

一九三〇年代のホルクハイマーの批判理論的要請

——ヘーゲル弁証法的パースペクティブの受容の仕方をめぐるのルカーチ・マルクス主義、

フライヤー社会学との比較——

柚 木 寛 幸

1 はじめに

筆者は以前、『歴史と階級意識』(Lukács 1923 = 1991)を中心にG・ルカーチが一九二〇年前後に展開した西欧マルクス主義的議論と、『現実科学としての社会学』(Freyer 1930 = 1944)や『右翼からの革命』(Freyer 1931)などでH・フライヤーが一九三〇年前後に展開した社会学的(ないし保守革命的)議論との比較検証を行なった。その際、筆者は、近代資本主義下での物象化に対する歴史のおよび科学的危機意識をルカーチとフライヤーが共有しつつ、両者がともに、ヘーゲル弁証法哲学(その総体性概念と同一性哲学)と初期のマルクス社会学論を志向していたことについて論じた(柚木二〇〇三a)。そこで、ヘーゲ

ル弁証法的な主体と客体の同一性を歴史的、社会的過程において具現化することで物象化を克服すべき革命の主体として、ルカーチはプロレタリアートの階級意識を、フライヤーは民族の政治的意志を提示することにもなる(柚木二〇〇三b)。

本稿では、ルカーチ・マルクス主義およびフライヤー社会学と比較することで、M・ホルクハイマーの批判理論的議論を考察する。つまり、フランクフルト学派第一世代のリーダーとして批判理論の樹立を目指しておもに一九三〇年代にホルクハイマーが展開した西欧マルクス主義的議論を、ルカーチの西欧マルクス主義的議論およびフライヤーの社会学論との類似点および相違点を確認しつつ、見ていくこととする。

なお、ホルクハイマーとルカーチの関係⁽³⁾については、従来より検証されてきたといえよう。だが本稿で、フライヤーの社会学的議論との比較も絡めてホルクハイマーの議論を考察するのは、そのことによって、ホルクハイマーによる批判理論的要請の特徴がより明らかにできるのではないかと、筆者が考えたためである。⁽⁴⁾フライヤーとの比較はとくに、本稿後半部でホルクハイマーの社会実践論を考察する際に役立つことになるだろう。⁽⁵⁾

2 ヘーゲル弁証法的バースペクティブの再評価

ルカーチの『歴史と階級意識』の基底にあったのが、近代資本主義下での物象化に対する歴史的危機意識であることは、よく知られるところである。また、ヴァイマル末期にフライヤーが、社会学の現実科学としての再構築を試みるとともに、民族革命の必要性を唱えた際、その基底にあったのもやはり、ルカーチと同様の危機意識である(柚木二〇〇三a:七五―七七、二〇〇三b:一二七)。そしてホルクハイマーが西欧マルクス主義の一人の代表者だと一般的に目されるのも、その理由の一つには、物象化に対する危機意識をルカーチから継承していたことがある。⁽⁶⁾ホ

ルクハイマーの場合、この危機意識は、たとえば次の文章に如実にあらわれている。

今日では、人類の生活は、高度に発展した国々では経済的諸関係のために、若干の例外をのぞくと彼自身の意志によってはどうにもならないような因子に支配されている。個人的利益をめざす彼らの一切の配慮は経済恐慌その他の巨大な社会的事件に比すればじつに無力きわまるものである。したがって……われわれは、このような行為がほとんど絶望的狀態にある事実に関する明確な洞察の上に立たなければならない。(Horkheimer 1934 = 1974: 219)

ホルクハイマーは、近代資本主義のこうした状況下では、人間は、「自分の運命の主人ではなく、その奴隷である」ともいっている(Horkheimer (1935) 1968 = 1998: 152-153)。

ところでルカーチとフライヤーは、物象化に対する歴史的危機意識を共有することで、当時の社会科学の認識の過度の実証主義化に、物象化の危機への受動的、静観的性格

を見て取り、とかく問題視した。そこで彼らは、そうした認識もまた、近代資本主義下での物象化の一つの産物（イデオロギー）にすぎないと見た。またその原因が、カント哲学に由来する、主観と客観（当為と存在）の二元論化にあると考えた（柚木二〇三a：七七―七八、二〇三c：五七―六一）。そしてホルクハイマーにもまた、彼ら二人と同様の観点からの科学的危機意識を指摘できる。それは、次のようなものであった。

「思考と存在に関するデカルト的『二元論の実体化』(Horkheimer 1937 = 1974: 87) から出発した近代の社会科学的认识(87) (伝統的理論) においては、「主体と客体は、厳密に引きはなされている」(Horkheimer 1937 = 1974: 84)。しかし、主体と客体の、あるいは「理論と実践の分離」というのは、「むしろ」それ自体、歴史的現象である」(Horkheimer 1932 = 1999: 142)。にもかかわらず実証主義のようには、「当面の歴史的利害と闘争とを括弧に入れて度外視する」(Horkheimer (1935) 1968 = 1998: 122) ならば、その理論概念は、既存の支配的体制にただ黙従するだけの「物化されたイデオロギーに転化してしまう」(Horkheimer 1937 = 1974: 43)。

ここまで見たように、ホルクハイマーは、ルカーチやフライヤーと、物象化に対する歴史のおよび科学的危機意識を共有していた。そこでホルクハイマーが眼を向けることになるのは、ルカーチやフライヤーと同様、ヘーゲル哲学の弁証法的バースペクティブ（弁証法的方法）だったのである。

ホルクハイマーによると、ヘーゲルの弁証法的方法は、宗教や観念論哲学が措定するような究極的（客観的）真理と、相對主義的（自由主義的）な「市民的自己意識」による、「あらゆる命題、あらゆる理論はいつも『主観的』なものにすぎないとする見方」との「分裂を超越する実に壮大な試み」である。というのも、ヘーゲルによっては、孤立した個人の主観的な自己意識が限定的なものとされつつも、しかしそれがまったく破棄されるわけではなく、「そのつど真理の体系に受け入れられる」ためである。「ヘーゲルによると、真なるものは全体である」。だが、「世界の全内容を何らかの概念的普遍性に解消」しようとするような、ヘーゲル以前の観念論に見られた「独断論」とは異なり、ヘーゲルの弁証法的方法は、「絶対的で永遠的であるかのように装うものを、発展のなか、流動のなかで見るこ

とに導いたのである」(Horkheimer (1935) 1968=1998: 124-127)。

ところで、物象化が近代資本主義的社会構造に拘束された歴史的問題だということを強く自覚していたルカーチとフライヤーは、一方で、ヘーゲル哲学の弁証法的パースペクティブを評価しつつも、他方で、そこに根本的に見られた観念論性(非歴史性、非社会实践性)についてはとかく問題視した(柚木二〇〇三a: 八五-八七、二〇〇三b: 一一四、一一〇-一一二)。このことはいうまでもなく、ホルクハイマーも同様である。彼は、次のように釘をさす。「われわれの弁証法はもちろん、ヘーゲルの弁証法とは原的に区別されている」。なぜなら、絶対精神という「超時間的主観」を究極的前提とするヘーゲルにあっては、「一切の概念を契機として自己の内に含んでいるような唯一の偉大な進行があるだけであって」、それは「もはや歴史の内部に位置していない」からである(Horkheimer 1934=1974: 212-213)。このことについて、ホルクハイマーは、マルクスを引き合いに出しつつ、次のようにも論じている。

マルクスは正当にも、時代や社会を貫徹し、これらに意味を与えるような存在がありうるかの「とく信ずる確信を否定しようとしたのであった。このようなヘーゲル哲学の特徴は、まさに、彼にとっては観念論的妄想に思えたのである。ただ人間だけが、しかも人間「本質」ではなく、相互に依存し合う現実的人間、内的外的自然に依存する、ある特定の歴史的瞬間の人間だけが、行為し、思い悩む歴史の主体なのである。(Horkheimer 1930=1975: 160)

ところで、これまでに見てきたホルクハイマーのヘーゲル論(評価と批判)は、ルカーチやフライヤーのものともおおむね一致している。しかしホルクハイマーの場合、彼の次の立場ゆえに、ルカーチやフライヤーとは袂を分かつことにもなる。すなわち、ヘーゲル観念論哲学の下では、「歴史的に規定された個人の運命、現在および未来の社会における変化する状況は、過去の歴史の根底にあるとされる理念に比べると、むなしなもの、実体的ないものと」されかねない(Horkheimer (1935) 1968=1998: 156) ということを、ホルクハイマーが問題視したことである。

では、個人の実存性(幸福と苦悩)を重視しようというこの姿勢ゆえに、ルカーチやフライヤーとはどのように異なる議論の展開が、ホルクハイマーには見られたのだろうか。まずは、ヘーゲル弁証法的パースペクティブの受容の仕方の違いについて、つづいて、それゆえに生じた、社会实践の構想内容(社会实践の主体の性格)の違いについて、以下においては順次、考察していきたい。

3 ヘーゲル同一性哲学の拒否

物象化への危機意識を共有することで、ルカーチやフライヤーと同様にホルクハイマーは、ヘーゲルの弁証法的パースペクティブが今一度、かえりみられる必要があると考えた。しかしその際、それをどのように受容するのかという段になると、ホルクハイマーは、ルカーチやフライヤーとは異なる見解を示すことになる。このことはまず、ヘーゲルの総体性(全体性)概念への見解の違いに見て取ることができよう。

ホルクハイマーによると、「自分の思考はあらゆる存在の本質的諸特徴を把握しており、それらの特徴の統一は、個体の生成と消滅「個人の生死」に関係なく、体系の形を

とって現れるような完全なヒエラルキー・全体性として存立する、というヘーゲルの見方は、その根底に存する現世の諸関係「状況」を思考の上で永遠化することに等しい」。ヘーゲルのこうした見方からすると、「永遠の意味を観想するならば、個人は個人的にいかにも悲惨な境遇にあると心安らかなはずだ」ということになる。これがヘーゲルの総体性概念の持つ「独断論的、形而上学的な特徴」である(Horkheimer (1935) 1968:130)。

このようにホルクハイマーは、「個別的なものは普遍的なものに劣る」ととかく見なされることで、「個々人が犠牲とされ、放棄され」かねない(Horkheimer (1931) 1988:24)という点に、ヘーゲルの総体性概念がはらむ危険性を見た。それに対してホルクハイマーは、「いわゆる『全体性』の認識やら、全体的かつ絶対的な真理などではなく、特定の社会状態の変革こそが」、マルクスの「学問の意図であった」(Horkheimer 1930:1975:143)とも指摘している。

ルカーチとフライヤーは、ヘーゲルの総体性概念を自らの社会理論に積極的に導入した結果、マクロ的観点に立った歴史哲学的考察(方法論的全体主義)を重視した(柚木

二〇〇三a・七九―八二)。だがその反面、前述したように当時の社会科学の認識の実証主義化をことさら問題視したことで、ミクロ的観点に立った経験的、実証的考察(方法論的個人主義)を過度に軽視する傾向もあった。そしてホルクハイマーも、個別的(ミクロ的)なものと全体的(マクロ的)なものとの弁証法的連関が当時の実証主義的観点では忘却されかねないという問題意識については、ルカーチやフライヤーと共有していた。そこでホルクハイマーにもたしかに、ヘーゲル弁証法的な総体性概念に再注目しようとした節が見られた。

だがルカーチやフライヤーとは異なり、ホルクハイマーにとってあくまで重要だったのは、ヘーゲルの総体性概念そのものではなく、その概念がそもそもよって立つ弁証法的パースペクティブ(弁証法的ダイナミズム)であったといえよう。だからホルクハイマーは、ヘーゲル的な総体性概念への偏重には疑問を投げかけ、社会的現実に対するマクロ的観点のみならず、ミクロ的観点も同時に重要だと考えた⁽¹⁰⁾。また、フランクフルト学派の批判理論の究極的課題として、後にも見るよう、社会的現実における個人の苦悩の克服ということが掲げられる。そしてこうした観点より

ホルクハイマーがさらに批判の眼を向けることになるのは、ヘーゲルの同一性哲学である。

ホルクハイマーが考えるに、「我々の知は完結することなどなく、概念と存在の間には止揚しえぬ緊張があるのだから、いかなる命題も、完全なる認識という高みを求めてはならない」(Horkheimer (1933) 1988: 87)。「思考内容が同時に思考される対象になることはない——思考内容が存在するに至ることは決してない」のである(Horkheimer (1935) 1968 = 1998: 132)。にもかかわらずヘーゲルは、「自」の同一的な無限なる主体の自「意識」をもってはじめて、「あらゆることを知ることができる」ということに固執する。だが思考と存在の同一性に関するヘーゲルのこの主張は、結局のところ、「観念論的神話」以外のなにもでもない(Horkheimer (1932) 1987: 297-298)。したがってヘーゲルの同一性哲学は、「観念論者には満足を与えるだろうが、史的唯物論者には憤慨に近いものを感じさせるだけ」である(Horkheimer 1942 = 1975: 32)。

先に見たように、ルカーチやフライヤーの場合も、ヘーゲル哲学の観念論性については問題視した。しかしだから

といつて彼らは、ヘーゲルの同一性哲学そのものを否定したわけではけつてない。むしろ、自らの社会理論において、そのさらなる発展を目論んだ。つまり彼らは、後に見るように、ヘーゲル同一性哲学の実在論化(唯物論化)を試みることで、歴史的、社会的次元における主体と客体の同一化の実現(およびそのことをつうじての物象化の克服)を目指したのである。それに対するにホルクハイマーの場合、ヘーゲルの弁証法的パースペクティブを継承しつつも、同一性哲学については拒否することになる。この点に、ルカーチやフライヤーに対するホルクハイマーの重要な違いがある。

ホルクハイマーが考えるに、実際の歴史的、社会的過程においては、人間の認識は「歴史的諸条件に制約されている」ことから、その過程においては、主体と客体が「完全に一致するような場合」などないことを肝に免じなければならぬ。またその上で、主体と客体の関係を可変的で緊張したものとしてとらえなければならぬ(Horkheimer 1934 II 1974: 218)。だから、「主体と客体の同一性」を前提とするような新旧の形而上学的思考とは違い、「唯物論(11)は、概念と対象の間には止揚しえぬ緊張があることを認識

することで、精神の無限性への信仰に対して批判的に自己防衛」しなければならない(Horkheimer (1933) 1988: 87)。

そこでホルクハイマーが行なった批判理論的要請とは、次のようなものであったといえよう。つまり、主体(主観)と客体(客観)、個別的なものと全体的なもの、哲学と科学、理論と実践など、当時のドイツの認識論的議論において問題になっていたこれらの二項対立について、両項をたんに分裂的(二元論的)に扱うのではなく、さりとて両項を安易に同一化したり、どちらかに一元化するのではなく、あくまで両項の「差異と同一性」(Schmidt 1970 = 1975: 32)を相対的に認識した上で、両項を弁証法的(相關的)に結びつけつつ、両項間の緊張関係をどこまでもとらえつづけなければならないというものである(12)。

とところで、ここでもう一つ付言しておきたいことがある。それは、ホルクハイマーも実は、ヘーゲル弁証法的な主体と客体の一致を、未来の一つの可能性(ユートピア)としては必ずしも放棄していたわけではないということである。そのことは、たとえば次の文章に読み取れよう。

いっそうすぐれた現実を事実として実現しようとする主体と、この現実を表象する主体とは、同じ一つの主体なのである。今日のカオス的経済における思考と存在、悟性と感性、人間的要求とその満足との謎にみちた一致、市民的時代においては、偶然として現われる、この一致は、未来社会においては理性的意図とその実現の関係になるはずである。こうした未来を実現する闘いが、この一致を断片的にでも反映するのは、全体としての社会の再形成に自らを関係づける意志が、この再形成へ導くべきはずの理論と実践の構造の中で、すでに自覚的にものをいうことによるのである。(Horkheimer 1937=1974: 71)

にもかかわらずホルクハイマーは、次のように釘をさすことを忘れなかった。物象化の時代たる現代においては、主体と客体の一致(もしくは後に見るよう、「自由人の共同体としての未来社会」の実現)について批判理論は、現時点では「いかなる確証をもたない」(Horkheimer 1937=1974: 71)。したがってそれは、「未来の問題」ではありえても、「現在の問題」ではな(Horkheimer 1937

1974: 63)。

「すべての希求と希望を離れては、人間の真の思想といえども人間自身に価値がない」(Horkheimer 1934=1974: 232) ということは、ホルクハイマーの頭からつねに離れなかったイデーだろう。そしてこの彼もまた、ルカーチやフライヤーと同じように、主体と客体の同一化というヘーゲル観念論的イデーを、未来における一つのユートピアとして共有していた。しかしホルクハイマーの場合、そのユートピアの主観性が強く考慮されたことで、それをたえず禁欲すべきことが、換言するならば、自らのユートピア的イデーと実際の社会的現実との間に現に横たわる緊張関係(弁証法的関係)を自覚しつづけなければならないことが説かれたといえよう。

4 プロレタリアート革命の否定

ホルクハイマーは、ルカーチやフライヤーと同様、ヘーゲルの弁証法的パースペクティブを継承しつつも、彼ら二人とは異なり、その同一性哲学(もしくは総体性概念への偏重)には批判的態度をとった。そしてホルクハイマーのこの認識論的見地は、彼の社会実践論にも深く影響するこ

となる。それでは次に、このことについて見てみよう。

ホルクハイマーは、当時（とくに一九三〇年代以降）の先進諸国（欧米やソ連など）に、社会国家化（福祉国家化）ないし管理社会化（大衆社会化）の進展を見て取る。

そして彼は、そうした傾向ゆえに、それらの諸国を権威主義的国家と称する。この権威主義的国家について、ホルクハイマーはまず、次のように説明している。

「現代の権威主義的国家とは、国家資本主義のことに他ならない」。それは、「独占資本主義から国家資本主義への移行に際して、ブルジョア社会が示すことになる最終形態」である。国家資本主義という「独特な社会構造」を持った今日の時代においては、「時宜にかなった計画経済」の方が、自由主義経済的な「市場の残滓よりも、よりよく大衆を養うことができ、この計画経済によってより裕福な生計を立てさせることができる」と考えられるようになる（Horkheimer 1942 = 1975: 10-12）。

権威主義的国家（国家資本主義）が台頭してくることで、このように一見、大衆の生活水準は向上するかのようと思われる。だが、他方では、「順応こそ、資本主義社会のなかで繁栄をとげるための、個人と組織が支払わなければな

らぬ代償であった」（Horkheimer 1942 = 1975: 15）とホルクハイマーはいう。この権威主義的国家の台頭を、それで

は彼はどうして問題視したのか、より詳しく見てみよう。そのことはまず、彼の以下の議論から読み取ることができる。

マルクス主義では元来、「資本主義的世界秩序の自然的な経過」に乗じて、「労働者は決してこれ以上己れを物象化するとはありえない」状況におかれていき、ついには「団結したプロレタリアート」による「国家資本主義的隷属の根絶という人為的な終末がおとずれる」と史的唯物論的に考えられていた。だが実際のところ、「労働組合や左翼諸党派」といった「プロレタリア諸組織」は、「団結せるプロレタリアートの意志的課題、つまり、階級社会一般に対する抵抗をほとんど貫徹させることなく」、むしろ「経済の変動に追隨してきただけであった」。「自由主義体制のなかにおいて、プロレタリアートの諸組織は、さまざまな改良を目指した」のである。その際、「左翼政党は社会立法のために努力し、労働者階級の生活は、資本主義の下で楽なものになる、と噂されるようになった」。このようにしてプロレタリアートの「巨大革新組織は、社会化（Gesellschaftung）の理念を推し進めることになった」。

「だが、この社会化の理念たるや、国家資本主義における国有化、民族化、社会化とほとんど区別がつかないものであった」。こうして「革命への幻想が事実の基盤から離れてしまうや、その幻想は、現存する国家機構を党と労働組合の官僚政治に置き代えてしまったのであり」、そのことで「人間は客体となり、場合によっては、人間自身にとっての客体となってしまうた」のである(Horkheimer 1942=1975:10-13)。

このようにホルクハイマーは、労働組合運動や議会戦術などに依拠したマルクス主義の改良主義的傾向(社会民主主義)に着目し、この傾向ゆえに、マルクス主義(その社会運動)が既存の資本主義体制にしないで組み込まれていき、やがては社会国家化の進展の下、国家資本主義と合流していく様を描き出している。マルクス主義の改良主義的傾向に対する批判は、『歴史と階級意識』など、一九二〇年前後のルカーチにも見られた。つまりその傾向を、プロレタリアートの真の階級意識が成立することへの阻害要因だと、ルカーチは見なした。とはいえルカーチの場合、物象化を克服すべきプロレタリアートの階級意識の革命力(主体と客体の同一性)そのものが疑われることはなかった(柚木二〇〇三b:一一四-一一六)。だが、ファシズ

ムの台頭を目的とした一九三〇年代(とくに後半)以降のホルクハイマーの場合、「独占資本主義の諸関係と権威主義国家の抑圧装置」を前にしては、アトム化された「個人はもはや、自分の考えというものをもち」ず、したがって「労働者の無力」も明らかかなものとなっている(Horkheimer 1937=1974:94) というペンシスティックな展望を披露することになる。⁽⁸³⁾

ところでここで一つ注目すべきは、マルクス主義的社会運動(プロレタリアートの階級意識)の衰退というこの時代診断をめぐっての、ホルクハイマーとフライヤーの類似性である。一九三一年の『右翼からの革命』でフライヤーは、プロレタリアート階級を主体とした左翼からの革命が崩壊しつつあることを論じた。その際、その論拠としてフライヤーが指摘したのは、社会国家化(労働組合運動や社会政策などの発展)をつうじて、プロレタリアートが既存の資本主義体制に取り込まれつつあるということであり、したがってプロレタリアートの階級意識の衰退ということである(柚木二〇〇三b:一一六-一一八)。

だがフライヤーの場合、社会国家化の進展という歴史的

情勢ゆえに、プロレタリアート(その階級意識)の革命力(主体と客体の同一性)が否定されつつも、その一方で、それに代わって、ヘーゲル弁証法的な主体と客体の同一性を歴史的、社会的過程で具現化させ、物象化を克服すべき新たな革命(右翼からの革命)の主体として、民族(その政治的意志)が登場してくることにもなる(柚木二〇〇三 b・一八―二四)。それに対してホルクハイマーの場合、プロレタリアートによる革命が否定されるのは、たんにその歴史的限界ゆえのみならず、先ほど見たようにヘーゲルの同一性哲学そのものが拒否されていたことにもよる。ホルクハイマーは、社会実践(物象化という歴史的事態の克服)の見地から見て、ヘーゲルの同一性哲学がはらむ問題点について、次のように述べている。

近代の「市民的経済様式」においては、「人間の共働」の過程が、「人間自身から疎外され」、「変えようのない自然的暴力、超人間的運命として現れる」。ヘーゲルはなるほど、弁証法的方法をもってして、主体と客体の矛盾という、この物象化的構造を明らかにした。しかし彼は最後には、主体と客体が同一的な「絶対精神を最高の実在として定立する」ことによって、その矛盾を「宥和させている」。

しかしそのことで、ヘーゲルにおいて理性は、批判的であることをやめてしまう。「人間の存在の仕方」に現実が存在しつづける諸矛盾、自分自身によって生み出された諸関係に対する個人の無力に直面してみれば、こうしたヘーゲルの解決は、哲学者の私的主張、哲学者の非人間的の世界との個人的「結」でしかないのである(Horkheimer 1937: 1974: 54-55)。

このようにホルクハイマーは、主体と客体の同一化というヘーゲルのテーゼとは結局のところ、社会実践(個人の主体的実践性)の放棄に行き着きかねないものだと考えた。そこでホルクハイマーは、ヘーゲルのいう「理念と現実の一致」とは実は、近代資本主義下での搾取を普遍化させてしまふものだともいっている(Horkheimer 1942 = 1975: 33)。そしてホルクハイマーによるこのヘーゲル同一性哲学批判は、先ほど見たような当時の社会国家化を一つの論拠としつつ、ルカーチ的なプロレタリアート革命論(プロレタリアート階級の主体と客体の同一性)に対する次のような批判へとつながっていく。⁽⁴⁾

「プロレタリアートが、窮乏と不正の存続および拡大としての無意味を自分自身でどれだけ経験しようとも」、現

代の社会においてそのことは、「正しい認識のいかなる保証をも形づくらない」。にもかかわらず、「プロレタリアートの創造力をただ感嘆的にほめたたえ、プロレタリアートに身をあわせ、プロレタリアートを聖化することに自分の満足をみつけだす知識人は、「既成事実への奴隸的隷属におちこんでいる」(Horkheimer 1937=1974: 66-67)。

では、なぜホルクハイマーは、物象化に対する危機意識をルカーチやフライヤーと共有しつつも、ルカーチ的なプロレタリアート革命論に対して、そしてヘーゲルの同一性哲学に対して批判的に対峙することになったのだろうか。その理由の一つには、一九二〇年代はじめまでのルカーチはもちろんのこと、一九三〇年代はじめのフライヤーでさえ、いまだ理解しえなかったろう、ナチズムやスターリニズムなど、一九三〇年代のヨーロッパ、いやまさに人類そのものに襲いかかったファシズム(全体主義)の恐怖があったことはいうまでもない。ホルクハイマーは、戦間期のドイツで一つの時流をなしていた非合理主義の全体主義⁽¹⁵⁾的思潮について、次のように述べている。

非合理主義では、個人は全体社会に依拠していることから、「全体への注意が個人の自己関心への配慮に先立たな

ければならない」というふう⁽¹⁶⁾に考えられる。しかし今日、「解決すべき課題はこうした利己心の抑圧ではなしに、こうした矛盾の克服である」。「非合理主義は、それなのに、個人の自己保存の権利を否定し、全体の中に、直接的に、いっさいの人間活動の意味と目標をみようとす⁽¹⁷⁾る」。だが、このようにして非合理主義が重きをおく「全体、『共同の利益』への献身は悪しき支配にとって、じつに都合のよい原理である」。なぜなら、「全体への献身はそれが人間の幸福と不断に連帯していないかぎり、自利心と同様に独断的」でしかないからである (Horkheimer 1934=1974: 221-222)。

このようにホルクハイマーは、個々人の幸福と苦悩(実存性)を虚偽のものとしか見なさず、それに概して見向きもしないような全体主義的思潮に反発した。ホルクハイマーによる全体主義的思潮へのこの批判にはまた、物象化した現行の資本主義体制(ゲゼルシャフト)を、個々人と民族全体が一体化した民族共同体(ゲマインシャフト)をアンチテーゼとしてぶつけることで克服しようというフライヤー的な民族革命論に対する批判も読み取ることができるといえよう。だがこのことは、ホルクハイマーからすれ

ば、プロレタリアートの集団的な階級意識やその前衛たる共産党を、個々人と階級全体の一体化を実現させうるものとして過度に特権化してしまいかねないルカーチ的なプロレタリアート革命論にも、あてはまらないわけにはいかなかった。

ホルクハイマーによると、右翼の「権威主義的青年の諸同盟」にとどまらず、「少なからざるマルクス主義者たちもまた」、「一つの偉大な党、多くの尊敬を一身に集めた一人の指導者、世界史、あるいは無誤謬の理論といったものとともにあるという感情なしには」いられない (Horkheimer 1942 = 1975: 41)。だが、もしそうなら、「彼らが『労働民主制』をどれだけ誠実に志していようと」、彼らが「指し示さなければならぬはるかなる地平の理想像は、あたかも蜃気楼のごとく疑わしいものになってしまう」 (Horkheimer 1942 = 1975: 47)。

ホルクハイマーは、フライヤーと同様、プロレタリアート革命を否定した。だがホルクハイマーの場合、いうまでもなく、フライヤーのように民族革命論に突き進むことなどなかった。その理由としてはもちろん、ナチス政権誕生の結果、ドイツなどでユダヤ人迫害運動が激化し、ホルク

ハイマーやその仲間たちも苦難の亡命生活を強いられたことがある。だがそのこととともに、ヘーゲル同一性哲学の拒否(個人倫理的禁欲)というホルクハイマーのこの姿勢が一つの歯止めとなったともいえるのではないだろうか。なぜなら、そのヘーゲルのユートピアが実際にともないかねなかったろうある種の画一化、全体主義化とは、当時のホルクハイマーの目には、新たな形での物象化(個人の抑圧)として映ったからであり、ゆえにけっして許容しうるものではなかったからである。

5 批判主体としての個人の孤立化

一九三七年にホルクハイマーは、次のような時代診断を下している。近代の「商品経済という根本形式は」、「人間の諸力の上昇と展開、個人の解放の時代をすぎ、人間の自然支配の力を大きく拡張させたあと、最終的にはそれ以上の発展をおしとどめ、人類をして新しいパーバリズムの時代へと追いやる」 (Horkheimer 1937 = 1974: 82)。

このようにホルクハイマーは、物象化の蔓延、そしてその一つの産物ともいえようファシズム(権威主義的国家)の台頭という当時の社会危機に直面する中、「何故に人類

は、真に人間的な状態に踏み入っていく代りに、一種の新しい野蛮な状態へ落ち込んでいくのか」(Horkheimer und Adorno 1947 = 1990: ix) という有名な問いとともに始まるT・W・アドルノとの共著『啓蒙の弁証法』へとつながっていく時代診断を披露している。それでは、この危機の時代のさなかにあって、一九三〇年代のホルクハイマーは、批判理論に対していかなる社会実践的要請をしたのか、だがそこにはまた、いかなるジレンマが含まれることにもなったのか、最後について考察してみたい。

ホルクハイマーは、批判理論が、理論と実践の二元論を乗り越えることで、「偉大な歴史的変革の主体の自己認識」(Horkheimer 1937 = 1974: 87) たらなければならぬという。彼によると、「批判理論が達成したいと願う目標」とは、「理性的状態の実現」である。つまり目指すべきは、「自由人の共同体」(Horkheimer 1937 = 1974: 70-71) として「理性的に組織化された未来社会」(Horkheimer 1937 = 1974: 89) の実現である。

だが、こうした未来の一つのユートピアが実際に実現するかどうかわからないについては、現時点ではいかなる確

証もないことをホルクハイマーが釘をさしたことについては、前述したとおりである。では、そうしたユートピアを抱きつつ、にもかかわらず同時にそれを禁欲しつつ、現代の社会的現実の変革を目指しうるような主体(批判主体)として彼が期待したのは、いかなる存在だったのだろうか。先に見たように、ヘーゲル同一性哲学に依拠しつつ、ルカーチのようにプロレタリアートに、もしくはフライヤーのように民族に希望をたくすことは、ホルクハイマーによって拒否された。そこでホルクハイマーが、社会変革の主体として希望をたくすことになるのは、特定の時代と社会層に属した特定の個人(Horkheimer 1934: 216) である。換言するならば、社会的生活過程の中にあって、それと相互制約的関係にある個人(巖谷 2001: 190, 193) である。ホルクハイマーによると、批判理論は、「意識的に特定の個人を主体としている」。ただし、この批判主体としての個人は、「市民哲学の自我のような点的存在ではない」。それは、「他の諸個人や諸集団と現実的関係をむすび、特定の階級と対決し、このような媒介を通じて、最終的には社会的全体と自然の両方への葛藤にまきこまれている個人⁽¹⁶⁾」(Horkheimer 1937 = 1974: 63)。

それでは、なぜ、この歴史拘束的個人こそが、現代の批判主体たりうると、ホルクハイマーはいうのだろうか。その個人が必然的に持っているはずの特定の「利己心」が現存世界における個人的努力の絶望性の自覚として、活動へ駆りたてる動力をなしているからである」とホルクハイマーはいう。ただしその際、彼は、「同時にこうした利己心（自己関心）は市民的時代に特徴的であった形態を喪失して、その反対物（総体への関心）となる」必要があるとも注意している（Horkheimer 1934: 219-220）。批判主体としての特定の個人の妥当性について、ホルクハイマーは次のようにも論じている。

権威主義的国家（国家資本主義）の時代においては、「大衆党などはたかだか支配者へと溶解して行くにすぎない」。それに比べれば、「孤立化された人間の活動の方が、解放の準備に寄与するかも知れない」（Horkheimer 1942 = 1975: 24）。その時代には、「すべての人々は個々ばらばらにされ」、「アトム化され」てしまう（Horkheimer 1942 = 1975: 39）。だが、それだからこそ、かえって「個人は力でもある」。というのも、「すべての個人は言葉以外に武器を持っていない」のだが、「その言葉が国内

の野蛮人、国外の文化人によってはやされればはやされるほど、それだけその言葉はふたたび広く認められるようになる」からである（Horkheimer 1942 = 1975: 49）。

しかしここでホルクハイマーは同時に、次のことも認めるをえない。「自己認識的個人から成立する社会」（近代市民社会）の「没落期」（Horkheimer 1934 = 1974: 236）たる現代においては、「もっとも現実的で、歴史の状況をもっとも深く把握し、もっとも未来にとんだ思考」の担い手が、実に皮肉なことにも、かえって孤立化せざるをえないかもしれない。にもかかわらず、この孤立化という「重荷」（Horkheimer 1937 = 1974: 67）を批判主体としての個人は耐えぬかなければならない。

このようにホルクハイマーは、物象化とその一つの産物たる権威主義的国家から人間を解放し、その自由を実現しようという個々人による「生活の人間化闘争」（Horkheimer 1934 = 1974: 232）には、将来の成功へのいかなる保証もないのだということを釘をさす。だがホルクハイマーはいう。

大衆の状況がますます絶望的となるに伴い、最終的に

個人に残されているのは、二つの行動の仕方のうちから
 の選択だけである。まず第一には、現実の情勢に対する
 意識的闘争である。——この戦いには、市民道徳の積極
 的な要素である自由と正義の要求が直接に含まれている
 が、しかしそのイデオロギーの実体化は破棄されている。
 第二は、この道徳とそれに適合した位階秩序への不壊の
 信仰告白である。——これは、自らの具体的存在に対す
 る密かな軽蔑と、他者の幸福に対する憎悪に行き着く。
 すなわち、近代の歴史上、快樂で幸福な者すべての実際
 の根絶、野蛮と破壊という形でくり返し現れた、ニヒリ
 スムである。(Horkheimer (1936) 1968 ≡ 1994: 158)

ホルクハイマーの選択が第一のものであったことは、い
 うまでもない。それゆえに彼は、次のことを訴えることに
 なる。すなわち、批判主体としての個人は、孤立化という
 重荷をも耐えぬき、権威主義的国家によっていったんは破
 壊された「コミュニケーション」を自らのあくなき言論活
 動によって回復しようとしなければならない、そしてその
 ことをつうじて、「もはや自由を考えることができなく
 なっている」権威主義的国家の抑圧 (Horkheimer 1942

≡ 1975: 46) から自らを解放しようとしなければならない、
 ホルクハイマーはこう訴えたのである。

6 まとめ

一九三〇年代のホルクハイマーは、物象化の進行とその
 一つの帰結たるファシズム(権威主義的国家)の台頭とい
 う、当時の社会危機を克服すべき批判主体として、社会的
 現実全体の問題と自らの利己心(関心)とが弁証法的に連
 関しあっていることを自覚しえた個人、そうした一つの倫
 理的存在に希望を託すことになる。しかしそれは、彼自身
 も認めたように、ある意味、絶望的な希望といった感さ
 え、いなめないものであった。なぜなら、ルカーチやフラ
 イヤーとは異なり、ヘーゲル的な主体と客体の同一化とい
 う一つのユートピアが個人倫理的に禁欲されたことで、ホ
 ルクハイマーの批判理論は、「孤立した個人の自己意識の
 レベルで遂行される」(大貫一九八七: 八二) しかなかっ
 たのであり、だがその結果、批判理論の実践主体を歴史的
 に具体的な存在としては確定できない(清水一九八六: 七
 二) というジレンマに、ホルクハイマーが陥らざるをえな
 かったからである。

だがホルクハイマーがこのようにして陥ったジレンマは、実はある意味では、ルカーチやフライヤーにも同様に指摘することができる。なぜなら、ホルクハイマーと同様、ルカーチとフライヤーもまた、ヘーゲル観念論哲学のマルクスの實在論化（唯物論化）の不可欠性（別の言い方をするなら、進歩史観の放棄）を明確に自覚していたことで、彼らが期待したプロレタリアート革命や民族革命が社会的現実の中で実際に成就しうるかいなかという段になると、そこにかかざる保証もないことを、ルカーチとフライヤーは暗に認めざるをえなかったからである。⁽¹⁷⁾

また、ルカーチとフライヤーのこのジレンマは、『戦術と倫理』(Lukács (1919) 1967-1976) でのルカーチの知る (Wissen) という概念と、『現実科学としての社会学』でのフライヤーのエトス科学 (ethische Wissenschaft) という概念とに共通してまつわる次のジレンマへと、根本的につながっていく。ルカーチは知るといふ概念（現にある歴史哲学的な状況についての正しい認識）をもってしてマルクス主義者たちに対して、フライヤーはエトス科学という概念（現代の意志内容の予見的提示）をもってして社会学者たちに対して、個人の倫理的自覚と社会的現実への

科学的認識との接合の必要性を訴えた（その際、ルカーチとフライヤーがともに依拠したのは、ヘーゲル同一性哲学である）。しかし他方で彼らは、いまだ近代市民社会的（物象化的）時代たるこの現代において、認識者個々人が示す一つの客観的可能性（ルカーチの場合、現にある歴史哲学的状況、フライヤーの場合、現代の意志内容）が将来、実際に妥当しうるものであるかどうかに関しては、まったく不確定でしかないと認めざるをえなかった。にもかかわらず倫理と科学の接合を目指そうという中、結局、彼らが最後の拠り所としたのは、認識者個々人の倫理的決断（その不確実性にもかかわらず、未来社会に向けての一つの可能性を示していかなければならないという、認識者個々人の決意）だったのである（柚木二〇〇三c・六九—七一）。

したがって、ルカーチとフライヤー、それにホルクハイマーがともに抱え込むことになった一つのジレンマとは、物象化を眼前にしている認識主体の孤立化といえよう。なぜなら、彼らの措定する社会科学の認識主体が、近代資本主義社会における物象化の克服（人間の解放と自由の実現）をいくら目指そうとも、その一方では物象化が社会全体に

蔓延しつつあるという、この実にペシミスティックなる展望の下でその試みを遂行しようとするかぎり、次のジレンマは不可避だったからである。つまり、彼らが期待する認識主体は、孤立化せざるをえない、つまりは実に皮肉なことにも、かえって物象化(社会的現実と個人倫理的自覚の乖離)という事態に巻き込まれかねない(少なくとも、そうした危険性にたえず、さらされつづけている)ということである。⁽¹⁸⁾

そしてこのことは、ルカーチ、フライヤー、そしてホルクハイマー自身にも当然、あてはまらないわけにはいかなかった。しかしながら、彼らの議論が展開されていった歴史的背景には、次のことがあったことも忘れられてはならない。つまり、第一次大戦の予想だにせぬ総力戦化とロシア革命の勃発に端を発し、世界恐慌の衝撃とファシズムの台頭をへて、やがては第二次大戦へと突き進んでいくことにもなる、当時の激動のヨーロッパ情勢である。この危機の時代に生きた彼らからすれば、それをなんとか克服しなければならぬという、一人の社会学者としての底知れぬ切迫感ゆえに、認識主体(その個人倫理的決断)の孤立化というこのジレンマに陥ることもあえて辞さなかったと

もいえるのではないだろうか。

(1) ルカーチとフライヤーの類似点としては、M・ヴェーバー社会学の合理化テーゼや理念型概念、権力(支配)概念から両者が影響を受けていたことも指摘できる。

(2) ホルクハイマーは、一九四一年の春に亡命先のアメリカでニューヨークから南カリフォルニアに移住しているのだが、この頃を境にして、彼の思想には根底的な変化が生じたといわれる。そこで、『啓蒙の弁証法』(Horkheimer und Adorno 1947=1980) など、一九四〇年代以降に見られる自然存在論や諦観的態度と対比する形で、それ以前(おもに一九三〇年代)の社会哲学復権という企図や、社会実践との連関をより堅持しようとする態度が、戦闘的唯物論とか学際的唯物論の名で呼ばれてきた(森田二〇〇〇:一三三、清水一九八六・八三)。本稿では、おもに一九三〇年代に展開された、後者の彼の議論を取り扱うことになる。ただし、一九四〇年のW・ベンヤミンの自殺直後に執筆されたとされる「権威主義的国家」(Horkheimer 1942=1975)も、本稿での考察対象に加えた。

(3) ホルクハイマーが一九二〇年代に、『歴史と階級意識』などのルカーチの著作にどのように接していたかについては、西角純志の「ルカーチとフランクフルト学派」(西角二〇〇三:一八四)を参照。

(4) フライヤー社会学とホルクハイマー批判理論の関係が考察された先行研究としては、M・グリミンガーの『革命と諦念』がある。この書でグリミンガーは、フライヤーとホルクハイマーの間に次の類似点を指摘している。第一に、一方で新右翼的(保守革命的)立場にあったフライヤーの社会学と、他方で新左翼的(西欧マルクス主義的)立場にあったホルクハイマーの批判理論が、実は同様に、マルクス主義と実存主義から強い影響を受けた産物(混合物)だったという点である(Grimminger 1997: 21)。第二に、フライヤーとホルクハイマーが、M・ヴェーバーからは「認識の(Kognitive)疎外」マルクスからは「生活世界(Lebensweltliche)疎外」に対する問題意識を受け継いだ上で、「後期市民文化」(近代資本主義)に対する批判的見地から、ヘーゲル・マルクス主義的議論を展開したという点である(Grimminger 1997: 26, 34, 268)。フライヤーとホルクハイマーの間にグリミンガーが指摘するこうした類似点については、本稿での筆者の見解とも基本的には一致している。ただグリミンガーの前掲書と本稿とは、次のような着眼点のズレも見られる。まず、グリミンガーの書では概して、ヘーゲルの同一性哲学に対してホルクハイマーが批判的立場をとっていたことが軽視されている。したがってまた、フライヤーが物象化の克服に

向けて主体と客体が同一的な民族による革命の必要性を唱えたのと同じような観点より、ホルクハイマーの場合は、プロレタリアートによる革命に期待をかけていたことが指摘されている(Grimminger 1997: 174)。これは、グリミンガーが、プロレタリアートによる革命への希望をまだ失っていないかった初期(遅くとも、一九三〇年代半ばまで)のホルクハイマーの立場に着目していることによる。

(5) 本稿で筆者が、ホルクハイマーの議論の比較対象として、彼と同様に西欧マルクス主義者であるルカーチの議論のみならず、さらには一見、相反するイデオロギー的陣営(保守革命論)に属していたと思われるフライヤーの議論を取り上げるのには、次のような理由もある。つまり、第一次大戦の敗北や、ロシア革命とドイツ革命の勃発などをつづじて不安定化した戦間期のドイツ社会においては、知識人たちの間に、従来の左右のイデオロギー的枠組みではおしはかることのできないような危機意識の共有が見られたのではないかという筆者の問題関心である。

(6) 森田数実がホルクハイマーの「権威と家族」(Hornheimer (1936) 1967 || 1970) について指摘しているように、ホルクハイマーは、ルカーチ的な物象化論を権威論(権威主義的国家論)として読み替えることで、理性(市民的思考)に基づく孤立的個人) に対する権威(権威主義的国家)

の勝利という、近代市民社会の結末の解明を試みることに
もなる(森田二〇〇〇:一〇四、一九四)。

(7) ルカーチとフライヤーは、当時の社会科学的認識への
そうした危機意識ゆえに、M・ヴェーバーによる社会学
(社会科学)への価値自由の要請(個人倫理的価値判断と
科学的事実認識の峻別)を批判することにもなる(柚木二
〇〇三:五九一―六一、七七)。そしてこのことは、ホル
クハイマーにも次のように見られた。つまり、相対主義的
な「不偏不党の態度は、ある党派への加担を意味し、無差
別の客観性は、主観的な態度決定を意味する」(Hork-
heimer (1935) 1968=198:132)と考えていたホルクハ
イマーは、「マックス・ウェーバーの目的設定と科学との
徹底的分離は納得できない」(Horkheimer 1984=1974:
228)と述べている。

(8) 「伝統的理論と批判的理論」(Horkheimer 1937=1974)でホルクハイマーは、伝統的理論という言葉をも、自然科学的思考を範としたベーコンやデカルトに始まり、ドイツ観念論(カント、ヘーゲル)をへて、実証主義・経験主義(J・S・ミル、H・スペンサー、新カント派)、プラグマティズム、フッサール現象学、それに社会学(F・テンニエス、E・デュルケーム、A・ヴェーバー)にいたるまで貫徹された一つの近代的思考傾向を指すものとして

使用している(清水一九八六:五一―五二)。とはいえ、
その際、ホルクハイマーの念頭に強くあったのは、ルカーチ
やフライヤーと同様に、同時代の社会科学的認識の過度の
実証主義化(非社会実践化)に対する問題意識だったろう。
(9) ホルクハイマーは、一九三一年に彼がフランクフルト
大学の社会研究所の所長となった際に行なった就任講演の
中でも、ヘーゲルの弁証法的パースペクティブの重要性に
ついて次のように述べている(ちなみに、この講演の中で
使用されている「社会哲学」という言葉は、社会哲学一般
というよりも、フランクフルト学派が目指すべき社会理論
の意味で使用されている)。

「人間が、ただ個人であるのみならず、一つのゲマイン
シャフトの成員であるかぎり、彼らの運命を哲学的に解釈
することこそが、社会哲学の最終的目的である」。そして、
ドイツ「観念論を本質的に社会哲学としたのは、ヘーゲル
である」。というのも、ヘーゲルは、カントやフィヒテの
観念論哲学に見られたような「内省のくさびから自己意識
を解き放つ」とともに、「絶対精神の文化的内容、すなわ
ち芸術や宗教、哲学を歴史的に具現化させる、客観的精神
の構造を」、「普遍的な弁証法的論理から」明らかにしたた
めである。またヘーゲル哲学では、「ふだん現実とされて
いるものが、疑わしいものとして、すなわち、たしかにそ

それはそこにあるように見えても、即目的かつ対目的には現実的ではないものとして、哲学的に考察されていた」ためである (Horkheimer (1931) 1988: 20-23)。

ところで、この引用の前半部からもうかがえるように、ホルクハイマーは、近代市民社会の物象化的構造だけでなく、(労働過程を媒介とした) その弁証法的構造にも着目している。このことについて彼は、論文「伝統的理論と批判的理論」では次のように述べている。「個人にとって、何かそれ自身において存在し、個人が受けいれなければならない、個人が考察をくわえる世界、この同じ世界が」「人間労働の刻印」をまとうことで、「社会的実践の産物でもある」(Horkheimer 1937=1974: 49-50)。

(10) その所産が、ホルクハイマーによってリードされたフランクフルト学派第一世代による、フロイトの精神分析学的アプローチの積極的導入であった。その際、ホルクハイマーによつては、「個人は集団に還元できない」という考えの下、「集団心理学に対する個人心理学の優位」(Dz 1984=1995: 320-321) が前提とされていた。また、一九三〇年代の『権威と家族』や一九四〇年代のアメリカでの『権威主義的パーソナリティー』など、フランクフルト学派による一連の経験的、実証的な共同研究プロジェクトとなつて結実することにもなる。

ちなみにM・コールタールスは、ルカーチとホルクハイマーを比較検証し、両者の違いを明らかにしようとしているのだが、その際、次のような見解を示している。ヘーゲル的な総体性概念や同一性哲学に依拠したルカーチとは異なり、ホルクハイマーは、ヘーゲル哲学のそうした側面を形而上学的思弁として鋭く批判した。その上でホルクハイマーは、経験的研究によつて理論的考察を補足、訂正することを重要視した。そうした点では、ホルクハイマーの批判理論の立場は、当時の実証主義的傾向に近い所にあった (Korthals 1985: 317)。

(11) この引用元の論文「唯物論と形而上学」では、「唯物論」という言葉が、たんにマルクス主義一般の唯物論を指すものとしてだけでなく、フランクフルト学派が志向すべき理論を指すものとして使用されている (Horkheimer (1933) 1988)。

(12) ホルクハイマーは、本文で前述したように、当時の社会科学の認識の過度の実証主義化を問題視した。だがそれと同時に、ヘーゲル観念論哲学(その総体性概念や同一性哲学)、もしくは当時の非合理主義的哲学などの形而上学性に対しても批判的立場を堅持した。そうした意味では、ホルクハイマーは、「形而上学と実証主義に対する両面作戦」(Schmidt 1970=1975: 51)を展開したといえよう。

ただしその際、ホルクハイマーは、次のことも注意した。一つは、「実証主義的学派を批判しつつも、その専門的業績を認め、また促進させる」ことを怠ってはならないということである (Horkheimer (1937) 1988: 107)。もう一つは、「普遍的なもの、『本質的なもの』を志向する理論的企図としての哲学」が、実証的、経験的な個別科学的諸研究に魂を吹き込まなければならないということである。そこでホルクハイマーは、哲学と個別科学の二元論化(分業化)を克服するためには、「哲学的理論と個別科学的実践をつねに弁証法的に浸透させあい (Durchdringung)、'発展させて'いかなければならないとした (Horkheimer (1931) 1988: 29)。

(13) M・ジェイによると、ホルクハイマーは、一九二〇年代にはまだ、「ドイツのプロレタリアートは、みじめに分裂しているが、なお完全にだめになったわけではないと信じていた」。フランクフルト社会研究所のそのほかの「若いメンバーたちも、社会主義こそがなお西欧先進諸国の真の可能性だという以前からの正統的なプロレタリアートの指導性を認める信念を抱きえた」。「これは、亡命前の時代の『研究所』の業績のほとんどが一貫してもっていた鼓舞するような調子に、はつきりとあらわれていた」。「しかし、『研究所』がコロンビア大学に付置されたあとでは、この

調子は、ベシムスティックな方向に微妙に転換した」。この「変化は、マルクス主義者が伝統的に抱いてきたプロレタリアートの革命的可能性へのあの基本的信頼が、次第に失われてきたことをあらわしていた」 (Jay 1973 = 1975: 60)。

またH・ブルンクホルストによると、ホルクハイマーらのフランクフルト学派第一世代による、階級意識論の放棄(プロレタリアートの革命力への懐疑)は、一九三二年にラインラントで行なわれた、労働者やサラリーマンへの社会調査の時点ですでに始まっており、一九三〇年代半ばの『権威と家族』や一九四〇年代の『権威主義的パソナリティー』の社会調査を経由することで強化されていた (Brunkhorst 1983: 34)。

(14) ホルクハイマーがいまだプロレタリアートによる革命への希望を捨てていなかった頃(一九二六年から一九三一年)の覚書の中でも、『歴史と階級意識』でのルカーチのプロレタリアート革命論については、それがヘーゲルの同一性哲学に依拠していることで、過度に形而上学的だとして、ホルクハイマーは批判している (Horkheimer 1987: 265)。またホルクハイマーは、一九三三年の論文「ヘーゲルと形而上学」でヘーゲル同一性哲学への批判を展開したのだが、その執筆のために準備されたと思われるタイプ原

稿の中にも、ルカーチの『歴史と階級意識』に対する、前掲の覚書と同様の観点からの批判が見られる (Noerr 1987: 223)。

(15) この非合理主義者の例としてホルクハイマーが挙げているのは、E・クリーク、M・シェーラー、E・ユンガー、O・シュペングラー、L・クラージェス、M・ハイデガー、H・ベルグソン、O・シュパンなどである (Horkheimer 1934 = 1974)。

(16) こうした観点よりホルクハイマーは、K・マンハイムでいう、自由に浮遊するインテリゲンチヤについて次のように批判している。「その理論の真理が、具体的、歴史的活動の中ではなく、見かけの上での中立を、たもち、自分自身さらに行動もしなければ、思考もしない反省の中で決定されなければならないような理論は、ただ一つもない」。だが、こうした「学者の抽象的自己認識」を前提にしているのが、マンハイムのインテリゲンチヤ概念なのである (Horkheimer 1937 = 1974: 76-77)。

(17) そこで、ルカーチは、プロレタリアートの真の階級意識を実際に成立させるための実在的媒介手段 (政治組織) として共産党の役割を、またフライヤーは、民族の政治的意志を同様に実在化させるための手段として国家の役割を、それぞれ重要視することになる (柚木二〇〇三b: 一一五)

一一六、二二〇―二二三)。

(18) 物象化を眼前にしての認識主体の孤立化という、ルカーチ、フライヤー、ホルクハイマーのジレンマについては、J・ハバーマスが、『コミュニケーション的行為の理論』の中で、ルカーチの『歴史と階級意識』とホルクハイマー・アドルノの道具的理性批判とに指摘しているアポリアが参考となるだろう。ルカーチ、ホルクハイマー、アドルノの議論についてハバーマスが問題視したのは、次の二点である。第一に、彼らが主体哲学的 (意識哲学的) アポリアから脱却しえていなかったという点 (自己意識の主体の孤立化) である。そのことと関連して第二に、近代的合理化にはシステムの合理化 (経済・行政システム) とコミュニケーション的合理化 (生活世界) という二つの側面があることを、彼らがとらえそくなっていったことから、近代的合理化をそのまま物象化 (道具的理性化) としてしか見なしえていないという点 (生産パラダイムへの拘束) である (Habermas 1981 = 1986)。

引用文献

Brunkhorst, H., 1983, „Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Personen und Programme.“ *Soziale Welt*, 34, 1.

- Freyer, H., 1930, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig: B.G. Teubner. (＝一九四四年' 福武直記『現象科学としての社会学』日光書院°)
- 1931, *Revolution von rechts*, Jena: Eugen Dietrichs Verlag.
- Grimminger, M., 1997, *Revolution und Resignation. Sozialphilosophie und die geschichtliche Krise im 20. Jahrhundert bei Max Horkheimer und Hans Freyer*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (＝一九八六年' 岩倉正博・藤沢賢一郎・徳永尚・平野嘉彦・山口節郎訳『コンテクスチュアンの行為の理論』未来社°)
- 梶井 浩二 二〇〇一年, 『M・ホルクハイマーの批判理論における理論概念のめぐり』『社会学評論』五三巻 一頁°
- Horkheimer, M., 1930, „Ein neuer Ideologiebegriff?“, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 4. (＝一九七五年' 清水多吉訳『新しいイデオロギーか?—マンハイム批判』清水多吉編訳『権威主義的國家』紀伊國屋書店°)
- (1931) 1988, „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“, *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- 1932, „Bemerkungen über Wissenschaft und Krise“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1. (＝一九九九年' 手川誠士郎訳『社会の危機と科学の危機』清水多吉・手川誠士郎編訳『三〇年代の危機と哲学』平凡社°)
- (1932) 1987, „Hegel und das Problem der Metaphysik“, *Gesammelte Schriften Band 2. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- (1932) 1988, „Vorwort“, *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- (1933) 1988, „Materialismus und Metaphysik“, *Gesammelte Schriften Band 3. Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- 1934, „Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. (＝一九七四年' 久野収訳『現代哲学における合理主義論争』晶文社°)
- (1935) 1968, „Zum Problem der Wahrheit“, *Kri-*

- tische Theorie*, 1, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. (一九九八年) 角谷・森田数美訳「真理問題について」『批判的理論の論理学』恒星社厚生閣⁶⁾
- (1936) 1967, „Autorität und Familie,“ *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. (一九七〇年) 清水多吉訳「権威と家族」清水多吉編訳『道具的理性批判——権威と家族』イザラ書房。
- (1936) 1968, „Egoismus und Freiheitsbewegung,“ *Kritische Theorie*, 2, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. (一九九四年) 森田数美訳「トロイメウスと自由を求める運動——市民時代の人間学」森田数美編訳『批判的理論——市民社会の人間学』恒星社厚生閣⁶⁾
- 1937, „Traditionelle und kritische Theorie,“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6. (一九七四年) 久野収訳『伝統的理論と批判的理論』『哲学の社会的機能』晶文社⁷⁾
- (1937) 1988, „Vorwort,“ *Gesammelte Schriften Band 4, Schriften 1936–1941*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- 1942, „Autoritärer Staat,“ *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Los Angeles. (一九七五年) 清水多吉訳「権威主義的国家」清水多吉編訳『権威主義的国家』紀伊國屋書店⁸⁾
- 1987, „Metaphysische Verklärung der Revolution,“ *Gesammelte Schriften Band 11, Nachgelassene Schriften 1914–1931*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. und Adorno, T. W., 1947, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag. (一九九〇年) 徳永拘訳『啓蒙の弁証法——哲學的断想』岩波書店⁹⁾
- Jay, M., 1973, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Boston: Little Brown and Company. (一九七五年) 荒川幾男訳『弁証法的想像力』みすず書房¹⁰⁾
- 1984, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. (一九九三年) 荒川幾男・今村仁司・江原由美子・森反章夫・山本耕一・三浦直枝・宇都宮京子・浅井美智子・谷徹・桜井哲夫・大庭優訳『マルクス主義と全体性——ルカーチからハーバーマスの概念の冒険』国文社¹¹⁾
- Korthals, M., 1985, „Die Kritische Gesellschaft des frühen

Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus," *Zeitschrift für Soziologie*, 4.

Lukács, G., (1919)1967, "Taktik und Ethik," *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag. (＝一九七六年、池田浩士訳『戦術と倫理』池田浩士編訳『ルカーチ初期著作集・第三巻—政治論—』三一書房。)

——— 1923, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Malik Verlag. (＝一九九一年、城塚登・古田光訳『歴史と階級意識—マルクス主義弁証法の研究』白水社。)

森田数美、二〇〇〇年、『ホルクハイマーの批判的理論』恒星社厚生閣。

西角純志、二〇〇三年、『ルカーチとフランクフルト学派—《物象化》のアレゴリーと批判的意識』『情況—第三期』三四号。

Noerr, G.S., 1987, „Editorische Vorbemerkung.“ von M. Horkheimers „[Subjektivismus und Positivismus als Erben der Hegelschen Metaphysik. Vorbemerkungen zu einer empirischen Erkenntnistheorie(Fragment)]“, *Gesammelte Schriften Band 11. Nachgelassene Schriften*

1914-1931, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

大貫敦子、一九八七年、『批判理論の可能性への問い—ホルクハイマーとハーバーマス』藤原保信・三島憲一・木前利秋編著『ハーバーマスと現代』新評論。

Schmidt, A., 1970, *Die Zeitschrift für Sozialforschung. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*, München: Kölnener Verlag. (＝一九七五年、生松敬三訳『フランクフルト学派—「社会研究誌」その歴史と現代の意味』青土社。)

清水多吉、一九八六年、『増補・一九三〇年代の光と影—フランクフルト学派研究』河出書房新社。

柚木寛幸、二〇〇三年、『フライヤーにとっての社会学とルカーチにとってのマルクス主義』『一橋論叢』一一九巻、二号。

——— 二〇〇三b年、『フライヤーにとっての民族革命とルカーチにとってのプロレタリアート革命』『社会学史研究』二五号。

——— 二〇〇三c年、『倫理と科学のはざま—フライヤー社会学とルカーチ・マルクス主義の類似性をめぐる一考察』『一橋論叢』一二〇巻、二号。

「二〇〇四年三月二十日受稿
二〇〇四年四月七日レフェリーの審査
をへて掲載決定」

(一橋大学大学院博士課程)