなわちアレゴリー的表現によって憂鬱へと引き戻される。アレゴリー的表現には、対象の断片化という閉塞的認識の文脈から離脱する機能があると同時に、表現自体の機能として、際限のない比喻の中から抜け出すことのできない閉塞感への回帰という側面も持つのである。

しかしそうした宗教と人間の知覚との関係に終止符を打つ時代が来る。ドイツにおいて「知覚の媒体」を規定する諸条件は、宗教的な信仰の揺らぎから、科学への絶対の信頼へと変化する。それが次節で見る 18 世紀啓蒙の時代である。

5 18 世紀啓蒙以降のアレゴリーと「大衆」の無思考さの形成

バロック時代に続く 18 世紀は啓蒙の時代である。啓蒙時代の理性信仰によって、信仰という意味においては宗教と人間との亀裂が決定的となり、人間理性の優越が鮮明となる。アレゴリーという非同一的な思考・表現方法は、だからこそ旧時代の遺物として、合理性を欠いた過剰な表現として、ゲーテやショーペンハウアーに否定される。しかし、それは視点の違いによる。合理性という 18 世紀からの視点は、すでに理性への信仰の結果である。理性とそこから派生する合理性は、科学的な合理性へと繋がり、続く 19 世紀には大いなる科学的発展を遂げる。ドイツにおいても、17 世紀に荒廃した国土を再興し、19 世紀には念願のドイツ統一がなされる。しかし「アレゴリー的な直観〔物の見方〕は十七世紀においては様式を形成する力」、つまりバロックという様式を形成したが、「十九世紀にはもはやそうではなかった」とベンヤミンは指摘する (Benjamin [1938-9] 1974=2015: 392)。

すでに述べたように、ゲーテやショーペンハウアーのような 18 世紀のドイツ市民階級の急先鋒がアレゴリーを見下し、「アレゴリーは本質的に文字と異なるものではない、と指摘することによってアレゴリーの問題がすっかり片づいた」(Benjamin 1928=1995: 195) と考えたために、この時代の「知覚の媒体」としてアレゴリーは時代遅れと考えられた。しかしアレゴリーは概念化を逃れるための表現方法でもある。そのためアレゴリーの排除は、科学的な理性による現象の単純な把握、つまり科学を根拠とする概念化を促進し、本来なら啓蒙が目指した「大衆」の理想とは、正反対の「大衆」の無思考さにいきつくことになる。

そしてドイツは再び閉塞した時代へと陥る。ベンヤミンの生きた 20 世紀前半は、再びメランコリーが蔓延する閉塞した時代である。時を同じくしてアレゴリーもまた評価の対象となる。再び芸術的評価を得た「アレゴリーのもつ破壊的傾向」がもたらす作品の断片化 (Benjamin [1938-9] 1974=2015: 393) は、複製技術のもつ作品と伝統との関係の破壊にもつながる。それは「アウラの凋落」として認識される。

おわりに

私たちはその時代の知覚をその時代に即して知ることはできない。その時代を生きた人間の知覚はその時代の人間にだけ共有される認識である。我々は都合よくその時代の知覚を組み立て理解した気になる。しかしそれは理解した気になっているだけで本当に理解しているわけではない。だがそこに近づく努力は必要である。ベンヤミンの行った考察は、こうした努力だったのだと考えられる。

細見和之は「第一次世界大戦を経たベンヤミンの世界認識」を「いまある世界をすでに廃墟として透視するようなまなざし」だという（細見 2014: 66）。ベンヤミンの「まなざし」は悲観的なものである。本研究で取り上げる研究者の中で、唯一全体主義の犠牲者となり、第二次世界大戦後の世界を認識することのできなかつたベンヤミンの「まなざし」は、科学の結晶を用いた兵器によって人間が隷属させられた第一次世界大戦を根拠としている。もはや人間の知覚によっては理解が及ばない科学によって「大衆」が廃棄される瞬間まで予見するベンヤミンは、だからこそ、そこから逃れるすべを探そうとする。アドルノが「アウラの凋落」を嘆こうとも、ベンヤミンはそこに希望を見出す。「アウラの凋落」がもたらす伝統的な観念からの離脱は、科学という理性の根本を裏付ける伝統的な思考の流れを疑うことにつながる。

「アウラの凋落」がなぜ起こるのか。それによって社会に、そしてその社会を構成する「大衆」にどのような影響があるのか。その過程を「知覚の媒体」の変化という視点から読み解こうとしたのがベンヤミンだったのだと考えられる。

第1章 18世紀啓蒙による概念化と暴力

—T.W.アドルノとM.ホルクハイマーの事例—

前章では17世紀ドイツ・バロックから20世紀に至る「知覚の媒体」としてのアレゴリーの変遷について見てきた。ベンヤミンにとって「知覚の媒体」はその時代を生きる人間の認識をはかる指標である。この指標の変化の過程に注目し「大衆」の知覚の変化も取り上げていく。それについて第5章で考察を行う。

すでに見てきたように17世紀はドイツにとって多難な時代であった。16世紀の宗教改革に端を発する17世紀前半の30年戦争の主戦場がドイツだったがためにドイツ全土は荒廃し、宗教への信仰も揺らぐ中、人々はその閉塞感からの脱出路を求めた。しかしそこからの抜け道はなく、芸術を理解する人々の救いはアレゴリーという芸術表現の受容へと向かう。アレゴリーは比喩から比喩へと飛躍するその表現手法によって、閉塞感からの打破をはかる。だがそれはあくまで限定的な人々の気晴らしに過ぎず、時代は憂鬱なままであった。それを急速に変えていったのが、18世紀啓蒙の時代である。啓蒙はそれまで重視されることのなかった理性による判断を人間に迫り、アレゴリーのような非科学的な表現方法を呪術的なものとして排除していく。こうして近代化が促進される。しかし理性が科学と同義となった時、その構造から逃れるすべはない。

本章では、啓蒙という人間内外の自然支配が「大衆」を無思考にし、暴力の享受を容易にする過程を明らかにする。

はじめに

本章では、ナチスによる暴力の形成過程を、啓蒙という文明化の流れから読み解こうとしたT・W・アドルノ(Theodor W. Adorno)とM・ホルクハイマー(Max Horkheimer)の『啓蒙の弁証法』*Dialektik der Aufklärung*を主な対象として、彼らが考える啓蒙の二面性について考察していく。今回はその考察の鍵となる概念として「ミメシス(Mimesis)」に注目する。模倣という行為によって概念間を媒介するこの概念が、文明化を推し進める啓蒙と、野蛮化の象徴たる反ユダヤ主義という相反する概念をどう結び付けるのかを明らかにすること、これが本章の目的である。

20世紀前半に起きたナチスによるユダヤ人への暴力は、啓蒙され、文明化したはずの社会において社会化した人々が想像できる範囲をはるかに超えるものだった。この時代の多くの知識人が、ナチスの暴力を疑い、ナチスが支持され続けるはずがないと思ったのは、文明化と野蛮化という一見相反する社会の流れが、同一の方向へと展開し続けるはずがないと考えたからである。

しかし実際には、ナチスによる全体主義的な支配体制は継続され、暴力はその維持装置として、より非人間的なものへとかわっていった。暴力装置としての強制収容所は、多く

の人間を機械的に殺害していく。こうした非現実的な光景は、暴力を行使する人間を非感情的にし、さらには行使される人間をも非感情的にする。文明化された人間にとって強制収容所内での出来事は、現実的にとらえることのできないものであった。

20世紀という最も文明化したといわれる時代に、このような暴力が行われたのはなぜなのか。多くの研究者たちが、この問題に取り組んできた。こうした暴力を読み解く場合、彼らに共通するのは「大衆」の無思考さへの言及だと考えられる。多くの「大衆」は、直接的に暴力をふるったわけではないが、ユダヤ人を排除しようとするナチスを支持する。少なくともそれに対して否定的であるよりも肯定的であった。だからこそナチスは躍進し、全体主義体制は暴力的に維持され続けた。ナチス躍進当初から「大衆」が全体主義的支配を支持していたわけではないとしても、いったん成立してしまった全体主義体制からは、誰も抜け出すことはできない。内部からの破壊は難しく、それはその体制を導いた独裁者であっても同様である。しかし、それに至る過程には、全体主義を否定する機会が何度もあったはずである。それが起こらなかったのは、「大衆」の無批判、無思考さにその一端があると考えられる。では、その無批判、無思考を作り出したものは何なのか。

これに対するアドルノとホルクハイマーの主張は一貫している。啓蒙と、その機能としての概念化から派生する知識に対しての盲目的な信奉が、無思考を生んでいるというものである。当初、理性的に行為できる人間を生み出そうとしたはずの啓蒙が、時を経て無思考に行動する人間をつくり出すことになるという啓蒙の二面性を、アドルノたちは重視した。2人は第二次世界大戦中から討論を重ね、それをもとにして戦後すぐ出版されたのが『啓蒙の弁証法』である。5つの論文からなる本書は、啓蒙という概念を軸にして、文明化と野蛮化の関係性を解釈する。

『啓蒙の弁証法』では、暴力への過程は種々の方向から多面的に述べられている。そのため本書をどの視座からとらえるかによって、その見え方は変化する。もちろんアドルノたちには本書を執筆するにあたって、啓蒙と、啓蒙が内包する野蛮性との関係性を読み解くという目的があったわけだが、論文集という性格からも、それらは種々の視点を持つ。そのすべてを整理することは1つの論文では困難であるし、本章の目的でもない。本章では、啓蒙によって生み出される社会的な抑圧と、それに対する「大衆」の反応に焦点を絞り、そこから「大衆」が反ユダヤ主義を選択していく過程を読み解いていきたい。そこでは啓蒙がもたらす絶対的な理性によって「大衆」が思考停止状態へと陥っていくことにより、衝動的な流れに乗ってしまう過程に注目する。

そのため今回は「啓蒙の概念」と「反ユダヤ主義の諸要素」という2つの論文を軸に、他の論文や著作を参照しつつ啓蒙による野蛮化の過程を読み解いていく。

では本論に入る前に、本章の独自性についてふれておきたい。『啓蒙の弁証法』を語る上でミメーシスは欠かすことができない概念であり、ミメーシス自体の研究は数えきれない。しかし啓蒙と反ユダヤ主義をミメーシスから読み解くことに特化した研究は意外と少ない。

例えば、G.シュベッペンホイザー(1996)や、L.イエーガー(2003)も『啓蒙の弁証法』

への言及はある程度行っているが、反ユダヤ主義とミメーシスの関係についての考察はわずかである。そうした中で細見和之（2004）は「反ユダヤ主義の諸要素」に特化した詳細な考察を行っている。反ユダヤ主義の背景にまで言及するその考察は、ユダヤ人に視点を置いた多角的な研究である。こうした研究に比べて本章に独自性があるとすれば、それは反ユダヤ主義の要因を、ミメーシスの変容にのみ求め、そこにいたる過程を理性の自然化を通して整理する点だと思われる。

ではまず第 1 節で、理性的な人間を生み出すという目標を持った啓蒙の過程がその目標を忘れ、呪術からの解放という手段に特化し目的化してしまう流れを整理していく。

1 啓蒙の過程

1-1 啓蒙とは何か

まず、本節では啓蒙という概念を、アドルノたちがどのようにとらえたのかについて見ていく。

ではそもそも啓蒙とは何なのか。啓蒙時代の哲学者である I.カントによると、啓蒙とは「他人の指示を仰がなければ自分の理性を使うことができない」未成熟の状態から抜け出し、自らの理性において行為する人間をつくることである（Kant [1784] 1975: 55=2006: 10）。しかしだからといって、もちろんこの時代の人間が理性を持っていないわけではない。カントがいたいのは、この時代の人間はその理性を使わない、自ら考えない無思考状態にあるということである（Kant [1784] 1975: 55=2006: 10）。その原因をカントは「怠慢と臆病にある」（Kant [1784] 1975: 55=2006: 10）という。自ら考える人間は、既存の秩序にただ服従するのではなく、いちいち疑問を持つ必要がある。それは疲れることだし、その結果失敗してしまうこともある。だからこそ伝統的秩序への依存という楽な道を選択してしまう。

このような啓蒙は、そもそもは未成熟な人間が無思考へと退行しないよう阻止するために行われた。それにより理性的な自らの判断によって行為する人間が形成され、社会は文明化されるはずだった。あるいは表面的な部分だけを見るならば文明化されたといえるかもしれない。しかし、無思考への退行は阻止されなかった。それどころか、以前にも増して退行は合理性を持って推進されることになる。それを阻止するはずの理性は支配的な秩序と同化することにより、逆に退行を後押しする。

なぜこうした事態となったのか。アドルノたちは、啓蒙による呪術からの解放が、さらなる呪術的な展開を導くことを指摘する。以下の節では、『啓蒙の弁証法』を素材として、啓蒙が文明化を推進するとともに、1つの思考が絶対化していく過程を見ていく。

1-2 神話と啓蒙

まず『啓蒙の弁証法』は、「何故に人類は、真に人間的な状態に踏み入っていく代わりに、一種の新しい野蛮状態へ落ち込んでいくのか」（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 1=

2007: 7) という問題提起から始まる。それは啓蒙が持つ二面性を解明しようとする試みである。第二次世界大戦終了後の 1947 年に出版された本書は、啓蒙され近代化したはずのドイツにおいてなぜ暴力が起こったのかという問題の解明を目的とする。いいかえるなら、文明化が内包する野蛮化の解明ともいえる。そのため本書が対象とするのは、野蛮性の発露である暴力よりも、それを抑制すると思われる啓蒙の過程である。

本章では反ユダヤ主義と啓蒙との関連を重視するため、啓蒙が反ユダヤ主義へといたる長期的な流れに注目する。今回はその流れを明確にするためにアドルノたちが言及する啓蒙の過程を、初期の啓蒙と 18 世紀啓蒙とに分けて整理する。

ではまず初期の啓蒙について見ていく。「すでに神話が啓蒙である」(Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 6=2007: 15) という命題が示すように、初期の啓蒙では「神話の言語的組織化」により発生した「真理要求」が、「古くからの神話的信仰や民族宗教」を退ける (Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 17=2007: 36)。こうした啓蒙と神話との関係を、アドルノたちはホメーロスの『オデュッセイア』を用いて説明する。それは「セイレーンたちを眼の前にして、オデュッセウスの船上でくりひろげられた一連の措置」を、「啓蒙の弁証法の予感にみちたアレゴリー」として表現する試みである (Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 41=2007: 75-6)。そこでは、オデュッセウスの「漂泊の旅路」は、「神話と対決する啓蒙」の過程ととらえられる (Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 53=2007: 108)。

オデュッセウスと同行者たちは航海の途中、半女神セイレーンのそばを通る。セイレーンの歌は、すでにいくつもの神話をくぐり抜けることによって形成されてきたオデュッセウスの同一的な自己を解体し、再び自然へと戻してしまう。そのためオデュッセウスは自らを船の柱に縛らせ、同行者たちには耳に蠟を詰めさせることによって、その誘惑から逃れようとする。それは神話を「実地に役立つ知識」(Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 39=2007: 72) として外的な自然支配に利用しつつ、言語化された神話の真理を内的な自然へと向かわせることで不確かながら成り立っているオデュッセウスの自己支配、自己保存を表現している。そして同時に「抑圧者」としてのオデュッセウスと「労働する者」としての同行者たちという階級的な支配と被支配の関係を成立させ、「社会的役割」を固定することで持続的な社会構成を構築していく (Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 40-1=2007: 74-5)。

しかしこれは「神話に退化」(Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 6=2007: 15) する道でもある。それは先史から続く神話と啓蒙との弁証法として進行するものであるが、そうした退化がよりわかりやすい形で出現するのが 18 世紀ヨーロッパである。

1-3 啓蒙の退行

1-3 では初期啓蒙と 18 世紀啓蒙を比較しつつ、啓蒙が退化してしまう過程を読み解いていく。

18世紀ヨーロッパは「啓蒙の時代」である（弓削 2004: 2-3）。この時代の啓蒙は理性的な知識を急速に一般化していく。そして「あます所なく啓蒙された地表は」（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 9=2007: 23）、しかしそれがために再び野蛮へと退行することになる。啓蒙は、当初の目的であった理性的で思弁的な人間を生み出すという理念からいつの間にか逸脱し、知識は技術へと変化する。「技術こそこの知識の本質である」（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 10=2007: 25）とアドルノたちは指摘する。

ではなぜ、啓蒙は思弁的な思考を排除し、実践的な技術に変化してしまったのか。それは啓蒙の性質による。啓蒙は呪術からの解放を目指すものである。もともと人間は自然と神話の緩やかな同一化による「概念化」によって、神話的な啓蒙による自然の支配を行ってきた。こうした初期啓蒙ではまず「神話的な直観が最初に合理化された結晶」として、「水気、分かつことのできないもの、空気、火」といった初期の概念を発生させた（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 11=2007: 27）。それらは、神話との関係からその存在を概念化しつつ、人間の内面に浸透していった（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 11=2007: 27）。しかし18世紀啓蒙によって、恣意的で呪術的とみなされたこうした概念による把握は、伝統的な知識として排除の対象となる。

18世紀啓蒙以前の概念は、神話との関係から定義され、神話は自然との同一性を持ち、啓蒙的役割を担った。それに対して啓蒙以後の概念化は、アドルノたちが「人間は概念を公式に、原因を法則と確率にとりかえる」（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 11=2007: 26）と指摘するように、科学的体系のための統一された概念の構築を目指す。それは非同一的な対象を、同一的なものとして規定することである。西洋的な意識からくる排他的な二項対立による概念の把握は、科学という美名によって正当化され固定化していく。それを批判しようとするいかなる思考も、その思考の証拠として科学的な知見を必要とするため、科学を排除するために科学を用いるという矛盾が生じてしまう（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 12=2007: 28）。科学的信仰が形成された社会において、それを打ち崩す思想を形成することは困難である。こうして、科学は唯一絶対の真理となり、支配装置となるのである。

18世紀啓蒙は、神話的な啓蒙を排除し人間を支配者の地位につけるという目的に向かって進展するが、その過程で呪術的なものへの過度な抑制と、その逆に科学的なものへの過剰な信奉を生み出す。そのことによって、科学は使用されるものであると同時に、理性へと祭り上げられ信奉される呪術的な存在へと変貌する。偶像化された理性は、自明化して自然な存在となり、再び人間を支配することになる。こうして啓蒙は、それ自体によって啓蒙ではなくなっていくのである。

2 自然概念の変容

2-1 二つの自然概念

では次に、このような啓蒙の硬直化を、自然という概念をとおして読み解いていく。

本節ではアドルノが 2 つの自然概念を使い分けていることに注目する。自然的、神話的な自然と、社会的、歴史的な自然である。アドルノは、前者を「第一の自然 (erste Natur)」、後者を「第二の自然 (zweite Natur)」という概念によってとらえようとしたと考えられる。

アドルノは G.ルカーチの『小説の理論』や、W.F.ヘーゲルの『法の哲学』を参照しつつ、自らの自然概念を形成している。彼は、その初期の講演である「自然史の理念」において、自然と歴史を対象とした考察を行っている。このことからわかるように、すでに思想形成の初期の段階では自然という概念は彼の理論において重要な位置を占めていた。それは彼が最後まで執筆をつづけた『美の理論』 *Ästhetische Theorie* においても同様である。そのため自然概念はアドルノの研究におけるひとつの軸となるべき概念だと考えられる。

今回は、アドルノが 1932 年に行った講演「自然史の理念」 *Die Idee der Naturgeschichte* や、最後の著作である『美の理論』を参照しつつ、啓蒙がもたらす「第一の自然」から「第二の自然」への変容の過程を読み解いていく。それによって、18 世紀啓蒙が「第一の自然」を排除し、因習化した理性によって「社会が石化して第二の自然へと変わるにつれて主観」が無力となり、その無力感が「第一の自然へ向けて主観が逃走する原動力となる」(Adorno [1970] 2003: 103=2007: 113) ことを明らかにする。

ではまず次の 2-2 で、2 つの自然概念の一つ「第一の自然」について見ていく。

2-2 第一の自然

2-2 では、次の 2-3 でとりあげる「第二の自然」の前段階としての「第一の自然」について整理を行う。「第一の自然」は、多義的な概念である。アドルノも、この概念を一義的に用いてはいない。アドルノは「第一の自然」を、神話的な自然という意味だけではなく、「第二の自然」をも含む、一般的な意味での「自然」としても使用していた。しかしここでは「第二の自然」との比較の意味からも、狭義の定義である神話的な自然としての「第一の自然」に特化して解釈する。

狭義の「第一の自然」は、初期の啓蒙が神話を通じて自然を解釈することによって生成される因習のことだと考えられる。初期の啓蒙において神話が重要な役割を持つことはすでに見てきた。アドルノたちは、この神話が因習化する過程に言及する。

神話は、呪術的儀礼と同じように、反復する自然を念頭に置いている。この反復する自然が、象徴的なものの核心である。(Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 23=2007: 24)

ここで神話が念頭に置く「反復する自然」こそ、「第一の自然」が生成される素地である。例えば嵐が起り、火山が噴火するたびに、人間は神の存在を感じ自然と神との同一化が行われる。それは自然と神との模倣をとおしての同一化であり、その同一化した存在を説明するために神話が意味を持つ。これが繰り返されることによって神話は因習化し、「第一

の自然」となる。

このように人間は自然の脅威に恐怖しつつ、言語や神話といった自然の模倣によって形成された認識を持って自然を統御しようと試みてきた。当初、自然を模倣することによって脅威を回避しようとしていた人間が、「呪術的儀礼において」、「自然を左右しよう」と（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 12=2007: 28）するようになり、神話が「文字によって記録され、収集されることによって」（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 14=2007: 30）新たな概念を生み出し、人間は自然を解釈していく。これが初期の啓蒙による自然支配であり、その因習化によって生成されるのが「第一の自然」だと考えられる。

2-3 第二の自然

こうした初期の自然支配を排除しようとする 18 世紀ヨーロッパでの啓蒙は、「第二の自然」を生み出すことになる。2-3 では、18 世紀啓蒙が「第一の自然」を排除し、理性が硬直化することによって「第二の自然」へと変化する過程を整理する。

すでに第 1 節で、啓蒙の退行については言及してきたが「第二の自然」は、その延長線上に生成される。アドルノは、ルカーチを解釈する中で「人間によって形づくられながら人間の手から失われてしまった事物からなる世界」を「第二の自然」とし、「因習の世界」と規定する（Adorno 1973: 355=1992: 21）。

呪術的な要素を含む初期啓蒙の模倣的な概念化とは違い、18 世紀啓蒙は有用性を規範とした概念化に依存している。そこでは概念は非呪術的な知識を構成する役割を担い、それまでの呪術的、伝統的な知識は排除されるか、対象と概念との思弁的な結びつきを解体される。自然との同一的な模倣から形成された概念をその神話的な関係から切り離すことによって、概念は自然との同一性を失う。現在その概念がなぜそこにあるのかという問題は、18 世紀啓蒙にとって、あるいは科学にとってはどうでもよい問題となる。自然から切り離された概念はその生成の意味を失い、他の概念との整合性が重視されるようになる。概念は人間からも自然からも離れてしまい、科学的な知識による裏付けを持つ実践に有効な技術へと変化する。こうした知識は理性として人間の内面へと浸透し、内面化された理性は規範としての機能をはたす。規範となった理性は判断の基準となって、理性に従順で無批判な人間を生み出していく。

このように、科学的な理性が社会化を繰り返すことによって内面化し、因習化することで「第二の自然」となる。「第二の自然」は理性として人間の内面を支配し、主観は非理性的なものとして抑制される。抑制された非理性的な主観は、支配装置である「第二の自然」から逃れ、再び呪術的な「第一の自然」を志向するのである。

3 暴力とミメーシス

3-1 啓蒙とミメーシス

前節では啓蒙がもたらす抑制を、啓蒙の自然化という視点から整理した。そこでは「第

一の自然」を排除し理性的に行為する人間をつくりだすことを目的とした 18 世紀啓蒙が、科学的認識を信奉する思考の硬直化におちいり、「第二の自然」となって再び人間を抑制する過程を見てきた。本節では、こうした抑制から抜け出そうとする「第一の自然」への志向が反ユダヤ主義を選択してしまう要因を、2つの視点から解釈する。ここでは、啓蒙と反ユダヤ主義を媒介するものとして、ミメーシスという概念が大きな役割をはたす。

ミメーシスという概念は、『啓蒙の弁証法』を考える上で避けては通れないものである。しかしだからこそアドルノたちはこの概念を、簡単には理解しえない、理解したとは思わせないように仕向ける。アドルノの難解さは要約を許さないとよくいわれるが、文脈から切り離してミメーシスを考えると、それは模倣として理解される。もちろんアドルノたちも模倣という意味においてこの概念をもちいるが、しかしそれではアドルノたちの意図したミメーシスという概念を、対象よりも大きな枠によってとらえすぎているように思われる。そのため本節では、ミメーシスを抑圧する「第二の自然」との関係性に焦点をしばって、その文脈におけるミメーシスの役割を解釈する。それは同時に、啓蒙された人間が、暴力を誘発する反ユダヤ主義へと傾いてしまう要因の理解にもつながるはずである。

3-2 抑制されるミメーシスの衝動

ではまずミメーシスとは何かを考えてみたい。

ミメーシスは、通常「模倣」と訳される概念である。プラトンやアリストテレスの時代から存在するこの概念は、その文脈によって多様な意味を持つ。例えば、加藤好光はミメーシスの意味を大きく 4 つに分け、その分類を行っている。それによると、他者をまねる「演技」、物から物への「模写」、対象との距離がなくなる「同化」、対象を模して何かをつくる「制作」の四つの意味をミメーシスは持つ。ただし、「制作」という行為はミメーシスではなくその結果であり、模倣の目的によって「模写」と「制作」は分けられる(加藤 1994: 82-6)。さらに三光長治は、ミメーシスについての解釈が、その対象によっても分類できることを指摘している(三光 1989: 170)。

こうしたミメーシス概念を、アドルノは認識の問題としてとらえる。まず啓蒙の文脈においてミメーシスは、啓蒙の結果「死せる存在」となった「自然」を模倣することによって、自己を形成する「アニミズム的なもの」を抑制する(Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 64=2007: 122)。そして「他者への有機的適合という本来の模倣的行為」(Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 189=2007: 374)は、合理的認識によって排除される。しかし、こうした有機的適合の排除による啓蒙の概念的な認識の内面化が、「認識するものと認識されるものとの親和性」を損なわせたとしても、対象との親和性を持つミメーシス的な認識がなくなることはない(Adorno 1966: 55=1996: 59-60)。なぜなら、対象と主体との親和性なくして認識は成り立たないからであり、その役割はミメーシスが担っているためである。このようにアドルノが考える人間存在にとってミメーシスは欠かせないものだといえる。

ここまで見ただけでもわかるようにミメーシスは多義的な概念だが、その根底にあるの

は抑圧された衝動である。ホルクハイマーはこうした衝動を「人間の生得の模倣衝動」だ
といい、文化的な再生産の初期に位置するものとしてとらえている (Horkheimer [1947]
1991: 124=1994: 138)。アドルノたちは、本書で S.フロイトを参照しているが、ここでも
その知見が反映されている。龍村あや子によると、ミメーシスの衝動はフロイトが考える
エスの領域に含まれる (龍村 1989: 192-3)。つまりアドルノたちは、人間の先験的な性質
としてミメーシスをとらえている。

このことからわかるように、ミメーシスは初期の人間形成を担うことになる。ホルク
ハイマーによると、まず「無意識的模倣」によって「一般的行動形態を規定」する。そし
て獲得された「意識的模倣」や「合理的学習方法」によって、「種族の自然的性格」を再生
産していく (Horkheimer [1947] 1991: 124=1994: 137)。

しかし非科学的で呪術的な意味合いを持つミメーシスによって子供が社会化することに
対して、文明化された社会では良いイメージを持たない (Horkheimer [1947] 1991:
125=1994: 138)。そのためミメーシスはすでに見てきたように、理性的な社会においては
排除の対象となる。だがミメーシスの衝動は、内的な抑制の中で抑えられているだけで、
なくなるわけではない。外的な抑制は自明化し、制度的な変化をともなって内的な抑制へ
と変化するが、それはあくまで抑制であり、ミメーシス的な衝動は残ることになる。その
ため抑圧がなくなれば、ミメーシスは容易に実行されると考えられる。

3-3 野蛮さへの同一化

では、このようなミメーシス的な衝動がなぜ、反ユダヤ主義へと向かったのか。3-3 と
3-4 で2つの視点からの整理を行う。まずは、ナチスが「第二の自然」から人々を隔離する
ことによってミメーシスの衝動が解放される過程を見ていく。

ホルクハイマーは、ミメーシスの衝動の発露の現場として、国民社会主義の集会を例に
とる。

ドイツにおける国家社会主義者の集会に参加したことのある者はだれでも、演説者も
聴衆も社会的に抑圧された模倣衝動を表現するときにもっとも快感を覚えることを知っ
ている。(中略) そうした集会が最高潮に達するのは、演説者がユダヤ人を模倣する瞬間
であった。(Horkheimer [1947] 1991: 126=1994: 140)

なぜこうしたミメーシスが人々をひきつけるのか。それは「禁じられた自然的衝動が、
なんら咎められることなく自己主張することを許されたから」である (Horkheimer [1947]
1991: 126=1994: 140)。つまり抑圧されてきたミメーシスの衝動を、内外からのなんの抑
圧もなく解放放つことが許された空間として、反ユダヤ主義的な集会、反ユダヤ主義的な
社会が求められたということである。細見が指摘するように、ミメーシスの衝動を満たす
という意味が、反ユダヤ主義的な実践にはあったのである。ナチスの行う「さまざまな儀

式や儀礼行為、ユニフォーム、シンボルや野蛮な太鼓の響きをつうじて」抑圧は解放される（細見 2004: 183-4）。

こうしたミメーシス的な衝動の解放は、人々が求める目的であるとともに、ナチスにとっては人々を利用するための手段だといえる。彼らは「抑圧された衝動を実演」することで「自然の叛乱を支持」するように見せつつ、抑圧された衝動を理性の破壊へと向けるのである（Horkheimer [1947] 1991: 128=1994: 142）。

ここでの自然は、人間の内なる自然である。人間はミメーシスを媒介とした行為によって自然を切り取り概念化することで自然を支配したが、同時に自身の内面にも同様の抑圧をもたらした。そして支配装置が理性に傾き、抑圧がより抗いがたいものになる。ナチスはこうした抑圧を取り払う道具として反ユダヤ主義を用いたといえる。もちろんその先には、衝動的な人間を、非理性的な行為へと動員するという目的がある。

3-4 ミメーシスからの暴力

「第二の自然」の抑圧から解放されるために、反ユダヤ主義を選び取るミメーシス的な衝動のもう1つは、抑圧が生む羨望を基礎にしている。

アドルノたちによると、ユダヤ人は他の民族に先駆けて呪術からの解放を行い、自然を社会の管理下に置いてきた（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 195=2007: 385）。そして、現在では排除されることになる「自然への同化」という衝動を、「和らぎに充ちた追憶」として保存する（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 195=2007: 385）。つまりミメーシス的な衝動は礼拝などの儀式に封じ込めることによって、自身から切り離し自然との同化を食い止めてきた（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 195=2007: 385）。しかしそれは儀式という形式的な行為であるために、非ユダヤ人はその呪術性を認識しやすく、ユダヤ人を「時代遅れ」として位置づける（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 195=2007: 385）。ユダヤ人は、時代を先駆けながら時代遅れな存在として認知されるのである。そしてその誤った認識が反ユダヤ主義的な意識へと繋がっていく。つまりユダヤ人は、呪術的な行為を儀式という形で自身の外部へと分離することによって、逆に呪術的な行為の行為者として規定され非難されるのである。そこにはユダヤ人に対する非ユダヤ人の羨望がある。

啓蒙は人々に文化やその集積である歴史を経験させると同時に、同質化をもたらした。人々は社会の型にはまり、その社会特有の歴史に支配され続ける。しかし長い間社会的な立場が不安定だったユダヤ人には、歴史の共有がないように見える。そのため啓蒙によって呪術から引き離された非ユダヤ人は、すでに失われた社会にとどまっているように見えるユダヤ人に対して複雑な感情を持つ。それはユダヤ人に対する歪曲したイメージによるものであるが、それはここでは問題とはならない。ユダヤ人が行う原始の世界を集約した儀式には、合理化し技術化した社会においてすでに失われた原始の衝動があるように見える。そのため、歴史的な流れに押され続け、「第一の自然」から引き離されていく非ユダヤ人は、そこへと同化したいというミメーシス的な衝動を喚起する¹⁾。つまり「文明に土着し

ている者たちの意識下にひそむ、ミメシス的な犠牲行為へ帰ろうとする欲望」が、誤ったユダヤ人のイメージを求めるのである（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 195=2007: 384）。

人種という概念は、そもそも非同一的な存在を、同一的に把握したものである。ユダヤ人という枠組みも、それに付随するイメージにも論理的な根拠はない²⁾。しかし、ユダヤ人への羨望を取り込んで「第二の自然」と化したユダヤ人イメージは、「禁断の魔術」や「供血儀礼」といった呪術的なものであった。こうしたイメージで非ユダヤ人に認識されたユダヤ的儀礼は、模写的なミメシスによって非ユダヤ人へと模倣される。それは「犯罪」、「幼児殺し」、「サディズム的蛮行」（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 195=2007: 384）などの暴力的なものであった。そして模倣された暴力は、「第一の自然」を排除するという「第二の自然」にとっての合理的な意味づけを持って、呪術的な存在と規定されたユダヤ人へと投げ返されるのである。

つまり、ユダヤ人に対して「第二の自然」が貼った「第一の自然」の体現者というレッテルが、非ユダヤ人のミメシス的衝動をユダヤ人へと向けさせるのである。そしてそれが反ユダヤ主義的行為をミメシスが選択する要因である。

しかし、こうした既存のユダヤ人規定に追従するということは、「第二の自然」の強化に他ならない。呪術的なユダヤ人イメージは、すでに社会的な同質的認識の結果であり、それを選択することは、固定化した思考方法をなぞるということである。アドルノたちが「止揚ではなく清算の一種」（Horkheimer und Adorno [1947] 2009: 215=2007: 419）というように、それは社会的な理性、「第二の自然」への盲目的な信奉の結果にすぎない。そのため歴史的な抑圧から逃れようとしてミメシス的衝動に従うこうした行為は、逆にその抑圧を強化してしまうことになるのである。

おわりに

本章では、啓蒙と反ユダヤ主義がミメシスを媒介にしてどう結び付くのかを、啓蒙から暴力の発露にいたるまでの過程を整理することによって解釈してきた。

まず 18 世紀啓蒙が、それまで特権的な地位にあった知を、長い時間をかけながら社会全体へと浸透させる。その過程で知は、科学的な性質を帯び、活用可能な技術へと変化することで近代化を推進した。人々は呪術的な世界から解放され、科学によって証明された理性によって物事を判断するようになり、世界は文明化される。そして知が科学と同一視されるようになり、それが自明化すると人間の判断の基準としての理性となる。「第二の自然」と呼ばれるこの理性は、人間の内面へと浸透し主観を抑制する。しかし抑制が強くなるほど、人間はかつての呪術的な社会にひきつけられる。こうした衝動をうまく利用し、その発露の対象を示したのがナチスであった。ナチスはユダヤ人を呪術的な存在として規定するとともに、「第二の自然」から人々を隔離する空間をつくりだす。そのことによって抑圧的な理性から解放された人々は、野蛮さを獲得し、それをユダヤ人へと向けた。

ここで重要となるのが、ミメーシスである。人々はミメーシスの衝動の充足を目的とし野蛮さを同一化する。同一化した野蛮さは、「第一の自然」の排除という「第二の自然」が持つ正当性を背景に、呪術的な存在として規定されたユダヤ人へ、暴力という形で振り下ろされる。

以上のことから、ミメーシスを媒介とした啓蒙と反ユダヤ主義との関係性は、啓蒙が生む抑圧されたミメーシスが、その衝動の発露として反ユダヤ主義を選び取る、ということだと考えられる。

第2章 19世紀帝国主義時代の種族的ナショナリズム

—H.アーレントの「大衆」と暴力—

前章では、神話による対象の概念化とそれによる人間内外の自然支配という初期啓蒙が、理性による自然支配へと移行する18世紀啓蒙によって呪術的なものとして排除される過程について見てきた。そこでは「大衆」の支持を得ようとするナチスによってユダヤ人が呪術的な存在として規定され排除の対象となる。それを後押ししたのが、啓蒙によって信仰と化した科学という理性であった。アドルノらはこうした流れを、啓蒙の進行が暴力の発露につながったと考えた。

良きにしろ悪きにしろ18世紀は啓蒙によって「大衆」が力を持ち始めた時代である。フランスでは力を持ったばかりの「大衆」が革命を成就させる。しかし革命はフランス社会に混乱を招いたばかりか、ヨーロッパ全土に影響を与えることになる。ナポレオンの登場が、いまだ統一されずばらばらなドイツに与えた影響は、後から振り返って特に大きかったことがわかる。階層間の争いから一時的に目をそらせ、排他的なナショナリズムによってドイツの各所に同一性をもたらしたのも、18世紀啓蒙の結果表舞台へと躍り出ることになったナポレオンによるドイツの蹂躪が一因だった。結局ドイツがたどったのは、行き場のない資本とナショナリズムの輸出先としての植民地の獲得競争という道だった。19世紀帝国主義時代の始まりである。

本章ではアーレントの全体主義論を、反ユダヤ主義、ナショナリズム、「大衆」という3つの要素から読み解いていく。

はじめに

本章では、H.アーレント (Hannah Arendt) の初期の著作である『全体主義の起原』*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* を対象として、その中で展開される全体主義 (Totalitarismus) 的な暴力 (Gewalt) の過程を整理することを目的とする。

アーレントは、20世紀に活躍した思想家である。彼女は20世紀前半に、M.ハイデガー (Martin Heidegger) や、K.ヤスパーズ (Karl Jaspers) から直接に指導を受け、その思考方法を構築していった。しかしそれ以上に彼女の思考を規定したのは、理性と暴力の混在する時代背景だった。20世紀前半という、それまでで最も理性的であると考えられた時代は、まったく逆の現象を発生させた。その出来事は、合理性という観点からは理解しにくいものであり、多くのユダヤ系の知識人たちを驚愕させ、その理解不能な現象を把握するための枠組み形成へと向かわせた。

そうしたユダヤ系の知識人のひとりがアーレントだった。彼女は第二次世界大戦がまだ終わらないうちから、『全体主義の起原』の執筆を始めていた。そして戦後明らかになった強制収容所の実態などを踏まえて書き直し、1951年に出版している。本書が出版されると

大きな話題となり、それまで無名だった彼女は一躍時の人となる。その後も『人間の条件』*The Human Condition* や『イェルサレムのアイヒマン』*Eichmann in Jerusalem* など、いくつかの著作を刊行し、1975年に彼女が亡くなってからも、それらは主に政治学の分野などで読まれ続けている。

社会学においても近年、『人間の条件』の重要性が再認識されている。それはJ.ハーバーマス (Jürgen Habermas) の公共性論に影響を与えた著作としての認識である²⁾。

そうしたなかで、本章が対象とする『全体主義の起原』は、社会学の分野から取り上げられることの少ない著作と言える³⁾。それには種々の理由があると思われる。1つあげるとすれば、本書では20世紀の全体主義という過去の現象が対象であり、現代にも活用可能な概念、例えば『人間の条件』における公共性概念のような枠組を、明確に示さないことが考えられる⁴⁾。本書が示すのは、現在から考えると非日常的な出来事であり、その長期的で羅列的な記述は、現在の社会を分析する場合の枠組としては用いにくい。

本章はこうした現状を分析するための枠組構築を目指すものではない。本章が目的とするのは、現在全体主義を理解しようとする試みにおいて、その先駆的な著作として自明化した本書を、長期的な暴力形成過程として再解釈することである。

では『全体主義の起原』とはどういった内容の著作だったのか。20世紀の2つの全体主義的な暴力について⁵⁾、長期的な視点から記述した本書は、「反ユダヤ主義 (Antisemitismus)」、「帝国主義 (Imperialismus)」、「全体的支配 (Totale Herrschaft)」という3部構成からなる大著である。

本書はその表題からもわかるように、大きな意味での全体主義を取り扱った著作である。しかし実際には本書で全体主義そのものに言及する部分は以外と少ない。それはアーレントが全体主義の中にその起原があると考えず、全体主義にいたる過程の中にその要素を見つけようとしたからである。そのため本書の多くを構成するのは、そうした過程の要素についての説明である。

まず第1部では、反ユダヤ主義の過程について、全体主義の要素となるべき事柄が述べられている。しかしアーレントは、ただ単に全体主義へといたる過程を、やみくもに追求したのではない。彼女は、反ユダヤ主義との関連におけるユダヤ人と非ユダヤ人との関係の変化を対象として限定するという方法で、その考察を行っている。次に第2部において、帝国主義について考察している。ここで着目されるのは、「膨脹のための膨脹」(Arendt [1951] 2008: 291=1972b: 7) という装置が定着する過程である。そして最後の第3部において全体主義を分析する。それはここまでの第1部、第2部の考察によって浮上した全体主義の要素が、全体主義へと結実していく過程である。

本書は以上の3部で、全体主義を説明しようとする。しかしアーレント自身が本書を3冊の別々の著作であるといっているように⁶⁾、それぞれ繋がりを持ちつつも、1部ごとの主題を軸にした著述がなされているように見える。

そうみえる理由として、伊藤洋典が指摘するように、本書が全体主義の起原を表題とし

ながらも全体主義を歴史の観点から記述したのではなく、その要素に着目している点あげられる（伊藤 2004: 43-4）。それは本書が、長期的な歴史記述の書であっても、通時態としての全体主義論としてよりも、重点がその要素に置かれていたからだと考えられる。つまり1つの物語としての全体主義ではなく、20世紀の暴力を歴史的な要素から構成されたものとしてとらえようとするのが、アーレント全体主義論の1つの側面だといえる。

本章においてもこの要素を枠組として考察する。ただし種々指摘される全ての要素を取り上げることは困難である。そのため今回は大きな要素に焦点をしばって考察する。取り上げるのは、ドイツが全体主義へといたる歴史的背景としての反ユダヤ主義、ナショナリズム、「大衆 (Massen)」という3つの要素である。これらは全体主義の要素として、どれも欠かすことのできないものとアーレントは考えた。ナショナリズムは帝国主義において全体主義の要素となり、「大衆」は帝国主義以後の全体主義を担った。その間に第一次世界大戦がある。しかし本章で特に注目するのは、そうした歴史的な流れの中で形成された反ユダヤ主義についてである。彼女は反ユダヤ主義を、「全体主義支配機構の兇悪きわるまる全装置を動員させた」、「国民社会主義イデオロギーの核心」(Arendt [1951] 2008: 29=1972a: 1) ととらえる。それは偶然出来上がったものでも、一部の人間による意図的な創作物でもなく、社会的な形成物である。

本章でもこうした社会的形成物としての反ユダヤ主義に重点を置いて、アーレントの思考をできるだけ丁寧にたどりつつ、全体主義を導くイデオロギーとしての反ユダヤ主義を示したい。

本章ではまず第1節で、反ユダヤ主義の形成過程を3つの視点にしばってみていく。この節でその性質を明確にした反ユダヤ主義は、全体主義についての考察の下地となる。そして第2節から第3節にかけて、帝国主義形成から全体主義形成、そしてその運動までの過程をナショナリズムと「大衆」という概念に焦点をあてて整理する。この2つの概念を明確にすることは、全体主義の輪郭を示すことでもある。そして最後に、全体主義におけるこれらの要素の関連性を明らかにする。ただし今回は、ナチズムとスターリニズムという2つの全体主義のうち、主にドイツを中心に発生したナチズムのみを考察の対象とする。

1 反ユダヤ主義という要素

本節では、反ユダヤ主義が形成される過程に注目する。

アーレントは本書において、反ユダヤ主義についての考察に多くの紙面を割いている。彼女の全体主義論にとって、反ユダヤ主義は欠かすことのできない現象である。しかしそれだけ重要視する反ユダヤ主義だが、全体主義との関係は、わかりにくい部分が多い。

本節においては、まず全体主義との関連性を問う前段階として、反ユダヤ主義を3つの視点で明確にする。それはヨーロッパにおける反ユダヤ主義の過程を、歴史的に整理することで行われる。

まず第1節で、反ユダヤ主義について常識化した2つの作業仮説について言及する。そ

して第2節から第4節までを使って、3つの視点からの反ユダヤ主義の形成過程を、歴史的な流れにそって整理していく。

1-1 反ユダヤ主義についての2つの「誤解」

反ユダヤ主義は、アーレントの全体主義論においてなくてはならない要素である。しかしそれだけ重要な反ユダヤ主義だが、歴史家が2つの「誤解」をしているとアーレントは指摘する。

まずアーレントは、「反ユダヤ主義を『説明』しようとするあらゆる試みは、事実そのものと比較して見ると、不完全な、あわただしくでっち上げられた作業仮説としか見えない」(Arendt [1951] 2008: 30=1972a: 2)として、常識化したと思われる2つの作業仮説を示す。

その1つが、反ユダヤ主義を外国人嫌いと同じ視する見解である。例えばナチスのプロパガンダ(Propaganda)がナショナリズムを増大させることによって、反ユダヤ主義も増幅されるというのが、その見解の実例だとアーレントはいう。つまり排他的な民族主義の増大が、それに属さないユダヤ人へと向けられるということである(Arendt [1951] 2008: 30=1972a: 2)。

しかしアーレントは、こうしたプロパガンダによるナショナリズムの増大を、歴史家が過大に評価しているという。そして実際にはナチスは、ナショナリズムをそれほど重要視せず、逆に軽蔑していたというのである(Arendt [1951] 2008: 29-30=1972a: 2)。それは反ユダヤ主義の1つの形としてのナチスが、ナショナリズムによって反ユダヤ主義を煽動したという認識を否定する。つまり国民的な意識から生れる排他性は、ホロコーストを引き起こした反ユダヤ主義の特性ではないということである。

もう1つは、ユダヤ人がスケープゴートにむいていたというものである。アーレントはこのスケープゴート説を論理的に否定する。ユダヤ人がただスケープゴートにむいていたという偶然の理由なら、それはユダヤ人ではなく「自転車乗り」(Arendt [1951] 2008: 34=1972a: 6)でもいいわけであり、逆になぜユダヤ人がスケープゴートにむいていたかを説明するためには、歴史的な解説が必要になってくる。そうなると、ユダヤ人はただスケープゴートにむいていたということではなく、なんらかの理由があつてその立場になったのだという解釈が成立するために、この仮説は成り立たないのである(Arendt [1951] 2008: 34=1972a: 6)。

以上の2つの誤解を念頭において、以下では反ユダヤ主義の形成過程を3つの視点からみていく。

1-2 国家と反ユダヤ主義

まず最初の視点である、国家とユダヤ人との結びつきについて考察する。

アーレントによると、近代における「反ユダヤ主義の最初の徴候は、1807年の敗戦によ

ってその構造が崩壊した古いプロイセン国家が、最後にはビスマルクによる帝国建設によって完成するドイツ人の国民国家に作り変えられた改革時代のプロイセンに見出される」(Arendt [1951] 2008: 86=1972a: 53) という。

こうした改革によって、「手痛い打撃」(Arendt [1951] 2008: 89=1972a: 56) を受けた階級が2つある。それは貴族階級 (Adel) と小市民階級 (Kleinbürgertum) であり、この2つの階級から反ユダヤ主義がとなえられたとアーレントは指摘する。

まず貴族階級についてみていくと、彼らはプロイセン政府の改革によって多くの特権を失う。貴族はこのことによってユダヤ人の特権が大きくなり、プロイセンがユダヤ人の国家になると懸念を表明する (Arendt [1951] 2008: 89=1972a: 56)。その根拠は、ユダヤ人が国家の財政援助者であるということによる。つまり貴族は、ユダヤ人が自分たちの特権を奪う改革政府に援助しているという思い込みから、ユダヤ人への敵意を持ったとアーレントはいう。そしてこうした特権を持つユダヤ人への警戒も同時に喚起するのである (Arendt [1951] 2008: 91=1972a: 58)。

次に小市民階級については、こちらもその経緯は貴族階級のそれと類似している。小市民階級は、それまで国家によって「閉鎖的な経済システム」を保護され、「経済的生活の変動から守られてきた」(Arendt [1951] 2008: 100=1972a: 66) が、資本主義経済が発達するにしたがって、これまでの国家の保護が外れ不安定な立場へと強制される。

こうした立場となった小市民階級は、それまでの援助を国家にではなく銀行に求めなくてはならなくなり、この階級からみたとき、何も生産しない銀行家は、搾取者、あるいは寄生者としてうつった (Arendt [1951] 2008: 101=1972a: 67)。そして小市民階級は、自分たちへの保護を打ち切った国家機構に加わっているようにみえるユダヤ人を憎悪したとアーレントは述べている (Arendt [1951] 2008: 102=1972a: 68)。このような現象は、反ユダヤ主義政党に「国家そのものを攻撃する可能性を与えた」という (Arendt [1951] 2008: 106-7=1972a: 72)。この政党にとっては、ユダヤ人はその真の対象ではなく、国家そのものが対象となる。つまり「反ユダヤ主義という道具」(Arendt [1951] 2008: 89=1972a: 56) を使って、国民国家 (Nationalstaat) を破壊しようとする動きである。

以上のようなユダヤ人と国家との関係は、実際には第一次世界大戦終結までには消滅する。しかし国家と裏で密接に関係するユダヤ人という認識は、後にプロパガンダによって増幅されることになる。

1-3 無機能的な存在としてのユダヤ人

反ユダヤ主義形成の第2の視点は、無機能的な存在としてのユダヤ人というものである。1-3では、こうした無機能的なイメージが形成される過程を明らかにする。

アーレントは反ユダヤ主義の理由として、A. トクヴィル (Alexis de Tocqueville) が発見したフランス革命における貴族階級に対する民衆の憎悪がヒントになると指摘する (Arendt [1951] 2008: 31=1972a: 3)。それまで、権力と富を併せ持つ貴族階級は、民衆に

とって支配的ではあっても、〈支配〉という社会形成の機能を持つ階級として認知されてきた。しかしフランス革命前の貴族は支配権を失い、「明確な機能をまったく持たない富」(Arendt [1951] 2008: 32=1972a: 4) だけを持つ、社会的に無機能な存在として民衆は認知することになった。そしてこうした存在を堪えがたいものとして感じる。このような社会的に無機能な存在として浮かびあがるのがユダヤ人だとアーレントは考えた (Arendt [1951] 2008: 32=1972a: 4)。

以下では、ユダヤ人が社会的に無機能な存在として形成される過程について簡単に整理する。

まず、アーレントが国家におけるユダヤ人の役割について述べている部分からみていく。

ユダヤ人は国家に金銭的援助をする集団としての役割を持ち、国家もそうしたユダヤ人を必要とした。国家との関係において他の諸階級と違い、宙に浮いた存在であるユダヤ人は、相互作用に縛られることなく国家に援助をしえた唯一の存在だった (Arendt [1951] 2008: 46=1972a: 17)。そこには国家とユダヤ人との相互利害関係が存在した。絶対君主制から国民国家への移行過程において国民全体を代表しようとする国家は、それまでのどの階級からも距離を置くと同時に、各階級に与えていた種々の特権を破棄した。そのため国家に対して財政的援助をする階級はなくなり、それを担う役割が必要になった。その財政を担当したのが、どの階級にも属さないユダヤ人だった (Arendt [1951] 2008: 46-7=1972a: 17-8)。この財政的援助の見返りとして、国家はユダヤ人に居住地の自由などの保護を行う (Arendt [1951] 2008: 48=1972a: 18)。こうして各地の宮廷へと散らばったユダヤ人は独自のネットワークを持ち、ユダヤ人同士の緩やかな連帯を維持した (Arendt [1951] 2008: 48-9=1972a: 19)。

しかし 19 世紀末から、他の資本家がこれまでユダヤ人が独占してきた財政的援助を担うようになる。すでに国家が必要とする財政援助の額は、ユダヤ人が援助できる額を大幅に超えてしまい、さらに国家援助の見返りの大きさに気づいた資本家たちが、こぞって国家に援助したために、ユダヤ人はその財政的な役割を大幅に減らしていく (Arendt [1951] 2008: 63-4=1972a: 32-3)。

ユダヤ人に残ったのは、ヨーロッパに広がる独自のネットワークだった。このネットワークによってユダヤ人は、「和平の仲介者」(Arendt [1951] 2008: 71=1972a: 39) の役割を担う。しかし戦争の時代へと突入すると、その役割も失ってしまう。そして同時に国家は、「ユダヤ人を解放して他のすべての国民と平等」(Arendt [1951] 2008: 74=1972a: 41) に扱うようになる。これはユダヤ人が特別な任務に必要ではなくなったことを意味し、特権を失ったユダヤ人は、無用な富を持つ社会的な機能を持たない存在として、認知されるようになる。アーレントは指摘する。

つまり、国民国家体制の中で社会的な意味を持っていたユダヤ人は、資本家の登場などにより徐々にその機能を失い、度重なる戦争により社会的に無機能な存在へとかわることによって、民衆の反感をかうことになったということだと考えられる。

1-4 例外ユダヤ人と反ユダヤ主義

第3の視点は、例外ユダヤ人 (Ausnahmejuden) についてである。1-4 では反ユダヤ主義の徴候が、例外ユダヤ人という存在から生まれる過程を、歴史的な流れの中で整理していく。

非ユダヤ人社会に受け入れられる存在としての例外ユダヤ人は、ユダヤ人と非ユダヤ人との妥協のような形で認識された。ヨーロッパにおいて、政治的に平等というものが求められるようになると、非ユダヤ人からそれまで異世界の存在として認識されていたユダヤ人が、非ユダヤ人的同質性を持った集団に近づけられる。しかし非ユダヤ人にとって、歴史的に異質であり外部の人間であったユダヤ人が、これからは自分たちと同質であるという認識を持たざるを得なくなると、その異質性を直視することになる。これによって、ユダヤ人への敵視が反ユダヤ主義を喚起するという可能性を生む。しかし現実には、このことによって直接反ユダヤ主義は起こらなかった。それは平等化が、実際にはならなかったからだと考えられる (Arendt [1951] 2008: 140=1972a: 103)。

こうした平等化の波を非ユダヤ人は、ユダヤ人の中の一部を例外として受け入れることで乗り切ろうとする。この過程で例外として受け入れられたユダヤ人は、それまで非政治的な民族だったことから、政治的色合いのきわめて薄い存在として神聖化され、特別な人間であることを期待された。それは誰よりも教養があり、キリスト教徒よりもキリスト教的であるなどの過度の期待であり、例外的なユダヤ人というよりも、例外的な人間であることを求められた (Arendt [1951] 2008: 141-2=1972a: 105)。こうした要求全てにこたえることは不可能だが、例外ユダヤ人自身もその要求を理解していた。そして自分たちが非ユダヤ人社会で受け入れられているのは、このような条件を満たしているからであるということもわかっていた。そのため「解放のような政治的方法によってではなく」、教養によって「自分の民族の抑圧された身分から逃れよう」と (Arendt [1951] 2008: 152=1972a: 115) したのである。こうした例外ユダヤ人は、革命から歳月を経て政治から離れ、倦怠を常に感じているフランスを中心とする19世紀の市民社会において、魅力的な存在として社交界に受け入れられた (Arendt [1951] 2008: 168-9=1972a: 130-1)。

アーレントは、そのような「例外ユダヤ人の歴史の象徴となる資格を他の誰よりも持っていた人物」 (Arendt [1951] 2008: 169=1972a: 131) として、B.ディズレイリ (Benjamin Disraeli) を取り上げている。

イギリスのユダヤ人であるディズレイリは、偏見の対象であるユダヤ人であることを逆に利用して、政治的活動をした例外ユダヤ人である。彼は非ユダヤ人社会に強く同化した例外ユダヤ人であったために、政治に関与することのない他のユダヤ人とは違い、利用できる力を信じ政治に参画した唯一のユダヤ人だった。彼が信じ尊重したのは、彼自身に流れるユダヤ人の「血 (Blut)」の力である (Arendt [1951] 2008: 181-2=1972a: 143)。この思いは、例外ユダヤ人たちがその事業維持のために形成した国際的な組織を、ユダヤ人の

血の力によるものとして意識することにより強まった。こうした血の力への傾倒は、彼の選民意識を強化し、世界制覇の野心をいだかせたとアーレントはいう (Arendt [1951] 2008: 182-3=1972a: 143-4)。

しかしディズレイリの選民意識は、非ユダヤ人も共有することになる。ディズレイリが血というものを強調すればするほど、非ユダヤ人にとっても血という意識が浸透し、そこから反ユダヤ主義のイデオロギーへ転化するとアーレントは考えた。

本節では、以上のような 3 つの視点から反ユダヤ主義を整理した。それは国家との結びつきによって発生したユダヤ人への反感が、その結びつきを失うことによっても同様の反感を生み出し、さらにそうした状態からの脱却を求めた逆説的な血への傾倒が、さらなる全体主義の要素を形成するという負の連鎖の過程である。そしてその要素となるのが、ナショナリズムである。次節ではこのナショナリズムの変遷を、帝国主義時代という背景との結びつきによって整理していく。

2 ナショナリズムという要素

アーレントによると全体主義とは、首尾一貫したプロパガンダを用いて「大衆」を組織化する「大衆運動であり、それは今日までに現代の大衆が見出し自分たちにふさわしいと考えた唯一の組織形態」(Arendt [1951] 2008: 663=1974: 6) である。それはテロル (Terror) によって、組織を維持し続けるという運動でもある。

このような全体主義において、ナショナリズムが重要性を持つ。そしてそのナショナリズムに重要性を持たせたのが帝国主義だった。

本節ではまず 2-1 で、この帝国主義の性質について、2 つの帝国主義という視点から、その構造と機能を整理する。そして 2-2 で、それらの帝国主義を導く存在としてのナショナリズム、特にここでは種族的ナショナリズム (völkische Nationalismus) と呼ばれる概念に注目する。最後に 2-3 で、帝国主義と全体主義との橋渡しの一翼を担った膨脹という装置についてみていく。

2-1 2つの帝国主義

ではまず、帝国主義とは何なのかについて考察する。

アーレントは帝国主義が、「国民国家体制と経済や工業の発展との不調和によって惹き起こされた」(Arendt [1951] 2008: 275=1972b: iii) と指摘する。

まず「工業生産の不断の成長」(Arendt [1951] 2008: 291=1972b: 7) によって資本が過剰に増大し、一国の国境内ではその過剰資本を有効に消化することができなくなる。そして 19 世紀頃には、それを「存続させるためには、経済に必要な膨脹を、国民国家の対外政策の基本」(Arendt [1951] 2008: 290-1=1972b: 7) にさせるほかないと考えるようになった市民階級が、徐々に政治化していく (Arendt [1951] 2008: 290-1=1972b: 7)。しかしその基盤となる国民国家の性質は、そうした帝国主義とは反する。国民国家は「領土、民族、

国家を歴史的に共有する」ことを原理とする「同質的住民」(Arendt [1951] 2008: 289=1972b: 6) が主役となる。帝国主義的政策によって他国に進出し、他民族を制圧しても、歴史的な共有物のない他民族を統合することは、同化と同意を強制することになる (Arendt [1951] 2008: 289-90=1972b: 6)。それは国民国家の本来の理念から大きくそれてしまい、国家機構自体の崩壊を招くおそれがでてくるため、帝国主義的な膨脹と国民国家の共存は難しいといえる (Arendt [1951] 2008: 289-90=1972b: 6)。もともと帝国主義は、「資本家という 1 つの小さな階級」が、「彼らの富が自国の社会構成の枠に収まり切れなくなり」、「彼らが過剰資本の有利な投資先を求め」(Arendt [1951] 2008: 303=1972b: 16) たためにおこったとアーレントはいう (Arendt [1951] 2008: 302-3=1972b: 16)。当時国民は階級別に分裂していたが、それを繋ぎとめる役割としても帝国主義は考えられた。膨脹という共通の方向性を持って進むことで、共同の帰属意識を持つことになり (Arendt [1951] 2008: 339=1972b: 47-8)、「富みすぎた」資本家と「貧しすぎる」モップ (Mob) との同盟を成立させる (Arendt [1951] 2008: 343-4=1972b: 51)。しかし、こうした同盟の形態が問題となる (川崎 2005: 62-3)。

当初こうした輸出は経済分野だけであったが、資本家は国家による保護を求めていく (Arendt [1951] 2008: 337-8=1972b: 46)。こうした流れの中で、過剰資本とモップの同盟は国外へ輸出される。問題はこの同盟を国内にも持ち込むかどうかだった。イギリスはこれを海外にしぼり、他のヨーロッパ諸国は本国にもその同盟を適用する。それはイギリスが、植民地政策と本国の政治を原則として区別し、ドイツやオーストリアなどでは両者に区別をつけなかったという違いである。そのことが後に、帝国主義時代が終わって植民地政策を本国政治から切り離すことができたかどうかの違いになったのだと考えられる (Arendt [1951] 2008: 347=1972b: 54)。

アーレントは、こうした 2 つの帝国主義を「海外帝国主義 (überseeischen Imperialismus)」と「大陸帝国主義 (kontinentale Imperialismus)」として把握する。つまりイギリスやフランスなどの海外に植民地を求めた西欧的な帝国主義を海外帝国主義とし、国民国家の成立が遅れ植民地獲得競争にも遅れをとったドイツやロシアのような、すでに植民地化されてしまった海外にではなく、ヨーロッパ内部にその植民地を求めることになった帝国主義を大陸帝国主義とした (川崎 2005: 94)。

こうした植民地を海外に求めた海外帝国主義の国々と、大陸内に求めた大陸帝国主義とは、その後の展開に違いがでる。海外帝国主義諸国は非ヨーロッパ諸外国を次々に併合することに成功したが、大陸帝国主義諸国は本国と隣接した大陸内に植民地を得ることを求め失敗している (Arendt [1951] 2008: 472=1972b: 161)。このような大陸帝国主義は、ただヨーロッパにのみ植民地の可能性があったから推進されたというだけでなく、ナショナリズムの問題が関わっている⁷⁾。

2-2 種族的ナショナリズム

イギリスやフランスなどの民族と国境の一致する国々とは違い、ドイツやロシアはそれらが一致せず、民族と国境を統一しようという動きがでてくる。こうした動きは、ナショナリズムによって導かれる。このようなナショナリズムを、“種族的ナショナリズム”という。種族的ナショナリズムは、民族と国境が一致しないドイツやロシアなどを、汎ゲルマン主義や汎スラヴ主義のような汎民族運動（Panbewegungen）へと導き、ヨーロッパ内部に点在する同一の民族を含めた国家の形成に向け拡張していく。こうした動きが大陸帝国主義だと認識されている（川原 2004）。

では大陸帝国主義を導く、種族的ナショナリズムはなぜ起こったのか。種族的ナショナリズムは、「明かに自分たちより大きな幸運と成功に恵まれた西欧の国々」（Arendt [1951] 2008: 483=1972b: 171）に対しての劣等感から生まれたもので、「中欧および東欧のすべての国と民族の国民的感情を決定的に規定し形成するもの」（Arendt [1951] 2008: 481=1972b: 168）であるとアーレントは考えた。

そうした種族的ナショナリズムは、現実的な国境を範囲として設定する西欧型のナショナリズムに対して、『血』という虚構の基準」（Arendt [1951] 2008: 482=1972b: 170）にその同一性を求める。アーレントはその性質を、「最初から現実には存在しない架空の観念を拠りどころとし、それを過去の事実によって立証する試みさえ全く」（Arendt [1951] 2008: 482=1972b: 170）しない、非現実的な存在として規定している。

アーレントは、こうした二分法によってナショナリズムを分析し帝国主義を整理する⁸⁾。

2-3 「膨脹のための膨脹」という装置

こうした帝国主義的な拡大の根底にあるのは「膨脹のための膨脹」という装置である（Arendt [1951] 2008: 291=1972b: 7）。アーレントはこの装置を「この時代の新しい原理」であり「すべてを動かす原動力」だと考える（Arendt [1951] 2008: 286=1972b: 3）。

すでにみてきたように、ヨーロッパにおいて過剰資本が一国家の国境という障壁を破壊することによって膨脹は始まった（Arendt [1951] 2008: 303=1972b: 16）。当初の目的である過剰資本の輸出は、その保護のための権力をも輸出する。つまり「輸出された資本が指定した道を国家の政治的権力手段が従う」（Arendt [1951] 2008: 308=1972b: 22）という事態である。こうした事態は、その構造を維持するための膨脹を要求し続ける。膨脹は「膨脹それ自体のための不断のプロセスとして押し進められる」（Arendt [1951] 2008: 313=1972b: 26）のである。そうしたプロセスによって維持され続けるのは、「国民を帝国主義化し、外国領土の破壊的征服と異民族の絶滅的圧制のための道具に国民を再組織する」（Arendt [1951] 2008: 347=1972b: 54）ための運動でもあった。

ドイツのような大陸帝国主義の国々は、このような構造を国内の政治から切り離すことができなかつたために、国内でもこうした思考を定着させることになる。アーレントはこの構造を、全体主義の「最初のおそろべき企て」（Arendt [1951] 2008: 347=1972b: 54）だと考えるのである。

以上のように帝国主義は、19世紀の「アフリカ争奪戦」を経て、第一次世界大戦へといたる。それは「全ヨーロッパの荒廃」や「伝統の崩壊」、「生存の危機」を招くこととなる（Arendt [1951] 2008: 302-3=1972b: 16）。このような「帝国主義的膨脹の後継者」（Arendt [1951] 2008: 315=1972b: 27）として全体主義が成立していくのである。

次節では、全体主義が形成され運動へと組織化されていく過程を整理する。その過程で必要になるのが「大衆」という存在である。

3 「大衆」という要素

「大衆」は、全体主義運動（totalitäre Bewegung）を維持し推進し続ける原動力だとアーレントはいう。こうした「大衆」は、第一次世界大戦により階級が崩壊することによって社会内部での連帯を失った存在として登場する。

本節では、前節でみてきた帝国主義が第一次世界大戦によって崩壊した後の、社会構造に着目する。そしてその社会構造によって表出した「大衆」が、本節のキー概念である。まず3-1で、第一次世界大戦後に力を持った「大衆」の性質と全体主義との関わりについて言及し、3-2で、全体主義を形成する「大衆」が、さらにその運動へと吸収されていく過程を整理する。そして最後の3-3で、「大衆」が反ユダヤ主義を受容する過程について、これまでの整理を下敷きにしながらか考察する。

3-1 全体主義と「大衆」

3-1では、全体主義における「大衆」についてみていく。

まず、全体主義運動を担った主要な要素が、「大衆」だとアーレントはいう。この「大衆」という概念はよく使われるものだが、アーレントにとっての「大衆」とはどんな存在だったのか。

アーレントは「大衆」を「政党、利益団体、地域の自治組織、労働組合、職業団体などに自らを構成することをしない人々の集団であればどんな集団にも当てはまる」（Arendt [1951] 2008: 668=1974: 10）と定義する。そうした「共通の利害」や目的によって結ばれないのが「大衆」の特徴でもある（Arendt [1951] 2008: 667-8=1974: 10）。そのような特徴から、「大衆」は政治的に無関心だと考えられ中立的だと思われていた（Arendt [1951] 2008: 668=1974: 10）。こうした「大衆」は、第一次世界大戦以降人々を繋ぎとめていた階級が壊れてしまい、社会の中での連帯を失ってしまうことによって多く生まれることになった。「大衆」は「目に見える世界の現実を信」じず、「勝手にこしらえ上げた統一的体系の首尾一貫性」にのみ動かされるとアーレントはいう（Arendt [1951] 2008: 745=1974: 80）。その逆である「現実の一要素をなす偶然性」（Arendt [1951] 2008: 745=1974: 80）を「大衆」は信用せず、首尾一貫性のために「肉体の死すら甘受」（Arendt [1951] 2008: 747=1974: 82）してしまう。つまり偶然性を帯びる現実よりも、荒唐無稽であっても首尾一貫性を持つものに、「大衆」はひかれていく。「大衆」がこうした姿勢を強固に維持するのは、「全般

的崩壊の混沌の中にあって」は「最低限の自尊と人間としての尊厳を保証」するのが、こうした首尾一貫性であると思うからである (Arendt [1951] 2008: 747=1974: 82)。

社会からの連帯を失い、社会内部での機能をも失ったと思っている「大衆」にとって、自尊心を守るために求めたのが、そうしたぶれることのない虚構の世界だったと考えられる。そしてこうした「大衆」の求める世界をプロパガンダで描いたのがナチスだった。ナチスは「ユダヤ人の世界陰謀の作り話」(Arendt [1951] 2008: 749=1974: 84) をプロパガンダにして、虚構の世界を広めることに成功する。彼らは執拗にこのプロパガンダを繰り返す事によって自らの一貫性を確認させ、「大衆」をひきこんでいく。

3-2 全体主義運動と「大衆」

このように首尾一貫した虚構の世界によって「大衆」を取り込んだプロパガンダは、しかしまだその目的を達成したわけではない。つまり「全体主義プロパガンダが目的を達するのは、人々を説得したときではなく組織したとき」(Arendt [1951] 2008: 762=1974: 95) だとアーレントは考える。

プロパガンダは「大衆」を取り込む技術であり、それを組織化する技術でもある。しかしこうして「大衆」の組織化になったとき、その組織化を助けた嘘は「全体主義的な現実の中心的要素」(Arendt [1951] 2008: 764=1974: 97) となり、もはやそれを取り除くときには、その組織自体の存続が危うくなる。こうして達せられたプロパガンダによって全体主義の中心的要素となった嘘は、全体主義自体の行動原理を支配することになる (Arendt [1951] 2008: 763-4=1974: 97)。そしてその「政治的行為の表現様式そのもの」(Arendt [1951] 2008: 711=1974: 49) として、全体主義プロパガンダの実証としての恐怖を感じさせる暴力が繰り返される。その暴力のもとでは、全体主義運動に大きな役割を果たした「大衆」もその対象となる。

全体主義のテロルは、「独自の鉄の籠を持ち出し、籠を「締め上げ」て「自由な空間」を消滅させ、「すべてが融合して巨大な大きさの一つの存在になったかのよう」な空間をつくる (Arendt [1951] 2008: 958=1974: 280)。このようなテロルが支配した全体主義においては、もはやその本質となってしまった暴力は行動原理を示せない (Arendt [1951] 2008: 960=1974: 283)。

全体主義の行動を規定したのは、「自然もしくは歴史の過程が要求する」(Arendt [1951] 2008: 961=1974: 284) のものであるとアーレントはいう。こうした自然や歴史によって「執行者」と「犠牲者」の役割が要求され、役割の決まった人間はそれを運命として受け入れることになる (Arendt [1951] 2008: 961=1974: 284)。それがもし犠牲者の役割であったとしても、全体主義運動に自己を一体化させている「大衆」には運動の維持が優先される (Arendt [1951] 2008: 662-3=1974: 6)。なぜなら、組織化された全体主義的な大衆組織が、「没我性」と「自分の幸福への無関心」という特徴を持ち、その運動の維持を第一の目的であると感じ、そのためには「自己保存」より運動の維持を優先させるからである (Arendt

[1951] 2008: 660-1=1974: 4)。それは「大衆」が、自分たちが正しくあるのは、その運動とともにあるときのみだと思っているからだとアーレントはいう (Arendt [1951] 2008: 661=1974: 5)。一度その運動に取り込まれてしまうと、「大衆」はその運動から逃れることができなくなる。そのため、その役割がなにであっても運命として受け入れざるを得ない。

そしてこの運命を準備するのが、歴史的に構成された人種主義のようなイデオロギーだとアーレントはいうのである (Arendt [1951] 2008: 961-2=1974: 284)。

3-3 「大衆」の反ユダヤ意識

ではなぜ、その対象がユダヤ人だったのか。

アーレントによると、全体主義維持のためのテロルは、社会の中での無機能的な存在へと向けられる。こうした社会的に無機能的な存在として認知されるのが、すでにみたようにユダヤ人だった (Arendt [1951] 2008: 32=1972a: 4)。

国民国家の中でユダヤ人が持っていた国家の銀行家としての役割は、他の資本家の国家への投資の重要性の認知と参入により、その機能を大きく減らした。そして第一次世界大戦によってその機能を失う。こうした「権力なき富と政治的意志なき尊大さ」を、「大衆」は「寄生的なもの、余計なもの、挑発的なもの」として感じ、ユダヤ人への憎しみを深めた (Arendt [1951] 2008: 33=1972a: 5)。そして「大衆」が求める一貫した虚構の世界にとって、ユダヤ人は必要がない存在として認知される。さらにそれまで国家との相互依存的な関係にあったユダヤ人は、国家への不満も背負うことになる。

このような憎悪をイデオロギーとして利用し、ナチスは「大衆」を取り込むことに成功する。こうしたプロパガンダが効果をあげるのは、ユダヤ人の選民性を「大衆」が認識していたからだと考えられる。現実味のないイデオロギー、つまり反ユダヤ主義は、首尾一貫性を示すための暴力によって「大衆」をひきつけ全体主義へと組織化する。そして、こうして形成された全体主義運動の標的となったのが、ユダヤ人だったと考えられる。

おわりに

本章は『全体主義の起原』を、反ユダヤ主義、ナショナリズム、「大衆」という3つの要素から解釈し、全体主義的な暴力論として再構成する試みである。特に今回は、反ユダヤ主義が与える他の要素への影響の考察を軸にして、アーレントの暴力論を整理した。

まず軸となる反ユダヤ主義であるが、1つのユダヤ人観が1つの反ユダヤ感情になるのではなく、いくつもの歴史的な過程の中で定着したイメージが1つの反ユダヤ主義を構築することに注目した。今回はその中で、3つの過程に焦点をあてて整理している。

最初に、ユダヤ人が国家と同一視される過程があげられる。ユダヤ人は国家に対して銀行家の役割を果たしていたが、その役割のために、国家からの保護を解消された階級からの恨みを買う。次に、国家への援助者がユダヤ人ではなくなり役割を喪失すると、無機能的な存在として認知されることにより嫌悪される。最後に、その嫌悪のもとになったユダヤ

人という血を、ユダヤ人自身が道具として強調することによって、逆に反ユダヤ主義の枠組をイメージさせてしまう。

そこからは、ユダヤ人への負のイメージが連鎖的に派生する仕組みが読み取れる。当初国家に対する怒りがユダヤ人を巻き込んでいたのが、国家から離れたユダヤ人へと移動し、背負い込んだ負のイメージを逆に利用しようとするユダヤ人の試みが、そのイメージを決定的にするのである。

ただ、こうした反ユダヤ主義は、それだけでは全体主義を導くことはない。全体主義を導くための土台となるのは、ナショナリズムと「大衆」という要素だと思われる。この 2 つの要素は、全体主義を構成する大きな役割を担い、これらなしには全体主義は構成できない。

しかし、このようにつくられた土台も、またそれだけでは全体主義を形成、維持するのは不可能である。なぜなら全体主義には、荒唐無稽な首尾一貫した指針が必要だからである。当人たちにとっては現実的なナショナリズムはこの役割を果たせない。ナショナリズムが為し遂げるのは、全体主義の土台となる膨脹のための膨脹という資質を定着させ、全体主義の下地となることである。そしてナショナリズムは消滅することでもう 1 つの役割を果たす。大衆の興味をひかなくなったナショナリズムのかわりに信奉されるのが、プロパガンダによる首尾一貫したイデオロギーである。そして、そのイデオロギーこそが反ユダヤ主義だと考えられる。

このようにみえてくると、3 つの要素は相互に依存しあい、その関係の中から全体主義的な暴力が見出されることがわかる。それはアーレントの目指した全体主義理解の一端であると思われる。つまり、長期的なヨーロッパの歴史の中で、いくつかの要素の相互依存が生み出す暴力への過程が、アーレントの暴力論といえるのではないかと考えられるのである。

第3章 20世紀ドイツの「国民的性格」の形成と「大衆」

—N.エリアスの暴力論の射程—

前章では、反ユダヤ主義、ナショナリズム、「大衆」という3つの視点から、アーレントの全体主義論を読み解いてきた。アーレントの考える全体主義において、反ユダヤ主義はその指針となるものであるが、それだけでは全体主義は運動とならない。そこでアーレントは19世紀帝国主義時代に定着した種族的ナショナリズムという「膨張のための膨張」という機能を持った装置が、全体主義の下地になると考える。膨張していく組織の維持には、さらなる膨張が必要となり、膨張は永遠に続いていく。こうした種族的ナショナリズムという装置の後継者として、全体主義運動が成立したとアーレントは考えた。そしてその指針となったのが、ナチスのプロパガンダによって首尾一貫した指針として示された反ユダヤ主義である。

さらに第一次世界大戦によって伝統的な階級が崩壊し、社会的連帯を失った「大衆」が増大すると、現実的で一貫性に乏しいナショナリズムではなく反ユダヤ主義という指針が有効になってくる。すでに種族的ナショナリズムの出現によって、膨張の下地はできており、現実味のない首尾一貫した指針としての反ユダヤ主義が提示されれば、「大衆」はそれを享受することになる。

しかしこの種族的ナショナリズムは、フランスなどの大国では拡大しなかった。種族的ナショナリズムは、民族と国境の同化を指針にしており、血という虚構の目印に重きが置かれる。フランスなどの大国はそういった虚構を重視しなくとも、海外に多数の植民地を持ち、世界の強国として繁栄してきた。それに比べドイツは、19世紀に至るまで統一もならず、ナポレオンの進出によって国土を蹂躪されている。そうした劣等感が19世紀末から20世紀前半にかけてのドイツの「国民的性格」を形成する素地となっている。

本章では、エリアスの暴力論の射程を、彼の「編み合せ」という概念を手がかりにしながら探っていく。ここでは「大衆」を導く重要な概念として「国民的性格」が登場する。

はじめに

本章はノルベルト・エリアス (Norbert Elias) の暴力論について、その枠組みが持つ射程に焦点をあてて考察するものである。それはエリアスの暴力論を「文明化」と暴力に分離したふたつの理論としてとらえるのではなく、「編み合せ (Verflechtungen)」という概念が橋渡しするひとつの長期的な理論として読み解く作業といえる。

これまでエリアスは種々の分野から受容され¹⁾、そして批判されてきた。特に歴史の分野においてその受容と批判の相違が大きい。受容する側としてはアナル学派による受容があり²⁾、批判する側としてはH.P.デュルによるそれがある³⁾。確かにエリアスの歴史認識には甘さがあり、一次資料をもとにした綿密で詳細な資料解析による個々の事象の分析とい

った点では批判されるべきなのかもしれない⁴⁾。ただ重要なのはエリアス自身指摘しているように「文明化の過程は決して直線的に進行するわけではな」(Elias [1969a] 1997: 349=1977: 361) く、「各段階において多様な変動があり、内的・外的制約の促進、あるいは後退が至るところに見られる」(Elias [1969a] 1997: 349=1977: 362) のであり、デュルの指摘はエリアスにいわせると「個別的近視眼的観点」(Elias [1969a] 1997: 351=1977: 363) ということになる。つまりエリアスが求めていたのは一時的な社会変動や社会認識の違いではなく、長期的な方向性なのである。

こうした問題は各学問分野における視座の違いが影響しており、歴史の見え方ひとつをとってもどこから切り込んだ研究かによって差異が生じてしまう。そのためデュルの指摘が正しかったからといって、少なくともエリアスが求めた長期的認識においてエリアスの研究が否定されたことにはならない。だがこうしたデュルの批判を退ける正当な理由として長期的視点が重要性を増せば、もうひとつの問題が浮上してくる。それはエリアス後期の研究、特に後期エリアスの暴力論としても知られる『ドイツ人論』 *Studien über die Deutschen* において、その視点が重視されていないという指摘である。つまり近代にいたるまでの暴力抑制過程を分析した『文明化の過程』 *Über den Prozeß der Zivilisation* と、ナチスの暴力を中心的な論題として成立した『ドイツ人論』とが、エリアスが重視する長期的視点によって繋がっていないのではないかという認識である。

ただしこれはデュルの批判によって初めて生じた認識ではない。これまでもエリアス批判のひとつとして存在してきた問題である。例えば J.フレッチャーによる指摘は有名だと思われる。フレッチャーはエリアスの暴力論を、文明化論を敷衍した先にあるものとしてではなく「文明化」に反する行為を理論化したものとして解釈している。それはフレッチャーが、エリアスが『文明化の過程』の中で展開した文明化論を、長期的な「文明化」が内包する暴力発露の問題として認識しなかったということである。フレッチャーは「文明化の過程」という歴史的一貫性を持った文明化論と、暴力論とを別の問題として解釈したともいえよう。つまりフレッチャーにとって「文明化」と暴力との関係は、あくまで「文明化」の中で抑制されていく暴力という位置づけなのであり、暴力発露の問題は文明化論の逆流にほかならないのである (Fletcher 1997)。

さらに M.ヴィヴィオルカは、フレッチャーたちが持つ「文明化」と暴力との認識に依拠しながらエリアスのナチズム解釈を「失敗」だとしている。エリアスは『野蛮化』あるいは『文明破壊』をほとんど理論化することができなかった」というのである。これは後期エリアスの暴力論である『ドイツ人論』が、理論化に「失敗」した考察だったということと同義である (Wieviorka 2004=2007: 193)。ヴィヴィオルカにとって、エリアス文明化論の中での暴力解釈の価値は、文明化論の中で展開された暴力抑制過程の定義の意味しか持たなかったのである。

しかしこうした批判に対して正面からそれを覆そうとする研究は意外と少ない。それは暴力抑制過程を詳細な実証のもとに紐解いた『文明化の過程』が持つ長期的な考察に比べ、

長い期間に単発的に書かれた論文数本で成り立っている『ドイツ人論』は、理論的に不十分な考察として認識されたからではないだろうか。だがこうした認識に対してエリアス暴力論を文明化論から派生した理論として解釈しようとする試みも存在する。例えば内海（1998）や奥村（2001）の研究はそうした考察としての意義を持つ。

まず内海は前記のような「文明化」と暴力との関係を次のように解釈する。当初エリアスの文明化論は「中央集権化」という国家の成立要素を内包するため「国家のもとで暴力が顕在化したナチズムとは矛盾」するとされ、「文明化」と暴力発露の問題は相反する研究とみなされた（内海 1998: 3-4）。しかしすでに見たようにその後のフレッチャーの研究などにより「文明化」と暴力発露は、「文明化」と「非文明化」の問題として解釈されるようになる（内海 1998: 4）。それは一見「文明化」から「非文明化」へと同じ歴史的過程の解釈の上を連続的にたどった結果として「文明化」と暴力が配置されているように思える。しかしこれは「文明化の過程」に暴力が内包されているのではなく、まったく逆の現象としてエリアスの文明化論をとらえているといえる（内海 1998: 4-5）。こうした研究に対して内海は「非文明化」という概念を使わず「人間像」の視点からエリアスの文明化論を暴力との関係の上で理解しようとするのである（内海 1998: 5）。この「人間像」の問題は本章でも重要な意味を持つため後にふれることになる。

次に奥村は『ドイツ人論』を形成する各種論文を総合的に把握し、『文明化の過程』から『ドイツ人論』への概念的な繋がりを示している。奥村はエリアスが『文明化の過程』で示した文明の崩壊を『ドイツ人論』において「三つの水準」で整理しようとする（奥村 2001: 260）。第1は『『外的強制』に強く依存するハビトゥス』、第2は「挫折」と「理想」の相互作用、第3は『『暴力独占』の侵害』についてであり、「ナチズムの『暴力』はこの3つが交差するところに発生する」という（奥村 2001: 261-2）。その中でも奥村は特に第2の水準に重要性を持たせる（奥村 2001: 262）。

こうした内海の「人間像」を視点とした考察や、奥村の「三つの水準」、特に2つ目の「理想」を主軸とした研究は「長期的過程」をただ長いだけの歴史的視点に留めるのではなく、文明化論と暴力論という一見相反する理論を同一の方向性を持つ枠組みとして認識させ、その射程を広げる意味を持つと考えられる。そのような「文明化」と暴力との関係に対する認識に本章が何かをつけ加えることができるとすれば、それは全体主義暴力の主戦場となったドイツの形成過程において、18世紀の「貴族」、「市民」両階層が果たした役割と、それを20世紀「大衆（Massen）」がどう受容したのかを、それぞれの「編み合せ」が生み出す社会変動という視点に焦点を絞り考察することで、「長期的過程」という認識枠組みにひとつの解釈を示すことにあると思われる。『文明化の過程』と『ドイツ人論』において重要な役割を担う「貴族」、「市民」両階層と「大衆」のふたつの「編み合せ」が文明化論と暴力論とをどのように繋げ、「長期的過程」という視座の中に収斂していくのか、それを示すのが本章の目的である。それは結果的にエリアスの暴力論の射程を見直すことにもなると思われる。

1 『文明化の過程』における「貴族階層」と「市民階層」との「編み合せ」

1-1 「開かれた人」という認識

エリアスの暴力論を、文明化論と暴力論という分離した理論としてではなく、長期的な射程を持つ理論として認識するためには、まず「文明化」という通時態を相互依存的な関係性からとらえる枠組みが必要になる。本章ではそれを「長期的過程 (langfristigen Prozessen)」と「フィギュレーション (Figuration)」というエリアス独自の視座を読み解くことで用意したい。

これらの視座は、単純化すれば時間と空間を軸とする枠組みだと考えられる。ただし明確に時間軸として定義できる「長期的過程」に対して、「フィギュレーション」は必ずしも横軸としてだけ考慮すればよいのではない。「フィギュレーション」は同時代だけの「編み合せ」としての概念ではなく、縦軸との依存性があるからこそ成り立つものである。今回考察の主な対象となるエリアスの主著『文明化の過程』と『ドイツ人論』においても「長期的過程」という視座は常に変化し続ける対象をとらえるための視点であるのに対して、「フィギュレーション」はそうした「長期的過程」の中での変化を、その内部での依存性としてとらえる役割を担う。エリアスはこの「フィギュレーション」という概念を用いて「人間像」の転換をはかろうとする。

まずエリアスはルネサンス以降の「人間像」の再考が「社会」と「個人」という二項対立的認識を生み出したと考えた。それは宗教的人間像からの人間性の解放が「個人」という独立した存在を浮き上がらせ、ひとつの概念として成立させたという認識である。つまり個人の自由化は外部から孤立した「人間像」を誕生させるのである。それは「究極的にはすべての他人から絶対的に独立・孤立した完全に自立した存在」(Elias [1969a] 1997: 49=1977: 33)として「外部」から隔離された「内部」の確立でもある。しかしこの二項対立的な認識が長期的な過程を経て20世紀の認識における自明な分類として定着していることにエリアスは違和感を持つ。それは「同一の人間のふたつの異なる局面」を問題とせず、「ふたつの別々に存在する現象」としての認識に対してのものである(Elias [1969a] 1997: 46=1997: 31)。こうした「人間像」をエリアスは「閉ざされた人 (homo clausus)」として批判する(Elias [1970] 2004: 128=1994: 140)。「閉ざされた人」という認識はヨーロッパの長期的な過程の中で自らの「理性」によって行為するようになった人間が、他者からの影響を忘却することにより生成されたと考えられる。それは人間の「皮膚」という壁が隔てる「人間像」のことであり、壁より外側にある「外界」と内側にある「内面」との分離思考のことである(Elias [1970] 2004: 128=1994: 140)。問題なのは「社会像」と「個人像」というひとつの「人間像」内に本来あるべき認識が、長期的な過程の中での「社会」と「個人」の分離志向の硬直化によって別々の存在として認識されることにある(Elias [1969a] 1997: 46=1977: 31)。それらはまるで最初からあったかのような伝統的な認識としてとらえられ自明化するのである。

そうした認識に対置するものとしてエリアスは「開かれた人 (homines aperti)」という視点を用意する (Elias [1970] 2004: 135=1994: 148)。それは「他人との関係において相対的自律性は多少有しているが、決して絶対的全体的自律性を持つことはなく、事実上は一生涯にわたって終始他人に調子を合わせ、他人に頼り切り、他人に依存している存在」のことをいい、この人間を結びつけるのが「相互依存 (Interdependenz)」という「編み合せ」であり、それがすなわち「フィギュレーション」の「核心」であるとエリアスは考えた (Elias [1969a] 1997: 70=1977: 50)。

当然エリアスの暴力論においても、こうした相互依存的な「編み合せ」が重要な役割を担う。なぜなら対象を「開かれた人」という依存関係として認識するとき、そこから生まれる創発的な現象こそエリアスが暴力発露の原因として認知するものだからである。

本章ではエリアスの描いたこのような現象の長期的な変化を、さらなる「長期的過程」という枠組みの中に読み込んでいく。その第 1 段階として、1-2 では『文明化の過程』における「編み合せ」を整理していきたい。

1-2 「貴族階層」と「市民階層」との依存性

1-2 では『文明化の過程』における「貴族階層 (Aristokratie)」と「市民階層 (Bürgertum)」との関係性に注目し、ドイツにおいては一見交わることのないふたつの階層の相互依存的な「編み合せ」から「国民的性格 (Nationalcharakter)」が生成されるまでを考察する。「国民的性格」は、いうまでもなくその国家によって種々な色合いを持つ。そこにはその国家がたどった歴史が存在し、その途上を「長期的過程」として切り取ることで、その時点での「性格」が定義される。エリアスはこれを「貴族階層」と「市民階層」との「相互依存」の「編み合せ」という視点から切り取る。それはどちらかひとつの階層の考察によるのみ定義できるものではなく、ふたつの階層間関係性によってのみなされるものである。

しかしフランスのように早々と「中央集権化」が進んだことにより両階層が密に浸透している国家と違い、度重なる戦争によって国内の統一が遅れ、小さな領邦が分立するドイツにおいては、18 世紀になってもいまだ両階層間の壁は高いままであり、そこに相互依存性を見るのは難しいように思える。だがエリアスはこの関係性にこそ、社会変動の動力源があると考ええる。

当時のドイツは上中下の 3 階層により成立していたといえる。その中でエリアスが注目したのは上流と中流の 2 階層である。両階層はそれぞれ「文明化 (Zivilisation)」と「文化 (Kultur)」を自己証明の道具として使い、互いが交わることは稀であった。華やかなフランスの宮廷社会を模倣してフランス語を話し、フランス流に振舞うことを最良の行為だと信じる「貴族階層」と、そうした表面的で儀礼的な空虚さに価値を見出せない「市民階層」 (Elias [1969a] 1997: 96=1977: 76)。ここには「文明化」の表現である振舞いが持つ機能に対しての、両階層間による認識の違いがある。もともと「文明化」はフランスなどの「中央集権化」された国家において意味を持った。そこでは「文明化」は差異化の表現でもあ

る。ある振舞いが出来るか出来ないかは、ただの儀礼の問題ではなく、上流社会に所属する資格があるかどうかの自己証明でもあった。その自己証明のために「市民階層」はその振舞いを身につけて上流社会に入ろうとし、「貴族階層」は新たな振舞いの演出によって他の階層との差異化をはかろうとし続ける。さらに「文明化」は「植民するグループと国家の不断の拡張傾向を表現する」という機能も持つ (Elias [1969a] 1997: 92=1977: 71)。つまり「文明化」は、未開の人々を「文明化」するという支配の大義名分を持ち、国内同様の同化と差異化を繰り返しつつ「絶えず動き「進んで」いくのである (Elias [1969a] 1997: 91=1977: 70)。「文明化」という自己証明は「民族の持つ自意識」を問題とする必要のない長い統一の歴史を持つ国家において広がり、さらに国家という垣根をも越えていく (Elias [1969a] 1997: 91-2=1977: 71)。

しかしドイツにおいて「文明化」は「二流の価値」(Elias [1969a] 1997: 90=1977: 69)しか持たなかった。なぜならドイツはいまだ統一されておらず、分立した領邦は互いを牽制し、さらに小さな領邦内においても各階層が分断されており、その一部である上流階層がフランス宮廷を真似て振舞う姿が「文明化」として認識されていたからである。それに対しドイツでは「文化」が重きをなす。「何度も領土がちぎり取られたり取られようとした」ドイツにおいて「国民の自意識」の強まりは独自の「文化」を要求するようになる (Elias [1969a] 1997: 92=1977: 71)。特に各領邦に分散し、そのために統一性を欠いた「ぎこちなくて硬い」(Elias [1969a] 1997: 99=1977: 80) ドイツ語を話す「市民階層」は、他国の言語を話し何も生み出さない「貴族階層」(Elias [1969a] 1997: 119=1977: 101)に對抗する形で「文化」を形成していく。その中でも「市民階層」の「前衛」ともいえる「知識層」(Elias [1969a] 1997: 109=1977: 91)は、精神性を表現する文学や演劇のような「学問的または芸術的業績」(Elias [1969a] 1997: 96-7=1977: 76)によって自己証明を行い、そしてドイツの文化的、精神的な意味での統一をはかろうとした。こうした対立をエリアスは各階層間で起きる「社会的対立」(Elias [1969a] 1997: 96=1977: 76)という概念で規定する。この対立は「市民階層」の「長い政治的無力」や「国家統一の遅れ」、あるいは「商業市民階層」の未成熟によって政治的、経済的なものとはならなかった。「知識層」が向けた批判の矛先は「貴族階層」の「人間的振舞い」に絞られたのである (Elias [1969a] 1997: 120-1=1977: 102-3)。このような「文化」による「貴族階層」への対立は、「社会的な運動」や「社会の変化の表われ」(Elias [1969a] 1997: 109=1977: 91)であり、徐々に「市民階層」の「社会的性格 (Sozialcharakter)」として自他ともに認知するものとなっていく。そして「市民階層」が「非常に遅れて」ではあるが台頭するにつれて、「市民階層」の「社会的性格」は「ドイツの国民意識」、つまり「国民的性格」として形成されるのである (Elias [1969a] 1997: 126=1977: 108)。

このように「貴族階層」と「市民階層」の長期的な分離が「のちのドイツ人の国民性として表われるものを、長い段階にわたって決定的に規定」(Elias [1969a] 1997: 112-3=1977: 95)する。しかしこれは両階層がすべての面において分断されていたということの意味し

ない。もしそれがまったく別々に存在する「閉ざされた人」であるならば、そこに「編み合せ」は形成されない。だが「貴族」あるいは「市民」が自分たちは別々に存在する階層であるという意識を持つこと、それ自体が反発的な依存性を生み「国民的性格」を育んだと考えられる。

そしてこのことは別の側面も浮き彫りにする。そもそも「市民階層」が「文化」によるドイツ統一を願ったのは、彼らが「いかなる政治活動からも排除」され、「自立的に行動する」という選択肢がなかったからである (Elias [1969a] 1997: 109=1977: 91)。彼らはドイツ文化の担い手という自らの役割を手に入れるかわりに、政治的な判断は放棄する。この状態は長い間変わることなく、彼らに「強力な外面的国家権威に対する慣れ」を刻み込む (Elias [1969b] 1997: 442=1978: 451-2)。それは「世代から世代へと」絶えることなく「新たに市民大衆」に引き継がれていく。そして「社会的に上位にある人たち」に判断を委ねるといふ「超自我」が形成される (Elias [1969b] 1997: 443=1978: 452)。こうした政治的依存性は「国民的性格」の裏面であり、後に起きる第一次世界大戦で階層が崩壊することにより拡張した「大衆」へと引き継がれていく。

2 文明化論と暴力論との関係性

2-1 「国民的性格」から「国民的理想」へ

前節で考察した『文明化の過程』における「相互依存」の「編み合せ」は、ドイツの「国民的性格」を形成した。それは「文化」の発展を促進するとともに、一部の上位の階層に属さない人々から政治的判断力を奪うことになった。ではこうした「国民的性格」が、20世紀ドイツにおいて起こった全体主義暴力にどう繋がるのか。

それは『ドイツ人論』において重要となる「国民的理想」という概念から導くことができる⁵⁾。「国民的理想」は、ドイツの社会変動と連動して形成された。すでに見てきたように長い間小さな領邦が分立し階層間の分断も続いた弱小ドイツでは、各階層に独自の自己証明の必要性を痛感させ、その結果「知識層」から形成された精神的、道徳的な感情を含む「文化」が「国民的性格」となった。しかし1871年、ついにドイツが戦争という暴力によって念願の国家統一、「中央集権化」を達成すると、国民は強いドイツに誇りを持つようになる。国民にとってかつての弱小ドイツが暴力によって強国へとあがる姿は理想的なものとなっていく。この時点では国内の階層構造にあまり変化はない。だが「貴族階層」では国家を統一した軍人的な基準が模範的なものとされ、そこに「結びつこうとする」一部の「市民階層」も、そういった基準を身につけていく (Elias [1989] 1992: 152-3=1996: 135)。そのため「国民的性格」は徐々に「市民階層」が求めた精神性や道徳性といった意味を失い、「国民の自意識」という側面のみが残る (Elias [1989] 1992: 177=1996: 161)。さらに「国民的性格」の裏面である上位者への従順さは、暴力への期待と強いものへの服従という体質に変わってしまう。このような過程を経て暴力性をともなった軍人的な基準が「国民的理想」として国民に浸透していく。

しかしこの概念は「文明化」と野蛮化の関係を規定するにもかかわらず『文明化の過程』では必然的に重要な存在とはならなかった。なぜなら「国民的理想」が意味を持つためには「大衆」という近代の産物が必要だったからである。それまでまったくかえりみられることのなかった「大衆」は第一次世界大戦以後急速に力を増し、その「大衆」の羅針盤として「国民的理想」が意味を持ち始める。そしてこの「国民的理想」がどのような「長期的過程」を経ながら形成されるかによって、「文明化」の中での野蛮化の度合いに差があるのである。重要なのは『ドイツ人論』のドイツ語の副題にもある「ハビトゥス (Habitus)」であり、その「ハビトゥス」を具体的な概念、つまり「国民的理想」さらには「国民的体質 (nationalen Habitus)」へと変化させるのが「長期的過程」という視座だと考えられる。

本節ではこうした「国民的理想」を切り口に「文明化」の流れの中での暴力の位置を検討する。

2-2 「大衆」という存在

2-2 では「文明化」の中で「大衆」概念が持つ意味について見ていく。もともとエリアスの暴力論の中で「大衆」という存在が重きをなしたことはなかった。それは『文明化の過程』において対象とする社会、つまり中世から近代前期にかけての社会では「大衆」が力を持って国家を動かし暴力を行使するということは考えにくかったからである。しかし第二次世界大戦以降、エリアスも国家を動かす存在として「大衆」を視野に入れるようになる。それは1960年に書かれた『ドイツ人論』所収の最初の論文「文明化の挫折」に「大衆」が登場することからもわかる。ドイツにおいて「大衆」がその力を増すのは、第一次世界大戦後のヴァイマル共和国以降である。それまで「賤民」と軽視されてきた「大衆」が民主的な憲法による社会進出と総力戦への突入により、国家の中で占める力を大幅に増す (Elias [1989] 1992: 481=1996: 439)。それは国家を戦争へと動かさうほどの強大なものだった。しかしドイツにおける「大衆」はその力を直接自らのために使うことはなかった。なぜなら「貴族階層」以外が政治的な決断を下すことのない土壌に生成された「大衆」にはそのような選択肢は最初からないからである。つまり国家を変動させるだけの力を持った「大衆」は、その支持する指針がなければ力を発揮できないのである。そしてその指針が「国民的理想」であった。

こうした社会変革の構成要因は『文明化の過程』の社会変動分析にも必要である。つまり『ドイツ人論』で「大衆」が果たした社会変動の原動力の役割は、『文明化の過程』における考察でも必要だった。それが前節で整理した「貴族階層」と「市民階層」の「相互依存」という「編み合せ」である。これは決して「大衆」と抽象的な階層間の「編み合せ」が同じ意味を持つということではない。ただエリアスの暴力論の中での役割の問題に焦点を当てた時、社会変動を導く「編み合せ」として、同様の機能を果たしているということである。

これまで見てきたように「編み合せ」は相互依存性の強い集合体で、その舵取りによっ

て方向性をかえる。エリアスはこの「編み合せ」が「いかなる個々の人間も計画したり、創造したりしなかった変化や姿を生みださうる」(Elias [1969b] 1997: 324=1978: 334) という。そしてこれが「文明化」をも動かすのである。

文明化は決して「理性的なもの」ではない。それは「非合理的なもの」でないと同様、全く「合理的なもの」でもない。文明化は目的もなく始められ、関係の編み合せの独自の力学、人間がお互に生きて行くべく定められているその生き方の特殊な変化によって動かされているのである。(Elias [1969b] 1997: 327=1978: 336)

このような機能を持つものとしてエリアスは「大衆」を想起したと思われる。もちろんこれは「大衆」にのみいえることではない。しかしこうした相互依存性を最もそなえ、「文明化」の動きを左右するほどの力を持ち、なおかつその方向性は意図的なものとはならないという性格を持つものとして、エリアスは「大衆」を概念化したのだと思われる。それは『文明化の過程』においては「編み合せ」によって抽象的に成り立つ階層間の依存性としてのみ存在したものが、『ドイツ人論』においてはひとつの対象として具現化されたのだと考えられる。

こうした「編み合せ」と「大衆」の橋渡しとなるのが「開かれた人」という概念であろう。「開かれた人」とは、すでに前節において見てきたように絶対的全体的自律性を持つことのない生涯他人に依存する存在のことである。そしてこの「開かれた人」の「編み合せ」が「フィギュレーション」の根幹にあるのだとエリアスはいう。つまり 20 世紀ヨーロッパ社会の「フィギュレーション」の中でその根幹をなすものとして、エリアスは「大衆」という「編み合せ」を置くのである。

このような対象を分析する場合、「人間が計画したものではない法則性」(Elias [1969b] 1997: 327=1978: 337) が「編み合せ」にあることを認識する必要がある。そのことを『文明化の過程』ですでに確認していたエリアスは、『ドイツ人論』において、それを分析の主軸として構築する。それが「編み合せ」を導く法則性を持った抽象的な概念としての「国民的理想」である。

2-3 「大衆」と「国民的理想」

「国民的理想」は『ドイツ人論』の中で初めて重要性を持つ概念であるがその定義は明確ではない。同書に登場する他の類似概念「国民的体質」との差異化もされてはいない。ただそれらが長期的なドイツの「文明化」の流れの中で構築されてきた体系を意味するものであるのは確かであろう。エリアスは「国民的体質」を「生物学的に固定したものではない」とし「国民的体質はむしろ国家形成の過程に密接に結びついていて、種族や国家と同様に時代の流れのなかで発達し変化するもの」だという (Elias [1989] 1992: 8=1996: 2)。これらの概念にエリアスがどれほどの差異を込めたかは明確ではないが、ここでは「国民

的体質」は「国民的理想」の内面化された形という認識から出発する。

「国民的理想」は各国の長期的な歴史の中で多くの社会変動を経験しつつ独自の理想を構築していく。こうした理想の構築は各国の「文明化」の形によって変動する。そのため「国民的理想」は国によって類似性はあるにしても根本的な中身はそれぞれ違ってくる。そしてその相違によって同じような状況に遭遇しても個々の国の対応に差異が生じるのである。こうした「国民的理想」が価値を持つのは「大衆」の力が増したためだった。この「大衆」を2-2では「編み合せ」の産物として考察した。

本来こうした「編み合せ」の産物としての「大衆」が登場するということは、エリアスの初期の暴力論では平和が大きく前進したということであった。エリアスは『文明化の過程』の中で次のようにいっている。

編み合せがどんどん進展すれば次第にもっと規模の大きいさまざまな統合単位が確固としたひとつの支配装置の下に集中され、それらは自分たちの内部を平和に保つことができるようになると予測される。(Elias [1969b] 1997: 127=1978: 134)

しかし実際には「編み合せ」の進展は「文明化」を推進するとともに、その逸脱の危険をも促進することになる。そして国民社会主義による大規模な野蛮化へといたるのである。ではなぜ「編み合せ」の進展によって野蛮化が進行してしまうのだろうか。

それはこの「編み合せ」の進展に文明化論の視点から接近することで明らかになるはずである。すでに見たように「編み合せ」の拡大は平和をもたらすはずだった。実際エリアスが『文明化の過程』の中で提示したようにヨーロッパでは国内の「中央集権化」が進み「編み合せ」の範囲は大幅に拡大していった。そして国内は暴力独占装置としての国家体制によって一時的な平和を手に入れる。こうした「文明化」は民衆の都市への集中と分業を生み「編み合せ」は大きく前進した。このような「編み合せ」の拡大は「大衆」という「編み合せ」の産物を生み、エリアスが予想した「相互間の距離をうんと縮めることによって、さまざまな統合単位も次第に結合し、地上の社会全体に平和が訪れる」(Elias [1969b] 1997: 127=1978: 134) という事態をまさに示すものだった。それはエリアスがいう「文明化されている状態」へと近づいた瞬間に思えた。しかし現実には「文明化」するということが逆に「文明化」の危機をまねいたのである。それはある意味「大衆」の増大こそ、野蛮化をまねいたともいえるものであった。

すでに2-2で言及したように、かつて「文明化」を導いたのは階層間による相互依存性だった。エリアスの考察でも「文明化」の要因である「中央集権化 (Zentralisierung)」と「自己抑制 (Selbstzwang)」は、「大衆」のそれではなく支配的な階層とそれに準じる階層の考察によって導き出された。「大衆」には「文明化」を左右する力はほとんどなく「文明化」の歯車の小さな一部分しか担っていなかった。しかし近代になると「大衆」は力を増す。人々が都市に集合することにより「編み合せ」は拡大し「文明化」に与える影響は増大す

る。

だがこの「編み合せ」の大部分を担う「大衆」は、エリヤスがいうように「編み合せには人間が計画したものでない法則性」があることによって意図しない方向へと進んでしまう。しかしその意図しない方向へ移動する「編み合せ」が「個々の人間の意志や理性よりもはるかに強制力を持つ力強い秩序」を生み出す。つまり「歴史的変化の歩みを規定するのはこの編み合せの秩序であり、文明化の過程の根底に横たわっているのはこの秩序」なのである（Elias [1969b] 1997: 324-5=1978: 334-5）。この秩序は『文明化の過程』においては階層間の相互依存性という緊張関係にあったが、『ドイツ人論』においては、それが長期的な構築物としての「国民的理想」として抽象的ではあるが概念化される。つまり「大衆」という「編み合せ」は自ら長期的な歴史の中で構築した「国民的理想」によって自らを縛ることになるのである。「大衆」は「国民的理想」を構築し、構築された「国民的理想」は「大衆」を規定する。こうした「大衆」と「国民的理想」の循環はふたつの一体化を進め「国民的体質化」していく。それは「国民的理想」が含む排他性をも内面化することである。

こうした「国民的体質」が「文明化」による「大衆」の地位の向上によって意味を持つようになる。「大衆」が地位を得ることがなければ「国民的体質」は国民という信念を持たない「大衆」に共有されることはなく、国家に対しての所属意識を持つ支配層にのみ確認できる体質だったはずである。そうした所属意識においては、支配層は支配層同士の所属意識が強く排他性は違う階層に属す人々へと向けられる。そのためその排他性は暴力という事態にうったえる必要はなく、礼儀などの差異による差別化で十分であった。しかし「文明化」により「中央集権化」が進み「大衆」の国家への所属意識が強くなると、国民的な理想を内面化し体質化していくようになる。これまで階層別に強かった所属意識が国家に移動し、排他性はその国家に所属しないと考えられるものへ向けられるようになる。しかも同じヨーロッパの民族では儀礼的な差異による差別化は不可能であり暴力での排除へと向いてしまう。

このように「文明化」と野蛮化とは同一線上に起こりうる現象であることがわかる。そのため「文明化」の中での暴力は必然的に内在的なものといえる。しかしそれが表面化するかどうかは、その国の担ってきた長期的な「国民的体質」の形成過程によって判断されるものである。

おわりに

本章ではエリヤスの前期の主著である『文明化の過程』と後期の主著である『ドイツ人論』を、それぞれ文明化論と暴力論として位置づけ、さらにそれらを形づくる重要な概念を「編み合せ」として抽出し考察を行った。そこでは相互依存的なふたつの階層の「編み合せ」と、その歴史的変動の中で力を持つ「大衆」という「編み合せ」の産物を、エリヤスが「長期的過程」分析により概念化した「国民的理想」によって読み解くことで、一見

相反する理論である文明化論と暴力論とを、エリアスのひとつの暴力論として読み解こうとした。

こうした考察の中で再認識されるのは「文明化の過程」に暴力は常に内在し、表面化の機会をうかがっているということである。「文明化」の進展はこうした内在された暴力の危険性を増加させていく。つまり「文明化」と野蛮化はいつ表裏が逆になってもおかしくない状態に置かれているのである。しかしそれが逆転するかどうかは、その国家が長期的な歴史の中で形成してきた理想に起因する。

20世紀ドイツにおいてそのような逆転現象が起きる。ドイツはその独特の国家形成⁶⁾により、非現実的な理想が国民に体質化し、「文明化」しているにもかかわらず野蛮化してしまう。こうした国民的な理想は、理想に適うすべてのことを正当化する。そのため強さを求めるドイツでは「魔術の象徴ハーケンクロイツを携えた有能なシャーマン」によって「優れたドイツ帝国という蜃気楼」へと盲目的に向かってしまう(Elias [1989] 1992: 516=1996: 478)。こうした魔術師を無条件に信仰する被支配者を生み出すのは、過去からの規定と未来への意識である。このような視点にたつて暴力を考察したのがエリアスであった。

こうしてエリアスの考察を再解釈することは、21世紀のグローバル化する社会において、共時態としての暴力への分析だけではなく「長期的過程」という視座を持つ通時態としての暴力分析の可能性を示すことにも繋がるのではないかと思われる。ふたつの世界大戦を経て冷戦が終わり、世界はますますひとつの「編み合せ」状態へと進行していく。「大衆」は「文明化」の結果生み出される国民的な理想によって突き動かされる存在から、国家の垣根を越えて繋がり、その関係性によって社会変動を引き起こす存在へと変わりつつある。それは暴力が「文明化」の中にあるのではなく、グローバルになった「大衆」の相互依存性にあるという認識を引き出す。しかしこうした様相を呈する暴力発露の現状だからこそ、各国が培ってきた歴史過程を「文明化」という長期的な視座によって分析することで、グローバル化した「大衆」の相互依存性が持つ暴力性の遠因を認識することが可能になるのではないだろうか。

補論 1 ノルベルト・エリアスの「外的強制」に関する一考察

補論 1 では、エリアスの暴力論を形成する「自己抑制」と「中央集権化」の 2 つの軸のうち、「自己抑制」に焦点を当てて考察を行う。「自己抑制」は「外的強制」という規範と表裏であり、本論ではこの「外的強制」の強化と社会的背景との関係について見ていく。そこでは「外的強制」と「自己抑制」との関係の変化によって、「外的強制」と全体主義との親和性がどのように生まれるのかについて言及する。

はじめに

本章では、社会学者ノルベルト・エリアス (Norbert Elias) の概念である「自己抑制 (Selbstzwang)」と「外的強制 (Fremdzwang)」を、抑制の変化と社会的な背景との関係として整理しつつ、徐々に強まる「外的強制」の全体主義との親和性を明らかにすることを旨とする試論である。

エリアスの「自己抑制」概念は、「文明化 (Zivilisation)」する社会の中で「外的強制」が感情を抑制し内面化されることによって形成される。『文明化の過程』の半分を構成するのはこの概念の変化についての記述である。こうした変化は感情が抑制される過程として認識されることが多く、その応用的な研究も増えている。それは「自己抑制」されるべき対象を感情に置き、そこから現代社会を解釈しようとする試みである。そこでは感情は他者との関係性をはかる指標として認識される。こうした認識は「自己抑制」のひとつの側面として存在する。例えば N.クロスリーはエリアスの考察を、感情が私的な領域へと抑制され、その表出を抑えることが共通の認識として関係性の中に組み込まれる過程として解釈している (Crossley 1996=2003: 94-5)。しかし「自己抑制」は感情の抑制だけを対象としているわけではない²⁾。なぜなら「自己抑制」は、社会構造の変化によって多様な解釈が可能であると考えられるからである。たとえば「自己抑制」の対象は「文明化」がどの段階にあるかによっても変化する。涙をかむことが問題である場合もあれば、つばを吐くことが抑制の対象となる時もある。それは「文明化の過程」の中での人間関係の密度の変化に対応する。他者との関係が緊密になるにつれて、それまで問題とならなかった行為が他者を不快にしてしまう。しかしそれは相互の人間関係のみにおいてなされるのではなく、大きな歴史的流れとともにある。「中央集権化」やその過程での都市化により分業が発達し他者との関係が切り離せないものになると、他者を不快にさせる行為は社会の裏側へと排除されるようになる。こうした社会変動と「自己抑制」を別々のものとしてではなく、動態的な相互依存の網の目という関係態によってとらえようとしたのがエリアスだった。そのためエリアスの「自己抑制」も関係性の中での複雑な絡み合いの中にあると考えられる。

これを M.ヴィヴィオルカは、関係性から生まれる多様な情感として解釈し「互いに切り離すことのできない」ものとしている (Wieviorka 2004=2007: 190)。つまりある種の情感

対しての抑制は、その社会構造に特有の性格を帯び抑制されるべき対象も変化すると考えられる。ヴィヴィオルカはそれを「情感の『解放の制限』」としてとらえる（Wieviorka 2004=2007: 191）。そして「自己抑制」論を暴力（Gewalt）との関係性から「社会的コントロールが定める諸規則によって規制される人間の衝動的攻撃性」として定義し、その曖昧さを指摘する（Wieviorka 2004=2007: 190）。しかしエリアスはこうした暴力と攻撃性、そして社会構造と多様な情感が複雑に絡み合った状態を常に動態としてとらえることで、静態的な分析からの差別化をはかったのであり、その複雑さにこそエリアスの独自性があるのだと思われる。

本章ではこうしたエリアスの「自己抑制」と、ヴィヴィオルカもエリアスがその理論化に失敗したと指摘する「野蛮化」（Wieviorka 2004=2007: 193）との関係に焦点をあてる。ここでは「自己抑制」を感情抑制に特化するのではなく、社会構造との相互依存性という視点に重点を置く。そこで重要になるのは「自己抑制」よりも、その補助的な役割として認識されることの多い「外的強制」である。ドイツにおいて「外的強制」は、その複雑な歴史的過程によって、国民的な性格の基盤となり、全体主義との繋がりを持ったのではない。本章ではその一端を整理していくことを目指す。

具体的にはエリアスが考察した歴史的な過程を「自己抑制」と「外的強制」の変化という視点から整理していく。まず第2節で抑制装置の形成過程を見ていき、第3節でその抑制装置により生成される「閉じた人」という人間像とその自律性（Autonomie）について整理する。第4節では、そうした「自己抑制」がドイツの歴史のなかで自律性を抑制し従属的な性格へと変化する過程に注目し、第5節では前節で整理された「自己抑制」、そして「外的強制」が全体主義暴力とどう繋がっていくかを考察していきたい。

1-1 「外的強制」の発生

まずは「自己抑制」が形成される過程を整理する必要がある。本節では『文明化の過程』における「自己抑制」についての考察を中心にその整理を進めていく。

エリアスにとって「自己抑制」とは『文明化の過程』の中軸をなす概念である。なぜならエリアスの考察の中では数世紀にわたる人間の行動様式の変化とともに「自己抑制」もその内容を変化させていくからである。エリアスはこれを「人間の個人構造および特に人間の情感規制の長期的変形に関する経験的研究」から導こうとする（Elias [1969a] 1997=1977: 2）。具体的には「ヨーロッパの人間の行動様式と情感処理が、中世以降どのように徐々に変化」したのかという問題について、「純理論的ないし思弁的方法」ではなく「歴史的経験資料の検討」を通して行うというものである（Elias [1969a] 1997=1977: 58）。同時にヨーロッパ中世から近世という長期的な歴史的資料を読み解きながら情感が変化していく過程を考察するという作業でもある。それは「自己抑制」が形成される長期的過程そのものといえる。エリアスが対象とするのは主に「食事・就寝・戦闘」などの当時の習慣や行為であり、それらが「数世紀にわたり一定方向に向けて」形態を変えていく過程を読

み解いていくことで (Elias [1969a] 1997=1977: 59)、短期的な過程からは見えてこない変化を読み取ろうとする。こうした作業をエリアスは「低速撮影」(Elias [1969a] 1997=1977: 59) といい、それを具体的に示す歴史的な史料として、エラスムスのような中世において影響力を持つ教養人の書いた礼儀作法書を用いるという方法をとる。こうした資料は「当時の社会生活そのもの」(Elias [1969a] 1997=1977: 172) を教えてくれる重要な意味を持つものであり、そこには「習慣・風俗・人間の振舞いの規則の変動」を見ることができる。その始まりがよくわかる例として 15 世紀末にカクストンによって書かれたと思われる『礼儀作法書』をエリアスが引用しているので見てみたい。それによると「かつて習わしとなっていたものが、今は顧みられ」ず、「以前は許されたことが、今は非難される」(Elias [1969a] 1997=1977: 189) という規範の変化が起こっていることがわかる。エリアスによるとこの頃はまだ「騎士的封建的な武人貴族」の作法である「礼節」(*courtoisie*) が消滅し、「絶対主義的宮廷貴族が形成」され「礼儀」(*civilité*) が重きをなすようになる変動の「過渡期」であり (Elias [1969a] 1997=1977: 233)、「自己抑制」も強いものではなかった。しかしこの引用から読み取れるのは、以前は何の制約もなく許されたような行為や、その行為の根源にある情感に対して、それを抑圧するように仕向ける「外的強制」が発生し始めているということである。ここから 1、2 世紀のちには、「外的強制」によって抑制されることが自明なものとなった「身振り」や「振舞いについて語る」ことすら、許されなくなる (Elias [1969a] 1997=1977: 189)。それは「外的強制」が「自己抑制」へと変化したことをあらわしている。

1-2 「外的強制」から「自己抑制」へ

こうした禁令は当初「外的強制」として人間を規制した。しかし「外的強制」は、社会構造が常に情感を発露させる必要のないものへと変化するにつれて徐々に内面化され、最終的には理性や超自我といった概念があらわすような自己内部の抑制、つまり「自己抑制」を形成すると考えられる。それは社会階層などの差異化の意味を持ちつつ、数世紀をかけて変化していく。そしてこうした「外的強制」を内面化し、「自己抑制」し続けることのできない人間は、不作法であるなどのレッテルを貼られ、その社会から脱落していくことになる。

だがこうした変化がなぜおこったのだろうか。もともと騎士社会においては暴力の発露は必要不可欠のものだったはずである。しかし常に緊張感の中でいつ暴力が起きてもいいように感情を表に出しそれに対する抑制もほとんどなかった社会は、情感を自らの内部へと抑制し暴力をイメージさせるものへの不快感を持つ社会へと変化した。そこには暴力という手段を使って他者と闘争する必要のない、非暴力空間の確保が必要である。

土地に根ざした騎士社会から、「中央集権化 (*Zentralisierung*)」した宮廷社会においてそれは可能となる。貨幣や分業の発達により社会構造が大きく変化し、土地にそれまでのような価値がなくなると、租税と軍隊を独占する中央集権的な王が統治する宮廷やその周

辺に人々は集まり、社会的な闘争の場はその宮廷へと移る。それに従って闘争の方法も中世社会のような暴力によるものではなく、宮廷という王も巻き込んだ「編み合せ」の中でなされる「振舞い」の洗練さという儀礼的なものへと移ることになる。そこに上層の「振舞い」を身につけた一部の市民階層が加わることで、貴族階層はさらなる差異化のための「振舞い」を開拓していく必要が生じる³⁾。これがエリアスの考える非暴力空間である宮廷での闘争であり、その中では感情的な行動や暴力的な「振舞い」は最もその場にそぐわない「不快なもの」として排除の対象となる。そのため人々はそういった「編み合せ」内部で展開され続ける「外的強制」を内面化し、情感を抑制することで宮廷の一員としての資格を死守するのである。このように「自己抑制」は強化されていくのだとエリアスは考えた。

2-1 「自己抑制」とともに形成される「閉じた人」という認識

こうして宮廷社会において「自己抑制」は大きく前進するが、その過程でひとつの「人間像」を創出することになる。エリアスはこれを「閉じた人 (homo clausus)」という概念によって具体化させる。「閉じた人」は、「自己抑制」した人間が、自身の肉体の内部と外部という壁を認識することによって発生すると考えられる。そこでは「自己抑制」が形成されより強固なものになっていく過程と、その「自己抑制」を可能にする社会構造の変化が大いに関係してくる。つまり騎士社会から宮廷社会への長期的な変化の中で形成される「自己抑制」が「閉じた人」という認識を発生されるのである。

しかしエリアスはこの「閉じた人」という認識が分析枠組として用いられることに対して疑問を持つ。この枠組がとらえるのは「究極的にはすべての他人から絶対的に独立・孤立した完全に自立した存在」としての個人である。そこには「自主的に決定をくだし、まるでそれが個々の人間の実際の姿であるかのような」「人間像」が内包されている (Elias [1969a] 1997=1977: 33)。そうした対象を分析することに対しての代替としてエリアスは「フィギュレーション (Figuration)」という相互依存の「編み合せ」を用意し、その核心となるのが「他人との関係において相対的自律性は多少有しているが、決して絶対的全体的自律性を持つことはなく、事実上は一生涯にわたって終始他人に調子を合わせ、他人に頼り切り、他人に依存している存在」としての「開かれた人 (homines aperti)」という「人間像」だった。エリアスにとって人間とはこうした「多元性」としてのみ存在するのである (Elias [1969a] 1997=1977: 50)。ただ本章ではこうした分析の道具としての「閉じた人」を批判的に分析したエリアスの考察を対象にすることはできない。今回の整理で重要なのは「閉じた人」という概念があらわすような自己と他者との間に壁を感じる人間が「自己抑制」とともに形成されたという認識の方である。

このような分析枠組が自明性を持つのは、長期的な過程の中でこうした認識が社会に浸透し、その自明化した認識の中で社会化した分析者が、そうした認識を内面化したためであると考えられる。そのため当然そうした認識は分析される側にもあった。内海博文は次

のようにいう。「エリアスが『閉じた人』という人間像を見出すのは、単に哲学や社会認識のレベルにおいてのみではない。何よりもまずそれは、日常的な自己経験において深く根を張っている。エリアスが日常に見いだす『閉じた人』の原型とは、自らを他の人々から切り離された孤独な存在であるとする自己経験である」（内海 1999: 295）。

「哲学や社会認識」の問題として「閉じた人」に「開かれた人」という「人間像」が設置されても、現実には自己を認識している個人は、自らを自律性をもった人間としてなおも感じ続けている。自律的な個人は自らの思考において行為していると思うがために、種々の重荷も背負うことになる。2-2 ではこの自律的な人間を軸に考察を進める。

2-2 「自己抑制」が持つ自律的性格と自主性という自己経験

「自己抑制」は、すでに見てきたように「中世後期」以降、「相互依存」という「編み合せ」が密になるにつれ、肉体の内部と外部という壁をつくりだす。ある程度同一の階層に共存する人間の相互依存関係が「外的強制」となり、その強制を内面化した個人の抑制が「自己抑制」へと変化していく。それは同時に自らが「自発的」に情感を抑制する「自律的自己制御」が「自律的自動装置」となることでもある（Elias [1969a] 1997=1977: 45-6）。そして「あらゆる自発的衝動」は「多面的かつ均斉のとれた情感抑制」によって制御される（Elias [1969a] 1997=1977: 47）。

その結果として、個人構造に変化が起きる。それが「目に見えない」理性的なものに組み込まれた抽象的な壁をつくり、「閉ざされた容器の中の個人」という認識をもつくとエリアスは考えた（Elias [1969a] 1997=1977: 46）。しかしその壁は確固とした不変のついでではなく、市井吉興が指摘するように「常に変化を被るもの」（市井 1999: 31）である。それは観念的なものであり「自己経験」によって変化する。そのため「文明化の過程」の中で常に同様の壁が感じられるわけではない。「自己抑制」の程度によって、壁はその高さや位置を変えていく。多くの場合「外的強制」が強化されることにより「自己抑制」も強化される。そこでは「外的強制」は「自己抑制」する者同士の相互監視によって継続されると考えられる。「自己抑制」が自己抑制装置となった個人は「他の人間や事物から独立し孤立」しているという「自己経験」のもと、自らの行為は自主性によると考えるようになるとエリアスは指摘するが（Elias [1969a] 1997=1977: 46）、壁の外からの視線も「外的強制」として依然存在する。そのため騎士社会より相互依存性の強い宮廷社会の方が「外的強制」が強く「自己抑制」も強くなると考えられる。

しかしそうした長期的な過程によってもたらされる「外的強制」から「自己抑制」への変化も経験される社会構造の違いによって差異が生じる。フランスのように早い段階で「中央集権化」し、貴族階層に一部の市民階層が浸透するような社会では礼儀を規範とする「自己抑制」は階層間の差別化の手段としてより洗練されたものとなり個人の自律意識は強固になるが、「中央集権化」の遅れたドイツでは「自己抑制」の意味も違ってくる。分立した領邦内での外的な強制の形成はドイツ全体から見ればばらつきがある。貴族階層と市民階

層との相互浸透も上手くいかず、「自己抑制」も情感の抑制という意味は持つものの、まだこの段階ではそれが社会全体へと浸透するような相互依存の深さには到達していない。そうした中でドイツは軍人的気質の理想化と、従属性の内面化というふたつの特徴を持つようになる。「中央集権化」の過程で社会規範として理想化した軍人的気質と、市民階層の長期的な従属的性格が、盲目的に「外的強制」に服従するという他律的な行動規範を国民が積極的に受容する素地をつくり、それが後の全体主義的な暴力へと繋がっていくのではないかと考えられる。ではどのようにしてこうした理想や性格は形成されたのか。次節ではその形成過程を主にエリアスが全体主義暴力について言及した後期の主著である『ドイツ人論』に焦点をあて、ドイツの「中央集権化」の過程をたどりながら見ていきたい。

3-1 ドイツの長期的な性格形成

ここまで見てきたように「文明化の過程」は自律性という認識を確立し、自らの自主性により行為しているという認識を持った人間をつくりだすが、それはある意味、判断する必要に迫られるという重荷を個人が背負うことでもある。「自己抑制」が徹底された社会において、自主的な判断だと自己が認識している行為は、強い規制の中での葛藤に基づく。そこでは少しでも規範化した抑制に反する行為がなされないかという不安と、実際に逸脱した場合の制裁がある。そのため意識的か無意識的かという程度の差はあれその構造に編み込まれた自己は常に緊張の中で行為しなければならない。それは国民の国家との関係においても同様である。国民は自らの判断やその責任において国家の理想という「外的強制」と葛藤しながら、その行く末を決めねばならず、そこからの逸脱は批判の対象となる。そのためそこには緊張が発生する。しかしそれは「自己抑制」の中で自らをその社会に順応させていった人々が、かつて階層などによって規定されていた個々の性格を排除し、国民という統一的な性格を手に入れ平等化するという近代化の結果でもある⁴⁾。

だが『ドイツ人論』の中でエリアスは、ドイツ市民がこうした判断を嫌悪し、それを放棄できることに喜びを見いだす姿をえがく。エリアスは「ローマ帝国のために思い煩わずにすむことを私は毎朝、神様に感謝している」という1914年以前に書かれた詩を引用することでそのことを象徴的にあらわしている (Elias [1989] 1992=1996: 399)。それはフランスやイギリスとは違うドイツ独自の歴史的な過程が形成した「国民的性格 (Nationalcharakter)」に起因すると考えられる。この「国民的性格」の形成過程をエリアスに従って整理したい。

ヨーロッパの戦乱の中で「中央集権化」の遅れたドイツは「長い間弱小国家」としての立場にあった (Elias [1989] 1992=1996: 210)。フランスなどの大国が次々に「中央集権化」し市民の台頭などによる相互浸透により階層格差の縮小が起きる中、ドイツは18世紀になってもまだ領邦が分立し、その内部においても階層間の格差が大きく残っていた。国民は弱小国家というレッテルに「自尊心を傷つけられ」、その「屈辱」を内面化するという状況にあった (Elias [1989] 1992=1996: 210)。ここにエリアスは重点を置く。この「屈辱」の

反動によりドイツは強さを理想とする国民的な性格を形づくるとエリアスは指摘する。しかしそれは「国民的理想」の表の部分であり、もうひとつの側面、つまり従属性を理想とする「国民的性格」の形成も重要になると考えられる。

エリアスによると当時のドイツは大小様々な領邦の内部で各階層が浸透することなく成り立っており、ドイツ市民階層、特に一部の「知識層」から見れば、「文明化」されたフランス流の「振舞い」を身につけフランス語を話す貴族階層は、何も成し遂げない存在であった (Elias [1969a] 1997=1977: 70)。逆に貴族階層からすれば洗練された「自己抑制」が「自意識と自己弁護」を証明し、それを身につけない市民階層は差異化をはかる必要もない集団に過ぎず、そこに「社会的対立」が形成されたとエリアスはいふ。例えばある貴族は、各領邦に分散していた市民階層がそれぞれの方言を持った「半ば野蛮な言語」としてのドイツ語を話し、知識層ですら「貧弱な発展」しかもたらさないとして嘆いている (Elias [1969a] 1997=1977: 82-3)。しかしここで重要なのは市民階層の意識の問題のほうだと思われる。戦争による貧困で市民階層の発展が遅れ、彼らは「いかなる政治活動からも遠く排除され」、それに慣れた市民階層は「政治的な領域でものを考える」ということをしなくなっていた (Elias [1969a] 1997=1977: 76)。これは市民階層が政治に全く興味を持たなかったということではない。J.コッカも指摘しているように一九世紀になってもドイツにおいては「市民層と貴族との境界線は、引き続き明瞭に存在」したのであり、「社会、文化、政治におけるミドルクラスの影響が限定的なまま」であったということである (Kocka 2010=2011: 25)。このように上層中層の階層間の格差が縮まることのない状態が長期間続くことで、市民階層の政治からの排除、上層への政治的判断の依存状態が内面化され従属的な性格が形成されたと考えられる。もともとドイツでは家父長制が強固であり、その素地は最も身近な社会化の過程にあった。そのため自らも従属的であることを自明のこととして受け入れる市民階層は、政治判断からの疎外よりも貴族階層の「外面的で表面的な振舞い」に対して違和感を持ち、それとは真逆の内面性を重視する「文化 (Kultur)」という「業績」、つまり「学問的または芸術的業績」によって、ドイツを統一しようと試みたとエリアスは考える (Elias [1969a] 1997=1977: 76-7)。彼らにできることはそれしかなかった。なぜなら相互に牽制し合う領邦にあつて市民階層に与えられる「外的強制」は、「自立的に行動すること」への抑制だったからである (Elias [1969a] 1997=1977: 91)。本来「自己抑制」は、そこに自律性を生み、自主的に行為する人間を生み出すはずであるが、ドイツ市民階層は政治的な意味での自律性は最初は外的に、その後は自ら抑制するようになり、許された自主性としての「文化」的な「思索」に力が偏ったとも考えられる。市民階層はその領域において互いに競い合い「文化」を発展させていった。次第に市民階層が台頭するとそうした「文化」が「国民的性格」となる。しかしそれは「自己抑制」されているにもかかわらず政治的な自律性を持たない、従属的な性格をも「国民的性格」として継続させることになると考えられる。

3-2 ドイツにおける軍人基準と「国民的理想」

このように台頭した市民階層、特に「知識層」といわれる人々が進展させた「文化」的な「国民的性格」は、「国民的」なものであるがゆえにももとの「文化」が持つ貴族階層への対立的な意味合いから生じた「道徳的意味」を失っていく (Elias [1989] 1992=1996: 161)。それは貴族階層と市民階層との道徳的な差異を縮小することにもなる。さらに 1871 年、貴族指導による諸外国との戦争の軍事的勝利によって念願のドイツ統一が果たされると、市民階層の貴族に対する見方に変化があらわれる。市民階層はこれまでの貴族階層の空虚な「振舞い」への批判から「文化」を武器としてそれに対抗しようとしてきたが、貴族の軍人的な姿勢が「中央集権化」を成し遂げると、自らは「第二位の社会階層」であっても、貴族が持つ軍人的気質に同化しようとするようになる (Elias [1989] 1992=1996: 211-2)。R. プレーヴェはこうした事態を、市民や議会が関与することなく軍隊により帝国が統一されたことが「国民的目標と軍事的目標との不幸な結びつき」を招き、「政敵だった国内勢力でさえ」もこの成功を受け入れ (Pröve 2006 =2010: 51-2)、「市民層と軍隊」の「和解」を導いたと指摘する (Pröve 2006 =2010: 79)。

「文化」的な意味での「国民的性格」は市民階層から離れ、国民全体の「文化」へと変わり、上層の市民階層は貴族階層との同化を望むようになる。これまで分立する領邦においては貴族階層と市民階層の格差が埋まることはほとんどなかったが、ドイツが統一されると宮廷は、これまでのフランスなどと同様、「自己抑制」の洗練さによる競争を生み出すのである。しかし、フランスなどと大きく違う点もある。それは競われるべき対象が、礼儀による自然な行動の抑制よりも、軍人的な気質の内面化が優先されることで優しさや愛情といった感情が抑制されるという点である。これまでのフィギュレーションの中で、宮廷社会における礼儀の洗練さによる他者との闘争がますます宮廷を礼儀というものに従属させるようになったことと同様、ドイツにおいても軍人的な貴族階層の理想の受容とそれをどれだけ他者に顕示できるかという闘争が、軍人的な性格を強固なものへと変容させていく。そこに「文化」による自己存在の確認をする必要がなくなった市民階層が貴族階層の持つ軍人的な性格を身につけることによって貴族階層へと浸透していく。それは軍人的な暴力性を持つ規範を理想化させ、これとは相反するであろう「文化」的な道徳性の衰退を招くことになる。産業化によって台頭した市民階層から派生した「国民的性格」は、貴族的な規範をも内面化した市民階層の台頭によって軍人的な規範を持った「国民的理想 (Nationalideal)」へと変化していったのだと思われる。

3-3 「決闘を許された社会」の「外的強制」と「自己抑制」

しかしエリ阿斯は財力を持った市民階層がどれだけ富を持ったところで、それだけではドイツの社会構造において高い社会的地位、あるいは社会を動かす立場につくことはできなかったという (Elias [1989] 1992=1996: 53)。そういった地位は、これまで通りほとんど貴族階層が独占していた。だがそういった貴族階層を中心とする上流社会に入ることも

可能だった。ドイツは戦争による統一後も、各領邦にそれぞれの小さな上流社会が存在し、それらを統合し「行動基準」を示す役割が「軍隊と決闘の掟をもつ学生団体」に託されていた。そうした団体に所属し、その中で「自己抑制」し規範を内面化することが、国家を動かすような上流社会への「登龍門」となった。そこでほどこされる「外的強制」は「将校教育の基準」を要素とする「私的な決闘の強制」であったとエリアスは指摘している (Elias [1989] 1992=1996: 56-7)。重んじられたのは「名誉」ある「戦士の道徳通念」であり、そこから暴力独占社会において本来許されないはずの私的暴力の行使を容認する特権的な「決闘を許された社会」が誕生する (Elias [1989] 1992=1996: 58)。私的暴力を罰すべき国家権力を独占していたのは、私的暴力を行使する人々であり、「決闘を許された社会」とは上流社会そのものだとエリアスはいふ (Elias [1989] 1992=1996: 60)。そうした上流社会の「行動様式や感じ方」を教え込むのが当時のドイツの大学であり、多くの学生は「国務に就く準備」のためにそこに通っていた (Elias [1989] 1992=1996: 67)。台頭してきた市民階層の中にもそうした団体に所属することで、上流社会への道が開けていた。しかし逆にそうした団体に所属せず、行動様式を内面化しないものは、どんなに富を持とうとも上流社会の一員としては認知されなかった。

「決闘を許された社会」においては、「外的強制」としての「戦士の道徳通念」を内面化することは、これまでの宮廷社会の構造同様、他の階層との差別化の役割を持ち、同階層同士の争いも同様の優位性的手段となった。それを例えば「言葉による説得」という方法で解決することは、この社会の「自己抑制」から逸脱した行為であるとエリアスはいふ (Elias [1989] 1992=1996: 75)。彼らにとって決闘から逃れるということは「自己抑制を強いる外からの強制」に反するということなのである。決闘は細部まで形式化された一種の儀礼であり、そこには社会的な闘争があった。ここでの「自己抑制」とはたんなる突発的な殴り合いを抑制することではなく、暴力をどれだけ儀礼に則ったものにかという情感の抑制でもある (Elias [1989] 1992=1996: 81)。しかし目指されたのは「自己抑制」が単独で決闘を儀礼的なものにするのではなく、儀礼はあくまで「外的強制」によらなければならなかった。ここには複雑な抑制過程が存在する。

エリアスは「決闘を許された社会」が目指したものが「自分ひとりで決断し、自分の良心と神に対してのみ責任を」持つ、「自己抑制機構」を形成することではなかったと指摘する。学生団体や将校団といった上流社会への登龍門である集団が決闘という「闘争本能」を喚起させておきながら、それを儀礼的なものによる「自己抑制」に持っていくことを目指すのではなく、「社会的強化や他の人々による支配に従って衝動を抑制する」という「外的強制」の優位性の形成を目的とした。ここでの良い個人とは「強力な支配という外的強制」に依存し弱い「自己抑制」の中で、自律性を発揮することがない存在であった (Elias [1989] 1992=1996: 112)。なぜなら軍人的な社会において、自律性を持って個人化する人々は、軍隊という全体性を優先する集団においては、逸脱者としてうつる。軍隊では、ある程度の自律性は持ちながらも、その自律性の根拠である「外的強制」、つまり理想的な規範

を強力な支配力を持つ軍隊に求めるような、個人が必要とされたのではないだろうか。ここでは軍人的な「振舞い」や「名誉」といった規範がその社会内部での競争の手段となり、決闘もそのひとつとして意味を持ったと考えられる。こうして「外的強制」が自らの自律性を維持してくれるような集団への依存が常態化すれば、逆に「外的強制」が弱い社会に彼らは適応できなくなる。

エリアスは1871年以降そうした「外的強制」と「自己抑制」の関係性が、上層の「道徳通念」を身につけ上級社会へと参入しようとする「一般の市民階級の人々」へと浸透していくと考える (Elias [1989] 1992=1996: 135)。

このような「自己抑制」を軸に見たドイツの歴史的な過程は、次のふたつのことを明らかにしたのではないかと考えられる。まずドイツ市民階層が貴族階層への対抗と自己存在の証明のために武器として用いた「文化」が、市民階層の台頭により「国民的性格」として表面化し、その側面としての従属的な性格も国民的なものへと変わっていく。さらにドイツ統一という国民の念願が軍事的行為によってかなえられると軍人的気質が理想化され、軍隊的な「外的強制」が求められるようになる。その過程で上層の階層へと同化しようとする市民階層が「国民的性格」の内にある文化的・道徳的な部分を捨て、性格の側面である従属性のみが残ることになる。ドイツでは少なくともこうした二重の「自己抑制」、つまり政治的な欲求の抑制と道徳的な欲求の抑制のもとに、第一次世界大戦を契機として新たな「外的強制」を求める性格が形成されたのではないかと思われる。

4-1 第一次世界大戦を契機とする社会構造の変化と内的なものの変遷

エリアスの考察においても第一次世界大戦は重要な契機として登場する。この大戦によって、これまで国家を運営してきた「ドイツ上流社会の中心だった宮廷」や、それを継続させる「決闘を許された社会」は、その「際立った作法」とともに社会の中心からは消滅する (Elias [1989] 1992=1996: 216-7)。それまでの軍人的な作法は、上流社会から市民階層へと浸透し、労働者階層にもその精神が入り込み⁵⁾、ドイツの「個人の良心を規定」するまでになっていたが (Elias [1989] 1992=1996: 244)、「軍事的敗北」によってそうした「外的強制」が弱まり社会構造に変化が生じると、「外的強制」とともに軍人的な「自己抑制」が消えさってしまう階層もあった。エリアスによるとこうした階層として、大多数の産業労働者、進歩的な一部市民階層、知識層などがあげられ、彼らは国外との戦争には負けたが、国内では「議会制共和国」を成立させ、国家の指導における優位性を手に入れる (Elias [1989] 1992=1996: 254)。それに反し、これまでの支配層は、国内外での優位性を求める競争に敗れてしまう。そのためますます他の階層との差異化の手段である軍事的な規範を手放すわけにはいかず、かつての強国ドイツを取り戻すための「暴力活動を専門とする先遣隊」として行動していくのだとエリアスは考える (Elias [1989] 1992=1996: 254-5)。

さらに問題だったのは、ヴァイマル共和国が「自己抑制」を可能にする「中央集権化」の要である暴力独占に失敗した点にある。国防軍は縮小されたとはいっても国内において

は最大の暴力組織であり、その指揮をとる将校のほとんどは旧貴族階層である。それを政府の暴力装置として組織化できなかったことは、「国内平和の維持」を危うくさせ、新しい政府への国民の信頼を不安定なものにし、その政府に不満を持つ市民階層や労働者が「暴力的な運動や組織」をつくることを許すことになった (Elias [1989] 1992=1996: 260)。

こうした状況にあってかつての支配層である貴族階層や一部の市民階層が、共和国への敵意を持つのは当然であろう。しかしその他の市民階層や労働者が政府に対して不満を持つのはなぜなのか。すでに見たように軍人的な「外的強制」の網の目の中で、そこに「自己抑制」とそれに付随する自律性を見出していた国民にとって、「自己抑制」は「外的強制」があってこそ成り立つものだった。そのため支配層が変化し「外的強制」が緩慢なものになるということは、「自己抑制」も弱くなるということである。そこに国民的な性格の変化はあらわれない。エリアスはこうした事態を「制度や権力関係が民主化の方向へ著しく変化したのに対して、国民性のほうは、数世紀にわたる専制支配のもとに出来上がった権威主義国家の特徴を保つ」たのだと考える (Elias [1989] 1992=1996: 396)。強い「中央集権化」のもと力を持つ政府であれば、こうしたことは起きなかったのかもしれない。しかし現実には政府は弱く、支配から疎外された多くの国民から見れば議会制民主主義という「緊張や葛藤を引き起こ」すような支配装置は無秩序なものにうつった。彼らが求めたのは「完全な統一」という強いドイツの理想である (Elias [1989] 1992=1996: 373-4)。「外的強制」が弱まった共和国において、彼らは不安定な個々の個人として存在し、それぞれが安定した行動をとるには「自己抑制」を強化し新たな指針を持った「外的強制」を自らつくりだすか、あるいはこれまでのような強い規範を持った「外的強制」を求める必要があった。結果的には、まず軍事的な「外的強制」を持つ義勇軍などが組織され、その後イデオロギーによる完全な全体性を求める運動に組織化されていくことになる。

そこには「外的強制」の弱まりが招いた安定性を欠いた「自己抑制」への不安があったのだと考えられる。

4-2 混乱期の不安による軍人的気質と従属性

ドイツのように「外的強制」の強固さが求められる社会においては、不安定な日常生活から得られる「共通の規範や目標」が「自己抑制」を形成することは少ない。彼らが求めるのは個性ではなく「外的強制」による共同の価値観を持った「共同体」である (Elias [1989] 1992=1996: 383)。そこでは個人は重要ではなく、理想をめぐる議会などでの論争も必要とはされない。なぜなら彼らが求めるのは虚構であっても完全な理想であり、「われ」よりも「われわれ」の理想なのである (Elias [1989] 1992=1996: 384)。これはそのまま、全体主義のイデオロギーと一致する。全体主義的な社会において、個性は逸脱とうつつ。「個人の自発性」や「個人の決定能力」はそういった社会においては排除の対象となる (Elias 1987=2000: 204)。

4-1 でも整理したようにドイツでは、国家統一という念願をかなえた軍人的な強さを理想

とし、さらに市民階層の自己証明のための「文化」への専念が多く、市民階層の政治的な闘争への無関心と依存的な性格への慣れを生じさせ、さらにそれが「国民的性格」へと変わることで、第二帝国は維持されてきた。しかし帝国の崩壊とともにそうした性格は、社会に適さないものとなり、「自己抑制」は不安定なものになる。これがフランスであれば、「中央集権化」のすみやかな達成が、階層間の相互浸透を容易にしていたために「外的強制」は順調に「自己抑制」され、その循環が日常生活からも生成される。しかしドイツでは軍人的な気質を理想としてきたこれまでの生活から、それを周辺的なものとして扱う生活への変遷は、これまでのような「自己抑制」を維持させない。自律性よりも従属性に慣れ親しんだ人々にとっては、「外的強制」の強まる非日常的な出来事に対して「潜在的で自覚されない願望」を持つことになる (Elias [1989] 1992=1996: 383)。そこに全体主義への繋がりひとつを見ることができるようになる。

「現代においては残忍さや、破壊と他人の苦しみを喜ぶ心は」本来なら「次第に国家組織を基盤とする強力な社会的統制の支配下におかれ」、さらに「自己抑制」装置が確立されることによって「不快の脅し」を受けることになる (Elias [1969a] 1997=1977: 374)。そのため通常なら「他者の痛み」は不快な感情を想起することはあっても、求められるようなものではない。しかしこうした状況が変化する場合も考えられる。例えば「社会的変革期」 (Elias [1969a] 1997=1977: 374) に「社会的統制」が弱まることでこうした「不快」は「不快」ではなくなる可能性がある。「社会的統制」の弱まりは、「自己抑制」の不安定さを招き、抑制されてきたかつての野蛮な情感の解放へと繋がる。

強固なイデオロギーとそれともなう「外的強制」を持つ全体主義国家が野蛮な暴力を理想としても、それを受容してしまったのはそこにも要因があると思われる。さらに「国民的性格」の側面である従属性という「自己抑制」が加わる。全体主義は全体性への依存を強制し個人という存在を認めない。そのため「外的強制」が強まり「自己抑制」が安定的に継続しても、その「自己抑制」は個人の自律性を強めず、逆に自律的な欲求が抑制されることで従属的な性格が強くなってしまったのではないかと考えられる。そうした従属性は「総統の共感と支持」を得るというその社会内部での優位性を争う手段となる (Elias [1989] 1992=1996: 357)。かつて優位性を争う手段は礼儀だった。しかし礼儀が「外的強制」なのではない。礼儀という規範を用いた他者からの優位性を求める闘争が「外的強制」なのであり、それが自らに内面化され抑制の規範となることで「自己抑制」になるのだと解釈できる。しかしそれで規範が完成するのではない。礼儀という規範は、かつて騎士社会で暴力が競争の道具だったように、宮廷社会においても競争の手段なのであり、それをどれだけ身につけ、自らを抑制し、他者との差異化をはかるかが、その社会における優劣を決める。そこに一部の市民が参入し礼儀を身につけることで、貴族はその市民との差別化をはかるために新たな礼儀作法をあみだしていく。それと同様に全体主義社会においても個人を殺しどれだけ全体のために従属させ「自己抑制」させられるかが競争の手段として内面化されるのだと考えられる。そこには強固な「外的強制」が存在する。

エリアスは強制収容所の「職員たちの、『わたしたちは命令に従っただけです』という判で押したような答え」が「そこでの個人の良心形成というものが、国家による外的強制装置にどれほどまで従属し続けていたかを端的に示している」(Elias 1982=1990: 78) と指摘している。これまでにないほどの「国家による外的強制装置」により「自己抑制」は自然のものではなく、強制力を持った強固なもの、「外的強制」そのもののような抑制へと変化したと考えられるのである。

おわりに

ここまで『文明化の過程』や『ドイツ人論』などのエリアスの著作を、ふたつの抑制と社会構造との関係という視点から整理し、それが全体主義暴力とどのように繋がっていくのかを解釈してきた。

今回は「自己抑制」を歴史的に整理していくことで、そのひとつの視点を示すことを目指した。そこで示されたのは、第一次世界大戦を契機とする「中央集権化」の弱体化が「外的強制」を弱め、逆に長期的に形成された国民的な性格が求める「外的強制」への依存が、全体主義を求めることになったのではないかという視点である。

本章は、ふたつの抑制の変化に注目したため、その大半を長期的な過程の整理に費やすこととなった。「外的強制」と全体主義との具体的な考察は今後の課題としたい。

補論 2 ノルベルト・エリアス暴力論の日本での受容について

補論 2 では、エリアスの暴力論と呼ばれるものが何なのかを定義し、さらにそれがどのような経緯で日本でも受容されるようになったのかに言及していく。

ただし、今回言及するのはエリアスの暴力論についてだけではない。暴力論以外の受容についても言及する。受容の目安として用いるのは、日本で発表されたエリアスについての論文などの著作群である。それらが日本でいつ発表され、エリアスの何について書かれたものだったのかを、発表された年代の社会的背景を考慮しつつ考察していく。

その中でエリアス暴力論の日本での受容についても考察する。

はじめに

本章は、日本でノルベルト・エリアス (Norbert Elias) が受容される過程において、その暴力論の受容がいつおこり、またどういった目的で受容されたのかについて明確にしていくことを目指す。

近年「ノルベルト・エリアス」という名前を、社会学の入門書などで見かけることが多くなった。増えたのは 2000 年代に入ってからである。とはいってもどの入門書でも必ずとりあげられているということではないし、M.ヴェーバーや G.ジンメル、N.ルーマン、J.ハーバーマスといったドイツの有名な社会学者たちと比べれば、やはり言及されることは少ない。しかし、以前に比べれば社会学からの参照が増えたのは確かである。

その社会学においてエリアスは暴力の研究者として認知されていることが多い。社会的な変化と情感の抑制との関係性を重要視するエリアスの文明化論は、社会学的な暴力論として受け取られてきた。しかしエリアス自身が暴力を多面的に考察していることもあり、エリアス暴力論への解釈も一様ではない。ただその中の多くの研究の軸となる概念が「暴力」であるために、社会学ではエリアスという名前から暴力研究というイメージが連想されるのである。

しかしエリアスは、他の学問分野においては必ずしも暴力の研究者として理解されてきたわけではないし、彼自身ももともとは暴力を研究しようとしていたわけではない。エリアスは博士論文でも、ナチス体制下で受理されなかった教授資格論文においても暴力を主題としてはいなかった。エリアスが暴力と向き合うようになるのは、彼がユダヤ人としてナチスの暴力を経験してからだと考えられる。1935 年のイギリス亡命後に執筆され、1939 年に出版された『文明化の過程』 *Über den Prozeß der Zivilisation* は、現在ではエリアス暴力論の代表的な著作として認知されているが出版当初はどこからも反応がなく、30 年間忘れ去られた存在だった。しかし 1969 年に再刊されると本書はドイツ語圏の研究者に知られるようになり、1976 年のポケット版出版で多くの読者をえることになる (奥村 2001: 7-18)。こうして『文明化の過程』は多くの読者を獲得し、翌年には日本語に翻訳される。

しかし翻訳直後はこの著作に対する言及は少なく、その少ない言及も暴力論としてのものではなかった。このような日本における当初の限られたエリアス受容が、その後の約 35 年でどういった変遷をたどり、その中でエリアス暴力論がどうやって受け入れられてきたのか、本章ではこれを明らかにしていきたい。ただし、今回は少ない資料から表面的に推論を重ねただけの試論であり、本格的な研究は次回以降の課題としたい。

最初に本章の全体像を整理しておく。まず第 1 節でエリアス暴力論とはそもそも何なのかを簡単に示す。そして第 2 節から第 6 節までを使って日本におけるエリアス受容の流れと、その中でエリアス暴力論受容の変遷を整理していく。このとき恣意的ではあるが、1970 年代から 10 年を 1 節として順次とりあげていく。まず第 2 節で、エリアスが日本で受容されるようになった 1970 年代をとりあげ、続いて第 3 節で 1980 年代、第 4 節で 1990 年代、第 5 節で 2000 年代と順番に見ていき、最後の第 6 節で 2010 年代をとりあげる。

さらに受容を何によってはかるかだが、今回は日本において発表されたエリアスについての論文をおもな対象として用いた。幸い 2003 年に出版された大平章編『ノルベルト・エリアスと 21 世紀』の中に、桂啓壯による「ノルベルト・エリアス研究書誌」というエリアス文献のリストがある。今回はこれを参照する。ただ 2003 年以降はリストがなく、それ以前でも抜けている論文があるため補強したが、未見のものもあると思われる。さらに「エリアス」が表題ではないエリアスについてふれている文献はかなりの数になると思われるが、残念ながらその多くは未見である。この文献リストは各節の終わりに対象の年代ごとに示している。

ではまずはエリアスの暴力論と言われるものは何なのかについて見ていく。

1 エリアス暴力論とは何か

エリアス受容史の中での暴力論受容の変遷を見ていくためには、まずエリアスの暴力論が何なのかを明らかにする必要がある。しかし、実際にはこの作業は容易ではない。なぜならエリアス暴力論はそれを受容する側の関心によって、姿をかえるからである。

例えば社会学だけに限定しても、政治社会学（中央集権化と暴力の独占）、歴史社会学（社会あるいは文化の変化と暴力抑制過程）、スポーツ社会学（暴力抑制におけるスポーツの役割）、感情社会学（抑制されるべき情感としての暴力）などが、それぞれの必要性からエリアスを受容しその暴力論を利用する。

これは、受容される側の性格にも原因がある。多くの暴力論では、暴力は暴力そのものの観察によっては理解できないと考える。なぜなら暴力はその発露の瞬間ではなく、そこにいたる背景にこそ原因があることが多いからである。特にエリアスの暴力論は、長期的な視野を持ち、国家から個人までを背景とする幅の広いものであり、受容しようと思えばいろいろな視点からそれが可能である。

しかし、こうした暴力論すべてをとりあげて解釈することは、本章では不可能である。そのためここでは『文明化の過程』の解釈に焦点を絞る。なぜなら『文明化の過程』に

における暴力論がここでのすべての暴力論の基軸となるものだと考えられるからである。ただし『文明化の過程』全体の解釈を簡単におこなうのはここでは困難なため、今回はエリヤスを思い切り単純化し、次の2つの概念に特化して整理する。自己抑制化 (Selbstzwang) と中央集権化 (Zentralisierung) である。

まずは自己抑制化について見ていく。エリヤスは『文明化の過程』上巻において、礼儀作法書を読み解きながら「ヨーロッパの人間の行動様式と情感処理が、中世以降どのように徐々に変化してきたのか」(Elias [1969a] 1997: 76=1977: 58) を明らかにする。その過程で重要になるのが自己抑制である。ナイフを例に考えてみる。もともと中世において支配階級であった騎士は常に戦う準備が必要であるため制約が少なく、ナイフについてもわずかな禁止事項があるだけであった (Elias [1969a] 1997: 256=1977: 263)。しかし、時とともに平和が増していくとナイフへの規制も増加していき、ナイフは暴力を連想させる道具として人々に不快感をもたらす (Elias [1969a] 1997: 257=1977: 264)。そのためナイフに対する禁令 (外的強制) が規定される。こうした禁令にしたがわない人間は、野蛮な人間としてその社会から排除される。そのため外的な強制だった禁令は、徐々に内面化され自己抑制化していくのである。

しかし、自己抑制が可能になるには、暴力を身近に感じる事のない空間の確保が必要である。こうした空間が確保される過程として『文明化の過程』下巻における中央集権化が意味を持つ。エリヤスはこれを歴史的な事例を具体的に述べながら進めていく。それは「中世初期の著しく地方分権的な社会が、『国家』と呼ばれる例の、内部的には多少とも平和でありながら、外に向けては装備を固めた社会」(Elias [1969a] 1997: 80=1977: 61-2) へと変化していく過程の考察である。

こうした国家の維持を可能にしたのが軍隊と租税の独占である (Elias [1969b] 1997: 151=1978: 161)。軍隊は税の徴収を可能にし、税は軍隊の維持を可能にする。これによって地方の自領に閉じこもってしまう領主を土地から切り離すことが可能となり、中央集権化が進む。中央集権化が進み非暴力的な空間である宮廷社会が組織されると、そこでは自己抑制が求められ、人々の競争は暴力によってではなく礼儀作法などで代替されるようになるとエリヤスは考えた。このような自己抑制化と中央集権化が並行していくからこそ、暴力は抑制され文明化していくのである。

こうした暴力抑制過程をエリヤスの文明化論、あるいは暴力論というのではないだろうか。かなり強引な解釈ではあるが以上がエリヤス暴力論の基盤についての説明である。

以下ではこうした暴力論が日本においてどのように受容されてきたのかを見ていきたい。

2 日本におけるエリヤス受容開始 (1970年代)

日本で最初にエリヤスを表題とする論文が発表されたのは1979年だと思われる。この年、エリヤスについての著作が3つ発表される。藤本正久 (1979)、南良郎 (1979)、野村雅一 (1979) による文明化についての論文と紹介である。藤本と南は『文明化の過程』の上

下巻をそれぞれ紹介し、野村は『文明化の過程』における「文明」概念について「文化」概念との対比などを通して考察している。しかし、それまでまったく存在しなかったエリアスについての紹介や論文が、なぜ突如この年 3 つも発表されたのか。それはヨーロッパでのエリアス人気の高まりと連動する。1976 年、『文明化の過程』がポケット版で出版され広く読者を獲得すると、翌年エリアスはドイツのフランクフルト市が主催する第 1 回テオドル・W・アドルノ賞²⁾を受賞する(奥村 2001: 15)。こうしてエリアスの知名度は上がり³⁾、それを受けて日本でもエリアスの翻訳が開始される。1977 年に『文明化の過程』上巻が、翌年には下巻が日本語へと訳された。これらの翻訳が日本においてエリアスが受容された最初ではないだろうか。そしてこの翻訳がなされたことで、日本でのエリアスへの言及がなされるようになったのだと考えられる。

日本においては、この段階ではまだエリアスは暴力研究者として認知されていない。そのため、暴力論的な著作もまだない。

(文献リスト⁴⁾ (1970 年代)

年	著者	タイトル	掲載書	頁
79 年	藤本 正久	〈図書紹介〉『文明化の過程』(上)	文明 27	53-60
	南 良郎	〈図書紹介〉『文明化の過程』(下)	文明 27	61-71
	野村 雅一	「文明化」についての試論(上) ⁵⁾	国立民族学博物館研究報告 4(4)	738-69

3 日本におけるエリアス暴力論受容開始 (1980 年代)

1970 年代のエリアス受容は、『文明化の過程』の翻訳によるところが大きい。しかしこの著作はまだ暴力論として受け入れられたわけではない。当初本書はヨーロッパ文明史について書かれた著作として受容されたようである。さらに 1981 年『宮廷社会』の翻訳によって、エリアスはますます歴史家として認知されるようになる。1985 年発表の村主幸一の論文は、エリアスの宮廷社会論についての言及があり(村主 1985)、そのあらわれであろう。

その流れが変わるのは、1986 年にエリアスと E.ダニングによる『スポーツと文明化』が出版されてからである。この影響だと思われるが、同年日本でもエリアスのスポーツ論が 2 つ翻訳されている⁶⁾。これ以降日本でエリアスはスポーツ社会学者としても認知されるようになる。1988 年に日本体育学会大会で中塚義実によるエリアスの「発達的な社会過程に注目する」(中塚 1988: 88) 視点からの研究報告があり、翌年には同大会でスポーツと暴力についてのシンポジウムも開催され、そこでエリアスがとりあげられている(山口 1989: 449)。さらに 1989 年には、岡田猛がエリアスのスポーツ社会学に対する考察をおこなっている(岡田 1989)。岡田はまずスポーツ社会学研究への接近経路を、スポーツを専門として社会学を用いる〈対象→方法〉タイプと、社会学を専門としてスポーツ研究にいたる〈方法→対象〉タイプの 2 つに分ける(岡田 1989: 51)。多くのスポーツ社会学者は前者であるが、エリアスは後者であるとして、そこからエリアス社会学を考察しつつ、エリアスがスポーツ

を研究するにいたる背景を整理している。日本でエリアスを表題とするスポーツ社会学的な考察は、これが初めてではないだろうか。

しかし、われわれの考察にとって大きな意味を持つのは、1986年に暴力を主題とする日本で最初のエリアス暴力論が、社会学者の手によって書かれている点である。作田啓一、井上俊編集による『命題コレクション社会学』に、池井望（池井 1986）によるエリアス暴力論が登場する。池井は、『文明化の過程』、『宮廷社会』、『社会学とは何か』を参照しつつ、エリアスの暴力論を論じている。それによると「エリアスは人の社会行動の面から文明をとらえようと」（池井 1986: 269）しており、自己抑制とその基盤となる中央集権化による暴力独占の過程を文明化として結論づけているという（池井 1986: 269）。池井はこうした研究を他の類似した研究と比較した場合でも「エリアスの『文明化の過程』はまことに示唆的である」（池井 1986: 274）として評価している。

1980年代はそれまでの歴史的な研究の他に、スポーツからの言及があらわれるが、その中ではまだ暴力はあまり重視されていない。しかし、社会学からはエリアス暴力論を正面から整理する論文が登場し、エリアス暴力論受容開始の年代といえそうである。

〈文献リスト（1980年代）〉

年	著者	タイトル	掲載書	頁
85年	村主 幸一	The Book of the Courtier にみられる宮廷社交について	言語文化論集 6(2)	127-42
86年	池井 望	権力による暴力独占と文明化(N.エリアス)	『命題コレクション社会学』	269-74
89年	佐々木 明	人々の日常生活における振舞いにみる心理機能の社会・歴史性	社会研究 19	67-90
	岡田 猛	N.エリアスにおける課題としてのスポーツ	体育・スポーツ社会学研究 8	51-65

4 日本におけるエリアス暴力論研究の多面化（1990年代）

1990年代、特に1994年以降、エリアスについて書かれた論文が急増する。数が多いため、個々の論文を詳しく見ていくことはできないが、ここからいくつかの傾向が読み取れる。大まかに整理しただけでも、すでに登場している歴史、スポーツ的な研究があり、さらに感情、身体といった自己抑制論を基盤とした考察も一つの流れを形成するようになる。こうした全体的な論文数の急増と研究分野の細分化は、エリアスの死が影響しているのではないだろうか。エリアスは1990年8月1日にアムステルダムにおいて93歳で亡くなる。その直後の25日に『死にゆく者の孤独』の邦訳が出版され、以後1991年に『参加と距離化』、『モーツァルト』の2冊が、3年後の1994年には『社会学とは何か』、その翌年には『スポーツと文明化』、さらに翌年『時間について』、『ドイツ人論』とエリアスの主要著作の翻訳が次々出版されている。エリアスの死の直後に出版された『死にゆく者の孤独』はともかく⁷⁾、他の著作はエリアスの死により『文明化の過程』などが再注目された結果、翻

訳されたということではないだろうか。そのもとになるエリアスの未刊の著作が 1983 年以降 M.シュレーターによって編集され出版されていたことも影響していると思われる。

こうしてエリアスの主要著作の邦訳がほとんどでそろった 90 年代は、日本においてもエリアスをおもな研究対象とする研究者の論文が目立つようになる⁸⁾。奥村 (1994, 1999a, 1999b)、内海 (1997, 1998, 1999)、坂なつこ (1998, 1999a, 1999b, 1999c)、市井吉興 (1998, 1999) といった社会学者や、スポーツ社会学的な考察をおこなう菊幸一 (1995, 1996, 1997) などの研究が登場する。さらにエリアス研究者ではないがそれに近い研究者として、マンハイムとの関連や死を題材としてエリアスをもちいる澤井敦 (1995, 1996) や、ヴェーバー研究者ではあるがエリアスの歴史社会学的方法を考察する犬飼裕一 (1995a, 1995b, 1998a, 1998b) による研究などもある⁹⁾。このようにエリアスを専門とする、あるいはそれに近い研究者に限ってみた場合でも、その研究領域はいくつかにわかれる。それはエリアス自身が多面的に文明化を考察したからであり、やはりそこには社会的背景の影響もあったはずである。東西冷戦体制の崩壊や湾岸戦争で始まった 90 年代は、地下鉄サリン事件や阪神淡路大震災、さらに経済不安などもあって、不安定な時代の始まりを予感させた。そのためかどうかは不明だが、感情管理の視点からの感情社会学が重要性を持ち、エリアスも感情や心という鍵概念とともにもちいられることが多くなっている。

すでに 80 年代にはエリアス論の中で重要性が高かったスポーツ社会学も、90 年代になると研究が進み暴力論的な性格を帯びるようになる。多木浩二 (1995) や、菊 (1997) による研究なども、暴力を主題としたスポーツ論である。

例えば菊はスポーツファンを論じるにあたって、エリアスの文明化論を参照している。それによると長期的な歴史の中での自己抑制により「特別な意識を払うことなく」暴力への嫌悪が身体化するようになった現代人は、スポーツファンになることによって秩序に反すことなく「野生の身体」にかえることが可能になるという (菊 1997: 245-6)。

さらにエリアスの暴力論そのものを論じた研究として、人間像の問題を論じながら抑制された暴力が発露される過程を考察した内海の論文 (内海 1998) や、『ドイツ人論』に主題を置いた奥村の研究など (奥村 1999a, 1999b) の暴力発露の過程についての論文が出始める。

このようにエリアス暴力論研究は、多方面から考察されることによってより深い理解がなされていく。そうしたなかナチスの暴力までとどかない暴力抑制過程を論じた文明化論を下敷きにした、暴力発露過程をも視野に入れる考察が考慮され始める。

〈文献リスト (1990 年代)〉

年	著者	タイトル	掲載書	頁
90 年	中山 正吉	N.エリアスと E.ダニングのレジャー理論	山陰体育学研究 5	13-20
94 年	奥村 隆	礼儀作法、個人、社会秩序	千葉大学人文研究 23	1-61
	沢田善太郎	文明化	人間科学論集 36	53-76

95年	池井 望	〈書評〉フィギュレーション社会学と近代スポーツ	スポーツ社会学研究 3	71-6
	菊 幸一	〈書評〉”Sport and Leisure in the Civilizing Process Critique and Counter Critique”について	スポーツ社会学研究 3	77-81
	犬飼裕一 a	ノルベルト・エリアスと歴史社会学の方法	年報社会学論集 8	119-30
	犬飼裕一 b	ルイ十四世と宮廷社会の社会学	現代社会理論研究 5	175-84
	澤井 敦	マンハイムとエリアス	『社会構造の探求』	338-56
96年	田中 義久	感覚と隠蔽された力	『関係の社会学』	131-52
	船井 廣則	〈書評〉『スポーツと文明化』	ひすぼ 31	4-5
	山下高行他 (菊 幸一)	ヨーロッパ・スポーツ社会学の動向と 1997 年国際シンポジウム	スポーツ社会学研究 4	1-12
	金田 福男	「感情の文明化」に関する一論考	関西大学大学院人間科学 44	1-16
	澤井 敦	「閉ざされた人間」の死	三田社会学 1	37-51
97年	早川 武彦	〈紹介〉社会学問題としてのスポーツの発生	研究年報 1996	40-3
	内海 博文	〈修士論文〉「文明化の過程」と「遮蔽された人々」	大阪大学大学院	
	菊 幸一	エリアス派スポーツ社会学と身体/Body	スポーツ社会学研究 5	15-26
	薄葉 毅史	〈紹介〉The Established and the Outsiders.	教育・社会・文化研究紀要 4	147-57
	小川 伸彦	〈紹介〉『文明化の過程』	『歴史社会学のフロンティア』	32-8
98年	犬飼裕一 a	歴史の知識社会学	岐阜経済大学論集 31(4)	51-67
	市井 吉興	ノルベルト・エリアスと秩序問題	立命館産業社会論集 33(4)	119-32
	坂 なつこ	ノルベルト・エリアスの初期研究	立命館産業社会論集 34(2)	33-49
	内海 博文	ノルベルト・エリアスと暴力の問題	ソシオロジ 43(2)	3-18
	犬飼裕一 b	市民社会と宮廷社会	中京大学教養論叢 39(2)	291-309
	梅林 誠爾	社会生活と時間	唯物論と現代 22	62-77
	岡原 正幸	文明化論と感情統制(管理)論	『ホモ・アフェクトス』	76-85
99年	木村 靖二	エリアス(ノルベルト)	『20世紀の歴史家たち』(3)	177-88
	坂なつこ a	課題としての歴史哲学	立命館産業社会論集 34(4)	67-81
	内海 博文	ノルベルト・エリアスと人間像の問題	年報人間科学 20(2)	291-308
	坂なつこ b	〈博士論文〉ノルベルト・エリアスの初期理論研究	立命館大学大学院	
	坂なつこ c	ノルベルト・エリアスにおけるスポーツ	京都体育学研究 14	9-16
	奥村 隆 a	ノルベルト・エリアス『ドイツ人論』を読む	国際文化会館会報 10(2)	15-6
	奥村 隆 b	市民階級の理想と暴力	現代社会理論研究 9	1-18
	市井 吉興	「脱形式化」としての文明化過程	立命館産業社会論集 35(3)	21-42

5 日本における国家論的なエリアス暴力論の展開 (2000年代)

それまでの歴史、スポーツ、感情などの暴力論に加えて、国家論的な暴力論が重要視さ

れ始めるのは、2001年9月11日のアメリカ同時多発テロ以降だと考えられる。当時、航空機がビルへと突入する場面は日本でも中継され、その衝撃的な映像に人々は驚愕した。あまりに非日常的な映像に現実的な感覚を持てなかった人々も、テロルの標的として主要国の都市があげられると、現実的な恐怖としてそれを感じるようになった。なぜこんな暴力が起こったのか。そうした疑問が国家や民族への再認識の必要性や、暴力とは何なのかという問題意識を想起させることになる。

そのあらわれが数年後に萱野稔人（2005, 2006）や酒井隆史（2004）による暴力への政治哲学的な考察がなされる。国家と暴力という問題を問い直すこれらの試みは反響を呼んだ。

特に萱野の『国家とはなにか』は、国家と暴力との関係性を根本から見直す試みであり、その中でエリ阿斯暴力論も役割を果たしている。萱野はまず求められるべき非暴力が自明のものではないことを確認し、エリアスを参照しつつ非暴力が存在するためにはそれを維持するための「制御可能でコントロール可能な」暴力が存在しなければならないとする（萱野 2005: 91）。そしてそれを作り出す「暴力の独占」を、維持するために必要だったのが「貨幣経済の発達」と「火器の発達」であるというエリアスの見解についての考察を行っている（萱野 2005: 169）。こうしたエリアスの暴力論を萱野は「暴力や国家の問題を考えるうえで決定的に重要」（萱野 2005: 91）なものであるとしている。

このような国家論的な考察は、既存の国家観、暴力観では解釈できない暴力を根本から問い直すことによって理解しようとするものである。社会学においても、奥村や内海による暴力抑制論としての文明化論を乗り越える試みが1990年代頃からなされ始めた。9.11の4ヵ月前に出版された奥村の『エリ阿斯・暴力への問い』は、エリアスの全体像を探りつつ暴力について考察する労作であり、エリ阿斯についての日本で最初の単著である。奥村はその後も自我や国家に焦点をあてて暴力を考察する論文（奥村 2004b）を書くなど、暴力論的な考察を進めている。

こうした試みとは別に2003年末には、エリアスの翻訳などもおこなう大平章が編集する大著『ノルベルト・エリ阿斯と21世紀』が刊行される。エリアスの弟子であるダニングなどにも執筆を依頼し、それぞれの論者がエリアスを多方面から考察している。

こうした奥村や大平、萱野などの研究がエリアスの知名度を上げ、2000年代後半にはエリ阿斯は社会学の教科書にもたびたび登場するようになる。多くは社会学的な暴力論研究者としての認知であり、エリ阿斯暴力論は社会学内部で一定の役割を担うようになる。

〈文献リスト（2000年代）〉

年	著者	タイトル	掲載書	頁
00年	市井吉興 a	文明化過程としての社会構成	立命館産業社会論集 35(4)	13-35
	市井吉興 b	〈博士論文〉文明化過程としての社会構成	立命館大学大学院	
	奥村 隆	ふたつの「支配の社会学」	現代社会理論研究 10	37-50

01年	菊 幸一	体育と暴力	『体育教育を学ぶ人々のために』	104-23
	近森 高明	ノルベルト・エリアスにおける〈発展〉の概念	ソシオロジ 45(3)	3-18
	大平 章	ノルベルト・エリアスについて	人文論集 39	189-217
	奥村 隆	『エリアス・暴力論への問い』		
	市井 吉興	現代オランダ社会学とエリアス学派	立命館産業社会論集 37(1)	91-106
	川田 耕	国家・道徳・主体	社会学評論 52(2)	233-49
	内海 博文	エリアス社会学における「宮廷社会」論の位置	大阪産業大学論集 116	33-47
02年	市井吉興 a	ノルベルト・エリアス	立命館大学人文科学研究 所紀要 79	109-33
	市井吉興 b	Towards Combining the Sociological Theories of Norbert Elias and Anthony Giddens	立命館言語文化研究 13(4)	199-207
	内海博文 a	エリアス社会理論の研究	人間科学研究 4	113-27
	内海博文 b	〈博士論文〉 エリアス社会理論の研究	大阪大学大学院	
	秋元 律郎	引き裂かれた道	『知識社会学と現代』	315-39
	山下 高行	グローバリゼーションとスポーツ	『スポーツ』	365-87
03年	大平 章	詩人としてのノルベルト・エリアス	人文論集 41	67-87
	大原あゆみ a	〈修士論文〉 ノルベルト・エリアスにおける歴史社 会学の方法	一橋大学大学院	
	奥村 隆 a	「自己抑制」へのふたつの視線	『感情と社会』	95-118
	奥村 隆 b	〈博士論文〉 文明化と暴力の社会理論	東京大学大学院	
	新 雅史	スポーツ社会学	『子犬に語る社会学・入門』	106-7
	奥村 隆 c	エリアス	『子犬に語る社会学・入門』	149-50
	大原あゆみ b	ノルベルト・エリアスの文明化論におけるフィギュ レーションの形成と転換	現代社会理論研究 13	1-10
	大平 章編	『ノルベルト・エリアスと 21 世紀』		
04年	大倉野章悟	〈修士論文〉 文明化理論の論理構造	名古屋大学大学院	
	奥村 隆 a	没頭を喪失した社会	応用社会学研究 46	33-56
	小林 亜子	「表象をめぐる闘い」と「社会的編成」/「歴史の時 間」と「文明化の過程」	埼玉大学紀要 39(2)	25-65
	荒川 敏彦	ノルベルト・エリアスにおける概念史と文化史	埼玉大学紀要 39(2)	66-80
	大原あゆみ	カリスマとその〈外部〉	社会学史研究 27	87-101
	坂 なつこ	文明化論再考	一橋大学スポーツ研究 23	27-34
	奥村 隆 b	歴史のなかの自我	『クリエイティブとしての社 会学』	43-68
	市井 吉興	エリアス社会学のパースペクティブ	新しき歴史学のために 253	1-11

05年	加藤 博	文明化と暴力	『暴力』	165-88
	崎山 治男	感情管理化する社会	『「心の時代」と自己』	75-110
	市井 吉興	オランダ・エリアス学派	立命館言語文化研究 16(3)	215-26
	大平 章	『定着者と部外者』におけるノルベルト・エリアスの理論的革新性	Waseda global forum 2	67-78
	内海 博文	暴力	『社会文化理論ガイドブック』	169-72
06年	大平 章	『シンボルの理論』におけるエリアス社会学の意義	Waseda global forum 3	71-82
	原田太津男	近代の社会	貿易風 1	
	大原あゆみ	ノルベルト・エリアスにおける Individuum 概念	社会学史研究 29	
	薄葉 毅史	「自己」のゆくえ	『子ども・学校・社会』	61-89
07年	奥村 隆	エリアス	『はじめて学ぶ社会学』	90-4
	大平 章	ノルベルト・エリアスとモーツァルト	Waseda global forum 4	69-81
	荒川 敏彦	過程としての文明化と個人化	社会学史研究 30	87-102
08年	竹内 洋	ノルベルト・エリアス『文明化の過程』	『社会学の名著 30』	63-9
	大原あゆみ	ノルベルト・エリアスの文明化論	創文 510	15-8
09年	大平 章	ノルベルト・エリアス	Waseda global forum 6	183-213
	大平 章編	『Norbert Elias and Globalization』		

6 日本におけるエリアス暴力論の今後（2010年代）

2010年代、エリアスを主題とする論文はわずか4本確認できるだけである。その反面、すでに述べたように社会学の入門書などでの言及や、参照が増加している。

最近の社会学においてエリアスは、「個人」という概念との関連で参照されることが多いようである。日本社会学史学会では2007年から2009年の3年間と、その延長として2010年にも学会大会のシンポジウムで個人化をとりあげている。そのうち2007年と2010年のシンポジウムで、それぞれ荒川敏彦（2008）と三上剛史（2011）によってエリアスへの言及がなされている。さらに犬飼は個人と社会という分離志向に対する批判としてエリアスを用いている（犬飼 2011）。これらの考察の多くは『文明化の過程』の続編として考えられていた論文を含む『諸個人の社会』を参照している。それぞれ考察の目的は違うが個人が重視されているのは同様である。こうした個人と社会という枠組みに対する考察は、現実社会の個人化に対応して、考えられるべき問題へと構築されていく。その中でエリアスの理論は役割を担っている。

逆にエリアスの暴力論は暴力抑制論であるために、現実にかかる暴力をとらえることができないものとされ、考察されることが少なくなってしまったのかもしれない。そうであるならばエリアスが社会学の中である程度の立場を確立した現在、『文明化の過程』はかつての社会を解釈したひとつの古典として位置づけられ、再び考察の対象から外れてしまう

可能性もある。

今後こうした流れに逆らうものとして、奥村や内海のような文明化論を乗り越える作業が重要になってくると思われる。

〈文献リスト（2010年代）〉

年	著者	タイトル	掲載書	頁
10年	岡原 正幸	文明化論と感情社会学	哲学 124	109-38
	菊 幸一	暴力の抑制	『身体・セクシュアリティ・スポーツ』	219-28
11年	岡原 正幸	感情と文明化論	哲学 127	229-56
	坂 なつこ	スポーツにおける文明化論の可能性と今後	スポーツ社会学研究 19(1)	39-54
14年	内海 博文	『文明化と暴力』 ¹⁰⁾		

おわりに

本章は日本におけるエリアス暴力論受容の流れを整理することを目的とした。

1977年の『文明化の過程』邦訳以来、エリアスは徐々に日本で受容されていった。日本における最初のエリアス暴力論は1986年の池井論文である。その後、歴史、スポーツ、感情など多方面から言及されることになったエリアスとその暴力論は、社会学内である程度の評価を得る。しかし、『文明化の過程』から発生したエリアス暴力論は暴力の発露たるナチスの暴力を対象とする前に終わっており、暴力抑制論的なその考察に暴力論としての価値を求めることが難しくなる。だがここでエリアスが生前最後に出版した暴力発生論的な考察を集めた論文集『ドイツ人論』が意味を持つ。つまり文明化論を乗り越えるための道具として『ドイツ人論』が参照されるようになるということである。こうした思考のうえにエリアス暴力論の将来を考えるならば、今後は『文明化の過程』を下敷きとして『ドイツ人論』との関連を整理することで、エリアス暴力論の可能性がみえてくるのではないだろうか。

今回は個々の考察よりも全体の流れを重視し、表面的な言及に終始することになった。内容に踏み込んだ解釈は今後の課題としたい。

〈エリアス関連年表〉

年	エリアス動向	ヨーロッパ	日本
1897	6/22 独ブレスラウ(現ポーランド)で誕生		
1915	第一次世界大戦従軍(1918迄)		
1918	独ブレスラウ大学入学(1924 哲学博士号)		
1925	A.ヴェーバーのもとで研究(1930迄)		
1930	マンハイムの助手就任(1933迄)		

1933	教授資格論文「宮廷社会」拒否・仏パリへ		
1935	英ロンドンへ・『文明化の過程』研究開始		
1939	『文明化の過程』スイスで刊行・無反応 英 LSE 上級研究員就任	スイス『文明化の過程』刊行	
1940	敵国人としてマン島に8ヵ月収容		
1945	英・成人教育センター勤務		
1952	英市民権取得		
1954	英レスター大学講師就任(1962迄)		
1959	この頃ダニングとスポーツ研究開始		
1962	ガーナ・アクラ大学教授就任(1964迄)		
1965	『定着者と部外者』刊行 独ミュンスター大学客員教授就任	英『定着者と部外者』刊行	
1969	『文明化の過程』再刊・『宮廷社会』刊行 蘭アムステルダム大学客員教授就任	独『文明化の過程』再刊 独『宮廷社会』刊行	
1970	『社会学とは何か』刊行	独『社会学とは何か』刊行	
1971	蘭ハーグ社会科学研究機構客員教授		
1972	独コンスタンツ大学客員教授		
1973		仏『文明化の過程』(上)翻訳	
1974		仏『文明化』ベストセラー 仏『文明化』のラジオ討論会 仏『宮廷社会』翻訳	
1975	蘭アムステルダムへ	仏『文明化の過程』(下)翻訳 蘭テレビ番組でエリアス紹介	
1976	『文明化の過程』ポケット版刊行・大反響	独『文明化』ポケット版刊行 蘭社会学会に関連部会設立 独エリアスがテレビ出演 ブルデューがエリアス論文翻訳	
1977	アドルノ賞受賞(第1回) 独フランクフルト大学名誉教授		『文明化の過程』(上)翻訳
1978	英レスター住居処分	英『文明化の過程』翻訳	『文明化の過程』(下)翻訳
1979	独ビーレフェルト大学で研究(1984迄)		初エリアス論文掲載(藤本他2)
1981			『宮廷社会』翻訳
1982	『死にゆく者の孤独』刊行		
1983	『参加と距離化』刊行	独『参加と距離化』刊行 英『宮廷社会』翻訳	
1984	『時間について』刊行	独『時間について』刊行	

	蘭アムステルダム居住		
1985	『人間の条件』刊行		
1986	『スポーツと文明化』刊行	英『スポーツと文明化』刊行	初エリアス暴力論文掲載(池井)
1987	『諸個人の社会』刊行	独『諸個人の社会』刊行	
1988	アマルフィ賞受賞(『諸個人の社会』)	P.デュル『文明化』批判書刊行	
1989	『ドイツ人論』刊行	独『ドイツ人論』刊行	
1990	8/1 蘭アムステルダムで没(93歳)		
1991	『シンボルの理論』・『モーツァルト』刊行	英『シンボルの理論』刊行 独『モーツァルト』刊行	『モーツァルト』翻訳
1992		英『時間について』翻訳	
1994		仏『スポーツと文明化』翻訳	『社会学とはなにか』翻訳
1995			『スポーツと文明化』翻訳
1996		英『ドイツ人論』翻訳	『時間について』翻訳
1999			初エリアス博論受理(坂)
2000			『諸個人の社会』翻訳
2001			初エリアス暴力単著刊行(奥村)
2003			初エリアス編著刊行(大平)
2009			『定着者と部外者』翻訳
2014			エリアス暴力単著刊行(内海)

以上の年表作成には奥村(2001)、大平(2003)、徳安彰(1994: 225-37)等を参照している。

第4章 権威主義的性格と自由からの逃走

—「死の欲動」をめぐるマルクーゼとフロムとの対立—

前章では、エリアスの「編み合せ」という概念を手がかりにして、エリアスの暴力論の射程について考察した。

文明化の流れの中にある「貴族階層」と、フランスかぶれの貴族に対抗する形で独自の文化を形成しようとする「市民階層」の相互依存的な「編み合せ」関係から、徐々にドイツ人の「社会的性格」が形成されていく。当初「市民階層」の性格だった独自の文化へのこだわりと政治的な依存性とは、「市民階層」の台頭によって国民的な性格へと変化し、第一次世界大戦後の伝統的な階級の崩壊によって「大衆」が社会的な存在として力を持つようになると、「国民的性格」は「大衆」のものとなる。さらに戦争によってドイツが統一されると、その統一を成し遂げた軍人的な規範が、「国民的理想」として構築されていく。「中央集権化」が進み「大衆」は影響力を強めるが、それは「編み合せ」の拡大と並走するものである。「編み合せ」の拡大は、「大衆」の力を強めるが、「編み合せ」という複雑な関係性の中にある「大衆」は誰かが意図した方向へと進んで行かない。「大衆」の行動を規定するのは、ドイツが歴史的に構築してきた「国民的理想」である。軍人的な規範を持った「国民的理想」は「大衆」と国家との関係を強化し、国家に属さないものへの排他性をも「大衆」のものとした。その結果、国家に属さないものへと暴力が振るわれることになる。

本章では、「死の欲動」という後期フロイトの概念をめぐるマルクーゼとフロムの対立を軸に、考察を進めていく。そうした考察の中で、第一次世界大戦の敗戦によって、旧支配層が崩壊し、自由を手に入れた「大衆」が、再び権威的な連帯へと組み込まれていく過程についても見ていく。

はじめに

本章では、1920年代にS.フロイト(Sigmund Freud)が「破壊性」(Destruktion)の要因として概念化した「死の欲動」(Todestrieb)を、1930年代に全体主義暴力を目の当たりにしたフランクフルト学派¹⁾第一世代の研究者たちが、どのように受容したのかを整理し、全体主義暴力理解における「死の欲動」概念の位置付けを見ていく。

フランクフルト学派第一世代の中で特にフロイトからの影響が大きいと考えられるのは、E.フロム(Erich Fromm)、H.マルクーゼ(Herbert Marcuse)、T.W.アドルノ(Theodor W. Adorno)、M.ホルクハイマー(Max Horkheimer)である。彼らは皆ユダヤ人であり、ナチスの台頭によって祖国を追われることになるが、その亡命の地において、それぞれが全体主義暴力に対しての考察を行っている。それはフロムの『自由からの逃走』*Escape from Freedom*、マルクーゼの『エロスの文明』*Eros and Civilization*、アドルノとホルクハイマーによる『啓蒙の弁証法』*Dialektik der Aufklärung*という現在では彼らの前期の主著とし

て有名になった著作へと結実していく。これらは全体主義暴力への考察であるとともに、彼らに影響を与えてきたフロイトに対しての賛否を表した著作でもある。あくまでフロイトを考察の枠組みとして残そうと考えるマルクーゼ、アドルノ、ホルクハイマーと、後期フロイトへの不満から、フロイト批判へと転じ、学派からも離脱してしまうフロムとの差異が、これらの著作では明確になる。特に『自由からの逃走』（1941）と『エロスの文明』（1956）との関係は、その刊行した時期に約 15 年間の開きがあるものの、後者から前者への批判の書という性格も持つ。

こうしたフロイトをめぐる対立は、後期フロイトの概念である「死の欲動」に対する賛否にその一因がある。本章ではこの「死の欲動」概念のフランクフルト学派第一世代による受容のかたち、特にマルクーゼによる受容を、「死の欲動」に否定的なフロムへの批判という視点から整理したい。

特に本章で注目するのは、フロムが後期フロイト理論への批判の中で重視する「死の欲動」と「破壊性」に対する認識についてである。フロムはそれらの概念を同様の概念であるかのように用いる。しかし、「死の欲動」がそのまま「破壊性」へと直線的につながるとは考えにくい。

例えば G. ドゥルーズ (Gilles Deleuze) は、「死や破壊への衝動それじたい」は、「生への衝動と混同されたかたち」として現れるという (Deleuze 1967=1973: 40)。それは「死」や「破壊性」が「死の欲動」によって導かれるのではなく、「生の欲動」(Lebenstrieb) によって求められるということである。そこでは「死の欲動」は、純粋な「死」への衝動であり、「生の欲動」と結ばれることによって出現する (Deleuze 1967=1973: 40)。

こうした「死の欲動」と「破壊性」の違いについては、マルクーゼも 1950 年代以降詳しく論じるようになる。さらにこれらの認識に「生の欲動」と「自己保存」(Selbsterhaltung) を同一視する見解が加わることで、後期フロイト理論が持つ「破壊性」の仕組みが見えてくる。

M. ヴィヴィオルカ (Michel Wieviorka) は、J. ベルジュレ (Jean Bergeret) の精神分析を解釈する中で、「根源的暴力は主体の自己保存を目指す」として、「生の欲動」との結びつきを指摘し、「死の欲動」にその源泉を求めない (Wieviorka 2004=2007: 286-7)。それは「生の欲動」という「自己保存」的な欲動が、自らを維持するために「破壊性」を發揮するということである。つまり、生きるためにそれを妨げるものを破壊するのである。しかし、マルクーゼはこうした「破壊性」をも「死の欲動」の根源的な特徴としては認めない。

これらの概念は、それぞれが互いに支え合う、相互依存的な関係性の中にあり、その関係のどこかに矛盾が生じると、「破壊性」の仕組みについての認識に違いがでる。

こうした相互依存は「死の欲動」と「破壊性」、「生の欲動」と「自己保存」、「生の欲動」と「破壊性」といった組み合わせが可能と思われる。しかし、マルクーゼは「死の欲動」と「自己保存」の協同という一見相反する関係にある概念を取りあげることで、後期フロ

イト理論を解釈する。この組み合わせは、それまで自明と思われた「自己保存」と「生の欲動」との同意、あるいは「死の欲動」と「生の欲動」との差異にも疑問を呈することになる。なぜなら「自己保存」が「死の欲動」とも「生の欲動」とも協同できるのなら、「死の欲動」も「生の欲動」もその方向性に大きな差異はないと考えられるからである。マルクーゼはこうした部分も考慮しながら、後期フロイト理論の再評価を行っていく。それはそのままフロムへの批判ともなる。

本章の後半では、このようなマルクーゼの作業を整理しつつ、これまで「生の欲動」の類似概念として認識されることの多かった「自己保存」概念が、「死」と「生」の「欲動」を繋ぎ「破壊性」をも導く後期フロイト理論における軸となる概念であることを明確にしたい。

そのためにまず第 1 節で本章の軸となる「死の欲動」概念とは何かを見ていき、第 2 節でマルクーゼの批判の対象となるフロムの『自由からの逃走』の整理と、その中で「死の欲動」がどういった役割を担ったのかを明確にしたい。そして第 3 節で、フロムの「死の欲動」理解に対してマルクーゼがどういった批判を行ったのかを考察する。それによって、「死の欲動」に対してのマルクーゼの認識を示し、その中での「自己保存」の役割を明らかにする。

すでに第一世代の全体像をインタビューや資料分析から詳細に示した M.ジェイ (Martin Jay) (1973) や徳永恂 (2002) による研究が存在しており、我々のフランクフルト学派理解の手助けになっているが、本章でもこれらの研究を参照しながら考察を進めていきたい。

ではまずは本章の軸となるフロイトの「死の欲動」概念がなぜ成立したのか、そこから見ていきたい。

1 「死の欲動」とは何か

「死の欲動」はフロイトの生涯の後半に登場する概念である。この概念が最初に現れるのは 1920 年、フロイトが 64 歳の時に書いた『快感原則の彼岸』*Jenseits des Lustprinzips* という著作においてだった。この論文はフロイトの数多い著作の中でも、非常に難解で混乱した作品だといわれるが、特にそこに初めて登場する「死の欲動」に対しては賛否両論あり、フロイト自身もその概念の導入に慎重であった (Dufresne 2000: 14-7=2010: 47-53)。

1-1 「欲動」とは何か

ではそもそも「死の欲動」とは何なのか。通常の間観であれば、「死」は人間が生きていく間に体験することのないものであり、最も避けるべき対象であるように思う。その「死」を「欲動」(Trieb) するとは、「死」へと自ら歩み寄るということであり、すべての人間が内包する「欲動」だとは考えにくい。しかし、フロイトはこうした「欲動」を人間が持ち、その結果、「生」を継続していくという。

以下この過程を順に見ていく。まずは「死」と「欲動」を分離し、さきに「欲動」につ

いてのフロイトの見解を整理する。

フロイトによると「欲動」とは、「身体の内部から発生し、心的な装置に伝達されるすべての力を代表するものであり、心理学研究においてもっとも重要であり、もっとも晦冥な要素」(Freud [1920] 1975: 244=1996: 156) であるという。さらに彼は「欲動」を、その「源泉」、「対象」、「目標」によって定義する。それによると「欲動の源泉」は「興奮状態」であり、その「目標」はその「解消」だという (Freud 1933: 132=2008: 220-1)。だがこれは「欲動」を機能的にとらえただけで、何を「対象」とすることが「欲動」だというのは具体的には示されない。しかしこれはフロイトが「欲動」の規定を怠ったということではなく、フロイト自身も「欲動」を「きわめて規定しがたいもの」(Freud 1933: 131=2008: 218) だと認識しているところからきている。彼は実践において「欲動」を「見定める」ことの困難さを指摘し、そのために思弁的とならざるをえないこの概念が、必要に応じて「自己顕示欲動」、「模倣欲動」、「遊戯欲動」、「社交欲動」のように構築され、使用され、放棄されるという (Freud 1933: 131=2008: 218)。

このような曖昧さを含む「欲動」概念は、しかしフロイトにとっては捨て去ることのできない存在である。そこで彼は、こうした無数の「欲動」の背景を探り、「自己の保存と種の保存という二つの目的」を持つ存在を強引に「欲動」と規定する (Freud 1933: 131-2=2008: 219)。それが「生の欲動」であり、それに対をなす存在として「死の欲動」が重要性を持つ。

1-2 「死の欲動」と「自己保存」

では次に「死の欲動」について見ていく。

ここでフロイトは、「生命体」の誕生をあげて「死の欲動」を説明する。まず「生命のない物質の中に生命の特性」が誕生することで、「それまで生命のなかった物質の中で緊張が発生し、この緊張は自己を解消しようとする」(Freud [1920] 1975: 248=1996: 162)。この「自己を解消」しようとする欲求こそ「最初の欲動」であり (Freud [1920] 1975: 248=1996: 162)、「死の欲動」である。つまり自己は最初から生命のない状態を志向し続けているということである。これをフロイトは、生命体が「無機的な状態」へと解消される「死」によって証明しようとする (Freud [1920] 1975: 248=1996: 162)。すべての生命体は死ぬという法則が成り立つなら、生命はかつての無の状態へと向かって進み続けるという状況は肯定できる。それはフロイトにとっては、無への欲動として把握される。

だが「死の欲動」のみが存在し、常に「死」を志向するなら人間はいかようにもそれを実行することが可能である。もし忠実にそれが実行されたなら人間は存在しなくなってしまう。そこでフロイトは「自己保存」という概念を登場させる。「自己保存」は「死の欲動」などの概念に比べ、使用頻度も高く理解しやすい概念のように思われるが、フロイトの使用方法は複雑である。まず「自己保存」は「生命の番兵」ではなく、「死の護衛」だとフロイトはいう (Freud [1920] 1975: 249=1996: 164)。通常「自己保存」は、生命を守るため

の役割だと考えられるが、フロイトはそうではなく「死」を警護する存在だと規定する。しかし「死」を護衛するとは、どういうことだろうか。フロイトによると「生命のある有機体は、生命の目標を短い経路（いわゆる短絡路）を通過して実現するのに役立つような作用（危険性）には激しく抵抗する」（Freud [1920] 1975: 249=1996: 164）という。つまり生命は「死」を志向しはするが、そこへと最短で続く道に進まないよう、「自己保存」が護衛するということである。「自己保存」は、生命が「自らに固有の方法で死のうとする」（Freud [1920] 1975: 249=1996: 164）のを助ける。ここでの「固有の方法」とは「自然死」を意味し、そこになるだけ近づけるよう「自己保存」が機能するのだと考えられる。

しかし、この「自己保存」と「死の欲動」との説明は、そのまま「自己保存」と「生の欲動」にもいえることである。「自己保存」は「生の欲動」の機能を果たしながら、「死の欲動」をも助けるのである。表裏 2 つの「欲動」を「自己保存」が同一の方向へと導くことで、結果的に相互補助が成り立つ。つまり「死」を志向し続けることは、結果的に「生」をも再現することになるのである。では「自己保存」の原動力は何なのか。「自己保存」を推進するのは、「反復強迫」（Wiederholungszwang）という、以前の「状態をふたたび作りだそうとする」現象による（Freud 1933: 146=2008: 240）。「魚類が産卵のために回遊するのも」、「渡り鳥が移動するのも」、「自己保存」のための「反復強迫」であるとフロイトは考える（Freud 1933: 147=2008: 241）。かつて持っていたものを取り戻そうとする欲動は、「自己保存」と「反復強迫」の相互依存によって生み出され継続されていく。

2 フロムの全体主義暴力理解と「死の欲動」の役割

フロイトの精神分析を、フランクフルト学派に本格的に持ち込んだのはフロムだった。しかし、フロムも最初からフロイトによって確立された精神分析を専門としていたわけではないし、後にはその精神分析もフロイトを批判的に取り入れたものになっていく。そしてこれがフロムとフランクフルト学派との間に決定的な亀裂を生む²⁾。本節ではこの亀裂が生じた 1930 年代から 1940 年代³⁾、全体主義暴力の吹き荒れた時期に書かれたフロムの代表作『自由からの逃走』を軸に考察を進めたい。

2-1 フロムと社会研究所

ではまず『自由からの逃走』にいたるまでの過程を簡単に見ていきたい。もともとフロムの研究の出発点は「ユダヤ神学」だった（徳永 2002: 181）。しかし徳永によると、フロムは 1926 年に精神分析を専門とする F.ライヒマン（Frieda Reichmann）に出会い、その分析を受けることで、精神分析へとその関心を移し、さらに W.ライヒ（Wilhelm Reich）を通じてマルクス主義へと傾倒していく⁴⁾（徳永 2002: 30-2）。

その間、フランクフルト大学に附属する精神分析の研究所に専任の所員として赴任したフロムは、徐々に社会研究所との連携を強め、最終的に「マルクス主義の『補助科学』としての精神分析に対するホルクハイマーの期待と、精神分析をマルクス主義によって『補

完』しようとするフロムの要請とが」合致して、社会研究所へと移る⁵⁾(徳永 2002: 32-3)。

社会研究所に移ったフロムは、ホルクハイマーの主導する「権威と家族」に関する研究に中心的なメンバーとして参加し、1936年には『権威と家族』*Studien über Autorität und Familie*としてその成果が報告される(Jay 1973: 98=1975: 137)。「家族」を重視するフロムの視点は、後の『自由からの逃走』においても、「家族は社会の心理的代行者」(Fromm 1941: 287=[1951] 2003: 316)として位置づけられ継続的に取り入れられる。

しかし、フロムと社会研究所との関係は、フロムのフロイトへの関心が「正統フロイト派」から「新フロイト派」(neo-Freudian)へと移ることによって変わっていく⁶⁾。それはナチスの暴力の時代と重なり、「新フロイト派」による全体主義暴力の分析として、1941年に『自由からの逃走』という形で結実する。

2-2 『自由からの逃走』における暴力

『自由からの逃走』は、「現代の危機を理解する」という目的を持って書かれた著作である(Fromm 1941: vii=[1951] 2003: 3)。そしてその「現代の危機」とは、本書が書かれた1941年当時、全盛期を迎えていたナチスによる全体主義暴力のことである⁷⁾。フロムは、こうした全体主義暴力を、「近代人にとっての自由の意味」を探りつつ、その「性格構造」(character structure)を読み解くことで理解しようとした(Fromm 1941: vii=[1951] 2003: 3)。そこには本書の表題が示すように「全体主義がなぜ自由から逃避しようとするのか」(Fromm 1941: viii=[1951] 2003: 4)という疑問がある。

近代は、自由を獲得するための戦いでもあった。欧米においては「政治的・経済的・精神的な枷から」逃れるために、抑圧されている人々は自由を求め戦い、抑圧された側が抑圧する側に代わるなどの変化も経験しつつ、自由へと近づいていく(Fromm 1941: 3=[1951] 2003: 10)。「教会の支配」や「絶対主義国家の支配」といった旧支配階層の抑圧から抜け出したかつての抑圧されていた人々は、第一次世界大戦の終結によって旧支配階層が崩壊することにより、完全に自由になるはずだった(Fromm 1941: 4=[1951] 2003: 11)。しかし文明化の極致と思われた戦後は、逆にこれまでにないほどの野蛮化におちいり、数世紀を経て手に入れた「自由」は投げ出され、人々は権威主義的組織へと走ることになる(Fromm 1941: 4=[1951] 2003: 11)。結局は「自由は近代人に独立と合理性とをあたえたが、一方個人を孤独におとし入れ、そのため個人を不安な無力なものに」(Fromm 1941: viii=[1951] 2003: 4)することになった。こうした「自由からの逃走」の原因を、フロムは「社会的性格」(social character)に求めようとする。

フロムは「社会的性格」を、「社会過程を理解するための鍵となる概念」だと考える(Fromm 1941: 278=[1951] 2003: 307)。なぜなら「社会的性格」は、「個人の思考や感情や行動を決定する」(Fromm 1941: 278=[1951] 2003: 307)要因となりうる存在だからである。そのため「社会的性格」の相違が、相互理解を不可能にするとフロムは言う。例えばヒトラーと同様の社会的性格を有する人々と、そうではない人々の間には、同時代人ではあっても互

いを深く理解することは難しい (Fromm 1941: 279-80=[1951] 2003: 308-9)。しかしフロムは、こうした困難が、ドイツにおいてはヒトラーと「ドイツの労働者」の間に発生しなかったという。なぜなら「ドイツの労働者」たちの「社会的性格」は、「権威主義的」な性格であり、権威的な存在であるヒトラーに「根強い尊敬とあこがれ」を持ったからだとしてフロムは考える (Fromm 1941: 280-1=[1951] 2003: 309-10)。これは第一次世界大戦後に「失われた第一次的な絆のかわりに、新しい『第二次的』な絆を求める」 (Fromm 1941: 141=[1951] 2003: 159-60) ことであると同時に、「サド・マゾヒズム的傾向」、つまり自らを弱者として他者へと依存するか、あるいは他者を支配するために他者を求めるという傾向のあらわれでもある (Fromm 1941: 147-8=[1951] 2003: 165-6)。それは「たえがたい孤独感と無力感とから個人を逃れさせようとするもの」 (Fromm 1941: 151=[1951] 2003: 169) であり、こうした「サド・マゾヒズム的性格」を、フロムは「権威主義的」 (authoritarian personality) と呼ぶ (Fromm 1941: 164=[1951] 2003: 182)。フロムは「権威主義的」について、いくつかの特徴をあげているが、最も重視されるのは「力にたいしての態度」 (Fromm 1941: 168=[1951] 2003: 186) であろう。この性格にとって「すべての存在」は「力」を「もつもの」と「もたないもの」とに分けられ、「もつもの」に対しては惹きつけられ、「もたないもの」に対しては「攻撃し、支配し、絶滅」させたいという (Fromm 1941: 168=[1951] 2003: 186)。それは「サド・マゾヒズム的傾向」を反映した性格といえる。

こうした暴力性とともに、もうひとつナチスを躍進させた重要な要素として、フロムは「破壊性」を提示する。「破壊性」は「サディズム」 (Sadismus) とは違い「対象を除去」することを目的とする (Fromm 1941: 179=[1951] 2003: 197)。その源泉となるのは、生命への抑圧であり、それが「破壊への激情を生みだす」 (Fromm 1941: 184=[1951] 2003: 202)。この「破壊性」を利用したのがナチスだった。第一次世界大戦後の下層中産階級は「個人の孤独と成長の抑圧」による破壊への欲求をため込み、それをナチスに利用されたのだとしてフロムは考える (Fromm 1941: 184-5=[1951] 2003: 202-3)。

2-3 フロムとフロイトの差異にみる「死の欲動」の位置付け

本書においてフロムは、フロイトに対して批判的であり、その後期理論の全体を否定したかのような印象を受ける。しかしフロムの否定は一面的であり、フロムはフロイトを批判しつつ、その中で受容する部分と拒否する部分との区別を行っている。その判断の基準となるのが、対象が持つ社会性の有無だと考えられる。

例えば「人間の性格構造」が「思考」、「感情」、「行為」といったものを決めるという点に関して、フロイトとフロムに相違はない (Fromm 1941: 281=[1951] 2003: 310)。しかし、その性格を形成する要素、そこに彼らの差異がある。すでに見たようにフロムが重視するのは人間の外部に存在する「社会的条件」である。この「社会的条件」の変化が「社会的性格」を変化させ、「新しい欲求と願望」を生む (Fromm 1941: 298=[1951] 2003: 326)。

そしてその欲求から「思想」が形成され、さらに「社会的性格」を変えていくとフロムは考える（Fromm 1941: 298-9=[1951] 2003: 326-7）。それは社会的な環境と人との循環が性格を形成していくということである。逆にフロイトは人間の内部にその動因を探る。

このようにフロムが対象となる現象への考察を正しいと判断するかどうかの基準となるのは、社会学的な実証性であると考えられる。ただ、そのみがフロムの特性ではない。フロムは主に人間の外部に行為の動因を求めはするが、人間内部の「生物学的要素」(Fromm 1941: 299=[1951] 2003: 327) も、自然に存在するものであると思えるものであれば認めている。

例えば、「サド・マゾヒズム的傾向」も、本来それが存在するかどうかは確かめようのないものだが、「サディズム」については「ひとをきずつけ、ひとを支配しようとすることは」、「きわめて自然である」(Fromm 1941: 147=[1951] 2003: 165) とし、その存在を認める。こうした部分において、フロムはフロイトを受容している。さらに「マゾヒズム」(Masochismus) についても、「自己保存」に反する行為であり、「サディズム」ほど単純ではないとしながらも、幼児への退行としての「弱さ」を求める現象として認知している (Fromm 1941: 147-8=[1951] 2003: 165-6)。この「マゾヒズム」に現れる「破壊性」についての認識に、フロムとフロイトの差異がみられる。

フロムによると、初期のフロイトの理論において「破壊性」は軽視されていた (Fromm 1941: 182=[1951] 2003: 200)。しかしフロイトは「マゾヒズム」を「死の欲動」の「産物」と考えることで、「他人にむかってであれ、自分自身にむかってであれ、破壊しようという生物学的な傾向が存在する」ことを認識するようになったと指摘する (Fromm 1941: 149=[1951] 2003: 167)。

このような後期のフロイト理論では、「生命を求める」衝動（「生の欲動」）と、「生命の破壊そのものをめざす破壊本能」（「死の欲動」）の「二つの基本的な傾向」を、その分析の視点として重視することになるが、その傾向をフロムは認めない (Fromm 1941: 182=[1951] 2003: 200-1)。ただし、そのすべてを否定するのではない。すでに見たように、フロムにとっても「破壊性」は、全体主義暴力を理解するための重要な概念である。フロムが認めないのはこうした「破壊性」の存在ではなく、その「破壊性」を形成する衝動についての理論である。フロムはフロイトの欲動理論が「破壊性の程度」をその環境を無視して「生物学的な説明」によって終始するのなら、「適当なものではない」と言いきる (Fromm 1941: 182=[1951] 2003: 200-1)。社会的な背景を重視し、「生物学的要素」を軽視するフロムにとって、全て本能の発露として説明されているように見えるフロイトの欲動理論は、社会性を無視した、認めることのできないものとして、認識されたと思われる。

さらにフロムは、「死の欲動」を「サディズム」と「マゾヒズム」の二項対立としてとらえた。つまり「破壊性」は常に人間に内包され、他者が自己のどちらかに振り下ろされると考える (Fromm 1973: 15=1975: 22)。この「悲劇的な二者択一」(Fromm 1973: 15=1975: 22) は、しかし、現状肯定的な理論といえる。すでに見てきたように、フロムも人間の「破

壊性」自体は認めている。しかしその「破壊性」が、「生の欲動」と並ぶ「欲動」として設置されることは、「破壊性」を権利として認めることになる。それは結果として全体主義暴力を肯定することにつながるという懸念を生む。

こうしてフロムは、後期フロイト理論が持つ「破壊性」の意義は認めつつも、それを証明するフロイトの生物学的な欲動に否定的だったがために、後期フロイト理論の全体を否定したかのような印象を受けるのである。

3 マルクーゼの後期フロイト理論の再評価とフロム批判

前節におけるフロムの後期フロイト批判のもとになるのは、「死の欲動」概念の形成が、社会的な背景からのものではなく、生物学的な要素に求められた点に、その一因をみることができ。こうしたフロムの後期フロイト批判は、社会研究所との亀裂を決定的にする。フロムは後期フロイト理論をめぐる意見対立の中で研究所を去り、以後は「新フロイト派」の一員として、前節で述べた視点からの社会学的な考察を主な研究方法として取り入れ展開していく。このような「意見対立」が公式なものとして表面化するのには、マルクーゼによるフロム批判が始まる 1955 年以降である⁸⁾。

本節では、前節で整理されたフロムの「死の欲動」への批判に対して、マルクーゼがどういった視点を示し、フロム批判、あるいは後期フロイト理論の再評価を試みたのかを整理する。そしてそれらをふまえて後期フロイト理論における「自己保存」概念の重要性を示したい。

もともと M.ハイデガー (Martin Heidegger) の弟子で、G.ヘーゲル (Georg Hegel) やマルクスを主に研究対象としてきた初期のマルクーゼからは、フロイトの影響はほとんどうかがえない (Jay 1973: 106=1975: 147)。しかし、現実にかかる事象に対して、マルクス主義の理論的な解釈だけでは対抗できないと考えたマルクーゼは、次第にフロイトを受容していく (Jay 1973: 107=1975: 148)。マルクーゼは後期フロイト理論に「現体制を超えた先」を見ようとするのである (Jay 1973: 107=1975: 148)。

1955 年には『ディセント』 *Dissent* 誌上でのフロムへの批判が開始され、1956 年にはそれを軸にした本格的なフロイト理論の再評価とフロム批判の著作でもある『エロスの文明』が刊行される。そこでは本章の主題である「死の欲動」概念をめぐる後期フロイト理論についてのフロムとの認識の違いが強調される。

本書はその内容の難解さからは想像しがたいことだが、1960 年代後半には時代の要求とも合致することでベストセラーとなり、それまで無名だったマルクーゼを、学生運動の旗手へと祭り上げることになる⁹⁾ (Express 1973=1978: 37-8)。それは本書が、過剰な抑圧による内なる自然支配からの脱出を目指すという明快な目的を持つ著作として認識され、現状への批判力として期待されたためと思われる。

マルクーゼは本書において、後期フロイト理論を再評価することで、「死の欲動」が持つ否定的で悲観主義的なイメージを払拭し、さらにその「社会批判」力を再確認する。2-2 と

2-3 ではこの 2 点に焦点をあて、これらの整理を通してマルクーゼのフロム批判を解釈していく。

3-1 マルクーゼの「社会批判」

では具体的に見ていきたい。まず、マルクーゼにとってフロムらのフロイト批判は、「現存の体制」から導き出された「理想主義的な道徳と宗教」、その結果としての幸福を目指しそれを擁護するためのものだといった (Marcuse [1956] 1965: 12=1958: 3-4)。それは言い換えれば「現存の体制」内での幸福であり、幸福という概念が持つ定義も、その目指されるべきものも、その体制下で社会的な存在として常識化したもので、それを無批判に追求することは、「現存の体制」を強化し、思考を「イデオロギー的なもの」へと硬直化させるものだといえる (Marcuse [1956] 1965: 12=1958: 3-4)。

フロムらの考察の視点をこのように否定するマルクーゼは、「フロイトの超心理学、彼の本能にかんする晩年の理論、人類の古代史にかんする再構成」といった「修正主義者たちが拒否する概念」を、逆に「文明の歴史的な構造」を分析する視点として重視する (Marcuse [1956] 1965: 12=1958: 4)。これは、フロムらの視点を正面から否定するものである。

マルクーゼは、こうしたフロム批判のひとつとして「社会学」を持ち出す。ただし、マルクーゼがいう「社会学」とは、現在我々が使用する意味での「社会学」の定義からはかけ離れたものである。これはアドルノの「社会学」観とも通じるものだが、そこで重視されるのは実証性から生じる科学的な根拠ではなく、弁証法や精神分析といった思弁性の強い論理であり、その目的は「社会批判」にあると考えられる。それはマルクーゼの「新フロイト派」への批判の中からも読み取れる。例えば「社会学」が重視する実証性としての「社会的な面からの引証」を、マルクーゼは「理解をこえた外的な要因」として排除する (Marcuse [1956] 1965: 245-6=1958: 227)。パーソナリティ形成におけるこうした「外的な要因」は、マルクーゼにとっては「二次的な現象」なのである (Marcuse [1956] 1965: 248=1958: 229)。

ではマルクーゼのいう「社会批判」とは何なのか。それは「社会の支配的な形態への抵抗」を指す (Marcuse [1956] 1965: 239=1958: 221)。

マルクーゼは、「リビドーの要求」、つまり何の社会的な抑圧もない欲求を絶対的なものとすることで、それを概念化する精神分析を、最も重要な「社会批判」の表現と考えた (Marcuse [1956] 1965: 239=1958: 221)。ここで重要なのは、精神分析を行うことが「社会批判」なのではなく、精神分析の概念を深めることが、現在の抑圧に対しての批判となるのである。例えば「リビドー」(Libido) 概念をより深く解釈することで、リビドーが要求する「自由と欲求の普遍的な満足」(Marcuse [1956] 1965: 239=1958: 221) を明らかにし、それに反する抑圧の過剰さにも焦点をあてるのである。

そしてそれを最も具体的に推し進めたのがフロイトの理論だとマルクーゼは考える。フロイトは、原初的な欲動をそのまま描き出すことで、現実の社会の無用な抑圧を浮かび上

がらせるが、一方「否定的な内容が、はっきり述べられている」がために、悲観主義的だという指摘も受ける (Marcuse [1956] 1965: 255=1958: 236)。

3-2 マルクーゼの「死の欲動」

しかし、こうした悲観主義的な後期フロイトのイメージを、マルクーゼは「死の欲動」概念の解釈を見直すことで覆そうとする。

通常、「死の欲動」は、「死」を志向し、それが他者に向かうことで「破壊性」として出現すると考えられている。3-1 でみたようにフロムも、「死の欲動」を人間の内包する「破壊性」としてとらえている。フロムは、その「破壊性」が、「生の欲動」によってうまく制御されない場合、「自己か他人かを破壊するよりほかに道がない」と考える (Fromm 1941: 149=[1951] 2003: 167)。つまりフロムは「死の欲動」を、人間の内か外かの「二者択一」の「破壊」の可能性を常に維持し続ける欲動としてとらえている。そしてそれがフロムに「死の欲動」を否定させる理由ともなる。

この認識は、「死の欲動」が「破壊性」であるという前提があつてこそ成り立つ。しかしマルクーゼは「死の欲動」をフロムの考えるようにはとらえない。マルクーゼは「死の欲動」を「破壊のための破壊ではなく、破壊の欲求を除くこと」を目的とする欲動として規定し、さらに「生の本能に対立してはたらくか、あるいはそれに奉仕」する存在であるという (Marcuse [1956] 1965: 266=1958: 247)。これは、「死の欲動」が「破壊性」であるという見解を否定するだけでなく、「破壊性」が持つ「生の欲動」への親和性をも認めることになる。ではなぜマルクーゼはこういった認識を持つのか。それは「死の欲動」を、「破壊のための破壊」と考えるのではなく、「緊張を解放するための破壊」と考えるからである (Marcuse [1956] 1965: 34=1958: 25)。すでに見てきたように「死の欲動」は、かつての無の状態へと戻ろうとする欲動である。それは「無」というなんの制約もない状態である。つまり「死の欲動」は、「苦痛」や「欠乏」、「苦悩」や「抑圧」といった「緊張」から逃れようとする「永遠の闘争」と考えられるのである (Marcuse [1956] 1965: 34=1958: 25)。それは「死の欲動」をこれまでのように「破壊性」という「有機的なはたらきで定義」するのではなく、「生命過程」の「方向」を決定する力としての「生命原則」と考えるということである (Marcuse [1956] 1965: 32=1958: 23)。

そこでは「死の欲動」と「生の欲動」とが接近する。なぜなら「死の欲動」の「方向」が、「生命の終結」ではなく「苦痛」や「緊張の消失」に向かうのならば、「生の欲動」の求める「非抑圧的な秩序」とも一致するからである (Marcuse [1956] 1965: 231=1958: 213)。つまり、「抑圧」から生まれる「苦痛」や「緊張」から逃れようとする「死の欲動」と、過剰な「抑圧」から逃れようとする「生の欲動」との「方向性」の一致である。

こうした「欲動」が充足されれば、「苦痛」や「緊張」から逃れる必要のない人間にとって、「死の欲動」は必要のないものとなる (Marcuse [1956] 1965: 232=1958: 213)。しかし、「抑圧」が完全になくなることはないために「死の欲動」は残り、「死」は最大の焦点とな

る (Marcuse [1956] 1965: 232=1958: 213)。人間は「死の必然性」から逃れることはできないが、それを「合理的で苦痛のないもの」にすることはできる (Marcuse [1956] 1965: 233=1958: 214)。そうした状態を手に入れるために、人間は過剰な「抑圧」から脱する闘いを続ける必要があると、マルクーゼは考えたのだと思われる。

3-3 2つの「欲動」と「自己保存」との関係性

3-2 で、マルクーゼの考える「死の欲動」と「生の欲動」は、相反するものではなく「方向性」において一致する概念だということがわかった。マルクーゼはその「方向性」を示す存在として「自己保存」が意味を持つと考える。例えば「死の欲動」は、自己を保存するために「緊張」からの解放を志向し、「生の欲動」も「自己保存」のために過剰な「抑圧」から逃げようとする。このように「自己保存」は、「死」と「生」の「欲動」をただ媒介するだけではなく、2つの「欲動」の一部としてその目的をも規定する。そこでは「自己保存」は、「死」と「生」の「欲動」を結ぶ媒体として存在し、両欲動との相互依存関係にある。つまり、それぞれの概念は、他の2つの概念なくしては、その存在意義を失うと考えられる。

こうした「死」と「生」の「欲動」の依存性についてフロイトは、1932年に行われたA. アインシュタイン (Albert Einstein) との手紙のやり取り¹⁰の中で、「片方の欲動だけが、孤立した形で働くことはなく、「つねに、ある程度の大きさの反対の欲動が結びついて」と述べている (Freud [1932] 1974: 281=2008: 25)。

しかし、フロムはそうは考えない。3-2 で見たように、フロムが考える「死の欲動」は、その「破壊性」の発露の先を自己か他者かの「二者択一」に求める。こうした認識の中でフロムは、「死の欲動」が存在しない理由として動物が持つ「破壊性」の曖昧さをあげる。それによると他者を攻撃することの少ない動物は、この「二者択一」の原理に従うなら「より多くの病気や早死にが見られるはず」であるが、それは証明されない (Fromm 1973: 15-6=1975: 23)。そのため「死の欲動」は存在しないというのである。しかし、それを肯定するためには2つの前提が必要である。1つは「死の欲動」の「破壊性」が「二者択一」だということであり、2つめは「生の欲動」や「自己保存」から「死の欲動」が離れ単独で機能しているということである。しかしすでに見てきたように2つめの前提は成り立たない。なぜなら「死の欲動」は「生の欲動」や「自己保存」との相互依存の中で存在する「欲動」だからである。さらにそのことによって、1つめの前提も否定される。

もし仮に「死の欲動」が破壊的な存在であったとしても、そこに「死の欲動」と同じ「方向性」を持つ「生の欲動」と媒体としての「自己保存」が働けば、他者を「死」に追いやるという選択は極力回避される。なぜなら、これらの「欲動」は、「死ぬべき時、死のうと思ふ時以前に死ぬ人たち」 (Marcuse [1956] 1965: 232=1958: 214) に対して「罪」の意識を持つからである。

「死」と「生」の「欲動」の目的は「死」ではなく、「抑圧」からの解放にある。そのた

め自他の不要な「死」がもたらすのは、「抑圧」からの解放ではない。逆に不要な「死」は、「罪」の意識を発生させ、それに押し潰されないよう「自己保存」が働くことで、「死」の意味付けを付与してくれる既存の「抑圧的な秩序」へと同化してしまうとマルクーゼは考える (Marcuse [1956] 1965: 232=1958: 214)。つまりフロムの考える「死の欲動」の原理に従うなら、「死の欲動」が求めるのは「抑圧」からの解放ではなく、自身への「抑圧」になってしまうのである。

このようにフロムがいう「死の欲動」が持つ「破壊性」の「二者択一」の原理が確認できなくても、それがそのまま「死の欲動」の存在の否定にはならない。なぜなら「破壊性」が「二者択一」であるという認識自体が成り立たないからである。

マルクーゼは、後期フロイト理論の中に、こうした「死の欲動」と「生の欲動」との媒体としての「自己保存」の機能を見出したのではないかと考えられる。

おわりに

本章では、後期フロイト理論をめぐるフロムとマルクーゼの認識を、マルクーゼからフロムへの批判として整理した。そこでは「死の欲動」概念が後期フロイト理論の解釈において大きな役割を担うことに重点を置く。そのため今回は「死の欲動」概念に注目して考察を行った。特に「死の欲動」と「破壊性」、「死の欲動」と「自己保存」という 2 つの関係に焦点を絞った。

フロムは、「死の欲動」と「破壊性」を同一視し「自己保存」を「生の欲動」に付与するのに対して、マルクーゼは「死の欲動」を「破壊性」とは切り離し、「抑圧」からの解放を目指す「欲動」とすることで「自己保存」をもその「欲動」内に取り込む。こうした認識を、フロムは「生物学的」な証明を否定し社会的な背景を重視することで獲得し、マルクーゼは、逆に「生物学的」な要素を重視する後期フロイト理論の再評価から考え出した。このマルクーゼの後期フロイト理論の再評価は、そのままフロムへの批判ともなる。マルクーゼが救い出した「死の欲動」は、その目的をフロムの考えるような「破壊性」にではなく、非抑圧的な存在に求める。そこでの「死の欲動」は、「自己保存」を媒介して「生の欲動」と同一の「方向」へと進んで行く。その先に求められるのは過剰な「抑圧」のない状態である。それはフロムの考える「死の欲動」とは真逆になる。もしフロムの「死の欲動」が進んで行けば、そこには不要な「死」が発生し、さらにその「死」の位置付けを求めて既存の「抑圧的な秩序」へと同一化することになる。そこでは「死の欲動」が「抑圧」を求め続けるという悪循環に陥り、その結果完全な「抑圧」としての全体主義をも受け入れるという状態が肯定される。もちろんフロムにとってもこうした認識は受容できるものではない。フロムは「生物学的」な証明に対する批判からだけでなく、こうした認識から「死の欲動」を否定したとも考えられる。

ただこのような解釈は、「死の欲動」をもっと肯定的にとらえるマルクーゼの認識とは一致しない。マルクーゼにとって「死の欲動」は、それを突きつめ現実の「抑圧」と比較す

ることで、現状を打破する可能性を持つ積極的な概念なのである。

第5章 W.ベンヤミンにおける「大衆」と暴力の関係について

前章では、後期フロイトの代表的な概念である「死の欲動」についてのマルクーゼとフロムとの論争を整理した。そうした考察の中で「権威主義的性格」を内面化した「大衆」が第一次世界大戦後に手に入れた自由から再び離れてしまう原因について見てきた。

全体主義運動のただ中にあった1941年に刊行されたフロムの『自由からの逃走』は、当時まさに起こっていた暴力を理解しようとする試みであった。そこにはなぜか自由から離脱する「大衆」の姿があった。被支配者階層にとって近代は自由獲得のための闘争の時代であり、第一次世界大戦の敗戦によって伝統的な階層が崩壊し、結果として支配からの自由を「大衆」は手に入れる。しかしせっかく獲得した自由を「大衆」は手放す。それどころかより権威的な集団へと同化していく。

フロムはその原因をドイツの歴史の中で培われた「社会的性格」に求める。支配されることに慣れ過ぎた被支配者階層は、権威に対しての従順さをその性格として形成してきた。その「権威主義的性格」は、権威的な存在に対しての尊敬と連帯を持ち、横のつながりも同様であった。しかし敗戦によって全ての連帯を失い、同様の「社会的性格」を持つ者たちが「大衆」という集合体となることで、再び権威主義的な存在に従属することになる。「権威主義的性格」が求めるナチスという権威に取り込まれた「大衆」は、力を持たないものへの嫌悪をつのらせ、暴力へと流されていく。

本章では、こうした多様な観点からの考察による理解を必要とする「大衆」を芸術という視点から読み解こうとしたベンヤミンの「知覚の媒体」を再び考察の軸とする。それは序章で論じたアレゴリーという芸術表現から映画という複製技術への「知覚の媒体」の変化を意味する。20世紀前半のドイツで「大衆」と社会的諸条件とを媒体するのは、映画という「知覚の媒体」である。ナチスはプロパガンダとの親和性を持つ媒体としての映画を使用し「大衆」を全体主義運動へと取り込んでいく。本章では映画という20世紀前半に急速に普及した媒体によって、全体主義へと同化していく「大衆」について考察する。

はじめに

本章では、全体主義 (Totalitarismus) の脅威の中で自ら命を絶った思想家 W.ベンヤミン (Walter Benjamin) が、自らに迫りくる暴力をどのように見つめ、理解しようとしたのかを、ファシズム (Faschismus) と「大衆 (Massen)」という概念から解釈しようとする試みである¹⁾。

ベンヤミンがフランスとスペインの国境の町ポルボウ (Port-Bou) で自殺してから70年以上が経つ。しかし未だにベンヤミンの著作は読み継がれている。現在に至るまで何度もベンヤミン・ブームが起こった²⁾。それはベンヤミンという思想家の思考方法がどのようなものであったのか、未だに確定するに至らないという側面の表れでもある。それだけベン

ヤミンの作品が膨大であると同時に、その多様さと奥深さが、容易にひとつの解釈を許さないのである。だから現在に至るまで、ベンヤミンは解釈され続け、その思考方法が使用され続けるのだろう。

当然ながら本章ではその全てを考察の対象にすることはできない³⁾。残念ながら著者にはそのような力量はない。ベンヤミンの思考は多様な可能性を持つ研究対象であり、長い年月をかけて丁寧な研究がなされ、積み重ねられてきた⁴⁾。そこにひとつの視点を追加するだけでも十分な意味を持つ研究だと考えられる。それだけベンヤミンの思考は複雑であり、独特の視座を持ち、その死後も研究され続けている⁵⁾。

しかし私たちにとってベンヤミンが重要なのは、ベンヤミンがヨーロッパ大陸において全体主義の脅威を実際に体験しているという点である。

ベンヤミンは不運な人だとよくいわれる⁶⁾。それは必ずしもその死に関してだけではないが⁷⁾、特にベンヤミンの最後はそれをよく表している。1940年9月、ベンヤミンはナチス占領下のフランスからピレネー山脈を越えてスペインに入国しようとするのが、この日国境は閉鎖され、絶望したベンヤミンは隠し持っていたモルヒネを大量に飲み自ら命を絶つ。あと1日早ければ、あるいはもう1日遅ければ、ベンヤミンは国境を越えて生き延びることができたのかもしれない。アーレントは「この悲劇は、その特別な一日にだけ起こりえた」としその不運を嘆く (Arendt 1968=2005: 267)。

当時の多くの知識人、特にフランクフルトに集まった研究者たちが、ナチス時代の早い時期にユダヤ人にとって現実的な暴力の危険のあるドイツから離れ、比較的安全だと思われたアメリカやイギリスに亡命し、生命を生きながらえさせることができたのに対して、ベンヤミンは唯一といってよいほど数少ないナチスの暴力の犠牲者となる。

しかし、だからこそベンヤミンは、他のフランクフルト学派の面々と違い、最後の最後まで全体主義という概念によって表現される現象の中に留まり、迫りくる暴力の恐怖の中で自身の体験を理論化することができたともいえる⁸⁾。そのひとつが『複製技術時代の芸術作品』*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*⁹⁾だと考えられる¹⁰⁾。本章ではこの著作を主とした考察の対象としつつ、『パサーージュ論』*Das Passagenwerk*の見取り図ともいわれる種々のボードレール論における「大衆」の役割にも言及する¹¹⁾。これらの著作からは、ベンヤミンが「大衆」をどのように捉えていたのかというベンヤミン自身の認識を読み取ることができる。

現在ベンヤミン研究の著作は膨大な数にのぼる。しかしベンヤミン研究の中でファシズムと「大衆」をベンヤミンがどう捉えたかという視点に絞った研究は、そう多くはない。なぜならベンヤミン研究の多くは『パサーージュ論』や『ドイツ悲劇の根源』*Ursprung des deutschen Trauerspiels* といった非常に難解なアレゴリー論、芸術論に焦点を絞ったものであり、ベンヤミンを読み解こうとする研究者の多くもその難解さの中に、新しい発見を見出そうとそれらの著作に取り組むからである。

逆に、ベンヤミン研究者以外からの言及が多いのが、『複製技術時代の芸術作品』といえ

よう¹²⁾。この著作は多くの場合、その表題の通り芸術に対する複製の意味を論じた著作として捉えられる。そのため、この著作を研究対象にしようとする研究者の多くは、それを資本主義の進展の中での複製技術の発達と芸術作品との関係について論じたものとして読み解こうとする。実際、ベンヤミンは「現在の生産の諸条件のもとにおける芸術の、発展の傾向に関する諸テーゼ」に注目し、「上部構造の変革」として複製技術と芸術作品の関係の変化を捉える (Benjamin [1936] 1989=1994: 61-2)。そこでは「芸術作品は、原則的にはいつも複製可能だった」が、複製技術の急速な発達により、木版から石版、そして写真から映画へという流れは加速し、芸術作品の中での複製技術の地位の確立が起こる (Benjamin [1936] 1989=1994: 62)。それは複製技術の確立が「いま、ここに在る」というオリジナルの持つアウラ (Aura) の凋落にも繋がる (Benjamin [1936] 1989=1994: 66-7)。

これまでこのようなアウラの凋落が芸術において持つ積極的な意味について多くの考察がなされてきた。しかし本章ではベンヤミンの芸術的な考察についての言及には深入りしない。我々が行うのは、現前で「大衆」に浸透していくファシズムの全体主義に対抗する手段として、ベンヤミンがアウラの喪失という現象を積極的にとらえた過程を明らかにすることである。しかしこれは現象の一側面をとらえたに過ぎない。視点を変えれば必ずしもアウラの喪失が持つ積極的な側面だけが「大衆」に影響するのではないことがわかる。つまりアウラの喪失は「大衆」の全体主義への浸透に加担しているのではないかということである。

例えば、アウラの喪失は、本来なら後期ニーチェを連想させる「創造性」や「天才性」といった「伝来の概念」 (Benjamin [1936] 1989=1994: 62) の権威を失墜させ、ファシズムによって「大衆」動員に利用されるのを防ぐと思われた。しかし現実にはファシズムはこれを上手く利用するのである。

ベンヤミンもアウラを喪失した芸術と「大衆」との関係が、社会的に大きな影響を及ぼすであろうことはわかっていた。重要なのはそれを利用するのがファシズムなのか共産主義なのかということだった。ベンヤミンは当時すでにドイツを掌握していたファシズムに対抗して、共産主義が「大衆」を動員し勝利する方法について考察する。しかしそれはファシズムにとっても「大衆」を動員する方法となりうるものであった。

本章では、こうした「大衆」とそれを動員する媒体となるアウラを喪失した芸術とが、どのようにつながってくるのかを解釈していく。

その過程で重要になるのが「知覚の媒体 (Medium der Wahrnehmung)」という視点である。人間は、その知覚を規定する媒体が、社会的諸条件に規定されており、その諸条件を形成するのは人間であるというループの中にいる。そのため「知覚の媒体」の変化に立ち会うということは、その変化に影響を与えた「社会的な諸条件」を共時的に認識することを可能にするとベンヤミンは考える (Benjamin [1936] 1989=1994: 69)。

では当時の知覚を規定する媒体としてベンヤミンが選択したものとはなになのか。17世紀ドイツ・バロック時代においてそれはアレゴリーという芸術表現だった。しかしアレゴ

リーは 18 世紀にはすでに主たる「知覚の媒体」としては考慮されなくなる。ベンヤミンが 19 世紀後半から 20 世紀前半にかけて「知覚の媒体」となりうると考えたのは、複製技術の発達という社会的条件によって出現し、アウラを著しく低下させた芸術としての映画 (Film) だと考えられる。

芸術作品のアウラの凋落という「知覚の媒体」の変化の中で、映画という新しい媒体が、「大衆」とファシズムとをどのように結び付け、暴力へといたるのか、本章ではそれを明らかにすることを目指す。その結果、ベンヤミンが映画という「知覚の媒体」との関係から考える「大衆」像も見えてくると思われる。

以下、本章ではまず第 1 節で、複製技術の発達によりアウラの凋落が起こり「大衆」の影響力が高くなる背景を考察する。次に第 2 節で「大衆」が「平等」を手に入れるために現状の秩序に同化していく過程を見ていく。第 3 節では秩序へと同化した「大衆」の知覚を規定する媒体としての映画が、相反する 2 つの階級からの「崇拜」という盲目的な信仰によってファシズムに利用される素地をつくりだすことを明らかにする。そして第 4 節で、映画という「大衆」にとっての気晴らしが、あらゆる「大衆」を組織化する過程について分析する。その結果、明らかになったベンヤミンの「大衆」概念とは何かを最後に示し本章の結論としたい。

まずはアウラの凋落を招く複製技術と「大衆」との関係について見ていく。

1-1 アウラの凋落における複製技術と「大衆」との関係

アウラの凋落の原因は複製技術にある。ベンヤミンの認識としてもそこに間違いはあるまい。しかしベンヤミンは複製技術にだけその原因を求めるわけではない。そこには「大衆」という 20 世紀初頭の「リアリティー」がある。複製技術は「大衆にリアリティーを適合させ、リアリティーに大衆を適合させていく過程」の素地となる (Benjamin [1936] 1989=1994: 70)。複製技術が発達すればするほど「大衆」は影響力を増す。以下では複製技術と「大衆」の相互依存的な関係性について見ていきたい。

1-2 小市民大衆とプロレタリア大衆

まずベンヤミンが複製技術の発達とファシズムとの関係において重要な役割を担う「大衆」とは何を指すのかをみておく必要がある。

まず確認しておかなければならないのは、ベンヤミンは「大衆」を、必ずしもプロレタリア大衆 (proletarische Massen) と同義だと考えていたわけではないということである。例えばベンヤミンが T.W.アドルノ (Theodor W. Adorno) らの批判を受けて「ボードレールにおける第二帝政期のパリ」Das Paris des Second Empire bei Baudelaire を書き直した「ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて」という論文で、ボードレールの大衆観を読み直し「大衆」を定義している。そこでは「大衆」を「ある階級、なんらかの構造をもった集団のことではありえない」とし、「大衆とは、通行人たちの不定形の群集、

街頭の公衆にほかならない」と説明している (Benjamin [1939] 1974=2015: 267)¹³⁾。ここでベンヤミンが取り上げている「大衆」とは、大都市大衆のことである。

同様に、『複製技術時代の芸術作品』においても、ベンヤミンは「大衆」をプロレタリア大衆と小市民大衆とに区別しつつ、「小市民大衆は階級ではない」という (Benjamin [1936] 1989=1994: 117)。小市民大衆は「ブルジョワジーとプロレタリアートという相対立する二階級のあいだにあって圧力にさらされればされるほど、一枚岩になってゆく」存在である (Benjamin [1936] 1989=1994: 117)。そしてこの「大衆」は「戦争への熱狂であれ、ユダヤ人への憎悪であれ、自己保存の衝動であれ」、何かに動かされるときはパニックに陥る (Benjamin [1936] 1989=1994: 117-8)。このような小市民大衆は、フランス革命がそうであったようにパニック状態に陥れば「革命行動に転化」することもある (Benjamin [1936] 1989=1994: 118)。しかしこうした「大衆の気分」が、革命を左右するということは幻想であり、それは小市民大衆にのみいえるとベンヤミンは考える (Benjamin [1936] 1989=1994: 118)。だからこそ革命指導者はプロレタリア大衆と小市民大衆との差異化をはかり、別個の集団としてそれらを概念化し、利用する必要があった¹⁴⁾。

しかし、ここでベンヤミンがいう「大衆」は、小市民を指すだけではないと考えられる。全体主義へと自らを同化させていく「大衆」は、明確な階級意識を持ち「集団的理性」と「課題によって媒介された諸行動をとる」 (Benjamin [1936] 1989=1994: 117) プロレタリア大衆をも指すのではないだろうか。ただし、現段階ではベンヤミンの考える「大衆」を明確に規定することはできない。ここでいえるのは、ベンヤミンは「自己疎外 (Selbstentfremdung)」という階級意識を連想させる概念を軸に、そこに陥らせる社会的諸条件を、芸術の諸機能から見ようとしているということである。以下では芸術の変化、諸機能に注目して、その視点からの整理を行いたい。重要なのはアウラの凋落を招いた複製技術という社会的条件が「大衆」概念の規定にも大きくかかわっているという点だと考えられる。

1-3 「アウラの凋落」と複製技術

ベンヤミンは、アウラという概念を「時間と空間とが独特に纏れ合っただひとつになったもの」であり、遠近に関係なく「一回限りの現象」とであると定義する (Benjamin [1936] 1989=1994: 69)。芸術が持つアウラにとって重要なのは「真正性」である。その「真正性」は芸術の物理的な劣化や「所有関係の交替」が起きたとしても、芸術の持つ「歴史」によって担保される。別の見方をすれば、芸術は「歴史の支配」という網の目の中にあり、「伝統」という鎧がそれを守っているともいえる (Benjamin [1936] 1989=1994: 65)。

そのため複製技術が発達するまでは、芸術の複製は、「歴史」を持たない「伝統」から外れた偽物としての評価しか得られなかった。しかし複製技術が発達すると、複製が持つ別の機能が現れるとベンヤミンは指摘する。それは複製にしかつくりだすことのできない自立性、つまりオリジナルとは違う芸術的視点の創出と、その場所にある「ここ」から芸術

を持ち運ぶことを可能とする機能である (Benjamin [1936] 1989=1994: 66) ¹⁵⁾。

それは一見、複製芸術のみアウラを喪失し、芸術自体はアウラを保持することが可能な、オリジナルとは別の出来事のようにも見える。しかし、複製された芸術のアウラの喪失は、「伝統」という「権威」を傷つけることで、オリジナルのアウラも損なうことになる (Benjamin [1936] 1989=1994: 67)。つまり複製技術が「いま、ここに在るという特性」 (Benjamin [1936] 1989=1994: 65) を破壊することによって、芸術のアウラもまた低下するのである。

しかしこうしたアウラの喪失が「大衆」に何の影響を及ぼすのだろうか。ベンヤミンは「この成りゆきのはらむ意味は、芸術の分野よりはるかに広い範囲に及ぶ」 (Benjamin [1936] 1989=1994: 67) という。

複製技術の発達は「自覚せずにだったかもしれないが、全般的な清算へ向かって、ひとびとを招」 (Benjamin [1936] 1989=1994: 68) く。つまり「歴史の支配」の喪失、「伝統」という文脈からの離脱を意味する。伝統的な意味を失い、複製を大量に生産するということは、「受け手」が複製を手にする状況によって、その都度その作品に時事的な解釈を行うということでもある (Benjamin [1936] 1989=1994: 67)。作品は社会が求める意味を付与される ¹⁶⁾。

その最も良い例としてベンヤミンは映画をあげる。ベンヤミンにとって「映画の社会的な重要性」は、その社会の「現状肯定的な形態」によって芸術作品を演出し、作品の「伝統的価値」を破壊することにある。映画に出てくる登場人物は、それが例え歴史上の人物であったとしても、それを観る人間の共感を得るような人物として描かれなければならないし、その背景や登場する芸術作品も、観客の知覚が意味を付与し、観客のものとなる。こうした「伝統的価値」と現在の知覚との乖離は、社会の「新生」と連動し、新たな知覚をもたらす (Benjamin [1936] 1989=1994: 67)。アレゴリー的表現が、比喩から比喩へと飛躍する中での伝統的価値からの離脱による対象の断片化を招き、その断片の数々が集められて別の意味を付与され続けるように、映画という表現技術も対象のひとつひとつをその文脈から切り取り、伝統的価値から引き離し、それを精査してモンタージュを作成し、新しい知覚を生み出し続ける。しかしその知覚の形成を規定する「社会的な諸条件」は、当時急速に成長した「大衆」という不確定な存在に左右され、「人類の現在の危機」 (Benjamin [1936] 1989=1994: 67) を招いていると考えられる。ベンヤミンが見た人類の危機とは、ファシズムによる「大衆」の動員であり、その運動を支持しているのが「大衆」自身であるという現象である。

次の2-1では力を増した「大衆」が複製技術によってもたらされる「平等」という認識を手に入れるために、その社会の「リアリティー」、つまり「平等」をつくりだす社会の秩序へと同化する過程について見ていく。

2-1 「平等」のための「大衆」の秩序への同化

ベンヤミンの生きた 20 世紀初頭は「大衆」の増加による大衆運動の強まりが顕著な時代であった。かつてのフランス宮廷を模範とするドイツ宮廷の文明化の中で表面的な規範を重視する貴族階層への反発から生まれた市民階層によるドイツ文化、あるいは芸術は、各階層の差異化の論理¹⁷⁾によって、この時代「大衆」も欲するようになる。さらに第一次世界大戦の敗戦による階層の崩壊もその欲求を強める。そしてそれは複製技術の発達によって、芸術の複製という形で「大衆」へともたらされる。すでに 19 世紀には写真などの複製技術は発明されていたが、それが「大衆」の増大とともに急速に浸透する。「大衆」にとって、かつては一部の人間にだけ限られた行為だった芸術の鑑賞が、自身のものとなるということは、それまでの階層の崩壊をより確実なものとし、「平等」の名のもとに人間の同化をはかる行為ともなる。ベンヤミンの見た「大衆」は、意図するにせよしないにせよ、アウラを崩壊させることによって「平等」を我が物にしたのである。それがこの時代の「リアリティー」、つまり「平等」という感覚が「大衆」のものとなる過程である (Benjamin [1936] 1989=1994: 70)¹⁸⁾。

さらにその「リアリティー」は「大衆」を「平等」という名のもとに、画一的な知覚、そして思考へと適合させる過程でもある。その社会の「平等」を享受するためには、その社会の「リアリティー」への適合が必要となる。そこでは「平等」と引き換えに、「リアリティー」を維持する秩序の順守が重視される。秩序の順守は、それへの同化を意味する。「大衆」は自らの「平等」のために、その社会の「リアリティー」、つまり「平等」という感覚をつくりだす画一的な思考を受け入れる。それは「大衆」の秩序への同化を意味し、秩序への同化は、「大衆」の思考の硬化につながり、ファシズムが利用しやすい存在になる。

しかしこの時代の「リアリティー」をつくりだしたのは複製技術の発達によって「アウラ」を失った芸術作品を複製という形で享受できるようになった「大衆」自身であり、「大衆」は自身が意図せずにつくりだした「リアリティー」に自らを適合させていく。そこには複製技術の発達というあらがうことのできない歴史の流れがあった。

ではなぜ秩序への同化が、「大衆」の思考の硬直化を招くのか。次の 2-2 では秩序と「大衆」との関係を媒介する芸術が複製技術へと変化していく過程について考察する。そしてその過程を考察することで、「大衆」とファシズムとを媒介する複製技術の代表としての映画の社会的影響の基盤が見えてくる。

2-2 秩序と破局という輪を破壊する芸術の役割

「大衆」に「平等」をもたらした複製技術の急速な発達は、その技術へ従属する規則をつくりだし、そこに秩序が生まれる。秩序は技術の急速な変化とともに形を変えていく。

例えば技術の発達は、自動車を生み出し、交通規則をより細かな規則へと変えていく。人間はそれに適応していく必要がある。「交通信号を確認」し、「眼を四方八方に配」り、「危険な交差点」を通行しなければ、社会から排除されるだけでなく死に直結する (Benjamin [1939] 1974=2015: 283)。

つまり「技術は、人間の感覚器官に複雑な訓練を課」すのである（Benjamin [1939] 1974=2015: 283-4）。それは「大衆」の適応性を高めることにもなる。技術に慣れる訓練とは、プロレタリア大衆が「ベルトコンベアーにおいて生産のリズム」に慣れること、つまり機械装置の機能に自身をあわせ「機械になじむ」ことであり、その「調教」の結果は同時に映画という技術をも「受容のリズムの基盤」として、「大衆」に慣れさせる（Benjamin [1939] 1974=2015: 284）。「大衆」はベルトコンベアーのリズムに慣れるように、映画を受容することを自明とするようになる。そして現状肯定的な映画の受容は「大衆」の日常とcas。

ベンヤミンは複製技術は「芸術作品の複製」、「映画芸術」という「二つの異なった発現形態」として当時の社会に影響を与えるというのが（Benjamin [1936] 1989=1994: 64）、特に映画へと注ぎ込まれる複製技術は、こうした画一的な知覚を「大衆」へと浸透させ、秩序となって全体主義との親和性をもたらすことになったのではないかと考えられる。

ベンヤミンは「次々と体をつらぬく」守られるべき規則の数々の中へと入っていく男を例えたボードレールの「意識をそなえた万華鏡」という言葉を引用しているが（Benjamin [1939] 1974=2015: 283）、「万華鏡」はベンヤミンにとって、秩序と破局をあらわすアレゴリーともいえる。ベンヤミンにとって、秩序は破局と表裏一体であり、破局がなければ秩序はなく、秩序がなければ破局はない。「万華鏡」を回すたびに「秩序だったものが全部崩れて新しい秩序が作られ」（Benjamin [1938-9] 1974=2015: 332）、概念にもその新しい秩序が反映される。支配者の交代は、「万華鏡」を回転させ、新しい秩序をつくりだす。ベンヤミンはその「万華鏡」の破壊が重要だと考える（Benjamin [1938-9] 1974=2015: 332）。なぜなら支配者の秩序を支える伝統的な価値の中での交代という輪から抜け出すためには、それを破壊し、断片化する「常軌を逸した芸術表現」（Benjamin [1939] 1996=2011: 330）が必要だからである。

そのような芸術表現は、「衰退の時代」に「歴史の力の中心部」から生起する。その芸術の役割は「完全に満たされる時期がまだ到来していないような需要を作り出すこと」であり、そこに時代が追いつこうとする（Benjamin [1939] 1996=2011: 330）。つまり新しく生まれた芸術表現を理解しようとする動きが、新しい認識を生む。それは必ずしもその芸術を正しく理解したということと同義ではない。芸術の正しい理解という不毛な論争の中から、いくつもの新しい認識が生まれ、その芸術表現に付与されるのだと考えられる。その行為を通して、様々な社会的影響が生まれる。

かつてアレゴリーという芸術表現が宗教を主とした時代の衰退期に拡散し、それをめぐる議論から、こうした表現に、一部では過剰で「不自然なつくりもの」（Emrich 1981=1993: 20）というレッテルが貼られ、また一部ではそこに憂鬱からの解放をみた。そうすることによって自身の認識を再確認、あるいは再構築し、社会的な不自然さのない認識に落ち着く。そこには時代による差異がある。認識は時代によって違うし、昔から全ての人間が芸術を受容していたわけではない。当時芸術は一度芸術の受容者の認識を通して、違う形で

非受容者にも認識されていたはずである。

19世紀後半から20世紀初頭、一部の人間だけが受容していた芸術は、複製技術の発達によって「大衆」という不確定な存在にも受容されるようになる。その複製技術の代表とされる芸術が映画であり、その映画に様々な意味が付与され、時代を動かす力になった。伝統的価値から切り離された芸術表現としての映画は、認識を生み出す機能を果たすことになる。

そしてそれを利用し「大衆」を扇動したのがファシズムだった。しかし、そこにはただ「大衆」がファシズムに利用されたのではなく、ファシズムを規定したのも「大衆」だったという複雑な関係性がある。

次節では、映画を通して媒介されるファシズムと「大衆」との関係について考えていく。

3-1 「大衆」と映画

ベンヤミンによると、複製技術の発達によって、最も影響を受けたのは、映画であり、それは大衆運動とも関連する (Benjamin [1936] 1989=1994: 67)。

すでに見てきたように、映画は複製技術を代表する存在である。それは伝統から切り離され、「そのつどの状況」に応じて意味を付与されるものを表現する媒体である。その付与は「受け手」によって行われるが、それは「現状肯定」的なものとなる (Benjamin [1936] 1989=1994: 67)。なぜなら歴史の重みを失い、アウラを喪失した芸術は、伝統ではなく、その社会の求める「知覚」を表現し、それを受容する観客は、そのことを通して今求められている「知覚」を再認識するからである。芸術という「知覚の媒体」は、17世紀のアレゴリーから、20世紀の映画へと変化する¹⁹⁾。かつてそれを受容するのは一部の人間だけだった。しかし20世紀初頭には「大衆」という新しい存在が重要な受容者となる。そしてファシズムはその「大衆」を上手く利用するために、映画を利用する。

しかしベンヤミンは、この映画の機能に希望を見出す。なぜなら映画を媒介して「大衆」とつながることができるのは、ファシズムだけではなく共産主義 (Kommunismus) も同様であり、映画をどう利用するかによって、その後の「大衆」のありかたにも変化が生じるからである。だが現実の「大衆」は、映画を媒介して幾重にもファシズムとかかわり合うことになる。

3-2 映画という複製技術が生み出したナショナリズム

ベンヤミンは「現代人のプロレタリア化の進行」と「大衆の組織化の進行」とを、「同一の事象の二つの側面」と考える (Benjamin [1936] 1989=1994: 107)。つまりプロレタリア化の進行は、ファシズムによる「大衆」の組織化に利用される。以下ではブルジョアジーのプロレタリア化への恐怖が、ナショナリズムを想起させ、組織化が起こる要素について見ていく。

ベンヤミンは、ファシズムを導いた要因に、当時の経済恐慌をみる。経済恐慌は、既存

の所有関係、資本家と労働者との境界線を低くさせ、資本家に労働者への転落という恐怖を与える。これは同時に複製技術によって可能となった映画にも影響を与えることになる (Benjamin [1936] 1989=1994: 110-1)。

複製技術の発達によって、作品が売買されるようになって、映画自体は売買の対象ではなく、それを観に来る観衆の入り、つまり興行収入によって維持される。つまり映画において複製技術は「作品を大量に普及させなければ成り立たない技術」だということである。その技術のひとつとして映画資本はトーキーに力を入れ、映画産業の維持のため、トーキーの先端の技術を開発する他国との連携を強めた。「トーキーは、表ではナショナリズムを促進した」とベンヤミンが指摘しているように、トーキーは同一言語に限定されるため映画の観衆を選別し、ナショナリズムを促進させる。そのためベンヤミンはトーキーによるナショナリズムの促進と、ファシズムによる「ナショナリズムの鼓吹」の関連性を重視する (Benjamin [1936] 1989=1994: 110-1)。

こうして資本家と「既存の所有関係をあからさまな暴力をもって保守しようとするファシズム」 (Benjamin [1936] 1989=1994: 110) との親和性は高まる。ブルジョアジーとの連携をはかるファシズムは、その階級闘争を利用して、次に「大衆」をもその運動に引き入れていく。

3-3 映画資本と階級意識

しかしそれ以上に重要なのは、映画がこうした「資本主義的搾取」に拘束されている限り、「大衆」はファシズムにとって良いように利用され続けるということである。それは「大衆」を利用するはずの映画資本をも欺くものである (Benjamin [1936] 1989=1994: 90)。

すべに見たように、観客をどれだけ動員できるかが映画の成功不成功を決める。映画資本にとって観客動員数の増減は、自身の階級を維持できるかどうかにつながる。それは映画資本にとって最も重要な問題である。

映画が「大衆」という観客を必要とする複製技術であるということは、映画に登場する俳優にとっても「大衆」の反応は重要になる。俳優は見えない「大衆」をイメージしながら、「大衆」にとって受け入れやすい、お金を払ってでも映画館に足を運びたいと思わせるように自身をコントロールし、人間性を抑制しながら演技する。それを断片化し、繋ぎ合わせ、「大衆」の欲求を満足させる映像をつくりだす。だからこそ観客からすれば俳優は憧れの対象となり、逆に映画資本からすれば「大衆」は映画の成功を左右する「神様」としてあがめられる (Benjamin [1936] 1989=1994: 90)。

ファシズムはこうした「スター崇拜」、「観客崇拜」を浸透させ「大衆」を盲目にし「心性の腐敗を促進」させ、「大衆」の意識を階級から遠ざけようとする。「大衆」も俳優に「人格」という「魔術」をみるが、それはアウラの復活ではない (Benjamin [1936] 1989=1994: 90)。

そもそも観客を眼の前に演技する舞台俳優とは違い、撮影機材を前に演じる映画俳優か

らアウラを感じることは難しい。舞台上で演じる俳優のアウラと、演じられた役柄のアウラは同様のものであり、切り離せない。しかし映画俳優はスタジオで撮影機器を通して映像を撮るため、アウラは観客には届かない (Benjamin [1936] 1989=1994: 87)。なぜなら「アウラは、人間が、いま、ここに在ることと切り離せない」からであり「アウラの複製などはない」のである (Benjamin [1936] 1989=1994: 87)。観客の感動は、映画俳優のアウラの複製ではなく、映画という作品から伝わる映画全体への共感という同化によるものである。そもそも演技に没入できる舞台俳優とは違い、映画俳優の演技は、細かく裁断され、最終的に繋ぎ合わされてひとつの映像となる (Benjamin [1936] 1989=1994: 88-9)。しかしこうした作品のありかたから、芸術の変化が読み取れる。この変化が、ファシズムと芸術作品との間に親和性を持たせるのである。

次の 4-1 ではこの変化を芸術作品の価値という視点から見ていく。

4-1 「礼拝的価値」と「展示的価値」という芸術作品の 2 つの価値

ベンヤミンによると、芸術作品は「礼拝的価値 (Kultwert)」と「展示的価値 (Ausstellungswert)」という「両極」の価値を持つ (Benjamin [1936] 1989=1994: 74)。

しかしもともと両者が並び立つ存在だったわけではない。始原の時代の作品は「礼拝的価値」に重きが置かれ、作品は「魔術の道具」であった。その後、かなりの年月を経て「展示的価値」が評価されるようになると、作品は「芸術作品」として認識されるようになる (Benjamin [1936] 1989=1994: 74)。芸術作品は「儀式に用いるために成立」し、伝統や歴史という流れを断ち切らない限り、展示される作品にもアウラは宿った (Benjamin [1936] 1989=1994: 71)。

歴史的な変遷は、作品を変化させる。古代の「魔術的な儀式」から、中世の「宗教的な儀式」へと変化する「礼拝的価値」は、複製技術時代に入り、伝統からも歴史からも引き離され「礼拝的な基盤」を失い、「芸術の自律性の輝きは永久に失われ」る。そして作品の機能もそれにともない変化する (Benjamin [1936] 1989=1994: 80-1) 20)。

「礼拝的価値」では、作品は「存在すること」が重要なのであり、それが展示され大勢の人間の目に触れる必要はない。それどころか奥へ奥へと隠され、直接触れることのできない存在ほど、神秘性が増し、その価値は高くなる (Benjamin [1936] 1989=1994: 73)。

しかし作品は、魔術的なものへの宗教的なものによる排除や、技術的な面での展示方法の多様化などにより、「展示する機会」の増加を招く (Benjamin [1936] 1989=1994: 73)。

だがこの段階ではまだ、伝統的な意味をもつ作品の価値は、複製技術の未熟さもあり、礼拝か展示かのどちらにより比重をかけるかということが問題であり、人々の価値観はまだ不確定だったと考えられる。

それが確定するのは、写真というほぼ完璧な複製技術の登場によって、「全戦線において展示的価値が礼拝的価値を駆逐」することによる (Benjamin [1936] 1989=1994: 77)。つまり「展示的価値」の勝利である。ただし完全な勝利ではない。そしてそれが問題となる。

複製時代への突入によって写真の「礼拝的価値」は、ほとんど失われるが、「肖像写真」のような人物を被写体とする写真には、別の意味が付与され、そこに「礼拝的価値」を見ることができる。「はるかな恋人や故人を追憶するという礼拝的行為」(Benjamin [1936] 1989=1994: 77)には、かつての魔術的な儀式での、触れられないからこそ生じる「礼拝的価値」の高騰と同様、そこには一瞬のアウラが生じる。

重要なのは、どのようにしてそのような対象をつくりだすかということである。20世紀初頭、映画はそうした機能を果たす。そしてそれを利用し「大衆」の「礼拝的行為」をひき出し、「大衆」の意識を扇動したのがファシズムだった。

ファシズムは総統の崇拝〔礼拝〕によって大衆を屈服させているが、このように大衆を力づくでわがものにするに対応しているのが、礼拝価値を生み出すために役に立つ器械装置を力づくでわがものとする事なのである。(Benjamin [1939] 1996=2011: 336-7)

「大衆」の意識をどれだけ階級闘争からそらせ、礼拝という歴史的な流れから消えかかっている価値へと結びつけるかが、ファシズムにとっては重要となる。そのためファシズムは「大衆」に「表現」の機会を与える。しかしそれはファシズムの用意する「政治生活の美化」という軌道の通りに進むものでなければならない。そのためファシズムは、写真、そして映画という器械装置を利用し「大衆」を軌道に乗せ、その運動につなぎとめる(Benjamin [1939] 1996=2011: 336)。

では、ファシズムの用意する「政治生活の美化」とは何なのか。そして映画はファシズムと「大衆」との関係をどのように維持し続けるのか。

4-2 芸術の機能変化

ベンヤミンによると、複製技術の発達によって芸術作品は真正性を失い「儀式への寄生から解放」される。そして「芸術の社会的機能は総体的に変革」し、芸術は「儀式」のために存在するのではなく、「政治」のために存在するものとなる(Benjamin [1936] 1989=1994: 72)。

問題は、どのような政治なのかということである。ベンヤミンは、この論文で一貫して共産主義による政治の可能性を念頭に言及を行うが、同時にファシズムによる政治の現実も対象とする。なぜなら現実目の前で起こっているのは、共産主義による政治ではなく、ファシズムによる政治だからである。

ファシズムは、「芸術作品のアウラ的な在りかた」が「儀式的機能と切っても切れない」という「決定的に重要な意味」(Benjamin [1936] 1989=1994: 71)を、よく理解している。ヒトラーやJ.ゲッベルス(Joseph Goebbels)、L.リーフェンシュタール(Leni Riefenstahl)も、こうした儀式をナチスによる政治のあらゆるところに取り入れる²¹⁾。それはファシズ

ムだけが用いた戦略ではなく、儀式が、魔術的なものから、宗教的なものへと変わる中で、その時代の支配者によって意識的だったかどうかはともかく、なされてきたことである。

複製技術の発達によって、礼拝的機能から解放された芸術は、その技術によって映画という政治的道具となりうる媒体をつくりだしたが、礼拝的機能から解放されたはずの芸術は、その解放の契機となった技術の政治的利用によって、再び礼拝的な機能を付与されることになる。

その儀式には「美の礼拝」という「きわめて世俗的な形式」が用いられる (Benjamin [1936] 1989=1994: 71)。そして政治において美が最もその価値を高めるのが、戦争においてであるとベンヤミンはいう (Benjamin [1936] 1989=1994: 107)。戦争は、階級闘争を引き起こすことなく「最大規模の大衆運動」を導くことができる。ベンヤミンは、ファシズムがこうした「戦争賛美」は行ったが、実際にこの論拠を利用することはなかったと指摘する (Benjamin [1936] 1989=1994: 107-8)²²。ベンヤミンが「複製技術時代の芸術作品」を執筆した1936年当時、まだナチスは戦争を起こしていない。しかし1939年9月にナチスはポーランドへと侵攻し、戦争は美の目的となり、ベンヤミンの懸念は現実になる²³。

機械という自己疎外を生み出す技術に対して、戦争は人間の優位を示すことにもなる。ベンヤミンはマリネッティの引用によって兵器という技術を使いこなす人間の機械への支配を示す (Benjamin [1936] 1989=1994: 108)。そこでは人間が自己疎外から脱し、技術は人間に使用される存在としてうつる。しかし現実には戦争によって、技術は人智を超える存在へと変わり、もはや人間が制御できるようなものではなくなってしまう。人間は完全に自己疎外におちいり、映画という媒体を通して「自身の絶滅を美的な享楽として体験」することになる (Benjamin [1936] 1989=1994: 109)。

同時にナチスはその政治活動を美的な表現によって飾る。しかしそれは当然ながら万人にとっての美ではない。統一された制服や階級章、明確な政治目的は、ナチスのプロパガンダによって国民の意識に浸透していく。そのプロパガンダを「大衆」へと媒介するのが映画の役割でもある。次の4-3ではその役割について見ていく。

4-3 映画によるあらゆる階層の組織化

映画俳優が機械装置の前で演じてみせる姿は、「大衆」が同じようにベルトコンベアーなどの機械によって働かされる自分自身の姿と重なって見える。そして自己疎外の中でそれに屈せず生きる映画俳優の姿が「大衆」を映画へと引き寄せる要因となる。

19世紀以降、「読書の習慣をもつようになった広汎な層」は「注文主」となり、その時代の小説に自分たちの姿を反映させ、登場人物に感情移入することを好むようになる (Benjamin 1939=2015: 268)。つまり昼間工場で自己疎外を味わう「大衆」は、映画館に通うことで機械装置に踊らされながらもそれに立ち向かっているかのように観える映画俳優を観て気晴らしをするのである (Benjamin [1936] 1989=1994: 85-6)。しかしそれは映画資本が用意した恣意的なモニタージュであり、「大衆」に現状肯定的な認識を植え付け、

演じる俳優の姿に自らを重ねることで自己疎外から回復しているかのような感覚を味わうだけの気散じである (Benjamin [1936] 1989=1994: 86)。

階級闘争へと発展させることなく「大衆」の意識を闘争そのものから、自己疎外に屈しない自身の姿を映し出す映像への陶酔へと導く手法を用いるという点で、映画資本とファシズムは一致する (Benjamin [1936] 1989=1994: 93)。ここでの手法は「大衆」の陶酔に重点が置かれる。「大衆」が階級闘争自体へと目覚めてしまっただけでは意味がない。「大衆」がその映像に共感を持つことが必要とされる。

こうした感覚は視覚的なものから、触覚的なものへと変わることにより発生するとベンヤミンはいう。つまり意識的に集中して視覚によって映像を受容するという状態から、無意識的に感覚を受容できるほどその環境に慣れるということである (Benjamin [1936] 1989=1994: 105)。

そうした「大衆」の気散じが、映画資本にとっての階級意識の消失と、ファシズムにとっての「大衆」と映画資本との利用の拡大を可能とする。映画という複製技術を上手く利用することによって、ファシズムはあらゆる階層の組織化を目指すのである。

おわりに

ここまで見てきてわかるのは、ベンヤミンにとって「大衆」とは、必ずしもプロレタリア大衆を指すのではないということである。たしかに「複製技術時代の芸術作品」の中の「大衆」とはプロレタリア大衆を指す。しかしそこには 2 つの現象の一側面だけが述べられているに過ぎない。組織化された「大衆」を解体すれば、そこには資本家や小市民からの脱落者たちがいるはずである。プロレタリア化、つまり階級の強化と大衆化という 2 つの現象は、資本を持つものが、その地位から転落することへの意識を高め、ファシズムのすすめる映画によるプロレタリア大衆の現状認識を支持すると同時に、プロレタリア大衆は映画を通して現状を再確認する作業をし続ける。

ベンヤミンの認識の中での「大衆」とは、様々な集合体に付与される不確定な存在である。逆の見方をすれば、不確定な要素を持つ集合体だからこそ、「大衆」という概念が付けられる。その不確定性は、時代に大きな影響を及ぼす。それは「大衆」がその表現を通じて「大衆」を規定するということにもつながる。表現は俳優に認識され、支配者に認識され、映画などの媒体によって「大衆」へと還っていく。そこでは支配者は支配者という役割を担うだけの存在に過ぎず、それを動かしているのは「大衆」である。支配者は映画を利用して「大衆」を動かすが、それは映画資本がつくり出す「大衆」の求める映像であり、「大衆」という現代性を担う存在による無意識の要求の産物であり、だからこそ映画は現状肯定的なものになるのだと思われる。

ベンヤミンにとって「大衆」とは、何かに所属する人間を指すのではなく、その時々政治的に利用可能な集合体として認識され、利用された人間をいうのだと思われる。ベンヤミンが「複製技術時代の芸術作品」の中で概念化した「大衆」は、階級という認識の枠

の中で争う人間を指すのではないだろうか。つまり階級闘争の解決を示すことなく、政治の美化、アウラの演出という第三の道を示し「大衆」を組織化したファシズムの手法を解釈することで、その定義を行ったのだと思われる。

おわりに

ここまでベンヤミン、アドルノとホルクハイマー、アーレント、エリアス、フロムらの全体主義としての暴力論を我々の視点から考察してきた。それらをもう一度全体主義と「大衆」との関係の理論化として整理し、各理論の同意と差異を明らかにしておきたい。

まず確かめておきたいのは、彼らが 20 世紀ドイツで起こった全体主義という暴力的な思想を理解しようとする時、全員が「大衆」という概念を用いているということである。すでに見てきたように「大衆」概念の枠組によって把握される対象は不確定である。そうであるにも関わらず彼らは「大衆」という要素によって、全体主義運動という暴力を理論化しようとする。

1 所属から見る「大衆」概念

フランクフルト学派の中で「大衆」は、労働者を指す場合が多い。もともとマルクス主義研究所として発足するはずだった研究所の名称を、表面的に穏やかな社会研究所に変更し、そこに集まった研究者たちが後にフランクフルト学派と呼ばれるようになったわけだから、彼らにとっては最初から階級問題は主題だった。

アーレントは、第一次世界大戦の敗戦と革命の混乱によって「貴族階層」や「市民階層」といった伝統的な階層が崩壊し、階層から離脱した人間の集合体を「大衆」と規定する¹⁾。しかし伝統的な階層が崩壊したからといって、資本家と労働者という対立構造が無くなるわけでも、見えなくなるわけでもない。

「大衆」を労働者とするのか、伝統的な階層からの脱落者と規定するのか、それとも伝統的な階層から脱落した集合体が、労働者階級に編入されるために、それらは同義なのか。概念による規定という視点においては、労働者として「大衆」を規定するのが最も明確な定義といえる。資本家と労働者という二項対立は、排他的な概念規定によって、搾取するものとされるもの、持つものと持たざるものという簡単な定義が可能である。しかし伝統的な階層からの離脱者というのは、二項対立的な把握が難しく、抽象的な定義となる。何かであるという概念の定義ではなく、何かではないという定義からは、概念の明確な対象規定は難しい。フランクフルト学派に比べ、アーレントの「大衆」概念は抽象的である。

さらにエリアスの「大衆」概念の定義はより抽象度を増す。エリアスにとって「大衆」は「貴族階層」に属さない賤民が近代化の中で影響力を強めたものを指す。賤民は「貴族階層」とその他大勢の中に含まれる社会の構成要因のひとりに過ぎず、それが 20 世紀に「編み合せ」の拡大によって社会の中で無視することのできない「大衆」として浮上してくる。

2 全体主義との関係から見る「大衆」概念

しかし彼らはこうした「大衆」が急に力を持ち、「大衆」の意思で全体主義へと同化していったとは考えない。彼らはドイツの長期的な歴史の中で全体主義と「大衆」との関係の

素地がつくられていったと考える。ナチスという全体主義の旗振り役が登場した時、「大衆」と呼ばれる存在がそこに取り込まれたのは偶然ではない。ヨーロッパの大国の狭間で生き延びてきたドイツという国家の長期的な変化の中で、旗を振る側もそれに従う側も、その用意ができていた。

その認識は今回取り上げたユダヤ系ドイツ人研究者たちに共通するものである。そのため「大衆」を共時態の中で、「労働者」、「階層からの離脱者」というその時代の概念の枠組にはめ込んでも、「大衆」という概念が対象とするものはあまり見えてこない。

ではどういった視点が必要なのか。彼らは「大衆」を全体主義との関係の中での機能に特化し、概念の規定を行っている。それらは通常単体でも定義できるが、今回取り上げた研究者たちはこのふたつを切り離しては考えない。これらを切り離すとき「大衆」はまた別の存在として用いられる。つまり全体主義と「大衆」がひとつの存在として定義され、考察されているのだと思われる。全体主義を構成するのは「大衆」という集合体であり、全体主義に「大衆」は不可欠なのである。そのため全体主義という概念が成立するには「大衆」が切り離せない。それを切り離して考える時、彼らの全体主義と「大衆」との関係の理論化は見えてこない。

では彼らはどういった視点から全体主義と「大衆」との関係を理論化していったのだろうか。

3 全体主義と「大衆」の関係についての理論化

3-1 失われた自然を求める「大衆」

ここではベンヤミンとアドルノ、ホルクハイマーがどのように全体主義と「大衆」との関係を理論化したかについて整理する。ベンヤミンはフランクフルト学派第一世代として現在では知られているが、中心的なメンバーだったわけではない。研究所をいかに生き残らせ、その研究所とともにあることによって自身の生存を確かなものにしようと腐心したホルクハイマーのような中心的メンバーに対して、ベンヤミンは研究所の生き残りよりも自身が生きる道として研究所に入った。当然、研究所内でのベンヤミンの位置付けも周辺的にならざるを得ない。しかし知的影響という面では、ベンヤミンのそれは大きい²⁾。特にアドルノとは師匠と弟子のような関係にあった(細見 2014: 64-6)。しかしベンヤミンは他のメンバーと違い常に危険がつきまとうヨーロッパに居住し、全体主義の全体像を客観的に見ることがないまま自ら命を絶つ。そのためベンヤミンの暴力論は、内からの視点ということになる。

ベンヤミンはドイツの歴史の中での芸術の変化に着目する。芸術をその時代の人間の知覚と、歴史的諸条件とを媒介する「知覚の媒体」として位置づける。17世紀にそれは芸術の表現方法としてのアレゴリーであったが、20世紀には映画という複製技術へと変わる。

ベンヤミンは「知覚の媒体」としての映画が、全体主義と「大衆」とを結びつけると考えた。映画は当時、芸術という分野において複製技術の代表であった。複製技術は啓蒙や

産業革命などを経て発達し、当時は写真をしのぐ影響力を持った。しかしベンヤミンは複製技術の発達によって、その複製された芸術からアウラが失われると考えた。アウラの凋落は、芸術から歴史的な権威を奪い、その価値を損なうものとされた。だがベンヤミンはこのアウラの凋落によって歴史的な権威が損なわれても、アウラが全体主義に利用されるよりは良いと考えた。アウラを喪失した芸術としての映画は、観客が求める映画を流すという映画資本の目的によって、現状肯定的な映像を流し続ける。観客はそこに自分の人生との繋がりを見出し気晴らしをする。しかしその現状がどのようなものであるのかを決定する社会的諸条件は「大衆」によって規定される。そのため「大衆」は、自身を規定する社会的諸条件を自身で規定することになる。だが映画によって規定されるのは労働者だけではなく、その映画の成功に自身の階級維持がかかっている映画資本も同様である。そしてそれを利用し、両階級を全体主義運動へと組織化しようとしたのがナチスだったとベンヤミンは考えた。

その組織化をなすためには、「大衆」の意識を階級ではなく別の方向へと向ける必要がある。全体主義者は、映画を利用したプロパガンダを展開し、科学的な根拠を失った呪術的な儀式を表現した。ナチスによる式典や行進、サーチライトなどの幻想的な雰囲気は一瞬の出来事であるがために、そこにはかつてあった礼拝的価値が付与される。そして「大衆」はその礼拝的価値にひきつけられ、儀式に参加したいと望む。その望みを映画によってかなえるのが映画資本であり、政治である。こうして芸術は政治化していく。その結果、全体主義による「大衆」と映画資本との組織化が完了する。

この呪術的な儀式への回帰を望む「大衆」という考え方は、アドルノとホルクハイマーにも見られる。アドルノらは、すでに失われた「第一の自然」、つまりかつて神話によって対象を概念化していた時代の慣習が、18世紀啓蒙を経て慣習と化した「第二の自然」の中に生きる人間によって非科学的なものとして排除されるという。しかし「第二の自然」という見えざる網の目によって縛られている「大衆」は、すでに失ってしまった呪術的な「第一の自然」へとひかれていく。

こうした「大衆」のすでに失われたアウラへの接近は、人間の持つミメシスのような先験的な性質によるという。啓蒙によって呪術的なものとされ、一時的に抑えられているミメシスの衝動は、その出口を求め「第一の自然」という呪術的な存在へと向かう。こうした衝動を利用し、その発露の先に反ユダヤ主義を呈示したのが全体主義者だとアドルノらは考えた。

ベンヤミンにしる、アドルノらにしる、どちらが論じる「大衆」も、すでに失われたかつての呪術的な社会にひきつけられる。呪術的なイメージに、自然を求める「大衆」は羨望の眼差しを向ける。「大衆」は全体主義者によって人工的に作りだされた失われた礼拝的価値や「第一の自然」といったイメージに同化していく。ただしベンヤミンとアドルノらの同化には差異がある。礼拝的価値を羨望し同化しようとする「大衆」と、「第一の自然」を羨望し、排除しようとする「大衆」の違いである。全体主義がプロパガンダによって提

示するかつてあったものをどう受容するか、そこに「大衆」の差異があらわれる。

3-2 「大衆」の「社会的性格」と全体主義の親和性

こうした状況に「大衆」が陥るのは、その社会が「大衆」にとって生きにくい場所だからである。その生きにくさを利用し「大衆」を組織化するのが全体主義だと考えられる。

フロムは、この生きにくい場所から「大衆」が逃れ全体主義へと同化していく過程を理論化する。フロムはそこに精神分析の用語を持ち込む。精神分析はホルクハイマーが社会研究所に必要なものとして求めたものだった。

かつて抑圧されていた人々は、宗教的な支配や絶対君主による支配の中で自由を求め続け、第一次世界大戦によって支配層が崩壊することにより自由を獲得する。しかしフロムはこの自由という生きづらさが、「大衆」を権威主義的な全体主義運動へと走らせた原因だと考える。歴史の中で支配されるという役割を担ってきた被抑圧者は、その支配が伝統的な連帯を破壊して終焉を迎えると、連帯を失って孤立した「権威主義的」な「大衆」となる。この「権威主義的性格」は長年の被支配者としての役割の内面化により形成された性格であり、フロムはこの性格を精神分析の用語である「サド・マゾヒズム的性格」と同義だと位置づける。この性格にとって人間は力を持つものと持たざるものとのわけられ、持つものに対しては服従し、持たざるものに対しては攻撃的になるという。さらに「権威主義的性格」は全体主義の体現者の権威に服従し、全体主義へと同化することになるとフロムは考えた。

こうした「社会的性格」から全体主義と「大衆」とを関連付けて理論化するのは、エリアスも同様である。エリアスはもともと「編み合せ」という相互依存性をはかる尺度で、文明化の程度をはかってきた。伝統的な階層である「貴族階層」と「市民階層」との「編み合せ」は、貴族への市民の対抗という形でドイツ文化を形成し、文化面以外の社会的役割は貴族に任せることになる。このような従属性は継承され「社会的性格」となっていく。それは「市民階層」の台頭とともに「国民的性格」へと拡大される。そして第一次世界大戦の混乱の中で伝統的階層が崩壊すると、そうした性格は「大衆」へと引き継がれる。「大衆」は「編み合せ」の拡大により力を持つが、指針をもたない集合体であり、ドイツを統一した軍人的な「国民的理想」がその道標となる。階層の崩壊により国家が「大衆」の所属先になると、国家に属すものと属さないものとの差異化が意味をもつようになる。かつての階層間の振舞いによる差異化は階層とともになくなり、その差異化の手段も軍人的な「国民的性格」によってより暴力的なものとなっていく。その暴力的な差異化の手段を正当なものとし「大衆」を導いたのが全体主義だった。

フロムもエリアスも長期的な被抑圧者の慣習が「社会的性格」を形成すると考えた。「大衆」は長い間賤民として社会で従属的な役割を担い、その性格を内面化し続けることで社会の秩序は保たれてきた。しかしその性格は全体主義との親和性を持つ。

だが連帯を失い孤立した「大衆」が全体主義的な権威に同化するフロムの理論に対して、

エリアスの「大衆」は、拡大した「編み合せ」による強い連帯の中にありながら、その指針のなさが「社会的性格」として強調され、指針となる「国民的理想」が長期的に形成される過程が重視される。

3-3 「大衆」を導く指針

アーレントの暴力論の中での全体主義と「大衆」との関係も、フロムやエリアスと類似する点がある。

ドイツにおいて「大衆」が力を持つのは第一次世界大戦を契機とするという認識はフロムやエリアスだけでなく、他のフランクフルト学派の面々とも差異はない。第一次世界大戦は、ベンヤミンが人智を超えるものの始まりと考えたように人間の認識では理解できないものを大量に生み出した。それは必ずしも兵器のような大量殺人機械を指すだけではない。戦争の空気は戦場の外へと広がっていき、人間の心理もそれまでの認識とは違う未知の領域へと進む。

こうした第一次世界大戦を本論の誰よりも重視したのはアーレントだった。アーレントが「大衆」の誕生を、第一次世界大戦による伝統的階級の崩壊によるものと考えていたことはすでに述べた。それまで人々をつなぎとめる要となっていた階級が崩壊することで、連帯を失った人々は「大衆」となる。この「大衆」は、目的や利害の一致しない集合体として規定される。しかしこれでは「大衆」を何かではないと規定しただけで、何かであるとは規定できない。

「大衆」は社会での役割を見つけれない存在として、自尊心を傷つけられ、その回復を願う。そのために必要になるのが「大衆」を導く指針である。エリアスにとってこの指針は長期的な歴史の中で形成された「国民的理想」だったが、アーレントはこれをナチスによるプロパガンダによって構築された虚構の世界に求める。アーレントの描く「大衆」が求めるのは、アドルノらの理論と同様、反ユダヤ主義という荒唐無稽で首尾一貫したプロパガンダなのである。

3-4 全体主義と「大衆」との関係

彼らの共通する認識の中では全体主義と「大衆」の性格は親和的なものである。だからといって現代の「大衆」と呼ばれる人々が、即全体主義へと同化していくかといえば、そうは考えにくい。ここで取り上げられた「大衆」は、全体主義という運動に取り込まれやすい性格を、その長い歴史の中で形成してきている。だからこそ全体主義との親和性を持ち、全体主義との関係の中でその存在を規定していくのである。それは全体主義が「大衆」なしでは維持できない運動であるという相互依存的な関係だと考えられる。

このように彼らの考える「大衆」と全体主義との関係は、国家の持つ長期的な歴史によって構築された「大衆」とその「大衆」を規定する全体主義というものであり、それが組織化され全体主義運動となることで暴力が常態化した社会を生み出すと考えられる。つま

り全体主義と「大衆」は切り離すことのできない関係として理論化されるのである。

4 比較研究

4-1 反ユダヤ主義の位置付けの比較

以上のように彼らの全体主義と「大衆」との理論化は同意と差異を持ちつつ、ひとつひとつの理論は極めて整合性が高い。以下では、これらの理論を反ユダヤ主義の位置付け、暴力の位置付け、方法論という 3 つの視点から比較しつつ、暴力の理論化にどれだけ成功しているのかを明らかにしていきたい。

まずは本研究で取り上げた彼らの暴力論の中で、反ユダヤ主義の位置付けについて見ていく。なぜ暴力はユダヤ人へと向かったのか、彼らの解釈を比較したい。最初にアドルノとホルクハイマーの暴力論における反ユダヤ主義の位置付けを考察する。

アドルノたちの研究において「反ユダヤ主義」は啓蒙の長期的な流れの先に存在する。そこには啓蒙によって科学的な理性が因習化した「第二の自然」から、非科学的な因習の中にある「第一の自然」への排除が関係している。アドルノは啓蒙による自然支配が、主観という観念的な存在をも抑制し、その逃げ場所として「第一の自然」が目指されると指摘する (Adorno [1970] 2003: 103=2007: 113)。こうした抑圧された内面的な自然が、反ユダヤ主義を選び取るのだとアドルノたちは考えた。内面的な自然、ここではミメシスという「第二の自然」にあっては抑圧されるべき対象となる欲動が反ユダヤ主義と啓蒙とを結びつける。単純化すれば模倣を意味するこの概念は、その社会を真似て内面化する機能を持つが、科学的な根拠のないこうした内面化を「第二の自然」は排除する。しかしこの「第二の自然」が解体されれば、ミメシスはその欲動を解放するとアドルノらはいふ。

ナチスにとって反ユダヤ主義は「大衆」をひきつける道具、「大衆」にとって反ユダヤ主義の実践はミメシスを解放するために利用できる場面だとアドルノたちは考えた。ハーケンクロイツも制服も敬礼も、ミメシスの対象となる。両者にとって真に攻撃の対象となるのは「第二の自然」が因習化した理性という抑圧であって、ユダヤ人ではない。しかし現実には反ユダヤ主義はユダヤ人の絶滅へと進む。理性の破壊が第一の目的であっても、「第二の自然」の中で生活する「大衆」にとって、「第一の自然」への回帰、そして理性の破壊は反ユダヤ主義を実践している間だけの一時的なものとなる。そのため反ユダヤ主義の実践が「第二の自然」からの解放だとしても、それがユダヤ人を殺戮し続ける主たる原因だとは考えにくい。そのためこれだけが全体主義という暴力の中での反ユダヤ主義の位置付けだというなら、アドルノたちの理論は弱いように思う。しかし彼らはそれだけで暴力を理論化していない。

逆に常に「第二の自然」に引き戻される「大衆」だからこそ、反ユダヤ主義的な感情を持ち続けることになるとアドルノたちは考えたのではないかと思われる。世界的なネットワークを持ち常に最先端の流行に敏感なユダヤ人は呪術からの解放の先駆者でありながら、その呪術性を日常から切り離し外部へと押し出すことで表面化した形式的な儀式を見て、

「大衆」は呪術の体現者という烙印をユダヤ人に押す。「第二の自然」の中で生活する「大衆」にとって呪術の体現者という烙印は「第一の自然」そのものであり、「第二の自然」にとっての排除の対象となる。「第二の自然」という因習に取り込まれ科学的な理性への盲目的な信仰の中であって「大衆」は、人間内部の自然を抑制することなく解放しているように見えるユダヤ人は羨望の的であり、だからこそ排除しなければならない存在にも見える。呪術的なユダヤ人を羨望し、特に「大衆」が模倣するのは極めて暴力的な儀式である。もちろん実際にユダヤ人が暴力的な儀式を行っているわけではない。ナチスのプロパガンダの中で用いられた暴力的な場面を、「大衆」が好んで選び取るのである。だからこそ反ユダヤ主義の実践によって「第二の自然」から一時的に解放された「大衆」は、ミメシス的な欲動によって暴力的な場面を選び取り、それを反ユダヤ主義の中でのみ実行する。

しかしすでに見てきたようにアドルノたちが巧妙なのは、「第一の自然」と「第二の自然」、どちらに「大衆」が向かっても反ユダヤ主義になるという点である。

アドルノたちが用意した反ユダヤ主義という概念は、「第一の自然」にも「第二の自然」にも含まれるものを厳選し、二項対立的な理解へと回収されないように、意図的に選択された概念のように思われる。そこには「第一の自然」を否定する「第二の自然」が、結局は自然という因習へと統合される弁証法的な意味合いがあるのではないだろうか。概念化に陥らないためのこういった伏線は、アドルノの理論の一貫性の高さを物語っている。

次にアーレントであるが、彼女の理論の中で反ユダヤ主義が持つ意味は大きいように思う。アーレントは3冊からなる大著『全体主義の起原』の第1冊目に反ユダヤ主義の研究を持ってくる。すでに見てきたように長期的な視点を重視するアーレントは、それぞれ「反ユダヤ主義」、「帝国主義」、「全体主義」という表題の3冊を、繋がりを持った考察として考えている。本研究でも反ユダヤ主義、ナショナリズム、「大衆」という3つの視点からアーレント暴力論の再解釈を行ったが、『全体主義の起原』3冊それぞれを象徴するキー概念にもなっている。その最初にアーレントが持ってきた考察が反ユダヤ主義である。

アーレントの全体主義についての暴力論の中で、反ユダヤ主義はその最も基礎に置かれる。反ユダヤ主義についての考察なしにはアーレントの理論は成り立たない。彼女は反ユダヤ主義という概念に定着した印象を論理的にひとつひとつ取り除き、自身の理論における反ユダヤ主義の位置付けを明確にする。例えばドイツにおいて高揚したナショナリズムと反ユダヤ主義との関係について言及している。通常ナショナリズムを共有しないユダヤ人への排他性が反ユダヤ主義になるというが、アーレントはそれを否定する。しかもナチスはナショナリズムを軽蔑していたとも指摘する。確かにヨーロッパ全体へと領土を拡大しようとしたナチスにとって、現実的な国家と国民の規定による排他性は、自らの拡大の可能性を縮小することになる。

このように自明性を論理的に排除しながら、アーレントは独自の反ユダヤ主義概念を形成していく。まずアーレントは近代における反ユダヤ主義の起原を明確に述べる。彼女によると近代における反ユダヤ主義の最初の徴候は19世紀の改革時代のプロイセンに見られ

るといふ (Arendt [1951] 2008: 86=1972a: 53)。これは 1894 年にフランスで起きたドレフュス事件よりも早い。アーレントが見る近代の反ユダヤ主義の起原は、改革を行うプロイセンという国家への反感からきている。貴族階級や小市民階級にとって改革政府は自分対置の特権を奪う存在である。ここでのユダヤ人の役割は国家への援助者として、自分たちの特権を奪う国家への反感を一身に引き受けるというものだ。それはアーレントの中ではあくまで役割であり、実際の怒りはユダヤ人ではなく国家へと向かう。しかしそれでは自分たちの首を絞めることにもなるため、反ユダヤ主義という緩衝材が必要になる。さらにこうした国家への援助者としてのユダヤ人の役割は、非ユダヤ人による援助への参入によってその任を終える。残ったのは社会的な機能を持たない資本家というイメージである。それはアーレントによると最も民衆の反感を買う存在だといふ。つまりアーレントは、ユダヤ人がたどった道は、どちらに転んでも反ユダヤ主義となる道だったことを証明している。そしてユダヤ人自身が自身の存在意義を求めて血を強調すればするほど、ユダヤ人というレッテルは見えやすいものとなる。こうした一連の歴史的な動きにアーレントは反ユダヤ主義の起原を見る。

反ユダヤ主義の段階では、まだドイツの独自性はあらわれない。反ユダヤ主義はドイツ特有のものではないからである。アーレントにとって反ユダヤ主義は道具 (Arendt [1951] 2008: 89=1972a: 56) として位置づけられ、その観点からナショナリズム、全体主義というドイツの独自性へと通じていくのである。

視点は違ふが反ユダヤ主義を全体主義が「大衆」を導く重要な道具として位置づけるアドルノ、ホルクハイマー、アーレントと違ひ、エリアスやフロムは反ユダヤ主義を全体主義との関連では重視しない。ベンヤミンも反ユダヤ主義自体には言及するが、ベンヤミンの暴力論の中ではあまり重要な役割は担わない。そのため全体主義の暴力の主な発露先がなぜユダヤ人だったのかという問題への言及がエリアス、フロム、ベンヤミンには欠けている。逆にアドルノ、ホルクハイマー、アーレントの反ユダヤ主義は目的ではなく道具であるが、彼らの暴力論には欠かせないものである。

しかしアドルノたちやアーレントの反ユダヤ主義も、現実的な分析にどれだけ意味を持つかと考えた場合、大きな差異がある。

反ユダヤ主義を現実的な射程を持つ概念として構築しているのはアーレントである。彼女の理論は現実を見据えた問題意識の上に成り立っている。もちろんアドルノたちも現実的な危機意識から、理論を構築していく。その理論は緻密で整合性が取れている。彼らに重視されるのは論理性である。しかしアドルノたちの理論は、理論それ自体の完成度の高さは示されるが、現実を現実として把握するには不向きだといえよう。現実を既存の枠組みにあてはめ理解するのではなく、論理的な整合性による理論構築が明確な現実の理解へと繋がるとアドルノたちは考える。そこには思弁的でアレゴリー的な思考方法がある。

それに比べアーレントは各所に粗があるが、「いま、ここ」でしか得ることができない理解を重視する。例えばナチスの代表的な官僚であるアイヒマンの裁判を取材するために自

らイスラエルへと赴き、「悪の凡庸さ」を指摘している（Arendt 1965=1969）。それによってアーレントは同じユダヤ人からも批判されることになる。アイヒマンは普通の人間だったという指摘は、彼女が取材した膨大な取材記録による事実に基づいたものである。だからこそアーレントは事実認識に間違いがあると指摘される。現実を現実としてとらえるためには極力思弁性を抑えて事実のみを追求する必要がある。しかしそれは多面的な可能性を排除し、話を単純にする。そのため視点を変えてみれば違う現実が見えてくることもある。例えばアーレントが否定したナショナリズムによる反ユダヤ主義は、本当に否定されるべきものだったのか。反ユダヤ主義は、全体主義の指針となるイデオロギーである。そのため全体主義との関係において、「大衆」との関係を含めてアーレントの思考の中で定義されているのだと思われる。だからこそナチスという全体主義運動の推進者が反ユダヤ主義を軽視していたという指摘がそのまま反ユダヤ主義と全体主義との親和性を否定しているように思わせる。しかしそうであったとしてもユダヤ人がドイツ人として認識されなかったのは確かであり、アーレントは全体主義と反ユダヤ主義との親和性を一面的にしか見ずに排除したともいえる。

しかしそれさえも時事的な問題へのその時その時の対処法をいち早く伝えるための方法なのである。アーレントの一見思い切りの良い決めつけは、対象の時事性を重視し現象を理解しようとする試みだと考えられる。

現実的な全体主義の暴力を理論化する場合、反ユダヤ主義は欠かせないものである。そのため現実に即したアーレントの反ユダヤ主義解釈が、理論構築には必要であり、最も有用性が高いと思われる。

4-2 暴力の位置付けの比較

次に暴力をどうとらえているのかについて比較したい。本研究では全体主義を主題とした暴力論を取り上げているので、全体主義という暴力を前提にしているのは共通している。問題は、暴力の位置付けである。

ベンヤミンにとって暴力は、ファシズムという存在へと「大衆」がどれだけ近づくかによってはかれる。ファシズムと「大衆」の同調は、全体主義運動という暴力装置の形成の基礎となる。ファシズムがいかに「知覚の媒体」へと介入し、「大衆」を利用しやすい存在へと導くのかに暴力が発現するかどうかの軸があるように思う。

例えば、これまで一定の経済的余裕のある階層の人々にしか享受することができなかった異国の歴史的建造物も、写真や映画といった複製技術の発達によって誰でも観ることが可能となった。ある種の平等を手に入れた「大衆」は、その平等を維持するために、それをつくりだした社会の秩序を身につけ、規律を内面化する必要がある。しかし規律の内面化は平等の受け入れ態勢を整えるが、同時に人々の画一的な知覚の形成をも助長させる。画一的な知覚は「大衆」を無思考にし、ファシズムのプロパガンダをより受け入れやすい状態にする。

しかしこういったベンヤミンの暴力の認識は、彼自身にすればわずかな希望でもあった。全体主義の吹き荒れるヨーロッパに残留したユダヤ人ベンヤミンにとってナチスという目の前に迫る暴力は文化的な生活を、そして生命を脅かした。こうした暴力は、しかしベンヤミンには他の主義によっても利用可能なものに思えた。そこに「大衆」という不確定だが強力な要素が介在する限り、どんな主義にも暴力は利用できる。ベンヤミンは「大衆」を必要とする暴力を共産主義が利用できるように考察を行う。それによって少なくとも現状の打破を夢見る。つまり「大衆」を革命へと向かわせるための暴力の利用には、自身の問題を解決する実践的な知が含まれていた。歴史を知ることのできる我々からすれば、実はどちらに転んでも同様に全体主義的な結末に至ったのではないのかという疑問も残るが、ベンヤミン自身は絶望的な現状を打破しうる暴力にわずかな可能性を込めて考察し、共産主義の勝利を模索している。

そのためベンヤミンの全体主義的な暴力への考察には、啓発的な意味合いがあり、それまでのベンヤミンの良い意味でのわかりにくさが失われている。そのためベンヤミンの複製技術と暴力との関係の考察にはベンヤミンらしさが無いとして批判されることが多い。当時のベンヤミンの知名度からしても本気でこの暴力論によって「大衆」を変えようと考えていたとは思えないが、しかし少なくともそこにわずかな希望、ベンヤミンのいうところの気晴らしが見て取れる。さらに論文を提供することによって研究所からの資金援助を得ていたベンヤミンにとって、この暴力論は精神的な気晴らしと現実的に生命を繋ぐという目的を持って書かれている。そのため映画というわかりやすい材料を用いて「大衆」を統制するという論理には、現在から考えると単純化された暴力論という印象が残る。ただそうはいってもベンヤミンの暴力論は複雑であり、単純化と複雑化の狭間で苦闘したのではないかと推測される。そのため他のベンヤミンの考察に比べてその精度に若干のあいまいさが残る。例えば「大衆」は労働者階級の代表の役割の中でとらえられているが、映画資本は資本家を代表するものではないのに、ここでは全資本の総体のような意味合いで使用されているのではないかと考えられる。こうした曖昧さがある一方、ベンヤミンの暴力の位置付けは整合性が高いように思う。彼はファシズムにも「大衆」にも明確な暴力の痕跡を読み取らない。彼にとってはファシズムと「大衆」の関係性の中にのみ暴力は存在するのである。

理論自体に間違いがあるかどうかはともかく自身の理論をそれぞれの視座から構築していくアドルノとホルクハイマー、アーレント、エリアス、フロムらと差し迫った危機の中にあるベンヤミンの違いが、この視点からは読み取れる。

暴力をファシズムと「大衆」との同調としてとらえたベンヤミンに対して、アドルノたちやエリアスは、また違った暴力の位置付けを行う。

通常、ナチスの暴力は啓蒙や文明化からの逸脱として把握され説明される。しかしアドルノやホルクハイマー、エリアスの独自性は、啓蒙や文明化といった本来なら野蛮化とは真逆に位置する現象を丁寧に読み解くことで、啓蒙や文明化に内包される野蛮性を読み解

く点にある。ここで注意すべきなのは啓蒙や文明化という現象の外に野蛮性があるのではないということである。啓蒙や文明化という現象が内包する性質として野蛮性が示されていることに、彼らの独自性があるのだと思われる。

アドルノたちにとって暴力は、太古から存在するものとして考えられている。暴力は「第一の自然」の中にあり、自然という概念によって表現される。自然は人間の外部にだけ存在するのではなく、内部にもある。啓蒙というアドルノたちの長期的な視点には、内外の自然が啓蒙によって支配され、抑制されていく過程が含まれている。

同様にエリアスにとっても暴力は、先験的なものとして存在する。エリアス自体は本能というフロイトからの概念の借用によってこれを表現している。もともと存在する本能という目に見えない存在が、文明化の過程を経て徐々に抑制され、社会の中央集権化が自己抑制を確立した人間の共存の場を提供する。暴力は抑制され、人間のより内部へと閉じこめられる。

自然や本能という概念の違いはあるにせよ、人間の内部に先天的に存在する目に見えない何かに暴力の位置付けをおくアドルノたちやエリアスは、曖昧だからこそ、その目に見えない何かではなく、それを抑制する啓蒙や文明化という歴史的な流れに重点を置き、自然や本能の検証の必要性を排除する。つまり抑制という行為自体の社会的成り立ちを考察することで、何かが抑制されているということを実証するのである。

またフロムも同様に人間内部に存在する性格に暴力を見る。しかし彼が取り上げる性格は「社会的性格」である。人間内部を研究の対象としないアドルノたちに比べ、フロムは社会的な諸条件が人間内部の性格に与える影響に注目し、性格自体を実証的に証明しようとする。こうしたフロムの理論において暴力は「権威主義的性格」の中に位置づけられる。この性格は「サド・マゾヒズムの性格」を内包する精神分析の概念であるが、そこには通常精神分析にありがちな科学的な曖昧さはない。逆に実験やアンケートという実証によって、他の研究者たちの暴力論よりも科学的な分析がなされているといえる。

最後にアーレントであるが、彼女はアドルノたちと比較すると暴力の位置付けがベンヤミンに近い。アーレントは全体主義が「大衆」を組織化し運動と化した時、暴力は常態化するという。それは暴力が人間の内部にあるのではなく、外部に存在するという位置づけである。もちろん暴力が発露するかどうかはまた別の問題であるが、暴力は最初から存在するのではなく経験を経て顕在化するということである。これは暴力を全体主義と結びつけて考察しているか、あるいは暴力が最初にあつてそれが全体主義と結びついたのかという違いだと考えられる。前者がベンヤミンとアーレントで、後者がアドルノたち、エリアス、フロムということになる。

暴力が人間の内部にあるのかどうかは実証できないが、外部に顕在化した暴力を全体主義という概念によって規定することはできる。思弁的なアドルノたちに比べ、アーレントや他の研究者はより実証的であり、暴力についても明確に全体主義と同一のものとして考察を進めている。暴力がどこにあるのかなどといった問題は、アーレントやフロムにはあ

まり意味がないように思う。彼女たちはただ今起きている現象を、全体主義という暴力によって理解し、説明しようとしているのである。だが暴力は必ずしも実証的に説明できればよいというものでもない。説明はできても解明できているかどうかはわからない。暴力はもともと複雑な現象である。他者に対して危害が加えられる行為であるにもかかわらず、なぜそれが行われたかを解明するには、その暴力発露の瞬間だけを見ても理解できないことがほとんどである。それを社会的、歴史的な背景から理解しようとする考察が求められる。そういった暴力の考察から理論化がなされ、解明できないとしても理解し制御する方法が見えてくるのだと思われる。全体主義と「大衆」との関係を明確に規定し、結果的に全体主義運動の中に暴力を見るアーレントの理論が、全体主義という暴力をより明確に規定しているように考えられる。

4-3 方法論の比較

最後に方法論について考察する。ここまでの考察の中でそれぞれの方法論についても言及しているが、本節ではより詳しい比較を行いたい。

本研究で取り上げた研究者たちの理論構築の大きな違いは実証的かどうかという点にある。

例えばエリアスの理論は一次資料を用いた歴史的な解釈に基づいている。これに対してはすでに言及したようにデュルによる批判がある³⁾。資料解釈が正確でないという批判は、アーレントにもあてはまる。もちろん資料を正確に把握し用いることは重要である。しかし長期的な視点からの分析においては、デュルがいうような細かな歴史資料の読み間違いは大きな問題とはならない。エリアスやアーレントが目指したのは歴史学のような共時的な出来事の解釈ではなく、通時態としての歴史の解釈なのである。大きな流れを示すために行われた資料解釈は、資料そのものを正確に読み込むことよりも、その資料がどういった意図で書かれ、長期的な過程のどの段階にあるのかという位置付けに重点が置かれる。

アーレントはもともと思弁的な研究を行っていたが、ドイツで研究職を求めることはなかった。ドイツにおいて教授職を得るために必要な教授資格をアドルノとホルクハイマーは取得し、ベンヤミンとエリアスも取得を希望したが、アーレントはそれを求めようとはしていない。当時のドイツのアカデミックな世界はアメリカに比べ保守的であり、初期の思弁的研究も博士号を得るためのアーレントの譲歩だったのかもしれない。しかしドイツのアカデミックな世界から離れ自由な執筆が可能になると、アーレントはドイツの学問の規律に縛られない研究を行う。アメリカに亡命してからのアーレントは全体主義についての情報を収集していく。自身で現地へ赴き裁判を傍聴したり、種々の資料を集めたりしながら文面を埋めており、現在の感覚では実証的で模範的な研究といえそうである。

同様にフロムも、実証性を重視する。フロムは方法としては社会心理学的方法といえよう。具体的には性格構造という心理学的方法を用いる。当初フロイトに傾倒し精神分析を主とした方法として用いていたが、フロイトの実証不可能な領域への進展が、フロムには

不確かなものを感じられ距離を置く。最終的には後期フロイトを否定し、後期フロイトを再評価するマルクーゼとも対決する。フロムにとって実証不可能な「死の欲動」のような概念は暴力の考察において重視されない。かわりに「社会的性格」のような外在的な原因から暴力の解釈を行っていく。権威主義的な性格についての量的な調査はフロムの性格分析で大きな役割を担う。

このように資料解釈や量的調査といった実証の方法に差はあるものの、エリアス、アーレント、フロムは、実証的な分析に重きを置いているという点では一致している。すでに見てきたように、資料解釈の先にある歴史的な流れに重きを置くエリアスは実証性が低く、量的調査も用いて実証性を重視するフロムと、できるだけたくさんの情報を得て客観的な分析を行おうとするアーレントは実証性が高いといえるのではないかと思われる。

それに対して実証性、実践性に重点を置く研究に懐疑的であるアドルノは、複雑な社会を単純化して把握することを嫌う。ジェイによればアドルノの友人が彼の論文を読んでその難解さを指摘すると、自分の理論を理解したければ全ての著作を読むようにと言ったという (Jay 1984=2007)。複雑な現象を、単純化してとらえることに批判的なアドルノにとって、自身の著作の難解さは複雑な現象を単純化しなかったという証拠でもある。しかし全体主義という暴力と「大衆」という双方不確かな現象を解釈するとき、思弁的な難解さは対象を理解し制御しようとする事に向いていないように思う。アドルノ自身も全体主義を理解し制御する必要性は感じながらも、彼にとっての研究の主たる目的は研究それ自身が対象の単純な把握を避けるための見本としての機能することだと考えられる。つまり「大衆」の無思考を批判するアドルノにとって、熟考を要求する自身の著作への接近により、その無思考を回避させる狙いがあるのではないかということである。このように『啓蒙の弁証法』は、現代人にさらなる啓蒙を促しているのだと思われる。だが思弁的で抽象的な考察で構成されている本書が、専門的知識を持たない人間によって受容されるとは考えにくい。啓蒙という光は示されてもそれを受容すべき相手に対して書かれている内容とはいいいくいのではないだろうか。

これらの方法に比べ、ベンヤミンの暴力研究における方法論は両者の中間のような位置にある。「大衆」とその社会の知覚を媒介する「知覚の媒体」を遊歩などのフィールドワークによって体験し、そこから対象となる時代の資料を用いてその時代の考察へと敷衍していく。ベンヤミンは図書館の本や自宅の蔵書から膨大な量の抜書きを行い、それを整理し、並べ替えながら論文を完成させていく。そこにはすでに他者によって書かれた文章の欠片があり、一見ベンヤミンの主観は入り込みにくいように思う。しかしベンヤミンはそれらの欠片を、もとの文脈から完全に切り離し、構築された独特の視点によって引用の束を並べ替えて配置していく。そこからはそれまで見えてこなかった別の視点があらわれる。例えばベンヤミンはアレゴリーという芸術手法を考察の視点として、それに関する 17 世紀ドイツ・バロックの資料を無数に集め、配置しつつ、当時の社会状況と関連させながらアレゴリーの意味を明らかにする。

ここでは「知覚の媒体」という概念が主たる視点となっている。あまり知られていない「知覚の媒体」という概念の導入は、抽象度の極めて高いアレゴリーという芸術から派生した概念と、映画という極めてわかりやすい対象とを同一の思考の中で考察することを可能にする。ベンヤミンはこの考察から映画という近代複製技術の産物を用いて「大衆」の知覚の形成を探ろうとする。このように「知覚の媒体」という概念は応用可能性が高く、それにあてはまる対象の交換によって、他の暴力の分析にも応用が可能な理論だと考えられる。ただそれはそれだけ対象の広い理論化がなされているということでもある。

すでに見てきたように、こうした実証的、思弁的方法による考察から、それぞれの研究者が全体主義と「大衆」との関係を理論化している。強引に大きく分けるなら、実証的な方法による言及が主となるエリアス、アーレント、フロムと、思弁的方法を重視したアドルノたち、さらに両者の中間に位置するベンヤミンという括りが可能だと思われる。

彼らの理論は方法は違うがそれぞれ理論内部での整合性は高い。しかし全体主義と「大衆」の関係性の理解という視点からは、すでに述べたように対象と思弁的理解との距離の遠さを感じてしまう。全体主義と「大衆」との関係を、「大衆」が持ったであろう実際の認識から理解しようとするエリアスやアーレントに対し、それらの概念の基盤に焦点をあて、神話や比喩を駆使して論理的に全体主義と「大衆」との関係を理解しようとするアドルノたちの考察は、現実の全体主義と理念的に構築された全体主義という距離を生んでいるように考えられる。

むすびにかえて

ここまで各研究者の理論の比較を行ってきた。それをもとにして最後に本研究の目的でもある全体主義と「大衆」との関係についての理論化がどれだけ成功しているか整理しておきたい。

まず暴力が発露する先になぜユダヤ人が選ばれたのか、その判断に重要な役割を果たす反ユダヤ主義についての考察の比較を行った。反ユダヤ主義を暴力論の中に取り込んでいるのは、アドルノとホルクハイマー、アーレントだけである。エリアスやフロムは反ユダヤ主義が暴力を導いたと考えていないし、ベンヤミンも全体主義暴力の理論化においてはその点を重視していない。しかし暴力がなぜユダヤ人へと向かったのかという問題を理論化できないと、現実的な全体主義の理解とはいえない。彼らにとっては反ユダヤ主義という「大衆」を導く道具がなくとも、暴力発露の原因は説明できる。例えばエリアスは文明化の中での「編み合せ」の拡大によって影響力を持った「大衆」が「国民的理想」というドイツの軍人的理想を内面化することで、野蛮化の可能性を生じさせる。さらにフロムも「大衆」が「権威主義的性格」という「社会的性格」をドイツの歴史の中で形成するところに暴力的な性格の源泉を見る。そしてベンヤミンは映画というプロパガンダを掌握するファシズムによって「大衆」の階級意識からの離脱と礼拝的価値の高揚がはかられ、儀式によって礼拝的価値を持った全体主義者が礼拝の対象となり「大衆」は暴力へと接近する。

これらはいずれも暴力的な強者への憧れ自体が暴力発露の目的として設定されており、その向かう先について緻密な言及はなされない。だが現実の全体主義運動を理論化しようとする場合、暴力発露の可能性を理論化しても、全体主義運動の全体像は見えてこない。そのためエリアス、フロム、ベンヤミンの暴力論には不十分な部分があると考えられる。

ではアドルノたちとアーレントの暴力論は全体主義と「大衆」との関係の理論化に成功しているのだろうか。暴力をどのように位置付けているのかを、その方法論とともに比較することで彼らの理論化の成功の度合いを考えてみたい。アドルノたちやアーレントの暴力観の明確な差異は暴力が内在的なものか外在的なものかという点である。アドルノたちにとって暴力は人間の内部に存在し、それを抑制することで暴力の制御がなされている。逆にアーレントにとっての暴力は、全体主義という外部に存在する。この違いは、人間に内在的な暴力が全体主義との結びつきを持つのか、「大衆」という存在が全体主義に結びつき暴力を内在化するのかというものである。どちらの理論も全体主義と「大衆」を結びつける論理的な欠点は確認できない。しかし先天的に暴力が人間の内部に存在し、その発露の瞬間を狙っているというアドルノたちの主張は、暴力の内在性という目に見えない、実証不可能な思弁的考察によるものである。顕在化した全体主義運動の中に暴力を見つけ、それを実証しようと多くの資料から暴力に迫るアーレントとは、この点で違いがある。目的の違う研究であるなら、この違いは問題ではない。しかし現実的な全体主義運動という暴力の理解を目的とする研究では、暴力の所在を客観的に証明できないということは理論の根本に不安定さを残すことになる。

このようにいくつかの視点から彼らの理論を比較した場合、どの研究も論理的な整合性は高いという再認識がなされるとともに、比較的全体主義と「大衆」との関係の理論化に成功しているのは、アーレントの暴力論であるといえそうである。

今回は、マンハイムの暴力論については取り上げることができなかった。エリアスやフランクフルト学派との関係も含め、今後の課題としたい。

註

はじめに

- 1) 彼らの理論を我々は暴力論と呼んでいるが、彼ら自身がそれを暴力論と呼んでいるわけではない。暴力論とは、彼らを解釈する上で我々がつけた解釈である。それは別の名称でも良いはずである。アドルノらの啓蒙、エリアスの文明化、アーレントの全体主義、フロム
の自由、ベンヤミンの複製技術、こういった主題となる現象が、主たる彼らの切り口であり、その中に全体主義的な何かが含まれているから、その理論を我々が暴力論と呼んでいるのである。ここで断っておきたいのは、全体主義を暴力と同一のものとしている点である。本論文の中では全体主義暴力という概念も用いているが、この理論の中では全体主義はすなわち暴力と考えられている。通常、誰にとってその主義が暴力となるのかは、その人間の立ち位置や考え方による。暴力という概念の定義もまた同様である。だが全体主義は全体と個との対立を軸とする。個は全体の前で排除の対象となり、個が排除された瞬間に全体主義はその目的を達する。それはあくまで理念であり、現実ではない。自身を排除して全体を優先するという行為自体が理解しがたい。だからこそあくまで理念なのである。しかし 20 世紀ドイツではそれが現実的な様相を帯びる。これが理念の問題でも、現実の問題でも、全体主義が暴力と同一視されるということには大きな影響はない。つまり全体主義は理念であろうと現実であろうと、人間にとっては暴力なのだと考えられる。
- 2) 実際の神聖ローマ帝国は強大ではあったが、現在思われているほど理想的な帝国だったわけではない。宗教的な権威を基礎とするその性格からしても、その不安定さが想像できよう。当然こうした不安定さは神聖ローマ帝国にのみいえることではない。当時の王侯貴族の地位が宗教によって担保されていたという側面は大きい。
- 3) 初期のナチスは、ミュンヘン一揆をおこすなど非法な暴力による政権獲得を狙っていたことはよく知られている。
- 4) ひとつの要因として共産党の躍進が大統領やその側近たちの危機感を煽り、議会で過半数に満たないナチスに連立政権の首班を許すことになった (池田 2015: 7-11)。
- 5) 「全権委任法」は 5 条から成り、立法院である国会の機能を事実上停止させ、行政府である政府にその機能を移すなど、まさに独裁を可能にするものであった (池田 2015: 173)。
- 6) ポイカートのいう「新中間層」とは、「賃金・給与生活の商業・技術部門のサラリーマン、職長、技師、管理部門のサラリーマンと公務員、学生と大学卒業者など」のことである (Peukert 1982=2005: 129)。

序章

- 1) 「大衆」概念がいつ登場するかは、それぞれの研究者による「大衆」の定義とも関連するため、一概にはいえない。その場合「大衆」に変わる集合体が「知覚の媒体」を引き受

ける機能を果たしているはずである。

- 2) 17世紀の詩を原典から引用することが難しかったため、エムリッヒがヴェッカーリンの詩を引用したものを引用する。孫引きとなることを断っておきたい。
- 3) ここでは歴史の継承を国家としたが当然民族もその媒体だと考えられる。
- 4) アレゴリーは非常に難解で多様な解釈が可能な概念である。これをただ過度な装飾のための比喩だと考えたり、ゲーテやショーペンハウアーのように当時の擬古典主義との比較から時代遅れの表現だとする見方もあるが、ここではエムリッヒ（1981=1993）や道籐（2015）の社会性との関係からのアレゴリー解釈に依拠して考察を行う。

第1章

- 1) 18世紀啓蒙当時の西欧社会における未開社会への羨望と同様である。常に歴史的な蓄積を背負い続ける西欧社会では、時間が止まったように見える未開社会に対する憧憬と嫉妬が入りまじって生じる。
- 2) 芝健介は、ナチスによるユダヤ人概念の定義の曖昧さから「人種論の虚偽性」（芝 2008: 46）を指摘している。ナチスが定めた基準によると、ユダヤ人かどうかは祖父母に何人ユダヤ人がいるかによって決まる。4人なら「完全ユダヤ人」、3人でも同じだが、難しいのは2人で、これはいくつかの項目に該当するものだけがユダヤ人とされた。しかし、その基準となる祖父母がユダヤ人であるかどうかは、明確な人種規定によるものではなく、ユダヤ教徒かどうかという宗教的な選択を基準としている。さらにアリア人であっても、ユダヤ教徒であればユダヤ人とされた（芝 2008: 45-8）。このようにナチスの人種論には科学的な根拠はなく、その時々で変化する恣意的な基準のみが存在する。

第2章

- 1) 川崎が指摘するように、ハイデガーとヤスパースの影響は「アレントの思想を終生規定」（川崎 2005: 19）したと考えられる。
- 2) 橋本摂子（2006）、鈴木玉緒（1992）など。
- 3) 社会学のみならず他の分野においても考えられる『全体主義の起原』への言及の変化は、東西冷戦と関係する。本書が全体主義としてナチズムだけではなく、スターリニズムもその対象としてあげているだけに、右派と位置づけられる人々からの参照と、左派といわれる人々からの批判の対象として冷戦期には言及されることが多かった。しかし冷戦終結後、例えば日本においては、人間論として左派からの評価を受けていると、仲正昌樹は指摘している（仲正 2009: 30）。
- 4) ただし後の著作に現われる概念の素地は、本書に多く含まれていると思われる。
- 5) 対象としてアレントが取り上げるのは、ナチズムとスターリニズムである。彼女はこの2つの現象を全体主義として認知する。
- 6) M.カノヴァン（Margaret Canovan）は、3部の間の繋がりについて、アレントの証言から、統一した理解の難しさを指摘している（Canovan 1992=2004: 29-30）。
- 7) 本章では、帝国主義の解釈について、川崎（2005）の視点を参照して整理を行っている。
- 8) しかしこの二分法によるナショナリズムの把握は、アレントが最初に行ったものではない。すでに第二次世界大戦中に、H.コーン（Hans Kohn）によって、東のナショナリズ

ムと西のナショナリズムとして分類されていた。アーレントは、これを参考にしてナショナリズムの考察を行ったと思われる（塩川 2008: 189）。これらは後のナショナリズム研究者たちによって、多少の修正を加えられながら継承されている。それは多くの類似した対概念を生み出したが、最も参照されるのは、東のナショナリズムに対応する「エスニック・ナショナリズム」と、西のナショナリズムに対応する「シヴィック・ナショナリズム」である。この2つのナショナリズムについて黒宮一太は、「エスニック・ナショナリズムが、『血の同質性』などを基準にして国民とそうでない者とを仕分けする偏狭で排他的な性格を帯びているのに対して、シビック・ナショナリズムの方は、個人の意志を尊重し誰であれ希望すれば当該国家の国民として包摂されるという、よりリベラルな性格を有した共同帰属意識と考えられた」（黒宮 2009: 320）という性質の分類を行っている。それらはアーレントの2つのナショナリズムとも対応する。アーレントの西欧型のナショナリズムは、シヴィック・ナショナリズムに対応し、種族的ナショナリズムは、エスニック・ナショナリズムに対応すると思われる。こうした種族的ナショナリズムは、非現実的であり、そのため「大衆」をひきつけることになる。

第3章

- 1) 特にエリアスを評価したのが社会学者の P.ブルデューで、『死にゆく者の孤独』を翻訳した M.フーコーもその影響を受けたとされる（奥村 2001: 153）。レスター大学時代同僚だった A.ギデンズについても、ギデンズ自身がその影響を認めている（Giddens and Pierson 1998=2001: 63）。
- 2) 例えば、J.ル=ゴフは『文明化の過程』を「身体史に対してなされた最も大きな貢献の一つ」として評価している（Le Goff 2003=2006: 26）。
- 3) デュルの『文明化の過程の神話』シリーズは、膨大な資料を使ったエリアス批判の書となっている。
- 4) この点、デュルの研究は多数の資料を用いた歴史学的な検討が行われ、個々の事例に関しての正確な認識は否定できない。ただしエリアスに対しては感情的な部分も見られ、偏った視点からの批判が行われている部分も多いようである（Duerr 1995）。
- 5) Nationalideal あるいは nationalen Habitus といった概念に類似する nationalen Idealbild などが『文明化の過程』においても使用されているが、その意味の重要性には相違があるといえよう。
- 6) ドイツにおいては、遅れていた「中央集権化」を暴力によって成し遂げて国家を統一したことが過度に美化され、敗北のたびに暴力への期待を国民が理想化するという循環が形成されたと考えられる（Elias [1989] 1992=1996）。

補論 1

- 1) 例えば労働において自己の抑制を通して感情をコントロールする「感情管理」を分析した A.R.ホックシールド（Hochschild 1983=2000）の研究は有名である。
- 2) もちろん「自己抑制」を感情社会学の視点から研究する場合でも、感情のみを問題にしているわけではない。ただこうした研究では、感情がその中心的な視座としてあり、そ

- こから派生する形として他の情感や社会構造が問題となる場合が多いのだと考えられる。
- 3) このような階級間の差別化は「文明化」の大きな要因と考えられる。沢田善太郎は「文明化の過程は諸階級の対立を習俗の世界にうつしだす」と指摘する（沢田 1994: 57）。
 - 4) こうした近代化と自律性の関係について磯部卓三は「近代社会は、自主的な判断のできる個人抜きには機能」せず「個人の道徳的判断は、自律性の重要な側面である」と指摘している（磯部 1998: 142）。
 - 5) 兵役義務がもたらす国民としての意識の拡大はドイツ以外においても起こる。しかし 1871 年の統一ドイツの誕生という軍事的な力によってなされた偉業は、この時期の他のヨーロッパ諸国と比べた場合、比較にならないほどの国家や軍隊への期待と羨望を生んだと考えられる。例えばプレーヴェはこの頃の軍隊が「内的な国民形成にとっても重要」な役割を果たしていたことを指摘している。さらに兵役を終えた元兵士は在郷軍人会などに所属して「軍隊のしきたり」を保持し、地方の軍事化、そして「社会の軍事化」に寄与した（Pröve 2006 =2010: 137-9）。

補論 2

- 1) 入門書でエリ阿斯を紹介しているものは、竹内洋（2008）、奥村隆（2007, 2003）、内海博文（2005）、新雅史（2003）など。
- 2) 他の受賞者は、ハーバーマス、J. デリダ、Z. バウマンなど。エリ阿斯とアドルノは、第二次世界大戦前フランクフルト大学（Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main）で一時期同僚（エリ阿斯は K. マンハイムの助手。アドルノは私講師）だった。
- 3) 実際はその少し前 1969 年の『文明化の過程』再刊により、ドイツ語を読むことのできる研究者から高く評価されるようになったと奥村は指摘する（奥村 2001: 15）。
- 4) 紙面の都合上、副題、編者、出版社等は記載していない。さらにエリ阿斯が主題ではない文献や、事典等も同様の理由により今回は載せていない。以下同様。
- 5) 野村の論文は 1980 年 3 月 25 日発行だが、桂のリストでは 1979 年となっている。『国立民族学博物館研究報告』第 4 巻は 1979 年度に発行されており、桂はこちらを優先したと思われる。今回は桂のリストにしたがう。
- 6) その中で桑田禮彰がフランス語から翻訳した「スポーツと暴力」という論文を、もともとフランス語に翻訳していたのは P. ブルデュールである（奥村 2001: 153）。奥村によると、フランスでエリ阿斯を評価するのは、社会学者ではブルデュール、哲学者では M. フーコーなどだが、最も関心をしめしたのは、歴史家たちだという（奥村 2001: 153）。例えばアナール学派の J. ル＝ゴフなども、エリ阿斯の文明化論を身体論として考察している。ル＝ゴフは、『文明化の過程』を「身体史に対してなされた最も大きな貢献の一つ」（Le Goff 2003=2006: 26）として評価し、J. ミシュレ、M. モース、エリ阿斯、M. ブロック、M. ホルクハイマーとアドルノ、フーコーという順番で身体論の先行研究を整理している（Le Goff 2003=2006: 20-35）。

- 7) エリアスが亡くなったのが8月1日であり『死にゆく者の孤独』の邦訳が出版されたのが同月の25日となっているが、訳者あとがきにはエリアスの死についてふれた部分がある。
- 8) エリアス研究者の奥村は1988年の論文(奥村 1988)の参考文献でエリアスをあげている。ただしエリアスを主題として論じたものではない。
- 9) エリアスについての論文の数などを参考にして恣意的に「エリアス研究者」とそうではない研究者の分類をしている。
- 10) 東信堂のホームページでは2011年刊行予定となっていたが、2014年11月に刊行された。

第4章

- 1) フランクフルト学派とは、ドイツにあるフランクフルト大学(Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main)に設置された社会研究所(Institut für Sozialforschung)を拠点にして活動した研究者たちを後にそう呼んだものである。社会研究所は、当初「マルクス主義研究所」という名称案があったことからわかるように、マルクス主義を多角的に研究するために創設された研究機関である(安田 1980: 31-2)。
- 2) 徳永はその他の原因として、アドルノによるフロムの排除を指摘している(徳永 2002: 58)。
- 3) ただし、それが公のものになるのは1950年代以降のフロムとマルクーゼの論争による(徳永 2002: 59)。
- 4) 徳永によるとライヒは、フロイトとK.マルクス(Karl Marx)の結合を、抑圧的な資本主義を「攻撃性を内部から外部へ転換させ」、批判することによってなそうとした(徳永 1993: 271)。
- 5) 当時、研究所の方針を決定する立場にあったホルクハイマーが、フロイトの専門家としてのフロムを、所員へと登用した理由のひとつとして、フロイトの持つ悲観主義的なイメージが、彼の好んだA.ショーペンハウアー(Arthur Schopenhauer)のイメージと重なったためだといわれている。小林によると、フロイトとショーペンハウアーの類似性から、ドイツ語圏では彼らの「比較研究が数多く発表されて」おり、フロイトがショーペンハウアーの著作から影響を受けたことも指摘されているという(小林 2012: 47-9)。
- 6) 安田は1934年と翌年に発表された論文が、「フロイトの精神分析に対する反対を表明」することになったとし、1939年にはフロムは社会研究所から離れることになったという(安田 1980: 42)。
- 7) ただし、1941年当時、フロムはすでにドイツを離れており、その時点でのナチスの暴力、特に強制収容所において何がなされていたかといった問題を直接知っていたわけではない。フロムは、すでに1933年の段階でアメリカに渡っており、本書はその地で書かれている。

- 8) 後期フロイト理論への対応の違いが、フロムと社会研究所との関係を悪化させた一因なのは確かであり、そのため 1955 年以前にも「意見対立」がなかったわけではない。例えば、1947 年に刊行された『啓蒙の弁証法』は、その悲観主義的な視点によって無へと還元しようとする「死の欲動」の特徴を示すことで後期フロイト理論を擁護する。さらに 1952 年に書かれたアドルノの「修正された精神分析」Die revidierte Psychoanalyse は、フロムへの直接の言及はわずかながら、フロイト擁護と「新フロイト派」への批判がなされている (Adorno [1952] 2003: 20-41=2012: 92-118)。しかしこれらの著作は、『エロスの文明』のような直接的でまとまったフロム批判ではないため、本章では公式なフロム批判の始まりを 1955 年とした。
- 9) 1968 年 9 月の『エクスプレス』L'Express 誌での対談においても、マルクーゼが学生運動に「連帯感」を持っていることがわかる (Express 1973=1978: 37)。同じく「社会批判」を展開したアドルノが、学生運動で理論的な裏付けとして期待されるも、理論を実践に移すことなく運動に批判的な態度をとるのは対照的といえる。
- 10) ヴィヴィオルカによると、この手紙のやり取りは 1932 年に国際連盟からアインシュタインへの依頼により実現した。人間にとっての大切な問題について意見を交わしたい相手と手紙のやり取りをするというのが趣旨だった (Wieviorka 2004=2007 314)。

第 5 章

- 1) ベンヤミンは、ナチスによる支配を「全体主義」という概念に固定して使用していない。時に「ファシズム」だったり「全体主義」だったり、その概念自体に重きを置いていないことがわかる。例えば「複製技術時代の芸術作品」においては「全体主義」という概念は使用されないが、「ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて」では「全体主義」概念が使用されている。どちらもナチスを指す概念であり、大きな差異はないと考えられる。そのため本章では、「全体主義」も「ファシズム」も、ナチスの支配という意味において使用される場合、同様の意味を持つ概念として使用する。
- 2) 細見和之 (2014) に詳しい。
- 3) 三島憲一も「全体像を描くことなどはもとよりできない」と指摘している (三島 2010: 5)。
- 4) 本章ではこうした研究の中でもベンヤミンの全体像をできるだけ丁寧に描き出し細部まで検討を加えた三島憲一 (2010) の詳細な研究を参照しつつ考察を進めている。
- 5) アーレントによると、生前ベンヤミンという「名前を記憶していたものはごくわずか」であり、ベンヤミンは決して有名だったわけではない。しかし「雑誌や新聞の文芸欄への寄稿者としては知られていた」という。ベンヤミンが有名になるのは、2 巻本の著作集が刊行されたベンヤミンの死後 15 年たってからだとアーレントは指摘している (Arendt 1968=2005: 239-40)。
- 6) アーレントは「ベンヤミンの自殺の直接の理由は、普通にはみられない不運のめぐりあわせ」(Arendt 1968=2005: 266) だとし、三島もその不運を認めている (三島 2010: 496-8)。
- 7) 例えば、ベンヤミンがフランクフルト大学に提出した教授資格請求論文が受理されなかったのも、そのひとつといえよう。主たる原因としてこの論文の難解さがあげられる。

- 8) ベンヤミンは『パサーージュ論』完成のために、パリの国立図書館に残る必要があり、そのために亡命の機会を逸したという説と、最終的な亡命目的地であるアメリカになじめないのではないかという不安もあったといわれている（村上 1990: 67-74）。
- 9) 『複製技術の時代における芸術作品』には3つの稿が存在する（浅井 1995: 681）。ここでは主に第二稿を参照するが、必要に応じて第三稿も使用する。なぜ3つの稿が存在するのか、その違いは何なのかについては山口（山口 2011: 401-3）に詳しい解説がある。
- 10) 本著作の邦題はいくつかあるが本章では最も知られていると思われる『複製技術時代の芸術作品』とする。
- 11) ここで言及するボードレール論とは「セントラルパーク」Zentralpark、「ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて」Über einige Motive bei Baudelaireを指す。
- 12) 例えば社会学者の遠藤薫は、『複製技術時代の芸術作品』を読み直すとして、デジタルな情報と、ベンヤミンの情報技術との比較検討を行っている（遠藤 2013）。
- 13) 群衆は、Mengeの訳であるが、集団や人ごみとも訳することができる。同様に公衆は、Publikumであり、聴衆や観客、読者とも訳される。
- 14) しかし実際にそれを利用したのはファシズムである。
- 15) このようにベンヤミンは芸術には「一回生と耐久性」が、複製には「一時性と反復性」がそれぞれ絡まり合っていると考える（Benjamin [1936] 1989=1994: 70）。
- 16) こうした大量の芸術作品の複製とその受容、そしてその作品に時事的な意味を付与するという現象は「こんにちの大衆運動ときわめて密接に関連」しているとベンヤミンはいう（Benjamin [1936] 1989=1994: 67）。
- 17) 貴族階層によって形成された表面的な振舞いなどの規範は、上流の市民階層によって模倣され、そこから差異化をはかるために、貴族階層は新たな規範をつくりだすという同化防止の循環を生む。自然、上層から下層へと種々の振舞いは広がっていく。
- 18) 複製技術の発達は「平等」を可能にしたが、同時に「平等」という知覚が浸透し複製技術はより発達したといえる。
- 19) 17世紀ドイツ・バロック時代のアレゴリーは憂鬱に縛りつける認識からの離脱を目指す。
- 20) しかし理論家たちは、その機能変化を理解せず、映画が芸術かどうかなどの、どうでもよい問題を議論の中心とし、映画に「礼拝的要素」を読み取ろうと、必死になっているとベンヤミンは指摘する（Benjamin [1936] 1989=1994: 82）。
- 21) 世俗的な儀式を用いた、ヒトラーやゲッベルスによる「メディア宣伝を指揮した帝国も、映画にとっても似ていた」と飯田は指摘する（飯田 2008: 14）。
- 22) ベンヤミンが念頭に置いていた戦争とは第一次世界大戦だと思われる。
- 23) 『複製技術時代の芸術作品』の第三稿は1939年に執筆されているが、実際の戦争がこの論文に影響を及ぼしたとは考えにくい。ベンヤミンとアドルノとの手紙のやり取りの中でこの論文が話題となるのは主に1936年であり（Benjamin und Adorno 1994=2013a）、1939年以降の手紙のやり取りには、この論文への言及はない。当時フランスに亡命してい

たベンヤミンは 1939 年 9 月には敵国人として抑留所に約 2 ヶ月収容されるなど (Benjamin und Adorno 1994=2013b: 211)、生命の危機を感じながら、1940 年 9 月 26 日に自殺するまで「歴史の概念について」などの執筆を続けているが、『複製技術時代の芸術作品』を書き直すような余裕はなかったと思われる。

おわりに

- 1) ここでは伝統的な階層に所属していた人間が、その階層の崩壊によって所属する階層を失ったものを、伝統的な階層からの離脱者とした。
- 2) 当時のドイツの精神状態を、フランクフルト学派の中で最もよくあらわしているのは、ベンヤミンだといえる。ベンヤミンはドイツにたびたび訪れるメランコリーな精神状態を、ドイツ特有のものだと考える。こうした考え方はアドルノらにも影響を与えていたと思われる。
- 3) すでに述べたようにデュルは『文明化の過程の神話』 *Mythos vom Zivilisationsprozess* というシリーズで、エリアスの資料解釈を細かく批判している。

参考文献

はじめに

- Benjamin, Walter, [1936] 1989, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,” *Walter Benjamin Gesammelte Schriften VII · I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1994, 野村修編訳「複製技術の時代における芸術作品[第二稿]」『ボードレール他五篇——ベンヤミンの仕事 2』岩波書店, 59-122.)
- Elias, Norbert, [1969b] 1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 2*. Suhrkamp. (=1978, 波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳『文明化の過程(下)』法政大学出版局.)
- 池田浩士, 2015, 『ヴァイマル憲法とヒトラー——戦後民主主義からファシズムへ』岩波書店.
- 石田勇治編, 2007, 『ドイツの歴史』河出書房新社.
- 神寶秀夫, 2005, 「領邦国家体制」若尾祐司・井上茂子編『近代ドイツの歴史』ミネルヴァ書房, 3-26.
- 奥村 隆, 2001, 『エリアス・暴力への問い』勁草書房.
- 太田哲男, 2001, 『ハンナ=アーレント』清水書房.
- Ortega, y, Gasset, 1962, *La rebelión de las masas*, Madrid: Revista de Occidente. (=2002, 寺田和夫訳『大衆の反逆』中公公論新社.)
- Peukert, Detlev, 1982, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde: Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter Nationalsozialismus*, Köln: Bund Verlag. (=2005, 木村靖二・山本秀行訳『【改装版】ナチス・ドイツ——ある近代の社会史』三元社.)
- Traverso, Enzo, 2002, *Totalitarismo*, Milano: Bruno Mondadori. (=2010, 柱本元彦訳『全体主義』平凡社.)

序章

- Benjamin, Walter, [1936] 1989, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,” *Walter Benjamin Gesammelte Schriften VII · I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1994, 野村修編訳「複製技術の時代における芸術作品[第二稿]」『ボードレール他五篇——ベンヤミンの仕事 2』岩波書店, 59-122.)
- , [1937-8] 1974, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire,” *Walter Benjamin Abhandlungen Gesammelte Schriften Bd. I -2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2015, 久保哲司訳「ボードレールにおける第二帝政期のパリ」浅井健二郎編訳『パリ/ボードレール論集成』筑摩書房, 77-248.)
- Emrich, Wilhelm, 1981, *Deutsche Literatur der Barockzeit*, Königstein: Athenäum Verlag. (=1993, 道籟泰三訳『アレゴリーとしての文学——バロック期のドイツ』平

凡社.)

細見和之, 2014, 『フランクフルト学派——ホルクハイマー、アドルノから 21 世紀の「批判理論」へ』中公公論新社.

道籟泰三, 2015, 『堕ちゆく者たちの反転——ベンヤミンの「非人間」によせて』岩波書店.

第 1 章

Adorno, Theodor, 1973, “Die Idee der Naturgeschichte,” *Gesammelte Schriften*

Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 335-65. (=1992, 細見和之訳「自然史の理念」『みすず』みすず書房, 34(5): 12-33.)

——, 1966, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1996, 木田元・徳永恂・渡辺祐邦・三島憲一・須田朗・宮武昭訳『否定弁証法』作品社.)

——, [1970] 2003, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2007, 大久保健治訳『美の理論』河出書房.)

Jäger, Lorenz, 2003, *Adorno: Eine politische Biographie*. München: GmbH. (=2007, 大貫敦子・三島憲一訳『アドルノ—政治的伝記』岩波書店.)

加藤好光, 1994, 「『ミメシス』の四つの意味契機—『国家』におけるプラトンの詩人批判に寄せて」『研究』東京大学文学部美学藝術学研究室, 12: 75-105.

Kant, Immanuel, [1784] 1975, *Was ist Aufklärung?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (=2006, 中山元訳『永遠平和のために/啓蒙とは何か』光文社.)

三光長治, 1989, 「ミメシス—アドルノのキイ概念をめぐって」徳永恂編『フランクフルト学派再考』弘文堂, 163-85.

芝 健介, 2008, 『ホロコースト—ナチスによるユダヤ人大量殺戮の全貌』中公公論新社.

Schweppenhäuser, Gerhard, 1996, *Adorno zur Einführung*. Hamburg: GmbH. (=2000, 徳永恂・山口祐弘訳『アドルノ—解放の弁証法』作品社.)

龍村あや子, 1989, 「アドルノにおける音楽と〈自然〉および〈自然支配〉」徳永恂編『フランクフルト学派再考』弘文堂, 187-209.

細見和之, 2004, 『アドルノの場所』みすず書房.

Horkheimer, Max, 1947, “Die Revolte der Natur,” *Gesammelte Schriften Band 6*.

Frankfurt am Main: Fischer, 105-35. (=1994, 山口祐弘訳『理性の腐蝕』せりか書房.)

Horkheimer, Max, und Adorno, Theodor, [1947] 2009, *Dialektik der Aufklärung:*

Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer. (=2007, 徳永恂訳『啓蒙の弁証法—哲学的断層』岩波書店.)

弓削尚子, 2004, 『啓蒙の世紀と文明観』山川出版社.

第 2 章

- Arendt, Hannah, [1951] 2008, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München: Piper. (=1972a, 大久保和郎訳『全体主義の起源 1—反ユダヤ主義』みすず書房; 1972b, 大島通義・大島かおり訳『全体主義の起源 2—帝国主義』みすず書房; 1974, 大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起源 3—全体主義』みすず書房.)
- , 1958, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press. (=1994, 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房.)
- , 1965, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking. (=1969, 大久保和郎訳『イェルサレムのアイヒマン—悪の陳腐さについての報告』みすず書房.)
- Bruehl, Young, 2006, *Why Arendt Matters*, New Haven: Yale University Press. (=2008, 矢野久美子訳『なぜアーレントが重要なのか』みすず書房.)
- Canovan, Margaret, 1992, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York: Cambridge University Press. (=2004, 寺島俊穂・伊藤洋典訳『アーレント政治思想の再解釈』未来社.)
- 千葉 眞, 1986, 「全体主義現象の理解に向けて—アーレントの全体主義理論」『社会科学ジャーナル』国際基督教大学社会科学研究所, 24(2): 65-89.
- 石田雅樹, 1998, 「ハンナ・アーレントと〈ユートピア的なるもの〉—その全体主義論におけるニヒリズムとユートピアニズム」『筑波法政』筑波大学社会科学系, 24: 235-53.
- 橋本摂子, 2006, 「公共性とコミュニケーション—アーレントとハーバーマスにおける言論の政治」『年報社会学論集』関東社会学会, 19: 1-12.
- 星野 智, 2005a, 「アーレントの帝国主義論」『情況』第3期 6(1): 162-9.
- , 2005b, 「アーレントの全体主義論」『情況』第3期 6(6): 166-73.
- 伊藤洋典, 2004, 「『全体主義の起源』を読む」『情況』第3期 5(9): 42-51.
- 川原 彰, 2004, 「ハンナ・アーレントと全体主義の時代経験 (一) —〈公的なものの光〉を求めて」『法學新報』中央大学法学会, 111 (3・4) : 95-140.
- , 2005, 「ハンナ・アーレントと全体主義の時代経験 (二・完) —〈公的なものの光〉を求めて」『法學新報』中央大学法学会, 111 (11・12) : 1-51.
- 川崎 修, 2003, 「帝国主義と全体主義—ハンナ・アーレント、ローザ・ルクセンブルク、ホブズン」『思想』945: 8-26.
- , 2005, 『アーレント—公共性の復権』講談社.
- 木前利秋, 2008, 『メタ構想力—ヴェーコ・マルクス・アーレント』未来社.
- 黒宮一太, 2009, 「シビック/エスニック・ナショナリズム」大澤真幸・姜尚中編『ナショナリズム論・入門』有斐閣アルマ, 317-37.
- 森分大輔, 2005, 「国民国家とナショナリズム—ハンナ・アーレントのナショナリズム論」『社会科学ジャーナル』国際基督教大学社会科学研究所, 54COE 特別号: 139-62.

- 仲正昌樹, 2009, 『今こそアーレントを読み直す』講談社.
- 大澤真幸編, 2002, 『ナショナリズム論の名著 50』平凡社.
- 太田哲男, 2001, 『ハンナ=アーレント』清水書院.
- 岡野八代, 2004, 「ハンナ・アーレント『全体主義の起原』」『現代思想』32(11): 166-9.
- 塩川伸明, 2008, 『民族とネイション—ナショナリズムという難問』岩波書店.
- 鈴木玉緒, 1992, 「公共圏とコミュニケーション的行為—アーレントとハーバマス」『社会分析』社会分析学会, 20: 59-75.

第3章

- Elias, Norbert, [1969a] 1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 1*. Suhrkamp. (=1997, 赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳『文明化の過程(上)』法政大学出版局.)
- , [1969b] 1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 2*. Suhrkamp. (=1978, 波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳『文明化の過程(下)』法政大学出版局.)
- , [1970] 2004, *Was ist Soziologie?*. Juventa. (=1994, 徳安彰訳『社会学とは何か—関係構造・ネットワーク形成・権力』法政大学出版局.)
- , 1982, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*. Suhrkamp. (=1990, 中居実訳『死にゆく者の孤独』法政大学出版局.)
- , 1987, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp. (=2000, 宇京早苗訳『諸個人の社会—文明化と関係構造』法政大学出版局.)
- , [1989] 1992, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Suhrkamp. (=1996, 青木隆嘉訳『ドイツ人論—文明化と暴力』法政大学出版局.)
- Elias, Norbert, and Dunning, Eric, 1986, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Basil Blackwell. (=1995, 大平章訳『スポーツと文明化—興奮の探求』法政大学出版局.)
- Fletcher, Jonathan, 1997, *Violence & Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*. Polity.
- Giddens, Anthony, and Pierson, Christopher, 1998, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Polity. (=2001, 松尾精文訳『ギデنزとの対話—いまの時代を読み解く』而立書房.)
- Le Goff, Jacques, 2003, *Une histoire du corps au Moyen Âge*. Liana Levi. (=2006, 池田健二・菅沼潤訳『中世の身体』藤原書店.)
- 奥村 隆, 2001, 『エリアス・暴力への問い』勁草書房.
- Duerr, Hans Peter, 1995, *Frühstück im Grünen*. Suhrkamp. (=1998, 藤代幸一訳『戸外で朝食を—自身が語るデュールの世界 2』法政大学出版局.)
- 内海博文, 1998, 「ノルベルト・エリアスと暴力の問題」『ソシオロジ』社会学研究会, 43(2):

3-18.

Wieviorka, Michel, 2004, *La violence*. Balland. (=2007, 田川光照訳『暴力』新評論.)

補論 1

Crossley, Nick, 1996, *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. London: Sage. (=2003, 西原和久訳『間主観性と公共性—社会生成の現場』新泉社.)

Elias, Norbert, [1969a] 1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 1*. Suhrkamp. (=1977, 赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳『文明化の過程 (上)』法政大学出版局.)

——, [1969b] 1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 2*. Suhrkamp. (=1978, 波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳『文明化の過程 (下)』法政大学出版局.)

——, 1970, *Was Ist Sociologie?* Juventa Verlag. (=1994, 徳安彰訳『社会学とは何か』法政大学出版局.)

——, 1975, *Die höfische Gesellschaft*. Hermann Luchterhand Verlag. (=1981, 波田節夫・中埜芳之・吉田正勝訳『宮廷社会』法政大学出版局.)

——, 1982, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*. Suhrkamp. (=1990, 中居実訳『死にゆく者の孤独』法政大学出版局.)

——, 1987, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp. (=2000, 宇京早苗訳『諸個人の社会—文明化と関係構造』法政大学出版局.)

——, [1989] 1992, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Suhrkamp. (=1996, 青木隆嘉訳『ドイツ人論—文明化と暴力』法政大学出版局.)

Hochschild, A, R, 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press. (=2000, 石川准・室伏亜希訳『管理される心—感情が商品になるとき』世界思想社.)

市井吉興, 1999, 「『脱形式化』としての文明化過程論—オランダ・エリ阿斯学派による文明化過程論の新展開」『立命館産業社会論集』立命館大学産業社会学部, 35(3): 21-42.

磯部卓三, 1998, 『道徳意識と規範の逆説』アカデミア出版会.

Kocka, Jürgen, 2010, *Civil Society and Dictatorship in Modern German History*. Hanover and London: University Press of New England. (=2011, 松葉正文・山井敏章訳『市民社会と独裁制—ドイツ近現代史の経験』岩波書店.)

奥村 隆, 2001, 『エリ阿斯・暴力への問い』勁草書房.

Prove, Ralf, 2006, *Militär, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. München: GmbH. (=2010, 阪口修平・丸島宏太・鈴木直志訳『19世紀ドイツの軍隊・国家・社会』創元社.)

沢田善太郎, 1994, 「文明化—貴族とブルジョワ」『人間科学論集』大阪府立大学人間科学研究会, 25: 53-76.

内海博文, 1998, 「ノルベルト・エリアスと暴力の問題」『ソシオロジ』社会学研究会, 43(2): 3-18.

Wieviorka, Michel, 2004, *La violence*. Paris: Balland. (=2007, 田川光照訳『暴力』新評論.)

補論 2

荒川敏彦, 2008, 「過程としての文明化と個人化——ノルベルト・エリアスの〈プロセス・フィギュレーション〉理論」『社会学史研究』日本社会学史学会, 30: 87-102.

新 雅史, 2003, 「スポーツ社会学」梨本敬法編『子犬に語る社会学・入門』洋泉社, 106-7.

犬飼裕一, 2011, 『方法論的個人主義の行方』勁草書房.

内海博文, 2005, 「暴力 (エリアス)」大村英昭・宮原浩二郎・名部圭一編『社会文化理論ガイドブック』ナカニシヤ出版, 169-72.

——, 2014, 『文明化と暴力——エリアス社会理論の研究』東信堂.

Elias, Norbert, [1969a]1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 1*. Suhrkamp. (=1977, 赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳『文明化の過程(上)』法政大学出版局.)

——, [1969b]1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 2*. Suhrkamp. (=1978, 波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳『文明化の過程(下)』法政大学出版局.)

——, 1970, *Was Ist Sociologie?* Juventa Verlag. (=1994, 徳安彰訳『社会学とは何か』法政大学出版局.)

——, 1975, *Die höfische Gesellschaft*. Hermann Luchterhand Verlag. (=1981, 波田節夫・中埜芳之・吉田正勝訳『宫廷社会』法政大学出版局.)

——, 1976, “Sport et violence,” *Actes de la recherché en sciences Sociales*, 6. (=1986, 桑田禮彰訳「スポーツと暴力」栗原彬・杉山光信・今防人・山本哲士編『身体の政治技術』新評社, 93-130.)

——, 1983, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Engagement und Distanzierung: Arbeiten zur Wissenssoziologie I*. Suhrkamp Verlag. (=1991, 波田節夫・道籟泰三訳『参加と距離化——知識社会学論考』法政大学出版局.)

——, 1987, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp. (=2000, 宇京早苗訳『諸個人の社会——文明化と関係構造』法政大学出版局.)

——, 1988, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Über die Zeit*. Suhrkamp. (=1996, 井本响二・青木誠之訳『時間について』法政大学出版局.)

——, 1989, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Suhrkamp. (=1996, 青木隆嘉訳『ドイツ人論——文明化と暴力』法政大学出版局.)

——, 1991, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Mozart: Zur Soziologie eines Genies*.

- Stichting. (=1991, 青木隆嘉訳『モーツァルト——ある天才の社会学』法政大学出版局.)
- Elias, Norbert, and Dunning, Eric, 1986, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Basil Blackwell. (=1995, 大平章訳『スポーツと文明化』法政大学出版局.)
- Elias, Norbert, and Scotson, John L, 1994, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. Sage. (=2009, 大平章訳『定着者と部外者——コミュニティの社会学』法政大学出版局.)
- 大平章編, 2003, 『ノルベルト・エリアスと21世紀』成文堂.
- 奥村 隆, 1988, 「〈貧困の文化〉と生活世界の再生産——生活世界・文化・社会構造にかんする一試論」『ソシオロギス』ソシオロギス編集委員会, 12: 20-35.
- , 2001, 『エリアス・暴力への問い』勁草書房.
- , 2003, 「エリアス——文明化と暴力を問う社会学者」梨本敬法編『子犬に語る社会学・入門』洋泉社, 149-50.
- , 2007, 「エリアス (Norbert Elias : 1897-1990)」土井文博・萩原修子・嵯峨一郎編『はじめて学ぶ社会学——思想家たちとの対話』ミネルヴァ書房, 90-4.
- 桂 啓壯, 2003, 「ノルベルト・エリアス研究書誌」大平章編『ノルベルト・エリアスと21世紀』成文堂, 216-32.
- 萱野稔人, 2005, 『国家とはなにか』以文社.
- , 2006, 『カネと暴力の系譜学』河出書房新社.
- 菊 幸一, 1997, 「スポーツファンの暴力——スポーツファンの近代的身体」杉本厚夫編『スポーツファンの社会学』世界思想社, 228-49.
- 酒井隆史, 2004, 『暴力の哲学』河出書房新社.
- Jacques Le Goff, Nicolas Truong, 2003, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi. (=2006, 池田健二・菅沼潤訳『中世の身体』藤原書店.)
- 多木浩二, 1995, 『スポーツを考える——身体・資本・ナショナリズム』筑摩書房.
- 竹内 洋, 2008, 「ノルベルト・エリアス『文明化の過程』——痰壺が消えた」竹内洋『社会学の名著30』筑摩書房, 63-9.
- 中塚義実, 1988, 「日本サッカーのプロ化過程の研究」『日本体育学会大会号』社団法人日本体育学会, 39A: 88.
- 三上剛史, 2011, 「〈個人化〉する社会の個人」『社会学史研究』日本社会学史学会, 33: 41-58.
- 山口順子, 1989, 「スポーツ・体育における攻撃性と暴力行為」『日本体育学会大会号』社団法人日本体育学会, 40B: 449.

第4章

Adorno, Theodor, [1952] 2003, “Die revidierte Psychoanalyse,” *Soziologische Schriften*

- I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20-41. (=2012, 三光長治・市村仁・藤野寛訳『ゾチオロギカ—フランクフルト学派の社会学論集』平凡社, 92-118.)
- 出口剛司, 2002, 『エーリッヒ・フロム—希望なき時代の希望』新曜社.
- Deleuze, Gilles, 1967, *Présentation de Sacher-Masoch: Le froid et le cruel*. Paris: Minuit. (=1973, 蓮實重彦訳『マゾッホとサド』昌文社.)
- Dufresne, Todd, 2000, *Tales from the Freudian Crypt: the Death Drive in Text and Context*. California: Stanford University Press. (=2010, 遠藤不比人訳『〈死の欲動〉と現代思想』みすず書房.)
- Freud, Sigmund, [1920] 1975, “Jenseits des Lustprinzips,” *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt am Main: Fischer, 213-72. (=1996, 中山元訳「快感原則の彼岸」『自我論集』筑摩書房, 115-200.)
- , [1932] 1974, “Warum Krieg?” *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main: Fischer, 271-86. (=2008, 中山元訳「人はなぜ戦争をするのか」『人はなぜ戦争をするのか—エロスとタナトス』光文社, 9-39.)
- , 1933, “Angst und Tribleben” *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 112-53. (=2008, 中山元訳「不安と欲動の生」『人はなぜ戦争をするのか—エロスとタナトス』光文社, 189-254.)
- Fromm, Erich, 1941, *Escape from Freedom*. New York: Rinehart and Winston. (= [1951] 2003, 日高六郎訳『自由からの逃走』東京創元社.)
- , 1973, *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Rinehart and Winston. (=1975, 作田啓一・佐野哲郎訳『破壊—人間性の解剖(上)』紀伊國屋書店.)
- Horkheimer, Max, and Adorno, Theodor, [1947] 2009, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer. (=2007, 徳永恂訳『啓蒙の弁証法—哲学的断層』岩波書店.)
- Jay, Martin, 1973, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Boston: Little, Brown and Company. (=1975, 荒川幾男訳『弁証法的想像力』みすず書房.)
- 小林敏明, 2012, 『フロイト講義〈死の欲動〉を読む』せりか書房.
- L'Express, 1973, *L'Express va plus loin avec ces théoriciens*. S.A.: Robert Laffont. (=1978, 内海利朗・気賀沢英美子訳『現代との対話 I —18人の知性は語る』早川書房.)
- Marcuse, Herbert, [1956] 1965, *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1958, 南博訳『エロスの文明』紀伊國屋書店.)
- 高橋三郎, 1978, 「人間の攻撃についての一考察」『社会学評論』日本社会学会, 28(4): 68-79.
- 徳永 恂, 1993, 「ライヒ VS.フロイト—離反の理論的基礎をめぐって」『岩波講座 現代

思想 3 無意識の発見』岩波書店, 253-85.

——, 2002, 『フランクフルト学派の展開——20 世紀思想の断層』新曜社.

Wieviorka, Michel, 2004, *La violence*. Paris: Balland. (=2007, 田川光照訳, 『暴力』新評論.)

安田一郎, 1980, 『フロム』清水書院.

第 5 章

Arendt, Hannah, 1968, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & World. (=2005, 阿部齊訳『暗い時代の人々』筑摩書房.)

浅井健二郎, 1995, 「解説」浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション 1——近代の意味』筑摩書房, 667-87.

Benjamin, Walter, [1928] 1963, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1975, 川村二郎・三城満禧訳『ドイツ悲劇の根源』法政大学出版局.)

——, [1936] 1989, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,” *Walter Benjamin Gesammelte Schriften VII · I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1994, 野村修編訳「複製技術の時代における芸術作品[第二稿]」『ボードレール他五篇——ベンヤミンの仕事 2』岩波書店, 59-122.)

——, [1937-8] 1974, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire,” *Walter Benjamin Abhandlungen Gesammelte Schriften Bd. I -2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2015, 久保哲司訳「ボードレールにおける第二帝政期のパリ」浅井健二郎編訳『パリ/ボードレール論集成』筑摩書房, 77-248.)

——, [1939] 1996, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2011, 山口裕之編訳「技術的複製可能性の時代の芸術作品[第三稿]」『ベンヤミン・アンソロジー』河出書房新社, 295-358.)

——, [1939] 1974, “Über einige Motive bei Baudelaire,” *Walter Benjamin Abhandlungen Gesammelte Schriften Bd. I -2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2015, 久保哲司訳「ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて」浅井健二郎編訳『パリ/ボードレール論集成』筑摩書房, 249-325.)

——, [1938-9] 1974, “Zentralpark,” *Walter Benjamin Abhandlungen Gesammelte Schriften Bd. I -2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2015, 久保哲司訳「セントラルパーク」浅井健二郎編訳『パリ/ボードレール論集成』筑摩書房, 326-95.)

——, 1982, “Das Passagen Werk,” *Walter Benjamin Das Passagen-Werk Gesammelte Schriften Bd. V-1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter, und Adorno, Theodor, 1994, (Hrsg. von Loniz, Henri.) *Briefwechsel*

1928-1940, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2013a, 野村修訳『ベンヤミン/アドルノ往復書簡(上)』みすず書房.)

Benjamin, Walter, und Adorno, Theodor, 1994, (Hrsg. von Loniz, Henri.) *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2013b, 野村修訳『ベンヤミン/アドルノ往復書簡(下)』みすず書房.)

Emrich, Wilhelm, 1981, *Deutsche Literatur der Barockzeit*, Königstein: Athenäum Verlag. (=1993, 道籐泰三訳『アレゴリーとしての文学——バロック期のドイツ』平凡社.)

遠藤 薫, 2013, 『廃墟で歌う天使』現代書館.

細見和之, 2014, 『フランクフルト学派——ホルクハイマー、アドルノから 21 世紀の「批判理論」へ』中央公論新社.

飯田道子, 2008, 『ナチスと映画——ヒトラーとナチスはどう描かれてきたか』中央公論新社.

道籐泰三, 2015, 『堕ちゆく者たちの反転——ベンヤミンの「非人間」によせて』岩波書店.

三島憲一, 2010, 『ベンヤミン——破壊・収集・記憶』講談社.

村上隆夫, 1990, 『ベンヤミン』清水書院.

おわりに

Adorno, Theodor, [1970] 2003, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2007, 大久保健治訳『美の理論』河出書房.)

Arendt, Hannah, [1951] 2008, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München: Piper. (=1972a, 大久保和郎訳『全体主義の起源 1——反ユダヤ主義』みすず書房; 1972b, 大島通義・大島かおり訳『全体主義の起源 2——帝国主義』みすず書房; 1974, 大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起源 3——全体主義』みすず書房.)

——, 1965, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking. (=1969, 大久保和郎訳『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』みすず書房.)

Benjamin, Walter, [1936] 1989, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,” *Walter Benjamin Gesammelte Schriften VIII · I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1994, 野村修編訳「複製技術の時代における芸術作品[第二稿]」『ボードレール他五篇——ベンヤミンの仕事 2』岩波書店, 59-122.)

Boehn, von Max, 1922, *Deutschland im 18. Jahrhundert Die Aufklärung*, Berlin: Askanischer Verlag. (=1984, 飯塚信雄・垣本知子・杉浦忠夫・高田淑・田崎剛・橘好碩・永井義哉・村山雅人・両角正司訳『ドイツ十八世紀の文化と社会』三修社.)

Elias, Norbert, [1969a] 1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 1*. Suhrkamp. (=1997,

- 赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳『文明化の過程(上)』法政大学出版局.)
- , [1969b] 1997, *Über den Prozess der Zivilisation, 2*. Suhrkamp. (=1978, 波田節夫・溝辺敬一・羽田洋・藤平浩之訳『文明化の過程(下)』法政大学出版局.)
- , [1989] 1992, (Hrsg. von Schröter, Michael.) *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Suhrkamp. (=1996, 青木隆嘉訳『ドイツ人論—文明化と暴力』法政大学出版局.)
- Fromm, Erich, 1941, *Escape from Freedom*. New York: Rinehart and Winston. (= [1951] 2003, 日高六郎訳『自由からの逃走』東京創元社.)
- Horkheimer, Max, und Adorno, Theodor, [1947] 2009, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer. (=2007, 徳永恂訳『啓蒙の弁証法—哲学的断層』岩波書店.)
- 細見和之, 2014, 『フランクフルト学派—ホルクハイマー、アドルノから 21 世紀の「批判理論」へ』中央公論新社.
- Martin, Jay, 1984, *Adorno*, Harvard University Press. (=2007, 木田元・村岡晋一訳『アドルノ』岩波書店.)
- 道籙泰三, 2015, 『堕ちゆく者たちの反転—ベンヤミンの「非人間」によせて』岩波書店.

初出

本研究を構成する論文の初出は以下。必要に応じて加筆・修正を行っている。

はじめに

(書き下ろし)

序章 17世紀以降の「知覚の媒体」の変遷に見る「大衆」

(書き下ろし)

第1章 18世紀啓蒙による概念化と暴力

—T.W.アドルノと M.ホルクハイマーの事例—

(2012年,「啓蒙と暴力—T・W・アドルノと M・ホルクハイマーの事例」『社会学史研究』日本社会学史学会, 34号: 53-68頁)

第2章 19世紀帝国主義時代の種族的ナショナリズム

—H.アーレントの「大衆」と暴力—

(2011年,「ハンナ・アーレントにおける暴力論について」『現代社会学』広島国際学院大学現代社会学部, 12号: 3-17頁)

第3章 20世紀ドイツの「国民的性格」の形成と「大衆」

—N.エリアスの暴力論の射程—

(2014年,「ノルベルト・エリアスの暴力論の射程—『編み合せ』概念を手がかりに」『社会学史研究』日本社会学史学会, 36号: 73-89頁)

補論1 ノルベルト・エリアスの「外的強制」に関する一考察

(2014年,「ノルベルト・エリアスの自己抑制論について」日本社会学史学会 2013年度第2回関西研究例会, 於追手門学院大学, 報告原稿)

補論2 ノルベルト・エリアス暴力論の日本での受容について

(2012年,「ノルベルト・エリアス暴力論の日本での受容について」『現代社会学』広島国際学院大学現代社会学部, 13号: 63-77頁)

第4章 権威主義的性格と自由からの逃走

—「死の欲動」をめぐるマルクーゼとフロムとの対立—

(2013 年, 「死の欲動と自己保存」『現代社会学』広島国際学院大学現代社会学部, 14 号:
19-32 頁)

第 5 章 W.ベンヤミンにおける「大衆」と暴力の関係について
(書き下ろし)

おわりに
(書き下ろし)