

R. J. バーンスタインの『プラクシスと行為』における 「プラクシス」のマルクス哲学的意味

教育学における「実践」の概念的分析に向けた基礎的考察

深見奨平

The Marxist Meaning of “Praxis” in R. J. Bernstein’s *Praxis and Action*
A Fundamental Consideration for the Conceptual Study on “Practice” in
Education

FUKAMI Shohei

要旨

教育学は実践の学であると広く認識されているにもかかわらず、教育学において「実践」とは何を意味するのかという問いは看過されてきた。この問いに対する教育哲学的探究の基礎的段階として、本稿は、「実践」概念についての総合的な議論を展開しているアメリカの哲学者 R. J. バーンスタインの『プラクシスと行為』(1971)を対象とした考察を行った。とりわけ本稿では、マルクスの革命的プラクシスと実存主義の決断・選択としての行為が扱われている章に焦点化を当てた。その結果、哲学的な意味での「実践」は、主体が現在の自己疎外の状況を乗り越えて新たな自己や社会的環境の創造を目指すという否定性を媒介とした弁証的プロセスを経ること、そのプロセスが終結する究極目的があるという保証はないということ、それゆえ実践主体は常にある種の実存的不安を伴っていること、実践を知性的に導くとされる哲学的理論もまたその弁証的プロセスの内側にある一つの実践であることが明らかになった。また、これらの哲学的知見から教育学に対する一つの示唆としては、教育学者は学校教員が意識している否定性や実存的不安を同じ一人の教育者として共有することができ、それゆえ教育学者が行う教育学という実践は学校における教育実践へのアクチュアリティをもちうるというものである。

はじめに

教育学は実践の学であるとされる。小笠原(1985)によれば、教育学は「子ども個人の人間形成に方向けられた教育的行為の合理的啓蒙」であり、「教育者を通して媒介される場合」に限り、教育学は「教育についての、教育のための実践的科学でありうる」(小笠原 1985、p.7)。しかしながら、このように「実践」が教育学の学的規定の中核をなすとみなされてきたにもかかわらず、教育学にとっての「実践」の意味は必ずしも中心的に問われてこなかった。確かに、ドイツを中心に1960、70年代の社会科学の実証主義論争を契機として浮上した教育学の理論=実践問題のように、理論と実践の関係を直接的に問う論争空間は存在した。しかし、そ

ここでは「実践」と類似する概念群——「行為」、「経験」、「現実」、そして「教育」など——との区別が必ずしも明瞭化されないまま理論と実践の関係が問われることで、結果として教育学にとっての「実践」の意味に関する概念的分析が看過されてしまっている⁽¹⁾。

丸山(2015)によれば、「実践」は「教育」とは異なる語用範囲を有している。第一に、「実践」は「行動」「行為」「営為」「活動」「労働」という類義語群とともに、「繰り返される複数の行動や行為の総体」を表す。第二に、「実践」は「実行」「実施」「実現」という類義語群とともに、「目標」「計画」「規則」などの現実化に力点を置く。第三に、「実践」は「理論」との対関係で、「当事者が自ら理論を応用して行う具体的現実」を表す(丸山 2015, pp.368-369)。すなわち、ある教育的営みを「教育実践」という呼ぶことは、その教育的営みの一貫性や意図性、および理論的根拠といった側面に光を当てることを意味する。だから、「教育学にとって実践とは何であるのか」という問いと「教育学にとって教育とは何か」という問いは同義ではない。

したがって、「実践」は「教育」から区別されて論究されなければならない。さもなければ、「教育学は実践の学である」という命題を、「教育学は教育の学である」という単なる同語反復から区別することができなくなる。その結果、教育学の様々な役割に関わる区別が失われてしまう。たとえば、Biesta(2010)は教育学の「技術的役割」と「実践的役割」とを区別し、両者の結合として教育学の「文化的役割」を強調している(cf. Biesta 2010, pp.44-46=pp.68-71)。この区別が理解可能であるためには、教育学において「実践」が「教育」「技術」「文化」とは異なる固有の意味をもつことが判明していなければならない。少なくとも、教育学が「技術」的に有効であることと「実践」的に有効であることが判別可能でなければならない。

そこで本稿は、教育学における「実践」の意味を追究するための基礎的研究として、「実践」の概念的分析という課題に取り組む。

そのための手掛かりとして、本稿はアメリカの哲学者 R. J. バーンスタイン(Richard J. Bernstein, 1932-2022)の『プラクシスと行為』(*Praxis and Action*)を取り上げる。1971年に公表され、1999年には改訂版が出版された本書は、古代ギリシャ哲学的な「プラクシス」の意味を踏まえつつ、マルクス主義や実存主義、プラグマティズム、分析哲学といった近現代の主流な哲学へとその潮流がいかに関わり込んでいるかを描出することで、哲学にとっての「プラクシス」の意味を露わにした稀有な研究成果である⁽²⁾。類似の関心をもつ研究としては、哲学的・美的実践の可能性に関する論究を含む R. シュスターマンの研究がある(e.g. Shusterman 1997)。しかし、シュスターマンは体操やラップ・ミュージックなどの美的・身体的実践がもつ哲学的性質を強調するのに対し、本稿はあくまでも教育学と「実践」との概念的関係に焦点を当てようとしている。この点について、バーンスタインは「プラクシス」の概念的理解を通じて哲学における「プラクシス」の意味を理解しようとする点で、本稿の関心に近い。端的に述べれば、バーンスタインの関心は、アリストテレスが提示した「他でありえないものを考究する」部分としての「テオリア」(観想)と「他でありうるものを考究する」部分としての「プラクシス」(実践)という区別を踏まえつつ、近現代の諸哲学が「プラクシス」の問題へと大きく接近し、それにより実践/理論という枠組みを超えた問題圏を拓いているという点に向けられる。

特に、マルクス哲学⁽³⁾と実存主義がともにヘーゲルの弁証法を批判的に継承しつつ、前者が革命的実践を含む社会的プラクシスに、後者が内なる決断(キルケゴール)や選択(サルトル)としての行為(action)によって特徴づけられると論じている。類似した論点は、学問と

しての教育学の「実践学」的な一般理論を構想するベンナー（2014）にも見られる。ベンナーは、マルクスの言う労働の側面から実践を取り上げ、労働の「職業化傾向」によって万人に共通する実践の課題が特殊な職能階級に割り当てられ、独占される事態を強調している（ベンナー2014、p.82）。ただし、ベンナーは「実践」の意味に関してマルクス哲学から引き出されうるいくつかの論点を捨象している。結論を先取りして言えば、それは「プラクシス」がある生産関係に埋め込まれながらもその生産関係を克服していくという両義性、その克服の原動力となる否定性、およびその克服を導く哲学的・理論的批判というある種のプラクシスの役割である。加えて、バーンスタインは実存主義的な「行為」にも目配せをし、個々の実存的な決断・選択やそれに伴う不安や恐怖の問題へと「プラクシス」の問題圏を接続している。これにより、バーンスタインは「実践」の豊穡な地平の一端を拓いているのであり、この点で教育学にとっての「実践」の意味の分析に対しても示唆をもちうる。

以上の見通しに立って、本稿では『プラクシスと行為』の行論に沿って、まずマルクス哲学と実存主義がヘーゲル哲学から批判的に継承した論点として、精神の弁証法と「不幸な意識」（Unhappy Consciousness）を取り上げる（第1節）。次に、これらの論点を踏まえつつ、マルクス哲学における社会的プラクシス（第2節）と、実存主義における行為（第3節）の位置づけを検討する。そのうえで、両者の議論を比較し、マルクス哲学的なプラクシスの意味を明らかにする（第4節）。最後に、この考察から得られた洞察が、教育学における「実践」の意味の追究という課題に対してどのような示唆をもたらすかを検討する（おわりに）。

1 マルクス哲学と実存主義の源泉としてのヘーゲル哲学

（1）精神の弁証法

ヘーゲルの哲学体系が、歴史を精神（Geist）の弁証法として描き出す「精神の哲学」であることは疑いえないだろう。ただし、ピピン（2013）による再検討の試みでは、ヘーゲルが「精神の哲学」において答えようとした問題は、「現代の哲学者ならば実践哲学と呼ぶであろうもの」の問題であるとされている。すなわち、ヘーゲルは、「私の傾向性や動機に『理性の形式』を与え」という言い方で、自由を「自分自身とのある一定の反省的で熟慮的な関係のうちにあること」として捉えた。加えて、その関係が可能であるのは、「ひとがすでに他者とのある一定の（最終的には制度的で、規範に律せられた）関係のうちにもある場合、すなわち、ある一定の実践への参加者でもある場合に限られる」と説明した。これにより、ヘーゲルは、個人のコミットメントや決定が実践を構成するという「方法論的個人主義」的理解に異を唱え、「個人があらかじめ複雑な社会的ネットワークの構成員でなければ、個人の精神〔心的態度〕にとってどんな内容もありえない」という社会性の問題を付け加えるのである（ピピン2013、pp.3-5）。

こうした近年におけるヘーゲル再検討の動向を予見していたかのように、バーンスタインは『プラクシスと行為』を導く原則は、「プラクシスと行為の本質、状態、そして意義に関する探究は、ヘーゲル以降に現れた強い影響力を持つほとんどの哲学的動向における第一の関心事だということである」（Bernstein 1999, p.xvii）と述べる。これにより、プラクシスや行為に関心を向ける近現代の哲学的動向——具体的には、マルクス哲学、実存主義、プラグマティズム、分析哲学——の祖としてヘーゲルの精神の弁証法あるいは実践哲学を位置づけている。

ヘーゲルの精神の弁証法から批判的に継承された側面をバーンスタインに沿って端的に述べ

るならば、それは古代ギリシャ的な意味での理性 (Reason) としての精神であり、その現実化のありようであろう。バーンスタインによれば、アナクサゴラスからスピノザまでの哲学者にとって、それ自身が力やテロスをもつ主語として語られ、それは神的なもの (the Divine) に結びついている点で普遍的な理性もしくはヌース (Noûs) である。この見方において、「理性は単なる才能や能力や可能態 (potentiality) ではなく、現実態 (actuality) である」。つまり、理性を人間が所有するのではなく、普遍的・不変的法則として世界に遍在し、統制する理性に人間が参入するのである。このとき、テオーリア (観想) としての哲学は、文字通り理性 (= 真理) を「観る」という活動である。「理性がこのようなしかたで理解されるとき、テオーリアの最高形態としての哲学の目的あるいはテロスは、世界を解釈すること——その究極の合理的原理を捉え、現実の本質を熟視すること——である」。このように、理性は文字通りに基本的な真理であり、より厳密に言えば真理の現実態である (ibid., p.16、傍点部分は原文イタリック)。

こうした主語としての理性、真理の現実態としての理性はヘーゲル哲学へと受け継がれ、彼の「精神」の意味に反映されている。このことは、『精神現象学』の「精神」の章が、次の一文によって始められていることからわかる。「理性が精神であるのは、あらゆる実在性であるという確信が真理にまで高められ、そうして理性が自分自身を自分の世界として、また世界を自分自身として意識していることである」(ヘーゲル 1977, p.731)。あるいは、「観察する理性においては、[.....] 対自存在と即自存在との純粋な統一が即自ないし存在として限定せられており、そこで理性の意識は自分を見出すことになる」(ibid., 傍点部分は原文ママ) という文言も合わせて見れば、ヘーゲルにおいて理性は観察する存在であり、その限りで精神と呼ばれることが明白になる。バーンスタインが的確に説明するように、「ヘーゲルにとっての精神はギリシャ人によって特徴づけられた理性もしくはヌースであるが、精神は『抽象的な』理解ではない。それは理解 (Verstand) ではなく、世界に完全に実現された理性 (Vernunft) である」(Bernstein 1999, pp.16-17)。繰り返して言えば、理性は人間に理解されるのを待つものではなく、理性の意識として存在する精神的実在である。それゆえ、実体化された理性そのものである精神は、「すべての人々の為すことよっての動かされない解体されない根底であり出発点であり、そうしてまたすべての自己意識よって思考せられた自体として彼らの目的であり目標でもある」(ヘーゲル 1977, p.732、傍点部分は原文ママ)。それと同時に、為すことを通じてこの出発点でもあり目標でもある精神に参与することで、「各人は自分自身の仕事を成就」し、「自己であるという契機」を獲得するという (ibid., pp.732-733、傍点部分は原文ママ)。

以上のように、ヘーゲルにおいて精神は実体化された理性そのものであり、人間が為すことの本質的契機となる。だからこそ、人間の歴史は精神が終極へと向かう壮大なシナリオ——より厳密には、否定性 (negativity) によつて突き動かされるシナリオ——である。バーンスタインによれば、「精神の自己実現と自己達成は自己破壊によつてのみ生じる。[.....] 歴史は、すべての有限な社会的制度が破壊され、止揚される、永遠の闘争と自己破壊のシナリオである。[.....] しかし、否定性の力は無意味な破壊をもたらさない。それは具体的な自由の実現に向かう進歩的発展の手段である」(Bernstein 1999, p.22、傍点部分は原文イタリック)。このように、精神は否定性の力を契機として進展していく能動的な弁証的プロセスである。理性の現実態である精神は、人間の行為の連続——すなわち歴史——において表現され、人間はそこに自分自身の行為によつて参与し、精神の発展の反映となることで自己表現の主体となる。精神の

弁証法が否定性によって突き動かされること、そこに行為によって参与することで人間は自己表現する主体となることは、ヘーゲルの有名な「主と奴」(Herrschaft und Knechtschaft)のモチーフによって表現されている。ヘーゲルにおいて、主人は「自分だけで存在する意識」であり、奴隷は「自立的な存在或は物たること一般といっしょくたにされていることをもって本質としているような意識」である。主人は奴隷や物の「存在を支配する力」として、自己の自立性を確信している。しかし、実際には、主人という意識は奴隷の労働に媒介された非自立的意識にすぎない。ここに、「自立的意識の真理であるのは奴としての意識」であるという否定が生じる(ヘーゲル 1979, pp.190-193、傍点部分は原文ママ)。このように、自己の意識あるいは自己表現は、他者を媒介にした否定的な自覚による転倒を経ることで、その統一へと至るのである⁽⁴⁾。

バーンスタインは、ここに示されている人間観を、「精神とはそれがなしたことであり、人間とはその人がなしたことである」(Bernstein 1999, p.22、傍点部分は原文イタリック)と要約した上で、このモチーフが「プラクシス」に関するマルクスの思考と「行為」に関する実存主義者の思考の中心にあることを示そうとするのである。

(2) 「不幸な意識」

前項で言及したように、精神の弁証法は否定性を契機として進展し、そのプロセスで人間の自己は意識する自己と他者に意識された自己意識との分裂に出会う。この分裂を自覚する意識のことをヘーゲルは「不幸な意識」と呼ぶ。バーンスタインによれば、「不幸な意識は、懐疑主義を特徴づける矛盾した状態への気づきに向かう運動があるときに生じる。より一般的には、自己意識の全段階中でも本質的な自己矛盾に痛切に気づくのである。主と奴の弁証法で二つの独立した自己意識に分かれていた状態も、今や一つの自己意識に内面化される。不幸な意識は、個人が自身を矛盾した存在として完全に自覚したときに生じる」(Bernstein 1999, p.91、傍点部分は原文イタリック)。

しかしながら、不幸な意識は自覚へと至ることで完全に解消されるものではない。ヘーゲルの言葉では、「不幸な意識はいずれか一方の意識においていつも他方の意識をもたざるをえず、したがって勝利をえて統一の安らいに到達したと思うことがあっても、そういうつもりになった途端にどちらかからも再びそのそとに追い出されざるをえない」(ヘーゲル 1979, p.209)。統一された意識は新たな矛盾に出会うことでさらなる統一を要請するのであり、それゆえ不幸な意識は究極目的としての精神を本質とする絶えざるプロセスの中にある。

この不幸な意識の受け取り方の相違が、ヘーゲルに対するマルクスと実存主義者の批判的態度の相違を象徴している。不幸な意識、あるいはその矛盾と統一のプロセスにおいて生じる分裂や二重性は、自己が疎外されているという認識を生じさせる。バーンスタインによれば、「疎外(alienation)とは、単なる分裂や二重性、あるいは何かかがわれわれに対して敵対的で異質であるという認識ではない。それは、一つの意識、あるいは分割されていない意識による、自分自身が相反する二つの『自己』から構成されていることの認識である」(Bernstein 1999, p.91)。この二重性の統一を目指すのが不幸な意識の働きであるが、疎外という状態においては、自己はまだこの内なる矛盾を克服できていない。バーンスタインは、この「まだ」がヘーゲル・マルクスと実存主義者との間の決定的な差異を示すことを強調する。「ヘーゲルとマルクスにとって、この『まだ』はほんの一段階を、精神の発展における変わり目(ヘーゲル)を、ある

いは革命的プラクシス (revolutionary praxis) の変わり目 (マルクス) を表しているにすぎない。しかし、キルケゴールとサルトルにとって、この『まだ』は止揚 (aufgehoben) されうると考えるのは欺瞞である。彼らにとって、この『まだ』は、人間存在を特徴づけるとともに決断的行為 (decisive action) を要求する存在論的な裂け目を表している」(ibid., p.92、傍点部分は引用者による)。マルクスは革命的プラクシスが最終的には不幸な意識を克服することができると思うのに対し、実存主義者はそのような見通しを欺瞞と見なすのである。

ヘーゲルに対する実存主義者の嫌悪感は、より具体的には「理性的なものは現実的なものであり、現実的なものは理性的なものである」というヘーゲル観念論の原理に向けられている。この原理は、精神が理性 (= 真理) の具体化のプロセスであるというヘーゲルの根本的原理を表す。バーンスタインの説明によれば、「精神は自分自身を理性として——理性そのものを包含するものとして——確立され、精神はこの真理を自分自身に証明すること、この『抽象的』真理を具体化することに注意を向け、それによってわれわれを精神的自己成長のますます高い段階へと導いてくれるのである」(ibid., p.96)。こうした精神の進歩史観が誤りであり、不幸な意識の克服はありえないとすれば、人間は自己の疎外を人間の条件として受け入れざるをえなくなる。この課題に向き合うために、「ヘーゲル [.....] が決して理解しなかった方法で、意識、存在、行為がすべて重要になる」(ibid.)。

以上のように、バーンスタインはヘーゲルの精神の弁証法と不幸な意識の延長上にマルクス哲学と実存主義を位置づけ、この文脈においてプラクシスと行為をめぐる彼らの哲学的探究を理解しようとする。本節で示唆されたヘーゲルに対するマルクスと実存主義者の批判的立場に見られる相違を踏まえつつ、次節ではまずマルクスのプラクシスに焦点を当てよう。

2 マルクスにおける革命的実践としての「プラクシス」

(1) 精神の弁証法の物象化

マルクスの「プラクシス」がいかに彼のヘーゲル批判の文脈と関連し、いかなる意味を与えられているのか。バーンスタインによれば、「それ[プラクシス]は『社会的関係のアンサンブル』としてのマルクスの人間概念と彼による生産の強調を捉えるための観点をもたらず」とともに、「それ[プラクシス]は『革命的実践 (revolutionary practice)』によってマルクスが何を意味しているかを理解するための基礎である」(Bernstein 1999, p.13)。ただし、マルクスの「プラクシス」の意味を理解するためには、まずはヘーゲルに遡らなければならないとバーンスタインは指摘する (ibid.)。

1845年に若き日のマルクスが執筆し、彼の死後の1888年にエンゲルスが刊行した「フォイエルバッハにかんするテーゼ」において、マルクスはその11番目のテーゼを次のように示している。「哲学者たちは世界をさまざまに解釈したにすぎない。大切なことはしかしそれを変えることである」(マルクス 1960, p.90、傍点部分は原文ママ)。ここでの「哲学者たち」が、直接的にはヘーゲル左派哲学者であるフォイエルバッハを指すのはもちろんであるが、同時にヘーゲル本人もその中に含まれていると見なしても齟齬はないであろう。実際、「ヘーゲル哲学の何が間違っていて、何が正しかったかをマルクスが見出す手助けとなったのはフォイエルバッハだった」(Bernstein 1999, p.13)とされている。前節で見たように、ヘーゲルは、哲学の目的は世界の真理としての理性を解釈することであるという古代ギリシャ以来の観点を引き

継ぎ、精神が進展するプロセスを通して理性が具体化されると考えていた。マルクスはこうしたヘーゲルの哲学観を理解しながらも、そこに「しかし」と付け加える。バーンスタインは、マルクスの批判を次のように代弁する。「そう、あなた〔ヘーゲル〕は正しい。哲学の課題とは哲学を解釈することである。しかし、あなたの体系によって、今やその課題は完遂され、われわれはもはや哲学の本質を理解し、哲学を乗り越え、哲学を克服することができる。今やその要点は世界を変えることである。必要とされているのは哲学の止揚である」(ibid., pp.33-34、傍点部分は原文イタリック)。

マルクスはヘーゲルの哲学をいかに乗り越えようとするのか。その方向性は、理性の現実化としての精神を、物象化されたプラクシスという形態で捉えるというものである。バーンスタインの説明によれば、

〔ヘーゲルの〕哲学は実践を導かず、また導くことができない。哲学の唯一の課題は世界を理解することであり、それは「思考において理解された」現実である。しかし、現実とは何であるのか。精神に関する議論がその答えを与えてくれる。というのも、現実とは、世界の中で実現された精神の活動 (Geist activity) だからである。現実とは静態的な事実ではなく、様々な形態で表現される活動 (activity) の過程それ自体である。活動それ自体としての精神はプラクシスであり、哲学としてのテオリアは、その純粋な形態において、プラクシスを構成する合理性の節合以外の何ものでもない。そこで、理論と実践——テオリアとプラクシス——の究極的な調和は、哲学が行為を導くという意味においてではなく、哲学とは存在するものの理解だという意味においてなされる。それはプラクシスを構成するロゴスの理解であり、すなわち精神の自己活動としてのプラクシスである。そこには理論と実践の究極的な統一がある。それは、精神はプラクシスであると同時にその自己反省的な形態においてテオリアであるということ理解するときに認知可能になる統一である。(ibid., p.34、傍点部分は原文イタリック)

マルクスは世界を理解するというヘーゲルの課題を引き受けながらも、その「世界」をヘーゲルよりも物象化された次元で捉えている。すなわち、人間の活動の出発点や目標としての精神ではなく、人間の活動それ自体が表現するものとして精神を捉え、世界を理解することを哲学の課題とする。したがって、マルクスの「プラクシス」は、抽象的には精神の(自己)活動を意味する。加えて、このように捉えるとき、テオリアとプラクシスは統一され、テオリアでもありプラクシスでもある活動としての哲学へと止揚される。なぜなら、精神の活動を構成する合理性を理解するという活動それ自体が精神の自己活動であり、もはやプラクシスの外側から真理を観想するような超越的な立場は存在しないからである。

「フォイエルバッハにかんするテーゼ」にもマルクスのこのようなヘーゲル批判が反映されている。その第二のテーゼには、次のように述べられている。「人間の思考に対象的な真理が属するかどうかという問題は、理論の問題ではなくて、実践の問題である。実践のうちで人間はその思考の真理を、言いかえれば、その思考の現実性と力、此岸性を証明しなければならない。実践から遊離している思考が現実的であるかという論争は、まったくスコラ的な問題である」(マルクス 1960、p.87、傍点部分は原文ママ)。このテーゼは、哲学的・理論的批判がいかなる意味で有効でありうるかに関わっている。バーンスタインによれば、「両者〔ヘーゲル

とマルクス]にとって、歴史は人間の最も深くにある感情の発露である。批判が有効でありうる理由は、それがこれらの感情を直接的に語るということにある。それは、目指すべきユートピア的な理想を描くのではなく、自分たちが苦しんでいることを人々に批判的に理解させる力をもつ。批判がこれを行うのでなければ、それは怠惰な思索になる」(ibid., p.54)。

したがって、マルクスは精神の弁証法というヘーゲルの中心的な発想を肯定し、歴史を精神が進展していくプロセスとする観点を受け入れる。ただし、マルクスはそれをより物象化されたプロセスとして捉えようとする。バーンスタインの表現で言えば、マルクスにとって、精神の弁証法は二つの意味で「神話」である。すなわち、「強力な神話と同じように、それ[精神の弁証法]は潜在的な真理を含んでおり、それは明らかにされる必要がある」(ibid., p.39)。だからこそマルクスは、精神の自己活動としてのプラクシスという歴史の具体的媒体を要求するとともに、哲学的・理論的批判を歴史のプロセスの内側からプラクシスを導く再帰的なプラクシスとして位置づけるのである。そしてこの点まで至れば、弁証的发展の物語における精神の自己疎外を生産関係における人間疎外として理解するマルクスの立場まではあと一步である。この点について、次の項で検討しよう。

(2) 人間疎外と革命的プラクシス

前項の最後で、マルクスがヘーゲルの精神の弁証法における自己疎外という契機を人間疎外へと変容させて理解することを示唆した。バーンスタインが指摘するように、「ここでのポイントは、精神の活動と、歴史におけるその自己実現の意味をマルクスが変容させる仕方である」(Bernstein 1999, p.40)。先取りの言え、マルクスはヘーゲルにおける人間の発展の歴史のプロセスを、労働という形態から明らかにしようとする。このとき、歴史のプロセスの媒体を人間の活動から労働へと読み替えることを可能にするマルクスの論理とはいかなるものであるのか。この点を明らかにすることが、マルクスの「プラクシス」が指し示す問題圏をより具体的に把握することにつながる。

バーンスタインの見方では、「『資本論』は近代社会における労働や生産としてのプラクシスのドラマである」。なぜなら、「そこでは、資本主義は人間のプラクシスがとる一形態にすぎず、『資本論』はその歴史的諸条件の起源と、このプラクシスもしくは労働の疎外された形態を乗り越えることに関心を寄せる」からである (ibid., pp.61-62)。資本主義社会における労働としてのプラクシスがヘーゲルというところの人間の行為に当たるとして、その労働において疎外はどのように発生するのか。バーンスタインによれば、

自己とはそれがなすことであるというヘーゲルの主張に共鳴して、マルクスは人間とは彼がなすことであると述べる。結果として、人間の真の性質および特性は彼がなしたことあるいは彼のプラクシスによって決定されるのであり、彼の生産物はこの活動の具体的な体现である。疎外された社会において、人間は彼が形作った生産物から疎外されているのみならず、彼がこれらの物体を生み出すその活動それ自体も疎外されている。彼は彼自身からも彼の仲間からも疎外されている。より明瞭には、すべての疎外は自己疎外の形態として理解されうる。[.....] 疎外は、彼の生産物が彼の労働力の表現であると同時に彼の潜在性 [.....] の真なる表現ではないような方法（それは彼自身が置かれている政治経済によって条件づけられている）で生産がなされるときに生じる。彼の生産物は彼の敵となる。

それらは彼を否定し、非人間化する。(ibid., pp.44-45)

実際、マルクスの『資本論』は、商品の価値は労働から様々な質を捨象した労働力の支出であり、この捨象は労働者の背後で生産関係として確定されるという指摘とともに始まる。「いろいろな労働種類がその度量単位としての単純労働に換算されるいろいろな割合は、一つの社会的過程によって生産者の背後で確定され、したがって生産者たちにとっては慣習によって与えられたもののようと思われる」(マルクス 1967, p.60)。まさにこうした生産関係における労働の質の捨象が、資本主義社会における疎外の契機をなしているのである。そこで、ヘーゲルが体系化した歴史的発展のプロセスにおいて自己意識が直面する否定性は、いまや生産物の価値による物象化の段階として具現化するのである。

この人間疎外が克服され、労働者と物象化された労働力との矛盾が止揚されるため要求されるのが「革命的プラクシス」である。この点に関するバーンスタインの説明を引用しよう。

人間疎外はヘーゲルによる精神の神話の真なる潜在的内容である。人間疎外がその自己表現を、人間を取り巻く現実の社会的・政治的制度に見出すにもかかわらず。そこには世界の実践的条件が存在する。すなわち、人間を非人間化し、彼をその真なる種的存在(species-being)から切り離す結果を含む矛盾である。加えて、ヘーゲルにおいてはすべての矛盾を克服(止揚)しようとする絶え間ない動きがあるように、マルクスもまた、現実に存在する実践的矛盾の止揚への要求を見ているのである。それは、現在まで存在する人間疎外の形態の克服や、人間が自分自身の本質と種的生命(species-life)の再分配を成し遂げる方法としての「革命的プラクシス(revolutionary praxis)」への要求に向かう小さな一歩でしかない。(Bernstein 1999, p.40、傍点部分は引用者による)

繰り返しになるが、ヘーゲルが主人と奴隷との否定性の物語として見ているものを、マルクスは現実の社会的・経済的制度がもたらす人間疎外の事態として見ており、資本主義における生産関係はその一つの歴史的段階に位置づけられる。この生産関係がもたらす否定性を契機として、「自分自身の本質と種的生命の再分配を成し遂げる方法」が、マルクスにとっての革命的プラクシスであるという⁶⁾。

ここまでの議論を整理すれば、マルクスはヘーゲルの精神の弁証法を批判的に継承し、その一段階として資本主義社会における労働とそこにおける疎外という否定性に焦点を当て、その止揚へと向かう動きを捉えようとする。ここにおいて、プラクシスは二つの観点から述べられている。バーンスタインの言葉で言えば、ヘーゲルにとっての精神が「疎外をもたらす否定性の力」であると同時に「能動的な統合原理」であったのと同様に、マルクスにとっての歴史的形態におけるプラクシスもまた、「疎外的な活動」であると同時に「疎外の真なる歴史的克服への道」を示すものとして位置づけられているのである(ibid., p.50)。

しかしながら、このような革命的プラクシスとしてのプラクシスはいかに遂行されうのか。前項で、精神の自己活動の具現化という次元において、テオリアとしての哲学的・理論的批判もまた一つのプラクシスであることを示した。しかし、哲学はあくまで批判によって他のプラクシスを導くのみであり、直接的に革命を引き起こすものではない。バーンスタインによれば、マルクスもこの点を理解していた。「哲学はこの自由をもたらす力をもたず、革命を

引き起こす力をもたない」。それゆえ、「1840年代以降、マルクスはもはや哲学について多くを語らなかった——今や課題は世界を変えることになった」(ibid., p.55)。しかし、このように述べるときでさえ、マルクスはただ無思慮な社会的転覆が革命をもたらすとは考えなかった。「フォイエルバッハにかんするテーゼ」の3番目として、マルクスは次のように述べている。「人間は環境と教育の所産であり、したがって人間の変化は環境の相違と教育の変化との所産であるという唯物論的学説は、まさに人間が環境を変えるのであり、また教育者自身が教育されなければならない、ということを忘れている」。この唯物論的見方に反して、「環境の変更と人間の活動との合致は、ただ変革的实践としてのみ、把握されかつ合理的に理解される」(マルクス 1960, p.87、傍点部分は原文イタリック)。ここにおいて、マルクスは環境が人間を完全に規定するという見方に反対しているが、このことは必ずしも人間が環境を自由に変革してよいという対極的な見方を肯定するものではない。彼が主張するのはあくまで「環境の変更と人間の活動との合致」をもたらす革命的プラクシスであり、その合致がなされるために人は教育されなければならない。バーンスタインによれば、マルクスは自身の理論を急速に発展させていく中でも、次のような見方を放棄しなかった。それは、「革命における知識人——『教育者』——の仕事とは、第一に、『すべての現行制度に関する容赦なき批判 (relentless criticism)』、つまり現行制度とそこにある矛盾に関する正しく『理論的な』分析を要求する批判である」(Bernstein 1999, p.53) というものである。いかに社会的・経済的条件の変革を試みても、それがその否定性を自覚したものでない限り、真の革命的プラクシスではあり得ず、その自覚をもたらすのが哲学的・理論的批判としてのプラクシスなのである。

以上において、マルクス哲学がヘーゲルの精神の弁証法を批判的に継承しており、この文脈に置かれることでマルクスの「プラクシス」の意味がいかに理解されるかを議論してきた。特筆すべきは、マルクスにおけるテオリアとプラクシスの統一と、プラクシスの二重性である。すなわち、テオリアとしての哲学的・理論的批判は、それ自体精神の自己活動という次元において一つのプラクシスであり、歴史をその内側から止揚の道へと導く。また、プラクシスはこのような止揚へと導く力をもつと同時に、それ自体が人間疎外という形態での否定性を含んでいる。これらの点が明らかにされることで、「人間の現在の現実と世界が客観的に疎外されたものであることが事実であるとすれば、『人間化された世界』という抽象的な可能性は、この客観的に疎外された状態を根本的に変革することを通して——革命的プラクシスによって——のみ現実の可能性となるのである」(ibid., p.75) というマルクス哲学の基本的な主張の根底に「プラクシス」が位置づいていることが理解される。これに対し、ヘーゲルを批判的に継承したもう一つの哲学的立場である実存主義は、マルクス以上にヘーゲルを疑問視し、それによって、「行為」の重点もマルクスの「プラクシス」とは異なる場所におかれる。次節ではキルケゴールとサルトルに関するバーンスタインの議論に着目し、この点を検討していこう。

3 実存主義における「行為」

(1) キルケゴールの内なる決断としての行為

キルケゴールは、著書によっていくつかの仮名を使い分ける。例えば、『哲学的断片』(1844)や『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』(1846)はヨハンネス・クリマクス名義である。また、『死に至る病』(1849)はアンチ=クリマクス名義で、キルケゴールが編集に携わったと

いう体裁をとっている。これらの異なる名義の著書をキルケゴールの著書として一貫性を見出す見方には慎重であるべきだとする立場ももちろん存在するのだが⁽⁶⁾、バーンスタインはあえてこれらの異なる名義の著書をヘーゲルに対する批判と「行為」概念という文脈で一貫性を有するものとして扱っている。

不幸な意識の項で述べたように、精神の弁証法は否定性を契機として進展し、そのプロセスで人間の自己は意識する自己と他者に意識された自己意識との分裂に出会う。こうした結論を論証する過程から、キルケゴールはヘーゲル哲学のいくつもの重要な要素を学び取っている。それは、「思考と存在が究極的に同一出ること、現実的なものは合理的なものであり、合理的なものは現実的であること」であり、端的に言えば、「精神が完全に現実化されるとき、精神の本質と実存は一致する」というものである (Bernstein 1999, pp.106-107)。理性の現実態である精神は行為や存在の出発点であると同時に目標でもあり、逆に言えば行為や存在はそれらが精神の壮大なプロセスに参加する限り究極的な統一や調和に向かっている。この点で言えば、ヘーゲルの重点は個別的な行為や存在の側にではなく、普遍的なものとしての精神の側にある。バーンスタインによれば、「[ヘーゲルにとって] われわれは (感覚的確信の意識形態として)、その特殊性と単一性において存在するものを直接把握し、遭遇していると思っているかもしれないが、実は、普遍的なものを把握し、知っているだけなのである」(ibid., p.107、傍点部分は原文イタリック)。

こうしたヘーゲルの体系に対してキルケゴールの立場はその世界観に「ちょっとしたひねり」を付け加えているという。

クリマクスはここでヘーゲルに反対しているわけではないのだが、世界にあらゆる違いを生み出すちょっとしたひねりを加えている。「この紙切れ」の存在であれ、私自身の存在であれ、存在そのものが、——本質的に普遍的なものである——思考や言語の範疇を逸脱していることは確かである。存在自体が「語り得ない」ことも確かである。しかし、このことはそれが何者でもないということの意味しているのではない！実存とは、あらゆる理解、抽象化、思考、言語を超えた存在であると同時に、その前提となっている存在の様態である。これはヘーゲルやヘーゲル主義者、そして近代の哲学者が忘れていたものである。ヘーゲルの弁証法は思考と言語の領域でのみ駆動する。しかし、ヘーゲルの大きな間違い、あるいはむしろ、彼の滑稽な前提は、彼自身が純粋な思考と自分を決して同一視し得ない実在する個人であることを忘れてしていることである。世界史的なもの、普遍的なもの、そして理性に熱中するあまり、近代哲学はこの「小さな点」を忘れてしまったのだ。(ibid., 傍点部分は原文イタリック)

普遍的なものに熱中するあまり、個々の存在という様態の本質的前提となっている実存の次元を忘却している。他ならないヘーゲル自身が単に精神の具現化した様態とは同一視し得ない実在する個人としての様態をもつにもかかわらず⁽⁷⁾。

この「小さな点」を忘却しないために、キルケゴールはどのような方策をとるのか。バーンスタインによれば、「クリマクスの探究から生まれた代替案は、ヘーゲルの精神の弁証法を利用しつつ、同時にそこから大きく乖離した実存的弁証法である」(ibid., p.113)。それは、人間の存在の瞬間こそがヘーゲルの弁証法の本質的瞬間でなければならないという批判に立ち、具

体的存在を思考や理性の領域に抽象化することを拒否する弁証法である。しかしながら、人間の実存が究極的には思考や理性の領域で止揚されるという仮定を拒否するその帰結として、精神の弁証法のプロセスで不幸な意識から抜け出した一時の安息が得られるという保証はあり得なくなる。バーンスタインによれば、キルケゴールにおいて、

人間が経験する弁証法の領域は、純粋な思考の領域ではなく、実在する個人としての自分自身と、意識的に思考する存在としての自分自身との間にある。そこには媒介も、実存と思考が幸福にも宥和する高次のジンテーゼもありえない。人はそれぞれ孤独であり、世界的な精神に乗せられていても何の慰めにもならない——そのような考えは、逃れられないものから逃れようとする誘惑に過ぎない。人は常に自分自身との緊張関係にある——自分の努力では決して不幸な意識の状態から抜け出すことはできない。(ibid., p.114、傍点部分は原文イタリック)

実存としての人間が、行為によって精神の弁証法に参加し、壮大な歴史のプロセスの一部となることを望むことはできない。人間の課題は、不幸な意識の状態から抜け出すことではない。そうだとすれば、実存的弁証法における人間の課題とは何であるのか。バーンスタインによれば、「彼の課題は実在する人間存在になることであり、このことは、客観的ではなく主観的になること、目の間に立ちはだかる実存的な可能性に情熱をもって対応し、同一化することを意味する」(ibid、傍点部分は原文イタリック)。ここにおいて、疎外された意識の新たな自己規定を可能にするのは、客観的な理性への同一化ではない。再びクリマックスの言葉を引けば、「つまり理性は自己自身を絶対的に否定してしまふことができないのだ。むしろいつも自己自身を土台にしていなければならないがゆえに、その異質のものを理性が考える場合、実は自己自身の枠のなかで考えているにすぎない。また理性は、自己自身を絶対的に超越してしまふこともできないのだ。それゆえ理性が超越者を考える場合、実は自己自身のうえにあるものとしてしか考えられないのである」(クリマックス 1966、p.107)。

このように精神や理性という客観的な真理の領域における止揚ではなく、主観的な領域における自と他の否定性を求めるがゆえに、キルケゴールにとって行為がもつ決定性が重要な条件になる。バーンスタインが言うように、「疎外された魂の自己規定性を媒介する理性の可能性(と必要性)をヘーゲルが示したまさにその点で、クリマックスは、情熱、決定性、行為の必要性を指摘しているのである」(Bernstein 1999, p.114)。そしてそこでの行為とは、「内なる決断」(inward decision)としての行為であり、それは「私たち一人一人が何になるかを選択しなければならないという要求」である (ibid., p.116)。ここでの内なる決断としての行為は、自由な行為という点では信仰に通ずる。クリマックスによれば、「[.....] 信仰が認識ではなくて、自由の行為であり、また意志の働きであることは容易に判明する。信仰は生成を信受し、またそれによって非存在の無につきまといっている不確かさを、おのが身に引き受けて克服する、つまり、おのれのうちに止揚する。信仰は生成してきたものの現実相を信受し、またそれによって、生成してきたものの可能相をおのれのうちに止揚する」(クリマックス 1966、pp.157-158)。そしてこの行為および信仰は、過去と未来の間での生成として働き、現前するものの止揚へと導く。「信仰と生成は互いに相関・相即の関係にあり、ともに、止揚をへた『存在』の規定に、言いかえれば『過ぎ去ったもの』(過去)と『来るべきもの』(未来)とにかかわる。また現前する

もの（現在）については、それが止揚をへた『存在』の規定に照らして生成してきたものであると理解、把握されるかぎりにおいて、信仰と生成の次元に属するのである」(ibid., p.161)。

ただし、キルケゴールの行為の意味について結論づける前に、次の点は確認しておかねばならない。それは、キルケゴールの言う決断としての行為および自由な行為は、自由な選択の可能性を主張するものではないということである。バーンスタインによれば、

反対に、キルケゴールは、選択、決定性、そして行為はすべてわれわれを絶望へと導くものだということを示そうとしているのである。われわれは決して自分自身を何らかの実存的な可能性とうまく同一化させられない。というのも、われわれはそれを常に超えており、常に「実存を成立」させているからである。加えて、実在する意識あるいは精神的存在の弁証法とは、自分がますますこの失敗に、この不可能性に自覚的になるということである。主観的になろうとすればするほど、われわれは実存的な可能性に感情的に対応しようとするのであり、行為しようとするほど、われわれはそうすることの不可能性に気づくこととなる。キルケゴールの「実存的弁証法」は、不思議なことに絶望的な方法で、自分自身の無力さ、「個人が内面的に行うことのできる永遠の決断」の空虚さを圧倒的に感じさせる (Bernstein 1999, p.117、傍点部分は原文イタリック)

行為は自己の実存との完全な同一化を引き寄せるのではなく、むしろ遠ざけるということ。したがって、人間は不幸な意識を抜け出すことはできないということ。こうした点が、マルクスの「プラクシス」との相違をなしているのであるが、この点に関する比較は第四節に譲るとして、次項ではキルケゴールと同じく実存主義の立場に立つサルトルの「行為」の意味を検討する。

(2) サルトルの選択としての行為

キルケゴールと同じように、サルトルもまた、ヘーゲルの弁証法における最終的な止揚は不可能であると批判する。キルケゴールの実存的弁証法において、実在する個人としての自分自身と意識的に思考する存在としての自分自身との間で生じるとされた緊張関係は、サルトルにおいては事物の存在としての「即自」(in-itself, en soi) と意識の存在としての「対自」(for-itself, pour soi) との間に生じる⁽⁸⁾。バーンスタインによれば、

そこで、サルトルにとっては、即自存在と対自存在との間には大きな存在論的分断がある。前者はその完結性、自己同一性、充足性、そして堅固さによって特徴づけられる。後者は、存在と無の統合であり、それ自体が本質的に欠落、欠乏、即自存在の完結性と肯定性が欠落した存在である。人間の現実や意識は対自存在という存在であることを付け加えると、サルトルがいかにかへーゲルの観念性の原理を否定しているかがわかるだろう。ヘーゲルにとっては存在の弁証法の最高点である対自存在と即自存在との統一および媒介は、不可能なジンテーゼである。いかにかその統合を達成しようとしても、対自存在は即自存在になることはできず、即自存在に「戻る」こともできない。(Bernstein 1999, p.134、傍点部分は原文イタリック)

意識による反省を介さない事物の存在そのものである即自が、「フィリップ二世が存在した」「私

の友人ピエールがある、存在する」のように、意識の前に現前する対自へと「失墜」し、「無化」されることはあっても、対自から即自へと戻ることはない（サルトル 2007、p.245）。自己の存在と意識においても同様に、即自と対自の統一という試みは「即自の無化におわる。というのも、即自は、その存在の絶対的な同一性のなかに、自己 soi という無化的反省的な指し向けを導き入れることなしには、したがってまた対自へと転落することなしには、自分を根拠づけることができないからである」（ibid., p.257、傍点部分は原文ママ）。この即自から対自への無化が終着点であり、それ以上の実存的可能性へと至ることは不可能である。「人間は神になろうとし、即自対自（in-itself-for-itself）になろうとする存在であり、そしてこの目標は不可能である」（Bernstein 1999, p.160）。ここにおいて、キルケゴールと同じく、サルトルはヘーゲルと袂を分かつ。

人間が行為によって精神の弁証法という壮大な歴史的プロセスに参加し、止揚されるという可能性がないとすれば、行為にはどのような意味があるのか。キルケゴールにとってのそれは内なる決断であった。サルトルにあっては、「行為とは、対自を対自でないものに向かって投影することである」（ibid., p.39）。対自でないものとは何か。端的に言えば、それは未来における自己の可能性である。上述のように、即自は意識に媒介されない自己完結的な存在である。この即自に対して自己ではないものが現前してくることで、即自と主体との分離が起こり、即自は対自という反省的な自己意識へと失墜する。この移行をサルトルは「存在論的な行為」（サルトル 2007、p.244）と呼ぶ。ここにおいて、対自はもはやそれ自体において（＝即自的に）存在するものではなく、《なぜこの存在は、これこれであって、別様ではないのか？》（ibid., p.246）と問われうる偶然的な存在である。そしてその別様の存在の可能性は未来に開かれている。この意味において、「対自の構造そのものが未来志向である。それは、自分がどうあるべきかの可能性を投影することによって、充実を求め、獲得しようとする」（ibid.）。

ただしこれもキルケゴールと同様に、行為は即自と対自を統一し、止揚するものではない。「対自は選択することから決して逃れられないが、それは、自分が選択した未来の自己と自分を同一視したいという根本的な欲求に、必然的に失敗せざるを得ない」（ibid.）。サルトルの時間論に沿って言えば、意識にとって、即自は常に既に存在するもの、すなわち過去であり、対自は即自に対して否定的に現前する現在だからである。そして、「現在は、自分がそれであるところのもの（過去）であらぬし、自分がそれであらぬところのもの（未来）である。かくしてわれわれは未来へ指し向けられる」（サルトル 2007、p.349）。この対自の未来志向性ゆえに、達成された可能性としての自己は既に即自を乗り越えており、即自と同一視され得ないからである。

ヘーゲルの精神の弁証法を人間の実存の側から描き直すことで、キルケゴールやサルトルの実存主義は、ヘーゲルやマルクスが犯した忘却の罪を糾弾している。ヘーゲルやマルクスが忘却しているのは、決断し、選択する存在としての人間が直面する失敗や恐怖である。「クリマクスが述べるように、われわれが常に『実存へと至る』ならば、われわれは感情的に対処する実存的可能性を常に『超えて』いる。これはサルトルの結論でもある。人間は神になろうとし、即自対自になろうとする存在であり、そしてこの目標は不可能である。われわれは常にそうあろうと選んだものを上回っている。サルトルとキルケゴールにとって、人間は不幸な意識であり、この状況を超える可能性のない『疎外された魂』である（Bernstein 1999, pp.159-160）。実在と思考する個人との、あるいは即自と対自との分離が止揚され、不幸な意識が克服される

可能性を精神や理性に求めることはできない。そのような「個人の究極的な存在論的（実存的）孤独」に焦点を当てることで、実存主義者にとっての「行為」はマルクスにとっての「プラクシス」と——共通するヘーゲル的基盤をもつにもかかわらず——異なる問題圏を指し示している。第二節と第三節で整理してきた内容を比較しつつ、第四節ではこの共通点と相違点を明らかにしよう。

4 「プラクシス」と「行為」をめぐる哲学的問題圏

第二節・第三節で検討してきた「プラクシス」と「行為」の意味をそれぞれ簡潔に述べると以下のようになる。まず、マルクスにとっての「プラクシス」は、抽象的な意味では精神の自己活動である。そしてそれが資本主義社会における生産関係の中で具体的に考えられた場合には、生産関係の内側における労働や生産と、その外側に向かう革命運動という二つの意味をもつ。次に実存主義者にとっての「行為」は、自己による内なる決断および選択という意味をもつ。両者はともに、実体としての自己と純粹に思考する存在としての自己との、あるいは即自と対自との分離がもたらす不安や恐怖に向き合うことを要求する。

ヘーゲルの精神の弁証法をともに批判的に継承しながらも、マルクスと実存主義者がそれぞれプラクシスあるいは行為に与える位置づけや役割には明確な相違がある。第一に、マルクスにとってのプラクシスは生産関係や生産物に外形化された人間の外的な表現であるのに対し、実存主義者にとっての行為は実存および人間の内なるものに対応している。すなわち、「キルケゴールの思考の糸は、人間の行為を内なる決定性として、その意義を高めることにつながっていることを見てきた。これは基本的な人間の実存的問題である。それは人間の実存のあらゆる瞬間において直面することになる問題である。また、人間の行為は、社会的プラクシスやその外的な表現と『混同』されるものではないことを見えてきた。ここでの行為は内なるものの形態である」(Bernstein 1999, pp.116-117)。サルトルにおいても、精神やその具体的な形態ではなく、対自としての意識による選択とそれに伴う不安や恐怖に焦点が置かれていたことは前節で見たとおりである。

第二に、マルクスは人間疎外を生み出す生産関係を革命的プラクシスによって最終的に克服できると想定するのに対し、実存主義者は行為によって不幸な意識が克服され、止揚された状態がもたらされるとは主張しない。キルケゴールは、人間は内なる決断によって自由に自己実現できると述べているのではない。「反対に、キルケゴールは、選択、決定性、そして行為はすべてわれわれを絶望へと導くものだとすることを示そうとしているのである。[.....]加えて、実在する意識あるいは精神的存在の弁証法とは、自分がますますこの失敗に、この不可能性に自覚的になるということである」(ibid., p.117)。マルクスの革命的プラクシスが、哲学的・理論的批判としてのプラクシスによって精神の壮大な歴史的プロセスへと接続されるのに対し、キルケゴールやサルトルの行為は自己の内側で完結しているのである。

以上の相違ゆえに、バーンスタインは、マルクス的なプラクシスと実存主義的な行為との間には重要な対立が生じると指摘する。一方で、マルクスの側からすると、実存主義は「現存する個人への強迫観念が社会的現実との接点を失う危機に陥らせるというロマンチックな唯我論がもたらされる危険性がある」(ibid., p.79) という。他方で、実存主義の側からすると、マルクスの哲学がマルクス主義となると、それは「抑圧的な全体主義のイデオロギー」へと容易

かつ巧妙に転じうるといふ。キルケゴールとサルトルは、決断し、選択する存在としての人間の忘却を糾弾したが、『『忘却』の脅威と誘惑は、大衆、集団、階級に訴えることで各人の実存的な個性を見失うといふ、人間の存在に対する真の脅威なのである』(ibid., p.164)。マルクスにおいても、その「忘却」の脅威が忘却され、個の実存的不安が捨象されるならば、革命的プラクシスがもたらすものは個人を全体主義的イデオロギーへと服従させる新たな人間疎外の形態にほかならないのである。

以上を踏まえると、バーンスタインはマルクス哲学的なプラクシスを、実存主義的な行為とヘーゲル的な問題圏を共有しつつも、異なる側面からその問題にアプローチするものと捉えている。両者が共有する問題圏とは、精神の弁証法の歴史のプロセスにおいて人間が経験する自己の疎外に——あるいは不幸な意識に——いかに対処するかという問いをめぐる思考の領域である。両者は共に、自己が自己の疎外された状態に正対するための必然的な契機としてヘーゲル的な否定性を位置づけていた。マルクス哲学的な「プラクシス」は、人間が精神の歴史のプロセスに埋め込まれながらも、哲学的・理論的批判に導かれてその否定性を克服するという両義性を帯びた実践主体であることを意味している。この否定性の克服が、キルケゴールやサルトルが非難する個の実存的不安の忘却へと陥る可能性は、哲学的・批判的理論が人間をある政治的スローガンへと動員する手段へと矮小化される危険性と隣り合わせにある。否定性の止揚へとプラクシスを導くプラクシスに希望を見出すマルクスに対し、「キルケゴールやサルトルは、人間の疎外という問題に対するあらゆる安易な解決策への鋭い挑戦として立ち現れている」(ibid., p.164) のである。

おわりに

本稿は、バーンスタインの『プラクシスと行為』において示されているマルクス哲学的な「プラクシス」の意味を、ヘーゲル哲学からの批判的継承や実存主義的な「行為」との対比という視点とともに明らかにしてきた。前節の最後で示されたように、マルクス哲学的な「プラクシス」はヘーゲル的な精神の弁証法において否定性との対峙を契機として生じる人間疎外とその克服の両方を意味する両義的な概念である。ここにおいて、後者の意味でのプラクシスとして哲学的・批判的理論が重要な役割を担うことも示された。おそらく、マルクスや実存主義者がヘーゲルを批判的に乗り越えようとしたこと、およびマルクス哲学と実存主義との間に緊張関係があること自体は独自性のある知見ではないだろう。ただし、バーンスタインは彼らが作り出す問題圏をプラクシスと行為をめぐる問題圏として描き出すのであり、この点が教育学における「実践」の意味の追究という課題に対して示唆をもたらすと思われるのである。もちろん、マルクス的な「プラクシス」から教育学にとっての「実践」への単純に変換は大きな飛躍を伴うであろうが、それでも問うことが可能な論点として、以下の3点を最後に述べたい。

第一に、プラクシスが両義的であるとすれば、教育実践においてその両義性はどのような事態で看取されうるのか。一方で、実践主体の疎外が生じている事態は、教育実践者が実践をさせられている状態として考えられる。たとえば、「アクティブ・ラーニング」や「GIGA スクール構想」など、教育実践の方向性は個々の教育実践者の意図を超えたところで規定され、各学校に伝達されていく場合がある。そこで教育実践者は、そのような教育改革に振り回されながら、その方向性に自身を馴化させていかざるを得ない⁽⁹⁾。他方で、そうした自己疎外を超えた

止揚的なプラクシスにあたるものがあるとするれば、それは改革の方向性への馴化や適応のみならず、その方向性自体への批判や懐疑を要求するであろう。それは、たとえば「どうすれば効果的なアクティブ・ラーニングを行えるか」という技術的な問いに加え、「この状況でこの子どもたちにとってアクティブ・ラーニングは適切なのか」という規範的な問いが現実的に可能であることを要求する。

第二に、プラクシスが否定性を契機としてその両義性を自覚するとすれば、教育実践者が出会う否定性とは何か。それは上述のように、教育実践者が自身の意図を超えたところで方向づけられ、進行する実践が他として意識され、それによって自己の教育観や子ども観が反照的に自覚されるときに生じる経験として考えられよう。こうした否定性の経験を契機として、自己の教育観・子ども観と実践の方向性との新たな統合を目指す止揚的なプラクシスが開始される。ただし、そこで教育実践者は自己の教育観や子ども観が動揺させられ、新たな選択や決定を迫られる不安や恐怖に直面せねばならず、その不安や恐怖が解消される保証もないという苦境に立たされる。

第三に、哲学的・理論的批判としてのプラクシスが他のプラクシスを導きうるとすれば、教育においては実践を導きうる他の実践とはどのようなものであるか。その——すべてではなく——一つの形態が、教育学なのではないか。教育学は確かに、上述の「どうすれば効果的なアクティブ・ラーニングを行えるか」という問いに答えるものでもありうるが、同時に、「この状況でこの子どもたちにとってアクティブ・ラーニングは適切なのか」という問いを喚起し、深める役割をもつことができる (cf. Biesta 2010, pp.44-46=pp.68-71)。否、むしろ実践それ自体が両義的であるため、これらの問いの両方に取り組むことができなければ、本当の意味で「教育学は実践の学である」とは言えないのではないか。加えて、この第三の論点を追究するとき、「実践／理論」という教育学にとって伝統的な区別は解体される。なぜなら、プラクシスを導く哲学的・理論的批判もまた一つのプラクシスであるというマルクスの見地に立つならば、教育学もまた実践主体の疎外を生み出す状況に埋め込まれた一つの実践だからである。実際、教育学者は「アクティブ・ラーニング」を要請する状況の外側に立っているのではなく、自分自身もその状況によって否応なく方向づけられるという限界性を有している。しかし、だからこそ、教育学者は教育実践者の不安や恐怖に寄り添うことができる。哲学的・理論的批判者でありながら、同時に不安や恐怖を少なからず共有する教育実践者でもあるという内在性ゆえに、教育学者はその言明によって教育実践者が抱える不安や恐怖に明確な形を与えて否定性との出会いを促したり、その否定性に対処するための思考の道筋を示唆したりすることができる。ここにおいて本質的な区別はもはや「実践／理論」ではなく、「実践／実践を導く他の実践」という区別であり、この「他の実践」の中で、教育学が哲学的・理論的批判という一つの実践として果たすべき役割を明確化することが、「教育学にとって実践とは何であるのか」という問いを問うことの意味となっていくだろう。

注・文献

※英文文献の訳出に際しては、邦訳がある場合には参照し、必要に応じて適宜改訳したうえで訳書の該当ページ数を示した。また、引用中の [] は引用者によるものである。

- (1) たとえば、シュライエルマッハーから解釈学的教育学、経験的教育学、解放的教育学までのドイツ教育学における理論＝実践論議の成果を集約した小笠原編『教育学における理論＝実践問題』（1985）は、理論＝実践問題をめぐる研究の一つの到達点として知られる。そこでは、ベンナーの「実践学的—経験科学的教育学」を視座としてドイツ教育学の諸立場が位置づけられているが、その「実践学的—経験科学的教育」の課題は次のように説明されている。

教育学的行为理論は、教育現実の中にいる行為者に媒介されてはじめて実践化される。しかし、行為者も彼の決断を教育理論および陶冶理論的前提から直接的に演繹しえず、ただ自分の行為の動機を教育理論および陶冶理論によって批判的に正当化するだけである。行為理論と行為との媒介は、教育理論的および陶冶理論的に指導され方向づけられた実践（行為）の優位の内にあり、媒介は行為者自身によってのみなされるのである。

実践の優位は、教育学的行为理論の実践指導機能に妥当するのみならず、行為者による実践化に媒介された教育学的行为理論の修正と継続的展開にも妥当する。つまり、教育学的行为理論は、教育実践とその結果とによって直接的には修正、展開されえないのである。

そこで、実践学的—経験科学的教育学の課題は次のようなものとして理解される。すなわち、教育学的行为理論と認識科学的経験研究との不毛な並置を克服する、という課題である。そのためには、第一に、実践の優位が理論の実践に対する関係に妥当するのみならず、実践の理論に対する関係にも妥当しなければならない。第二に、教育現実を実践的行為状況として対象とする実践学的研究方法が発展させられねばならない。第三に、行為理論と実践学的経験との関連が規定されることによって、行為理論が研究を経てその実践化と対質させられ、研究が理論と実践との変革の実践学的経験にならねばならない。（相原 1985、p.144、傍点部分は引用者による）

ここにおいて、「実践」と言われているものは結局何であるのか。それはある特殊な形態の「行為」であるのか、それとも「教育学的行为」か、「教育現実」か、「経験」か。これらのいずれでもないとするれば、「実践」はこれらの概念と如何なる関係にあるのか。さらに言えば、「教育」と「教育実践」と「実践」は同義であるのか。これらの点が不明瞭なまま、「実践化」や「実践学的」といった特徴によって「教育学的行为理論」や「実践学的—経験科学的教育学」を説明するのは意味をなさないように思えるのである。

- (2) 『プラクシスと行為』の初版は1971年発行であるが、本稿では1999年発行の改訂版を参照した。そのため、以下の引用箇所においても書誌情報は1999年の改訂版に合わせて表記する。
- (3) 本稿では、マルクスの思想が伝播して形成された立場としての「マルクス主義」との区別を示すために、マルクス自身の論稿に示されている主張を指す表現として「マルクス哲学」という呼称を用いる。戦後のわが国で「教育科学」として強い影響力をもったのはマルクス主義的な教育科学であり、そこでは、社会の上部構造に位置する教育を規定している諸法則を把握する立場（海後勝雄の「社会科学としての教育学」）や、教育実践の矛盾を社会の階級性の反映とみなして教育科学による課題解決を目指す立場（五十嵐頭）があった（上畑 1985、pp.166-174）。こうしたマルクス主義的な教育科学の諸立場は、「理論から実践へ」であるのか「理論から実践へ」であるのかといった論点で、理論としての教育学を画定しようとしているのであるが、本稿で見ると、バーンスタインによって描かれるマルクス哲学はそうした理論と実践の区別および理論と学問・哲学の区別を超えようとする企図を含んでいるのである。
- (4) バーンスタインのヘーゲル理解もこの点を踏まえており、この点について次のように整理されている。

「他者」——意識から真に独立した対象・客観 (object) ——を知ろうとする意識は、実は自分自身を知ることだということに気づくことで、精神の旅は、明らかに実践的な転回 (a distinctively practical turn) をとるのである。[.....] 自覚は、他の自覚によって認識されない限り、自己を完全に実現することも、自己を満たすことも、自己を知ることができない。[.....] ヘーゲルは、『精神現象学』の最も有名なセクションの一つである「主と奴」をこのように始めているのである。自覚が完全に実現され、認識され、他の自覚に反映される段階に到達したときにはじめて、自覚はその旅を完遂し、実際に自由で自己決定的であることによって満足と充足感を得ることができる。この旅の終着点では、あらゆる形態の物象化と疎外が止揚される。(Bernstein 1999, pp.24-25)

このように整理したうえで、「それはまた、人間化した社会についてのマルクスのビジョンを予見させる」(ibid., p.25) と、ヘーゲルからマルクスへの導線を準備しているのである。

- (5) 「種的存在」および「種的生活」という概念は、マルクスがフォイエルバッハから引き継いだ概念である。バーンスタインによると、「フォイエルバッハにとって、神とは人間という種の投影であり物象化である。人間が自分自身を種として意識するように行為するとき、その行為は彼が単なる個人として行うものとは質的に異なる。人間という種という考えは、あらゆる人間の完成が具体的に現実化されたものである」(Bernstein 1999, p.68)。この概念に見られるフォイエルバッハのヒューマニズムにマルクスは感銘を受け、特に若き日のマルクスの論稿には人間疎外の分析の背景として「種的存在」が取り入れられている部分が見られるという。ただし、バーンスタインは、これによってマルクスが人間のあるべき姿に関する何らかの理想を前提にし、それに照らして既存の社会を非難していると見なすのは誤りであると指摘する。あくまで、「マルクスにとって、人間の疎外は客観的な社会状況である。この疎外の根源と原因に関する批判的な理解の基礎に立って、現実の人間の可能態を発見し、『人間の究極的な自己実現というかつて知られざる可能性を直視する』ことが可能となる」。そして、その「純粹に新たな可能態は人間のプラクシスの結果として現れる」のである (ibid., p.70、傍点部分は原文イタリック)。
- (6) 山内 (2004) はヨハネス・クリマクス名義の『哲学的断片』と『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』を主要な考察対象として取り上げるが、これらの著作での発言をキルケゴールの発言から区別するために、「キルケゴール (J・C)」という表記を用いている。このようにあくまでも同名の名義による著書でのみ一貫性を吟味しようとするこうした見方は、キルケゴール研究に一定程度見られるものであろう。
- (7) こうしたヘーゲルに対する批判は、クリマクスによる『哲学的断片』の次のような箇所にも見出される。「理性にかたくこびりついている異質のものの観念が、理性を混乱させて、いつしかおのれ自身がわからなくなり、その当然の結果としておのれ自身をその異質のものに取り違えてしまっているのである」(クリマクス 1966, p.108)。
- (8) サルトルにおいて、存在が即自であるとは、「存在はある。存在はそれ自体においてある。存在はそれがあるところのものである」ということである。それは「全き肯定性」であり、判断や法則や意識によって他のものから反省的に区別されるような自己をもたない (サルトル 2007, pp.66-68)。この点で、「サルトルにとって、即自存在はあらゆる否定性を完全に排除し、結果としてあらゆる生成、変転、変化、活動、そして決断を排除している」(Bernstein 1999, p.132)。ヘーゲルにとってもキルケゴールにとっても、存在の側からすれば、行為する人間の不幸な意識、自己が疎外されているという意識が弁証法の契機となる。しかし、サルトルにおいては、意識は即自存在から締め出されている。このことは、「意識——われわれの現象学的出発点——はそれ自体が無である」(ibid.) というパラドキシカルな帰結をもたらす。これに対し、対自は、「存在の自己への現前」という形で、「存在の自己に対する剥離」を含んでいる (サ

ルトル 2007, p.240)。それは、自己が存在するというその事実性と偶然性への意識であり、自己がそこにいるということの反省的意識である。このとき、「[.....] われわれにとっては、対自の出現、すなわち絶対的な出来事は、まさに、一つの即自が自己を根拠づけようとする努力を指し示す。対自は、存在が自己の偶然性をとり除こうとする一つの試みに相当する」(ibid., p.257、傍点部分は原文ママ)。

- (9) 例えば、2000年前後のいわゆる「ゆとり教育」の実施をめぐる改革や変更がいかに個々の教育実践者の意図や実感から離れたところで「迷走」し、教育実践者を振り回していたかが、荻谷(2002)などにおいて詳細に指摘されている。

Bernstein, R. J., *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, New Ed., The University of Pennsylvania Press, 1999.

Biesta, G., *Good Education in an Age of Measurement*, Paradigm Publishers, 2010. (= 藤井啓之・玉木博章訳『よい教育とはなにか』白澤社、2016。)

荻谷剛彦『教育改革の幻想』筑摩書房、2002。

クリマクス、J (杉山好訳)「哲学的断片：またはその断片の哲学」榊田啓三郎責任編集『世界の名著 40 キルケゴール』中央公論社、1966、pp.47-196。

ヘーゲル(金子武蔵訳)『精神の現象学 上・下巻』岩波書店、1979。

マルクス、K. (松村一人訳)「フォイエルバッハにかんするテーゼ」エンゲルス、F. (松村一人訳)『フォイエルバッハ論』岩波書店、1960、pp.86-90。

マルクス、K. (大内兵衛・細川嘉六監訳)『資本論 第1巻第1分冊』大月書店、1967。

丸山恭司「教育哲学の実践：その状況性と再帰性」小笠原道雄編『教育哲学の課題「教育の知とは何か」：啓蒙・革新・実践』福村出版、2015、pp.366-381。

小笠原道雄「教育学における理論＝実践問題とは何か」小笠原道雄編『教育学における理論＝実践問題』学文社、1985、pp.1-11。

ピピン、R. B. (星野勉監訳、大橋基・大藪敏宏・小井沼広嗣訳)『ヘーゲルの実践哲学：人倫としての理性的行為者性』法政大学出版局、2013。

サルトル、J-P. (松浪新三郎訳)『存在と無：現象学的存在論の試み I』筑摩書房、2007。

Shusterman, R., *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, Routledge, 1997.

上畑良信「戦後の教育科学論争と理論＝実践問題」小笠原道雄編『教育学における理論＝実践問題』学文社、1985、pp.164-194。

山内清郎「フモリスト的覚醒の教師としてのキルケゴール：仮名著者ヨハンネス・クリマクスの語りから」『教育哲学研究』90、2004、pp.1-19。