

# 守られない約束・希望へのまなざし

——フロム疎外論と〈希望〉——

出口 剛司

自らが依拠する〈啓蒙〉の光が、同時に自己＝主体を消滅させるという悲劇にあって、批判理論が敢えて語ろうとする〈希望〉の意味は極めて重い。本稿では、1930年代の協力者であったエーリッヒ・フロムにおける〈希望〉を、彼の「まなざし」の構造に即して解明することをめざす。これまで、現実社会への分析的有効性においてのみとりあげられてきた史的唯物論と精神分析との統合<sup>(1)</sup>、心理学的疎外論を、批判理論における〈希望〉の思想的意味との関連で再検討することが本稿の課題である。

## 1 問題の背景と課題

〈啓蒙〉の光はユダヤ人、とりわけドイツ系ユダヤ人にとっては特別の意味をもっている。彼らにとって啓蒙 (Haskala)<sup>(2)</sup>とは、合理的な近代科学の誕生という思想史上の出来事以上に、ゲットー的野蛮からの身体的解放を意味していた。ナポレオンのドイツ進行によって、中世以来深く閉ざされ続けたゲットーの扉が開かれたが、それを可能にしたのは、まぎれもなくフランス革命が産み落とした〈啓蒙〉の理念であった。徳永恂氏によればユダヤ人にとっての〈啓蒙〉とは、ルネサンスや宗教改革ではなく、「カントとゲーテの時代」<sup>(3)</sup>をさしている (徳永 [1994b])。しかし文化レベルが低い地域とされた東方に住むユダヤ人と異なり、カント以降の啓蒙の時代に解放されたドイツ系ユダヤ人にとって、啓蒙＝解放とはそのまま自己の出自の消滅、同化 (identification) を意味した<sup>(4)</sup>。ドイツ・ユダヤ文化という表現で語られる啓蒙期

の栄光は、自らの同一性 (identity) の否定を代償にしたものである。しかしこの栄光も、ニュールンベルク法<sup>(5)</sup>の制定によって、皮肉にも一つの幻想にしかすぎなかったことが明らかになる。

ベンヤミン、アドルノ、マルクーゼそしてフロムは、ドイツ・ユダヤ文化が最後の抵抗を試みたワイマール期のドイツ系ユダヤ人である<sup>(6)</sup>。〈啓蒙〉の申し子であった彼らにとっては、依ってたつべきユダヤ性はすでに神秘主義以外のなにもでもない。それにもかかわらず、自らの出自故に消滅させられる悲劇は、あの啓蒙の弁証法の「主体性の原史」に重ねることができよう (Horkheimer/Adorno [1947=1990])。このような、同化した対象——ドイツ (カントとゲーテの国) ——によって、逆に裏切られるというアイロニーにあって、それにもかかわらず常に言及される〈希望〉ということばがもつ意味は極めて重い。

彼らをして「希望なき時代に希望を語る」ことを可能ならしめた要因の一つは「社会」その

ものを主題化するその「まなざし」の二重性、すなわち「社会」を表象すると同時に「自然との調和」というユートピアを見失うことなく堅持したことにもとめられる。というよりむしろ、抑圧的な社会にあって、現実の歴史社会にもう一つの世界、物語を見出すという二重の「まなざし」こそが、逆に社会に対する絶えざる批判(Kritik)を可能にしたと言える。

しかしながら、本稿でとりあげるフロムはフランクフルト学派にとっては「啓蒙の弁証法」以前の1930年代の協力者であり、彼の理論的成果も史的唯物論と精神分析の統合(社会的性格論)、心理学的疎外論という社会学的業績の観点からしか紹介されてこなかった。そこで本稿では、これら社会学理論の根底にある〈希望〉への「まなざし」、「社会」と「自然」に二重化した「まなざし」の構造を再度、ベンヤミン、アドルノ、マルクーゼといった代表的なフランクフルト学派の理論家と対照させつつ解明することをめざす。

## 2 フランクフルト学派と〈希望〉

### ——フロムにおける希望と絶望

まず、フランクフルト学派にとって、〈希望〉の二文字がどのような経緯で主題化されたかを描き出し、そのなかでフロム自身の〈私〉<sup>(7)</sup>がむける希望の特徴を浮かび上がらせることにしよう。

三島憲一氏は、ベンヤミンの歴史唯物論(史的唯物論)について次のように述べている。

暴力とは無縁でありながら、今の世界と違った世界への変容がありうるという希望の現実性が問題なのである。破局と断絶の弁証法は希望の弁証法なのである(三島[1994:120-121])。

ベンヤミンが歴史唯物論に込めた〈希望〉の二文字は、形を変えアドルノ、マルクーゼにも共有されている。ファシズムの弾圧から逃れ、アメリカの「文化産業」「全面的に管理された社会」(totally-administrated society)に批判の刃をむける批判理論は、あらゆる絶望のなかに瞬間的に輝く希望を見出す。しかし、希望を錦の御旗に掲げ、革命運動に関与することはゆるされない。主体的に関与するには、彼らはあまりにも、革命が暴力を帰結するという歴史の皮肉を経験しすぎていたからである。同時にまた、このような抑圧的支配に対して、絶望にとどまることも彼らには禁じられている。絶望に止まるものは、すでに支配に荷担している。ファシズムとは、そういう無言の市民によっても支えられていたからである。

変革への憧憬を断念し、同時に絶望に留まることもゆるされない批判理論の〈希望〉へのまなざしは、一見進むことも退くこともできない隘路に通じているかのようである。しかしそれにも関わらず、彼らは〈希望〉に熱い視線を送り続けた。

ベンヤミンはゲーテの『親和力』を論じたテキストのなかで、次のように述べているが、このフレーズはフランクフルト学派のテキスト——アドルノ、マルクーゼ——に繰り返し登場する。

希望なき人びとのためにのみ、希望はわたしたちに与えられている(Benjamin [1921/1922 = 1995: 184])。

ベンヤミンの遺言執行人たるアドルノ<sup>(8)</sup>は、『否定弁証法』のなかで最後のフレーズ「希望なき人びとの……」を引いている(adorno [1966 = 1996: 463])。

しかしアドルノは、ベンヤミンの希望ですら、すでに希望とは無縁の「自己保存」の連関に絡みとられていることを強調する。

確かに欲望の充足なしには希望が存在しないには違いないが、他方でこの欲望は、奪いとられたら奪い返すというむごい枠組みに、まさしく希望なき連関にしっかり組み込まれているのである。力の誇示なしには生の充実もありえないのだ (Adorno [1966=1996:464])。

アドルノによれば、希望は現世における自己保存 (Selbsterhaltung) ——それは同時に啓蒙的理性の道具化をもたらす——に絡みとられている。このように希望が、現世における自己保存と不可分の関係にあると捉えられる点にアドルノの特徴がある。神秘主義の色彩を帯びているベンヤミンの希望を、自己保存との連関に組み込むことによって、真の希望は、アドルノの中では過ぎ去った「過去」のなかでより一層純化される。

意識は、自分自身がもしも異なった色彩の観念を抱いているのでなければ、事態が灰色であることに絶望することなどまったくありえないだろう。異なった色彩の粉々にされてしまった痕跡は、否定的な全体のうちにも欠落してはいないのである。こうした痕跡は常に過去に由来しており、希望はその正反対のものに由来しているのだ (Adorno [1966=1996:463])。

マルクーゼもまた「大いなる拒否」を訴えたあと、このフレーズをもって『一次元的人間』を閉じている (Marcuse [1964→1971=1980:281])。

社会の批判的理論は現在と未来のギャップに橋を渡すことのできる概念をもっていない。なんの約束もできないし、成功を眼前に見せるわけにはゆかない。ただ否定的たるにとどまる。だから、批判的理論は、その大いなる拒否に、希望をもつことなしに生命を捧げた人々、捧げる人々に対して忠実でありたいと思う。

ファシズム時代のはじめに、ヴァルター・ベンヤミンはこう書いた——

希望なき人びとのためにのみ、  
われわれには希望が与えられている。

マルクーゼにとっても、希望をポジティブに語ることはゆるされない。とくに彼の場合、希望は「絶望とともに」与えられるものである。マルクーゼにとって未来への約束は何一つない。今あるものは、否定にとどまることである。

アドルノとマルクーゼは、フロムをどのように見ていたのであろうか。アドルノはかつて、ホルクハイマーに次のような書簡を宛てたことがある。

この論文 (フロムの「精神分析療法の社会的制約」) に見られるのはセンチメンタルであり、誤れる直接性であり、社会民主主義とアナキズムの混ぜ合わせであり、とりわけ弁証法的概念の手痛い欠落です。……我々のように、人がフロイトを左から批判しようとするならば、そういう「暖かさの欠如」といった子供じみた言説を口にすべきではないのです。(Wiggershous →徳永 [1994a:38])。

そしてマルクーゼもまた、フロイトの修正主義批判のなかでフロムについて次のように述べている。

善と悪，建設的と破壊的（フロムによれば，生産的と非生産的，積極的と消極的）の区別も，理論的な原則から導かれたのではなく，ただ支配的なイデオロギーからの借りものである。…「積極的なものを強調せよ」という同調主義者のスローガンとなんのちがいもない（Marcuse [1956=1958:227]）。

フロムが希望について意外なほど多く語っていたことは，今となってはあまり知られてはいない。彼は〈希望〉の二文字に何を託したのであろうか。アドルノに対して，公には終始沈黙を守ったフロムも，マルクーゼのラディカリズムには厳しい批判の眼をむけている。フロムは先のマルクーゼを引用して，次のように述べている。

絶望を基礎においた革命などかつてなかったし，今後もありえないからだ。……マルクーゼは本質的には疎外された知識人の一例であって，自分の個人的な絶望をラディカリズムの理論として提示している（Fromm [1968=1970:27]）。

絶望や拒否のなかで〈希望〉を語るマルクーゼのラディカリズムを批判するフロムは，希望と絶望を相容れないものと考えてた。そのテキストからは，「絶望」の文字は消去されているかのようである。希望は絶望と併存するものではない。だが，フロムの「まなざし」は，「子供のように」あるいはまた「同調主義者」のように希望の成就にむけられていたのだろうか。これらのことはいまだ問われないうままである。

本稿の問題関心は，「絶望」が消去されたフロム自身の，フロムという〈私〉が〈希望〉にむける「まなざし」の構造を，彼の思想に内在

しつつ明らかにすることにある。

### 3 史的唯物論と精神分析

史的唯物論と精神分析の統合は，これまで「社会的性格」概念の分析的有効性との関連で取り扱われてきた。しかしフロムにとって，史的唯物論と精神分析は，一方で現実の歴史社会を分析する概念でありながら，他方ユートピアとしての「自然」を捉えるレンズでもある。〈希望〉とは，ユートピアとしての「自然」との調和にむけられる思いであるが，フロムのなかで，それは「メシアの時」，救済のイメージとして存在する。

メシアの時における人間と自然との新しい調和という観念は，自然に対する人間の闘争の終わりを意味するのみならず，自然もまた人間から遠ざかろうとはしないということであらわす（Fromm [1966=1980:170]）。

現実の歴史社会は，フロムのなかでは，「社会」と「自然」に二重化して捉えられる。そして後者「自然」との調和こそが，メシアの時であり救済の時である。「社会」における社会主義の実現は，そのまま「メシアの時」，自然との調和と二重化するのである。

メシアの時という観念は，……ユダヤ人の歴史のみならず，全世界の歴史的発展に深甚の影響をおよぼした。この影響は先ずキリスト教において見られ，次にそれが世俗化され，社会主義というかたちにおいて認められる（Fromm [1966=1980:154]）。

自然との調和に至る「物語」が，フロムのな

かで社会主義の内実を特徴づけている。さらにいえば、資本による収奪、階級闘争といった社会主義のモチーフは、この「自然の物語」のメタファーとして捉えられているのである。フロムが〈希望〉に向けるまなざしは、史的唯物論と精神分析の統合——社会的性格論の誕生——という、概念外在的な分析的有効性においてではなく、史的唯物論あるいは精神分析にフロムというまなざしの主体＝〈私〉が読みとる「自然」のメタファーのうちに表現されている。まず、フロムが史的唯物論を通して見たものを明らかにしよう。

フロムが史的唯物論をみつめるその特徴は、一貫した非経済学的性格にある。このことは、史的唯物論の基本カテゴリーをなしている労働 (Arbeit) や資本 (Kapital) の把握の仕方それ自体に表れている。この労働や資本といった概念でさえ、経済学的なカテゴリーと見てはならない。フロムは、これらのカテゴリーについて次のように述べている。

とりわけ、注意されねばならぬのは、労働および資本はマルクスにとっては単なる経済学的な範疇では全然なかったことである (Fromm [1961=1977:79])。

フロムの眼に映し出されたマルクスの学説は、「経済学的範疇から心理学および人間学的範疇へと進」み、さらには「〈宗教学的〉範疇」にも連なっている (Fromm [1976=1977:210])。いわば、資本や労働というカテゴリーもすでに宗教的な救済の領域まで足を踏み入れているのである。では、宗教学的に翻訳された史的唯物論とは何か。むしろ、「資本」や「労働」を非経済学化すること自体別段新しいことではない。脱経済学化＝宗教学化するそのまな

ざしで何を見たかのか、が問題である。

労働は彼 [マルクス]にとっては人間の能動性を表わし、人間の能動性は生命である。一方、資本はマルクスにとって蓄積されたもの、過去、そして結局は死せるものを表わしている (『経済学批判要綱』)。資本家と労働者との争いがマルクスに対して持っていた感情的電荷を十全に理解するためには、それが彼にとっては生と死、現在対過去、人間対物、あること [存在] 対持つこと [所有] との闘いであったことを、考えなければならない (Fromm [1976:1977=136], [ ] 内は筆者加筆)。

敷衍すれば、まなざしの主体である〈私〉が労働に見るものは、人間の生命やそれ自体、自然的な活動能力の展開であり、資本は蓄積された過去、死せる自然である。ここで留意せねばならないのは、生命の発現＝自然の力という観点である。不断の相互作用である「労働」の展開によって集積された力、生産力はその時代を支配する過去の遺物である「資本」——生産関係の表現——に規定される。しかしここでいう生産力や生産関係を実体化し、現前する賃労働や経済組織に重ねあわせることはできない。ここでは、非経済学的前提にあるメタファーを問題にしているからである。フロムによれば、ある時代の社会——社会構成体——とは、マルクスを引きつつ次のように述べている。

マルクスは社会を相矛盾しているが検証可能な種々の力から成り立っている錯綜した構造物であるとみなした (Fromm [1962=1965:34])。

フロムは、マルクスの史的唯物論を通して「自然の力」の論理を読みとった。そしてこの

「自然の力」を解明する史的唯物論に精神分析が導入されるわけである。

史的唯物論は、人間が所与の自然的条件に対して、能動的または受動的に適應するプロセスとして歴史をみる。「労働は、第一にそして本来の意味において、人間と自然との間のプロセスである。自然の要素自体に対して、人間はまた一つの自然の力である」(Fromm [1932→1970=1974:197], 「」内はフロムによるマルクスからの引用)。

しかしながら「人間を一つの自然の力」と見るにしても、この人間的自然の力は、フロムによれば十分に解明されてはいない。ここに精神分析の役割が与えられる。

精神分析は史的唯物論のあらゆる概念を、ある一点において豊富にしている。すなわちそれは社会過程において作用する諸要因の一つであるところの人間自身の性質に関し、一層包括的な知識を提供することができる。……人間の本能の働きは、社会過程の下部構造の一部となっている「自然的条件」の一つである (Fromm [1932→1970=1974:198])。

精神分析は、この人間的自然とでもいうべき内的なメカニズムに関する知識をもって、史的唯物論に貢献する。精神分析は、現実の歴史社会を分析する理論としては、家父長的抑圧、イデオロギーの産出過程を浮かび上がらせるものであるが、フロムがその奥に見るのは、「自然の力」なのである。史的唯物論に関してフロムは、労働を生命と見たが、この労働という人間の活動=自然の力を捉えるのが精神分析ということになる。このように「自然」を見つめると

いう点で、史的唯物論と精神分析とはまず外在的に結びつく。

しかし性急な結論は、重要な論点を見失う。人間は「労働」によって所与の自然の力に適應する。そしてこの「労働」もまた、自然の力である。さらに、この労働が集積して形成する「資本」もまた、死んではいるが自然の力である。とすれば、フロムの世界観においては、自然以外のもの、自然の外部には何者も存在しないことになる<sup>(9)</sup>。だが、果たしてそうだったのか。

人間は自然の一部であり、その物理的法則にしたがいこれを変えることはできない……人間は自然の一部でありながら独立している。人間にはすみかがないのに、しかも、ほかのすべての被造物と同じすみかにしぼりつけられている (Fromm [1955=1979:245])。

史的唯物論と精神分析にむけるフロムのまなざしを検討すると、自然の外部が一切存在しない——社会をも第二の自然と捉える——世界観が浮かび上がってきた。しかし、自然を映し出すフロムのまなざしには「人間」という「非自然」が染みのように消されずにのこっている。

人間と自然は、ここでは二つの対極であり、互いに相互作用し合い、条件付け合って、互いに変化していく。……歴史過程は常に自分自身の性質と、人間にとっては外的な自然条件によって規定されている (Fromm [1932→1970=1974:197])。

ここでは、「人間」というカテゴリーが、「自然の対極」として両義的に導入されている。「人間」対「外的な自然条件」という対極構図

が埋め込まれているのである。さらに見逃してはならないのは、人間自身の性質もまた自然であり、自然から超越した「人間」と区別されることである。「人間」対「人間自身の性質、外的な自然条件」の図式がここにある。フロムのまなざしは自然そのものを見詰める、そこに一点の非自然を発見する。

「まなざし」は、自らを対象に投影する。史的唯物論と精神分析というレンズを通して映し出される自然には、一点の「非自然」が染みのように残っている。この染みはテキストの外部でまなざしを発する〈私〉が投影されたものである。

#### 4 疎外の論理・自然の物語

では史的唯物論と精神分析は、「自然の力」をどのように捉えるのだろうか。もちろん、マルクスとフロイトの「正しい解釈」を問題にするわけではない。ここでの関心は、史的唯物論と精神分析をフィルターとしてみるフロムのまなざしである。そのためには、もう一つのフィルター、精神分析について明らかにしておかねばならない。

初期の学際的研究において、フロムは権威＝超自我の形成過程をフロイトのカテゴリーを用いて明らかにしている。フロイトの概念を利用するフロムの手口を見てみよう。

フロムは、精神器官を捉える「超自我・自我・自然的衝動」の三層モデルを利用する。人間にとって第一義的な意味をもつものは、そのうち自我 (Ich) と自然的衝動 (Trieb) である。まず内的な自然、すなわち自然的衝動は、理性の器官である自我の機能によって充足される。つまり、自我と自然的衝動 (理性と自然) は対立的なものではなく、後者は前者にエネルギー

を備給し、後者は前者の活動それ自体を通して充足されるという相互依存関係にあると考えられる。超自我 (Über-Ich) という精神器官が構成されてくるのは、この自我が機能不全にあるときである。フロムは、超自我の形成について次のように述べている。

自我がまだ比較的弱い限り、自我は、社会的必要と矛盾する欲動 (Trieb) の抑制と防衛という課題をやりとげる力がない。これは、超自我の形成と発達によって、また権威に対する一定の精神的な関係によってはじめて行われる (Fromm [1936=1977:28])。

フロムによれば、弱い自我は自然的衝動を十全に充足することができず、結果として内面に、方向性のない過剰な衝動が生起する。これが超自我形成の第一段階である。そこでこの衝動を処理するために、権威として表象される他者に衝動の力が譲渡される (entfremden)<sup>(10)</sup>。この権威＝超自我という回路を通して、その反転した力で衝動を処理するわけである。自然的衝動は、いわば抑圧という形式のもとで充足される。本来自我と親和的關係にある自然的な力が、反転して自我を抑圧する、そういう代償を支払うことによって、過剰な衝動が譲渡と抑圧という二面作戦において処理されるのである。

理性の器官とされる自我に仮託された「人間」は、それ自体において自然的衝動を充足させる、という意味において「本来的には」自然と親和關係にある。しかし自我は時として、反転した「自然の力」(超自我＝権威)に抑圧、支配される。自我に仮託された「人間」は、自然の内部にありながら、同時にそこから疎外され抑圧される追放者である。フロムは、精神分析のなかにこの追放者の物語を読みとっている。

こうしてみると、史的唯物論と精神分析というフィルターを通して見える自然には、実は同じ論理のメタファーが存在していることが明らかとなる。ここに史的唯物論と精神分析との内在的な結びつきがある。

メタファーとして語られる「超自我」と「自我」との関係と、「資本」と「労働」との関係は疎外のメタファーとして等しい。過去の労働の遺物である資本は、現在の労働から価値(Wert)を搾取する(ausbeuten)。だが、先に示したようにこの「資本」と「労働」の関係を非経済学的に翻訳して捉え直すと、資本と労働との「搾取」の関係と、精神分析でいう「抑圧」(Verdrängung)の関係とに同一のものが浮かび上がる。過去の形成された資本が現在の、生き生きとした生命の発現である労働を搾取する仕組みは、過去の両親の命令として内面化して形成された超自我が、現前の権威と二重化して、自我を抑圧する仕組みと、比喩において等しいといえる。本来の力がよそよそしいものとして自己を支配する疎外の論理である。もちろん、フロムが社会過程の分析を心理過程に還元しているとする心理学主義批判に与するのは即断に過ぎる。むしろ「全体」が「部分」を表現し、「部分」もまた「全体」を表現していると見るべきであろう。「全体」としての自然、「部分」としての自然、いずれにも「疎外」の論理を見詰めるフロムのまなざしがここにある(11)。「全体」と「部分」の平行一致のメタファーは、心理学の概念に対するフロムの捉え方にも現われている。フロムは、心理学の概念について次のように述べている。

心理学の概念は社会の現実に対応する……〈超自我・自我・イド〉の全体図式が階級組織を持つ構造であって、それは自由なつまり搾取され

ない人間の共同体が、調和して、不気味な力を制御する必要なしに生活する可能性を除外してしまう(Frohm [1979=1980:23])。

確かに、史的唯物論と精神分析の統合とは、現実の歴史社会を分析するためにおこなわれた。しかしこの作業をおこなうフロムのまなざしは、その現実の歴史社会に二つのフィルターを通して同時に「自然の物語」を読みとっている。現実の歴史社会が主題化されるその瞬間、まなざしは「自然の物語」(疎外の論理)に像を結んでいるのである。そもそも疎外論とは何であったか。疎外論とは、本来性を回復しようとする主体の「救済の物語」である。その意味で、フロムのまなざしは、歴史に絶対精神の疎外と止揚の論理を見出す、あのヘーゲル主義的色彩を帯びている。フロムはこの「自然の物語」「救済の物語」(=歴史)について、次のように述べている。

アダムとエバは、進化の初めにおいては血と地に束縛されている。だから彼らは「目が見えない」けれども、彼らは、善悪の知恵を得てはじめて「その目が開ける」のである。この知恵によって、自然との本源的調和は破られる。……人間と自然との結びつきを断つというこの最初の段階で、歴史が、そして疎外が、始まる(Frohm [1966=1980:94-95])。

フロムのまなざしは、現実の歴史社会の直中に「自然の物語」を見詰める。そしてこの物語の「上映」を可能にしてくれたのが、史的唯物論であり精神分析であった。そして映し出された物語は、ある意味で平凡な疎外の止揚=救済へと向かう「歴史」であった。〈希望〉とは、まさしくこの救済の瞬間、疎外の止揚



(Aufheben)へと向けられる儚い〈私〉の思いである。そしてまた、この希望が成就され救済された瞬間は、〈私〉と同時に、テキストに映し出された、自然から疎外される「人間」のカテゴリーが消去される瞬間でもある。しかし問題は、この希望のその先にある救済（疎外の止揚）が、いとも容易く未来に約束されていたのか、あるいは約束が成就されるとすれば、それはいかにしてか、という点にこそある。

## 5 疎外・希望・超越

フロムは、希望についてどのように考えていたのであろうか。フロムによれば、〈希望〉とは信念に伴う気分である。しかしこの信念は、時系列上の未来にむけられた予言を含むものではない。むしろ、「未来を孕む現在の洞察」を意味する。それはまだ証明されていないものを信じることであり、孕まれているものに気づくこと、不確実なものを確信することである（Fromm [1968=1970:33ff.]）。言うならば、希望とは対象に向かう「態度」に付随する気分であり、それは現在のうちに未来を確信する信念であり態度である。すでに存在するもの、証明されたものに対して希望を抱くものはいない。その意味で、希望とは逆説的である。フロムは希望を生み出す態度について次のように述べている。

（この）希望はまさに逆説的である。それはいまこの瞬間に救いは起こると言うことを心眼で見る態度であるとともに、救いは自分の生涯のうちには、そして多分幾世代を経過してもやってこないかもしれぬということをも承認する態度である（Fromm [1966=1980:208]）。

〈希望〉を感じるということは、今この瞬間に未来の救済（Erlösung）を感じることである。現在のうちに不確実な未来の救済をまなざす態度から生じる。もちろん、未来に救済が確約されているわけではない。その確約されない救済を、今この瞬間に生まれつつあることを確信する態度なのである。「孕まれているものに気づくこと」が希望の本質である。この不確かなものを確信する希望の態度はどのように生起するのだろうか。フロムは聖書の詩篇（第二二篇）を分析しつつ、希望が生起する瞬間について次のように述べている。

第二連は希望を表明する。それは、「さてあなた、聖なるおかたよ」ということばで始まり、それから、詩人は神が自分の先祖を助けたもうたということを記憶して慰めを見出す。「あなたに信頼して恥をうけなかったのです」（Fromm [1966=1980:302], 「」はフロムによる聖書詩篇からの引用）。

この詩篇の分析でフロムが明らかにしているのは、かつて信念を抱き神を信頼した時に、神によって救われたという記憶、この過去の「現在時Jetztzeit（ベンヤミン）」への想起こそが、現在の希望の「端緒」となるということである。

希望が想起によって支えられるとすれば、過去、現在、未来への時系列は、継起的な時間軸に位置づけられるものではない。現在というこの瞬間に、儚くも過去の救済の実現と未来の救済の確信が同時に表れる、その瞬間に希望が生起する。しかし、フロムによれば、この希望は容易に時間の偶像崇拜——近代の時間意識——に転落する。

何かが起こることが期待されるとするならば、

それは今ではないのであって、次の瞬間であり、次の日であり、次の年であり、またこの世において希望が実現すると信じることが馬鹿げているとすれば、次の世なのである。この信条の背後には、〈未来〉や〈歴史〉や〈後世〉に対する偶像崇拜がある。それはフランス革命の時に、未来を女神のごとく信仰したロベスピエールのような人間とともに始まったのだ (Fromm [1968=1970:25])。

未来のある時点希望の成就の時とする態度からは、希望は生まれてこない。しかしここで留意せねばならないのは、救済、約束の成就を「想起」するだけでは希望は生じえない、ということである。未来だけでなく、「過去」も偶像崇拜してはならない。フロムは先と同じ詩篇の分析で次のようにも述べている。

けれども神が先祖を助けたもうたという記憶だけでは、詩人を絶望から救い出すことは出来ない。……けれどもこの思い出 (本源的信頼) といえども詩人をその絶望から抜け出させることはできない (Fromm [1966=1980:302], ( ) 内は執筆者加筆)。

未来の偶像崇拜は禁じられる。しかし、過去のみにとらわれることは、希望とは相容れない。同時に未来に約束が成就されるかもしれないという予感がなくてはならないのである。この、ユダヤ的とでも表現すべきメシヤ観は「『存在し、まだそこにあるものと、生成し、やがて存在するところのもの』との間の緊張関係に基礎をおいている」 (Fromm [1966=1980:302])。ベンヤミンもまた、「歴史哲学テーゼ」の補遺のなかで、ユダヤ的救済について次のように述べていた。

周知のように、未来を探ることはユダヤ人には禁じられていた。律法と祈祷は、その代わりに、彼らに想起を教えている。……しかしそれだからといって、ユダヤ人にとって未来が、均質で空虚な時間になったわけではやはりなかった。というのも、未来のどの瞬間も、メシヤがそれを潜り抜けてやってくる可能性のある、小さな門だったのだ (Benjamin [1940=1995:665])。

未来のない希望は、「絶望」の単なる裏返しにしかすぎない。ここでマルクーゼとの関係に触れておこう。もちろんフランクフルト学派を考えると、安直な二項対立は禁物ではある。しかしフロムのまなざしは、マルクーゼの「一次元的社会」に、約束のない、それゆえ絶望しかないラディカリズムのなかに、偶像崇拜の危険を読みとったのである。希望は常に危うい。絶望に彩られたラディカリズムとは、この希望の危うさに耐えられなかった結果なのである。

儂くも危うい希望が、未来や過去の偶像崇拜に転化しないためには、信念を抱く〈私〉自身の特殊な経験様式が必要となる。希望とは、いかなる〈私〉の経験に支えられるのであろうか。

このような信念をもたらすのは自己の体験であり、正当に〈私〉と言いうる能力であり、同一性 (identity) の感覚である (Fromm [1968=1970:133])。

フロムは、エリクソンの概念を「同一性および同一性の危機の現象を十分に理解するために必要なほど徹底してもいないし、洞察もそこまで深くない」として退けつつ、〈私〉の経験様式としての同一性に関して考察を加える。それによれば、過去と未来が現在において瞬間的に体験されるためには、〈私〉が活動の力の中心

であるという同一性の経験が必要となる。

私は同一性とは人間をして正当に〈私〉——私のすべての現実的もしくは潜在的な活動の構造を組織する能動的中心としての〈私〉——と言わしめる体験であるという概念だけを強調したい。この〈私〉の体験は、自発的な活動の状態においてのみ存在する……（Fromm [1968=1970:133]）。

この能動的な力の中心として〈私〉を経験することが過去・現在・未来が瞬間的に現前する希望の信念を生み出す。しかし希望とは、「自然との調和」への思いであった。とすれば、この〈私〉が「自己を能動的中心」として経験すればするほど、自然の力から隔たっていくのではないだろうか。自然から隔たったものは、もともと自然をよそよそしいものと感じざるをえないのではないだろうか。

フロムは、史的唯物論＝精神分析に翻訳された「自然の物語」を読みとった。その論理とは、「救済の物語」であり疎外の論理であった。しかしこの物語には、自然の一部でありながら、自然から疎外された「人間」の姿がはっきりと刻み込まれていた。抑圧する力に抗して、能動的な力の中心として〈私〉を経験する「人間」の姿がここにはある。

「人間」が能動的中心として〈私〉を経験する、この経験様式によって〈私〉は希望を見出す。しかしその瞬間すでに疎外が始まっている。「こうではない未来」を今この瞬間に感じるとすれば、やはり必然の支配する自然からは疎外されている。希望と疎外は表裏一体の関係にある。希望のあるところ疎外がある、疎外のあるところ希望がある。

メシヤの時は、恩寵の行為や、あるいは完全を求める人間の内的生得的衝動によってもたらされるものではない。それは、人間のもっている実存的二分性、つまり、自然の一部でありながら自然を超越し、動物でありながら、動物の性質を超越するということからくる力によってもたらされる（Fromm [1966=1980:165]）。

能動的中心としての〈私〉が、自然をまなざす。そのまなざしが希望に支えられたまなざしであればあるほど、悲しいことに自然はよそよそしい力として現前する。フロム自身はこの希望の力と疎外の力の不可分な関係を意識していたのであろうか。

「まなざし」の構造を問う本稿では、意識的か否かはむしろ二次的な意味しかない。しかし確かにフロムは、この〈私〉という「自己の経験」と疎外された「エゴの経験」<sup>(12)</sup>を敢えて区別しようとしている。

私の〈私〉の概念は、エゴの概念とは違っている。私の〈エゴ〉の体験は物としての私、私のもっている身体、私のもっている記憶——そして私がお金、家、社会的地位、権力、子供、問題——などの体験である。私は自分自身を物として見る。そして私の社会的役割も、私が物であることの属性の一つである。多くの人はエゴの同一性と、〈私〉または自己の同一性とを簡単に混同する（Fromm [1968=1970:133]）。

ここでは、社会的役割に自己の存在証明（identity）を求めるエリクソンの自我論は、すっかり骨抜きにされている。むしろ、神秘主義のニュアンスさえ漂っている<sup>(13)</sup>。希望を抱く〈私〉の体験が、疎外を生み出す〈エゴ〉の

体験と区別されうるのは、〈私〉が物の所有を断念するときである。

ところでアドルノは、最初に明らかにしたように、希望がすでに自己保存の連関にしっかりと組み込まれていることを強調した。自己保存のためには、所有という契機が不可欠である。その意味で、アドルノの自己保存は、フロムのいう所有と同義である。啓蒙の一点——それは自己保存には不可欠である——に止まるアドルノに対して、疎外と切り離して希望を語る〈私〉は、物の所有を断念せざるをえない。〈私〉はあらゆる「所有」(to have)を断念し、「存在」(to be)としてあらねばならない。

アドルノは、自己保存の防御壁の内部で超越を試みる。すでに指摘したように、この超越は時間と空間に制約される限り、「満たされた過去」と「抑圧される現在」との対話となる。未来は、この対話の彼岸に微かに姿を現す。一方フロムは、「満たされた過去」と「まだ見ぬ未来」を、現在のこの瞬間に経験する。所有を越えて存在そのものを語る時、〈私〉は生成する存在以外のなにものでもない。

自分を所有としてではなく、存在として経験する人は、自分が傷つきやすい人間であることを許容する。彼に属するものは何もないのであって、ただ彼は生きていることによって存在するのみである (Fromm [1968=1970:136])。

希望とは、今この瞬間に希望が実現しつつある体験である。希望がこの瞬間に実現するということは、しかし〈私〉が存在そのものと化すことである。疎外と不可分な希望を、疎外と分断して語る瞬間、〈私〉の同一性 (identity) は、エリクソンの同一性——侵しがたい確固とした私——は消滅する。このときが、テキストに

表れた染みのような一点——「人間」というカテゴリー——が消去される瞬間、物語の幕が降りる瞬間である。フロムはその瞬間の体験をX体験と表現する。

X的態度は、つぎのようなことばでより限定的に記述することができるだろう。自己の「エゴ」、自己の欲心、そしてそれとともに自己の恐怖を捨て去ること、「エゴ」をあたかも不滅の独立の実体であるかのように考えてそれに固執することを止めること、自己を空しくし、世界をもってこれを満たすこと、つまり、世界に応答し合一し、世界を愛するという、これである (Fromm [1966=1980:78-79])。

〈希望〉を感じるには、〈私〉を力の中心として経験しなければならない。しかしこの〈私〉の経験は、自然からの疎外である。その意味で希望と疎外は不可分である。だがこの連関を切断し、希望のみをこの瞬間に体験=成就するためには、力の中心としての〈私〉そのものを空しくせねばならない——自己保存=所有からの超越。

フロムはこの超越の経験をXと表現した。それはなぜか。

すべての「もの」は、時間と空間の中で完結するから名前をもっている (Fromm [1966=1980:39])。

疎外から区別される希望は、概念によってもテキストによっても対象化されない。時間と空間を越えたXは、対象化されないが故に名前がないからである。現象と物自体との非同一性、すなわち時間と空間 (感性の先験的形式) のうちに止まる限り名前があり、概念があり、テク

ストがある。同一性の瞬間は、カント的な啓蒙的理性——カントの名は皮肉なことにドイツ・ユダヤ文化の栄光<sup>(14)</sup>と結びついている——が時間と空間という先験的形式を踏み越える瞬間である。

アドルノは、敢えてカントが引いた「時間と空間」の、非同一性の限界に止まった。この主観の形式の防御壁は、同時に形而下に止まるための、自己保存のための防御壁<sup>(15)</sup>でもある。一方、フロム——その名 (fromm) は「敬虔なる」者——は自己保存=所有の彼岸に足を踏み入れる。しかし所有から存在への超越も、決して来世の救済に向かうことではない。〈希望〉は、未来においても約束されない。むしろ、今この瞬間において実現されつつあるという信念である。

## 6. むすび

ベンヤミンは瞬間に輝く救済のイメージに希望を託し、ファシズムのなかに姿を消した。「アウシュヴィッツ以降」も生きた「遺言執行人」アドルノは、自己保存という時間と空間の最後の一線で——断片化したアレゴリーとして——過去に希望を語ろうとした。フロムは、時間と空間の一線を越え、今この瞬間の希望を語ろうとする。しかしその体験はXとしてしか語られない。名前のある〈私〉を消去して。

何故そこまでしてフロムは、そしてアドルノは希望を語り続けたのであろうか。フロムは、希望と絶望の関係について詩篇（第一三七篇）を分析しつつ次のように述べている。

まずそれは何らかの絶望に始まり、ついである希望に代わり、それからさらに深い絶望に戻りそれに対する反動としてより多くの希望があら

われる。やがてついにそれはもっとも深刻な絶望に到達し、まさにこの時点において絶望は真に克服される (Fromm [1966=1980:282])。

希望の効果とは、希望と絶望の循環のなかで絶望を薄め、無化することである。ただし、希望のその先（救済）の約束はどこにもない。むしろ、希望や約束が現実において成就されることではなく、絶望に支配されないこと——消極的な約束——こそがなによりも重要だったのである。なぜならば、希望が完全に消去される瞬間に新たな指導者 (Führer) が姿をあらわすからである——フロムはマルクーゼのラディカリズムにそれを見た。

今となつては、フロムが〈希望〉について意外に多くを語っていたことはあまり知られていないが、フロムもまた、ベンヤミンを中心として描き出す希望の星座 (Konstellation) の上に、「カント」という一線をはさんでアドルノと対峙する。

ワイマール期のドイツ系ユダヤ人、とりわけフランクフルターの間では、同一性は「社会」の彼方にある「自然」との宥和において語られる。アドルノにとって、この宥和への思いは「カント以前」のゲッターにおいて約束された、神秘の世界=過去に由来する。フロムは今この瞬間の希望を、Xという文字において語ろうとする。「語り得ぬものには沈黙せねばならない」というのは、ヴァイトゲンシュタインのことばであるが、彼らにとっては、カントが引いた防御壁の内側にあっても、外側にあっても、〈希望〉という二文字を、語り続けなければならなかったのである。終わりなき日常のなかで〈希望〉を堅持すること、そのみが野蛮=神話への真の防御壁であり、自らに課した使命だった。

## 註

- (1) ここではフロムの「まなざし」を問題にするのであって、史的唯物論と精神分析の統合の成果（社会的性格）については別稿で論じることにする。むしろ、社会的性格論という表現で括られるフロム疎外論の思想的含意を明らかにすることが本稿の課題である。
- (2) Haskalaとは、ヘブライ語で啓蒙（Aufklärung, enlightenment）を意味する。文字どおり「光のさし初め」をいう（徳永 [1994b:191]）。
- (3) 18世紀の「モーゼス・メンデルスゾーンの時代」がその典型だといわれる。「彼（メンデルスゾーン）はレッシング、カントと肩を並べ、すぐ後にいわゆる『ゲーテ芸術時代』と『理想主義哲学』のドイツ・文化の黄金時代の到来を控えていた」（山下 [1980→1995:71]）。
- (4) 東方ユダヤ人の文化は、ハシディズムとよばれる伝統的、神秘主義的色彩を帯びている。それに対してドイツ・ユダヤ文化は啓蒙（Haskala）の洗礼を受けていた。しかしこの啓蒙は、同時に同化（Assimilation）を意味したと言われる（山下 [1980→1995:73]、徳永 [1994b:193]）。またモッセは、ドイツ系ユダヤ人が進んで教養＝陶冶（Bildung）の理念に同化していったことを指摘している（Mosse [1985=1996:13ff.]）。
- (5) 1935年ドイツ人の血を守り、アーリア人とユダヤ人の結婚を禁止することを目的に制定されたナチス法。トラヴェルソンは同法の成立をもって「ドイツ・ユダヤの共生の終焉」としている（Traverson [1992=1996:60]）。ただしトラヴェルソンは、ドイツ・ユダヤの共生をユダヤ人の同化と「独白」と結論している（[1992=1996:62ff.]）。
- (6) 学派とユダヤ・ドイツ文化の関係については Traverson [1992=1996:58ff.]を参照。またフロムはショーレム、ブーバーといったユダヤ哲学者とランクフルトで成人教育施設「レールハウス」に

- 参加し、1922年からゼミナールを担当している（Novek [1963=1996:133ff.], Glatzer [1963=1966:204ff.], Funk [1983=1985:42]）。レールハウスでは、同化の圧力に抗してユダヤ人アイデンティティを維持するために、ヘブライ語やトーラー（律法）、タルムードの講義がおこなわれていた。フロムのゼミナールの主題は出エジプト記に関する注釈である。出エジプト記のモチーフは『自由からの逃走』をはじめ、繰り返しフロムの著作に登場する。
- (7) 「私」という表現は、対象に「まなざし」を向ける主体を意味するものとして用いている。
  - (8) 「この死が一個の巨大な作品の完成を断ち切り、哲学がそもそも期待することができた最良の部分が、それによって哲学から奪われてしまったのだ。彼の作品のうちで残存するものと、その可能性に比べるなら単に一断片に留まっているものとを整理し、このような潜在的可能性についての予感がふたたび喚起されること、それを目指して微力ながら持てるすべてを投入することを、わたしはその時以来きわめて本質的な使命と見なしてきたのである」（Adorno [1964=1991:77]）。
  - (9) フロムの「自然」概念は、スピノザの汎神論思想からきている（出口 [1996]）。周知のようにスピノザの汎神論思想においては、自然＝神を超越する一切の外部は存在しない。
  - (10) 苦痛をもたらす過剰な自然的衝動（Trieb）を、他者＝権威という表象に譲渡＝疎外することによって、超自我という疎外態において、衝動を充足するというメカニズムが確認される。カテゴリーカルなモデルであるが、フロムは抑圧といえども衝動の充足であるというこの権威＝超自我の機能が、マゾヒズムの原因なると考えていた（出口 [1996,1997]）。
  - (11) 「全体」と「部分」とに共通するものの概念を、スピノザは「共通概念」とよび、理性の重要な機能と見なしている。「すべての物に共通であり、そ

して等しく部分の中にも全体の中にもあるものは、  
妥当にしか考えることができない」(ethica II -  
Prop.38, 邦訳は岩波文庫による)。フロムのこの  
「全体」と「部分」に共通するものを捉えようとする  
まなざしは、このスピノザの「理性」に由来する  
ものと推測される(出口[1996])。

(12) 訳文では、エゴは「自我」と訳されている。エ  
ゴとは、自己の所有物(財産、役割)によって自己  
を経験認識するときの〈私〉をさし、生成する  
存在としての経験様式として区別されるので、こ  
こでは敢えて英文をそのまま用いて「エゴ」と訳  
した。

(13) ユダヤ文化は、西方の啓蒙と東方の伝統的神秘  
主義に分けられるが、G. ショーレム、M. ブー  
バー、フロムは後者の復活に力を注いだ。フロム  
はA. ウェーバーのもとに『ユダヤ教の戒律——

ディアスポラユダヤ教の社会学』で学位を取得し  
ているが、そのなかでは後者の流れに続くハシデ  
イズムを高く評価している(徳永[1994b:199])。

(14) モッセによれば、「カントは〈教養〉という倫  
理的理想を表明したのであり、若い左翼知識人た  
ちは、それをマルクスの洞察と結びつけることによ  
って、現代化しようと思ったのである」(Mosse  
[1985=1996:132])。

(15) 「絶対者を遮断するこの防御壁は、現実におい  
て人間を呪縛のうちに閉じ込めている労働の必要  
性と同じではないのか、そしてまさしくこの同じ  
呪縛を、カントは哲学にまで神聖化したのではな  
いか、という社会的見地からの嫌疑があるが、そ  
れにはもっともな理由がある」(Adorno [1966=  
1996:478])。

#### 【引用文献】

- Adorno, T.W. 1970 *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp Verlag, herausgegeben und mit anmerkungen versehen von Rolf Tiedemann. = 1991 大久保健治訳『ヴァルター・ベンヤミン』(河出書房新社)
- 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. 1922 *Goethes Wahlverwandschaften*. = 1995 久保哲司訳「ゲーテの『親和力』」(ちくま学芸文庫『ベンヤミン・コレクション1・近代の意味』)
- 1940 *Über den Begriff der Geschichte*. = 1995 久保哲司「歴史の概念について(歴史哲学テーゼ)」(ちくま学芸文庫『ベンヤミン・コレクション1・近代の意味』)
- Burnston, D. 1991 *The Legacy of Erich Fromm*, Harbard University Press. = 1996 佐野哲男, 佐野五郎訳『フロムの遺産』(紀伊国屋書店)
- 出口剛司 1996 「自然的理性の軌跡——E.フロム・分析的社會心理学の再発見」東京大学大学院人文社会系研究科 修士論文(未発表)
- 1997 「自然の光・理性の社會心理学」(未発表)
- Fromm, E. 1922→1989 *Das Jüdische Gesetz: Zur Sociologie des Diaspora-judentum*, herausgegeben von Rainer Funk, Beltz.
- 1932→1970 *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, Holt Rinehart and Winsto. = 1974 岡部慶三訳「分析的社會心理学の方法と課題」(東京創元社『精神分析の危機』)

- 1936 *Studien Über Autoritat und Familie, Zeitschrift für Socialforschung* 1. =1977安田一郎訳「権威と家族」(青土社『権威と家族』)
- 1941 *Escape From Freedom, New York.* =1965日高六郎訳『自由からの逃走』(東京創元社)
- 1955 *The Sane Society, Rinehart and Company.* =1979懸田克躬訳『正気の社会』(中央公論社『ユングフロム』)
- 1961 *Marx's Concept of Man, Fredrick Unger.* =1977樺俊雄訳(第三文明社)
- 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)
- 1966 *You Shall Be as Gods, Holt Rinehart and Wiston.* =1980飯坂良明訳『ユダヤ教の人間観』(河出書房新社)
- 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)
- 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)
- 1979 *Greatness and Limitations of Freud's thought, Harper and Row.* =1980佐野哲郎訳『フロイトを越えて』(紀伊国屋書店)
- Funk, R. 1978 *Mut zum Menschen, Deutsche Verlags-Anstalt.* =1984佐野哲男, 佐野五郎訳『エーリッヒ・フロム』(紀伊国屋書店)
- Glatzer, N.N. 1963 *Franz Rosenzweig.* →Novek [1963]
- Knapp, G. 1989 *The art of living, Verlag Peter AG.* =1989滝沢正樹, 木下一哉訳『評伝エーリッヒフロム』(新評論)
- 日高六郎 1958→1960「イデオロギー・社会心理・社会的性格」『現代イデオロギー論』剋草書房に収録)
- 広松 涉 1969→1991『マルクス主義の地平』(講談社学術新書)
- 池田勝徳 1991『疎外論へのアプローチ』(ミネルヴァ書房)
- Marcuse, H. 1956 *Eros and Civilization, Beacon Press.* =1958南 博訳『エロスの文明』(紀伊国屋書店)
- 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)
- 三島憲一 1994「弁証法と歴史的瞬間」『岩波講座・現代思想(8) 批判理論』(岩波書店)
- 宮島 喬 1983『現代社会意識論』(日本評論社)
- Mosse, L.G. 1985 *German Jews Beyond Judaism, Hebrew Union College Press.* =1996三宅昭良訳『ユダヤ人のくドイッ』(講談社新書メチエ)
- Novek, S et. al. 1963 *Great Jewish Thinkers of the 20th century, The B'nai B'rith Department of Adult Jewish Education.* =1996鶴沼秀夫訳『20世紀のユダヤ思想家』(ミルトス)
- 平子友長 1991『社会主義と現代社会』(青木書店)
- 徳永 恂 1968→1996『社会哲学の復権』(講談社学術文庫)
- 1994a「初期批判理論と精神分析」『岩波講座・現代思想(8)』
- 1994b「啓蒙の二面性について」『現代思想vol.22-8 7』(青土社)
- Traverson, E. 1992 *Les Juifs et L'Allemagne, La Decouverte.* =1996宇京頼三訳『ユダヤ人とドイツ人』(法政大学出版局)



上利博規 1994 「アドルノと美的モデルネ」『岩波講座・現代思想(8)』

山下 肇 1955 『ドイツ・ユダヤ精神史』(講談社学術新書)

渡辺憲正 1989 『近代批判とマルクス』(青木書店)

(でぐち たけし)