

第三章 コンピュータをめぐる同一化と恋着

としまる

2026 年 8 月 9 日

目次

1	コンピュータと無意識の位置	1
1.1	行動主義の陥穽	1
1.2	コンピュータの人間行動理解	3
1.3	「意識」の否定	4
1.4	集団認識	5
2	「非合理性」を制御する支配の弁証法	9
2.1	近代における非合理主義の位置	9
2.2	支配的構造の人格的表現	13
3	集団心理	15
3.1	フロイトの「集団心理学と自我分析」について	15
3.2	同一化と恋着	16
3.3	教会と軍隊	20
3.4	(補論) アルカイックな社会について	22
4	集団心理と無意識—監視社会の基層へ	24
4.1	「集合的無意識」	24
4.2	ネクロフィリアとしての資本主義	26
4.3	ライヒのマルクス主義とフロイト主義の結合	29
4.4	プライバシーと集団心理	32
4.5	プライバシー、CTC、SNS	35

1 コンピュータと無意識の位置

1.1 行動主義の陥穽

現代のコンピュータ・テクノロジー／コミュニケーション (CTC) に基く監視社会化を支えている考え方は、監視対象としての人間の外形的な行動や言語化された表現を分析し、将来の行動を予測する

ことができると仮定するところにある。支配的構造が行動予測で目指すのは、単に予測するだけでなく、権力の意図するように人間の行動を制御することだ。^{*1} この仮定は、遺伝子科学の進展のなかでクレペリン流の人の性格を生得的な遺伝要因によって判断する傾向に再び注目が集まったりもしていることにも関連があるだろう。つまり、監視作業で収集されるビッグデータ—そのなかには遺伝子情報や医療情報も含まれるわけだが—が膨大に積み上げられ、より精緻になればなるほど人間の言動の原因を明らかにすることができ、将来の行動を予測できることになると考えられている。

こうした発想が、自由を標榜する近代社会で支配的な技術の傾向になっているということは何を意味しているのだろうか。近代社会は、本当は人間の自由を積極的に肯定しているのではなく、むしろ、人間の自由を黙認する以外の術がなかったというに過ぎないのではないか。近代の自由とは封建制からの自由を市場における自由という枠組に転換することでしかなかったにもかかわらず、こうした意味での自由を普遍的な自由、あるいは真正な自由であると誤解した、ということかもしれない。このことは、近代が純粋にその理念を実現すれば、普遍的な自由を実現しうる社会になる、ということが含意されていた、ともいえる。こうして、近代社会は、この意味での自由をイデオロギーとして武器化してきた。近代の思想家たちがどのような普遍的な価値を論じたにせよ、市場で商品を選択する自由とマルクスが言うような無産者としての自由だけが、人びとに与えられた自由の現実だった。権力の本来の意図は、

^{*1} 遺伝と犯罪。文献

この自由を制御して、既存の社会システムの再生産に従属させたいという、反自由の目論見をもってはいたが、それすらも自由であるとするある種の価値観が支配してきた、ということになる。近代資本主義が機械化の社会であることがこれを如実に証明している。しかし、近代は、みづらを前近代と区別してその優位の証としてきたこの自由を時には自ら否定することも度々あった。たとえば、人間の生物学的な性質を理由に、自由という概念そもものに疑問が投げかけられて、結果として自由を否定して人々への権力の支配がもたらす抑圧に科学を加担させる傾向もまたこの社会にはある。^{*2}

行動主義やプラグマティズムは、制御の技術を正当化する思想として現在の支配的な人間観を構成している。こうした思想は経営実務のような分野で実践的な人間行動の制御テクニックとして大衆化されてきた。品質管理のために開発された PDCA サイクル (plan-do-check-act cycle) が資本内部での労働者の行動制御技術として利用されるばあい典型的に現われているように、人間個々人の内的な動機や意識に拘泥せず――これらの条件から自由に――、当初の目標を達成する上で最適の行動を組織化するために、「人的資源」をいかにして制御・動員するか、という課題に大きな関心が寄せられた。こうした技法は今では政府にも採用されるようになってきた。^{*3} 人々は自由に考え自由に振る舞ってよいのであって、いかなる人々の言動に対しても、システムはその当初の目的通りに人々の行動を促すことが可能のように設計されるべきだ、というのが行動主義の基本的な発想にある。これは一見自由にみえるが、行動の目的は資本や国家があらかじめ設定し、この目的そのものが疑われることはない。目的は与件であり、この与件としての目的を実現するように人々が行動するように誘導する場合も、目的の意味を人々に教え込む必要はなく、自由に感じ、自由に発想し、自由に判断してよい。どのような思想

信条を持とうが、与件としての目的を達成するように人々の行動が結果として規定される。この巧妙なシステムの発想がコンピュータを統治機構の中枢に据えることになる。

本章では、こうした考え方がとりこぼした人間のもうひとつの要素、行動を支える非合理性に関わる心的な構造をとりあげることになる。非合理性の広大な領域が、コンピュータに代表される現代の情報処理に基づく監視社会のイデオロギーと相反するとはいえない、という点を、フロイトに遡って検討することになる。CTC が支配的な時代の極右ポピュリズム現象をみれば容易にわかるように、権威主義やファシズムの現代的な傾向は、非合理的な世界に、これまでになかった正統性を与えると同時に、コンピュータ科学やコミュニケーションツールの開発の背景をなすイデオロギーによっても支えられる構造のなかで起きている。フェイクニュースやランプ政権が固執する非科学的な陰謀論が当たり前の現象として受け入れられてしまっているが、ニセ科学の類いや虚偽や流言蜚語の言説拡散は、古くからある問題であって、新しいものではない。国策プロパガンダによる虚偽の流布、権力による流言蜚語はむしろ権力の歴史のどこをみてもありふれた出来事でしかない。陰謀論については、20 世紀でいえばシオンの議定書のような有名な事例がすぐに思い浮ぶ。また、ナチスが論じられるときに、そのオカルト的な世界観が現代に至るまで、アカデミズムからサブカルチャまで、興味を惹き続けてきた。イタリアのファシズムの系譜のなかでも、その最右翼にあり、ムッソリーニをローマカトリックと妥協した日和見として糾弾したユリウス・エヴォラの思想は現代極右の伝統主義思想 (彼は伝統主義という言い回しを好まない) の一角を占めている。戦前日本において、その近代国家と近代工業技術の合理性だけでなく「現人神」が憲法と統治イデオロギーの中枢に据えられたた事例も、フェイクと陰謀それじたいが近代国家の歴史的本質をなしていることを端的に示した例だといえる。こうして様々な事象を列挙してみると、いわゆるフェイクとか偽情報と分類されている事象と宗教や習俗、あるいは伝統や神話などと

^{*2} 自由意志否定論

^{*3} 「地方公共団体における PDCA サイクルの質の向上に資する政策（行政）評価参考事例集」富士通総研 https://www.soumu.go.jp/main_content/000536798.pdf

呼ばれている事柄との間には明確な境界があるわけではないばかりでなく、こうした事象とは真逆な世界で科学的な知見に人生を賭けている研究者たちもまた、その私的な生活のなかでは、非科学的あるいは不合理な文化を積極的に受け入れており、このことに自己矛盾すら感じていなかったのだ。新しい事態は、こうした旧来からある出来事が、マスメディアや国家、企業といった社会の支配的な制度による一方的なメッセージの発信を基盤とするのではなく、これらとともに、時にはこれらを凌駕して、個人ひとりひとりによる不特定多数に向けた情報発信が、プラットフォームの巧妙な情報操作のアルゴリズムによって制御されつつ、人々の世界観に深い影響を与えるとともに、こうしたコミュニケーション環境を介して社会の人々の世界についての感じ方が構成され、これが社会全体を覆うような構造が登場したところにある。そしてこの構造が社会の変革には繋らず、むしろ既存の政治と経済の権力を再生産するとともに、人々の文化的な想像力を抑圧するように作用している。この事態は、メディアの構造が変容し、個人の世界観が拡散力を増したことによって、西欧近代が公的な世界から締め出しながらも、個人の内面にしっかりと生息しつづけてきた欲望の露出する回路が社会のインフラとなったという点が、これまでにない事態なのだ。

重要なことは、こうした現実のなかで、偽情報と真実の情報とを明確に切り分け、私たちが真実の側にあるように善導することが良識あるメディアや知識人、あるいはリベラルな政府が果たすべき義務であるといった、議論は破綻するに違いない、ということに気づくことだ。科学的客観性を基盤にした権力などは存在できないからだ。理由は単純だ。権力の主体を構成するいかなる人間も科学的客観性によって判断することは不可能だからだ。それは、人間である以上、そうならざるをえないのだ。

1.2 コンピュータの人間行動理解

コンピュータが前提とする人間の行動は、とても単純なものだ。それは、外形的に把握可能な現象(態度、振る舞い、表情、言葉などに始まり諸々のセンサーや脳画像に至るまで)を、その限りで詳細に解

析し、ここから人間の行動をカテゴリー化し、将来を予測し、行動変容のために必要な対策をとる、ということであり、コンピュータの情報処理能力が高度化すればするほど、この外部に表出した言動の解析が精緻化され、カテゴリーも細分化され、ここから人々の意識や感情が演繹される。かつては、抽象的な量として一括りにする以外に把握のしようがなかった集団の心理も、より小さな集団や更には個人にまで分解されて、その特性を解析することが技術的に可能なところまでコンピュータの処理能力が発達してきた。その結果として、人々は確実に、相互に識別可能な「個人」として扱うことができるようになった。生体情報を含めて、膨大な個人データの集積を前提として、その都度必要に応じて、個人はテンポラリーに再構築を繰り返される存在になっている。

コンピュータによるデータ処理の側からデータの集合としての個人を眺めたとき、もはや個人には、主体としての一貫性もアイデンティティと呼べるような統合された一体性もその根拠を失ってしまったかに見える。データ集合としての個人と、路上でデモをしたり、抵抗の意思表示を繰り返す人々とを繋いでいるのは、警察の監視カメラのネットワークと、その先に接続されている膨大な顔データベースだとしても、だからといって、路上の民衆がデータの集積に還元できるとてもいうのだろうか。権力者たちはそうだ、と言うだろう。そのようなデータ化された個人から弾圧や管理の標的を産出することで弾圧の力を発揮する。では、私たちはこのデータ化＝標的生成の弾圧の構造に対して何をなすべきなのか。この新しい支配的構造の秩序を支えるデータの集積に基づく支配の弱点と矛盾はどこになるのか。私たちはついついの癖で「彼らは私たちの何に焦点を絞って攻撃を仕掛けようとしているのか」と問いたくなるが、この問いが間違いなのだ。彼らは私たちのデータを総体として日々蓄積・更新されるものとして必要としており、その時々が必要に応じて、このデータを恣意的に抽出・組み立てて、彼らなりの物語を構築する。この物語は、今日と明日とでは全く違う筋書きであっても構わない。状況に応

じて彼らが眺める私たちへの眼差しは臨機応変に変容する。

1.3 「意識」の否定

第二章で J.B. ワトソンの行動主義を取り上げた際に、ワトソンが「意識というものがある、という信仰は、迷信と魔術のあの昔に生まれたものだ」と述べたことを思い出してほしい。その後、行動主義を標榜する人びとは、この考え方を踏襲してきた。行動主義の最も影響力のある理論家、B.F. スキナーもまた「意識」のような人間の主体性を構成する内的な条件を否定する。

科学は記述するだけでなく予測もする。過去だけでなく未来も対象とする。予測は研究の終着点ではない。予測を左右する条件は変化するであろうが、それらの条件をよくコントロールすれば、未来をよりよくコントロールすることができる。人間の問題の領域に科学の方法を適用するときには、行動は法則的で決定論的であると仮定する必要がある。人間行動が特定できる諸条件の結果であることを見いだすことができるならば、行動を予測し、ある程度確定できるはずである。^{*4}

上で「未来をよりよくコントロールすることができる」と書いているところにスキナーの問題意識がはっきり示されている。ここでコントロールされる未来はスキナーがコントロールしたいと考えている対象(人物)である。「よりよく」という言い回しは、スキナーの価値観からみて——同時にスキナーが肯定する社会の価値観——や社会の目的からみて、対象となる人間を現状よりもより一層スキナーがそうありたいと考えているような方向へと導けるように制御する、ということが含意されている。上の引用のすぐうしろで、従来の哲学的な見解では、人間に内的な意思の存在を認め、行動の予測は不可能だとする考え方をとっているとした上で、この考え方にスキナーの考えは明確に対立すると主張している。

では「行動は法則的で決定論的であると仮定」できるという確信はどこから導かれるのだろうか。スキナーは、人間の行動とは、人間の意思などではなく、人間がに置かれている環境にという諸条件によって左右されるのだから、この諸条件を詳細に把握しさえすれば、行動の予測も可能になる、という考え方をとる。スキナーは意思の存在を否定するが、彼の考え方を転用すれば、人間の自由な意思や感情を全面的に肯定したとしても、社会はその目的を達成できるように人々の行動を誘導できる、ということにもなる。これは、人間にとっての自由なるものと人々の行動を誘導して社会の統制に従わせることとの間に不整合はない、という奇妙な発想を生むことになる。人間の行動を左右する諸条件は、外部から観察可能な何らかの環境要因であるというこの発想がコンピュータを用いた人間の行動予測を可能とみなす 20 世紀後半に支配的となった考え方を支えてきた。同時に、シリコンバレーのある種のリベタリアンの「自由」がコンピュータによる人間の制御と共存する世界を生み出すひとつの理論的な背景にもなった。

こうして彼が関心を持つのは以下になる。

個人行動やグループ行動は、どのような仕方ですべて予測されコントロールされるのか。行動の法則とはどのようなものか。行動体系としての人間についてはどのような全体的概念が生まれるのか。^{*5}

こうした問題意識の背景には、現代世界の不幸な政治的対立への危惧がある。この「不幸な条件を生んだ原因のほとんどは、理論が確立していないことによる」として、行動科学こそがこの意味での理論になりうることを切望している。「人間行動の基本的性質」が把握できれば、政治、経済、文化など様々な領域での対立を解決できると信じている。スキナーは自分の立場を「人間の性質に関する西欧的文化の伝統的見解とは異なる別の見解」^{*6}であるとし

^{*4} B.F. スキナー『科学と人間行動』、河合伊六他訳、二瓶社、p.7。

^{*5} スキナー、前掲書、p.11。

^{*6} B.F. スキナー、前掲書、p.10。

ている。

1.4 集団認識

社会理論は、長らく匿名で均質な大衆と呼ばれる社会集団を実体化して論じてきた。これは社会集団の現実の姿についての理論的抽象として普遍的な意義をもっていたわけではなく、むしろ諸個人一人一人を集団のなかで識別して解析できるような技術がないなかで、集団としての社会現象を分析しようとする限界によるものだ。匿名の個性のない人口の塊としてしか人々の行動を観察できなかったという技術的な限界を、そうとは理解せずに、それこそが集団の本質、あるいは実体だと理論の側が誤解してきたにすぎない。^{*7} ここには、集団とみなされる人々への偏見や異なる価値観への拒否の感情が観察者のなかにはあった。このことは、後にみるように、集団心理を扱ったル・ボン、フロイト、ユングらに、その立場は違って共通している。他方で、集団を通じた社会変革を目指す社会主義運動のばあいであっても、階級の概念に還元される集団を構成する一人一人の個人への関心は重視されなかった。意識の問題は階級意識として集約され、結果として、個人はその人格や存在をまるごと階級に帰属するものとして扱われる階級還元主義をもたらし、家族関係やジェンダーやエスニシティといった個人を構成する様々なアイデンティティ要因が軽視されることになった。通説とは違って、私は、階級は属人概念ではなく構造であることを明確にすることが必要だということを指摘してきたことを再度ここでも簡単に指摘しておきたい。階級を属人概念とする理論では、人々が資本主義の搾取の構造に組み込まれながらも、その意識においては、この搾取に直接関わる階級意識ではなく、ジェンダー、エスニシティそして最も重要なものとしてのナショナリズムの感情が前面にでて個人のアイデンティティを規定する。こ

の複合的な個人の意識に対して構造としての階級は、個人の意識や社会的な役割から相対的に自立したものとして搾取のメカニズムとして作用する。資本主義である限り搾取の構造は人々の主観的な意識やアイデンティティの構成とは相対的に自立して存在する。人々は、社会意識や社会認識として受容される集合的な意識を通じて、人々の意識もまた「大衆」といった観念を実体化して受けとめられるようになる。階級意識や国民意識、民族意識あるいはジェンダー意識などもまた、同様に人口統計や量化された集団への理解のなかで、主に支配的イデオロギーによって肯定的にも否定的にも実体化される。

しかし、こうした外部に現われない人間の内面の意識の領域に無意識が「発見」され、20世紀の社会理論は避けて通れない重要な課題を抱えこむことになる。個人の心的装置における無意識の存在は、更に、集団としての人間の心理との関わりにおいても問われることになる。

ここから、やや議論を先取りすれば、生成AIが実用化されている現状を踏まえれば、コンピュータにそもそも意識は存在するのか、更に言えば、無意識は存在するのか、あるいは、コンピュータは人間の無意識を「理解」できるのか、あるいは、コンピュータが解析できない意識や心などというものは、そもそも存在しないのではないか…などなどの一連の問いにどのように答えを出すことができるか、が重要な課題となる。たぶん、人間が人間として解放された未来の社会を目指そうとするときに、その最後の根拠地となりうる場所があるとすれば、それは無意識と呼ばれてきた場かもしれない私はひとつの仮説を立てたいと思っている。人間の意識は、これを構成しているとみなされる様々な要因をビッグデータに基づいて擬似的に再構成させて代替させることが可能に見えるが、無意識は、未だコンピュータ科学によって囲い込むための方法を見出すことができていないフロンティアでもある。しかし、これまでこの無意識の領野は、合理主義的近代の裏面をなして、近代の正統性を支配者の歴史観に基いて過去へと繋ぎとめるために利用されてきた非合理性の拠点でもあった。私たちの課題は、まず無意識の領域を

^{*7} インタビューによって集団のなかの個人の意識や心理を調査する手法はあり、本書の関心との関係でいえば、アドルノらが行った権威主義的パーソナリティの調査『権威主義的パーソナリティ』（田中義久他訳、青木書店）や、エーロッヒ・フロムの『ワイマールからヒトラーへ 第二次大戦前のドイツの労働者とホワイトカラー』（佐野哲郎、佐野五郎訳 紀伊国屋書店）

ファシストや極右から奪回するとともに、これを資本主義的なコンピュータ科学による囲い込みから防衛することにある。

無意識はフロイトによって人間の心理における不可欠な領域として精神分析の主要な対象とされ、学説としての地位を確立した。^{*8} 無意識の発見は、マルクスの剰余価値の発見とともに、実証主義を拒否しつつも形而上学や哲学としてではなく、あくまで、人間や社会を批判的に分析する理論として、人間と社会の本質を論じる方法を提起した。フロイトもマルクスも、その方法の核心にあるのは、人間である社会であれ、これらを構成する諸要因が論理的首尾一貫性をもつものではなく、相互に矛盾と対立を孕んだ存在であり、なおかつ、その基本的な性質そのものが当の主体の自己理解を超えたところで、成り立つために、経験や計測可能な数値データに還元できない構造をもっているということを重視したことだろう。社会や人間の理論は、この矛盾の理論的な記述になる。無意識の存在は解剖学的に脳のある組織が担うといったかたちで立証することはできない。フロイトの局所論や心的な場所の理論は、理論的に構築されたものであって、解剖学的な身体との対応を実証することはできない。これは実証主義からすると、検証不可能な仮説ということになる。フロイトの無意識の重要性は、この検証不可能であることが虚偽や単なる観念論ではなく、科学的な構築物であることを主張した点にある。^{*9}

ウィルヘルム・ライヒが Sex-Pol で精力的にマルクス主義に関与した時代からドゥルーズ＝ガタリが『アンチ・オイディプス』を書いた時代、つまり、大戦間期からケインズ主義終焉の時代までは、階級闘争を背景にしながらも大衆意識に消費生活（家族）が抑圧の重要な装置として機能していることが露わになった時代という意味では共通している。当時、コミュニケーションの環境が資本の主要な投資領域

となり、データが商品化するような大きな資本蓄積の構造転換はまだ到来していなかった。コンピュータが人工知能としての役割りを担う時代になって、近代の二分法に基く現状維持の弁証法の世界—ヘーゲルの家族と市民社会の世界—そのものが内破しはじめた。プライバシーの権利を物理的に保護する制度が、支配的構造によって解体され監視社会の物質的土台がプライバシーの領域に形成され、「家族」も「市民社会」も、コミュニケーション・テクノロジーの浸透を通じて、もはやその本来の機能を大幅に逸脱しはじめ、結果として「個人」の概念それ自体が変容しはじめる。上述したデータの集積としての個人の誕生である。近代の世界理解そのものを支えてきた物質的土台がここでもまた上部構造を侵食しはじめているのだが、それは、物質的な私生活を介してではなく、コミュニケーションの回路を資本が押さえることを通じて、しかも双方向のコミュニケーション環境の占領を通じて、ということになる。データ化された個人には、もはやプライバシーは存在しない。プライバシーのベールで覆われたデータは希少性をまとい商品化されて市場で売買され、市場の餌食になる。こうした事態のなかで、唯一残された商品化が困難なプライバシー領域がある。それが無意識だ。しかし、この無意識には厄介な歴史がまわりついていもいる。

無意識の領域を含む人間の感情や意識が反資本主義の闘争課題とみなされることはほとんどなかった。たぶん、マルクス主義やコミュニズムへの回路を自覚してこの無意識が運動として問題化されたのは、ライヒの Sex-pol の運動がほぼ唯一だったのではないか。1929 年にライヒがウィーンで設立した性的アドバイスと性的調査のための社会主義協会 (Sex-pol) は貧困地区に 6 つのクリニックを開設している。その後、ライヒはドイツ共産党に入党して性改革運動にとりくみ、一時は 4 万人のメンバーを抱える組織にまで成長した。^{*10} ライヒは党内から繰り返し批判され離党し、運動は頓挫する。そし

^{*8} 無意識をめぐる学説については、アンリ・エレンベルガー『無意識の発見』、木村敏他訳、弘文堂、参照。

^{*9} しかし両者の決定的な違いもあり、主な対象が家族と個人なのか、労働者と資本家なのかという違いの他に、とくに歴史認識に顕著にあらわれる。

^{*10} Bertell Ollman 'Introduction', in Wilhelm Reich, Sex-Pol Essays, 1929-1934. Verso, p. xiii.

て精神分析そのものは、スタリーン主義が支配的になるにつれて、主流の社会主義運動のなかで評価されなくなる。フランクフルト学派やサルトルらが精神分析への関心をもち、またフロムやラカン (この二人は真逆だが) の存在が西欧左翼の知識人や運動のなかにフロイトの記憶を維持する役割りをになった。同時に、Sex-pol 時代のライヒの活動は日本でも 60 年代から 70 年代に盛んに翻訳され、雑誌『情況』が特集を組むといった時代があったが^{*11}、こうした、無意識を含む情動の革命という課題は、その運動論の構築という課題とともに今に至るまで手つかずのままに放置されてきた。ライヒ自身がコミュニズムを放棄したこともその原因だが、それだけではないだろう。マルクーゼもまたある意味ではセクシュアリティとフロイトの理論の熱心な支持者だったし、現代でいえば、ガタリもしかり、ラカン派の左翼もしかり。しかし、一部の例外^{*12} を別にして、こうした知的なサークルは、活動家たちの「趣味」にはなっても、運動にはならなかった。遠因はスターリニズムと近代ブルジョワ社会の科学主義への不徹底な批判しかもちえなかった主流のマルクス主義とその組織論にある。だが、同時にアナキズムから穏健な政策アドボカシー寄りの NGO から草の根の市民運動まで、無意識の政治化という問題意識をもつことは極めて稀なように思う。一部のフェミニストの運動と思想はこうしたなかで無意識という領域に関心をもちうる傾向があると思うが、今ここで立ち入るだけの余裕がない。その一方で資本主義は、コミュニケーションを労働に組み込み、人間が労働対象とされるなかで、無意識への包摂網が構築されるようになり、ますます人々の情動が市場と国家によって包摂可能な事態へと追い込まれるようになってしまった。しかし、無意識という領域を攻略するための理論的・技術的な手段の開発は今に至るまで成功していない。そもそもコンピュータ科学で

あれニューロサイエンスであれニューロコンピュータであれ、無意識はこれらの枠組ではそもそもあらかじめ否定されている。この与件として否定は、マルクスの剰余価値論——これもまた支配的な経済学では否定されている——逆に、私たちにとっては、ここを拠点とした資本主義批判の重要な橋頭堡の可能性を与えている。

だから、高度にコンピュータ化された社会であっても、コンピュータ制御の及ばない人間の無意識の作用が、CTC の思惑を挫折させるに違いないと私は考えている。しかし他方で、無意識などという考え方はもはや時代遅れとみなされることによって——マルスク主義同様に——、黙殺されようとしているようにも思う。むしろ黙殺は願ってもないことだ。無意識はコンピュータによって適切に扱うことができない厄介な領域だ。支配的構造は、無意識という領域を科学や学問の世界から放逐して存在しないことにすることによって、人間をコンピュータが解析可能な情報データへと還元し、コンピュータが人工的な「知能」として人間の「知能」に代替可能な存在へと押しあがることを可能にたがっている。^{*13} しかし、人間がコンピュータによる分析が可能だと誤解することは十分にありうることで、この方が問題としては深刻だ。

もう一度、機械の問題から議論を整理してみよう。19 世紀の機械は、マルクスの表現を借りれば人間の肉体労働が対象化された「死んだ労働」だったが、21 世紀のコンピュータという機械は人間の精神労働を対象化したものとして、「死んだ労働」の新たな領域を生み出した。こうして労働者は死んだ機械に縛られることになったとはいえ、労働者は資本の機械体系の外部に自らの拠点を築いた。資本主

^{*11} ライヒ著作集、情況増刊号

^{*12} 私が念頭に置いているのは、たとえば、マリー・ランガーらのラテンアメリカの精神分析運動である。Marie Langer, From Vienna to Managua, Journey of a Psychoanalyst, Free Association Books, 1989 参照。

^{*13} マルクスの資本主義批判を支える方法が弁証法に基いていることも重要な観点だと思う。コンピュータには、相互に矛盾する事柄が共存するような事態を的確に説明して「解」を求めることはできない。解が前提を解体して新たな枠組を要請するような自己解体的な論理を容れうる方法がない。自己維持があらゆるコンピュータによる解析の与件であって、解析それ自体が創造的な自壊を遂げるようなモデルは存在できない。しかし、社会のモデルとはこのような創造的な自壊が歴史を構成するようなものとして存在している。

義は機械によって労働者を文字通りの意味で淘汰し絶滅させることができたわけではない。21 世紀になって、精神労働が AI に対象化されるという場合も同様であって、いかなる意味においても労働者を絶滅させることはできない。機械によって<労働力>を排除すると同時に、人口の規模と失業率と賃金水準といった量的指標とともに、人口の統治に必要な社会領域を市場として開拓することによって、この排除された<労働力>と量的に見合う新たな労働市場を形成する。資本が肉体労働と精神労働の双方を機械に置き換えたとしても、その結果として人間社会が総体として機械に置き換えられるわけではなく、私たちは働かされて存在しつづけ、絶滅危機種になることすらできない。肉体労働に代替する機械が映画や小説で擬人化して描かれたように、AI の擬人化も時代の流れのなかで当然のようにして進展してきた。そして、自動車にその典型を見出せるのだが、機械へのフェティッシュな欲望が AI にも成り立つことによって、情動の世界があたかも機械によって支配されるかのように感じられる時代にさしかかっている。すでに私たちは AI フェティシズムの先駆として鉄腕アトムから『スターウォーズ』の R2-D2 を人間並に遇してきた。そして今現在、AI ロボットは現実のなかであって、介護ロボットのように、人間の感情を引き寄せうるものとして機能することが期待されるようになっている。フロイトが言う意味での「まやかし」「錯覚」の共通理解は、世俗化された近代にあっては、資本や国家が、そしてこれらを表象する機械やシンボルが、フェティズムの対象になったわけだが、本章が課題にする無意識の課題とは、この「まやかし」「錯覚」の問題であり、不合理な事柄が合理的理性によっては駆逐しえなかった問題に取り組む場合の、コミュニケーションが労働となり商品となる時代であって、その「外部世界」への出口を模索するための契機にまつわる議論である。誤解なきように、補足するが、「まやかし」や「錯覚」を批判する私が一切の虚偽意識から自由になっているという高みからの批判をしようというわけではない。「まやかし」「錯覚」への批判が別の「まやかし」「錯覚」をもたらすことはいく

らでもある。あるいは人間が言語によって文化的な文脈を理解する枠組を持たざるをえないということのなかに、錯覚をめぐる歴史的に重層的な構造があり、ここから逃れる術を見出すこと自体が、人類前史からの出口を見出すことにも繋るといえるかもしれない。

このまやかしはコンピュータやデジタルがもたらすまやかしではなく、アナログの世界においても発揮されてきたフェティシズムがデジタルの世界にも当然のこととして波及したというだけのことだ。ただし、デジタルの世界のフェティシズムは、後述するように、もっぱら人間の「脳」に関わる領域であることによって、フェティシズムはモノに寄生するのではなくより直接的に人間の精神世界に寄生するようになったために、意識に対する資本主義の支配がより直接的になりつつあるとみななければならない。繰り返すが、こうした資本主義的な意識支配は間違った前提にたったものであり、人間に固有の無意識を支配することはできないが、他方で、科学的な間違いは支配的構造を揺がすことにはならないのであって、まやかし、誤認、誤解、不合理という批判は有効ではない。支配的構造は科学的な正しさや間違いとは次元を異にする。

こうして、一方に高度に合理的で数学的な世界によって解析された人間や社会についての認識があるなかで、ここから逸脱する不合理な領域が必然的にひとつの形をとってあらわれる。合理性と不合理性の相互補完的な構造が社会の全体を構成するというありかたは、近代に一貫しており、これを、「科学」や「学問」、とりわけ人間の制御に寄与しようとする学問は、まず初めに人々を集団として扱い、人口として分類・分析すると同時に、人口を「国民」「民族」あるいは「階級」といったカテゴリーによって差別化しつつ、この集団に固有の存在理由となる物語を構築してきた。CTC 監視社会は、伝統的な人間類型を継承した上で、この枠組を集団から個人へと解析の精度を高度化させつつ、個別具体的な個人を識別し、彼らを集団として再定義するという方向をとるようになる。「国民」とか「民族」といった概念を継承していても、かつての概念とは異なって、個人

を媒介するものとしてこれらの概念が再構成されるのが CTC 監視社会の特徴だ。不合理性は、個人と集団の間で新たな機能を発揮するようになる。コンピュータ化が果たしえない人間の不合理な欲動を、この時代から逸脱しないような新たな神話へと再編成するための堡壘となって高度な合理性の世界を覆う鎧のような役割りを担うようになる。

機械が人間に置き換わるという近代史に一貫する進歩とか発展の基底にある傾向は、コンピュータ化、とりわけ AI を駆使した社会システムの浸透によって、決定的な新しい問題をもたらした。それは、意思決定そのものの機械化である。コンピュータが単なるデータ処理機械である段階のばあい、ミサイルや砲弾の弾道計算はコンピュータに委ねるにしても、最終的にこれらの兵器を使用する決定は人間に委ねられていた。ところが一定の前提条件を与えることによって、その結果を兵器の実際の使用に自動的にリンクするようになってきた。引き金を引くかどうかの意思決定がコンピュータに委ねられることになる。更に、そのような戦術を用いるべきなのかの意思決定もまたコンピュータに委ねることができるし、そうであれば戦略レベルの決定についてもコンピュータに委ねることへと向う可能性もある。そもそも最終的な意思決定を人間に委ねられたとしても、なぜそのような決定を下したのか、その根拠となる意思決定のプロセス自体を人間が把握することは不可能になっている。アルゴリズムの複雑性と膨大な前提となるデータを逐一辿ることなどは人間では不可能になっている。人間の限界を越える自体が引き起こした結果を人間が負うことは、こうしたシステムを導入した責任が人間にある以上、人間に帰すべきだろうが、果してこのようなメカニズムのなかで法的責任と処罰といった枠組を社会が受け入るうとは限らない。むしろ支配者たちは、「コンピュータが出した結論に従っただけだ」という逃げを打つだろうことは容易に想像できる。行為と責任の不可分な関係を通じて行為に対する明確な罪の意識を持ちうるのが社会的存在としての人間の社会に対する責任である、といった関係が希薄化することは間違いない。

意思決定の機械化は、統治機構全体にも影響し、この影響にはコンピュータや AI を開発する民間資本が深く関わることになる。この意味で、コンピュータが支配的なコミュニケーション手段となる社会は、意思決定を機械に委ねる社会になるために、19 世紀以降の近代社会の機械化の延長にありつつも、単純にその延長線上にあるとはいえないものになる。

2 「非合理性」を制御する支配の弁証法

2.1 近代における非合理主義の位置

19 世紀は、近代合理主義の支配と表裏一体をなして近代ロマン主義をも成熟させる時代だった。これは近代合理主義の必然的な影の同伴者であり、合理主義が取りこぼす人間の情動を捉える。工場の機械による秩序と都市の路上のあたかも「祝祭」であるかのような雑踏を「文化」が制御する。資本主義の歴史は、上部構造領域を土台を担う資本が侵食して土台化する過程であり、文化はもはや上部構造ではなく、文化産業の形成によって土台化する。この延長線上に、情報産業が形成され、これらが現代の資本蓄積の中枢を占めるようになった。この過程は、資本が上部構造領域へと拡張したともいえるから、土台の上部構造化でもあり、以下で述べるように、土台と上部構造の二階建の構造が相互に融合するようになる、ということだ。この融合の構造は、政府の統治機構への CTC 資本の関与と生活過程への意味使用価値を介した関与という二つの経路をとって進展してきた。

資本主義最大の問題は、資本の基本的な行動原理である速度と正確性に対して、これらとは本質的に抵触する「人的資源」を憎悪と敵意を隠しながらいかにして籠絡するか、にあった。機械化による<労働力>排除はその直接的な表現であり、「消費」過程を資本が供給する商品の使用価値によって編成することによって、生活様式を資本の価値観の枠に抑え込むこと、つまり欲望の形とその充足を資本の循環に組み込む方向で社会の「発展」や「進歩」が企図されてきた。

しかし同時に、機械と接合する<労働力>として

資本によってあたかも物であるかのように再構成・処理される人間類型からはみ出す部分に、階級意識の可能性が生み出された。その時代に支配的な人格を構成するのは、マルクスが資本主義批判の方法として資本家を資本の人格的表現として扱ったように、支配的な階級を構成する人間集団に基く集合的な人格である。しかし、マルクスは、資本という人格的な条件を欠いた価値増殖体に基づいていかなる「人格」が構築されるのか、という問題をさして重視しなかった。＜労働力＞商品の担い手としての労働者についても、その人格を人格そのものとしては扱っていない。少なくとも、『資本論』の執筆段階ではそういいたいだろう。

いつの時代にも共通していることだが、その時代の支配的な意識は、人口の少数者でしかない支配層の集団的な意識によって規定される。また、そうであっても、この支配者の意識に対する抵抗の意識もまた形成されるから、こうした社会内部の複数の相対立する意識の存在をめぐる問題は説明を要する。資本主義の場合、人口の多数が＜労働力＞となるにもかかわらず、少数に過ぎないブルジョワジーが身体性の主導権を握り、資本の人格的な表現を代表し、これを労働者階級にも浸透させて、社会総体の意識に定位する。時代の支配的な人間のありかたを情動領域も含めて、社会の規範・典型をなすものとして教化・訓育する制度が構築されることによって、この情動は制度的に、支配者たちに有利に再生産される。資本が供給する商品の使用価値から構成される日常生活の生活様式と、生産過程において資本の指揮監督のもとに従属する＜労働力＞が、労働者の意識を規定し、学校と家族は、こうした制度の中核をなす。しかし、19世紀にあっては、労働者の情動世界、つまり日常生活は、物としての商品の使用価値を通じて間接的に資本の世界に形式的に包摂されるに過ぎなかった。労働者が見る世界の風景を、その内面に立ち入って制御する技術は存在しなかった。統治機構からも資本の管理からも相対的に自立した擬似的な「外部」からの眺めとして、資本家の眺める世界とは別の世界が見えていた可能性が大きく、この意味で資本は生活世界総体を包摂する

ことはできなかった。民衆の抵抗は、支配的構造からは容易に理解しえない「世界」をある種の心象風景として共有できるかどうかにかかっている。抵抗の力は、このパラレルワールドから制度の間隙や亀裂を通じて表出する。支配的構造は、このパラレルワールドに楔を打ち込み、世界観の「標準化」を図り、民衆に固有の世界を駆逐しようと繰り返し試みる。この過程が歴史的に繰り返され、少数の支配者の意識が社会の支配的な意識の地位を維持するメカニズムが次第に支配の装置に組み込まれるようになる。20世紀の大衆民主主義が労働者階級を統治機構に参画させつつも資本主義の体制を維持しえたのは、労働者・民衆の意識を資本の世界意識に統合することを可能にする諸前提の成立が必要であって、これが19世紀末から20世紀初頭の資本主義が抱えた問題でもあった。

20世紀前半の二つの世界戦争とロシア革命から「社会主義」の成立は一「社会主義」そのものの権威主義化、あるいは国家資本主義への退行という問題も含めて一近代合理主義と啓蒙主義の限界と破綻の現れだった。そうであっても資本主義が延命しえたのは合理性に収まりきらない残余としての、あるいは過剰としての人間を支配的構造のなかで制御するメカニズムを次第に獲得してきたからだ。合理主義と啓蒙主義を補完する思想や理論が20世紀の特徴をなすことになる。フロイトが臨床の現場で対応したのはまさにこの問題だった。アダム・スミスが、経済学という学問分野も存在しなかった時代に、資本主義経済を解明する基本的な枠組を提起したのとはほぼ同じ役割りをフロイトは、人間心理の領域で成し遂げた。スミスの後にマルクスが登場することによってスミスのパラダイムは止揚されるのだが、フロイトと精神分析の不幸は、こうした意味での止揚を実現することを可能にするような理論を未だ見出せていない、ということにある。^{*14}しかし、そう

^{*14} このように断言することには若干の躊躇がある。後述するように、ライヒはフロイトの精神分析理論を社会主義革命へと媒介しようとした。全く異なる文脈だが、マルクーゼも、ドゥルーズ＝ガタリが『アンチ・オイディプス』などで目指していたのもフロイトの理論を資本主義批判へと接合するための重要な挑戦だった。マルスクには、ス

であってもフロイトに戻って意識（無意識）の問題を考えておくことは必要な作業だ。この領域こそが支配的構造によって、囲い込みの主要な標的になっていると同時に、行動主義からコンピュータサイエンスの方法では、この目的は達成できないことも間違いないのだから。^{*15}

資本主義における支配的な人格の合理性から逸脱する残余部分は、削除したり切り捨てることができない人間の本質的な部分である。だから資本の人格的な表現のなかにある合理性と非合理性の必然的な矛盾を内包したブルジョワ的な人間は、資本の時代に固有の人格的な矛盾を表出させることになる。これは階級間矛盾というよりも支配階級内矛盾として表出する。フロイトの精神分析は、このような矛盾が問題化した19世紀末以降の人間の心的次元での問題、主に彼のばあいには様々な神経症を通じて、いわゆる正常とみなされている人々の心に共通した特徴を見出した。こうしてフロイトは、資本の人格的表現としての人間の心理とはどのようなものなのか、ブルジョワ社会の支配的な人格の再生産と、こ

ミスだけでなく、通俗的な教科書風の言い回しをすれば、ドイツ観念論、とりわけヘーゲルが、そしてフランスの初期社会主義思想が、マルクス主義の源泉として、つまり総体としての資本主義批判の源泉として必要だったように、まだ幾つもの源泉になりうる可能性のある何ものかが私たちには足りないのだと思う。

^{*15} マルクスの本源的蓄積の議論を想起する必要がある。資本主義初期の基軸産業であった羊毛工業の原料の調達のために、数世紀にわたる農業の構造変動が引き起こされ、工業原料のための羊毛生産への転換と、これに伴う農業人口のプロレタリア化が生じた。この時代に必要な＜労働力＞は、主として工場における肉体労働だった。資本が供給する商品を生産するための人的資源がどのような性質をもつものなのかは、資本が生産する商品が何なのかによって変化する。現代の資本主義の場合、人間のデータを「原料」として「採掘」し、これを加工して商品にする。買い手は、商品売り込みたい生活手段を生産する資本の場合もあれば、選挙運動で有権者の投票行動を操作したいと考えている政治家かもしれない。これまで資本にとっては市場価値を見出せなかった断片的な個人データの欠片が価値化されることになる。こうなることによって、データ領域が市場に統合されることになる。その時代の支配的な資本蓄積様式が必要とされる資源の採掘＝搾取の領域を規定することになる。知識、情報、データといった領域が、人間の情動を含む心理的な領域にまで拡張されるところに現代の資本主義の資本蓄積様式に固有の特徴がある。

れを社会の秩序と調整するための心の科学としての側面を解明することになった。後にみるように、フロイトの限界は、資本主義という歴史的社会的なかで形成される個人の生育を支える家族関係を、資本主義的な家父長制の帰結として理解することができなかった点だ。当時の人類学の業績に依拠したことによりその限界があるとはいえ、人類社会に普遍的なものとしての家父長制を与件とする過ちを犯し、同時に、一貫した歴史認識を踏まえることも斥けた。^{*16}

第二章でとりあげた行動主義やプラグマティズムは、コンピュータ・テクノロジー／コミュニケーション(CTC)を背景として現代の支配的なイデオロギーになっている。人間の行動を操作することへの過剰な関心は、もはや肉体的な人間の行動への関心から心的な情動が人間の言動(ことばと行動)に及ぼす影響へと関心が移動するなかで、イデオロギーとテクノロジーはより有機的に連携しながら、行動制御のメカニズムを構成するようになった。

機械化によって意識的な行為の制御が可能になったとしても、無意識を視野に入れたとき、それは人間の行動に対する外形的制御に過ぎない。資本にとっても国家にとっても人間集団を自らの支配下に置き、これを＜労働力＞として、また国民として構成する場合であっても、「無意識」はこうした試みから確実に漏れる領域になる。支配的経済学が剰余価値や資本の搾取の存在を理解しえない結果として搾取をめぐる問題を、別の「理論」によって代替する以外の解決策を見出せていないように、無意識という問題もまた、代替的な理論で対処する以外にない領域になる。

しかし、資本の搾取理論を否定した支配的経済学が資本主義の矛盾を解決できないままでは、無意識の存在を無視するか否定し、人間を制御の対象としてのみ理解しようとする試みは、人間と

^{*16} フロイトはマルクスの歴史認識には「あやしげなヘーゲル哲学の蔵が沈殿している」とし、階級闘争史観を否定して歴史とは「いくつもの人間群衆のあいだで有史以来戦われてきた闘争にあると見なすのが、習性になっております。社会的な力の差は、もともと種族的ないし人種的な差異に由来するものだ、というのが私の昔からの考えです」続・精神分析入門、p.234。

社会をめぐる理論闘争の場でもある。人間を意識と行為の連関のなかで捉えるのか、それとも、そもそも意識などという概念の存在を否定し、あるのは、目的に適合した人間の行動だけだとして、徹底した行動の制御を意図して、予測の科学を組み立てるのか、支配的な心理学のなかでも大きな対立がある。そうした対立をはらみながら、権力の正統性を大衆に受け入れさせようとする道具的合理主義は、その期待される結果を獲得するために、宗教やこれに類する非合理的な超越者（国家であれ資本であれ、あるいは独裁者であれ王室であれ）を必要としてきた、というのがこれまでの歴史が教えてくれた事実だろうと思う。

AIに代表されるコンピュータ技術による監視社会が「解決」すべき課題は、このような意味での人間の非合理性をいかにしてシステムに実質的に包摂しうるかをめぐって展開されてきたといえる。これは、生産過程の労働者を機械に置き換え、次に管理と流通過程の労働者を機械に置き換える歴史的な方向性を促したのが、行為主体としての人間の意志や感情を厄介な存在としていたからだが、それだけではない。人間がこの行為の経験を通じて蓄積する知それ自体を資本は嫌ったのだ。こうした労働者の知を資本が自らのものにするには、人間を排除して機械に置き換えること以外の選択肢がなかったからであり、この過程が同時に、資本にとっての効率性と結果の予測可能性という収益構造の基盤となる条件と連動したからである。監視社会の争点の核心に無意識の問題があることを、彼らは経験的に理解しはじめ、心理学から精神医学に至るまで心的な管理の科学を利用しようとするようになる。しかし、彼らには、この課題を解決するための有効なテクノロジーが存在しない。なぜなら、無意識を排除した意識の科学としての心理学と行動科学によって情報科学の基盤を構築してしまったからだ。時計を1世紀巻き戻して、再度フロイトの助けを乞うことはもはやできない。コンピュータ・テクノロジーを駆使したニューロサイエンスやブレイン・コンピュータ・インターフェース技術（BCI）は、商用利用が拡大されれば、今後急速に発展するだろう。しかしこれ

らの技術では無意識を把握することは不可能だ。たとえ、言語化されたとしても、カウンセリングの過程で語られた事柄を「分析」することもできない。なぜなら、機械もまたエディプスコンプレクスを経験し、性的な多型性から性器性欲へと収斂する個人史を経験としてもつことがなければ「分析」はできない。資本家が資本家のままで労働者とともに資本と闘うことができないように、機械は機械のままで無意識を抱くことはできない。

同様の失敗は、20世紀の社会主義についてもいえる。マルクス主義にとって、無意識の問題は、階級闘争と無意識の問題、あるいはプロレタリアートの無意識の問題として、資本とは別の次元で格闘を余儀なくされる重要な主題だ。しかし、この主題は、スターリン主義のもとでは1930年代には早々と放棄される。他方で西欧マルクス主義、とりわけフランクフルト学派やエルンスト・ブロッホ、フェリックス・ガタリのような異例の左翼がこの主題に挑戦することになる。たぶん、こうした見取り図は新しいものではないだろう。私はこれに、最も果敢にファシズムと対決しながら敗北の途を歩んだウィルヘルム・ライヒの亡霊を呼び覚ますことを目論みたいと思う。ライヒを介することによって、家父長制資本主義への批判の一つの可能性が見い出せると思うからだ。そして他方で、もうひとり、たぶんラディカルな左翼にとっては評判の悪い、エーリッヒ・フロムにも着目したいと思う。とりわけフロムがフロイトの死の欲動を更に一歩進めてネクロフィラスな資本主義的人間をバイオフィラスな人間と対置させて「悪性の攻撃」心理のなかで着目したことをマルクスの「死んだ労働」とフェティシズム論を踏まえつつ、労働者の知を吸収する死体としての機械＝資本の位相をコンピュータの再定義、とりわけ意思決定の機械の問題に取り入れたいと思う。マルクーゼはたぶんこの座標軸のどこかに位置付けることが可能だし、ドゥルーズ＝ガタリは『アンチ・オイディプス』において繰り返しライヒに言及しており、学説の系譜学としてフォローすることも可能だが、これは本書の課題を越える。

2.2 支配的構造の人格的表現

資本とは価値増殖を自己目的とした運動体だ。資本にとっての欲望は無限に増殖を繰り返す市場経済的な価値への欲望であり、その現象形態が貨幣で示される量化された富だ。貨幣は、市場に供給されているあらゆる商品に対して一般的等価物として交換の主導権を独占する。貨幣の唯一の限界はその量的限界だから、無限の価値増殖は、この量的限界を無限に突破しようとする果てしない運動であり、理論上、この欲望に上限は存在しない。このように量的に上限のない欲望が日常生活の支配的な行動のモチベーションを形成するようになったのは、言うまでもなく近代資本主義が、社会の経済の基軸を支配するようになってからのことであり、極めて特異な心的環境といえるにもかかわらず、この歴史的特殊性を見逃して、これを人間の普遍的な欲望のありかただとみなす理論が今に至るまで横行する。

だが問題は貨幣の一般的等価性に集約できない。マルクスが十分に認識できなかった商品の使用価値の問題は、これまで軽視されてきたが故に、より重要な論点となる。資本の生産過程、つまり市場に供給される商品の使用価値は、その交換価値のフローに沿って構成される。商品の使用価値は、資本にとっては「他人のための使用価値」、つまり買い手にとっての使用価値であり、自らにとっては価値の担い手に過ぎない。ところが、市場のやっかいなところは、資本の生産物は商品として市場に供給されるために、買い手＝貨幣所有者による購買の意思決定に従属しなければならず、買い手の意思は売り手(資本)にとっては自由にならない。たとえば、賃金を得た労働者が、この貨幣をもって市場に登場したときに、彼は貨幣というオールマイティの札によって売買ゲームのイニシアチブをとる。資本がこの過程を自らの支配下に置くためには、買い手の欲望を支配し、競争相手の他の資本を排除することが必要になる。後者は「独占」として市場の構造に組み込まれ、前者は消費者心理の調査と広告の技法によって大衆心理の操作技術の開発を促した。この過程は、資本の価値増殖欲望によって常に促される。貨幣に収斂される無限の欲望は、欲動の特殊資本主義

的な現象形態であり、フロイトはこれを性的欲動の転移の体現とみなした。しかし、問題はそれだけに留まらない。市場を独占し消費者の購買欲望を喚起して実際の購買行動に繋げることに成功したとしても、この売買過程の多くは、資本の流通過程で販売労働を担う労働者の労働に依存する限りは、この販売に関わる知識は労働者を媒介にしてしか資本は把握できない。膨大な販売に関連するデータを収集しようとする資本の動機の背後にあるのは、現場を担う労働者の知の収奪への意志である。最終的に購買行動の多くを機械(コンピュータ)に置き換えることを通じて、資本は流通過程の実質的な包摂を達成する。残るは、消費者の行動それ自体を制御すること、つまり人間の生活過程を総体として資本のもとに包摂することで制御を実現しようとする意志である。同様に、国家もまた、収益ではなく権力の増殖の最終的な到達点として、自らが統治する場所に暮らす人々を権力の目的に沿って制御することが目指される。消費者であれ住民であれ、これらの人々を機械に置き換えることはできない、ここに資本の循環過程にはない固有の限界が生じることになる。

資本の人格的表現としての資本家は、本来であれば無意識のなかに抑圧されているはずの欲動が超自我の検閲を受けることなく自我を支配する状態にある特異なキャラクターだ。資本家の超自我とは、性の欲動を価値増殖欲望として全面的に肯定することにある。つまり超自我は無意識と共謀して自我を資本の価値増殖欲望に同調するように調整する。同時に、この価値増殖欲望を満たすための「生産過程」と市場による社会の解体と統合は、飽くなき破壊の過程としてあらわれる。工業化以降の経済における「生産」とは、不可逆的な自然の破壊による資本＝人間社会の維持であり、この側面からみると、ドスタール＝マリスが指摘するように死の欲動の体現といえる。^{*17}

資本のリビードは欲望全体が貨幣的欲望へ、つまり資本の収益や利潤として、社会全体としてみると

^{*17} ドスタール、B. マリス『資本主義と死の欲動』、斎藤日出治訳、藤原書店参照。斎藤日出治『資本主義の暴力 現代世界の破局を読む』藤原書店、も参照。

きには、景気の上昇や好況への肯定的な評価として現象するなかで資本は自らの生の欲動を<労働力>を死に追いやろうとする欲動によってのみ実現される。これは、サディズムというよりもむしろ死の欲動の特殊な発現形態、フロムのいうネクロフィリアの欲動である。労働者の労働とは、この資本の死の欲動と同一化し恋着するように促される。これが資本という組織における集団心理の基本となる。資本主義において労働者は「破壊」の担い手になるのだが、これが創造的な行為として真逆の意味を与えられる。

資本の価値増殖構造のなかに組み込まれた資本の人格的表現としての資本家にとって、無意識に抑圧されるのは、価値増殖を阻害するような欲動の蠢きだということになる。この抑圧対象となる最大のものが、<労働力>の人間側面への配慮である。労働者は価値増殖体にとっては費用にすぎず、資本の効率性と制御可能性に服すべき存在でしかない。資本にとって「生きた労働」は必須の条件であるが、資本の無意識の欲動は、この「生きた労働」を対象化行為として生産過程において生産手段と結合して、生産物に対象化された労働として固化し、死んだ労働へと転化する。商品に対象化された労働は死んだ労働である。マルクスは、資本によって市場で買入れられた生産手段を死んだ労働と呼び、資本は生産過程において、死んだ労働としての生産手段を介して生きた労働を支配し、その労働のなかから剰余価値を抽出するのだと指摘した。この剰余価値の抽出を可能にするには、生きた労働を一旦商品に対象化して死んだ労働として扱い、これを市場で貨幣に転化させることが必要になる。資本家は、死んだ労働による生きた労働への支配や、生きた労働を死んだ労働へと転化する過程としての生産過程に内在する人間に対する資本の否定的な情動を抑圧するだけでなく、これを「創造」的な過程として再定義する。

労働者が資本ととりむすぶ関係は、労働市場において<労働力>の売買としてあらわれるわけだが、これをマルクスは、人と人との関係が商品と商品との関係としてあらわれると述べ、人間は商品、貨幣、

資本の人格的表現となると指摘した。この物象化の構造が資本のメカニズムを支配する。死んだ労働による生きた労働の支配は、これに留まらない。生活手段として販売された商品に対象化された労働もまた、家事労働という生きた労働を支配するだけでなく、この生活手段の消費過程は<労働力>再生産過程として、人間の生存を規定する。人は、商品の使用価値の「有用性」としての側面を生活過程に取り込むが、これは単なる生理学的な生存の維持を意味しない。消費過程の人間関係と消費の意味の生成が、あらゆる生活手段の消費の細部に至るまで、つまり、人間の意識の再生産に深く関与することになる。

私たちは、私生活であれ労働の現場であれ、そこでの知覚作用の全てを、あたかもビデオカメラが録画する映像のように、どのピクセルも平等な権利をもって記憶するわけではない。少なくとも記憶に直接表われない膨大な知覚が存在する。労働市場を通じて人間が<労働力>となる背景には、市場によっては制御しえない過程があり、これが労働者の意識形成に影響し、この影響が労働過程に持ち込まれ、資本の指揮監督の影響する。

労働者が<労働力>商品の人格的担い手として形成する意識は、資本家のそれとは対照的だ。資本は労働者の快原則を抑圧し、資本によって規定された現実原則を生きるように強いることになるが、その中核をなすのが労働倫理だ。快原則は消費過程のなかで、上限が定められた貨幣の制約のなかに抑圧される。快楽と禁欲は資本の<労働力>支配の従属変数になるから、資本主義は禁欲の道徳と消費の快楽による「豊かな生活」の謳歌との両面をいくばくかづつ持ちながら、心理的なバランスをとるように強いられる。しかし、重要なことは、労働者の側に形成されるこれらの情動は、資本の人間嫌い、あるいは機械に対するフェティッシュな情動によって規定されているということだ。機械へのフェティズムを更に規定しているのは、相対的剰余価値の生産であるから、究極においては、資本の価値増殖欲望が全てを支配することになる。資本自らの生の欲動が労働者と自然への死の欲動、つまり破壊欲動として現

われる。資本主義に固有なのは、資本の組織において、資本家と労働者の集団の間に形成される同一化と恋着が、資本に対しては快原則の貨幣的なリビッドの備給として形成される点にある。そして死の欲動が常にこの一連の過程の隠された資本のモチーフとして底流をなす。

3 集団心理

3.1 フロイトの「集団心理学と自我分析」について

フロイトが個人ではなく人間集団そのものを対象に論じた「集団心理学と自我分析」(1921年)を手掛かりに資本における集団の問題を考えてみたい。

フロイトの「集団心理学と自我分析」は、その問題意識の多くをル・ボンの『群集心理』から示唆を受け、これへの応答といった趣で議論を展開している。フロイトは、心理学による個人としての人間の素質、欲動、動機、意図、行為、そしてこれらと身近な人びととの関係が解明された場合であっても「もう理解できたと思ったはずの個人が、特定の条件の下では、その人から予想されるのとはまるで違った風に感じ、考え、行為するという驚くべき事実を、心理学は説明せねばならない」とし、人間が集団のなかで獲得する特性としての「心理的な集団」に着目する。そして「個々人の心の生活にそれほどにも決定的に影響を及ぼす能力を、集団は何によって獲得するのか。そして、集団が個々人に強いてくる心の変化は、どの点に存するものなのか。」^{*18}と自問する。このように、個人を対象とした心理学では想定しがたい個人の心理作用が集団のなかに存在するということは、私たちの素朴な日常体験のなかでも見出せる。とくに、私からみて、いわば他者の集団であり、価値観や文化を共有しているとはみえない人々の集団に対して、たとえばSNSなどで、「炎上」やヘイトスピーチなど予想外の集団的な言動を目撃することがある。逆に、私もその一員をなしている集団の内部では、フロイトが上で述べているような予想しえない言動をそのなかに見出すことは稀であ

り、むしろ集団の行動と私の心理との間には一貫した連続性があるように感じる。たぶんこの感覚は、集団を論じる場合に非常に重要なものであり、とりわけ、この主観的な情動には多かれ少なかれある種の偏見が忍び込んでいることは見過せない。この心理的な遠近感の背後には、集団相互が抱いている世界観の相違があるともいえる。既存の支配者にとっては、こうした諸々の集団を束ねることが可能な集団心理の構築なしには統治の安定性は維持できないし、逆に、反体制運動が大衆的な基盤を持つことができるのであれば、支配的な世界観からは理解しえないが大衆的な理解を獲得可能な世界観の構築が不可欠になる。多くの人々は、このような錯綜し、輻輳した対立する集団の網の目のなかでしか自己のアイデンティティを形成することはできない。

フロイトが議論の叩き台にしたル・ボンは、近代社会がもたらした「群集」現象として労働運動や社会主義運動を念頭に置く。「群集の勢力が生まれたのは、まず、人心に徐々に植えつけられていたある思想が普及したため」だと指摘していることから明らかに、次のように具体的に群集行動の内容に言及する。

群集は、どんな権力もその前では屈服するような企業組合を起し、また労働紹介所をはじめた。この労働紹介所は、経済法則を無視して、労働と賃金との条件をとにかく支配しがちである」「[群集の要求は]現在の社会を徹底的に破壊して、文明の黎明依頼のあらゆる人間集団の常態であった、あの原始共産主義へこの社会を引きもどそうとする。労働時間の制限、鉱山、鉄道、工場および土地の没収、生産物の均等な配分、民衆階級のために上層階級を除去すること、等々。これらが、その要求である。^{*19}

ここで「労働紹介所」と呼ばれているのはフェルナン・ペルーチエらが組織していた労働取引所連盟の活動を指すのだろう。^{*20} 少なくともル・ボンに

^{*18} フロイト「集団心理学と自我分析」『フロイト全集』17巻、岩波書店、p.132

^{*19} ル・ボン『群集心理』、講談社学術文庫、p.16

^{*20} 労働取引所連盟については、ジラール／ペルーティエ『ゼネストとは何か?』(1895年)猿

『群集心理』を書かせた前提となる群集の集団行動は、文字通りのいかなる制御も効かない暴力の横溢だとはとうてい言いがたいにもかかわらず、ル・ボンを含めて支配階級からは、統制のきかない集団としてしか理解されなかった。第一章で指摘したように、ここには支配的な階級の世界観からは理解しえない資本主義の支配的秩序への抵抗運動が構築するパラレルワールドがあり、ル・ボンらの関心はこれを再度資本の世界に引き戻すことにあった。

ル・ボンは、たった1世紀前には民衆階級は何らの政治的な力ももちえていなかったにもかかわらず、現在では「近代の最高主権者である新たな勢力」にまで成長し、「支配階級に次第に変わりつつある」こと、そしてこの「群集」の登場が「西欧文明の最終段階を画し、新社会の出現に先だつあの雑然とした混乱期への復帰」だとみなし、これは社会の道義力の喪失であり、また「野蛮人ともいべき狂暴で無意識的な」群集による社会の瓦解を招くものだとして慨嘆する。

群集が支配するときには、必ず混乱の相を呈する。およそ文明というもののうちには、確定した法則や、規律や、本能的状態から理性的状態への移行や、将来に対する先見の明や、高度な教養などが含まれている。これらは、自身の野蛮状態のままに放任されている群集には、全く及びもつかない条件である。^{*21}

こうした群集の近代西欧文明への拒否の心理の根源にあるのが、現代人にまで遺伝的に受け継がれてきた「種族の精神を構成する無意識的要素」であって、ここに集団としての個人の類似性をもたらす遺伝的な根拠があるともいう。つまり個人の性格の一般的な性質は「群集」のなかで次のようになるという。

[個人の性格は] 無意識に支配されるものであり、かつ一種族に属する常人の大部分が、ほと

んど同程度に所有するものであるが、これこそが、まさしく群集に共通に存在する性質なのである。集団的精神のなかに入りこめば、人々の知能、従って彼等の個性は消えうせる。異質なものが同質的なもののなかに埋没してしまう。そして、無意識的性質が支配的になるのである^{*22}

労働運動や社会主義運動は、こうして高度な知的な能力を発揮するどころがむしろ「野蛮人」なみの「本能のままに任せる」運動だとしてしか理解されていない。

3.2 同一化と恋着

ル・ボンとは対照的にフロイトは、個人が集団に同調する心的メカニズムを個人の心理に即して論じることから始める。個人心理学や、親密な人間関係だけを念頭に置いて分析された人間の心理が、「特定の条件の下」、つまり心理的な集団のなかでは当て嵌らないという問題へのフロイトのアプローチの方法は、個人の心理と集団心理のある種の弁証法なのだが、正確には、個人とその周辺にあって誕生から成人になるまでの生育期にあって最も大きな影響を与える親、とりわけ父親との関係を含む私的な人間関係と、大きな社会集団との関係である。ここでフロイトが持ち出すのが「同一化」と「恋着」である。^{*23}

同一化も恋着もこの家族関係を前提として形成される。同一化と恋着の議論は、集団のなかで個人の固有性が大幅に奪われる事態があることを認めながらも、そうであっても個人の固有性としての心的なメカニズムの働きが作用しつづけることを主張しようとしている。心理的集団は常に、個人を心理的に動員しようと試みるのだが、こうした集団の側の個人に対する心理的な力の存在そのものが、個人の側

^{*22} ル・ボン、前掲書、p.32。

^{*23} フロイトはこうした問題意識を彼がなぜ重視して課題にしようとしたのかをこの論文では明確には述べてはいない。かつて『トータムとタブー』を書いたときに念頭に置いていたのがヴェントの『民族心理学』であり、この「集団心理と自我分析」ではル・ボンの『群集心理』であるように、当時注目されていた集団性をめぐる課題についての影響力のある学説への強い関心が背景にあったといえる。

虎日記 <http://sarutora.hatenablog.com/entry/20100312/p1> 参照。

^{*21} ル・ボン、前掲書、p.32。

には集団心理に還元できない固有性が消え去ることなく存在しつづけていることを示している。

フロイトによれば同一化とは「他の人格への感情的拘束の最も初期の発現」であり、父親を自分の理想として一体化しようとする、あるいは父になりかわりたいという欲望を抱く。この欲望は母親への性的な対象備給としてあらわれるから、これがエディプスコンプレクスを生むことになる。

母親を得ようにも父親が邪魔していることに気づく。父親との同一化はいまや敵対的な色調を帯び始め、母親に対する関係においても父親に取って代わりたいという欲望と一つになる。要するに、同一化は始めから両価的 [アンビパレンツ] なのであって、情愛の表現に変わりうると同様、除去への欲望にも変わりうる^{*24}

同一化は「模範」となる他者の自我に自らを似せることで自らの自我を形成しようとする。この同一化の契機となるのは、男の子の母親への性欲動である。この性欲動は、自分が父となることによってしか満たせないから、父になりかわろうとすることで同一化が生じる。しかし父になりかわることは不可能であり、挫折とともに母親への性的欲動の無意識への抑圧のなかで人格形成が行なわれる。女の子は逆に、母嫌への同一化と父への性的欲動の挫折、無意識への欲動の抑圧となる。同一化とは、自分の自我が同一化の対象となる人物の性質を帯びること、あるいは、同一化は自我のなかに対象をとりこむことによって自我の変容をもたらすことだが、この同一化のきっかけは、性的欲動を必須の条件とするわけではない。「対象を自我の中に取り込む」ことによって何らかの欲動が充足できるのであれば、同一化が生じる。この同一化をもたらす心的機能は、対象や欲動の内容が変化しても、そのメカニズムは成人になっても維持される。また、同一化の対象は、実在の人間である必要もない。架空の存在や人間以外の何ものかであってもよい。それが自分の欲動の充足をもたらすとみなされる限り同一化の過程が生

み出される。

集団と個人の関係は、家族内の親子関係と同じではないが、同一化が作用する。集団のなかの個人は、集団を構成する者のなかから同一化の対象となる他者を自我のなかに取り込むことを通じて、当該個人が集団のなかの他者に拘束される。他者の自我もまた私を取り込むことによって拘束される。この関係が二者間だけではなく多数者の間で生ずるのだが、このプロセスのなかで、集団を構成する諸個人ではなく、集合的な人格が同一化の対象として観念されることを通じて、集団への個人の拘束が生じる。同一化の過程を通じて相互に異なるはずの人格の同一性が現象する。個人の自我が集団のなかに溶解し、あたかも個人としての自我が喪失したかのようにみなされる状況が生み出されることになる。これは法や制度が個人を縛るような形式的な集団への強制力ではなく、むしろ個人を集団に帰属させるより内面的な機制だといえる。

このとき、三者以上の諸個人相互の同一化をもたらす情動の共通性はどのようにして生み出されるのか。つまり、集団の誰もが自らの自我に取り込もうとする共通した他者の存在が必要になる。「この共通点是指導者に拘束されることの内に存在するものだ、と推測することができる」とフロイトは指摘する。まったく平等な諸個人が相互に同一化の過程を通じて他者の自我を取り込むという場合、A が B の自我をとりこみ、B が C の自我を取り込み、という自我の取り込みの連鎖だけでは、集団が共通した自我を形成することはできない。このジレンマを解決するには、多くの人たちがその自我を取り込もうとする共通した誰か、あるいはその誰かが体現している何らかの理念の存在が必要になる。このような誰かは、集団の指導者となる人物・理念ではあるが、後述するように、この人物・理念がどのようにして形成されるのかをフロイトは理論的に論じることには失敗している。^{*25} しかし、容易に想像できるように、この一人の指導者の自我あるいはこの自我を介

^{*24} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.174。

^{*25} この集団の構成員が一致して同一化する対象の存在を彼は、人類の過去へと回帰してアルカイックな世界における創造者としての「原父」にその起源を求めようとする。

する理念に収斂するまでの過程こそが集団にとって不安定な内的な競争や闘争の過程になる。複数の指導者・理念相互の主導権争いは、フロイトの観点からすれば、自我の取り込みを巡る闘争ということになる。この過程は、組織内の闘争が、合理的あるいは理論的な闘争の体裁をとって展開しているとしても、その背後にはむしろ欲動の充足に関わる同一化の過程が存在することを示唆している。一旦この指導者が確定することによって、集団は一定期間安定性を獲得することにもなる。

集団化した個人の相互の拘束は、重要な情動的共通点に基づくそのような同一化を本性とする。そしてこの共通点は指導者に拘束されることの内に存在するものだ、と推測することができる。

これは心理学でいう「感情移入」であり「他の人格の中に自我にとってよそよそしい部分を理解する上で最も重要な出来事なのである」。^{*26} フロイトは、自我がこの同一化によって、他者の自我に乗っ取られるメカニズムのなかに「自我理想」の役割りをみる。心的装置には自我から派生していわゆる快欲動を実現しようとする自我があり、また、これと対峙する自我に批判的な「自己観察、道徳の良心、夢の検閲、そして抑圧に際しての主要な影響をその機能」^{*27} とする自我理想が自我を裏切る。自我理想は、集団あるいはその指導者への同一化を、それこそが「自我」の理想だと唆す。自我理想が理性的な判断を麻痺させ、自我の土台をなす無意識の抑圧と抵抗を解除し、対象への同一化こそが快欲動最大化の実現であるように心的メカニズムを調整することによって同一化が促されるともいえる。私は、こうしたフロイトの議論を踏まえて、集団的な心理の構造では、奇妙なことに、無意識と自我理想が結託して自我を集団的な情動へと誘導するのではないかと考えている。

この自我理想と監視社会の問題がもうひとつの重

要な論点になる。監視を外部、他者からの眼差しだけではなく、他者と同一化しつつ自我理想によって内面からの監視の心的な構成が形成される。監視は抑圧であるが、この抑圧は積極的に肯定されるような抑圧であり、これに自我理想が加担する。監視社会批判の観点で手薄なのは、この自我理想に拠点を置く内面からの監視の問題だ。この問題は、スマートフォンのように、個人が常時携帯して周囲を記録したりメッセージを発信できる道具を持てるようになったことによって、内面からの監視が外部との繋りをもつことを容易にし、結果として、全体の監視システムの基盤をなすように組み込まれつつある、という意味において非常に重要な問題になる。

集団心理を検討する際にフロイトが注目するもうひとつの心的な情動が恋着だ。この恋着は同一化とは逆方向で自我に作用する。つまり、自我の犠牲である。恋着は対象に呪縛される状態、あるいは「恋の奴隷状態」であり、かつ性的充足が得られない状態が持続するときに典型的にみられるという。愛の対象への過大評価が生じ対象に対する理性的な評価や判断が後退し、理想化される。

一般に、子ども期の両親に対する性的欲動とその目標制止の状態は、無意識のなかに保存されて維持される。思春期になるとこの欲動は両親ではない他者へと向けられる。ここで制止されない欲動と制止される欲動の双方が「共働」し、欲動制止のなかで恋着が生じるが、これが対象に対する錯覚や理想化をもたらす。

自我はどんどん無欲になり、謙虚になり、他方、対象はどんどん偉大に、価値あるものになる。最後には、対象は自我の自己愛をすっかり獲得するに至り、そこから、自我が自己を犠牲にすることが自然な帰結となってしまうほどだ。対象が、言うなれば自我を食い尽くしてしまったのだ。へりくだり、ナルシシムズの制限、自己毀損といった特徴が、恋着にあってはいずれの場合も顔を出す。^{*28}

^{*26} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.177。

^{*27} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.179。

^{*28} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.184。

日常生活のなかで恋愛感情がもたらす恋着によって、自己犠牲的に対象に奉仕するような振る舞いがみられることはよく知られているし、多かれ少かれ誰もが経験したことでもあるだろう。恋着の心的メカニズムが集団心理にも作用する場合、権威主義を支える心的メカニズムとなる。理想化された対象の価値が実際のそれ以上に増殖する。対象は現実を超越するわけだが、その場合の対象は、現実の対象には還元しえないような観念をまとうようになり、こうした超越的な観念の体現者が現実眼の前にいる対象であるかのような転倒した情動に囚われる。キリストへの愛、軍隊における自己犠牲的な国家への愛は、現実の教会や国家・政府の具体的なあり様を基礎にしているのではなく、現実を超越した観念が現実にとってかわることによって生み出される。ここには、恋着に伴う制止され逸らされた性的欲動の作用があるのだが、これが性的欲動の制止＝抑圧の帰結だということは自覚されない。情動のレベルでいえば、神への信仰も国家への忠誠も、対象への愛も自我の「献身」だ。いずれの場合も対象は理想化され、自我は対象に対して自立した「力」を発揮することができない。

自我が対象に『献身』するようになると、抽象的な理念への昇華された献身とさえもはや区別不可能になり、同時に、自我理想に割り当てられた諸機能は全面的にその無力さをさらけ出す。(中略) 対象がなすこと、求めることはすべて正しく、非の打ちどころのないものになる。対象に都合よく起こることには、良心は全く提供されなくなる。(中略) 対象が、自我理想の代わりに置かれたのだ。^{*29}

フロイトは、同一化と恋着が集団心理において、相互にどのような関連をもってその役割りを果たすのかについて論じているわけではない。しかし、上述したように、この二つは一つの過程として、結果として集団心理を構成することになるのは明かだろう。

集団形成の端緒は、親密な関係にはない人々が、同一化の過程に入るなかで、多くの人々が共通して同一化の対象となる人物の登場によって集団への第一歩が始まる。他方で、人間は、出生してから自立するまでの間に、家族と呼ばれる親密な人間集団のなかで育つ。家族の形態は多様とはいえ、資本主義に固有の家族の機能と性格があり、そのなかで原初的な性格構造が形成される。フロイトが同一化と恋着を論じる前提になっているのは、こうした人間の家族関係がもたらす自我の形成なのだが、他方で、人がこうした与件としての集団ではなく、ある集団を選んで参加するとか、自ら集団を形成しようとする場合こそが、集団心理を形成する重要な場面となる。人間であれば誰もが避けることのできない家族集団のなかでの心理と集団の心理の間に存在する相互性の心的構造とメカニズムを、フロイトは家族のなかで形成される心理から説くことを試みた。しかし、人は、集団のなかのどの人物の何に同一化するのだろうか。家族において、父への同一化は、父の妻(当事主体からすれば母)への性的な欲動が中心をなすのであって、父の趣味とか仕事ではない。なぜそうなのかは、大きな疑問だが、では、集団の場合は、この家族関係の同一化の構図をそのまま当て嵌めることはできそうにない。

実際の人類史の経緯としてではなく、理論的な推論の方法として述べるとすれば、まだ輪郭をはっきりしない集団以前の人間の集合が次第に、「集団」と呼びうる性格を形成する過程だとみなすことができる。この過程を通じて、多くの人々が同一化の対象とする人物が、恋着の対象となることによって、集団の指導者として確立される。この一連の過程で、指導者となる人物の「権威」を支えるのは、彼/彼女の個人的なパーソナリティとともに抽象的な理念や思想あるいはこれらを体現する表象群——言葉、態度や振舞い、映像のような表現媒体——である。一端集団のなかの同一化される対象が確定されると、この同一化の構造は、後に集団に参加する人々を容易にこの人物への同一化を再生産することになる。この同一化の対象となる人物は、この集団のなか存在して実際に接触できる人物である必要はない。

^{*29} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.184。

この人物は、時には、神であったり、ある種のシンボルであったりすることでも成り立ちうるものだ。

たぶんこの構造は民主主義にも独裁制にも共通する集団を構成する集団心理の基盤をなす。抑圧的な社会であれ、そうとはいえない社会であれ、社会が形成する超自我によって自我の検閲が行なわれることは避けられない。無意識に抑圧された性欲動が道徳や倫理として「私」の言動を縛る一連のメカニズムを自覚した政治と社会の変革は、これまでの人類史には登場しなかった。結果として制度を変えても権威主義を支える心理を変えることには繋がらない、ということの繰り返しがこれまでの歴史である。統治機構一般に共通する権威の存在は、人間が集団を組む以上避けられないものだと思い込んできたのは、無意識をめぐる性=政治を運動化する方法を未だに見出せていないからだ。人々が社会の権威主義から自立した心理的な自由を獲得する上で、この課題は重要である。フロイトは集団心理を論じるときに、集団の意思決定の民主主義のありかたには全く関心を寄せていない。これは、フロイトの欠点というよりも、民主主義が集団に果す役割の限界として理解すべきことだと思う。同一化と恋着を民主主義はどのように「解決」できるのか。言い換えれば、理性的な討議を通じた合理的な集団的意思決定という民主主義の建前と集団心理における同一化と恋着がもたらす集団へのアイデンティティ形成の背後にある合理的な理性に還元できない人間の解放という課題は、そもそもの成り立ちが本質的に異なるのだ。この問題を自覚せず、未解決のままにしている限り、民主主義は権威主義とほとんど同義だとみなしていい。

人間集団との関係のなかで生じる自我、無意識、自我理想の心的装置がとる関係は、それ自体が相互に整合的なメカニズムをとっていない。同一化と恋着では、「私」という主体は、対象との関係のなかで、対象を自我に取り込むのか、自我が食いつくされるかという、自我に対して正反対の影響を与えるのだが、この二つは全く別々の現象ではなく、同じ集団のなかで同時に起きることでもある。集団のなかの「私」にとって、指導者は成就できない愛の対象で

あり、集団となる仲間との間には同一化が起る。この二つの心理は相互に軋みながら私の心的装置のなかで共存することになる。自我は取り入れと放棄という相反する情動のなかに置かれることになる。こうした情動の構造が集団内部の力学を生み出す。

ル・ボンが群集心理や暴動などと言われるような一時的に形成される集団を対象にしているのに対してフロイトの「集団心理と自我分析」の主な例示の重要な論点は、軍隊と教会である。これらは、制度化され長期にわたってその存続が安定して維持されている集団であって、「群集」とは異なる。これがル・ボンの議論との決定的な違いをなしている。とりわけ宗教は、フロイトにとって、解決されなければならない重大な「まやかし」「錯覚」だった。フロイトと精神分析をとりまく当時の時代状況を考えたとき、彼の問題意識の背景には、第一次世界大戦の惨劇があり、また、精神分析の優れた後継者と目されていたユングによる宗教への肯定的な関心に対するフロイトによる厳しい拒絶があり、これらが軍隊と教会という例示へと結びついたのでないかと私は推測する。

3.3 教会と軍隊

フロイトが特に注目して論じている教会も軍隊もともに「高度に組織化され持続的で人為的な集団」であって、自然発生的に生まれる「群集」ではない。この高度に組織化された近代社会においてその正当性を誰もが承認している組織をフロイトは「まやかし(錯覚)がまかり通っている」典型例として挙げている。

まやかしとは、集団の構成員を等しく愛する指導者という錯覚のことだ。集団の存続はすべてがこの錯覚にかかっている。この錯覚を手放してしまえば、教会も軍隊もたちまち崩壊してしまうという。

フロイトはこの錯覚の謎を解く鍵が催眠術にあるという。被験者は自らの意識への統制を失なって催眠術師の制御に服するという関係の延長線上に、集団への一体性が生まれるプロセスを見出せるというのだ。たとえば次のように言う。

こうして催眠術師は、その処置を通して、主体

が原始から相続してきた遺伝的資質の一部を主体のもとに呼び戻す。その資質は、両親に対しても現われていたもので、父親に対する関係の内で個人的再生を経験していた。すなわち、父親はきわめて協力で危険な人物として表象され、この人物に対しては人は受動的・マゾヒズム的な態度をとることしかできず、この人物に触れると人はその意志を失わずにはすまなくなり、この人物と二人きりになり「さして向かい合う」ことは、容易ならざる冒険であるように思われたのである。原始群族に属する個人が原父に対してとっていた関係を思い描くとすれば、例えばそのようにするしかあるまい。^{*30}

進化論や遺伝学がまだ草創期ともいえる時代であったこと差し引くとしても、父とのマゾヒスティックな関係が原始群族の時代の「原父」なる存在を現代にまでひきずってきた結果だということにフロイトはかなりの確信を抱いた。しかし根拠が示されているわけではない。この「集団心理学と自我分析」のなかの集団と原始群族の節でもその冒頭でもダーウィンを引き合いに出しつつ「人間社会の原型は一人の強力な雄のほしいままな支配を受けた群族だった」^{*31}という。

この群族の運命が、人間の遺伝的継承の歴史の中に破壊し去ることの不可能な痕跡を残してきたこと、特に、トーテミズムが宗教と倫理、社会の構成化の端緒を含んでおり、その発展は、首領の暴力的殺害と、家父長的群族の兄弟の共同体への転換に関連するものだったこと^{*32}

という「仮説」に基づいている。近代社会が個人の人格の自立性を際だたせる社会であったとしても、この近代的な個人が集団のなかで、その人格を消失させ「思考や感情が同じ方向を向きがちになること」、情動性と無意識の心の動きが優勢となって理性的な抑制が効かなくなる傾向は、近代的個人の

なかにその根拠は求められないとフロイトは考えたとはいえない。ここからフロイトは一挙に「どれをとっても、他ならぬ原始群族についつい帰したくなるような原始的な心の活動への退行という状態に相応するもの」^{*33}と理解した。しかし私はこのフロイトの推論には同意できない。理性的な抑制が十分に機能しないのは、資本にそもそも理性が備わっておらず、その人格的表現としての資本家もまた理性によって自我を統御するような存在ではないという、資本主義に固有の性格構造に由来する。後に述べるように、これは家族関係において、とりわけフロイトがエディプスコンプレクスと命名した性欲動の制止に伴う現象であると私は考えている。

近代にあっても、集団化した人間は、原始群族のなかに見出されるような情動が支配的になるというフロイトの推論は、人間が完全な個人の集合体として存在することはできず、何らかの集団を形成する限り、「原始群族が存続しているのを、われわれは認める」「集団の心理とは最古の人間心理である、われわれはそう結論づけねばならない」^{*34}というような、集団と個人の歴史貫通的な関係を前提にしている。

ただし、フロイトは個人心理が原始群族には存在しないのではなく、集団心理と同等に古くから存在する心的なありようであって、この個人と集団という二つの心理が最初から人間のなかには存在するという。つまり、「集団の中の個人の心理と、父親、首領、指導者の心理」である。ここでの「個人」には、父親に体现される個人と、父親に従属する個人という少なくとも二種類の個人の存在がなければならない。父親としての個人は、自由であり、自我はリビード的に拘束されず、「彼は自分以外の誰も愛していなかった」のであり愛するとしても「彼の欲求に役立つ限りでしかなかった」といった存在だという。ニーチェになぞらえて、こうした父親は「超人」だともいう。主人として、ナルシス的であり、自信に満ち、自立的でもある。これがフロイトのい

^{*30} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.202。

^{*31} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.195。

^{*32} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.195。

^{*33} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.196。

^{*34} フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.196。

う「原父」である。同時に集団の諸個人は「指導者によって等しく愛されている、というまやかしを必要としている」*35という。

一方に他者を愛さない指導者＝「父」がおり、他方に「父」によって「公平に愛されている」と錯覚する集団の構成員がいる。「まやかし」という概念は、フロイトの集団心理と個人心理の構造の核心をなしている。フロイトは、錯覚とも呼ばれるこの社会の支配的な人間関係を構造化する心的なメカニズムのなかから原父の「神格化」が生み出されるという。集団のなかの一個人でしかなかった父の息子（一番下の息子）が父の継承者になるために、集団心理を個人心理に変換する何らかのメカニズムが必要であり、これを可能にする唯一のプロセスが以下のようなものだろう。

原父は、息子たちが直接の性的追求を充足するのを妨げていた。彼は息子たちに禁欲を強要し、その結果、制止された性的目標の追求から生じうる感情の拘束を、彼らと自分との間に、そして彼ら同士の間にも強要した。原父は息子たちを、言うなれば集団心理へと強要したのだ。彼の性的嫉妬心と非寛容が、最終的には集団心理の原因になった。*36

では、こうした原始群族の人間関係と近代社会のなかの集団とはどのような関係があるのか。教会と軍隊の例で、次のように言う。

軍隊や教会の例では（中略）指導者はすべての個人を等しく公平に愛しているというまやかしとその工夫だった。しかしこれは、原始群族の置かれた状況を理想主義的に改作したもの以外の何ものでもない。*37

この原始群族と現代を繋ぐ「まやかし」を説明するために、原始群族に次いで登場する氏族制度とトーテム信仰に言及し、家族の自然な集団形成の強さは父親の等しい愛という必須の前提を必要とする

という。では、フロイトが催眠術で指摘した自我の放棄とこの原始群族にまでさかのぼる心的な構造とはどのようにかわるのだろうか。ここでフロイトは催眠に付随する「何か直接的に不気味なものという性格」の想起を読者に促し、これこそが「何か古くて馴染みのもの指し示して」おり、この不気味なものが催眠術師の「秘密の力」ともいうべきものであって、「原始人たちがタブーの源泉とみなした力と同じもの」「王や首領たちから発し、彼らに近くくことを危険なことにする力（マナ）」*38と同類のものだと指摘する。首領の眼差しを危険なものとして忌避することのなかに神の眼差しが、首領へと転移されるあらわれであるとみなす。

この集団における原父に起源をもつまやかしとしての平等は教会では次のように現われる。

個々人に向けられる要求はすべて、キリストのこの愛から導き出される。一定の民主的な特徴が教会を貫いているのであって、それはまさに、キリストの前では皆が平等であり、皆が彼の愛の等分の分け前に与っているからである。

キリスト教の教区が家族的なものとなり、信者相互が兄弟姉妹とされ、「それぞれの個人がキリストに拘束されていることが、彼ら相互の拘束の原因でもある」*39というのだ。

神の前での平等は、日本であれば天皇の赤子としての臣民相互の平等であった。ワーグナーもまた封建制を否定しつつも君主制を肯定するばあいにもちだす理屈が君主の下での臣民の平等だった。*40 教会に言えることは軍隊の「リビード構造」にもいえる。異っているのは、階級構造をもっており、隊長を父とし、部下を子とする関係が重層的に繰り返される点にある。

3.4 （補論）アルカイックな社会について

この項の締め括りとしてフロイトによるアルカイックな社会への参照という方法についての私の考えを述べておきたい。19 世紀から 20 世紀初頭に

*35 フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.198。

*36 フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.198。

*37 フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.199。

*38 フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.200。

*39 フロイト、「集団心理学と自我分析」、前掲書、p.160-1。

*40 リヒャルト・ワーグナー『芸術と革命』、岩波文庫参照。

かけて人類学が社会科学全般に与えた影響は、進化論とともに、無視できないものだ。アルカイックな社会は、近代の工業化された資本主義の対極にあって、人間のありのままの姿を示すものとみなされた側面がある。アルカイックな社会に人類の文明以前にある何らかの純粋な人間社会の本来の姿を見出し、そこに、現代にまで継承される人間の本質やあるべき姿を重ねあわせることによって、現代社会の社会としての普遍性と問題を炙り出そうという考え方がフロイトにはある。逆に人類学者もまた精神分析の業績を参照しながら、「未開社会」の人々の心理を解明できるのではないかという期待も抱かれた。マリノフスキーが『未開社会における性と抑圧』でフロイトに深く示唆されたことを率直に述べ、逆にライヒはこのマリノフスキーの業績を踏まえて『性道德の秩序』を書く。こんなはずではなかった人類の本来あるべき姿を過去や文明化されていない社会のなかに見出そうという発想は、今ある社会の抑圧を普遍的で宿命とみなす支配的な価値観や世界観への解毒剤にはなるだろうが、そうした社会が「原」という頭文字を付すことができるような本来の人間社会に近似した社会である、ということは証明されていない。むしろ「未開社会」に本来あるべき人間関係あるいは性的な関係のモデルを見出そうとする結果として、ライヒは、性の開放性(鎧からの解放)と同時に、「未開社会」の性秩序をあたかも本来の人間の性の姿であるかのようにみなして同性愛や近親間の性行為などを排除する根拠に援用してしまう。

人類学や民俗学などの成果から私たちが得られる重要な教訓は、今私たちが生きる社会が唯一永遠ではなく、オルタナティブが可能であり、その現実が存在する(した)例示のなかに、現代社会が抱える問題を解決するための答えの選択肢となりうるかもしれないものを見出すことができる、ということだろう。

本章では取り上げなかったが、フロイトは人類学とともに、ギリシア神話などにも深い関心を持ち、エディプス・コンプレクスもその成果ともいえるし、モーゼと聖書の世界についての特異な見解は

興味深いが、こうした彼の過去や神話への関心の背景には、どこかこうした世界に人間の原風景を見出そうとする意図があるように思えてならない。ユングとは明かに異なるのだが、しかし、神話や人類学の業績への関心には共通する原風景を要請する理論的なミッシングリンクがそもそも内在しているようにみえる。このことは、モルガンに示唆された晩年のマルクスやエンゲルスにもいえる。彼らはモルガンの業績に魅了されて非常に精力的な研究に打ち込み、マルクスはノートを残すのみだったが、エンゲルスは『家族、私有財産および国家の起源』を公刊するに至る。国家の廃絶をコミュニズムの社会で実現するためには、そもそも国家のない社会というものがありうるのかという問題と、国家には生まれがあるとともに死滅もある、という国家の歴史的な位置づけを明確にする必要があった。モルガンの仕事は、この関心を満たした。エンゲルスはモルガンの業績を踏まえて資本主義が家父長制家族と男性支配の社会となる歴史的な経緯を論じたとはいえ、だからといって、家族や家父長制が資本主義を構成する基軸的な構造の一環をなすとは考えなかった。同時に、国家なき社会が男性支配による家父長制のない社会として構想しうる可能性を「原始社会」に見出したとはいえ、これを資本主義的な私的所有の解体と生産の社会化を実現した高度な生産力をもつ社会にどのようにして構築するのか、という難問はそのままになった。

19世紀から20世紀にかけての人類学によるアルカイックな社会に関する研究は、いわゆる「原始社会」の多様性を発見できていなかったような時代だったのかもしれない。人類の起源に遡れば、あるひとつの人類社会の起源に該当するような社会に辿りつくという漠然とした予測があったように思う。実際には、アルカイックな社会は複数あり、多様であって、フロイトのいう「原父」の仮説に還元できるものではなかった。むしろ、近代社会が生み出した集団は、その家族の制度も含めて近代資本主義が数世代かけて構築してきた人間関係の支配が基軸をなしていたとみるべきだろう。

4 集団心理と無意識—監視社会の基層へ

4.1 「集合的無意識」

既に述べたように、フロイトは、集団心理のなかの非合理性を太古から継承されたある種の宿命とみなす一方で、一貫して宗教の意義をはっきりと否定し、将来の人類が理性によってこの非合理性を抑え込むことができるようになることに期待を寄せた。^{*41}

これに対して、C.G. ユングは、人間の集合的無意識と宗教的な信仰を肯定した。ユングは性欲動と宗教への態度においてフロイトと決定的に対立する。この対立もあってユングが反ユダヤ主義者でありナチスの同伴者であったかどうかは繰り返し議論になってきた。彼自身が実際にナチスの同伴者であったかどうかということよりも、彼のドイツ民族や宗教あるいはオカルトを肯定する態度のなかに、ナチズムを支える大衆的な心情とでもいうべき感情と共通するものを私は感じる。

フロイトが集団心理の情動と心的メカニズムのなかに見出した「原父」と原始群族からトーテムズの心理から宗教の「まやかし」を導こうとしたの

に対して、ユングは、心的メカニズムを二分し、個人心理のなかには個人的に獲得されたわけではないが無意識を構成する部分があるとし、これを集合的無意識と呼んだ。この集合的無意識は「一度も意識されたことがなく、それゆえ決して個人的に獲得されたものではなく、もっぱら遺伝によって存在している」^{*42} 個人の無意識がコンプレクスから成るとすれば、集合的無意識は「元型」から構成されているという。

「個人的な性質をもった意識的な「こころ」の部分(これに個人的無意識を付随物として付け加えたとしても)だけをわれわれは経験可能な「こころ」の部分であると信じているが、しかしそれとは別に「こころ」には第二のシステムがあって、これは集合的普遍的で非個人的な性質をもっており、すべての個人においても同一である。」^{*43}

この「元型」から構成される集合的無意識は、ヒトという生物学的な種が共通してもつ意識ではなく、民族や性による区別が持ち込まれる。ユングは「ヴォータン」と題されたエッセイのなかで、「ドイツの元型」に言及している。このエッセイの冒頭付近で、ドイツの若者たちのワンダーフォーゲル運動のなかに、ゲルマン神話の荒ぶる神、ヴォータンの復活の予兆を見、それが後にヒトラーを熱狂的に支持する大衆の心理へと成長したと指摘している。これは人々の無意識のなかにあったものが意識化された結果であるという。ヒトラーとナチズムの登場を「ヴォータンほど、因果仮説としてうまく当てはまる神はいない」のであって経済的、政治的、心理学的に合理的に説明以上に「ナチズムというものをうまく説明している」ともいう。^{*44}そしてヒトラーが神格化されないとしても、ヴォータンという神が存在することを指摘し、ヴォータンをはじめとするゲルマン神話の神々は「疑いもなく心のうちなる激しい力の人格化」であり、しかもこの心の力は無意識

^{*41} 「宗教は、個々それぞれに、われこそが真理の所有者なりと争いあっていますが、私たちから言わせると、宗教のもつ真理内容など、もとよりまともに扱うだけの価値はありません。宗教とは、私たちが生物学的ならびに心理学的な必然性に従って自らの内に育てあげてきた欲望の世界をもとに、私たちの住まっている感覚世界を制覇しようとするひとつの試みなのです。しかし、宗教にはこれをなし遂げる力はありません。宗教の教義には、それが生まれた時代の刻印、人類の無知な子供時代の刻印がこびりついております。宗教のもたらす慰めは、なんら信頼に値するものではありません。(略) 宗教は倫理的要求にアクセントを置こうとしておりますが、倫理的要求というものには、むしろ宗教以外からの根拠づけが必要です。と申しますのも、倫理的要求は人間社会になくなくてはならないものでして、その要求の元首を宗教的敬虔というものに任せきるのは危険だからです。宗教を人類の発展過程のなかに組み入れて考えれば分りますように、宗教は永続的な不動の罪などではなくて、文化的人間なら誰しも幼年期から成熟してゆく途上で通り抜けなければならない神経症に匹敵する一過性のものにすぎないのです。」「宗教的世界観にたいする科学的精神の闘争は完了しておりません。闘いは現在なお私たちの目の前で進行中です」フロイト『続・精神分析入門講義』、『フロイト全集』21巻、p.220-222。

^{*42} C.G. ユング『元型論』林道義訳、紀伊国屋書店、p.11。

^{*43} C.G. ユング、前掲書、p.11。

^{*44} C.G. ユング『現在と未来』、松代洋一／編訳、p.26。

に属するために、それが心の内側から生じたものだと意識されない。「ヴォータンこそドイツの魂の基本的特性であり、非合理的な心の「要素」である」*45あるいは、「ゲルマン気質の根本的所与であり、とりわけドイツ国民の根底をなす特性の真正無雑の表現であり、優るもののない人格化」だとし、ヴォータンを元型だという。元型とは「あたかも水の枯れた川底のようなもので、どれほど長い年月を経ても、時至れば水はおのずから戻ってきて奔流をなす」ものであって、国家が水路を厳格に管理できる運河だとすると、民族の生命なす元型は人工的に管理することのできない「原野の河」のようなものだともいう。国家や国際組織など、あるいは人間の支配を受けることなく、なおかつ人間を支配するものの、「人間という存在をはるかに凌駕する者」、これを「民族の生」だとして、この民族の生は「制御も受けず、導かれることもなく、ただもう無意識にボタ山をころげ落ちる岩塊に似て、よほどの障害でもない限り止まることを知らない」*46という。

「[ヴォータンは] 自律的な心的要因として集団全体に効果を及ぼし、それによっておのれ独自の性情をあざやかに浮び上がらせる。ヴォータンは独自の生物学的原理に従っていて、個々の人間存在とは別物である。個々の人間は折にふれ、この無意識的制約の影響に抵抗もならず縛られるばかりなのだ。」*47

しかもユングは、「無意識の衝動的情緒面と、直観的霊感的な面とを併せ体現している」ヴォータンは、「一方で狂暴な怒りの神であり、他方ではルーン文字、神秘的前兆の解読者、運命の告知者である。」*48とも指摘する。

「個人とはちがって群集は、いったん動き出せば人間の統制は及ばない。そしてそのとき元型が働きはじめる。それは個人にあっても、既知

のカテゴリーでは片づけられない状況に出会ったときには生ずることなのだ。しかしこの動き出した群集に対して、いわゆる指導者[フューラー](総統) がどんなことをするかは、われわれは、わが国の南でも北でも、これ以上は望めないほどはっきりと見ることができる」*49

ユングがナチスに対してどのような評価を下したのかという問題と、ナチスがユングの心理学も含む当時のドイツの思想や哲学を転用」することによって、ある種の神秘主義や異教への大衆的な磁場を形成したのかという問題は、同列には論じられない。ユングがひとりの人間としてナチズムに同伴することがなかったとしても、彼が生み出した理論や考え方がナチズムと共鳴することがなかったことにはならない。いったん著者から放たれたテキストを解釈するのは「読者」であってユングではない。私は、ユングの元型がナチスにとって利用可能な理論的枠組をもっていると思う。ドイツがナチズムの到来を必然的にもたらす民族的に遺伝的な要因をもっていたということをユングが示唆したことは、彼がナチズムに批判的であったとしても、その批判は、ヴォータンを否定することにまでは至っておらず、ただヴォータンが呼び覚まされたことに問題を見出しているにすぎない。この覚醒は、宗教を廃棄する社会主義運動やマルクス主義がもたらした社会的な危機あるいは民族的危機に対する無意識の抵抗の帰結であるとユングはみなしていたようにも思う。ナチズムを避けられない元型の帰結とすることによって、ナチズムの犯罪と、この犯罪に加担した人々をある意味では免罪したともいえるし、「ドイツ民族」のなかの反ナチズムの抵抗者たちや、ナチスを受け入れた「非ゲルマン民族」をこのヴォータンの枠組でどう説明できるのだろうか。少なくとも近代法ではヴォータンなる神話の主体を戦争犯罪の主犯として裁くことなどできはしない。逆に、個人にとっては遺伝によって定められた不可抗力であるとなれば、戦争犯罪への免罪の理由すら構成してしまう。

*45 ユング、前掲書、p.28。

*46 ユング、前掲書、p.34-35。

*47 ユング、前掲書、p.31。

*48 ユング、前掲書、p.33。

*49 ユング、前掲書、p.35。

ユングの議論の枠組では、ナチズムへの抵抗の可能性を民族としてのドイツ人のなかに見出すことはできないことにもなる。また、この元型を廃棄することは考えられてもいない。宿命を生き、ヴォータンを蘇えらせるような出来事もまた、人間や集団の意思を超えた出来事とみなされているように思う。

ナチズムだけでなくファシズム全般にみられる思想や世界観に共通する特徴は、剽窃や転用を通じて、自らの権力の再生産に寄与するようなイデオロギー装置のための原料とする態度だ。こうなるのは、彼らにとって最大の主題が、権力を支えるような大衆的な情動の統合にあり、この目的を達成することが可能なものであれば、あらゆる思想や理論を動員しようとする無節操さにある。

4.2 ネクロフィリアとしての資本主義

ユング同様、フロイトの精神分析から出発したエーリッヒ・フロムが集団心理に対してとった態度はユングとはかなり対極的だ。フロムは、ライヒが史的唯物論とフロイトの精神分析を総合しようとする試みを高く評価していた。30年代のフロムもまたほぼライヒ同様、ナチズムへと引き寄せられる大衆意識の謎を解く鍵をフロイトの精神分析に求め、フロイトが中産階級のブルジョワ的な個人主義という限界をもっていたところを、マルクスの資本主義批判によって克服しようとしていた。

今日まで、社会問題に対し精神分析を応用しようと試みたおびただしい研究は、分析的社會心理学に寄せられた要請に、ほとんどこたえていない。これらの研究の失敗は、家族の機能を評価することからはじまっている。彼らは、個人が社会的存在としてのみ理解され得ることを十分明瞭に認識していた。彼らはまた、本能の発達に決定的影響を与えるのは、子どもといろいろな家族のメンバーとの関係であることも理解していた。しかし彼らは家族自体の心理的、社会的構造や、その特有の教育目標あるいは情緒の態度が、これを包む総体としての社会的構造、そして(さらに限定されて)階級構造の産物であるという事実は、ほとんど完全に見落し

ていた。いいかえると、家族はその成立基盤である社会および階級の心理的代替物であるという事実は見落としていたのである。^{*50}

こうしてフロムは精神分析の個人心理学を社会関係のなかで再定義する必要性を主張した。家族関係は、それ自身が社会構造の、つまり資本主義の産物であることを理解することなく、個人に対して家族関係が与える重大な心的な影響を正しく理解することはできないと考えた。

社会心理学の扱う現象は社会—経済的状况に対して、本能の働きが能動的もしくは受動的に適應するプロセスとして理解されねばならないこと。ある程度基本的には、本能の働きそれ自体は生物学的な所与であるが、しかしそれは高度の可塑性をもつこと。これを変容する要因をもとめていくと、結局それは経済条件に帰着すること。家族は経済狀況が個人心理を形づくるような影響を及ぼす際の媒体になること。社会心理学の課題は、社会的に意味があつて共有される心的態度やイデオロギー—そしてとくにその無意識の底辺—を、経済条件がリビドー的衝動に対し加える影響の問題として説明することである。^{*51}

フロムは『破壊』の12章「悪性の破壊」のなかでネクロフィリアと技術崇拜との関連に言及している。フロムの技術論はルイス・マンフォードの影響が大きい。マンフォードが古代エジプトの巨大機械の最終的産物はミイラとなった死体の住む巨大な墓であり、ここに「<文明的>残虐行為の原型」^{*52}があるとの指摘に示唆されながら、現代の産業社会における機械の破壊性と力を中心とする<巨大機械>について次のように述べている。

人びと、自然、そして生きている構造を焦点とした関心を窒息させ、それとともに機械的で

^{*50} エーリッヒ・フロム「分析的社會心理学の方法と課題」、『精神分析の危機』、岡部慶三訳、東京創元社、p.187。

^{*51} フロム、前掲書、p.191～192。

^{*52} フロム『破壊』、p.550。

生命のない人工物にますます引きつけられることである。…妻よりも自分の自動車に対してよりやさしく、より大きな監視を持つ男たちがいる…車に愛称を付けてやる。彼らは車を観察し、ごくささいな機能障害の徴候をも気にする。たしかに車は性の対象ではない——しかしそれは愛の対象である。^{*53}

写真を撮ることは観る行為をカメラに代替させることであり、レコードで音楽を聴くことも機械への置き換えであるといった指摘は決してめずらしいものではない。むしろフロムの指摘で興味深いのは「この種の行動が、生命への関心や、人間が与えられている豊かな機能を発揮することの代用となった時には、それはネクロフィラスな性質を帯びるのである」と指摘したところにある。「人工物への関心が生きているものへの関心に取って代わり、技術的な問題を拘子定規で生気のないやり方で扱う人びと」が存在することに問題があり、事実「私たちの時代が非常に多くの例を提供している技術と破壊性との融合の、より直接的な証拠」としてイタリア未来派、ファシストのマリネッティ「未来派宣言」を引用している。^{*54} #+ENDQUOTE

フロムは、ネクロフィリアの本質的な要素は、未来派宣言にあるように、「スピードと機械の崇拜、襲撃の手段としての詩、戦争の賛美、文化の破壊、女性への憎しみ、生きている力としての機関車や飛行機」であり、「革命的精神の華麗な宣言と、技術の崇拜と、破壊の目的のこの混合こそ、まさにナチズムを特徴づけるものである」^{*55} 167 と指摘した。

技術と破壊性の融合の典型は、「大量殺戮のための飛行機の使用」である。空軍のパイロットたちは「殺すことに関心を持たず、的をほとんど意識していなかった。彼らの関心は、細心に組み立てられた計画によって定められた方針に沿い、彼らの複雑な機械を正しく扱うことにあった。」^{*56} 彼ら自身は、

自らの行為が殺戮になることは観念的にしか分らず感性では捉えることはできなかった。だから罪の意識も希薄になる。無差別の空爆がパイロットの心理的な重圧を回避する効果があったことはこれまでも指摘されてきた。^{*57} この指摘は重要なことだ。現代のドローンによる攻撃へと進化した軍事技術の流れが空爆の延長線上にあることは明らかであり、軍事技術の発展も兵士への心理的負荷を低下させつつ殺戮の高度化を実現する方向をとってきたことをフロムは先取りしていたといえる。^{*58} こうしてフロムは、「現代の空襲による破壊が従う原理は、現代の技術的生産のそれであって、そこでは労働者も技術者も、彼らの仕事が生み出す製品から完全に疎外されて」おり、労働者たちは「それが有益な製品なのか有害な製品なのかを自問してはならない——それは、経営者が決めるべき問題なのである。しかしながら経営者に関するかぎり、<有益な>とはただ<有利だ>の意味」である。^{*59} 際限のない破壊と、無感動破壊が技術化され、自分のしていることへの感情的認識が排除されると「破壊性には際限がなくなる」。更にフロムは「<電子技術>社会の精神をネクロフィラスと判断することには、根拠があるのだろうか」^{*60} と将来に向けた示唆的な問いかけをしている。70年代はじめの著作としては、非常に早い時期にコンピュータとネクロフィリアの関係に気づいていた。現代であれば、コンピュータとポストヒューマンとでも言い換えられるかもしれない主題だろう。そして、フロムにしては極めて珍しくネクロフィリアについて、フロイトの肛門愛やサディズムの議論を参照している。

ネクロフィリアは、サディズムでもなければ死の欲動でもない。サディストは他者に対する支配の欲

^{*53} フロム、前掲書、p.550。

^{*54} フロム、前掲書、p.553。

^{*55} フロム、前掲書、p.556。

^{*56} フロム、前掲書、p.556。

^{*57} 殺害行為に対する兵士の心理的な重圧を回避する様々な技法は、軍事技術から心理学の分野まで 20 世紀の科学と技術に決定的な影響を与えた。たとえば下記を参照。デーヴ・グロスマン『戦争における「人殺し」の心理』、安原和見訳、ちくま学芸文庫、参照。

^{*58} デーヴ・グロスマン『戦争における「人殺し」の心理学』、安原和見訳、ちくま文庫、参照。

^{*59} フロム、前掲書、p.557。

^{*60} フロム、前掲書、p.559-560。

望であって、他者への破壊と自己へのナルシシズム的な (その意味では自己の死の欲動とは正反対の欲動なのだが)「すべての生きているものを死んだ物質に変貌させること」「すべてのもの、すべての人間、しばしば自分自身をも破壊することを望む。彼らの的は生命そのものである」*61。フロムは、資本主義におけるネクロフィリアはフロイトが指摘した口唇、肛門、性器といった性格分類のいずれにも該当せず「市場的性格」という新たな性格類型を用いる必要があるとした。市場的性格は、すべてのものが商品に変貌し、交換によって利益を上げることが前提にする。つまり「すべてのものは商品に変貌する一物だけでなく、人間自身、彼の肉体的エネルギー、技能、知識、意見、感情、そしてほほえみまでも」*62ということだ。市場経済の物象化的性格や感情労働の議論を超えて、彼はここにネクロフィリアをみた。死の欲動が生欲動へと転化し、マルクスの言い回しをかりれば、死んだ労働になることを欲望する生きた労働、機械を偏愛し機械になれない自分に絶望して機械と同一化し機械に恋着するような自我の形成である。同一化と恋着が人間としての他者や、この他者を介した理念や観念 (宗教の教義や不合理な陰謀論を信じること) へと収斂するのではなく、文字通りの「物」的なものに同一化、恋着する。「電子技術社会」を代表する当時の議論でもあるサイバネティクスについてフロムは次のように指摘した。

サイバネティック的人間はあまりにも疎外されているため、自分の肉体を成功するための手段としてのみ体験する。彼の肉体は若々しく健康に見えなければならないのであって、それはパーソナリティ市場における非常に貴重な資産として、ナルシシズム的に体験されるのである。*63

サイバネティック的人間は感情ではなく頭脳によって方向づけられる。こうした傾向は、「事務員、

セールスマン、技術者、医者、経営者、そしてときに、多くの知識人や芸術家たち—実際、都市に住むほとんどの人びと」にまでみられ、「頭脳的=知的アプローチは、感情的反応の欠如と共存」する一方で感情は野生のまま「破壊する情熱となって現われ、また性やスピードや騒音に対する興奮となって現われる。」*64そしてフロムは次のように書いている。

ある特別な種類のナルシシズムで、その対象は彼自身—彼の肉体と技術—である。要するに成功の手段としての彼自身である。唯知的な人間は彼が造った機械の一部になり切っている。彼の機械もまた、彼自身そうであるように、彼のナルシシズムの対象となる。実際この両者の間には、一種の共棲的關係が存在する。すなわち「一顧の個体が他の個体と (あるいは自己の外部のいかなる他の力とでも) 結合した結果、それぞれが自己の全体性を失い、互いに依存し合うようになる。象徴的には、人間の母は自然ではなく機械である。*65

人間がもつ感性的な側面が剥ぎ取られて、物化され、性愛も技術に還元され、愛の機械となる。生きている喜びも娯楽産業が提供する商品に依存する。

世界は生命のない人工物の総和となる。合成食品から合成器官に至るまで、人間は全面的に、彼が支配すると同時に支配される全体的な機械の一部となる。彼は計画も、人生の目的も持たず、ただ技術の論理の決定によって彼がなさなければならないことをなすだけである。彼は彼の技術的精神の最大の達成の一つとして、ロボットを造ることを熱望している。*66

こうしてフロムはネクロフィリアの性格が核武装、核戦争への傾向に見出せるだけでなく「全面的に技術化された生命なき世界は、死と腐敗の世界の別な形にすぎない」と結論する。ほとんどの人が自覚化しえていないこの事態は、フロイトのいう意味

*61 フロム、前掲書、p.561。

*62 フロム、前掲書、p.562。

*63 フロム、前掲書、p.562。

*64 フロム、前掲書、p.566。

*65 フロム、前掲書、p.567。

*66 フロム、前掲書、p.563。

での抑圧の結果であって、それがしばしば「死と腐敗に魅せられる気持ち」として表出する。

フロムは、「機械的—生命のない—肛門愛的」という図式で上記のような傾向を論じるのだが、現代社会の圧倒的多数がフロムのいうような機械に支配された世界を肯定し、機械化=近代化=進歩の幻想にとらわれているとすると、これを肛門愛的とみなすことは妥当ではないと思う。フロイトであれフロムであれ多くの精神分析家は、肛門愛と口唇愛を性器愛と比べて精神的な疾患の原因として指摘する傾向があるが、性器愛こそがむしろ、近代的人間の異常性の根源にあるとみななければ支配的な社会制度それ自体がネクロフィラスな状況に支配されていることの説明がつかない。つまり、現代社会で支配的道德が正常とみなす性欲動にみられる抑圧のコンプレクス（その典型がエディプスコンプレクスだがコンプレクスはこれに限らない）の過程を経て、抑圧と抵抗によってこの機械化の世界が強いるネクロフィラスな欲望による秩序に自らの身体を同一化・恋着し、そのことによってこそ性器愛を基礎として人口の再生産、つまり世代を超えてこのネクロフィラスな秩序を再生産する仕組みを構築しているのではないか。ネクロフィラスは死体となるべき生きた人間を必要とするという逆説を含む残酷な社会である。それこそがこれまでの資本主義を形成してきたのだ。

ネクロフィラスな秩序こそがバイオフィラスな秩序を規定するという逆説は、マルクスの言い回しでいえば、死んだ労働による生きた労働の支配であり、この支配が労働者の意識をも包み込み、この関係を介して、人間は<労働力>となり、この<労働力>が商品として物化へと引き寄せられつつも、完全には物化することはできないなかで、資本は<労働力>を物とみなすネクロフィラスな欲望によってのみリピードの備給を発動でき、この資本に同一化・恋着するように促すのが、労働者の日常生活をとりまく市場が供給する商品の象徴的な意味作用なのだ。^{*67}しかし、資本のネクロフィリアは、法人格

におけるそれであるという意味で、ミクロの集団心理の構造をもち、市場経済全体のメカニズムは市場経済のマクロな集団心理の構造をもつことになる。後にみるようにネクロフィリアを皮肉にも生政治と呼びうるような事態がおとずれつつある。フロイトが死の欲動と呼び、戦争の欲望を否定しえないものとみなさざるをえなかった事態が、この残酷さを維持したまま生の欲動を支える可能性に資本が注目しはじめている。

4.3 ライヒのマルクス主義とフロイト主義の結合

フロイトが無意識を「発見」したことによって、存在と意識の全体の構造を再構築することに迫られるが、ファシズムの時代に、この問題に最も真正面から取り組んだのがウィルヘルム・ライヒだった。精神分析の専門家として性格構造分析の重要な業績をあげながら、マルクス主義の方法をフロイトの心理学と統合するなかで、ファシズム批判を展開し、階級意識をめぐる特異な観点を提起した。ライヒは、マルクスのいう人間の存在とは、労働や生産関係だけでなく、人間としての存在総体を含むものであって、そのなかには必然的に人間の性格形成にとって不可欠な幼児期の家族関係も含まれるとみなした。労働者階級に属する者たちは、一方で、マルクスが主要な分析の舞台とした労働者として資本—賃労働関係という階級関係によって規定される意識の部分と、他方で、家族関係に規定される性格形成に基づく意識の部分があり、この二つの意識のずれを抱える存在が労働者個々人の社会的存在としてのありかただとみた。家族関係を媒介にしながら、階級意識に還元できない、伝統や民族的な意識などが形成される。そして、またここにフロイトが強調する性的な欲動によって規定され無意識のなかに抑圧されながら意識に作用する両価的な構造も存在することになる。

現実にそくして云うなら、平均的労働者は、二

^{*67} J.G. パラードが『クラッシュ』（柳下毅一郎訳、創元 SF

文庫）で描こうとした自動車文明とはこのような世界だったと思う。数多の文明批評よりも、この小説の方がよ的確に、機械とネクロファラスな欲望の本質を表現していると思う。

者択一で割り切れるほど革命的でも保守的でもないという事実を発見できたであろう。むしろかれ労働者は、一つの葛藤状態にある、というべきであろう。なぜならば、一方においてかれの心理構造は、かれのおかれている社会的立場から派生し、それゆえにかれを革命的にする。しかし他方、かれのおかれている権威主義的な社会環境から、かれを保守的にもするからである。こうしてかれの革命的傾向と保守的傾向は、たがいにせめぎあって葛藤状態を形成する。この葛藤状態を理解し、反動的な要素と革命的な要素が、労働者にどんな具体的形式で働いているかを発見するのが、決定的な重要性をもつ。同じことが、もちろん中産階級の成員にもあてはまる。(略) 社会—経済理論がどうしても理解できないのは、中産階級の成員がすでに窮乏化の過程をたどっているのに、なぜ革新を怖れ極端な反動に走るのかという事実である。かれもまた、反逆の感情と反動のイデオロギーの相克に悩んでいるのである。^{*68}

労働者は革命的か反動的かという二者択一では割り切れないからこそ、ライヒは、労働者階級を保守的にする権威主義的な社会環境を取り払うことこそが、革命的な条件の形成にとって必須の課題だとみた。労働者階級が抱え込んだ葛藤は、個人的な問題ではなく、「あらゆる社会秩序も秩序の必要とする構造を秩序の成員がつくりだす」のであって、社会の成員でもある労働者がこの秩序にとって必要な構造を作るという関係なくして戦争など可能になるはずがない、とライヒは言う。経済構造と大衆の心理の構造の関係は、支配的イデオロギーを論じるだけでは不十分で経済構造上の諸矛盾が、大衆の心理構造に及ぶメカニズムを論じる必要があるとみたのだ。「可能なかぎり社会の諸条件と性格構造が形成される関係、わけても直接的な社会—経済的説明では不可能な思想、つまり非合理的な思想の把握が先決である」179 ナチズムにおいてなぜ神秘主義が科

学的な社会理論に勝つことになったのかは、こうした視点に立たなければ理解できない。

ライヒは、この現実に対して主流のマルクス主義が労働者階級の葛藤を軽視し、経済決定論に傾いていることを強く批判した。労働者をこの葛藤から救い出して階級意識に基く集団として組織化するには、葛藤を生み出す一方の要因、「権威主義的な社会環境」との闘いが不可欠になる。この側面の分析を担うことができるのが階級的な精神分析の役割りだと考えた。

ライヒが主張している観点は、階級という観点を別にすれば、フロイトが「大衆心理」で論じた自我と集団との間の葛藤の枠組と一面では相通じる。フロイトが集団心理を探るなかで原始群族の心理へと回帰したのに対して、ライヒは、その根源を資本主義内部にあって大衆の性格構造の再生産を担う家族の機能に求めた。私はこの点でライヒの観点を支持する。資本主義的家族関係のなかで形成される性格構造が集団への同一化や恋着の前提にある。とすれば、権威主義的な環境、つまり資本主義的な家族制度から権威主義的な集団への同一化が容易に生まれることが想定できる。

ライヒは資本主義における家族の位置を次のように述べる。

家父長制社会における経済状況と性・エネルギー経済状況が、相互に絡み合っている社会制度を研究しなければならない。この制度の研究を抜きにして、性・エネルギー経済や家父長制イデオロギーの把握は不可能である。いかなる時代の民衆の性格構造—たとえば国民性や社会階層といったような—の研究も、社会—経済と性・エネルギー構造の組み合わせが、社会の構造的再生産と等しく、人生の最初の四、五年の内に、権威主義的な家族において発生するという事実を示している。教会だけがこの機能をのちのちまで持続する。こうして権威主義国家は、権威主義家族内に巨大な利益を育てる。つまり家族とは、国家の構造とイデオロギーの原

^{*68} ウィルヘルム・ライヒ『ファシズムと大衆心理』、平田武靖訳、上巻、せりか書房、p.59。

因なのである。^{*69}

ライヒは家族関係に内在する対立を「国家権威の執行機関である両親」とこれに反抗する若者という構図で描いている。^{*70}ライヒは、ナチスの青年組織のような反動的な集団へと組織されるのか、あるいは情動がスポーツなどの非政治的なレジャーへと組織化されるのか、それともプロレタリアの解放運動に組織されるのか、つまり若者の自我が同一化と恋着によって方向づけられるとしても、その方向は相互に対立する集団の間の選択としてあらわれるとみている。ライヒが言うように、既存の権威に対する若者の反抗は、客観的な階級によって一義的には決まらず、労働者階級の若者だから左翼の運動の担い手へと向うはずだという仮定を置くことができるほど単純な構造にはない。若者達が「自分自身の生活を把握し、この生活を自分自身の意志にしたがって形成する」という理想を目的意識的に追求するという運動の構築が必要になる。そのためには、指導者への無条件の服従や国益のために命を捧げるといった権威主義と愛国主義を拒否すること、つまり支配的な組織や指導者への同一化と恋着からの解放を目指す運動が必要になる。これは、集団心理の核心をなすこれらの条件から一旦リビードを引き上げ、自我を客観的な階級構造に沿って再建することであり、そのためには支配的なイデオロギーやまやかしの神話によって自らの内面に形成された超自我、つまり、オイディプス・コンプレクスによって生育期に親との関係を通じて内面に組み込まれて権力の手先となった性道德の規範をなす自我の一部を権力から引き剥がさなければならない。「社会革命を発展させることができるのは、青年男女の諸必要と諸矛盾だけからである。これらの必要と矛盾の中心に位置しているのは、青年男女の性生活という巨大な問題である」^{*71} こうしてライヒは Sex-Pol の運動を立ち上げた。

^{*69} ライヒ、前掲書、p.68。

^{*70} ウィルヘルム・ライヒ『階級意識とは何か』、久野収訳、三一新書、p.44。

^{*71} ライヒ、前掲書、p.51。

資本主義が、市場を支配する資本と、近代国民国家による統治機構という二つの構造を通じて制度としての再生産を維持しようとするときに、人間それ自体の再生産の基本を資本も国家も直接みずからの組織においては担うことはできない。ライヒの上述のような観点、そしてまたフロイトが指摘する個人の性格形成に与える幼児期の性的リビードの構造形成にとって重要な時期を家族に委ねざるをえず、また資本にとっても国家にとっても直接の制御の及ばない場所として抱えこまなければならない。家族関係とその場所そのものが資本主義の制度的な限界を構成し、制度のリスクでもあるからこそ、家父長制によるエディプスコンプレクスを通じた性道德規範の形成は、権威への従属の性格構造を形成する上で不可欠の条件をなす。ただし、私は、権威に従属する性格は性道德の形成と密接に関わるが、だからといってエディプスコンプレクスを必須の条件とするというわけではないと考えている。規範と禁忌は、それぞれの社会に受容されている自由、平等、権利に関する理念がどのように実体化されているのかとの相関関係のなかで、虚構としての文化や民族の伝統なども動員されながら、結果として既存の権威を支える枠組のなかに収まるように設計される。エディプスコンプレクスはいくつかある選択肢のうちの一つにすぎない。

家族を資本主義が家父長制的で権威主義的なものとして制度化するという場合も、人間の性格構造の形成に対しては制度を通じた形式的な包摂しかなしえなかった。親に権威主義的な性格形成のための子どもの躰を委ねる以外になかった。これを学校教育が側面から補完し、年齢が上がるにつれて子どもの社会性の醸成のなかで権威主義的な性格を与える外形的な力を行使できるにすぎないともいえた。特に、学校教育は子どもの性的な欲動のありかたを直接制御するためのノウハウをもっていない。いわゆる禁欲的な教育を間接的にほどこすのが精一杯ということになる。純潔教育はその典型だが、性的欲動はこうした抑圧を容易に回避して学校文化や学校の秩序から逸脱するサブカルチャーのなかで性的な関係の現実を子どもたちは習得する。子どもたちもま

た権威主義的で家父長制的な性の秩序を模倣することになる。こうした模倣が可能になるのは、そもそもが、学齢期以前に家族が子どもに対してもつ親と子の関係のなかの性的抑圧の構造によるリビードの配置、あるいは超自我の分化の芽生えである。ライヒはつぎのように述べている。

#+BEGINQUOTE 児童における自然な性欲、ことに性器性欲の抑圧は、権威主義の意味で、児童に、不安、内気、従順、権威についての恐怖、『よしとされる行為』、『適応の仕方』を教える。このような抑圧が、権威に反抗しようとする力を麻痺させるのは、いかなる反抗も、権威に挑戦に不安をもたさずにはいないからである。抑圧は、児童における性的好奇心や性的施行の制止により、思考や批判能力の一般的制止を招来する。要するに性的抑圧の目標は、権威主義的秩序の維持にあり、あらゆる貧困と退化の源泉であるにもかかわらず、抑圧に甘んずる人間をつくることにある。まず児童は、権威主義的な国家構造の縮図である家族に適応しなければならない。このことがのちに、普遍的な権威主義的支配体制にかれを隷属させる原因となる。権威主義的な支配構造の形成は、性的な欲求実現の禁止と性的不安で固定される場合に可能となる。^{*72}

ドゥルーズ＝ガタリはライヒについて「欲望と社会野との関係という問題を最初に提起したひと」であり、また「唯物論的精神医学の真の創立者」として高く評価する一方で「欲望の生産の概念を十分に形成していなかったので、経済的下部構造そのものの中に欲望が介入すること、また社会的生産の中に欲動が介入することを規定するまでには至らなかった」^{*73}と指摘している。ドゥルーズ＝ガタリはライヒの問題意識を継承した稀有な立場をとったことは強調しておかなければならない。ライヒが欲望の生産に内在する資本主義批判を展開できなかったのは、マルクスが資本主義批判を商品の使用価値批判として、＜労働力＞再生産過程に踏み込んで展開す

るところまで至らなかったことに、その理論的淵源がある。ドゥルーズ＝ガタリの『アンチ・オイディプス』は、この欠落を埋めるべくして書かれたものだという点を抜きにして彼らの資本主義批判を論じることはいかなるだろう。他方で、私は、再度マルクスの商品論における使用価値を再構成するところに立ち戻ってライヒの問題提起を CTC による支配的構造に繋げたいと考えてきた。ドゥルーズ＝ガタリや精神分析、精神医学が資本主義に果してきた役割についてはいずれ論じるべきときがくるだろうが、今は最低限、このことだけを指摘しておきたい。

4.4 プライバシーと集団心理

家族はプライバシー領域の中核をなす制度とみなされている。資本主義の支配的構造では個人のプライバシーよりも家族を優先する家父長制プライバシーが事実上のプライバシーのデファクトスタンダードとなってきた。プライバシーの領域は、国家の支配的構造から相対的に切り離された場所を意味していた。この場所が、国家の支配的構造からの自由でありえたのは、それが同時に家父長制の支配下に置くことによって、総体としての権力支配の分業が成り立つ仕組みになっていた、この意味で、非国家的な領域であっても家族の領域にある空間は自由とは言い難い。逆に、家父長制の内部の抑圧からみると、あたかも資本が支配する市場や国家が管理する公共空間は自由に見えることになる。こうして近代社会は、決してどこにも実現しうる根拠など存在しない自由を常に、「隣の芝生」のように示すことによって、人々の自由への欲求を翻弄してきた。

性的な欲望とその発現のありかたは、近代社会の個人の権利とされてきたプライバシーの権利が実際には家父長制家族のプライバシーでしかないという特徴と密接に関わる。自分の内面にある欲望が社会の道徳とどのように関わるのかを、子どもの時代に親などから学ぶ。フロイトの理論を前提にすれば、口唇、肛門、性器性欲の多型性が性器性欲へと収斂するように促されること、親との間に形成される近親相姦の欲望が抑圧されて思春期に他者への欲望へと向かうこと、これらは、社会が要求する性道徳の基本的な枠組に沿って後天的に子ども時代に学

^{*72} ライヒ、前掲書、p.69。

^{*73} ドゥルーズ＝ガタリ『アンチ・オイディプス』、宇野邦一訳、河出文庫、上巻、p.227-8。また同書、下巻、第四章第三節「精神分析と資本主義」も参照。

習することを通じて超自我として内面化される。しかし、同時に、この性道徳規範から逸脱した欲望は抑圧されるとはいえこれを消滅させる社会システムは存在せず、ことあるごとに超自我の検閲をすりぬけて意識化される。フロイトはこのすりぬけを、夢や言いまちがい、冗談や洒落の類まで、様々な状況のなかにも見出せるとしたわけだが、同時に、人々にとって重要なことは、この内面に抱えた道徳規範からの逸脱を解放する空間としてのひとりだけの場所、誰からも干渉されない場所が必要だった。プライバシーの権利の本質にあるのは、社会が道徳規範とりわけ性道徳の規範として人々の押しつける枠に対して、ここから相対的に自由な空間を担保することを通じて、逆説的なはなしだが、超自我の検閲を許容し、近代の個人は権威主義的な支配を耐えることができるようになる。問題は、そうであっても、とくに子どもや若者にとって、家族の空間が文字通りの意味での監視の目にさらされない自由な空間であるわけではない、というところにある。一人前の大人ではないことを理由にして親は子どもを監視し、権力もまた親による未成年の子どもへの監督を義務づける（下請けに出す）わけだが、この監視の空間は、公権力からするとプライベートな空間であり、親が全権を握る空間でもあるとされてきた。だからこそ、権力にとって家族の戦略は重要なプライバシー領域への支配を左右するものになる。家族関係を通じて、子どもたちが生育の過程で学ぶのは、同一化と恋着の情動をどのように発動するか、誰に同一化し、誰に恋着し、自我を誰から引き受け、誰に対してなら自我を放棄してもいいのか、こういった一連の心的装置の作動のありかたを身に付けることになる。

フロイトの議論を踏まえれば、性的欲望の身体的心理的な多型性と向き合い、そのあからさまで社会的には不道徳とされる欲望を肯定することが可能な場所こそがプライバシーが保護すべき場所の核心にあるものだ。ライヒが性的抑圧が権威主義秩序の維持にあることを指摘する場合、性的抑圧のメカニズムは彼が考えていたよりも巧妙だったのだ。プライバシーの空間という性的抑圧の調整構造を通じて、

不安、内気、従順、権威への恐怖、よしとされる行為や適応の仕方の学習が、文字通りの抑圧として感じられない構造をつくることになる。ある状況のなかでは許される不道徳があり、これが実は権威主義や道徳を強化する。

しかし、家族だけがこうしたプライバシーの空間であり、かつ権威主義的な心理の再生産の場であるわけではない。フロイトが「文化」の文脈で論じた事柄の多くが多かれ少なかれ、こうした性的欲動と社会の道徳規範との摩擦のなかにある。

たとえば、ヒトラーが傾倒したワグナーのなかには典型的な性規範からの逸脱への加担がある。『ニーベルングの指輪』の登場人物たちは、近親相姦や不貞ともいえる関係を取りむすぶ。つまり近代社会の契約や規範よりも「愛」を上位に置くような現実原則敗北の美学が描かれる。この登場人物の振舞いをポルノ映画に仕立てるとかなりハードな「変態家族」の物語になること請け合いだが、むしろ、ワグナーは左翼の知識人（現代でいえばバディウやジジェクか）を含めて、その物語が聴衆に踏ませる踏み絵、近親相姦の愛（ジークムントとジークリンデの双子の兄妹、彼らの間にジークフリートが生まれる）をとるか、それとも法の掟をとるか、という二者択一を前にして、ほとんど例外なく近親相姦の愛をとるのだ。掟破りはこれだけでなはない。神ヴォータンは妻がありながら、知恵の神エルダ（エルダもまた夫がいる）などの女神たち、人間の女性などとも関係をもつ。ワグナーが題材としたゲルマン神話が形成されたのは10世紀前後といわれているが、ほぼ同じ頃日本では『源氏物語』が書かれる。この物語もまた、光源氏が自らの義母、つまり皇后でもある藤壺と関係し子どもまでもうけるという天皇家をめぐる近親相姦が重要なモチーフになっている。あるいは、マルセル・ブルーストが『失われた時をもとめて』のひとつのモチーフとした母親への性欲動や同性愛（（と私は解釈するが、あまり主流の解釈ではないかもしれない）が、19世紀末から20世紀の貴族やブルジョアの間で、情報の秘匿と共有の鍵となるプライバシーとしてどのように構

成されていたのかをみてる上で参考になる。^{*74}

『指輪』は法・契約を超越する存在にあからさまに加担する物語だ。これが許容されるのは神話であってリアルな現代の物語ではないからなのだが、ワーグナーが19世紀の作家でありながら、ゲルマンの神話に題材を求めたその動機は、彼が生きた時代のなかにこそその答えがあるはずだということが忘れられがちになる。聴衆による作品への同一化あるいは恋着がもたらす効果がこれだ。劇場という空間やそこで展開される物語がもたらす集団心理の効果は、規範からの逸脱の物語を神話として表現することによって、この逸脱が時代を超越する人間の欲望のありかたをあたかも表現しているかのようにみなされ、そこに法や契約を超越する普遍的な運命が存在するような錯覚を集団的に形成する。これは伝統を背景として成り立つ文化に共通する集団心理形成の特徴でもある。エディプス・コンプレクスもそうだが、資本主義の下での家父長制の性規範が人々の無意識へと抑圧した欲動が文化的な虚構の世界において欲動の向かう対象をずらす形で無意識からの召喚を促すことで支配的な文化が権威主義と共謀する。

エンゲルスは『国家、私有財産および国家の起源』の近親相姦に言及した箇所に応じたような注を付けている。

マルクスは、1882年春のある手紙のなかで、ヴァーグナーの『ニーベルンゲン』の台本に見られる原始時代のまったくの偽造について、非常に激しいことばで意見を述べている。『兄が妹を花嫁として抱くなどとは、いままでに聞いたことがあるか？』まったく近代ふうに分人たちの情事にちょっとした近親相姦で風味を添えているヴァーグナーのこの『好色な神々』にたいして、マルクスは次のように答えている。『原始時代には妹は妻であった。そして、それが慣習にかなっていた』――(第四版注)^{*75}

^{*74} フェリックス・ガタリ『機械状無意識 スキゾ分析』、高岡幸一訳、法政大学出版局も参照。

^{*75} エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』、全集

実はこの注はまだ続くのだが、マルクスもエンゲルスも見逃したのは、なぜ『指輪』のような物語が19世紀に書かれ、多くの聴衆を集めたのか、ということだ。この物語は、太古の神々の世界を舞台にしてはいても、同時代の社会の欲望の構図の物語として理解しなければならない。これを律儀に人類学の考証の世界に引き寄せてしまうと、19世紀のロマン主義に隠された性と権威主義を見落とすと思う。

私にとって興味深いのは、日常生活の現実の場面であれば決して許されないであろう規律違反が美しい愛の物語として賞賛されるという現実と虚構の間にある矛盾を、鑑賞者のほとんど誰もが気にもしていないか、あるいは芸術の美学によって一時的に規範を逸脱する快楽に浸ることを誰もが暗黙のうちに肯定していることだ。しかも、近親相姦の肯定という一見すると深刻な事柄を肯定的に受容させるところに物語の力がある。物語は、資本主義的家父長制の性規範からの逸脱を真に受けることなくやりすごすしながら、支配的な性規範の逸脱を現実の事柄としては否定するという二重基準を通じた欲動の弁証法になっている。虚構の世界への同一化と恋着がたくみに無意識の欲動の快原則を飼い馴らす一連の過程になって、現実の性規範との対立が文化の枠組のなかで止揚される。文化的な虚構におけるその逸脱が現実の家父長制家族の規範と表面的な対立と矛盾をみせつつも実際には、この規範からの逸脱が虚構のなかで昇華されるように仕組まれている。観客たちは、現実の社会におけるタブーの規範を実際に破ることはないばかりか、社会の規範を守るべき立場の者たちもまた率先してこの近親相姦の愛の物語に陶醉する。劇場という公共空間のなかにあっても、聴衆は自らの性の規範を逸脱する快楽と愛の世界を堪能できるのは、そこには心理的なプライバシーの空間を構築できるような人格の構造があるからだ。もし、そうだとしたら、いったい、道徳という問題はどのようなのだろうか？

ここには、イデオロギーの違いがもたらす集団心理とは異なる別の集団心理が作用している。ワーグ

ナー主義者がヒトラー主義者であるという等式は成り立たず、むしろ多くのワグナー主義者たちは、ヒトラーがワグナーに傾倒したことからいかにしてワグナーを救い出すことができるか、という立場に立つことが少くない。ワグナーの反ユダヤ主義がその楽劇や著作から明らかであったとしても、感性が理性的な判断に容易には従おうとはしない。同一化と恋着は重層的な構造をもって、人間関係、集団相互の関係のなかで、理性的な判断を凌駕して作用することが決して少くない。だからこそ、権力は、この情動を組織し動員することによって、批判的な理論の攻撃を無化して、非合理的な行為を正当化しようとする。権力に抗う側もまた、この同じ誘惑のなかで権力のこの非合理と同じ手法で集団心理を構築しようとする罠に陥るとき、革命は悲劇となる。ライヒが直面したのはこの問題だった。

同一化と恋着と集団心理の問題の核心が家族制度と不可分であるところから生まれるこうした問題が、プライバシーとその権利をめぐる問題と密接に関わることはこれまで議論されてはこなかった。無意識のなかに抑圧された欲動がプライベートな場所で解除されるのは、睡眠中の夢にその一端が表出しているように、物理的な空間が重要であるだけでなく、たとえ近代の個人生活のなかで普及してきたプライバシー空間が存在しない長い人類の歴史のなかにあっても、人々は、他者によっては覗くことができない私的な場所を心的なメカニズムのなかに確保することによって、超自我や現実原則の抑圧を調整してきたのではないか。近代社会は、更に、私的な空間（これは土地の私的所有制度、つまり土地の商品化なしには成立しない）が確保されることによって、性をめぐる欲動が発動される構造が、現実原則と快原則の二重構造の矛盾を制度化するように、心的装置と客観的な制度の両方が構築されてきた。プライバシーの権利として主張されてきたことのなかには、性的欲動を構成する具体的な人間関係の日常的な振舞いが、直接支配的構造の監視の外部にありながら、しかし、家父長制を通じた大人たちによる監視——特殊資本主義的な近親相姦の抑圧と、これに伴う特殊歴史的な無意識の形成——にさらされる

構造が構築されたのである。ここでいう「監視」は刑務所のようなものではない。文字通りの内面の欲動として外部に直接露出することのない欲望から家族内部のプライバシー空間のなかで発現される欲望まで、社会の道徳的法的な規範からの逸脱が制度的に可能でありつつそれが社会全体の規範構造を侵犯しないような歯止め、つまり、個人の内面に抑圧しつつもひそかに発現可能な環境と個人の限られた閉鎖的な空間において他者の干渉が排除された環境がプライバシーの権利の前提をなす。

4.5 プライバシー、CTC、SNS

この「プライバシー」の主観的・客観的な環境は、20世紀以降、コミュニケーション・テクノロジー（電話からインターネットへ）と精神分析や精神医学を通じて、徐々に脆弱になってきた。私的な言動が外部へと漏出する回路が形成されるにつれて私的な言動や内面の欲動がそのままメッセージとして外部に漏出する可能性が高まり、社会規範や道徳、法と抵触するようになる。この漏出の回路は、コンピュータ・コミュニケーションによって形成される非知覚過程によるデータ化されたプライバシーをめぐるフィードバックを通じて「私」の意識と社会との自己調整的な組み換えを含む。プライバシー領域において例外的に開放されていた欲動—その多くは直接・間接に性的な規範を逸脱することによってこそ発動される欲動—もまた漏出することになる。ある種のワグナー効果とでもいえるような、情動による社会的な契約や理念からの超越現象が様々な形で表出する。いわゆる SNS におけるヘイトスピーチや誹謗、フェイクニュースなどと、権力自らが法の支配を逸脱しうる力を行使できるところにこそ権力の権力たる正統性があるのだというカール・シュミットが指摘したような集団的な心理の権力的表現とは、ともに資本主義社会を構成する集団としての人間をめぐる本質的な矛盾の二つの現れである。監視社会の問題は、個人であれ集団であれ、無意識をめぐるポリティクス、権力作用がテクノロジーや資本蓄積様式を通じて社会を構成する人々を支配的社会に同一化と恋着によって包摂する問題なのだ。

死やネクロファラスな欲望や不道徳とされる性的

な欲望が個人の内面に封印しさえすれば資本主義の人権や自由の建前が維持できるといった二重基準を、コンピュータ・テクノロジーが破壊してしまった。プライバシーの権利によって監視社会を批判する観点は限界があることはこれまでも指摘されてきたが、プライバシーのシールドを剥ぎ取られた資本主義的人間の内面にうずまく差別、偏見、憎悪やあるべきではないとされる性的な欲望やフェティシズムをどうすべきなのか。資本主義はその答えをもつことができないのは当然としても、反資本主義からコミュニズムを展望しようという私もまた、まだその答えを出しあぐねている。私もまた、言葉にしないという道德律を教育することがせいぜいであり、法による処罰が次の手段となるといった程度のことしかできないように感じている。しかし、権力者たちは、この近代のプライバシーの権利に保護されてきた家父長制家族が生み出してきた悪魔を飼い馴らすことを具体的に考えはじめてるように思う。たとえば、ブレイン・コンピュータ・インターフェース (BCI) のような技術への関心が急速に高まっていることにこのことが表われている。人間の心理の内面への直接の介入である。私はこうした手法は失敗するだろうと思うが、むしろ脳科学をコンピュータ・サイエンスとして再構築しがっている政府や軍や研究者たちは、この方向をとることによって一気に監視テクノロジーの限界領域をほぼ無限大にまで拡張できると信じているように思う。

さて、本章冒頭で「非合理性の広大な領域がコンピューターに代表される現代の情報処理に基づく監視社会のイデオロギーと相反するとはいえない」と述べたが、この主張は本章の議論を通じて、どのように論証されたのだろうか。まとめを兼ねてふりかえりたい。

そもそも判断の合理性とか行為の合理性は CTC にとっては意味がない。もちろんアルゴリズムに支配されるコンピュータが $1+2=5$ という計算を正解とはしない一方で、世界を支配するディープステートが存在することを否定しない回答を返すことはありうる。人間の非合理性に基づく判断を機械が支配できるようにならない限り機械の勝利は完璧にはな

らない。このことを機械を駆使する支配者たちはよく知っている。機械が非合理的な設定や判断をアルゴリズムに組み込まれること (つまり人間が組み込むこと) はいくらでもありうるということだ。このことを踏まえて、次章では、話題を現代へと向けて論じることになる。