**転回点**

**― 「三・一一以後」の世界と＜市民社会の弁証法 ＞の行方 ―**

　　　　　　　　　　　　　　　　　（２）

　　　　　　 　　 　

　　　　　　　　　　　　 **オデュッセウス**

**誇る必要があるなら、わたしは自分の弱さにかかわる事柄を誇りましょう（パウロ「コリントの信徒への手紙」二、11‐30）**

 **髙橋順一**

**＊ハンナ・アーレントと「世界喪失」**

**ここで想起されるのは、ハンナ・アーレントが、近代デモクラシー制度や資本主義経済によってその実定性が形づくられ支えられている近代社会と、その下にある私たちの仕事や労働のあり方を文字通り「世界喪失（Weltlosigkeit）」と呼んでいることである（４）。アーレントにとって「世界喪失」という概念は近代社会を問うための鍵(キー・)概念(コンセプト)というべきものであった。ではなぜアーレントは近代社会における世界性の構造とその現われ方を「世界喪失」という概念を通じて示そうとしたのだろうか。なぜ近代社会において世界の現出は「世界喪失」とならざるをえないのだろうか。**

 **彼女が「世界喪失」という概念、あるいはその背景となっている事態について考えるようになった直接のきっかけは、おそらくユダヤ系ドイツ人であるアーレント自身当事者として直面しなければならなかった、ナチス・ドイツによるホロコースト＝ショアーの怖るべき蛮行であったろうと思われる。さらに、本来なら全体主義の暴力に対抗する「正義」「良心」の拠りどころになるはずの「社会主義」の祖国ソヴィエト社会主義共和国連邦、つまりソ連において、独裁者スターリン（ヨシフ・ヴィサリオノヴィッチ・ジュガシヴィリ）の命令によって強大な秘密警察組織が作られ、それによってロシア革命を担った多くの革命家や共産党員たちが粛清という名目の下に処刑されるか、強制収容所（ラーゲリ）へと隔離・追放され、後になるととその粛清の対象が一般市民にまで及ぶという事態が生じたことは、ソ連「社会主義」がもう一つの全体主義と化してしまったことの証しとして、アーレントに大きな衝撃を与えたに違いない。アーレントにとって二〇世紀という時代は、この二つの全体主義が行った人類史上未曽有の蛮行の時代に他ならなかった。このことが、アーレントに二〇世紀を含む近代社会全体における「世界喪失」の問題についての考察を促す最大の契機となったと考えてよいだろう。ではなぜアーレントのなかで全体主義の登場から受けた衝撃が、近代社会における「世界喪失」という問題へと関連づけられねばならなかったのだろうか。**

 **アーレントによれば、この「世界喪失」という事態は、近代社会のなかで生じた西欧世界の伝統からの断絶によってもたらされたのであった。ここで西欧世界の伝統と呼ばれているのは、古代ギリシアのポリス社会に起源を持つ人間の尊厳や存在根拠についての考え方の伝統のことである。私は、アーレントがヨーロッパの歴史のなかで受け継がれてきたと考えるこの西欧的伝統を「ヨーロッパの文明伝統（die zivilisatorische Tradition von Europa） 」と呼びたいと思う。その基礎となっているものをアーレントにそくして定式化するならば、諸個人が市民（ポリテース＝キヴィタス）として、言論による発話＝コミュニケーション行為を通じてポリス（＝自己の属する共同体）の意思決定や政策決定が行われる公的領域＝政治(ポリティクス)へと関与しうること、言い換えれば諸個人が市民として公的領域＝政治へと登場するのを保証されていることといってよいだろう。アーレントは、こうした基礎の上に形成され受け継がれてきたヨーロッパの文明伝統こそ人間が真に人間的でありうるためのもっとも重要な根拠、条件であると考える。ところがアーレントによれば、近代の始まりとともにこうしたヨーロッパの文明伝統に重大な転回が生じたのである。その転回は、近代デモクラシーという政治システムや資本主義的生産様式というエコノミー・システムの登場によってもたらされた。というのもこのような近代社会の諸システムの登場によって、公的領域＝政治と諸個人の関わりに、あるいその関わりを通して形成されてきた諸個人の人間としての存在様式や活動様式に劇的な変化が生じたからである。ではその変化とは何か。**

 **一言でいえば、近代社会の誕生とともに登場した諸システムは、諸個人の、言葉＝コミュニケーション行為という手段を通した、かけがえのない固有な存在として公的領域＝政治の領域へと登場すること ―― このことをアーレントは諸個人の「現われ（appearance）」と呼ぶ ―― を不可能にしてしまったのである。このことは同時に、古代ギリシアのポリス以来の伝統のなかで具現されてきたあの公的領域＝政治の領域の解体をももたらしたのであった。アーレントにとってこのような変化（＝転回）が、ヨーロッパの文明伝統の存立を根底から脅かす事態を意味した。アーレントはこうした事態に対し「世界喪失」という規定を与えたのである。ではこの変化＝転回とともにもたらされた事態はなぜ「世界喪失」と呼ばれなければならなかったのだろうか。**

 **アーレントによれば、近代デモクラシーや資本主義などの近代システムによってもたらされたのは「社会(Gesellschaft／society）」であった。この「社会」の登場こそ個々人の現われの消滅を、公的領域＝政治の解体をもたらす元凶に他ならなかった。なぜなら「社会」の登場によって、世界を構成する基礎単位・要素である個々人の存在意味や様式が根本から変わってしまったからである。「社会」においては、公的領域＝政治とそこへと現われ出る個人＝「市民」に代わって、近代デモクラシーや資本主義経済が生み出した我意・我欲(エゴティスム)に衝き動かされながら私的利害を追求する人間がその構成単位・要素となる。そこでは言論による「現われ」などよりも、ポリス社会において卑しむべき活動として市民は関与せず奴隷に委ねられていた労働や、「オイコス＝家計」と呼ばれる、やはり市民が関わるべきではないとされた私的利害の追求（金儲け）に基づく経済生活の領域や活動のほうがはるかに重要な役割、意味を担うことになる。このことによって「社会」という概念は、人類史が始まって以来続いてきた諸個人が集合的に生きていくしかない状況・様態を表わすニュートラルな概念（コミュニタス／ソキエタスとしての社会） から、諸個人がいかなる公的なものも構成し得ない状態を、つまりそうした諸個人が私的(プライヴェート)なもの ―― ちなみにプライヴェートには「（権利や資格などを）剥奪された・欠乏に苦しんでいる」という意味がある ―― のランダムな集合体しか形成しえないような歴史的状況を表わす概念（ドイツ語のGesellschaftに当たる「社会」）へと推移していったのである。個々人が公的領域＝政治に関与しつつ「現われ」出ることが不可能となるということこそ、「社会」が出現し、それに伴って私的なものが公的なものより優位に立つようになったことのもっとも本質的な結果であった。この「社会」の登場による「現われ」の喪失と公的領域＝政治の解体によって、ヨーロッパの文明伝統とともに形成されてきた人間観や世界観が根底から掘り崩されてしまうのである。もはや言論活動を基礎とする諸個人の「現われ」に、人間や世界の根拠を求めることなど不可能というしかない。つまり人間を人間たらしめ世界を世界たらしめる、公的領域＝政治へと現われ出るための回路が決定的に失われてしまったのである。その結果人間は、ポリスのなかで「市民(ポリテース)」となる代わりに、「社会」のなかで「労働者(エルガテース)」となっていくか、「政治的」―― この「政治」はアーレントのいう政治とは正反対の、私的利害に根ざした政治である ―― には、「群衆／大衆（Haufen／Masse）」となる他なくなるのである。「労働者」になることは、個々の人間が交換可能な労働力の任意の担い手Xとなることを意味する。また「群衆／大衆」になることは、個々人が唯一的な現われを欠いた匿名(アノニム)な存在として無差別化され、名前を持たない集合性と画一性のなかに埋没してしまうことを意味する。いずれの場合においても個人の現われの唯一性、他との違いが失われ、無差別かつ匿名的な集合性の世界に諸個人の存在が解消されていくのである。これが「社会」の本質的意味に他ならないからこそ、アーレントが考える「世界喪失」はこうした「社会」の登場と結びつけられねばならなかったのである。さらにつけ加えておけば公的領域=政治が解体した後には私的利害を統括･調整する機関としての、さらには無差別な群集／大衆を上から束ね方向づけを行う装置としての国家が残るが、後者が全体主義国家の萌芽となるのはいうまでもない。**

 **以上がアーレントの「世界喪失」をめぐる認識になるのだが、まずはっきりいっておかねばならないのは、私がアーレントのこのような考え方に対し全面的に賛成しているわけではないことである。アーレントの議論はたしかにすでに言及したヨーロッパの「偉大さ」の内実と深い関わりを持っている。古代ギリシア以来のヨーロッパの文明伝統の歴史がこの「偉大さ」の源泉となったことはいうまでもない。だが同時に私は、アーレントがあまりにもヨーロッパの文明伝統を理想化しすぎており、歴史的現実と大きくくい違っていることを指摘しておきたい。アーレントには、ヨーロッパの「偉大さ」に拘泥するクラウス・マンでさえ自覚していたはずのヨーロッパの文明伝統への違和や懐疑の契機が欠けているのではないだろうか。ヨーロッパの「偉大さ」を認めることと、ヨーロッパの文明伝統に潜む問題点を洗い出して批判と反省を加えること、さらにはこの文明伝統自身が生み出した全体主義現象のような悪性の病理の根を抉り出し断ち切るとともに、文明伝統の「正統」を内側から喰い破りつつ、新たなものを生み出そうとして前進する「異端」の運動に対して正当な評価を与えることは、後論で触れるスピノザやマルクス、ニーチェ、ベンヤミン、アドルノなどの残した仕事からも明らかなように、決して矛盾しないはずである。**

**私がアーレントの議論に全面的に賛同出来ないと思うもっとも重要なポイントは「社会」の捉え方である。この問題に関して真っ先に思い起されるのが、『ドイツ・イデオロギー』に代表されるマルクスのイデオロギー批判であり、さらにはマルクスの社会理論である。後に触れるように（以下Ⅶ章２参照）、アーレントは、マルクスの重要性を認めつつも批判しているが、そのポイントとなるのが、「社会」とその構成単位としての「労働」の問題である。まず挙げておかねばならないのは、マルクスのイデオロギー批判に従うならば、ヨーロッパの文明伝統が実態的には支配階級と被支配階級の階級闘争の歴史であり、両者のあいだに言語コミュニケーションによる対等かつ相互的な理解など無条件なかたちで成り立つはずはないことである。それが成り立つと考えること自体がイデオロギー、つまり虚偽意識に他ならないのだ。一方マルクスの社会理論を媒介にして「社会」の意味を考えようとするならば、アーレントのいう様に「社会」を否定的にだけ捉えることは出来なくなる。マルクスにおいては、諸個人を間主観的なアソシアシオン（協働体）として組織化する社会（化）によって、人間に新しい可能性が与えられるからである。その可能性がもっとも凝縮されて現われるのが労働の問題である。というのも、この新たな可能性に向けて展開されるマルクスの労働観において示されているのは「社会化された労働」だからである。この「社会化された労働」の先にじつは労働の廃絶というマルクスの目ざしたもっとも究極的な革命の意味が見通されるのだが、私には、アーレントがこうしたマルクスの議論の意味を十分理解出来ないままマルクスを批判しているように思えてならない。そしてそこで展開されているアーレントのマルクスの労働観に対する批判には、ある種のバイアスが含まれていることも見逃してはならない。アーレントはこのバイアスのせいでマルクス思想の解釈に関して致命的な錯誤を犯してしまったのではないかと思われる。このことについても後で言及するつもりなのでⅦ章の２を参照していただきたい。**

**とはいえアーレントの感じていた「世界喪失」の思いの深さ、その危機感の切実さまで否定することは出来ない。それどころかそれに対しては深い共感を覚えざるを得ないのである。それは明らかに私の「転回点」という言葉へ寄せる思いと共通するからである。**

 **アーレントが近代世界に見ようとした「世界喪失」という事態を一気に加速し極限化していったのは、すでに言及したようにナチズムとスターリン主義という二〇世紀が生んだ二つの全体主義であった。全体主義は全体化と画一化を強制的に推し進めることによって、個々人の多様な現われとそれを可能にする条件である、個々人の理性的な判断能力、精神の自律性、自由な言論などを徹底的に根絶しようとした。その推進スローガンとなったのがナチズムにおける「強制的画一化（Gleichschaltung）」であり、スターリン主義における「集団化(コレクティヴィザチーヤ)」であった。さらに注目しなければならないのは、全体主義の下で無差別な集合性へと埋没させられた匿名な諸個人（群衆／大衆）がモブ（暴徒）として政治的に動員され暴力や殺戮の担い手として繁用されるようになったことである。それは、個々人に対して、自らのうちにある私的な欲望や衝動があたかも「自発性」や「自律性」の現われ、根拠であるかのように思い込ませ、しかもその暴発に公的意味や正当性があるかのように信じ込ませて政治的目的へと誘導・扇動するという政治的手法に他ならない。多くの場合そこでは「敵」が設定され、その「敵」に向かってモブの暴力が動員されていく。このモブ動員の手法の延長線上に、現代の極右ポピュリズムや企業の消費者動員戦略が存在することはいうまでもない。WEBやSNSの世界にもそうしたモブ動員の手法が頻繁に見られる。こうした現代の状況は、消えたかに見える全体主義が「抑圧されたものの回帰」（フロイト）さながらに現代の諸現象において甦っていることを証し立てている。私たちはこの危険性を片時も忘れてはならないのだ。ともあれ全体主義によってもたらされるのは、個人の現われの消滅とモブとして動員される諸個人＝大衆の非理性的な熱狂や集団暴力への駆り立てという事態であった。そこには「世界喪失」の持つもっとも本質的な意味、性格が現われている。すなわち「世界喪失」を通して人間は理性や思考、反省能力や批判能力を失い、人間であることの根拠が何かさえ分からなくなってしまうのである。その結果、人間は怖るべき逆説にさらされることになる。人間の条件を捨てることが生存の条件となるという逆説である。全体主義はその下にある人間にこの逆説を徹底的に強制する。アーレントにならっていえばそれは、全体主義の登場とともに、自立した個人がその相互コミュニケーションを通して公的領域＝政治に向かって「現われ出る」可能性、条件が完全に潰え、代わりにそうした「現われ」や公的領域＝政治とはまったく無関係な私的・動物的な欲望や自分たちの私的利害を実現するために行使される暴力が、その担い手である全体主義者や、彼らに指嗾される群衆／大衆（モブ）とともに我が物顔に跋扈するという事態なのである。それはまさしくアーレントの考える「偉大」なヨーロッパの文明伝統の完全な終焉であり、人間と世界の終焉に他ならなかった。同時にこれは、近代社会において生じたヨーロッパの文明伝統との断絶、そしてそれに伴う私的なものの公的なものに対する優位という事態の窮極的な到達点を示しているのである。つまり全体主義の登場は近代社会とともに始まったプライヴェート化というプロセスの窮極的な完成ともいえるのである。だからこそアーレントにとって全体主義が生みだされた二〇世紀は、近代社会において生じた西欧世界の伝統や歴史からの断絶が完遂された時代、すなわち西欧世界の歴史にもはや後戻りの出来ない決定的な断絶＝転回、すなわち世界喪失が生じた時代を意味することになったのである。アーレントは次のようにいっている。**

 **「もし仮に、私が考えるように、全体主義支配が伝統的用語で言う新しい統治形態だということが本当だとしたら、統治と生活の政治的様式において本質的に同じであったもの〔労働や私的な経済ではなく、政治(ポリティクス)に関わる公的な活動(アクション)の領域〕が失われたのである。もし産業化の方向なら、その始まりだし、それにたいして、新たな経験〔全体主義の経験〕なら、その終焉ということになろう」（５）。**

 **繰り返しになるが私は必ずしも全面的にアーレントのこうした見方に賛成するわけではない。すでにいったように、アーレントが賛美しようとするヨーロッパの文明伝統には多くの問題性が潜んでおり、その問題性のなかには全体主義の起源へとつながる要素さえも含まれているからである。このことが、本書のテーマである「市民社会の弁証法」、あるいは「啓蒙の弁証法」の中心的な問題となるはずである（Ⅱ章参照）。ただアーレントのそうした認識の出発点となっている、ナチス・ドイツによるホロコースト＝ショアーの蛮行を前にして、あるいはスターリンによるむごたらしい粛清の悲劇を前にしてアーレントが感じたはずの、もう二度とあのヨーロッパの文明伝統の世界が戻ってくることはないという「世界喪失」の思いの深さと痛切さを否定することは出来ない。そしてこの、クラウス・マンが「転回点」という言葉に込めたであろう痛切な喪失感とも通底するアーレントの思いは、二〇一一年三月一一日の出来事を前にして私たちが感じた、もう二度とあの「三・一一」以前の世界は戻ってこないという痛切な喪失感とも間違いなくつながっているのである。「三・一一」後に私たちが体験した決定的な転回、その不可逆性が、全体主義の蛮行を目の当たりにしてアーレントが感じた断絶、転回と、もう二度と元の世界へと戻ることが出来ないという衝撃や深い喪失感と深く照応するのである。だが問題はじつは喪失だけにはとどまらないのだ。**

**なぜならアーレントは、全体主義によってヨーロッパの文明伝統は終わったが、「産業化（industrialization）」という点では始まりであったといっているからである。たしかにアーレントが直面した二〇世紀の全体主義は、ナチス・ドイツが第二次世界大戦で敗北したことによって、またソ連スターリン主義が冷戦に敗北して国家体制としては消滅したことによって表向きは姿を消した。だが冷戦が終焉した一九九〇年代以降の時代において私たちが直面している世界に目を向けるならば、そこでは、野放図な新自由主義的資本主義とグローバル化の跋扈によって、あるいは近代産業文明の象徴である原子力技術の致命的な破綻によって、さらには世界各地で噴出する権威主義的独裁志向と極右ポピュリズムや蒙昧な原理主義との結託や、さらにはテロリズムと反テロリズムという名のテロリズムとのあいだの暴力の無限連鎖によって、世界がずたずたに引き裂かれ、もはや個々人が真っ当に生きられる場所ではなくなりつつあるありうる根拠を掘り崩され蝕まれていく状況が出現しているからである。それはまかつて全体主義の下で「強制的画一化」と「モブ」が同時出現した状況と非常に似通っているといってもよい。私たちはこの世界に、全体主義が解き放った不気味で不条理な力がふたたび回帰しつつある状況と向き合いつつある。この不条理な力は、二〇〇一年九月一一日の「同時多発テロ」とそれに続くアフガン・イラク戦争、テロリズムと反テロリズムの暴力の連鎖、あるいは二〇〇八年に世界中の人々を一瞬にして塗炭の苦しみの底へと追いやった一九二九年以来最悪の世界金融・経済恐慌をもたらした。その後も依然として殺戮と暴力の連鎖・循環は止まっていないし、新自由主義とグローバル化がもたらした格差や貧困、社会の分断・対立は拡大こそすれ一向に収束の兆しを見せていない。いまだに完全な収束の見えないアフガニスタン・イラクの内戦状況、その後新たなに勃発したリビアやシリアの内戦、アフリカ諸国の混乱、大量の難民のEUへの流入、フランスやベルギー、トルコで起きたテロリズム、そしてアメリカ、イギリス、フランス、ドイツ、オランダ、北欧諸国などヨーロッパの文明伝統の担い手であったはずの国々においても、デモクラシーも人権も異なる他者への寛容も認めようとしない排他的かつ暴力的な極右民族主義やポピュリズムがテロリズムと相乗しつつかつてないほど高まっていることなどは、その深刻な現われに他ならない（プロローグ２参照）。**

 **私たちが今あらためてしっかり見据えておかねばならないのは、こうした状況を生んだ根本要因が、冷戦終焉後の「新自由主義／新保守主義」というかたちをとったグローバルな自由＝資本主義の野放図な跋扈、つまりアーレントのいう「産業化」の淵源をなす自由主義イデオロギー ―― それは事実上欧米第一主義に基づく「帝国主義」イデオロギーとして機能してきた ―― と資本主義の「強欲」原理との癒着と暴走の結果であるということである。振り返ってみるならば、近代社会の底に蠢いている、全体主義をもたらした破壊的な力、作用が、この自由主義イデオロギーによって鎮静化させられたかに見えた一九四五年は、三度目の世界戦争である冷戦の下での「自由主義」ブロック化および「社会主義」ブロックの確立と拮抗の時代を経て、ふたたび全体主義の暴力が極めて深刻なかたちで回帰してくるその後の歴史の出発点でもあった。かつて全体主義を生み出したあの破壊的な力、作用は、二つの全体主義の表向きの退場後も決して消えたわけではなかったのだ。そして私たち日本に暮らす者に対して決定的ともいえる転回をもたらした二〇一一年三月一一日の出来事においてもこの破壊的な「世界喪失」の力、作用の再帰が、「産業化」の帰結である原子力発電所の致命的な事故を通してほとんど黙示録的なかたちで告げられたのであった。もちろんあの日の地震や津波そのものは自然現象である。しかしその結果生じた福島第一原発事故の重大性、さらにはこの事故をもたらした要因やこの事故の影響を決して自然の力だけに帰すことは出来ない。そこには明らかに社会的な力、作用が働いていたからである。それが、アーレントが全体主義のなかにその極限的な帰結を見ようとした、近代社会および文明の、つまりは「産業化」の根底に潜む破壊的かつ暴力的な力の現われに他ならないのだ。全体主義がそうであったように、あの致命的ともいえる被害をもたらした福島の事故の根本的な要因もまたこの近代という時代と「産業化」の流れに内在する破壊的、暴力的な力と作用にあったのである。すでにいったように、福島の事故は私たちにそれ以前へと戻ることが出来ないという不可逆性を、つまりは世界の決定的な喪失をもたらした。この喪失の不可逆性によって福島の事故は、二〇世紀の全体主義とともに露わとなった近代世界における「現われの喪失」ないしは「世界喪失」という事態へとまっすぐにつながっていくのである。**

**ここで私は、テオドーア・W・アドルノの「アウシュヴィッツ以後詩を書くことは野蛮である」（６）という言葉を想起する。私たちが体験しつつある、「三・一一以後」の不可逆的な転回を迎えた世界の根本的な様相、性格をこれほど的確に表現している言葉は他にはないと思うからである。アーレントとともにアウシュヴィッツの問題をもっとも深く問おうとした思想家であるアドルノは、アーレントが捉えようとした「世界喪失」の不可逆性という事態を、この「アウシュヴィッツ以後詩を書くことは野蛮である」という言葉に託そうとしたのである。私は、このアドルノの「アウシュヴィッツ以後」という概念とアーレントの「世界喪失」という概念のあいだにある本質的な共通性のなかから、二〇世紀から二一世紀にかけて起きた私たちの世界、歴史の転回の持つ意味がもっとも本質的なかたちで読みとることが出来るのではないかと考えている。アドルノもアーレントもこの転回によって不可逆的な「以後」の世界が出現したことを、つまり私たちが「以後」の不可逆性とともに自分の世界を失ったという根源的な事実を私たちに突きつけ、そのことの意味を考えるよう促しているのである。私たちはあらためて彼らの問いかけの意味を「三・一一以後」の状況のなかで反芻しなければならない。**

**＊「以前」へ戻ることは不可能である**

**すでにいったように私がこうした決定的転回とそれに続く「以後」の世界ということを**

**はっきりと意識するようになったのは、二〇一一年三月一一日に起きた東日本大震災と福島第一原発事故を通してであった。あの震災と事故とともに生じた取り返しのつかなさ、不可逆性は私たちに、あの出来事によって私たちの生きるこの世界に決定的な転回がもたらされたことを、そして世界が不可避的に「三・一一以後」の時代へと入ったことを告げたのであった。とくにあの福島第一原発で起きた事故は、アーレントやアドルノがナチスによるアウシュヴィッツ＝ショアーの蛮行に見ようとしたことと相通じるような、何か途方もなく怖ろしく不気味な、危機というよりむしろ破局や破滅といった言葉がふさわしい出来事であった。あの「三・一一」の事故当日とそれに続く数日のあいだに私たちが目にしたあの形容を絶する光景がなによりもそのことを証明している。このような決定的転回というべき「三・一一」の現実を目の当たりにし、さらにそれに伴って「三・一一以後」という不可逆的な時代を生きねばならなくなったという事態と向き合うなかで、私は、この「三・一一以後」という時代が私たちの社会や文明の、より端的にいえば私たちの生きているこの世界そのものの終焉のときとなるのではないか、少なくともこのままの状態が続けば私たちの社会や文明は終焉を迎えることになるのではないか、と考え始めていた。**

 **こんなことをいうとSF物語か何かのような荒唐無稽さを感じる向きもあるかもしれない。現にあるこの世界や社会のあり方を疑いたくない人々は、今私たちのまわりのどこにも文明の崩壊や終焉の兆しなど存在しないではないか、福島の事故の痕跡でさえ今や消えつつあるではないか、いったいおまえは何をいっているのか、馬鹿も休み休みいえ、と怒り嘲笑するに違いない。だが私はこうした思いが根拠のない思い込みやたんなる妄想とは考えていないし、考えてはならないと思っている。少なくとも「三・一一」をなかったことにすることなど不可能である限りは、だ。**

**二〇一一年三月一一日に起きた福島第一原発の事故は、約二百年にわたってこの世界を**

**支配してきた近代産業文明がその進化の最先端において生みだした窮極のテクノロジーというべき原子力発電所（原発）において発生した。周知の通り、この日起きた巨大地震と津波が原発を直撃し、その結果原子炉を冷却するためのシステムが破壊され、原子炉総体の制御システムも次々に崩壊して、ついには水素爆発とそれに伴う原子炉建屋の破壊、原子炉内の核燃料棒のメルトダウンと原子炉そのものの実質的な破壊、大量の放射能の外部への漏出による原発周辺地域の汚染という未曾有の事態が引き起されたのである。私たちはこの日本で、一九七九年のスリーマイル島原発事故や一九八六年のチェルノブイリ原発事故に続き、核兵器以外の原子力技術によって引き起こされたもっとも重大かつ致命的な事故を体験しなければならなくなったのであった。これまで繰り返しいわれてきた、原発がいかなる自然災害や突発事故に対しても安全なように設計されているという「フェイルセーフ神話」は完全に打ち砕かれたのであった。**

**とはいえ福島第一原発の事故によって明らかになった原子力技術の危険性の意味を純粋**

**に技術的な問題だけに還元してはならない。なぜならこの原子力技術を生み出したのはすでに述べたようにアーレントのいう「産業化」とともに形成された近代産業文明であり、福島の事故が証明した原子力技術の怖るべき危険性の根源はこの近代産業文明そのもののうちに、さらにはその近代産業文明を生み出した時代である近代、さらにはその近代のなかで形成された私たちの生きる場である近代社会そのもののなかに潜んでいるからである（７）。この事故には、原子力技術そのものだけでなく、原子力技術を生んだ近代の文明や社会に内在する様々な問題が凝縮されているのである。**

（３）ウォーラーステイン（Immanuel Wallerstein 1930 －2019）『近代世界システム』（全四冊

川北稔訳 名古屋大学出版会 2013）および『ヨーロッパ的普遍主義 近代世界システムにおけ

る構造的暴力と権力の修辞学』（山下範久訳 明石書店 2008）参照。

（４）アーレント(Hannah Arendt 1906－1975)『全体主義の起原』（１・２・３ 大久保和郎訳1972）、同『人間の条件』（志水速雄訳 ちくま学芸文庫 1994）同『活動的生』(同一書のドイツ語版からの翻訳 森一郎訳 みすず書房 2015)、同『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』（佐藤和夫編 アーレント研究会訳 大月書店 2002）、同『思索日記』（Ⅰ・Ⅱ 青木嘉隆訳 法

政大学出版局 2006）などを参照。

（５）アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』31頁

（６）Theodor. W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft in Prismen. In: Gesammelte Schri-

ften. Bd. 10. Suhrkamp 1977. S.30 （アドルノ「文化批判と社会」『プリズメン』渡辺祐邦他訳 ちくま学芸文庫 1996 36頁 傍点筆者）。なおこの言葉の意味については高橋順一「３・１１以後の＜倫理＞の可能性 ― アドルノに即しつつ」（『批評研究』創刊号 論創社 2012）を

参看いただければ幸いである。

（７）中沢新一『日本の大転換』（ 集英社新書 2011）およびジャン＝リュック・ナンシー『フ

クシマの後で』（渡名喜庸哲訳 以文社 2012）を参照。

　　　 **（９）今あらためてマルクスを問い直すことの意味**

**私たちはマルクスの議論を中心に資本とは何かを追ってきた。そこから見えてきたのは、**

**資本による自然や労働の包摂の結果隠蔽／消去され不可視化されてしまった非対象化的か**

**つミメーシス的なものの契機を、人間の身体やその属性としての「生きた」労働、あるいは個々人の自由で自発的な結合体としてのアソシアシオンに残存する契機を通して復元、再生させるという課題であった。この非対象化的かつミメーシス的なものの契機の復元と再生という課題は、資本主義的生産様式の下で、対象化の論理と自己‐物‐化の論理にのっとったかたちで行われる資本と自然および労働のあいだの交換（生と死の交換＝質量交換）のメカニズムを、ミメーシス的なかたちに向かって脱構築的に編成替えするという課題へもつながっていく。そこには同時に、資本が解き放った巨大なエネルギー、をソフト・パスのような技術概念の転換を通じて人間や自然にとってふたたび制御可能なものに変えていくという課題も含まれるであろう。これらの課題こそ、私たちの世界を真の意味で生きることの出来る世界へと変えるという「解放的関心」の中心的要素なのであり、同時に今後私たちの社会や文明が存続しうるためにももっとも重要な鍵ともなるのである。すでに見てきたような、労働や生活の現場において非人間化がとめどなく進行する現状に対して歯止めをかけるという意味でも、またさらには原子力技術の深刻な脅威によって全地球上の自然＝生態系が「死」の恐怖にさらされている「三・一一以後」の状況に真の意味でピリオドを打つという意味でも、これらは極めて切実な課題というべきである。それにしても資本主**

**義はなぜこのような世界を私たちにもたらしたのだろうか。**

**『経済学批判要綱』のなかでマルクスは「資本の文明化作用」という言葉を使った。このときマルクスは、たぶん二つの問題を考えていたに違いない。一つは巨大な生産力の解放によってもたらされた資本主義社会とそこに内在する富（商品）の猛烈な膨張・発展をどう受け止めるのかという問題である。たしかにそれは古い生産関係や社会関係を破壊し、個々人をそうした関係の軛から解放した。その結果個々人は資本の作り出した社会空間のなかで「自由な労働者」となったのである。同時にこのことは、モノだけでなく人間もまた労働力という名の商品となったことを意味する。このことも含め、しゃにむに世界全体を商品＝貨幣の力によって地ならしし均質化された社会空間を生み出していく資本のこうした巨大な力は世界を大きく変え、新しい文明のかたちである近代産業文明を出現させたのであった。これがいわゆる「豊かさ」の実現に寄与したことは間違いない。だがそこには同時に二つ目の問題が生じることになる。それがこの「豊かさ」の逆説である。それは、資本が「豊か」になればなるほど労働者の「貧しさ」が反比例的に増大するという逆説であった。このことにマルクスが気づいたとき、資本主義の核心的な秘密な一気に明らかになったのである。ただしこれをいわゆる「窮乏化理論」というかたちで理解してはならない。マルクスが気づいていたのはもう少し別なことであった。**

**たしかに資本が「豊か」になれば労働者も相対的には「豊か」になる。だが問題はその速度や比率にある。資本の「豊か」になる速度や比率は必ず労働者の「豊か」になる速度および比率を上回るのである。逆になることは絶対にありえない。そんなことが起きれば剰余価値生産は不可能になるからである。その結果労働者は、かりに自分自身のなかで、たとえば給与が上がるというかたちで相対的に「豊か」になったとしても、資本の「豊かさ」と比較した場合には、つねに相対的に「貧しい」状態に置かれるのである。しかも労働者は、自らが置かれている生産関係のなかで、すでに見たようにその精神や身体が断片化されたモノにならざるをえないような運命を負わされている。それが、機械と人間の同位性の次元へと進化した資本にとって「豊かさ」の増大のためにどうしても必要だからである。マルクスが気づいていたのはこうした事態であった。マルクスはすでにそれを機械労働の意味を通して認識したのである（２５）。重要なのは、労働者がこうした過程において自らの労働力の所有者としての位置さえも最終的には失っていくという点にある。マルクス自身、「私的所有の諸法則は ―― 自由・平等・所有 ―― 、すなわち自己労働にたいする所有とそれの自由な処分とは、労働者の所有喪失と彼の労働の放棄とに、彼が自分の労働にたいして他人の所有にたいするしかたで関わることに、またその逆に、転回する」（２６）といっている。マルクスの機械労働観の真意はここにあったといわねばならない。しかもそれは「アソシアシオン」という労働の結合関係の成果が資本によって簒奪されることと、この結合関係が資本の強いる価値形態の下で物象化されることの同時的な生起をも同時に伴っているのである。あらためて『資本論』第一巻の末尾の文章を見ておこう。マルクスは次のようにいっている。**

**「資本主義的生産および蓄積様式は、したがって資本主義的な私的所有は、自分自身の労働に依存している私的所有の破壊を、すなわち労働者の収奪を条件としているのである」（２７）。**

**ではこうしたことから見えてくる問題は何だろうか。私はマルクスが『共産党宣言』のなかで次のようにいっていることを思い起す。**

**「ブルジョア的な生産および交易関係、ブルジョア的な所有関係、このような巨大な生**

**産および交通手段を魔法で作り出した近代的ブルジョア社会は、自らが呼び覚ました冥界の力をもはや制御することができない魔法使いに似ている。ここ数十年来工業および商業の歴史は、ブルジョアジーが、さらにはその支配が生きのびるための条件である近代的な生産関係や所有関係に対して近代的な生産力が反乱を起こしてきた歴史にすぎない。それは商業恐慌を挙げるだけでも十分明らかになる。商業恐慌はその周期的な繰り返しによってブルジョア社会全体の存立を絶えず脅かしているのである。商業恐慌によって、今までに産出された生産物の大部分ばかりか、すでに生み出された生産力の大部分までもが規則的に破壊される。恐慌においては一種の社会的な疫病が発生する。それは、ブルジョア社会以前のあらゆる時代においてありえないことと思われていたであろう過剰生産という疫病である。社会は突然、自分が一時的に野蛮な状態に戻ってしまったことを知る。つまり、飢饉やあらゆるものを破壊してしまう戦争が社会から全生活手段を奪いとってしまったように思われるのである。工業や商業も破壊されてしまったように思われるが、それはどうしてなのか？社会が過剰な文明、過剰な生活手段、過剰な工業、過剰な商業を抱え込んでしまっているからなのだ。社会が自由に使うことの出来る生産力は、ブルジョア的な所有関係を促進させるためにはもう役に立たない。それどころか、生産力はこの所有関係にとって巨大になりすぎており、こうした所有関係によって生産力がさまたげられてしまっているのである。そして、生産力がこの障害を克服するとすぐに、たちまち全ブルジョア社会は無秩序のなかへとたたき込まれ、ブルジョア的所有の存在が危うくされてしまうのである。ブルジョア的な諸関係は狭くなりすぎてしまって、自分が産み出した富を受けとめることが出来なくなったのである。――どうやってブルジョアジーはこの恐慌を乗り越えるのか？一方では、大量の生産力を無理やり破壊することによってであり、他方では、新しい市場を獲得し古くからある市場を徹底的に搾取することによってだ。結局どういうことか？つまりこうだ。恐慌の克服が可能になるとすれば、ブルジョアジーが今までよりもさらに全面的で凄まじい恐慌を準備し、恐慌をあらかじめ防止するための手段を減少させることによってなのだ。ブルジョアジーが封建主義を打倒するために使った武器が、いまやブルジョアジー自身に向けられている」（２８）。**

**近代市民社会（ブルジョア社会）は封建社会の内部において封建社会を宿主として形成され、**

**やがて内側から自らの宿主を食い破りながら発展を遂げていった。それと同じ構図が今繰り返されようとしている、とマルクスはいうのである。すなわち資本を司る階級であるブルジョアジーはひたすら資本の成長・発展とその拡大を求めてしゃにむに活動してきたが、そのことによって今や「ブルジョア的な諸関係は狭くなりすぎてしまって、自分が産み出した富を受けとめることが出来なくなった」のであり、その結果「たちまち全ブルジョア社会は無秩序のなかへとたたき込まれ、ブルジョア的所有の存在が危うくされてしまう」危険性、可能性にさらされているのである。ブルジョアジーが特異なのは、それが自らの作った世界の没落と解体の契機・要素を自分自身のうちに抱え持っており、したがってシステムや社会に対してその契機・要素を植えつけてしまうということである。いわばブルジョアジーは自らの没落と解体のためにせっせと活動しているのである、というマルクスのブルジョアジー観に触れると、ブルジョアジーの主導する近代の歴史がなぜあのような戦争や内乱、革命のもたらすカオス、無秩序、暴力に満ちたものにならざるを得なかったのか、その理由がよく分かるような気がする。**

**すでに何度か見てきたように、近代の歴史は二〇世紀に入って、革命と戦争を繰り返したあげくにその最終場面において手の施しようがないほど過激でアナーキーな暴走を始めてしまったが、その理由をマルクスは、まさに資本主義がもたらしたあの「豊かさ」の逆説に求めようとするである。資本主義の「豊かさ」は、じつはそれが増大すればするほど逆説的に世界を、自然を、社会を、そして人間をも本質的な意味での「貧困化」や「窮乏化」へと追いやっていくという宿命を負っている。労働者の相対的「貧困化」もその現われに他ならない。この矛盾が階級闘争を惹起するのはいうまでもない。逆にいえば階級闘争とは、個々の具体的な闘争形態そのもののみならず、この「豊かさ」と「貧困化」のあいだの構造的な矛盾の力動性をも意味しているのである。「豊かさ」と「貧困化」の二面性は、資本主義の創造と破壊のとしての現われに他ならない。言い換えれば、この「貧困化」が資本主義の体現する「豊かさ」なしには絶対に生じえないからこそ、「豊かさ」（創造）と「貧しさ」（破壊）とは互いに依存しあいながら敵対するという根源的矛盾に衝き動かされており、このことによって資本主義は、あるいはそれによって稼働してきた近代市民社会は内側から崩壊せざるをえない宿命を抱えているのである。ちょうど封建社会がブルジョア社会によって内側からくい破られていって最終的に崩壊したのと同じように、である。私たちはまさにその兆しというべきものを、本書のなかでもうすでに幾度となく言及してきた、二〇〇一年の「九・一一」、二〇〇八年の経済危機、そして二〇一一年の「三・一一以後」の状況のなかで目の当たりにしてきたといってよいだろう ―― 今またそれは、コロナ禍とロシアのウクライナ侵攻による世界核戦争の危機によって私たちの前に出現しつつある ―― 。**

**マルクスに話を戻せば、おそらくマルクスのなかには、資本の文明化作用とこの「貧困化」「窮乏化」とのあいだの関係をどう評価するかについて微妙な揺れが存在していたはずである。マルクスもまた一九世紀の子として、ダーウィンとともにどこかに進化や進歩を諾う心情を抱えていたはずだからである。だが革命家マルクスは、思想家マルクスの根源にある自然の根源性・自己産出性のモティーフを通して、この微妙な揺れを踏まえつつも、最終的には資本の文明化作用を否定したのである。言い換えれば、歴史の進歩が資本の文明化作用によって裏づけられるという見方を克服したのである。それを可能にしたのが、マルクスのなかのスピノザ的側面に他ならない、自然の根源的な非対象性の契機 ―― これがマルクスのいう「生きた（lebendig）」という言葉の本質である ―― の復元と再生への志向であり、それを支えている、自然の根源性・自己産出性こそがこの世界の本当の意味での「主体（＝実体）」であり、神も、人間も、まして資本も決してそうした「主体（＝実体）」にはなりえないという認識、確信であった（２９）。私は、これこそがマルクスの思想の核心であると考える。だとすればマルクスにおいても、前章の３でアドルノの思想を読み解くなかから抽き出された「支配なきミメーシス」への道という課題が問われていることになる。私はそのことを、とりわけ『経済学批判要綱』の議論から読み取ることが出来た。もちろん『要綱』から読み取られた内容はふたたび『資本論』の側に投げ返されねばならないのだが。そしてもう一点、先ほど引用した『共産党宣言』の末尾の文章である「ブルジョアジーが封建主義を打倒するために使った武器が、いまやブルジョアジー自身に向けられている」という言葉の意味もまたこうした方向から理解されねばならないことにあらためて気がついたのであった。**

**周知のようにマルクスは、資本主義が「豊か」になればなるほど「貧困化」「窮乏化」を強いられる ―― 何度もいうようにこれは、正統派マルクス主義がいう様な経済的貧困化だけを単純に意味しているわけではない ―― にこそ、ブルジョアジー自身がその「豊かさ」の実現ゆえに逆説的に桎梏・軛と化してしまっているこの世界を根本的に変革するという使命が委ねられるべきであると考えていた。それは、ちょうどブルジョアジーが封建社会の内側からその軛を食い破るようにして登場してきたように、今度は毀損され不可視化されてしまった自然の根源性・自己産出性、すなわち非対象性の契機の再生の担い手である労働者が、ブルジョアジーの世界、つまり資本主義の世界を内側から食い破るものとして登場してこなければならない、ということを意味する。これがマルクスの「市民社会の弁証法」の認識の核心に他ならないのである。そしてこの認識はマルクスの時代以上に、今近代が終わり文明の臨界点と崩壊が訪れようとしているこの世界にこそ当てはまるように思われる。今この世界においてマルクスが資本主義世界の終焉の使命を託した労働者に相当するのは、プレカリアート／マルチチュード／エスニック・マイノリティである。したがって現在求められているのは、毀損され蹂躙された自然、生命、労働の根源的再生を目ざす全世界的規模でのプレカリアート＝マルチチュード＝エスニック・マイノリティによる資本主義の、より正確にいえば資本主義的生産様式によって基礎づけられてきた近代世界システムの最終的かつ根底的な組み替え・更新のための戦いであり行動であるということが出来るだろう。もちろんそこに至るまでのあいだにはまだ様々な紆余曲折が存在することは間違いないが、少なくとも私たちが、資本主義的生産様式によって蹂躙され続けてきた内的自然／外的自然を含む地球環境－生態系の再生とその存続可能性を実現させるためには、私たちの社会と文明を確実にそうした方向へと向けていかねばならないのである。**

**「社会主義」の崩壊からすでに三〇年以上が過ぎたが、私たちにはもう一度資本とは何か**

**をめぐってマルクスのテクストを、社会主義という当為やイデオロギー的立場抜きに検討してみる必要があると思われる。本書はそのささやかな試みの始まりでもある。**

（２５）『資本論』第一巻第二篇第一三章「機械と大工業」参照。ただしマルクスはすでに一八四九年に「新ライン新聞」に発表した『賃労働と資本』のなかで、この問題に気づいていた（Marx: Lohnarbeit und Kaptal. In: MEW. Bd. 6 1961. マルクス『賃労働と資本』長谷部文雄訳 岩波文庫 1968）。

（２６）『資本論草稿集』Ⅱ 445頁

（２７）DK. 1 S. 802(ここのみ拙訳)

（２８）Marx: Manifest der kommunistischen Partei. In: MEW. Bd.4. S.466f.

（２９）こうしたマルクス思想の根幹をもっとも直截的に浮かび上がらせてくれたのは何といって

もエルンスト・ブロッホ（Ernst Bloch 1885－1977）であった。マルクス思想を自然哲学の観点から解釈しようとするブロッホの思考の痕跡はその著作の様々な個所を通して辿ることが出来る（ Vgl.Bloch: Geist der Utopie. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft1980. ブロッホ『ユートピアの精神』好村富士彦訳 白水社 1998 Ders.: Prinzip Hoffnung. Bd.1－3 Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1982 同『希望の原理』山下肇他訳 全三巻 白水社 1982）。そうした自然哲学の根拠をマルクス自身にそくして見出そうとするとき、真っ先に想い浮かぶのは先に引用した部分を含む『ゴータ綱領批判』の最初の文章である。ここではマルクスの原文から見てみよう。「『１．労働はあらゆる富と文化の源泉であり、そして有用な労働は社会の中で、社会を通じてのみ実現可能なのである。労働の成果は縮減されることなく、平等な権利にしたがって社会の全構成員のものである』。**パラグラフの前半**は『労働はあらゆる富と文化の源泉である』となっている。〔だが〕労働はあらゆる富の**源泉ではない**。自然は労働と同程度に使用価値の源泉なのである（というのも実在する冨もまたおそらくそれから成り立っているからである！）。そして労働はそれ自体自然の力である人間の労働力の表現にすぎないのだ」（Marx: Kritik der Gothaer Programm. In : MEW Bd.19 S.15 傍点筆者）。マルクスは人間の富の源泉を、労働をも含む自然の根源的な産出性・創造性に求めようとしたのである。ここでマルクスの「資本の文明化作用」の捉え方は決定的に旋回する。マルクスを労働中心主義であるとか生産力至上主義であると貶めようとするような見解がいかに錯誤に満ちているかは明らかであろ

う。マルクスは決して労働価値説論者ではない。