

アルチュセール哲学における「批判」の問題に関して

岡 　　はる代

はじめに

アルチュセールは「理論的実践」概念を提起し、特定の理論的状況に対する「介入」という形をとる以外に理論活動は存在しないことを主張して、自らそれを実践した。「理論的実践」ないし理論と実践との結合のあり方は、彼の全著作を貫く問題である。本稿ではアルチュセールのイデオギー論及び認識に関する問題提起を中心に、理論と実践の関係を考察しながら彼の哲学の批判的意義を明らかにし、また彼の批判のあり方が含んでいる問題点について考察したい。

第一節 イデオロギー批判の問題

1 イデオロギーの現実性ということ

イデオロギーは「虚偽意識」と言われる。確かに、支配的な階級が自己に敵対する階級に対して現実の過程の矛盾に対する観念的な解決を押しつけ、自らの階級的立場を隠蔽しつつ自らの階級利益のために他の諸階級を動員しようとするような「支配的階級のイデオロギー」については、それが事実をもって暴露され、階級闘争に関する科学的分析のもとにその企図の全貌が明らかにされた時には、「虚偽意識」として自覚される。

だが「虚偽意識」というだけではイデオロギーの持つ現実性を把えることはできない。イデオロギーはそれを信じる人々にとって、彼らが現実の社会的過程に関わっていく実践のあり方を規定する。アルチュセールの言葉を借りれば、「人々はイデオロギーの中で、イデオロギーを通して、イデオロギーによって⁽¹⁾」現実の過程において彼らの実践を「体験」するのである。

科学の発展のある時期において、現実の過程のすべてが余すところなく科学

によって解明されるということはあるに違いないであろう。だが人々は世界との関係を——完全に科学的に解明されていなくとも——、絶えず自分のものとして引き受け、主体的に統御していかなければならない。人々が自己の存在条件に適応し、自ら主体的にこの適応を引き受けていくためには、イデオロギーの存在は不可欠のものとなる。アルチュセールの言うように、「その（主体的に適応していくという）要求が表現され、……その矛盾が体験され、矛盾の解決が『実行される』のはイデオロギーの内部においてなのである。⁽²⁾」と考えねばならない。社会主義イデオロギーないしプロレタリアイデオロギーをも含めて考えるならば、「人々が階級闘争をそれと自覚し、それを終わりまで遂行するのはイデオロギーの内部で⁽³⁾」なのである。

イデオロギーは人々の実践を規定し、人々の社会的関係を組織し、社会構成体の再生産構造の一環を担うという社会的な現実性を持っている。従ってイデオロギーに対する「批判」ということを考察するためには、イデオロギーを単に「観念的なもの」あるいは「偽り」と把えるのではなく、観念的なものでありながら同時に現実的な存在を持つという意味において、「観念的なものの現実性」という問題を解明しなければならない。

アルチュセールのイデオロギーに関する定義を取り上げよう。

I. 「イデオロギーは、諸個人の存在の現実的諸条件に対する彼らの想像的な関係の表象である。⁽⁴⁾」

イデオロギーは表象の体系であるが、それは現実の諸条件そのものの表象ではなく、諸条件に対する人々の関係を表象するものだ。アルチュセールは考える。その理由はこうである。もし現実世界の諸条件そのものがイデオロギーに反映されているのだと考えるならば、それが想像的に歪曲されるということの原因は現実の諸条件そのものに求められることになる。その場合は、歪曲の根拠とか必然性といったような事柄が諸条件そのものの性格から導き出されることになるだろう。だが、人々が行っているこの歪曲自体を問うという問題が残るのである。現実の諸条件に対する人々の関係、すなわちイデオロギー的な実践の構造を分析することがアルチュセールの問題意識なのである。

II. 「イデオロギーは物質的な現存在を持つ。⁽⁵⁾」

アルチュセールはこのテーゼを「イデオロギーの性質に関する我々の分析を進める上で不可欠な「仮説的テーゼ⁽⁶⁾」であると主張している。このテーゼは

十分に展開されているとは言えないが、次のような意味だと思われる。

第一に、「一個のイデオロギーは常に一個の装置の中に、さらにその装置による実践の中に現存在する」。「その現存在は物質的である。」⁽⁷⁾とされているように、「イデオロギーの物質性」とは、イデオロギーがイデオロギー装置の物質性に支えられていることから由来すると考えられる。ここで言うイデオロギー装置とは、宗教的、教育的、家族的、法律的、政治的、組合的、文化的等々の諸制度を指す。従ってこれら諸制度をイデオロギーを支える制度として分析する課題が提起される。さらにはアルチュセールの言う「儀式」もまた、イデオロギーの物質性を支えていると考えられよう。

第二に、装置の物質性とは異なる水準で、イデオロギー自体の持つ物質性といったものが考えられる。

アルチュセールはこう述べている。「イデオロギーの外部で（厳密では街頭で）生じるように思われることは、現実にはイデオロギーの内部で生じているのであり……現実にイデオロギーの内部で生じていることは、イデオロギーの外部で生じているように思われる。それ故、イデオロギーの内部にいる人々は、イデオロギーの定義からして、自分はイデオロギーの外にいる（イデオロギーに取り憑かれてなどいない一岡）と信じている。このような、イデオロギーによる、イデオロギーのイデオロギー的性格の実際上の否認（dénégation）は、イデオロギーのもたらす諸結果の一つであって、イデオロギーは決して『私はイデオロギー的である』⁽⁸⁾とは言わないものである」。

つまりイデオロギーは、それを持つ人にとって、頭の中に存在するというかぎりでは「観念的なもの」であるが、現実においてはそれはその人の実践として存在する。その人はイデオロギーをイデオロギーとして認識することはなく、当人の自己意識にとってはイデオロギーのイデオロギー的性格は無意識のものにとどまる。すなわち人はイデオロギーの実際上の働きを否認したままに、実践においてイデオロギーを実行するのである。このように、イデオロギーの実際の働きと自分自身が実際に行っている実践に対して認識しないままにイデオロギーの観念を実践するという点に、観念的でありながらも意識とは離れて存在するある種の物質性を見ることができよう。

このことは非常に重要な問題の在り処を指し示していると私には思われる。というのは、「イデオロギーの物質性」という概念は（指標というべきかも知

れないが)、理論と実践とのズレ (écart 距り) と統一という問題を提起するからである。これこそアルチュセールの探究の核心となる問題である。この問題はイデオロギーに対する批判を考える際に決定的に重要なものと思われる。さらにアルチュセールの定義に基づいてこの重要性を考えたい。

Ⅲ. 「イデオロギーは主体としての諸個人に呼びかけ、諸個人を主体として構成する。⁽⁹⁾」

諸個人は自ら主体的にイデオロギーを実践する。従って、イデオロギーを「支配者からの押しつけ」等と主張することによってはイデオロギーの働きを止めることはできない。諸個人はいわばイデオロギーの主体的担い手 (Träger) なのである。

Ⅳ. 「イデオロギーによる、イデオロギーの形を取る以外に実践は存在しない。⁽¹⁰⁾」

人はイデオロギーから全く逃れ去って純粋に科学的な立場に立つことができるわけではない。イデオロギーを誤謬だと指摘しても、イデオロギーの存在が消滅するわけではない。誤謬に対して「正しい考え方はこうである」と主張するような、観念的、啓蒙的な批判—イデオロギーに科学を対置するような批判—は無力である。またイデオロギーが実践を自己の姿に照らしてしか反省しないのだとすれば、「実践による検証」ということもイデオロギー批判のあり方に対する理論的解答とはならない。アルチュセールのイデオロギーに関する考察は、理論と実践に関する啓蒙主義的、実証主義的またはプラグマティックな観念の批判という意味を持っているのである。

では、イデオロギーに対する批判とは何如にしてなされ得るのか。

我々は、レーニンが強調した「事実の徹底的な暴露による宣伝煽動」こそイデオロギーに対する最も有効な批判ではないかと想起する。だが、「事実」がイデオロギーの「暴露」となるのはどのような時であるかを考えねばならない。イデオロギーは「事実」を自己の様式のもとで認知しており、同時に「事実」がイデオロギー的観点を越え出るものであることに対しては否認するという構造をもっている。そこでは「事実」はむしろイデオロギーを補完する働きさえ果たしているのである。従って、「事実を突き付ける」ことが「徹底的暴露」となるのは、イデオロギーの「物質性」すなわちイデオロギーにおける観念的なものと実践との実際上のズレに、その「事実」が介入する時である。その時

初めて、イデオロギーの内部においてはイデオロギーの存立を補完するものとして働いていた「事実」がイデオロギーの存立を覆す「事実」となり、イデオロギーが「虚偽意識」であったと認識されるのである。

先に「人はイデオロギーを生きる」と述べたが、実践はそもそもイデオロギーの本来意図する所を越え出て為されるものである。ただその際イデオロギーは「越え出ている」実践についての事実を否認するように働く。だが人は否認しながらも自ら実際に行ってしまう事実があるからこそ、その事実と認識とのズレに介入することによって批判が成り立つのである。「イデオロギーの物質性」は「仮説」であるとしても、理論に関する啓蒙主義や実証主義的な観念を批判し、真に有効な批判とは何かを探究していく上で重要な手がかりとなり得るのではないかと思われる。

それはまた、イデオロギーとの絶えざる闘いの中にしか存在しない理論的実践という観点をもたらす。いかなる実践もイデオロギーと不可分に結びついており、理論的実践も例外ではない。マルクス主義理論も諸々のイデオロギーに取りまかれ、自己の内部にもイデオロギーとの葛藤を含んでいる以上、理論的実践とはイデオロギーとの絶えざる闘争に他ならない。アルチュセールは、マルクス主義理論の内外に現存するブルジョアイデオロギーと闘い、それらとマルクス主義との間に「境介線を引く」、「引き続ける」ことこそマルクス主義哲学の存立に関わる課題であると考えていた。彼はイデオロギーの強固な現実性を深く認識し、イデオロギーに汚染されない科学的地盤の中で理論を構築しようとする企ての観念論的性格を告発したのである。

2 「イデオロギーと科学」について

しばしばアルチュセールは「科学主義者」とであると論断され、イデオロギーの現実性に関する問題提起も葬り去られてきた感がある。アルチュセールは科学とイデオロギーの二分法的対立に固執し、イデオロギーを全くの誤謬を見なして排除し、専ら科学の構築にのみ携わった人であるとする誤解は根強い。

アルチュセールはマルクスの科学の「革命的」性格を、その「前史」（ブルジョアイデオロギーに支えられた経済学）との「切断」による新たな「歴史科学の創設」として捉えていた。それは、マルクス主義科学の創立という歴史的事実をその前史の誤謬の廃棄という形で取り上げることの意味している。従って、マルクスの理論的実践を「科学と非科学」あるいは「科学とイデオロギー」

との対立という用語のもので考え、規定していたのである。

この点についてアルチュセールは、イデオロギーについてただ一般的にしか論じず、「イデオロギーのメカニズム、その形態、階級的な諸傾向、さらにはそれが哲学や諸科学に対して持つ必然的な諸関係についての理解が欠けていたので、……一方におけるブルジョアイデオロギーに対するマルクスの断絶と、地方における切断との間に存在する関連を本当に明らかにすることができな⁽¹¹⁾かった。」と自己批判した。

すなわちアルチュセールは、イデオロギーの実践的、政治的機能についていろいろと論じたにもかかわらず、マルクスの科学とそれ以前の経済学の関係を「科学とイデオロギー」の対立と見なし、しかも両者を一般的に取り扱うことで、実際にはイデオロギーを誤謬に還元してしまう傾向を持っていたのである。

しかしアルチュセールは、科学とイデオロギーとの間の抽象的で固定的な対立に固執していたわけではない。イデオロギーについて考える際、我々は科学を引き合いに出さずにすませることはできない。両者の対立という二分法のもとで考えること自体を排除するわけにはいかないのである。アルチュセールの「自己批判」は、両者についての一般理論を述べようとした「合理主義的- 思弁的」傾向に向けられている。この傾向の頂点となるものは、科学一般の科学という観点を持ち込み、科学とイデオロギー一般の差異に関する理論を構想し、「理論的実践の理論としての哲学」を主張したことであった。これらをアルチュセールは明らかな誤りとして廃棄することを認めたのである。⁽¹²⁾

アルチュセールの仕事を「科学認識論」(エピステモロジー)と同一視することは、彼が廃棄せねばならないと言った「認識一般の理論の構想」に陥ることである。

今村仁司氏によれば、エピステモロジーとは「諸々の科学的認識=知識の生産の実在的諸条件又は諸法則の研究」を行うものであり、「科学的諸概念の形成・歪曲・修正……といった科学史の研究」に携わるものである。⁽¹³⁾そこではある科学の誕生は、その前史のイデオロギー的環境から断絶することによって新しい秩序が構成されてくる過程として理解される。科学的実践は前科学的問題設定や観念といった「認識論的障害物」を克服し、それと断絶していく実践であるとされる。

今村氏はこのようなエピステモロジーがアルチュセールの方法だと考えてい

た。その上で氏は、科学とイデオロギーの対立という「二分法またはイデオロギー的な『科学とイデオロギー』問題」を考察していくためには、「科学的理論様式とイデオロギー的理論様式をそれぞれ厳密に研究する媒介の道」をたどる必要があると主張し、「その道とはエピステモロジーである。」と述べている。⁽¹⁴⁾しかし、イデオロギー的理論様式と科学的理論様式とをそれぞれ別個に研究するエピステモロジーとは「認識一般の理論」に他ならない。

今村氏は後に『批判への意志』を著して、「批判」の問題を「アルチュセールを越えて」⁽¹⁵⁾考察することを宣言したが、このことはアルチュセールをエピステモロジーと同一視するならば、アルチュセール理論の批判的意図は失われてしまうということを示すものである。「『認識一般の理論』の観念と計画という罫の中の罫」⁽¹⁶⁾に陥らないようにしなければならない。

さらにエピステモロジーとの同一視についてもう一点だけ述べておきたい。それは、アルチュセールは「切断の機制」を明らかにしていないという批判についてである。⁽¹⁷⁾「切断」というカテゴリーは、マルクスとブルジョア経済学の間に決定的な差異が存在するという事実を指しているにすぎない。マルクス科学の創立という歴史的かつ理論的な事実を記述する言葉であって、この事実を解明していくための概念ではない。イデオロギー的な再認一否認の構造が写鏡的な閉鎖空間であると考えれば、そこからの「脱出」が「のっぴきならない問題」として生じてこよう。イデオロギーの実践を閉鎖空間と考え、そこから身を離そうとするような問題意識は批判的でも実践的でもない。問題は切断の機制を科学史的に解明していくことではなくて、イデオロギーの閉鎖的關係にはとどまらない事実上の運動を明らかにしていくことにある。

最後に、マルクス主義は科学であると同時に社会主義イデオロギーでもあるという観点からなされた「科学主義」という批判について触れておく。それはアルチュセールが理論的・反人間主義を主張して、「主体」や「人間」といったカテゴリーをマルクス主義の理論的概念としては否定したことに對してなされた。すなわち、ヒューマニズムといった「何らかの価値判断を内在化した問題設定をイデオロギー的なものと見なし排除する」ことは、マルクス主義に対する一面的な考え方であり、マルクス主義は歴史に関する科学に支えられてはいるが、「たんなる客観的分析の理論ではなく労働者階級ならびに人民諸階層に對して歴史的使命を自覚させ、『生き方』を提起するものである。」⁽¹⁸⁾という主

張である。

人が歴史的使命を自覚し生き方を作っていくのは現実の過程における階級闘争の中においてである。プロレタリアの自覚はその闘いの経験の中で、はじめはブルジョアイデオロギーの形をまといながら生じてくる。理論の課題は経験的でブルジョアイデオロギーと分かち難く結びついたそのような実践に対する反省を、把え返していくこと、すなわちイデオロギーの形を取った実践の中で実際に行われている闘いに対して、理論的表現を与えていくことであろう。この問題を考察したアルチュセールの「科学」は、決して人間の実践と離れた「客観的分析の理論」を意味しない。

第二節 「認識論」への問題提起

1 経験論的認識論の批判―「認識的領有」への問い

認識一般に関する理論という観念を排するならば、認識というものを可如なる見地から問題にすべきであろうか。認識に関する問いはどのように提起されるべきであろうか。この点について次に考察しよう。

アルチュセールが「伝統的な認識の理論」とか「認識に関するイデオロギー的な問題意識」と言う時、それは「最も広い意味での経験論」であって、ロック・カント・ヒュームさらにヘーゲルまで含めて、合理主義的な経験論も感覚的経験論も含めたものを指す。こういった広い意味で「経験論的認識観」を問題にしているのだが、その問題構成は次のようなものである。

経験論は所与の主体と所与の客体の間を行き来する手続きを問題にする。この手続きとは主体による抽象という操作である。主体は実在の対象からその本質を抜き出す。だが実在の対象からじかに本質を抽出することが可能であるためには、本質は実在の中に直接に含み込まれていなければならない。すなわち実在は二つの部分を持っていることになる。この部分は「本質と非本質」とか「内部と外部」とか「可視と不可視」、「表面と核」等々と呼ばれる。認識の機能は、主体を実在の中にある本質と直面させるために、非本質的部分を取り除くことである。本質は直接見て取れず、非本質的部分、不純物、表層的覆い等によって隠され包まれているが故に、本質を見出すためにはヴェールを取らねばならない。つまり、この覆い隠すものを取り去るという意味において、経験論的な認識は「発見」(découverte)と呼ぶことができる。すなわち主体は、

発見すべきものがそこに存在しているからこそ覆いを取るものであり、覆いの下に自己の認識すべきものを見出すのである。

従って経験論とは、実在の対象についての認識そのものを、認識すべき実在の対象に実在している部分と見なす考え方である。認識は実在の二つの部分の配置として、すでに対象内部に「現前」(présent)している。このように、実在の対象の、実在する一部分として認められた認識を、実在の対象の実在する構造として委託すること、これが認識に関する経験論的概念化に特有の問題意識である。

このような認識操作にあっては、主体は実在の対象をあるがままに映し出す鏡であり、逆に、あらかじめ本質を実在の対象に仮託しているという意味においては実在は主体の鏡であって、主体は実在という鏡の中に自己自身の姿を映し出すのだと言える。主体は実在の中に、自己の問題設定に基づき、見るべきものを見るのである。しかも、その見て取った認識は実在の対象にすでに存在していたものである。主体の認識という操作自体は、実在の本質を抜き出すために取り除かれた非本質的なもの(ヴェール)とともに取り除かれてしまうのであるから、このような認識にとっては、この認識行為そのものは、行為の結果である獲得された認識の中に表現されない。すなわち、認識行為そのものが問われなると同時に、実在の内部に存在するとされる本質と認識の結果としてもたらされた本質との間の「変容」もまた、問題とされないのである。

経験論においては、認識の前と後における「本質」の違いを、「不可視であったものを可視的にした」とか「未知なるものを既知なるものにした」というように理解する。だが本当に未知なるものとは、ある認識が「最も強力な『あたり前』という外見の下で、……自己の内部に持っている脆弱なもの、すなわちその論述(discours)の一種の沈黙、概念の欠落といったようなもの」であり、「要するに、その充満にもかかわらず、注意して聞くと薄っぺらに響くようなすべてのもの」⁽¹⁾なのであり、ある理論にとって真に未知なるものとは、その理論自身の構造を変容させるような、クリティックなものとして考える必要がある。そうして初めて、未知なるものがそれと認識される関係が問題となるのである。未知なるものが何故に未知なのかという問題に対して、主体の見る眼が「くもっている」と答えたところで、解決にはならない。

経験論の認識論は所与の主体と所与の実在の対象との間の操作を問題にあげ

たのであるが、主体は直接に生の実在に向き合うわけではない。認識の対象はつねに既に加工されたものであり、その主体の問題意識——これは社会的、歴史的なものである——の対象である。そこで、アルチュセールはまず「実在の対象」と「認識の対象」の区別を主張して、経験論を批判していく。

アルチュセールはマルクスの次の言葉を手がかりにしている。「ヘーゲルは実在的なものを自己自身の内部に総括し、自己を自己の内部において深化し、しかも自己自身から動き出す思惟の結果であるとする幻想に陥ったのだが、しかし抽象的なものから具体的なものへと上向する方法は、ただ具体的なものを自己のものとするための、それを精神の上で具体的なものとして再生産するための、思考にとっての様式にすぎない。」「実在的な主題は……過程の以前にも以後にも、頭の外にその自立性を保ち続ける。」⁽²⁾すなわち、「実在の対象」とは、認識の以前にも後にも頭の外にその自立性を保ちつつ存在し続ける客観的実在を指し、「認識の対象」とは、思惟自身の内部で、思惟の具体性、思惟の全体性として、実在の対象が思惟の中へ「翻訳された」ものである。経験論はこの「翻訳」について問うことなく、あたかも鏡に映るようであるがままに実在を見てとるものと考えたのである。認識活動とは、「認識の対象の絶えざる手直しによって実在の対象へと近づく」過程であると捉え直されねばならない。

認識に関する問いは次のように立てられる。「すべてが思惟の中で生起する認識の過程は、どのような機構(mécanisme)によって、思惟の外にすなわち実在の世界に現存在する実在の対象についての認識的領有(l'appropriation)を生産するの⁽³⁾か」。この問いに対して「実践による検証」によってであると答えることについては、第一節に述べたような問題がある。すなわち「実践」といっても、実践の構造を問うことを抜きにしては語れないのであり、「検証」といっても、実践が理論を検証しうるその構造が問題となる。この問題の考察を抜きにしては、実践による検証という答えが、理論の成功・不成功とか、認識と実在との一致・不一致という実証主義的、プラグマティックなものとなりかねない。理論を実践してみてもその理論が「正しい」とわかるのはどういう機構によってなのか、この領有の問題はその問いにも関わっている。(理論は「実践してみる」ようなものではないけれども。)

アルチュセールの立てた問いを厳密に解さなければならない。ここで立てられているのは「諸認識生産の諸条件」を問うものではない。こういった問いの

もとなされてきた理論的実践は、認識の歴史についての理論あるいは理論的実践の歴史についての理論が行なってきたものである。それは、例えば生産様式の交代の歴史の中で、認識がどのようにしてまずイデオロギーの形態で、ついで科学の形態で生産されるかを見せてくれる。この理論は諸認識の出現、発展、多様化、問題意識に内在する理論的断絶や転倒といった事柄を説明し、その間のイデオロギーと科学の分離の歴史を説明する。エピステモロジーはそのような理論の一つである。アルチュセールは『資本論を読む』の中で、「エピステモロジーの資格を持つ問い」を『資本論』に対して問いかけたのであったが、それは『資本論』に対してその「対象は何か」を問うためである。エピステモロジーを方法として認識論を構成しようとしたわけではない。この点を混同してはならない。

アルチュセールの立てた問いは、「認識過程がどのような機構によって実在の世界の認識的領有を生産するか」というものである。それは認識生産の諸条件を問う理論への批判を含んでいる。つまり、そのような理論が我々に明らかにしてくれる認識の歴史は、「諸認識の歴史の各時点に、諸認識を……あるがままに、諸認識として把える」ものであり、「これらの諸認識を諸認識として操る人にとって、諸認識が諸認識と見なされる機構を解明しない。すなわち思考された対象を用いつつ、実在の対象を認識的に領有するその機構を解明しない。」⁽⁵⁾とアルチュセールは言うのである。すなわち、認識が認識として機能し扱われるメカニズム、別の言葉で言えば、認識が認識として構成されている「結果」(effet)を問題にしなければならないのだ。

この「結果」そのものは、認識の「生成」を説明することによっても、認識を「起源」から説明することによっても解明されない。なぜなら、「生成」とは原因から結果へ、起源から終末へ、端緒から目的へ、過去から現在へとたどり説明することによって、ますます現在たる結果を必然的なものとして肯定し、完成するものとなるからである。

このことは「社会の結果」を生産するメカニズムについても言える。このメカニズムは次のような場合にのみ完成される。それは、「このメカニズムのすべての諸結果が、諸個人の意識的であれ無意識的であれ社会に対する具体的な関係を、社会として構成する諸結果という形態の中で自己を生産するところまで、言い換えれば、人々がその中において意識的であれ無意識であれ、彼らの

観念、投企、活動、行為、機能を社会的なものとして生きるところのイデオロギーによる物神崇拜という諸結果に到るまでに、このメカニズムのすべての諸結果が自己を顕示する時⁽⁶⁾である。アルチュセールは「社会の結果を生産するメカニズム」という用語で社会の再生産構造を解明しようとした。それはイデオロギーの物神崇拜までを含めた問題として立てられている。彼はこの課題に対して、「諸要素の複合的全体」としての「構造的全体性」という概念と、「構造的因果律」という概念によって考察しようとした。「構造的因果性」とは、ある構造の諸要素と、それらの諸要素間に存在する諸関係、及び構造の効力がその諸関係に及ぼす影響を規定するためのものであり、支配的な構造による従属的な構造の規定性を考えるためのものであった。

従って、すべてが思考の中で生起する認識はどのような機構により、思考の外に存在し続ける実在の対象の認識的領有を生産するのか」という問題は、認識が社会的全体構造の中で、他の諸実践や諸要素やまた社会の全体の構造によってどのように影響され規定されるのか。また、それらが認識に及ぼす効力、特に支配的構造が及ぼす効力を、認識に固有のしかたでどのように認識の内部で規定すべきか。こういった問題を意味している。アルチュセールはこの問題を、西洋哲学の伝統における「イデオロギー的な」諸カテゴリーによって考察することを排除し、支配・従属、領有、不均等性、ある要素の他の要素に対する優越等々のマルクス・レーニン主義の実践の中に見られる重要な概念こそマルクス主義理論に「種別的」なものだと考えて、これらの概念に依拠してマルクス主義の科学を打ち立てようとしたのである。

この点に関しては、マルクス自身の革命的な科学の書である『資本論』の中にも、アルチュセールが「イデオロギー的」だとした転倒・本質・現象・疎外などの概念が存在しているという事実をさらに深く考える必要があると思われる。アルチュセールは、マルクスは自ら全く新しい科学である歴史科学を創立したが、自らが生み出した新しい科学的実践に十分な理論的表現を与えなかったのだと考えていた。マルクスがそれらの「イデオロギー的」カテゴリーを用いているのは、それらに代わる新しい科学的概念がまだ存在しなかったからである。それ故、マルクスは不在の概念の代わりにヘーゲル的概念を用いつつそれらと格闘し、それらの働きを変容していく叙述の中で新しい理論的地盤を表現していたのだ。アルチュセールはこのように考えた。そして既存の用語の

「言葉遊び」(Wortspiel)の中に生じる理論的地盤の変容を『資本論』の叙述の中に探ろうとしたのである。

このようなアルチュセールの方向性について、「読解論」を検討しながら考察していきたい。

2 「徴候的読書」に関して

アルチュセールは『資本論』に対して、まず何よりもその対象は何かという問いを立てねばならないと主張した。『資本論』に対して、「経済的なもの」や「歴史的なもの」といった既に存在しているとされるような対象についての叙述内容を求めるような読書を前提とすることをやめ、古典派経済学とマルクスの差異は同じ対象に対する理解内容の相違などではなく、対象そのものの差異として考察されなければならないと考えたのである。そして、『資本論』の対象を古典派経済学の対象と混同するような読書は、「読み」に対する宗教的一経験論的な観念に支えられてきたのだとして、「読むとは何か」という問題を考察することによってマルクスの対象の種別性を明らかにしようとしたのであった。

経験論的な読書とは、抽象的本質の現前をその具体的現存在の透明性において直接に読み取るものである。それは最も純粹な形においては、絶対知の顕現や宗教におけるイエスの再臨や公現といった形態をとる。つまり、この人、このパン、この肉体を真理そのものであると見なし、聖書の言葉の一つ一つにおのずと宿る真理を見て取るべく読むような読み方である。それは、読まれるべくおのずと備わっている本質をあるがままに読み取る読み方であり、一つの言葉には一つの精神が宿っているのであってそれ以外ではないとする考え方である。アルチュセールは「読む」ということに関するこのような「神話」と結びついた経験論的な「読み」を批判し、『資本論』の中に、古典派経済学のテキストに対するマルクスの新しい読書を見出そうとしたのである。

アルチュセールは、『資本論』においてマルクスが古典派経済学のスミスやリカードのテキストを読み批判していくその読み方に二つの読書の存在を認め、第一の読みをこのような経験論的な読書と結びつけたものとすれば、第二のこれとは同一視できないような読み方が存在することを指摘して、二つの読書の作用のうちに経験論的な読書を裏切るような新たな次元の認識が生産されることを分析していった。

第一の読書とは次のようなものである。

マルクスは自分の言説越しにスミスの言説を読む。すなわち、スミスとマルクス的一致と不一致、スミスの発見と失敗、スミスに存在していたものと欠けていたもの、等について対照表を作るように読む読み方がある。このような読書はいわば回顧的であり、スミスにおいて欠落していたものは欠落を確認されるだけで、この欠落そのものの理由は明らかにされない。逆に言えば、マルクスにはなぜ発見することができたのかということもまた明らかににはならない。スミスの見落としは、すでに彼が自らの手中にしていながらもその事実を見なかった大失策と言われ、その理由は「明察力」という人間の主観的な力の問題として述べられている。このような読書が第一の読みである。

第二の読書について見よう。少し長いがマルクスを引用したい。「古典派経済学は日常生活から素朴にも何らの予備的検証も行わずに『労働の価格』という用語を借りてきて、それからこの価格はいかにして決定されたのかと問うた。……（それは）他のすべての商品にとってと同様に労働にとっても、貨幣で表現されたその価値に他ならない。スミスは言う。『商品はその時正確にその価値どおりに売られる』。古典派経済学は、このようなやり方で、労働の偶然的諸価格からその現実の価格へとたどったのだと信じていた。次に古典派経済学は、労働者の維持と再生産に必要な生活必需品の価値によってこの価値を決定した。こうして古典派経済学は知らぬまに地盤を変えて、これまでの探究の見かけの上での対象であった労働の価値の代わりに、労働力の価値……を置き換えたのである。……分析が到達した結果は、だから、出発点で示されたような問題を解決することではなくて、その問題の諸用語を完全に変更することであった。……古典派経済学は決してこのとりちがえに気づくには到らなかった。古典派経済学が価値一般の分析を深めれば深めるほど、いわゆる労働の価値はますます解き難い諸矛盾の中へ古典派経済学をまき込んでいった」⁽⁷⁾。

ここでは古典派経済学が見なかったものとは、「労働の価値」と「労働力の価値」との取り違えそのものだと言われている。古典派が見なかった「労働力の価値」という概念で示されるべきものは、古典派経済学が事実上見ていたものである。古典派が実際手中にし、関わっていたものは「労働力の価値」だったのである。古典派が立てた最初の問いは「労働の価値とは何か」であるが、その答えは「労働の価値は労働者の維持と再生産に必要な生活必需品の価値で

ある」というものだ。つまり、古典派は実際（労働者という用語を用いてではあるが）「労働力の価値」について答えてしまっているのである。すなわちこの答えは「問いのない答え」なのである。最初の問いの「労働」と答えの「労働者」との間には距離がある。この2つの用語の水準の違いに欠落した何かがある。

我々がこの欠落に気づくのはマルクスのテキストによってであるが、この欠落は古典派経済学が問いのない答え、自ら立てた問いとは別の問いに対する答えを答える「問わず語り」によって、語らずして語っているものなのである。この答えに対して立てるべき正しい答えは「労働力」という概念が与えられることによってのみ可能となる。マルクスの言うように、分析が到達した結果は出発点で示されたままの問題を解決することではなくて、その諸用語を完全に交えることであった。そうすることによって、古典派経済学が問わず語りによっていながらも彼らの理論の中では未提起であった問いを生産することができるのである。

古典派経済学が見ないのは、見ようとすれば見えた既存の対象ではなく、古典派経済学が知らぬ間に生産していた対象なのであって、正確に言うと彼ら自身の生産そのものなのである。さらには、生産したものと見たものとの取り違え自体である。古典派経済学は、知らぬ間に最初の問いが提起された理論的地盤からずれて別の所へと「地盤をかえて」いたのに、依然として古い問題の地盤に立っていると信じていた。そこに彼らの盲目の必然性がある。この新たな生産とそれによって提起される新たな問題は、古い地盤全体を覆し変容させずには見えないものであると同時に、この地盤の存在がそこにかかっているようなクリティックなものである。古典派経済学の問わず語りはそれを「徴候的に」示すものなのである。

古典派経済学が見ないということは、彼らの洞察力や主観的な視点がどうであったかという問題ではない。我々が問いを立てることができるのは、一定の理論的問題意識の地盤の上においてなのである。理論的な問題が提起される形態を決定するのは、我々の理論的問題意識の地盤である。見るということはいわばこの地盤（プロブレマティック）の内在的な反映の関係であると言えよう。アルチュセールが「理論的プロブレマティックによって規定されている諸領域に存在するものを見るのは主体の眼（精神の眼）といったものではない。……領

域が規定しているその諸対象ないし諸問題の中に己れを見るのは、この領域自身なのである。⁽⁸⁾」と言うように、この「可視」「不可視」の問題を主体の洞察力の問題に解消することはできないであろう。

新たな問題と対象は既存の理論の領域においては必然的に不可視なのである。なぜなら、それらは既存の理論的領域の対象や問題ではないからであり、そのプロブレマティックが規定する可視の領域には属さないからであり、このプロブレマティックにとっては非-対象、非-問題であるからだ。ただし、領域の内とか外というのは比喻であって、理論的領域自身は外部を持たない。つまり領域が外部と見なすものは、外部として規定されている限りで領域にそのようなものとして認められ、自己に属するものの一内部となっているのである。

アルチュセールの「徴候的読書」は、以上のような第一の読書と第二の読書との二重の読書である。古典派経済学の問わず語りの中に問いの欠落を見、不在であった概念によって正しく問いを立てることで古典派経済学の理論的地盤の全体を覆す徴候を見てとった第二の読書は、第一の「回顧的な」読書によって支えられている。つまり、古典派経済学とマルクスの間に「対照表」を作る読書とは、両者の区別をはっきりと自覚する読書なのであるから、いわばマルクスの科学が確立された後で、その獲得された地盤に立って古典派経済学の欠落をもマルクスに照らして認識できる立場にある。であるからこそ、マルクス以後の我々はこの徴候的読書をマルクスに学ぶことによって、マルクス主義の科学を発展させていくことができるとアルチュセールは考えたのである。

だがマルクス自身の研究の過程においてはどうかであろうか。マルクスが古典派経済学のテキストの一貫性、論述の連続性のただ中にその連続性を裏切る裂け目を見抜き、古典派経済学全体を覆す徴候を見て取ることができたのは何故なのか。アルチュセールは、マルクスが「部分的にはすでに新しい地盤に立っていたからだ」⁽⁹⁾と言う。

マルクスは経済学批判を遂行し、資本主義的生産様式に関する科学を確立する以前に、すでにプロレタリアの階級的立場に移行しており、ブルジョア・イデオロギーとの闘争を実践していた。またプロレタリアの政治的闘争の中で、マルクス主義理論にとって核心となる様々の概念や用語といったものを所有していた。こういったものがマルクスの新しい地盤をすでに形成しつつあったのである。

純粋科学などは存在しえず、マルクス主義理論もまた科学とイデオロギーとの一体となったものなのであるから、理論においてイデオロギーとの闘いも終わることはない。マルクス主義の科学が完成されつくすことも考えられない以上、「部分的に」新しい地盤に立っているという点ではマルクス以降も同様である。

アルチュセールはこのような読書を一つの「円環」として規定している。アルチュセールは言う。「『資本論』の哲学的読み方は、我々の研究の対象そのものであるマルクスの哲学の適用としてのみ可能である。こうした円環はマルクス主義の諸作品内部にマルクスの哲学が存在してはじめて可能となる。従って問題は、確かに潜在的なものを顕在化させることを意味すると思われる生産という語の意味において生産することではある。だがしかし、ある意味では、既に存在するものを（既存の原料に目的に適った対象という形態を与えるために）変容させることでもある。この生産は、生産活動に円環という必然的な形態を与えるという二重の意味で、認識の生産である⁽¹⁰⁾」。

このような読書が『資本論』で『資本論』を読む——結果によって結果を読む——というアルチュセールの方法である。それは「閉ざされた写鏡的空間」から外へと脱することを目指すものではなく、「イデオロギーから科学へ」と移行する機構を論じるものでもない。既存の体系の体系性に依拠しつつ、体系の一貫性と言説との距離を測ることによってその言説の働きを変容させ、新たな体系の一貫性を構築することを目指すものである。こうしてアルチュセールは、古典派経済学の問わず語り^にに耳を傾け、彼らが言い間違い^をを犯して表現した重大な答えに言葉を与え、問いを立てることによって彼らの古い理論的地盤へ介入していくという、マルクスの読書の批判的性格を描き出したのであった。

結び

以上述べたように、「イデオロギー」及び「認識」に関するアルチュセールの理論は、「理論的なもの」——イデオロギー的要素と科学的要素の不可分の統一体としての——自体の運動をその内部において探究することによって、その変容の機制を明らかにするものであった。その中でアルチュセールは内在的批判のあり方を示し、真に有効な批判は何かということについて考察をめぐら^せせていた。理論的実践がイデオロギーと不可分のものであり、既存の理論の把

え直しとしてしか存在しえないものである以上、この考察は重要な批判的意味を持っていると思われるのである。

だが、ここでアルチュセールの批判のあり方自身が含まれている問題点について述べておきたい。

それは、アルチュセールが「自己批判」した「合理主義的- 思弁的」傾向に関わるものである。「円環的読書」について言えば、それは次のような点に表われている。

アルチュセールは『資本論』においてマルクスがヘーゲル的な諸用語を「弄んだ」(kokettieren)という事実を、マルクスに固有の新しい概念の不在を示すものだと考えた。そして、マルクスがヘーゲルの諸用語を代用品としながらも、彼の叙述の中でそれらの働きを変容させていくことによって実践的に(潜在的に)生み出しているものに、十全な理論的表現を与えようとしたのである。このことをアルチュセールは新しい概念を与えることによって為そうとしたのであった。

確かに、新しい概念を批判しようとする相手の概念に対して対置していくということは批判的な理論的实践にとって不可欠の事柄であり、自らの対象に名前を与えることなしにこの対象を考察することはできない。だがまた理論的实践はそれだけには納まらないことは明らかである。アルチュセール自身もフロイトやエピステモロジーやスピノザなどから概念を借用し、それを「弄ぶ」ことによって「前マルクス主義的諸要素」に対する批判を実践したのであった。その批判の射程は「新たな用語による科学の構築」という方向性に納まるものではない。

だが、この方向性が相手に対する批判という点から切り離されて「科学理論の構想」に向かう時には、合理主義的- 思弁的逸脱となる。「潜在的なものを顕在化させ」「言説の新たな連続性を再構成していく」という円環的読書の方向性には、この傾向の影響が現われていると思われる。

アルチュセール自身はこのような傾向の危険性について、「その妥当性の範囲を示す理論」が必要だと考えた。「自己批判」の中で、彼は「理論には実践が優越する」というテーゼを主張し、「理論的实践の理論としての哲学」というテーゼを捨てて「哲学は政治である」というテーゼを置き換えたのである。それは、対象に関する認識として理論的实践を考察するだけでは不十分であり、

一個の政治的実践である哲学に関して考察する必要があると考えたためであろう。そうして彼は一個の哲学の内部の問題としてではなく、諸哲学の（あるいは諸傾向の）介入と闘争の過程として哲学を考察しようとしたのである。このようなアルチュセールの「自己批判」を、「科学哲学から政治としての哲学へ」の転換として片づけるわけにはいかない。問題は「科学的かつ政治的」理論的実践をどう把えるのかということなのだからである。

この問題を哲学的に表現していたのが、アルチュセールにとってはヘーゲルとスピノザの関わりであった。アルチュセールが批判しようとした相手である「ヒューマンイズムの歴史主義」の最も強固な核心をなす概念は、「主体」と「目的」である。彼はこれらの概念の観念論的性格から身を守るために、スピノザに依拠したのである。⁽¹⁾『資本論を読む』の中では、この誘惑から身を離す一目的論的円環から脱することが「最大の困難」であった。そのためにアルチュセールは「構造的因果性」の概念を用いて「結果による結果の認識」を試みたのである。そこにはスピノザの実体概念の反映が考えられる。だが、スピノザには「矛盾」の概念がない。そこでアルチュセールは、階級闘争を原動力とする「主体も目的もない過程」として歴史を考察する方向を打ち出したのである。

こうして、一方では「主体も目的もない過程」概念のもとに「介入」「対立」「矛盾」等が考察され、一方では主体の問題がイデオロギー論の主題として考察されるのである。現実の過程は主体も目的もない過程であるが、人はイデオロギーによってその過程を主体として生きるのだということになる。だが、そのように振り分けて済ませることはできないであろう。

では、アルチュセールの探究のこのような軌跡は我々にどのような問題を示しているであろうか。主体や目的をイデオロギーとして立てておいてそこから身を離そうとするような批判のあり方が、問題を含んでいると考えねばならない。

アルチュセールが批判し乗り越えようとした経験論的-目的論的歴史主義や、主体、目的、疎外といった概念が、何故強固に存在するのかという問題を追求していくためには、それらをイデオロギーだとして排除するのではなく、イデオロギーの動きを現実に変容させていくような批判をしていくことが必要であろう。それらの概念の運動の中にある潜在的なものを別の用語を与えることによって顕在化させるという方向でなく、その運動によって生じている概念の働

きの変容を叙述 (darstellen) していくという批判の必要性が、アルチュセールの自身の哲学の探究によって示されていると思われるのである。

注

第一節

- (1) Louis Althusser, *Pour Marx, Tome II*, Maspero, 1965. 邦訳, 河野健二・田村倅, 『甦るマルクス』II, 人文書院, 1968年, 164頁。
- (2) *ibid.*, p.242.
- (3) 『甦るマルクス』I, 10頁。
- (4) Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *Positions*, Éditions sociales, 1976, p.101.
- (5) *ibid.*, p.105.
- (6) *ibid.*, p.106.
- (7) *ibid.*, p.105.
- (8) *ibid.*, p.114.
- (9) *ibid.*, p.110.
- (10) *ibid.*, p.109.

このことは、科学による実践が存在しないということの意味しない。イデオロギーはその所与の社会において達成された科学に基づいて、階級社会であればそのイデオロギーの属する階級の階級的立場の表現として形成される。イデオロギーは決して科学的真理に対する誤謬として把えることはできないのである。

- (11) L・アルチュセール著, 西川長夫訳, 『自己批判』, 福村出版, 1978年, 40頁。
- (12) 同書, 45頁。
- (13) 今村仁司, 『歴史と認識』, 新評論, 1975年, 94~95頁。
- (14) 同書, 8~9頁。
- (15) 今村仁司, 『批判への意志』, 冬樹社, 1983年, 41~43頁。
- (16) 『自己批判』, 33頁。
- (17) 浅田彰, 「アルチュセール派イデオロギー論の再検討」, 『思想』, 1983年5月号, 57頁。
- (18) 北村実, 石川光一, 清真人, 「マルクス主義における科学とイデオロギー—ルイス=アルチュセール論争の総括」, 『唯物論』, 1975年秋季号, 70頁。

第二節

- (1) Louis Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, 1975, p.62.
- (2) *Marx-Engels Werke*, vol. 13, Dietz, S.632~633.
- (3) *Lire le Capital*, I, p.67. 傍点はアルチュセールによる。(注(6)まで同様。)
- (4) *ibid.*, p.11.
- (5) *ibid.*, p.75.
- (6) *ibid.*, p.75.
- (7) *Marx-Engels Werke*, vol.23, Dietz, S.559~561. 『マルクス・エンゲルス

全集』第23巻，大月書店，697～698頁。傍点は岡。

(8) *Lire le Capital*, I, p.25.

(9) *ibid.*, p.28.

(10) *ibid.*, p.37,

結び

(1) 『自己批判』, 63頁。

(筆者の住所 〒186 国立市東4-22-26 楓荘B-2)