

目 次

哲学の旅 第5回

カント研究序説

- 第1章 カントの根本思想の復権
- 第2章 エンゲルスの科学的世界観
- 第3章 ヘーゲルのカント批判の再検討
- 第4章 マルクスの弁証法
- 第5章 カントの遺産

新しい思考で地域を考える

- A) <私>をどう捉えるか
- B) 21世紀の<私>
- C) 新しい<私>と社会
- D) 新しい<私>と地域

あとがき

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

哲学の旅 (第5回)

カント研究序説

第1章 カントの根本思想の復権

1) ゲーテから出発

カント、ゲーテ、ヘーゲル、彼らは、同時代人で交流もありました。ゲーテは、詩人、且つ文学者として有名ですが、自然科学の研究をもライフワークとし(形態学や色彩論など)また、哲学にも多大な関心をもっていました。ゲーテがバルタイに語った言葉として、次のような発言が記録されています。

「カントは、整然とした基礎をしいた第一の人である。この根拠の上に人々は種々の方向に建て増した。シェリングは、客観を、自然の無限の広さを前景に出した。フィヒテは、殊に主観をとりたてた。そこから彼の自我と非我が発生する。それでは思弁的な関係であり多く始められはしない。…客観と主観が触れあうところに生がある。ヘーゲルが客観と主観の真ん中に立ち、同一哲学を設定し、この位置を固持するならば、我々は彼を賞賛しようと思う。」(土橋寶『ゲーテ世界観研究』ミネルヴァ書房、122頁)

ゲーテにとって、カントの批判哲学は客観から主観を分離した点に特徴があり、そして人間の思考、つまり理性についての批判は、思考の実践的使用のために必要なものとして認められていました。ゲーテはカントについてフランス人のクーザンに次のように話しています。

「人間が一切の帰結をかれの全原則からひきだすようになって以来、これほど明瞭なことはない。カントの体系は滅びていない。この体系、むしろこの方法の本質は、主観を客観から区別するところにある、判断する自我と判断される物とを区別するところにある、判断するのはつねに自我だという反省を伴っている。このように、主観ないし、判断の原則が異なっているの

で、判断も異なってくるということは全く自明のことである。カントの方法は人間性と寛容の原理である。」(98~9頁)

人間が自分についての一切の帰結を、人間としての自分の全原則から引出さねばならなくなった時代、それが近代でした。そのような時代にカントは人間の思考を研究し、『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』の三書において、人間の思考の論理構造とその制約を明らかにして、その理論的使用について解明し、実践理性の能力の範囲として、道徳と法を説き、さらに判断力の問題として、芸術と自然の目的性について論じたのでした。

ゲーテが最も高く評価したカントの著作は『判断力批判』の目的論的判斷力批判だつたと見られています。カントは、目的論的判斷力批判で、有機体が自己が自己の原因であるという意味で、対象そのものにおける合目的性をもつと論じたのですが、これがゲーテの自然研究の方法と一致していたのでした。

ところがカントは純粋理性批判で、人間の認識は、人間の思考のうちに与えられている主観的なものとしての現象を、理性の法則によって総合的に組み立てることでもたらされるのですが、この認識が客観的な物自体の属性という誰にとっても避け難い仮象をとることを批判の中心に据えていました。だから、目的論的判斷力にあつても、純粋理性批判で物自体は認識し得ないとしたのと同様に、自然の事物の合目的性は、人間の理性という主観的なものが認める判断であつて、自然自体は、そのように構成されているということを主張したわけではなかったのです。この点が、ゲーテには不満でした。ゲーテはシュルツ宛ての手紙で次のように述べています。

「私は、それが私自身に注意を振り向けさせてくれたことを批判的、観念論的哲学に感謝しております。これは、途方もない収穫です。しかしこの哲学は、決して客観へ到りません。この客観を、我々は、これとの変わらぬ関係のもとでの生の喜びを味わうために、常識がするのと同じように認めざるを得ません。」(103頁)

つまりカントは、客観を、主観のうちにとり込まれ従って理性と同じ論理構造をもたざるを得なくなったものとしての現象を人間は認識できるだけで、と主張しました。従って、内的合目的性の判断は全く主観の側からしか根拠づけられてはいなかったのです。これに対し、ゲーテは、カントが明らかにした人間理性の制約を踏まえつつも、対象に即した内的合目的性を認めようとしたのでした。

周知のようにカントの物自体は認識し得ない、とする二元論に対し、ヘーゲルは、認識と存在との一致を主張して、客観を主観のうちに回収してしまいました。ゲーテは、ヘーゲルが「客観と主観の真中に立っている」ことについては評価していましたが、しかし、ヘーゲルの弁証法が客観に対する主観による暴力行使としてなされていることを見逃しませんでした。実在的なものと理念的なものとの同一性について、ゲーテはヘーゲルに同意したにしても、精神が外化して自然になる、というヘーゲルの弁証法には注文をつけています。

ゲーテは『箴言と省察』で「弁証法は、事物の相違を認識し得るために人間に与えられている矛盾の精神の形成するところである」(122頁)と述べています。また、『形態学のために』では、ヘーゲルを念頭において、「たやすく個別的なものを軽蔑し、個であればこそ生命を持っているものを押し殺す普遍性へと取り壊す」(124頁)と述べています。ゲーテは、ヘーゲルによるカント批判の意義を認め弁証法を評価しつつも、ヘーゲル流の弁証法には否定的でした。

2) カントの根本思想

カントに対するゲーテの短評がカント研究の

手がかりを与えてくれました。私たち、1960年安保の世代には、単なる自然科学的知や社会科学の知に解消されない領域が哲学の対象として残されている、という知識人のなかにあつた社会意識に育まれ、マルクスやエンゲルスが哲学の死を語っていたとしても、いわゆる哲学書には真面目に取り組んでいました。少し上の人たちは、サルトルのブームに巻き込まれたようですが、私が大学に入学した1959年にはブームは終わっていて、どこの古本屋にもサルトルの本が山積みにて置かれていました。

このような状況のなかで、レーニンがマルクス主義の三つの源泉の一つにドイツ観念論をあげていたことや、初期マルクスのヘーゲル研究などを知ること、私の場合、カントやヘーゲルには一目置いてきました。ヘーゲルについては、レーニンが『哲学ノート』で論理学を研究し、そして、ヘーゲル論理学を研究せずには『資本論』を理解できないとコメントしていることもあつて、ずっと注目し、また、自分にとって読みやすかつたこともあつて愛読できました。ところが、カントについては、ユークリッドの幾何学原論のような叙述のスタイルになじめず、何度か読み始めたのですが、途中でいやになって放り出すということの繰り返しでした。

ところが、ゲーテの短評で、カントは人間の理性は対象を捉える場合、対象を理性の法則に従つたものとして、つまりは、人間の主観にとり込まれた現象としてしか理解できないのだ、と主張していたことが分かり、この見地から、カントの超越論的(先験的)弁証論(岩波文庫、中巻)を読み直してみても、跳び上がるほど驚いたのです。そこには次のような叙述があつたのです。

「超越論的(先験的)仮象は、仮象であることがすでに発見され、また、その取るに足らないものであることが超越論的批判によって明らかに見抜かれていても、それにも拘らず依然として仮象たることをやめないものである。」(『純粋理性批判』岩波文庫版(中)、15頁、訳者の篠田英雄は、transzendentを超越的、transzendentalを先験的と訳しわけています

が、原語は語尾が異なるだけなので、超越論的と訳す方を採用し、引用文ではこの訳語に置き換えています。)『資本論』の商品論になじんだ人なら、ここで商品の物神性とその秘密の節を思い出さずにはいられないでしょう。マルクスも、商品や貨幣の物神性についてその秘密が暴かれても、お金に価値がある、ということが本当のように見えるという仮象は、仮象たることをやめないと述べていました。ところで、次の一句はもっと重大な問題を提起しています。

「超越論的弁証論において、我々がとり扱うのは、[人間にとって]自然的な、従ってまた、我々にどうしても避けることのできないような錯覚である。そして、この錯覚は、もともと主観的原則に基づくものであるにもかかわらず、これを客観的原則とすり換えるのである。」(同、16頁)

ここでのカントの提起は、私がこの間、文化知の方法に基づいて言語のフェティシズムを明らかにすることで、科学知らないし、科学的世界観を批判しようとしてきた立場と共通の土俵に立つものでした。私は、言語のフェティシズム批判という近い将来にまとめあげねばならない理論的作業に取り組んでいく際に、カントという強力な援軍を得たのでした。レヴィナスに続いてカントまで味方につけることで、私は大いに勇気づけられると共に、カントの超越論的弁証論の研究を薦めてくれた柄谷さん、田畑さん、表さんに遅まきながら、お返しができることになりました。

3) ドイツ観念論とは別の途を

地田晶子が『考える人』で、ヘーゲルはわかっただけ全部わかる、と述べていましたが、私にとっては『純粹理性批判』も一つわかれば全てわかる仕組になっていると強調したいですね。

対象と認識との一致が真理である、とするカント以降のドイツ観念論の流れは、実はカントのこの根本思想を無視した上で、従って死んだものとしてのカントの理論の上に組み立てられた空中楼阁だったのです。もちろん哲学は変

な学問ですから、空中楼阁としてしか叙述できない人間の理性についての認識があり、ヘーゲルの精神現象学や論理学(弁証法)は、偉大な成果ではあるのですが、カントの根本思想を無視してしまったところにその限界があったように、今の私には思われます。

カントは、対象と認識との一致を真理とみなす思想自体が、人間理性の自然的性質にもとづく仮象であることを証明しようとしたのでした。これがカントの純粹理性批判の根本思想でしたから、このカントが仮象とみなしたものを逆の側から、つまりは対象と認識との一致はいかにして可能か、という問題意識から出発している以降のドイツ観念論は、カントとは全く別の仕方哲学したことになります。

そこで疑問は、レヴィナスはカントの超越論的弁証論の根本思想を知っていたのだろうか、ということです。レヴィナスが存在と認識との一致を真理とみなす西欧近代哲学の存在論のテーゼに絶対的他者を持ち出して異議を申し立てる際に、カントのこの根本思想の継承として問題を提出してくれていれば、もっとわかりやすい展開が可能だったような気がするのです。実際、レヴィナスの第一の理解者ともみなせるデリダは、レヴィナスがカントを系統的に研究していなかったのが非常に残念だと述べています。(コリン・デイヴィス『レヴィナス序説』国文社、124頁、出典デリダ『エクリチュールと差異』上、法大出版会、344頁)もともとこのデリダの批評は1964年の時点でのものですが、デイヴィスの本の他の箇所をみても、レヴィナスがその後カントに注目したといった記述はありません。

とまれ、新カント派にしても見逃してしまった革命的なカントの根本思想をよみがえらせるべく、フィヒテからヘーゲルに到るドイツ観念論についてのエンゲルスの評価(『フォイエルバッハ論』)から出発し、ヘーゲルのカント批判を検討してみましよう。(新カント派の見逃しについては石川文康『カント第三の思考』参照)

第2章 エンゲルスの科学的世界観

4) 哲学の根本問題

エンゲルスの『フォイエルバッハ論』(国民文庫)は1950年代末の学生運動の活動家にとっては、マルクスの『共産党宣言』や『賃労働と資本』、レーニンの『何をなすべきか』や『国家と革命』とともに学習指定文献とされていました。いま読み返してみますと、後にスターリンがマルクス主義の世界観を弁証法的唯物論と史的唯物論というようにまとめたその基礎を提供しているように見えます。

*エンゲルスはこの本で主として、フォイエルバッハについて論じているのですが、その際、ヘーゲルの弁証法を、フォイエルバッハの理解に抗して救い出そうとしています。もともとこの評価は、ヘーゲルの弁証法そのものではなく、その逆立ちを直したエンゲルスがよりどころにしている弁証法についてですが、エンゲルスは次のように述べています。

「ヘーゲル哲学(われわれはここではカント以来の全運動の完結としてのヘーゲル哲学に限らなければならないが)の真の意義およびその革命的な性格は、じつにその哲学が、人間の思惟と行為とのあらゆる成果の究極的妥当性にたいして、一挙にそのとどめをさしたところにある。…真理は、いまや、認識の過程そのものなかに、横たわっていた。」(『フォイエルバッハ論』国民文庫、13頁)

エンゲルスは、ヘーゲルの弁証法をそれまでの哲学が求めてきた究極的に妥当する絶対的真理を否定するものと捉え、ヘーゲル哲学が一切のものを生成と消滅との不断の過程と見、低いものから高いものへの限りない上昇過程より以外には何ものも存立しない、と見ているとみなしています。そして、エンゲルスは、ヘーゲルを超えて、この「過程の思惟する臓腑における、たんなる反映が、すなわちこの哲学なのである。」(14頁)と評価するのです。つまりエンゲルスは、頭で立っているヘーゲルの弁証法をひ

っくり返し、それを科学の方法として位置づけようとしているのです。

「われわれは、このような道によっても、またいずれの個人によっても到達し得ないような『絶対的真理』などはほうっておいて、そのかわりに実証的諸科学の道により、また、これら諸科学の成果を弁証法的思惟で総括する道によって、われわれの到達しうる相対的な真理を狩りもとめる。」(18頁)

個別科学の諸成果を総括するための弁証法的思惟、これがエンゲルスの弁証法の捉え方であり、ヘーゲルが自然を絶対的理念の「外化」と捉えたことの逆転だ、というわけです。このようなエンゲルスの考え方は、「いつさいの哲学の根本問題」として提出されている次の二つの問題提起とかがかかっています。

エンゲルスは第一に「思惟と存在との関係いかなの問題」を提起し、これをどちらが根源的か、というように整理して、思惟を根源的と見るのが観念論で、存在(自然)を根源的だとみるものを唯物論と規定しました。

第二に、「思惟と存在との同一性問題」を提起し、この同一性は哲学者の圧倒的多数によって肯定されていると述べています。

この捉え方は、どこかおかしいと思いませんか。そうです。エンゲルスは、ここで人間の自我、主体を思惟と同じものとみなしてしまっているのです。だから、観念論の捉え方も全く誤っています。観念論の哲学が問題としてきたのは、自我(主体)と思惟(思考、つまり、感性、悟性、理性)と存在(対象)との関係の問題でした。エンゲルスが天才的スケッチと評しているマルクスのフォイエルバッハに関するテーゼの第一項冒頭は、次の一文から始まっています。「これまでのすべての唯物論——フォイエルバッハもその数にいれて——の主要欠陥は、対象が、現実性が、感性が、ただ客体あるいは直感の形式のもとにのみ把握されていて、人間的、感性的な活動、実践としては把握されず、主体

的には把握されずにいることである。これがために、この活動する側面は唯物論からではなしに、かえって反対に観念論のほうから展開させられるというようなことになった。——しかしただ抽象的にであった。というのは、いうまでもなく観念論は現実的・感性的な活動をこうした活動として知っているものではないからである。」(79頁)

エンゲルスが、哲学の根本思想を「思惟と存在との関係いかに」と捉えたとき、人間の主体を存在から切り離してしまい、結果として対象を人間的・感性的活動と捉える視点を失っています。私たちは、マルクスとともに「エンゲルスもその数にいれて」それまでの唯物論欠陥をかかえている、と見なさざるを得ません。

観念論が失敗するのは、思惟を単に自我との関係で規定しようとしたがために、人間的・感性的な活動、人間の社会的な実践、分業や労働や交換や商品や貨幣や資本などを具体的に解明できなかったところにあります。

5) カント批判

エンゲルスの根本問題は、実はカントが超越論的弁証論で考察したアンチノミーですね。カントの見地からすれば、思惟と存在とどちらが根源的か、とか、思惟と存在とは同一か異なるか、といった間は、超越論的な間であって、テーゼもアンチテーゼも同等に成立するのです。だから、こういう間を立てて、存在の根源性を確認し、ついで、思惟と存在の同一性を主張すること自体、カントにとってはナンセンスの極みでしょう。

ところで博学なエンゲルスは、当然にもカントのアンチノミーについて知っています。それで、カントの立場に対して、次のように批判しています。

「あの人々(ヒュームとカントを指す)にかぎらず他のいずれの哲学者の妄想にたいしても、そのもっとも痛烈な反駁は実践であり、すなわち実験と産業とである。もしもわれわれが、ある自然的事象そのものを、われわれみずからで作り、それをその諸条件から発生させ、のみ

ならずさらに、これをわれわれの目的に役立たせることによって、そうした自然事象にかんするわれわれの認識のただしさを証明することができるならば、カントが不可認識的だとする『物自体』もなくなってしまふ。」(27~8頁)

カントは自説が不可知論だとは考えていませんでした。彼は、人間の理性の自然的本性が、人間の認識内容に対してそれが対象そのものの属性であるかのように思い込まれてしまう超越論的仮象をあばくために、現象を人間の意識の圏に属するものと捉え、そして、この現象を生じさせる要因としての物自体を想定して、人間の認識がこの物自体には到達していないことを示したのです。だから、カントにとっては、真理は、物自体を知ることではなかったのです。

ところが、ドイツ観念論の流れは、物自体の認識はどうして可能かを追求しました。つまり、カントが意識の圏の外部に絶対的他者として立てた物自体を意識の圏になんとかして取込もうとしたのです。後で詳しく見るように、ヘーゲルは「外化」の論理でそれをなしとげ、エンゲルスは、自然界の物質を化学的に合成できるようになればその物質は物自体ではない、と述べたのです。でもアリザニンの化学式がわかり、それが合成されるようになったとしても、それはやはり意識の圏からは他者としてとどまり続けています。だから、エンゲルスのカント批判は、思惟と存在との一致という命題から演繹されたものにすぎず、決して意識の外にある物から帰納的に証明されたものではありません。実際、カントは人間がつくれるものは、人間の意識の圏に取込まれたものだと考えていました。だから、カントにとってアリザニンは、単に超越論的仮象を生む物自体ではなくなった、ということに他なりません。

6) 自然の弁証法

こうしてみると、エンゲルスは、カントの超越論的仮象論での警告を無視して、認識が客観に属するとする科学的世界観を主張したのだという結論になりそうです。エンゲルスは『自然の弁証法』で存在の法則と思考の法則とは一致

していると主張し、その法則を弁証法に求めています。そうすることで自然科学的世界観に同意したうえで、さらにその方法を社会科学にも適用しようとしたのです。

エンゲルスは、フォイエルバッハの唯物論に欠落し、そしてマルクスが選択した方法として「社会の科学を、すなわち、いわゆる歴史のおよび哲学的なる諸科学の総体を、唯物論なる基礎と調和させ、この基礎のうえに再建すること」(35頁)をあげていますが、このような認識は弁証法についての次のような把握にもとづいているのです。

「われわれは、現実の事物を絶対概念のあれこれの段階の模像として把握した。これによって弁証法は、運動の——外部の世界の運動でもあり、人間の思惟の運動でもあるところの——一つの運動の——一般的法則にかんする学にまで還元されたのである。」(54頁)

ここでは、エンゲルスは、存在としてある対象がそのまま思惟に反映するかのように考えています。

ところで、エンゲルスは、自分の考えの歴史的性格について自覚していたようです。という

第3章 ヘーゲルのカント批判の再検討

7) 主観から客観へ

エンゲルスの世界観が科学的世界観であり、そしてカントの仮象論についての批判も決して成功していないことを見てきた上に立って、いわゆる「ドイツ観念論」の完成者とみなされているヘーゲルのカント批判をみてみましょう。テキストは、ヘーゲルの『哲学史』(岩波書店版ヘーゲル全集、14巻の2)です。

ヘーゲルは、カントが対象についての認識を客観から切り離して自我自身に対する思考として、つまり、人間の思考自体を思考したことに対して、大きく評価しています。しかしながら、カントは、思考の領域では主観のうちにとどまって、客観へと辿り着こうとしないわけですか

のも、自分の考えを、科学が発達していく時代、何ものも不断に上昇していける時代の思惟として捉えていたふしがあるからです。エンゲルスはヘーゲル哲学の上昇指向を歴史的制約とみていますが、その際、次のように述べているのです。

「それはまた、人類の歴史にたいしても、たんに登り道だけでなく、降り道のあることもみとめるものである。だが、とにかく、われわれは、社会の歴史がそこから下降しはじめる別れ目からは、なおかなりへだたっている。」(15頁)

エンゲルスがこう書いてから、113年しかたっていない。にもかかわらず、科学技術の発達を土台にしてきた今日の社会システムは明らかに下降局面に入っています。とすれば、エンゲルスの科学的世界観が上昇局面の反映、その世界の思考への反映であったとみなし、その反映論の限界を明らかにするとともに、科学的世界観そのものの批判をなしとげることが問われているのではないのでしょうか。

ら、この点に関して、ヘーゲルは批判するわけです。

もちろん、カント自身は主観から客観への移行を人間の自由という実践的契機を導入してなしとげようとしています。ヘーゲルはそのような仕方での移行を認めず、人間の思考自体のうちに、客観へと移行しうすることを明らかにしようとしたのです。だからヘーゲルは、カントに対して次のような批判を投げかけます。

「カント哲学は単純な思惟を自己自身に区別を具えたものと解しはするが、一切の实在が正にこの区別に成立することを未だ解するに到らず、自意識の個別性を克服する術も知らず、理性を描く事には巧みを極めながら、これをその真理それ自身を再び失うような没思想的な経験的な

仕方ですに止まるのである。」(74頁)

このヘーゲル語を解り易くかみ砕いてみますと、ヘーゲルによれば、カントは、対象を一度は自意識にとり込み、そして、この対象をとり込んだ自意識について、自意識それ自体の法則を論理学として取り出しておきながら、この思惟における自己自身における区別において、一切の实在が成立していることを見逃している、というのです。

というのも、ヘーゲルにあっては、自然(対象)は絶対精神の外化したものであり、そうであるが故に、自意識にとり込まれた対象を自意識それ自体の法則として解明していけば、それは絶対精神についての知としての意義をもち、同時にそれは、自然という实在についての知としても成立している、ということになるからです。

では何故カントが自意識それ自体のうちに实在を見ることが出来なかったか、と云えば「カント哲学は有限な認識を固定した究極の立場として既に採用してしまったから」(74頁)であり、その結果、絶対的に真なるものという無限なもの認識を追求することを放棄してしまったからだ、とヘーゲルは見ています。

8) 超越論的仮象

そこで早速、カントの超越論的仮象について、ヘーゲルがどのような批判を提起しているかを見てみましょう。ヘーゲルはカントが思考の категорияとして与えたものと感性との結合を経験とみなしていることについて賛同し、この経験のうちに思考によって統一された客観的なものと、知覚という主観的なもの、という二つの構成部分を見出すことは正当だとしつつ、次のように述べています。

「カントは、これに結びつけて、経験は単に現象を捉えるにすぎず、経験によって得る認識をもっては、我々は事物をその本来自体に於てあるがままに認識せず、ただ直感と感性の法則の形式に入れてのみ認識するにすぎないとする。何となれば、経験の第一の構成部分たる感覚はそれが我々の器官と関連する事によって元来主

観的だからである。直観の材料はただそれが私の感覚の中にある通りにすぎない。即ち私はただこの感覚について知るのみで、事物について知るのではない。然しながら第二に、この主観的なものと対立すべき客観的なものも同様、主観的である。即ち、それは私の感情に属するのではないが、然も自意識の領域内に閉じ込められるままに止まっている。カテゴリーは単に我々の思惟する悟性の想定にすぎない。従って、一も他もいずれもそれ自体のものではなく、両者を一つとした認識もかくしてまた、自体のものではなくて、単に現象を認識するにすぎない、——これは何という不思議な矛盾であろう。」

(88~9頁)

この叙述を見ると、ヘーゲルはカントの超越論的仮象論について何故カントがそれにこだわったかについて全く理解できていなかったことがわかります。ヘーゲルにとっては、カントのこだわりについて、わけがわからなかったと見てよいでしょう。ヘーゲルにとっては、カントが自意識を分析して、そこから思考の法則を論理学の category としてまとめたとき、これこそ、必然的で普遍的なものであり、それは、当然にも、意識の外にある自然に対しても妥当する客観的なものでした。だから、思考が獲得したこの客観的なものに、自意識が取込んだ感性的な知覚とをうまく結びつければ、それが真理となる、ということは疑い得ないものだったのでしよう。ヘーゲルはすこしいらだって、次のように述べています。

「即ち、カントはいう、心性のうち自意識のうちには純粋悟性概念と純粋直観とがある。ところで純粋直観を category に従って規定し、かくて経験への移行行きをなすものは純粋悟性の図式論であり、超越論的構想力である。この二つのものの結合は再びカント哲学の最も美しい側面の一つである。それによってさきに絶対的に相対立するものと言われた純粋感性と純粋悟性とは今や合一されるのである。その中には、直観的悟性、又は、悟性的直観が含まれているのであるが、然し、カントはそうは考えず、またこの思想をまとめあげることをしてないのであ

る。彼は自分がここで再認識部分を一にし、それによって両者の事態を言い現したことを理解しないのである。認識それ自身が事実両要素の統一であり、両要素の真理である、然しカントにあっては、思惟する悟性も感性も共に特殊者のままであって、両者が外的な表面的な仕方では結合されるに過ぎないのは、あたかも縄で木と足を括るようなものである。」(89頁)

ここで、ヘーゲルが「認識それ自身が事実両要素の統一であり、両要素の真理である」と述べている点に注目しておきましょう。カントは、認識それ自体は超越論的仮象をもたらすので、真理は実践理性や判断力との結びつき方で規定されると見ていました。しかし、カントとヘーゲルとの数十年の間に恐らく自然科学が発達し、その方法、実験による理論の検証という思想が知識人の社会にゆきわたっていったのでしょね。認識のうちに真理を見出すというヘーゲルの哲学的思考も、科学的世界観を補完するイデオロギーとして成立したのでしょう。

突然マルクスのフォイエールバッハテーゼに帰れば、第二テーゼは次のように述べています。「人間の思惟によって对象的真理が得られるかどうかという問題は、なんら理論の問題ではなく、ひとつの実践的な問題である。実践において人間は真理を、いいかえれば、自分の思惟の現実性と力を、すなわち、自分の思惟の此岸性を立証しなければならぬ。実践から遊離されている思惟が現実的であるか非現実的であるかという論争は、一個の純然たるスコラ学的な問題である。」(『フォイエールバッハ論』80頁)

ヘーゲルが認識それ自身のうちに真理を求めようとする事自体、スコラ学的な問題だとしたら、認識から実践理性や判断力へと移行していったカントの方が、よほどまともだということになりますが、しかし、私はカントの解決方法自体に賛成するわけではありません。ただ、ヘーゲルの執拗なカント批判には正当性がないということは指摘できるでしょう。といっても、ヘーゲル哲学とくに弁証法の意義については、大いに評価すべきものですが。

9) 弁証法の威力

マルクスを持ち出して、ヘーゲルのカント批判についての評価を下すだけでは問題は何も解決しません。今すこしヘーゲルのカント批判に付き合ってみましょう。

ヘーゲルはカントの超越論的仮象論に「不思議な矛盾」を感じ、そしてとりあえず、直観的悟性と悟性的直観とが統一される認識のうちに真理をみる、という自己の立場を対置したわけですが、その後ヘーゲルは、カントのこの矛盾をどのように乗り越えたのでしょうか。それはカントのアンチノミー(二律背反)で展開されている主観における矛盾を客観的矛盾と捉えることによってでした。

カントは、超越論的弁証論でアンチノミーを明らかにすることで、超越論的仮象(人間の認識が主観的なものであるのに、客観に属するかのように見える仮象)の存在の証明としたのでした。でも、ヘーゲルにあっては、矛盾が出発点でした。

「言いかえれば時間における始め等々のこれらの全ての規定は、我々の主観的思惟の外に独立する事物、現象界の自体者自身には属しないのである。もしかかる諸々の規定が、世界、神及び自由に行動する人々に帰着するとするならば、客観的矛盾が存在する事になる。然し、この矛盾は即自且つ対自的に存在するわけではなくて、ただ我々にのみ属する、或いはまたこの超越論的観念論は矛盾が成立することを許すが、ただ自体はそのように矛盾するものではなく、この矛盾はその源をひとり我々の思惟の中のみもっているとする。かくして正にこれらの二律背反は我々の心の中に止まる、そして、かつて神が一切の矛盾を自己の中に取り入れねばならない存在であったように、今や自意識がそうなのである。然し、自己矛盾するのは事物ではなくて自意識であるという事はそれ以上カント哲学を悩まさない。経験が教えるところによれば、自我はそれだからといって自己を解体する事なく在るのである。従って人はその矛盾を何ら意に介しないことができる。何と

なればそれは矛盾にたえることができるからである。然しカントはここで事物に対してあまりにも深いたわりを示し過ぎる、即ちもし事物が矛盾するとすれば、それはいかにも遺憾なことになるだろうというのがそれである。然し最高の存在たる精神が矛盾に他ならないことは決して遺憾ではない筈である。かくして矛盾はカントによっては、いささかも解決されていない。そして精神はこれを自分にひきうけ、然も矛盾するものは自らを滅ぼすのであるから、従って精神は自己自らの内における混乱であり、錯乱である。真の解決が目指すべき内容は、カテゴリーが自らに何らの真理も持たず、同様また理性の無制約者もこれをもたず、ただ具体的なものとしての両者の統一のみがこれをもつ、という事であるべきなのである。」(99~100頁)

カントは理性のうちに矛盾を発見はしたが、その矛盾を純粋理性の實踐理性への移行のバネとただけで、純粋理性の内部での矛盾の解決という問題のたて方をしませんでした。ヘーゲルはこの点を鋭くついています。ヘーゲルによれば、カントがこの問題を問題としてすら意識しなかったのは、矛盾を自意識内のもの、主観的なものとのみ見なしたからでした。自意識自体は経験的には矛盾にたえうる存在ですから、カントはこれ以上矛盾について考える事もなかったのです。

しかし、ヘーゲルは、もし、自意識のうちにだけ矛盾をみとめ、これを純粋に追求すれば、精神は混乱に陥ってしまうということを根拠に、この矛盾を客観的矛盾と捉えることを新たに提案しています。そして、自我(主体)と対象(客体)という二極に、両者の関係である意識(精神)を媒介者として、この矛盾を運動として展開していく弁証法を構想したのでした。

ヘーゲルが論理学で叙述した弁証法は、認識のうちに真理を求めるという意味で逆立ちしていましたが、とまれ、ヘーゲルが客観的矛盾の存在とその矛盾の展開の法則を明らかにしたことが、『資本論』の価値形態論を仕上げるときに非常に役立ったということで、マルクスはヘーゲルの弟子だと名乗りをあげるほどの偉大な

知的成果でした。

10) 絶対的他人、外の主体の弁証法

こうしてヘーゲルがカントの論理学の成果を踏まえつつ、客観的矛盾を解明する弁証法の論理を明らかにしたことは大きな成果でしたが、しかし、ヘーゲルがカントを乗り越えたときに打ち消してしまったカントの理論の中にも復権されるべき思想がありました。それこそが、超越論的仮象論という形で展開された絶対的他人論に他なりません。

ヘーゲルはカントの物自体について「全意識は主観性の内に留まり、その彼方に外的なものとして物自体が存在する」(91頁)と捉え、存在を意識にとっての他者とみなしているとし、この点について次のように批判しています。

「もとより存在の規定が積極的に出来上がったものとして概念中にはないのは当然である。概念は実在性や客観性とは別物である。したがって我々が概念に立ち止まるならば、存在はまた概念の他者なる以上の何物でもなく、我々は両者の分離を固執する事になる。その場合、我々は表象はもつが、存在はもたぬのである。…ただ問題となるのは、私が思い浮かべるものが何であるかである。次には、私が主観的なものや存在を思惟し、または概念的に把握するか否かである。それによってそれらは一方から他方へと移っていく。思惟といい、概念というものは正に必然的にそれが主観的に止らないでむしろこの主観的なものを更に止揚して自らを客観的として示すというこの事に他ならないのである。」(102~3頁)

ここにヘーゲルがカントを乗り越えた乗り越え方が示されています。それは思惟(思考)自体が主体的なもの(自我)や存在を思考し、概念的に把握することによって、主観的なものから客観的なものに移行しようとした点でした。ある意味では、ヘーゲルにしても、カントのアンチノミーの克服は思考という実践的契機を持ち込むことによってでしたが、その実践的契機が、カントのように人間の行為の領域ではなく、まさに思考そのものを実践として捉えることに

もとづくものでした。

このような形でカントを乗り越えたことで、ヘーゲルは、せつかく矛盾を客観的矛盾と正しく捉えていながら、その矛盾を思考の運動として展開し、なおかつそれを客観的なものとみなすことで、せつかくの客観的矛盾を思考のうちに回収してしまったのでした。

ヘーゲルの弁証法は逆立ちしている、とコメントしたのはマルクスでしたが、じゃあ、どうすればヘーゲルの弁証法をひっくり返し、それを現実に対する批判の武器とすることができるのでしょうか。ヘーゲルをひっくり返すには、単に、ヘーゲルが否定したカント哲学の価値ある主張にたちかえればよいのです。ヘーゲルは、カント哲学の否定的側面について次のように述べています。

「カントが固く執ってゆずらない規定は、概念からして存在をひねり出す事は決して出来ないという事である。…理性または表象としての自我と外的事物とは、両者とも相互に端的に他

第4章 マルクスの弁証法

11) コーヒーブレイク

レヴィナス論を書いている最中のことでした。一応前半部分を書き上げて、後半に予定していたレヴィナスの言語論を準備していく過程で、言語のフェティシズム批判をすべく、プラトンのクラテュラスからと考えて、色々資料をあさっていました。他方で、エンデの『モモ』を読む』を書きおえてゲーテにも関心が向いていました。そんなとき、たまたま『純粋理性批判』の中巻を開くと、カントが私のなかに飛び込んできたのです。

カントの超越論的仮象論は、私が構想していた言語のフェティシズム批判と問題意識を共有していると実感したとき、気になったのは、私がそれまで知る限りでのカント研究書からは、そのようなメッセージを聞いたことがなかったことでした。それからは図書館でカントの研究

者として相対し、そしてそれがカントによれば究極の立場である。」(104~5頁)

ヘーゲルが否定してしまったカントのこの立場を活かして弁証法をたてればどうなるでしょうか。カントの他人論、超越論的仮象論とヘーゲルの概念の弁証法を組み合わせること、ここから新しい思考がひらけてくるように思われます。

もちろん、ヘーゲルにとって弁証法は、カントの物自体は認識できない、とする思想の否定の上にはしか成立しませんでした。でもヘーゲルのあと、マルクスが、ヘーゲル弁証法を利用しつつ商品の価値形態の論理構造を明らかにしています。そして、この論理構造がまだ研究者にとって謎であるという現実を顧みるとき、レヴィナスの提起した「外の主体」という見地を手がかりに、カントの超越論的仮象論にもとづく理性批判をふまえて、ヘーゲル弁証法の転倒を遂行したとき、ここに文化知の方法が提示されるのではないのでしょうか。

書を点検する作業に入りました。要するに、超越論的仮象論をカントの根本思想として捉えている研究書を探したわけです。

やや近い考えが石川文康『カントはこう考えた』(筑摩書房)で展開されていました。そして同じ著者の『カント入門』(ちくま叢書)があることも知りました。しかししばらくは入手できず、(新書じゃ仕方がないのじゃないか、という気持ちもありました)相変わらず落ち着かない日々をすごしていたのですが、たまたま『カント入門』を購入する機会があり、その『純粋理性批判』のところを一気に読みました。そして非常にうれしくなりました。

カント研究という分野での全くの素人が、いくら問題意識が論理だからといって、突然カントから読み取ったメッセージについて、研究者の誰もが関心を寄せていなかったとしたら、これは一寸困ったこととなります。単なる読み聞

違いという可能性が大きいからです。もちろん読み間違いについては専門の研究者もしばしば起こしていることで、それ自体は恥ではないのですが、でも読み間違いでないとしても、誰も気づいていないことについて発言するのは大変です。

石川さんの『カント入門』は新書でありながら、従来のカント解釈を一新しようという気迫にあふれたすばらしい本でした。そして、石川さんの一連の著作から、アンチノミーをカントの根本思想としてとりあげた研究者はほとんどいず、日本では石川さんが最初であることを知ったのです。また、新カント派のコーヘンが何故アンチノミーを取り上げなかったのかについても別の本で論評があって、これは非常に助かりました。

石川さんによって、超越論的仮象を批判する超越論的弁証論が、実はカントの根本思想であったことが見事に証明されていますので、私にとっては、この作業もしなくてもよいことになり、そして、カント研究と名づけながら、実はドイツ観念論、特にヘーゲル批判と、それと共にエンゲルスの科学的世界観の批判へと向うことになったのです。ということで、カントの根本思想については、ぜひ石川さんの『カント入門』を参照して下さい。

12) ヘーゲル批判

私にとってカント研究は、この序説のみで終わりそうです。それで、以降の作業につなげていくために、マルクスの経済学批判序説から関連するところを引用し、解説しておきます。

マクスは経済学の方法について、社会の具体的な総体を分析していくつかの規定的な抽象的關係を発見していく研究者の歩みを振り返りつつ、しかし、経済学の体系をつくる際の科学的に正しい方法は、労働や分業や欲望や交換価値のような簡単なものから、国家や諸国民間の交換や世界市場にまでぼっていき、いわゆる向上法に求めています。そのうえで、ヘーゲルを念頭において次のように述べています。

「具体的なものが具体的であるのは、それが多

くの規定の総括だからであり、したがってまた直観や表象の出発点であるにもかかわらず、思考では総括の過程として、結果として現われ、出発点としては現われないのである。第一の道では、交錯した表象が蒸発させられて抽象的な規定にされた。第二の道では、抽象的な諸規定は、思考の道を通して、具体的なものの再生産になっていく。それゆえヘーゲルは、実在的なものを、自分のうちに自分を総括し、自分のうちに沈潜し、自分自身から運動する思考の結果としてとらえるという幻想におちいったのであるが、しかし、抽象的なものから具体的なものにぼっていきという方法は、ただ、具体的なものをわがものとし、それを一つの精神的に具体的なものとして再生産するという思考のための仕方ではないのである。しかしそれは、けっして具体的なものそのものの成立過程ではない。」(『経済学批判』国民文庫、295頁)

ドイツ観念論によるカント批判の限界を明らかにし、カントの超越論的仮象論を復権した今、このマルクスの叙述は示唆に富んでいます。ヘーゲルが概念の自己運動を客観であると主張したとき、マルクスはそれを「幻想」だと指摘しています。マルクスは、まさにここで、人間の認識したものが主観的なものでありながら客観的なものように見える、というカントの超越論的仮象論の見地に立っています。

そして、思考の産物としての具体的なものと、思考の外にある具体的なものとは異なることを強調しています。ひきつづき、マルクスの叙述を引用していきましょう。先の引用文についてマルクスは次のように述べています。

「たとえば最も簡単な経済学的範疇、たとえば交換価値は、人口を、すなわち一定の諸關係のなかで生産をしている人口を前提する。またある種類の家族とか共同体とか国家とかをも前提する。交換価値は、一つのすでに与えられている具体的な生きている全体の抽象的な一面的な關係としてよりほかには、けっして存在しえないのである。これに反して、範疇としては、交換価値はノアの大洪水以前からの定在をもっている。それゆえ意識にとっては——そして哲学

的意識は、それにとっては概念する思考が現実の人間であり、したがって概念された世界そのものがはじめて現実的なものであるというように規定されている——諸範疇の運動が現実の生産行為——残念なことにはそれは外界から刺激だけを受けるのだが——として現われるのであり、その行為の結果が世界なのである。そして、このことは——といってもこれもまた同義反復ではあるが——具体的な総体が思考された総体としては、一つの思考された具体物としては、実際に思考の産物であり、概念作用の産物であるかぎりでは、正しい。しかしそれは、けっして、直観や表象の外または上にあって思考し自分自身を生み出す概念の産物ではなく、直観や表象の概念への加工の産物である。思考された全体として頭の中に現われる全体は、思考する頭の産物である。この思考する頭は、自分にとって可能なただ一つの仕方では世界をわがものにするのであって、この仕方は、この世界を芸術的に、宗教的に、実践的・精神的にわがものとするのとは違った仕方なのである。実在する主体は相変らず頭の外でその独立性を保っている。

(頭の外で) というのは、頭がただ思弁的に、ただ理論的にのみふるまっているあいだのことであるが。それゆえ、理論的方法にあっても、主体は、社会は、前提としていつでも表象に浮かんでいなければならないのである。」(『経済学批判』国民文庫版、294～6頁)

マルクスはここで、カントの超越論的仮象論の見地をふまえ、そこからさらに進んで、この仮象が何故生じるかについて具体例を引いて明らかにしています。カントの場合、認識という主観的なものが客観的なものに見えるという仮象の発見にとどまり、何故そのような仮象が成立するかということについては考察しませんでした。その代わりに、カントは仮象論をバネにして、認識の領域から実践の領域へと場を移したのです。

マクスは、交換価値を例にして、商品の交換価値は、それを論じる時の人口や家族や共同体や国家とかを前提にし、従って、それは「一つのすでにあたえられている具体的な生きてい

る全体の抽象的な一面的な關係としてよりほかには、けっして存在しえない」にもかかわらず、カテゴリーとしては交換価値が商品交換が始まった太古の時代からずっと存在しつづけていることに注目しています。

だから、意識、とりわけ哲学的意識にとっては、交換価値というカテゴリーやその他のカテゴリーを組み合わせていくことが現実の生産行為の形成であるかのように現われ、この意識の行為の結果として世界が現実のものとなるように現われるのだとマルクスは指摘しています。というのも、哲学的意識は、人間は思考することで現実の人間となり、そして、世界を思考によって認識することで世界が概念化されることを、世界の現実化と捉えているからです。

もっとも、この哲学的意識は、この思考によって得られた世界についての概念が思考の産物であるという限りでは誤りはおかしていないのですが、しかしこの思考の産物を直観や表象の上位にあって思考し、したがって思考が自分自身を生み出す、という流儀でなされる限りでは、誤りに陥っていくのです。

こうして、マルクスは、カントのいう超越論的仮象を克服する方法として「直観や表象の概念への加工」という方法を提案し、実在する主体としての人間は、理論的に思考している自分の頭の外でその独立性を保っていることに注意をうながしています。つまり、「理論的方法にあっても、主体は、社会は、前提としていつでも表象に浮かんでいなければならない」であって、たえず頭の中の思考が外界とは切り離された形で勝手に自己を回転させてしまうことを警戒しなければならないのです。

13) ヘーゲルの弁証の転倒

マルクスの経済学の方法を見る限りで、エンゲルスのように存在と認識との一致を真理とみなす思想はありません。そこにあつたのは、認識がたえず、客観のように見えてしまうので、思考する際には、直観や表象の概念への加工ということが必要であり、意識の外の存在にたえず注意を払わなければならないことを強調して

いたのです。

さて、本稿を準備する時点では全然考えていなかったのですが、書いているうちに、ヘーゲルの弁証法をひっくり返すという問題にまで行き着いてしまいました。そこで、ゆきがかかり上、マルクスのこの提案について検討しておきましょう。すこし長くなりますが『資本論』第二版への後書きを引用しておきましょう。

「もちろん叙述の仕方は、形式的には、研究の仕方と区別されねばならない。研究は、材料を仔細にわがものとし、その相異なる発展諸形態を分析し、それらの形態の内的素紐帯を探り出さなければならない。この仕事は成就されたのち、はじめて現実的運動が照応的に叙述される。これが成功すれば、そして今や材料の生命が観念的に反映すれば、あたかも超越論的な構成物を相手とするもののように見えるかも知れない。

私の弁証法的方法は、根本的にヘーゲルのそれと相異なるばかりでなく、それと正反対のものである。ヘーゲルによっては、彼が理念という名称を附して自立的主体に転化させた思惟過程が、その外的現象たるにすぎぬ現実的なもの創造者である。私にあっては、反対に、観念的なものは、人間の頭の中で転変され翻訳された物質的なものに他ならない。

ヘーゲルの弁証法の神秘的な側面は、私がほぼ30年前、それがまだ流行していた時代に批判した。ところが、ちょうど私が『資本論』第一巻を仕上げているとき、教養あるドイツで今をときめく腹立たしい僭越で凡庸な亜流主義は、あたかも、けなげなモーゼス・メンデルスゾーンがレッシング時代にスピノザを取扱ったように、すなわち『死せる犬』としてヘーゲルを取扱って得意であった。だから私は、私がかの偉大な思想家の弟子であることを公言して、価値理論にかんする章のここかしこで彼独自の表現様式に媚びを呈しさえした。弁証法がヘーゲルの手でこうむっている神秘化は、彼が弁証法の一般的な運動諸形態を初めて包括的かつ意識的な仕方で叙述したということ、けっして妨げない。弁証法は、彼にあっては逆立ちしている。

ひとは、合理的核心を神秘的な外被のうちに発見するために、それをひっくり返さなければならない。

その神秘化された形態では、弁証法がドイツの流行となった。というのは、こうした弁証法は、現存するものを神々しくするように見えたからである。その合理的な姿態では、弁証法は、ブルジョア階級およびその理論的代弁者たちにとり一つの痛憤事であり、恐怖物である。というのは、こうした弁証法は、現存するものの肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定の・その必然的な崩壊の・理解をも含み、どの生成せる形態をも運動の流れにおいて・したがってまたその無常的な側面から・理解し、何によっても畏伏させられず、その本質上、批判的かつ革命的だからである。」(『資本論』角川文庫版、第1分冊、29～31頁)

マルクスは『資本論』で用いられた方法が、いろいろと相互に矛盾した解釈をされていて、ほとんど理解されていないと述べた後、ペテルベルグの『ヴェストニク・エヴロパ』誌に載せられた『資本論』の方法だけを取扱った論文が、マルクスの研究方法は厳密に現実主義的だが叙述の方法としての弁証法がドイツ的に悪い意味での観念論であると述べていることを紹介し、その論文を長々と引用したあと、このように述べたのでした。

マルクスはヘーゲルが思考(思惟)過程を理念と名づけ、これを自立的主体と見なして、客観的なものは、この理念の外的現象にすぎず、従って、思考(観念)こそが客観的なものに現実性を与えるとしていることに対し、人間の主体(人間の思考の外にあるもの)や社会や自然といった客観的なものが、人間の頭のなかで転変されて翻訳されたものとして思考過程を捉えるというものでした。

そして、ヘーゲルの弁証法の神秘的な外被をその転倒によってはぎとり、その合理的核心を取り出すことができれば、その弁証法は、現存するものの肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定の、その必然的な崩壊の理解を含む革命的な方法となる、とマルクスは述べていま

す。

でも、今日の時点で考えると、このひっくり返し方は、言葉足らずだったように思われます。というのも、マルクスがその弁証法が最も鋭く適用されていると自称している『資本論』初版の価値形態論で、マルクスは、実は、商品世界という超感性的な現象形態を対象として分析し、叙述したのでした。そのことで、マルクスは、人間の社会が、個々の人間の観念や、また言語や法やイデオロギーのような社会的意識の諸形態といった、観念的なものを含んでいるだけでなく、人間の社会的関係それ自体が超感性的な現象形態をもち、従って、観念的なものが物質的なものに取り付いていることを明らかにしたのでした。このマルクス自身の到達点を踏まえると、「私にあっては、反対に、観念的なものは、人間の頭のなかで転変され翻訳された物質的なものに他ならない」とするだけでは不充分だということが判明します。このことを明らかにするため、まず、マルクスが肯定的に引用している『ヴェストニク・エヴロパ』誌からの引用文を検討してみましょう。

14) 科学的世界観を超えて文化知へ

私は、かねがね、この引用文とマルクスの方法との間に違和感をもっていました。というのも、この引用文の見解は、エンゲルスの見解につながっていくような科学的世界観にもとづいているという気がしていたからです。まず引用文は、マルクスにとって重要なことは諸現象の法則を発見することだと述べたあと、それが一つの完成された系のなかで、一定の時期に当てはめる法則だけではないことに注目して、次のように述べています。

「彼にとってなほ何よりも重要なのは、諸現象の変動の・諸現象の発展の・法則、すなわち、一つの形態から他の形態への・関連の一つの秩序から他の秩序への・移行の法則である。」(27頁)

このような現象の発展法則の理解は、引用文の最後の部分にある次の叙述と重ね合わせられると、違和感が増大してきます。

「かかる探求の科学的価値は、ある与えられた社会有機体の発生・生存・発展・死滅、および、より高等な他の有機体による元の有機体の交替を規制するところの、特殊的な諸法則を解明することにある。」(29頁)

マルクスが生きていた時代、まだ科学的世界観の限界が露呈していなかったときなら、このような見解も許容されたかも知れません。でも今日では、このような社会発展法則論は、人間主体の実践という契機を切り捨てたものであって、ヘーゲル主義の裏返しに陥っていることは明らかです。では、エンゲルスに始まり、スターリンによって定式化されたと見てよい社会発展法則という死んだ抽象的図式、ソ連共産党による人民支配のためのイデオロギーと転化したこのような思想の批判は、どこから手をつけばよいのでしょうか。それは何よりも、法則観を検討することから始められねばならないでしょう。引用文から、法則観が表明されている部分を抜き出してみましょう。

「マルクスは社会の運動を、諸法則——すなわち、人々の意志・意識および意図を規定する諸法則——によって支配される一つの自然史的な過程と考える。」(28頁)

ここで述べられている「人々の意志・意識および意図を規定する諸法則」について、具体的に商品の価値法則で検討してみましょう。人々は自分が作った商品の価格を勝手につけることはできませんが、その際の意志の支配のされ方は、人々が自分の作った商品に自分の意志をおき入れ貨幣生成の無意識のうちでの本能的共同行為に参加するという実践の帰結でした。このような意志支配の様式は、自然法則に従うこととは本質的に異なっています。自然法則ならば、それを解明することで、その利用が可能となりますが、社会的な法則の場合には、物象化や物神性が生じてきて、法則を認識すること自体が物象の人格化という仮象によって妨げられます。とすれば、合理的弁証法はこの人格の物象化と物象の人格化という現実がもたらす物神性という物がもつ仮象を暴露するところまで進まなければならないのです。

そのためには何が必要でしょうか。第一にカントの超越論的仮象論を、存在と意識とが相互に絶対的他者であることの発見として受けとめ、ヘーゲルによるカントの物自体への批判を退けることです。これによって、科学的世界観が土台としている存在と認識との一致を真理とみなす考え方を克服することができます。

第二に、存在と意識に分けると、存在には客体だけでなく、人間の主体も含まれているということです。ヘーゲルは、意識を客体と主体とを媒介する関係として捉えましたが、そこからさらに進んで、主体も、意識からすれば客体としてあることが認められるべきなのです。

第三に、存在と意識との間に絶対的他性を認めることが、不可知論に陥るものではなく、逆に、合理的認識の大前提であり、従って、存在

の論理(人間の主体の存在も含め)と認識の論理とは異なることを承認することです。このことは、存在を非合理的なものと考えてではなく、存在自体の合理的あり方は、思考の論理の合理的あり方とは同型ではない、ということだけであって、私たちは存在自体の合理的あり方を了解できるのです。これはレヴィナスの対話の哲学の延長に展開されるべき課題でしょう。

第四に、人間の主体を個人ではなく「外の主体」として、実践的には協同主体として措定することです。ヘーゲル弁証法の転倒は、協同主体を措定するという作業のなかで具体化されるのかも知れません。

第5章 カントの遺産

15) 補足のために

こんなコマ切れの時間で哲学についての論文を書いたのは今回がはじめてです。そのせいか、出来上がったものは、当初の計画とは全く別のものになってしまいました。当初頭にあったのは、カントの超越論的仮象論を科学的世界観の批判に活かそうということで、仮象論を紹介しつつ、カントの弁証論の核心、つまり、認識できるのは意識にとり込まれた現象だけで、客体はその外に物自体としてあるのだ、という説明への批判を試みようというものでした。また、純粋理性批判で持ち越された主観から客観への移行が、実践理性でなされるという枠組みについても「不快」感をもっていました。

ところが、フィヒテに始まり、ヘーゲルで終結するドイツ観念論が、何故カントの超越論的仮象論を無視したのか、ということが気になり、今更フィヒテやシェリングを研究しても始まらないので、私のホームグラウンドであるエンゲルスに帰ってみて、エンゲルスが、裏返しへのヘーゲル主義者であることに気づいたのでした。

また、ヘーゲルのカント批判を流し読みしていて、ヘーゲルは自らの弁証的哲学を打ちたてるためにはカントの超越論的仮象論について見て見ぬふりをするしかなかった、ということもわかりました。

そうすると、ヘーゲルの概念の弁証法や科学的世界観に立ち、それを裏返して自然の弁証法を唱えたエンゲルスとは別の仕方、弁証法を駆使したマルクスまで辿らねばならなくなったのです。ということですので、マルクスについては全くのラフスケッチに終わっています。

このように駆け足で原稿を書きながら、カントの三批判を拾い読みしていたのですが、当初の計画通りなら、当然取り上げていたはずのカント哲学における合理的かつ現代的意義のある叙述について補足的に紹介しておきましょう。

16) 不可知論、懐疑論の克服

私たちマルクスやレーニンをホームグラウンドとする人間にとって、カントはレーニンの『唯物論と経験批判論』のイメージでこり固められています。イメージですから、今さら文献にあ

たりませんが、世界を感覚の要素とみた新カント派のマッハ哲学が、意識の外にある物質を否定する不可知論であり、そのルーツはカントの物自体は認識できないとする不可知論にある、というものでした。ところで、今さらレーニンを批判するつもりはありませんが、私は本誌8巻1号のヒルファディング論でマッハの関係論をとりあげ、文化知への胎動の一つとして位置づけていますので、参照して下さい幸いです。

つまり、私のカントについてのイメージは、物自体は認識できないとした不可知論者というものだったのです。ところがカント自身は、自分の哲学は不可知論や懐疑論であるとは全然考えていませんでした。純粋理性批判では、自然について現象(感性で捉えられた)しか認識できず、なおかつ、この主観的な認識が客観そのものの認識という必然的な仮象をもつ、と述べていたカントは、純粋理性にあっての主観的なものが、実践理性の導入で、客観的实在性を得ると主張しているのです。

「思弁的理性は、原因と結果との結合[因果関係]の系列において無条件的なものを思いみようとすると、どうしてもアンチノミーに陥らざるをえない。それだから、原因性という概念を使用してもアンチノミーに陥らずに済むためには、やはり絶対的意味における自由を必要としたのである。しかし思弁的理性は、かかる自由の概念を蓋然的にしか——換言すれば、それを考えることが不可能でないという意味でしか定立することができなかった。従ってこの概念に客観的实在性を保障するまでにいたらなかったのである。それにも拘らず思弁的理性が、たとえ蓋然的にもせよ自由の概念を設定したのは、少なくとも考えられ得るものとしてなら認めないわけにはいかないような概念を始めから不可能であると言ってしまったのでは、理性の本質に盾突くことになり、結局懐疑論の深淵に落ち込むので、そのことを避けるために他ならなかったのである。

ところでこの自由という概念は、その实在性が実践理性の確然的法則によって証明されさえすれば純粋理性の——思弁的理性をも含む——

体系という建物全体のいわば要石をなすのである。そして思弁的理性においては単なる理念にとどまり、ついに確固たる支えを持ち得なかつた自余の概念(神および不死の概念)も、いまや自由の概念との関連において、この概念とともにまさにこの概念によってその存立を全うし、かつまた客観的实在性を得るのである。換言すれば、神および不死という二概念の可能性は、自由が現実的に存在するということによって証明されるのである。自由の概念が道徳的法則によって現実的に開示されるからである。」(『実践理性批判』岩波文庫、14~6頁)

カントは『判断力批判』の序論で哲学を理論哲学と実践哲学とに分類し、それぞれの原理を自然概念と自由概念に求めています。これは認識能力と欲求能力であり、この二つにさらに快・不快の感情が加わり、これが反省的判斷力とされるわけです。

理論哲学(思弁的理性)と実践哲学のこのような原理における差異は、一つの謎を生みます。それは「思弁においては、カテゴリーの超越論的使用に客観的实在性を与えることを否定しながら、純粋実践理性の対象に関しては、カテゴリーに实在性を認めてよい」(19頁)というのですが、この謎をカントは双方にあってはカテゴリーの使用の仕方が違う、というところから解消しています。つまり思弁的理性にあっては、カテゴリーの使用は、その理論的規定をそのまま拡張して、感性的なもの(現象)の認識に振り向けようとするが、実践理性にあっては、カテゴリーは、必然的意志規定に含まれるか、あるいは意志を規定する対象と不可分離的に結びついているから、客観的实在性といっても、外的対象と認識との一致という意味ではなく、「カテゴリーになにか一つの客観(対象)が帰属する」(20頁)という意味でしかない、というのです。ここでカントが客観(対象)といっているのは、実は、実践理性を働かせようとしている人間、自分自身のことなんですね。カントが「思弁的批判においては、単に考えられ得るというだけであつたところのものが、今度は事実によって確証せられるわけである」(20

頁) というとき、これは、自然概念がアンチノミーに陥ったときの人間の精神のうちにある超感性的なものの理念であり、思弁理性では必然性を説けない自由、神、不死といった概念を實踐理性で確証し、客観的実在性を与えることで、主観の客観への移行を証明しようとしているのです。この点について、カントの注は示唆的です。

「自由としての原因性と、自然的機構としての原因性とは、前者は道徳的法則により、また後者は自然法則によって、同一の主観、すなわち人間のうちに確立されている。しかし人間における両者の結合は、人間を道徳的法則に関しては存在者自体(物自体)として、また自然法則に関しては現象として——換言すれば、道徳的法則を純粋意識において、また自然法則を経験的意識において考えるのでなければ不可能である。」(21頁)

このように、カントは人間をも物自体と考えていたのです。だから、實踐理性でこの物自体としての人間の客観的実在性を規定できれば、人間以外の自然物の客観的実在性について証明することなど必要なかったのです。

17) 観念論を批判する現実主義者

カントは観念論者と名指しされて不快感を隠しませんでした。『実践理性批判』の注で、次のように述べています。

「一つの学派に属する人達をひとからげにしたおおざっぱな呼称は、いつの時代にもはなはだしい曲解を生ぜしめる。例えば、『何某は観念論者である』と呼ぶような場合が差し当たりそれである。たとえその観念論者が、外的な物に関する我々の表象には、外的な物としての現実的対象が対応するというのを承認するのみならず、このことをしきりに主張するにせよ、しかし彼がまた外的な物を直観する形式は、これらの対象そのものにあるのではなくて、まったく人間の心だけにある、と言うからである。」(38頁)

カントはこのように、自分が意識の外にある客観的実在を承認しているのに、何故観念論者

と呼ばれるかについて抗弁しています。ところで、カントが現実主義者としてふるまうのは『判断力批判』において顕著に見られます。そこで以下に、この第三批判を参照してみましょう。

まず判断力について、カントは、それに悟性と理性をつなぐ中間項としての役割を与えています。その原型は快・不快の判断ですが、この判断力は思弁的理性にも實踐理性にも働いていますが、それをカントは規定的判断力(特殊を普遍のもとに含まれていると考えるもの)とよび、これとは別に特殊から普遍へ昇っていくものを反省的判断力と呼んでいます。そして、後者が『判断力批判』で取り上げられているのです。自然概念には感性的な現象に対して思弁的理性が働き、自由概念には超感性的なものに實踐理性が働きますが、この両者の限界について、カントは次のように述べています。

「自然概念は、なるほどその対象を直観において表示はするが、しかしこれを物自体としてではなく単なる現象として示すにすぎない。これに反して自由概念は、その対象において物自体を示しはするが、しかしこれを直観において表示するものではない、ということである。従ってまた両者のいずれも、物自体としての対象に関しては(思惟する主体に関してすら)理論的認識をあたえることができないのである。物自体は、恐らく超感性的なものである。そして、我々がかかると超感性的なものの理念を、経験の一切の対象[単なる現象としての]を可能ならしめる根拠とせざるを得ないが、しかしこの理念そのものを高めあるいは拡張して認識たらしめることはついに不可能である。」(『判断力批判』岩波文庫版、上、28頁)

カントによれば悟性を働かせる自然概念にあつては、直観されるものは現象であつて物自体ではなく、また實踐理性を働かせる自由概念にあつては、物自体(人間)の客観的実在性を確証したとしても、それは理論的認識としてではなく、「実践的実在性しか与えることができない、しかもかかる実在性によるのでは、我々の理論的認識は超感性的なものに向つていささかも拡張されない」(29頁)のです。

自然概念の領域は感性的なものであり、自由概念の領域は人間という超感性的なものでした。この二つの領域には広大な深淵があることをカントは認めています。しかしにもかかわらず「感性的世界は超感性的世界に対してなんら影響を及ぼし得ないにせよ、それにもかかわらず超感性的世界は感性的世界に対して影響を及ぼすように定められている、即ち自由概念は、その法則によって課せられた目的を感覚界において実現するように定められているのである。」

(29頁)とカントは主張しています。そして反省的判断力が働く領域が、ここに定められるのです。このあと、カントは、感性的世界の原理に従う考え方から超感性的世界の原理に従う考え方への移行について抽象的に述べていますが、ここではあえて紹介しません。同じ内容をカントは後で具体的に述べており、そちらの方が面白いからです。

18) リアリストとしてのカント

さきにも紹介したように、カントは反省的判断力を「自然における特殊から普遍へ昇っていく」(37頁)能力と見ています。この能力にももちろん原理があるわけですが、しかし判断力の原理は経験から得られるものではないし、自然に生得的なものではありません。ここでカントが判断力の原理とみなしているものは「合目的性」ということですが、「自然法則に対する我々の反省は、こちらから自然に適合することを建前とするものであり、自然が我々の側の条件に従うのではないから」(37頁)なのです。ところが、人間の思考は、この自分の判断力の原理でしかない「合目的性」を自然の概念そのものうちに求めたがるのです。カントの判断力批判の目的は、判断力がもつこの仮象をあばくことにありました。この批判は次のように展開されています。

「普遍的自然法則の根拠は、我々の悟性のうちに存する、つまり、我々の悟性が、これらの自然法則を自然(およそ自然という普遍的概念に従うところの自然であるにせよ)に指定するわけである。ところが、経験的な特殊な[自然]

法則によって、規定されずに残されたものが含まれている。そこで、これらの特殊な自然法則は、普遍的自然法則が仕残したものに関し、或る種の統一に従って——換言すれば、あたかも或る悟性(我々の悟性ではないにせよ)が我々の認識能力に鑑みてかかる特殊な自然法則に従う経験の体系を可能ならしめるために予め与えておいたものであるかのような統一に従って、考察されねばならない、ということである。しかしそれだからといって、我々は、かかる悟性を実際に存在するものとして想定してはならないだろう(このような統一の理念は、我々の反省的判断力にのみ——規定するためではなく反省するために——原理の用をなすにすぎないからである)。要するにかかると能力(反省的判断力)は、自分で自分に法則を与えるだけであつて、自然に法則を与えるのではない。」(38頁)

私たちは日常、自然科学が論明した自然の法則を、自然そのものの法則として受けとっています。このように受け取る時に働いている思考の能力を、カントは反省的判断力とみなし、そして、この判断力がもつ「合目的性」という原理に従って、思考は、現象として認識された自然の特殊な法則を普遍的な法則と統一していくわけですが、その際カントは、この法則は思考産物であつて、自然そのものの法則ではない、ということに注意をうながしているのです。

カントによれば、或る対象の概念は、それが同時にその対象の現実性の根拠を含む限りにおいて目的と呼ばれるのですが、或る物が物のもつ或る種の性質、つまり目的に従つてのみ可能であるような性質と合致すれば、その合致が合目的性と呼ばれます。「判断力の原理は、経験的(自然)法則一般に従う自然における物の形式に関するものとして、多様性をもつ自然の合目的性である。要するに自然は、[合目的性という]この概念によって、あたかも或る種の悟性が多様な経験的(特殊な)自然法則を統一する根拠を含んでいるかのような具合に考えられるのである。」(38～9頁)

カントの超越論的仮象論は判断力の批判においても十分に活かされています。自然の合目的

性とは人間の思考の能力の一つである反省的判斷力が、あたかも自然のうちに或る種の悟性がある、それが働いて目的に適った法則をつくり出しているかのように考えたものなのですね。まさに「我々は、自然の所産において自然が目的と関係していることを認めるにせよ、しかしそのような関係を自然の所産そのものに帰すわけにはいかない。」(39頁)のようですが、悩ましい点は、それが自然の所産そのもののように思われてしまうことなんですね。

19) けなげなカント

いま検討している『判断力批判』の序論は、科学の方法論として読めば非常に興味ある叙述がつづいているのですが、長くなりますのでそろそろ締めくくりましょう。カントは「自然の合目的性」ということについて次のように述べています。

「自然の合目的性というこの超越論的概念は、自然概念でもなければ、また自由概念でもない。この超越論的概念は、対象(自然)に何か或るものを帰するのではなくて、完全な連関を保つような一個の経験に達するために、我々が自然における対象を反省する場合に従わねばならぬ唯一の仕方を示すにすぎない、要するにこの概念は、判断力の主観的原理(格律)なのである。」(44頁)

このように、カントにあつては「合目的性」とは、自然における対象を合理的に把握するためには従わざるをえない観念の働きであり、人間の判断力が従わねばならない格律だったのである。

「そこで経験的自然法則に従うところの自然に対して反省を施すために、自然と我々の認識能力とのかかる調和が、判断力によってア・プリオリに前提されるのである。要するに、悟性は、これらの経験的法則を客観的であると同時に偶然的なものとして承認する、そして[反省的]判断力だけが、これを超越論的合目的性(主観的認識能力に関する)として、自然に帰するのである。かかる合目的性を前提しないと、我々は経験的法則に従う自然の秩序を知ることができ

ないし、従ってまた多様を極める経験的法則によって整頓される経験と、これらの法則そのものの研究とに対する手引きをもつことができなくなるであろう。」(46頁)

要するに、カントが明らかにした判断力とは、経験的自然法則としてある多様な法則を、自然に「合目的性」という規定を与え、あたかも自然が合目的的に構成されているかのように考えて、普遍的法則と特殊的法則との関連をつけていく、そのような思考の能力でした。

「我々はこれによって自然に法則を指定するのでもなければ、また観察によって法則を自然から学び取るのでもない(この原理は観察によって実証されはするが)。合目的性の原理は、規定的判断力の原理ではなくて反省的判断力の原理にすぎないからである。要するに我々の言おうとするのは——自然がその普遍的法則に関して、どのように仕込まれていようとも、我々は[自然の]合目的性の原理と、この原理に基づくところの格律とに従って、経験的自然法則を探索せねばならない、ということだけである。我々は、この原理が成立する限りにおいてのみ、経験における悟性使用を進歩させ、認識を獲得することができるからである。」(48頁)

このように、カントは人間の思考産物である普遍的法則と、自然そのものの仕込まれ方を明確に区別しています。人間の理性は、思考産物を客観に属するものというように捉えざるを得なくなっている、この区別をつけることが決定的に重要なのです。そのうえで、このような限界をもった思考を合理的に働かせることを意図して、三批判がなされたわけでした。仮象であることが明らかにされても、その仮象が真実のようにしか考えられない超越論的仮象、これと執拗に闘ったカントのけなげさに私は打たれました。そして、もうお分かりだと思いますが、マルクスが、経済学の方法について述べたところで、ヘーゲルを念頭に置いて、思考産物と現実とのちがいを、そして、現実を思考が科学的にわがものとする唯一の方法としての学問的に正しい方法について明らかにしていますが、そのさきがけは、カントにあつたのです。

新しい思考で地域を考える

A) <私>をどう捉えるか

1) <私>の成立と科学的世界観

地域では個人が多様なコミュニケーションを通して社会を形成しています。そこでまず、個人=<私>をどう捉えるか、という問題から出発してみましょう。いまここで私を<私>と表現する理由は、<私>にそれぞれの文脈での多様な意味をくみとってもらいたいからです。

<私>は「自己」や「自我」や「エゴ」や「魂」や「人格」といった色々な言葉で語られてきました。古代ギリシャ哲学を継承した西欧近代哲学は、<私>の思考が対象世界を捉えうる根拠を、デカルトが提起した「われ思う、故にわれあり」においてきました。デカルトは、<私>の意識について全てのことを疑ったとしても、ここにいま思考している自分の存在は疑い得ない、ということを出発点にして、<私>が思考で捉えた対象についての意識が真理としてあることを証明しようとしたのです。とはいえ、デカルトはまだ、人間が意識しえない領域に存在するもの(例えば神)を認めていました。

ところが、西欧近代哲学の<私>についてのこの観念、つまり、<私>は正しく思考すれば世界や対象についての真理に到達できる、という考え方は、自然科学と技術の発達に裏付けられて、科学的世界観へと転成してきました。

この科学的世界観は、今日にあつても支配的なものであり、学校教育によって教育され続けられています。その内容は、単純化すれば、世界を対象として存在しているもの(客体)とそれを認識しようとする<私>=主体とに区分し、そして主体である<私>が認識した概念が、客体としてある存在と一致しておれば、その認識

は真理と見なされます。

この科学的世界観は確固とした根をもっています。というのも、それは、科学技術によって作り出された人工的なものと人間との関係にあつては、実験による再現性によって、存在と認識との一致について証明できるからです。

従来の哲学における真理論は論理的整合性を追求することによるしかなく、そして、論理的整合性は必ず、その外部にある非論理的な他者を前提とし、それを切り捨てた上でしか維持できませんから、必ずや懐疑論からの反駁を受けてきたのでした。ところが科学的世界観における真理論は、論理的整合性ではなく、実験という社会的実践の場面での証明を土台としていたのです。

2) 物質的生産力の発達と<私>の喪失

19世紀になって始まった人間社会の工業化は、今日までたゆみなく進んできました。工業化の担い手は資本家が経営する企業であり、それらが生産する安価な商品は市場経済を普及させました。

この工業化は、ほとんどの人たちが生活のためには農業に従事し土地に縛られていたそれまでの人間の生活様式を革命的に変化させました。<私>は自由で独立した人格として、誰からの人身的支配も受けることなく、自らの財産や労働力を生産に投じることで生活していくことを国家から保証されるようになったのです。いわゆる民主主義体制が成立しはじめたのです。

土地や資本や労働力、これらの生産の要素が組み合わされ、機械制大工業が発達し、インフラも整備されて、大都市が形成されていく、こ

うした社会の物質的発達、科学的世界観の成功とそれにもとづく人類の発展を保障するかのようでした。

けれども20世紀に入ってから二度の世界大戦は、この科学的世界観にもとづく人類の発展史に含まれていた限界をさし示すものでした。ひとつは、土地や資本を所有している人々と他人のところに働きに行かねばならない人々との間の階級差別がはなはだしく拡大したことでした。もう一つは、資本主義社会の民主主義国家が、外に対しては他国を併合し、他民族を抑圧しようとする帝国主義に転化し、国内にも全体主義の体制をひいたことでした。自由で独立した人格としての<私>はどこかに失われてしまったのでした。

科学的世界観にもとづく理性、<私>が対象を分析し、認識し、技術を応用していくことが人類の発展である、とみなす思考について、フランクフルト学派のアドルノは「道具的理性」と名づけましたが、世界戦争は、哲学者たちの一部にこの「道具的理性」への反省を迫りました。というのも、このような世界観からは、<私>が生きる意味を問うことができなかつたからでした。

3) 哲学者による科学的世界観の批判

現象学の創始者であるフッサールは、ガリレオが自然という書物は数学の言葉で書かれていると述べているところに、自然科学的世界観の源流を求め、このような考え方は自然についての一面的な把握にすぎず、数学の言葉では割り切れない生活世界の存在を隠してしまっていると批判しました。そして、生活世界のなかに意味の起源を再発見しなければならない、としました。そのために現象学は本質的な真理や意味がいかに発生するかを開示するために、自らの偏見や予断を停止させること(判断停止)を方法として取り入れました。

ここに科学的世界観に対する西欧哲学の側からの批判が始まったのですが、この批判を西欧哲学の存在論そのものへの批判にまで突き進めたのがレヴィナスでした。レヴィナスは、西欧の近代哲学と科学的世界観とが共に存在と認識との一致を疑っていない点で共通だとみています。つまり真理を存在の現前についての可知性と同等化して、それは存在の真理を現前しているものとみなし、それらを一つの全体性に集約されるもの、とみなすような認識のあり方です。

レヴィナスがこのような西欧哲学の存在論を批判する際に採用したのはブーバーの対話論でした。ブーバーは<私>を二つの根源語によって規定しています。<私>-<きみ>と<私>-<それ>とに。

<私>-<それ>の関係は、ブーバーによれば、従来の哲学や自然科学的世界観が土台としているもので、主体-客体の関係と言い換えてもよいでしょう。ところが<私>-<きみ>の方は、先の関係とは異なり、空間的・時間的連関のなかにはおかれていないのです。ブーバーは、<私>-<きみ>の関係にあつては、相手は個体ではなく、私と継ぎ目がなく繋がった全体をなしていると主張しています。つまり<私>-<きみ>の関係では、意味を体得することはできませんが、言葉にはできない、というのです。

レヴィナスはブーバーの対話論からさらに進んで、<私>-<きみ>の関係を人間の社会性と捉えました。これは<私>-<それ>という主体-客体という項に先立つものとしての二者のあいだを満たしているものであり、社会の倫理的関係だとみなしました。この見地から、存在と認識との一致が従来の存在の哲学の前提でしたが、レヴィナスは、はたして存在そのものが現前しているか、と問うています。<私>-

<それ>の関係ではそうかも知れないが、<私>-<きみ>の関係では存在は意識を超越し、その外にあつて、決して現前してこないのです。

レヴィナスによれば、<私>-<きみ>の関係では、<きみ>は絶対的な他者としてあり、意識の圏から超越して、<きみ>は科学的

B) 21世紀の<私>

1) 世紀末の<私>

細かな歴史的経過については述べませんが、第二次世界大戦の終結から約50年、この間の社会の変化は大幅なものでした。<私>の方はどうなつたのでしょうか。

日本では戦後になって民主主義体制が導入され、国民である<私>は生まれながらに自由で平等な人間として、国家が保証するようになりました。55年以降の経済の高度成長の過程で都市化が進み、家事労働や家計の消費生活も大きく変化してきました。

<私>は、いまや地域社会との経済的な結びつきを失い、お金を媒介とした市場との結びつきで生活しています。お金があれば生活できる、という現実、<私>を地域や家族の人間関係から解放し、<私>は絶対者として社会の中心に居る、という意識を育んでいきます。70年代後半から語られはじめた大量生産、大量消費、大量廃棄で特徴づけられる消費社会の成立は、若い世代に、<私>の絶対性という意識を植え付けていったのです。

若い世代にとっては古い世代の民主主義や人間関係がわずらわしいものと捉えられています。民主主義が人間の同一性への希求であり、また人間関係が他者への妥協を含む以上、自分の絶対性という意識をもつ若い世代には受け入れがたかつたのでしょうか。自己中心主義はいま

世界観や存在論が前提にしている現前としては出現してこないのです。ですから、この場合<私>は自律した存在ではなく、他者によって審問されるという倫理的関係の内にある、というのです。

や世紀末の<私>の存在様式となつたのでした。

2) 言語的コミュニケーションの不全

<私>は世界の中心に居て絶対者として存在している、という自己中心主義はしかし、絶えず不安にさらされています。というのも、現実には自分が世界の中心に居るわけでもないし、絶対者でもないからです。この不安も言語的コミュニケーションによって解消されればいいのですが、しかし世紀末は言語的コミュニケーションをも不全にしています。

コミュニケーションを広義に考えれば、日常生活での対面から始まり、労働の交換やお金での売買も含まれます。世紀末では、生活の領域にお金での売買が増大していくことによって、非言語的コミュニケーションのうち、お金での売買に置きかえられる割合が増大していきました。お金での売買では、そのコミュニケーションで商品が伝えられるだけで意味の伝達は希薄になっていきます。そうすると、言語的コミュニケーションでも意味が伝わりにくくなっていきます。

この言語的コミュニケーションの不全は、もっと根本的には対話の本質とかかわっています。対話の関係とは<私>-<それ>の関係ではなく、<私>-<きみ>の関係に他なりません。この<きみ>が絶対的他人として<私>とへだたりなくつながっていて、<それ>のように

現前してこない、とすれば、言語的コミュニケーションが開始される前提となる対話者双方の間にある意識化されてはいない関係の厚さの程度によって、伝わる程度が決められることになるからです。

3) 新しい思考にもとづく<私>

<私>の絶対性という自己中心主義の成立は、新しい思考にとってどのような意義があるのでしょうか。それはまず第一に、戦後民主主義としてくられた<私>に代わる新たな<私>の成立であり、同一化に対する違和感の表明です。第二に、<私>の絶対性は、主体—客体の二分法に対する違和感の表明でもあり、科学的世界観の相対化へと進みます。第三に、<私>の絶対性は不安をとまなっており、癒しを求める方向へと進みます。

このような方向は、多元主義や多言語主義についての言説を流行させています。他方では、世紀末の政治、経済システムが機能不全に陥っていることは明確になっているにもかかわらず、どのようにすればいいのかが見えてこない、という現実もあります。それで世紀末の<私>から新しい思考にもとづく<私>への移行の可能性をさぐるものが重要になってきているのではないのでしょうか。

自然科学的世界観や西欧哲学の存在論に代わる新しい思考は<私>—<きみ>関係での<きみ>の絶対的他性を承認するところから始まります。<きみ>の絶対的他性を認める、ということとは<私>の絶対性を信じこんでいて、自分を起点に世界が開けていたと思込んでいた自分が、<きみ>もまた世界を開く起点であることを承認することです。ですから、これは、<私>と<きみ>がそれぞれ唯一性をもつことの承認に他なりません。<私>は他者である<きみ>との関係のうちに意識を超越した領域が社会性として存在すること、<私>と<きみ>と

の唯一性がこの意識化し、言語化し得ない社会を構成していることの証なのです。

<私>の唯一性や、意識を超越したものの存在については、従来、宗教やオカルトがテーマにしてきました。でもそれらはこの問題を非合理的なものとしてしか取り扱いませんでした。いま問われているのは、この領域の問題を合理的に扱うことに他なりません。

4) 新しい<私>の社会性

レヴィナスは、<私>と<きみ>との間に絶対的他者性を認める際に、意識の圏の外にある<私>—<きみ>関係では<私>は他者の顔によって審問を受ける倫理的関係のうちにあると主張しました。しかし、いま問われているものは、人間の社会性についての把握を倫理的関係に止めず、それを分業や商品の交換や財の社会的生産のシステムにまで拡張して考えていくことではないのでしょうか。

社会性をこのように拡張して考えると、レヴィナスが意識を超越し、意識の圏の外部にある存在について思考するとき、人々が人間の社会についてもつ意識と、実際に人々の社会関係が形成されている現実との間にズレがある、ということにもとづいていることがわかります。デカルトと同世代人のヴィーゴが述べているように、存在と認識との一致として真理を語る事が出来るのは、人間が作ったもの（製品であるとか、科学上の公理とか）についてであって、自然や社会についてはそうではないのです。

人間が意識にもとづいて作ったものは、人間の意識の圏に偏っており、それは人間の認識で完全に捉えることができるでしょう。しかし、自然や社会については、人間はそれを意識の圏に組み込んで認識しようとするとき、必ず、その圏に組み込むことの出来ない存在を残すことになるのです。

では、この意識の圏に組み込まれない存在を

どのようにして人間は知ることが出来るのでしょうか。啓示によって、というのが宗教やオカルトの主張でした。啓示によらない、とすれば例えば人間が社会を形成しているとき、その社会形成の実際の仕方と、この社会を人間が認識して描き出した様式そのものとの間には絶対的他者性があることを了解することから始める他はありません。新しい思考が、もし、意識の圏の外にある存在についての合理的な把握をもたらすものであるとすれば、その認識は、存在と認識との一致ではなくて、存在と認識との絶対的他者性を前提に組み立てられねばなりません。

このように考えると、<私>の唯一性とか、意識を超越したものの存在とかは、<私>が存在として<きみ>と社会関係を形成している現実の仕方が思考のうちに反映されながらも、思考が自らの論理によっては捉えられないことにもとづいて、意識のうちに外部のものとして登場していることとなります。

C) 新しい<私>と社会

1) 現代社会と社会運動

イタリアの社会学者メルッチは、現代社会の特徴を新しい社会運動との関連で描き出しました。

「社会運動によってこそ、種としての人類を創造もすれば破壊もできる。我々にはあの能力に対する自覚が研ぎ澄まされるのです。私たちは前例のない状況を生きています。このような権能を自らに行使した社会など、かつて存在したことはありませんでした。」（『現代の遊牧民』岩波書店、308頁）

メルッチは現代の新しい社会運動が非常に脆弱な性格をもっているにもかかわらず、それが消滅しない理由について、このように述べてい

思考の論理と存在の論理の違い、このことを了解することが決定的でしょう。思考にあつては、対象を把握するためにはそれを分析して抽象化し、次に抽象化された要素を総合して、対象を思考のうちで再生産します。ところが、<私>が<きみ>と関係して社会を形成するとき分析的な抽象作用は存在せず、双方が関係しあうことでお互いに人間であるという抽象作用を実現しています。ここでは関係しあい、総合しあう、という事態のうちに抽象的なものが出現しているのです。

存在の関係と思考とにおけるこのような抽象の様式の相違が明らかとなれば、<私>の唯一性とか意識を超越したものの存在とかは合理的に説明できるのではないのでしょうか。つまり、この社会にあつては、<私>は唯一性をもつ者として、同じく唯一性をもつ<きみ>と意識を超越した社会関係のうちにおかれているのです。

ます。それまでの時代は人間が社会運動を起こす際には、神の御心とか歴史の法則とかいったものに支配されていましたが、現代になって「歴史上初めて、社会は自らの偶然性にさらされており、永続的な再編成が必要なのだということを感じ取っている。」（同、308頁）がゆえに社会運動は消滅しそうにない、というのです。メルッチによれば、新しい社会運動は、新しい社会形成という課題を与えられていながらも、いまだ、その解決方法については明らかにできていないのです。

2) 同一性から唯一性へ

「歴史の法則」を導きの糸にして社会を変革しようとする共産主義運動は、新しい思考から

すれば、やはり科学的世界観がもつ限界にとらわれていました。というも「歴史の法則」なるものは意識の圏に組み込まれた世界観を土台に打ち立てられたものであって、現実には＜私＞が社会を形成しているその様式は、その意識の圏の外にあったからでした。

＜きみ＞が絶対的他者であり、＜私＞と＜きみ＞はそれぞれ唯一性をもった存在として＜私＞が社会を意識する前に、すでに社会を形成している、ということが判明すれば、社会にあつては、個々人が言語や意識の圏を形成する言語的コミュニケーション以外のコミュニケーションですすでに結びついている、ということになります。

したがって、新しい＜私＞から社会形成を望むとき、一つの社会を形成している諸個人は意識の圏からすればお互いに絶対的他者としてある、ということ意識することが重要になってきます。というも、社会を対象として意識の圏に巻き込めると考える科学的世界観は、実は、絶対的他者としてある＜きみ＞に対する同一化要求に他ならず、＜きみ＞の唯一性に対する暴力行使に行き着くからです。

これまでの人間社会は自然発生的に形成され、人間はいわば社会的な自然力に順応してきました。いま、この順応が問題となっているのです。個々人の唯一性を認めた上での社会形成論は、この順応の様式に働きかけることとかかわっています。

3) 新しい＜私＞は社会そのもの

すでに存在している社会の社会的な自然力への順応、これが、自己を世界の中心にあると思わせ、＜私＞の絶対性を育む過程でした。同時にその過程は、現実には＜私＞は世界の中心に居るわけではなく、また絶対者でもないことを＜私＞に知らしめるものでもありました。こうして＜私＞の不安が形成されてきますが、しか

しそれは存在と認識との一致を前提とする科学的世界観や個の同一性を追求する民主主義的運動に対しては違和感をもたざるをえないのです。

でもこうした世紀末の＜私＞の存在そのものが、来るべき社会の輪郭を描き出しているのではないのでしょうか。そのためには、自己中心主義的な＜私＞の絶対性を相対化し、＜きみ＞の絶対的他者性の承認にもとづく＜私＞と＜きみ＞との唯一性を認めることが残されているだけです。

個々人の唯一性を前提に社会形成を考えると、まず意識の上での＜きみ＞の同化は幻想である、ということになります。この点でこれまでの民主主義運動や共産主義運動は運動の発展がまさにこの幻想性を招きよせ、それを超えられないがために限界に直面しているのです。これらの運動は政治運動は組織しえても社会形成には無力でした。

次に、新たな社会のイメージは、それぞれ唯一性をもつ異なる個々人が、それぞれ唯一性を残したままで相互にコミュニケーションを行っている、というものとなるでしょう。今流行の多元主義は、例えばムフのラディカルデモクラシーの場合は、従来の民主主義のように、同一性（国民、労働者、など）に権利を認めるのではなく、差異性に権利を与えなければならない、と主張しています。しかし、ムフの差異性は同一性の上に立つ差異で、意識の圏の内部での権利主体の想定なんですね。そうではなく、ムフのいう差異を絶対的他者と置き換えれば、この意味での多元主義は政治的権利の枠組みを超えて社会形成へと向わざるをえないでしょう。

さらに、ハーバーマスを始めとする公共圏を主張する論者たちは、個々人の絶対的他者性を前提としていず、その同一性を前提としています。だから公共圏は利害にとらわれない討論の場であり、同一性を回復する場として設定され

ているのです。これでは絶対的他者は公共圏には登場しようがなく、そして、個々人が唯一性に目覚めつつある今日、この試みは実現しないでしょう。

では新しい＜私＞はどのようにして社会形成へと向えるのでしょうか。問題をそのように立

D) 新しい＜私＞と地域

1) 地域における既成の事物

唯一性に目覚めた新しい＜私＞が、言語やお金やその他の媒体でコミュニケーションしている社会としての地域、そこにはどのような社会があるのでしょうか。

地域には、政治的な組織として国家の地方自治体があり、経済的な組織として家計と企業があり、ひとつの社会構成体が成立しています。これらの組織はいずれも何らかの共通性で個人をくくっています。国民としての共通性や親族としての共通性や、お金の増殖欲に従えさせられる、などなど。この共通性が実は意識のうちでのものにすぎず、現実には唯一性をもった個々人が多様な形で生活している、ということが見えてきますと、この同一性にもとづいた組織は、個々人の唯一性に対しては暴力的なものとして対峙していることが判明します。もしそうならば、個々人の唯一性を残した結びつきというものを、これらの代わりに構想することができるのでしょうか。

2) 既成の事物への違和感

既成の事物への違和感を感じてそれと距離をおこうとする人々が増えてきています。彼らは事実上、今日の既成のシステムに対する絶対的他者のポジションにいるのです。だが、この絶対的他者性というのは、＜私＞の意識の圏の外、という意味であつて、現実には唯一性をもった

てること自体が誤っています。実は、新しい＜私＞とは社会そのものではないでしょうか。世紀末の社会のうちから＜私＞と＜きみ＞の唯一性を認める新しい＜私＞が登場したとき、その時の＜私＞はすでに新しい社会を背負っているのではないのでしょうか。

諸個人は、それぞれコミュニケーションに属し、社会を背負っています。だから彼らは既成のコミュニケーションから距離をおこうとしているのです。

しかし既成のコミュニケーションから距離をおこうとすると、とたんに生活の必要にせまられて、新たなコミュニケーションを形成することに向わざるをえません。消費協同組合やワーカーズ・コレクティブ（生産協同組合）やLETS（地域通貨）などが、既成の事物に代わるシステムとして選択されています。

3) 新しい協同主体

そこで出てくる問題は、唯一性をもった＜私＞たちが、生活の必要にせまられて新しいタイプの事業を企画するとき、それが個々人の唯一性を残した結びつきとして実現される可能性があるのか、ということです。個々人の多様性を同一性にもとづく差異として、思考のうちに回収してしまうことなく、逆に思考をたえず＜きみ＞の絶対的他者性へと開いていけるシステムとして、機能しうるのでしょうか。

その際、従来の協同組合運動と協同思想もまた、科学的世界観と民主主義の思想との限界を超えられていず、従って多様なものに対する同一性の要求として運動が展開されてきたことをまず認めおくべきでしょう。その場合の協同主体は、個々人の同一性への希求であり、具体的

な生活のコミュニケーションから離れたところでの意識の圏での同一性の追求により実現されるものとみなされがちでした。

新しい「私」は、従来の協同思想に対し、意識の圏での同一化の不可能性と、思考の上での「くきみ」の絶対的他者性を認めることを要求しています。この要求に応えられない協同思想は、科学的世界観と同様に相対化され、古い思考に分類されてしまうでしょう。

ここで問われてくるのは、新しい協同主体のイメージです。従来言われてきた事業と運動の両輪、といったことではなく、事業の組み方と、運動の意識のあり方双方が、新しい「私」や「くきみ」によって審問されねばなりません。思考

のうえで「くきみ」を回収するのではなく、「私」や「くきみ」という両極の唯一性を残したままでの一つの同一性として事業を形成していくことができれば、「私」と「くきみ」とは協同主体を形成していることにならないでしょうか。この場合の同一性とは思考による同一性ではなく、思考に先立って「私」と「くきみ」との言語的コミュニケーションに先立って存在している関係における同一性としての共同事業のことに他ならないでしょう。個々人が集合して一つの事業体をつくる時、それぞれの個の唯一性を残したまま一つの共通物としての事業をたちあげる、これが地域づくりの課題となっているのではないのでしょうか。

あとがき

ASSB第8巻もいよいよ最終号になりました。私にとって、この1年は10年位に感じられました。何よりも助かったのは、文化知を展開していく際の理論的枠組みを、レヴィナスやカントに見出したことでした。私自身のホームグラウンドであるマルクスやその弁証法についての新であるヘーゲル以外のところからの援軍は非常に助かりました。

今後は、第3次PC講座をゼミナール方式でもち、論文を提出して参加者にたたいてもらって公開できるものに仕上げたいと考えています。これまでASSBは、購読者に合わせて企画することではなく、専ら私の問題意識にもとづく研究論文が中心となっていました。次号からは、一般読者を想定した形にしていくよう心がけます。

2月は、第2次PC講座の最終回ですが、テーマが「民主主義と協同」ということもあって、この10年間の私自身の論文のチェックをしてみました。問題意識自体は変わっていませんが、その時点時点で未決とせざるを得なかった諸課題に、それなりの回答を与えることができているように思っています。もし時間があれば、自身の見解の変遷について整理しておこうと考えています。

さて、本誌も、次号から第9期に入ります。実践的な場がどんどん広がってきていますが、それにかまけず、理論的な問題提起を続けていきます。会誌は、2002年3月までに6回発行します。会費は従来通り、正会員1口10万円、賛助会員1口3万円、購読会員1口1万円です。よろしくお願ひします。