

# 承認を求める欲求の 規範的指標となるべき労働の概念

——マルクス・ニーチェ・フランクフルト学派試論——

大 山 真 樹

## 1. はじめに

フランクフルト学派の領袖ホルクハイマーは、ニーチェの目標とプロレタリアとの目標とは違うとしながらも、プロレタリアを押し止めている道徳は、合理的な根拠からではなく、ただ恐怖によってプロレタリアを抑圧していることを、ニーチェの哲学は、教えてくれているとしている (Horkheimer 1987, p. 338)。このほか、『啓蒙の弁証法』のサド論、『否定弁証法』のニヒリズム論など、批判理論の取り組みにおいて、マルクス主義の哲学とニーチェの哲学とは、企図するところを異にしながら、一定の知的実りを産んでいる。本稿は、批判理論の中で探求されている概念の一つである承認の概念を切り口にして、自由な社会を求める欲求を分析し、真正な労働概念が道徳哲学および政治哲学における批判的指標をなすこと証示する。

行論は以下の通り。先ず、自由な社会を求める欲求を「復讐の精神」として取り出す (第2節第1項)。次いで、これを父祖から受け継がれてきた復讐として捉え直し、さらにまた、革命の時機に臨む精神がファシズムへと転化する危険を内在させていることを確認する (第2節第2項)。そのうえでまた、承認の過程としての真正な労働概念の取り戻しが危険を孕みながら社会変革を望む精神の規範的指標となることを——ヘーゲル左派の労働概念・経済学批判・唯物論といった項目を追いつつ——詳述し (第

3 節・第 4 節)、資本主義社会が承認の過程としての真正な労働が欠如した社会であることを示す (第 5 節)。

## 2. 変革の時機に臨む精神は復讐の精神である

マルクスは、『経済学批判』の序言において、「下部構造」の変動に即して移りゆく歴史の概念を粗描してみせている。

自らの生の社会的な生産において、人間は、自分たちの意志から独立した特定の必然的な関係を、すなわち、人間の物質的な生産力の一定の発展段階に対応する生産関係を引き受ける。この生産関係の全体によって形成される社会の経済的構造の上に、実在の基礎の上に、法制的で政治的な上部構造がそびえ立ち、こうした基礎に特定の社会的意識形態が対応する。物質的な生の生産の仕方は、社会的、政治的、そして精神的な生の過程一般を条件付ける。人間の意識が人間の存在を規定するのではなく、反対に、人間の社会的存在が人間の意識を規定するのである。社会の物質的生産力は、ある発展段階において、それまで、自らの運動の場となっていた眼前の生産関係や、あるいは、生産関係の単なる法制上の表現に過ぎない所有関係と矛盾するようになる。これら〔目の前の〕関係は、生産力の発展の形態から生産力の足枷へと転化する。そのとき社会革命の時期が始まる。(Marx 2008, p. 111)

いわゆる「唯物史観の定式」というものは、人類の歴史一般について述べており、かつまた、そこで生ずる社会革命の動態をも描いている。この定式によれば、物質的契機と意識の契機とは厳しく区別され、物質的な契機の持つ——理論的あるいは実践的——優位が説かれている。こうした定式は、人類の歴史におけるそれぞれの転換点となるはずの革命ですら、一人一人の人間の振る舞いとはまったく無縁に、あたかも巨大な自動機械の

承認を求める欲求の規範的指標となるべき労働の概念（大山）

ように前進していく「歴史なるもの」の通過点に過ぎない、という印象を与えるかも知れない。しかしながら、『経済学批判』の助言の内において既に、そういった誤読が誤読であることを明示するテキストが存する。マルクスは、次のように述べている。

ある社会編成は、自らの及ぶかぎりの生産力すべてが発展してしまうまで、決して倒れることはなく、新しくいっそう高次な生産関係は、自らの実存条件が古い社会そのものの胎の内において孵化してしまうまで、古い社会に替わることはない。だから人類はいつも自分たちで解決できる課題だけを自らに課する。というのも、より詳しく考察するならば、課題解決の物質的な条件が既に目の前に存在するか、あるいは、少なくとも、そうした生成の過程において、課題解決の条件が概念把握されているところにおいてのみ、課題そのものが発生するということが、いつでも見出されるからである。（ibid. p. 112）

古い社会から新しい社会への変革は、歴史的な条件——それも、決して観念論的な歴史ではなく、唯物論的な歴史における条件——が整わずしては、決してなされない。ただし、唯物論的な歴史が変革の時機に臨むということは、変革そのものが起こるということを意味しない。歴史が変革の時機に臨むということは、人間に変革の課題が突き付けられるということである。

こうした歴史的変革の時機に臨んで自由な社会を勝ち取ろうとする運動を、ニーチェは、「毒グモ」に喩えて次のように描いている。

「私たちと平等でない者たちみなに復讐し罵声を浴びせることを意志する」——タランテラは、こう固く心に誓う。／そして、「平等への意志」——これ自体が、今後、美徳となるべきである。そして、権力を持つ者の一切に対して、私たちは、叫びの声を上げることを意志す

る。(Za. Von den Taranteln, KSA4. 128f.)

ニーチェは、平等を求める新しい美徳、すなわち、近代における啓蒙の精神の奥底に、復讐の精神を、さらには、僭主的欲情（つまり力への意志）を見て取っている。啓蒙的な理性の背後に復讐という野蛮を見て取るということは、19世紀においては斬新であり、鋭い観察眼の賜物だっただろう。しかし、「復讐 (Rache)」という言葉をもっぱら罵倒のためのジャルゴンとして受け取るかぎり、平等という理念についてのこうした批判は、啓蒙をも野蛮をも同一で根源的な始元の野蛮の内に投擲するより以上の意味を持つことはないだろう。とはいえやはり、平等を求める意志の内に復讐の精神を見て取るこうした分析は、人類の歴史の中で自由な社会を勝ち取ろうとする運動の本性を見定める上で有力な示唆をなす。それは、先ず第一に、自由な社会を勝ち取ろうとする運動が、ただ個人的な不満の解消を企図するものではなく、歴史的に受け継がれてきた負の遺産に対する批判を企図していることを示唆しており、次いで第二に、自由な社会を勝ち取ろうとする運動の内にもまた自由な社会に対して敵対的ななにかへと転化しうる欲求が内在していることを示唆している。

(1) 復讐の精神は歴史的に受け継がれてきた負の遺産への憎悪である

ニーチェによって描かれる復讐の炎に燃える毒グモの姿は、教条的な解釈により単なる歴史の通過点にまで形骸化した革命の概念に、生々しい、それだけ生き生きとした形象を与える。

あなたがた、平等の説教者たちよ、力なき僭主的狂気が〈平等〉を求めてあなたがたの内から叫んでいるのだ。[...] 傷つけられた自負、抑え込まれた嫉妬が、あるいはまた、父祖の自負と嫉妬とがあなたの内から炎となって吹き出しているのだ。復讐の狂気が。／父が語らずにいたものが、子において言葉となる。(Za. Von de Taranteln,

KSA4. 129)

平等の説教者たちの内に内在するのは、僭主的狂気と呼ばれる。この僭主的狂気とは、「傷付けられた自負（vergrämter Dünkel）」であり、「押し殺された嫉妬（verhaltener Neid）」にほかならない<sup>1)</sup>。自負を傷付けられた平等の説教者たちは、復讐心——フランス語で言うところの「ルサンチマン（ressentiment）」——に駆り立てられている。しかし、こうした復讐心は、ただ現代において平等を説く者たちにとっての個人的な復讐心であるのみならず、父祖から受け継いできた復讐心でもあるのである。

復讐を父祖から受け継ぐということは、どういうことか。父における沈黙が子において *λόγος* となるとはどういうことか。

平等の説教者たちを駆り立てている復讐心は、個人個人の心の内に沸き上がる怨恨の情とは違う。なるほど、ひとは、一個人として、自らの自負を傷付けられ、怨恨の情を抱く。あるいは、自らに親しい人と共に、あるいはそうした人に代わって、怨恨の情を抱く。しかし、平等の説教者の抱く復讐心は、そうした怨恨の情にとどまらず、歴史を遡る。平等の説教者たちは、自分たち自身の傷付けられた自負を *πρότερον ἡμῖν*（私たちにあって先なるもの）とし、自分たちの父祖から受け継がれてきた抑圧と支配との道徳——*Sitte* による道徳であり、一つの社会構造である道徳——の内に、*πρότερον κατὰ φύσιν*（本性において先なるもの）を見出す。つまり、毒グモは、自分たちの置かれている境遇を、偶然的な一事例としてではなく、歴史的に受け継がれてきた負の遺産として受け取るのである。父祖たちから復讐の狂気を受け継ぐというのは、ほかでもない、まさにこのことである。

平等の説教者たちが抱く復讐心は、歴史的に受け継がれてきた抑圧と支配とから発するものであり、時宜に臨んで変革を求める人たちの心中は、

---

1) 平等の説教者を突き動かしている動機について、「自負（Dünkel）」という決して好ましいとは言えない語彙が選ばれていることについては後に触れる。

こうした感情に満たされているはずなのである。ベンヤミンは、次のように述べている。

闘争し抑圧される階級は、隷属せしめられた最後の階級として、復讐を遂げる階級として現れる。この階級は、打ちのめされた世代の名において、解放の仕事を成し遂げる。[...] 憎悪と犠牲の意志とは、虐げられた祖先の形象によって自らを養うのであり、解放された子孫の理想によって自らを養うことはないからだ。(Benjamin 2010, p. 101)

## (2) 変革の時機に臨む精神は危険な両義性を具えた感情である

ニーチェによる分析の示唆は、もう一つある。それは、すなわち、毒グモたちに復讐心を抱かせたのは貧困ではない、ということである。貧困が民を立ち上がらせ争乱を起こすことは、決して珍しくはない。しかし、父祖の貧困が直接かつ無媒介に子孫へと受け継がれることはない。だから、もっぱら貧困にのみ根差した憎悪は、受け継がれてきた支配の構造へ向けられる憎悪と同値ではない。というのも、父祖は父祖自身の飢えに苦しみ、子孫は子孫自身の飢えに苦しむからである。父祖から受け継がれるのは、あくまで自負の毀損と嫉妬の感情とである。貧困は、貧困を受け継がせるような（貧しさを世襲させるような）支配の構造を媒介に、間接的に受け継がれる。毒グモたちの復讐心は、なるほど直接的には彼らと平等でない者たちに向かう（KSA4. 128）。しかし、その復讐心は、父祖から受け継がれてきた抑圧と支配との歴史から発するかぎり、支配という負の遺産に向かう。そして、この遺産が負の遺産であるのは、支配される者に貧しさを作り出すからではなく、支配される者の自負を（そしてまた、ひょっとすると支配する者の自負をも）損なうからである。平等の説教者が抱く復讐心の始元には、自分自身が不当に傷付けられたと感じる道徳的経験が存在している。ひとが変革を求めて怒りの声を上げるのは、空腹だからではなく、空腹が不当な空腹だからである<sup>2)</sup>。ホネットは、述べている。

承認を求める欲求の規範的指標となるべき労働の概念（大山）

社会的日常の内にある規範的な期待がどこに向けられているかを探求する取り組みが理路整然と明らかにしてくれるのは、下層の人たちの社会的な抗議行動の根底において動機となっているのが、〔…〕直接的に与えられる正義の観念が傷付けられたという経験だ、ということである。そして、そうした正義の観念の規範的核心をなしているのは、いつでも、自分の尊厳・名誉・不可侵性の尊重と連関している期待なのだ。（Honneth 2000, p. 99）

正義が傷付けられた（Verletzung der Gerechtigkeit）と感ずる道徳的経験——これが初発の動因となり、ひとは歴史の歩みを一步でも進めようと意志する。だからこそ、ホネットが別の箇所ですべてのように、社会集団が抱く不正の意識の内には、正義への期待や幸福の観念が、可能態として、陰画の形で保存されており、こうした正義や幸福の陰画は、義しい社会の輪郭を描くまでには至ってなくとも、道徳的進歩の汲み尽くせぬ道筋を示すことができるのである（cf. ibid. p. 119）。

とはいえ、不正がなされたという感覚そのものは、歴史的な負の遺産を解体しようとする復讐の精神の火種に過ぎない。こうした火種は、その本質の内に、「平等への意志」に反するものへと転化する危険を宿している。ホネットはまた、次のようにも述べている。

社会的価値評価は、暴力の実践によって名誉の典拠が支配されている軍国主義的小集団の内にも、民主主義的社会という公共の闘技場の内にも、探し求めることができる。社会的承認の網の目からなんらかの仕方であぶれてしまったという感覚は、それ自体、社会的反抗や抵抗

- 
- 2) 赤貧が革命の精神へと生成することは当然ありうる。ただし、そのためには、自らの貧しさを感じる感性が貧しさを作り出す構造への憎しみへと精錬されねばならない。既存の支配の枠内において徳治政治を求めるような百姓一揆は、革命ではない（ただし、百姓一揆が革命に劣ると断言できるような倫理的な根拠があるわけではない）。

の動機となる極めて両義的な源泉をなしている。つまり、こうした感覚には、軽んじられ辱められたという経験とどのように闘うべきかを確定してくれるはずの規範的な指標が欠けているのだ。(ibid. p. 108)

ホネットの指摘は、変革の時機に臨む人間の心がいかに危険な本性を持っているか、という歴史哲学上の病理をも分析してみせている。こうした分析に鑑みれば、18世紀の市民革命に見出されたテロリズムや、保守革命の展開としてのナチズム、20世紀の社会主義革命からの全体主義への転化なども、起こるべくして起こったと言えるだろう。ニーチェに倣って言えば、「平等への意志」は、偽装された「力への意志」だからである<sup>3)</sup>。

こうした両義性から発する危険を回避するためにも、学以前の道徳的経験に方向を与える規範的指標 (normative Richtungsindex) が必要となる。そうした指標は、——「歴史」の通過点などではない——歴史の節目節目をなす変革の時機のそれぞれにおいて異なっている。マルクスによれば、ピューリタン革命における指標は、旧約聖書であり、フランス革命における指標は、共和制ローマである<sup>4)</sup>。

---

3) 平等の説教者を突き動かしている感情が、Dünkel という決して好ましくない言葉で形容されているのは、まさにこうした事情による。『ツァラトゥストラ』には次のように描かれる。「そして、このことこそ、彼ら平等の説教者たちの妬みの特徴なのだ——いつも彼らは行き過ぎをやる」(KSA4, 129)。ニーチェに言わせると、正義が傷付けられたと感ずるような道徳的経験自体がおごり(Dünkel)なのである。それは、平等の説教者たちが正義に値しないからというよりも、人間が正義に値しないからなのである。なぜなら、ニーチェによれば、人間は、正義を求めているのではなく、力を求めているとされるからである。

4) 「ブルジョア社会の剣闘士たちは、ローマ共和制の古典的に厳格な伝承の内に、理想と匠の技とを見出し、ブルジョア的に制限された闘争の内容を自分自身から隠蔽するために、そして偉大な歴史的悲劇に自らの情熱を保つために必要な自己欺瞞を見出した。このように、1世紀前、またちがった発展段階において、クロムウェルとイングランドの国民とは、自分たちのブルジョア革命のための言葉と情熱とを、そして幻とを、旧約聖書から借用した。[...] よって、上に述べた革命において死者が呼び覚まされたのは、新たな闘争を賛美するためであって、古き闘争の猿真似をするためではないし、所与の課題を幻想の内

### 3. 変革の時機に臨む精神の規範的指標としての労働概念

不正がなされたという感覚に対する規範的指標となるものが、歴史の節目のそれぞれに応じて具体的には異なるとしても、人間が人間であるかぎり、その本質においては、普遍的指標となる。それは、真正な労働の理解を可能とするような労働概念である。ホネットは、いみじくも指摘する。

自らの活動に応じて、かつまたその活動に結び付いた持ち前に応じて、個人がどれほどの社会的価値評価を獲得できるかは、行為の課題の序列を決める文化的な定義によって確定されるので、承認の経験を経て個人の自己同一性が形成される機会は、社会における労働の調整と配分とに直接に関連している。承認と軽侮とのこうした前学問的層位において、固有のはたらきと持ち前一般との社会的確証への依拠を取りこぼさないため、規範的になお十分な要求を具えた眼差しを開くことができるのは、言わずもがな、労働の概念である。(ibid. p. 106f.)

労働概念の再検討こそが、革命の精神の始元となっている復讐の精神に、受け継がれてきた負の遺産に対する憎悪に、普遍的な導きの糸を与える。それは、人類の歴史を通じて労働が止んだことは決してなかったから

---

で誇張するためであって、現実においてそうした課題を解決することから逃げ帰るためではないし、革命の精神を再び見出すためであって、革命の亡霊を徘徊させるためではなかった」(Marx 1990b, p. 34)。歴史は繰り返す——一度目は悲劇(Tragödie)として、二度目は茶番(Farce)として、というテーゼは、まさにこうした意味において言われている。どちらの繰り返しも欺瞞にほかならないのだけれども、悲劇としての反復は、革命の精神に則した問題解決の糸口を見出そうとするものであるのに対して、茶番としての反復は、現実における問題解決からの脱出路を過ぎ去った時代の欺瞞的復元に求める。ベンヤミンの「歴史の概念」XIV テーゼにおいて、歴史の連続を爆砕して取り出された今という時間(Jetztzeit)は、ロベスピエールにとって古代ローマであった、とされているけれども、こうした今という時間における歴史の構築は、歴史を悲劇として反復すること、——すなわち、革命の精神の再発見の試みなのである。

である<sup>5)</sup>。そして、ほかでもない、人類史を通じて営まれてきた労働こそが、各々の人間が他人に照らして自分の評価を確認したり見失ったりする過程において、中心的な役割の一つを演じてきたのである。

#### 4. 労働は他人を照会して自己の評価を確認することである

##### (1) ヘーゲルの労働概念に含まれる承認の契機

人間が自分の持ち前を確かめる上で労働の演ずる役割を、——管見のかぎり——いち早く概念的に捉えた哲学として、ヘーゲル学派を挙げることができるだろう。

ヘーゲルは、『精神現象学』執筆期の遺稿において次のように述べる。

(α) 労働において、私は直接に、自分を物にするのであり、存在である形にする。(β) このようにして、私が現にあるということを外部へと譲渡し、私に疎遠なものにするのであり、そして疎遠なものにおいて自分を保つ。私は、まさにこの疎遠なものにおいて、自分が承認されているのを直に観る。(Hegel 1976, p. 227)<sup>6)</sup>

形を具えた産物として、外面性において、自分自身を作り出し、こうした産物を通して自分の持ち前を見て取ることを、ヘーゲルは、労働の本質だと考えていた。というのも、自分の持ち前というものは、虚しい内面性における自己省察においてではなく、外面性において形を与えられてはじめて、他者の知るところとなるからであり、他者の承認を勝ち得るからで

---

5) 労働と賃金労働とを混同することは、最も反マルクス主義的なマルクスの誤解である。賃金労働は、商品となった労働（厳密には、商品となった労働力の使用）であり、労働一般の下位概念に過ぎない。貨幣経済、とりわけ資本主義経済が成立していなければ、労働が商品となることはない。しかし、人類の歴史において貨幣が現れるよりもずっと昔から、自然と人間とが激突するところではいつでも、人間は労働していたのである。

6) 「外部へと譲渡する (entäußern)」(いわゆる外化)という言葉については後述する。

ある<sup>7)</sup>。

こうしたヘーゲルの労働概念を、継承し批判し、そして哲学的のみならず政治的に展開したのがマルクスである。

ヘーゲルの『精神現象学』とその最終成果との偉大さは——運動し産出する原理としての弁証法の、否定性の偉大さは——、まず、ヘーゲルが人間の自己産出を一つの過程として捉え、人間の対象化を、脱対象化として、外部への譲渡として、こうした譲渡の止揚として捉えたことであり、それゆえ、ヘーゲルが労働の本質を捉え、対象的人間を、現実的であるがゆえに真なる人間を、人間に固有の労働の成果として概念把握したことである。(Marx 2009, p. 150)

マルクスによれば、人間が自分を産出する活動を外部への譲渡と捉えることが労働の本質を捉えることにつながるという。「外部への譲渡」と訳したのは、Entäusserung という言葉である。ヘーゲルの労働概念を論ずるさい、これに類した系列の言葉が、すなわち、

Äusserung

Veräusserung

Entäusserung

といった言葉が常につきまとう。なぜなら、人間の持ち前のもっぱら社会

---

7) 『精神現象学』には次のように述べられている。「自己意識が自らに即して自らに対して存在するのは、他のものに対して、自らに即し自らに対して存在することによってである。すなわち、自己意識は、ある一つの承認された自己意識としてのみ存在する」(Hegel 1986, p. 145)。ヘーゲルによれば、承認なき自己意識など存在しない。なお、付言すると、ヘーゲルは、労働に媒介されないような承認の可能性も看過してはいない。例えば、「愛」がそうしたものと考えられているけれども、それは、人倫以前の承認であり、自然なものであるとされる (Hegel 1976, p. 210)。

の内においてのみ真正に理解される、という人間理解の内にヘーゲルの労働概念が根を下ろしているからである。人間は、外面性においてのみ自己を理解する。それゆえ、自己自身を外部において形成し、表現 (Äusserung) しなければならない。外部への表現であるということは、三つの点において、苦痛を伴う。先ず第一に、労働は、自らの内的自然との闘いでなければならない。というのも、労働は怠惰を許してくれないからである。次いで第二に、労働は、外的自然との闘いでなければならない。労働は、外面性における自己の形成である以上、自分自身を外的な自然に刻印しなければならない。しかし、外的自然は空想の産物でないため、人間は、与えられた外的自然の性質に応じた仕方でのみ、労働の産物を作り出せる<sup>8)</sup>。入手しやすい材料、普及した規格の工業製品、支配的な役割を演ずる言語などに応じて、労働はなされる。そして、第三にまた、労働は、他人との対決でなければならない。労働は、間暇になされる自己満足のような物作りであってはならず、他人にとってのよき生に貢献するものでなければならない。他人の真正な欲望を満足させる労働こそが承認をなす (嫌がる子

---

8) 『精神現象学』には次のように述べられている。「労働は、抑制された欲情であり、押し留められた消滅である。すなわち、労働は、形作る [bilden]。対象への否定的な連関は、対象の形 [Form] となるのであり、失われずに残る。なぜなら、まさに労働する者にとって、対象は自立性を具えているからである。こうした否定的媒介ないし形を与えるような [formierend] 所作は、同時に、個別性であり、また意識が純粹に自らに対して存在すること [reines Fürsichsein] は、労働において、意識の外に出て、失われずに残る [Bleiben] という本域に至る。だから、このようにして、労働する意識は、自分自身としての自立的な存在を直に観る」(Hegel 1986, p. 153f)。ヘーゲルによれば、労働は、真空中を虚しく舞うような思惟のはたらきではなく、外的な対象の内に自分自身を形成するはたらきである。外的な対象にはたらきかけるということは、所与の対象を自分自身の反映として作り替えるということであるため、与えられた対象に対する一つの否定である。労働は、対象における自分自身の形成であるため、そこにおいて自らが形 (Form) となる。外的な対象における形とすることによって、自己というものは、ほんやりとした心情でもなく、すぐに消え去る感情でもなく、失われずに残る自立性を獲得する。労働が「押し留められた消滅」と呼ばれるのは、まさにこのためである。このような対象に内在するものとなってはじめて、自己というものは、他者にとってアクセス可能なものとなる。

どもの歯を治療することは、一見すると子どもの嫌がることをしているように見えるけれども、子どもの真正な欲望を満たすことである。なぜなら、子どもは歯を失って食事ができなくなるなど望んではいないからである。だから、労働は、自らの労働の産物を他人に譲渡すること（Veräußerung）でなければならず、自己満足の断念（Enttäusserung）でなければならない<sup>9)</sup>。

(2) 経済学批判は承認の過程となるはずの労働概念を取り戻すためのものである

マルクスは、こうしたヘーゲルの労働概念がある一つの限界に捕らえられていると指摘する。

ヘーゲルは、近代の国民経済学者たちの視点に立っている。ヘーゲルは、人間の本質として、自分を確証する本質として、労働を捉える。ヘーゲルが見るのはただ、労働の肯定的側面だけであり、労働の否定的側面を見ることはない。[...] ヘーゲルが知りかつ承認する労働は、抽象的な精神の労働である。(ibid. p. 151)

---

9) 『精神現象学』には次のように述べられている。「意識にとっての形というのは、外へ据え置かれることで、意識とちがう他のものになりはしない。というのも、ほかでもなく、形というのは、意識が純粋に自らに対して存在することだからであり、自らに対して存在するということは、形になることにおいて、意識の真理となるからである。だから、このように、意識が自分自身で自分自身を再発見するということによって、自分に固有な意味が疎遠な他者の意味にしか思えなかったような労働においてこそ、そうした自分に固有の意味が生成してくるのである」(Hegel 1986, p. 154)。外的な対象において具体的な形を得ることによってはじめて、自己というものは、他者にとっても手の届くものとなる。なるほど、他者の手の届くものとなるということは、自分にとって疎遠なものとなることと思われるかも知れない。しかし、ヘーゲルによれば、自分自身を他者の手に引き渡すことを経てはじめて、自分に固有な意味というものを勝ち得ることが可能となる。自己意識は、承認された自己意識としてのみ存在する、というヘーゲルのテーゼは、まさにこのことを意味する。

マルクスによれば、ヘーゲルは、労働を抽象的にのみ、精神的にのみ、捉えていたとされる。そして、このことはまた、人間を唯心論的存在（spiritualistisches Wesen）と取り違えることもされる（ibid.）。そしてまた、抽象的な労働概念にとどまっているがゆえに、ヘーゲルは、労働を楽天的に捉えることに終始する、とされる。ただし、ヘーゲルの誤りの核心は、唯心論か唯物論か、という対比の水準にあるのではなく、ヘーゲルが国民経済学の視点に立っていることにある。マルクスの批判する国民経済学というのは、19世紀ドイツの経済政策を理論化するために起こった Volkswirtschaftlehre であるというよりも、私有財産の解明を怠りながらそれを普遍的法則として設定する虚偽意識のことである（ibid. Heft I, p. 83）。そして、こうした「国民経済学の下において、労働は、もっぱら営業活動という形でのみ現れる」（ibid. p. 34）とされる。国民経済学的な視点は、私有財産がどのような惨事に展開するのを見通していない。こうした見通しの欠如が唯物論的な人間理解の欠如なのであり、観念論なのである。

したがって、また、マルクスにおける観念論批判は、経済学批判になる。すなわち、マルクスにおける史的唯物論とは、支配のための虚偽意識として形成された偽りの学のカテゴリーから人間を解放するための原理的な哲学的省察——言葉の本来的な意味における形而上学——なのである。あるときは国民経済学と呼ばれ、あるときは政治経済学と呼ばれるような——資本主義社会に特有の「経済学」は、特定の時代における社会構造にのみ妥当するようなカテゴリーを人類の歴史全体に妥当するとみなすことにより、そうした社会に固有な支配の構造を永遠なものとみなし、支配に奉仕する。マルクスは、近代の経済学を皮肉って述べる。

主体は同じく人間であり、客体は同じく自然であるということからのみ読み取られるような——統一性を経て本質的な違いが忘却されないため、まさにそのために、生産一般に当てはまる規定が区別されねば

承認を求める欲求の規範的指標となるべき労働の概念（大山）

ならない。こうした忘却の内にも、例えば、現存している社会関係の永遠性と調和とを証明してみせるような近代の経済学者の知恵のすべてがあるのだ。（Marx 1976, p. 23）

近代の経済学は、自らに与えられた特定の社会構造においてのみ妥当する生産概念を——資本主義的な生産の概念を——生産一般の概念に拡張することにより、本来の生産活動を隠蔽し、真正な労働概念を覆い隠してしまう。このことは、当然、労働において他人に照らし合わせ自らの評価を確かめる過程を歪めることとなる。つまり、経済学批判は、他人に照らして自らの評価を確かめるための真正な労働概念を取り戻すためになされる。

よって、マルクスの哲学の誤りが経済還元主義にあるなどということはない。というのも、経済学こそは、マルクスにおける批判の攻撃対象だからであり、資本主義という生産様式が戴く上部構造だからである。どれほど物質的な富のやりとりにも密着しているような姿を装っていたとしても、近代の経済学は、観念論である。なぜならば、貨幣概念についての解明を等閑に付し、そうした概念を観念論的な態度の内に根付かせてはじめて、近代経済学の基軸をなす諸々のカテゴリーが妥当性を持つからである。『資本論』には、次のように述べられている。

どんな商品の番人も知っているように、商品の価値に価格の形を与え表象された黄金の形を与えるとき、しばらくのあいだ自分が商品を黄金に変えることはないし、幾百万にも及ぶ商品の価値を黄金で評価するために、本物の黄金をほんのわずかたりとも必要としない。だから、価値尺度の機能において黄金が奉仕するのは——もっぱら表象された黄金としてなのであり、観念的な黄金としてなのである。（Marx 1987, p. 123）

商品経済のやりとりは、観念的な商品（とりわけ貨幣）を媒介してなされる。こうした観念的な商品の取り扱いに内在する観念論的な態度を理論的に整えたもの——それが近代経済学である。ここに資本主義に寄与する思考習慣が組み込まれていることは、言わずもがなである。

しかしながら、マルクスは、商品・交換・貨幣といった経済学のカテゴリーから自らの叙述を出発させているのではないか、と非難するむきもあるかも知れない。しかし、そうした非難は、叙述の順序と説明の順序とを取り違える誤りからくるものである。叙述の順序の出発点となるのは、*πρότερον ἡμῖν*（私たちにとって先なるもの）であり、説明の順序の出発点となるのは、*πρότερον κατὰ φύσιν*（本性において先なるもの）である。マルクスは、解明の行き届いていない近代経済学のカテゴリーを敢えて引き受け、そこに残存する問題に自らの手で答えを与えることにより、経済学のカテゴリーの基礎となっている支配の構造を暴露する。このように、私たちにとって先なるものとしての上部構造に入り込み、そこから本性において先なるものとしての下部構造へと降下していくという手順が、マルクスの叙述の順序をなす。敵対する意見をただ一方的に退けるのではなく、そうした意見に耳を傾け吟味にかける。こうした哲学の方法こそ、言葉の本来の意味での弁証法——すなわち、ソクラテス的 *διαλεκτική*（対話の術）なのである。だから、マルクスが経済学のカテゴリーの分析から自らの叙述を出発させているということは、マルクスが独断的な経済還元主義を取っていないことなよりの証しである。

合理的な形態において、弁証法というものは、ブルジョア階級とその教条的な代弁者にととって、陵虐であり身の毛もよだつ恐怖である。なぜならば、弁証法は、現存するものの肯定的な理解の内において、同時にまた、現存するものの否定の理解と現存するものの必然的な没落の理解を含み込んでいるからであり、[...] 自らの本質からして批判的であり革命的だからである。(Marx 1987, p. 709)<sup>10)</sup>

マルクスが経済学を語るののは、経済学を批判するからであり、経済学の視点に呪縛されたヘーゲルの哲学から真正な労働概念を取り戻すためである。というのも、ほかでもない、真正な労働の内にも、自らの労働と他人の照会とを介した自己の評価を確認する過程が内在しているからである。

したがって、かえってまた、マルクスの哲学は唯物論である、という意味において言われるかぎり、マルクスの哲学は経済還元主義だ、とする論評にはいささかの誤りもない。既に見たように、私たちの日常的な態度から形成された観念論的な仮象の豊かさへの奉仕から労働を解放するため、上部構造から下部構造へと降りていくのがマルクスによる叙述の順序であり、目に見えない支配となっている下部構造から上部構造を解き明かしてみせるのが、マルクスによる説明の順序だからである。

(3) 【補遺】唯物論に対する批判にはどのような誤りがあるか

しかし、そうであるならば、マルクスの哲学が唯物論であるという意味

- 
- 10) 現存の支配の上に築かれた知の枠組みを、そうした知の枠組みの内部から弁証法的に批判する方法こそ、批判理論の範型となったものである。実際、ホルクハイマーの述べるによれば、知の体系に対する弁証法的な批判は、人間を奴隷化する社会の構造への批判となり、経済学批判となるものなのである。というのも、ホルクハイマーは、次のように述べているからである。「批判理論は、ドイツ観念論の遺産を越えて、哲学そのものの遺産を保持する。[...] 批判理論は、絶えず専門科学の歩みに即して自らを定位せねばならず、ここ数十年、解放と激励との影響を専門科学に与えてきた。そうした批判理論と専門科学との相互作用の一切において、批判理論が目標としているのは、ただ知ることそのものの増大のみならず、奴隷化をもたらす関係からの人間の解放でもある。人間の解放を目標とするところにおいて、批判理論は、ギリシア哲学に適合しているけれども、それは、ヘレニズム時代における諦念においてではなく、むしろプラトンとアリストテレスとのもとの花咲く精華においてなのだ。ストア主義者やエピクロス主義者が自分たちの無益な政治的企図に即して個人主義的実践の教説に引き籠もっていたとき、新たな弁証法的哲学は、個人の自由な発展が社会の合理的ななりたちに依拠するという認識を堅持していた。弁証法的な哲学は、現代の状態を根底まで窮め尽くすことで、経済学批判となる」(Horkheimer 1992, p. 263)。

において経済還元主義であるということは、はたして欠陥であると言えるだろうか。マルクスの唯物論に欠陥を感じずる心情には、少なくとも二つの誤りがあると思われる。こうした誤りに敢えて名前を付けるならば、一方は、「秘蹟的な誤謬」であり、もう一方は、「形而上学的な誤謬」である。

本稿が秘蹟的な誤謬と呼ぶものは、唯物論哲学が万能の靈薬としての効能を持っていない、とする非難である。マルクスが唯物論を採用するのは、唯物論的な見通しの欠如が労働概念を近代経済学の支配下に置くことになるからである。とはいえ、労働というものは、他人に照らし合わせることにより自らの評価を確かめる過程において、中心的な役割を演ずるものの一つであり全てではない。承認の問題の一切が労働概念の見直しによって解消されることがないという異論は、部分と全体を取り違える誤りである。労働概念の見直しが進み、仮に共産主義が地上を覆い尽くすことがあっても、人間の苦しみが全面的に癒やされることなど決してない。既に見てきたように、真正な労働には、自分自身の内的自然との闘い、労働の対象となっている外的自然との闘い、自己満足を断念し労働を譲渡するという他人との対決——という苦痛が含まれている。真正な労働が行われているところでは、労働が遊びとなることは決してない。唯物論の哲学が万能でないということは、正しい指摘だけでも、なんらの欠点も指摘してはいない。ハンマーは打つために、ノコギリは挽くためにある。ハンマーやノコギリを履いたり羽織ったりできないということは、ハンマーやノコギリの出来の悪さを証明しない。重みの足りないハンマーや刃の鈍いノコギリならば、そこに欠陥があると言えるだろう。しかし、唯物論哲学は、——テロリズムや全体主義における承認に比して真正な承認となりうる——規範的指標としての労働概念を取り戻すことを企図する哲学であり、人間を一切の苦悩から救済する取り組みではない。

唯物論の哲学が万能でないという非難の内には、生きることそのものの現実の内存在する苦悩の一切を解消してくれる神の秘蹟のような御業を哲学に要求する誤りがある。19世紀のドイツ哲学の中には、キリスト教

と手を切ったと称しながら、新しい秘蹟の担い手を捜し求める試みが見出される<sup>11)</sup>。秘蹟的誤謬は、共産主義社会が神の国の替わりをなさない、という怒りすら抱きかねない。しかし、共産主義社会は、それがやってきたとしても、地の国としてのみ到来する。

唯物論の哲学に欠陥があると感ずる心情に含まれているもう一つの誤りは、形而上学的な誤謬である。こうした形而上学的な誤りは、人間という存在者を精神と物体という二つの側面から理解する態度に根差している。こうした態度の内には、第一義的に存在するもの、すなわち、実体は、精神と物体との二種類がある、とする暗黙の了解（ハイデガーの言う存在了解）が内在している。人間の存在性格をこのように理解していると、人間

11) 芸術をそうした新しい秘蹟に見立てる企みがショーペンハウアーや若きニーチェの内に隠されている。ベンヤミンが指摘しているように、芸術作品の持つ使用価値の内には、礼拝価値（Kultwert）が内在し、こうした礼拝価値を構成しているのは、宗教的祭礼（Ritual）である（Benjamin 1994, p. 480）。美的観想や美的救済について語りながら、葬られた神が復活し再び天の王座に君臨することを待ち望むという欺瞞が、ショーペンハウアーやニーチェの内にある。これらに比べるならば、美的なものを超えて宗教的なものへと立ち帰るように説くキルケゴールには、知的誠実がある。壮年のニーチェは、自らを批判し、宗教が役割を終えるとともに芸術も役割を終えるべきだと考えるようになる。「生存に快を感ずるように説き、人間の生に烈しく巻き込まれないようにしながら、一片の自然のような人間の生を法則に適った発展の対象とみなすよう説く芸術の教え——こうした芸術の教えは、私たちの内部に食い込んできた。芸術の教えが、いまふたたび、認識することの強大な欲求として、明るみに出てくる。ひとは芸術を棄て去ることはできるだろうが、しかし、そのことでもって、芸術から学んだ能力を失うことになりはしないだろう。それはちょうど、宗教を棄て去ったとしても、宗教によって獲得された心情の昂揚を失うことがないのと同じである。造形芸術と音楽とが宗教によって獲得され付加された感情の豊かさの尺度であるように、芸術の消滅後も、芸術によって植え付けられた強烈さと生きる喜びの多様さとは、いまでもなお満たされることを求めている。学問的な人間というものは、芸術的人間のさらなる発展である」（MA. 222, KSA2. 185f. cf. MA. 150, KSA2. 144）。ニーチェによれば、従来の形の芸術は消え去り、認識することそのものを求める欲求として生まれ変わる。こうした所見は、「展示価値に置かれた絶対的重みによって、芸術作品は、こんにちまったく新しい機能を具えた形成物となる。この新しい機能からすると、私たちに意識されている芸術的機能は、のちのち付随的なものと認識されるかもしれない機能としてくっきり浮かび上がってくるものなのである」（ibid. p. 484）とするベンヤミンの洞察と軌を一にするものである。

の生きる世界を物質から説明する哲学に面して、不当な還元がなされると感ずることになるのである。

こうした存在論的な了解は、自覚されることなく、日常の態度の中で生きている。それゆえ、これに反論するのは難しい。よって、次のような喩えで以てして、唯物論を採ることと物心二元論を採ることとの差異を際立たせたい。

ある独裁者がおり、条件付きでのみ人民に自由を許していたとする。その独裁者は、精神の自由の一切を禁ずるという条件付きで、物質的なものの一切の自由を保障する。他人に危害を加えぬかぎり——どこへ行こうとも、どこに住まおうとも、また物質的な手段を介して、何を語ろうとも、なにかの思想にコミットしているかのような態度を示すことも自由。飢えや渴きをしのぐためだけでなく、こうした言論や態度表明に必要となる物質的な手段も——必要とあらば——手当とする。ただし、精神の自由は、認めない。とはいえ、物質的な自由の一切は保証しているので、例えば、拷問などの物質的な手段を介して、間接的に精神の自由を取り締まったりもしない。

これとは別のある独裁者は、上に挙げた物質的自由に加えて、精神の自由をも保障したとする。

これら二つの独裁体制を比べると、精神の自由が保障されている体制の方が、いっそう豊かな自由を与えられていると思うかもしれない。しかし、両者には大差がないどころか、まったく違いがない。精神の自由までも保障されていると思っている人たちと同じ自由を、物質的な自由しか保障されていない人たちも、享受している。物質的な自由だけを保障されている人たちも、好きなことを語り、好きなように態度を表明する自由が保障されているからである。こうしたこと以上の「なにか」を精神の自由ということでもって意味するとしたら、そうしたものは、私たち人間の手の届かない不可解なものでしかありえない<sup>12)</sup>。

この喩え話の続きを考えてみれば、物心二元論は、唯物論よりも豊かで

承認を求める欲求の規範的指標となるべき労働の概念（大山）

あるどころか、私たちを思わぬ錯誤に陥らせる危険があることが分かる。

これら二人の独裁者が時を同じくして没し、愚かな後継者がそれぞれの後を継いだとする。そして、二つの独裁体制下のそれぞれでは、これまで与えられていた物質的な自由が剝奪されたとする。精神の自由が残された人たちは、もはや形にすることも語ることもできない自由が胸の内に熱く燃えていると思ひ込んでしまうのに対して、もともと精神の自由など与えられていなかった人たちは、いまやすべてが奪い取られたということを悟る。

人間には物質的側面もあり精神的側面もある、といった、一見穏当ではあるけれども、存在論的省察を欠いた人間理解は、人間を——精神主義や決断主義といった——虚偽意識の内に呪縛する強力な鎖となりうるのである。

人間の自由な活動を、徹底的に物質的な自由として理解するということは、精神という本質と物質という本質とから構成される存在者の価値を半分に切り下げることが意味しない。唯物論を採るということが不当な還元だと感ずる心情は、「精神」という名前の原理に訴えることが人間という存在者の活動を解明するのになんら寄与せずにいることに気付かないままであるという存在論的省察の欠如（形而上学の欠如）から来る。これが唯物論の哲学を拒否せしめる形而上学的誤りである。人間という存在者の本質への省察を欠くということは、68年の運動や89年の政変を哲学的な視角から理解するさいの障りにもなりかねない。

---

12) こうした私たち人間の手の届かない「なにか」をこそ精神と呼ぶのだ、というひともいるかもしれない。しかしそれはちがう。精神について——あるいは、喜怒哀楽について——語ったり態度表明するということは、独裁者が物質的な自由として許してくれているところのものである。

## 5. 資本の内部における労働

### (1) 労働においてなされる承認の歪みが疎外である

人間の自由な活動における存在論的な本質を唯物論という原理から透明にし、観念論的な形成物である近代経済学のカテゴリーを批判することによってはじめて、近代経済学的な見通しの下で取り違えられていた労働概念を真正な形で取り戻すことができる。実際、資本主義的な生産様式の代弁者である近代経済学の支配下では、私たちの評価を確かめる過程となるべき労働が、ある特定の形に歪められる。そうした歪みこそ、ジャルゴンの普及によって人口に膾炙しながら、マルクスから遡りヘーゲルに至るところの承認の哲学に即して理解される機会に恵まれなかった「疎外」という事態である<sup>13)</sup>。

人間が自らの労働の産物から疎外され自らの生きる活動から疎外され自らの類的本質から疎外されていることからの直接の帰結は、人間の人間からの疎外である。人間が自分自身と対立するとき、他の人間がその人間に対立している。自分の労働と自分の労働の産物と自分自身とに対する人間の関係について当てはまることは、他の人間の労働および労働の対象と同様に、他の人間に対する人間の関係についても当てはまる。[...] 人間の疎外というものは、およそ人間が自分自身に関わる関係のすべての疎外というものは、人間が他の人間と関わる関係においてはじめて現実のものとなり表現される。(Marx, Heft I, XXIV, p. 92)

---

13) ミヒャエル・クヴァンテは、ズールカンプ版の『経哲草稿』に付された注解において、マルクスの承認概念が持つ倫理的含意を展開させようと試みている。クヴァンテによれば、マルクスの哲学において、疎外されることなく承認されているということは、人間がよく生きるということを再構成するための倫理的な構想となっているという (ibid. pp. 275-300)。クヴァンテによるこうした見通しの先には、(マルクスが沈黙して語ることのなかった) 共産主義社会の本質をなすべき積極的要素を倫理的に再構成する可能性もまたあるだろう。

承認を求める欲求の規範的指標となるべき労働の概念（大山）

人間の人間からの疎外は、当然、ある人間と他の人間との関係において姿を現す。こうした人間疎外は、労働の疎外によって引き起こされる。とするならば、労働の疎外とは何か。この「労働の疎外」は、労働するという活動が人間にとって「外的（äusserlich）」であり「自己自身の喪失（Verlust seiner selbst）」であり、疫病のように忌避されることだ、という言い回しで描写されることもある（Marx, Heft I, XXIII, p. 87f.）。このような描写にばかり依拠すると、労働の疎外とは、産業革命の進展に伴って近代以前の牧歌的労働が失われたことだと取り違えることになりかねない。しかし、マルクスは、復古主義者ではない。労働の成果が商品となって他人の手に渡ること。このことは、労働が疎外されることとはまったく違う。なぜなら、既に見たように、労働するということには、労働の成果を外部へと譲渡すること（Veräusserung, Entäusserung）が含まれており、そうした譲渡によってはじめて、労働を介しての承認が可能となるからである。地球の裏側から届く労働の成果を消費したり、地球の裏側へと労働の成果を送り出したりするということは、それ自体、決して疎外ではない。そもそも、資本主義が成立するよりもはるか昔から、人間は労働の成果を商品にしていた。例えば、中国のシルクはローマに、ローマのガラスは中国に。

労働の疎外の核心は、次の点にある。

労働者は資本を生産し、資本は労働者を生産するのであり、したがって、労働者は、労働者自身を生産するのであり、労働者としての、商品としての人間がすべての運動の産物なのである。[...] しかし、労働者と資本との両者は、互いに疎遠であり、それゆえに、どうしてもよい、外的な、偶然的な関係にあるため、こうした疎遠さもまた現実のものとして現れずにはいられない。（Marx, Heft II, p. 99）

労働するという活動が資本の内に組み込まれていることこそが、疎外の

本質である。勘違いしてはならないのは、「資本家」ではなく、「資本」であるということである。疎外において問題になっているのは、「誰が疎外を引き起こしているのか」という問いではなく、「何が疎外を引き起こしているのか」という問いである。疎外の犯人捜しは、浅薄な怨念である。歴史的に受け継がれてきた支配の構造へと向けられる復讐心こそ、革命の精神の神髄である。「何が」と問うべきところで「誰が」という問いを発してしまったことに気付かなければ、——革命を是としながら——20世紀の保守革命の展開や社会主義革命における残虐行為を厳密に批判することはできないだろう。「誰が」という問いの先に、政治犯とされた人たちの収容された牢獄がある。

では、労働の疎外を引き起こしているのは何か。それは、資本である。資本とは何か。資本とは、2ピース・バンドのようなもの、すなわち、ある特異な人間関係であり、資本家と労働者というピースからなる。けれども、資本家と労働者とが会って資本が出来上がるのではなく、資本を構成するそれぞれのピースとなることによってはじめて、ある人は資本家に、ある人は労働者になる。こうした特異な人間関係においてなされる労働は、たとえどんなに待遇がよくとも、疎外された労働である。

資本という人間関係の内労働するということは、どういうことか。既に見たように、労働は、外面性において自らを形にする外的自然との闘い、すなわち表現 (Äusserung) である。つまり、労働するためには、自らの姿を刻印する外的対象がなければならない。こうした労働の対象となるものは、生産手段と呼ばれる。生産手段を持たない人は、生産手段を持つ人間の傘下に入ることによってはじめて、労働することができる。生産手段を貸す人と借りる人という関係は、人類の歴史を通じて多様な形態で存在しうるけれども、そのなかでもある特異な形態の関係が資本と呼ばれる。そして、資本と呼ばれるべき人間関係において、生産手段を借りる人が労働者となり、生産手段を貸す人が資本家となる。ボロアパートの大家でも、大工場のオーナーでも、資本家である。それどころか、わずかコー

ヒー 1 杯分の小銭を銀行に預けている人でも、貸し借りの関係に入っている以上、資本家である。そうした人の小遣いは、他の預金と一緒にあって貸し出され、それぞれの生産手段の調達のために（運転資金として）使われるからである。莫大な財産を持ち肥え太った人だけが資本家なのではない。

生産手段を持たない人は、資本という人間関係の内で生産手段を借り受けてはじめて、労働することができる<sup>14)</sup>。このような生産手段の貸し借りのもとでなされた労働の産物は、外部へと譲渡される（Veräußerung）。しかし、こうした譲渡は、口ハでなされることはない。なぜなら、私有財産制度の支配下で労働の産物をタダで譲り渡してしまうのであれば、翌日からは、生産手段を貸した人も借りた人も、裸一貫で過ごさねばならないからである。それゆえ、労働の産物を外部へと譲渡するという活動は、交換となるのであり、商品の生産となる<sup>15)</sup>。

---

14) 家事労働は、疎外された労働とはなりにくい。なぜなら、家事労働に必要な生産手段の多くは労働する人間自身の私有財産であることが多いからである（ただし、そうした私有財産の調達のため、人間は疎外された労働を通じて、貨幣を手に入れねばならない）。しかし、「家事労働は不当に評価されている。なぜなら、家事労働には一銭も賃金が支払われないから」という不満の声は、家事労働が疎外されていることを倒錯した仕方で言い表している。こうした不満は、賃金労働という疎外された労働を規準に労働を考えてしまっている。こうした不満に含まれる誤謬は、市場というものを考えれば明白になる。家事労働に割かれる労働力は、市場に売りに出されていない。それゆえ、金銭が支払われないのは当然なのである。それは、蚤の市に出せば値の付く快適な家具を家に置いておいてもお金にならないのと同じである。しかし、そのことは、そうした家具が無価値であることを意味してなどいない。実際、市場を媒介してなされる家事労働、例えば、家政婦やベビーシッターの仕事には、貨幣によって対価が支払われる。

15) 私有財産制度下において採算を合わせなければならない、という意味においては、資本という貸し借りの下における労働も、自営業という、いわばソロ活動も、大差はない。自営業者には、飢え死に覚悟の採算の合わない労働をする自由があるのに対して、資本の傘下での労働には、チームプレーなので、そうした破滅的蕩尽是許されない。銀行に預けられた私たちの小遣いが採算の合わない活動につき込まれるとしたら、そうした融資に関与していた銀行職員は法的な罰を受ける。

ここまででは問題ない。商品のやりとりを介して、私たちは自らの労働によって他人の欲求を満足させる。そして、他人の欲求を満足させることによって、私たちは、労働における自己の評価を確証する。こうした商品のやりとりは、私たちの欲求を満足させることを目的にしており、それゆえに真正な労働における承認の過程を構成している。

ところが、商品のやりとりの目的が私たちの欲求の外部に置かれてしまうと、労働は歪んだ形のものとなる。

単純な商品循環は——買うために売るということは——循環の外にある最終目的のための手段として役立つのであり、使用価値の我有化のための手段として役立つのであり、欲求の満足のための手段として役立つのである。これに対して、資本としての貨幣の循環は、自己目的である。というも、価値の利用が現実中存在するのは、ただ絶えざる更新運動の内部においてのみだからである。だから、資本の運動には、限度がない。(Marx 1987, p. 170)<sup>16)</sup>

商品のやりとりというものは、私たちが労働の成果によって欲求を満足させる過程であり、こうした過程が労働における承認をなす。ところが、こうした商品のやりとりを円滑化する産物が開発され、それが市場で使用される。その産物とは、貨幣である。貨幣そのものは、なんらの害悪ももたらさない。貨幣というのは、——実質においてであれ、名目においてであ

---

16) 1844年の『経哲草稿』と1867年の『資本論』との間に、どんな断絶とどんな継承とがあるのか、というマルクスの思想の展開を問う問題は、決して些細な問題ではない。とりわけ『ドイツ・イデオロギー』を通してフォイエルバッハと対決したことが、「疎外」という発想を捨てることを意味したのか、発展させていくことを意味したのか、という問題は大きい。しかし、そうした問いに答えを与えることは、いまの大山の力の及ぶことではない。ともかく、いまの大山は、疎外という事態を明確に分析することがマルクスをして資本の分析における物象化論に至らしめた、という仮説に立つ(廣松渉版『ドイツ・イデオロギー』の{8}cなどを参照)。

## 承認を求める欲求の規範的指標となるべき労働の概念（大山）

れ——持ち主が市場に一定の富をもたらした、ということを示す証書のようなものである。だから、貨幣の持ち主は、そうした富の対価として、市場にある商品を手に入れることが許される。しかしながら、そうだからこそ、貨幣そのものには、そうした証書としての使用価値しかない。にもかかわらず、商品のやりとりにおいて、欲求の満足ではなく、こうした貨幣の増大が目的そのものとされるようになる。——それはなぜか。貨幣以外のすべての労働の産物は、物質的な存在者であるかぎりの有限な存在者の有限な欲望の対象にしかならない。どんなに美味なものも無限に食べ続けることはできず、同時に2枚も3枚も上着を羽織ることに意味はない。他の人に見えるのは、一番上に着ているものだけである。どんなにCDを持っていても、1日に24時間以上音楽を聴くことはできない。しかし、「表象された黄金」（Marx 1987, p. 123）としての貨幣は、観念的な価値を持つ。観念的な価値は、私たちの欲望を駆り立てるけれども、物質的な存在者である私たちは、こうした欲望を満足させることはない。だから、物質的存在者にとって疎遠な観念的価値の増大が際限なく続いていく。こうした観念的価値の増大運動こそが資本の運動であり、こうした運動の内においてなされる生産手段の貸し借りこそが資本という人間関係なのである。

こうした資本という人間関係の下においては、労働を評価するということが悲惨な倒錯となる。本来ならば、労働は、他人の欲求を満足させたことで評価される。なるほど、労働もまた、承認をめぐる闘いである。しかし、こうした承認をめぐる闘いが資本の支配下においてなされると、いっそう優れた労働、いっそう他人の満足を勝ち得た労働は、いっそう多くの貨幣を産む労働とされるようになる。こうした労働において承認が歪められ、私たちは、自分自身を軽んじ侮ることになる。資本というメカニズムそのものに軽侮の契機が組み込まれている。

### (2) 承認か再配分か

もし、マルクスが「承認か再配分か」と問われることがあったならば、

答えは明白である。「承認」——それがヘーゲルの弟子を自任するマルクスの答えとなるはずである。資本の構造によって隠蔽されていた労働概念の歪みを正すことこそが、マルクスの哲学の始元をなしているからである。賃金が安くなることを資本主義の問題の中心だとみなすラサールに対して、次のような批判がなされている。

「それはあたかも、ついに奴隷制の秘密の背後に至り、反乱の狼煙を上げた奴隷たちの中にいながら、古い考えに取り憑かれた一人の奴隷が反乱の綱領にこう書き付けるようなものである。奴隷制は撤廃されねばならない。なぜなら、奴隷制度のもとでは、奴隷のまかないがある一定の低い限度を越えることがないからである、と。」(Marx 1990a, p. 185)

## 6. おわりに (今後の課題)

以上に提示したものは、マルクスの哲学に内在する自由な社会を求める欲求にニーチェの前学問的な心理学的分析を加えて取り出された問題、すなわち、歴史的に受け継がれてきた社会構造への憎悪と自由な社会を求める欲求に内在しながらも自由な社会に敵対しうる欲求とに対する省察である。

自由な社会を求める欲求には、構成契機の一つとして、承認を求める欲求が内在している。承認は、ヘーゲルの指摘にもあるとおり、人倫の本質的構成要素 (Element) である一方で、人倫に先立つものであり、承認をめぐる闘争をも辞さない、という闘争の契機を含んでいる。闘争は、闘争である以上、人倫にもとるものでもある。よって、先ず、承認の概念を自由な社会を求める道徳哲学や政治哲学に適用するためには、なんらかの規範的指標によって制約される必要がある。こうした規範的指標となるのが、労働の概念である。本稿は、——残念ながら——イェーナ期ヘーゲルと初期マルクスに共通する承認の構成契機としての労働概念と、後期マ

承認を求める欲求の規範的指標となるべき労働の概念（大山）

ルクスに見出される資本の内部でなされる賃金労働とを比較する方法論的な準備ができていない。というのも、貨幣の増大を目的とする運動に組み込まれている賃金労働は、言うなれば、非本来的な労働であるのだけれども、そのさい、どういった労働が本来的な労働として構想されているのかを把握できていないからである。次いで、人倫にもとる闘争を内在させる承認概念の内部から力への意志と相似した構造を取り出す必要がある。力への意志とは、自分に力があると感じようとする意志である。こうした意志を——生命現象一般へと溶かし込んで曖昧にすることを避け——力への意志における「力へ」という規定を、より具体的にする必要があり。自分に力を感じるということは、自分が強いと感じることである。ここには、自分はだれか他の人よりも強い、という他人への関心が内在している。力への意志に内在する承認への欲求をいっそう明瞭にすることにより、人間に具わっている自然本性的な野蛮を——根絶することは決してできないとしても——暴露し、そのことによって、承認への欲求に具わる野蛮さを和らげることができるかも知れない。ニーチェは言う。

「最も利口なのは、他人によっても承認されるような力の感情を獲得できる限度に自らを制限することである。」(NF'80\_4 [195], KSA9. 148)

参考文献および書誌情報

- Benjamin, Walter (1994), *Das Kunstwerk der Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 3. Fass., Walter Benjamin Gesamte Schriften 1・2, Frankfurt: Suhrkamp
- Benjamin, Walter, Rault, Gérard ed. (2010), *Über den Begriff der Geschichte*, Walter Benjamin Werke und Nachlaß Kritische Gesamtausgabe, Frankfurt: Suhrkamp
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976), *Jenaer Systementwürfe III*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Gesammelte Werke Bd. 8, Düsseldorf: Felix Meiner
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Phänomenologie des Geistes*, Georg

- Wilhelm Friedrich Hegel Werke 3, Frankfurt: Suhrkamp
- Honneth, Axel (2000a), Die soziale Dynamistik von Mißachtung, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp
- Honneth, Axel (2000b), Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp
- Horkheimer, Max (1987), *Dämmerung. Notizen in Deutschland (1931/1934)*, Max Horkheimer Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1987, pp. 312-452, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH
- Horkheimer, Max (1992), Nachtrag zu „Traditionelle und kritische Theorie“, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt: Fischer
- Marx, Karl (1976), Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“, Inst. für Marxismus- Leninismus beim ZKdSU u. ZK d. SED. ed., *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, 2. Abt., Bd. 1.1, Berlin: Diez
- Marx, Karl (1987), *Das Kapital*, Inst. für Marxismus- Leninismus beim ZKdSU u. ZK d. SED. ed., *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, 2. Abt., Bd. 6, Berlin: Diez
- Marx, Karl (1990a), Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei, *Karl Marx Friedrich Engels Studienausgabe* Bd. III, Frankfurt: Fischer
- Marx, Karl (1990b), *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, *Karl Marx Friedrich Engels Studienausgabe* in 4 Bänden Bd. IV, Frankfurt: Fischer
- Marx, Karl (2008), Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort, *Philosophische und ökonomische Schriften*, Stuttgart: Reclam
- Marx, Karl (2009), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hefte III, XXII, Frankfurt: Suhrkamp
- Nietzsche, Friedrich, Colli, Giorgio et M. Montinari ed. (1980), *Friedrich Nietzsche: Saemtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Berlin / New York: Gruyter (KSA と略記、『人間的あまりに人間的』は MA + 断章番号、『ツァラトゥストラ』は、Za + 章の表題、遺稿は、NF + 年代と整理番号で表示)