

社会批判の公理の変更

垣 田 宏 治

人文社会教室
(1988年8月27日受理)

On the Conversion of the Axiom of Social Criticism

Koji KAKITA

Department of Humanities
(Received August 27, 1988)

Following Seiji Takeda's work, *Adventures of Contemporary Thoughts*, this paper substitutes the axiom of social criticism based on the modern conception of Truth for that based on the phenomenological and existential conception of Truth. On that occasion, Takeda takes the view-point of consciousness in contrast with that of Nietzsche's 'Will to Power' which rejects that of consciousness. This paper examines if Takeda's view-point moves backward to the traditional horizon of modern philosophy.

〈はじめに〉

桑原武夫は中江兆民についてのある本の中で、「ブラトンはギリシャ語でしか読まぬが、あとはフランス語もドイツ語も知らないというような人を、学者としてあまりこわがる必要はございません。何故かという、狭い専門をこの一筋に研究していると、いつしかなれっこになって、健全なしろと性を失ってしまうからです。』¹⁾と述べ、また同じ本の別の箇所で、「兆民は、……現実をよく見て、現実の体感をもって、ものを考えていたと思うのです。本を熱心に読んだけれども、ブッキッシュには考えていないと言えるわけです。』²⁾と述べている。

つねに〈現在〉を手離さず、現実との感触をたえず保って、そこから考え始める。本を読んでも、それはあくまで現実を認識するためにそうするのであって、いわゆる「論語読みの論語知らず」にならない。狭い専門領域でのささやかな自己満足で研究をおわらせず、しろとの健全さ、自由自在さを忘れない。思想はこの現実の認識からしか出発しないのであって、まさに「ここがロドスだ、ここで跳べ。』³⁾である。

哲学は現実の全体の認識をめざす学である。にもかかわらず日本の哲学はかえって狭い専門の領域にとじ込めて、現実から遊離し、日本の思想界の中で市民権を得ることができなかった。日本では哲学の役割を文芸評論

がいわば〈代行〉してきたし、それは現在でもなお続いている。今回たまたま文芸評論家竹田青嗣の『現代思想の冒険』(毎日新聞社)を一般教養科目「哲学」のテキストとして使うことにした。それを読んでみて、私は彼の〈思想の現在〉の捉え方に感銘を受けまた共感もった。とりわけフッサールの現象学とハイデガー存在論—実存論について、これほど明晰な理解に今まで出会ったことがなかった。そこで先日(昭和63年7月23日)名古屋人文科学研究会で、先にあげたテキストを中心にして、彼の他の著書や雑誌論文⁴⁾でそれを補いながら、彼の言わんとするところを「社会批判の公理の変更について」というタイトルのもとにまとめて、研究発表した。それは彼のいわんとするところをできるかぎり忠実に辿っていったものである。彼はニーチェに従って、デカルトからヘーゲル、マルクスに至る近代思想とポスト・モダンの思想とを一つに括って、それを〈形而上学〉とその帰結としての〈ニヒリズム〉として捉える。ついで彼は近代哲学の形而上学的真理にもとづく社会批判の公理を否認して、現象学—実存論の真理概念にもとづく社会批判の公理を提起する。

発表後の討論のなかでさまざまな疑問が出たが、そのなかで私に重要と思われた疑問は次のようなものであった。ニーチェは個別の意識からする現実認識や価値尺度を否定して、意識からではないような尺度、すなわち意識の背後にあって、それを本当に衝き動かしている〈力

への意志」の立場に立つ。これに対して竹田は「認識や価値はただ意識という唯一の源泉をもつだけである」⁵⁾と考へて、社会批判の新たな公理をむしろ「意識」の立場である現象学—実存論にそって考え直すという方向をとる。疑問として出されたのは、竹田がニーチェの「力への意志」の立場を捨てて、「意識」の立場をとるということは、彼が批判し克服しようとした近代哲学の伝統的構図に逆戻りすることにならないかという点である。ヘーゲルにとって世界は何よりもまず認識＝知の対象として人間に現われる。しかしニーチェにとって人間の生とは、世界をエロスの対象として関与することである。ヨーロッパの宗教、哲学、道徳の声＝非俗の声＝聖なる声はニーチェにとって、「じつは人間のルサンチマン（反感）が屈折し内攻して現われた、エロス性（ディオニソスの要素）への否定の声」⁶⁾であった。そこで「彼はヨーロッパの言説のこの〈聖／俗〉構造を暴いて、その下に抑圧されていた人間のエロス性を解き放とうとした」⁷⁾のである。

ところで「意識」の立場とは、まさしく世界が認識＝知の対象として人間に現われるという立場であり、それはニーチェがまさに批判してきた西欧形而上学の伝統の上に立った知の動きである。それは意識にすべてが現前して、一切が意識において把握されるというプレゼンスの絶対化の立場であり、まさに近代哲学の伝統的な構図への逆戻りではないか、という疑問である。しかしフッサールの現象学やハイデガーの「了解しつつ存在し得る」実存の立場が、意識に現前したものだけを意識のレベルだけで扱っているだけのものなのか、そして意識の背後にあって意識において直接主題化されないものを排除してしまうものなのか、という逆の疑問も出てくる。そこで竹田の「意識」の立場がニーチェの「力への意志」の立場より逆戻りしたものであるかどうかは、竹田自身のフッサールやハイデガーの理解の仕方に問い合わせてみる必要がある。

しかしこういう記述だけでは問題の出し方が唐突であって、なぜこういう問題が出てきたのかが充分に明らかにならないので、研究発表の要点を竹田のテキストにそって明らかにして、その文脈の中で今出された疑問を解くことにしよう。

1. 〈思想の現在〉をどうみるか

明治以来の日本の近代社会において思想は、基本的に社会批判というかたちをとってきた。⁸⁾日本はいわゆる後発型近代の国家として、西欧先進諸国から遅れて出発したため、急ピッチな近代化を余儀なくされ、そのため社会にさまざまなヒズミを生じさせ、それはまた社会的矛盾として強く意識された。こうして思想は近代的自我

の立場から封建的基盤を色濃く残した日本の遅れた社会的現実を批判するという〈社会批判〉をテーマとすることとなった。

ところで現在、戦後民主主義とともに戦後日本の社会批判を担ってきたマルクス主義が人々の支持を失い、その基本のメッセージが人々に届かなくなってしまった。その理由の一つに、いわゆる社会主義諸国家における現実の矛盾や問題点が人々の目に露わとなり、それが人々に大きな失望感を与えたということがある。しかしより大きな理由として、先進資本主義がかつてプロレタリア革命が課題としていたものを無意識のうちにクリアしてしまったということがある。80年代日本が高度消費社会に入って、はっきりと、人間の欲望の中心は生活に必要な衣食住への欲求から離れて、他人よりもいいものを味わいたいという〈イメージへの欲望〉へ移った。したがって人々が豊かに生きたいという欲望のイメージは、マルクス主義の示すユートピア社会からやってくるよりは、むしろ高度消費社会の先端的なライフ・スタイルのイメージから現われている。人々の抑圧感もこれに応じて、直接的な衣食住への欲求を離れて、先端的なエロス・イメージに遠く届かないというところからやってきている。だから人々の抑圧感は社会主義のユートピアには向かわず、むしろテレビやマスコミのもたらす豊かで美しいエロス・イメージへ向かっている。

この現代社会の構造上の根本的な変化にもとづく人々の現実感覚こそが戦後マルクス主義を崩壊させたといえる。それでは理性の力によって社会の構造を正しく把握し、理性のプログラムにあわせて社会を改変していこうというマルクス主義の根本理念の核心を棄てるとしたら、いったい社会批判はそれにかわってどういうかたちで可能となるのか。

2. ポスト・モダンの社会思想

マルクス主義の世界認識にかわる新しい世界認識のかたちとして、ポスト・モダンの社会思想による二つの現代社会分析がある。すなわちボードリヤールの『象徴交換と死』とドゥルーズの『アンチ・オイディプス』のなかで展開される現代社会分析である。

ボードリヤールによれば、現代社会はいわば「記号」の閉じた体系であって、その中で人もものもすべては、あたかも鏡の部屋の中で互いが互いを写し合うように、無限の反射運動を繰り返し、何がオリジナルで何がコピーかわからなくなっている。現在の資本主義の消費—生産のシステムはこのような「記号」（＝コピー）の自己増殖のシステムだから、マルクス主義の土台と上部構造の図式のように、システムをいちばん底のところで規定する土台、つまりオリジナルを想定する必要がなくなっ

ている。現在の資本主義はこのような自己破綻しない完結したシステムであって、一切がシステムの要因として機能していくような閉じられた円環をなしている。人間はこのシステムに手を触れることができず、システムの内側で一つの「記号」でしかあり得ない。

ひとはこのままでは飢えて死ぬという交換不可能な欲求をもつ場合には、社会をどうしても変えなくては、と思うかもしれないが、現代社会ではあらゆる欲望は他人の欲望との差異のうちに投げ込まれているため、どのような欲望も社会を改変しようとする契機を把むことなく、ただ消費・生産のシステムの一要素としてしか機能しない。反体制による社会批判の道筋すらシステムの中に吸収され、システムの一要因として機能してしまう。

人間はシステムのうちにあって、生きるうえで必要な一切のもの（欲望、労働の機会、問題の筋道に至るまで）を一方向的に与えられている。人間が社会＝システムの歯車の一つとして生き続けることは、システムの「延期された死」の贈与にみあったお返しにすぎない。システムに挑戦する残された唯一の方法は、システムが返礼できないような贈与を人間の側からシステムに与えることであり、それは延期されない直接的な〈死〉である。

ドゥルーズによると、資本主義機械⁹⁾は欲望の脱コード⁹⁾化を極限にまで押し進めた体制であって、欲望の運動の最終的な社会形態である。コードから生まれた剰余価値を人為的に調整しようとする社会主義の発想は、いっそう合理的なコード社会を志向するものであり、そのかぎり論理的には脱コード化を原理とする資本主義機械によってすでに乗り越えられている。

資本主義機械はこのように欲望の脱コード化を原理として、それを調整するものとして「公理系」をもっている。「公理系」はもはや個々の国家の制度に依存するものではなく、世界資本主義市場の総体性から発している。資本主義機械も、欲望の運動を解放する契機と、それを公理系によって再土地化（＝コード化）する契機との、欲望の運動の基本的対立をやはりもっている。

欲望の再土地化の契機はかつては社会制度によって保証されていた。古代国家や専制主義国家では、人々の欲望は神話、共同体の掟、王の權威などによって律せられていた。ところが資本主義社会では、個々の人間の欲望は家庭のオイディプス関係を通じていわば〈社会〉を内面化しており、そのため人間の欲望は決してこの社会を超え出る契機をもたない。欲望の運動はこうして社会的コードによって調整されなくても、欲望そのもののうちに自己を再土地化する契機を植えつけられていることになる。

現在の高度消費社会では、ドゥルーズによると、社会それ自身だけが〈システム＝機械〉の自動運動の主体で

あって、この〈システム＝機械〉の中では、資本家すら流通する「記号」の一項目、公理系のもとでの一機械をなすにすぎない。

ボードリヤールやドゥルーズの思想の核心は、人間が社会の総体的構造に手を触れ、それを改変し得るという展望の、いわば最後の砦であったマルクス主義の世界観を否認する点にあった。しかしこの否認によって逆に社会の構造は人間の手に負えないものとなった。ボードリヤールやドゥルーズの描く社会は、コンピューターシステムのように自動運動を繰り返す、矛盾を巧みに処理していく。反面人間はシステムの中でシステムの〈駒〉にすぎず、人間のどんな行為もシステムの存在のためにという場面に円環してしまう。そのとき社会は自動的なシステムとして膨張していき、人間の生の意味はすべてシステムに吸収され、人間はそこで意味を失うという〈社会〉と〈人間〉との関係についてのイメージは必然的なものとなった。こうしてポスト・モダンの社会思想はニヒリズムを必然化する。

ボードリヤールの唯一の展望は、〈死〉によってシステムに挑戦することであり、ドゥルーズのそれは、〈狂気＝精神分裂〉によって資本主義機械の公理系を攪乱することである。いずれも、社会を改変していくのではなく、社会という原理それ自体を否認し解体していくことだけが唯一の可能性とみなされる。人間の生は社会の中でのみ可能であるが、しかも社会は人間の生にとって永遠の桎梏となる。我々に残るのは、この〈人間〉と〈社会〉との永遠の相克の関係というイメージである。

3. ポスト・モダンの社会思想とマルクス主義

ところでポスト・モダンの社会思想はマルクス主義の展望を否定するが、しかしじつはマルクス主義の前提のうえに立ってそうしているのである。両者の関係を論理の順序に従って辿ってみると、次のようになる。

(i) マルクス主義: 資本主義は人間の〈社会的本質〉（ヘーゲルでいえば「人倫」、マルクスでいえば「類の本質」）を疎外する。市民社会の中で失われたこの社会的本質をとり戻す道は、ヘーゲルの場合それを国家に求めるが、マルクスの場合それを社会の変革に求める。

(ii) ポスト・モダンの社会思想: 資本主義は自壊せず、かえって社会変革の努力をすらシステムのうちに回収してしまうような永続的システムとして働く。

(iii) ニヒリズム: したがってそういう社会システムが存続するかぎり、人間の社会的本質は実現できず、個人と社会とは永遠の敵対関係にとどまり、人間はシステムの内側で生きる意味を失い、ニヒリズムに陥らざるえない。ニヒリズムは、人間が社会的本質の実現という目標に向かって努力し、あげくの果てにその道筋の不可能

であることを見出したところから出てくる。

4. ニーチェの近代・現代思想批判

近代およびポスト・モダンの思想家たちは、社会は人間の社会的本質を完全に実現し得るような状態にゆきつくべきだという意味を探し求め、逆にその道筋の不可能であることを見出すこととなった。その結果はニーチェの予言したとおりのニヒリズムである。

ニーチェによれば、キリスト教を含めてヨーロッパ形而上学の〈思想〉は、じつは弱者のルサンチマン（反感）から出たニヒリスティックな本質をもつ。

一般的に言えば全てのひとが豊かで富んでいることの方が望ましいにもかかわらず、キリスト教は、人間は「貧しい者こそ幸いである」という。人間は貧しいほど、苦しみが大いほど、現実の秩序から遠ざかっているほど、神に近いところにあるという。いったいこの〈価値の逆転〉はどうしておこるのか。弱者はこの世の強者と弱者の秩序がどうしても動かし難いと感じるとき、自己の心理上のバランスをとるために、現実の秩序には手をつけずそのままにして、ただ心情の秩序の中だけで〈価値の逆転〉を行う。これはある程度人間にとって避け難い心の動きである。問題はキリスト教がこの〈価値の逆転〉を一つの〈真理〉として固定し、〈この世〉より〈彼岸〉の方がいっそう価値があり大切なのだとして、結局この世の生の充実の可能性を奪ってしまうことだ。

ヨーロッパの哲学はキリスト教のこの〈禁欲主義的理想〉を受け継ぎ、それを補強・強化する本質をもった。ヨーロッパの哲学者たちは、この世は苦しみ、悲惨、不幸に満ちている。したがってこの世は誤った世の中であり、それは矛盾のない世界に変えなくてはならない、と考える。この考えはやがて、そういう矛盾のない〈理想の世界〉がこの世のむこう（＝彼岸）に存在するという考えに到る。

形而上学的思考様式とはこのように、彼岸に形而上学的原理（プラトンのアイデア、キリスト教の人格神、デカルトの人間理性）を最高価値として設定して、それとの関係で現実の世界をみようとする考え方である。¹⁰⁾

しかし彼岸に矛盾のない理想の世界があり、また形而上学的最高価値があるはずだという考え方は、自分の願望を投影し実体化したものにすぎず、それはもともと〈無〉（＝nihil）であるにすぎない。だからそれに向かってどれほど努力したとしても、それはあたかも蜚気楼を追うようなものであり、徒勞のあげくに彼岸の最高価値がその効力を失えば、そこから〈意味〉や〈価値〉を与えられていた現実の世界も〈意味〉や〈価値〉を失い、ニヒリズムに陥ってしまう。

ニーチェのニヒリズム克服の展望は次のとおりであ

る。要するにこの世には力をもった強い人間と力の劣った弱い人間が存在し、強者は弱者を利用して自分の〈力への意志〉を実現する。これが根本の事実であり、これ以外のどんな世界も存在しない。矛盾のない理想の世界とは、弱者の目から見られた世界の解釈にすぎない。こういったことはきっぱりと断念すべきである。苦悩、不幸、悲惨、反感などの〈意識〉から世界を解釈し価値づけると、それは必ず生の否定に向かう本質的性格をもっている。ニーチェはしたがって〈意識〉からでないような尺度、つまり意識を背後から衝き動かし、生を能動的に生きることを可能にする〈力への意志〉の立場に立つ。

我々は思い切ってニーチェにならって、理想の社会は実現すべきであり、そうでなければ人間は一切の可能性を失うという近代思想以来の社会思想の根本理念を放棄すべきではないか。マルクス主義は、資本の原理が人間の社会的本質を永続的に疎外の状態におくということを論理的前提としている。だがこの前提こそを疑うべきではないのか。資本の原理がたとえ永続的に存在するとしても、それにもかかわらず人間は社会的本質をとり戻し、社会の構造に手を触れる可能性があるのではないか。社会は完全な理想には決して到達できないかもしれないが、それにもかかわらず人間は自己の社会的本質を実現し得る可能性をもっており、その実現に向かって努力することははっきりした意味も根拠にあるのではないか。むしろそういう社会的本質を実現していくための現実的な条件と根拠はどこにあるかを問うべきであらう。マルクス主義による社会批判の公理にかわる新しい社会批判の公理を求めるとしたら、この方向にこそ求めるべきであらう。

5. フッサールの現象学と〈真理〉の概念

竹田はニーチェにならって近代の社会思想の根本理念を放棄する。しかしニーチェが〈意識〉の立場を排して、〈力への意志〉の立場に立つてニヒリズム克服の道をとるのに対して、竹田はむしろ〈意識〉の立場である現象学—実存論の〈真理〉概念にそって、社会批判の新しい公理を考え直すという方向をとる

フッサールは主観—客観をめぐる近代哲学の認識問題から出発する。近代哲学は一方に〈主観〉を、他方に〈客観〉をたてる。言い換えれば「世界は客観的に存在する」という前提から出発して、それを意識がどう受けとめるかという順序で考えようとする。しかし認識主観の中の例えば「机」の像が客観的に存在している認識対象としての「机」それ自体と一致しているかどうかをどのようにして知ることができるのか。「机」の像と「机」自体という存在の仕方の違うものの〈一致〉など確かめよう

がない。

近代哲学は理性によって〈客観〉や〈真理〉を追い求めたが、ニーチェは、世界にはあらかじめ存在するような超越的な客観的真理などといったものはないという根本的事実を明らかにした。ところが世界に超越的な客観的真理はないにもかかわらず、我々は生活の中で共感し納得し合い、心を通じ合って生きている。つまり、必ず共通の意味や価値の秩序を作り出して生きている。なぜまたどのようにして人間はそういう秩序を生み出すのか？——これこそ現象学の核心的な問いである。

近代哲学は認識問題を、まず世界が客観的に存在していて、それを意識がどう受けとるのかという順序で考えて解決不能に陥った。¹¹⁾ フッサールの現象学はこの順序を逆転して、はじめに認識する私の意識があり、次いですべてのものが私に対して存在すると考える。そこでまず〈現象学的還元〉によって世界が存在するという確信をとり外すと、あとに私の意識だけが残る。世界が客観的に存在するという確信（＝自然的態度）を徐々に取り払っていき、〈純粹意識〉をとり出していく作業をフッサールは〈超越論的還元〉とよぶ。純粹意識は、テレビの受像機のようにイメージが次々と現われては消えていくのを専ら受動的に映すというのではなく、意識の〈志向性〉によって特定の像や観念に注意を集中したりあるいは他の像に注意を向き換えたりして、自らの像や観念を選び取りつつ自己を構成していく。この自己構成の原理を〈経験〉とよぶ。意識は像や観念を選び取りつつ、それらをつないだり重ねたりして〈経験〉というかたちで自己を構成していくのである。その場合例えば石ころ自体を絶対的に言い当てることはできないかもしれないが、石ころが自分の頭に当たって「いたい」という経験は、絶対的に自分自身に与えられているのだから、絶対的に妥当するかたちで言い表わすことができるはずである。つまり「世界のありのまま」を言い当てることはできないが、「意識のありのまま」は言い当てることのできるのである。

しかしよく考えてみると、石ころの頭に当たった“痛み”が友人との喧嘩の結果であるという〈経験の意味〉へと構成されるためには、この意識はすでに具体的に〈生活世界〉のうちに編み込まれていなくてはならない。事象は、生活世界の中では、私が生きている事態の中でたえず発する〈意味志向〉にかなったりかなわなかったりというかたちでのみ本質的に存在するので、したがって事象は私にとって〈意味〉として現われる。そしてこの事象の意味は、人間の生活していることの意味連関からしか現われない。

意識は経験を構成し、それを生きていくプロセスで、自分の外に客観的に世界が存在するという確信（信憑）

を生む。それは意識の経験の場面では疑いようのない確固とした存在信憑である。しかもそれはたんに私一個だけの確信ではなく、それぞれの主観同士の間で成立する〈間主観的確信〉である。この動かし難い確信（信憑）こそ、実は近代哲学が〈客観〉とか〈真理〉とかよんできた当のものなのだ。フッサールにとって近代哲学が〈客観〉と呼んでいるものは、そもそも存在しない。したがって近代哲学のように〈真理〉の根拠を〈主観〉の〈客観〉との一致によって説明することはできない。たしかにこうだという動かし難い確信が人々の間に共通に成立するとき、我々はそれを〈客観〉とか〈真理〉とよんでいるのだ。

〈真理〉・〈客観〉の確信は、一方で人間のどんな確信もすでに他人による確かめなしには決して成立しないが、また他方その他人による確かめも最終的には個人の固有の意識（＝内在）においてしか確かめようがないという構造においてしか存立しない。したがってどんな〈真理〉や〈客観〉も可疑性を残しているのだから、絶対的な確信（＝一致）は原理的にはあり得ず、それはただ確信（信憑）としてだけ現われる。

世界が客観的に存在するという確信は強固で動かし難い間主観的確信であるが、逆に一番あいまいな確信である物事の本質、言い換えれば言葉のかたちだけで納得するような意見や世界観についても、納得し合い、心が通じ合うということがどうしてあり得るのか。物事の本質について相互に納得することがあり得るのは、その本質が言葉によって表現され、言葉は共通の意味を指し示す面をもつということによるのである。言葉が共通の意味を指示できるのは、我々が言葉を間主観的な了解の構造を通して習い覚えてきたことによる。

ところで現象学によれば、言葉による人間の相互了解を最終的に確かめるのは各人の〈内在〉においてである。この〈内在〉は我々が個々で言葉とともに織りあげている実感的な生の意識である。それはもちろん他人との相互的な確信の契機を含んではいる。しかし同時に各人の生の意識が言葉から受けとるニュアンス、いわばエロス価値は千差万別であり、したがって物事の本質についての各人の確信は最終的には完全な一致から程遠い状態にある。これをあえて一致させるには、一定の〈公理〉が必要となる。例えば自然科学など客観科学の〈公理〉は、誰もが自然を人間のために最も効率的に利用できるように秩序としてそれを体系化する、という〈要請〉である。科学の仮説の正しさはこの〈公理〉によってのみ確かめられるのであり、決して事物の客観秩序によってではない。

問題になっているのは、近代の社会思想の〈公理〉である。それは、すべての人間がその社会的本質を実現で

きような社会的条件を最も有効に作り出すという〈要請〉であった。ところが我々がポスト・モダンの社会思想を通して見てきたのは、この公理がそれ自体〈背理〉をはらんでいることであった。その〈背理〉とは、全く理想的な世界を求めるべきと考えるかぎり、その不可能が露わとなり、かえって思想上の絶望(＝ニヒリズム)に陥ることになる、ということであった。そこで今現象学の立場から多くの人々が社会のありようとして確かめ納得し合えるような社会思想の〈公理〉を再検討しなくてはならなかった。

すでにみたとおり、世界についての確信の像は間主観的確信というかたちをとる以上、それは根源的には私が他人との関係の中で生きなければならないという事態からのみ生じ、ただその〈関係性〉だけを表現している。だからこの〈関係性〉が総体的に変化するとき、我々の抱く〈世界像〉もいやおうなく変化していく。また我々がこの〈関係性〉を変えようとするときだけ、世界像は編み改えられる理由をもつ。

したがって現象学の真理概念にそって社会批判・社会思想の公理を考え直してみると、それは次のようになる。ある究極の世界像を想定するのではなく、そのときどきの時代の条件の中でつねに人々の生の意識が相互的な納得に向かって開かれていくような考え方の通路をつけていくこと、またそういうかたちで人々の世界像を編み改えていくこと、これである。

思想をそういう方向に進めていくためには、そもそも人間が共感し合ったり、納得し合ったりすることの意味、つまり社会への信をもつことの意味はいったい何なのかを問う必要がある。そしてこの意味は、人間が存在することの意味を問うことから確かめなくてはならない。

6. 存在と意味への問い——ハイデガー

キルケゴールの〈実存〉という概念は、人間はどのように生きようと、最終的な問題の解決にも目的にも決して達しないものとして自分の生をもっているということを告げている。我々は真理や理想や幸福などを設定して追い求めたりしないではいられないが、それは決して最終的には“実現”しないのである。だがそれにもかかわらず人間は生きている。人間の実存の意味とは、だからこの“それにもかかわらず生きている”ことの意味は何かという問いにはかならない。

ハイデガーは人間の現存在のありようを〈世界内存在〉というが、それはまず世界の秩序が存在してその中に人間が存在するという見方ではない。彼の実存論は、人間がその体験の流れに則して、それが事物を規定していく様をそのまま記述していくという方法をとる。したがって世界とは我々の意識に徐々に姿を現わし(＝開示し)、

やがて確固とした客観秩序として信憑されるに至るものだという見方である。つまり世界とは、人間の体験において〈開示性〉として現われてくる存在者の環境性のことなのである。

人間が体験をもつはじめの場面とは、ごく普通の日常生活の中での人間、つまり〈世人〉であり、そこから実存論は出発する。人間は誰でも〈自我〉をもつときには、すでに他人や事物とともに生きているものとして、世界のうちに投げ込まれているものとしての自分を見出す。

人間はつねにすでに世界に対してさまざまなレベルの関心や興味をもち、また可能性を見出して生きている。この人間つまり現存在のいちばん基本的事実を〈気遣い〉という。人間は世界に対して一つのはっきりした欲望(志向性)をもってふるまうとき、その欲望のかたちに応じて世界は開示してくる。つまり我々に対して固有の意味連関を浮かびあがらせてくるのである。

我々はさしあたっては次々に消長する日常的な〈気遣い〉に、つまり世事にとりまぎれて生きている。このあり方が〈頹落〉である。この人間のあり方はキルケゴールの視点からみると、一つの〈絶望〉である。それは、「死んだらすべては終り」という最終的な可能性のなさを前にして、世人はこの今の現実で没頭することでこの絶望をうめようとするからである。

〈死〉はいつ来るかわからない点でいつも〈切迫した〉、またもはや現存在できないという点で〈恐ろしい〉〈可能性〉として存在する。人間はこの厄介な〈死〉の脅威をさまざまなかたちで柔らげようとする。例えば死んだら天国にいけるという考え方によって。人間がかたち作る社会、文化、宗教などの諸制度は、根本的には、死の不安を共同で陰蔽しようとする無意識のモチーフから現われたものだといえることができる。しかしこの抑圧された死の可能性は〈不安の気分〉でつねに人間をおおい、いちばん底のところで人間の行動を規定する。この〈死〉に直面しないでそれを回避し、いわば目立たせない安全なかたちで飼い馴らすというモチーフこそ、じつは世人性の根本性格である。

人間は死によってその存在可能性を限定されている。しかしまさしくそのことを了解することによって、ひとは〈本来的な存在可能性〉へ向かって自分を投げかけることができる。〈死〉を〈死への自由〉としてむしろ自分に固有の可能性に向け換えること、これこそ世人存在の中に縛りつけられている人間を解き放ち得る唯一の可能性である。〈死への先駆〉のうちにだけ、人間は自分の存在の〈全体性〉を生き得ることの可能性がある。

〈死〉を本当に自覚したら〈良心の呼び声〉がやってくる。〈良心〉とは、〈社会〉や〈他人〉からの命令として現われるような倫理的なものではなく、むしろそれを

取り払った後に残る“端的なよきもの”に向かおうとする人間の〈欲望〉のありようである。それは、世人の気遣いから解放されて、素晴らしいもの、美しいもの、豊かなもの、およそ人間の心を魅惑するものに向かおうとする欲望のありようである。竹田は、この〈欲望〉の有無を言わず、理性的意識を超えて心を魅惑する性格を表現するには、〈良心〉というより〈エロス性〉といった方が適切だと言っている。

ニーチェの〈力への意志〉の仮説は、いかに否定的で反動的な欲望を排除し、生を肯定するような欲望の通路を実現するかというところから要請されている。ハイデガーの構想は、もしも世人という〈絶望〉したあり方から自己を解き放つ契機を見出せるならば、人間の欲望は、屈折した回路をとらない、端的な生き得ることへの欲望として姿を現わすはずだというものである。両者のめざすところにはこのように大きな共通性がある。だが他面両者には重要な違いがある。それは、ニーチェが人間の〈意識〉を排除して、それを動かしている本当の主人たる〈力への意志〉という仮説を提出したのに対して、ハイデガーは、人間を「了解しつづつ存在し得ること」という〈実存〉の〈意識〉の場面に固執しつづけたという点である。

ハイデガーの〈実存〉という観点からみた人間の生(存在)の意味は、幸せや理想に到り着くことではなく、ただ、〈実存〉し得るということにある。〈実存〉とは、人間がつねに現にある自分のありようを了解し、そのうえで新しいあり方で生き得るという〈可能性〉を手ばなさないことだ。この可能性は〈欲望〉として日常世界の中で不断に現われる。だが日常世界の中の可能性(欲望)は、最終的な限界をもっている。そしてこの限界が、〈死んだら終わりだ〉という回路を通して、日常世界の欲望のありようを根本的には〈頹落〉(＝ニヒリズム)の円環の中に閉じ込めている。

欲望は人間の生の可能性そのものだが、それはどういうかたちで存在し、どういうかたちであり得るのか。この問いがこれまで辿ってきた〈社会〉と〈人間〉の関係の意味とそのありようをめざす、近代および現代思想の最後の問いになる。この最後の問いに入るまえに、最初に出された疑問、すなわち竹田の〈意識〉の立場がはたして近代哲学の伝統的構図への逆戻りなのかどうかという疑問に対して答えておく必要がある。

7. 提出された疑問への解答

その際手掛りとなるのは、竹田のフッサールとハイデガーについての理解である。¹²⁾

フッサールは〈私〉と〈世界〉との本質的相関は〈意識〉の内部でのみ成立し、しかもそれは〈何か〉へとかわ

かわる意識の〈志向性〉として、いわば〈ノエシス・ノエマ〉という相関構造としてのみ把握得るとした。しかし生の〈経験〉の中で個々の事象がなぜ私にとって〈意味〉として現われるかは、〈純粹意識〉からは導き出すことができず、それはひとりの人間が〈生活世界〉の中で具体的に生きていることの〈意味連関〉からしか現われ得ない。かくてフッサールは『イデーン』の〈純粹意識〉の立場から『危機』の〈生活世界〉における意識の立場へと転換した。この〈生活世界〉は知覚し認識する〈純粹意識〉にとって〈外部〉を意味する。この際事象が〈意味〉として現われるということは、同時に〈価値〉を孕んでいるということでもある。

しかしフッサールは〈知覚〉や〈事物世界〉の現象学的分析から出発したので、存在＝意味という場面、つまり意識の中での意味連関の構成という場面を離れず、価値審級の領域に足を踏み入れなかった。彼にとって問題なのは、〈存在妥当〉の動かし難さをどう理解するかであった。言い換えれば、事物が客観的に存在するという人間の確信の構造の解明こそ、彼にとっての問題であった。しかし〈世界〉は事物が客観的に存在するという相場で現われるだけでなく、それはまた〈私〉の欲望の諸相によって価値づけられて存在もする。したがって我々は事物の〈ある一ない〉という〈存在妥当〉とともに、〈快一苦〉、〈美一醜〉、〈よい一わるい〉といった事象の〈価値妥当〉をも理解できる道筋を見出さなくてはならない。

ハイデガーはフッサールの〈生活世界〉を〈世界内存在〉として把握直す。〈世界内存在〉とは人間はすでに他人や物の世界の中に投げ込まれているということである。その中で人間はつねにすでに世界に対してさまざまなレベルの関心や興味をもち、また可能性を見出して生きている。このあり方が〈気遣い〉であり、それは〈私〉(＝意識)に先んじてすでにあるのである。

竹田はフッサールが〈志向性〉という言葉で、またハイデガーが〈気遣い〉という言葉で示そうとした実存的な〈意識〉存在のありようを、〈欲望〉とよびかえる。〈欲望〉は明晰な思念だけでなく、むしろ感情や情動に深くかかわる言葉であり、それは価値審級の領域に踏み込むことを可能にする。〈欲望〉は、〈私〉が世界に知的にだけでなく、またエロスのにも関わっていることを指し示す。

ところで例えば「水を飲みたい」という〈欲望〉は、私が自由に選べるというかたちでは決して〈意識〉されない。つまり〈欲望〉は〈意識〉にとって〈外部〉から告げ知らされるというかたちでのみ現前する。反面また〈欲望〉はただ〈意識〉のうちの自己了解においてのみ告げ知らされる。〈意識〉は、この〈外部〉がつねにすでに「おのれに先んじて」存在しているということ

告げ知らされ、また自らがこの〈外部〉としての自身の存在に関わりゆくものであるということを告げ知らされる。つまり〈外部〉はそれが〈意識〉に告げ知らされる仕方の質の違いによって、事物としての〈世界〉(＝超越)と〈欲望〉としての〈私〉(＝内在)という二つの地平に分節され、〈欲望〉としての〈私〉はさしあたって〈身体〉(＝〈知覚〉)と〈情動〉とよばれる。〈身体〉＝〈知覚〉は事物存在の妥当をもたらす根拠であり、〈情動性〉は事象の諸価値の妥当をもたらす根拠である。

竹田のいわゆる〈意識〉の立場とは、〈欲望〉の〈外部性〉を問題にする立場であり、したがって事象の〈存在妥当〉だけでなく、また〈価値妥当〉をも問題にする立場であることは明らかになった。これによって竹田の立場が意識に現前するものだけを意識のレベルだけで扱う近代哲学の伝統的構図に逆戻りする立場ではないということが明らかになった。それでは最後の問題に入ろう。

8. エロスとしての世界

バタイユにれば、人間の生の欲望のいちばん底には、〈死の不安〉を打ち消して他人あるいは世界との〈連続性〉につながろうとする衝動がある。その際〈死の不安〉の打ち消し、〈連続性〉への合一そのものよりも、むしろそれに伴う〈エロス性〉(魅惑)にこそ欲望の本質がある。

我々の欲望は、日常世界の中でつねに新たな存在可能を開こうとするときに現われる〈エロス性〉を求めている。しかしハイデガーやキルケゴールによれば、この欲望の〈エロス性〉はまた、たえず〈絶望〉と〈孤独〉につき戻されるような限界をもっている。こういう円環が人間の生のかたちのいわば基本型なのである。こうしてこの欲望は、日常性が挫折の反復しかもたらさないという体験の積み重ねによって、この日常性それ自体を破る可能性として予感されるような〈超越的エロス性〉を求めることになる。〈超越的エロス性〉として、社会へ向かう欲望すなわち〈ロマン〉(理想)と〈美〉(芸術)や〈エロス〉(恋愛)への欲望がある。

ところで恋愛のためには死んでもいいとか、芸術のためには一生棒にふってもいいという〈エロス〉や〈美〉への賭けは、自分の日常性を非日常性＝〈超越的エロス性〉ととり換えようとする賭けであって、これに賭けることのできる人はつねに限られた人間だけである。

一般の人間は日常世界的な欲望のうちにあり、その中からだけしか今を超え出る新しい存在可能の夢をとり出すことができない。いわば日常化され、交換可能となった〈美〉や〈エロス〉を味わい消費することしかできない。しかもそこで見出される欲望は、つねに他人の実現している欲望との〈誤差〉としてしか姿を現わさない。

現代社会における人間の欲望は総じてこのような欲望の〈誤差〉の円環の中に封じ込められている。こうして人間はつねに自己の生の新たな存在可能が逼迫し先細り、貧しい現実の中に閉じ込められていくという現実感を、物のエロスの氾濫を横目にしながら日々抱え込むことになる。

〈社会〉へ向かう欲望とは、人間の日常的な〈生き難さ〉を乗り越える可能性として現われる〈超越的エロス性〉である。この欲望が最終的に否認できないのは、〈美〉や〈エロス〉に賭けることができず、またこの現実世界からそれにかわるものとしての夢を受けとることのできない多くの人々にとって、それは残されたほとんど唯一の〈超越〉への可能性だからである。しかもこの〈超越的エロス性〉の可能性は、自分だけの力だけでは容易につくり出すことのできない場面だけで出てくる。

実存論的な見方を通して人間の存在の意味という場面から社会の総体を思い描き改変しようとする人間の行為(＝社会批判)の意味を考えると、かつてとは違ったかたちをとる。それはヘーゲルやマルクスが考えたような、人間の〈社会的本質〉を社会制度として実現するための展望ではない。むしろそれは、多くの人々が現にある社会の中で自分の存在可能がどうしても通路をもてないと感じる場面においてのみ根拠づけられるような、生の条件の改変の可能性への欲望として把み直すことができる。この展望は、現にある社会で、ひとりひとりの人間がもっている〈生き難さ〉の感覚から出発し、つねにその〈不安感〉を解き開いていくような可能性を、そのつど見出すかたちで導かれるべきだ。

社会は決して十全なかたちで欲望を実現する機会を与えてくれない。このことが現在では人間の〈生き難さ〉の中心をなしている。社会が人間にもたらすエロシ的欲望の可能性と、社会が実際に与えてくれるその機会との〈誤差〉——ここにこそ社会改変の欲望が現実的なものとして根拠づけられる。我々の社会改変の努力が根拠をもつのは、したがってその努力がこの〈誤差〉に向いているときだけである。もしなんらかの超越的な原理によって社会改変の展望が導かれるとしたら、それは必ず多くの人々の〈生き難さ〉の核心から外れ、決して具体的な力を集めることはできない。

最後に〈社会〉への欲望、つまり〈社会〉を変えていこうとする努力の、人間の〈実存〉にとってもっている意味合いを考えてみると、それは、〈絶望〉や〈孤独〉によって非連続性のうちに閉じ込められた人間にとって、いちばん土台となっている、また最後の可能性として現われてくる〈連続性〉への希求、あるいは〈他者〉との〈相互了解への信〉ということになる。

註

- 1) 木下順二, 江藤文夫編『中江兆民の世界』(筑摩書房, 1977年), 25頁
- 2) 前掲書, 32頁
- 3) ヘーゲル『法の哲学』の「序」に引用されているイソップの寓話「駄法螺吹き」からの文句。
- 4) 竹田青嗣『現代思想の冒険』(毎日新聞社, 1987年), 『意味とエロス』(作品社, 1986年), それに『現代思想・入門 I, II』(J I C C 出版局, 1986年) 所収の竹田の諸論文。
- 5) 竹田『現代思想の冒険』, 157頁
- 6) 中日新聞, 昭和63年2月17日(夕刊), 竹田青嗣「文化のエロス化・ポップ化」
- 7) 前掲
- 8) 以下は竹田青嗣『現代思想の冒険』にそって, それを要約するかたちで展開する。引用箇所のみ示は繁雑になるので省略した。
- 9) <機械> という用語は, 固定した枠組みをもたない流動的なシステムというイメージを表現している。<コード> は約束事, 規則, 法律, 制度など広い意味をもたせて使っている。
- 10) 生松敬三, 木田元『理性の運命』(中公新書, 昭和51年), 93-94頁参照。
- 11) フッサールの現象学の記述については, 竹田青嗣「現象学から実存主義へ」(『現代思想・入門 I』所収) 参照。
- 12) 「7. 提出された疑問への解答」については竹田青嗣『意味とエロス』の「I. 意味とエロスー欲望論の現象学一」, 8-143頁参照。