

グラムシの「実践の哲学」とヘゲモニー

—主体と客体の統一の論理—

A.Gramsci's "filosofia della prassi" and Hegemony

—a Theory of the Unity of Subjects and Objects—

黒 沢 惟 昭*

Nobuaki KUROSAWA

一 問題の所在

グラムシの「実践の哲学」の解明のためには、ラブリオーラ、クローチェ、ジェンティーレ、およびソレル、ブハーリンの哲学の理解、グラムシによるそれらの批判的摂取の検証が不可欠である。その用意はないので小論においては、ブハーリンに関してグラムシが遺した「ノート」(主としてQ10、Q11。『獄中ノート』の原典は、Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, (a cura di) Valentino Gerratana, Torino. Einaudi, 1975.である。Qは「ノート」の略で、その次に原典節番号、ページを記した。なお、Aとあるのは一次稿、Bはその修正稿、Cは二次稿である。邦訳は、山崎功監修/代久二・藤沢道郎編集『グラムシ選集』合同出版、一九六一年、の訳文を主として用い、巻数とページを引用後に記した)を主な手がかりにして「実践の哲学」についての考察にとどめた⁽¹⁾。

以上の限定の下に、グラムシのブハーリン批判を結論的に叙べれば、外界の「客観的実在」を無批判にうけいれているということである⁽²⁾。この点をグラムシの章句で説明すれば次のようになる。

『世界の統一は、その物質性にある』、そしてこの物質性は哲学と自然科学との長い、手間のと

れる発展によって証明ずみのものであるというエンゲルスの規定は、まさに正しい思想の萌芽をふくんでいる。なぜなら、客観的実在を立証するために歴史と人間とに依拠しているからである。客観的というのはつねに『人間的に客観的』ということであり、このことは『歴史的に主観的』ということと正確に対応しうることである。いいかえれば、客観的とは、『普遍的な主観』を意味するであろう。人間は、一つの統一的文化体系のなかに歴史的に(傍線部の原文イタリック)統一された全人類にとって認識が現実的であるかぎりにおいて、客観的に認識するのである」(Q11 § <17> C.pp. 1415-1416、②一八六頁、傍点引用者)

ここで留意すべき点は、「主観」「客観」という二項が、グラムシにおいては、人間の実践によって歴史的に統一されると捉えられていることである。具体的なグラムシの叙述を抽出してみよう。

「電気は歴史的に能動的である。たんなる自然力として(たとえば火災をひきおこす放電として)ではなくて、人間によって支配され、私的所有の対象である物質的生産諸力全体に組み入れられる生産の要素として、能動的なのである。抽象的な自然力(forza naturale astratta)としては、電気は、生産力になる以前にも存在していたが、それは歴史のなかで作用していなかったし、自然史における仮説的テーマ〈論拠〉(argomento)であっ

*社会福祉学部教授

た(そして、だれも電気を意に介さず、知りもしなかった)ので、かつて電気は歴史的に『無』(《nulla》)であった)」(Q11 § <30> C.pp. 1443-1444、②二一四頁、傍点引用者)

グラムシのいうところは明らかであろう。電気は科学的発見、さらにそれを人間の生活の便利さに役立てるといふ人間の歴史的实践によって、人間界に登場し、存在することになったのである。それ以前に「存在」したのは、たとえば稲妻(ふしぎな光るモノ)とか落雷(恐ろしいオト)であっても、「電気」ではなかったとグラムシはいうのである。(前引の「能動的」と「抽象的」の意味に注目されたい)

以上の主張はグラムシがしばしば援用するマルクスの「フォイエルバッハに関する第一テーゼ」—「これまでのすべての唯物論—フォイエルバッハも含めて—の主要な欠陥は、対象、現実性、感性がただ客体あるいは直観の形式のもとでのみとらえられていて、人間の感性的な活動、実践としてとらえられず、主体的にとらえられていないことにある⁽³⁾」

—という「提言」と軌を一にするとみてよい。

ここから、ブハーリンの哲学は、「対象、現実性、感覚がただ客観あるいは直観の形式のもとでのみとらえられている」(前引のマルクスの章句—引用者)「形而上学的唯物論」(Q11 § <17> C. p. 1416、②一八七頁)、あるいは「機械的な(俗流の)唯物論」(Q11 § <22> C.p. 1425、②一七一頁)であるとグラムシは批判するのである。

(ブハーリンは「能動的」と「抽象的」の差異に気付いていないという批判である)

つまり、グラムシの力点は、人間の認識活動を離れて (fuori di)、それなしに (senza)、物の存在は「無」(《nulla》)であるということであり、認識活動は、いわゆる哲学的思考だけでなく、歴史的な、間・主観的人間の实践に介在されているということである。したがって、いわゆる「客観的存在」はグラムシの用語でいえば、「人間的に客観的」「歴史的に主観的」「普遍的な主観」と変換される。

そうであれば、グラムシの「実践の哲学」は物質と人間との関係を歴史的实践によって媒介し、「普遍的な主観」を歴史的に生成することを核心と

するものである。まずもって、このように理解することができる。

二 「実践の哲学」と『唯物論と経験批判論』

現代においてはこのグラムシの言説は多くの人々の受け容れるところかもしれない。だが、彼が生きた時代にはまちがいなく「異端」であった。いまもなお残存する「正統」派との差異を明らかにするためにレーニンの考え方との比較を試みよう。そのために以下内外の理説を援用させて頂く。

先に引証したグラムシの「電気」の例は、当時のレーニンが『唯物論と経験批判論』において言及した「アリザリン」の例を想起させるであろう。事実、イタリアのグラムシ研究者ルチアーノ・グルッピは、「かれ—グラムシ(引用者)—はブハーリンの史的唯物論にかんする試論を直接的には批判していますが、実際にかれの批判はレーニンの『唯物論と経験批判論』にたいする批判でもあります⁽⁴⁾」と叙べている。残念ながら、この指摘(レーニン批判)をグラムシ自身の章句で引証できないがもう一つの言説を参照しよう。

「この決して小さくはない書物(『唯物論と経験批判論』—引用者)の全体が實質上ただ一つのこと、すなわち、『物は人間の意識から独立して存在する』というテーゼの証明に捧げられているのに対応して、これら諸命題例の問題点も本質的にはアリザリン命題の問題点と同じものに帰一する⁽⁵⁾」と高橋洋晃はレーニンの問題設定を明確にしたうえで次のような注目すべき見解を表明する。

「アリザリンは、科学的発見という形での生産行為つまり一つの実践的活動によって始めてコールタール中にも存在することを得たのである。昨日の時点で存在していたのはアリザリン以外のどんなものであったとしても決してアリザリンではない。たかだか、アリザリン生産のための『アリザリン』という物質的=および認識生産物を得るための—材料(労働対象)でしかない。

『たかだか』というのは、そうした材料であるということさえきょうになってはじめてわかったことであるからだ⁽⁶⁾」。ここで、「アリザリン」を「電気」に置き換えてみれば、先に引用したグラ

ムシの主張と一致している。高橋による一層整理された表現では次のようになる。

「物が現に存在するのは何らかの人間活動の生産物としてであり、少なくとも何らかの人間活動が営まれているさなかにおいてである。人間に対してこそ物は現に存在する。したがってそこには当然、意識の契機が介在している。そして物が現に存在する時には何らかの規定的な、特定の質をもつ物としてである。『人間の意識から独立して存在する物』は、実は、存在した物として事後的に遡及想定されるものでしかない。三つの事柄、すなわち物が現に存在すること、意識されること、規定的な物であることは、同じ一つのことの三側面をなしている」⁽⁷⁾ (傍点は引用者)

この点に関して、前出のルチアーノ・グルッピも主体・客体の二項区分の視座から次のような説明を試みる。「もし客体と主体を実体化し、独立した自立実体に仕立てあげるならば、それは形而上学的操作をやっていることになるのだ、と。なぜなら、それは実体ではないものを実体に変えているからです。しかも二項の相対性ゆえに、これらは実体ではないのです。観念論者はただ主体のみを実体にまで高め、思惟を現実的全体の根拠に仕立てあげます。伝統的な唯物論はただ客体のみを実体にまで高め、主体の機能を抹消してしまいます。どちらも形而上学に落ち込み、自ら呪いの輪のなかにはまりこんでいます」⁽⁸⁾ (傍点引用者)

さらに、以上の見解について廣松渉の説明を援用すれば次のように言い換えることができる。

「『所与』という特定種類の自存的なものが在るわけではありません」「『所与』というのはあくまで『所識』との相関的規定項なのであって、例えば、『内側—外側』という相関的規定において独立自存の『内側というもの』が存在しないのと同様、それ自身を独立に措定できるような『所与というもの』が実在しません。」「『所与を所識として覚知する』という関係的な規定態、この実在的過程を離れて〈所識なるもの〉が自存するわけではありません」⁽⁹⁾

要するに、旧来哲学にならって、主観(体)—客観(体)という区分を一応想定しても、それら二項を自存・実体化してはならず、両者の関係態の中でのみ、認識なり存在なりが成立するという

謂である。この理説からいえば、レーニンは「客体のみを実体にまで高め」た「伝統的な唯物論」(グルッピ)ということになる。因みに、前出の高橋は以下のように断定することに留意を促したい。

「レーニンは、認識契機なき存在を主張するという重罪を犯した。いわゆる反映論や模写説にあっては、何ら規定されないままの物自体が、認識されるか否かにかかわらずつねに存在する。それは過去・現在を通じて恒存するもので、区別はただ、すでに認識されているかまだ認識されていないかという点にのみ存する。存在の超越性(Transzendenz)が主張されるわけである。ここでは『存在』論と『認識』論とは画然たる二段階を構成している。両者の前後序列は絶対的である。先ず存在する。しかる後に認識される。両者は即目的に関係づけられないで別々に切り離されている。すでに存在するものに対する認識の企てがなされてはじめて両者が関係づけられるのだという。だからそこでは、一時的にか永遠にか認識されないままの存在もあるわけである。だが、それが『存在』の名に値しないことは明白である」⁽¹⁰⁾ (傍点引用者)

グラムシの言説に還ろう。彼も、一応主観—客観の“二項区分法、にしたがったが、それぞれの項を自存・実体的に立てるのではなく(グルッピ説)、二項を同時の契機(高橋・廣松説)として、認識・存在を捉えていたといえる。この点の“傍証、として以下にグラムシの章句を引用しよう。

「科学においても、人間のそとに現実、実在をもとめることは、実在を宗教的、形而上的に理解することであり、逆説としか思われぬ。人間なくして宇宙の実在になんの意味があるか。すべての科学は人間の必要、人間の生活、人間の活動とむすびついている。人間の活動はすべての価値の創造者であり、科学的価値の創造者でもある。この人間活動をはなれて『客観性』にどんな意味があるか? もしそうしたことが言えるとしたら、それは混沌である。つまり無であり空虚である。なぜというに事実、人間が存在しないと想像すれば、言語も思想も想像できないからである。実践の哲学にとって、思惟を存在から、人間を自然か

ら、活動を物質から、主観を客観からひきはなすことはできない。このような分離をあえてするならば、あまたの宗教の一形態か無意味な抽象に転落する」(Q11 § <37> C.p.1457、④二六九頁、傍点引用者)

次のグラムシの「発見」についての考え方も示唆に富む。

「科学が、これまで知られていない現実の『発見』であるとすれば、この現実はある意味で超越的なものとして考えられないであろうか？ ある『未知』のもの、したがって超越的なものがなお存在すると考えられないであろうか？ 『創造』としての科学は、やがては、『政治』としてのそれを意味するのではなからうか？」(Q15 § <10> B.p.1766、④一七六頁)

看取されるように、科学を未知の存在の「発見」(まず存在し、しかるのちにそれを認知する)としてではなく、「創造」として捉えるグラムシの立場は、「存在」＝「認識」の関係の把握を明確に示している。それはまた、科学においても、人間の静的な受容(「発見」)ではなく、人間の実践的関与(「創造」)の宣揚であることは明らかである。

因みに、この点を現代の科学史家もわかり易い例で示している。

「『見る』ということは、人間＝バケツが外から流れ込む情報を受動的に受け取る、というようなものでなく、むしろ、人間の側のもっている『理解』の能力を駆使して能動的に何かを造り出す作業だということができます。……『人間の感覚と理解の力との協働作業によって能動的に造り出された所のあるもの』と考える方が至当ではないか⁽¹¹⁾」(傍点引用者)。納得のできる説明である。

ただし、すでに引用した箇所であるが、グラムシの次の章句は留意されるべきである。

「抽象的な自然力としては (come forza naturale astratta…) 電気は、生産力になる以前にも存在していた…… (l' elettricità esisteva anche prima della sua riduzione a forza produttiva…)」(Q11 § <30> C.p.1443、②二一四頁、傍点引用者)。この章句の“astratta”と、その直後の、「電気は歴史的に『無』であった」という場合の“《nulla》”の関連

をどう読むかということが問題である。

一つは、高橋にならっていえば、事後的に「存在していた」という謂に解される。レーニンが理論的に無意味と思われることをあえて主張した当時の事情(真意)を勘案すれば、観念論、つまり、「主体のみを实体にまで高め、思惟を現実全体の根柢に仕立てあげ」る(前掲グルッピ説)論敵の思考法に対して、物質の先位性、客観の契機を断固として強調したかったのだと推測される。しかし、当時の状況が捨象されてドグマ化されると逆に主体の契機が抹消され、悪名高き、「客観主義」に陥る。それはまた、安易に模写説、反映論への水門を開いた経緯はすでに周知のところである。グラムシが時として「観念論者」と批判される程に、主体の契機を強調した所以はこの水門への流れを阻止し、人間の主体性をこれまた断固として顕揚したかったのだと惟う。今日に至るもなお、レーニンの当時の状況を勘考することなく、ドグマを繰り返すことは全く無意味、否！有害である。

二つは、グラムシもまた自然、物質の“先位性”を認めていたと読むことができる。この場合には「存在」の内実が問われるであろう。たとえば、廣松渉は、「人々が日常“客観的実在性”だと思い込んでいるものは、認識主観から端的に独立自存するものではなく、フェノメナルな諸現象を統一的・整合的に説明しうべく認識論的に“構成”された所産にほかなりません⁽¹²⁾」というが、この“客観的実在性”だと思い込んでいるものをグラムシは、“抽象的”存在と呼んだのである。あるいは、旧来の“二項区分法”を前提にしていれば、「認識論的に(構成)され」る以前の“素材”を“抽象的”ないし《無》(カッコに注意)としての「存在」といいたかったのではないか。この意味での限りグラムシは物質の先位性を認めていたということが出来る⁽¹³⁾。

以上二つが私の解釈である。

三 「実践の哲学」における「反映」の意味

自然科学的側面におけるグラムシの存在一認識の方法(「実践の哲学」)を社会認識・社会的実践に移して考察してみよう。

この際に、グラムシがしばしば援用するのはマ

ルクスの『経済学批判・序言』である。グラムシは次の章句に注意を喚起する。

「いかなる社会もその解決のために必要にして十分な諸条件がすでに存在しているか、すくなくとも生まれつつあるか発展しつつある課題しか提起しない……」(Q13 § <17> C.p. 1579、①二九一頁)

それでは、この課題の生起を人間はどのように認識するのか。この点に関してグラムシは「道徳は、ある意味である目的をめざす意志の自由のための必要条件の探求およびそれら諸条件が存在していることの証明となるであろう」(Q7 § <4> B.p.855、②五〇頁、傍点引用者)という。つまり、上部構造の諸々の当為的主張から逆に土台の条件を認識するという謂である。この意味で、道徳的主張(より広くいえば、イデオロギー)はグラムシにとってきわめて重要性をおびることに留意を促したい。

さらにグラムシは、「上部構造の矛盾にみちた複合的な総体は生産の社会関係(土台—引用者)の総体の反映である」(Q8 § <182> B.p.1051、①二九〇頁、傍点引用者)といい、同時に、人間がこの矛盾を意識するのは「イデオロギー」を「地盤として」(Q10 § <12> B.p.1249、①二八九頁)であると叙べていることにとりわけ注目すべきである。これは、人間はイデオロギーを媒介としてしか「矛盾」を把握できないという謂であろう。前節で試みた私の解釈にしたがえば、まずもって、「土台」なり、その「矛盾」が自立自存的に成立していて、しかる後に、人間がイデオロギーを介在させて、「土台」の「矛盾」を意識するという風に、つまり段階的に解されてはならないのである。そうではなくて、人間の全歴史的实践の総括的表現であるイデオロギーが、「土台」ないし、そこにおける「矛盾」を成立(「存在」)させる一方の契機(前出のグルッピ流にえば「主体」の要素)だということである。極論すれば、このイデオロギーなくしては「矛盾」自体が存在しない、というのが前引のグラムシの章句の含意である。

因みに、アルチュセールの「イデオロギーの再認」を援用すれば、人間は現実的生産関係の中に存在しているのであるが、「この現実的生産関係

についての意識をもつのではなく、そうした意識に規定された意識でもって現実的生産関係を意識するのだ⁽¹⁴⁾」ということになるわけであるが、グラムシの場合には、「実在」とても「認識」(という人間の实践)を一方の契機としてのみ成立するのだということが眼目である。この点を重ねて強調しておきたい。

ところで、グラムシの章句中の「反映」(前引、傍点部分)は、「人間＝バケツが外から流れ込む情報を受動的に受け取る」(前引)というようなものではなく、また「決して得手勝手な虚構⁽¹⁵⁾ではなく、共同主観的な認証に支えられてはじめて『客観的実在性』が認められる」ということになる。このことをグラムシは次のように表現する。

「『経済学批判・序言』にふくまれている、人間はイデオロギーを地盤として構造の矛盾を意識するという命題は、認識論的価値をもった主張とみなされるべきであって、たんに心理的および道徳的なものとみなされてはならない」(Q10 § <12> C.p.1249、②二八九頁、傍点引用者)

以上の「認識論的価値」については、すでに引用した廣松の説明のように、“客観的実在”だと思いついでいるものもすでにフェノメナルな素材を予め認識論的に構成されたものだ、という意味である。

「構造と上部構造とは一つの歴史的ブロックを構成する⁽¹⁶⁾。すなわち、上部構造の矛盾にみちた複合的な総体は社会的生産諸関係の総体の反映である。そこから、全体性をおびたイデオロギーの体系だけが構造の諸矛盾を合理的に反映し、実践(praxis)の反転のための客観的諸条件の存在を表現しているということが導出される」(Q8 § <182> B.p.1051、同上、ただし傍点引用者)

すなわち、「認識論的価値をもった主張」は「合理的反映」と相関関係になっていることに留意すべきである。

この場合の「合理的」の内実については後論することにして、「認識論的価値」に関わるグラムシの人間観を確かめておきたい。

グラムシが関係の人間観をマルクス(直接的には「フォイエルバッハ・テーゼ」)から継承した事情については別稿で論じたので⁽¹⁷⁾、ここでは次

のグラムシの章句に注目したい。

「しかし、客観的諸条件の存在、あるいは可能性ないし自由は、まだ十分ではない。“それを認識し”自分に役立てようとするすべを得ることが必要なのである。すなわち、自分に役立てようと欲することである。この意味で人間は、具体的意志、すなわち抽象的欲求の具体的な適用、もしくは、このような意思を実現する具体的諸手段をもつ生命的衝動 (impulso vitale) である。固有の人格性は、次のようにして創りだされる。すなわち、(1) 自己の生命的衝動すなわち意志にたいして特定の具体的な(「合理的」な)方向を与え、(2) このような意志を具体的な特定の非恣意的な意思とする手段を確定することによって、(3) この意志を実現する具体的諸条件の総体を、自己の力量の限界の範囲内でもまたもっとも実り多い形態に変更することに寄与することによって、である。人間は純個人的・主観的な諸要素と、個人が能動的に関係するまさしく客観的ないし物質的な集団 (massa) の諸要素との歴史的ブロックとして考えられるべきである。外界を、全般的諸関係を変革することは、自己の力を増すこと、自己を発達させることを意味する。論理的『改善』が純個人的であるとするのは、錯覚であり誤謬である。個性の構成諸要素の総合が『個性的』なのであって、この総合は、外的諸関係を変更する、対自然の諸活動から生をとりまくさまざまな社会的諸次元におけるさまざまな程度における対他者の諸活動、人類全体を包含する最大の関係にまでおよぶ外部にむけての諸活動がなくては、実現せずまた発達しない。したがって、人間は本質的に『政治的 [politica] であるということができる。というのは、意識的に他の人間を変え [trasformare] 指導 [dirigere] しようとする活動が、彼の『人間性 (umanità?)』、彼の『人間の本質 [natura umana]』を実現するからである』(Q10 <48> B.pp.1337-1338、傍点引用者、この部分は合同版『選集』に邦訳はないので、注(19)の鈴木論文中の訳文を参照した。同氏の御教示を誌して御礼申し述べる)

関係的に人間を捉えるグラムシ独自の表現である「歴史的ブロック」としての人間という規定はやや静的、抽象的印象を与えるのに対して、こ

で強調される「生命衝動」「政治的」という人間の本質規定は動かつ具体的であって、マルクスの『経済学・哲学草稿』中の「苦惱」しかつ「情熱的」な存在としての人間の定義を想起させる。

したがって、前出の「反映」との関連でいえば、それは個人が生活(土台)の諸条件の制約をうけながら、外的諸条件を、自分に役立てようとする目的・生命的かつ情熱的、衝動なのである。しかしそれが単に恣意的なものであればそれぞれの恣意が衝突し、終には目的を達することはできない。したがって同時に他者の生命的欲求を考慮に入れて己のそれとを調整することが必要となる。極論すれば、「人類全体を包含する最大の関係」(前引)への配慮が求められるのである。この点に関する次の指摘も重要である。

「各個人が変えることのできるものは、各個人の力に相応して、確かに小さなものであるといえよう。だが、このことが真実なのは、ある点までである。なぜなら、個人は、同様の変更を望むすべての人々と協働すること (associarsi) ができ、またこの変更が合理的なものであれば、自己の数を何層倍にも増大させ、はじめてみたときに可能と思われたよりもはるかに根本的な変更をかちとることができるからである」(Q10 § <54> B.p. 1346、①二七五—二七六頁、傍点引用者)

以上の章句にみるように、個人間の生命衝動に基づく生存のための、目的活動の合理性は対他者(類的)関係を配慮することによって、同時に価値性をおびることになる。したがって、グラムシのいう「反映」は決して、土台の「客観的」矛盾の受動的反映・模写ではなく、主体による認識論的再構成を前提するものであり、その結果としてまさしく「認識論的価値をもった主張」なのである。

四 「カタルシス」と「合理性」

グラムシの主観—客観に関してはグラムシの「カタルシス」⁽¹⁸⁾についての考え方を援用するとわかり易いであろう。グラムシの定義では次のようになる。

「たんなる経済的(あるいは利己的・情欲的)な契機から倫理的・政治的契機への移行、いいか

えれば、人びとの意識において構造を上部構造にまで仕上げることを表わすために「カタルシス」という用語を使うことができる。このことは「客観的なものから主観的なものへ」、また「必然から自由へ」の移行を意味する」(Q10 § <6> C.p.1244、①二九〇頁)。この点を民衆の意識について例証すれば次のようになる。

グラムシは、「民衆は哲学についてどんな観念をいだいているか」と問い、そこには次の二側面があることを指摘する。一つは「諦めと忍耐とへの暗黙の誘い」であり、二つはそれとは反対に—これこそ重要な点であるが—「反省的な考察への誘い、生起していることが根本においては合理的であり、そのようなものとして、自分の理性的な力を集中して、本能的な激烈な行動にひきずりこまれるままにならないで、その出来事と対決しなければならぬと自分にいきかせることへの誘い」(Q11 § <12> C.p.1380、①二四一頁)である。この二つの側面に「動物的な、自然力としての情熱を必然性という考え方のなかに止揚して自分自身の行動を意識的に指導するというきわめて正確な意味をもっている」。このようにみることができるのであり、これこそ「常識のなかの健全な核であり、まさに『良識』とよぶことのできる」もの、つまり、「発展させて統一的な首尾一貫したものとされるに値する」(Q11 § <12> C.p.1380、①二一二頁、傍点引用者)のものであるとグラムシは説く。

如上の移行の局面が、もともとは「ギリシア悲劇」や「精神分析」において「浄化」と訳される「カタルシス」のグラムシ的解釈である。識者による次の説明がわかり易い。

「それは、生命的衝動の激烈さとの『対決』という心理的体験を通じて、たんに個人的・主観的なものであった衝動が恣意性を克服して客観性を獲得することにより、主観的意識じたいが主観となった客観となり、また必然性が自由(内発的意志)に変わる局面である。換言すれば、そこにおいて、行為者の価値観と行動原理が変わり、行為の『主観的な意味づけ』の次元(主観の境位)が変わる局面である。だから、単に心理的・道徳的变化だけでなく、思考と認識の様式が変化する⁽¹⁹⁾」(傍点は引用者)。この場合に、いわゆる「土

台」との相関関係からいって、思考と認識の様式が変化するれば当然にそれに応じて、経済行為の様式も変化するものであり、グラムシのいう、「構造と上部構造」を統一した「歴史的ブロック」(Q8 § <182> B.p.1051、①二八九頁)もまた変容することになる。以上の考察からいえば、「カタルシス」と関連してグラムシが次のように叙べることも首肯できるであろう。

「構造は、人間をおしつぶし、人間をみずからのうちに同化し、人間を受動的ならしめる外部の力から、自由の手段に、新しい倫理的・政治的形式をつくりだすための道具に、新しい自発性の源泉に転化する」(Q10 § <6> C.p.1244、①二九〇頁)。この意味で、「カタルシス」の契機の定義は、「実践の哲学全体の出発点となる」(Q10 § <6> C.p.1244、同)のである。

ところでこの「カタルシス」の「合理性」はどのように証明されるのか。グラムシによれば、それは人間の歴史的实践だということになる。この点に関する彼の見解は次のようである。

はじめは一人の人間ないし少数グループによって「カタルシス」は遂行される。しかし、「その意志というのは歴史的客観的必然性に照応するかぎりにおいて実現される。すなわち、それが、前進的に実現されるときに、普遍的な歴史そのものであるかぎりにおいて、合理的であって、『恣意的』でない意志のことである」「この意志ははじめは一人の個人によって表現されたとしても、その合理性は、それが多数の人びとによって迎えられるという事実、すなわち、その意志が一つの文化、一つの『良識』、その構造に照応する一つの倫理をもった一つの世界観となるという事実によって裏書きされる」(Q11 § <59> B.p.1458、①二六五頁、傍点引用者)

以上の考察によって、グラムシの「実践の哲学」においては、「客観的」というのは自然科学の分野におけると同様、社会認識、社会的実践の領域においても旧来哲学の「主観」と離れたところに自立・自存的に想定されるものではなく、「主観」との統一態としてしか考えられないものなのである。グラムシが「客観的というのはつねに『人間的に客観的』ということ」(Q11 § <17> C.p.1415、②一八六頁)であると主張する

のはこのような意味なのである。

そしてこの「主観」の内実はすでにみたグラムシの人間観からいえば、端的に「意志」と規定することができよう。「問題を『歴史主義的』に提起し、同時に哲学の基底に『意志』（結局は実践的あるいは政治的活動）をおこななければならない」（Q11 § <59> C.p.1485、①二六五頁）のである。だが、この「意志」は「合理的」でなければ「人間の客観」に転化しえない。

それではこの「合理性」はなにによって保障されるのか。それは、前引の如く、「歴史的客観的必然性に照応するかぎり」（傍点引用者）においてである。

ここで注目すべきは「照応」であって、旧来哲学のように、「必然性」が意志の、あるいは「合理性」の「原因」とは規定されていないことである。そうではなくて、意志が次々と合成（「集団意志」）されて新しい歴史を創造する推進体となっていくときに、はじめてそれが恣意的ではない「合理的」であること、つまり「必然的」であることが確認されるのである。まさに、客観＝歴史的な主観とグラムシが説く所以である。したがって、それまでは、自明なもの、究極的な規定因などは一切ないのである。存在するもの、自明なものは、一定の存在に拘束された人間の、人間集団の未来への投企する意志だけである。このように断言してもよいだろう。

ところで「合理性」の根拠、つまり「多数の人びとによって迎えられる」根拠は何に求めるべきか。それは端的に「最大限の功利主義」つまり、「人々の生活観を拡大し、生活そのものを最高位におく（発展させる）ために、人々に『有用な』ものであるか、をみることにかかっているのだ」（Q15 § <10> B.p.1766、④一七頁）とグラムシは叙べる。

ここに読み取れるように、グラムシは旧来哲学における「客観」「歴史的必然」を神の意志や人間の観想（観念論）に求めたのではもちろんなく、また、人間の意思の「背後」にあるとされる「究極的原因」（唯物論的弁証法）に求めるのではなく、あくまでも人間の現実生活との関係において捉えようとする。次の章句はこの立場を一層明確に表明している。

「一つのイデオロギーにたいし大衆が同意するか同意しないかこそ、思考様式の合理性と歴史性に対する批判の現実性が確認される仕方である⁽²⁰⁾」（Q11 § <12> C.p.1393、①二五八頁）

五 大衆の合理主義とヘゲモニー

これまでの考察は社会的矛盾、対立、闘争という歴史的具体性をいったん捨象してきたが、グラムシの眼前の事実はまさに階級分裂の社会であった。歴史もまた「支配・被支配の歴史」にはかならないとすれば、彼のいう「合理性」ないし「非合理」は社会諸集団間の力関係、闘争によって決定されるということにならざるを得ない。この点に関するグラムシの見解を確かめておこう。

「ここで非合理というのは、つぎのような意味である。すなわち、非合理は結局は勝利できないものであり、実効ある歴史とされないものなのだが、しかし、必然的に合理的なものともむすびついており、その分つことのできない一モメントをなしているから、その意味で、現実には、非合理もまた合理的なのである。また歴史のなかでは、いつでも一般的なものが勝利するのではあるが、『特殊なもの』もまた自己貫徹のたたかいをおこなうし、その上結局のところは、一般的なもののある一定の発展を規定する点では、『特殊なもの』といえども自己を貫徹するのである。ただ近代史においては、『特殊的』ということばは、……たんなる個人の利害をさすものではもはやない。近代史では、歴史的・政治的『個』とは『生物学的』固体のことではなくて、社会集団のことだからである。闘争とその成果だけが「成果」といっても直接的結果のことではなく、永続的勝利として現れる成果のことだが一にが合理的でななが非合理的であるかも決めるのだ。ななが勝利するに『値する』ものかを決めるのだ。なぜなら、闘争だけが、過去を主体的に継承し、超克するからである」（Q6 § <10> B.pp.689—690、⑥七〇—七二頁、傍点引用者）

注目すべきは「合理」「非合理」の関係についてのグラムシの捉え方である。たしかに、歴史のなかでは、「合理と非合理のたたかいが、一瞬のやすみもなくつづけられる」（Q6 § <10> B.p.689、⑥七〇頁）が、「支配集団にとって合理的な

ものは、被支配集団にとっては合理的でない」のである。しかし、グラムシはそれを単純には否定しない。なぜなら、そこにも「合理的な」契機が存在しているからだ（「その意味で、現実には、非合理もまた合理的なのである」〈Q6 §〈10〉 B.p.689、⑥七〇頁〉。つまりそれが「過去を主体的に継承し、超克する」（前引）ものであった限りそこにも「必然性と、ある有用な結果を得るための最小限の努力とに照応した、一つの『合理的』な順応主義（conformismo）がある⁽²¹⁾」（Q14 §〈61〉 B.p.1719-1720、③二三五頁）。その限り「大衆の同意」があるということなのだ。この「大衆の同意」に基づいて、支配集団はそこに属する知識人を総動員しつつ、長期に及んで、自らの特殊「合理性」〈razionale〉を社会全体に普及させていく。それは言語を含む文化、思考・行動様式、さらに社会的慣習とさえ化して、歴史性が忘れられあたかも永遠なる普遍性をもつものであるかのように映るまでに一般化している。そればかりではなく、時代の経済的「構造」に適合した思考・行動のパターンとも結びついて、土台と上部構造を統一する「歴史的ブロック」を等質化し、支配集団のヘゲモニーを確立していく。この点についてグラムシの以下の章句を参照すべきである。

「自由な選択はつねに存在する。それは、特定の倫理—政治的雰囲気の中で個人や個々の大集団が等質化するかぎり、この大集団に同じ方向を与える或る種の路線にそって行われるのである。だから、すべての意思が同じしかたで作用するとはいえない。むしろ、個人の恣意は多様で複雑をきわめるが、等質的な部分が優位を占め、『法則を強いる』のだ。だがもし恣意が一般化されるようならば、それはもはや恣意ではなく、『自己運動』の基礎の移動であり、新しい合理性である。自己運動は合理性にほかならないが、『自己運動』という言葉のなかには、概念からすべての思弁の光暈をはぎとろうというところみがある」（Q10 §〈8〉 B.p.1246、④三〇三頁）

このようなわけで、「合理主義」はつねに存在したことを認めざるをえないが、変革の立場からいえば、「真の、真に機能的合理主義が論じられているのか、それとも恣意行為が論じられている

のか」「そこにすべてがかかっているのだ」（Q14 §〈65〉 B.p.1725、③二三八頁）ということになる。

グラムシはこの識別の基準を「大衆の同意と不同意」に求めるのであるが「順応主義」に陥っている一般大衆に直接的にそれを期待するのは現実的に不可能である。このことはすでに叙べたところからも了解できよう。

大衆の実情の一端を「世界観」に関してみれば、多くは「批判的な首尾一貫したものではなくて、場あたりの、統一のないばらばらなもの」であるため、その人格は「奇怪な混合物」（Q11 §〈12〉 C.p.1376、①二二六頁）になっている。また「克服されてしまった過去の諸問題のために仕上げられた思想」をもっている場合には、「現在をどうして思考することができようか」（Q11 §〈12〉 C.p.1377、①二二七頁）とグラムシは反問する。要するに、階級の支配下にある大衆の世界観は分裂状況にあるのだ。つまり、一つは「言葉のうえで肯定されるもの」であり、他は「実際の行動において実現されるもの」であって、「思考」と「行動」（Q11 §〈12〉 C.p.1379、①二四〇頁）への世界観の分裂である。「知的な屈服と従属とのゆえに、自分のものではない世界観を他の集団から借りて、それを言葉の上だけで肯定し、また世界観を奉じていると信じているということ」（Q11 §〈12〉 C.p.1379同）である（したがって、グラムシが続いて「世界観の選択と批判もまた一つの政治事実である」（Q11 §〈12〉 C.p.1379、同）と主張することも首肯できよう。

そこで、「真の、真に機能的な合理主義」を大衆が掴みとること、そのために、分裂した大衆の「世界観」（常識）を「一〇〇パーセント等質な社会集団が形成される」ような「全体性をおびたイデオロギーの体系」（Q8 §〈182〉 B.p.1051、前引）＝世界観で置き換えること。というより「練りあげられる」（Q23 §〈51〉 C.p.2245、③二八〇頁）ことが必要となる。この際の大衆＝「つましい人々」（Q23 §〈51〉 C.p.2245、③二八〇頁）と「ある程度、首尾一貫して体系的な現実的意識、明確な断固たる意志となっている」（Q11 §〈12〉 C.p.1387、①二五一頁）知識人との関係についての、これまたグラムシ独自の関係

〈論〉的把握は別稿⁽²²⁾で詳しく論じたので、ここでは、両者の媒介項である「世界観」に若干言及して小論を閉じたい。

「練りあげられる」べき「世界観」は「実践の哲学」といってよいのであるが、グラムシは一方でそれは「あらゆる一面的かつ狂信的なイデオロギーの要素から解放された（あるいは解放されようと努めている）哲学であり、諸矛盾の完全な意識である」（Q1 §〈62〉C.p.1487、②四二頁）という。しかし、同時に次のような指摘にも注目したい。

「もし実践の哲学もまた歴史的矛盾の表現であるとすれば、いや自覚的であるがゆえにその諸矛盾のもっとも完成した表現であるとすれば、それはただ「必然性」とむすびついているだけであって、『自由』とは結びついていない。『自由』は存在していないし、歴史的にいつてもまだ存在することができないのである。それゆえ、もし諸矛盾が消滅するであろうとそれとなく論証されるなら、実践の哲学もまた消滅する。すなわち、止揚されるであろうと論証することになる。つまり、『自由』の王国においては、思想や諸観念はもはや矛盾および闘争の必然性を地盤として生まれることはできないであろう。現在のところでは、（実践の）哲学者はただこのような一般的主張をなすうだけあって、それ以上にすすむことはできない」（Q11 §〈62〉C.p.1488、②四三頁）

看取されるように、「実践の哲学」は現実の諸矛盾の「反映」なのであるから、人間がそれを媒介として「矛盾」の諸相を掴みとり、それを変化、消滅させることが眼目なのである。その変革のための人間の実践によって矛盾が変容すれば、その「反照」としての「実践の哲学」もまた変容するであろう。矛盾の消滅までこの相関・反転の関係はたまえなく続くのである。したがって「実践の哲学」はこの変革のための人間の実践から離れて、自立・自存的に存在するなど考えることはできない。そうではなくて、矛盾の消滅まで繰り返される「反照」—「実践」の相互媒介的な関係それ自体が「実践の哲学」なのだといえることができよう。グラムシの思想をこのように解すれば、知識人—大衆を実体的に分離して、前者が真理としてのマルクス主義の世界観（「実践の哲

学」）を後者に注入（「教授」といってもよい）するといった旧来の方式は根底的に批判されなくてはならないであろう。そうではなくて、以上のような「実践の哲学」をこのように実現しようとするヘゲモニーの実践が不可欠ということである。その営為によって全ての人が知識人になり、その結果新しい社会が生成されるとグラムシは志向したのである。

総括と追記

人間はイデオロギーを媒介として構造（土台）の矛盾を意識するのであるが、それは得手勝手なものではなく、合理的な反映でなければならない。

この合理性はなにによって証明されるか。それは人間の歴史的实践であるとグラムシはいう。はじめは一人の人間ないし少数グループの実践によって試みられるだろう。しかし、その意志というのは歴史的客観的必然性に「照応」するかぎりにおいて実現される。すなわち、それが、前進的に実現されるときに、合理的であることが確認されるのである。

ここで注目すべきは、「照応」であって必然性が合理性の原因とはされていないことである。つまり、実践への意志が次々と合成されて歴史を創造する主体となっていくときに、はじめてそれが、恣意的でない合理性であること、必然的であることが証明されるのである。まさに、客観とは歴史的客観であるとグラムシが説く所以である。

さらに、グラムシは合理性の根拠を（大衆の）「功利主義」、有用性つまり、生活の拡大に求める。こうしてグラムシは、客観性というものを神の意志や歴史的必然にではなく、人間の生活、より具体的には大衆の有用性に関わる生活の拡大、そのためのヘゲモニーの実践に求めたのである。これが「実践の哲学」の内実である。

追記

さらに、普遍的客観が成立するためには、従来のように哲学が形而上学に留まっていたはならず、大衆においても共同客観化されなくてはならない。そのためには、階級の支配下にある大衆の文化の革新が必要であり、それは階級支配に対す

る政治、経済闘争を当然に含むのである。つまり、「哲学」を形而上学的にのみ考えるわけにはいかないということである。

なお、このような哲学と政治（実践）に関しては、二十五歳のマルクスが『ヘーゲル法哲学批判・序説』で展開した次の有名な章句が想起されるだろう。

「人間の解放の頭脳 Kops は哲学であり、人間の解放の心臓 Herz はプロレタリアートである」
「哲学はプロレタリアートを止揚（アウフヘーベン）することなくしては自己を実現することができず、プロレタリアートは哲学を実現することなくしては自己をアウフヘーベンすることができない」(S.391)。

「批判の武器は武器の批判にとって代わることはできない。物質的なゲヴァルトは物質的なゲヴァルトによって打倒されなければならない。だが、しかし、理論も、それが大衆をつかむや否や、物質的なゲヴァルトになる」(S.385)

これらの件は余りに著名であるので、殊更に解説の要はあるまい（私自身の解釈については、拙著『疎外と教育』新評論、一九八〇年第五章を参看願いたい。なお引用後のカッコ内の数字はMEWの頁数を示す）。レーニンもグラムシもこの発想を「導きの糸」にしたことはあらためていうまでもない。

ただし、この初期マルクスの「理論」と「実践」についての意味を敷衍された先学による以下の見解は小論にとっても大きく関係するところであるので長文をいとわず引用しておく。

「マルクスの場合、そして、これは誰しもそれ以上を叙述そのことにおいては期すことができない道理なのですが、存在命題から当為命題を形式論理的に導出・論定することはできませんし、理論的認識（それが当為命題を含む実践学的な命題であっても）における es と wir との一致、さらには、著者と読者の見解的一致が成立したとしても、そこから論理的に当為実践が導かれるわけではありません」
「人々が、もし、理論体系、叙述された文章内容を自存化させ、それが自己完結的に、その内部で、いわゆる“革命の必然性の論証”をおこなうことができ、一定の当為を論理必然的に論証・導出できると考えるとすれば、それ

は『著述』というものに対する一種の『物神崇拜』フェティシズムに陥っていることの一表白であります」
「理論体系、思想の体系的叙述は、その著述内容の“外部”に立つ『著者』と『読者』との媒介体であって——これがしばしば著者にとって所期の Resultat をもたらすところから、その媒介性の構制を忘れて、人々はとかく著述を『物神化』する所以にもなりますが、自己完結的に、論証的“納得”や況んや当為実践を“論理的に導来”するものではありません」
「私どもは、叙述そのことの物神化を斥けつつ、著者と読者とのアクチュアルな関わり方（それには『叙述』の“知解”、『陳述』への肯・否的な“態度決定”、『呼掛』への“応接”といった契機が表現論の意味構造の場面で既に存立するのですが、ここでは立ち入りません）、これを自覚的には体系構成法に“繰り込む”かたちで勘案する次第でありますけれども、所期の実践は、“陳述的呼掛”に対する読者の側の“決意的応答”に俟ってはじめて起始します。理論体系の叙述は、それ自身が総じて、“一つの”呼掛でありまして——なるほど、叙述（理解）の展開過程が不断に著者と読者とのあいだの呼掛・応答という構制になっているにしても、著者に対して一つの総体的な応答がアクチュアルに返って来るのは、読者が“理解”の域を超えて現実的に反応する場面でのことでもありますから、著者という人物と読者という人物とのあいだの“対話”的相関が（論述の逐次的“和解”という場面での“対話的進行”の域を超えて）顕現するのは、一つの著述、読者の反応、さらなる著述による開陳、という仕方ではしか進行しないわけで——読者が所与の著述を或る種の仕方では受け留めて反応することにおいてのみ（著述を介した著者と読者とのこういうアクチュアルな“対話”的関わりにおいてのみ）、所期の実践が読者において発現する次第になります」
「このさい、マルクス式に言えば『存在が意識を決定する』『存在が無意識をすら決定する』のであって、一定の読者における応答の在り方を予料することができます。すなわち、かくかくの社会的存在者にあつては、しかじかの理論的認識が確立すれば、しかじかの実践的条件が現前するかぎり、かくかくの実践を当の社会的存在者がおこなうで

あろうことを蓋然的に予期することができます。マルクスの理論的叙述は、それが現行世界の批判的叙述であり、この叙述自身が存在被拘束的に歴史的实践的な現実性に定位したものであることにも負うて、プロレタリアートという一定の社会的存在者に対しては彼の階級的対自化をもたらすものであり、そのことにおいて、所期の応答を惹起する“呼掛”の実を發揮するものとして自己規定されます。この自己規定がしかるべくして独善でないかぎり、著者たるマルクスの理論的叙述という営為は所期の社会的・歴史的实践を現に招来いたします。「この条件が充たされることにおいて、哲学の実現的止揚＝止揚的实现という構想が現実のものとなる次第なのであります」（廣松渉『物象化論の構図』〈岩波書店、一九八三年〉二六〇～二六二頁。なお前出のマルクスの引用文は同書の訳文を借用した。、傍点は原文、○傍点は引用者）。

なお、廣松は、右の論点、「著者」（für uns）と「読者」（für es）の関係を「対話」「対論」という形式において一層詳しく展開している（『弁証法の論理——弁証法における体系構成法』〈青土社、一九八〇年〉、とくに第十一信・十二信）。グラムシの「普遍的主体」の成立、そのための広い意味の“教育”研究について多くの示唆を与えてくれる。それを主題とする成稿は機会を改めたい。（完）

付記

小論は拙稿「グラムシの『実践の哲学』とヘゲモニー」（拙著『現代に生きるグラムシ・市民的ヘゲモニーの思想と現実』二〇〇七年、大月書店〈第Ⅲ部、第一章〉）を大幅に加筆修正し、新しく注を付し、サブタイトルも変えた稿であることを断っておきたい。

レーニン＝ボグダーノフの論争は新しい世界観を求める論争として今世紀にも大きな意義をもつ。校正の段階で、白井聡『世界史の転換点に、再び立ち上がる「レーニン」』（作品社、2010年）を読み、知的啓発を与えられた。本書を参考にし、如上の論争については稿を改めて論じたい。

【注】

- 1) かつてグラムシの「実践の哲学」（flosfia della prassi）について我が国でもっとも精力的に論じたのは竹内良知である。主題的に論じた労作、『マルクス主義の哲学と人間』（盛田書店、一九六九年）、とくに、Ⅲ「グラムシの思想と伝統」五節「実践の哲学」六節「マルクス主義の三つの源泉についてのグラムシの見解——客観性および必然性の概念」に多くの教示を与えられた。他に同氏「現代とグラムシの哲学」（『社会運動No23、一九八二年二月）がある。同じく、報告をまとめたものであるがそれだけに最近の氏の見解をコンパクトに表わした「アントニオ・グラムシの実践の哲学について」（グラムシ研究国際シンポジウム報告『グラムシと現代』〈御茶の水書房、一九八八年〉所収）が好便である。「実践の哲学」は「マルクス主義の哲学」といってよいが、マルクスの哲学をめぐる諸多の解（改）釈があり、本文でも触れたところであるが、ブハーリンを主流とする第二インターの潮流も「マルクス主義」を標榜していたことはいまでもない。マルクス死後百三〇年後の現在においても「マルクス」の哲学を名乗るものにも様々の見解があり、その明確な布置の構図を示すことは困難である。あえていえば、“人間の実践を離れて（なしに）「客観的实在」の存在を認めるか否か”に“主流”（“正当派”）と異端の分岐点があるのではないか。しかし、そうはいっても、「客観的实在」の内実が問われるであろうし、主観と客観を二元的に区分すること自体がすでに論議になるであろう。因みに竹内は次のようにいう。「グラムシによれば、人間は物理的世界の単なる構成部分にすぎないのではなく、現実^レは人間の外にある純粋に客観的な所与ではない。『現実^レはそれ自身で即自的かつ対自的に存在するのではなく、それを変革する人間たちとの歴史的關係において存在する』と彼（グラムシ——黒沢）は書いている。われわれが感性と理性とによって認識する世界はある程度人間の創造物であって、認識は外界の模写ではない。世界の個々の対象は「人間が実践的関心の故に区別した質」であって、人間の思惟は単なる反映ではない」（前掲『グラムシと現代』一三頁、傍点引用者）。私は以上の竹内の解釈に基本的に賛成するが、それにしても、「ある程度」とはどのような意味なのか不明である。さらに、この引用部分に竹内は「注」を付して「グラムシは物的自然の人間にたいする先在性を否定しているのではない」（同一八頁）といい、他方で、「グラムシは客観的实在が意識によって創造さ

れたものと言っているのではない」(同)ともいうが、両者の関係、統一については「別の機会に譲る」(同)としている。小論はこの点についての私の見解である。

なお、「実践の哲学」の形成の一端については次の論稿も参照されたい。Davidson, A; Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography (the Merlin Press Limited, 1977) とくに、Chapter III A Philosophy of Praxis, pp. 94-157.

次の松田博の指摘も参考にした。

「……私がここで強調したいのは『哲学問題』にクローチェのみならずブハーリン『教程』の批判的検討が明確に位置付けられている点である。……校訂版のQ10、Q11を検討すると、その印象は逆転する。Q11を中心とする哲学関連ノートの中軸的テーマであることが明瞭となる。その内容はたんなるブハーリン個人の見解にたいする批判というより、ある時期までブハーリンがその代表とみなされてきた機械的・俗流唯物論の潮流にたいする根底的批判である。端的にいえば、それはブハーリン批判という迷彩色をほどこしたスターリン批判に他ならない。それはまた第三インター系の「公認教義」への「哲学」問題をも含む根本的批判の一定の到達点でもあり、かつ新たな考察・探求の出発点でもあった」(松田博『グラムシ研究の新展開・グラムシ像刷新のために』御茶の水書房、二〇〇三年、一七頁)

- (2) ここで、ブハーリン哲学の概要について識者による「解説」を以下に引用して読者の参考に供したい。「ニコライ・イワノヴィチ・ブハーリンの『史的唯物論の理論—マルクス主義社会学の一般的教科書』に盛り込まれた内容はたんにマルクス=エンゲルスの言説の祖述だけにとどまらず、古くはエジプト、バビロン、ギリシア、ローマから、新しくは本書執筆中のロシアや西欧の第一次大戦直後のころまでおおい、地理的には日本、中国、インカ帝国までを含み、学問領域では、哲学、歴史、社会学、経済学、法学、芸術から天文、数学、物理、化学、医学にまでおよんでいる。そしてそれぞれの分野から得てきた諸事実を、一貫した理論のもとにまとめあげ、みごとな理論体系をうちたてている」(佐野勝隆・石川晃弘訳『ブハーリン・史的唯物論』青木書店、一九七四年、「解説」四一七頁)

なお、グラムシのブハーリンの「唯物論」の批判については、拙著『国家と道徳・教育—物象化事象を読む—(青弓社、一九八九年)の第三章、「存在」と「当為」の註(3)〈同書六八頁—七三頁〉を参照さ

れたい。

- (3) Marx, K, Thesen über Feuerbach (1845), in MEW, Bd. 3 (松村一人訳『フォイエールバハ論・付録』岩波書店、一九六〇年)八六頁。注(1)の松田の指摘も参照のこと。
- (4) Gruppi, L, *Il Concetto di Egeonia in Gramsci, Riuniti*, 1972, p.150. 大津真作訳『グラムシのヘゲモニー論』(合同出版、一九七九年)一七四頁。
- (5) 高橋洋児『「物神性の解説」資本主義にとって人間とは何か』(勁草書房、一九八一年)八四頁。小論作成にあたって本書に多くの教示を与えられた。誌して御礼申し述べる。
- (6) 同上、八五頁。
- (7) 同上、九〇—九一頁。
- (8) 注(4)原文 p. 148. 邦訳一七二頁。
- (9) 廣松渉『新哲学入門』(岩波書店、一九八八年)五八頁。
- (10) 注(5)九一頁。

ただし、レーニンには後に『哲学ノート』(一九二九年)において、「人間の意識(認識)は客観的世界を反映するだけでなく、それを創造しもある」(『哲学ノート』松村一人訳、岩波文庫、一九七五年、(上)二〇四—二〇五頁)と述べて哲学的立場を変えていったことも記しておきたい。ここでは、それについての検討は省略する。その経緯については次の書がエピソードを交えながら興味深く述べている。中沢新一『はじまりのレーニン』(岩波書店、一九九四年)

- (11) 村上陽一郎『新しい科学論』(講談社、一九七九年)一六五頁。

「『事実』が『人の手で造り出された虚構』である、というのはいかにもふしぎなようですが、……『見る』という行為がそもそも、人間の側からの『造り出す』という作業を含んでいるとすれば、それは当然なことになるでしょう。『裸の事実』というのはいかにもむしろあり得ず、あるのはつねに、人間の側にある働きを媒介として『造り出された事実』であることになるからです」(村上陽一郎、前掲書一六六頁)。

次に、「事実」が以上のようなのであれば、「客観性」ということも、主観を手がかりにせずには考えられないということである。村上氏も「客観性」ということは、だれがいつどこで見ても(あるいは見なくてさえ)成立している、などという形ではあり得ない(前掲書一七二—一七三頁)といわれ、さらに、「伝達能力の行き届く範囲のなかでのみ、何らかの『共通のもの』としてわから合われる可能性がある

ことになりましょう。それが『客観性』の本質だといえるのではないのでしょうか（前掲書一七四頁、傍点引用者）といわれるように、人間の主観を離れたところに（「なしに」、といっても同じであろう）なにか「客観なるもの」があると考えることはできないということである。社会科学でも同様であろう。廣松の章句でいえば、「決して得手勝手な虚構ではなく、共同主観的な認承に支えられてはじめて『客観的実在性』が認められる」（廣松、前掲書一一〇頁）ということになる。グラムシの「人間的に客観的」「普遍的な主観」とは如上のような意味であり、それが歴史的に形成する面でいえば、「歴史的に主観的」ということである。

(12) 注(9)一一〇頁。

(13) ところで、本文中にみられるようにグラムシの立場は、人間のそとに (fuori di) または人間活動なしに (senza) 物は実在しない、というのが眼目であるが、これについて以下の見解、批判もあることを紹介しておきたい。

竹村英輔は、fuori di を「はなれて」 senza を「なくして」と訳しこの訳語を基に「グラムシが否定したのは、『外界』一般でなく、『超歴史的な人間的』な外界で、二つの意味はけっして混同すべきものではない」（『グラムシの思想』青木書店、一九七五年、二二五頁）と主張する。しかし、氏が以上のように改訳（釈）しても、『『外界』一般』と『超歴史的な人間的』外界』との区別及び両者とグラムシ理論との関わり、つまり、グルッピ説、高橋説から推及されるグラムシの「外界」とどう関わるか私には理解できない。

北村実も、fuori di と senza を竹村と同じように訳しながら、次のようにいう。「グラムシの主張は、つまるところ、『人間から離れて存在する実在』は考えられない、という一点に帰着するであろう。『人間から離れて存在する実在』は人間なしに認識できない、との論拠から、グラムシは『人間から離れて存在する実在』に疑いをなげかけているが、実在が人間から離れて存在しているということと、それが人間なしには認識されないということとは、次元のちがう問題であって、後者をもって前者を否定する論拠とすることはできない。人間によって認識されるのだから、人間を離れては存在しない、というのであれば、たとえば、海王星や冥王星は人間によって発見される以前から存在していたとはいえなくなろう」（『研究』グラムシと唯物論』『前衛』No. 568 一九八八年一〇月、傍点引用者）

この主張は、高橋洋児が批判するレーニン（『唯物論と経験批判論』）と全く同じ内容である。因みに、

竹村の如上の見解（と明記されていないがそう推定できる）に対して北村は、「グラムシのいう『人間から離れて』とレーニンのいう『われわれの意識の外に』とは同義ではないとの弁護論もあるようだが、そんなことはない」（同、傍点引用者）と否定し、「じつはこれは古くから哲学史上では議論されてきた論点であって、グラムシの見地は『存在するとは知覚されることである』（Esse est percipi）と主張したパークリーを想起させずにはおかない」（同）と断ずる。

以上の北村の主張に対しては本文の高橋のレーニン批判がそのままあてはまるであろう。

因みに、私が一〇余年まえに、ローマのグラムシ研究所でジュウゼッペ・ヴァッカ所長と会談した際にグラムシの見解をたざしたところ、レーニンは『哲学ノート』において、『唯物論と経験批判論』の立場を批判的にのりこえたのだ、という謂を明言したことを記憶する。

(14) 古賀暹「グラムシとアルチュセール派—デミロヴィチの科学論をめぐって」（『現代の理論』No. 247、現代の理論社、一九八八年三月号）。この点については注(10)の中沢新一の書も参考にされたい。

(15) 注(9)一一〇頁。

(16) 「歴史的ブロック」については付記に誌した拙著第Ⅲ部第二章の説明を参照されたい。

(17) グラムシの「関係的人間観」については注(16)第三章を参照されたい。

(18) 因みに、カタルシス (Katharsis, catharsis) は、ハンディな辞典によれば、ギリシア悲劇に関するもので、「悲劇を見て恐怖や憐みの情緒を味わうことによって心中に積もっている過度のそうした情緒を消散させることが悲劇の目的だと解される」が、この心理的浄化の謂のようであり、さらに「精神分析」の用語としては、「精神障害の原因となったコンプレックスを再び強く体験させることによって、それを消散させ障害を除去する治療法、浄化法」ともいう（栗田賢三・古在由重『小辞典「哲学」』岩波書店、一九六〇年、八六頁）

残念ながら、この用語についてのグラムシ自身のより詳しい解釈を確かめ得ないが、この辞典の説明でその含意は概ね類推できるであろう。なお、識者による次の説明を参考にしたい。

「知性の神、狂気的神アポロンの贈り物であるカタルシスはソクラテスの、そして何といってもプ

ラトンの宝物であったと言わざるを得ない。プラトンの哲学はカタルシスの哲学である。ロゴスからアイデアへの愛(エロース)の遍歴はカタルシスの物語である。「ロゴスからアイデアへの旅が、なにゆえに、カタルシスなのだろうか。それは、それが死の演習であるからだ。ロゴスからアイデアへの道は魂の肉体からの解放と分離に外ならないからである」。なぜなら、「ロゴスの世界は、私が実在の世界として構成した我々の世界であり、一方、アイデアは、我々が世界を、実在の世界として、構成するとき、その実在を与える側への移行である。人間の世界から神々の世界への移行である。それは一つのロゴスの死であり、新しいロゴスの誕生であろう」。「この、一つのロゴス、一つの肉体の死と、新しいロゴス、新しい肉体の誕生、一つの世界の死と、一つの世界の誕生は、アイデアからアイデアへの遍歴であり、それは究極的な善のアイデアに至るまで繰り返されることになる。ロゴスからアイデアへの全ての遍歴は、究極的なアイデアとその展開であるロゴスの誕生へ向けての死の演習ということになる」

つまり、ロゴスからアイデアへの遍歴が演習であるならば、それは、「言葉の真なる意味において浄化、洗滌、排泄、選択ではなからうか」「ロゴスからアイデアへの遍歴は、当り前のものとしてロゴスが示すそのものを、吟味のシャワーで洗い浄めることによって、ロゴスの企みをあばくことから始まるのである」(内田克孝『哲学とカタルシス』昭和堂、一九八二年一三三—一三五頁)

門外漢としては憶測の域を出ないが、如上のやや長い引証は、すでにみたグラムシの「カタルシス」を一定程度説明していると思われる。ギリシア哲学のひそみにならっていえば、グラムシはロゴス=実在を、我々の世界、「経済的(あるいは利己的・情欲的)な契機」と読み、アイデアを「倫理的・政治的契機」と読んだのではあるまいか。そして、その「遍歴」(の旅)、「死の演習」を「高次の仕上げ」、つまり、「カタルシス」と呼んだものと思われる。以上で用語の説明は了解できるにしても、問題はグラムシの「死の演習」「カタルシス」の内実であり、その方法である。この事情を土台=上部構造に関するマルクスの命題についてグラムシがいかにか解(改)釈するか。これがグラムシ思想の中核であろう。

(19) 鈴木富久「ウェーバー社会学の行為論とグラムシ」(立命館産業社会論集第二六巻第二号、一九九〇年九月)

(20) 注(1)でも指摘されているが、Q11のこの節12は哲学

に対する予備的な考察である。大衆(massa)にどのようにイデオロギーや哲学が受け入れられるかという文脈のなかにこの一文がでてくる。

したがって、グラムシのいわんとするところは、次の注(2)で指摘するような支配者集団によるヘゲモニー下の大衆の「順応主義」に基づく、「大衆迎合」主義=ポピュリズムの謂では決してない。さまざまな曲折はあっても、究極的に圧倒的多数の人々にうけいれられていくイデオロギーないし、哲学だけが世にいわれる「真理」なのであって、初めから「真理」が存在し、あとから天才がそれを発見(追認)し、大衆に広めるというものではないというのがグラムシの真意である。この意味では「真理」とは、廣松哲学風にいえば、共同主観の物象化されたものといってもよいであろう。それはまた、人間なくして(人間の外に)物の存在はありえないという、本文で明らかにした「実践の哲学」とも合致する。

(21) コンフォルミズムとは一般的には、一定の体制や規範への無批判的同調というように否定的意味で用いられる。グラムシの場合は必ずしもそうではなく、そのような「同調」がなぜ生じているのか、しかもそれは多くの場合に、決して一律な「同調」「順応」ではなく、多種、多様な具体的な諸契機が、まさに複雑にからみあいながら、体制的な「順応」を生み出している。しかし同時に、それに対する抵抗、闘いのあり方も同じように複雑な形態をとっていることにグラムシは注意を喚起している。つまり、グラムシのコンフォルミズムは如上のような状況を複眼的に洞察、分析して同調・順応の要因を見極めると同時に、対抗の面をめぐり出しそれを拡大・深化させていく、端的にいえば、支配者集団に対する対抗ヘゲモニーの創出と密接に関連させて、考察されているのがグラムシの「順応主義」の特徴である。

因みに、前出の松田博は「順応主義」概念の特徴を以下の四点に要約している。

- 1、それは「国家概念の刷新・拡張」および「永続革命批判」から導き出され、とくに社会構成体の強力にもとづく強制的契機を起因する「断絶」と「飛躍」(転覆主義)という社会変革のイメージ(像)を批判し、その「有機的発展における連続性」を強調する概念である。
- 2、それは「一国社会主義」にたいする批判的概念である。
- 3、それは「ヘゲモニー闘争」の別の表現である。ヘゲモニー闘争は「諸々の順応主義間の闘争」

争]として表出する。

4、それは『ノート』の後半において文化的概念として練り上げられる。(前掲松田書一二二頁)。

なお、松田は如上の要目を前掲書の第六章「コンフォルミスモ(順応主義)概念の検討」においてQ6、Q8を中心に敷衍して考察されているが示唆に富む。

因みに、マリオ・マナコルダは大著 *Il Principio Educativo in Gramsci. Americanismo e Conformismo*, 1970, Armando Editore-Roma (上野幸子・小原耕一訳『グラムシにおける教育原理—アメリカニズムと順応主義』楽社、一九九六年)において「順応主義」

をキーワードの一つにして、グラムシの教育思想を分析している。本書の私による紹介と若干のコメントについては、「ヘゲモニーと教育研究への序章—M・A・マナコルダ『グラムシにおける教育原理』を読む—」(拙著『国家・市民社会と教育の位相—疎外・物象化・ヘゲモニーを地場にして』御茶の水書房、二〇〇〇年、第Ⅱ部付論Ⅰ)を参照されたい。

本文中において、グラムシが繰り返し、大衆の「同意」、「不同意」に言及しているのは、「順応主義」の文脈で理解される必要があることはいうまでもない。

② 注①第三章。