

(論 説)

類の意識の可能性について

宇 治 琢 美

緒 論

類の捉え方には二通りあるように思われる。即ち、これを単なる生物学的事実に還元して、一応価値から自由な、従って通俗的な価値—反価値の座標を越えたところで「客観的」な記述を試みる方法と、それ自身類の感情に浸りながら、というよりも浸っているからこそ、無前提的にこれを評価する「主観的」な捉え方である。この小論が考察しようとするのは後者であるが、だからといって前者を放って置くわけにはいかない。というのは、前者は類を科学的に解明することによってそれを価値として把握する方法を斥けながらも、実はそのような態度そのものの、つまり類の感情に浸るという現象自体の「科学的」解明に乗り出しているからである。それ故筆者は、とかく社会批判の為の無条件的前提となりがちな類の一応の定義を下すことからこの小論を始め、生物学的次元で類を捉えることの当否を確かめ、この論文本来の目的である類の意識の可能性について論述してみようと思う。

I 類の了解とその条件

筆者には、マルクスに於ける類の概念とヘーゲル、フォイエールバッハ、ヘス等のそれとの関連性を展開する能力はないが、マルクスが「経済学・哲学手稿」(特にその疎外論の箇処)で人間の「類的本質」について論じる際に好んで用いた、普遍的 *allgemein*, 自由 *Freiheit*, 意識的(自覚的) *bewußt* 等の表現について若干の論評を下せば、マルクスはここで人間の本来の自己確証の作業である労働の一面的限制性ないし規定性(たとえば生活のための労働、つまり類に対する個の一つの裏切り行為)を批判しつつ、それから解放された、あらゆる自己規定の可能性を含んだ能力という意味で、(よく言って理念の世界で悪く言えば観想の場で)「類的本質」を展開しているように思われる。即ち、謂わば無

(1) Karl Marx, *Ökonomisch-Politische Manuskripte*, Berlin, Dietz, 1968, S. 515 ff.

限の規定性を自己の中に内包させた可能態としての能力に「類」という光榮ある名称を与え、現実には無論様々の具体的規定をとりながらも可能的には常にそれらから解放されているという様相に、自由・普遍性の性格を見出し、かつ、このような自由な構造を反省的に把えることのなかに、意識の意識たる所以を指摘しているのである。しかしここで問題とする類は、こうした未来の「自由人」の贅沢な意識の構造ではないし、マルクスもまたこのような抽象的にして且つ観想的な活動能力を基軸として、近代資本制社会に抜き差しならぬ形で実在する片輪者の畸型性を暴露するわけではない。個々人が自己の確証行為たる労働に於いて確証される当のものは、彼が一般的・抽象的に述べた自由な規定能力そのものではなく（このような自由論はどう考えても一九世紀の人間には、いや今日の豊かな社会の人間にも贅沢すぎる）、やはり個々の人間がそこから生まれそこへ帰って行く（と表象されているしまた表象したくもなる）永遠の母体としての類、即ち「われわれ」であって、現実的には個々の人間として実在する個別的意識を顕現の場として借りながらも、それによって全的に制限されることなく常に自己の下にある「類体」こそ、個別者の活動の中で映し出されてくるものであるはずなのだ。⁽²⁾つまり、マルクスが疎外された労働を分析する傍で描き出した普遍的・意識的そして自由な類体とは、個々の個別的主観に於いて体験されながらもその個別性から超越しているという意味で普遍的な「われわれ」に、また、個別的主観に映現しながらも常にそれによって汲み尽くされることなく自己の下に留まっているという意味で自由な「われわれ」に、そして、このような構造を反省する能力があることを諸個人に教えることによって彼等を自覚的存在たらしめる「われわれ」に、結局は収斂していくものと考えられる。⁽³⁾

ここに至って類の概念規定（無論この論文で対象とする）が可能となる。即ち、類とは個別的主観を超越しつつもそれを自己の中に内包した一つの全体であり、従って類の意識とは、個別的主観が自己の中に内在しつつも自己を超えて在る全体を自覚することによって体験する意識である。無論このような規定は全く形式的なものである。しかし、残念ながら言葉の指示能力は感覚的体験を表現するには余りにも貧弱なものであって、感覚の内容を（ヘーゲルに逆って）その具体性に重きを置きつつ言葉で表現する時、このような諦念はつきものなのだ。ところで、個別的主観について一言付しておかねばならぬことは、なにも「個別性」と「近代」とが不可分離の関係にあるのではないということで、たとえ個人主義が歴史の進展の所産だとしても、意識の個別化は所詮比較級で表わされるにすぎ

（２）これは恐らく実存主義者の痛烈な批判を浴びると思われる、彼の「死」についての把握の仕方からも、充分窺える。ibid, S. 539.

（３）彼の社会観もこのことを示唆している。ibid, S. 538—9.

ない個別化の^度合^いであるから、原始共同体社会にも個別性の概念を持ち込むことは許されてしかるべきである。それはとも角、次にマルクスの見た類の条件を吟味することしよう。

商品生産が一般的形態である社会、従って分業・私的所有・自由交換を開花させるほどに発展した生産力を有する社会、それ故、本源的には内的且つ外的に諸個人を収束していた共同体が、諸個人の経済的「浮上」を通して単なる外的な手段と看做されるに至った社会、この社会をマルクスは何故あのように口汚なく罵ったのであろうか。⁽⁴⁾この社会に向かって放たれた彼の罵詈雑言の「根拠」は何なのか。それは言う迄もなく、このような社会に於いては、諸個人の個別的主観が類を体験する可能性が、換言すれば、類（⁽⁴⁾といっても筆者はすぐさまこれを天上へ祭り上げようとしているのではなく、従って観念論の汚名をきせられるのは辞退したいが）が個別的主観に顕現する可能性が、経済的構造の次元で否定されるからである。無論、彼は類こそ人間を人間たらしめる基体であるという確信にあと押しされて、この社会を痛罵しているわけだ。貨幣を媒介としながら交換関係を随処に生み出して行く経済構造、万人が万人にとって手段へと下落することを必然化する社会関係、従って、排他的自我を体裁よくまとめ上げることによって無数のエゴに小宇宙を贈与し、それらを単なる外面的関係に持ち込む機関に転成した社会、そこにどうして「われなるわれわれ」「われわれなるわれ」の類の意識が宿り得るというのか。個別的主観が類を体験する場であり、敢てヘーゲルの表現を借りれば、類が個別的主観に於いて自己を見つめる機会を提供する場である社会が、つまり類を本質とする人間の自己確証の場である労働が、目的としての排他的エゴに仕える手段に転落している現実が所与としてあり、且つ、この逆転を必然化する経済構造が厳然率乎として実在している限り、どうして個別的主観に類としての融合の一体感が可能だというか。諸個人がその本来的類体を裏切り、自己の本質から背離している現実を端的に表現している存在者、それが他ならぬ貨幣である。貨幣とは流通手段という規定に甘んじているような謙虚な代物ではない。それは、貨幣社会に生きる人間が、日常的経験の中で他人を主人に祭り上げ自己を他人の奴隷に落としめる様相をとりながらも、他人を自己の奴隷たらしめ自己をその主人の座にそかせようと目論んでいることを、如実に表現している財である⁽⁵⁾と同時に、諸個人にこの過程を強制する財であり、こうした相互的奴隷関係の中で諸個人を類への「沈潜」から「浮上」させ、彼等に類に対する背信行為を強要する財であり、不遜な諸個人に虚ろな「われなるわ

(4) たとえば *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Europa Verlag Wien, S. 80.

(5) Moses Hess, *Über das Geldwesen*, Philosophisch und sozialistische Schriften 1837—50, Akademie Verlag Berlin 1961, S.335, 342.

れ」の意識を与えつつ彼等を枯死に向かわせる財なのだ。即ち、貨幣が、従って私的所有と自由交換が、それ故分業が表明している事実^は、類から疎外された個の跋扈跳梁である（あらゆる効用内容の凄まじい商品化に対する義憤についてはここでは言及しない）。

類に対する熱情的な憧憬を中核としたこのような推論からは、類の意識の可能な条件として、何人も自己の利己的な欲求を充足させるために他人を手段化することのない経済構造、即ち、商品生産と自由交換、それを可能とする分業と私的所有の「揚棄」が、そしてこのような経済構造に媒介されつつそれを媒介する貨幣の「揚棄」が、帰結される。無論この時、「搾取・被搾取」の関係をその構造に於いて原理的に内包している資本という装置も「揚棄」されるが、諸個人の相互的奴隷化は既に単純交換に於いて指摘さるべきものである以上、資本の「揚棄」そのものは類の実現に至る一つの階梯にすぎない。何故なら、類が実現さるべき社会に於いて存在するのは「全体と同胞」だけであり、この時諸個人の労働は「全体」への「参加」となるのだが、この「全体と同胞」そして「参加」とは原理的に反発し合うものこそ交換だからである。無論、類から離反する個によって形成されている社会の「揚棄」は、私的所有と自由交換が生成する以前の社会への復帰ではあるまい。弁証法には後戻りという述語はない。従って、来たるべき類の意識が可能な社会とは、諸個人が個人的生活のために為すことを余儀なくされる労働から解放されるほどに発展した生産力をもつ社会であり、他人を利用し他人に利用される相互利用（相互的奴隷化）の関係に入らずとも他人との接触が可能となる社会であり、各人それぞれが目的と看做されながら全体へ参加することが可能な社会であり、それ故、もはや排他的自我の小宇宙が Sein の次元で不可能となった社会である。この時 Sein は構造的に「われなるわれわれ」「われわれなるわれ」の論理を内包しているが故に、感覚は対象界ないし了解を表現せる世界から人間的対象を読み取り、自ら人間的感覚へと転成する。⁽⁶⁾

以上、類の意識を可能性という次元で Sein の構造にその条件を見出す方法について推論してきたわけだが、ここにどのような陥穽が潜んでいるかについての論評は後ほど展開するとして、次に類の意識の客観的ないしは生物学的解明に土台を据えていると思われる方法を検討してみることにしよう。

II 類の意識の一つの根拠

あらゆる生物に於いて科学的ないし事実的に確認される衝動として、自己保存衝動と性衝動を挙げることにについては、恐らく何人も異議をさしはさむことはあるまい。従って、

(6) *Grundrisse*, S.89.

(7) *Manuskripte*, S.540—1.

千変万化してやまない文化の中にありながら一応の相対的自立性を保っているこれらの衝動に基礎を構え、人間社会の諸事象を解明する際の因子としてこれらの衝動を把握する方法を「科学的」と名づけることに、それなりの根拠があるように思える。

汎性論と呼ばれてしかるべきフロイト（この名称は彼の先輩ショーペンハウアーの方がぴったりしているが）の理論の一つの（特に後期の）課題は、万人に対して狼である反社会的・排他的な個々の人間（ここですぐさま人間のこの属性を近代自由競争に起因させるのはやめよう）が、どのような心のダイナミクスのもとに内的に結合されるに至るのかを説明することにある。彼によれば、生物の基本的衝動である性衝動と自己保存衝動とを比べた場合、前者は何よりもその可塑性という点で後者から区別される。そしてこの性衝動の可塑性（抑圧と昇華ないしは反動形成）こそ、フロイト理論の中核をなしている。即ち、性的欲求は性衝動の充足従って性エネルギーの放出を目標としているが、この行程が抑圧されることによって、性エネルギーは文化的に容認されている形式へ自己を充当させる。人間社会では必然的に様々の規範を含む文化が蔽として諸本能を監視することになるから、本源的には性的結合を目標とする性エネルギー（リビドー）の抑圧と本意な対象充当とは不可避であり、われわれ「文化人」は知らず識らずのうちにこのリビドー発現の迂路を通過していることになる。しかしこの迂路は望まれぬ地への迂路であるから、リビドーは常に物足りなさの感に悩み、比較的この悩みの大きい人、従って（哀れにも）リビドーに対して比較的正直な人は、ヒステリー症状を呈するに至る。ところでわれわれにとって問題なのはこのような人間の気の毒さ加減ではなく、物質的な利害の共通性を土台として生まれる諸個人の外面的結合とは異質の内面的結合の中で、どのようにリビドーが充当されるのかを、リビドーの性格を問いながら構造的に確かめることである。

汎性論のチャンピオンである「厭世思想家」（その真贋のほどはともかく）ショーペンハウアーが、個体を蔑視してその真理ないし理念を種族（類）に見出し、且つその根拠として（われわれ凡人にも日常生活の中で容易に確認できる）性欲の凄まじさを挙げること自体は、無論彼の自由でありまた一つの歴とした世界観でもあろう。人間界を少しく反省してそのあり様を気取ることなく述懐してみれば、それぞれがショ・ペンハウアーであることに気付くかもしれない——各個体が個別主観的に色とりどりの主義主張を抱懐し、これぞまさしく真理であるとの確信のもとに自独の愉悦に浸り、他の下等な動物との相違を

(8) Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke XIV, Imago Publishing Co. LTD. London, S. 462.

(9) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke, Bb. 3. Leipzig, P. 586—7.

必死になって捜し回した挙句それを「意識」に見出してはっと安堵し、この高級な人間の業績を誇りつつ歴史を回顧しても、極彩色に輝く表皮の向こうに透けて見えるのは、ただ個体が滅んで種が生き残っているという残酷な事実だけではないのか、という気分の中で。人間が自己自身に被せる一切の虚飾を剥ぎ取り、彼にその赤裸な実像をまざまざと見せつけるもの、それが「あらゆる欲求のうちで最強の」性欲である（然らばここに於いては「個体を借りた種族の自己実現」という個の傀儡性が、生物学的ないしは生理的次元で見られるではないか。無論この次元では類も個も共に盲目であり、従ってヘーグル形而上学に於けるほどの個の主体性さえもはや見られないのだが）。しかし彼は余りにも軽率に性欲と（フロイトの言う）リビドー的結合とを関連づけたために、彼がわれわれに提供したものといえ、ただ、個と種族（類）との生物学的関係、というよりも寧ろその事実的關係にまで還元されることによってむき出しにされた人間界であった。つまり彼は人間のリビドー的結合を性エネルギーに還元する方法を（これもまた nüchtern に）追求しなかった。従ってその考案者であるフロイトがここで問題にされるわけである。

「等しきものの永劫回帰」を許容するフロイト自身の「ニヒリズム」ないし諦め⁽¹⁰⁾の形而上学はともかく、彼はこれもまた現実の生活の中で自己保存衝動や性衝動に負けず劣らず十二分に確認される諸個人の融合的結合を、性エネルギー（リビドー）の非性的充当と看做している。即ち、性的結合を本来の目標とするリビドーは、そのナマのままの発現を抑圧されることによって方向転換を余儀なくされ、文化的ないし道徳的に容認された形で、つまり文化・道徳の抑圧＝動に対する反動の形態でその結合作用を完遂（無論非本来的に）するに至る。ここから必然的に帰結されるのは、本源的には万人に対して狼である攻撃本能をもった反社会的・排他的な個体を内的に融合させる（これこそ文化の目的とするところであるが）ためには、非性化された結合形態への転成が可能な（この意味で可塑的な）リビドーが、その本来的目標（性的結合）への到達が抑圧されたエネルギーとして貯蔵されていなければならないということである。

ところで、フロイトの捉え方はともかくわれわれ自身が日常的体験を通してまず確認しておかねばならぬことは、自己保存衝動と同様性衝動もそのものとしては、つまり生理的物質構造に属する運動としては、排他的従って反社会的な性格を有する無定形な欲動だということである。それは本源的には何ら性対象を限定しない（この意味で無定形な）物質運動⁽¹¹⁾に起因する衝動にすぎない。その目標は無論性エネルギーの放出に帰着する対象充当

(10) Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Werke XIII. S.127.

(11) 恐らく性本能そのものは性対象の選択という点で相対的自立性の中にあり、この無定形の本能的定形化に文化（最広義での）が作用すると思われる。

である。そしてこの運動の従ってリビドーの本源的排他性こそ確認されなければならないし、だからこそフロイトは「社会」の成立と存立の不可欠の条件として排他的リビドーの抑圧とその発現形態の転化を文化の第一任務としたのである。⁽¹²⁾これは実に見事な推論であった。しかし一見理屈に合ったこの展開にはかなりの無理があることは、誰の目にも明らかである。即ち、リビドーはその身に抑圧を蒙ることによってどうして本源的排他性からその対立性格である融合性へと「揚棄」され得るのかという問題が、依然として闡明されていない。これについてのフロイトの回答は、恐らく、「形而上学者」を名乗る後期フロイトが（プラトン、ショーペンハウアー、ニーチェの先人に鼓吹されながら）達観の視野で洞察した「万物を結合する」エロスであろう。⁽¹³⁾つまり、本源的には排他的性格として規定されているリビドーは、その身に抑圧を蒙ることによって否定されながらも消滅することなく「結合」を志向するエネルギーとして貯蔵され、文化の中で容認されている形態へ非性化されたリビドー *desexualisierte Libido* として放出されることによって対象充当に達し、ここで昇華された結合即ちリビドー的結合という融合作用をなし遂げることになる。しかし、リビドー本来の目標である性的結合と目標を阻まれた *zielgehemmt* 非性的結合（いわゆる高尚な愛・友情・信頼・犠牲等）とは互に異質のものであるだけでなく、むしろ相反発し合うことが常であり、従って、リビドーを性的結合を目標とするエネルギーとして規定する限り、つまりそれが排他的独占を志向する欲動である限り、これは非性的結合の根拠たり得ないと言わざるを得ない。フロイトが一般的に高い価値評価を受けている「融合態」を、このような性格をもつリビドーでもって非性的結合の名のもとに基礎づけようとしていることの一つの根拠は、恐らく第一次大戦という歴史的事件を体験することによってより不動のものになった、人間の根源的なつまり定めとしての攻撃的性向に対する信念と、⁽¹⁴⁾それ故利他的融合態の修正的性格についての確信であると推測される。⁽¹⁵⁾攻撃的衝動を定めとして持っている人間が仮にも内的に結合し得るためには、これと同じくらい或はそれ以上の力をもった排他的欲求が変則的に作用しなげばならない。つまり諸個人間の内的結合は、人間が本源的に排他的アトムとして規定されている限り、心のダイナミックスに媒介された妥協の産物でしかない。それはあくまでもむき出しの本能を離れたところでしか、従って謂わば第二次的現象としてしか成立しない、粉飾された姿なの

(12) *Das Unbehagen*, S. 467—8, 471.

(13) *Jenseits des Lustprinzips*, Werke XIII, S.45. *Das Unbehagen*, S. 481.

(14) *Das Unbehagen*, S. 481. ここから共通の敵をもつことによる攻撃本能の充足とその帰結である「結束」が説明される（たとえばブルジョアを共通の敵とするプロレタリアの「結束」, S.474）。

(15) *ibid.* S. 462.

だ。然り、性衝動は自己保存衝動と共に根源的であり、諸事象の根源的なものへの還元は実に正当である。しかし、修正され粉飾されているはずの融和的意識（類の意識）は度々自己の根源たる性衝動を、快を見出し愉悦に浸りながら否定し滅却するではないか。こうした自分の生みの親に対する反乱をフロイトはどのように説明し、また今度は何によってこれを基礎づけるのであろうか。

以上、いかに結合を志向しているとはいえ、性的結合を目標とするリビドーを融合的結合の根底に据える方法には無理があることが判明した（無論、既述したように、性衝動を基礎とした生物学的な種族の存続に理念を見出すことは、従って諸個体に規則的に性欲が付与されている点に醇乎たる「盲目的理性の狡智」を指摘することは、気取りのない諦観論者の勝手である）。然らば、類的融合はどのような内容のどのような発現形態と看做せばよいのか。この点を次に見ることにしよう。

Ⅲ 類の意識の様相（結論）

類の意識の可能性について、第一章では特にマルクスの社会観を吟味しながら、類を人間の本質的内容として前提しつつその実現が可能な条件を経済構造に求める方法を知り、第二章では、類の意識を性衝動という基本的欲求に還元しながらその「派生物」として把える方法を検討し、たとえ文化の壁を通過させるにせよ排他的リビドーから融合的類の意識を析出させることには無理があることを知った。然らば、マルクスの了解の下に前提されている類は、内的には何処に起因させればよいのか。

フロイトは原生的人間の像を、そのご自慢の形而上学の中で、攻撃本能ないしは破壊本能（従って反統一・反融合の死の本能）と本来的統一に向かう或は帰るエロス（従って結合を志向する生の本能）の拮抗に於いて把えながら、一方個体としての実在の中に根源的な孤立性・よるべなさ *Hilflosigkeit* を見出した。人間はその乳幼児段階に於ける被保護状態を脱することによって、一応の外観的自立を手に入れるが（というよりも手に入れることを余儀なくされるが）、その内実はかつての庇護されていた状態への憧憬であり、根源的にはよるべないその身を支えてくれる「愛」の希求である。⁽¹⁶⁾ ロマン・ロランが「人間固有」の「永遠にして宏大無辺な感情、謂わば太平洋的感情 *ozeanisches Gefühl*」を宗教的エネルギーの源泉と看做していることに対して、フロイトはその科学的根拠を乳児段階の「主客未分離」の意識に、つまり自我がまだ外界から自己を区別することなくそれと一体的に融合している状態に求め、宗教的「無限感」を謂わばこの一体感の追体験として

(16) *Die Zukunft einer Illusion*, Werke XIV, S. 352. このような覚え方がフロムの
 》Escape from Freedom《の根拠となっている。

把えているが、個別的⁽¹⁷⁾主観があたかも自分を越えたある全体の中に誘導されているかの感を抱く場合、問題とすべきはこの[・]共在[・]感が「快」として体験されるということであって、この「快」そのものを意識の初期の構造である第一次的自我に遡及させることにはやはり無理がある。

ところで、宗教的法悦感はともかくそこに現われる「快」を含む共在感そのものは、第二章で見たように、排他的「快」を志向するリビドーによっては基礎づけられない。従ってここでリビドーの抑圧とその非性化を期待することはできない。然らば、自己保存衝動と性衝動という紛れもない二つの基本的欲求に規定されながらも、根源的な孤立性のなかで共在感をもたらす「融合」を不断に追い求める人間の体質を根拠づけるものは何か。ここにわれわれは「類衝動」のエネルギーの根源性を想定することが必要であり且つそれが妥当であるという第一の結論に達する。そしてこの時、類の意識の可能性の問題は、類衝動のエネルギーの発現の可能性という問題に転化する。従って、第一章で見たマルクスの近代社会に対する批判は、類衝動のエネルギーを可能的に内在させた人間が、社会の経済的存在構造の次元でそのエネルギーを発現させる場を否定されている状況に対する批判であり、その状況を彼は私的所有と自由交換等の要因に還元されたと解されるのである。このようなエネルギーを人間の一つの本源的衝動として把えることには、無論疑問の余地はある。しかし、たとえばマルクスやヘス（更には「全体」を単位と見る者全て）が排他的アトムとしての近代人を（もう一度）より大きな全体の中に舞い戻らせることによって *beseelen* させようとするこの「心情」[・]その[・]もの[・]が、内在的類衝動の一つの発露を物語っている⁽¹⁸⁾ではないか。無論この衝動もまた歴史内の一つの相対者であり、だからこそ様々な条件によってその身に変貌を蒙ることも可能なのだ。しかし、そもそもこうした性格を有する衝動に一応の根源性を与えなければ、われわれは何処から「近代批判」のエネルギーを汲みとることができるのだろうか。

類の意識の可能性とは、類衝動即ち内的融合を志向するエネルギーの発現の可能性である。そしてマルクスはその条件を社会の経済構造の中に見出した。では、諸個人の相互的手段化をその存立の条件とし且つその関係を保護育成する経済構造が「揚棄」され、分業と交換に基づく関係とは異質の諸個人の「参加」による全体が *Sein* の次元成立した場

(17) *Das Unbenhagen*, S. 421—2, 425.

(18) たとえば「統一・分離・結合」の歴史論を展開する和辻哲郎の「心情」そのものが、この類衝動の発露といえるのではないか。つまり、何故このような形で歴史を捉えたいのかに「秘密」が隠されているように思われる。「人間の学としての倫理学」「倫理学」参照。また概して倫理・道徳をその「可能性」の次元で把える場合、類衝動が意識下に関連していることが予想される。

合、その全体はそれだけで諸個人の類化に道を開く場となり得るだろうか。答えは「否」である。何故か。

類衝動のエネルギーが自己を放出することによってその充当を果たす場は、なによりも諸主観によって（無論主観的な捉え方という点で）絶対的な様態の下に把握されなければならない。つまり、諸個人が何らかの形で所属する集団が、単なる「多の中の一」にすぎない相対者という性格で意識されていれば、その集団は諸個人に類化を遂行せしめる全体とはなり得ない。従って比較的類化をもたらし易い集団は、今日では家族である。無論家族には、その成員が相互的にその人格を一面化（この意味で抽象化）する契機（私有・自由交換等）が欠如しているし、従って互に相手を相対化した全体を相対化する経済構造が見られないのが普通である。しかしこのような Sein の構造云々もさることながら、家族は文化的ないし意味的に一つの単位として意識の上で絶対化される要因を含んでいる。無論ここですぐさま「血統」をもち出すことは早計だが、しかし「血統」として実体化されるほどに濃度の濃い精神的・肉体的「共有物」こそ、全体としての単位を成立せしめる現実的根拠である。そして一般にこの「共有物」（たとえば肉体的類似性・共有する習俗・慣習・共通の言語・過去・歴史・体験等）によって色濃く塗られた集団に於いて、その諸成員が互に同一視しそれぞれの個別的自我を類化する可能性が与えられるのであって、この共有物の意識に於ける「濃度」こそ類衝動のエネルギーの発現を決定する要因となる。何故なら、或る集団の共有物がその成員によって稀薄なものとして意識されている場合、諸成員のその集団への所属は単に偶然的なものとして意識されざるを得ないし、このように容易に「多の中の一」へと相対化される集団には、その成員に類化を迫る力が欠如しているからである。そして、集団の諸成員を（経験的に見て）特殊差別的に色濃く染めている溶媒こそ、その集団のもつ文化（無論感覚の次元で生きている）である。ところがマルクスの描く未来の共同体には、ここで言う「共有物」が完全に欠落している。と言うよりも寧ろ、彼はこうした差別的共有物（これは常に偏狭なものである）が生産力の発展に伴って漸次消滅していくであろうという期待のもとに、共有物がその力を喪失した段階に於いて、類化の可能性を展望しているのである。つまり、彼は類化を阻む要因を偏に社会の経済構造の中に求め、それ故類化の可能性をこれら諸要因の「揚棄」された社会に託しているのであるが、類化を阻む経済構造とは類化を遂行せしめる共有文化を意識の中で相対化させる根拠として把握すべきもの（後述）であって、従って類化は経済構造の性格そのものからは演繹され得ない。端的に言えば、たとえ近代資本制社会の「相互的奴隷制」が経済的「土台」で「揚棄」され、諸個人の「参加」による無階級・無搾取の全体が成立したとしても、先に見たように、その全体を文化的に色濃く染める共有物が意識の中に実在しない限り、真正の「われなるわれわれ」「われわれなるわれ」を

生ぜしめるための、或はその諸成員に共在感を抱かせるための、もしくは諸成員の相互的
 同一視を可能にするための、強いて言えば「主観的」土台がその全体には欠如しているの
 である。無論経済的 Sein は類衝動のエネルギーの発現と密接に関連している。従って、
 類衝動を前提としながら、また彼自身それに身を委ねながら、マルクスがその発現を阻害
 抑止する社会をその経済構造の次元で吟味すること自体はあくまでも正当である。しかし
 彼は可能態としての類衝動を人間の本質の中に捉えながら、その現実態を抽象の世界に移
 すことによって、結局は「類」を非力なものにしてしまった⁽²⁰⁾。この点は、唯物史観と精神
 分析の橋渡しに専念している E. フロムも同様である。フロムは、人間の内的衝動ないし
 リビドーの相対的自立性を確信しながらも、その発現形態を規定する第一の要因を経済構
 造に見出し、謂わばフロイトをマルクスで相対化しているが、彼の推論から生まれる「正
 気の社会」にもリビドー的結合が成立するための素地は見当たらない⁽²¹⁾。しかも彼が類化の
 場とする狭隘な民族・国家・宗教等を越えた「普遍的」人類は、普遍的であることの代償と
 して余りにもその「共有物」が稀薄であるが故に、現実的には「われわれ」の実体となる
 ことが頗る困難な「規定」と言わざるを後ない⁽²²⁾。つまりマルクスやフロムは、彼ら自身が
 「共有物」で文化的に色濃く塗られた（それ故偏狭な）共同体の中で類の衝動を体験しま
 たその内在性を確認しながらも、類の実現される社会を描く際には、その体験の条件であ
 る共同体の文化的共有物を捨象し、従って彼ら自身の類体験の条件を消去しながら、未来
 の普遍的な無階級・無搾取の社会へ類化の可能性を持ち込んだといえる。ところが（残念
 ながら）類の体験は（既に縷述したように）彼らが（意識的に或は無意識的に）回避した
 （もしくは乗り越えられると信じた）偏狭な共同体に於いてのみ可能なのであって、これ
 を専一的に「下部構造」の性格に期待することは無理なのだ⁽²³⁾。従って、経済構造に於いて
 「われわれ」を否定する諸要素に罵詈雑言を浴びせながら、これらの諸要素が「揚棄」さ
 れた社会に「われわれ」の思いを馳せる場合、このような「義憤」の根底には何らかの文

(19) 従ってマルクスの描く「自由連合」の社会の諸成員に類の意識が宿るには、類化の「画竜点睛」の目玉たる共有文化が要請される。

(20) 無論、経哲手稿に於ける例の「普遍性・自由・自覚性」の表現から、マルクスの言う *Gattungswesen* は文化的共有物などは無縁のものだという反論も可能だが、恐らく彼の真意はこうした贅沢な類ではあるまい。やはりもっと濃厚な「われわれ」であるはずだ。

(21) E. Fromm, "Über Methode und Auflage einer analytischen Sozialpsychologie, Zeitschrift für Sozialforschung, Kosei Verlag München Bd. I. S. 40.

id. Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, *ibid.* S. 273.

(22) 彼の言う「参加」もまた文化的共有物を抜きにしては非力であろう。

id. *The sane society*, London, p. 304.

(23) id. *The Dogma of Christ*, London, p. 111.

化的共同意識（それも偏狭な共同意識）が根を張っているのであって、たとえこの「義憤」の理想とするとところが普遍の人類であったとしても、その普遍的な場は限定的な共同体から類化を託されているにすぎない。ここに、マルクスやフロムと同じ「全体」の立場に立ちながらも「民族」ないしは「民族精神」に単位を求めるヘーゲルの「現実性」が認められよう。民族もしくは民族精神の「世界史的使命」や「理念の自己実現」等の形而上学はともかく、様々な「共有物」で構成された民族を単位としこれに「類」の名称を与えたこと、またそれを基体とした国家に諸個人を帰一させたことは、少なくとも類化の文化的条件という点で、「普遍の人間」を単位にしようとするマルクスやフロムよりも焔眼であるといえる（と言うよりも、マルクスやフロムのように無理をしていないということに尽きる）。

類化は、差し当たっては（感覚的次元で生きる）文化的共有物に基いてのみ可能であり、マルクスやフロムが「共有意味」の最大限に稀薄な（それ故無力な）「普遍の人間」に類化を託したのは、結局は彼らの把える人間が抽象的人間（これとの絶縁こそマルクスの出発点であったはずだが）であったことに起因する。しかし既述したように類化は経済構造と密接に関連している。ヘスやマルクスによって糾弾された汚穢のような経済関係の中でどうして類衝動がその発現を慫慂され得るのか、それが原理的に不可能なことは今日われわれが感覚的に思い知らされている。しかしこの関係の「揚棄」が即その可能化ではないことは見た。然らば類体験の相対的減少化は、経済構造とどのような関係をもっているのであろうか。思うに、経済的諸要素は、先に見た類化の土台としての文化的共有物の意識に於ける在り方を規定するものとして把握され得る。即ち、既述したように、類化は文化的共有物（或る集団を文化的に染色している意味——人種・言語・習俗・慣習・歴史・過去・体験等——）の基礎の上に可能であるが、集団の諸成員が相対化できないほど共有文化がその集団を色濃く染めることの根拠は、第一章で見た諸成員の共同体への経済的「沈潜」にあると考えられる。私的所有と分業・自由交換そしてこれを端的に表現する貨幣の一般化は、共同体諸成員を経済的に共同体から「浮上」させ、彼らを相互的に（手段化という形で）相対化させると同時に全体もまた単なる「多の中の一」へと（現実的に或

(24) いわゆる「保守反動」のイデオロク達⁽²⁴⁾がマルクスの「普遍主義」を心情的に忌避する一つの客観的根拠はここに遡及させることが可能だと思われる。つまり彼らの偏狭さは類化の可能性に対してより正直なのだ。

(25) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner Verlag, Bd. I, S. 69, 122.

(26) ヘーゲルが国家を市民社会（無論その発展の度合いは今日ほどではないだろうが）の上位に置き得たのも、単位としての民族の「共有物」の力を信じていたからではないのか。
id. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §. 260.

は意識の上で) 変貌させる効果をもつ。⁽²⁷⁾つまり、このような経済的諸条件は原理的に文化的共有物の現実的濃度を稀薄にする。そしてまさにこの濃度の稀薄化こそ類化の諸条件の漸次的消滅に通じるのである。即ち、類化は文化的共有物を土台にして可能であるが、この共有物の意識に於ける濃度を決定する究極の根拠は、文化的共同体の経済構造の中に求められるということ、これが第二の結論である。

以上、類の意識をその内在性と発現の可能性について一応原理的に追求してきたが、それは、歴史の解明の一つの方法になり得ると筆者が信じたからである。

(筆者の住所：日野市新井842 9-301)

(27) 従って、仮に家族の諸成員の間に私的所有と自由交換等が一般化すれば、その濃厚な文化的共有物が漸次稀薄化され、それと平行して諸成員が相互的に相対化し合い、また全体も単なる「集合体」へと相対化されることが予測される。即ち「血」は差し当たっては類衝動によって実体的なものとされるが、その条件の一つを経済構造が形造っている。