

『フーコーへ帰れ』批評会報告

2019年6月11日 榎原 均

〈1〉下記の案内によって、張一兵先生を囲む批評会が開催されました。

参加者は、中国側 4 名、通訳者(京大教育学部院の留学生)、ルネ研側 6 名でした。

午後 2 時 10 分から 2 時間という短い時間でしたが、充実した議論ができました。

〈2〉案内文書

ルネサンス研究所関西では、東京での『フーコーへ帰れ』邦訳本出版記念会のため訪日される張一兵先生に時間をとっていただき、下記の要領で批評会を開催します。ルネサンス研究所関西の運営委員の方々に出席を呼びかけます。

記

開催要項: 張一兵先生とは、2017 年 9 月『レーニンへ帰れ』出版記念講演会を企画した時に、公開講座の前に時間をとっていただき、懇談する機会をもつことができました。今回はお忙しい中、半日割いてくださったので、前回の懇談会のイメージで、少人数での批評会を開催いたします。

批評者: 表三郎、椿邦彦、榎原均、ほか。

日時: 2019 年 5 月 29 日午後 2 時~5 時

会場: きずな(京都駅八条口、徒歩 5 分)

主催団体: 情況出版社、共催 ルネサンス研究所関西

連絡担当者: 境 毅(sakatake2000@yahoo.co.jp) 080-3139-7820)

以上

〈3〉当日資料一覧

- ① 榎原均 「私の問題意識」、「Ⅰ. 『フーコーへ帰れ』批評会事前コメント」、「Ⅱ. 当日のコメント」(一括 PDF 化)
- ② 椿邦彦「張一兵『フーコーへ帰れ』第1篇の感想」

私の問題意識は、「市場社会主義から Kommunismus への移行」というテーマにある。

1. 現代中国は、国家資本主義か市場社会主義か

楊継繩『文化大革命五十年』(岩波書店、2019年)は、現代中国を国家資本主義ととらえ、中国共産党の独裁に反対し、民主主義の獲得を目指している。ここには問題が二つある。現代中国の規定と、民主主義の有効性である。まず前者について。

現代中国の下部構造が、国家資本主義であることは間違いない。だからそれを市場社会主義とはみなせない、という見解は、市場社会主義をどのように定義するか、という問題に帰れば、従来は自主管理社会主義の旧ユーゴモデルをしていた。ユーゴには自主管理企業があり、それらが市場で結び付けられていたが、国家資本主義は存在していなかった。だから下部構造が国家資本主義であるような社会は、共産党が支配しようとする市場社会主義ではないということになる。

しかし、市場社会主義の起源はネップにまでさかのぼれる。ネップ導入の時に、レーニン は市場を導入しただけでなく、国家資本主義を育成することを提案していた。だから、ネップを市場社会主義の始まりと捉えれば、共産党が支配する国家資本主義が市場社会主義だということになる。現代中国は旧ユーゴモデルではなく、ネップに近い。私はネップをモデルとすることで、現代中国を市場社会主義と定義できると考えている。

2. 自由と民主主義は政治の普遍的原理か

フーコーは自由と市民社会をブルジョア的限界にとらわれた統治術とみなし、社会主義における統治の解明の必要性を提案している。(『フーコーへ帰れ』、訳書、721頁他)

私はそれを深めていくために、本日のコメントでグレーバー『負債論』を紹介した。

過渡期の市場社会主義における統治が民主主義を原理として組み立てられるはずがない。それは、市場社会主義から Kommunismus への移行のプログラムとして具体化される必要がある。

3. 市場社会主義から Kommunismus への移行

これについてはルネサンス研究所 3月例会で議論し、商品という社会的象形文字の解説として、問題提起している段階である。

ルネサンス研究所関西 HP

<https://www.runekankansai.com/2010>

張一兵先生を囲む『フーコーへ帰れ』批評会

2019年5月29日

I. 『フーコーへ帰れ』批評会事前コメント

2019年5月29日 榎原均

私は『フーコーへ帰れ』第4篇を取り上げます。

1. 著者は、「晩期フーコーがあらためてマルクスへ帰った」(『フーコーへ帰れ』訳書、708頁)と評価しています。『フーコーへ帰れ』第15章について、疑問を提起します。

著者は、まず、主権や人民や国家や市民社会についての普遍的な観念から出発するやり方を退けて、与えられたままの実践から出発してこれらの概念がどのように構成されるかを見ていくという、フーコーの方法を「マルクスの実践的唯物論の方法への公開の挨拶でもある」(同書、709頁)を評価しています。これについては同感です。

2. しかし、市場に対する理解に関する次の評価には同意できません。著者は次のように述べています。

「彼は確実に、マルクスのように、資本主義的な経済活動の内部進行から社会統治の構造的転換を説明しているのである。」(同書、716頁)

著者は第3章、3.流通と交換、ではフーコーの経済に対する認識の限界を指摘しています。しかも、著者自身の資本主義的生産過程の記述とそこにおける事物化についての概略を述べたうえで、フーコーの説が「資本主義の経済発展の真実の過程とは、はるかにかけ離れているのである。」(同書、245頁)と述べているのです。この著者が指摘しているフーコーの欠陥が、『生政治の誕生』では克服されているとは考えられません。やはりこの時点でもフーコーは、市場について考察する際に、資本主義的生産過程の分析はできておらず、流通過程しか見ていないのではないのでしょうか。

3. 私が『生政治の誕生』の素晴らしい指摘だと考えるのは、社会主義における統治論の不在の指摘です。以下に、拙文「フーコー『生政治の誕生』を読む(1)」から引用します。この問題について著者はどのように考えていますか。

『問題は、国家からその秘密を引き出すことではなく、外部へと移動し、統治性の問題から出発して国家の問題に問いかけること、国家の問題の調査を行うことなのです。』(『生政治の誕生』、94頁)

『まず法と秩序の問題、次に市民社会との対立における国家の問題、というよりもむしろそうした対立が作用し作用させられたやり方についての分析を、順に研究することです。そしてそれから最後に、うまくすれば生政治の問題と生の問題に到達することになるでしょう。法と秩序、国家と市民社会、生の政治。これら三つのテーマを、私は、自由主義の広く長い歴史、その二〇〇年の歴史のなかに標定してみたいと考えているのです。』(同書、95頁)

国家に対する分析方法についてのフーコーの考えは正しいのではないのでしょうか。しかし、市場についての自由主義者の真理陳述への批判がなされないことでは、分析方法は正しくとも成果の出来具合については納得できないかもしれません。とはいえ、マルクス主義とソ連社会主義の限界についての次の指摘は重要です。

『結局、マルクスに国家の理論があるか否かということは、繰り返し申し上げるなら、マルクス主義者たちが決めることです。しかし私としては、社会主義に欠けているのは、国家の理論よりもむしろ統治理性である、と言いたいと思います。統治の合理性、すなわち統治

行為の様式と目標の拡がりや理性的で計算可能なやり方で測るための尺度が、社会主義においては定義されていないということです。』(同書、110頁)

社会主義の理論に統治論がないということは、私自身武装闘争の中で実感したことでした。ソ連や中国でプロレタリア独裁を実現しても、その統治の基準は何も明らかではなかったのです。ですから今日の段階でも、社会主義の統治性を論じることには意義があります。

『つまり私が言いたいのは、社会主義はいずれにしても一つの統治性に接続されているということです。社会主義は、こちらではある統治性に接続され、あちらでは別の統治性に接続されて、それが正常な分枝となるか異常な分枝となるかに応じてこちらとあちらで似ても似つかない成果をもたらしたり、同じ有毒な効果をもたらしたりするのです。……社会主義には統治の内在的な合理性が欠けているからです。』(同書、112頁)

フーコーのこの提起は、社会主義を過渡期のプロレタリアート独裁期と捉えれば、過渡期の経済システムの問題の解明という課題に突き当たります。それが単なる協同組合の連合ではなく、株式会社と協同組合の並存ということであれば、社会主義の統治性を規制する内容が変わってくるでしょう。

『実のところ社会主義にとって必要なのは、自らの振る舞い方や自らの統治のやり方を決定することであると思われま。……(その際必要な問い) 社会主義を機能させ、その内部においてのみ社会主義が機能できるような、必然的に外在的な統治性とはいったいいかなるものであるのか、と。……社会主義にふさわしい統治性はいかなるものになりうるだろうか。社会主義にふさわしい統治性はあるのだろうか。厳密に、内在的に、自律的に社会主義的でありうるのは、いかなる統治性であろうか。いずれにせよ、実際に社会主義的な統治性があるにしても、それは社会主義およびそのテキストの内部に隠されているのではないということだけは心得ておきましょう。そのような統治性を社会主義から演繹することはできません。それは発明されなければならないのです。』(同書、113頁)

この主張はまだソ連が崩壊する前のものです。そしてソ連崩壊後、ますますこの問題の重要性が浮かび上がってきています。」

Ⅱ. 当日のコメント

革命後の政治の解明

2019年5月29日 榎原均

1. フーコーの問題提起(事前配布のコメントから再掲)

拙論「フーコー『生政治の誕生』を読む」より

「問題は、国家からその秘密を引き出すことではなく、外部へと移動し、統治性の問題から出発して国家の問題に問いかけること、国家の問題の調査を行うことなのです。』(『生政治の誕生』、94頁)

「まず法と秩序の問題、次に市民社会との対立における国家の問題、というよりもむしろそうした対立が作用し作用させられたやり方についての分析を、順に研究することです。そしてそれから最後に、うまくすれば生政治の問題と生の問題に到達することになるでしょう。法と秩序、国家と市民社会、生の政治。これら三つのテーマを、私は、自由主義の広く長い歴史、その二〇〇年の歴史のなかに標定してみたいと考えているのです。』(同書、95頁)

国家に対する分析方法についてのフーコーの考えは正しいのではないのでしょうか。しかし、市場についての自由主義者の真理陳述への批判がなされないところでは、分析方法は正しくとも成果の出来具合については納得できないかもしれません。とはいえ、マルクス主義とソ連社会主義の限界についての次の指摘は重要です。

「結局、マルクスに国家の理論があるか否かということは、繰り返し申し上げるなら、マ

ルクス主義者たちが決めることです。しかし私としては、社会主義に欠けているのは、国家の理論よりもむしろ統治理性である、と言いたいと思います。統治の合理性、すなわち統治行為の様式と目標の拡がりやを理性的で計算可能なやり方で測るための尺度が、社会主義においては定義されていないということです。」(同書、110頁)

社会主義の理論に統治論がないということは、私自身武装闘争の中で実感したことでした。ソ連や中国でプロレタリア独裁を実現しても、その統治の基準は何も明らかではなかったのです。ですから今日の段階でも、社会主義の統治性を論じることには意義があります。

「つまり私が言いたいのは、社会主義はいずれにしても一つの統治性に接続されているということです。社会主義は、こちらではある統治性に接続され、あちらでは別の統治性に接続されて、それが正常な分枝となるか異常な分枝となるかに応じてこちらとあちらで似ても似つかない成果をもたらしたり、同じ有毒な効果をもたらしたりするのです。……社会主義には統治の内在的な合理性が欠けているからです。」(同書、112頁)

フーコーのこの提起は、社会主義を過渡期のプロレタリアート独裁期と捉えれば、過渡期の経済システムの問題の解明という課題に突き当たります。それが単なる協同組合の連合ではなく、株式会社と協同組合の並存ということであれば、社会主義の統治性を規制する内容が変わってくるでしょう。

「実のところ社会主義にとって必要なのは、自らの振る舞い方や自らの統治のやり方を決定することであると思われまふ。……(その際必要な問い)社会主義を機能させ、その内部においてのみ社会主義が機能できるような、必然的に外在的な統治性とはいったいいかなるものであるのか、と。……社会主義にふさわしい統治性はいかなるものになりうるだろうか。社会主義にふさわしい統治性はあるのだろうか。厳密に、内在的に、自律的に社会主義的でありうるのは、いかなる統治性であろうか。いずれにせよ、実際に社会主義的な統治性があるにしても、それは社会主義およびそのテキストの内部に隠されているのではないということだけは心得ておきましょう。そのような統治性を社会主義から演繹することはできません。それは発明されなければならないのです。」(同書、113頁)

この主張はまだソ連が崩壊する前のものです。そしてソ連崩壊後、ますますこの問題の重要性が浮かび上がってきています。

2. 革命後の政治という発想

私が「革命後の政治」について提起したのは、70年の武装闘争の総括過程であり、80年代半ばのことでした。当時の意識としては、連合赤軍の総括問題で、建軍し、山にこもった時点で連合赤軍はミニ国家になっていて、党の政治ではなくて国家を統治する政治の実行が必要となっていたこと、しかし連合赤軍はこの新しい事態に気づかず、党派の政治をしかも内ゲバという最悪の形で実行したが、国家という意識があれば、監獄を作るべきだった、というような思いをもっていた。その延長上に、ソ連にしても毛沢東時代の中国にしても、権力をとって以降の政治が、革命後の政治として、従来のブルジョア的の政治を超えたそれが必要だったのに、それに応えられてはいない、というようなものだった。

この発想は『共産主義』21号(1994年)で定式化したが、それ以降、社会運動の参与観察を続けていた私の問題関心から消えていた。しかし、この問題について再度考察を始めたきっかけは、2016年の中津弁当屋共同体の紛争だった。この時に、わずか数名の事業共同体においても、それを維持するためには新しい政治が必要であることを実感したのだ。そのためにはブルジョア的の政治の総括が必要だが、これがなかなか一筋縄ではいかないのだ。従来の文化知(関係の把握、レヴィナス等の問題提起)にとどまらず、グレーバーの基本的な人権という観念が虚偽だという指摘を踏まえて、デカルトのコギト批判にまで射程を延ばさなければならぬと気付いたのは最近のことだ。

3. グレーバーの問題提起(引用)

① 原初負債論（アグリエッタら）への批判。これは正しい。

アグリエッタ、オレルアン達への批判。最近では、ブルーノ・テレ

「通貨政策と社会政策を分離しようとするどんな試みも究極的には誤りであるというのが、原初的負債論者たちの核となる主張である。彼らによれば、これらは常に同一のものであった。政府は貨幣創造のために税を使うが、それが可能であるのは、市民全員がおたがいに負っている負債の守り手となるからである。負債こそ社会の本質そのものなのだ。負債は貨幣や市場にはるかに先立って存在しており、貨幣と市場自体はそれをバラバラに切り刻む手段にすぎない。」(84頁)

「当初この意味の負債は国家ではなく宗教を通じて表現された。」(84頁)

「ひとは人間本性にみちびかれて『物々交換』にいたるなどということはない。むしろ人間本性がはっきりと示しているのは、人間は貨幣のような象徴をたえず形成してやまないということである。」(87～8頁)

「税とは端的に、じぶんを形成した社会に対してわたしたちの負う負債の尺度にすぎないというわけである。しかし、このような議論でも、この種の絶対的生の負債がどのようにして貨幣へと換算可能になるのか、はっきり説明されていない。」(89頁)

● テレらは、古代社会の指導者たちの言明に単純に依拠しているように思われる。

「モラル上の義務が特定の金額へと転化するのはいかにしてか？」(89頁)

● これがグレーバーの間だ。

「この種の『原始通貨』が物の売買に使用されることはめったになく、使用されたにしても、それが鶏や卵や靴やジャガイモといった日常的な資材の売買であることは決してないからである。それらは事物の入手ではなく、主として人びとのあいだの関係の調整のため、とりわけ結婚の取り決めや、殺人や傷害から生じるいさかひの調整のために使用されるのである。」(90頁)

アグリエッタらへの批判。

負債論者は「人類学の文献を無視しながら古い法典に眼をむける傾向にその理由の一端はある。」(91頁)

「支払いとしての供犠といった観念が決して自明のものではないことがわかる。古代の神学者たちの仕事を詳しく調べてみると、神学者たちの大多数が供犠とは人間が神々と商業的關係をむすぶことのできるひとつの方法であるという考えになじんでいたこと、しかし、それをあきらかにばかげているとも感じとっていったことがわかる。そもそも欲するものすべてを神がすでに手に入れているとするなら、人間はいったいなにを取引すればいいのだろうか？というわけだ。・・・交換とは平等を含意しているものである。したがって宇宙の力と取引することなど最初から端的に不可能であると考えられていたのである。」(94～5頁)

「神々への負債が国家に領有されそれが税制の基礎となった、という考えもまた吟味に耐えうるものではない。ここで問題なのは、古代世界において、自由市民が税を支払うことは、ふつうはなかったということである。」(95頁)

古代メソポタミアの都市国家の神殿の役割

有利子負債は、商人への貸付への融資から。メソポタミアは、羊毛と皮革産業。これを売って石や木、金属、金銀をえた。

「ヴェーダの創作におそらく2000年先立って、有利子の貨幣貸付という実践が最初に発明されたにもかかわらず——それに世界ではじめて国家が生まれた場所もまたメソポタミアであったにもかかわらず——、『原初的負債論者』がシュメールやバビロニアについてあまり語ることがないというのは奇妙なことである。しかしメソポタミアの歴史をみると、それほど意外なことでもないことがわかってくる。ここでもまたみいだされるのは、さまざまな点でこうして理論家たちの予想とは正反対の事態だからである。

ここで読者には、メソポタミアの都市国家が壮大な神殿によって支配されていたことを想起してもらおう。それらの巨大かつ複合的な産業施設には、羊飼いや船曳きから紡績工や

織工、踊り子や聖職者兼行政官にいたるまで、しばしば何千もの人びとが配置されていた。遅くとも前 2700 年には、野心的な支配者たちはそれらの模倣をはじめ、似たような条件で組織された宮殿複合施設を構築している。ただし神殿の場合には、その中心に神または女神——召使たちである聖職者によってまるで生きている人間のように食事や衣服を与えられ娯楽も提供される聖像に表象された——の部屋が置かれていたが、宮殿の場合、現実に生きている王の寝殿をその中心に置いていた点が違っていた。シュメール人の支配者たちは、それに近いところまでいくことはあっても、おのれを神だと宣言するにまでいたることはめったになかった。しかしながら、宇宙の支配者の権能において臣下の生に干渉するとき、公共の負債を課すよりも、民間の負債を帳消しにするという手段を彼らはとったのである。

いつ、そしてどのようにして有利子貸付が生まれたのか、正確にはわからない。それは文字に先行するようだからだ。神殿の管理者が、隊商による交易に融資する方法としてそのアイデアをおもいついた、というのが可能性としては最も高い。古代メソポタミアの川谷はきわめて肥沃であり、莫大な余剰穀物およびその他の食物を生み出し、おびただし数の家畜を養い、ひるがえってそれが巨大な羊毛および皮革産業を支えていた。ところが、それ以外にはほとんどなにもなかったため、この交易がきわめて重大な意味をもったのである。石や木、金属、さらには銀さえも貨幣として使用されていたが、それらはどれも輸入しなければならなかった。そのため、きわめて古くから神殿の管理者たちは地元商人——商人たちは民間人であることも神殿の官吏自身であることもあった——に物財を前貸しする習慣を発展させ、ついで商人たちはそれを売るために海外に遠征したのである。神殿にとって利子はそこから発生する利益の分け前をうる方法のひとつにすぎなかった。しかしながらいったん確立されるや、その原理はあつというまに普及したようだ。まもなく、商業貸付だけでなく、消費貸付も出現する。これは、その語の古典的な意味で微利〔高利〕である。前 2400 年頃にはすでに、地方公務員や大聖人が財政難におちいった農民に対して担保を取って貸付をおこない、返済できなくなるとその財産を取り上げることが広範な慣行であったようにみえる。取り上げられる財産は多くの場合、穀物、羊、ヤギ、家具からはじまり、ついで畑や家、そして最終的には、家族の一員にまでいたった。召使がいたら即刻とられ、その後、子どもや妻がつづき、極端な場合には債務者自身にまでおよんだ。そして『負債懲役人』におとしめられることになる。負債懲役人とは奴隷ではないが奴隷にきわめて接近した存在であり、債権者の家庭、ときには神殿や宮殿で永久に奉仕を強制された。理論上ではもちろん債務者が借金の返済を終えれば免責されうるはずだが、いわずもがな資産がむしり取られれば取られるだけそれは困難になっていった。

その帰結は多大なものがあり、しばしば社会を引き裂く脅威となった。」(96~98 頁)

● ここでグレーバーは外国貿易について触れているが、神殿や宮殿が、商人に輸出財貨を貸し付けたとしても、外国とは商品交換である。グレーバーは貿易金融だけにしか注目していない。商人が外国で商品交換をする際に物々交換の場合でも世界貨幣が価値尺度として利用されていただろう。

「全面的な社会崩壊の可能性に直面し、シュメールのちにはバビロンの王たちはくり返し、経済史家マイケル・ハドソンが『クリーンストレート』と呼ぶところの全面的特赦を布告している。典型的には、こういった法令によって未払いの消費者債務は無価値、無効であると宣言され（商業貸付の債務は影響を受けなかった）、土地はもとの所有者に戻され、負債懲役人もわが家に帰宅することができた。ほどなくして全面的特赦の布告は権力の座にはじめてつく王の習慣となり、また多くの王たちがその在位期間中に定期的にその布告をくり返すよう強いられたのである。

シュメール語でそれは『自由の宣言』と呼ばれた。そして知られるかぎりの人間の言語のなかで『自由』を意味する最古の語であるシュメール語のアマギの文字通りの意味が、『母のもとに戻る』であるのは意味深い。というのも、解放された負債懲役人について認められたものこそ、それであるからだ。」(98 頁)

このような例は原初的負債論者の想像力の外にある。

「おそらくこういった研究全体の問題は、最初の仮定、すなわち『社会』なるものに対する無限の負債からはじめるという仮定である。そこでは、神々にむけてひとが投影しているのは社会に対するこの負債であるということになる。そして、つづいて王たちや国民政府によって徴収されるのは、このおなじ負債であるというわけだ。」(99頁)

社会という観念をいつ人がもつようになったか。政府に属しているということ自体明白ではなかった。

② 古代人の負債論、これは検討に値する

自己の存在をなにに負っているか。古代人の考えを現代風に示している。

「彼ら（古代インドのブラーフマナの作者たち——引用者）による答えに（古代インドにも王や政府が確実に存在していたにもかかわらず）『社会』にも国家にも言及がみられないのは意義深い。そのかわり負債は、神に、賢者に、父に、『人間たち』に〔個別的に〕定められている。彼らの定式をより現代的な言語に翻訳することはさほどむずかしくはなさそうだ。そこで次のようにまとめてみた。結局、わたしたちが自己の存在をなによりもまず負っているのは、

・宇宙、宇宙の力、現代的にいいかえると<自然>に対して。わたしたちの存在の基盤にたいして、である。それに対する負債は儀式によって返済される。儀式は小さきわれわれを凌駕する存在すべてへの敬意と承認の行為である。

・わたしたちにとって最も価値ある知識と文化的成果をなしえた人びとに対して。に対して。人間の存在は、それらの知識と文化的成果によって、枠組みと意味、そしてまた形態をも受け取る。ここには私たちの知的伝統を創造した哲学者や科学者だけでなく、ウィリアム・シェイクスピアから中東のどこかでイースト菌入りのパンを発明したが忘れ去られたままの女性までふくまれる。それらの人びとに対する負債は、わたしたち自身が学習し人間の知識と文化に貢献することで支払われる。

・私たちの両親、およびその両親——つまり祖先に対して。じぶん自身が祖先となることで返済される。

・人類全体に対して。異邦人に対する寛容によって、人間的諸関係つまり生を可能なものにする、社会性にかかわる基本的なコミュニズム的土台を維持することによって返済する。」

このように整理してみると、議論が前提そのものをむしばみはじめる。これらは商業的負債とはなんの関係もない。」(101～2頁)

「すでに万物を有しているゆえに神々との取引が不可能であるとすれば、宇宙との取引もまちがいになく不可能なのだ。」(102頁)

「人類または宇宙から分離した存在としておのれをみため、こうして一対一の取引を可能であるとする想定自体が、死によってのみ返答の与えられる犯罪なのである。わたしたちの罪責性は、宇宙に対する負債を返済できないことによるものではない。わたしたちの罪責性とは<存在するすべて、またはこれまで存在してきたすべて>と、いかなる意味であれ同等のものであると考えるほどおもいががっているため、そもそもそのような負債を構想できてしまうことにあるのだ。」(102～3頁)

「今日の個人主義的な社会にふさわしいエートスを求めるとするならば、次のようにいえるだろうか。ひとはみな人類、社会、自然または宇宙に対して無限の負債を負っているが、べつのだれかが支払い方法を指示できるわけではない、と。これは少なくとも知的には筋が通っている。もしそうだとすれば、確立された権威のシステムのほとんどすべて——宗教、道徳、政治、経済、刑事司法体制——をそれぞれ異なる欺瞞の方法とみなすことができる。それらは計算不可能なものを計算できるといふおぼき、制約なき負債のうちのあれこれの部分をかくかくしかじかのように返済せよと指令する権限を詐称するにすぎないのだ、と。だとすれば、人間の自由とは、返済方法をどうしたいかをじぶん自身で決定するわたしたちの能力ということになる。

わたしの知るかぎりこれまでこのような発想をした者はいない。実存的〔存在的〕負債に

ついでに理論は、そのかわり権威の構造を正当化する——あるいは権威の座を主張する——手段に常に随ってきた。」(103頁)

コント、社会への無限の義務、という考えが「社会的負債」という観念に結晶化し、社会運動家に取り入れられた。

「デュルケムにとって宗教とはすべて、わたしたちの相互依存、決してその総体について自覚されることのない無数のやり方でわたしたちに影響している依存を、認識する方法にすぎないのである。『神』と『社会』は、究極的に同一のものなのだ。

これまで数百年にわたって、相互依存によって誰もが負う負債の守護者、個人を個人たらしめている無形の社会的総体の正当な代理人は、必然的に国家でなくてはならないと想定されてきた。これが問題なのである。」(106頁)

『原初的負債』という思想のうちに、究極のナショナリズム神話をみてとることさえできる。」(107頁)

● 古代人の負債についての考え方は面白い。現代の負債についての考え方が、すべてを商業的關係に擬して物事を考えていることへのイデオロギー的批判が意図されている。

過去：神々への負債を生贄で利子を払う。

現在：国家に負っている負債を税で利子を払う、国の防衛には生命で支払う。これは20世紀の大いなる罫。

市場の論理と国家の論理の二分法。これがまちがいの罫。

「今日わたしたちはじぶんたちを形成した<国>に対してみずからの生を負っているのであり、税というかたちでその利子を支払い、敵から国を防衛するさいにはみずからの生命をもって支払っている。

これは20世紀の大いなる罫である。一方には市場の論理がある。たがいになにも負うことのない個人の出会う場であると好んで想定されているのが市場である。他方には国家の論理がある。誰もが決して返済しえない負債を背負って出発する場所である。そして市場と国家は正反対のものであり、それらのあいだ〔中間〕にこそ人間の唯一の可能性があると、わたしたちはたえまなく教えられてきた。しかしこれはあやまった二分法である。国家は市場を創造する。市場は国家を必要とする。どちらもたがいなくしては存続しえないし、少なくとも今日知られているようなかたちでは存続しえないのである。」(107頁)

4. グレーバーの問題提起の概要

グレーバーからの引用は、アグリエッタら、レギュラシオン学派的貨幣論の批判とそれを踏まえた古代人の負債についての考え方の紹介である。ここでは後者に注目したい。グレーバーによれば、人が負っている負債についての考え方は、貨幣が登場する前と後では大きな変化があった。それまでは、自然や祖先に負っている無限の負債について、それを計量し返済しようというような意識は存在しようもなかったが、貨幣が登場することで、貸借について計量し、その返済が義務付けられるようになったというのだ。そしてこの思想の背景には、宇宙と取引する個人という、偽善が含まれていると指摘している。グレーバーに語らせよう。先に引用した部分のポイントは次だ。

「人類または宇宙から分離した存在としておのれをみため、こうして一対一の取引を可能であるとする想定自体が、死によってのみ返答の与えられる犯罪なのである。わたしたちの罪責性は、宇宙に対する負債を返済できないことによるものではない。わたしたちの罪責性とはく存在するすべて、またはこれまで存在してきたすべて>と、いかなる意味であれ同等のものであると考えるほどおもしろいあがっているため、そもそもそのような負債を構想できてしまうことにあるのだ。」(102～3頁)

「今日の個人主義的な社会にふさわしいエトスを求めるとするならば、次のようにいえるだろうか。ひとはみな人類、社会、自然または宇宙に対して無限の負債を負っているが、べつのだれかが支払い方法を指示できるわけではない、と。これは少なくとも知的には筋が通っている。もしそうだとすれば、確立された権威のシステムのほとんどすべて——宗教、

道徳、政治、経済、刑事司法体制——をそれぞれ異なる欺瞞の方法とみなすことができる。それらは計算不可能なものを計算できるといふ、制約なき負債のうちのあれこれの部分をかくかくしかじかのように返済せよと指令する権限を詐称するにすぎないのだ、と。だとすれば、人間の自由とは、返済方法をどうしたいかをじぶん自身で決定するわたしたちの能力ということになる。

わたしの知るかぎりこれまでこのような発想をした者はいない。実存的〔存在的〕負債についての理論は、そのかわり権威の構造を正当化する——あるいは権威の座を主張する——手段に常に堕してきた。」（103頁）

このグレーバーの問題提起を踏まえるならば、まず人間の主体を確立したといわれているデカルトのコギトの再審に始まる人権論の再検討が必要だろうし、政治についての新しい展開が求められるだろう。

5. そもそも政治とは、過渡期の政治の構想をめざして

政治の機能は統治であり、ブルジョア的政治は階級支配の様式である。政治の原理は強制によるか同意によるかを問わず、他人の意志の領有である。この政治の原理は階級社会における政治一般を規制している。

コミュニズムにおける政治は、社会の統治の様式であり、階級的政治の原理は変容し、経済も含めた社会の自主管理と自治の様式である。過渡期にあつては階級支配は残存しているが、しかし、階級的政治から自主管理・自治の政治へと政治を変容させることが重要な課題である。

市場社会主義である現代中国において、共産党の政治に対して民主化を対置する発想が主流であるが、むしろ共産党に問われているものは革命後の政治であり、市場社会主義からコミュニズムへの移行の展望である。市場社会主義は過渡期の社会であり、階級と階級闘争は残存している。このような社会において、政治制度の民主化の要求は、グレーバーが欺瞞的だとみている人権論に無批判に追随したものであり、過渡期の社会運動のプログラムとしては妥当ではないだろう。むしろ経済と地域における自主管理と自治を作りだすことを通して、政治を統治論としてとらえ返し、過渡期の統治論を構想する必要があるのではなかろうか。

張一兵『フーコーへ帰れ』第1篇の感想

2019年5月29日

椿 邦彦

はじめに私の個人的な体験について話しをすることをお許し願いたいと思います。いまから12〜3年前、私は当時所属していた新左翼党派の教条主義的な理論や闘争方針に疑問を抱き、結局、複数の仲間たちとともにその組織と袂を分かつことになりました。当時の私にとっては25年間所属していた組織から離脱するというのは大きな決断をともなうものでした。そのころ私が大いに励まされたのが、当時読んでいたスピノザ、ニーチェそしてフーコーでした。

なぜこの三者だったのか。おそらく、当時日本で翻訳が出版されたばかりのアントニオ・ネグリの『マルチチュード』の影響が大きかったのだと思います。テクノロジーの発展にともなう資本主義社会の変容によって、人間の在り様に重大な変化が生じていることに注目し、従来の階級概念を大胆に刷新しようとしたネグリの提起は、衝撃的でもあり、また深く共感するものでもありました。なぜなら、私が所属していた組織は、情報通信技術の発達で社会を大きく変貌させていけば行くほど、頑なにその現実に対して目を閉じ、「労働組合に組織された基幹産業の労働者こそが最も革命的である」という見解に凝り固まっていたからです。その偏狭な階級観の押しつけにほとほとうんざりしていた私は、ネグりに飛びつきました。そこからスピノザ、ニーチェ、フーコーを同時進行で読んでいたと思います。とりあえずマルクス、レーニン以外であればなんでもよかったのかも知れません。

丁度ちくま学芸文庫から月1冊のペースで『フーコー・コレクション』全6冊の刊行が始まった頃でしたので、ほぼ半年間はフーコー漬けになっていました。『フーコー・コレクション』は『ミシェル・フーコー思考集成』をテーマごとに編み直したもので、新聞や雑誌のインタビュー、講演録、書評や序文などが網羅されており、フーコー初心者の私がこれを読んだからといって、その思想を理解するのはどだい無理な話でした。それでも当時、夢中になって読んでいたのは、なにかしら人を突き動かす「力」を感じていたからでしょう。

ですから今回、張一兵先生の『フーコーに帰れ』が日本で出版されると聞き、すぐに読みたいと思いました。そして実際に手に取って読んでみると、10年以上前に読んだフーコーの文章の断片が記憶の中から呼び起こされ、再構成され、そして私を突き動かしていた何ものかの輪郭が浮かびあがってきました。

フーコーは『言葉と物』で、従来の「一種の目的論的色彩を帯びた」、「歴史を一つの連続した平滑な歴史として粉飾した歴史観」を徹底的に粉碎します。フーコーはエピステーメーによる暴力性を帯びた「言葉の物に対する同一性の秩序構築」の様相を明らかにしました。すなわち歴史の断絶、その不連続性です。

その極致が、「人間は最近の発明にかかわるものであり、二世紀とたっていない一形象、われわれの知のたんなる折り目に過ぎず、知がさらに新しい形態を見いだささえすれば、早晩に消え去るものだと考えることは、何と深い慰めであり、力づけであろうか」という一文なのでしょう。

私は、こうしたフーコーの言説が、マルクスの「唯物史観の公式」の正しい読み方を示しているのではないかと思うのです。マルクスは、人間は、その生活の社会的生産において、彼らの意志から独立した生産諸関係を取り結び、これが現実的土台となって、一定の社会的意識的諸形態が形成されると言っています。生産諸関係は人間の意志から独立しているわけですから、その生産諸関係が一変してしまえば、人間の社会的意識形態も一変してしまうわけですね。そこにあるのは断絶であって、連続性ではありません。

つまり産業資本主義以前に生きていた人びとと資本主義社会で生きる「人間」は、まったくの別物だと言うことです。資本主義社会で生きる「人間」がそれに代る生産関係を見いだせば、その「人間」も消え去るのです。そしてそれは新しい何ものかにとって代わるわけですが、それが何であるのかを「人間」は知ることができません。フーコーはエピステーメーに対して暴力性を帯びた同一性の秩序構築という側面と同時に、「自らの漸次的完成化の歴史ではなく、むしろ自らの可能性の条件の歴史といえる、ひとつの歴史を明確化する、そうした場として《エピステーメー》」という規定を与えています。それは「何ものかにならなければならない」という強制からの解放であり、「何ものになってもよい」という強いメッセージでもあります。そのメッセージが、私を突き動かした「力」であったのではないかと思います。