

〈研究論文〉

〈認識論的切断〉について

—“Pour Marx”を読む—

伊 吹 克 己

はじめに

“Pour Marx”の「今日的時点(Aujourd'hui)」と題された序文の中で、アルチュセールは哲学の三様の死に方について書いている。

まず、哲学の実現による実用主義的な死がある。哲学が理想^{イデア}についての陳述と考えられている。

次には、科学による哲学の死があって、これは理想^{イデア}を論ずることの拒否をいう。

アルチュセールは、最初のものを〈宗教的な死〉—熱心な宗教家の実践—、次を〈実証主義的な死〉—熱心な科学者の実践—だとして、両方共に政治に妥協していると考えた。妥協とは領域の区分を曖昧にするところからおこる。アルチュセールはそこを批判したのである。政治的戦略をたてるためには前提となる理論が必要だが、理論を理論として確立するには、当然のことながら政治とは明確に区分されているのでなくてはならない。

アルチュセールの考えた哲学の死とは〈哲学の哲学的な死〉であった。“Pour Marx”の目的はそこにある。具体的作業としては、マルクスとヘーゲル、マルクスとフォイエルバハを区

目 次

〈研究論文〉

〈認識論的切断〉について	伊吹克己.....(1)
編集後記	(22)

別することであり、マルクス自身に即しては、若きマルクスと成熟したマルクスを区別することを意味する。この区別のためにかれのもちこんだのが〈認識論的切斷〉la coupure épistémologique という概念であった。

この概念を避けてアルチュセールの仕事の意味を論ずることはできない。われわれはこのことばを主題にしたてあげていくばくかを論じてみようと思う。“Pour Marx”の中でアルチュセールは、自分の主張がマルクスの著作の解釈ではなくて、くりかえしにすぎぬことを強調しているが、われわれの意図もこれとちがっているわけではない。かれは、要するに「マルクスに帰れ」と言っているのである。しかしある事柄について何かを言うためには、どんな場合でもその発生の地点にもどってみるのは必要不可欠のことであろう。そのごく当り前のことをアルチュセールはなぜくどいくらいに強調してみせたのか。

この論文集の中でかれは、マルクスとヘーゲルについて語るのは「生命にかかわる vital」ことであり、「自分の危険と損害を賭けて à mes risques et périls」みることだと言った。かれのこの危惧は不幸にも現実のものとなってしまったが、そうしたあからさまな事実を俟つまでもなく、この本にはある切迫した調子^{トーン}が感じられる。序文で著者自身が認めているところによれば、おさめられた一連の論文が〈党〉の内部で書かれたものだからである。われわれは何かイデオロジックなことを言うつもりでアルチュセールがフランス共産党に所属していた事実を言っているのではない。マルクスの〈理論〉を徹底してもちあげたとされるこの論文集が、実践の問題を現実的にかかえこんでいたことをはじめに言っておきたいのである。

かつて〈構造主義〉がひとつの流行思想として日本に紹介されたころ、要するにこれはテクノクラートの論理ではないかという評価が一部にあった。また、全体的に見ても、外ならぬアルチュセール自身がこの本で強調した〈構造主義〉の〈反ヒューマニスト的〉側面が、〈実存主義〉の〈ヒューマニスト〉志向に対比されてよく論じられたものであった。〈構造主義〉は人間(実存)を問題にせず、理論の論理的整合性ばかりを求めているというわけである。“Pour Marx”をはじめとするアルチュセールの著作などは、外見上の理論至上主義のゆえに『資本論』を読むための新しい手引書であるかのように見られて、ときにはまことしやかに〈宇野理論〉との比較が口にされたものである。これから見ていくように、そんなことはかれの本意ではなかった。にもかかわらずかれは“Pour Marx”で、他の多くのマルクス研究者と同じように、「マルクスに帰れ」と主張したのである。差があるとすれば、ほんのわづかなものだろう。そのほんのわづかのちがいを、かれはことさらに問題にしてみせた。

事実、〈認識論的切斷〉という概念は、青年マルクスか『資本論』のマルクスかという、ルカーチ以来の国際的論争にまきこまれてしまうと、たちまち独自性を失うことになる。アルチ

ユセルは、『資本論』のマルクスを評価するという既製の立場の一方を選んだにすぎない。それにこの用語自体がガストン・バシュラールからの借用であった。既製の場面からこの概念の意味をさぐって行っても、“Pour Marx”の切迫した調子^{トーン}は説明できないだろう。すなわち、かれは単に既製の立場のうちの一つを選択したにとどまらず、そこに何か別のもの、かれ自身の予想によれば、自分の身を〈危険〉にさらすものを見つけていたにちがいない。われわれは、だから、〈認識論的切断〉の〈認識論的切断〉をこそ認識しなければならないと思う。

I.

〈認識論的切断〉は、直接的には、1845年を境にマルクスの著作の意義を分離して考えるためにもちこまれた概念であった。もちろんこれは単なる道具におわるものではない。技術も認識のひとつの表現である。アルチュセルは、たとえば次のような言い方でそのことを示していた。

「マルクスの青年期の著作の問題を正しく提起するために満たすべき第一の条件は、したがって、哲学者たち自身が青年期をもつことを認めることである。いつか、どこかで生れ、考えたり書くことをはじめなければならない¹⁾。」

アルチュセルは当然にすぎることを思い入れたっぷりに言っているだけのように見える。青年マルクスが自己の批判的思考を社会理論にきたえあげようとしたとき、かれの前にそれに役立ちうるものとして存在していたのは青年ヘーゲル学派の思想だけであった。かれはその思想にかかわって行く外はなかった。こんなことはたれしも同じことだろう。しかし、アルチュセルはわれわれがマルクスと同じ事情をもっていることの意味をさぐろうとしている。

次に、マルクスは青年期にかえこんだものを生涯にわたって捨てなかった、とこう言ってみることにする。これもありそうなことだ。われわれは幼児期の記憶のうちに自己同一性^{アイデンティティ}を求めている自分のすがたを思いうかべることができるだろう。アルチュセルが〈認識論的切断〉の用語でもって拒否しようとしたのがこの考えであった。すなわち、マルクスはヘーゲルに還元されない。この還元の思考をアルチュセルは“Pour Marx”のあらゆる場面で告発した。すでに還元の前提条件において、この態度がマルクスの誤読につながるとかれは強調する。

アルチュセルによれば、ヘーゲルをマルクスの源泉と見ることの理論的前提は三つある。第一の前提は分析的ということである。理論体系を要素に還元し、要素の存在をもって理論の持続と見る。

第二は目的論的ということであって、真理の基準を直接的にア・プ・リオリのものとする。

最後は、具体的に現実的なものではなくて、^{イデエ}理念を認識の原理とすることであり、これは前の二つのものの前提でもある。

アルチュセール自身はあえて言っていないが、すでにこの三つの前提条件そのものがある明確な態度を前提にしている。つまり、もし若きマルクスの思想が統一をもつとすれば、それは要素に分解できない(分解された要素は全体ではない)。あるいはまた、もし若きマルクスの思想が要素に分解できるとすれば、統一性がない(マルクスの思想だとはっきり判断できる統一性がない)。これでわれわれは〈認識論的切断〉を認める方向に一步をすすめていることになるだろう。

議論の運び方が性急に見えるかもしれない。それは、若きマルクスと成熟したマルクスという二つの区別しうる対象をすでにわれわれがもっていて、しかしアルチュセールはそれを可能性の問題ではなく、事実の問題としてとらえているからである。この点は重要である。というのも、可能性の立場は弁証法的展開を前提としているが、かれはそれを拒否するために〈認識論的切断〉の概念をもちこんだからである。区別をいそぐのではなく、若きマルクスにおける〈ヘーゲル的要素〉を、後年に経済学という本来的な表現の場を見出すことになる〈マルクスの要素〉の格闘状態の中につかまえて、その展開を、成熟した『資本論』のマルクスに結びつけなければいまい。しかしそれでは若きマルクスを成熟したマルクスで「裁定する juger²⁹⁾」ことになる。この考えは青年マルクスが『資本論』のマルクスを知らないという、基本的な事実を無視している。青年マルクスの中に後年のマルクスを密輸入しているのである。そして結局はマルクスの初期のテキストと後期のテキストの歴然とした差異を無視している。

以上の議論は相当に形式的なものに見えるだろう。けれども青年マルクスを成熟したマルクスの差異の問題は内容の分析(要素への還元という意味での)の問題であるよりもむしろ、形式の差異(要素の関係の仕方)の問題であることを銘記しなければならない。形式が問題になるからこそマルクスの理論的諸問題が一般化されうるのである。今われわれが見ているのは、要するに未熟とは何かということだ。子供を大人の欠如態と考えてしまうのではアルチュセールを理解することはできない。

以上をマルクスのテキストに即して、アルチュセールは『ヘーゲル法哲学批判』をもちだして次のように言う。この本には「一連のフォイエールバハ的主題(主語と述語の顛倒、思弁哲学の批判、類的人間の理論、等々)のみならず、フォイエールバハでは探しても見当たらないさまざまな分析(政治、国家、私有財産の関連づけ、社会的諸階級の現実、等々)が見出される³⁰⁾。」注意してもらいたい、アルチュセールは、青年期のマルクスに見られる後年のマルクスの要素の否定を考え

ているわけではない。かれは要素の優位ではなくて関係の優位をこそ認識しなくてはならぬと言っているのである。理論の統一性は「^{レフレクション}考察の様式、考察が対象との間にもっている効果の関係、すなわち思考の対象が考察される起点となる根本的な問題意識である⁴⁾。」

考察されている要素ではなくて、要素を結びつけている関係の仕方のほうが重要だというのは、関係を可能にする原理が要素自体に内在しているのではないという意味である。関係は項に対して外在的だという構造主義の基本テーゼのひとつをここに確認できる。さらにアルチュセールは、この関係がイデオロギーの中ではついに意識されないとして、これを〈問題意識 *Problematique*〉という概念で説明した。具体的な問題として言うところなる。「社会階級、私有財産と国家の関係等々といった新たな対象についてのマルクスの考察は、『ヘーゲル法哲学批判』においてフォイエルバハの理論的諸前提をゆるがし、それらを単なる言い回しの水準にまでひきおろしているのだろうか⁵⁾。」

『ヘーゲル法哲学批判』のマルクスはまだフォイエルバハが探り当てた〈問題意識〉を出していない。『資本論』につながって行くマルクスになるためには、まず〈人間学の問題意識〉がひとつの〈問題意識〉にすぎないことに気がつく必要がある。〈人間学の問題意識〉の中に浸かっていて〈人間学の問題意識〉が見えるはずはない。別の視点が必要であり、それが〈人間学の問題意識〉の中に原理的に存在しない以上、マルクスは外部にそれを発見しなくてはならない。

マルクスの著作を見ていくと、理論(主体)と実践(客体)の二つの場面での〈発見 *la découverte*〉があったと判断できる。まず、ドイツにおける理論の高度の発展が現実との大きな落差をうみ、それがマルクスに、イデオロギーを支えている現実の発見をうながした(言うまでもなく『ドイツ・イデオロギー』)。次に、現実の政治運動の中でイデオロギーのむこう側(これを形而上学的な意味合いでの根拠と解さないことが肝要)にある現実を見出さざるをえなくなった。アルチュセールは次のように整理する。

「現実を変形してきたイデオロギーのこちら側での現実(イデオロギーはこの現実について何事かを言ってきた)の発見、——そして、同時代のイデオロギーのむこう側にある新しい現実(イデオロギーはこれを無視している)の発見⁶⁾。」

〈発見〉ということばをよく理解してかからねばならない。青年マルクスから成熟したマルクスへの〈ヘーゲル弁証法的発展〉を主張する場合には〈自覚〉があるばかりで、〈発見〉はない。そこには内部しかないからである。アルチュセールは〈発見〉が、あくまでも外部の発見であると主張する。

しかし外部とは何か。人間は、自己以外の、自己から切り離された外部というものを想定し

うるとして、それを本当に理解することができるのだろうか。考え、理解するとは、やはり本質的に自己的な *selbstisch*、自己に内在したいとなみではないのか。われわれはまたしてもヘーゲルに遭遇している(ヘーゲルの言うところの“*Spekulation*”)。けれどもここで、初期マルクスの中に1845年以降のマルクスの要素の存在が認められている点が重要になってくるのである。つまり、ある意味では(要素としては)、マルクスは発見されるものを〈発見〉以前に知っていた。もちろんアルチュセールは、そこに〈自覚〉の過程を見るために言うのではない。かれは存在の単なる認知 *la reconnaissance* と認識 *la connaissance* とは全くちがうと考えたのである⁷⁾。この点を理解するには、アルチュセールに対するフロイト理論の影響を考慮しなくてはならない⁸⁾。〈問題意識〉の概念について、かれはたとえば次のように言っていた。

「一般に哲学者は問題意識そのものを考えることなく、問題意識において考え、また、哲学者の《理性の秩序》とかれの哲学の《理性の秩序》とは合致しない⁹⁾。」

成人は〈エディプス・コンプレックス〉において考え、行動する。この場合も、この概念が広く知られている現在の状況から出発して理解してはならない。そうでなければ、フロイトの〈発見〉が当時においてあれほど批判され、問題となったかが理解できなくなってしまう。あるいは現在の時点にかぎったとしても、〈エディプス・コンプレックス〉に起因する精神の異常は、精神分析学に関する知識の有無とは関係がない。アルチュセールはロマンチックな言い方を楽しむために「哲学者は青年期をもつ」と言ったのではなかったのである。

フロイトは人間の心を〈心的装置 *der psychischer (seelischer) Apparat*〉ということばで考えていた。明白に区別されるさまざまな部分によって心がつくりあげられているという意味である(局所論的見解)。だから〈意識〉と〈無意識〉は徹底的に区別される概念(装置)であった。精神分析における治療の過程は、分析医がことばによって、患識が認識しえなかった心の中の別な装置のしくみを〈発見〉すべくうながすことである。〈発見〉とは〈切断〉の発見であって、〈切断〉自体と共に、それ以前と以後を区別するのを学ぶことなのである。

II.

〈切断〉の〈発見〉があるとして、では〈発見〉の必然性はどこにあるのか。

ヘーゲルの継承者マルクスという立場では、〈切断〉以前に存在する青年マルクスの要素と、成熟したマルクスの要素との間にあるはずの〈矛盾〉がおのづから〈発見〉をうながすことができる。しかしアルチュセールの立場からは、これはきわめて困難な問題となるはずである。〈切断〉とは文字通りのものであって、〈切断〉の以前にはそのあとで見えてくるはずのものが一切認識されないことになっているからである。青年マルクスのイデオロギーの世界の

どこにも『資本論』の理論家へ行く道はない。イデオロギーの桎梏はどのように解かれるのか。

この問いに対するアルチュセールの解答は難解である。難解というのは、弁証法的な見解と区別することがむづかしいという意味である。まずかれ自身の言い方でこの問題を見ておこう。

「あらゆる偉大な歴史的発見を、不可避的ではないまでも、いわば緊急なものにする人間の発展の一般的コンテクストにおいて、その発見を実現する個人は、かれが忘れねばならないもの自体の中で、かれが発見するはずのことを言う術を学ばなければならないという、この逆説的な条件にしたがっているのである¹⁰。」

これまで述べてきたことが否定されるように見える。この文章は、〈切断〉以前に〈切断〉以後の認識を可能にすることが為されていると言っているからだ。ただ、この解釈に抵抗するものがあって、それは「忘れる *oublier*」ということばである。記憶喪失という精神疾患にでもかからないかぎり、われわれは過去を忘れるものではない。晩年のマルクスは若き日々の著作を忘れたと考えることができるだろうか。忘れたとすれば、一体何を忘れたというのか。

まず問題の立て方が人工的だという点に注意する必要がある。〈発見〉の必然性という問題設定は、後期のマルクスを待って、つまり〈発見〉のあとではじめて可能なものとなる。〈発見〉以前では発見があるかどうかわからないが、そのあとでは何を考えるにも〈発見〉以前のことにつきまとうだろう。問題はこのことの意味である。アルチュセールの〈認識論的切断〉とは、青年マルクスを非マルクスのマルクスとして切り捨てることを目的とした概念ではない。ただ、『資本論』のマルクスは『経済学-哲学草稿』のマルクスを「忘れている」。すなわち、概念の新しい関係の中に身を置いているのである。過去は否定されない。それは現在と共存するのである。

〈認識論的切断〉の概念は単に『資本論』のマルクスを評価するために持ち出されたものではなかった。そんな仕事は「科学主義者」たちにまかせておけば足りる。これが目的とするところは、やはりマルクスの全体像であった。初期マルクスか後期マルクスかというイデオロギーを脱却して、マルクスの理論と思想の全体を認識することが問題なのである。〈切断〉とは、だから〈切断〉ではない。〈認識論的切断〉は状態として理解されなくてはならない。

ところでアルチュセールは単に「忘れる」というのではなく、「忘れねばならない *devoir oublier*」と言った。忘却には意志が必要だというのである。実際、イデオロギーからの脱却は弁証法の神秘的な力がいつのまにかわれわれをその外へ連れ出すといったものではない。また、たれでも学習しさえすればそうなるということでもないだろう。“Pour Marx”の中では、

イデオロギーは意識の〈錯覚 illusion〉だという表現もされていた。この〈錯覚〉は真理となるほどまでに錯覚なのである。立場を換えてみれば真理など錯覚にすぎないと言っているのではない。イデオロギーはそうした論理、たれにでも思いつくような立場の相対性についての議論を超えて現実に機能しているのである。現実の問題だからこそ脱脚のためには意志が必要となる。また、現実とイデオロギーを分離して考えることはできない。イデオロギーのない社会というよく知られた共産主義的夢想に対してアルチュセールは、現実があるかぎりイデオロギーがあると主張する。

「イデオロギー(大衆の表象の体系としての)は、人間を形成し、変化させ、その実^{エグジスタンス}存の条件の要求に呼応できるようにさせるために、どんな社会にも不可欠だというのは明白なことである¹¹⁾。」

どんな社会にも à toute société, である。革命によって階級がない社会がうまれたにしても、イデオロギーはやはりそこに存在している。マルクスも言っていたはずだが、階級のない社会が実現するにしても、歴史がつづくかぎり変化はある。その変化に〈実存〉が対応して行くためにはイデオロギー(実践の意志)がなければならない。

このような文脈の中でつかわれるイデオロギーは、イデオロギーであることを理論的に確認されたものである。つまり、理論の領域への越権を禁じられたイデオロギーであり、徹頭徹尾実践的なものに外ならない。〈認識論的切断〉で指示される理論とイデオロギーの区別(共存)をこのように見て、ではどこに〈危険〉があるのだろうか。“Pour Marx”でアルチュセールがおこなったのは、学問に理論の領域を、生活にイデオロギーの領域をふりあてることである。こう結論づけて、一体どこに〈損害〉があるのか。

この問いに答えるためには少し遠回りする必要があると思う。イデオロギーの次には、理論の領域を見ておかねばならない。

Ⅲ.

アルチュセールは〈理論〉を問題にするときにも、マルクス経済学ばかりを想定しているのではない。もっと一般的な地平で問題設定をおこなっている。一般的な理論の理論であるだけに、あえてそれを〈弁証法的唯物論〉とも呼んでいる。そう見てもいいだろう。

この社会科学論は、まず、個別科学が固有の対象をもつと強調する。固有の対象をもたぬ科学など存在するかという反論があるだろう。ヘーゲルがそうだった。ヘーゲル哲学の目的は絶対的他在のうちに自己を認識することにある。対象知の段階はそれ以前のものであり、この目的の場所に吸収されるべきものであった。『精神現象学』の序文でヘーゲルは、解剖学をつか

まえてこう言っていた。「学と名のる正当な権利をもたぬもろもろの知識の寄せ集め¹²⁾」、と。

ヘーゲルはなぜそのように考えていたのか。弁証法のトリアーデに自己の理論の基盤を見ようとしていたからである。本質とは認識過程の最初に現われる普遍的な概念(たとえば『論理学における〈存在〉)のことだとした。ここには混乱がある。現実と、現実を認識する意識(思考作用)の混同である。この混乱を避けるためには、理論の構築を思考作用ではなくて、ひとつの〈実践 la pratique〉とみなさなくてはならない。この場合アルチュセールは特殊な実践として理論をとらえているのではなく、文字通りに、政治的実践や肉体労働と同じ水準におけるものとして、このことばを使っている。

ヘーゲルの弁証法に対して言うと、弁証法を構成する三段階を〈実践〉の三段階として見ることになる。労働において素材と道具と生産物が明白に区別されるように、〈理論的実践〉を構成する三契機も区別されねばならない。この意味ですでに弁証法という用語は註釈なしで使えないものになってしまっている。アルチュセールはこの三契機を〈一般性 la Généralité〉という用語で説明した。

まず、実践であるかぎり、働きかける素材がある。これを〈第一の一般性〉と呼ぶ(以下、G1と略記)。その素材に働きかける生産手段を〈第二の一般性〉とする(G2と略記)。そして生産物を〈第三の一般性〉とする(G3)。——このように書いてくると、いかにもアルチュセール独自の考えを示しているかのように見えてくるが、これはマルクスが『経済学批判序説』で述べているところをかかれなりに整理して言っているにすぎない。少くともかかれによればそうである。マルクスは『序説』の中で、科学は決して生の事実についてのものではないことを強調していたはずである。〈一般性〉という用語をつかう意味はそこにある。科学の対象は意識に直接与えられているものではない。意識に直接に、また必然的に与えられているのはイデオロギーのほうである。与えられていない以上は造りあげるのではなくてはならない。だからその場面には〈思惟〉ではなくて、〈実践〉ということばこそふさわしい。

われわれはG2をG1に作用させてG3を産み出すことができる。G1はイデオロギーに属する〈事実〉であって、イデオロギー特有の抽象的性格をもっている。G2はG1を〈問題〉として示すことのできるもの(実験科学の例では〈仮説〉)である。G3が理論的、つまり具体的な認識ということになる。このG3の性格についてはアルチュセールは次のような注意をうながしている。

〈思考という具体的なもの le concret-de-pensée(=思考の具体)〉と〈現実=具体 le concret-réalité〉とを区別しなければならない¹³⁾。G3は〈思考の具体〉であって、〈現実=具体〉(要するに認識の対象)ではない。『経済学批判序説』のマルクスが強調しているように、われわれの

認識が歴史を超えることはないのである。われわれの認識は〈第三の一般性〉に行きつくだけであって、〈物自体〉には行きつかない。これを主体的観念論と考えると、またしてもイデオロギーにとりつかれてしまうことになる。〈思考〉と〈存在〉の同一視(ヘーゲル)をしてはならない。〈思考〉の裏面で〈存在〉が保証を与えてくれているのではないのだ。〈思考〉は〈存在〉とは別の場所にある。言い換えてみるなら、〈意味するもの〉と〈意味されるもの〉との結びつきに必然性を期待してはならないのである。二つが結びついているからといって、現在の、つまり特定の時空にある結びつき方が唯一必然のものとはかぎらない。もちろんこの場面は、個々の具体物から出発してその本質をとりだすといった素朴経験論的発想とは完全に手が切れている。注意しなくてはならないのだが、具体的な認識の出発点としてのG1もすでにこの発想を超えているのである。

「〈第一の一般性〉、たとえば〈果物〉の概念は、ある〈主体〉がおこなう抽象作用の産物なのではなくて、経験的な技術的なイデオロギー的ないくつかの明確な実践が常に働きたす練りあげ *élaboration* の複合的な過程の結果なのである¹⁴⁾。」たしかにG1は抽象的と言っている性格をもっている。しかしそれは具体的なものから思考作用によってとりだされたというものではない。「果物の概念はそれ自体さまざまの明確な実践—食糧の、農業の、さらにその起源においては魔術的な、宗教的な、イデオロギー的な実践の産物なのである¹⁵⁾。」

G3はG1のイデオロギー的性格についての真の認識をもたらす。とはいえG1とG3は関係がないということが肝要である。G1自身にG3をもたらす必然性は少しもない。G1はG2によってのみG3と結びつく。だからG1とG3は結びついていないのである。内在的生成の論理はここにはない。“Pour Marx”の後で書かれた論文によれば、G1とは「リカードとフランス社会主義」であり、G2は「ヘーゲル」、G3がマルクスの後期の著作ということになっている¹⁶⁾。

ここでわれわれは〈一般性〉について、今示した内容の面からではなく、別の場面でさらに問題にしていきたい。〈認識論的切断〉という概念に対して、アルチュセール以外のもうひとつ別の線を設定してみようと思う。

IV.

「若きマルクスのマルクス主義にも、1923年の《西欧》マルクス主義にも欠けていたのは、下部構造の惰性とか、経済的諸条件やさらには自然的諸条件の抵抗とか、《人間関係》の《物》への埋没とか、こういったものを表現する手段なのである。かれらが記述した歴史には厚みが欠けていて、歴史の意味があまりに早く透けて見えすぎる。かれらは媒介作業の緩慢さをこそ

学すべきだったのである¹⁷⁾。』

これはモーリス・メルロ＝ポンティの『弁証法の冒険』(1955年)にある文章である。この引用からかれも『ドイツ・イデオロギー』以降のマルクスを評価しようとしていたことがわかる。しかしそんなことくらいなら、他に大勢の研究者がいて、同じ意味のおびただしい引用ができることはすでに書いた。指摘したいのは、もっと根本的な親近性がメルロ＝ポンティとアルチュセールの間に存在していることである。もちろん、アルチュセールが代表者の一人とされる構造主義が、メルロ＝ポンティによって一翼をになわれていた実存主義哲学にはっきりと対抗する立場として登場してきた歴史的事情を無視するつもりはない。けれども、そういった主義(イデオロギー)の問題を離れて〈理論〉の形成過程を見るとき、メルロ＝ポンティに対するマルクスの直接の影響という外的事情も含めて、この二人には内的に共通した志向があると判断できる。というのも、メルロ＝ポンティが最初の著作『行動の構造』で問題にしていたのは、科学(心理学、生理学)自身の内部におけるイデオロギーと理論の区別であったからである。

メルロ＝ポンティは科学に根強く巣くっているイデオロギーを告発し、科学が科学となる批判的作業を科学自身の中に求めようとした。科学で不十分なところを哲学がおぎなうといった折衷的な意図はすでにかれのものではない。それにしても、人間存在を論ずる場合に避けて通れない〈知覚〉という問題領域を探索しようとするとき、一般的に科学は哲学的アプローチを端から受けつけないように見える。1940年代のメルロ＝ポンティにはそう見えた。

かれが〈古典的〉と形容する科学は、〈知覚〉を問題にしようとする場合に、それをいつも〈感覚〉へと還元してしまう。では〈感覚〉とは何か。これは何よりも要素において把握されるものである。外界からのひとつの刺激があり、それを受容するひとつの身体器官がある。この場面では量の測定がもっとも重要な、決定的な役割を果す。ところがこの見地からでは説明のつかないことが起る。ひとつの刺激に対して複数の受容器が反応することがある。まづいことに、これはしょっちゅう起っている。しかし古典的科学はそれをあくまで測定可能な刺激の量で説明しようとする。ある一定量以上の刺激に対しては複数の器官が反応することになる(ひとつの器官の受容量には限度がある)というわけだ。ところが古典的科学はその一定量の算出を定式化できないのである。

以上のような文脈でメルロ＝ポンティは〈感覚〉概念のイデオロギー的性格を告発した。生体にとっての現実^{クラシック}は、ひとつの刺激に対しても常に全体的な反応をするということであり、さらに、純粋にひとつの刺激の存在を外界の現実に見つけたすことも不可能にちかい。あるとすれば実験室の中だけだろうし、実験室は現実ではない。それにしても、われわれ自身の生活をふりかえてみればたれでも気がつくことが、古典的科学ではどうして拒否されるのか。

“Pour Marx”のあとで書かれた「国家とイデオロギー」という論文の中でアルチュセールは、再生産とは何よりもそれを可能にするイデオロギーを根拠とすると主張し、再生産装置としての(イデオロギーを再生産する)学校教育の根本的な重要性を説いた。イデオロギーの実践的性格(学校)をここでも確認しておこうと思う。いま問題にしている〈感覚〉の概念についても、われわれは小学校以来、その正当性、無謬性を頭の中にたたきこまれてきているはずである。もちろん、イデオロギーが純粹に実践的であるのかという反論、イデオロギーを主体が受け入れる内在的理由を一顧だにしないのかという疑問はあるだろう。いまはそれらの反論や疑問はイデオロギーと理論の混同(全体的にはないにしても部分的な)に基づくものだとだけ言っておくことにする。とにかくここで、『行動の構造』とそれにひきつづく『知覚の現象学』の序論部分でとりあげていた〈感覚〉の概念を、アルチュセールの言う〈第一の一般性〉、G1と見て無理はないはずである。G3については『知覚の現象学』の本論であろう。ではG2はG1にどのような働きかけをするのか。

メルロ＝ポンティについての知識が少しでもあれば、G2がフッサールの現象学であることは言うを俟たない。このG2の作用によって、かれは〈感覚〉概念に含まれている誤謬を次のように示してみせた。

要素論的な感覚の概念は、いま見たように現実と合うものではない。そのために古典的科学は次々に補助仮説をうみだすことになる。ここでは全体は要素の単なる集合に外ならない。要素の対象にまで還元をして、その単純な集合体として人間をとらえる見方を、メルロ＝ポンティは経験主義的誤謬だとした。では、それが誤りだとして、今度は刺激を受容して反応をする主体の側の全体化の働き、つまり統一を生みだす精神の働きを重視すれば良いのだろうか。これは主知主義的誤謬である。精神の働き、ないしは主体の記憶の作用が常に決定的な役割をになっているという証明を現実の世界に求めることができないからである。経験論にも実験室の正当性はあるのだ。

以上のような議論の仕方を弁証法的ではないと言うのはむづかしい。そして議論の弁証法的性格は外ならぬメルロ＝ポンティ自身が認めていたところである。〈感覚〉の概念に真理と誤謬が含まれているとする前提自体がすでに弁証法的であり、この領域の混乱をアルチュセールは何よりも強く批判したのである。しかしこの場合はメルロ＝ポンティのヘーゲリズムを問題にするのを目的としていない。G2によるG1の吟味自体をとりあつかって、そこに弁証法が見られるかどうかを論ずるのではなく、G1とG3の間に〈認識論的切斷〉が認められるかどうかがこの問題である。

メルロ＝ポンティは対象への還元(経験論)も主体への還元(主知主義)も拒否する。かれは、イ

デオロギーとは還元の作業そのものだと言っているのである。この場合、還元とは実体あるいは項(主体にせよ客体にせよ)への還元をいう。理論は実体や項を結びつけている関係(構造)の認識によって得られるということになる。

ここでもわれわれは関係と項の問題に行きあたっている。そして「古典的・科学とは己れの起源を忘れてみづからを完結したものと思いこんでいる知覚¹⁹⁾」である以上、〈問題意識〉も等閑に付されているわけである。完結しているかぎりにおいて〈感覚〉のイデオロギーは現実との関係をもちえない。古典的・科学は偏執病的に補助仮説を生産しつづけて行く外はないのである。この無限の彷徨が科学の進歩と見做されるほどまでに、イデオロギーは真理たりえるのだ。したがって、現実を発見するには、科学の先端にいるよりも後のほうにいたほうがよいということになる。“Pour Marx”の中でアルチュセールは、マルクスによる現実の発見(切断)を〈後方への回帰 le retour en arrière¹⁹⁾〉ということばで表現していた。それはまず、ヘーゲルが自己の論述の材料とした本(イギリスの経済学者、ルソー、モンテスキウなど)や歴史(とりわけフランス革命)にたちもどることである。ヘーゲル研究のためではない。ヘーゲルがつかまえていた現実をあらためて自分の目で見るとためである。次に、青年ヘーゲル学派内部の議論の中で明らかになって行くドイツの政治的後進性と、現地に行って初めて知ることになるフランスやイギリスの現実(フランスの政治的平等は一部のものでしかなく、イギリスの豊かさも同様であった)の発見である。以上の二つながら青年ヘーゲル学派内部のヘーゲル主義という急進的イデオロギーの中では見えてこないものであった。

メルロ＝ポンティの発見もこれとちがっていたわけではない。最新の実験技術を駆使して知覚の諸問題を処理して行くやり方に対して、その問題についてはすでに役目をおえた(と実験科学のほうから見られた)哲学の本の中に知覚についての普遍的な発見の記述を求め、もう一方で、自己の身体についての具体的な省察にその論拠を見出して行く。この仕方では議論の地平として設定された〈身体〉は物(対象)でもなければ心(主体)でもない。身体は物と心を結びつけている関係として、さまざまな構造の統一体として把握される。アルチュセール(マルクス)において生の経済的事実についての科学理論が存在しないように、ここでも身体は生の事実ではない。それは固有の対象をつくりあげる *élaborer* という実践(『行動の構造』から『知覚の現象学』序論までに示されている)の結果であった。G 1のイデオロギー的性格をどれほど純化してもイデオロギー(物か心か)しか出てこない。G 1の水準の混乱は別の水準でしか整理されないのである。

V.

メルロ＝ポンティの哲学の形成過程にも〈認識論的切断〉は存在する。この結論が認められるとして、しかし、ただちにアルチュセールの〈認識論的切断〉との差異を論じなければならなくなる。メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』本論で展開してみせたのは哲学であって、心理学でも社会理論でもなかったからである。そこでかれが論じてみせたのはいま示した意味での〈身体〉の理論だという言い方はできるかもしれない。また、そう言うことができなければ〈認識論的切断〉は存在しないということにもなるだろう。しかしだからといって、『知覚の現象学』本論で著者が哲学の枠組の中にふみとどまっている事実を無視していいということにはなるまい。なぜ哲学なのか。

『知覚の現象学』第1部V章に弁証法的唯物論についての長い註がある。この章で問題にされたのはフロイトの精神分析学であった。メルロ＝ポンティは単純な決定論(性的一元論)であるかぎりでの精神分析理論を批判した。〈感覚〉の場合と同じく、ここでも人間存在の〈性〉への還元をイデオロギーとしてしりぞけている。この議論を受けて、註においてはマルクス主義の決定論的側面が批判の対象になった。

法律、道徳、宗教、そして経済といった諸構造をもつ社会的統一体を唯一可能にするものへ還元して考えることはできない。経済の審級のもつ意味を否定するために言うのではない。しかし、たとえば詩人ヴァレリーの存在を経済的なものによる決定として説明できるはずがないのではないかとメルロ＝ポンティは主張する。ヴァレリーの詩は決して経済的なものへ還元されない。むしろ全体、社会的統一体の全体をこそつかまえる必要がある。その認識をもたらしものがメルロ＝ポンティの考えていた哲学だった。ただし、このような性格をもつからといって、他の諸学にとってかわるべき哲学というヘーゲル的な了解をしてはならない。メルロ＝ポンティは、あらゆる学問は哲学を必要とすると言っているだけである。言い換えると、あらゆる学問には、もしもそれがイデオロギーをまぬがれているものだとするならば、かならず哲学が存在する。このような文意の中で言われる哲学とは、〈真理〉とか〈根拠〉とか、ことばをもちだしてくるだけでは何とも説明のつかない曖昧な表現の集合体(形而上学)などではない。明らかに〈認識論的切断〉ということばで示されうる具体的な認識の手続きを指示している。ところで、こうなってくると、〈認識論的切断〉はいよいよ哲学のほうに収斂して行くように思われる。

しかし単純な決定論というマルクス主義のイメージがアルチュセールにあるはずもない。むしろかれは根強く残るそのイメージを消すために“Pour Marx”を書いた。しかもかれは決

定論の単純な否定などはしなかった。問題はこうなるだろう。マルクス主義は単純な決定論ではありえない。にもかかわらずなぜそのように見えてしまうのか。この問題に対しての解答の役目を直接になっていたのが〈重層的決定〉という概念であった。

社会的統一体を構成するさまざまな構造はそれぞれに独自の審級をもち、〈複合的に一構造的に一不均等に〉、要するに重層的に決定される。この意味での〈決定〉をアルチュセールは認めるのである。それぞれの構造が弁証法的に否定されていって(矛盾の存在)、ある単一のものに行きつくのではなく、共存して相互に決定し合っており、また、その相互性にはずれがある。経済的なものがいつも純粋なかたちで歴史の転換点をしるしづけるということは、イデオロギーとしては考えられるが、理論としては思いもよらぬことである。

このように〈重層的決定〉を語って行くアルチュセールは、その具体的な証明のために〈条件〉や〈情勢〉といったことを頻りに強調する。「理論的に」革命の必然性が論証されたにしても、条件がそのようにうごいていなければ革命はおこらないということである。ヘーゲルにおいては単なる偶然の現象にすぎないとされ、本質的なものに吸収される〈条件〉や〈情勢〉が、歴史においては決定的な役割をもつ。アルチュセールはこれをレーニンから学んだ。ところで、同じようなことを〈状況〉ということばでメルロ＝ポンティも強調していたはずである。

1917年のロシアの革命はたしかに労働者階級のものであった。しかし支配者階級と利害の対立する労働者階級の存在がそのまま革命の実現に結びつくわけではない。あるいは、現実にも両者の間で力の衝突がおこったにしても、労働者の側に物心両面の結束がなければ、一時的な勝利はあっても革命にはいたらない。何をもちて革命的状況とするかはア・プリオリに決定されることではないのである。「社会的地平のどこか一点から圧力が加えられるたびに、イデオロギーや職種のちがいを超えて結束が一層明確になってくる。階級が実現される。そして各自の生活に共通する障害に気づくことによって、ついにプロレタリアートの諸部分相互の間に客観的に存在する結びつきが実感されるとき、状況が革命的だと言われるのである。どこかの時点で革命の表象が現われるという必要はまったくない²⁰⁾。」

しかし、二人の見解の着眼点は同じだが、帰結する方向がちがっている。革命や変革の可能性について、アルチュセールはあくまでも社会的統一体を構成する諸構造の問題としてつかまえてようとしているのに対して、メルロ＝ポンティのほうは主体(プロレタリアートの意識)の地平で考えようとしている。あらためて注意しておきたいが、こういう言い方をしたからと言って、アルチュセールが対象(社会)の領域で、メルロ＝ポンティが自覚的主体の領域で〈状況〉の問題を考えていると理解してはならない。すでに近代哲学特有の主体-客体図式とは別の場

面でかれらは問題をたてようとしている。だが、基本的な事情はそのようなものであることにまちがいはないにしても、われわれは外見上の問題にあえてこだわってみたいと思う。

メルロ＝ポンティの立論が主体の意識の場でおこなわれているように見える(外見上の主観的観念論)のは、実践の主体が個体としてしか考えられないからである。後で見るように、これはアルチュセールの同意するところでもある。メルロ＝ポンティは、先程の引用からもわかるように、主体の意識を〈無意識〉の水準でとらえようとしている。ただしこの哲学は自己意識を拒否しない。なぜなら人間の意識を一方的に〈無意識〉へ還元するのはイデオロギーに属することだからである。〈認識論的切斷〉が共存の認識をもたらすかぎりにおいてこの見解は正しい。

一方、アルチュセールにとって〈自己意識〉は〈イデオロギー〉として理解されるものだが、すでに示した通り、かれの理論は〈イデオロギー〉を排除するものではない。メルロ＝ポンティとちがうのは、外見の問題としては徹底して客観的科学理論のかまえ(後期マルクスへの評価)をつらぬこうとしたことである。そこでかれはイデオロギーとしての自己意識をどのように考えていたのか。

VI.

最初にわれわれは、アルチュセールが〈党〉の中で“Pour Marx”を書いたと言っておいた。〈条件〉や〈情勢〉を重視しながら、かれは実験室に閉じこもって革命を観察していたわけではない。かれに求められていたのは、〈実践〉の中で〈実践〉のために社会科学の基礎論を示すことであった。この点についてかれの思うところが表明されているのは、マルクスについて論じられた論文ではなくて、演劇について書かれた文章の中に見える。アルチュセールが自分の理論の応用問題として、あるいは単なるエピソードとして演劇を論じたのではないことをここで確認しておきたいと思う。

「〈ピッコロ〉、ベルトラッツィーとブレヒト」と題されたこの文章は、19世紀イタリアの作家ベルトラッツィーの戯曲の上演を観て書かれたものであり、この劇評にブレヒト劇の問題(異化効果)を重ね合わせて論じたものである。「戯曲それ自身こそ観客の意識である」という認識が論の前提になっている。ここでいう〈意識〉とは〈無意識〉のことである。意識の構造それ自体は主体に直接意識されない(意識の表層における構造の不在)。

さて、『われらのミラノ』の舞台(演出)では、主人公たちが中心にいてドラマを展開するということをしない。ドラマは片隅で、舞台の袖で演じられる。通常は周辺に配置されることになっているもの、つまり主人公たちの環境を示す舞台装置やかれらを取りまく人間たちが、舞

台の中央を占めている。これがわれわれの意識の本当の無意識のすがたなのだ。アルチュセールは強調する。自分が世界の中心にいるという意識は〈錯覚〉にすぎない。ドラマの内容は、古典劇において（ただしアルチュセールによると、シェークスピアとモリエールは含まれない）常に意識の弁証法であるが、これはついに現実に行きつかない。古典劇の題材そのもの（政治、宗教、名誉、情念など）がイデオロギー的だからである。これらの題材はすべて〈発見〉されるべき〈外部〉から意識へもたらされたものである。イデオロギー的な主題は、真の認識のための演劇になるためには批判されねばならない。しかしこの批判は台詞^{セリフ}だけでできるものではないとアルチュセールは強調する。現実の舞台のすべてが必要なのだ。イデオロギーの批判は五感のすべてを使ってはじめて成就する。ことばの本来の場所は〈理論〉以外にない。真の批判（実践）というものは「意識的である前に、まず現実的^{レヴェル}で具体的^{マテリアル}なのである²¹⁾。」

『われらのミラノ』の舞台でまったく無関係に展開されている二つの光景（主人公たちの意識の弁証法メロドラマと、それをとりまいている現実）は〈認識論的切断〉を可能にしている〈意識〉の構造に外ならない。アルチュセールは〈認識論的切断〉を方法論的な問題設定の中で示そうとしているが、それはやはりかれ自身の意識と現実についての認識を表現している。方法は実存を切りすてて成立するものでは決してない。〈切断〉とは個体の中での共存の事実を表現している。メルロ＝ポンティにおいても同様であった。ただし、かれの場合は区分される二つの領域を、個体の統一性を理由に、重ね合わせてつかまえていた。

ここでわれわれの〈回り道〉を整理しようと思う。もうこのへんでメルロ＝ポンティとの比較の問題に区切りをつけたい。われわれの問題意識は、具体的なかたちで示すと次のようになる。同様の理論的志向をもちながら、この二人はどうして政治的な立場を異にしたのか。アルチュセールは最後まで共産党に所属し、メルロ＝ポンティは初期の共産党支持の立場を放棄していった。この点を解明できなければ、アルチュセールの思想は理解できないと思う。

そこで、アルチュセールがイデオロギーにふりあてた〈実践〉という性格が何よりも問題になるだろう。イデオロギーが理論形成に寄与することは一切ない。ところが、メルロ＝ポンティのほうでは、イデオロギーを一種の〈錯覚〉と見ることに同意しても、それは〈根拠〉のあることであった。こういうことである。共時的に見れば、かれの哲学にも〈認識論的切断〉の方法の存在を指摘できるように、イデオロギーはそれに対応する現実をもたない（関係の不在）。しかし通時的に見るなら、イデオロギーは真理の錯覚（これは関係の必然の認識へつながっていく）という意義はもち得ると考えたのである。マルクス主義を理解するときのメルロ＝ポンティの重点はこの通時的観点にある。マルクス主義はかれにとってはどこまでも歴史哲学であった。しかし、この逆は真ではない。かれにとって歴史哲学はマルクス主義に還元されないの

である。ここでも決定は拒否されている。かれはたとえば次のように言っている。

「人間の世界は、開かれたあるいは未完の一体系であって、それを不統一によって脅かす根源的偶然性そのものが、同時にそれを混乱の宿命からまぬかれさせ、それについて絶望することを禁じているのである²²⁾。」

世界が未完であるかぎりにおいて、マルクス主義という一つの完結の仕方は全面的真理としては絶対に認められない。マルクス主義はさまざまな可能性のうちの一つにすぎない。したがって、この思想が現実の政治的状况において(理論としてはもちろんだが)、人間の具体的な解放のために歴史的有効性はもちうると判断できるかぎりにおいて、この思想の立場をメルロ＝ポンティは選ぶ。

アルチュセールはこのような歴史主義の立場をとらない。かれは上部構造の相対的独立性は認めるが、「(経済的)生産様式による最終的審級での決定²³⁾」は認めるのである。当然そこで〈事情〉や〈条件〉が特定の時点で大きな力をもっていることを考慮しなければならないが、エディプス・コンプレックスにおいて主体の人間関係の了解が〈父—母—子〉の三項関係によって最終的に決定されるように、世界は規定されている。

〈自由〉と〈決定〉という古典的な図式ができあがっているように見える。しかし、まずメルロ＝ポンティの側から見ると、「世界の未完成」はたしかに〈自由〉を含意するが、まさに〈未完成〉であることにおいて〈決定〉を排除しない。次に、アルチュセールのほうからすれば、〈重層的決定〉は文字通りに〈決定〉を意味するにしても、重層的であることに起因する時空的なずれは〈自由〉を可能にするはずである。しかし、このように両者の共通性を確認したあとで、やはり〈未完成〉と〈決定〉ということばづかいに示された二人の見解の本質的なちがいを見きわめなければならない。先程とりあげた『知覚の現象学』中の弁証法的唯物論についての註をメルロ＝ポンティは次のようにしめくくった。

「われわれの時代の歴史がその原理的な意味を経済の中にもっているかどうか、われわれのイデオロギーは、経済について、その派生的もしくは二次的意味しか与えないものかどうか——それを知ることはもはや哲学に属する問題ではなく、政治に属する問題であり、それを解決するためには、経済的筋書かイデオロギー的筋書か、そのどちらがもっとも完全に諸事実を説明するかを探究する必要があるだろう。哲学の示すことができるのは、ただ、人間の条件から出発して、そのことが可能であるということだけなのである²⁴⁾。」

この文章からアルチュセールの言う〈実践〉ということばの意味をはっきりすると思う。かれが言いつづけた〈実践〉とは単なる実践の可能性ではなくて、あくまでもマルクス主義の実践のことであった。メルロ＝ポンティの哲学は実践一般の可能性について語っているにすぎない

い。とはいえ、世界が理論的に未完である以上それ以上のことは語りえぬものだとかれは考えたのである。アルチュセールの場合では世界は完結する(〈経済という最終的審級〉)重要なのは、ここで実践の方向が決定されるということである。実践にとっては方向づけが決定的な意味をもっている。方向づけがないかぎり実践は不可能だからである。

アルチュセールの理論とメルロ＝ポンティの哲学との決定的なちがいは〈理論〉の水準にない。〈理論〉の水準で二人の見解を見ていくと錯綜するばかりである。差異が明確になるのは〈実践〉の水準において外にない。アルチュセールの外見上の理論至上主義は実践の哲学として完成するのである。理論の水準においては否定的な意味しかもちえなかったイデオロギーが、実践の水準で肯定的な機能を認められることになる。〈認識論的切断〉のもたらす理論とイデオロギーの共存(切断)はこのように考えられるべきであろう。実存主義はその理論によって、孤独の中にしずんで行かざるをえない人間の存在の必然性を説き明かして時代の共感を呼んだが、アルチュセールがイデオロギーに見ていたのは連帯の事実(可能性ではない)であった。次の引用がこれを説明してあまりあるだろう。先程の演劇論の中の一文である。

「われわれはまず芝居という制度によって結びつけられている。しかしもっと根本的には、われわれの同意を得ないでわれわれを支配している同じ神話、同じ主題によって、また自発的に生きられている同じイデオロギーによって結びつけられているのである。……われわれは同じ夜明けと同じ夜をもっている。われわれはあやうく無意識という深淵におちこみそうになる。われわれはまさしく同じ歴史をわかちあっている。——そして一切がはじまるのは、その点からなのである²⁵⁾。」

Ⅶ.

〈認識論的切断〉とは、これまで見てきたように、関係してくるすべての概念を〈切断〉の相の下に把握するように要求する概念である。くりかえして注意することになるが、われわれがたどりついた実践の哲学の水準も、意識の理論としての哲学とはおのづから別の場所に(無関係に)あることになる。以後、理論の用語で実践の問題を論ずることはできない。実践の領域を問題にするなら問題は真か偽かということではなく、成功するかしないかということになる。われわれは最後にこのことをとりあげてみようと思う。というのもアルチュセールがもっていた〈危険〉とか〈損害〉ということばは〈実践〉の領域においてのみ問題になるものだからである。

〈危険〉にしろ〈損害〉にしろ、それらは単に実践というのではなく、実践の失敗に関係することばである。しかもアルチュセールは〈私の危険〉、〈私の損害〉と言っていた。ことは実践

の主体にかかわるわけだ。実践の主体の失敗について、アルチュセールはこれ以上のことは直接には何一つ言っていない。ここでフロイトの図式をもってくると問題がうまく整理できるように思われる。というより、われわれは今フロイトの精神病論について言及していると言ったほうがいいのかも。とりあげてみたいのは〈否認 Verleugnung〉の概念である。

フロイトは精神病の原因として〈否認〉を重要視していた。現実の否認のことである。〈否認〉とは、精神的な外傷となる知覚の現実を、自我の防衛のために、現実としては認めないことをいう。この場面で、自我は分裂しており(“Spaltung”), つまり、〈イデオロギー〉と〈現実の認識〉は共存している。そして、もし〈否認〉される現実が主体にもたらす不安や恐怖の量が大きければ、これは精神病をひきおこす。ここには、自我は本来現実から身を守ろうとするもの、^{ネガティブ}だというフロイトの認識がうかがわれる。

アルチュセールが〈認識論的切断〉をめぐって言っていたことは、実践する主体の水準で、ただし^{ネガティブ}否定的な方向でつかまえると、この〈否認〉の概念で表現できるだろう。アルチュセールは実践の主体を^{ポジティブ}肯定的な方向にのみ押し出していた。主体の挫折の可能性(精神病、現実の認識を〈抑圧〉する場合には神経症)についてはかれは強いて沈黙を守ろうとしているように見える。その理由は、多分、かれ自身の〈実践〉—〈党〉にかかわることではなかったかとわれわれは考えている。それはともかく、〈危険〉とか〈損害〉ということばで洩らしていたのはこの挫折の可能性であった。アルチュセールがそれを身をもって示したと言うつもりはない。それはわれわれが今とりあつかっているのは別の問題であろう。それに、実践の失敗の問題についてかれが全く口を閉ざしていたわけではなかった。場面はちがうが、“Pour Marx”の中でかれはその問題をまともに見すえている。

アルチュセールは〈遺制 Survirance〉というものについて語った。マルクス主義の実践はいつも過去の遺物(Survirance)にぶつかる。それはなぜなのか。革命が実現しても、その時点で問題のすべてが一挙に然るべき解決を見るわけではない。レーニンも革命後も〈遺制〉と戦っていた。弁証法は〈遺制〉を単なる現象として理念的に処理するだけである。この現実を説明するには〈重層的決定〉の概念を必要とする。革命や改革によってうまれる新しい制度や体制は一挙に確立されるのではない。それぞれの時点の〈情勢〉の中で、時空のずれの中で少しずつ、時には一瞬のうちに実現されて行く。新しい制度が確立されて、しばらくたってから突然として旧制度が現われる場合もあるだろうし、なかなか定着しなかった制度が何かの〈事情〉で一挙に確固たるものになることもあるだろう。ずれというものの決定的な役割を認識しなくてはならない。とりわけわれわれの視点では上部構造についてのアルチュセールの理解を、ここで注目しなければならないだろう。次のように言われている。

「構造における革命は、その事実だけで、現存の上部構造、とりわけイデオロギーを一瞬にして変えるものではない。なぜなら上部構造は、それ自身として、自分が直接に生きていたのとは別のコンテクストの外で生き残り、さらには代用物としての存在条件を再びつくりだし、しばらくの間〈分泌する〉ために十分な堅固さをもっているからである²⁶⁾。」

上部構造のこの〈堅固さ *une circonstance*〉は〈条件〉や〈情勢〉によっては、成功したかに見えた革命をくつがえすこともあるだろう。政治的实践において挫折はそのように現われるということだ。アルチュセールの考えでは、理論的实践も、実践としては政治や仕事と変わるものではないということはすでに見ておいた。〈実践〉には〈危険〉がつきまとう。実践する主体は自己を危険にさらすほかには〈認識論的切断〉を実現できないのである。

註

- 1) Louis Althusser “Pour Marx” F. Maspero (1966) 92 頁。邦訳『甦るマルクス I』(人文書院刊) 129 頁。
- 2) *ibid.* 57 頁。邦訳 I, 80 頁。
- 3) *ibid.* 64 頁。邦訳 I, 90 頁。
- 4) *ibid.* 65 頁。邦訳 I, 91 頁。
- 5) 同上。
- 6) *ibid.* 78 頁。邦訳 I, 107 頁。
- 7) *ibid.* 183 頁。邦訳 II, 81 頁。
- 8) アルチュセールとフロイト理論との関係は勿論ラカンの理論を無視して語ることはできない(邦訳『国家とイデオロギー』(福村出版)所収のアルチュセールの論文「フロイトとラカン」を参照)。しかしここでラカンの理論に触れるつもりはない。マルクス-アルチュセール-ラカン-フロイトという接続の図式は、それだけ独自の、そして広大な問題圏をもっているからである。
- 9) “Pour Marx” 66 頁。邦訳 I, 92 頁。
- 10) *ibid.* 83 頁。邦訳 I, 83 頁。
- 11) *ibid.* 242 頁。邦訳 II, 167 頁。
- 12) Hegel “Phänomenologie des Geistes” (F. Meiner) 10 頁。邦訳『精神の現象学』(岩波書店) 上巻, 4 頁。
- 13) “Pour Marx” 189 頁。邦訳 II, 88 頁。
- 14) *ibid.* 194 頁。邦訳 II, 95 頁。
- 15) 同上。
- 16) 「マルクスのヘーゲルにたいする関係について」(『政治と歴史』(紀伊国屋書店)所収)。
- 17) Maurice Merleau-Ponty “Les Aventures de dialectique” (Gallimard, 1955) 97~98 頁。邦訳『弁証法の冒険』(みすず書房) 88 頁。
- 18) Merleau-Ponty “Phénoménologie de la perception” (Gallimard, 1945) 69 頁。邦訳『知覚の現象学』(みすず書房) I, 110 頁。
- 19) “Pour Marx” 74 頁。邦訳 I, 103 頁。
- 20) “Phénoménologie de la perception” 508 頁。邦訳 II, 356 頁。

- 21) “Pour Marx” 143 頁。邦訳Ⅱ, 26 頁。
- 22) Merleau-Ponty “Humanisme et terreur” (Gallimard, 1947) 193 頁。邦訳『ヒューマニズムとテロル』(現代思潮社) 193 頁。
- 23) “Pour Marx” 111 頁。邦訳 152 頁。ついでながら、〈審級 instance〉という用語はもちろんフロイトに由来するものである。
- 24) “Phénoménologie de la perception” 202 頁。邦訳Ⅰ, 285 頁。
- 25) “Pour Marx” 150~151 頁。邦訳Ⅱ, 36 頁。
- 26) ibid. 115~116 頁。邦訳Ⅰ, 158 頁。

* 本稿は本年7月23日にひらかれた社会科学研究所夏期合宿研究「マルクス没後百年によせて」における報告「現代フランス思想におけるマルクス」にもとづくものである。

〔編集後記〕

社研は去る7月23、24日に「マルクス没後100年に寄せて」というテーマのもとに、伊東で「夏期合宿研究会」を開催しました。伊吹所員はこの研究会において、本論末尾に付記されているタイトルで報告されました。伊吹報告に対しては、東京理科大学の小村保則氏がコメントをされ、伊吹報告と小村コメントをめぐって活発な議論がなされました。本来ならば小村氏のコメント、議論の内容も掲載すべきですが、やむを得ず割愛せざるを得ませんでした。さいわい、伊吹論文は、小村氏のコメントと議論をふまえて、手を加えられておりますので、ご了承ください。

なお、この合宿研究会では、伊吹報告の他に、「マルクスと現代社会諸科学」というタイトルで、農業経済学、経済史、労働経済学、労働社会学、政治思想史の各領域からの報告があり、議論が行なわれています。「マルクスと現代社会諸科学」の報告と議論については本誌別号で特集する予定にしております。ご期待下さい。

(H. S)

神奈川県川崎市多摩区東三田2丁目1番1号 電話(044)911-8480(内線33)

専修大学社会科学研究所

(発行者) 三輪 芳郎

製作 時 潮 社

東京都文京区本2郷丁目12番6号 電話 (03) 811-8024
