

Alternative Systems Study Bulletin

第 8 卷 第 2 号
(2000年6月15日発行)

目 次

哲学の旅 第3回 ー 廣松哲学への疑問 ー

民主主義は日々生み出されている ー アソシエ 21 分科会報告 ー

協同組合のごみ政策 (続)

協同組合運動研究会2000年度の課題

「商品とは何か」についての術語集の構想

後記

編集人 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

ホームページのURL <http://homepage1.nifty.com/office-ebara/>

Eメールアドレス 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

会費振込先(郵便振替) (口座名) 資本論研究会

(口座番号) 01090-5-67283

廣松哲学への疑問

序

私の哲学の旅は、そもそも、マルクスの価値形態論を誰にでもわかるように展開していくための武器を哲学に求めるところから始まった。西田哲学と梯明秀、及び、梅本克己によるその受容を本誌4巻2号で検討し、次の問題意識を導いた。

「① 存在の論理と思考の論理の一致という従来の前提にその不一致を対置する。② 意志の自立という従来の前提に対してそれを疑う。③ 主体と客体とを媒介する媒介者は対象化されえない、という従来の前提に反して、媒介者を対象化された形態においてしか認めない。」

第2回目は、デリダを検討するつもりが、そのテキストたるハイデガー論になってしまった。デリダとは別の読みをすることで、実はこれは、私のデリダ論だ、とも言える。そしてそのときの結論は、デリダが提起している形而上学を解体していくための形而上学的言語論の批判に向う、ということだった。

以降、この作業は中断されている。というよりも、PC講座を続けるなかで、文化知＝関係知の見地からの科学知（哲学をも含む）の批判という地平が開け、マルクスが価値形態の解釈に用いた方法を抽出し、それで言語や社会といった他の社会関係を分析していくという方向性が見えてきたので、従来の意味での哲学の旅は、もはや不要になったのだ。

ところが、最近、廣松哲学にコメントす

ることをせまられ、文化知の見地から廣松哲学を検討してみると色々なことが判明してきた。文化知を関係知へと一般化していく作業として、以降の旅を続けたい。

第1章 廣松体験

1) プリコラージュ

レヴィ＝ストロースというすごい人が居る。彼は『野生の思考』で、いわゆる「未開人」の思考が近代の科学的思考と比べて、対象を認識するという点において優劣をつけられるようなものではなく、そのプリコラージュ（器用仕事）にでもなぞらえるようなすばらしさをもっていることを明らかにしている。ところが、この同じ人が『親族の構造』で明らかにした構造論には、すごいものだという感じはするがどうもなじめなかった。そして、彼がまだ健在で『神話学』を書いているということで、時には図書館で拾い読みしてみるのだが、こっちの方にもついて行けない。

職業的学者として誰かの弟子にならなければならぬといった関心からならともかく、今日の社会を分析する理論かどうか、という実践的見地からすれば、役立つようには思えないのだ。

これは『親族の構造』で女の交換の法則として定式化された構造論にも言えることで、学説としては面白いが、どうもレヴィ＝ストロース個人の認識的枠組みで終わっているようなところがあり、一般的な方法

論としては成立していないという気がしていた。神話の構造の分析になると、これはレヴィ=ストロース本人にしか出来ないプリコラージュだと見なす人も居て、何となく納得させられたこともあった。

廣松渉氏についても、同じように、すごい人だとは思いますが、廣松哲学は、彼本人にしか出来ないプリコラージュで汎用性がない、という気がしていて、真面目に検討したことはなかった。ところが、今回雑誌『情況』の編集に協力することになり、座談会に呼ばれた時、廣松氏の『近代の超克論』を素材に議論するということが知らされ、にわかには『世界の共同主観的存在構造』を読み直して上京した。上京する前には、せっかくな読み直したのだから、廣松批判の論文を書こうと考えていたのだが、座談会を終えて帰ってきてみると批判的批判をしたり、学術論文的体裁をとったものを書いても面白くないことに気付いた。それで、私の廣松体験の旅ということで、前日の社思研の事も含め、起きたことを書き連ねてみたい。

2) 認識論的主観形式

社思研の事は何も知らなかったのだが、『段階論の研究』(お茶の水書房)という大部の労作を書いた新田滋さんが、廣松氏の物象化論について批判的なコメントをするということで、期待して参加した。研究会は20名を超える参加者で、新田さんから「廣松渉氏の自己疎外批判をめぐって」というレジュメが出され、そしてそれに対するコメントが小林昌人さんによって、「新田滋氏の廣松批判によせて」と題するレジュメにまとめられていた。

大学の教官とはほとんど付き合いのない私にとって、廣松学派の重鎮たる吉田憲夫さんや大庭健さん、といった活字でしか出会えていなかった人物の身体に接することは、それ自体で感激だった。

さて、研究会について報告することが目的ではないので、吉田さんらの面白い発言については紹介しないことにして、自分の体験について述べていこう。

私がかねがね、廣松哲学は認識論の枠内でしか成立していないと考えていて、四肢構造論も、主観が持つ認識論的主観形式に過ぎないのではないかと思ひ、そして、今回、本を読み直して見て、廣松氏が言語の二重性を例証にして四肢構造論を導いていることが判明したので、このような批判的意見を述べた。ところが、私の意見表明に対して、隣にいた仲正昌樹さんが、廣松氏は認識論的主観形式だとは言っていない、又、言語からの例証もしていない、とコメントしてきた。

実は私が発言する前に、仲正さんは、廣松氏の四肢構造論にもとづく共同主観の形成について、例えば、或る物が何であるかについて自分がどう思うかではなく、仲正さんの隣に居る新田さんや私がそれをどう呼んでいるかで決まるのだと発言していたので、わたしは、てっきり廣松理論をマンガ化して、その欠陥を示していると思ひ込んでいた。

実体験にあつては、仲正さんもそう思うと思うが、私がAだと判断したものに、新田さんがBだと言い、仲正さんもBだと言っても、私は他人の意見に従う前に、もう一度対象そのものと向き合おうとするだろう。仲正さんは、廣松哲学の痛い所をついたのだと考えていたのだが、後の飲み会での議論も含めると、仲正さんは、四肢構造論を脱構築して何とか生かして行きたいと考えていたようだ。

3) 関係と項

次に私は、関係の一次性ということに関連して、廣松氏は、主観-客観図式と実体主義批判に急な余り、両極によって成立している関係の二つの項の果す役割について

明らかに出来ていないのではないかと述べた。吉田さんと石塚良次さんが深刻な顔で聞いてくれたので、これについての議論はなかったが、私は大いに満足した。

新田さんの報告は廣松氏が「疎外論について正確に理解することなく、表皮的に批判し去ったに過ぎない」というところに一つのポイントがあり、「個人・主体性・実存・自由の問題がブルジョア哲学の地平として軽くあしらわれてきた」と述べていたことに関連して、表三郎さんは私よりも先にしゃべっていて、疎外論から物象化論へということで、疎外論のもつ意義を問うことが出来なくなっていることについて指摘していたが、これに関して私は、廣松氏の物象化論自体の欠陥の問題として捉えるべきだとして、次のように述べた。

4) 物象化と意志支配

自分は廣松氏の物象化論の提起に対して、その内容について批判的だったので違和感があり、物象化論という言葉を採用することに躊躇してきた。というのも疎外という言葉は、『資本論』でも使われているわけであつて、疎外の視点を排除する形にしかならない物象化論の内容には問題があると考えたわけだ。ところが80年代後半に価値形態論を読み直してみても、物象化が物象による人格の意志支配だということが解り、この見地からの物象化論だと疎外の内容も含みうるということで、『資本論』は物象化論だと見なすべきだという結論に達した。

私の意見表明に対して、早速前の席にいた高橋洋児さんから注文がつけられた。あなたは『資本論』で疎外という言葉が出ると言ったけど、その言葉は『資本論』だけでなく、草稿にも沢山出てきますが使われている場所によって意味が異なることに注意していない。『経哲草稿』と同じ意味で疎外という用語を使っているかどうかは問題でしょう、と、これには脱帽するしか

ありません。学生に教える機会がない私は、しゃべる時はついポイントだけをしゃべって、どのような批判が返ってくるかはあまり考えないのです。アソシエ21にかかわることで、大学の教官の皆さんと接することになって一番感心しているのは、しゃべる時の議論の組み立てが非常に親切だということでした。

さて、その後、仲正さんから、物象とは何なのだという質問があり、商品のように社会的な力を持った物を物象と呼ぶと答えると、何故、物と物象とを区別するのだ、とさらに畳み掛けてきたので、廣松氏には関係の項についての考えがないので物象というカテゴリーはない。自然物が社会的に形態規定され、二重物になっている物を物象と規定する、と対応すると、仲正さんは、物神でいいんじゃないかと述べた。

5) 対話の権力作用

この形態規定に関連して、対話自体が権力関係になっているということについても述べたような気がする。ハーバーマスの公共空間にあつては対話は権力関係を生まない関係と見なされているが、対話をしかける側は他者に対して権力作用を發動している。他者は逆に、対話をしかける側に立つことで、逆方向に権力作用を發動することで権力関係を打ち消すのだ。この提起に対しても議論は起こらなかった。

研究会終了後、私は別の会合があり、交流会には遅れて合流することになった。居酒屋に着いて席に着こうとした時、後ろから吉田さんの大声が飛んできた。「表さんと榎原さんは、われわれとは別の発想なんですね」もう、皆さんずいぶん酒がまわっていたようなので、吉田さんとの議論は諦め、別の席でたわいもない話をした。後で、聞くところによれば、交流会では、研究会での議論が引き続きなされたとのことである。貴重な機会を逃して残念だった。

交流会の後、新宿に出た。二次会では、仲正さんが隣にいた。研究会の時のやり取りが再開される。

廣松氏の四肢構造論はやっぱり先験的な認識論的主観形式だと思ふよ、と私が再論すると、仲正さんは、認識論的主観形式だと廣松氏はいついていない。また、ア・プリオリということの意味も、現代思想では先天的に有るということではなく、事後的に形成されてくるものという意味として受け取られるようになってきている。そもそも、あなたは現代思想を研究していないんじゃないか、と反撃してきた。

実のところ、私はデリダを読んで職人のプリコラーージュのようにしか思えず、デリダの思想を実践しようなどという気になったことはない。ところが、仲正さんは、どうも現代思想の提起を実践的に受け止め、廣松哲学を脱構築しようと考えているようなのだ。

私もデリダ位は読んでいた。しかし、テキストの意味をズラしていくという実践をすれば、テキストそのものの意味の確定ということが欠落するのではないか。私としては廣松氏がどう考えていたかが問題なのだ。

これに対して、仲正さんは、そのことはどうでもいいと主張した。あと、色々議論したはずだが覚えていない。

6) 無の弁証法

『情況』の座談会は第三次情況の第1号に載せる予定で企画された。仲正さんからテーマについての要領のいい報告があり、山本耕一さんからはコメントがなされた。そのあとの議論は、一方に主体的無とは何かという哲学上の課題と、他方に戦争とファシズムという政治上の課題とに分離しながら、双方がお互いに関連をつけていくという方向でなされた。

私は、主体的無については、多少の心得

があったので、それは主体-客体関係をその媒介者である無の立場で統一する無の弁証法であり、戦後は、梅本克己氏によって、無の立場が主体性と捉えられ、左翼の側にも持ち込まれたことを指摘した。

そして、廣松氏が何故近代の超克論を書いたかということについては、廣松氏と同じく、主観-客観図式の克服を主張する西田幾多郎の無の弁証法と廣松氏の四肢構造論とがかみ合うものではなく、別の次元にあってすれちがっていることで、西田氏や三木清氏らの説の検討に向わざるを得なくなったのではないかと述べた。私としては、無の弁証法の批判は四肢構造論では成し得ず、従って、廣松氏には無の弁証法とは相互補完関係になってしまうという危機感があった、と思われた。

第2章 認識論的主観主義

1) 認識論的主観主義の自己否定

仲正さんの批判が念頭にあったので、帰ってきて早速『世界の共同主観的存在構造』(勁草書房、1972年)のページをくわって見た。たしかに廣松氏は次のように述べている。

「われわれとしては、『イデアールな』かの *etwas* 共同主観的な『形式』(形相)…を単なる認識論的主観形式、ア・プリオリな認識形式としてしまう想念をも斥けねばならない。」(38頁)

廣松氏がこの想念をきちんと斥けていたなら何も問題は起きない。しかし、人が言う言葉と、その人が実際にどのような哲学を実践しているかは別である。廣松氏はこのように宣言しておきながら、現象的世界の四肢的構造論を説明するに当たって「認識論的主観主義の立場を探る者ではないが、とりあえず、この構図と関係づけながら、四肢的構造を図式化して表現してお

こう。」(42頁)と述べている。

「われわれの謂う『形式』は、フェノメノンの対象的一要因として、物象化されて現われるとはいえ、既述の通り、共同主観的な *Verkehr* を通じて“意識作用”の発現する仕方が共同主観化されていく過程に照応して形成されるものであり、共同主観的な意識作用の *Gallerte* ともいべきものである。この限りでは、それは、本来“主観”の側に属するもの、しかも共同主観的な *jemand* として自己形成をとげたかざりでの“主観”がもつ“認識論的主観形式”だといふことができる。

この“主観形式”は、それが『質料』に *hingelten* することによって、そこにはじめて、われわれにとっての対策がフェノメノンとして与えられるのであり、狭義の認識のみならず、われわれに拓ける対象自体の相互 *Sosein* がそれによって規定されるのであるから、一種の認識論的存在論的な“先験的形式”であるということも許されるであろう。」(42頁)

廣松氏はこのように「認識論的主観主義」の立場に仮託して四肢構造を説明している。そしてこのように説明したあとで、自説の場合「認識論的主観主義の論理主義ともまた心理主義とも相容れず、それを自己否定に導くもの」(44頁)だと主張している。では自己否定はどのようにして導かれているか。

「われわれにおいては“先験的主観”“先験的形式”“先験の対象”になぞらえて構造論を論じるべき諸契機は、逐一再説するまでもなく、即自的には“直接的与件”として想念されるフェノメナルな世界の被媒介性を対自的に捉え、その構造的論を記述するための『項』たるにとどまるのであって、“実在的主観”といえどもフェノメナルな世界に内在する。

ここにおいて、もし世界がそれにたいしてある者でありつつも自らは世界のうちに

はない者、フェノメナルは *vichits* たるものが『主観』の概念の本質に属するとすれば、また、個別的主観に対して超越的な存在であることが『客観』の概念の本質に属するとすれば、われわれにとってはもはや所与世界ないし認識の“存在根拠”として想念される『主観』も『客観』も存在しない。」(44頁)

これが廣松氏による自己否定の導出なのだが、はたしてこれで納得できるのだろうか。廣松氏にとっての四肢構造からは、主観と客観とが相互に乗り入れている、伝統的な主観-客観図式を克服して、そこには「主観」も「客観」もないから「認識論的主観主義」も自己否定されるのである。認識論的主観主義の立場に仮託することからしか説明できない自らの四肢構造について、この四肢構造の内部では主観・客観は存在しないから、自らの立場は認識論的主観主義ではない、というなら、これはただ廣松氏の四肢構造は認識論的主観主義であるにもかかわらず、本人が漸固としてこれを認めていない、ということになりはしないだろうか。

2) 能知的主体の自己形成

以上は『世界の共同主観的存在構造』にもとづいて議論してきたが、次に、廣松氏の原著『存在と意味』(岩波書店、1982年)を見てみよう。

「われわれは慥かに構成説に仮託する流儀で議論を運んだし、向後とも必要に応じてこの仮託を取って厭わぬ所存である。だがそれはあくまで比喩的な仮託であって、われわれはいわゆる構成主義の立場を探る者ではない。ここではありうべき誤解をまずは防ぎつつ、それを通じて漸次われわれ自身の謂う能知的主体の自己形成なるものの実態を聞かに行きたいと念う。」

(173頁)

以前は単なる宣言であったが、ここでは

「能知的主体の自己形成なるものの実態」が対置されるに到っている。ではそれはどのようなものか。

「われわれとしては“構成形式”はアポストラリオリに 就中言語的交通を通じて間主体的=共同主観的に形成されていくものと考え、”先験的主観性”とは、間主観性=共同主観性の屈折せる一投影であると見做す。…

われわれが“形式”の間主体的=共同主体的な“形成”と言うとき、『形式』なるものが在ってそれがレアールな形成過程に在る謂いではない。レアールに過程するのは現相世界一内一的な動態的な相互連関（マルクス流に言えば、“対自然的かつ間人間的な”相互作用連関）、就中言語的交通を通じた間主体的相互影響のもとにおける言語=言語使用の協同的・同調的な形式である。」

(175~6頁)

廣松氏の四肢構造が認識論的主観形式ではない理由は、その形式が間主体的=共同主体的に形成されるからであり、とりわけ言語的交通のなかで協同的・同調的に形成されるものだから、それは先験的なものでもなく、また、主観的でもない、というわけだ。

「被表的意味は、こうして日常的意識においてこそ既成的であるにせよ、所与対象を他人たちが何と呼び何とは呼ばぬか——裏返して言えば、或る詞で他人たちが何を呼び表し何を呼び表さないか——、この間主体的な事態の体験を通じて形成されるものである。被表的意味の既成化は、他人たちとの言語的交通の場において結果として生ずるものであって、細かくみれば不断に変容・形成のプロセスにある。そして人々は、そのような意味的所識を“認知形式”として所与に“向妥当”せしめるのである。このことに鑑みれば、人々は“認知形式”を向妥当せしめる能知者としての在り方を言語的交通の場において、間主体的に自己形成

していくわけである。」(179頁)

なんとここで仲正さんがマンガ化したと私には思えた論議がそのまま出てくるではないか。この廣松氏の論議に欠落しているのは、人は人びととの間の言語的交通の場において間主体的に自己形成してだけでなく、たえず、対象（廣松氏のいう所与）との実践的交通を繰り返しているという事実である。廣松氏にあっては、所与は一度共同主観のうちにとり込まれるともはやそれは四肢構造の項としてしか規定されていず、所与は四肢構造から独立して存在する対象としては捉えられていないのだ。

第3章 四肢構造論

1) 観念論の採用

何故そうなのか、実はこれが廣松哲学をして哲学たらしめている根拠なのだ。そして、共同主観の外にある所与との実践的交通を遮断することが、四肢構造論の出発点だったのだ。

私は廣松氏の哲学の本で面白いと思ったのは『世界の共同主観的存在構造』だけで、『存在と意味』が出たときに手にとってみたが饒舌さを感じて読む気になれなかった。私の勝手な希望としては、『世界の共同主観的存在構造』を書いてしまったのなら、その時点で、マルクスと同様に「哲学的良心を清算」して現代社会の解剖に徹してほしかった。

私が以前に『世界の共同主観的存在構造』を読んだときに感じたことは、廣松氏が「世界」といい「現象世界」と言っていることは、実は、意識から独立した世界や現象形態のことではなく、これらの所与が意識の中にとり込まれたそれ、梯明秀氏の言う「第二の自然」のことではないか、ということだった。もしそうなら、廣松哲学は、精神の現象世界について哲学をする観

念論だということになる。

ここで私が観念論と評価したことを、唯物論より劣るという意味で言うてはいないことを書き留めておきたい。哲学体系として思弁を展開しようとするなら観念論の立場に立つしかないし、観念論の立場に立つ哲学の方が唯物論の立場に立つ哲学よりも優れている。近代社会を前提にして、唯物論の立場に立つて哲学体系を構想しようすれば、哲学的良心を清算する地点に到達せざるをえない。マルクスはこの事を身をもって示したのではなからうか。

2) 新しい認識論の前提

さて、廣松氏による四肢構造論の出発点の提出について検討してみよう。テキストはもちろん『世界の共同主観的存在構造』である。

廣松氏は、序章で、認識論の再生をかかげ、近代的世界観の主観-客観図式そのものを超克する新しい世界観の確立をめざしている。

廣松氏によれば、近代的主観-客観図式の特徴とは、まず第一に主観の各私性にこだわり、意識を私の意識と見なし、他人の意識はそれと同型だと見なす点にある。次に、認識の三項性があげられ、対象認識が意識作用-意識内容-客体自体という三項図式で了解される。第三に、与件の内在性で、物心の分離に対応して認識主観に現前する与件は、意識に内在する知覚心像・観念などの意識内容に限られ、客体自体は意識内容を介して、ただ間接的にしか知ることができないものとされる(7~8頁)と言うのだ。

この近代的主観-客観図式に対して廣松氏は文化人類学の成果、ゲシュタルト心理学の発想、フランス社会学派の集団表象の理論の三つを評価したうえで、新しい認識論の前提について次の三点を打ち出している。

第一点、人間の意識が本格的に社会化され共同主観化されていて、意識主体は、同型ではなく、社会的協働を通じて共同主観的になる。

第二点、人間の意識がゲシュタルト的に体制化されているので、ゲシュタルト的分節化の具体的構造が共同主観的に規制されるのはいかにしてであるか、これを可能ならしめる意識の構造を究明することが問われている。

第三点、集団表象の物象化ということから、認識の過程は本源的に共同主観的な物象化の過程となり、認識は共同主観的な対象的活動、歴史的プラクシスとしてあることになる、「認識は決して単なる『意識内容』を与件とする”主観内部の出来事”ではなく、物象化構造をもつものとして、直接的に対象関与的である。……われわれは、共同主観的な対象活動はいかにして自己を物象化するか、これの構造を究明しつつ、しかも同時に、いわゆる『物象化の秘密』(『資本論』)を認識論的に解明すること、これを課題の一極としなければならない。」(19頁)

以上が序章に語られることの要点であり、この序章は、いま読み返してみても、アジテーションとしても決まっています。このまま哲学批判に徹してデリダの批判などやってくれば楽しい物語が出来たに違いない。

でも、紹介したところにも違和感が残る。廣松氏は、近代的主観-客観図式が「与件の内在性」に捉らわれていると批判している。ところが、廣松氏がこの批判を、意識から独立した与件の承認と言う唯物論の命題を対置することによって成し遂げるのではなく、共同主観的意識が物象化することを対象関与的とみなし、平たく言えば、共同主観的な対象的活動が物象化されたものを与件と捉えて批判している。物象化されたものを意識に外在的な与件とみなし

ていることになるのである。確かに、人間の生産的労働は、意識から独立した与件を生産するが、この過程は、物象化過程とはズレている。労働の独自の社会的な編成が生産物を物象化するわけだから、物象化されたものは、実は人間の社会的意識の形態であり、それを意識に外在的な与件と見なすことは出来ない。

3) 精神世界の現象にむかう

ここでやっと、廣松氏の四肢構造論の出発点に到達した。廣松氏は、「反省以前の意識に現われるがままの世界」から始めることについては色々な反論が予想され、これ自体フィクションめいた与件であるが、これを旧来の認識論が暗黙の出発点にしている、と言う限りで、「われわれ」もこれを出発点にするとのべている。

「この限りで、われわれは、この“反省以前の意識に現われるがままの世界”“いわば、童心に映ずるがままの世界”をフェノメナルな世界と呼び、それを形成している諸“分枝”をフェノメノンと呼ぶことにし、これを手掛かりにして論考することにした。」(22頁)

廣松氏にとっての「フェノメナルな世界」とは意識に現われるがままの世界であるから、精神現象のことであり、そしてこの精神世界に見い出される諸分枝が、フェノメノンという精神要素とされている。

このように世界を意識の内に取込んで第二世界を形成すること、これが廣松哲学の出発点である。だから当然にもフェノメノンという精神要素は二要因をもっている。

「フェノメノンは、即自的に、その都度、すでに単なる“感性的”所与以上の或るものとして現われる」(24頁)と廣松氏は述べているが、これは、意識自体が何かの意識であるという二重性をもつことから、当たり前前の事実である。しかし廣松氏の場合、この当たり前前の事を言おうとしているわけ

ではない。逆である。廣松氏にとっては、フェノメノンがイデアールな或るもの(意味)がレアルな所与において肉化した二肢的統一構造物と捉えるところにその眼目があり、そしてこのフェノメノンの構造の発見から、意識論を展開しようとしているのだ。

4) “主体”の共同主観的自己形成

フェノメノンの二重性を発見した後、廣松氏は、今度は、主体の方に眼を向ける。

「フェノメノンがフェノメノンとしてあるのは、差し当たり誰かに対してである。今手元にペンが在るのは“私に対して”であり、子供が牛を見てワンワンだと言う場合、当のフェノメノンが『ワンワン』としてあるのはその子供に対してである。」(29頁)

「フェノメノンが”に対して”あるところの者、いわゆる“主体”の側がこのように『誰かとしての誰』という二重化構造をもつことによって、諸個人単独にはとうてい与えられないようなフェノメナが人びとに与えられることになる。普通の言い方でいえば、人びとは伝達された“知識”をもつようになる。人びとがフェノメナルな世界として現にもつところの“世界”は、その実、このような“伝達”をまっしてはじめて成立しているものである。」(30~31頁)

廣松氏の言う「反省以前の意識に現われるがままの世界」、このフェノメナルな世界を意識している主体は個人である。個人の意識というこの命題の中に、個と社会性(意識)という二重性が含まれている。しかしここでも、廣松氏が注目するのは「“主体”の共同主観的自己形成」であり、個的であると同時に社会的な主体の自己形成のことである。

廣松氏は、この共同主観的に自己形成される主体の構造を、イデアールな誰か或る人がレアルな個々の主体に肉化するものと捉える。

つまりこうなる。フェノメナルな世界(精神現象、あるいは意識世界)の一つの項をなすフェノメナはイデアールな或るもの(意味)がレアルな所与において肉化した二肢的統一構造物であり、もう一つの項をなす主体は、イデアールな誰か或る人がレアルな個々の主体に肉化した二肢的統一構造物なのだ、と。

5) 四肢構造論の問題点

こうして、「現象的世界の四肢的構造聯関」を示すおぜん立てが整えられた。“客体的”な側面と“主体的”な側面が便宜上別々に考察され、二組の二肢、都合四つの契機が取り出されたが「これらの諸契機は、実は、いずれも単独には存在し得ない。それらは合して四肢的構造成体を形成するとはいえ、あらかじめ各契機が存在して、しかるのちに関係に入り込むのではなく、各契機は、この函数的聯関の項としてのみはじめて存立するものである」(31頁)というように四肢的構造論が提出される。

廣松氏は、近代的主観-客観図式は、実は関係の項としてしか存在しないものを、それぞれ自立化させ、独立に存在するものであるかのように誤想するところから生じているとみなし、「われわれとしては、『イデアールな』かの etawas' 共同主観的な『形式』(形相)を物象化して形而上的の真実在に仕立ててしまうこの物神崇拜の転倒した想念を——それがたとえ科学的実在と呼ばれようと——厳しく戒めねばならないが、同時にまた、それを単なる認識論的主観形式、ア・プリオリな認識形式としてしまう想念をも斥けねばならない」(38頁)と宣言するのだった。

しかしすでに見てきたように、廣松氏は「認識論的主観形式」に仮託してしか、四肢構造論を叙述できず、そしてこの形式を自己否定する試みとしては、四肢構造にあつては“主観”も“客観”も存在しないから、

四肢構造論は、「認識論的主観形式」ではない、といった弁明をすることか、或いは、能知的主体の自己形成を言語的交通の場限定して説くといった一面的な展開を見せてくれただけであった。だから、廣松氏が嫌がろうと、四肢構造論は「認識論的主観形式」としてしか存立していないのだ。そして、いまここで問われているのは、四肢構造が認識論的主観形成としてしか存立のしようがないということを証明することだった。一つは、すでに指摘したように、廣松氏のフェノメナルな世界とは、意識のうちにとり込まれた世界であり、精神現象、あるいは意識世界のことだった。だから、この世界の構造が四肢的構造であることを発明したとしても、この構造はやはり主観形式にとどまらざるを得ない。

もう一つは、フェノメノンと主体とがそれぞれもつ二重性が、イデアールなものがレアルなものに肉化する二肢的統一構造と捉えられている点だ。これでは、関係の項にあつては、イデアールなものを絶対的なものと見なし、レアルなものは、単にこの絶対的なものが肉化する場としてしか捉えられていないことになり、レアルなものがイデアールなものに働きかけるという逆の方向性が見失われている。もし、四肢構造論が主観的形式であることを自己否定しようとするれば、レアルなものがイデアールなものに働きかける方向性が取り出されねばならず、そうなれば、肉化の論理は破綻し、反照の論理によらねばならない。そして反照の論理にもとずけば、四肢構造論そのものが自己否定されてしまうのではなかろうか。

このことを明らかにするためには、「関係の一次性」を主張しながらもついに関係における項の意義について説くことに成功しなかった廣松氏の関係論を検討しなければならぬ。

第4章 関係と項

1) 関係と反照

廣松氏によれば、四肢構造とは単純には「フェノメナルな世界は“所与”がそれ以上の或る者として『誰か』としての或る者に対してある」(45頁)と言える。肉化の論理からすれば、所与はそれ以上の或るものが、肉化したものであり、或る者には「誰か」が肉化したものだから、このテーゼでよいということになる。しかし反照の論理にたてば、所与の二重性も或る者の二重性も、関係のうちでしか現象しないことになる。関係以前に明らかにされた二組の二重性をもとに四肢構造を組み立てるならば、関係の一次性は事実上否定されてしまう。

ここで反照の論理をはじめて論理的に説いたヘーゲルに帰ってみよう。ヘーゲルは意識について次のように述べている。

「意識一般とは、自我の或る対象——内的であれ、外的であれ——への関係である。」(『哲学入門』岩波文庫、14頁)

ここでヘーゲルが或る対象について、内的と言っているのは、自我の自我への関係、つまり、自己意識のことであり、外的と言っているものは、対自然、对他者のことだ。このヘーゲルの見地からすれば、廣松氏のフェノメナルな世界自体が意識一般であり、これ自体が自我とある対象との関係だ、ということになり、フェノメノンは意識内容となる。ところが廣松氏は、フェノメナルな世界のなかに対象と主体を見出そうとしている。いったん意識世界として閉じられた領域のうちには主体も客体も見出し得ない。というのも、それは自我の或る対象への関係において成立している主体の意識なのだから。

ところが廣松氏は、フェノメノンを「フェノメノンがフェノメノンとしてあるのは、

差し当たり、誰かに対してである」(『世界』29頁)というように、あたかも意識に外的な所与のようにあつまっている。そうではなかろう。誰かに対してあり、誰かがいづく意識内容がフェノメノンなのだから、それが更に誰かに対してあると見るのは錯覚である。廣松氏は、自らが定義づけた意識世界としてのフェノメノンの内に対象と主体を発見しようとする余り、フェノメノンを意識に外的な所与として取り扱わざるをえなかったのだろう。もともと、対象も主体も発見し得ない意識世界にそれを発見しようとし、意識内部の対象的な要素と主体的な要素との存在構造として定式化したものが四肢構造論だとすれば、この理論は、意識内容のうちに対象的なものと主体的なものを発見しようとするその前提において誤っていると見なさざるを得ない。そしてこの前提における誤りは、廣松氏の関係論を展開不能にしている。

2) 関係における

観念論的な実在性

廣松氏は『存在と意味』第3篇 第2章 第2節で関係態について論じている。

「関係性とは『相待的依他起生性』であり、関係とは『一者——他者』の相互的(ein-ander) 区別化的統一態であって、しかも一者と他者の『あいだ』に互いに他者が自分の『かくある』存在条件をなすごとき相待性が存立することの謂いである。このように誌すと『一者』と『他者』という関係『項』が『関係』に先立って存在するかのように誤解される惧れなしとしない。……われわれとしては、『項』が自存するのではなく、『関係態』の分節項としてのみ『一者——他者』が分立するのであり、『関係項』としてのみ甫めて存在するという存在規定に徴して『関係が項に先立つ』という言い方をしているのである。」(479

～480頁)

廣松氏は、「関係に先立って自存する項」として了解されているものを実体と捉え、この実体概念を批判するために、関係の一次性とか関係が項に先立つと主張しているのだが、そうであれば、実体なる概念がどのようにして人間の頭の中に生成されるかを明らかにすべきではなかろうか。廣松氏の場合、この方法を採らず、実体という概念が生じているが、本当は関係が項に先立っていて、項とは実は関係の結節なのだといった、認識改革運動を实践するにとどまっている。

関係をどう捉えるか、ということをおきらかにしていくために、まず先哲の説を引こう。

「両極は、一本の実在的な線の感性的に現存する両極である。しかしこれらの極は、極としては、感性的な力学的な実在性を持たず、観念的な実在性を持つ。これらの極は分離することが全く不可能である。」(ヘーゲル『エンチクロペディー』河出書房社、253頁)

ヘーゲルは磁石を例に、関係にあつては両極は、極としては鉄という質をもたず、磁力という観念的な実在性を持つ、と見ている。他方で、マルクスは関係ということの観念性について、次のように述べている。

「諸関係というものは、総じて、それらが互いに関係しあっている諸主体から区別されて確定されねばならないとされる場合には、ただ思考されることが出来るだけだからだ。」(『資本論草稿集』4巻116頁)

互いに関係しあっている諸主体は、感性的なものである。しかし、これら諸主体がとり結ぶ関係それ自体を確定しようとするれば、それは思考によってしか確定し得ない観念的なものなのだ、とマルクスは述べている。感性的な諸主体が関係のなかで超感性的な現象形態を受け取り、諸主体が形態規定されて、感性的なもののみで、別の

ものの化身とされる、という後の価値形態論での関係論の出発点がここにある。関係の項は、二重性をもつが、この二重性のあり方は、意識一般における二重性や言語の二重性として捉えられている従来の二重性とは異なっている。というよりも、従来の哲学や言語学で確定されている意識や言語の二重性が、関係の論理からは説かれていず、単なる思考産物にとどまっていたのではなかろうか。

そうだとすると、マルクスの価値形態論から関係知の方法を抽出し、これを言語や意識に適用して、ソシュールのシニフィアン、シニフィエ説や意識の二重性についてのヘーゲルの理解などを超克していくことが問われているのだ。

3) 言語モデルは

物象化的錯視の産物

ところが廣松氏は、自己の四肢構造論を言語モデルから発想している。

「私の四肢的構造論というのは、マルクスとつなげて受けとって下さる方は、『資本論』のあの有名な価値形態論をモデルにしているのだらうとおっしゃる。あるいはヘーゲルまで溯って、『精神現象学』の構造から汲み取ったものだろうとおっしゃる。第三者的に分析すれば、私の潜在意識にそういうことがあったかも知れないとは思いますが、ですけど、自分の表層意識で申しますと、四肢的構造ということを考えるようになったのは、むしろ言語モデルなんですね。普通の認識論というのは、言語の問題はあまり議論しなかったわけですが、私は始めっから言語の問題にこだわっていて、言語による認識の媒介性とか拘束性とかいう場面を考えていたわけです。それで自分なりに四肢構造という範式が出てきた。これはその後の段階で役割論と結びついて、認識論的な場面だけじゃなくて実践的な場

面の問題も四肢構造論でとらえ返すことになるんですけども、そういう下地ができたところで振り返ってみると、価値形態論がまさにそうなっているじゃないか、あるいはヘーゲルの『精神現象学』の構制がそうなっているじゃないか、という具合に、あとで気がついたという感じなんです。(『現代思想の境位』43~44頁)

廣松氏の四肢構造論を読んで見て納得いかなかったことは、記号や言語や意識の二重性を例証にして、フェノメノンの二重性や主体の二重性を説いていることだった。何故廣松氏は、記号や言語や意識に則してその二重性を明らかにしていくという作業を放棄して、この二重性を単なる与件としているのか、これが、ずっと疑問であった。いま明らかとなったのは、廣松氏は言語記号の二重性からヒントを得て、四肢構造論を発想したということであり、それである以上、四肢構造論と言語記号の二重性とは同型なものとして捉えられている、ということだ。

でも、廣松氏が受け取っている言語記号の二重性が、物象化的錯視によるものだという危険性はないのか。物象化的錯視を批判するための四肢構造論の土台に言語記号の二重性を置くのはよいとして、この二重性が物象化的錯視の産物ではない、と言う保障はどこにあるのか。

実のところ、どこにもその保障はありえない。げんに、言語を対象化された意識の形態と捉え、言語記号による名付けが、指示対象としてある意識から独立した対象物を概念の化身とすることで、概念が対象物そのものの属性に見える、という言語のフェティシズムを解明すれば、イデアールなものが、レアルなものに肉化するという廣松氏の二重性理解は、この言語のフェティシズムの枠内でしか成立しないことになる。イデアールなものは人間の意識が作り出したものであり、それがレアルなもの

に肉化しているように見えるのは、人間が言語でレアルなものに名付けを行うことから生じるフェティシズムにもとづいている。レアルなものがイデアールなものの化身とされるのは、言語による名付けという関係のなかにおいてであって、レアルなものはこの関係の外ではイデアールなものとは別のものにとどまる。

4) まとめ

以上、述べてきた事柄をまとめてみよう。廣松氏は、フェノメノンの二要因、二肢的な構造的統一ということを生存している言語記号の二重性から導いていて、関係態から導き出せていない。従ってそれは、廣松氏自作の先験的構造物にしかならない。そして廣松氏がフェノメノンの二要因を関係態から導出できない理由は、関係の一次性を主張し、項を関係規定の結節たる函数的同一態としてしか見ていず、それを感性的かつ超感性的な二重物とは捉えていないからだ。ではどうすればよかったのか。

廣松氏は主観-客観図式を批判するに当たり、それは物象化的錯視で本当は共同主観的なものだ、と主張する代わりに、主観-客観図式が人々の頭の中にどのようにして生み出されるかを明らかにすべきであった。同様に、実体や項を関係の一次性として関係に解消するのではなく、実体概念がどのようにして人々の頭の中に生み出されるかを示すべきだった。

廣松氏は、何故この作業に取り組めなかったのか。それは、彼が認識論を展開するに当たり、最初から言語記号の二重性、意識の二重性を前提にしているからだ。言語記号や意識が何故二重性をもつか、ということが関係態の分析から明らかにされるべきだったにもかかわらず、廣松氏は、逆にこれらの二重性を所与のものとして受け取り、ここから項の二重性を説き、そして、関係態のモデルとしての四肢構造論を、主観が

もつ認識論的形式の超克と称しながら、その実、主観的形式として構成したのだ。

民主主義は日々生み出されている

アソシエ21年次大会 第5分科会基調報告

榎原「今日は民主主義の問題に関して、おそらく誰もしゃべったことないようなことを提案したい。どの程度皆さんとコミュニケーションできるか心配はしていますが、あまり水準を下げないで話をさせていただきますので、よろしくお願いします。」

今日の報告は、この手書きの裏表のレジュメです。目立つようにわざと手書きで持ってきました。

まずテーマ自体が“民主主義は日々生み出されている”ということですね。普通、民主主義は1つの制度、あるいは国家、そういうものを念頭に置きますし、あるいは民主主義の運動を考えるんですけども実は民主主義は毎日自分らが生み出している、そういうものだ。そういうことをちょっと考えてほしい。

そういうことを考えるヒントになったのは貨幣ですね。貨幣というのは日銀券として印刷してあって、それがちゃんと価値があるから使えると僕は思っているわけですよ。そう思っていなかったらうまく生活ができませんが。そう思っているから貨幣は確固としてある、と。法律的にも日銀券を貨幣とすると決まっていますから。そう思われるんですけど、実は貨幣というのは我々が毎日作っているんです。そういうことがいろいろと勉強した結果分かってきてね。その辺のところと同じようなものとして民主主義も毎日作られているんじゃないか。

あるいは科学ですね。科学もこの東大

のようにちゃんと建物もあって教官もおつてですね、1つのシステムとして非常にきちりしている。と見えるんですけども、科学自体も我々が言葉を使うから成立している、という関係ですよ。言葉の中から科学も日々生み出されている。ちょっと考えてもらったら分かるんですけども、科学はよく変化がありますよね。言葉にももちろん変化があります。100年前の樋口一葉とかちょっと読めませんがね。結局、言葉がそれだけ変わっているわけですよ。確固不動のものに見えたものがどうも変わっていつているわけですよ。何で変わっているか、という理由を考えていたらやっぱり自分たちが毎日作っていつているから変わっている。

ただ、恣意的に変えることはできませんよね。さっきの貨幣の問題に帰りますけれども、「自分たちにとってはこれが貨幣だ」と言っても誰も相手にしてくれません。日々生み出しているんだけれども恣意的に作れるものではない。交通信号であれば、赤・青・黄色でそれを逆にしても差し支えない。単なる約束ごとです。言葉とか商品とか貨幣とかいう話になりますと、自分らが作っていながら手の届かないものになって、逆に自分らが支配される。そういう問題なんですよ。民主主義もまあそれに似たところがあるんじゃないか。そういうところの話をしてみたいんです。

で、まずレジュメの1番目からいきます。”文化知の方法”です。

1, そういうふうな考え方を僕は分かりやすくするために“文化知”と名前をつけました。この名前がいいのかどうか分かりませんが一昨年くらいから使い始めています。これは、人間の社会関係をどう掴むか、ということですね。唯一社会科学でちゃんと把握できないのが関係なんですよ。東大には廣松先生という偉い方がいらっやって、関係の哲学をある程度やられていましたけれども、関係についてはちゃんとつかめていないのが現実だと思うんです。社会関係をどう掴むかということについては、僕の結論を言えば、科学の立場ではこれは掴めない。手に負えないんだということを言っておきたいんです。科学というのは1つの方法にもとづいています。その方法に従っている限りは関係は掴めないとはっきり言っておきたい。

じゃあ社会関係をどう掴むか。なんか参考になるのがないんだろうか、と考えてみまして、それは実はマルクスの資本論なんですよ。価値形態論というのがあります。資本論の初めは商品論で、その商品論の中で価値の実体と大きさ、そして労働の二重性というのをやった後に、価値形態論というのが出てきます。これが実は難解で、ほとんど資本論の研究者には理解されていないんですよ。何で理解されていないかということ、科学の方法で理解しようとするから分からないんです。そこで僕はふっと思いつきまして、マルクスが価値形態論で用いている方法論がある。彼はそれで商品の価値形態を解説したんです。価値形態とはどういうものかということをはっきりと明らかにしたんです。彼が提供した方法は科学の方法とは違う。その方法だけを抽出することは簡単です。マルクスがやったのと同じように私たちが今ここで商品の価値形態を明らかにするというのは非常に難しい。僕も何回かやって分かったような気がするが次の一瞬で忘れてしまう。何故かということ、科学の方法とは違いますから意識の中に定着し

ないんです。分かったような気はするんですけども、どうもまたズレてしまう。しかしはっきりしているのは、マルクスが価値形態というわけ分からんものを分析したその方法は分かるんです。それをまず抽出してみました。その話は“京大11月祭”のレジュメで触れています。この話はアソシエのプレ講座というのを関西でやりまして、表さんと田畑さんと一緒にやったんですけども、僕の講座の第1回目と2回目で商品と言語の2つをやったんです。11月祭のときに政治、民主主義をやったというつながりになっています。

そこで言えることは、価値形態論は確かに難しい。方法は何となく分かる。その抜き出した方法を言語とか社会とか政治とか同じ社会関係ですよ。その社会関係に代入してみたらどうだろうか。僕は理科系ですからすぐ“代入”っていいんですが、そういうふう考えたんですよ。そうすると結構面白いことが分かってきた。方法についてはまた後で言います。

環境問題が70年に突然脚光を浴び、アメリカで大きな運動がありました。今日でも続いているアース・デーの起源はこの運動でした。その頃から言われ出した言葉として、「価値観を変えよう」というのがあります。

「今の社会にべったり染まった価値観でいるから非常に環境に悪いことになっている。まずは価値観を変えるところから始めなければいけない。価値観を変えてライフスタイルを変えて、1人1人が変わったらみんなが変わる」とこういう話だったんですよ。“価値観を変えよう”というのはいいとは思いますが、問題はこの価値観というのは1人1人違うんですよ。1億人いたら1億の価値観があるとならざるをえません。そこで僕がここで“文化知”というのは、新しい価値観に知の形態を与えたい。科学も知の形態です。宗教も知の形態です。色んな知の形態がある。芸術的な

知もあるだろうし(“芸術的な知”なんて言うのは論理矛盾かもしれませんが)人間と対象の関係の在り方において知の形態はいろいろです。社会関係をつかめるような、そういう知の形態を“文化知”と定義してみたい。今の価値観に反発してみんなが「価値観を変えたい」と言う時に、価値観だったらみんな違うから折り合いがつかない。そこで何か1つの知の形態を作れないかと考えているわけです。

次に2番目にいきます。

2, “貨幣は日々生み出されている”と書きました。資本論の“交換過程論”というのがありましてね、価値形態の発展ということの後に交換過程が出てくる。そこで貨幣が出てくるという理解があるんですが、貨幣がどう生成されるかということが、これまできちんと説明できなかったんです。黒板に書きます。簡単に商品をA, B, C, Dとします。それぞれの人が商品をもって、色んな種類の商品が対立している側の商品、金(きん)で価値を表現している。これは価値表現の形式ですね。これは日常用語で言えば、Aという商品を持っている人が「金となら売っていい」Bという商品をもっている人も「金となら売っていい」こういう意思表示の関係です。逆に金をもっている人はAもBもCも買える。商品が売りに出されているから金の方に購買力がつく。商品生産者たちがある種の共同行為をしているわけです。Aを持っている人もBを持っている人もCを持っている人も、みんな「金となら売ってもいい」と言うわけです。これは共同行為ですよ。ところがそれは契約でやっているわけではない。契約でそれを決めているわけでもないし、法律でもない。ただ、みんなが日常的にやっていることがたまたま共同になっている。ということですから、これを“無意識のうちでの本能的共同行為”と呼ぶ。マルクスもそんなことを言っているんですが、無意

識なんですよ。これによって金が貨幣になる。そういうことなんです。

ひっくり返せばどういうことかと言いますと、いろいろな人がものを持って生活している。生産者も生活しなければなりませんから生産したものを市場に持っていきます。例えば1,000円という値段をつけます。1,000円という価格をつける行為の裏で、これが実は貨幣を生成している。価格をつけるという行為の裏で貨幣をつくり出しているという現実があるわけです。ところがそれは意識されない。貨幣をつくり出そうと思ってやっているわけじゃなくて「生活しよう」と思って売っているわけですよ。ところが生産物に値段をつけたことが実は貨幣を生成している。その証明は、誰もが生産物を商品にしなれば、貨幣はなくなりますよ。今日本のあらゆる商品生産者が「もう商品を作るのをやめた」と言ったら貨幣はなくなるんですよ。もちろんそんなことしたら生活できませんからまた次の日から貨幣を作っているんですけども。

だから、貨幣も超然と存在しているものではなく、商品生産者が毎日の売買の中で無意識のうちにつくり出しているものなんです。

そういうことが分かると実は、ソ連の社会主義がなぜ失敗したかということがはっきりするわけです。商品から貨幣が生成するというのが“無意識のうちに行われる本能的共同行為”であるとすればですね、社会主義の目標は商品や貨幣をなくすことが1つだった。それを政治権力でもって政治の力でなくそうとしたわけです。無意識でやっていることを政治権力で命令によってなくすることができるか、意志の力に頼れるかという問題ですよ。そこにやっぱり背理がある。それでソ連の社会主義は成功しなかったということもこの点からも言えると思います。

そういう意味で貨幣が日々生み出されて

いるということは非常に重要なことであって、社会主義が崩壊して以降の新しい社会運動をどうしようかと考える時に、動かしてはいけない観点ではないかと思えます。

3, それから3番目の“言語から科学が日々生み出されている”というのはいくつかの挑発的に書いたんです。言葉というのは未分化な世界があった時に、例えば“犬”という言葉で対象を命名したら自然界の中から“犬”という動物を分節する働きがあるんですね。これは誰でも知っていることですが、そのときに“犬”という言葉があつて、一方で生身の犬がある。この2つを等式で考える。さっきのは価値でしたけれどもこれは意味ですから意識ですね。意識の同一性が成立するわけですね。この生身の犬にいわば本性がある。そう我々は考えますよね。対象に命名したときにその命名したものに本性があると。この本性を解明するのが科学だ、と。宗教でもいいですね。本性をつかみ取るものとして宗教とか科学が言われ続けているわけです。ところが対象そのものに本性があることを自体が言葉を使ったら必然的に人間の中に生み出される幻想（“幻想”と言ったらかわいそうなので、フェティシズム）である。科学はこの言語のフェティシズムの中で成立しているわけです。これが別に悪いと言っているわけじゃない。フェティシズムの中で成立しているながらも科学の方法に従えば非常に厳密にいろいろなことが分かる。

ところが人間が言葉を使って「対象に本性がある」と考えたその本性と、生身の犬はなんかズレているんですね。ズレているから不可知論者という哲学者が出てきて一見最も正しいことを言う。不可知論ではなく、ズレていることを認めようというのが文化知の立場です。ズレているということをや重要なポイントとしてはっきりさせなければならぬんじゃないか。

で、4番目に今日のテーマの民主主義に

いきます。

4, 民主主義という言葉は先程表さんがいろいろ紹介していましたがいろいろの意味がある。“民主主義”という言葉はいれものですから色々な意味を入れることができる。民主主義を文化知からみたとして先程“関係”の知ということをついた。関係として民主主義を掴もうというのが目的です。どういうふうに関係が成立しているだろうか。先に社会関係を分析する方法だけを抽出した。そこからまず分かることは“超感性的な現象形態である”ということなんですね。その意味は目に見えないしさわっても分からない。それはそうです。「ここに1つの社会がある」なんてことは、現実にこの教室に社会があるんですけども、僕のしゃべっている声は聞こえますけれども社会そのものなんてことは分からない。でも確かにみんなここに座って話を聞いているという関係が成立しています。超感性的な現象形態なんですね。価値形態も超感性的な現象形態なんです。言語も文字が見えたり音が聞こえたりしますが、意味となると超感性的ですよ。

じゃあ民主主義はどこに現象しているのか。国会議事堂か。いや、あれは単なる建物です。首都が移転したらあそこに民主主義はなくなるわけですよ。次に、関係ですから両極がある。価値形態だったら商品でいったらAという商品があつてその対極に金（きん）がある。それぞれ、相対的価値形態、等価形態といって価値形態の両極というんですけれども。民主主義の場合の両極は何か。これは結構苦労したんです。いろいろと考えた結果、もし王様と家来であればその間に支配と服従の関係がある。あるいは主人と奴隷でしたら奴隷というのは主人に所有されている関係ですから、この関係は主従関係。

じゃあ森首相と我々の間に民主主義関係があるのか。森首相と国民の間に政治的現

象があるかということどうもないんじゃないか。これはどうも1人1人の自分自身との自己関係にあるのではないか。自分自身が分裂しているわけですね。ここは学生ばかりですから市民といつても分からないかもしれないですけど、市民社会と言われてますから市民といつても市民が自己矛盾している。自分ともう1人の自分との間に民主主義というのは現象しているんじゃないかと考えたんですね。ですから、両極というのは両方とも自分である。そうすると、この市民の自己矛盾とはなんであるか。

まず市場と個人を考えます。今の社会ではお金を持っていたら生活できます。お金を持っているというのは市場でものを買うということですね。生活に必要な必需品を買って生活します。生活必需品を作ってくれている人っているわけですよ。そういう人がいるから自分は生活できるわけですね。ところが作っている人がいるってことはお金を払っている限りは見えないんですね。お金で物を買っていることを物象的依存関係という。物象的依存関係に支えられた人格の独立。お金さえ払っていれば自由である。今の市民はこういう二重の存在者になっている。皆さん社会に出て働きに出ますと「工場に入ったら民主主義はなくなる」という本を書いた人がいますけれども、工場に入ったら命令に従うしかない。そういうのを経済的隷属と言います。企業に働きにいくと、儲けさせない限り働けない。企業で働くということは企業を儲けさせるということを含んでいるわけです。もし自分の給料だけ再生産したところで「じゃ、帰ります」ということになったら非常いいんですけども、なかなかそうはならない。4時間で自分のサラリーを稼いだとしたら後の4時間は企業のために働いているわけですよ。これを端的に経済的隷属という。この経済的隷属の中に社会は成り立っている。市民社会では個人と労働者が二重になっている。この二重関係を政治で展

開したら民主主義になる。民主主義は市民の自己矛盾そのものが日々作り出していると考えられるんじゃないか、ということが今日のテーマです。

次に協同主体の話。時間がありませんので概略だけになりますが、学生が何をなすべきかという議論が今日の目的らしいですけども、僕が言いたいのは社会関係が分かるようになるような新しい考え方、それを単に価値観というふうな個人の思いのレベルではなくてですね、もうちょっとみんなの前にあるような知の形態にまでしたいという思いがあるんですよ。そのときに民主主義はこういうふうになっているということが分かったら、民主主義は個人が自己矛盾していなければ消滅するわけです。権力を倒したら消滅するとかそういうことじゃなくて人間自身が物象的に依存しながら人格的に自由であるというふうな存在であるからこそ民主主義が生み出されてきたが、物象的依存の方をやめたらいいわけです。「依存の方をやめろ〜」ということをやアソシエーションは考えているんだらう。アソシエーションは協同した諸個人ですよ。協同した諸個人という形で問題を考えるとすると物象的依存の方なくなるわけですから、その対極である変な自由の概念もなくなります。これがなかなか難しいのは、物象的依存関係が実は今の社会の生活の形なんですね。生活そのものですから、これを止めてちゃんと食べていけるかという問題を解決しないと解決にならない。しかし学生が自由に考えるのであれば、民主主義が日々作られていることを悟ったら、逆に協同主体を作るという考え方。民主主義を土台にした協同主体を作る。物象的依存を止めるというのも1つのアガリ方ですけども、そうじゃなくて依存はそのままにして、こういう運動を作ることを通して非常に意味のあることができるのではないかとこのように思っています。

(2000年4月22日)

民主主義は日々生み出されている

2000年4月22日 榎原 均

1) 文化知の方法

社会関係をどうつかむか。マルクスが価値形態論解説に用いた方法を抽出して、言語や科学や国家や政治などの他の社会関係に適用する。よく価値観を変える、といわれるが、それだと一人一人異なるが、文化知を創造することで、価値観に知の形態を与えられる。

2) 貨幣は日々生み出されている

物象化を、物象による人格の意志支配とみる。

『資本論』の交換過程論。商品の本性が無意識のうちでの本能的共同行為を商品所有者にとらせる。(単一の商品金に対して、それぞれが自分の商品を売り出す。)つまり、商品所有者が生産物に価格をつけるとき、その裏面に貨幣の生成があるが、この裏面は意識にはのぼらない。ソ連社会主義の崩壊の要因はここにあった。

3) 言語から科学が

日々生み出されている

言語をつかうと人々は必然的に言語のフェティシズムにとらわれ、言語が分節した対象そのものに本性があると考え。そして、この本性を解明するものとして科学があると考えてしまう。この意味で、科学は言語のフェティシズムの内でも成立している。

商品における物象化と物神性。貨幣の購買力は、他の商品が貨幣に対して売り出されているから生じるのに、逆に、貨幣その

もの、あるいは、日銀券などの代理物に属しているかのように見える。

4) 民主主義は

日々生み出されている

民主主義という言葉にも色々な意味がある。ここでは文化知の立場から、民主主義を政治の超感性的な現象形態と捉える。

この社会関係における両極は何か。民主主義は政治的自由であるから、支配・隷属の関係の現象ではなく、従って権力関係としては現象しない。

ではどこに現象しているか。それは市民の自己自身との関係においてである。

今日の市民は市場(商品交換)や生産過程で社会的に結びつき合っている。市場では物象的依存関係があり、資本の生産過程では経済的隷属(資本への)の関係がある。にもかかわらず市民は自分自身を自由で平等な人格であると考えている。逆に言えば、自由とは、物象的依存関係や経済的隷属とセットになっている。市民の自己分裂、あるいは市民の二重性。

人々が権利を意識するとき、この二重性が政治的関係として展開され民主主義が生み出される。

具体的には、自由で平等な人格として自己Aは、物象的依存関係、あるいは経済的隷属下にある自己Bと関係するのであるが、その際自己Aは自分に等しいものとしての自己Bと関係する。この関係における同一性は政治的自由でしかなく、そして、この関係にあつては自己Aは自己Bを政治的自

由の化身とすることで政治的関係を現象させる。その結果、政治的フェティシズムが生まれる。物象的依存関係や経済的隷属が自由と観念されることになる。

5) 協同主体を日々生み出そう

主体の歴史。① 共同体の首長が主体、個人の分化はなし。② 階級が主体、個人は階級闘争に参加する限りで主体性をもつ。③ 市民が主体(1965年～)自立した個人。④ 共同体主義(1970年～)生活丸ごとの共同。⑤ 主体の死、個人でなく構造が主体。

今日主体をつくるのが課題に。① メルッチ、集合的アイデンティティの形成、それに参画することで個人は主体たりうる。② ムフ、個人は複数の主体位置をもつ。

新しい主体を協同主体と名づける。協同とは物象的依存関係にもとづく人格的独立をもたらす市場とは別のシステムで、市民を協同した諸個人に置き換える。ここでは諸個人の自己分裂はない。これが次世代の社会の見取り図だとすると、それに到る道は、まず協同主体を日々生み出すことであることが判明する。

社会運動の目標は、諸個人の間にはしか形成しえない協同主体をつくること。協同主体のルールを明らかにすること。そのことで、もう一つのシステムに新たな可能性が生まれる。アソシエ21とは協同主体を生み出す試みではなからうか。

協同組合のごみ政策(続)

1) 自治体のとり組み

環境問題の深刻化によって、国や自治体による国民の動員が試みはじめられています。例えば京都市が昨年8月に発行した小冊子『京(みやこ)・めぐるアクションプラン』によれば、市民、事業者、京都市の三者がパートナーとなって、ごみ減量化のとり組みを進めるとしています。

それによれば、市民は「循環型社会を形作る主役」とされ、事業者は「自己処理責任、拡大生産者責任」を負うとされ、市は「市民・事業者の自主的な取り組みを応援する」とされています。

市民に期待されているものは「ごみを出さないライフスタイルの実施、リサイクル

を促進するための行動の実践」で、具体的には買い物袋の持参、リターナブル容器の商品の購入、フリーマーケット等の利用、資源ごみ収集への参加、協力、不要品の販売店への返却、再生品の積極的な利用が、あげられています。

他方、事業者の取り組みとしては、ごみ減量の行動計画作成、オフィスにおけるペーパーレス化、簡易包装の実践、缶ビンペットボトルなどの分別排出、使用製品等の回収、リサイクル、地球にやさしい製品の開発があげられています。

このアクションプランをそれぞれが実践すれば、本当にごみ問題は解決するのでしょうか。そうではないところに、今日のごみ問題の深刻さがあります。

2) 国の法制定の経過

国や自治体が国民を動員しようとするときには、法律による裏づけが必要です。そこで廃棄物・リサイクルに関連する法律をみてみましょう。

まずは、1991年に「廃棄物の処理及び清掃に関する法律（廃掃法1970年に制定）」が大幅に改正されました。このとき廃棄物の適正処理を促進するための排出抑制再生利用という観点が導入されました。さらに不法投棄が続いたので、1995年の改正で不法投棄への対策として、罰則の引き上げ、マニフェスト制度の拡大などがなされました。

次に1991年に「再生資源の利用の促進に関する法律（リサイクル法）」が制定されました。この法律は事業者に対して、使用済み製品や副産物を廃棄物として処理するのではなく、資源として利用するように働きかけている法律です。

さらに、1995年には一般廃棄物のうち容積で6割、重量で3割を占める容器包装廃棄物のリサイクルについて、事業者がリサイクル（再商品化）義務を定めた「容器包装に係わる分別収集及び再商品化の促進等に関する法律（容器包装リサイクル法）」が制定されました。

また、1998年には「特定家庭用機器再商品化法（家電リサイクル法）」が制定され、2001年4月からの実施が予定されています。

そして、こうした廃棄物・リサイクルに関連する法制度の共通する理念、考え方は1993年の環境基本法で示され、そしてこの法律に基づいて作成された環境基本計画で具体的な取り組みが提案されています。

3) 進んだ国ドイツとのちがい

ごみ問題への取り組みで、一番進んでいる国はドイツだと言われています。今日各国から画期的だと認められているドイツの

循環型社会をめざした取り組みの出発点となったのは、1994年に制定された循環経済・廃棄物法でした。だから、法律の制定に関しては、日本に比べてそんなに先行していた訳ではありません。問題は法律の内容にありました。

ドイツの法律では循環経済の原則として、まず、第一に廃棄物の完全抑制（リユースも含めたリデュース）の義務をあげています。次に原材料としてのリサイクル、又はエネルギーリサイクルが次善の策としてあげられています。

つまり、廃棄物の発生抑制に全力を挙げ、次にリユース、3番目にリサイクルに力を入れる、そしてどうしても出してしまうごみについては適正処分するということが、事業者の責務として課せられているのです。

これに対し、日本の法律は、リサイクルを重視し、また、廃棄物処理施設をいかに作りやすくするかという観点にたっており、リサイクルの責任を業者には軽く、消費者に重く課しています。

また、ドイツの場合、リサイクルは業者責任ですから、例えば、ペットボトルをリサイクルする費用は、ペットボトルを使った商品の価格に上乗せされます。ペットボトルを収集し、もとの原料にリサイクルするための処理費用は日本では1本60円と試算されていますが、これだけの金額が商品に上乗せされると、リユースのきくリターナブルビンを使った商品の方が安くなります。だから、ドイツの上乗せ額は不明ですが、リユースを重視するという法律の原則だけでなく、商品の価格に上乗せするという経済政策がセットとなって、リユースのビンが増え、ペットボトルが消えていったのでした。

日本の場合、容器包装リサイクル法が1995年に制定されたにもかかわらず、ペットボトルや紙パックは増え続け、従来、日本のリユースの優等生で世界に誇るべき一升瓶のリユースのシステムがビンが減る

ことで存亡の危機を迎えているという現実をひきおこしてしまいました。

このようになった原因はペットボトルのリサイクルにかかる費用のうち、大部分を占める回収、保管費が自治体の負担になっていて、事業者負担が非常に軽いからです。その結果、事業者はペットボトルを使った方が得だということになってしまいました。

この現状に対して、利用者側や自治体は消費者が選択しないからだと言って、消費者に責任を転嫁しています。ペットボトルも消費者が買わなければ市場からなくなる、というわけです。しかし、この発想は転倒しています。事業者や自治体は消費者に対して、環境により商品なら高くても買わないといっていますが、これは環境により商品だからこそ安くするという法律的誘導をすべき国と自治体が、その責任を放棄し、そして、事業者はよい商品をつくるという責任を放棄していることとなります。

4) ごみ対策の原則

ドイツの事例に学び、そして日本の現実を反省することから、協同組合のごみ対策について考えてみましょう。

まず第一に、ごみ問題を解決していく循環型社会を形作る主役は、市民ではなく事業者であるということを確認しなければなりません。主役は事業者であるという観点から、日本の現行の法律とリサイクルのシステムは作り直されねばならないのです。

第2にごみ処理費用やリサイクル費用は税金や消費者の直接負担ではなく、商品の価格に上乗せすべきだということを経済政策の原則にしなければなりません。例えば、塩ビのラップにしても、焼却炉からダイオキシンを出さないようにする費用を按分して上乗せすればよいのです。こうすれば事業者も本気になってポリラップを改善しようとするでしょう。

第3に、循環型社会の原則として、廃棄物についてはまず、まず、発生抑制（リデ

ユース）を最重要視し、次に再使用（リユース）を考え、それがうまくいかない場合にはじめて、リサイクルを考える。有害物質については再生利用するよりも、隔離して保管の方が望ましいという考え方を採用しなければなりません。

第4に協同組合も事業者であり、循環型社会を形成する主役です。市民について言えば、ごみ問題についての数多くの市民運動や、また、協同組合に参加することで、はじめて主役として登場できるのではないのでしょうか。そして、日本のごみ問題については、処理場の設置に反対する運動をはじめとして、多くの市民運動があり、それが行政や事業者のとりくみに大きな影響を与えてきました。そして、今、協同組合に集まる市民が主役として登場することが問われています。

5) 協同組合の課題

協同組合の取り組みとして第1に問われるのは、今日のごみ処理システムから、循環型社会へどのようにして移行させていくのかを明らかにすることです。

今日の現状は家庭から出る一般廃棄物は自治体が税金で処理し、産業廃棄物は業者が処理費をもらって引き受けています。これを逆転させることが必要だという見解があります。生ゴミ以外の家庭ごみが、色々な法律によってリユース、リサイクルの輪にのせられていけば、事実上、税金で回収をひき受けていることの無駄が明らかとなってきます。生ごみは自治体の処理でよいとしても、それ以外のものは事業者が処理することが可能となっています。

また産業廃棄物は現行の市場にまかせるシステムでは安く引き受けて不法投棄するという現状をますます悪化させるだけです。有害廃棄物を含む産業廃棄物は公共の処理場できちんと処理し、処理費用を業者に負担させる方がずっとよいでしょう。

この問題は、法律の改正を避けて通れま

せん。協同組合としては、現行法の改正の方向性をも明らかにしていくべきでしょう。

次に、リサイクルやリユースのための費用は価格に上乗せするということの意義について、明らかにし、世論をリードし事業者と国とを説得していくことが重要です。この事業者による総費用の負担が実現するだけでも、ごみ問題はすいぶん改善されることでしょう。

最後に協同組合は市民の事業であるという特徴を生かすことが問われています。主役だとおだてられながら、事業者や自治体に動員されているという現在の市民が自ら、出資し事業をおこす事業主体としての意識をもつことで主役としての役割を担うことが可能となってきます。そして、今日「循

環型社会を形作る主役」の役割は、国のごみ行政のあり方を根本から変えていく運動に取り組むことです。その上で、事業体としての自らのごみ問題への取り組みの方針を循環型社会を先取りしたモデルとして具体化していくことでしょう。さしあたっては、リデュース、リユース優先の取り組みを進め、リユース・リサイクルについては、リサイクル関連事業者とパートナーとなることを課題となるでしょう。そして、協同組合が、ペットボトルや紙パックをリターナブルビンに変えていくことが社会全体としては発生抑制としての意義をもち、協同組合に集まる市民が国や事業者に対する説得力をもつことにつながっていくでしょう。

協同組合運動研究会2000年度の課題

協同組合運動研究会総会議案書より

生協は商品を取り扱っています。そしてこの商品の使用価値は既成の市場では得られなかったものでした。生協の組合員が生産者のパートナーとなって、もう一つの経済システムをつくり出すことで、自分たちの欲しい使用価値をもつ商品をつくり出してきたのです。

この過去の経験から、私たちは商品を変えていくことが社会の仕組みを変えていくことであることを学びました。安全で安心な使用価値をもった商品を生協が開発することで、この動きは世の中に波及していき、最近ではスーパーや百貨店でも有機、無農薬、省農薬の農産物を置くようになってきました。生協がもう一つの経済システムをつくることで、既成の市場の動向がかわっていったのです。

90年代中ばから遺伝子組み換え食品の

輸入が始まり、また時を置かずして、従来から研究者の間で指摘されていた環境ホルモンの害が社会的に認められました。この時点で生協は、従来の石けん運動や反原発の運動とは異なった課題に直面したのです。遺伝子組み換え食品が表示なしで輸入されてしまえば消費者は選択できません。また環境ホルモンは、次世代、次次世代の形成を不可能とする、ということで、従来の毒物についての考え方をすっかり変えてしまいました。

これらの問題が私たちにつけつけた課題は、もはや既成の市場のシステムを改善すればそれでいい、ということでは通用せず、もう一つの経済システムを軸にした新たな社会形成を旨さなければならぬ、ということでした。協同組合地域社会という目標が、単なる目標ではなく、現実の課題と

なってきたのです。

この新たな課題に直面して、私たちはあらためて、社会とは何か、言語とは何か、意識とは何か、自然とは何か、環境とは何か、といった、従来あまり疑うことなく前提にしていた諸問題について考えなおさざるを得なくなりました。

研究会ではこれらの諸問題について考えなおしていく際に、生協運動のなかで一番なじみのある商品を手がかりにします。商品とは人間の労働生産物が受けとる社会的関係ですが、商品について考えることで、人間の社会関係一般についての分析の方法を明らかにします。

そして、この方法を言語に適用してみます。そして言語の秘密が明らかに出来れば意識についての理解も進み、科学などの社

会的意識形態の意味が判明してくるでしょう。

このように人間の社会についての解明が進めば自然と人間というテーマを捉えかえすことが可能となります。自然や環境について考えなおし、自然と人間とのつながりを明らかにすることで人間の社会の問題点がつき出されてくるでしょう。さらに資本家的生産と信用制度について考えていくことで、協同組合運動が解決していかなければならない課題を示すことが可能となるでしょう。

ということで、2000年度の研究会は、商品や言語や意識や科学といった言葉の意味を考えなおし、新たな知見をまとめることを課題とします。

「商品とは何か」についての述語集の構想

1) 商品の使用価値について

今日の市場で売られている商品の問題点を明らかにする。生協が何故安全な商品を探して産直運動に取り組まねばならなかったのか、という観点からの商品批判。

産直運動に取り組んで見えてきたこと。

生活クラブ：目的は安全な食べ物ではない、食べ物が商品となっていく社会の仕組みを見抜き、それを変えること。

グリーンコープ：言語革命の提起と内化が思想、工業の農業への内化、男の女への内化、人間社会の自然への内化。

有機農研：食べ物は商品にしない、互酬制の追求。

これらをふまえ、何を明らかにすべきか。

2) お金（貨幣）について

現代では生活に関わるほとんどの領域で財や、サービスの商品化が進み、お金がなければ生活できない仕組みになっている。従来家族内で無償のサービスとしてなされていた家事も有償の商品にどんどん侵食されていった。

お金が全て解決していくことの問題点。家族が解体し、もはや無償のサービスが成立しなくなったとき、市場にまかせられるのか。お金だけによる結びつきではない人と人との結びつきを土台にした有償のサービスの可能性。LETSの登場の意味を考えよう。

3) 商品から貨幣が生れる

(1) 財の商品化とは

商品や貨幣の問題点について、さまざまにあげてきました。ではどのようにしてこのような問題点が生じてくるのでしょうか。まず商品の生産者たちが、財を商品に転化する現場から出発してみましょう。

野菜や果物の生産者たちは畑で育て、収穫したあと市場に出荷し、自分の生産物(財)に価格をつけます。市場で財に価格がつけられると、財が商品化するので。というも、畑で病気になり、腐らせてしまえば換金できませんし、また収穫したものを自分で食べたり、また他人に無料で配ってしまっても財は商品にはなりません。

工場で製造される工業製品も同じことで、生産物は市場に出荷され価格がつけられることで初めて商品に転化します。

今日の社会では人々はなぜこのように自分の生産した財を商品化しなければならぬのでしょうか。それは財の私有制に基づく高度に発達した分業の下では誰もが商品交換で他人と結びつかなければ社会の一員として生活していけないからです。人々は別に社会を創るという目標を持って売買しているわけではありませんが、売買は相互に独立した私的所有者を結びつけて社会を形成しています。

このような社会では生産手段を持たず自分で財を生産できない人々は自分の労働力を商品化し、資本家の経営する企業に働きに行かないと生活ができません。普通の商品は消費者が買って消費し自分を再生産しますが、労働力の場合、買うのは企業であり、そして労働力を消費すれば財やサービスが生産されます。

こうして市場社会とは、国と企業と家計がそれぞれ商品の売り手や買い手として多様に結びつき合っている場と見るができます。

(2) 商品化の裏面にある共同行為

私有制の社会では個人は独立しています。他人との関係は商品交換によりますから、これは人間の分業の関係であることが絶えず見えなくなってきた、お金さえあれば生活できる、という考えが一般化していきます。そしてお金とは購買力であり自分の生産した野菜や果物では他人の商品を買えませんから、生産者はまず自分の財をお金に代えようとしています。

財の商品化とは、それをお金に代えることを目的とし、そして、お金に代えたあと、自分の必要な商品をお金で買うという経済生活の出発点でした。

この経済生活の出発点で、財やサービスの所有者たちは皆お金に対して自分たちの商品売り出しています。市場に登場してくる販売者たちが、全員自分たちの商品をお金に対して売りに出す、という共同行為をしているのです。

この共同行為がお金に購買力という社会的な力を与えます。ところが販売者たちは誰も共同行為をしているとは意識していませんし、ましてや自分の財に価格をつける行為が、同時にお金に購買力を与え、お金の社会的力を生み出していることなど考えてもいません。従ってこの共同行為は、販売者たちが意識して行ったものではなく、商品というモノの本性に自分の意志を宿すことで形成される、無意識のうちでの本能的共同行為だ、ということになります。

このように、お金が持つ社会的力はお金に備わっているのではなく、販売者たちの無意識のうちでの本能的共同行為によって生み出されるものです。販売者たちが自分の財に価格をつける日々の行為が、お金の社会的力を生み出しています。

お金が持つ購買力という他人の財を支配する力が日々生み出されていることが解れば、次に、販売者が共同行為をやめれば、お金が持つ購買力もなくなってしまうこと

になります。実際に、誰もが財に価格をつけず、商品化しなければお金に購買力は生まれません。ところが今日の社会では、人々は財を商品化しなければ生活できませんから、いきなり商品化をやめることはできません。

しかしながら、財の商品化が行き着くところまで行き、市場経済の問題点が次々に明るみに出てきている今日、市場経済に代

わるもう一つの経済システムが生み出されてきています。もちろん、市場経済そのものにただちに取って代われるわけではありませんが、無意識のうちでの本能的共同行為による交易のシステムとは別の、意識的な共同行為による交易のシステムが生まれているのです。21世紀はこの二つのシステムのせめぎ合いの時代となるでしょう。

後記

今回は、また、哲学の旅になりました。ジャンタル・ムフ論の続きや、ヒルファディング論の続きも準備していますが、突然、廣松哲学へのコメントが求められ、そちらを先行させました。

あと、アソシエ21年次大会第5分科会での私の報告を載せます。ホームページに出してありますが、私の主張を割合分かりやすく述べる事が出来ましたので、レジュメと共に公表します。第3回PC講座で、民主主義国家生成論を一般理論として説こうと努力してみましたが、これについては、ホームページの社会システム研究フォーラムで議論されている、大学生の不登校問題や、20代無職が何故生み出されているか、という具体的な問題に則して論じた方がよいと気付きました。前から、子どもが「国家」になっているという意味での「子ども国家論」の構想をもっていました。何とか具体化できそうです。

また、協同組合運動研究会報から論文を転載しておきます。研究会の方でも術語集の作成に入りました。

