

オントロギーのイマージュ・パート2

堀川 哲

はじめに

哲学の伝統は人間存在を意識、自己意識という相において理解しようとする。それはある意味では必然であり、また自然である。身体の相において理解するとしても、それは「身体の意識」というかたちでしか理解することはできないからである。

しかしまた人間存在を「ヘギト」において理解しようとするところから、哲学の歴史においては笑うべき（とっていいだろう）混乱状態が引き起こされたこともまた周知のところである。私の眼のまえに存在する（とみえる）この人間が「本当に」存在しているとどうしていうことができるのか、という問いはその典型である。この問いが笑うべきものであるのは、この問いを發する人間自身がその他者の存在を疑うということが原理的にありえないからである。なぜなら、この問いを提出すること自体がすでに他者の存在、他者との交流を前提にしているからである。

我々はこの単純な事実性から出發しなければならぬ。我々は「すでに」在る、いつも「すでに」生きている、という事実性から出發しなければならぬ。すでに在るといふ事実性は、すでに世界を知っている、という事実性をはらんでいるのである。

こうした方向においてものごとを考えてきたのはハイデッガーであり、マルクスであり、そしてワイトゲンシュタインである。ハイデッガーは世界内存在の思考において、ワイトゲンシュタインは言語ゲームという發想において、マルクスはなるほど「固有の」哲学の問いを展開することはなかったが、しかし、フサル的な生活世界の現象学者たちが、ともすればデカルト的なコギトから一步もでることができないのに比べると、はるかに現象学的なのであり、「哲学的」なのである。

1)

人間とはなにか、を考えようとすると、誰もがまず注目するのは、人間は考えるものである、という事実である。人間は動物とは違う、なぜか、人間は宗教をもつ、言葉をもつ、科学をもつ等々、これらはすべて人間は考える、という意味である。人間は労働する（マルクス）、というのもおなじ意味である。

労働という行為は(1)まず頭のなかに何を作りたのかを構想する、次に(2)それを道具などを使って実際に生産する、という過程である。だから当然、考えるという行為が前提である。この意味で、動物は労働しない、とマルクスは言ったのである。

いや、ビーバーは自分の巣を作るのではないか、鳥は小枝を運んできて巣を作るのではないか、その他、動物の行動を素材にした反論もあるかもしれない。

ただどそうではないだろう。動物はやはり働かないのである。働くというのは、ここでは、ただロボットのように何かしている、という意味ではない。労働を意識によって規制される行為と読むのである*。だから、ビーバーや鳥は、そして器用そうな猿たちも働いてはいないのである。つまり、考えてはいないのである。だからこそ、たしかに巣作りが上手かもしれないが、連中は大昔からおなじ巣しか作れないし、おなじような方法でしか作れないのである。永遠の聖なる反復は歴史を生産しないのである。

* もっとも、ここからいわゆる労働を人間の本質とみる考え方も、それ自身、意識という事実性に還元されることが分かる。「人間は働く」という命題は、「人間は考える」ということと、定義によって、おなじことを言っているだけのこととなる。働くというのは「身体をたんに動かしている」という意味ではない、というのだから、働く＝考えるとなる。したがって、「労働が人間の本質である」という命題は、「思考が人間の本質である」という命題に還元される。つまりは、人間は考える、と言っているだけのことである。

2)

考えているということは、「私はなにをしているんだらう」と考えることである。私以外のものごとについて考えるというのもの、もちろん、考えるということだが、私以外のものごとについて考えることができるのも、「私」というものがあるからである。考えているのが、私なのか、私以外のなにかなのか分からないという状態で「考える」ことはない。多分、無意識のうちに「私」が考えているのである。そうでないと、いまあなたのことを思

っている「私」と、昨日あなたのことを考えていた「私」がおなじ「私」ではないということになってしまふ。これは狂人の世界である。我々は無意識のうちに、昨日の私と今日の私とを統合しているのである。おなじ私だ、と思っているのである。

こういう「おなじ私」の意識がなければ、多分、あなたのことや、ほかの色々なことを考えるということもできなはずである。

で、こういう私というものが無意識においてであれ、在るということは、我々はときには、この「私」について考える（意識すること）があるということである。それもまた我々の意識の事実性というものである。

「私ってなに」「私はいったいなにをしているのかしら」という意識においては、「私」は「私」を考えている。つまり、ここで「私」は「私を考えている私」と「私によって考えられている私」に分離している。この「私を考えている私」のことを「自己意識」とか「自我」という。これが「私」を「私」としているものである。自我の解体とは、自分がなんであるか分からなくなる、ということである。だから、人間は考えるものである、というのは、人間は自己意識をもつ、という命題を柱にしているのである。

* ここで少し脱線する。「われ思う、ゆえにわれ在り」という考え方は、これとは問題が違う。この言い方はそのままとると、私 は考えている、だから、私は存在している、ということになるが、「考えている」ということから、そのものの「存在」が証明されるわけではない。考えるということと存在するということは別の問題である。私は「おぼけ」を考えることができるが、その事実から「だから、おぼけは存在する」とはいえない。私はいつてみればなんだって考えることができるのである。ところが存在の方は、考える・考えないということとは関係ないはずである。石ころは自分では考えないし、また私が石ころを考える・考えないということと無関係に存在するはずである。

「われ思うゆえに、われ在り」が証明である、とすれば、その大前提には「考えるものは存在する」という命題をおかなくてはならない。そうすると、(1)考えるものは存在する。(2)私は考える。(3)ゆえに私は存在する、ということになる。しかし、この大前提自体は証明できない。だから、「われ思う、ゆえにわれ在り」は何かを証明しているのではない。これはたんに「私は考える」「私は考えながら存在している（生きている）」という自明の事実を言っているだけである。スピノザやヘーゲルもデカルトの命題をそのように解釈している。スピノザ『デカルトの哲学原理』（岩波文庫）のはじめ部分、ヘーゲル『哲学史』下巻（河出書房新社）の「デカルト」の章をみよ。

3)

鳥やビーバーがもし「考える」ものであれば、毎年毎年おなじことを繰り返していけばいやになるはずである。もっと楽になる手はないものか、と考えるはずである。おなじことは猫や犬にだっていえる。猫や犬は「考えていない」と言うのと怒るひとがいるが、しかしまあ、考えてみればよい。もし、猫に自己意識があるとすれば、そ

の猫は自分について考えるはずである。「私ってなに」という問いが生まれるはずである。

で、当然自分のいまおかれている状態を考える。うん、飼い主がいる。優しい飼い主で、定期的にエサを運んでくれる。そこで、「このひとにとって、私ってなに？」といった問いが生まれるはずである。我々人間がいつも出している、あるいは出されている問いである。たいていの場合は、こういう問いを出す・出されるようになる、その人間たちの関係はおしまいに近づいているのだが、猫にしたって、「私」というものを、もし考えてみれば、私ってのは、この人間にとってのペットにすぎないものかしら、という意識が芽生えるはずである。

つまりは、自己の他者への従属状態を自覚するようになるはずである。従属していても、メシと寝るところが与えられるから、まあ、これでいいや、と考えて、いまの自分に満足していると考えられるかもしれないが(信じられないけど)、しかし、もし猫にそういう意識があるのだとすれば、少しは現在の猫のおかれている「世界的かつ歴史的な」状況に反抗する猫が出て不思議ではない。だけど猫のレーニンというのはまだきいたことがない。

これらの事実、猫や犬に意識はない、ということを示している。それにしても、猫と人間の関係は、男と女との関係になんと似ていることか。フェミニストは「猫のレーニン」なのである。おそろしい……。

猫に意識はない、といっても、それは人間とおなじような意味での意識がないだけだ、という反論もある。ここで言っている「意識」とは人間が定義したもので、最初から人間に合うように作られている。その定義を私の可愛い猫に当てはめて、猫に意識はない、というのはおかしい、というのである。私はまだ聞いたことはないが、多分そういう異論もありうる。これは半分はバカバカしく、しかし、あとの半分はそれなりに意味がある。

まず、定義というのは、すべて人間が人間のために行うものである。猫に定義はできないし、人間が猫の身になって定義することもできない。猫の(あるいは、なんなら他の人)の身になるとは、たんに、その人間がそういう気分になっているということ以上の意味はない。それは猫の身ではなく、その人間の身なのである。スピノザの言い方を借用すれば、私の身体の変様の観念(感情)は、その感情を私に与えることになった外部の対象(たとえば猫)の本性をしめす、というよりも、むしろ私自身の本性をしめすのである。

意味が少しはあるというのは、次のような意味で。ここでいう意識とは、たしかに、我々人間に特有な意識である。したがって、我々人間が他の生き物たちとは異なった仕方でも「精神的なもの」を「意識」と呼ぶならば、この意識の人間学的な特殊性を考える必要がある、ということである。我々は意識の人間学的な定義から外れるもの、鳥やビーバー、猫や犬の行動をたんに「本能」と呼ぶのである。

二 世界の分節

1)

いまの問題は基本的に世界（環境世界）の分節の仕方に関係する。

「世界」というものが、それ自体として存在するわけではない。

世界とは、まず、様々な生物と無生物との「たんなる」集合にほかならない。いかなる存在も、それ自体としてみれば、善でもなければ悪でもない。意味をもつことはないし、また無意味でもない。善と悪、意味と無意味、有用性と無用性、こういった区分（分節）は「存在するもの」（様々な生物と無生物）に対する「主体」の関係の内部で発生する。この関係がなければ意味は発生しないし、また無意味も発生することはない。路上の石ころは、それ自体としては、なにもでもない。しかし、私が敵に対して、それを投げるとすれば、そのとき、その石ころは私にとって「武器」という意味をもつことになる。そしてまた、ある人間は、それ自体としてはなにもものでもないとしても、私とのある種の関係のなかで、私にとって「敵」という意味をもつことになるのである。

世界は私というものとの関係のなかではじめて、意味と無意味、善と悪とから構成されている「もの」として存在することができる。私というものが存在するときにはじめて、世界は意味と無意味、善と悪といった区分された構造（分節構造）をもつものとして現象するのである。そして、私にとっては、「この」分節構造がつまりは「世界」といわれるものなのであり、それ以外のところに「世界」があるわけではない。

* 世界それ自体、存在それ自体に「客観的な」意味（したがって無意味）あるいは善と悪とが存在しうるといふ観念を否定するところにニーチェの哲学は成立する。かれにとっては人間の「力への意志」との関係において世界は善悪をもち、意味と無意味をもつ。しかしニーチェのこうした思考の構造は「ユグト」を支点として世界を考える近代哲学の基本パターンと本質的な差異はない。差異は「純粹主観」を支点とみるか「力への意志」を支点とみるかにあるだけであり、思考の推論形式自体に差異はありえない。同一の推論形式の内部での、支点の設定の仕方にか、差異はありえない。したがって、この意味で、思考の仕方そのものを解体・変更するという意味においてヘモダンを超えることが可能であるかどうかは疑問である。少なくとも、我々はニーチェの哲学のうちにあるヘモダン性を考えるべきであろう。あの挑発的な言葉の数々のなかには、それにもかかわらず、デカルト主義が働いているかもしれないのである。「支点」を設定するとは、ニーチェのいう「認識の遠近法」を可能とする、あるいはそれを生み出すものである。しかし、認識の遠近法は思考にとって必然である。遠近法でない思考は不可能である。ニーチェがもし言いたいことが、我々の意識はつねに遠近法的に働いている、その事実を自覚せよ、というものであれば、それは正しい指摘であるし、またデカルト主義者もそれを承認するであろう。しかし、たとえば、自然は意味も目的もなくただ運動している、ということから、したがって我々は……という推論で考え、ここからなにかモダン的な思考を批判しているつもりであるのなら、その批判は無効である。なぜなら、意識の遠近法的性格を前提にするなら、「自然は意味も、目的もなく……」という表現自体が不条理になるからである。そういう「自然」は存在しえないのである。こうしたテーマについては、ニーチェ『権力への意志』（ちくま文庫、全二冊）をみられたい。このテキストは編集上の問題が

言われているものだが、しかし、デカルト的ニーチェ、フォイエルバッハ的ニーチェ(ニーチェの宗教批判の原理はフォイエルバッハのそれとおなじである)そしてハイデッガー的ニーチェがここには混在している。

2)

世界の構造(世界とはなんであるか)は、世界に向かう「主体」との関係で決定される。そして、無生物がなにかと「関係する」という表現が不条理であるとすれば、この「主体」とは生物である。無生物、生きていないものについて「関係する」という表現が不条理となるのは、無生物には「自分」と「自分以外のもの」という区分がありえないからである。生きるということ、世界と関係するということは、この自他の区別をたえず遂行しているということである。我々のことを考えてみればよい。自分と他人との区別がつかないと、そもそも生きることがとても難しいことになる。

そして、世界を(意味のあるもの、ないもの等々と)分節する仕組・スタイルの違いに依じて、それぞれの生物の固有の特性が定義される。私の暮らしている時空には蠅や犬や猫たちも存在している。しかし、我々はおなじ世界をもっているわけではない。それぞれの生物が固有にもつ生物学的な構造の差異に応じて、この時空間は異なった意味と構造をもつものとして存在する。庭にあるサクランボの木、あるいはどこかにあるだろう野性のケシの花、こういったものもつ意味は私と他の生きものたちにとっておなじではない。世界のこうした構造は自明のものである。そして、この自明の事実はユクスキュルの「環境世界論」(ユクスキュル/クリサート共著『生物から見た世界』思索社)のなかに表現され、ハイデッガーが哲学的な問いとしてすくいあげたものだ。

世界を分節する行為において、動物は「本能」を軸とし、人間は「意識」を軸とするといわれる。動物は本能によって世界を分ける。危険なものや安全なもの、自己の生存にとって有用なものと無用なもの、こうした分節が本能によってなされるという。「本能」というのは、もちろん、あいまいな概念である。いわば、我々には説明できない能力を指して、それを本能と名付けるのである。しかし、動物たちが危険なものや安全なものに世界を分節し(つまりかれらにとっての世界をそのように構成し)生存していく力は、おそらく、我々人間が行うような意識行為を媒介とはしていないであろうから、本能とでも呼ぶほかはないものである。

人間は世界をどのように分節しているのか、あるいは、言い換えれば、世界をどのように構成しているのであるか。身体と精神によって、というほかはない。しかし、身体といい、精神といっても、その概念はそう明解であるというわけではない。

「私はあなたを危険な人だと思う」、この私の行為には精神的なものと身体的なものとはどう関わっているのか。精神を感じる能力（感性）と考える能力（理性）から構成されているものとみれば、（危険な人だと思う（そう感じる））という行為は精神の行為である。しかし感性は受動的なものである。私がそう感じる、というのは、私はそういうふうにしかなじられない（思われたい）、ということである。なぜ、そうなのかは私には説明できない。私はまたあるときにはある人を、他のときには他の人を好きになるであろう。この私の行為は精神的な行為であるといえないこともないが、しかし、なぜそうなるのか私には説明できないという点からみれば、それは私の精神を超えたなものかの行為である。このなにかがなんであるか、それ自体自明ではないので、我々はそれを「身体」と呼ぶのである。この点は、先に我々が説明できないものを「本能」という言葉でまとめようことに似ている。

我々が世界を分節するスタイルにはなにか説明のできないものがあるとしても、しかしまた。我々自身による世界の分節の現象に注目してみれば、そこにはたしかに人間的な現象が存在することがわかる。

ブタは我々の身体の生理的な構造との関係でみれば「食べられるもの」である。しかし、ある種の宗教的な意識にとっては、ブタは「たべられないもの」である。このような事例はいくらでもある。「食べられるもの」と「食べられないもの」との区分（分節）は身体的な（そう言うておく）区分と意識による区分とはおなじではない。ここから人間は意識によって世界を分節するというのである。（もちろん、身体を「精神」としての身体」という相で見れば、意識も身体のひとつの在り方となり、あらゆる区分は無意味となる。しかし、それは世界分節の人間学的な特性を表現する場合に好ましい方法とは思われない。）

意識によって世界を分節するという人間学的な固有性は、我々の文化現象一般を解析するさいの柱となる。意識によって世界を分節するという行為を、そうしなければ世界を分節できない、人間とはそういう生物である、とみれば、なぜか、という問いも発生する。そして、ここから人間存在の「非自然性」あるいは「反自然性」という観念が生まれる。意識によって我々が世界を分節するのは、我々の「自然」が狂っているからである。ここでいう「自然」とは「本能」といった意味である。動物は本能にしたがって行為する。その結果、そこには予定調和的な世界が成立する。いわゆる生態学的な自然の均衡が実現される。ところが、人間はもし「本能」（人間的な自然）にしたがって行為するならば、そこにはけっして調和的な世界が生まれることはありえないであろう。この事実が人間の自然（本能）には生物学的な欠陥があることを示唆している。つまり、我々が意識する（つまり「考える」ということは、人間の優秀性のしるしではなく、たんに我々の自然が狂っているということの表現にすぎないのである。

これがホモ・デメンス論である。人間を生物界の進化の最上位の存在とみるのではなく、進化の途上での「できそこない」(狂ったサル)とみるのである。

ホモ・デメンス論自体にどのような問題があろうとも、意識するという行為において、人間は自然からずれているという事実は明らかである。意識するという行為を「人間的自然」とみれば、人間的自然是非人間的自然とはおなじではない。「欲望」という人間的な現象を説明するための出発点はここにある*。

* このノートでは欲望の現象を問題にする余裕はない。いくつかの基本的な点だけを以下に記す。

(一)人間は意識によって世界を分節する。ここから欲望の対象は「もの自体」ではないということがわかる。欲望の対象はつねに意識において据えられた対象である。その意味では、欲望の対象は意識でもある。私がないかに欲望するとき、この私の欲望の対象は(1)私の意識の外部にあるだろう(2)私の意識自身、この両者によって構成されたものである。欲望の対象のこの現象学的な構造は自明である。女の下着に欲望をもつ男にとっての「欲望の対象」は何であるかを考えればよい。彼は下着の素材に、あるいはモノとしての下着に欲望を感じるのではない。しかし、この男は特殊なケースというわけではない。我々の文化全体がこの意識によって構成される。

(二)欲望を基本にして人間の存在を考える。その場合、快楽計算の理論によって欲望を解釈する傾向が、近代の思想史において、一般的に存在する。人間は快楽を求め、苦痛を避けるように行為するというのである。しかし快苦という概念はそれ自体としては無意味である。なにも言っていない。そこで、快苦を損得計算と解釈する。ここから経済学が生まれる。

(三)しかし、欲望は損得計算という意味での快楽計算に還元されることのないなにかである。損得計算というのは、いわば「非人間的自然」のカテゴリリーなのである。ある種の意識の形態にあつては「苦痛」が「快楽」である。この点では欲望は(あるいは意識は)損得計算を超えている。プロテスタント的な欲望(ウエーバーが捉えたようなそれは損得計算を超えている。欲望のこの側面が明示的なものとなるのはエロティシズムという現象においてであるが、しかし、人間意識のあらゆる局面においてみることもできるものである。エロティシズムを「死にいたるまでの生の陶醉」と解釈するならば、意識の運動は本質的にエロティシズム性をもっている。このテーマについてはバタイユの一連の作品をみられたい(「呪われた部分」「エロティシズムの歴史」「至高性」あるいは「宗教の理論」等)。

三 言語ゲーム

1)

私は考える。どうしてか、と言われても、まあ、答えようはない。人間は考えるようにできているのである。考えるというのは疲れることなのである。なにも考えない方がしあわせだ、という歌の文句はほんとうのことだろう。疲れるけれど、人間は考えてしまうものなのである。

考える、というのは、しかし、そもそもどうということか。

人間は意識をもつ、といわれる。意識とは人間の心の働きであるとする。私の心は、じっさい、いつも様々な形で働いている。寝ているときだって心は働いている。夢をみているとき、私の心は働いている。これは「私の意識は働いている」というようにも言い換えられる。そうすると、心がある、というのと、意識がある、ということはおなじことである。しかし、「意識＝心」であるとは定義すれば、「意識とは人間の心の働きである」という言い方はおかしいということになる（「意識とは人間の意識の働きである」というヘンな定義になる）。

意識がある、ということとは「意識しているもの」があるということではないだろうか。しかし、「意識しているもの」がなんであるのかよくわからないので、それを「心」と言っておくのである。こうすると、「意識とは人間の心の働きである」といえる。では、心ってなに、と尋ねられると非常に困ってしまうのだが、そこはあいまいにしておく。人間は、なにか、「心」という言葉で呼ばれるものがある（私たちの誰もがそう思っている）と、とりあえずは、考えておけばよい。

意識とはなにか、心とはなにか、とそれ自体を尋ねていっても、多分、袋小路に入ってしまう。どうにも考えようがないという状態にかならず入ってしまう。

意識とはなにか、と問うのではなく、意識の様々な形、現われ（現象）を考えていくしか、意識をとらえるすべはない。これは意識を問題とする場合にだけ、言えることではなく、大体からして、私たちがどのような問題を考えるときにも、使える（あるいは、使うしかない）方法なのである。たとえば「愛」。愛とはなにか、を考えていっても、満足のいく答えは出てこない。愛と呼ばれる様々な心のかたち、現象形態を考えるしかないのである。これは、またたとえば、私たちはどういふものを愛とは呼ばないのか、と考えることでもある。愛ってなにか分からないとしても、これは愛とは言わない、ということとは分かる。

2)

意識とはなにか、愛とはなにか、美とはなにか、ということ、それ自体として、いくら考えても答えは出てこない。我々は、意識、愛、美の様々な現われ、表現を考えて、ああ、これが意識というものか、ああこれが愛というものか、これが美というものか、を理解する。そうすると、ここで「愛とは（意識とは、美とは）、私たちが〈愛〉という言葉で理解しているものである」、ということが言えるだろう。

しかしこの定義は少し微妙な問題を含んでもいい。

「愛とは〈愛〉という言葉で我々が理解しているものである」

そう、なっとくのいく答えにみえる。

しかし「〈愛〉という言葉で我々が理解しているもの」とはなにか。

ここで「言葉」という言葉にポイントをおいて考えると、「愛」は言葉であり、「愛」という言葉で我々が理解しているものもまた様々な「言葉」である。では、言葉とはなにか、という問いが次に生まれてくる。これをもう少し詳しくすると「(愛という)言葉の意味とはなにか」という問いになる。

ときとして、こんなことが言われることもある。

「あなたは愛とはなにか、と尋ねてはいけない。そんなことをしても無駄である。愛とはなにか」と問うな。*
「私は(あなた)は愛という言葉をどういう意味で使っているのか」と問いなさい。」

* こうした問題の立て方はあらゆる場面に適用される。たとえば、「心とはなにか」と問うのではなく「あなたは(心)という言葉をどういう意味で使っているか、を問え」となる。おなじように、「母親とはなにか」と問うのではなく、「あなたは(母)という言葉をどういう意味で使っているか、を問え」となる。この問いのスタイルはおもしろいし、これによってはじめてみえてくる世界というものもある。しかしまた、私が「心」や「ははおや」という言葉をどういう意味で使っているのかを「問う」行為が、たんなる言語分析の次元でおさまると考えるようになると、そういう思考はもう児童的なものとなる。そこでもう「愛」や「心」を考えているフリをしているだけである。しばしば、ある種の分析哲学が「ブルジョア的な」余裕性をもって現われるのはそのためである。

ここから、言葉の意味とはその用法(使い方)にある、という考えも生まれてくる。これによれば、「愛」(という言葉の意味)とは「愛」という言葉の用法である」となる。

愛を考える。つまり「愛という言葉」の意味を考える。この言葉が、たとえば、日本語を国語としている我々の間で、どのように使われているのか、それは多分、日本語を知っているひとであれば、そして赤ん坊でもないかぎり、誰でも知っている。愛という言葉にかぎらず、様々な言葉の意味(つまり使い方)を知っていなければ、我々はそのもも生活できないはずである。「愛している」と幸いにも誰かさんに言われるとき、あなたは、何を言われているのか、さっぱり分からないということがあろうか。おなじように、「あなたなんか大キライ」と言われて、なにを言われたのか分からないということがあろうか。いや、この後の場合はすこし面倒かもしれない。

「あなたなんて大キライ」という「言葉の意味」は、「ほんとうは好きよ」ということである、という場合もある。そして我々は、そういうように「改釈」することもできるのである(鈍いときもあるけど)。そういうように「改釈」すること、それもまた、「あなたなんて大キライ」という言葉が、ときとして、どういうように使われるか、その言葉の用法を理解することなのである。こうした言葉の使われ方を理解すること、それがすなわち生活するということなのである。

ウイトゲンシュタインはこれを言語ゲームと呼んだ。

ゲームというものを考えてみよう。私とあなたが将棋をする。将棋はゲームである。ゲームには規則(ルール)がある。規則はひとつである。たとえば、「歩」は前方にひとつしか進めない。「槍」はひとつ以上進める。「角」は斜めに進行する。色々な規則がある。しかし、これらの規則には「理由」というものはない。なぜ、「歩」は最初から「金」のように進めないのか、と尋ねられても、どうも答えようはない。「そういうものだ」と言うしかない。昔からそう決まっているのである。この場合、規則について「なぜ?」と問うのはばかげているのである。つまり、規則には理由はない。だから「なぜ?」という問いはおかしい、場違いなのである。

いま私が知っている将棋の規則には理由はない。だから、この規則が「正しい」ということはできない。「正しい」ということが言えるためには、基準になるものが必要である。それが規則である。将棋の規則に反したことをあなたがやれば、私は「あなたは正しくない、間違っている」といえるのである。正しい、間違う、ということが可能になるためには、規則が必要である。その場合に、はじめて、我々は「間違う」ことが「できる」のである。規則がなければ、間違うことはできない、正しくあることもできない。つまり、「正しい」とは「規則にしたがっている」ということである。そして、この規則自身には理由は存在しないのである。

将棋の規則に理由はないし、私は私の使う規則が「真理」であるともいえない。だから、もしなんなら、あなたは私の使う規則を拒否することもできる。それはあなたの自由である。あなたはあなたが良いと考えた規則を使うことにしてもいい。どちらにせよ、私の規則にも、あなたの規則にも理由なんてないのだから、どちらが「真理」であるということもできない。我々の間に共通の規則がなければ「真理」という観念も成立しないのである。しかし、ひとつ確実なことがある。それはもし、私とあなたが異なった規則を使うのであれば、そのとき我々はけっして一緒にゲームをすることができないということである。将棋にせよ、チェスにせよ、サッカーや野球にせよ、どんなものであれ、我々の間に共通の規則がない場合、すべてのゲームは私とあなたとの間では不可能である。

言葉というものもこれとまったくおなじである。ある「心的現象」を「愛」という言葉で呼ぶ(この言い方も問題にはなる)かどうかについては「理由」はない。異なった言語では異なった言い方をする。しかし、もし我々が言語というゲーム、つまりコミュニケーションを行うのであれば、我々は言語についての同一の・共通の規則を使わなければならない。言語自体は物理的には空気の振動であり、国語とは空気の振動のさせ方についての、それぞれに特有のスタイルである。これを我々のようなスタイルで振動させるならば、たとえば「アイシテイル」という分節音となる。それぞれの音はその国語に特有のスタイルにおいて結合される。我々の場合には「アイシ

テイル」という結合になる。この結合自体にも理由はない。そういうものである、というしかない。だから、あなたがこの音の結合の仕方を変更して、たとえば「イアテシルイ」というのも自由である。しかし、そのときあなたは規則を変えたのである。それは私の規則とは違うのである。したがって、我々は一緒にゲームをすることはできない。私は「イアテシルイ」という音のつながり、用法を理解することはできない。なにを言われているのか理解することはできないのである。

したがって、言葉の意味を理解するとは、その言葉の用法（使い方）を理解するということである。それはちょうど、将棋というゲームを理解するとは駒の使い方・動かし方を理解するということとおなじである。

四 言語ゲームと社会

1)

言語ゲームの考え方は色々な場面に応用することができる。ゲームとは私とあなた、あるいは私とあなたたちとのコミュニケーションである。したがって、人間の間の交流をすべてゲームとして考えることができる。人間がお互いにつきあうことができるのは、この交流というゲームにおいて、ある共通の規則があるからである。そうでなければ、つきあうことそれ自体（つまりゲーム）が不可能となるはずである。

人間の間のつきあい、つまり社会というゲームにおいて、将棋の規則のような規則が存在する。倫理とか道徳といったものはそれであり、また法律に書かれていることも規則である。この規則があり、そして我々がそれを共有しているから、あるいは共有している場合のみ、正義とか不正義というものも可能になる。共通の規則がある場合にだけ、反道徳的なことは可能になる（反道徳的なことをすることが「できる」）。共通の規則がなければ反道徳的なことをすることが、原理的に、そもそも不可能となる。社会のなかで「正しく」（あるいは「まちがって」）生きることができるのは、ゲームの規則が存在し、我々全員がそれを認め・共有している場合だけである。なぜなら、前にも書いたように、「正しい」とはゲームの規則にしたがっているという意味以上の意味をもたないからである。

我々は規則を共有していなければつきあうことができない（ゲームができない）ということとは、反対にみれば、規則を共有していれば、ともかくコミュニケーションは成立するということである。

2)

この事実から我々人間の様々な集団の存在というものを説明することができる。たとえば、UFOクラブというものがある。これはUFOの存在を信じている人間たちの集団であるとする。この集団にとっては、UFOが

存在する、というのがゲームの規則である。UFOが存在するか否か、という問いをだすことは、この集団にとって規則違反、つまり、正しくない、ことになる。それはちょうど、将棋の「歩」が前にひとつしか進めないことは本当か、という問いをだすのおなじであるからである。

で、この人達はUFOの存在を前提にして、その上で色々な議論、論争をやっているかもしれない。UFOの性能について、宇宙人の姿や能力について、ある人は宇宙人はクラゲのようなかたちであった、というかもしれないし、別の人は、いやそうではない、宇宙人はカッパのようなかたちである、と反論するかもしれない。ここから、果てしない論争が開始されるかもしれない。論争もまたコミュニケーションのひとつである。なんだかんだと議論し、賛成し、反対することができるのは、コミュニケーションが成立しているということである。かれらは相互につきあえるのである。

だけど、考えてみよう。私はUFOの存在それ自体を信じていないとする。UFOに乗った宇宙人の存在も信じていないとする。そうすると、私とUFOクラブの人間たちとの間には、そもそもコミュニケーションというものが成立しない。宇宙人の姿かたちがクラゲのようなものであるのか、それともカッパのようなものであるのかという論争に私は加わることができない。そもそも、私はそういう宇宙人の存在自体を信じていないからである。私とかれらとの間には共通の規則が存在しない。だから、ゲーム（コミュニケーション）も成立しないのである。

これとおなじような状況はほかの場面でもある。神を信じているものたちの集団と神を信じていない人間との間にゲームは成立しない。また、異なった神を信じている人間同士の間にもゲームは成立しない。おなじように、善と悪について、正義と不正義とについて、もし異なった規則をもっているならば、その人間たちの間にゲーム、つまりコミュニケーションは成立しない。

ゲームの規則を共有している集団を共同体という。そこには共通の規則があり、共同体のメンバーはその規則を認め、その規則にしたがってゲームをする。そのときかれの行為は、あるいはかれの考えは「正しい」といわれる。国家とか社会といわれるものも、こういう共同体である。同種のゲームが展開可能な場・時空間である。ここから、我々はなぜ異なった思想をもった集団の間に「対話」が成立することが難しいかが分かる。

3)

しかし、異なった思想をもった集団の間、あるいは人間の間ゲームが成立するかどうか、という問題は、言語レベルでのゲームの成立の可能性とはおなじではない。

言語ゲームにおいては、規則が異なると、そもそも、相手の言っていること自体を理解することができなくな

る。「イアテシルイ」と言われても、私にはなんのことなのかさっぱりわからない。

思想や考え方の違いはこれとは異なる。あなたがキリスト教徒であるとする（このさいその宗派はどうでもいい）。私は無神論者であるとする。しかし、我々が同じ言語を使うのであれば、言語のレベルではゲームは成立する。私はあなたのいうことに賛成はしないかもしれないが、しかし、いつている言葉を理解することはできる。たとえば、神の存在を前提にすると、ああ、こういう結論になるのだなあ、というように理解することはできる。ただ、私はこの前提を認めないから、あなたのいうことに賛成はしない。つまり我々は仲間にはなれないが、対話是可以する。しかし、この対話は実りのないものとなるろう。

神の存在を前提にしたそのあとのいっさいの議論、展開と証明とは、私にとっては「無意味」なものである。私はキリスト教徒としてのあなたのその考えを「間違い」だとはいえない。間違いとは規則に反することであり、そして、この場合我々は規則を共有してはいないからである。だから、あなたの議論、考えが「正しい」か、それとも「間違っている」かを我々の間で対話してもしかたがないであろう。私は、ただ、あなたは間違っている、とはいわないが、しかし、あなたの言っていることは私には無意味だ、という。私は、あなたの考えに反対はしない。反対するということは論争が可能である、ということだ。論争が可能なのは、神の存在可能性という前提を（つまりは規則を）共有する場合だけである。私は反対しない。しかし、私にはあなたの考えは無意味なのである。

このようにして、マルクス経済学者と近代経済学者たちとは「交流」しているのである。思想とはすべてそういうものである。あるいは「党の無謬性」なり「史的唯物論の絶対的な正しさ」を信じている人達の考えは、私にとっては無意味なのである。かれらとの間に論争が成立することはありえないのである。それはUFO信者と私との間に論争が成立することがないのとまったくおなじである。その意味では、イデオロギー闘争は、つねに、暴力性をはらんでいるのである。

4) 異なった思想や宗教をもった集団（共同体）同士のあいだではコミュニケーションはむずかしい。イスラム教徒とキリスト教徒とが、神について対話することはむずかしい。たいていはけんか別れとなる。あるいは戦争になることもある。

しかし、たとえ思想や心情が異なっていようと、人間の集団間のコミュニケーションを可能にするひとつの回路が存在する。それが取り引きである。取り引きのなされる場を市場という。イスラム教徒とキリスト教徒とは神についての観念が異なっていようと、市場での取り引きは可能である。ギブ・アンド・テイクの関係は可

能である。私が持っているものを相手が欲しがり、そして相手の持っているものを私が欲しいとすれば、取り引きは成立しうる。ギブ・アンド・テイクの関係はもちろん政治的な取り引きという場面でも成立するが（敵の敵は味方である）、しかし、取り引きの基本的な型、安定したかたちは経済的な市場での交換関係である。

この意味で、市場経済は共同体の枠をつねに突破する可能性をもつ。むかしから商人たちが共同体と共同体との間を、つまり民族と民族との間を行き来しているのはそのためである。商業は異なる共同体と共同体との間をつなぐのである。「市場があれば国家はいらない」というのがシルクロード的な世界のモットーなのである。そして、もし共同体が非市場経済的な関係（「未開社会」や農村経済社会）を基本にして構成されていたとすれば、商業は共同体の外部からその社会の基本的な構成を浸食し解体していくのである。つまり非市場経済を市場経済へと編成変えしていくのである。そしてもし商業と共に「文明」がその共同体に持ち込まれていくのだとすれば（鎖国時代の日本に対するオランダ商業の役割を考えればよい）、商業が共同体を解体していく過程は「資本の文明化作用」と呼ばれることになる。市場経済と非市場的原理（なんなら互酬と再分配の経済といってもいいが）をもつ共同体との相互的な交渉と拮抗、これが人間の経済の歴史の基本的なラインである。そしてこの両者の対抗関係において、市場経済が普遍的な言語であるとすれば、勝敗はおのずからあきらかである*。

* マリノフスキーのリポートは未開社会においても共同体の間では「非市場的な」交渉が存在し、それが共同体間の連帯を維持していく作用をもつということを示している。ボラニーは同様の現象を未開社会に一般的なものにとらえ、そこから「人間の経済」を構想した。この経済人類学的な発想はやがて現代においては、エコロジ的な風潮とともに、反市場経済思想のひとつの支点ともなる。しかし、マリノフスキーのリポートは同時に市場交換の勝利の可能性をも示唆している。なぜなら、もし「交換」が未開社会にあって、異なった共同体間をつなぐための不可欠な回路であるとすれば、共同体間という觀念を全世界的に拡大するなら、市場交換が普遍的な回路となるからである。（マリノフスキー『西太平洋の遠洋航海者』中央公論社、あるいはボラニー『人間の経済』岩波書店、同『大転換』東洋経済新報社、等を参照されたい。）

なおついでに、資本主義の形成をめぐる議論においてウエーバー的な視点（資本主義のエートス論）とゾンバルト的な視点（恋愛とぜいたくと資本主義）とがある。しかし、近年の経済史研究が示しているように、この両者は対立するものではない。賤民的資本主義が合理的資本主義へと転換していく過程では合理的精神をもった企業家層の形成は不可欠である。それは現在のロシアや中国の状況をみても逆説的に理解できる。しかしまた、プロテスタント的な禁欲（それは合理的精神の特殊西欧的な形式であるが）の精神はそれ自体としては近代資本主義を生み出すことはできないのは自明である。なぜなら、誰もがプロテスタントになれば消費市場は収縮するからである。ウエーバーにおいても『一般社会経済史要論』ではそういう主旨になっている。

市場取り引きはこの意味で普遍的なゲームであり、普遍的なゲームの規則である。資本主義経済システムの強さの秘密はこの点にある。そして我々は社会主義の意味と限界をも、ここから知ることができるだろう。

5)

社会とはゲームであると書いた。ゲームであるかぎりでは規則があり、規則が我々の間で共有されている。だから我々は交通することが出来る。会話を交し、つきあうことが出来る。

社会というゲームでの規則とは、まず書かれている法律である。ここにはなにをしてはいけないか、が書かれている。近代法というのは、こういうことをしなさい、とは書かれてはいない。こういうことをすると罰が与えられますよ、というスタイルで作られている。

しかし、また法律には書かれてはいないが、我々の生活を規制している様々な暗黙の規則がある。これは慣習とか風習とか、あるいは道徳いわれるものだが、我々の日常的な生活過程をコントロールしているのは、むしろこれである。世間や親たちは、あなたにいうだろう、こういうことをしなさい、これはやっちゃいけないこと、と。

社会が変わるとはこうしたゲームの規則が変わるということである。やっていいこと、いけないことを規則とみれば、五百年前の社会の規則と今のそれとは変わっている*。

* 社会というゲームの規則は、経済構造の面で見れば(1)市場経済と(2)非市場経済のふたつの形式しか存在しない。また「支配の社会学」の観点から見れば、ウェーバーが分類したように、(1)カリスティックの支配、(2)伝統的支配、そして(3)合法的・合理的・官僚制的支配の三つしか存在しない。したがって、いかなる社会もこれらのゲームの規則の組み合わせによってその構造は決定される。言い換えれば、この集合の外に社会を構想することは不可能となる。

あなたは、あるいは今の社会のゲームの規則のなにかが気に入らないかもしれない。それを気に入らないようになるのはあなたの自由である。ゲームの規則は、しかし、誰が決めるのか。あなたは、まず自由にゲームの規則を決めることはできない。規則はいつも「すでに」ある。あなたはある規則をもったゲームの中に生まれ落ちてくるだけである。オギャーという声とともに、あなたはこの世に生まれる。あなたはどこに生まれるかを選択することはできない。生まれるというのはつねに受動的なのである。生まれ落ちるのである。で、あなたが気付いたときには、すでにゲームの中にいる。だから、あなたはゲームを、そしてゲームの規則を選択することはできない。そのゲームのなかであなたは育ってくるのである。親兄弟なり世間というものがあなたにその規則を教えるのである。

たしかに、もの心がつき、自分でもあれこれと考えるような年ごろになれば、色々な疑問も生まれてくる。こ

の社会はなんかおかしんじゃないの、という意識が生まれることもある。私はいまとは違った規則をのぞむ、ということもある。これが自己意識のいいところである。猫や犬にはそういうことはない（といっても、私は猫や犬を馬鹿にしていることにはならない。ホモ・デメンスの意味を考えよ）。

だが、もしあなたがこの社会の基本的な規則を拒否するのであれば、それはけっこうつらいことになる。イスラム教徒やキリスト教徒の集団の中で、無神論者になるようなものである。日本の場合だと、神を棄てても、まだ社会の中で生きていくことはできる。UFOクラブを脱会しても、どうということはない。しかし、この社会の基本的な規則を否定するということは、ほかに行き場がなくなることである。社会の外は存在しない。外国に行くという手はあるが、その外国も我々の社会とおなじ規則をもっているとするれば、もう行き場がない。人間のいないところに行くしかない（実際、そういう思想もある）。

つまりあなたは社会の中で異邦人となる。社会と満足にゲームができなくなる。こうした場合には、あなたが生きていく道は「地下生活者」となるか、反逆者となるかのどちらかである。まあ、この社会の規則と適当に折り合いをつけ、自分だけの時間を確保して、なんとかかすどすという手もある。

社会革命とは、したがって、ある社会の基本的な規則を変更する行為なのである。そして歴史とはゲームの規則の変化ということにほかならない。

6)

言葉の意味はその用法にあり、そして言葉の意味を知るとはその使い方を知ることである。これが言葉というゲームをするということの意味である。

社会というゲームはどうか。なるほど、ゲームの規則を知ることが社会のなかで生きていく、他人とつきあっていくということである。

言葉の規則には理由はない。理由とはなにか。「それはどうして?」という問いへの答えである。この意味では、言葉の規則には理由はない。ある現象を「アイ」と呼ぶか「ラブ」と言うかには理由はない。そういうものであるというほかはない。しかし、社会の規則はそうではないだろう。

社会の規則といっても様々なレベルがある。

- (1) 我々は政治の仕組としては議会制民主主義を規則としている
- (2) 経済の仕組としては資本主義を規則としている

これらはいわば社会の表層の規則である。しかし、どのような時代、どのような社会にあっても存在する規則というものがある。普遍的とまでは言わないとしても、たいていの社会に共通する規則というものが存在する。

たとえば、人間は人間を食べてはいけないという規則（カニバリズムのタブー）、近親相姦の禁止（インセスト・タブー）という規則が有名なところ。ほかには仲間を殺してはいけないという規則もあろう。

こういった規則がなぜ生まれたのかは難問だが、しかし、少なくとも、言葉の規則には理由はない、というのとおなじ意味で、社会の規則には理由はないということではできない。ある種の心の状態にどういう名前をつけるかは恣意的である。「アイ」「ラブ」「リーベ」と色々ありうる。もつとも、こうした言語も、考えようによっては、無制限に存在しうるものではなく、人間の身体的な構造に制限はされている。その枠内での恣意性である。したがって、この制約性をもって言語の理由性を語れるとすれば、おなじようなことは社会についても言える。

社会は一定の構造をもつ。経済的な構造がその基本である。社会主義にどのような問題があれ、マルクスのこの直観自体はいぜんとして社会理論の基本である。そしてこの一定の構造の上で、あるいはその枠内において、様々な支配と経済の形態が成立しうるであろう。近代的な生産力構造は、合理的な資本主義の政治形式とも、あるいはファシズムなり社会主義の社会的・政治的形式とも適応しうる。その点では恣意的である。しかし、近代的な生産力構造は「トロブリアンド的な」未開の社会形態とは存在しえないものである。その意味では説明しうる、つまり理由が存在する。構造主義が注目するのはここである。ある種の構造は各種の形態と共存しうる。もし、言語理論と社会理論とが接点をもつとすれば、それはこの制約性と恣意性との関係にある。

五 言葉と観念

1)

言葉という現象は我々が意識というものを考えていくとき、とても重要なものである。まず、そもそも「考える」ということは言葉がなければ不可能である。我々が沈黙のうちに、心のなかでなにかを思うときにも、我々は言葉で思っている。ために、言葉を使わずに考えるとという実験を自分自身でやってみるといい。まず不可能である。やってみればわかる。

考えるというの私の意識の働きである。言葉がなければ考えることはできないのであるとすれば、言葉がなければ私の意識も働かないということになる。では、言葉がなければ意識は存在しない、ということになるか。

これはひとつには「意識」という言葉の定義の問題である。猫に意識はない、とは、猫は言葉をもたない、というのとおなじである。猫はたしかに言葉をもたない。しかし、猫も生きている。生きているということは、猫は猫の環境世界に反応し、適応しているということである。生きていくということと、その生物の環境世界に適応しているということはおなじことである。適応できなければ死ぬのである。人間についてもおなじことはいえる。

人間の環境世界は猫や蠅のそれとおなじではない。生物としてのからだの作りが人間と蠅とはおなじではない。猫や蠅も生きています。生物の基本的な欲望はまず生きることである。蠅は生きていくためには言葉を必要としない。言葉がなくても生きていける。言葉がなくても生きていけるから言葉を必要としないのである。そういうように蠅という生き物は作られているのである。人間はそうではない。生きていくために人間は「考える」、言葉はその道具である。この道具がなければ考えることはできない。そういう生物として人間は作られているということである。

生物が生きていくために必要な能力を「意識」と定義するならば、猫や蠅にももちろん意識は存在する。ただこの意識は言語という媒介を必要としないだけである。この場合の意識とはそれぞれの生物のもつ環境世界への適応の能力である。しかし、環境世界に対する人間の適応の仕方は他の生物にはみられない、きわめて特殊なものである。この特殊な適応の仕方を、人間は意識において環境世界と関係する、というのである。意識という言葉はこれを表現するために用いられる。生物一般が生きていくために必要な能力は、普通は「意識」とは呼ばれない。本能とか衝動とかいう言葉で呼ばれる。だから意識という言葉は人間のためにとっておくのもひとつの方法である。それによって、人間という生物に特有な生き方（環境世界への特殊な適応の仕方）が表現できればそれでいいのである。

2)

いまのテーマは意識と言語との関係である。

言葉がすべてよ、という考え方もある。

考えるということは言葉で（そして言葉によってのみ）考えるのである。したがって、私の考える能力は私のもっている言葉によって制約されている。私がないを、どのくらい考えることができるかは、私がどのような言葉を、どのくらいもっているのかによって決定される。この言い方は正しいような気もする。

私はたとえば、経済システムや社会システムを考えることができる。哲学の問題を考えることもできる。それは私が経済や社会を考えることのできる言葉をもっているからである。逆にいえば、経済や社会を考えるために私のもっている言葉によって、経済や社会についての私の認識（考え方）は制約されている。たとえば、私はマルクス主義的な言葉（生産関係、階級闘争、剰余価値、労働力の商品化、あるいは権力、暴力装置、イデオロギーといった言葉）をもっているとすれば、私の社会についての考え方はマルクス主義的なものとなる。私のもっているのとは違った言葉をもっており、そして私のもっている言葉をもたない、あるいはその言葉の意味が違うという人にとっては、私とは違った社会認識が生まれる。

ついでまわるからである。

しかし感情、気持ちと呼ばれる意識についてもおなじようなことはいえるのであろうか。「痛い」という感覚は「痛い」という言葉によって生まれるものであろうか。そうではないだろう。私の「痛み」の感覚は「イタイ！」という言葉によって表現されるほかはないとしても、「イタイ！」という言葉が痛みの感覚の原因であるわけではない。私のこの「胸のときめき」あるいは「胸のいたみ」は、「私は胸がときめいている」という言葉によって生みだされるものではなく、前言語的な意識の事実である。

言葉にならない意識の層がある、と（言葉で）いうのはたしかにおかしなことだ。無意識がある、というのがおかしな言い方であるとおなじである。無意識がある、というのは意識である。無意識は意識されたとき、すでに無意識ではなくなる。言葉にならない意識の層について語ることは矛盾している。

しかし、この矛盾は外見上のものにすぎない。いや、言い換えれば、我々の生活という事実自体がこうした「矛盾」の上ではじめて成立しているものである。たとえば、あとでもまた問題となるが、私の意識の外部に「この灰皿がある」と私の意識が言うのは矛盾している。「この灰皿」が私の意識によって捉えられたときには、その灰皿は私の意識の内部の現象になるからである。つまり、論理的には、私は私の意識の外部に灰皿がある、とはいえないことになる。しかし、実生活のレベルにおいて、私は私の意識の外部に灰皿が実在することを疑うことはない。それが生きるということである。この意味での矛盾とは、生活の事実そのものなのである。そして、我々の生きるという事実行為が矛盾しているとは不条理である。したがって、もし生活が、理論的な観点からみて、矛盾している、とすれば、その場合、間違っているのは生活ではなく、それを矛盾しているものとして認識させる（そう認識するほかはない）理論の方である、とアプリアオリに言えるはずである。

4)

言葉の用法を知るとは、文法の問題ではなく、生活するということである。私はこの社会や経済について私の言葉を持ち、その言葉によって考えている。それはたしかなことだが、しかし私はどのようにしてそれらの言葉を私の言葉として習得するのか。私がたとえばマルクス主義的な言葉を私の言葉とする過程には、私自身の生活の経験というものがある。私は私の生活経験のなかで、そしてそのなかでのみ、言葉を学ぶことができる。そして、この私の生活経験とは言葉に還元されることのないなものかを構成要素の（すくなくとも）ひとつとしてしているのである。

前言語的な意識の層を「感情」と呼ぶならば、言葉とはこの感情の記号にほかならない。言葉を理解する、とは言葉の用法を理解することであるとしても、この言葉の用法とは、それ自身、(1)言語レベルでの問題、である

とともに(2)前言語レベルでの問題でもある。

意識は言葉に還元されないなにかである。ウィトゲンシュタインの言語ゲームはそれ自体、言葉に還元されえないものを背景にして成立する。このことを一番自覚しているのはウィトゲンシュタイン自身なのである。

六 正しいということ

1)

私は考える。考えるということは、何かについて考えるのである。ぼんやりしている、といった意識の状態もあるが、しかし、そのときは本当は別になにも考えているわけではない。ただ、ぼんやりとしている、それだけのことである。夢みることなく寝ているのとおなじである。だから「意識の志向性」という概念(意識とはつねになにかについての意識である、という考え方)は別になにかを言っているわけではない。何かを考えている状態を意識と呼ぶ、と言っているだけのことである。

さて、私は何かについて考える。で、その結果、「考えたこと」が生まれることもある。考えたけど、結論はでなかったということもある。しかしまあ、そういう場合でも、考えるという過程では、何かについて、ああだ、こうだと判断しているはずである。それで、私の考えたことが正しいといえるのはどういふ場合か、という問いが生まれる。おおげさに言えば、真理とはなにか、という問いである。『聖書』のなかにもこういう問いはあるが、もっともつと以前から、真理とはなにか、という問いは考えられているのだろう。プラトンなどはその典型である。ある意味では、真理とはなにか、という問いをだすこと自体がすでに狂っている。生活者は、生活者であるかぎり、こういう問いをだすことはない。なぜなら、それらは「すでに」真理の内にあるからである。しかし、ときには狂うことが必要である場合もあるし、我々はすでに真理の内にあるということをわざわざ確認するのもへんなはなしたが、そうとばかりはいっておれない意識の世界というものもたしかに存在する。以下ではそういうことを考える。

真理とはなにか、という問いは、それ自体として考えていくと、考える者はある種の意識の錯乱状態を経験することになる。それが哲学というものである。そして、考える者はどこかの時点でこの問題に彼なりの決着をつける。マルクスは、問題は実践である、というかたちで決着をつけた。ヒュームは、わけがわからねえが、しかし生活することはできる、というかたちで決着をつけた。最後の抛り所は神様よ、というかたちで決着をつけるものもある。実践はできず、かといって生活もなく、また神様もないようなニーチェのような人間は正気を失う。

2)

〈正しい・正しくない〉はそもそも「私はなにを望んでいるのか」ということと関係する。おそらく問題のポイントはどこにある。

私はなにかを考える。あなたはひどい人だな、あの女はいい女だな、社会主義というのはどこがおかしいところがあるな、あるいは今日の音楽はイマイチだったな、といったことを「考える」。こうした私の考えは誤っているはずがない。これは私の考え、私の意識それ自身である。この場合に、もしあやまりということがありうるとすれば、私が私の観念（そして観念は言葉で表現されるとすれば、言葉）を「正しく」ならべていない場合である。しかし、誰でも分かるように、私が私の観念を誤って並べるということは不可能である。誤って並べるとは、たとえば、「白は黒い」といった場合であるが、これは私が「白」という観念（言葉）と「黒」という観念（言葉）を異なったものとして考えているのであれば、間違っただけならべかたである。しかし、私はそういうことができるわけではない。それは自分で自分がなにをいっているのか分からないということであり、気でも狂わない限りそうした間違いを犯すことはできない。

したがって、私が私の心のなかでなにを考えようと、その考えたこと自体は間違いではありえない。

間違いが問題になるのは、私の考えたことと考えられた対象との間に違いがありうる場合、つまり私の観念（意識）が私の観念以外のものと比較される場合だけである。観念が観念と比較される場合、そのばあいには私の考えることは「つねに」正しい。というか、間違いようがないのである。「あなたはひどいひとだ」という私の意識は私の意識にとつてはつねに正しいのである。

比較というはなしになると、ここで色々な面倒な問題がおきる。それは近代哲学にいつもついて回っている面倒な問題である。意識が一方の側にある。他方の側には意識の外にある対象がおかれる（意識と意識とが比較されると、そもそも間違ふことが不可能になる）。そして両者が比較され、真否が確かめられる。こう考えるととても面倒な問題がおきる。

あなたはひどいひとだ、という私の意識は「あなた自体の本当の姿」と比較される。これが無理なことはすぐに分かる。私の意識の外部に存在する「あなた自体の本当の姿」というものを私がとらえることは不可能である。意識の外部に存在する「あなた」とは、私がどう考えるかということとは無関係にある「あなた」という意味である。しかし、私は「私がどう考えるか」ということ（つまり私の意識）を通してしか「あなた」を考えることはできないのである。つまり、私にとつては私の意識に無関係なあなたを考えることはできない。これは私の意識の外部にある「あなた」を私は考えることができないということである。だから、私の意識と私の意識の外部にある対象（あなた）とを比較するという言葉は無意味なのである。「私の意識の外部」という言葉自体が無意味

なのである。私の意識にとっては「私の意識の外部」というものが存在しえないのである。

しかし、あなたが私の意識の外部に実在しているかどうかは確かではない、と考えることはばかげている。いま私の眼の前にはコップが「みえる」。これは単にそう「みえる」と私が思っているだけで、(私の感覚はときとして判断を誤るから) 本当にコップがあるかどうかは確かではない、と考えるのばかげている。私はあなたに存在しないと考えることは「できない」のであるし、このコップは存在しないと考えることも「できない」のである。疑うことのできないことを「疑う」のは疑うそぶりをしているだけである。では、なぜ疑うことができぬのか。それはもう理屈の問題ではないし、証明すべき問題でもない。生物としての我々の感覚器官がそうなっているとみるほかはない。私はあなたやコップが存在することを「証明」することはできないのである。したがってまた、なぜ私はこのコップがあると思うしかないのであるかを説明しようという試みはばかげている。

私にとってあなたやコップは私の意識に現われるものとしてある。この言い方はおかしいであろうか。私にとって、このコップはコーヒーを飲むためのものとしてあり、そしてそのために実際役立つている。だから私はコーヒーが出来上がれば、愛用のこのコップをさがすのである。コップはそういうものとして私にはある。私はコップをそういうものとして知る。その限りでは、このコップについての私の意識はつねに正しい。私がこのコップについて「知りたいこと」は要するにそういうことなのである。私がコーヒーを飲むときに役立つかどうかという私の「知りたいこと」、それとの関係においてコップが私の意識の対象となるのだとすれば、この私の愛用するコップは、私のそうした意識との関係では、いつも(私に役立つかぎり)「正しく」あるのである。

「あなた」についても事情はおなじである。私はあなたについてなにを知りたいのか。私が医者であるとなれば、たとえば、あなたの身体の構造について知りたいと思うかもしれない。しかし、また私は私とのつきあいの関係のなかで、あなたが私の友人として・仕事の相手として・あるいは恋人としてどういう人であるかを知りたいと思うこともある。私の関心のありかたに依じて、私の知りたいことは変わり、それに対応して対象としてのあなたも変わる。たんなる仕事の相手としてのあなたが「ひどい」ひとでないとしても、しかし友人なり恋人としてのあなたは「ひどい」人で「あることができる」。

もしあなたが私との関係において、たんにスーパールのレジ係以上のなものでもないとしよう。私はこの場合、たんにお客としてあなたに関係するだけである。私はミカンや牛乳、野菜やパンを買い、それをレジに運ぶ。私はその日はいやなことがあって気持ちがすぐれないとする。私は憂鬱そうな顔をし、あなたの前に立つ。しかしあなたはただ「いらっしやいませ」と型どりの挨拶をしてレジをたたく。それだけである。「ありがとうございました、またどうぞ、ではつぎのかた、どうぞ」。それでおわりである。しかし私はあなたはひどい人だと思ふことはない。あたりまえである。私とあなたとはそういう関係なのである。しかし、もしあなたが私の親友あるい

は恋人であれば、私が元気をなくしていれば、どうしたの、と声くらいはかけるものである。もし、そういう私の状態についてあなたが全然無関心であれば、私はあなたはつめたい人だなあ、くらいは思うかもしれない。あなたについての私の認識は、あなたと私との関係のありかたに応じて変わるのである。したがって、あなたはひどい人だ、という私の判断は、私とあなたとの関係に依拠して、したがってまた、私の関心に依拠して、その真理性がきまるのである。こうした場合でも、私の意識が間違っていることはまずありえない。私の意識は私の意識の表現であるからである。もし間違いがあるとすれば、レジ係としてのあなたに対して、あなたはひどい、つめたい人だ、私は苦しんでいるのに、とくっつかかる場合であろうが、それは正常な人間のできることはない。

3)

私の意識が本当に正しいかどうかを判断できるのは、私の意識の対象がつねに一定の・不変の構造をもつ場合だけである(といわれる)。意識の対象をそういうものとして設定し、考えることができる場合だけである。しかし、私の意識の対象は、その都度においてみれば、私の意識に対して(私の関心に依拠して)つねに一定のものとして存在しているのである。たとえば、このコップ。私がコーヒーを飲むものとしてコップを考えるならば、コップはそれに適合したものとしてある。ここで私が間違えることができるのは、たとえば、ペンをコーヒーを飲むための道具として考えるといった場合であるが、そういうことはまず考えられない。私は生活過程のなかで道具たちの効用を学ぶのである。

あなたについての私の意識についてもおなじである。私の意識があなたを(1)たんなる店員さん(2)友人(3)恋人という相で意識するのに依拠して、あなたはそういう対象性をもつものとしてある。しかし、こうした場合は、私の意識が間違えることはまずありえない。それが人間たち、あるいは道具たちとのつきあいかたを知っているというこの意味である。

しかし、意識の対象は「純粹の客観性」をもって現われるとみえる場合がある。私が車を知りたいと思うとする。車を「知りたい」という関心にも色々な次元がある。私が車を運転したいという関心で車をみれば、車はそういう対象としてある。そのときの私の関心は、どうすれば運転できるか、であり、そして実際に車を運転することができるようになれば、私は車を知った(認識した)ということになる。だが、私が工学者としての意識において車に向かえば、この車は前の場合とは異なった対象性をもって私に現われる。たとえば、この車のエネルギーはどう発生し、それがどのように伝えられていくのか、が関心の対象となろう。この関心のありかたは私が運転者である場合のそれとは異なる。そしてまた、あなたについての私の気持ちといった意識の次元とも異なる。

4) 私の意識のありかたに応じて、あなたは異なった対象性をもって私に現われる。

- (1) レジ係として（私が客である場合）
- (2) 友人として（私が友人である場合）
- (3) 恋人として（私が恋人である場合）
- (4) 生理学的な身体として（私が生理学者である場合）

それぞれの場合について、私は対象としてのあなたを意識し、考え、判断する。このうち(1)～(3)については、私の意識が正しいかどうかという問題は、私が他者とのつきあいかたを知っているかどうかという問題である。私は私の生活経験のなかで、そうしたつきあいかたを学び、そして場合によっては修正していくであろう。それが他者を知る（認識する）ということである。言い換えれば、「真理」は(1)～(4)のそれぞれの状況に応じて異なるのである。私が何を知りたいかという関心に応じて「知りたいこと」（真理とはそういうことだ）の中味は異なるからである。

(4)には、しかし、(1)～(3)にはない特別なものがある。そこには私の「感じ」、私がどう感じるかとは無関係な要素がある。

コップについてはどうか。コップはたとえば次の対象性をもつ。

- (1) コーヒーを飲むものとして
- (2) 美的な鑑賞物として
- (3) 物理学的な対象物として

美的な鑑賞物としてコップをみるのは私の感覚である。ああ、いいなあ、と思う私の感じである。コーヒーを飲むものとしてのコップは私にとっては道具である。コップはそういう（愛用の）道具的な存在としてある。しかし、(3)としてのコップは道具的な存在ではないし、私の美的判断力の対象でもない。

おなじことは社会についてもいえる。社会は(1)私の非難の対象として、(2)機械のごときシステムとして、現われる。後者は私がこの社会をどう思うかとは無関係な対象としてある。

あらゆる対象は私にとって、私の意識・関心に依りて、変化した対象性をもって私に現象する。しかし、このうちある意識の位相は「特権的な」特性をもつように思われる。それを我々は「科学的意識」という名前で呼んできたのである。そしてたしかに、この科学的意識にとっては「真理」は、その対象についての私の意識に還元されることのないなにかである*。ときとして現象学的な観点から、「生活世界」をスローガンとして、科学的意識が批判されることがあるが、しかし、恋人としてのあなたについての私の意識を科学的な意識から批判するのが

ばかげたことであるのと同様に、恋人としてのあなたについての私の意識から生理学的な身体としてのあなたについての意識を解釈するもばかげたことである。要は、「真理」はそれぞれの意識の位相に応じて異なるということである。意識がなにをしりたいのかに応じて対象は、したがって、知りたいことの内容（「真理」）は異なるというだけのはなしである。

* 科学的意識といえ、すぐに「検証」あるいは「反証」可能性、実証云々といったはなしになるが、しかし、少なくとも、社会科学の分野では理論は検証も反証も可能ではない。その意味では、反証可能性を科学性の基準とみれば、社会科学は存在しない。もし自然科学についてもおなじことが言えるとすれば、自然科学は存在しない。数学自体はもちろん科学ではありえない。

5)

真理とは、我々人間の環境世界に対する我々自身の関係なのである。我々は生きていく。働き、友人や家族をもち、他者たちとつきあい、争い、あるいは自然や様々な物たちと関係する。獲物をとるためには道具を使う。

その行為において真理とは（真なる知識・認識とは）獲物という対象の性質、その動き方と習性を知ることであり、また道具を「正しく」使うことである。マルクスが、実践つまり人間の活動から切り離された「主観」が「客観」にとどくか否かという問いは純粹にスコラ的な（ばかげた）問いである、といったのはこうした意味である。

私は私の身の回りの道具や人間たちと交渉し関係する。この関係の中ではじめて「私の知りたいこと」が成立する。つまり認識への問いが成立しうるのである。そしてこの関係のなかで私がコップを「適切に」（目的合理的に）使用していれば、私はコップに対しては「正しい」関係にある。私はあるときはコップをたんにコーヒーを飲むための道具として使い、またあるときは鑑賞用の道具として使用する。あるいは場合によっては、頭にきてそのコップを他人に投げつけることがあるかもしれない。その場合にも私はコップをある種の道具として「正しく」使用しているのである。私はそうした道具たちとの関係にあって、すでに「真理のうちに」あるのである。

おなじことは他者たちとの関係についてもいえる。私が他者たちとの共同世界のうちで生きていくかぎり私は「真理のうちに」あるだろう。それは私が様々な他者たちについて、その関係の性質を「認識し」「判断し」そして関係を形成しているからである。もし私がこの関係において「真理のうちに」ないとすれば、それは私が生きていないということの意味するはずである。生きていくということは環境世界に対する私の関係、私の反応である。蠅たちが環境世界に「正しく」反応して餌を獲得し、生きていく、それがすなわち蠅は「真理のうちに」あるということである。それとおなじように、私は私の環境世界に「正しく」反応しているかぎり、つまり私が生きていく限りは、私はすでに「真理のうちに」あるはずである。

たしかにここにはひとつの問題がある。道具的な世界、道具たちとの関係で私は真理のうちにある、ということと他者たちとの関係で私は真理のうちにある、ということとは次元がおなじではないだろう。コップと私との間には共通の意識というものは存在しない。コップには意識がないからである。しかし他者たちと折り合いをつけるという場合には、そこではある種のゲームの規則を前提とし、この規則に共に従うという意味がふくまれている。規則に共に従うという意識のありかたを共同主観というのである。この共同主観は人間のつきあい方ルール一般とともにその社会に特有な規範をふくんでいる。ここでは真理のうちに生きるとは共同主観において生きるということである。それもまたその都度の環境世界への適応である。真理のこうした考え方は保守的でもなければ、革命的でもない。真理を生物の固有への環境世界への適応とみれば、そうみるしかないのである。そしてまた、真理をこれ以外のところにみようとすることを思考は、やはりどこか狂っているとしか考えられない。なぜなら、それは真理を生きるということと無関係に定義する試みとなるからである。

ここでもまた我々が日常の生活過程を営んでいるという事実それ自体が、我々は「すでに」「真理のうちに」あるということをしめしている。もちろん、我々は「まだ」真理のうちにはない、という意識もありえよう。それは、しかし、たんに、我々の環境世界への適応不全をしめしているにすぎないものだ。そしてたしかに、この適応不全の意識がそれ自体、共同主観的なものとなるとき、社会革命、つまりゲームの規則の変更の時代がはじまっているのである。

6)

真理をこうして環境世界への固有の適応形式とみる、これがハイデッガー的な考え方の基本にあるものだ。この文脈においては、科学的な意識もまた我々の生の形式であり、環境世界への固有の適応形式である。しかし、意識はときとして、生の直接的な運動とは分離して、意識固有の自己運動を展開し、自己増殖の過程において意識固有の世界を作り上げる。意識は生の連関から切り離されて、自己の固有の回路を走り抜くのである。そしてそれがまた快感となるのである。そのとき意識は、ときとして、我々が生きていくための行為、という基本から切り離されることになる。私とコップとの間に存在する真理は、私が生きていくということと切り離されることとはありえない。しかし、私の「科学的な」意識の行為は私のこの生と敵対するという転倒（逆立）を生み出すこともある。この意味において、「真理のために」我々の生を否定するという試みは、むしろ、このような意識の世界では常態である。この意味において、哲学的意識と科学的意識とは、宗教的な意識とおなじく、それ自体倒錯的な意識なのである。

しかし人間にとっては、この倒錯がまた快樂なのである。そして日常性に敵対しうるこの倒錯的な意識のあり

かたもまた、ひろい意味では、世界に対する人間的な適応のスタイルであるとすれば、我々の生は基本的に倒錯的な構造をもっているともみるしかない。「真理」の問題を考えぬいて気がおかしくなるというのはその典型である。

七 私という現象

1)

私が考えているのであって、私以外のなにかが考えているわけではない。では、考えている私とはなにか。「考えている私」を考えるためには、もうひとつ別の私が必要になる。「考えている私」を考えている私である。これはどこまでも進む。つまり、私は私をとらえることはできない、ということになる。いや、もう少し言うと、私は私をとらえることができない、ということもできないということになる。それを言うためには、私の全体を知っている私が必要になるからである。

理屈で迫っていくと、こういうおかしな状況にはいる。これは私を考える場合にだけ生まれる奇妙な状況であるというのではなく、およそ、論理で探っていくと、探究はどこかで袋小路にはいつてしまうということがしばしばあるということである。

言葉で説明するという行為には、もともと、どこかに限界があるのである。ロッキ的にいえば、定義はどこかでストップする。それ以上はもう言葉で説明することのできない領域にはいる。たとえば「赤色」という観念を言葉だけで説明することはできない。他人はけっしてその説明を理解できないであろう。「赤色」の観念とはどういうものであるかを他人に説明するには「赤色」のものをその人に示すほかはない。あるいはまた、我々はパイナップルの味を（パイナップルを食べたことのない人に）言葉によって他人に説明し理解させることはできない。あるいは、ビ・バップスタイルのジャズがどういふものであるかを説明することもできない。我々はこうした場合、その人にパイナップルを食べてもらおうしかないし、またチャーリー・パーカーの演奏を聴いてもらおうしかないのである。

「人間」についてもおなじことはいえる。人間とはなにか、という問いは生命倫理学との関係では、机上の言葉遊びという以上の意味をもつ。人間とは理性的な存在である、と定義すれば、重度の障害者は「人間ではない」ということになる。二本足で歩くものである、とすればニワトリも人間になる。「人間」を定義することは不可能である。言葉のうえに言葉を付け加えていっても、どこかに隙間が残る。「人間」を定義しようという試み自体が愚かなのである。人間とは我々が人間と考えるものである、というしかありえない。そして「我々が」なにを人間と考えるか、そこに時代の共同主観が表現されているのである。（そしてロッキにはこのことがよく分かっている）

た。「人間知性論」第三編「言葉」をみられたい。」

2)

この場合でも、しかし、問題はのこる。もしあなたがパーカーの演奏を聴き、バイナップルを食べるとしても、そのときにあなたの心のなかに生まれる印象、観念がどういうものであるか、私には分からない。その印象や観念が私とおなじものであるという保証はない。だから、我々がバイナップルについてはなしをすれば、はたして我々は「おなじもの」についてはなしをしているのかどうかはわからない。「これが赤色というものだ」という見本を示されてる。しかし、たとえば、色盲や色弱の人はその見本をみて、あなたとは違った印象をうけるであろう。で「ああ、そうこれが赤色というもの」とその色弱の人が了解しても、(1)あなたの心の中の赤の印象と(2)色弱の人の心の中の赤の印象とは、おなじではないだろう。しかし両者は言葉では一致しうるのである。あなたが「赤色」と言い、色弱の人も「赤色」という。しかし両者が念頭においている色の観念は異なったものでありうる。おなじことはバイナップルや音楽についてもいえる。

言葉が一致していれば、我々がお互い心のなかにもつ観念が異なっても、我々は会話できる。しばしば、そういわれる。これはなかなかおそろしいことである。私とあなたが愛について対話する。「愛」はまず言葉である。で、我々はお互い、自分の心の中に、愛とはどういうものであるか、の観念をもっている。先の見方であれば、我々がお互い各人の心の中でもっている愛の観念がおなじでなくても、言葉さえ一致していれば、愛について語らうことができる、ということになる。

しかし、こうした問題は我々の生活のなかでは実践的に解決されている。「愛という言葉で一致していれば……」といっても、それが一致するためには言葉以外のものが必要となる。「愛」という言葉にはそれに対応する観念あるいは感情がある。我々はこの感情の記号として「愛」という言葉を使用する。なるほど、このさい「愛の観念」が我々の間で正確におなじであるという保証はないが、しかし、「ほほ」おなじであることは不可欠である。そして我々がつきあっていくためには、完全な正確性はならん必要ではない。アバウトなレベルで一致していれば、それで充分なのである。おなじことは音楽やバイナップルの味についてもいえる。チャーリー・パーカーの演奏を聴いて我々が受ける観念が正確に一致している(そのうえでパーカーの演奏について議論する)保証はない。それを確かめるすべはない。しかし、その観念がまったく違ったものであれば、そもそも会話自体が不可能となる。そういう程度での一致はつねにある。もし、その点で完全なくちがいがあれば、我々は実践的にそれを訂正しているはずである。「いや、あなたのいっているのはパーカーの音楽ではない」と私はいうだろうし、そしてあなたも話しの主題を錯覚していたということが理解できるはずである。この場面では、ミスがいうように、

我々の心（観念）が完全に一致する必要はない。同音である必要はない。だいたいにおいて共鳴していれば充分であり、また我々ははたして共鳴しているかどうかを確実に「わかる」のである。あるいは生活過程においては「つねに」「すでに」「わかっている」のである。この場面で、精密性をもとめようとしている人間は、そもそもな問題であるのか、なにを知りたいのかをわかっていないのである。心の完全な一致は可能か、と問うこと自体がすでに無意味なのである。

3)

私とはなにか、について、我々の誰もが自分がなんであるか、をいつも知っている。私は私を認識することはできない、といわれても、私は私を知っている。それが実態である。

私はその都度の私の現象を通して私を知る。というか、それしか回路はない。

それしか回路はない、という言葉はどう解釈するか。たとえば、この回路の「向こう側」に何か（そこに「自身」がある）がある、とみるか、あるいは、この回路においてしか私はない、つまり背後にはなにも隠されていない、とみるか、道はわかる。

論理的には、ともにおかしな言い方である。「向こう側」に何か「ある」という言い方は矛盾している。私の知りえないものが「ある」といかにしていることができるのか。それが「ある」というときには、それはすでに私の知りえないものではなくなっている。神秘的なものは、神秘がある、と意識されるとき、すでに神秘的なものではない。これとおなじように、「背後にはなにもない」（私という現象だけがすべてである）と言いうる保証もまた存在しない。

しかし、我々は誰も自分を意識している、その限りにおいて自分を知っている。私はたとえば、冷たい人であり、優しい人であり、度胸があり、臆病であり、といった私についての意識はつねに成立しうるし、私は日々それを意識している。私とはその都度のそうした意識である。こうした個々の意識を「私の意識」とするためには、個々の意識とは別個に私というものがある、と考えられるかもしれないが、しかし、個々の意識を「私の意識」とする意識は、個々の意識と同時にしか生まれることはないのである。〈個々の意識を「私の意識」とする意識を「自我」というなら、自我は個々の意識のうちしか存在しない。個々の意識とは別個に、それ自体、自我と呼ばれるものがあるわけではない。したがって、「超越論的な自我」なるものは個々の意識現象に還元されるのである。〉

いずれにせよ、我々がみななければならないのは、「私それ自体」といったものではなく、私の（私をめぐる）個々の現象である。私自体としてみられた私は、それ自体としては、良い人でもなければ悪い人でもないし、優し

い人でも冷たい人でもない。私はその都度の他者との関係において、はじめて、良い人・悪い人になることが「できる」のである。

そしてこうした他者との関係において、私は自分なにもものであるか、を意識するのである。その意識が私である。そしてこの意識のなかには同時に他者との関係が含まれている。

マルクスの『資本論』において、もっとも印象の深い章は価値形態についての理論であるが、そこでマルクスは、商品の価値と「私」の現象との類似性を語っている。

煙草がある。煙草の価値はどのくらいか？ 煙草二箱の価値は煙草二箱である。という表現はなにも語っていない。煙草の価値は他の品物と比較されることによってわかってくる。比較される、とは他の品物との関係の内にはいるということである。こうしてたとえ、煙草二箱がビール一本と交換取り引きされるとすれば、煙草二箱の価値はビール一本である、という表現が可能になる。逆に言えば、ビール一本の価値は煙草二箱である。

人間もこれをおなじである。私は、私を私以外の他者との関係のなかに置くことによって、そのときにのみ、私になにもであるかを知ることができる。私の眼は私の眼を直接見ることはできない。私は私を見ようとすれば、私の像を鏡に写して見るしかない。それとおなじように、私になにもであるか、私は私を他者という鏡に写すことによって、それを知ることができるのである。

この場合、私は私を本当に知ることはできない、と言われるかもしれない。鏡に写った私の像は私の「本当の像」を写していないかもしれないか。鏡の表面がもし歪んでいるとすれば、そこに写った私は私ではないかもしれないではないか。

この考え方は「本当の私」は「どこかに」あるかもしれない、という前提にたっている。そんなものはない。それは一種の言い訳であるにすぎない。いま鏡に写っている私はみにくい、しかし、本当の私は……という感覚であるにすぎない。他者との関係において現われる私とは、そのまま私の表現である。この意味で、私とは私の表現するもの以外のものではない。表現されたものが満足のいく素敵なものであれ、あるいは耐え難いしろものであれ、いずれにせよ、私とは「そこに」しかありえないのである。

ピアニストがピアノをたたく。練習ではうまくやれたところでも、本番では失敗する。「私」は「本当は」もつと、上手なだけで、といつてもしかたがない。その都度のその瞬間の表現のなかにしか「本当の私」は存在しないのである。練習ではうまくいったけれど、本番では失敗した私、それが「私自身」である。

そして人間にとっての基本的な表現とは、まさしく他者たちとの関係それ自身なのである。その表現以外のところに私はなく、そしてこの表現を（満足をもって、あるいは自己嫌悪において）意識する、そこに「自我」（私の意識）は存在する。

マルクスが、人間は社会的諸関係の総体である、というのはこういう意味である。そして、こうした意味において捉えられた私の意識は、超越論的な自我という発想自体を（そしてこれを前提としたいっさいの「哲学的な問い」を）笑うべきものとして一掃するのである。

八 マルクス

マルクスは近代哲学の問い自体については無関心である。初期の『経済学・哲学草稿』と『ドイツ・イデオロギー』から経済学の批判体系へ、そうした過程において、我々が出会うのはデカルト的な懷疑でもなければ、カント的な認識の可能性の条件についての問いでもない。その意味ではマルクスは哲学者ではない。

マルクスが問うのは、哲学の伝統的な問いではなく、そうした問いが成立する可能性の条件なのである。かれはそれを社会的な生活過程と呼んだのである。そしてその構造の解析を仕事としたのである。

ハイデッガーもまたマルクスとおなじ道を進む。かれもまた伝統的な哲学の問いが成立する根拠それ自体を関心の対象としたのである。ウィトゲンシュタインについてもおなじことがいえる。しかし、この両者は、ある地点以上に進むことはなかった。ハイデッガーもウィトゲンシュタインも、ともに「世界内存在」あるいは「生活」というゲームにたどり着いたわけだが、思考はそこで止まる。かれらはその構造分析に手を出すことはけつしてなかったからである。その意味ではかれらは、いぜんとして、「哲学者」であった。そして、その分、傷つくことはなかったのである。それがかれらの限界である。

マルクスは正直にその先へ進もうとしたのである。経済学とまじめにつきあい、また社会主義者たち（プルードンにバクーニン、あるいは諸々の空想家たち）の馬鹿話にも生真面目につきあったのである。『共産党宣言』では、おおまじめにも、当面の政策提言のようなまねをし、晩年ではドイツのあまり切れるとはいえない社会主義者たちともつきあうことになる。

時代と直接関係しようとしたところから、マルクスは多くの勘違いと間違いもおかした。ブルジョア的なエゴイズムの評価を誤った。パリ・コミューンに感激して、三権分立の否定がなにか革命的な政治体制を生み出すかのような錯覚をもった。「コミュニオン」なり「アソシアション」の発想など、今日ではいかなる肯定的な意味もないものだ。それはカンボジアのジャングルのなかで消えていったのである。あるいは、決定的とも言えるが、資本主義経済の生命力を見くびっていた。

しかし、こうしたことは、いってみれば、どうでもいいことである。同時代の問題に関係した人間が判断を誤ったとしても、それ自体は責められるべきことではない。我々は政治経済の実際的な問題に関しては、マルクスの勘違いから学ばばよい、それだけのことである。

本質的な問いは、人間社会の構造についての問いである。哲学の問いはここから発し、そしてここに還元されるものである。それ以外のところに哲学の問いが成立しうるとみるのはなにか問題を勘違いしているのである。これは、しかし、哲学を棄てて、社会科学をやればよい、ということではない。そういう錯覚が宇野経済学にも存在したのだが、構造についての問いは「社会科学」の問いが成立しうる条件についての問いなのである。哲学の問いを社会科学に解消するならば、我々は「並みの」社会科学しか手にいれることはできないのである。宇野経済学の解体が教えてくれたのはそういうことである。

しかしまた、カント的な体系に似せた「弁証法的唯物論」が成立しうるとみるのも俗悪な趣味である。その場合には、一方に「弁証法的唯物論」があり、他方には「資本論」がある。そして両者が相互に「検証」されるのである。そこで我々が手に入れることになるのは、最悪の哲学と最悪の経済学である。これならば、まだカントやケインズの方がはるかにましである。

見通しのきく方向と地平があるわけではないし、また、資本主義についてのマルクスの判断の間違いを除去したあとに、マルクスの構造のなかで何か残るのかもさだかではない。しかし、おそらく、哲学の問いをそれ自体として問うのではなく、問いの成立する条件（したがってまた、哲学の成立する条件）を考えようとしたマルクスの方向が間違っていたわけではない。考えてもみよ。マルクスとまったく同様に、ハイデッガーも、ウィトゲンシュタインも、かれらの哲学の営みの最終場面においては、哲学自体を棄て去ったではないか。現代思想にとっての決定的な問題はここにある。すなわち、哲学の棄て方にある。その意味において、ハイデッガーやウィトゲンシュタインとおなじく、マルクスもまた我々の同時代人なのである。

（札幌大学経済学部教授）