

齊藤 日出治

# 生きられる身体・時間・空間の世界へ

## 目次

### はじめに

#### 一 近代世界が喪失した身体・時間・空間のありよう

- 1 アボリジニの「歴史実践」——「ラディカル・オーラル・ヒストリー」が発見したもの

- 2 〈住まう〉という身体的実践と家屋の空間

- 3 空間的身体——H・ルフエーヴル『空間の生産』

- 4 現象学的身体論——E・ミンコフスキー、M・メルロ＝ポンティ

#### 二 近代世界における身体・時間・空間の表象はいかにして発生したのか？

- 1 商品世界における抽象的・客観的な時間・空間の出現と抽象的身体の誕生

- 2 剰余価値の生産における過去と現在の抽象化——商品世

界はいかにして過去を現在にもたらすのか？

- 3 抽象空間の発生と近代資本主義の誕生——『空間の生産』のテーマ

#### 三 身体政治・空間政治・時間（速度）の政治

- 1 身体政治——生権力・規律訓練権力

- 2 空間政治

- 3 速度の政治——ポール・ヴィリリオの「速度制全体主義社会」

補論 身体・時間・空間の植民地主義的表象——『帝国の島々』

#### 四 生きられる身体・時間・空間の復権

- 1 生きられる身体・時間・空間のありかた——ヨーロッパ中世の修道院における生の形式

- 2 生きられる身体・時間・空間のありかた——オルガン演奏

### 3 都市への権利——身体・時間・空間への権利

#### 4 生きられる時間の創造——マルクスの自由時間論をどう

読むべきか

むすび

はじめに<sup>1)</sup>

わたしたちは、身体を、皮膚で覆われた生理学的諸器官の集合体のようにして表象する。脳髓・内臓・性器・筋肉系統・神経系統・血液循環などによって組織された身体、がそれである。それに対して、時間と空間は、身体の外部にあつて物差しで測定される客観的な枠組みであるかのように表象する。秒・分・時という単一のリズムで直線的・連続的に流れる時間がそれぞれあり、均質で幾何学的な図式の空間がそれである。

じつは、身体も、時間も、空間も、それ以上のものである。身体は世界へと向かう志向性であり、時間と空間を住みかとする。身体は他者と共振し、自然と交歓して、自己を組織する。身体が時間と空間を生産し、身体が自然・社会・他者と不可分なかたちで交わる世界がかつて存在したし、現在も存在する。

だが、近代世界は、そのような身体が世界を創造する能力を著しく衰弱させてしまい、身体をたんなる生理学的器官へとたえず還元する。生理学的諸器官の総体としての身体という表象

は、わたしたちの日常的な実践がもたらした帰結にほかならない。身体のような退化と貧弱化と並行するようにして、時間と空間が抽象化され、客観化される。

身体・空間・時間のこのような近代の変容によって、身体と時間と空間を統治する固有の権力がたち現れる。身体を生命活動に介入する（生権力）、空間を投資の対象とし政治的に操作する（空間の政治）、時間を加速化することによって他者・自然・社会に対する攻撃を組織する（速度の政治）、がそれである。

われわれが未来に向き合おうとするとき、このような近代世界が自明のものとして創出した身体・時間・空間の図式を前提すべきではない。このありようを批判的に解明すると同時に、身体・時間・空間のありようを根源から転換する方向に向けて、社会の変革を構想する必要がある。近代世界の身体が喪失した時間と空間への権利をうちたてること、身体の生命活動における自己統治を追求すること、これが求められている。

本論は以上のような問題意識に立って、一で、近代世界における身体・時間・空間を批判的に問う諸説を紹介し検討する。二では、近代世界の抽象化された身体・時間・空間のありようがいかにして発生してきたのかを問う。三では、そのような抽象化された身体・時間・空間を統治の対象とする政治について、つまり身体の政治、空間の政治、時間の政治について論ずる。

四では、三で論じた身体・空間・時間の政治に対抗しつつ、近代世界において衰弱させられた身体・空間・時間の復権を図る道を展望する。

## 一 近代世界が喪失した身体・時間・空間のありよう

### 1 アボリジニの「歴史実践」——「ラディカル・オーラル・ヒストリー」が発見したもの

歴史は、史実を客観的・実証的に研究することによって明らかになる、このような実証主義的歴史研究の拘束から歴史を解放した歴史研究者がいる。三四歳で急逝した保莉実「ラディカル・オーラル・ヒストリー」である。保莉は、オーストラリア北西部に位置するグリーンジ・カントリーのアボリジニの村を訪問し、長期に滞在して村の長老からグリーンジ社会の歴史について聞き取りをする。

この歴史研究の手法は、「オーラル・ヒストリー」と呼ばれる。オーラル・ヒストリーとは、聞き取る相手に対する質問項目を用意して、その質問に対する回答を映像や文字や音声に記録する歴史研究の手法である。この場合、歴史研究の主体は、質問を発する研究者であって、その質問に回答する当事者は、歴史研究の客体「インフォーマント」、あるいは素材である。

保莉がやったのは、この歴史研究の主体（歴史研究者）と客

体（情報提供者）との関係をひっくりかえすことであった。保莉はアボリジニの村に長期にわたって滞在し、現地のひとつと暮らしをともにすることによって、自分が現地のひとつとの過去の情報を聞き取り整理して歴史記述をおこなう、という手法の歴史研究をやめて、現地のひとつとが日常的に主体的に歴史実践している、その姿から学ぼうとする。歴史を実践するのは研究者ではなく、オーラル・ヒストリーの研究対象であるはずの当事者自身なのだ。

「一緒に生活していく中で彼らが具体的にに行っている歴史実践を一緒に経験していく。つまり、コミュニティに暮らす人々と一緒になって『歴史する』（保莉実「2018」五頁）。

「歴史する」という動詞形で保莉が語ろうとするのは、アボリジニの村民が歴史を過去のものとして記述するよりも以前に、日々現行的に実践している、ということである。保莉は、みずからの歴史研究の課題を、この村民の日常的な実践を聞き取ることに置いた。保莉が、「オーラル・ヒストリー」に「ラディカル」という形容詞を付す理由はそこにある。

そうすると、歴史研究の主体は、オーラル・ヒストリーをおこなう研究者ではなく、むしろ聞き取りのための「資料提供者」「インフォーマント」とみなされた村民自身になる。

保莉は、現地で出会ったジミーじいさんが語るオーストラリアの植民地分析のユニークさとその精緻さに衝撃を受け、ジ

ミーじいさんを「インフォーマント」としてではなく、ひとりの「歴史する」歴史家として、かれの政治思想や歴史分析から学ぼうとする。オーラル・ヒストリーという手法が、歴史研究者と「インフォーマント」との関係を完全に覆すのだ。オーラル・ヒストリーのラディカル性がまさにそこにある。

この関係の逆転は、歴史研究の通念をひっくりかえす。歴史研究においては、研究主体と研究対象は厳格に分離される。歴史研究者にとって、研究主体と研究対象の厳格な分離こそ、歴史研究の客観性を保証する重要なポイントである。ところが、保莉は、この分離に対する歴史研究者のこだわりを、先入観であり「脅迫観念」だ、としてしりぞける。

保莉は言う。この「脅迫観念」には、重要な見落としがある。それは、歴史の実践がひととひとの深い信頼関係によって成り立っている、ということである。現地で滞在期間が長くなり信頼関係が深まると、「オーラル・ヒストリー」の相手は、「もはや実感としては、『かれら』ではなく、『あなた』になっている」。この「あなた」を歴史研究者は、「あくまでも『かれら』として分析しなければならないと思ひこむ」。歴史研究者が、それこそが歴史研究の客観性を保証するものと信ずるこの「思ひ込み」を、保莉は「脅迫的三人称複数主義」（同、三八頁）と呼ぶ。

他者との信頼関係を断ち切らないと歴史研究の客観性は保証

されない、という思いこみこそ、歴史研究者が帰属する近代世界のありかたを映し出すものであり、歴史研究者はこの近代世界に呪縛された研究精神のとりこになっているのではないか？ 近代世界では、ひとびとがたがいに分断され、信頼関係を喪失し、他者や自然を客観視して生きている。そのような近代世界のありかたが歴史研究者に投影された意識、それが「脅迫的三人称複数主義」ではないのか。保莉はみずから帰属する近代世界の歴史研究者のこの思いこみを脱ぎ捨てて、アポリジニの村人との信頼関係にもとづいてかれらの歴史実践から学ぼうとする。

アポリジニのひとびとは、歴史研究者のように歴史資料を記述したり記録することをしなくとも、日常の経験において歴史を実践している。ジミーじいさんは、身の回りのものに耳を澄ませてその声を聞き取ろうとする。大地・森林・風・丘の声を全身で聞き取ろうとする。

そしてこの歴史実践が、白人の植民地主義の歴史を批判的に呼び起こす。グリーンジ・カントリーの長老たちは、オーストラリアにおける白人の行為をつぎのように語る。大陸に侵入した白人が死んだのは、「法を犯したあの白人に大地が懲罰を与えたからだ」（同、一三頁）。一九二四年に洪水が起きたのは、グリーンジの長老のひとりが「大蛇に大雨で」白人が所有する「引用者」ウェーブヒル牧場を流すように依頼した」（同、一七頁）

ためである、と。

実証史学からすると、このような語りは、記録によって裏付けられていないがゆえに史実として成り立たない。だから、このような語りは、歴史研究の資料とはなりえない。せいぜいのところ、先住民世界の神話研究の対象とみなされるだけである。

だが保莉は、この語りこそが、グリンジ社会のひとつの歴史実践なのだ、と悟る。アポリジニのひとつととって、この語りは、現在と切り離された過ぎ去った事柄ではなく、現在の生活を日々支えるものである。だから、「歴史はそこに常にあつて、それを一緒に大切にしている。みんなで歴史をメンテナンスしていく」(同、二二頁)。

言い方を変えれば、アポリジニは現在を過去と切り離さず、過去に向き合う姿勢が現在のこの世界のありようを作り上げている。保莉はみずからの歴史研究の課題を、現在と切り離された過去の客観的な史実の記述ではなく、日々現在を生きるアポリジニの過去の向き合い方に学ぶ、ということに求めようとする。

「私は、自分が経験したグリンジ・カントリーにおける歴史実践のありようから、過去のできごとが現在にもたらされる手続きの、そのひとつのありようを示したいと思う」(同、五六頁)。

保莉は、ここに、現在と過去を切り離し過去の史実を客観的に記述する実証主義研究がとらえることのできない、アポリジニの独自の経験論を見出す。アポリジニはいかにして過去の出来事を現在にもたらそうとするのか。アポリジニは、身体の五感を駆使して全身でものごとを受け止める。全身を使って、ものを見、音を聞き、ものを感じ取るうとする。そのために、「じつととどまって、世界に注意を向け」(同、五九頁)る。そうすると、ドリーミングと呼ばれる精霊のすがたが見え、その声が聞こえてくる。

「静かに身を置き、感覚を研ぎ澄ますことは、世界を知るためのひとつの技法である」(同、六〇頁)。

アポリジニのひとつとは、そのようにして過去のできごとを現在にもたらしている、つまり歴史実践をしている。かれらはそのようにして、「世界創造の記憶を保持している」(同、七四頁)。はじめに大地があり、大地からドリーミングという祖先神があらわれ、動植物を、人間を、地形を、谷や川を創造し、そして法を創造する。このドリーミングによって、世界は日々維持されている。だから、感覚を研ぎ澄まし、祖先の霊と交歓することが世界をメンテナンスすることになる。

全身を使つてものを見、全身でもものを感じ取る身体の所作そ

れ自身が、歴史の実践となる。だから、この身体は「歴史する身体」（同、五八頁）である。アポリジニのひとびとは、近代世界を生きる歴史研究者のように、記録された資料を収集し整理し分析して歴史記述をする代わりに、みずからの身体の所作で歴史するのである。だから、「歴史とは、身体が知覚し、記憶を呼び戻し…、表現する何かである」（同、六三頁）。

アポリジニの歴史実践において、時間は身体を離れてはありえない。時間は身体の外にある客観的な物差しではなく、身体の所作とともに創造されるものである。

「歴史は身体で演じられる。記憶を、現在における過去の痕跡であると理解するならば、身体は、疑いようもなく記憶の宝庫である。この身体化された記憶は、具体的な身体表現によって歴史となる」（同、六四頁）。

身体のリズムが時間を刻み、歴史を演じ、歴史を創造する。時間が身体と不可分であるように、空間も身体と不可分である。空間は日々の日常生活における歴史実践を通して生み出されていくものである。そこでは、空間は、もはや身体の外に存在する無機質な枠組みではなくて、身体の所作を通して、身体とともに生産されるものである。

空間の地理的な方向も、身体と不可分であり、それ自身が倫

理性をはらんでいる。かれらにとって、西から東へと向かう道が「正しい道」であり、それが「大地の法」（同、一三〇頁）である。万物はこの西から東へと進む道を通して創造され、大地の法も構築される。空間は客観的で抽象的な枠組みではなく、倫理を規範として組織される。保莉はこれを「聖なる倫理地理学」と呼ぶ。地形のありかた、景観、方向付けが、倫理的にかたちづくられる。

アポリジニによれば、植民地主義は、この倫理的規範に背いた歴史的地理を生産した。植民地主義は、西から東へと向かう「正しい道」を外れて、北や南へと向かう「わるい道」（同、一三六頁）をたどった。白人は鋳山を略奪することによって「大地の法」を犯した。このようにして、植民地主義の歴史は、地理的方向づけにおいて語られ、場所や景観において空間的に表現される。

近代世界においては、地理や空間は倫理的規範をもたない。近代世界では、地理も、空間も、法や倫理や社会諸関係が組織される外的な枠組みであっても、それ自身が倫理性も、法も、はらむことはない。これに対して、アポリジニの地理や景観が倫理や法の規範をはらむのは、身体的な経験が地理や景観と不可分であり、身体の所作を通して人が世界とつながり、世界を創造しているからである。

「歴史する身体は、世界に埋めこまれている。世界の外部に身体はない。身体は、つねに世界のうちにある。身体は世界の一部である」(同、六六頁)。

アボリジニは、身ぶりを通して世界とつながり、日々の暮らしを営む。だから、アボリジニが空間を移動するという行為は、客観的な空間の枠組みのなかでそこから分離され孤立した身体が空間のなかの自己の位置を変える、という行為ではなく、移動という身ぶりを通して暮らしが営まれ、空間が創造される行為なのである。

保莉は、このアボリジニの移動がはらむ空間の創造性に着目する。村のひとびとは八〇〇キロも離れたダーウィンまで遊びに行く、儀式でほかのコミュニティを訪問したり、その逆によそのコミュニティから訪問を受けたりする。狩猟や採集や水浴びのためにブッシュに出かける。これらの移動の行為は、アボリジニにとって生活するのに機能的に、あるいは生理的に必要とされる行為であるだけでなく、移動それ自身が目的なのだ。

アボリジニは、移動という身ぶりを通して世界とつながり空間を創造する。それは、暮らす、住まう、という実践と不可分である。かれらは「我が家」を離れて移動するのではなく、移動することを通して「我が家」に住まう、という実践をおこなう。移動によって、移動する空間の全体が「我が家」として生

産される。そのようにして、アボリジニは世界とつながる。

「グリーンジの人々が『移動生活』をしているのは、かれらが家を持たずに放浪しているからでも、旅好きだからでもなく、『我が家』が巨大だからに他ならない」(同、八〇頁)。

移動する空間の全体が、かれらにとって「共有された生ける空間」(同、八〇―八二頁)なのである。

保莉は、オーラル・ヒストリーという歴史研究の手法を通して、実証主義的歴史研究とは異なる経験の世界を発見し、アボリジニの歴史実践に学ぶという歴史学の新しい地平を開示した。だがそれだけでなく、保莉は歴史学という学問領域を超えて、近代世界が自明の前提としている身体・時間・空間のありようとは異なる世界を、アボリジニの歴史実践のなかに読み取ったのである。

## 2 〈住まう〉という身体的実践と家屋の空間

アボリジニの歴史実践は、次章で述べるように、身体・時間・空間が抽象化され物象化された近代世界に帰属する者の眼からすると、非論理的で実証精神に欠ける行為であるかのようにみえる。レヴィ・ストロース『野生の思考』が指摘したように、西欧の人類学者は非西欧社会のアニミズムやトーテミズム

の思考を非論理的で理解不可能な慣習とみなしたが、実証主義的歴史研究者によるアポリジニの歴史実践に対するまなざしも、それと同様なものだと言える。

だが、近代世界においても、「住まう」という日々の暮らしのなかで、ひとはアポリジニの歴史実践と同じ経験を共有している。

O・F・ボルノウ『人間と空間』は、空間を、人間の暮らしにとつての外的な環境とみなすのではなく、空間と人間の生とを不可分なものとならえ、人間の生そのものが空間的なあり方をしているとして、「人間の生の空間性」(Bolnow O.F.[1963]邦訳二〇頁)を強調する。

「人間は、たとえばある物が木箱のなかにあるように空間のなかにいるのではないし、また最初はあたかも空間を欠いている主観のようなものとしてそこに存在し、そのあとから空間とかわりをもつという具合に空間とかわりあうのではない。生活は根源的に空間とのかかわりあいにおいて成立」(ibid. 邦訳二二頁)する。

ボルノウがここで問うている空間とは、ひとの生から自立した、客観的な物差しで測定される幾何学的な空間ではなく、「体験されている空間」(ibid. 邦訳一七頁)である。この視座

からすると、身体と家屋は、それぞれが切り離された別々のものではなく、住まう、という所作においてひとつに結びつく。

「住まうということは、一つの確固たる位置を空間のなかにもつこと、つまり、そこに属し、そしてそこに根づいていることなのである」(ibid. 邦訳二二四頁)。

家屋は、したがってひとが空間に根づいてそこで安らぎを得る拠点となるものである。家屋とは、〈住まう〉という行為を通して世界を秩序づけ、世界を創造する場である。「どの家屋建築もすべて混とんのなかに整然とした秩序…を建設すること」であり、「どの家屋も世界全体の一つの似姿、すなわち世界像である」(ibid. 邦訳二二七頁)。

だから、家屋に住まう、という行為は、世界を創造する実践であり、「受肉の一種」(ibid. 邦訳二六四頁)なのである。

家屋に住まう、という身体経験を通して、ボルノウは、人間の身体と空間とがひとの生を離れて自存するものではなく、生の活動において両者が不可分に結びついていることを洞察する。ボルノウは、メルロ＝ポンティを援用しながら、身体と空間は切り離すことのできないものであり、身体それ自身が空間的なあり方をしている、と語る。

「身体は、ここでは、たんにそれをとおして空間が経験され

る道具であるばかりでなく、それ自身が一つの経験されている空間、それも、もつとも根源的な経験されている空間」である。ひとは家屋に住まうだけでなく、「諸物に、世界に、時間および空間に住まう」(ibid. 邦訳二六五頁)。

ボルノウは、身体と家屋、身体と空間との不可分性を人間の普遍的なありかたとして論じている。しかし、このような人間の生のありかたは、近代世界における身体と空間の分離されたありかた、身体と家屋の機能的な関係を批判的にとらえかえす媒介項にもなる。保莉実が洞察したように、先近代世界においては、身体と家屋、身体と空間の一体性は、目に見えるかたちをとる。だが、近代世界では、この一体性が日常のひとつとの表象から消え去って、哲学者のまなざしを通して事後的・反省的に発見されるものとなる。

M・ギョーム『資本とその分身』は、先近代社会においては、その様相は異なっている、いずれも、家屋の内部構造が(住まう)という身体的な所作を象徴していることを指摘する。

ヴェネズエラのアマゾン地方のインディオ集団、エクアナ族の家屋は、円錐形の家屋の支柱が宇宙の臍と臍の帯を象徴し、宇宙から生命の樹がたち現れることを、つまり宇宙における生命の誕生を、物語る。

コロンビアのインディオ、バリ族の家屋ポイイオは、卵型をした大家屋で、家屋の内部につるされたハンモックの位置は、

部族の年齢・性・社会的役割に応じて定められる。だから、家屋の空間は、社会諸集団のさまざまな差異を象徴的に表している。

先近代社会は、親族構造・宗教儀礼・祭り・葬儀などが厳格に規則づけられた象徴システムを介して組織されており、家屋もそのような象徴システムを表現する場として建立されていたから、家屋に住むという行為は、住人の身体の象徴的な実践となる。

だが、近代世界では、そのような厳格に規則づけられ安定した象徴システムが崩壊し、ひとつとの(住まう)という実践は、象徴システムから解放され、たんなる生理学的な機能に還元されていく。家屋は、家族が、あるいは単身者が食事し、休息し、体力を回復し、安らぐ、という機能的で生理的な消費空間となる。ここでは、身体と空間、身体と家屋の象徴システムを媒介とした一体性が崩壊し、空間と家屋は、身体にとって、身体を容れる外的な容器のようなものになる。

山本理顕『権力の空間／空間の権力』は、近代の建築がかつてのような建築様式から解き放たれて、もっぱら建築の機能だけを重視するようにして建設されるとともに、周辺の環境との関係が断ち切られ、建築が人々の集団的な意思、地域社会のひとつとの共同意思であることをやめてしまう、と語る。

山本は、このような身体と家屋、身体と空間が分離された近

代世界のありようが、私的原理にもとづく空間の組織化に起因する、と言う。古代ギリシャの家屋の場合、家屋の内部には、私的な空間と同時に「闕」という公的な領域がふくまれていた。家屋はこの闕という公的空間を介して外部の世界とつながる。このような闕を内包した家屋が集合して都市国家という公共空間が組織される。私的領域と公的領域をふくみこんだ建築様式によってこそ、市民は都市国家という公共空間への自由な参入を可能にしたのである。

「ポリスという建築空間があつてはじめて人々の政治的自由そして平等が実現されるのであつてその逆ではない、…ポリスは自由と平等が実現されるように建築的に計画されていたのである」(山本理顕 [2015]、三三三頁)。

このような建築様式は、古代ギリシャにかぎられない。山本は、世界各地の集落調査を実施し、それらの集落がいずれも共同体の記憶を建築のうちに刻印し、周辺の環境とともに建立されるひとつの世界を表現するものであることを発見する。さらに、スペイン、インド、イラク、ネパールなどの集落の建築には、古代ギリシャと同様に、家の内部に私的領域と同時に公的領域が内包されている、ということを知る。日本でも、かつて近世都市に存在した町屋には、その内部に公的領域を有する

「見世」という空間が存在した、と山本は言う。

このような建築様式は、後述するように、現象学的な身体論が究明した身体と空間、身体と家屋との不可分性を表現し、建築それ自体がひとつの世界を創造する意味を体現していることがわかる。

これに対して、近代世界に出現した建築は、そのような世界を表象し創造するという象徴的な意味を喪失していく。山本は、一九世紀に出現した労働者住宅に注目する。労働者住宅においては、住宅の内側と外側とが完全に分断され、内側は労働者の「標準的家族のための閉じたパッケージ」(同、六四頁)となる。労働者家族が生命と健康を維持し生殖活動をおこなうための閉鎖的空間、これが労働者住宅である。この建築は、もはやかつて存在していた「闕」という公的領域を欠落させ、純粹にプライベートな閉鎖空間となつてしまった。公的領域を奪われた労働者住宅は、外に開かれたひとつの世界を表現する建築であることをやめる。日本で戦後の高度成長期に普及したNLDK型の文化住宅(いわゆる集合団地)は、このような建築の典型例である。

### 3 空間的身体——H・ルフェーヴル『空間の生産』

アンリ・ルフェーヴルの『空間の生産』のテーマも、身体と空間を不可分のものととらえる視座に立脚している。ルフェー

ヴルは、生涯にわたって探求してきた日常生活批判を、一九六〇年代に都市革命論へと発展させ、さらにその都市革命論を空間の生産論へと練り上げていく。そして、都市革命論で提示した〈都市への権利〉を、〈空間的身体への権利〉として再提示する。

ルフエーヴル『空間の生産』は、身体と空間との不可分性をつぎのように説く。

生命体の身体は、なによりもまず空間的に構成されている。身体は、脳・筋肉・内臓・性器といった身体の諸器官によって空間的に構成されている。そして、それらの身体諸器官のエネルギーの発現を通して、身体内部の空間が組織されると同時に、身体外部の空間が生産される。生命体の生長過程は、生命体が身体所作を通して自己内部空間と外部空間を生産していく過程にほかならない。つまり、身体所作は、身体内部と外部の空間とともに生産する。身体内部と外部の境界自身が身体所作とともに発生してくるのである。

「身ぶりはさまざま空間を生み出す。身ぶりによって、身ぶりのために、さまざま空間が生産されるのである」(Lefebvre H. [1974] 邦訳二二八頁)。

だから、身体は空間に先立ち自存するものではなく、空間を離れてはありえず、したがって、身体はなによりも「空間的身体」(ibid., 邦訳二九〇頁)なのである<sup>[2]</sup>。

身ぶりとその身ぶりが生み出す空間とは、外在的な二つの要因ではなく、身体不可分の契機である。スポーツや戦争といったひとつの身体的所作は、競技場・体育館・武器庫・戦場といった場と不可分であり、キリスト教徒の祈り・ミサという身体的所作は、教会の周歩廊、修道院のクロイスター「中庭を囲む屋根付き列柱歩廊」の空間と不可分である。

ルフエーヴルは、人間の身体のみならず、動物、樹木などのあらゆる生命活動を、このような空間的身体の実践としてとらえかえす。蜘蛛は、みずからの身体を生産し、さらに、糸を分泌して、巣を張り、「『住まい』の生産的な分泌にまわいたる」(ibid., 邦訳二六二頁)。樹木の生育活動は、それが生み出す年輪という自己の空間的配置と切り離すことはできない。

これに対して、今日の近代世界では、空間と身体とのこの不可分の結びつきが断ち切れ、身体が空間によって圧倒され、身体が空間という巨大な容器のなかに孤立したかたちで収まっているかのような表象が支配している。ルフエーヴルはこのような空間表象に対して、つぎのように異を唱えている。

「(社会)空間の総体は身体から生じてくる。空間は身体を容させて身体を忘却するほどになり、また空間はみずから身体から切り離して身体を殺害するほどになるのであるが、たとえそうであっても空間は身体から生じてくるのである」(ibid.,

邦訳五七八頁)<sup>[3]</sup>。

ルフェーヴルは、『空間の生産』において、空間的身体による空間の生産を、身体の三つの次元から説き起こそうとする。「空間の実践」、「空間の表象」、「表象の空間」という三次元がそれである。

「空間的实践」とは、身体の感覺的活動による空間の生産の次元である。労働の現場で、都市社会の交通や交流や生産活動を通して、あるいは私生活の場で、身体の感覺的活動は身体とともに都市の空間を生産する。

「空間の表象」とは、身体の所作のなかで（思考する）という身体所作が空間を生産する次元である。科学者、都市計画立案者、技術官僚、社会工学家、政策立案者によって、都市計画や国土開発計画が構想され、この構想にもとづいて空間の生産がおこなわれる。それは、「思考される空間」(ibid.: 邦訳八二頁) という次元に属する。この次元においては、空間は、「言葉による記号の体系」に沿って、「知的に練り上げられた記号の体系」(ibid.: 邦訳八二頁) にもとづいて、生産され、組織される。

「表象の空間」は、住民・ユーザー・芸術家の身体的所作によって、記号化されない非言語的な映像や象徴の連合を介して組織される空間である。それは、ひとつびとの（生きられる経

験）を通して組織される「直接に生きられる空間」(ibid.: 邦訳八三頁) である。

ルフェーヴルの身体的実践の三次元からなる空間の生産の視座からすると、アボリジニの歴史実践は、この次元のうち、「空間的实践」の次元と「表象の空間」の次元が優位を占める世界における身体と空間のありよう、とすることができ。ここでは、身体の生きられる経験が、生きられる空間と生きられる時間と一体のものとして逐行される。

これに対して、近代世界では、「空間の表象」次元の身体によって生産される「思考される空間」が支配的になる。「思考される空間」が優位に立つて主導し、「空間的实践」と「表象の空間」を制御するようになる。そのとき、身体と空間、身体と時間のリズムとの関係が断ち切れられ、身体の抽象化、身体と時間の抽象化と客観化の過程が進行する。身体はみすばらしい孤立した生理学的存在に還元され、抽象化された空間が、科学的思考によって操作可能な対象となり、そのような抽象空間が支配的な空間となる。

#### 4 現象学的身体論——E・ミンコフスキー、M・メルロー・ポンティ

抽象化され客観化された空間と時間が支配する近代世界において見失われた、生きられる空間と生きられる時間を再発見す

ること、これが哲学的実践の重要な課題となる。

時間の現象学的・精神病理学的研究に取り組んだE. ミンコフスキー『生きられる時間』は、時間を抽象的に流れる客観的な時間、測定可能な時間としてではなく、「生きられる時間」として、ひとの生命活動と不可分なものとしてとらえようとする。時間とは、所有の対象ではなく、「最も生き生きとした最も人格的な問題」(Minkowski, E. [1933, 1968] 邦訳八頁)であり、「私自身の生成を包むとともに、宇宙の生成、すなわち、端的に、生成を包む」(ibid. 二六頁)ものである。われわれはそのような「時間のなかで自由にまた自発的に生きかつ死ぬ術を学ぶ」(ibid. 八頁)必要がある。ミンコフスキーは時間を生命の躍動と不可分なものとしてとらえたベルグソンを援用しつつ、そう語る<sup>[4]</sup>。

M・メルロ＝ポンティの現象学的身体論も、近代世界が喪失した身体・時間・空間のありようを探り当てようとする思索の努力として読むことができる。鷺田清一の『メルロ＝ポンティ』を手がかりにして、メルロ＝ポンティの現象学的身体論をとりあげてみたい。

鷺田は、現象学を、学説あるいは体系として理解する前に、ひとつの「運動」(鷺田清一 [2020] 八六頁)として理解すべきだ、と言う。現象学は、身体を「それを媒介として世界へ向かう志向性の、まさにその運動性において」(同、一〇一頁)

問うのだ、と。

ものごとを経験するということは、世界へと向かう身体の志向性の運動の過程にほかならない。経験において、身体は自己の内面で他者やものや世界とかかわる。

「一つの経験であることは、世界や身体や他人たちと内面的に交流することであり、それらと並んで在るのではなくてそれらとともに在ることである」(同、八九頁)。

「経験とはそのように主体が世界と交わっているその交換という出来事のこと」(同、八九頁)である。

近代世界では、主体と世界・身体・他者との内面的交流が失われ、この両者が分断され自立する。そしてそのような主体と世界・身体・他者との分離された関係を自明のものとする。

それに対して、メルロ＝ポンティは、主体が世界と交流する経験の次元において身体を考察しようとする。つまり、かれが考察しようとする現象学的身体とは、世界という容器の内部に置かれた物体のような身体ではなく、その身体とともに世界が構成され、たちあらわれてくるものとしての身体なのである。

「身体は、世界の内部にある一つの客体＝物体であるのに先だって、まずは世界が現れる場、世界を構成するうえでの制約

というかたちではたらきだしているものとして主題化されるべきである」(同、九九頁)。

現象学的経験においては、身体の感覚的实践と世界とは、分離することのできない関係にある。視覚・聴覚・味覚・触覚といった身体の感覚諸器官は、それぞれが身体を構成する独立した諸部分ではなく、たがいに結びつき協働することを通して世界を構成する運動においてとらえねばならない。

「各人の身体は、『併置された諸器官の総和』ではなく、『その全機能が世界―内―存在という一般的運動のなかで捉えなおされ、たがいに結びつけられている一つの共働系』」(同、一二九頁)なのである。

ひとは、身体による感性的活動、感覚諸器官の協働を通して世界にわがものとしてかわり、ある特定の様式における世界とのかかわりを創造する。

「ある感覚をもつということとは、つまりは世界へと向かうある行動の型―状況をどのように取り扱うかというその仕方であり、様式であるもの―を所有するということ」(同、一三〇頁)にほかならない。

身体は、このような特定の型を通して外部世界と相互作用し

つつひとつの世界を生み出していく。それゆえ、空間と身体は、分離された別々の存在ではなく、身体的所作においてともにその双方が生まれてくるものである。

「われわれの身体：と外部的空間とはたがいに相手を含みあいながら、共同して一つの『実践的な糸』をかたちづくっている。」(同、一〇七頁)

空間は、身体に先立って自存する客観的枠組みではなく、身体的実践が生産し完成させるものである。

「あきらかに行動のなかでこそ身体の空間性は完成される」(同、一〇七頁)。

身体も、空間や時間から切り離された抽象的存在ではなく、空間や時間を組織する構えⅡ図式としてとらえなければならぬ。身体はそれ自身が空間的存在であり、その空間的身体の行動が外面的な空間との関係を創造する。したがって、身体の行動を抜きにして空間は存在しえない。だから、メルロⅡポンティは言う。

「私の身体は私にとって空間の一断片にすぎぬどころか、逆

にもし私が身体をもたなければ、わたしにとって空間なぞ存在せぬことになるであろう」(Merleau-Ponty M.[1945] 邦訳第一巻一七九頁)

身体とは、感覚諸器官を介して世界に向き合う身体の構えについての包括的な意識であり、それは、身体の諸器官がたんに寄せ集められたものではなく、たがいに包みこまれながらある状況のなかでとる位置や姿勢であり、「身体図式 *schéma corporel*」(ibid. 邦訳第一巻一七二頁)である。ひとはこの「身体図式」を通して、さまざまな運動の任務を身体の位置や姿勢へと変換しつつ世界とかわる。そのような「身体図式」という変換の不変式が、身体には「住み着いている」(鷲田清一 [2020] 一〇八頁)。「習慣としての身体」(同、一〇八頁)とは、そのような身体である。ひとはこの「身体図式」を介して世界とかわることによって、空間を生産する。

だが近代世界では、このような空間や時間と内在的にかかわる「習慣としての身体」が遠ざけられ、身体は刺激に一義的に反応する受動的な生理学的器官に還元されている。むしろ、「身体図式」が住み着く習慣としての身体を日常的に自覚的に経験しているのは、先に見たアポリジニの歴史実践である。

現象学的身体論は、近代世界における主体と客体、精神と身体という二元論的な表象を解体し、先近代世界にも通底する空

間と時間を内包する生きられる身体を開示する。そしてこの開示によって、「習慣としての身体」の発現を抑圧し、身体と時間と空間を抽象化し分断する近代世界のありようを批判的に解明する方法論的な手がかりを提供している。

## 二 近代世界における身体・時間・空間の表象はいかにして発生したのか？

### 1 商品世界における抽象的・客観的な時間・空間の出現と抽象的身体の誕生

保荊実がアポリジニの歴史実践のうちに洞察した身体・時間・空間の不可分で有機的な関係、オットー・フリードリッヒ・ボルノウやアンリ・ルフェーヴルや現象学的身体論が開示した身体と時間・空間の不可分性は、近代世界において不透明なものとなる。それは、現象学的身体論のような、この世界を批判的にとらえかえすまなざしを通して、あるいは近代世界と批判的に対峙する実践を通して、はじめて開示されるものとなる。

近代世界では、身体は、生きられた時間や生きられた空間と切り離され、抽象化され、純粹に生理学的な身体に還元される。身体と意識は分離され、物体と精神の二元論の世界が成立する。時間と空間は、生きられる身体の所作から切り離され、客観

的・抽象的な時間・空間として自存する。身体は、抽象的で客観的な空間という容器に入れられた物体であるかのようにして表象され、したがって、抽象的で客観的な時間の流れに沿って規律づけられる対象となる。

カール・マルクス『資本論』は、このような抽象的・客観的な時間および空間が、そして抽象化された生理学的身体が、いかにして発生してくるのか、を理解するカギを提供している。『資本論』は、政治経済学の諸カテゴリー(商品・貨幣・資本など)の批判的再構成を駆使して、近代世界に固有な身体・時間・空間の存立構造を開示しているのだ。

商品世界の存立構造を問うた『資本論』第1章の商品論は、社会の富があまねく商品形態で表象される世界がいかにして発生してくるのか、を論じている。

商品は、使用価値という物の具体的有用性格と同時に、交換価値という抽象的一般的性格をもち、後者の交換価値という性格において商品はたがいの同等性を確認し、たがいに関係することが可能となる。商品交換においては、たがいに質的に異なるがゆえに比較不可能な労働生産物が、同等な質つまり価値を有してその価値量が比較考量される。商品がそのようなものになるためには、商品の具体的有用性格が捨象され抽象的一般的性格を獲得しなければならない。

商品所有者は、自己の所有する労働生産物をたがいに交換す

ることを通して、このような商品の変態を日々行為事実に遂行する。交換とは、たがいに異質なものを同等化する力の発現であり、その同等化する力が商品という対象に宿る過程である。この商品における使用価値から交換価値への変態行為は、商品を生産する労働の変態行為を随伴する。商品の具体的有用性を生産する具体的有用労働は、商品交換を介して、つまり、商品の具体的有用性の抽象的一般的性格への変換を媒介として、抽象的・一般的な人間労働へと変態を遂げる。異質な物を同等化する力を介して、人間の具体的有用労働の抽象化と一般化が遂行されるのである。

マルクスは、商品の価値の実体を、この抽象的で一般的な人間労働に求める。したがって、商品の価値とは、この抽象的で一般的な人間労働が対象化されたすがたである。ここでは、労働の具体性、有用性がすっかり消し去られ、みじんの感性的性状もふくまれない。だから、商品の価値とは、「幻影のような同じ対象性」であり、「無差別な人間労働の・すなわちその支出の形態に係わりのない人間の労働力の支出の・たんなる凝結」(Marx K.[1947:49] 邦訳三八頁)である。

商品価値を生み出す労働は、「生理学的な意味での人間的労働力の支出であって、同等な人間的労働または抽象的・人間的労働というこの属性においては、商品価値を形成する」(ibid. 邦訳四五頁)。

それゆえ、このような商品価値の概念の成立は、近代世界における抽象的な人間の同等性の成立を根拠づける。あらゆる労働生産物が商品として売買される商品世界では、人間の具体的有用労働が抽象化され、たんなる生理学的な支出一般に還元される。人間労働の抽象化は、その労働の担い手たる人間そのものの抽象化をもたらす。時間と空間から分離され、たんなる生理学的存在に還元された人間がここに生み出される。

商品価値を生産する抽象的人間労働とは、そのような生理学的存在に還元された平均的な人間の労働を意味する。それは、「平均的に誰でも普通の人間が特殊な発達をまたないでその肉体のうちにもつているところの、簡単な労働力の支出」(ibid. 邦訳四三頁)だからである。

このような商品世界において、抽象的で生理学的な人間の出現と同時に、抽象的で客観化された時間と空間が出現する。時間は身体所作から切り離され、自然や季節のリズムからも分離され、時計という道具によつて秒・分・時という客観的単位によつて計測される時間へと還元される。

空間も、同じく生きられる身体的所作の空間的な様態であることをやめ、ものさしで測定される均質で客観的な空間へと還元される。

商品世界というものは、客観的で抽象化された時間と空間を前提としてそのうえに存立するのではなく、商品世界をたちあ

げる商品の価値関係の運動が、客観的で抽象化された時間と空間を生産するのである。商品世界は、商品交換を普遍化することによつて、労働生産物を抽象化し一般化するだけでなく、人間の具体的な身体を抽象化し、時間と空間を抽象化する。人間労働の抽象化と切り離して、人間の身体の抽象化も、空間の抽象化も、時間の抽象化もありえない。

ルフエーヴルは、このような近代世界における空間の抽象的でありようと人間労働の抽象的でありよとの密接不可分な関係を看取して、こう述べる。

「抽象空間はまた抽象的労働にも見合っている」(ibid. 邦訳四四四頁)<sup>5)</sup>

商品世界は、この世界に固有な労働・人間・空間・時間のありようを生産する。抽象的人間労働、抽象的人間、抽象的空間、抽象的時間は、商品世界を存立可能にする社会諸関係を組織する運動を通して生産されると同時に、商品世界の存立を保証する。

さらに、商品世界は、抽象的人間を崇拜するという、この世界にふさわしい宗教形態(キリスト教)をその保証のために呼び出す。

「商品生産者たちの社会にとつては、抽象的人間を礼拝する

キリスト教が、…最もふさわしい宗教形態である」(Marx K. [1947-49] 邦訳七二頁)<sup>[6]</sup>。

マルクスは、資本制生産様式のもとで、法則としての客観的時間が成立すること、そしてその客観的時間の成立とともに時計のリズムで作業をする労働が生まれたことを、つぎのように指摘する。労働日をめぐる階級闘争は、時間を抽象化し、客観化すると同時に、労働者の労働をそのような客観化された時間によって計測し秩序づける。

「労働の時期・限界・休止を時計の音によって軍隊式にきちんと規制するこれらの精密な規定は、けっして議会の空想の産物ではなかった。それらは、近代的生産様式の自然諸法則として、諸関係から漸次に発展したのである。それらの自然法則の定式化、公認、および国家的宣言は、長期にわたる階級闘争の産物であった」(Marx K. [1947-49] ibid. 邦訳二二二頁)。

さらにマルクスは、商品世界が発動する抽象の暴力を通して、資本が労働者の身体を統治する権力を行使する、ということをも洞察していた。

機械の導入による資本の価値の自己増殖運動は、労働者の生存条件を破壊し、労働者が失業と貧困の憂き目にあう。この資

本の支配に抗して、労働者は機械に対する反乱に立ち上がる。資本家は、さらに自動運転する機械を導入することによって、労働者を排除しようとする。その結果、何がもたらされるのか。マルクスは『資本論』第一巻第四編第一三章「機械と大工業」において、ユーア『マニユファクチュアの哲学』のつぎの一文を引用する。

「ついに資本家たちは科学的方策に訴えることによって、この堪えがたい隷属状態(すなわち、彼らにとつて厄介な労働者との契約条件)からまぬかれようと試みたのであつて、やがて彼らは、彼らの正当な権利―身体の他の諸部分にたいする頭の権利―を回復した」(ibid. 邦訳三五〇頁)。

資本の運動は、労働者の身体をたんなる生理学的身体に還元し抽象化したうえで、さらに、その生理学的身体を頭脳とそれ以外の諸部分に分断し、労働者の頭脳を奪い取る。頭脳を奪われた労働者は、資本家の頭脳が発する指令にしたがつて、自己の頭脳以外の諸部分に還元された身体を指令通りに動かす。資本による剰余価値の生産は、このような資本家と労働者との身体的統治の関係を樹立する、ということをも、マルクスはユーアの文章を引用しつつ語り出す。しかも、資本家は、資本と労働の交換という自由な社会契約の形式に拘束されていた制約から

さえも自由になって、自己の統治を完全なものにしようとする（資本と労働の交換という社会契約では、労働者はすくなくとも労働力商品の売り手という商品所有者としての主権を保持するからである）。資本による科学技術の利用は、つまり、労働過程の科学過程化の進展は、労働者の生理学的身体への還元と、頭脳による生理学的身体への支配を局限まで推し進めるのである<sup>[7]</sup>。

## 2 剰余価値の生産における過去と現在の抽象化——商品世界

はいかにして過去を現在にもたらすのか？

保莉実は、アボリジニが世界の創造を追体験し歴史を日々メンテナンスする歴史実践を、「過去のできごとが現在にもたらされる手続き」（保莉実「2018」五六頁）だ、と言う。

では、近代世界において、過去はいかなる手続きを経て現在にもたらされるのであろうか。この手続きを探ることによって、アボリジニの歴史実践とは対照的な、近代世界の身体—時間—空間のありかたが浮かび上がってくる。

マルクスの剰余価値論を手がかりとして、この問いを考えてみたい。

資本制生産において、過去の労働は現在の世界にどのようなようにしてもたらされるのであろうか。過去の労働は、その労働によって生産された生産物のうちに物化され、過ぎ去った死んだ

労働として存在する。そして、その死んだ労働は、現在の生きた労働によって新しい生産物の価値に移転される。

マルクスは、『資本論』の第1巻、第2編、第5章「労働過程と価値増殖過程」の第2節「価値増殖過程」で、生産過程を価値形成過程の視点から論ずる。たとえば、糸の価値は、糸を生産するのに社会的に必要な労働時間からなる。糸を生産するためには、原料として綿花が、労働手段として紡錘が必要とされる。そのためには、糸を生産するのに先立って、綿花を栽培する労働と、紡錘を生産する労働が行われていなければならぬ。そのうえで、紡錘という道具を用いて綿花に働きかけ、綿花を綿糸にする紡績労働が行われる。

綿花を栽培する労働と、紡錘を制作する労働と、綿花を紡績で紡いで糸にする労働とは、空間的にも、時間的にも、それぞれ分離された独立の過程であるが、糸の生産においては、この三つの分離された諸労働が、「一個同一の労働過程の相異なる継起的諸段階だと見なされる」（Marx K.[1947:49] 邦訳一五九頁）。

このうち、綿花の栽培と紡錘の製造という労働は、過去に行われた労働である。これに対して、紡錘を労働手段として綿花を紡いで糸をつくる労働は、現在の労働である。マルクスは、この二種類の労働を、「過去完了」と「現在完了」という表現で語る。前者は現在から遠く、後者は現在に近い、からである。

そして、現在から遠いか近いか、というこのちがいを、マルクスは「どうでもよい事情」(ibid. 邦訳一五九頁)だ、と言う。それは過去の労働がすべて現在の価値として評価されるからである。過去の労働はそれ固有の意味を失って、現在の綿糸の価値を構成する部分として、もっぱら意味をもつ。過去の労働は、「社会的に必要な労働、すなわち、鉄の紡錘の生産に必要な労働時間だけが計算にはいる」(ibid. 邦訳一五九頁)のである。

価値を形成する労働という意味において、綿花栽培の労働も、紡錘の製造の労働も、さらには紡績工の労働も、「ぜんぜん差異がない」(ibid. 邦訳一六〇頁)。

異質でそれぞれ固有なものであるはずの諸労働が、価値を形成する労働として質的に区別のない均一の労働とみなされる。つまり、「綿花栽培、紡錘製造および紡績は、糸価値という同じ総価値の、たんに量的にのみ相異なる諸部分を形成しうるのである」(ibid. 邦訳一六〇頁)。綿花栽培の労働も、紡錘製造の労働も、かつておこなわれた具体的な固有の労働としての意味を失い、もっぱら現在の糸の価値を構成する部分としてのみ評価される。

しかも、綿花栽培の労働と紡錘製造の労働は、「死んだ労働」、「対象化された労働」として扱われ、この労働が糸の価値の構成部分となるのは、紡績という現在の生きた労働によってのみ可能となる。紡績労働者は、綿花を糸に変換する紡績労働に

よって、綿糸に新しい価値を付与すると同時に、過去に栽培された綿花の価値と過去に製作された紡錘の価値という旧価値を綿糸に移転する。

価値形成過程では、生きた現在労働によって過去の労働が綿糸という新生産物に移転され、よみがえるかのようにみえるのであるが、この移転は、過去の消去であり、歴史の消去であることがわかる。資本の生産過程においては、歴史を喪失した平板な現在の空間のうえで、過去の労働が死んだ労働として、現在の労働によって新生産物に移転されるにすぎない。

商品価値が支配する世界では、空間が抽象化されるだけでなく、時間が、過去の労働が抽象化され、現在に従属させられる。マルクスが価値形成過程において過去労働の価値移転のうちに洞察した過去とのかかわりかたが、近代世界における過去とのかかわりかたを根源的に規定している。過去の時間は、現在の社会のあり方を批判的に映し出す鏡であったり現在と対話する固有の世界であることをやめて、現在を正当化し、現在を根拠づけるイデオロギーとなる。現在の価値関係が、歴史を消去し、平板化された現在の空間を保証する。過去は、このような平板な現在空間を支えるイデオロギーとして現在に召還されるだけである。

抽象的で平板化された現在の時間と空間を正当化するイデオロギーとして過去が呼び出されるといふ、過去のこのようなあ

り方は、実証主義的歴史研究者がアボリジニの歴史実践を見過ごして、それを実証主義のまなざしでしかとらえないことと、密接につながっている。

### 3 抽象空間の発生と近代資本主義の誕生——『空間の生産』のテーマ

商品世界は、労働生産物・人間労働・人間・自然・時間・空間を抽象化し、抽象化された時間と空間を生み出す。均質で幾何学的な空間表象とその容器のなかに収められた抽象的身体の表象がこうして成立する。商品世界の成立は、そのような抽象空間と抽象時間を不可避的に生み出す。

だが、近代の資本主義は、抽象空間を結果として生み出しただけではない。近代の資本主義は、ほかならぬこの抽象空間から生まれた、抽象空間の生産なしに近代の資本主義の誕生はありえなかった、こう説くのがルフェーヴルの『空間の生産』である。

近代資本主義に先立つ諸社会は、「絶対空間」(Lefebvre H.[1974] 邦訳九五頁)を生きていた。農民や遊牧民が神話・儀礼・伝統・祭儀などの多様な象徴コードを通して自然を表象する空間がそれである。そのために、空間は神的な力をはらんだものとして聖別化され、魔術的なものとして現れる。この空間においては、人格的な権威や神の威信が支配する。支配者や

征服者は、この「絶対空間」の聖別性、魔術性をてこにして自己の権力を保持した。この空間のもつとで、農村と都市とは、剰余を生産するものとその剰余を収奪するものとの支配―従属の関係によって編成される。

ルフェーヴルは、「絶対空間」が「生きられる空間」(Lefebvre H.[1974] 邦訳三四八頁)であることに着目する。「絶対空間」は、近代の抽象空間のように、思考されるのではなく、身体で感じ取られ、恐怖や感動を呼び起こすからである。空間の上下左右、高低、方向は、数学的に測定されるものではなく、象徴的で倫理的な意味をもつ。また、「絶対空間」は、死の空間や地下の空間とつながり、死者との交流の場でもある。

古代ギリシャ・ローマの世界も、「絶対空間」に属していた。古代ギリシャのアゴラは、神殿や裁判所や商店が立ち並ぶ都市の中心地にあつて、市民の集会の場であり、ここでは「絶対空間が厳密な形式をとった」(ibid. 邦訳三五一頁)。ドーリア式、イオニア式、コリント式といったギリシャ建築は、柱の構成要素の配置、その形式が比例関係によつてあらわされる「オーダー」という構成原理にもとづく構造であつた。だから、この絶対空間では、「《ロゴス―宇宙》の合理的な統一」(ibid. 邦訳三五一頁)にもとづく安定した原理がうちたてられていた。そして、「神殿、公共建築物、記念建造物、慰霊碑・特権的な場所・記念の場所」はいずれも「聖と呪いの場」(ibid. 邦訳

三五四頁)として組織されていた。

「絶対空間」が支配する世界では、蓄積も投資もおこなわれない。社会の剰余は、「祝祭、記念建造物、見せびらかしや威信のための戦争によってその剰余を豪華に消費していた」(ibid. 邦訳三八三頁)からである。

「絶対空間」は、多様な象徴コードによって欲望が拘束され、宗教的・政治的威信のために剰余が消費されていたから、そのような「絶対空間」から剰余価値を無限増殖する資本主義が出現する余地はない。

近代の資本主義は、この「絶対空間」が崩壊して、商品価値という一元的な記号が支配する空間、つまり抽象空間が出現することによってはじめて存立可能となる。

だから、ルフェーヴルは問う。近代資本主義はなぜ西欧の中世を画期としているのか、と。商品経済や貨幣経済の発展、技術の蓄積や科学思想の発展、都市の発展という動きは、ヨーロッパの中世以前の時代にも、さらに非ヨーロッパの各地においても、ともに見られた。なぜほかならぬヨーロッパ中世期において、近代の資本主義が誕生したのか、と。

その回答が、「絶対空間」の解体と抽象空間の出現なのである。

「西欧で一二世紀に出現した空間が、フランス、イギリス、

オランダ、ドイツ、イタリアで少しずつ広がって、蓄積の空間となった。それが蓄積のゆりかごであり、蓄積の誕生地である」(ibid. 邦訳三八四頁)。

一二世紀以降のヨーロッパにおける商業都市の発展が、絶対世界を組織していた複合的で安定した象徴コードを解体し、商品・貨幣・資本の一元的な記号のコードが支配する抽象空間を生み出していく。商業取引と市場の空間がしだいに支配的となっていく商業都市は、富と知識を集積する抽象空間の酵母となった。この抽象空間が、農村に対する都市の支配を決定づけ、都市は「計算と取引の合理性」(ibid. 邦訳三九一頁)もとづいて組織されるようになる。

それに加えて、抽象空間を支配的な空間に押し上げた決定的な出来事がある。ルフェーヴルはそれが、西欧における諸国家間の戦争だ、と言う。西欧の諸国家は、一二一九世紀のあいだに多くの戦争を発動した。英仏の百年戦争(一三三七―一四五三年)、イタリア戦争(一四九四―一五五九年)、三〇年戦争(一六一八―一六四八年)などの各種の宗教戦争、フランス革命、そして植民地をめぐる英仏間の戦争(一七世紀後半から一八世紀半ば)、である。これらの戦争は、蓄積の空間を支配的な空間に押し上げるうえで決定的な契機となった(ibid. 邦訳三九九頁を参照)。

抽象空間に先立つ「絶対空間」においても、たしかに戦争はおこなわれた。だがこれらの戦争は、社会的剰余の蕩尽であり破壊であったから、それらの戦争が資本の蓄積をもたらすことはなかった。それに対して、商業都市の進展下で国家が発動したこれらの戦争は、資本の蓄積を加速させる決定的な契機となった。ルフェーヴルは、資本の蓄積という経済活動の発展に果たした戦争の役割を力説する。

「戦争は何を生産したのか。西欧である。つまり、歴史の、蓄積の、投資の、空間であり、経済領域を支配的な地位に押し上げた帝国主義の土台」(ibid. 邦訳四〇一頁)としての西欧を生産したのだ、と。

ルフェーヴルは、このようにして西欧の中世における資本の蓄積過程の歴史的な成立の起源を抽象空間の出現に求める。そして、この抽象空間が発動する戦争と暴力が、西欧に資本のたえざる蓄積を推進する近代の資本主義をもたらした、と説く。

したがって、抽象空間は、資本の蓄積を保証する源泉になると同時に、近代の主権国家が誕生する源泉ともなった。主権国家が暴力を独占し行使することができたのは、抽象空間が社会を支配することによってである。抽象空間こそが、近代の主権国家を生み出したのだ。だから、ルフェーヴルは言う。「『主権』とは、「空間」のことである」(ibid. 邦訳四〇五頁)。

「蓄積の空間は、近代国家のゆりかごであり、近代国家の誕生の場である」(ibid. 邦訳四〇四頁)

抽象空間をゆりかごとして生まれた近代資本主義は、その後、自己自身の運動を通して、生きられる空間と生きられる時間を圧殺し、抽象空間・抽象時間・抽象的人間・抽象的人間労働・抽象的身体を近代世界における支配的な空間・時間・身体が存在へと押し上げていったのである。

### 三 身体 of 政治・空間 of 政治・時間 (速度) の政治

先近代世界では、身体と時間と空間が、伝統・儀礼・親族・神話・文化といったさまざまな象徴システムを媒介として不可分に統合されていた。これらの象徴システムが解体して、世界が商品・貨幣・資本という一元的な記号のコードによって組織されるようになると、空間と時間は抽象化され、空間は幾何学的で均質な客観的枠組みとなり、時間は均一の直線的連続的な流れとなる。身体は、空間・時間とのつながりを失い、空間と時間の枠組みに沿って規律づけられる対象へと変換させられる。空間と時間は、客観的な基準になり、巻き尺や時計で計測可能な対象となる。

だが空間と時間のこのような近代的転換は、先近代世界には

見られることのない新しい統治と政治を呼び起こす。抽象化され客観化された空間および時間を政治的、経済的、軍事的な道具として社会を統治する政治がそれである。この政治の出現によって、時間・空間との結びつきを喪失した身体が、そのような空間と時間の政治に向けて動員されるようになる。

## 1 身体の政治——生権力・規律訓練権力

### 1) 労働者の身体に作用する生権力

すでに見たように、商品世界は、労働生産物や自然をその具体的存在から抽象的な価値⇨価格へと変換すると同時に、人間を具体的な存在から抽象的な存在へと還元する。具体的には私的な存在である人間が社会的存在になるためには、その具体性を捨象して抽象的な人間に還元されねばならない。近代世界において、ひとはそのような抽象的な存在において自由であり平等なものとなる。

だが、物象の価値関係に媒介された抽象的人間の自由と平等の関係は、身分や地位にもとづく人格的な支配・隷属関係とは異なる抽象的人間の生に対する統治の権力を発動することになる。空間・時間・自然とのつながりを喪失した抽象的人間の出現は、その人間を統治する権力を呼び起こす。この権力は、個人の身体に作用する権力であると同時に、ひとびとの生命活動⇨生殖活動に作用する権力でもある。ミシェル・フーコーは、

『社会は防衛しなければならない』において、それを生権力と呼んだ。

商品世界では、商品所有者の身体は抽象化される。商品生産者は、商品の価値を生産し他の商品所有者と交通することを通して自己の人格を抽象し、価値という物象化された抽象物的人格の担い手になる。さらに、商品所有者が、自己の労働能力を商品として他者に販売する賃金労働者になるとき、賃金労働者の身体にはらまれる労働能力が、資本という他者の意志に委ねられ、統治の対象へと変換される。

マルクスによれば、労働能力とは、労働者が「何らかの種類の使用価値を生産するたびに運用するところの、肉体的および精神的な諸能力の総計」(Marx K.[1947:49] 邦訳一四二頁)である。

使用価値を生産する諸能力である労働能力が商品として取引されることによって、それらの諸能力は抽象的な価値に還元される。その価値は抽象的な人間労働の時間で測定される。だから、労働者は「人格化された「抽象的」引用者」労働時間」(ibid. 邦訳一〇一頁)になる。

労働者は自己の労働諸能力を商品として他者に販売し、その対価として、労働力商品の価値の貨幣額を、つまり賃金を入手するが、それと引き換えに、「何らかの種類の使用価値を生産するたびに運用するところの、肉体的および精神的な諸能力の

「総計」を他者に譲渡する。この諸能力の総計は、賃金を支払った他者（資本家）の私的所有物となり、他者の意志のもとに置かれる。

だが、労働者の労働諸能力は、労働者の生きた身体と切り離すことのできないものである。したがって、労働の諸能力が発現される実際の労働過程においては、資本家は労働者の精神的・肉体的な身体を統治を行使する。他人の身体がはらむ精神的・肉体的諸能力を最大限効率的に引き出してより多くの価値を生産するために、他人の身体を統治する権力がここに発動される。

ミシェル・フーコーは、生きた身体に働きかけてその身体を規律訓練する権力を洞察したが、そのような身体に対する統治権力が発動されるのは、労働能力が商品化することによって初めて可能となる。パオロ・ヴィルノ『マルチチユードの文法』は、労働者の労働能力が、たんなる肉体的な能力だけでなく、言語活動能力、記憶力、運動能力、象徴操作能力、感情表現能力をふくみこんでいることを強調する。

「話す力能、思考する力能、記憶する力能、行動する力能など」の非物質的な労働力の発現が課題となるときに、はじめて「生が政治の中心に位置づけられる」(Virno P.[2001] 邦訳一五三頁) ようになる、と。

生権力が直接に統治の対象とするのは、個々の労働者の身体

である。だが、個々の労働者の身体に宿る労働諸能力は、言語活動能力、記憶力、運動能力象徴操作能力のいずれをとっても、人間の類的な能力の産物である。労働者の労働能力は、その意味で、「生産する類的能力」(ibid. 邦訳一五五頁)であり、したがって個々の身体に対する統治は、類的な能力に対する統治を意味する。

このような個々の身体を介した人間の類的な能力に対する統治は、近代世界における身体・空間・時間のありようの出現によってはじめて可能となった。身体が時間と空間と不可分に結び付き一体化しているとき、このような身体は政治の介入を許さない。先近代社会において、身体は、神か王の所有物であり、村落や部族の共同社会と有機的に結びついて組織されていた。身体が抽象化され、価値を生産する抽象的な労働能力に還元されるとき、はじめて身体を主体として構築する統治が可能となる<sup>[8]</sup>。

こうして今日の世界では、資本の直接生産過程だけでなく、家庭生活・学校・病院・交通・文化・消費・科学技術といったあらゆる領域において、抽象化した身体を政治的に統治する生権力が作動している<sup>[9]</sup>。

## 2) 生命活動Ⅱ生殖活動に作用する生権力

身体を規律訓練する権力と並んで、身体を再生産する生命活

動、つまり生殖活動に対しても権力が作用するようになる。生命の再生産活動は、先近代世界では、親族体系、伝統、慣習、儀礼、神話などの象徴システムによって媒介されていたから、その過程に政治的に介入することはできなかった。生命の再生産過程からそれらの象徴システムがそぎ落とされ、もっぱら生理学的な意味での生殖活動に還元されるようになって以降、生命の再生産過程に介入する政治が行使されるようになる。

生命の再生産過程を人口の推移において把握し、人口の増減に向けて政治的に介入する権力が出現する。人口とは、生物・種としての人間の生命の再生産過程の産物である。この再生産過程に介入して、出産を奨励したり、疾病や疫病を管理したり、人口の繁殖をこころみたり、その逆に人口を抑制しようとする。そして、そのような介入のための技術や知識や科学が考案される。人口論と経済学、公衆衛生学、医学、衛生教育、生殖技術、遺伝子工学などが発展する。フーコーは、これを「生権力」と呼んだ。

このような生権力を可能にするのは、生命の再生産過程に伴っていたおびただしい象徴的諸コードが解体し、生命の再生産過程が抽象化されて、純然たる生殖過程に還元されたときである。このとき、人口はもっぱら統計的な数値として現象し、他の因子、たとえば食料との数量的関係が問われるようになる。マルサスの『人口論』[1798]は、人口の増加率と食料の増加

率との数量的関係を問うているが、このような数量的関係を問う、ということ自体が、抽象的人間が出現した近代世界に固有な現象である。先近代世界の場合には、人口も、食料も、世界を組織する象徴のネットワークによって結ばれた二つの契機であって、両者は独立に自存した外在的な二要因ではありえなかった。

生命の再生産過程に介入する生権力は、このような象徴のネットワークが解体され、人口の再生産が純粹に生理学的過程に還元されるときに発動されるようになる。

藤原辰史「食権力論の射程」は、人口調整のために生殖過程に介入する生権力と並んで、食糧危機を背景として、「食を通じて自然と人間を統合的に統治しようとする権力のネットワーク」が組織されていることに着目し、それを「食権力」(同、二九頁)と呼ぶ。食に対するひとびとの嗜好や好み、食に対する欲望の開発、農業技術、食品の製造と開発、食料の生産性の向上、といったさまざまな過程に介入して、身体を改造し、身体と食料を調整する権力が作用していることを指摘する。たとえば、軍隊が、耐久性があり、調理が簡単で、素早く食べられる食料を開発した事例が紹介される。

このような生権力がひとの身体に向けて行使されるといふ世界の出現は、生と生の形式との一体化を解体することによってはじめて可能になる。先近代世界においては、食という生命活

動は、その形式と不可分に結びつけられていた。食材の生産や調達、食べ方のマナー、食器、協同の食事といった諸種の生活局面は、儀礼・祭儀・伝統などの安定した象徴システムを介して組織されていたから、食権力がそこに介入する余地はなかった。生と生が営まれる様式とのあいだの緊密な結びつきが解体され、生命過程が純粹に生理学的な過程に還元されるとき、その過程に介入して生命の再生産を調整する権力が作動するようになる。

## 2 空間の政治

ルフェーヴルが暴き出したように、近代の資本制生産社会は、抽象空間が発動する暴力によって出現したのであるが、この社会は、同時にみずからが抽象空間をたえず再生産し、拡張することによって、空間の抽象化を推し進める。身体の抽象化と空間の抽象化が進展するとともに、身体と空間との有機的な結びつきが解体され、空間は空虚な幾何学的な場となっていく。

やがて、その均質で幾何学的な空間が、そして、資本の生産活動にとつて所与であるかにみえた地理学的環境が、投資活動の対象になっていく。資本制生産は、抽象空間のもとで工業製品を商品として生産するだけでなく、抽象空間そのものを商品として生産し、さらに抽象空間そのものを投資活動の対象とするようになる。

H・ルフェーヴル『空間と政治』[1972]は、資本主義が第二次大戦後に、資本による投資活動の中心を工業生産物から空間へと移動させるようになったことに着目する。フォード主義の発展と呼ばれる、一九五〇年代後半から一九七〇年代にかけての先進諸国の経済成長期において、企業の投資活動は、しだいに不動産・リゾート・住宅・都市開発・観光といった空間を対象とする諸産業に向けられるようになる。地理学的自然や歴史建造物を観光資本としてデザインし、新たな投資需要・消費需要が喚起される。

資本は、空間を商品化し量化して、動産として交換する。

「かつては『不動の』富とみなされていた空間や土地が動産化した」(Lefebvre H.[1972] 邦訳一五九頁)。

その結果、建設部門、さらにはリゾート開発、都市開発が、産業の主力部門を占めるようになる。財やサービスを商品として生産し販売することによって発展を遂げてきた資本主義が、その投資先に行き詰まったとき見出したのが、空間だったのである。こうして、「建設は二次的な工業部門、経済に従属した部門であることをやめ」(ibid. 邦訳一六〇頁)で、産業部門の主役に躍り出る。

資本主義は、空間と時間を抽象化し、その枠組みのなかで価

値の増殖運動を展開してきたが、この展開が飽和に達すると、こんどは空間と時間そのものが政治の道具となり、価値の増殖運動の対象になっていく。空間はそのような投資活動の道具として活用されるようになる。

「空間はだいまえから、受動的な地理学的環境、あるいはからっぽの幾何学的な場ではなくなっています。それは道具になったのです」(ibid. 邦訳一六一頁)。

資本主義は、そのようにして自己の生命活動を存続させていく。空間は資本主義が存続するための死活の条件となったのである。

「資本主義は空間を征服しそれを統合することによって維持される」(ibid. 邦訳一六一頁)。

さらに、空間を征服し統合する政治は、空間を認識し投資活動の対象として開発するための知を育てる。経済学・政治学・社会学・地理学などの人文・社会諸科学、および自然諸科学が、空間の政治を行使するための知として動員されるようになる。

このような商品としての抽象空間の生産は、地域・国境を超えて、地球的な広がりをもつようになる。

「空間のなかの生産は地球空間の生産へと移行しつつあり、後者は前者を含み込み、それを前提に行われていきます」(ibid. 邦訳一六六一―一六七頁)。

このグローバルな空間の政治は、経済的・科学的・文化的・軍事的・政治的な戦略として、多方面で総合的に行使される。資本の蓄積活動は、この空間の政治戦略なしにはなりたないようになる。空間は、価値抽象の産物であると同時に、政治権力によって経済・政治・文化・社会のあらゆる領域を官僚主義的に統治する媒体となる。

「空間を権力に従属させる…。資本主義的な生産関係を温存しながら空間を支配し、社会全体をテクノクラートの統治する…。空間はさまざまな目的に使われる道具なのです」(ibid. 邦訳一六八頁)。

このようにして、資本制生産の下で、かつてひとびとの身体が住まう場であった空間が、身体を制御する政治が発動される空間へと反転する。

### 3 速度の政治——ポール・ヴィリリオの「速度制全体主義社会」

時間が生きられる身体との結びつきを失って抽象化し、身体から自立して計時具で測定される客観的な規範になるとき、時間は権力の道具となり、政治的操作の対象となっていく。

すでに見たように、近代世界を組織する資本という物象の運動は、抽象的で客観的な空間と時間を前提として遂行されるのではなく、そのような空間と時間そのものを生産した。マルクスは、資本の価値増殖を追求する循環運動の究明を通して、資本のこの循環運動がそれに適合する空間と時間を創出したことを洞察している。一八五七―五八年の『資本論準備草稿』において、資本の運動が創出する空間と時間について、マルクスはこう語る。

資本の循環運動は、生産過程と流通という二つの契機をもつ。

第一の契機（つまり、生産過程）において、資本は生産物の製造に必要な労働時間をできるかぎり短縮しようとする。そのために、「自然諸力や機械装置の利用、ならびに、社会的労働の自然諸力の利用、すなわち労働者の集合、労働の結合と分業、という生産諸力の発展」(Marx K. [1981] 邦訳一八二―三頁)をかぎりなく追求する。これらの生産諸力の発展によって、資本は生産過程を通過する速度を高める。

第二の契機、つまり流通においても、資本は生産物を貨幣に

転化する時間の速度をたえず高めようとする。生産物を貨幣に転化するための市場が遠隔である場合、価値増殖のために必要とされる時間が長くなる。そのために、資本はその空間的距離を短縮しようとして、「交換の物理的諸条件―交通手段および運輸手段―の創造」に注力する。つまり、資本には、「いかなる空間的制限をも乗り越えて突き進む」不断の傾向がある。マルクスはこの傾向を「時間による空間の否定」(ibid. 邦訳一九二頁)と呼ぶ。

資本の運動は、一方で、地球全体を資本の価値実現のための市場として組織しようとすると同時に、価値実現のための時間を短縮しようとして、その市場空間をできるだけ圧縮し、「時間によって空間を絶滅しよう」と…努める」(ibid. 邦訳二一六頁)。

資本の循環運動は、このようにして、地球上の具体的な地理的空間を市場空間として均質化すると同時に、あらゆる生産諸力―そこには、科学技術、分業・協業をはじめとする労働者の社会的諸関係の組織化、交通・運輸技術、情報通信網の組織化がふくまれる―を動員して、資本の価値増殖の時間を創出し、その時間を短縮しようとする。つまり、資本の循環運動は、抽象空間と抽象時間を生産し、組織する。

この資本の「世界市場創出傾向」と生産速度および流通速度の加速化傾向は、時間と速度を統治する固有の権力と政治を誘

発する。労働力商品の売買行為が生きた身体を資本の価値増殖の運動に向けて統治する固有の権力―生権力―を発動するのと同様に、資本の循環運動は、その速度を上昇させるために狭義の経済の領域を超えて社会の全領域に速度の政治を発動するのである。

ポール・ヴィリリオ『速度と政治』[1977]は、現代世界において、この「速度の政治」が経済活動よりも、軍事戦略において如実に発動されていることを洞察する。

かつての軍事戦略は、領土を支配・拡張することを目的に発動され、特定の場所の捕獲と統治をめぐる展開された。これに対して、現代の軍事戦略は、場所の獲得をめざすよりも、むしろ速度の獲得をめざそうとする。そのために、現代の軍事戦略は「速度の非・場所性」もつ戦略的価値が場所の価値に取って代わり、時の取得問題が領土の所有問題の性格を一変してしまった」(Virilio P.[1977] 邦訳一九二頁)。

地理的な距離を短縮し、空間を否定することが、敵を壊滅し、軍事的な勝利を得るためにひたすら追求されるようになる。輸送手段を改良してできるだけ高速に人や物資を移動させること、砲弾や火器の技術を向上させて超音速化すること、がたえず求められる。超音速の飛行機、ロケット、ミサイルなどの速度が局限にまで高められ、敵のミサイル攻撃を瞬時に探知して迎撃するための速度が探求される。ミサイルの性能に求められるの

は、「地理的空間を無に帰す、あるいは無きに等しくする能力」(ibid. 邦訳一九六頁)なのだ。ヴィリリオはこれを「速度の暴力」(ibid. 邦訳一九六頁)と呼ぶ。

このような速度を追求する軍事戦争を、ヴィヴィリオは「時間戦争」(ibid. 邦訳一九九頁)と名づけて、かつての「空間戦争」(ibid. 邦訳一九九頁)と対比する。核爆弾はその威力がいかに絶大であろうと、特定の場所を攻撃する空間戦争であった。これに対して、ミサイルの開発は、「平和共存」の体制下で速度を競う「時間戦争」であり、それは「時間における収縮、領土空間の消滅」(ibid. 邦訳二〇一頁)をもたらす。空間が消滅することによって、空間ではなく時間が統治の対象となる。

時間を統治の対象とする軍事戦略においてヴィリリオがとらえているものは、マルクスが資本の循環＝蓄積過程において、価値増殖の無窮運動として洞察したものにほかならない。一九世紀の資本主義における資本の価値増殖という経済活動に対してマルクスが洞察した時間による空間の絶滅を求める傾向が、二一世紀の世界では、軍事戦略において局限的に貫かれている。だが、ヴィリリオは今日の軍事戦略において展開されている「時間戦争」が、近代資本主義の発展の行き着く先の事態であると同時に、西欧社会が切り開いた近代世界そのものの本性をなすものでもあることを見抜いている。近代資本主義は、その誕生の当初から、速度の政治によって組織され、発展を遂げて

きた。西欧が世界を統合しその覇者となったのは、この時間戦争において非西欧の他地域を圧倒し勝利を収めたからにはかならない。

「速度は西欧の希望である。…あらゆる土地を突き進む装甲車が障害物を一掃する。装甲車によって、大地はもはや存在しないも同然となるのだ。あらゆる土地を突き進むというよりは、土地なるものがないと言わなければならない」(ibid. 邦訳八八頁)。

あらゆる障害物を一掃する装甲車のようにして、西欧は非西欧地帯に自生的に組織されていた多様な共同体社会を解体し、世界を商業取引によって一元化し均質化する。商品・貨幣・生産資本というかたちでその姿を変えて価値の無限増殖を追求する資本の循環運動は、資本の流通速度をたえず高めることによって、先近代的な社会諸関係を解体し、商品・貨幣・資本という経済諸カテゴリーによる社会の一元的な組織化を推進してきた。

イギリスは、海洋を支配する艦隊の編成、輸送技術の革新、高速機械の製造によって「世界経済の速度の変化、動産的单位から時間的単位への移行、時間戦争への移行」(ibid. 邦訳七三頁)を成し遂げ、世界にまたがる連邦国家を築き上げた。だから、ヴィリリオは言う。

「事実上、『産業革命』ではなく『速度体制の革命』が、民主主義ではなく速度体制が、戦略ではなく速度術が存在したのだ」

(ibid. 邦訳七三頁)<sup>101</sup>。

この速度体制の革命は、二〇世紀になると、西欧から米国へと移動する。ヘンリーフォードが考案したベルト・コンベア・システム、自動車という輸送機械の大量生産、都市型生活様式、大衆消費体制は、そのいずれもが二〇世紀における速度体制の革命を意味し、米国はその先端を切り、やがて二〇世紀後半にアメリカニゼーションの文化的ヘゲモニーによってこの速度の体制を全世界に波及させた。

ヴィリリオは、近代世界を、軍事戦略における「時間戦争」が社会を組織する原理となる世界とみなす。それゆえ、近代世界における社会形成を軍事的な比喻で語る。そこでは、社会が軍事的な突撃の論理で組織され、したがって近代社会には「社会的突撃」(ibid. 邦訳四五頁)の論理が支配する、と言う。

「社会的突撃」は、市場の拡大や植民地の獲得をめざして、先近代社会に向けて、市場の競争相手に向けて、他国や他地域に向けて、さらには自然に向けて、行使される。この突撃を敢行するために、社会・自然・文化・技術などのすべてが総動員される。だから、ヴィリリオは、「社会的突撃」によって組織されるこの社会を「速度体制的全体主義」(ibid. 邦訳一五八頁)と名づける。

「社会的突撃」は、資本主義本国の内部を速度術によって組織する。輸送機械、生産財・消費財を生産する大規模機械の製

造、消費欲望の規格化による大衆消費社会の発展、生活様式の画一化を通して、生産・消費欲望・交通・文化の総体を資本の循環運動の速度の加速化に向けて総動員する体制がこうして構築されていく。

この速度の政治は、同時に、資本に対する労働者階級の反抗を資本と国家のエネルギーへと回収するための政治的回路にもなる。ヴィリリオは、ナチ党政府が「ドイツ・プロレタリアートにスポーツと輸送機関を提供」(ibid. 邦訳四三頁) したことに着目する。速さを競い追求するスポーツと輸送機関(マイカー)は、大衆を速度の全体主義へと総動員する主要な回路となる。大衆の娯楽となったスポーツは、大衆を速度の熱狂と興奮にかりたてる<sup>[11]</sup>。

「速さや距離の記録がもたらす興奮は突撃の興奮であり、…軍事的突撃の演劇化にはかならない」(ibid. 邦訳一七〇頁)<sup>[12]</sup>

ひとびとの身体は、この速度体制のもとで、日常生活のあらゆる機会に(速度の政治)に向けて規律訓練を施される。

「古典的な銃の操作から街頭、キャンプ、工場での休息や体操、チーム・スポーツやダンス、国土と環境の警備術等々にいたるまで、すべてが公的身体訓練である」(ibid. 邦訳五三頁)。

さらに、速度の政治は、生きられる身体を抽象化し、身体を

生理学的でメカニカルな装置へと還元する。ヴィリリオは、戦争によって損傷された兵士の身体が生理学的でメカニカルな身体として蘇生され、戦争に再動員される動きを読み取る。第一次大戦時のドイツ軍は、身体を損傷された兵士を退役させるのではなく、義足・義肢などをつけた兵士とし再活用しようと考えた。兵器によって損傷を受けた兵士の身体は、整形術によって軍事機械として蘇生させられる。

「兵器という機械による身体メカニズムの損傷は義肢という別の機械によって償われる」(ibid. 邦訳九四頁)。

兵士の身体は、機械によって破壊されたり補修されたりする道具のような存在になる。

しかし、人は損傷された身体部分を機械によって代替されればされるほど、軍事行動という他者の意志に支配された道具<sup>II</sup> 身体機械へと還元されていく。このような身体の軍事機能化が進むとともに、生きられる身体によって生産される空間と時間は無化されていく。

「メタリックな身体 of 超能力の中へ消える動物的身体。メタリックな身体はそのダイナミックな動きによって時間と空間をなきに等しいものとするのだ」(ibid. 邦訳九五頁)。

かくして、兵士の身体は「つねに意志を奪われた状態にあり、突撃という身体の歴史的使命を果たすためには乗り物という義肢の物理的な助けを必要とする」(ibid. 邦訳九五―九六頁) ようになる。

空間と時間が無化され、身体が〈速度の政治〉によって道具化される世界が、このようにして局限化する<sup>[3]</sup>。

### 補論 身体・時間・空間の植民地主義的表象——『帝国の島々』

近代世界における身体・時間・空間の表象は、植民地主義を根拠づけ正当化する思想でもある。レベッカ・ウィーバー『帝国の島々』は、近代の欧米社会で孤島をモチーフとして描かれた小説のうちに、植民地主義が生み出す身体・時間・空間の表象が描かれていることを察知し、これらの作品のポストコロニアルな読解をこころみる。

彼女は、『ロビンソン・クルソー』に代表される西欧文学の多くの作品が、船が難破して漂流し、無人島に流れ着いた漂流者が、その島で定住生活を送る、という主題を扱っていることに着目し、それらの作品にはられた植民地主義、帝国主義の無意識を精神分析の手法を用いて究明している。一五世紀から二〇世紀初頭に至るヨーロッパの植民地主義の時代に、ヨーロッパ諸国では、島をめぐるロマンスと冒険の物語が数多く描かれた。ウィーバーはそれらの物語に潜む「心理的社会的な意

味」(Weaver-Hightower R.[2007] 邦訳一〇頁)の究明に挑む。

遭難した漂流者は無人島で暮らし始めるが、そこで漂流者は自分が目にする島の環境や風景を自分の所有物であるかのように眺める。漂着者は、島に着いてからほどなく、小高い地点に上り、島の空間全体を見渡す。この空間全体を見渡すという「睥睨<sup>へいげい</sup>」という行為によって、漂着者は島の支配者になる。これはこの「睥睨」という行為によって、「睥睨するすべてのものの君主」(ibid. 邦訳一六頁)へと変貌する。

ここでは、「植民地の風景…に対する権利の主張」があらさまになされ、そのまなざしは、「自分自身の肉体を制御する権利と能力」(ibid. 一〇―一一頁)に満ちあふれている。島の暮らしでは、自己自身の身体に対する制御と自然環境に対する支配とが一体化する。島の環境には、漂着者の身体が投影され、島のさまざまな風景が漂着者の身体の部位(頭、腕、首、手、足など)と結びつけて表象される。島には自然環境の固有な歴史があるにもかかわらず、それが切り捨てられて、漂流者の身体との部位との一元的な関係によって島の空間が表象される。自然がそこから分離された人間によって利用される対象とみなされるという近代世界の人間・自然関係がそこには投影されている。漂流者はこの表象を介して、無産者から「島の所有者」へと変貌する。

小説の読者も、漂着者の君主への変貌にみずからを憑依して、

自己自身がまるで島の君主であるかのような気分を味わう<sup>14)</sup>。島に対するこのまなざしは、西欧近代の市民社会の創生の歴史を孤島で再現することを意味する。ジャン・ジャック・ルソーは、『人間不平等起原論』で近代社会の起源をこう語る。

「ある土地に囲いをして『これはおれのものだ』と宣言することを思いつき、それをそのまま信ずるおめでたい人々を見つけた最初の者が、政治社会「国家」の真の創立者であった」(Rousseau J.J.[1755] 邦訳八五頁)。

漂流者は、漂着した未知の孤島でこの宣言を再演しているのだ。島の高みから島の全貌を視界に収める行為が「これはおれのものだ」という宣言行為となる。視覚を介して島とかかわる関係のひとつひとつが、島の空間と私的所有の関係を結ぶ行為となる。

漂流者は、島について記述し、やがて島の土地を耕し、魚を取り、家を建て、みずからの労働を通して身体の周囲の環境を自己の生活にふさわしいすがたへと改造していく。この身体行為を通して、漂着者は所有者＝植民者へと自己を陶冶していく。

この行為は、「これはおれのものだ」という私的所有の宣言行為を日々繰り返すことであり、この行為を通して、漂着者は近代の市民社会の創設行為を反復する。

島には、ルソーの言うような、この宣言を信ずる「おめでたい」他者は不在であるが、その代わりに、物語の読者が、漂着者のまなざしを自己に内面化することによって、この漂着者の無言の宣言に同意し、「おめでたい人々」の役割を演ずる。

島の物語は、自然や時間や空間から切り離された抽象的身体が自己の身体を統治し、その統治能力を他者や自然へと外化することによって組織される近代世界の秩序づけを、作品のうち映し出している。そこには、「ちようど人が自らの皮膚という境界のなかにある中身をコントロールするように、そのような境界に囲まれた空間すべてを一人の人間が支配できるという幻想」(Weaver-Hightower R. [2007] 邦訳二二頁)が支配している。かれはこの幻想によって、「自分たちを漂着者と考えるのはやめて、ここに住むためにやってきた植民者と見なす」(ibid. 邦訳四〇頁)ようになる。

このようにして、「身体の個人による所有と統制という近代的考え方から生まれてきた島の物語も、帝国の名のもとに土地を領有する政府の読者が受け入れ承認するための心理的メカニズムを提供してきた」(ibid. 邦訳一二三頁)。

島を無人の島と想定することによって、島の空間に加える植民者の暴力性は見えなくさせられる。もしそこに、居住者がいれば、居住者の暮らしを破壊し一掃しないかぎり、漂着者は植民者となることはできない。ヨーロッパ社会が中世社会に対し

て、そして非西欧地帯の諸社会に対して行使したもののこそ、ほかならぬこの植民者の暴力であった。そしてこの暴力行為なしに、ヨーロッパに近代資本主義の出現はありえなかった<sup>[15]</sup>。

この島に向けられたまなざしの欲望は、やがて地図の作成へと向かう。島の地図をつくるということは、地図製作を通して島の空間の支配を最終的に完成させることであり、視覚行為を支配の行為へと最終的に移行させることである。

「視覚による認識が地図による支配に移行する」(ibid.: 邦訳 五七頁)。

ウィーバーは、孤島に流れ着いた漂流者のまなざしが、近代の商品世界における社会の組織化のまなざしであり、近代西欧による非西欧地帯に対する植民地主義のまなざしであることを、このようにして洞察するのである<sup>[16]</sup>。

#### 四 生きられる身体・時間・空間の復権

商品世界が発動する価値抽象の暴力は、身体の生命の躍動と不可分にむすびついた時間と空間を破壊し、身体を抽象化すると同時に、空間と時間を抽象化した。それだけでなく、その抽象化した身体・空間・時間を統治する政治を発動することに

よって、身体・空間・時間の政治的・経済的・文化的・軍事的な支配を推し進める。

だが、身体・時間・空間の政治は、それに対抗して生命の躍動と結びついた空間と時間を創造する闘争を不可避的に呼び起こす。その闘争は、音楽・舞踏・小説・絵画といった芸術的实践においてさしあたり目に見えるかたちをとるが、ひとびとの日常生活のなかでそのような時間や空間を身体の生命活動のリズムとして、身体の躍動する空間として創造しようとする願望と実践を不断に喚起する。

そして、ひとびとの集合意識のうちに、身体・時間・空間への権利という近代世界を超える権利概念を浮かび上がらせる。近代市民社会の権利概念は、抽象的身体、抽象的空間、抽象的時間を前提として構築されている。つまり、近代の人権概念は、空間・時間とのかかわりを断ち切られた抽象的な個人の自由と平等の上になりたっている。

だが同時に、近代世界は、抽象的身体が時間・空間に住まう身体になろうとする欲求をつねに抱えていて、そのような社会的欲求をたえず呼び起こす。ひとびとの生が時間と空間を住まいとして営まれる経験は、日常の暮らしのなかでもたえず生じてくるが、近代世界における身体・時間・空間の抽象化の作用、さらには身体・時間・空間を統治する政治がたえずその経験を抑圧し破碎する。

そのために、価値抽象の暴力とその暴力が発動する身体・時間・空間の政治は、それに対抗する政治闘争を呼び起こす。抽象的な個人の自由と平等の権利に代わって、身体への権利、空間への権利、時間への権利を求める社会闘争が出現する。わたしたちは、現代における階級闘争および社会闘争をこのコンテクストにおいて再定位する必要がある。

### 1 生きられる身体・時間・空間のありかた——ヨーロッパ中世の修道院における生の形式

身体への権利とは、時間・空間との関係を失い抽象化された身体を、自由に利用し処分する権利のことではない。近代の人權概念は、たとえば、労働者が自己の労働力を自由に販売する権利のように、抽象化された身体の自由を保障するというものであった。

身体が五感を駆使して世界や他者とかかわり、空間と時間を住みかとして内面的に交流することを可能にする権利、これが身体への権利である。近代世界において失われたそのような権利概念が構築されていた世界はたしかに存在した。第1章で見たアポリジニの生活世界がそうである。ひとの生命活動が、それにふさわしい時間と空間を創造する。生命活動とその様式は不可分に一体化している。空間と時間は、そのような生命活動の住まいとなる。

近代世界はこの関係を解体し、ひとびとの生命活動から分離し自己運動する物象⇨資本に生命活動を委ねる。資本はそれ自身が生命を獲得し、ひとびとの欲望や生の活動をエネルギーとして価値の自己増殖の運動を展開する。この世界では、生命活動・時間・空間のいずれもが、資本の自己運動の契機となり、統治の対象とされる。

この世界から脱出するための手がかりを、われわれはひとびとの生命活動がその形式を生み出し、その形式と一体化していた暮らし方のうちに求めることができる。ジョルジュ・アガンベン「[2011]」は、その暮らし方をヨーロッパ中世の修道院のうちに見出した。

一 一―二世紀のヨーロッパ、フランス、イタリア、フランス、ドイツで新たな宗教運動が起こり、修道会、異端宗教が誕生する。アガンベンはこの宗教運動で問われたものが、「生であり、生き方」であり、「生の新しいジャンル」、「生の形式」、「使徒的」と呼ぶ生、…『福音的』と呼ぶ生」(Agamben G. [2011] 邦訳一二二頁)であったことに着目する。

かれらは、「一定の生の形式を喜びをもって公然と実践する」(ibid. 邦訳一二三頁)。

生の形式と生が一体化し、その形式とともに生きることがめざされる。そこで生の形式となっている修道院規則は、われわれが法律で表象する所有の概念とは異なっていることを、アガ

ンベンはつぎのように説く。

修道院規則は、キリストへの信仰という生の活動によって支えられている。規則が信仰を産み出すのではなく、その逆に、信仰が規則を産み出す。

「規則から信仰が取り出されるのではなくて、信仰から規則が作り出されるのである」(ibid. 邦訳九〇頁)。

キリストを信仰するという生の活動が、その活動にふさわしい規則を産み出す。だから、信仰箇条は、「信仰と真理に内容を与える外的な規範ではない。そうではなくて、むしろ、キリストへの信仰のみが規則に唯一の真理を提供しているのである」(ibid. 邦訳八九頁)。

生の活動は、その活動から自立した、その活動にとって外的な形式によって組織されるのではなく、生の活動がそれと不可分なかたちでその形式を創造し、その形式が規則となっていくのである。

だから、「規則は、生が規則となっていくそのぶんだけ、生になつていくのだ」(ibid. 邦訳九二頁)。こうして、「修道士の生の形式こそがその規則を創造する」(ibid. 邦訳九五頁)ことになる。「あるひとつの形式(または規範)を生に適用するのではなく、その形式に従って生きること」(ibid. 邦訳一三二

頁)がめざされる。

生の形式に従って生きるということは、そのような生の形式にとつて外的な規範に拘束されて生きることを拒絶する、ということの意味する。だから、修道士は、あらゆる法的な権利を放棄する。一三世紀に誕生したフランシスコ会士は、いつさいの所有権を放棄し、法権利の外で生きることを信条とした。所有権のような外在的な法を捨て去り、生と一体化した規則のみを手がかりに生きる、これがフランシスコ会士の生き方であった。

かれらが清貧に生きるのは、「神のために自発的に所有を放棄する」(ibid. 邦訳一六三頁)からであり、したがって、かれらには必要なものを使用はするが、それを所有することはない。法的な権利として外在化しない使用の実践において、フランシスコ会士の身体と時間と空間はひとつになる。

あらゆる法権利を放棄して、法権利の外で人間として生存していくことの可能性が追求される。アガンベンは、この生き方をつぎのように形容する。

馬が自分の燕麦を使用しても燕麦の所有権をもたないように、修道士は所有権を放棄して、所有権はもたずに、もっぱら事実上の使用をおこなう。だから、フランシスカニズムとは「絶対的に法権利の諸規定の外にあって人間としての生活と実践を実現しようとする試み」(ibid. 邦訳一四七頁)なのである。

使用するという行為は、身体の所作と不可分に結びついて時間と空間を創造する。住む、食べる、飲む、馬に乗る、服を着る、といった使用の実践が、その実践に意味を与える法のような外的形式ぬきに、それ自身の身体的所作と結びついた時間と空間を生み出す。それぞれの使用する行為は、身振りの形式と空間と時間を創造する<sup>[17]</sup>。

上村忠男は、本書の訳者解説で、所有なき使用の実践をつぎのようにまとめている。

「要するに、フランチェスコの起草した会則では、イエスが模範を示してみせた〈生の形式〉に従って生きることと、『無所有』あるいはイエスの実践した『いと高き貧しさ』＝『清貧』を準拠すべきモデルとして生きることが、区別されることなく等置されていたのだ」(ibid. 邦訳二一〇頁)。

ここに、身体と時間と空間との、近代世界から見失われた関係が語り出されている。私的所有の原理が支配する近代世界とは、商品・貨幣・資本という経済的カテゴリーが自己運動する世界であり、これらの経済カテゴリーの運動の規範として法的な所有権が制定される。ひとは、この所有権の人格的な担い手として、つまり私的所有者として、他者と関係する。この私的所有者間の関係において、人格相互の自由で平等な関係が保障

される。私的所有の人格的担い手とされたひとの身体は、孤立化し抽象化して、他者と外在的にのみかわる存在となる。身体の所作は、時間と空間を生産する能力を失い、資本の物象の運動が時間と空間を生産し統治する主体となる。

これに対して、修道院の生活においては、修道士の身振りが身体にまとう衣装や暮らしのリズムや修道院の空間と有機的で不可分に結びついていた。

生きることが形式そのものになる、ということは、そのひとの身体の所作、時間・空間が総体として生の形式となることを意味する。逆に言うと、そのような生と一体化した身体の所作・時間・空間を創出することなくして、生が形式そのものとなることはありえない。

そのような生と一体化した身体・時間・空間の運動は、法や所有権へと外化した所有の下においてではなく、使用の実践においてのみ実現可能なものである。

修道院における〈住まう〉という身体的実践は、生理的欲求の充足行為であったり、生活の必要を満たす機能的な行為であるだけでなく、それ以上に、精神的・道徳的・霊的な行為をもなっていた。「habitation[住まう]」という言葉は、暮らすという事実よりも、「完成された生」、「徳であり霊的な状態」を意味し、「精神もしくは肉体の恒常的で絶対的な完成態」(ibid. 邦訳一九頁)を表していた。

したがって、修道士の身ぶりや身に着ける衣服のすべてが、徳のある生き方を象徴する意味をはらんでいた。アガンベンは、カッシアヌス『共住修道制規約』第一卷（五世紀初頭）の「修道士の衣服について」をつぎのようにして紹介する。

修道士の服は、体を保護するという機能的な意味よりも、むしろ「あるひとつの生の様式の例」を示すものであった。

衣服は、「ある特定の美德や生き方の象徴またはアレゴリーをなしている道徳化のプロセスに服させられていた」(ibid. 邦訳二〇頁)。したがって、衣装のひとつひとつが、美德や生き方の内面のあり方を語っていた。アガンベンはそれを「服装の道徳化のプロセス」(ibid. 邦訳二二頁)だ、と言う。

頭にかぶる小さな頭巾は、「いつでも子どもの無垢さと単純さを保つ」べきだという勧告であり、長衣の短い袖は、「世俗的なあらゆる行為や業の断念・放棄を意味する」。「首と肩を覆う外套または上着は謙虚さを象徴」しており、「足に履くサンダルは、『魂の足は霊的疾走にいつ何時でも準備ができていた』」(ibid. 邦訳二二頁) という意思を示していた。革製のベルトは、「あらゆる状況において悪魔と戦う用意」ができていくことを示す。それはまた、「肉欲と淫乱の種子をはらんでいく肉体の部位を痛めつけ制御する」(ibid. 邦訳二二頁) ものもあった。要するに、服は、「服であると同時に生き方」(ibid. 邦訳二二頁) でもあったのである。

修道士の〈住まう〉という身ぶりは、身に着けるものとその所作とによる生の形式を生産することだったのである。

だから、「修道者とは『住む』ことの様式にもとづいて生活する者、すなわち、一つの規則と一つの生の形式にしたがって生活する者のこと」(ibid. 邦訳二二頁) である。

修道院の時間についても、この生の形式に従って厳格に規則づけられていた。そこでは、「人間の時間のクロノメーター的な刻み方」(ibid. 邦訳二六頁) が追求された。祈りと詩編の朗読からなる聖務日課が課せられ、「夜明けの祈り、朝の祈り…、夕べの祈り…、真夜中零時の祈り…、という祈りのリズム」(ibid. 邦訳二七頁) が、まるで時計ではかられたようにして秩序づけられていた。

修道士の祈りと食事と労働という身体の所作、修道士が身に着ける衣装が、修道院の生きられる空間と厳格に秩序づけられた時間を創造する。所有という外的形式ではなく、使用という実践が、生の躍動する時間と空間を生産する世界が、修道院の生活世界にはたしかに息づいていたことを、アガンベンは語り出すのである<sup>[8]</sup>。

## 2 生きられる身体・時間・空間のありかた——オルガン演奏

アガンベンが中世の修道士の生き方のうちに見出した「生の形式」という実践は、近代世界の日常生活ではほとんど失われ

ている。身ぶりが特定の様式と不可分に結びつき、その身ぶりに固有な時間と空間を創造する世界は、身体を規律づける機械的なリズムと他者が差し出すスペクタクルに熱狂する日常生活の実践からは、もはや遠ざけられている。この生の形式は、かろうじて芸術的实践のうちに生き延びている。

たとえば、オルガンの演奏をとりあげてみよう。オルガンを演奏する、という身体の所作は、楽器の鍵盤が奏でる曲と楽譜とが共振し、それらと不可分なたちで生の形式を生み出し、その生の形式に従って奏者はオルガンを奏する。奏者の身体とオルガンという楽器は、2つの独立した要素としてそれ以外の他者の指示によってそれらの要素が外在的に結びつけられるということなしに、奏者はひとが家屋に住まうのと同じようにして、自己の身体が楽器に住み着いて、固有の音楽空間を生産する。奏者の身体は、また楽曲の楽譜にも住み着く、演奏という身ぶりを通して、奏者の身体と楽曲と楽器は、そこに固有の音楽の表出空間と表出時間を生産する。

メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』は、オルガン演奏の身体所作をつぎのように表現する。

「かれは腰掛けに坐り、ペダルを操作し、音管を引き、楽器を自分の身体に合うようにし、楽器の方位や大きさを自分の身体に合体させ、あたかも家のなかに収まるように楽器のなかに

収まる。…音管やペダルや鍵盤は、彼にとつてはそれぞれの情動的または音楽的な価値の諸力としてのみ与えられ、またそれらのものの位置もその価値が世界内にあらわれて来る場所としてのみあたえられる」(Merleau-Ponty M.[1945] 邦訳第I巻、二四四頁)。

オルガン奏者は、楽譜・楽器・身体をオルガン演奏という生の営みの契機として音楽空間を生産する。オルガン奏者は、客観的空間のなかで演奏するのではなく、みずからの身体を駆使して音楽という表出空間を生産するのである。

楽譜・楽器・室内空間というものは、奏者の身体にとつて、演奏以前には、それぞれが外在的な要素にすぎないが、それらの外在的な諸要素は、演奏という生の営みを通して新たな意味の表出空間を創造する実践において音楽空間にとつての内在的な契機に、つまり生の営みの形式へと変換される。生の営みが生の形式を生み出し、両者が一体となった意味空間が創出されるのだ。

そしてこの意味空間の生産において、生きられる時間が同時に創造される。哲学者の森有正「1979」は、パイプオルガンの演奏が呼び起こす過去について興味深い言及をしている。森は、自身が演奏するパイプオルガンの演奏を通して、楽曲をつくった作曲家の過去の労働と、パイプオルガンという楽器を制作し

た製作者の過去の労働が、この演奏のなかで現在の的によみがえる、と言う。その楽曲を作曲した作曲家の生の営みと、楽器を制作する職人の生の営みが、パイプオルガンの演奏行為を通して過ぎ去った労働としてではなく、現在の生の営みとして、そのままによみがえる。それは奏者と職人と作曲家の生の営みが出会う空間を生産する。

この出会いは、すでに述べた、資本による剰余価値の生産における死んだ労働と生きた労働の出会いとは、あきらかに異なる。剰余価値の生産において現在にもたらされる過去の労働は、すでに過去に生産された生産物のうちに対象化された死んだ労働であり、しかもその死んだ労働は、社会的・平均的に必要な労働時間に還元された労働、つまり抽象的な人間労働にすぎない。現在の生きた労働によって現在の新しい生産物の価値評価のためにもたらされる原材料や生産手段の過去労働は、その具体的な有用労働の性格を切り捨てられ、その労働に従事する労働者の人格を抽象化する。

これに対して、オルガン演奏が呼び出す作曲家の作曲活動、および楽器の製作者の労働は、その生きられる経験のままに演奏が生み出す音楽空間のうちにもたらされる。楽器の製作労働と作曲の活動と演奏の営みが共振する場として音楽空間が生産され、その空間の生産において、生きられる時間が創造される。

森はそのことをつぎのように語る。

「ヘルムート・ヴァルは [1907-1991] 年、旧西ドイツのオルガン・チェンバロ奏者―引用者」とマルセル・デュプレー [1886-1971] 年フランスのオルガニスト、作曲家―引用者」は、あのように異なつた仕方、楽譜に書かれたとおりに、奏いているのである。そしてそれらはそれぞれ美しい。しかしその美しさの中には、作曲家の労苦と演奏者の自己克服と、殊にオルガン音楽の場合には、オルガン制作者の労働とが不可見の過去として現在しているのではないであろうか。そしてこの完成した演奏はもう、どう動かすすべもないものとしてそこにある。あるということはこういう充実した何ものかである。私は、それを「経験」における『もの』と呼ぶ。この『もの』は経験の中にだけ現われてくるものである。換言するならば、ものは過去をもつものとして現在するのである」(森有正 [1979] 一頁)。

演奏という現在の身体の所作が、作曲家の作曲活動という過去の身体の所作とオルガンという楽器を制作する過去の身体の所作を、過去の死んだ労働としてではなく、まさにその生きた所作のその具体性そのままに演奏において現在にもたらす。剰余価値生産におけるように、生きた労働が死んだ労働を価値評価のために現在に呼び起こし、現在完了形の労働と過去完了形の労働がともに生産物の価値のうちに抽象化された価値量として

表示される、というのとは異なり、生の営みがそれにふさわしい表出空間を創造し、その空間のうちに美が表現される。そしてこの空間の美のうちに、「作曲家の労苦」や「オルガン製作者の労働」が「現在する」。オルガン演奏の身ぶりは、アポリジニが精霊による世界の創成を現在において再演する身体の身ぶりと同じである。この生の充実感を、森は「経験」における「もの」と呼んだのである<sup>[9]</sup>。

### 3 都市への権利——身体・時間・空間への権利

アンリ・ルフェーヴルが都市革命論で提起した〈都市への権利〉とは、近代世界が喪失したこの生きられる身体・時間・時間を復権させることにほかならない。ひとびとの生の営みが生きられる時間と生きられる空間を創造して、そこに作品としての美を生産する権利、それが〈都市への権利〉である。ルフェーヴルは、のちに『空間の生産』において、この権利を〈空間的身体への権利〉へと読み替えた。この生の躍動への権利という視点から、ルフェーヴルの〈都市への権利〉を再論してみたい。

ルフェーヴルの都市論の基本的テーゼは、〈工業化〉が〈都市化〉を呼び起こす、というものであった。〈工業化〉は、交換価値が支配する世界を押し広げる。〈工業化〉は、商業取引、工業生産、貨幣と資本の取引を促し、あらゆるものを商品に変

換する。

この〈工業化〉の進展は、それ以前の都市がはらんでいた〈作品としての性格〉を都市から一掃する。では、ルフェーヴルは古代・中世都市の作品性のうちに何を読み取ったのか。都市住民の生きられる身体が自己の住まいとしての固有の空間と時間を生産すること、これである。

だから、都市の〈作品としての性格〉は、都市空間のなかの個々の建築物や日用品や記念碑のうちに、あるいは都市の街並みのうちに示されるだけではない。それはなによりも、身体所作のうちに、都市の「空間的实践」(Lefebvre H.[1974]邦訳七三頁)のうちに現われてくるものである。身体生の躍動がわがものとしての空間を生産したときに、都市の作品性がたちあらわれてくる。ルフェーヴル『空間の生産』は、そのような空間を抽象空間とは区別して、「わがものとして領有された空間」と呼んだ。

「古代の都市はそれら自身の空間的实践を有していた。古代の都市は、それ自身の空間を、つまりわがものとして領有された空間を練り上げたのである」(ibid. 邦訳七三頁)。

〈工業化〉が進展することによって失われたのは、このような「空間的实践」であり、「わがものとして領有された空間」

である。都市が作品から技術品に転換したのは、都市住民の身ぶり、つまりそのような「空間的実践」が、生きられる身体による空間と時間の創造であることをやめて、抽象的身体となり、抽象空間が生産されるようになったためである。〈工業化〉の空間的実践は、都市住民の身体を抽象化し、時間と空間を抽象化し客観化することによって、生きられる身体を生命活動を封殺する。この〈工業化〉が発動する暴力を、ルフェーヴルは、「工業化による都市の襲撃」(Lefebvre H.[1968] 邦訳二二頁)と呼んでいる。

一八世紀以降のヨーロッパで進行する産業都市の発展過程は、ルフェーヴルの眼に、生きられる時間と生きられる空間が生み出す作品を破壊する暴力が発動される過程として映じたのである。それは、カール・マルクスが商品論で洞察した商品価値が先近代世界に発動した暴力作用、交換価値が使用価値に行使した暴力作用、と同じものであった。ルフェーヴルは、作品と生産物、使用価値と交換価値という対比的表現を用いて、〈工業化〉の深層で進展するこの事態を活写しようとしたのである<sup>[20]</sup>。だが、〈工業化〉がそれに先行する諸都市に発動する暴力は、〈工業化〉の過程の第一段階にすぎない。〈工業化〉は、生きられる身体による空間と時間の生産の世界を解体すると同時に、工業化社会を超えていく可能性をみずからがはぐくんできていく。それは、〈工業化〉に続いて、「都市化が広がる。都市社会が一

般化する」(Lefebvre H.[1968] 邦訳二六頁)からである。都市化によって、都市の現実が再発見され、「都市的なるもの」がそこに見出されるようになる。

ルフェーヴルは、「都市的なるもの」を純粹の形式だ、と言う。それは、「出会いや交換の場である同時性の形式」(ibid. 邦訳八八頁)である。〈工業化〉は、伝統・慣習にもとづく安定したひとつとの暮らしを解体し、ひとつとを身分・地位・伝統の諸関係から引き離して流動化させる。そのようにして流動化したたがいに見知らぬ無数のひとつとが都市に集合し、そこで出会う。都市はそのようなひとつとの出会いの形式となる。その出会いの形式は、生きられる身体を解体し、時間と空間を抽象化した工業化の社会の深部に、生きられる空間と生きられる時間を再創造する可能性を開く。

ルフェーヴルは、〈工業化〉の実践を「工業的実践」と呼び、「都市的なるもの」の実践を「都市的実践」と呼ぶ<sup>[21]</sup>。

そして、それぞれの実践において貫かれる合理性を、「工業的実践の理性」と「都市的合理性」として対比する(Lefebvre H.[1970] 邦訳九二頁)。この二つの合理性の対比は、〈居住地 Habitat〉と〈住む Habiter〉という日常語の対比によって明示される(ibid. 邦訳一〇二頁)。

〈居住地〉とは、労働者用の集合団地がそうであるように、ひとつが生理的・機能的に生活する場所を指す。労働者は、そこ

で、自己の労働能力を再生産し資本という他者にみずからを譲り渡すための能力を養う。食事・休息・生殖が、さらには気晴らしや教育さえもが、労働力の再生産のための手段となる。つまり、〈居住地〉とは、「《人間存在》を、食べる、眠る、労働力を再生産する、という基本的行為に限定し、単純化された機能」(ibid. 邦訳一〇二頁)に還元する実践を代表する。

「新しい団地は、機能的で抽象的な性格を刻印されることになる。それは、国家の官僚制度によって純粹形態にまでもたらされた居住地の概念なのだ」(Lefebvre H.[1968] 邦訳三二頁)。

これに対して、〈住まう〉という行為は、機能的で生理的な行為以上のものであり、人間存在が世界とかかわる行為を意味する。そこには、世界に対する想像上のかかわり、可能性をはらんだかかわり、詩的で情緒的なかかわりがはらまれている。

「人間は家を建てたり住んだりせずにはいられない。換言すれば、自分以上(あるいは以下)のもの—想像上のもの—toにたいすると同様、可能的なものにたいする関係—をもたずに、生きるための住みかをもつことは『びぢな』」(Lefebvre H.[1970] 邦訳一〇四頁)。

ルフェーヴルは、家と言語を、〈住まう〉という「《人間存在》の相補的なふたつの側面」(ibid. 邦訳一〇四頁)として取り上げている。家も、言語も、ともに人間存在の〈住まう〉という実践の住みかである。〈住まう〉という行為は、このようにして世界の創造をとめない、固有の空間を生産する。

同じようにして、〈住まう〉という行為は、時計の時間とは区別された固有の生きられる時間を創造する。ルフェーヴルは人間存在が家族・近隣・友人関係のような異なった集団や集合と共存することによって、時計の時間とは異なって「時間を具体的(社会的)に知覚する」、と言う(ibid. 邦訳一〇六頁)。それは、有限な生命活動がその瞬間に感じとる、生きられる時間である。

〈都市的なるもの〉とは、基本的な生理的機能に還元された〈居住地〉から〈住まう〉という人間存在が世界とのかかわりを創造する方向へと向かう指針であることがわかる。〈都市的なるもの〉の「形式」とは、〈住まう〉という実践の形式を意味する。そこには、「どうしたら、ある形式、すなわち人間集団が生きてゆく助けとなる住むことを構成できるだろうか」(ibid. 八九頁)という問いが内包されている。

ルフェーヴルが〈都市的なるもの〉のうちに読みこんだ「形式」は、こうしてみると、アガンベンの「生の形式」と重なる概念であることがわかってくる。アガンベンにとって、「生の

形式」は、生きられる身体の所作が生み出す時間のリズムや身体が身に着ける衣装や身体が住まう空間と不可分であった。

「生の形式」と生そのものが分離されずに一体化する世界が、中世の修道院にはたしかに現存した。ルフェーヴルは〈都市的なるもの〉のうちに、工業化社会において徹底的に破壊されつつあったそのような「生の形式」の復権を読みとったのである。

それゆえ、ルフェーヴルは、工業化社会と、都市社会（あるいは〈都市的なるもの〉）とを、時間と空間のありかたにおいて対比する。工業化社会では、街路が、ひとびとの出会いの空間であることを禁じられ、車の交通の空間に、あるいはウィンドー・ショッピングや買い物や消費のための空間になる。また「時間は《商品・時間》（購買と販売の時間、売買の時間）となる」(ibid. 邦訳二二頁)<sup>[22]</sup>。

ここでは、記念建造物や記念碑の建立によって、空間は抑圧的になり、「植民地化」され、そのために《「住むこと」自体がなおざりにされた」(ibid. 邦訳三二頁)》。工業化の進展とともに、自然が荒廃し、「かつては豊富にあった富である、空間、時間、欲求対象、ついで水、土地、が希少になっている」(ibid. 邦訳三八頁)。

これに対して、都市社会では、工業社会の均質な空間に代わって、「示差的な空間」(ibid. 邦訳一五六頁) が出現する。ここでは多様な差異が噴出し交差する。ひとびとが出会う空間

が、祭り・遊び・散歩の空間がたち現れる。

「都市的なるもの」の一般的形式は、これらの多様な差異を寄せ集めつつ、包含する」(ibid. 邦訳一五九頁)。

ルフェーヴルは、生の形式を、中世の修道院のような習慣化された形式においてではなく、差異と多様性にもとづく生きられる経験において構想する。そして、そのような多様な生の形式を生み出す権利を〈都市への権利〉として宣言する。

「都市への権利は、たんなる伝統的な諸都市への訪問あるいは回帰への権利として構想されることはできない。それは、変貌させられ、刷新された都市生活への権利としてしか定式化されることができない。出会いの場所であり、使用価値の優位性であり、諸々の財貨のなかの至高の財貨の位へと昇った時間の空間のなかへの刻み込みである《都市的なるもの》が、その形態学的土台、その実践的Ⅱ感覚的実現を見出しさえするならば、都市の折り目が田舎とか農村生活から生き残っているものを締め付けるとしても、たいしたことではなう。」(Lefebvre H. [1968] 邦訳一七四―一七五頁)<sup>[23]</sup>。

生きられる身体が刻み込まれた空間と時間を生産する権利、

これこそ〈都市への権利〉であることがここに語り出されている。身体の五感を駆使した実践がみずからの住まう世界を創造するという欲求、これこそが人間存在の根源的な欲求である。ルフェーヴルは「創造的活動や作品…の欲求や、情報、象徴体系、創造的なるもの、遊戯的活動など」を取り上げ、これらの欲求の表れ、あるいは契機として、「遊び、セックス、スポーツのごとき身体的行為、…、芸術、認識など」(ibid. 邦訳一五三頁)を列挙する。

「人間存在は、見たり聞いたり触れたり味わったりする欲求、そして、これらの知覚をひとつの《世界》へと結合する欲求をもつている」(ibid. 邦訳一五二―三頁)

ルフェーヴルは「都市社会の実践」を「人間による時間と空間の獲得〔内化〕」と呼び、これを「自由の最高形態」(Lefebvre H.[1970] 邦訳一七六頁)だ、と言う。身体が時間と空間を住まいとして世界を構築する実践こそが自由の最高形態なのだ、と。

日常生活批判に始まり都市革命論に引き継がれるこの視座は、『空間の生産』になると、空間のありようの対比において再論される。〈支配の空間〉と〈領有の空間〉の対比がそれである。〈支配の空間〉とは、身体が抽象化され商品化されると同時

に、時間と空間が抽象化され商品化される近代世界における「空間的身体」のありかたである。

これに対して〈領有の空間〉とは、身体が生きられる時間と生きられる空間を介して世界をわがものとする「空間的身体」のありかたである。

ルフェーヴルが『空間の生産』において発見したこと、それは、社会空間が「支配」と「領有」という二つの次元で生産される、ということである。近代世界において、社会空間は抽象化された均質な空間を生産することによって、商品・貨幣・資本へと物化された社会諸関係を組織する。つまり、「支配の空間」が生産される。

だが、同時に、社会空間は、均質化された空間に亀裂を入れ、多様な差異を生み出し、生きられる身体を刻み込んだ「領有の空間」を生産する。

「領有それ自身は時間(諸種の時間)、リズム(諸種のリズム)、象徴、実践をふくんでいる」(Lefebvre H.[1974] 邦訳五―三頁)。

アガンベンの表現を借りれば、生と生の形式が一体化する空間が生産される。したがって、社会空間は〈支配〉と〈領有〉がせめぎあう社会闘争の舞台であり、社会空間の生産は、この

ような対抗関係をはらみつつ進行する<sup>[24]</sup>。

ルフェーヴルが〈都市的なるもの〉を創造する権利として提示した〈都市への権利〉は、『空間の生産』において、〈領有の空間〉を生産する権利へと練り上げられていったのである。

#### 4 生きられる時間の創造——マルクスの自由時間論をどう読むべきか

身体の生きられる空間と同様に、時間についても、身体の生きられる時間が問われなければならない。マルクスの自由時間論をこの視座から再論してみたい。

マルクスは、労働日を、資本家が労働者の労働能力を資本の価値増殖の運動のために使用する時間、と定義する。労働者にとっては、労働日とは、自己の労働能力を剰余価値の生産のために他人の意志の下に委ねる時間であり、この時間が経過する間中、労働者は労働力という存在以外のなにもでもない。労働者は他人のための労働時間を生きたる存在であり、「人格化された労働時間」(Marx, K. [1947:49] 邦訳二〇一頁)である。労働者がこの労働時間を自己の身体の健康・成長・休息のためにあるいは自己の人間的な教養の向上のために使うことは許されない。

資本は、労働者の「人格化された労働時間」をかぎりなく延

長しようとする。資本主義の発展の初期の時代には、「剰余労働を求めるその無制限な：衝動—その人狼的渴望」(ibid. 邦訳二一八頁)が国家権力の手を借りて、労働日の強制的な延長を追求した。一四世紀中葉から一七世紀末まで、労働時間は一六一—一八時間まで延長された。

だが、労働日の延長が労働者の生理学的限界を超えるようになると、労働者階級の再生産が不可能となる。同時に、労働者の抵抗や反乱が高まる。そのために、工場法や労働者条例によって労働日がいかに制限されるようになる。一八四六—四七年には、こうして一〇時間労働法が制定される。

マルクスは労働日の章で、労働日の短縮、および標準労働日の制定が労働者を「時間の主人」とする新しい世界を開く可能性を提示する。資本制生産のもとでの時間は、資本の価値増殖の運動の時間に、したがって抽象的な人間労働の時間に還元されている。資本は剰余労働時間のかぎりない延長と必要労働時間のかぎりない短縮を追求する。この労働時間をめぐって労働力商品の売り手と買い手の間で争いが生じる。

労働力商品の買い手は、この労働時間をかぎりなく延長しようとする。これに対して、労働力商品の売り手は、その延長に抗して、自己の労働力を再生産し自己の生活と生命を確保するために、労働時間の短縮を求める。買い手と売り手の双方の権利は、「暴力が採決する」(ibid. 邦訳二四六頁)。

この権利をめぐる争いを通して浮かび上がってくるのは、商品所有者相互の権利をめぐる争いを越えた次元におけるもうひとつの対立である。それは、資本が価値増殖のために必要とする労働時間（抽象的客観的な時間）と労働者がみずからの生を営むための自由時間（生きられる時間）との対立である。資本制生産のもとでは、労働者の生活時間は、資本の価値増殖の運動の一契機とされている。つまり、労働者の生活時間とは、自己の労働力を再生産しその労働力を持続的に商品として他者に販売する時間的過程にほかならない。

だが、労働者は、労働日をめぐる権利の争いを通して、そのような時間的過程に自己を委ねることを拒絶し、自己の生活過程の主人になろうとする。したがって、労働日をめぐる争いは、資本が他人の労働時間を支配するために抽象的な時間をかぎりなく延長しようとする動きと、労働者がその支配からみずからを解放し生きられる具体的な時間を獲得しようとする動きとの闘争へと転換する。

この争いは、標準労働日という立法の意味を大きく転換することになる。資本主義の初期においては、標準労働日は労働時間の強制的な延長を保証する立法として機能していた。だが、労働時間をめぐる階級闘争は、労働日の短縮へと向かう。一八四六―四七年の一〇時間労働日の制定によって、労働日の立法は、労働者が自己の「死滅と奴隷状態にいたらしめるこ

とを防止する力強い社会的防止手段」(ibid. 邦訳二四七頁)へと変質する。

だが、それだけではない。この立法は、労働者自身が自分の時間を自分自身のために使って自己の時間の主人になることを保証する立法となる。マルクスは、工場検査官R・J・サウンダースの報告を引用して、一〇時間労働法の制定の意義をこう語る。

「労働者じしんの時間と彼の雇主の時間との区別が十分に明白にされ：彼じしんの時間を彼じしんの目的のためにあらかじめ配列することができる」ようになり、労働者が「彼らじしんの時間の主人」(ibid. 邦訳二四七頁)になった、と。

価値増殖のための抽象的労働時間は、このようにして、労働者が自己管理する具体的な生活時間へと反転する。標準労働日の制定は、このような抽象的労働時間から生きられる具体的な生活時間への時間概念の転換を可能にする立法へとその意味を転ずる。だから、マルクスは労働者階級に「国法を強取」(ibid. 邦訳二四七頁)せよ、と呼びかけるのだ。

労働者を、生きる人格から抽象的時間へと還元するよう保証していた立法は、労働者が自己の身体による生きられる時間を生産するよう保証する立法へと反転する。自己の身体を他者に委ね他者の支配下に置く労働時間が、自己の身体を自己統治する時間へと反転する。自由時間は、このような身体と時間との

新たな結びつきを生み出す。

だから、マルクスはこう叫ぶ。「法律によって制限された労働日という節度ある大憲章が現れる。なんとという大変化だ！」(ibid. 邦訳二四七頁)、と。

こうしてみると、マルクスは、労働日の章で、近代世界が前提としている抽象的客観的時間概念の転換に踏みこんだ洞察をしていることがわかる。そして、この洞察を二一世紀に生きるわれわれは、さらに先に進める必要がある。その手がかりとして、ジャック・アタリ『時間の歴史』をとりあげてみたい。

アタリは言う。一八世紀ごろから時計の製造技術がヨーロッパで発展し、時間を正確に測定することが可能となり、そのために、生産物の価値も、その生産に必要なとされる労働時間で測定されるようになった。

資本制生産の発展とともに、時計によって測定される抽象的で客観的な時間という時間観念が社会に定着していく。アタリはこれを「機械の時」と呼ぶ。それに先立つ時代は、身体の身ぶりが生み出すリズムが時間を生産した。アタリはこれを「身体の時」と呼ぶ。近代社会の進展は、「身体の時」が「機械の時」によって圧倒され、「機械の時」が支配する時代をもたらした。

「機械の時」の支配は、貨幣の価値増殖を追い求める資本制生産とともに進展する。機械が測定する抽象的客観的時間の浸

透と、産業革命以降のたえざる技術革新や経済成長は、手を携えて進む。

正確な時間を刻む大時計が、公衆の目に触れる広場や駅舎や工場や公共建築物に掲げられるようになる。そして、「機械の時」のリズムが、日常生活でも、産業生産でも、ひとびとの行動と思考を律する強制力をもつようになる。

一九世紀半ば以降、「大時計が、大通りの歩道のみならず、公共建築物や銀行、百貨店の切妻壁、工場の入口などに頻繁に見られるようになる。そして、生活や商売にリズムを与え、社会の変化を促進してさまざまな慣習を一変していく。産業革命のシンボルとして、絶えず時間と貨幣とが同一物であることを喚起しながら、大時計は公共的な装飾物ばかりでなく、富裕市民の誇りや、職場の往復につねに汲々としている都市労働者につきまとう強迫観念の基本的要素ともなったのである」(Attali, J. [1982] 邦訳一五三頁)。

この「機械の時」が社会と工場のなかに浸透するなかで、労働日をめぐってその売り手と買い手の熾烈な闘争が繰り広げられていることをすでに見た。この労働日をめぐる闘争を経て、労働者は「時間の主人」となる可能性を手にし、労働時間ではなく自由時間と向き合うようになる。

ここで、「時間の主人」となった労働者が手にする時間は、もはや抽象的客観的な時間であることをやめる。それは、アタ

リの言う「機械の時」を超える時間概念の出現を物語る。労働者が「時間の主人」となって自己の生のために創造する時間は、時計機械によって測定される抽象的客観的時間を超えたものである。

だが、その後の資本主義の発展は、労働者が「時間の主人」となることを、つまり抽象的客観的時間を超えた時間を手にすることを許さなかった。事態は別の方向へと向かったのである。二〇世紀の高度産業社会に生きた労働者は、必要労働時間の短縮とみずからの自由時間の可能性を手に入れながらも、「機械の時」を超える時間を創造しようとはしなかった。アタリは、資本主義的産業生産の発展が、二〇世紀以降、労働者の自由時間を生み出しながら、それが「機械の時」を超える時間の創造につながらなかつた過程をつぎのように説いている。

二〇世紀資本主義は、消費財生産部門における大量生産と大量消費の成長体制をもたらした。自動車・洗濯機・冷蔵庫などの耐久消費財や家電製品が安価なコストで大量生産されることによって、それらを大量消費し都市型生活様式のもとで暮らす都市労働者が急増していく。

そして、このような生活様式の革命は、労働過程における労働時間の短縮だけでなく、消費生活における時間の節約をもたらす。女性は洗濯、炊事、子育ての家事労働に必要な時間を節約する。冷蔵庫は食料を長期にわたって保蔵することが可能に

なることによって、買い物時間を短縮し、洗濯機や食器洗い機は衣類や食器をメンテする時間を短縮する。

ところが、この節約された時間は、労働者が時間の主人となつて自己の生の営みを創造する時間へと向かわなかつた。その逆に、この節約された時間は、新しい消費財を生産し消費するための時間に、あるいは労働者がテレビ・映画・祝賀行事・スポーツなどの多様な文化資本を消費する時間へと向かう。その結果、時間の節約ではなく、その正反対の事態が生ずる。時間の過剰と時間の破壊である。

アタリは、時間の過剰の事例として、交通渋滞を挙げる。自動車は移動の時間を節約するために考案され生産されたが、その大量消費が交通渋滞をもたらし、時間を過剰化する。さらに、休息の時間が過剰化し、そのためのサービスを提供する商品も過剰化する。テレビや映画は、鑑賞しきれない過剰な数のチャンネルや作品を消費者に提供する。そのために、休息時間がテレビの視聴時間によって浪費される。

「日々の生活がモノ漬けになっており、テレビが平均寿命の伸びた分をほとんどすべて食い尽くしてしまう」(ibid.: 邦訳二九一頁)。

教育や医療などのサービスも、学校や病院などの集団的サー

ビスとして提供されてきたものが、おびただしい教育機器や医療機器、医薬品、診断ロボットなどの個人的消費財に置き換えられ、それらの財が過剰化し浪費されていく。

さらに、自然資源の大量採掘と大量消費は、何千年もの時間をかけて蓄積した森林、海洋、河川、土壌を、化石燃料、木材、不動産といった短期間で消費される商品に変換することによって、時間を破壊する。

「機械の時」の時代は、時間を過剰化し時間を破壊することによって、精神の荒廃と環境の危機とともに深化する。

「機械の時」がもたらすこの危機から脱するためには、時間を「機械の時」から解放しなければならぬ。アタリが目指するのは、抽象的で客観的な時間を超える時間概念の出現である。クォーツ時計という新しい計時具の到来と連動して、「機械の時」から解放された新しい時間概念が語られるようになっていく。反復するリズムによって身体を規律訓練してきた「機械の時」に代わって、各人が自己に固有のリズムで固有の時間を創造する道が開かれる。

われわれは、「各人が自らの自由のカタチを創り出せる固有の時間の出現」(ibid. 邦訳三三三頁)を目の当たりにしている。各人がみずからの生命のリズムに応じた固有の時間を創造し、他者と出会う。そのとき、われわれは「機械の時」を超える「自己の時」を創造することができる。

「各人が固有のリズムを規定し、他者によって作られた時間を買うよりも自らの手で作り出すことを学ぶ」という「自己の時」が生れつつある。あるいは、「人々が互いに語らい合い、何かを創り出し、老若を問わず互いに出会えるように考えられた学校や都市」が「生の時」(ibid. 邦訳三三四頁)を生み出している。

アタリが「自己の時」、「生の時」という表現で語ろうとしているのは、ミンコフスキーが「生きられる時間」において語ろうとした時間概念にほかならない。

ジャック・アタリは『時間の歴史』の六年後に刊行した『所有の歴史』でも、所有の概念を「自己の時」「生の時」において再定義しようとする。近代世界のひとびとが表象する所有の概念は、一三世紀以降ヨーロッパを中心に根づいた「商人の秩序」にもとづくものであつて、他者を排除した私的排他的な権利の概念を意味した。

この私的排他的な所有権は、貨幣という抽象的な富を積み上げることによって、逆説的なことに、所有概念の本義を失う。所有 *propriété* とは、「固有の、特有の、本来の」を意味する形容詞 *propre* の名詞形である。つまり、所有の本義は、固有性、特有性、本来性にある。ところが、私的所有権が肥大化し絶対神聖化される「商人の秩序」は、私的所有権を發展させることによって、ひとびとが所有物を増やせば増やすほど自己の

固有性を喪失するという逆説的な結果をもたらした。ひとつは自己を抽象化し、均質な価値（財産）の多寡で自己の存在証明をするようになるからである。

私的所有権の無制限な拡大と支配は、さらに、遺伝子工学のようなバイオ・テクノロジーの発展によって、生命を複製し自己を永遠に生かそうとする欲望を生み出すようになる。だがそのような欲望こそ、ほかならぬ自己の固有性を喪失し、所有の本義とは正反対の世界へと人類を引きずりこんだのである<sup>[25]</sup>。八〇〇年以上にわたって、近代世界は固有性を失った所有概念の世界を生きてきた。

ここに、転換を迫られている所有の概念は、固有性の喪失をもたらした「商人の秩序」に代わって、自己の固有性を創造するという所有概念の本義をとりもどすときだ、とアタリは言う。

「各人は新しい権利、すなわち、自己の生を芸術作品とする権利、…自らの時間を活用し、自己の死を「乗り越え可能なもの」とみなすことをやめて「引用者」乗り越え不可能なものとして引き受ける権利、所有によってではなく、創造によって自己の孤独に敢然と立ちむかい、他を害することなく…自己のために創造する権利…を獲得しなければならぬ」（Attali, J. [1988] 邦訳五二三頁）。

私的所有権のかぎりない肥大化が自己の固有性のかぎりない喪失を招いてしまったこの世界に「自己創造への権利」(ibid.; 邦訳五二三頁)をうちたてること、ここに未来の活路がある。

アタリは、アガンベンが修道院の世界に見て取ったのと同様に、所有権の放棄を提起する。人間はみずから「世界と種の所有者だと考えるのをやめて、所有権を持つのではなく、ただその用益権を持つだけだ」(ibid.; 邦訳五二三頁)ということに悟らなければならない。自然および人類を所有の対象としたり操作可能なものとみなすことをやめること、つまり自然と人類を支配の対象とするのではなく、自己自身の生きられる身体としてかわること、これが求められている。

その意味で、生きられる身体による時間と空間の領有こそ、所有の概念の本義を語るものである。世界の破局に直面しているわれわれは、マルクスが標準労働日のうちに探り当てた自由時間の概念を、抽象的客観的な時間においてではなく、生きられる時間の領有という所有概念のこの本義において受け止めなければならない。

マルクスは、『資本論草稿集』において展望しているように、資本主義の発展とともに、富の基盤は「他人の労働時間の盗み」に立脚することをやめるようになり、「交換価値を土台とする生産は崩壊」(Marx, K. [1981] 邦訳Ⅱ四九〇頁) していく。そして、その先に、すべての個人に開かれた自由時間が富の源

泉として現れてくる、と語る。

必要労働時間の縮減に対応して、「すべての個人のために自由になった時間と創造された手段とによる、諸個人の芸術的、科学的、等々の発達開花」(ibid. 邦訳四九〇頁) があらわれてくる、と。

この「自由になった時間」とは、計時具で測定されるような、ひとの身体から分離された抽象的で客観的な時間のことではもはやない。それは生きられる時間であり、身体が住まう時間なのである。<sup>[26]</sup>

## むすび

今日われわれは、世界の崩壊へと向かう深刻な危機に直面している。生存を維持できないほどの極度の貧困状態の蔓延、一パーセントの富裕層が世界の富の年間生産量の八〇%を独占するほどの極端な不平等、温暖化・異常気象・大規模災害などの破局的な環境危機、難民や外国人に対する人身攻撃、核戦争をはじめとする各国間の軍事的な緊張、など。

これらの危機の根源にあるのは、カール・ポランニーが洞察したように、市場経済が社会から離床して圧倒的に支配的な地位を占めるようになった、という事態がある。コロナ・パンデミックは、金融・情報産業を主導とするグローバル経済とひと

びとの暮らしや命とが対立関係に置かれたこの現代世界を直撃した。暮らしやいのちを守るために経済を制限することが、ひとびとの生活を困窮に陥れるというディレンマに世界は直面している。暮らしや命を犠牲にした経済の独走が、パンデミックの危機によってひとびとの生存をさらなる苦境に追いやっていく。

経済の独走の根源にあるもの、それは商品世界が発動する価値抽象の暴力である。そしてこの暴力が生きられる身体による空間と時間の領有能力を衰弱させ、身体・空間・時間の抽象化を局限まで推し進める。この進行は、身体と空間と時間を統治の対象とする政治を生み出した。本論で言及した、身体と生命活動を統治する規律訓練権力および生権力、空間の政治、速度の政治がそれである。

この政治こそ、身体内部と外部の破局的な危機を今日の世界にもたらしめている源泉である。協同性を奪われた抽象的身体の孤立化と不安が、引きこもり、不安症、統合失調、いじめ、諸種のパーソナリティ障害、を生み出し、生理学的身体を遺伝子工学やバイオテクノロジーによって操作する生政治を増長して、身体の商品化と身体破壊が進む。他方で、自然は身体から疎遠な開発の対象とみなされ、自然を道具化する開発主義、採取主義の思考が、「人新世」と呼ばれる地球的規模の深刻な環境危機を招くほどに至っている。

この一見無関係のようにみえる身体内部の崩壊と身体外部の自然の崩壊とは、近代世界を支えている身体・空間・時間のありようからともみ発生しているのだ。人類と地球の破局的危機に直面しているこの世界は、この身体・空間・時間のありようを問い直し、生きられる身体・時間・空間の復権を図ることが求められている。この問い直しを抜きにして、今日の破局的危機を脱する道はない。

民主主義、市民権と人権、国家といった近代世界の政治の枠組みをこの視座から再構築することが、同時に求められている。そしてそのために、身体・時間・空間の対抗政治の構築が問われている。

〈生きられる身体による世界の領有〉というアンリ・ルフェーヴルが半世紀前に提示した命題を、現代世界が抱える破局的危機のなかで再論する意味はここにある。

## 注

〔1〕 本論考は、二〇二〇年二月一日に、横浜国立大学大学院都市イノベーション学府主催のオンライン講座で筆者がおこなった報告「身体・空間・時間―歴史実践する身体、空間を生産する身体」に端を発している。筆者の問題意識を触発してくださった本企画に、そして主催者の方々に、感謝申し上げます。

〔2〕 ルフェーヴルにとって、身体は空間のなかにあるのではない。身体自身が空間的でありかたをしている。同時に、身体は空間を生産する。身体はこの生産行為も、空間と切り離してはありえない。

〔3〕 ルフェーヴルの『空間の生産』が、身体と空間との関係を根源において問う空間的身体論であることを論じた拙稿「空間的身体の発見」を参照されたい。

〔4〕 〈生きられる時間〉を探索した堀田善衛の作品がある。堀田は、南京大虐殺をテーマにした小説『時間』において、陳英諦という中国の知識人のまなざしを通して日本軍の深い罪業を告発する。

では、堀田は、この作品になぜ「時間」というタイトルを付したのであろうか。死に直面した中国人の父親が、いまここに生きている生命の輝きを時間と不可分なものとしてとらえる光景を、堀田はつぎのように描いている。

日本軍の南京侵入を目前に控えて、自宅の庭先で、陳英諦の子息の英武がもみじの枯れ葉をとりあげて、「お父さん、きれいだねえ」とつぶやく。陳英諦はこの言葉に衝撃を受ける。「わたしは、彼と同じことを考えていたのだ。われわれの生活も生命も、すでにわれわれ自身の手でどうにかすることが出る圏外に出でしまっている。われわれがいま過ごしているこの時間は、死を宣告された人がもつかもしれぬ時間に、

近接してゐる」。

「いまわれわれは、死をとおして生を見ている…われわれは、あらゆる事物、風景を、死という透明なガラスをとおして見ている。…たしかに、平凡なみじの枯れ葉が、そして枯れ葉を載せて微動もせぬ大地が、これほど、信じがたいほどに美しく豊かに思えたことは、かつてなかったのだ」(同、四九頁)。

大地と自然は、生命が死に直面したときにこそその美しさを現わす。子息の英武は、死へと向かう自己の生を通して枯れ葉の無限の美しさを感じ取る。空間、そして時間は、生命活動の瞬間においてこそ生まれてくる。堀田は自分たちが死に直面していることを全身で感じ取っている主人公とその子息に、生命体が直面する状況との関係のなかで時間と空間が生み出されるということを、生命体が世界へと向かう運動のなかで自然の美が感じ取られるということを、語らせたのである。

〔5〕 抽象的人間労働の果実の分配をめぐる日常的な表象は、資本―利子、労働―労賃、土地―地代という三位一体範式として定式化されている。この三位一体範式も、抽象空間のうえに存立していることを、ルフェーヴルはつぎのように指摘する。

「資本主義の三位一体が空間において確立される」

(LeFebvre H.[1974] 邦訳四〇八頁)。

〔6〕 抽象的人間とキリスト教との関係については、平田清明『市民社会と社会主義』を参照されたい。

〔7〕 資本制社会においては、労働者の身体は、資本の価値増殖のための道具に還元される。人間の身体のこのような道具化を人類史の過程でどう位置づけるかについて、人類学研究は興味深い視座を提供してくれる。

ひとの身体は、近代世界において生理学的身体に還元される以前には、多様な身体文化を創造していた。川田順三『運ぶヒト』の『人類学』は、〈運ぶ〉というひとの身ぶりに表れた身体文化を考察している。川田は、「文化の三角測量」と称して、アフリカ、フランス、日本における身体技法を考察し、それぞれが固有の技術文化を生み出したという。

アフリカ人の身体は、上肢と下肢が比較的長くて骨盤が前傾しているため、前屈姿勢や投げ足姿勢をとりやすい。そのため、農作業でずつとかがみこんだまま作業しても比較的快乐である。また上半身が直立して外また歩きで、頭上が安定しているから物を運ぶときには頭上運搬が発達した。アフリカ人は運搬具を用いずに、からだを運搬具として使う。このようなアフリカ人の身体の使い方を「身体の道具化」と言う。

日本人は、天秤棒をバランスよく担いだり、船の竿で巧みに舟をこぐように、身体の巧みさで道具を使いこなす。これ

を「道具の人間化」と言う。

アフリカ人と日本人が身体を道具のように使って「身体の道具化」、「道具の人間化」を図るのに対して、フランス人は、身体の巧みさではなく、だれがやっても同じ効果が出るように道具のほうを工夫しようとする、つまり、道具を脱人間化しようとする。フランス人にとって、道具とは人間が利用すべきものであり、人間の役に立つべきものである。この考えの延長線上に、道具が機械へと発展した。

マニファクチュアを機械制大工業へと発展させ道具から機械を生み出すことよってヨーロッパに出現した近代の資本主義は、道具を脱人間化するという固有の身体文化に支えられていることがわかる。本書は、身体を抽象化・平均化し、その身体が道具を手段としてその外部の空間と時間に働きかけるといふ近代の身体・時間・空間の関係がいかにして出現したのかを探るひとつの重要な手がかりをあたえてくれよう。川田の身体文化論は、メルロ＝ポンティの「身体図式」にも通ずる。

〔8〕マルクスは、資本の価値増殖過程論において、労働者の労働諸能力が資本に譲渡されたあと、直接生産過程においてそれらの労働諸能力が資本によっていかに統治され、いかに効果的に発現されるのか、を克明に記述している。マルクスは、資本論を事実上、生権力論として展開していた。この論

点については、拙論「市民社会と生権力」を参照されたい。

〔9〕身体の抽象化は、宗教をも規律訓練権力の装置として政治的に機能させる。マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムと資本主義の精神』は、世俗の世界で節欲と勤勉に生きるプロテスタンティズムの倫理のうちに資本主義の精神を読み取り、西欧に近代資本主義が誕生した重要な契機としての宗教に着目する。世俗に生きるひとびとが禁欲して神から授けられた職業に励む、という生き方を神による救済への道として提示したプロテスタンティズムの倫理は、ひとびとの身体を快楽から遠ざけ、仕事に忠実に励むことを美德とするヴィクトリア朝道徳をはぐくむことによって、ひとびとの身体をその規範に沿って規律訓練する権力としての機能を担う。だが、このように、宗教が身体の規律訓練権力装置として作用することを可能にしたのは、身体を抽象化して、生の形式から生命活動と身体を解き放つという暴力作用がもたらした婦結にほかならない。

〔10〕マルクスは、資本による剰余価値の生産過程のうちに、この速度の政治が貫かれていることをすでに察知していた。『資本論』第4編「相対的剰余価値の生産」の第13章「機械と大工業」の第3節「労働者に及ぼす機械経営の直接的影響」では、労働日の延長に対する社会の抵抗が労働の強化を、つまり労働の加速化をもたらすことを、つぎのようにして論じ

ている。

機械制大工業における労働日の際限なき延長の動きが労働者の生活を破局に追いやることもに、「生活の根源をおびやかされた社会の反動」(Marx K.[1947:49] 邦訳三三八頁)が始まる。その結果、標準労働は一二時間、さらには一〇時間へと短縮されていく。そうすると、制限された標準労働日の下で剰余価値の生産を追求する資本は、労働者の労働の強化を求めようになる。つまり、機械制度の進展とともに、「労働の速度、したがってまた強度が自然発生的に増加する」(ibid. 邦訳三二九頁)。

労働の強化とは、「労働者に対して、同じ時間内における労働支出の増加、労働力の緊張の増大、労働時間の気孔充填の濃密化するなわち労働の凝縮」のことであり、「ある与えられた時間内への、より多量の労働のこうした圧縮」(ibid. 邦訳三二九頁)のことである。この労働の圧縮によって、「一一時間で、以前に一二時間で生産されたよりも多く」(ibid. 邦訳三三〇頁)を生産することが可能となる。

ヴィリリオは、マルクスが資本の直接生産過程のうちに読み取ったこの〈速度の政治〉が社会の全領域に向けて展開されていくことを洞察することによって、資本主義体制がはらむ「速度体制全体主義」の性格を看取したのである。

「11」五輪は、「突撃の興奮」が演劇化される祭典の典型的な事

例である。

だが、スポーツは、かつてはそのような「突撃の興奮」とは無縁であった。宮崎県日南市の伝統スポーツに「四半的」という弓の競技がある。この競技では、身体と空間、身体と速度が不可分につながり、弓を弾く身ぶりがその身ぶりに固有な空間を生産している。空間が身体から離れて自存することなく、距離を測り、的を狙う視覚、周囲の風を感じる触覚、周囲の音を聞き取る聴覚、そして、正座して弓を構え弓を弾く腕をはじめとするからだ全体の所作が、つまり、身体の五感の諸器官と身ぶりが、たがいに連動して四半的に固有な空間と時間を生み出す。弓から放たれる矢の速度は、五感や身体との身ぶりと一体化する。身体が五感を駆使して、距離を、速度を、空間を領有する。競技大会に参加する住民は、ひとりひとりの身体が、ほかの住民の身体と共振し、その共振を通して、そこに共通の感覚と協働の時空間が生み出される。

そのようにして、身体が空間と時間をわがものとする世界がたしかに存在した。弓矢の長さ、的の大きさ、的までの距離などがすべて、四・五という数字にかかわるところから、「四半的」という命名がなされた、と言う。そこでは、数字さえもが抽象的で客観的な名数ではなく、空間や道具と身体との関係を表す象徴的な意味を随伴している。

これに対して、ポール・ヴィリリオが指摘するように、近

代世界では、速度が身体から切り離され自立してたえず加速され、その加速する時間に向かって身体が動員されるという逆転現象が生まれる。近代世界のスポーツも、この速度の政治に向かって変質を遂げてきた。集団の享樂であったスポーツは、しだいにひとりひとりの個人の身体能力を競うスポーツへと変質し、集団的スポーツが有していた身体と空間、身体と時間との濃密な結びつきを失っていく。

[12] ヴィリリオは、日本軍のカミカゼのうちにも、このような軍事的突撃がもたらす陶醉と興奮を読み取る。

「日本のカミカゼは軍事的エリートの神人共働説的なこの夢を空中で完成する」(ibid. 邦訳一七二頁)。

[13] 身体は、速度の加速に向けた他者による規律訓練の対象となるだけではない。ひとびとは、自己の身体を速度の加速に向けて自己管理しようとするようになる。

タイム・パフォーマンスを略した「タイパ」が流行語になっている。ビデオの倍速鑑賞のように、速度を速めて、時間を効率的に操作する若者のライフスタイルが注目されている。そこには、失敗することを極度に恐れる、時間を無駄にしたくない、という若者の意識が伏在している、と言われている。他者との競争にたえずさらされ、その圧力下で、できただけ無駄を省き、失敗することを避け、自己の能力をたえず高めようとするという能力主義の強迫観念が、タイパ現象

を生み出している。それは〈速度の政治〉が発動する強迫観念と言える。

[14] ウィーバーは、植民者のまなざしのうちに、視覚を介した男性による女性の支配の関係を看取する。まなざす主体は男性であり、女性はそのまなざしの対象となり、そのあいだに排他的な支配・従属の関係がうちたてられる。植民地支配とは、「島という女性的な立場が男性の植民者によってコントロールされる」(ibid. 邦訳六〇頁) ことなのだ。

[15] マルクスは『資本論』の商品の物神性を論じた節で、ロビンソン物語をとりあげ、1日の時間を仕事や余暇に振り分けるロビンソンの暮らし方を商品物神から解放された世界の事例として取り上げている。これに対して、ウィーバーは、ロビンソンの孤島での暮らし方を植民地主義の表象という視点から論じている。一見、マルクスと対立するかのようなウィーバーの洞察は、じつは商品世界のポストコロニアルな認識を通して、マルクスの商品論がはらむポストコロニアルな言説を浮き彫りにしている。マルクスの商品論は、商品の価値抽象の暴力が、西欧社会の先行諸社会に向けて、非西欧地帯の諸社会に向けて、発動される暴力性を開示しているからである。マルクス商品論のこのような読み方については、齊藤日出治『資本主義の暴力』を参照されたい。

[16] 日本は、近代以降にアジアに対する侵略戦争と植民地支

配を進めるに際して、「外邦図」と呼ばれる地図を作成した。この地図は、その名の通り、帝国日本の外部の空間を帝国日本による統治の対象と定めるまなざしの表現である。その「外邦図」は、のちに日本が植民地化した朝鮮、台湾、関東州などにおいて、土地調査事業や土地税の査定のための土地台帳や地籍図の作成など植民地統治のための重要な道具となった。拙論「日本の植民地主義と自然の生産」を参照されたい。

まなざしによる空間の支配という行為は、その行為がいかに一見平和的な装いをとっていたとしても、そこには他者の主権を奪い取るという暴力性がはらまれている。越澤明〔2004〕は、日本の満洲経営が、資源を略奪するような「幼稚な原始的植民地経営」（同、三三三頁）とは異なり、インフラの整備や産業開発や都市計画を重視するものであった、と評価し、「日本は外地において、内地には存在しないような総合的な都市計画を実行していた」（同、三三三頁）、と日本の植民政策を誇る。だが、日本が内地では実施できないような都市計画を旧満洲で実施できたのは、日本が旧満洲地域の主権を奪い植民地化したがゆえである。

都市計画を策定する日本の統治者のまなざしは、孤島に流れていて島全体を見渡し、その全体を自己の支配下に治めようとする漂流者のまなざしそのものにほかならない。無人の孤島とちがって、旧満洲には人々が暮らし生計を立てていた。

その暮らしを破壊し、帝国日本の国益に即してこの地域全体を支配下に治め、「合理的な」都市計画を実施した政策には、植民地主義者のまなざしが貫かれていたのである。

〔17〕 所有権から解放された使用の実践によって世界を創造する営みには、近代世界に対する根源的な批判がこめられている。それゆえ、H・ルフエヴル『空間の生産』は、プロレタリアートよりも、使用者＝ユーザーの権利をとりあげて、家賃・交通・土地の強制収容等々に関する権利回復運動をふくむ「使用者」の運動に注目した。

〔18〕 アガンベンは、人間の時間のクロノメーター的な刻み方が、近代の工場の分業に先立って、修道士の生活において実践されていた、と言う。M・フーコーは、一七世紀の終わりが、産業革命の創成期に、学校や寄宿学校や初期の手工業作業場において時間の厳格な規律化がなされていたことを指摘しているが、それよりもさらに以前に、「ほぼ一五世紀も前に、すでに修道院では、その共住生活のなかで、もっぱら道徳的かつ宗教的な目的のために、修道士たちの生活を時間的に刻むことが実現されていたのだった。その厳格さは古典古代には先例がなかっただけでなく、その非妥協的な絶対性において、おそらく近代のいかなる機関にも、テイラー・システムの工場でさえ、比肩するものではなかった」

（Agamben G.〔2011〕邦訳二六頁）。

アガンベンには、工場の労働時間と修道士の生活時間を、時間を正確に刻む、という点で同列に置く。しかし、工場の抽象化された均質な客観的時間のリズムと、修道院の身体、衣服、建築空間とが不可分一体化された時間のリズムとは、あきらかに異なる。工場の時間は、労働者の身体から独立した客観的な時間であり、その時間が労働者の身体のリズムをかたちづくる。修道士の時間は、修道士が身に着ける衣服、修道院の空間、修道士の身振りと一体化した生の形式としての時間である。

労働者の生から自立した資本という物象の運動が労働者の生を規律づけるために行使される時間の規律化と、修道士の生がその生の形式と不可分に一体化された世界における時間の規律化は、区別されねばならない。

[19] 「経験」における「もの」の世界は、〈生きられる空間〉を生産する。そして、〈生きられる空間〉の生産は、同時に過去の〈生きられる時間〉との出会いを創造する。

それゆえ、森が「経験」における「もの」と呼んだ世界は、ルフェーヴルが「領有された空間」(Lefebvre H[1974] 邦訳二五一頁)と呼ぶものにほかならない。ルフェーヴルにとって、空間の領有は、そこに時間のリズムが刻みこまれ、身体が刻みこまれているからである。

[20] ルフェーヴルは、第二次大戦前の一九四〇年代から日常

生活批判を継続的に論じてきたが、かれは、一九六〇年代になって都市革命論を深化させるなかで、自分が長期にわたって探求してきた日常生活批判が、〈工業化〉批判のコンテクストに位置づけられるものであることを再認識する。

〈工業化〉は、生の躍動にもとづく空間的実践が生み出した都市の作品性を徹底的に破壊した。日常生活批判の意義は、この〈工業化〉がもたらしたこの日常性の変質を衆目にさらすことなのだ、と。〈工業化〉は、日常性を「巧妙な搾取と細心にコントロールされた受動性との社会的な場」へと、さらに「一般化された隔離」(Lefebvre H[1970] 邦訳一七三頁)の場へと変容させた。だから、「日常生活批判は、このような結果「日常性の構築」を導き出した諸戦略にたいする告発状をしたためるのである」(ibid. 邦訳一七四頁)、と。

[21] 後の『空間の生産』からふりかえるとき、この二つの実践は、「空間的実践」のふたつの対立的なあり方としてとらえることができる。

[22] 「商品ー時間」とは、本論において商品世界が生み出す「抽象的客観的時間」と呼ぶものと同じである。

[23] メリフィールドは、「都市への権利」がグローバル化した都市の現実にそぐわなくなっている、として、その代わりに「出会いへの権利」を提起する。無数のひとつとの出会いを契機として、そこに生まれる連帯および協働性をかたちにして

いく可能性が開ける。そこでは、〈空間を支配する政治〉に代わって、空間を共同の力で領有する「出会いの政治」（邦訳一一一頁）が追求される。つまり、ひとびとはもはや抽象空間のなかで出会うことをやめて、ひとびと自身が〈領有された空間〉そのものになる（それはひとびとが時間そのものになる、ということでもある）。

「いかなる出会いの政治も、人びとが行為する空間の中にあるのではない。そうではなく、行為することによって、人びとが空間になるのだ」（Merfield A.[2011] 邦訳一一三頁）。

このとき、ひとびとは出会いを通して、空間をわがものとして領有する。

〔24〕 同じようにして、〈自然の支配〉と〈自然の領有〉を区別しなければならぬ。〈自然の支配〉は、自然を抽象的空間として客体化し、そこから人間にとって有用なものをかぎりなく抽出し採取しようとする行為である。これに対して、〈自然の領有〉とは、自然を自己自身の身体とし身体の住まいとする行為である。ルフェーヴルは、『空間の生産』において、自然の支配を、自然の破壊と同義に置く（Lefebvre H.[1974] 邦訳四九三頁）。

マルクスも、同様に、『資本論草稿集』において、人間の身体と自然を主客関係に置く（〈自然の支配〉に対して、自己の身体と不可分のものとして自然にかかわり、「自然を自分の実

在的な身体として知る」）（Marx K.[1981] 邦訳二一九頁）の重要性を説いている。

〔25〕 マルクスは、資本主義において「固有性」という所有の本義が自己否定されることを、資本蓄積論における「所有権の弁証法的な転回」（Marx K.[1981] 邦訳九七頁）において論証する。自己労働にもとづく私的所有は、自己の固有性を承認し発展させる原理である。だが、資本と労働の交換がおこなわれるようになると、自己の労働能力という固有性を他者に譲渡し、他者が自己の固有性を他者の私的利益のために利用する。固有性は、抽象的な価値の量へと変換されることによって、その正反対物（固有性を喪失したもの）へと反転する。自己労働にもとづく私的所有が他人労働にもとづく私的所有へと自己転変することは、所有が固有のものであることを否定することであり、そのことの不可能性をもたらす。

「いまや所有は、他人の労働に対する権利として、労働が自己自身の生産物を取得することの不可能性として、現れる」（Marx K.[1981] 邦訳九七頁）。

マルクスは、資本制生産のかたに〈私的所有〉の再建ではなく、〈個体的所有〉の再建を展望する。それは、個体的所有が協同性を排除するのではなく協同性の基盤のうえに開花するものであることを訴えると同時に、私的所有が否定しきつた所有の原義である固有性を個体的所有においてとりも

どす、ということをも念頭に置いていたことがわかる。

[26] 自由時間における自由とは、抽象的客観的時間を自己のために所有し貯め込むことではない。生きられる時間をみずから創造することこそが、自由なのである。だから、E・ミンロフスキー [1933, 1968] が言うように、自由時間においては、時間は人格の問題となるのである。

## 参考文献

- Agamben G. [2011] *Altissima poverta, Regale monastiche e forma di vita*, Neri Pozza Editore [J・アガンベン『よと高き貧しき―修道院規則と生の形式』上村忠男・太田綾子訳、みすず書房]
- Attali J. [1982] *Histoires du temps*, Librairie Arthème Fayard, [J・アタリ『所有の歴史』蔵持不二也訳、原書房]
- [1988] *Au proper et au figuré — Une histoire de la propriété*, Librairie Arthème Fayard, [J・アタリ『所有の歴史―本義にも転義にも』山内昶訳、法政大学出版局]
- Bollnow O.F. [1963] *Mensch und Raum*, Copyright by W. Kohlhammer GmbH, [O・F・ボルノー『人間と空間』大塚恵ほか訳、せりか書房]
- Foucault M. [1997] *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, Seuil/Gallimard, [M・フーコー『社会は防衛しなければならぬ』石田英敏・小野正嗣訳、筑摩書房]
- [2004] *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, Seuil/Gallimard, [M・フーコー『生政治の誕生』慎改康之訳、筑摩書房]
- 藤原辰史 [2021] 「食権力論の射程」、服部伸編『身体と環境をめぐる世界史―生政治からみた「幸せ」になるためのせめぎ合いと技法』人文書院、所収
- 平田清明 [1969] 『市民社会と社会主義』岩波書店
- 保荊実 [2018] 『ラディカル・オーラル・ヒストリー』岩波現代文庫
- 堀田善衛 [2015] 『時間』岩波現代文庫
- 川田順造 [2014] 『〈運ぶピト〉の人類学』岩波新書
- 越澤明 [2004] 『哈爾濱の都市計画』ちくま学芸文庫
- 桑原直己 [2006] 『使徒的生活』を求めて―11・12世紀の隠修士運動』『哲学・思想論集』第32号
- Lefebvre H. [1968] *Le droit à la ville*, Editions Anthropos [H・ルフェーヴル『都市への権利』森本和夫訳、筑摩叢書]
- [1970] *La révolution urbaine*, Editions Gallimard, 『都市革命』今井成美訳、晶文社]
- [1972] *Espace et politique*, Editions Anthropos, 『空間の政治』今井成美訳、晶文社]
- [1974] *La production de l'espace*, Editions Anthropos

- 『空間の生産』齊藤日出治訳、青木書店
- [1992] Elements de rythmanalyse, Editions Syllepse.
- Levi-Strauss C. [1965] La Pensée sauvage, Librairie Plon, [C・レ  
ヴィ・ストロース『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房]
- Malthus R. [1798] An essay on the principle of population, [R・  
マルサス『人口論』齊藤悦則訳、光文社]
- Marx K. [1981] Ökonomische Manuskripte 1858/59, Dietz Verlag.  
[K・マルクス、大谷禎之介ほか訳『1857 - 58年の資本論草  
稿Ⅱ』大月書店]
- [1947 - 49] Das Kapital, Kritik der Politischen  
Ökonomie, Verlag, Berlin, [「マルクス 資本論Ⅰ」長谷部文雄  
訳、河出書房新社、一九七四年]
- Minkowski E. [1933, 1968] Le temps vécu, Delachaux et  
Nestle, Neuchatel [E・ミンコフスキー『生きられる時間』I、  
中江育生・清水誠訳、みすず書房]
- Merrifield A. [2011] The Right to the City and Beyond : Notes  
on a Lefebvrian Re-Conceptualization City, 15, 3-4, 468-476,  
201 [A・メリフィールド「都市への権利とその彼方ール  
フェューブルの再概念化に関するノート」小谷 真千代・原口  
剛訳、『空間・社会・地理思想』第21号]
- 森有正 [1979] 「木々は光を浴びて」『森有正全集』五巻、筑摩  
書房
- Merleau-Ponty M. [1945] Phenomenologie de la perception,  
Editions Gallimard, [M・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』I、  
中島盛夫訳、みすず書房]
- Rousseau J. J. [1755] Discours sur l'origine de l'inégalité parmi  
les hommes, [J・J・ルソー『人間不平等起原論』本田喜代  
治・平岡昇訳、岩波文庫]
- 齊藤日出治 [2010] 「社会的個人と集合的身体」『グローバリ化  
を超える市民社会』第五章所収
- [2015] 「日本の植民地主義と自然の生産」近畿大学  
日本文化研究所編『自然に向かう眼』風媒社、所収、
- [2018] 「インタビュー 都市革命論の空間的旋回」  
聞き手 立花晃『季報唯物論研究』一四三号、
- [2019] 「空間的身体の発見ーコンメンタール『空間  
の生産』」近畿大学日本文化研究所紀要』第二号
- [2020] カルパントラ対談「祝祭都市の政治ー68年  
5月の精神」『都市は揺れているー五つの対話』東信堂
- [2021a] 「市民社会と生権力ーマルクスの剰余価値  
論を読み直す」『近畿大学日本文化研究所紀要』第四号
- [2021b] 『資本主義の暴力ー現代世界の破局を読む』  
藤原書店
- 酒井隆史 [2011] 「(ジェントリフィケーション下の)都市への  
権利」吉原直樹・齊藤日出治編『モダニティと空間の物語』

東信堂、所収

田中裕 [2019] 「空間の領有に向けた身体的実践」『社会学評論』

69  
(1)

Virilio P. [1977]. *Vitesse et Politique*, Editions Galilée. [P. ヴィ  
リリオ, 『速度の政治―地政学から時政学へ』市田良彦訳、平  
凡社、1989年、2001年]

Virno P. [2001] *Grammatica della multitude*, Rubbettino Editore.

[P. ヴィルノ 『マルチチュードの文法』廣瀬純訳、月曜社]

鷺田清一 [2020] 『マルロ＝ポンティ 可逆性』講談社学術文庫

Weaver-Hightower R. [2007] *Empire Islands* — Castaways,

Cannibals, and Fantasies of Conquest, University of Minnesota

Press. [R. ヴィーバー・ハイタワー 『帝国の島々』本橋哲也訳、

法政大学出版社]

Weber M. [1920] *Die protestantische Ethik und der Geist des*

*Kapitalismus*, Max Weber, *Gesammelte Aufsatzesur*

*Religionssoziologie I*, J. C.B. Mohr. [M. ヴェーバー 『プロテス

タンティズムの倫理と資本主義の精神』中山元訳、日経BP

社]

山本理顕 [2015] 『権力の空間・空間の権力―個人と国家のへあ

いだぐを設計せよ』講談社