

Alternative Systems Study Bulletin

第18巻第6号

(2011年2月10日)

コミュニケーション論研究ノート(1)

はじめに

第一章 コミュニケーションとは何か

第二章 ブーバーが提起したこと

第三章 バフチンが提起したこと

第四章 ハーバーマスが果たした役割

第五章 ベイトソンの問題提起

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://www.office-ebara.org/>

メール sakatake2000@yahoo.co.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

コミュニケーション論研究ノート(1)

はじめに

本誌、第18巻第4号「いま」「ここ」からの社会変革論、で、対面、対話、コミュニケーションについて取り上げたが、それは実践的問題意識からの接近であった。書き終えた後、この対面での社会形成という事情は、支配する側にとって既に利用してきていたのではないのかということに気づき、現代における情報と情報社会論批判に取り組む必要性を感じた。今回の作業は、従来の研究業績を振り返りつつ、情報社会論批判へと向かう第一歩である。基礎的知識を拾い出したため引用が多いが、ノートと理解して読み飛ばしてほしい。

第一章 コミュニケーションとは何か

1) コミュニケーション論の課題

コミュニケーションとは何か、ということについて明らかにしていく際の基礎的な知識が、90年代半ばになってやうと教科書としてまとめられている。伊藤守・小林直毅共著『情報社会とコミュニケーション』（福林出版、1995）及び野村一夫著『ソフレクション』（文化書房博文社、1994）がそれである。まずこれら二冊の教科書の内容に則して、コミュニケーションとは何か、について解明していこう。

また、狩俣正樹は『組織のコミュニケーション論』（中央経済社、1992）の序文で、組織とコミュニケーションの関係について、コミュニケーションを情報の伝達と意味の交換としてしか捉えていない通説を批判し、次のように述べている。

「コミュニケーションによって組織がどのように進行するか、という組織化過程を明らかにしていない。彼らはすでに存在している組織の中でのコミュニケーションを問題としており、コミュニケーションより前に組織が存在していることを前提にしている。そのために人々のコミュニケーションによる意味生成発展過程を明らかにしないのである。しかしコミュニケーションなしにはいかなる組織も存在しない。人々がコミュニケーションによって意味を形成しない限り、組織は形成されないのである。」

（『組織のコミュニケーション論』、5頁）

狩俣の教科書は、企業組織のなかでのコミュニケーションがテーマだが、このような問題意識が生まれてきた背景には、コンピュータの導入が企業組織に与えた影響があると思われる。この情報技術革命の問題については別の機会にとりあげるが、ここにはコミュニケーションを組織論として捉えようという発想がある。このような発想を念頭に置きながら考察を進めていこう

2) 情報とコミュニケーション

『情報社会とコミュニケーション』については伊藤守が執筆した第1部のみをとりあげる。従来コミュニケーションには伝達、通信に力点がおかれて理解されてきたが、伊藤は「情報や通信といった一般に自然科学の分野で論じられてきた対象とコミュニケーションとは、その概念内容ともに分析の焦点をまったく異にしており、両者を同一の水準で捉えることにはかなり無理がある」（『情報社会とコミュニケーション』、以下断りなき引用は同書、14頁）と考え、「コミュニケーションとはたんなる『情報

伝達』『通信』の過程ではない」(5頁)と主張している。

自然科学の分野でのコミュニケーション理論としては、シャノン、ウィバーのモデルが有名である。伊藤は、「コミュニケーションという現象は、伝達されるなにか、にではなく、それを受ける人になにか起きるのか、にかかっている」(5頁)という観点から、シャノン、ウィバーのモデルを検討している。すこし長いが肝心なところなので引用しておこう。

「これまで社会的コミュニケーションは、C. E. シャノンとW. ウィバーが提唱したコミュニケーション・モデルにしたがって理解されてきた。このモデルは、機械通信をモデルにしており、送り手と受け手が同一のコードを用いて同一の意味理解に達することが理想的な状態であるとされている。送り手の意図した意味がそのとおりに正確に相手に伝わるのが前提とされ、それが達成されないのはノイズの問題であると考えられたのである。しかし、こうしたことは、機械通信の場合にあてはまるものの、人間と人間のコミュニケーション、社会的コミュニケーションの場合にはあてはまらない。この点については、すでに多くの論者が論及しており、詳細に論じることは避けるが、とりあえず、二つの問題が指摘できる。

このモデルによれば、送り手は自らの主観的意図を表出する能動的主体であることが前提とされ、他方で受けては送り手からのメッセージを正確に理解することをあらかじめ期待されている存在にすぎない。しかし実際に、送り手と受け手の関係はそれほど単純ではない。……(中略)……

このようにコミュニケーションの過程では、メッセージの字義的意味を基礎にしなから、コンテキストを媒介にして受け手による意味の能動的解釈とそれに対する送り手の予期的理解とが相互に関連し合いながら展開される。この単純な事例からも理解されるように、シャノンとウィバーが想定した送り手と受け手が同一の意味理解に達するという状態はきわめて稀であるというにとどまらず、社会的コミュニケーションにとってその状態が『理想』であるともけつしていえないことがわかる。なぜなら、同一の意味が共有されるだけなら、そこにはいかなる文化創造もなされないだろうからである。文化創造の核心にある、動的で、多層的な意味世界の構成を基底で支えているのが、社会的コミュニケーションなのである。」(15～6頁)

さきに狩俣は、コミュニケーションを意味生成過程として捉え、それを組織形成の原理とみなしていたが、伊藤は社会的コミュニケーションを文化創造の核心と捉えている。

3) 伊藤論文の問題意識

シャノン、ウィバーモデルの批判によって、伊藤はコミュニケーションを「異質な存在の間の相互作用」(16頁)と規定し、これは言語以外にもさまざまなメディアを通して行われるが、この本では言語をメディアとする場合に限定して考察を進めている。

そして、このような観点からコミュニケーション論を考えていくためには避けて通れないものとしてM・ブーバー、M・バフチン、J・ハーバーマス、G・ペイトソンの業績を検討しているが、その際の課題として、四つの問題点をあげ、そのうえで伊藤自身の問題意識と研究の狙いを述べている。

「第一は、コミュニケーションについての考察は『近代』の認識と実践の枠組みに対する根底的な批判を提起するという点である。コミュニケーションを問うことは、

近代批判につながらざるをえない。

第二は、構造主義言語学ならびにそれ以降のさまざまな理論的展開のなかで、言語コミュニケーションの動的なプロセスの解明が前進し、意味世界の構成と維持にかかわって身体とコミュニケーションの問題があらためて焦点となっていることである。

第三は、コミュニケーションの理論がたんなる従来の認識論・実践論の批判にとどまらず、現代の社会的関係を再構成していく具体的立脚点を呈示するものであることを示唆する。

第四は、『情報化』『情報社会』といわれるなかで、情報概念と同様にコミュニケーションを正しく位置づけることが、ますます重要性を増している。それは、情報科学の分野でもコミュニケーション系に対する関心が高まっていることと軌を一にしている。」(18頁)

伊藤はこれらの論点を考察するなかで、コミュニケーション過程に対する従来の見解を批判している。一つの見解は、シャノン・ウィバー流のコミュニケーション・モデルであり、もう一つは、『合一』『合体』『合意』といった概念とコミュニケーションを関連づけて、コミュニケーション過程を『共同性』を担保する過程として、あるいは『調和的』メカニズムとして描いてきた潮流であるというように伊藤は批判の対象を二つに分類している。

人間の存在のあり方にとって本質的なコミュニケーション、この複雑で不確定な、そしてきわめて危険な現象を解明しようとする伊藤は、『情報化』『情報社会』といわれる現代社会の継続的変化が人間になにをもたらし、社会にいかなるインパクトを及ぼしつつあるのか、この問題についての的確な判断を下していくためにも、コミュニケーション論からのアプローチが必要不可欠であると考えからである。本書の狙いは、ここにある。」(18頁)ということ、その問題意識としている。

第二章 ブーバーが提起したこと

1) ブーバーの紹介

伊藤は本書第一章、現代批判としてのコミュニケーション論、でブーバーとバフチンを取りあげ、第二章言語におけるコミュニケーション論の試み、でハーバーマスとペイトソンを取りあげている。そのうえで、第三章情報化の論理と現代社会、で情報理論を整理し、情報社会における人間の問題を考察し、最後の第四章情報からコミュニケーションへの視座転換、で自身のコミュニケーション論を提案している。

早速ブーバー論に入っていこう。伊藤はブーバーを出発点にとりあげた理由について、彼がコミュニケーションの原理の解明にとって不可欠な次の二つの事柄とはつきり認識していたからだ、という。

「一つは、『根源的な相互存在』と解されるべき社会的な人間に先立って、孤独な自然人なるものを思い描くことはできないということ。そしていま一つは『他者』に対する関係が『主体-客体関係』と同一視されるべきものではないことを明確に認識していたことである。」(19頁)

伊藤のブーバー論を紹介する前に、ブーバーの『我と汝』(みすず書房、1978)の内容の紹介からはじめよう。ブーバーはこの書で根源語は二つであるというところから論を始める。「我-汝」と「我-それ」の二つである。

「我-汝」とは、ただ存在の全体でのみ語られ得るのに対して、「我-それ」は、決

して存在の全体でもって語られない。また、「我—それ」自体は存在しない。二つの根源語における我だけ（二重の我）が存在しているという。

次に汝について、汝を語る時、人間は、ものを所有したりしてはいない。およそ何ものをも所有していない。だが、彼は、関係のなかに立っている。「我—汝」は関係の世界を打ちたてるといふ。

また、「それ」とは、私が経験するのは或るものにすぎない。経験の対象としての世界は、根源語「我—それ」に属しているという。

では、関係とはなにかというと、相互的なものであるという。「我—汝」を語る時の汝は個体ではなく、継ぎ目の無い全体たる汝であり、汝とよぶ人間を「それ」のようには経験しない。関係から歩み出るとき、はじめて彼を経験するという。そして、関係とは選ばれることであると同時に選ぶことであり、受動であると同時に能動であるという。

ここから、出会いについて、私は汝との関わりにおいて我となり、我となることによって私は、汝を語るのであり、あらゆる真に生きられる現実は出会いであるという。出会いは対面であるから、ブーバーは対面関係に人間存在を見ているのだ。

こうして、「汝」の「それ」化への批判が展開される。「それ」化された人間なるものは、ひとりの人間によって真実に「汝」と呼びかけられる生身の人間とは何ら共通するところがないというのだ。

ブーバーは、はじめには関係があると主張する。というのも、根源語「我—汝」は私の出現に先立って存在しており、「我—それ」は私の出現の後に存在するにいたるものだから。この関係の中で、ブーバーは世界の二重性に気づいている。

世界は人間にとっては、人間の二重の態度に応じて二重である。「それ」の世界は、空間的・時間的連関のなかにおかれている。「汝」の世界は、空間的・時間的連関のなかにおかれていない。

「汝」の「それ」化、「それ」の「汝」化、は、関係から出るか入るかで決まる。「それ」なくしては人間は生きることができない。だが、「それ」とともにのみ生きる者は人間ではない。（『我と汝』、48-9頁参照）

2) 伊藤の解説

このようなブーバーの説について伊藤は次のように解説している。

「ブーバーは、人間がとりうる二つの原基的な関係を設定する。『我・汝』関係と『我・それ』関係である。かれによれば、『その世界』に対する人間の基本的なかわり方には経験と利用の二つの契機が包摂される。経験とはなにか。それは、人間の知的反省による世界の対象化を意味する。自己を世界から引き離し、自己を孤立させ、世界を客観的に記述・分類・分析する対象へと転じることである。人間はこの経験的認識によって繰り返し『その世界』を構成し、人間の生活の維持、安楽化、整備などといった多様な目的にそって『その世界』を利用する。したがって、『我・それ』における『我』は世界とかわり合う存在ではなく、世界と切り離された『個我』として、つまり自己を（経験と利用の）主体として意識するのだという。

このように、『我・それ』関係とは、自己の前にたつ対象を自己の目的に役立つ道具、手段と捉え、操作し、支配する関係である。一般にこの関係は自然的対象とのかかわりにみられる。われわれは、自然的対象から身を引き離し、生命なき物体としての対象に向き合う。そのとき、人間は対象に積極的にはたらきかけ、対象を変化させる『主

体』となり、それに対して対象は一方的に主体からはたらきかけを受ける『客体』となる。

これに対して、『我・汝』関係とは、自立的存在である他者との相互的な関係性を意味する。ブーバーによれば、この関係において『我』は、『個我』としてではなく『人格』として発現する。その本質にしたがって、単独で存在することのできない自己存在のあり方である。」（20頁）

伊藤によれば、ブーバーのいう「我・それ」関係自体、今日では当たり前のようになっているが、対象に対するこのようなかわり方は、歴史的にきわめて限定された、特殊なものだったという。ついでに付言するなら、フーコーやレヴィ・ストロースなどが学問的に明らかにし、モリスバーマンが『デカルトからベイトソンへ』（国文社、1989）で明解に述べているように（51頁）、「我・それ」関係は科学、技術の資本制的なあり方のイデオロギイ的表現だったのである。それ以前は自然的対象はたんなる客体ではなかった。それぞれは意味をもった存在だった。

『我・それ』関係は、こうした人間と世界との間のかかわり方が崩壊した後にはじめて成立した。『近代』といわれる段階である。17世紀、ガリレオならびにニュートンによって確立された自然科学の認識論によれば、人間は事物から身をはなしてはじめて事物を知る。こういう思考法にとって、自然が生きているという思いや神によって与えられた無数のしるしがひしめき合う世界という見方は邪魔なものでしかない。自然は、心なき存在であり、『目的』ももっていない。ガリレオやニュートンが提唱する新しい科学は、われわれが自然の外に踏み出し、自然を物とみなし量的に把握することを要求したのである。認識主観としての『主体』と認識される対象としての『客体』という『主体・客体』の二項対立がここに成立する。そして、こうした考え方は、しだいに世俗的世界にも浸透しはじめる。人びとと対象世界とのかかわり合いは、道具的、操作的、目的合理的なものへと変化していったのだ。よく知られているように、デカルトと同時代の哲学者パスカルは、世界観のこうした大転換を、『無限の空間の沈黙が私を恐怖に突き落とす』と表現したのである。

『近代』に始まる世界像の転換、そしてそこから帰結した人間と対象の関係の劇的変容をブーバーは見通していた。かれが『我・それ』関係と呼んだ関係性は、まさに近代以降の『主・客』二元論の図式がもたらした関係性にほかならない。

ところでここで注目しなければならないのは、ブーバーの思想の核心にある次の事柄である。それは、対象と自己を切り離し、一方的な作用関係をかたちづくる『主体・客体』関係が自然対象のみならず、生きる主体である『他者』に対する関係にまで拡大しているという認識である。かれは、危機意識をもって、この事態を認識していた。

『我・それ』関係は、事物ばかりか『他者』にも及びはじめていた。1920年代という時代背景のもとで、かれは、『我・それ』関係に解消されることのない、人間存在にとって本質的な関係性として、『我・汝』関係を提起する必要性に迫られていたのである。」（22頁）

伊藤によれば、ブーバーがこのような思想に到達した要因として、14年に勃発した第一次世界大戦がある。理性的主体たる人間が何故殺し合いを行うのか。もはや理性や進歩に従来通りの信頼をおくことはできなかつた。ではどうすればよいのか。この実践的な課題を受けとめて、ブーバーの思索が続く。

『我・汝』の関係は、自己をとりまく一切のものを、それ自体において意味を有する自立的存在であると前提し、それらとの関係そのものを求めていこうとする人格

的な関係である。ブーバーは、そのことを、『根源語・我・汝は、関係の世界を打ち立てる』と表現する。それは、『我・それ』の世界にみられたような、対象に対する道具的・手段的なかかわり方ではなく、『相互的なもの』を基本とする。『私が汝と出会うのは、汝が私に向かいよってくるからである。だが、汝との直接的な関係のなかへ歩み入るのは、この私の行為である。このように、関係は選ばれることであると同時に選ぶことであり、受動であると同時に能動である』。

ブーバーが述べる相互性とは、この受動と能動が相補的である関係のあり方であるといつてよい。関係とは相互的なものである。『私が私の汝において作用するように、私の汝は私において作用する』。この『我・汝』の関係をかれは『精神』と呼ぶ。

ところで、こうした『我・汝』関係における『我』が近代哲学が理想とする理性主義的な『個人主義』ないし『人格』概念とは対立することが理解できるだろう。近代哲学において、人格の原理としての普遍的理性は、自己の内部で自覚される内的原理である限り、それを実現するためには自己とのかかわりにおいて、自己を内的に深化することによって可能となると考えられた。しかしブーバーの述べる『人格』とは、自己の外に出て他者と具体的関係をもつことによって可能となる。ブーバーにとって、真の人格とは、抽象的な理性的自我のなかに解消されるものではなく、『我』と『汝』が現実に関係を結ぶことのなかにみられるのである。

『我・汝』の世界が開示される領域は三つある。第一は、自然との交わりにおける生。第二は、人間との交わりにおける生。そして第三は、精神的実在との交わりにおける生である。『我と汝』の関係は『他者』との関係に限定されたものではない。樹の声に耳を傾けると、聞こえ、感じ、感応する自己。この樹という汝からの呼びかけに対して感応する、固有の、独自の、他の誰とも取り替え不可能な自己。この自己のあり方を通してはじめて現れ出る対象。この絶えることのない循環過程が『関係の世界』を構成する。自然的対象も、また他者も、この自己との間に繰り広げられる循環過程にまきこまれているのだ。

『我・汝』の関係が『我・それ』関係といかに異なるものなのか、理解できるだろう。『我』と『汝』の『出会いの場』において、『我』は『人格』として『他者』に直面する。その関係のなかでは、我は他者に一方的に指令したり、一方的に説得したり、一方的に操作する存在ではない。『我』の呼びかけに応ずる『他者』の呼びかけによって『我』もまた変容し、苦悩し、傷つき、あるいは喜びをともにし、共感しあう存在なのである。」(24～5頁)

ここで解説されているブーバーの「我・汝」論はいかにも宗教的・倫理的である。

3) 伊藤によるブーバー批判

伊藤はブーバーの思想にコミュニケーション論の見地から、批判を試みる。そして、ブーバーに欠けているところをバフチンで補っている。とまれ、伊藤のブーバー批判を紹介しよう。

「すでに指摘したように、ブーバーは『我・汝』の関係を『他者』との関係に限ってはいない。自然的対象との関係、他者の関係のみならず、ブーバーが神に与えた名称である『永遠の汝』との関係という三つの位相から、それは把握されるべきものであった。そして、ブーバーによれば、『我・汝』の関係は『我・永遠の汝』との出会いによって完成される。このことの是非を問うことは避けよう。ただし、ここで指摘したいのはブーバーの立論の次のような問題である。

よく知られているように、コミュニケーションの語源はコミュニオンにある。コミュニオンはカトリック式に言えば『聖体拝受』である。言い換えれば、コミュニオンとは、神と人間との関係であれ、人間と人間との関係であれ、『合体』あるいは『結合』を意味し、そこからコミュニケーションという概念が成立したと考えられている。ユダヤ教の『ハシディズム』研究者として出発し、ヘブル精神の忠実な継承者であったブーバーの『我・汝』関係も、いわば『我・永遠の汝』という神との関係によって基礎づけられると考えられている。このことから理解されるように、神との『合一』といった宗教的・思想的系譜が、かれの対話の論理に深く影を落としている。そのために、理性主義的な『近代的個』の概念が一貫して排除した人間の対話的關係を復権するというブーバー自身の意図から離れ、かれの対話的關係性の分析は、それぞれの身体に根ざし、言語によって媒介された相互的關係の具体的な展開の姿を生き生きと描くことなく終わってしまったように思う。

現実生きる『我』と『汝』は、相互に絶対的『他者』として隔たり、一致を保証された存在として存在してはいない。そこに繰り広げられる『対話』は、期待はずれの可能性や逆転の可能性をつねにはらみ、拒否され、批判される、非線系的なプロセスなのではないだろうか。換言すれば、コミュニケーションや対話をコミュニオンとの関連で論じること（そのこと自体は批判されるべきことではなく、積極的な意味をもちえていることを了解しているが）ではなく、『差異化』『異質性』といった契機をはらむ『セルフ・コントラディクション』の過程と考えることが重要なのである。

コミュニケーションはコミュニオンにその語源を有する。その根底には、宗教的結社であれ、伝統的な地域に根ざした共同体であれ、閉じたローカリティを共有する人たちの関係が刻印されている。つまり、二つの意味で、『他者』を無化する契機をはらんでいるように思われるのだ。一つは、『外部』の世界をとりあえずは捨象し、他者を『非在化』することである。二つめは、『内部』の世界の『他者』をも共同体という枠のなかで『非在化』させてしまうことである。いずれにしても、この関係性のもとでは、コミュニケーションを『一致』『融合』『調和』『共同』として擬制的にイメージすることも可能だった。

しかし、われわれが今日立ち会っているのは、単一の地域や民族といった枠組みを超えて『他者』と向き合い、『他者』と対話することで自らをも解体・再構築することを余儀なくされたコミュニケーションの空間である。ぼくたち自身が『他者』とコミュニケーションを開始し、その苦悩をともに担う、そうした時代に生きているのだ。この視点からみると、ブーバーのコミュニケーション・対話の原理は、コミュニケーションという相互変容のプロセスが内包する『闘争』と『苦悩』の側面に眼を閉ざしているといわざるをえない。」(26～7頁)

伊藤はブーバーの「汝」が、「我」と合一可能な存在としてみなされていて、絶対的他者としては規定されていないというところに批判の矢を放っている。「汝」とは他者のことだが、この他者が「我」に合一されはしない絶対的他性をもつ存在であること、このことの確認からコミュニケーション論を展開しようとしているのである。その際にバフチンの提起が参照されている。

第三章 バフチンが提起したこと

1) バフチンの紹介

伊藤は、バフチンが、言語学の二つの流れ、「言語学における個人的主観論」と「抽象的客観論」をともに批判し、二つの理論がともに見過ごしている「言語的相互作用」の問題をとりあげたことを評価しているが、ソシュールの理論を「抽象的客観論」と見なしたことは妥当ではなかったと述べている。ソシュールについて伊藤は「言語の恣意性」を発見し、「言語的相互作用」解明への道すじを開いたが、発話の研究へと進まなかったのがバフチンが追求した課題である対話は未解決のまま残されたのだと言っている。この保留をつけたうえで、伊藤はバフチンの理論を次のように整理している。

「言語、あるいは言語の『真の具体的な現実』であるとバフチンが述べる発話の分析を通じて、対話・コミュニケーションという動的プロセスの一端を整理することができる。

(1)言語記号は信号とは異なり、意味の同一性を保証されているわけではない。言語が実際に活用される発話行為のなかで、話し手から聞き手へと言葉という乗り物を通して『同一の意味』が『伝達』されるのではない。発話という具体的なコンテキストに定位されてはじめて言葉は『生きた言葉』となり、そのなかで新たな社会的意味を生成していく。発話された言葉は、多義的な意味作用と表象の集積したテキストなのである。

(2)発話された言葉は、いかなる意味においても、発話した個人の表現であることにちがいない。しかしそのときどきの表現は、言葉の選択、語の語順、発話の仕方を含めた言語的規則、さらにいくつもの社会的規則の規定をうける。発話者は、自ら意識することはまずない『規則』『選択』そしてそれら総体としての『イデオロギー』を不断に再生産している『主体』なのである。しかし、かれらは『他者の言語』との出会いのなかで、自己の言語を総体化し、対象化する『対話的主体』でもある。テキストとしての発話された言葉を通して、発話者たちは相互に変容する契機を内包する。

(3)聞き手たる対話者も、自ら意識することはまずない『規則』『選択』、そしてそれら総体としての『イデオロギー』にしたがってテキストに向き合う『主体』である。しかしかれらとて、自らの経験に支えられてテキストに新たな解釈をほどこし、価値の転倒さえ引き起こす『対話的主体』なのだ。

こうしたバフチンの発話行為論が開示するのは、完結することなく、戦われ、新しく解釈され、論難される、永続的なプロセスのなかに人間の本質を見つめる対話の原理であるといえるだろう。そして、記号を通じた他者との出会いが生み出す動的な世界がもっとも鋭く描かれたのがかれのラブレ論であった。」(35～6頁)

伊藤はバフチンの提起をこのように簡単にまとめているが、ここではまず、バフチンの見解を紹介し、その上で伊藤のラブレ論に移ることにしよう。

バフチンは『言語と文化の記号論』(新時代社)で言語について対話の原理から解明しようとしている。まず意識について、それを個人の頭の中にあるものとしてではなく、次のように、共同体内でのコミュニケーションとの関係で成立するものと捉えている。

「意識は、組織された共同体内での社会的なコミュニケーションの過程で生まれる記号としての事物に媒介されて、はじめて形成され、客観的に実在するようになるものです。個人の意識は、記号によって養われ、記号によって成長し、自らの裡に記号の論理と記号の規則性とを映しているのです。意識の論理とは、どこまでもイデオロギー送受のコミュニケーションの論理です。共同体内での記号による相互作用(コミ

ュニケーション)の論理です。意識から、そのイデオロギー記号たる内容を取り去るなら、意識の裡に残るものは何もないでしょう。」(『言語と文化の記号論』、21頁)

そしてバフチンの優れたところは、意識とコミュニケーションとの関係を取り持つ記号を、コミュニケーションの物象化の帰結と見ている点である。

「記号の現実の在り方は、この社会的なコミュニケーションによって余すところなく規定されております。なぜなら、記号という存在は、このコミュニケーションが物象化された結果にほかならないからです。」(同書、23頁)

意識のこのような把握は、経験という身体的なものについても、その記号とのかかわりが次のように指摘される。

「経験なるものは、記号の助けを借りて表現することができるだけではない。経験は、それを外部に表現する場合以外でも、経験する本人自身にとっても、記号という媒体を介することによってはじめて、存在し、現に存在しているものだ、という点です。」(53頁)

バフチンによれば、個人主義的な主観主義とは、「個人の発話産出の行為を言語の根本だとみなしている。さらに個人の心理が言語現象の源泉だとみなしている」(同書、97頁)る立場であり、他方、抽象的な客観主義とは、学ぶ対象を「言語の音声形式・文法形式・語る形式の体系としての言語の体系」(同書、124頁)におく立場である。

バフチンは、抽象的な客観主義への批判を次のように展開している。この立場は、言語を規範として自己同一な諸形態の体系、つまり言語は、直接にもものにも媒介されずに実在している(同書、138頁)と考えているが「唯一人として言語が客観的な体系として実在するには不可欠な(語る主体の意識の)働きについて、はっきりした的確な理解に到達している者はおられません。」(同書、139頁)と指摘し、「語る主体の意識は、規範として自己同一な諸形態の体系という形で言語を操作するわけではありません。」(同書、140頁)と述べている。つまり、語る主体にとって言語とはどのようなものか、という問題意識から、客観主義を批判している。そして、聞き手にとっても自己同一性ではなくて、可変性が問題となるのだ(同書、142頁)。

バフチンが見ているのは、「語る主体の言語意識は、実は言語そのものの形式とも、言語そのものとも、直接、全く何らの係わりもない」(同書、145～6頁)という点であり、「私たちは実際には、言葉そのものを発したり聴いたりすることは決してありません。私たちが発し、私たちが聴くのは、真実か虚構か、善きことか悪きことか、重要なことかくだらないことか、分かることか分からぬことか、などです。」(同書、146頁)と述べられているように、人にとっては意味を発することが問題なのだ。「規範として自己同一的な諸形態の体系としての言語なるものは、それをを用いて語る主体の意識にとって言語がある実際の在り方ではない」(同書、146頁)というように、バフチンは、この立場は、抽象化の仕方が悪い、という観点から批判している。

次に、個人主義的な主観主義の批判としては、バフチンは、個人の内にあるものが、外に表現される、という考え方や、内的なものとの区別づけが誤りだと見ている。「内的記号という媒体のうちに存在があるのではない。その逆なのです。表現こそが体験を組織しているのです。」(同書、186頁)というようにバフチンにとっては内的なものとのつながりが問題なのです。というのも、「発話とは、実際、二つの面をもった行為です。それは誰の発話であるかという面と、誰にむけられた発話であるかという面と、この二つの面から規定されているのです。発話は、それ自体が話し手と聞き手との相互関係から生まれた所産なのです。……発話・言葉は、

話し手と聞き手とが共有する共通の領域です。」(同書、188頁)という考え方からすれば、状況が発話を規定するのであり、「あらゆる発話を組織し、あらゆる表現を組織する中心点は内部にではなく、外部にあるからです。つまり個をとりまく社会的な状況の裡にあるからです。」(同書、205頁)ということが導き出されるからである。

発話についてこのように新しい基軸を開いたバフチンは、対話とコミュニケーションについても斬新な考え方を提示している。まず発話をコミュニケーションのなかで捉えている。

「言語活動(言語・発話)の真の現実とは、言語形態の抽象的な体系でもなければ、モノローグとしての発話でもありません。ましてや、モノローグ=発話を産出する個的・生理的な作用でもありません。それは、ひとつの発話と多くの発話とによって行われる、言語による相互作用(コミュニケーション)という、社会的な出来事(共起・共存)です。」(同書、208頁)

このような立場からすれば、「言語相互作用(コミュニケーション)こそが、かくして言語の根本的な実在の仕方だ、ということになり」(同書、208頁)そして、「言語の交換(コミュニケーション)は、他の種類の交換と分かちがたく結び合っております。それらの交換の営存と共通の基盤、つまり生産関係の中での交換という共通の上に成長してきたものです。言葉(発話)をこの永続し、生成発展する統一された交換過程から切り離すことは、もちろん不可能なことです。」(同書、210頁)ということを検討すれば、「言語が生き、歴史的に生成しつつあるのは、まさに今ここでのこの実体的な言語コミュニケーションの中です。言語学が作りあげた言語形態の抽象的な体系の中でもなければ、語り手の個人的な心理の中でもありません。」(同書、211頁)ということになる。

少し長くなるが、バフチン自身によるテーゼ風のまとめを紹介しておこう。

「1、規範として働く自己同一的な言語形態からなる安定した体系として捉えられた言語は、単に学問的な抽象の所産にすぎない。それは、特定の実用的な目的・理論的な目的にのみ役立つにすぎない。言語の具体的な現実相は、こうした抽象とは一致しない。

2、言語とは絶えざる生成の過程である。それは語り手・聴き手の言葉による社会的な相互作用(コミュニケーション)という形をとって実現される過程である。

3、言語の生成過程の規則は、個人心理の規則では決してない。語る個人の活動から切り離しうるものでもない。言語生成の規則は、社会学的な規則である。

4、言語における生成過程は、芸術や他のイデオロギー(宗教なり科学なり)の個々の領域における生成過程と一致し、重なり合うものではない。しかし同時に、言語の生成過程を充たしているイデオロギー的な意味や価値から切り離しては理解し得ないものでもある。言語の生成過程は、他のあらゆる歴史内の生成過程と同様、盲目的な機械的必然性と感じ取られることもあるが、ひとたび自覚され願望された必然性となるや『自由な必然性』となることもできる。

5、発話の構造は、純粋に社会的な構造である。発話はそのものとしては語り手と聴き手の間に実在している。全く個人的な発話行為というのは形容矛盾である。」(同書、216~7頁)

このようなまとめにもとづいて、言語コミュニケーションの特性について次のように述べている。

「言語はそれ自体で存在しているわけではありません。それは具体的な発話、具体

的な言語運用という個々の有機体と結びついて存立しているものです。発話を介することではじめて言語はコミュニケーションに接合します。コミュニケーションに関与する生きた諸勢力に浸透されて、現実的存在となります。他方、言語コミュニケーションにかかわる諸条件、その諸形態、その分化の仕方は時代の社会・経済的な諸前提によって規定されます。社会的な言語コミュニケーションの変わり行く諸条件が、次には他人の発話を引用・伝達する上述の諸語法を規定もするのです。その上、歴史の中で移り変わってゆく社会的・イデオロギー的コミュニケーションの諸類型がはっきりと浮き彫りにされて現われるのも、言語そのものが他人の言葉と、語る主体とを感知するこれらの語法の裡であると考えられます。」(同書、267頁)

このようにバフチンは、言語をコミュニケーション過程に即して理解しようとしており、そしてコミュニケーションの諸条件自体は、歴史的な変化を受けて変化していくものとされ、この二段構えの発想から独自の対話論を展開したのであった。

2) 伊藤によるラブレ論への評価

伊藤はバフチンの対話の原理が具体化された作品として、ラブレ論(ミハイル・バフチン『フランソワ・ラブレの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』せりか書房)をあげる。伊藤によるラブレ論評価を紹介しておこう。

「カーニバル的体験は、世界史を『救済史』として把握するローマ・カトリック教会の見解からの解放であり、連続的な時間の流れを中断し深遠で豊富な体験によって時間を充実させる。その根底にあるものが肉体的経験である。

いうまでもなく、キリスト教文化は肉体・肉体的機能を好ましくないものとみなす。それは、隠すべきものであり、恥じるべきものである。あるいは、ルネッサンス期に理想とされた肉体は、古典古代のギリシアの大理石像に象徴される『静的』で調和的な身体である。それに対し、カーニバル的体験で強調されたのは、飲食、排泄、セックス、妊娠、出産など、肉体がもつ穴や突起を恥ずかしがることなく提示し、そうした肉体の機能を積極的に礼賛することであった。バフチンは、この外的世界との通路である肉体の穴と突起を強調する肉体観を『グロテスク』ないし『グロテスク・リアリズム』と名づける。それは、肉体をある理想の姿に静止させる試みや肉体を罪悪視する見方とはまったく異なる。他者との交わりや外界との交渉・接触のなかで自ら変化する生成の場として肉体が捉えられる。バフチンは次のように述べる。

『グロテスクな肉体は、すでに何度も強調してきたように、生成する肉体である。決して出来合いの、完成されたものではない。常に作られ、創造されつつあるのだが、自ら他の肉体を作り、創造しつつあるのである。それ故、グロテスクな肉体においてもっとも本質的な役割を演じるのは、成長を重ね自分の枠を超え、自分本来の境界を超えて出て行くときの肉体の部分、これらのことが起こる場所、また新しい第二の肉体を懐胎する場所、腹とファルロスなのである。まさにこれらの場所が主として肯定的な誇張を受けるのである。……これらの特徴点は、ふたつの肉体間の境界線、肉体と世界の境界がまさに打ち破られるということであり、ここで肉体同士、肉体と世界の互換性、相互指向性が生まれるのである。』(『フランソワ・ラブレの作品と中世ルネッサンスの民衆文化』せりか書房、280頁)

作り、作られるものとしての肉体観には、かれが構想した、未完の、絶えず生成する言語実践観と、同様の発想がみられる。しかしより注目されるのは、罵声やパロディや卑語に代表されるような、既定の社会秩序をつくりあげる言語的秩序を懐胎する

言語実践の基盤にある、人間存在にとってもっとも根底的なものとしての『肉体』『身体』観の発見であるように思われる。世界と他者に自己を開き、世界と他者に感応する個を基礎づけ、言葉を発するものとしての自己を担保する『身体性』のレベルに深く思考のベクトルを向けることによって、言葉を発する自己と他者、自己と世界の関係を、かれはより深い視点から捉えることができたのである。」(38～9頁)

バフチンが身体に注目したという点を伊藤は評価しているのだが、そこをさらに突き詰めれば、発話による対話と、それが実現する言語的コミュニケーションの前に、対面関係があるということへの注目が必要であろう。そして対面が身体に強制する社会的な力が社会生成の原理としてあること、罵声やパロディはこの身体を強制している社会生成力への違和感とそれを覆す試みとして理解できるだろう。

最後に、ブーバーとバフチンについてのまとめをあげよう。これが伊藤のコミュニケーション論の原点でもある。

「すでに論じたように、ブーバーとバフチンとの間には、対話的なるもの、対話的な論理をいかに把握するのか、そしてコミュニケーションの目標をいかなる点に設定するのかにかかわって、対照的ともいえるべき相違が存在する。しかし、ここで読者に見過ごしてほしくないのは、両者が対話的な論理を問いかける際に、共通した原点に立っていることである。人間はけっして孤独な孤立した存在ではありえないこと、理性的な自立した個人という近代の原理が誤りであること、そしてそうした原理に立脚して構成された近代社会の社会的関係は、その内部に『非合理的』で『非人間的な』抑圧の体制を内在させているという認識である。これらの問題を析出し照射するものとして、コミュニケーションの理論が構想されたのである。時代批判の強力な武器としてのコミュニケーション……。」(40～1頁)

伊藤がブーバーやバフチンに共通してあると見た近代社会の非合理的で非人間的な抑圧の体制とは、その原理を対面関係における形態規定の問題と捉えて初めて、時代批判の強力な武器としての意義を持つものではなからうか。

第四章 ハーバーマスがはたした役割

1) ハーバーマスの評価

第2章でとりあげられているハーバーマスとベイトソンについて、伊藤自身が彼らをどう捉えているか、という点については明解だが、彼らの理論を紹介している部分はわかりにくい。両者とも大部の著作で自らの思想を展開しており、簡単にまとめることが困難であることは理解できる。とりあえず、ハーバーマスがはたした理論的役割について、『思想としてのコミュニケーション』(大月書店、1995)所収、佐藤春吉「コミュニケーション行為論のオルタナティブにむけて」から紹介しよう。

「J・ハーバーマスによって、マルクスの労働論や社会的な実践についての議論、ヴェーバーの西欧の合理化論、さらには実証主義的知識の前提となる暗黙の行為論は、すべて、単一のあるいは集合的な主体が対象に働きかけるという意味でモノローギッシュで道具的な行為様式を念頭においていたものであり、言語行為やコミュニケーション行為という複数主体の相互行為が社会構成に、そして哲学や社会学の理論構成にとってもっている重要な意義を見落としていた、と主張されて以来、社会理論にとってコミュニケーション行為を無視することはもはや不可能になったといえよう。コミュニケーション行為は社会的実践の理解に新しい視点を持ち込み、合理性と合理化の概

念について新たな意味を浮き上がらせ、認識や批判の根拠について新しい足場をもたらし、こうしてそれは社会理論や哲学の構想をすっかりぬり変えるほどのパラダイムの転換をもたらすものとみなされているからである。ハーバーマスは、労働と相互行為、ないし道具的行為とコミュニケーション行為というこの二つの行為類型論をもとに、旧来の哲学や社会学の枠組みをのりこえる理論展開を精力的におし進め、主著『コミュニケーション行為の理論』でほぼその基本的な理論的骨格を築きあげたといえる。」(『思想としてのコミュニケーション』、237～8頁)

佐藤によれば、ハーバーマスは、単一の主体が対象に働きかける、という人間の実践についての認識論的枠組みを斥け、言語行為やコミュニケーション行為といった相互行為の分析を通して実践論についてのパラダイム転換をなしとげたと見ている。とりあえずのハーバーマス理解を佐藤の紹介に委ねて、伊藤のハーバーマス批判の紹介に進もう。

2) 『啓蒙の弁証法』の袋小路

伊藤は、このハーバーマスがはたした役割については、アドルノとホルクハイマー共著『啓蒙の弁証法』(岩波書店、1990)がゆきついた袋小路からいかに抜け出したか、という点について詳しく論じることによって示している。

「ハーバーマスは、Th. W. アドルノやM. ホルクハイマーに代表されるフランクフルト学派をその出自としている。ここではまず、ハーバーマスの理論を可能な限りの確に理解すべく、フランクフルト学派の基本的関心をみておこう。

アドルノやホルクハイマーが精力的な活動を行ったのは、すでにその時代状況について言及した1930年代である。かれらの基本的な問題関心は、個々の人間の悲惨な運命が客観的全体としての社会に媒介されていることを見抜く『批判的社会理論』を構築することであった。啓蒙思想の伝統を背景として、近代社会は『自律した個人』による自由な社会を標榜してきた。しかし現代社会は、個人に悲惨を、主体に他律を強制する客観的な力として作用している。それゆえに、社会と個人、客体と主体との関係を認識することが個人の解放と自律の回復の不可欠の前提をなす、とかれらは考えたのである。それはたんに現実を『実証主義的』に分析することを意味するものではなく、『文化的創造の主体』の自律、『歴史における理性の実現』というドイツ観念論の中心命題を正面から受け継いで、現実の合理化を一切拒否する理論をめざしたのである。

ところが、1933年のナチスによる政権掌握によってかれらはドイツを離れ、1934年アメリカに亡命せざるをえなくなる。この経験のなかから生まれたのが、アドルノとホルクハイマーの共同執筆になる『啓蒙の弁証法』である。それは、これまでの前期フランクフルト学派の仕事に対する批判的決算であり、自らの分析視点そのものに対する自己反省の書であった。

『啓蒙の弁証法』が論じたのは、『そもそもの始めから合理性には、自己破滅への実践的方向が属していた』という文に示されるように、かれら自身がよって立つ『啓蒙的理性』の自己崩壊という問題であった。この場合の啓蒙とは、すでに言及したように、近代社会成立期、ニュートンやデカルトによって表明された『理性による人間の自律』と『理性にもとづく自然の客観的認識』という理念において最高の定式化を得る『啓蒙思想』と解することもできる。だが、かれらは人類の全歴史を貫いている文明化の過程、ウェーバーの言葉を使えば『世界の魔術からの解放』というもっと広い

意味で使う。この文脈のなかで『啓蒙』という言葉は、アニミズム的世界観、神話的世界観、そしてすでにふれた中世のキリスト教的世界観から離脱する『文明化の過程』として肯定的に把握されてきたのである。しかし、この啓蒙の理念のなかに、そしてその最高の定式化である『理性による人間の自律』という考え方のなかに、自然的対象ばかりか他者をも道具として、手段として活用し支配しようとする『道具的理性』が内包されていたのではないか。ブーバーが指摘した『我・それ』関係を全面的に拡大していく契機が、理性概念それ自身のうちには含まれていたのではないか。アドルノとホルクハイマーは、こうして啓蒙・啓蒙的理性そのものを自己省察の対象としたのである。

ハーバーマスはかれらの問題提起を引き受け、その地点から新たな問いを提出する。かれによれば、『理性による人間の自律』という場合の理性概念には、アドルノやホルクハイマーが指摘したように、さまざまな形象のもつ多様性を位置と配列へ、歴史を事実へ、諸事物を物質へと抽象化する『道具的理性』が内包されている。そこでは計算可能性や有用性を基準とする『認知的・道具的合理性』が唯一の合理性基準となる。しかし、近代の理性概念には、もう一つの契機がはさまれていたのではないか。それは、事物を操作し支配することで得られる有用性や効率性にもとづいた『技術的合理性』ではなしに、対等な対話者が相互に議論を戦わせることによって、真、正、美、という三つの価値領域におけるそれぞれの妥当性を検証し相互に承認し合う『コミュニケーション的理性』『コミュニケーション的合理性』である。言語というメディアを通して互いに論議を尽くす『コミュニケーション的行為』＝『了解志向的行為』が構成する合理性である。(43～5頁)

このように伊藤は、ハーバーマスがフランクフルト学派が気づいた啓蒙の弁証法、つまり、理性による人間の自律と、自律した人間による理性の行使が、自然や他者を道具と見る道具的理性としての行使になり、人間性を否定していくという論理を踏まえて、合理性そのものの再検討に向かったが、その合理性の再建を、コミュニケーション行為に求めたと見ている。

3) 伊藤によるハーバーマス批判

ハーバーマスのコミュニケーション論について、伊藤は色々説明しているが、説そのものの紹介よりも批判の部分が面白い。したがって、ハーバーマス説の紹介の部分としては、「生活世界の植民地化」と「市民的公共性」にとどめ、それにつづけて、批判の部分引用しよう。

「こうしたシステムと生活世界の複雑な関係のなかで成立した近現代社会のなかで、今日重大な問題が生まれている、とハーバーマスは指摘する。それは、システムの原理が生活世界の領域にまで浸透し、コミュニケーション的な相互了解の領域が縮小し、瓦解しはじめていることである。システムによる『生活世界の隷属化』『生活世界の植民地化』といわれる事態の進行である。たとえば、人間の成長と人格形成をその本来の仕事とすべき教育は、学力による選別機関としての性格を強め、偏差値による上級学校への進学・選別を自己目的としたシステムへと変貌していないだろうか。また、医療や福祉といった分野でも、経済的な合理性や効率性を優先する立場から目的志向的行為への重点移動がみられないだろうか。あるいは、社会的価値や実践的問題をめぐる対立や政治的諸課題をめぐる対抗関係は本来、市民相互の討議による価値判断によって解決されるべきであるにもかかわらず、既存の制度を前提としたうえでの手続

きのな合理性の問題や数量的な達成度の問題にすり替えられてはいないだろうか。これらはいずれも、認知的・道具的合理性が経済や国家の領域を越えてコミュニケーション的了解を基盤とする生活領域のなかまで侵入し、外的自然や人間の内的自然・身体にまで影響を与え、さまざまな社会病理を生み出している。それだけに、この『生活世界の隷属化』のプロセスを認識し、コミュニケーション的合理性を支える行為空間を再建することが必要ではないのか。かれは、それを、『市民的公共性』の再建として提起する。(49～50頁)

システムによる生活世界の植民地化という分析はハーバーマスの理論の中でも普及しているが、ハーバーマスは、この生活世界に進入し、支配しようとしている道具的理性に対抗していけるものとして、コミュニケーション的行為に合理性を与える基盤としての市民的公共性の再建を唱えたと伊藤は見ている。

「以上みてきたように、ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論は、批判理論の伝統に立脚しながら、現代社会におけるコミュニケーション的次元がもつ重要性を大胆に論じたものである。ブーバーが対話とコミュニケーションの原理を原基的な自己と他者の関係に照準して論究し、バフチンの言語論・発話行為論が発話のダイナミズムを人間の身体性のレベルにまで掘り下げる作業を行ったのに対して、ハーバーマスの理論はまさに歴史・社会的な文脈でコミュニケーションの問題を展開したといえるだろう。かれの理論のアクチュアリティもそこにある。だが、歴史・社会的次元を重視してコミュニケーションを把握するという方向性は、逆にいくつかの課題を見失わせてしまう結果を招いたのではないか。第一に、バフチンが照準した身体性の問題、第二は、ハーバーマスが語用論に依拠したために生じた、言語記号の意味の生成にかかわる問題。第三は、現代社会における『他者』の問題、そして第四の問題は、コミュニケーション的關係を自己と他者の関係にのみ限定して捉える点である。かれらの問題はハーバーマス理論の問題というより、現代のコミュニケーション論そのものの問題とでもいうべき性格をもっている。第一の問題から検討しておこう。

バフチンは、言語的対話のダイナミズムの基底に人間の身体性をおいていた。グロテスク・リアリズムとかれが呼んだ祝祭空間における民衆の姿は、規範・社会的秩序に対する民衆の対抗的立脚点としての身体性に論究したものだった。それは、ある社会的環境のもとで、聞き入り、感じとり、受け入れながら、また他方で表現し、主張し、演ずる、そして抵抗する、両義的存在としての身体である。バフチンが、グロテスク・リアリズムにおける身体の特徴が外に開かれ、内にも開かれた、外と内との境界としての『穴』にあることを強調したことは、その点できわめて象徴的である。また、この両義的存在としての身体は、『自己』の固有性を内在する個性のレベルで把握されていた。聞き入り、感じとり、受け入れる、身体と外的環境との間の相互過程は、『個』としての身体に独自の自己組織化の過程だからである。

さらに、この身体は一定の場所を占有する存在として場所性という特徴を随伴する。ある場所、ある時間に拘束された存在としての場所性である。つまり、ここでは『空間が』重視される。祝祭という非日常的な空間のなかで、身体は社会的規範の一時的な解体をまさに肌で感じとるのであり、民衆のひとりとして仲間とともに存在することを身体感覚を通して歓喜し、祝祭するのである。

バフチンは、このように両義的存在性、個性性、場所性、という三つのアスペクトから身体を捉えるわけだが、この身体に支えられて言語活動がはじめて生成することを理解していた。それは、論理展開の位相の違いにもかかわらず、身体と言語の関連

に、そして身体を通した対象認知のあり方に現象学的な考察を一貫して加えたM. メルロ・ポンティの課題意識と共通のものを提示しているように思える。

それに対して、ハーバーマスの理論の場合には、言語的相互作用にみられる社会的規則性の解明と発話内容の合理的基礎づけの問題に力点が置かれ、『理性主義』的なコミュニケーション観にとどまっているといわざるをえない。もちろんハーバーマスが言語以外の身体的コミュニケーションの問題を視野に入れていないと批判される点には本質的な問題ではない。他者との相互作用が言語によるか身体によるかにかかわりなく、ある歴史的空間のなかで個々の身体が感受し、構成してきた『身体的知』に根ざしたものとして、あるいはそれに媒介されたものとして言語活動を捉える視点が確保されているのかどうかは問われなければならないのである。

こうした問題は、次に述べる言語の意味の多義性という問題とも深くかかわる。すでに論じたように、ハーバーマスのコミュニケーションの理論は、オースティンやサールに代表される言語行為論に立脚している。そこでは、言葉が実際に使用される社会的場面に焦点をあてながら、言葉の使用にかかわる規則性とその効果が問題として取り上げられたのである。しかしながら、たとえば、祝祭空間における言語はこうした日常的な言語の使用規則を破壊し、一つひとつの言葉さえもこれまでとは異なる意味作用を生成するようなかたちで現れる。そこでは、語用論の問いを超えた問題領域が開かれている。この空間に対して、ハーバーマスの理論的枠組みは十分ではない。

さらにもう一点、かれの理論に対する疑問を指摘しておこう。それは、彼の想定するコミュニケーション主体が『近代』の価値観を共有し、その枠組みのなかで捉えられた自己と他者との間のコミュニケーションにすぎないのではないか、という疑問である。論議を尽くした理性的な合意というプログラムはもちろん否定されるべきものではない。しかし、不確定な要素が混在し、的確な解が試行錯誤のプロセスを通じてしか発見されないような状況下や、多種多様な価値が複雑に絡み合った多元的な状況（まさに現代の状況であると筆者は考える）のもとでは、理路整然とした議論を通して相手を説得するというコミュニケーションはふさわしくない。むしろそうした状況のもとでは、異質な価値観と思考を紡ぎだす他者の言葉に自己がふれることによって自らが変容し、また同様に他者も変容するというプロセスそのものが重要になる。そして、この異質な他者同士の相互変容のプロセスのなかに新しい共同性のあり方がかたち作られていくのではないだろうか。ハーバーマスのコミュニケーション論ではこうした動的な過程を理論化できるようにはみえないのである。

第四の問題は、かれが人間と自然対象との関係をはじめからコミュニケーション的関係の枠外の問題として位置づけていることである。」(53～5頁)

ここではハーバーマスの理論に即して議論する余裕はないので、伊藤が現代のコミュニケーション論そのものの問題とも重なりとみている四つの問題点について、簡単にコメントしておこう。

第一の身体性の問題については、バフチンのグロテスク・リアリズムの提起にとどまらず、なぜそのような民衆の反抗的行為が祝祭という例外的な日常性のなかでしか出現しないのか、という問題へと考察を拓げていく必要がある。そうすれば、日常性ということにおける身体への縛りが、ランシェールの言う「感性的なものの分有」として成立していることが知れるし、そうなれば、日常に対比される祝祭での対抗を、日常そのものの中での対抗の論理の構築へと進めていける。

第二の言語の意味生成の問題については、対面関係における見る側の一般的他者の

態度の取得という事態が、対話の前提にあり、意味の生成もその枠組みの中で行われていることを理解することが肝要だろう。そしてこのことが理解されると、その枠組みを打破するような意味生成の過程を発見することも可能となろう。ポイントは聞き手に社会変容のイニシアティブがあるということだ。

第三の他者の問題は、資本主義の発展のもとで政治的自由が保障され、自由な個人が出現した時、個々人は自己神格化されて、唯一性を持つ個人として存在しているということだ。これが「個人化」と言われていることの実相であるのだから、個々人の唯一性を認めたいうでの共同性が問われてくるということだ。ここからハーバーマスの合理的理性にもとづくコミュニケーション行為の想定が、個々人の唯一性への侵害となることが理解できる。そして個々人の唯一性を残した共同性とは、例えば、サードセクターの非営利組織の事業の自主管理における対話的コミュニケーションに発見できるだろう。

第四については、ベイトソンの提起と絡むので、次に残しておこう。

第五章 ベイトソンの問題提起

1) 伊藤のベイトソン評価

伊藤がベイトソンの思想で注目しているのは、自己言及性ということである。これは一言で言えば、自分が知ろうとしている対象や他者の一部として自分自身が入ってしまう、という関係である。その紹介の前に、伊藤は人間と自然との間の関係をシステムの関係と捉えたベイトソンの提起の紹介から始めている。

「1章で、『主体・客体』という二元論の認識枠組みが近代という時代に成立した特定のフレームであり、コミュニケーションという問題系の定立がこの近代の認識枠組みを相対化・対象化する試みであることを指摘した。ハーバーマスがコミュニケーション的合理性を主張したのも、『主体・客体』という二項対立の関係にいつさいの関係を還元する近代的理性の限界を示すことにあった。しかしながら、現代社会批判として展開されたかれらのコミュニケーション論から共通した一つの問題が浮かび上がる。それは、コミュニケーション的な相互作用の問題を人間と人間との関係性のレベルに限定して考える点だ。ブーバーの立論は、『我・汝』関係を、自然的対象との関係、他者との関係、そして絶対的他者との関係という三つの位相から捉えた。だが、かれが主観的に取り上げたのは他者との関係、絶対的他者との関係であって、自然的対象との関係は十分なかたちでは展開されなかった。また、ハーバーマスの場合にはこの傾向がいつそう徹底され、自然的対象との関係と他者関係を峻別する二元論の立場に立って、労働とコミュニケーション的行為という二分法が全面にでている。かれにとって自然的対象は『目的・手段連関』のなかで遂行される目的合理的な行為＝労働の対象としてのみ考えられている。しかし、翻って考えてみると、対象への関与のあり方も、人間から対象に一方的に向けられたベクトルで語りうるのであろうか。ベイトソンは、このわれわれにとって自明とも思われる自己と対象との二項対立図式を疑うことから自己の思想を開始する。コミュニケーション論を『生きた世界』の認識論として展開するのである。それはどういうことなのだろう。

ベイトソンは次のような根底的問いをわれわれに突きつける。『われわれが物ごとを知るはいかにして可能か』という問題である。かれはそのことを自然と精神を結び合わせるパタンに関する問いとも呼ぶ。

ぼくたちが、対象を知覚し認知するすべての経験は主観的である。ペイトソンはこのことを、『われわれが知覚したと思うものは、脳がつくりあげたイメージであるという命題の一つの単純な系にすぎない』と述べる。経験であれ、知覚であれ、それはわたしの身体、わたしの脳がつくりあげたものである。もちろん、物質的ななにかが『外』に、われわれから独立して存在していることは否定しがたい。だが、そのなにかとわれわれが関係し合っていることも否定できない。この関係性は、デカルトが想定したような『主体』と『客体』、認識するものと認識されるものが峻別される関係、観察されるべき対象があらかじめ実体としてあり、それを外部観察者が観察するといった関係ではない。そのような関係ではなく、それは、システムの関係、もっとも広い意味でのエコロジカルな関係なのだ。(56~7頁)

このシステムの関係について、伊藤はペイトソンが木を斧で切り倒そうとしている人を例にあげているところを素材にして説明しているが、一寸わかりにくい。同じ内容について、もっと明解に説明している、モリス・バーマン『デカルトからペイトソンへ』(国文社)から引用しておこう。

「(精神)の循環性を説明するために、ペイトソンは斧で木を切り倒している男を例に挙げている。デカルトのパラダイムに従えば、この場合『意識』を持っているのは男の脳だけである。むろん木も生きてはいるが、このパラダイムによれば心的システムではまったくない。斧が死んでいることは言うまでもない。こうしたデカルト的見地からすれば、ここでの相互作用は因果律的であり一方通行的である。つまり、男という主体が、斧を手に取りそれを木の幹に対して用いるというわけだ。この仕事をしながら男が、『私は今この木を切り倒している』と考えることもあるだろう。それはつまり、『私』という一個の実体すなわち自己が存在し、それが一個の客体に対し、ある目的を持った行為を遂行しているという意味である。ここでの誤りは、精神の所在が『私』——つまり人間——だけに限定され、木はもの化され客体化されているということだ。そうした対置が結局『私』をももの化してしまうことに注意しなくてはならない。なぜなら、自己が斧に作用し、斧が木に作用する——この考えはまさにデカルト的衝撃物理学の忠実な適用例である——という構図から必然的に引き出されるのは、ものとしての——ゆえに死んでいる——自己にほかならないからだ。このようなシステムで、自己を一局部に限定することがそもそも誤りなのである。そのことは、ペイトソンが挙げているもう一つの例でいっそう明らかになる。それは、杖の助けを借りて通りを歩いている盲人の例である。盲人の自己がどこではじまりどこで終わるかを画定することができるだろうか。彼の杖もまた彼の自己の一部ではないだろうか？彼という人間が単なる客体としての杖に作用し、その杖が舗道に作用するということではないのである。杖は、舗道すなわち盲人の環境への経路なのだ。だがその経路はどこで終わるのか？杖の取っ手の部分でだろうか？先端でだろうか？真ん中あたりでか？『こうした問いは無意味である。なぜなら杖は、“違い”が変換された形で伝えられる経路であり、したがって、この経路の途中で境界線を引いてしまうことは、盲人の動きを決定するシステム回路を切断してしまうことになるからだ』とペイトソンは述べている。盲人の心的システムは——指先で終わるものではない。盲人の動きを説明するには、舗道と杖と人間が必要なのだ。盲人が腰をおろして杖を脇に置いてはじめて、杖はシステムと無関係になるのである。

男と斧についても同じことが言える。斧の一打ち一打ちは、その前の一打ちが、木にどのような切り口を刻んだかということに合わせて調整される。ここにあるのは

〈内〉なる『自己』が〈外〉なる木を切り倒すというのではなく、一つの関係が——システムとしての回路、すなわち(精神)が——生起するという出来事である。生を帯びるのは状況全体であって、人間として切り出されたものではない。生は回路のなかに内在するのであり、その外に超越的に存在するのではない。たしかに、この男の前頭葉に『精神』が位置していると言うことはできる。だが問題なのは(精神)であって、この場合それは〈木—目—脳—筋肉—斧—斧の打ちおろし—木〉という回路である。いや、正確には〈木における違い／網膜における違い／斧の動きにおける違い／木における違い……〉というふうに形を変えながら循環する差異の——つまり情報の——回路と言わなくてはならない。この情報の回路こそが(精神)すなわち自己修復ユニットなのである。それはさまざまな経路から成る網状組織として捉えることができる。目的を持った意識のところでも区切れるのでもなければ、皮膚のところでも区切れるのでもない、すべての無意識の思考の経路と、情報が循環するためのすべての外的経路をも含めた、一大ネットワークなのだ。

このように、思考のネットワークの大部分は、実は身体の外にある。(『デカルトからペイトソンへ』283~5頁)

先に伊藤が第四の問題としてあげていた、人間と自然との関係をシステムの関係と見なし、コミュニケーションの関係と捉えるとはこのようなことだ。引き続き、伊藤の説明をみよう。

2) 自己言及的知とコミュニケーション

ペイトソンの提起を伊藤はすでにみたように、コミュニケーション論の見地からとりあげている。ペイトソンの問題提起は多岐にわたっており、それらについては『デカルトからペイトソンへ』を参照することをお勧めし、ここではもっと詳しく、コミュニケーション論に則した伊藤の見解を紹介しておこう。

「ここでペイトソンの理論を包括的に吟味する余裕はない。ただ、以上検討してきたかれの主張が、コミュニケーションを問うことのアクチュアリティを遺憾なく表現していること、言い換えれば、コミュニケーション系を問題として取り上げる際に欠かしてはならない必須の課題が提示されていることを確認しておきたいと思う。

第一は、かれの議論が、各章で繰り返し指摘した『近代』の認識・実践枠組みに対するもっとも包括的な批判となりえていることである。少し長くなるが、かれの思想が端的に表現されている文章を掲げておこう。

『本書は、われわれが、生きている世界の一部であるという考えのうえに築かれている。生物世界と人間世界との統一感、世界をあまねく満たす美に包まれてみんな結ばれ合っているのだという安らかな感情を、ほとんどの人間は失ってしまっている。われわれの経験する限られた世界の中の、ここの些細な出来事がどうであろうと、より大きな全体がいつでも美をたたえてそこにあるという信仰を失ってしまっている。……美的統一感を失ったとき、われわれは認識論上の大きな過ちを犯した。この考えが私の思索の根本にある。昔の認識論にもいろいろと狂ったところがあったが、そのどれと比べても美的統一感の喪失の方が重要な誤りだと私は信じている。』(『精神と自然』思索社、24頁)

ここでペイトソンが美的統一という言葉を用いているからといって、近代以前の、たとえば人間と動植物の間にパラレルな関係をみたトーテミズムの認識世界に回帰することや、超自然的な力を信仰する古代の世界観に戻ることを主張しているわけでは

けっしてない。生なき対象として、客体として、物的対象を対立的関係にあるものとして定位する近代の図式の一面性を指摘し、人間とそれらの物との関係のなかにこそ『現実』があることを強調するのである。美的とは、かれの言葉をそのまま使うならば、『結び合わせることに敏感である』ということだ。人間と物とはもともとシステムの関係のなかにあり、そうした関係に注目する科学、『参加する観察』（パーマン）というべき現象を問題にする科学こそが重要なのである。それは、デカルト以降の近代的な『知』に対する明確な批判である。

ぼくたちは、ベイトソンによって提起された、こうした『知』を自己言及的な『知』と呼ぶことにしよう。それは、認識主観と認識対象を峻別し、前者から後者への一方的な作用によってのみ関係を捉える『知』のあり方とは根本的に異なる。人間と人間、人間と自然的対象、という二つのレベルがともに、システムの関係、相互に調整し合う構造的カップリングの関係を構成する二つの要素であることを認識する『知』にはかならない。プーバーからハーバーマスに至る数多くのコミュニケーション的関係に対する社会哲学的アプローチのうちでも、ベイトソンの理論がもっとも包括的なものであることを、われわれはここにみることができる。

さて、ベイトソンによって提起された自己言及的な知は、次のような積極的な主張をともなわずにはおかない。それは、『客観的にあらかじめ与えられた真実』は存在しない、という主張である。もちろん、ベイトソンが指摘するように、『ビリヤード球や銀河系のような生なき世界（力と衝撃こそができごとの原因となる世界）』に客観的法則を求めることは可能だろうし、人間は自然科学的認識方法を通して実際にそれを発見してきた。しかし、『生ある世界』（区切りが引かれ、差異が一つの原因となりうるような世界）では、観察者は積極的に対象にかかわり、行為の世界に入っていくと能動的に対象に働きかけ、積極的にかかわりながら、その対象と自己との関係を構成しつつ観察する。このプロセスには、絶対的な真実や絶対的に正しい事柄が所与のものとしてあらかじめ与えられているわけではない。対象に働きかけ、また対象から働きかけられる、そのときどきの相互作用のなかに『真実』や『正しさ』を見出すのである。それは未完の対話のなかに真実を探し求めたバフチンの真理観と共通している。ベイトソンは、この相対主義を積極的に、肯定的に捉えるのである。

以上のことは、次の第二の論点とも関連してくる。ベイトソンによって拓かれた新しいコミュニケーション論は、プーバーやハーバーマスにみられたような『共同性』への志向を色濃くとどめているコミュニケーション理論よりも、バフチンにみられた差異としてのコミュニケーション観、未完の対話のなかに真実を探し求めるコミュニケーション観との共通性を強く印象づける。

すでに論じたように、ベイトソンによれば、コミュニケーションとはきわめて複雑で、不確定な要素に満ちた、いつそのメカニズムが瓦解してしまうかわからない、相互調整のプロセスにはかならない。生成と分裂の契機をはらむダイナミックな過程が内包する不確定性は、学習1のレベル、そして学習2のレベルによって獲得された『知』によって、慣習的に、規約的に、一時的に閉じられ、縮減されているにすぎないのだ。ベイトソンの重要性は、コミュニケーションという相互調整の関係から秩序が生成するプロセスが、時にはその調整の失敗から分裂・崩壊を生じさせるプロセスでもあることを明確に理論化した点にある。

ベイトソンの理論で注目される第三の論点は身体性に関するものである。バフチンを検討した際に、コミュニケーションと身体との関連性に言及した。ベイトソンにと

っても、最も重要な関係性は、知覚であれ、実践的行為であれ、身体を通じた対象とのかかわりであった。身体が、世界を構成し、統括する。それゆえ、類としても、個としても、独自の対象世界を構成するもっとも根源的な基盤として身体が把握される。それはまた、自己と他者とが相互に異質な存在として、一方に吸収・合体されることのない存在として、相互の対話を可能にする根源的基盤として身体を定位することでもある。」(66~8頁)

このように伊藤のベイトソン論は、人間と自然との間のコミュニケーション論にひきつけて論じられていて、ベイトソンによる現代の人間の思考に対する根底的な批判については触れられていない。せつかくの機会なので、ここでベイトソンの思想の核心と思われる内容について紹介しておこう。

3) ベイトソンの思想の核心とその発展方向

ベイトソンは、単著になっているもの以外のほとんどの論考を集めた『精神の生態学』（原書、1972年、訳書、1985~6年、新版、1990年、思索社）の序章で、自信たっぷりに述べている。

「動物の左右対称性という問題も、植物の葉の配列パターンも、二国が競って軍備拡張するプロセスも、愛の進行過程も、あそびの現象も、センテンスの文法構造も、生物進化の謎も、現在危機的な状況を迎えている環境問題も、私の提唱する観念の生態学の視点からのみ、理解することができる。」(『精神の生態学』、20頁)

このような見地に到達したのはベイトソンによれば、1969年の終わりになってからのことで、思考の依拠すべきポイントを手にしていることに気づいたという。それは次に述べられているような、思考の方法の違いだった。

「彼ら（科学者）はデータから仮説へと帰納的に思考と議論を進めていく訓練は受けていても、科学と哲学の基本原則から演繹的に導き出した知識を仮説と照合していく訓練に欠けていたのである。」(同書、23頁)

通常学問の方法（社会科学）と言えばデカルトが輪郭を描き、マルクスが下向的分析と上向的総合というようにまとめているが、この場合も分析主体と対象とが切り離されていることが前提にあり、自己言及的知のあり方ではなかった。自然科学者の方法もこのような枠組みの中にあった。これに対して自己言及的な知の方法論について、ベイトソンは気づき、それを提示しようとしているのである。

まず、ベイトソンは、「基底の知」は二種類あるという。一つは、真である以外ない命題系（人間の定めた公理と定義の通用する範囲のなかだけで同義反復的に成り立つ命題：数学の真理など）であり、もう一つは、どのようなケースでも一般に真である命題＝法則（熱力学の法則など）である。

ベイトソンの新しい提起は、科学の研究には起点が二つあり、その両方にしっかりと根ざさなければならないとしていることだ。「まず観察をおざなりにしてはならない。と同時に、基底的原理から外れてはならない。つまり、一種の挟撃作戦を成功させる必要があるということだ。」(同書、26頁)

下向から上向という単線ではなく、常に観察と基底的原理との挟撃作戦を提起している。これはマルクスの『資本論』に即して言えば、第一章 商品の分析での価値実体の導出と、他方での価値形態論の展開、の双方における方法の相違という問題と関連している。マルクスは、前者は分かりやすいが、後者は価値概念から価値形態を演繹しているの、理解に困難だと言っているし、実際に『資本論』研究者で価値形態

論について理解している人は皆無と言っている。

ベイトソンは、「科学における根底的な知というのは、そもそも帰納的に導きだされたものなのだろうか。」(同書、29頁)と述べて科学的・哲学的思考の始源にまで立ち返る必要を提起しているが、それはどちらかと言うと思想的というより人類学的発想であるので紹介はためられる。とはいえ、末尾で述べられている、形式と実体の分析における相違の指摘は重要である。

「エネルギーと質量保存の法則は、形式ではなく実体の世界にかかわるものだ。しかし精神プロセス、観念、コミュニケーション、組織化、差異化、パターン等々は、あくまでも実体ではなく形式にかかわるものである。

基礎的な知の全体のうち、形式に関する部分は、サイバネティックスとシステム理論の誕生によって、ここ30年飛躍的に豊かになってきている。本書が関わるのは、生命と行動に関わる具体的な事実と、パターンと秩序の本性について今日知られていることとの間に架橋する作業である。」(同書、32頁)

ではベイトソンはどのようにして架橋しているのだろうか。『精神の生態学』で思想的に見て白眉をなすのが「形式、実体、差異」だ。その内容を検討しよう。

「生きた生物の現実の行動を、きちんと形式化された前提の上に乗せる試みは、今日の時代にあって恐ろしいほど重要だとわたしは考えます。」(同書、597頁)

形式とは関係の総体であり、関係という概念は自我という主体を前提とする西歐哲学では手の出しようがなく、かろうじて倫理学の守備範囲だが、しかし倫理学は哲学の植民地だ。レヴィナスのように、倫理学の立場に身をおいて西洋哲学を批判するケースも稀にはあるが、しかし、人間を自然との関係で受苦的な存在と見なしはすれ、自然そのものとの関係にまでは至っていない。ベイトソンは関係の解明をシステム論やサイバネティックスに期待しつつ、自然に精神性を認めることで、人間の精神の拡張を図ろうとした。

ベイトソンによれば「差異とは、具体的な何かではありません。抽象的なもの」(同書、601頁)だ。そして、『観念』という語は、その一番基本の意味において、『差異』と同義ではないかとわたしは考えています。」(同書、602頁)と考えるベイトソンは、差異の伝達を観念の問題として捉えようとしているのだ。その上で、「有機体外部での差異のコード化および伝達方法と、生体内部でのそれとの間にきわだった対照があるということは確かです。」(同書、603頁)ということの例示として次のように述べている。

「差異の移動に関わるエネルギーは、その時点まではふつうのハード・サイエンスの方式にのっとなって“うしろから”与えられる。しかし、感覚器官の引き金が引かれたあとは、別のタイプの移動方式に置き換わります。今度は違いを受け取る側が、それぞれのステップで原形質に潜在している代謝エネルギーを使って、違いを受容し、再成(または変換)し、先送りするのであります。」(同書、603頁)

差異=観念という立場から人間の精神を自然との関係へと拡張しようとするベイトソンは、その帰結として、宗教批判に到達している。

「神を外に置いてその創造物と向かい合わせ、そのうえ自分が神と似た姿をしていると考えるなら、自分はまわりの事物の外側にいて、それに相対するように存在するという思いが、論理的に、自然的に出てきます。精神は完全に自分に所属するものと思え、まわりは『心ない』、したがって道徳的・倫理的な配慮をする必要のない世界だと思えてくる。」(同書、612頁)

宗教及び宗教批判については詳しくないので、このようなベイトソンの考え方が、それまでに既に展開されていたかどうかは分からない。アメリカの何人かのエコロジストたちが、キリスト教批判を展開していたことが記憶にあるが、これはベイトソンの影響かもしれない。ところで、批判が、「西洋文化では、超越する神という前提があまりにも強力であり、思考の大きな部分はその前提にすっかり根を下ろしているために、内在的な言葉で世界を捉え直すことは、多くの人々にとって容易ではない。」(同書、618頁)というところまで踏み込んでいるので、ベイトソンの宗教批判は重要な思想的提起と見なさざるを得ない。そして新しい思考を身につけることの必要性が主張される。

「今日われわれにとっての最大の課題は、新しい思考を身につけることであります。これは簡単なことではありません。本当を申し上げれば、わたしにだって身につけていない。」(同書、613頁)

新しい思考が身につかないのはそれなりに理由がある。それはベイトソンもよく分かっている。「エピステモロジーの正気と狂気」では、「誤った前提の上に乗っていても、生きていくうえで支障はない。」(同書、634頁)と述べ、「機能するかしないか、ということ言えば、これら誤った前提は、実によく機能するのです。」(同書、634頁)と述べている。

「自分の関心は自分であり、自分の会社であり、自分の種だという偏狭な認識論的前提に立つとき、システムを支えている、他のループはみな考慮の外側に切り落とされることになります。」(同書、640頁)

新しい思考の必要性は理解できたとしても、それを身につけ普及させていくには困難が山積している。この困難に立ち向かうには新しい思考の必要性をありとあらゆるところから論証していくことが肝心だろう。その一例として、ベイトソンの人類学的知見を紹介しよう。

ベイトソンは、人類最初の社会性であるトーテミズムを、自然界から手がかりを得て、人間社会に当てはめたものとみなした。そして次の段階のアニミズムを、人間社会から得た手がかりを自然界に押し当てたと見ている。そして、最終的には神々が誕生し、精神が自然界と切り離される。

「精神を内在させている構造から精神を切り離す——つまり、人間関係、人間社会、エコシステムの全体から精神を抜き取る——ことは、非常に深い誤謬にさまよい込むことであり、この誤りに陥ったものは、いずれ深い痛手を負うことは避けられない、と私は信じるものです。」(同書、641頁)

ここでは、先に紹介した宗教批判が別の観点から展開されている。人類学的見地からすれば、共同体と共同体との間の贈与交換や商品交換などが、当時の人々のイデオロギーに巨大な影響を与えたことが予想される。つまり、交換はお互いに異なる二つの共同体の同等性を表現しているのだが、その同等性の化身として象徴貨幣や源始貨幣が出現したことへのイデオロギー的反射として、神の観念における進化があったと思われるのだ。

「人間と人間を抱えた生態システムに、そこまで差し迫った巨大な脅威の源が、実はわれわれ自身の心の、半無意識的な層で抱えられている思考習慣の誤りにある——そう私は信じるものです。」(同書、644頁)

ベイトソンが言う「半無意識的な層で抱えられている思考習慣の誤り」とは、まさに、商品交換者たちが無意識のうちでの本能的共同行為によって貨幣を生成する、と

いう事態から生じるイデオロギーを指している。この本能的共同行為が、市場、つまり商品や貨幣や資本を日々再生産している今日の経済過程の基底にあるのだ。

「彼らは知性がまるで恐ろしい怪物であるかのように言いますが、本当に恐ろしいのは知性と感情との分離ではないでしょうか。同様に、外なる精神を内なる精神から切り離すことも、精神と身体を切り離すことも、恐ろしく、危険なことだと申し上げたい。」(同書、615頁)

「巨大なテクノロジーをかかえるに至ったわれわれは、今やこの大きな心の中に狂気をもたらす能力を身につけたのだということを自覚しなくてはならない。」(同書、619頁)

このような警告は、ずいぶんたくさん発せられ、例えばローマクラブの『成長の限界』が有名だが、しかし、人々は「わかっているけどやめられない」。なぜかと言えば、商品や貨幣や資本は、単なる物ではなく、人格の意思を支配する概念的な存在であるからだ。物象化についての理解は単に人格が物象となり、物象が人格化されるという転倒、という認識に留めてはならない。人格の意思が、無意識のうちで、物象的諸関係に支配されていることを認めることが肝心なのだ。さらに、この意思支配は、無意識の領域でのことだから、物象による意思支配の帰結は、人格にとってはなんらかの支配とは意識されず、自ら自身の自由な主体的決断としてしか意識されないのだ。

そうだとすれば、この無意識の領域でなされている意思支配をそのままにした上での社会変革論は、たとえプロレタリアートの独裁のように、政治権力を掌握しても、この意志の力による社会変革は空転することとなる。

脱物象化の試みと運動の実践が今問われている。少しペイトソンから離れたが、元に戻し、新しい思考に接近していくためにペイトソンが与えた精神のシステムの基本的特性について紹介しよう。

1. このシステムは差異をもとにして動く。
2. このシステムは、数々の差異とその数々の変換形を伝える閉じたループとそのネットワークからなっている。(ニューロンを伝わっていくのは、衝撃ではなく、差異の知らせである)
3. このシステム内の出来事は、多くの場合、反応する側からエネルギーが引き出されるのであって、反応を引き起こす側からの衝撃をエネルギーの糧としない。
4. このシステムは、自己修正性を持ち、それはホメオスタシスの方向にも、ランナウェイの方向にも発現する。自己修正的ということは、試行錯誤を含意する。」(同書、638頁)

最後の項は、『精神と自然』第四章で詳しく展開されているとのことだ。このような精神のシステムは、市場の発達による商品・貨幣の一般化と普及、そしてさらには資本の生成(太古的には利子生資本、近代においては産業資本、現代においては架空資本)によって、人間精神の中に物象による意思支配を持ち込み、その帰結として、精神が自然と切り離されて、神が人々の精神のうちに再生産され続けているのだ。そしてペイトソンは、産業革命以降の環境破壊を促進した支配的な観念を次のように例示している。

- 「8. 現在われわれの文明に支配的な観念が、有害な形をとって現れたのが産業革命期だということ。それらを要約すると、
a われわれと環境を対立させて捉える思考
b われわれと他の人間とを対立させて捉える思考

- c 個人が(あるいは個々の企業や国家が)重要であるとする心
- d 環境を一方的に制御することが可能であり、またそれを目指すべきだとする思い
- e われわれは限りなきフロンティアを進んでいるという楽天主義
- f 経済がすべてを決定するという常識
- g テクノロジーが解決してくれるという無責任」(同書、651~2頁)

このような事柄は、今日では知識としては一般化しているが、しかし、確かな改善案は提起されていないし、また日常を変えることも出来ていない。この事態に対しては、日常における社会生成の原理からの反省が必要だ。ペイトソンもよくわかっている、次のように述懐している。

「生命システムにおける決定機構は複重的であるとともに間接的に働く……人間社会の設計者やエンジニアは、特定の必要をきわめて直接的なやり方で満たそうとする。……複雑な現実きちんと目を配りながら、観念の柔軟性に関する理論を立て、柔軟性の予算案を作成するのは実に大変なことだ。」(同書、662頁)

最近柄にもなく政策提言に取り組んでみて、この述懐には納得させられる。

(つづく)

後記

対面、対話論をまとめた後、これは支配する側にとっては周知のことで、それもあって、80年代に入っての大学やマスコミや教育への新自由主義者の体系的な介入があったのではないかと思います。情報社会論批判の作業を始めました。今回のノートの元になったのは1995年頃作成したノートです。伊藤守の『情報社会とコミュニケーション』(福村出版)からの引用がほとんどですが、今再読しても決して古くはなっていないと感じました。この本での伊藤の提起を活かした文献があるのかないのかよくわかりませんが、コミュニケーション論の領域で、ブーバーやバフチンやペイトソンに言及している研究者は見当たらないようです。

情報社会批判を企てるなら、マクルーハンからと思って少し文献に当たり始めていますが、この鬼才はいろいろ面白いことを言っています。ペイトソンが、従来の科学の方法を批判して、基本原理からの演繹の重要性を指摘していて、これは文化知の記述にヒントとなりましたが、マクルーハンも演繹的方法を採用しているようです。

価値形態における形態規定が、社会関係の基本原理としてあり、これを演繹していく論の運びが問題だとしたら、私はこれまで既成の科学の方法で形態規定を説こうとして行き詰まっていたのかもしれませんが。今から考えれば、対面、対話論は演繹的な記述になっています。この種の知識は理解というよりは気づきでいいのかもしれませんが。基本原理から出発してそれぞれが独自の仕方では気づいていけばよく、誰もが納得するような一つの理論にまとめる必要はないでしょう。

このような基本的構えをルネ研の研究会でも実施してみます。韓国の研究空間:スユ+ノモのやり方(金友子『歩きながら問う』インパクション参照)とも通底するかも知れません。これら実践的な経験を踏まえたコミュニケーション論は今後の課題です。

さて、第18期も終了し、2011年度も本誌の刊行を継続します。活動が多様になっているわりにはボランティア領域が拡大しているだけで、相変わらずの経済状態です。本誌の刊行は、会費制としていますが、ルネ研も出来たことだし、会費制の形は残しますが、実質カンパ制にします。別途要請文をつけますのでよろしくお願い致します。

