

Alternative Systems Study Bulletin

第9巻第1号

(2001年4月15日)

哲学の旅 第6回

ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』を読む

- 第1章 リベラルな社会と連帯
- 第2章 世界、真理、言語ゲームの変換
- 第3章 言語論
- 第4章 文化論

この15年間をふりかえって —民主主義と協同—

第2次PC講座 第10講の記録

あとがき

編集 境 毅

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

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

メール kyw04500@nifty.ne.jp

会費 正会員 : 年間 1口 10万円
賛助会員 : 年間 1口 3万円
購読会員 : 年間 1口 1万円

振込先 口座名 : 資本論研究会
(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-87283

ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』を読む

1) はじめに

突然私のなかに飛び込んできたリチャード・ローティ。彼は、これまでの哲学者を二群に分けています。その尺度は、公共的なものと私的なものを融合しようとする努力において人間には共通の本性があるという認識であり、この認識を土台にしている人たちと、この認識に懐疑的な人たちとに区分するわけです。ここまでは常識的な分類のように見えますが、ローティの特異性は、懐疑主義者もまたすべての人間存在に共通の何かがあると主張している、と見て、二つの群の共通性を示すとともに、新しい地平として、理論的なレベルでは公共的なものと私的なものを統合する方策は存在しない、と宣言している点にあります。

ローティによれば、哲学は中世の神学的、形而上学的試みから、近代に入って人間性を社会化という歴史的なものに求める歴史主義への転換がなされたわけですが、この近代から現代の歴史主義の思想家たちもやはり二群に分けられてしまいます。キルケゴール、ニーチェ、ボードレー、ブルースト、ハイデガー、ナボコフが懐疑主義者の側に連ねられ、「アイロニスト」と呼ばれています。他方、マルクス、ミル、デュイ、ハーバーマス、ロールズは、より公正で自由な人間共同体への欲求にとらわれてい

る人々と見られています。ローティは、この二つの群の哲学者について、それぞれその存在意義を認めています。しかしそれぞれに対して一言苦言を呈しています。というのも、双方とも公共的なものと私的なものを結びつけようと努力しているからです。そこで、ローティは『偶然性・アイロニー・連帯』(岩波書店)で自らの問題意識を次のように述べることになります。

「公共的なものと私的なものを統一する理論への要求を捨て去り、自己創造の要求と人間の連帯の要求とを、互いに同等ではあるが永遠に共約不可能なもののみなすことに満足すれば、一体どういうことになるのかを明らかにすることが、本書の試みである。」(『偶然性・アイロニー・連帯』5頁)

ローティは、この本の第1部偶然性で、言語と自己とリベラルな共同体、という三者についての偶然性について述べ、そして最終章で連帯について述べています。ここではまず、第1部第3章リベラルな共同体の偶然性でのローティの主張を紹介し、ついで第9章連帯での提案を見、そのうえで、この本の中心となっている第1章言語の偶然性について検討を加えることにします。

第1章 リベラルな社会と連帯

2) リベラルな社会の構想

ローティが念頭においているのは、リベラルな社会です。哲学者が考えてきたような人間の

共通の本性といったものが現実には存在せず、人間の生が常に偶然性にさらされている、ということから出発するローティは、従来の社会や共同体について語られてきたボキ

ャブラリーとは別のボキャブラリーを使用することを提案しています。というのも、リベラルな共同体について述べようとするとき、合理的か非合理的かといった区別がかって考えていたよりもずっと役に立たなくなっているからです。この点についてローティは次のように述べています。

「個人にとってと同じく共同体にとって、進歩とは、旧来の言葉で表された前提からの論証という問題にかぎられず、新しい言葉の使用という問題でもあるのだ、ということはいったん理解しさえすれば『合理的』『尺度』『論拠』『基礎づけ』そして『絶対』といった考えを中心にすえた批判的なボキャブラリーが旧来のものと新しいものの関係を記述する上で、まったく不適切だということがわかってくる。」(106頁)

合理的か非合理的か、という判断を社会に適用することは、その社会を論理でもって支配しようとする他にありませんが、ローティによれば、そのような社会こそ、リベラルが避けようとしている社会なのです。「リベラルな社会という考え方の中心にあるのは、行為ではなく言葉、強制ではなく説得が維持される限り、なんでもありだということなのだ」(112頁)とローティは述べています。ここでローティは「行為ではなく言葉」と言うことで論点をずらしています。というのも論理の支配は言葉ではなく行為に伴うものだからです。ここではこの点を指摘しておくだけにし、ローティの展開をもう少し追っていきましょう。

ローティは、デュエイやオークショットの道徳論を引用しつつ、道徳性ということと思慮とを区別したり、道徳的という用語自体が役に立たなくなっているとして次のように述べています。

「私の議論は、ここでオークショットが当然視している、よく知られた反カント主義的な主張に向かうことになる。つまり、『道徳原理』(定言命令、効用原理等)は制度、慣行、そして道徳・政治的な考慮のボキャブラリーといった領域全体に対する暗黙の指示と一体となっているかぎりでのみ、有意義になるのだという主張に、である。道徳原理とはこのような慣行を思い起こせるもの、短く言い換えたものであ

り、それを正当化するものではない。」(125頁)

このように道徳原理によって正当化された道徳を認めない、とすれば、道徳性とは一体どうなるのでしょうか。この間に対し、ローティは「道徳性を私たちのなかにある神的な部分の声だと考えることをやめ、その代わりに共同体のメンバー、共通の言語の話し手としての私たち自身の声であると考えられる場合にのみ、私たちは『道徳性』という考えを維持することができる」(125頁)とするオークショットの解答を支持しています。そして、オークショットに倣って、新しい社会のイメージを次のように提起しています。

「以上のような考え方の転換がもつ重要性は『私たちの社会は道徳的な社会なのか』という問を不可能にする、という点にある。つまり、私に対して私の共同体が存在するのと同じ仕方で、私の共同体に対して存在するもの、すなわちある本有的特性をもつ『人類』と呼ばれるもっと大きな共同体があると考えることを不可能にするのである。このような転換が相応しい社会が、オークショットが統一体(ユニウエルシタス)に對置して社交体(ソキエタス)と呼んだもの、つまり、共通の目標によって統一された仲間意識をもった一団ではなく、互いを保護し合うという目的のために協力している、同調を避ける人々の一団として理解されている社会なのだ。」(126頁)

ローティが構想するリベラルな社会とは、共通の目標によって統一された仲間意識をもった一団ではなく、同調を避けた人々が互いを保護し合うという目的だけのために協力している社会だ、ということになりますが、このイメージは、かつてのイギリスでの自由放任主義のイデオロギーが支配的だった頃の夜警国家論を思い起こしてしまいます。それはともかく、私がこのローティの社会論に興味をもったのは、同調を避ける人々の協力を、互いに保護し合う、という政治的どころに置くのではなく、新しいタイプの事業という経済的どころに置くと、そこに協同主体論が描き出されてしまう、という点でした。

ローティは全然気付いていないことですが、

同調を避ける人々が何故互いを保護し合うという政治的責務を負わねばならないか、とすれば、経済システムがそうさせているのです。とすれば、別の経済システムで協力し合えば、この政治的責務が無用のものとなる可能性が開けてきます。ローティのリベラルな社会論を踏み台にして、この別の地平へとたどり着けないか、ということが私自身の関心事です。

3) フーコー、ハーバーマス批判

とまれ、もう少しローティに付合ってみましょう。ローティはリベラルな社会について、次のように定義しています。

「リベラルな社会とは、その理想が、強制によってではなく説得によって、革命によってではなく改良によって達成可能になる、そして現行の言語慣行やその他の慣行と新たな慣行への示唆との自由で開かれた出会いによって達成可能になる、そういう社会のことなのだ。」(128頁)

「要するに、私の言うリベラルなユートピアの市民とは、道徳上の熟考をする際の自分の言語が、したがって自分の良心が、さらには自分の共同体が偶然性を帯びているという感覚をもつ人々なのである。」(130頁)

このような観点から、ローティは、主としてフーコーとハーバーマスの諸説の批判を展開しています。ローティによれば、フーコーはニーチェを発想の源とし、ハーバーマスは伝統的な西欧哲学の「主観中心的理性」に対するニーチェの批判の意義を認めつつも「主観性の哲学」を「間主観性の哲学」に置き換えようとしています。

つまりハーバーマスは「理性を人間の自己に内蔵された構成要素ではなく、社会的な規範が内面化されたものと解釈しようとしている」(132頁)のに対し、このハーバーマスに対するフーコーの対応は「この社会の欠点を、つまり、自己創造や私的な企図の余地を民主的な社会が許さないやり方を指摘するということ」(132頁)だということです。

ローティはフーコーとの違いについて、フーコーは、自由な社会が形成されたことで前近代の社会が夢想だにしなかった類の抑圧を押し付

けていることを解明し、告発しようとしているが「このような苦痛の減少こそが、実際に以上のような抑圧を償っている」(133頁)と主張し、さらにフーコーは現存の社会を変えるためには何らかの激変が必要だという確信をマルクスやニーチェと共有している、と述べています。

フーコーやマルクスやニーチェが考えている「全体革命への希求」は「リベラル・デモクラシーの市民のあいだで、私的な生のためだけに確保されるべきだと、私は考えている。ニーチェ、デリダ、あるいはフーコーのような自己創造のアイロニストが求める類の自律とは、社会制度のなかにもっとも具体化できる種類のものではない！」(136頁)

この考えはなかなか面白い。個々人がどのような革命的なことについて考えるかは自由だが、決してそれを政治的な方針にしないほしい、というのです。だからローティはこのような人々たちに向かって「つまり、本物であることと純粹であることを求めるニーチェ、サルトル、フーコー的な企てを、残酷さを避けること以上に重要な社会的標があるなどと考えてしまう政治的態度に転化することがないよう、私事化せよ」(136頁)と言うのです。

ローティは、フーコーに対して、自閉しなさい、と忠告したあと、返す刃でハーバーマスを取り上げています。ローティによれば、ハーバーマスはフーコーが恐れたものよりも自分自身の自律が組織の中に反映されているのを見たいと望むフーコーのような人々を恐れているとされます。そして、この「二組の恐れに対するハーバーマスの対応は同じものである。この両者から生じる危険は、公共の制度と政策の変更に関する決定は『支配から自由なコミュニケーション』のプロセスを通じて形成されれば避けることができる」(138頁)とハーバーマスは考えている、というのです。

ハーバーマスの考え方に対して、ローティはそれがリベラルの立場をうまく表現したものであることを認めており、政治的には自分の立場と一致していることを認めた上で、「リベラルな文化は、詩化された文化になるだろう」というローティ自身の考え方とは哲学上の差異があると述べています。というのも、ハーバーマス

は「いまだに歪みなきコミュニケーションのプロセスが収斂するものであると、そしてこのような収斂はこのコミュニケーションがもつ『合理性』を保証するものであるとみなすことに固執している」(139~40頁)からです。

「問題となっているのは調停だけであって、総合ではない。私のいう『詩化された』文化とは、人が自らの有限性をどう用いるかという私的なやり方と、他の人間存在に対してその人が感じる義務とを結合しようとする試みを放棄してしまった文化なのである。」(141頁)

ローティの主張は、20世紀の共産主義運動がもっていた思想への批判という限りでは当てています。レヴィナスが西欧哲学の存在論の批判として展開した内容と同じ次元の批判がそこで展開されているからです。とはいえ、ローティからすれば、レヴィナスもまた、何かの激変を期待している思想家に加えられることでしょう。レヴィナスとローティの差異についてはレヴィナスの言語論を検討する際に言及することにし、次に、ローティの連帯論を見てみましょう。

4) 連帯のイメージ

連帯について述べるにあたり、ローティは伝統的な哲学のやり方での説明を自分の見解とを対比することから始めています。伝統的な説明によれば、人間の連帯とは「私たち各人のうちには他の人間存在のうちにも存在するそれと同一のものと共鳴する何か——私たちの本質的な人間性——がある」(395頁)ということになります。だから、連帯をしない人間に対しては、「非人間的だ」という非難をすることになります。この考え方を否定したローティは「偶然性を強調し、したがって『本質』『自然』『基礎づけ』といった観念に反対してきた」(396頁)わけですから、「非人間的」といった観念を維持することができなくなっています。

ローティは正しくも「私たちは、歴史や制度を超えた何かを求めないようにしよう」(396頁)と述べているのですが、この見地からの連帯のイメージは、リベラルなアイロニストのイメージであって、それは「あらかじめ他者と共有する何らかの認識ゆえに人間の連帯の感覚を

もつのでなく、他者の生の具体的な細部との想像上の同一化によってその感覚を得るような人物のこと」(397頁)とされています。

ではこのようなリベラル、アイロニストの描く連帯観とはどのようなものでしょうか。ローティ自身によるいくつかの定義を紹介してみよう。

「私の立場が含意するのは、連帯という感情は必然的に、どのような類似性や非類似性が私たちによって顕著なものとして感じられるかということにかかわっており、何が顕著なものとして感じられるかは、歴史的に偶然的な終極のボキャブラリーのはたらきに依存しているということである。」(400頁)

「連帯とは伝統的な差異(種族、宗教、人種、習慣、その他の違い)を、苦痛や辱めという点での類似性と比較するならば、さほど重要でないと次第に考えていく能力、私たちとはかなり違った人々を『われわれ』の範囲のなかに包含されるものと考えていく能力である。」(401頁)

このローティの主張は、差異を強調し差異に権利を与えることを目指すラディカル・デモクラシーとは正反対の立場に立っています。この点は、ローティの近著『われわれの国を仕上げる』(未翻訳、概要は、渡辺幹雄『リチャード・ローティ——ポストモダンの魔術師』春秋社、参照)で展開されていますが、今回は取り上げません。最後に、ローティ自身の要約を引用しておきましょう。

「要約しよう。私は『人間性そのもの』との同一化としての人間の連帯と、民主的な諸国家に住まう者たちにこの数世紀を通じてに浸透してきた自己懐疑としての人間の連帯とを区別したい。それは、他者の苦痛や辱めを察知する私たち自身の感性への疑い、現在の制度的な編成がそうした苦痛や辱めに適切に対応しているかどうかへの疑いであり、それ以外の可能なオルタナティブへの関心である。私には『人間性そのもの』との同一化は不可能であるように思える。それは哲学者が発明したものであり、人間が神と一体になろうという観念を世俗化しようとする危険な試みに過ぎない。……私自身の用語で言い換えれば、それは、あなたと私は

同一の終極のボキャブラリーを共有しているかどうかという間と、あなたは苦痛をこうむっているのかどうかという間とを区別する能力である。こうした間を区別することによって、公共的な間と私的な間、苦痛についての間と(個々の)人間の生の核心についての間を区別することが可能になり、リベラルの領域をアイロニストの領域から区別することが可能になる。そうした区別をおこなうことによって初めて、一人の人間が同時にリベラリストでありかつアイロニストであることが可能になるのである。」(411~12頁)

ローティはまじめに人間の連帯とは何かという間に取り組み、そして伝統的な左翼の発想に対して気後れせずに「人間性そのものとの同一化は不可能だ」というとき、その批判は一定の正当性をもっています。しかしどうすればいいのか、という問題に入ると、公共的な間と私的な間との区別、つまりは人々が持っている共通のボキャブラリーを共有しているか、という間と他者が苦痛をこうむっているかどうかという間とを区別する、というところに落ち着き、他者の生の具体的な細部との想像上の同一化、といった感覚的な提起に終わってしまいます。

ローティの連帯論が感覚的なものにならざる

第2章 世界、真理、言語ゲームの変換

5) 世界と真理の在り方のちがひ

第1章言語の偶然性の冒頭で、ローティは序論で述べていた公共的なものと私的なものとの融合の試みは無駄だという視点から、哲学者を二群にわけた方法を応用して、今度は、真理は発見されるか、それともつくれるか、という対抗軸を設定して、哲学者を新たに二群にわけ直しています。ローティによれば、ブルジョア革命の時期に発生した真理は発見されるのではなくて、つくれる、と考え始めた思考は「ユートピアの政治とロマン主義的な自己創造」と特徴づけられていて、今日文化的なヘゲモニーを獲得しているとみなされています。

を得ない原因は、社会が何によってまとめられているか、ということについての独自の見解にあります。ローティは、リベラルな社会が哲学上の信念によってまとめあげられているわけではない、という正しい見地に立ちながらも、自説を展開すると「社会をまとめあげているのは共通のボキャブラリーと共通の希望である。そして、そのボキャブラリーの特徴は、この共通の希望を養分にしている。」(177頁)といったことを主張しています。ローティは、リベラルな社会をまとめあげているものが商品や貨幣や資本といった人々の経済的関係であることについては完全に無視しています。というのも、ローティは「人間が使っている言葉や記号こそ人間自身である」とするパースの言語論に依拠し、「人間の自己はボキャブラリーのなかで適切あるいは不適切に表現されるのではなく、むしろ、ボキャブラリーの使用によって創造されるのだ」(20頁)といった言語観を持っているからです。

というわけで、ローティの奇妙な連帯論の土台にある言語論の検討に移りましょう。

他方で、真理は発見されると考えている哲学者達も居て、彼らは啓蒙に忠実で、哲学を科学の大儀と同一視し、真理は自然科学によってつくられるのではなく発見されるのだと主張していて、政治や芸術の領域には「真理」という考え方があてはまらないと考えている、というようにローティはもう一方の主張をまとめたあと、ロマン主義的な自己創造家にとっては、科学はテクノロジーの侍女に過ぎないと見られていると述べています。

ローティがこのような区分をもち出したのは、ドイツ観念論の真理概念を批判的に検討するためでした。

「ドイツ観念論は短命で不十分な妥協だった。

なぜなら、真理が『そこに』在るという考えを拒否するうえで、カントとヘーゲルはまったく中途半端だったからである。経験科学の世界を創造された世界としてみることに、つまり、事物は心によって構成されている、あるいは自らの心的特性を不十分にしか意識していない心に存するとみなすことを彼らはいとわなかった。しかしながら彼らは、心、精神、人間の自己の深みは本有的特性を——つまり哲学と呼ばれる一種の非経験的な超科学によって知ることが可能な本性——をもっている、とみなすことに固執していた。」(16頁)

ローティによれば、ドイツ観念論は、科学的知は人間の精神によって構成されていること、つまりは人間によってつくられていることを認めただけでも、哲学の領域に属する精神に関する真理は、創造というより、発見の問題とされていて、本当に必要なことは、科学知の領域や精神(心)の領域、つまり、世界や自己の双方について「表現されたり再現されたりする本有的特性があるという考えそのものを拒否することだった」(16頁)と述べています。そのうえで自らの積極的主張を展開しています。

「世界がそこに在るという主張と、真理がそこに在るという主張とは区別される必要がある。世界、そこに在る、つまり世界は私たちの創造物ではないと述べることは、常識的にいって、時空間内にある事物のほとんどが、人間の心の状態を含まない諸原因の結果だと述べることである。真理がそこに在るのではないと述べることは、文は人間の言語の要素であるということ、そして人間の言語は人間が創造したものであるということ述べるにすぎない。

真理がそこに在る——真理が人間の心から独立して存在する——ということはありません。なぜなら、文がそのような形で存在し、そこに在るということはありませんからである。世界はそこに在る、しかし世界の記述はそこにはない。世界の記述だけが、真か偽になることができる。世界そのものだけでは——つまり人間存在が記述行為によって補助しなければ——真や偽になりえないのである。」(16~7頁)

世界がそこに在るという主張と真理がそこに在るという主張との区別は、つとにカントが超

越論的仮象批判として打ち立てた物自体の概念によってつけていたものでした(「カント研究序説」『ASSB』誌8巻6号参照)。カント以降のドイツ観念論は、意識(心)にとっての絶対的他者としての物自体を意識のうちに取込もうとしたわけですから、ローティのような視点を提出するならば、カントの根本思想をドイツ観念論が捨ててしまっていたことを明確にすべきでした。

それはともかく、ローティがそれと知らずにカントの根本思想の見地に立ちかえったとき、カントが超越的なものとみなしていた意識(心)の作用をパスに倣って「人間の言語」に置き換えたことがローティの新しさでした。つまりローティは、真理をつくるものを心の作用とみなすのではなく、文という意識の対象化された形態に求めたのでした。

というわけで、ローティは、真理が世界から関係づけられているように思われる、という点に関して真理とは文であり、世界は文ではない、という見地から批判をしています。それは私にはカントの現象と物自体を区別したことの二番煎じのように思われます。しかし私はカントの物自体論への批判はまだ試みてはいませんが、ここで二番煎じのローティの議論に付合ってみるのも意義があるかも知れません。

6) 真理は文の属性

ローティは「世界と同様、真理もそこに在るという思いつきは、世界をそれ自身の言語をもった存在者の創造物だとみなしていた時代の遺産である」(17頁)と述べています。ローティによれば、この思いつきは「世界が原因となって、私たちが文を真だと思ふことが正当化されるかもしれない」(17頁)ということと「世界が自らの意志で『事実』と呼ばれる文の形になった個々のかたまりに分かれている」(17頁)ということとの混同によるものとされています。そして、この混同は、ボキャブラリーではなく、個々の文に注意を集中することによって促進されると見えています。つまり、個々の文に盛り込まれた命題ならば、世界を構成している断片のように見えてしまいますが、多くの命題やその他の文を含んだボキャブラリー全体

となると世界がそれによって構成されているとは見えなくなる、というのです。このような展開のあと、ローティは結論的に次のように述べています。

「世界は話さない。ただ私たちのみが話す。私たちがいったんある言語を自分自身にプログラムしてしまえば、世界が原因となって私たちが何らかの信念をいだくことが可能になる。しかしながら、世界が私たちに特定の言語を話すことを提案することなどありえない。自分以外の人間存在のみが、そうしたことをできる。だが、私たちがどの言語ゲームをすべきかについて世界が教えることはない」と理解したとしても、それゆえに言語ゲームの決定が恣意的であるとか、言語ゲームが私たちの内面深くにある何かの表現だ、と述べるべきではない。ここから引出せる教訓は、ボキャブラリーを選択する上での客観的な尺度を主観的な尺度に、つまり理性を意志や感情に取り換えるべきだ、ということではない。むしろ、尺度とか(『恣意的』な選択も含んだ)選択といった考えは、ある言語ゲームから他の言語ゲームへの変換が問題となる場合、もはや適切な考えではないというのが教訓なのである。ロマン主義の詩のイデオロムや、社会主義の政治や、ガリレオの力学を受け容れることをヨーロッパが決めたのではなかった。この種の変換は、議論の結果でもなければ意志の行使でもなかった。むしろ、ヨーロッパでは次第に或る言葉を使用する習慣が失われ、そして次第に他の言葉を使用する習慣が獲得されたのである。」(19頁)

誰もガリレオの力学を受け容れることをヨーロッパが決めたなどと主張していませんね。人が主張してもいないことをひきあいにして自説を展開するのはレトリックに他なりません。このレトリックを使うことで、ローティが自分の視野から落としてしまったものは、何故、どのようにしてある言語ゲームが他の言語ゲームに変換してしまったか、ということです。ローティ自身この第1章の冒頭で「社会関係に関するボキャブラリーや社会制度の見方がまるごとそのまま、ほとんど一瞬にしてひっくり返されることが、フランス革命によって明らかになった」(13頁)と述べていたではありませんか。

一体フランス革命なるものは「議論の結果でもなければ意志の行使でもなかった」のでしょうか。というように、つい突っ込みを入れたくなりますが、ローティの言いたいことは、こうした事態をいったん捨象した上で、ある言語ゲームから他の言語ゲームへの変換を見よう、ということなのでしょうね。

そうだとすると、ある言語ゲームから他の言語ゲームに現実的に変換させていく諸力を無視して議論しようとしているわけですから、その場面で、まさに、この現実的諸力に属する尺度や選択が含まれていないと主張したところで、それは知的手品にしかありません。人間をそれぞれ特有のボキャブラリーの固まりと見るローティにとっては、ローティボキャブラリーをは流行らせたのでしょうか、下手な手品に終わってはいない流行ってもすぐずたれてしまうでしょう。ということで、ローティの見解は、ローティ自身証明しようと思図しているわけではない、ということ差し引いたうえでも、この根拠づけに関しては成功していないことが半明してしまいます。このことを確認した上で、ローティの見解そのものを検討してみましょう。

ローティが「世界は話さない。ただ私たちのみが話す」というとき、ローティが退けようとしているボキャブラリーは、言語ゲームの変換を決定する尺度を自分自身の内側や世界に対して求めようとするものであり、そのようなボキャブラリーは「世界あるいは人間の自己が、本有的特性、つまり本質をもっていると考えようとする、もっと一般的な誘惑」(20頁)に屈服しているからだ、というのです。

つまりローティによれば、「実在のほとんどは、私たちがそれをどう記述するかには関係なく、人間の自己は、ボキャブラリーのなかで適切あるいは不適切に表現されるのではなく、ボキャブラリーの使用によって創造される」(20頁)であり、「言語は発見されるのではなくつくられるのであり、真理は言語的な実体、つまり文の属性なのである」(20頁)とされています。だから、世界がそこに在ると同じように真理がそこに在るということは、文がそこに在るということ主張していることになり、こんなことはありえない、とローティは見ているのです。

「文だけが真になりうるものであり、人間存在は（そのなかで文がつくり上げられる）言語によって真理をつくるのだ、という私の主張が生み出す帰結を詳しく説明したいからである。」（25頁）

ローティはこのように述べてディヴィドソンの説の検討に移っていますが、その前にローティが述べている自らのボキャブラリーを広めていく方法について見ておきましょう。

7) ボキャブラリーを変えるための

再記述の方法

ローティは自らのボキャブラリーが、従来の哲学のボキャブラリーとは全然異なるものであることを自覚しています。つまり、従来の哲学のボキャブラリーは、真理の対応説や実質がもつ本有的特性、といった考えにとらわれているわけですが、問題は、こうしたボキャブラリーを否定しているローティ自身に対して、哲学者たちがローティが拒絶しているボキャブラリーによって議論を表現するよう期待してしまう、という点でした。

しかし、ローティによれば、こういうことを「三すことは絶対にできないのであり、「馴染みある用語の馴染みある使用が非整合的だ、空虚だ、混乱している、曖昧だ『たんなるメタファーにすぎない』などと申し立てる議論はどんなものでも要領を得ない、論点を回避したものとならざるをえない」（23頁）というのです。ではローティは、どのような方法を採用するのでしょうか。この点についてローティは、次のように述べています。

「この方法とは、来るべき世代に受け容れられることで、その結果（たとえば新しい科学器械や新しい社会制度の採用といった）適切で新たな言語外行動の形式を求める探求を促すような言語の行動パターンを創造するまで新しいやり方で事物を片っ端から再記述してゆく、というものである。この種の哲学は、概念を次か

ら次へと分析したり、テーゼを次から次へと検証したりというように、一つひとつ進んでゆくものではない。むしろ、全体論的にプラグマティックになされるのである。『このような仕方でも考えてみたら』あるいはもっと詳しく『次のように新しく多分興味深い間に取り換えることで、明らかに不毛な伝統的間を無視してごらん』といった示唆が語られる。」（24頁）

ローティのこの方法はなかなか面白い。私自身、マルクスが『資本論』の価値形態論で展開した方法を抽出して文化知の方法としてまとめるとき、この文化知の方法によって否定されてしまった従来の科学の方法に従って叙述するという困難に直面してしまった。そこで私が選んだ方法は、価値形態論から抽出した文化知の方法を、言語や社会や国家といった他の社会関係の分析に適用し、これらについての再記述を試みることでした。まだ再記述が全面的に成し遂げられたわけではありませんが「新たな言語外行動の形式を求める探求を促すような言語の行動パターンを創造する」というローティの考えは、私のたどった道と一致しています。ローティは、さらに次のように述べています。

「私自身の指針に従うので、自ら取り換えてしまいたいと願うボキャブラリーに対抗して、議論を提示する用意はない。その代わりに、私の支持するボキャブラリーを、さまざまなトピックを記述する上でどのように使用したらよいかを示すことによって、そのボキャブラリーが魅力的に映るようになるつもりである。」（25頁）

ということで、私の課題は、ローティのボキャブラリーよりもっと魅力的なボキャブラリーをつむぎ出すことで、文化知のボキャブラリーを流行させるということになります。

8) 言語は媒体ではない

さて、ここからは、ディヴィドソンの言語論を引き合いに出して展開されているローティの言語論の検討に入ります。もともとレヴィナスの言語論にとりかかるための予備作業として位置づけていたのはこの部分です。

ローティは、ディヴィドソンの言語論の特徴を世界や自己に対して適合か不適合でありうる何かとして言語を考える議論とは完全に断絶しているところに求めています。そして「ディヴィドソンは言語が媒体——再現または表現する媒体——であるという考えと、はっきりと袂を分かっている」（25頁）と述べています。

ローティはいつものように、言語についての伝統的な考え方や、それにとって代わるもう一つの考え方を紹介するところから始めています。言語を媒介と考える伝統的な考え方については、次のように述べられています。

「媒体によって何を意味しているのかということ、人間の置かれている状況に関する伝統的な描写においては、人間存在がたんなる信念や欲求の網の目ではなく、むしろそのような信念や欲求をもつ存在として描かれていたことに注目することで、説明できる。伝統的な見方によれば、このような信念や欲求をみつめ、そのなかで選択をし、使用し、それを手段として自己表現をする、といったことが自己の中心にすえられている。…かくして私たちがもっているのは、この信念と欲求がなす網の目の、一方の側に自己の本質的な核心があり、もう一方の側に実在があるという描写なのである。」（26頁）

ローティによれば、これが伝統的な主体—客体の描写とされています。これに対して、新しい考え方は、信念と欲求を構成する媒体として、つまり自己と世界とを媒介する第三の要素として、心や意識の代わりに言語を使う試みでした。しかし、ローティは、この新しい考え方も自己と実在との間にある媒体として言語を捉えている限り、いまだに主体—客体の描写を使用し

いとみえています。その結果次のような問を残してしまうとローティは述べています。「そのような問とは次のようなものである。『自己と実在のあいだにある媒体は、両者を結んでいるのか、それとも離れたままにしているのか』『この媒体は、主として表現の——つまり自己の内奥にある何かを分節化する——媒体とみなされるべきなのか。それとも再現の——つまり自己の外にある何かを示す——媒体とみなされるべきなのか』。観念論的な知識の理論や、想像力をめぐるロマン主義的思考方を記述する際、残念なことに、『意識』のジャーゴンから『言語』のジャーゴンへの転移が簡単に生じることが可能なのである。こうした理論に対する実在論的で道徳主義的な反動を記述する際でも、同じく容易にこの転移が可能なのだ。したがって、ロマン主義対道徳主義、観念論対実在論といったせめぎあいは、ある特定の言語がある役割——人間という種の本性を適切に表現するという役割か、人間以外の実在の構造を適切に再現するという役割——を果すのに『適切』であるかどうかという問が有意義なのだ、という希望が存在すると考えているかぎり、ずっとつついてゆくのである。」（27～28頁）

レトリックの駆使に長けているローティは、従来の哲学的立場を巧みに二項対立の間のせめぎあいとして記述していきます。もう大分ローティと付き合ってきたので、この記述自体にかなり無理があることが理解し易くはなっていますが、しかしいきなりこの記述の問題点を解明していくのではなく、ローティが、二項対立の間のせめぎあい、というように描き出した従来の哲学のなかでの論争点をどのようにして新しいボキャブラリーに代えようとしているのか、その手際を見てみることを先行させましょう。

9) ディヴィドソンの解釈

ローティの新しいボキャブラリーは、この二項対立のせめぎ合いから降りるといふ意図のもとに組み立てられています。その際ひきあいに出来るのがディヴィドソンで、これは言語を

表現や再現のための媒体とはみていない、というのです。ローティがせめぎ合いから降りるとい場合、二項対立の双方がその背後にもっている「自己と実在との両者が本有的特性、つまりそこにあつて発見されるのを待っている本性をもっているという考え」(28頁)を無視することによってそうするのであつて、言語を媒体とみなさなければ、そうすることができる、というのです。

ではローティは、ディヴィドソンの言語論をどのように見ているのでしょうか。

「還元主義と拡張主義の両方をさけている点で、ディヴィドソンはヴィトゲンシュタインに似ている。両哲学者とも代置するボキャブラリーを、ジグソーパズルの小片というより、代わりに取りだした道具のようなものとして論じているのである。そのようなボキャブラリーをパズルのピースとして論ずる場合、どんなボキャブラリーでも他のボキャブラリーに取り替えたり還元したりすることが可能だとか、あるいは、統合された一つの巨大なスーパーボキャブラリーのなかにも他のボキャブラリーすべてと一緒に統合することが可能だ、と想定していることになる。」(28頁)

ディヴィドソンやヴィトゲンシュタインが本意にこのように主張しているかどうか、については別の機会に調べてみることにしましょう。ローティが言いたいのは、還元主義と拡張主義の双方を避けようとするならば『この言葉を使用することは、あの言葉を使用することを妨げているのではないか』といった間に、自らを限定すべきである。これは、私たちのいづく信念が矛盾しているかどうかについての問ではなく、私たちの使用する道具が役に立つかどうかについての問なのだ。」(29頁)ということにして、この自身の見解のよりどころを二人の先哲に求めているのです。だからここでローティが言語を「道具」だと述べているのは、メタファーであり、それもあとでみるように、ディヴィドソンの「つかの間の理論」を踏まえてのボキャブラリーを代えていく武器としてのメタファーなのです。

「ボキャブラリーと道具をアナロジーで結びつける、こうしたヴィトゲンシュタイン的なや

り方には、一つの明白な欠点がある。職人は仕事に使う道具を取り出したりつくりだしたりする前に、自分がする必要がある仕事は何であるかを知っているのがふつうである。それとは対照的に、ガリレオ、イェイツ、またはヘーゲルといった人(私が用いる広い意味——つまり『事柄を一新する人』という意味——での『詩人』は、自分がうまくやろうとすることを表す言語を開発する前に、そもそも自分のやりたいと思っていることが正確には何なのか、はっきりさせることができないのがふつうなのだ。彼の新しいボキャブラリーによって初めて、そのこと自体の目的が定式化させられるのである。」(30～31頁)

ローティは、言語を道具にアナロジーするときの欠陥についてこのように述べていますが、面白いのは引用の後半部分ですね。ボキャブラリーの世界で事柄を一新する人には自分が新しいボキャブラリーを開発している時には、自分が何をやりたいのか正確にはわかっていない、というのです。これは多分、自分自身の気持ちを述べているのでしょうか。

とまれ、ローティは言語を道具として捉えるメタファーによって、せめぎ合いから降りていくわけですが、その降り方を検討する前に、繰り返しになりますが、ローティの二項対立についての考え方の再記述の部分を引用しておきましょう。

「伝統的な理解では、『私たちが現在使用している言語は正しい言語なのか——それは表現や再現の媒体という役割に適したものなのか』『私たちの言語は、透明なあるいは不透明な媒体なのか』といった問には意味があることが当然視されていた。こうした問は、言語が言語以外のものに立ち向かうような関係、たとえば『世界とぴったりと合う』とか『自己の真の本性に忠実な』といった関係が存在すると想定している。この想定と一緒にしているのが、『私たちの言語』——私たちが現在話している言語、20世紀に住む教養ある人びとに使用可能なボキャブラリー——は何らかの方法によって、一つの個体つまり他の二つの個体——自己と実在——に対して確固たる関係を結ぶ第三者になっているのだ、という想定なのである。以上二

つの想定とも、『意味』と呼ばれる言語以外のものが存在し、言語の役割はそれを表現することだという考えと、『事実』と呼ばれる言語以外のものが存在し、言語の役割はそれを再現することだという考えを、いったん私たちが受け容れたなら、まったくもって自然な想定なのだ。この二つの考えとも、媒体としての言語という考え方を奉っているのである。」(31～32頁)

ここで注目したいのは、ローティが言語のフェティシズムに気付いていることです。ところが、ローティは、言語を媒体として捉えることを、このフェティシズムの原因と捉えています。だから、言語を媒体として捉えているボキャブラリーの代りに、そうは捉えない新たなボキャブラリーを開発することで問題を解決しようとしているのです。そこでいよいよ、新しいボキャブラリーのもとになるとローティが考えているディヴィドソンの「つかの間の理論」のローティによる紹介をみてみましょう。

ディヴィドソンは、フィールド言語学者であり、互いに異なった言語の話者たちがどのようにしてお互いに理解していけるのか、ということの研究の対象としています。だから、ディヴィドソンの言語論は身振りといった行動と切りはなされたものではありません。ローティによれば「ディヴィドソンの要点は、『互いの話を理解したいのなら、二人にとって必要なものは、発話と発話のあいだでつかの間の理論を収束させる能力がある。』だけでいい」(34頁)ということになります。この「つかの間の理論」について、ローティは、次のように説明しています。

『碑文の巧みなる錯乱』という巧みな題をつけられた最近の論文のなかでディヴィドソンは、仲間がさしあたり発しているノイズや書き記しているものに関する『つかの間の理論』と彼が呼ぶものの考え方を発展させることにより、実体としての言語という考え方の土台を掘り崩そうとしている。この理論が、この人の行動全体についてのより大きな『つかの間の理論』——いかなる条件の下で彼女がどのように行動するかに関する一組の推量——の一部をなしていると考えてみよう。この理論は『つかぬまの』ものである。なぜなら、それは、つぶやき、つま

ずき、言葉の誤用、メタファー、顔面の痙攣、発作、精神病の兆候、とてつもなく愚かな行為や言葉、天才的手腕、等々といったものを考慮して、継続的に修正されていかなければならぬからである。」(33頁)

言語の異なる二人の話者の間の話し合いでは、二人の言葉は、最初はお互いにとってメタファーとしてしか現われてこないが、しかし、お互い推量し合うことによって「つかの間の理論」を収束させ合う、このような言葉を捉えるディヴィドソンの考え方からすれば、言語が世界を映し出す媒体といった考え方は最初から問題にならない、というわけです。

10) ローティの間の架空性

レトリックの駆使に長けたローティ。その弱点は、まさに彼のレトリック使いという強みのうちに潜んでいるようです。というのも、レトリックの使い手は、しばしば自分のレトリックの説得力に酔ってしまい、現実にはありもしない事象があるかのように描き出し、これをやっつけることで人に認められたつもりになってしまうからです。だから、ローティの言語論を検討するとすれば、まず彼が現実のものとして描き出しているロマン主義対道徳主義、観念論対実在論、というせめぎ合いが、本当にあるのかどうかを調べてみるが必要になってきます。そして、このせめぎ合いが本当なら、これから降りる、というローティの方法にはリアリティがあることにはなりますが、しかし、せめぎ合いがローティの頭の中にあるだけのものでしたら、それはローティの単に私的な自己創造で、しかも次世代のボキャブラリーとしてはとうてい期待できないもの、ということになってしまうのです。

そこで、ローティがたてた問を再録してみましよう。

①「自己と実在のあいだにある媒体は、両者を結んでいるのか、それとも離れたままにしているのか」

②「この媒体は、主として表現の——つまり自己の内奥にある何かを分節化する——媒体とみなされるべきなのか。それとも再現の——つまり自己にその外にある何かを示す——媒体とみ

なされるべきなのか。」(27頁)

レトリック使いのローティは、このように対立関係を描き出し、そして、いずれの間も言語を媒体と捉えているから生じているのだと思ひ込み、そして言語が媒体であることを否定しているとされるディヴィドソンのフィールド言語学を利用してメタファーを駆使した再記述を試みたのです。でも私から見れば、ローティの媒体という用語についての考えが到らないものに思われ、そして、ローティがたてた間もいささか悪い意味での形而上学的なものに見えてしまいます。

言語とは人間の社会関係に他なりません。この人間の社会関係を解明していく方法、あるいは、ローティにならってボキャブラリーと言ってもいいのですが、これはまだ哲学者によっては開発されていません。だから、世界中の哲学者が或る種の解決不能な問を自らに課している、というローティの発想には十分な根拠があります。そして、既成の間を超えたところに新しくボキャブラリーを作り出そうとするローティの試みに共感できる部分もあります。でも既成の間から降りてしまっただけでは、一寸早まることにはならないでしょうか。むしろ、ローティが設定している間をリアリティのある間へと変形していくところにもう一つの道が開けてくるように思われます。

①の間は、自然と人間、あるいは客体と主体という関係においては不可避に生じてくる間です。そして媒体とされている意識なり言語なりのありようは、ローティの言うように、二つの立場から規定されてきたとみてよいでしょう。でもこの第三のもの、媒体が実は人間の社会関

係である、ということに注目すれば、媒体とは、実は関係の担い手である、ということになります。そうすると、この媒体は、意識でも言語でもいいのですが、それ自体二重物なのですね。言語は、音響心像としては指示対象と本体とを分離していますが、概念としては、両者を結びつけています。だから言語は、自然物としては分離してはいるが、超感性的な社会関係としては結びつけているのです。言語がこのような二重物でないなら、ディヴィドソンの「つかのまの理論」を適用してみたところで話者の間の収束は起こり得ないでしょう。だから、言語に関しては、それが媒介するものを結んでいるか離しているかというように問うこと自体が、架空の間に他ならないことになります。

②の間も人間の社会性を独自の領域として見ようとしていないところに発生する架空の間に他なりません。ローティは、せつかく「人間は言語である」と述べたパースに親近感をもちながら、パースの真意を受け取りそこねているようです。パースが言いたかったことは、人類の人間としての社会性は言語にある、と言いたかったわけで、言語は人間の社会性であると受けとめるべきだったのです。しかも言語は対象化された意識ですから、先に見た言語の二重性は当然にも主体の内と外との二重性としてもあるわけですね。(パースの人間理解については『世界の名著』48巻166~7頁参照)

結局、ローティは、言語が媒体であるという考えを、主体と客体との間にある何かしら道具のようなものとして捉えていず、それが人間の社会関係を担うものとして二重物になっている、ということが解らないのです。

第4章 文化論

11) 出来事の再記述

ローティの面白いところは、例えばディヴィドソンのフィールド言語学を解釈したときに、それを自分の問題意識(ボキャブラリー)と結びつけて、出来事の再記述をしようとする点です。

「言語の歴史を、そして以上のようなわけで、芸術、科学、そして道徳感覚の歴史をメタファーの歴史とみなすということは、人間の心や言語が、《神》《自然》によって計画された目的にますますうまく適合してゆくという(たとえば、意味をさらにもっと表現してゆくとか、事実をさらにもっと再現してゆくという)、描き方を

やめることである。」(37頁)

「私たちは、メアリー・ヘッセに倣って、科学革命を自然のうちにある本有的特性についての洞察としてではなく、自然に関する『メタファーを駆使した再記述』として考察しなければならぬ。さらには、現代の物理・生物科学が提供する実在の再記述は、現代の文化批評が提供する歴史の再記述と比べて、何らかの形で『事物そのもの』により接近しているのであり、『心に依存する』ことがより少ないのだ、と考えるようになる誘惑に対して、抵抗しなければならないのだ。」(38頁)

ローティは、ディヴィドソンの解釈からさらに進んで、言語の歴史の再記述を試み、さらに自然科学の歴史の再記述に進んでいます。そして、ローティが本当に述べたい事は、この見地から文化史を再記述することです。ローティは、文化史を再記述するに際し、まず方法について、次のように述べています。

「再現としての言語という考えを棄て去り、言語の論じ方において徹底的にヴィドゲンシュタイン的になれば、世界を脱一神聖化することになる。こうすることによって初めて、私が前に提示した議論——真理は文の属性であり、文はその存在をボキャブラリーに負っており、そして、ボキャブラリーは人間存在によってつくられているのだから、真理もまた人間存在によってつくられているのだという議論——を完全に受け容れることができるのだ。」(46頁)

このローティの議論は、カントが物自体と現象とを区別し、現象を意識の圏にあるものと見なし、そしてそれが理性の法則によって組み立てられているとみる見方を受け継いでいます。ローティは、意識してはいませんが、現象を文と捉えている点に相異があるにすぎません。もっともこのように主張するためには、ローティのカント批判に言及しなければなりません。それは別の機会に論じることにしましょう。とまれこの方法にもとづいて、ローティは文化史についてのアウトラインを次のように描いています。

「17世紀になると科学が記述する世界を擬似的な神性とすることによって、私たちは神への愛を真理への愛に取り換えることを試みた。

18世紀の終わりになると、私たちは科学的真理への愛を私たち自身への愛に取り換えることを試みた。つまり、今ひとつの擬似的な神性として、私たち自身の深層にある精神的あるいは私的本性の崇拜に取り換えようとしたのである。

ブルーメンベルク、ニーチェ、フロイト、そしてディヴィドソンに共通する一連の思想が示唆するのは、もはや何者をも崇拜しない、何者をも擬似的な神性とし、すべてのもの——私たちの言語、良心、共同体——を時間と偶然の産物だとする地点にまで私たちが到達するよう努力すべきだ、ということである。」(47~8頁)

独自の言語論を踏まえて、ローティは良心の偶然性と共同体の偶然性について論じていきますが、後者についてはすでに冒頭で検討したので、前者について、そのポイントだけを紹介しておきましょう。

12) 自己の偶然性

自己つまり良心の偶然性について、ローティは、主としてニーチェとフロイトについての批評を土台にして論じています。ローティによれば、ニーチェは、真理を知るといふ考えを丸ごと棄ててしまふべきだといふ提案を最初に行った人であり、それは言語によって、実在を再現するという考えを棄てるということに等しいのです。このようにニーチェは、真理についての伝統的な考え方を棄てておきながら、「私たちがいまある私たちがらしめている原因を発見するという考えを棄て去らなかつた」(60頁)とローティは述べています。ニーチェは自己認識を自己創造と見なしましたが、これは自分自身を知る、自らの偶然性を直視する、自らの原因をしっかりと辿るという過程として意義を持ち、それは新しい言語、つまり新しいメタファーを考え出す過程と同じなのです。だからローティはニーチェの努力を「人が自分という存在の原因の根拠をしっかりと辿る唯一の方法は、自分の原因についての物語を新しい言語で語ることなのだ」(61頁)というように解釈し直し、ニーチェはすべての「あった」を「私はそう欲した」に再創造することを描いていたと述べています。

他方、フロイトについては、良心の声とは両親と社会の声が内面化したものだという捉え方だけなら何も驚くべきことを述べたわけではないとしたうえで「フロイトの斬新さは、良心の形成をめぐる事柄について彼が与えた細部にある」(67頁)とローティは主張しています。つまり「フロイトは高きものと低きもの、本質的なものと偶発的なもの、中心的なものとの周辺的なものに関する、伝統的な区別の一切を解体する。彼が私たちに残してくれたのは、少なくとも潜在的にはよく秩序づけられた諸能力の体系ではなく、偶然のかたまりとしての《自己》なのだ。」(69頁)というのです。

「フロイトは、公共的なものと私的なものと、国家の部分と魂の部分、社会正義の探求と個人的な完成の探求を統一しようとするプラトンの企てを放棄したのである。道徳主義とロマン主義の主張の拡大をフロイトは等しく尊重していたが、そのいずれかを優先したり、両者を総合しようとしたことは拒絶した。自己創造という私的な倫理と、相互調停という公共的な倫理を峻別したのである。」(72頁)

ローティによれば、このようなフロイトの解釈によって、カントやニーチェを再記述することが可能になります。ローティはこの見地から言えば、ニーチェの超人とカントの普通の道徳意識の両者が、人間が成長していく際の偶然に、人間が盲目の刻印に折り合いをつけていく際の偶然に対処するうえでの数ある適合形式のなかの二形式と捉えることができるようになる、というのです。

ニーチェとフロイトについてのこのような解釈にもとづき、自己と共同体とが結びつきはしないことについての独自の見解をローティは次のようにまとめています。

「世界と自己の両者とも、私たちのうえに力——たとえば、私たちが死に到らせる力——を及ぼしている。無言の絶望や激しい精神的な苦痛は、私たちが自分自身を消し去ってしまう原因ともなる。だが、この種の力は、私たちがその言語を採用し、次にその言語を変容し、その結果私たちがそのしかるべき力と一体化し、私たち自身のより強力な自己の下にそれを包摂することによって、私たちのものとするこ

ける種類の力ではない。後者の戦略は、他の人格——たとえば、良心、神々、あるいは詩の先人——に対処する場合にのみ有効である。なぜなら世界、盲目の力、そして剥き出しの苦痛に対する私たちの関係は、私たちが人格を相手にして結ぶ種類の関係とは違うからだ。人間ではないものや言表不可能なものに直面したとき、私たちに専有や変換という手段によって偶然性や苦痛を克服する能力などなく、ただ偶然性と苦痛を承認する能力のみがあるにすぎない。」(84頁)

ローティはここで二種類の力について述べています。その力の源泉は世界と自己であり、世界の力は盲目的だが、自己の場合は言語をうまく使うことでコントロールできる、というのです。この力の境界線が、自然と人間という区分では明瞭ですが、社会となるとあいまいになっています。ローティは一方で、社会に働いている盲目的な力の存在を認めています。他方で、自己が他の人格に対処する場合は別の力が作用すると述べているからです。

結局ローティは、自己創造の領域と連帯の領域というように社会を二分しているのでしょうか。そして、連帯の領域は世界の領域であり、盲目的な力がはたらく場であると見ているのでしょうか。

言語についてローティのように考えるのではなく、人間の社会関係として捉えると、もはや自己もローティのように自己創造をする自律した存在としては捉えられず、言葉の網の目にとらわれた社会関係の極として位置づけられることとなります。そして近代に入って出現した資本家的生産様式が市場経済を発達させることによって物象的依存関係にもとづく人格的独立という事態が生み出され、単にイデオロギーのうえでの自己の自律がなされたのでした。そこで今問われているのは、単にイデオロギー上にとどまらない極の自律をつくりあげる社会システムであり、それがつくりあげられつつある、ということではないでしょうか。その場合、自己の自律ではなくて、私ときみとの唯一性の実現となるでしょう。ローティの議論にはこの予感がありますが、実はあげていないように思われます。

この15年をふりかえって 「民主主義と協同」

第2次PC講座 第10講の記録

はじめに

2000年2月から始まった第2次PC講座の私にとっての目標は、協同主体とは何か、それはどのようにして形成していきけるのか、ということを知ることでした。幸い第9回の講座で、この問題についての一定の回答を与えるこ

第1章 7つの飛躍点

協同主体をつくるということが重要な問題なのだ、と気付く前には、その前史があります。前史も含め、15年をふりかえることにしたわけですが、この15年間にはいくつかの思想上の飛躍がありました。ずっと懸案だった難問が突然解決をみる、という誰にでもある経験ですが、まず、この飛躍について年代順に上げることから始めましょう。

第1は、1988年12月に作成した「緊急の課題」でした。この文書で商品からの貨幣の生成が商品所有者の無意識のうちでの本能的共同行為による、というマルクスの価値形態論の、私なりの解釈を、政治権力を奪取し意志の力で商品・貨幣をなくそうとしても無理がある、という革命戦術上の問題提起と捉えかえすことができました。そうすることで、ソ連に何故、商品、貨幣が残存しているかが半明し、また、ソ連における共産党の支配が後に崩壊していきませんが、その原因を把握することができました。

第2には、1989年4月に仕上げ『赤報』48号に公表された文書「革命主体の形成」でした。政治権力を奪取しなければ社会革命は始まらない、とする従来の左翼の常識を批判する観点は定まったのですが、じゃあどうすればよいのか

とが出来ましたので、最終回では、協同主体の解明にむけたこの15年間の私自身の思想的歩みをたどることにしました。このような機会が与えられないと、なかなか自分の過去の見解を見直すことができません。それで、講座で話したことをふまえ、文章化しておくことにします。

という問題が、新たに提起されてきます。問題の核心は、商品所有者たちが無意識のうちでの本能的共同行為をしなくてもよいような社会的関係を迂回して作り出す、ということにありました。この文書では、このような事態を可能とする主体を「文化的勢力」に求め、「価値批判によって統合された多様な文化的勢力」を革命主体として考えたのでした。(なお、この文書は『価値形態・物象化・物神性』の第10章です)

第3は、協同組合運動研究会の94年2月例会で『アリスメンディアリエタの協同組合哲学』を研究したときに起こりました。文書としては『ASSB』誌1巻12号(1994年3月)に「もう一つの社会変革——アリスメンディアリエタ試論」を書きました。この頃私は、資本主義の経済システムを変革する方法について考えていて、結局は、二つしかないのではないかと結論づけていました。一つは、ロシア革命がなしとげたような資本家階級が独占している生産手段を収奪することであり、もう一つは、労働者階級が資本家階級の工場に働きに行かずにもう一つの働き方で生活していくことでした。この後者の方法こそ文化的勢力が実現できる課題と考えてはいたのですが、しかし、イメージ

だけで、具体的な実践と結びついてはいなかったのです。ところが、アリスメンディアリエタは、モンドラゴン生産協同組合の組合員たちに資本家企業に負けないだけの投資をすることを呼びかけていました。そして、この投資をすることこそが協同組合で働く労働者の団結の内実であり、協同の実現である、と主張していたのです。まさにこの提起こそ、社会革命を日々持続していく具体的な方針としての意義をもっていました。「もう一つの社会革命の戦術」は、アリスメンディアリエタによって、すでに実践されていたのです。

第4は、阪神大震災の経験でした。協同組合運動研究会では、93年6月から「協同と民主主義」というテーマで14回の研究会をもち、協同思想について明らかにしていこうとしました。私は、94年5月から、物象化論をとりあげ、民主主義は他から個を守るシステムとして機能するのに対し、協同は、他への働きかけであり、この意味で物象化された今日の経済システムに対抗できる思想ではないかと考えるようになっていました。そして、協同思想の目標を物象化の廃絶、つまりは、物象化しないシステムの実現というように考えていたのです。このような考えをまとめようとしている時に阪神大震災後の救援活動に取り組むことになり、そしてそこで自立した個人が、実は、お金のシステムに支えられた上で成立している、という現実を実感できたのです。こうして、自立した個人が連合して協同を実現する、という従来の協同のイメージに代わり、他の人々との協同を実現することで自立した個人の主体性も開かれ

ていく、という逆の見地に到達できたのです。こうして、協同主体をどうつくるか、というテーマにたどりついたのです。

第5は、第1次政治・文化(PC)講座で、文化知の方法を定式化できたことでした。それまで、新たな知の形態としての文化、とか、文化的勢力とか述べてきましたが、感覚的な提起に終わっていました。また、マルクスの価値形態論の解釈についても、なかなか理解してもらえないという現実に直面していました。そこで、マルクスが価値形態の分析に用いた方法を抽出し、それでもって、言語や社会や国家といった、人間の他の社会的関係を解明していくことを構想し、これを文化知と名づけ、その方法を『ASSB』誌6巻1号(1998年4月)で公表することが出来たのです。

第6は、永年温めてきた「21世紀の社会運動の綱領草案」が、アソシエ21での柄谷さんとの出会いに触発されて、1999年末に起草出来たことです。

第7は、2000年4月にアソシエ21の企画のシンポジウムに参加し、そこで文化知から見た国家という観点から、貨幣と同じように、民主主義も日々生み出されているものであることを明らかに出来たことでした。(「学生と民主主義」参照)

以上が、第2次PC講座で協同主体を追求していく前段での私自身の思想上の飛躍についての整理です。これを踏まえて、この間の文書の紹介も含め、私自身の見解の推移について整理していきます。

第2章 前史

1) 価値形態論の研究

協同主体論の解明、といった、90年代の私の問題意識そのものの出発点は、ソ連論研究でした。1982年に出版された自著『ソビエト経済学批判』(四季書房刊)で、私は、ソ連に何故商品、貨幣が残存しているのかについて主要

に研究し、この時点では、ソ連の党、国家の官僚制の土台となっている労働の階層制が商品生産の原因である(294~6頁)と指摘しましたが、自身ではその不充足性について自覚していました。そして、共産党が国家権力を掌握してもなかなか商品、貨幣は廃絶できないのは何故か、という問題意識から、以降も『資本論』の

価値形態論(とくに初版のもの)に取り組んできたのです。

その成果は自著『価値形態・物象化・物神性』(資本論研究会刊)にまとめられています。この著作で、私は、マルクスの『資本論』が物象化論であると新たに判断を下していますので、まず、そのことについて述べておきましょう。

スターリン主義的な客観主義的なマルクス理解、(社会の発展法則、といった科学的世界観によるもの)に対し、最初に日本共産党から分かれた新左翼(1958年頃)のマルクス理解は、初期マルクスの疎外論に依拠したものでした。それは、個人がどのようにして主体性を確立してプロレタリアートの階級闘争に参加していくか、という文脈で、革命理論の思想的内実として捉えられていたのです。このような疎外革命論に対し、早くから廣松渉さんが批判を提起し、60年安保闘争を闘った共産主義者同盟は、疎外革命論には批判的な人々も多かったのですが、後日、廣松さんは、疎外論から物象化論へとマルクス・エンゲルスが転回している、という見解を打ち立てました。

私自身、廣松さんの四肢構造論や物象化論には批判的であり、かつ、『資本論』を物象化論と捉えていたのは、廣松さんとその学派だけだったといういきさつもあり、物象化という言葉の採用をためらってきたのですが、資料として付した「紹介、榎原均著『価値形態・物象化・物神性』」にも書きましたように、マルクスは商品論で商品という物象に人格の意志が支配されている、ということを知り、ということを知り、廣松さんの物象化論とは全然異なる内容として物象化を捉えることが出来たので、以降、物象化という用語を使うことにしています。

さて、この『価値形態・物象化・物神性』での価値形態論の解釈をふまえて構想されたものが「緊急の課題」でした。この文書はこの本のあとがきに収録しています。というのも、1987年の時点で、第10章以外の原稿はそろっていたのですが、出版までに時間がかかり、結局、第10章と「緊急の課題」とを追加する形で本が仕上がったからでした。

2) ソ連論研究へのはじめ

「緊急の課題」の内容については、飛躍の第1として述べました。この内容に則し、ソ連邦の崩壊が始まった1991年夏の動きが出る1年前に作成したものが「ペレストロイカについてのテーゼ」(『赤報』49号、1990年11月30日刊)でした。これは資料として、全文紹介します。この時点で私は、ソ連や中国は、協同組合的社会に一番近い社会とみなしていました。その意味は、うまく指導されさえすれば、労働者、農民が解放された社会へと到達しうるし、その根拠を、ソ連や中国の経済的関係ははまだ物象化されておらず、そして、労働者や農民が生産手段から完全に分離されていず、形式的とはいえ、占有者として存在していたことに求めていました。

この当時の私自身の協同組合社会のイメージについて、『赤報』の同じ号(この号が最終号となりました)の論文「計画経済の可能性——「計画と市場」論を超えて」で問題提起をしていますので、この論文も資料として掲載しておきます。

私自身のソ連論研究は、著書として出版した『ソビエト経済学批判』の他には『赤報』紙に連載した「ソ連における階級の形成」という論文があります。これは出版の予定でしたが、フロッピーに入ったままになっています。この論文で、私は賃労働者が生産手段から完全に分離されているのに対して、ソ連の労働者は形式的には占有者としてあり、相対的な分離の関係にあるとしましたが、「緊急の課題」での商品、貨幣論にもとづき、「ペレストロイカについてのテーゼ」等で、積年のソ連論研究に一応のけじめをつけることができたのです。そして、その1年後に、ソ連邦は現実に崩壊していったのですが、私は、結局70年後にネップの段階に立ちかえったとみる他はない、と考えています。この点については「協同組合運動と社会変革」を参照して下さい。

3) 1991年での提起

ここではソ連論について論じる場ではないので、話をもとにもどしましょう。1991年に岩

井克人さんが『批評空間』に貨幣論を連載し始めました。そこには、マルクスの価値形態論についての新しい解釈が提出されていました。情況出版から、岩井説へのコメントが欲しいという依頼を受けて書いたものが「根源的他者と価値形態論」(『情況』1991年9月号)と「価値形態・貨幣・社会主義」(『情況』1991年12月号)でした。これらの論文に理論的な内容を書き終えた後、実践的な提起を付記しておきました。前者では「新たな知の形態の創造」を提起し、後者では文化的勢力のイメージを描きました。

これらは、飛躍の第2で触れた「革命主体の形成」をふくらませたものですが、前者では「価値形態を廃絶しても残存するであろう社会という思考形態とどう向かい合うか」という問題を提起し、社会という思考形態が思考にとっては根源的他者であることを認めるところから、「新たな知の形態を新たな文化として形成していくための共同作業」を提案しています。そして後者では、政治では文化はつくれぬ、とい

第3章 物象化と協同主体

1) 協同と民主主義

京都で京都生協とは別にもう一つの生協をつくらうとする動きがあり、1988年夏に、新しい生協の理念を明らかにすることを目的に、協同組合運動研究会が発足しました。私は当初からこの研究会に参加していたのですが、最初の「問題意識は協同思想とは一体何だろう、というものでした。研究会を続けるうちに、だんだん明らかになったことは、民主主義と協同とのちがいでした。それで、このちがいをあきらかにすることを目標に「協同と民主主義」というテーマで1993年6月から1995年11月にかけて、14回の研究会をもちました。

1回目は「民主主義の理論と制度」ということで、現行の憲法を素材としました。

2回目は、「政治的解放と人間的解放」というテーマで、マルクスの「ユダヤ人問題」とパリ・コミュニケーション論を取り上げました。

う政治の限界をどうするか、という問題をたて、「社会的パフォーマンスを共同で持続して演出し続ける」こと「共同して持続し得る運動形態を創出すること」を提案しています。というのも「文化の力はその存在の重力とでもいうべきもので決まる」からであり、「国家というレベルとは異なる文化圏」が「国境を越えて形成されていく」からです。

私の『情況』論文には多少の反響もあり、ソ連社会主義の総括も議論になるかも知れないと思われたのですが、しかし一方で、1991年1月～4月の湾岸戦争があり、他方で1991年夏以降、ソ連邦が崩壊してしまうことで時代の雰囲気はすっかり変わり、日本の左翼の問題意識も変化し、ソ連社会主義の総括といった作業への注目もなされなくなりました。こうして、私自身も協同組合という現場で問題提起をしていくという活動を土台としつつ、自身の理論活動に継続性を与えるために、研究所の設立をめざして『ASSB』誌の刊行にふみきることにあります。

3回目は、ホブズ、ロック、ルソーらの、いわゆる古典的民主主義論を研究しました。

4回目には、協同組合運動史上有名なロッツディール原則をとりあげました。

5回目のテーマが、アリスメンディアリエタの思想で、この研究会で、私の第3の飛躍がなされたのでした。

アリスメンディアリエタの提起に力を得て、私は物象化論と協同との関連について研究会で報告することとし、1994年5月には「物象化への招待」を、同年7月には「本能的共同行為・無意識・意識形態」を、1995年4月には阪神大震災の教訓をふまえて「協同主体とは何か」を、そして同年11月にはシリーズ最終回として「脱物象化の運動論を求めて」を発表しました。

2) 物象化についての研究

「物象化への招待」で明らかにされた事柄は、

協同思想とは物象化に向き合うものだ、ということでした。そこでは「民主主義は他から個を守るシステムとして機能するのに対し、協同は、他への働きかけでした。民主主義的要求では、物象化の解体には手が届きませんが、協同思想は、この物象化に正面から向き合っています。新しい社会運動は協同思想を選択することによって、今日の経済システムがもたらす物象化の解体という課題に正面から向き合っています。ここに新しい社会運動が自分自身について知るための手がかりがあります。」と述べています。

「本能的共同行為・無意識・意識形態」では、科学知の存立根拠を価値形態の論理構造に求め、今日の意識形態の克服がどのような地点から始まらねばならないか、について次のように問題提起をしています。

「この商品の価値形態の論理構造が、主体からも、客体からも切り離された、抽象的なものである科学的知をはじめとする意識形態の原形を提供しているのではないのでしょうか。

そして、意識が具体的なものから切り離され、抽象的なままで自立化されたとき、フロイトの言う無意識が浮上してきたとみなせるでしょう。資本主義以前の社会では、意識が科学として自立することはなく、精神は肉体から分離せず、肉体の活動が無意識として意識されることもなかったのでしょう。

そうだとすると、物象化にもとづく本能的共同行為の解体は、今日の意識形態の批判とその克服、つまりは新しい文化と知の創造から始まることになります。

市場経済のまっただなかに生み出されているもう一つの経済システムは、新しい文化と知を創造するネットワークとして機能する限りで、社会的に意義のあるシステムとして持続し、本能的共同行為に代わりうる社会的共同行為を形成して、物象化を廃絶していく道を拓いていくことになるでしょう。」

「協同主体とは何か」は第4の飛躍で述べてありますが、この時点で、協同主体についての解明、という課題が意識されました。私は、研究会の案内文では協同主体とは何かということについて「①集团的主体であること ②人間の意識的な社会関係であること ③双方向のコミ

ュニケーションがあること」と書いています。そして会報では、「協同主体への第一歩は、今日の社会で実現されている自立した個人という存在への批判意識から始まるのかも知れない」と述べて締めくくっています。

3) 協同主体の形成

シリーズ協同と民主主義最終回「脱物象化の運動論を求めて」では、従来、文化的勢力や新たな知の形態としての文化の創造というような抽象的な内容でしか提起できなかった運動の問題を、脱物象化の運動として規定することが出来ました。「脱物象化」という言葉自体は、社会学者、野村一夫さんの『リフレクション』(文化書房博文社)から借りてきたものです。

マックス・ウエーバーは、近代社会が形成されていったときの科学的世界観の確立過程を「世界の魔法が解ける」と言いました。これは、中世の神学的世界観が解体されていく様子を表現したものでしたが、しかし以降の資本主義社会の発展は、魔法を解いたのではなく、中世の魔法に代わる新しい魔法をかけていくことになったのです。

1960年代初めには、まだ、この新しい魔法は、人を虜にするほどにはなっていませんでした。19世紀後半から1960年代初めまで、人々は一切の魔法が解けていったように感じていたのです。このころはまだ社会正義をかかげた反政府運動がさかんでしたが、当時は魔法が解けていったので、社会正義をかかげ、人間の理性に訴える政治運動が、大衆運動として成立しえたのです。

ところが、1960年代以降、世界には新しい魔法がかけられ、それがどんどん人を虜にしていきました。世界が再び魔法にかけられ、人々の意識が曇らされているときに、社会的正義をかかげても、その正当性を判定する基準を人々が見失っているわけですから、受け入れられません。会報ではこの問題を「運動の正当性を判断する基準をその運動が現代の魔法を解く方向に向っているかどうか、ということに置けないのでしょうか。脱物象化、ということ運動の基準に置くことができないのでしょうか。」と述べています。そして、私自身の課題を若者た

ちとの出会いと交流に求めました。

「自分探しの旅に出ている大勢の若者たちと出会い、交流できる条件を探ってみます。それは多分、理性に訴えるロゴスではなく、身体と感性を満足させ、共感と連帯を生むパフォーマンスの創造でしょう。

新興宗教にとっては、若者は金もうけの手段としてしか見なされていないし、自己開発セミナーは、結局は、魔法にかかった世界でもメゲずに生きていける知恵を授けることにしかなく、協同組合の時代の到来を

第4章 文化知の創造

1) 全ての問題の見直し

以降はこの新しい意味での協同主体論、脱物象化の運動としての協同主体の形成という見地から、全ての問題を見直してみようという衝動にかられるようになりました。それで、かつての戦友が呼びかけてくれた土曜会に参加しながら、協同組合運動以外の領域にも出て行って話をする機会をもつようになりました。1997年に行った講義に三つの記録が残っています。「もう一つの変革の可能性」は97年2月の協同組合運動研究会の記録で、モンドラゴン協同組合を評価する視点から、ソ連の総括と、現代の資本主義の危機について論じています。

「もうひとつの社会革命の可能性(続)」は97年8月にフロント系の夏の合宿で話したことをまとめたものです。ここでは文化を基準にした政治、という見地から政治の再生について論じています。そして、最後の「協同思想の可能性」は、97年12月から始めたPC講座第1回の講義で、ここでは、私の協同組合運動へのかかわりという視点から、協同思想の可能性について述べています。これら三つの記録は、97年時点での脱物象化の運動論という見地からの革命理論や政治や協同思想の見直しでした。

2) 文化知の方法の定式化

運動主体の措定には見通しがついたものの、ずっと念頭であった価値形態論の論理を平易に

感じ、協同主体の形成を実現しようとするとき、自分探しの旅に出ている若者達の望む協同のシステムを描き出すことができるかどうか、ここに試金石があると思われれます。」

こうして、ソ連論の研究から発し、価値形態論から廣松説とは別の物象化論を読み取り、それを政治に適用して、ソ連社会主義の総括をし、協同組合社会を提案して以降、協同思想の研究や文化的勢力の追求は、結局脱物象化の運動としての協同主体の形成、という新たな意味での協同主体の措定へと到ったのでした。

解説する、という試みは解決しないままでした。それで、価値形態論の解明を中心課題とした1年間の有償の講座を97年12月から始めたのです。第1次PC講座がそれでした。その場での参加者に支えられることで理論上の進歩がなされました。第5の飛躍で述べた文化知の方法の定式化がそれです。

文化知の方法についてはその後色々なところで述べていますが、ここでは最初の定式「文化知の創造」(『ASSB』6巻1号)を資料としてあげておきましょう。第1次PC講座終了後、いよいよ20世紀の共産主義運動を総括し、21世紀の社会運動の綱領を作成しよう、ということになり、綱領研究会を発足させました。信用論研究にずいぶん時間をとられましたが、アソシエ21関西事務局の活動を開始して以降作業が急速に進展したことは、『「可能なるコミュニズム」をめぐって、柄谷理論と綱領問題』で書いています。そして1999年の年末に草案を仕上げる事が出来ました。これは第6の飛躍でした。

綱領作成作業と平行して、私は、第1次PC講座で明らかとなった文化知の方法を、言語や社会や国家に適用してみたいと考えるようになりました。言語については講座の方で一応の解明は終えていたのですが、アソシエ21関西発足前段のプレ講座で、貨幣と言語について話をする事ができ、また、京大11月祭では、国家についても言及する事が出来ました。そ

の問題意識は、第7の飛躍であげた2000年4月のシンポジウムで、民主主義も貨幣と同様、日々生み出されている、という結論に到達しています。

Office-Ebara のホームページが2000年1

第5章 世紀末の最後の1年

1) 課題の転換

2000年度の私の課題は、綱領草案の解説文を仕上げることに置かれていました。この作業を中心しつつ、第2次PC講座で脱物象化の運動論にもとづく協同主体の形成についての実践的方針の探求と、地域エル・コープの設立趣旨についての研究が計画されていました。

ところが、新しい社会運動はすでに始まっていたのです。そして新しい世代が運動に登場してきていたのです。このことで、私の当初の計画は大きく変化しました。この1年間の私の理論的作業については、『ASSB』で公表してきましたが、その内容は次のようでした。

8巻1号「アソシエーションの政治(1)」
「信用資本主義論のために(1)」

2号「廣松哲学への疑問」「民主主義は日々生み出されている」

3号「『モモ』を読む 第1回」

4号「『モモ』を読む 第2回」

5号「エマニエル・レヴィナス論」

6号「カント研究序説」

一見して知れることですが、1号の時点は、綱領草案の解説文の作成のための作業ですが、8月刊行の3号からは、その作業からは全く外れてしまっています。その理由は、先にも述べた新しい社会運動の始まりと、新しい世代の運動への登場でした。新しい世代には、20世紀の左翼の総括を目指した綱領草案の解説文などに関心は持ってません。それで私自身、新しい世代と問題意識を共有する形で課題を設定し直したことになります。

2) エンデの「新しい思考」

ミヒヤエル・エンデの『モモ』を取り上げた

月に開設され、この頃からの文書はおおむねHPに出していますので、内容の紹介は差し控えておきましょう。以上が第2次PC講座に入る前の私の思想状況でした。

のは『エンデの遺言』が出版され、地域通貨が話題になっていたということもありますが、本当のところは、エンデが『モモ』で脱物象化のイメージを描いていたからでした。そして『モモ』がドイツの新しい社会運動の担い手たちに好意をもって迎えられたことが半明した1980年代はじめに、社会民主党の政治家エアハルト・エプラーと演劇女優のハンネ・テヒルを相手にした対談『オリーブの森で語り合う』は実は、脱物象化の運動論としての意義をもっていたのでした。さらにエンデが提起した「新しい思考」は文化知の先駆者だったのでした。

以降は、エンデが提起した「新しい思考」をどのように具体化していくかが私にとっての課題となりました。そして、人間の意識とは何かをめぐっての近代知が議論されていた時点、つまりはゲーテの時代にまで遡ることになったのです。「新しい思考」が批判の対象とした科学知、あるいは近代知について、その成立の時期にまで遡ることによってその限界を明らかにする、というエンデの試みを肉付けしてみようと考えてみたのでした。

3) 第2次PC講座の進展

他方で「協同主体とは何か」をテーマとした第2次PC講座も、前半の民主主義を終了し、いよいよ中心テーマと設定していた間主体性論や対話論に入ってきました。講座の準備のために、ブーバーとバフチンを再読していたとき、レヴィナスの『外の主体』のブーバー論にたどり着き、協同主体とは、実はレヴィナスが主張していた『外の主体』のことであり、そして、それは自己の意識の圏の外にある他者の絶対的他性を了解することからしか始まらないことがわかってきました。レヴィナス自身は、近代西

欧哲学の存在論の批判をフッサールやハイデガーの哲学への批判として展開していたのですが、しかし、彼の個の唯一性を認める「形而上学」とは実は、思惟による抽象作用とは異なる存在における事態抽象の様式の発見だったのですね。

レヴィナスの「外の主体」論と、他者の絶対的他性の承認、及び、唯一性をもった個が出会う場としての社会、といった問題提起を文化知の萌芽と捉えると、実はそこに脱物象化の運動論が含まれていることがわかり、その見地から「地域エル・コープ」のイメージを考えると「新しい思考で地域を考える」という形で脱物象化の運動論がまとまり、協同主体とは何か、というテーマに一応の回答を与えることが出来ました。

4) 近代知の総括にむけて

レヴィナスのあとでカントを読むと、カントの物自体とは絶対的他者論であり、レヴィナスの先駆であることがよくわかります。もっともそれ以前に、ゲーテのカントやヘーゲルに対する短評が急所を突いていて、それがカントを読む手引きとなった、ということもあります。とまれ、これまでどうしても好きになれなかったカントがやっと私の意識のうちに登場してきたの、した。

カントを読んでわかったことは、マルクスがヘーゲル弁証法をひっくり返すと言っているときのひっくり返し方でした。エンゲルスの自然の弁証法は、単にヘーゲルの概念の弁証法の裏返しにしかすぎませんが、カントの他者論、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と、新しい思考がひらけてくるように思われます。「カント研究序説」10、絶対的他者、外の主体の弁証法、参照)。そして、文化知についても、単に方法だけでなく、近代知の批判という形で提起していく方向性が明らかになりました。「カント研究序説」14、科学的世界観を超えて文化知へ。

5) 第3次PC講座の課題

この1年間の活動を振り返ることで、協同主体論の課題が見えてきました。実践的な見地からすれば、組織と思想と政策ということになります。何よりも大きかったのは、協同主体の中味を新しいタイプの事業として位置づけることができたことでした。そうすることで「新しい思考」と呼んできた思考を肉付けしていく方向性も鮮明になってきます。さらに、政策の提言ですが、この点では、従来の市民運動の、個人として企業や行政に働きかける、というスタイルとは異なり、企業や行政とは別の協同主体の見地に立つことで、問題解決型の政策提言が出来るようになり、政策の策定も容易に軌道に乗るでしょう。

このような全体の関連のなかで、第3次PC講座は、思想的課題に取り組みます。詳しくは、「第3次政治・文化(PC)講座のご案内」を参照して下さい。

文献目録 (下線のものはHPに出ています)

- 1) 『ソビエト経済学批判』 (四季書房、2,000円、1982年)
品切れ、但しコピーを2,000円でおわけします。
- 2) 『価値形態・物象化・物神性』 (資本論研究会、2,500円、1990年)
- 3) 『緊急の課題』(2)に所収
- 4) 『ペレストロイカについてのテーゼ』 (『赤報』49号、1990年)
- 5) 『計画経済の可能性』 (『赤報』49号、1990年)

- 6) 『協同組合運動と社会変革』 (『ASSB』2巻1号、1994年)
- 7) 『根源的他者と価値形態論』 (『情況』1991年9月号)
- 8) 『価値形態・貨幣・社会主義』 (『情況』1991年12月号)
- 9) 『もう一つの社会変革—アリスメンディアリエタ試論』 (『ASSB』1巻12号、1994年)
- 10) 『紹介、榎原均著『価値形態・物象化・物神性』』 (『共産主義』21号、1994年)
- 11) 『物象化への招待』 (『ASSB』2巻2号、1994年)
- 12) 『本能的共同行為・無意識・意識形態』 (『ASSB』2巻2号、1994年)
- 13) 『協同主体とは何か』 (『ASSB』3巻1号、1995年)
- 14) 『脱物象化の運動論を求めて』 (『協同組合運動研究会報』31号、1995年)
- 15) 『もう一つの社会変革の可能性』 (『ASSB』5巻2号、1997年)
- 16) 『もう一つの社会変革の可能性(続)』 (『ASSB』5巻4号、1997年)
- 17) 『協同思想の可能性』 (『ASSB』5巻6号、1998年)
- 18) 『文化知の創造』 (『ASSB』6巻1号、1998年)
- 19) 『『可能なるコミュニズム』をめぐって、柄谷理論と綱領問題』 (『ASSB』7巻6号、2000年)
- 20) 『ASSB』 (第8巻目次、2000年~2001年)
 - 1号 『アソシエーションの政治(1)』『信用資本主義のために(1)』
 - 2号 『廣松哲学への疑問』『民主主義は日々生み出されている』
 - 3号 『『モモ』を読む 第1回』
 - 4号 『『モモ』を読む 第2回』
 - 5号 『エマニエル・レヴィナス論』
 - 6号 『カント研究序説』

第3次政治・文化(PC)講座のご案内

第3次PC講座開講にあたって

第1次PC講座の趣意書は97年10月付になっています。周知のように、この講座は、80年代半ばから構想してきた理論的、政治的、諸問題の解決を「近代に特有な社会的意識諸形態への根底的な批判」に絞り、1年間にわたってハードな研究会をもちました。そしてその成果をふまえ、99年には綱領研究会をたちあげ、20世紀の共産主義運動の総括と21世紀の社会運動の展望について検討してきました。

99年夏からアソシエ21にかかわり始めました。99年11月7日のアソシエ21関西発足集会を組織する過程で、柄谷行人さんとの出会いがあり、綱領研究会で検討してきた内容を急遽「21世紀の社会運の綱領草案」としてまとめることが出来ました。アソシエ21関西では、新設された事務所の運営をめぐる紛争が、スペースAKの空閑さんとの間で起き、スペースAKとは別にアソシエ21関西運営委員会を設立するまで半年間の空白を余儀なくされました。

とはいえ、2000年3月から、表三郎さんと協働して第2次PC講座を発足させることが出来ました。また、綱領研究会の方も、綱領草案の解説文を作成することを目標に、1年間継続することになりました。

2000年6月に、スタディ・ユニオンの人たちとの出会いがあり、そこで、地域通貨LETSを京都で立ち上げようという話がまとまったことが、以降の展開にとって決定的でした。2000年8月から、LETSのワークショップを始めましたが、まだ準備段階であるにもかかわらず、LETSでの取引を経験することで、参加者の間に、言葉では表現できないような一体感が生まれてきたのです。そしてそこに、いろんな経歴をもった人々が登場してきました。

新しい運動が始まろうとしており、新しい世代が運動に登場しようとしている、まさにその現場に立ち会えたことで、私自身の理論的活動も、決定的な転換をはからねばならなくなりました。それは、過去の共産主義運動の総括をふまえた新しい社会運動の方針の提案、という綱領草案の立場から、過去の共産主義運動の経験がなく、従って、総括には何の興味もない人々の立場で、新しい社会運動の方針を考えていくということへの移行でした。

もちろん、この移行は、すでに総括が出来ていたから可能だったわけですが、新しい立場からすれば、綱領草案の解説文の作成という作業は緊急の課題ではなくなったのです。

NHKで放映された「エンデの遺言」がNHK出版から出版され、また、LETSを準備する過程でビデオも見ることができ、今の若者と同じ発想でエンデの『モモ』を読み直してみました。エンデが80年代初頭の対談『オリーブの森で語り合う』で近代の科学的思考を批判して、「新しい思考」を提案していることを知り、この時点で、エンデの提起をふまえ、「新しい思考」を言葉にしようと考えようになりました。というのも、エンデの提起を私が構想している文化知とのかかわりで捉え直せたからでした。(『ASSB』誌8巻3号4号『モモを読む』参照)

そして、エンデに教えられて、ゲーテにまで溯ったとき、新しい地平が見えてきたのでした。この新しい地平は、協同主体論の解明ということを中心に続けてきた第2次PC講座での研究の帰結もありました。ポップス、ロック、ルソーの古典的民主主義論やハイエクの自由主義論を研究し、それをふまえて、ブーバーやバフチンの対話論をめぐりぬけてレヴィナスに到達したとき、カントから始まる近代のドイツ観念論を総括し得ると直感したのでした。(レヴィナスについては『ASSB』誌8巻5号参照)そして、カントを研究することで、この総括のカギは、カントの超越論的仮象論にあることがわかったのです。同時代人のゲーテには、このことはよくわかっていたのですね。

カントについては『ASSB』8巻6号を見ていただくとして、協同組合運動研究会の方で煮詰めてきた「地域エル・コープ」論も、まだ抽象的ですが、一定の方向性を出すことができました。同じく『ASSB』誌8巻6号に掲載した「新しい思考で地域を考える」がそれです。この見地から、第2次PC講座最終回では、「協同と民主主義」というテーマで、この15年間私が考えていた主として実践論にかかわることがらについて整理することができました。

以上の経過を簡単に整理してみますと、第1次PC講座では「近代に特有な社会的意識諸形態への根底的な批判」をなしてあげていくための方法として、科学知に代わる文化知の方法に到達できました。次いで行われた綱領研究会では、20世紀の共産主義運動を総括し、「21世紀の社会運動の綱領草案」をまとめることができました。そして、以降の活動のなかで、21世紀の社会運動にとってその基本をなす協同主体を形成していく実践的な方針について、いまだ抽象的ですが明らかにすることが出来ました。

第3次PC講座は、これまでの成果を一般に普及させていくための協働作業を課題にしたいと考えています。実施要項は以下の通りです。講座に出席できない方へも文書の送付によって参加の途を開きます。変わらぬご支援をお願いします。

あとがき

今回の哲学の旅に突然ローティが飛び入りしてきました。『偶然性・アイロニー・連帯』(岩波書店)で、公と私との間につながりがない、という主張が展開されていて、これも一つの他者論としてみのがせないと思ったのです。ずっとローティを旅してみて、最後の方では、レトリックが気になるようになってしまいましたが、しかし、レヴィナスの言語論へ移る準備としては、ローティに取り組んでみてよかったですと思っています。

あと、第2次PC講座最終回でしゃべった内容を「この15年を振り返って」ということで文章化してみました。それと同時に、この間の文書をホームページに出すことにしました。ホームページでは、「21世紀の社会運動の綱領草案」に対して、「伊藤一さん(国際主義派)から批判が提起されましたので、新たに共産主義研究フォーラムを開き、伊藤一さんや流広志さん(火花派)の文書や私のコメントを載せています。

『モモ』を読む以来、哲学づいていますが、この間の研究で何とか文化知の方法を、従来の西欧哲学の限界を見定めることで、説得力あるものとして述べる事が出来るのではないかと考えています。その第一歩として、第3次PC講座第2講で、存在と意識について、従来の学説の整理を踏まえて、文化知の見地を提出しようと構想を練っているところです。

さて『ASSB』誌も第9期に入りますが、従来通り、隔月刊行します。会費は、正会費10万円、賛助会費3万円、購読会費1万円です。よろしくをお願いします。

