

哲学的「移行」と「新しい公共性」 ーグローバル化時代の市民性教育としての「子どものための哲学」(3)ー

Philosophical “Transition” and “New Publicness”: “Philosophy for Children” as Citizenship Education in the Global Age (3)

森 秀 樹*
MORI Hideki

この論文の課題は、「市民性教育」の具体的なカリキュラムを考えるための準備として、現代社会における「移行」がいかなるものであるのかを解明することである。まず、哲学の歴史を振り返ることで、「移行」がどのように考えられてきたのかを考察する。このような「移行」の概念は現代の哲学においても知のあり方の基本的な形態として再び注目を集めているが、このことは、現代において発生している「知の再帰性」という事態に対応したものであり、市民性教育において主題化されるべき再帰性の概念のモデルを提起している。そして、このような「移行」の概念は、知そのもののためではなく、全体としての生のためのものとして捉え直すことができる。すなわち、「知の再帰性」を経験することは「自己の再帰性」に対応することにつながる。その上で、「移行」の概念に基づくと、社会のあり方とはどのようなものとして考えられるようになるのかを検討することにする。この社会像が「関係性の再帰性」に対処するものであり、グローバル化した社会における「市民性教育」において主題化されるべきものとなる。

キーワード：子どものための哲学、グローバリゼーション、再帰性、公共性、メルッチ

Key words : philosophy for children, globalization, reflexivity, publicness, Melucci

序 章 哲学の課題

現在、様々な地域で市民性の教育の必要性が叫ばれ、それが実践に移されている。その背景には、グローバル化の進行による、社会制度、人間関係、自己のあり方の流動化がある。この流動化に対応することの困難は社会的な諸課題からの「撤退」現象をひきおこし、そのことが社会問題となっている。

拙論「再帰的近代のアポリアと市民性教育の課題」¹は、子どもたちに哲学することを教えること（「子どものための哲学」）を市民性教育の一貫として活用するための準備として、市民性教育をとりまく問題を解きほぐし、その解決の方向性を見出すことを試みた。後期近代にあっては、知、関係性、自己は再帰的なものとなることを要求されるが、そのような要求は様々なアポリアを引き起こし、適応困難を引き起こしている。この問題を解決する鍵は、基礎的信頼と試行錯誤との間の「よい循環関係」を形成することにあるが、それこそが市民性教育の基盤となる。ウィニコットによれば、基礎的信頼を形成するためには、環境と自己の間の協働という「奇蹟」が成就する経験を試行錯誤の中で積み重ねていくことが必要となる。そして、ノディングズは、いまや学校こそが、このような環境と自己の間の再帰的関係をケアする

場所となるべきだと主張している。このような課題に取り組もうとするとき、教育内容もまた変貌することを迫られる。まず、知識を生活経験に根付かせつつも、そのようにしてえられた知識から生活へとフィードバックさせるという試行錯誤のプロセスそのものを主題化することが必要となる。そしてそれと同時に、そのような方法論を自覚化させ、子どもたちが自ら意識的に遂行できるようにするのでなくてはならない。市民性教育をこのようにとらえるならば、再帰性のあり方を主題的に取り扱ってきた哲学を体験させることは市民性教育の基盤としての役割を果たすことができると考えられる。

実際、基礎的信頼を育成し、再帰性に耐える自己を養うために哲学を用いる活動は、学校教育に限定しなければ、様々な仕方で行われてきた。拙論「哲学的活動による基礎的信頼の形成の実践と課題」²は、これらの哲学的活動を「市民性教育」という観点から相互に比較し、その成果と制約を検討することで、「子どものための哲学」を「市民性教育」として用いるために残された課題を明らかにした。まず第一に、市民性教育の原理の転換が必要となる。従来 of 公民教育は公民にとって必要な概念を教授し、理解させるという仕方で行われることが多かったが、グローバル化の中でその概念が変容しつつある。また、知識とは習得すればすむものであり、教育は

*兵庫教育大学社会・言語教育学系

平成22年4月14日受理

それを効率よく注入することであるという近代的な発想もまた揺らいでいる。むしろ、現代における市民と社会環境との具体的な絡み合いの中での両者の相互作用に注目することが必要となる。人間は概念の相互作用的構築を経験するなかで、その方法論を析出し、習得する。具体的な内容の検討をすることが、同時に、方法論の形成につながるのである。すると、自己が環境との交わりの中で何かを学び、成長していくプロセスそのものを主題化し、可視化することが重要な課題となる。これまで、このような「移行」は無意識のうちに遂行され、教師はそれを自覚的に遂行させようとしていたにしても、それだけでは子どもたち自身にプロセスを自覚化させるには至っていなかった。むしろ、形式の点でも内容の点でもこの「移行」が主題化されねばならない。「市民性教育」は、現代社会における「移行」の具体的なモデルを提示し、それを体験させるものとなる必要がある。もちろん、このモデルは、具体的なものでなくてはならないが、同時に、考え方の枠組みを提示しうるのもなくてはならず、その意味で「準超越論的なもの」でなくてはならない³。そして第二に、現代社会における「移行」という主題に即した問題のリストと考え方のパターンの蓄積を行い、方法論的な序列について工夫するとともに、諸問題を適切な仕方で配列することが必要となる。たとえば、近代的な学習の枠組みの中では、対話は根付いたものになっておらず、入り口のところで躓くことにもなりかねない。したがって、「移行」のモデルは、子どもがおかれた状況から出発して、その内在的論理に従って、徐々に求められる社会的活動に至るといふ風に、個々の主題を配列し、カリキュラム化することが必要となる。

この論文の課題は、「市民性教育」の具体的なカリキュラムを考えるための準備として、現代社会における「移行」がいかなるものであるのかを解明することである。まず、哲学の歴史を振り返ることで、「移行」がどのように考えられてきたのかを考察する（第一章）。このような「移行」の概念は現代の哲学においても知のあり方の基本的な形態として再び注目を集めているが、このことは、現代において発生している「知の再帰性」という事態に対応したものであり、市民性教育において主題化されるべき再帰性の概念のモデルを提起している（第二章）。そして、このような「移行」の概念は、知そのもののためではなく、全体としての生のためのものとして捉え直すことができる。すなわち、「知の再帰性」を経験することは「自己の再帰性」に対応することにつながる（第三章）。その上で、「移行」の概念に基づくとき、社会のあり方とはどのようなものとして考えられるようになるのかを検討することにする。この社会像が「関係性の再帰性」に対処するものであり、グローバル化した社会における「市民性教育」において主題化

されるべきものとなる（第四章）。

第一章 哲学における「移行」

第一章においては、市民性教育において主題化されるべき「再帰性」のあり方を明確にするための準備として、哲学における「移行」について検討する。まず、哲学の歴史を振り返り、そこで「移行」がどのように思惟されてきたのかを概観し、哲学における「移行」の概念を析出することにする。

哲学はギリシアにおいて始まったが、そこでの主題は存在と非存在の間の関係であった。パルメニデスは存在するものは存在するのであって、非存在ではないとする。だが、このような悟性的な考え方は、生成変化という日常的な経験にそぐわない。そこで、ヘラクレイトスは万物を生成という相において見るべきだとした。しかし、存在は非存在になることはなく、存在の概念系は生成変化の概念系とは交わることがない。存在か非存在かというできあいの概念に基づいて考えるかぎり、この二つの立場の対立を調停することはできない。

この問題を主題化しているのが、プラトンの『ソフィスト』である。この対話篇は本来ソフィストとは何かを明らかにすることを目的としている。さしあたり、ソフィストとは「実物を真似てその似姿を作るところの一種のいかさま師」(324A) (藤沢汎夫訳) であり、「そう見えたり思われたりするが、実際にはそうではない」ことがらを語り、人々にそう信じ込ませる者のことであるとされる。しかし、この「そう見えたり思われたりするが、実際にはそうではない」ものはいかなるあり方をしているのが問題になる。さしあたり、これは「実際にはそうではない」ものとして非存在であるとされるが、非存在が全くの無であるならば、それについて語るなどできはしないであろうし、それを信じるということもありそうにない。その意味では、非存在といえども、何らかの意味で「ある」のでなくてはならない(240B)。とはいえ、非存在が存在でもあるという結論は混乱を引き起こす。かくして、プラトンは「父なるパルメニデスの言説を吟味にかけて、〈あらぬもの〉(非有[非存在])が何らかの点であること、他方逆に〈あるもの〉(有[存在])が何らかの仕方であらぬということ、力づくでも立証しなければならない」(241D) というアクロバティックな目論見を企てる。

まず、プラトンは、存在についてどのようなことが語られてきたかを検討する。存在についてはそれが多様であるという者もいれば唯一であるという者もある(242D以下)。しかし、存在が多様であるとすれば、それぞれの多様を存在たらしめている何かがあるのでなくてはならず、そのようなものこそが存在と呼ばれるに相応し

いであろう。そうすると、存在は唯一であるというエレア派の考えが登場することになる。だが、存在が唯一であるならば、今度は現実に存在する多様をどうやって説明するのかという問題が生じることになる。この問題を処理するために、物質と形相という対比が導入される。現実に存在する家は多様であり、生成変化するが、それにもかかわらず、家は家として同一でなくてはならない。ということは、存在は、一方において、多様であり、生成変化する物質的なものであるが、他方において、同一的なものとして、物質に還元できない形相的なものでなくてはならない。しかし、ここにおいて再び、存在とは物質なのか、形相なのかという問題が再燃することになる。

このように諸カテゴリーが同じか違うかという観点からみている限り、この問題を解決することは不可能であり、むしろ必要なのは諸カテゴリーの間の関係を適切に整理することであることが確認される(252B)。現実問題として、同と異、動と静といった現象がある(有る)。存在を含めたこれら5つのカテゴリーは相互に区別されるが、だからといって、まったく関係しないというわけでもない。存在をどのように考えるにしても、この問題に答えなくてはならない。まず、異は存在するものについて語られる。例えば、美しくないものもまた存在する。存在するという観点では同であるものどもが、美という観点においては異とされるのである。アポリアを回避するためには、このような観点の間の区別をすることが重要となる。他のカテゴリーについても同様の仕方で語ることができよう。このような着想に基づけば、非存在といえども全くの無ではなく、存在の中に位置づけられるようなものであるということになる。存在の中には真実があるが、それとは異なることを語ることに、「あらぬものがあるものとして」語ることに非存在であるとされているのである。このようにして、ソフィストは真実とは異なる偽について語る者のことであるとされ、ソフィストとは何かについて結論が下されている。

なるほど、もっともな議論である。しかし、このように言葉を整理して問題が片付くとは思えない。多くの人にとっては、プラトンの議論そのものが詭弁のように思われるかもしれない。まず、真実と主張する者の言い分がもっともであるように、虚偽を言い立てる(とされる)者にも言い分があるのではないだろうか。というのも、全く根も葉もないことを信じ込むことなどありえないであろうからである。そもそも、『ソフィスト』においても、ソフィストの本質は単一の分割法では規定することができないことが確認されていた。すなわち、一つの物事には様々な側面があるのであり、そのうちの一つだけで規定することはできないし、かつ、場合によっては、それぞれの観点が矛盾したことをいうことだってあるの

である。そうすると、根も葉もないわけではないわけではないものと真実とされることを区別する規準は何かという疑問が生じる。ここで、存在と非存在の問題が再燃することになってしまう。

この難問に取り組んだのがアリストテレスであった。彼は存在を多義的なものと解釈することで、これらのアポリアを回避しようとする。アリストテレスは存在の多様性について幾つかの箇所では触れている。まず、「この端的に言われる存在にも多くの意味がある…、すなわち、その一つは(一)付帯的な意味での存在であり、他の一つは(二)真としての存在と偽としての非存在であったが、これらのほかに(三)述語の諸形態…があり、さらにこららすべてとならんで(四)可能的な存在と現実的な存在がある」(『形而上学』(出隆訳)1026a33)と述べている。そしてさらに、(三)に関しては、実体と諸カテゴリーが含まれているとし、これらについても、多義性を認めている。例えば、『形而上学』第四巻においては「存在」というのにも多くの意味があるとし、様々なカテゴリーを列挙している。

近代になると、このような存在の多義性の主張はしばしば単なる列挙でしかないと批判されるようになっていたが、ブレンターノは、多義性の分化には一つの原理があるとする解釈を提案した⁴。実際、アリストテレスは存在の多義性について語っているのみならず、さらにその多義性の原理についても言及している。

ブレンターノは、存在の諸義が単一の範疇に還元できないにしても、だからといってそれらが全くの無関係ではないとする。そして、アリストテレスによる存在の多義性の分類法とその分類の原理とを整理することで、存在の諸義がいかなる原理に従って派生してきたのかを分析している。ブレンターノは、同名異義の間に段階を区別することで、見かけ上の矛盾を解消しようとする。すなわち、同名異義だからと言って、ただちに(相互に関連をもたない)偶然的な同名異義とは限らず、それらの間に類比が成立していることもありえるというのである(Brentano: 91)。このように考えるならば、アリストテレスによる「存在」というのにも多くの意味がある。しかしそれらは、或る一つのもの、或る一つ自然〔実在〕との関係において「ある」とか「存在する」とか言われるのであって、同語異義的ではなく、あたかも「健康的」と言われる多くの物事がすべて一つの「健康」との関係においてそう言われるようにである」(『形而上学』1003a33)という表現も了解可能となる。一般に類比という事で通常理解されているのは、数学的比例関係のことであるが、アリストテレスが類比的であると考えている事例はそれに尽くされない。むしろ、同一の名称に関係づけられるという以上の関係が存在しない例も見られ、存在の諸義はむしろこれに当てはまる。すなわ

ち、同一の概念〔実体〕に関係づけられているがゆえに同一の名称〔存在〕が与えられていると考えるのである(『形而上学』1045b25, 1061a8を参照)。かくして、布伦ターノは以下のように結論づける。「1) 範疇の諸形式に従って分類されるオンは、種に分かたれる類のように同義的な概念ではなく、その意味によって区別される同名意義語としてある。2) オンは、異なった範疇にとって、たとえ同名意義的であるにしても、だからといって、それは単に偶然的な同名性ではなく、むしろ、それらの間には類比による統一がある。3) 最後に、それらの間にある類比は二義的である。すなわち、ただ比例性の類比であるだけではなく、同一の名辞への類比でもある」(Brentano: 85)。布伦ターノによれば、存在の多様性は実体への関係の多様性を反映したものである。すなわち、実体への関係が多様であるのに応じて、存在も多様な仕方でも語られるというのである。結局、布伦ターノは存在の多様性(諸存在の間の類比的関係)を實在論的に解消していることになる。

しかしながら、類比(=述語づけ)による範疇分化の基礎づけは實在論的解釈を逸脱する可能性をはらんでいる。確かに、布伦ターノはそれが恣意的なものではなく、実体に即したものであることを強調している(Brentano: 114)。しかし、このような発想は、範疇論が判断と関連するというを示している。そして、実際、関係の範疇のように判断者が恣意的に設定しうるような場合も考えられる。また、布伦ターノによれば、存在の類比を成立させているのは、存在の諸原理である。その意味では、布伦ターノが諸範疇を實在的なものと考えたのは理解できる。しかしながら、それらの諸原理が認知されるためには何らかの原初的な経験が前提されるのでなくてはならない。このような観点から、アリストテレスを読み直すとき、アリストテレス自身の内に循環が見られる。同時代の論理学が巻き込まれていたのはまさにこのような問題であった。

アリストテレスは、存在の多義性を實在への関係のあり方の多様性から説明し、同様な多義性の例として「健康」を挙げている。すなわち、「健康」には様々な意味があるが、それらは全て「健康」に関わるが故に「健康」と呼ばれるというのである(『形而上学』1003a33)。まず、本来の意味での「健康」が想定されている。例えば、病気や怪我をしておらず、日々の営みに支障が無いことはしばしば「健康」とされるとされる。このような「規則」に従って、「私は健康である」とか言われる。しかし、「健康」という語はこの「規則」を逸脱した仕方でも用いられる。例えば、「粗食は健康である」と言うことができる。この場合、粗食は「規則」に従えば、「健康」たりえない。しかし、粗食をする者の健康を保つ。このような意味で、「粗食」や「温暖な気候」など

も「健康」とされるとされる。あるいは、「適度な運動は健康的である」と言うこともできる。これも「規則」から逸脱しているが、「健康を保つ」という意味で理解することも、「健康をもたらす」という意味で理解することもできる。また、「健康な顔色」という表現もある。これは「規則」に従ったものでも、「健康をたもつ」わけでも、「健康をもたらす」わけでもない。これは「健康のしるしである」という意味において「健康」とされるとされる。さらに、アリストテレスが挙げている例以外にも、「この歯は健康である」という表現がある。歯そのものが日々の営みを行うわけではない。そのため、この表現において、先の「規則」をそのまま適用することはできない。しかし、歯の持ち主はこの歯のせいでの日々の営みに支障を感じる場合がある。そこで、「この歯」に関しては、「健康」かそうでないかという区別をすれば、「健康」と呼ぶべきだということになる。「健康」の新たな意味、「その持ち主に健康をもたらすこと」が派生することになる。あるいは、「この精神は健康である」、「この判断は健康である」という表現も可能である。この場合も、適用対象が人間ではなく、「規則」を逸脱している。しかし、この場合、「異常ではない」、「逸脱していない」という点で、人間：健康＝精神：健康という類比は理解可能である。以上のような思考に従うならば、通常の語法から逸脱するような事例であっても、「健康」か「不健康」かという区別は何らかの意味を示しうるということになる。「不健康な三角形」という表現は、通常なされない。しかし、詩的な表現として理解することや、幾何学において球面上にあるため内角の和が二直角よりも多い三角形のことを指すと理解することも可能であろう。

人は「健康」という語の根本的な経験を持つ。ただし、その根本的な経験に即した場合にのみ、この語を用いるわけではない。むしろ、それを様々な状況に適用してしまう。確かに、「規則」にはかかっていないかもしれないが、新しい状況において適用することで理解される場合もある。新たな意味が発見されるのである。場合によっては、このような新しい適用も普通の使用法として定着していくことがありうる。このように「健康」の概念が拡張されることによって、本来の意味での「健康」の意味も変化することが考えられる。例えば、身体的な健康だけでは不十分であり、精神的な健康も併せ持つときはじめて「健康」と見なされるようになっている。

アリストテレスは「存在」も類比に従って統合されるようなものであると考えている。すなわち、「存在」に関しては根本的な経験がある。恐らくそれは身の回りにある物であろう。ウーシアとはもともとは資産を意味していたと指摘されている⁵。ウーシアはその実体性を資

産が属する世界から得ていたというのである。その根本的な経験から析出した見方に従って、人間はそれ以外のものにも「存在」の概念を適用するようになり、新たな物事が「存在」であると見なされるようになる。そして、それにともなって、本来的な「存在」の概念も変容をとげる。例えば、アリストテレスにおいて、ウーシアはもはや資産という意味では用いられず、抽象的な実体性あるいは本質 (Was-sein) を表すものとして理解されている (Heidegger: 26)。私たちはそのような多義性の内で「存在」を思惟しているのであり、今後も「存在」の名のもとにそれを続けているのである。このように考えてくると、アリストテレスが「実体」と見なしたもののすら、自明なものではなく、類比的なあり方をしているとも考えられることとなる。

以上において見たように、ブレンターノが「同じ名辞への類比」と整理している類比の背後には循環的な思考の働きが見られる。まず、何らかの事柄に関する本来的な経験がある。そして、その発想に基づいて、本来的な意味が必ずしもそのまま適用できない他の場合においても、類似した使用法が新たに派生する。このような新たな使用法は、本来の意味に付加されるだけでなく、本来の意味に変容をもたらすことすらある。

哲学は「存在とは何か」という問いとともに始まったが、存在が問題となりうるためにはまず、ある特定の仕方での「存在」のあり方やそれへの関わり方の受容が必要である。そして、このような受容に依拠して行われる諸事物との交渉関係の経験は他の事物への関わり方のモデルとなることができる。先行する存在理解に即して、「存在」への関わりが遂行されることになる。しかし、そのような諸々の関わりは、当初の仕方での「存在」のあり方に還元しえないものへの出会いをももたらし、「存在」の新たなあり方や新たな関わり方を発見させることにつながる。そして、このことは、それと同時に、当初の事柄についての関わり方を変様させたり、豊富にしたりする可能性をはらんでいる。このように、「存在」の理解は、根本的な経験とその適用との相互循環関係の中を動いている。一般的な「存在」概念に依拠しながら、この関係の中に入っていき、当初の「存在」概念の変容を経験することが「存在」に接近することなのであり、存在への接近は不可避的に再帰的な「移行」として遂行されることになる。

第二章 「移行」の体験に基づく知

第一章においては、哲学の本来的な主題が「移行」であったことを見たが、現代のポストモダンの状況の中で「移行」の概念は再び主題としての位置を取り戻すに至っている。現代において「知の再帰性」が問題となっている

ことがこのような再主題化をもたらしたと考えることができる。第二章の課題は、現代における「移行」の再主題化は、「移行」一般のモデルを提供し、知の再帰化という新しい状況に対する対応としての役割を果たしているということを示すことにある。

第一章においてみた「移行」の着想はその後の哲学の歴史の中でも繰り返し論じられた。中でも、知の基盤が揺らぎ、その基礎づけの再構築が求められるようになった現代の思想においては「移行」が中心的な主題となっている。ここでは、このような「移行」の哲学史を詳細に記述することはできないが、現代思想の揺籃の地となった20世紀初頭のドイツの状況に限定して、「移行」の問題がどのようにして再主題化されていったのかを見ておくことにする。20世紀の初頭のドイツ哲学は、観念論と実在論の間の対立によって規定されていた。すなわち、一方においては、「カントに還れ」という言葉に象徴されているように観念論的傾向が強かった。他方において、観念論を批判する実在論も根強かった。例えば、ラスクは、真理は主観が受け容れるべきものとして、主観の前に現れ、それを受容し、分析することが主観の役割であると主張し、観念論には実在論的基礎が必要であるとした⁶。

とはいえ、ラスクは素朴に実体を想定するような素朴な実在論に回帰することを主張したわけではなかった。むしろ、判断を下す主観が被らざるをえない事実性の次元を指摘しようとしていた。判断において主観が果たす役割は、「対象そのもの」を受容し、それを分析することである。この役割を果たす際、主観は二重・三重の事実性にさらされる。まず第一に、質料を媒介として形式同士が結合しているという事実性があり (Lask: 76)、主観はそれを引き受けざるをえない (Lask: 56, 189f.)。「対象そのもの」における質料と形式との結合は偶然的なものでありながら、引き受けざるをえない事実性として立ち現れる。そしてさらに、この形式は、これが向受当する質料を媒介として、さらに他の形式とも結びついていく (Lask: 172, 176)。そのような意味で、「対象そのもの」は、顕在化しないまま、他の「形式」との関係性を隠し持っている。そして第二に、判断は主観と「対象そのもの」との偶然的な遭遇という事実性の中で遂行されざるをえない。すなわち、ラスクは主観として超越的なものを考えておらず、単なる個別的な存在者を考えているのであるが、そのような一存在者としての判断主観は、対象との遭遇状況の中で、以上において見たような潜在的な関連を引き受け、それを顕在化させてゆかねばならない (Lask: 195f.)。

その際、ラスクによれば、「反省的範疇」が、対象を構成する範疇を発見するための「発見的原理」として機能する (Lask: 176)。「反省的範疇」とは、例えば、「同

一性」のように、客観のあり方とは無関係に主観が客観に適用する範疇のことで、客観の内実を構成する「構成的範疇」と対比される (Lask: 287, 292f.)。さしあたり、反省的範疇は対象のあり方とは無関係であるが、潜在的な関連を顕在化させるのに役立つ。まず、主観は、「構成的範疇」の内実とは無関係に「反省的範疇」を勝手に対象に適用する。だが、このような「反省的範疇」は両者の間に共通する要素の代用品として機能し、両存在者の間に共通する要素が析出されるきっかけとなる。このように、反省的範疇を適用することによって、新たな構成的範疇が発見され、新たな認識へと促すことになる (Lask: 163)。このように、判断は主観と客観との事実的な関係において繰り広げられる事実的な交渉関係において成立するというのである。

このような着想はハイデガーによって受け継がれ、さらにデリダの「代補」の理論によって明確化される⁷。代補とは、「〈欲望の対象となりながらも、未だ獲得されていないようなものの代理をなすもの〉」のことである。この対象は欲望されつつも、それ自身としては不在であるため、その具体的な内実は無規定なままである。この対象は、代補されることによって理念化され、そのことによってさらなる欲望を駆り立て、追求されることになる。そして、この追求の過程において、その内実が徐々に具体的に規定されるようになっていく。ここにおいては、代補が先行しており、具体的な内実の充実後は後からやってくるとされる。この論理は記号においても当てはまる。すなわち、記号において意味されるものは、本来形式的なものでしかなく、記号を介して語られ、具体的に用いられる中で、その内実が充実されてくるようなものである⁸。デリダは正義や民主主義といった政治的な理念もまたそのような仕方では考えている。

このような着想は様々な対概念のアポリアを回避するすべを教えてくれる。1) 主観と客観については、主観と客観が形成される状況へと回帰することが必要となる。2) 能動と受動に対しては、能動と受動が区別されるような図式を支えているものへと遡及することが必要となる。3) 感性か悟性かという対立に対しても、両者がどのような状況で生み出され、どのような状況で対立しあっているのかを考えることが必要となる。4) 個別か普遍かという対立については、個別や普遍という対比を生み出した文脈を考え直すことが不可欠となる。これらのことは、状況的思考、中動相、判断力、典型といった方法論的概念によってまとめることができる。いずれにしても、「移行」が現代思想の中心的な主題となったことは明らかに見て取ることができる。このように、哲学における存在への問いは、「存在」を能動と受動、対象と方法とが区別しがたく交錯する「移行」の中で生成するものとして理解させる途を切り開いたのである。そして同

時に、このような事柄の「内容」についての経験が、方法論として活用されるに至った。

以上のような諸議論はあまりにも抽象的なもののように思われるが、これは生物が自然の中で生きることとさほど異なっているわけではない。上で見たように、〈思考〉とは相互作用の中で新たな関係性 [=回路、記号] を紡ぎ出すことであったが、その領域は、生命一般のみならず、物質の領域にまで連続的に広がっていると考えられることができる。だとすれば、〈思考〉とは存在の生成のあり方であるということになり、逆に、存在の生成は〈思考〉によって達成されるということになる。ここにおいて、〈思考〉と存在とは相即的な関係にあることになり、同一の相互作用のネットワークを、文脈に応じて、〈思考〉としても、存在としても解釈することが可能となる。その総体こそが最も全体的な思惟としての本来的な意味での〈ロゴス〉ともでもいふべきものであり、そのあり方は存在のあり方と合致することになる。私たちに可能なのは、思考の世界に沈潜しながらも、試行錯誤を繰り返す中で〈ロゴス〉を望見することだということになる。ここにおいて、「知」は存在論的に再帰的なものであると見なされるに至ったのである。

さて、ギデنزの後期近代社会においては、一方において、知の専門化が進みながらも、他方において、その専門的知識は狭隘化し、全体としての信頼性を喪失しつつあるというアポリアが発生すると指摘していた。このような状況の中では、個人はもはや専門家の提供する知をたやすく鵜呑みにすることはできず、その都度の状況に応じて吟味することが求められる。その方策を提供することが「市民性教育」の課題となっていた。以上において見てきたように、哲学は「移行」を主題としてきたが、中でも、知の基盤が揺らいだ現代においては「移行」が知の基礎づけに代わる役割を果たすに至っている。だとすれば、現代思想における「移行」の主題化は「知の再帰化」の進行という状況に呼応するものであると同時に、それに対する対応を提供するものであると解釈することができる。なるほど、知のアポリアに各個人が完全に対応することは困難ではある。しかし、哲学の経験が示しているように、「移行」に慣れ親しむことは対処法の手がかりをもつことであり、そのことによって不安を緩和することが期待されるのである。このような意味で、哲学の「移行」を学ぶことは、「知の再帰化」に対応するものとして、市民性教育において基盤の役割を果たすことができると考えられる。

第三章 「移行」による「自己」の縫い直し

第二章においては、哲学が主題とする「移行」の概念が「知の再帰性」という状況に対応するものであること

をみた。しかし、哲学における「移行」は知のあり方のみに関わるわけではなく、知を遂行する人間の生のあり方にも密接に関連している。そこで、哲学における「移行」が「自己の再帰性」という問題に対応するものであることを示すことが第三章の課題となる。

以上において見たように、哲学は「移行」を主題としてきたが、それと同時に、哲学はその営みそれ自身が「移行」でもあった。すなわち、哲学は、その内容においてのみならず、その形式においても、「移行」であった。実際、「移行」を体現するプラトンの対話篇は哲学的思考の典型例であると見なされた。哲学において対話が重視されるのは、一方的な論証は相手の存在を無視してしまい、効果をもたないからである(『ソフィスト』217D参照)。そしてさらに、プラトンの対話篇に見られるように、哲学の出発点は日常性ないしドクサの吟味に始まる。なるほど、それは普段慣れ親しんだものの見方に対する批判であり、習慣に慣れ親しんでいる人にとっては不愉快な経験かもしれない。実際、ソクラテスに問いかげられた者は困惑し、場合によっては、怒り始める。しかしながら、哲学において、吟味は目標ではなく、手段である。哲学が目ざすのは真理であり、根源的なものであり、さらに、将来の諸可能性の創出である。そのことは懐疑論やニヒリズムにおいてすら当てはまる。デカルトの方法的懐疑は確かなものへと回帰するために、不確かな習慣を否定していく。その意味で哲学は最終的には肯定的なものを目ざす。ただし、それが習慣へのしがみつきに墮してはならないため、常に往還が求められる。一方において、哲学は再帰性そのものである。確かに、それは不安を呼び覚ますものかもしれない。しかし、哲学は其中で肯定を求め、さらに、往還を重ねる中で、もはや否定できないものを堆積させていく営みなのである。例えば、理論的懐疑は現実の状況の中で飛び越されてしまう。哲学においてはそのような経験が反復される。哲学は「経験の回復」であり、「経験の隔離」に対する抵抗となる。このようにして、他方において哲学は再帰性に対する耐性を構築するものでもあるのである。

したがって、「移行」としての哲学はなにも知に関わるだけでなく、むしろ、知という営みを行う者の変様、しかも、治癒的変様にも関わってくることになる。ヘレニズム時代、ローマ時代において人々はグローバリゼーションの最も初期の現れと見なすことのできる危機を経験しており、その意味では現代の私たちと同様の問題に直面していた。その中で、その危機に対処する役割を果たしたのが哲学であった。ピエール・アドによれば、ヘレニズムやローマ期の哲学にとって、哲学とは「生き方(une manière de vivre)」を意味していた⁹。しかも、それは、知の獲得や徳の実践といった状態に還元されない、「あり方の根源的転換や根源的変様を求める魂の進歩の

方法」であった(Hadot1993: 290)。その意味では「移行」の実践ということができる。その際、出発点として想定されているのが、世界との生き生きとした交渉関係を喪失して硬直化してしまい、不安に満ちている日常生活である。哲学はそこから脱却し、「魂の平静さ(アタラクシア)、内面の自由(アウトアルケイア)、宇宙的意識」を求める営みである(Hadot1993: 291)。

その意味で、哲学は「不安を癒すことを目的とする治療」でもある。ヌスバウムもまた同様の文脈から哲学を「人間の生の医師」であるとしている¹⁰。哲学はその営みを通して魂を病という現状から健やかな状態へと移行させることを目指す。なるほど、ストア派に代表される当時の哲学には魂の平和を確保するために、世俗的な事柄から距離を取ることを勧めているが、それで問題が解決するわけではなく、むしろ、人々を引き裂く様々な諸要求とどのように関わっていくのかに哲学の課題が現れてくることになる。アドと同様に、ヌスバウムは当時の哲学が諸要求の間の様々な緊張関係の調停に取り組んでいたことを具体的に示している。

哲学は、様々なしがらみからの脱却を検討してみることによって、逆に、様々な事柄との関係性の内において自己を配慮することを教える。ヌスバウムは以下の点を成果としてまとめている。1) まず、個別的なニーズや動機に注目し、それを配慮する必要がある。2) 相手との関係をつくる語りや書き方は単なる手段ではなく、それ自身重要な役割を果たしている。3) 良き選択のためには個別状況への配慮が不可欠となる。4) 人を左右する感情は社会的な構築物であり、状況によって変様しうる。5) 表面的な欲求と深い意味において求められるべきものとを区別していかねばならない。ただし、両者の間には絡み合いの構造があるので、それらを解きほぐしながら、より高次元での達成を求める必要がある。6) 治療と真理は対立することがあるが、重要なのは両立である。7) 生徒を教導するためには生徒の自律性を発揮させねばならない。なるほど、生徒は様々なものに囚われているので、教導が必要であるが、その教導は他律的であるよりも、自律的であった方が効果的である。すなわち、自己批判こそが病を癒す最も強力なやり方である。この結論は、「古代の哲学は、探求、助け合い、魂の支えのための共同での努力や共同体を想定していた」(Hadot1993: 303)というアドの主張とも一致している。

このように、哲学は単に知の次元における移行に関わるだけではない。哲学における移行は自己のあり方の移行でもある。すなわち、日常生活において、人間は様々な営みに没頭し、引き裂かれているが、それらの間の関係を問い直すことによって、それらとの関係を再調整することが可能となる。このように、哲学は、認識を自分の幸福を達成するという文脈のもとに位置づけなおし、

それらとの関係を再調整することを目ざす営みなのである。

ここにおいて、再帰的近代における哲学の独特な役割が明確になる。近代は手に負えないものを隔離し、専門家の手にゆだねてきた。なるほど、そうすることによって個々の問題に関するリスクを低下させることはできるかもしれない。しかし、諸問題に対応する個人の能力を低下させるとともに、個々の問題をより全体的な視野から見る機会を奪ってきたともいえる。さらに、専門家の知識の受動的な受容は、自己とは無関係なものに適應させることであり、自己を空しいものとしてしまう。個人は周囲への適應に安心を委ねてしまっているが故に、自分の置かれた状況（土着性）へのまなざしを喪失してしまったのである。これらの結果として、近代は個人を自律させるというよりは、個人の自閉を押し進めてきたのである。このような近代の趨勢に抵抗しつつ、個人に対して自閉からの開けを要求することが必要となる。

とはいえ、自閉からの開けは不安を呼び覚ますものであるように思われる。これに対して、ハイデガーは、哲学とは「土着性」という根源へと還ることであると、移行と土着性とは相即するとしている。彼にとって、哲学は日常の営みからの離脱ではない。むしろ、日常の営みを可能ならしめている状況へと還帰することである。それは、その状況が、絡み合いとして構築されていることに直面することであると同時に、そこへと巻き込まれていることによって、支えられてもいることの発見でもある。状況へと巻き込まれ、そのなかでの様々な事象との交渉関係を練り広げることが、同時に、物の見方や考え方の「移行」の条件となる。このように考えるならば、移行と安心は相反するものではなくなる。むしろ、巻き込まれた状況の中で様々な関わりを練り上げていくこと（移行）こそが慣れ親しんだ日常性を形成することにつながる。ここにおいて、（吟味や批判を前提とする）創造性と基本的信頼は相反的なものではなくなる。しかも、空しい自己による適應ではない仕方での充実が可能となる。

後期近代においては再帰性が重要になっており、また、それが問題を引き起こしているにもかかわらず、再帰性そのものがそれとしては教えられてこなかった。それに対して、哲学は、再帰性を主題化して扱ってきた蓄積をもって、この問題に寄与することができる。まず第一に、「移行」を自覚的に遂行することで、再帰性を自覚させることができる。そして第二に、「移行」は自己が置かれた状況を自覚化させることでもあり、そのことは、再帰性を支える信頼を形成することにつながる。子どもは積み木を組み立てたり、壊したりすることを反復する中で、自信と創造力を形成していくが、それと同様に、哲学は、観念を壊して組み立てることを反復するこ

とで、再帰性への耐性を養い、再帰性の旅へと誘う。哲学とは今、ここにおいて、生きなおすことなのである。

第四章 「移行」による、公共性の再構築

第四章においては、「移行」をめぐる以上の議論を踏まえた上で、「移行」という発想が市民性教育という領域においてどのような視座を切り開くことができるのかについて論じる。まず、市民の活動空間である「公共性」のあり方が、そのモデルとなった市民社会における「公共性」と比べて、変容し、袋小路に入っていることを、ハーバーマスの議論に依拠しながら考察する。そして、公共性の行き詰まりを再編するための概念枠組みをフーコーの議論から析出する。その上で、メルッチを参照しながら、「公共性」を「移行」という発想から捉え直すことで、市民性教育で考えられるべき「公共性」の概念を形成することにする。

私的な体験から形而上学的な問題に至るまであらゆる事柄を「移行」という観点から論じることができる。そして、その多様な事柄を論じることにおいて「移行」は成立しうる。しかし、今、ここにおいて、生きなおすにあたって、その基盤となるべき事柄がある。「移行」すべき子どもが生きている場そのものである。もちろん、それとても多様なものごとが関わっているが、それらこそ多くの者にとって共通の関心事となるはずであり、その意味で、これらを「公共的な事柄」ということもできる。

ハーバーマスは公共性を民主主義の基盤をなすものであるとし、『公共性の構造転換』においてその成立と凋落について語っている¹¹。現代における「公共性」の可能性について検討するために、まず、市民性教育の目標となる「公共性」が本来どのようなものであったのか、そして、「公共性」はどのようにして凋落していったのかを概観しておくことにする。

近代的な意味での政治は従来の封建的な権力者と新たに勃興してきた市民層との権力闘争として始まった。当時、裕福な市民層は経済を通しての影響力を行使することは可能になったが、政治参加への道は開かれていなかった。従来の公権力に対抗するための方策そのものが考案されねばならなかった。そのような試行錯誤は新聞、雑誌や結社（Assoziation）、サロンにおける議論の中で遂行されたが、それこそが「公共性」と呼ばれるものであった。ただし、このような政治的な機能をもった公共性は突然出現したわけではない。ハーバーマスによれば、政治的公共性には文芸的公共性が先行していた。文芸的公共性とはサロンやカフェでかわされる文化一般についての「おしゃべり」であり、もともとは宮廷における生活として営まれていた活動を裕福な市民層が模倣したもの

である。しかし、このような「文芸的公共性」は1)「社会的地位を度外視する社交様式」、2)「それまで問題なく通用していた領域の問題化」、3)「公衆の原理的な非閉鎖性」(Habermas: 56)をもたらした。そして、それは「それ自身の内部で旋回する公共の論議の練習場であり、これは民間人が彼らの新しい私的存在の直接の経験についておこなう自己啓蒙の課程であった」(Habermas: 48)。このような文芸的公共性での「練習」に基づいて公共性は政治をも主題とするようになっていった。

その際、政治を規定する基本的イメージが変容することになった。というのも、それ以前の政治のモデルとなっていたのは、封建的な権力者による統治、あるいは、権力者間の闘争であった。それに対して、新たに誕生した公衆は自らの属する「小家族的私生活圏」をモデルとして政治的空間を考えるようになっていった。ハーバーマスは、それを(現実との葛藤はあったとしても)「自由と愛と教養という理念」(Habermas: 69)の場であったとしている。新たに成立してきた市民層の生活感覚が新たな政治のあり方を内容的にも形式的にも規定することになったのである。すなわち、政治の内容は「親密化された私生活圏の権利経験をいわば後楯にして、規制の国王的権威に反抗する」(Habermas: 73)こととなる。また、政治の形式とはまずもって、権威の吟味であり、批判(批評)であり、教養ある者同士による「議論」であった。やがて、この議論は、市民層の勃興を背景として、「常識」ある人々の「公論」として認められるようになり、その延長線上に、議会が公論の場として理解され、公権力に対応する役割を担うようになっていった。ここから読み取れるのは、政治的公共性の形式と内容の歴史性である。それは(市民生活という)特定の生活感覚に依拠した形式によって、(王権に対抗するという)具体的な内容を主張するものであった。その意味では、公共性の成立には多様な人々の平等な参加という大きな意義を認めることができるが、同時に、それを支えるものは特殊なものであり、普遍性を備えていたわけではない。

したがって、公共性の概念は時代背景の変容とともに凋落を経験することになる。ヘーゲルやマルクスによる批判に現れているように、現実の公論は特定の人々による特定の利害関係の主張でしかなかった。そこから排除されている人々もまた公共性の中へと入ってくることを主張し、先行する階級をモデルとして権力の拡大が行われることになる。ここにおいて、政治の事柄は、もはや公権力への抵抗ではなくなり、財の分配となる。福祉社会の成立である。「福祉国家では、なによりも管理と配分と保障がおこなわれるが、このような国家では、たえず行政行為に包摂される国民の「政治的関心」は、主として職業別に拘束された要求項目に限定されてしまう。

そして彼らはこれらの要求の効果的代弁を、大組織に委託することになる」(Habermas: 279)。なるほど、ここでの公共性もまた(財の独占者に対する批判と抵抗という)先行する図式の上で遂行されてはいる。しかし同時に、担い手の生活感覚や要求の事柄は大きく変貌している。まず、担い手は持たざる者であり、その意味では、一般大衆という不可視の存在である。また、私有財産という自己抑制の原理も機能しにくいため、相互吟味が機能しにくくなる。そのため、無制限で無責任な要求へと転化しかねない。これと並行して、内容面での変容が生じる。私的所有の事柄、例えば、企業は公的なものと見なされるようになり、政府との差異は見えなくなっていく。逆に、家庭のことがらは私的な事柄とされ、議論の場から排除されていく。このような社会と個人との二極分化の中で、私的なものと公的なものとの間の生き生きとした関係が失われていく。それは、かつて公共性を担い支えていた市民層の社会的=家族的ネットワークが痩せ細るということの意味する。公共性を支えていた絡み合いが見えなくなってしまう。かくして、議論されるべき事柄の多くは制度と化してしまう。このように、実は公共性はきわめて歴史的な存在物であり、その文脈から切り離しえないものであったのである。なるほど、現実には制度や理念として存続していった。しかし、その後は、それを支える現実(市民と国王との対決)から切り離されたため、形骸化していった。すなわち、私的権利が保障され、語る場や居場所が保証されてしまえば、公共性へと出かけていくコストが支払われなくなってしまう。公共性の役割を代行するようになったのがマスメディアである。それはあらゆる議論を代行し、人々の思考をのりとするようになる。「批判的公開性は操作的公開性によって駆逐される」(Habermas: 234)。結局、すべてはシステムとなる。このようにして、公共性の空疎化はシステムによる独裁に対する抵抗力を失ってしまう。経済成長が続くかぎりはこのような蜜月は続くが、気まぐれな金融市場は自己制御できないものとなり、人々の暮らしを大きく左右するようなものになってしまった。それに対して、空疎化した公共性はなすすべもないのである。

以上のようなハーバーマスの議論が示しているのは、公共性が有意義でありうるための条件である。公共性は、主題化されるべきでありながら、未だ光が当てられていない事柄について論じ、それを「あらしめる」、「出現させる」場合には有効でありうる。しかし、そこで論じられるようになった事柄は固定化し、自明化していくとき、凋落していくことになる。近代における「公共性」は、分配の政治を主題化したが、やがて、それはシステムへと変貌していき、その生き生きとしたあり方を喪失してしまっただのである。

公共性において語られている事柄と、語られるべき

(出現させられるべき)事柄(=政治的なもの)とがずれている。このずれを修正しなければ、人々を公共性へと呼び戻すことはできないし、また、その公共性は政治的な事柄を形象化するというその役割を果たせない。一方において、人々の「(私生活への撤退からの)移行」が必要であるし、他方において、公共性の「(狭義の意味での分配の政治からの)移行」が必要となっている。このことが、「市民性教育としての哲学」の課題となる。

もちろん、ハーバーマス自身が公共性の再生について取り組んでいる。その際、そこに立ち上がったのが、ルーマンのシステム論である。その主張によれば、システムの構成要素はシステムを俯瞰的に認識することができず、それゆえ、システムの包括的な改革はできない。このような批判に直面して、ハーバーマス自身もまた、社会そのものを主体であるかのようにとらえるマルクス主義の立場を放棄している。全体を俯瞰することはできないし、そもそも、そんなことを主張するとすれば、全体主義になりかねない。ここから、ハーバーマスは公共性を手続きとして見る討議倫理学を主張するようになる。しかし、その場合でも、討議もシステムの一つでしかなくなってしまうという危険性がある。実際、現代における議会制民主主義の凋落はそのシステム化と無縁ではない。

しかしながら、議論の内容か形式かという二分法は成立するであろうか。また、システムに巻き込まれているということはただちにオートマティズムを意味するのであるか。このような問いを立てるとき、ハーバーマスの手続き民主主義の問題が見えてくることになる。というのも、デリダによる代補の論理が示していたように議論の内実は議論の中で確立されていくからである。その意味で、手続きは単なる手続きではなく、内実の生成でもある。合意だけではなく、新たな観点や誘惑的なものの産出が重要になってくる。その意味で、形式か内容かという二分法は成立しない。ハーバーマスは真理を命題真理に限定し、真理の開示性(絡み合いによって成就すること)を考慮に入れていない。また、普遍性ということですでに共有されたものを考えており、議論の中で普遍性が徐々に形成されていくという事態を考慮に入れていない。このような限界ゆえに、主体とシステムを対比的に考える結果になり、袋小路に入り込んでいる。むしろ、主体についての解釈を改める必要がある。主体といえども自ら全てを意識するわけではない。むしろ、諸意識による調整によって全体が可能となる。同様のことは社会にも当てはまる。センサーとしての各個人の感覚を全体へとフィードバックさせ、すりあわせをする必要があるのである。逆の言い方をすれば、人間のような社会的存在にあっては、システムといえども、議論によるフィードバックを組み込んだものになっていなくては

ならないのである。なるほど、それが全面的な改革である保障はないが、少なくとも、全体的な改善を志向するものではありうる。

そのように考えるならば、公共性の凋落の問題はシステム化と結びついているが、特に、空疎なシステム化(フィードバックの喪失)がネックになっていることがわかる。一方において、公共性における議論がシステムの中に組み込まれた「できあいの論理」になってしまっている。そして、他方において、語られるべき主題が公共性からこぼれ落ち、かつ、こぼれ落ちた言説は公共性ではない空間を形成し、そこに自閉してしまっている。公論はロゴスによって制約されたものでなくてはならないが、それが可能であったのは、語る者が見られる者でもあったからである。公衆の大衆化は語る者を見えなくしてしまう(批判者の目を逃れ、自分たちで自己完結できる空間を作ってしまう)。その結果、ロゴスによる制約に服さない言説が流通することになってしまう。公共性からこぼれ落ちる言説を公共性に取り戻し、かつ、その言説をロゴスの制約にさらさねばならない。このように、「(私生活への撤退からの)移行」の必要性と公共性の「(狭義の意味での分配の政治からの)移行」の必要性は同一の出来事の両面なのである。

ここでフーコーによる権力論が重要な意味をもってくる。一般的に、権力とは一部の有力者が所有するものであると理解されてきた。それに対して、フーコーは権力は関係性の中に宿るものであることを示した¹²。すなわち、権力者が権力をもちうるのは、権力を振るわれる側の者たちがその権力を「承認」しているからである。たとえ最も生々しい暴力ですら、死をも恐れない人々に対しては権力としては機能しえない。そもそも、暴力は最も効率の悪い統治である。むしろ、各人が自ら進んで制度に従うならば、無用な軋轢を回避することができ効率的である。かくして、権力は、一方において排除という仕方でも方向性を示しつつも、他方において、主体化を推進することで、成立するものである(その主体化において排除が現実化される)。したがって、フーコーは訓練のみならず言説(ディスクール)の流布もまた権力の発生元であるとする。すなわち、語らせ、聞くことの中で主体形成が行われ、それが権力関係を産出するというのである。このようにフーコーは権力論の転回を行った。このように部分的なもの(アナトモ・ポリティック)と全体的なもの(ビオ・ポリティック)とは絡み合っている。私生活への撤退と公共性の自閉とは相互に関連しあった一つの布置を形成していることが分かる。

このような着想は可能性をも切り開くものである。フーコーは権力をコントロールとして語ると同時に、システム化した権力関係を転回する可能性をも示唆している。そもそも、権力関係は一方的な搾取や抑圧ではなく、様々

な必要性の両立の可能性を模索するものであり、その可能性の実現の一つのあり方である。重要なのはそれを全面的に否定することではなく、再編することなのである。その意味では、権力の問題との格闘（権力の批判）はそれ自体、権力関係の中で遂行される。フーコーによればまずは語らせ、それを聞くことが主体形成であり、権力への巻き込みである。しかし、そこを出発点としなくては権力はもちろん、その批判もまた不可能となってしまう。フーコーは、アルチュセールが使い始めた *déplacement*（移行、転移、異動）という概念を用いて、権力への巻き込みを語っているが、そこからの離脱もまた *déplacement* として可能となる。権力関係の固定化に対抗するためには、権力の生成のメカニズムについて自覚的になることが必要である。まず、自己の内面に自閉するのではなく、内面と外界という両方向での絡み合いを意識化し、それを伝達することが必要となる（セルフ・モニタリングとフィードバック）。その上で、絡み合いをずらしていく可能性が検討課題となることができる。このように、権力関係は自己を制約するとともに、自己に生きる場を提供しもするのである。

イタリアの社会学者メルッチはミラノにおいて社会運動のフィールド・ワーク調査を行い、それらの社会運動のあり方が以上においてみてきたようなフーコー的権力のあり方によって編成されるようになってきているということを報告している¹³。これは伝統的な公共性の概念に代わる、新しい公共性のあり方を示唆するものである。

メルッチは、70年代以降、従来の運動が衰退し、「新しい運動」が勃興しているという。ここで従来の運動とは、政党や組合に代表されるように、何らかのイデオロギーや動機を共有しあった人々がその目的を達成することを目ざして、組織化を行うというものである。このような運動観に基づいて、従来の運動研究は、ある集団の社会状況を分析し、そこから集合行為の原因を演繹するのが常であった。ここでは、動機や目的は安定した定項として取り扱うことができると想定されている。これに対して、メルッチはエコロジーやフェミニズムの運動を例に取り上げ、上記のような運動観によってはうまく分析できないような運動が広まっているとしている^(ix)。メルッチはその背景として、「高度に差異化された複合社会に典型的な生活様式への関わりが増大するにつれて、人々は生存の痛みにさらされるという事実」^(v)を指摘している。グローバリゼーションは諸制度の変容を迫り、様々な緊張を生み出している。これに対して、人々は「緊張をコントロールしようとして反応する」^(viii)が、複雑な社会においては、全面的なコントロールは不可能であるため、運動は目的を目指して一直線に活動するようなものではありえず、一種の「記号」となる^(viii)。だが同時に、このような運動は参加者に居場所を提供す

ることで、緊張を緩和する役割を果たす。このような仕方では、「人間が自らの人生を意味あるものにしようとして利用する隠れたネットワークと、人間が権力と対決して自らの主張、要求、苦情を表現する公的動員」^(v)とが関係するようになる。「今日の運動では、もはや外的目標は内的形態から分離され得ない」⁽⁸³⁾。このことは、運動の顕在的側面を可能ならしめるためには、潜在的な側面が必要となるということの意味している。「意味のオールタナティブなフレームワークを日常的に生産することにより集合行為が育まれる」⁽⁷⁷⁾。

これらの運動においては、動機や目的はアプリアリなものではなく、むしろ、プロセスの中で形成されていくという側面が強くなっている。すなわち、一方において、参加者は運動に参加することで個人的インベストメントを求める。そうすると、単に目標達成のための「道具的」存在ではなく、運動自体が目標になる⁽⁶⁴⁾。

しかし、他方において、運動が運動である以上、それは趣味のサークルとは区別され、何らかの意義ある達成を求めるものでもある^(xvii)。運動においてはやはり行為の意味の個人的および集合的な再獲得が中心課題ではある。ただし、運動のあり方は、目的、動機といったそれぞれの軸に照らし合わせて、学習プロセスの中で何度もモデル化し直される。「その運動組織は自己言及的（self-referential）性格を有している」⁽⁶⁵⁾。その結果、「運動とは、イデオロギーがそれに課する整合的な統一目標に従って動く実体ではない。それは、行為のシステムであり、社会的行為の様々に異なるレベルと意味との間で揺れ動く複合的なネットワークである。運動のアイデンティティは、与件でもなければ本質でもない。行為者間の交換、交渉、決定、紛争の結果である」^(x)。

ここにおいて重要なのは、参加者自身がこれらの絡み合った相互関係に対して意識的となっているという点である⁽⁴⁵⁾。このことにより、一方において、当たり前の与件だと見なされていたことですら、状況次第では変貌しうるものとして、交渉の余地のあるものと見なされるようになる⁽⁴⁶⁾。例えば、ジェンダーは自然的与件の問題ではなく、社会的構築によるものであると見なされるようになる。これと平行して、他方において、自らの自己ですら、もはや自明ではなく、交渉の結果発生するものとして見なされるようになる。「われわれの経験の大部分は、社会的に作り出された環境の中で起きている。メディアは、われわれの行為を表象／反映し、諸個人はこれらのメッセージを統合し、再生産することで、螺旋型的に自己を強化していく」⁽⁹⁶⁾。

以上のようなメルッチの分析から、「新しい公共空間」のモデルの特徴を析出することができる。まず第一に、このようなネットワークの主題化は、自明とされる解決とは異なる仕方での解決の模索を可能ならしめる。フー

コーが指摘しているように権力関係は隠蔽され、中立的な手続きの中に織り込まれ、拡大してゆくメディア市場の大量消費パターンとして結晶化されている。そのため、既成の制度の枠でアポリアが発生していることは、既成の枠組みの中では見えず、社会生活の目標に対して責任を負う者はどこにも現れない。その枠組みを規定している権力関係を見えるようにしないと、アポリアから出ることはできない(87)。言い換えれば、日常的な権力関係の中を動いている限り、発生してしまうような問題について、それがどのような脈絡から発生しているのかを可視化することによって、その関係を組み替え、解決を目指すような可能性が切り開かれるというのである。

そして、第二に、運動の効果は運動によって直接遂行されるだけでなく、運動の存在そのものがメッセージとなることによってもたらされうるという着想が開かれる。「集合行為は文化的コードに焦点を当てるため、運動の形式そのものがメッセージとなり、支配的コードへの象徴的挑戦となる」(64)。これにともなって、運動の形態もまた変容を被る。「動員とは特定の問題に関して展開されるものであって、運動とは別次元のものである。運動は、日常的な社会的関係のネットワークのなかに、時間や空間を再獲得する能力と意志のなかに、あるいはオルタナティブなライフスタイルを実践する試みのなかに、息づいている」(78)。そうなると、運動を遂行するということは、同じイデオロギーを共有することではなく、異なった考え方をもちつつも、諸事情から、同じ運動に参加し、その点において「連帯」することになる(94)。このようにして、政治関係は「動員」から「参加」(＝アイデンティティやライフスタイルの提供)へと変貌することになる。

ここにおいては、運動の可視的側面である動員が潜在的な側面に依拠し、それどころか、運動の潜在局面こそが効果的な強さを引き出すという逆説があることが意識化されねばならない。潜在局面とは不活動性を意味するものではなく、むしろ、抵抗や反対へのポテンシャルが、日常生活という構造そのものの中に縫い込まれているということである。また、同時に、個人化した生活様式を維持するためにも、個人が政治関係へと参加することが不可欠であることが自覚されねばならない。「公共空間」とは政治制度と日常生活の中間に位置し、両者を媒介するものとなる(224)。

第三に、このような変容そのものが実験的価値として尊重され、そこに自己の意味があるという着想が開かれる(133)。確かに、現代的紛争の基盤が意味の生産へと移行しているために、政治との関係は希薄になってきている。集合行為の関心は日常生活や個人同士の関係、時間や空間の新しい認識へと向けられる。集合主体はネットワークの中で分散化・断片化・アトム化してしまい、

すぐにセクトや感情的な支援サークルやセラピー・グループとなって消滅してしまう。しかし、だからといって全く消滅してしまうのではなく、違った文脈のもとに再生してくる。運動はこのような断続的な実験という様相を帯びることになる。集合行為を制度的変動へと転化する意志決定(や「政策」)といった政治媒介によっては、集合行為を決して代表することはできない。それらの形式は、日常生活の経験に根ざしているゆえに前政治的であり、政治勢力が完全にはその行為形態を代表できないがゆえに、超政治的である。

第四に、「その上に、システム内で利用可能な余剰資源や文化的可能性の広がりによって、行為者は学習することを学習することが可能となり、行為自体に働きかける自己再帰的行為を生み出す」(65)ようになる。すなわち、新しい運動に関与することは単にその問題に関わる事柄について学習するだけではなく、他の問題に対する関与のありかたをも学習することになる。「複合社会においては、知識はますます再帰的になっている。そこではもはやたんなる学習が問題なのではなく、学習態度を学習することが問題となっている。つまりは、認知過程や動機づけのプロセスを管理し、それらを新しい問題に適合させることが問題なのである」(131)。

近代において社会のシステム化が進行した。なるほど、そのようなシステム化は社会的関係の調節を合理化するものであった。しかし、ハーバーマスが指摘しているように、個人がそのような社会システムに適応し、社会的関係の調節をシステムに委ねるようになると、個人を支えていた公共性が痩せ細り、それにともなって、個人の主体としてのあり方も溶解してしまうことになる。そして、個人が公共性から撤退するのにともなって、個人の参加によって支えられていた社会制度も硬直化することになり、社会の複雑化に対応できなくなっている。フーコーは主体の関係性の中に宿るものとして権力を考えていたが、主体としてのあり方が弱まるとともに、権力関係としての社会性もまた揺らぐことになる。ここにシステム化のジレンマがある。支配のためにすら、主体化が不可欠なのである。公共性を回復するためには、それを担う個人を、再帰的なものとして主体化することが必要になる。システムの与えるような保障を当てに出来ない状況の中においても、周囲とのりしろに依拠しながら、なんとか軋轢を処理していくことができるような再帰的自己を練り上げていく必要がある。

近代において、個人の政治への関与は既存の政治活動への動員として考えられてきた。これに対して、メルッチが主体化のオルタナティブとして考えているのが、参加である。ここには発想の逆転が見られる。動員が価値の実現を目指し、その目的に個人を従属させるのに対して、参加はまず個人に共同体の中での「居場所」「係留

地」を提供する。だが、このような「居場所」は、個人に立場を付与し、そこからの展望を語らしめることになる。「居場所」の提供は主体化をもたらすのである。このようにして、参加とともに、公共性が立ち上がることになる。メルッチはこのような公共性を「新しい公共空間」と呼び、それを「日常的には潜在化して見えにくい空間であるが、人々のあいだに浸透しているさまざまな文化的価値について、その自由な表現を可能にし、それを巡る意見交換や態度表明が活発におこなわれる寛容な場」と説明している。ここにおいて、政治参加の枠組みが組み替えられ、「集会」は「立ち話」や「カフェ」として構築しなおされる。そしてそれと同時に、政治は個人を従属させるものから、個人を誘惑するものに変貌することになる。なるほど、このような変化は、あてどない彷徨となる可能性をはらんでいるが、同時に、多様な「文化的実験」(64)が行われることでもある。そこに価値が芽生えることになる。すなわち、公共性というそのような形式的関係さえできれば、その内実は後から生み出されることになる。主体化の絡み合いは内実を生み出さずにはいられないからである。そこでは、挫折すら、意味をもたらしてしまうのである。

終章 「子どものための哲学」と「移行」の体験

後期近代においては、知識、自己、関係性が再帰化することになり、それに対処することが「市民性教育」に課せられた課題となっていた。これに対して、哲学は古代から「移行」を主題としてきた。それによれば、「移行」とは、経験された事柄を新しい状況に適用することにより、新たな視座を切り開いていく営みを自覚的に遂行することであった(第一章)。「移行」の概念は、知識、自己、共同体といった近代的な諸概念の問い直しをせまるものである。まず、現代思想における「移行」の主題化は「知の再帰化」の進行という状況に呼応するものでると同時に、それに対する対応を提供するものであった(第二章)。そして、このような「移行」に基づく思考法は、自己の再帰性をもたらす諸緊張関係に対する対処法を示すものであった(第三章)。さらに、現代における共同体への参加は「移行」の概念を具体化するようなものであった(第四章)。

しかるに、学校教育のカリキュラムが依拠しているのは19世紀に確立された近代的な学問の体系であり、知・自己・関係についてのダイナミズムが諸学問において主題化され、展開されるようになったのはその後のことである。このような事情から、学校教育のカリキュラムにおいて、知識は客観的実在に対応するものとして、自己はやがて確立されるべきものとして、社会は目的を実現すべきものとして想定され、教えられてきた。学校教育

の中では、知識、自己、関係性の再帰性やそれがもたらすパラドクスについては主題化されていないのみならず、ほとんど触れられてさえいない。なるほど、内容の点においてはその後の知見が盛り込まれてはいるにしても、基本的な概念枠組みは近代に典型的なものである。例えば、個人と共同体の関係については、社会科において(19世紀的な)議会制民主主義の思想や枠組みが教えられるだけであり、道徳においても、寛容や友情といった徳目としてか、話し合いの事柄として取り扱うのみであり、両者の間のジレンマを解消する具体的な方法論やその原理を主題化することはまれであった。そこで、市民性教育においては、これらの諸概念(主体、共同体、自由、共存)を語り直す手法を伝え、体験させるというパラダイムの転換が必要となる。

その際、知識、自己、関係性のそれぞれが再帰化しているということと同時に、これら三つが相互に関連しあっており、これまた再帰的な関係の内にあることに注目することが重要となる。第四章において、政治的活動が、何かを実現する目的であると同時にそれにとどまらず、居場所を獲得する手段でもあり、その都度の状況の中で意味づけを変容させていくようなものになっていったことをみた。

まず第一に、このような政治的関係の変容について教え、個人と政治的関係の間の入り組んだ関係を感じることができるようにすることが重要となる。第三章において見たように、哲学はそのような課題に取り組んできた。すなわち、日常生活において、人間は様々な営みに没頭し、引き裂かれているが、それらの間の関係を問い直すことによって、それらとの関係を再調整することが可能となる。

そして第二に、それとともに、哲学の体験を通して、その都度の状況に対処するための方法論を教えることが市民性教育の課題となる。第一章において見たように、哲学の歴史はそのような方法論のレパートリーを備えていた⁴。「子どものための哲学」においてはこのような議論を「自由」のようにもっと日常的な主題に即して行うことができる。

第三に、現代思想における「移行」の主題化は、「知の再帰化」の進行という状況に呼応するものであると同時に、このような不安な状況に対する対処法を提供するものであった(第二章)。哲学の経験が示すところでは、「移行」に慣れ親しむことは対処法の手がかりを提供するものであり、そのことによって不安を緩和することが期待される。このような意味で、哲学の「移行」を学ぶことが、市民性教育における基盤形成の役割を果たすことができる。

とはいえ、以上のことは「子どものための哲学」を「市民性教育」として導入する際の概念枠組みでしかない。それを学校教育の枠組みの中で具体化することが次

の課題となる。まず、以上の課題を具体的なカリキュラムとして展開するとすればどのようなものになるかという課題が残されている。また、学校教育は教科の枠組みを中心としているため、このカリキュラムが既存の教科とどのように関わることになるのかについて考えておかねばならない。さらに、このカリキュラムを具体的に実践する際、具体的にどのようなことが留意されねばならないのか、例えば、教授や評価はどのように行うのかという実践的な課題が生じる。これらについては稿を改めて論じることにした¹⁵。

注

- 1 森 秀樹「再帰的近代のアポリアと市民性教育の課題—グローバル化時代の市民性教育としての「子どものための哲学」(1)—」『兵庫教育大学研究紀要』第29巻, 2009: pp.89-102.
- 2 森 秀樹「哲学的活動による基本的信頼の育成の実践と課題—グローバル化時代の市民性教育としての「子どものための哲学」(2)—」社会科学研究会編『社会系諸科学の探求』(法律文化社)、2010: pp.74-88.
- 3 カント以来、哲学の歴史において思考の枠組みは「超越論的なもの」と呼ばれてきたが、それはしばしば抽象的なものであり、直接、体験の対象とはなりにくいものであった。それに対して、ここで求められる考え方の枠組みは物語の中で提示されうるような具体的なものでなくてはならない。このようなものを、シュライエルマッハーは「個別的普遍性」と表現したが、ここではデリダにならって「準超越論的なもの」という名称を用いることにする。
- 4 Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*: 184f.
- 5 Martin Heidegger, “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, 1989: 26, 50.
- 6 この点については拙論「新カント派挫折の意味」関西哲学会『アルケー』No.9, 2001: pp.106-120を参照。なお、ラスクからの引用はLask, Emil, “Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre”, *Gesammelte Schriften in drei Bänden, Band. 2*, 1923/24の頁づけによる。
- 7 Derrida, Jacques, (1967), *De la grammatologie*, 1967: 207f.
- 8 Derrida, Jacques, *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967: 98-99.
- 9 Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1993³, Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*, 2001.
- 10 Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire*, 1994: 484f.
- 11 ユルゲン・ハーバーマス(細谷貞雄・山田正行訳)『公共性の構造転換』1994² [=Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1990]。以下、同書からの引用は翻訳による。
- 12 Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, 1975, Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, 1976.
- 13 アルベルト・メルッチ(山之内靖他訳)『現在に生きる遊牧民』(岩波書店)1997 [=Melucci, Alberto, *Nomads of the present*, 1989]。以下、同書からの引用は翻訳により、頁づけのみを記す。
- 14 例えば、「存在」の理解は、根本的な経験とその適用との相互循環関係の中を動いていた。さしあたりは、先行する存在理解に即して、「存在」への関わりが遂行されることになるが、そのような諸々の関わりは、当初の仕方での「存在」のあり方に還元しえないものへの出会いをももたらし、「存在」の新たなあり方や新たな関わり方を発見させることにつながり、さらには、当初の事柄についての関わり方を豊富にする可能性をはらんでいた。
- 15 本研究は科研費(20530853)の助成を受けたものである。