慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	レイモン・アロンにおける《イデオロギー批判》
Sub Title	La Critique idéologique dans la pensée de Raymond Aron
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1988
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.61, No.12 (1988. 12) ,p.39- 66
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	多田真鋤教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19881228-0039

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

レイモン・アロンにおける《イデオロギー批判》

奈良和重

一、プロローグ――《イデオロギーの終焉》をめぐって
二、イデオロギーからイデオクラシーへ
三、知識人と世俗宗教
四、「聖家族」の偶像破壊
　I. サルトルの《暴力の弁証法》
　II. アルチュセールの《構造主義的神秘化》
五、エピローグ――イデオロギー的詩から現実の散文へ

一、プロローグ――《イデオロギーの終焉》をめぐって

《イデオロギーの終焉》論争の濫觴は、一九五五年に出版されたレイモン・アロンの『知識人のオピューム』の結論 Fin de l'âge idéologique? であった。[1] 以来、彼は数篇の論文を以てこれに答えたにもかかわらず、《イデオロギーの終焉》論者とみなされ、敵対者によってアンティ・イデオローグの烙印を押されてきた。だが、みずから強調してい

るように[2]、彼は疑問符を付して語ったのであって、近い将来にイデオロギー時代が終焉し、平和が期待されうるというほど naïveté であったわけではなく、次のように問うていたのである。「狂信に対する批判は、理性的信仰を教えるであろうか、それとも懐疑主義なのであろうか」と。そして、「人びとは武力で異教徒やユダヤ教徒を改宗させることを諦め、《教会の外に救いなし》と繰返さなくなっても、神を愛することを止めるわけではない。ある階級、行動の技術、イデオロギー体系の変容を拒否したところで、より不正のない社会とか、より残酷でない人類共通の運命といったものを欲せずにいられようか[3]」と。

アロンが示唆したのは、「イデオロギー体系の消滅の可能性[4]」ということであって、そこからさまざまなテーマが展開されることになった。だが、イデオロギーからの「逃走」とか「離反」という口実のもとに、支配的な現実を無批判に抱擁したり、政治のたんなるプラグマティックな受動的態度を採ることなど、彼の意図するところは、はなはだ乖離したものであった[5]。しかしながら、同時に、イデオロギーという言葉は、批判と反批判のいずれの側にも使用されて然るべきであるにもかかわらず、アロンは、みずからの立場がそれから解除されているかの如き印象を与えたこと、それもまた否み難かったのである。彼は率直に述べている。「真実な自由主義者は、いっさいを疑い、忍耐強く真理を探究する。だが、彼は、自己の最も堅固たる道徳的・知的信念をけっして疑わない。私は、このような態度を、狂信者、世俗宗教の信仰篤き人びとの態度と対立させた点では誤っていなかった。しかし、一方をイデオロギーと呼び、他方をそうでないと呼んだことは誤りであった。われわれはパスカルを師表として、《イデオロギーの適切な使用》について語ることがより良いであろう[6]」と。ここには、いかなる弁解も、妥協もないかわりに、アロン自身、イデオロギー批判の《科学》なるものは成立せず、それ自体、ある種のイデオロギーと結合せざるを得ないことを率直に認めている[7]。

ここでは、すでに過去に属する《イデオロギーの終焉》論争そのものを取りあげようというのではない[8]。アロンが

何故にイデオロギーを批判するのか、マルクス主義におけるイデオロギー問題、そしていかなるマルクス主義者、あるいはマルクス主義的知識人が批判の対象とされるのか、これらの問題をめぐって彼のイデオロギー批判の論点をまとめておきたいと思うのである。

(1) Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 315 ff. 本書は、一九五五年にカルマン・レヴィ社から出版され、一九六八年にはガリマール社から再版されたが、一九八三年には、カルマン・レヴィ社から初版本が復刻された。この論稿においては、この版によって引用する。

(2) Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 410.

(3) Aron *L'Opium des intellectuels*, p. 333.

(4) Aron, "Remarques sur le nouvel âge idéologique," in: Klaus von Beyme (Hrg.), *Theory and Politics, Theorie und Politik: Festschrift zum 70. Geburtstag für Carl Joahim Friedrich*, Haarg, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 228-229. アロンによれば、《イデオロギーの終焉》とは、五〇年代に典型的なイデオロギーであって、その表現の一般化は、一九五五年（あるいはソヴェト二十回党大会でのフルシチョフ演説の五六年）と、一九六五年（ヴェトナムへのアメリカ軍派遣の日付）とのあいだの数年間を特徴づける。しかしながら、すでに六〇年代の末から、社会学者たちは産業社会の危機を論じ、左翼イデオロギーの擡頭と、暴力的プロテストの闘争の前兆が感じられ、「イデオロギーの新時代」を迎えるにいたったのである。

(5) Tracy B. Strong, "History and Choices: The Foundation of the Political Thought of Raymond Aron," in: *History and Theory*, Vol. XI, No. 2, 1972, p. 191.

(6) Aron, "On the Proper Use of Ideologies," in: Joseph Ben David et al. (ed.), *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1977, p. 14.

(7) Aron, "Idéologie," in: *Revue européenne des sciences sociales*. (Libraire Droz Genève) Tome XVI, No. 43, 1978, p. 49.

(8) 《イデオロギーの終焉》論争の歴史的回顧と、その現代的意義に関しては、Daniel Bell, "Afterword, 1988: The End of Ideology Revisited," in: *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, pp. 409-447. 参照。因みに、この長文の「一九八八年あとがき」は、「レイモン・アロンの憶い出」に捧げられたものである。

二、イデオロギーからイデオクラシーへ

一般的に、人間の精神活動のすべてが、命題形式によって表現され、観念によって構成されていれば、ひとつのイデオロギーである。そして、哲学者や科学者をも含めて、あるパースペクティヴから、「人間はイデオロギー的に思考する」とさえ主張される。だが、アロンは、マルクス主義に対して、もう一つのイデオロギーの定義を与えている。すなわち、それは「歴史的および社会的世界解釈の体系的定式化」であって、イデオローグは、それによって彼の所属する社会を理解するとともに、みずからの行為の諸目的を明晰化し、選択することが可能となる。(1) もっとも、この定義自体は、体系化の度合いによって多様なイデオロギー――自由主義、保守主義、社会主義を問わず――に適用可能であり、事実、近代ヨーロッパを思想的に特徴づけてきたものである。とりわけ、フランス革命と産業革命以来、人びとは歴史の意味＝方向にプロメテウス的オプティミズムを結合させ、それらをめぐる社会の組織化を希求しつづけてきた。それゆえに、近代社会の動態が、まさにイデオロギーとイデオロギー批判の不可抗的な傾向を内在化させ、十九世紀における資本主義と近代文明に対する《批判》と《革命》とが、マルクスの思想のなかに、ひとつの体系として綜合化されたのであった。

アロンは次のように指摘する。「……マルクス主義は、近代主義に対して明らかに敵対的であった哲学の部分をなしていた拒絶と期待、その数多くのテーマを同化していた。マルクス自身は、ロマン主義的郷愁を否認したが、彼は、それが資本主義と根絶しがたく結びつけられたものであると考えていた。そして、社会主義のみが共同体への人びとの欲求を充たすであろうし、それのみが人間相互ならびに自然との宥和をもたらすであろう、と。サン・シモンのいう手段としての産業主義、ルソーのいう目的としてのヴィジョン――このような理念は、マルクスの思想の一側面を、おそらくマルクス主義者たちのさらに多くの側面を表現している」。(2) さらにアロンは、マルクスのイデオロギー批判

がフォイエルバッハの宗教批判を拡大深化させたものであることを、逸早く洞察していた。[3] 人間のかかわる神とは、自己自身の投影としての神秘化された普遍的本質にほかならず、宗教的疎外の非聖的領域における自己疎外の諸形態、その《仮面を剝ぐ》ことが、マルクスの批判の課題とされたのである。虚偽意識とは、市民社会におけるブルジョワジーの欺瞞性の反映であって、プロレタリアートの意識のみが、かかる階級特性の歪曲を免れ、非人間性の本質的苦悩を把握することによって、人間解放のためのラディカルな歴史的担い手たり得るのだ、と。

しかしながら、かりにマルクス主義ヒューマニズムというものを受容するとしても、アロンによれば、そのような真理を語るためには、コミュニズムの革命は、歴史を超えた観点から過去の考察を可能ならしめるような「ひとつの絶対的切断」を歴史のなかに構成するよう想像しなくてはならず、さもなければ、マルクス主義の意志は「絶対的真理」たり得ず、コミュニズムの社会は、「未来の秘められた多様な体制のうちの社会システムのひとつ」にすぎなくなるからである。「マルクス主義のうちには、絶対的観点から歴史を把握しようとするヘーゲル的な矜持の残滓がある。本当のところ、コミュニズム社会とは、プロイセン君主制と同様に、人間の運命の完成などではない。したがって、歴史の意志は、歴史のなかに置かれると、おそらくは一時的に正当化を失わないにしても、殆んど超越的な威信を奪われてしまうであろう。人びとは、事実上、歴史の最終目標に関して一致することは不可能である。……すべての決定には危険の部分が残り、価値選択の階序によって、犠牲の序列が命令されるからである。[4]」

アロンはこのところに、マルクスのイデオロギー批判そのものがイデオロギーへと転化する絶対性要求を認める。「……誰にとってもイデオロギーの危険性を決定的に追放することはできない。ともかく疎外を回避して、歴史の運動と合致し、思想と行動との統一を維持しなくてはならない。この観念は、現実に到達するためのひとつの手段として使用される代りに、絶対的概念へと実体化されると、イデオロギーへと転落する。階級闘争の図式は、その不完全さを証明し、それを乗り越えて事実の複合性に接近するために利用するのでなければ、イデオロギーへと変形する。

プロレタリア革命への希望は、ファシズムを理解可能なものとし、それとの闘争を鼓舞する代りに、ファシズム以後に到来するであろうと予期するものの正当化として仕えるならば、イデオロギーと化する。歴史の必然性とは、もはや一箇のイデオロギーでしかない……」[5]。以上から察知されるように、イデオロギーとしてのマルクス主義に対するアロンの批判は、彼の歴史認識についての哲学的問題と深くかかわっている。この点に関して、フランソワ・フュレが正しく語っているように、アロンは、マルクス主義のうちに、「歴史主義的グノーシス」によって生みだされた「人間理性を歴史の宗教へと疎外する根拠」を鋭く透視していたのであった。すなわち、一九三八年の『歴史哲学序論』のテーゼが、あたかもそのための準備にすぎなかったかのように、一九五五年の『知識人のオピューム』の中心にある[6]。したがって、その最も重要なテーマとは、歴史認識に対立するいわば「歴史のイドラトリー」、まさに「歴史の虚偽意識[7]」(la fausse conscience historique) とでもいうべきものへの批判なのである。

歴史認識は、アロンにしたがえば、認識論的レヴェルにおいて、つねにその客観性の限界内にとどまらなくてはならない。われわれは、歴史的理解によって、歴史的世界を解釈し、現実の多様な意味を把握し、かつ因果的説明を仮言的に用いて、事実の因果連関についての蓋然的知識に満足する。それらを超えた知の《確実性》や《歴史決定論》にみずからを委ねることは許されない。「われわれがある行為に与える意味の多様性は、われわれの無能力ではなく、われわれの知の限界と現実の複雑性を示すものである。われわれが真理に到達する機会をもっているのは、本質的に不確定な世界を探索することによってである。われわれに全能性が欠けているから、認識が未完成であるのでなく、まさに意味の豊饒さが対象のなかに含み込まれているからである[8]」。われわれは、歴史的現実における多価値性を受諾し、あらゆる体制の相対性を承認せざるを得ない[9]。

それに反して、マルクス主義はどうであろうか。アロンの言葉を引用しておこう。「マルクス主義的タイプの歴史哲学は、幾つかの説明原理と関連させて、歴史的出来事のカオスに秩序を与え、必然的な歴史運動によって、人間の

運命の完成を設定する。階級はその利害に従い、個々人はその情念に従うが、生産力と生産関係は、この混沌とした状態から体制の移行を生じさせる。この移行は無慈悲であるが、その帰結として階級なき社会が示されるであろうから、恩恵的なものである」。ここに、「歴史のイドラトリー」が現われるのである。「歴史のイドラトリーは、いわゆる決定的な解釈体系と結びつけられた意味をもって、生まの事実を次から次へと代置する権利をみずからに与える」[10]。そして、「歴史のイドラトリーは、価値ある唯一の観点から行動することを確信させ、他者のうちに、排除すべき軽蔑すべき――彼は善を希求したり、善を認識したりすることが不可能なのであるから――敵だけしか見ず、また見ようともしない」[11]（傍点アロン）のである。かくて、「誤った歴史哲学は狂信をまき散らす」[12]のみならず、「これが裁判の偏執狂的世界に行き着くとはかぎらないにしても、征服者を被征服者の審判者に仕立てたり、国家を真理の証人に仕立てたりする危険性がある」[13]。と。

一九一七年以後、党は階級に代って、資本主義のディアレクティークが遅ればせながらひき起すはずであった《革命》を引き受ける。社会主義社会において、国家に賦与された唯一の正統性（orthodoxie）が確立されるや、それは、科学的命題から「専制主義の原理」へと進行する。指導者、あるいは《魂の技師たち》は、プロパガンダとイデオロギーのあらゆる手段を通じて、個々人を共産主義的人間モデルへと強制するよう努める。「人間の憧憬に適った未来像、この未来と社会階級との連接、計画化と集団的所有による労働者階級の勝利を超えた人間的諸価値への確信」、これら三つの要素の結合から生じた「最後の偉大なイデオロギー」[14]が歴史的現実において遂行した帰結、その「虚偽の科学から圧政的行動への変動」を例証するものこそ、「被告と原告との歴史的世界」[15]にほかならない――哲学者の眼からみれば、それも裁判と自由の聖なる記録なのであり、「歴史における理性の現実化をめざすポリティーク」[16]の数かずのエピソードのひとつにすぎないのだが。「歴史の最終目標についての無条件的価値、説明原理の真理性、勝利者

の観点からみた、行為者の意図やその状況から切り離された行為の理解、だがこの解釈が極端にまで突き進むと、文字通り狂気（aliénée）となり、犠牲者は、それを信じることなく屈服する。被告は、みずからに割りふられた役割を演じるのではない。彼らは諸々の脅迫、恐喝に服従させられる。彼らの変節を無理やりひきだすには、ただ食物と睡眠を奪うだけである」[17]。アロンがこの文章を書いたのはスターリン主義批判以前であり、ソルジェニーチンの『収容所群島』の出版に先立つこと二十数年も前のことである。いずれにせよアロンは、イデオロギーによる専制支配、つまり「国家イデオロギーとしてのマルクス主義」をイデオクラシーと呼ぶ[18]。

アロンの分析を詳細に記す必要はなく、次の引用だけにとどめておく。「顧みれば、少なくとも偉大な嘘の時代は、レーニンとともに始まったといえる。歴史的事件――武装したセクトによる国家征服――が、そのイデオロギーに従って、プロレタリア革命となったからである。あらゆる生産手段の国有化が社会主義の第一段階として布告された。ところが、一方における党の権力および私有財産の廃棄と、他方での搾取および国家なき社会とのあいだを織り成す必然的な絆は、神話学のほかにはない。プロレタリアート独裁を先ず要請し、次いで、最終的帰結としての自由かつ平等な社会という意味での社会主義とともに、結合した生産者による自己管理を要請するもの、それはまさにマルクスの予言主義（prophetisme）である」。その後の推移は、党（あるいは中央委員会）の全能性、強制収容所、偏向者の粛清、ゲシュタポの客観的共犯……「かくして、ひとつの超現実（surréalité）が生まれた[19]」。この社会主義的な超現実は、マルクス・レーニン主義のユートピアを拒絶したが、アロンの言葉を繰返せば、「コミュニズムに一種の精神的実体を与えているものは予言主義である[20]」ことを、われわれは忘却すべきではない。それにしても、革命的諸政党のうちの一セクトが権力掌握に成功し、イデオクラシーを維持しえたのは何故であろうか。「レーニン＝スターリン主義によって勝ちとられた成功の理由は……きわめて簡単である。それは、コミュニズムの拡散を許した革命の勝利なのであって、世界を震撼させた十日間を準備した世俗宗教の魅惑ではない。武装なき予言者は滅びる[21]」。言うまでもなく、

この最後の言葉は、マキァヴェリの『君主論』から借用されたものである。

(1) "Remarques sur le nouvel âgce idéologique," in: *op. cit.*, p. 226.
(2) "On the Proper Use of Ideologies," in: *op. cit.*, p. 4.
(3) "Idéologie," in *op. cit.*, p. 45. (この論文の初出は、*Recherches philosophiques*, VI, 1936-1937. であることに注意を払わなくてはならない。)
(4) *Ibid.*, pp. 47-48.
(5) *Ibid.*, p. 46.
(6) Francois Furet, "La Recontre d'une idée et d'une vie," in: *Commentaire*, fevrier, Vol. 8, No. 28-29, 1985, *Raymond Aron 1905-1983: Histoire et Politique*, p. 53.
(7) Franciszek Draus, "La Dialectique de la liberté dans la pensée de Raymond Aron," in: *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXI, No. 65, 1983, p. 173.
(8) *L'Opium des intellectuels*, p. 204.
(9) アロンの歴史認識の問題に関しては、奈良和重「レイモン・アロンの歴史＝政治哲学」『法学研究』第六十一巻第五号（昭和六十三年）八七―一一六頁参照。
(10) *L'Opium des intellectuels*, p. 204.
(11) *Ibid.*, p. 205.
(12) *Ibid.*, p. 170.
(13) *Ibid.*, p. 204.
(14) *Ibid.*, p. 319.
(15) *Ibid.*, p. 209.
(16) *Ibid.*, p. 210.
(17) *Ibid.*, p. 209.
(18) Aron, *Plaidoyer pour l'europe décadente*, Paris, Edition Robert Laffont, 1977, p. 71.
(19) *Ibid.*, p .81.

(20) *L'Opium des intellectuels*, p. 330.
(21) *Ibid.*, p. 293.

三、知識人と世俗宗教

「私が憎しみを抱いているイデオロギー、私が絶えず闘うであろうものは、俗なるものの聖化 (sacralisation du profane)、トータルな野望によってみずからを規定するイデオロギーである」[1]（傍点引用者）。アロンは、マルクス・レーニン主義について語るとき、つねに宗教との類比、あるいはそれとの同一化の比喩を用いる。彼の造語になる「世俗宗教」(religeon séculière)[2] とは、「われわれ現代の人間の魂のなかに、消え失せた信仰の場所を占め、地上に未来の彼方に創造すべき社会秩序の形態をとって、人類の救済を位置づけようとする教義」[3] のことである。歴史を媒介とする人間解放の理念というものは、千年王国 (royaume millénaire) へと歩みゆく人類についてのキリスト教的ヴィジョンの世俗化にほかならない。集合的救済としての世俗宗教は、熱狂的な支持を与えられるが、そこでの決定的な要素は、歴史の聖なる目的に捧げられた「革命」である。「社会主義的終末論とでも呼びうる革命は、……たんに社会変動とか、ある体制の他の体制との代置とかにすぎないのではない。それは超政治的 (supra-politique) 価値を有し、必然性から自由への飛躍を印づける。この飛躍は、黙示録的カタストローフの彼方に、人類がその鎖を断ち切って、いわば自己自身の所有を回復するプロメテウス的行為の彼方にある」[4]。

アロンは、第二インターナショナル時代のマルクス主義内部における《修正主義論争》に触れて、次のようなプロブレマティークを示唆する。資本主義発展の合法則性、および階級なき社会の歴史必然性を信じて疑わなかったカウッキーの、ベルンシュタインに対する反論の核心にあるのは、歴史の究極目的あるいは社会主義の展望をめぐっての、

「革命か改良か」という問題であった。結局、ベルンシュタインの修正主義は、ドイツ社会民主党の党大会で否決されたのであるが、それは、あたかもカトリック教会の宗教会議においてドグマが決議されるに等しかった。「本当に問題であったのは、むしろ異端ということであって、科学的な意見――少なくとも階級闘争の激化か軽減か、所有者の消滅か存続か、に関係する科学的な意見ではなかった。そして、それが異端という性格を帯びたのは、正統性というものがすでに歴史発展それ自体について一定の概念を目的とみなしていたからである。社会主義は競合するセクトをひき起すことを止めなかったが、それらは、同じ予言と同じ聖書を引き合いに出しながら、互いに破門しあったのである」[5]と強調される。

さらにアロンによれば、この論争において、カウッキーは、歴史の法則認識としてのプロレタリアートの真正な階級意識という観点から、他の党派や労働組合主義にもとづく意識の自然発生性を痛烈に非難した。これは、ボルシェヴィズムを基礎づけたレーニンの『何をなすべきか』における発想とまったく同じである。「誰が労働者たちにその運命を呼び起すのか。誰がブルジョワ化の誘惑に抗して、プロレタリアートの歴史的使命への意識を保持するのか。知識人である。知識人の教義としてのマルクス主義は、それが彼らに委ねる歴史的役割、また自分たちの眼でみて偉大そうに映る歴史的役割のゆえに、彼らを魅了するのである。知識人がプロレタリアートへと赴くのは、みずから学ぶためではなく、プロレタリアートを導くためである」[6]（傍点アロン）。こうしてカウッキーは、マルクス主義と知識人との結合を、それと同時に、知識人と労働者階級との分離をもたらしたのであった。

比喩としての「知識人のオピューム」は、歴史のイドラトリーと並んで、プロレタリアートと革命への知識人の信仰をあらわす。かつてシモーヌ・ヴェーユは、「宗教は人民のオピュームである」というマルクスの有名な言葉を「革命は人民のオピュームである」と言い換えたが、同じように「革命は知識人のオピュームである」と言い換えることができる。[7]「コミュニズムの独自性を構成しているもの――知的次元に関しては、進歩主義的イデオロギーの開かれ

た自由な解釈に劣るものであるが、信仰を求めている者にとってはおそらく優れていよう――それは教義の独断論であり、戦闘員の無条件な帰依である。もはや何ものにも帰属していないと感じ、さまざまな意見に飽き足らない知識人は、唯一の確信、唯一の体系をこいねがう。革命は彼にオピュームをもたらすのだ[8]。そしてなによりも先ず、「左翼」「革命」「プロレタリアート」にまつわる神話に対する批判が、アロンにとって、知識人という社会学的カテゴリーへの問いかけとなったのである。知識人の世俗宗教としてのマルクス主義が成功を収めた理由は、すでにみたように、ユダヤ・キリスト教に典型的な予言主義による。俗的な現実は、ことごとく断罪されるべきである。プロレタリアートの不幸を救済する党が、メシアへと変貌する。党＝教会がプロレタリアートの前衛となって、教義をドグマ化し、スコラ哲学なるものを構築してゆく。プロレタリアートと歴史への信仰、苦悩する人類への愛情、階級なき社会という未来への希望――これら「三対の神学的美徳[9]」が《信徒》たちのあいだに立ち現われるであろう。

かかる「コミュニズム信仰」は、メシアと化した党への崇拝を生みだし、ついにはスターリン主義の「特権状態」(un état privilégié) へとたどり着く。裁判と自白とは「スターリン主義の世界の象徴」であり、それこそ「異端審問」に比較されよう。アロンにとってはもとより、西欧の観察者にとって、「俗性と聖性との、ひとつの階級と救世主(メシア)との、ひとつの体制と神の国とのあいだの区別の崩壊[10]」――それこそ世俗宗教というものの最も戦慄すべき情景である。ところが、知識人にとっては、それは、「革命的正義」の実現であって、聖なる歴史以外のなにものでもない。「完全な《人間化》なくしては、彼の正義への渇望は癒やされない。しかも、既成の無秩序に対して、彼自身と同じように無慈悲な党を信奉するよう決意したからには、彼は、これまで倦むことなく非難してきたいっさいを、革命の名のもとに許容するであろう。革命の神話が、道徳的な非妥協的態度とテロリズムとのあいだを架け渡す[11]」からである。このように、マルクス主義の名のもとに革命が行われれば、たとえそれが専制支配へと堕落しても、その過誤は、異端的偏向にこそ帰せられるべきであるが、マルクスにもその正統的解釈者にも帰せられない――これが《聖職者》とし

ての知識人に典型的な思考様式である。

ところで、アロンが手厳しく批判したのは、マルクス主義の洗礼を受けて、三つの神話とむつみ戯れ、「行動よりもむしろ言葉の上での噴怒を正当化する」[12]知識人、とくにユルム街のハルマリアンと称せられる人びとに対してであった。パリのマルクス主義的、ないしは実存主義的哲学者たちは、資本主義そのものに敵意を抱き、プロレタリアートの解放を高唱しながらも、それらについて無知なのだ。彼らにとっては、マルクス主義の歴史哲学は決定的な真理である以上、そして「自由の弁証法」は正しい判決であるかぎり、革命とテロルがヒューマニズムと両立するかどうか、それを問うことすら必要ないかに思われる。アロンによって頻繁に使用される、先に記した「特権状態」とは、実はメルロ＝ポンティの『ヒューマニズムとテロル』のなかの次の表現に見出されるものである。「プロレタリア・ヒューマニズムの没落は、マルクス主義全体を無効とするような根本的経験ではない。現存世界および他のヒューマニズムに対する批判として、それはなお有効である。少なくともその資格において、マルクス主義は乗り超えられないであろう。……間近にみれば、マルクス主義は、やがて他のものに取って代られる任意な仮設なのではなく、人間の条件の簡潔な言表であり、それなくしては、人間のあいだの相互関係という意味での人間性（ユマニテ）はあり得ず、歴史のなかの合理性もあり得ないであろう。この意味において、それはひとつの歴史哲学ではなく、歴史哲学そのものであって、それを放棄することは歴史理性を断念することである。その後には、夢想か冒険しか残らないであろう。歴史哲学が前提としているのは、人間の歴史とは、並列的な事実の総和――個々の決断や冒険、理念、利害、制度――ではなく、その瞬間においても継起においても、歴史の総体の意味を与える特権状態へと赴く全体性である、ということである」[13]（傍点メルロ＝ポンティ）。ここには、アロンによって批判されるマルクス主義的知識人のディスクールのすべてが内包されている。

フランス知識人たちの自己韜晦的なテーマとは一体何か。創造者と被創造者との対話において、そして「魂の救済

が演じられるドラマ」のなかで、神の眼からはすべての存在が意味の統一性をもっているかのように、あたかもこの救済のテーマが己れの意識のなかに移し入れられ、無神論的哲学者によって追思惟されているにすぎないのではないか。[14] マルクス主義という「魂なき宗教」[15] (religion sans âme) と革命的実践とによって、果たして「無神論的実存主義における個と、神の不在との対話」という哲学的問題が解決されるのであろうか。歴史と魂の意味統一、プロレタリアに寄りそうだけでそれが決定されるとでもいうのか。一九四五年このかた、サルトルおよびアルチュセールの主導のもとに、フランスがはじめてマルクス主義の中心となり「パリ・マルクス主義」の豊饒さを出現させた。アロンはこれを「マルクス主義的ウルガータ」(la *vulgate* marxiste) と蔑称している。「彼らは大学、社会科学、政治評論、文学雑誌を《マルクス化》し続けている――彼らの革命は同じような専制主義にゆき着くことはないと素朴に確信しつつ、資本主義＝自由主義社会の破壊に固執するのあまり、廃墟のうえに樹立される社会について自問することができない」[16]（傍点アロン）と。

かつてマルクスは、ブルノ・バウワーをはじめとする少壮ヘーゲル学派の思想や観念の空しさを批判した。というのも、「マルクスは、『聖家族』のなかで、少壮ヘーゲル学派を軽蔑したが、彼らは、パリの実存主義者や構造（あるいは擬似構造）主義者の流儀で、事実や原因を探究する代りに、概念的な推論を述べたてていた」[17] からであった。アロン自身もまた、サルトルやアルチュセールの批判のために、フランス版『聖家族』、つまり『ひとつの聖家族から他の聖家族へ』を書かなければならなかったのである。

(1) Aron, "L'Idéologie, support nécessaire de l'action," in: *Res Publica* (*Revue de Institute Belge de Science Politique*), Vol. II, No. 3, 1960, p. 286.

(2) 今日一般化されているこの言葉は、*La France libre* (Londres, juillet et août, 1944) に掲載された論文 "L'Avenir des religions séculiere" において最初に使用された。これらは、*Commenteeire, op. cit.*, pp. 369-383 に再録されている。以下の引用はこれに依拠する。

(3) "L'Avenir des religiors séculière," in: *Commentaire, op. cit.*, p. 370.

(4) *Ibid.*, p. 371.

(5) *Ibid.*, p. 371.

(6) *Plaidoyer pour l'europe décadente*, p. 15.

(7) ロベール・ロスーンによれば、アロンが「知識人のオピニーム」という表現を最初に使用したコンテクストは、サルトル等の政治的立場 (Jean-Paul Sartre, *Entretiens sur la politique avec D. Rousset et G. Rosenthal*, Paris, Gallimard, 1949) に対する批判として、"Response à Jean-Parl Sartre" (2) in: *Liberté de l'esprit* (6) été, pp. 140-141 においてである。(Robert Colquhoun, *Raymond Aron, Vol. 1, The Philosopher in History 1905-1955*, London, Sage Publications, 1986, p. 360.)

(8) *L'Opium des intellecluels*, pp. 267-268.

(9) *Ibid.*, p. 278.

(10) Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York, Harper & Row Publishers, 1965, p. 15.

(11) *L'Opium des intellectuels*, p. 167.

(12) *Ibid.*, p. 112.

(13) *Ibid.*, p. 126 et p. 153. (ここでは、メルロ＝ポンティのオリジナル・テクストにより訳出した。M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: Essai sur la probleme communiste*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 165-166.)

(14) *Ibid.*, p. 159.

(15) *Ibid.*, p. 139.

(16) *Plaidoyer pour l'europe décadente*, p. 70.

(17) Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre: Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969, p. 11.

四、「聖家族」の偶像破壊

I．サルトルの《暴力の弁証法》

何故アロンは、『弁証法的理性批判』（以下『批判』と略記）に関心を抱くのか。青春の記憶とか人間の秘密とかによるのではない。それは、彼とサルトルとが、出発点において、またその問題設定において、哲学的にはまったく同一であったという「単純な真実」によっている。歴史における認識と行為、人間的行為の分析、歴史的理解と歴史的主体とのかかわり、これらはアロンにとって過去の事柄ではなかった。そこから抽きだされた結論は、両者の顕著な対立を示しているにもかかわらず、『存在と無』のなかには彼の『歴史哲学序論』の残影があり、ある点で『批判』のなかにすら、比較可能なスタイルが見出される、とアロン自身が指摘している。ともかく個人的には断絶状態にあったにせよ、「現前すると同時に不在な対話者との会話」[1]をかわすことが、彼自身の倫理からしても、友情の証言であったのである。『批判』の試みは、アロンによれば、歴史の「唯一の全体化する真理」を求め、マルクスの概念の助けによって、ヘーゲル的野望を遂げようとするものである。サルトルにとって、マルクス主義のみが、われわれの「乗り超えられない哲学」であって、歴史における「認識の全体化」を可能ならしめる唯一妥当な歴史解釈とされる。アロンは、サルトルのマルクス主義を「理解的マルクス主義」(marxisme compréhensif) と呼ぶ。[2]

サルトルは、人間の自由、投企、超越 (dépassement) を理論の根拠にすえるとともに、マルクス主義を構成する最も一般的な命題を保持する――生産力と生産関係、階級闘争、プロレタリアートという歴史的生成の図式はそのまま受容され、個人的実践、人間的行為の意味の多様性、イデオロギー体系・社会＝政治集団の還元不可能性が強調されるのである。サルトルのマルクス主義の独創性は、個人の意識の実存的《理解》をマルクス主義的知のなかに導入して、歴史的・社会的現実における人間の《生きられた体験》を把えようとすることにある。『批判』においては、個

人の実践＝自由と社会性＝実践的総体に関して、サルトル固有の用語で社会学的記述と哲学的分析がなされているのであるが、アロンによれば、要するに哲学者サルトルは、実践的総体の理解可能性を超越論的に基礎づけることによって、批判的な弁証法的経験を追求しようとする。すなわち「眩暈をもよおす自由の絶対性のほかに内容をもたない、空虚な意識から社会化された意識へ、そして第二の契機として、社会化された、それゆえに囚われた意識から自由の再獲得へといたる弁証法的経験」[3]を、である。

このような分析から何がもたらされるか。『存在と無』において、人間の意識は神＝即自性たろうとする「無益な情熱」に終り、サルトルは「倫理」を導きだすことができなかった。ところが、『批判』では、個人的実践は「空しい反抗」を続けながらも、人間性にとって「反抗の倫理」のほかにあり得ず、この倫理は突如として「政治」となり、「政治」は「反抗」として表現される。かつて「実存主義はユマニズムである」ことを宣言した哲学者にとってみれば、反抗としての政治は、革命行動がユマニテを志向するかぎりにおいて、倫理に優るものであろう。ともかくサルトルにとっては、個人が多様な「実践的惰性態」にとり込まれていること、そのことだけが重要なのである。近代社会の直接的所与性を構成するもの――物質性、集列性、惰性態の「不可能な現実」を否定すること、すなわち闘争においてのみ、人間は全体的な自由へと変質し得る。そして、かかる弁証法的自由にもとづく新たな実践的統一性＝集団をめざすプロレタリアこそ、行動＝世界革命の物質的な力である。アロンは、かかるサルトル的命題がいかに真実らしさを含んでいるかにみえようとも、「政治化した倫理、もしくは倫理の等価性を欠く状態と化した政治、それが人間にいかなる教訓を与えるか。疑いもなく、行動主義（activisme）と暴力の教訓である。ともかく人間が（われわれ各人の日常生活に似つかわしい）実践的惰性態のなかで疎外されているというのであれば、人間性（ユマニテ）は反抗とともに始まるのだ。戯曲『神と悪魔』の最後で、ゲッツは、二人の同胞を殺すことによって、みずからの人間性を手に入れる。集団理論がもたらすものは、（マルクス主義的意味における）階級闘争の哲学の、と同時に暴力の哲学のある種の基礎づけ、

もしくは超越論的演繹である[4]」と断言して憚らない。

「歴史の真理」を信じて疑わないサルトルの「弁証法的理性」は、体験されるべきものであっても、論証可能ないかなる合理性をも持っていない。『批判』は、方法的に議論されるよりも、むしろ全面的にこれを受容するか拒絶するかのいずれかであって、ある者にとっては魅惑的であるけれども、他の者に対しては嫌悪をもよおさずにはおかない。アロンは、レヴィ＝ストロースのサルトル批判を引照している[5]。ここでアロンは、人間の過去を全体化する歴史認識の特権的価値、さらには歴史の最終段階における集団的救済（salut collectif）への絶対的要求に対する反駁を、レヴィ＝ストロースをして語らしめているのである。歴史－認識は、けっして《科学》を構成するものではなく、歴史－現実は《真理》に到達できない。人間性を歴史性によって規定することは、レヴィ＝ストロースによれば、「超越論的ヒューマニズムの最後の隠れ家」のあらわれである。自我と他者、人間と自然、文明と未開人とをラディカルに対立させる超越論的哲学と、他者のなかにあり、事物の世界のなかにある自我の疎外に対して革命的な解決を探り当てることと、サルトルはこれら矛盾した体系を結び合わせようとした。そもそも『批判』で提起された問題は、「フランス革命の神話はいかなる条件において可能であるか」ということであって、これはマルクス主義の可能性を確立しようとすることと同一の理念であり、événement-avenément に哲学的威信を与えるために、超越論的分析に訴えたのであった。サルトルのような左翼的人間は、「実践的要請と解釈の図式との合致」という信仰がいまなお存在していた近代史の一時期――「歴史意識の黄金時代」（l'âge d'or de la conscience historique）に虜囚の身なのである。

アロンは、個人的見解としながらも、『野生の思考』の終章をさいてまで『批判』の批判にあてたレヴィ＝ストロースの主要な動機を指摘している。両者の争点は、歴史の通時的な普遍形式か共時的な歴史形式か、それぞれの強調の相違にもとづいているのであるが、サルトルは、西欧と異文化、文明人と未開人とを区別して、後者が「発育不全で畸型である」として、その思考能力を否定している。しかしながら、野蛮人の思考は、近代的人間と同様に、全体

化作用をもち、すぐれて世界認識に開かれている。哲学者は、歴史的社会の完成を求めて、その内部での人間のみを人間として承認しようとする。レヴィ＝ストロースにとっての問題は、歴史なき未開社会を擁護しようというのではなく、ただ人類の「歴史的コード」の多様性を否認してはならない、ということである。彼の観点からすれば、『批判』ですら、現代の神話学として理解しようと思えば、第一級の民族誌的資料であろう。アロンは、レヴィ＝ストロースの言葉を継いで、次のように述べる。「サルトルは何を言おうとも、西欧の高慢な意識の解釈者にとどまっている。彼がマルクス＝レーニン主義者たろうとするかぎり、ドイツ＝フランス＝イギリスの思考に、その普遍性の使命を与えている。たとえば彼が今日西欧と呼ばれている諸民族を非難し、地に呪われたる者（les damnés de la terre）――豊かさを約束された富める国のプロレタリアートによって犠牲にされた――に救済の使命を伝えるとしても、ヨーロッパの征服の伝統をひき延ばしているのである」[5]（傍点アロン）と。

サルトルが提示する思想体系は、どれひとつとして「歴史の具体的イメージ」ではない。彼の実践的惰性態についての分節化や表現法は、それこそ原始的なメラネシア人と大差なく、「共時的全体性」という形式のもとにあらわれる歴史的生成の抽象図式にすぎず、しかもそれは、サルトル的神話に呪縛された、西欧的歴史意識の領域を抜け出ていないのである。「何故に、過去の認識がこの神話から解放されないのであろうか。何故に、歴史における行為が《実践的要請と解釈の図式との合致》への信仰を要求するのであろうか。あたかも企てるために希望し、または希望するために未来を認識することが必要であるかのように。このような合致への信仰は、歴史の進歩主義の変種なのだが、歴史意識の黄金時代を印づけるものである。この黄金時代はすでに過ぎ去ったにせよ、おそらくサルトル自身は、その証人と思っているのであろうか。『批判』における巨視的弁証法も世界的決定論も、なにひとつ普遍主義的投企の完成を保証しない。つまり、人間には自由についての不安な確信しか残されていないのだ。この自由は、いかなる呪文によって、暴力への途以外に、前途に開かれた途を見出すのか」[6]。

最後に記しておかなくてはならないが、アロンがサルトルの《暴力》に反対するのは、暴力そのものが、いついかなる場合にも悪である、というためではない。ある状況のもとにおいては、理性的な交渉や妥協は不可能であって、暴力への選択しかあり得ない。アロンが憎むのは、「合理的な政治」のための手段としてではなく、「暴力それ自体の、暴力のための哲学」、「暴力の存在論的基礎および、その機能または心理的有効性を要求する哲学」[7]である。フランツ・ファノンの『地に呪われたる者』の序言のなかで、サルトルは、哲学的言語をもって「暴力による人間の人間化」(humanisation de l'homme par la violence) を表現した[8]。しかしながら、アロンは、アルジェリア戦争中のチュニジアでのファノンとの対話によって、「彼はサルトルとはまったく異なった仕方で暴力を生きていた」ことを書きとめている[9]。「結局のところ、稀少性と階級の世界のなかでは、弁証法、すなわち否定性は、闘争と、それゆえに暴力とが同一化される。弁証法の起源である歴史的実践は、全体化する真理がそれによって実現されるかぎり、あるいはそのことによってのみ、合理的なものに値するのである。この真理はまた、階級闘争、あるいは抑圧者と被抑圧者との闘争によってのみ、したがって暴力によってはじめて実現される。弁証法的理性とは暴力であり、暴力とはマルクス主義の真理である――いつの日にか、もうひとつの哲学、つまり、今日では到底考えられないが、暴力によって実現する自由ではなく、完成された自由の哲学が、やがてマルクス主義の完結――ただ終結ではなく――を告げるまでは」[10]と、アロンは力説してやまない。

II．アルチュセールの《構造主義的神秘化》

『マルクスのために』『資本論を読む』は、『弁証法的理性批判』と比較すれば――サルトルは『資本論』を読んでいない[11]、経済学に無知な哲学者なのであるから――、「真正なマルクス主義の議論」であって、「マルクス自身ですらみずからの真正な思想、彼が開始した科学革命の射程を充分に理解していなかった」[12]（傍点アロン）ことを、われわれに

再認識させるほど大胆な作品である。アルチュセールは、『資本論』の、より正確には、その「理論的実践」についての一解釈を試みるが、もっぱらその科学的性格、「概念的構造」が問題化される。だが、彼にとって最も重要な問題とは、史的唯物論の認識論的地位のみであって、そこには「個別的具体的経験」はなく、党とか階級の理論すら探すことができない。アルチュセール主義は、生産関係、経済的矛盾、革命的緊張に代って、「総体の複合的構造」とか「発展の不均衡」、「重層決定」といった用語を用いるが、それらはマルクス主義者のあいだで反覆して提起されてきた問題であって、アロンによれば、所詮、レーニン主義の一般化にすぎない。アルチュセールの「歴史的説明」とはロシア革命である。

アルチュセールは、史的唯物論に基礎づけられた資本主義的生産様式、「社会構成体」の理論がマルクス主義の本質をなす、という。そして、その経済的カテゴリーとして、労働、分業、欲求、交換をあげ、これらの理論に対する《科学的》解釈の新しさを誇示する。しかしながら、実際には、『資本論』の難問のひとつ、価値と価格の対立をいかに解決するかについて、いかなる新しい方法をも示唆しているわけではない。アロンは次のように述べている。「不幸にして、アルチュセールは、信じるよりも遥かに多く批判する人に似ている。彼は、『資本論』の内容には殆んど関心を示さない。彼はそこに、新しい領野の決定、歴史科学のはじまりである認識論的切断（*coupure épistémologique*）を探究する。要するに彼は、『資本論』よりも『序言』（「経済学批判要綱（グルンドリッセ）」—引用者）に一層注意を払っているのである。……アルチュセールを読むと、『資本論』が経済学理論たろうとしていることを殆んど思わなくなるであろう」[13]（傍点アロン）。彼は、哲学的レヴェルで二つの概念を主張しているにすぎない——バシュラールの意味での「認識論的切断」と「構造化された全体性」の概念と。そして、彼の分析目的は何か。それは、㈠初期マルクスと後期マルクスとの新しい解釈を基礎づけ、《認識論的切断》に見合ったマルクスの思想的断絶を印づけること、㈡構造主義的、すなわちヒューマニズムでもなく歴史主義でもない《科学的マルクス主義》を構築すること、㈢科学性を保証し、したが

ってイデオロギーとか主観性の危険を回避する**歴史科学**を素描すること、である。以下に、アロンの議論を簡単に要約するにとどめる。

マルクスの思想形成の問題、それは本質的には、一八三四年以来の若きマルクスが試みた宗教、法、国家への人間学的批判と、一八四五年の『ドイツ・イデオロギー』を経て、『資本論』で完成される経済学的批判との関係に帰する。確かに、そこには分析の差異はみられるけれども、《イデオロギー》と《科学》との境界線をひくほど「ラディカルな差異」があろうか。例えば、『手稿』と『資本論』における「疎外」と「物象化」とは同一の論理構造をもっているばかりでなく、マルクスの言葉遣いに以前のものが残存していたとしたら、それはそれなりに重要な意義が付与されているわけである。『グルンドリッセ』および『資本論』における批判は、つねに「二重の性格」を帯びていることをなおざりにできない、資本主義的現実とそれを反映している俗流経済学に対する《科学的批判》と、資本主義的現実における人間の条件に対する《人間学的批判》と、である。マルクスの労働価値、賃金、剰余価値の理論が資本主義的生産関係における構造、真理、矛盾を、どのような意味で、何故に構成するのか、アルチュセール主義は少しも明確化していないのである。

アルチュセールは、マルクスの『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』における「人間はみずからの歴史をつくるが、彼らを条件づけている状況のもとにおいてである」という定式を、《認識論的切断》の後にもなおマルクス自身、時代錯誤を理解していないヘーゲル的な問題設定として軽蔑する。彼の学派は、歴史における行為主体としての人間に、「社会構成体」「構造化された全体」を代置して、「構造主義」を主張する。それは、歴史的移行についての通時的分析に対して、生産関係の構造的＝共時的分析をはっきり区別するためである。労働者階級の貧困化、資本の有機的構成の変化、利潤率の低減、生産力と生産関係との矛盾、歴史の傾向的法則――これらによってマルクスは、歴史的に決定づけられた経済の社会的形成と、その必然的死滅とを具体的に分析したのである。それに反して、アル

チュセールの場合、それらは、一つの社会構成体の内部に向って位置づけられ、多様な生産の「実践の特殊性」を確認し、その機能様態を規定するものとされ、他の社会構成体への移行の通時的法則とは無関係であるかのごとく論じられる。勿論、彼が右のような区別に固執するのは、古典的マルクス主義の発展図式を放棄する意図からであり、さらに哲学的な理由としては、ヘーゲルの亡霊を追放しようとしているからである。

《構造》という言葉は魔術的である。[14] それは、漠然とした一般的な意味において、ひとつの「総体」を指示しようが、その多様な諸部分は、全体との関連によってその独自性と特殊性が理解され、それら諸部分は他の部分と関連させられ、すべてのものがそれによって構成される全体へと統合される。資本主義の現実的複合性、そこには多様な生産と実践が含まれており、特殊な実践はそれぞれ固有の歴史的時間を有している。それらを統一した「構造化された全体」というものは、もしも歴史学的＝社会学的研究によって、その構造を充たす内容が発見されなければ、まさに「空虚な無内容」である。現在のところ、そのような《構造》の科学なるものをわれわれは所有していないし、「スピノザ的、もしくはアルチュセール的構造の永遠性」[15]の歴史科学はどこにも存在しない。彼によって構想される《科学》《綜合理論》は、具体的な事実の把握はおろか、「一回限りの出来事の物語」(récit de ce que jamais on ne verra deux fois)をも抹殺するであろう。それは、アロンの言うように、「論証できず反駁もできない概念を科学と混同する哲学者の想像力」[16](傍点引用者)のうちにのみ存在するものだからである。

《科学性》を誇るマルクス主義のこの「再解釈の不毛性」[17]にもかかわらず、それが成功を収め得たのはどうしてであろうか。「マルクス主義はヒューマニズムではない」という定式の、あの顰蹙をかったショック効果である。アルチュセールは、マルクス主義の歴史主義とともに、そのヒューマニズムを否定する。アロンによれば、彼の反ヒューマニズムへの奇妙な情熱は、ミシェル・フーコー等の思想に負うているという。しかしながら、先にみたように、アルチュセールにしてみれば、《認識論的切断》を論拠として、イデオロギーとしてのマルクスの人間学的批判を切り捨

てればすむ。科学としてのマルクス主義的意味とは、プロレタリアートの《主体性》と革命的自覚を排除して、革命的実践を《構造》内部の法則性に決定論的に還元できればよいのだからである。さらに、アロンがいみじくも指摘するとおり、もしもヒューマニズムを否定しようとすれば、アルチュセールの目前にいるのは、ほかでもない「人間のみを認識し、すべての集合態を生きられた経験に還元しようとするサルトル」であり、まさしくそれは「父親殺し」[18]なのであった。

かくてアロンは、パリのマルクス主義的知識人――「聖家族」の聖なる像（イコン）を偶像破壊したのであった。

(1) Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973, p. 187.
(2) *Ibid.*, p. 145,
(3) *Ibid.*, p. 110.
(4) *Ibid.*, p. 76.
(5) *Ibid.*, p. 171.
(6) *Ibid.*, pp. 182-183.
(7) *Ibid.*, p. 218.
(8) *Ibid.*, p. 215.
(9) *Ibid.*, p. 218, note 2.
(10) *Ibid.*, pp. 214-215.
(11) Aron, "Althusser ou la lecture pseudostructuraliste de Marx," in: *D'une Sainte Famille à l'autre*, *op. cit.*, p. 79.
(12) *Ibid.*, p. 86. 『資本論』の科学性を、「対自」の全体化する哲学の弁証法的な歴史的理解に基礎づけることは不可能であったが、同様にアルチュセールの構造主義的マルクス主義も nouvel integrisme (*Ibid.*, p. 79) に等しい。彼の試みは、哲学の教授資格者（アグレジェ）のマルクス主義であって、彼の「知的自己満足」にすぎない、とアロンは皮肉に述べる。
(13) *Ibid.*, pp. 172-173.

(14) *Ibid.*, p. 235.
(15) *Ibid.*, p. 247.
(16) *Ibid.*, p. 248.
(17) *Ibid.*, p. 252.
(18) *Ibid.*, p. 254.

五、エピローグ——イデオロギー的詩（ポエジー）から現実の散文（プローズ）へ

一九八三年十月二十日、モンパルナス墓地にアロンが埋葬されたとき、友人ジョルジュ・カンギレームが述べた「愛するアロン」の次の一節は、まことに彼に相応しい追悼の言葉である。「君が私たちと別れる前、遺産としてのこしてくれた政治的考察の歴史の五十年の歳月、それは五十年にわたるひとつの決断、独断論（ドグマティスム）を絶えず排除した誠実さであった。君が去って三日のあいだ、レイモン・アロンの懐疑主義と呼ばれるものを解釈しようとした人びと、彼らはみな理解していなかったのだ、独断論が不在だということは、君のうちにもう一つの哲学が存在していたということを。私たちのエコール・ノルマル時代のフランスの大学の哲学とはかけ離れた、だがいささかも即興的なものではない哲学が。『参加する観察者』のなかで、君はこう言っている。《私はカントの弟子であった。今もなお私が保持しているひとつの観念があるが、それは理性の理念であって、本当に人間化されるであろう社会についてのある表象である》と。一九三二年以来、君が学んだディルタイ・リッケルト、ウェーバー等のドイツの哲学者や社会学者は、歴史哲学のリベラルな概念を君に吹き込んだのだが、それは、同時期にヘーゲル哲学に関するコジェーヴの講義が他の人びとに吹き込んだ歴史哲学とはまったく異なるものであった[1]」と。

右の言葉は、イデオロギー批判という問題に照らしてみると、アロンの思想、あるいは批判の根拠を見事に示唆し

ている。『知識人のオピューム』のなかでもただ一箇所、あまり気づかれないが、アロンは次のように書いていた。「歴史の目的とは理性の理念である。それは個々の人間ではなく、集団としての人間の、時間を通じての努力を特徴づけるものである。それは、合理的であろうとするかぎりでの人間性（ユマニテイ）の《投企（プロンジェ）》である」[2]。勿論、アロンは、歴史を《理性の現実化》として把握するような歴史哲学者ではなく、またみずから善悪の彼岸にたたずむかのような口吻りの道徳主義者でもない。彼は次のように書くことも忘れなかった。…「…いかなる社会にもいかなる時代にも、暴力は小止みなく役割を演じてきた。この意味において、政治とはつねに悪の極少化（moindre mal）の政治である。このことは、人間が現在のまま未来もそうであるかぎり、変らないであろう」[3]と。これまで論じてきたイデオロギーと世俗宗教との類比と同じような視点から、アロンの思想を論究したフランシスチェック・ドラウスもまた、次のような結論を述べている。「アロンのコミュニズム批判は、人間に自由と理性と希望を取り戻そうとしているのである。これらは、人間の尊厳の三つの属性である。理性的かつ自由な人間は、みずから歴史を形成し、歴史の岩塊を転がしてゆく。ただし、己れの仕事を完成するために、宿命論に屈してはならない。アロンが、ことのほか誤解を招いてきた懐疑への訴えを投げかけたのは、近代の宿命論、弁証法的発展の宿命論に対してであった。この訴えは、懐疑主義の弁明ではいささかも無く、ただユートピアと歴史の全体的な解決についての懐疑によせる理性の声なのである」[4]。理性と懐疑にもとづく「希望」――信仰にもとづく絶対的な「確信」を斥けることが、アロンの人間的美徳というべきものである。

イデオロギーとしての世俗宗教について、彼が最も憎悪したのは、政治における革命的暴力であったが、それにもまして彼は、個人にせよ集団にせよ、「魂の救済」というテーマを忌み嫌った。先のドラウスの表現にみられるように、歴史における人間はシシュフォスであり、シシュフォスの労苦に救いはない。この比喩はなによりも、五十年間のアロン自身の知的営為と行動に当てはまるであろう。そして、彼のイデオロギー批判は、その奥深い処で、彼の生き

方、魂の内的生活にかかわっているように思われる。『回想録』の末尾に、アロンは、家族や友人たちに感謝しながら、生涯の終りに、神がともに在そうが在すまいが、自分が救われるのか滅びるのか、何人にも分りはしない、ただ昔友人と語ったときの《faire son salut laïc》という言葉を想い出すのみ、と書きとめている。これは、信仰を持たず、神を無みする者の言葉であろうか。ふたたびカンギレームの言葉を引くと、在りし日の友の面差しを想い浮べ、「死を前にしての意志の強さ」(fermeté devant la mort) を讃えて、「『回想録』の最後の数行が私たちに教えてくれるのは、君の家族や友人たちが寄り集うて、君に告げに来る最期の時を、君は心静かに受けいれていたことだ——アロンよ Adieu」[6]。いっさいの超越的な信仰と救済を拒否し、死を我がものとすることによって精神の自律性を獲得する「意志の強さ」、それは死に直面してばかりではなく、思想的に孤立しつつ生き、かつ闘ったアロンの使命を——スタンレー・ホフマンがその追悼文のなかで書いているように、「政治的・社会的現実を理解するだけでなく、《イデオロギー的詩を現実の散文へと置き換える》ことであり(彼が深く賞讃していたマックス・ウェーバーが常々言っていたように)、社会的行為のみならず、とりわけあらゆるイデオロギーの呪縛から解放する」[7]という己が *Beruf* を、支えていたものでもあったのである。

(1) Georges Canguilhem, "Cher Raymond Aron," in *Commentaire, op. cit.*, p. 123. 文中に引用されたアロンの言葉は、Aron, *Le Spectateur engagé: Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981, p. 315.

(2) Aron, *L'Opium des intellectuels*, p. 165.

(3) *Ibid.*, p. 169.

(4) Franciszek Draus, "Sur le perspective théoretique de l'engagement politique de Raymond Aron," in: *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXII, No. 66, 1984, p. 22.

(5) Aron, *Mémoires*, p. 751.

(6) Canguilhem, *op. cit.*, p. 124.

(7) Stanley Hoffmann, "Raymond Aron (1905～1983)," in: *The New York Review*, 8, December, 1983, Colquhoun, *Raymond Aron*, Vol. 2. *The Sociologist in Society* 1955～1983, *op. cit.*, 1986, p. 596 の引用による。なお、文中の《 》部分の原文は ramener la poésie idéologique à la prose de la realité であり、*Mémoires*, p. 320 からの引用である。

附記　本稿は昭和六十二年度慶應義塾大学学事振興資金による研究の一部である。