



人間全体性の論理

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-03-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 永谷, 孝治 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00003943

人間の全体性の論理

永 谷 孝 治

- 一 人間の全体性の論理と経験主義の論理との比較
- 二 人間の全体性の論理の先験性の意味
- 三 人間の全体性獲得の論理における科学と哲学との関係
- 四 「資本論」における人間の科学性成立の弁証法と人間の全体性の論理としての哲学的唯物論における弁証法との関係

一 人間の全体性の論理と経験主義の論理との比較

近代的人間の政治的解放は、その人間像の分裂のゆえに未だ人間の全体的解放ではないというマルクスの批判は、未だ現実的には存在せざる人間の全面的本質・人間の全体性をア・プリオリに前提するものでなければならぬ。なぜならマルクスのこの批判は、経験的にとらえうる歴史的人間性と、未だ現実的には存在せざる本来的な一般的人間性すなわちア・プリオリな人間性とは矛盾していることを指摘しているからである。この指摘は、全体的人間性は対象化された経験的な人間性に内在する共通性・一般性として帰納されるので

はないということの意味している。帰納は両者がたんに同一性によって直接的に結合し連続していることを分析するだけであって、なんら両者の否定的媒介関係を示すものではない。しかしこの矛盾関係がなければ真に批判もありえないだろう。形式的な帰納的一般性と弁証法的な本質的一般性とは区別されねばならない。前者は発展概念を含まない一般的形式、否定性なき抽象的同一であるのたいして、後者ははじめからそのなかに本質的に否定性を含んだ自己否定的な同一である。同一性の分析論理的関係は、弁証法的な本質の論理的関係の抽象的な契機なのである。もし経験的人間性と本質的人間性とがたんに特殊と普遍との関係において、同語反復的な同一性の上になりたち、両者の綜合が分析論理的な包摂関係によってとらえられるなら、その論理的領域から発展概念は閉め出されてしまい、人間の一般的本性と経験的人間性との関係は相互に絶対否定的な、実在する人間の発展的な論理的関係ではなくなる。なぜなら、人間の全体性の論理から論理の歴史性が脱落し、経験的人間性の論理との間に一定の対立関係が見失われるとき、その論理はなら両者の対立関係を方法的に現実化するものではないからである。それ故、人間の一般的本性は特殊な経験的人間性を否定的媒介としなければならぬにしても、内在的な既存の一般性としてそれから形式的に抽象されるのではないことをまず確認しなければならない。

このア・プリオリな人間の全体性は、分析的思惟の論理によって対象論理的に規定されるのではなく、歴史的な社会関係のなかに自己否定を媒介しつつ自己自身を創造的に肯定してゆく、人間性形成のための統一過程的な弁証法論理である。この否定的媒介関係における人間像の矛盾と統一とは、客体化された実践、主体的実践の成果のなかで把握されるが、このさいすべての経験的人間性の原範疇として前提される人間の全体性とは、すでに完結した観念体系あるいは先験的意識形式として前提されるのではなく、未だ生成せざる未来を見ることによって創造され想定された、自己否定的な全体性的統一として、人間の全体性獲得のための方法論的原理

なのである。それ故、疎外からの全体的人間の恢復ということは、決して予想された一つの規定的所与として人間の物質、あるいはすでに対象化された、一定の特殊なカテゴリーに属する存在としての人間の本質へ復帰するということなく、歴史的形態としての経験的人間を実体的根拠として、創造的課題としての人間の本質へ復帰するということである。「あらゆる解放は、人間の世界を、その諸関係を、人間そのものへ復帰させることである」といつているのはこの意味である。

この弁証法論理は経験的人間にその実体的基礎をおいているが、経験主義の論理とは異なっている。経験主義の論理は、知るといふ行為から独立した客観的対象の存在を否定し、非反省的事態を第一次的根源的なもの、統一的全体的なものとするのである。この論理は不確定的・問題的・否定的な非反省的事態を反省のレベルにもちこみ、反省的経験を經過問題的・否定的事態を解決し、新たに非反省的経験へと生活経験が流動するなかで、環境にたいする行動による主観の適応が新しい人間を創造するという論理である。この行動変容の論理によれば、人間主体と対象的世界との間に生起する矛盾は主観の操作によって統御しうるということになるばかりでなく、対象は統御された操作の結果として存在することになり、いかなる否定的存在を生み出すかは主観的操作によって決定することができるということになる。経験主義は知識の対象が知るといふ操作活動に先行し、それから独立している存在であるという命題を承認しないのであるから、歴史の世界に法則性を認めないし、知識の真偽は人間主観の媒介による操作によって構成されることである。⁽²⁾ これまでの哲学の伝統的問題すなわち無益な形而上学と認識論から哲学を解放し、もっと実用的・積極的な任務に専心させることが、哲学自らが培ってきた誤謬から人類を解放することによって、解決不可能な究極的問題と取組んでいる人類の重荷を少なくとも軽減することが可能だというわけである。⁽³⁾ 近代哲学思考法はなお古くさい主観と客観との関係に拘束されているが故に、認識論的謎(epistemological puzzle)から脱出することができず、知るとい

うことは既に存在しているものを把握することだと思っているが、経験主義はこのような矛盾概念に基づく思考方法を放棄し、その代りに反対概念をおき、主観―客観関係は連続的な反対対立と見て、変化の中に安定を探索するのである。そして「歴史的相対性と実験的方法との連結は不可分であり、時が変化をあらわす」⁽⁴⁾が故に人間性は変化し、社会的知性に基づく社会的行動が拡充され、人間の解放が期待される。「私はこの拡充がいつも効果的に実現されるであろうとは予言しないが、権威と自由、安定と変化との関係の問題は、解決されるならば、この方法において解決されるであろうと主張するものである。他の方法による失敗とか現状にたいする絶望は、この拡充を現実的なものにするために、人びとにその最善をつくすように鼓舞するであろう。」ここに人間ならびに歴史にたいする経験主義の楽観的な信仰が見られるが、それは人間と世界との複雑な関係を個体と環境との単純な関係へ還元しているからである。だが人間の心理、人間の行動は生物学的な特性とは分離できないにしても、それらに還元しえない独自の特性すなわち社会的な運動形態をもっている。経験主義は自然と社会との連続観によって、人間の全体性の思想からその革命性を抜きとり、人間を動物よりもたんに多量の本能的反応をもつ存在へと貶下しているのである。

経験主義によれば存在するものは客観的実在でなく、主体と客体とがその中に包括されている人間経験である。この経験のなかに危機や葛藤が生ずると、思考する動物としての人間は、この生の困難から脱出するために観念を選び計画をたて、この思考を道具として手段的に (instrumentally) 用いるが、それがわれわれを目的に導くか導かないかの、その力動的機能が観念にとって重要なのであり、危機状況からの脱出を可能ならしめる観念にめぐり合うまで、観念や理論を変更し選択し、危機状況から脱出したとき、その観念はその実践的帰結として真理となるのである。だから真理とはそれによって導かれる人間の行動にかかわる観念の性質なのである。したがって知識は、さまざまな経験を分離したり結合したり加工したりする作用とその結果によっ

て、人間の主観によって是認されるかぎりでの、経験を変容する契機としてあくまで相対的なのである。

だが主体と客体とが経験の内部に限定され、経験のなかで構成されるというのであれば、人間の全体性の思想を超越的に前提することはできない。なぜなら、経験の連続的な探究の集約的結果からえられる知識（概念）は、連続的な探究における道具として経験を変容する主観的な契機にすぎないのであるから、たんに相対性に止まるほかないからである。人間の全体性の思想は、このようなソフィスト的な相対主義、経験主義的認識論を否定する意味で「概念くだけ」をおこなうのである。経験主義は感性的認識のつきかさねから概念を形成するのであるが、これは心理学上のいわゆる「組み合わせ写真説」に通ずるものである。しかし知識がたんなる相対性に止まるのであれば、思考は概念によって行われるといつても、「知性のたのしみ」にすぎない遊戯となってしまう。そうなれば思想や論理は、人間経験を媒介し調整するための手段に貶下されるのも当然である。⁽⁸⁾

人間の全体性の思想・論理はこのような悦楽・遊戯としての概念ではない。この論理はさまざまな経験から共通要素をひき出したり選別したりして形成されるのではない。そのような概念は、無矛盾の同一性をはじめから前提しているのであるから、自由や変化は重大な衝突を起さぬかぎりでの枠内においてのものであり、自由の名において自由を抑圧する危機をはらんでいるのである。無矛盾の同一性概念は、相互に矛盾のない命題を外的に両立させ共存させる形式論理学的概念であつて、その論理のなかには発展概念は含まれない。経験主義のいう主観と客観、知識と対象、観念と事実、権威と自由、安定と変化との統一が経験であるという論理は無矛盾性の形式論理であるから、統一関係のなかに矛盾成立の必然性を認めることはできないのは当然である。だから偶然的に生起する経験の組織化にもつき、思维の第四形態である「推理」に導かれて、意図的に経験をづくり出すが、どのような経験をづくり出すかについては客観的基準はない。その意味ではそれはやは

り偶然的選択であるにすぎない。

これに反して人間の全体性の論理は、統一関係のなかに矛盾成立の必然性を認め、この必然性が発展運動の原理であるとする哲学的無常観にたつ弁証法論理である。マルクスは弁証法はその神秘化された形態では現存するものを神々しく見えさすが、その合理的姿態では、ブルジョアジーならびにその空論的代弁者にとっては一の痛憤事であり、一の恐怖物であるとし、「なぜならば、それは、現状の肯定的理解のうちに同時にまたその否定、その必然的没落の理解を含み、いっさいの生成した形態を運動の流れのなかでとらえ、したがってまたその過ぎ去る面からとらえ、なにもにも動かされることなく、その本質上批判的であり革命的であるからである」⁽¹⁰⁾といっている。ところでこの弁証法を人間の全体性の論理としてとらえるということは、それはたんに資本主義的人間像の論理としてばかりでなく、同時にまた一人、経験的にとらえうる人間像を捨象して前提される、純粹な、人間の全体性の論理としてとらえねばならないということである。その理由は、歴史的形態としての経験的人間がすべて、この弁証法をおのが身に蒙る弁証法として、その無常観を根底に至るまで(zu-grunde-gehen)究極し貫徹するためには、この弁証法論理そのものが、弁証法的に止揚されねばならないからである。さもなければ、それはたんに逆立したヘーゲル弁証法をもう一度ひっくり返しただけのこと、それだけでは哲学の疎外におちいり、真にヘーゲル弁証法を止揚する弁証法であるとはいえない。自己をも弁証法的にとらえる弁証法こそが、捨象的・抽象的な図式ではなくて、真に具体的・上向的な、人間の全体性の論理であるといえる。

二 人間の全体性の論理の先験性の意味

マルクスによれば、あらゆる人間の解放は世界を人間そのものへ復帰させることであるが、この人間の全体

性の思想は、経験主義の論理のようにたんに人間の経験を変容するのではなくて、人間の経験の基礎的条件としての客観的世界を変更してその非人間性を人間そのものへ奪回してゆく論理である。そのためにはこの思想は自己を社会の実質としての歴史のなかに自己限定し、この限定、⁽¹¹⁾ (Bestimmtheit, horos) において、人間の歴史的形成をたえず科学的に可知的にしてゆかねばならない。それは復帰すべき人間の全体性の物質的・精神的諸条件の客観的可能性を歴史的・社会的に追求することであり、教育とはまさにこの歴史的課題へ参加する人間の形成のためになされる、指導としての社会的行為にはかならない。マルクスが「人間はその全面的な本質を、全面的なしかたで、つまり全体的人間として獲得する」と⁽¹²⁾ しているのは、人間の全体性の理論的に可能な必然が、実践的に可能な物質的・精神的条件を追求することによって、現実的な必然に転化してゆくことを意味しているのである。このような条件の追求が現実的に可能でないなら、人間の全面的な発達もそのような教育を実現することも可能ではない。このような諸条件をつくり出すためには、人間の主体的な実践の成果としての一定の社会的諸関係のなかに、その實在的な可能性を発見し現実化しなければならない、それは一定の社会的諸関係の肯定の中に同時に含まれている否定を媒介として、この肯定を弁証法的に否定する歴史性にはかならない。このことは、現在の諸関係の総体としての・歴史的形態としての経験的人間の全体性を過ぎゆく歴史過程として止揚する、否定の否定としての人間実践が、超越的に前提される人間の全体性を反復し、人間そのものへ復帰することであると同時に、人間の全体性を歴史のなかに限定し、人間そのものを歴史的に可知的な経験的人間として、発展的に再獲得し肯定することを意味している。というのは絶対否定性こそ真に肯定的な、万物を創造し発展させる母だからである。

この人間の全体性思想は先験的意識における本質的規定ではなく、現在直下にある階級社会的人間、すなわち自己疎外の状態にある人間を実体的根拠としている。しかしその本質的規定が弁証法的全体性的統一規定で

あるかぎりにおいては、先驗性をもってゐることは否めない。だがこの先驗性はカント哲学の図式的カテゴリーとしての先驗性、フッサール哲学の現象学的先驗性とは異なっている。カント的図式は意識のなかでの主観的構成であるし、⁽¹³⁾また現象学的意識の志向性 (Intentionalität) はイデア的客體、意味対象であるから、現象学的先驗性は現実の世界とは無関係である。なぜなら現象学の対象は客體との関係における意識現象であるが、その意識の志向性を主観に先行させ、客體が意識を規定するというとき、その主体—客體関係は社会生活過程としての実践的關係ではなく、そのような具体的な実践的關係は現象学的領域から切離されているからである。それは純粹意識の無媒介の所与を世界として記述し分析する客觀主義であり、人間のこのような客觀への從属だけを説き、人間の理性・論理的思惟への不信を示している。これにたいして人間の全体性思想は、歴史的な社会的關係を媒介として、より高度な人間性を獲得せんがための論理であつて、現在の社会的關係に從属したり、幻想的に対立したり、あるいは自己完結的な理念をたんに反復したりするための論理ではなく、世界を構成し變革するための歴史創造的論理である。先驗性はあくまで歴史の創造と切り離されないかぎりでの、したがって歴史によって創造され構成されると同時に、歴史を構成し創造する歴史的・永遠的なカテゴリーである。かつてレーニンはいかなる概念も空想を含んでゐること、嚴密な科学においても、数学においても空想の必要なことを指摘しているが、⁽¹⁴⁾この空想は純粹主観の創造ではなく、その基礎には客觀的現実があり、この現実から遊離するとき空想は幻想に転化するが、現実への結びつきが失われなければならないならば、空想は人間の実践的自由にたいする有益な夢となるのである。カントは先驗的 (transzendental) と超越的 (transzendent) とを區別したが、それはカントの弁証法は理性の適用範圍を限定して論理的矛盾を防ぐための消極的なものであつたらであり、そのため理論と実践とを分離し、歴史過程のなかでの両者の關係を明らかにしえない二元論とならざるをえなかつた。これにたいして、人間の全体性の論理の弁証法的先驗性は、理論と実践との両者の區別の

なかに同じ一つの全体性の弁証法として貫徹している。すなわちこの先驗性は經驗的人間のなかに実践として客体化されていると同時に、經驗的人間を超越している弁証法的な普遍性・必然性である。ということは經驗的人間は、その復帰すべき人間そのものと連続的であって同時に非連続的であるということである。たんに連続的であるなら、先驗性は經驗的人間に内在的であるだけで、否定を欠くたんなる肯定となり、またたんに非連続的であるなら、先驗性は經驗的人間を超越するだけであって、肯定を欠くたんなる否定にすぎなくなってしまう。意識において先驗性を成立させるカントの形式論理的先驗性、あるいは純粹自我へ復帰し、抽象的な意識の志向性の先行性から、非人間的な客観を説くフッサールの現象学的先驗性は、主体的―客体的な人間実践を分析論理的に解体し、分離された主観あるいは客観を理念化して一方的抽象的に極限化することになるのである。⁽¹⁵⁾

經驗的人間の一般の把握としての人間の全体性の論理が、科学的対象として經驗的にとらえうる人間をたんに客体としてでなく、実践として主体としてとらえているということは、⁽¹⁶⁾客観の側に必然性、主観の側に自由を形而上学的に対置する、分析論理的な二分法 (dichotomy) によっては、生きた現実の人間を把握しえないことを示している。この二分法は、人間の実践における弁証法的矛盾を意識に還元することによって、矛盾する両契機を二元的に切り離し、それぞれの概念的同一性を保守する形式的規定にほかならない。それは、人間と世界との実践的關係を存在一般の原範疇としての意識における關係に解消し、人間を意識と同一視することになる。そうではなくて、意識は実践的な弁証法的關係の契機として、実践と内面的な関連をもつかぎりにおいて、「意識している存在」としての人間の自己意識としてなりたち、そこに哲学と科学とは区別ならびに同一として關係するのである。

三 人間の全体性獲得の論理における科学と哲学との関係

人間の全体性の論理の説く教育とは、したがって人間性の形成過程を人間の全体性の獲得過程・全体化過程・統一過程として歴史的にとらえ、人間を社会化することである。¹⁷⁾

特定の歴史的社会的なかで行われている教育現象・教育作用は、その社会的要求に照応して教育の目的・方法を規定しているが故に、教育の現実性の論理は、社会歴史性をぬきにして抽象的に定立することはできないことはいうまでもない。だがこのばあい、人間がその社会過程のなかで、どのように、(wie) 社会化されているかを現象論的・実体構造的に対象論理として認識するだけでなく、さらにまた、なぜ (warum) ・なんのためにそのように社会化されねばならぬかの根拠についての説明がなされなければならない。wie は現前している教育現象を記述するのであるが、warum はかかる教育現象を媒介している教育の本質を問うのである。

一般的にいつて、warum には科学的分析的な答えを要求するばあいと、価値的総合的な答えを要求するばあいとがある。前者は自然科学のばあいに見られるように、自然過程的な対象について、その法則の必然性を証明することによって説明しうるような理論的な問いであるのたいして、後者は、人間が主観として対象的世界から切り離されているのではなくて、人間実践を含んだ歴史過程的な全体ひなかで、人間がなぜそのように実践するかの主体的実践的な問いである。このような問いにたいしては、自然因果法則的な説明はできないことは明らかである。このばあいにはたんに対象的世界が問われているのではなくて、問う者が問われているのである。だから、自然科学的な思考や行動をそのまま社会に延長し、社会をたんに自然科学的方法の対象として肯定する実証主義は、この問いに答えることはできない。だが、そのことは、歴史の世界にはなんらの客観的法則もなく、人間主体への限定もありえないということではない。もしそうであれば、人間の全体性は人間

の主観のなかに、その否定は肯定のなかに吸収され、理念としての観念的な目的原理とされてしまい、人間の全体性獲得のための方法論的原理ではなくなってしまう。主体として問う自己と対象として問われる自己とを区別し、この両者の関係が社会であるとして、両者を包む同一として理念化された根源的自己を実現してゆく発展を歴史とする哲学的人間学が、人間性の形成過程における限定的合目的性の客観的論理を観念化し、人間の全体化過程を反省的合目的性の論理のなかに解消する危険もそこから生れてくる。しかし、この危険があるからといって、哲学的人間学を単純に否定して、科学を全体とする実証主義、客観的科学的なかに哲学を解消させることはできない。もちろんまた、人間の世界は有機的全体であるとして、その全体性に神秘的な観念内容を導入する全体論 (Holism) におちいってはならないことはいうまでもない。⁽¹⁸⁾

人間の実践は、現前している特定の社会過程への全体化の論理によってたんに必然的に規定せられるのではなく、このような全体化にたいして否定的に対立する自由を留保しており、そのかぎりにおいて個性的な人格的な主体的生命である。⁽¹⁹⁾ これは歴史過程における人間の実践の主体的人格的局面を、自己意識性において哲学的に究極化したものである。だが現実的にはこの主体的人格は歴史的社会によって限定され、拘束された存在であることを免れない。⁽²⁰⁾ 「我は何物にも支配されず」と人間を非現世化せざるをえないのも、人間の自己疎外的ある証拠である。⁽²²⁾ 人間の歴史においてはその主体的側面は基体的社会的側面と否定媒介的に統一されているのである。ここに自由と必然との関連が弁証法的難題として、人間にその解決を迫っているのである。剰余価値説における搾取の問題は、たんに必然的であるのでもなければ、たんに自由であるのでもなく、両者の統一として把握されねばならない。一たい搾取概念そのものは、たんなる科学的・経済学的概念ではなくて、同時にまた哲学的・倫理的概念でもある。人間の全体化過程においては、科学的に論証しえない根源的自由が不可分であるから、実体としての階級運動の論理も、人間の本質との論理的関係において把握されないなら、実証主

義へ転落することにもなるのである。

もし人間があらゆる社会形態の歴史の全体を完結させ透明にしうるならば、人間の社会化の究極的根拠を科学的に説明することができよう。だが人間の全体性は歴史的形態として現実的であるから、「人間の世界を、その諸関係を人間そのものへ復帰」させるという論理は、その論理の絶対と相対とその統一（根拠）を、現実的な歴史形態としての、科学的に対象化された経験的人間において、その具体性を獲得するのである。この具体性の獲得において、科学的には対象化しえない、哲学的に根源的な、人間の主体的自由も歴史的に実現し発展するのである。しかしこの歴史的な弁証法的統一は対象化された世界として、絶対と相対との物質的統一であるから、この統一は、この統一を内在的に超越する統一と絶対否定的に矛盾し、しかもこの矛盾を媒介する第三者は存在しない。それ故、歴史的形態として対象化された経験的人間の統一的全体を跳躍板として、先験的な人間の全体性は自己否定即自己肯定的に世界を獲得するということは、人間の全体性の論理は、その全体性が獲得されてゆく歴史過程のなかで、その論理を弁証法的に止揚してゆくということである。したがって、人間の社会化の究極的根拠（統一）は科学的には説明しえない。それは歴史的な弁証法的統一から独立し、それを基礎づけはするが、それ自身は因果法則的に説明されえないからである。

このように人間の本質は、その現実性においては社会的諸関係の総体でしかありえないという社会の科学論理と、そのような総体に解消しつくしえない人間の哲学論理との関係は矛盾関係であること、そしてこの両者の論理的矛盾関係は、人間は社会生活を計画的・意識的・目的的に展開するが、世界を全体として計画化し、組織化し、構成し、規定しつくしえないこと、すなわち、世界は全体として人間化されえないと同時に、人間は全体として世界化されえないという、人間と世界との実践的矛盾関係によって規定されているということである。人間は世界であるうとして世界でありえないのは、対象的な世界―内―存在でありながら、自己をそれ

と思惟するかぎりにおいて世界を超える思惟へと自己を仮設するからであり、また世界が全体として人間化されえないのは、世界は人間実践がなお一方的に包括しえない未解決の問題領域を含む、という量的規定性の問題によるのでなく、むしろ人間の実践的成果が人間の実践から独立して非人間化し、人間性にたいして反人間的否定として現実化するからである。

四 「資本論」における人間の科学性成立の弁証法と人間の全体性の論理と

しての哲学的唯物論における弁証法との関係

以上述べてきたことは、哲学は科学なくしては人間性を実現すべき世界を獲得しえないこと、また科学は哲学なくしては人間の世界を人間性へ復帰させることはできないということである。それ故、科学はその世界の獲得において、それ自身を哲学的思惟の自由へと開いていなければ真の科学とはならないし、哲学は思惟の自由を理念化して自己意識性に自閉すれば、世界を失い孤独であるほかない。

わたくしはさきに人間の全体性の究極的根拠は科学的には説明されえないと述べた。なぜなら、人間主観はあらゆる社会形態の歴史の全体性を客観的にとらえる超越的視点へ、自己を現実的には定立することはできないからである。ところが科学にとって代って、そのような超越的主観を現実的に定立しているのが哲学的観念論である。人間のヒュブリス (hubris) から生れる哲学的観念論について、レーニンはつきように述べている。

「弁証法的唯物論の見地からすれば、哲学的観念論は、認識の特徴、側面、限界の一つを、物質・自然から切り離された、神化された絶対者へと、一面的に、誇大に過度に (ディツゲン) 発達さ (膨張させ、ふくらませ) たものである。」⁽²³⁾ このような自己完結的な理念体系では、復帰すべき人間の全体性は絶対主観として、すでに出来上っているわけであるから、人間はその理念体系のなかで反復的・循環的に自己を生産すればよいわけで

ある。

これにたいして哲学的唯物論は実践を媒介として物質が意識よりも根源であると思惟する哲学である。とい
うのは物質の自己運動による自然的過程のなかで、物質を意識し認識する能力をもった人間が発生する
とき、物質は人間の主観にたいする客観として措定されるが、この措定における認識としての主観―客観関係
は、実践としての主体―客体関係を媒介としてなりたつからである。人間はこの実践的關係を対象として意識
するが、それは観念論のようにこの対象を意識に還元するということではない。しかし観念論を裏返して意識
を物質に還元するのが哲学的唯物論だというのは大きな誤りである。それなら人間の全体性は物質的統一性と
され、全面的に物化されることになる。そうではなくて、物質を根源的と思惟するというのは、あくまで認識
論上の問題に制限されていわれていることである。⁽²⁵⁾それは、社会認識のばあいにも、その対象としての社会的
諸関係が、自然科学の対象と同様に思惟主観の外にある客観的存在であることを承認することを意味してい
る。にもかかわらず、社会科学のばあいには、人間の思惟主観による客観の恣意的な解釈がもたらすイデオロ
ギー性を免れないことを肯定しているのである。⁽²⁶⁾それ故、かえってこの哲学は、人間歴史をつらぬく絶対否定
性の哲学として、イデオロギー性を止揚してゆく、人間の全体性の哲学となりうるのである。歴史的に人間の
全体性を獲得し肯定するということは、同時にまた人間の全体性を喪失し否定することである。人間性の発展
に免れることのできないこの矛盾は、人間性が人間性に矛盾しているからである。この矛盾は観念的操作によ
って統一できるような矛盾でなく、歴史過程のなかで根底に至るまで究極するよりほかない矛盾である。

人間の全体性の論理がその論理を歴史のなかに限定し、全体化過程として現実化することは、歴史的相対主
義への転落を意味するのではない。それは人間の全体性獲得が実践としての統一過程であることを認識可能と
ならしめるといふことなのである。なぜなら世界の統一性はその存在にあるのではなく、その物質性にあるから

であり、したがって対象的認識と関係しない主体的実践、あるいは実践と関係しない対象的認識によっては、人間の全体性を歴史的に獲得してゆくことは不可能だからである。

この人間の全体性の論理を近代資本主義的社会にたいする批判としてうけとめるならば、まず第一に近代における科学と哲学との両極的分離にたいする批判であるといえる。近代主観主義の思惟は、人間ならびに世界を思惟における両極性によって理念化し、そのため科学と哲学とを分離させるだけで、両者の間の往相―還相関係を見失うにいたったこと、このことに関連して第二に、超越を神とし、それを人間の主観内のおよび世界的超越（近代自由主義神学）、あるいは人間との絶対非連続的超越（弁証法神学）とするが、いずれのばあいにも超越者による自我の絶対視はさげられないこと、そのために近代自由主義は絶対ヒューマニズム、あるいは完全主義におちいり、現実の人間はすべて不完全であるからと説いて一方においては天にまでとどくおのが個人的梯子をたて、他方においては人間の全体性獲得のためのたたかきを悪としておさえ、自由の原理を体制維持の目的評価に限定して反動を援助したり現状への適応を説いていること、第三に近代社会は人間の労働力を商品化し、人間の主体的実践そのものを全体として疎外していること⁽²⁷⁾にたいする批判であるといえよう。

資本主義社会の始元から終局に至る過程を完結的な弁証法的原理体系として示した「資本論」における人間の論理は、歴史のなかに自己限定された、人間の全体性の論理の歴史形態としての論理である。ところで、どの歴史形態もその固有の論理をもっているが、資本主義社会はその固有の限定的目的合理性と、人間の主体的実践としての実証性とを弁証法的に統一している。この統一が科学性であり、歴史的に発展するが、客観的に存立すると思惟せられた理論体系としての科学は歴史と対立する。しかしこの客観化された科学の分裂すなわち自己否定は同時にまた主体的な科学性の自己肯定である。⁽²⁸⁾だが人間の全体性を歴史過程のなかで獲得してゆくということとは、人間性をたんに一つの特定のな実体としての資本主義社会の科学性に限定するのではない。

この科学性は一度思惟を通ったものであるから、その限定をさらに否定しなければならぬ。今日、資本主義の人間像が分裂した現象形態の中に自己を実現しているという実証性は、この現象形態の止揚が必然であるという論理性、すなわち、この現象形態における人間の本質・疎外形態の本質はなお発展関係においては、先験的な人間の全体性の現象形態にすぎないものとして、さらに根底に至るまで（zu-grunde-gehen）徹底されねばならないという論理性と統一されねばならないのである。しかもこの統一は矛盾の上昇によってたえず破られる。そこにおいて人間はその実践において人間と世界との関係、主体と客体との関係に、たんに主観的あるいは客観的ではなく、可能なるかぎり如実に（an-und-für-sich, od. bei sich）に対面するのであり、それは、人間性の分裂と統一とその根拠がその現実性を歴史において創造的に獲得するところの、人間の全体性に對面することにはかならない。人間の全体性の論理が、非論理性を含みうる弁証法として、人間の全体性獲得の方法論的原理であるゆえんである。

このことは資本論によって暴露された人間の疎外形態は、資本主義に固有な疎外形態であり、したがってその疎外の止揚も資本主義の科学性の徹底に即しなければならぬことを意味するだけでなく、資本主義の科学性の発展をたんに資本主義の目的合理性による理想化の産物としての理念型の概念⁽²⁹⁾に限定してはならないということの意味しているのである。さもなければ「耳は額より上に伸びない⁽³⁰⁾」という意味で、人間を資本主義的人間として限定し、はじめから疎外を含む矛盾の論理としての人間の全体性の論理が、資本主義の科学性が弁証法的に成立する歴史をなお人間の本質の一つの歴史的形態として批判し、概念⁽²⁹⁾を否定し、一歴史的形態としての社会の科学性を絶対化することになる。それは人間の全体性の論理が、弁証法的に成立する歴史的な科学性および科学的な歴史性を弁証法的に自己貫徹していることを見逃しているからである。

この人間の全体性の論理が弁証法的に自己貫徹するということは、人間の全体性がその先験性において論理

的に成立する認識過程と、人間の全体性とその現実性において歴史的に成立する実在過程とは同一視されてはならないということである。さもなければ実証主義へ転落し、哲学の疎外におちいるほかないのである。

注

(1) K. Marx, *Zur Jugendfrage; Die Heilige Familie*, S. 57. Dietz Verlag, 1953. M—E 全集第一卷四〇七頁、大月書店。

(2) J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Chap. VI, *The signification of logical reconstruction*, The Beacon Press, Boston, 1962. 参照。

デューイは「われわれを真に (truly) 導くものが真である」とし、真^レ、真^ニという副詞が、真^ノ、真^トという形容詞あるいは真理という名詞よりも一層根本的であるといっている (p. 156)。これは観念の力動性を重要と考えているが、しかし作用する仮設を真の仮説とするとき、その真理性を証明しえない実証主義におちいることになる。なぜなら、知識の対象が操作主体の探究操作の結果であるとすれば、知識の真理性は操作主体としての人間の媒介によってのみ構成されることになり、その操作主体そのものはなんら批判検討されることはないからである。

(3) *Ibid.*, pp. 122~131. 参照。デューイは哲学の根本機能は経験、とくに集合的な人間経験 (collective human experience) の可能性を合理化することだといっている (p. 122)。また具体的な存在の可動的諸可能性を具体化するの^レとして、^レ 具体的存在から遊離しているような理想は無能で有害であるといっている (p. 129)。その理由は現実的な操作的な事象 (“real” and operative conditions) を探究しないからだとしている (p. 130)。

(4) J. Dewey, *Problems of Men*, 1946; *Philosophy of Education*, 1961, p. 137.

(5) *ibid.*, p. 109.

(6) デューイの人間性にたいする楽観主義を R・ニーバーはつきように批判している。

「デューイ教授は、知性が自然の征服において達成したと同じ結果を、社会関係の分野において達成することが出来る^レ とい感動的な信仰を持っている。人間というものが、その現実の行動においては、私心なき正義の最も純粋な姿を、常に腐敗させつづけるという事実は、デューイには一度も問題にならぬように見える。その結果、彼は利欲心のない行動よりも、利欲に根ざした行動の特定の原因を探し出すのに飽きることを知らないのである。教育者として彼の好きな学説の一つは、人間が行動において己が理想を裏切るのは、理論と実際、思考と行動を分離させるところの誤った教育法によるということである。デューイはこの誤った教育学は、観念論哲学における『伝統的な精神と身体との分離』か

- ら生ずるものと考えている。」(The Nature and Destiny of Man, pp. 110~111, 武田訳「キリスト教人間観」一五三頁)。
- (7) 「概念は、専門家にとっては、かれら自身の独特の主要問題となっている。現実的存在にたいする直接的ないし外的な適用を全く顧慮しないで、概念の相互依存の、意味内容の論理的関係を発展させることが知性的満足である。たとえば熟達した数学者にとっては、諸概念間の諸関係を追求し、諸概念間に予期しない関係を発見し、その思索が大きな美的満足を与える調和的な体系へ概念を展開するのを見るのにまさる魅力はない。そこに概念のおそび (playing with ideas) というようなものがある。」(J. Dewey, How We think, pp. 182~183, 1933)
- (8) W・ゼームスは観念について「観念というものはそれを信ずることがわれわれの生活にとって有益であるかぎりにおいて『真』である」「(プラグマティズム) 創元文庫版一七一頁」といい、神学的観念については、「プラグマティズムの原理に立つと、神の仮設は、それがその語の最も広い意味で満足に働くならば、真なのである」(同書二二七~八頁)といっている。
- (9) デューイは反省的思惟について「五形態をあげている。暗示、問題、仮設、推理および検証である (How We think, p. 107)。なお同書第一章「思考とは何か」参照。
- (10) M—E・全集第23巻 a、二十三頁、大月書店。
- (11) 否定性を欠く思想、一定の歴史形態に自己限定しない思想について、ヘーゲルは観念論の立場からではあるが (その意味では絶対否定性を欠いている)、可能性は未だ現実性でないとして批判している。無規定な神性の無規定な享楽を渴望しているひとは、この神性をどこに見出しているかを見れば、ただ信心のみを求めているひとは、実在についての感情の再興に、概念でなくて法悦に、冷然と進行する必然でなくて感動に、洞察でなくて信心に止まり、学を断念する安逸の情を高貴なものとし、己れの恣意を放任しながら、預言者になったように語り、深奥に止住しているつもり (meinen) で限定 (Besinntheit, horos) を蔑視していることを洞察しうるのである。自己意識の契機を欠くとき、実は神に身を捧げているのではないのに、自ら「神のいふこと」(die Sinnen) のつもりでいるのである (ph., ss. 14~5)。
- (12) Kleine ökonomische Schriften, S. 131. Dietz Verlag, 1955, M—E・選集補巻4、三四六頁。
- 原文は Der mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine totaler mensch. の Wesen には本質と実在との意味があることを考えると、マルクスは本質とは統一過程の究極において、実在しない現象と一致すべきものと思惟していたといわねばならない。しかしドイツ・イデオロギーのなかで「支配的な諸思想が

支配的な諸個人から、そしてことに、生産様式のある特定の段階より生じる諸関係から切り離され、そうしてその結果、歴史のなかではつねに思想が支配するという見方がいったん成立したとなると、あとはきわめてやすやすとこれらさまざまな思想から『思想そのもの』、理念そのもの等々が歴史のなかの支配的なものとして引き出され、こうしてあらゆるこれらの個々の思想と概念が、歴史のなかでそれ自身を展開する概念そのもののもろもの『自己規定』としてとらえられることになる。その場合には当然、人間のあらゆる関係は人間というものの概念、表象された人間、人間の本質、人間というものから導き出されることになる。思弁哲学がやったのはこのことである（M・E全集3、四四―五頁、大月書店）といっており、決して概念としての人間の本質からの思惟の運動のなかに人間性の発展過程を解消するのではない。思惟を思惟そのものの自己限定としてとらえるのでなく、思惟が現実の歴史のなかでどのように自己限定するかを科学の歴史によって検証するのである。フョイエルバッハ唯物論を批判して、フョイエルバッハでは「本質はそれ故ただ『類』としてのみ、内なる、無言の、多数個人を自然的に結び合わせる普遍性としてのみとらえられる」（テーゼ六の二）ことになるといひながら、なぜマルクスは *Wesen* という概念を用いたか、ここにかえてマルクス主義の深い哲学的論理を読みとるべきである。

(13)

カントは形式論理学と先験的論理学とを区別し、後者が認識の真偽についての論理学であるとしている。前者はたんに経験的認識から内容を捨象して悟性の形式を論ずるのみにたいして、後者は認識対象の成立・構成を論ずるのである。それは経験から独立な原理すなわち純粹悟性概念が可能的経験一般の可能条件であると同時に経験の対象可能な制約であるとし、したがってカテゴリーの使用を可能的経験の対象すなわち現象に限定するのである。これは原理そのものの発展を含みえない原理である。なぜなら、その先験性は悟性における先天的認識要素を悟性判断の機能から分析したものであり、それ故その原理は悟性的形式性を排除しながらも、その根底においてはなお形式論理的な普遍性でしかない。形式論理学の根柢そのものへの批判を欠いている。

(14)

レーニン「哲学ノート」三三八頁、全集38卷大月書店。

(15)

フッサールの先験的現象学的方法是、デカルトに始まるドイツ合理主義・近代合理主義の主観性を抽象的に極限化し、先験的意識の内部での論理的なものをそれ自身究極的なものと見なす純粹論理学から絶対的認識の実現を説くのである。思惟の運動の中だけで純粹に意識の構造が論ぜられるのであり、事実そのものへ（*Zu der Sachen selbst*）への反省の本質直観を基礎としている。しかしその現象学的方法を意識の原本的構造に限定する分析的思惟にたつ純粹現象学

は人間の全体性の論理学ではない。これはなお人間の全体性を心理学的全体へ論理的に収斂するが故に、形式論理学を止揚するものとはいえない。

(16) マルクス「フォイエルバッハに関するテーゼ」の一を参照、M—E全集第3巻三頁および四〇—一頁参照。

(17) 「テーゼ」の六参照、前掲書四頁。

(18) ポパーはマルクス主義を全体論 (Holism) のなかに位置づけ、漸次的社会工学の立場からマルクス主義は前科学的であると批判し、試行錯誤法こそいかなるレベルよりも高い科学方法であるといっている (Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, 久野・市井訳一九九頁参照)。かれは全体という概念を量的規定性でとらえていることは、H・ユンベルツの「世界観学」からの引用において、一羽の雀といえども無限の可規定性があるし (二二三頁)、また社会の全体の研究においても、その試みはその研究を含まねばならぬから無限後退をまねくとして、全体は科学の課題ではなく、その可能性は一つの論理的不可能性であるといっていることから知られる (二二四—五頁)。なるほど全体は科学の課題ではないが、しかし実践的世界をたんに科学的客体的なものとしてとらえ、主体—客体関係の弁証法を拒否している試行錯誤の論理は自然科学的思考を社会科学のなかに延長し、実践主体そのものの哲学的世界定位を欠くことによって、科学性の構造が弁証法的統一であることを見失っているのである。

(19) ムーニエは客体的ではないような存在には人格的生命が欠けているとして「人格主義」クセジュ文庫、三八頁、絶対的人格理念の価値を強調しているが、強調することが真に人格性を規定することではない。自然や社会からの超越を説く人格主義が、現実の歴史社会をどのように超越し、自己限定しているかが問われねばならない。

また人間の全体性教育思想は、いわゆる全人教育のイデオロギーとは異なる。それは人間の知情意の調和的發展、身体と精神との全体的發展あるいは人格の完成などを意味しているが、それは人間の全体的人格性 (The Total Personality) という局面からとらえられたもので、歴史的視野において制約された人格主義に立ち、自己性、主体性を反復的に再生産するのである。

(20) 「あたかもある一定の階級の支配はある種の思想の支配にほかならないかのごときこの外観は、階級の支配が社会秩序の形態であることを総じてやめるやいなや、したがってある特殊な利益を普遍的な利益として、もしくは「普遍的なもの」を支配なものとして表わしてみせる必要がなくなるやいなや、自然とおのずから全部消えてなくなる」(M—E全集3、四四頁)。

人間の歴史においては、特定の社会が同時に普遍的社会として実現しているのである。K・マンハイムも人間の存在被拘束性を説いている。

(21) コリント前書、第六章の十二。

(22) ルフェーブルは疎外についてつきようという。「人間は本質的には社会的動物である。ところが孤独な人間、孤独な感情が存在するということは、自己疎外のある証拠である。また個性の認められない実際の自由のない圧迫された集団生活を余儀なくされるということも自己疎外の産物である。また金銭が、人間の外にある権力の形をとり、人間を互に引離し、すべての必要を金銭という唯一の必要に還元してしまっていることも自己疎外の結果である。最後に、今日世界至るところに見られる現象をとりあげよう。現代は技術進歩によって大きな人類発展への可能性をもち、自然支配の可能性の拡大された時代である。にも拘らず、大多数の人間が自分たちの幸福を求め、自分たちの本来の可能性を要求して行動を起していることも自己疎外の裏づけである。また現代が大きな悩み、突発事件、戦争の時代であり、文化、芸術、文学が本来の美しい花を咲かせず、野卑なものに止まっていることも自己疎外に根ざしている。以上のことは換言すれば、成長の途上にある全体的人間が克服すべき数々の矛盾や闘いのために、未だ傷つき破れたままであることを意味している。」(雑誌「世界」昭和二十六年二月号所収、ジュネーブ討論会報告「革命的人間」より)。

(23) レーニン「哲学ノート」三三〇頁、全集38巻。

(24) ルビンシュテイン「存在と意識」上、寺沢訳八六頁参照。

(25) 「物質と意識との対立も、ただ極めて制限された領域の限界内においてのみ、即ち今の場合は、専ら何を第一次的なものとし、何を第二次的なものとするかの認識論上の根本問題の限界内においてのみ絶対的意義をもつものである。この限界の外では、右の対立の相対性は疑うべくもない」(Lenin, Materialismus u. Empiririkritizismus, Dietz Verlag, s. 136)。

(26) 人間はどのように統御してもその認識のなかには主観性が入り込んでいるのであって、如実に見るということは不可能に近い。マルキシズム認識論はこのイデオロギー的汚点を正直に承認することによってこれを克服してゆく唯物論的認識論である。イデオロギーの終えんを説くブルジョア観念論こそイデオロギー的汚点を認めないイデオロギー性を保守するものである。しかしこのことは社会学的認識論(社会学)をイデオロギー論から逃避するブルジョア科学だとしてたんに否定するのではなく、弁証法的に止揚することが課題だということである。

(27) R. Niebuhr, *Moral man and Immoral Society*, pp. 63-65. 参照。

キリスト教ではこの自己絶対化の意志は原罪 (original sin) といわれる。それは知識という禁断の木の実を自己の意志による決断によって食べたということであるが、この事実はたんに歴史のなかでのできごと (Ereignis) ではなくて、歴史を超越した、人間性に普遍的・必然的な罪性にはかならない。

(28) 田辺 元「哲学と科学との間」所収、三、「科学性の成立」参照。

(29) M・ウェバーは資本主義経済を時代の宿命とする諦観的態度をとり、「社会科学的及び社会政策的認識の『客観性』」(一九〇四年)、「社会学的及び経済学的科学の『没価値性』の意味」(一九一七年)、「職業としての学問」(一九一九年)などにおいて、ブルジョアの合理性とブルジョアの実証性との統一の立場に科学を限界づける「理念型」概念を説いている。だからウェバーにおいては、理念型概念のなかに閉じこめられた科学性の弁証法的構造に従いその「客観性」を否定し、この否定においてその主体性を恢復するという、観念的な形式論理的・技術的批判が批判なのであって、このブルジョア観念的な歴史観の根底が批判されることがないのである。

(30) レーニン全集第一巻事項訳註一四三参照。