

## トランスアトランティック・モダニズム 第二回座談会

### 『承認と再分配の接続』

#### I. アメリカ型帝国主義と Kevin Floyd

三浦 昨年夏に、第一回目の座談会をやったわけですが、そのときは一応言社研プロジェクトのトランスアトランティックの座談会ということでありましたが、それがとても好評でしたので、またもう一回やろうと（笑）ということで今年もう一回。めでたく無事、科研も通りました、科研は厳密には名前が違い『モダニズムの越境性／地域性』ですが、その座談会ということになります。基本的には去年と同じ形式で去年の話の続きをやろうということだと思います。一応今年も、私が最初にやらせていただくことにしました。

去年問題になった一つは、マルクス主義的な左翼と new social movement の関係を考える。簡単に言うと、アイデンティティ・ポリティクスをどう考えるのか、マルクス主義左翼とは別のものとしてのアイデンティティ・ポリティクス——ただし、最近というか 90 年代以降のアイデンティティ・ポリティクスというのは、せまい意味というか悪い意味で使われることも多いんですけども——この座談会としてはそうではなくて、むしろアイデンティティ・ポリティクスをなるべく広くいい意味で取りつつ、かつ社会主義と富の再分配の問題とそれがどう繋がるのかっていうことを考えたい。

もっと広くとると、富の再分配と、ポストコロニアリズムやクィア理論の問題の関係を考える、その二つの接続性を考えるということですね。で、またトランスアトランティックな問題にそれを位置付けるならば、去年も出てきた問題ですが、まず 20 世紀の帝国主義ということを考えないといけないのではないかと。21 世紀にはいって、グローバリズムをアメリカの帝国主義とする考え方はだんだん一般的になってきたわけですが、それをもう一寸ちゃんと考えようということでもあります。それは、20 世紀初頭に金融資本主義的な帝国主義というものが生まれて、それが 20 世紀全般を通じて働いていたという視点です。この視点は 19 世紀の植民地主義的な帝国主義、植民地経営を中心とし、それはいちおう事実上、イギリスの——フランスとかもあるわけですが、このメンバーの間では英国中心の帝国主義というふうに考えていいと思います——帝国主義だった。それと対照させて、20 世紀アメリカ金融資本帝国主義を考えようということになります。

この問題枠のポイントは、ひとつは 20 世紀のハイ・モダニズム期が（すでにこれは去年の時点でも、Fredric Jameson の帝国主義批判に繋がっていたわけですが）二つの帝国主義の転換点として現れるということですね。さらに言うとこの転換点において、

旧来の英国中心の帝国主義・植民地主義は、ニュー・リベラリズム——これは基本的には、福祉社会論に繋がるリベラリズムなわけですが——によって批判された、あるいはすでに批判されていた。それから、そのあとになって、今度は第二次世界大戦後に、旧植民地諸国の独立運動、ナショナリズムと独立運動がおきるわけですが——もちろん独立自体は素晴らしいことですが——それは脱植民地化であったということであって、19世紀的な帝国主義の批判という構造を持っていた。それが20世紀に起きたときに、結局、米国帝国主義グローバリズムに、20世紀を通じてだんだん取り込まれてしまう。独立した旧植民地諸国——ポストコロニアリズム、あるいは、ネオコロニアリズムの問題なわけですが——は、政治形態としては独立国家であるわけですが、経済的にはグローバリズムに、20世紀のアメリカの帝国主義に飲み込まれていってしまうという、そういう構造を持っている。で、この構造、20世紀の新しいリベラリズム、それから旧植民地の解放の理論としてのナショナリズムというものが結局うまく帝国主義に丸め込まれたという流れが、最初に言ったアイデンティティ・ポリティックスの流れとも関連しているだろうということですね。たとえば、“Periodizing the Sixties”という論文でジェイムソンが言ってますけれど、60年代の新左翼運動、そのもとになった学生運動は、第三世界の独立運動と繋がっていた——つまり、第三世界の独立運動を受けて、米国内で公民権運動が強まっていく。で、そのときに、その公民権運動の形式を学んで、あるいは、そこから派生するかたちで新左翼、学生運動というものが起きる。で、この60年代の新左翼的な運動というものが直接的にいえば、そこに関わった人たちが大学の教員になるということも起きるわけですが——それもべつに批判じゃなくて良いことだと思いますが（笑）——そういう人たちが担うかたちでアイデンティティの政治学というものが始まっていく。ずっとたどるとそういう系譜が描けるのではないかと思います。

だから、米国中心のグローバリズムあるいは帝国主義と、リベラリズム、ナショナリズム、アイデンティティ・ポリティックスにある種の親和性があるということ、やはり注意深く考えないといけないのではないかというのが、わたしの意見です。それは基本的には、グローバルな市場において種々の差異を提供するアイデンティティの布置というのは、画一化／均一化／全体主義への抵抗にはなっているけども、貧富の差を是正する契機を少なくとも直接的には持たない。ドメスティックにもグローバルにも貧富の差を是正する契機を持たない——とくに問題なのはおそらく、より不可視化されているグローバルな貧富の差だと思います。で、その契機を持たないというのは、逆に言うと、リベラリズムのレトリックのなかで、貧富の差というのはいわば自由競争の結果なので仕方のないものであるという、すごく単純化するとそういう格差社会のレトリックというのに丸め込まれるのではないかという問題意識です。

他方、Kevin Floyd という人が書いた *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism* という本がありまして、これが素晴らしい本なので、いわば前半の問題意識に対する回

答編ということで考えたい。多分これは、クィア理論の一番先端的な新しい本の一つと言っていいと思いますけれども、主張は基本的に、マルクス主義はクィア理論に接続可能であり、クィア理論はマルクス主義に接続可能だということで、それを具体的に論じたものです。ケヴィン・フロイドという人は基本的にはクィアのフィールドで仕事している人ですが、マルクス主義を非常によく勉強しています。

いま言った話を別のかたちで言いなおすと、ジェイムソンは実は、1990年のポストモダニズムという本の結論部で、すでに **logic of group**、あるいは **ideology of difference** という言葉で、アイデンティティ・ポリティクスを批判しています。批判しているというか、ジェイムソンなんで、より正確にはそれはポストモダニズムの主要な要素である、それはポストモダンの主な特徴である全体性の隠蔽という要素・機能を負っているとジェイムソンは言います。直接の批判の対象はラクラウとムフのポストマルクス主義です。アイデンティティ・ポリティクスというのは結局 **totality** を隠蔽する巧妙な方法であるということを言っている。ただし同時に、そこでジェイムソンは、アイデンティティ・ポリティクスというのは個々の当事者の **immanent** なもの、内在的なものがあらわれる、オーセンティックな政治行為であるということも認めています。だから、批判しているというのはちょっと短絡的な言い方かもしれません。ポストモダニズムの主要な要素であり、そこには全体性を隠蔽するという問題があるというふうに指摘していると、言ったほうがいいかもしれません。ジェイムソンとバトラーの直接の対話はたぶんないんだと思うんですが、この問題はバトラーの方では、有名な Nancy Fraser と Judith Butler の論争——分かりやすく言うと、フレイザーが承認と再分配、**recognition** と **redistribution** を分けて、バトラーには **redistribution** の議論がないと批判をしたこと——があり、これに対してバトラーは、ヘテロノーマティヴィティ（あるいは強制的異性愛主義と言ってもいいかもしれませんが）というものの批判は、単に文化的な批判ではありえない、それは社会構造全体の変容を生むものであるのだから、それが社会の変更に繋がらないという議論は間違っているという反論をしました。しかし、バトラーの話は、そこからさき具体的に進むことはなかったように思います。もちろん他方バトラーは、現実のクィアの政治に関わっているので、そのかたちで社会を変えているということも言えると思います。

この話の先をしようというのがケヴィン・フロイドの議論であります。ジェイムソンの“**History and Class Consciousness as an ‘Unfinished Project’**”というルカーチ論があるんですが、要するにルカーチの歴史と階級意識というものを現代に接続してよりきっちり考えないといけないとジェイムソンが論じたもので——この結末部分でジェイムソンは同時代のフェミニズムを高く評価していますが——ケヴィン・フロイドはこの議論を引き受けながら、**totality** と **reification** という問題枠こそが重要であって、この問題枠はクィア批評の発展のためにも非常に有意義なものであるというふうに論じます。それは基本的にアイデンティティのアピールを **immanent** なものとしてとらえ、内在的なオー

センティックな要求としてとらえることの意味は、だからこそそれは **totality** に接続されないといけないという主張することですね。逆に言えば、**totality** というものは超越的に上から与えられるものではないということです。**immanent** なものがどのように **totality** に接続されるのかというと、それはルカーチの歴史と階級意識におけるもう一つの重要な概念、**reification** であると。アイデンティティというものは **reification** の結果である。だから、それを歴史化して、歴史的に分析することが良いのだろうというふうに言います。

具体的にはたとえば、Michel Foucault の『性の歴史』(*History of Sexuality*)が 20 世紀初頭に同性愛者のアイデンティティが誕生したと言っていて、そのときにフーコーが主に対象としたのは当時の科学、医学の言説なわけですが、そこにフロイドは、フーコーの反マルクス主義的な限界を見つつ、同時代の社会変容、テイラー主義の進展、分業の発達というような問題と結びつけます。テイラー主義が最終的には家庭内での分業、つまりセクシャルな分業、ジェンダーによる役割分担、そして、中産階級の家庭の規範化をもたらし、フーコーが指摘したホモセクシャルのアイデンティティの誕生というのは、このようなテイラー主義の誕生と実は結びついているということを指摘する。フーコーの議論をいわばマルクス主義的に発展させたわけですが、そこで、ホモセクシャル・アイデンティティが生まれた歴史的必然を **reification** の概念から分析することで、(アイデンティティがあるからアイデンティティがあるんだという話ではなくて)そこにある種の歴史的必然性というものを見ることができるし、でまたその歴史的必然性を見ることで初めて、それではそのようなホモセクシャル・アイデンティティにはどのような限界があるのか、というクィアの側からの視点というものもきちんと分かるのではないか、だいたい、そういうことが分からないと、これからのクィア・ポリティクスがどちらに向かうべきなのかが分からないというようなことを言います。現在のクィア批評では、最近ではホモノーマティヴィティということが言われるようになっていて、後で河野さんのところでも出る気がしますけれども、同性愛の結婚問題を中心に、同性愛のありかたがそれこそ中産階級的に規範化されていく流れがあるわけですが、そういうものを批判する契機をどういうふうにとらえるのかというのがたぶんフロイドの意識のなかにあって、そのときにたとえばフーコーが最初に言った問題をもう一回考えないとだめでしょという問題として出てくる。

さらにフロイドは、これをもう一回ひっくり返して、ルカーチの **reification** の概念、あるいはジェイムソンの **reification** の概念もきちんと歴史化しないといけないというふうにも言います。つまり、今の指摘は単にフーコー批判であるだけではなくて、ルカーチの **reification** の概念が実は **sexual politics** というものをすべて排除して成立しているということになります。ルカーチはルカーチとして、テイラー主義の問題だけとして(テイラー主義という言葉を使っていなかったと思いますが) **reification** を考えているわけですが、そこには実は労働と一般に考えられていない家庭内労働やそういうものも再編

されることで *reification* が成り立っていたというふうに、いわばクィアの側からルカーチを読み直すことも重要であるというふうにフロイドは言っていて、これは非常に素晴らしい議論だと思います。

あとは、このさき広がるか広がらないかわからないので *passing reference* ですが、このフロイドの議論が一つのお手本としているのが、Edward Said の *The World, the Text, and the Critic* に入っている“*Travelling Theory*”で、ルカーチ、ゴールドマン、ウィリアムズ、フーコーとみた系譜学でありますから、その辺から考えていくこともできると思います。サイードの文脈はたぶんイェール学派批判だと思いますので、“*Travelling Theory*”それ自体の議論は、その辺の問題もあるかもしれませんが、あと今回読み直してて気がついたんですが、かなり早い時点で *The Political Unconscious* を褒めてますよね、この論文は。

**中井** 一番最初の帝国主義についてのまとめは、まさにその通りですね。午前中の授業で、ハイチを舞台に 19 世紀から 20 世紀の帝国主義の変遷について話してきましたが、20 世紀のハイチはアメリカと IMF に乗っ取られたって話をしてきたばかりだったので。質問させていただきたいのは、理論的な枠組みではないところで恐縮なんですけど、60 年代の新左翼学生運動が米国内の公民権運動とリンクしたって話なんですけど、私自身は、英米に留学した植民地エリートが帰国して関わった植民地独立運動に関心があるのですが、今の三浦さんの文脈で言うと、公民権運動と独立運動のリンクはどう考えるのか……

**三浦** 端的に同じ人がやってたっていう。公民権運動は、もちろん最初に口火を切ったのはアフリカ系アメリカ人の人たちなわけですけども、それが広く入っていくときには、学生、白人学生が多く入った、当然それは学生じゃない人もいっぱいだと思いますが、やっぱ学生がすごく多かったんですよね。

**中井** 三浦さんのおっしゃっているのは、アメリカ国内の学生運動と公民権運動の関係なんですね。けど、たとえば J. M. Coetzee って 60 年代にアメリカにいて、ベトナム反戦デモに参加して、強制帰国させられてるんですね。だからたぶん、アメリカの外にも関係するのではないかな。

**三浦** 大江健三郎とか考えれば、日本だとそういうパターンですよ。国際的な問題を考えるようになるみたいな——学生運動を糸口にして、そのあとマイノリティの問題を考えるみたいな流れにはなるわけですよ。ただアメリカの場合はどうなんですかね。要するにマーティン・ルーサー・キングが亡くなるっていうか殺されるっていうのが一つ大きいんだと思うんですけども、それからそのあとがどうしても、良くも悪くもマ

ルカム X の流れみたいなものが出てくる。そこで、ある種分離主義的な色彩がちょっと強まるんですよ、黒人運動のほうで。で学生運動のほうもヒッピー・ムーヴメントとかフラワー・ムーヴメントみたいなものにだんだん移行して、ベトナム反戦というものがうまくいかないなかで、だんだん文化的な左翼運動に移ってという感じで、そこで白人と黒人のやることが分かれていったみたいなイメージがあります。すごく乱暴にまとめると、学生運動の指導者たちってというのが、端的に公民権運動からノウハウを、最初学んだみたいなのところはあると思います。最初にデモに参加したのは、公民権運動でノウハウを学んだ人たちがそのあとキャンパスでベトナム反戦運動を始めたみたいな、そういう構図が。

**越智** そうだね。南部の公民権運動の最初の頃は、北からバスに乗って白人の学生が来て、sit in とかに参加していました。だから、そういう人たちが、そのまま、後々の学生運動とか、最終的にはヒッピーなどになっていくという、その流れはわかる気がします。

**河野** 三浦さんのまとめは素晴らしく、納得しながら伺ったんですが、とくに 60 年代、70 年代の、僕がしゃべることに関わるんですが、二つの帝国の変遷の間にもう一つの福祉国家という媒介とか、そのようなものが挟まってくると思うんですよ。で、ニュー・リベラリズムの話はされましたけれども、おそらく 20 世紀初頭のニュー・リベラリズム的なものがのちの福祉国家を準備していくような、新たなリベラリズムの系譜であったというのはその通り。とりあえず、イギリスに関してはそれは言えると思うんですが、60 年代もしくは 70 年代を見たときに、学生運動なんかは、一方では公民権運動だったり反戦運動だったりするんだけど、もう一方では表向きの現れ方としては福祉国家批判というのがあるんですよ。批判というのは、福祉国家をひっくり返すというのではなくて、福祉国家の不十分さをとりあえずは批判するというところからはじまって、それがいずれ反転してネオリベ的な反革命になっていくっていう筋が書けると思います。そうすると、20 世紀初頭ニュー・リベラリズムから、さらに福祉国家化してそれがさらに反転されてくっていう、かなり歪んだ筋があって、その辺も裏側として見てかなくちゃいけないのかなと。このお話のなかで福祉国家をどう位置付けるかというのが、どうなんだろうと思ったんですが。

**三浦** 去年、座談会では言わなくて、論文のほうにたぶん書いたんですけど、アメリカの場合、福祉国家の始まりはもちろんニュー・ディールなわけですけど、このニュー・ディールっていうのが、30 年代に始まって次に戦争になっちゃうわけですよ。大統領も同じ大統領のまま戦争状態に入っていく。そこでやっぱり篡奪されたとか、まあ英語のほうで韻を踏むわけですけど、welfare state が warfare state になってしま

う。福祉国家っていうのは、それこそフーコーの言うバイオポリティックスというか、すごく乱暴に言うと国民に対するコントロールの度合いが増えるわけですよ。政府が大きくなって、国民の統計的なコントロールみたいなのがどんどん進んで、国民を動員するためには非常に有効な方法だったわけです。その意味で、福祉国家っていうのは同時代のナチズムとコインの裏表の関係にあるんだと思うんです——管理の増加という意味では。これが第二次世界大戦になっちゃると、すぐ戦争動員のための装置として使われるようになってしまうわけですね。アメリカの歴史の研究では *War Against the New Deal* (Brian Waddell) っていう本があって、そこでかなり細かく調べてあるんだけど、結局政府の、実際の政治レベルの意思決定機関っていうのも、30年代には労働組合の声をよく聞いてたんだけど、戦争のための動員っていうレトリックが強くなると、どんどんどんどん企業のレトリックに取り込まれていってしまうっていう。

**越智** 再配分先がずれていきますよね。だんだんと企業主導でいろんな政策をするようになって。

**三浦** 結局戦車作れなきゃ、飛行機作れなきゃっていう話になってしまう。それが戦後もずっと続く。アメリカの場合、50年代にもう *The Power Elite* (C. Wright Mills) というかたちで産軍複合体批判というのがあります。単純化して言うと、学生運動の人たちは福祉国家というものを見てなくて、半分は正しいと思うんですけど、産軍複合体とか戦争国家というものしか見てない。それを批判するかたちでベトナム戦争批判を行ったわけですね。その批判は短期的には正しかったとは思いますが、結局そのときに(河野さんは、新左翼寄りというか、福祉国家をつぶそうとしたわけではないというふうに言ったわけですが)、アメリカの新左翼のレトリックには、それこそ小説ではピンチョンの小説のなかにきっちり反映されるように、大文字の *the System* 批判というのが新左翼のレトリックの中心にあった。それがやっぱ福祉国家批判という——ある種それこそカウボーイの伝統というかアメリカ的な面もあると思いますけれども——要するにあらゆるシステムは悪だという、エスタブリッシュメントの *the System* というものを、全部根っこからひっくり返さないといけないんだというのが新左翼にはかなり強くあったレトリックだと思います。で、それがヒッピーなんか代表されるような、ある種先祖帰りのとか、プリミティブなものに幻想を抱く共同体主義へと向かっていくという契機はその時点でも出ているんだと思うんです。

**越智** その一方で、Michael Harrington の *The Other America* という本は1962年のものだけれど、ハリントンって「新」ではない左翼の人ですよ。「新」ではない左翼の、最後の頑張った知識人かもしれないなとも思います。アメリカの貧困問題が豊かな社会とともに相を変えていくときに、それをきちんと見なくてはいけないと言って、それによ

ってリンドン・ジョンソンの「偉大な社会政策」(The Great Society)を支える議論になる。だから、福祉社会は一気に消えたのではなくて、おそろもう一回福祉社会復活を目指すような動きもそこには同時にあった。ところで、そのときの貧乏のひとつの典型がアパラチアです。フォークナーで言う『アブサロム、アブサロム!』のサトペンの出身地ですが、アパラチアは重要な盲点であり続けてきたと思います。南部文学や南部文化研究では、ながらく南部なのだけれどアパラチアを見ないというのが実はずっとあって、南部のコミュニティと言ったときの南部イメージからアパラチアを外すことによって、南部の社会は実はすごく早くからコミュニティを自認するんです。それはなぜかという、社会とか階級と言った瞬間、人種問題がザーっと入ってくるからかもしれない。だから、コミュニティという言い方についていえば、南部研究では50年代ぐらいから言い始めていくんです。そういうものの語り方が、たとえばアパラチア問題を見えなくしていく、あるいは個人というほうに向かうことによって新左翼を見えなくしていくこともあるだろうとも思う。そして一方では地域ナショナリズムのような、言ってみれば、とても早くから後ろ向きアイデンティティ・ポリティクスになっているような側面も、また別の要因として福祉国家を隠していたかもしれない。

**河野** 福祉国家に対する左翼の態度っていうところで、さっき三浦さんがおっしゃったのと僕が言ったことの違いはそのままアメリカとイギリスの違いである感じがします。そうは言ってもイギリスはやっぱり、社会民主主義の重みがあって、労働党があってというところがあるんですね。それが50年代、60年代のプロセスでだんだんマズいことになっていくという流れがありつつ、どこかでやはり社会民主主義というか福祉国家の理想っていうのは手放さないぞというのがあって、そういう意味では福祉国家がダメというのではなくて、真の福祉国家というか真の社会民主主義をというようなものが底辺にあるのかなと。その辺は随分アメリカとイギリスは違うんでしょうけれども。その一方でおそらく、トランスアトランティックということを考えるためには、国際的なケインズ主義といましようかね、重厚長大な国際的な生産体制みたいなところを考える必要があるとも思います。

**越智** その福祉国家系の政策をもうちょっと引き延ばすとたぶんニクソンまで行く。実は大統領とブレインのレベルでは、ある時期までは再分配の発想ってけっこうあって、だけど一方で世の中はそこからだんだん離れていく。だから、アメリカのことを考えるときには、労働党はないけど、ある時期までは福祉国家の残像はあるということも同時に考えていかなければいけないのかなと思ったり。

**河野** それと、いま中心に来ているジェイムソンを考えたときに、こういう言い方はまずいかもかもしれませんが、どこまでもジェイムソンはアメリカのマルクス主義者なところ



があって、彼が集団性ということの問題にするときに、やっぱり組織労働者、労組って  
いうものは常にすでにないところから始めてる人だなという感じはするんですね。

**三浦** そうですね。けど、ただどうなんですかね、アメリカだからなのかな。一つはジ  
ェイムソン独自の立ち位置として、要するに、こないだも合評会のとくにちょっと言い  
ましたけど、ジェイムソンって実際の政治に関わらない人なんですよ（笑）。デモに  
出ないというか（笑）。それはたぶんあの、aesthetic にはって言うのか、本人の趣味と  
してはモダニズムが好きっていうことを考えると（笑）、そういうところとも繋がって  
る気がするってというのが一方にあり、で他方、けど、それもまあ年代的に、さっきの新  
左翼の話と一緒に、現実のアメリカの労働運動を見てたときに、やっぱこれって駄目だ  
よなみたいな気持ちがあったんじゃないのかなと、私は個人的には思うんですが。だから  
60年代にジェイムソンが何をしてたのかっていうのは、分からないんですよ。学生  
運動にどういう立ち位置だったかとか。

**中山** 留学してたんじゃない？

**三浦** うん、中国行ってたっていうのもあるんですけども。かなり若い時期に中国に  
行ってる。20代の前半か何かに。まあそれはそれですごいと思うんですけど——あの  
時期に、中国に敢えて留学するっていうのは。けど、その辺は謎です。そういう話がそ  
れこそどれだけ生産的かわからないけれど（笑）、アウエルバッハの弟子で、比較文学  
をやっていて、で、修論はサルトルで、中国に留学していたっていう、聞けば聞くほど  
よく分からないっていう気が（笑）。

**中井** サイドも学生運動が始まったころにちょうど教壇に立ち始めて、最初は学生運  
動がなんだか知らなかったらしいですよ。学生が教室に乗り込んできたのに、「君たち、  
黙りなさい」って言って授業したらしい（笑）。

**三浦** けど別のインタビューで、コロンビアでは俺はちゃんと学生運動を手伝ったって  
いうのを読んだことがある。

**中井** それはたぶんだいぶ後になってからのインタビューだと思う。もちろん中東危機  
で転向したんですけど。

**中山** 私は、非生産的な反応をすることにします（笑）。三浦さんの話を聞いていて思  
い出したのは Antonio Gramsci の「アメリカニズムとフォーディズム」というエッセイ  
です。彼はそこで、テイラー主義が中産階級家庭とそこにおけるジェンダーの役割を規

範化したと言っている。それが弁証法的に「売春メンタリティ」に繋がっているという指摘です。グラムシが言うには、性役割の分担によって、ご婦人たちが余暇を得る。そうすると、テイラー化、フォード化で高賃金になって、お金があり、余暇で時間もあるから、大西洋を渡って——まさにトランスアトランティックですが——ヨーロッパに行き、その途中、船のなかで結婚をして、アメリカに帰ってくるときには離婚していると。

三浦　なんでそれが売春メンタリティなの？

中山　余暇をえたご婦人たちが、このように大西洋上で重婚したり、美人コンテストに応募したりする、ということですね（笑）。

越智　いつ頃の話なの？

中山　20年代を念頭に置いていると思います。

三浦　さっきから中井さんが怖い顔してますよ（笑）。

中山　グラムシの話ですよ。

中井　いくらグラムシの権威を借りても、やだ。

越智　古典的なフェミニズムの議論で、主婦とは、要するにおかかえの売春婦であるという議論があるけど、それと同列だよな。

中山　福祉国家論に繋がるかどうかかわからないけれど、すこし付け加えます。19世紀的な、退化論的な考え方では、フォード化やテイラー化は体力の消耗を意味します。グラムシはそれをよく意識していて、そう考えてはだめだと言ってる。フォード化というのは合理的だし、一般化すべきだと。フォード化された労働が消耗の労働であることを認めたいので、それを退化論から救おうとするわけです。そこで労働者に必要になるのが、フォード化とかテイラー化に適合した生活様式——つまりカルチャーです。これは具体的には余暇のことで、こうして1930年代に流行った余暇論のなかにグラムシは入ってくるってことになる。だけどグラムシから見て大西洋の向こう側、アメリカ本国にいるグリーンバーグに言わせれば、こういうかたちの余暇からはもうキッチュしか生まれない、ということになる。これはある種の文化的退化論ですが、それに近いものは、イギリスでも1920年代にジャズ論というかたちで存在していました。

三浦 今伺って思ったのは、ケヴィン・フロイドの話っていうのはさ、なんて言うのかな、すごく浅薄な整理をすると、ジェイムソンからルカーチっていうラインが新しかったわけですね——とくにクィアやってる人が。ラクラウ＝ムフ、それからそう言うときサイドもそうですけれども、70年代以降ぐらいのマルクス主義理論をやっぱりグラムシが中心にフィーチャーされて、グラムシを入れることでマルクス主義はもうちょっと洗練することができて、それがラクラウ＝ムフまで行くと、アイデンティティ・ポリティクスが中心で、旧来のマルクス主義は終わりましたっていうことになる。その話の理論的背景として頻繁に使われたのが、やはりグラムシとアルチュセールなんだと思うんですよ。そのグラムシとアルチュセールのところを避けといて、「いや、実はジェイムソン経由でルカーチなんですよ」みたいなところが、図式的に言うと新しいというか、今までなかったというか、先祖返りというか、そういうところなんだと思うんですけど。だからその辺でフロイドの言ってる話を、もうちょっとグラムシからきちんと接続するみたいな仕事は、たぶんこれからやってかないといけないんだろうなという気はします。グラムシが抜けてるから、フロイドのやってることが、一方ではすごい斬新に見えるし、他方ではよくわからないっていう（笑）。いま中山さんのご指摘をうけて考えましたけど、間にグラムシを入れると、けっこうすーっと、良くも悪くも、普通の話しに戻るといふところもあるのかもしれないです。だからグラムシのセクシズムを批判するみたいなことに結局そこでなるのかもしれないし、そこは私も今のところはよくわかりませんが。

## II. <美学・カルチャー・モダニティ>

中山 今日一番話したいことは、エリオットのトロツキー主義についてです（笑）。

これは冷戦期を代表する批評家 Clement Greenberg のトロツキー主義で、T. J. Clark の表現です。これはべつに芸術の自律性をマルクス主義のなかで保障するっていう意味ではない。T. S. Eliot に Trotsky を接ぎ木することで高級文化の維持に向けたヴィジョンを提出しようとしたのがグリーンバーグであり、そのヴィジョンがどこから来てるかということです。これは、主題的にトランスアトランティックなものですし、前回の討議で議論した、階級の文化化の問題に繋がってくと思います。ですが、その問題に行く前に、議論の前提となることを確認したい。私はずっと文化と、美的なもの、モダニティの相関関係をめぐる研究をやっています。そのなかで三つの出発点が私にはあって、その三つの出発点について話すことで、皆さんの関心にも繋がってくことがあるのではないかと思います。

一つ目は、Raymond Williams の *Culture and Society* という本です。これを読むと、美学・カルチャー・モダニティの相関関係が、18世紀の最後の10年間から19世紀の前

半において成立したことが分かります。これは Paul Gilroy の言う、人種アイデンティティとナショナル・アイデンティティの成立の時期と見事に一致するわけです。ウィリアムズが言ったのは、カルチャー概念の変容が起こるということで、簡単に言うと、なにかを **cultivate** するぐらいの意味だったカルチャーが、ここに至って、四つの新たな意味を獲得する。すなわち、人間的完成という理想に繋がる精神、社会における知的状態の発達、芸術一般、そして、物質的、精神的、知的面における生活様式です。

強調したいのは、文化はその危機においてこそ問題になるということ、だからみずからの危機の克服も文化になるということです。文化は依然として他動詞的なんですね、その意味では。最終的には、文化自体を **cultivate** する、**culture** の **culture** という事態がでてきてしまう。それがよくわかるのが、19 世紀の問題で言うと、身体論だと思いません。

たとえば 19 世紀後半に、モダニティのネガティブな面、その脅威が、身体退化というかたちで現れてくる。それに対して、身体をもう一度 **cultivate** しようという運動が出てくる。それが世紀転換期から 20 世紀はじめにかけて流行したフィジカル・カルチャーです。これは美的なもの＝ギリシア彫刻を身体理想として導入して、身体カルチャーをやろうということです。優生学で言うと、モダニティの脅威は人種の退化ということになるわけですが、優生学者にとってその脅威は何かというと、家系の消滅です。マルクスの有名な「確固たるものすべて煙と消える」という言葉がありますが、**「確固たるもの」** というのは優生学者にとっては家系、**family history** なんですね。だから優生学者は **family history** を再構築（アーカイブ化）し、人々がそれに自由にアクセスするような体制を整えようとする。そうして自分が誰と結婚すべきか、子供を持つべきか持つべきじゃないかっていうのを判断する主体をそこで立ち上げる。そして優秀な遺伝素を **cultivate** していく。その意味で優生学は遺伝素のカルチャーです。実際、優生学は **stirpiculture** とも呼ばれていた。そこにおいても一つ重要なのは、母体＝母胎の国家的な管理の問題です。母体＝母胎をどういう環境に置くか——芸術で囲まれた環境のなかに置きましょうっていうのが、Havelock Ellis の優生学です。芸術の享受における子供＝胎児のカルチャー。エリスはこれを **puericulture** と呼びました。このように、カルチャーと美的なものによって、モダニティにどう抵抗していくかっていうことが 19 世紀の大きな問題の一つだった。

二番目の出発点はフロイトです。おそらくフロイトも 19 世紀の人とっていいので、そういう歴史的な脈のなかで育ってきたと思います。僕が重要だと思っているのは『文化への不満』（『文化の中の居心地悪さ』）っていう 1930 年のエッセイです。ここでフロイトは、美を重視することには多くの不幸を償う力があると言っている。だけれど同時に美学という学問は、美の本質が何かを解明することに成功してないとも言う。あるいはまた、不幸を償う力として文化において美は不可欠であるっていう考えに対しては、美的なものの役割は果たしてそれだけかどうか甚だ疑問だ、と言う。19 世紀的な、美

的なものとカルチャーの繋がりみたいなものに非常に不満を持っているわけです。このフロイトの二重性が非常に重要だと思っていて、文化においては美の享受が不可欠だということを認めながら、一方ではそれに対して私は居心地が悪いということ、彼は表明する。だからこれは、言い換えれば、身体文化とか優生学とか文化ナショナリズムに対して、非常な不快感をフロイトが持っているということのしるしになると思います。フロイトにおける反美学的なものは、モダニズムにおいても重要です。それは無意識の問題において端的に現れます。無意識に触れることが、文化に資することのない、文化に従属することのないアートを生み出す契機となるはずだという考えが出てくる。言うまでもなく、シュルレアリスムはここから出てくる。1940年代初頭にはニューヨークの芸術家たちも自動筆記を实践している。Jackson Pollock もそのなかにいたわけです。これは Rosalind Krauss の言葉ですが、ポロックにとっては無意識の名において文化を攻撃する必要があった。40年代後半になるとポロックは、机なんかを捨てて、床に行ってしまうわけですね。ごみとか煙草とか自分のフケとかもキャンバスにつけちゃう、低級唯物論的な世界に行くわけです。

三つ目に重要だと思うのは、ベンヤミンの複製技術論 (Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”(1936年)) です。ここには政治の美学化としてのファシズムに対する不満が書かれている。ベンヤミンにおいても、美学・カルチャー・モダニティという三つ組の問題系がちゃんとあって、美学に繋がるのはアウラとか、アウラを知覚するための *contemplation*、観照という知覚の問題です。問題はカルチャーで、ベンヤミンの中では礼拝価値 *cult value* がカルチャーにあたると思います。イーグルトンの指摘ですけど *cult* は *culture* と同じ語源をもっている、*culture* には *cult* が含まれるんですね。モダニティに連なるのはもちろんショックとか、ディストラクション(注意散漫)とか、展示価値です。で、おそらく *cult value* が消えていく、アウラが消えていくところでアートを考える、美的なもの考えたのがベンヤミンなわけで、おそらく、いわゆるモダニズム美学を代表する人たちも、ある程度までそれを前提としています。たとえば、ブルームズベリー・グループの精神的支柱の Roger Fry でいうと、アクチュアル・ライフとイマジナティブ・ライフを分ける。つまり文化と芸術を分ける。ベンヤミンで言うと礼拝価値、*cult value* と展示価値を分けるということですが、共通するのはそこまで、ベンヤミンとフライ流のモダニズム美学っていうのは明確に対立していくと思います。ベンヤミンにとっては、モダニティ(これは注意散漫ですね)を原理とするアートこそが重要なわけで、ダダイズムとか、映画にちゃんと注目するわけですけども、フライや Clive Bell からはダダイズムとかシュルレアリスムの評価っていうのは絶対に出てこない。むしろどう観照という知覚をいかに維持するかっていうことに、美的なものの意味がかけられるわけです。でこのフライ、クライヴ・ベル的なものがおそらくフォルマリズムの起源の一つとしてあって、これがアメリカに行くと思うんですね。ダダイズムやシュルレアリスムを排除するモダニズム論——これはグリーンバーグ

のモダニズム論です。

ここで本題に行きたいと思います——フォルマリズムがヨーロッパからアメリカに行ったときにどう変容したのか。イギリスに限って言えば、フライ、ベル、T. E. Hulme みたいなモダニストたちにおいては、**distraction** というモダンな知覚に対する抵抗がモダニズムの美学だった。ところがグリーンバーグとかそのあとのフリードになると、キッチュとか演劇性とかっていうものへの抵抗になっていく。この変容ってというのは何が原因なのか。John Seabrook っていう人の *Nobrow* っていう本が 2000 年に出ています。ブラウっていうのはハイブラウ、ミドルブラウのブラウです。「マーケティングのカルチャー、カルチャーのマーケティング」っていう副題がついています。この本をふまえていうと、フォルマリズムの変容の根底には、アメリカに固有の文化の対立図式、ハイブラウとロウブラウっていう対立図式があるんじゃないか。この本のなかでシーブルックはこう言っています。「ハイブラウとロウブラウはアメリカ的な発明であり、特別にアメリカ的なもののために考案された——すなわち階級を文化に翻訳することである。ヘンリー・ルイス・メンケンが 1915 年の著作『アメリカ語大観』においてブラウ・システムを広く一般に知らしめ、批評家で学者のヴァン・ウィック・ブルックがこの用語を文化的な態度と実践に適用した最初のひとりである。『アメリカにおける人間の本性は二つの相容れない平面上に存する』——ブルックスは『花ひらくイングランド』(1917 年)のなかでそのように書いた。まったき知性の面とまったきビジネスの面、これらの面に彼はそれぞれハイブラウとロウブラウという名札を貼り付けたのである」(ハル・フォスター『デザインと犯罪』[五十嵐光二訳]に引用)。ここで前回の話しと繋がってくると思うんです。つまり、フォルマリズムの変容に階級の文化化っていう問題があるかもしれないっていうことです。このことが一つ、皆さんに投げかけたいというか、とくにアメリカに詳しい方に投げかけたいことで、ここで、やっと、本題に入ります。

エリオットとグリーンバーグの〈美学・カルチャー・モダニティ〉っていうのを考えてみたい。グリーンバーグは、エリオットの“Notes towards the Definition of Culture”について論じた“The Plight of Culture” (1953 年)というエッセイを書いています。これが前回の討議でも問題になった *After Strange Gods* に繋がってくる。まずエリオットから行きますと、彼は高級文化を維持するには条件が三つあると言っていて、ひとつが文化を遺伝的に受け継いでいくための有機的な構造を社会は持ってないといけないということ。これは、社会階級と均質性の問題です。二つ目が、ひとつの文化は、地理的にローカルな文化として解剖できるものでないといけないということ。これはリージョナリズムの問題です。三つ目は、宗教における統一性と多様性のバランス。これはなにかというと、教理、ドクトリンの普遍性と、崇拜 **cult** の特殊性、これを融合することです。融合できるのが宗教だと。これは知と情の媒介と言っている。それに対してグリーンバーグはおおむね賛成をしているわけですが、その前にエリオットの問題を片づけておくと、エリオットにとって **culture** というのは宗教が **incarnate** したものの、宗教が受肉するとカルチ

ヤーになるということですね。で、さらにこうも言ってます。美的感性っていうのは精神的知覚（これは宗教だと思いますが）にまで拡張しなきゃいけないし、精神的知覚は美的感性に拡張しなきゃいけない。だから美的なものと同じつのものだと。宗教の名のもとに、美的なものと同じつのもを融合しようとしているんですね、エリオットは。

しかし、ここにはモダニティの問題が抜け落ちている。グリーンバーグはこの空白、エリオットに抜けているモダニティの空白をマルクス主義によって埋めようとした。で、そこから文化の危機に対してどう対処するか——グリーンバーグは三つの立場があると言います。一つはエリオット的な保守主義。これは弁護できるっていうんですよ。危機に関するエリオットの診断 **diagnosis** は非常にいいと。ただし、エリオットの解決策は非現実的だとグリーンバーグは言う。二つ目、これがマルクス主義で、産業化を強化して、社会に遍く富っていくものが行きわたった暁には、文化の問題はおのずから解消されていくはずだという立場。だけれどもこのヴィジョンはかなり先のことだと言うんですね。で、三つ目の立場として、一番「リーズナブル」だと思われるもの、リベラリズムを挙げる。これは一種の余暇論で、産業化によって余暇が増えれば文化に良い影響が出る、という考え方です。けれどこれは産業化がもたらす生活の変化っていうものがわかっていない、という批判をグリーンバーグはします。労働が変われば、余暇の性質っていうものは変わらざるを得ない、と。労働はどんどん効率化されていくわけで、労働の価値が高まっていけば、同時に非効率的なもの、非生産的なもの（そこには余暇も含まれるわけですが）は非労働的なものとして差異化され、価値の低いものとしてみなされていく、余暇はどんどん受動的なものになっていく。だから余暇に基礎をおいた文化はだめだ、というのが彼のキッチュ論になっていく。

面白いのは、グリーンバーグが戦後になってから 30 年代の余暇論、レジャー論、ラッセルとカル・コルビュジェとか、ハックスリーとかの余暇論を全部否定しているということです。じゃあどうするかっていうと、ここら辺がわからないところなんだけれども、余暇ではなくって、労働のほうに文化の重点を移すべきだっていうことをグリーンバーグは言う。それによって相互に分離してしまっていた芸術、宗教、文化、労働を労働という場においていまいちど融合しないといけないと。ではこれはどうすれば可能なのか。これもよくわからないんだけれども、もっともオーセンティックな意味での文化によって可能になると。じゃそれはなんだと（笑）。おそらく彼だったらもしかしたらモダニズムと、モダニズムを理解できる公衆、パブリックっていうものに向かっていく。その背後にあるのはおそらく、トロツキー的な見方であって、『文学と革命』(*Literature and Revolution*)のなかで Leon Trotsky はこう言ってるんですね。「プロレタリアートが権力を奪取したのは階級文化と永久に手を切り、人類文化のために道を開くためにほかならない」。だから、人類文化っていうことを、最終的にグリーンバーグは考えていて、おそ

らくその基礎になるのはもはやモダニズムしかないってということだと思う。

越智 私 *Nobrow* って読んでないんですけど是非読みます。面白そうです。もともとハイブラウって、人種の言葉ですよ。

中山 骨相学でしょうね。

越智 そうですよ。

中山 人種的退化論が文化的退化論にシフトしていくときの前者の残滓というか、名残、それがブラウってということだと思います。

越智 ええと、Lawrence Levine でしたか、『ハイブラウ／ロウブラウ』(*Highbrow/lowbrow*) というすでに古典的な本がありますが、あのなかにハイブラウという言葉が 1880 年代に作られたと。それは要するに、骨相学から来ていて、それはまさしく当初からカルチャーというものと結び付けられているということだった。だから、ハイブラウなオペラって言った場合は、北方のオペラで、それは要はイタリアのオペラに対してハイブラウなオペラ（ドイツ・オペラ）だというのね。そして、いまの中山さんのグリーンバーグにも繋がっていくし、大量生産のキッチンにも繋がっていくかもしれないのが、たぶんアメリカでは 1920 年代以降のミドルブラウって言う——ミドルって何？と思うんですけど（笑）——ものかもしれないです。このミドルブラウというのがまさしく、マーケティングとともに生まれてくるもので、たとえば本を読むということも、新しく中産階級になった人は「何読んだらいいかわかんないじゃない」ということで、「毎月あなたのお宅に選ばれたものをお届けします」って言って **Book of the Month Club** ができる。グリーンバーグがすごく嫌いなものに Norman Rockwell の絵というのがありますよね。ロックウェルの絵は *Saturday Evening Post* という雑誌の表紙として特に有名だけれど、雑誌も、それに合わせた表紙もミドルブラウですよ。だからもしかするとハイとロウの間の、もしかするとキッチュを担う部分として実はミドルって言うのがものすごく大きいかもしれないです。そこそこお金がある人が、でも趣味は洗練されておらず、しかしながらまさしくそれが **mass** と言われる感じがあるのかな、といま直感的に思いました。アメリカではそうですね。ミドルブラウって言葉はあるんですが、ヨーロッパとかでは……。

河野 あります。イギリスでは僕の知る限りはブラウ論争と呼ばれるものが 30 年代にあって——Harold Nicholson と J. B. Priestley の、BBC のラジオでの論争です。さきにブリーストリーがロウブラウもハイブラウもダメだ、おれはブロードブラウだとか何とか



言って、要するにミドルブラウって話なんですけど、それにハロルド・ニコルソンが反応して、でヴァージニア・ウルフがそれに対して手紙を書こうとするんですけど、結局思いとどまって、それはいま出版されて、エッセイ集のなかに入ってますけれどね。そういうかたちで（30年代ですよそれ）、いったいアメリカから生じてどういう経路でイギリスに入ったのか、それともイギリスから生じたのか全然わからないんですけど、ただその、あの辺、ブルームズベリー・グループと、それと微妙な共犯的な対立関係にあるプリーストリーあたりが階級の話せずブラウの話をしてたというのは、先ほどおっしゃったように階級の文化化という図式で見事に切れると思います。

**三浦** だから要するに、階級って、昔は生まれだったり、そのあとはお金持ってるか持っていないかだったりするんですけど、そういう分け方はよくないけど、文化では分けたってというのがモダニズムにもあるし、いま中山さんが参照してくれた本では、アメリカにもあるっていう話ですよ。アメリカには一方では階級なき社会っていうのがあるんだけど、他方、日本でもある時期あったような、ディスコの入場制限とかさ（笑）、なんとなく文化的に先鋭な人たちっていうのを作りたいというか、そういう自己認識を得たいというのが、お金持ちになると権威がほしくなるように（笑）あるわけですよ。そういうのが、アメリカも19世紀末ぐらいから起きていて、それをさして、そもそも階級がないからこそ、差異化したい。その差異化をするには文化で差異化をするしかないんだ。

**越智** エリオットってどれくらいの生まれなのかと考えるとすごく微妙。

**三浦** そこにエリオットとかを繋げるのは面白いかもしれないですよ。

**越智** それで、少しずらすと、たぶん河野さんが言うメリトクラシーの問題に繋がって行く。

**河野** そうですね。加えて、ウィリアムズの『文化と社会』を枕に置いていただきましたけれども、ここで文化と社会という問題系の相関関係の成立時期が18世紀の終わりから19世紀の前半で、中山さんがギルロイの人種アイデンティティとナショナル・アイデンティティの成立時期と一致してるというように言われてましたけど、おそらくそれ以前に、とりあえずベタには、産業革命なんですよ。産業主義が生じたときに、ウィリアムズの場合は、そこから文化と社会ってものが基本的に分離していくようになったと。いまお話にあったような階級の文化化っていいんでしょうか、社会と文化の分離みたいなものはこの18世紀終わりの時点から開始していたという話だと思うんですよ。なので、長いプロセスとしてはブラウ論争ってというのは、ウィリアムズの描いているよ

うな系譜のなれの果てというわけではないですけど、末端に位置するのかなという。

**三浦** 去年の座談会でも出ましたけど、ジェイムソンが *A Singular Modernity* で、レイト・モダニズムっていう概念を出して、それは、越智さんがやっているような南部から来た新批評中心の、いまわれわれが言う、特に悪い意味で言うようなモダニズムであって、ジェイムソンは——そういうことは言いたくないけど、オリジナル・モダニズムっていう言葉はちょっと嫌なんだけど——けどオリジナル・モダニズムはそれとは違うんですよと言う。で、オリジナル・モダニズムっていうのは、同時代的に見れば、革命的な面がいっぱいあったはずだけど、それが第二次世界大戦後に、とくにアメリカの冷戦体制のなかで制度化されていって、60年代70年代以降の批評が攻撃の対象とするようなモダニズム、新批評と手を組んだモダニズムを生むと。それをレイト・モダニズムと呼びましょうというわけですけども、そのときの典型例のひとつがグリーンバーグなわけですよ。グリーンバーグがそこで果たした役割は、言い方が難しいけど、過小評価されてるっていうか、悪いことをしてるんだけど、グリーンバーグのやったことの意義というのはすごくでかかったっていう話をジェイムソンはそこでしてたと思うんですけど。

いまのお話を聞いてやっぱり普遍主義っていうのか、グリーンバーグが50年代以降になったときは、モダニズムの精神はとっとくけど階級概念は捨てるっていうのか、公衆、パブリックに開かれたものにしていかなきゃいけないっていうところがやっぱりジェイムソンが言ったレイト・モダニズムの非常に大きな特徴なんだろうと思うんですよ。それは歴史的には、越智さんがおっしゃったように、とりわけアメリカが30年代から50年代以降に、一億総中産階級化というか、一億じゃないですけど(笑)、クラスはないからみんな中産階級だっていう議論を出していく。去年もやった気がしますけど、トリリングなんかも全員が中産階級であるところに出てくる文芸批評家なわけですし、グリーンバーグもそういうふうになってる。それは冷戦的な階級構造の隠ぺいっていうのが非常に大きいんだと思うんですけど、そこにグリーンバーグが出てくるっていう話なんだろうなと。だから、エリオットは階級を捨てられないわけですよ、良くも悪くも。ある種のエリート主義みたいな。そういうのがアメリカに移ってきたときにグリーンバーグなんかは全部捨てちゃって、敢えて言うと、わたしもグリーンバーグを読み直さないとあれですけど、今のお話を聞いていて思ったのは、エリオットなんかのときは、選別のロジックが階級だったり、どれだけ洗練されているかだったりするんですけど、少なくとも今の批評、それこそフロイドじゃないですけど、クィアが出てきた後の批評では、グリーンバーグのアヴァンギャルドとキッチュの差っていうのは、ジェンダーの差なんだよね。要するに男らしいのがアヴァンギャルドで、十分に男らしくないとキッチュになる——Andy Warholが出てきたときに違いがすごくはっきりするわけ。理屈で言うと、ポロックのやってることとウォーホルのやってることっていうのは、本人の

説明はほとんど一緒(笑)なんだけど、ポロックのやってることはオーセンティックで、ウォーホールのやっっていることはクィアであるっていうところで、ウォーホールはそのままキッチュっていうか、ポップアートになる。グリーンバーグの男性中心主義っていう(それは非常に冷戦的な構造なんですけど)ことが、たぶん 80 年代以降とかは言われてると思うんで、むしろ今のお話を聞いていて思ったのは、エリオットとかその前のときは階級だったものが(帝国主義とも関連して人種の差でもあったのかもしれないけども)そういうものが、グリーンバーグに来てみるとこんどジェンダーの差に、男らしいか男らしくないかの差になってる。

**越智** カウボーイの恰好でアクション・ペインティングをするっていうのがとっても端的だよな(笑)。

**中井** 「文化」の概念について。私は中山さんと微妙にディスコースが違うような気がするのですが、お伺いしたいんですが。ウィリアムズが定義した「文化」の中の「生活様式」っていう意味は、もとは人類学の Edward Taylor っていう 19 世紀の人類学者が使った *Primitive Culture* っていうタイトルの本のなかで使った用語から来てるんですね。「生活様式」、つまりウィリアムズが言う “a whole way of life” に対するハイ・カルチャーという対立図式で「文化」をとらえることもできるけど、同時に、「文化」を単数でとらえるか複数でとらえるかっていう問題も、考えることもできますよね。人類学的に「文化」って言うときには、ヒエラルキーがないまま、並列で並んでいる複数の文化が共存する状態。けど、いまここでみなさんが「文化」とおっしゃっているときには、ある種普遍性を志向するようなかたちで文化っていう言葉を使っていると思う。エリオットが面白いのは、単数と複数の文化概念が共存していて、複数の文化が階層的に積み重なった上に普遍的な文化があるって議論になっているところです。みなさんにもなにかお考えがあるかな、と思うんですが。

**河野** あの、今の中井さんのお話は、ウィリアムズの言う “a whole way of life” は人類学的な文化から来てるというのはそうかもしれませんが、どこかでやはりずれていて、というか違う系譜が枝分かれしていて、たとえば現代的な社会学の一部にあるような文化のとらえ方は、transcendental、超越的なんですよ。ウィリアムズが a whole way of life と言うときには、その視点は、自らも含んだかたちでの wholeness ということを考えてるんで、そこが決定的に違うというか、そこを区分けして考えないと分からなくなると思うんですよ。

**中井** 超越的ってどういう意味？

河野 超越というか、複数の文化があって・・・

中井 それを観察できる人類学者がいるっていう設定ですね。

河野 そこからはウィリアムズはかなり切断されているなというところがあって。

中山 じゃあ a whole way of life っていうのも、そこから超越できないような場所なのかしら、ウィリアムズにとって。

河野 だと思います。

中山 なるほど。ある意味、じゃあ totality の概念に繋がるの？

河野 そうです。あ、そう、それを言いたくて (笑)、ジェイムソンのその totality の問題系というところにその問題系が関わってくるのであろうと。

中山 あー、それは面白いな。

河野 あの、グリーンバーグの、三つの解決策。保守主義と、二つ目がすごく面白かったんですけど。

中山 マルクス主義。

河野 あ、マルクス主義なんですか。

中山 そう。

河野 それって BI じゃんとか思いながら聞いたんですが。ベーシック・インカムじゃないかと。

中山 ああ、まあベーシック・インカムのことなんて考えてはいないだろうけど。グリーンバーグはね。

越智 でもマルクス主義って言ったときに、十分な富の再分配が行われたって言うイメージ。

河野 そういう話なのかと思って。

中山 ああそういうことね、なるほど。そういうふうになるかもしれない、確かに。

三浦 それは何年なんですか。39年のやつですか。

中山 あのエリオット論は1953年、“A Plight of Culture”は。*Art and Culture* は、61年です。ね。

三浦 B. F. Skinner っていう behaviourist、心理学者がそれぐらいの時期に *Walden Two* っていうユートピア小説を書いてて、それは behaviourism で、人間の攻撃性とかが管理できるとユートピアな世界ができるっていうんですけど（だから全然マルクス主義じゃないんですけど）、人と競争しようっていう意識が全部なくなると、自由に共同体で暮らしていけて、富が公平に分配されるので、実質そうやると合理化が進んで労働時間が減って、みんなアートにいそしむっていうのが50年代の現代のこととして、心をちょっと入れ替えればこれは可能なんですよっていう。

越智 心を改造するのが先なの？すごいなあ。

三浦 教育をちゃんとやると、そういう人が育つからっていう。

河野 それとグリーンバーグが否定するような余暇というのは全然違って、グリーンバーグが余暇を否定するのは、同時代的な福祉国家体制のなかで、労働者階級が消費力を得ていって消費をすることによって経済が回っていくと、そういう意味での余暇文化っていうものはダメだろうということなんですよね。今言ったようなユートピア的な世界における余暇というのは経済活動に組み込まれない文化活動であると。それを実現せよと。

中山 いいまとめ方です。ありがとう。

越智 その場合にやっぱり余暇で享受できるものって、すごく受け身なイメージでしたよね。

中山 そう。要するにテイラー化とかフォード化の労働形態を支えるために必要とされるような余暇の形態、それを批判してるわけですよ。こんなところでいいんじゃないですか、次にいって。

### III. マニフェストと C. L. R. James

中井 突然時代が二世紀ぐらい遡って申し訳ないんですけども、一応この座談会の本当のテーマは<トランスアトランティック・モダニズム>だと思うので、それに一番近いテーマを今回は探そうと思って、C. L. R. James についてたまたま学会で発表しなければいけなくて勉強している最中でもあったので、その話をしたいと思います。

自分の他の研究との関係は、ここ二、三年、コスモポリタニズムとヒストリオグラフィという問題系をずっと抱えています。歴史をどう書くか、というのは、自分自身の書くものに対する問題でもあるんですけども。今回は、その両方を兼ね合わせたテキストとして、ジェームズの、たぶん一番有名なテキストである *The Black Jacobins* を考えたいと思っています。

『ブラック・ジャコバン』は、初版が 38 年なんですけれども、1932 年にトリニダードからイギリスに移住して、最初は植民地の自治権運動に加わっていたのが、しばらくして労働党に入って、そこを経由してマルクス主義、トロツキズムに傾倒して行って、マルクスやレーニンやトロツキーを勉強していた最中に書いた歴史書です。大体同じ時期に 37 年にロシア革命史を書いていて、それは実際は、トロツキーの焼き直しだと言われていて、それほどオリジナリティはないと言われています。

『ブラック・ジャコバン』はご承知の通り、フランス革命に続いて起こったハイチ革命の話です。こっちは今でも、この間中山さんに紹介していただいた Peter Hallward のハイチについての著書の一番最初の章で言及されているくらい、歴史書それ自体としてもいまだに読まれています。私はそういう資料的な読み方ではない読み方をしたいと思っています。『ブラック・ジャコバン』はかなり露骨にマルクスの『ルイ・ボナパルトのブリュメール 18 日』を下敷きにしているんですが、そのことを手がかりにして、ジェームズにとって歴史を書くとはどういうことだったのか、なぜ 1930 年代にハイチ革命史について書かなければならなかったのかということを考えたいのです。ついでに言うと、なんで今、ジェームズに関心があるかっていうと、もとはサイドの思想の系譜を 20 世紀前半に辿ろうと思って、デュボイスもそれで勉強してたんですけど、次はジェームズだろうと思って、勉強を始めました。だから実はまだ、自分でもそんなに詳しくはないんです。

で、ジェームズがハイチ革命をどういうふうに記述したかっていうことなんですけれども、一番重要なのは、ハイチ革命というのはジェームズにとってフランス革命の続き、延長線上に起こるべきプロレタリア革命だということです。とにかくマルクスへの言及がいっぱいあるんですが、38 年の初版は——今のペンギン版で読めるのは 63 年版の改訂版なんですけど——じつはもっと露骨な言及もあります。反乱奴隷たちが工場労働者

のように非常に組織化された労働者の運動であるという描き方が無理やりしてあったりとか。Toussaint Louverture の改革はいろんなふうに解釈できると思うんですけども、ジェームズの解釈の仕方は、たとえばプランテーション農場を解放奴隷に私有地として分割するんじゃなくて、共同経営みたいな農場を維持しようとしたという解釈ですね。ジェームズがハイチ革命を失敗であり悲劇であるとする第一の理由は、革命がナショナリズムを超えることができず、普遍的な社会主義に到達することに失敗したからということだというふうに主張されています。実際には、ナショナリズムという観点から見ると革命は成功していて、1804年にハイチは初の黒人による近代国家として誕生しているわけですが。

まず一つ目のポイントは、ジェームズとしては世界革命の枠組みで語ってるんだけど、いまだにハイチって言葉を聞いた途端に、たんにローカルな出来事と思われてしまい、理解されないなあということをいろんなところで感じています。今日たまたま授業で、ポストコロニアリズムというのは世界をひっくり返して歴史を語ることだっていう話をしてきたんですが。つまり、こういう世界地図上の点のような場所こそが、当時のグローバル化の前哨地点であったと。ジェームズ自身、『ブラック・ジャコバン』のなかで、ハイチの奴隷制やプランテーション農場というのはヨーロッパの産業革命のさきがけで、マンチェスターの工場こそが、ハイチのプランテーションの労働形態をむしろコピーしたんだという主張をしているんですね。今でもハイチは新自由主義体制の最先端の実験場みたいなところでアメリカと IMF の食い物にされている、という話を授業でしてきました。その問題は今は脇に置いておくとしても、『ポストモダンの共産主義』という、中山さんにこのタイトルはダメだと言われたんで原題で言うと *First as Tragedy, then as Farce* ですが、そのなかでもハイチ革命のことが触れられていて、そこで Slavoj Žižek が引用している「ハイチの黒人兵士たちが革命軍の歌を歌っているのを聴いて、ナポレオン軍の兵士が動揺した」というあの場面は、『ブラック・ジャコバン』に描かれている場面です。ジジェクはこの場面をサブライム・コミュニスト・モーメントと呼んでいて、ハイチ革命が文化的差異を乗り越える普遍的な人間性による世界共和国の可能性であると、評価しています。ついでに言うと、サイドも実は『文化と帝国主義』のなかで何度も『ブラック・ジャコバン』については言及してるんですが、そのときに、フランス革命とハイチ革命の関係を、サイド用語の一つとして有名な対位法という言葉で説明しようとしています。ただ私の印象だと、ジェームズのもともとの主張に近い解釈は、この場合に限って言えばジジェクのほうが近いんじゃないかな、歴史の複数性を前提とする対位法だとちょっと違うかな、という気がしています。

次に、歴史記述のお作法について。そう言えば、ジジェクの本の原題は、この『ブリューメール 18 日』の冒頭のすごい有名なフレーズ、「初めは悲劇として二度目は笑劇として」っていうやつですね。マルクスは二月革命からルイ・ナポレオン皇帝の誕生までの歴史というのは二度目の笑劇であるというふうに記述しているのに対して、ジェーム

ズのほうは、ハイチ革命は悲劇であると定義しています。ただいずれにせよ、どっちもお芝居の比喩で語っているし、お芝居としてのプロットがきちっとある。Hayden White の *Metahistory* のなかにマルクスの historiography についての説明があります。マルクスが何を言っているかっていうと、歴史は経済基盤が変化するとそれがメカニカルにどんどん進展していくはずなんだけれども、とくに revolution という言葉はもともと天体の自転っていう意味からきているので、その文脈で言うと革命は悲劇じゃないんだけど、それが現実に起こると悲劇になるのだと。じゃあ具体的になんでハイチが悲劇かっていうと、いろんなところで「悲劇」って呼んでるんですが、いちばん根本的なのは、革命指導者トゥサン・ルヴェルチュールの悲劇であると。トゥサンはフランス革命の大義である「自由・平等・友愛」を貫こうとした、それに対して彼が率いる大衆、すなわち黒人の解放奴隷ですが、この人たちは人種感情を捨てることができなかった。つまり、白人に対する敵意を捨てることができなかった。そのせいで、トゥサンの政策が大衆の人種感情から乖離して行って、最終的に彼は失脚して、その代わりに後継者になった Jean-Jacques Dessalines が白人を虐殺してハイチは独立する。そして、デサリーヌは皇帝になる。

38年の時点のジェイムズは教条的って言えるくらいマルクスに傾倒していて、マルクスを文字通り受け取っていて、そもそも人種感情というのは物質的な基盤によって決定されるものであるから、人種は階級に対して副次的な問題でしかないということ言うんですけども、同時に白人を虐殺してハイチに独立をもたらすような大衆の力に、抗いがたい引力のようなものを感じているようなのです。ジジエックが評価しているあの場面も、じつは大衆と大衆の結び付きなんですね。ジェイムズはハイチの奴隷を Labourers とか workers という語で表現することもあるけど、the masses、大衆という呼び方もしていて、それが混在している。労働者って言うときには、組織化された労働運動のイメージで書いてあるけど、the masses といふとなんかそれとはちょっと違う。場合によっては、マルチチュードみたいなものであり得る可能性がある。実際ジェイムズの思想は、40年代以降、だんだんポピュリズムへ移行していきます。それもあって63年版では、マルクスへの露骨な言及を削っているのかもしれない。私も38年版と63年版をそんなに完璧に突き合わせたわけじゃないんで、偉そうなことは言えないんですけども。50年代から60年代にはグラムシとかベンヤミンも読んでるらしく、だんだん national popular なんてこと言いだして、傾向が変わってきます。けれども、38年の段階の『ブラック・ジャコバン』でも、実はそういった傾向の萌芽が見られるのではないかと思います。『ブリュメール18日』の話が私がここで詳しくする必要もないかもしれませんが、実際マルクスも、理解しがたい大衆の感情については、二月革命が失敗した理由の一つとして、かなり頁を割いて語っているんですね。フランス革命の後ナポレオンが農民に土地を分割して分け与えた。しかしその後、自作農になった農民たちはたちまち債務労働者になった。組織化された労働者ではない、組織化されない大衆と



いうのがここで生まれて、しかもそれが当時のフランスでは人民のマジョリティを占めていた。そして、ルイ・ナポレオン皇帝を誕生させた一つの原動力が、この大衆と呼ばれる人々であったのだと。なのでジェイムズが、まったくマルクスを逸脱しているということではないです。

ちなみに『ブラック・ジャコバン』は昨年の大学院の授業でやって、そのとき私はウィリアムズの *Modern Tragedy* は読んでなかったんですね。そのあと読むと、すごいウィリアムズで説明が付きそうな気がしてきたんですけど、でももっと不思議なのは、*Modern Tragedy* のなかにフランス革命の話はすごくたくさん出てくるのに、どうしてウィリアムズは『ブラック・ジャコバン』を取り上げてくれなかったんだろう。ただ 60 年代に書かれたハンナ・アーレントの革命論なんかも、あれもフランス革命の話をしてるのに、ハイチのことは一言も出ないんで、60 年代の歴史の見方としては、盲点だったのでしょうね。

最後に、ジェイムズはじゃあなんでこうものを書いたかっていう話です。これも『ブリュメール 18 日』のむちゃくちゃ有名な個所ですけど、「危機の時代だからこそ、人は過去の亡霊を呼び出す、過去の意匠を借りて、新しい革命の時代、世界史の場面を演じるのである」。ベンヤミンの「歴史の概念について」というエッセイはこの部分を下敷きにしているのですが——さらにいうとベンヤミンとジェイムズは実は同時代人ですけども——マルクス自身はだけど、ベンヤミンの解釈とは逆に、この一節のちょっと後に、だけど正しい革命はちゃんと過去の衣裳は脱ぎ捨てるべきだと主張してるんです。ジェイムズはこの辺りはむしろベンヤミンと似てるんじゃないかと思うんですけども、なぜ革命が悲劇であるかという、結局過去の反復を乗り越えられないからだというような歴史観なんだと思います。ジェイムズは『ブラック・ジャコバン』のなかで、トゥサン・ルヴェルチュール自身が書いたマニフェストを引用しています。これはかなり革命の初期だったので、このころトゥサンはまだ王党派に属していました。革命軍か王党派のどちらかを選ぶ機会があったんですけども、王党派を選んでいました。王党派を選びつつ、なおかつマニフェストのなかでは、「私は自由と平等がサン＝ドマングを支配することを望んでいる、私とともに団結せよ」と宣言している。マニフェストの理念のほうは「自由と平等」だからフランス革命の理念なんですけど、おもしろいのは、マニフェストにしてある署名のほうは「王党派将軍」なのです。この矛盾は、トゥサンの悲劇あるいは革命の悲劇の縮図のようなものになっている。そして、この『ブラック・ジャコバン』のテキスト自体が、トゥサンのマニフェストを反復するかたちで、歴史書でありつつマニフェストである、未来に向かって、未来を形成しようとするマニフェストである。マルクスとエンゲルスも『共産党宣言』をどんどん書き足すってことやりましたし、『ブラック・ジャコバン』も改訂版が出るたびに序文だとか、appendix だとか書き足されていくんですね。

中山 まず historiography のところで面白かったのが、トゥサンがフランス革命の大義を貫こうとするあまりに、大衆の人種感情を軽視し大衆から乖離してしまったというところ。大義のほうにも友愛って言葉が入っているように、基本的にはこれは sympathy の問題なんだけど、同時にここには人種感情としての sympathy と、自由・平等・友愛って並んだときの sympathy の、ジジエクの言葉で言えば視差 parallax がある。

中井 そういうふうになるだろうなと思ったけど、そういうふうにしたら中山さんと変わらなくなるのでどうしたらいいかなと思って悩んでたところです。

中山 Wyndham Lewis のナチズム論において現れていたものが反復されている。で、まさにこういうかたちでの sympathy の失敗ってというのは、フランス革命そのものでもあった。だからこれは、フランス革命の反復であると同時に、フランス革命の失敗の反復にもなってるってことが面白い。あとは二つぐらいつぶやきですけど、人種を階級問題に対して副次的にとらえるっていう、階級のほうが重要なんだという考え方、これはルーサーにも繋がるかもしれないし、あとジェイムズが、大衆の暴力に魅力を感じてしまうってことを中井さんが言ったときに思ったことですが、これが神的暴力の問題に繋がる可能性があるかもしれない・・・

中井 というか、私はジジエクに媚売りたくないのだからジジエクに繋がたくなくて、さらにウィリアムズにも繋がたくないので、すごい困って (笑)。

中山 マニフェストの問題が出たので、それについても一言。マニフェストが「われわれ」を立ち上げる。それは非常によくわかる。それは逆にいえば「われわれ」という共同性が想定できないってことですよね。だから立ち上げる意思が生まれる。ではその意思は原理的にどういうところから来るのか。ここでグリーンバーグに話を戻したいんですけど、彼はアヴァンギャルドの誕生というのは 1850 年代、60 年代だと言ってる。これはつまり共産党宣言の時代です。具体的にどんな時代か。社会が発展してくれば社会固有の形式というのが正当化できなくなってくる。マルクスの問題で言えば、生産力や生産手段が発展してくれば既成の生産関係というのは正当化できなくなってくる。だから革命が必要になる。簡単に言えばそういう論理になるわけですが、しかし、プロレタリアートは鉄鎖のほかに失うものはないとマルクスは言っていて、だから、共通するものは鉄鎖しかない。つまりラカンのように棒線をはかれた S みたいな、つまり無です。ということで共同性を保証してくれる大文字の他者が存在しない。だから「われわれ」はマニフェストによって、団結せよというふうにしなないといけない。これは芸術にも言えて、作家、芸術家が公衆とのコミュニケーションを支える既成概念に依拠できない状況が、ほぼグリーンバーグが言う 1850 年代、60 年代にでてくる。そういったもの

が想定できない。ここからおそらくアヴァンギャルドの特徴が出てきます。ひとつは公衆から身を引くこと。それから通常の実験というテーマから目をそらすこと。モダニズムで言えば、注意を芸術の media 自体に向けていく。

で、ここからグリーンバーグの言う意味ではないアヴァンギャルドのもう一つの性格が出てくるんじゃないか。Alain Badiou が『世紀』所収のアヴァンギャルド論のなかで、アヴァンギャルドにおける、現在という「リアルなものへの情熱」について述べています。要するに目下のブルジョワ社会の秩序は永続的な自然な状態じゃなくて、絶え間ない変化の最新の段階にすぎない。その都度過去から断絶として今というのはある。新たな始まりとしての現在。ここにアヴァンギャルドの存在論的基盤というのがある。つまりパウンドで言えば“make it new”っていうことです。我々は常に「始める」という状態にある。これはバディウが言ってることですが、20 世紀の芸術というのは、work というより act 的なものになっていく。なぜなら行為というのは現在のなかでのみ考えられるからですね。しかし問題は、現在にせよ行為にせよ、これは非常に不安定なもの、とらえがたいもの、瞬間的なものであるということです。だからそれは理論で、宣言で、保護しなければいけない。そうでないと、公衆に気付いてもらえない。ちょうど空中ブランコの前のドラムロールのようなかたちでマニフェストはなされていく。だからマニフェストは空虚といえれば空虚なんですね。

もう一つ重要なのは、これは中井さんも言ってたけれど、時間性です。未来完了的な、と言うか、未来投影的な時間性。マルクスでいえばプロレタリアートは鉄鎖のほかに失うものはないけれども、彼らには勝ち取る世界がある。この勝ち取る世界というのが未来に投影されている。あるいはブルトンで言えば、「美は痙攣的なものとなるだろう」という書き方。「さもなければ全く存在しないだろう」という未来投影的な書き方。バディウがブルトンの 1944 年の、あまり知られていないテキストを引用して分析してるんですが、そこに出てくる言葉が面白くて、ブルトンはこう言ってるんですね。これはジェイムズの問題、革命にも繋がると思うんですけど、反乱っていうのは、火種の入った樽を探す発火であると。これが芸術的行為のメタファーなんですね。爆発させるためにそれは発火するわけなんだけれども、火種がないところでそれは発火しなければならない。火種がある、だから発火して爆発させるって言ったら、因果律にからめとられているので、過去との連続性が出てきてしまう。だからアヴァンギャルド的な芸術行為は、火種のないところととにかく発火するっていう行為だっていうことをブルトンは言っていて、火種は後から付いてくるっていうことです。だからまず発火という行為をする。で、爆発の条件である火種はあとからついてくる。そう宣言するのがマニフェストだというふうに言えると思います。

おそらく、ここからグリーンバーグのエリオット主義にもう一度戻ることも可能じゃないかとお話を聞きながら思いました。グリーンバーグのいうモダニズムには、マニフェストは必要ないんですよ。マニフェストを書くようなシュルレアリストとかダダイス

トとかを認めてないようなところがある。彼はこういっちゃうんですね、「アヴァンギャルドは我々がもつ唯一の生きた文化を形成している」。だから彼にはアヴァンギャルドの基盤となる文化があるんです。ピカソの絵とか、教養人とか、教養ある観者というのが立ち上げなくてもある。見えなくても、確かにそれがある。むしろそれを確信させてくれるのがモダニズム芸術だ、みたいなことを彼は言う。最後に「アヴァンギャルドとキッチュ」の最後の言葉を引用しますけれども、これは先ほどの社会主義の問題ですが、「今日われわれは、社会主義に対しては、我々の持つすべての生きた文化の保存を期待するのみだ」。社会主義は文化の保存をこそ可能にしてくれる、という言い方をする。だからおそらくこのとき、「社会主義」は革命の問題ではなくなっている。

**中井** おっしゃりたいことはよく分かるし、確かに、引用したトゥサンのマニフェストに関して言えば、そこに奴隷解放軍がまだないときにこれから団結して解放軍を作りましょうっていう話なんですけど。ただ、安直にジェイムズをアヴァンギャルドとか同時代のハイ・モダニズムに結び付けることには、ちょっと抵抗があつて。なんて言うのかな、マニフェストがパフォーマンスだっていうときに、パフォーマンスっていうのは脱構築的なパフォーマンスとして解釈されるんだけど、トゥサンのマニフェストはある程度はスピーチ・アクトの行為遂行性なんで、「われわれ」をほんとに立ち上げたんですよ。トゥサンに続いて、ほんとに奴隷解放軍はできたんですよ。だから、火種のないところで発火させようとしている人たちと、一緒にされたくはないかも、と思うんですが（笑）。

**河野** 今のそのグリーンバーグっていうのは何年ですか。

**中山** 39年です

**中井** ちょうど同じころですね。

**河野** 前衛論およびマニフェスト論で言うと、ちょっと下って 60年代から 80年代に Renato Poggioli とか Peter Bürger とか、Matei Călinescu といった前衛論が盛んに、雨後のタケノコのように生えるんですけど、そこに降った雨は何だったかというスターリニズムなんですよ、きっと。その前衛という言葉は当然前衛党っていう言葉と同じなわけで、いかに前衛というものを現存する社会主義と差異化するかっていう流れが、ある意味ポジョーリなどは、もう一回ガラガラポンというか、元に戻そうとしたみたいな動きが確実に 60年代の前衛運動にはあったと思うんですけど、それでいうとグリーンバーグはその前史といいましょうか、ある意味前衛党と前衛をいかに区別するかに腐心したのかなといま話を聞きながらちょっと思いました。そういう意味で今の中井さんの

ご反応というのはなるほどと思ったんですけれども、いわゆる芸術的な前衛と政治的な前衛を 30 年代くらいに区分しようとする動きがあったのかなと思いました。

**三浦** 今出たように、中山さんがやられた「アヴァンギャルドとキッチュ」と『ブラック・ジャコバン』はほぼ同時代なわけですよ。でグリーンバーグのほうは今中山さんが仰ったように、政治的なものとモダニスト的な革命を同一視することで、意地悪な言い方をすると、脱政治化をして、レイト・モダニズムへの道を作るわけじゃない。で、さっきやったように、そのとき、独ソ不可侵条約のときには、グリーンバーグ個人はよく知らないけど、少なくとも当時のアメリカの知識人のなかでは、もはやそういうカルチュラル・フロントになっていて、今出たように、ソ連とはイデオロギーを超えて手を繋ごうという話になってるわけですよ。でそのときのソ連ってというのはスターリンのソ連なわけですよ。トロツキーは負けて、国外に出ている状況で。そしてそのときに、むしろ対照的な感じで、ジェイムズはかなり真摯にというか、ちゃんとは知りませんが、トロツキストとして……

**中井** ジェイムズが書いたロシア革命史っていうのは、たぶんイギリスで出版された最初の大々的なスターリン批判なんですよ。

**三浦** として『ブラック・ジャコバン』を書いてたんで、そこにはすごい対照がある気が。

**中井** と、思うでしょう。だけど 63 年版の『ブラック・ジャコバン』の appendix では、Aimé Césaire の『帰郷ノート』とエリオットの『四つの四重奏曲』とをジェイムズ本人が並べて、ここに同じコスモポリタニズムがあるっていう議論をしているんですね（笑）。だからジェイムズにもあきらかに、その後の展開を見ると……さっき中山さんには反論したけれども、たぶんそういう部分もあると思うんですね。

**越智** 転回するときにちょっと違うの？

**中井** ちょっと違うっていうふうに考えると、簡単なんだけど。ジェイムズって、実を言うと、トリニダードにいたときはマルクスを一字も読んでなかったらしいんですね。30 年代も前半に書かれたものは植民地の自治権に関するものですが、そのなかにはほんとに全然マルクス色がありません。なので、かならずしも、ジェイムズが政治でエリオットが文化、みたいには私は言い切れない。連続性は絶対あるし、そののち、50 年代、60 年代にジェイムズがベンヤミンを発見して読んだっていうのは、やっぱりそこは同時代人として通じるものがあつたからなんだと思うんですね。

三浦 ウィリアムズとジェームズっていうのは、全然無関係なんですか。

河野 いや、無関係だと不自然ですよ。

越智 戦後どこに行った人？

中井 戦後アメリカにしばらくいて、一時はアメリカから強制退去になったりして、最終的にはまたイギリスにいた。いろんなところに出没して活動してたみたいです。

三浦 *Beyond a Boundary* とかいう自伝を書いてるでしょ、クリケットの話だし。それってなんか *Border Country* とタイトルが似てない？（笑）両方とも 60 年代だよ。

中井 ジェームズは 60 年代に『長い革命』と『文化と社会』について書評を書いています。けど、晩年まで出会うことはなかったようです。

三浦 トロツキストだっていうのはでかいと思いますよ、私は。作品の問題は別としてね、周りの扱いが。転向しなかったトロツキストだっていうのは。

中井 でもイギリスではロシア革命史は、かなり評判が悪くて。

三浦 そうだからそういうふうに断絶してるっていうことが、トロツキストだったってことと関係あるんじゃないのかなっていう気が。逆に言うと、ネオリベリズムの最悪の部分を負っている、いわゆるネオコンと呼ばれる人たちは、トロツキストだったんですよ。あの人たち、越智さんのときに出てきたような *Partisan Review* の転向があって、そのあともずっと続いて転向した人たちがのちにネオリベリズムを負うんで、その辺の、さっきはグリーンバーグと対照ということを使ったんですけども、やっぱトロツキストといわれると、その辺との対照をつい考えてしまう。

中井 だけど、ジェームズの評伝を読んでいると、しょっちゅう出てくる名前は 30 年代の移民知識人、George Padmore とか、Jomo Kenyatta とか、Eric Williams とか。そういう名前ばかり出てきて、けど実際は、同時代のイギリスの左翼運動と接触がないはずなのに、別の運動として分けて語られてる。研究者も別ですよ、たいがいね。ジェームズが普遍的な社会主義革命を志向していたと言っても、誰も聞いてくれないのと同じことで、その辺に問題があるのかなあと感じています。

河野 最初のほうでジェイムソンの“The End of Temporality”という論文が話題に上がっていました。主にこれってポストモダン論に力点があるんですけども、前半のモダニズム論からポストモダニズム論の移行の議論で、temporality から spatiality ということをジェイムソンは論じていて、モダニズム的な瞬間の美学といいましょうか、temporality がいかに spatiality を抑圧しているのか、一言でいって如何に植民地を抑圧しているのかという議論ですよ。それがポストモダニズムになって、さらに空間性が、ポストモダニズムでは零度の temporality として究極の空間としての身体が出てくるみたいな議論をしています。

中井 ポストコロニアリズムはなんとなく空間論的に議論されることが多いんですけども、それをもうちょっと時間軸で考える議論と——ポストコロニアリズムのポストっていうのはコロニアリズムの後っていう意味ですしね——なんとか融合させたいなと思って、そのたたき台として、今回はマルクス主義を応用した C. L. R. ジェイムズということで話を作ってる最中なんです。

河野 ナショナリズムか社会主義かというのは、ある意味二律背反として現れてしまうのは非常に 20 世紀的といいましょうか、今日の座談会を貫くテーマであるような気がします。たとえば先ほど言ったサイドのウィリアムズ評価にそこが関わってくる気がします。イギリスでもウィリアムズ評価はある意味二分していて、イングランド側からは社会主義者、労働者階級、マルクス主義者としてのウィリアムズを評価するというのに対して、ウェールズ側からはナショナリストとしての（と言っちゃまずいかもしれませんが）、ウェールズ性を帯びたウィリアムズっていうことが落ちてしまうことを不満に思っている向きがあって、かなりウィリアムズをめぐるって社会主義かナショナリズムかっていう闘いが行われている部分があるんですよ。あと、Nancy Fraser の recognition と redistribution というのは結構ウェールズで響くらしくて、やっぱりナショナリズムが文化運動として recognition の問題に回収されて、もう一方で社会主義が redistribution の問題であるという、おそらくこれは偽の二項対立なんだろうけれども、その閉域にとられてしまうことの問題というのが、かなり先鋭的にウェールズの問題としてはあるようですね。

中井 『ブラック・ジャコバン』もある意味同じ図式ですよ。ナショナリズムと社会主義っていうのは結局 recognition と redistribution の対立というかたちで語られがちだけれども、なにかそれを乗り越えるものがあるのではないかって、模索している感じ。

三浦 やっぱりこの話を聞いてて思ったのは、メキシコもそうなんですけど——トロツキーが死んだのもメキシコなんですけど——第二次世界大戦後の、今日の最初に言った

言い方で言うと、20世紀のアメリカの帝国主義のなかで、第二次世界大戦後に中南米とか（他所もそうなんだけど）が、すごく遅れた国としてイメージが再編される気がするんですよ。そのなかで、ハイチで立派な革命があったわけがねえみたいな、われわれの先入観みたいなものが、アメリカの帝国主義というか、冷戦期のアメリカの中南米対策みたいなものを受けた国際的なグローバルな言説の布置みたいなもので作られてる感じがして。メキシコもある種、メキシコ革命があって、ある時期まではアメリカより進んだ国というか、そういうイメージがあったと思うんですよ。で、ハイチもそういうものがあったんだけど、でそのへんの境目のところに『ブラック・ジャコバン』とかがあるんじゃないかという気がします。

**中井** 38年版が誰に読まれていたか、どれだけ受容されていたかはよくわからない。日本では手に入らないので、今回ロンドン行って現物を見たら、63年版とものすごい違う。

**河野** 翻訳されてるのは63年版ですか？

**中井** 63年版です。しかも acknowledge しないんですよ、どっちの版か。普及版は全部63年版で、でも38年版は挿絵がいっぱい入っていて、豪華版だったんですね。フランス共和国で奴隷解放を宣言したときの挿絵で、黒人の男女が「私も自由だ」と宣言している絵だとか、イギリスはいまだに奴隷をつかっているけどフランスはこんなに偉い。みたいな挿絵だとか。たぶん、印刷部数少なかったんだと思います。

#### IV. リベラリズムのグローバルな脱政治化のレトリック

**越智** 私がやっているのは南部農本主義者の研究で、それが結局、アメリカのモダニズムの基本、特に冷戦期になぜ遡及的に、それを創りえたのかを考えています。そのときのポイントが、農本主義者がファシストと呼ばれたことです。私は、彼らがそれをどうやってファシストではないと呼びうるレトリックを構築したのか、それが大きいと思います。

グリーンバーグの話からすると、「アヴァンギャルドとキッチュ」を今回読み直して大事だと思ったのは、期せずして独ソ不可侵条約の年ですよ、1939年。この時期、ヨーロッパ大陸から全体主義がやってくる恐怖があったと思うんですね。グリーンバーグを読んで体感した印象なんですけど、まず「キッチュ」はドイツ語ですよ。ドイツから、機械生産で一律なものが、軍靴のマーチのようにやってくる。それが外国から売られてくる。それはロシアのドミナントな文化でもある。私を感じ取ったのは、グリーン



バーグにとって、「キッチュ」にはすでに全体主義の画一化されたもの、しかもそれが外国からアメリカにやってくる、丁度、ヨーロッパの動向に対してアメリカ人が感じ取っていたものが、「キッチュ」に投影されているのではないのかということです。それがマスカルチャーとして批判されてキッチュ対オーセンティックなアートになるのは、要は全体主義対アメリカ個人、ほぼそのように読めなくもない。機械生産対個人のアーティスト、ハンディー・クラフトとか、人の手が入っている芸術。39年の段階では、全体主義的なものとしてキッチュを捉えていたのではないのか。だから、それは機械生産だけれども、フォードというイメージよりは、ヨーロッパからやってくる画一的なマスなものというイメージが強いように思う。どのような芸術が良いのか、それは金持ちの高級文化対低級文化という問題から、さらに補助線として全体主義のヨーロッパ対アメリカというイメージを経由して、最終的にはテイストの階級闘争にすり替えられてゆく。これも三浦さんの言う社会がなくなっていくときのなくなり方の一つのルートなのかなと思いました。このような発想は、政治は語らないと文化左翼化宣言をした *Partisan Review* に強く出てくる。

党から離れて文化の左翼になるという『パルチザン・レビュー』の展開に、冷戦研究で有名な Thomas Hill Schaub の議論を繋げると、共産党に共鳴していた知識人たちが冷戦知識人になるときの、ある種の転向のナラティブを説明します。それは、共産主義に傾倒していたが失望して今は違うという気持ちをたどることになる。ショーブは、左翼系知識人が冷戦リベラリストになるナラティブの展開を「リベラル・ナラティブ」と呼びましたが、私は、農本主義者たちにもこの変奏はあるだろうと考えています。それが端的に出てくるのが、さきほど中山さんが言及したヴァン・ウィック・ブルックスと、愛国詩人で国務省でも仕事をし Library of Congress の館長にもなった Archibald Macleish という詩人の関係。彼らについて、『パルチザン・レビュー』が“Brooks-MacLeish Thesis”という特集を組みました。それが重要であると私は思っています。1940年頃マクリーシュは、アメリカは戦時体制に向かうなか、さらにパリの陥落を決定的な契機として、「無責任な人たち」というエッセイを書いて、「このような非常時に、世の中とかけ離れた詩を書いたり評価したりする場合ではない。イエーツやブルーストを読んでいる人たちは無責任である」と言い、1920年代のモダニズムを批判してゆく。また、ブルックスは“Primary Literature and Coterie Literature”というスピーチを行い、ホイットマンのような“primary literature”に対して“coterie literature”を同人誌文学として、1920年代のモダニストたちを世の中からかけ離れた同人誌文学として批判する。それに対して、『パルチザン・レビュー』の Dwight McDonald がそれを文化ボルシェベキズムとして批判し、それを受けて42年に「ブルックス＝マクリーシュのテーゼ」という特集が出てくる。この号あたりで、グリーンバーグも編集者になってる。そこに『パルチザン・レビュー』のグループ、たとえば Lionel Trilling とか、農本主義者の Allen Tate や John Crowe Ransom とかが書いて、戦時体制に文学が動員されて愛国を謳うことを攻撃することになります。

テイトはマクドナルドのレトリックをもらい、「動員せよと言われて動員されること自体、全体主義である。真に民主主義を擁護することとは民主主義を擁護しないことである」、つまり政治は関係ないのだ、何も関わらずにイマジネーションの自由を担保することこそが民主主義なのだと言うんですよね。ランサムで面白いのは、機械化されたマシーン・エイジにあって詩のイマジネーションが大事だと言う。どこかグリーンバーグの言っていた、機械に生産されるものに対してという、もちろん、農本主義者なので産業が嫌いなんだけれど、でもこの文脈で言うとややグリーンバーグを思い出さないでもない。いずれにせよ、ここの特集ではっきりと打ち出されるのは、動員要請にあえて抵抗するような非政治的であるということが、まさしく民主主義のリベラルな態度なのだという表明の仕方です。この態度がその後、冷戦のハイ・カルチャー的な態度の、たぶん、雛型になってゆくのだと思います。というのは冷戦期には社会主義リアリズムのような、内容やメッセージが即伝わるものをむしろ嫌って、そうではないモダニズムを称揚してゆくからです。なので、こうした文脈に置いたときに、グリーンバーグというのはねじれた面白い結節点かなと思います。

それからアイデンティティの問題で言うと、南部で「戦争に負けて」と言うとかならず今でも南北戦争です。第二次大戦後の現在でも「前の戦争」というと南北戦争を指します。だからでしょうか、アメリカの中では南部の人たちがいち早くアイデンティティという言葉を使い始めます。南部のアイデンティティを求めてとか、そうした論文が1950年代辺りからどんどん出てくる。自分が他者であるという他者意識から、あつという間にアイデンティティを語る場所にたどり着いてしまう。そのときに社会がどうしたという意識も奇妙なことにならない。新左翼を経由しないアイデンティティ主義に、いち早く行ってしまっている。そのとき、彼らが愛するアイデンティティというのが、戦争に負けた南部という歴史です。幾度もそこに回帰するしかない。でも、そこに固着しすぎると60年代の南部研究に自分が戻っていきそうで、怖いんですけど。で、結局、もっとも早いうちから社会や階級を捨象したところで議論していたので、南部のコミュニティや歴史を語るときに、階級というものをどこかで置き去りにする議論に容易になってしまったのかなと思います。

最近の南部研究については、暗に南部は北部との二項対立のなかで自身を規定してきたらうということに対して反省があつて、2000年代以降、ナショナルな枠組みのなかで、南部は、北部とのあたかも二項対立であるかのごとく組み立てられていったさまを考える議論が増えているような気がします。そのときに出てくるのが、たとえば、黒人の問題をやはりどこかで隠蔽してきたらうという問題意識かと。たぶん、触れられたくない現実としての人種問題というのが、南部にとっての階級問題なのではないのかと私は最近考えています。だから、ここを無いかの如く考えるというのが、白人が多く担ってしまうときの南部文学のアイデンティティ・ポリティックスが抱えた大きな問題かと思いました。白人が担ってきた南部の歴史、南部の歴史語り、南部文学の研究とい

うときには、したがって、帝国の植民地という経験、つまり自らが植民した主体だったこと——南部という土地で奴隷を輸入して使っている訳ですから——且つ、南北戦争に負ければ植民地化される存在でもある、その植民地経験というのが南部においては、これまで割と空白になってきたということ、語りたくなかったことなのかもしれません。そのことを抜いたまま、南部のアイデンティティ、あるいはアイロニーにみちた南部の歴史というものを語ってきたことが、たぶん、南部文学・南部文学研究がいち早くアイデンティティ主義になったことと関係があるだろうと私は思っています。

河野さんに絡むと思うのですが、南部が南部を忘れていたということは、たとえば、サイドが『文化と帝国主義』でウィリアムズにとってウェールズとは何かと言っているところとどう関係するんだろう。ウェールズは語らないことによっても語られていたのでしょうか。

人種の問題を隠すことが階級の問題を隠すことにもなったときに、ハリントンの *The Other America* が南部であまり取りざたされないことは関係しているのではないか。白人は人種の問題を語らないことによって南部文学を語ってきた気がします。

**三浦** 南部でアイデンティティ概念が早くから生じたのは、南北戦争の敗戦もあるけれども、裏で常に黒人問題があって、人種のレトリックに意識的であった、南部白人は自らを白人として定義していたことも大きいと思います。

**越智** 自分のことを決して「白人」とは言わないのだけれども、よそからは指摘され続けてきてしまうというのが苦しいところだったかもしれない。その言わなさ(?)のポピュラーな例は *Southern Living* という、アメリカに行くと空港でもすぐにも買えますし、マーケットにも売っている雑誌です。『南部の生活』というタイトルどおりに、南部の家の特集とか、レシピや旅行のページがかならずある月刊誌です。それは1960年代に公民権運動が激しかったアラバマのモントゴメリカトリック・ロック、そのどちらかで生まれて今でも編集室がそこにあります。外で黒人がデモ行進して、下手すると警察犬をけしかけられていたときに、南部のリビングルーム特集などを粛々と編集し続けていた。今でもそうです。*Southern Living* 研究というのが最近出ていた気がするのですが、こうした異様な「語らないこと」について、それを心理学に陥らずにどのように論じるのが、私の今後の課題だと思っています。

**三浦** 引退した白人が南部で過ごすというのも、すごい流行りましたよね。フロリダだけでなく、ノース・キャロライナとかその辺に。そうした南部幻想というのが。世の一般的な言うと、“Southern living”という観光化に近いものだけれど、アメリカの白人の間には南部幻想があると思います。

**越智** それが出たのは南北戦争後です。つまりプランテーションの南部がなくなったときに、プランテーション小説がローカル・カラーの文学で大量に出てきた。南部では産業の北部に対して、時間がすごくゆったり優雅に流れていて、そこに美人（サザン・ベル）がいて、北部からきた男性が癒されるといふ、そういう癒しの場所として表象される。

**中井** 白人が担っている南部文学と黒人知識層とのインタラクションみたいなのは、全然ないのですか？

**越智** 最近ならある。

**中井** 最近ではなくて、もっと前。私が知っている 20 世紀前半の黒人知識人というのは、大概、北部出身の人なので、地理的にもともとないのかもしれないけれど。

**越智** 結構、南部で生まれても北に行ってしまうよね、居辛さのあまりだと思えますけれど。今でも研究も住み分けられていて、アフリカ系アメリカ人の研究者が、アフリカ系アメリカ人の作家を研究したりするのが基本になっています。MLA でアフリカ系アメリカ人文学とかのそっち系南部文学の部屋に行くと、私は居心地が悪いくらい。黄色い人が一人。白い人もほとんどいないのです。だから、研究自体、*segregate* されている。

**三浦** アメリカはやっぱりそれがある。最初の話はやはり、ある意味、アメリカ文学の William Faulkner の後継者が Toni Morrison であるわけで、そういう説明の難しさというのは、今でも残っている。フォークナーとトニ・モリスンの関係というのはそう簡単には書けないというか。

**越智** そういう難しいことを言うときに、たとえば *Beloved* の最後のほうだっけ、「これは人に話すことではない」という言葉には大きな意味があつて。白人社会のアイデンティティを南部のアイデンティティと言うときに、そこでどうしても周縁化されてしまう南部のアフリカ系アメリカ人のことは白人には「分からんだろう、どうせ」と思いつつ、それでも言いたいというのをモリスンに私は感じます、でも、やっぱり深い河がそこにあるような気がしています。

あと、端的にもう一つは、南部知識人 Robert Penn Warren が黒人問題を扱うときの振る舞い。冷戦期のリベラリズムの一つの特徴として心理学化と皆さんよくおっしゃいますよね（ショーブがその議論をしています）。ウォレンは *Segregation* というルポルタージュを出しています。それはむろんとても勇気ある行動ではあるんですけど、南部

白人としては、ウォレンは、白人と黒人を分離した学校は違憲であるとするブラウン判決が出たあとに、雑誌から依頼されて、騒然とした南部に乗り込んで行って、セグリゲーションについての意見を聞きまわるのだけれども、結論としては、セグリゲーションを、普遍的な人間の心の分裂の問題にしてしまいます。黒人のなかにも分裂しぶつかる感情があって、私（ウォレン）のなかにもあって、セグリゲーションは皆の心のなかにある。たぶん、それを言って納得するのは、白人しかいなかった。その分かりづらさ、越えがたさ、見ていなさというのが、モリスンとフォークナーが根深いというのと同じで、白人自身それをどこまで考えていたのかどうか。私が好きなアフリカ系アメリカ人の女性の詩人、Natasha Trethewey が、農本主義者を歌う詩を書いています。農本主義者が戦後またナッシュヴィルに戻ってきてリユニオンの会をする——これは史実ですが——そこに呼ばれて写真と一緒に入らないかと言われたというシチュエーションの夢を見た。そのときに、ウォレンの声がして、その君、黒い顔を着けなきゃと言う。要するに、ブラック・フェイスを着けさせられたというところで終わる詩です。結局、ウォレンが、どれほどセグリゲーションの問題を普遍的ヒューマニズムの点から述べたとしても、それはアフリカ系アメリカ人の側から見れば、やはり私を黒い人として、あるいは黒さを着けさせて、想像しているのに過ぎないだろうということでしょうか。それはモリスンの『黒さと想像力』と相通ずるところがある。2000年代になってもこうした詩集が出るの見て、しみじみと根深いと思いました。

**三浦** Richard Wright はシカゴに行ったあとに、南部に戻るぐらいならシカゴで電柱になったほうが良いと言ってます。

グリーンバーグはあれが実質、デビュー作で、あれで一気に有名になる。さきほど独ソ不可侵の指摘がありましたけれど、要するにポピュラー・フロントの文化だと思います。対ナチズムに対して、カルチュラル・フロントというか、政治的な意識は乗り越えて、まずは対ナチズムということで、ソ連もアメリカもイギリスも手を組もうというのが、ポピュラー・フロントとしてできてきて、そのときより詳細には、ナチズムがモダニズムを退廃ブルジョワ芸術として批判するのは間違っているというのがあって、それがグリーンバーグの思想的・文化的背景だろうと思います。

ただこの話をすると、モダニズムはだんだん立派な芸術だという気がしてきますね（笑）。そのときから、リアリズムとモダニズムの対立があるわけで、要するにナチスや、ある種ソ連もそうだけれど、ブルジョワ退廃芸術を批判するいうときには、要するに社会主義リアリズムだけが正しい芸術だというお話があって、私の最近の議論では、社会主義リアリズムを否定したのはイカンみたいな、戦後のアメリカは如何に犯罪的かということ強調するわけだけれども、その逆の例がもちろん戦時中に・・・

**越智** ところが、ソ連やナチスで「キッチュが」と言うときにはそうだけれども、同時

に国内に向けては、ノーマン・ロックウェルを目の敵にして、そのときにはさつき河野さんが仰ったようなブラウの闘いになっているんですよね。つまり、ハイブラウの側からミドルブラウを攻撃しているわけです。国内に向けるときはテイストの問題で喧嘩をする。

**三浦** 中山さんが言われた普遍主義が、対ドイツのために国を超えて団結するポピュラー・フロントというかたちで、モダニズムに入ってくる。中井さんや中山さんが仰った国別の多様性とそれを超えた普遍性を目指すモダニズムの発想が同型な気がします。それが戦後の新批評に綿々と続いてゆく。それがひっくり返って、南部のことを考えるときに面白いには、要するにその新批評的なモダニズムが南部から出てきて、戦後のアメリカを席卷して、基本的には詩を中心にしてアメリカの教育制度を定めて行く。同時に、アメリカでリアリズム文学が減んだときに、南部女性作家にそれが残る。フラナリー・オコナーとかを中心に。リアリズムの定義はつねに難しいので、それを典型的なリアリズムと呼んでよいのかという問題はあります。もちろん社会主義リアリズムではないので。だが、アメリカでリアリズムがなくなったというときには、越智さんが言ったコミュニティの概念、**down to earth** というのは、地べたにしっかりと着いた生活書きますというリアリズムは、南部女性作家にはずっと残って行くという伝統はあって、その辺は面白いと思います。

あと、他方、つまらない話ですけど、ジェイムソンが居るのがデュークでノース・キャロライナという。それこそデュークというのは、南部のハーバードみたいな、そういう立ち位置があるから、そういうプライドのなかで、ジェイムソンみたいな人も雇って、うちの大学では、どこでもやっていないような研究をやっていますよみたいなのを示したいという根性が、あそこには働いているのだと思います。そういう不思議なことが南部に行くときあります。

**越智** 去年、南部人みずからグローバル化する南部をグローバルサウスと呼ぶのは、**Gayatri Spivak** に怒られるよねとか言ったけれど、これは噂話だけれど、そもそもスピヴァクに怒られない意味でのグローバル・サウスという用語がアメリカで出てきたときに、絶対、南部を想像しているよねと言うのを聞いたことがある。というのも、要するにアメリカのなかにおける第三世界的な問題は南から出てくるから。だから、軍隊に登録するのは今でも南の人たちが圧倒的に多くて、イラク戦争で死んだ人も圧倒的に南の人が多くて、その貧困問題が白人にも食い込んでいる。妻たちはウォルマートなどで時給6ドルで働いて、スウェット・ショップとか言われてしまうわけでしょ。だから、第三世界的な問題が南部に集中していて、たとえばナイキもアトランタに最初に工場を造ってその後もっと人件費が安いアジアに工場を造る。コカ・コーラもそう。第二次世界大戦後、コットン・ベルトはサン・ベルトと呼ばれるようになって工業地帯化するんだ

けれど、理由は労働力が安いから。

**三浦** さっき河野さんに投げていたけれど、都会と田舎というか、アメリカの想像力のなかでは、田舎の典型例というか、田舎と言えば南部みたいな。それは植民地主義的なものとも結び付いている。皆、気候が良いんで性的に乱れちゃいますみたいな。そうなのは、アメリカでは南部に向けて投影されるよね。

**河野** 投げて頂いたウェールズなんですけれど、ちょっとずれちゃうかもしれないけれど、サイドによるウィリアムズ評価という問題があって、基本的には『文化と社会』がダメで『田舎と都会』(*The Country and the City*)が偉いという評価をしています。50年代、60年代初頭あたりには、自分のなかではウェールズの経験は欠落していたとウィリアムズ自身ものちに言っていて、その辺の評価も、本人の証言もあって、典型的なウィリアムズ像としては、ケンブリッジに行っていた頃はイングランドのことばかりやっていたのが、後年になってウェールズに回帰したという物語が作られることがよくあって、残念ながらサイドによる評価はそれを反復してしまっている。それを私はかなり不満に思っています。おそらく問題は、サイドによる『文化と社会』評価で、そこでウィリアムズは、表面上ウェールズの経験をあまり前面には出さずにイングランドの系譜と伝統を描いていくということをしていました。しかし、表面上はそうなんだけれども、文化という問題を語る上で言っていないわけではないですよ——ウィリアムズ自身の経験をあの本のなかで。確実に言ってます。ウィリアムズは、イングランドで直面したリーヴィス主義を中心とするような文化概念、たとえば有機体的社会、オーガニック・コミュニティという問題に関して、オーガニック・コミュニティというのは幻想であると脱構築して終わるというのではなくて、「いや、ある」と、私は見た、私が生まれたウェールズにはあると言いつつ、それでもリーヴィスやエリオットのオーガニック・コミュニティは批判する。一見すると矛盾することをやっている。そこから文化の概念を創り上げてゆくわけですけど、その辺を見ても確実にウェールズの経験・存在はあの本の時点であります。また、サイドがこれを論じているか否かはちょっと分からないですが、同時に書いてもいて、『文化と社会』のちょっとあとに出した彼の小説ですよ、『ボーダー・カントリー』というものがあって、これは確実にウェールズを主題とし、ウェールズからロンドンに上って行くスカラシップ・ボーイを主人公として、ウェールズと中央との距離を測ることを主題化してゆくということを考えあわせても、ちょっとサイドの『文化と社会』の評価は手厳しいなど。サイドがそのような評価をしなければならなかった文脈はよく理解できるのですけれど、『文化と社会』に代表されるようなウィリアムズが、完全にイングランドの批評家であると表象されることによって失われるものも多いと思います。

越智さんの話に無理やり結び付けると、ウェールズは人種ではないと言い切ってよい

のかは微妙ですけど——言語の問題とかありますけど——基本的には産業化が進む際に、実はウェールズというのはイギリスの産業主義の原動力であったわけですよ。炭鉱があり、蒸気機関の実験がウェールズであったりして、最先端をきっていたはずなんですけれども、同時に、文化的にはイングランドに従属するかたちになっていた。アンバランスな状況がずっと続いていたという意味では、通じるものがあるのかもしれませんが。ただ、南部のように、突然一挙に普遍的なものに接続することを自らのアイデンティティとするようなねじれたものがウェールズに見いだされるかということ、あまりそのようなものはないような気がします。

**越智** 農本主義者だけが変わっているのかということとそうでもなくて。さきほど出した「南部のアイデンティティを探して」という論文を書いたのはウッドワードという歴史家ですけども、彼は、南部アイデンティティのありかを、その負の歴史、つまり奴隷制とか、南北戦争とか、戦争に負けたとか、その点に求める。進歩するアメリカのなかで後ろ向きなものを持っている点で、すごくアイロニカルな立場を持つからこそとても普遍的だと言う。

確かに Reinhold Niebuhr の言うアイロニーという言葉が流行っていた頃なんですけど。だから、南部というその個別は反転して普遍に行く、あつという間にすぐ行くっていうのは、ウェールズと違って、一種の特徴なんでしょうか。その普遍がどれだけ普遍かは微妙だと思うんですけど。

**河野** 話を聞けば聞く程、どういうアクロバティックスなんだろうという感じがしますよね。そのときに北部アイデンティティとの差異が成り立つとして、北部との、特に知識人に関して、北部との知識人との差異化というのはあるのですか？

**越智** 農本主義者はそのときは普遍を代表して、リベラリズムを語るときはアメリカの知識人になるんですよ。で、たまにナッシュヴィルに帰ると、農本主義者、リユニオンとって南部人になっているんです。

**中井** 私がアメリカの南部を見るときには、黒人の側から表象されたものばかり見ている——ハーレム・ルネサンス文学とか読んで、リンチの問題だとか。そうしたものばかり見ているので、さっきの「お気楽生活雑誌」とかってものすごい違和感がある。なんか別世界に住んでいるような気が。

**越智** たぶん、本当に別世界に住んでいるようなところがいまだにあるんです。きっと。

**中井** だから逆に言うと、それを接続することがまだあまりされていないんだったら、



やりがいがある分野かもしれない。

三浦 最近はどうなんですか？オバマが大統領になって。

越智 オバマが大統領になって、う〜ん、キャンパスのなかは常に民主党だから。

三浦 キャンパスのなかと外が別世界なんだよね。南部に限らないのかもしれないけれど。

越智 キャンパスのなかは民主党なので、すごく違和感ないのよ。だから、ニューヨークとデュークのキャンパスやノース・キャロライナ大学のキャンパスは同じなのよ。

三浦 デュークの場合は黒人すごく少ないけどね。外に出ると segregate されていて、生活習慣的に分かれて住んでいる。

越智 無茶苦茶、別れて住んでいるんだよね。この地区はこういう人たち、この地区はこういう人たちで、そうでない不思議な人種、アジア系とかはこっちのほうとか。だから、居住空間が分断されているので、どんなに一緒ですと言ったって一緒じゃない。白人の区域に住んでいると白人にしか会わないという現象すら起きてくる。

三浦 Maya Angelou の *I Know Why the Caged Bird Sings* とか、Martin Luther King も自分の子どもの話としてしてたし、トニ・モリソンも言ってるけど、学校に入るまで人種差別を知らなかった。学校に入るまでの自分の家と地域の共同体には黒人しかいなかった。世の中に白人というのがいるのは知っていたけど、喋ったこともないし、何もないんで、人種差別というのを知らなかったっていう。学校に入って一緒になったら「お前、ニグロだ」と言われ、はじめてそこで人種差別というのを知った——そういう生活なんだよね。言い方が難しいけれど、制度的セグリゲーションが終わってもある程度残っている。都市部に行くとなぶん違うけど。

越智 都市部に行くと、たぶんもう一緒に住んでいるんだと思うんだけど。

三浦 そもそも南部って、田舎に行くとみな離れて住んでいるんだけど。日本と比べると。

越智 『スキン・ディープ』(dir. Frances Reid, *Skin Deep*)というドキュメンタリー映画観たことある？1990年代の映画なんだけれど、要するにどうやって政治的に私たちは新

しく生きられるのかという実験の映画。いろんな人種の若い人たちを合宿させる。で、ワークショップをするんだけど。で、結構、迷惑がっているのが、白人の坊ちゃん、嬢ちゃんなの。「そんなこと言ったって、一緒にいたくないものは、いたくないでしょ」みたいな。要するに、作った側は、もしかしたら対話を通じて仲良く融和してゆくことを、夢見たのかもしれないけれど、その夢は全然、叶わない。

**三浦** 日本の大学のキャンパスで、黙っていると男の子と女の子が分かれて座るようなもんだよね。ああいう感じで、白人と黒人も分かれて暮らしている。

**越智** それ、ロンドンなんかではそうじゃないよね。ロンドンの景色とだいぶ違うの？

**中井** もちろん地域で、ここはどういう階級の人が住むところ、というのは厳然とありますけれど、それに、やっぱり民族コミュニティで固まって住む傾向はあります。けど、パークレーに行ったときびっくりしたのは、南と北で街が完全に分断されているところ。ある通りを過ぎると、こっちからは色が違うという。あの極端さは、ロンドンにはないんじゃないかな。

**越智** このアパートは、全員この色とかね。

**三浦** 前も言った気がしますけれど、Sara Paretsky というシカゴ出身の、女性主人公のハードボイルドを大量に書いた作家ですけど、親の代が移民なんだけれど、シカゴは人種で分かれているとか言ってお前は何系だとか聞くけれど、それは嘘っぽちでシカゴはブロックで分かれています、ブロック単位で故郷の村が分かる、この村ならどこの教会だなんていうのが分かるって言ってます（笑）。

**中井** だからたぶん、イギリスはアメリカほどに階級が人種化していないから。住んでいるところは階級で分かれているというのは事実だと思うんです。経済状況で分かれているのは事実なので。そういうことなのだと思うんですが。

**越智** マルクス主義を排除していく過程で、人種の問題というのが階級の問題として語られていった。そうなる後は、アイデンティティの政治を呼び込みやすい素地ができてしまったような気がしますよね。

## V. 系譜学的反転と要求者組合

河野 三浦さんのお話の後半部分、ケヴィン・フロイドの議論のなかで、セクシャル・アイデンティティ、もしくはホモセクシャル・アイデンティティというのは、テイラー主義的な分業労働・家庭内労働、つまりジェンダー規制における疎外から生じたという論点、さらにそれをひっくり返して、疎外概念そのものがホモセクシャル・アイデンティティの歴史と同時に生じていて、したがって、疎外概念——物象化と言ってもいいでしょう——物象化概念と労働概念というのが、家庭内労働その他の活動の非労働化の上に成立したという話。この辺にちょっと接続してお話できればと思います。

それがよく分かる具体的な一要素として、60年代の終わりから70年代の初頭にありました、イギリスでの要求者組合運動、クレイマント・ユニオンを紹介して、検討、位置づけてみたいと思います。さきに位置づけを言うと、要求者組合というのは、イギリスにおける福祉国家から新自由主義への転換に、時代的にも原理的に位置する。さらに広くとってゆくと、資本主義の産業資本主義的な段階または帝国主義の段階から、後期資本主義段階への転換点にも重要なかたちで位置するのではないのか。また同時に、要求者組合が孕んでいたような可能性、主張というのは、三浦さんも言われました、レイザーの承認と再分配のジレンマの前提を問い直させてくれるかもしれないと考えております。要求者組合に関しては資料がなく、今回お話しするのは、Hilary Rose という人の1973年の論文——*Socialist Register* に載ったものですね——それと山森亮さんの『ベーシック・インカム入門』のなかで紹介されている議論——ほぼ内容は重なってますが——この辺からの参照となります。

これが起こった経緯ですけれども、その前史としては大まかには、60年代ぐらいに労働運動には何が起きたのかと考えますと、労働党が50年代に政権を取って、だんだんと労働者階級と乖離していった、労働者階級を代表しているとはなかなか思われなくなっていくという経緯が、一つにあります。それに対して、若い活動家たちは、労働者階級という言葉ではなく、そのとりあえずの同義語として、コミュニティという言葉を使い始めたんだとローズははっきり言っていて、これがまず興味深い現象だと思います。何にせよ、労働党が代表する労働者階級という連帯のカテゴリーが失効しつつあったところで、新たな連帯のカテゴリーが必要とされたという経緯があったということです。具体的には1968年の出来事で、バーミンガムで、基本的には大学紛争から起ったらしいのですが、バーミンガム要求者組合が結成されたそうです。同じ頃、バーンズリーで、元炭鉱夫で障がい者のジョン・ケニオンという人が、失業者と要求者の組合というのもつくっていたそうです。この組合に関して、ローズが面白いことを言っていて、働く権利だけではなく、働かない権利も主張したということで、決定的に勤労福祉国家的なものから逸脱するような主張をしていることも注目されると思います。その後どんどんこの要求者組合運動が広がっていきまして、ブラントン、マンチェスター、ロンドン、東部、北部、西部、ノース・スタフォードに組合ができたそうです。70年の4月にそれまでにできた7つの組合が、全国要求者組合連盟を結成します。

70年の秋には、大幅に拡大して18の組合ができた。翌年9月には64の組合ができていて、ローズはかなりの概算をしているのですが、後ほど言うように、組合員は何人いるのか把握できないです。概算すると3万8千人位をその時点で擁していたそうです。ローズの論文自体は73年ですのでその後のことは分からないのですが、山森さんの本によると、70年代の半ばに自然消滅していったようなんですが、ただし、claimants unionとネットで検索すると山ほどヒットするので、いまだに存在します。経緯はそんな感じですよ。

中身なんですけれども、参加者は年金受給者、障害者、病者、公的扶助の受給者、シングル・マザー、失業者、学生らであった。活動で特に力点が置かれたのは、シングル・マザーに対しての受給資格調査でかなり不当なプライバシーの侵害をする監視を行っていたという現状があって、たとえば、男性との性的な関係があったら受給はしませんとか、同棲していると下りませんか、そういう扱いに対して抗議活動を行う。そのような個別の活動の他に、さらに普遍的な主張を全国要求者組合連盟の憲章として掲げています。ローズは4つの憲章を挙げております。特に一つ目は、全ての人に対して、“without means test”、資力調査なしで適切な所得を得る権利を与える。これは現代的には、いわゆる、ベーシック・インカムを主張をしているということで、かなり注目される。二つ目も重要かと思うのですが、自由な福祉国家をすべての人に、その後がたぶん重要で、“its services controlled by the people who use it”と言い、それを使う人によってサービスがコントロールされるという言い方をしています。これもちょっと注目される現象かと思えます。

これを位置付けるとき、今の憲章の二つがかなり重要かと思うのですが、最初に言ったように、福祉国家から新自由主義へという狭間にあるような存在だということです。これはヒラリー・ローズが述べているのですが、要求者組合のキーワードにはコミュニティというものがあり、さらには、コミュニティのセルフ・マネージメントが重要だったと、73年の時点で。おそらく、これらはそれ以前の労働組合全盛の時代であれば、コミュニティではなくて労働者階級と言ったであろうし、セルフ・マネージメントではなくワーカーズ・コントロールと言ったであろう言葉を、こういうキーワードで置き換えているのが、決定的に重要ではないかと思えます。とりあえず、このキーワードの変化は、この後の80年代に顕在化していくような新自由主義をいかにも準備しているかのように見えます。これがなかなか並行してトランスアトランティックには行けなくて、イタリアに行っちゃうんですが、同じように同時代的に、ベーシック・インカムを主張していたイタリアのアウトノミア運動ですね、それにも同じことが言えて、この辺はPaolo Virnoがかなり論じていますが、反転された革命ということで——アウトノミア運動の自律性ということですよ——工場から逃走して自律性を得るといふ動きが、福祉国家からのある意味の逃走になり、新自由主義とそりが合うことになってしまう。それがこの動きとかなり平行になっているのが、かなり興味深いなど。そ

の組合の運営形態に関しても、ローズが述べているのですが、要求者組合というのは固定したメンバーシップというのではなくて、かなり個別的に問題を抱えた人がその場その場で参加して行って、その問題が解決していったら去るみたいな感じでやっていた。運営形態に関しても、労組的な中央集権運営は嫌って——当然、軋轢はかなりあったらしいんですけどね——一方では労組的に中央集権的にやっていこうとする人に対して、民主的にアソシエーションにというようにというところで、軋轢があったらしいです。ここで私が想起するのは、このような非中央集権主義的なアソシエーション的な組織形態ということであると、ウィリアムズが“Bloomsbury Fraction”で言っているような、戦前のブルームズベリー的な個人のアソシエーションというかたちでの共同体というか社会、ウィリアムズはこれが戦後に自然化されたと言う——こういう個人主義が。なんかそのような系譜にあるのかもしれないと思います。いずれこれをウルフに繋げて何とかならないかなということを考えているんですが。

Basic Income 的な主張ですけれども、基本的には社会主義フェミニズム的な、あるいは、さっき言ったイタリアの運動でも主張されていたような、家庭内労働に賃金を払えという主張も含まれており、いわゆる勤労福祉国家的な賃労働以外の生もすべて労働と見なすという主張をしている。これというのは、フォーディズムからポストフォーディズム的転換を印付けている。これでまた想起されるのが、Donna Haraway が『猿と女とサイボーグ』(*Simians, Cyborgs and Women*)のなかで言っているホームワーク経済という話があって——91年でしょうか——それ自体を歴史化しながら比べてみるのも面白いでしょうか。これをさらに広く歴史化していくと、さきに述べた資本主義の産業主義・帝国主義の段階から後期資本主義への転換点にこれが位置すると見ることもできると。で、こう見たときに、ゼロ年代にプレカリアートとかアンダークラスとさかんに言われてますけれども、それが90年代からゼロ年代に独特の現象と見るのは、歴史的に少し視野が狭いのではないのか。少なくとも、70年代にすでに労働者階級というカテゴリーの外側に疎外されていた人たちが問題になっていたのは、注目されるべきだと思います。そうすると、要求者組合がネオリベを準備したという話に聞こえるかもしれませんが、決してそのようなことではなくて、これを正しく歴史化することが必要だろうと。つまり、この要求者組合に至る系譜、それからそれ以後、現在に至る系譜がどう続いているのか。言い換えれば、要求者組合における残滓的なものや勃興的なものは何かと考えることで、現代がより良く見えてくるのではないかと考えています。

残滓的なもの、勃興的なものとそれぞれ考えてみると、残滓的なものとして一つ引き継いでいるのは、社会主義フェミニズムの系譜があるだろう。普通、社会主義フェミニズムは70年代に興ったのではという反応がありそうですが、これはHal DraperとAnne G. Lipowという人の、これも偶然70年代の論文を『ソーシャリスト・レジスター』で見つけた、“Marxist Women versus Bourgeois Feminism”という論文ですけれど、これおもに19世紀ドイツの話をしているんですね。この時点で社会主義フェミニズム対ブルジ

ヨワ・フェミニズムの対立が先鋭化してあったということ、それを 70 年代の同時代にやっているというのは、面白いなと思います。それはともかく、連綿と続く社会主義フェミニズムの系譜、そこでの前提というのは産業資本主義体制下における公私、つまり家庭と仕事という区分と労働倫理を、批判していくということですね。それに対して、ここで勃興的なものとして見えるのは、ポストフォーディズム状況下における公私、つまり仕事とプライベートが解体していく様子が見てとれる。これをフレイザーの用語を使えば、**socialist condition** と **post-socialist condition** かもしれないのですが、後で言うかもしれませんが、フレイザーは基本的に 1989 年を、**post-socialist condition** の境にしているはずなんですね。それをもう少し前まで系譜をたどらないと正しくないという気がします。

コミュニティという言葉についても、さきほどは新自由主義的な非中央集権としてのコミュニティ、それが三浦さんの話にあるアイデンティティに繋がるんだと思うんですが、とりあえずは同時代的に見ると、このヒラリー・ローズが言っているコミュニティという言葉は、基本的には近所という感じなんですね。ご近所の困った人たちが集まって問題に対処することになっていて、その両面性はやはり見なくちゃいけないなという。で、もう一つは、産業主義化における組織労働者からマルチチュードへというような流れですね。これも繰り返しになりますが、福祉国家のデモクラティック・コントロールですね、福祉国家を皆でデモクラティックにコントロールしようという普遍的な理念を掲げつつ、もう一方はさきほど言った非中央集権的なコミュニティのセルフ・マネジメントということ、これもかなり二面的ですが、おそらく残滓的なものと勃興的なものとして見られるのではないのか。ベーシック・インカム的な主張に関しても、そもそもそれにも二面性がありまして、資力調査なしに普遍的に支給しましょうということなので、一方はかなり普遍主義的なんですね、ところが、その福祉のあり方というのが個人単位での福祉になるので、もう一方では、徹底的に個人主義的であるという見方もできる。その点では、ネオリベとかなりそりが合う。これもまた二面性を持っている。このように、現代を見るうえで興味深い多面性のある運動だなと思います。

フレイザーの問題なんですけれども、おそらくケヴィン・フロイドがやろうとしているような、クィア理論とマルクス主義の接合を考えるためには、フレイザーとバトラーの論争は、承認と再分配のジレンマをどうするのかというのが決定的に重要な問題であろうけれども、なかなか話が前に進んでいないという感じです。フレイザーのジレンマというのは歴史的に長く見れば、さきに言った、社会主義フェミニズム対ブルジョワ・フェミニズムという古典的な対立のある意味、再演ともいえる。つまり、女性というカテゴリー、アイデンティティで連帯しようというときに、女性というのはあらゆる階級に存在してしまうため、承認モデルだけで何とかしようとする、再分配モデルだけで何とかしようすると、階級が違う女性のなかでの利害対立が起きてしまうと。さきほど言ったドレイパーらも、そのようなことが 19 世紀ドイツで起こっていたと論じてい

ます。それに対して、フレイザーは、ジェンダーというカテゴリーは承認と再分配が同時に必要となる分野なのだと言っています。それはまさに、このような古典的な対立を解消するために言っているのだと思います。フレイザーは人種もそうだと述べています。ホモセクシャルの問題ですが、フレイザーはあの本のなかで純粋な承認の政治学の例として同性愛者を挙げていて、それに対してバトラーは嘔み付くわけですね。これは最終的に脱構築されていくのが正しいでしょう。その点ではおそらく、バトラーのフレイザーへの反論“Merely Cultural”と、それに対して同じ号のなかにフレイザーの反論も載っていますけれども、この二つが脱構築されるという点では、おそらくこの二人は同意するのではないかと。微妙なニュアンスはあって、バトラーは脱構築するというよりは、文化的なものも物質的であると、アルチュセールのことを言い反論しています。これは不穏な例ですが、同性愛者が扶養控除を求めることを考えてみたときに、当然、扶養控除なんてヘテロノーマティブなんですけれど、ヘテロな人と同等の権利を求めるときに、当然それは承認を必要とすることだし、ヘテロなカップルと同等の文化的地位を必要とするわけだし、この場合、税の控除という経済的な再分配システムを同時に必要とするものだから、その点において脱構築されると思われまふ。ところが、もう少し考えると、普遍的なベーシック・インカムがあったら、そもそもそんな承認もなにも必要となくなるのではないのか。極端な話、ベーシック・インカムが実現したら、人の嫌がる仕事ほど給料が高くなったり、逆に社会的承認の度合の高いような仕事は給料が安くなる。これは山森さんだったかな、大学の先生よりも大学を掃除している人の給与が高くなることもありうるみたいな議論もしておりまして、ある意味、文化的承認は問題ではなくなるみたいなことは言える。この微妙な狭間的な位置にいる要求者組合というのは、フレイザーが言うような承認対再分配のジレンマというのは、そもそもジレンマとして表れる直前というか、それが生じた瞬間なのかもしれませんが、そのようなモメントとして捉え返すことができるような気がします。

ところがさきほども言ったように、要求者組合が、現存する福祉国家へのかなりラディカルで普遍主義的な批判から生じているとすると、福祉国家批判は新自由主義化の力になったわけで、新自由主義の源にそのようなモメントがあったということも同時に言えてしまうであろう。それを言ってしまったら、新自由主義やポストフォーディズムというのは、そもそも要求者組合が推し進めたような公私だとか労働対活動といった区分をまさに溶解させることによって、承認と再分配の区分をどんどん脱構築していったのではないのかと言えると。そうするとフレイザーの言っていることは、ある意味ポストフォーディズムがさきに実現してしまったという側面もあるのではないかと思います。

**越智** 今のお話だと、要求者組合を組織する人たちは、いわゆる労働組合には入れない人たちの組合になるの？つまり失業していたり、体が悪いとか。

**河野** そうです。問題なのはイギリスの場合は産業別組合というかたちで、労働者と労働組合が70年代まではまだまだ力を持っていたということですが。典型的な面白い風刺画がありまして、旦那がデモに行つて「賃金を」と言っているのだけれども、働く権利のデモに行っている間に子供たちの世話をしてくれればいいとも言っている。要求者組合の漫画らしいんだけど、そういうことです。勤労福祉国家のなかで、労働組合というのは、ある意味、勤労福祉の体制を維持するのを担っていたわけですがけれども、そこから零れ落ちる人たちがクレイマント・ユニオンというかたちで声を上げていったというのが、基本的な図式だと思います。

**中井** 60年代に労働者階級というタームからコミュニティという言葉に移行し始めたというのは面白いと思います。つまり、今イギリスでコミュニティと言うと、しばしば民族コミュニティを指しますよね。60年代は南アジア系の移民が爆発的に増えだした時期でもありますし。移民のためのカウンシルみたいなのが地方にどんどんできていって、それは選挙で選んでできていったのではなく、適当に地域のボスみたいなオジサンがトップになって、そのようなやり方なだけけれども、いつのまにか移民のコミュニティを代弁してしまう。そのようなものができてきた時期と大体重なるし、あと移民コミュニティはしばしば失業者コミュニティでもあるので、要求者組合のなかに移民も入ってきていてもおかしくないですよ。特にアフロ・カリビアン女性は、シングル・マザーの割合が高いと思う。そうしたものは資料として出てくるのですか？

**河野** 移民がこの運動に入ってきていたかというのは、今のところヒラリー・ローズは書いていないです。

**越智** 年収で言うと労働者の年収かもしれないけれども、そもそも労働者ではない人たち、ワーキング・クラスと言えないとき連帯をどのように表すのかというときに、コミュニティを使っていくわけですよ。三浦さん、こういうのあるの？

**三浦** ないと思います。聞いてて思ったのが、非常に新左翼的というか、ヒッピー・ムーヴメントに近いものを感じるのですが。セルフ・コントロールのコミュニティを目指すとか、働かなくても生きていける権利を目指すというのは。そもそも学生運動から始まったという話もありましたが。

**中山** でも、そのときの経済的・物質的基盤というのは、国家が保証するわけでしょ。

**河野** そうです。



中山 ジジエックがベーシック・インカムを批判するのはそこなんだよね。結局、国家に、お前たち、何もメスを入れないだと。

河野 新自由主義的コミュニティとクレイマント・ユニオンが言っているコミュニティの違いは何かというと、仰る通り、国家と失業した個人の間に入る中間的なものなんですよね、あくまで。新自由主義までいくと、今度はコミュニティと中間的なものではなくて、ある意味、国家と同等のものというか、自立的に国家がやってくれないことを単純にやるものとしてコミュニティが前面に出てくる。民主党政権下の新しい公共という理念も、そのようなことだと思いますけれど。という意味では、とりあえずジジエックの言うとおりでと思います。

越智 国家に要求するというその一点において、さっき中山さんが言っていたような問題があるし、逆に言えば、結局、福祉国家の勤労者に対してひいたセイフティ・ネットにそもそも入らない人の承認の要求ですよね。だから枠を出ない気がするんだけど、でも視点は面白い。というのは、アメリカでは通例、結局こういう人を助けるのは教会などになる。poverty line 以下の人たちに対して、いわゆる福祉のチケットを切るわけだけども、そこにすら引かからないような路上の人とかは、大体、教会だよね。

中井 さっき言った、ムスリム・カウンシルとか、地方自治体がやっているんですよね。だから、個人のレベルではないところでやっている。

三浦 この時代、Great Society と War on Poverty で、このような人たちに対する福祉は、基本、広がっていたんだと思いますけど。

中山 聞いていて教えてほしいと思ったのは、要求者組合の憲章に関連することです。四つ挙げているところで一と四が基本的にベーシック・インカムと同じような主張であると思います。ベーシック・インカムの起源というと 1930 年代の戦間期というか C. H. Douglas になると思う。そのとき、言ってみれば、働かなくてもお金がもらえるとなったときに、「働かざる者食うべからず」という道徳（倫理とは区別したい）はどうなるのか。ダグラスであればナショナリティの問題をそこに入れてきて解決する。イギリス人として生まれたからには、かつてのイギリス人たちが成し遂げた技術的な発明とか物質的な様々な遺産を享受する権利がある、そこから発生するであろう富は、イギリス人である限りにおいて、みなが享受する権利を持つと。だから、働かざる者食うべからず的な道徳はいらないのだということになる。その辺の道徳問題の処理の仕方は、大戦間期とはおそらく変わるんですよね。ダグラスはナショナル・レガシーといいましたが、

移民が入ってくれば、もはやそんなことは言っていられない。ナショナル・レガシーなんて言っていられなくなる。

中井 そもそもイギリスの NHS は、私たちがある日突然ロンドンに行って怪我しても、ちゃんと全額出してくれる。

中山 その根拠ですね、問題は。

河野 何を根拠にしているのかというと、普遍性しかない。

三浦 山森さんの本はベーシック・インカム の先行例として、合衆国の黒人女性のことを挙げていて、マーティン・ルーサー・キングも暗殺されなければそれに関わっていたであろうという話がある。あれなんかの流れで言うと、最初、河野さんが確認してくれたように、労働概念が無根拠な差別によって成り立っているのだから、家庭内労働も労働だという、そのさきでもっと言えば、生きていくこと自体が労働だというのが、たぶんあったんじゃないですかね。

越智 失業という仕事をしている。

三浦 前にも言ったことがあるんだけど、Eric Hobsbawm が、20 世紀の歴史で 60 年代にリベラリズムの文化が大きく変わったと言っているんだよね。そこではあまり具体的なことは言っていないで、学生運動のこととか、農業生産者よりそうではない人の人口が増えたとか、そのようなことを言っているのですが、たぶん、それに近い感覚を私は感じるんですよ——ヒッピー・ムーヴメントに似ているということ込みでね。あと、例の *Idea of Communism* のなかの中国の文化大革命を論じた章があって、そこでその人はだから、文化大革命というのは party による representation というものがグローバルに信じられなくなった時代の先駆けであるという話をしていて、それがまったく同じ話なわけですよ、時代も一緒で。要するに政党政治によっては代表されないと当時考えた人たちが、自らの主張のための団体を作り上げたというのは、文化大革命もそうだった。かなり同時にそういうことが起きていたんだろうなという気がします。

越智 だけれども、ヒッピーなんかは、さっき三浦さんも仰っていたけれど、システムとかアメリカ的なものとか、わりとそのあと福祉国家批判に直結する方向で行くところは、違うよね。

三浦 さっき、中山さんが言ったような、財源なしに国にくれというところは、ほとんど

ど anti-statism と同じコインの裏表のような気がするんですけど。

越智 そのときの国って何？

三浦 国は壊れても構わないと思っている。

越智 壊れても構わないのだけれども、財源としての国は何処かに。

中井 Selma James (C. L. R. James の妻) も、「国に払え」って表向きは主張しているのだけれど、家に帰ると「お前、払え」って言っているという、それに近いのかもしれない。

三浦 河野さんに単純に質問なんですけれども、最後に新自由主義やポストフォーディズムとは公私、労働活動の区別を溶解させることによって承認と再分配の区分を分別不能にしてきたのではないのかというのは、ここだけ読むと分かるのですが、新自由主義とは格差社会を生むというか、再分配を無視するシステムですよ。そのところとどう繋がっているのかがよく分からないのですが。

河野 主にポストフォーディズムのことを考えているのですが、やはりさきほど話題になっていたような、とりあえずのベーシック・インカム論理的な根拠ということと言うと、労働と失業と失業と就業の区分はすでにポストフォーディズム状況においては無いのだから、ということは生きていくこと自体労働でしかない、情動労働という用語に変えてもそれは同じことだと思えるんですけども、人間が労働者として労働するためには、生きていく間は自分の情動のすべてを動員せねばならないという議論を、ある意味裏返して、じゃあ払えっていう話をしているわけですね。

越智 今の話聞いていたら、welfare queen も働いているような気がした。Welfare queen の悪しき作られたイメージは、要するに、福祉を食いものにする、働かないけれども食っている人だよ。

三浦 だから、それはイメージの問題なんで。

越智 そう、そういうイメージを与えられて、だから、貧乏だからといって国家が補助するのはどうよっていう、サボっている人の代名詞のように使われるのだけれど。ところが最近、割といろいろと言われるのは、結局、やっぱり相変わらず welfare queen を猛烈に嫌っているんだけど、そのときに何というかと言うと、「だってあの人たちは子

供を産めば産むほど補助金が増えるからどんどん頑張っ産んでいるのよ。それでますます多くの補助金を貰っているのよ、許せない」っていう言い方。でも、そんなこと言っても、生きていて陣痛で子供を分娩するのって労働じゃないかという。チョー働いているねと。

**河野** 承認と再分配の問題ですよ。

**三浦** ここだけ読むと、格差の問題が新自由主義の問題ではないかのように読めてしまう。

**河野** あたかも、それがポストフォーディズム的なヴィジョンが本当に全面化していて、すべてが労働であって、だから賃金を貰ってもよくてということであれば、そこには、この人は *deserve* する、この人は *undeserve* だというような承認の区分というのは、本来必要ないはずなんですよ。原理的には。それと *David Harvey* が『新自由主義』(*A Brief History of Neoliberalism*)で言っているように、理論とやっていることが違うという側面があるということですよ。そういう話じゃないんですか？

**三浦** そういう話なのかなという、いや、よく分かんないんです、純粋に。

**河野** だから、クレイメント・ユニオンの主張というのは、実は、そういうポストフォーディズム的な理論を徹底しろということになっている。雇い主は神になる、しかり。

**越智** でも、雇われていないんだよね。

**三浦** それは、ハートとネグリの的な気がしてきたんですが。

**河野** だから、今もがいているのは、どうそう取らないかということで、非常に要求者組合的な集団性のあり方というのは、マルチチュードに似てくるというか、個人が帝国の潜勢力であって個別性が普遍性・全体性に直結してしまうので、ハートとネグリと思ってしまうような部分があるのですが、それにしても強調したかったのは、そこに至る残滓的なものも確実にこの要求者組合に見出せるのではないのかと。

**越智** 今なおある要求者組合と比べると、もしかしたら残滓はますますなくなって、当時、勃興的だと思っていたのがますます強くなっていたら、逆にそこには何かが残っていたとか、みえるのかな。

河野 少し、アプローチを変えた方が良いのかもしれませんが、フェミニズム及びクィア理論とマルクス主義を今接続していくという問題から考えたときに、どうしてもおそらく、70年代の社会主義フェミニズム的な問題系に一回戻る必要があると思うんですよね。ケヴィン・フロイドも、一回そういう経路をたどっている訳じゃないですか。とりあえずは、家庭内におけるジェンダー規制というのを問題にして、家庭内における分業の問題ですよね、それを問題にしてということをやっている、そのクィア理論と考えるときには、そういったヘテロ・モデルでは全然、見えてこない部分がおそらくあるから、さてどうしようと、とりあえずの問題点はそこですよね。それを考えるときに、この要求者組合の主張というのは面白いのかなと。

三浦 すごく戯画的に、ハートとネグリをまとめると、それこそヒラリー・ローズが1973年ですけれど、1973年って、Daniel Bellの*The Coming of Post-industrial Society*なんだよね。それくらいから、ポスト・インダストリアル論が出てきて、たぶん、そういうものと遠く関係したかたちで要求者組合ができてくる可能性はある。1973年だと、さっきの中山さんじゃないけれど、じゃ財源どこよみたいな話になっちゃうんだけど、ハートとネグリは、もはやインターネット革命があって、もう誰でも家でインターネットでフェイス・ブックとか使えば億万長者になれますから、そういうバイオポリティカル化によってむしろ抵抗の可能性は広がっているんだと、affective laborというのはどんどんどんどん事実になっていくでしょという。だから、生きることが労働だというのが、本当に換金できる可能性がどんどん高くなっているのだから、クレイメント・ユニオンみたいなのが今こそ本当に革命の契機に成りうるというお話なんだと思う。むしろ考えるべきなのは、なぜそんなにハートとネグリが嫌われるかという。

河野 ケヴィン・フロイドの話でいうと、ジェイムスンもアイデンティティ主義というものの immanent な欲求は認めているという話の続きで、アイデンティティのアピールをイマネントなものとして捉えれば、それはそのイマネントな欲求が全体性へと接続されることの重要性を認識することと、で、超越論的に与えられる全体性は bad infinity であるとして、ここの問題の繰り返しと言えば繰り返いですよね。

三浦 それはそうなんですけれど、偉そうになるんですけれど、私の理解では、ここで終わらないで、このさきで、ホブズボームが言うリベラル文化の大革命みたいなことが起きたとき、この時点でクレイメント・ユニオンに兆候として表れるような、その文化的変化はどのような産業構造の変化を反映しているのかということが分からないと駄目なのではないのかという気がします。

河野 産業構造の変化という点では、広くは分かるのですが。まとめたように、フォー

ディズムからポストフォーディズムだとか、後期資本主義へという議論で言われているあらゆる特徴を要求者組合が備えているというのは見えてきたんですけど。

**三浦** 一つはさきに越智さんが言いましたけど、これは私、禁断の話題だと思うんですが（笑）、アメリカの **second wave feminism** と言えば、**Kate Millet** の *Sexual Politics* なんですけど、それは基本的に、ロレンスとヘンリー・ミラーの批判なわけ。だから、ケイト・ミレットって実は、**working class** の男性性を批判したんだよねという次元をどうするか。そこで、ケイト・ミレットってブルジョワ・フェミニストだったんでしょみたいな、お前にニューヨークに住んでいるしみたいだね。禁断と言いつつ、そういうものは何となくボーボワールにもあると思うんです。あともう一つは、**Ernst Mandel** の『後期資本主義』を読んだんですが、あそこでマンデルは、段階論的に後期資本主義がくると言っているけれど、それは国際分業の問題をすごく強調しているんですよ。労働は旧植民地独立国にどんどん移って、先進国では見えなくなるという。スピヴァク的な論点というか、ことにジェイムソンの『ポストモダニズム』に比べると、すごくはっきり主張していて、むしろジェイムソンが“**cultural logic**”と言ったときのポイントはそこだと思うんですね。ジェイムソンは外部がなくなる、労働が全部消えちゃう、それはグローバルに起きるというところを議論のポイントにしていたんで、それはある意味、アルファでありオメガというのか、だからポストモダニズムだという話なんですけれど、逆に言うと、そこで国際分業が起きているという点がかかなり重要なんだと思う。

それこそ陰險なことを言うと、要求者組合が財源なしに政府に出せと言うと、それは第三世界からの搾取が財源になるんじゃないのみたいな。だから、クレイマント・ユニオンをハートとネグリじゃなくてジェイムソンに繋げるんですよ。生きていることが労働だというのは、財源なしに金が出てくるというポストモダンな幻想で、それは第三世界の抑圧なんですよ。

**河野** さらに不穏なことを言うと、さっきの話を聞いていて、バトラーとフレイザーの論争って下手すると正にブルジョワ・フェミニストと社会主義フェミニストの論争を繰り返しているような側面があって、「文化的でしょ」と、「なに言ってんの、このブルジョワ・クィア理論家」とバトラーが言われて怒って反論したっていう図式にも見えなくはない。

**中井** 同じ図式って、たぶんポストコロニアル批評にも当てはまる。サイド以降、ポストコロニアリズムというのは承認と再分配の脱構築なんだと思うんですけど、結局、承認派と再分配派と分かれていて、たとえば去年ボコボコに批判されたギルロイは承認派で、スピヴァクは再分配派。ですが、私は **second wave** までまだ行かずに（笑）、いま実は **first wave** の勉強をしていて、**Ray Strachey** の『イギリス女性運動史』(*The Cause*)

をようやく読破しました。面白かったのは、運動が制度をどうやって変えていったかという歴史をずうっと書いていった後に、いまでは女性は教育も受けられるようになって参政権もあるし、いろんなことがだんだん平等になったけれど、最後の最後に残る問題は「女性をめぐる感情と経済格差」だと言っているんですよね。それが 28 年なんですけれど。だから、そういう認識ってそのときからあって、それをウルフは 38 年のエッセイで継承していますよね。

**河野** ウルフが、*Three Guineas* もそうですけれど、『私一人の部屋』(*A Room of One's Own*)でちょっと戯画的ではあれマテリアリズムにいくわけですよ。「500 ポンドの年収と部屋さえあれば女性は作家になれる」ということを主張するわけですけども、たぶん面白いのは、そのウルフと F. R. Leavis の奥さんの Queenie Leavis との対立関係で、煎じ詰めればクィーニー・リーヴィスは、当時勃興していたメリトクラシーのなかで自らの力で階段を上って行った人物で、その立場からすると、ウルフ的な階級の人が年収 500 ポンドというのが許せないという感情があって、かなり噛み付いている。その関係が、戦間期と戦後でぐるりと反転します。当時はウルフ的なポジションが、ある意味残滓的と言うか保守的なもので、それに対して勃興的なクィーニー・リーヴィスが批判をしたわけですけど、戦後、福祉国家を経過してみると、今度は同じウルフの言葉がラディカルに響くという状況が生まれて、クィーニー・リーヴィス的なメリトクラシー万歳というのは、批判されるべき対象というか残滓的な福祉国家になってしまうという、この反転が非常に面白くて、繋がっていくのかなと。

**三浦** ニクソン・ショックだと思います。1971 年、金ドル交換停止。これでお金が無尽蔵に出せるようになる。福祉国家の負債がどんどん広がっていくわけですよ。そのときにむしろ、貨幣は刷れば出るわけでしょという世界が訪れる。それならば出せばいいじゃんという。それはある種、左翼というか、福祉国家を信じている人たちは、今でも信じているわけじゃない。要するに、国家の赤字がいくら大きくなっても福祉国家体制は守るべきだ、国の借金がいくら大きくなってもそんな問題ない、というのがあるわけじゃない。それが要求者組合的な財源なき福祉の要求だし、そっから逆立して生きていることが労働であるみたいな発想が生まれるじゃないかしら。財政赤字がいつ頃から始まっていくら位になるのかを確認したほうが良い気がするんですけど。

**越智** 金と取り換えないって大きいよね。

**三浦** ニクソン・ショックがポストモダンの始まりなんだよ。Gold standard が終わって、お金がいくらでも作れるっていう世界が生まれる。で、むしろ財政赤字が続けば続くほど、出せばいいじゃんという。

**越智** 財政赤字もそうなる紙の上の問題でしかなくなる。

**三浦** 一億円だか一億ドルだか一億ポンドだか知りませんが、もう借金があるんだったら俺たちのために来年出して行って、一億になったって変わらないだろうという話になる。

**越智** それで言うと、いち早く新自由主義的金融資本主義に向かう人たちになってしまうね、一面では。

**三浦** そうだと思いますよ、私は。

**河野** そういう側面は、確実にあるんですよ。

**三浦** けど、むしろ財政赤字はいかんから福祉をカットして、国力を上げなさいというのが、今のネオリベで、いや国の赤字は増えてもいいから福祉は継続すべきだというのが、反ネオリベ。