

同時代精神—あるいは共産主義と午前三時の意識

堀川 哲

一 存在の軽さと希望

踊りという言葉はしばしば解放という概念のメタファーとなる。ニーチェは、もし私が神を信じるとすれば、ただ、踊る神のみを信じる、と書いていた。

世界というものは、大した前触れもなしに、突如として、踊り始めるものであるらしい。生を締めてきたタガがわずかに緩み、少し裂け目が見えてきたかなと思っていると、そこからドンと弾みがつき、予想もできない規模と速度とにおいて、裂け目は一挙に拡がる。世界はぐるりと回転する。そのとき、私たちの世界は踊り始めるのである。

私たちが昨年（一九八九年）末から経験してきたのは、世界のこの種の踊りである。東欧とか中欧とか呼ばれている地域がその中心舞台となる。スターリン主義者はあつげなく、そしてあまりにもだらしなく崩れ、民衆は踊ることを学び始める。あるいは、やがて生まれるであろう統一ドイツを軸にして世界は踊り始めると期待している人々もいないわけではない。

しかし、存在の踊りは必ずしも常に優雅であり、かつ気品に満ちているわけではない。むしろ、一般的には、民衆と世界とが踊り出すとき、その踊りは常にぎこちなく、そして下品でさえある。踊り始めた東の民衆は「バナナとポルノ・ショップ」を目当てにして西ベルリンに殺到する。口をあぐりとあけ、ばか面をした人間たちがショーウインドウをのぞきこんでいる。そして、変動期にあつては、いつも、小回りのきく、小賢しい人間だけが市場経済から巧みに果実を吸いとることができるのだ。要するに、東の世界において、その存在の踊りの中から浮かび上がってくるものは、「軽薄なもの」「俗悪なもの」とよばれているものいっさいである。

存在の踊りにみられるこの醜悪さをまえにして、あちこちから、知識人たちの不機嫌な声が聞こえてくるようだ。世界は確かに踊り始めているのだが、しかし、その踊りは、右であれ、左であれ、知識人たちが期待してい

たようなそれではなかったのである。スターリン主義は「コミューン型社会主義」によって打ち倒されたわけではないし、「真の」社会主義がその廃墟の中から現れたわけでもない。社会主義のイデーが「壁」を破壊したわけでもなく、「バナナとポルノ」へと殺到する力がスターリン主義の「壁」を最終的に解体したのである。このような経験は、この種の「軽薄な」力だけがスターリン主義を、あるいはそれに類似する権力装置を解体しうる能力を持ちうるのだという教訓を私たちに教えてくれているのだが、いずれにせよ、この同じ力がスターリン主義と同時に反スターリン主義（的社会主義）のいっさいの理念をも無効にしまったのである。この意味において、左派知識人の反スターリン主義的な理念も最終的な終焉を経験しつつある。

H・M・エンツェンスベルガーの評論「ドイツ統一・ユーロピアへの告別の補遺」（石光康夫訳、『中央公論』一九九〇年八月号）は、私たちの時代のこうした散文的な世界経験を見事に描きだしている。彼によれば、この間の世界経験は、人間とその社会はユーロピアなしでも生きていける、という真実を再び確認したということである。生活というものは、知識人たちの言う「理念」とは決定的に異なった次元と論理において進行していくものであるし、そしてこの過程を完璧に制御できるものは（知識人であれ、政治家であれ）誰もいないということである。統一ドイツの成立から「国家の美学」を期待する右派知識人たちのユーロピアにしても、左派のそれと同様、徒勞に終わるほかはない。「ことがらの象徴的な面について言えば、ブランドンブルク門はみんなでわいわい言いながら酒を飲むには恰好の場所だというまでのことで、そんな酔いもたちまち醒めてしまえば、あとはどこまでもしらふの状態がつづくだけだ。」

存在の踊りは必ずしも美的なものではない。だが、その踊りのぎこちなさと卑猥さと下品さのなかにこそ一切の力の根源というものが存するのであるし、そしていずれにせよ、このぎこちなさと卑猥さと下品さこそが私たちの存在それ自体なのである。この下品さを離れたところに世界はない。したがって、まずは、この世界とその踊りを全面的に肯定せよ、ということばが私たちのことばにならなければならないはずだ。いわゆる大衆社会の軽薄性に対してブツクサと呟くのは虚偽の思考となるほかはないということである。それは、ニーチェ風に言えば、現実世界の裏側にあると夢想される理念的な世界、つまり「背面世界」に逃げこむ思考となるからである。

エンツェンスベルガーの巧みな表現を借りるならば、

「決定的な観念による救済をあてにするかわりに、これからは、限りなく錯綜しつつみずからを修正していく、そして前進するばかりではなく後退することもわきまえた、掴みとるばかりではなく避けることもわきまえたプロセスに身を委ねることになる。そうした歩行は優雅さを欠いたものになろう。自然は飛躍するし、人間はつまづくのだ。」

バナナとポルノを軸にして旋回する踊りの軽薄さ、しかし、この軽薄さこそが確かに世界を確実に変革したの

である。もしあるとすれば、この踊りの軽薄さの中にこそ、すべての希望は在る。私たちは存在のこの軽薄さのなかで、同時に希望というものを学びはじめざるばかりではないのである。

二 社会主義と支配の言語

吉本・埴谷論争においてもかいまみられるように、あるいは磯田光一の『左翼がサヨクになるとき』が印象深く描きだしているように、ある意味では、革命家たちにとっては、幸福そうな大衆という風景ほど腹立たしいものはない。彼らがこうした大衆をみる眼のなかにはある種の憎悪が伏在している。『アンアン』の読者などは徹底した再教育の対象以外のなものでもない。

マルクスやエンゲルスはルンプロへの憎悪を隠さず、レーニンはあるとき、売春婦をことごとくつかまえて銃殺にせよ、という命令を発した。売春婦のおかげで、ある地方の赤軍兵士の規律が乱れているというのがその理由である。

そして、わがクメール・ルージュは恐ろしいまでに倫理的であった。

あなたはコミュニストとして、貪欲なブルジョアとその同伴者たちを許すことはできない。彼らにはラーゲリか絞首台が用意されている。「清掃」は必要だ。徹底した清掃が。ゴミの存在はそれ自体が不愉快である。しかし、さて、あなた、完璧なコミュニストであるあなたは歌舞伎町的な人間たちを許すことができるのか？ 『アンアン』的な人間たちを許すことができるのか？ アル中やホモを許すことができるか？

これはトリヴィアルな問題ではけっしてない。ここで問題となっているのはコミュニズムの思想的かつ理論的な体質の問題なのである。

世界システム論という思考がある。それはあなたに「すべての社会主義国家群におけるソ連型社会の勝利」という経験的事実を説明してくれる。その説明はあまりにも完璧すぎるので、かえってあほらしく感じられるほどだ。

世界システム論は語る。自由は存在しない。あなたを拘束している関係の束がある。この束をズーッと上のほうまで昇っていくと、そこには世界システムがある。これの存在と振動があなたとあなたの社会の運命を握っている。

たとえば、あなたの住む伝統的な社会はこれまで通りのやり方でなんとかやっていくことができる。その場合には「社会進化」の内在的な必要性は存在しないわけだ。しかし、世界システムの振動は——市場を媒介としたものであれ、あるいは直接に軍事力の発動というエゲツナイかたちをとるものであれ——あなたとあなた

の社会を強制的に「進化」の階程のなかに編入する。あなたとあなたの社会は世界システムにたいする「強制適応」を要請される。適応にはふたつの種類しかない。従属か自立か、だ。もしあなたとあなたの社会が後者を選択したのであれば、その場合には道はひとつしかない。強力な民族国家の建設とそれをテコにした工業化の遂行である。竹槍では戦闘機に勝てないのだ。

もし、あなたの国において、この過程を遂行しうる能力をもったイデオロギーと勢力とが不在であれば、場合によっては、コミュニストとそのイデオロギーがこの構造変換の過程を遂行することになる。この点に関しては、たしかにコミュニストは無能ではない。

この意味において、社会主義とは世界システムの圧力にたいする一個の反応の形式にはかならない。もちろん、その過程において、資本主義的原畜の過程においてみられた現象が、程度の差はあれ、再現され、かつ、ウェーバーが看破したように、社会システムの総体は工業化と工業社会にふさわしいものに変換されるだろう。体制は基本的なところにおいて収斂する。社会主義者は勝利できても「社会主義」は勝利できない。世界システムはその振動下におかれたすべての国家にたいしてサバイバルのための方向と形態とを限定するのである。

逃げ道はない。資本主義的な世界システムが存在している限り、あらゆる社会主義革命は必然的に「裏切られた革命」となる。希望はただ世界システムの全面的な崩壊のなかにしかない。云々。

こうまで徹底されると、この理論を論破することはかえって難しくなるものだ。いまこの理論の構造を考えぬくことは大変に疲れることなので(関心のあるひとは私の『文明の現象学——世界システムと社会主義』〔批評社〕をみてほしい)、私はここではこの世界システム論が暗黙のうちに語っている社会主義のイメージをすこし問題にしたい。それは、つまり、社会主義とはその本質からして、近代合理主義の一個の——最悪の、あるいは最良の——形式ではないか、というテーマである。

いま、現代の思想家たちによって、社会主義は近代合理主義の積極的な形式であり、かつ社会主義とは伝統的に近代合理主義の完成を目標とするものだ、という解釈が提出されている。もちろん、こうした解釈を提出している人々にとっては、社会主義のこの伝統的な性格こそが、まさしく克服されるべき対象とみえるのである。

近代合理主義とはなにか。厄介な問題だ。が、いまはとりあえず大まかに、合理的社会のイメージを描いてみれば、それは「安全・清潔・進化」をモットーとする社会であると言えることができる。「安全」は生活の「安定」を含む。この点からみれば(と社会主義者は考える)、資本主義経済は非合理である。精神的な路地裏をもった社会は「不潔」である。それはブルジョア的アトミズムにふさわしい世界である。コミュニケーションの回路はすつきりとした展望の開けたものでなければならない。道は舗装され、真つ直ぐに整序されねばならない。時間と

空間はことごとく計画されねばならない。

私たちが精神的な安定をうるのは、私たちの周囲の事物が私たちにとって計算可能なものとなる場合だけである。計算不能なものはつねに私たちを不安にする。自然——私たちの外部にある、そして内部にあるそれ——は私たちにとって不安であり、不愉快である。「自然のなかでの安らぎ」を経験できるのは、自然の動きを大体において予想できる場合だけである。森林浴はなるほど快適であるが、真夜中に森林を楽しもうとするものは誰もいない。自然は制御されなければならない。私たちの外部的な自然にたいしては技術を、そして私たちの内部にある自然にたいしては教育と懲罰を行使しなければならない。だから、どのような社会主義者にしても、啓蒙主義者とおなじく、技術と教育とを強調してきたではないか。

あなたは、権威主義的国家にたいする批判者として、おそらく、こうした社会「進化」には否と言うかもしれない。そこに「管理された世界」をみるのはまたやすいことだ。しかし、あなたが、これにたいするアンチ・テーゼとして、市場社会主義なり、フォイエルバッハ的共同体なり、あるいはフランクフルト学派的な哲学を持ち出すのならば、それはまったくおかど違いというものだろう。すくなくとも、それ自体としては、どうもパツとしないのである。

フランクフルト学派について言えば、かれらにかぎらず、一般に中欧の左翼インテリたちが、なぜあれほどに美学や芸術といったものに惚れ込むのかということのほうが私には興味深いところだ。ルカーチの美学好き、アドルノの音楽狂いは周知のところだし、マルクーゼにしても、最後の作品は『美的次元』というしまつた。まあ、かれらはなべてお上品な家庭の出だということだろう。かれらの個人的な趣味としてかれらが美学に熱中しようとエアロピクスにのめりこもうと、それは私にはなんの関係もないのだが、しかし、かれらのこうした性癖が権威主義的社会にたいするかれらの批判の位相を規制しているとみると、はなしは別である。

アドルノはジャズが大嫌いだ。アメリカ的なものが嫌いだ。「通俗的な」もの『アンアン』的なものが嫌いだ。ホルクハイマーもプラグマチズムを攻撃するのだが、その背景には、あきらかに、「失われし」古典的ブルジョアの個人、自律的（といわれる）個人への憧憬がある。あるいは、かれらがファシズムが嫌いなのは、それがあまりにも「非古典的」であり、かつ大衆的であったからではないか？ つまりは、かれらの高踏的な精神は、その権威的性格という点については、ファシズムと同型的ではないか？ 大衆との接点を希望したのは、かれらではなく、むしろファシストのほうである。かれら高級知識人たちの敗北は必然なのだ（かれらはむしろ勝利を欲しなかつた、というべきであろうか）。かれらを継いだハーバースは今日、理想的なコミュニケーション共同体なるものを（恐ろしく「学問的に」）追求しているのだが、私にはその最終的な姿は、むしろ、プラトンのな哲学

者の国家に行き着くように思われるのである。

市場社会主義の視角からの社会主義批判について言えば、あまり多くを語る必要はない。それは、現代社会主義は合理性において欠陥をもつ、と言っているだけである。権力の形態においても、市場社会主義を徹底したとき、そこに現れてくるのは、頑迷な党官僚に替わる、「賢明で合理的な」経済・技術官僚とかれらのヘゲモニー以外のものではなからう。これについては、もう多くのことが語られている。

フォイエエルバッハ——いま一部ではフォイエエルバッハの復権が語られている。フォイエエルバッハ哲学の本質はなにか？ 「我」と「汝」のメロドラマである。「愛」によって結ばれた共同体である。エンゲルスはかつてフォイエエルバッハを評して、胸の悪くなるような愛への陶醉、といった意味のことを語っていたが、たしかに、愛によって結ばれた関係などよりも、むしろ、愛なるものを要求されないような関係のほうが気楽であり、また理想的でもある。愛を語る哲学は、その本質において、おせっかいやきの哲学である。もちろん「わたし」は愛の対象の場合によっては求めるであろう。しかし、愛の対象はつねに個別的なものであり、フォイエエルバッハのように、「汝」にたいする愛を同時に「類」全体への愛へと結合するような構造は、そもそも、愛の概念のなかには存在しないのだ。むしろ、ドストエフスキーの看破したように、人類全体を愛すようになればなるほど、具体的な個々の人間への愛は減少するというべきである。人間嫌いだけが人類への愛を語ることができるのである。

類への愛のなかには支配への愛がある。あなたは、フォイエエルバッハ主義者として、愛を語らずにはいられない人間であるかもしれない。あなたはあなたの愛を全人類に広めてゆきたいと思っている。それは同時に、しかし、全人類をあなたのコントロールのもとにおきたいという欲求とおなじことなのである。もし、他者があなたの慈愛に満ちた愛を拒んだとき、あなたはどうか？ あなたは他者を教育し啓蒙し陶冶しようとするだろうか？ そのときあなたとファシストとの距離はほとんど存在しないのである。

私たちはここからまた、一切の共同体主義、「我」と「汝」との、あるいは「我」と「我々」との（なんなら「有機的な」と言ってもよいが）結合に至上の価値をおく思考はすべて、その本質において抑圧性を持っているということを容易に理解することができる。

ここには二つの道がある。あなたはあなたの「愛」を貫徹することができる。あるいは、あなたはあなたの「愛」を拒絶することを許容するような社会を構成することができる。前者において、あなたは首尾一貫しているファシストかポリシェヴィキとなりうる。後者において、あなたは基本的にリベラリストである。あるいは（すなわち？）感情的な側面を削り落としたファシストかポリシェヴィキである。

抑圧性を内包した思考は基本的に行動的であり生動的である。生動的な思考はつねに抑圧的である。それは本質的に他者の意志と行為へのヘゲモニーを目指すからであり、他者の自由を偽善的に語ることはけつしてないからである。アドルノは、全体は真ならざるものであり、同一性は悪である、と語った。なるほど、そうかもしれない。だが同時にその瞬間に、アドルノは一切の行為への志向を根っこから放棄しているのだ。もしあなたがアドルノ主義者であれば、あなたは権力にたいする永遠の対立者という位置を決して出ることはない。あなたは本質的に権力に関して是不能者である。あなたは「権力への道」を語ることもなければ「国家と革命」を語ることもない。アドルノの軌跡自体がそれを物語っている。アドルノ主義者は生粋の傍観者である。フアズムとボリシェヴィズムと大衆社会はあなたの眼前を突っ走っていく。あなたにできることは愚痴ることだけだ。

もし、あなたが依然として革命を語るのであれば、レーニン主義を超えるなどといったことは原理的に不可能なことである。レーニン主義を超えることが原理的に可能となるのは、眼前にある社会を全体として承認するところだけだ。我々の社会はもはや蜂起によらなくてもおのれの構造を転換しようという見通しをもったときだけである。我々の社会はすでにそうした進化の段階にあるという認識をもったときだけだ。おそらく、吉本隆明によるレーニン批判が可能となるのも、かれにはそうした認識が前提としてあるからである。資本主義もすてたものじゃない、という認識があるからである。週休三日制が実現されたあかつきには、日本の労働者たちは、『アンア』の読者たちは、レーニンとその同伴者たちの理念を根底から超えていくであろう、という認識があるからである。吉本はこの点では論理的に一貫している。あなたは吉本を非難することはできる。しかし、それと同時にレーニン主義を超えることは、おそらく不可能なことなのだ。

我々の解放のイメージをいま一度問うてみよう。

愛のコミュニオンは勘弁願いたい。万人が「陶冶」されなければならないような啓蒙的社会も遠慮したい。誰でもが政治に参加しなければならぬ社会というのは、おそらくシンドイ社会であるに違いない。わたしはもつと気楽にすごしたいのだ。不特定多数の他者との関係においては、イギリス人が語ったように、すきま風が通るくらいの距離を保てるような関係こそが理想的なのである。

さて、レーニン主義とトロツキー主義を徹底した彼方には完璧に・かつメカニカルに合理化された社会がある。合理と非合理というものについて言えば、もともと、私たちは私たちの始まりと終わり、私たちの生誕と死という両極において最大の非合理をもっている。この両極にはわたしの自由な意志がまったく介在してはいないからである。この自然性はつねに不愉快であり、私たちはせめて生の時間と空間だけでも、最大の合理性をもって過ごしてゆきたいものだと思う。経済的には安楽に、そして公的なお付き合いの時間と空間を最小限に、私的な時

間と空間を最大限に享受したいと思う。極限にまで進化したレーニン主義はそれを保証するだろう。経済と社会生活は、計画という思考のもとで、徹底してメカニカルに合理化されるだろう。機械は自然よりも美しい。「人情に満ちた」関係というのは、しばしば堪えがたいもので、人格性を排除された制御関係のほうがむしろ快適なものである。(ファシズムとスターリン主義が、ときとして、不愉快なものとして現れるのは、独裁それ自体にあるというよりも、その独裁が過剰な人格性を帯びているためでもある)。

あなたにはきわめてメカニカルな関係で制御された公的生活が保証され、あなたはその裏側の生活としての私生活主義を享受できるだろう。政治権力は、あるいはあなたの外部に存立しているかもしれないが、あなたとこの権力との間には形式化された規制手段が存在しよう。

マルクスがその自由時間論というかたちで語ってきた社会のイメージとは、要するに、こうしたユートピアのイメージではなかったか？

お判りのことと思うが、私たちはここでは一個の皮肉に面している。私たちは、全体は真にあらず、同一性は悪なり、と考えることができるし、そうだと思っている。できるならば、非同一性という原理に貫かれた社会を構想し構成したいものだ。だが、おそらくは、私たちに最大の非同一性を保証してくれるような社会とは、その反面において、極度にメカニカルな原理によつて組織されたものであるに違いない。言い換えれば、このふたつの世界、つまり、一方においては強度の合理主義によつて編成された公的世界、他方においては同一化を拒絶しうる自由を確保された私的空間、この両者は不可分の関係にあるに違いない。今日の大衆社会の進行がすでにこの事実を一面においてあらわにしている。テクノロジーの進化と全面的な管理体制の進行は、その裏面において、私生活主義と「滅公奉私」の観念の浸透をともなっている。かつて吉本が批判した丸山真男のように、アドルノ主義者もまた「滅公奉私」の観念の浸透を蔑視するものとすれば、そのときかれらは単なる世捨て人になる以外にはない。

革命はつねに持続している。テクノロジーの進化は啓示である。家族の解体现象もまた啓示である。古典左翼の老衰死も啓示である。世界は啓示に満ちている。

合理的管理システムの進化とその裏面における私的自由の空間の拡大、このメカニカルに組織された社会への進化——これが「歴史の無意識」というものだ。この過程、「目的もなければ主体もない」この過程を全面的に肯定せよ。それが唯物論である。この過程をひたすら加速し、それを極限の形式にまで進化せしめよ。これが現代におけるレーニン主義の最終的なスタイルなのである。

三 終わりの始まり／始まりの終わり

1 左翼知識人の生き方

——C・ハイン『僕はあるときスターリンを見た』によせて

ベルリンの壁が消えてから、はや三年目にはいる。当初の興奮はとうに醒めてしまい、シラフの気だるい時間が流れている。その倦怠が許せないものであるかのように、ドイツではまた再びスケープゴートが作り出され、追いかけて回されている。かつてはナチ狩り、今回はおなじみのアカ狩りの復活というわけか。今度のアカとは旧東ドイツで多少とも良い生活をしてきた人間たち、あるいは旧体制のへ関係者たちだ。

どのように抑圧的な体制であれ、全員が被害者であるということは決してありえないことだ。100%の被害者というものも存在しない。生きている限りでは、生活している限りでは、抑圧されているものも別の場面では抑圧する側に立つ。被害者は同時に加害者となる。それはちょうどブルジョア社会のなかで生活している限りでは（そして私たちは生活していかねばならないのだが）、いかなる批判者もブルジョア的であることから完全には逃れえないのと同じである。

したがって、旧東ドイツの体制への協力者——これを本気になって摘発するつもりなのであれば、かつてのその地域に暮らしていた人間たちすべてを告発の対象とすることになる。そんなことはできない相談だから、境界線は適当に、恣意的に引かれることになる。線を引くのはつねに勝者の権利である。宝くじのように、運が人間の運命全体を決定する。そうして、運の悪い若者たちは殺人罪で法廷に引き出されることになるわけだ。彼らはただ国境警備兵としての職務を遂行しただけのことなのだが、それが罪であるのか。生活をしていただけで自体が。

これをドイツ的な徹底さという、あるいは執拗さと。このたぐい稀な精神構造によって、かれらはかつて見事なアウシュヴィッツ築き上げたのである。アウシュヴィッツを訪れる者は、その残酷性に対してよりも、その完璧なシステムに驚嘆することになる。ロシアにはこれほど見事なシステムはない。スターリンの収容所にはどこかドイツ的な合理性が欠けている。我々はロシア人のいいかげんさを美徳としてたたえる必要があるのかもしれない。

クリストフ・ハインは旧東ドイツの作家であり、いわゆる反体制派知識人のひとりであった。彼の評論集が邦訳された。『僕はあるときスターリンを見た』というのが邦訳版のタイトルである（C・ハイン著、小竹澄栄・初見基訳『僕はあるときスターリンを見た』みすず書房・一九九一年十月）。オリジナルのタイトルは『五番目の計

算規則。論文・講演集一九七八——一九九〇』とあり、一九九〇年に出版された。

たとえば、あなたは旧東ドイツに暮らしていた知識人であるとせよ。あなたは、教養人らしく、西欧流の民主主義についての、そこそこの感覚をもっている。あなたはどちらかといえば左翼で、資本主義を丸ごと肯定する気にはなれない。しかし同時にあなたは検閲や干渉、スターリン主義につきもののグロテスクな事柄には批判的である。だから友人たちに頼まれれば、検閲制度を非難する声明文に署名すること位はする。かといって、しかし全存在を賭けてまで体制に逆らうつもりはない。仕方ないことだ、あなたにだって家族はある。妻子を路頭に迷わすわけにはいかない。それに第一、収容所の生活が楽しいものであるはずはない。残念ながら、あなたはサハロフではない。かれは国際的な有名人だが、あなたの場合は、あなたがどうされようと世界は沈黙しているだろう。誰にだって百分の勇氣を要求する権利などないのである。

壁が崩れる。あなたの嫌いなスターリン主義は崩壊する。検閲はなくなる。誰もが言葉を発することができる。そのとき、あなたに対して、「誠実な」市民たちはこういう言葉を向けるかもしれない。

「皆さんも声をあげようではないですか。私たち市民の間では、左翼知識人すべてに対して根深い不信があるのです。彼らは犯罪的な政権が躍進する手助けをしました。……左翼知識人はドイツにいつも不幸をもたらしてきました。」

反体制派知識人？ だけど、あなたたちは実際になにをしてきたの、なにができたというの、批判のポーズはとっても、すてきな特権と安楽な仕事机を保證されていたじゃないの、あんたたちも同罪よ！——この手紙の差出人はこう言っているのだ。

この言葉は新聞の投書欄に掲載された。ハインが本書のなかで引用している。あなたはこの告発にどう答えるだろうか。そしてハインは。

ハインの感情、ここには屈折した意識の流れをみる事ができる。本書全体は、壁の崩壊をはさんで、時間的な流れにそって構成されている。前半部では旧東ドイツの検閲制度、抑圧体制への批判が正面に登場する。が、調子はしだいに重苦しいものとなってくる。

誠実であれ、しかし誠実であるとはどういうことであろうか。体制の犠牲者、死せる者のみが誠実であるのか。壁を越えようとして射殺された者たち、彼らに向かつて引き金を引いた者たちに比べて、殺された者たちの方に誠実さがあると言えるか。政治に関わること、あるいは決然と政治の舞台において権力と対抗すること、こうした人間に誠実さはア・プリオリに保證されているのか。政治的世界に背を向け、非アンガージュな小説を書いていた者はそのこと故に咎められるべき人間となるのか。この種のカギっばいことばをわたしは信用しない。

ハインの評論集は(W・ベンジャミンを手がかりとして)文芸批評の問題からはじまり、最後はクルト・トゥ

ホルスキーの生誕百周年の集まりでの講演で終わる。この講演の日付は一九九〇年一月七日とある。さきほどの新聞への投書はこの講演の中で引かれているものだ。

ご存じのように、トゥホルスキーはワイマール時代に活躍したユダヤ系ドイツ人、『ヴェルト・ビューネ』を舞台に活躍した左翼系のもの書き、ハインの言い方では、「楽しくて気のきいた雑文家」である。すでに邦訳があり、『ドイツ・世界に冠たるドイツ』（ありな書房、一九八二年）で私たちにはお馴染みのひとだ。かれはブルジョア文明をこ馬鹿にしたようなものを書き、ナチス政権誕生前にドイツとこの世界に見切りをつけ、やがて亡命先のスウェーデンにおいて、一九三五年に、毒を飲んで自殺する。ハインはあきらかに、このトゥホルスキーの生き方のなかにおのれ自身を映してみようというのである。

たんに右とか左とかいうのではなく、何度監獄にぶち込まれたのかを正義の基準とするのでもなく、もつと違う何かが必要とされるはずだ。旧体制のなかで冷飯を食わされていた人々、しかし彼らはたんに無能であったということがあるのかもしれない。壁を越えようとして射殺された者たち、なるほど気の毒なことだ。しかし、ひとは色々な理由で逃げ出すものだ。ただ、自由のために、なんていう理由づけだけは僕は決して信用はしないけれど。

人間の生はとても微妙な色調のなかで展開されるものだ。けれど、ドイツでいま起こっている罪人さがしは、そんなことにはおかないな。ドイツ的・民族的なものに私たちはいつもよりよい評点を置いてきました。そしてそれにふさわしい歌や詩句やスローガンをいまだにもっています。それに対して外国人、これは居てはならないのです。そして左翼知識人も、また障害者、芸術家、ホモセクシアルにユダヤ人、これらはすべてドイツの地にあつてはならないのです。」

ハインはあの投書に、あの（おそらくドイツの実直性にみちた）真面目な市民の告発にどう応えるのだろうか。彼はトゥホルスキーの言葉を引いている。「でもぼくは〔きみの〕あとからこんな叫びを浴びせかけ、きみたちだつてぼくらやぼくら以前の人間どもよりましってことはないんだ。ほんのこれっぽっちも、これっぽっちもだぞ、つてね——」。だが、ハインはこの言葉のあとにすぐ続けるのだ、たしかについて二三年前なら、私たちもこの投書のような見方に対して声をかぎりに抗議していただろう。だが、「今日私たちは恥じ入って黙っています」と。

沈黙、かつて東欧やソ連世界で反体制派知識人と呼ばれていた人々の多くは、いま沈黙を守っているように見える。沈黙にも茫然自失、自己保身、生活の再建、それどころじゃない、どうでもよい、等々、色々ある。他方では自己批判の競争、これは早いにこしたことはない、わたしが悪かった、わたしもです、わたしもです……。

トゥホルスキーは共和国と『ヴェルト・ビューネ』に賭け、すべてが崩れさつたとき、筆を折り、圏外に立つ。

へぼくには何も関係はない」と言い、しかし四十五歳の生をみずから閉じる。「彼の〈落書き帳〉の、最後の数頁の一枚に彼は三段階の階段を描きました。いちばん下の段には〈語る〉という語が記入されていて、次の段には〈書く〉です。そしていちばん上、古い絵画なら楽園や見る者にほほえみかけているみどり児を連れた処女が描かれている、最上段には、トゥホルスキーの場合には〈沈黙する〉という語があるのです。」

これがハインが本書の最後においたことばである。そしてハインの沈黙ならば、わたしはそれを信用してもよいような気がするのである。

2 終焉の感覚

柄谷行人『終焉をめぐる』

何かが終わったということは、裏からみれば、何かが達成されたということである。「終わった」という意識は「実現された」という意識を伴っている。それが良いものであれ悪いものであれ、何かが実現されたという意識から過去の時間をみれば、過去から現在へと流れる時間は実現されたものを目標として流れてきたものとしてみえる。時間は目標と目的をもったものとして現れる。終わったという意識、終わりを考える意識から歴史的目的論が生まれる。

柄谷行人の新著『終焉をめぐる』(福武書店)は「終わった」という意識、あるいはそうした意識を生み出している現在というものについての論評からなる。ここに収められているのは主として一九八九年中に書かれたエッセイである。一九八九年という時間には多くのものが終わったと言われている。昭和の終わり、戦後体制の終わり、そして社会主義の終わり、いろいろある。ひとはそれぞれの個人史に照らし合わせて、こうしたものの終わりについて考える。本書では大江健三郎や村上春樹などの作品の解析を通してこの「終わり」の意味が考えられるのだが、とりわけ「歴史の終焉について」という小論をみれば、現在についての柄谷の意識を簡明に知ることが出来る。「歴史の終焉について」というエッセイは東欧社会主義の崩壊という現象を背景にして書かれているのだが、これについての柄谷の意識はさめている。なぜなら、そこには何も新しいものが生まれることはないのみられているからだ。

民主化に市場経済、こうしたものはもうわれわれにはおなじみのものだ。かれらにとつては新しいことも、同代的には陳腐なものである。だから、ここから何か新しい原理、われわれを興奮させてくれるようなものが生まれることはない。こう柄谷はみる。社会主義について言えば、現存の、あるいは現存していた社会主義とは、世界資本主義の圧力にたいするひとつの反応形式以上のものではない、とも柄谷は考えている。資本主義の世界

的な展開は伝統的な（先資本主義的な）社会に対して外からの解体的な圧力を生み出す。伝統的な社会は、生き残るために、この圧力に対して様々な抵抗と順応の反応を示す。この反応過程のなかで諸々の社会システムとイデオロギーが生産される。社会主義もまた、こうした反応の一個の形式にほかならないということである。

本書の表現を用いれば、

「さまざまな国家システムやイデオロギー形態は、この世界資本主義の共同体への浸透の結果であるとともに、それに対する共同体の反応（反動）であると理解した方がよい。……イスラムであれ、カトリックであれ、仏教であれ、天皇制であれ、それらは資本主義化に対する共同体の防衛形態である。……いわゆる『科学的社会主義』も同様である。それは、世界市場からの自己隔離によって『国民経済』を計画的に発展させようとする国家資本主義の一形態にすぎない。」

社会主義についてのこうした見方は今ではとくに新しいというものではないが、だからといったのはずして、いるというわけでもない。実際、こう解釈するほかないではないかというのが現代の実感である。

資本主義について言うならば、筆者にとっては、資本主義とは、社会主義や宗教とは違って、任意に選択が可能なものではない。

「それは交換Ⅱコミュニケーションの必然に根ざすかぎりにおいて、容易に破りえない『現実性』である。そして、資本主義は、交換が貨幣を通してなされるかぎりにおいて不可避的にある。」

柄谷はこの点についてとくに説明も展開もしてはいないのだが、①市場は「交換Ⅱコミュニケーションの必然に根ざす」、②市場は資本主義を生み出す、とみれば、③資本主義は「容易に破りえない『現実性』である」と考へることができよう。また実際、こうした認識もまた、この時代にあつては、抵抗不可能なほどの現実性をもっている。市場はいいが、資本主義はだめだと言ってみたいところだが、市場を肯定すれば、市場が孕む諸力をも肯定するほかないのである。市場と市場の生み出すものが嫌いだといって、こいつを無理やり押さえ込もうとすると、どういうわけだか、そこには必ずテロリズムのシステムが生産されることになってしまうのである。それは市場よりもっとおぞましいものだ。「資本主義はヘーゲル的な意味で『現実的』である。それをたんに否定することは、抽象的で悟性的で暴力的な強制にしかならない。……たとえば、ベルリンの壁は破られたが、その翌日には壁の破片（本来東ドイツに属する）が世界各国で売られている。しかし、この醜悪な事態を否定するならば、『共産主義』にもどるほかないだろう。」

こうみていくと資本主義を絶賛しているようにもみえるが、そうではない。われわれはまずは資本主義という現実を不可避なものとして受けとめる外はなさそうだとしたことである。そう簡単に「資本主義を超える」などと言ってほしくないということである。

資本主義という現実がこれからどうなるのかという点については、柄谷自身が持っている展望は暗いものである。後進諸国の絶望的な社会崩壊の進行、地球規模でのエコロジカルな危機、投機的な「カジノ資本主義」の展開、社会主義諸国の累積債務、こうしたことから、「世界資本主義は薄氷の上に立っている」とかれはみている。「こういうなかで、どういう『原理』が勝利したというのか」、資本主義の勝利などと呑気に構えているのは何も考えない人間のことだと見る。

ためにテレビのニュース番組あたりをのぞいてみよ。そこでは、貧しさに貧しさを重ね、しかも脱出の希望がほとんどないような惨めな国々と民衆の存在がある。地球規模での生態学的な危機の進行がある。投機化した資本主義のもつ馬鹿らしさと愚かさがある。こうしたテーマが頻繁に取り上げられ、「人類への警告」が反復される。このまま進んでいくとヤバイのではないかという意識は普遍的に存在していると言ってもいいくらいである。しかし、そうであるにもかかわらず、資本主義というこの「容易に破りえない『現実性』」から抜け出る道は本当にあるのかしら、どうしようもないのではないかしら、という実感もまた普遍的に存在しているようにみえる。この袋小路的な状況こそ危機というのである。

本書の著書にももちろん処方せんがあるわけではないし、そんなものはどこにはありえないものであろうが、しかし柄谷は二つの点については積極的な姿勢をみせている。ひとつは目的論的な発想を一掃せよ、というテーゼであり、いまひとつは単独者の連合という視点である。

到達されるべき理念を歴史のなかにおく、そして歴史の全時間をこれを目指す過程とみる、これが目的論的な発想である。こうした発想はひとが歴史のなかで何ごとかを達成しようとするときには不可避的に現れるものである。熱狂のないところには何事も成し遂げられないし、目標としての理念がないところには熱狂もないからだ。しかしまた、こうした発想は多くの場合、理念のテロリズム、理念の専制支配というものの土壌となる、というのも経験的に間違いないところだ。個人がある種の理念と合一しようというのは、確かにその個人にとつては恍惚を経験しようという意味で幸せなことであるに違いないが、この種の幸福感がまたテロルの温床ともなるのである。ヘーゲルの絶対精神であれ、フォイエルバッハの愛の共同体であれ、理念は理念の共同体を生み、共同体は他者の排除と内部の統制というテロルを孕んでいる。そしてこの共同体というもの、そうした発想それ自体が本書の著者には耐えがたいものであるようにみえる。目的論的な歴史観にしても、これが共同体を生み出すという点において耐えがたいものとなるようだ。柄谷において、目的論批判は、終局において、共同体批判という点に集約されるのである。

こうした文脈においてマックス・シュティルナーが語られる。フォイエルバッハの愛の哲学（愛の共同体）を攻撃したシュティルナー、理念的なるものの支配を嘲笑したシュティルナー、単独者の哲学を目指したシュティ

ルナーが語られる。あるいは、共産主義とは成就されるべき何らかの状態、理想ではなく、現状を止揚する現実の運動それ自体である、と語った『ドイツ・イデオロギー』のマルクスが高く評価されるのである。

柄谷の最近の仕事は共同体批判、つまりは群れる思考への批判を軸にして旋回している。この文脈において、ときにデカルトやスピノザ、ときにはウィトゲンシュタインあるいはホッブズが思考の素材にして論じられるのだが、これを論じる柄谷の思考自体は決して分かりやすいものであるとは言えない。かれの思考は抽象に抽象を重ねていくというタイプのものだからである。その場合には、抽象に抽象を重ねていくという思考と、現在の事実状況に対する柄谷自身の判断とがどう繋がっているのかよくみえないことになる。しかし、本書、とりわけ「歴史の終焉について」というエッセイでは、この現在についての柄谷自身の感覚がきわめてクリアーに表現されている。資本主義と社会主義についての柄谷の感覚がよく見える作品である。

3 社会主義の機械論的地位

——橋爪大三郎『現代思想はいま何を考えればよいのか』

社会を純粹に機能主義的に表現する言葉があってもいい。社会を機械とみなし、この社会機械の性能を査定するという思考のスタイルがあってもいい。そのとき思考は余分な贅肉を削り取られ、乾いた経路で進行する。こうした思考を味気ないと感じる向きもあるが、しかし、味気ない思考によってしか見えてこない事柄も存在するのである。機械状の言語がはじめて問題をクリアな形式において提起するということもありうるのである。

おそらくいま、社会主義なり資本主義を論じる場合にはまず必要とされているのは、思考の贅肉を落とした言語である。社会主義という言葉には、とりわけ、様々な理念や情念といったものが絡みついているだけに、私たちはなおさら意識的に思考の軽量化をはかる必要があるように思われる。こうした作業はいまいな妥協の道を通り、社会主義にまつわる問題を明解に設定するという点からも必要なものである。

社会主義もまた一個の社会機械として解釈しようとすれば、この機械の性能もまた純粹に目的との関係において評価されるべきものである。ただ、社会主義にはつねに、目的あるいは目標に関して、容易に機械状の言語によって表現しきれないものが絡みついている。社会主義は単なる社会政策、経済制度という水準を超えた「何ものか」である、とみなされてきたのであって、この「何ものか」を思考において保持するという点において、マルクス主義は平均的な社会民主主義との差異を意識してきたのである。

この「何ものか」のなかに、ときによっては疎外論的思考や物象化論的思考が流れ込み、あるいはプロットの形而上学のかげやきがこれを包み込むということになる。マルクス主義的な社会主義は狭義での社会科学の粹

をはみ出す。この思考の「贅肉」がマルクス主義的な社会主義の基礎的存在理由を構成する。それゆえに、現実
に存在する社会主義の社会政策的機能にどのような影があるかと——独裁という現象がみられ、民衆の物質的生
活がパツとしないものであらうと——マルクス主義者は動揺することなく社会主義を肯定しえたのである。

たしかに、社会民主主義の凡庸性が嫌であれば、この「何ものか」を持つことは、必要なことであらう。しか
しました、「何ものか」を持つこと、持っていると思うことは、場合によっては、自己反省を不可能とすることもあ
るのである。

橋爪大三郎の『現代思想はいま何を考えればよいのか』（勁草書房、一九九一年一月）は、いわば、贅肉を削ぎ
落とした言語で書かれたものである。巻頭の書き下ろし論文を別とすれば、主として、東欧社会主義の崩壊に触
発されて書かれてきた評論によって本書は構成されている。

本書において、社会主義と資本主義とは、それぞれ一個の社会機械として、純粹に機能的な観点から解析され
ているようにみえる。この点に本書のメリットがあり、またある種の人々を不愉快にさせる原因がある。

さて、社会科学はまず政策である。対象としての我々の社会に政策的に関与すること、目標と現状とのギャッ
プを認識し、ギャップを克服する政策的な手段を描き出すこと、これが社会科学のなすべき仕事である、という
当然の前提から本書の思考は始まる。「目標」は価値的なものを含み理念的な闘争の場をも構成しうる。しかし、
まずは私たちは、ごく散文的に、民衆の物質的生活の向上そして政治的自由といったものを目標として設定すれ
ばよい。これでは「物足りない」というひともいるかもしれないが、しかし、こんなものはどうでもよいという
思考は存在しないはずである。

この散文的なる目標が与えられたとすれば、著者によれば、これを実現するための考え方としては、大別すれ
ば、社会主義か、あるいは自由主義か、の二つしかない。社会主義とは、「実現すべき状態（目標）を達成するた
めに、現状に介入して、積極的に資源の移転をはかるような、政策」であり、自由主義とは「実現すべき状態（目
標）を達成するために、現状に介入するかわりに、もっぱら各人の努力（現状の社会メカニズムの作動）に頼ら
うとするような、政策」である。

みられるように、ここでのポイントは社会主義を一個の政策として純機能的に解釈しているところにある。し
たがって、まったく同じ目標を設定していても、それへの接近に関して、社会主義を選択するのか、自由主義を
選択するのか、という対立が生まれることになる。例えば、豊かな生活、自由と民主主義、極端な不平等の排除
という同一の目標設定の上で、私たちは政策的な手段として、状況に応じて、社会主義を選ぶこともあれば、自
由主義を選ぶこともあるということである。ここでは、社会主義を選択するか、自由主義を選択するかは、純粹
に状況依存的な問題であり、世界的な・原理的な問題ではない。ここらあたりが思考のポイントであるから、じ

つくり考えられたい。

「ふつう社会主義／自由主義の区別は、社会体制の違いのことだと考えられている。しかし私は、それをまず、個々の政策の立て方に関する区別（類型）として、定義しなおした。個々の政策が社会主義的であったり自由主義的であったりする。」

もちろん、こうした個々の政策という次元を超えて、「政策の束（集合）」に関する区別、言い換えれば「ある社会を方向づける総路線」に関する区別をつけることもできる。これが普通、体制選択の問題と言われるものである。

著者によれば、「総路線」の選択問題は今日ではほぼ決着がついている。総路線としての社会主義は破産したのである。二つの総路線の比較問題は、結局のところ目標への到達度を基準として評価するほかはないが、そこからみると、「十分発達した資本主義は、社会主義以上に社会主義として機能する」というほかはない。あるいは、資本主義は社会主義の一形態である、という言い方も可能となる。社会主義が目標としてきた方向へ、政策としての、あるいは政策の束としての資本主義が誘導しうるものであれば、資本主義は社会主義の重要な構成要素となる。社会主義権力は、状況に応じて、政策としての、あるいは政策の束としての資本主義を選択しうるのである。

みられるように、ここでは、社会主義が機能主義的に解釈されているのと同様に、資本主義もまた贅肉を落とされ、脱色化されている。資本主義の定義は根本的に転換される。

「資本主義とは、資本・労働・土地を、競争市場を通じて、もつとも効率的に配列する分権的なシステムのことと、それ以上でも以下でもありません。このいみでの資本主義は、搾取と無関係で、民衆の幸福とも矛盾しないはずで、しかも現在までのところ、これをうわまわる経済の運営方法は知られていません。この思想に従って、資本主義を前進させていく道があると思います。」

本書で展開されている経済思想はあたかも新古典派経済学のテキストを読んでいるかのような感があるが、ともあれ、気持ちがいくらいいのスッキリとした断定ぶりである。もちろん、念のために言っておけば、著者はなにも、資本主義はバラ色だ、と言っているのではない。ただ、「総路線」としての社会主義は敗北するということ、社会主義は個々の政策としては、状況に応じて、自由主義の不可欠の構成要素として機能する、というのである。両者は相互に他者なしでは存在しえないというのである。

「社会主義か自由主義かのどちらかが、決定的な優位に立っているのなら、話は簡単だ。だがそうは問屋がおりさない。どちらも決め手を欠いている。だからそのつど、なにが問題であるかに応じ、状況に応じて、どちらかの政策を選んでいくしかないだろう。」

日和見主義、ご都合主義で言っているのではない。もつと、積極的に社会主義も自由主義も、そもそも自己完結できない、と主張したいのだ。そして、現実的に考えるなら、社会主義と自由主義をそのつど選んでいく混合戦略以外にない、と主張したのである。」

本書で想定されている資本主義の概念について、あるいはそれについての新古典派的な捉え方について、基本的な異論を持つひとも、もちろん、いよう。我が国のマルクス経済学は、ともかくも、長い歴史だけはもっているのだ。しかし、我々が本書を読んで学ぶべき点は、資本主義や社会主義についての個々の診断それ自体というよりも、資本主義・社会主義を論じるさいでの基本的なスタイルである。少なくとも、ここでは社会主義・資本主義は論議可能なたちにおいて提起され、論じられている。これに反して、よくみかけられることだが、例えば、コミュニケーション主義がどうたらこうたら、と言われても、情緒的には何となく分かつて、中身がまるでないものだから、何とも議論のしようがないのである。その筋の人間たちだけが何となく分かりあえるようなものは科挙でもなければ哲学でもない。そういったマスターベーションのレベルを超えて、本当に議論しようとするれば、飾りと贅肉を落とした言葉で語ってもらわなければならないのである。まずは機械状の言葉で語り合える領域で語り合うこと。そうすれば、おのずと、次のテーマもみえてくるはずだ。

4 勝利したものとまどい

——加藤尚武『世紀末の思想』

いま社会主義は全世界的に敗退しており、資本主義は自信に満ちている。この資本主義自体においても、その内部では、ケインズの福祉国家の理念は諸悪の根源とみなされ、フリードマン流の自由主義が人々の思考を支配しつつある。

社会主義が敗退し資本主義が勝利したという現象には、もちろんそれなりのキチンとした理由があるのであるが、しかし他面においては、資本主義の勝利は、たとえ社会主義者でなくても、手放しでは喜べないものであるようにみえる。ある意味では、資本主義はあまりにも勝ちすぎた。完璧なる勝利にはいつもある種の不安がともなうものなのである。

たとえば、加藤尚武はその『世紀末の思想』（PHP研究所、一九九〇年七月）のなかでこう書いている。

「この『社会主義の敗北』は、手を叩いて喜ぶような事態ではない。むしろ資本主義が、社会主義という最も有力な他山の石を失うマイナスが大きい。資本主義は、もはや社会主義という星位を利用して、自分の軌道の微調整をはかることができなくなり、独走する危険をいっばいにはらむことになるからである。」

資本主義の独走にたいする不安——この感覚から生まれたのが、この『世紀末の思想』という作品である。著者はヘーゲル研究を専門とする哲学者であるが、最近では現代文明の諸々の現象にたいしても活発な発言を続けており、本書は著者が近年発表したそうした文明批評をまとめたものである。

本書は、大きくは四つの章から成る。いま各章のタイトルを参考までに紹介しておく、第一章は「反省する民主主義」、第二章は「新時代の学問『バイオエシックス』とは何か」、第三章「戦争と平和」、そして第四章は「豊かさを求める正当性」となる。

先にも書いたように、本書は「資本主義の独走」にたいする不安の感覚から生まれたものだが、著者のこの不安感の根底には、近代化あるいは進歩の思想といわれるものへの懐疑がある。

著者によれば、近代化は「決定の現在化」という要素を構造的にもっている。決定の現在化とは「この現在」における満足を至上のものとし、従って、原理的に、過去と未来には責任を負わない思考である。たとえば、本書の事例を引けば、結婚とは当人たちの幸福のためにおこなう、というのが現在の意識である。家のためとか家系を絶やさないうためという観念は封建的なモラルであるとして軽蔑される。つまり、「結婚は当人の幸福のためというモラルには、世代間の関係は組み込まれていない」ということになる。言い換えれば、「人類は、近代化によって、『過去の世代にはもう遠慮はしませんよ』という文化を作り上げた。それが実は『未来の世代にも責任を負いません』という反面を含んでいる。」

本書によれば、このような思考はある前提によって支えられている。それは、「未来世代と利害が一致しているというたてまえ」である。産業的・技術的進歩によって、未来の世代はわたしたちよりもっと幸せになれる、という観念である。ところが、地球生態学的に考えれば、このような観念にはもはやいかなる根拠も正当性も存在しない。根拠の不在のまま、なおも走り続ける思考と行為はデカダンスと呼ばれる。「『デカダンス』という言葉は、現在の快楽のために未来の健康や安全を犠牲にする態度と定義してみよう。近代文化全体が、デカダンスにおちいつている。有限な化石エネルギーを使いきるといふ事態に向かって進歩と成長を目指しているからである。地球の生態系が三十五億年かけて蓄積した太陽エネルギーをわずか数百年で使いきってしまう。これは先祖が数百年かけて貯めたお金をドラ息子に吉原で一夜にして浪費するようなものだ。進歩が健全ではなく、進歩こそがデカダンスであるような時代である。社会主義諸国はそのデカダンスの仲間入りをするために努力している。社会主義が本来進歩のイデオロギーである以上、進歩のために社会主義を捨てることは、整合的だからである。」

著者は、こうして、未来への責任をもった文化を語りだそうとする。もちろん、こうした発想は今では特に珍しいというわけのものではない。生態学的な危機の（あるいは少なくとも不安の）意識は一般的に存在している

と言えるほどであるし、誰でもそのように説明されると、そうだろうな、という気になるものである。しかし、同時に、だけど、どうしようもないな、仕方がないな、という意識がこれに必ず伴うものである。自分が吸っている回りの空気がおかしな具合になり、現在の生存そのものが危うくなれば、人々は行為を始めるかもしれぬ（もちろん、そのときはもう手遅れなのだ）。しかし、未来の定からぬ時点を尺度として現在の行為を自己規定するような文化のシステムというものは、はたしていかなるものであるか。そのような文化は、はたして、いかなる心性によって支えられるものであろうか。哲学者としての著者の関心の重心も、もちろんこの点にあるわけだ。だが、この領域に入ると、事柄の性質上、問題はやや漠然とした性質を帯びたものとなる。たとえば、こう言われる。

「われわれに与えられているのは生きる意味ではなくて『成長のイデオロギー』にすぎない。成長と進歩の競争に負けた社会主義に向かって、勝った勝ったとはしゃぎ回る日本資本主義の『成長イデオロギー』がますます力を増すにつれて、生きる意味はますます遠ざかる。」

生きる意味とは何か、と問えば、それは著者によれば、充足を知ること、である。

「充足を知ることとは、自分が身をもって経験し味わうことであるが、本当の充足は、その瞬間に消えていくものではなくて、魂の中に永遠に響き返しているものなのである。知るとは、現在の経験が魂の永遠の持ちものになることである。充足を知ることが、人間の生きる意味である。」

『もつとたくさん』という希望の空手形を毎日渡されて、あくせく生き急ぐ人生に『充足を知る』という経験はない。」

たしかに、このように言われてみれば、これ自体にたいして特に異論をだすひともいないと思うが（誰だつて「魂の中に永遠に響き返しているもの」を持ちたいと願うものだ）、しかし、これを言うときの著者のスタイル、大衆社会にたいする突き放した言い方にたいしては、当然反発も生まれよう、そして、そうした反発は、本書に限らず、大衆社会を批判する論理一般にたいして、いつも付随するものなのである。

それはまず第一に、大衆社会、つまりは私たちの現実の日常世界を、全体として、マイナスとみなし、それと異なる世界に（美的な）価値を付与するというスタイルにもなう問題である。このような古典的な（二分法的な）方法の持つ限界を意識している場合でも、いざ大衆社会批判を展開するようになると、どうやら、自然に古典的なスタイルにもどってしまうという傾向が一般にあり、本書もまたその例外とはなっていないようにみえる。著者もおそらく意識しているように、このような手法には絶対的な虚しさの意識がともなうものだ。なぜなら、この大衆社会、つまり私たちの現実の生を価値的にゼロとみるところからは、生産的なものは何も出てこないからである。

となれば、もし希望があるとすれば、それは大衆社会のなかにしかありえない、と考えるほかないということになる。あくせく働き、おんなを追いかけ、ディスコで踊り、カラオケで歌い、他者ときときには群れ、ときには離れる、こういう存在の有り様のなかにしか「生の意味」というものはありえないはずである。そして、実際、各人は各人なりのスタイルにおいて、生の充足を経験しようとしているはずだ。充足経験の対象がおんなであれば、享楽にともなう人間関係であれ、それはそれで人間が「生の意味」を充足していくスタイルである。草野球に生の意味をみている人を批判できる権利は誰にもないし、それに大体「生の意味」なんでもものは、結局のところは、そうした「たわいのない」ものの中にしか存在しないものではなからうか。それは常に具体的なかたちをもったものでなければ意味がないのである。人間は草野球の「次の」試合、「次の」デート、「次の」映画といったものを「生の意味」として生きていけるのであるし、大抵のひとはそうしているものだ。射程があまりに長いものは、「生の意味」とはなりにくいのである。生の意味は具体的な時間、具体的な場所、具体的な対象を持つときのみ人間の生を支える力となりうる。少なくとも、「未来への責任」を意識した結婚というのは、あまり楽しいものとは思われないのである。

このような言い方は、著者からみれば「決定の現在化」の思考の見本のようにみえるかもしれない。そうした思考が生態学的な危機を呼び起こすのだ、という見方も成立しよう。そう言われると、そうかもしれない、とは思うのだが、だが「未来への責任」をもった思考と行為が、「決定の現在化」にもとづく思考と行為よりも、本質的なところで、楽しいものだ、という意識が拡がらない限り、大衆社会は自らの道を走り続けるであろう。そしてまた、そうした意識の拡がりということについては、大衆社会は自己教育的な機能を持っているとみることできないわけではない。進歩へのとまどいの意識は大衆社会がはじめて生み出した意識でもあるのだ。本書はこうした両義的な思考へと我々を誘うのである。

四 ポスト・モダンの隘路

1 孤高の弁証法

アドルノ／ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』

アドルノとホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』がようやく翻訳された(徳永恂訳・岩波書店)。現代思想に関心のある人なら誰でも知っている本である。有名なわりには読んでいない人はきわめて少ないという意味ではこの本もまた現代の古典と言える。

大体からして、アドルノのものはどれでもそうだが、この書もまたきわめて難解・晦渋なることばで書かれて

いて、ドイツ語が少しできる程度ではどうにもならないという作品である。おそらく他人に読んでもらおうとか、理解してもらおうといった気持ちがあるが、彼らには全然ないのではないかと思いたくもなる。少なくともそうした誠意はみられないのであるが、それにもかかわらず本というかたちで公衆に提供しようというのであるから、おかしな感じがしないでもない。やはりこの難解さはもともと文才がないということなのか、あるいは彼ら特有の考え抜かれた戦略なのか、またはドイツの高級知識人固有の傲慢さの表現であるのか、いずれにせよ、この手のものを読まされると、どうにかしてほしいと言いたくもなるのである。

こうした難解さにもかかわらず、あるいはそれゆえに、本書『啓蒙の弁証法』は「幻の名著」であり、当然読んでいなければならないものであると言われ、したがってなんとか読んでおかないとまずいといった脅迫観念に襲われていた身には、今回日本語で読めるようになったことは確かにありがたいことである。

さて、『啓蒙の弁証法』は一九四七年に出版されたのだが、執筆は第二次世界大戦の最中になされたとのこと。つまり彼ら二人がナチスに追われ、アメリカで亡命生活を送っていた時期に書かれたということである。

一方では、当時、西欧文明は、とりわけドイツ文明はナチズムというかたちにおいて狂気的な様相を呈し、これから受けたショックは本書の全体に反映されている。何か裏切られたという感情が本書の全体を支配しているのである。ここに反映されているのは、しかしそればかりではない。ここにはまたドイツの知識人のアメリカ体験といったものも映されている。プラグマティズムの祖国アメリカ合衆国、その文化に対する西欧知識人の反応がまたここにはみられるのである。これに対するアドルノ個人の反応のかたちは彼の『ミニマ・モラリア』——おそらく彼の作品のなかでいちばん理解しやすく、またいちばん冴えてる書物——をみればよく分かるのだが、それは要するに、この時期の西欧の亡命知識人の多くと同じく、ヤンキーの「軽薄なる」文化にはなじめないという感情であった。したがってここでもまた彼らは失望を味わったわけである。この二重の失望が本書をますます暗いものとしている。

『啓蒙の弁証法』はほとんど書きなぐりのメモの寄せ集めである。ていねいに説明しようといったスタイルはまったくない。つぶやきと断定、ためいきと独白、そして怒りと絶望によって本書は構成されている。おそらくこのスタイルがまたマルクス主義にあきたらない体制批判者たちを魅了したのである。確かにここには独特な味わいがある。経済学を核とした伝統的なマルクス主義の文体はあまりにもまじめすぎるものであった。カウツキの文体などは退屈さの見本のようなものであるが、これにたいして、なかば病気ではないかと思われる文体も、アドルノのような人物がそれを使うと得体のしれぬ効果を生み、神秘性とカリスマ性を生産する。

こういうわけで、日本語で読めるようになったといえ、『啓蒙の弁証法』を読み込んでいく仕事は楽なものではない。しかし、基本的な構造はごく単純なもののように私には思える。

『啓蒙の弁証法』における「啓蒙」とは、簡単に言えば、またフランクフルト学派好みの言葉を使えば、道具的理性と言われるものである。この意味での啓蒙は一切を有用か無用か、効率的か否かという尺度で判断するか、自然と人間とを操作の対象としてしかみることはない。自然に対する支配の拡大は、その前提として、あるいはまた結果として、人間社会の効率化・合理化という現象をもつ。通俗的な表現を用いれば、人間社会とその文化において画一化が同時進行する。自然を征服したと思つたのに、人間社会のほうは物象化された世界に振り回される。大衆の欲望はマスメディアという「文化産業」に管理され、操作される。こんな文化は野蛮であり、嫌いだというのが『啓蒙の弁証法』の基本的なトーンである。また本書のタイトルにみられる「弁証法」とは、多くの希望を与えてくれるとみえた啓蒙がファッショ的な野蛮へ、あるいは大衆社会的な画一化へと転回してしまふ——そうならざるをえない——というアイロニーの表現である。

合理化され、物象化された世界に対する批判はマルクス主義においてもみられるところであるが（たとえばルカーチ）、『啓蒙の弁証法』はこうした趨勢は産業化が進行するかぎり止めようがないとみる。だからこの著者たちは社会主義にも大して期待をもたないのである。このムード、この感覚が『啓蒙の弁証法』に独特の暗さと魅力を与えてきた。本書がある種の左翼知識人を引きつけるようになる力の源はここにある。伝統的なマルクス主義の権威がぐらつき始めた一九六〇年代あたりから、『啓蒙の弁証法』の発想、その限りなき暗さが人々を捉え始めるのである。その意味で本書は確かに我々の時代の古典である。

さて、『啓蒙の弁証法』の出版からもう四十数年の時間が流れた。『啓蒙の弁証法』はいまだに、あるいはいまこそリアリティをもつのだ、という見方もあろう。ここに現代批判の拠点があるという見方もあろう。本書に対して読み手がどういう印象をもつか、それは結局のところ『啓蒙の弁証法』が展開する大衆社会批判に対してどうという印象をもつかにかかっているようにみえる。

『啓蒙の弁証法』がもつ感覚、灰色に灰色を重ねていくというセンスは、しかしもはや現代の実感であるとは言いかねると思う。『啓蒙の弁証法』に従って考えていくと、大衆社会の進行につれて人間はますます思考能力を失い、「文化産業」にいいように操作されていくロボットになってしまうみたいだ。こういう理論に対して正確にどう反論していけばいいのか知らないが、ただ「ちよつと違うな」という感じをもつのが自然である。どこかズレているなという印象を拭えないのである。啓蒙の進展はファシズムを内に孕んでいると言われても、どこかピンとこないのである。そりゃ確かにドイツ文化はナチス文化へと転回（あるいは展開）したわけだが、それは啓蒙あるいは西欧合理主義の必然的な進路だったと簡単に言っているんですかね、とチャチャをいれたくもなる。「血と土」のイデオロギーにイカレタのはドイツ人がまだ田舎者の感性を脱していなかったからではないでしょうかと言いたくもなる。啓蒙がファシズムを生み出したというよりも、むしろ彼らには啓蒙が不足していたので

はないかしら、パリあたりの個人主義的な近代人なら、「血と土」といった田舎臭いイデオロギーに熱狂することはないのではあるまいか、とも思うのである。

アドルノ的思考の中で育ってきた人々にとっても『啓蒙の弁証法』の感覚はもはや時代の感覚とは感じられないようである。この点ではハーバマスの『近代の哲学的ディスクルス』I(三島憲一ほか訳・岩波書店)、そのなかに収められている「神話と啓蒙の両義性——『啓蒙の弁証法』再読」を併せて読んでみるのがいいだろう。ハーバマスには、『啓蒙の弁証法』は「モデルネ〔近代〕の姿を啞然とするほど平板化している」ように見えるのであるが、こういう印象はまた我々の実感でもあろう。

ハーバマスは、近代的な理性(学問と科学)あるいは民主主義もそれほどバカにしたものではないし、現代芸術と文化は「ある種のめくるめくような効果」を与えてくれることだってあるのだ、と反論している。ハーバマスの議論は別にしても、私にはアドルノたち(ハーバマスもそうだが)が生理的に嫌悪しているかにも見える現代的な実証主義と功利主義にしても、民衆の幸福増進能力という見地からみれば、その力は少なくともドイツ哲学風の得体のしれない美的論理よりはましであるように見えることもあるのである。

現代社会について、管理社会だ、精神の画一化だと言っていれば済むわけのものではないのだ。大衆社会批判、管理社会批判はどれもこれもこれも退屈であり、くだらないものだ。我々はそういうものにはもう飽き飽きしているのだ、こういう批判には何も説得力も迫力も感じないのである。言えは自分がみじめになるだけである。どうやっても老人のグチにしかならないのである。大衆社会批判とはそういうものだ。おそらく、どんな思想や哲学にしても、大衆社会批判、大衆文化批判をやり始めたなら、もうその哲学はオワリである。色々言いたいことがあっても、言ったらオワリである。あとはボヤキのたれ流しがえんえんと続くほかないのである。

『啓蒙の弁証法』がボヤキのたれ流しだと言っているのではない。この書は我々の時代の精神の一個のしるしとして意味をもつ。その意味を現在の視点から考えてみるのもいいだろう。それによって現在に対する自分のスタンスを考えるきっかけともなる。本書はそういうようにして読まれるべき作品である。しかし、確かなことだと思いが、この書の間を反復することだけは止めたほうがいい。それはこの数十年の時間を何も考えずに過ごした人間のやることなのである。

2 全共闘世代の感覚

——内山節『戦後思想の旅から』

過去を振りかえるなんて嫌なことだけど、しかし現在の自分というのは過去からの時間軸の上に・あるいはそ

の時間軸のズレや歪みとして在るわけだから、今の自分を考えようとするときはどうしても過ぎ去った時間が影のように、ある種の気配として忍び寄ってくることになる。

全共闘世代という言葉、これはよく使われる言葉なのだが、その世代に属する人間にとってはこういう言葉はある種の複雑な気分で聞こえてくるものだ。この言葉は何となく「何かをやった世代」といった含みをもっているようにみえるが、しかしいざ、私を含めた多くの人間にとっては、「お前自身は何をやったか」と問われると不器用に口籠もるほかはないのである。とくに運動を「自覚的に担った」という意識もないし、何かを創り出したという自負もない。何となく時代のカオスのイメージがあるだけである。あの運動の中でひとりひとりがどのような意識で行動していたのかわからないが、そのひとりひとりが今の青年たちとは質的に異なった凄い人間たちであったとは思えない。だけどそういうことも「全共闘世代」という風にまとめて括られてしまうと、ある種の後光を伴って現れてくるのである。だから、何となくこそばゆい感じになる。

総括というものはつねに行為が終わったあとからなされる。そして、総括は言葉によってなされる。行為は言葉という形式のなかで解釈される。行為それ自体と言葉によってとらえられた行為とは当然同じものではない。ズレは必然である。だけどこれはどうしようもないことだし、私たちが不特定の他者に語りかけようとするれば言葉を用いるほかはない。

内山節は『戦後思想の旅から』（有斐閣、一九九二年五月）において、そういう総括を試みる。全共闘経験とかれ自身の個人史とをだぶらせながら時間は整理される。新聞の連載物ということもあって、言葉は平明であり、語りかけるような口調で展開される。

まずは戦後思想の固有の発想についての整理がある。これは日本的な知、近代知の構造を整理する作業とだぶる。著者によれば、戦後思想の特性は、科学的・合理的な思考を善とみ、近代的個人の確立を目標とするところにある。こうした発想は、人間発達の理想的なイメージとしては、無自覚な大衆から自覚的な知識人へと自己を高める行程を意味している。そして近代的個人の確立を理想型とする思考はいつさいの共同体的なもの・アジア的なものへの嫌悪をともなって進行する。

「自覚した個人としてふるまい、何事も個人の力で解決していく人間、合理的なものごとを考え、つねに進歩をめざし前進し、すべてのものは科学的に解明できると考える人たち、それこそが戦後思想が獲得しようとしてきた近代的人間たちの精神だったのではなからうか。」

丸山真男の政治学、大塚久雄の経済史学、私ならこういうものが目に浮かぶ。丸山にしる大塚にしる、こう簡単に整理されてしまうと当然異論をだしたくもなるだろうが、かれらの思考の基軸に近代的個人といったものが理想型としてあるのは間違いないところであろう。その場合の近代的個人がどこまで科学的・合理的なもので

あったのかは問題が残るところであるにしろ、ともあれ、ムラ的共同体に対する生理的嫌悪感が戦後の近代思想を引っ張ってきた生理学としてあるわけだ。

こうした日本の近代知が戦前の思考と体制とに対する反動から生まれてきたものだとするれば、全共闘世代、つまり戦争を知らない子供たちの世代の感覚はそれとは基本的にずれることになる。この世代にとって、科学的・合理的であること、はすでに理想の目標ではなく、現実それ自体としてあった。だからまた、近代的個人の確立を叫ぶ丸山や大塚の理論は、この世代にとってはどこか異和感を伴いつつ聞こえてきたのである。丸山や大塚は、あるいはその信奉者たちは、我が国では近代的個人は「まだ」できていない、と教えるのだが、この「まだ」という言葉のなかに、なにかしら知の狡猾性を感じましたのである。かれらは「まだ」という言葉を永遠に反復するのではなからうか、という感覚である。そういう態度は精神の強さのあかしであるというよりも、なにか一種のずる賢さと映ったのである。

科学的であれとか合理的であれとかいったスローガンが全共闘世代の人間に対しては大して説得力を持たなかったということ、この点は著者の言うとおりであろう。ここからまた社会主義の受け止め方にも違いが出てくるのである。簡単に言えば、著者たちの世代にとって社会主義とは現実的な政治経済の改革プログラムである前に、人間の生き方・死に方の問題である。日常の小市民的な生活をラディカルに、またトータルに否定しうる原理として社会主義はイメージされた。社会主義（というよりもむしろ共産主義と言いたいのだが）とはそのまま「自己否定」という情念に直結しうるなものかとしてあった。私たちは何も社会主義が資本主義よりも科学的・合理的なシステムだという理由で社会主義を受け入れたわけではないのである。科学的あるいは合理的なものかどうかは、言ってみれば、どうでもいい問題であった。さらに言えば、政治権力をとれるかどうかという問題自体もどうでもいい事柄なのである。ヨーロッパ的な政治経済の改革プログラムとしての社会主義が日本ではなぜだめだったか、著者はその理由をここに求めるのだが、こういう著者の手法は、私たちには、感覚的に十分に納得できるのである。

たとえば、かつて構造改革理論というものがあつた。それはケインズ主義に社会主義を接ぎ木したようなものであつたが、おそらく現実的な改革路線としては合理的な思考であつたといえるだろう。しかし、この種の発想は、少なくとも全共闘的な風土感覚の上ではあまり人気を獲得することのできないものであつた。その理由は簡単である。まず、構造改革は、日本的なケインズ主義として、現実の事実そのものとして進行していた。社会主義者に出番はないのである。しかし、より根源的には、私たちは何も合理的な改革プログラムとしての社会主義を欲していたわけでは全然なかつたからである。だから構造改革理論がいかに合理的であるかを聞かされても、そういう議論には全く関心が動くことはなかつたのである。私たちには『資本論』は必要ではなかつた。『経・哲

草稿』一冊あれば充分だったのである。

社会主義が人間存在のスタイルの問題、生き方・死に方の問題であるとして、ではどういふ生き方・死に方なのかを言葉で説明することはとても難しいことだ。それは言葉としては、日常的な世人（ハイデッガーの言う「ダスマン」）の存在とは違ったものとしてしか定義できないもので、本質的には行為としてしか表現できないものだが、こうした感覚はあの時代の参加者の多くに共通する感性であり、そしていまなおあの世代に共通する感性であるだろう。だから、たとえば吉本隆明が最近の著作のなかで、日本の政治経済構造の解析を盛んにやりはじめたとしても、そういうことには何の興味も抱くことはできないのである。そんなことはどうでもいいことですよ、と腹のなかで呟いているのである。

丸山や大塚門下の学者たちであれば、これこそ日本の非合理主義の現れであり、克服されるべきものだと考えるかもしれない。事実また、全共闘運動は、その反対者たちから、非科学的・非合理主義として非難されたものだ。日本的な近代主義者たちや、社会民主主義者たちや、スターリン主義者たちには的が見えていなかった。問題の本質はそういうところにはなかったのである。

いずれにせよ、科学的・合理的であるということは私たちの社会の事実それ自体である。私たちの社会は合理性の極限に向かって進化していると言えるほどである。科学的社会主義にもうやることは何も無い。語るべき言葉は何もない。発しうる言葉は本質的なものではない。せいぜいケチをつけることくらいしかできはしない。そして社会主義がもはや「自己否定」の媒介となりうる迫力を喪失したとなれば、私たちはまた別の跳躍点を探すほかはないということである。おそらく、かつての運動の参加者たちは、彼や彼女たちがいまなおこだわっているのを持っている場合には、個人個人のレベルにおいて、そういう跳躍点を探しているであろう。全員で共に闘うという軸が存在しないとすれば、私たちは個のレベルでダンスを踊るほかはない。ただ、この個はもはやあの近代的個人というイメージとはずいぶんとずれたものであるだろう。

内山自身もまた本書において、かれなりの方向を指示している。その基本ラインは簡明なものである。技術進歩に対する懐疑。技術の進化に比例して技能の世界が消えていくという指摘。労働から充実感が消えるという指摘。そして、近代的個人を理想とする思考スタイルへの懐疑。これに比例して、共同体と共同体的思考の見直しが提起される。まとめて言えば、著者の感覚では、西欧的なものに対し、東洋的なものを見直していくということになる。

これは、周知のように、かつての全共闘世代のある部分を選択している方向線である。私自身には、しかし、生理的に、「東洋的なものを」と言っちゃえばおしまいでないか、という感覚がどこかにある。この感覚がエコロジカルな思考全体に対する異和感を規定する。こうした感覚は私だけのものではないはずだ。全共闘世代にお

いて、そしてある種のこだわりを抱いている人間たちにおいて、どうやら基本的な方向軸は二極的に分化しているようにみえる。著者の立場は一方の極を示す。共同体と東洋的なるもの。それもまた反モダンの意識だ。もう一方にはしかしモダンの運動を極限にまで追いついていこうという意識がある。これは過程それ自体というのと同じことであり、著者の思考のような鮮明性を欠いている。いずれにせよ私たちは和解不可能な両極を前にしているということだ。

3 ポストーク

——中沢新一『東方的』

もう三十年も前のはなしになる。一九六一年の四月、ソビエトのロケットがユーリー・ガガーリンという名の二十七歳の若者を宇宙空間に送り出したとき、彼らはこの若者を乗せた宇宙船に「ポストーク」ということを託した。「ポストーク」とは、すなわち、東であり東洋ということだ。

いまの時点からみれば、これはじつに象徴的なことばである。俺たちは「西方」を抜いたのだ、という意識がここには込められている、と考えてもいいだろう。硬派のスターリン主義者もあじなことをやるものである。こうした根性はいまのソビエトにはもう存在しない。ゴルバチョフやエリツィンたちは「西方」しかみていない。「西方」になりたいとしか考えてはいない。バルト海や東欧の辺境国家の民衆まで、俺たちは、もともと、西洋文明の一員だ、と自慢げに語りだす時代である。「西方」がいいのかどうかは別としても、まあ、なんとなく、なさけない状況ではあるまいか。ポストークについて言えば、ポストークということばがロシア語で書かれ、それがカバールにドンと印刷されてある本が出版された。タイトルは日本語で大きく『東方的』と書かれてある。中沢新一の新著『東方的』（せりか書房、一九九一年三月）という本がそれである。

はなしは、ブルガリアはソフィア、アレクサンドル・ネフスキー大聖堂の側にあるバジリカの古いステンドグラスからはじまる。その古いステンドグラスにはひとりりりしい姿の女神が描かれている。その名はソフィア。彼女の脇には、例の処女マリアが小さく描かれている。著者はこの不思議な絵の前にくぎづけになる。ひとりの修道士が著者に説明する。ソフィアとは完全な観知体そのものです。ソフィアに比べれば、従順なマリアは妹のようなものなのです、と。

「それはソフィアです。ソフィアは、偉大な観知をあらわしています。ソフィアは完全な観知体そのものなのです。ソフィアにくらべれば、マリアは妹のような存在にすぎないのかもしれないかもれません。マリアは、神の言葉を受け入れて、人の子を産むことができました。しかし、マリアは神の言葉の意味を、すべて知っていたわけではあ

りません。ところが、ソフィアにはすべてがわかっていました。ソフィアはもろもろのマリアたち……の上に立つ存在なのです。このふたりの姉妹のうち、ソフィアは東方に向かい、そこでたくさんの悲しみを見たのですが、マリアは西方に向かって、そこで栄えることになりました。そうしてあなたもよく御存知のように、いまや世界中は、マリアのものとなりつつあるのです。」

印象的な書き出しである。簡単に言えば、マリアは西方的なものを象徴し、ソフィアは東方的なるものを象徴する。著者の説明にしたがえば、マリアは西方において、聖俗の分離を留意し、合理的・システムの思考の展開を可能とする場をつくる。ここから我々の近代世界がひらかれてくるわけだ。西方的な視点からは、マリアに比べれば、ソフィアの運動はぎこちないもの（アジア的なもの）とみえる。聖と俗、霊性と物質とは、ここではあつさり分離されてしまうことはない。ソフィアは両者を含んだ高次元の全体運動それ自体となる。ここからみれば、西方的な原理と称されるもの、つまりヒューマニズムとかデモクラシーといったものは、小市民にお似合いのけちくさいものとみえる。ここでは、俗としての人間しか問題とされていないからだ。だが、ソフィアの地は俗が一元的に支配する地ではありえない。「ロシア正教とポリシエビキ革命は、血みどろのたたかひをつづけたが、共産主義の実験がはじめてこの地で試みられ、しかもそれがとんでもない権力機構の怪物をつくりだしてしまったことは、そこがともとソフィアと東方のマリアの土地であったことに、深い内的なつながりがあったはずだ。そこでは、人間を超えていくものに、たえず人々の心は向けられていたので、人間と人間にとっての価値を守るためのデモクラシーが、形成されることがなかった。」

この意味では、ソフィアは、小市民性をアプリアリに超えている。だが、超えるということは、かならずしもしあわせをもたらすということではない。ソフィアは、危険な叡体でもある。それはつねに、より高次のナニモノカへ向かって飛躍しようとしているからである。俗的・小市民的日常性を離れ、より高きものへ飛躍しようとする運動は、同時につねに、墮落の可能性を秘めているということである。そうして、やがては、この飛躍が、誰にとっても、耐えがたいものと感じられるときがくる。そのとき、ひとは「西方的」なものへの憧れを抱き、その方向への突進を開始するのである。

だが同時に、西方のある種の住人たちにとっては、この西方的なもの自体が耐えがたいものと感じられる。著者にとっても、またそうであるようにみえる。

「モダン文化は、自分を無にさらしている、という特徴をもっています。そこでは人間は二重の意味で無にさらされているのです。かつて人間の生に意味をあたえようとしてきた宗教制度が、そこでは解体して無化されていきます。人間の生に意味をあたえていた体系が無化される。そこから、人間関係も愛も生きていることそのものもすべてが無の淵にさらされているようになります。生の全領域が、いつもナンセンスのなかへ崩れ落ちてい

こうとする危険をかかえた時代、それがモダンです。」

これがモダンについての著者の感覚である。ただ、こういう言い方は少し陳腐すぎると言っていいだろう。中沢もいまいと平凡な言い方をするのだなあという気がしないでもない。こういう言い方しかないかな、という気がしないでもないが、宗教が解体するとき、我々の生は無に直面する、といった言い方、——これは、よく聞かされることばであるが、しかし、このあたりのことは、あまり簡単に言い切つてしまわないほうがいい。我々の生のオントロギーはそんなに単純なものであるとも思われたいし、第一、こういう意識は安っぽい宗教あるいは宗教まがいのものに足元をすくわれてしまう危険性がある。そのときは、喜ぶのは坊主だけということになりかねない。それならば、生を無化するモダンの方がはるかにましである。

現代思想はすでにニーチェ哲学の洗礼を受けてきた。著者もまたそうであろう。だから、はなしは、宗教の解体と生の無化、故に宗教の回復、という具合にはいかなはずだ。そうなれば、何のために現代思想はニーチェをくぐつてきたのかということになつてしまう。著者もまた、単純に宗教の回復をいつているのではないことはわかる。しかし、中沢の位相については、とらえがたいところがある、という意識はつねについてまわる。

著者は、西方的なものに対して東方的なものを対置する。東方的なものとは、聖と俗との融合体とみていいが、しかし、そうした意味での東方的なものは、もはやこの地球には地理的には存在しない、と著者はみる。

「しかし、ソフィアはどこにいいのか。東洋に？ オリエントに？ それはたぶん不可能だ。なぜなら、もはや東方的なるものは、地理的な空間の中には存在していないし（西から東に向かって広がっていくマリアの運動は、この地球上から、東方的なるものの受肉の土地を、ひとつまたひとつと消してきたのである）地理的な東方の歴史の中で形成されたきたもの自体、内側から自分を食い破つてあらわれる新しい通路が実現されないかぎり、『東方的なもの』の可能性はそこで凍結されたままに終わるかもしれないからである。手がかりは、『東方的』というヴェクトルだけだ。」

手がかりは、『東方的』というヴェクトルだけだ——という言葉において、中沢の複雑な位相が表現されているとみていいだろう。復古ではないような様式においてモダンを突き抜けるような意志がここにある。こうして、本書のメインの中身を構成するのは、東方的なものを宗教、音楽、絵画等々の試みのなかで追跡するひとつの旅の報告となる。

そこでは第四次元ということばがキー・ワードとなる。第四次元は目でみることはできないが、我々はその存在を知覚できるし、またそうしている。例えば、「人間が野原に立つて、木のすがたを美しいと感じるとき、彼が実際に知覚しているものは、木のスリー・ディメンショナルな形態の内部で生きて、働いている、形態をつくりだすマトリックスにほかならない。」音楽についても同じことがいえる。「音楽の美しさや秩序は、だれも見

ことはできないし、聴くこともできない（なぜなら、それは時間をとおして展開していく差異の運動のなかからその内部の空間に開かれていく体験ですから）。にもかかわらず、人間はそれをたしかに知覚する能力をもっているのです。」。

見えざる次元の意識化は、展開して、我々の倫理学の根本的な転換をもたらさうとみるのがここでの狙いである。この観点から、第四次元の思想の軌跡が、シャーマニズムやアイコン、マンガラやキュビズム、そしてロシア・アヴァンギャルドと南方熊楠の内に探索される。その展開はあざやかである。だが、ここでもまた、我々の現代思想は、いかなるスタイルにおいて宗教的なもの、シャーマン的なものを受け止めることができるのか、というとまどいはつねについてまわるのである。

五 共産主義と午前三時の意識

存在のカオスに私は意味を投げかける。それによって私は、世界を私にとって何か意味あるものとする。あるいは、私は世界を或る種の意味のシステムに変換する。私の世界が生まれる。その意味のなかで私は生きていく。世界を（私にとつての）意味の網の目に編成する私のこの行為、それを生み出すこの私の力、これが「力への意志」と呼ばれるものだ。

あなたも私も、人間は何かの意味のなかで生きていくものだ。私たちは決して石ころのように存在しえないものだ。そういうあなた、あなたもときとして意味の空洞化といったものを経験することがあるだろう。あなたの生を支えていた何かが崩壊するとき、あなたの世界が同時に崩壊する。あなたは真つ白な精神の空白のなかにおかれる。そのとき「スベテニ意味ハナイ」という意識があなたを捉える。妻を精神病院に見送ったスコット・フィツジェラルドは「人生はすべて崩れさることのプロセスである」と呟いたのである。

存在の意味をとことん考えてみよ。意味の真空のなかにおいて、私は私の存在に耐えられなくなる。だが、ふと気付くこともある。存在の意味はない、ということを確認することに意味があるのではない、と。世界が私に意味を付与するのではない。この私が世界に意味を付与するのである。そして、まさしく、そうした力こそ「力への意志」とニーチェが呼んだものだ。

意識の憔悴のなかにあつて、あえて力を反転し、世界へと向かう意志のベクトルを構成することのできる者、それがニヒリズムを生き抜くことのできる者だ。そのとき、かれにとつて、世界は再び意味を回復する。世界は再び意味に満ちたものとなる。そうして、かれは生きていくことができるようになるのである。

憔悴へと向かう意識が反転して力への意志となり、生気を取り戻すこと、こうした反転は、突如として、不意に、理由のわからないまま、些細なことがきっかけとなって、起こるものだ。もちろんその逆のことも、つまり

力への意志が突如として、理由のないまま、憔悴への反転をとるといったこともしばしば経験することなのだ。いずれにせよ、私たちの意識はきわめてトリヴィアルなものをきっかけにして反転運動を回復するものだ。存在の意味に耐えられなくなった人間も、素敵なひとに出会うことができれば、たちまち世界は意味を回復する。かと思えば、そうした幸福の絶頂のさなかにあつて、意識はふと深淵に落下することもある。フィッツジェラルドが言うように、「精神の漆黒の闇のなかでは、時刻はいつも午前三時だ」というほかはないものなのだ。

私は生きている。私は私の世界を構成する。あなたはあなたの世界を構成する。世界とは「意味の網の目」のことである。この意味の網の目において、私は私にとつての、素敵なこと／嫌いなこと、素敵なひと／嫌いなひと、意味あること／意味のないこと、といった文節的な意味のシステムをつくりあげる。存在に意味はないとは言わせないことだ。私が私の力において存在に意味を付与するのである。そのとき私は私の力を感じている。

かつて「意味の客観的なシステム」といったものがわたしにはあつた。世界はわたしの存在とは別に、それ自体としての意味を持つていると思われた。わたしが死んでも世界は意味を持つ、ということは、したがって、世界はその意味を自己表現していくということだ。世界の意味が「神」と呼ばれるものであれ、「世界精神」とか「科学的社会主義」とか呼ばれるものであれ、結局ここにもみられるのはまったく同一思考の型である。そして、世界はあなたの存在とは別に意味を持つている、ということは、その意味をあなたが信じる限りにおいて、あなたは永遠の生を得ることができるということである。神を信じる者は、たとえそのために死んでも、永遠の生を享受できるのである。

その神が死んだとき、あなたはあなたの世界を失うだろう。そのとき、あなたの前には二つの道が開かれている。憔悴のペシミズムと強者のニヒリズム。ニヒリズムを生き抜く者は、世界を再び意味で彩れる力をもった者である。だがしかし、こうして彩られた意味は、かつて持っていたそれとは根本的に異質なものであるだろう。

ロシア共産主義の全面的な崩壊を眼前にして、しかし、西側の共産主義者にはどこか余裕があるようにみえる。我々はロシア人がやったのとは別の共産主義（自由とか民主主義といったのを充分に保証した）を考へることができる、といった類の余裕だ。「科学的社会主義」はいぜんとして不滅だと考へているものもあるし、新左翼の生き残りであれば、俺たちは「スターリン主義」をとうに乗り越えている、と言うものもあるだろう。あるいは、またぞろ、ローザ・ルクセンブルクなりアントニオ・グラムシなりを倉庫から出してきて、それでなんとかやっていけると考へているものもある。しかしこんなものすべて何も真剣にもの考へたことのない連中の持つ「余裕」であるにすぎない。連中は分かつていない。もし、ローザやグラムシを担ぎ出すことの意味が、「自由と民主主義」を強調することにあるのだとすれば、およそ共産主義など語る必要などはまったくないのだということ。それならばむしろ。かの「修正主義者」ベルンシュタインを担いだほうがすっきりするというものだ。しかし、彼ら

にはそこまでの度胸はないのである。おわかりか。この場合には、俺たちはわざわざ共産主義を語らなくても、社会民主主義で充分にやっていけるのである。そして社会民主主義とは、どう色づけしようとも、資本主義の修正以上のものとはなりやうがないものだ。彼らがせめて、「資本主義でなぜ悪い」と語るほどの誠実性を示してくれるのであれば、それはそれで理解できる。しかし、権威主義的な助平根性を棄てきれずに、俺は社会民主主義とは「ちよつと」違うのだというポーズを取り続けるのであれば、私は彼らを信用することはできないのである。ロシア共産主義の崩壊原因は、原理的には、社会民主主義への色目を棄てきれなかったところにある。あるいは、市民的デモクラシーに対するリップサービスを棄てきれなかったところにあると言っている。自由・平等・友愛・平和・経済的向上、つまり幸福の提供、こうしたカテゴリーに執着し、その達成度において西側の高度資本主義と競合しようとしたとき、そのときすでに勝負の先はみえていた。あるいは、もうすこし正確に言えば、そうした状態の実現がおぼろげながら視界の中に入ってくるような状態にまでに進化したとき、ロシア共産主義は最後のハードルを超えることができずに、みじめにずつこけたのである。共産主義が最後のハードルを超えることができなかつたということは、共産主義自体がいわゆる「幸福の実現」といったカテゴリーとは原理的に異質な核を持っているからに違いない。

私たちがレーニンやトロツキーや（さらには）バクーニンといった黙示録の騎士たちのテキストを読むとき、そこで出会い、私たちの意識を微妙に刺激するのは、まさしくこの「異質な核」なのである。そこにはいわゆる「幸福」とは違う何か語られていたのである。それはスターリン主義とも違うなものである。スターリン主義は、私たちには、あまりに陳腐で、平凡で、退屈なものでありすぎるのだ。

社会民主主義とは異なつて、共産主義とは「精神の漆黒の闇」のなかにある「午前三時」の時刻、その意識である。午前三時という時刻には「幸福」はない。だが、その代わりに、そこはつねに研ぎ澄まされた意識は在る。「幸福」しか語らない馬鹿どもの知らない世界がそこにはある。この漆黒の闇の意識が白昼を撃つ、それが共産主義革命と呼ばれるに値するものだ。しかし、権力を握つたものは容易に「白昼」を語る。彼らは午前三時には豚のように眠りこむ。そして白昼の言葉（いわゆる民主主義）が彼らに反逆し、彼らの足下をすくうようになるのだ。それを自己崩壊と呼ぶのである。きわめてぶざまな崩壊だ。ドイツ・ファシストたち——精神の闇夜の友人たち——は、しかし、もうすこし見事に崩壊したのではなかつたか。

（人生とはすべて崩壊することのプロセスである）という言葉を受け入れてもよい。だが、私たちは同時に世界というカオスに意味の網の目を投げ入れる存在であるだろう。憔悴したペシミストにかまわずに、私たちは「力への意志」を生き抜くだろう。世界自体に意味はないとすれば、私たちにできることは、世界に意味を投げ入れ、それを食いつぶし、新たに意味を投げ入れることだけである。それはつねに午前三時の意識であり、午前三時の

意味だ。おそらく、こうした行為によってはじめて世界は不断に再生していくのである。私たちは白昼だけで生きていくわけではないからである。共産主義の形而上学的な存在理由はここにしかない。

(後記) 本稿は社会主義の崩壊現象について書いてきたいくつかの書評・評論をモニタージュしたものである。文章は、発表時点のものを原則としてそのまま使用している。発表の年月日は次の通り。「一 存在の軽さと希望」(『毎日新聞』一九九〇年八月二十八日夕刊)「二 社会主義と支配の言語」(『クライシス』一九八七年秋号)「三の1・『出版ニュース』一九九二年三月中旬号」「三の2・同前誌、一九九〇年六月中旬号」「三の3・同前誌、一九九一年三月中旬号」「三の4・同前誌、一九九〇年九月中旬号」「四の1・同前誌、一九九〇年五月中下旬号」「四の2・同前誌、一九九二年八月中旬号」「四の3・同前誌、一九九一年五月中下旬号」「五 共産主義と午前三時の意識」(『北方文芸』一九九二年二月号)

(札幌大学教養部助教授)