

Alternative Systems Study Bulletin

第12巻第3号

(2004年8月30日)

西原和久『自己と社会』に学ぶ

時間について考える(一)

ハイデッガーの時間論

現場から

政治・文化講座第2回レジュメ

後記

編集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱 169 号 貿易研究会

ホームページ <http://homepagel.nifty.com/office-ebara/>

メール kyw04500@nifty.ne.jp

会費 正会員 : 年間 1口 10万円

賛助会員 : 年間 1口 3万円

購読会員 : 年間 1口 1万円

振込先 口座名 : 資本論研究会

(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-67283

西原和久『自己と社会』に学ぶ

1) はじめに

勉強会「21世紀の学問」で、香山リカの『就職がこわい』（講談社）をとりあげたとき、社会は人と人との対面の関係において、都度生成される、という着想を得た。丁度いま構想を練っているケアの経済学には、その前提に、社会生成論が不可欠だと考えていたこともあり、社会生成論についての書誌を探していた。

ケアの経済学の問題意識は、以前に『ASSB』11-6号で取り上げた久場嬉子論文「ジェンダーと経済学批判」で述べられている。それは従来の経済学のモデルとしてあった自立した個人とは、労働力として養育・教育された成人男性のことで、これを批判するケアの経済学には別のモデルを立てることが問われている、というものだ。そこで、このモデルに自己と他者をおき、この簡単な関係が社会生成の現場であることを示すことで、ケアの原理を明らかにし、そこから多様な時間軸を設定することにもとづくケアの経済学を、と考えていたのであった。

さきに、大庭健らの他者論を検討する際に、西原和久の『自己と社会』（新泉社、2003年）も図書館から借りてはいたのだが、この時は読まないままであった。たまたまある研究会で田畑稔が生活世界論に手をつけているという話をしているのを聞いて、シュッツの生活世界論やルーマンの社会システム論を散策しているうちに、西原の本と向き合うことになり、そして、そこに発生社会学が展開されていることを知ったのだ。

近代科学の影響を受けて成立した今日の社会科学の一つである社会学も、社会とは何か、如何にして成立するか、といった事柄は所与の前提とされ、学のうちでは問として登場することはない。私は、このような事柄は、強いて分類すれば、人類学の課題となると思われるが、といって、現存の人類学者に哲学、経済学、社会学、発達心理学等に通じている研究者がいるとは思えない（もし見落としていたらごめんなさい）。そんなことで、どこから手をつけていいのか分からなくなっていた時に、タイミングよく、西原発生社会学に出会えたのだ。

2) 古典の研究

西原和久『自己と社会』は三部構成となっている。第I部は、自己への問、とされ、自己・他者・<問>についての諸研究が系譜論的に整理されている。第II部は、意味社会学の発生論的視座、で、発生社会学の見地からのシュッツ説の紹介がある。第III部は、社会への問、で、ここでは発生社会学の社会理論の方向性が提示されている。そこで、今回は、西原の社会理論が積極的に開示されている第11章以降を取り上げることにする。

第11章でとりあつかう問について、西原は「<制度はいかにして発生・生成するのか>に関して日本で論じられてきた社会学の古典的・代表的な学的系譜を押さえ直すことである。そしてその上で、現象学の知見を参照して、制度に関する次なる問の扉を開くことが目指されている」（239頁）と述べている。つまり、西原は「制度とは何であり、それはいかに形成（発生・生成）されるのか」（242頁）という問いを正面からとりあげようとしているのだ。

そこで西原は、制度を論じたデュルケムと行為を論じたヴェーバーを読み直すことから始めてい

る。デュルケムが『社会学的方法の基準』（岩波文庫）の序文で「社会学とは諸制度およびその発生と機能に関する科学」（242頁）と述べていることを示した西原は、社会的事実をモノとして見よ、というデュルケムの発言によって、デュルケムの制度論は、規範として作用する集合意識が重視され、制度は個人にとっては外的な拘束的なものと捉えるにとどまっているとみなされがちであることを確認している。その上で、西原は、デュルケムには、集合意識論だけでなく、制度の生成過程についての考察もあることを数人の研究者の業績を示すことで明らかにしている。それは、デュルケムの宗教論に出てくる「集合的沸騰」という概念であり、これについて西原は「人が集団を形成するさいの情動的な契機、あるいは何らかのイシューをめぐって集団成員が燃えさかるとき、『集合的沸騰』という状態が生まれる。・・・デュルケムの議論が、制度化する動きを『集合的沸騰』という概念を用いて捉えようとしていたことまでは確実に認めることができるであろう」（243～4頁）と述べている。

次にヴェーバーについては、西原は第10章で詳述しているので、第10章を中心に西原の考えをまとめてみよう。ヴェーバーは、「社会的行為の四類型」を情動的な行為、伝統的な行為、目的合理的行為、価値合理的行為、というように分類したが、西原によれば、「ヴェーバーは、意識性や目的性が十分に対自化されていないような『行為』も、結果的に彼の行為類型に参入させていたことになる」（224頁）と述べ、従来個人から出発する独我論的合理主義的行為論と見られていたヴェーバー説に対して、次のような見地から、これを制度発生論として位置づけようとしている。

「ヴェーバーの行為類型は、①実質上『行動』のレベルを問題にしながら、②情動的行為を基礎にして、③伝統的行為が歴史の土台をつくりつつ、④価値合理的行為を宿命づけられた人間が、⑤近代において目的合理性という価値合理性を優先する目的合理的行為が優勢になった事態（もちろん、⑥時には伝統的行為が価値合理化されて、部分的に重んじられときもありうる）を的確に描くための方策であるとともに、⑦人間社会の発生論的議論を、発生論的相互行為の議論から立ち上げていく思考を的確に表すもの、と捉えられるであろう。」（227～8頁）

このあと、マルクスとジンメルとが、社会発生論を解析する抽象化された論理構造の提起者として紹介されている。マルクスについては、価値形態論がとりあげられ、「この事象化・抽象化された物象化的議論には、貨幣の成立のみならず、制度一般の論理的・物象化論的な生成様態をも読み込むことができる」（246頁）と評価している。

他方、ジンメルについては、西原は「三者関係における第三者の排除が、排除されたこの第三者からみた社会関係の『客観性』の成立機序を説くものとなっている」（247頁）とみて、「ジンメルが、二者関係、三者関係などの相互行為的な関係行為のなかに、『日々刻々あらわれる発端』による『生まれたばかりの状態』からの『現実的な生起』をみて<発生>の視点から社会学理論を構想しようとしていた点である」（247頁）と述べている。

西原は、これらの古典的業績について、制度生成論の見地から、それぞれの説について「制度の外在拘束的、集合生成的、行為論的、組織論的、歴史形成的、物象化的、関係形成的」（248頁）というように特徴づけたうえで、あらたに制度発生論にむかう視座について明らかにしている。

3) 西原の視座とそれへのコメント

西原は制度発生論への視座として、「①制度と系統発生的問題、②制度と個体発生的問題、③制度と関係発生的問題」（248頁）の三点をあげたあと、他者、身体、時間に言及しつつ、②と③について明らかにしようとしている。その際に西原は自らの立場について次のように述べている。

「本書の立場は、社会現象の発生やその把握それ自体をも基底的な相互行為を出発点に再検討するという立場であり、それを筆者は『発生論的相互行為論』と呼んできたわけであるが、要するにその立場は、社会現象の生成だけでなく、それを把握するわれわれの主観性の生成自体も、つまりは自己意識の生成自体も、(日常的な相互行為を可能にするものとしての)より基底の発生論的相互行為の視点から見ていくという視座であった。」(248～9頁)

このように述べた後、西原は、当座の確認と断った上で、この視座の具体的な内容について次のように展開している。

「われわれの出発点は生身の人が<生>を営む現場、つまり人々が生き、かつ、相互に実践し合う関係の場である。それは情動の場でもある協働関連をなす間身体的な場である。そしてそこには(原初的な形にせよ)一定の差異を生み出す類型化的な分節がみられ、リズムやエロスの交錯、そして身体的な力(暴力)など(の『間主体的』諸力)が飛び交う<原社会空間>である。ひとはそこで、行為のヤリートリを行う。そのヤリートリにおいては、すでに原初的な役割の分化(および原初的な時間意識の生成)がみられ、しかも何よりもこのヤリートリにおいては、互いにとつての相手の存在が前提にされている。ということは、そこにすでに他者の他者性が(無意識的にせよ)想定されている。ただし同時に、そこでは明確な自己意識(したがって明確な自己区分)はまだ成立する以前なので、当事者意識(フェアネス)に即して言えば、自己未分の様相が呈されているというべきであろう。」(249頁)

この西原の展開は、マルクス、エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』を想起させるが、いま、ヘーゲルの『精神現象学』に取り組んでいる私からすれば、ここでの内容は、すでにヘーゲルが解明していると考えた方がよいように思われる。その際に、ヘーゲルの理性を科学と、そして精神を社会と読みかえることが問われるだけだ。そして、この見地からすれば、A意識とB自己意識とは、社会成生論としてあると捉えることが可能となる。

西原は、生身の人が生を営む現場から出発すると述べているが、ヘーゲルは、意識論で、感覚、知覚、悟性というように、人間の精神的な実践について解明し、そして、悟性の後半では、同名のものとの対立としての無限の概念を示すことにもとづいて、生命の概念に到達し、そこから欲求を媒介にして、自己意識論を論じて、「情動の場でもある協働関連をなす間身体的な場」について、主と奴の弁証法として展開している。というわけで、西原のこの視座の内容は、ヘーゲル精神現象学を改作することで獲得できるように思われる。『精神現象学』を社会生成論として読む、このことが問われている。

その際に問題となる事柄は、動くもの、生きたもの、過程しつつある運動、これをどう捉えるか、ということについての方法的反省である。人間の思考の論理からすれば、過程しつつある運動においては別の論理が働いているが故に、合理的に捉えることは出来ない、ということを経験することが必要となる。というのも、思考の論理は分析によって抽象し、そして抽象されたものを総合によって組み立てることを土台にしているが、過程しつつある運動にあつては、分析ではなく、関係づけること、つまりは総合によって抽象がなされているからだ。この事態抽象の論理については、思考は了解できるだけで、合理的に把握することはできないのだ。

とすると、発生社会学、というように問題をたてたとき、出発点を西原のように生成過程に求めることが正当かどうか、ということを検討しておかねばならない。学という以上は、思考産物であり、そうであるとすれば、思考の手に負えない動くものを始元にすえることは、学的展開を不能にするのではなからうか。

だから、西原の視座には次のような内容を対置することが必要になる。マルクスが価値形態論で

試みたのと同じように、人と人との対面の関係のうちに、社会生成の仕組みを読み取る事、これである。

西原も第12章で、人と人との対面の関係を、A、B、Cの三者関係として論じている。しかしそこでも中心は、相互行為という動くものの方にあり、関係によって形成される社会的形態規定には十分注意が払われてはいない。だから、二者関係ではなく、三者関係を指定せざるを得なくなっている。そして、三者関係における相互行為という形で「関係発生的問題」を処理してしまえば、その不足を補うものとして、発達心理学の知見にもとづく「個体発生的問題」を導入せざるを得なくなる。しかし、ワロンの発達心理学にしても、最初に社会性を前提にしているのだから、発達心理学を導入しても不足は補い得ないと思われる。

西原は、せつかく、三者の対面関係を指定しているのであるから、マルクスの価値形態論に帰つて、これを二者関係に還元し、そして、二者関係のうちに相互行為そのものを見るのではなく、いかなる社会的形態規定が存在しているかを発見することによって、相互行為の内実を明らかにすることを迫られているように思われる。

4) 自己への問

第Ⅲ部で展開されている西原の積極的な見解についての批判的コメントを終えたので、次に第Ⅰ部に帰り、そこでなされている「自己への問」についての西原による社会学的知についての整理から学ぶことにしよう。

西原は、現代の日本で、自己への問が問われていることについて、一方で「自律的・自立的な主体的人格の形成が、家庭内でも、教育の現場でも、若い世代に対しても、また世間一般・日本人においても、あたかも人間の『普遍的』な理想像として語られていた」(21～2頁)が、しかし、この「主体的で自律的・自立的な人格的存在としての人間とは、一定の歴史的な社会空間のもとで生まれてきた『過去』の『特殊』な考え方(『幻想』)ではないのか、と問うてみることもできる」(22頁)と述べている。この考えは、ケアの経済学を構想する際の人間モデルの再検討ということと一致している。

西原はこの人間論の背後にある「主体・自律・自立・人格・人間といった視点それ自体が、実はモダンの知」(22頁)であり、デカルトに帰せられる「近代的自我」という言い方でくられると見ている。そして、ポストモダン思想が流行した時に、主客二元論に立脚するモダンの知のあり方が批判され、(浅田彰は、これにパラノ型と名づけた)「時点ゼロにおいて自由に浮遊し、四方八方に伸びていくゲーム状の思考と活動を行う、軽やかさやノリを重視して微分=差異化する人間という類型」(24頁)のスギゾ型が浅田によって提案されたが、これは後にヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論に依拠した「無根拠性」の主張へとゆきついたりしているが、西原は、これらのポストモダンの思考自体が問うことがなかった自己と他者の問題を新たに提起している。

西原によれば、<自己-他者>問題とは、社会学の根本的な問の系譜のひとつであり、次に、この視座からの学説の整理がなされている。

まずアルフレッド・シュッツは西原の依拠する学者であるが、シュッツが『社会的世界の意味構成』において、「理解社会学における他者理解(他者の主観的意味の理解)を論じ始める際に、『意味問題とは時間問題である』とした。現在の自我が過去の自我に反省のまなざしを向けることに『意味』(とくに『行為の意味』)の成立を定位させた」(26頁)と紹介している。

そして、西原は、現在の自分が過去の自分を見るとき、見られる側は現在の自分にとっては他者

であることに注目し、「内的他者」を想定し、「自己とは、自らの内部にも他者を内包する存在である」(27頁)と述べている。そして、「自己のなかに少なくとも二人の存在(者)がいる。問う自己と問われる自己」(27頁)というように問題をたて、これを「基層の<自己-他者>問題」(27頁)と規定している。

何故このように問題をたてるか、ということについて、西原は、自己とは何か、他者とは何か、というように、はじめから二つの主体をたて、その間の関係を論じるという方法を拒否するからだとし、「自己・他者という『主体』に関する語りこそを問い直す」(28頁)ために「はじめから主体的存在としての自己ないしは他者を前提にするようなことはしないでおう」(28頁)と述べている。

そして、主体として自明視されている自己と他者について、フッサールの現象学的還元を適用し、その自明性を問うている。そして、自他問題にとっての始原を「どこにおいても自己や他者や関係が存立する事態の『生まれいずる現場』(メルロ＝ポンティ)に立ち返ること」(29頁)に求めている。

このあと、西原はフッサールの現象学の三つの文脈を紹介し、そしてメルロ＝ポンティとレヴィナスの説を取り上げている。西原によれば、メルロ＝ポンティは、フッサールの「超越論的主観性」を超越論的な「間主体性」と読みかえ、「主観性とは、その始原においては間主観的なあり方に基づいている」(32頁)と考えた。そこで「意識や主観性の生成の出発点である身体論的な交互行為の場面」(32頁)が設定されることになり、発達心理学の成果、とくにワロンのそれを受入れることとなる。「まず孤立した個人や主体が存在するのではなく最初にあるのはむしろ<社会性>であるとメルロ＝ポンティは考えたのだ」(33頁)と西原は述べている。

次にレヴィナスについて、西原は、絶対的他者論に注目し、次のように述べている。

「レヴィナスは、自らの強制収容所体験にも基づきながら、他者の『超越』を語りだす。他者とは、自己ではないがゆえに他者なのであり、自己を超越する存在である。自己にとって他者とは、絶対的な『他性』をもった存在(『絶対的他者』)なのだ。こうレヴィナスは強調する。」(33～4頁)

このレヴィナスの他者の絶対的他性とは、個の唯一性のことでもあるのだが、これはアドルノが『否定弁証法』で展開した意識のうちにとらえられないあるものと関連している。だからレヴィナスの倫理学は、論理学批判としてあるのだが、西原はこの点について、「この世界に住まう『意識』以前の『実存』の『ある』を問うこと、それが本書で努力して接近しえたと考えている位相であるし、他者の現象学が新たな社会学的思考に寄与する一つの回路だと筆者は考えている」(34頁)と述べている。

5) 動きではなく形式を

第2章、他者と<間>の系譜、で西原は意味社会学の出発点での問いをさらに明確化しようとしている。それでここからは、西原による学説の紹介については省略し、積極的主張を拾っていくことにしよう。

まず、自己という主体がある、という自明性を疑うことから出発した西原は、行為にまでさかのぼり、次のように述べている。

「問題は実は単に『認識』(意識)の問題ではなく、もはや『行為』の問題であるというべきである。もちろん認識も一種の実践的行為であるといいうるが、であればこそ、『はじめに行為ありき』という点が事態を適切に描く視座ではないだろうか。そしてとくに、自己と他者と<間>の間

題においては、『はじめに相互行為ありき』こそ出発点とならなければならないのではないか。自己と他者との関係は、その生成においても、日常的生の基底のあり方においても何らかの『呼びかけ-応答』関係が出発点にあり、しかもそれは単なる一方向的な行為には回収できないからである。」(48頁)

学のはじめに行為という動くものを置くことについてはすでに疑問を提起しておいた。それはともかく、西原は、この相互行為について、具体的には次のように述べている。

「おそらく自他関係を含む関係それ自体の発生、ここではいわゆる社会関係それ自体の発生は、端的にいえば、リズム・共振、エロス・共感、身体的暴力などといった間身体的な諸力(筆者自身は間身体的諸力という語を用いているが)の働きが半ば本質的にビルト・インされた人々の力能が、『出会い』によって触発される機制にまつものであろう。」(49頁)

この西原の記述とワロンの情動論を比較すると、ワロンが情動を姿勢という形式と関連づけているのに対し、西原の間身体的諸力が形式を欠落させていることに気づく。情動について述べる際に形式を欠いていることが、西原の議論の根本的な欠陥になりそうな予感がある。西原はさきに述べた事柄を次のようにより明確化している。

「われわれが巻き込まれる『渦巻き』は、大きな流れのなかでいわば引力と重力が交錯する場である。一方の生体の振る舞い(波長)と他方の生体の振る舞い(波長)とが『出会い』、共振、共鳴しあって『引き込み』現象を起こしつつ、相互同調(シュツ)する場面がある。その相互同調の波長のリズムを生体記憶を含む記憶の助けを借りながら内自化すれば、この二者関係はそれなりの固有の波長・リズムを共有するといいうる。しかもここに第三者(第三項)が絡み合う。」(50頁)

相互同調という動くものを問題にした場合、このように、どうしても第三者(第三項)を立てることに迫られる。しかし三者関係を措定しないと問題が展開できない、というのは、やはり学としての欠陥をもたらすように思われる。現に、西原は次のように述べている。

「自己-他者関係の本源的な成立は、自他未分のかかわり合いのなかで『他者』との出会いを含めた、少なくとも三項的な発生論的相互行為を原基的なモデルとする相互行為状況=相互行為連関を要件としなければならないであろう。」(52頁)

行為それ自体を分析しようとすれば、二項関係では問題を解けず、第三項をたてることで、二者の反照関係を、物的な形式へと対象化しうることになるのだろうが、そうであれば、先にも述べたように、二項関係のうちに行為を見るのではなく、社会的形態規定を発見することで、行為の内実を明らかにすることが必要であろう。

時間について考える (一)

ハイデッガーの時間論

1) 現存在 (人間) と時間

ハイデッガー『存在と時間』(ちくま学芸文庫)の上巻へのコメントは、「哲学の旅」第2回(『ASSB』6巻4号)で取り上げたことがあった。今回は(下)の時間論を取り上げる。

(下)の時間論に取りかかる前提として、(上)にもさっと目を通して見た。その際、気になる事柄がいくつかあったので、それについて述べることから始めよう。

まず、ハイデッガーの哲学は「解釈」であることを誇りにしている、という点だ。マルクスの「哲学者は世界をただ解釈してきたにすぎない。問題はこれを変えることなのに」という一句が染み付いている私にすれば、ちょっと奇妙な気分になる。その解釈のうちに現れているハイデッガーの世界観を調べてみたくなる。

もう一つは、「現存在(人間)の優位」という解釈をしていることだ。ハイデッガーは、いくつかの理由を上げたあと、「現存在は他のあらゆる存在者に対して、いくえにも優位をもっていることがわかる」(50頁)と述べている。その理由には、まず、人間が「自己を了解している」ことであり、これが単に存在しているだけの存在者とは異なる。次に、この自己了解が「現存在がいつもなんらかのありさまで関わりあっている存在そのもの」=「実存」からの了解としてなされている。つまり人間は実存的了解を行って、他のあらゆる存在者の存在についての了解がそなわっている。三番目に、人間には、現存在たるを要しない存在者と交渉することで、「なんらかの世界の内に存在する」ということが属しており、こうして人間の了解には、「世界」の了解とその内部で接しうる存在者の存在についての了解を含むことになるが、これはつまり、「あらゆる存在論のための存在的=存在論的な可能条件がそなわっている」ということだ、と解釈される。

この人間優位説は、結局は、人間が意識をもった存在だ、ということにつきているのだが、これを他の存在者との種差とみるのではなく、優位性とみるところに、意識=論理第一主義の表明があり、そして次に、人間のなかに、優位者と劣位者とを持ち込む差別の原理が組み込まれていることがわかる。

ところで、世界=内=存在という現存在(人間)の存在様式は、具体的には、用具的な存在者との関わりとしては配慮としてあり、共同存在(他者)に対しては待遇という関わり方をしているのだが、日常的には現存在は頹落しているとみなされている。

「現存在は頹落するものとして、事実的な世界=内=存在としてのおのれ自身からいつもすでに脱落している。しかし、それがどこへ頹落してきたのかというと、それは現存在の存在の進行中にたまたまどこかで行き当たったりすることのある存在者へ頹落したというのではなく、それ自身現存在の存在にそなわっている世界へ頹落したのである。」(374頁)

この「頹落」という言葉について、ハイデッガーは、否定的な評価をしよう、ということではなく、また根源的状态からの墮落といった意味でもない、と述べている。しかし、「頹落する世界=内=存在は、誘惑的=鎮静的であるとともに、疎外的なのである」(377頁)と述べられているように、自己の本来性と可能性とを閉鎖するものとみなされ、「現存在がおのれ自身に感溺する道へ通ずる」(378頁)と解釈されている。そして、これが人間の不安の原因となっていて、自己の本

来性へ向かわせるものが「関心」と見なされている。

「人間の完成——すなわち、人間がその投企において(ひとごとでない自己の可能性へ向かって開かれている彼の自由存在において)存在しうるものに成るといふこと——、これは「関心」の『仕事』なのである。」(418頁)

ハイデッガーの時間論は、日常のなかで頹落している人間が、その本来の実存として自己の可能性を開いていく際の不可欠の契機として設定されている。まさしく、「正しく見とどけられ正しく解釈された時間の現象のなかに、あらゆる存在論の中心的な問題組織が根をおろしている」(61頁)ということなのだ。

ハイデッガーは、人間を主体やものとして捉える見地を退け、それを自己や他者や他の存在者とのかわりとして、つまりは作用遂行者として捉え、この関係内容を実存と名づけ、そして、この関係構成を世界=内=存在と解釈したのだが、この人間(現存在)が時間を正しく意識することで、本来の実存としての自己の可能性を開いていける、という構想を立てたのだった。

2) 時間論

ハイデッガーの時間論を自身で簡潔に述べたものとして、1924年の講演記録がある。それによれば、ハイデッガーが、「現存在が時間なのです」(『存在と時間』岩波文庫版解説、310頁)というとき、この発想が、アインシュタインの相対的理論にヒントを得たものであることを自ら明かしている。

「アインシュタインの相対性理論の若干の命題、たとえば、空間はそれ自身無である。絶対的な空間は存在しない。空間はただ、空間のなかに含まれている物体およびエネルギーによって存在するにすぎない。古いアリストテレス的命題の云うところも同様に『時間もまた自体なしで、時間のうちに現れているさまざまな出来事によって成立し、絶対的な時間は存在しなく、絶対的な同時性も存在しない』のです。時間はそれゆえ、まず変易する存在そのもののうちで出会います。」(299頁)

アインシュタインの時空概念からすれば、現存在(人間)が空間であり、時間でもある、ということになり、こうして、ハイデッガーの現存在の存在様式を世界=内=存在と捉え、現存在が時間である、とする時間論が導かれてくる、というわけだ。

ところで、ハイデッガーは、現存在が時間である、ということからすれば、通俗的な時間観念は、人間に過去をふりかえらせるだけであるが、しかし、大切なのは、可能性の方だ、と主張している。そのくだりを紹介しておこう。

「時間が何であるかを、測られた時間において読みとろうとすることが、時間をすでに現在として解釈します。過去はもはやないもの、未来はまだないものです。過去は再現できないし、将来は不確定です。時間内における生起とは、

それが時間を持ち、時間的であることをいうのではなく、それはただ還流するのです。このような現存時間は、時間を通じて不断に流転していく経過の系列として、顕れてきます。方向感覚は逆転し得ないということが、順次継起について言われるのです。このような通常的时间解釈においては、今の時点の不可逆性と同質化とが特長的です。

現存在自身が時間であり、そして将来的であることが根本現象であるとするならば、このような時間考察は、現在をば、将来であることから目をそむけ、そしてその考察は、過去のうちに流れている時間を追いかけているのだ、ということが今や告げられているにちがいないのです。」(307~

過去はもはやないものであり、未来はまだないもので、過去は再現できず、将来は不確定だとすれば、たちまち過去へと転化していく今を生きる人間にとって、どうしても過去のうちに流れている時間を考察することにならざるを得ない。これに対しハイデッガーは、現存在の可能性を考察することで批判を行っている。

「現存在が時間なのです。——日常性における、また確実だが不確定な済みへの先駆における、このようなわたしの〈そのつどであること〉がです。現存在はつねに、その可能な時間的存在のひとつの仕方において在り、現存在は時間であり、すなわち時間はなんら同語反復ではありません。それゆえ本来的に現存在は、時間性であります。根本の原因は時間が時間的である、ということです。持続は、その済みであり、その可能性です。このもの(済み)への先駆において、わたしは本来的に時間中で在り、『わたしは時間をもっている』のです。

時間がわたしのものであるがゆえに、多くの時間性が存在します。特定の時間は、意味の喪失というものです。……将来的であること(その済みへと先駆すること)において、現存在は自分自身となり、その唯一の運命の唯一の〈このたびということ〉として、その唯一の、一回限りの済みの或る可能性において、見られるのです。」(310～11頁)

人間が時間としてあるのなら、人間が時間をもつことが出来るはずであり、それは人間の可能性として、将来的であろうとし、時間の持続の済みに先駆することができる、というように、ハイデッガーは、時間を主体的に捉えている。

では、この時間論は、『存在と時間』(下)では、どのように展開されているのだろうか。

3) 予備的考察

『存在と時間』(下)の時間論をまとめるに当たり、第45節と第6章を中心に検討しよう。まず第45節では、上巻で述べられた事柄の要約がなされている。現存在を可能性として捉えることが、講演「時間」からうかがい知れたが、この見解の展開としてなされているいくつかの部分を紹介しておこう。

「日常性とは、誕生と死の『間』にある存在にほかならない。そして実存が現存在の存在を規定していて、その実存の本質は存在可能を契機として含んでいるのだとすれば、現存在は、実在している間はいつまでも存在可能のありさまにとどまり、いつになってもまだなにかにはなっていないはずである。」(25頁)

ここでハイデッガーが「実存」といっているのは、人間は存在者や主体としてあるのではなく、「実存」という様式で存在している、ということ、これについては「実存」というこの名称が形式的に表示しようとする事柄は、現存在はおのれの存在においてこの存在そのものに関わせられている了解的な存在可能性として存在している、ということである。この存在者は、このかたちで存在しながら、いつも私自身として存在しているのである。」(21頁)とまとめられている。この「実存」は、人間を主体性として捉えようとする試みである。誕生と死との間にある人間の日常は、実存としてあって、存在可能性を示し、いつになってもまだなにかにはなっていない。

「世界＝内＝存在の終末は、死である。この終末は、存在可能に——すなわち実存に——そなわっている終末であって、現存在にとってありうるなんらかの全体性は、この終末によって限定され、規定されることになる。現存在は死において終末に達し、このことによって全体として存在すると考えられる。」(26頁)

死によって終末をむかえる現存在にとっての死とは、「死へ臨む実存的な存在においてのみ存在する」(26頁)そのような死に向かって生きているのだが、ハイデッガーは、「この死へ臨む存在の実存論的構造こそ、実は、現存在の全体存在可能性の存在論的構成にほかならないのである」(26頁)と考へ、現存在の「実存の本来性」について考察している。

「本来的実存というようなものは、存在的な立場から現存在に押しつけたり、存在論的な立場で発明されたりすることのできないものである。そうだとすれば、明らかに、現存在自身がおのれの存在において、自己の本来的実存の可能性と様相とを呈示するはずである。このような本来的な存在可能性の証しを立てるものは、良心である。死と同様に、良心という現存在の現象も、真正な実存論的観点から解釈されなくてはならない。この解釈によって、われわれは、現存在の本来的な可能性は、良心を持つとする意志のなかにある、という知見に達する。しかるに、この実存的な可能性は、それに固有の存在意味からいって、死へ臨む存在によって実存的に規定されることをめざす指向をもっているのである。」(27頁)

ハイデッガーは、このように、「現存在の本来的な全体存在可能」について述べているが、要するに、これは、人間の本来の生き方といったレベルのもののように思われる。ハイデッガーは、これについて、現存在が時間である、という見地から、独自の時間論にもとづく人間論を展開している。ここでは人間論についてはふれず、第6章の時間論へと進むことにする。

4) 本来的実存の契機としての時間

第6章でハイデッガーは自らの時間論を展開した後、アリストテレスとヘーゲルの時間論を批判的に検討している。

ここでは、ハイデッガー独自の時間論の紹介にとどめておこう。まずハイデッガーは、日常生活において、人間が、ひまがあるとか、ひまがないと、というありさまで時間に関わっているが、「なぜ、現存在は自分に時間をかけたり、時間つぶしたりすることができるのであろうか。それはどこから時間を取寄せるのであろうか。そしてこの時間は、現存在の時間性とう関係しているのであろうか」(363頁)と問いを問うている。「時間性が現存在の存在を構成している」(362頁)と考へているハイデッガーは、まず、現存在の存在について、要約的に述べることから解釈をはじめている。

「現存在は、おのれの存在においてこの存在そのものに関わらされている存在者として実存している。現存在は、本質上おのれ自身に先立っているので、あらためて自己を考察するというようなこと以前に、すでにおのれの存在可能へむかって自己を投企している。そしてこの投企のなかで、それは投げられたものとしてあらわになっている。投げられて《世界》に委ねられた現存在は、配慮的に世界へ頹落していく。関心として、すなわち頹落的＝被投的な投企という統一態において実存するものとして、この存在者はすでに現として開示されている。それは、ほかの人びとと共同存在しつつ、平均的な既成解釈のなか身に身をおいている。この既成解釈は、話において分節され、言語において発言されている。世界＝内＝存在は、いつでもすでにおのれを語りあらわしている。そしてそれは、内的な世界に出会う存在者にたずさわっている存在であるから、それはいつも、配慮されているものごとを名ざし、そのものについて語るという仕方でおのれを語りあらわしているのである。この配慮的な配慮は、時間性にもとづき、そして予期的＝把持的な現持という時間性の様態にもとづいている。」(366～7頁)

現存在が実存し、自己を投企し、投げられているものとしての自己は配慮的に世界へ頹落してい

って、ほかの人々と共同存在し、平均的な既成解釈のなかに身をおき、この解釈が語られるときには、言葉になるかならぬかは別にして<そのとき><そのまえ><いまこそ><あのとき>などと言っている。なぜこのようなことが可能なのか、ということについて、ハイデッガーは「一体時間はどこからもち出せるのか、という最初の間にたちかえり、次のように述べている。

「いったい、われわれはこれらの<……するいま>を、どこから持ってくるのであろうか。われわれは、それらを内世界的な存在者、客体的存在者の間で見つけたのであろうか。そもそも、われわれはそういうものを探したりつきとめたりしようと思いついたことがあるのであろうか。そのようなものは、われわれがことさらどこから引き取ったということなしに、<いつでも>われわれの手もとにあり、そしてわれわれはいつでも、口にこそだすとはかぎらないが、それを利用しているのである。」(369~70頁)

時間を客観的なものとみるか、主観的なものとみるかで、哲学者たちは論争してきており、カントのように、時間、空間を直観のアプリオリな形式として主観化したり、あるいは、客観的に存在する一種の存在であるかのように語られたりすることがあったが、ハイデッガーは、日常生活における現存在の配慮において予期され把持されるものとしての時間は、人間の手もとにある、というのだ。このことを独自の哲学用語で、次のように解釈している。

「予期的=把持的現持は、おのれを解意する。そしてこのことが可能であるのも、この予期的=把持的現持が——おのれ自身にむかっていつもすでに開示されていて、了解的に話す解意において分節可能のありさまにあるからにほかならないのである。時間性が現の照明態を脱自的=地平的に構成しているがゆえに、それゆえに時間性は根源的に現においていつもすでに解意可能であり、したがってそれとして知られているのである。おのれを解意する現持を、すなわち<いま>において語りだされて解意されるものを、われわれは<時間>となづける。」(370~1頁)

ここに注目する限り、ハイデッガーは、時間を言葉による人間の解意に求めているようだ。発声はもちろん時間性をおびてはいるが、この発声の時間性から、現存在の時間性を説くことは、転倒しているように思われる。とまれ、ハイデッガーの問題意識は、この自己の解釈をつきつめるところにはなくて、現存在の可能性、本来の実存を探求するところであり、時間性は、そのための用具としてあった。だから、次のように述べるに到る。

「われわれはまえに、本来の実存と非本来の実存とを、それぞれをもとづける時間性の時熟様態という観点から性格づけておいた。それによると、非本来の実存の無覚悟性は、不予期的=忘却的な現持の様態において時熟するものである。無覚悟な人は、かような現持のなかで出会ってこもごも殺到してくる手近な出来事や偶発事件をもとにしておのれを了解している。あわただしく仕事におのれを紛らわせながら、無覚悟の人はその仕事に自分の時間を奪われている。

彼の特徴になっている<私は時間がなくて>という話し方は、そこから来るのである。非本来的に実存する人がたえず時を失っていて、いつになっても時間がないのに対して、本来の実存の時間性の特徴は、覚悟性において決して時間を失わず、<常にゆとりをもつ>ことにある。」(374~5頁)

ハイデッガーはこのように、良心という関心をもつことで自己を本来の実存たらしめる覚悟を時間との関連で説明している。このあと時間の公開性と、それにもとづく世界時間の成立が確認され、最後に次のように述べて自らの時間論をしめくくっている。

「もしも<客観的>ということが、世界の内部で出会う存在者の自体的な客体存在のことであれば、客体的存在者が<そのなかで>運動したり静止したりしている時間は、<客観的>

なものではない。しかしまた、もしも<主観的>ということが、ある<主観>のなかで客体的に存在したり出現したりすることであるとすれば、時間は<主観的>なものでもない。世界時間は、およそいかなる客観よりもなお<客観的>である。なぜなら、それは、内世界的存在者の可能性の条件として、世界の開示態とともに、いつもすでに脱自的=地平的に<投企>されているからである。それゆえにまた世界時間には、——カントの見解に反して——心的なものにおいても物的なものにおいても同様に直接的に接することができるのであって、心的なもの迂路を通らなくては物的なものみおいて時間に接することが出来ないということはない。むしろ<時>はまず空に現れる。空とはすなわち、ひとが自然な態度で時間に即応するとき時に時をみつける場所のことであり、それゆえに<時>がまず空と同一視されることさえもあるのである。

しかしその反面、世界時間はおよそいかなる主観よりもなお<主観的>である。なぜなら、世界時間は、事実的に実存する自己の存在たる関心という、正しく理解された意味において、この自己の存在をはじめて可能にする契機のひとつだからである。<時間>は主観のなかにあるものでも、<外部>にあるものでもなく、いかなる主観性や客観性よりも<先に存在する>。なぜなら、それはこの<先に>にとつてさえ、その可能条件をなしているからである。」(390~1頁)

5) 若干のコメント

エンデは『モモ』(岩波書店)で、「時間はいのちです」と述べている。このエンデの時間論とハイデッガーの「現存在が時間なのです」とを対比してみよう。

ハイデッガーの人間論は「現存在の優位性」の主張であり、この優位性を結局は思考することに置いているから、いのちそのものには無関心である。というのも、いのちという点では、人間も、他の存在者としてある生物も共通で、ここに優位性を認めることが出来ないからだ。

ところで、ハイデッガーが、現存在の本来の実存の契機として時間を捉え、この意味で「現存在が時間なのです」というとき、時間をいのちから切り離しているが故に、人間の発話における時間性にゆきつき、そうすることで、「現存在の優位性」を補完していくことになる。そして、この発想は、後期ハイデッガーの「性起」論へとひきつがれていく。「時間はいのちです」というとき、時間は人間の特権的な持ちものではなく、生けとし生けるもののみならず、死んだものの変化も含めて多様な時間の存在という問題に直面していく。現在の人間の時間意識への批判を考えると、ハイデッガーのように、時間の余裕のある人となない人、といった区分よりも、時間の多様性の展開の方に意義を認めることができる。

ハイデッガーが何故、生命=いのちについて哲学しなかつたのかよくわからないが、エンデの時間論は、ハイデッガー哲学におけるいのちの捨象をくっきりと浮かびあがらせる。

政治・文化講座(第5次)第2回レジュメ(増補)

テーマ ケアの時代の新しい主体像

2004年7月10日報告、12日補正 境 毅

はじめに

ケア学やケアの経済学は生成途上にあり、まとまった理論がある訳ではない。今回の講義は、この生成途上にある学への何らかの寄与を目指して行いたい。ケア学を始める前提には、女性学が明らかにしてきた、ジェンダー視角による女性労働分析をはじめとする、人文・社会科学全般の批判的作り直しが必要であり、このレジュメも、90年代以降急速に発展してきた女性学に多くを負っていることに注意を促しておきたい。なお、提出したレジュメを討論に基づいて補正した。

第1部 ケア学の諸問題

A) ケアとは何か

ケアについて、これを社会的関係として、広い視野から解明している広井良典の説を紹介する事から始めよう。

1) 広井良典『ケアを問いなおす』(ちくま新書)より

*ケアとは

「ケアとはその相手に時間をあげること」(8頁)

「人間はケアの関係の中で一人の『個』となる。」(37頁)

2) 広井良典『ケア学』(医学書院)より

*ケアということば

第1、(広い意味) 配慮、気遣い。人が別の人のことを気にかけることはすべてケアに含まれている。又ケアの対象は人に限られない。

第2、(中間的な意味) 世話。

第3、(狭い意味) 看護、介護。医療や福祉や心理に特化されたもの。

*「ケアへの欲求」

ケアという行為を通じて、ケアを行っている人自身が力を与えられたり、ある充足感を得る。「人間はケアへの欲求というものをもっており、また、他者とのケアのかかわりを通じてケアする人自身がある力を得たり、自分という存在の確認をしたりする。」(16頁) 逆に一歩間違えると独善的なものになってしまう可能性をはらむ。

*ケアへの欲求の根拠

人間が社会性の強い動物であることと関わっている。「ケアする動物」。個体と個体が直接にコミュニケーションを行う。「人間の場合は、行動の大部分はそうした遺伝子情報のプログラムによるものではなく、親や他の個体とのかかわり、つまり『ケア』の関係を通じて学習され、形成されるものである。」(19頁)

「人間は、その意識や行動、そして感情そのものを含めて、個体と個体間のコミュニケーションを中心とする強い社会性のなかではじめて『人間』となる生き物である。」(19頁) これはまさにケアの関係である。

*ケアの外部化

親子関係は人間にとってのケア関係の原型である。

「現代におけるケアということの大部分は、もともと家族や共同体の内部でおこなわれていたものが『外部化』されたものである、ということができる。」(21頁)

介護だけでなく教育や子育ても外部化されてきた。

*外部化の歴史

前・工業化社会。農業中心でケアは家族や共同体の中で相互扶助という形で行われてきた。ケアの外部化は見られなかった。

工業化社会。大家族から核家族に、家族賃金で夫が働き、妻は専業主婦で被扶養者とされ、家族ないしは世帯が単位であった。教育が学校制度という形で外部化され、老人の扶養は年金制度という形で外部化された。

現在、成熟社会/高齢化社会。核家族の個人単位化。子育ての外部化と介護の外部化が進む。

*ケアという仕事

経済の発展に伴って個人が単位の社会となってきた。家族や共同体の支えなしに生きていけるようになった。個人は「自由」を得る代わりに「不安」とともに生きていくようになった。

個人化がすすむにつれて、ケアの外部化が進み、独立の制度となっていく。「職業としてのケア」の成立。

ばらばらになっていく個人を再び結びつけ支えるものとして「ケア」という仕事があり、これはますます必要とされてきている。

*ケアの新たな意味

「個人化が進んで他者とは関わらなくとも生きていけるような社会となり、そうであるがゆえに、逆に他者に対して何らかの形で関与したり働きかけをおこなっていくことは、より自発的な、積極的な行為となる」(29頁) ケアのニュアンスの変化。積極的な働きかけ。

*ケアの意義

「人間はもともと自然と一体のものだったのだし、個人は共同体とともにあったのであるだから人間は、共同体との、あるいは自然とのいわば通路ないつながりをもちたいという根源的な欲求をもっている。それをつなぐ役割をするのが『ケア』ということではなかろうか。」(32頁)

B) ケアレスマンモデルの生成と解体

1) デカルト。近代的主体の措定。

(通説的理解)

「汝自身を知れ」——>全てを疑う——>「我思う、故に我あり」——>近代的主体の確立と、客体の認識による真理への到達——>科学の基礎付け。

(もうひとりのデカルト、永井説)

デカルトの私(我)は、類としてある個の認識に接近していた——>私のかげがえのなさ、万物の唯一性——>倫理へのみちが開ける。

2) 資本主義、貨幣の商品化と労働力の商品化。(歴史)

工場制度(労働力の商品化を土台とする)に先行するものとしての信用制度(イングランド銀行は1694年に設立、それ以前オランダとイタリアが金融の中心地だった)。16・17世紀の金融革命で、高利資本から近代的信用制度(商業信用と銀行信用)の形成と銀行券(信用貨幣)の発生が起きる。

貨幣の資本への転化を媒介する労働力の商品化と、二重の意味での自由な労働者の出現(生産手段からの自由と、身分制からの自由)。産業革命は17世紀後半から18世紀にかけて進行した。

1970年代に成立した日本の高度消費社会は、労働者の個人的消費の分野への、商品生産の浸透によって実現した。物象化の進展と自己神格化した個人の出現は、この体制が、物象的依存関係に基づく人格的独立を実現している事による。

3) 経済学の成立、ケアレスマンモデルの成立。(理論・後で詳しくしていきたい)

スミス。『国富論』では「神の見えざる手」と述べる事で市場への信頼を表明しながら、しかし『道徳情操論』では、他者を鏡とする人間を想定し、シンパシーにもとづく道徳を説く事で、市場の作用の解毒を構想していた。(要検証)

古典的自由主義、数理経済学。ケアレスマンモデルが中心に置かれる。(要検証)

ケインズ。市場と国家という枠組みを作った。市場の無政府性に対して、政府の財政支出で調整。

新自由主義(1990年代)。国家が果たしてきた、公共的機能の市場への組み込みを提案(規制緩和)。ケインズ主義の否定、市場万能主義。

4) 経済学批判、モデルへの懐疑。(既成の理論への批判)

マルクス。二重の意味での自由な労働者は、資本の下への経済的服従を強いられていると見、労働者の経済的解放を主張した。ケアレスマンが自由であるというのは仮象であり、物象的依存によって、資本に隷属しているとみた。資本家のための利潤を増やす限りで働く事を許されるのが、雇用労働の現実。

フェミニズム・女性学。ケアレスマンモデルは、男性を念頭に置いたもので、女性は、経済学をはじめとする諸科学では、視野の外に置かれている事への批判から始まる。女性を男性と平等に扱う事で成立する諸科学が、女性学として開花。

ケアの経済学。センの経済学は近代経済学のケアレスマンモデルを批判。ケアレスマンモデルの解体が始まる。ケアレスマンモデルとは、人間が成人といえども本来ケアの必要な存在であるにもかかわらず、ケアという次元を除いた人間をモデル化した事で成立したもの。ケアを不可避とする人間をモデルにしたケアの経済学が構想されはじめた。

久場嬉子の紹介によれば、ケアの経済学の眼目は、ケア労働による経済的福祉の生産の解明であり、これを貨幣価値ではなく、人間の経済的福祉の生産という尺度で見ようというもの。

C) ケアとは何か、社会的関係としてのケア(この項は今後の課題)

- 1) スミスのシンパシーからヘーゲルの自己意識論まで。
- 2) オーエンの協同組合主義。
- 3) 今日のケア学。
- 4) 差別・排除から介護・包摂へ。
- 5) 時間とケア。

第2部 新しい思考でケアを考える

A) 自己と他者、対面関係での社会の形成

1) 学の従来の出発点、自律した個人。

デカルトが述べた近代的個人が、主体として客体を認識する、という枠組み。

2) デカルト批判の流行、ポストモダンの思想(ごく一部の紹介)。

フーコー(初期)。人間という観念は近代で初めて成立し、やがて消えていくもの。人間主体について批判したが、社会批判や新たな社会論にはむかわず。

ペイトソン。主体と客体とはつながりの全体としてみるべき。精神活動を拡張していく事でデカルト批判を試みた。「思考のネットワークの大部分は、実は身体の外にある。」

3) ロゴス第一主義への批判、倫理の提起。

レヴィナス。プーバーの<我-汝>、<我-それ>の区別を踏まえ、人は論理的関係を結ぶ以前に、倫理的関係の中にある事を「顔」を比喩に説明した。唯一性の提起と、同一性で括る事(論理的同一化)の暴力性を暴く。

4) 晩年のフーコー、『主体の解釈学』。

<汝自身を知れ>と<自己への配慮>の関係を、古典古代の言説に探る。古典古代にあつては、真理の認識は、主体の変容を前提としていた。デカルトの場合は、真理は認識の積み重ねで到達できるものだったが、<自己への配慮>に<汝自身を知れ>が包み込まれている事で、認識は主体の変容を要請するものとしてあつた。デカルトにあつては<汝自身を知れ>が特権化され、<自己への配慮>は忘れられた。

5) 新しい枠組み、精神や倫理を社会性とする。

論理と倫理の関係如何、といった次元から飛び出す事が問われている。自己と他者、とは社会の単位であり、この関係を社会生成の場として考えられないか。

B) 社会生成論

1) 自己と他者の諸問題、歴史的概観。

スミス。人は他人を鏡として、自分がなんであるかを知る。

ヘーゲル。自己意識論で承認論を展開。

ミード。スミスとヘーゲルを継承し、人は一般的他者の態度を取得する事で人として存在しうるとみた。

ワロン。発達心理学の研究から、人と人の関係は集団的で社会的なもので、情動の交換が、言葉の使用に先立っている事を発見した。

社会学。最近の日本の社会学者、大庭健や西原和久らは、社会的行為や活動を分析する事から社会を論じようとしているが、私見によれば、動くものをそれとして、論理的に把握する事は不可能だから、決して成功しないと思われる。

2) 形態規定、自己と他者の関係の分析方法。

人間の二重性。生物としての個体でありながら、社会生活を営んでいる。この二重性は、ヘーゲルの言う、特殊性、普遍性、個別性、の概念ではつかめない。ヘーゲルの概念論は生物種としての人間の分類や、社会の中での事物(人間が作ったもの)の分類には妥当するが、自然的なものが社会性を持つというこの二重性には無力である。なぜなら、ここでは類的なものが、観念としてではなく、個物として現れているからだ。ヘーゲルの概念論にあつては、普遍や特殊は個物を構成する契機としてあり、決して現実的關係の極としてあるものを想定していないからだ。ヘーゲルによる「具体的普遍」の説明。「すべての存在者が、特殊な性状をもつ個別的現実性のうちに存する普遍的類である」「普遍的なものとして自己を個別的なもの、連結する特殊なものである」

人間の社会性とは、社会の単位としてある、自己と他者が対面するときの関係において、一方の極が、個人でありながら、それがそのまま、類的なものの化身となっている、という事のほか

ではない。自然物が関係の中で、言い換えれば社会という形態を持つ事で、新たな質的内容を持つ事を強いらられるのだ。この論理構造をマルクスは「形態規定」と呼んだ。

ヘーゲルにとっては、個は、普遍的類と見なされ、この見地からは、類は観念としてしか措定できない。マルクスは、貨幣商品は、諸商品との関係のうちでは、類としてある個であり、個物が類としての力(社会的力)を持つ理由を解明した。関係が個を類の化身とするのだ。

3) 社会生成の現場の設定。

社会は人々の集合である。この集合はさまざまに組織されており、種々の集団に分類できる。人は複数の種々の集団に属し、複数の関係の網の目に組み込まれている。この状態を主体としての人間から見れば、個々人は複数の関係の中で、それぞれの役割を果たすべく期待されていて、それに適応している。

あるいは社会は制度としてあり、家族や国家機関を始め、民間企業や非営利企業、政党や宗教団体や種々の運動体が、法律や規約の下に存立している。しかし人間がいなければ、制度は社会にはなれない。人間の社会的行為が社会を形成しているというのはしごく当たり前の考えだ。

ところが行為それ自体は動くものであり、論理的に捉えられない。とすれば、行為の形態、行為が発現される形式を発見しこれを分析するほかはない。社会的行為は多様だが、その一番簡単な形態は人と人との対面の場である。ここでは人と人との対面の場に、社会の原理が潜んでいると考えてみよう。

C) 自己と他者、社会形成の主体

1) 社会生成の困難に直面している現状から出発。

ケアレスマンモデルの妥当性が疑われる時代とは、人と人との対面の場でケアレスマンを一般的他者の態度として取得する場面の減少している事を示してはいないか。女性の雇用者数が4割を超え、他方で少子化・高齢化社会が到来して、ケアレスマンモデルが妥当する人と人との対面の場が少数派になっていると思われる。

若者のフリーター志向や、引きこもりは、他者との対面の場で、ケアレスマンを一般的他者の態度としては取得できない人々と考えられ、ケアレスマンをモデルとする社会への参加をためらっている事の現われと見よう。つまり現代の特徴は、人と人との対面の場で、社会を生成していく事の困難性というところに現れている。

2) 社会生成の困難の原因。

社会生成の困難はどこから来ているのか。これは見方を変えれば、社会が社会の再生産という点で壁に当たっている事だ。既成の社会の再生産が困難に直面しているという事だ。高度消費社会が生み出した、物象化の進展と、それに伴う個人の自己神格化が、人と人との対面時に一般的他者の態度を取得する事への抵抗感を生んでいる。

3) 主客の転倒への期待。

人と人との対面の場に社会の原理があり、行為を見る側が一般的他者の態度を取得しなければならない、とすれば、一般的他者の態度の作り変えという問題が提起されうる。既存の社会生成への拒否は、社会生成の客体である事への違和感の表明であろう。ケアレスマンモデルとはべつの人間像を一般的他者の態度へと生成していく事が問われている。個々人が社会生成という点では主体足りうる、という事の確認がまずは肝心だろう。

4) 新しい主体像

ここで視点を変えて、自己と他者との関係における社会生成力と、既成の社会との関連につい

て考察してみよう。相手の行為を見て一般的他者の態度を疑問なく取れる人たちは既成の社会の生成に荷担している。この場合、一般的他者の態度で相手を見ることのうちには、一般的他者の態度に同化を迫る権力作用が内在している。この場合の自己は社会化の客体としてあり、社会は自己の外にあるものと観念される。

ケアレスマンモデルに代表される、今日の一般的他者の態度は正当性を疑われてきており、この態度を取得することへの疑問や違和感を示す人々が増大してきている。この人たちは社会化の客体としての存在に、自然発生的に反発している。

では自己と他者との関係で、現に既存の社会とは別の社会性を生成していった場合はどうなるのか。これを新しい主体像と捉えてみよう。この場合主体は自律した個人ではありえない。個人は他者との社会関係に置かれている限りで主体足りうる。しかもこの場合にもこの関係が新しい社会生成力を持ったものでなければならない。でもよく見れば、今日の日本にはこのような新しい主体を沢山見出せる。ただ、新しい主体としての意識の形成が未成熟なだけだ。実際にケアを地域で担おうとすれば、人はこの新しい主体に自己を加えることを迫られるのではなからうか。

D) 新しい主体とは何か(今後詳しく述べる機会を作りたい)

1) 主体の変遷

新しい主体とは何か明らかになるように、古い主体(プロレタリアートや自律した個人)と対比してみよう。

プロレタリアートに期待されてきた主体性とは、階級的団結を勝ち取り、既存の国家権力を打倒してプロレタリアートの独裁の国家を形成することで社会革命を推し進めるというものだった。この試みが現実的に破産し、理論的にも総括できる(貨幣生成の本能的共同行為に対してはこの主体性は無力)時に、この階級闘争がメインだった時代にも、人と人との対面の関係で社会が生成されていた、という原理は働いていた。つまり階級闘争も、社会形成力を伴っていて、闘えば「改良的成果」がえられた。この原理に注目していなかったために、改良的成果は革命的行動にとってマイナス要因と捉えるか、改良がすべて、という改良主義になるかで不毛な対立を生んできた。社会形成力という見地からすれば従来の主体性を新たな形で位置づけなおせよう。

階級闘争の社会形成力をいかにして強めていけるか。このように考えると改良か革命かという対立とは別の次元が開ける。まず運動の日常性が大切であり、運動を生活として設計することが問われてくる。次に、新しい社会は、既成の社会に対しては対抗文化として現れるために、文化の発信が重要になり、そのためには働き方を変えていくことが必要になる。労働運動は社会的包摂という見地から階級主体を開いていくことになる。

次に自律した個人という主体は、当初は市民運動の原理であったが、今では政府のスローガンになっていることから分かるように、実は社会化の客体という意味になってきている。

古い主体に代わる新しい主体を考えると、「いまここで」の社会形成のイメージが問われてくる。それは、農と結びついたケアの生産と再生産の事業が地域の基幹産業になる将来像に結びつく多様な取り組みとなろう。

E) 多様な時間(今後の課題)

第3部 福祉政策のあり方(パネルディスカッションで考えたい)

後記

今年の夏は異常に暑かったですが皆さんお元気ですか。私はいつもは盛夏の時期はポーとしているのですが、今年は何故か毎日本が読めました。さて、今回は西原さんの『自己と社会』へのコメントと、新しく勉強を始めた時間論です。時間論に手をつけたことについては、理由があります。HPにUPしていた『モモを読む』を本にしたいという出版社が現れて、あの文章を倍にすることになり、時間論が必要になったのです。

藤原書店を退職して新しく「書肆心水」を起ちあげた清藤洋さんがその人です。時間論についてはケア学を進める上でも必要でしたので、ちょうどいい巡り合わせでした。今なんとなくエンデの時間論について書き始めています。ハイデggerの時間論の最後にも少し書きましたが、エンデの「時間とはいのちです。」という命題はすばらしいと思います。アリストテレスに始まりアウグスティヌスを経て、ニュートン、カント、ヘーゲルの時間論の整理が出来ました。その上でアインシュタイン、ハイデggerと続く訳です。その総括が「時間とはいのちです」ということで成し遂げられそうです。これは今後のお楽しみです。

「現場から」には7月のPC講座のレジュメを補正したものを載せました。個人ではなく、自己と他者をセットにして主体として位置づけることは明確になったのですが、どのように展開するかで悩んでいます。

それとは別にニュースタート事務局関西で申請していた、地域通貨を使ったコミュニティビジネスへの助成金 100 万円が降り、いまだんやわんやで準備にかかっています。コミュニティビジネスだけではなく、若者の就労支援についても、中央官庁は、フリーターではなく、引きこもりの就労支援の方が重要だと気づいたようで、若者向けのハローワーク(ジョブカフェなど)の運営を、引きこもりのサポートを行っている NPO にまかせていくような方向性を出しているようです。ヤングジョブカフェよこはまについては 8 月 5 日の朝日新聞で報道されていました。そこに出ている「育て上げネット」は引きこもりのサポートをやっている、ため塾の関連団体です。

われわれは行政の下請けをやるつもりはありませんが、100 万円の助成金の効果はやはり大きかったです。われわれは引きこもりを生み出すような社会が病気でそれを直そうといい、ワーカーズ・コレクティブを提案していたりして、引きこもりの子どもたちを持つ家族(この人たちが一番上昇志向に毒されている)からは、ちょっと近寄りたく、遠まきにされている、という感覚ですが、実績が上がれば皆馳せ参じてきてくれるでしょう。行政の方がリアリティがあってわれわれを頼りにしているのに、親達はまだわれわれを疑いの目で見ているという訳なんです。

助成金が降りたので、富田の事務所の近くの空き店舗を借りてリサイクルショップを始めます。これを手がかりに地域の商店街と連携し、コミュニティ作りへと進んでいきたいと考えています。店舗の経営をうまくやって、6ヶ月の助成期間の後も店舗を維持していければこれは大きい拠点となります。引きこもりの若者の就労支援の拠点です。富田には他にも NPO 団体がたくさんあり、この拠点を拠り所として、就労支援のネットワークが創り出せます。そしてこれが富田でのコミュニティ作りの出発点となるでしょう。住民主体の地域自治のモデルが半年後に設計できそうです。

後この間に考えてきたことをしゃべって本にする企画も暖めています。近いうちに具体化しますが、還暦を過ぎてから忙しくなりました。幸い心身とも好調ですので課題を解決していきたいと考えています。