

## 労働力均質化時代の性と文化 Ⅲ. 性の思想化と脱肉体化（２）

越 智 和 弘

### 4. 理性にたいする告発と、超自我の歴史的限定性

それにしても、マルクーゼはなぜこれほどまで68年世代に魅力を放ったのだろうか。主著である『エロスと文明』<sup>1)</sup>を開いたとたん飛び込んでくる「密度の濃い、多音節的でドイツ語直訳的」<sup>2)</sup>な文体は、当時の学生たちにとっても、けっして読みやすいものではなかったはずである。にもかかわらずアメリカや西ヨーロッパ諸国の大学キャンパスでは、ボロボロに読み古された『エロスと文明』が、学生たちの手から手へと涉っていったとされる。さらに彼の講義には、すでにみたように何百何千という若者が殺到したのである。<sup>3)</sup>特筆すべきは、当時の学生たちが、彼らからすれば祖父であってもおかしくないユダヤ系ドイツ人社会哲学者のことばを、たんに知的好奇心だけから歓迎したのではなかったことである。彼らはマルクーゼの理論こそが、西欧近代が陥った深刻な危機を打開する道と信じ、それを〈性の解放〉という生き方をとおして実践しようとしたのだ。では、マルクーゼのなにが、性をめぐる解放の必然性を呼び覚ましたのか。

この問いへの答をみいだすには、マルクーゼの革新性を、いくつかの要点に整理しておく必要がある。一つ目は、フロイトが提唱したいわゆる系統発生説を強く支持し、それによって西欧近代の守り神である理性への批判を展開したことに見いだせる。二つ目は、フロイトが普遍と規定した超自我の役割を、歴史的に限定しうるものへと転換してみせたことにある。そして三つ目は、20世紀後半期を、超自我の担い手が歴史上初めて人間から機構の手に移行した時期と位置づけることで、その結果起きる死への衝動の肥大化が、人類を破滅に導く可能性があることを示すと同時に、そこから脱出するためにエロスの解放と復権が必要だと主張したことである。三つ目の革新性については次の項で論じることとし、ここでは第一と第二の革新性について考えてみたい。

そもそも本考察を始めるにあたり、その冒頭において、われわれはフロイトから得られる二つの問題意識を考察を貫く縦糸とすることを宣言した。確認しておくとその一つ目は、フロイトが示した超自我と自我の関係が、そのまま西欧近代の普遍性の奥に隠蔽された特殊性を暴くうえで有効ではないかという直感に基づくものであった。二つ目は、超自我に起因する個人の心的外傷（トラウマ）が、民族や文化の集団心理においても発症しうるとするフロイトの系統発生説に、合理性を超えた正当性がみいだしうるのではないかという思いであった。<sup>4)</sup>振り返れば、これまでの考察は、すべてこれら二つの問

題意識にもとづき、またそれらを精査する目的で進められてきたもののだといえる。

フロイトは心的外傷について、神経症を引き起こす病因の大きな部分を占めるとしたうえで、それを「以前に体験し、後に忘れてしまった印象」<sup>5)</sup>と定義した。そのうえで、1章7項でもみたように、幼児性の心的外傷が起きる原因については、過去に体験した「性的かつ攻撃的性格をとまなう印象」<sup>6)</sup>にそれが見いだせるとしていた。しかし同時に彼は、実際には患者の過去をいくら探っても、当人の性的かつ攻撃的な体験をつきとめられない症例が頻繁に現れることにも言及していた。そこから導かれるのは、個人として性的な攻撃を直接体験していないにもかかわらずトラウマが顕在化する場合、それは以前に体験されたものであることには違いがないものの、そこで意味される「以前」が、個人が誕生するより遙か昔である可能性である。そうした誕生以前に体験された印象についてフロイトは、ある民族集団が遠い過去に体験し持続的な影響を残した「性的かつ攻撃的な内容の事件」であり、それは個人の体験の場合とまったく同じく、「たいていの場合は心的に防衛され、忘れられ、のちに長い潜在期を経たあとで影響をおよぼすようになった」<sup>7)</sup>ものだと規定した。画期的なのは、ここでフロイトが、「過去の再現、すなわち長い休眠期をへて忘却されていたものが回帰すること」<sup>8)</sup>もしくは「抑圧されていたものの部分的回帰」<sup>9)</sup>によって引き起こされるトラウマを、個人の範囲を超えた、民族や文化が共有する系統発生的な記憶痕跡に結びついたものでもありうると想定するにいたったことである。<sup>10)</sup>

抑圧が系統発生的に回帰しうるとするフロイトの説は、じつはわれわれが長きにわたり思考の境界と定めてきたこと、すなわち理性と合理主義にもとづくものしか普遍と認めない知の体系を、根幹から揺るがしかねないものである。考察の冒頭でも確認したように<sup>11)</sup>、遠い過去に由来する記憶痕跡が、いわば文化遺伝子のごとく受け継がれ、民族集団にも影響を与えうるという説を、現時点で合理的に証明しうる術はない。にもかかわらず現実には、理性や合理主義にもとづく言語ではいまだ説明しようのない組織的殺戮や、環境と未来を確実に脅かす現象を、われわれは日常的に数多く目にする歴史を生きている。こうした事実が歴然である以上、フロイトのことばをふたたび借りれば、理性の枠組みからいまや一步を踏み出す勇気をもつことは「たとえ大胆にみえようと、それは避くべからざる大胆さ」<sup>12)</sup>なのだといえよう。

西欧が普遍を主張するさいに、その最大の拠り所としてきた理性について、ホルクハイマーとアドルノが、それは「はてしなく自然を征服し、調和に満ちた世界を無限の狩猟区に変える」ための方便でしかなかった、と正体を暴いてくれていたことを、すでにわれわれは2章4項で確認している。<sup>13)</sup>同じフランクフルト学派の一員であったマルクーゼもまた、理性のみに頼る知の体系は、人間の貴重な資質を切り捨ててしまうと、西欧近代が内包する本質的欠陥への批判を隠そうとしない。

西欧文明を代表する哲学は、実行原則がもつ傲慢きわまりない性格をその内実として理性の概念を発展させてきた。しかしその同じ哲学が行きつく先は、感受性、空想性、悦楽といった特質を否定することによってのみ成立しうる、より高尚なる理性への志向に終始するのである。<sup>14)</sup>

理性と合理主義を内部から解体する姿勢は、ニーチェ、マルクス、フロイトらに、すでにその端緒がみいだせることは周知のとおりである。しかしそれが、やがて近代への危機意識となって、1970年代から80年代にかけてポストモダンの旗印のもとに結集されていくうえで、ナイーヴではありながら若い直感力を頼りに、理性と超自我の体現者である大人の権威にたいし、真っ向から攻撃を仕掛けた68年学生運動とフェミニズムの果たした功績には無視しがたいものがある。ただ逆にいえば、そもそも近代的理性を批判する目を学生たちに植えつけたのがフランクフルト学派であり、とりわけマルクーゼであったともいえるだろう。ここで思い起こされねばならないのは、われわれがこれまで一貫して主張してきた方向性である。それは、マルクーゼの理性批判の影響を受けた若者たちが実践しようとした性の解放に、たんに肯定的意味づけを見いだすことで満足されるものではない。そうではなく、マルクーゼが活写してみせた西欧近代の性をめぐる抑圧構造に憤りを覚え、そこからの解放をめざした若者たちの行動自体が、じつは当人たちの真摯な意図とは裏腹に、より大きな歴史的ダイナミズムに操られていた可能性を解き明かすことにこそある。再度整理すれば、それは二つの危機意識に集約されるだろう。その一つは、性の解放が成し遂げたのは、性をめぐるエニグマを白日のもとにさらすことで、性をセックスと露骨な裸体表現に還元し、それによって性の商品化への扉を開いてしまったことに尽きるのではないか、というものである。二つ目は、性の解放運動とそれに引きつづき起こるフェミニズムが、女性と非西欧人（女性的他者）から、邪悪な性の体現者としてのレッテルを取り払うことには成功したものの、逆にそれによって全人類を均質化された労働力として動員する、という資本主義にとってはきわめて都合の良い道筋をつけたのではないか、という深刻な疑念である。

考察の基調をなす以上の視点を見失わないようにしながら、マルクーゼが示す二つ目の革新性について考えてみることにしよう。近代的な理性と合理的思考を無条件には受け入れない姿勢をフロイトから受け継ぎながら、マルクーゼは同時に、フロイトが逆に普遍だと主張することで、ふたたび西欧的理性に回収されてしまう概念を批判的に解体する。それは、すでにわれわれが1章2項でも確認した問題、すなわち性的欲動を断念させ、それを労働の意欲に転化させるうえで欠かせない〈欠乏〉<sup>15)</sup>をめぐる問題である。フロイトは、欠乏こそが「原初の時代から今日にいたるまで」人類共通の宿命であり、欠乏の克服に向け、超自我が性的欲動への罪責感を喚起する装置として機能するこ

とは、先の3項でも確認したように、文化の発展のためにはだれもが払わねばならない犠牲だと主張していた。<sup>16)</sup>しかし、まさにこの超自我による性への厳しい抑圧が、はたして人類に共通して当てはまるものかについては、つねに違和感を抱かざるをえないものであったことは、これまで進めてきた議論のなかでも繰り返し表明してきたとおりである。<sup>17)</sup>

マルクーゼは、超自我の必然的前提をなす欠乏<sup>18)</sup>を、1章7項でみた系統発生的な事象<sup>19)</sup>と結びつけながらも、抑圧の前提となる欠乏の規模については、じつは現代人の生活に見合わないものになっていると主張する。つまり彼は、人類の普遍的な宿命だとフロイトが明言した欠乏について、たしかにそれを根拠に性欲動を抑圧する超自我の仕組みは、西欧の歴史のなかで系統発生的に受け継がれてきたものだと位置づけながらも、しかしそれは普遍的なものではなく、歴史的に限定されるものと言い換えることによって、われわれが払拭しがたく抱いてきた疑問への答を提供すると同時に、20世紀という時代を読み解くうえで貴重な鍵を提供してくれるのである。『エロスと文明』は、人間に自然なものとして備わる性欲動を、超自我が自我に罪責感を植えつけることで抑圧し、抑圧されたそのエネルギーを昇華することで労働の意欲を産出するという、16世紀以降の西欧近代を一貫して支えてきた職業倫理が、じつは普遍ではなく、歴史的な条件のもとに機能してきたものだと主張したことにおいて、革新的だったのである。

フロイトは、この二つの原則（訳注：快樂原則と現実原則のこと）のあいだの本質的な葛藤は避けられない、と主張する。しかし、彼の理論を精査していくと、その不可避性は疑問視されるようになる。この葛藤は、文明のなかに現れるとき、アナンケ、欠乏（Lebensnot）の支配、つまり、生存競争によって引き起こされ永続するといわれている。[中略]生存競争が、必然的に本能を抑圧して変容させるのも、主として、本能のさまざまな欲求を、統合的に、苦痛や労苦をとまわずに満足させるには、十分な手段と資源が欠けているからだというのである。これが真実だとすれば、生存競争で本能を抑圧する組織は、当然、外因的な要因であろう。ここで外因的というのは、それが、本能の〈本質〉に内在するものではなく、本能の発達に影響を与える特定の歴史的な条件から生じるものであるためである。<sup>20)</sup>

20世紀後半期の西欧諸国においては、もはや生きるうえでの困窮を克服することが人間を労働へ向かわせる普遍的な前提とはいえなくなったことを、マルクーゼは初めて明言したのである。それによってフロイトが人類の普遍的な宿命とみなした欠乏は、人間の生存に本質的に組み込まれたものではなく、外因的なもの、すなわち歴史的に限定

しうる条件へと置き換えられた。さらに彼は、現代においてもなお西欧以外の多くの地域において〈欠乏〉がみられるとしても、それはもはや「天然資源や人的資源の乏しさからくるものではなく、資源の配分と利用方法に由来するものだ」<sup>21)</sup> と言い切ること、フロイトが前提視した欠乏の普遍性をはっきりと否定したのである。ここで問題となるのは、超自我が機能するための前提条件がこのように失効した現代においては、秩序をまかなう役をそれまで一手に担ってきた超自我の代わりを何が果たしているのかである。じつは欠乏が性欲を断念させ労働を産み出す必須条件から解除された時期と場所、つまり 20 世紀後半期の西欧先進諸国において、資本主義の精神を一貫して支えてきた超自我に、決定的な変化が生じたことをマルクーゼは指摘する。それが、つぎに考えるべき、マルクーゼの三つ目の革新性である。

## 5. 超自我の 20 世紀的変容、もしくは父に代わる装置の台頭

16 世紀以来、西欧の人間を労働へ駆り立てるうえで一貫して決定的役割を果たしてきた超自我に、20 世紀の後半期にいたって前代未聞の変化が生じたというマルクーゼの指摘は、当時の学生たちが抱いた不安や期待に応えるうえで、大きな意味をもっていたと思われる。それが何であったかを理解する端緒は、『エロスと文明』のドイツ語版題名から浮かび上がる。英語版とは打って変わって堅苦しい印象を与える『欲動構造と社会—ジクムント・フロイトへの哲学的寄稿』<sup>22)</sup> と訳されるそのタイトルは、じつは原題ではない。アメリカで 1955 年に上梓された英語版がオリジナルであり、ドイツでも 1957 年にほぼ同じ意味の題名で出版されたあと、ほぼ 10 年を経て上記のように改名されたのである。マルクーゼ自身がドイツ語改訂版のために新たな前書きを認めていることから、題名の変更にはマルクーゼの承認もしくは意志が介在していたはずである。英語版原題から受ける、やや漠然とした印象に比べ、ドイツ語版の題名からは、この著書が、フロイトの理論を、個人の心的問題としてよりはむしろ、社会を読み解くためにもちいる内容であることを、より明確に示そうとした意図が感じられる。それを頷かせるかのように、マルクーゼはドイツ語版前書きの冒頭において、心理学と政治・社会哲学とのあいだにある垣根を取り払うことの肝要性を強調したうえで、その理由を、「従来であれば、自律した個人のものとして規定が可能であったプロセスが、いまや国家の一部となった個人、すなわち個々の人間の公的な有り様へと取って代われ、吸収されてしまった」<sup>23)</sup> からだと説いている。

言い換えればそれは、エディプス期をのりこえ、ものごとの善悪を判断する能力を身につけた個人が、親となってその倫理的価値を子に伝達するという、西欧で永きにわたり受け継がれてきた超自我の世代間連鎖が、20 世紀の西欧社会においては、個から組織体に吸い上げられてしまったことを意味しているのだと理解される。当然ながら、それ

によって個人が伝統的に体现してきた超自我は弱体化する。かわって国家を頂点とした機構や組織が個人に強要するようになる〈倫理〉は、もはや個人のそれとは基本的に無縁な、機構が機構として存続するための利益を最優先に生みだされるものとなる。マルクーゼは、このような現代社会を、全体主義国家の形態こそとてはいないものの、じつは「全体主義的な傾向を示している」<sup>24)</sup>と看破している。そして、こうした事態が生じているからこそ、現代においては「心理学の政治的問題への転換」<sup>25)</sup>が喫緊の課題なのだということである。なぜなら、かつてナチスの全体主義国家が、個人の有機的集合体、もしくはひとつの巨大な人体にたとえられたように、個人の倫理観をつかさどる超自我が、いまや組織体に吸収されてしまった現代社会においては、「個人の心的な錯乱症状は、これまで以上に社会全体の錯乱に直接反映するし、社会全体の病理を治癒しうるか否かは、かつてないほど個人に発症する心的病理の治癒を左右している」<sup>26)</sup>からだという。

こうしたアプローチの仕方において、『エロスと文明』が斬新な視点を提供していたことは事実である。それは、マルクーゼが、フロイトの理論のなかでも、合理的な証拠を示せないがために多くの研究者が尻込みしてきた部分、すなわち、個人の病理として解明しえた成果が、集団心理、言い換えれば特定の民族や文化集団が抱える病理を解き明かすうえでも有効だと主張したいくつかの論文を取りあげ、その内容を分析するなかから、西欧近代が本質的に抱える病理を解き明かそうとする視点にみられる。加えて強調すべきは、マルクーゼが問題視する超自我の20世紀的変容こそが、じつはわれわれが一貫して掲げてきた目標、すなわち西欧近代が誇る普遍性の奥に潜む特殊性を浮き彫りにすると同時に、よりによってその類い希な特殊性から、〈だれもが参加しうる人間関係〉と呼びうる機制、すなわち均質化された労働力として人類全体を資本へ取り込むシステムがいかにして生まれえたのかを解明する作業を進めるうえにおいても、決定的な鍵を握っている可能性が高いことである。

マルクーゼが、未曾有の経済繁栄期を迎えつつあった20世紀後半期のアメリカや西ヨーロッパ諸国の現状を目の当たりにして『エロスと文明』を認めたであろうことは、想像に難くない。そこから彼は、過去500年近くにわたり西欧近代で機能してきた労働を生む機制、すなわち欠乏を盾に性的悦楽を抑圧する必然性が、おそらく史上初めて普遍的前提の枠からはずされたことに、いち早く気づいたのであろう。これはなによりも、超自我が自我に脅しをかけ性への罪責感を呼び覚ますことで、労働への意欲を生みだす伝統的な仕組み、20世紀の高度な経済繁栄によりその説得力を失ったことを意味していた。そこから彼は、困窮の克服という前提条件が取りはらわれたことで超自我が形骸化する時代が到来したのだと主張する。<sup>27)</sup>

当初から抑圧の正当性を制度化する格好の口実とされてきた欠乏は、人類が自然をめぐり知識とその制御能力を高め、人間の欲求を最小限の労苦で果たす手段を向上させるにつれ、その根拠が薄弱となる。<sup>28)</sup>

しかし、欠乏という性の抑圧を正当化する条件が希薄化したからといって、超自我自体が消滅したわけではない。マルクーゼの説から読みとるべきより重要な点は、彼が、超自我が、その代表的担い手であった父という個人から、国家や社会的組織という抽象的で非人間的な存在へと鞍替えしたことにこそ、現代が特徴づけられることを見抜いたことにある。超自我の担い手が、伝統的な父親、つまり人間から別のものに吸い上げられた現象を、彼は超自我の「自動化」<sup>29)</sup>と呼ぶ。超自我が本来の担い手であった父親から、会社組織や官僚機構、さらにはマスメディアといった大規模な組織体へと移行した結果、非人間的に変貌した超自我は以降、父親とは別次元から個人を管理するようになっていく。当然ながらその過程のなかでは、超自我を生む必要条件としてあった父と子の世代間葛藤にも時代的な変化が生じた。そしてその結果、父親の権威失墜は現代においては避けがたい現象として顕在化したのだと説明する。

富、技術、経験の伝達者としてあった父親の権威は、はかりしれなく弱体化する。父が与えられるものが少なくなれば、それにともない禁止する力も弱くなる。進歩的な父などは、敵としてもっともふさわしくないだけでなく、「理想」たるうえにおいても、もっともふさわしくない存在なのである。<sup>30)</sup>

父と子のあいだにエディプス的状况が機能していた時代においては、父親は、息子が最初に攻撃し、乗り越えるべき、そしてやがて人生のロールモデルとみなすべき対象であった。しかしそのような父が、20世紀後半期以降になると、機構の歯車の一つに成り下がってしまったのである。結果、外では自己の価値とは無縁な組織に奉仕し、家では民主的で物わりの良いパパを演じる父親からは、もはや尊敬はおろか、攻撃に値する価値さえもが失われていく。そして、父に代わって前面に踊り出た社会的機構に吸い上げられ自動化した超自我は、もはや人間性とは基本的に無縁な次元で個人を管理するため、人間の本来あるべき姿はますます歪められていくと警告することで、マルクーゼは、近代社会の行く末に危機感を抱いていた当時の若者たちの共感を呼ぶとともに、真の敵がどこにいるかを理解させたのであろう。

20世紀後半期に顕在化した超自我の変容が、その後の時代にどのような影響をおよぼすようになったかについては、章を改めて議論を深めることとし、ここでは、マルクーゼがもたらしたいまひとつの革新性に触れておかねばならない。それは、彼がフロイト

の欲動論を分析するなかから導きだした説、すなわち、人間がもつ本能の内実として規定される〈性欲動〉と〈死への欲動〉との不均衡が、必然的に資本主義の自己崩壊をもたらすという説である。それを理解するためには、これまで主に超自我に光を当てて考えてきたフロイトの文化論を、人間の欲動という観点から整理しなおす必要がある。

フロイトは、『快樂原則の彼岸』（1920）から『自我とエス』（1923）、そして『文化の中の居心地悪さ』（1929）へといたる一連の論文のなかで、人間の欲動がもつ性格を發展的に考察している。まずは『快樂原則の彼岸』において、彼は人間が快樂を追い求めそれを貫徹しようとする欲動がもつ方向性を「快樂原則」と名づけたうえで、しかしそうした欲求を完全に断念させるまでにはいたらないまでも、それに対抗する原則があるとし、それを「現実原則」と規定した。現実原則は「満足を延期し、満足のさまざまな可能性を断念し、長い迂回路を経て快感に達する途中の不快を、一時的に甘受することをうながし強いる」方向ではたらくものと説明される。<sup>31)</sup> そのさい、フロイト自身が「ひとすじなわでは〈教育しにくい〉性欲動」<sup>32)</sup>と描写する快樂原則を、現実原則に転換させるうえで、超自我が決定的な役割を果たすことは、われわれのこれまでの議論からも理解されるであろう。重要なのは、フロイト自身が『自我とエス』のなかで認めているように、この快樂原則と現実原則の関係を考察する作業を経たうえで、彼が欲動、つまり一般に本能と呼ばれるものを、二種類から構成されるものとして想定するにいたったことである。それらは、「性欲動、もしくはエロス」と「死への欲動」である。<sup>33)</sup> これらは、互いが互いを牽制し合いバランスをとることで、人間のいわゆる本能を機能させている。ということは、フロイトにしたがえば、われわれの関心事である〈労働への意欲〉は、そもそも人間には本能として存在していないことになる。

さらにフロイトは上記の論文のなかで、以上の二つの欲動のあいだに性格面で大きな違いがあることを指摘する。まず彼は、性欲動は、死への欲動よりも「可塑的で、転導しやすく、また置換されやすい」としている。そしてそれは具体的には〈脱性化〉されたエネルギーへと転化されやすい傾向をもつと規定される。加えて彼は、性欲動が、その貯蔵庫であるエス（原我）から引き上げられ、超自我のフィルターを経ることで脱性化されたエネルギーへと転導される過程のことを、「昇華」と名づけている。<sup>34)</sup> 昇華により脱性化された性衝動は、超自我によって植えつけられる性への罪責感の作用で、その後は性以外の活動、すなわち労働へのエネルギーとなって活用される。これがいわば近代的な職業倫理が生みだされる心的な仕組みである。しかしここでさらに注目せねばならないのは、フロイトが、もう一方の死への欲動について述べている内容である。彼によれば死への欲動は、性欲動とは対照的に、昇華の対象になることはなく、それが本来もつ攻撃的で破壊的な成分は、超自我のなかに巣くひ、そこで「純粹培養」されるため、つねに昇華の宿命にさらされているエロスの力だけでは制御しがたく、その破壊的

エネルギーは、生のまま外部に放出される傾向が強いというのである。<sup>35)</sup>

マルクーゼは、互いに牽制し合う関係にありながら、性欲動と死への衝動とのあいだに存在するこのような性格の違いが、現代社会において超自我が父から組織に吸い上げられた結果、死への欲動だけが一方的にエスカレートする現象を招く危機感をいだく。欲動の断念という昇華のフィルターをとおすことで、性欲動の側だけに文明にとって不可欠な労働への意欲を生みだす性格があるということは、文明には否応なしに脱セックス化への傾向がついて回ることになる。しかしそもそも文明形成のエネルギー源がエロス、すなわち性欲動にあるのだとすれば、二つしか存在しない本能の貯蔵庫から、性欲動だけが昇華の対象となり、脱性化された労働のエネルギーに変換され消費される現象が長くつづけば、それはやがて、性欲動そのものの一方的な弱体化につながるようになる。<sup>36)</sup> 西欧近代をそもそも生みだした基本構造からいわば宿命的にもたらされるこの性欲動の弱体化は、もう一つの本能である死への欲動とのバランスを避けがたく崩すことになる。結果、死への欲動が生みだす破壊衝動だけが継続的に増大することになり、それによって近代社会はやがて自滅すべく宿命づけられている、とマルクーゼは予測するのである。

文化は昇華が継続的におこなわれることを要求する。その結果、文化は、文化の作り手であるエロスを弱体化させてしまう。そしてこの脱セックス化の過程は、エロスの弱体化をとおし、破壊的な衝動を縛る力を解いてしまう。これによって文明は、死への本能がますます力を増すなかで、生きる本能が弱体化するという本能の遊離現象からくる危機にさらされることになる。そもそも性欲の断念から出発し、性欲の断念を進化させることによって発展してきた文明は、こうして自己崩壊へと向かうことになる。<sup>37)</sup>

破壊衝動の暴走とは、具体的になにを意味するのか。マルクーゼは、フロイトが、仕事を一元的に苦痛ととらえ過ぎるきらいがあるしながらも、文明形成の大半を担ってきたのは、やはり「主に労働、すなわち人間を疎外する労働であり、それは苦痛と惨めさをともなうもので、現在でもそうなのだ」<sup>38)</sup> と労働苦痛論を支持している。しかし興味深いことにその苦痛は、死への欲動から導きだされる破壊衝動によって、奇妙に無化され緩和されもするという指摘もしているのである。破壊衝動は、建設や開発、戦争といったかたちで文明社会にとって一見有益にはたらく場合がある。そしてそれは、フロイトが示したように、性欲動のように昇華の対象にはならない傾向が強い。文明の発展は、たしかに、もとは自己破壊という個人の内面に向けられていた死への欲動を、外部、すなわち自然を制圧し支配するためのエネルギーに変換することによっても実現されて

きた事実は否めないし、そこに理性が大きく関与してきた可能性があることはすでにみたとおりである。しかし外の世界に向けられた破壊も、やはり破壊である事実にかわりはない。

マルクーゼは、破壊衝動は生半可な昇華などによって手なずけられるものではないと警告する。それが死への欲動に由来する以上、死を最終目標とする本来の目的はいかなる代用物によっても揺らぐことはない。「なぜなら、ますます進行する技術による破壊と、自然への破壊によって、破壊本能は生命の絶滅を目指してはたらいっているからである。」<sup>39)</sup> 死への欲動が、その暴走の度合をますます強めることによって特徴づけられる現代社会において、生産性の向上や、人びとの物質的欲求を満たすこと、つまり一見幸福につながりそうなことは、自然を破壊しつくす破壊衝動がもたらすほんの副産物でしかない。そこでは文化的な豊かさや知識は、破壊を正当化し継続させる格好の口実を提供するに過ぎず、またそうした社会においては、性欲動はますます巧妙に抑圧されることになる。<sup>40)</sup> その結果、性は解放されるどころか、死への欲動が自由にのさばれる現代社会においては、ますます抑圧される宿命にあるというのがマルクーゼの説である。それではこうした彼の洞察は、そもそもわれわれが着眼してきた性の解放運動やフェミニズムと、どのような整合性をもつのだろうか。それをつぎに考えねばならない。

## 6. 性の解放による脱肉体化社会の到来

性の解放運動とフェミニズムは、かつて男性の側に属していた〈超自我〉と、女性や外国人がその体現者であった〈肉体性〉の両方を、〈解放〉の名のもとに一挙に骨抜きにってしまった可能性がある。資本主義が20世紀後半期にいたるまで、いくら成そうとしても成しえなかったこと、すなわち、倫理を個から組織に吸いあげ、残る身体のすべてを商品価値に変換することで、資本の威力がおよばない領域をこの世から消し去る戦略を完結させるうえで、68年世代は決定的な役割を演じてしまったのではないだろうか。しだいに確信へと迫るこうした問題意識に、ひとつの答をみいだすべく、最後にボードリヤールによるマルクーゼ批判を取りあげておこう。

死への欲動が一方向的に肥大化することで、西欧近代は宿命的に破滅に向かうとする、これまでたどってきたマルクーゼの論からは、それではどうしてそうした考えが、学生たちを性の解放運動へと駆り立てる根拠となったのかが、いまひとつ理解できないのではないだろうか。じつはマルクーゼは、『エロスと文明』の最終章「エロスとタナトス」において、性欲動(=エロス)と死への欲動をふたたび対決させている。そこでマルクーゼは、死への欲動も最終的には、エロスと同じ「ニルヴァーナ原則」、すなわち「少しの緊張も感じられない〈常住の満足〉、欲望の存在しない状態」をめざしている<sup>41)</sup>としたうえで、文明による欠乏の克服の度合がさらに進み、それ自体がニルヴァーナ原則に近

づくようになれば、本来エロスとは逆方向から、しかしこれまたニルヴァーナの実現をめざしていた死への欲動から発せられる破壊的性格も、やがては自然と減衰の道をたどるであろうと予言する。

もし本能の基本的な目的が生命の終結にではなく、苦痛の終焉、つまり緊張の消失にあるとすれば、逆説的にいうと、本能からみれば、生と死の葛藤は、生命が満足の状態に近づけば近づくほど、減少することになる。そこでは、快樂原則とニルヴァーナ原則は同じ地点に向かうことになる。同時に、過剰な抑圧から解放されたエロスは強化され、その強められたエロスは、死の本能の目的を至極当然のごとく吸収するようになるだろう。<sup>42)</sup>

性にたいする過剰な抑圧を取り払えば、解放されたエロスの力が自然に強化され、それがやがて死への欲動を吸収するであろう、とするこのマルクーゼの結論こそが、人類がその歴史の大半において苦渋とともに味わいつづけてきた欠乏から、高度な経済成長により解放された20世紀後半期のアメリカや西側ヨーロッパ諸国を生きる当時の若者たちに希望を与え、性の解放の実現に向けた運動を正当化する根拠を与えたのだと考えられる。

しかしボードリヤールは、まさにこの死への欲動をめぐる、マルクーゼの楽観的展望を強く批判するのである。彼は、死への欲動のなかには、本来的に「西欧的思考の知的構図にはけって還元できない何か」が存在しており、それはマルクーゼの「死への欲動を新しい構成的建築物のなかで再弁証法化しようとする」試みのごときによっては、到底手なずけられるものではないとする。<sup>43)</sup> マルクーゼが提唱したことは、ボードリヤールにいわせれば、結局のところ「死の本能の全面的格下げ」をとおした死の合理化、無痛性化でしかなく、そんなことを実現するためであれば、べつにエロスの解放でなくとも、「生産諸力の解放」つまり資本主義の合理化とその覇権の強化であっても構わないという。<sup>44)</sup>

性解放の運動から半世紀近くをへた今日、あの時代を振り返ると、マルクーゼが期待したニルヴァーナ原則に向けたエロスの力による死への欲動を吸収する現象などは、じっさいにはまったく起きなかったどころか、エロスの世界の実現へ向けた進展もいっさいみられないことは、だれ目からみても明らかであろう。いや、むしろ「われわれが〈解放〉しようとしている肉体は、かつて抑圧されていた肉体の象徴的潜在力を永遠に否定してしまうのではないだろうか」<sup>45)</sup>と心配するボードリヤールの危機意識の方が、いまとなっては現実味をおびて迫ってくる。これまでわれわれがみてきた性の思想化は、じつは、言語化しえなかったがゆえに、理性の支配圏から逃れ、それによって資本の世界

に取り込まれることをも免れてきた性を、解放の名のもとに〈思想〉として言語化すること、すなわち理性が捕獲可能なものへと変換する行為であった可能性が高い。そしていま、モノであってモノでなく、場所であって場所でない、永遠の両義性に包まれてきた人間の肉体を、強引に言語化しようとしたかの性の解放が、後世にもたらす影響はきわめて深刻だとボードリヤールは警告する。

抑圧されることによって肉体にもたらされていた地位は、すなわち肉体がもつ破壊力を秘めた特権は、現在進行しつつある肉体の解放によって消滅してしまう。<sup>46)</sup>

性解放時代のボディ・パフォーマンスを21世紀に敢えて再現してみせたアブラモヴィッチにたいする、現代の若者たちの当惑した表情(2章3項)を思い起こしても、ボードリヤールの予測、つまりエロスや肉体が本来もっていた力など、もはやだれも想像すらしえない世界が、すでに現実化していることが強く感じられる。このような脱肉体化が浸透し尽くしたわれわれの生きる時代においては、エロスはもはや完全に消滅してしまったのだろうか。それとも官能性がいまだ生きつづけている証拠がどこかに見いだせるのだろうか。この問題の解明は、われわれがつきに取り組むべき大きな課題として掲げることとし、ここでは、いくつか現時点で明白化していることを示すことで、本考察の第一部をひとまず締めくくりたい。

まず、死への欲動についてわれわれはその威力や範囲をあまりにも過小評価してきたといわざるをえないだろう。現代社会においては、商品に還元された、とりわけモードやメディアなどで表現される裸体やセックスの露出度には、もはや人びとは驚かなくなったものの、エロスは依然として、いやむしろ性解放の時代以前にも増して巧妙かつ厳しく抑圧と昇華の対象となっている可能性が高い。と同時に、死への欲動は、依然として昇華をまぬがれ、生のままいまや世界のいたるところでその攻撃的・破壊的性格を見せつけているのではないだろうか。その意味でボードリヤールの「エロスは死に奉仕する。文化的昇華はすべて死に向かう長い回り道のようなものだ。死への欲動は抑圧的暴力を培養し残酷な超自我のごとく文化を主宰する」<sup>47)</sup>ということばは、いまや個人から吸い上げられ自動化された超自我によって、すべての人間が組織的に管理支配されている、われわれの生きる世界の行く末を言い当てたものである感が強まる。

加えて指摘しておかねばならないことは、性の解放からフェミニズムにいたる若者たちの運動が、資本主義のスピリット、すなわちプロテスタント的な禁欲倫理の範疇からじつは一步も出ていない可能性である。その証は、すでに本章3項でも取りあげたドイツの若者たちが、性を思想化するためにとった行動においても顕著にあらわれている。

60年代当時のドイツの若者たちは、当初から〈正しくない性〉を〈正しい性〉から理論的に排除することに全精力を傾けていた。彼らからすると、アルフレッド・キンゼイや、その影響を受けたオスヴァルト・コレ、ベアーテ・ウーゼらによる性の啓蒙活動は、悦楽の安易な肯定をとおした既成体制の固定化に貢献するだけで、搾取と抑圧のない社会を実現するという理想の観点からすると反動でしかないと思なされた。では、若者たちにとっての〈正しい性〉とは何であったのか。それは、ドイツ初の性の解放区としてコミュニオンIをベルリンに設立したライナー・ラングハンスが証言しているように、まずは「抑圧的な社会機構から自由」な「性関係の形態」<sup>48)</sup>を実現することであった。しかし、それは具体的に何を意味していたのか。思想として理論化された〈正しい性〉を実現すべく彼らが実践したセックスの中身は、結果として悦楽からはほど遠い、滑稽なまでに禁欲的な性格を帯びたものであった。そこから読みとれるのは、性の理論的な解放を目指すといひながら、セックスそのものを享受することにたいしては、文句なしに厳しい自己規制を課した当時の若者たちの禁欲的な性格である。解放された性の理想的共同体を目指すコミュニオンの内部は、性的悦楽とはほど遠い空間であった。そこにせいぜいみられたのは「精神分析にかぶれた素人集団による夜を徹しての陶酔状態を呼ぶ議論」であり、じつはそれさえも非難の対象となるなか、「性の問題への自問が集団で永遠と行われ、その過剰負担に耐えられず精神の均衡を失う者」が続出するといった状況が生みだされる日常だったのである。<sup>49)</sup>

このように、性の解放が実現しえたものが、またしても禁欲への回帰であったという皮肉からは、われわれがフロイトをとおし考えてきた系統発生的問題を、ふたたび疑わざるをえなくなる。ドイツの歴史家アルヌルフ・バーリンクは、68年世代を振り返るなかで、そもそも当時の学生運動全体がプロテスタント的禁欲によって基調づけられていたと証言している。ルディ・ドゥチュケをはじめとする学生運動のリーダーたちの言動が、プロテスタント的倫理観によって支えられていたという指摘が複数みられる<sup>50)</sup>ことに加え、バーリンクは、反体制運動なのだという先入観さえ取りはらって眺めれば、学生運動集会には、宗教的集会としてのあらゆる要素が備わっていたと証言している。

運動に属する集団にみられる激しいまでの情感過多をみていると、その偏り方はむしろ、非政治的もしくは前政治的とみなすべきものであり、[中略]デモ集会は、むしろ宣教宣言もしくは信仰に目覚めるための催しのごときものとみなされはしまいか?<sup>51)</sup>

学生たちには無意識のうちに強く浸透していたプロテスタント的禁欲に加え、ポードリヤールは、性解放の唯一目に見える成果が性の商品化であったこと自体が、じつは

ピューリタンの、つまりプロテスタント的禁欲の策略だったのだと言い切る。一見解放されたかにみえる性欲動は、「性的なものが内包する重要性を方向転換させてしまうピューリタニズム的な策略」によって「衣服や化粧などへの執着」へと変換された。そして彼にいわせれば、性の解放は、もっぱら「事実上服飾の解放の枠内でなすとげられた」ものとして位置づけられる。そしてその理由を、「モードはたしかにもっとも確実に、性欲を無効化する」からだとしている。<sup>52)</sup> こうしてみると、性解放の果たしたことは、プロテスタント的禁欲の存続に貢献しただけでなく、以降、あらゆる人間を脱肉体化し尽くしたうえで、男女を区別なく均質化された労働力として動員するという資本主義の戦略的目標を達成するために、絶対に避けて通れない役割を周到に果たし終えたのだ、とひとまずは総括できそうである。

#### 註

- 1) Herbert Marcuse, *Eros and Civilization : A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955.
- 2) Allyn, David. *Make Love, Not War The Sexual Revolution: An Unfettered History*, New York 2001, p.199.
- 3) Allyn, op.cit., p.197.
- 4) 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 性の解放と資本主義の精神 (1)」『言語文化論集』第33巻 第1号、名古屋大学国際言語文化研究科、2011年、33頁。
- 5) Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. IX: Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main 2000, p.521.
- 6) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op.cit., p.523. 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 性の解放と資本主義の精神 (2)」『言語文化論集』第33巻 第2号、名古屋大学国際言語文化研究科、2012年、54頁。
- 7) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op.cit., p.528-529.
- 8) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op.cit., p.533.
- 9) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op.cit., p.528.
- 10) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op.cit., p.528-529. 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 II. 性の解放と資本主義の精神 (2)」、前掲論文、54-55頁。
- 11) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op.cit., p.547. 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 性の解放と資本主義の精神 (1)」、前掲論集、33頁。
- 12) Ibid.
- 13) Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1988, p.264. 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 II. 性の解放と資本主義の精神 (2)」、前掲論文、34頁。
- 14) Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. Boston 1955, p.130.

- 15) Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915-17), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. I: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse Und Neue Folge*, Frankfurt am Main 2000, p.308.
- 16) Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. IX: Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main 2000, p.260.
- 17) 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 支配文明の基本構造（1）」、前掲論集、36-37頁。越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 支配文明の基本構造（2）」前掲論集、49頁。越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 III. 性の思想化と脱肉体化（1）」『言語文化論集』第35巻 第1号、名古屋大学国際言語文化研究科、2013年、44頁。
- 18) 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 支配文明の基本構造（1）」、前掲論集、36頁。
- 19) 越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 支配文明の基本構造（2）」前掲論集、54頁。
- 20) Marcuse, op.cit., p.132.
- 21) Marcuse, op.cit., p.92.
- 22) Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt am Main 1954.
- 23) Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, op.cit., p.7. この説明だけからすると、マルクーゼの説は、すでにかつてマルクスが「疎外（Entfremdung）」という概念で述べた範囲をでるものではなく、なんら新しいものではないとみなされる可能性がある。たしかにマルクーゼは、同前書きの末尾で、朋友ホルクハイマーとフランクフルト学派の同僚に謝辞を記していることから明らかなように、マルクス主義の影響を大いに受けていることは事実である。しかし、マルクスのいう疎外があくまで労働者の受難もしくは搾取という立場からの産業機構への取り込みを描きだしたのにたいし、マルクーゼが20世紀の状況として活写するのは、個人の内部にあったはずの超自我が、国家社会機構に吸いとられた結果、多くの人間が企業組織等の利益に沿った命令を、超自我が自我に下す命令と同等のものとして受けとめ、それをなんら疑うことなく自らの意志で実践する「全体主義的」状況として抽出してみせた点において、マルクス説の復元とみなすわけにはいかないのである。
- 24) Ibid.
- 25) Ibid.
- 26) Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, op.cit., pp.7-8. さらにマルクーゼのドイツ語前書きには、最後に注目すべきことが明記されている。それは、彼がこの著書全体を「暫定的」なものとしたうえで、とりわけその「美的理論」面においては、将来よりの確な説明が期待される、と記している点である。この点は、本考察が今後解明すべき課題として、脱肉体化された現代社会における芸術美学の果たしうる役割を考案していることと同期する。
- 27) 〈生きるうえでの困窮〉とそこから導きだされ労働の源泉をなす、系統発生的に受け継がれてきた罪責感が、20世紀後半期を生きる西欧の人間が日常直面する欠乏感と釣り合わなくなっているというマルクーゼの指摘は、すでに1章7項においても紹介した。越智和弘、「労働力均質化時代の性と文化 I. 支配文明の基本構造（2）」、前掲論集、55頁。Marcuse, op.cit., pp.55-56.
- 28) Marcuse, op.cit., p.92.

- 29) Marcuse, op.cit., p.94.
- 30) Marcuse, op.cit., p.97.
- 31) Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. III: Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt am Main 2000, pp.219-220.
- 32) Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, op.cit., p.220.
- 33) Sigmund Freud, *Das Ich und das Es* (1923), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. III: Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt am Main 2000, p.307.
- 34) Freud, *Das Ich und das Es*, op.cit., pp.319-320.
- 35) Freud, *Das Ich und das Es*, op.cit., pp.311-312, p.321.
- 36) Marcuse, op.cit., pp.81-82.
- 37) ここで付記すべきことは、マルクーゼが英語で書かれた『エロスと文明』のなかで、フロイトがドイツ語で *Trieb* (欲動) と表現した箇所を、しばしば英語の *instinct* (本能) に置き換えている問題である。この引用箇所においては、そのあたりを考慮したうえで独自の訳を試みた。Marcuse, op.cit., p.83.
- 38) Marcuse, op.cit., p.85.
- 39) Marcuse, op.cit., pp.86-87.
- 40) Ibid.
- 41) Marcuse, op.cit., p.234.
- 42) Marcuse, op.cit., pp.234-235.
- 43) Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London/Thousand Oaks/New Delhi 1993, p.150.
- 44) Baudrillard, op.cit., p.151.
- 45) Baudrillard, op.cit., p.152.
- 46) Ibid.
- 47) Baudrillard, op.cit., p.152.
- 48) Rainer Langhans, *Ich bin's – Die ersten 68 Jahre*, München 2008, p.33.
- 49) Reinhard Mohr, *Der diskrete Charme der Rebellion – Ein Leben mit den 68ern*, Berlin 2008, pp.80-81.
- 50) ドイツの学生運動の代表的指導者であったルーディ・ドゥチュケについては、彼が敬虔なプロテスタント教徒であった母親の影響を受け「どこか厳格で暗く、同時に断固とした意志をもった [中略] 何にも増してプロテスタント的なドイツ革命家であった」とする証言がある。Mohr, op.cit., pp.46-47. Ulrich Enzensberger, *Die Jahre der Kommune I*. München 2006, p.23.
- 51) Arnulf Baring, *Es lebe die Republik, es lebe Deutschland!*. München 2000, p.144.
- 52) Baudrillard, op.cit., pp.95-96.