

基礎講座第2講事前参考文献(2)

2022年1月12日 榎原 均

解題

報告をつくる過程で、「間主体態の論理」(1)を書いて以降の自身の研究の歩みを振り替えてみますと、また、それだけで大変な分量になりました。1月16日に報告ではかいつまんでの報告になりますので、資料として事前配信します。

第一部 過去論文「間主体態の論理」(2) 他の収録

1. 「間主体態の論理」(2)

はしがき

当初の計画では、ヘーゲル『精神現象学』に則し、自己意識の承認の論理の限界が、マルクスの形態規定の論理によって克服されていることを示すことになっていた。この課題は後日とりあげるとし、今回は、間主体態が主体となる可能性について考察する。

1). 個人の主体性の限界

現象学も含め、従来の間主体態論は、主体を個人に求めるところから出発していた。つまり問題を主体と主体との関係として捉えていたのである。

しかし、人間を社会的存在と捉え、社会的諸関係の総体とみなすなら、関係が主体で、個々人はその主体の極をなす、という見解も成り立ちうる。

実際、資本主義が支配的となる以前の社会にあつては共同体が主体で、個人はそれぞれその主体の部分的な極をなしているにすぎなかった。個々人の社会的な結びつき(家族、身分、共同体)は強固であつた。

資本主義が人々の伝統的な社会的結びつきを破壊し、それを商品と貨幣と資本を媒介とした非人格的結びつきへとおきかえた。こうして政治的に自由で平等な個人が形成された。しかし、新たに形成された自由で平等な個人は、自らの意志によらない非人格的關係にからめとられている。

こうして、個人を主体とみなすことから出発し、間主体態を解明しようとする試みがなされることになる。ところが非人格的關係としてある間主体態と自由で平等な個人とは同一である。つまり、今日の社会関係によって形態規定された極として、自由で平等な個人が存在している。このように捉えると、個人を主体とみなすところから出発して間主体態を解明しようとしても、それが望みのない努力となることがわかる。人間が、命をもった、自然的な主体である、と同時に、自由で平等な個人という社会的存在である、という二重性は、間主体態のあり方から決定されたものであるからだ。

2). 間主体態の主体性

間主体態が主体として認められていた時代があつた。現在は間主体態が非人格的關係にからめとられ、それが客体として認識され、それとの対比で個人に主体があると認識される時代である。そしていま、間主体態を非人格的關係の支配からときはなち、それを人間の社会的な主体として再建する時代をむかえている。

協同主体とは間主体態が主体となったものである。政治的に自由で平等な諸個人が経済的に連合しようとするとき、商品、貨幣、資本などの非人格的諸關係の支配を受けざるをえない。非人格的なのが媒介者としてあらわれ、それが尺度となって両極となっている諸個人の形態規定の内実を決定する。これが間主体態における非人格的關係の支配だとすれば、この媒介者が尺度となって決定される形態規定の内実をゆるがせることから協同主

体形成の試みは始まる。

個人が主体である、ということは、政治の領域でそうであるにすぎなかった。間主体態が非人格的なものからめとられている限り、政治的主体は限界があった。発言に対しても、政治的責任がともなうだけであった。しかし、個人が協同主体に参加しようとするとき、発言には行動がともなうことを要求される。これは生協の活動のなかにある雰囲気とでも言うしかないものだが、双方のちがいは、間主体態に主体をみるかどうか、と問題をたてた場合に明確となる。

3). 集団的主体形成のコミュニケーション

非人格的な関係が支配している間主体態において、二人の個人が関係に入ったときに、媒介者が尺度となって両極となっている二人の個人の社会的役割を決定してしまうとすれば、この次元での主体形成はどうなるのだろうか。

政治的関係の場合、A、B二人の個人が関係を結ぶとき、一方が生身のままで法律を代表する。経済的関係の場合、売買の関係で、売り手は価値の代身となる。当事者が法律を代表したり、価値を代表したりはしない関係、そもそもそれが自治であり、協同であったはずだ。そうすると、媒介者による形態規定をのがれる道は、双方向のコミュニケーションと行動だ、ということになる。その際に、主体が私にあって大勢の主体が関係をつくるのではなく、私がコミュニケーションと行動に参加できることによって主体の一部を担うことを実感できる、ということになる。

そこで出てくる新しい問題は、間主体態のうちに、個人が集団的な主体の一部を担っていることが実感できるようなコミュニケーションがなければならない、ということだ。間主体態のうちに集団的な主体を形成していけるようなコミュニケーション、そのようなコミュニケーションをつくり出すことから出発しなければならないだろうか。

2. 「協同主体とは何か」

阪神大震災から学ぶ

協同主体とは何か。そのイメージを明らかにすることから始めよう。その際、阪神大震災後の都市生活救援現地救援本部の活動に参加して思い当たったことをまず述べる。

従来の考え方によれば、協同主体は自立した主体としての個人の連合として構想されていた。私は、シリーズ協同と民主主義の研究会を始めるに当たって、自立した個人の主体性に疑問を感じていたものの、それと協同主体との関係は直線的につながったものと考えていた。ところが被災した人たちと話してみても、自立した主体としての個人、という存在は、それを支えている社会的、経済的システムを抜きにすれば、無に等しくなる、ということを知った。

地震という自然力によってモノとカネからなる社会的、経済的システムが破壊されてしまえば、個人の主体性を求めても応答はない。一瞬のうちに家屋の下敷きとされた万余の人たちを救出したのは近隣の被災者たちであったが、救出するためにはグループを組むことが必要だった。グループを組むためには、モノとカネのシステムからはみ出した近隣での日常的つきあい（生協の共同購入も含め）が大きな役割をはたした。個人はこのつきあいのネットワークの中で、救援活動をすることができたのだ。

ところが2ヶ月たったいま、被災者に対して自立することが要求されている。その基本的方向は、モノとカネのシステムを復旧させることにもとづいた自立した主体としての個人の再生ということだろう。協同組合は自治体や企業によってなされている「自立せよ」との大合唱に唱和すべきだろうか。

自立と協同

現行の社会、経済システムが機能不全に陥ったときに、それと一緒に無に帰すものが自立

した主体としての個人だったとしたら、それを基本単位として協同主体を構想することはできないのではないか。そして、協同組合が自立した主体としての個人を基本単位としている限り、「自立せよ」の大合唱に加わる他はないのではないか。

そこでよく考えてみれば、自立した主体としての個人は、何よりも政治的なものだった、ということだ。個人は経済的には現代社会でも互いに依存しあっており、ただその相互依存関係がモノとカネで保たれているために、他人から自立しているように思えるだけなのである。

封建社会では、人々の経済的相互依存関係は身分制としてあった。だからそこでは政治的な意味での個人の自立はなかったし、経済的自立などは意識にもものぼっていなかった。

協同主体とは恐らく、人々の政治的自立を前提としつつ、経済的相互依存関係を意識的に作りあげていくことなのだろう。政治的自立を延長していても、意識的な経済的相互依存関係はつくれない。だから、自立した主体としての個人とは、協同主体の前提ではあるが、その延長上に協同主体が見えるわけではないことが判明する。

では、「自立せよ」の大合唱に対して、「協同しよう」という言葉をかかげることができるだろうか。モノとカネのシステムの復旧過程で、協同の内実を実現していけるのだろうか。恐らくそれは可能であろうし、これを実現していくことができなければ、協同組合運動は現行システムのオルタナティブをつくりだすことはできないだろう。

一つの主体性論を手がかりに

そこで問われるものは、自立した主体としての個というものの正確な意味を、協同主体形成にとってのその限界を明らかにすることである。その検討の素材として、最近発刊された E ジュゲ『自由主義を超えて』（岩波書店）をとりあげよう。

記者あとがきによれば、ジュゲ氏はカトリックの宣教師であり、1955年から61年までと、1979年以降埼玉県で居住し、種々な階層の人たちと交流してきた。

ジュゲ氏は、ソ連の崩壊が決して資本主義（自由主義）の勝利ではなかったこと、人類の未来を資本主義の手にゆだねることはできない、という立場から、「主体性の復権」を提案する。

主体性、といっても色々ある。ジュゲ氏は自由主義的右翼の知識人たちが好んで口にする主体性とは「世にも従順な存在、自由社会の秩序に無条件的に服従する主体性」（175頁）であると捉えて、これを批判し、これとは別の主体性を構想する。

「自由主義体制の枠内で出口を探しても無駄だ。私たちは、資本主義の論理とは手を切った生活態度を取り、それによって新しい政治的・社会的・経済的組織を構築するための土台を緊急につくらなければならない。」（169頁）

今日、このような構想に賛同する人たちはどんどん増えていっているだろう。問題はこの構想をどうやって実現するか、ということである。ジュゲ氏の実践論は自立した個人の主体性に全てを還元する。「私たちが採用するしかないシステムを私たちの代わりに、いまから構想することができる人は誰もいない。新たに創造すべき人間的な秩序は、私たちの一人一人が皆で、それを望み、考え、着々と実現していくしかないのである」（183頁）というのがその回答である。

では、この自立した個人に何が要求されるのか。

「いま、求められているのはまさに『新しい』世界的秩序である。その『新しい』秩序を建てるためには、私たちの生活態度と社会の経済構想とを革命的に変えなければならない。」（202頁）

「ここで、はっきりさせねばならないのは、全体主義的な権力によって強制的に行われる社会改造と、主体性をもった個人が一致して必要と認める社会変革とは違うということだ。」（207～8頁）

「私たちを押し流そうとする時の流れに有効に立ち向かうことのできる力としては、一人一人の自由な人間の奮起しかないのである。」（214頁）

ジュゲ氏は最後に、愛と信仰を説いている。しかし、それを除けば彼の提案はベ平連に始まった日本の市民運動の運動論理と同じ論理を述べている。この一点が素材としてとりあげた理由である。

主体性の限界

ところでジュゲ氏が構想するような、自立した個人の主体性が復権されたとしよう。問題は、それらの多数の諸個人がどのようにして連帯するか、というところにある。ジュゲ氏は同時に信仰を提案しているから、この連帯については結局は神の手にゆだねていることになる。

逆に、連帯についての具体的な提案ができないからこそ、全てを自立した個人の主体性の復権に還元してしまうことになっているのではなからうか。

ここで連帯を協同と言いかえてみよう。ジュゲ氏の提案は、自立した個人が主体性を持つことによって協同が実現される、というものだった。しかし、自立した個人の主体性の形成と、他の人々との間に協同を実現することとは実は一つの事柄ではなからうか。協同の関係のなかではじめて自立した個人の主体性も開かれるのではなからうか。

そうだとすると、今日の社会で成立している自立した個人ということの意味もまた明かだろう。協同主体への第一章は、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。『協同組合運動研究会報』26号より

3. 「脱物象化の運動論を求めて」

協同と民主主義シリーズの始まり

シリーズはこれまで13回に達しています。第1回目は民主主義の理論と制度、ということで基本的人権について研究しました。民主主義は制度としては、古代ギリシャの都市国家で形成されましたが、しかしそれは自由市民の制度であって、当時の社会的生産を荷っていた奴隷はその制度から除外されていました。従って全ての人間に民主主義を保障する制度は18Cのブルジョア革命の時代の人権宣言で約束されました。(日本では今日でも国家の象徴である天皇に人権はありません)

人権宣言にも色々ありますが、その基本思想は、(1)人は自由・平等なものとして出生する(出生による差別の廃止)、つまり基本的人権は人が生まれながらにもつ権利であるとしたこと、(2)人や国家が従わなければならないものとして、自然法を前提においたこと、(3)国家の主権は国民にあるとしたこと、(4)所有権の不可侵性を宣言したこと、の四点でした。

これらは皆、それまでの封建時代の国家と政治の否定でした。(1)は身分制の否定であり、(2)と(3)と(4)は主権を国家におく、君主の絶対制の否定でした。自由と民主主義は、歴史的に見れば、封建社会のなかで成長してきた資本主義的生産を拘束していたそれまでの政治的、社会的システムから解放することでした。

第2回目は政治的解放と人間的解放というテーマで、マルクスの論文(ユダヤ人問題)とパリ・コミューンをとりあげました。マルクスはフランス人権宣言に典型的に示された自由と民主主義の保障を、封建主義からの人間の政治的解放と捉え、その人類史上の偉大な意義を強調しましたが、同時に、それまでの拘束からときはなれた資本主義的生産が、労働者の人間性を奪う疎外されたシステムであることを見抜き、政治的解放はそれだけでは人間的解放とはならないことを指摘し、人間を解放する、という尺度で見たときのブルジョア革命の限界を明らかにしました。

マルクスによれば、パリ・コミューンこそは、労働者の人間的解放を課題としたものであり、そのための国家機関の萌芽でした。マルクスはパリ・コミューンの状態としての特徴を次の四点にまとめています。(1)常備軍を廃止し、それを武装した人民におきかえたこと、(2)議会制を廃止し、立法と行政とを兼務したこと、(3)公務員を人民の選挙で選出し、かつリコール権を認めたこと、(4)官吏の労働者並み賃金を実施したこと。

シリーズ中間総括

ひきつづき、第3回市民社会の理論、第4回未来社会のシステム、第5回もう一つの働き方の可能性と進み、第6回目で中間まとめを行いました。

第3回目では、ホブズ、ロック、ルソーと現代の市場論を、第4回目ではロッチディール原則を、第6回目では、アリスメンディアリエタの思想をそれぞれとりあげました。

この間の研究については、若干問題意識が不鮮明となり、また、消化不良の感もありましたが、モンドラゴン協同組合群の指導者、アリスメンディアリエタの思想の解明という点で大きな成果をあげました。第5回目の研究会でアリスメンディアリエタが、協同組合企業で働く人々に積極的に投資を呼びかけ、それを保障していくものとして労働者の団結があると見ていた点が新鮮でした。つまり、資本家企業に負けないだけの投資を行うことによって、協同組合企業が経済競争に勝っていくことを通して、社会変革を実現しようとしていたことが判明したのです。こうして、社会革命は政治権力を獲得して以降にしか問題にならない、とする伝統的な左翼の路線とは別の、もう一つの働き方を実現することを通しての社会変革の道筋が見えてきました。

アリスメンディアリエタの思想について、彼が青年期に傾倒していた人格主義の思想の解明にまで踏み込んで全体的に把握しようと試みたのが第6回目の中間まとめでした。

そこで明らかとなったものは、常識的に、個人の属性と見なされている人格が、個人と個人との社会関係のなかで、個人を超えて形成されているもの、という人格把握でした。協同ということも、個々人がそれぞれに保持している協同を持ち寄る関係ではなくて、他者との関係においてすでに存在している協同の関係に入ることであり、その関係のなかで協同を実感できるシステムではなかろうか、ということが検討されました。

現代の魔法、商品の物神性

第7回物象化論について、及び第8回本能的共同行為・無意識・意識形態、の2回については、会報18号及び20号でその概要を述べましたので、それを参照して下さい。

以降は協同主体の形成にむけての模索がはじまります。第10回は生きる場としての「地域」でしたが第11回から第13回まではいずれも協同主体の形成をテーマとしました。これらについての整理は別の機会にします。

さて、これからが11月例会の解題となります。物象化が物神性をともなうことをつとにマルクスが理論的に解明していましたが、しかしながら資本主義的生産が発達していった19Cは世界を構成するありとあらゆるものに意味を求めていた世界観を解体していく過程でもありました。だからウェーバーは「世界の魔法が解ける」と言ったのです。

ところが古い魔法は解けてしまいましたが、商品や貨幣や資本の物神性によって、新しい魔法が成長してきました。日本でも、経済の高度成長期をへて70年代後半ともなると、「新人類」という言葉が流行するようになりました。80年代に入ると、新興宗教ブームとなり、若者は価値ではなく、意味を求めようになりました。

ここに現代の魔法の特色が鮮明にあらわれています。それはどのようなトリックでしょうか。現代の人間は個人的にそれぞれ自立し、独立していると思込まされています。しかし、都市の生活一つとってみても、人は他人との関係をぬきに生活することはできません。実際、商品、貨幣を媒介にして、人々は生活していて、そのこと自体が、人々がお互いに社会的な関係を取り結びあっていることの結果です。ところが、この人々の社会関係が、商品や貨幣を媒介としていることによって、それが人間の関係とは意識されないのです。

従って、「新人類」は、日常生活のなかで、人間の関係にうずめつくされているにもかかわらず、それが魔法でモノとの関係になってしまっているのです。人間としての自分を日常生活のなかで喪失してしまい、人間的な連帯を求めて自分探しの旅に出る他はなかったのです。

人間の社会関係をモノの関係に転移させること、これこそが現代の魔法たる商品の物神

性です。この魔法は高度成長期のあと、70年代後半になって威力を發揮しはじめました。それはバブルの形成にも一役を買い、バブルの崩壊後はより一層個人をしめつけています。阪神大震災は一瞬のうちに、商品や貨幣を媒介とした社会関係が解体され、人間の人的な連帯が一時的に実現し、現代の魔法が解けはじめました。しかし、それは非日常のこととされ、日常のとりもどしとともに魔法が復活しています。

現代の魔法がどのようなものであり、それを解くにはどうすればよいか、この課題を真正面から受けとめるものとして、脱物象化の運動を形成していくことが問われています。

脱物象化の運動論にむけて

脱物象化の運動論に接近するため、まず今日の政党政治や大衆運動の現状についてコメントするところから始めましょう。

反体制の政治運動は今日冬の時代をむかえています。それは何故でしょうか。反体制の政治運動がさかんだった19C後半から1960年頃まで、世界はまだ現代の魔法のトリコにはなっていませんでした。日本のことを考えても、当時の人々の社会関係は、商品、貨幣を媒介にすることだけで成り立つほどシステム化されてはいませんでした。そこでは社会的正義をかかげ人の理性に消える政治運動が大衆運動として成立する条件がありました。

ところが70年代後半にもなると、現代の魔法は威力を發揮しはじめ、日本の社会をトリコにしはじめました。そして、今日では、誰もが自分が何かに支配されていると感じるようになってきました。

世界が魔法にかけられ、人々の意識がくもらされているとき、社会的正義をかかげてもその正当性は何によって判定されるのでしょうか。従来政治運動はこのことの反省がありませんでした。従って、魔法が威力を發揮するようになれば、それはさびれていくしかなかったのです。

ではどうすればよいのでしょうか。運動の正当性を判断する基準、その運動が現代の魔法を解く方向にむかっているかどうか、ということに置けないでしょうか。脱物象化、ということ運動の基準に置くことができないでしょうか。

4. 「文化知の創造」

第1節 文化知とは何か

1. 相対化される科学知

文化を広い意味で生活様式と捉え、それに根ざした知の形態を文化知と呼びましょう。歴史上種々な知の形態がありました。中世ヨーロッパにおいては宗教が知の形態の最高のものとされていましたが、近世に入って科学知がそれにとって代わりました。

しばらくは科学と技術は不可侵のものとされてきましたが、今日では科学知の位置はゆらいできています。とくに人生の生きがいを求めている若い人たちの間では科学知は求めるものを何も与えてくれない、ということで、宇宙意思とか、波動とかのオカルト知がさかえ、また宗教知も復活しています。

2. 科学知の限界

科学知が相対化された原因は、科学知そのものの内にありました。というのも、それは人間にとって身近なものとしてある社会関係についてほとんど何も解明していないからです。例えば労働の社会的関係の産物であり、それなしには生活できない商品や貨幣について、マルクスが解明しているにもかかわらず、定説がありません。ましてや言葉とは何かとか、思考とは何か、といったことになる何となくわかっていないといっているでしょう。

このように、科学知は社会的存在としての人間を解明するという点では無力でした。ではそれに代わるものとして登場してきているオカルトや信仰で問題が解決されるのでしょうか。

幻想や信仰で人間の類的存在を知り、生きがいを探る、といった流行の試みに代わる知の形態が創りあげられねばならないでしょう。

3. 科学の方法の刷新

文化知とは科学知の否定ではありません。それは科学知の限界をこえて、社会的存在としての人間を解明し、類の実現形態を明らかにしていきます。その際に文化知が順守するものはあくまで科学の方法です。とはいえ文化知を生み出すには科学の方法自体が刷新されねばなりません。

文化知は科学知を相対化しますが、それは科学の方法の刷新によってです。だから、文化知を、科学知を相対化した人間科学と特徴づけることができます。つまり社会的存在としての人間、人間の社会的関係を解明するためには科学の方法の刷新が必要であり、この刷新が科学知を相対化するのです。

第2節 文化知創造に向けて

1. 科学の方法への反省

科学思想史をひもとけば、近代的な科学知の方法の創始者はデカルトとガリレオとされています。数学的物理学が世界の真理を説きあかすとみなす科学知の方法に対し、一九三〇年代にはフッサールによって批判が試みられました。フッサールによれば、ガリレオは経験的な実験から理論をつくりあげるときに、数学的な規定を与えられた、理念性の世界をつくりあげたが、その際この世界のみが唯一の世界とされ、それが日常的な生活世界にすり替わられてしまうことによって、生活世界が隠蔽された、というのです。

このようなフッサールの観点は、デカルトに続く世代のヴィーコによって表明されました。ヴィーコによれば人間がその存在の真理性を証明できるのは、それを人間が作っているからであり、人間が作ったものではない自然に関しては究極的な真理の証明は不可能で、たえず探究がなされねばならないのでした。

マルクスも、ヴィーコの説を肯定的に捉えていたし、また、科学の方法によって得られた対象についての理論が、対象を科学的にわがものとする思考にとっての方法であり、それ自体は思考産物であって、対象とは区別されたものとみなしていました。

そして、マルクスは、価値形態の分析に際し、従来の科学の方法を刷新しましたが、しかし、その方法は分析内容と一体となっており、弁証法についての概略を書きたいという意志があったものの、方法論として提示されないままに終わったのです。

2. 現象学の限界

従来の科学知は思考産物を対象についての真理とみなしていました。この方法に従えば対象はあくまでも客体にとどまっていたのです。ところが人間の社会関係は主体相互の関係であり、主体—客体という図式を適用できません。

フッサールにはじまる現象学は、従来の科学知の方法では捉え切れない領域を生活世界と規定し、そこにおける人間の間主体性を説きあかそうとしていましたが、しかし、人間の間主体性の現実的形態である商品や貨幣の分析をふまえないので、せいぜい心理学的知識を哲学体系のうちにとり込むことしかできていません。

そもそも哲学自体存在の論理と思考の論理の同一性という科学知と同じ前提の上に成立しています。この前提があるからこそ、哲学は存在とは何か、ということについての思弁を展開できたのでした。従って現代の哲学者たちも、その言葉に反して、実際には従来の科学の方法の枠にとどまり、科学知への根底的な批判には成功しなかったのです。

3. 価値形態論解読の意義

現象学の提出した生活世界、それは今日の人間の社会生活ということですが、そこにあつ

て最も身近な存在は商品や貨幣です。商品や貨幣が単なる物ではなく、人間の社会的関係であるが故に、それを分析しようとすれば、主体—客体図式は役に立たないのです。従来の科学の方法の刷新がせまられています。

商品、貨幣の秘密についてはマルクスが『資本論』の価値形態論で一たんは明らかにしましたが、しかし、科学知全盛の時代ということもあり、マルクスの解法自体が謎とされてしまっています。そこでマルクスの価値形態論の解説を通して、刷新された科学の方法を定式化していくことが文化知創造の方法となります。

第3節 文化知の方法

1. 超感性的な現象形態

文化知の対象はとりあえずは人間の社会的関係ですが、それは超感性的なものです。商品や貨幣にしても、個々の使用価値や通貨をとりあげても何もわかりません。感性的につかみうる個物が相互に社会的関係を取り結んでいるとき、この不可視である関係そのものを捉える方法は、はたしてあるのでしょうか。

関係そのものは感性では捉えられず、それは人間が思考産物として頭の中で組み立てることができるだけです。ところが関係の両極については人間は感性で捉えることができます。この両極としてあらわれている具体的なものを素材にして、関係そのものの概念を思考産物として組み立てること、そのための方法がいま問われています。

2. 関係としてしか存在しない実体の発見

従来の関係の哲学にあっては、通常実体性が否定されています。両極にある物の実体性は関係の中では否定されていますので、この考え方に一面の真理はあります。しかし、いま問われているものは、関係としてしか存在しない実体であり、社会的な実体を想定することです。

ソシュールがコトバは差異の体系だと述べたことに発し、商品の価値も差異の体系で、労働価値など存在しない、という説が流行しています。関係が実体を否定すると考えている哲学者たちは、価値の実体性を否定することで、実は関係における同一性を否定している、ということに気付いていません。ところが同一性のないところに関係はなく、関係がなければ差異もありません。商品にしても、コトバにしても、国家にしても、それが人間の社会的関係である以上、同一性があり、それこそが関係としてしか存在しない実体なのです。マルクスの価値の実体とは、個物としての実体的なものではなく、社会的同一性の基体という意味での実体性なのです。

3. 形態規定

関係としてしか存在しない実体が想定されることではじめて社会的関係における両極が、超感性的なものであるにもかかわらずどのような現象形態をとるかが判明します。その時両極にあるものは、その本来の感性的な形態とは別にもう一つの形態をもつこととなります。但し、その形態は超感性的です。

マルクスが形態規定と述べているのは、この社会的なものの二重の形態を捉える方法です。社会的なもの（物象）は本来の自然形態の他に社会関係によって形態規定されて新しい役割をもつのです。

4. 思考の論理と存在の論理

これまでの科学の方法は人間の思考の論理に従ったものでした。それは対象を分析することで抽象し、多くの規定へと還元したうえで今度はそれを思考のうちで総合し、多様なものの統一としての概念を得ます。ガリレオ的科學至上主義の誤りは、この概念をそのまま対象についての真理とした点にあります。

ところが人間の社会的関係にあっては、その関係の中で同一性と差異が確立されています。ということはこの関係の中で人間の思考作用と同じ抽象と総合とがなされていることとなります。その際注意すべきは、人間の思考が抽象するのは分析によってですが、関係にあっては相互関係によって抽象が行われることで、ここに思考の論理とは区別された存在の論理を発見できるのです。

5. 類と個の転倒

思考の論理でストレートに捉えられるのは、関係から切断された対象です。関係から切断された対象とは、それ自体自然物ではなく、人工物です。従ってそれは道具とともに思考の延長となります。ヴィーコが言うように科学知が捉える真理はこの領域にあります。この領域では個物のみが実存し、それらを多様な統一として分析し、総合することで得られた概念のなかでは一般的で類的なものは抽象的規定となり、個物としての存在はありません。

ところが関係を捉えようとする文化知の方法に従えば、抽象化は相互関係のうちに行われていることがわかります。関係にあっては抽象的で一般的で類的なものがその極にある個物の形態規定として現れることで、具体的な個物が、一般的で類的なものの実現形態とされることになっています。この社会的関係におけるまわり道と転倒の構造を捉えるところに弁証法の核心があり、文化知の方法の根本があるのです。

第二部 ヘーゲル反照の弁証法の転倒に向けた研究

1. 以降の社会を読み解く視点の文献目録

以下の文献は、HP に掲載しています。

<http://www.office-ebara.org/>

HP に訪問して、タイトルで検索してください。

2016 年以降の文献を掲載している『ASSB』誌は、バラキン雑記に掲載しています。

- ① 「文化知の創造」「ソシュールの思想」「文化知から見た言語」(1998 年)
- ② 「文化知の提案」(1999 年)
- ③ 「21 世紀の社会運動の綱領草案」(2000 年)
- ④ 「哲学の旅第 5 回、カント研究序説」(2001 年)
- ⑤ 「哲学の旅第 8・9 回、ヘーゲル弁証法の転倒」(2001~2 年)
- ⑥ 「哲学の旅第 10 回、外の主体の弁証法」(2002 年)
- ⑦ 「ミードの自我論」「ワロンの情動論」(2002 年)
- ⑧ 「ワロンの身体論・社会論」「ギブソンの『生態学的視角論』」(2003 年)
- ⑨ 「外の主体の弁証法 (続編)」(2004 年)
- ⑩ 「ヘーゲル論理学とマルクス価値形態論」(2005 年)
- ⑪ 「存在の形而上学的、神学的構成」(2005 年)
- ⑫ 「アリストテレスの実体論」(2006 年)
- ⑬ 「プラトンのイデア論」(2006 年)
- ⑭ 「レヴィナスの言語論、上・下」(2006 年)
- ⑮ 「文化知思想の探求 : レヴィナス論、レヴィナスの外の主体」(2007 年)
- ⑯ 「資本論における憑在論、デリダ『マルクスの亡霊たち』によせて」(2008 年)
- ⑰ 「サブ政治の時代の社会運動とは」(2010 年)
- ⑱ 「「いま」「ここ」からの社会変革論」(2010 年)
- ⑲ 「コミュニケーション論研究ノート」(初稿は 1990 年代半ば)
- ⑳ 「松下政治学の検討」「カストリアディス論」(2013 年)
- ㉑ 「佐々木隆治の物象化論」(2013 年)
- ㉒ 「平子友長の物象化論」(2013 年)
- ㉓ 「フーコー『生政治の誕生』を読む」(2014 年)
- ㉔ 「グラムシ陣地戦論の再構築」(2014 年)
- ㉕ 「グレーバー貨幣起源論への疑問」(2017 年)
- ㉖ 「基盤的コミュニズムについて」(2018 年)
- ㉗ 「マルクス生誕 200 年にやっと明かされた、価値形態論平易化の代償」
- ㉘ 「商品とお金の弁証法的精神分析」(2019 年)
- ㉙ 「中国の社会主義市場経済からコミュニズムへの移行論」(2019 年)
- ㉚ 2020 年はラトウール研究に明け暮れる。
- ㉛ 2021 年からはウェブセミナーを開始。陣地戦論で、ヨーロッパモデルの輸入の限界を知り、陣地戦のための人類学的知の必要性から、文化知の豊富化の試みを開始。