

# 市民科学通信

2021年8月号 (通算15号)

2021年8月26日 発行

発行: NGO 市民科学京都研究所

〒616-8012 京都市右京区谷口

垣ノ内町5-8

嵐電・龍安寺駅北東へ徒歩3分

事務局 E-mail : sigemo.nao@gmail.com

## — 目次 —

ハイエクにおける私人の復権 (I) . . . . .	竹内真澄 . . . . .	2
市民的連帯の「時空」 —探究ノート (1) — . . . . .	中村共一 . . . . .	12
全体主義への危惧 —暴力の可能性への疑問— . . . . .	宮崎 昭 . . . . .	17
大城立裕「カクテル・パーティー」の二人称「お前」 . . . . .	竹内真澄 . . . . .	21
性差別をめぐる交換様式 —Tさんへ— . . . . .	篠原三郎 . . . . .	22
点・評 密、その先へ . . . . .	宮崎 昭 . . . . .	24
トランスクリティカルな対抗運動—柄谷行人練習帳⑤— . . . . .	香椎五郎 . . . . .	25
コラム: 「至上命令」という用語 . . . . .	重本冬水 . . . . .	28



# ハイエクにおける〈私人〉の復権（Ⅰ）

竹内真澄

## はじめに

F. A. ハイエク（1899—1991）は、1970年代以降の、いわゆる新自由主義の提唱者である。ここで新自由主義とは、さしあたり、個人と企業と国家が世界規模で競争することを是とする教義としておきたい。新自由主義が誕生する経緯はだいたい以下のようなものである。

ハイエクは若いころはもともとフェビアン主義の立場に立っていた。つまり穏健な社会主義者であった。しかし1922年に、ミーゼス(1881-1973)の『社会主義』<sup>(1)</sup>を読んで衝撃をうけ、考えを変えたと言われる。だが、それだけではない。遡及はさらに続く。実はミーゼス自身ももとは社会主義者であって、カール・メンガー(1840-1921)の『経済学原理』に会うことによって自由主義者へ転向したのであった。また、メンガーが限界効用学派の論客になるについては、様々な潮流が影響をあたえているけれども、そのなかでH・スペンサー(1820-1903)の社会学の影響があったことを強調しておきたい。承知のように、スペンサーは市場の自発的協同を理想とする自由放任論者であり、市場のメカニズムの有効性を称揚することによって政府の守備範囲を徹底して限定することを生涯主張し続けた。

こうして見ると、スペンサー（1820-1903）→メンガー（1840—1921）→ミーゼス（1881—1973）→ハイエク（1899—1991）という、19世紀自由主義から20世紀新自由主義への系譜が得られる<sup>(2)</sup>。すでに晩年のスペンサーは、イギリス労働党をはじめとする社会主義勢力の登場と福祉国家化のもとで人気を失いつつあった。この苦境をスペンサーは再奴隷制化と呼んで糾弾したが、19世紀末から20世紀初頭の巨大な潮流の台頭のなかでは理論上の孤立化を如何ともしがたかった。

その後1929年の大恐慌が起こると時代の雰囲気は自由主義の終焉が現実のものとなったと受け止めるようになった。そこでウォルター・リップマン、ミーゼス、ハイエクらは1938年にパリに集まって、自由主義を再定義するべく、いわゆる「ウォルター・リップマン会議」を開催した。ここで1929年以降の自由主義をネオ・リベラリズムと呼ぶことが決められたという。したがって、多くの人が誤解しているが、新自由主義は他称ではなく、新しい歴史認識を含む自称なのである。こうして新自由主義者は、当時ほとんど顧みられることがなかった歴史の周辺で時流に媚びることなく自由主義理論を刷新したのであって、ミーゼスとハイエクの不屈の精神には瞠目すべき異様な使命感さえ感じられる。

ハイエクの個人史にいますこしこだわると、1979年にイギリスのM・サッチャー（1925-2013）が首相就任演説で「これが我々の信じるものである」と取り出したのが、ハイエクの『自由の条件』1960であった。ハイエクはすでに1974年にノーベル経済学賞を受賞して、新自由主義の登場を世界に印象づけていたが、それだけでなく、時の政権にも重視されて、経済政策に大きな影

響を与えた。それはイギリスの国営企業を民営化し、炭鉱を閉山に追い込み、労働組合運動にたいする破壊的影響を与えるものであった。

サッチャー首相が紹介した『自由の条件』は世界中の新自由主義者が愛読する政治哲学の大著である。サッチャー首相はハイエクの哲学に準拠しながら、「強い英国」を取り戻すために、増税と規制、福祉国家に傾く社会主義的な政策を放棄し、減税、規制緩和、金融緩和、政府支出の削減を追求した<sup>(3)</sup>。

これは一言でいえば、民間活力の再生にあたったということができる。プライバタイゼーションとは、ハイエクの好む用語でいえば<私人>private people というものを復権させることを意味する<sup>(4)</sup>。そこで、本稿では、ハイエクの新自由主義を<私人>の復権と捉え、それがいかにして著作中で準備されてきたか、できるだけ理論と思想に内在して検討を加えようと思う。この場合、主として『隷属への道』『個人主義と経済秩序』および『自由の条件』を素材にしていることをお断りしておきたい。

## 1. ハイエクのファシズム論

ハイエクの名声を一般に膾炙したデビュー作は『隷属への道』1944年である<sup>(5)</sup>。そこでは、必ずしも真正面からファシズム論が展開されているわけではなく、あくまでもファシズムと社会主義の同根性が扱われる。しかし、この章では、ハイエクのファシズム論に絞って、何が明らかにされたかを検討しておきたい。というのは、1991年にソ連・東欧が崩壊するまでは、なおハイエクの社会主義論は検証されていなかったのだが、少なくともファシズム論については、ヒトラーが1945年5月に自決したときに完全にファシズムの命運が尽きたからだ。したがって、本書が人気を博した背景には、ハイエクのファシズム論があったと考えるのが妥当であろう。もうひとつ言えば、ハイエクの反ファシズムの思想と理論がどの程度まで状況を分析する力をもっていたかを確かめておきたいからである。もし、ファシズム論がただしく市場社会の正常性からの逸脱として説明できるのであれば、ハイエクの分析は成功したと言えるだろう。しかし、それが一種の類推や外在的なイデオロギー批判にすぎないのであれば、案外、ハイエクの反ファシズム論は理論的な骨格を十分もたないということになる。ハイエクがどの程度周到にファシズムを分析しているかは、ファシズム的独裁にたいする鋭敏なセンスにかかわる重要なポイントであると筆者はみる。

さてハイエクの議論において、集産主義 collectivism や計画社会 plan society というタームは、社会主義とファシズムの同根性を上位で括る一般的な意味をもっている。集産主義とは、では何か。ハイエクによれば「共産主義、ファシズム、そしてその他の様々な種類の集産主義は、社会の活動を振り向ける目標がどんな性質のものであるかについては、それぞれ意見を異にしている。だが、これらすべては、社会全体とその全資源を単一の目的へ向けて組織することを欲し、個人 Individuum それぞれの目的が至高とされる自主独立分野の存在を否定することにおいて、等しく自由主義や個人主義と一線を画している。簡単に言えば、すべての集産主義は、最近生まれた『全体主義』という言葉の真の意味において、全体主義的 totalitär なのである」<sup>(6)</sup>したがって、ハイエクのファシズム論は自由主義／集産主義という二項対立の一部なのである。すなわち、自由主義が貫かれているならば集産主義（ファシズム）はあり得ないという判断が含まれているのである。こうした理論上の背景をもとにして、たとえば、ナチスの有名なアウト・バーン

についてハイエクは「あのような道路に感激する理由はほとんどない」と論じている。というのもこの道路自体が「資源の誤った配分をこそ示している」というのが彼の評価であるからだ<sup>(7)</sup>。この議論は集産主義ないし計画社会を論じるひとつの事例としてとり挙げられており、ハイエクがこの上位概念を使ってファシズム批判を狙って立論しているらしいことが理解できる。

ところで、ハイエクは集産主義を計画社会とも言い換えているが、これらを批判する場合、社会が一国社会であることを自明視して扱っていることはあまり注意されていない。だが、ハイエクが明確にこう述べていることを忘れてはならない。「一国の経済問題を全般的に細かく経営するような場合に、国会が無能をさらけ出すということは広く認められていることになっている」<sup>(8)</sup>。つまり、ハイエクは、市場と議会制民主主義という一国的な制度を前提とし、そこから、なんらかの集産主義（計画社会）へ移行する場合に、既存の国会は、第一に合意を形成するよう強制されるが、しかも、第二にこの合意同士が調整されて統一的な計画に仕上げられうるという保証はどこにもない、という。こうした二つの次元の間のギャップに欠陥があると考えている。これらの合意を調整し、優先順位をつけ、統一計画にまでもっていくことは実は至難のわざである。「一つの経済計画を作ることは、対立したり優先を競ったりする様々な目的、つまり多数な人びとの多数なニーズの中から、どれかを選ぶということを必ず含んでいる。このことこそ、経済問題の本質的な点なのである。だが、それらの目的のうちどれとどれが対立するのか、どれかを実現するためにはどれかが犠牲にされざるをえないのか、つまりは、どの目的とどの目的が請託しなければならない選択肢となるのか、ということは、すべての事実を知っている人間にしか可能ではない。そしてそれを知っているいわば専門家が、多様な目的のうちどの目的が優先されるべきかを決定する位置につくことになる。そのことは不可避免的に、彼らの選好尺度を、計画されるべき社会に押しつけることになるのである。」<sup>(9)</sup>

これは、一般に集産主義（計画社会）の圧政への傾向を指摘した箇所である。したがってファシズムの生成を含んでいる。たしかに、ファシズムにおいては、国会焼き討ち事件などに象徴される議会軽視と、労働組合をはじめ多くの中間集団への弾圧とともにナチス党への権限集中が行われた。それはなぜかという点、ファシズムはおよそヒトラーとナチ党の選好尺度を一切の民主的意識形成から遮断して、社会に党の意思を押しつけるからである。ハイエクによれば「経済活動の統制は、相互調整を必要とする利害関係があまりにも多様であるため、民主主義的な議会ではそれについての真の合意は達せられないのである」<sup>(10)</sup>。だから、もしも、多様な利害調整を市場メカニズムにゆだねることを拒否し、競争システムを廃止し、もっぱら権力による統制を求めるならば、ただちに議会は余計なものになる。専門家と独裁者は自己の選好を社会に押しつけざるをえず、これにたいして世論と野党が反対すれば、計画社会を守るために様々な弾圧が加えられることになる。およそこのようにハイエクは分析しているのだと言えるだろう。

経済における独裁者を求める熱望は、計画社会へ向けての動きの特徴的な第一段階である。「ドイツでは、ヒットラーが権力の座につく以前にすでに、このような動きはもっと先まで進んでいた。1933年以前の数年に、ドイツは事実上独裁政治に統治されるのがふさわしい段階に達していたということを思い出すのは、重要なことである。当時すでに誰もが、しばらくのうちに民主主義は破壊しつくされるだろうし、ブリューニングのような真の民主主義者たちがシュライヒャーやフォン・パペン以上の民主的な政治を行うことはもはや不可能だ、と確信していたのだ。ヒットラーは民主主義を破壊する必要はなかった。彼は単に民主主義の衰退に乗っただけであり、うまく要所をついて、好かれこそしなくとも、彼こそ問題を解決できる唯一の強力な人間である

ように大衆に思わせ、その支持を獲得したのだった」<sup>(11)</sup>。このようにハイエクが主張する場合、むろん、民主主義は自由主義によってのみ成り立つという議論が前提されている。

ハイエクは、現代のハーバーマスのような合意主義者に対抗するかのように言う。「自由主義の教義の最大の貢献は、合意Übereinstimmungが必要とされる主題の範囲を、自由な人間が構成する社会（資本主義・竹内）でも合意が存在しているような部分にだけ限定した、ということである」<sup>(12)</sup>。

合意の範囲が小さければ小さいほど市場メカニズムは大きくなり、反対に、市場メカニズムが小さく制限されてくるならば、合意の範囲が大きくなる。したがってハイエクの立場からすれば合意の範囲はできるだけ限定されたものでなければならない。というのも、ハイエクの眼には諸利害や関心が多元的に分散した自由社会では、合意というものはなかなか成り立ちがたいものであり、諸利害とともに価値や理想も原理的には市場メカニズムによって調整されるものであるからだ。したがってハイエクはこう言う。

「このごろよく言われるのは、民主主義は『資本主義』と相入れないだろう、ということである。だが、『資本主義』が私的所有の自由な行使に基づいた競争体制を意味するのなら、そのような意味でのみ、民主主義は可能になることを理解することこそ、はるかに重要なことである。集産主義の教義によって経済体制が支配されれば、民主主義は自己崩壊を避けることができないだろう」<sup>(13)</sup>。

ここには自由主義（資本主義）が競争メカニズムによって合意をあらかじめ極小化できるはずだと考える彼の信念が如実に表れている。すなわちハイエクにとって、合意を通じて権力を動かすことが民主主義ではなくて、ぎゃくに、合意を一定の範囲以下に限定すること、もっといえば合意の範囲を最小限に狭めて、合意以外の部分を競争に置き換えることこそが民主主義成立の条件なのである。

以上によって、一般的に集産主義（計画社会）がなぜ民主主義と相反すると考えられるのか、ハイエクの考え方を見てきた。しかしここまでにお説明は、まだ自由主義／集産主義という一般論の次元での説明でしかない。

問題なのは、なぜドイツでファシズムが成立したのか、という点である。この点についてハイエクは1914年以降の状況を念頭におきながら、主として思想史的な観点から説明を加えている。第12章「ナチズムの基礎としての社会主義」で、ハイエクは、一方で集産主義（ファシズム）を過半数の国民に支持させた勢力は広義の社会主義の勢力であったこと、また他方でドイツに強力なブルジョア階級が存在していなかったことが、集産主義の権力化を助けたとしている。ハイエクは共産党系の学者のことは棚上げして、ヴェルナー・ゾンバルト（1863—1941）のような社会主義者がナチスの準備をしたのだと論じ、とりわけ社会民主党系の理論家ヨハン・プレング（1874—1963）の民族共同体論が国家と経済生活の新しい統合を鼓舞したことをとりあげている。

私なりの言葉で再構成すると、ワイマール共和国を支えた二つの勢力、一方では社会民主党、他方では共和主義者たちは、ヴェルサイユ体制と世界恐慌がもたらす国難に対処しきれなくなり、国家共同体に救済を求めていった。この過程を、ハイエクは社会主義者の民族共同体 Volksgemeinschaft 論への接近という痕跡から、読み取ったのである。むろん、この民族共同体

概念は、ナチスが後になって大いに利用したものであったが、それが一部のマルクス主義者から出てきたということにハイエクは注意をうながすのである。

ハイエクによれば、社会民主党が期待する国家主義化を、べつのかたちで引き継いだのがオズヴァルト・シュペングラ（1880-1936）であった。シュペングラは『西洋の没落』1922の著者であるが、『プロイセン主義と社会主義』1920のなかで英国の競争体制とプロイセンの経済管理を対比し、後者が英仏の自由主義や民主主義に対抗するものと位置づけた。こうしてシュペングラに代表されるような「第一次大戦でドイツを敗北させた自由主義を含む、あらゆる種類の自由主義と闘っていかねばならないという見解は、ドイツで、社会主義者と保守主義者とを共同戦線へと団結させた共通の考え方であった」とする<sup>(14)</sup>。

ここでハイエクは、シュペングラがプロイセンには「どんなく私人>（民間人Privatleute）も存在することがなかった」と論じている箇所<sup>(15)</sup>を引用しているが、『隷属への道』のみならず『自由の条件』でもハイエクが使っているく私人>概念は、彼の著作の基礎概念である。ハイエクは集産主義に対する判断基準をつねにく私人>Privatleuteの自由の立場に置いている。先にあげた「強力なブルジョア階級がドイツには存在していなかった」という発言もこのことと通底しているのである。

したがってハイエクは、ドイツにおけるく私人>の脆弱さ、すなわち強力なブルジョアジーが存在しなかったことが国家共同体に依存する傾向を生み出した、とする。また、『自由の条件』における一節を引くならば、「ドイツでは、自由主義の勝利から社会主義あるいは一種の福祉国家への転回までの期間が、ほかのどの国よりも短かった」という（第16章1、s. 319, ©142頁）。このことがナチス台頭の前史を説明するものだと彼は言いたいのである。

では以上のようなハイエクのファシズム論は、どういう理論的特徴をもつのであろうか。

まず第一に、それは典型的な近代化の遅れとしてのファシズムという理論である。もし、正常な軌道でドイツの近代化が遂行され、く私人>が誕生し、強力なブルジョアジーが成立していたならば、自由主義が咲き誇り、市場メカニズムにたいする信頼は圧倒的に強かったはずであり、ファシズムが台頭することはなかったか、それはかなり抑え込まれたであろうとハイエクが考えていることは明白である。

第二に、この近代化の遅れという観点とは部分的に相反するかもしれないが、社会主義勢力、とりわけドイツにおける社会民主党やその他の民族共同体論が、様々な形で国家の介入の必要という議論を持ち込み、このことがファシズム登場の露払いとなったという理解である。

理論的に考えると、近代化の遅れゆえの国家介入と近代化が生み出す問題への対処としての国家介入は、それぞれ別のものであるから、概念的に区別される必要があるけれども、ハイエクはそれを意に介しておらず、どちらであろうとく私人>の自律を破壊するものとして位置づけている。

ハイエクのファシズム論を貫くこうした理論的特徴は、たとえばフランクフルト学派やポランニーのファシズム論と比べれば、まったく一目瞭然となろう。なぜなら、Th・アドルノとM・ホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』1944は、近代化に本質的に含まれる自然支配がファシズムをもたらすと考え、またK・ポランニーは自己調整的市場の行き詰まりがファシズムの根源にあると考えるから、近代化の遅れがファシズムにつながるという発想は退けられているからである<sup>(16)</sup>。

くわえて、フランクフルト学派やポランニーの場合国家介入は資本主義の高度化ゆえにもたらされるのであって、ファシズムのような権威主義的国家はまさしく資本の支配の形態転換において起こるものなのであった<sup>(17)</sup>。いま、いずれの理論がより高い有効性を持つかは問わないとしても、ハイエクの視座からは、〈私人〉と自由主義の擁護がファシズム克服の処方箋として打ち出されることは明らかであろう。

ハイエクは、このようにして反ファシズムの戦闘的理論家として、断固として〈私人〉の自由主義を擁護するという分析を理論的に打ち出し、その後一層それを精緻化していったのである。

## 2. 『隷属への道』の歴史認識

だが、ハイエクがファシズム論を展開したとしても、彼の正面の論敵がそれにもまして社会主義であったことは争えない。『隷属への道』第2章「偉大なユートピア」でハイエクは、自由主義と社会主義（集産主義）を対置している。ハイエクによれば、がらん自由主義にたいする批判として出現したはずの社会主義が、こんどは自由の旗印として人びとに広く受け入れられるようになってしまった。社会主義の掲げる「新しい自由」とは、必要を満たすだけの体制から自由の体制への飛躍的な前進をもたらすことになるという約束であった。

ここで自由の意味は巧みに変更させられた。すなわち、圧政からの自由、他者のどんな恣意的な圧力からもあらゆる個人が自由でなければならぬという意味の自由の概念（自由主義的自由）は、社会主義によって「客観的必然性という言葉で表現されるような、とても逃れえないと思われてきたすべての障害から人々を自由にし、すべての人々の選択の範囲を制限してきた環境的な諸条件による制約からも人々を解放することを約束するもの」<sup>(18)</sup>へ変えられたという。

ハイエクによれば自由と新しい自由は「二つのグループの間でまったく異なった意味でつかわれているというのに、この決定的な違いに気づく人はほとんどいなかったし、ましてこの二つの異なる自由を理論的に本当に結びつけることができるかを、真剣に考えようとした人も皆無に近かった」<sup>(19)</sup>という。

しかし、実際には社会主義がやることは「富の平等な分配」にすぎない。それゆえに、社会主義の「自由への道」という約束は実は「隷属への大いなる道」でしかなかった<sup>(20)</sup>。なぜなら、分配は市場メカニズムによるのではなく、国家に依存することに帰着するのであるから、圧政からの自由を根拠づける〈私人〉の自由（とりわけ取得の自由）を奪うのである。

民主主義的社会主義という数世代にわたって君臨している「偉大なユートピア」は実現不可能なものであり、まったく異様な結果をもたらすものでしかない。ハイエクによれば、自由主義を最初に殺したものは社会主義であって、死に絶えた自由主義のうえに権力を奪取したものはこそはファシズムであった。ここから、彼の反ファシズムの闘争が原理的に反社会主義の闘争となるべき理由が明らかになるわけである。

では圧政からの自由という本質によって擁護されるものはいったい何であろうか。ハイエクは言う。

自由企業の体制は、必然的に私有財産と（必ずしも同じ重要性ではないかもしれないが）相続財産に立脚しているため、それらが作り出す機会には差があり、あらかじめ機会の不平等が存在する<sup>(21)</sup>



確かに競争社会では、貧しい人に開かれている機会は、富裕な人のそれよりきわめて限られている。しかしそれでも彼らが、異なった形態の社会でもっと多くの物質的安楽を意のままにしている人より自由であることは、変わらず真実である。もちろん、競争のもとでは、貧乏な状態から人生を始めた人が富豪になる可能性は、遺産を相続した人がそうなる可能性よりはるかに少ないことも事実である。だが、その可能性は充分存在するし、より重要なことは、競争体制こそ、権力者の好意によってでなく、ひとえに自分の努力や運によってそれを可能にさえ、また誰かがそれを妨害しようとすることを禁じる、唯一の体制だということである<sup>(22)</sup>。

またハイエクは彼の思考の核心をおごそかにこうも述べている。

今日の世代が忘れ去ってしまっていることは、私有財産制は、財産を所有する者だけでなく、それを持たぬ者にとっても、最も重要な自由の保障であるということである。つまり、生産手段の管理が独立活動をする多数の人に分割されているからこそ、誰も人々の運命を左右する完全な権力を持ちえないし、人々はそれぞれ自分がどうやっていくかを決定することができる。もしあらゆる生産手段が一つの手にゆだねられるとするならば、——それが「社会」全体といった名目であろうが、あるいは独裁者であろうが——、その管理権を行使する者は、人々に対して完全な権力を振るうことになる<sup>(23)</sup>。

このような見解の持ち主としてハイエクは、自由社会／計画社会という対概念をつくっている。習慣や市場によって成り行きの社会が自由社会であり、あらかじめ設計図を描いてそれにもとづいて管理される社会が計画社会である。この範疇区分に従って、現にある社会はより自由社会的であるか、より計画社会的であるか判別される。資本主義は自由社会であり、社会主義は計画社会であることは言うまでもない。しかし、それならば福祉国家はどうか問題になるだろう。

今日において社会主義とは、もっぱら課税という手段を通じて広範囲な再配分を行うことを意味しており、また、福祉国家という制度のことを意味するようになってきている・・・この福祉国家という形態においては、本書で警告したような事態は、もっとゆっくりとした、間接的な、不完全な形でしか現れないだろう。けれども、事態が現れてくる過程はこの本で論じたこととまったく同じではないにしても、究極的な結果はここで警告したようなものになっていくだろうと、私は確信するものである<sup>(24)</sup>。

ハイエクの理論図式においては、自由社会／計画社会という二分法のうえにたって、福祉国家が計画社会の一種だというふうに分類される。たしかに、それは強弱の差があるので、ソ連とスウェーデンを同一視するわけではない。しかし、ハイエクは、福祉国家では計画社会のような事態が「ゆっくりと、間接的に、不完全な形で現れる」とするのである。それゆえに、自由社会であろうとすれば、計画社会との中間形態はありえず、徹底した自由企業体制を選ぶしかないのである。

### 3. 自由の定義

自由にとって、自由企業体制、私的所有、競争社会は不可分の社会的条件である。したがって、



これらの条件を何らかの形で規制しようとする社会主義、ファシズムは同根であり、福祉国家は全体主義をただマイルドにしたものであるにすぎない。これがハイエクの思想の根幹にあるものだ。

では自由とは何であるのか。『自由の条件』でハイエクは述べている。自由とは「ある人が他人の恣意的な意志による強制に服していない状態」<sup>(25)</sup>のことである。すなわち、ハイエクの場合、自由とは、～からの自由という体裁をとる。

では強制とは何か。「強制 Zwang とは、ある人の環境または事情が他人によって支配されていて、その結果、より大きな災いを避けるために、その人が自分自身の首尾一貫した計画 plan にしたがうのでなくて、他人の目的に奉仕するように行動を強いられることをいう」<sup>(26)</sup>

自由／強制は対語であり、これは<私人>private person／国家 Staat に対応している。ただしハイエクは強制を防ぐためには<私人>を超えた国家が有する「強制の脅威」にたよるしかないと述べており、ここがスペンサーのような19世紀の自由放任論が<私人>と<私人>の間の軋轢を見過ごしたのとは本質上違う点なのである。むしろ、「自由社会は強制を全面的に避けることができないという問題に対応するために国家に強制の独占権を与えた」とハイエクは言う。「国家のこの権力を<私人>による強制を防ぐことが必要である場合だけに限定しようと試みた。このことが可能であるのは、個別者 Einzelne のある既知の私的領域を他人の干渉にたいして国家が守ることと、これらの私的領域を限定することによるしかない」のである<sup>(27)</sup>。このようなく私人>の間の強制をふせぐために最小限の国家を請求するという論理は、19世紀末以降の自由主義の再編をハイエクが受け入れたことを意味しているのだが、それでも、この請求された国家は最小限のものでなくてはならないという意味で、自由主義の古典的な原則は維持されている。

すなわち、ハイエクにあっては、市民社会の<私人>の間には自由にたいする強制が起こるもの（たとえば権力を多く持つ<私人>とそうでない<私人>）と想定されており、<私人>間で起こる強制を上回るほどの国家による「強制の脅威」よって、「個別者の私的領域」の自由はかろうじて守られねばならないのである。こうした工夫によって、国家による強制は最小限におさえられ、できるだけ無害なものにされるというわけである。

では、ハイエクの自由概念、強制からの自由という消極的自由概念は成功したであろうか。私は、それは人間を<私人>と同一視する限り、もっとも首尾一貫していると評価するものである。おそらく17世紀のイギリス市民革命以降の自由主義の伝統の中で、ロック、スミスおよびバークは<私人>概念を基軸に自由主義の伝統を作った。そうだとすればハイエクの試みは、<私人>論を基礎にして全体主義（社会主義とファシズム）に戦闘的にたたかうことができる論理に鍛え上げられたのであって、後で論じるように法の支配を破壊するいかなる国家的計画にたいしても言論、出版、学問の自由を含む私的自由を擁護する準備ができていとみなすことはできよう。

しかし、それは人間=<私人>という限定のもとにおける評価にすぎない。自由主義はハイエク的な形態だけではない。たとえばK・マンハイム（1893～1947）は同じく自由主義者であり、ファシズムとソ連型社会主義の双方に反対する論者であった点では、意外にも政治的にはハイエクに近いが、彼はハイエクによって論敵と位置づけられていた。『隷属への道』においてハイエクはマンハイムを名指しして、「自由のための計画者」と呼んでいる。そのうえでマンハイムの言う「集団的自由」は「社会の構成員の自由ではなく、計画当局者が自分の気にいる様に社会を処理するための無制限な自由にはすぎないのだ」とし、「このような言葉の使い方は、自由と権力との混同」であると非難している。

マンハイムは1947年の時点で、ハイエクと正面から対抗する計画社会論者であった。「選択はもはや計画か自由放任かではなくて、何のための計画かとか、どんな種類の計画かということである」<sup>(28)</sup>このように論じたマンハイムは、ハイエクから見れば、悪しき計画社会を狙っ

たということになる。マンハイムはそれでも「われわれは、自由のための計画を提案する」と宣言し、「自由放任主義や全体主義的画一化をこえた社会の姿」を希求した。マンハイムのような学者<sup>(29)</sup> さえハイエクによれば最終的には全体主義者と同類なのである。

では、ハイエクが正しいのかそれともマンハイムが正しいのか。このことは現代自由主義の在り方を考えるうえでもっとも本質的な問題なのである。私としては、あれかこれかというよりも、両者を現代自由主義の二つの形態と捉える方が生産的であると思う。また、そう考えることによってハイエクの特殊性が見えてくると考える。

## 注

- (1) Mises, L. von. 1922 *Gemeinschaftswirtschaft*, 岩倉竜也訳 2015 『社会主義』 きぬこ書店
- (2) 竹内真澄 2016 「『経済成長』の歴史的起源」 『桃山学院大学社会学論集』 第 49 巻第 2 号、106 頁。
- (3) 石塚雅彦訳 1993 『サッチャー回顧録 上下』 日本経済新聞社。
- (4) <私人>概念がホッブズのもとで歴史的に発見され、スミスにおいて民間人 private people, privatleute 概念となって完成したこと、また、この概念をハイエクが使っていることに本稿は注目する。竹内真澄 2021 「スミスにおける<私人>概念の完成」 『桃山学院大学経済経営論集』 第 63 巻第 1 号。
- (5) Hayek, F. A. 1944 *Weg zur Knechtschaft, Gesammelte Schriften in Deutscher Sprache*, Mohr Siebeck, 西山千明訳 1992 『隷属への道』 春秋社。
- (6) *Ibid.*, ss. 52-53, 訳 70 頁。
- (7) *Ibid.*, s. 50, 訳 66 頁。
- (8) *Ibid.*, s. 58, 訳 80 頁。
- (9) *Ibid.*, s. 59, 82 頁。
- (10) *Ibid.*, s. 59, 訳 82 頁。
- (11) *Ibid.*, s. 62, 訳 84 頁。ハインリッヒ・ブリューニング (1885—1970) はヴァイマル共和国末期の首相、シュライヒャー (1882-1934) は国防省から信任を得た職業軍人、フォン・パペン (1879-1969) はヴァイマル共和国末期のヒンデンブルク大統領の内閣の首相であった。
- (12) *Ibid.*, s. 64, 訳 87 頁。
- (13) *Ibid.*, ss. 63-64, 訳 87 頁。
- (14) *Ibid.*, s. 157, 訳 242 頁。
- (15) *Ibid.*, s. 156, 訳 240 頁。
- (16) Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., 1944, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer Verlag, 徳永恂訳 2007 『啓蒙の弁証法 哲学的断想』。Polanyi, K., 1944, *Great Transformation*, ポラニー、K. 野口健彦、栖原学訳 2009 『新訳 大転換 市場社会の形成と崩壊』 東洋経済新報社。
- (17) ホルクハイマー、M、清水多吉訳 『権威主義的国家』 紀伊國屋書店。ここでは十分に触れることはできないがハンナ・アレントの全体主義論ともハイエクは相いれないであろう。というのも、アレントは、階級社会によってかろうじて繋ぎ止められていた人々が階級社会の崩壊によってアトム化したときに全体主義が成立すると考えているからだ。Arendt, Hannah, 1986, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, s. 682., 『全体主義の起源 3 全体主義』 みすず書房、22 頁。この場合のアトム化は、市場による個別化にきわめて近い。
- (18) Hayek, F. A., 1944, 西山千明訳 1992 『隷属への道』 春秋社、26 頁。
- (19) *Ibid.*, s. 26, 訳 27 頁。

(20) *Ibid.*, s. 26, 訳 28 頁。

(21) *Ibid.*, s. 92, 訳 131 頁。

(22) *Ibid.*, ss. 92-93, 訳 131 頁。

(23) *Ibid.*, p. 93, 訳 133 頁。

(24) *Ibid.*, p., 1976 年版への前書き。

(25) Hayek, F. A., 1971, *Die Verfassung der Freiheit*, Mohr Siebeck, s. 14, 気賀健三、古賀勝次郎訳『ハイエク全集 5 自由の条件』以下巻数は⑤のように略記、春秋社 22 頁。

(26) *Ibid.*, s. 29, 訳 35 頁。ドイツ語版の *private Bereiche der Einzelnen* は英語版では *private sphere of individuals* と訳される。Ronald Hamowy Edit., 2011, *The Constitution of Liberty*, Routledge, p. 72. つまり、*Einzelne* はことごとく自動的に *Individual* に翻訳されている。むろん、これはハイエクに即するかぎり正しい訳である。

(27) *Ibid.*, s. 29, 訳 36 頁。

(28) Mannheim, K., 1968, *Freedom, power and democratic planning*, Routledge & Kegan Paul, p. 8, カール・マンハイム、池田秀男訳 1971『自由・権力・民主的計画』未来社、36 頁。

(29) *Ibid.*, preface, 同訳序。

(以下次号)

(たけうち ますみ)



# 市民的連帯の「時空」

## —探究ノート (1) —

中村共一

「市民的連帯『時空』—探究ノート—」というシリーズを書いていくにあたって、今回は、第一回目ということもあって、まずは僕の問題意識を述べておこうと思います。が、このシリーズは、探究のプロセスとして書こうと考えていますので、実のところ、最後に至るプランがないことを断っておきます。ですので、ひょっとするとすぐに挫折するかもしれませんが、あるいはまた延々と続いてしまうかもしれません。なんとも頼りないシリーズですが、お付き合いください。

ただ、こんなことを考え始めたきっかけを話しておく、一言で言えば、『世界史のなかの中国』（青土社、2011年）の著書でもある汪暉さんの研究に刺激を受けたことがあります。汪暉さんは、中国における「民族抑圧」を、世界資本主義、新帝国主義の問題としての「世界史」のなかに位置づけ、資本主義と国民国家の限界を明らかにしつつ、社会主義的な「民族問題の揚棄」のあり方として探究していたのです。それはオーソドックスな「社会主義」の次元ではありません。「帝国」（朝貢関係）にあった歴史、そして中国の社会主義運動を再検討しながら、「世界史のなかの中国」においてあらためて「民族解放」の普遍的なあり方を捉えようとしていたのです。僕からすれば、これは「新社会主義」であって、市民的・倫理的な「民族解放」の探究ではないかと思えたのです。考えてみれば、僕たち「日本人」は、日本の社会や歴史のなかで、ストレートに「世界の未来」を考えたりしているのですが、歴史的ななかかわりを深くもつアジアがその「世界の未来」とどのように関わってくるのか、をあまり考えてこなかったように思います。なぜなのでしょう。もちろん、アジアへの帝国主義的な侵略を行ってきたように、国家的・国民的なレベルでは、深くかかわってきた経験や反省はあるわけですが。こういった汪暉さんからのインパクトを受け、日本人が考える「市民的な連帯」という課題を、あらためて「世界史の時空」において位置づけ探究してみたいと考えたわけです。

もちろん、このシリーズは、多くの研究成果を吟味しつつ検証していく必要がありますが、実際のところ、僕の問題意識も伴って、紆余曲折しながら、そしてまた迂回しつつ、検証を積み重ねていくことになるだろうと覚悟しています。とにかく第一歩を踏み出してみます。では、前置きはこれぐらいにして、今回の本題に入っていきます。

すでに指摘しましたように、いま、僕は、日本、アジア、世界に広がる、さまざまな「市民的連帯」（アソシエーション）をどのように捉えていくべきか、を考えています。それは、国民国家の政治といった観点からではなく、「市民の政治」——この概念自体が一つの検討課題なのですが——のなかに位置づけられるものとして、です。立ち入った検討は後まわしになりますが、端的に言って、国家や政党の政治が世界的な問題を解決する能力を失っており、むしろ解決の「障害」になっているのではないかと思えるからです。汪暉さんの言を借りれば、「代表制の危機」と呼ばれる事態です。

そもそも政治は、政党の「独占物」ではなく、市民においても普遍的な人間活動の一つの相としてあり、日々営まれている生活行為ではないかと思えます。しかし、現在では、近代国家の市

民は、政治的な自由・平等にあるとはいえ、「大衆」として政党政治から分離され、もっぱら「教えられ、指導される側」に置かれ、あたかも政治とは無縁な存在に追いやられています。しかし、実際のところ、SNS（Social Networking Service）から「市民集会」に至るまで、各種各様な市民の政治的発言があるわけで、そこに政治行為があります。「無党派」だといっても、無政治というわけではなく、市民の「政治」はつねに「政党政治」の内外にあるわけで、そこに市民の「政治的無関心」をみるとしたら、それを判断する「政治家」「学者」「ジャーナリズム」の眼が曇り、偏向・偏見に陥っているからでしょう。

このようにつねに「市民の政治」は存在しているわけですが、僕がここで注目していきたいのは、近代的な国民国家のそれではなく、むしろそれを超える「市民の世界的な政治運動」であり、いわば「世界市民の政治」です。たとえば、セクシャルハラスメントや性的暴行の被害体験を告白・共有することによって性差別の被害を告発しようとする「#MeToo」運動は、発祥地のアメリカだけでなく、世界に広がっています。この運動にとどまらず、世界的な差別や抑圧が噴出している現在にあって、その力は、まだまだ散発的で小さい。それでも、新たな意義をもって登場しつつある「市民の政治力」ではないかと思えるのです。

今日の世界政治の主要なパワーは、もちろん国家であり、「政党政治」であることは言うまでもありません。しかし、繰り返すようですが、現下の世界的な諸問題を解決する力としては、むしろ「機能不全」「腐敗」の状態にあるように思います。そもそも「政党政治」は「国民政党」という足かせを嵌められていて世界的な対応がとりにくいし、国際的な政治対応も、国家や政党の組織利害が優先されがちで、帝国主義的な「自己利益」と結びついていきます。また、生活者としての市民も、同様にして、「国民」の衣装をまとっていますので、直接、世界的な政治活動を自由に展開していくわけではなく、むしろ「市場の自由」や「国民意識」に埋没しがちです。国家と対立する場合でも、「国益」に反することがあれば、「非国民」として非難・弾圧を受けることさえあります。とはいえ、世界的課題に直面する現状にあっては、もはや国民国家の市民にとどまっているわけにはいきません。「国民」の自由としてではなく、普遍的な人間の個人の自由を問いかける「天の声」が響くからです。グローバルに広がった「世界的課題」は、「世界市民」としての政治を求めざるをえないのです。もちろん、新たに登場する「世界市民の政治」の力は、現状で見るかぎり、排除されたり、脆弱で、アナーキーな様相を免れません。とはいえ、普遍的な人間諸個人の自由を展望していく限りでは、「市民の政治」は世界的な政治力として起動させざるをえないし、起動していくことでしょう。また、こうした「世界市民の政治」の積み重ねが、長期的にみれば、「世界共和国」（柄谷行人）という理念的未来を形づくっていくことにもなるように思えます。

僕の問題意識は、このように国家や政党政治の限界認識とともに浮かび上がっていたものですが、こうした事態は、もちろん政治レベルに限定された問題であるわけではありません。市民が直面する世界的な諸問題は、なにかんづく歴史的な人間の存在様式としての近代社会構成体と関わっており、その構造を根底的に規定している資本主義の経済システムの問題としてあり、そのグローバルな経済発展の結果として出現したからです。この点も、シリーズにそって取り上げていくつもりですが、あらかじめプロブレマティークの輪郭だけでも示しておいた方がいいように思います。次に、僕なりのその目線を、若干説明しておくことにします。

「世界的課題」といえば、すぐに戦争、経済格差（貧困）、地球環境破壊などが浮かんでくるように、人間生活の全般にわたっており、同時に人間自身の存続を左右する危機的様相を示すものとなっています。にもかかわらず、さきにも指摘しましたように、それらは、一国的な対応では解決しえない問題となっています。さらに自国の利益を優先する帝国主義的な行動に突きすす

み、国際的な解決をより困難にしている現状もあります。そこでは、表向きとしては、「国際協調」の提唱や政策を示しつつも、実際的には、国家間の対立や紛争（戦争）ばかりではなく、民族的な差別・抑圧・紛争にまで及び、ますます「デッドロック」に陥っています。「世界的課題」は、国家的な方法によっては「進展」できず、むしろ解決の「障害」となっているのです。

他方で、今日の市民にあっては、すでに国家の枠を超えた「土台」に立っています。グローバルに広がった「世界市場」が、それです。したがって、市民は、「国民」という枠にありながらも、つねに世界的な課題と向かいあい、世界的な政治的解決を求めざるをえない歴史的状況に置かれているのです。国民国家としては、「主権」をもちながらも、つねに「国益」（自国の経済発展）に制約されており、国家間の関係はつねに対立的な利害関係に覆われています。他方、市民にとって「世界的課題」は、たんに「外部的」な問題なのではなく、つねに自己の「存在の危機」としてあります。したがって、その問題を逃れて、無関係に生きるわけにはいかないのです。むしろ、個人的な解決もできませんので、「憤る気持ち」とは裏腹に、沈黙や忍耐のなかに自らをおいてしまうこととなります。それでもなお、放置しつづけることもできません。であれば、「世界的課題」を解決していく市民同士の関係を作っていくしか、解決の展望は得られないこととなります。しかも、この解決は、市場的・国家的ではなく、市民の自由な意思のつながり（アソシエーション）によって、理念的・倫理的になされていくしかありません。したがって、市民相互の自由な意思による連帯——これが「市民的連帯」という意味です——が「市民運動」をつくりだし、世界を変えていく「力」となり、「新世界をつくる文化力」となっていくのではないか。「世界的問題」の解決は、国家や政党の「役割」というよりは、「市民の政治」から「世界市民の政治」への歴史的転換にこそ、その展望を拓く未来があるのではないかと思うのです。

さらに、くどいようですが、「世界的問題」の事例を確認しながら、経済システムとの関連に眼を移していきます。

広島、長崎への原爆投下があった日から、80年以上を経て、ようやく核兵器の開発、保有、使用を全面禁止する初の国際法規である核兵器禁止条約の発効が本年1月22日からはじまりました。しかし、肝心の米国、英国、フランス、中国、ロシアの核保有5大国、そして米国の「核の傘」の下にある日本や韓国はその条約に参加していません。そればかりか、合わせて約9割を保有する米国とロシアにおいて実質的な削減交渉が停滞している状況があり、また2021年になって英国は、核弾頭の上限を40%程度引き上げる計画を発表しました。さらに近年の米中は、新疆ウイグルにおける民族抑圧問題を絡めながら、世界に広がった自国の利益を維持・拡大していく「新帝国主義」的な対立を引き起こし、南シナ海においてアジア諸国との紛争を生み、「軍事衝突」の恐怖を高めています。

また所得格差についても、国内的な格差以上に、世界的な経済格差が大きな問題として指摘される事態があります。国際NGO「オックスファム」の2018年版報告書「Reward Work, Not Wealth」によれば、2017年に産みだされた富のうち82%が世界の富裕層上位1%に集中し、貧困層37億人の富は1%未満しかなかった。この貧困層は、たんに所得が低いものではありません。国連報告書（「世界の食料安全保障と栄養の現状2019」）では、2019年、約6億9000万人が慢性的な栄養不足にある「飢餓」に陥り、この5年で6000万人近く増えたと報告されています。先進諸国の「飽食」の陰に、貧困層は、このような生命自体までも危うくする極貧状況に置かれているのです。

さらに地球環境破壊でみれば、さまざまな資源破壊・喪失があり、災害、地球温暖化、放射能汚染などの環境破壊があります。それらは、自国領土にとどまらない地球規模での破壊であり、また「未来の他者」までも含み、人類の生存・存続にかかわる問題となっています。現在の新型コロナの感染拡大による被害も、もとより一国的な問題ではありません。ウィルスには国境が

なく、グローバルに人間を襲っています。「都市型感染」「先進国型感染」が示しているように、定住と人口の過密をすすめた近代的な「人口集中」によって、まさに「世界的課題」の一つとなつてしまいました。

こうした「世界的課題」は、近代社会構成体における「国家」、「経済」、そして「自然」にかかわった問題です。さらに「ネーション」——その解体と統制——の問題もあり、いわば、構造的な「社会体制の危機」にあるともいえます。また、こうした事態に至ったのは、とりわけ 1990 年代半ば以降のグローバリゼーションの時代でしょう。なぜ、こうした問題群に覆われてしまったのか。端的に言って、それは、「人間の本性」や「文明」の問題なのではなく、まさに資本主義の経済システムの問題であり、その経済的な発展と関わって生じたものではないかと思います。資本主義の経済システムは、労働力の商品化によって産業資本主義を成立させ、さらに巨大な「資本の生産力」の成熟とともに、戦争や「冷戦」の世界体制もたらしてきました。しかし、アメリカ経済の停滞以降、とりわけ 20 世紀末のグローバリゼーションの進行のなかで、一方では、資本のグローバルな移動による世界的な「爛熟」がすすみ、他方では、「成長の限界」（新たな労働力の消失や技術革新の停滞）を露呈させています。そのなかでアメリカをはじめとする先進諸国は、「自国中心主義」という新たな帝国主義政策を進展させ、世界諸国を国家的・民族的な分断・対立を引き起こすことになっているのです。このような経済状況において、上記の「世界的課題」が成立しているわけです。したがって、その課題は、まさに資本主義市場経済を問題化しながら、解決していかなければならないといえます。

産業資本主義は、労働力の商品化によって利潤生産を成立させています。そのシステムにおいて、賃金と引き換えに労働者を働かせる賃労働関係において利潤生産を追求し、また生産された商品を労働者に買い戻させることによって利潤を実現しています。産業資本主義の発展は、恐慌を介しながら、獲得された利潤による拡大再生産（資本蓄積）として展開されているのです。したがって、資本家（そして賃労働者）は、こうした経済システムに規定・支配されて、自らの経済活動を行わざるをえない位置に置かれているのです。ですので、近代的な「市民の政治」は、こうした経済関係を「土台」とした政治的・法的な活動としてあるわけで、その自由といっても、あくまでも商品交換（売買）に制約された自由でしかなく、労働や消費は、商品形態に規定された経済活動でしかないのです。換言すれば、労働であれ、消費であれ、前提とするのは、「自利」（私的所有）のための商品交換であり、他者を手段として関わり合うことを本性としているのです。したがって、「市民の政治」も、その政治形態としては、「私有財産」を前提とした利己的な自由として成立しているものであり、そのうえで国民の平等や福祉が構成されているのです。それゆえにこそ、近代的な「市民の政治」を超えていくためには、資本主義の経済システムの変革が不可欠であり、それなしに「世界市民の政治」はありえないでしょう。

要するに、これまで述べてきましたように、いまや「世界的課題」のなかにあり、国民国家を超えた解決が求められています。と同時に、根底的には、「産業資本主義」を揚棄していくような展望を必要としているのです。人間は、いま、近代社会の構造的な変革という地平に立っているといえます。したがって、「世界市民の政治」は、「世界的課題」に直面しながら、こうした変革を展開していくところに歴史的意義をもっています。とはいえ、「世界市民の政治」の課題が、そのような内容をもつにしても、「世界市民の政治」自体は、どこから生まれてくるのか。これこそが肝心な点ですが、もうタイムアップです。ヒントは、柄谷行人さんが言うように、「歴史法則」といったものではなく、「想像の共同体」としての「ネーション」（互酬）を止揚していく「贈与の力」にあるように思います。この点を踏まえてあわただしくまとめれば、「ネーション」（国民共同体）を超えて「世界市民の政治」（「自由な連帯」）をつくりだす力は、「世



界的課題」を解決する運動のなかから生成する「自由文化の贈与」ではないかと思えてくるのですが……。さて、どうでしょう。

### 主な参考文献

- 1.世界史のなかの中国——文革・琉球・チベット  
汪暉、石井剛・羽根次郎訳、青土社、2011年
- 2.人種・国民・階級——「民族」という曖昧なアイデンティティ  
E.バリバール, I.ウォーラステイン, 若森章孝訳、唯学書房、2014年
- 3.世界史の構造  
柄谷行人、岩波書店、2015年
- 4.交易する人間——贈与と交換の人間学  
今村仁司、講談社、2016年
- 5.民主主義の非西洋起源について——「あいだ」の空間の民主主義  
デヴィッド・グレーバー、片岡大右訳、以文社、2020年

(なかむら きょういち)



# 全体主義への危惧

## —暴力の可能性への疑問—

宮崎 昭

「我々は、一線を越えた人間なのだ。  
人間が、時にとんでもなく残酷なことをしでかしてしまう生き物である、という線が明確にあるとしたら、我々は皆で、その線を越えたのだ」（桐野 [2017] 198 頁）。

▽

いまから 10 年以上前、“実存”という視座から問題提起を行っていた三田誠広『マルクスの逆襲』を読んで、改めて社会主義と暴力、さらにはファシズムと暴力、この社会主義とファシズムの「親和性」とでもいうべき関係性を考えたことがある。そんなことを思い出したのは、藤原聖子『宗教と過激思想 現代の信仰と社会に何がおきているか』に接したからである。すでに、史上最悪のジェノサイド=ヒロシマ・ナガサキ、そして現在のミャンマーやアフガニスタンの惨状を経験あるいは見聞してきた私たちは、暴力が肯定されるのは、どのような理由があつてのことだろうか、あるいはまた、暴力による社会変革あるいは社会進歩は可能なことなのだろうか、それらを彼岸の出来事として看過することはできないのではないか、と思ひ悩まざるをえないのである。

▽

かつて、学生運動の経験がある三田 [2009] の理解はこうである。

「…そこで超法規的な革命を起こし、資本家から資産を略奪して、すべての資本を国家管理にするというのが、マルクスの提案であつた。…だが、ヒトラーは別の方法をとつた。それが民族的社会主義であつた」（133 頁）。

「ユダヤ人の資本家は、国の意向には従わない場合が多かつた。そこでヒトラーは、ごく単純な提案をした。ユダヤ人はドイツの敵である。ユダヤ人を抹殺して資本を国家管理にすればいい」（134）。

マルクスとヒトラーの「親和性」は、資本の「国家管理」にあると考えられている。だから、こうも言い切っている。

「ブントや全共闘の熱狂的な盛り上がりは、実はファシズムと親戚だったともいえる」（132 頁）、と。

このマルクスとヒトラーの、それぞれの「社会主義」観については大いに異論のあるところだろうが、三田 [2009] の感覚は、決して奇異なものでも、笑止千万と切って捨てるものでもない。たとえて、思い浮かぶのは、共にスペイン内戦（1936-39 年）を経験したオルテガやオーウェルによるヨーロッパの新しい動きに対する深刻な危惧がある。安直で通俗的な表現を借りれば、「左右の全体主義」への積極的な批判といえよう。

オルテガ [2020] は、文化の不在、つまりは「野蛮」へと傾斜しつつある時代へ、警告を込め

て次のように言っている。

「ここ数年前からヨーロッパでは『奇妙なこと』が起り始めたと言われている。それら奇妙なことの具体例を挙げるとすれば、サンディカリズムやファシズムのようなくつかの政治的な動きだろう。…略…ヨーロッパに初めて、おのが行為の理由を相手に示すことも、また自己正当化も望まない人間、むしろ単純明快に断固として自分の意見を押し付けようとするタイプの人間が現れたのだ」（150-151頁）。

他方、スペインから命からがら脱出したオーウェルについて、川端康雄 [2020] は寄り添うように告発している。

「スターリンの独裁体制下のソ連共産党が、敵対するファシズム勢力と、装いは異なるが同質性を有する全体主義体制であることを、オーウェルは、共産党による非スターリン主義系組織の弾圧、粛清の現場に立ち会うことで察知した」（127頁）。まさに「『裏切られた革命』を身をもって経験した」（126頁）のである。



暴力の問題を、単なる「逸脱」とか「不正常」としてのみ見るのではなく、社会科学において正面から、自らの課題として受け止める必要があると主張してきたのは今村 [1982] であろう。

力と暴力、そして闘争と戦争という事象は「根源的諸問題」であり、決して「逸脱的病理現象ではない」（今村 [1982] 1頁）と断じ、しかしそうだからと言って暴力主義に賛同する立場にないと言い切っている。私も、その問題意識と基本的なスタンスを共有したい。念のため、その輪郭を紹介することにしよう。

「われわれの関心は、言うまでもなく、暴力主義を称賛することではなく、反対に暴力の埋めこみにある。暴力主義でも対抗暴力主義でもなく、はっきりと反暴力主義である。…略…社会思想は、この問題にはじまり、この問題に終る。暴力・闘争・死・悲劇・地獄、…略…それらは人間の社会存在のアルファにしてオメガである。悲劇や地獄がなければどうして知や思考など必要であろうか。社会を考えると、暴力や闘争を考えることである。平和を考えると、戦争を考えることである（今村 [1982] 88頁）。

この問題提起に大きく賛同しつつ、なお考えるのは、なぜ暴力の「埋めこみ」に成功しないのか、世界の“永遠平和”への道はどのようにデザインしなければならないのだろうか、ということである。

“平和とは次の戦争までの休戦状態のことである”という、まことにアイロニーに満ちた台詞を想起するのだが、いまになってなお、この言葉はリアリティを持っている。その中核にある暴力主義もまた、同じように考えられるのではないだろうか。

暴力主義について、もちろん政治的な暴力に限定した上でのことであるが、大まかにいって国家権力によって行われる暴力と、これに抗う対抗的な暴力とに分けられるであろう。両者は同じ暴力にあるとはいえ、その非対称性は圧倒的である。常備軍とそれを支える官僚組織によって遂行される国家の暴力は、近代科学を援用した軍事力によってこれに抗う勢力を押しつぶそうとする。他方の、革命主体の暴力について、酒井 [2004] は、社会主義革命において、暴力が不可避的であるという理解を次のように紹介している。

「革命は近代以降たいいていの場合、…国家権力の獲得という線状に位置づけられてきました。そこで暴力は、道具的な位置においてのみ問われる強い傾向をもつようになります。国家権力を獲得する過程でマルクス主義の軍事論にとってひとつのよりどころともなったエンゲルスの次の有名な定式は次のようなものです。

『だが、暴力は歴史上でもう一つ別な役割、革命的な役割を演ずるということ、マルクスの言葉でいえば、それは新しい社会をはらんでいるすべての古い社会にとって助産婦であること、それは社会運動が自己を貫徹し、そして硬直し死滅した政治形態をうちくたくためた道具であるこ

と』（『反デューリング論』）」（76-77頁）、というわけである。こうした文脈のなかで、たとえば、ソレルの「暴力論」「実力行使論」（ソレル[2007a]、ソレル[2007b]）が暴力の正当化のため積極的に援用されてきたが（今村[2007]）、ここでは触れずに改めて論じることにする。

国家権力による暴力の行使とこれに対抗する国家権力を獲得するための暴力が、同じ空間と時間のなかで交わされることが“革命”のさ中で起こっている。というか、革命とはそんなものだという観念がある。ことほどさように、社会運動がいよいよ国家と対決する局面では、さらには宗教にもとづく社会運動の場合でも、同様のことが起こりうる。というよりも、宗教による暴力の問題は、世界中のマスコミによってその光景が“衝撃的”に報道されていることもあって、私たちの脳裏に繰り返し浮かんでくる。



宗教と暴力の関係を考える際に思い浮かべるのは、いわゆる「イスラム原理主義」がそのひとつであるが、それに大きな影響を与えたといわれるサイド・クトゥブ（1906-66年）の思想を紹介しているのは、藤原聖子[2021]である。「聖戦」の名において、暴力行為を正当化している、その論理なり言い分はどのようなものなのだろうか、簡単にその概略をまとめてみる。

一見して、それは他宗派を攻撃し排除することが目的のように映るが、そうではなくて、暴力を行使する目的は「人々がイスラムという信仰を選択できる自由な環境を積極的に整えること」（25頁）にあり、それを圧殺するエジプトのナセル政権（当時）に矛先を向けたものである。しかも、エジプトを含め、西洋諸国がキリスト教徒の国だからということではなく、「帝国主義、植民地主義、資本主義・物質主義ゆえに」（26頁）打倒すべきものとして設定されている。加えて、民主主義も社会主義も否定される。

「…主語はムスリムではなく人類であり、視野は地球全体である。そしてそこでは西洋発の民主主義が『不毛の状態』に陥っており、それを救うはずの社会主義も既に限界を露呈しているとクトゥブは論じる」（27頁）。クトゥブが力説し説得力をもちうるのも、マルクス主義が「人間の本性と必要性」に反することが明白であり、というのも「民主主義に代わって平等な社会を作り出す理念として期待されていた社会主義は、結局、ソ連でもどこでも成功していないではないか」（29頁）という“事実”を挙げているからである。こうした独善的とも思われるクトゥブの思想について、藤原さんは「なぜイスラム『のみ』が解決策だと断言できるのだろうか。その確証はどこにあるか」（30頁）と問うて、「理由は簡単で、イスラムの法は神が定めたものだから完全であるのに対し、有限な存在である人間が作った思想は何であれ不十分なものに留まるからである」（同上）と結論づけている。これは宗教ならではの、分かりやすいといえば分かりやすい、単純明快な形而上学的で超越的な論理である。神を信ずる者だけに通用する論理といえよう。

しかし、藤原さんが“返す刀”でマルクス主義についても言及していることに注目したい。

クトゥブの主張が「人類全体の危機」に対する「根本的な社会変革」にあるとすれば、「共産主義系の武力革命思想」との区別が難しくなるという。「依拠する思想が、マルクス主義なのか、イスラムなのかという違いはあるにせよ、20世紀に日本を含む各国で一定の支持を集めた革命思想と比べて、少なくともそれ以上に過激であるとか、クレイジーであるというわけではない」（藤原[2021]37頁）。「しかしイデオロギーとしてのマルクス主義は同様に、信じる人にしか通用しない。20世紀の学生運動に共感し、革命もアリかなと一度でも思った人たちが、イスラム過激派は異常だとしか思えないとしたら、それは宗教とは本質的にわけがわからず危険なものだという、宗教に対する先入観によるのではないだろうか」（同上）。「20世紀の学生運動」家であった者たちはなんと応えたらよいのだろうか。先の三田[2009]による疑念に答える問題である。



「神が定めた」ものではなくて、社会の「自然法則」が定めたものといえば、宗教から科学への転換といえるのだろうか。仮に、何かに導かれて革命が成就するとして、その手段あるいは道具としての暴力行為もまた、それらの「定め」によるものなのだろうか。

マルクス主義の「階級闘争」史観は、「支配する」階級を打倒して、「支配されてきた」階級が新たに「支配する」階級に置き換わることを意味している。実際に、ロシア革命がその典型であるとされてきたわけである。世界を大きく震撼させたこの革命は、結果的に「国家」を消滅させることができないだけでなく、むしろ国家を強固なものとして、その暴力を拡大強化してきた。

今日、最も恐れなければならないのは、核兵器を利用した暴力行為であり、核戦争の脅威である。予想される戦禍の規模と深刻さは、これまでの世界大戦とは比較にならない程群を抜いたものであり、地球それ自体の存続さえ危うくさせかねない。主要国が核保有国となっているいま現在、いわば核戦争の前夜、あるいは“休戦”状態にあるとあってよい。

そうであるからこそ、2017年、国連は122ヶ国・地域の賛成をえて「核兵器禁止条約」を締結した。そして、2020年10月にはジャマイカ、ナウルなど50ヶ国・地域の批准をえて、この1月に発効されたという経緯がある。この試みは、文字通りの非暴力による世界平和を実現する試みである。

その中での日本である。唯一の被爆国であり、憲法9条を持つ、この国である。核兵器禁止条約に背を向け、「核兵器は持たないが、アメリカの核には守られたい」という卑屈な日本国家である。だが、この国が果たすべき役割と、その道筋を示すグランド・デザインはすでに柄谷行人[2006]が試みている。改めて、足元を見据えて世界に目を向ける姿勢が大事だと痛感した。

(未完)

(みやざき あきら)

—— 参考にしたのは、以下の文献です。 ——

オルテガ・イ・ガセット [2020] 『大衆の反逆』 (岩波文庫)

ジョルジュ・ソレル[2007a] 『暴力論 (上)』 (岩波文庫)

ジョルジュ・ソレル[2007b] 『暴力論 (下)』 (岩波文庫)

今村仁司[1982] 『暴力のオントロジー』 (勁草書房)

今村仁司 [2007] 「解説—『暴力論』を読み解くために」、ソレル[2007b]所収

川端康雄 [2020] 『ジョージ・オーウェル—「人間らしさ」への賛歌』 (岩波新書)

柄谷行人[2006] 『世界共和国へ』 (岩波新書)

桐野夏生[2017] 『夜の谷を行く』 (文藝春秋)

酒井隆史[2004] 『暴力の哲学』 (河出書房新社)

藤原聖子[2021] 『宗教と過激思想 現代の信仰と社会に何がおきているか』 (中公新書)

三田誠広[2009] 『マルクスの逆襲』 (集英社新書)

# 大城立裕 「カクテル・パーティー」 の二人称「お前」

竹内真澄

占領下の沖縄 1963 年の米軍基地住宅で開催された米沖親善パーティーの欺瞞性を、パーティーに参加した「私」が思い知る作品である。

ストーリーは、大きく前後二つの部分からなる。前半は、主人公の「私」の一人称で展開される。パーティーに集う、中国語研究会の 4 人のメンバーで交わされる会話が、リズムの良い快感を印象づける。時々、会話はきわどいところに迫るが、適当に核心をかわしながら寄せては返し、緊張はただちに弛緩する。それが、かなり知的には高そうな人々の社交なのである。

がらりと様子が変わるのは、「お前」という二人称で「私」が対象化されることによる後半部分においてである。「私」の娘は、パーティー開催の同時刻に米兵にレイプされていた。

後半で「お前」と呼ばれる「私」は、娘の心の痛みが決定的になることを承知の上で、しかも敗訴を覚悟のうえで裁判に訴えることを決意する。ここで、米沖関係の従属性、過去における沖縄人の中国への侵略などが絡み合っ、主人公に深刻な葛藤をもたらし、深い歴史認識が切り開かれる。

ただ本稿で注目しているのは、その二人称の使い方である。だから、この問題作の歴史認識そのもののことはまた別の機会があれば考えることにして、ここでは棚上げにしておく。

「私」のことを「お前」と呼ぶのは、いったい誰なのだろうかと考えてみたい。誰か、特定の人物ではない。また、自己内対話のようなものでもない。あえて言えば、歴史の法廷のような架空の場所が、私を「お前」と呼んでいる。

なるほどこういう二人称の使い方があるのか、と私は驚いた。私は、10 年ほど昔、森有正氏の二人称論に魅力を感じていたことがあり、日本では私は「あなたのあなた」になってしまうという説をかなり真実味のあることと受け止めてきた。この理論からすると課題は三人称としての一人称を確立することだという設定になっていた。他方では同時に、マルティン・ブーバーの「我と汝」という設定にも真実味を感じており、これは J・ハーバーマスの了解志向性とも不可分に私の関心にはいつてきたのであった。

けれども、大城立裕氏の「お前」という二人称は、森の言う「あなた」とは、異化する力の強さにおいて性格が違うし、ブーバーとハーバーマスの二人称とは、現前性を超えた歴史的超越を含むという意味で、やはり違っている。

一言でいえば、この二人称は、いわば三人称の裏打ちをもつ二人称なのである。私は、私の主観性を異化する（突き放す）ことを欲するが、しかし、無味乾燥な三人称（物象化された三人称）に持っていかれることなく、かえってそれと戦えるような人称を探してきたのであった。この点で、私は大城氏の二人称の使い方に関心し、なるほどこういうものを私は望んでいたのかもしれないと思った。歴史の法廷が使う二人称には、世間的な時間枠を飛び越えるだけの力があると思われる。

(たけうち ますみ)

# 性差別をめぐる交換様式

—— Tさんへ ——

篠原三郎

おかわりありませんか。Tさん ジェンダー問題について語りたく、そしてご意見をうかがいたく書いております。が、ジェンダーという表現、あまり使いたくありません。性差別と言った方がしっくりします。前者が後者の本質を隠蔽しているように見えてならないのです。

性差別問題をめぐっては、少しく前になりますが、拙著『“大学教授”ウェーバーと”ホームレス”マルクス』（晃洋書房、2015年）、最近では『市民の科学』第11号（晃洋書房、2021年）の「「柄谷行人」をTさんと読む」のところで言及しているので簡略し、視座をずらし交換様式論を念頭に述べてゆきたいと思っております。

ともあれ Tさん 商品交換を主軸として展開していく資本主義社会、何人も生きていくために必要なものは、日々体験しているように、商品市場、そこで買い求めていくしかありません。そのためにお金、貨幣が必須です。働かねばなりません。市場では、こんどは、自分の労働力を商品として売り貨幣を得なければなりません。労働力の買い手は資本家です。そのような賃労働関係が張り巡らされている社会が資本主義です。

買い手にあたる資本家の目的はいうまでもなく利潤の追求ですから、資本家の目先はそれに適う、労働という使用価値を備える労働力を選ぼうとしています。たとえば、病人や老人などは避けようとする。男女といった性別では、妊娠、出産などといった生理的属性をもつ女性は、労働と労働時間の中断の原因をかかえるものとして、敬遠されがちです。また、美醜や言語表現にかかわるセクシュアリティも女性に対して、よりきびしい。そういう条件を前提に職種も、賃金も（建前とは別に）制約されてます。本音は、俗にいわれている「女性は家計の補助、賃金は安くてもいい、雇い止めしてもいい」ぐらいの程度にみなされるのではないのでしょうか。

もちろん、その実際の様態は時代によって変化しているし、多様です。また同時に一部、格別に恵まれた条件をもっている女性では男性と共通する処遇を得ているものもいるでしょう。しかし多くは許されません。

現代社会でのそのような対応、商品交換の論理にしたがって活動している資本家の立場から見れば合理的なんでしょう。資本主義はジェンダーに対して中立的であるとも、見ている研究者評論家も多々でしょう。国家も「ボロメオの環」の一環としてそれに協働するでしょう。

しかし Tさん この資本主義社会の外に出、性別を越え、人間という立場に立てば、そのような資本家たちの態度は差別的であり不当としか言いようがありません。資本主義は人間自身の再生産を、いわゆるシャドー・ワークとして経済的に、社会的に無視、軽視しているのです。困ったものです。

それはともかく、Tさん こういう社会の下で形成されてくる小集団の家族のあり様も商品交換の影響を受けないことはありません。（家族の交換様式が「共同委託」か「互酬（配分）」あるいは、「純粋贈与」かといった議論は、ここでは不要です）。

家族内では商品交換がないので、商品の二重性規定にみられる使用価値問題もない筈です。それゆえに家族内の人間関係は賃労働関係から「自由」である筈です。しかし、商品交換がドミナ



ントな社会、新自由主義が世界中を闊歩している今は、家族は逆に商品、貨幣、資本というフェティシズム（物神）の圧力をより強く受け、ゆがんだ状況に晒されているのではないのでしょうか。したがってネーションのあり様も今日的に変容してきているのではないのでしょうか。毎日のように、マス・メディアから伝えられる家族の不幸な事件を聞くだけでも、ぞっとします。他人事のように受けとめるべきではありません。ジェンダー問題、性差別問題は、男性はもちろん、女性も自分に引きつけて考えるべきことなんではないのでしょうか。

Tさん こういう厳しい歴史的状況が逆に、もっとも進展していかねばならない、また浸透している筈のフェミニズムが現代社会に広く深くなかなか展開していかない妨げの一因ともなっているのではないか、と考えているのです。どうでしょうか。

コロナ禍に女性自殺者増加をば伝えるニュースたちまちに消ゆ

2021年8月1日、記

（しのはら さぶろう）



## 一点・評一

# “密”、その先へ

宮崎 昭

1930年に、オルテガが言っていることであり、もちろん、コロナのことやオリンピックのことを語っているわけではない。

「分析するのは難しいが、名付けるだけなら実に簡単なのだ。私ならそれを『密集』の事実、『充満』の事実と命名しよう」（64頁）。

「それは、文明によって創り出された諸々の施設や道具を占有する群衆そのものの姿である。しかし少し考えてみれば、なぜ自分たちは驚いたのかと、逆に驚かざるを得ない。なぜなら、いまの事態はむしろ理想的なことではないか。劇場に座席があるのは人が座るため、人で一杯にするためなのだ。列車の空席もホテルの部屋も同様である。そう、この光景は、本来なら何の不思議もない」（64-65頁）。



“密”の光景は、ともかく、ついこの間までは不思議でも何でもない、ごくふつうの光景であった。新幹線であれ、競技場であれ、はたまたタワマンであれ、それらは「文明によって創り出された諸々の施設や道具」であり、大衆は、オルテガの言葉を使うなら、つまり“平均人”は積極的、肯定的にこれらを受け容れてきたのである。

だが、いまになって見れば、それは資本の論理、効率性のシステムにしたがって、その「光」に照らされて導かれた結果とあってよい。オルテガの思いを越えるかもしれないが、文明の“密”は歴史的に形成された社会現象である。その“密”に警告を鳴らしているのが、いまやコロナ・ウイルスというモンスターであろう。



オルテガの“密”なる大衆への評価は手厳しい。

「…現在の平均人がたとえ過去の平均人と比べてその生の水準を上昇させたとしても、単独で文明の歩みを律することができると思うのは幻想だろう。…略…数多くの文明の利器の使用法は学んだかもしれないが、まさにその文明の原理の起源を知らないという特徴を持った平均人には、文明の歩みなど律するのは土台無理なのだ」（142-143頁）。

とはいえ、この状況を脱する道を指し示すことは忘れていない。

「自由主義とは——このことは今日ぜひ思い起していただきたい——最高の寛大さなのだ。それは多数者が少数者に与える権利、したがって地球上でこれまで鳴り響いた最も崇高な叫びだ。それは、敵とも、いやか弱い敵とも共生するという決意を宣言している」（155頁）。

【オルテガ・イ・ガセット [2020] 『大衆の反逆』岩波文庫、より】

(みやざき あきら)

# トランスクリティカルな対抗運動

## —柄谷行人練習帳⑤—

香椎五郎

(ペンネーム)

前回「第14号」では、交換様式Dの積極的な意義について考えました。それは「道徳法則」としての理念であり、A、B、Cとは異なり、実在するものではないが、社会を改革していくうえで必要不可欠なものであることを照射していました。「Dの複合」と題した前回に続いて、理念としてあるDとともに、それが実際の対抗運動のなかでいかにして働いているのか、その複合的な性格を考えることが、今回の練習です。

旧来からの表現にしたがえば、共産主義（運動）ということになるのですが、それは一般にいうところの「市民運動」とか「社会運動」とは異なった“特別”の、あるいは“格別”のと言った方がよいかもかもしれませんが、国家権力と真正面から闘うイメージ、そしてこれを実行するための「鉄の規律」といった組織性が思いおこされます。しかし、そうではなかったのではないかと、というのがこれまでの「練習帳」の趣旨でした。

まず、今回取り上げる「トランスクリティカル」な対抗運動は、交換様式Dとどのような関係にあるのかについて考えます。

### §

柄谷さんが「生活クラブ」を前にして行った講演が分かりやすいので、紹介することにします。ここに私がいう「Dの複合」があります。引用が長くなりますが、お許してください。

「たとえば、昔からよく使われている言葉で最小限綱領とか最大限綱領という言葉があります。最小限綱領とは、だれでも賛成できるようなところから始めて、おいおいとやっっていこうということです。一方、最大限綱領とは、高い目標を掲げるものです。

最小限綱領は、現実の運動をやっていると、必要だと思います。なぜなら、いろんな意見や利害をもった人たちの中でやっっていくとしたら、誰でも納得して賛成するようなことから始めるのは当然だからです。でも、これはちょっと問題があります。たとえば、『平和』というと、誰も反対できない。しかし、『平和』を掲げる運動に入っていくと、いつのまにか、別の目的をもった政治運動に入っていることに気づきます。だれでも共有できるようなテーマでやっているのだから、誰でも来るか、というそうはいかない。その割には、人は来ないのです。どうせ何か隠れているだろう、というのがまずあるのでしょう。

さらに、運動というものには、ひとの情熱をかき立てる何かが必要だ。つまり、高い理想が必要だ。だから、だれでもできるようなことは魅力を持たないと思うのですよ」（柄谷[2009]）。

現実の、現下の問題に迫る要求運動が「最小限綱領」であるとすれば、それは日々の生活改善を求める改良運動ですね。たとえば、非正規労働者、外国人労働者などの差別的な雇用・解雇の問題など、切実な課題に、私たちは包囲されています。この改善を求める運動、つまり最小限綱領にしたがって

運動することは決して否定されるべきものではない、と柄谷さんは考えてます。しかし、そこには無視することのできない重要な問題が伏在していると言うのです。

「とにかく、最小限綱領とは、誰もが賛成できるようなことから出発するということですね。しかし、それだけでやっていると、だめになります。活動家も非活性化する。最大限綱領とは『理念』だ、といってもいいでしょう。この理念がないと、運動は続かないし、墮落してしまいます。たとえば、協同組合をやっていると、最小限綱領でやることができます。しかし、それでいいか、というの違いがあります。協同組合運動は、その起源からいって、オーウェンのような社会主義運動の理念に根差しています。また、マルクスもそれに注目していた。こうした起源あるいは理念を忘れてしまうと、協同組合運動はどんなに反映しても、活力がなくなってしまう」（柄谷[2009]）。

交換様式Dは「道徳法則」としての理念であり、実際には実在しないものだと言われてきましたが、実は、実際の運動のなかで最大限綱領という理念として存在しうるものであることが語られています。

## §

くりかえしますが、このDは、実現すべき「アソシエーションとしてのアソシエーション」という未実現の交換様式であるだけでなく、否、現下のトランスクリティカルな対抗運動のなかに理念として存在している、という複合的な理解が私の解釈です。誤読を恐れずにいえば、マルクス『資本論』によって現代資本主義を分析し、そしてカントへ“移動”して変革主体形成の展望を論じ、次にはまたマルクスに戻ってその“視差”に着目しつつ、批判的な態度（超越論的態度）を作り上げていくというのが、トランスクリティークだと思っただけです。そうして、資本と国家の揚棄を目指す対抗運動がトランスクリティカルなものへと繋がっていくのではないかと、そう考えてみたのです。分析力と想像力のトランス、相互移動が要になってきます。確認しておきましょう。

「『資本論』は資本制経済を『自然史的な立場』、すなわち『理論的な』視点から見ものである。そこに主体の次元が出てこないことは自明である。したがって、宇野弘蔵が、『資本論』からいえるのは恐慌の必然性であって、革命の必然性ではない、革命は『実践的』問題であると考えたのは、正しい。だが、この『実践的』はむしろカント的な意味で考えられるべきである」（柄谷[2010]431頁）。

宇野弘蔵は、「実践的」の壁の前で立ち止まってしまった。実は、柄谷さんもソ連崩壊までは、違った意味だけれど、やはり立ち止まっていた。その壁を、カントにトランスすることによって乗り越えようとした。

「つまり、資本の運動に対抗する運動は、『道徳的』なものである。資本の運動がもたらす、搾取、疎外、不平等、環境破壊、女性差別などに対抗する対抗運動は『道徳的』である」（同上、同頁）。

これまでも指摘しましたが、ここで「道徳的」という言葉がでてくると、なんとも違和感があって、納得しがたいのですが、カントの語法だということだけで了解するしかないわけで、とにかく高い目標、統整的理念、最大限綱領をもつということの重要性に尽きると思います。倫理的であると同時に経済的であると言いかえてもいいでしょうか。

念押しだと思いますが、次のように言ってます。

「一方、マルクスは『資本論』において個々人の『責任』を括弧に入れているが、それは道徳的な次元を否定することではない。社会主義が道徳的なものを契機にしており、マルクス自身もそうであったことは明らかなのだ。ただ、マルクスは『経済的カテゴリー』を無視して考えられる道徳的運動が挫折せざるを得ないことを指摘したのである。経済的カテゴリーとは、いうまでもなく、貨幣と商品、あるいは諸生産物を貨幣や商品たらしめる価値形態のことである」（同上、431-432頁）。

おそらく、「道徳的」というカテゴリーの中には、「経済的」なことも含まれており、つまりは諸々の生産物が価値形態におかれていること、そして資本の運動を見て見ないフリをすることが、「道徳的」な運動に空手形（こんなはずではなかった！）を与えるしかないのだと、その「道徳的」カテゴリーに「裏書き」をしているのではないのでしょうか。

## §

トランスクリティカルな対抗運動の最も典型的で重要なことは、労働者＝消費者間の「視差」のトランスであり、そこからの対抗運動こそクリティカルだと、柄谷さんは論じています。攻守とところを替えて、というわけでもありませんが、労働者としての受動的で守りに入らざるをえない存在と、消費者としての積極的で攻勢に出る存在の、複合的に置かれている状況を冷静に捉えたうえでの話です。これは、生産過程一辺倒で考えられた従来からの労働運動に「流過程」にある労働者の役割に注目したものでした。ハッとする指摘です。

「生産過程を重視する人たちはそこにおける闘争が資本の蓄積運動を終息させると考えた。しかし、資本制経済において、生産過程とは、資本に売られた労働力商品（賃労働者）が具体的に労働する場である。そこでの闘争は基本的に、交換契約の条件を変える闘争にほかならない。マルクスがいうように、労働組合の運動は経済的闘争にとどまる。しかし、労働組合の運動は根本的に経済的闘争であるほかないし、またそのことによって存在価値をおとしめられるべきではない」（柄谷[2010]435頁）。

いわゆる「働き方改革」や「春闘」などは、労働力商品売る際の条件闘争であり、いわば“改良”運動、最小限綱領にもとづくものです。必要なことではありますが、それで解決されるわけではありません。「高い目標」である「統整理理念」からみれば、この運動はいずれ活力を失うか、墮落するしかありません。夢を打ち壊すような話ですが、問題の根を絶やさなければならない、というのが柄谷さんの真意だと思います。

予定の紙幅を越えそうなので、引用は控えたいのですが、大事なところなので、重ねてお許しください。

「あらためていえば、『資本論』においては主体が登場できない。それは関係の場によって規定されている。しかし、資本家は、『資本』という場に立つ以上、能動的である。それは貨幣、つまり『買う立場』（等価形態）がもつ能動性である。一方、労働力商品売る人間は受動的であるほかない。しかし、ここに、労働者が唯一主体としてあらわれる構造論的場がある。それは資本制生産による生産物が売られる場、つまり、『消費』の場である」（柄谷[2010]432頁）。

資本制経済、資本制商品生産の体制で、資本にとって最大の「悩みの種」は、売れるかどうかの「命がけの飛躍」にあります。受動的な消費者が一転して「王様」になる瞬間ですね。くだいようですが、最後の引用です。

「『資本論』において、労働者が主体となる契機は、商品—貨幣というカテゴリーにおいて、労働者が位置するポジションが変更されるときに見出される。すなわち、資本が決して処理しえない『他者』としての労働者は、消費者としてあらわれるのだ。それゆえ、資本への対抗運動は、トランスナショナルな消費者＝労働者の運動としてなされるほかはない」（柄谷[2010]436—437頁）。

そうはいっても、消費者としての労働者はバラバラにおかれており、そこに変革の主体を見出すことができるのでしょうか。生産を止めるのか、消費を止めるのか、そんな二者択一はナンセンスなことかもしれませんが。次回の練習課題です。

（次号につづく）  
（かしい ごろう）

引用したのは、以下の文献です。なお、ご質問、ご意見、ご批判を待っています。

柄谷行人[2009]「生活クラブとの対話」公式ウェブサイト (kojinkaratani.com)  
柄谷行人[2010]『トランスクリティーク』岩波現代文庫

# コラム 「至上命令」という用語

重本冬水

柄谷行人さんの『トランスクリティークーカントとマルクス』(岩波現代文庫、2010年)の読解はたいへん苦勞します。特に、カント哲学のキーワードでもある「物自体」と「至上命令」という用語の難解さが際立っています。前者は用語解説もあり何とか理解ができますが、後者はなかなか手ごわい。

「至上」とは「この上もないこと」、そして「至上命令」とは「絶対に服従すべき命令」と国語辞典では説明されています。カントの「至上命令」を柄谷さんは「『自由であれ』という命令だと考えればよいわけです」(『倫理 21』平凡社ライブラリー、2003年、13ページ、以下ページ数のみ記載)と言います。だが、「自由であれ」を「絶対に服従すべき命令」とすることに違和感を覚えます。「自由であれ」を「至上命令」とすると、自由ではなくなるのではないかと。しかし、この命令は他からではなく自らが発する命令です。それを、柄谷さんは「道徳法則」、「普遍的な道徳法則」と言うのです。つまり自らが従う「道徳法則」でかつ「普遍的」なものなのです。この「普遍的」という言葉に混乱させられます。では「普遍的」とはいったいどういう意味なのか。

まず、自らも「自由である」とともに、他者も「自由である」として、他者を「手段としてのみならず、目的(自由な主体)として扱う」(14)というのです。この「自由な主体」は「他者への応答 response=責任 responsibility においてのみ立ち現れる」(14)というのです。これが倫理的な次元の「至上命令」です。では倫理的な次元とはどういうことか。実際には自由な主体というものはない、主体は常に構造的に強いられており、自由だと思っても社会的諸関係(原因)に規定(拘束)されているということが前提になっています。この前提にもかかわらず「自由な主体はある」と言うのです。つまり、「自由であれ」は「自然」(存在=ザイン)から出てこない当為(ゾルレン=義務)です。だから自由は可能であると(65)。「至上命令」は倫理的な次元の命令、柄谷さんは「自由などないと考えたときに、はじめて倫理的(自由)な行為が成立する」(109)というのです。「自由がある」、「自由が存在する」は現実的な次元ではないと捉えるのです。

ここから「自由がない」、だから「自由であれ」となります。では、いったいどこから「自由であれ」(道徳法則)の「至上命令」が来るのか。カントは「神から」ということを斥けます(65)。ではどこからか。サルトルの「人間は対自存在」から柄谷さんは説明します。つまり、人間は「在るところのものではなく、在らぬところのものであるような存在の仕方をする」(66)ということから説明します。この人間の「存在の仕方」は「たえず不安な在り方であり、自分を決定的に根拠づけることができないような在り方である」(66)というのです。サルトルは「人間は根本的に自由であるという条件をまぬかれないのだ」(66)と言う、だから常に人は不安なのです。この「自由であるという条件」をまぬかれる人はいない。この意味で「普遍的」なのです。

また、人間がこの「道徳法則」を知っているか・知っていないかとはまったく関係はないと言います。「普遍的」なのです。柄谷さんは「カントは行為者が無知であるか否かを区別していません」(120)と述べます。「自由は、『自由であれ』という道徳法則を知っているかのように見な



す時にのみ存在します」(120)と言います。知っていようがいまいが、「知っているかのように見なす時にのみ」、自由は存在する。この理解は難しい。

柄谷さんは水俣の有機水銀の廃水の事例を取り上げて説明します(118)。チッソに勤務する人たちの「自分の行動はやむを得なかった」(102)の弁解です。チッソの人たちがこの廃水を知らなかったか・知っていたかとは無関係に、そもそも現実的な次元ではチッソの人たちに自由は存在しないのです。だから「自分の行動はやむを得なかった」の弁解は非難されることではないのです。チッソの事例に限りません、企業においても大学においても現実的な次元では、すべての人に自由などないのです。「立場上、やむを得なかった」、「反対してもどうにもならなかった」、あるいは「戦争だから仕方がなかった」という弁解もあります。だが、非難されること・責められることではないとしても、本人にとっては言いわけとなり、あるいは後ろめたさが残るのです。それは何故か。「自由であれ」という「普遍的な道徳法則」が人に備わっているからです。それ故にのみ自由が存在するからです。だから、自由は「自由であれ」という道徳法則を知っているかのように見なす時にのみ存在するのです。知っていようがいまいが無関係です。

「人間は根本的に自由であるという条件をまぬがれない」、しかし、現実には自由などない、だから「自由な主体」とは倫理的な主体（「自由であれ」）であるしかないのです。それ以外に「自由な主体」はない。「自由であれ」の「至上命令」とはこうした意味なのです。柄谷さんはマルクスの『ヘーゲル法哲学批判序説』の一節を引用します。

「宗教批判は、人間は人間にとっての最高の存在である、という教説で終る。したがって、人間を卑しめられ、隷属させられ、見捨てられ、蔑まれる存在にしておくような一切の諸関係を（中略）くつがえせという、至上命令（無条件の命令）をもって終わるのである」(194)。

「マルクスのコミュニズムがカントの延長として必然的に出てくる」(195)と柄谷さんは言います。資本主義的諸関係（「資本の人格化」、「賃労働の人格化」などによる諸関係）から抜け出すことは出来ない。そこに自由などない。それらの諸関係をくつがえせ、これはマルクス自身にとっての「至上命令」（無条件の命令）だったのです。そして『資本論』はこのために書かれた。『資本論』の本質は「倫理的な書」であるということであり、それ故に「実践的な書」なのです。ここを抜いては『資本論』を理解したことにはならない。だから柄谷さんは、「マルクスの倫理学なるものを、『資本論』の外に求める必要はない」（前掲『トランスクリティーク』176）と言うのです。そして「マルクスのコミュニズムがカントの延長として必然的に出てくる」とも言うのです。マルクス主義者が観念論者として切り捨てたあのカントの延長にマルクスのコミュニズムがあるというのは、まさにコペルニクス的転回（カント的転回）です。非常に興味深い。カントとマルクスをつなげれば未来が開ける。かつて修士論文を書き上げ、それ以降、マルクス主義的ヴェーヴァリアンを自認してきた私としては、柄谷さんの「カントとマルクスのトランスクリティーク」は新たな地平です。

以上が私なりの「至上命令」の読解の試みです。だが今もって難解です。高等数学に頭を悩ますようにです。だが楽しい。ご批判・ご意見をお聞かせいただければ幸いです。

（しげもと　とうすい）