

市民科学通信

2022 年 1 月号 (通算 20 号)

2022 年 1 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 —

<市民社会レポート> 市民サークルで

上野千鶴子著 『在宅ひとり死のススメ』を討論した・・・真島正臣・・・2

専門家は科学者か —「科学の自己目的化」の視角から—・・・青水 司・・・7

【コラム】 いかんともし難い・・・重本冬水・・・9

芦田文夫『「資本」に対抗する民主主義』

(本の泉社、2021) に学ぶ・・・竹内真澄・・・11

寸評: 「一線を越えた」理性、理想そして理屈

— 池上彰・佐藤優『激動 日本左翼史』を読んで —・・・宮崎 昭・・・13

『我が闘争』の世界像・・・竹内真澄・・・15

貨幣の形成がフェティシズムを変えた (その1)

— 柄谷行人練習帳⑩ —・・・香椎五郎・・・19

柄谷さんの「狂気」 —Tさんへ—・・・篠原三郎・・・24

ファシズムと生産過程論・・・竹内真澄・・・26

【読書ノート】 バウマン『コミュニティ』 (2001 年) を読む・・・中村共一・・・27

＜市民社会レポート＞

市民サークルで上野千鶴子著『在宅ひとり死のススメ』を討論した

眞島正臣

1、終活の負のイメージを払拭する老後学

二か月置きぐらいの頻度で、研究会を続けている。中学校時代の同窓生の集まりであるから全員80歳になろうとする高齢者世代である。大阪の上町台地で育ち、通学していた中学校の名前を借りて「上町会」という判りやすいグループの命名をしている。報告担当者がテキストを選択し、あらかじめ一冊の本を読み準備をした上で、思い思いに議論する。かつて小生が『民主主義とは何か』（宇野重規著、講談社現代新書）を取り上げた。議論がギリシャの民主主義から始まり、分散して盛り上がらなかった。今回紹介する上野千鶴子のテキストは、昨年、討論したものである。Mさんという女性の仲間が自ら手を挙げ、会員の誰もが熱心に取り組める本だと推薦してくれた。兄妹の末っ子で姉、兄の看取りを体験したことを選んでくれた一冊である。議論した課題も多く、話し合いは途切れなかったが、お互いの今後に関わる内容なので、集中度が高かった。妻帯者、独身半々の構成である。Mさんは、上野千鶴子の「おひとりさまの老後」シリーズを一貫して読んでいたので、この本の頼もしい推薦者であった。他の参加者は女性もいたが初めての取り組みだった。説得性のある本と言う前提で議論を始めたのである。記録を取らなかったもので、議論展開の再現は出来ない。『思想の科学50年史』『思想の科学』ダイジェスト』（思想の科学社、2009年刊）を検索すれば、理解できた。マルクスフェミニズム論を標榜していたという上野千鶴子の軌跡。「家事労働」に組み込まれた介護の家族内の仕事は、女性が担わされていた。「おひとりさま」の自立論と女性解放は繋がっている気がする。

今回は、上野千鶴子が「おひとりさまの最期」論をどうまとめているか紹介する。費用に関するデータは、著者により紙上で充分明快に提供している。医療、介護保険、行政サービス、「死亡に関する法律」など幅広い社会問題が包括されている。小生自身が詳細な理解において誤りを犯しているかもしれない。大いに危惧を感じる。あらかじめお許しを願いたい。

2、老後危機を克服する実践哲学を伝授

日本経済新聞 2021年12月7日『人口と世界』特集記事によれば、23年度から年金制度が変更されるという。「確定給付型から運用次第で年金額が変わる『確定拠出型』に移行する」との新制度予告である。前段に「先進国の公的年金は、世代扶養方式だったが、少子化により、高

齢者の多い逆ピラミッド型になり機能不全になった」ことが要因らしい。「おひとりさま家族」への世界の対策はどうなるのかという記事連載は、この後も継続された。言わずと知れた「公助」から「自助」へ」（前出記事より引用）の見出しが掲げられている。上野千鶴子は、新書の袖に「介護研究のパイオニア」と紹介しており、「おひとりさま」に関する著書の執筆は、ほぼ13年間続いているようだ。「自助」をお国から強要される前に、「おひとりさま」の立場に立った研究に取り組んできたことになる。小生も「おひとりさま」なので、身を乗り出して読んでいる一人なのである。彼女の過去の論文のように、例えば「マルクス主義フェミニズム」（86年『思想の科学』8月号（前出資料参照）といった学術論の構えを解いて実践書として書かれている。この使い分けが巧みである。学術的なエビデンスを踏まえつつ、説得できるデータを駆使し、歯切れのよい展開をしており、簡潔である。もっともわかりやすい事例は、「ひとり暮らしの満足度に関する図解」が26頁から32頁に及んで引用されるが、誰にでも理解できる。長年、小生も身辺から「独居老人」などと陰口を叩かれてきた。「老後は、おひりさまが一番幸せとのデータ」という上野千鶴子発言（18頁）が実証的で、意外なのに驚かされるのである。あとがきで著者は、こう述べている。「わずか10年余りで、老後の常識が180度変わりました。一中略－ひとり暮らしは「孤立」でない、ひとりで死んでも「孤独死」でない、と言ってきました。だから「在宅ひとり死©ChizukoUeno」という新しいことばをつくりました。一中略－在宅ひとり死ができるようになったのは、介護保険のおかげです。」（207頁、下線引きは、評論執筆者によるものである。）介護研究の仮説とフィールドワーク、専門家からの助言などの実証が肉付けされた集約がこのテキストである。

3、従来の常識を疑いながらも不安は残る

小生は、「要介護支援＜1＞」で、地域包括センターからケアマネージャーにより定期的に健康状況の見守り訪問があり、アドバイスをもらっている。であるのに「終末期」はすぐそこ腹を決めている積もりながら、突き詰めて対策を考えていない。要するに「甘ちゃん国民」である。本書は、どきりとする各章の見出しが並ぶ。固定概念を覆す発想が「第二章 死へのタブーがなくなった」（40頁）や、「第三章 施設はもういない！」（60頁）である。常識で凝り固まっている小生によく考えろと胸倉掴まれたような重要事項が、上記の二つの章には書かれていた。

「年寄りの容態が急変したら119番し、場合によってはすでに絶命していても119番をダイヤルしてしまう家族の行動です。これでは、延命治療をしてくれ、蘇生処置をしてくれと頼んでいるのと同じ。その後で、こんなはずじゃなかった、と悔いることになります。最近ではようやくその「常識」に疑いがもたれるようになりました。」（48頁）

どうすれば良いのかというと、「119番する前に、家族がまずすべきことは、訪問看護ステーションに連絡することです。」（51頁）と教えてくれる。もう一つ驚かされるのは、「施設を死に場所にしない」という常識破りである。サークルの討論の中でも、「施設に依存しなくて済むのか」という共通の問いかけがあった。「施設はもういない、というのが私の立場です。施設が足りないというけれど、これ以上作らなくてもいい。作ったが最後、施設は持ち重りします。」（66頁）

さらに重要な問題はコストに及ぶ。「看取りのコスト」（71頁）について「政府が在宅死への誘導する理由は、あきらかにコストがやすくつくからです。」（71頁）と前提を述べ、「看取りのコストは、病院＞施設＞在宅の順で高くなります。」（71頁）と「ひとり在宅死」の人の覚悟を促す。「終末期のQOL（生活の質）を高めたいければ、自費サービスを入れればよい、というのが、政府の方針のようです。」（74頁）とある。自助の老後政策は、高くつくと思い

知らされながら、ほっとさせられるのは、「在宅ひとり死の費用は30万から300万まで。」と明快に書かれていて、最低限の数値を知り納得もするのである。しかしながら、認知症になれば施設へ入居しなければならないだろうとか、高度治療を必要とするような病気にかかればどうするのかなどの取り越し不安や疑問は、消えない。

4、認知症と施設への概念、「死の自己決定」

「在宅ひとり死」の今回のテキストのキモになるのは、「第五章 認知症になったら」と、「第六章 認知症になってよい社会」、「第七章 死の自己決定は可能か？」後半の三つの章になる。第五章では、「施設での拘束と、薬漬け」（108頁）を批判し、警鐘を鳴らしながら、「「おひとりさま認知症者」の機嫌がよい理由」（114頁）と自画自賛、我田引水状態の自説肯定を上野は述べる。次のくぐりや、読者に安心感を与える叙述になっている。少し長いが大事な文面なので引用したい。

「認知症者が独居の住宅で暮らせるか、ですって？ 生活習慣が維持できなくなっても、訪問介護に入ってもらえば食事の入浴もできます。なじみのあるヘルパーさんなら、施設のように抵抗することはありません。自分で食事の用意ができなければ配食サービスをお願いすればよい。—中略—そのうち食べられなくなったり、寝たきりになったりしたら、認知症であろうがなかろうが、ケアは同じです。実際、そうやって独居の認知症者の高齢者を、在宅のまま見送ったという事例も耳にするようになりました。」（115頁）

おひとりさま個人の存在から社会の受け入れをどう考えるか。認知症と社会の関わりを検討するための章を「第6章」に設定している。地域社会運営の基本になる、「「排除」か「包摂」か？」（126頁）という問い。「あすなろ苑」（131頁）という実在の奈良市の施設を紹介。施設と近隣社会に関連する「社会関係資本」を創り出した成功事例を挙げて、希望情報を示してくれる。「認知症は病気ではない」（123頁）と社会の誤解を解く運動をしている専門医の紹介。「成年後見人を誰に託すか？」（136頁）というような問題。「ほんとうは後見人を1人だけ指名するのも、危険です。「善意の他者」はいつ「悪意の他者」に変わるかもしれないのです。」（137頁）と、認知症者の社会への受け入れを主張する著者でありながら警告も発信している。認知症専門医木之下徹の言葉を引用し、この章は締めくくられている。「みんな将来は認知症になるんだ」—それを前提に—中略—「認知症になってよい」社会へ。さらにそれを前提に「認知症に備える社会へ」（140頁）。これに加えて著者は、次のように述べる。「障害者のユニバーサルデザインと同じく、認知症者の生きやすい社会は、そうでない人にも生きやすい社会です。」（140頁）ここまで来ると想像していなかった先取りの近未来社会像であり、やや理想論めいてくる。

「第七章」は、厚生省が普及させようとしている「ACP（事前ケア計画）」（147頁）をどのように理解するかという課題の章である。簡潔に何を意味するのかというと「病院側は「インフォームドコンセント」にもとづく、本人の意思確認のうえでの同意」と主張しています。」（147頁）と書かれている。終末期の医療に関する問題である。「日本尊厳死協会は、まだ自己決定能力のあるうちに、どんな死に方をしたいか、事前指示書で残しておきなさい、と勧めています。登録会員数は10万人超、会員の指示書（リビングウィル）を預かる事業も行っています。」（147頁）という解説で、よく理解できないまま、選択を迫られる状況も来ているようである。政府広報活動は、身近な医院の待合室にパンフレットを配るなどして、小生も手に取ったことがある。いわゆる「人生会議」というキャンペーンである。上野千鶴子は、「「人生会議」の罣」（155頁）と自説の見解を述べ、早急に死の自己決定をせず、最後まで迷えばよいという考えを導き出

している。キャンペーンの詳しい内容を紹介する紙数がないので、ここまでの概略で止める。
「第八章介護保険が危ない」に触れないで終わりにするわけにいかないのである。

5、介護保険新制度は、在宅おひとりさま死の危機

ある意味で、今回のテキストの理論編ともいうべき大事な「第八章」である。「介護の社会化」（172 頁）という、かつては国上げての論争課題であった社会学的な学問上の問題、国の政策と行政での法律と実施の問題などが中心である。「第八章」は、論理的に考察されており、解説も大状況、小状況取り交ぜて、複雑になる。ケアワーカーの介護費用の捉え方など専門的で、なかなか簡潔に紹介できない。要点のみを紹介する。

「お家でひとりで死ねますか？」（170 頁）を追求してきた本書は、「それもこれも、介護保険があってこそ」（170 頁）だと著者は念押しをする。「手の届かなかった可能性を現実にしてきた」（170 頁）介護保険がパワーダウンというか縮小されようとしていることへの危惧である。

（1）「会議保険 20 年の蓄積」（170 頁）において、女性が解放されたことに著者は筆を尽くしており、このことは後で紹介する。（2）新制度は、「介護保険の後退を許さない！」という政府への抗議の姿勢で書かれている。当事者であるサークルのメンバーは「第八章」を会合の時点では、活字に書かれていることと、新制度について冷静に捉えたようだ。かなり盛り上がったが必ずしも不安を予測しながら落ち込む暗いムードにはならなかった。このテキストを選択した Mさんは、兄姉の看取りに苦勞したということである。一般家庭なら嫁に追わされる仕事をなぜ彼女がやらざるをえなかったのか、説明がなかった。上野千鶴子は『ケアの社会学』（太田出版、2011 年）で NPO などの市民事業にも触れ執筆している。「第八章」では、「ケアワークの有償化（女のタダ働きから有償労働へ）」という項目を挙げて、こう力説している。

「これまで女が家でやってきた介護はタダ働き、わたしはこれを「感謝なき、評価なき、対価なき労働」と呼びました。とりわけ嫁ならやってあたりまえの「強制労働」でした。」（187 頁）介護保険 20 年の成果としてこのようなフェミニズムの視点で光を当て、ケアの有償化を論じる論者は少ない。

（2）上記（2）の項目に関する考察を行う。介護保険新制度に関する上野の見解によれば、「後退」せざるを得ない要因は、政府財政の都合だという。樋口恵子と組んで「「介護保険の後退を絶対に許さない！」—中略—集会を衆議院議員開会で開催しました」（197 頁）という。反対運動しながらの研究活動であり、執筆活動であるようだ。

どこが新介護保険における後退なのか、今一度、上野の主張を確認してみることにする。

「おそらく政府のシナリオは、①介護保険から要介護 1、2 の軽度者はずし、重度の 3、4、5 の 3 段階程度に限定する、②生活援助をはずして身体介護に限定する、③ケアプラン作成を有料化することで、利用の敷居を高くする、④所得に応じて自己負担率を上げ、応益負担のみならず応能負担を導入する、⑤介護保険で足りないところは自費サービスを使ってもらって高齢者のフトコロからお金を放出してもらう、というものでしょう。すべて利用抑制したいという「不純な動機」からです。」（201 頁）呑気な当事者である小生は、上記の引用のように縷々説明されると背筋が凍るような気持ちに追い込まれた。「「おひとり様の老後」シリーズ累計 130 万部」と帯に描かれた販売促進文案を読むと国民の心からの怒りも購入動機に含まれているだろうと推察した。「自助」を選択せざるを得ないのである。高齢社会の反響は、凄い数になるものだ。

6、「おひとりさま」世界で三割増、新たな知恵と方策開発の前途へ

日本経済新聞 2021 年 1 2 月 9 日「人口と世界」新常識の足音④特集の記事は、「ユーロモニターによれば、世界の単身世帯数は 1 8 年から 3 0 年にかけて 3 割程度増える」とある。「従来、大家族が多かったアジアも 4 0 年には 5 人に 1 人は単身者となる。」と推測している。「広がる孤独官民で克服」という大見出し。上野の「おひとりさまの老後」シリーズとは、異なり、既存の常識的思考であり表示だと思われる。この記事に取り上げられている「おひとりさま増加」解決の代表事例は、英国の「1 8 年、世界初の「孤独担当相」を設置」というものである。日本の介護保険新制度で、今後、老後政策はどうなるのか。高齢者は、想像をたくましくすべきである。研究サークルのメンバーは、前段で述べたように、夫を亡くした女性、生涯独身の男女、小生のように離婚して単身になった「おひとりさま」の男、老後の夫婦暮らしを続ける男性メンバーなどが混在している。そうした境遇に関係なく、何度も言うが、今回のテキストには、身を入れて読み込んだようだった。にもかかわらず、お互いが当事者として、老後のあり方をどのように考えるか、まだまだ話し合いが足りない。

話は変わるが、老後を迎えた同級生が、揃いも揃って勉強好き、書物好きなのは、嬉しい。年賀状に、「上町会は、宝物です」などと書き添えて来るメンバーもいる。「ナチスのファシズム」、「米中の覇権争い」、「ポピュリズム」「日韓対立の現代史」など、世界情勢に関する討論がこれまで中心であった。M さんのお蔭で、今回、地に足の着いた議論をやり、ようやく合意するところもでき、身が軽くなったような心境である。今年は、何を課題に討論するか？ 上野千鶴子著『男おひとりさま道』（文春文庫）を小生が「担当します」と手を挙げるべきか。1 月 2 7 日に、大阪難波の喫茶店・英国屋会議室で新年第一回目の会合を開く予定をしている。



専門家は科学者か

— 「科学の自己目的化」の視角から —

青水司

わたしは昨年7月に次のようなことを書きました。

「テレビでは科学的な説明への要求が強かったのですが、いわゆる「専門家」の所見がどれも同じような後追いが多く、しいて挙げればビッグデータやコンピュータ頼みの予測が目立つ程度で、ウイルスの本質に迫る研究はほとんど聞かれなかったと思います。一昨年山中伸弥京大教授がコロナウイルスについて分からないことが多く、共同研究の必要性を強調していましたが、どうなっているのでしょうか。それだけウイルスの分析が難しいのかもしれませんが、たとえば変異についても構造の違いの後追いの説明だけで、変異そのものにどのようなメカニズムや法則性があるのかについて説明がないように思います。日本の感染症研究・ワクチン開発の遅れ、科学研究体制の問題など深刻です。良くも悪くも、跛行性などによって科学技術が人間からますます離れているように思えてなりません（青水司「コロナ禍で進む人権侵害」『市民科学通信』2021年7月号）。

あれから半年経過しましたが、「専門家」は基本的に何も変わっていないように思われます。これは私だけの感想でしょうか。上記以外に少しつけ加えますと、第1は、景気の変動を予測する数量経済学などをのぞいて、哲学や倫理学、労働論、社会福祉論などの社会科学者の発言がメディアで少ないことです。それは措いてもメディアは、平均的な給与水準や消費動向よりも、コロナ禍による貧困・弱者や人権侵害、労働権侵害などの問題をめぐる情報をもっと提供すべきです。メディア自体が感染症とその周辺情報の提供に偏っているのですが、臨床の医学者はともかく病理の医学者は社会的視点が弱く、また後追いで参考になりません。むしろワイドショーの漫才師などの方が市民に役に立つコメントをしていると思います。

第2は、政府も専門家も政策や提言の根拠を示さない（示せない）ことです。科学的とまでは言わないまでも、これまでもそうでしたが、第6波では、政府・専門家会議などは人流より飲食などの人数を重視すべきだ、50歳以下の人は検査なしあるいは診察なしでコロナ禍と認定すべきと提言していますが、根拠となる情報を開示していないし、検査キットの不足、医療関係者不足を理由に「合理化」していいのでしょうか。日本の官僚・政治家は情報集めだけはしっかりするが、情報開示はしない点で悪質です。専門家もそれに劣らず情報隠ぺい体質です。

第3に、それはともかく上記のようにコロナウィルス自体の科学的解明は2年たっても一向に進まない。第6波のオミクロン株は感染力が強いが重症化率は低いなどというが、変異の法則性の解明がお手上げのようです。それ自体の法則性はなく人間次第なののでしょうか。また、分からないことが多いのなら、下記のように学会、メディアを通じた公開討論を積極的に行い、成果を公表すべきです。学術会議も福島第1原発の放射能問題の教訓を受けて、積極的に議論を展開すべきです（島菌進『原発と放射線被ばくの科学と倫理』専修大学出版局、2019年、第I部第2章、第II部第3章）。ネットワークの有効性を宣伝するなら、その気があれば実施できるはずです。

ところで、『市民科学通信』2021年11月号で紹介した津田敏秀・岡山大学教授は厚生労働科学研究費を手に入れることが「業績」であるが、研究をしないで、政府などの「審議会」で活躍する医学者先生を批判しています。とりわけ「水俣病事件は、熊本県や国によって法律が守られず、その一方、学会やメディアを通じた公開討論も行われない中で、裁判を続けるしか水俣病患者には選択肢がなかったのです。恐ろしいほどの科学的・社会的・精神的な後進性を引きずる国にわれわれは住んでいることを自覚する必要がある」（津田敏秀『医学者は公害事件で何をしてきたのか』岩波現代文庫、2014年〔初出2004年〕）と指摘している。この著書から、わたしはとりわけ第1に、かれら医学者先生が人間を相手にしていないこと、第2に、これに関連して感染制御学（コロナウィルスでも登場する）があるが、これは機械制御学のように本質的に工学的であり、以上から福島でもそうであるが、総じて第3に、もっとも人間的でなければならない医学で「科学の自己目的化」が顕著に進んでおり、もっとも総合的であるべき人間の研究ができず、科学の分断、個別化がすすんでいると感じた。このことは、以下の福島でもよりはっきりします。

さらに、福島においては、水俣に劣らず非人間的なことが行われてきた。原爆や原発での大きな問題は放射線被ばく被害である。福島第1原発過酷事故でもとりわけ甲状腺がんが問題になった。2011年6月から「県民健康管理調査」が実施されている。調査の評価をする「検討委員会」（福島県と福島県立医大主催、山下俊一長崎大教授福島県立医大副学長）は当初から1年半もの長期にわたって準備会と称して8回もの「秘密会」をおこない、「どのように説明すれば騒ぎにならないか」「見つかった甲状腺がん和被曝との因果関係はない」などと「シナリオ」を用意し、さらに議事録の「改ざん」（内部被ばくや尿検査の削除など）まで行っていた（日野行介『福島原発事故 県民健康管理調査の闇』岩波新書、2013年）。

山下は首相官邸のHP「東日本大震災の対応」に〈事故から3年目を迎えるにあたり〉で検査で発見されたのは、原発とは直接関係がない「自然発症の甲状腺がん」でありスクリーニング効果であると評価しています、と書いている(2014年)。これに対して核戦争防止国際医師会議(I P P N W)の2015年9月の記者発表で、ドイツI P P N W副会長のアレックス・ローゼンは「この罹患率の上昇は、もはやスクリーニング効果では片づけられない」と語った。そして、津田敏秀らは国際環境疫学学会の医学雑誌『エビデミオロジー（疫学）』（2015年10月、英語の電子版〔2016年5月〕）で論文を発表し、福島県による甲状腺検査では、疫学的な分析が行われていません。そのため因果推論や対策立案、将来予測、住民への情報公開の上で不十分だと考え、論文にしました、と語った。

さらに、スクリーニング効果や過剰診断では説明するには罹患率は一桁多い。一般的にスクリーニング効果は数倍であるのに対し、福島県では数十倍であると説明しています。

これらを見れば、どちらが現実的であり、人間にもとづいた科学であるかわかるでしょう。

（あおみ つかさ）

【コラム】 いかにともし難い

重本冬水

前号コラムの末尾は、アクティビズムからパッシビズムへの転換で終わりました。この続きを考えます。

この転換について、青水さんは「科学技術の転倒性」(『日本の科学者』2020年7月号)で、高木仁三郎さんの「共生の倫理や地球倫理を価値規範とする科学」への転換を取り上げています。エンデの「人間の価値を含んだ自然科学」での価値とは、ここでの「共生の倫理」や「地球倫理」という「価値規範」に重なります。

そうしますと「倫理(価値規範)」と「自然科学」の関係性をどのように捉えたらよいのか。このことが問われます。それは「通信」11月号で紹介しましたエンデの「客観的実在と人間の意識を区別し続けることは無意味です」の主張をどう捉え返すかということでもあります。人間の意識あるいは価値規範と区別して「客観的実在」を捉えることが「科学的」と言われ続けてきました。私もそのように考えてきました。このことが物理学から離れた理由かもしれません。その当時はただ離れて行っただけなのですが。その後に向き合った社会科学においても同様の問題に遭遇します。「客観的実在」とはいったい何であるのか。これは私には難題です。エンデの説明に頼ることにします。

「通信」11月号でエンデが、理論物理学者のハイゼンベルグの言葉、「われわれが原子の構造に見る時、そこにわれわれの意識の構造を見る」を引用したことを紹介しました。この言葉をエンデは次のように解釈しています。

「人間は、観察し、見るものにその人間の意識を絶え間なくもち込まざるを得ないということで、これは科学者がもつ最大限の客観性の要請からしてもいかにともし難いことなのです」(『エンデの文明砂漠』143～144ページ)。

原子の構造に意識の構造を見ることは「いかにともし難い」(避けられない)。自然科学者が誰しも持っている「最大限の客観性の要請からしても」、「人間の意識を絶え間なくもち込まざるを得ない」、これは「いかにともし難い」。そしてエンデは次のように言います。

「物質主義の克服は、自然科学者が今まで注意深く避けていたこと、すなわち、自分自身の研究する意識を、つねにその認識過程へ一緒に取り入れることによってのみなされるのです」(同上、144ページ)。

私は、「自分自身の研究する意識を、つねにその認識過程へ一緒に取り入れること」を、物理学の学生の頃には全く知るよしもなかったことに気づかされます。ハイゼンベルグが「われわれが原子の構造に見る時、そこにわれわれの意識の構造を見る」と言ったのは、この「研究する意識を認識過程に取り入れる」ことなのです。そう思えるのです。ただ、私の学生時代の意識はアクティビズムでした。物質主義の克服を「注意深く避けて」いたといった高尚なことではありません。だが、自然科学者は「客観的実在と人間の意識を区別し続ける」ために物質主義の克服を「注意深く避けて」いたのでしょうか。とすると、それはいったい何故なのか。自らの知的好奇心(研究する意識)をただ満たすためからなののでしょうか。それとも資本主義は「物質主義」であ

るからなののでしょうか。エンデの言うように、世界(資本主義)とそこでの人間の意識は同一、一枚の硬貨の表と裏なのでしょう。これは「いかんともし難い」。

エンデは「自然科学とは、人間の精神が自然全体の中から解釈したものなのです」(同上、144ページ)と結論づけます。当然のことだと思いますが、人間の精神の中身が問題です。このことをアインシュタインは気づかなかった。いや避けたかったのでしょう。もちろん、アインシュタインだけではありません。「注意深く避けて」いないで「解釈したもの」であるなら解釈し直したいと思います。アクティビズムからパッシビズムへと。これもまた「いかんともし難い」(避けられない=至上命令)。

今回のコラムはこれで終わります。難題で、息切れです。少し休んでから次号につなげていきたいと思います。読者の皆さんのお考えを是非お聞きしたい。これもまた「いかんともし難い」。

(しげもと とうすい)



芦田文夫『「資本」に對抗する民主主義』』（本の泉社、2021）に学ぶ

竹内真澄

本書のもっとも優れた問題提起は、該博な知的蓄積の上に立って、レーニンとバーリンという、普通は見られない共通の土俵を設定した点にある。私はこの点をこれまで十分考えてこなかったと反省させられた。

まずレーニンは本書の第一部第2章の中心テーマである。レーニン固有の概念は「国家資本主義」である。この国家―社会論が、ネップ期（1921～1928）の市場経済の利用論として詳細に論究されている。「上からの国家による統制」と「下からの全人民による民主的参加」の間に落差がある場合、つまりは人民の管理能力が不足する場合、私法的なものが認められねばならない。私法的なものは、芦田の言う「市場経済」のことである。大谷禎之介は、『マルクスのアソシエーション論』2011においてアソシエーションとは市場の廃止であると、原理的に断言している。これを芦田は否定しない。しかし、一挙に市場を廃止することはできない。だからこそネップ期以来避けられない現代の問題があることを直視すべきと指摘する。それはソ連研究で長い研究歴を持つ著者ならではのことである。長い市場経済期を直視すること、このことこそ本書の最大の眼目である。

次にバーリンである。バーリンは骨幹な『自由論』1962で有名な自由主義者である。当初私は社会主義は自由主義と犬猿の仲であり、したがって本書がバーリンを認めることはあるまいとの先入観で読んだ。ところが予想に反して、芦田はバーリンを認めるのである。しかし、どのような意味で認めるのかが重要である。それを読み取っていくと、決して意外なことではない。と言うのも、本書の核心、そしてかねてからの芦田の立場は市場経済利用論であり、レーニンのネップ期の経済的考察だからである。

バーリンは人民の自己決定を「積極的自由」と呼び、これに対して「消極的自由」の重要性を指摘する。「消極的自由」とは、「積極的自由」の価値を認めたとしても蔑ろになされはならない最小限の人間の自由のことである。これをバーリンは「個々人の主権・自由」とも言い換えている。

しかし、私はこの「消極的自由」とは何なのか、それを芦田がどういう意味で位置づけるのかに注目した。バーリンを理論的に位置づける文脈はわかる。ネップ期の課題は市場経済を利用することであるからだ。このことゆえに著者はレーニンとバーリンを同じ土俵で論じたのである。本書では必ずしも「消極的自由」の社会科学的な再定義はなされていない。しかし筆者なりに敷衍するならば「消極的自由」とは、私法的なもののことである。もっと砕いて言えば「営業の秘密」である。

もしそうであるならば、スターリン主義を根本的に批判する見地に立つ本書の立場からして、バーリンの「消極的自由」論とレーニンの「国家資本主義」論を結合する共通の土俵が開かれて

きたことは、まことに当然のことと言わねばならない。芦田によれば、市場経済が必要に迫られているときにそれを認めず、反対に集団化を強制したからこそ、スターリン主義が成立したのである。

この理路の運びには説得力がある。その上で私は原理と応用の問題が残ってくるように思えた。それはレーニンがネップ期の最中にある1922年2月20日の「デ・イ・クルスキーへの短信」でこう述べた点に関わる。「われわれは『私的なもの』はなにもみとめない。われわれにとって、

経済の分野におけるすべてのものは公法的なものであって、私的なものではない。われわれは資本主義を、国家資本主義としてのみ、みとめるだから……。『私法』関係への国家の介入を拡大し、『私的』契約を破棄させる国家の権限を拡大し、『民事法関係』にたいして〔ローマ法典〕でなく、われわれの革命的法意識を適用し、幾多の模範的裁判によって、よく考えて精力的ににやるにはどうすればよいかを系統的に、ねばりづよく、ひるまずにしめさなければならない」（レーニン全集第36巻667頁）。

レーニンは、共産主義の立場から私法的なものに対する公的な権力の介入の拡大を訴え続けた。最終的には私法的なものを止揚することを考え続けた点でレーニンは原理的に社会主義者であって、けっして自由主義者ではない。バーリンは、こうした原理を信奉するレーニンを認めるであろうか。私の判断は否である。レーニンは原理的にはバーリンを認めないし、またバーリンもレーニンを認めないであろう。本書から得たもっとも奥深い対質はここにある。しかしながら原理において両立しない両者が、ある過渡期において両立することはありうる。ここにこそ、自由主義をギリギリまで生かし、それを大胆に導入し、しかも戦術以上のものとしては認めないレーニンのリアリズムがある。本書にはその他多くの豊かな論点があり、膨大な文献を渉獵された本書の努力に最大の尊敬を払いたい。

（たけうち　ますみ）



寸評：「一線を越えた」 理性、理想 そして理屈

—池上彰・佐藤優『激動 日本左翼史』を読んで—

宮崎 昭

さきに、「市民科学通信」第15号で、「全体主義への危惧—暴力の可能性への疑問—」を発表しました。その冒頭に、「同志」を死に至らしめた「主人公」の泥のような思いを紹介しています。

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、宮崎〔2021〕17頁）。

その桐野さんへの問いかけというか、殺人にまで手を染める「一線を越えた人間」がなぜうまれてくるのだろうか、その理由に強烈な関心がありました。それは、「全体主義」の下であれ、「社会主義」の下であれ、そのいずれでもない状況のなかにあっても、肯定したくない「凶事」もしくは「悪事」ではないか、と思ったからです。そんな折り、この書を手にしました。表紙カバーの黒色を背景に、「左翼の掲げた理想はなぜ『過激化』するのか」が、ひときわ目立つ赤色の文字で訴えてきたからです。



その同時代に、学生運動の経験のある私にとって、取り上げられている各種「セクト」の様相には納得できるものもありますが、いかがなものかと疑問のある点も少なからずありました。しかし、とりわけ注目したのは佐藤優さんの次のような指摘です。

だから左翼というのは始まりの地点では非常に知的でありながらも、ある地点まで行ってしまうと思考が止まる仕組みがどこかに内包されていると思います。…略…だから共産主義なる理論がどういう理論であって、それはどういう回路で自己絶対化を遂げるのか、そして自己絶対化を克服する原理は共産主義自身の中にはないのだということ、今のリベラルも絶対に知っておかなければいけないことなんです。

そして私の考えでは、その核心部分は左翼が理性で世の中を組み立てられると思っているところにあります。理想だけでは世の中は動かないし、理屈だけで割り切れる

こともできない。人間には理屈では割り切れないドロドロとした部分が絶対あるのに、それらをすべて捨象しても社会は構築しようと考えてしまうこと、そしてその不完全さを自覚できないことが左翼の弱さの根本部分だと思うのです（209 頁）。

ここで「左翼」と呼んでいるのは「日本社会党」や「日本共産党」、そして「ブント」や「革マル」「中核」「社青同解放派」、さらには「日本赤軍」などが含まれています。これらをひとまとめに「左翼」と呼ぶ粗さを感じるものの、傾聴すべきこともあるように思います。たとえば、私にとってということなのですが、左翼、つまり「共産主義者」が固有にもっていると断定された「自己絶対化」の「仕組み」について、その理由が何であるのか、その根拠は何なのか、これらの反証も含めた解きほぐしが必要ではないか、と考えるのです。「一線を超えた」左翼だけを問題視するのではなくて、およそマルクスの言説を語る者たちには、丁寧に分かり易く、論理的に説明する社会的な責務があるように感じられます。“彼らとは違う”という自己の立場を説明だけでは納得できない人たちが多いのではないのでしょうか。「マルクス主義」の評判が芳しくないにもかかわらず、他方では「資本主義」への疑問や『資本論』への期待が高まっている状況にあるなかではなおさらです。

そのこととも関わって、佐藤さんが使っている「理性」「理想」「理屈」の言葉の意味について指摘しておきたいことがあります。日常生活のなかでも、ごく普通に使われるのですが、それぞれ、重要な意義をもち積極的な意味、行間で用いられることが多いと思います。にもかかわらず、ここでは「左翼」の“体質”を作り出す否定的な要素であるかのように使われています。「理性」「理想」「理屈」では「構築」できない社会とはどういうものなのでしょう。その「ドロドロとした部分」の先に何を見ているのでしょうか。佐藤さんの「理性」「理想」「理屈」が問われているように感じました。ここは大事なところですよ。

この本を読み進めるうちに、次第に輪郭が浮かんできたのは、私の言う「解きほぐし」に挑み、格闘した柄谷行人『トランスクリティーク カントとマルクス』でした。残念ながら、同書ではこういう試みのあることが、全く無視されています。

（みやざき あきら）

ここで取り上げたのは、次の文献です。

池上彰・佐藤優[2021]『激動 日本左翼史 学生運動と過激派 1960－1972』講談社現代新書
柄谷行人[2010]『トランスクリティーク カントとマルクス』岩波現代文庫
桐野夏生[2017]『夜の谷に行く』（文藝春秋）
宮崎昭[2021]「全体主義への危惧―暴力の可能性への疑問―」『市民科学通信』第 15 号

『我が闘争』の世界像

竹内真澄

ファシズムについての研究は非常に多い。しかしながらヒトラー自身が使った諸概念がいかなる布置構造をなすものか、思想史的に再構成したものは案外見かけない。本稿では、『我が闘争』(1924~28)におけるファシズムの世界像がいかなるものであるか検討してみたい。

1. 国家と個別者

まず、ヒトラーは個体 *das Individuum* と個別者 *die Einzelne* を区別していない。個体という概念はヒトラーには存在しない。ただ僅かに一度だけ形容詞で「個人的 *individuel*」ということのみかけるが、区別はない。

個人に近い言葉は人格 *Person* である。だが、ヒトラーの言う人格とは、通常のヒューマニズム的な、啓蒙思想の伝統におけるような、すべての人間がもつ尊厳という意味ではなく、逆に人種差別主義的な意味である。例えば、「マルクス主義は人格を認めない」とヒトラーは繰り返し指摘している。マルクス主義は、ヒトラーから見ると、階級と国際主義を基調とするものであるがゆえに、アーリア人のみが優れた人格を持つという民族主義的な議論を認めない、という意味である。ヒトラーは言う。

「民族主義的世界観は決して人間の平等を信じないばかりか、かえって人種の価値に優劣の差異があることを認め」る (A.Hitler, *Mein Kampf*, Bd. II, Instituts für Zeitgeschichte, 2016, S.981、平野一郎、将積茂訳『我が闘争』角川文庫、2016、kindle 版 8231)。

ゆえに「民族主義的世界観は、しかし、単に人種の価値だけでなく、それとともにまた人格 *Person* の意義をも認め、これをもって全組織の礎柱にするという点で、マルクス主義の世界観とは根本的に異なるのである。」 (*Ibid.*, S.981 同 9546)

ヒトラーの概念の中で個別者 *Einzelne* は極めて基礎的なものである。個別者は、本来ブルジョア的な概念であるうえに、ヒトラーはそれを極めて貴族主義的な概念へ着色している。これは、ヒトラーがどんなにブルジョア政党を非難したとしてもブルジョア的世界観を根底的に乗り越えているわけではない証拠であり、ただそのユダヤ的形態を人種論的に罵倒しているだけであることを意味する。この立場から、ヒトラーは突出した個別者なしにはいかなる創造的な文明の形成も不可能であると考えている。

「大衆が発明するのではない。そして大衆が組織を作ったり、考えたりするのではなく、あらゆることにおいてつねに個別の人間 *der einzelne Mensch*、人格 *die Person* のみがそれらをなすのだ。」 (*Ibid.*, S.1131、同 9489)

ヒトラーの世界像の中では人種が生存闘争をしている。資本主義とマルクス主義の闘争は、ヒトラーの視点では、結局のところユダヤ人金融資本家とユダヤ人思想家マルクスの陰謀にすぎない。人種はこれとは別に真の闘争を不断に闘っており、同じ人種の中にも価値の高い個別者と

低い個別者の闘争がある。大衆を導き、大衆に文明を与える貴族主義的な個別者（人格）が高い価値を持つ。この意味でヒトラーの世界像は、ブルジョア的競争の人種版である。

だが、大衆は個別者であることに不安と不満を感じていないだろうか。ヒトラーはこのことに気づいている。大衆はブルジョア社会において存在論的には個別者である。しかし、存在論的な個別性は心情的に孤独や不安を抱えている。だから、存在論的にはではないが、ただ国家市民（Staatsbürger）として心情の面でこれを克服することが必要になり、ヒトラーは大集会の中で民族主義的な団体精神に組織されることを非常に重視していた。

「民衆集会というものは、まず第一に若い運動の支持者になりかけているがさびしく感じていて、ただ一人であることで不安におちいりやすい人に対して、たいていの人々に力強く勇気づけるように働く大きな同志の像を、はじめて見せるものであるから、それだけでも必要である。同じ人間でも、中隊や大隊の中で、戦友のみんなにかこまれているほうが、自分一人にたよってするよりも楽な気持ちで突撃に参加できるであろう。群をなしておれば、人間というものは実際にこれに反する千の理由があろうとも、つねに何か安心感をもつものなのだ。だが大示威運動の連帯感、各人の気を強くするだけでなく、かれらを結合し団体精神を生みだす助けとなるのである。新しい教説の最初の代表者として、自分の企業においても、仕事場においても、ひどい圧迫にさらされている人は、大きな包括的な団体 Gemeinschaft の一員であり、闘士であるという確信の中に横たわっている強味を必然的に必要とする。」（*Ibid.*, SS1209-1211, 同 10150）。

個別者の不安を梃子にして民族主義的な団体精神を作り出すことがファシズムの本質である。したがって、ブルジョア社会の競争には手を付けずに、ただその民族主義的な闘争にだけ関わるのがファシズムなのであるから、迂回的にブルジョア社会は肯定されてしまう。

一方でヒトラーはヴェルサイユ条約以降のドイツを危機としてつかんでいる。ヒトラーは、ブルジョア政党にも、社会民主党をはじめとする左翼政党に対しても激しい憎悪を隠すことはない。彼は、ブルジョアジーの没落を不可避と見做しており、第一次大戦後の状況においてヘゲモニーを握ることのないブルジョア政党を嘲笑する。他方でマルクス主義によって動かされている社会民主党が労働者階級を掴む恐れがあることを十分知っていた。

しかし、ブルジョア政党が弱々しく、また労働者政党たる社民党もヘゲモニーを握っていないような政治的不安定をつくりだすことが彼の目標であった。双方の階級的な敵対関係の中に、民族共同体の概念を持って割って入るのがヒトラーのやり方であった。ゆえにヒトラーの重要概念は民族共同体 die Volksgemeinschaft である。民族共同体は、眼前の階級をもっぱら職能として掴み直すことによって統合される。このような視点から『我が闘争』のヒトラーは労働組合をも認める。例えば次のように言う。

「国家社会主義運動は、自己の労働組合的活動の必要性を認めねばならない。民族共同体という共通のわく内において労資双方が一体になるという意味で、労働者も企業主をも真に国家社会主義的に教育するということは、理論的な教訓や呼びかけや警告では達せられず、日々の生活の闘争を通して達せられるのであるから、なおこれは必要なのである。この闘争において、またこの闘争によって、運動は個々の大経済グループを教育し、大きな観点に立っておたがいに接近させなければならない。そういう準備工作なしに、他日ほんとうの民族共同体の成立を望むことは、すべてまったくの幻想である。」（*Ibid.*, S, 1521, 同 12469）

ここに見るように、民族共同体の内部には資本家と労働者という二つの階級があるが、社会統合のレベルで労資は職能として一体でなくてはならない。一体であるというのは、労働組合が階級闘争の機関ではなく、資本家とともに民族共同体の成員としての機能を遂行する集団にならねばならないということを意味する。それゆえ、階級なき国家がファシスト国家なのである。

「国家社会主義的労働組合は、階級闘争の機関ではなく、職業代表の機関である。国家社会主義の国家には「階級」はなく、ただ政治的な点でまったく同等の権利と、したがってまた同等の一般的義務とを有する市民と、その他に国策的な点でまったく権利をもたない国籍所有者があるだけである。」（*Ibid.*,S.1521,同 12480）

このように階級があっても民族共同体へ一体化されるがゆえに階級はない。階級は民族の一体感によって止揚されるというのがファシズム国家の特徴である。

同様に個別者はあっても個別者も民族の一体感で止揚される。ヒトラーは、経済がユダヤ人によって動かされていると考えているので、私利私欲とエゴイズムが経済の基調にあるのはユダヤ人の陰謀によるものである。

実際ブルジョア社会は個別者を存在論的に前提にする。しかしヒトラーのように、個別者を観念的にだけ乗り越えて、民族共同体の成員に変えることが必要であると考えるのであれば、個別者はかえって前提されることになる。ブルジョア社会に対する観念論的な批判、すなわちユダヤ陰謀説に立つエゴイズム批判から帰結するのは、ユダヤ人の民族浄化である。ユダヤ人とはエゴイスト的商売であり、経済的インターナショナリズムであり、ゆえに、ドイツ民族を危機に追いやった元凶なのである。

2. ファシズムは資本主義的生産過程の専制を政治化する

別稿で私はファシズムに関する E・ホブズボームの卓見を引いておいた。彼によると、ファシズムとは資本主義的生産過程の専制を「指導者原理」へ一般化したものにほかならない。この説明が果たして『我が闘争』の内容と合致するかどうかを検討してみよう。ヒトラーは言う。

「国家社会主義的労働組合は、国民的経済過程に関与している一定グループを組織的にまとめることによって、国民経済自体の確実性を高め、その終局の帰結において国家主義的民族体に破壊的影響を及ぼし、民族共同体のいきいきした力、それとともにさらにまた国家のいきいきした力を害し、けっきょく経済自体に不幸と破滅をもたらすあらゆる弊害を修正し、除去することによって国民経済の力を強化すべきである」（*Ibid.*,S.1523,同 12491）

ここには、国民的経済過程の組織化がファシズムの目指す目標であることが語られている。当然、生産過程の専制は政治によって権威づけられる。ここに権威主義的な政治が、生産過程と結合する理由がある。さらにヒトラーはこれを組織原理へと一般化して言う。

「ある軍隊の個々の兵士が、教養や見識だけをとってみた場合、例外なく将軍なみであったならば、役に立たないだろう。同じようにある世界観の代表としての政治運動も、それがただ「才気煥発」の人間のための池にすぎないならば、役に立たないだろう。そうだ、政治運動もまた単なる兵卒を必要とする。そうでなければ、内面的規律が得られないからである。組織の本質には、

最高の精神的指導者に、数多くの非常に感激しやすい大衆がつかえるときにのみ、成立しうるといふことがある。まったく同じ知的能力をもつ二百人の人間の団体は、百九十人の知的に劣った能力をもつものと、十人のより高い教養をもつものからなる団体よりも、けっきょくは訓練することがいっそう困難だろう。」（*Ibid.*,SS.1155-1157,同、9705）

ここに言う「内面的規律」は、差し当たり軍隊組織や政治運動を念頭において記述されているのだが、ヒトラー自身が言うように、社会民主党の党規律論から学習されたものである。社会民主党の規律論は、生産過程の専制のもとで形成された規律を党内原理として利用するものであった。ヒトラーは、敵から指導者原理を盗んだのである。

したがって、生産過程の専制→上下規律→ファシズムの「指導者原理」へ、というホブスボームの説明は、『我が闘争』に内在して納得できるものである。ファシズムとは、企業の専制支配と国民主権の併立を破壊する運動である。国民主権を破壊すると企業の専制支配を政治的に一般化する指導者原理が出現するからである。

3. ロシア革命に対する反動としてのファシズム

『我が闘争』によれば「ロシア・ボルシェヴィズムは20世紀において企てられたユダヤ人の世界支配権獲得のための実験と見なされなければならぬ。」（*Ibid.*,S.1675,同 13789）これがヒトラーのロシア革命に対する基本的な評価であった。したがって、ヒトラーに内在するならば、ファシズムは、ユダヤ人の世界支配として位置づけられたロシア革命から人々を解放するための闘争であるという位置づけがでてくる。

もちろん『我が闘争』後に世界恐慌が起こった。ゆえにファシズムには二つの起点があったことになる。一つはロシア革命1917であり、もう一つは世界恐慌1929である。これら二つの20世紀の世界史的出来事が、ファシズムを作る歴史的契機であった。

ハイエクは、社会主義とファシズムをいずれをも全体主義として同列視するが、『我が闘争』を精読するならば、少なくとも執筆時期においてファシズムは社会主義と真正面から対決していたことがわかる。両者が酷似した全体主義になるのは、ファシズムと社会主義の原理上の対立が壊れた時、すなわちスターリン独裁（1928年以降）が成立することによってであった。

おわりに

21世紀の現代、ファシズムとスターリン主義は崩壊し、ハイエク流の新自由主義が蔓延している。しかし、ハイエクが反全体主義にたっていることに理論上の信を置くことは愚かなことである。なぜならば、ハイエクは市場主義という原理によって生産過程の専制をそのまま温存しているからである。もし、ファシズムとは企業内専制の政治原理への一般化であるならば、ハイエクの市場主義は常にファシズムへ発展する内在的傾向を持っている。したがって、ハイエクは反ファシヨ的なポーズをとるファシズム理論を提供しうるものである。

市場主義が、単に市場の機能的な利用にとどまる範囲を超えて、原理主義になっていくにつれて、それはますます専制を含む市場原理主義への政治の従属を強制することになる。これはまず行政の立法権軽視となって現れる。しかも、それはますますグローバルに展開する点で、これまでの国民国家や民族共同体内部に閉じ込められていた全体主義とは質を異にするものであって、グローバルな市場ファシズムをもたらす恐れをもっている。このことを洞察することが現代ファシズム論の基本視角となる必要があるだろう。

（たけうち ますみ）

貨幣の形成がフェティシズムを変えた

(その 1)

—柄谷行人練習帳⑩—

香椎五郎

(ペンネーム)

「練習帳⑨」では、⑧に引き続いて、交換等式 C に先立つ交換様式 A について、ここでの「霊」（フェティシズム）の根拠を検討しました。労働によって得られた生産物は、自然から「赦し」をえるという「価値」を持つとともに、それが平和維持というもうひとつの「価値」が加わって、贈与交換を強制する「霊」となるというものでした。今回は、交換様式 A においてはたらいだ「霊」が交換様式 C においていかなる形態へと変異するのか、価値形態論に沿って検討することを課題にしています。先回りして言えば、かの「霊」は貨幣に集約され（物神性）、使用価値は単なる物的な属性として現れ「物象化」されるという話です。都合、2 回に分けて述べることにします。

ここでお断りしなければならないのは、私がいう労働生産物というのは、確かに商品以前の生産物を意味しているのですが、それは決して自給自足的な生産物ではありません。ひとり人間が自然と向き合って、何がしかの有用物を作り出すという場面設定ではありません。そうではなくて、労働生産物はすでに社会的な性格をもっているということです。別の言い方をすれば、贈与し贈与される交換社会があって、そうであるからこそ労働生産物が社会的な意味をもつということです。何を生産するかという目的は、社会通念、あえて言えば「文化」の拠るところが大きいのであって、決して独りよがりの所産ではありません。

丸山[1984]の警告を、ここにあって紹介したいと思います。

…マルクス K. Marx 自身の思想とは必ずしも関係のないところで作り上げられてしまったマルクス主義、レーニン主義、ひいてはスターリニズム的唯物論が唱える土台—上部構造への疑問がそれである。確かに人間が自らの歴史を作るためにはまず生きなければならないし、生きるためにはまず食べたり飲んだりせねばならぬ。「人間の最初の歴史的行為は物質的生活そのものの生産である」（K. マルクス）としても、欲望の動物である人間の行為を、生理的欲求充足の実用的過程にのみ帰属せしめ、人間文化の決定条件を政治・経済的要因にだけ見てしまってもよいものであろうか。その結果、

「近代化」路線を邁進する機能主義的功利性の追求はブルジョア経済学と通底する同じ体質を露呈しているのではあるまいか（7 頁）。

柄谷さんがいう交換様式 A というのは、そういう意味が前提におかれているように思います。仮にということですが、“柄谷行人その可能性の中心”です。

もうひとつです。交換様式 A が交換様式 C に変化するわけでもありません。A と C は共存しますし、相互に依存したり排除したりします。それらは、あくまでも、交換様式の差異を抽象的に、しかも社会を分析するための方法概念としてあります。歴史的に「発展する」という視点から A ～C を見ているわけではないのです。

ともあれ、今回は商品という形態で「売り」「買い」される交換社会の話に移ります。問題はフェティシズム（「霊」）の行方です。A から C へと移行するわけではないのですが、A が少数となり C が次第に多数派になるとともに、あのフェティシズムは消えて無くなるどころか、いや、むしろ変異し強化され、盤石な基盤を形成したのだと思います。フェティシズムは、未開社会の「迷信」のようなものではありません。むしろ、交換様式 C のなかで熟成され「近代化」されると考えてよいのではないのでしょうか。柄谷さんは「世界貨幣」はもとより、資本のフェティシズムまで視野に入れています（柄谷[2015]128 頁～）。

§

やや、難解な話になります。もちろん、「難解」というのは、私自身の理解力に起因しています。もたもたしていますが、我慢してお付き合いください。

さて、商品の二要因論は、マルクス『資本論』の冒頭で示されたあまりにも有名な命題です。しかし、その解釈をめぐる様々な論争がありました。そもそも、実はそれほど単純で分かりやすいものではなかった、ということです。つまり、「価値」（もしくは「交換価値」）と「使用価値」との二要因のことなのですが、いずれにも「価値」という言葉がついています。この場合の「価値」というのは同じ意味なのでしょう。その頭についている「交換…」と「使用…」との違いについては、マルクスもはっきりと説明しています。

使用価値としては、諸商品は、なによりもまず、いろいろに違った質であるが、交換価値としては、諸商品はただいろいろに違った量でしかありえないのであり、したがって一分子の使用価値も含んではないのである（マルクス[1968]51 頁）。

使用価値は「質」、交換価値は「量」として捉えられているのは、「価値」の質と量ということでしょうか。どうもそうではないようです。実は、マルクスの後の論述（具体的有用労働と抽象的人間労働との区別）からすると、労働の質と労働の量との相違のことではないかと思います。「労働価値説」を前提にすると、スッキリ解釈できます。ところが、よく考えると不思議なことに気づきます。上記の引用文の前に、マルクスは使用価値の「量的な規定性」ということを言っているからです。

使用価値の考察にさいしては、つねに、一ダースの時計とか一エレのリンネルとか一トンの鉄とかいうようなその量的な規定性が前提される（同上 48 頁）。

“妙なこと”にこだわっているのですが、物事を推し測るのに「質」と「量」という異なった

尺度、視角で見るのが一般的です。労働の質と量という区別はおいとくとして、使用価値のそれとなると、たとえば稲の収穫量と作柄の良し悪し（質）という区別をします。「一ダースの時計」にも、「一エレのリンネル」にも、それぞれ良し悪しがあるはずです。使用価値には質があれば量もあります。当然、交換価値にも質があつて他面で量があると思うのです。質と量は、ある対象物への二つの見方であり、不即不離の関係にあります。よく、「量から質へ」とか、その逆に「質から量へ」などと言われることがあります、この質と量が分離して存在することなど考えられません。あえていえば、「量の重視から質の重視へ」という言い方なら了解できます。

ここで事実として言えるのは、マルクスが素材的で具体的な事柄と抽象的な労働概念との指摘が並行して論じられているのではないかということです。「質」と「量」の使い方が一様ではないと思うからです。「商品の使用価値」であるにもかかわらず、それが「超歴史的」であるとか「歴史貫通的」であるという解釈が後になってなされるのも、あくまでも「解釈上」のことですが、ここらあたりに原因があるのかもしれませんが。とにかく、もう一度繰り返しますが、そもそもは「交換価値」と「使用価値」の、それぞれの「価値」という意味についての疑問から始まりました。同じなのか、それとも違うのか、フェティシズムを問題視しているのでこだわっています。

もう一度、マルクスに尋ねてみたいことがあります。次の場合の「価値」とは何を意味しているのでしょうか。

§

いわば、商品という歴史的な存在の前史であり、論理的抽象である「労働生産物」という段階では、そこに「二要因」である使用価値と交換価値を認めることは薄暮のごとき存在なのですが、とにかくこう言われています。

労働生産物は、それらの交換のなかではじめてそれらの感覚的に違った使用対象性から分離された社会的に同等な価値対象性を受け取るのである。このような、有用物と価値物とへの労働生産物の分裂は、交換がすでに十分な広がりと重要さをもつようになり、したがって有用な諸物が交換のために生産され、したがって諸物の価値性格がすでにそれらの生産そのものにさいして考慮されるようになったときに、はじめて実際に実証されるのである（同上 99 頁）。

ここで言われている「有用物と価値物とへの労働生産物の分裂」ということですが、これは、労働生産物の価値が「分裂」ということでしょうか。否、「有用物と価値物とへの分裂」とありますから、「価値」はもっぱら「有用物」から遊離して、いわば剥奪されてしまうかのようにならされているのです。要するに、ひとつの「価値」が「使用価値」と「交換価値」との二つに分裂すると理解してよいのか、あるいは「有用物」からは「価値」が失われてしまうというように理解してよいのだろうか、という迷宮に入り込んでしまうわけです。もちろん、価値には種々あつて、それはそれ、これはこれというように区別であるというようにも理解することもできます。この点は重要なことでして、後で論じることにはしたいと思うのですが、いわゆる「物神性」と「物象化」の理解にかかわってきます。

とにかく、労働生産物が商品交換という関係の中に置かれるようになって、異変が生じるというように理解できます。「有用な諸物が交換のために生産」されるようになったということがポイントです。贈与の交換と異なるのは、交換の社会的な広がりという変遷です。単純化していえ

ば、交換の相手が可視化されている状態から不透過な相手との交換への変化ということです。交換の社会化です。と同時に、これを支える所有権の確立です。

ここで思い起こすのは、柄谷さんがこだわっている「社会化」あるいは「社会的」の意味です。それは「事前」と「事後」の峻別に示されています。

要するに、事後的にみれば、商品は使用価値と交換価値の「総合」であるが、事前において、それは存在しない。それが実現するためには、他の商品（等価物）と交換されなければならないのだ（柄谷 [2010] 287 頁）。

さらに、古典派経済学を引き合いに、次のように述べているところに注目しました。商品の価値は、あらかじめ内在しているものではなく、事後的に、交換を通して、「価値形態」によって発現するという件です。

マルクスは、多くの点で、古典派の考えを受け継いだ。つまり、各商品の価値の実体は「抽象的労働」あるいは「社会的労働」である、と彼はいう。しかし、『資本論』で彼が明確にしたのは、このような価値実体は、商品に内在するのではなく、商品と商品の交換を通してしか、すなわち、「価値形態」を通してしか発現されないということの意味する（柄谷 [2015] 135 頁）。

『資本論』冒頭で、いきなり商品の二要因が語られているので、商品はそもそもの始めから使用価値と価値（交換価値）が既定されて内在化しているように思われがちなのですが、そうではないということです。商品に二つの価値があるかどうかは、売れなければ分からないわけで、いずれの価値も実現しないことになります。「命がけの飛躍」の話です。その「飛躍」に失敗した労働生産物は、柄谷さんがキルケゴールを引き合いにして「死に至る病」にあると述べています（柄谷 [2010] 156 頁）。これが「社会化」とか「社会的」の実相であり、そこに如何ほどの楽観的な意味あいも持たない、というように私は理解しました。

そうであるならば、先の「有用物と価値物とへの労働生産物の分裂」ということは、どんな状況のなかで意味をもつのでしょうか。おそらく、贈与と返礼の互酬交換システムとは異なるのではないのでしょうか。端的には、互酬システムのなかでは「命がけの飛躍」はないということです。贈与の対象相手は既知であるか、予測の範囲内にあるものと思います。しかし、商品交換の局面では大きく状況が変わります。さらに、所有権が前面に登場するから、「命がけ」になるわけです。

そう考えたうえで、マルクスの価値形態論に目を移すことにします。商品交換の単純な形態から発展した形態、貨幣の成立への軌跡と重なる話だと思います。

§

「単純な価値形態」では、A という商品と B という商品が互いに等しいものとして対置する場面が想定されています。もちろん、物々交換の話ではありません。ところが、ここで「等しい」というのは「事後」の話、つまり結果論であり、「等しい」ことが前提になっています。なぜ「等しい」といえるのか、その「等しい」とされる価値とは何であるのか、それらはカッコに入れています。というか、この価値形態で「等しい」関係にあると言っているのは、事実上貨幣の存在があつてのことだと思うのです。貨幣の存在が黒子になって「単純な価値形態」を規定してい

るわけです。さらに付け加えるならば、AとBがなぜ交換されるのか、数多ある中で、CやDではなくBなのか、その交換を強いる力、つまり「霊」の存在もカッコに入れています。そのカッコを外して、「等しい」ことの根拠に迫っていくのが「拡大された価値形態」、「一般的等価形態」、そして「貨幣形態」へとつながるわけです。

繰り返します。先に取り上げた「有用物と価値物とへの労働生産物の分裂」というのは、価値形態論に沿って考えるならば、相対的価値形態と一般的等価形態の分裂であり、多数の使用価値と単一貨幣とへの分裂を意味していると思うのです。ここに商品のフェティシズムは、貨幣が一身に引き受ける結果になります。どういう意味なのか、紙幅の制限もあるので、次回に、引き続き検討を加えることにします。

(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、ご批判を待ってます。

柄谷行人 [2010] 『トランスクリティーク カントとマルクス』 岩波現代文庫
柄谷行人 [2015] 『世界史の構造』 岩波現代文庫
丸山圭三郎 [1984] 『文化のフェティシズム』 勁草書房
マルクス [1968] 『資本論』 第1巻第1分冊、大月書店



柄谷さんの「狂気」

—T さんへ—

篠原三郎

一

T さん おかわりありませんか。

国家予算案の防衛費の増加には驚きましたね。思わず、寺山修司の例の「マッチ擦るつかのま海に霧ふかし身捨つるほどの祖国はありや」を口ずさんでいました。世界戦争ともなり核戦争に展開していけば、原発とも連鎖し、人類社会は破滅状況となります。狂気の時代に生きているようで日々辟易しています。

二

ところで T さん 今便は先便「柄谷さんの「癖」」の補足です。じつはこの点も以前から気になっていたんですが、柄谷さんぐらい「私」について語っている研究者、寡聞のかぎりですが、そんなに多くはないのではないのでしょうか。もちろん研究者が著わした著書、作品そのものが「私」を語っているといえ、その通りなんですが、著書、作品のなかではもちろんのこと、「まえがき」「序文」や、「あとがき」「後記」などに著作の「私」との関係、あるいは立ち位置のようなものを執拗なまでに書き込む人、柄谷さんは格別なんではないでしょうか。

かつて「自分の書いたものは、ほとんど読み直しません」と（「修正」したとはいえ）言い切ったことのある柄谷さんです。その柄谷さんが、「私」についてしきりに繰り返し語っているこの「癖」とは、いったい何を意味するのか、あれこれ考えていたんですが、最近下記の著書を読み返し、読みながら、なんとかようやく見えてきたような気になって、わたしなりに得心しつつあるんです。が、T さん いかがでしょうか。

『坂口安吾と中上健次』（講談社文芸文庫、2006 年）の「あとがき」のあとに「荒ぶる魂」という、古語まで用いた、柄谷さんの「狂気」かとも感じられたほどのタイトル（サブタイトルに「著者から読者へ」があります）の下で「私」にかかわって以下のように言っている部分があるのです。わたしが共感、共鳴している個所でもあります。少々長くなりますが。

「ただ、私がかつて文芸評論を書いていて、のちに哲学的著作に転じたといわれるなら、それは誤解である。学生時代、私は小説家になろうと思わなかったし、小説の批評家になるつもりもなかった。私は何か哲学的なことをやりたいと思っていた。しかし、それは大学の哲学科でなされているようなものではなかった。私は、人間について、社会について考えたいと思っていた。が、それは心理学や人類学というようなものとは違っていたし、社会科学というようなものとも違っていた」（367～368 ページ）。

「私がやりたいのは、それら一切合切をふくむものであった。しかも、それは自分自身の生と切り離されたものであってはならなかった。いったい、そんなものがあるのか。ある。当時、

「文学」という言葉は、そのようなものを意味していたのである。それは狭義の文学とは別である。この意味では、私は最初から非文学的であったし、今もなお「文学」的である」（368 ページ）。

三

Tさん このような柄谷さんの主張もあったので、先便ではこれを念頭に氏の「文学批評家から思想家、哲学者に”メタモルフォーゼ”していくプロセス」などというような言い回しをしてしまったのですが、それはともかく、自分の課題（あるいは仕事）に対して「私」の態度をこれほど強く表明している人、いよいよ少ないのではないのでしょうか。（社会的に疎外された制度化された研究者になり果てているのでしょうか。どうして少ないかも知りたいです。）

ともあれ、わたしにとっては、このことが、柄谷さんの最大の魅力です。柄谷さんにとって、「私」とはなんなのか、考えざるをえませんでした。

そんな思念のなかで解決の手がかりが『坂口安吾と中上健次』のうちにあるのではと、気になってきたのです。

坂口安吾について戦後間もない頃の『墮落論』や『白痴』などは読んでいたのですが、今回、短編小説を中心に読んでみました。中上健次は「朝日新聞」の朝刊に以前連載された小説『軽蔑』を読んでいただけだったので、いま大作『枯木灘』を読んでいる途中なんです。当然なことですが、それぞれに柄谷さん好みの特徴もあって面白いですね。

それはさておき Tさん これから肝心の本体である『坂口安吾と中上健次』をめぐるコメントをしていかねばならないのですが、それはやめTさんの読後感、感想をうかがってからにしようと思っております。でもお忙しいスケジュールのTさんのこと、さしあたり目次冒頭の柄谷さんの「『日本文化私観』論」と、それにつづく「安吾、理性の狂気」だけでもおすすめしたいです。とても刺激的です。独自に屹立する柄谷理論総体に息衝くマグマのような「私」の存在が感じられてなりません。

Tさんの返信を楽しみにしております。

求むれば求むるほどに遠退きて遠退くほどに「荒ぶる魂」は

2022 年 1 月 7 日、記

（しのはら さぶろう）

ファシズムと生産過程論

竹内真澄

フランクフルト学派が、ファシズムとはブルジョア社会の行き着く結果であるとしている。だが、両者の内的関係が何であるか、必ずしも明らかではない。又、これとは正反対であるが、ハイエクが、市場を破壊した結果ファシズムが起これと書いている。しかしこれも、的を射たものとは言えない。

ここに紹介するのは、いずれの立場でもなく、イギリスの歴史家ホブズボームの視点である。彼は『20世紀の歴史上』筑摩書房、1994のなかでファシズムについて興味深いことを書いている。要点だけ言うと、ファシズムは、「労働組合と、経営者が労働者を管理する権利に関して他の制約をなくした。実際、ファシストの『指導者原理』は、監督する立場にある者や企業幹部のほとんどが部下に対して各自の職場で適用していたものだったので、ファシズムはこれを権威で正当化したにすぎない」（同、272頁）というのだ。

私なりに論理をまとめてみよう。資本主義的管理の二重性という議論がある。資本主義的管理は、協働一般を媒介し指揮する必要と賃労働の協業を媒介し指揮する労働が二重性を持つというのだ。そして形態的にはこの二重性は資本の専制として現れるという（マルクス『資本論』1867）。

どこの国の資本主義も、生産過程の専制を本質的にもっている。そして、国民国家が代議制民主主義をとる場合には、生産過程は専制であるが、政治過程は立憲制というふうになる。これが、フランス革命以降の西欧民主主義であり、英米仏で支配的な形態だった。資本の専制と国民主権の併存である。

ところが、政治過程で国民主権が壊され、一党独裁が取られた場合、生産過程の専制は政治的に一般化される。それを「ファシズムはこれを権威で正当化したにすぎない」とホブズボームは言ったのではないだろうか。ファシズムがブルジョア社会の帰結であるという場合、それはただ外因（ヴェルサイユ条約への反発や恐慌）だけでブルジョア社会がファシズムを作ることはできず、もともと生産過程にあった専制支配を種として、外因を梃子にして種が全盛するということではなかろうか。これがファシスト国家がつくられるメカニズムなのである。

（たけうち ますみ）

【読書ノート】バウマン『コミュニティ』（2001年）を読む

中村共一

最近、あらためて「コミュニティ」論を勉強しなおしているのですが、その過程で目にとまった書物の一つが、ジグムント・バウマン（1925-2017年）『コミュニティ——安全と自由の戦場』です。僕の関心は、脱近代の「コミュニティ」にあるわけですが、彼の関心は、近代社会の枠組みにとどまっています。ですので、ストレートに、僕の関心を満たしてくれるものではないのですが、「コミュニティ」を運動として捉えたとき、無視できない現実を突きつけるものとなっており、それはそれで多くの事柄を考えさせてくれます。なによりも、「コミュニティ」の事例を取り上げ抽象的に議論するのではなく、「近代社会のなかのコミュニティ」として歴史的・構造的な視点によって、「コミュニティ」の問題性がリアルに剔出されてくる点に面白さがあります。本通信文も、その点を紹介したくて書いています。

まずは、本書の目次を掲げておきます。

- 序 章 ようこそ、とらえどころのないコミュニティへ
- 第1章 タンタロスの苦悩
- 第2章 引き抜いて、植え付ける
- 第3章 撤退の時代 ―大転換第二段―
- 第4章 成功者の離脱
- 第5章 コミュナリズムの二つの源泉
- 第6章 承認を受ける権利、再配分を受ける権利
- 第7章 多文化主義へ
- 第8章 はきだめ ―ゲッター
- 第9章 多文化の共生か、人間性の共有か
- 終 章 ケーキも食べればなくなる

バウマンが、この本で明らかにするものは、なによりもグローバリゼーションと「コミュニティ」の関係です。近代社会の形成を振り返りつつ、また「市場経済」「国民国家」「ネーション」といった社会構造を踏まえつつ、「ネーション」（「想像の共同体」）のなかの「コミュニティ」を捉えていくわけですが、中心的な目線は、近代の「個人化」に即した「市場」と「コミュニティ」の関係に向けられています。またその関係を問うテーマは、グローバリゼーション（「大転換第二段」）の進行とともに「消滅」しつつある「コミュニティ」をいかに救うべきか、という点にあります。バウマンにとっては、あくまでも近代社会のコミュニティのあり方が問題となるのです。

「共同体主義」「多文化主義」などの所説と関わりながら、バウマンはこのテーマを緻密に追究していくのですが、またそのプロセスは、パッとする鋭い分析に何度も出会いますが、詳細は省略します。ここでは僕なりの関心から、抜粋文章を中心にランダムに述べていくことにします。

① 「安心と自由」

最初に僕の目を捉えたのは、「とらえどころのないコミュニティ」という言葉です。バウマンが「コミュニティ」のイメージをどのように捉えているのか、見ておきたいと思います。

「コミュニティは『温かい』場所であり、居心地がよく、快適な場所である。それは、ひどい雨から身を守ってくれる屋根のようなものであり、凍えるほど寒い日に手を温めてくれる暖炉のようなものである。外では、街路では、ありとあらゆる危険が待ち構えている。外出に際して、油断は禁物である。こちらから話しかける人、向こうから話しかけてくる人に用心しなければならず、片時も警戒を怠ることはできない。しかし内では、コミュニティでは、わたしたちはリラックスできる。ここは安全で、暗い街角で不気味に迫ってくるさまざまな危険とは無縁である（たしかにここでは、『暗部』はほとんど見いだせない）。コミュニティにおいて、わたしたちはみな互いをよく理解しているし、耳にしたことは信用でき、たいていは安全である。当惑したり、困惑したりといったことは、ほとんどない。わたしたちは、互いに、けっしてよそ者 *stranger* ではないのである。」ⁱ

今日、近隣にある「コミュニティ」は、欧米であっても、また日本にあっても「美しい夢（イメージ）」で彩られているわけですが、この「コミュニティ」が衰退し、現実には失われています。それでも「コミュニティ」は「想像」のうちに生き、求められてきます。そして、「コミュニティ」が絶えず問われてくる「内と外」の関係が、副題にも掲げられている「安心と自由の戦場」であり、「安心と自由」の対立にあるとして、次のように述べられています。

「自由と安心は、相補的であると同時に、両立できないものである。…（中略—中村）… 安心の増進はつねに自由の犠牲を求めるし、自由は安心を犠牲にすることによってしか拡張されない。しかし自由のない安心は、奴隷制に等しい（さらに加えて、自由の注入されない安心は、結局はきわめて不安定な類の安心であることが判明する）。一方で、安心のない自由は、見捨てられ途方にくれることに等しい（そして結局のところ、安心の注入されない自由は、きわめて不自由な類の自由であることが判明する）。この状況には治療法がないために、思想家たちは始終頭を悩ませている。それが原因で、共同生活もまた争いの多いものになっている。というのは、自由の名の下に犠牲となる安心は、他者の安心であることが多く、安心の名の下に犠牲となる自由は、他者の自由であることが多いからである。」ⁱⁱ

確かに、近代人の生活からすれば、「コミュニティ」は「安心」の問題としてあるように思われます。しかし、自由との対立関係は、近代社会に固有な問題性であって、近代の前後において、そのような対立が歴史貫通的にあるわけではないでしょう。バウマンは、あくまでも近代社会にそって「コミュニティ」の問題を考えようとしているのです。しかし、「脱近代」の視点からすると対立関係自体が問題となり、その対立を生み出す「自由」（貨幣所有者の自由）のあり方こそが問題となってきます。とするとこの問題の立て方自体に、バウマンに対する物足りなさを感じないわけにはいきません。ですが、「舞台の主役」はバウマンですので、彼の主張にそって「読解」を続けていくことにします。

② 「コミュニナリズムの二つの源泉」

バウマンは、「コミュニナリズムの二つの源泉」として、「美的コミュニティ」と「倫理的コミュニティ」という「二つの源泉」をとりだし、「代行者、イベント、利害関心」に対する一時的で形式的

な「共通の理解」によって生まれる前者のコミュニティではなく、後者の「倫理的コミュニティ」において「安心」を確実、かつ安定的に確保しうる「コミュニティ」をみいだしています。というのも、「かれら」（エリート）は「自由」のうちに「安心」を確保するが、「われわれ」（大衆）は、事実上、「安心」を得る「自由」が失われており、「倫理的」に獲得していくほかないからです。この「倫理的コミュニティ」について、バウマンは、次のように述べています。

「権利上の個人がコミュニティを追求するとすれば、倫理的なコミュニティであって、それはほとんどあらゆる点において、『美的な』コミュニティの対立物にあたる。倫理的なコミュニティは、長期の関与、譲ることのできない権利と揺るぎない義務から組み立てられる必要がある。永続性が期待できる（制度的に保証されていれば、なおさらよい）からこそ、未来を計画したりプロジェクトを構想したりするときに、既知の変数として扱うことができるのである。そして、コミュニティを倫理的なものにする関与は、『友愛の分かち合い』といった類のものであり、個人の生活とは切っても切れないリスクである錯誤や不運について、すべてのメンバーがコミュニティから保証を受ける権利をもつことを再確認するのである。要するに、明らかに事実上の個人でなく権利上の個人にすぎない者は、コミュニティの概念のなかに、確実性、安定性、安全性の保証を読み取るであろう。」ⁱⁱⁱ

国民国家の「政治的市民」は、たとえ市民だとしても、「事実上の個人」としての市民にはなりえない経済的現実（貧富の差）があるのであり、それゆえ「コミュニティ」は、倫理的な「概念」として理念化され、追求されねばならないものとみなしていくのです。確かに、バウマンが設定していくように、近代人にあつては、グローバルで、全面的な商品関係の浸透によって、「想像の共同体」にあった「互酬関係」が消滅しつつあり、新たな地域関係としての「コミュニティ」が生成しており、伝統的な「共同体」ではなく、また「美的コミュニティ」でもなく、「倫理的コミュニティ」とみなすべき「コミュニティ」の構築が、今日の課題として登場しているように思われます。ですので、バウマンの提起する「倫理的コミュニティ」は、今日的な意義をもったテーマであり、理論的に深めるべき論点ではないかと思うのです。

③ 「承認を受ける権利、再配分を受ける権利」

しかし、バウマンの「倫理」の矛先は、つねに国民国家のなかにあります。「権利上の個人」として「コミュニティ」を現実化するために、「権利上の個人」は「承認を受ける権利、再配分を受ける権利」を獲得する必要があるとみています。「グローバリゼーション」において「所得格差」が広がり、大衆の「不安や恐怖」が増大しているからであり、国家に頼るしかないとみるからです。

「『準拠集団』の崩壊と相対的剥奪の概念の個別化は、近代において前例のないほど目覚ましい、現実の富と所得の格差拡大をともなっていた。富裕者と貧困者の、ますます富裕になる者とますます貧しくなる者のギャップは、社会と社会の間で、と同時に社会のなかで——すなわちグローバルな規模で、と同時に個々の国家単位の間で——年々実際に広がっている。」^{iv}

「二つの展開——集団的な再配分の要求の衰退（より一般化して言えば、社会的公正の基準を、文化的特性に縮小・還元されるところの差異の尊重の要求に置き換えること）と、野放しの状態にある不平等の拡大——は、密接に関わり合っている。この〔偶然的とも見える〕符号 coincidence に関して、偶然的 incidental なものはいっさいない。承認の要求を、その再配分的な内実から解き放ってしまうことによって、『液状的な近代』の生活の不安定性が生み出す個別的な不安や恐怖—

—その供給量は増すばかりである—は、社会的な原因から遮断され、政治的な領域とかけ離れた方向に導かれる。政治的な領域こそ、この不安や恐怖が救済的なアクションとして具体化し、それによって根源的な対処がなされるかもしれない唯一の領域であるというのに。」^v

バウマンが指摘するように、まさに、グローバリゼーションのなかで「承認の要求」を国家が放棄することにより、「『液状的な近代』の生活の不安定性が生み出す個別的な不安や恐怖」が増大しながらも、「社会的な原因から遮断され、政治的な領域とかけ離れた方向」に導かれてしまうのです。「個別的な不安や恐怖」の根本的解決は、僕からすると、グローバリゼーション（資本主義）自体にあり、そこに根本的な問題解決の方向を見いだすべきだと思うわけですが、バウマンの視界は、国民国家なかに限定されているのです。だからこそ、「個別的な不安や恐怖」の解決に向けて、「承認を受ける権利、再配分を受ける権利」の問題が不可欠の課題とならざるをえません。

④「多文化主義」

ところで、「コミュニティ」を政治化していくとき、対峙しなければならない「液状的な近代」のイデオロギーとして「多文化主義」——「イデオロギー終焉のイデオロギー」——があり、その批判が欠かせません。この箇所は、僕の関心もあってか、バウマンの闘志が一段と燃えてくるのを感じます。文章の抜粋も少し多くなります。

(A) 国民国家と「コミュニティ」

「国家建設は、『一国家一国民 One state, one nation』の原則を追求することであり、最終的には、臣民 subject の間の民族的な多様性の否定を意味した。…（中略—中村）…『地域的』や『部族的』であることは、後進的であることを意味した。啓蒙は進歩を意味し、進歩は、モザイクのような生活様式を、ともに等しく、より高い水準に引き上げることを意味した。実際には、それは国家的な同質性を意味し、国境の内側には、一つの言語、一つの文化、一つの歴史的記憶、一つの愛国的感情のほか存在する余地はなかった。」^{vi}

「コミュニティの運命にとって、新興の国民国家のナショナリストの顔とリベラリストの顔のどちらを選んだところで、ほとんど違いはなかった。ナショナリズムとリベラリズムは、戦略の好みに違いはあったかもしれないが、同じ目的をもっていた。ナショナリストの『一つの国民』のなかにも、自由で、縛りのない市民たちからなるリベラリストの共和国のなかにも、コミュニティの居場所はなく、ましてや自律的で自治的なコミュニティが存在する余地などまったくなかった。二つの顔のどちらもが、〔コミュニティという〕中間的権力がいまにも消滅しようとするさまを見据えていた。」^{vii}

(B) 国民国家による「無統制の統制」

「『グローバリゼーション』は、何にも増して、依存関係のネットワークが急速に世界的な広がりを得つつあることを意味する。…（中略—中村）…権力が政治から離れたことは、（かつては国民国家の枠組みのなかで対等であった）経済、政治、文化の（今日における）不均等な発展と密接にからみ合っている。すなわち、権力は、資本や情報の世界的な循環のなかに組み入れられて、脱領域的になるのに対して、現実の政治制度は、以前と同じく、ローカルなものにとどまっている。それにともない、国民国家が次第に権力を喪失していくことは、避けがたい。効果的に収支のバランスを図ったり、独自の社会政策を行ったりするのに十分な資源をもはや集めることができずに、多くの国の政府は、規制緩和路線を追求する以外の選択肢をほとんどもてずにい

る。政府は、経済的ならびに文化的な過程への統制を諦め、その統制権を、『市場の力』——本質的に脱領域的な力——に譲るほかないのである。」^{viii}

とはいえ、「統制」がなくなったわけではありません。「無統制という統制」の「規制緩和」があり、「無関心」としての「多文化主義」（政治的イデオロギー）があるとバウマンはみています。

（C）「多文化主義」による差別の隠蔽

「差異 difference へのこの新たな無関心 indifference は、『文化的多元主義』の承認として理論化される。この理論によって形成され、支持される政策こそが、『多文化主義 multiculturalism』である。表向きは、広く門戸を開く寛容という前提、コミュニティが自己主張する権利への配慮、コミュニティが選んだ（もしくは引き継いだ）アイデンティティの公的な承認が、多文化主義を導いている。しかし多文化主義は、本質的には保守的な力として働いている。その影響によって、公的には認められそうもない不平等が、『文化的差異』——大切に育み、守るべきもの——に作り替えられてしまう。道徳的に醜い剥奪が、芸術的な美しさをもつ文化的多様性として、奇跡的に生まれ変わるのである。この過程で見失われたものは何か。承認への努力は、持続的な再配分によって支えられていなければ実を結ばないということ、そして、コミュニティが文化的特殊性について主張したところで、ますます不平等性を高める資源の配分のおかげで自分相応の『選択権』しかもかない人々にとっては何の足しにもならない、ということである。」^{ix}

では、コミュニティは、どうなるのか。バウマンは問いかけます。

「情容赦なく個別化され、民営化される世界にあって、安全の確保も、人間生活のあらゆる側面と同じく、『自分の手でする』はかない仕事となる。『居場所の防御』は、およそ安全確保において必要不可欠の条件だが、それは、近隣の問題にして『コミュニティの仕事』にならざるをえない。国家が役割を果たさなくなったところでは、広い世界がよってたかって壊しにかかっている『安全である』という感覚を調達してくれるのは、ひょっとしたらコミュニティ——ローカルなコミュニティ、形ある、『実体的な』コミュニティ、メンバーだけが居住する（『所属していない』者はだれもいない）領域において具現化されたコミュニティ——ということになるのであろうか？」^x

バウマンは、「コミュニティ」が、国民国家から放置され、しかも「多文化主義」の名でもってその放置が正当化されているとしています。まさに然りです。こうした事態を見るかぎり、僕には、もはや国民国家の「力」に限界があり、「コミュニティ」の未来を国家に依存することはできないように思えます。近代社会にとどまって追求するかぎり、「コミュニティ」は、バウマンのいう「ローカルなコミュニティ」として萎んでしまいます。しかし、日本の「コミュニティ」の現実をみれば、それにもかかわらず、「美的コミュニティ」であるにせよ、「地域再生」の根気強い「運動」があるように思えます。バウマンは、そうした運動を「閉鎖的」だとして軽視するのですが、未来への「運動」として見るかぎり、こうした「コミュニティ」にもポジティブな意義があるのではないかと思えます。深めていくべき論点です。ともあれ、バウマンは、しぶとくポジティブです。それでもなお、国民国家に望みをかけながら、「コミュニティ」の未来を探っていくのです。

⑤「多文化の共生か、人間性の共有か」

バウマンは、視点を変え「多文化の共生か、人間性の共有か」というかたちで「コミュニティ」の

未来に切り込んでいきます。ここには、あらたに「人間性の共有」という視点が加えられています。ローカルではなく、スタンダードな「コミュニティ」の形成に向けて、倫理的な価値に視点をおくことによって、可能性の未来を探っていくのです。この「人間性の共有」という視点は、重要な点だろうと思いますが、肝心なのは、どんな「人間性」を問題にするかということです。バウマンは、執拗に国民国家に期待していくわけで、国民国家内の「政治的市民」による「人間性の共有」という点に論理を組み立てていくことになります。

「市民権が普遍的に確立していることが、すべての『承認の政治』が意味をなす予備的条件である。そして付け加えさせてもらえば、人間性が普遍的に共有されているかどうかは、すべての『承認の政治』が、有意味たらんと自分の位置を見定めるのに必要な〔議論の〕地平である。人間性が普遍的に共有されていることは、人々の生活様式をめぐる多元主義と対立する立場というわけではない。しかし、多元主義を調節し、人間性のために役だつようにできるかどうか——『善に関する共通の観念をめぐって継続的に交わされる議論』を実現し、奨励できるかどうか——で、人間性が真に共有されているかどうかを試される。このような試みがうまく運ぶのは、共和制的な生活条件が満たされる場合だけである。ジェフリー・ウィークスが的確に指摘するように、共通の価値を探し求め、それを議論の俎上に載せるには、『生活の機会を拡大し、人間の自由を極限まで拡張する』必要がある。」^{xi}

この「人間性の共有」は、「普遍的に共有」される「人間性」であり、「コミュニティ」の成立基盤となるものです。人々を結びつけるものとして「普遍性」が語られるのですが、それはそれで確かにバラバラな諸個人が結びついていく論理のように思えますが、そもそも「コミュニティ」に形成されていく人間の前提としては、人種、国籍、地位、所得といった個人の集团的・社会的属性を超えて、個人自体を社会的な存在としてみていく必要があるように思えます。自然的人間としての社会性が「コミュニティ」の価値前提とみなされていくことが、「誰も」が「安心」を獲得する条件としてあるということではないかと思うのです。そうでなければ、「人間性の共有」といっても特定の「共有される人間性」に限定されていくことになり、閉鎖的な「コミュニティ」をつくりだしてしまいます。市民権を保障された個々人であるならば、「コミュニティ」への参加自由を排除する市民権を認める事態にもなりかねません。バウマンの「人間性の共有」は、倫理的、かつ「スタンダード」な価値基準に立とうとするものですが、結局は、先にみた「美的コミュニティ」の存立根拠とたいして変わらないのではないかと思います。

とはいえ、「人間性」が提起されたこと自体は、無視されてはならない点だろうと思います。現実の「コミュニティ」は、いまだ「美的コミュニティ」に傾斜しがちで、コミュニティ問題を真に人間の問題として提起できないでいるからです。「個別的な不安と恐怖」は、マイノリティにこそ深刻な問題を投げかけているわけですが、そこにおいては、「救済」ばかりでなく、マイノリティにある他者の「人間性」自体を普遍的な前提として、いかに「人間性の共有」を果たしていくかが新たな課題として提起されていると思うからです。勢い、持論の展開になってしまいましたが、バウマンにも提起してみたいと思います。

⑥結論を受けて

最後に、根本的な論点があります。バウマンは、本書の最後を以下のように結んでいます。

「わたしたちはみな、この急速にグローバル化する世界のなかで、相互依存関係にあり、この相互依存関係のゆえに、だれ一人として、自分で自分の運命を決めることができない。個々の人

間が直面しても、個人的には立ち向かうことも、処理することもできない課題があるのである。わたしたちを分断し、互いに距離をとったり、境界線を引いたり、バリケードを築いたりするようながすものは何であれ、このような課題への対処をいっそう難しいものにする。わたしたちはみな、自分が生活の難題に取り組む場合の条件を制御する必要があるが、わたしたちの大半にとって、このような制御は集団的にしかなしえない。

いま、このような課題を履行するにあたって、コミュニティは、ないことでみなが困っているもののうちでも最たるものである。しかしまた、時には、コミュニティが行方不明を脱する可能性もある。もしコミュニティが、人々によって構成される世界で存在しようとするならば、それは分かち合いと相互の配慮で織り上げられたコミュニティでしかありえない（し、またそうでなければならない）。それは、人を人たらしめる平等な権利や、そのような権利の上で人々が平等に行動しうることにについて、関心や責任を有するコミュニティである。」^{xii}

このように、求めるべき「分かち合いと相互の配慮で織り上げられたコミュニティ」が存在するためには、「人を人たらしめる平等な権利や、そのような権利の上で人々が平等に行動しうることにについて、関心や責任を有するコミュニティ」であることが条件だと結論づけているのです。この結末の前提には、ハバーマスの「民主的立憲国家」論^{xiii}の枠組みが与えられています。国民国家が「コミュニティ」を無視してきたとみなしながらも、「民主的立憲国家」にあれば、「人を人たらしめる平等な権利や、そのような権利の上で人々が平等に行動しうる」条件が得られ、またそのうえに、この条件に「関心や責任を有するコミュニティ」であれば、「分かち合いと相互の配慮で織り上げられたコミュニティ」が構築しうるだろうと展望していくのです。

バウマンは「グローバリゼーション（資本主義）のなかのコミュニティ」を探究しているのですが、結局のところ、彼の提起は「民主的立憲国家」といっても、やはり国民国家に執着し、その枠のなかで「社会民主主義」的な解決として示されてくるものとなります。さらに言えば、この提起は、「コミュニティ」を破壊していく「グローバリゼーション」を前提として論じられているものです。であればこそ、現実には、「解決不能な解決」を提案するものとなります。むしろ、資本主義・国民国家という前提を「制御」していく根本的な論理を見いだす必要があるように思います。そのためには、「コミュニティのなかのグローバリゼーション」——もちろん「グローバリゼーション」自体のあり方も異なってくるのですが——として論理を転換していく必要があるように思うのです。これは、目の前の解決というより、遠い未来に解決される目標でしかないように思えます。しかし、この展望にあっては、「コミュニティ運動」論が登場してきます。継続的な解決として展望することが、「コミュニティ」論の歴史的宿命であるように思えてなりません。

i バウマン『コミュニティ』筑摩書房、2001年8頁。

ii バウマン、同上、33～34頁。

iii バウマン、同上、110～111頁。

iv バウマン、同上、130頁。

v バウマン、同上、132～133頁。

vi バウマン、同上、137頁。

vii バウマン、同上、139頁。

viii バウマン、同上、146～147頁。

ix バウマン、同上、160頁。

x バウマン、同上、168頁。

xi バウマン、同上、209頁。

xii バウマン、同上、222～223頁。

xiii バウマン、同上、207頁。