

大いなる拒絶か、未知なる一人称か

——マルクーゼ・フロム論争再考——

出口 剛司

マルクーゼとフロムは、自然の理性からの解放を通して社会的抑圧からの解放をめざすという問題意識を、批判理論 (Kritische Theorie) と共有している。それにも関わらず両学説はこれまで、アメリカ社会の現状 (一次元的社会・技術社会) に対する社会学的な「批判 (Kritik)」という観点のみが注目された⁽¹⁾。それに対して本稿は、両者のフロイト受容を批判理論のコンテクストに再定位し、1950年代半ばの論争を「批判」の一線を踏み出した実践知 (政治学・倫理学) の軌跡として記述することを課題としている。

0. はじめに——問題の背景と所在

時代の危機 (Krise) は、人々に呼びかける。呼びかけに応じた諸主体=諸主観 (Subjekte) は、危機克服の実践 (Praxis) へと向かう。

本稿の課題は、1950年のアメリカで展開されたマルクーゼ・フロム論争に関する研究⁽²⁾である。論争は、生物学的本能 (リビドー) を政治的解放の契機とし精神分析を「政治学化」するマルクーゼが、局所論的・生物学的本能論を放棄し精神分析の「倫理学化」をはかるフロムの試みを「同調主義のイデオロギー」として批判することにはじまった。争点は、本能論をめぐるフロイト解釈の問題、そしてその帰結としての「ラディカリズムか、ヒューマニズムか」という問題にあったが、論争の時期がアメリカにおける「異議申し立て」の時代の直前であったこともあって、論争はむしろ、イデオロギー批判⁽³⁾の様相を呈し、その結末はラディカリズムを掲げたマルクーゼの方に軍配があげられた感がある。しかしこのような総括は、あくまで

ラディカリズムが主流をしめた「政治の季節⁽⁴⁾」が下したイデオロギー的な評決ではないだろうか。

40年経過した今、求められているのは評決ではなく、「政治の季節」における倫理学の意味であろう。なぜマルクーゼが「同調主義者のスローガン」というラベルを貼ったのか、またそのラベルの背後で、フロムがいかなる思索を展開したか、ということこそが問われなければならない。

この問いに答えるためには、フロイト解釈の妥当性、さらには両論者の主張・反論の妥当性の検証を、ただ文献学的に反復するだけでは不十分である。フロムの倫理学、そしてマルクーゼの政治学のなかで、精神分析のカテゴリー——無意識 (das Unbewußte; the unconscious) ——がいかなる重みをもっていたか、を各思想の内部で位置づけるという作業が必要である⁽⁵⁾。本稿の課題は、論争の経過を時系列的に再構成・検証することではなく、マルクーゼ・フロム両思想の全体像を射程に納めつつ、時代の危機にどのように取り組んだか、そしてそれがい

かなる軌跡を辿るのかを明らかにすることにある。具体的には、両者が、精神分析のカテゴリーを政治学化・倫理学化する過程を対比させつつ明らかにする。

争点となったカテゴリー——「無意識」——の思想的根源を探求することは、同時に1950年代、60年代のアメリカ大衆社会論から、彼らが学問的修練を積んだ批判理論にまなざしを向けることでもある。マルクーゼ・フロムが、アメリカの「大衆社会 (mass-society)」論を代表する社会学者である以前に、フロムはすでに離脱していたとはいえ、ドイツの「乏しき時代」を生き抜いたフランクフルト学派の主要メンバーであったことを見逃すことはできない。彼らにとって、精神分析は深層心理学であると同時に、批判的社会理論の一つであった⁽⁶⁾。マルクーゼ・フロムにとっても然りである。

1. 主観の彼方

——批判哲学と批判的社会理論

批判理論 (Kritische Theorie) にとって「無意識」の学・精神分析は、深層心理学の系譜に属すると同時に、認識主観＝意識に対する批判的省察という意味をもっている。アドルノはフロイトの「まなざし」をカントの批判哲学を念頭におきつつ、次のように解釈している。

本質的なものは、けっして隠された普遍的法則ということと言い尽くされるものではない。その肯定的な潜勢力は、「法律に抵触する」もの、世間一般の評決では「非本質的」なもの、欄外へと放り出されたもの、のなかになお生き残っている。こういうもの、すなわちフロイトが言う「現象界の層」へと、はるかに心理学的な次元を越えて向けられる眼ざしは非同一般的なもの

としての特権者への志向に従っている (Adorno [1966=1996 : 208])。

主観は、時間と空間という形式に従うことによって「現象」を構成しつつ認識する。しかし主観の普遍妥当な形式が、支配の形式へと転化する近代・モデルネの時代には、断片化し個別化した特殊性のなかにこそ「真理」が宿る。しかし、主観の彼方にある特殊性は、時間・空間の外部に存在するがゆえに概念的には「無意識的なもの」としてのみ把持される。

カントの体系は停止信号の体系だ (Adorno [1966=1996 : 477])

理性を限界づける主観の形式——停止信号——は、理性による対象加工・同一化の及ぶ範囲を確定するが、この限界の外部は「無意識的なもの」としてのみ概念化される。精神分析は、この主観の概念化の網を逃れる「無意識的なもの」へのまなざしである。フロイトもまた、カントについて次のように述べている。

時間と空間とは、われわれの志向の必然的形式であるというカントの命題は、ある種の精神分析的認識の結果、今日、あらためて討議されてよい。われわれは、無意識の精神過程はそれ自体「無時間的」であることを知った (Freud [1920=1970 : 31])。

批判理論においては、この「無意識的なもの」は主観の支配に服する根源的な「自然」と重ね合わされる。そして無意識的自然を、主観や啓蒙そもものの自己反省の契機として位置づけるのである。

主体の内にある自然への追想、その遂行のうちにあらゆる文化の隠された真理がひそんでいるのだが、追想によって、啓蒙は支配一般に対立する (Adorno/Horkheimer [1947=1990: 52])。

意識的主観は、主観の彼方 (無意識的なるもの) が存在することを自覚することによって、自己そのものの限界を認識する。主観が無意識的自然を意識化しようとする矛盾したまなざしのなかで、主観の自己反省が遂行される。これが「自然への追想」である。この追想は、個性化原理によって確立され、「追想する」主観の形式そのものを解体することでもある。

しかし、この無意識の意識化 (主観の自己反省) という矛盾した運動が生起するのは、無意識的であるとはいえ、主観と自然との宥和がすでに何らかの形でイメージされているからである。宥和のイメージ、希望がないところに宥和へと向かう力は生じない⁽⁷⁾。そして真正の「芸術 (Kunst; art)」こそが、かすかにそのイメージを残している。

アドルノの場合、芸術とは、ニーチェと同じく、「統一の予感」でありながら、支配されている自然が力から解放されたメシア的救済状態への憧憬なのである (三島 [1990: 188])。

主観の自己反省は、主観の彼方の無意識へとという運動のただなかで展開し、その運動の目的地は芸術という経験可能な仮象 (Schein) のなかでかすかに約束されている。その意味で芸術は無意識世界の表現形である。

もちろん、宥和のイメージを実証的=明示的に (positiv) 描出することは禁じられている。自己批判の遂行は、仮象への「限定された否定 (die bestimmte Negation)」に留まらねばならな

い。また同時に、芸術という仮象が残存していることは、現実において宥和がまだ実現されていない証でもある。

ただし注意せねばならないのは、批判理論においてこの主観と自然との宥和は、同時に「社会」と「個人」との宥和でもある、ということである。

学問の分類になぞらえた社会的存在と非社会的存在との分離は、他律的な歴史の中には、眼に見えない自然的野生が永久に生き続けているという事実を覆いあざむくものである (Adorno [1966= 1996: 172])。

現実の学問世界では、社会的存在を対象とする「社会学」と非社会的存在、すなわち個人を対象とする「心理学」とは分離している。しかしこのような学問の分業体制は、社会的なるものと心理的なるものの分裂を事実化し、自然における統一性を隠蔽してしまう。「個人」の内部に自然が存在するように、「社会」もまた自然——第二の自然——である。両者は眼に見えない、つまり無意識的な自然という統一性において結びつくのである。主観内部の無意識 (内的自然) の発見は、主観外部にある社会 (第二の自然) の発見と相即的なものであり、自然において和解する個人と社会とを分離し実体化してはならない。

理性と感性 (自然) に隔てられた主観は、同時に「個人」と「社会」に分裂している。群衆の時代にあつては、自然だけでなく大衆社会もまた、第二の自然として主観と対立する。それゆえ、仮象 (Schein) に対する「批判哲学」は、後期資本主義のもとでは「批判的社会理論」とならねばならない。それと同時に、カントとニーチェが試みた美的領域における理性と自然と

の宥和（自然の目的なき合目的性）という理念も、批判的社会理論において、「個人」と「社会」との宥和という社会変革の理念をも担うことになる。精神分析の「無意識」のカテゴリーもまた、形式的には深層心理学であるが、思想的内実においては、主観の自己批判を通しての「理性と自然」、「個人と社会」との宥和へのまなざしなのである。

ところで、すでに指摘したようにホルクハイマーとアドルノは、限定された否定という形で、消極的・否定的に（negativ）に宥和の理念を保持していた。なぜならば、理性に対峙する自然、個人に対峙する第二の自然（社会）との直接的な宥和は、「新たなる野蛮への退行」にはかならないからである。それに対してフロムとマルクーゼは、批判（Kritik）の域を越え倫理（Ethik）と政治（Politik）へと向かう。本稿の以下の論考では、「無意識」のなかでのみ約束された理性と自然、個人と社会の同一性を、フロム（倫理学）とマルクーゼの（政治学）が、どのような方法で実現しようとしたかを明らかにしていく。これは、時代の危機の呼びかけに応じた、不可分でありながら両立不可能な、二つの実践知の軌跡を記述する作業でもある。

2. 大いなる拒絶

——「無意識」と解放の政治学

マルクーゼにとっても、精神分析は社会理論である。しかし、それは「全体」としての社会を構成する断片化し特殊化した「部分」としての個人心理学という意味で社会理論となるわけではない。精神分析のカテゴリーが哲学的意味において、すでに政治学（社会理論）なのである。

精神分析の諸カテゴリーは、社会的・政治的条件と「関連」づけられる必要はない。それら自体が社会的・政治的カテゴリーなのである（Marcuse [1963→1970=1974: 56]）。

マルクーゼのフロイト解釈において、政治学的重要性を帯びる概念が「無意識」、しかも生物的・本能的に方向づけられた「無意識」の概念である。マルクーゼはこの生物的・本能的に方向づけられた「無意識」の概念に「象徴的な価値」を見だし、その政治的可能性を発掘する。

フロイトの「生物学主義」は、新フロイト派（フロム・サリヴァン・ホルネイ）がいつも浅いものにしてしまう、あの深い次元（無意識）において、社会的な理論である（Marcuse [1956=1958: 3]）〔括弧内は執筆加筆〕。

ひたすら快楽を追求しようとする心的原理、快楽原則に従う本能は、現実社会では、生存に不可欠な労働の必要性から、完全な充足を放棄させられ、現実に適合する形に変形される。こうして本能は、快楽原則から現実原則の支配——「理性」はその担い手——に服する。現実原則と個性化原理によって、主体＝主観は個別化され、全体性へと向かうエロスは性欲に特殊限定される。産業社会における労働主体＝主観（Subjekt）の成立である（Marcuse [1956=1958: 129ff.]）。

しかし現実原則によって抑圧され、個性化の原理によって個別化された本能的欲望は、意識の領野からは排除されつつも、無意識という「深い次元」において保存される。

無意識のなかには、個人の精神発達の途中で、

完全な満足が得られた時期の記憶が保存されており、排除された過去は、未来にむかって要求をつづける。それは、文明の成果を土台にして、ふたたび地上に天国を築こうというねがいを新たにさせるのである (Marcuse [1956=1958 : 16])。

無意識のなかで、排除されかつ保存された過去の充足は、同時に未来へと向かう解放の「力」である。また抑圧された力は、それが本来備わっている「本能」であるが故に、未来において回復されねばならない正当性を帯びている。闘争の「力」と力の「正当性」を付与するという意味で、「無意識」のカテゴリーは、政治学のカテゴリーでありうる。

しかし、抑圧は時代の歴史性を帯びている。それは特定の時代の、しかも特定の支配構造によって課されているものである。そこでマルクーゼは、それぞれの時代に特有の抑圧原則を「実行原則 (performance principle)」と規定する。フロイトのいう現実原則は個々の支配構造に由来する実行原則として作用すると解釈されるのである⁽⁸⁾。

本能の生物学的な変遷と、社会的・歴史的な変遷とを、十分に区別していない、フロイトの術語は、特定の社会的・歴史的な構成分子を指す術語と、ぴったり一対になっていなければならない (Marcuse [1956=1958 : 30])。

ただし実行原則の概念の導入は、精神分析のカテゴリーを修正することでも、放棄することでもない。現実原則・本能の概念を、個別化した個人の主観を通り越し、遠近法的に歴史社会に拡大する形で定義されたものである。実行原則の概念を、現実原則の概念に一対になる形で

定義することで、深層心理学は個々の主観をやり過ごし、解放の政治学としてよりいっそう純化される。

特定の時代の支配構造が課す実行原則が、生物学的本能の「深い次元」にまでその力を行使している事態が照らし出される、それにもかかわらず、無意識の領域には実行原則に反抗する力が保存されつづける、こうして精神分析は、解放の政治学としての批判的社会理論に到達する。そのなかで、無意識の表現である「芸術」も、反抗の一つの表現形として政治的意味を帯びてくるのである (Marcuse [1978=1981 : 11])。

マルクーゼのまなごしは、確立された意識的主観から主観以前の本能へ、個別化された個人からそれ以前の根源的な共同性へと向かう。行き着いた無意識的本能という自然のなかで主観と自然、個人と社会の対立は和解する。

ただし、抑圧された本能——もちろん象徴的に解釈されねばならない——はすでに抑圧以前の純粹無垢な「自然」ではありえない。ディオニュソス原理が、芸術の源泉であると同時に、形象化された個体を飲み込む暗黒の力でもあったように⁽⁹⁾、解放された無意識の力は理性に対する破壊の力、暴力 (violence) である。

抵抗の合法性を論じてみても無意味である。どんな自由なものであろうと、いかなる社会体制も、自己に向けられた暴力を合法化することは体質的にできないものだ (Marcuse [1968→1970=1974 : 115])。

変革の力が根源的 (radical) であればあるほど、その力は暴力と化す。そしてこの「必要悪」としての暴力も、やがて自らの論理にしたがって正当性を確保する。マルクーゼの解放の政治学は、寛容 (tolerance) の徳をイデオロギーと

して切り捨てた瞬間、自らの「主観」と「他者」への暴力にはめるたがを喪失する⁽¹⁰⁾。

非暴力の原則を説くことは、現行の制度暴力を再生産することになる (Marcuse [1968→1970=1974: 116])。

精神分析が解放の政治学となるのは、「無意識」という概念に失われた時間、抑圧された本能の力が眠っていると解釈されるからである。無意識のなかにある自然は、かつて存在し、未来に存在すべき統一的自然が保持されている。本能とはこの統一的自然の象徴的表現である。しかし、一方で現実原則を実行原則に読み替えて、抑圧に対する現状認識を徹底化すればするほど、それに呼応する形で他方の解放の力もよりいっそう破壊的・暴力的な力として要請される。なぜならば、ラディカルな変革の契機を維持するためには、管理社会における労働主体＝主観と無意識的自然との間に、確固とした二元性が保持されなければならないからである。しかし同時にこの二元性は、実行原則によってねじ曲げられ、疎外された主観の非同一性の現れなのではないだろうか。

現実社会の管理が全面化すればするほど、無意識はますます深い次元へと沈んでいく。しかし、無意識がますます深い次元へと沈んでいくとすれば、主観は意識と無意識にますます疎外され、分裂していく。この主観の疎外・分裂を克服するために、ラディカリズムはさらなるラディカリズムを求める。マルクーゼの政治学は、個別化した意識的主観を消去し無意識における宥和を志向しながら、決して宥和へと至らない。一次元的社会と闘争する力、「政治」の論理自体が非同一性、すなわち疎外を要請してしまうからである。

3. 消えない主観——「無意識的なもの」

それに対して、フロムは疎外、主観の意識を決して消し得ないものとして承認し、この主観から出発する。人間は自然に属しながらも、そこから超越した存在であり、意識は決して消去できない⁽¹¹⁾。意識は根源的な自然からの超越、非同一性を意味するが、主観が意識的であるかぎり、この非同一性は解消しない。

人間は自然の中にいるがなお自然を超越する。人間は自分自身を自覚している。そしてこの分離した存在として、自分を意識することが、人間を耐えがたく孤独に、よるべなく無力に感じさせる (Fromm [1960=1960: 158])。

人間の栄光である理性は、また彼の呪詛でもある (Fromm [1947=1955: 62])。

消えずに残存しつづける自然から疎外された意識、呪詛としての理性は、自然との非同一性の現れであり、主観に孤独と無力の感情を生み出す。しかし孤独と無力の感情が生起するのは、孤独と無力でない自然との同一性、「最良の状態 (Well-being)」をすでに経験しているからである。フロムが人間を自然から超越した存在と見ると同時に、「自然の中にいる」存在と見るのはこのためである。そして自然から超越した、非同一性の状態にあるとき、同一性は主観にとって「無意識的」となる。

無意識は……人間の過去、つまり人間的存在の夜明けをあらわし、しかも人間が十分な人間性を獲得して自然が「人間的」となり、人間が「自然との調和を回復する」ようになる日にい

たる人間の未来をあらわす (Fromm [1962=1965: 156])。

「無意識的」とは意識と自然の「自覚 (aware)」されない同一性である。過去を保持しつつ未来を志向するフロムの無意識はその限りにおいてマルクーゼのそれと同義であり、ともに「無意識」は根源的統一としての「自然」に連なっている。

しかし無意識は、フロムにとって解放の力の契機とはなり得ない。なぜならば、無意識は意識的主観から隔離された「場所」ではないからである。

無意識というものが存在するのではなく、ただわれわれが自覚しているという体験があるだけであって、その他のものはきづかず、無意識であるだけである (Fromm [1962=1965: 123])。

主観には遡及すべき無意識という「場所」はない。解放の政治学において無意識は抑圧の対象であり、解放の力が保持される貯蔵庫＝場所であったが、その抑圧と解放の契機となる拠点はフロムのなかには確保されていないのである。

フロイト派の、無意識概念が持っている、もうひとつの問題点は、無意識的という自覚と無自覚の対立状態と、イドの本能的衝動という内容とを、同一視しようとする傾向である。もっともフロイト自身は、注意深く、無意識の概念をイドからわけていた (Fromm [1962=1965: 122])。

無意識は主観の状態を表現する概念であり、本能に対して意識的＝自覚的であることもあれば、無意識的＝無自覚的である場合もある。無

意識というカテゴリーは本能と独立である⁽¹²⁾。主観にとって「意識的」と「無意識的」とは局所論的に対立しているのではなく、自覚＝無自覚という連続的・機能的関係にある。主観は意識的であると同時に無意識的でもあり、意識と無意識は概念的には、連続線上に位置しているのである。一方に明晰判明な自覚と他方に無意識状態があり、意識的＝無意識的の概念上の区別は、その意味で相対的なものにすぎない。

またマルクーゼは現実原則 (実行原則) を、快楽原則に対立する抑圧の原理とし、その抑圧されたものが「無意識の内容」を構成すると考えていたが、抑圧そのものもまた主観そのものに課されることになる。さらにフロムの場合、意識＝無意識が連続的関係にあるだけでなく、快楽原則と現実原則もまた、連続的である。

フロイトにおける「現実原則」は「快楽原則」の変容されたものであって、決してこれと対立するものではない (Fromm [1970=1974: 25]) [訳文を一部変更]。

現実原則は抑圧を遂行しない、無意識も闘争の力を供給する本能の貯蔵庫でもない、とすれば、意識的＝無意識的という区分はいかにして生じてくるのだろうか。

意識は、われわれが外界の現実——行為——に専念している状態の時の精神活動である。無意識とは、われわれが外界との交通を遮断し、もはや行為ではなく自己経験に専念している状態における精神の経験である (Fromm [1951=1953: 35])。

フロムによれば「意識的」とは外界の現実、すなわち現実社会において活動する主観の状態

をさしている。それに対して「無意識的」とは行為しない自己の内的経験に専念している状態をいう。また意識的主観がもつばら現実における自己保存 (self-preservation; Selbsterhaltung) に関わっているのに対し、無意識的主観は、自己保存の論理を越えている (Fromm [1951=1953 : 35ff.])。

「意識」がもつばら個人の社会的側面に関わり、「無意識」が非社会的側面に関わるという点で、マルクーゼとフロムは共通している。マルクーゼにとって無意識は、現実原則と個性化原理以前の非「個人」をあらわしていた。しかし先に指摘したように、フロムにとって、無意識的自然の力をもってしても、完全に意識を消去することはできない。

主観は自然の一部でありながら超越しているのと同じように、それは意識的でも無意識的でもありうる。そのなかで「自然」に到達することによって、主観と自然、個人と社会の宥和を志向するとすれば、それは「無意識」の力を破壊の力へと変換すること (マルクーゼ) によってではなく、すでに存在しながら「無意識的」な状態にとどめられているものを、主観自身の変容を通して明晰判明にすることによってこそ、可能となる。「個人」の意識的主観が、無意識の状態を意識化しようとする実践によって、主観そのものを変容させるという形でしか、主観と自然、個人と社会の宥和はありえないのである。

精神分析的なアプローチで最も特徴的な要素は、疑いもなく、無意識的なものを意識的なものにする、或いはフロイトの言葉でいえば、イドを自我に変えようとすることである。しかしこの表現は単純で明瞭であるかのように聞こえるがけっしてそうではない (Fromm [1960=1960 : 173])。

ここで第一にあげるべき原理は、知識が変換に導くこと、理論と実践とは分離してはならないこと、自分自身を知るというそのことにおいて、人は自己を変形するというようなフロイトの概念である (Fromm [1960=1960 : 151])。

フロムにとって精神分析は、深層心理学であって同時に倫理学である。精神分析が深層心理学であるのは、それが個別化し孤立した「個人」の主観を出発点とするからである。マルクーゼの場合、個人の主観はあくまで実行原則と個性化原則の要請にしたがって、事後的に形成された否定すべきものにすぎなかったのに対し、フロムによれば事後的なものであっても、この染みのような主観から出発せねばならない。なぜならば、この染みのような意識を消去しようとする努力が破壊の力、暴力を生起させるからである。

また、精神分析が倫理学であるのは、主観がその認識実践によって自己自身を変容させ、理性と自然、個人と社会の宥和へと向かう実践知だからである。

また、主観の側から「無意識」に約束された宥和は、芸術という表現形をもっていた。決して宥和に至らないマルクーゼの芸術は、個人と社会の外部に位置する。それに対して、無意識を意識に表現する倫理実践は、「生きるということ (living)」そのものを一つの「芸術」にすること、「主観」そのものを芸術化しようとする営みである (Fromm [1960=1960 : 234])。

4. 未知なる一人称

——他者としての無意識

もちろん、主観による無意識の意識化によって、主観そのものを変容させる、というフロム

の思想には、大きな困難が付きまとっている。無意識とは、意識できないから無意識と定義されるのではないだろうか。ここで「意識的なもの」と「無意識的なもの」との関係、両者を含む人間精神のあり方が問題となってくる。

意識的とは、対象を内面に表象したり、記号(言語)によって明晰判明に認識している状態をいう。しかし意識と連続的な関係にある「無意識的なもの」も、すでに形象をとまって主観の内部に表現されている。夢や神話(象徴言語)がその代表である。つまり「意識的なもの」だけでなく、「無意識的なもの」も、日常的な表象・言語(日常言語⁽¹³⁾)ほど明晰判明に体系化されていなくとも、すでになんらかの形で形象化・言語化されているのである。ただ、ある表象・言語(日常言語)が明晰判明に意識され、他の形象・言語(象徴言語)が意識されない、ということにはかならない。日常言語と象徴言語の関係に関しては、ベンヤミンもまた、人間の言語と精神の関係について論じたテキストのなかで次のように述べている。

人間の精神的本質は言語そのものであるから、人間は言語によって(durch)ではなく、ただ言語において(in)のみ自己を伝達することができる(Benjamin [1916=1995: 16])。

象徴言語とは、自らの形象において自己を表現するものである。無意識的なものとは、日常言語のようにそれによって(durch)自己を何者かに伝達するものではないが、象徴言語において(in)内部を一定の仕方では表現している。

ところで先に指摘したように、明晰判明とした意識は、外部の「社会」に関係する主観の状態であった。この日常生活の特徴は、時間・空間・因果性などの普遍的な文法に服しているこ

とにある。したがって、自己保存を志向するかぎり、主観もこの文法にしたがわねばならない。昼間の社会生活を営むときの表象・言語(日常言語)が、明晰判明としているのは、主観の精神状態が慣習化された時間・空間・因果性のカテゴリーに即して対象を認識するからである。それに対して、別の形象・言語(象徴言語)が意識と連続しつつも明晰判明としていないのは、そのときの精神が、普遍的な文法に即する形で言語化・形象化されていないからである。明晰でない言語・形象は、明確には意識化されず「忘れられた言語(forgotten language)」となる。

それ(象徴言語)はわれわれが昼間にしゃべるありきたりの言葉とは違った論理、すなわち、時間と空間のカテゴリーから解放され、強弱の度合と連想に支配される論理をもつ言語である(Fromm [1951=1953: 13])。

例えば神話や夢などは、語彙の面では日常言語と重なりつつも、内容や文法においては象徴言語を用いて記述されているために、特殊な訓練を経なければその意味を理解することができない。

以上の観点からみると、無意識の意識化とは、「より無意識的なもの」を、「より明晰判明なもの」とする営みであり、時間・空間・因果性によって特殊限定された主観を、それに服さない形象・言語の解釈という作業を通して、主観の形式を非時間化・非空間化・重層化することである。非時間化・非空間化・重層化するその程度に応じて、日常生活のなかで不明瞭であったものが、逆に明晰判明になる。

また、フロムは語られた事柄、すなわち言語化されたものについて次のように述べてい

る(14)。

パウロの陳述に対するわれわれの興味は、パウロがそこで当然考えていたはずのペテロにあるのではないのである。われわれはそれをパウロについての陳述と受けとる (Fromm [1950= 1953 : 69])。

語られた事柄、すなわち言語とは、外的な対象を指し示すもの (外部表徴) ではない。むしろ同時に内部の状態を表現するもの (内部表徴) である。この表象・言語の内容物は外部の物体だけではなく、内部を外部の像や記号に投射したものである。社会生活・日常生活で用いられる日常言語においては、言語が外部の物体を指し示すものでなければ、他者とのコミュニケーション自体が成立しない。また、日常言語は時間・空間・因果性などの普遍妥当な文法に従うので、内部表徴であると同時に外部表徴でもありうる。それゆえ言語は通常、外部の物体を指示するものとしてのみ理解されてしまう。それに対して象徴言語は、普遍化が困難であるが故に、そもそも言語が、内部表徴であることを気付かせてくれる契機となる。

象徴言語とは、心の中の経験や感情や思想が、あたかも感覚上の経験、外界の事件であるかのように表現される言語である (Fromm [1951= 1953 : 13])。

象徴言語は、外界が内界の象徴、すなわち、われわれの魂や精神の象徴となる言語である (Fromm [1951=1953 : 18])。

象徴言語の解釈とは、普遍妥当な文法=主観の形式によって可能となっていた外部について

の認識を内部の認識へと反転させつつ、これまで不明瞭であった純粹な自己の内部を明晰判明に経験することである。そして、より無意識的=不明瞭であったものは、時間・空間・因果性といった形式、それに基づいて形成された諸観念から解放されているが故に、無限に多様である。

人は自分自身のなかに赤ん坊を、子供を、青年を、罪人を、狂人を、聖者を、芸術家を、男性を、そして女性を経験する (Fromm [1960= 1960 : 243])。

もちろん赤ん坊や子供、狂人、聖者を経験するといっても、外的な現実社会にある〈实在〉の人物へと倒錯的に変身するわけではない。これらの「観念」が担っている諸性質を自己の内部に再発見すること意味する。通常、主観は赤ん坊を認識するにあたって、視覚・聴覚などからくる外的刺激から「赤ん坊」という「観念」を呼び起こし〈实在〉としての〈赤ん坊〉を「赤ん坊」という普遍化可能な「観念」を通して認識する。それに対して内部からの認識とは、自己の内部にある諸特質を直接〈赤ん坊〉——「観念」を経ないので、厳密には通常の「赤ん坊」という一般名辞もあてはまらない——として認識することである。このとき、主観は实在の〈赤ん坊〉を見ながら同時に、自己をも認識している。見るものと見られるものが一致し、自分自身の内部から対象を認識する(15)。

逆説的にも、徹底的に個別化した個人の主観の内部から「他者」の住まう世界、すなわち「社会」が発見され、疎外が克服される。

“無意識的なものが意識的になる”ことは抑圧と私自身からの疎外を、従って他人からの疎

外を克服することを意味する (Fromm [1960=1960: 229])。

ここで注意せねばならないのは、対象から疎外され断絶した「個人」の主観であるからこそ、「内部」を経由した対象認識が可能となるということ、さらにまた、すべてを主観に回収するのではなく、すでに実在として措定された対象を「同時に内部から」眺めるということである。

疎外の止揚は、逆説的だが、個性化原理によって外部の「社会」から遮断された内部の主観の確立を前提とし、その疎外された主観の内部に徹底して内在することによって内なる他者と社会に出会う。それゆえ、マルクーゼによる力による個性化原理の克服、その前提としての意識と無意識の局所論的断絶は、フロムにとって受け入れがたいフロイト解釈なのである。

5. 大いなる拒絶か、未知なる一人称か

フロムは「より無意識的なもの」をより明晰判明にすることによって、主観そのものの形式を変容させようとする。マルクーゼが消去しようとした、個別化し断絶された主観の倫理的実践によって、認識主観の内部から理性と自然、個人と社会の宥和がめざされる。

すでに指摘したように、マルクーゼが支配構造による抑圧と見なされた外的な現実原則も、快楽原則の変容であり、主観が欲望を充足するために兼ね備えた内的な能力と捉えられていた。もちろん、個人と社会の同一性という立場に立てば、主観の認識が変容するに応じて、「個人」の行為だけでなく、「社会」も変化する。しかし現実の社会に直面したとき、次のような疑念が生じてくる。

フロムの倫理学では、現実社会のなかでは「社会」のあらゆる非合理性を、すべて「個人」の問題、主観の倫理的努力に回収してしまう、外的な力によって歪められた主観は、主観そのものをも破壊する暗黒の力によってのみ解放されるのではないだろうか。

精神的健康と神経症との問題は、倫理の問題に堅く結びついている。すべての神経症は倫理の問題を表現しているといい得よう。全人間性の成熟と統合との達成に失敗するということは、ヒューマニズム的倫理の意味においては道徳的失敗である (Fromm [1947=1955: 264])。

フロムもマルクーゼも、理性と自然、個人と社会との宥和へと至る実践知を、「無意識」というカテゴリーを通して構築しようとした。だが変革へと向かう政治学は、解放された破壊力、解放すべき自己や他者にも向かう暴力に、たがをはめられない。また主観の主観による変容を志向する倫理学は、結果として社会のあらゆる非合理性を無限に主観に帰責する。

「限定された否定」という批判 (Kritik) を越えて、政治 (Politik) と倫理 (Ethik) へと向かう実践は、自らが引いた論理にしたがえば、やがて解放の論理そのものから逸脱する。もちろん、論争から40年経過した今日、現代の理論水準から両者を統合することも一つの課題である。しかし彼らの論理に内在すればするほど、共通性と同時に差異も鮮明化するのではないだろうか。

時代の危機 (Krise) は、人々に否応なく呼びかける。その呼びかけへの応答——政治と倫理——は互いに不可分である。しかしそれにもかかわらず、実証的=明示的 (positiv) に自己をあらわさない、それゆえ無意識のなかでのみ

約束された宥和は、悲劇的にも現実社会のなかでは「政治か、倫理か」というアンチノミーを描かざるを得ないのではないだろうか。

註

- (1) マルクーゼ・フロムの学説を「知識・管理社会」批判として位置づけつつ、同時に解放論として扱った庄司 [1997: 101ff.]の試みがある。ここではマルクーゼの「寛容 (tolerance)」, フロムの「希望 (hope)」概念が紹介されている。
- (2) 「大いなる拒絶 (the great refusal)」とはマルクーゼが自己の立場を表現するときに用いる言葉である。それに対して「未知なる一人称」とは徳永論文で用いられた「未知の一人称」という表現に基づいている (徳永 [1978→1979])。ただし若干ニュアンスを変えている。
- (3) 「善と悪、建設的と破壊的の区別も、理論的な原則から導かれたものではなく、ただ支配的なイデオロギーからの借りものである。だから、その区別は、単に折衷的で、理論とは関係なく、『積極的になものを強調せよ』という同調主義者のスローガンとなんの違いもない」(Marcuse [1956=1958: 227])。『『エロスと文明』から、その冗漫な部分を取り除いてみると、この著書は、抑圧の取り残された社会を想定し、性活動がはじまる以前、すなわち幼児期における人間の新しい理想像を示している」(Fromm [1970=1974: 28])。
- (4) ブルームは、アメリカにおけるニーチェ＝フロイト受容、とくに「無意識」概念の政治的受容について次のように述べている。「無意識がいつさいの非合理的なもの……に取って代わった。この非合理的なものはかつて魂の一部であったが、近代においては意義を失っていたのである。無意識は、意識とひとつの全体としての自然とをつなぐ環を与え、それとともに人間の統一を回復する」(Bloom [1987=1988: 226])。

- (5) 本稿での考察は、フロムとマルクーゼが直接論争を展開した諸論文のみを考察の対象としているわけではない。とくにフロムについては、論争後の1960年代前半の文献も取り扱っている。フロムとマルクーゼの直接対決については『エロスの文明』の付属論文と『異端 (Dissent)』上の諸論文参照。
- (6) 論争においてフロムは、「臨床」結果を無視して精神分析を社会理論化しようとするマルクーゼを批判しているが、一方でフロムもまた、精神分析が哲学・倫理学と切り離せないことを主張している。故に、本稿では思弁的「哲学」としての精神分析 (マルクーゼ) か、実践的「治療」としての精神分析かという表面的な対立を越え、実践の知としての「政治学か、倫理学か」という観点から、論争を再検討している。
- (7) 批判理論における「希望」の意味については、出口 [1997a]を参照せよ。
- (8) マルクーゼは現実原則＝抑圧が特定の時代の支配構造によって生まれる実行原則＝過剰抑圧として現れることから、それぞれの概念を次のように定義している。「過剰抑圧：社会的な支配によって必要とされる制限。これは、(基本的な) 抑圧、つまり文明において、人間が永続していく上に必要な、本能の『変容』とは区別される。現実原則：ある時代に支配的な現実原則の形態」(Marcuse [1956=1958: 30])。
- (9) ニーチェはディオニュソス原理について次のように述べている。「個体化の原理が破られると、人間の、否、自然の、最も内面の根底から、歓喜あふれる恍惚感がわきあがるものだが、上に述べた戦慄的恐怖にこの歓喜あふれる恍惚を加えるとき、われわれはディオニュソス的なものの本質に一瞥を投ずることになるのだ……それ (ディオニュソスの興奮) が高まる時、主観的なものは消えうせて、完全に我を忘れた状態になるのだ」

([1872= 1966 : 34])。マルクーゼが現実原則によってもたらされる「個体化原理」というとき、ショウペンハウアー、とくにニーチェのアポロ原理を念頭におき、無意識をディオニュソス原理（快樂原則）の支配する世界と考えている（Macuse [1956= 1958 : 117ff.]）。ニーチェとマルクーゼの関係については機会を改めて論じなければならない。

(10) マルクーゼは「本能」の解放について『エロスの文明』『解放論』では慎重に論じ、ユートピアの実現に際しては、本能の構造そのものも変化せねばならないことを強調している。しかし「社会変革」「本能構造の変革」の関係について、マルクーゼは積極的な答えをだしていない。

(11) フロムはこれを「実存的二分性 (existential dichotomy)」とよんでいる。人間が関係づけられた存在 (relatedness) であると同時に独立した存在 (independence) である、という人間の存在様式をさしている。これは実際には「理性的な存在と自然内在的な存在」「社会的な存在と個別的な存在」という二重の存在様式をさす言葉として用いられている (Fromm [1947=1966 : 62ff])。

(12) もちろん、マルクーゼがフロイトから抽出する本能の概念は、象徴的に理解されねばならない。しかしフロムによるリビドー学説の放棄は、マルクーゼ自身の立場からみれば、本能=無意識という抑圧の対象であり解放の力の喪失を意味する。

ここからフロムに対するイデオロギー批判（同調主義）が始まる。

(13) ここで用いる日常言語とは、オースティンやサルなどの日常言語学派のような哲学的意味ではない。象徴言語と区別される「通常の言語」という意味でのみ使用している。

(14) 引用箇所はスピノザについて論じた箇所の直後である。「我々が外部の物体について有する観念は外部の物体の本性よりも我々の身体の状態をより多く示すということになる」(II-prop.16C2)。引用された箇所の正確な文章は以下の通りである。「例えばペテロ自身の精神の本質を構成するペテロの観念と、他の人間例えばパウロの中に在るペテロ自身の観念との間にどんな差異があるかを明瞭に理解しうる。……後者はペテロの本性よりもパウロの身体の状態をより多く示しており……」(II-Prop.17S)。邦訳は岩波文庫による。フロムは「無意識の意識化」をスピノザの直観知に重ねて論じている。スピノザとフロムについては他に出口 [1997b] 参照。

(15) 先に引用したベンヤミンも言語と内部からの認識について、次のように述べている。「事物の言語的本質を通してのみ、人間は自分自身のうちから事物の認識へと到達することができる」(Benjamin [1916=1995 : 16])。

【参考文献】

Adorno 1966 *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag. = 1966 木田 元, 徳永 恂, 渡辺祐邦, 三島憲一, 須田 朗, 宮本 昭訳『否定弁証法』(作品社)

Adorno, T.W./Horkheimer, M. 1947 *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Querido Verlag. = 1990 徳永 恂訳『啓蒙の弁証法』(岩波書店)

Benjamin, W. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. = 1995 浅井健次郎, 久保哲司訳「言語一般および人間の言語について」(ちくま学芸文庫『ベンヤミン・コレクション1・近代の意味』)

Bloom, A. 1987 *The Closing of The American Mind*, Simon & Schuster Inc. = 1988 菅野盾樹訳『アメリカン・マイン

- ドの終焉』(みずす書房)
- 出口剛司 1997a 「守られない約束・希望へのまなざし——フロム疎外論とく希望」(ソシオロゴス21号)
- 1997b 「自然の光・理性の社会心理学」(社会学評論vol.48, No2)
- Freud, S. 1920 *Jenseits des Lustprinzips*, Fischer Verlag GmbH. = 1970 井村恒郎訳「快樂原則の彼岸」(日本教文社・フロイト選集改訂版4『自我論』)
- Fromm, E. 1950 *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press. = 谷口隆之助, 早坂泰次郎訳『精神分析と宗教』(東京創元社)
- 1951 *The Forgotten Language*, Riehart and Company. = 1953 外林大作『夢の精神分析』(東京創元社)
- 1955 *The Human Implications of Individualistic Radicalism*, Dissent2 No.4.
- 1960 *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, with Suzuki, D. and Martino, R. = 小堀宗柏, 佐藤孝治, 豊村左知, 阿部正雄訳『禅と精神分析』(東京創元社)
- 1962 *Beyond the Chains of Illusion*, A Trident Press. = 1965 阪本健二, 志貴春彦 訳『疑惑と行動』(東京創元社)
- 1968 *The Revolution of Hope*, Harper and Row. = 1980 作田啓一他訳『希望の革命』(紀伊国屋書店)
- 1970 *The Crisis of Psychoanalysis*, Holt Riehart and Winston Inc. = 1974 岡部慶三訳『精神分析の危機』(東京創元社)
- 1976 *To Have or To Be*, Harper and Row = 1977 佐野哲郎訳『生きるということ』(紀伊国屋書店)
- Graubard, A. *One-Dimensional Pessimism: A Critique of Herbert Marcuse's Theories*, in Howe, I.(ed.)*Beyond the New Left*, McCall Publishing Company.
- 池田勝徳 1991 『疎外論へのアプローチ』(ミネルヴァ書房)
- Ipperciel, D. *Freud als Aufklärer*, Europäische Hochschulschriften.
- 岩田靖夫 1990 『神の痕跡—ハイデガーとレヴィナス—』(岩波書店)
- Marcuse, H. 1956a *Eros and Civilization*, Beacon Press. = 1958 南 博訳『エロスの文明』(紀伊国屋書店)
- 1956b *A Reply to Erich Fromm*, Dissent3 No.1
- 1964→1971 *One-Dimensional Man*, Beacon Press. = 1980 生松敬三, 三沢謙一訳『一次元的人間』(河出書房新社)
- 1967 *Das Ende der Utopie*, Verlag Maikowski. = 1973 清水多吉訳『ユートピアの終焉』(合同叢書)
- 1969a *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Violence*; Beacon Press. = 寺門泰彦, 山本貞夫, 山田仁彰 訳『フロイト論』(太陽選書)
- 1969b *An Essay on Liberation*, Allen Lane The Penguin Press.
- 1978 *The Aesthetic Dimension*, Beacon Press. = 1981 生松敬三訳『美的次元』(河出書房新社)
- 三島憲一 1990 『ニーチェとその影—芸術と批判のあいだ』(未来社)
- Nietzsche, F. 1872 *Die Geburt der Tragödie*. = 1966 秋山秀夫訳『悲劇の誕生』(岩波文庫)
- Rickert, J. 1986 *The Fromm-Marcuse Debate Revisited*, In *The Frankfurt School: Critical Assessment Vol.4*, Routledge.
- 庄司興吉 1977 『現代化と現代社会の理論』(東京大学出版会)
- Spinoza, B.de 1677 *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*. = 1951 畠中尚志訳『エチカ(倫理学)上・下』(岩波文

庫)

徳永 恂 1968→1996 『社会哲学の復権』(講談社学術文庫)

—— 1978→1979 『『未知の一人称』をもとめて』『現代批判の哲学』(東京大学出版会)

Whitebook, J. 1995 *Perversion and Utopia*, Mit Press. = 1997 桑子敏雄, 鈴木美佐子訳『倒錯とユートピア』(青土社)

(でぐち たけし)

隷従

への道

——全体主義と自由

フリードリヒ・A・ハイエク

一谷藤一郎／一谷映理子訳

2400円

改訳版

ノーベル経済学賞受賞の経済学者であり、自由主義に徹した政治学者ハイエクの代表的著作。なぜ計画経済は必然的に独裁を招来するのか。つとに社会主義の崩壊を予測した名著。



自由からの逃走

エーリッヒ・フロム

日高六郎訳

1700円

人間における自由

エーリッヒ・フロム

谷口・早坂訳

2000円

幻影の時代

タニエル・J・フーアスティン

星野・後藤訳

1845円

脱学校の社会

イヴァン・イリッチ

東洋・小澤周二訳

1500円

パクス・アメリカーナ

の五十年

トマス・J・

マコーミック

松田武・他訳

2750円



アメリカは如何にして世界のヘゲモニーを握り、また失うに至ったか。冷戦構造が崩壊した現在、合衆国は、世界はどうなるのか。米国外交を詳細に分析した現代人必読の書。

東京創元社

〒162-0814 東京都新宿区新小川町1-5

Tel.03-3268-8231/Fax.03-3268-8230※価格税別