

A S S B

(オルタナティブ・システムズ・スタディ・プレティン)

第3巻第2号 (1995年7月31日発行)

目次

- | | |
|----------------------------------|------|
| 1. 「オウム」と近代の窮迫 (2) | 千田智之 |
| 2. 精神医学の現場から
BORDER/LINE (23) | 平野 啓 |
| 3. ワーカーズ・コレクティブ第2回全国会議に参加して | 安藤一夫 |

編集人 安藤一夫

発行所 ASSB編集委員会
京都市左京区田中門前町4-2 共生舎

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

会費振込先 (郵便振替) (口座名) 資本論研究会

(口座番号) 京都9-67283

01090-5-67283 (当分の間上記旧番号も可)

【閑話休題】

1. 過剰な「オウム」論の現在

3月22日の強制捜査開始以来、ありとあらゆるメディアがこの問題を取り上げて来ただけあって、こと「オウム真理教」に関しては、ほとんど考えられ得る限りの言説が既に繰り広げられてしまったような感がある。残されたことは論者たち同士の批判や当て擦りくらいなことになっている。

筆者がこの論考のために用意していたポイントは、全く目新しさを失ってしまい、ただ現状の諸説をなぞるだけのことになりかねない。と言うのも、宗教や信仰に関してならともかく、特段のニュースを持たない限りは、「オウム」という出来事は、筆者を含めて本誌の読者にとってはアクチュアルなものではないからである。

しかも、日本の社会の閉塞性がこの疑似教団を生み出したのだが、それではどうして世上言われているような「破壊的」かつ「支離滅裂」な行動を彼らを取り得たのかは、彼ら自身にも分からないか、あるいは分かっていたとしても表現できないと思われるからである。いや、もっと言えば、もし彼らなりにそれが表現できたとしても、多分ほとんど我々には理解できないことだろう。

それは、最近出版された『続・あさま山荘1972』（坂口弘著、彩流社刊）を読んでいる気になったことでもある。いや、ここで「連合赤軍」と「オウム」の事実性における共通点をどうのこうのと言うのではない。また、20年余り経ってもあの事件が掘り下げられていないなどと言うことを強調したいのでもない。

事件の結果の状況を踏まえたものであれ、例えば坂口がああ同志12人の“リンチ”を、現在の我々と《彼》自身に納得の行く言葉で語ることは不可能だろうと思う。何らかの事実をフィクション化して表現するのならかなりのことが可能であろうが、それではもうそれは「フィクション」になってしまうから可能だと見えるだけのことであって、当事者の当時の行為を彼自身が後になって説明することとは本質的に異なる。ともかく、その「事実」を一般的に語り得る言葉——それは同時に思考する言葉でもある——を、もし彼や彼らの仲間や殺された同志たち——坂口の証言によれば、さしたる抵抗も示さずに「リンチ」を受け入れた人たちが——が持っていたら、あの事件は起きなかっただろう。

今や「リンチ」（私刑）などと言う言葉を簡単に使っているが、そのこと自体が正当な表現である保障はない。あれは単に「行き過ぎた教育」であったのかも知れない。それとも体罰、お仕置き、或いはする側もされる側も承知していた本質的な意味での「公刑」であったのかも知れない。

承知していても納得できないことは幾らでもあるだろう。あのような行為を理解し難いと言う言説そのものがおかしいのであって、あのような行為を引き起こした言葉と今普通に使っている言葉は、同じ日本語で同じ文法に則っていてもまったく通じないのである。つまり、現在の「坂口」と迦葉山中の二十数年前の「坂口」を架橋する「言葉」は存在しないのである。たとえどんなに辛く、苦しんだとしても現在の「坂口」は、“自分自身”を含めて多くの人々に、表現した言葉だけでもせめて理解してもらいたいと言う願いでもって原稿用紙に向かっている。そういう努力がたとえ言葉の上のことであっても、現実に行われるということは、自らの行動も精神的に正常である限り常軌を逸したものには成りにくいのである。

話を「オウム」に戻そう。この評論を書くために例えば、筆者は、

- ・オウム真理教は宗教組織ではない
- ・その教義は宗教性ないし普遍性への志向がなく、小児的な妄想の域を出ない
- ・人間の条件としての「多数性」と言う概念の持つ両義性を承認することが“大人”には必要である
- ・オウムが宗教法人化したのは、宗教法人としての特典を求めたからに過ぎない
- ・その「教団」は余りにも多くの接点を社会との間に有し、脱俗性はまったくない
- ・組織は権力を生み、それ独特の権力機構が出来上がる
- ・この社会では何らかの組織=集団を形成するか、或いはそれに所属することでしか人々の意志や願望を具体化できない
- ・伝統的共同体は崩壊したが、組織・集団主義傾向は強化されている、人々は依然として擬似的であっても「共同体」を求めている
- ・日本の宗教の多くは現世利益的である
- ・オウム教団は、その構成員の現世利益を達成するための手段でしかない
- ・それぞれの信者にとって教団及び他の信者が自己利益達成の手段であるから、組織は強固に保たれ、内部規律は自主的に厳しくなる
- ・教団に「出家」として信者は自らの「柵」(しがらみ)を振り捨てようとしている
- ・家族の構成・所得と居住地・資産状況などによる核家族階層制社会、学校選択=学歴・会社選択=職業歴という受験型家族文化、都市的な社会性と関係性の一般化など若者たちにとっての「柵」は多重化し、強固になっている
- ・社会の矛盾は多くは若者たちの間に現れ、その影響は多くは弱者にしわ寄せされる
- ・近代社会は人々の自立、個人としての確立を要請するが、それは一方では伝統性を払拭し得ない多くの人々に分裂症的な傾向を強いる
- ・諸個人の自立とは、ひとつの擬制であって、しかも諸制度や諸文化がその擬制とは別個に存在し、それぞれが異なる歴史的サイクルを引っ張っているから、この擬制は諸個人への圧迫にほかならない
- ・諸制度や諸文化は未だに「諸個人の自立」に相応しいものには変化していないが故に、諸

制度や諸文化そのものを、自立を願望する諸個人は圧迫とを感じる

- ・近代社会が要求する美德にもはや人々は耐えられないが、とは言え画一的傾向が強く、別の処し方を是としないし、敗者が軽快に復活できないと言う意味でも、日本の社会そのものが閉塞し、窮迫している
- ・常識的で均衡感覚の働く個人主義が獲得されるためには、さらに徹底した「個人主義」的社会システムを社会は編成しなくてはならず、その過程における軋轢による負担やコストを諸個人は、より厳しく心身に引き受けざるを得ないのかも知れない

などと言う《論点》を用意していた。

幾つかは独創的な見解であるとその時点では自負していたが、もう既に誰かに何処かで語られているものばかりである。類似の指摘がなされたとしても、それがどのようなコンテクストから絞り出されたものが問題であり、それをどのように論証するのが大事なことだと言えるが、そういうことは学問に当てはまることではあっても、「オウム」そのものはさしたる課題ではない。

従って、当初の構想を変更して、もう少し「社会」論的なものを中心として、オウム現象に接近するための「読書」感想を述べることにしておく。

(95. 6. 1. 記)

2. ハンナ・アーレントの『人間の条件』について

この書は、〈観照的〉生活から〈活動的〉生活へと人間の生活の重点が変わったことを「近代の成立」とする、アーレントの数多くの著書の重要な一つである。参考までに、出発点になる「人間が地上の生命を得た際の根本的な条件」と、彼女が考えたものを表に纏めて見た。

人間の基本的活動力	労働	仕事	活動
対応物	肉体の生物学的過程	人間存在の非自然性	直接人と人との間で働く力
人間の条件	生命それ自体	世界性	多数性

このような安易な表では彼女の論説に接近できないことは言うまでもないのだが、この書を取り上げたのは、「これから私がやろうとしているのは、私たちの最も新しい経験と最も現代的な不安を背景にして、人間の条件を再検討することである」(同書、プロローグ)という同書のモチーフは、全く我々と共通した志向性を持っているからである。だから、概念としてだけでも、以上のような構成が執られていることは理解しておかなくては前に進まない。

だが、それらの概念の含蓄は、単純ではない。例えば「多数性」については、「多数性が人間活動の条件であるというのは、私たちが人間であるという点ですべて同一でありながら、だれ一人として、過去に生きた他人、現に生きている他人、将来生きるであろう他人と、けっし

て同一ではないからである」という認識が裏打ちされている。当たり前のことをこのように表現することが「思想」なのだろう。こうした表現は彼女独特のものであり、しばしば感動を与えてくれる。

さらに、上記の三つの活動力とそれに対応する諸条件について、彼女は、「(これらは)すべて人間存在の最も一般的な条件である生と死、出生と可死性に深く結びついている。労働は、個体の生存のみならず、種の生命をも保障する。仕事とその生産物である人間の工作物は、死すべき生命の空しさと人間の時間のはかない性格に一定の永続性と耐久性を与える。活動は、それが政治体を創設し維持することができる限りは、記憶の条件、つまり歴史の条件を作り出す」と簡潔にまとめている。

この書物は、1958年に the University of Chicago Pressから刊行されたが、日本では1973年に中央公論社から志水速雄の訳で出された。教科書ではもち論なく、時局を解説したり評論したものでもない。「思想書」とでも称すべきなのだろうが、特定のイデオロギーでごりごり押ししている訳ではない。

筆者は当時書名と著者は承知していたが、経済的な条件によって購入できず、政治イデオロギー的なヴェールが災いして読もうとはしなかった。ところがこのたび、1994年10月に筑摩書房から、ちくま学芸文庫の1冊として復刊されたのを奇貨として繙いたのである。

その心情としては、正直に言えば直接的には「大震災」という天変地異である。多数の死者と言う衝撃とともに我が心身の弱さを思い知ったためである。間接的には、今の世の中の《機軸》の揺らぎが、この種の書物を求めさせたのだろう。

原書が発行されて37年の歳月、この間人類の歴史は大きく変化した。従って、彼女が「最も新しい経験と最も現代的な不安」と言ったものと、我々が考えるそれらとは明らかに異なる。彼女にとっての「最も新しい経験」とは、宇宙旅行を可能と予感させるような科学技術の発展であり、「最も現代的な不安」とは地球を何度も破壊できるような核兵器の開発と登場であり、それを社会が抱えてしまっている「大衆社会」そのものであった。

ところが我々は、かつてとは違って、冷戦構造の崩壊という経験と環境破壊という不安に苛まれており、民族や宗教が露出する状況におかれている。そのような経験と不安を背景にして、我々は「人間の条件」を再び再検討しなくてはならないのである。

(95. 6. 8. 記)

3. 津田真澄著『日本の経営文化—21世紀の組織と人』(ミネルヴァ書房刊)について

津田は、1926年に生まれ、52年に東大経済学部を出て、長らく一橋大学社会学部教授を勤めた経営学者である。現在は、同大学の名誉教授で、かつ青森公立大学経営経済学部教授の職に就いていると言う。

実はこの本は学問的な価値は乏しいのだが、題材が広範で、また引用文献や資料が豊富で面白いのである。ただ、この人の手法は、本人は、ウェーバーの経済社会学を範に取り、「ミク

ロとしての経営社会学を自分の方法論としている」と言うが、この本で見られる限りでは、心理主義的経験主義で組織論や経営論を割り切ろうとしているようだ。

例えば、「私には、日本人の文化が西の世界の人々と同じだとは思えない。どうすればその証明ができるだろうか。そこで極端な場合を考えた。すなわち人間が死に直面するような危機におかれた時に、人の心の原点であるはずの良心がどう働くかということを取り上げれば、この異同の決め手になるのではないかということに着目した」(同書、はしがき)などと述べられている所では少なからず啞然とさせられる。

最終的な危機の状態でも働くときされる「良心」とは何か。人の心に「原点」があるのか。それは普通の社会生活においても基底的な要素たり得るのか。しかも、その「良心」とやらが働いたことをどうして確かめられるのか。そこには方法論としての論理はないに等しいだろう。この人自身が「日本の経営」の非合理を脱却するために「論理化経営」を提唱しているのだからどう考えればいいのか。

構造主義の元祖のようなデュルケムは、「社会現象の本質的属性は諸個人の意識のうえに外部からある種の圧力をおよぼすという力に存する以上、社会現象は諸個人の意識から派生するものではない。したがってまた、社会学はたんなる心理学の系ではないのである」(『社会学的方法の規準』岩波文庫、p.205)と言っている。だからと言う訳ではないが、「文化」という全体像を把握しようとするのに、個人の良心を云々するのはどうかと思う。もっとも最近、デュルケムの心理主義の徹底した排斥は間違っているのではないかという社会心理学者の言に接したが、それもまたおかしな話であって、デュルケムは、「全体はその諸々の部分の総和とは異なるある別ものであり、その属性は、それを構成している諸部分の示す属性とは異なっているからである」(同、p.207)という理由で個人心理を幾ら積み重ねても社会的現象、社会心理は把握できないと言っているだけである。

さらにこの本は、学者のことだから、ブッキッシュと言うか文献資料に偏り過ぎているのは否めないが、日本の企業の原組織を終戦時の捕虜収容所における旧日本兵の行動に求めたり、縄文〜弥生文化という古代日本の重層的文化が言語や他国の文化・宗教の移入にも現れ、二重文化を形成しているなどと言う、幾つかの仮説や指摘は示唆に富んでいる。

だがしかし、経営学者などと言う人種が実務経験を全く持たないと言うのはどうかと思う。津田だけがどうこう言う訳ではないが、日本の場合余りにも社会的な流動性が低い。学界と産業界の人事的移動は極めて限られている。アメリカのように社会科学系アカデミズムで一世を風靡している人たちは、ほとんど必ずと言ってよい程、企業や研究所の現場、役所若しくはジャーナリズムに勤めた経験を持っている。そうしたキャリアにおいて何ほどの人でなければ尊敬を勝ち取ることは不可能だと言うコンセンサスが出来ているのだ。

但し、津田が提唱する「論理化=言語化」経営に異論はない。「情況倫理」と「情語」(津田の造語)では、経営と言う「永続的な目的的行為」(ウェーバーの定義)を遂行できる訳がないのである。

(95. 6. 15. 記)

リアリティの存在とその「確かさ」(承前)

現代社会は、法律や教育その他のあらゆる面において「自立した個人」を前提として運営され、諸個人も一定の年齢を過ぎ、心身が普通の状態である限りそのように扱われる。内実はともかく、親や教師は、個性的な子供であれかしと要求するが、その一方、幼い時から子供たちは熾烈で画一的な競争場面を経験しなくてはならない。こうした過程において、人々は当然のように「個別的な自己」としての自分を、他人がするように自分で認知しなくてはならないし、普通ならそうするのである。そうした個別化プロセスが同時に「社会化」のプロセスでもあるのが、人間の成育過程なのだろう。

もち論、「個別的」と言うことがたちまちには、社会的或いは精神的に「自立的」であるということにはならない。自己の個別化が円滑に個人の自立化となれば、木村敏が指摘するようなプロセスでの「分裂病」が生じることはないであろう。

だが、ここで問題としたいのは、自己の個別化への外部からの働きかけと内的な願いとしてのその一致・不一致ではなくて、また、それらの強さへの反撥としての非個別化・反個別化ではない、自己の無化、或いは没自己という希求が人間にはそもそもあるのではないかという疑問である。

アーレントが指摘する「多数性」とは人間としての条件であるだけでなく、彼女は否定しているが絶対的に人間としての本質を形成しているとしても、それ自体は「没自己」を、つまり人間の多数性への埋没を強制している訳ではない。にもかかわらず、今回の「オウム」と言う集団の、マスコミによる“解剖”——論理的な分析とはとても見えないから、ヒステリックな或いは好笑的な解剖と言うのがふさわしい——のプロセスで語られているような、何らかの組織やそのリーダーへの自己没入的な、無批判的な献身や忠誠が現にある。また、会社主義に一身を捧げて「過労死」するケースも多々ある。そのように極端な場合でなくとも、人間が何らかの集団へまさに自己投機的に自己投企することは幾らでもあるのだ。

寂しいからとか、仲間が欲しかったなどの感情的な説明で自他ともに納得できるレベルに、その結果としての行為がとどまっているなら、それは大仰な議論の対象とはならない。だが、こうした集団の行為は往々にして社会的秩序から突出する。そうすると、なぜ常識が働かなかったのか、或いは人間の本質や倫理には根本的な欠陥があるのか、さらには、内なる「獣性」が表れたのだ、とかの俗論が横行する。そのような状況こそが危険であるし、それをもって超越的な警告であると言うような、いわば「天譴論」が出現し、管理・規制・法律等を強化することに利用されてしまうことが多いのである。

従って、人間性の希求として「自己の無化」があり得るのかどうかを見極めなくてはならないだろう。そうだとすると一旦成立した「自己」という意識を無化したいとか、埋没させたいということが何らかの本能に基づくものか、或いは理由はどうであれ何らかの心理的な要因による願望であるのか、或いは人間集団が何かを契機として発揮するダイナミズムか、を決定す

ることはなかなかできない。

木村敏の表現によると、それは「『外部的』な集団の一員としての『私』の本源性と『内部的』な歴史性としての『私』の仮象性。ここには内部と外部のみごとな逆転が見られる。そしてこのことは、『内部』と『外部』、単独者としての自己と一般者としての自己との関係が一筋縄では片づかない問題を含むことを物語っている」(前掲書、p.93)となる。

個人的な経験ではあるが、筆者は、かつてマカオに観光で赴いたとき、市街地で開催されるマカオ・グランプリのために自由に使える道路や広場が制限されていたせいもあったのだろうが、とにかく数え切れない程の大群衆が、ある広々とした街頭の無数の屋台や露店に群がっているのを半ば恐怖をもって眺めたことがある。それまでに経験していた、一望の範囲における「大群衆」とは、最大規模でざっと7~8万人だったと思うのだが、マカオでの経験はとてもそんなものではなかった。

頭に浮かんだ言葉は、「アジアの群衆」である。自分もアジア人ではないかなどと言う反省是一片も生じなかった。その大群衆とは、未曾有の anybody である。親戚や友人や先輩後輩、或いは彼らの知人達、多分誰一人として somebody が存在していない群衆なのである。とは言え、その群衆が私にとっての「人類」everybody の象徴ではないだろう。

何も考えられない状態はある種の陶酔になり、このまま「紛れ込みたい」と言う強烈な思いをもたらした。もち論、群衆に紛れ込んだところで自己が《無化》できる訳でもなく、そこはかたない「変身願望」すら満足させられる訳ではない。しかし、別の人生がもし自分にあるのであれば、ここで見知らぬ人々の“間”に消えるしかないと言う、冷静になれば馬鹿馬鹿しい思いに捕らわれてしまったのは否定しようもない事実である。これは、その点では間違いなく「自己」からの逃避願望であった。

個体の「死」を自己意識の消失とするか、自己という肉体の消滅とするかは、脳死か心臓停止かと言う論議に似ているようだが、全然違う。自己意識というものを持ち続けることが面倒に思う——そう思うのも意識としての自己なのだろうが——時と言うものがあることを知る人には、その意味が分かるに違いない。

そうすると、自己という個体、肉体としての存在は維持して「意識」だけを一旦無化させたいと言う気持ちは、その対象が想像を絶する「大群衆」であれ、何らかの「組織」や「共同体」であれ、生命現象に忠実と言うか、超越的な生命の存在を信じたいという気持ちの現れではないかと考えてもよいように思えるが、では、そういう願望や意志を作るのもまた「自己」という意識なのだろうか。自分にとって最も確からしい「自己」の中に見知らぬ自己意識が発見されたことになる。もし、それを生み出したものが超越的な生命の流れであるならば、まさにそれは実在することになってしまう。

それを、アーレントは「種としての生命」と言い、マルクスは「類的存在」と言った。そのように超越的で確実なものが「実在」するのであれば、この大きな生命の歴史的な流れに身を任すだけでよく、個体的な努力や思考に意味はないことになってしまう。しかし、現に我々は

個別的な自己として存在しているのであるから、この存在自体を観念で否定しても仕方がないだろう。だから、ここではそう言った定義よりも、木村敏が「この本能的な『没個性』の感情は、背番号や数量化など的人為的な操作とは一見まったく正反対の、いっさいの人為をかき消してしまうような『野生』の状態、実はもっとも強く出現するように思われる」(前掲書、p.92)と表現している「野生」の状態とは何かを考えるべきだろう。

彼は、それを「戦争や災害などの非常時、集団的なスポーツやゲームが熱狂的になったとき、あるいは祝祭の狂乱状態のこと」であり、「ニーチェが『ディオニュソス的』と呼んだのはこの野生の『個別以前』『自己以前』の生命の動きだった」(同書、p.93)と述べている。木村の論説に従うならば、自己という交換不可能な独自の存在、その一回性、有限性、絶対的な希少性など、自己を自己として、自ら際立たせざるを得ない意識とは別に、まったく逆の働きをする意識が何かをきっかけにして表出するのだと言うことを、その理由とは別に承知しておく必要があるようだ。

マスゲーム、パレード、カーニバル、「あれは敵だ。敵を倒せ」という叱咤、シュプレヒコール、大合唱などなど。木村の言う「本能的な没個性の感情」を引き出す「野生」の状態は、非宗教的な場面においても、或いは政治的なシーンにおいても常に人為的に作り出されている。それが、マインド・コントロールと呼ばれるものの正体であって、敵・味方の区別、組織の強化には当然のように採用される手法である。ロック会場やディスコ、サッカー試合場の興奮や熱狂を見れば、今やこの「集団的陶酔」は大きなビジネス・チャンスですらある。

だが、明らかにこれらは作られたものであって、決して本当の意味での「野生」でもなければ、「自然」でもない。荒野に群れ住む狩猟の民が、野生的で本能——人間として共同体ないし社会を形成した途端に、本能とは「」で括られるのであるが——の赴くままに暮らしていたとしても、いつも「集団的陶酔」の状態にいる訳がない。そんなことをしていれば忽ち彼らは他の大型獣の餌食となっただろう。古代のディオニュソス的饗宴であっても、周到な準備と演出、豊富な飲食物、踊り騒ぎ唱いさざめることのできる安全な場所、つまり神域や広場が確保されていなければならなかったはずである。どこから敵や野獣が襲ってくるか分からないような森や山あいで、饗宴が本能を剥き出して延々と繰り広げられたとは想像できない。この点で、筆者はニーチェに準拠した木村敏の解釈にはやや疑問を感じる。

やや繰り返しになってしまうが、木村の指摘によれば、ニーチェはディオニュソス的な酩酊と神秘的な自己放棄に対して、人間を自己の個性に安住させてくれる個別化の原理をアポロンのものとしている、と言う。ニーチェや彼に影響を与えたショーペンハウエルに忍び込んでいるプラトン主義からすれば、アポロンの個別化の原理は、ディオニュソス的な根源的生命或いは「生きようとする盲目的な意志」(ショーペンハウエル)の投影であり、一種の「仮象」にならざるを得ない。個別的自己とは《仮象》なのである。

このような類的存在としての本源的生命が「真の実体」であり、我々一人一人の個別の自意識が「仮の存在」であると言う議論からは、本源的生命が人間の集合性としての共同体とか社

会そのものであるとする訳にはいかないから、共同体や社会を概念として導くものを見出すことができない。確かに個別的生命以前に「多数性」がなくては我々の存在はあり得ない。個体として存在している生命そのものが、遥か太古に発生した有機的生命以来連続と続いている存在としてあることもまた事実であろう。だが、個別の自意識が存在する個別の個体そのものは有限で他に同一のものが存在しないという意味で「単一」のものである。

今や我々は、自分の生命が有限であり、いずれ必ず死ぬことが唯一逃れようのない「真実」だとすることで生活・思考・行動の目的や領域を設定しているから、逆に、最も重要なことは「生きている」ことであり、従って若いことやそれ故に可能性が豊かであることを尊ぶ。ここから、一時的な陶酔やスリル、ゲーム或いは約束事としてのディオニュソス的饗宴を受け入れることはできても、自己の滅却や無化或いは没自己的献身、或いはそれを想定しなくては理解できない行為には恐怖を覚えるのである。しかも、環境＝地球の有限性だけでなく、「現代科学」が教えてくれる世界＝宇宙の有限性をどのように理解しているかと言うと、それは結局個体的生命の「有限性」のアナロジーとしてなのである。それは、個々人が死を怖れることには様々な理由があろうが、個人が死を怖れるように「環境破壊」を怖れることに如実に表れている。だから、問題は、そうでなければ、自然や環境が修復しようもなく破壊されることに無頓着になれることにあるのである。

アーレントや木村敏によると、少なくとも古代ギリシア人は、種としての生命と有限なる個体の生命とを別の言葉で明確に区別して理解していた、と言う。もち論、その時代に個体死や病気がない訳ではない。ただ、「死」は「人々の間に在ることを止めること」と同義であり、そのような概念の言葉が使われていたと言う。そうすると、「生」とは、「ひょいと、たまたま生かされて居ること」になる。

アーレントによると、アリストテレスの“有名”な言葉に「人間事象を考えると……人間をあるがままに考えてはならず、死すべきものうちでもとくに死すべきものと考えてはならない。それが不死化する可能性をもつ限りにおいて〔のみ〕それについて考えよ」とあると言い、「この言葉は彼の政治的著作の中できわめて正当な位置を占めている。ローマ人のいう公的なもの(レス・パブリカ)にあたるものは、ギリシア人にとってはポリスである。ポリスはなによりもまず、個体の生命の空虚さにたいするギリシア人の保証であり、この空虚さを防ぎ、死すべき人間の不死は維持できないにせよ、少なくとも人間の相対的永続は維持する空間であった」(前掲書、p.83~4)。もっとも、ここで引用されたアリストテレスの出典は明確でなく、この言葉は彼女のブラフかも知れないが、含意は重要であろう。

我々には「生命」を区別する言葉もなければ、人間の有限性と地球や資源の有限性を区別する言葉もない。それどころか、「近代」への様々な転換によって、我々は有限の生命を最高善とすることになってしまった。つまり、アーレントによれば、「社会が生命過程そのものの公的組織にほかならないという最も明白な証拠は、おそらく、比較的短い期間のうちに新しい社会領域が、近代の共同体をすべて労働者と賃仕事人の社会に変えたという事実の中に見ること

ができよう。……だから社会とは、ただ生命の維持のためにのみ存在する相互依存の事実が公的な重要性を帯び、ただ生存にのみ結びついた活動力が公的領域に現れるのを許されている形式にほかならない」(同書、p.71)のである。但し、正確を期せば、この引用文の「社会」の前には「現代の」とか「我々の」とかの限定的或いは示差的な言葉を冠した方がいいだろう。

このように生存する生命を重視することは、かつて生きた人々、これから生きる人々を軽視するだけでなく、この世界の永遠性や不滅性を視野に入れられないことになる。そのことによって、現に生きている人々の活動や仕事をそうしたことに結びつける努力を評価しないことになってしまい、死すべき我々を容れる仕組みが見失われるのである。もち論、「宗教」がその「仕組み」であるなどは毛頭思わない。そうした機能主義的な理解が、本質的に「宗教」と相容れないものであることは言うまでもない。

このような「社会」に生きる我々は、個体を超越した根源的生命、「生きようとする盲目的意志」=本能が、咄嗟の無意識の状態においても働いているとは決して理解しない。そのような時にでも苦痛を怖れて生きようとするのだと、苦痛を回避するための条件反射だと了解している。つまり、自分を自己として生きようとするのも、自己の固有の力であり意志だと理解している。これは、凄まじい緊張を自己に強いているのではないか。自分という存在を「自己」そのものにしか求められない、まさにデカルト的な確信はそれほど「確かな」ものではないようだ。

《私》が、私の中の anybody を否定しなくては、《私》を確保できないと言う自己強迫に苛まれているのである。この「社会」がそれを《私》の、実体的かつ意識的責務であると迫ってくるのである。家族、教育、政治、職業、地域などのあらゆる「社会的制度」が個々人に、権利を行使せよ、而して責任を全うせよと命じるのである。

しかも、その目的は、結局のところ私が somebody に成ることなのだ。しかし、この somebody は、自他の一致した規定においてのみ有効であり、意味を有する。そのことに対して「近代的自己」は決して無知ではない。そうすると、この自己を維持するエネルギーは、私が私の生命を消費し続けていることと等価なのである。

自己の確立が自己の権利であり責務である限りにおいて、その存在としての確かさとリアリティまでもが自己と自意識に依拠するものになってしまう。生きている限りその生命活動を自己証明の獲得に振り向けつけなくてはならないと言う要請は、結局「多数性」という人間の条件と矛盾したものとなるだろう。somebodyであることを確立することが、意識として「多数性」から一旦乖離することを必然化するが、自立した単一性が、存在条件としての多数性に回帰する《回路》を持たなければ、その「復路」が社会として保証されていないとしたら、自己の中の anybody への退却が始まる。そうでなくては、他者の中への、或いは疑似共同体としての集団や組織への自己の埋没が、つまり自己投棄が選択されるかも知れない。

続く(95.7.13.記)

BORDER/LINE 23 平野 啓

市民文化における狂気とカント(付記:吉本隆明『心的現象論序説』について)

1.『人文科学の歴史 vol7 no2 1994』号において、ルイ・サースはモデルネ社会における意識形態と、ある種の狂気の間に着しい類似性を見出し、特に精神分裂病(この概念については、現在精神障害者家族会などが、偏見のイメージを助長するものとして精神神経学会に病名の見直しを求めているが、現時点では代替的な概念規定がないので、そのまま使用する)に特有のパラドックスないし矛盾に焦点を合わせ、それがカント哲学に特有の理性概念に内在するパラドックスと照応していることを示した上で、カント哲学と歩調をあわせてきた啓蒙主義の発展が精神分裂病の決定的な側面に寄与したかいなかという問題を設定している。

2.原文は二部構成になっており、第一部は現代社会と狂気間の親和性。第二部は精神分裂病と現代社会。である。第一部は更に、精神分裂病の意識の二重性、モデルネ的思考の分身、意識ある機械、の各項に分かれ、第二部は文化間・歴史的考証、因果的仮説、影響を及ぼすものとしての文化、の各項に分かれる。

彼が依拠するのは、主にフーコーの『物の秩序』によるカント解釈であるが、その妥当性はさしあたり保留とし、必要に応じて、ヘーゲルやカントの原典にあたることとした。サースの説明のキーワードは、「自己反省」であるが、これはヘーゲルの反照理論における反省概念とは異なる。カントの反省概念は、他者への照り返しという媒介がなく、自分の認識の反省となっており、認識行為のプロセスが問題になっており、認識対象と認識主体の相互関係の形成全体が「反省」の対象になっていないことが特徴である。

3.第一部現代社会と狂気の親和性、の第一項精神分裂病の意識の二重性では精神分裂病を念頭におきつつ、その意識形態のもっとも特有なもの、すなわち自己全能感とそれに対立する現実感の消失(外界・自己の現実感がない、ないしばらばらであ

る、自己コントロール感の消失と操作されているという感覚)が、同時に現れるという意識の二重性に着目する。例えば「私は全能であり、物事に影響を及ぼすことができる。この出来事が起こったのは私がそれを考えたからである」と主張する一方で、「考えているのは私ではない。私の思考は私によって思考されたものではない。私の思考は誰かに吹き入れられたものである。現実が感じられないが、その現実私の思考の投影である」と主張する。これらの矛盾した主張を矛盾とは感じていない。ヴィゴツキーはかつてこの現象を指摘して

「各々の主要な症状は、対抗症状、その否定的分身、その反対物、を生み出す」とした。歴代の精神医学者は、これらの症状を了解不能とし、並列した現象として記述するにとどまっていたが、これらの矛盾した経験様式、自己喪失の瞬間に同時に自己万能感が存在するという事実には、もっと内的な相互関係、相互依存関係が伏在しているという奇妙な事柄に出逢う、とサースはいう。このような個人は万能であり万知でありながら、無知であり盲目であるという最も深い自己矛盾をもつが、この二重性は精神分裂病に特有であるが、同時にモデルネ的思考の根本的矛盾に非常に近接している、とサースはいう。

もし近代的理性を、反省性と規定することができれば、精神分裂病に特有のこれらの意識形態を、理性自体が生み出した超反省性、非理性の形態と捉えることができるのではないかと。

第二項 モデルネ的思考の分身では、フーコーを引用しつつ、モデルネ的思考のジレンマはすべて人間の意識のある種の二重性から由来している、と指摘する。つまり、フーコーは近代人の意識を、カントに代表される自己反省性、結局のところ自己欺瞞に陥る超反省性への専心に、その特徴をみる。カントは人間の経験、現象領域などは、悟性範疇である空間・時間範疇に従って組織される、と主張した。

「感性に対し、感性が物自体に関係すると僭越にも自負すべきでなく、もっぱら現象に関係するように警告し、みずからは対象自身を思惟するが、しかしそれを単に先験的客観として思惟するのであり、この先験的客観は現象の原因であって(したがってそれ自身は現象ではない)、量としても、実在性としても、実体等としても思惟されないものである(なぜなら、量、実体、実在性等の概念はつねに、或る対象を規定するための感性的形式を必要とするからである)。したがってこのような先験的客

観については、それが我々の内部にあるのか外部にあるのか、感性と同時に否定されるものなのか、それともわれわれが感性を除去してもなお残るものなのかは、全く知られないのである」(カント『純粹理性批判』世界の大思想12 235P) カントによれば、知覚されたものは客観的ではなく、経験のうちの知覚の部分は、カントもいうように、主観的で偶然的であるが、素材を関係付けるカテゴリーや思考のもたらす統一は、経験のなかにある客観的なものである。もう一方の側にある直観の領域の素材は、主観的であり、自己の感覚が受け止めたものにすぎず、結局自己は事実を知るのではなく、感覚されたものを知るにすぎない。それもまた主観的である。ところが、それと対立するはずの客観的なものが、これまた主観的とみなされる。つまり自己意識の純粋な自我の領域に属するものとみなされる。すると我々は一方で感覚内容を持ち、他方で感覚内容に働きかけるが、その働きかけが主観的とされるので、事柄をそのまま認識するのではないと言う事になる。我々は観念の内容を問題とするだけとなり、物自体には到達しない。

こうして人間は世界を構成する認識論的主体としての役割を本質とした一つの対象を把握した事になる。しかしこの新たな反省哲学によって、人々は世界から退くとともに、二重の傾向一意識の高揚とその解体に向かう事になった。カントは人間の知にしたがって世界が組織されるのであり、その逆ではない事を示したように想われる。それはまるで我々の経験する外的現実が我々の崇高な心の投影であるかのように存在が知に依存していることを示した。このような意識の一次性に結び付く三つの規定をフーコーは「超越論的ナルシズム」を構成するものとして挙げている=意識の自由・自然の自己創造・真実の源泉。

だが同時に、その傾向と対抗するパースペクティブが、モデルネ的自己反省の潮流の中に出現する。意識は構成する主体であるとともに、探求すべき第一の対象として措定された。こうして意識は、客観化しえる実体としての経験的对象となって人文科学の研究対象となり、このことは意識の超越論的性格と衝突した(経験的一超越論的二重性の奇妙な融合) さらに意識は他の事物と同様、因果関係の鎖の中に位置づけられたので、意識の自由というパースペクティブと衝突する。

ショペンハウアーが1928年に述べているように「世界は、全くの観念であり、そのようなものとしてその存在を支える知的な主体を必要とする。他方では、

この意識的存在は、その意識に先立つ長い因果関係の鎖に必然的に依存している」さらに、別の矛盾ないしはアンチノミーが反省自体のうちに生まれてくる。自己意識が高揚するにしたがって、認識が制限されてくるという矛盾である。この矛盾が展開されたのがフィヒテ哲学だった。彼にとっては、自我が絶対的な原理であり、宇宙の内容の一切が自我の産物として表現されるべきだった。フィヒテにとっては哲学とは、意識に関する意識であり、私の意識が行うことを私が意識することである。私は意識であると共に対象であり、私の日常意識を対象にして、その日常意識の背後に回って日常意識をカテゴリー化する。すると知は活動である事になり、まず事実としての自我が第一のものであるとして、自我を三つの原則に分析する。第一命題は、自我=自我という同一律であるが、そこには区別と内容がなく形式だけがある。そこで内容を盛り込むために第二原則がたてられるが、それは自我に非我を対置することである。この原則は第一原則からは導き出せず絶対的原則とされる。第三の命題は自我と非我への分割と総合を表わす根拠律であって、ここでは前の二つの命題が互いに限定され、自我は非我に制限をもうける。「自我も非我も、ともに自我によって、自我のうちで互いに制限しあうものとして設定され、したがって、一方の存在は他方の存在を部分的ながら破棄する事になる」だがこうなると、他なる存在がそれ自体で無条件に存在するとされている以上、自己意識への帰還(フィヒテの目標)は生じようがない。自我の彼岸を設定できるのは実践的自我しかなく、無限定の非我は、自我と衝突するしかない。無限に進む自我の活動は、非我に衝突して自分の方にひきもどされるが、再び衝突に向かう。したがって、非我の設定によって自我が積極的に自らを制限するということになる。このパラドックスから、いわゆるロマンティック・イロニーという事態が生ずる。自己意識の高揚・覚醒への欲求が、意識の夜をさまよう夢への沈潜に転化する。

ともあれ、自我はカテゴリーを生み出す限りで、対象全てのイメージをつくる「観念的根拠」である。だが対象が対象であるためには、対象は自我と対立しなければならず、このように対象が自我と対立することがイメージ成立の「実在的根拠」である。しかし非我が客体として自我に対立するのも自我の働きだから、イメージの実在的根拠と観念的根拠は同一のところにあって、ただ、観念的根拠というと、自我が能動的で非我が受動的に見え、実在的根拠というと、自我が受動的

で、対象が能動的に作用を及ぼすように見える。非哲学的な意識は、対象を思い浮かべる際の自分の働きを意識せず、自分自身の働きを非我の働きとみなすようになる(ヘーゲル『哲学史』) この転倒が精神分裂病の場合にもあらわれる。「自分は操作されている」「自分は監視されている」というような受動的意識はフィヒテ哲学のいうところの『非哲学的意識』であろう。

モデルネの哲学は、かくして日常意識批判から出発しながら、結局は唯我主義と自己意識の解体という二重物を産出することに終わった。

4.第三項は、意識的機械と題されている。既に指摘したように、カントのプロジェクトは自己反省にあったが、そこでは意識は自己の周りを回転して、その存在の基礎付けを試みたのだが、結局反省の歪曲され、ねじれた形態を産む帰結に終わり、それが自己知のプロジェクトを内側から侵食する事になった。サースは、ここで分裂病のケースを紹介して、カント的意識形態と如何に照応するかを見ている。タウスクの観察した有名なナターリヤのケース(1919)では、ナターリヤは数年間、遠方から或る人間によって操作されている機械による影響を受けている。更にその機械は彼女と同じ肉体を持ち、その機械に起こることはナターリヤにも起こる。もし彼女がある匂いを嗅ぐとすると、それは遠方の謎の人間が機械の前でその匂いを発散させたためである。又多くの患者は二次元的な像をみるのだが、それを患者は写真機のように操作されて影響を与える機械のせいにする。このような代表的な妄想が含意することは、患者が、自分から独立した事物の存在を確信しておらず、その事物は単に患者が自分だけのために生産したイメージだと想っていることである。同時に、影響を与える機械という妄想の含意するところは、患者が自分の経験を自己のコントロール下に置いていないこと、ないしはその経験と同一化できていないということである。自我が宇宙を生産するが、非我はその宇宙をイメージとしか表わさない。又、自我の非我に対する作用は、非我の自我に対する作用として現れる。そして自我と非我の境界、カテゴリーの適用範囲を定めることは不可能である。フーコーは言う;認識の限界を定める事の不可能性が、モデルネ的思考に基本的な不安定性を与える、と。にもかかわらず、近代人は世界征服を目指して完全な自己意識を持つ望みに固執する。だがこの啓蒙主義、自己についての真実への覚醒の望み、こそが最も大きな自己妄想の源である。フーコーは、この事態を眠りに例え

る—あまりに深い眠りのために、思考はそれを覚醒として経験する—

元に戻るが、ナターリヤの体験する世界は単なるイメージではない。影響を与える機械の世界は解決不能の矛盾に満ちている。だがほとんど了解不能とはいえ、その世界は非常に現実的であり、独自の存在と経験の様式をもっている。彼女の世界は永続的な振動の状況にある—全宇宙、影響を与える機械などを自分の創作であると感じると、次の瞬間には、事物の中の一対象として、客観化され、外的原因による機械に操作されるという意識を経験する。彼女の運命はモデルネ的認識論に近接していると言ってよいかもしい。つまり、客観化と主観化の間、自己放棄と自己神格化の間、有限性と無限性との間の絶え間無い両義性のなかに生存すること。

サースは次に、フロイトも引用した『シュレーパー回顧録』から彼の妄想の特質を抽出する。「私は全てのもがその周りを回転する中心であり、その資質は神に等しい」「天候は私の行動と思考に依存する」と言いながら、自分の思考(後に彼はそれを神経、フィラメントと呼ぶ)や、視線が操作され、誘惑され、全能の他者的心によって侵入され、からかわれる、と言う。彼は又、自分の全知・全能を誇りながら一方では全く無能である、と主張する。更に彼は自分の矛盾した主張に無自覚ではない。彼は矛盾した考えの間を言ったり来たりするといひ、神との関係について「最初は私には了解できなかつたが、長年の経験を経て、事実として認識せざるを得なくなった完全に馬鹿げた把握」と言う。

ナターリヤ、シュレーパーのケースを挙げた後でサースは、この妄想形成は知識人だけでなく、大多数の精神分裂病に共通であるとする。彼の考えでは、この状態に最も本質的な事は、自閉、すなわち外界と他人との接触から引き籠ることであると言う。この点は精神分裂病の名付親であるオイゲン・プロイラーも、その師であるクレペリンも指摘していた。現象学的見地からはミンコフスキーが同様の見解を述べている。我々の臨床経験からもその傾向は指摘できる。この自閉的傾向に伴った諸々の状態とは、情動の平板さ、感情表出の奇妙さ、一人笑い、独語、感情と衝動からの遊離に伴う享楽感の消失(失快楽症)、アパシー、拒否症(それは昏迷にまで至り、意識はあるのに一切の動作が止まり、寝食を忘れ、寝たきりになる)、唯我論的なファンタジーをともなった抽象的・宇宙論的テーマへの没入、などがあるが、基本は世界を主観化されたものとしてか、もしくは非現実的なものとして経験

すること、自分の精神と感覚を客観化されたものとして、或る距離を置いて経験することである。

「人は自分に没入することに関心がある。そこではファンタジーにふけることになるが、そのファンタジーは現実の環境よりも現実的である」彼女が時に人と交際するときには、そこには感情的交流の指標はない。「私は自分がこう反応すべきだと考えているのが事実です」彼女の自己意識は、客観化され、疎外過程にあるようだが、その強迫的過程自体が他者との距離を取らせ、更に自己コントロールのセンスを解体させていく。「私自身を他人に投射することと、他人をそのままにしておくことを通じて、期待通りに動くようにモニターされ、それがあまりにも急速なので止めることができません。そしてその後、私は取り残され孤独になる」

このような自己コントロールの解体のセンスは、モデルネ社会とは適合しないように見える。モデルネは、個人主義と自立的主体を強調してきた。したがって、このような症状は、モデルネ的志向の退化ともみられるかもしれないが、実際はその逆で、志向性の喪失は、完全に焦点を自己にあわせることと結び付いている。それは事実上、自己への強迫、疎外的内省のパラドキシカルな帰結であり、この過程は通常ならば、志向性と統一的自己の媒介としての経験の諸側面を外面化することに終わる。

カント的思考においては、自立性ないし誇大性と自己疎外が、メダルの裏表のように相互に対立し依存しあっている。更にカントにあつては、近代的主体の有限性、限定性、客観性を無視するヒューマニスト的原則があり、それが自立性のイデオロギーを強化する。

5.第二部は精神分裂病とモデルネ社会の間に因果関係があるかないかを論じているが、このうち、遺伝学的研究とヴィールス説の紹介は省略して、サースの観点を要約してみよう。彼によれば、社会学者、人類学者、文化批判家、のいうようにモデルネが最も強調し、流布させたことは、主体としても客体としても個人の価値と力へ焦点をあわせることだった。このような焦点の合わせ方は、プレモダンのヨーロッパ、ないしはコミュニアルな社会組織においてはみられない。第一に、日常生活における解放と自己意識の強調は、デカルト、ロック、カントのような哲学者、19

世紀の内省心理学、20世紀の精神分析と同様に社会化の特有のパターンにしたがって広がった。チャールズ・テイラーは、自己意識のこの形態を記述して、そこでは人間精神が、第一の注目点になっていると述べている。このモデルネのエトスは人間を客観的な外的秩序への探求から退かせ、そのかわりに、探求の対象を内部に向かわせ、われわれ自身の活動の意識と、その活動を形成するプロセスを意識させて、我々自身の世界表象を秩序あるものとして構成させるように動かした。モデルネは世界から解放されるとともに、古い伝統とコミュニカルな社会からの解放を促進し、それらの古い諸関係の客観化に寄与し、その根本的な批判に向かわせる。この傾向と関連するが、もともと反啓蒙主義を標榜した諸傾向も又、内的自己とその個性、その主体性を礼賛して、ロマン主義的傾向を形成した。結局、啓蒙主義は、自己コントロールへ、反啓蒙主義は、自己探求に向かい、後者は精神分析となって結実したが、両者は対立しあいながら、自己コントロール・自己表現にむかうという傾向を相互に強化した。

この傾向は17世紀に高揚する。ヨーロッパ文化は次第に個人主義、主観主義、表現主義、相対主義に染まり、20世紀には「心理学的人間」が登場するが、その人種は「彼の内的生活を征服することをめざし」「自己内省の操作による救済」という理想を抱くようになる(リーフ) このような状態は、ヘルムート・シェルスキー、アーノルド・ゲーレンがいうように、モデルネの意識形態に特有で広範であり、社会や外界に直接アクセスし、直観するのではなく、理性、内面性、懐疑性が特徴となる。もし精神分裂病が、他の人々と同じようなモデルネのエトスを分有しているとしたら、彼らの核心的な症状がそのエトスの影響を受けていると見るのはたやすい。

6.さて、ここまでは、モデルネ的思考形態と、精神分裂病の症状の類似性を指摘してきたが、問題は、そのような思考形態が生まれるような素地を物質的環境が再生産しているかいかである。ノーバート・エリアスなどは食事のマナー、エチケットなどのしつけを通じて如何に自己意識が高まったかを研究した。この新しいエチケットでは、感情と衝動の抑制と知性的・反省的振舞いが要求される。それは自己批判と自己コントロール、および孤立した自我の感覚の絶え間無い増大に帰結

する。この「孤立した自我」は、デカルトのライトモチーフでもあった(ケースの中の自己)

次に特徴的なのは、フーコーのいう、人民管理のための社会秩序である「パノプチズム」である。この監視的視線のもとに個人は常に曝される。この視線によって、個人は自己コントロールの訓育を自らに課し、それが自発性を侵食して、孤立感と内面化のセンスを増大させ、こうして精神を観察する精神が、つまりは精神の分裂が進行する。シュレーバーのケースをこの視点から眺めてみると、彼の父親の教育方針が、いかにパノプチズム的であったかが明らかになる。シュレーバーの父、モリツ・シュレーバーは当時のドイツで有名な教育学者だった。彼の教育哲学は、自発性とわがままを抑制し、内的な獣性のすべての現れをつみとることだった。そしてそのために、物理的な罰がほとんど不必要になるまでに徹底した子供の内面への監視的視線を要求した。両親からの「一つの視線、一つの言葉、単なる脅かし」だけで子供を支配することは可能である、と彼は言う。このようにして子供は「日の終わりに、神の前に一人で進みゆき、彼の内的自己を神の純粋な光線に曝すことを覚える」(後年、シュレーバーは、妄想の中で、幾度も神の光線についてふれている) モリツ・シュレーバーの視線哲学は、現代社会秩序の一つの凡例ともみることができよう。精神分裂病に特有な、「影響を与える機械」は、ゴシック教会やギリシアの神殿と同様、世界一内一の一つの客体でありながら、与えられた文化的宇宙の存在論的地平を表すハイデッカー的『有』の象徴ともいえる。ナターリヤを操作する機械は、意識のこの二重性、客観化を強いられる中で同時に主体化を要求される二重性の状況を表現しているだろう。

アンソニー・ギデンズは、現代社会のダイナミックで、急速に変革される社会状況、制度、プラティックによって、何物も当然と見做されなくなり、その結果、全てが問題となり、同時に正当化を要求されるという。この状況を彼は「徹底的で、本質的な反省性」と呼び、その思考形態は、自己の核心にまで及ぶが、結局その反省性は全ての伝統を変革するだけでなく、反省のプロセス自体をも変形し、固定した観点を解体して、事実に対抗するヴァーチャル・リアリティーに専心しようとする持続的行動への意識を生み出す。こうして精神分裂病に特有の精神病理が成立する。自己への内閉、拒絶症、感情の平板化、自発性の欠如、非現実感、内的分裂の

意識。キルケゴールは、精神分裂病者を指して言う—

彼らはモデルネと二重の関係のなかに居る、彼らは社会秩序の産物としてだけでなく、その秩序への対抗として存在している—。

7. サース、フーコー、らは資本の文化との関連性を問題にしていなが、これはないものねだりと言うべきだろう。彼らの考察をあしがかりに、その問題系を組み入れて行く他はないが、その場合のポイントの一つは生産手段からの労働者の分離という事実になるだろう。その作業は後日行うとして、最後に、吉本隆明の『心的現象論序説』の主張が、実はモデルネ的思考形態から組み立てられていることを指摘しておきたい。

吉本は「人間の原生的に疎外された心的な領域を、他の一切の高等動物とへだてている特質は、心的な領域をもつこと自体ではなく、心的な領域をもつという心的な領域をもっている(精神を精神する)点に求められる」(『心的現象論序説』35p 角川文庫) ところが精神を精神するという思考形態こそが、サースのいうモデルネ的思考、自己反省性であった。だとすれば、吉本がこの立場から、様々な心的現象を解析しようとするれば、自己反省の基本的(正常な)枠組みをまず作り、その枠組み—座標系—からの逸脱、変異などを『異常』として規定せざるをえなくなる。「心的な領域をささえる基軸を見つけることが必要である。さしあたって、わたしたちはひとつの仮説をもうけることにする。その仮説は、生理体としての人間の存在から疎外されたものとしてしてみられる心的領域の構造は、時間性によって(時間化の度合によって)抽出することができ、現実的な環界との関係としての人間の存在から疎外されたものとしてみられる心的領域の構造は、空間性(空間化の度合)によって抽出することができる、ということである」(同 50p) 具体的には、心的時間の度合に含まれるのは衝動、情緒、理性、悟性などであり、空間化の度合は、視覚的、聴覚的、触覚的領域における空間性との対応においてもうけられる。すると「異常」「病的」とは、二つの位相から考えることができ、まず時間化の度合の異常、次に、空間性の異常、例えば視覚に固有の空間性が聴覚に固有の空間性として出現したとき、のいずれか一つ、あるいはその二つの錯合したものとして規定される(59p) 吉本はここで、『固有の』時間化の度合、『固有の』空間性

を座標軸として設定しているが、その『固有性』の基準を明示していない。おそらくそのような基準は明示『できない』。カントが陥ったように、認識能力を認識内容から切り離して、それ自体として反省すれば、その能力の範囲、限界、妥当性は規定できないのと同様、心的領域の座標系を、このように規定したところで、その妥当性の証明はできない。

だが吉本は、その規定を前提として、前記の諸規定の練り上げにとりかかっている。まず人間は原生的に疎外されているために、心的現象という領域を持つ。しかし、心的現象は、例えば、視覚作用の範囲内で「純粹視覚」というべきところまで「結晶化」しえる。

彼によれば、例えば、個人が目の中の灰皿を見たとなると、その見たという現象はさまざまな問題を含むという(95p) まず、灰皿を対象的な反映として見る段階、次に、灰皿に注意を加えて「視ることによって灰皿を知覚的に加工する」段階、更に、灰皿を視ながら、その製造過程や、その美や、価値について判断する段階がある。このようにして「心的現象としての灰皿は、視覚による知覚作用の範囲内で、純粹知覚ともいうべきものにまで結晶しうるということがわかる。この<純粹視覚>は、対象とする灰皿と、対象的な視覚なしには不可能であるが、視覚の範囲内で対象と対象への加工のベクトルが必然的に生み出す構造であり、その意味では、わたしにとっての灰皿と、灰皿にとってのわたしとが、きりはなせないところでだけ成立する視覚を意味している」(同 95-96p) ここで吉本は、灰皿を視て加工する過程を視覚の範囲内で捉えているが、視覚が対象を弁別する認知—運動構造は、灰皿の「加工」の前提であるとはいえ、そのような構造をもっているからといって、前記のような「加工」が成立するわけではない。灰皿を吉本のように「加工」する(簡単にいえば「分析」する)のは、視覚を出発点とする分析的思考であり、そこには当然、他の感覚も、悟性的カテゴリーも関与している。そもそも純粹視覚によって、灰皿の価値とかを規定することができようか? しかし五官の活動をこのように、個々に抽出し、それぞれに<純粹な>位相を想定することによって、彼は純粹疎外の概念を規定している。「わたしたちは、このような<純粹>化の心的領域を、原生的疎外に対して純粹疎外と呼ぶ事にする。そして、この純粹疎外の心的領域を支配する時間化度と、空間度を、固有時間性、固有空間性とかりになづけて

ることにする」(96p) このように固有の時間性と空間性を「基準」(原ベクトルと彼は言うが)として想定したうえで、<異常>を規定する。「私たちの純粹疎外の心的領域における<時一空>性は、あるばあい固有時間性と固有空間性を原ベクトルとして想定することが必要であるようにおもわれる。このあるばあいとは、心的領域における<異常>または<病的>という概念をかんがえざるをえないときである。なぜならばこのときは<時一空>性の障害こそが問題であり、これを了解するためには固有時間と固有空間とのなんらかの形で共時障害を想定するほかはないからである」(105-106p) ここで吉本が参照点にしているのは、ハイデッカーとベルグソンだが、吉本によれば、彼らの時空概念は古典哲学の量子化の意味を持っている。「ハイデッカーによれば、存在しながら、存在を了解することができ、自らの存在によって存在そのものを問題にできる存在が現存在(人間)であり、この現存在が一般に存在というものを漠然と理解したり、解釈したりしている根源が時間と呼ばれる」(102p) 量子化しようとしまいと、ハイデッカーの哲学は古典哲学、つまりはサースのいう自己反省性を特徴とする哲学の延長である。だから吉本はハイデッカーを採用しえた。更に、ハイデッカーやベルグソンの場合、空間や時間が意識の内部に移調されて考察されているが、この観点からすると、時空は主観的な産物となり、量子力学におけるコペンハーゲン解釈に似てくる。周知のようにコペンハーゲン解釈では、ボーアのいうように「量子世界など存在しない。あるのは抽象的な量子的記述だけだ」とされるが、この主張を、哲学的に翻訳すればカントに戻っていくことはすぐわかる。そこで、再びカントの考えを簡明にまとめてみれば次のようになる。まず知識を三つの部分に分ける。見かけと実在と理論である。見かけは、現象の直接的な感覚経験の内容である。実在は、物自体として現象の背後に横たわる。理論は、見かけと実在の両者を写そうとする人間の概念によって構成される。世界の見かけは、人間の感覚装置と知的装置に強く条件づけられている。見かけを作り出すのに人間の本性が関与していることから、思考を事実と適合させる人間の能力のすばらしさとこの能力の自然的な限界の両者が説明できる、とカントは考えた(『量子と実在』ニック・ハーバード 白揚社) 吉本は、ハーバードのいうところの知的装置を、『量子化』して、見かけの経験の方を、空間性の軸に、理論の方を時間性の軸に移調しながら、心的現象の様々な位相にアプローチしようと

試みている。しかしこれでは思考に二元性を設定することになる。一方は、抽象的思惟の運動であり、他方は知覚的経験である。一方は、意識の主体化の極へ、他方は、意識の客体化の極へ向かう。これは最初にサースが指摘したモデルネ的意識の二重性そのものだろう。

吉本によれば、「真の意味で<異常>または<病的>とよびうる心的な現象はただつぎの条件を充たすばあいに限られる。ひとつは、その心的な現象(その表象又は行動)が<身体>の時間化度の外で了解されること、したがって意志や判断的理性によっては統御されないこと、そのため自己体験としては他から強要されているとしか感じられないことである。もうひとつは、等質的な時一空性のなかでの異質的な時一空性、あるいは異質的な時一空性のなかでの等質的な時一空性としてその心的現象(その表象と行動)が存在することである」(同 128p)

この場合、等質、異質な時一空性とは次のように規定される 「感官作用の空間度は、もし対象世界との相互作用としてだけかかえるのではなくて<身体>の了解作用、いいかえれば時間化度との結び付きのさようとしてかかえると、その内部に位相的な構造を想定せざるをえなくなる。この時空間は異質なものとなる。ある種の対象に向けられた感官作用は異常に長い通路でつながっているが、また別の種類の対象に対しては結滞している。そしてこの空間度の異質性(Heterogenitat)を測る尺度は関係意識の強度である」(同 117p)

その適用の具体例をあげると、「<異常>な個体が、ある場合作られた体験、他動体験として幻聴や幻視をもつことがある……のは、聴覚や視覚の空間度がそのまま時間性として了解されることがありうるため<身体>の時間化度とまったく無縁であるかのような了解作用の仮象がなりたつからである。<身体>の時間化度とまったく無縁であるかのように存在しうる了解作用は、他者に属するという化象をもった自己の体験、いいかえれば強制された自己体験としてあらわれるほかはない」(同 122p) そして関係意識とは 「ベクトル(原生的疎外)-ベクトル(純粹疎外)=関係意識、そしてわたしたちが第五図で描いた心的領域のモデルは、次のように微細化されるだろう。ちょうど、二枚貝が一端で閉じられた二枚の貝殻の口を開いているように、原生的疎外と純粹疎外の領域は空間度の低い領域で閉じられる。それとともに、聴覚と視覚の領域を境にして等質的な時一空性は失われる」(同128p)

吉本の主張を簡単にすると、主体としての意識が、客体としての意識が掴んだものを理解できない状態を<異常>という、のである。

しかし、最初にもどって考察すれば、吉本が<異常>として抽出した心的状態は、モデルネ的意識の二重性自体の中に既に内包されていることは、ソースのカント分析からもわかる。すると、吉本が『心的現象論序説』においてなした作業は、モデルネ的意識を動態化した場合にどのような帰結が生まれうるかを叙述したにすぎず、その意味では、モデルネ的思考の展開の結果として、<異常>を規定したことになる。だから吉本は、心的現象の解釈はしても、その発生条件を明示していない(できない) といえ、吉本の著作にはまだ傾聴に値する部分は残っている(例えば夢の理論) この部分については後日検討することにしてこの小論は終了する。

17/6/95

ワーカーズ・コレクティブ第2回全国会議に参加して

安藤一夫

1) はじめに

7月6日、「ワーカーズ・コレクティブで社会を変えられるか——ワーカーズ・コレクティブの価値と原則——」というテーマで、第2回全国会議が開かれた。会議は全国から300人を超えるワーカーズ・コレクティブのメンバーが集まり、熱気にあふれていた。

午前は事例報告ということで、4団体から報告があり、午後は天野正子氏(お茶の水大学教授、生活クラブ生協を対象とした社会調査のメンバー)と白石正彦氏(東京農業大学助教授)から問題提起を受け、フロアから意見が出された。

主催者側としてはワーカーズ・コレクティブを社会に認知させるため、法制化にむけてのアピールを採択することを目標にしていたようで、最後に文書「ワーカーズ・コレクティブの価値と原則」及び「ワーカーズ・コレクティブの法制化にむけての声明」を満場一致で確認した。

さらに今後の活動を強化していくため、従来法制化のための共同行動を準備してきた全国市民事業連絡会の名称変更が報告され、ワーカーズ・コレクティブネットワークジャパンの新名称と、諸団体への参加が呼びかけられた。

2) 価値と原則

個々の団体からの報告や、フロアからの意見は多様で、かつ興味あるものだったが、それらがワーカーズ・コレクティブ運動全体の中で、どのような位置にあるかがよくわからない。それで、ここではそれらには一切ふれず、主催者側の問題提起に則してコメントしてみたい。

まず、会議で確認された文書、「ワーカーズ・コレクティブの価値と原則」は短いものなので全文紹介しよう。

<価値>

ワーカーズ・コレクティブは、相互扶助の精神で自立、相互責任、民主主義、平等、公正という価値に基礎をおきます。

またそのあらゆる活動において、正直、公開、社会的責任、ならびに他者への配慮を大切にします。

<原則>

1. (目的) ワーカーズ・コレクティブは、社会的、経済的自立をめざす人々が、地域に開かれた労働の場を協同で作出すものです。

2. (加入) 協同労働に参加し、人間としての自立を推進する事業を共有するために、責任を引き受ける用意のある人は、誰でも自発的意思によって出資をして加入できます。

3. (民主主義) 小集団制をとり、1人1票の民主的運営を行います。また1人ひとりが経営責任を負い、組織の情報を共有します。

4. (財務) 初期出資で起業をする自覚を持ち、また起業に必要な資本を準備します。なお、資本の一部は、不分割とし、個人に帰さないものとします。
社会的基準による公正な労働所得および社会保証の実現をめざし、財務に関する情報は公開しなければならない。
解散時に精算後の組合財産は他の協同組合、またはワーカーズ・コレクティブに譲ります。
5. (教育) 自立をめざして社会、経済、エコロジーなどについての基礎知識を学習し、生活価値産業学の技能を共育によって高めます。
6. (地域社会への貢献) ワーカーズ・コレクティブの事業は地域の生活価値に直結するものであるから、事業を通じて地域社会の維持発展に役立つ領域を拡大していきます。
7. (協同組合間協同) ワーカーズ・コレクティブ及び他の協同組合等との提携による協同事業、共同利用施設の設置を進めます。
8. (公的セクターとの関係) ワーカーズ・コレクティブは、政府その他の公的組織から独立した市民の団体です。目的及び地域社会への責任をはたす上で必要な事業については、事業分野を明確にした上で、公的セクターとの連携を行います。

3) 協同組合の価値について

集会の進行中、ずっとひっかかっていた点は協同組合運動がその自己評価を「価値と原則」という枠組みで行うことが正しいかどうか、ということだった。80年のICA第27回大会のレイドロー報告が、協同組合運動の思想的危機について警告したことを受けて、ICAで、「価値と原則」という枠組みでの議論が開始されたと記憶しており、当時から、この枠組みの正否についての論争があったように思われる。

当時はこの問題についてあまり関心はなかったが、いざ、ワーカーズ・コレクティブの「価値と原則」という問をつきつけられたとき、疑問が広がっていった。

ICAは「協同組合のアイデンティティに関する声明」案を95年4月に決定しているが、それによれば、協同組合の価値について、次のように述べている。

「協同組合は、自助、民主主義、平等、公正、そして連帯の価値を基礎とする。協同組合の組合員は正直、公開、社会的責任、他人への配慮という倫理的価値を信条とする。」

集会で決定されたものは、このままではないが、これを手本として修正したものであることは明らかだ。ところで、私はワーカーズ・コレクティブについては何らかの提案をしよう程の知識や経験をもたないので、ここでは協同組合の価値という問題について考察しよう。

集会でも、パネラーが、価値とは何か、という定義を試みようとして、結局あきらめたように、価値の概念を定義することはむづかしい。

次に、協同組合の価値、というとき、協同組合運動を進めるにあたって従わなければならない社会的な基準が問題にされていて、協同組合が何を価値として認めるか、という発想がないことである。協同組合はすでに世間で通用している諸価値に従うのではな

く、それを尊重しつつも新しい価値をつくり出さなければならないのではなからうか。

さらに、自助、民主主義、平等、公正、連帯といった、世間で通用している諸価値には、文化的なもの、社会的なもの、及び政治的なものに分類しうるが、これらはいずれも、他との関係でしかその内容が決定しえないものである。価値が関係概念である以上、そうなる他はない。そこで問題となるのは、このように色々な諸関係で示されている大もとについての思想がなければ時代に流されてしまうということだ。

協同組合が人間を尊重し、労働を解放しようとしていること、このこと自体を協同組合が選択した価値として定式化することは不可能なのだろうか。

4) ICAの「基本的価値」論の由来

ここまで書いたあと、協同組合の価値と原則についての文献に当たって見た。判明したことは88年のICA第29大会ではじめて「基本価値」という言葉が重要な問題としてかけられたことであり、当時の会長であったマルコスが「協同組合の基本的価値」についての報告を行い、この問題についてのより詳しい説明を、92年の東京大会にゆだねたことである。

以降、日本でも論争があり、多数の文献が存在する。そして92年の第30回大会のベーク報告でも基本的価値の問題はとりあげられ、大会以降声明づくりが行われている。

いま、これら膨大な文献に目を通す余裕はないので試論的に、感じたことを述べよう。

まず、基本的価値を説明しよう、といった発想が、どこから出てきたのだろうか。先にもふれたようにこの発想がレイドロー報告にあった協同組合の思想上の危機に対応しようとするものであったことは間違いない。そうだとすれば、70年代におきた、オランダ、フランス、ドイツなどでの協同組合運動の危機が第一の要因としてあるだろう。また、東ヨーロッパ及びソ連における協同組合の問題点も80年代半ばには大衆的に明らかとなっており、協同組合運動がアイデンティティの危機に直面したことも大きな要因だろう。EC統合が進行するなかで、協同組合がどのような役割を果たしうるかについて説明しなければならないという要請もあったろう。

そうだとすると、ICAの指導部にとっては、70年代から今日まで、ずっと後退してきた運動をどうたてなおすか、という発想にしばられている、ということだ。このような発想から生みだされてきた基本的価値論が、これから発展していく協同組合運動の指針たりうるのだろうか。

5) 協同組合の時代と協同組合

ソ連の崩壊以降、世界は協同組合の時代に入っている、というのが私の歴史観である。ところが、この協同組合の時代ということは、単純に、これまでの協同組合運動にとつての時代、ということではない。

例えば、ソ連共産党が崩壊し、ソ連の国有経済のシステムが解体したとき、恐らく協同組合的社會に向かうことが社會にとって最もショックの少ない道だったろう。ところ

がこのようなとき、現にソ連で協同組合運動にかかわってきた人達にとっては、協同組合も国有経済の片棒をかついできたのではないかと、といった批判に答える術をもっていなかった。また、市場経済化がめざされたとき、私企業が協同組合方式を採用したため、協同組合が資本主義の尖兵と見なされた。

協同組合的社會が手に届くようになった時代に、協同組合はどのような役割を果たさなければならないか、基本的価値をめぐる討論は、このような現代的歴史意識から評価しなおす必要がある。協同組合の時代に、時代の要請にこたえてその役割を担わなければならないとき、協同組合の担い手たちがその役割から最も遠いところにいる、といったアイロニーはソ連だけの話ではないだろう。

6) 今後の討論の方向性

ワーカーズ・コレクティブ全国大会に結集した人たちが、自らの運動の社会的認知を獲得するために、ICAの基本的価値論とのかかわりで、ワーカーズ・コレクティブとは何か、ということについて整理することは必要だったろう。しかし、その整理から、運動にとって、何か積極的なものを導き出すことは難しいのではなかろうか。今日訪れている協同組合の時代がどのようなものであり、協同組合がいかなる役割を果たさねばならないのか、この点をめぐっての議論へと進んでいくことが期待される。

資料

ワーカーズ・コレクティブの法制化にむけての声明

第2回ワーカーズ・コレクティブ全国会議

1995年7月8日

私たちワーカーズ・コレクティブは、雇用された働き方ではなく、地域社会で自らの資本と労働を組織し経営する市民主体の事業を、自主的にすすめてきました。そしてワーカーズ・コレクティブの最初の試みから13年が経過し、その実践の積み重ねと経験を共有した成果として、本日「ワーカーズ・コレクティブの基本的価値」を定め、一定の基礎を確立するに至りました。ここに結集する数は 270団体 7000名におよび、その大多数は女性です。

しのびよる超高齢・少子社会において、より人権が尊重される生活福祉社会にふさわしい形態の事業として、また女性の社会的地位向上に寄与するという意味でもこのワーカーズ・コレクティブの役割は大きいと考えます。

またワーカーズ・コレクティブの拡がりには来るべき失業の時代に対して地域社会のニーズに応え、就労の機会を自主的に拡大すると同時に生活企業による社会貢献としての非営利事業の拡大の可能性を広げるものと確信します。

こうした経緯と課題を踏まえて、ワーカーズ・コレクティブについて近未来に向けた社会的役割を拡大する観点から、法的整備と公的施策を求めます。

新たにワーカーズ・コレクティブ運動に参加する諸団体含め、全国の趣旨を同じくする団体との協力、連携をとりながら、下記事項について法制化運動を推進し、関係各所に要請するものです。

記

1. 先進世界の協同組合労働の原則に則り、自ら組織し、協同して働くことの自由を具現するワーカーズ・コレクティブは、都市、農山漁村をとわず、また男女の区別なく、すべての働く人々に法的、制度的保障をあたえることを要望いたします。

2. ワーカーズ・コレクティブの法制化は、国際協同組合同盟（ICA）の新「協同組合原則」（1995年）に基づく21世紀型の協同組合法とすべきであります。

3. 協同労働の協同組合法制の整備とともにつぎの支援策を要望いたします。

①市民事業振興基金の創設

②共有資本（不分割資本）の形成についての税制上の優遇措置

③公的機関との連携による研修あるいは相談機能の設置

④公的セクターの事業計画への参画と事業の委託

