反障害通信

26．11．18　　197 号

フェミニズムの系譜からとらえ返す「障害者運動」の方向性

わたしは、反差別というところから障害問題をとらえ、そして差別の問題の総体的とらえ返しの必要に迫られながら、その中でも性差別というところでの自らの差別性ということを最も克服すべき課題として、実践的には踏み込めない中で、少なくとも理論的なところから押さえるとして、フェミニズムの学習をしていました。反差別論の学習の初期においては、被差別の当事者性において主題である障害問題よりも一時的にフェミニズムの本が多い状態もありました。フェミニズムの流れを押さえるために、最初の頃に読んだ入門書的雑誌風の本がありました。石井慎二編『別冊　宝島 85 わかりたいあなたのため　フェミニズム・入門』JICC 出版局 1988。フェミニスト、女性学関係の著者は、自分の立場性からことを論じるので、そもそも系譜とか流れとかを押さえるひとはあまり居ません。わたしのように他の被差別の立場から、フェミニズムを俯瞰するというようなことで、系譜を問題にする者が系譜を問題にすることになります。そういうこととして、わたしは、フェミニズムの理論と障害問題の理論の対比をし、フェミニズム理論を障害問題に援用できることがあるのではという思いを抱いていました。わたしが二〇一〇年に出した本の中で、障害問題の impairment—disability—handicap と sex–gender–sexuality を対比させていました。

そういう中で、今回は一歩踏み込んで「理論的系譜」というところから、二つの差別問題での対比を試みます。勿論、剴切に類比できているわけでもないのですし、あくまで参照的な互いの理論的深化のための試みです。

まずはフェミニズムの系譜の押さえです。かつてのフェミニズムの理論の集中学習はおえて、最近の理論をアップデートはできていません。物象化批判のフェミニズムは、わたしのオリジナリティで多分まだ展開するひとはいないようなのですが、当事者のひとたちの展開をとりあえずは待ちたいと思っています。

まず、先行したフェミニズムの系譜の押さえです。かなり重なる側面もあり、厳密に分けられないのですが、機能的分類と言い得ることかもしれません。

Ⅰ　フェミニズムの系譜

一　修正資本主義的フェミニズム(人権論、公民権運動、機会均等を求める運動)

「資本の論理」は飽くなき利潤の追求のために、被差別事項をなんでも利用しようとする一方で、それでは抵抗運動も起き、またそもそも、「飽くなき利潤の追求」では、環境破壊とか、労働力の生産・再生産ができなくなる事態さえ生み出すので、労働法などの「修正資本主義」の論理が出てくる、その一端が「人権論」なりアメリカにおける公民権運動として現れています。そこで、参政権—普通選挙権を軸にして運動を進め、「機会均等」的な運動を進め、時には、アファーマティブアクション的な運動にも発展させてきました。家

父長制に対する批判もこの運動の中で起きてきています。ただ、むしろ資本制生産様式の批判から、分業と私有財産制というところからの批判にまで至っていないところで、「個人的な努力によって社会参加していく」という陥穽で、家事の役割分担で女性が非対称的に家事を担わされるというところまでには批判が進んでいないというところで、そこではマルクス派のフェミニズムに道を譲ることになります。

二　差異派フェミニズム(文化主義的フェミニズム、「エコ・フェミニズム」、マイノリティ―マージナルパーソン的フェミニズム)

これは差異性を突き出すフェミニズムです。たとえば平塚らいてふの「元祖女性は太陽であった」とか、他の差別の問題ですが、ブラックパンサーの「ブラック・イズ・ビューティフル」とか「障害者運動」での「障害個性論」的な突き出しもこれにあたるのではと言い得ます。

ただ、これは、そもそも「差異とは何か」のとらえ返しを欠落させています。おまけに、「差異派と平等派」という二項対立的とらえ方がこのとらえ返しの深化を妨げているのです。

差異派は文化主義的な言説としてさまざまな語りを生み出しています。これについては、わたしはほとんど押さええていません。課題として残していることです。

もう一つ押さえねばならないのは、おとことおんなの二項対立的フェミニズムでは対象化されてこなかったＬＧＢＴＱの性的マイノリティのひとたちの運動です。これはその差別を告発するためには、カミングアウトせざるを得ない立場に置かれているという意味で差異派なのです。これは「障害者運動」ともリンクさせれば、マージナルパーソン論からのとらえ返しも必要になります。

三　脱構築主義フェミニズム（ポスト構造主義的フェミニズム、構築主義的フェミニズム）

この流れは従来、ポスト構造主義的フェミニズムとか、構築主義的フェミニズムと呼ばれています。ただ、「ポスト構造主義」という語は、多くのその系譜にあるとされる論者からは、「わたしはポスト構造主義者ではない」と言われていて、一番多い主張の論名は「構築主義」というようです。ただ、これはそもそも構築主義という批判をしているのですから、その最も著名なデリダの概念を用いると「脱構築主義フェミニズム」となります。デリダの理論は、差別の問題で横断する論考で、固定観念から脱するというところで意味をなしています。ただ、フエミニズムは運動の理論であり、「脱構築」だけでは、その運動になりません。これも文化主義的フェミニズムといいえることかもしれません。

四　マルクス派フェミニズム(「マルクス主義フェミニズム」、「社会主義的フェミニズム」、「唯物史観」的とらえ返し、物象化批判のフェミニズム、コミュニズム的フェミニズム)

従来の呼称では、マルクス主義フェミニズムといわれているのですが、わたしはひとの名を冠した〇〇主義というのは、権威主義に陥るので、反差別論の立場では、否定的意味での〇〇主義にしかわたしは用いないようにしています。「マルクス主義」という語では、マルクス自身が「わたしはマルクス主義者ではない」と言ったとの記述を読んだことがあり、これはどうも、マルクスの思想の紹介者的役割を担ったエンゲルスらが、他系譜のひとたちとの論争でマルクスをカリスマ的に持ち上げるために「マルクス主義」という語を

使ったようなのです。文献学的検証が必要なのですが。このことは、スターリンが自らの権威付けに「マルクス・レーニン主義」を突き出したことにも言い得ることです。

さて、マルクス派フェミニズムは、マルクスの唯物史観的とらえ方で、家事や教育を「労働力の生産・再生産活動」とおいたところで、その家事がシャドー・ワークという不払い労働としてあり、その家事を女性に担わさせる分業があるというところから性差別があるという押さえから来ています。そして、ひとの営為が、労働と家事と個人的営為に分断され、生活の糧を得る労働が優先的なこととされ、家事を中心に担うようにさせられた女性への差別につながっていくことです。女性も労働を担うのですが、家事の分担の過重性の中で非正規雇用に置かれるということで、ますます差別が助長されていきます。これは資本制と結びついた家父長制とも相俟って、イデオロギー的に強化されジェンダー差別として強化されてきた歴史があります。この解決の道筋は、最終的には、コミュニズム的フェミニズムとして労働の廃棄＝仕事化の中で、家事の分掌を固定化しない中で、仕事・家事・個人的営為が一体的にとらえられる社会として実現されることが解決の途になるのだと言い得ます。「社会主義フェミニズム」はその過渡的段階です。

さて、脱構築派のフェミニズムは sex 概念の脱構築に入っているのですが、マルクス派フェミニズムも物象化という概念で、sex 概念を物象化批判としてとらえなおしています。今日のＬＧＢＴＱという性差別をとらえ直すためには、物象化批判のフェミニズムの展開も必要になっています。

五　その他(現象学的フェミニズム―エスノメソドロジー)

さて、もう一つ、「現象学的フェミニズム―エスノメソドロジー」という学派がありました。これは、二　差異派フェミニズムとも重なるのですが、性による対応の現象的細かい「差異」から差別をとらえ返す作業としてそれなりの評価を受けていました。ただ、文化主義批判のなかで、現在的には学派として残っているのでしょうか？

次に障害問題の系譜です。これもかなり重なる側面もあり、厳密に分けられないのですが、機能的分類と言い得ることかもしれません。フェミニズムの系譜と対照できるように、ほぼ、同じ順に並べています。

Ⅱ　「障害者運動」の系譜

一　修正資本主義的「障害者運動」(人権論、公民権運動、アメリカ障害学とその運動、社会参加を求める運動)

これは、差別問題でいえば、人権論やアメリカ公民権運動の流れから、アメリカ障害学として進められてきたことです。排除に抗する運動として「障害者の社会参加」型の運動と言い得るかもしれません。これは、「障害者権利条約」の「隠された」(権利条約は障害規定を行わないとして成立しているので実質上―「隠された」) 規定なのですが、それは、アメリカ障害学の「障害者」規定―persons with disability を用いていることに明らかです。

さて、最近、権利条約の成立過程で、ＷＨＯから出されたＩＣＦの概念を織り込んで、「新しい人権モデル」が出されています。これは、わたしサイドから押さえ直すと、医学モデル→「社会モデル」→「新人権モデル」となります。これは錯誤です。長くなるので、別に展開します(「反障害通信」200 号に「医学モデルと「社会モデル」の統合としての新「人

権モデル」という錯誤」として展開します)。

二　差異派「障害者運動」（障害個性論を突き出した「障害者運動」、文化主義的「障害者運動」、マージナルパーソン的「障害者運動」）

このような動きは世界的にあるのでしょうが、わたしが押さえているのは、イギリス障害学のラジカルな提起の中に、それはみてとれます。これについては、「三」で具体的に展開します。これは、何よりも、日本の「青い芝」の活動として、「障害個性論」とか「行動綱領」とか数々のラジカルな言説の中にそれは示されています。欧米の「障害者運動」は、青い芝の活動を宗教的活動と規定して、言説をさけているのですが、別に宗教的に展開したのではなく、仏教的ニヒリズムの影響を受けているとはいえ、むしろ差異派的文化運動として押さええるのではないかと考えています。この青い芝の活動は、さまざまな影響を与え、さまざまな形の言説で展開され、また批判もされているのですが、「行動綱領」の中で「問題解決の道を選ばない」という突き出しをしているところから、果たして「運動」＝問題解決のための活動といえるのかということがあり、その活動が「障害者運動」の本流にならず、日本的自立生活運動も含めて、後のアメリカ発「自立生活運動」的なことや権利条約を巡る運動に呑み込まれていきます。

さて、この差異派の運動には、「障害者運動」の出発点に立つには、カミングアウトのようなことを必要とするマージナルパーソン的「障害者」にも、結局「規定されている」ことを顕わにするという意味で、差異派の「障害者運動」とも言い得るかもしれません。ただ、これは差異の脱構築や差別を問題にしているところまで展開していくと「三」や「四」の運動になっていくのですが。

さて、この運動を文化的運動と規定するのは、「社会から変えていく」という観点からとらえると、そもそも障害とは何か（「三」「四」の観点)、その障害がどこから生じているのか（「四」の観点）という分析がないからですが、それでも、文化的なラジカルな突き出しの、それ自体の意味を押さえることも必要になります(理論的なことの突き詰めをしているわたしの自己批判的なことなのですが)。

三　反転させる「障害者運動」（「障害の社会モデル」を突き出したイギリス障害学―「障害者運動」、脱構築派「障害者運動」）

これは「障害の社会モデル」を突き出したイギリス障害学―「障害者運動」のことです。この運動にはマルクスの思想的影響が語られていました。確かに、社会を問題にし、オリバーのように「障害者と社会どちらが障害をもっているのか」というようなところで「反転」的な展開をしてみせたので、障壁を取り除く―社会を変えるという志向がみられるので「社会主義」的な、マルクス派的な志向がみられるのです。この障害概念はイギリス障害学の「障害者」規定、disabled persons を突き出しています。まさに障害される人々という意味で、こちらの方が「社会モデル」の概念に使いのですが、丁度ＩＣＦの障害概念規定の議論が起きている時に、イギリス障害学の第２世代の第１世代への批判が起きている中、「一」のアメリカ障害学の障害規定がとり入れられ、そもそもマルクス思想的な展開ができないままに（これに関しては「四」で押さえます)、その志向での展開は止めて、脱構築的突き出しをしています。これは文化主義的「障害者運動」というところに収束してしまったと言い得ることになります。

四　マルクス派「障害者運動」(「社会主義的「障害者運動」―基本生活保障を求める「障害者運動」、コモンとしての「能力」概念の突き出し、「唯物史観」的とらえ返し、物象化批判の「障害者運動」―障害の関係モデル)

さて、マルクス派の障害概念は、まだ、このような突き出しをしているひとに出会えていないので、マルクスの理論とりわけ、マルクスの物象化論とそこから独自的な展開をした廣松物象化論を援用してわたしが展開しようとしていることです。この資本主義社会では、社会的に蓄積された「人類の叡智」とかで表現されるコモン（共有財）と言われること、また厖大な生産手段とか言われていることが一部のひとに占有され、労働において「労働力商品」という物象化された個々人の「労働能力」ということで、「能力」が個々人に内自化されてとらえられ、その「能力」の差異ということで、差別化される、その極として、「総体的・相対的に「標準的」労働能力に達しないひと」＝「障害者」と規定されるのです。これは、マルクスの唯物史観的なとらえ返しが必要になり、イギリス障害学が社会という概念を押さえつつも、唯物史観的なところまでとらえかえせなかったところで、そして 1990 年を前後するマルクス葬送の流れにのって了って、結局文化主義的な「脱構築理論」に収まってしまったと言わざるを得ないのです。

このことは今日、コモン(公共財)という概念が拡がる中で、能力をコモンとしてとらえる https://771033e8-ab2b-4e5b-9092-62a66fd59591.filesusr.com/ugd/6a934e_297920f4fc094e409435b95fbbcfb8ef.pdf(「能力をコモンとしてとらえる！」(「反障害通信」157 号所収))中で、社会を根本的に変えていく運動においての運動理論的な水先案内人に「障害者」がなりうることだと突き出しうるのです。

わたしはこれを、廣松渉的関係論を障害問題に援用して、医学モデル→「社会モデル」→障害関係論として展開しようとしています。

五　その他(現象学的「障害者運動」)

この流れは、わたしはきちんと押さえていないのですが、わたしが知っているのは、マルクス葬送の流れの中で、それでもマルクス思想を棄てなかったひとが、マルクス派の隠れ蓑として現象学派を利用するという構図がみられたということです。それは、廣松シェーレのひとが、廣松さんを現象学派として宣揚するという事態にも現れています。

ひょっとしたら、フェミニズムに見られるようにエスノメソドロジー的独自展開があるかもしれないのですが、わたしは当たれていません。

さて、まだいくつもの押さえる作業が必要なのですが、それは新「人権論」批判を押さえて、本出版以来、その修正的提起として宿題にしてきた「障害関係論原論」の中で展開していきます。(「障害者関係論原論序説」は来年早々にＨＰにアップする予定です。)

(み)

(「反差別原論」への断章」(125) としても)

読書メモ

［第二次廣松ノート］の本格的始動「マルクス主義三部作」の『マルクス主義の地平』に入ります。本文のなかでも書いていますが、これは時代的に追っていくと、『理路』と共に最初に読むべきだったかもと思い始めて、その重要性をとらえ返し、かなり全面打ち込みに近い状態に入りました。６回に分けて掲載します

たわしの読書メモ・・ブログ 740［廣松ノートⅡ―（６）］

・廣松渉『マルクス主義の地平』勁草書房 1969(１)

廣松さんの「マルクス主義」の「三部作」の二冊目です。前のメモ『増補マルクス主義の成立過程』は、文献学的な論稿が主だったのですが、これからの二冊は、まさに廣松理論の「成立過程」とか「形成過程」とも言い得る内容になっています。最初から後の廣松理論といわれるような内容が展開されていて、かなり終局的論稿に近いものになっています。後の論稿に照らして、一部後に校正をいれるとしたら、語彙を入れ換える必要な個所も見受けられますが、「過程」ということを明らかにする意味においても、そのままにすることだと、言い得るでしょう。

実は、これを読みながら「マルクス主義三部作」、少なくとも、『地平』と『理路』を最初に、まあ、入門的な『原像』のすぐ後に読むべきだったのではないかと今更に考え始めていました。尤も、歳のことがあり、何時中断することになるかもしれないというところで、まずは、少なくとも基幹的な著作を第一次学習にと始めた事情がありました。そういう意味では、読んでいる第一次学習の基幹著作の中に、この二作後に出てくる内容があり、重複しないところでの第一次基幹学習になっているということで、「先の予定が立たない」わたしの読書方針は間違えてはいなかったのですが。もう一点、後悔すること、それは、廣松さんはやたらにドイツ語、ギリシャ・ラテン語、カタカナ語、そして「余り使わない」漢字を多様していて、訳語・ふりがなも載せていないこともあるのですが（このことを廣松さんは「学問に王道なし」という哲学者の言で、アカデミックな途を説いているのですが、運動の理論というところに固執するわたしとしては、きつい展開になっています)、この三部作では、きちんと訳語やふりがな（カタカナ）で、最初はきちんと載せていたということが、今回の再読の中で気づいたのです。だから、廣松著作を順に読んでいき、語彙集でも作っていれば、もっとスムーズに学習が進んだことでしょう！　以前から、「廣松用語メモ」をとってきていたのですが、遅ればせながら、この『地平』から出典と頁数をドイツ語・カタカナ語関係でとり始めました。ずっと後まで生き延びたとしたら、「廣松用語・検索の手引き」でも作り、公開しようかと思っています。

これはあちこちへ投稿された論稿を集約的に単行本にしたもので、時代順にはなっていません。古いもので一九六三年、新しいもので、一九六九年です。

まずは、目次から。

目　次

序　文

第一部　マルクス主義“哲学”の地平

第一章　マルクス主義的唯物論とは何か

第二章　“近代”思想の地平を超えるもの
第二部　マルクス主義と人間の問題
第三章　唯物史観における人間の問題
第四章　マルクス主義と“実存”の問題
第三部　マルクス主義と自由の問題
第五章　歴史法則と諸個人の自由
第六章　唯物史観と階級闘争史観
第四部　マルクス主義と「物象化」論
第七章　『資本論』における「物象化」論
第八章　「疎外論」から「物象化論」へ
附　マルクス主義研究への視角
附論Ⅰ　マルクス主義の地平と物象化論
附論Ⅱ　マルクス主義認識論のために

追記――良知力氏の批判によせて――
初出一覧

『廣松渉著作集　第十巻　マルクス主義の哲学』岩波書店 1996

『マルク主義の地平』分「もくじ」の最初に

「学術文庫版への序」

『マルク主義の地平』分「もくじ」の最後に

「第十刷に際して――あとがき」

「解説」　　今村仁司

「解題」　　小林昌人

廣松渉『マルクス主義の地平』講談社（講談社学術文庫）1991

「解説」　　高橋洋児

いきなり、各論稿ごとの切り抜きメモに入ります。

余り余談的な文もなく、切り抜きメモにするよりも、また全文記載にしたい誘惑に駆られますが、引用部分、小さなポイントの添え書き的な文、それもかなり、重要なものが多いのですが、あえていくつかの必須な添え書き以外は、抜き書き対象から外しました。*斜体文字*は、わたしの挿入文です。

序　文

「近年、我が国の論壇でも“近代的世界観”の超克ということがあらためて問題にされ始めている。論者によっては、当の問題を「西洋近代の没落」という視座でとらえ「第三世界」を対置する姿勢をとっており、必ずしも視角を同じくするわけではないが、著者としては謂うところの“近代的世界観”とは、歴史的社会構成体としての資本主義の時代に照

応するイデオロギーの地平、この意味での「ブルジョア・イデオロギーの地平」という言葉で置換できるものと考える。今や、この“近代的”＝ブルジョア的世界観の地平そのものが端的に問い直され、端的に超克さるべき思想史的局面に際会している。こう断じてもおそらくは大過ないものと思われる。」ⅰP

「著者の看ずるところでは、しかし、マルクス・エンゲルスは「ブルジョア的世界観」の“全体的イデオロギー性”をトータルに相対化することによって、それを超克しうべき新しい視界を拓いている。マルクス主義が資本主義体制の根底的な止揚を嚮導*(きょうどう)*しうる所以もそこに存する。本書がモチーフとするところのものは、この「マルクス主義の地平」の対自化にほかならない。」ⅱP

第一部　マルクス主義“哲学”の地平

第一章　マルクス主義的唯物論とは何か

「“ロシア・マルクス主義”によって流布された、いわゆる“弁証法的唯物論”なるものでは、弁証法の形骸を伴ってはいても、十八世紀の俗流唯物論と逕庭がない――といわざるをえない。」3P

「われわれは、もとより、単なる語義と定義をめぐって争うつもりはない。問題なのは、“ロシア・マルクス主義”が一面的に教条化した“解釈”では、マルクス主義が、語の悪しき意味での“科学主義”の一典型に堕していること、そしてその補完物として絶えず“人間主義”的解釈が生み出されてはいるが、所詮はこの科学主義 対 人間主義の地平でしか、マルクス主義の世界観が理解されていないこことである。ということはすなわち、マルクス主義が今日の歴史段階における「乗り超え不可能な哲学」(サルトル)である所以のものが把握されていないということ、これを意味する。」3-4P

「マルクス・エンゲルスは、決して「観念論と唯物論」という“邪道(？)の語法”を最初から用いたのではなかった。彼らは、また、ヘーゲルの観念論からフォイエルバッハの唯物論へと、ストレートに乗り移ったのでもなかった。当初、彼らは、観念論と実在論 Idealismus und Realismus、唯心論と唯物論 Spiritualismus und Materialismus という、今日でもアカデミズムの常用になっている対*(「つい」のルビ)*概念を用いた。ヘーゲル主義の非に気づいたのち、彼らは、近世的観念論と実在論の止揚統一、近代的唯心論と唯物論の止揚統一を熱心に志向したのであって、この作業過程の或る局面で、彼らはこれら二つの対概念を交錯させ、「観念論 対 唯物論」という語法に転じたのであった。古代このかたの哲学を射程に収めて、イデアリスムス・マテリアリスムスという対概念を彼らが固定したのは、彼らの世界観そのものの旋回に照応する。」4P

一　マルクス・エンゲルスの世界観的視座の確立過程の追認

「同じく観念論から出発したといっても、エンゲルスのそれはD・シュトラウス流に解釈したヘーゲル哲学、マルクスのそれはB・バウエル式に解釈したヘーゲル哲学であった。ヘーゲル左派の一番手シュトラウスと彼を批判的に継承したバウエルとの間の論争――いわゆる「実体と自己意識」の論争――に鑑みれば、マルクスとエンゲルスとは、期せずして“コップの中の両極”に立っていたわけである。」5P

「フリードリッヒ・オスワルトという筆名で華々しい論陣を張っていた十八歳の“名士”エンゲルスは、政治的には暴力革命を公然と唱える急進主義に・・・・・・、思想的には

シュトラウスを介して信仰との訣別をとげつつ、ヘーゲル主義に到達した・・・・・・。ここでは、しかし、彼がベルリンに出たのち、『テレグラフ・フェア・ドイッチュランド』にオスワルト名で書いた一文、ならびに、一大センセーションを捲き起こした二冊の匿名の書物、併せていわゆる『アンチ・シェリング』三部作を取上げれば足るであろう。」5-6P

「シェリングのヘーゲル批判のポイントは、本質と実存の問題であり、それはまさしく――フォイエルバッハも別の角度から指摘していた――ヘーゲル主義的観念論の「要(*「かなめ」のルビ*)」を衝くものであった。ヘーゲルの理性哲学は、本質――何であるか、quid,was――は教えても、実存――果たして在るか、quod,daß――は教えない・・・・・・。たとえば、ペカサスの本質、それが天馬であり、馬体と鳥翼からなり、その翼は巨大であり、翼を支える筋肉は強靱であり……ということをいかに論理必然的に規定しても、その実存、それが現実に存在するということの証明にはならない。理性は実存を教えない。形而下的な事象の存在に関しては、カントも説いた通り、感性的経験が教える。シェリングが問題にするのは、しかし、特に形而上的な人格神の実存であって、これは理性を超える「啓示」に俟ってのみはじめて知ることができる・・・・・・。後期シェリングとしては、かつての彼自身の立場を継承発展させたヘーゲル主義的理性の哲学、消極哲学に対して、啓示の哲学、積極哲学を志向する。」6-7P

「エンゲルスは、このようにして、絶対理念という理性的なものは、必然的に現実的である――少なくとも、いずれ必ずや現実的になる筈である――、この意味で、理性的＝現実的という命題をいささか安直に復唱しつつ、絶対理念は超世界的な人格神ではなく「その実在性は自然と精神」にあるとすることによって、シェリングの提起した「事物の現実的実存がヘーゲルでは説けていない」という論難を一蹴してしまう。もっともエンゲルスは「ヘーゲル体系の宗教哲学の側面がシェリングに矛盾をつく機縁をあたえている」ことは認める・・・・・・。しかし「この矛盾たるや、青年ヘーゲル派によって夙うに発見されているものにすぎない。……ヘーゲルにおいて現にそうである通り、一切が自ら自己を作るところでは神的な人格性は無用だ」・・・・・・といって開き直るのである。／彼は、しかも、シュトラウスとバウエルの双方から影響を受けつつ、絶対理念とはその実「人類の意識」「人類の自己意識」だと改釈する。」8P

「人類の自己意識として改釈した絶対理念――それの現実化・物象化したものが「自然と精神」である。理念に対する信仰、それの自己実現過程(＝世界史)に対する信仰。理念(*「イデー」のルビ*)＝人類の自己意識の物神化によるいわば逆立ちした汎神論。一言でいえば、ヘーゲル哲学の主体＝実体たる絶対精神を「人類の自己意識」と読みかえつつ、全宇宙史的総過程を、この理念(*「イデー」のルビ*)の物象化と観る立場、初期エンゲルスの観念論(*「イデアリスムス」のルビ*)とはこのような内実のものであった。」8-9P

「マルクスの出発点をなした観念論は、彼がバウエルの“指導”をうけて書いた学位論文『デモクリトスとエピクロスの自然哲学の差異について』に拠って知ることができる。／エピクロスは古代唯物論の一代表と見做されるのが通例であるが――そして数年後マルクス自身もそれを認めるのであるが――学位論文のマルクスは、エピクロスを強引に自己意識の哲学者、観念論者に仕立てあげる。」9P

「この「原子という個性的な自己意識」は、単なる主観的な意識、実在性のない理念では

なく、ヘーゲルの「理念」がそうであるように、現実的・具象的に定在する。もっとも、エピクロスにあっては自己意識(原子)が単なる個別性において把えられ、普遍的な自己意識(人類の自己意識の如き)として把えられていないため、数々の矛盾を免れない。しかし、「最高の実在」たる天体を論ずる場面では――とマルクスはいう――エピクロスは不整合を犯しつつも、正しい知見に達している。」9-10P

「マルクスとしては、エピクロスの天体論が期せずしてそれを実現しているごとき、「普遍的な自己意識」に立場を執ろうとする。この自己意識は、単なる普遍者ではなく「個別性を内に含んだ具体的な自己意識」であり、しかも、単に主観的な意識ではなく、地上の事物のみか天体をも含む万物となって自己を対象化し、物化し、具体的に定在するもの、質料と形相、実存と本質との完き統一体である。このようにして、マルクスは、エピクロスの「原子」に――「普遍的自己意識」としてバウエル流に改釈したヘーゲルの――絶対精神を読み込み、それを「主体＝実体、実体＝主体」たらしめる(＊)。／*(小さなポイントの但し書き)*＊　この際留意すべきことは、マルクスが――トレンデンブルグを通じて、アリストテレスにおける「エイ・エスティン(現に在るか)」と「ティ・エスティン(何であるか)」の区別を知っていた・・・*(文献)*・・・関係もあって――実存と本質との区別と統一ということを相当に意識していることである。・・・・・・」10P

「マルクスとエンゲルスとは、閲歴と論題を異にしつつも、後期の両人からは夢想だにできぬ――天体をも含む森羅万象を「人類の普遍的自己意識」＝「絶対的理念*(「イデー」のルビ)*」の物象化と観る――神秘主義的ともいうべき如上の観念論*(「イデアリスムス」のルビ)*的立場から出発したのであった。」10-1P

二　マルクスとエンゲルスの理念主義からの脱却

「マルクスとエンゲルスが理念主義から脱却しえたのは、両人それぞれに相応しい自己批判を通じてであった。」11P

「エンゲルスは『アンチ・シェリング』以降の約二年間――多彩な文筆活動を繰り展げたとはいえ――これといった哲学的省察の記録を残していない。ところが一八四三年晩秋に書いた『カーライル論』では、「人類の魂」「理性」を信じない世情と戦うカーライルの立場――彼は「世界史という聖典への不信仰」を責めるのであって「聖書の啓示への不信仰」を論難するのではない――を「シュトラウス的汎神論」と規定し・・・・・・、「汎神論はキリスト教の一帰結たるにすぎず」「汎神論もまた不可能」であることをフォイエルバッハを援用して、立言している・・・・・・。」11P

「エンゲルスは、カーライルを“反面教師”としつつ、フォイエルバッハに訓えられて、かつての「シュトラウス的汎神論」の立場を自己批判したものと忖度される。／エンゲルスはしかし、ここで直ちに、フォイエルバッハ的な“唯物論”の立場に移行したのではない。」12P

「・・・・・・エンゲルスとしては、主観性 対 客観性、精神 対 自然、唯心論 対 唯物論、「観念論 対 実在論」・・・・・・の矛盾対立を止揚しようと努める。この時点では、しかし、彼はまだこの志向を具体的に理論化しうるに至っていない。」12P

「マルクスの方はどうだったか？　彼もまた学位論文の提出後、約三年間――『ライン新聞』や『独仏年誌』所載のものをはじめ、数々の論稿を書いているが――狭義の哲学的世

界観については直接にはふれない。『独仏年誌』に発表されたルーゲとの往復書簡などから窺うに、彼は久しいあいだバウエル流の「自己意識の哲学」を完全には払拭しきれなかったように見受けられる。しかし、一八四四年の春『経哲手稿』を書いた時点になると、――前年の遺稿『ヘーゲル国法論批判』において、ヘーゲルにおける主語と述語の顚倒というフォイエルバッハの指摘に共鳴した域を超えて――「自己意識の立場」の一面性と限界を自覚し“フォイエルバッハ寄りの立場”へ移行する。」13P

「『経哲手稿』におけるマルクスは、フォイエルバッハを絶讃するとはいえ、しかし、右のフォイエルバッハの見地をそのまま採るわけではない。前年のルーゲ宛の手紙にみる通り、マルクスは「フォイエルバッハが自然を多く語り、政治[社会]を語るところ少ない」ことに不満を抱いていたが、現在の時点で特に問題なのは、フォイエルバッハでは自然と人間との真の統一が説けないことである。フォイエルバッハはたしかに、自然と人間との統一に多言を費しており、「対象こそ人間の開示された本質であり、人間の真にしてまた客観的なる自我である」・・・・・・とも述べる。しかし、彼の場合、結局のところ「精神と自然との実在的な統一はもっぱら意識のみである」・・・・・・というスタティックな意識(認識)の統一に終る。」13-4P

「・・・・・・マルクスとしては、弁証法的総過程を担う主体＝実体としてフォイエルバッハ的な「自然をも自己の非有機的身体とする人間」「人間的な自然存在……対自的な、それゆえに類的な存在」たる「人間」を立て、これがそれ自体として弁証法的ダイナミズムを保証しえない限りで、それをモーゼス・ヘスに倣って自己活動・労働の主体として解釈し、活性化する。」14-5P・・・ここの*「弁証法」概念？*

「この主体概念と自己疎外の論理を駆使することによって――「普遍的自己意識としてのアトム」に拠った学位論文時代の意想と論理を残留せしめつつ――「人間の自然への化成*(「ヴェールデン」のルビ)*」「自然の人間への化成」「人間的労働による人間の産出、人間に対する自然の生成*(「ヴェールデン」のルビ)*にほかならぬ」「いわゆる世界史の全体」「すなわち、人間が人間にとって自然の現存として、また、自然が人間にとって人間の現存として」化成する雄大な体系的論述の構案をマルクスは提示する・・・・・・。」15P

「この哲学的立場は、「主観主義と客観主義」「唯心論と唯物論」の対立を止揚し、「観念論とも唯物論とも異なっており、しかも同時に、両者を統一する真理」・・・・・・、「人間主義＝自然主義、自然主義＝人間主義」・・・・・・と称される。」15P

「マルクスもエンゲルスも、この時点では、畢竟するに「後方では唯物論、前方では観念論」といって割り切ったフォイエルバッハの“自己分裂”に、実際には、満足することができず――というよりも、より一層ヘーゲル主義的な発想から――主観主義と客観主義、観念論と実在論、唯心論と唯物論の止揚統一を志向し、それを強引にフォイエルバッハに読み込むという姿勢をとったのであった。」15P

「この姿勢の共通性が、当の一八四四年の八月、バリで邂逅*(かいこう)*したマルクスとエンゲルスが「驚くほど意見の一致を見出した」一つの契機をなすことは察するに難くない。現に翌年二月に公刊された最初の“共著”たる『神聖家族』にも、基本的には同じ姿勢が貫徹されている。」15-6P

「・・・・・・『神聖家族』におけるマルクス・エンゲルスは、「唯心論と唯物論の止揚統

一」をフォイエルバッハに読み込み、この「現実的人間主義」の立場を標榜したのであったが・・・・・・しかしこの水準からの蝉脱を強要する契機がすでに『神聖家族』そのもののうちに胚胎しており、エンゲルスは上梓を俟たずして早くも次のステップを踏み出していた。」16P

三　*マルクスとエンゲルスの『ド・イデ』への展開*

「マルクス・エンゲルスの世界観(哲学的世界観)が質的に飛躍した過程は、彼らの歴史観・社会観の進展と表裏一体をなしている。しかし、あえて上来のコンテクストでいえば、彼らの拠ろうとした「主体＝実体」概念――“スピノザ的実体”と“フィヒテ的自己意識”のヘーゲル・フォイエルバッハ的統一としての「人間」――のもつ決定的な難点に気づいたことが飛翔の機縁となった。」17P

「エンゲルスは、パリを経て帰郷した二、三ヶ月後、折しも公刊された旧友マックス・シュティルナーの話題作『唯一者とその所有』を十一月に読み、そこに盛られているフォイエルバッハ批判に共感した。」17P

「フォイエルバッハは、主語と述語の顛倒を指摘し、「人間は人間にとって神なり」Homo homini Deus est という。しかし、これでは述語と主語が入れ替わっただけで、有体の諸個人とは別の「人間の本質」なるものが「神」の座にすげかえられたにすぎぬ。かつての神の述語であった「全能」「愛」「世界の創造者」等々が、今や「人間」の述語とされ、人間こそ全能者なり、人間こそ化成して自然になるもの＝世界の創造者なり、とされる。有体の諸個人は、依然、人間の本質とやらに拝跪させられる。――シュティルナーはこれを批判し、われわれは身体髪膚*(しんたいはっぷ)*をそなえ、飲みかつ喰わねばならぬ個人としての個人に定位せねばならぬ、と主張する。」17P

「エンゲルスは、シュティルナーのいう個人としての個人、「唯一者」が近世ブルジョア社会のアトム化された個人にすぎず、彼の哲学がこの個人のエゴイズムにすぎないことを指摘し、・・・・・・」17-8P

「・・・・・・エンゲルスは、今ようやく、本質としての「人間」と実存としての人間との区別を明確に意識し、実存としての個人から出発するシュティルナーの立場に、その限りで同調する。彼は唯名論*(「ノミナリズム」のルビ)*の立場「経験論・唯物論」から出発しなければならないという。ここに謂う「唯物論」が、かつて「自然を絶対化して人間に対置する」ものと彼みずから評した“唯物論”ではないこと、普遍としての理念*(「イデー」のルビ)*(本質)から個別としての現実性(実在)を導来する立場、この意味での観念論との対立概念であることは、あらためて絮言するまでもあるまい。エンゲルスとしては、この手紙*(マルクス宛の手紙)*ではじめて、従前の「観念論と実在論」「唯心論と唯物論」という対概念を廃用して、今や観念論 対 唯物論という語法への途を拓いたのであった。」18P

「マルクスは、当初、エンゲルスの提案に異を唱えたが・・・・・・、別の角度から彼自身もフォイエルバッハの「人間」のもつ欠陥を認識するに至った。その機縁をなしたのは、シュティルナーやエンゲルスもさることながら、わけても彼がそのころ親しく交っていたモーゼス・ヘスの触発と思われる。」18-9P

「有名な『フォイエルバッハに関するテーゼ』にみる通り、一八四五年の春には、マルクスも、フォイエルバッハにおける個と類の不協和を指摘し、「フォイエルバッハは彼の分析

する抽象的個人が特定の社会形態に属することをみない」、そのため、一方では「抽象的孤立的な人間個体を前提せざるをえず」、他方では「それ故、本質はただ“類”としてのみ、多数個人を自然的に結合する内なる“普遍”としてしかとらえていないことを批判しつつ、「人間の本質は、個々の個人に内在する抽象的一般者 Abstraktum ではない」、人間存在[人間の本質]は「社会的諸関係の総体である」と規定する。」19P

「この人間の本質規定、フォイエルバッハ的人間概念からの脱却は、マルクスに決定的な転換を要求せずにはおかなかった。ヘスも指摘している通り、類と個、本質と実存の一致という特権的な性格は、ヘーゲルにおいては無限者＝神の特質とされたのであったが、ヘーゲル左派においては、それがそっくりそのまま“神の真実態”たる「人類」「普遍的自己意識」「人間」に引継がれた。(本質と実存との特権的な一致というこの大前提を衝いたのが後期シェリングであり、それを自己批判したのがマックス・シュティルナーであった。)マルクスは、学位論文以来、“本質と実存”の問題を一応は意識していた。とはいえ、彼も所詮はヘーゲル左派の範にはもれず、個人としての人間と類としての人間、人間の実存と本質との一致を――『ヘーゲル国法論批判』では一種独特の「民主制国家」に、『独仏年誌』に二論文では「人間的解放」に託し――近くは Gattungswesen*(類的存在)*の即自対自態に仮託したのであって、『経哲手稿』の雄大な構図は、フォイエルバッハのいう「現実的人間」の二重性を巧みに襲用することに俟っていた。しかるに、今やマルクスはフォイエルバッハの「類的存在」が抽象的一般者としての普遍たるにすぎず、“実存する本質”ではないことに気づいた。となれば、この主体＝実体の自己疎外と自己獲得の世界史的過程として「自然の人間への」「人間の自然への」化成を説くことは、バウエル派と同断の悖理として卻けられねばならない。」19-20P

「マルクスにとってこの隘路を打開する作業過程となったもの、そしてエンゲルスにとって、フォイエルバッハ的な人間のみならず、シュティルナー的な個人をも含めた「人間」そのものの秘密を究明してて、『エルバーフェルト講演』の前後から固まりつつあった歴史観を定形化する作業過程となったもの――それが、ヘスの共同執筆をも得て、マルクス・エンゲルスが本格的に取組んだ『ドイツ・イデオロギー』の執筆であった。」21P

四　*マルクスとエンゲルスの『ド・イデ』の展開*

「・・・・・・『ドイツ・イデオロギー』においても、かつてのモチーフそのものは決して放擲されたわけではない。すなわち、「人間から切り離して形而上学的に改作した自然」を原理とする客観主義(この意味での悪しき唯物主義)、ならびに、「自然から切り離して形而上学的に改作した精神」を原理とする主観主義(この意味での唯心主義)、これらの双方を糾すことによって止揚統一しようというモチーフは依然として把持されているのであって、フォイエルバッハにおいてはそれが全うされていないことを――かつての評価を撤回しつつ――批判するのである。」22-3P

「今や課題となるのは、当のモチーフを正しい視座に立って独自に理論化すること――題材に即していえば、ヘーゲル主義において、多分に神秘的・イデオロギー的な仕方で把捉されていた事態を、正しく把え直すことである。」23P

「右の事態*(ヘーゲルとヘーゲル左派的なとらえ返し)*は、現象的には“事実”である。しかし、人間の観念の物象化だといっても、各個人にとっては、世界は決して彼の観念の物象

化ではない。人間活動の物象化といいうるのは、世代から世代へと続く類としての人間、「人類」に関してである。／ここにおいて、問題が生ずる。(α)個人としての人間に定位すれば、世界は即自的な存在である。しかるに、(β)類としての人間に定位すれば、世界は自己の活動の物象化されたものである。この似而非アンチノミーは、後者の Subjekt*(主体・主観・主辞・主語)*を抽象的な「意識一般」に求めたカントにおいても、それを「絶対精神」に高めたヘーゲルにおいても、それが彼らなりの仕方で「個人」と接合された限りで、特に問題にはならなかった。ところがヘーゲル左派においては、後者の「大きな主体」を漸次、現実の人間に引寄せたため、ドイツ観念論的な“整合性”が失われ、(α)と(β)との二極性が次第に顕わになってきた。とはいえ、人間という特権的な存在者における個と類、実存と本質との一致という暗黙の大前提が貫流している限りで、(α)と(β)とは“曖昧な統一”を保っていた。しかるに、フォイエルバッハは自然の即自存在性を強調することによって(α)(β)の二極性に悩み、シュティルナーやヘスの、当の大前提そのものを否認する立言を誘発したのであった。こうして、今や(α)と(β)との二極性が問題として意識される。」24P

「この似而非アンチノミーを解くためには、両命題における人間、すなわち、個と類、ならびに両者の関係について、正しく把え直さねばならない。(α)における個人としての人間は、一定の精神的能力と身体を具えた純粋な個人、一切の歴史的・社会的な規定性を捨象した抽象的個人であって(因みに、十八世紀唯物論や科学主義の想定する人間もこれにほかならない！)、これの代数和をいくらとってみても、決して(β)の事態とは連接できない。他方、(β)の類としての人間は、hypostasieren*(実体化)*され、主体＝実体、実体＝主体に転化されている。なるほど、人類を「類」に括ることはできる。しかし、この類への総括は、それに属する諸個人にとっては、世界が“即自”だということを銘記するものでなければならない。しかるに「類」を実体化し独立の主体に仕立てあげるとき、右の事情が逸せられ、世界の即自性が失われてしまう。そのため「人類 」「人間の自己意識」「人間なるもの」が、とかく世界の造物主の位置に祀*(註)*り上げられてしまい、(α)との連接ができない。惟えば、しかし、いうところの「個人としての人間」も「類としての人間」も、ともに悟性的抽象による Abstraktum*(抽象的一般者)*にすぎず、現実の人間ではない。問題なのは、悟性的抽象もさることながら、人類の歴史的な営みと諸個人の営みとの有機的関係が覆われてしまうこと、併せてまた、諸個人の懐く観念・意識の存在拘束性が覆われてしまうことである。因みに、諸個人といえども自己の活動を対象化するのであり、人類にとっても対象は即自性をもつ。」24-5P

(註)　本ではカタカナの「ネ」のしめすヘンになっています。漢字が探せないので、とりあえず「示」ヘンの方にしておきました。

「・・・・・・『ドイツ・イデオロギー』においては『経哲手稿』のごとき(β)寄りの立場がとられているのではなく「飲みかつ喰わねばならぬ有体の諸個人」に定位されており・・・・・・、この限りでは、むしろシュティルナー流の(α)に近いのであって、畢竟するに、マルクス・エンゲルスは(α)も(β)もそれ自身としては採らない。彼らがフォイエルバッハを批判するのは「彼が、人間をかられの所与の社会的連関において把捉せず、かれら人間を現にあるものに仕上げた現存の生活諸条件のもとで把捉せず、そのため、彼は現実に実存し、活動している人間に到達することなく『人間』という抽象的一般者 Abstraktum

に立ち停っている」こと・・・・・・・、それ故に「自然」もまた、「自然科学の直観」に“現われる”がごとき「万古同一の」物在という悟性的抽象になり了っていることである・・・・・・。」26P

「現実に存在する人間、有体の諸個人は、一定の自然的・社会的・歴史的な諸関係のもとで――この関係たるや、彼自身が創ったのではなく、また、彼が選んだものですらない――対象的活動を営んでいる。人々は「その生の生産と再生産において」「蜂や蛛蜘の巣作りとは異なって」目的意識的な活動を通じて、自然を加工し変様していく・・・・・・。歴史的な営みにおいては「人々の意識を通過することなくしては何事も生じない」。しかし、この意識たるや、そもそも「意識された存在」であり――ちなみにこの命題は、認識対象が認識主観に映ずることの謂いではない。現に「人間の存在とはかれらの現実的生活過程」を意味する旨が附言されている・・・・・・――、この意味において「存在が意識を決定する」。けだし「意識とは本源的に社会的な生産物」であって・・・・・・、「感覚はもとより幻想にいたるまで」共同主観化・社会化されている・・・・・・。人々が意識的に対象的活動・生産的実践を営むといっても、「先行する世代から伝えられた生産諸力、諸資本、諸環境の或る総量」を基盤にして、これに変様を加えるのであって、この歴史的におくられてくるものが」それを承け継ぐ世代に「それ固有の生活条件を指定し、それに一定の発展、或る特殊な性格を賦与する」・・・・・・。「従って、人間が環境をつくるのと同様、環境が人間をつくるのである」・・・・・・。人間は能産的な主体である前に所産的な主体である。」26-7P

「人間は、歴史的に送られてくる世界 geschichtlich-geschickt-werdende Welt に対して、その関わり方をすら共同主観的・社会的に「存在によって決定されつつ――用在的*(「ツーハンデン」のルビ)*な歴史的世界に被投的に内・存在*(「インザイン」のルビ)*しつつ――対象的活動を営む。この“歴史・内・存在”とでもいうべき根本的な構えの地平に展らける如実の世界は、科学主義的な物在*(「フォールハンデンザイン」のルビ)*――つまり「人間から切り離して形而上学的に改作された自然」――ではなく、「歴史的自然」「自然的歴史」・・・・・・である。人々が、そこにおいて、本源的に共同主観的な在り方で「自然を歴史化」していく対象的営みは、歴史的存在被拘束性において在るのであって、主体＝実体の Selbst-Herstellung*(自己生産)*ではない。」27-8P

「『ドイツ・イデオロギー』においては、自然と人間との統一、社会的形象、そして世界史が、この根本的視座において観ぜられる。」28P

「唯物史観が視座をとるこの“歴史・内・存在”の構え、『ドイツ・イデオロギー』が拓いたこの視界は、決して唯物弁証法なる第一哲学を歴史に適用してものではなく、また、歴史という宇宙の反面についての単なる部分知でもない。それは、狭義の歴史がはじめて歴史として開示されうる地平たるのみでなく、マルクス主義的全世界観の地平であって、この唯物史観の視座こそがマルクス主義的唯物論の根本的構え Gurundverfassung そのものにほかならない。」28P・・・*完成的な把握論理、唯物論→唯物史観→唯物弁証法？*

五　「観念論「唯物論」の一般規定を押さえる

「・・・・・・マルクス主義的唯物論が十八世紀的唯物論と峻別される所以の特質をみるためには、あらかじめ「観念論」「唯物論」の一般規定を押さえておかねばならない。」29P

「エンゲルスは『フォイエルバッハ論』の周知の個所で「哲学、わけても近代哲学の根本問題は、思惟と存在、精神と自然との関係についての問題である」と言い、「根源的なもの Das Ursprüngliche は何か、精神なのか自然なのか？……この問題にどう答えたかに応じて、哲学者たちは二大陣営に分裂した。自然にたいする精神の根源性 Ursprünglichkeit を主張し、従って結局は何らかの仕方での世界創造を認めた連中は――しかもこの世界創造たるや、ヘーゲルがその一例だが、哲学者においては、往々にしてキリスト教のそれよりもはるかに荒唐無稽である――観念論の陣営を形成した。他方、自然を根源的なものと見做した連中は、唯物論のさまざまな流派に属する」と述べ、「イデアリスムス、マテリアリスムスという言葉は、根源的にはこれ以外の意味をもつものではない」と附言する・・・・・。」29P

「・・・・・・エンゲルスのいうイデアリスムスが――“認識論的観念論”とは差当って無縁の――イデア主義の謂いであることを示唆している。翻って想えば、フォイエルバッハが当時の常用の語法を破って「イデアリスムス・マテリアリスムス」という対概念を用いたのは、彼が深く研究したライプニッツの襲用である。すなわち、ライプニッツは、スコラのいう formalist(形相主義者)の意味で、プラトンをイデアリスト(イデア主義者)、エピクロスをマテリアリスト(質料主義者)と呼んだのであるが、フォイエルバッハはこれを踏襲してヘーゲルの客観的観念論をイデアリスムス(イデー主義)と断じ、「自然、実在はイデーによって定立されるというヘーゲルの教説」に対して「存在はそれの根拠をそれ自身のうちにもつ」、「マテリー(質料＝物質)は自体的存在性をもつ」というマテリアリスムスを対置したのであった。マルクス・エンゲルスが一八四四年に、それまでの語法を棄てて「イデアリスムス・マテリアリスムス」という対概念を用いるようになったのは『神聖家族』の有名な条りを引くまでもなく、フォイエルバッハのこの意想に倣ったものである。この経緯からしても、エンゲルスの謂うイデアリスムスが「イデア主義」を主たる含意とすることが肯けよう。」31P

「従来の“公認”の解釈では、右の事情を看過した関係もあって、エンゲルスの謂うイデアリスムスの典型をいわゆる主観的観念論におくむきが強いが(そのとき、俗流的唯物論が対極に立つ！)、しかし、彼がヘーゲルの客観的観念論をイデアリスムスの典型として表象していたこと(このとき、マルクス主義的唯物論が対蹠*(たいせき)*的な位置に立つ！)は、諸般の事実が示すところである。」31-2P

「客観的観念論、この意味での「イデア主義」を念頭におくとき、謂うところの「根源性」Ursprünglichkeit の意味も理解できる。」32P

「エンゲルスは「根源性」と「模像・模写」という言葉を関係づけて用いており、たとえば「精神、思想、イデーが根源的なものであって、現実の世界はイデーの模写にすぎないというヘーゲルの出発点は……云々」という言い方をしている・・・・・・。これは、もとより、イデア主義的発想に即した言い方であって「原像であること」と「根源性」とが直ちに同値ではありえない。事の眼目は、原像たるイデア(その後の哲学的展開を通じて、これは「本質」「普遍としての類」と接合された)が現象世界つまり現世の諸事物に存在性を賦与し、「よって在らしめるもの」であるということにある。けだし、イデアリスムスが「精神の根源性を主張し、従って結局は何らかの仕方での世界創造を想念する*(「アンネーメン」*

*のルビ)*とされる所以であろう。」32-3P

「こうして、超越論的存在たる「イデア」「本質」「類」こそが真実在であり、現実の諸存在物に存在性を賦与すると説くイデアリスムスに対して、マテリアリスムスとは、差当って大づかみにいえば、「マテリー」「実存」「諸個物」こそが真実在であり、これらはそれ自身において存在性をもつと観る立場、この意味において、マテリーに本源的な存在性を認める理説にほかならない。けだし、エンゲルスが、イデーはかえって現実の諸定在の模像である旨を反定立し、「マテリアリスムスとは現実の事物をありのままにみる立場」だということを『ドイツ・イデオロギー』以来くりかえし述べるのも、この意味においてであろう。「ありのまま」wie sie sind にみるというのは、実証主義的経験主義の常套句とは次元を異にし、現実の事物をイデーの「化体」「模像」等々と看ずることなく、それ自体で存在性をもつと観ずることの謂いにほかなるまい。」33P・・・*ここのところに注釈がついていて、ロシア・マルクス主義の模写説についてのコメントがあり、別のところで述べると書いているのですが、多分、『エンゲルス論』だろうと思われるのですが、「エンゲルスの反映論・模写論はヘーゲルへの先祖返り、レーニンも」と指摘されていることの掘り下げの問題になるのではと、課題として重要！　アルタナティーフ(二者択一性)*

「この間の事情は、普遍から個物を導来する行き方を卻けつつ、唯名論的な視角から「経験論・唯物論」の立場をはじめて標榜した件の手紙、「唯名論は唯物論の最初の形態であった」という『空想より科学へ』でも再掲されている『神聖家族』での立言、デューリングが擬似カント主義的な立場から「形式」(Form,forma＝形相)による世界の統一性を主張したのに対して「世界の統一性はそのマテリアリテートにある」と反論した有名な条り、等々によって傍証することができる。」34P

六　マルクス主義的唯物論の“判別的特質”

「マルクス主義的唯物論の“判別的特質”を識るためには“十八世紀的唯物論”に対するエンゲルスの批判を手掛りにするのが好便である。広く知られている通り、当該の論鋒*(ろんぽう)*は、十八世紀唯物論が“非弁証法的”であること――自然をその史的発展過程において把捉せず、一面的に数量化し、諸概念・諸要素を膠着させ、因果を機会論的に固定し、必然性と自由をその統一において把握しないこと、等々――に向けられている。マルクス主義的唯物論が弁証法と不可分である以上、これが極めて大切な論点であることは言を俟たないが、しかし、遺稿『自然弁証法』をめぐる厄介な問題に立ち入れぬ関係もあり、ここでは、十八世紀唯物論そのものに向けられた批判に着眼することにしたい。」34-5P・・・*エンゲルスのこの問題のとらえ返しこそが、自然科学的誤謬ではなくて、認識論的なとらえ返しにおけるヘーゲルへの先祖返りという批判の分析が、問題になっていくのだと、わたしは押さえています。*

「エンゲルスは、俗流唯物論を批判していう、科学者たちは、将来「なるほど必ずや……脳中の分子運動や科学的運動に思惟を『還元』するであろう。だが、これでもって思惟の本質がつくせるであろうか？　つくせはしまい」・・・・・・。」」35P

「右の発言は“ロシア・マルクス主義”の目には、エンゲルスがマッハ主義に変節したかのように映ずるかもしれない。たしかに、前掲の一連の文章は、ほとんど一字一句、マッハの立言と一致している！　ヒューム主義に対してしばしばロック的な立場から論難を加

える一部の“唯物論者”には、けだし納得しがたいにせよ、エンゲルスが十八世紀的唯物論に対する批判の面でマッハと同趣の論点を打出していることは一向に奇異ではない。」36P

「一体、エンゲルスは何を言おうとするのか？　物質の“多質性”だとか“物質”は実存しないとか、意識は大脳物理・化学(大脳生理学も同断！)に還元つくせないとか、こういう至極あたりまえなことを彼は単にそれとして言っているのではない。「意識、思惟を、そもそも初めから、存在、自然と対立するものとして想定する」発想を批判した『反デューリング論』の立言・・・・・・を引証するまでもなく、彼は“十八世紀的な”世界了解――後にふれる通り、これは、その実、近世イデオロギー一般の地平にほかならない――を端的に卻けているのであって、繰り返し援用してきた表現でいえば、思惟と存在、精神と自然を切り離し、その各々を「形而上学的に改作」して、互いに他と対立させる立場を卻け、歴史・内・存在に構えをとるべきこと、「人間自身、環境に内存在し、環境とともに発展する自然の産物であること」・・・・・・を彼は説くのである。」36-7P

「マルクス主義的唯物論と十八世紀唯物論とのより具体的な対立点に目を向けることによって、同時に、右のテーゼを敷衍*(ふえん)* することができる。」37P

「十八世紀的唯物論の見地からすれば、歴史・内・存在に展らける世界は「歴史的状態によって……また、当人の身体的・精神的な構造によって制約され」ており・・・・・・、主観的な諸規定の混入した“もはや客観的ではないもの”と見做され、「自然科学の直観」に現われる「単質的な物質の世界」こそが真の“客観的世界”だと主張されるであろう。これに対して、エンゲルスは、謂うところの「自然科学の直観」なるものが、そもそも歴史的・社会的な形成物であること、世界・内。存在の一変様であることを指摘する。」37P

「だが、もしそうだとすれば「物自体」は不可知だということにならぬか？／この「物自体」の問題について、エンゲルスは次のように答える。「これに対しては、夙うの昔にヘーゲルが答えている。すなわち、諸君がもし物のあらゆる性質を知るならば、諸君は物自身をも知るのである。……今日われわれが附言しうることは、……かつて把捉不能とされたものが、科学の長足の進歩によって段々と把捉され、分析され、それどころか再生産されるようになった。われわれの作ることができるものを不可知ということはできまい」・・・・・・。」37-8P

「この「答え」がカント批判として正鵠*(せいこく)*を得ているかどうかは、いま問うところではない。近世哲学の大前提からすれば、たしかに、われわれの経験的な意識に直接与えられているところのものは「表象」(意識内容)であって、物自体ではないとされる。この大前提を守れば、右の「答え」は体をなさず、歴史・内・存在に展らける世界は「表象の世界」に貶しめられる。しかしながら、当の大前提 Satz des Bewußtseins そのものが問題である。」38P

「デカルト的物心分離と、それにもとづく Subjekt-Objekt-Schema*(主客図式)*に相即するこの近世哲学の大前提から、Subjektivismus *(主観主義)*と Objektivismus *(客観主義)*の対立が、そしてまた「模写説」と「構成説」の対立が生じ、ひいてはまた「物自体」や「他我認識」の問題をはじめとする諸々のアポリアが生ずる。」38P

「エンゲルスは、しかるに、上掲の通り、「意識、思惟を、そもそも初めから、存在、自然

と対立するものと想定する」発想を批判し、まさしく、この近世哲学の大前提そのものを卻けるのである。」38P・・・*後の四肢構造論*へ

「こうしてエンゲルスは、歴史・内・存在に展らける世界は“表象にすぎない”とか“それでは物自体が不可知になる”とかいう議論の“不当前提の虚偽”を卻けることによって、歴史的に展らけてくる世界に即自対自的な存在を獲得 aneignen せしめている。(先に引用した、十八世紀唯物論の主張するごとき物質そのものを「われわれは知らない……けだし、それは略語にすぎぬ」という言葉も、このコンテクストにおいて理解されねばなるまい。)十八世紀的唯物論に対するマルクス主義的唯物論の決定的差異は、帰するところ、近世哲学の地平そのものに対する態度設定の相違にかかっていると言うことができる。」38-9P

「マルクス主義的唯物論においては、われわれの意識と存在とは、いわば函数的連関の項としての構造的契機であって、文字通り弁証法的な動力学において把捉される。そのご登場したいくつかの哲学思想が、フェノメナルな問題場面から出発しつつも、マッハ主義その他において現にみられる通り、フェノメノンの被媒介性を説く段になると、所詮は近世的な主客図式 Subjekt-Objekt-Schema ないしは身心図式 Leib-Seele-Schema を復元してしまうのに対して、マルクス主義的唯物論は、人間の在り方を対象的活動として、しかも歴史的・社会的に共同主観化された“被投的な”対象的活動としてとらえ返し、この対象的活動の動力学に即し、その Objektion- Objektivation *(客体―客体化)*に即してフェノメノンの被媒介性を定礎する。その際、「自然のプリオリテートは残るが」、有史以前の歴史化されざる自然というごときものは「君の少年時代の頭蓋骨は、かつてたしかに存在はしたが、もはやどこにも存在せぬ」のと同様、もはやどこにも存在せず、即自的な自然 Natur an sich とわれわれにとっての自然 Natur für uns との区別立ては「人間と自然とを区々別々のものとして考察する限りにおいてしか意味をなさぬ」ことが向自化されている。向自的な自然 Natur für sich の被媒介性の解明を志向するに当って旧来の諸哲学、わけても「近世哲学」は、認識論的に截断した媒介項と被媒介項とを存在的*(「オンティシュ」のルビ)*な截断と二重写しにしてしまい、即自的な自然そのもの(科学はこれを究明するものと私念*(「マイネン」のルビ)*される)を要請するが、マルクス主義的唯物論の哲学的世界了解の次元でいえば、如上の悟性的抽象的な截断を固定化しない限りで、天体界のごときも、その実、歴史的・社会的・共同主観的に展らける Natur für uns である。(くどいようだが念のためにもう一度だけ書き添えれば、右の提題は、決して科学者のいう“自然の即自性”“人間と無関係に存在する客観的な自然”を奪うものではなく、況んや表象(意識内容)の世界に貶しめるものでもない。このような「心配」が生ずるのは、近世哲学の誤てる大前提をひそかに肯定するかぎりにおいてであること、しかるにマルクス主義はまさしくこの誤てる前提そのものを超克することにおいて上述の新しい地平を拓いているのだということ、これをあらためて銘記したい。)」39-40P

「畢竟するに、マルクス主義的唯物論において歴史的・社会的・共同主観的に展らける世界、その歴史性は通時・共時的*(「ディアクロニック・サンクロニック」のルビ)*に協働主観的な「対象的活動」の Objektion- Objektivation において存立し、いうところの社会性は、しかも、「物質的な生活過程」materialer Lebensprozeß の物象化は自己規定性において、共同主観性はその本源的な存在被拘束的な在り方として、cogito*(我惟う)*が原理的に

cogitamus(我等が惟う)であることにおいて把捉される(この論点については拙稿「世界の共同主観的存在構造」『思想』昭和四四年二月号参照)。「存在が意識を決定する」のは如上の構造的連関においてであり、この意味において「意識とは意識された存在」Das Bewußtsein ist das bewußte Sein だとされる。」40P

「マルクス主義的唯物論とは何か、これを周到に規定するためには“弁証法的”その他多くの規定に鑑みるべきことは言をまたないが、その最も根本的な特質に即していえば、如上の含意において、“歴史・内・存在”に Grundverfassung*(基礎構造)*を執る立場である――と規定することができよう。」40-1P

七　*マルクス主義の残された課題*

「マルクス主義的唯物論は、また、決して完成された体系ではない。マルクス・エンゲルスは、成程、初期のモチーフを、新しい視座を拓くことによって、一応は結実させ、そこに立場を据えることによって、いくつかの分野では、たしかに纏まった講述を遺すことができた。とはいえ、未踏の分野が残されているという以前に、哲学的世界観の基底的な問題場面においてすら、向後に俟つべきモメンテが残されている。・・・・・・」41P

「端的にいって、謂う所の「ありのまま」と「歴史化された自然」という二つの提題が、十全な理論的統一がもたらされているとは看じがたい。これは、斉しく“歴史化された自然”といっても、田園と天体との次元の相違を闡*(あき)*らかにする課題に通じ、遡ってはヘーゲル左派の当面した“アンチノミー”(本章第四節にいう(α)と(β))の真の解決にもかかわる重大な問題点である。エンゲルスの遺稿『自然弁証法』の或る行論が凄惨な破綻に終っているのも実は右の点に関しており、また、彼が或る個所で擬カント主義的な「構成説」の方向に動揺している事実に鑑みても、この点の不備はエンゲルス自身の“前意識”にのぼったとも考えられる。」41-2P

「この点“ロシア・マルクス主義”は、模写説の方向に解釈することによって、いわば期せずして、一応の“整合性”を確立しえた。このような“解釈”の手掛りが後期エンゲルスの諸文書に散在していることは確かであるが、ドイツ観念論からヘーゲル左派へと流れる学統とそこでの用語法、さらにはまたベーコンがスコラ哲学の forma*(形式)*という用語をもちいながらもそれに異質の内容をこめているのと同様な、マルクス・エンゲルスにおける新語法、初期の文献にも援けられつつ、これに着目するとき、“ロシア・マルクス主義”の解釈体系は、“シナ*(ママ)*・マルクス主義”のそれと、程度の差はあっても、いかにも無理である。現に、それと対蹠*(たいせき)*的な“人間主義的”解釈が旧くから提出されている。」42P

「われわれは、この双方に対して異を唱える者であるが、ここでの問題は、もしこれら両極の解釈が正当だとすれば、哲学的世界観の次元(この意味での思想史的な次元)では、マルクス主義と「空想的社会主義」との間に次元の差がなくなることである。すなわち、マルクス主義は、社会思想の点では格段に偉大であるにしても、哲学的世界観の次元では近世ブルジョアイデオロギーの地平――すなわち人間主義と科学主義の Wechselspiel *(交換遊戯・動揺)*の地平――を超えておらず、「今日における乗り越え不可能な哲学」ではない、と判定されるべきことになってしまう。」42-3P・・・*この後に小さなポイントで哲学史的押さえあり*

「後進国における思想の優位、われわれは、この事実のドラスチックな一例として、マルクス主義の場合を見る。」44-5P

「当時のドイツにおいては、まさしくその後進性のゆえに、近代イデオロギーの世界了解が純粋な形ではまだ支配的ではなかった。一方では、ドイツ・ロマンティークが表白しているように、自然界を近代的な物心分離の相でみることなく、精神的・霊魂的なものに満ちた、非機械的・生物態的なものと観ずる底流があり、他方では、いわば共同体に没入した人間、近代的な個我として自立する以前の「神の国の共同人」、根底的な場面で神と通じ合っている人間という意想が残留していたと思われる。この前近代的な土壌を内に取込みつつ、観念的に近代化の歩みを進めたもの、それがドイツ観念論の展開であり、その終局たるヘーゲル哲学は実に奇妙な形の近代イデオロギーであった。ヘーゲル弁証法の裏にひそむ一種の生物態的世界観は措くとして、絶対精神の自己疎外と自己獲得の諸遁駅として万象を描きあげる“ロマン的でしかも合理主義的な”――汎神論的という点では前近代的でありながら、絶対精神が自覚的な人間と相通ずる点では超近代的な――ヘーゲルの壮大な哲学は、先進国英仏には現わるべくもないイデオロギー形態であった。純粋に近代的な発想からは、それととうてい生ずるべくもない。さりとて、前近代と近代との折衷ではなく、見事に首尾一貫した体系になっている。絶対精神というそれ自体では前近代的な主体を持込むことによって、純粋な近代主義では“観念の世界”ないしはせいぜい“自然界の表層”にしか及ばなかった人間主義的ズプエクティヴィスムス*(主観主義)*が、全世界を自己の所産とする極大限にもたらされ、そのことによって、デカルト的物心の二元分離、主観 対客観の原理的な不可通約性が、絶対的観念論の視座で解消された。」45P

「この絶対的観念論の主体＝実体たる絶対精神を「人間」として解釈し、改釈していく歩み、それがヘーゲル左派の展開であったということができる。「人間」が、より具体的・現実的に、より近代的な個我の方向で把えられるにつれて、上述した通り、人間と自然とは――ロマン的な統一の志向を残しつつも――ふたたび両極化する傾向を免れがたい。」46P

「初期のマルクス・エンゲルスが、この両極化に抗して「唯心論と唯物論との如実の統一」、「人間主義＝自然主義、自然主義＝人間主義」を真に確立しようと企てたのは――デカルト的二分を自覚的に超えようとしたのでは決してなく――ヘーゲル左派の展開方向からすれば、むしろ“逆行”であったといえよう。(シュティルナーや爾後のバウエル派の近代的個我主義の方が“正当発展”であった。)だが、人間と自然との根底的な統一の把捉、そこには、近世的主客の二元的対立の了解や、個我と他我との原理的な不可通約性の了解とは異質な発想が、上述の事情から期せずして胚胎していた。彼らは、この“逆性”の志向と心態に支えられて、十八世紀的唯物論の発想を卻け、“主観的観念論”は彼らの射程圏に登場しなかったが、シュティルナー流の個我主義も卻けたのであった。その際、しかし「人間」をヘーゲル主義的な主体＝実体としつづけるには、彼らの時代は降りすぎていた。先にみた通り、彼らは、もはやヘーゲル主義的な人間主義を採りつづけることができなくなった。」46P

「このような思想史的状況が、十八世紀的唯物論と意識内在主義的観念論の Wechselspiel を生ずる近世イデオロギーの純粋地平のみならず、ドイツ観念論的に屈折した人間主義、Subjektivismus *(主観主義)*の極致というべき発想をも、同時に超克せしめる“僥倖”を必

然ならしめた。」46P
「この“必然的僥倖”を体現して確立されたもの、それが――“歴史・内・存在”という象徴的な言葉でわれわれが呼んだ根本的な構え Grundverfassung に相即する――マルクス主義的唯物論の立場にほかならなかった。」47P
「こうして、われわれのみるところでは、あの時代、あのドイツにありながら、いな、まさにそこにあったことによって、――本章では社会的条件にはふれなかったが、また、弁証法のもつ“近世的分析理性の論理”との異質性にもたちいらなかったが――マルクス主義は geschicklich*(適合的)*な成立事情にも援けられつつ、近世的な Subjekt-Objekt の地平、物在 対 人称的意識の地平と単に異質というにとどまらず、Subjektivismus と Objektivismus の Wechselspiel となって必然化する“近世的な世界了解と発想そのもの”のイデオロギー的基盤を闡明し、それを一定の歴史的社会的条件下における“歴史・内・存在”の一つの必然的な在り方として了解しつつ entfernen*(除去)*し、それを超克する新しい地平を拓き得ている。まさしくその点に、マルクス主義的唯物論の劃時代的な思想史的意義がある――と私には看ぜられる。」47-8P

第二章　“近代”思想の地平を超えるもの

「・・・・・・マルクス主義の歴史が、人間主義 対 科学主義の対立で糾われてきたとすれば、そしていま、あらためてこの対立を生じているとすれば、それはマルクス主義が自己の切り拓いた地平を見失い、ブルジョア・イデオロギーの地平にまで頽落していることの表白ではないのか？／遺憾ながら、われわれは「しかり」と答えざるをえない。」49P
「スターリン批判以後、第二・第三インターの時代にもまして、人間主義が抬頭した歴史的経緯は諒とすることができる。この人間主義が、初期マルクスの疎外論を復活しただけでなく、時に及んでは、実存主義との結合をとげたことも諒解に難くない。また“構造主義派”が彼ら流の科学主義をアンチテーゼとして打出したことも訝しむに足りない。われわれは単なる“教条主義的”な反撥に対しては、両者を弁護するの用意をもつ。しかしながら、以下においては、両者の弁護はおろか、個々の論点に関するポレーミク*(論争)*にすら立ち入ることなく、両者の対立に拠って立つ地平そのものを端的に衝き、マルクス主義が当の地平を超えている所以のものを考覈することに課題を限りたい。」50P
「ところで、人間主義 対 科学主義の対立を生ずる地平、すなわち近代イデオロギーの大前提そのものの止揚という志向は、今日ではもはや、マルクス主義の専売特許ではない。近代イデオロギーを実際に超出しているかどうかは別として、この志向を鮮明に打出した思想家としてハイデッガーを数えることができる。」50-1P
「ともあれ、ハイデッガーは、右の一文によって、マルクスをソクラテス以後のすべての哲学者のうち、最も傑出した思想家として評価したことになる・・・・・・。」51P
「実存主義の雄――と呼ばれることを彼自身は拒むのだが――ハイデッガーがマルクスをこれほどに高く評価し、恩師のフッサールも“弟子”のサルトルも、マルクス主義と対話できる次元に達しえていないと断じたのは何故か？／一言で答えれば、マルクスは近代を超える地平を拓きえているのに対して、他の二者は依然としてその埒内にとどまっているからにほかならない。」52P
「それでは、近代イデオロギー一般の地平とは何か？　われわれはまずこれを明らかにし

(第一節)、次いでは、ハイデッガーがこの地平をいかにして超えようと試みたかを一瞥し、それとの対比においてマルクス主義が人間主義を超克した所以のもの(第二節)、それが同時に、科学主義をも超えるものとなっていることを確認し(第三節)、総じて、マルクス主義が拓いた人間主義 対 科学主義の対立を止揚する地平の上に、今後構築さるべき体系の視角を見定めることにしたい。」52P

第一節　近代的世界観の地平――その特質

「人間主義 対 科学主義の対立を生ずる地平は、今日ではほぼ“定説”になっているとおり、“近世(代)哲学の祖”たるデカルトの哲学が拓いた地平に帰一する、ということができる。この地平を概観し、人間主義と科学主義の相剋が生ずる次第を一瞥しておくこと、これが本節の課題である。」52P

［一］*デカルト哲学の「精神」と「物体」との二元的な区分*

「デカルト哲学が「精神」と「物体」とを二元的に区分したとき、そこには旧来の世界観との本質的な断絶が象徴的に体言されている。」53P

「「精神」と「物体」という対概念は、なるほど旧くから存在した。しかし、中世のいわゆる「実体形相」forma substantialis などを引合いに出すまでもなく、万物に一種の霊魂的なものを認め、万物のすべてをいわば一種の生物として了解する見方、マックス・シェラーのいう「生物態的世界観」biomorphe Weltansicht がアリストテレス・スコラの世界了解をなしていた。今日“常識”になっている精神と物質との峻別は、すぐれて近代的イデオロギーに属する。」53P

「精神と物体とのデカルト的二元的峻別は、精神(ないし人間)の概念、ならびに、物体(ないし自然)の概念の一新と相即する。」53P

「物体的自然の方からふれていけば、かつて「生物態的世界観」において万物のモデルとされてきた生物が「物心の分離」により霊魂*(「アニマ」のルビ)*を抜き去られることに、完全な機械と目さられることになった。デカルト自身いちはやく「動物機械論」を打ち出したことに象徴される通り、物体界は霊魂*(「アニマ」のルビ)*ぬきの機械的な自然となった。ここにおいて、自然界は(1)霊魂ぬきの機械的*(「メカニカル」のルビ)*な体系として、(2)それゆえに力学的機械的*(「メカニカル」のルビ)*な原因(作用因)と結果の連鎖として観ぜられることになる。・・・・・・自然が“科学的な”因果法則に服しているがゆえに、(3)この法則を認識し利用することによって、人間が自然を支配することができる。すなわち、ベーコンの意味で「知は力なり」である。・・・・・・そのうえ、機械的な因果法則に必然的に服するアニマぬきの自然は、(4)内在的な目的をもたず、また神の干与する手掛かりをもたず――少なくとも一たび創造されたのちには、換言すればニュートンのいう「最初の一撃」以後は――神の干渉する余地をもたない。(5)こうして、こと自然に関する限り、もはや「恩寵の光」に頼ることなく、もっぱら「自然の光」すなわち人間の知性によって可知的であり、「書かれた真理」ならざる「事実の真実」は“経験的に”認識されることになる。」53-4P・・・*近代主義的世界観の因果論とか「自然の征服」概念に依拠した、とらわれた(?)論稿になっています。弁証法的過渡性として論じているのでしょうが。*

「「精神」の方も決定的な変化を免れなかった。一切の物的なものから純化されて、精神は、(1)純粋な意識となる。デカルトにおいては、精神が「実体」つまり一種のもの(res cogitans)

とされたが、この実体＝それ自体で自立的に存在するもの(ens per se)という把捉によって、一たび二元的分離が成就されたのちは、精神は実体という性格を去って次第に純粋作用とされるようになった。純粋な意識作用としての精神は、 (2)すぐれて私のもの、私の意識として、個体性をもつ、しかるに「私」でありうるのは――神を措く限り――すぐれて人間だけであり、(3)精神はもっぱら人間固有のものとなった。」54-5P

「このようにして一新された「精神」と「物体」とは、両者の相互関係の場面においても旧来のそれとは一変することになった。中世スコラの世界観のもとでは、精神と物体とは地上の万物における二つの構成要素であり、神や天使を除く万物は、精神と物体とから成り立っていた。ただしその際、精神は、「形相」(forma)として、物体*(「コルブス」のルビ)*は「質料」(materia)として「構成要素」なのであり、「霊魂は身体*(「コルブス」のルビ)*の形相である」とされた。(物心の生物態的統一*(「ビオモルフェ・アインハイト」のルビ)*といっても、生命*(「ビオス」のルビ)*＝形相*(「モルフェ」のルビ)*という見方なのであって、近代風の考えから類推しては不可である。)しかるに、物心が分離され、精神はもっぱら人間固有のもの、自然物は動物にいたるまで機械的な体系とされるに及んで、質料・形相論*(「ヒュロ・モルフィズム」のルビ)*的な世界了解がくずれ、知る能力、意思行為する能力という精神の「性質」はもっぱら人間だけに属するものとなり、能知・能動としての人間と対蹠的に、物体界は所知・所動となる。」55P

「ここにおいて、精神(人間)と、自然(物体)との関係は、古代や中世の形相・質料関係とはまったく異質の、能知(能動)と所知(所動)との関係になる。すなわち、近代的な意味でのSubjekt(主観・主体)と Objekt(客観・客体)の関係となる。この主・客関係――古代以来の霊魂・物体関係や、その一相面たる限りでの能知・所知関係とは性格と次元をまったく異にするこの主・客関係――を基軸とする世界了解の地平、これがすぐれて近世(代)的な世界了解の地平にほかならない。」55P

［二］*近世的な世界了解において、「主観的なものプラス客観的なもの」としてとらえられること*

「近世的な世界了解においては「身体の両義性」どころか、事物一般がそもそも両義的になる。私がものを書いているこの机、足下にいる猫、窓の外の樹木、かなたの太陽、等々、いずれの事物も、もはや「形相プラス質料」ではなく、「主観的なものプラス客観的なもの」として差当り了解される。」56P

「現に与えられている事物は、純粋に客観的ではない。色・香・等々は主観的なものであるから。しかし、純粋に主観的でもない。けだし夢や想像上の事物とはちがって、それは単なる色・香・等々の集塊ではなく、それら主観的な“性質”を担っている実質があるから。しかし、主観的なものと客観的なものとが截然と分離されるようになる。」56-7P

「まず、色・香・等々、一切の知覚的諸性質が主観(主体)の側に引き寄せられる。事物そのものが残基としてのこる。だが“われわれが認識しうるのは意識の直接的与件たる意識内容のみである”という近世哲学の大命題 Satz des Bewußtseins *(意識命題)*からすれば、このようにして引き離された「事物そのもの」は不可知であり、その存在すら疑わしいということになる。そこで「事物そのもの」が排去される。・・・・・このようにして知覚対象物の実体性が排去されるとき、事物(といっても“表壁”＝知覚像)と普通の“観念”(心

像)とは同類の意識内容になる。従って、それが“意識内容”たる限りでは、主観によって“構成”され、秩序づけられることが可能なものとなる。ここにおいて、(α)世界はことごとく意識内容である。ただし、その下位分類として、よく秩序づけられた安定的な“意識内容の体系”(常人のいう事物の世界)と、よく秩序づけられていない不安定な“意識内容の世界”(常人のいう夢や観念の世界)とが岐れる――という立場が成立する。」57P

「この観念的立場は、常人のいう“外界”や“他人”の安定的な存在を否むものではない。感性的諸性質の“背後”に“想定”されている「事物そのもの」という“形而上学的な実体”を卻ける“だけ”である。・・・・・・しかしながら、この立場では“他人”の存在を認めるといっても、事物の実体性を排去した手続きを踏むかぎり、“他人”も“意識内容”以上のものではなく、主観的観念論が整合的な帰結となる。・・・・・・」57-8P

「主観的観念論へと傾斜することへの反駁から、また、いうところの“よき秩序づけ”への疑惑から、対蹠的な立場が生ずる。／意識内容を“よく秩序づける”者、それは、神という前近代的なものを持込まない限り、人間を措いては、ありえない。しかるに、人間は、狭義の観念つまり“概念”や想像を秩序づけ“構成”することはできるにしても、感性的知覚については、少なくとも一定限度以上、どうしても受身的にしか対処しえず、勝手に、構成することはできない。知覚は、それ自体は知覚ではない物体そのものからの刺戟を俟たずしては存在しない。感性的知覚は、主観から独立な物体的客観が存在することの、そして“意識内容”には一定の客観的な事実性が投影されていることの、直接的にして端的な一憑拠である、とされる。ここにおいて、(β)世界は、主観から独立に客観的に実在する。意識内容の両下位分類項、つまり、知覚と観念とは、客観的実在の直接的な反映と間接的な反映との差異に照応する――ということの立場が成立する。」58-9P

「この実在論的立場においては、意識内容は知覚をも含めて、主観的歪みを混入させているにしても、この歪曲は原理上は矯正していくことが可能であり、従って、客観的実在の実相を把捉することが可能だとされる。この立場では、意識内容は、それが客観を正しく投影しうる限りで、いわば客体そのものの実相を透視する通路となる限りで意味をもつのであって、意識内容に変様を加える“精神なる実体”なり“純粋作用”なりは、客観を把捉する原理的可能性という場面では括弧に収めうるものとなる。というよりも、むしろ、意識内容が一義的な仕方で客観的実在に依属していると唱える場合に、この立場が最も徹底した客観的実在論の形態に至る。」59P

「以上二つの立場は、もし極限にまで押し進めば、出発点における「事物の両義性」を廃業することになるのだが、すなわち、一方は事物を脱客観化して意識内容に一元化し、他方は事物を脱主観化して客観的実在そのものに一元化するのだが、前者は知覚的対象性の自立的定在を奪いつくしきれず、後者は自己意識を客観的実在に一義的に依属せしめることに徹しきれず、ミニマムを残すことによって、主・客図式を崩してしまわないのが歴史的実状である。そして互いに、他の極限形態の奇矯さを排斥*(はいせき)*しつつ、自己の立場を執る。前者は後者の目して経験的対象の現前性を奪うものとなすという仕方で、互いに他を自己欺瞞的に誣いる。しかし、第三者的にみれば、なるほど“知覚像”のおかれる位置が、一方は“事物”の場所、他方は“主観の内部”という相違があるにしても、同じ発想の地盤のうえで事態的には同一事を声高にあがらっているに近い(附録Ⅱ　特に二九頁参

照)。(α)(β)両立場は、まるで二匹の蛇が互いに尾部を呑込んでいる円環を想わせる位置関係に立っている。」59-60P

「われわれは今ここで、(α)(β)両立場の Wechselspiel が近代イデオロギーの認識論的基礎を形成している次第を詳しく指摘するいとまを欠くが、差当って指摘しておきたいのは(α)と(β)は、近世的な主・客関係という同一の地平に立ちつつ、一方は主観を以って、語の本来の意味でのズプエクトゥーム*(Subjektum)*＝ヒポケイメノン*(「基体 (hypokeimenon)」)*、すなわち“自ら真に存在しつつ他をよって在らしめるもの”となす立場、他方は客観をもってズプエクトゥーム＝ヒポケイメノンとする対蹠的な立場をとっており、この意味での Subjektivismus *(主観主義)*と Objektivismus *(客観主義)*の二極対立を形成しているという事実である。」60P

[三]*近世的な世界了解の地平においての Subjektivismus と Objektivismus との相補的な対立――人間主義と科学主義の対立*

「近世的な世界了解の地平においては Subjektivismus *(主観主義)*と Objektivismus *(客観主義)*との相補的な対立がしかるべくして生ずる次第を、前項では認識論的な基礎場面に即して一瞥したのであったが、この対立がより具体的な形姿において、近代イデオロギーの各分野に汎通的であることは、詳しい例証を要せぬであろう。」60P

「哲学史上、近代がしばしば、「認識論の時代」と呼ばれる所以でもあるが、近代哲学においては、それ事態は認識論的でない教説であっても、認識論的な主・客図式を基礎構造とする例が殆んどである。このことは、しかも、哲学だけに限ったことではない。端的な事実として、いわゆるヒューマニズムと諸科学(わけても自然科学)を引合いに出せば足ろう。前者においては、ズプエクトたる人間が認識論的なそれと同一構造の図式において、人間的諸価値の世界・意義連関のズプエクトゥーム＝ヒポケイメノンとされており、後者においては、物質的な自然が、前意識的にもせよ、当の主・客図式連関でヒポケイメノンとされている。」60-1P

「われわれは、Subjekttivismus という言葉が認識論的な発想に引寄せて理解されることを惧れる限りで、人間をヒポケイメノンとする諸々のイデオロギー形態を、「人間主義」と呼ぶことにしたいのであるが、この意味での「人間主義」が近代技術文明の基礎了解から歴史主義にいたるまで貫流していること、これはあらためて指摘するまでもあるまい。」61P

「ここでは、しかし、後論への伏線として、「人間主義」の一典型たるヘーゲル左派イデオロギーに即して、若干言葉を費しておきたい／人間が中世的な神の呪縛から解放されるだけでなく、自ら神の座を占めることにおいて、「人間主義」が極致に達する。ヘーゲル左派においては、「神」とはその実『人類』「人類の自己意識」「類としての人間」なりと主張することによって、まさしく「人間」をかつて神が占めた座に押し上げたのであった。前項でみた(α)の立場は、認識論的な場面で発想された関係もあり、世界を構成的に秩序づけるにしても、いうところの世界は所詮「観念の世界」たるにすぎず、いうところの Subjekt も個我以上のものではなかった。しかるにドイツ観念論の展開を承けたヘーゲル左派においては類としての本質と個としての実存とが特権的に一致すると主張することによって、「大きな主観」としての人間に、文字通り、汎神論的な神性、「主体＝実体性」を与えることになった。こうして、人間は、世界を単に、vorstellen*(思惟)*する主観ではなく、

herstellen*(創造)*する主体＝実体となり、ここにおいて、「人間主義」が極限に達したのであった。」61-2P

「われわれは、先に規定した「人間主義」の対極として「科学主義」という言葉を用いたいのであるが、この語法を権利づけるためには、「科学」について数言を費しておくべきであろう。／サイエンスという言葉はラテン語の scientia の訳語として生まれたにしても「総体知*(「スキエンティア」のルビ)*」――実質的には神学であった――と「分科の学*(「サイエンス」のルビ)*」とはまったく異質である。サイエンスはすぐれて近世的なイデオロギーである。」62P

「人びとはしばしばギリシャ・ローマにおける「科学」の萌芽を語り、それがあたかもプリミティヴな科学であったかのように考えがちである。しかし、科学は、近代にいたって飛躍的に発育したのではなく、あらたに生じたと言うべきである。・・・・・・共産主義がすぐれて近代社会の所産であるのと同様、科学はすぐれて近代の所産である。科学としての科学は、近代イデオロギーの地平でのみ――このイデオロギーを生み出しうる歴史的・社会的条件だけでなく、それを投影して、新しい体系知が知的な営みとして築かれる地平が拓けてはじめて――成立し存立しうる。」62-3P

「科学主義は、近代的に了解された objektiv *(客観的・所知)*なものにヒポケイメノンを求める立場の一斑ではあるが、しかし、科学主義は客観的実在論と同値ではない。いうところの「客観的なもの」の内実が或る限定を伴っている。」63P

「われわれは前々項において、物心分離に相即して、「物体」界に関する基底的な了解に変化が生じたことを指摘し、因果法則に必然的に服する機械的な体系としての自然、“経験的認識”によって可知的な自然にふれておいたが、この近世的な自然は、脱霊魂化によって一元的に等質化されている。デカルトが物体界を「延長性」という本質規定において措定し、そのことによって幾何学的に単質化(量化)したことにも、いちはやくそれが象徴されている。このようなものとして観ぜられる自然界が所知(オプエクト)とされることによって、世界は量の関係(ラチオ)においてとらえられる。ここにおいて、かの実体としての残基の Materialität *(物質性)*そのものは問題ではないという態度が生じうる。科学においては、この態度が採られるのであって、合理的な経験知の体系として、その限りで、数量化された客体の法則的連関と構造が対象とされる。／この科学の即自的な世界了解――これは単なる実証性とか合理性とかでは尽きない――を一個の哲学的な立場として対自的に執るイデオロギー、それがわれわれのいう「科学主義」にほかならない。」63P

「ここに規定した意味での科学主義的発想が、いわゆる“社会科学”“人文科学”はもとより、“精神科学”にいたるまで汎通的にみられること、それどころか、いわゆる“常識”にすら根深く浸透していること、これを逐一指摘する必要はあるまい。・・・・・・われわれとして、ここで留意を促しておきたいのは、いわゆる「十八世紀の唯物論」、力学主義的・機械論的唯物論こそが、科学主義の典型的な一形態だという一事である。」63-4P

「・・・・・・「人間主義」と「科学主義」とは、よしんば Subjekt-Objekt-Schema*(主客図式)*に直接的に立脚するものではないにしても、デカルト的物心分離と相即する近世的世界了解の地平においてはじめて存立しうるものである。しかも利用者は、先の(α)(β)と同様な“二匹の蛇の円環”を形成する。人間主義の立場からすれば、科学主義が私念する対

象界は、個人の構成物ではないにしても、認識論的な主観的構成の所産であり、科学的実在とは物神化的に投影された概念の体系にすぎない。徹底した機械論といえども――機械とは、そもそも人間が自己の目的に応じて自己の意義づけにもとづいて製作する「人間の被造物」なのであって、――世界を人間の被造物として、少なくともそれに準ずるものとして観ずる見方であり、人間主義の一形態にすぎないとされる。このようにして、人間主義は科学主義を呑み込んでしまう。しかるに他方、科学主義の立場からいえば、人間主義がヒポケイメノンと私念する「人間」は、その実、客観的実在とその法則の傀儡たるにすぎない。人間はたかだか“考える”機械体系にすぎないとされる。こうして、今度は逆に人間主義を科学主義が呑み込んでしまう。このようなヴェクセルシュピールを生ずる地平、それが近代イデオロギーの地平であり人間主義と科学主義とは、この Wechselspiel*(交換遊戯・動揺、シーソーゲーム、ゆらぎ、相互作用)*の地平のうえに立つ両極形態である。」64-5P

第二節　世界・内・存在と歴史・内・存在

「近代イデオロギーの地平、その世界了解をハイデッガーはいかに把え、それをいかに超克しようと試みているか、われわれはまずこれを一瞥しておき、それとの対置を手掛りにして、マルクス主義が、“近代の地平”を超えている所以のものを、本節では「人間主義」との関係において確認することにしたい。」65P

［一］*ハイデッガーの人間主義側への傾斜*

「ハイデッガーは近代イデオロギーを単なる人間主義において観ずるのではない。彼は近代特有の「主観主義と客観主義とのあいだのヴェクセルシュピール」を凝視する・・・・・・。が、しかし、彼は近代を、結局のところ人間主義の側に傾斜させ、「世界像の時代」として特徴づける。それは人間がヒポケイメノン・ズプエクトゥームになり、世界が、この人間によって、「前に立てられ・こちらに立てられた」vorgestellt-hergestellt(表象され・創出された)もの、この意味で「像」になっていることの謂いである・・・・・・。」65-6P

「『存在と時間』(一九二七年)以来、ハイデッガーの立てた「世界・内・存在」In-der-Welt-Sein は、まさしくこれと対蹠的な根本的な構え Grundverfassung であるということができる。」66P

「世界・内*(「イン」のルビ)*・存在*(「ザイン」のルビ)*というのは、世界という場所のなかにある*(「ザイン・イン」のルビ)*ことの謂いではなく、計画する*(「ウンターネーメン」のルビ)*、用いる*(「フェアベンデン」のルビ)*、遂行する*(「ドルヒゼッツェン」のルビ)*、創出する*(「ヘルシュテレン」のルビ)*、気を配る*(「ベシュテレン」のルビ)*、等々、要言すれば現存在(人間)の配慮的*(「ベゾルゲン」のルビ)*な構えを言い表わすものである・・・・・・。謂うところの世界も、本源的には、決して物在*(「フォルハンデンザイン」のルビ)*(平たくいえば、科学者の眼に映ずるような丸裸の事物)ではなく、世界・内・存在が配慮において出会う存在者は用在的*(「ツーハンデンザイン」のルビ)*(つまり「……のための或るもの」として有意義性・価値性をもった、いわば道具的な存在者)であり、このものは次々と「……のため」Um-Zu の指示的連関をもった構造的全体を形成している・・・・・・。」66P

「世界内存在たる人間は「本質的に共同存在」であって、「他人なしの孤立した自我はさしあたり与えられていない」・・・・・・。「自己の現存在は、それが共同存在という本質構造をもつその限り、他人たちと出会う共同現存在として存在する」・・・・・・。他人との

関わりは、用在への配慮(*「ベゾルゲン」のルビ*)と区別して――究極的には同根の慮(*「ゾルゲ」のルビ*)という実存構造に根差すものではあるが――顧慮(*「フュアゾルゲ」のルビ*)と呼ばれる。ところで現存在＝人間は、その都度それぞれ私である(*「イエーマイニッヒ」のルビ*)にしても、日常的平均的には自分とも他人ともいいがたい「ヒト(*「ダス・マン」のルビ*)」という在り方をしている。「現存在はまず<ヒト>であり、また、たいていそれにとどまっている」・・・・・・。「まずもって事実的な現存在は、平均的に発見された共同世界に内・存在する。<私>はまず……ヒトという在り方の他人で<ある>。ヒトから、そしてまずは、ヒトとして私に<自己>が<与えられ>る」・・・・・・・。「現存在の世界は、出会う存在者を、ヒトにとってなじみ深い適在全体性にもとづいて、しかもヒトの平均性でもって画定された限界内で開き与える」・・・・・・」66-7P

「われわれは、ハイデッガーの「世界・内・存在」が像としての世界 対 超越的主観としての人間という近世的な世界観・人間観と異質な「根本的構え」であることを認めうる。人びとは、たしかに、共同現存在として用在的世界に「内・存在」しており、しかもさしあたってはまず、人称的な「私」としてではなく、人称以前的な「ヒト」として共同主観的な在り方をしている。」67P

「・・・・・・彼(*ハイデッガー*)は、われわれにとって、世界はさしあたり原的に有意義性・事情[適在]性(*「インディヴィデュエル・ベルゼンリッヒ」のルビ*)を帯びているという基礎的な事実に定位し、科学的・物在的な見方も「世界・内・存在」という根本的構えの「一変様」だとみるのであって、基本的な態度の転換を図るのである。」68P

「共同現存在の「ヒト」としての在り方、これが万人の認めうる現象的事実であっても、近世的な人間概念(意識概念)と原理的に相容れぬこと、近世的な了解からは説明不可能な与件であることも見易いところであろう。近世的な了解では、人間・意識は、本源的に個性的・人称的(*「インディヴィデュエル・ベルゼンリッヒ」のルビ*)であって――本質的・先天的な同型性 isomorphism を要請して共通主観性を強弁することはできても――共同主観性を説くことは不可能である。ハイデッガーは、人間の原的な共同現存在・共同主観性に定位し、個性的・人称的な在り方は「ヒト」の「一変様」であると把え返す。」68P

［二］*マルクス・エングルスの近代イデオロギーとの対話――ハイデッガーとの対比*

「マルクス・エンゲルスは、なるほど、近代イデオロギーのトータルな特徴づけをおこなってはおらず、従ってそれに対する代案を主題的には対置していない。しかし、実質的には彼らもそれを提出している。」69P

「マルクス・エンゲルスは前章でも援用したように「歴史化された自然」「歴史的に形成された自然」・・・・・・、これを以ってわれわれにとって原的な所与世界としている。」69P

「・・・・・・「歴史化された自然」という自然観は、それこそ近世的「世界像」の極致ではないのか？　自然の存在性を「表象されてある(*「フォルゲシュテルト」のルビ*)」どころか、文字通り、人間によって「創出されてあること(*「ヘルゲシュテルトハイト」のルビ*)」におく立場ではないのか？　結論から先にいえば「否」である。」70P

「マルクス・エンゲルスは、一時期、ヘーゲル左派の一員として、たしかに「人間主義」の極致ともいうべき立場をとったことがあり、人間を汎神論的な主体＝実体としつつ「人間の自然への化成」を説いたほどであった。しかし、前章で追跡しておいた通り、彼らは

人間における類と個、本質と実存との特権的な一致というヘーゲル学派的な命題を自己批判し、人間を主体＝実体、実体＝主体とする思弁的世界構成を卻け、ヘーゲル左派的な人間主義を自己批判しつつ、しかも科学主義的な客観主義に逆転することなく、新しい視座をすえるにいたった。彼らは「対象的活動」たる「実践」の主体としての有体の諸個人に即しつつ、しかし、この主体を社会的な存在被拘束性においてとらえかえしたのであった。」70P

「・・・・・・そこでは人間*(「メンシェン」のルビ)*(大きな主観と区別するためにわざわざ逐一複数で書かれている)が、被投性*(「ゲヴォールフェンハイト」のルビ)*において把えられているのであって、計画する*(「ウンターネーメン」のルビ)*、創出する*(「ヘルシュテレン」のルビ)*、等々、の様相をとるハイデッガーの内・存在(配慮)が、一見ズブエクティヴィスムスへの傾斜をもつかにみえても決してそうでないのと同様である。いうところの「歴史化」的活動は、けだし「被投的投企」である。」70P

「マルクス主義においては、人間は主観として観想的 theoretisch に客観に対するのではなく geschicklich*(適合的)*な社会的諸関係に繰り込まれつつ、その生の生産と再生産の geschicklich 対象的な活動を被投的に営むという根本的な在り方、世界・内・存在とでも呼ぶべき如上の根本的構えに視座が設定される。」70-1P

「マルクス主義は、詳言するまでもなく、人間を本源的に社会的な共同存在として把える・・・・・・。人間の本質、それは「社会的関係の総体」である・・・・・・。「意識とは意識された存在にほかならない。ただし、この際「存在」とは認識客体の謂いではなく、「人間の存在とは彼らの現実的生活過程」を意味する・・・・・・。意識とは、すなわち“意識された歴史・内・存在”にほかならない。意識は、それゆえ、本源的に、「社会的産物」であり・・・・・・、感覚や幻想にいたるまで社会化され共同主観化されている・・・・・・」71P

「・・・・・・畢竟するに、マルクス主義は、意識を本源的に「物に憑かれ」本源的に共同主観的な、従って本源的には、前人称的なものとして把捉する。」71-2P

「われわれは、右に、ハイデッガーとの対比を念頭におきつつ、マルクス主義の理論的・思想的な富から敢て二、三の相面を取り出してみたのであるが、歴史・内・存在、歴史化された自然との geschicklich に実践的な、だが、存在被拘束的な関わり、本源的に社会的・共同主観的・前人称的な人間とその意識、これらの論点を、ハイデッガーの世界・内・存在、相在との geschicklich に配慮的な関わり、日常的には非人称的なヒトの共同現存在、等に関して、それが近世的な世界了解の根本図式と発想を超える所以を指摘した先の論議に照らして鑑みるとき、マルクス主義が近代的世界了解の図式と人間主義的 Subjektivismus の発想を――差当って控え目にいっておけば、先にみた限りでのハイデッガーと少なくとも同程度には――超出している所以を認めうるであろう。」72P

［三］*マルクス主義が近代の地平を超えている所以のものを明証するためのハイデッガー哲学との対比*

「われわれは、今ここで、ハイデッガーの哲学プロパーとマルクス主義とを比較するつもりはない。しかし、マルクス主義が近代の地平を超えている所以のものを明証するよすがとして、その限りで若干の対比を試みることにしたい。」72P

「ハイデッガーによれば、日常的世界・内・存在では「ヒトとしての自己(*「マンゼルプスト」のルビ*)」が主体になっているが、これは本来的な在り方ではない。平均的・非本来的な「ヒト」へのこの頽落は、無の深淵にかけ渡された橋たる自己の真実態から来る不安を覆いかくそうとするものであって、人間はこれをも一形態とする投企(*「エントヴルフ」のルビ*)の可能性をもっている。現存在は、世界・内・存在としての被投性に鑑みれば、被投的投企 geworfner Entwurf というべきであって、自己の存在に態度をとる実存とは詮ずるところこれである。現存在の究極的な実存構造たる慮(*「ゾルゲ」のルビ*)の本質的性格は、まさに被投的投企にあり、死を先駆的に生き、両親の叫び声に応える先駆的決意性 laufende Entschlossenheit にある。人間は、先駆的決意性において頽落を超脱して、単独者としての本来的な自己へと「到来」する。」72-3P

「マルクス主義の立てる本源的に共同主観的な、従って本源的には非人称的な「意識」は、もとより没人称的な形而上的意識ではない。「歴史的発展の過程で、分業の内部では不可避的な、社会的諸関係の自立によって、各個人の人格的[人称的](*「ペルゼーンリッヒ」のルビ*)である限りでの生活と、何らかの労働部門……に下属する限りでの生活との区別」が意識にとってあらわになってくる・・・・・・。これの向自化されたものが階級意識にほかならない。旧来の歴史において「一つの階級に属する諸個人が単に平均的諸個人としてのみ、彼らの階級的生存条件の埒内で生活する限りで、所属する共同社会であった」・・・・・・。プロレタリアートの階級意識は、これを向自的にとらえ、所与の歴史的条件のもとで、今や「諸個人として参加する共同社会」の建設(共産主義革命)を“投企”し、それを遂行することにおいて、人称的・非人称的な共同主観的意識を即自対自的に実現する。プロレタリアートは、その歴史・内・存在において、これを実現すべく規定されている。」73P

「両者の立論を比較してみるとき――そこには意想外に類似した或る脈絡が見出されるとはいえ――、マルクス主義が歴史・内・存在たるに適わしく歴史を豊かにしていくことによって現存在の即自対自化を説くのに対して、ハイデッガーは折角の世界・内・存在を蒸発させてしまうと言わざるをえない。」73-4P

「共同主観的・人称以前的な「ヒト」を非本来的として卻け、ハイデッガーが本来的として持出す「先駆的決意性」「実存」単独者としての自己は――折角に立てた用在としての世界と共同現存在を罪障にみちたエピソードとして解消しつつ――ひたすらに「存在」に向き合う(gegenstehen)、この意味において、対象(Gegenstand)としての存在に Sorge *(配慮)* という志向性において対峙する意識、しかも、本源的に一人称の自発(決意)性としての純粋意識！　近世的な意識―対象 Subjekt-Objekt の図式をいくばくも出ぬものにハイデッガーは回帰してしまう。」74P

「この間の事情は、ハイデッガーの企図する哲学革命、すなわち、存在論としての存在論の樹立、これを可能ならしめる地平としての時間性・歴史性を射程に収めるときいよいよ明らかにになる。／現存在は、先駆的決意性において、頽落を超脱して単独者としての本来的自己へと到来するが、それは現存在の既在 Gewesen の現成 Gegenwärtigen であり、この到来 Zukunft、既在、現成の統一的現象 gewesende-gegenwärtigende-Zukunft が根源的時間制である(通常的時間の、未来、過去、現在はこれにもとづく)。／ハイデッガーのいう歴史性は、この時間性を具象的な場面でとらえたものである。彼は歴史記述(*「ヒストリ*

ー」*のルビ*)と生起としての歴史(*「ゲシヒテ」のルビ*)とを区別し、後者をさらに、歴史性、宿命、世界史の三契機に分かつ。宿命 Geschick というのは共同現存在とともにおかれている歴史的状況、世界史とは用在や物在をも含む生起としての歴史、そして歴史性とは、単独者としての現存在の先駆的決意性の発現である。ハイデッガーの場合、この歴史性こそが他の二契機をもあらしめる最も根源的なものであって、世界史はたかだか、この歴史性(運命 Schicksal とも呼ばれる)のための、実存構造そのものに遡っていえば「先駆的決意性」のための、機縁たるにすぎない。／ハイデッガーは、こうして、結局のところ存在者の生起としての世界史を蒸発させ、単独者としての自己と存在とを分溜する。世界といい歴史といっても、それは「存在」の光が射す媒体として以上の意味はもたない。用在、共同現存在……ヒト……世界史、これらに関する斬新な言説は「実存」ならびに「存在」を抽き出すためのエピソードに貶しめられる。」74-5P

「ハイデッガーは、たしかに、近代的世界像の地平を自覚的に超克しようと努める。彼はしかし、一たん「世界」「歴史」の生きた構造に足場を築きながらも、これを貶置(*へんち*)して、神的な「存在」と単独者としての「自己」、これを抽(*ひ*)き出して熄(*や*)む。神的な存在と単独者としての自己の感応、これはなるほど、前者の契機において近代的でなく、後者の契機において中世的ではない。しかし、裏返していえば、前者の契機において中世的であり、後者の契機において近世的である！　ハイデッガーの現存在は、教会において胞輩と相倶に神と交わる中世人とは異なり、唯ひとり神と対面する。この神的存在も、すべての存在者に内臨し、それをよって在らしめる汎神論的な存在者であって、キリスト教的中世の人格神ではない。ハイデッガーは、なるほど、近代的な尊大な人間主義ズプエクティヴィスムスの自己批判のうえに立つ。しかし、神的な存在の明るみ単独者として出で立つ彼は、近代化された中世人、中世化された近代人にすぎないのではないか？　これを以ってしては、近代を真に超える所以とはなりえまい。」76P・・・*ハイデッガーにはダス・マンという概念が在るのに、共同主観性がなく、神と単独者の関係になってしまっていく*

「マルクス主義は、それにひきかえ、共同主観的・前人称的な、しかも「物に憑かれた」在り方を本源的本来的な在り方として脱近世的にとらえかえすことによって、生起としての「歴史」を真にその具体性においてとらえ、「歴史」をはじめて世界観的な問いの主題とし――中世の形而上学世界構造と摂理への問い、近代の「自然と人間」(客体としての自然と主体としての人間)への問いに対して、ちょうどソクラテス以前の哲学におけるフィシスに対してソフィスト・ソクラテスがノモスへの問いを開いたように――根源的な問いの対象と視界を転換する。」77P

「唯物史観が視座をとる歴史・内・存在という根本的な構えは、決して、唯物弁証法なる第一哲学を歴史に“適用”したものではなく、また、歴史という(自然と並ぶ宇宙の半面)一局面についての単なる部分知でもない。それはまさしく、マルクス主義的全世界観の地平にほかならない。」77P

「マルクス主義は、しかも、単に「時代の問い」を転換しただけではない。歴史・内・存在の Grundverfassung *(基本的構え)* に徹し、存在者としての歴史、歴史化された自然に定位することを通じて、――因みに、近世的諸個人とその契約的社会関係という了解では、神意の顕現という中世的な了解以上に、歴史を把捉することができないのに対して――、

歴史をはじめて歴史として解明する途を拓いている。そのことにおいて、また、マルクス主義は、近世的な世界了解とその発想そのもののイデオロギー的基盤を解明し、それを一定の歴史的条件下における歴史・内・存在の必然的在り方の一つとして諒解しつつ entfernen*(除去)*し、それを理論的に超克するだけでなく、歴史としての近代社会のそのものを geschicklich*(適合的)*な条件のもとで根底から実践的に止揚しうべき思想となっている。」77-8P

「近代の超克という視座で対比するとき、ハイデッガーに対してマルクス主義が決定的な優位に立つ所以のものは、遡っていえば、すでに「世界像の時代」というハイデッガーの近代把捉の孕む一面性――これがイデオロギーに関わるのみで、歴史としての近代(社会)そのものを射程外におくことは措くとして、その埒内においてすら、近世的人間主義・ズプエクティヴィスムスに比重がかかっており、近代イデオロギーの地平をトータルに把捉していないこと――ここに淵源する。」78P

第三節　科学主義の超克と架設的展開の視座

「マルクス主義は唯物論を立場とする。これは Subjektivismus *(主観主義)*へのアンチテーゼとしての Objektivismus *(客観主義)*ではないのか？　初期マルクス主義から後期マルクス主義への飛躍は、人間主義から科学主義への転回に照応するものではないのか？　このありうべき疑念に答え、マルクス主義が同時に科学主義をも超えるものであること、これをみるのが本節の課題である。」78P

［一］*「科学主義」の曲解*

「科学主義は世界を物在的な対象性*(「フォルハンデンハイト」のルビ)*において原的に了解する。しかるに、マルクス・エンゲルスがいうには「最近誕生したばかりの二、三のオーストラリア珊瑚島上ならいざしらず」われわれに与えられる「感性的世界」は「歴史化された自然」であって、自然としての自然は「もはやどこにも存在せず、従ってわれわれの感性的確知 sinnliche Gewißheit の対象たりえない」。一見“奇妙”に聞こえるマルクス主義のこの提言に対して“銀河系も星雲も大宇宙も、ことごとく「歴史化された自然」、「産業と社会状態の生産物」なのか？”と科学主義的な立場から反問することはナンセンスである。この種の反問は、近代の動物機械論者に向かって、近代以前的な発想から、“暴風雨や雷鳴のような神々も機械仕掛けなのか？”と問うに似ている。「歴史化された自然」という提題は、歴史・内・存在の根本的構えに照応するものであって、科学主義的な見方とはそもそも次元が異なる。」78-9p

「自然界を物在的にみる科学主義的な見方は、本源的にいえば、歴史・内・存在という根本的構えの一変様であり、本来的には「自然を歴史化する」「対象的活動」の関与を慮外におくという仕方での配慮*(「ベゾルゲン」のルビ)*にもとづく。しかるに、この派生的な変様した構えを以ってあたかも根本的な構えであるかのように錯覚する頽落によって――といっても科学主義はそもそも歴史・内・存在という高次の地平を知らないが故に、それに気づくべくもないのだが――科学主義的な世界了解の構えが生じるのである。」79P

「マルクス・エンゲルスは、先行社会主義思想の空想的*(「ユートピア」のルビ)*性格に対して科学性を反定立する必要に迫られたし、また、当時のドイツではわけても根強かった宗教の非科学的・非合理的な思潮に対して科学的な実証性と合理性を反定立する必要に逢着

した。その関係もあって、たしかに、彼らは“科学主義的”に受取れる発言を残している。しかしながら、彼らは決して既成の科学を、そのまま肯んじたわけでなく、ユートピア的空想性や宗教的非科学性に対する批判は、科学主義的な立場設定を直ちに意味するものではありえない。」79-80P・・・*この後エンゲルスの『反デューリング論』の有名な哲学の否定―科学主義とも言い得る論稿が続いているのですが、廣松さんはこのことを読みかえています。ここのところは、原文をはしょっているのですが、廣松さんが独自訳をしている可能性があり、原文に当たって、確認する作業が必要です。*

「旧来の自然科学においては、部門相互間はおろか、各部門の内部においてすら「総体的連関」が明らかにされていなかった。「この全体像を供すること、それが従前いわゆる自然哲学の課題であった」・・・・・・。しかるに、今や「自然科学の強力な進歩のおかげで……自然現象相互間の連関を……自然科学それ自身が提供する事実に俟って……次第に体系的な形で叙述しうるようになってきた。……今日では……自然研究の世界を弁証法的に把えさえすればよい」・・・・・・。では、この作業は、自然科学者自身によって既に遂行されているか？　否である。『デューリング論』の「旧序文」にいう通り、「今日の自然が学者たちもまた、理論の領域、従来哲学と呼ばれていた領域では、事実上半可通である」。ということになれば、自然ならびに歴史における「弁証法的な」「総体的連関」を「実証的な科学」が自己に繰り込むという課題は今後に遺されている。しかるに、非弁証法的な切り離し――その最たるものが物心の二元的分離である――を自ら克服することにおいて面目を一新する弁証法的な「実証的学問」、それはもはやいわゆる科学(Fach-wissenschaft)ではありえまい！　それはむしろ新しい性格の綜合的な学問となる筈である。」80-1P

「このようにみてくるとき、エンゲルスの先の命題は、決して、いわゆる“科学への解消”を説くものではなく、むしろ科学としての科学主義を卻け、科学と哲学との二元論の止揚を図るもの(この点については『自然弁証法』におけるヘッケル批判の個所を参照)といわねばならない。」81P・・・*むしろエンゲルスが哲学の否定―科学主義的なところに陥ったところをとらえ返す必要があり、それは弁証法を客観的法則―すなわち法則の物神化におちいるところで科学主義的なところにいたっているのではないかと、わたしはとらえ返しています。そもそも、弁証法が認識の深化の途行きとしてあることを、物象化した「法則」としてとらえることによる陥穽ではないかと。*

［二］エンゲルスの「科学主義的ゆらぎ」と「マルクス主義」の科学主義批判

「科学主義は、先にも指摘した通り、この古典的な形態においては、機械的唯物論そのものであった。・・・・・・」81P

「思想形成期のエンゲルスは、自然を絶対化して人間に対置するこの一面的な唯物論を卻け、唯物論と唯心論との止揚統一を志向した。初期のマルクスもまた「人間から切り離して形而上学的に改作した自然」を原理とする客観*(「スピノザ」のルビ)*主義と「自然から切り離して形而上学的に改作した精神」を原理とする主観*(「フィヒテ」のルビ)*主義との止揚統一を図ったのであった・・・・・・。」82P

「先に主題的に辿った通り、このモチーフが或る屈折を経て結実したもの、それがかの歴史・内・存在に構えをとるマルクス主義的唯物論の立場なのである。」82P

「後期のエンゲルスがかかる経緯をへているがゆえに、デューリング批判に即して、次の

ように書くことができた。「人びとが“意識”“思惟”を……そもそもの初めから存在、自然に対立したものと想定してしまうところからこの悖理が生ずる。……しかし、人間自身、環境に内存在し、環境とともに発展する自然の産物であって……云々」。この有名な発言は、もとより、近世科学主義の地平そのものを自覚的にとらえてのアンチテーゼではないにしても、近世的な主客二分の大前提を卻け、より根底的な歴史・内・存在に構えをとっていることの表白にほかなるまい。／このことはカント的“物自体”に対する彼の批判となっても現われる。」82-3P*(この後に引用文あり)*・・・*ここのところはむしろエンゲルスのヘーゲル的法則的統一というところで自然環境とひとを統一していく、ヘーゲルへの先祖返りとなっているのでは？*

「物自体に対する右の発言は失当である。これでは全然カント批判になっていない。それは、しかし、カント的な主客分離、遡っては近世的な物心二分と「意識の命題」を前提にする限りにおいてである。この大前提からすれば、われわれに直接的に与えられるのは感性的知覚(模像？)だけであって、現物そのものは原理上、如実に知ることはできない。そこからは、外物の実在を認めようとする限り、カント的物自体は論理必然であり、当の前提を共有する限り、論駁にならないのは当然である。エンゲルスの先の立言は、しかるに、この前提そのものの排棄の上に立っていることを見なければならない。・・・・・・」83-4P・・・*ここのところはむしろエンゲルスのヘーゲル的法則的統一というところで自然環境とひとを統一していく、ヘーゲルへの先祖返りとなっているのでは？*

「今や先の物自体批判と併せてみれば明らかであろう。エンゲルスは、人間が時によっては「つくる」という仕方で実践的に開示する限りで、歴史的に開けていく世界に「内存在する」根本的構えの地平に立っているのであって、この見地からみるとき、物自体、遡っては主観から原的に切り離された客観はそもそも虚構にすぎず、物質そのものなどというしろものは、科学主義的に変様した構え、近世的二元論から帰結した「純粋な抽象」にすぎない。」84P

「同じ見地から、エンゲルスは「意識を脳の分子運動に換言する」俗流唯物論の主張をも卻ける。なるほど彼らの地平と図式でみれば、「人間はやがて意識を脳の分子運動に還元するかもしれない、しかし、それで意識の本質がつくされたことになろうか？　なりはしまい」・・・・・・。」84P・・・*？微妙*

「歴史・内・存在に開ける世界は「歴史の状態によって……また、当人の身体ならびに精神の構造によって、制約されている」・・・・・・。しかもこの「精神構造」は共同主観的・歴史的・社会的に規定されている。従って、われわれに如実に拓ける世界――カント的物自体を批判してエンゲルスのいう意味で、それは認識された物自体の世界である――は、本源的に共同主観化され歴史化された世界である。」84-5P

「この如実に開ける世界を、かの大前提から、単なる、「思想的映像」と考え、それを「物質そのもの」の世界と二世界化することにおいて、十八世紀唯物論の世界了解が存立する。これに対してマルクス・エンゲルスは、まさしく、物自体―知覚像―意識作用という近世的な世界了解の図式そのものを卻け、遡っていえば、「精神から切り離して形而上学的に改作した自然」を原理とする立場を排斥*(はいせき)*し援用してきた通り「物心をはじめから峻別想定」を端的に卻けることによって、当の擬設を超克する。・・・・・・」85P

「十八世紀流の機械的唯物論――その非弁証法的性格の批判はしばらく措くとして――その唯物論そのものの観点に対するマルクス・エンゲルスの批判とは、まさしくこのことを意味し、従って科学主義的発想というよりも、その拠って立つ地平そのものの批判的超克と相即するのであった。けだし、マルクス主義が科学主義的発想の批判的超克において存立するという所以である。」85P

［三］*科学主義の内部の自己批判的動向*

「同じく「科学主義」といっても、今日ではなるほど古典的(機械的唯物論的)な形態のそれは、もはやかならずしも汎通的でない。今世紀の初め以来、科学主義の内部に一種の自己批判の動向が生じている。」85P

「周到を期すには、従ってこの“自己批判”を一瞥し「構造主義」をも併せて分析しつつ、科学主義的発想の方法論的な側面に関しても討究すべきところである。そのとき、エンゲルスが十八世紀唯物論の非弁証法的な性格に投げた批判が、いうところの“科学主義の自己批判”の論点を多分に先取していること、遺稿『自然弁証法』に盛られている立論が「科学主義」に対する批判として、前項でみたところよりも遙かに長大な射程と具体性をもちえていること、さらにはまたそれを可能ならしめた所以のもの、われわれはこれを確認し前項での断案により具体的な裏づけを与えることができる。／しかしながら、これに立ち入るためには、文献学的な予備作業――スターリン時代に“編輯”し直された遺稿『自然弁証法』の原型への復元と分析・考証――を先行させねばならない。」85-6P

「新しい地平のうえに立つ向自的な体系は、旧来の知見を弁証法的に止揚包摂するものでなければならなるまい。それは、円錐がいわゆる円錐曲線(放物線、楕円、双曲線)を自己の断面とし、一般に三次元の立体図形がその截断面として二次元の平面書図形を自己のうちに含むのと類比的であって、この包摂は、しかも、非ユークリッド幾何学が、かつての“幾何学的諸定律が純粋に定在する形而上学的世界史の存在”という存在了解を覆えし、公理をコンヴェンショナル*(Conventional 因習的)*に見直すことにおいて存立するのと同様、あるいはまた、ニュートンにおいて“神の直観”(sensorium Dei)とされた絶対空間(時間)を「観測者」と相対化することにおいて相対性理論の世界が拓けるのと同様――旧来の知見を単に特殊ケースとして包摂するのではなく――根底的な存在了解と発想そのものを止揚することに俟たねばならない。科学主義の存在了解と発想を排去しつつ科学の諸成果を包摂するという作業は、けだし、これに帰向する。この作業は、あまつさえ、従来の地平においてそれなりの仕方で受けとめられ“説明”されていた問題の問題性に遡って究明するものでなければならないであろう。けだし、神話ですら、すでに問題の問題性に発するものであって、況んや、人間主義・科学主義の地平と発想においてをやである。」86-7P

「しからば、旧来の人間主義 対 科学主義の地平・発想・図式は、歴史・内・存在のいかなる截断面であるのか？　旧来のこの地平において問題の問題性をうけとめ、“成果”を包摂するための基本的な視座は奈辺に設定されうるか？／歴史・内・存在としての人間は、単にヒトとして行為しているのではなく、社会学の用語でいえば、一定の status and role において、しかも「強制」(contrainte)された思惟と行為の様式 manières de penser de faire において活動している。人びとの「誰」がそもそも歴史的・社会的・共同主観的であり、そのような「誰」かとして人びとは日常不断に行動している。また、歴史・内・存在に開

ける如実の世界の各分節も、本源的に意味を懐胎(Prägnanz der Bedeutung)しており、必ず「何か」として在る。これを要するに、歴史・内・存在は、その最も抽象的な anfänglich な次元でいえば、誰かとしての在る者が何かとしての或るものに対峙するという――ないしは、etwas als Etwas gilt einem als Jemandem *(何かとしての何かが誰かとしての或る者に対峙する)*という――四肢的な、構造聯関において在る。・・・・・・」87-8P・・・*四肢構造論*

「いうところの四つの項は、しかも、関係に先立つ項ではなく、項にさきだつ構造聯関の契機としてのみ存立する。しかるに四項のうち二項を含む平面で截断し、かつ当の二項を実体化することにおいて近世的な世界図式 Welt-Schema が形成される。そして、そこには、人間の(歴史化的)「対象的活動」の創造的自発性と被投的制約性とが、イデオロギッシュに投影され、それぞれの仕方でこの両義性を解消しようとする分析的理性の志向が体現されており、その埒内で一定の有効な知見が蓄積されている。／われわれは謂うところの四肢的構造聯関の被媒介性の検覈に起点を求め、そこから上向的に展開することによって、近世的な知見をも弁証法的に包摂しつつ、「課題」に答えうるものと予料する。／ここでは、しかし、マルクス主義が人間主義 対 科学主義の地平を超えている所以のものを顕揚し、架設的展開の視座を示唆したことを以ってひとまず筆を擱くことにしたい。」88P

HP 更新通知・掲載予定・ブログのこと

◆「反障害通信 197 号」アップ(26／11／18)

◆「反差別資料室Ｃ」の「文献室」、新しい本の購入や読書に合わせて、今年３月初めに約１年ぶりにリアップしました。

◆「反差別資料室Ａ」の「Ｖ その他」に「「吃音」関係文書要保管一覧」を集めました。わたしの当事者性の「吃音」関係で書いた文書の案内になっています。「通信」の 174 号で書いたものの加筆・修正版です。これからここで、更に加筆・修正していきます。
6a934e_6e8bf8b12ce744a3bb220f5b591d38d3.pdf

◆メインホームページ「反障害－反差別研究会のＨＰ」のⅣ．Ｆ[廣松ノート]
http://www.taica.info/hiromatunote.html で「第二次学習ノート」に入っていて、『マルクス主義の成立過程』msr.pdf をアップしました。

(編集後記)

◆月一を維持しています 201 号から、宿題にしている論攷の連載を始める予定で、新しい展開を予告していたのですが、前号にも書いていたように一挙に書き下ろしを始めました。で、たぶん、今の態勢を維持していくことになります。

◆巻頭言は、「**フェミニズムの系譜からとらえ返す「障害者運動」の方向性**」です。インターセクショナリティという議論が起きているように差別を多角的な観点からとらえ返す必

要があり、そもそもずっと以前から抱いて、書いて来たことの整理的展開です。
◆読書メモは、[廣松ノートⅡ—（６）]『マルクス主義の地平』の６回に分けた一回目です。「マルクス主義三部作の二つ目の始まりです。
　これから一年かけて、三部作の連載が続きます。で、その後の読書メモも書いているのですが、掲載は一年後になり、しかも、宿題の参考文献にも使う読書メモがあるので、「仮置き場」を設けました。Ⅳ．　リンク・その他— 反差別資料室Ｃ　関心をもって貰える方は参照してください。今回、「アメリカ障害学創設の父」と言われる、ゾラの著を取り上げています。6a934e_78a9e85659204bc58997d6add898bd9a.pdf イギリス障害学とアメリカ障害学の違いに焦点を当てた、未完の読書メモです。１年後に「通信」にアップするときには、再読して、改稿する予定です。取り敢えずの提起です。
◆アメリカの中間選挙で、どちらかというとリベラルな保守の民主党が勝利しました。少しは揺り戻しがおきたようです。注目すべきことは、マイノリティの政治家の躍進です。差別の問題の対象化が少しは進んで来ていると言い得ることです。日本では、大政翼賛的な政治に、ゆ党が呑み込まれ、マスコミがその一翼を担っています。左派が守旧派的なリベラル化し、リベラルが保守化しています。反差別という処から、民衆レベルからの運動から、社会変革(志向)運動の立て直しが、今、必要になっています。

反障害－反差別研究会

■会の方針

「障害学において、「障害とは何か」という突き詰めがなされないまま、議論の煮詰めもなされないままでした。そこから起きる混乱が、「障害者運動」の方向性を見出していく作業を妨げていました。イギリス障害学が障害の医学モデルから「社会モデル」への転換をなそうとしました。しかし、もう一段掘り下げた作業をなしえぬまま、医学モデルへの舞い戻りという事態が起きているようです。また、各国で差別禁止法とか「解消法」が作られていますが、そこでのモデルは結局医学モデルでしかない状態です。この「会」でやろうとしている議論・研究は、障害問題を解決していくための「障害者運動」のための理論形成の作業です。「会」としては「社会モデル」から更に、関係モデルへの転換を提起しています。実は、日本の「障害者」の間では、既にこの議論を先取りするような議論もなされていました。そのことが整理されないままになっています。改めてそれらのこともとらえ返しながら、議論をすすめて行きたいとも思っています。また、障害と差別はかなり重なる概念です。他の反差別運動の中での議論や認識論的議論も織り込みながら、議論を進め理論形成していきます。そして、「差別はなくならない」とか「社会の基本構造は変わらないという意識が、今のこの社会を覆っていきます。そういう中で、今の社会の枠組みに限定した議論になっていき、そのことが論の深化を妨げる事態も生じています。だから、過去の社会を変えようという運動の総括も必要になっています。そのことにも、差別ということをキー概念としながら議論・深化していきたいと考えています。(文責　三村)

■連絡・アクセス先

E メール　　hiro3.ads@ac.auone-net.jp　(三村洋明)

反障害―反差別研究会　HP アドレス http://www.taica.info/

「反障害通信」一覧　http://www.taica.info/kh.html

反差別資料室 C　https://hiro3ads6.wixsite.com/adsshr-3

ブログ「対話を求めて」　http://hiroads.seesaa.net/

反差別資料室Ａ　https://hiro3ads6.wixsite.com/adshr1