Osaka University Knowledge Archive

Title	否定性、歴史、資本の有機的構成 : 主体性変容の原理論のための試み
Author(s)	野尻, 英一
Citation	社会理論研究. 2013, 14, p. 89-110
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/85114
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

『社会理論研究』第一四号　抜刷
二〇一三年一二月一四日　発行

否定性、歴史、資本の有機的構成

――主体性変容の原理論のための試み

野尻英一

●論文

否定性、歴史、資本の有機的構成

――主体性変容の原理論のための試み(1)

野尻英一

序　マルチチュードはどこにいるのか

たとえば、アントニオ・ネグリとマイケル・ハートはその人気を博した共著『帝国』(2)の中で、資本主義の軌道についてのマルクスの分析を基盤としながら、ポストモダン期における社会、経済、文化の全地球的な一体化を背景として、「マルチチュード」と呼ばれる新しい集合的主体が形成されることを説く。彼らの理論によれば、資本主義の運動がグローバルな展開を本格化したことにより、外部が消失し、力のみなぎる世界、「内在性の平面」(3)が開けたのだと言う。そのため、国家を媒介とせずに、資本主義経済のもつ文明化作用、科学技術、情報知識を自己の力としうる主体が地球上に出現しつつあり、ここに政治的なもの、社会的なもの、経済的なもの、生命的なものすべての領域を自らの〈生〉として能動的に構築できる構成力をもった主体が――もちろん〈帝国〉は彼らの移動の自由を制限し、労働時間を管理し、マルチチュードとしての主体を「個人」に分割することでそれを妨害しようとするが――登場するという。資本主義が真にグローバルな経済状態としての〈帝国〉を形成しつつある今、地球社会に対して構成されるべき「外部」はなく、文明に媒介され増幅された個人の力は個人そのものの「構成する力／構成的権力（constituent power）」として個人に還流しつつあるというのがネグリ／ハートの認識である。

『帝国』の提示するプログラムは、かつてマルクスの考えていたグローバルな社会的交通によって形成される「普遍的な諸個人（universelle Individuen）」(4)としての主体が、みずからを（彼らのいう）「マルチチュード」として自覚する契機を経て、〈帝国〉に対する革命的主体となりうるというものである。資本の辿る軌道が主体の質的な変容を実現する、と説くところがその特徴である。だがネグリ／ハートが言うように、マルチチュード的主体としての自覚と地球的市民権や最低賃金の保障（「市民権収入」）によって、その「解放」は本当に実現できるのか。「構成力」が「構成された力」でない保障はどこにあるのか。一九九九年冬のシアトル閣僚会議に対する抗議運動や、二〇一一年夏の英国における若者の暴動、あるいは「アラブの春」、さらに米国における「ウォール街を占拠せよ」などの動きを、マルチチュード的革命の表出形態と見ることもできるかもしれない。だが日本においては、特に若年層に精神的な〈閉塞感〉や〈希望のなさ〉が蔓延し、自殺率は高く、追い詰められた精神による個人的暴力の噴出はあっても、状況に対する共同的な認知や行動の共振といったものは、いまだ現われそうにない。マルチチュードはどこにいるのか。

ネグリ／ハートの理論は、膨大な量の現象と古典からの引用を披露しながら、〈帝国〉という世界形態の出現を訴え、それと同時に出現する主体の様態、「マルチチュード」の誕生を唱えるのだが、その理論的な基礎付けは厳密ではない。全体としては、前期マルクスに見られるプロレタリア革命への期待に似た、メシア待望論の響きがある。『経済学批判要綱』（以下『要綱』）に示

唆されたと言いながら、その実、彼らのロジックからは、後期マルクスの経済学批判の理論構成はほとんど捨象されている。さらに、そのようなネグリ／ハートを批判し、レーニン的唯物論者を標榜するジジェクにおいてすら、新しい主体の誕生について、「聖霊」や「信者の空間」などといったキリスト教のメタファーが使用される傾向が見られる(5)。これらの理論は、たとえば日本社会が現在陥っている〈閉塞感〉や〈希望のなさ〉に対して、内在的な批判理論を提供することはできないだろう(6)。理論と現実とのこのような乖離の問題を解くために、本論考は、マルクスの言う「新たな主体（ein andres Subjekt）」(7)が、資本の辿る軌道から生成されるプロセスと、そのプロセスが当の主体にもたらす〈主観的な効果〉について、あらためて考察する。

一　新たな主体

「新たな主体」とは、マルクスが『要綱』で述べた、「社会的個人」(8)のことである。それは、資本による「生きた労働の取得」(9)から解放された人間、すなわち大工業を構成している「資本の有機的構成」(10)への従属から解放された人間である。このとき、人間は、科学と知識のもたらす膨大な物質的「現実的富」(11)と、資本の有機的構成から捻出される「過剰労働時間」(12)にもとづく〈価値としての富〉との不一致が構成する矛盾から解放された生を生きることを、マルクスは予言する。しかし資本の有機的構成への社会構成の全面的従属が続くかぎり、労働者は、資本主義的生産が生みだす莫大な物質的富のさなかにありながら、ますます断片化空疎化し長時間化する労働に拘束されつづける。資本の有機的構成、すなわち可変資本（生きた労働）＋不変資本（死んだ労働）という構成は、人間労働のもつ「社会的性質（die gesellschaftlichen Charaktere）」(13)を、剰余価値を生みだすために利用する。一方で、機械制大工業は、労働者による直接的人間労働をますます不要なものとしていく。われわれは本来ならば、「自由に処分できる時間（disposable time）」(14)に満ちた豊かな生活を享受できるはずである。しかしながら、資本主義的生産様式の社会構成においては、余分な時間は「自由に処分できる時間」としては現われない。資本家にとっては、それは、単に「社会的に必要な労働時間」との対で、資本がその「有機的構成」の再生産および高度化のために必要とする「過剰労働時間」として現われるのみである。じっさいそれは（一般的に言って）労働者の目には感知不可能なものである。それは資本の生命であり、それゆえ資本の有機的構成にプロレタリアートとして包摂されているかぎりでの、労働者の生命でもある。それを抜き去れば、資本の運動は停止する。したがってこの有機的構成に包摂されているかぎり、誰もその〈生命〉を廃棄しようとは思わない。

資本が資本であるための再生産の過程はそれ自身が矛盾をはらむ、とマルクスは言う。というのは、その過程は剰余価値の源泉として直接的な人間労働を必要とするにも拘わらず、剰余価値の継続的な捻出のために、科学的、機械的な生産機構を発達させ、ますます直接的な人間労働を生産過程において不要のものとしていくからである。その結果、生きた労働が死んだ労働となり、死んだ労働が生きた労働となる。より正確に言えば、資本の有機的構成に囲い込まれることによって、人間の生きた労働のもっていた社会的性質、すなわち生産の組織化の能力は、機械システムそれ自身に転写され、生産の過程においては直接的には不要のものとなっていく。生産過程において、社会的性質を不要とされた労働者は、その性格を消費過程において発揮することにより、資本の再生産過程を支えることになる。資本主義が一定度以上発達した社会では、消費社会化が進展する。労働のもつ社会的性質が生産領域から離脱し、消費領域において使用されるようになることは、資本主義的生産様式がもたらす社会構成が辿る必然的な軌道である。

『資本論』では〈商品〉と〈労働〉のもつそれぞれ二重の性格の相等性が指摘されるが、それによって両者の相互作用が含意されている。すなわち、商品のもつ使用価値と交換価値という二重性は、そもそもは人間労働のもつ物質的性質（自然物の加工）と社会的性質（協業）という二重性に端を発するが、しかし、商品が社会全体を貫く媒体となった社会においては、主体は商品の二重性が放つ物神性に感化されて、資本の有機的構成へと包摂され、労働力商品の提供者となる。商品には社会関係が物象化されている(15)。資本主義社会において成長する主体の目にとっては、この商品に込められた社会関係は、アウラ

としての魅力を放つ。この魔力から、逃れられる主体はいない。商品には、生産に使用される知識、技術、共同作業が、つまり莫大な労働時間に換算される「(交換)価値」が投入されている。「価値」によって社会関係が構成される社会において成長する主体は、商品に込められた「価値」を見抜く目を養う。それは社会的適応である。このアウラに引き寄せられて、多くの主体は、自らを賃労働者と化すことを決断し、自らの時間を賃労働として売却することを決意する。その他若干の主体は、商品生産を通して、このアウラの再生産過程に資本家の立場として参加することを決意する。この「命がけの飛躍(Salto mortale)」[16]を拒むことは、社会的不適応を意味する。そのような拒絶による抵抗は、事実上、主体にとって不可能である。

この循環の連鎖を断ちきることのできる人間とは、どのような人間なのだろうか。それはいつ、いかなるかたちで、出現するのだろうか。いつという問いと、いかにしてという問いに、マルクスは答えなかった。彼はただ「新たな主体」のありうべき可能性について、わずかなヴィジョンを示しただけである。だがそれにもかかわらず筆者は、資本の軌道を追う彼の分析から、われわれはどのようにしてそこに近づきつつあるのか、あるいはどのような理由でそこに近づけずにいるのか、を考えたいと思う。そのためにこの論文が検討の対象とするのは、マルクスの言う労働の「社会的性質」である。これをマルクス以前(ヘーゲル)から以後(ハイデガー、コジェーヴ)にわたる射程を取りながら再検討する。この労働の「社会的性質」とは、今日の思想の観点から言えば、人間のもつ社会的な想像力の次元のことを指し、その根源は、精神分析で言う鏡像段階的な想像力にあると言える。この「社会的性質」の生産への包摂こそが、資本の動態的な矛盾の運動の源泉であり、したがって〈歴史〉の原動力である。資本はそれ自身の傾向として、大工業以降、労働の「社会的性質」の直接的な生産への包摂を徐々に止めていくにもかかわらず、剰余価値の生産のために、直接的人間労働を拘束することを必要としつづける[17]。労働の「社会的性質」の生産への包摂こそ近代化の過程そのものであり、それが飽和したとき近代化の過程、すなわち〈歴史〉の過程は飽和する。この意味で、マルクスの言う「新たな主体」がどのような人間であるのかを考えることは、〈歴史の終わり〉の後の人間について考えることでもある。

二　歴史と否定性

ここで、マルクスのいう労働の「社会的性質」と〈歴史〉との関係について考えるために、一度、ヘーゲルにまで遡行してみよう。ヘーゲルにおける〈否定性〉の性質と、〈歴史〉の動因との関係について考えておくことが、マルクスの「社会的性質」のポスト歴史的、ポスト資本主義的なモードを理解するための重要なステップとなる。以下に見るように、ヘーゲルにおける〈否定性〉は〈時間〉を生み出す根源性であり、同時に、その〈否定性〉の根源は人間の主観的な意識の成立の場である、前意識的な〈同化〉の次元であると考えられる。コジェーヴの言ったように、〈否定性〉と、人間〈労働〉の性質と、資本の軌道としての〈歴史〉との関わりを明らかにする鍵は、ヘーゲル哲学に、すなわちその〈精神〉(Geist)の運動と〈歴史〉(Geschichte)との関わりにある[18]。

精神の運動と歴史との関わりと言えば、かつてハイデガーは、ヘーゲルにおける〈時間〉と〈歴史〉の観念と〈精神〉との関係について、あの中断されたプロジェクト『存在と時間』の最後の箇所で、次のように批判していた。

> ヘーゲルの《構成》を駆りたてた動機は、精神の《具体相》を理解しようとする苦闘にある。その事情は、彼の『精神現象学』の終章にみられるつぎの文章からうかがうことができる。「かくして、時間は、おのれのうちで完成されていない精神の運命として、またその必然性として現象する。——それは、自己意識が意識においてもつ関与をゆたかにし、即自態の直接性を——すなわち実態が意識においてある——運動させ、あるいは反面から言えば、(即自態を内面的なものという意味にとれば)まだ内面的にしか存在していないものを現実化し開顕して、とりもなおさずそれを自己自身の確知態へと取りかえす、という必然性なのである」。
>
> これに反して、上述してきた現存在の実存論的分析論は、はじめから、

事実的に投げられている実存の《具体相》にその手がかりを求め、そこからそれを根源的に可能にするものとしての時間性をあらわにしようとする。これによれば、精神はことさら時間のなかへ落ちいるのではなく、時間性の根源的時熟として実存しているのである。この時間性が世界時間を時熟させ、その世界時間の地平の中で、内時的経歴としての《歴史》が《現象する》のである。《落ちる》といえば、《精神》が時間のなかへ落ちるのではなく、事実的実存が頽落的実存として、根源的な本来的時間性から落ちるのである。けれども、このような意味で《落ちる》ことも、実存論的にみれば、時間性に備わるその時熟の様態にもとづいて可能になるのである。[19]

ここでハイデガーが言っていることは、こういうことである。ヘーゲルにおいては精神の抽象的な運動がまずあり、その展開の後に、『精神現象学』の末尾にいたって、ようやく精神は時間という具体層の中に落とし込まれる。ヘーゲルは「精神」の運動の必然的な展開を第一に考えた後で、その形式の空虚さを埋め、それに具体性の厚みと豊かさを与えようとする。これはハイデガーの目から見た時、顚倒している。ヘーゲルの〈時間〉は否定の否定であり、抽象的な時間であるために、そこに「精神」を落とし込んでも、精神は具体相を得られない。ハイデガーの考えによれば、人間精神は初めから豊かな根源的時間性の中にあり、むしろ、その根源性から頽落的な主観が落ちこぼれることが問題なのである。

このハイデガーのヘーゲル読解は、驚くほど不正確である。ヘーゲルは、精神が時間の中に落ち込むなどということは、言っていない。ハイデガーが引用し注釈する『精神現象学』の箇所で、ヘーゲルは精神の運動から時間が生じると言っているのであり、時間の精神性を言っている。神学的なテーゼを哲学用語で粉飾している思想家であるというようなヘーゲルについての先入観を廃して、彼の思考を近代社会の歴史的な運動性を捉えようとしていた思考として理解するならば、すなわち、ヘーゲルの「精神」を近代社会の運動性の一つの表象として捉えるならば、〈時間〉は近代社会の運動性から生じるとヘーゲルは考えている、というヘーゲル読解が可能になる。

ヘーゲルの『精神現象学』の叙述の展開を、『小論理学』や『大論理学』における論理形式の展開に沿って理解しようとする試みがしばしばあるし、また、『精神現象学』の叙述は人間精神の歴史を辿っているのだと理解する者もいる。それは、『精神現象学』という書物の性質を根本的に見誤っている。ヘーゲルは「精神」の運動から「論理」と「歴史」が生まれると考えている。人間の意識がみずからのもつ重層性に自己言及的に関係する（反照する）とき、そこに個人の意識を超えた「精神」の運動の展開が生じるという着想で、ヘーゲルは『精神現象学』を叙述している。それは、学の体系（システム）の以前に起こることであり、システムはこの精神の運動の結果として生じる。「論理」と「自然」と「歴史」は、『精神現象学』の叙述の最後に登場する[20]。つまり、「時間」（＝「歴史」）は、「精神」の運動の結果として、その軌跡として生じる。ハイデガーが言うように、平坦で抽象的な時間の流れがあらかじめあって、そこに精神が落ち込むのではない。「精神」とは、結局、近代的な自我のもつ意識の諸形式の展開の軌跡の全体に他ならない。その軌跡の再帰的な自覚が「絶対知」であるとヘーゲルは言っている。ここから導かれる結論は、「歴史」とは、近代的な自我の運動から生じるものであるということだ。すなわち、ヘーゲルは歴史の〈歴史性〉、あるいは時間の〈歴史性〉を語っていることになる。ハイデガーの誤りは、根源的時間性をあくまで時間性として考えている点にある。時間の根源は時間ではない。それは時間ではない何かである。それをヘーゲルは〈否定性〉と言ったのである。

一方、マルクスと比較した時、ヘーゲルには大きな欠点がある。ヘーゲルは、精神の運動の展開、もしくは『精神現象学』の叙述の展開を促す動因が具体的に何であるかを明確にしなかった。『精神現象学』の読者は、しばしば節と節、章と章のあいだの移行を実現している要因は何であるのかを疑問に思う。たとえば、意識はなぜ自己意識になるのか。また自己意識はなぜ理性になるのか。ヘーゲルは、移行の必然性についてそれなりに説明を施す努力をしているが、その説明はしばしば不十分である。読者は自らの思考と想像力でその移行を理解し実現する努力を強いられる。

二〇世紀以降、アドルノを初めとして多くの思想家が、ヘーゲルの「精神」の運動の展開においては〈否定性〉が駆動力として機能していることを指摘してきた。簡単に言って、ヘーゲルの否定性には、まず二種類あると考えられるべきである。第一に、意識の対象のもつ否定性がある。外的対象は最初、意識に対して、外的な否定性をもつ（〈否定性Ⅰ〉）。しかしこの否定性は、意識の否定性〈否定性Ⅱ〉には抗しえない。ヘーゲルの「精神」の運動において主役を演じているのは、この意識のもつ否定の作用である。これは、意識が対象を自分のうちに取り込む機能であり、対象のもつ他者性〈否定性Ⅰ〉を無化して内面化する作用である。この意識の否定性〈否定性Ⅱ〉に抗える外的対象は存在しない、というのが『精神現象学』の基本テーゼである。意識はあらゆる外的な対象を内面化し、自己の資産としていく。だが同時に、意識の否定性〈否定性Ⅱ〉は意識自身に対しても作用する。意識は、自己の背負う社会的意識としての重層性を、この否定性によって掘り下げ、把握し、自己自身の資産とする。この自己反照の否定性は、意識が自然的な意識であることを超えて、自己意識（人間的な意識）となるために必要な否定性である。〈否定性Ⅱ〉が折り曲げられて自己自身に向けられるためには、他者の否定性との相互作用が必要であるとヘーゲルは考えている。このことをヘーゲルは、絶対的な否定としての類である自己意識の欲望は他の自己意識においてのみ達成される、と表現する。「しかしながら、この（意識という）普遍的で自立的な自然（Diese allgemeine selbständige Natur）においては、否定は絶対的なものとしてあり、この普遍的で自立的な自然は類そのものであり、言い換えると、自己意識としての類なのである。自己意識は他の自己意識においてのみ、その欲求を満たすのである」[21]。対象を自己に取り込もうとする〈否定性Ⅱ〉が、相互にぶつかり合い、相互浸透する結果、自己意識が生じ、自己を対象とする視点を獲得した主体が生じるというメカニズムをヘーゲルは考えている。

ヘーゲル自身の叙述において、「否定性」は折りに触れて登場するタームに過ぎず、重要な主題となったことはない。その機能や種別についての体系的な叙述をヘーゲルは残さなかった。『精神現象学』の叙述の展開が生成する原理を追及するならば、上記のように考えられるということにすぎない。したがって〈否定性Ⅰ〉と〈否定性Ⅱ〉との関係は、必ずしもはっきりせず、筆者が暫定的に措く区別に過ぎない。ところで、『精神現象学』において機能している否定性について上記のように捉えた時に生じる、二つの〈問題〉がある。それはヘーゲル哲学の抱える根本的な問題である。第一に、意識の否定性があらゆる対象を内面化し、自己化することが可能であるのならば、なぜ、意識ははじめから「精神」もしくは「絶対知」ではないのか。この問いが含意するのは、意識の〈後発性〉である。第二に、意識が自己意識となる契機、すなわち〈否定性Ⅱ〉が自己へ向けられる契機とは何か。ここには、意識の否定性を折り曲げるような否定性、すなわち意識の否定性〈否定性Ⅱ〉とは別の種類の否定性〈否定性Ⅲ〉が機能しているように思われる[22]。

ここで否定性の種類は三つになった[23]。いたずらに否定性の種類を増やせば良いのではない。しかし、意識がそこから発しながら、簡単には自己化できない、ある否定的な〈根底〉があり、それとの不可避的な格闘において、精神の生成と展開がなされる、と『精神現象学』は読まれるべきであろう。このヘーゲルの思考の格闘こそが、マルクスを魅了し、意識でも物でもない、独特の動態性をもつ〈社会〉という空間が近代において資本主義という様式で誕生したという洞察に至らしめたのである。この〈根底〉とは何かが考えられなくてはならない。ヘーゲルの『精神現象学』に対する後世の批判は、すべて、突き詰めれば、ヘーゲルがこの〈根底〉に迫らなかったことに対する批判である。

シェリングは『精神現象学』に対する批判として『人間的自由の本質』を著し、精神と自然との共通の根源であり、人間の意識がそこから生じるところの〈根底〉を直接に把握しようとする積極哲学へと向かった[24]。マルクスは『パリ手稿（旧称『経哲草稿』）』で、ヘーゲルは意識の否定性から始めるために、精神の自己把握が否定の否定となり、本当は具体的な普遍であるはずの「類的本質（Gattungswesen）」[25]を空虚な論理的形式に転換してしまう顚倒に陥っていると批判した（後に見るように、後期マルクスはこのヘーゲルの観念論的な顚倒が、まさしく資本主義社会における社会的形式の表現であることを示した）。

ヘーゲルは、人間＝自己意識と措定しているので、人間の疎外された対象、人間本質の疎外された現実性は、疎外の意識、疎外の思想、疎外の抽象的な、それゆえに無内容で非現実的な表現、つまり否定にすぎない。それゆえに、外化の止揚も同様に、かの無内容な抽象の抽象的で無内容な止揚、つまり否定の否定でしかない。こうして、内容豊かな、生き生きとした、感性的な具体的な自己対象化の活動は、この自己対象化のたんなる抽象、絶対的否定性となる。すなわち、ふたたびそのようなものとして固定され、ひとつの自立した活動として、活動そのものとして、思惟されるひとつの抽象となるのである。このいわゆる否定性は、かの現実的な生きた活動の抽象的で無内容な形式にほかならないのであるから、その否定性の内容もまた、いっさいの内容を捨象することによってつくり出された形式的な内容であるにすぎない。したがって、そこに存在するものは、普遍的で抽象的で、どの内容にも属し、それゆえにまた一切の内容に無関心であるとともに、まさにそれゆえに、現実の精神や自然とは切り離されて、どの内容にも通用する抽象的形式、思惟形式、論理範疇なのである。[26]

ハイデガーは、すでに述べたように、ヘーゲルの精神がその空虚な否定性から逃れるために時間性の内に落ち込むことになると批判した[27]。アドルノは、ヘーゲルの抑圧的な同一性、否定の否定による肯定の空虚さを脱するために、否定性の豊かさにとどまる「否定弁証法」を唱えた[28]。これらの批判にはそれぞれ理がある。それは、すべて、ヘーゲルが精神の展開する原因である〈否定性Ⅲ〉の源が何であるのかを明らかにしなかったことに起因する。精神の現象が可能となるためには、意識の否定性を否定する〈否定性Ⅲ〉は、単なる物質ではない何かである必要がある。単なる物質は意識の否定性に抵抗できないからである[29]。もちろんそれは、意識自身のもつ〈否定性Ⅱ〉とは別種の否定性でなければならないし、しかし同時にそれは、最終的には意識のもつ〈否定性Ⅱ〉によって内面化される（領有される）性質のものでなければならない。〈否定性Ⅱ〉と〈否定性Ⅲ〉の厳密な関係についても探究される余地があるが、ここではそれは行なわない。二点だけ言っておくと、第一に、ヘーゲルの「限定された否定」や「具体的普遍」といった概念は、〈否定性Ⅲ〉が〈否定性Ⅱ〉に先立つことを示していると考えられる。第二に、〈否定性Ⅱ〉を抽象的な否定性、〈否定性Ⅲ〉を具体的な否定性としてイメージしておくことがおそらく妥当である[30]。

このような精神の運動の根底にある〈否定性Ⅲ〉の正体究明をヘーゲルは保留した。それが『精神現象学』の手法である。おそらくその正体究明は自分自身の手に余るとヘーゲルは判断した。実際、この時代にその直接的な究明を試みたシェリングの哲学は、ほとんど神話を語る口調となった。マルクスが大きく異なる視点から、すなわち史的唯物論による経済学批判の立場からこの問題にアプローチするまで、だれもこの問題に対する糸口を見出す事は出来なかった。それは哲学上の難問だったのである。一言でいえば、人間意識のもつ重層的な構造を認識し、意識の生成の根源を明らかにするという問題である。この難問を『精神現象学』の方法は、当座、うまく回避する構成となっていた。すなわち、ヘーゲルはすでに生じた意識から初め、意識が経験する事実の多様性から、意識自身のもつ形態の多様性を意識の現象として明らかにしていく手法をとった。そのときに、人間の意識がなぜそのような重層的な構造をもっているのかについての探究は、脇に置かれた。意識の現象を整理することで、同時に世界についての知の全体を整理することが出来れば、それで、哲学はすべて問題を説明したことになる。これがヘーゲル哲学の主張であった。

この説明の仕方は、一定以上の説得力をもっていた。しかし同時に、大きな欠点をもっていた。その欠点を覆い隠すために、ヘーゲルは〈歴史〉についてねじれた主張をすることになる。先にも言った通り、『精神現象学』ではヘーゲルは〈歴史〉は精神の運動から生じると言っている。われわれがヘーゲルの〈精神〉を歴史的な人間社会の運動と捉えるならば、ヘーゲルはここで歴史の歴史性を言っていると解釈できる。ところがヘーゲルは、また『歴史哲学講義』において、歴史こそが最高の「弁神論」であると言っている。

歴史に登場する民族がつぎつぎと交替するなかで、世界史がそうした発展

過程をたどり、そこで精神が現実に生成されていくこと――それこそが正真正銘の弁神論であり、歴史のなかに神が存在することを証明する事実です。この洞察だけが、精霊と世界史の現実とを和解させうるし、日々の歴史的事実が神なしにはおこりえないということ、のみならず、歴史的事実がその本質からして神みずからの作品であることを認識するのです。[31]

このようなことを言ってしまえば、精神の運動であるところの歴史は〈神性〉を帯びることになってしまう。こうしてヘーゲルの〈歴史〉を歴史主義的に理解しようとする意図は阻まれる。しかしこの歴史哲学講義の議論をよく辿ると、ヘーゲルが歴史を最高の弁神論だというのは次のような論理によってである。歴史の運動を認識するには、否定性が必要であり、その否定性を真に人間主体の内面に形成するのは、キリスト教（特にプロテスタンティズム）であるという論理である。

時間と歴史と否定性との関係については、ヘーゲルは『精神現象学』で次のように論じていた。精神が自己を知るには自己の外に出なくてはならないが、精神とは世界そのものであるので、その外部はない。あるとしたら、それは空間としての外部ではなく、時間としての外部である。ヘーゲルは、精神が自然として自己を外化（Entäußerung）するときに、外に出された自己があるのであれば、それと対置される「純粋な自己（reines Selbst）」というべきものがあると言う[32]。それは自分自身を外側に切りだそうとするときに必要なすき間（否定性）と考えても良いし、あるいは切り出した自己を眺めている自己と考えても良いし、あるいは切り出され外化されたものをまた回収しようとする自己と考えても良いだろう。この自己が「時（Zeit）」[33]である。歴史とはこのようにして、「時へと外化せられた精神」であるとヘーゲルは言う。

しかるに精神の生成の今ひとつ別の側面というのは、歴史のことであるが、この側面のほうは知りつつ、自分を媒介しつつ行われる生成であり、――時へと外化せられた精神である。しかし、このさいの『外化』は外化であると同時に外化すること自身を外化することでもある。否定的なものがその否定的なもの自身の否定的なものなのである。[34]

この外化、精神の時への外化は、「外化の外化」であると言われ、また「否定の否定」であるとも言われる。このように分泌される否定性は、人間精神の外部からやって来るものではなく、人間精神そのもののもつ否定性でなくてはならない。先にも言ったとおり、精神に外部はないからである。この否定性によって、意識は自分自身を外から眺めることができる、すなわち自分自身の運動を内面化することができる、そのような否定性である。だから、ヘーゲルはそれを「純粋な自己（reines Selbst）」と呼んだりもする。それは自己超出の原理であり、内面化の原理でもある。世界そのものであるような自己の運動の全体を内面化することができるのは、こうした意味での、外からの視点のみである。このような人間精神の内蔵する否定性から「時」が生じることをヘーゲルは、『精神現象学』で言っていた。

『歴史哲学講義』で、歴史が最高の弁神論だと言われるのは、ヨーロッパ近代の宗教改革によってこそ、すなわちゲルマン国家におけるプロテスタンティズムにおいてこそ、否定性が内面化されるからだとヘーゲルは考えているからである。これをヘーゲルは「内面性の原理（Prinzip der Innerlichkeit）」[35]と呼んでいる。この時、ヘーゲルは、歴史把握を可能にする否定性が誕生する契機を歴史的事件（プロテスタンティズムの発生）に求めている。これは、ある種の循環論である。しかしながら、ヘーゲルとしては、近代国家の誕生とキリスト教（プロテスタンティズム）の意義とを結びつけ、そこに宗教的良心と世俗的良心との和解を見出し、自由と信仰の実現のプロセスである歴史の頂点を見出すことで、歴史の動態性に「意味」を与えることが主眼であった。そうでもしなければ、人間の自己自身についての物語としての歴史は、意識のもつ否定性によって自己自身を浸食し、虚無主義に陥るであろうことを、ヘーゲルはおそらく認識していた。歴史の過程がプロテスタンティズムの生み出す否定性によってそれ自身の最高潮に達するというヘーゲルの主張は、このような人間精神のもつ否定性の自家中毒的な副作用を中和することを意図していただろう。このようにしてヘーゲルは、近代社会の歴史的な動態性の源泉を、人間の精神

が発現する否定性に見出していたが、否定性そのものが何であるかを追及しようとはせず、そこから生み出される運動を「精神」もしくは「歴史」として肯定したのである。その肯定のためにヘーゲルが使用することのできた歴史的・社会的な材料は、（マルクスとは異なり）ゲルマン国家とプロテスタンティズムであった。

最後にもう一度、ハイデガーに反論しておくと、こうなる。ヘーゲルの『精神現象学』の理論的構成からわかるのは、人間の精神の深奥で働いている〈否定性Ⅲ〉によって〈精神〉の運動が展開するということである。そして、この〈否定性Ⅲ〉から生じた意識が〈否定性Ⅱ〉（抽象化する否定性）となり、自己媒介的に自己の運動を対象化するとき、〈歴史〉が生じるということになる。だから時間は時間ではないものから生まれるのであるし、そう考えてはじめて、時間性についての歴史的理論は可能になるのである。前期ハイデガーにおいてはそれは不可能である（後期ハイデガーにおいてはまた別の理由で不可能であるが）。というのは、彼は、根源的時間性を時間性であると考えているからである。根源的時間性は時間ではない。それは人間精神からやってくる何かであり、そこから生成されるところの意識の抽象的な否定性と比較して、より具体的な何かである。それは〈具体的な否定性〉、もしくは〈具体的な普遍性〉と呼んでよいものであろう。〈時間〉とは、つねにすでに抽象化されたものである。したがって、「抽象的な時間」[36]という表現がすでに冗語であるが、それはわれわれが現存の資本主義的な社会形態以外の形態を想像するようになったときに、初めて可能となる表現である。そしてそのときにようやく、何かしら〈具体的な時間〉のようなものがあると言いうるのであり、その〈具体的な時間〉のようなものは、ある種の媒介の形式によって抽象的な時間となるが、しかし、その抽象化の以前には実際には〈時間〉ですらない。ハイデガーの哲学は、時間性の歴史性について根本的な仕方で考えることをしなかったために、ヘーゲルと比較して、近代社会の動態性についての批判的な理論である契機を失っている。一方、そのヘーゲルも、マルクスと比較したときの欠点は、上記述べたような否定性の自己媒介を可能にする媒介性の歴史的・社会的な〈形式〉について考えなかったことである。なぜ、意識ははじめから精神ではないのか。なぜそこに生成の〈過程〉があるのか。この問いにヘーゲルは答えない。マルクスのヘーゲル批判を代弁すれば、こうなる。否定性（もしくは普遍性）ははじめ具体的な否定性、具体的な普遍性として形成され準備される。それは、ある歴史的で社会的な〈形式〉によって準備されるのであるが、同時に、その歴史的・社会的な〈形式〉は、それ自身のもつ特性によって、この具体的な否定性を抽象的な否定性へと徐々に変換していく。その変換の過程が〈歴史〉であると考えることができる。ヘーゲルの側から見たとき、そこには〈自己抽象化する否定性〉がある、と言えるだろう。ヘーゲル哲学における否定性の〈複数性〉は、そのように理解されなければならない。マルクスの側から見たとき、否定性の自己抽象化は、ある特殊歴史的な形式によって可能となっている。その歴史的・社会的な〈形式〉こそが、マルクスの言う「資本の有機的構成」なのである。

三　マルクスにおける「資本の有機的構成」の軌道

この論考における仮説は、ヘーゲルにおける〈精神〉もしくは〈歴史〉の運動の根源である〈否定性Ⅲ〉は、マルクスの言う労働の「社会的性質」と同じものであるというものである[37]。前節で、ヘーゲルはこの〈否定性Ⅲ〉が何であるかについての探求には踏み込まなかった、と述べた。否定性の本質そのものの探求に深く踏み込まなかったという点では、実は、マルクスも同じである。しかしマルクスは、この否定性による資本の自己運動の辿る軌道を、歴史的・社会的な〈形式〉によって理論的に基礎づけた。その〈形式〉が「資本の有機的構成」である。「資本の有機的構成」による労働の「社会的性質」の包摂とその解放、これが資本の描く歴史的軌道のさなかにおいて形成される主体がとる個々の歴史的様態を理解するための、基本定式となるであろう。このことを理解するために、マルクスにおける資本の有機的構成、とりわけそこにおける「可変資本（variables Kapital）」とは何かを、上記ヘーゲルを経由して得た視点を導入したうえで、もう一度、考えてみる。そのことによって、資本のたどる軌道における主体の変容についての洞察が得られるはずである。「可変資

本」とは、歴史的に形成され、歴史的に消失していくものであるが、実はその形成と消失のプロセスそのものが〈歴史〉に他ならない、そのようなものである。

『資本論』によれば、商品としての人間労働は、商品が使用価値と交換価値の二つの価値をもつことに対応して、使用価値と交換価値をもつ。しかし、そもそも商品が使用価値と交換価値をもつのは、人間労働の二重性に起因する。人間労働が抽象的な交換媒体としての性質を発揮するようになるにつれて、商品の抽象的な媒体としての性質は普遍的なものとなり、その性質は、商品経済下における普遍媒体としての〈貨幣〉の性質として現象する。マルクスが『資本論』の冒頭を「商品」の叙述から開始するのは、人間労働のもつ交換媒体としての性質が経済全体に浸透し、商品経済化した状態を、資本主義的生産様式の成立状態として措き、その現象の示す特殊な性質を糸口に分析を進めることによって、資本主義的生産様式における人間労働の特殊な機能についての分析へ進むためである。

商品としての人間労働は、その性質によって、資本が剰余価値を生産することを可能にする。その性質とは、まず第一に、その使用価値が新たな交換価値を生みだすということである。どういうことか。人間労働の使用価値には二つの次元がある。具体的な次元と抽象的な次元である。具体的な次元とは、実際に、原材料を加工したり、生産設備を操作したりする、物理的な側面である。抽象的な次元とは、「生きた労働」として「死んだ労働」を賦活化する能力である。この労働の使用価値の抽象的な次元が、資本の有機的構成を可能にする。それは、過去の人間労働の成果である知識や技術の蓄積に生命を与え、実際にシステムとして稼働する能力である。この生きた労働としての労働の使用価値は、マルクスの叙述に従えば、「協業」、「分業とマニュファクチュア」、「機械設備と大工業」(38)といった順に資本主義的生産様式がその完成度を高めるにつれて、働きを変えていく。「協業」においては、人間労働の威力は、何よりもその「社会的性質」による生産の組織化である。互いに協力しあうことによって、生産の効率を飛躍的に高めるという「類的本質」のもつ力を人間労働は発揮する。「分業」においては、個々の特殊技術に特化した人間労働が全体的な組織的労働の一器官として機能することによって、生産力のいっそうの増大をうながす。「大工業」においては、人間労働の「社会的性質」は、自律的システムとして機能し始める機械システムへと転写され、人間労働そのものは、死んだ労働としてのシステムに生命を与える単なる「生きた労働」として、機械システムに従属するようになる。

大工業の時代が到来するとともに、賃労働に関する法制度が整備されると、資本は労働日の単純な延長による絶対的剰余価値の生産をすることが次第に難しくなり、不変資本への投資による相対的剰余価値の生産による剰余価値率の向上にまい進するようになる。ここにおいて、資本の有機的構成（＝可変資本＋不変資本）の独特の性質が際立ってくる。資本は、剰余価値を不変資本に再投資することによって資本価値を高め、剰余価値率を上げようとする。最終的には、剰余価値率は、生産の効率化によって労働力の価値（生活必需品の価値）が相対的に降下することによってしか、上がらなくなっていく。

資本はなぜ、有機的構成によって、剰余価値を生産することができるのだろうか。賃労働者の提供する「生きた労働」は、「死んだ労働」、すなわちすでに生産された生産物を「商品」として扱うことを資本家に対して可能にする。資本家とは、あらゆる物品を「商品」として、すなわち、交換価値をもつ生産物として扱う視覚をもつ者のことである。「死んだ労働」、すなわち生産物は、生産過程を通ることによって、つまり「生きた労働」との接触によってのみ、すでにもっている価値を賦活化され、さらに追加の価値を付与される。生産過程を抜け出た「商品」は、消費者にとって、フェティッシュな魔力を帯びた、「価値」をもった生産物として、目に映る。

生産過程が生産物の価値を賦活化し、さらに価値を付与することができるのは、商品化された世界においては、次のような心理メカニズムが（無意識であるにせよ）機能しているからである。もともと、生産物を生産するのにかかる手間や労力が「価値」である。しかし、労力は一様に計ることが難しいので、生産にかかる〈時間〉が価値の基準となるようになる。手間をかけられ、精巧に仕上げられた品物は、それを見る者に、それを生産するのにかかった〈時間〉を想起させ、その想像力が品物に、フェティッシュな魅力を与える。人間

の社会的想像力、すなわち他者の主体性に自己の主体性を投射する能力が、こうした事態を可能にしている。自己を他者の身に置き換える、間主観的な想像力の次元が、物のフェティシズムを可能にしている。そして、このようにして、生産過程につねにすでに流通過程が反映されていることが、資本主義的生産過程の本質である。

ところで、このように一個の生産物のもっている価値を別の生産物のもっている価値で計るのではなく、一律の基準としての「抽象的時間」、もしくは万能の媒体としての貨幣で計ることができる事態の完成は、賃労働者という人間の特殊な形態が普遍的に存在するようになって、初めて可能である。この時、生産物の備えている価値、すなわちその生産にかけられた時間は、抽象的時間としての価値となる。賃労働者とは何者か。賃労働者とは、労働のほかに生産に供するものを所有しない者である。賃労働者の存在自体が、資本主義的生産様式の歴史的発展とともに完成されていくわけであるが、その歴史的経緯はともかく、一度、資本主義的生産に包摂された賃労働者の存在が社会的に確立されると、人間労働の抽象的時間による計測が定着するようになる。

賃労働者の提供する労働は、純粋な「生きた労働」である。それは資本の有機的構成に生命を与えるものであるが、しかし逆に言えば、資本の有機的構成に生命を与えるだけの存在であり、それ自体は、（それが「生きた」労働であると呼ばれることからすれば皮肉なことに）自立した有機体としては生きてゆけない存在である。純粋な「生きた労働」とは、人間労働のもっていた「社会的性質」の能力の純化されたかたちに他ならない。それは本来は「死んだ労働」、すなわち他者の生産物に他者の労働を見ることができ、他者との相互的な視点の交換により協業、分業を行なうことのできる能力である。しかし完成された賃労働者は純粋な「生きた労働」となっているために、もはや自己のこの「社会的性質」としての能力を意識しない。それは資本の有機的構成に包摂され、不変資本に生命を与えるだけの存在になりさがっている。

「生きた労働」が本来もっている力、人間労働の「社会的性質」は、そもそも「抽象的時間」によって量的に測られるような性質ではない[39]。資本が剰余価値を生みだすことができるのは、この人間労働がもっている「使用価値」を、「労働力の価値」（＝生活必需品の交換価値）によって交換価値化することによって、搾取しているからである。確かにひとりの人間は、生活必需品によって生物として生きていくことができる。しかし彼はこの生存のための費用を賃金として受け取るのと引き換えに、資本家のために自らの「生きた労働」を資本の有機的構成に提供する。「労働力の価値」を時間で計ることができるのは、生活必需品の価値（その製造にかかった時間）で「労働力の価値」を計るためである。これが労働の（賃労働者そのものの）交換価値であることになっている。ところがこの交換価値という代価を払って資本家が手に入れた労働は、その使用価値（生きた労働としての能力）によって生産性を上げ、それによってまさしく労働の交換価値（労働の維持再生産に必要な時間）を低下させる。すなわち資本主義的生産においては、労働の使用価値は労働の交換価値を減少させていく。わかりやすく言えば、人間労働の社会的性質のもつ生産性は、人間が生存するために必要な労働時間を減らしていくことになる。しかし資本主義的生産様式のもとでは、この時に得られる剰余時間は、剰余価値として商品の価値に付加されて流通過程に投げ入れられ、貨幣資本のかたちで、資本家のもとに還流する。この相対的剰余価値生産のメカニズムにより資本家のもとに還流した貨幣資本は、不変資本へと再投資される。こうして、社会的な剰余時間は、不変資本の増大というかたちで社会的に蓄積される。このことをマルクスは『要綱』では、本来「自由に処分できる時間」として労働者に還元されるべき「富」としての時間が、資本主義的生産様式のもとでは、剰余価値化され、不変資本（固定資本）、すなわち単なる物質的な富として蓄積されると表現する。

> 労働時間の節約は、直接的生産過程の視点から、固定資本の生産とみなすことができる。そして人間それ自身がこの固定資本なのである。[40]

ところで本来「社会的性質」をもつ人間労働が、普遍的な媒介である抽象的人間労働、すなわち抽象的時間へと変形させられるメカニズムには、労働自身がもつ「社会的性質」が自己言及的に機能している側面があると思われる。こ

れは、労働の「社会的性質」がもつもう一つの面である。マルクスにおいては、資本家にとっての利益の源泉である剰余価値生産の機制は、あくまで生産過程における資本の有機的構成にあると主張される。『資本論』第二巻、および第三巻は、商業資本および金融資本の運動が生産資本の運動から相対的な自立性を獲得することによって、この事実（剰余価値生産の秘密）が覆い隠される現象について叙述している。労働者のみならず、資本家にとってさえ、剰余価値の源泉が資本の有機的構成に包摂された「生きた労働」であることが不可視となる。労働の社会的性質は、この隠ぺい性を自らのもつ〈反照性〉によって実現してしまう。剰余価値の「価格化」の過程の結果を〈所与〉の事実として受容することによって、抽象的時間としての「価値」の自立化、すなわち己れの社会的性質の抽象的量化を自ら補強してしまう[41]。

以上が、労働のもつ「社会的性質」が資本の有機的構成において「生きた資本」として包摂され、その質的な社会性を過剰労働時間として資本に取得されるメカニズムの概略である。マルクスは、資本が一方で、剰余価値生産のために資本の有機的構成を高度化（不変資本の比率を高める）し、単純労働をますます不要のものとしていきながら、剰余価値の源泉として「生きた労働」の取得を必要としつづけるという、資本の運動の辿る軌道を描写する。このことをマルクスは、「矛盾」であるという[42]。

矛盾から必然的に矛盾の解消、変革がもたらされるというマルクスの論理の検証は本論考の課題とはしない。本論考がより関心をもつのは、この資本の描く軌道が、人間主体のありように、とりわけその内面的な心理的、倫理的、あるいは実存的状況にどのような影響を与えるかである。『要綱』においてマルクスは、この生産力の発展と矛盾する生産条件（生産関係）すなわち資本の有機的構成から解放され、「価値」による支配から解放されていく「新たな主体」について、やや具体的なヴィジョンを記している[43]。資本によって取得された生きた労働は機械に転写され、直接的な人間労働はますます不要となっていく。人間がますます「自由に処分できる時間」を多く手にする未来社会のヴィジョンが、そこでは描かれている。生産過程が価値を生産する過程ではなくなり、人間は直接的な労働の提供者としては不要となり、生産過程に人間が入るのは、ただ蓄積された人類の富について学び、発展させるための自由な学校としてそれに参加するときのみである、と言われる。

ここで重要な問題は、〈直接的労働からの解放〉が〈価値からの解放〉に実際に帰結するかどうか、また〈価値からの解放〉とはそもそも何を意味するか、である。マルクスは、資本の有機的構成の高度化によって、労働者の「労働能力」が機械に移し換えられ、労働者の労働能力は無価値なものとなっていく、と述べている。労働者の「労働能力」には、先に分析したように、具体的物理的な次元と、「社会的性質」の次元とがある。この双方の次元が、生産過程においては不必要となり、生産過程から解放されていく。だが、この生産過程にとって不必要であるということ、生産過程から解放されるということが、「労働能力」の〈非-価値化〉を意味するのかどうかが問題となる。「価値」を生産していたのは、まさしく、労働能力のうちの「社会的性質」の次元であったことをわれわれは確認した。問題は、生産過程から解放された労働の「社会的性質」は、生産過程から解放されたのち、本当に「価値」から解放されるのか、また解放された時に何が起るのか、ということである。

この問いは、結局、人間のもつ社会的な想像力が、(1) 資本主義的な生産過程から解放されたとしても、(2) 商品空間から解放されることはあるのか、またさらに、(3) 商品空間から解放された社会的な想像力は新たにどのような構成に包摂されるのか、という問いである。確かに、資本の有機的構成から「生きた労働」は比率的に削減されていく。もちろんそのことは、直接的労働（可変資本）の全体量の絶対的な縮小をただちには意味しないとしても。しかし、そのことは必ず〈価値を生みだす労働の廃絶〉に結びつくのだろうか。あるいはまた〈価値を生みだす労働〉から人間が解放されたとしても、依然として人間主体が「価値」に支配されつづける可能性はないのか、といった問題が提起される。価値が生み出される場があくまで生産過程であるのは確かであるにしても、われわれが価値による支配を受け入れるのは、生産の圏域に限られない。流通の圏域においても、われわれは、価値による支配を受ける。むしろ、われわれ人間主体が発達した資本主義社会において、最初に「価値」と接触し、その影響を受けるのは、商品との出会いにおいてで

ある。このことはマルクス自身がすでに指摘していたことである。

> 生産物の消費は、個人それ自身を一定の定在様式で再生産する、すなわち、彼の直接的生命においてのみならず、また一定の社会的諸連関において再生産する。したがって、消費過程で行なわれる諸個人による最終取得は、諸個人が生産過程に相対しまた相互に相対する本源的な諸連関のなかで諸個人を再生産するのであり、諸個人を彼らの社会的定在において再生産し、こうして諸個人の社会的定在――社会――を再生産するのである。[44]

商品が普遍的媒体として浸透した社会が一度成立すると、たとえ直接的労働が資本の有機的構成において比率的に減少し、価値の生産から徐々に撤退するとしても、消費領域のいっそうの拡大によって、主体はますます商品空間に高度に包摂されるようになる。資本主義の高度に発達した社会では、価値の源泉である労働の「社会的性質」は、直接的生産領域から離脱し、非物質的労働（監督・制御）、消費、文化産業、情報・コミュニケーション等々の領域において発揮されるようになる。この場合に、主体は「価値」による支配、すなわち抽象的労働による支配からは依然として抜け出していないように思われる[45]。

四　社会的想像力の特殊歴史的形態

資本の有機的構成の高度化は、それによって自らの「社会的性質」が生産領域から解放される主体にとっては、自己の主体性を構成する社会形式からの解放をもたらしうるものである。しかしそれは、〈解放〉であると同時に〈追放〉でもある。「社会的性質」の資本主義的生産様式への包摂、すなわち抽象的労働への転化は、資本主義的生産様式を受容し発達させてきた社会においては、社会形式が主体を構成する際の主軸であった。資本の有機的構成が構成され、そしてそれが自らの動態性によって特定の軌道を辿る過程は一つの歴史的に特殊な社会過程であるが、同時に、それこそが唯一の〈歴史〉の過程であった。〈歴史〉とは近代資本主義社会の産物であり、それ自体が特殊歴史的な存在である。したがって、資本の動態性が描く自己超克の軌道は〈歴史の終わり〉に向けての軌道であることになる。

ヘーゲルは未来を語らなかったが、マルクスは未来を語った。この差異は何処にあるのか。マルクスは、資本の運動それ自身が矛盾であること、すなわち自らに対する否定性をはらむことを指摘し、その否定性を〈未来〉であると考えた。だが、否定性を未来に向けて投射する思考そのものが、大きく言えば、ユダヤ・キリスト教的な終末論から生まれた西欧的な時間感覚である。資本主義による時間支配の問題は、ただそれが抽象的であることのみではない。時間性の根源である否定性が資本の構成に取り込まれて、軌道をもった動態性（方向性をもって直線的に流れる時間）に構成されている点も問題なのである。この点では、マルクスよりも、ヘーゲルの方が慎重だった。ヘーゲルは、〈歴史〉とは、精神のもつ根源的な否定性によって駆動されるひとつの流れであるが、その流れから抽出された抽象的な否定性によって自己再帰的に整形された、現時点を頂点とする〈物語〉でしかないことを自覚していた。ヘーゲルが〈未来〉を語らなかったのは、その虚構性を意識していたからであると言える。しかしヘーゲルの限界は、『歴史哲学講義』において、歴史の物語性が自家中毒的にみずからの生み出した否定性によって虚無主義に陥る危険性を、プロテスタンティズムとゲルマン国家の歴史的誕生を称揚することによって回避しようとした点に現われている。これは歴史的な現象によって歴史のプロセスそのものを擁護しようとする〈循環〉であり、問題の解決にはなっていない。その最大の欠点は、次の点に現われている。ヘーゲルの死後、わずか一〇〇年を経ずして極東の小国が近代化を成し遂げ、ヨーロッパの一国ロシアに戦争を仕掛けるまでに到る。日本の近代化にプロテスタンティズムの影響を見ることはできない。〈プロテスタンティズムの倫理〉は〈資本主義の精神〉誕生の土壌となったかもしれないが、一度自立した資本主義のシステムは、その伝播地域において、資本主義的精神をキリスト教とは無縁のところで再生産する。この現象こそが、ヘーゲルの理論が超えられなかった限界であると同時に、マル

クスの理論によってこそ説明可能なものである。しかしながらその一方で、マルクスの言う資本の自己矛盾的で自己超克的なプロセスの果てに、より具体的に言えば、資本の有機的構成の解除の果てに何があるのかを考えるためには、ヘーゲルを経由した〈否定性〉についての思考が必要である。それはすなわち、マルクスが言う「自由に処分できる時間」が、実際にはわれわれにとってどのようなものとして現われて来るのかを考えることである。このときに、〈時間〉はもともと〈時間〉ではなく、〈否定性〉であるというヘーゲル的思考が重要となってくるのである。

コジェーヴは、ヘーゲル哲学の根底にある〈否定性〉を〈死〉のことであると誤解していたけれども、彼が、ヘーゲルから〈死〉と〈労働〉と〈歴史〉との関係について考えようとしたことは、近代のプロセスの果てにある〈人間〉について考えようとしたことを示している。ハイデガーは、〈未来〉を語ろうとしないヘーゲルのうちに〈否定性Ⅲ〉の深淵があることに気づいた時、自分のプロジェクトの放棄を余儀なくされた。彼は現存在の存在了解を未来への投企的な構造として把握しようとする自己の哲学の限界に突き当たり、立ち止まった。そのために、彼は『存在と時間』の執筆の中断を余儀なくされたのである。このことをコジェーヴは正確に把握していた。ただし、コジェーヴにとって否定性の問題は、最終的には死の問題であった。

> ヘーゲルの死の主題はハイデガーによって再び取り上げられた。だが、彼は闘争と労働という相補的な主題を無視しており、そのために彼の哲学は歴史を説明することに成功していない。――他方、マルクスは闘争と労働の主題を維持しており、したがって彼の哲学は本質的に「歴史主義的」となっている。だが、彼は（まったく人間が死すべきものであることを認めながら）死の主題を無視している。(46)

われわれにとって問題なのは、未来なのではなく、歴史の終わった後の世界なのだと、コジェーヴは考えている。一方で、コジェーヴは死の観念に取り憑かれており、ヘーゲルの否定性の概念を死と強固に結びつけている。そのため、死について考えないマルクスはまるでヘーゲルの〈否定性〉の問題を捨象したかのようにコジェーヴは言うが、これは誤りである。死とは単なる物理的な消滅に過ぎない。単なる物理的な消滅としての死は、〈否定性Ⅰ〉と同次元にあり、人間の精神の働きとは無関係である。問題は、人間の死についての観念であり、死についての想像力であり、これこそが人間を人間たらしめるものである。これは、〈否定性Ⅲ〉の次元である。コジェーヴはまた、単なる自然的世界の否定である〈否定性Ⅱ〉と、創造的、人間的な行為の領域である〈否定性Ⅲ〉の領域も厳密には区別していない。〈否定性Ⅲ〉は、コジェーヴが強調したように単に〈死〉の次元であるだけではない。それはまた、コジェーヴの講義からバタイユが洞察したように、エロスの次元でもあり、意識の消失する地点であり、自己意識としての意識の源でもある(47)。コジェーヴの思想における〈死〉を、意識の否定、自己意識の誕生の次元としての、否定性に置き換えて読み直すことが可能である。それこそが、マルクスが言う労働の「社会的性質」の淵源である。この路線にこそ、ヘーゲルとマルクスの真に相補的な和解が可能なのであり、ここにおいてハイデガーはついに不要となる。

実はコジェーヴは、ポスト「歴史」の人間が、彼の従来の思いこみとは異なり、単なる自然への回帰とはならない可能性について、気づいていた。一九五九年に日本を見学した際の感想としてコジェーヴは、ポスト「人間」、ポスト「労働」、すなわちポスト「歴史」の世界でありながら、かつ動物の世界ではないような人間社会の形成がありうる可能性について述べている。彼は、一九五〇年代の日本の社会に、「ヨーロッパ的」あるいは「歴史的」な意味での宗教も道徳も政治ももたずにおきながら、なお「自然的」でも「動物的」でもない秩序を見た。そして、やがて西洋人は「日本化する」であろうと述べている。「最近日本と西洋世界との間に始まった相互交流は、結局、日本人を再び野蛮にするのではなく、（ロシア人も含めた）西洋人を『日本化する』ことに帰着するであろう」(48)。しかし、マルクスが問題をつねに経済の特殊歴史的な様態の分析という基盤の上で論じたにもかかわらず、コジェーヴの〈死の哲学〉においてはその努力のすべてが抹消されている。コジェーヴの言う、日本文化に見られる形式と内容との分離、あるいは「日本化」を、マルク

スにおける資本の軌道の分析と重ね合わせて、資本の有機的構成の解除（可変資本の資本主義的生産様式からの解除）として、また精神分析の用語を使えば象徴的去勢の解除（想像界の象徴界への帰属の解除）として論じ直すことは可能であると思われる。

一九七三年と一九七九年のオイルショック以来、先進国は全般的な過剰生産の時代にはいった。技術革新、不動産、その他金融商品など、資本の有機的構成を高度化するためにさまざまな種類の投資が実行された。現在、先進国の多くにおいて、ニート（NEET）と呼ばれる非生産的人口の割合が上昇しつつある。生産領域に参加せず、すでに蓄積された富に依拠する非生産的人口の割合が高まる一方、商品空間の高度な展開による「価値」による支配が強度を増す。このことは、主体性に何らかの影響を及ぼしているはずである。日本社会では、特にバブル経済崩壊後、自殺率が高まっており、中高年にその増加傾向が顕著である。このことは、中高年層が、日本において一九四〇代以来長く支配的だった社会経済的な生産の様式が崩壊した後の社会環境に適応しがたいためであるとも言われる。同時に、若年層の多くがフリーター、ニート、ひきこもり、パラサイト・シングル、腐女子、就職浪人、就職するあてのない大学院生等々の境遇にあり、先に論じたように、社会的な閉塞感の増大が問題となっている。欧米では、こうした過剰労働人口の問題は、階級、人種、宗教、言語による差別問題、格差問題として表面化し、その枠組みによって社会的に意識され、対応されることが多いが、日本、韓国、台湾などの先進アジア諸国の場合には、社会の（相対的な）均質性により、より純粋に過剰労働人口の問題として意識される傾向がある。日本の場合、単純労働の国外へのアウトソーシングや産業ロボットによる置き換え、少子高齢化、不況による就職難、旧来の雇用慣行による社会流動性の不足などの結果、特に「価値を生み出す労働」からの放逐／解放の進行が純粋なかたちで目に見えやすいことが指摘できる。さらに一九七〇年以降の資本の有機的構成の変化が、商品空間における「幻想性」の異様な進化に結びついている点が、現在の日本社会の顕著な特徴である。ファッション、アイドル音楽、サブカルチャー（マンガ、アニメ、ライトノベル、ビデオゲーム）等の消費領域に、かつて労働の「社会的性質」であったはずのもの、社会と歴史についての想像力が投入されている。社会的な閉塞感は増大しているが、革命は起りそうにない。

たとえば批評家・東浩紀は、日本におけるオタク文化、サブカルチャーの興隆を「動物化」というタームで説明しようとする[49]。東の理論は表象文化論として優れた部分も多いが、原理的には、ジジェクやバトラーと同様、身体的欲望（動物性）と想像的欲望（人間的欲望の次元、すなわち〈否定性Ⅲ〉の次元）との区別を捨象した理論となっている。そのことは、コジェーヴがポスト近代の人間様態の二つの可能性のひとつとして〈アメリカ的動物性〉から分節化した〈日本的スノビズム〉の問題を、東が近代からポスト近代への移行期に現われる「（反＝近代としての）シニシズム」に還元してしまうことに現われている。さらに東は、その日本においても過渡的なシニシズムが通過されたあとにやってくるのは、アメリカと同じ「動物化」であろうと言う。この場合、日本社会における幻想領域の興隆の特殊性は、もっぱら明治維新と敗戦にまつわる〈抑圧〉や〈心的外傷〉といった精神分析的なメカニズムによって説明され、社会・歴史的理論は提供されない。もっともコジェーヴのいう「スノビズム」も日本旅行から得た直感をもとにした脚注におけるコメントであり、その概念規定は練り上げられてはいない。どうやら西欧的な「人間」や「歴史」の形式的構成からは脱却しているにも関わらず、なお人間的な「否定性」は残している状態がありうることを、コジェーヴは日本文化の観察から洞察していた。この洞察をヘーゲル／マルクスの読解をもとにコジェーヴ自身が考えていた人間的欲望（否定性Ⅲ）についての理論に差し戻して完成させる課題がわれわれには残されている。ここでそれを展開することはできないが、本論考のこれまでの考察を土台にすれば、それは近代＝資本制の社会形式的構成（すなわち資本の有機的構成）において醸成された否定性が、そこから解放されたときに、どのような様態を示しうるか、という課題になるはずである。この観点から見たとき、コジェーヴ自身の理論は（コジェーヴの理論構成に依拠する東も）、近代の終わり（＝歴史の終わり）について、マルクス的であるというよりは、多分にヘーゲル的である。つまりそこでは、〈歴史〉とはどのような歴史的・社会的構成によってもたらされているのか、またどのようにしてその終

わりはやってくるのかについての〈社会理論〉が欠けている。

確かに本論考は、ヘーゲルの否定性についての知見に遡行することの重要性を説いた。しかしそれと同時に決定的に重要なのは、人間における否定性がどのような社会形式によって構造化され、近代＝資本制＝歴史を生み出すのかという、マルクスの理論である。このような意味でのヘーゲルとマルクスとの融合によって、われわれはじめて、いつも先鋭的な文化事象や主観性の問題を捉えてはそれを全体のモデルとして解する〈文化論〉の水準を抜け出し、事象をひとつの全体構造における特殊的部分として説明する〈社会理論〉に到達する。

日本国内における幻想領域の興隆をよそに、日本資本による直接的労働（可変資本）の確保は、国外においてなされている。国際的な資本の運動を見れば、有機的構成は維持されている。つまり、国境を越える資本の移動は起っているが、労働力の移動は起っていない。結果、日本のような先進国の労働者および労働予備軍は、生産における資本の有機的構成からはますます解放されつつも、資本の国際的な全体としての有機的構成は維持されているために、商品空間による〈価値〉の支配からは解放されないままの状態に置かれる。このとき主体の養った社会的な想像力は、生産的社会性としては空転し、文化的幻想性の世界を形成する。コジェーヴが日本社会に見た〈歴史の終わり〉とは、実際のところ、このように資本の軌道の歴史的、局所的形態における極東アジア的現象のことではないのか。

ここで、現代日本社会における精神的な〈閉塞感〉や〈希望のなさ〉について、つぎのような仮説を構築してみよう。資本の有機的構成の高度化によって、生産から解放されつつある「労働の社会的性質」は、たんなる労働の精神的側面にとどまらず、社会的な想像力、歴史的な想像力の源として、資本主義の発達とともに、形成準備される。しかしながら、労働力の地理的な「移動」が起こらない地域では、この想像力は、社会的、歴史的な想像力として肯定されて未来へのヴィジョンを形成するかたちにはならず、内向きに、後ろ向きに、内面性への一層の沈潜や過去の美化へ向うロマン主義的な想像力として、発揮される。このことの現われの一つが、現代日本社会におけるサブカルチャー領域の興隆である。こうして生産から解除された「労働の社会的性質」は、文化的消費に向けられ、主体は依然として「価値」に支配された商品空間を抜け出すことができない。そして、そこには未来への〈希望〉が欠如している。

ネグリ／ハートは、マルチチュードのもつ「潜勢力」の解放に関しては、地理的な「移動」が重要な要素であることを語り、労働者たちの「移動」が必然的に始まるかのように説く。

大規模な集団的移動が生産にとって必要不可欠なものとなったのだ。あらゆる道筋が案出され、地図に書き込まれ、そして人がそこを通過する。交通の密度が高まっていき、苦痛がそこに積み重ねられるにつれ、どの道筋もより生産的になっていくようだ。〈帝国〉が投げかける霞と混乱のなかから「地の国」を出現させるのは、まさにこれらの道筋なのだ。このようにしてマルチチュードは、拡散的で横断的な領土を再領有する装置のなかを移動し、自己を表現しながら、みずからの自律性を肯定する力を獲得するのである。(50)

一方で日本人の「移動」の動きは総体としてはいまだ鈍い。工業・情報産業の高度化、天然資源の不足、国土の狭小性など日本と多くの共通点を有する韓国や台湾では、若年層の欧米の大学への進学が盛んになっていることが報じられるが、この数年間、日本の大学生は国内経済の不透明性から、海外留学にかえって消極的になっているという。会社員も、海外勤務を敬遠する傾向があると言われる。移民労働力の受容についてもいまだ政府の策は慎重である。言語の壁、地理的な辺境性、鎖国や敗戦の歴史等々の要因が、内外との相互的「移動」を妨げる障壁となっているのかどうか、本論考においては、そうした社会学的な要因についての分析にまで踏み込むことはできない。確実に言えるのは、ネグリ／ハートの論が原理論としての強靭さを欠くために説明することのできない歴史的な局所性、特殊性がここにあるということだ。

本論考の結論は、単に若者たちに「海外へ飛び立て」などといった一般解を

提示することにあるのではない。労働力や資本の流動化、国籍性（ナショナリティ）の撤廃を推し進めようとする新自由主義が唱えられる一方で、「地方再生」による低成長経済時代の新しい社会のかたちを模索する者もいる。こうした対極にあるように見える主張や施策のすべてが、高度化した資本の有機的構成から解除された歴史と社会についての想像力の再包摂先や還元先を求める問題意識であるという点で、実は同じひとつの構造の中にあること、おそらくいま〈社会理論〉にとってもっとも必要なものは、このことを指摘しうる原理的な理論であると筆者は考える。

マルクスの理論から資本の軌道における主体性変容の〈原理論〉を抽出することは可能であると思われる。今回、日本の状況を取り上げたのは、その作業のために有用なひとつの事例にすぎない。その〈原理論〉が、ネグリ／ハートやジジェクにおけるごとく、単なるメシア待望論に終わらないためには、また東浩紀におけるごとく、現象への批判性を喪失した後付け論にならないためには、〈歴史〉の動因である〈否定性〉の本質と、それを包摂する歴史的・社会的〈形式〉についての理論が必要である。本論考は、マルクスの「資本の有機的構成」についての理論が、主体性変容の原理論としての潜在的次元をもつことを、ヘーゲルの〈否定性〉への遡行を経由しつつ、示唆した。

（1）本論考は、米国シカゴ大学「社会理論ワークショップ」主催の「批判的歴史理論学会」における以下の発表をもとに、新たに論文として再構成したものである。紙幅の都合により特に日本の社会、文化、産業の状況等を例示する部分を割愛した。Eiichi Nojiri, *Negativity, History, and the Organic Composition of Capital: Toward a principle theory of transformation of subjectivity*, Critical Historical Studies Conference (The Franke Institute for Humanities, University of Chicago, December 3, 2011). なお右の発表および本論文は、二〇一〇年度フルブライト研究員プログラム（日米教育委員会）により支援を受けた研究プロジェクト「現代のグローバル社会における『普遍的な個人』（マルクス）の実存的性質についての社会哲学的攻究」による成果の一部である。

（2）Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000.（アントニオ・ネグリ／マイケル・ハート『〈帝国〉――グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』水嶋一憲ほか訳、以文社、二〇〇三年）

（3）*ibid.*, p. 71.（同右、一〇二頁）

（4）Karl Marx, Friedrich Engels, *Deutsche Ideologie 1845-46* [Karl Marx - Friedrich Engels Werke (MEW), Band 3, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, 1958], S. 35.（マルクス／エンゲルス『【新版】ドイツ・イデオロギー』花崎皋平訳、合同出版、一九六六年、七一頁）

（5）ジジェクは、キリスト的な革命的主体を表現する鍵概念として、ヘーゲルの「具体的普遍」の概念を用いる（Slavoj Žižek, *The Parallax View*, MIT Press, 2006, p. 107. スラヴォイ・ジジェク『パララックス・ビュー』山本耕一訳、作品社、二〇一〇年、一九六―九七頁）。この「具体的普遍」の空間に身を置く主体を、ジジェクはカント主義に逆行しつつ、単独性と普遍性との直結である「普遍的単独性」と置き換え、それをマルクス『要綱』における媒介されない社会的生産力と結びつける。ジジェクはこの「普遍的単独性」のイメージを語るのに、キリスト教の教義を用いる。「この単独的普遍性の空間は、キリスト教においては『聖霊』として現われる。組織共同体や特定の生活世界から差し引かれた（『ユダヤ人もギリシャ人もない』）信者集団の空間だ」。Slavoj Žižek, *First As Tragedy, Then As Farce*, Verso, 2009, p. 105.（スラヴォイ・ジジェク『ポストモダンの共産主義』栗原百代訳、ちくま新書、一七七頁）

（6）本論考では具体的に取り上げることはできないが、たとえば赤木智弘や古市憲寿、宇野常寛といった「氷河期世代」以降の論者にみられる、現代日本における若者の幸福や希望の感覚についての問題提起を念頭に置いている。なおシカゴ大学における発表原稿では、冒頭の一節を割いて、村上龍『希望の国のエクソダス』（二〇〇〇年）における「この国には何でもある。本当にいろいろなものがあります。だが、希望だけがない」という中学生男子の主人公の台詞を皮切りに、日本の若年層における〈閉塞感〉や〈希望のなさ〉の問題を論じている。この部分は紙幅の都合により本論考では割愛した。

（7）Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857-58* [Karl Marx - Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA), 2. Abteilung: "Das Kapital" und Vorarbeiten, Band 1, Teil 2, Dietz Verlag, 1981], S. 589.（カール・マルクス『マルクス資本論草稿集②一九五七―

一九五八年の経済学草稿集Ⅱ』大月書店、一九九三年、五〇〇頁）

（8）*ibid.*, S.581.（マルクス『要綱』Ⅱ巻、四九〇頁）

（9）*ibid.*, S.580.（同右、四八八頁）

（10）Karl Marx - Friedrich Engels, *Das Kapital*, Band 1 [Karl Marx - Friedrich Engels Werke (MEW), Band 23, Dietz Verlag, 1962], S. 640.（『マルクス＝エンゲルス全集 第二三巻『資本論』第一巻）』大内兵衛／細川嘉六監訳、大月書店、一九六五年、七九九頁）

（11）Marx, *Grundrisse*, T. 2, S. 581.（マルクス『要綱』Ⅱ巻、四八九頁）

（12）*ibid.*, S. 582.（同右、四九〇頁）

（13）Marx, *Das Kapital*, Band 1, S. 86.（『資本論』第一巻、九七頁。翻訳修正）

（14）Marx, *Grundrisse*, T. 2, S. 583.（マルクス『要綱』Ⅱ巻、四九四頁）

（15）Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 85-98 [*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*].（『資本論』第一巻、九六―一一二頁［第一章第四節「商品の呪物的性格とその秘密」］）

（16）*ibid.*, S. 120.（同右、一四一頁）。なおこの「命がけの飛躍」を、柄谷行人は、生産過程と流通過程との接合点として理解する。この理解から、彼はプルードンの思想に戻り、ある種のＬＥＴＳ（Local Exchange Trading Systems）によって、消費者としての労働者が国家による支配を超克していく運動を構想し実践した。この運動は、ＮＡＭ（New Associationist Movement）と呼ばれ、地域通貨「Ｑ」による流通の変革を目指して二〇〇〇年から開始されたが、主に人間関係や組織運営上の問題から二〇〇三年に解散した。一般的に言って、資本主義的な矛盾形成のメカニズム、および、価値増殖過程成立の秘密は、流通過程の生産過程への浸透にある。だとしたら、その〈浸透〉を阻止することによって、その〈矛盾〉からの解放を志すという発想がありうることは理解できる。柄谷行人は、この発想を実現しようと試みたと言える。彼の革命的実践は、知的コミュニティより流通する地域通貨の導入によって、生産過程への流通過程の浸透を波打ちぎわで阻止しようとするものであった。柄谷のＮＡＭプロジェクトの実践としての問題点はここでは措いておくとして、理論的な問題点を指摘すれば、それは柄谷が資本主義的な〈矛盾〉を基本的に生産過程と流通過程の〈矛盾〉として捉えている点にある。しかし、資本主義の〈矛盾〉とは、生産過程と流通過程との矛盾なのではなく、生産過程そのものにおける〈矛盾〉であるとする『資本論』解釈が、たとえば、米国のモイシェ・ポストン（Moishe Postone）らによって唱えられている（註（17）を参照）。

（17）本論考では基本的に、マルクスの指摘する資本主義における本源的な矛盾をこのように生産領域内における矛盾として理解し、生産と流通（分配）領域との矛盾としては捉えない。この解釈については、筆者はシカゴ大学モイシェ・ポストンの理論に負うている。Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge University Press, 1993.（モイシェ・ポストン『時間・労働・支配』白井聡・野尻英一訳、筑摩書房、二〇一二年）。ポストンの『資本論』解釈によれば、確かに、マルクスは『資本論』の第二巻と第三巻において、流通過程と資本の再生産過程（あるいは商業資本と金融資本）を論じているが、しかしそれは、生産過程（産業資本）の矛盾的で動態的な自己運動の本質を、いかに流通過程と再生産過程が覆い隠すかということを示すために、論じているのである。本論考でも、基本的にこの解釈を採用している。資本主義における〈矛盾〉とは、資本がその有機的構成の高度化、すなわち技術革新による可変資本の相対的縮減を推進しておきながら、単純労働を剰余価値の源泉として資本の有機的構成のうちに維持し続けることを必要とするところにある。前註で、資本主義的生産においては生産過程に流通過程が浸透していると考えていると述べた。（これに対してポストンは、流通過程は生産過程の単なる現象にすぎないと考えているようなので、この点、厳密に言えば、ポストンと筆者の考えにも差異はある。註（45）も参照のこと）。筆者の考えによれば、この〈浸透〉は、一度成立してしまったのちに取り戻すことが出来るような性質のものではない。じっさい、資本主義における生産過程と流通過程との関係は、概念的な分節化によってはじめて切り分けることができるものであって、その現実の歴史における相互作用的形成の過程をより戻してほぐすことは、不可能なことである。コップの透明な水に色つきの水を注いでしまったのちに、両者を分離することが不可能なのと同じである。資本主義的生産過程は、一度成立してしまったのちは、すでに本質的に流通過程に浸透されてしまっており、それをみずからの中に取り込んで自己運動する過程となっている。あるいは、〈流通過程〉なるものは、〈資本主義的生産過程〉から概念的に抽出したときにのみあるものであり、それを実体視し、それを生産過程から切り離そうとする試みは、根本的にまちがいである、ということになる。それゆえに、〈革命〉がもし可能であるとするならば、それは、生産過程そのものの変革、すなわち資

本の有機的構成という社会形式そのものの超克でなければならない、というのがマルクス『資本論』の要諦であった。この観点からすると、生産過程と流通過程の相互浸透は、人間労働の二重の性格、すなわちそれが物質的性格と社会的性格という二つの次元を持っていることに起因し、そのことが〈商品〉の二重の性格となって現われている、ということになる。〈労働〉の二重性が〈商品〉の二重性の原因であり、その逆ではない。マルクスが『資本論』第一巻の冒頭を、〈商品〉の持つ二重の性格を論じることから始め、その「命がけの飛躍」という奇妙な現象について語るのは、現象から始めてその成立のメカニズムに遡行するヘーゲル現象学の手法を彼が採用しているからである。この考えからすれば、前註で言及した柄谷行人の、いわば〈商品〉の代表としての〈貨幣〉の二重性を解体することで〈労働〉の二重性を克服しようとする試みは、〈非―マルクス〉的と言える思想に基づく。もちろん柄谷本人も、プルードン主義を標榜する以上、みずからの思想の〈非―マルクス〉性には自覚的である。

(18) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Gallimard, 2000, p. 575.（アレクサンドル・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門』上妻精ほか訳、国文社、一九八七年、四二六頁）

(19) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Niemeyer Verlag, 2001, S. 435-36.（マルティン・ハイデガー『存在と時間・下』細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、四一九―二〇頁）

(20) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), [Werke in 20 B_nden, Suhrkamp, Band 3, 5. Auflage, 1996], S. 588-591.（G・W・F・ヘーゲル『精神の現象学』金子武蔵訳、岩波書店、一九七九年版、一一六〇―六六頁）

(21) *ibid.* S. 144.（同右、一八一頁）

(22) 〈否定性Ⅲ〉が、外的対象の持つ〈否定性Ⅰ〉と同じであるのかどうか、これは一つの大きな哲学的問題である。論者によっては、意識が物質のもつ否定性に突き当って変成を被る、というかたちで歴史の展開の原理を考え、それこそがマルクスの史的唯物論であると考える者もいるかもしれない。しかし筆者は、そのようには考えていない。筆者の考えは、むしろ〈否定性Ⅲ〉が生成することによって〈否定性Ⅰ〉と〈否定性Ⅱ〉が生成し、近代的な主観と客観の対立が生じる、というものである。この図式は、マルクスの『パリ手稿』（旧称『経哲草稿』）に則って厳密化することができるだろう。またたとえば、ジュディス・バトラーやスラヴォイ・ジジェクにおいては、ヘーゲルの否定性は〈身体性〉やラカンの〈現実界〉と同等のものとして理解されているようである。しかし〈人間的欲望〉の次元についての理論的な把握を欠けば、資本主義の動態的な構成についての歴史的理論は得られない。なぜなら資本の構成の核心で機能している否定性は、物質のもつ否定性ではないからである。このことは、コジェーヴの路線（人間的欲望）ではなく、ラカンの路線（抑圧されたものの回帰）をとるジジェクの理論が、資本の辿る軌道と主体性の変容との関係について、適切に説明できない理由となっている。参照：Slavoj Žižek, *op. cit.*（ジジェク、前掲書）、Judith Butler, *Subjects of Desire*, Columbia University Press, 1987.

(23) ディーター・ヘンリッヒも、本論考とは分節化にちがいはあるが、ヘーゲルにおいて否定性は三度現われると論じている。Dieter Henrich, "Hegels Grundoperation, eine Einleitung in die ‚Wissenschaft der Logik'" in *Der Idealismus und seine Gegenwart* (hrsg. von Ute Guzzoni u.a., Felix Meiner, 1976), S. 217-18.

(24) F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809).（F・W・J・シェリング『人間的自由の本質』西谷啓治訳、岩波文庫、一九五一年）

(25) Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte: Heft I*, Karl Marx Werke・Artikel・Entwürfe März 1843 bis August 1844 [Karl Marx - Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA), Erste Abteilung, Band 2], Dietz Verlag, 1982, S. 297.（マルクス『パリ手稿』山中隆次訳、御茶の水書房、二〇〇五年、一七八頁［翻訳修正］）

(26) *ibid.*, S. 414-15.（同右、一八六頁）

(27) Heideger, *op. cit.*（ハイデガー、前掲書）

(28) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit* [Gesammelte Schriften Band 6, Suhrkamp, Auflage 6], 2003.（T・W・アドルノ『否定弁証法』木田元ほか訳、作品社、一九九六年）

(29) マルクスも、こうした意味での単純な唯物論を肯定していないことに留意がなされるべきである。しかし、この点については、註（22）でも述べたように、物質的なものの力を歴史の動因と考える見解もありうる。

(30) 本論考では〈否定性Ⅲ〉と呼んでいる、このヘーゲル哲学の根底にあって〈精神〉の展開を促す否定性は、二〇世紀以降多くの論者がその存在を指摘するにもかかわらず、ヘーゲル自身のテキスト中にその明示的な存在を指摘され

たことのないものである。しかし筆者は、そのわずかな痕跡を『精神現象学』における「地（Erde）」のエレメントについての奇妙な叙述において見出す研究を行っている。筆者の博士論文『有機体と「地」のエレメント――ヘーゲル『精神現象学』の有機体論を解読する』（二〇〇七年、早稲田大学）"Organism and the Element of 'Earth': An Interpretation of the Idea of Organism in Hegel's Phenomenology of Spirit"（2007: Waseda University）は、この問題を追究したものである（本論文は以下の書籍として刊行されている。野尻英一『意識と生命――ヘーゲル『精神現象学』における有機体と「地」のエレメントをめぐる考察』社会評論社、二〇一〇年）。筆者の研究は、『精神現象学』の叙述において、不可解な登場の仕方をする「地」のエレメントの機能について、ヘーゲル自身の叙述の解釈とヘーゲルの外からの解釈の双方を試みたものである。「地」のエレメントは、意識に対してその性質を変質させるような働きをする否定性をもつ。それは単なる自然のエレメントではない。ヘーゲルの基本的な考え方によれば、いかなる自然のエレメントも、意識の持つ否定性には抗しえず、必ずそれによって貫通されるからである。しかしながら、『精神現象学』の叙述においては「地」のエレメントは、そうした意識による否定性によって完全に領有することができない、不貫徹性をもつと考えられている。簡単に言えば、「地」のエレメントは、意識と自然とのあいだにある何かであり、精神的なものと物質的なもののあいだにあるような次元である。この「地」のエレメントの名によって指されるものが、本文で述べた〈否定性Ⅲ〉である。ヘーゲル自身は、この「地」のエレメントが何であるかは、明言しなかった。それは、『精神現象学』のいくつかの転回点において、説明抜きに、唐突に登場する。筆者は、ヘーゲルの「地」のエレメントについての叙述を精査し、『精神現象学』の構造の中でそれが果している役割を追究することで、「地」のエレメントとは、非‐自然的、非‐意識的、非‐理性的なもので、生命的なもの、女性的なもののイメージを付加されている次元であることを明らかにした。ヘーゲルそのものから離れて今日的に解釈すれば、それは、コジェーヴの言う「人間的欲望の次元」（同化の次元）、ラカンの言う「想像界」（他者の欲望への欲望）、アドルノ／ホルクハイマーの言う「ミメーシス」（前歴史的な呪術的力）、吉本隆明の言う「対幻想」（前社会システムな想像力）の次元に等しいと考えられる。この「地」の名前で指される次元が、『精神現象学』の重要な転換点、すなわち意識が自己意識となる場面、理性が精神となる場面において重要な働きをする。その働きが最も目立つのは、『精神現象学』の理性章における「有機的なものの観察」においてである。「有機的なもの」は、「地」のエレメントをその根底に抱えている人間精神によって構成される現象として説明される。筆者の博士論文の主旨は、ヘーゲルは、十九世紀の有機体思想を、精神の現象として批判的に見る立場から、分析、解体している、というものであった。その分析の過程で、ヘーゲルは、「地」のエレメントに出会う。意識が意識のもつ否定性によって貫徹できないような何かに出会う必要があると感じるとき、ヘーゲルはそこに「地」のエレメントを挿入する。この「地」のエレメントは、自然的なものではなく、精神的な否定性のことを指している、というのが筆者の博士論文における結論であった。このようにヘーゲルにおける「地」のエレメントを捉えるとき、理性（カント）でもなく自然（ロマン主義）でもないものが「有機体」という思想の核心において働いていること、さらにそれが精神の運動をもたらす「根底」として働いていることをヘーゲルが考えていることがわかる。カントの理性的な有機体論からも、ロマン主義の自然的な有機体論からも距離をとり、独自の路線を進んだヘーゲルは、結果として、理性的でも自然的でもない、「社会という有機体」を見出す。同時に、ヘーゲルは「有機体」を何か人間の外部にあるような根源的な存在のイメージとしてではなく、人間意識の重層構造が生みだす「現象」として冷徹に見る点において、カントの超越論哲学のスタンスを忠実に受け継いでいる。ヘーゲルの「意識」はカントの超越論的主体の観点を徹底し、悟性や感性といった人間能力すら「現象」として見る地点にまで後退した視点である。この視点によって、「意識」は自分自身のうちに、自分に対して「否定的なもの」を基底として見出すことになる。このような視点を叙述の主人公とする「現象学の方法」を導入することによって、ヘーゲルはカント、ロマン主義双方の有機体論を批判しうる独自のポジションを得た。『精神現象学』の叙述の後半のベクトルは、のちに書かれる形而上学としての論理学（『大論理学』一八一二―一六年）へと向かっている。自然や精神、生命や理性の「根底」にあるものを積極的（ポジティヴ）に見極めようとした後期シェリングとは異なり、ヘーゲルは意識の底において働いている「意識ならざるもの」、「意識にとって否定的なもの」を否定的（ネガティヴ）に示唆しただけである。彼は意識と意識ならざるものとが相互作用して意識の諸形態を生みだすこと（有機体を自然の中に見出す意識の形態は、そのうちのひとつである）を叙述したのち、その運動の軌

跡を「論理」かつ「存在」の諸様態として叙述するという形而上学の構想へと向かった。有機体的現象の核心、「地」のエレメントと呼ばれる「それ」が何であるかは、空白のまま留置されることとなった。二〇世紀、ジョルジュ・バタイユは、『内的体験』（一九四三年）で、ヘーゲルが自身の哲学の根底に据え、それに依拠しながらそこから逃げ出したところのものを、人間精神の内奥に存在するものとし、他者との交流（交感、コミュニカシオン）の次元であるとした。それをバタイユは「大地」に喩え、また自我の消失する「極点」と呼び、この聖なる陶酔の極点にヘーゲルが触れえたことを称賛しつつ、同時に、ヘーゲルがそれを正視せずに目を背けたことを非難する。ヘーゲルの体系や歴史を構築する努力のすべては、このような極点からの逃走であるとバタイユは言う。一方、オイゲン・フィンクは『存在と人間』（一九七七年）で、ヘーゲルの経験概念を主観的、自己意識的なものとして批判するハイデガーを再批判しながら、ヘーゲルの経験や存在の概念には、思考に対する通徹不可能なものとしての「大地」（Erde）が語られず‐隠されている、と論じる。ハイデガーはヘーゲルを存在忘却の歴史の頂点、近代形而上学の完成として位置づけようとするのであるが、フィンクによれば、ヘーゲルはいまだ近代と古代との間に立っており、その地点から形而上学を再構成しようとする点で、ベクトルこそ微妙に違えど、ハイデガーと同じ存在論的な経験モチーフから出発しているというのである。フーコーが十九世紀以降の近代社会において、生‐政治によって囲い込まれ抑圧されるようになったと主張するところのもの（それをフーコーは死ぬまで直接には語らなかったが）は、ヘーゲルにおいて「地」のエレメントのシンボルによってわずかに示されている、〈否定性Ⅲ〉のことではないかと考えられる。ベルクソンからネグリ／ハートまで反復される「生命的なもの」とは、この〈否定性Ⅲ〉を非歴史的な原理に祀り上げようとする試みに他ならない。このヘーゲルにおける〈否定性Ⅲ〉の実像に、しかし、もっとも的確に迫りえたのは前期のマルクスであると、筆者は考えている。この否定性の次元を「パリ手稿」（旧称「経哲草稿」一八四四年）におけるマルクスは、「類的生活」として定位し、「自然」とは異なり、かつ「意識」よりも先にあるものとして強調した。マルクスはそこで、二段階の疎外について語る。まず、自然そのものからの疎外、次に、人間的自然からの疎外である。人間は、類的生活（生命）を営むことによって、独自の人間的生活の連関を生み出し、その中に生きることによってまずは「自然そのもの」から疎外される。「動物はその生命活動と直接に一体である。動物はその生命活動から自分を区別しない。動物は生命活動そのものなのである。人間は自分の生命活動そのものを、自分の意欲や意識の対象とする。人間は意識された生命活動をもっている。といって、それは人間が無媒介にそれと融合する規程ではない。意識された生命活動ということが、動物の生命活動から人間を端的に区別するものなのである。まさにそのことによってのみ、人間はひとつの類的存在（Gattungswesen）なのである。あるいは、人間はまさにひとつの類的存在であるがゆえに、ひとつの意識的存在なのであり、言い換えれば、自分自身の生活を自分の対象としうるのである。そして、このゆえにこそ、人間の活動は自由な活動なのである。疎外された労働はこの関係を転倒させ、人間はひとつの意識的存在であるがゆえに、まさにその生命活動を、その本質（*Wesen*）を自分の生存（*Existenz*）のための手段にしてしまうのである」（*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 240-241.『パリ手稿』八二頁［翻訳修正］）。人間は、類的生活を営むことによって、自然そのものから離脱し、自然を対象化する一つの大きな意識的な存在となった。しかるのちに、疎外された労働によって個的な「意識」が生成された。そのことによって人間は〈社会〉を対象化することが可能となった。『精神現象学』の叙述に対応させれば、いわば「人倫」的な根底が先に形成されて、しかるのちに「主と奴」の経験があり、そこから「意識」が生まれるという、ヘーゲルとは逆の順番をマルクスは考えている。初期のマルクスは、まだ労働の対象化を可能にする社会・歴史的な形式にまでは思考を及ぼしていない。しかし、ヘーゲルの〈否定性Ⅲ〉について、シェリングとは異なった仕方で、〈肯定的に〉語ることが出来たのは、マルクスの偉大な功績である。

(31) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, Band 12, 4. Auflage, 1995], S. 540.（G・W・F・ヘーゲル『歴史哲学講義』長谷川宏訳、岩波文庫、下巻、三七四頁［翻訳修正］）

(32) Hegel, *Phänomenologie, op.cit.*, S. 590.（ヘーゲル『精神の現象学』一一六三頁）

(33) *ibid.*（同右）

(34) *ibid.*（同右）

(35) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, op.cit.*, S. 520.（ヘーゲル『歴史哲学講義』下巻、三四七頁）

(36) この語はモイシェ・ポストンによる前掲書より。ポストンは同書の中で「社

会的必要労働時間」の媒介によって生成され、資本主義的生産を支配するようになる交換価値の普遍的単位もしくは普遍的媒体を「抽象的時間」と定義する。

(37) ヘーゲルの「精神」の運動の根底にあって歴史を駆動する原動力となっている〈否定性Ⅲ〉が、人間のもつ間主観的、もしくは社会的な想像力であることについての緻密な論証は、本論考の外における課題とせざるをえない。たとえば、廣松渉の論考はマルクスに即してではあるけれども「共同主観性」というタームで同じことを言おうとしている。

(38) Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 341-530.（『資本論』第一巻、四二三―六五八頁［第一一―一三章］）

(39) 宇野弘蔵においては、このことは〈労働力商品化の無理〉と表現される（宇野弘蔵『恐慌論』岩波文庫、二〇一〇年）。ただし宇野にあっては、恐慌の原因は単に労働力の量的な需要供給の問題であり、労働力の質的な変容（量化）については論じられていない。〈宇野理論〉は、マルクス『資本論』の叙述から資本の動態的な軌道の純粋な形式を抜き出すこと（純粋資本主義についての原理論）と、個別的な歴史状況において資本主義的生産様式が実現される際の特殊形態を扱うこと（発展段階論および現状分析）とを区別することの重要性を説いた。このような理論の動機は、〈歴史〉過程そのものである資本の展開の基本論理の理解と、そして、それが個々の具体的な社会において実際に展開される際の状況を扱う手法を得ることによって、われわれ自身の客観的な〈存在様態〉を理解したいという欲求にあったと理解することができる。宇野は、資本の運動は労働力そのものを生産することができず、その供給をシステムの外部に頼らざるをえないと指摘する。この労働力の外部性が資本主義の矛盾の源泉であり、恐慌の原因であると宇野は論じる。宇野にあっては、あくまで恐慌の原因としての、労働力の量的な需要供給のバランスが問題である。宇野の目的は、恐慌発生の理論的メカニズムを追求する経済学の原理論であった。宇野は、労働の質的な規定の問題、すなわちそもそも労働とは何かという問いには踏み込まない。「純粋資本主義」というのは、宇野における資本主義の完全に理論的な典型のことであるが、これは不況と好況とを循環することにより、みずから労働力の供給量を調整する。この意味で、宇野の理論においては、資本主義とは〈外部を内部化したシステム〉であり、その純粋な形態においては、けっして崩壊しないシステムである。これは、資本は自己における矛盾を高めていくとするマルクスの思想とは異なる。宇野における労働力の外部性は量的な規定にとどまるものであり、蓄積（不変資本）と人間労働の質的な変容との関係についての考察はなされない。この点、マルクスの論理を忠実にたどり、人間労働の量化と資本の軌道との関係を明らかにするモイシェ・ポストンの理論は、宇野理論よりもずっと『資本論』の意図を包括的に、かつ深く把握しているように思われる。というのは、マルクスの理論が優れているのは、それが社会形式の客観的次元に関する理論であると同時に、主観性についての理論にもなっている点にあるからである。本論考は、こうした認識のもとに、資本の軌道がもたらす主体性の変容についての理論の形成を提案している。なおこの宇野理論がはらむ問題点については、宇野と梅本克己による論争も参考になる。宇野弘蔵・梅本克己『社会科学と弁証法』こぶし書房、二〇〇六年。

(40) Marx, *Grundrisse*, T. 2, S. 589.（マルクス『要綱』Ⅱ巻、四九九頁）

(41) このことは、本論考では立ち入らないが、ラカンの概念を援用して、象徴的去勢、すなわち象徴界による想像界（および現実界）の包摂として、詳しく論じることができるだろう。

(42) Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, S. 268, 274-75.（『マルクス＝エンゲルス全集 第二五巻 第一・二分冊（『資本論』第三巻）』大内兵衛／細川嘉六監訳、大月書店、一九六五年、三二三、三三〇―三三一頁）

(43) Marx, *Grundrisse*, T. 2, S.581, 582, 583-584, 589.（マルクス『要綱』Ⅱ巻、四八九頁、四九〇頁、四九四―九五頁、五〇〇頁）

(44) Marx, *Grundrisse*, T. 2, S. 593.（同右、五〇七頁）

(45) こうした意味で生産領域における〈矛盾〉は流通領域において解消されているとも見えるが、より正確に言えば、生産領域における〈矛盾〉は流通領域において完成されている。ヘーゲル／マルクスにおける〈矛盾〉とは、差異と同一の同一というひとつの構造体のことを言うからである。すなわち生産領域と流通領域とは、相互に補完してひとつの矛盾的動態性を形成する。流通領域を変革することで生産領域における〈矛盾〉の補完を阻止できないか、という発想にも理があるように思われるのは、こうした事態があるからであろう。一方で、すでに発達した資本主義的生産は、みずからの動態性を補完するために必然的に資本主義的な流通領域を再編成するものと考えられる。ここには二領域の優位性に関する問題が生じるが、この問題のさらなる解明は別の機会に譲らざるをえない。

(46) Kojève, *op. cit.*, p.575.（コジェーヴ、前掲書、四二六頁）
(47) 註（30）も参照のこと。
(48) *ibid.*, pp. 436-37.（同右、二四六―四七頁）
(49) 東浩紀『動物化するポストモダン　オタクから見た日本社会』講談社現代新書、二〇〇一年。
(50) Hardt/Negri, *ibid.*, p. 398.（ネグリ／ハート、前掲書、四九二―四九三頁）

（自治医科大学准教授）

［編集］　社会理論学会
［発行所］（株）千書房
［発売所］（株）ＪＲＣ

社会理論学会事務局
〒二二二－〇〇一一
横浜市港北区菊名五－一－四三　菊名ＫＳマンション三〇一号室
千書房　気付
ＴＥＬ：〇四五－四三〇－四五三〇
ＦＡＸ：〇四五－四三〇－四五三三
E-mail：edi@sensyobo.co.jp
http://www.sensyobo.co.jp/ISST/index.html