

ゲオルグ・ルカーチ批判

共産主義者同盟マルクス・レーニン主義派（1981年）

ゲオルグ・ルカーチ批判

はじめに

『マルクス・レーニン主義通信』22号（1976.10）掲載

〈I〉ルカーチの世界観

(1) ルカーチと歴史的状況

(2) 弁証法における総体性の契機

① 歴史的認識と総体性

② ルカーチの弁証法理解の一面性

(3) 物象化と階級意識

『マルクス・レーニン主義通信』23号（1976.11）掲載

① 物象化と疎外された労働について

② 物象化とプロレタリアートの意識について

③ 階級意識について

④ まとめ

(4) ルカーチの自然弁証法批判

『マルクス・レーニン主義通信』24号（1976.12）掲載

① ルカーチによってエンゲルスはいかに批判されるか

② ルカーチは『フォイエルバッハ・テーゼ』をいかにつかみとるか

③ マルクス主義にとって実践とは何を意味しているか

④ 人間は自然的存在以外のなにものでもない

⑤ 生命の形成は自然の発展である

⑥ 人間は社会的存在としてより普遍的に自然にかかわる

⑦ ルカーチによってエンゲルスがマルクスに対立させられる

⑧ 自然は歴史的に発展する

『マルクス・レーニン主義通信』25号（1977.01）掲載

⑨ 弁証法の諸法則とはなにか

⑩ ルカーチはエンゲルス批判をさらに深める

⑪ 産業、実験はきわめて実践的行為である

⑫ 科学的認識にとって静観的態度は必要不可欠である

⑬ ルカーチはヘーゲルとカントを折衷してエンゲルスにかみつく

『マルクス・レーニン主義通信』27号（1977.04）掲載

⑭ 資本家は歴史的存在であり、主体的人格として現れる

⑮ 社会的法則は人間の意識的活動のなかで貫徹される

⑯ ルカーチ歴史哲学の総決算

(5) ルカーチの反映論批判

『マルクス・レーニン主義通信』30号（1977.07）掲載

『マルクス・レーニン主義通信』31号（1977.08）掲載

(6) コミンテルンのルカーチ批判と自己批判

『マルクス・レーニン主義通信』32号（1977.09）掲載

① コミンテルンのルカーチ批判

② ルカーチの自己批判

〈II〉ルカーチの政治的性格

(1) ルカーチの略歴

『マルクス・レーニン主義通信』33号（1977.10）掲載

① 入党まで

② 『歴史と階級意識』をめぐる時期

③ 表現主義論争期

- ㊦ 第二次大戦後
- (2) 空想的社会主義観 『マルクス・レーニン主義通信』34号(1977.11)掲載
 - ① またしてもエンゲルスにかみつくるルカーチ
 - ㊦ 政治、経済革命と社会革命の切断
 - ㊦ 「真正」社会主義者ルカーチ
- (3) 急進的戦術左翼 『マルクス・レーニン主義通信』35号(1977.12)掲載
- (4) 倫理的組織観 『マルクス・レーニン主義通信』36号(1978.02)掲載
- (5) ルカーチの自己批判 『マルクス・レーニン主義通信』37・38号(1978.05)掲載

ゲオルグ・ルカーチ批判

はじめに

我々はこちらで、ルカーチの世界観全体の批判的検討を行うが、それはいくつかの理由があつてのことである。第一は、第一章で見たように関西ブントはルカーチから多大な思想的影響を受けていたのであり、関西ブントの小ブルジョアの急進主義の克服を真に根本的に押し進めるためには、是非ともルカーチ批判が必要であるということである。

第二は、敗戦直後の日本における共産主義陣営での主体性論争が提起した理論的諸問題は、そのほとんどがすでにルカーチによって提起されていたのであって、我々はルカーチ批判を通して、戦後論争を捉え返す一つの基準を得ることができるであろうということである。

第三は、結成まもない日本共産党の中に発生した小ブル急進主義=福本イズムは、ルカーチからの直接的影響を出発点においているのであって、我々が戦前の共産主義運動を総括する際の一つの手がかりをルカーチ批判によって掴むことができるということである。

第四は、左翼急進主義的色彩をもった反スタ・マルクス主義が階級実践の試練の中で、その思想的根柢もろとも崩れ去ったという現在の状況下で、主体的唯物論への市民主義的転換が昔の闘士のあいだで深く静かに進行しているのであり、これに対する一定の態度表明を、我々はルカーチ批判を通して、間接的に行うことができるということである。

第五は、数年前から東ドイツで展開されている哲学論争が、マルクス主義における唯物論と主体性の問題をめぐるものであり、それはとりもなおさず、さかのぼってはルカーチの問題提起を歴史的にどう評価するかということであるからである。

以上のような意図からして我々は、この部の構成をできるだけルカーチの主張を紹介する形で作成したいと思っている。

(I) ルカーチの世界観

(1) ルカーチと歴史的状況

ルカーチはマルクス主義における弁証法の復権を意図し、主張したのであるが、その内容上の検討に入る前に、当時の国際共産主義運動の哲学思想をめぐる状況を概観しておこう。それはルカーチの問題提起の一面における歴史的正当性を知るうえで必要なことである。

エンゲルスの死後、ドイツ社会民主党右派の理論的指導者ベルンシュタインによって、マルクス主義の日和見主義的修正が押し進められた。1899年に発表された『社会主義の諸前提と社会民主党の任務』の中でベルンシュタインは、ヘーゲルの弁証法を次のように批判した。「ともかく弁証法を“足で立たせる”ことは決してそう簡単な事柄ではない。現実においてつねにそうであるように、われわれが経験によって確認される諸事実の地盤を見捨て、それを超えて思考するや否や、われわれはたちまち演繹された概念の世界に陥る。そしてもしわれわれが、ヘーゲルが組み立てたような法則に従うならば、われわれは気がつかないうちに“概念の自己発展”というワナに陥ってしまうのであろう。…ヘーゲルの弁証法は、マルクスの学説における反逆者であり、事物のあらゆる合理的観察を妨げるワナである。」

このようなベルンシュタインの弁証法批判に対して、直ちにカウツキーは『ベルンシュタインと社会民主党の綱領——一つの反批判』をもって反撃した。その批判の内容は、レーニンが『書評—「ベルンシュタインと社会民主党の綱領」』で要約した諸点にわたるものであり、弁証法に関しては次のようなものであった。

「さらにベルンシュタインの非難の矛先は、弁証法に向けられている。弁証法は恣意的な理論構成に導く等々というのである。ベルンシュタインはこれらの文句を繰り返すだけで、弁証法の誤りはどこにあるのか、方法上の誤謬を(そしてまさにどんな誤謬を)おかしているのはヘーゲルか、それともマルクスかエンゲルスかを、示そうとするいささかの試みもしていない。」

さらに、当時ベルンシュタインのように露骨にはないが、新カント派の社会主義者たちによって弁証法に隠然たる反論が加えられていた。この流派の中でマルクス主義にもっとも深い理解を示していたフォアレンダーでさえ、マルクス主義における弁証法の重要な意義を全然認めていなかったのである。「しかし、『資本論』そのものに含まれている絶対的観念論の哲学者(ヘーゲル)との直接的な関係は、上述の点からわれわれが推論するよりは少ないのである。ヘーゲルは…他の一連の哲学者と同様にしばしば引用されているが、しかしマルクスが明らかにヘーゲルの表現方法に“媚びを示した”のは、実は、もちろんきわめて重要な箇所ではあるが、二つの箇所にすぎない—しかもその最初のもは名前さえも出てこないのである。」

このフォアレンダーの見解は、『哲学ノート』の中で述べられたレーニンの次のような規定「マルクスは“論理学”を残さなかったとはいえ、『資本論』の論理学を残した。…『資本論』の中では、ヘーゲルにある全ての価値あるものを取り入れ、そしてこの価値あるものを前進させたところの唯物論の論理学、弁証法、および認識論(この三つの言葉は必要ではない。これらは同一のものである)が、一つに科学に適用されている」に待つまでもなく、極めて浅薄な誤ったマルクス主義理解であったといわねばならない。

だが重要なことは、問題が新カント派の社会主義者たちの弁証法理解にあっただけでなく、ベルンシュタインを批判し、新カント主義者を批判したいわゆる正統派マルクス主義者たちの弁証法理解にもあったということである。彼らは、新カント派の問題提起に対して十分に反撃することができなかった。レーニンはこのことに気づき、『哲学ノート』の中で、プレハーノフおよび 20 世紀初頭のマルクス主義者たちを次のように批判している。「一、プレハーノフはカント主義(および不可知論一般)の議論を単にその入口で拒否するばかりで、それを深め、普遍化し、拡げ、ありとあらゆる概念の連関と移行とを示すことによって、(ヘーゲルがカントを訂正したように)この議論を訂正していない。その限りでは、彼はカント主義(および不可知論一般)を、弁証法的唯物論の見地からというよりもむしろ卑俗な唯物論の見地から批判しているのである。二、マルクス主義者たちは、(20 世紀の初めに)カント主義者たちおよびヒューム主義者たちを、ヘーゲル流にというよりはむしろフォイエルバッハ流に(およびピュヒナー流に)批判した」。ここからレーニンは、次のような総括的結論を下すのである。「ヘーゲルの『論理学』全体をよく研究せず、理解しないではマルクスの『資本論』、とくにその第一章を完全に理解することはできない。したがって、マルクス主義者のうちだれ一人、半世紀もたつのにマルクスを理解しなかった!」

以上のような批判の延長上にレーニンは、1922 年『戦闘的唯物論の意義について』の中で次のように提起するのである。「ヘーゲルの弁証法—マルクスが、かれの『資本論』やかれの歴史的著作や政治的著作のなかで実際に適用した、しかも見事に適用したあの弁証法—の唯物論的見地からする系統的研究を組織しなければならない」。この見地から「雑誌『マルクス主義の旗のもとに』の編集者や寄稿家のグループは、一種の『ヘーゲル弁証法の唯物論的同好者の協会』とならなければならない」とされたのである。

1923 年に「マルクス主義弁証法の研究」というサブタイトルをもったルカーチの『歴史と階級意識』が刊行されたのは、以上のような状況においてであった。ここで注目すべきことは、ルカーチが、マルクス主義にとってのヘーゲルの弁証法の重要な意義が理解されていないとするレーニンの見解と同一の結論に達していたことである。

ルカーチは『歴史と階級意識』(以下、断りのない限りルカーチからの引用はすべて『歴史と階級意識』からである)の中で次のように述べている。「ところで、具体的で歴史的な弁証法の問題を取り扱うことは、この方法を基礎づけた、ヘーゲル、そして、ヘーゲルとマルクスとの関係に深く立ち入ることなしには不可能である。マルクスはヘーゲルを「死んだ犬」のように扱うことに対して警告を発したが、それにもかかわらず、多くの立派なマルクス主義者にとってさえも、この警告はなんの役にもたたなかった」。彼は、マルクス主義者たちによ

ってさえも、ヘーゲルの弁証法が内容上マルクス主義に対してどのような意義をもっているかが十分には理解されず、マルクスとヘーゲルとの関係が過小評価されてきたことを指摘するのである。

この点の過小評価がどのような結果をもたらすかということについてルカーチは、ベルンシュタインによるヘーゲルおよびマルクスの弁証法の批判を取り上げて次のように述べている。「ヘーゲル主義の『弁証法というワナ』から方法を解放しようとする立場から、かれがどのような現実の政治的、経済的な結論を引きだしているかを見るならば、この道がどこへ通じているかということは、はっきりとわかってくる。すなわち、もし弁証法こそ史的唯物論の方法から遠ざけなければならないものだとなれば、その結果として日和見主義の理論、つまり社会主義における革命抜き『発展』や、闘争抜き『自然成長』を説く理論が導き出されざるをえないということが、はっきりとわかってくるのである」。ルカーチは、マルクス主義から弁証法を除去しようとしたり、その重要な意義を軽視せんとすることは、必然的にマルクス主義を歪め、日和見主義的理論へと転化することを指摘している。マルクスを理解するためにはヘーゲルの弁証法に深く立ち入らなければならない、従ってヘーゲルを「死んだ犬」扱いするような理解の仕方を拒否しなければならないという、このような見解が、先に引用した『哲学ノート』におけるレーニンの警告と一致するものであることは明らかである。

以上のように、マルクスとヘーゲルとの関係の内容的意義を過小評価するような見解を批判しながら、ルカーチは、ヘーゲルによって基礎づけられ、マルクスによって発展させられた弁証法のうちに社会とその歴史との認識の正しい方法が見出されるという認識にもとづいて、『歴史と階級意識』の課題を次のように設定している。

「本書では、マルクスの学説から逸脱したり、それを修正あるいは訂正したりすることなく、マルクスの学説が堅持されるのであり、その論述もマルクスの学説をマルクスのあたえた意味において解釈し説明する以上のことをめざすものではない。…個々の実践的な問題に具体的な解答をあたえることは以下の諸論文の範囲外に属する。それらの論文の課題は、マルクスの方法を一われわれにとって一自覚的なものとし、それ以外の方法では解決しえない諸問題を解決するために、マルクスの方法が限りない有効性をもつことを真に明確にすることである。」

ルカーチが『歴史と階級意識』の中でめざした課題とは、ヘーゲルによって基礎づけられマルクスによって発展させられた弁証法を解明し、その有効性を真に明確にすることであった。この文書が書かれたのと同じ年にレーニンが「ヘーゲル弁証法の唯物論的同好者の協会」の提案をしていたことと関連づけてみると、ルカーチとレーニンとの弁証法理解における内容上の一致は限定された、非常に狭いものでしかなかったとしても、以上のルカーチの問題意識が歴史的課題を解決せんとする方向においては、基本的に的を射たものであったといえよう。

しかし問題は、その弁証法理解の内容にあるといわなければならない。ではルカーチは、どのような内容において弁証法の復権をなさんとしたのであろうか。

（２）弁証法における総体性の契機

① 歴史的認識と総体性

ルカーチは『歴史と階級意識』の中で、弁証法の核心的性格を次のように述べている。「唯物弁証法は革命的な弁証法である。」ルカーチは、マルクスにおける「その本質上、批判的かつ革命的」な弁証法を再生させることをめざしていたのである。従って問題は、この「革命的な弁証法」がどのような内容において理解されているかということである。

ルカーチは弁証法の核心的性格を「総体性」の概念において理解していたのであるが、その内容的検討にはいる前に、哲学的方法と現実世界に対する実践的態度との関係についてのルカーチの見解を要約しておくことにしよう。それはルカーチにとっては「革命的な弁証法」を論ずる際の前提となっているからである。

弁証法的方法は革命的な方法であり、弁証法的方法にとっては、現実の変革ということが中心問題である。従って、方法というものは、現実を変更可能なものとしてとらえるか、それとも変更不可能なものとしてとらえるかという現実に対する基本的姿勢を変えることなしには選択されえないというのがそのルカーチの見解である。これは、現実の歴史的変革を訴えたマルクス主義と弁証法との関係にある程度正当にとらえている

ものといえよう。マルクスは『フイエルバッハに関するテーゼ』の中で「哲学者たちは世界をたださまざまに解釈してきただけであるが、肝腎なのはそれを変えることである」と述べている。それはたんに思考や意識の中だけでなく、「大衆的な存在、生活のうちで人間が人間になるためには」そこにおいて人間が「疎外」されている世界をたんに解釈するだけでなく、その世界を「実践的対象的な仕方で」(マルクス『聖家族』)変えなければならないということである。

ところで、このように世界の実践的変革を要求することは、論理的にはこの世界が変更可能であるということと前提している。というのは、もしこの世界が不生不滅不変不動であるとすれば、世界の変革が肝腎だとする主張はそもそも意味をもたないからである。従って、世界の変革、「人間が人間になるため」の変革を要求する理論が真であるのは、その理論が事物の不変を説く主張を批判すると同時に、世界の変更可能性を証明している場合だけである。

マルクスの『資本論』「第二版への後書き」の中の次のような規定も以上のようなものとして理解されうる。「その合理的な姿態では、弁証法は、ブルジョア階級およびその理論的代弁者たちにとって、一つの痛憤事であり、一つの恐怖物である。というのは、このような弁証法は、現存するものの肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定の、その必然的な崩壊の理解を含み、どの生成した形態をも運動の流れにおいて、したがってまたその無常的な側面から理解し、なにものによっても畏伏せしめられず、その本質上、批判的かつ革命的であるからである。」

要するに「人間が人間になるために」そこにおいて人間が「疎外」されている資本主義社会の実践的変革を要求したマルクスの理論にとって「現存するものの肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定の、その必然的な崩壊の、理解を含み、どの生成した形態をも運動の流れにおいて、したがってまたその無常的な側面から理解する」弁証法は、その不可欠の構成要素だったのである。

従ってルカーチが弁証法にとって現実の変革ということが中心問題であるとし、現実を変更可能なものとしてとらえるか、変更不可能なものとしてとらえるかということが肝腎な問題であると主張するのは、正当性があるといえるであろう。このようにルカーチが、マルクス主義における弁証法と現実に対する実践的態度の密接な結びつきの意義を正しくとらえていたことは、すでに見たように、彼がベルンシュタインの弁証法批判とその日和見主義との内的関係を鋭く洞察するための出発点であったといえる。

以上の基本的観点にもとづいてルカーチは、弁証法の核心的内容を、部分に対する全体の、個々の契機に対する総体性の支配として提起するのである。ルカーチによれば、この「総体性」のカテゴリーこそ、マルクス主義における弁証法の生命であり、したがってマルクス主義をブルジョア的認識、ブルジョア的科学から決定的に区別する分水嶺に他ならないとされるのである。このことをルカーチは次のように述べている。

「マルクス主義をブルジョア的科学から決定的に区別する点は、歴史の説明において経済的な動因の支配を認めるところにではなく、総体性という観点をもっているところにある。総体性というカテゴリー、すなわち部分に対する全体の全体的、決定的な支配ということ、これこそマルクスがヘーゲルから受け継ぎ、根本的に作りかえてまったく新しい学問の基礎とした方法の本質にほかならない。…プロレタリア的な科学のもつ根本的に革命的な点は、たんにそれがブルジョア社会に革命的な内容を対置するということにあるばかりではなく、なによりもまず第一に、方法そのものの本質が革命的であるということにある。総体性というカテゴリーの支配こそが、学問における革命的な原理の担い手なのである。」

「総体性」にカテゴリーがなぜそれほど決定的な意義をもつのかということは、ルカーチの述べたところから次のように要約することができる。

すでに見たように、ルカーチは現実を変更可能なものとしてとらえるか、変更不可能なものとしてとらえるかということが弁証法の中心問題であるとしていた。ところで、現実を可能なものとしてとらえるということは、現実を非歴史的なものとしてとらえるのではなく、歴史的な出来事としてとらえることを意味している。このような認識を可能にするものこそ「総体性」の観点である。このような観点に立つときはじめて、歴史を統一的な過程としてとらえることが可能となる。

このことをルカーチは次のように述べている。「弁証法的方法が放棄されたり、抹殺されたりしていくにつれて、歴史を認識しうる可能性も失われていった。…問題なのは、弁証法的手法を放棄してしまえば、歴史を統一的な過程として把握することが不可能になる、ということである」。このようにルカーチによれば「総体性」の

カテゴリーを支配的な位置にすえる弁証法的方法によってだけ、現実を変更可能なものとしてとらえ、歴史を統一的な過程として把握することが可能になるのである。

以上のような「総体性」の観点を認識の中心にすえることのできない結果として、不可避免的にブルジョア科学が陥らざるをえない個別的、固定的性格をルカーチは次のように述べている。「経済諸形態が物神崇拜的な性格をそなえ、あらゆる人間関係が物象化され、生産過程が抽象的、合理的に引き裂かれて、直接的生産者の人間としての可能性や能力に無関心なん分業化などがたえず拡大していくために“孤立化された”事実、孤立化された事実の複合体、固有の法則をもつ部分的領域(経済や法)といったものが生じてくるわけであるが、それらは、その直接的な現象形態において、すでに前述したような自然科学的な探究を準備する役割をはたしているように思われる」。

ルカーチは以上の見解によって、「総体性」の観点とは決定的に対立している(?)自然科学の方法に典型的な孤立化的観察がブルジョア的思考を特徴づけるものであり、それは、この思考の階級弁護論的性格と結びついて、現存する社会の永遠性と調和とを証明するための道具となることを指摘せんとするのである。この思考はブルジョアの俗流経済学においてもっとも明瞭となるのだが、ルカーチによれば、俗流マルクス主義もまた同様のものとなるのである。

「俗流唯物論は、一たとえそれが、ベルンシュタインやその他の人々において、観念論よりもいっそう近代的な装いをまとっているとしても一社会的な生産の直接的な、単純な諸規定を再生産するにとどまっている。俗流唯物論は、さらに分析を展開したり、具体的な総体の総合をおこなうことなく、単純にこうした立場を受け入れるような場合、また直接的な諸規定を抽象的に孤立化し、具体的な総体にかかわりをもたない抽象的な合法則性によってそれを説明する場合、とくに“精密”であると信じきっている。…このような反省的な連関が素朴であり、また没概念的であるのは、わけても、これによって資本主義社会のもつ歴史的、過渡的な性格が曖昧にされ、こうした諸規定があらゆる社会形態に共通な、没時間的な、永遠のカテゴリーとしてあらわれてくるからである」。

こうして、孤立化された事実、孤立化的方法に立脚するブルジョア的思考にとっては、資本主義的な諸関係は、永遠の自然法則としてあらわれ、現実に変更不可能なものとしてあらわれてくる。ルカーチが「総体性」の視点を強調するのは、この視点を中心にすえる弁証法的方法によってだけ、物象化された思考を克服し、現実の真の連関を隠蔽しているブルジョア・イデオロギーの蔽いを引き裂き、資本主義社会の変更可能性を、すなわち、その歴史的、過渡的性格を把握することが可能になるとらえているからに他ならない。

ルカーチは「総体性」の原理の重要性について次のように述べている。「総体性のカテゴリーというものは…けっしてその諸契機をある一つの区別のない統一性のない同一性に止揚するものではない。それらの契機は、資本主義的生産秩序の中では、それぞれ独立性をそなえ、独自の法則をもったものとしての現象形態をとるのであるが、それらが相互にある一つの弁証法的、動的な関係の中におかれ、ある一つの一同く弁証法的、動的な一全体の弁証法的、動的な諸契機として把握されるならば、こうした現象形態は単なる仮象にすぎないことが明らかになってくる。…あらゆる社会的な現実の対象性形態は、それらのたえざる弁証法的な相互作用の中で、相互にたえず変化するものであり、また、ある一つの対象を認識する可能性は、それがあある特定の総体性の中ではたず機能から生まれてくるものであるが、このように弁証法的に総体性を考察することが一そして、まさにそのことだけが一現実を社会的な出来事として把握することを可能にするのである。なぜなら、このような場合にのみ、資本主義的な生産が必然的に生み出す、かの物神的な対象性形態は、必然的なものとして認識される仮象ではあるが、しかし単なる仮象にすぎないものに解消されることになるからである」。

以上のようにルカーチが繰り返し強調しているのは次のことである。すなわち、個々の契機がその総体から切り離されたり、前者に対する後者の方法的な優位が脅かされたりすると、孤立化された部分の諸連関が「あらゆる人間社会の没時間的な法則」としてあらわれざるをえず、現存する社会の歴史的、過渡的な性格が隠蔽されざるをえない。それに対して、個々の事実、出来事は、それらが属している総体の個々の契機としてとらえられる場合にはじめて、歴史過程の統一性において把握されるのであり、総体としての社会の歴史的、過渡的な性格も明らかにされるのである。

以上から、なぜルカーチが「総体性」のカテゴリーを支配的な位置にすえるという問題を弁証法を中心問題

とみなしたかということは明らかであろう。つまり、弁証法的に「総体性」を考察することの決定的な意義は、現実を覆い隠し、現実を変更不可能なものとしてとらえさせる機能をはたす資本主義のあらゆる現象をとりまく物神的な性格を見抜き、資本主義社会の歴史的、過渡的な性格を、つまり、その変更可能性を把握させることにあるのである。

以上がルカーチによって弁証法の核心だとされている「総体性」の主な内容である。引用したルカーチの個々の見解の中には、いくつかの誤った認識があるとしても、「総体性」の категория が弁証法においてきわめて重要な役割を演じているということ、つまり個々の対象が真に把握されうるのは、それが属している総体との関連においてであるということ強調している点については、それ自体としては正当な指摘であるといわねばならないであろう。

レーニンも『哲学ノート』において、この弁証法における総体性の観点の重要性を以下のように述べている。「物質的な過程の全面性およびこの過程の統一を反映する柔軟性は弁証法であり、世界の永遠の発展の正しい反映である。…その展開のうちで自分が必然性であることをしめすところの現実性の諸契機の総体、全体、現実性の諸契機の総体の展開=弁証法的認識の本質」。

しかしその正当性も、ブルジョア科学の個別性、形而上学的性格を批判し、歴史的現実の発展のうちに生きた弁証法をみようとしないう修正派マルクス主義に反対する限りにおいてのものにすぎない。「総体性」の categoria を軸とする弁証法こそマルクス主義の全生命であるとするルカーチは、まさにそう主張することによって、決定的な誤りを犯しているのである。

㊦ ルカーチの弁証法理解の一面性

以上の㊦で引用したルカーチの見解には、自然科学の方法は孤立化し、個別的領域の法則を問題とするばかりであり、そもそも自然現象の総体的、弁証法的把握は不可能である、法則とは具体的な総体には関わりのもたない孤立化した抽象的諸規定にすぎない、資本主義的諸現象や法則は単なる仮象にすぎず、その本性が理解されることによってその仮象性は解消される等々の誤りがみられるのであるが、それらの検討は後にゆずって、ここでは弁証法の中心的概念は「総体性」であり、マルクス主義の全生命は弁証法であるとするルカーチの基本的主張における誤りを明らかにしておく。

第一に、ルカーチは弁証法の最大の革命的契機は「総体性」の categoria であると述べているが、これは弁証法を一面的に歪めて理解しているものだといわなければならない。それが重要であり、不可欠であったとしても、それにもかかわらず総体性の categoria は弁証法を構成している諸 categoria の一つにすぎない。

エンゲルスは『自然弁証法』の中で、弁証法を特徴づけて次のように述べている。「全体的連関の科学としての弁証法の主要法則は以下の通り。量と質との変化。一両極対立物の相互浸透と、極端にまで押し進められたときのそれらの対立物の相互の転化。一矛盾による発展または否定の否定。一発展のらせん的形式。」

またレーニンも『哲学ノート』の中で、「弁証法は簡単に対立物の統一の学説と規定することができる。これによって弁証法の核心はつかまれるではあろうが、しかしこれは説明と展開とを要する」として、弁証法の 16 の要素をあげている。「①概念をそれ自身から規定すること、事物そのものがその諸関係とその発展とにおいて考察されねばならない。②事物そのもの内にある矛盾性、あらゆる現象のうちにある矛盾した諸力と諸傾向。③分析と総合との結合。弁証法の諸要素は、多分このようなものである。我々はおそらく、これらの要素を、もっと詳しくは次のように示すことができよう。

①考察の客観性(実例でなく、枝葉末節でなく、事物それ自身)。②この事物の他の事物に対する多種多様な関係の全総体。③この事物(あるいは現象)の発展、この事物に固有の運動、それに固有の生命。④この事物の内にある内的に矛盾した諸傾向(および諸側面)。⑤対立物の総和および統一としての事物(現象等々)。⑥これらの対立物の矛盾した諸動向、等々の闘争あるいは展開。⑦分析と総合との結合一個々の部分の分解とこれらの部分の総体、総計。⑧おのおのの事物(現象等々)の諸関係はたんに多種多様であるばかりでなく、全般的であり、普遍的であり、おのおのの事物(現象、過程等々)は、(他の)おのおのの事物と結びついている。⑨たんに対立物の統一ばかりでなく、おのおのの規定、質、特徴、側面、性質のそれぞれの他のものへの、その対立物への移行。⑩新しい諸側面、諸関係等々を開いていく無限の過程。

⑪事物、現象、過程、等々にかんする人間の認識を、現象から本質へ、それほど深くない本質からいっそう深い本質へと深くしていく無限の過程。⑫並存から因果性へ、そして連関と相互依存との一つの形式から、他のいっそう深い、いっそう普遍的な形式へ。⑬低い段階の一定の特徴、性質等々の高い段階における反復、および、⑭古いものへの外見上の復帰(否定の否定)。⑮内容の形式との闘争、およびその逆の闘争、形式の廃棄、内容の改造。⑯量の質への移行およびその逆の移行。」

ルカーチは、弁証法の諸要素の総体的把握に欠けているばかりでなく、事物の矛盾を通じた発展という矛盾のカテゴリーに、大きな注意をはらっていないのである。この矛盾のカテゴリーを抜きにしては、諸事物総体の弁証法的発展を、したがってまた現実世界の変更可能性=発展を論ずることはできないといわなければならない。

かくしてルカーチは、現存する諸物、諸現象を総体性という観点から関連づけることはできても、その関連、移行の不可避性、必然性を内的に理解しえないことになったのである。それは、レーニンが『弁証法について』の中で述べた認識の一要素の一面化、絶対化と等しいものとなってしまったのである。「弁証法的唯物論の見地からすれば、哲学的観念論は、認識の諸特徴、諸側面、諸●の一つを、一面的に誇大に、過度に発展させ(誇張させ、ふくらませ)て、物質、自然から切り離された神的な絶対者に仕上げたものである。」

第二に、ルカーチは認識の方法としての弁証法の革命的性格を強調しているのであるが、それだけでは決定的に不十分だといわなければならない。それが唯物論的なものであるか、観念論的なものであるのかがまず問われなければならないのである(この論文で、当時の状況とルカーチの問題意識を明らかにすることから出発していることにより、便宜上、“弁証法”の検討から始まっているが)。たしかにマルクスも、自己の学説におけるヘーゲルの弁証法の重要な位置を認めてはいる。しかしマルクスは、自分とヘーゲルとの、唯物論的弁証法と観念論的弁証法との違いを次の様にはっきりと強調している。

「私の弁証法的方法は、根本的にヘーゲルのそれと相違するばかりでなく、その正反対のものである。ヘーゲルにとっては、彼が理念という名称を付して一つの自立的主体に転化さえした思惟過程が、その外的現象たるにすぎぬ現実的なものの創造者である。私にあっては反対に、観念的なものは、人間の頭の中で転変され、翻訳された物質的なものに他ならない。ヘーゲルの弁証法の神秘論的な側面は、私がほぼ 30 年前、それがまだ流行していた時代に批判した。ところが、ちょうど私が『資本論』の第一巻を仕上げているとき、教養あるドイツで今をときめく腹立たしい僭越で凡庸な亜流主義は、…“死せる犬”としてヘーゲルを取り扱って得意であった。だから私は、私がかの偉大な思想家の弟子であることを公言して、価値理論に関する章のここかしこでは彼独自の表現様式に媚びを呈しさえした。弁証法がヘーゲルの手で被っている神秘化は、彼が弁証法の一般的な運動諸形態を初めて包括的かつ意識的な仕方でも叙述したということ、けっして妨げない。弁証法は、彼にあっては逆立ちしている。ひとは、合理的核心を神秘的な外被のうちに発見するためには、それをひっくりかえさなければならない」(『資本論』第二版への後書き)

これと同じことをエンゲルスは、『反デューリング論—総論』の中で次のように述べている。「ヘーゲルは観念論者であった。つまり、彼には、彼の頭の中の思想は、現実の事物や、過程の多かれ少なかれ抽象的な模写とは考えられなかったのであって、逆に、事物とその発展の方が、すでに世界よりもまえにどこかに存在していた“理念”の現実化された模写にすぎないと、彼には思えたのである。こうしてすべてのものが逆立ちさせられ、世界の現実の連関がすっかりあべこべにされてしまった」。

かくして、マルクス主義において初めて、現実的物質世界の弁証法的発展を、科学的に問題にすることが可能となったのである。マルクスによってヘーゲルの弁証法は唯物論的に顛倒させられたのであって、このことの厳密な確認抜きに、マルクス主義における弁証法の革命的性格を云々することはできないといわねばならない。

ルカーチは、この点の認識を欠いて、マルクス主義におけるヘーゲル弁証法の意義だけを強調することによって、口先では唯物弁証法の前提に立つといいながら、客観的弁証法=自然弁証法を否定したり、史的唯物論の現実的適用においてきわめて観念的な主観主義に陥ることになったのである。彼は、社会的諸現実の個々の側面を唯物論的に解明することをせず、その弁証法的関連だけを、方法的に論ずることによって、レーニンが『人民の友とはなにか』の中で批判した、まさにそのような思考と同一の誤りを犯すことになったのである。「事物の研究にとりかかることができないでいるあいだは、つねに先験的に一般理論が編みだされる

のであって、そういう一般理論はつねに成果なしにおわったのである」。

第三に、ルカーチが方法論を過度に強調し、実証科学をきわめて形而上学的な低次元の学問だとしていることは明らかであろう。それは、彼の、諸事物の矛盾を通じた移行、発展を解明するために、その矛盾の具体的発現形態を唯物論的に把握することの無理解とあいまって、ルカーチの認識論を一種の解釈学にしてしまったのである。

その具体的内容は後に見ることにし、ここでは弁証法的であろうと唯物論的であろうと、いずれにせよ方法だけを問題とし、それをもっての現実の裁断に対し、エンゲルスとレーニンが強く危惧と反対の意向をもっていたことを明らかにする。

エンゲルスは、1890年のコンラート・シュミットへの手紙で、次のように述べている。「このごろは唯物史観にも、歴史を研究しない口実に利用するやっかいな味方が大勢くっついているのです。まったく、マルクスが70年代後期のフランスの“マルクス主義者”たちについて『私が知っているのは、ただ、私はけっしてマルクス主義者ではない、ということだけだ』といった通りの有様です。…だいたい“唯物論的”という言葉は、ドイツの多くの若い著述家たちには単なる決まり文句として役立っており、彼らはなんにでもこれをレッテルとして貼り付けて、そのさきは研究をしないですませています。すなわち、このレッテルを貼りさえすれば、それで問題は片付いたと思っているのです。けれども、我々の歴史観は、なによりもまず研究に際しての手引きなのであって、けっしてヘーゲル主義者流の構成のテコではありません。歴史全体が新たに研究されなければならず、まず、さまざまな社会構成体の存在諸条件が詳細に探究されなければなりません。…ところが、じつに多くの若いドイツ人たちが、そういうことはしないで、史的唯物論という決まり文句(実際すべてのものを決まり文句にすることができます)を使って、もっぱら、自分自身の相対的に乏しい歴史的知識—それどころか経済史はまだおしめにくるまっています!—を大急ぎで体系的に整理構成し、その後で、自分には大変な力があるのだとうぬぼれています。」

またエンゲルスは『反デューリング論—総論』の中で次のようにも述べている。「しかし、こういう見解(万物は不断の生成と消滅のうちにある)は、諸現象の全体としての姿の一般的性格を正しくとらえてはいても、この全体の姿を構成している個別的なものを説明するには、不十分である。そして、我々にそれが説明できないあいだは、全体の姿も、我々にとって明らかにはならないのである。それらの個別的なものを認識するためには、それらをその自然的または歴史的な連関から取りだして、それぞれ別個に、その性状、その特殊な原因と結果などを研究しなければならない。それは、まず第一に、自然科学と歴史研究との任務である」。個別的、分析的実証を蔑ろにし、総合的方法をもって事物の発展を説明する思考に対してエンゲルスは反対しているのである。

これと同じ観点、すなわち事物の発展を弁証法によって説明することではなく、事物自身の発展を実証的に跡づけその中に弁証法を見出す必要があるという観点からレーニンは、資本主義の社会主義への転化はマルクスによって弁証法的詭弁によって証明されているとの論難を加える徒輩に対して、エンゲルスの次のくだり「マルクスがこの過程を否定の否定と名づけていても、彼は、この過程が歴史的に必然的であることを、それによって証明したいと思っているのではない。その反対である。すなわち、彼は、この過程が実際に一部はすでに起こっており、一部はこれから起こらざるをえないということを、歴史的に証明した後で、それに付け加えて、この過程を、一定の弁証法的法則にしたがっておこなわれる過程と名づけているのである。それだけのことである」を引用し、「弁証法を固執したり、三段階法の正しさを証明するような実例をえりだしたりすることは、科学的社会主義者が成長してきた母胎であるヘーゲル主義の残存物、ヘーゲル主義の表現様式の残存物にほかならない、ということ…は、だれにも明らかである」との批判を加えている。

自然科学は、そもそも形而上学的な個別実証をもっぱらとするものであって総体性を旨とする弁証法と相容れないものだとするルカーチは、弁証法的方法をすべてのものの媒介的な連関の説明のテコとすることによって、唯物論の陣営ではなく、むしろ観念論の立場に近く立っていたのだといわざるをえないだろう。

いずれにせよ、ルカーチの弁証法の重要な要素として「総体性」にのみ注目し、マルクス主義の弁証法的側面を強調するだけで、その唯物論的側面を忘れ去り、したがって、個別的現実の実際の発展の中に弁証法を見つげ出す実証科学を否定したことは、彼の現実世界に対する関わり方やそこから生起する理論問題についての認識をきわめて主観的観念論の色彩を帯びたものとすることになるのである。

「総体性」の категория がマルクス主義弁証法の生命だとしたルカーチの見解の批判を終えるにあたって、次のエンゲルスの『反デューリング論への序文』の一節を引用しておこう。

「自然と歴史とにおけるどんな価額の領域にあっても、所与の事実から出発すべきであり、したがって自然科学においては物質のさまざまな物的形態と運動形態とから出発すべきだということ、それゆえ理論的な自然科学においても、連関は諸事実の中に持ち込んで築き上げてゆくべきではなく、諸事実の中からこれを見出してゆくべきであって、見つかったときにはこれをできる限り経験に即して検証すべきであるということ、こうしたことについては我々はみな一致しているのである。」

ルカーチは、関係概念を諸事実の中に持ち込もうとすることによって不可避に失敗する運命にあったといえるようである。

(3) 物象化と階級意識

総体性の categoria を主要な要素とする弁証法をもって現実世界を認識することが、その変更可能性を証明することであり、それこそがマルクス主義の革命的な性格をなすものなのだとするルカーチは、では一体いかなる内容において現実世界の変革をとらえていたのであろうか。

ルカーチはそれを『歴史と階級意識』中の「物象化とプロレタリアートの意識」の項において展開している。しかしそれは、先に指摘した弁証法的唯物論の弁証法の側面を強調するのみで、唯物論的側面をまったく顧みないという誤り、分析的実証科学を否定し総合的方法をのみ問題とする誤り、事物そのものの矛盾の具体的相互関係ではなく、事物の総体的相互関係にのみ注目するという誤りによって、きわめて空疎な、どちらかというと現象論的社会学に近いものとなっている。

ここにおいてルカーチは、自分がまさに生粋のヘーゲル門徒に他ならず、マルクス主義への接近も新カント派的内容においてにすぎないことを暴露せざるをえないはめに陥っている。ルカーチの哲学的世界観の別の側面からの検討に移る前に、ここで物象化と階級意識の諸項目を概略し、それに簡単な批判的コメントを加えておこう。

④ 物象化と疎外された労働について

ルカーチは「物象化の現象」において、例の物象化—疎外論を次のように述べている。そもそも物象化の本質とは何であろうか。

「商品構造の本質は、人間と人間との関わり合い、関係が、物象化という性格を持ち、こうしてまた“幻想的な対象性”を持つようになり、そして、この対象性が、その厳格な見せかけ上は完結した合理的な独自の法則の中に自らの根源的本質である人間関係のすべての痕跡を覆い隠しているということである。」

すなわち物象化とは商品の物神的性格のことであり、商品の価値法則に基づく運動のことである。

しからば、なぜこれを現代社会の「基本問題」としてとらえなければならないか、それは、「商品の物神的性格から生じ」また「これに対応する主体の態度から生じてくる基本問題」こそ、「資本主義とその没落とに関するイデオロギイ的諸問題」に他ならないからである。まさに「商品構造の物神化」の中にこそ、資本主義の全秘密が宿されているのだ。

この物象化は、いかなる現実を生起するであろうか。「この物象化の基本事実によって、人間独自の活動が、人間独自の労働が、なにか客体的なもの、人間から独立しているもの、人間には疎遠な固有の法則性によって人間を支配するものなどにおいてだけでなく、労働の内容自体が人間にとって疎遠になることにおいてあらわれてくる。」資本主義的分業は、一方において「労働過程が…部分作業に分散され、…労働が…専門機能に変形され」、他方において「合理的機械化が…労働者の“魂”にまで食い込んで…労働者の心理学的特性さえも…客体化」する。

この結果「生産物の有機的な生産の仕方、すなわち、伝統的経験的結びつきをもう労働の体験に基礎をおく生産の仕方」は解消され、「労働者の活動はますます、その活動性を失い静観的な態度に陥るのである。」それは、労働者をして「傍観者」たらしめることであり、「有機的な生産の際には個々の労働主体を一つの共同体と結びつけていた紐帯を引き裂く」ことに他ならない。要するに、現代社会の物象化とは「人間関係をはっきりと示す自然に生じてきた諸関係のかわりに、合理的に物象化された諸関係をおく」ことなのである。そ

れは、社会の全領域を飲み込んでしまうのである。

以上がルカチの物象化論の要約であるが、商品構造の物象化に資本主義の存立と没落の鍵があるとする点(この点の誤りは後述)を別にして、この見解の最大の誤りは、労働の疎外が、商品の物神的性格、商品構造の物象化から生じると論ぜられていることである。これは、個々の要因を十把一絡げに連関づけんとする粗雑な総体的観点だといわねばならない。

マルクスは『資本論』において「商品の物神的性格とその秘密」の中で次のように述べる。「商品形態の神秘性なるものは、単に次の点にある、——というのは、商品形態は、人間自身の労働の社会的諸性格を、労働生産物そのものの对象的性格として、これらの諸物の社会的な自然諸属性として、人間の眼に反映させ、したがってまた、総労働に対する生産者たちの社会的関係を、彼らの外部に実存する諸対象の社会的な一関係として人間の眼に反映させるということ、これである。…商品形態は、また、それが自らをそこで表示する労働諸生産物の価値関係は、労働諸生産物の物理的本性、および、そこから生ずる物的諸関係とは、絶対に何の係わりもない。それは人々そのものの一定の社会的関係に他ならぬのであって、この関係がここでは、人々の眼には物と物との関係という幻想的形態をとるのである。…これを私は、労働生産諸物が諸商品として生産されるや否やそれらにまといつくところのしたがってまた商品生産と不可分離であるところの、物神崇拜と名づける。」

ここからマルクスは、労働の社会的性格をこそ問題にしなければならないとして、この節の先に分析された私的労働の二重の社会的性格(具体的・有用的労働、抽象的・一般的労働)との結びつきを確認した上で、価値法則に対するブルジョア科学の無能ぶりにふれ、資本主義前の共同体と共産主義的共同体における労働の社会的性格を問題とするのである。彼が問題にしたのはこれだけである。

『経哲草稿』においてマルクスは、労働の疎外を次のように四つの側面から分析している。

「①労働者に対して力を持つ疎遠な対象としての労働の生産物に対する労働者の関係。…②労働の内部における生産行為に対する労働の関係。…上に(①において)述べたのが事物の疎外であるのに対し、これ(②は)自己疎外である。…③人間の類的存在を、すなわち自然をも人間の精神的な類的能力をも、彼にとって疎遠な本質として、かれの個人的生存の手段としてしまう。…④人間からの人間の疎外である。」

これに続いてマルクスは「我々はこの事実(国民経済的事実のこと)の概念を、疎外された、外化された労働と表現してきた。我々はこの概念を分析してきたのであり、したがって単に一つの国民経済的事実を分析してきたにすぎないのである。//さて我々はさらに、疎外された、外化された労働という概念が、現実においてはどのように表現され叙述されなければならないかをみることにしよう」と課題を設けた後で、「実践的な現実的世界では、自己疎外は、ただ他の人間たちに対する実践的な現実的關係を通じてのみ現れることができる。それを通じて疎外を生ずる媒介は、それ自体実践的なものである」として、「こうして労働者は、疎外された、外化された労働を通して、労働にとって疎遠な、そして労働の外部に立つ人間の、この労働に対する関係を生み出す。したがって私有財産は、外化された労働の、すなわち自然や自分自身に対する外的関係の、産物であり、成果であり、必然的帰結なのである。//それゆえ私有財産は、外化された労働、すなわち外化された人間、疎外された労働、疎外された生活、疎外された人間という概念から、分析を通じて明らかにされるのである。//確かに我々は、外化された労働(外化された生活)という概念を、私有財産の運動からの帰結として、国民経済学から獲得してきたにちがいない。しかしこの概念を分析すると、ちょうど神々が本来は人間の知的錯乱の原因ではなく、その結果であるのと同様に、私有財産は、それが外化された労働の根拠、原因として現れるとしても、むしろ外化された労働の一帰結に他ならないことが明らかになる。のちになってこの関係は、相互作用へと変化する。//私有財産の発展の頂点にきて初めて、私有財産のこの秘密が、すなわち一方では、私有財産は外化された労働の産物であり、他方では、それは労働がそれによって外化される手段であり、この外化の実現であるということが、再びはっきりしてくる。」と述べている。

ここにおいてマルクスは、外化された労働、疎外された労働を「労働者および労働に対する非労働者の所有関係」と結びつけて提起しているのである。(かくして、労働者の経済的解放と隷属状態からの一般的人間的な社会の解放の關係が明らかにされるが、これは本論に直接関係ないのでふれないでおく)

労働の疎外は、全社会的な商品生産を土台として、生産における所有、労働における支配という賃労働と資本關係から生み出されるのであって、ルカチのように、商品の物神的性格、商品形態の物象化から生起

すると言うことはできない。したがって、ルカーチは論理的にも現実的にも直接の関係にない要素を没概念的に結びつける誤りを犯しているだけでなく、そのことによって(後に見るように)疎外された労働の解放=商品の物神性、商品形態の物象化の打破とすることによって、所有と支配をめぐる現実的に闘われる階級闘争を具体的に対象化できなくなってしまうのである。

㊦ 物象化とプロレタリアートの意識について

ついでルカーチは、この「物象化された現実」をプロレタリアートがいかにして乗り越えるかを「プロレタリアートの立場」において次のように述べる。

「この同じ社会的存在(資本主義社会における社会的存在としてはブルジョアジーもプロレタリアートも直接的には疎外されたものとして同一である—引用者註)が階級利害という原動力を通じて、ブルジョアジーをこの直接性にとらわれたままにさせるのに対し、プロレタリアートには、この直接性を乗り越えさせるということである。なぜなら歴史過程の弁証法的性格も、従ってまた媒介された総体性の中ではじめてその真理と真の対象を保持するようすべての契機の媒介的性格も(ブルジョアジーの場合よりも)、さらに不可避免的に、プロレタリアートの社会的存在の中に現れてくるからである。プロレタリアートにとっては、自分のあり方の弁証法的本質を意識することは、生きるか死ぬかの問題であるのに対し、ブルジョアジーは歴史過程の弁証法的構造を日常生活の中では数量化とか無限累進などといった抽象的な反省カテゴリーで隠蔽するのであり、そうして激変の瞬間には直接の破局を体験することになるのである。」

プロレタリアートにとっては「自分のあり方の弁証法的本質を意識することは、生きるか死ぬかの問題」であるがゆえに、彼らは疎外された社会の直接性を乗り越えるのである。プロレタリアートには、主体と客体とが、硬直した二重性を持つことはない。なぜなら「(労働力の商品化を通して“抽象的な量”と“部分的な道具”へと強制されるように—引用者註)労働者にとっては、資本主義社会の直接的現象様式の物象化した性格は、極度にまで推し進められるのである。このような人格の二重化は、一方で人間が商品運動の要素に分解されるとともに、他方でこの運動の(客観的で無力な)傍観者になるということであるが、このことが資本家にとっても生ずるのだ、ということはいしい。だが、このことは資本家の意識には必ず自分の主体の—もちろん客観的には見せかけだけの—行動または成果であるというように受け取られる。こうした見せかけは、資本家には真の事実を隠蔽するのであるが、この見せかけの行動が内部で働く余地を持っていない労働者にとっては、自分の主体の分裂状態、すなわち一傾向として一無制限な奴隷化という残酷な形態を取るのである。…//だが、まさにこのことによって、労働者はこの物象化された状態の直接性を乗り越えるのである。」

労働者が、この直接性を乗り越えることによって事態は次のようになる。「労働者は、自分自身を商品として意識するときのみ、自分の社会的存在を意識することができる。労働者の直接的存在は労働者を、生産過程内部での純粋な客体という位置につける。だが、この直接性が、多面的な媒介の結果であることが証明され、この直接性の前提となるものがすべて明白になり始めるとともに、商品構造の物神的形態が崩壊しはじめる。したがって、労働者がこの客体としての役割を克服することがまだ実践的に不可能である限り、この意識は商品の自己意識である。言い換えれば、商品流通にもとづく資本主義社会の自己認識であり、自己開示なのである。」

労働者が、自己の眼前に立ちはだかる法則性を持った客観的世界の真の秘密を認識することによって、この世界は必ずやいつの日か実践的の克服されざるを得ないのである。労働者の高まりゆく認識は次のことによって一層確実なものとなる。「労働者が自分を商品として認識することは、認識としてはすでに実践的である。すなわち、この認識は、その認識の実体の対象的な構造的な変化をもたらすものなのである。商品としての労働の『使用価値』…はすべての使用価値と同様に、資本主義の量的な交換のカテゴリーの中に跡形もなく消え去るのであるが、商品としての労働の客体的な本質は、その『使用価値』が商品としての労働の意識の中で、またこの意識を通じて社会的現実の中で自覚されることにある。すなわち、その商品としての労働の特質は、この意識なしには経済的發展を進める認識されない車輪にとどまるが、この意識を通せば自己を客観化するのである。ところで、このような性質を持つ労働力商品の特殊な対象性は、物的外被のもとで一つの人間関係であり、量化をもたらす外被のもとで一つの生きた核であるということにあるのだが、このことが明らかになると、労働力商品にもとづく各商品の物神的性格も暴露される。すなわち、あらゆる商品のそれぞれ

れの中に、その核心である人間関係が社会的発展の原動力としてあらわれるのである。」すなわち、労働者は意識をもつ存在であることによって、直接性の秘密を認識しうるのである。」

以上のことから次のようにいえる。「有・無・成についてのヘーゲル論理学の有名な章がヘーゲル哲学全体を含むということが、しばしば一ある程度正当にも主張されてきた」ように「商品の物神的性格についての章の中に、史的唯物論全体が、すなわち資本主義社会の認識としてのプロレタリアートの自己意識全体(および資本主義社会への諸階級としての従来の諸社会の認識)が潜んでいるのだ、ということができるであろう」

したがって、今までのことを言い換えると、「資本主義社会の認識としてのプロレタリアートの自己認識」を表示してくれる史的唯物論(すなわち商品の物神性を論じた部分)をプロレタリアートが自己のものとすることができるのは、プロレタリアートが意識をもつ存在であることによって可能となる。

プロレタリアートは「彼ら特有の階級状態の弁証法によって」これを実現するとはいえ、やはり「人間の全人格から切り離された活動が商品化することが、なぜプロレタリアートの場合だけ革命的階級意識にまで高まるのか…」という問題は残るであろう。しかし、プロレタリアートは意識をもつ存在であるという特性以上のものを内に秘めていることによってこの問題を解決できうるのである。

「商品形態がこのように客観的に隠されていることに対し主観的に対応しているのは、労働者の物象化過程または商品化は一労働者がそれに対し意識的に反抗しない限り、たしかに労働者を破滅させ、かれの『魂』を侵害し●●にさせるのであるが、しかしそれはかれの人間の・心的本質までも商品に転化しはしない、したがって労働者は、このような自己の定在に対抗して完全に自分を内面から客観化できるのであるが、他面で官僚制などの中で物象化された人間は、この物象化に反抗する唯一の担い手であるはずの器官もまた、物象化され機械化されて、商品となっているのである。しかもそこでは、これの思想や感情などもその質的存在において物象化されているのである。」生きるために反抗を余儀なくされているプロレタリアートは、この「人間の・心的本質」を眠りこますことはないのである。したがって「物象化の構造が完全に明瞭となり意識されうようになるのは、プロレタリアートの労使関係の中においてである」ということができる。

以上が物象化された現実社会をプロレタリアートが乗り越えることについてのルカーチの見解であるが、それは法則的実体と意識的主体、存在と意識との弁証法的相互関係の解明という観点によって貫かれたものである。そしてそれは、疎外された主体が最後の拠点としての直感的理性に基づいて物象化された客観的世界の真の秘密をつかみとっていき思想的葛藤の過程を跡づけているのである。

ルカーチは、ここではなくても、先にみた唯物論と個別実証科学を否定することによって現実世界の認識をきわめて表面的な現象的社会学としてしまったように、そこからはまったく主観的な観念的な変革の論理しか出てこないことを告白しているといわねばならない。

我々は、ルカーチが客観的真理を人間はなぜ意識的できるかという問題を、それは人間が意識をもっている存在だからという同義反復で回避していることや、感性的対象とその法則を認識する運動は、それ自体対象的实践以外にありえないことなどを理解していないことは問題とせず、ここで、彼が認識における論理的思考において、完全にマルクス主義から逸脱していることを明らかにしておこう。その前に、以上のルカーチの主張の中にある明白な誤った二つの見解を簡単にみておこう。

第一は、認識はすなわち実践であるとの見解である。先の引用の中で「この直接性が多面的な媒介の結果であることが証明され、この直接性の前提となるものがすべて明白になり始めるとともに、商品構造の物神的形態が崩壊しはじめる」とか、「労働者が自己を商品として認識することは認識としてすべて実践的である。すなわち認識は、その認識の客体の对象的な構造的変化をもたらすものである」とかされているものがそれである。しかしこれは誤っている。

マルクスは『資本論』の「商品の物神的性格の秘密」において、価値法則が「家が頭上に崩れ落ちる場合の重力法則のように、規制的自然法則として暴力的に自己を貫徹するという科学的な洞見が経験そのものから生ずるためには、その前に完全に発展した商品生産が必要である」との唯物論的見解に続いて、「この秘密の看破は、労働生産物の価値の多さの単に偶然的な規定という仮象を止揚するが、しかし決してかかる規定の物証的形態を止揚するものではない」と述べている。認識することと止揚することとは別の問題なのである。

またマルクスは、『聖家族』の中で、「理念は、けっして古い形態をこえてるものではなく、古い形態にかんする理念をこえてるにすぎない理念は、一般に何ものをも実現することができない。理念を実現するには、実践的強力をもちいる人間が必要である」とも述べている。このルカーチの非マルクス主義的な見解は、観念についての反映論を否定する彼の存在と思考、理論と実践との同一性に基づいているものと思われるが、それらは後に見ることにする。いずれにせよ、これは明白な観念的に代物に他ならない。

第二は、史的唯物論に関するものである。先の引用の中で「商品の物神的性格についての章の中に、史的唯物論全体が、すなわち資本主義社会の認識としてのプロレタリアートの自己認識全体がある」と述べている見解がそれである。ルカーチがいかに全一的で革命的なマルクスの世界観と経済理論を狭く理解したかが明示されている。史的唯物論を商品の物神的性格の分析の中に読み取ることは無理な相談である。さらにプロレタリアートの自己認識(?)を資本主義社会における商品形態の物神化の認識に狭めることは、言語道断である。

エンゲルスは『反デューリング論』において、マルクスが歴史的理論と経済学において打ち立てた功績を次のように述べている。

まず史的唯物論について「そこで明らかになったことは、これまでの一切の歴史が、(原始状態は別として)階級闘争の歴史であったこと、これらの互いに闘争する階級は、いつの場合もそれぞれの時代の生産関係および交換関係の、一言で言えば経済諸関係の産物であること、したがってそれぞれの場合の社会の経済的構造こそ、それぞれの歴史的時期における全上部構造、すなわち法律上および政治上の制度、並びに宗教、哲学その他における考え方を終局において説明すべき実在的基礎をなしているということであった」

経済学について「問題はこの資本主義的生産様式について一方ではその歴史的関連ならびにそれが一定の歴史的時期にとって必然であることを、したがってまた、その没落も必然であることを説明するとともに、また他方ではこれまでの批判が事柄自体の運び方よりも、むしろその悪い結果に向けられていたために、依然として正体をみせないでいたその内容的特徴を暴き出すことにあった。これは剰余価値の発見によってなされた。すなわち、不払い労働の取得が資本主義的生産様式と、それによって行われる労働者の搾取との基本形態であること、資本家は彼の労働者の労働力を、それが商品として商品市場において持っている価値通りせいいっぱい買い取る場合でさえも、なおも彼が、それに対して支払ったよりも多くの価値をそれから取り戻すということ、そしてこの剰余価値こそが結局のところ価値総額をなすものであること、これらの鍵が証明された。資本主義的生産と資本の生産、この両方の筋道が説明されたのである。」

これらを総括したエンゲルスは、「この二つの偉大なる発見、すなわち唯物史観と剰余価値を通じての資本主義的生産の秘密の暴露とは、我々はマルクスにおうものである。これらの発見によって社会主義は科学となった。今やまず問題となるのは、あらゆる細部と連関にわたってその仕上げを進めてゆくことである」と結論づけている。

このように、エンゲルスによって要約された史的唯物論の内容を『資本論』の「商品の物神的性格とその秘密」の中に読み取ることはできないばかりか、プロレタリアートの資本主義に対する経済学的(?)批判の内容と、「搾取の実体は何であるか、それがどのようにして生ずるのか」ということにではなく、商品の物神性という誤った意味にねじ曲げて求めることは不可能であるといわねばならない。

さらに、マルクス主義は現存社会の不可避的没落を『近代社会(すなわち資本主義的ブルジョア社会)の経済的運動法則を明らかにすることが本書(資本論)の最終目的である』。歴史的に特定のある社会の生産関係を、その発生、発展、衰退において研究すること(レーニン『カール・マルクス』)に、すなわち「経済的社会構造の発展を一つの自然史的過程」(『資本論』)における没落の理論的確信においてつかみとるのであって、これとは別の主観的、観念的契機においてこれを論証することはできないのである。ルカーチが科学的社会主義の理論であるマルクス主義をこのように歪めて、一面的にした理解していなかったことは、後でみるように彼の社会主義観が極めてユートピア的なものとなったことの原因となっているようである。

さて、本題に戻ろう。

ルカーチは、プロレタリアートは物象化された社会的本質を“生きるか死ぬか”という主体的な生の契機において、“人間的・心的本質”という心理的契機において認識できると述べている。これがルカーチの認識論の

最大の拠り所なのである。しかしこれは、マルクス主義的認識論からの全面的な逸脱である。我々ここでは、人間が客観的真理を認識する際の現実的過程(科学実験、産業、階級闘争)、すなわち実践を問題にしない。それは後で扱う。ここでは、真理に至る認識の論理的思考過程だけを問題とし、この点についてのルカーチの誤りを明らかにしておこう。

マルクスは『資本論』第一版序文で、「経済的諸形態の分析に際しては、顕微鏡も試薬も役に立ちはない。抽象力が両者にとって代わらなければならない」と述べている。この抽象力とは、『経済学批判の序説』において述べられた“混沌とした表象”“表象された具体的なもの”から“もっと簡単な概念”“最も簡単な諸規定”への下向、この逆の“多くの規定と関係を含む一つの豊かな総体”への上向という分析的、総合的思考をさしているのである。

すなわち、抽象力は、事物そのものの矛盾した関連しあう諸契機を把握し、その弁証法的発展過程を論理的に跡づけることによって、認識における真理への到達を保証するのである。これがマルクス主義における認識の思考過程である。

これに対してルカーチは、認識の契機、媒介として先にみた二つの要因をあげるのである。しかしそれは、事物、現象の本質をつかみとるための認識的思考にとってまったく的外れのものだといわねばならない。マルクス主義者にとっては、抽象的思考が真理に近づいているかどうかは、それが事物の発展(諸関連)を正確に反映しているかどうかという点に求める。そこからは、認識のために思考の諸要因の他に、認識の外部になにか特別の契機を見つけ出す必要は生まれ出ない。しかるに、ルカーチが生の直感的契機、人間の心理的契機をもって、マルクス主義における認識論を説明せんとすることは、彼の新カント派からの理論的影響を物語ってあまりあるといわねばならない。

ルカーチがさかんに哲学における方法を問題とし、自然科学においては弁証法的方法は適用できないとすることも、そのせいである。後で、略歴の中で触れるが、ルカーチは当時のドイツにおける新カント派から多大な理論的確証をくみ取っているのであって、方法の問題に関していえば次のごとくである。

当時、新カント学派の一人であったエミール・ラスウはハイデルベルク大学の哲学教授としてルカーチに教を垂れたのであって、彼は唯物論は自然科学の方法である限り正しいがそれが哲学的世界観となると他の形而上学と同じように仮構的なものになってしまうとする観点から、歴史科学と文化科学を対象と方法の上で自然科学と対比させ、その方法論的特性を明らかにせんとしていたのである。

さらに、認識の要件としての心理的契機については、これまた当時の新カント派を形成していたジンメルからの示唆によるものと思われる。彼はルカーチがベルリン大学に学んだときの哲学教授だが、自然科学的認識と歴史研究とを媒介するものは心理学であり、歴史とは心的現象の歴史であるから、歴史研究の前提として心理の研究を出発点におくべきである、すなわち、歴史学は応用心理学である。さらに、自然科学は所与を法則によって認識するものだが、歴史科学は、一回的な、一回的な個性的な出来事の意味を理解することであるとの主張を展開していたのである。かくして、先にみたルカーチの見解が、マルクス主義の用語をまといようと、まさに新カント派の見解に他ならないことは明白であろう。(我々ここでは、認識の方法にだけ問題を絞って論じてきたが、ルカーチの見解には認識における別の側面の問題に、すなわち人間はそもそも事物の真の姿、関連を、なぜ、どのようにして認識できるのかという問題が含まれているのであるが、それに関しては、後にルカーチの反映論を検討するときに論じることにする)。

① 階級意識について

以上みてきた、物象化に対するプロレタリアートの意識とは何をさしているのであろうか。それは「階級意識」の中で次のように述べられている。

「生産過程の中で一定の類型的状態に基礎づけられた、それに合理的に適合する反応が階級意識である」そして「階級意識は一抽象的、形式的にみるならば一同時に自分の社会的、歴史的な経済状態についての階級的に規定された無意識である。…階級意識という場合に問題となるのは、どんな進歩的個人のも、またどんな科学的認識でもない」。

階級意識とは階級状態そのものの本質的意味であって、それ以上でもそれ以下でもない。したがって、それは階級自身にとっては無意識なのである。しかしそれはそうである限り無に等しいものにすぎないから、いず

れは認識されざるをえない。

「資本主義とともに、身分構成の廃棄とともに、純粋に経済的に組織された社会の建設とともに、階級意識は意識されうという段階に入った。いまや社会的闘争は意識をめぐってのイデオロギー闘争、すなわち社会の階級的性格の隠蔽または暴露をめぐってのイデオロギー闘争という形であられるのである」

社会のブルジョアジーとプロレタリアートの二大階級の分裂をもって階級意識ははじめて意識される可能性をもつのであり、かくして資本主義における社会的闘争はイデオロギー闘争という形をとるのである。そして、ブルジョアジーもプロレタリアートも自己の内に階級意識と階級利害の弁証法的対立をもつのであるが、ブルジョアジーは次の理由によってこの矛盾を解決できないのである。

「資本家の関心は(生産という観点からすれば)副次的な問題(すなわち流通)に固執せざるをえない。つまり資本家は…経済現象を考察する視点としては、そこからきわめて重要な現象を一般に認識することができないような視点をとらざるをえない。このような(資本家の関心と認識の)不適合性は、資本関係そのものの中で個人的原理と社会的原理とが、したがってまた私有財産としての資本の機能と資本の客観的・経済的機能が相互に解決しがたく弁証法的に矛盾しあっているということによって、ますますひどくなる。…//しかしこの社会的力の運動は一この力の活動の社会的な機能を認めることができず、したがって必然的にこの機能について配慮することがない—資本所有者の個別的な利害によって導かれるのであるから、資本の社会的原理、すなわち資本の社会的機能は、資本所有者の頭脳の上を通り越してはたらく、すなわち、資本所有者の意志を彼ら自身に意識されることなく、貫き通していくことができる。このような矛盾が社会的原理と個人的原理とのあいだに存在するのである」。

すなわち、資本家は、資本の自己増殖の本質に規定されていることによって、その意識を私有財産としての資本の機能、個人的原理・関心に限定せざるをえないのであって、資本の客観的・経済的機能、社会的原理、認識にまで普遍化することができないのである。要するに資本家は、取得の私的性格に注目するのみで、生産の社会的性格を配慮することがないのである。かくして、今や社会はこの社会的原理と個人的原理との葛藤の場となるのである。すなわち「他の諸階級が、階級的意識を自覚しないことがブルジョア支配体制の存立にとって不可欠な前提となるのである。」したがって「このようなイデオロギー的要因の実際の働きを過大視するわけではないが、…一つの階級の闘争力は、彼らが自分の使命に対する信念を、良心に従ってもつことができればできるだけ、つまりあらゆる現象を自分の利害に則して不屈の本能をもって貫くことができればできるだけ、ますます強大になる」のである。

このように階級闘争の広さと深さは、相対する階級が、自己の使命に対する信念、すなわち、社会的原理を認識しているかどうかという点にかかっているのである。かくして、次のようにいうことができる。

「『計画経済』とブルジョアジーの階級利害とのあいだの経済的な調停が求められる場合、…ブルジョアジーの階級意識が、プロレタリアートの階級意識の前に屈服したということが明らかになってくる」。階級闘争の攻防環は、以上のごときものであるが故に、「意識をめぐる闘争の中で、決定的な役割を果たすのは史的唯物論である。」といえよう。

そして先にみたように、ブルジョアジーが社会的原理を認識しえないのに対してプロレタリアートがそれを認識しえる根拠は次のようなものである。

「プロレタリアートを他の階級から区別するものは、プロレタリアートが、歴史の個々の出来事にかかずらうことにとどまりはしないし、またその出来事によってたんに動かされるものでもなく、自らを[歴史の]原動力の本質となし、中心となって行動し、歴史的発展過程の中核に働きかける、ということである」、プロレタリアートが「ブルジョアジーより優越している点は、もっぱらプロレタリアートこそが、社会を中心から、連関をもつ全体として観察することができ、したがって、自分が中心になって現実を変革すべく行動できるということ、またプロレタリアートの階級意識にとっては、理論と実践とが一致するという点、それゆえまた、プロレタリアートは、自分の行為を決定的な要因として意識的に歴史的発展という秤にかけることができるということ、これらの中にあるのである」。

プロレタリアートは、社会的原理を自己の使命として認識していることによって、ブルジョアジーよりも優位な立場に立っているのである。したがって、ブルジョアジーにまさるプロレタリアートの意識は以下のものであらねばならない。

「プロレタリアートは階級社会一般を廃止することなしには、階級としての自らを解放することができないというまにこのことによって、プロレタリアートの意識、すなわち人類の歴史上での最後の階級意識は、一方では社会の本質を暴露することと合致し、他方では理論と実践とのますます緊密な統一とならずにはおかないのである。プロレタリアートにとって、彼らの“イデオロギー”は、彼らがその下で闘う旗でもなく、未来の目的設定を隠す仮面でもなくて、目的設定そのものでありぶきそのものなのである」。

先にみたように、ブルジョアジーの内部において階級利害と階級意識との矛盾が、関心と認識との矛盾としてあらわれたように、プロレタリアートの内部にも同様の矛盾が存在する。「プロレタリアートは社会を意識的に変革するという課題を歴史によってあたえられているから、彼らの階級意識の中には、直接の利害と究極目的との弁証法的矛盾、つまり、個々の契機と全体との弁証法的矛盾があらわれとこざるをえないのである。…プロレタリアートの階級意識における矛盾は、このように正しいものへの志向が潜んでいることによって、はじめて解決されるものとなり、同時に矛盾は、歴史の意識的要因となる」。しかし、プロレタリアートの場合は、ブルジョアジーの場合とちがって、正しいものへの志向が存在するが故に、この矛盾を生産的に解決しうるのである。

したがって次のようにいうことができる。

「プロレタリアートの歴史的使命の基礎となっている意識の構造、つまり既存の社会を越え出ることが、プロレタリアートの中に弁証法的分裂を生み出すのである。…目前の利害と究極目的との対立として、したがってこの弁証法的分裂を内部意識において克服することが、階級闘争においてプロレタリアートが、外部での(社会的現実の中での)勝利を収めることを可能とする」、この内部意識の克服の内容は、「真の実践的な階級意識の強さと優位性は、経済構造が分裂した徴候を示している背後に、社会の全体的発展としてのその過程の統一性を見抜く能力を持っているという点にある。…資本主義の経済的危機が深まれば深まるほど経済過程のこの統一性が、ますますはっきりあらわれてきて、現象の中で実践的にも把握できるようになる」ということであり、そして、先の現代社会の物象化の項でみてきたことと合わせ考えると、この究極目的とは、「『自由の王国』すなわち『人類の前史』終わり、ということが意味するのは、まさに人間相互の対象化された関係、つまり物象化が、その力を失い、人間がその力から解放されはじめるのだ、ということである」ということになるであろう。

そして「資本主義の危機から脱出する道を示すことができるのはただプロレタリアートの意識だけである。…歴史の実習教育は限りない苦悩、恐ろしい迂回路を経た後に、プロレタリアートの意識過程を完成させ、それによってプロレタリアートの手に歴史の主導権を渡すのである。」ということが歴史の必然的帰結なのである。

以上のことを総括すると、「階級意識の客観的理論は、階級意識の客観的可能性の理論である。」とまとめられるであろう。すなわち、階級意識が客観的に規定されるということは、階級意識が勝利する客観的可能性が存在するというに他ならないのである。

歴史において階級意識のはたす役割について述べたこのくだりにおいて、ルカーチは完全なヘーゲル主義者であることを自己告白している。ルカーチの歴史理論における観念性の真の根拠が、ここにおいて余すところなく示されているといわねばならない。マルクスによるヘーゲル批判、そしてヘーゲル派への批判の内容がそっくりルカーチにあてはまるのだが、それを見る前に以上のルカーチの見解の中にあらわれているいくつかの誤りを簡単に指摘しておこう。

第一は、階級意識の内容である。階級意識は無意識であるという詭弁(ルカーチの場合、存在と意識の同一性というヘーゲル的認識からいってこれは重要な観点なのだが)もさることながら、そもそも固定的な本質的概念として階級意識なるものを認識論に持ち込むこと自体非唯物論的なのだが、とりあえずここでは彼によって規定されているその内容を検討しておこう。

ルカーチは、それを物象化の認識、統一性の把握、社会的公理の理解、史的唯物論、使命の自覚、等々として提起している。それらは科学的社会主義の二大軸である、剰余価値の秘密の解明を基礎にすえて、経済過程を一つの自然史的過程として把握するマルクス主義経済学と、生産の一定の歴史的発展過程に照応する階級闘争の歴史を唯物論的に解明する史的唯物論によるブルジョア社会の認識それ自体に他ならない。

ルカーチの階級意識は、搾取と支配をめぐる現実の階級闘争の中で生み出される階級的(レーニンの場合にはもっぱら革命的・政治的意識として問題にされている)意識を意味していないのである。ではなぜルカーチ

は、階級闘争という現実の物質的土台の上に立つ意識を問題とできないのだろうか。それは彼が、階級そのものを、その唯物論的基礎においてとらえていないからである。そのことは、ルカーチの階級の規定とレーニンの階級の規定を比べてみれば一目瞭然である。

ルカーチは次のように述べている。「階級とは生産過程の中の一定の類型的な状態である」。この一定の類型が何をさしているのかはまったく明らかにされていない。これに反してレーニンは『偉大な創意』の中できわめて厳密に次のように述べている。「階級と呼ばれるのは、歴史的に規定された社会的生産の体制の中で占めるその地位が、生産手段に対するその関係(その大部分は法律によって確認され成文化されている)が、社会的労働組織の中での役割が、したがって、彼らが自由にしうる社会的富の分け前を受け取る方法と分け前前の大きさが、他とちがう人々の大きな集団である。階級とは、一定の社会経済制度の中で占めるその地位がちがうことによって、そのうちの一方が他方の労働を我がものとする事ができるような、人間の集団をいうのである。」

すなわち、生産手段と生産物、生産と分配という唯物論的基礎に対する関係において階級が論じられているのである。したがって、レーニンの場合には、階級闘争とはそれをめぐる実践的闘争であり、階級的意識とは、その中で形成される意識に他ならない。レーニンは『社会民主党綱領草案と解説』の中で、労働者の階級的自覚について、次のように述べている。

「労働者の階級的自覚とは、労働者が自分の地位を改善し、自分の解放を勝ち取る唯一の手段は、大工業によって作り出された資本家や工場主の階級との闘争にあるということを理解することである。さらに、労働者の自覚とは、ある一国の全労働者の利害は同一で一致しており、彼らの全体は社会の他のすべての階級と別個の一つの階級をなしているということを理解することを意味している。最後に、労働者の階級的自覚とは、自分の目的を達成するためには労働者は地主と資本家が国政に対する影響力を勝ち取ったし、いまもなお引き続いて勝ち取っているのと同じように、彼らもまた国政に対する影響力を勝ち取らなければならないという点を、労働者が理解するということの意味している。」

ルカーチの場合、それがまったく欠けているのである。彼にあっては、人間主体と社会的客体の、一般的労働者と生産構造の関係と、それが生み出す意識が問題なのである。かくして、ルカーチの階級と階級意識に関する規定は、解釈のためのものではあっても、闘いのためのものではないといわざるをえないのである。

第二に、階級意識の基礎に関してである。それについてルカーチは先の引用の中で次のように述べていた。

「いまや社会的闘争はイデオロギー闘争という形であられる」「他の諸階級が階級意識を自覚しないことが、ブルジョア支配体制の存在にとって不可欠の前提となった」「一つの階級闘争は、彼らが自分の使命に対する信念を、良心に従ってもつことができるほど…ますます強大となる」等々。

これらの規定の一つ一つが誤っている。いつの時代においても、社会的闘争はもっぱらイデオロギー闘争という形であられるわけではなく、一方における富の蓄積と他方における貧困の蓄積という社会的現実を土台として、搾取と抑圧、支配と被支配という利害をめぐる闘争としてあらわれるのである。階級意識を自覚しないこと(?)がではなく、労働者、被抑圧大衆がブルジョアジーの打倒、体制の革命的解体の必要性を事故の経験に則して肌身を通して感じていないことが、ブルジョア体制の存立にとって不可欠の前提となるのである。

階級闘争の広さと深さは、資本主義の矛盾と危機が、その物質的基盤においてどの程度進展しているかということ、さらに、その闘争が諸階級のどれだけの部分を巻き込んでいるかということにかかっているのであって、もっぱら信念と良心がその要因だとすることはできない。支配の基礎は、きわめて現実的であり、物質的なのだ。支配の実態はイデオロギーだとするルカーチの見解の誤りを指摘するためには『共産党宣言』の中の次の一句を引用するだけで、まったく十分であろう。

「ブルジョア階級の存在と支配とのためのもっとも根本的な条件は、私人の手中への富の累積、資本の形成と増大である。」

第三は、自由の王国という共産主義に関する規定である。

ルカーチはそれをもっぱら物象化の解消という点に求めている。たしかにそれは共産主義の一つのメルクマールではあろう。しかし、そのような状態を招来させるためには、いくつかの物質的条件が闘いとられなけ

ればならないのであって、科学的社会主義者たらんとするものは、バラ色の未来を思い巡らすだけではなく、これらの条件を解明し、宣伝できなければならない。マルクスが『資本論』の中で、「社会的生産過程すなわち物質的生産過程の姿態は、それが、自由に社会を構成する人々の産物として彼らの意識的な計画的統制のもとに立つ場合のみ、その神秘的な霞の衣を脱ぎ捨てる。だが、そのためには、社会の物質的基礎が、あるいは、それ自身がまた長い苦難にみちた発展史の自然発生的産物である一連の物質的な実存諸条件が必要とされている」と述べているのを受けてエンゲルスは『空想より科学へ』でこの点に関して以下のごとく述べている。「社会がすべての生産手段を掌握するという事は、…それは、その実行のための現実的諸条件が存在したとき、はじめて可能となり、はじめて歴史的必然となることができた。それが実行可能になるのは、他のいっさいの社会的進歩と同様に、いろいろの階級の存在が正義や平等などと矛盾するということが認識されるからではなく、またこれらの階級を廃止しようというたんなる意志によるものでもなくて、いくつかの新たな経済的諸条件によるものである。搾取階級と被搾取階級、支配階級と被支配階級に社会が分裂したのは、これまでは生産の発展が貧弱だったことの必然的な結果であった。…社会的諸階級の廃止は一つの歴史的発展段階を前提するのであって…それは生産の高度な発展を前提するのであって、この発展段階のもとでは一つの特別な社会階級による生産手段と生産物との領有は、したがってまたその階級による政治的支配や文化の独占や精神的指導の領有も、ただ余計なものになるだけでなく、経済的にも政治的にも精神的にも発展の障害になってしまうのである。…この桎梏(資本主義的生産様式によって生産手段の膨張力にはめられた桎梏—引用者)から生産手段の膨張力を解放することは、生産力が絶え間なくますます急速に発展するための、したがってまた生産そのものが実際に無制限に増大するための、唯一の前提条件である。」

生産力の高度の発展とそれを保証するための資本主義的生産様式の解体という物質的条件の存在によって初めて、社会的生産過程はその神秘的な霞の衣を脱ぎ捨てるのである。

エンゲルスはこのことを『ドイツ・イデオロギー』の中で次のようにも述べている。

「この『疎外』—哲学者たちにわかる言い方をつづけるならば—は当然ただ二つの実践的前提のもとでのみ廃棄されうる。それが『たえられぬ力』、つまり人々の反逆を招く力となるためには、富と文化—このいずれもが生産力の大きな向上、その高度な発展を前提とする—の世界が現に存在しているにも関わらず、そのただ中で疎外によってピタ『一文無し』の人類大衆が生み出されているということがなければならないし、—そして他面、生産力のこの発展(これにともなって、人間たちの局地的なあり方において生活現実が経験的事実としてすでに存在するようになっている)は次のような理由からしても絶対に必要な実践的前提なのである。つまりそれなしにはただ欠乏のみが普遍化され、したがってやむを得ない必要にともない必須物のための争いも再燃して、旧弊のことごとくがまたもや出揃ってくるにちがいないからであり、さらにはまた、ただ生産力のこの普遍的な発展とともにのみ人間たちの普遍的な交通が実現していて、このことからそれは一方において『一文無し』大衆の現象をあらゆる民族の内に同時に生み出し(普遍的競争)、それら諸民族のそれぞれを爾余の民族の変革に依存させ、そしてとどのつまりは世界史的な諸個人、つまり普遍的な経験を有する諸個人を局地的な諸個人にとって代わらせているからである。」

ルカーチの歴史哲学(?)はかくして完結するのである。それはヘーゲル流の思弁の体系に他ならない。彼にあっては、歴史の発展は階級意識の自己展開としてとらえられている。それは自己意識という概念の外化であり、その総体的媒介を通しての自己回帰である。しかし、このルカーチの認識論の真の性格は一見覆い隠されている。それは「思弁的叙述の内部で現実的な、事そのものをとらえる叙述をしている。思弁的説明の内部におけるこうした現実的説明は、読者を迷わせて思弁的説明を現実的なものと思わせ、現実的説明を思弁的と思わせるのである。」という『聖家族』の中で特徴づけられたヘーゲル的叙述の形式をとっている。したがって、ルカーチの論理展開の結節点をなしているいくつかの主要な観点を「物象化とプロレタリアートの意識」「階級意識」の中から取りだしてみよう。

「自分のあり方の弁証法的本質を意識すること。人格の二重化、商品として自己を客体化する人間の中で客体と主体とが分裂する。それによってこの転化(生産過程のたんなる客体への労働者の転化)の状態は同時に意識されうるものとなる。労働者の意識は商品の自己意識である。認識として、すでに実践的であるこの認識は、その認識の客体の对象的な構造的変化をもたらす。この意識を通せば自己を客観化する。資本主義社会の認識としてのプロレタリアートの自己認識総体(および資本主義社会への諸段階としての従来の諸

社会の認識)。労働者は彼の人間的心的本質までも商品に転化しはしない。階級意識は自分の社会的歴史的状态について無意識である。それは、進歩的な個人の思想でもなく、またどんな科学的認識でもない。資本主義とともに階級意識は意識される段階にはいった。階級意識と階級利害は矛盾しあう関係にあるが、それは弁証法的なものである。自分の使命に対する信念を良心に従って持つこと、自由の王国、すなわち“人類の前史”の終わりとは、物象化がその力を失い、人間がその力から解放されること。プロレタリアートの意識すなわち人類の歴史上で最後の階級意識、プロレタリアートの“イデオロギー”は目的設定そのもの。階級意識の中には直接の利害と究極的目的との弁証法的矛盾、つまり個々の契機と全体の弁証法的矛盾があらわれる。プロレタリアートの階級意識における矛盾は、このように正しいものへの志向が潜んでいることによってはじめて解決される。この弁証法的分裂を内部意識において克服すること。階級意識は階級の歴史的状態の意味が意識されたもの」等々である。

ようするにルカーチは次のようにいっているのである。階級意識とは超歴史的な概念であるがそれは資本主義社会においてはじめて認識されうるものとなった。それは現実の利害という疎外された直接的姿と終局の目的という解放された本来的姿として分裂してあらわれる。それらは、種々の媒介を通して統一されるのだが、その最終的契機は、直接性と本来性に共通する基底的概念としての人間的本性である。

この本性は、階級意識の本来的姿が外化され、疎外されてあらわれるという、まさにそのことによって、この直接性を自覚し、それを克服するのである。この本性は、今、この直接性の中にあつて自己の内にあり、将来本質性の中においてあるべき自己に還帰する自己意識に他ならない。このルカーチの見解は一つの遠大な歴史哲学の体系である。しかしそれは思弁の展開であり、逆立ちしている。それは、マルクスによって否定されたヘーゲル的な思弁の体系である。我々は以上のルカーチの思弁体系に対する批判をマルクスのヘーゲルとヘーゲル派に対する批判をもって代行させるが、それが不当であるかどうかは判断していただく他あるまい。

マルクスは『聖家族』の中で、青年ヘーゲル派のパウアーの神学批判を評して次のように述べている。

「このパウアー的自己意識の哲学と、ならびにパウアー氏が神学批判によってかちえた成果とを、彼の最後の宗教哲学的著書である『発見されたキリスト教』からすこし抜粋することによって、特徴づけることにしよう。同書では、フランス唯物論について次のように言われている。『もし唯物論の真理が、自己意識の哲学を発見し、自己意識がすべてとして、スピノザの実体の謎をとくものとして、真の自己原因として認識されるならば…精神はなんのためにあるのか？ 自己意識はなんのためにあるのか？ これではまるで自己意識が世界を定立することによって、区別を定立し、それが作り出すものうちに、自己自身を作り出す—というのは、自己意識は、作り出されたものと彼自身との区別をふたたび揚棄するのであるから、したがって[作り出すものうちに、また]運動のうちでだけ、自己自身であるのだから—ことがないかのようであり、また、自己意識が、自己自身であるこの運動のうちで、自分の目的をもつということが、そうして自己自身をはじめて所有することがないかのようだ！』(『発見されたキリスト教』)…ヒンリヒス君たすけてくれたまえ！//第一の句は普通の言葉でいえばこうなる。唯物論の真理は、唯物論の反対、すなわち絶対的な、つまり排他的な、法外な観念論である。自己意識、精神がすべてである。そのほかは無である。『自己意識』『精神』は、世界の、天地の、全能な創造者である。世界は自己意識の生命の発見であつて、自己意識は己を空しゅうして僕(しもべ)の姿をとらねばならぬが、世界と自己意識の区別は外見上の区別にすぎない。自己意識が自分から区別するのは決して現実的なものではない。世界はむしろ形而上学的な弁別であり、彼の霊氣的な頭脳の一つの作り事であり、その一つの構想であるにすぎない。だから自己意識は、あたかも何ものかが彼の外部に存在するのように見える外見を、一瞬のあいだ認容したのであつたが、ふたたび揚棄して、彼の『作り出されたもの』のうちに、実在的な、したがって彼から実在的に区別された、対象をなんら認めない。//だがこの運動を通じて、自己意識をはじめて自己を絶対的なものとしてつくり出すのである。なぜなら、絶対的観念論者は、絶対的観念論者であるためには、必然的に、たえず、ソフィスト的過程を経過しなければならないから。つまり、その外部にある世界を一つの外見上の存在に、彼の頭脳のたんなる思いつきにかえておき、後からこの幻想の姿を、あるがままに、つまりたんなる幻想にあると説明する。そしてそれは、最後になって、自己意識が唯一の、排他的な、もはや外部などの外見にわずらわされることのない存在であると宣言しえようがためなのである。//…この思弁的創造説は、ほとんど一語一語ヘーゲルに見出すことができる。しかもこれを彼

の最初の著作『現象学』に見出すことができる。//『自己意識の外在化が物を定立する…この外在化において、自己意識は自己を対象として、あるいは対象を自己自身として定立する。他方では、ここには同時に、自己意識がこの外在化と対象性とをも揚棄し、自己のうちにとりもどすというもう一つの契機が含まれている…これが意識の運動である』(ヘーゲル『現象学』)//…批判なるものは彼(パウアー)の手中にあっては、無限の自己意識の外にあって、なお一つの有限の物質的存在を主張するすべてのものを、たんなる外見に、純粹の思想に純化するための道具である。彼が実体において攻撃しているのは、形而上学的幻想ではなくして、現世の核一すなわち自然、人現の外部に存在するとともに、また人間自身の自然でもあるところの自然である。いかなる領域においても実体を前提しないこと一彼はいまだにこんな言葉をつかっている一このことは彼によると、こうなる。すなわち、思考から区別された存在、精神の自発性から区別された自然のエネルギー、悟性から区別された人間の本質力、能動から区別された受動、自ら影響をおよぼすことから区別された他から影響を受けること、知識から区別された感情と意志、頭脳から区別された心臓、主観から区別された客観、理論から区別された実践、批判家から区別された人間、抽象的普遍性から区別された現実的共同性、我から区別された汝、などを認めないことである」

このように、マルクスはヘーゲルを超えたと称する当時の青年ヘーゲル派が、「ヘーゲルに対する彼らの論駁と彼ら相互間の論争は、実体とか自己意識とかいったような、純粹な、ほんもののヘーゲル的な諸カテゴリーが取り出されたが後にはこれらのカテゴリーは、類、唯一者、人間等々のような世俗的な名称によって俗化された」(『ドイツ・イデオロギー』)ものにすぎないことを暴露したのである。

我々は、ルカーチがマルクスによるヘーゲル弁証法の唯物論的転倒を考慮せず、マルクス主義における弁証法の継承だけを問題とすることによって、これに近いものにならざるをえなかったと容易に類推できるが、マルクスによるヘーゲル批判がいかにルカーチの世界観にもあてはまるかをみることにしよう。

『経・哲草稿』でマルクスは、ヘーゲルの「意識が対象を克服する」という見解を六点で要約し、それらに批判を加えている。

「⑤ 対象の否定的なもの、あるいは対象の自己止揚が、自己意識にとって肯定的な意味をもつのは、いいかえれば自己意識が対象のこのような虚無性を知るのは、自己意識が自己自身を外化することによってである。というのは、この外化において、自己意識は自己を対象として措定するからである。あるいは対自存在[対自有]としての分離しえない統一のために、対象を自己自身として措定するのである。⑥他方、ここには同時に、もうひとつの契機が含まれている。すなわち、自己意識がこのような外化と対象性とをまた同じように止揚し、自己のうちに取り戻してしまっているという契機、したがって、自己意識は、それの他在そのものの中にあって自己のもとにある、という契機である。⑦このようなものが意識の運動であって、それゆえにこの意識はその諸契機の総体性である」

「意識のこの虚無性もしくは対象的本質をみずからの自己外化として知っているから、また意識は、この虚無性が自らの自己外化によってのみあるということを知っているから、意識自身にとって対象の虚無性は、肯定的な意義をもつのである…」

「他方、ここには同時に別の契機、すなわち意識がこうした外化と対象性とを同じように止揚し、自己のうちに取り戻してしまっているという契機、したがって意識がそれの他在そのものの中にあって自己のもとにあるという契機が存する、とヘーゲルはいう。//こうした説明のうちに、思弁のあらゆる幻想が集約されているのを、我々は見出す。第一に、意識、自己意識は、それの他在そのものの中にあって自己のもとにある。だから、いいかえれば、ここで我々はヘーゲル的な抽象を度外視して、自己意識のかわりに人間の自己意識をおくならば一それは他在そのものの中であって自己のもとにあるわけである。そこにはなによりもまず、意識一知識としての知識一思惟としての思惟が、直接に意識自身の他者であり、感性、現実性、生命であると詐称していることが含まれる。一それは思惟において自分の力以上のことをしている思惟(フョイエルバッハ)である。たんなる意識としての意識が、疎外された対象性ではなく、対象性そのものに自らの障害をもっているかぎり、このような側面がここに含まれるのである。//第二に、ここには次のことが存している。すなわち自己意識をもつ人間は、精神的世界を一あるいは彼の世界の精神的な一般的現存を一自己外化として認識し止揚していたのであるが、その限りにおいてなお彼は、この世界をこの外化された形姿でふたたび確認し、自分の真の現存だとし、この世界を再建し、それの他在そのものの中にあって自己のもとにあると称するというこ

とであり、したがって例えば宗教を止揚した後に、宗教を自己外化の一産物として認識した後で、しかもなお宗教として認識した後で、しかもなお宗教としての宗教のうちに自己が確認されているのを見出すということである。ここにヘーゲルのいつわりの実証主義、あるいは彼の見せかけだけの批判主義の根源があるのだ」「それゆえ一種独特の役割を演ずるのは、否認と保存すなわち肯定とがそこで結合されているところの止揚ということである。

こうして例えば、ヘーゲルの法哲学では、止揚された私権は道徳に等しく、止揚された道徳は家族に等しく、止揚された家族は市民社会に等しく、止揚された市民社会は国家に等しく、止揚された国家は世界史に等しいとされる。現実においては、私権、道徳、家族、市民社会、国家等々は、相変わらず存続している。ただそれらは諸契機になったにすぎない。すなわち、独立しては通用しない、相互に解消しあったり産出しあったりするような、人間の諸々の現実存在と存在様式になったにすぎない。つまり運動の諸契機なのだ。」

「一面では、こうした止揚は思惟された存在の止揚であり、したがって思惟された私有財産が道徳の思惟の中へと止揚されるのである。しかも、思惟は直接に自分自身の他者、感性的な現実であると空想し、したがって思惟にとって自分の行動もまた感性的で現実的な行動を思われるから、こうした思惟の上での止揚なるものは、その対象を現実の中に放っておきながら、対象を現実的に克服してしまったと信じ込む。他面では、対象は今や思惟にとって思想契機になってしまっているのであるから、思惟にとっての対象は、その現実性においてもまた、思惟自身の、自己意識の、抽象の、自己確認であると思われるのである。//それゆえ、一つの側面からすれば、ヘーゲルが哲学へと止揚する現存なるものは、現実的な宗教、国家、自然ではなくて、すでに知識の対象になった宗教そのもの、すなわち教義学であり、同じく法律学、国家学、自然科学なのである。したがって一つの側面からいえば、ヘーゲルは現実的な存在と対立するとともに、直接的な非哲学的な学問とも、またはこの存在の非科学的な概念とも対立しているわけである。だからこそヘーゲルは、それらをよく直面する諸概念に反対するのである」

我々は長々とマルクスを引用してきたが、それは先にみたルカーチの世界観が、まさにマルクスによって否定されたヘーゲルの思弁的体系そのものに他ならないことを例証するためである。

ヘーゲルにあっては、絶対的理念、精神はみずからの絶対性を現実の中で論証するために、自己疎外して現実的な世界の中に姿を現す。この世界は有限な対立的世界であるから、この姿は理念、精神と疎遠なものとなり、またこの世界の他のものと相互に疎遠に対立することになる。

例えば、主観と客観との対立が現れるとされているのがそれである。しかしこの対立はふたたび克服され絶対的な統一である理念、精神へと帰還する。つまり、理念、精神は、分裂を通じて自己展開するとともに、ふたたび自己へと帰還するのであり“外化”および“疎外”はその過程の中にあらわれる一段階なのである。

ルカーチの階級意識という自己意識もかくのごとき運動を示すのである。それは、歴史の本質としてまず前提されている。そしてそれは、種々の疎外された形態をとって現れ出で、そのどれにおいても本質と直接性との内的矛盾として自己自身を見つめ直して、かくして、そのそれぞれの直接性の止揚された内容を自覚するのである。

すなわち、この現実はその否定において肯定され、かくして、真の統一において止揚される諸契機、総体的認識のための媒介となるのである。

㊦ まとめ

マルクスは、ドイツにおけるヘーゲル学派を特徴づけた『ドイツ・イデオロギー』において、次のように述べている。「人間は、自分達が何であるのかとか、何であろうとしているのかとかについて、自分達自身に関して間違った観念をこれまでいつも自分の頭の中にこしらえていた。神とかまともな人間らしい人間とか等々についての自分達の観念に則って、彼らは彼の関係を律してきた。彼らの頭から生まれ出た怪物は彼らの頭ごしに大きくなった。自分達の産物の前に創造者である人間は屈伏した。人間たちにのしかかって彼をいじけさせているもろもの妄想や観念や教義、妄想された存在者どもから彼らを解放しようではないか。このもろもの思想の支配に反逆しようではないか、これらの妄想を人間の真のありかたにかなった思想と取りかえることを彼らに教えようとする者はいいい、それらの妄想を念頭から追い払うことを教えようとする第三の者はいいい、…そして、そうすれば今ある現象は崩壊するであろうというわけである…あるけなげな男がある時、人間が水に溺

れるのは重さの観念の虜になっているからにすぎないと思ひ込んだ。この観念をなにか迷信的な、宗教的な観念だというふうに宣言でもしてそれを念頭から追い払えば水難の恐れなしと考えた。生涯この男は重さの幻想—その有害な結果についてはあらゆる統計が彼に新しい数多くの証明を提供した—をぶち壊すために闘ったこのけなげな男が、ドイツの新しい革命的哲学者たちの典型だったのである。

ルカーチは、物象化の観念を捨てよと呼びかけることによって、まさにけなげな男と同じことをめざさんとしたのである。我々は、長々とルカーチの物象化と階級意識論をみてきたが、その観念的性格は明白である。

彼の世界観は、歴史を解釈し説明するものではあっても、それを実践的に変革し、革命するためのものではない、といわねばならない。

以上のことからして、我々は別の立場からであるとしても、実存主義の陣営の中で独自の観念論的観点を保持していたメルロ・ポンティが『弁証法の冒険』においてルカーチの『歴史と階級意識』を評して下した、次の結論に同意すべきであろう。「ルカーチのいう総体性とは、彼自身のことばでいえば『経験の総体性』であり、すべての可能のおよび現実的な存在ではなく、我々が知っているすべての事実と緊密に結びついた集合体のことである。…ルカーチの弁証法は、この連続的な直感であり実際の歴史の筋の通った読み方であり、実体と客体の間の波乱にみちた関係、果てしない交流を復原することである」

(4) ルカーチ「自然弁証法批判」の批判

我々はすでに、現実世界の革命的変革の理論であり、マルクス主義の哲学的世界観の核心をなすものは弁証法であり、その中心的内容は総体性(相互に連関し移行しあうという性格)にあるとするルカーチの見解が、弁証法の諸要素をきわめて狭く、一面的にとらえたものであり、事物(自体)の矛盾、運動を通しての発展という観点を欠いたものであることをみてきた。

ここでは、ルカーチの誤った弁証法の理解をさらに深くつかまえるために、認識論としての弁証法を自然界の認識の方法とすることは誤りであるとする、彼のエンゲルス批判を取り上げることにしよう。

① ルカーチによってエンゲルスはいかに批判されるか

ルカーチは『正統的マルクス主義とは何か』の中で、エンゲルスを次のようにやり玉にあげる。

「エンゲルスの弁証法に関する叙述から生じてくるさまざまな誤解は、本質的には、エンゲルスがヘーゲルの誤った例にしたがって弁証法的方法を自然の認識にも拡大しているということに根ざしている。弁証法の決定的に重要な諸規定、すなわち主体と客体との相互作用、理論と実践との統一、思考におけるカテゴリー—の変化の基礎としてのその土台の歴史的变化等々の規定は、自然認識の中には存在しない。」

「弁証法とは一つの規定から他の規定へと流動的に移行してゆく不断の過程であり、さまざまな対立の不断の止揚であり、それらの相互移行である。…しかし、最も本質的な相互移行は歴史過程における主体と客体との弁証法的関係であるが、エンゲルスはこれについてなんら言及していないし、ましてこれを方法論的考察の一当然そこに帰着するはずの—中心にすえてはいはない。だが、このような規定なしには…考察そのものがたんに観照的なものであるにとどまって、実践的なものとはならないのに対し、弁証法的方法にとつては、現実の変革ということが中心問題であるという点には求められなくなってしまうだろう」

ルカーチは、エンゲルスが弁証法の決定的な内容が主体と客体との相互作用、理論と実践との統一にあることを理解していないこと、弁証法の主内容をかくのごとく理解することによってはじめてその実践的、革命的性格があきらかになることを知らないこと、自然の認識にはこのような弁証法的方法は適用できないにもかかわらず、彼がそれを行っていること、などをもって論難しているわけである。

この高慢なエンゲルス批判こそ、ルカーチの思想的破産を示しているものに他ならない。彼は勢い余って、この点ではヘーゲルも同様の誤りを犯していたと叫び出す始末である。師をも恐れぬ亜流とはこのことである。

とまれルカーチはここで、ヘーゲルもエンゲルスも陥った誤りを正すにたる一大発見をもって登場し、弁証法的認識論に巨大な足跡をしるしたのである。その内容は徹頭徹尾矮小なものである。ルカーチの見解における主体とは人間であり、客体とは人間以外の物的外界=自然、社会である。理論と実践とは別の表現をすれば、意識と行動ということである。かくて彼の見解とは次のごときものである。弁証法的認識とは、人間がまず

一定の意識をもって社会にかかわり、これを実践的に変革することを通して今度は逆に人間の従来のあり方と意識を変えるという相互関係の中から生まれるものである。したがってこの関係は、人間がいくら実践にかかわったところでそのあり方を変えることのない自然界においては成立しない。このことをエンゲルスは理解しなかった。これがルカーチによって打ち立てられた“金字塔”のすべてである。

㊦ ルカーチは『フォイエルバッハ・テーゼ』をいかにつかみとるか

ルカーチは一体この確信をどこから得たのであろうか？ 弁証法的認識論の中心問題は実践を通じた現実世界の変革だという確信を彼はマルクスの『フォイエルバッハ・テーゼ』から得たのである。マルクスはそこで次のように(ルカーチの見解に關係する限りで)述べている。

①「これまでのすべての唯物論—フォイエルバッハのも含めて—の主要な欠陥は、対象、現実、感性がただ客体の、または観照の形式のもとでだけとらえられて、人間的な感性的活動、実践として、主体的に捉えられていないことである。…だからフォイエルバッハは、“革命的な”活動、“実践的”=“批判的な”活動の意義を理解しない。」

②「人間的思考に対象的真理を手に入れる力があるかどうかという問題は、観想の問題ではなくて、一つの実践的な問題である。実践の中で、人間は自分の思考の真理性、すなわち現実性とか、此岸性を証明しなければならないのである。実践から切り離された思考が現実的であるか非現実的であるかについての争いは一つの純スコラ的な問題である。」

③「人間は環境と教育の所産であり、したがって、変えられた人間は別な環境と改められた教育との所産である、という唯物論的学説は、環境がまさに人間によってこそ変えられること、そして教育者自身が教育されなければならないことを忘れている。…環境の変更と人間的活動との合致は、ただ変革する実践(革命的実践)であるとだけとらえられ合理的に理解することができる。」

④「社会生活は本質的に実践的である。観想を神秘主義へ誘う神秘は、すべて人間的実践の中で、また、この実践が把握される中で、合理的に解決される。」

⑤「哲学者たちは世界をたださまざまに解釈してきただけである。しかし肝腎なのはそれを変えることである」

ルカーチはここから自己の哲学的世界観のすべてをくみ取ってきたのである。一見すると、実践こそ認識論の要であるとしている点で、マルクスとルカーチとはきわめて近い観点に立っているように思われる。しかし実際には、ここでも両者の間には大きな隔たりがあるのだが、それを見る前に次のことを確認しておく必要がある。

確かに、このマルクスの『フォイエルバッハ・テーゼ』は、エンゲルスが『フォイエルバッハ論』の前書きで述べているように、「新しい世界観の天才的な萌芽が記録されている最初の文書として、はかりしれないほど貴重なもの」であり、従来の思弁的世界観を一掃するため巨大な第一歩であった。それは、唯物論的認識論に不動の基準を打ち立てたものであった。しかしてレーニンは、当時の不可知論者との論争において、自己の論拠を『フォイエルバッハ・テーゼ』においたのである。

レーニンは『唯物論と経験批判論』において、「唯物論者にとっては、人間的実践の“成功”は、我々の表象と我々の知覚する事物の客観的な本性との照応を証明する。…実践の基準を認識論に含ませれば、我々は不可避免的に唯物論に接近する—とマルクス主義者は言う。…ところでマッハにとっては実践と認識論とはまったく別のもので、前者によって後者を制約することなしに両者を同列に置くことができるのだ」との結論づけをおこなうために導入部で『フォイエルバッハ・テーゼ』に触れ、次のように述べている。

「我々は、マルクスが 1845 年に、エンゲルスが 1888 年とに実践の基準を唯物論の認識論の基礎に導き入れているのをみた。“人間の思惟に対象的[すなわち客観的]真理が照応するか”という問題を、実践の外において提起することは、スコラ主義である—と、マルクスがフォイエルバッハ論第二項で言っている。カント主義的不可知論やヒューム主義的不可知論に対する最も有力な反駁は、他の哲学的気まぐれに対してと同様に、実践である—と、エンゲルスがそれを繰り返している。“我々の行動の成功は、我々の知覚と、知覚される事物の对象的(客観的)本質との符合[照応]を証明する”とエンゲルスは不可知論者をやり返している。」

かように『フォイエルバッハ・テーゼ』は後代のマルクス主義者が唯物論的認識論を説く場合、触れずにはお

けない教本となったのである。

しかし、それは同時にマルクス主義が全一的世界観となるためには解決されねばならない、いくつかの課題をつきだしたという意味で一つの歴史的産物であった。レーニンはこの点について『唯物論と経験批判論』の中で次のように述べている。

「フォイエルバッハから生長し、ヘボ文筆家どもとの闘争のうちに成人したマルクスおよびエンゲルスは、当然唯物論の哲学を上部まで完成することに、すなわち唯物論的認識論ではなく唯物史観に最大の注意を向けていた。この理由からマルクスおよびエンゲルスはその著作において弁証法的唯物論よりも弁証法的唯物論の方をより多く強調し、史的唯物論よりも史的唯物論の方をより多く固執したのであった」

レーニンによって指摘された唯物論的認識論としてのマルクス主義の一層の豊富かとは何を意味しているのだろうか。この問いに対する答えを我々はエンゲルスの次の二つの見解に見出すことができる。

その一つは「マルクスと私とは、おそらく、意識的な弁証法をドイツ観念論哲学から救い出して、唯物論的な自然観と歴史観との中に取り入れた、ほとんど唯一の人間であった。しかし、弁証法的であると同時に唯物論的な自然観には、数学と自然科学の知識が必要である。マルクスは数学に精通した人であったが、色々な自然科学については、我々は少しずつ、とぎれとぎれに、ばらばらに追求することしかできなかった」(『反デューリング論』)というものであり、他の一つは、「ドイツ哲学のイデオロギー的見解に対立する我々の見解(唯物論的歴史観=唯物史観)を共同でまとめあげるといふ仕事、じつは我々の以前の哲学的意識を清算する」(『経済学批判』)目的をもって、『フォイエルバッハ・テーゼ』で定式化された問題意識にピッタリ照応するものとして、同じ時期に書かれた『ドイツ・イデオロギー』における「したがってこの歴史観は次の点に基づいている。つなわち現実的な生産過程を、しかも直接的な生活の物質的生産から出発して展開すること。そしてこの生産様式につながっていて、これによって生み出されるところの交通形態を、したがって種々の段階における市民社会を全歴史の基礎としてつかむこと。さらにこの市民社会を国家としてのその活動において叙述するとともに、意識の種々な理論的所産および形態、すなわち宗教、哲学、道徳などなどをすべて市民社会から説明し、そしてそれらのものの発生過程を市民社会の種々の段階から跡づけること。このようにすれば、当然また事態はその全体性において(したがってまたこれら種々の面の交互作用も)叙述されうようになる。この歴史観はどの時期においても観念論的歴史観のように一つのカテゴリーを求める必要はなく、どこまでも現実的な歴史地盤に踏みとどまり、実践を観念から説明するのではなく、観念構成物を物質的实践から説明する」という唯物史観の概説を振り返って述べられた、「できあがっている部分は唯物論的歴史観の叙述であるが、それは、経済史についての当時の我々の知識がまだどんなに不完全なものであったかを証明しているにすぎない」(『フォイエルバッハ論』)という見解である。

すなわち『フォイエルバッハ・テーゼ』が書かれた当時のマルクス主義は、弁証法的であると同時に唯物論的でもあるその自然観と歴史観を、より一層豊富化するために、自然科学と経済学の知識を必要としたのである。この理論的課題が、ブルジョア経済学批判、自然弁証法の獲得として実現されることによって、マルクス主義は全一的科学となつたのである。

ルカーチは、このマルクス主義の理論的全体性をつかむことをしない。彼は『フォイエルバッハ・テーゼ』の諸命題をもって、それがマルクス主義における弁証法的、唯物論的認識論の α であり Ω だとするのである。このルカーチの一面性は、彼のマルクス主義把握における理論的不十分性をあらわしているだけではない。それはまさに、実践こそ認識論の環であるマルクスとルカーチの見解の近似性がいかに表面的なものであり、その内容において両者の間には決定的な違いがあることを示しているのである。

① マルクス主義にとって実践とは何を意味しているか

ごく一般的に言えば、実践とは人間の行動、活動そのものの総体である。マルクス主義において実践こそ認識論の環であるというとき、それは人間活動の自然的、社会的領域における実践総体をさしているのである。しかしてマルクス主義の認識論には、自然に対する人間の実践的關係=自然科学と社会(生活)に対する人間の現実的關係=経済学の知識が不可欠なのである。この意味で、先に引用したエンゲルスの二つの見解は『フォイエルバッハ・テーゼ』の段階における実践規定を唯物論的に豊富化し、もってマルクス主義を全一的であると同時に科学的な学説へと仕上げるために是非とも必要なものであったことが理解されるのであ

る。

マルクス主義にとって実践とはかくのごときものとして理解されなければならない。エンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』において、このことを次のように述べている。

彼は「あらゆる人間的存在の、したがってまたあらゆる歴史の諸前提」として、①「人間は“歴史をつくり”うるためには、生きて行くことができなければならぬという前提。[この行間にマルクスは注として「ヘーゲル。地質学的、水理学的などの諸関係。人間の肉体。欲望、労働」という語を入れている。これはマルクスがいかにも多くの注意を自然(現象)に向けていたか、そしてそれを人間の生命、生産活動との関係においていかに重視していたかを示している。このことだけでも、自然界のあり方の弁証法的(?)認識が可能だとしたエンゲルス(逆立ちしていたがヘーゲルも)は誤っており、マルクスはこのような誤りを犯さなかったとするルカーチの見解が全くのペテンであることがわかるだろう。]ところで生きるのに必要なのはなによりもまず食うことと飲むこと、住むこと、着ること、その他なおいくつかのことである。したがって第一の歴史的行為はこれらの欲望を満たすための手段の産出、すなわち物質的生活そのものの生産である。しかもこれは、ただ人間の生命をつなぐためには、今日なお数千年前と同じ日々刻々やりとげられねばならない歴史的行為であり、あらゆる歴史の根本条件なのである。」②「満足された最初の欲望そのもの、満足させる行為、および満足のためにすでに手に入れた道具が新しい欲望へ導くということであり—そして新し欲望のこの産出」③「自分自身の生活を日々新たにつくる人間が他の人間をつくりはじめること、すなわち人間をつくりはじめること、すなわち繁殖しはじめるということであり—夫と妻との、親と子との関係、すなわち家族である。この家族は、はじめは唯一の社会的関係であるが、あとになって欲望の増加が新しい社会関係を生み出すようになると、一つの従属的な関係となる」④「生活の生産は、労働における自己の生活の生産も生殖における他人の生活の生産も、そのまますぐに二重の関係として—一方では自然的な、他方では社会的な関係として—あらわれる。ここに社会的というのは、どんな条件のもとにしても、どんな様式によるにしても、またどんな目的のためにしても、いくたりかの個人の協働という意味である。ここから次のことが明らかとなる。すなわち、一定の生産様式あるいは産業段階はいつも一定の協働様式あるいは社会的段階と結びついており、この協働様式がそれ自身一つの“生産力”であるということ、そして人間の達しうる生産諸力の量は社会的状態を制約し、したがって“人類の歴史”はいつも産業および交換の歴史とのつながりにおいて研究されねばならないことである」をあげ、ついで意識の形成過程をあとづけながら[この行間にマルクスは注として次の書き込みをした。「人間が歴史を持つのは、彼らが彼らの生活を生産しなければならないから、しかも一定の様式でそうしなければならないからである。このことは彼らの身体的組織によってあたえられなければならない。彼らの意識と同じように、自然宗教に触れ、「この自然宗教あるいは自然へのこの一定の関係は社会形態によって制約されており、またその逆でもあるのだ。どこでもそうであるように、ここでもまた自然と人間との同一性がはっきりあらわれて、自然に対する人間の限られた関係が彼ら相互の限られた関係を制約し、そして彼ら相互の限られた関係が自然に対する彼らの限られた関係を制約している。というのは、まさに自然がまだほとんど歴史的に変更されていないからである」と述べ、かかる観点から「フョイエルバッハは、感性的世界をば、これを形づくっている諸個人の生きた感性的活動の全体としてつかんでいない」と批判している。

ここでエンゲルスは、人間の生命、生活、生産活動をまさに社会との、自然との関係において問題としているのである。このエンゲルスの見解は『経済学、哲学草稿』のマルクスの次の見解とピッタリ照応するものである。

マルクスは「生産的生活は類生活である。それは生活を作り出す生活である。生命活動の様式のうちには、一種属の全性格が、その類的性格が横たわっている。そして自由な意識的活動が、人間の類的性格である。…労働、生命活動、生産的生活そのもの…」等の人間的活動の労働(=「実践的な人間活動」)だけを扱った“疎外された労働”の項において「非勇氣的自然…それらは実践上においてもまた、人間的な生活や人間的活動の一部を形成する。…人間の普遍性は、実践的にはまさに…全自然を彼の非有機的肉体とするという普遍性の中に現れる。…対象的世界の実践的な産出、非有機的自然の加工は、人間が意識している類的存在であることの確証である」と述べている。

マルクスが人間活動の諸領域の考察を問題意識として持っていたこと、エンゲルスの見解がそれに対応するものであることは明らかだろう。マルクス主義が理解する実践とは、かかるごとき人間活動全般を含むので

あることを、レーニンは的確に掴み取っていた。

彼は、認識論において実践の持つ決定的意義を「生活の見地は、実践の見地は認識論の第一のかつ基礎的な見地たるべきだ」(『唯物論と経験批判論』)、「人間および人類の実践は認識の客観性の懸賞であり、その基準である。…ヘーゲルでは実践が、一つの環として、しかも客観的(ヘーゲルによると“絶対的”)真理への移行として、認識過程の分析のうちにその位置を占めている」(『哲学ノート』)として確認しながら、その実践の内容を『経験批判論』の中で次のように述べる。

「我々にとって認識論における基準として役立つ実践の中には、同じく天文学上の観測や発見などの実践をも含ませなければならない。…実践の基準—すなわち、最近数十年間における全ての資本主義国の発展の過程—は、マルクスの社会＝経済理論のあれこれの部分や定式やなにかのでなしに、ひとえにこの全体的社会＝経済理論一般の客観的真理を証明している…」

レーニンは、このように、認識論の基準となる実践の中には、自然科学上の発見や実験、資本主義(産業)の発展が含まれると考えていたのである。それは、先に見たマルクス、エンゲルスの実践の理解とまさに合致するものである。

しかしてマルクス主義者にとっては、人間は感性的対象(自然、社会、人間)と実践的に関わることを通して、また対象の弁証法的あり方(運動)を反映する(ルカーチはこの反映を否定、ほぼ全面的に否定するのだが、それについては後に見ることにしよう)ことを通して、対象を(弁証法的に)認識することができるというのは絶対的真理なのだから、ルカーチは人間は自然そのものを弁証法的に(?)認識できないというとき、彼は人間の自然に対する実践的関わりをも否定しているのである。

ルカーチは、そのことを「思考におけるカテゴリーの変化としてのその土台の歴史的变化などなどの規定は自然認識の中には存在しない」というキザな表現で、すなわち、認識における変化は、その感性的対象そのものの変化に規定される(これは文字通りの反映論に他ならないと我々には思えるのだが、ルカーチにはそう映らないらしい)のだが、自然は人間が実践的に関わっても、そのあり方を歴史的に変えることはないということによって認めている。

かくて、ルカーチによって、実践のうちから、人間の自然に対する関わりがまず排除された。残るのは人間の物質的生活の生産＝社会的活動である。しかしルカーチはこれをも認めないのである。後で見るように、彼は、生産活動が歴史的に対象化されたものとしての産業における人間の(認識の可能性を含む)実践的関係をも否定するのである(ルカーチが、自然科学と技術の歴史的発展を理論的に跡づける必要があるというエンゲルスやレーニンの見解を理解できないとしても、それは当然のことだと言わねばならない)。産業における人間の現実的関係が実践的でないとするのは、それを歴史的、社会的に対象化していく生産活動が実践ではないというに等しいから、とどのつまりは労働は実践ではないと言っているわけである。ルカーチにとってそれらは、即自的には実践であっても、現実を変革するという革命的実践ではないのである。

かくて、ルカーチの手元に残る実践とはなんであろうか？ それは、ルカーチ自身の(文字通りの)革命的実践活動によって自ずから明らかになるであろう。我々は、我々自身の実践的経験からして「現実的な生活生産」という生きた実践をうちに孕まない変革的実践が、どこへ行き着かざるをえないかを割と容易に類推できる。この問いに答えるかのように、エンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』の中で次のように述べている。

「いままでの歴史観はみな歴史のこの現実的な土台をまったく顧みずにいたか、あるいはまたそれを歴史的な経過とはなんのつながりもない付属物としかみなさなかつた。だから、いつでも歴史は自分の外に存する尺度に従ってかかれざるをえなかつた。そして現実的な生産は生産は原歴史的なものとしてあらわれ、これに対して歴史的なものは俗生活から切り離された超世間的なものとしてあらわれる。自然への人間の関係はそのために歴史から締め出され、このことによって自然と歴史との対立が生み出される。従ってこのような歴史観は、宗教的及び一般に理論的な諸闘争だけしか見ることができず、そしてことにどの歴史的時代においても、この時代の幻想を分かち持たざるをえなかつた」

実践から「現実的な生活生産」と「自然への人間の関係」を締め出し(人間はく生きた現実のない空疎な、一般的)歴史を弁証法的方法によって認識できるが、自然界の真の姿を理解することができないという形で)、自然と歴史とを対立させ、今や今や階級闘争はイデオロギー闘争となったとし、歴史の中に「理論的な諸闘争だけを」み、物象化と疎外が生み出す「時代の幻想」に対し、裏返しの抽象、幻想＝階級意識なるものを対

置し、(これは後で見ることになるが)「政治的な重要行為」=革命と反革命のせめぎ合いを、歴史過程の相対的把握の個々の契機として捕らえよと説明してきたルカーチを知っている我々にとっては、このエンゲルスの言葉はなんと皮肉に聞こえるではないか！ 嗚呼、ルカーチよ、もしできるものなら、生きてよみがえり、このけしからぬエンゲルスの言葉に、火の出るようなトンチンカンな罵声を浴びせてくれ給え。

㊦ 人間は自然的存在以外のなにものでもない

さて、ここで我々は、ルカーチがかの尊大なエンゲルス批判を行うに際して用いた核心的論拠を検討することにしよう。

読者諸氏は、ルカーチがエンゲルスに噛み付くのに用いた論拠とは、①人間と自然の間には“相互作用”“弁証法的関係”(=「一つの規定から他の規定へと流動的に移動していく不断の過程であり、様々な対立の不断の止揚であり、それらの相互移行)がない、②自然のあり方そのもの(=「土台」)は歴史的に変化しない、というものであったことを覚えておられるであろう。かくて、ここでは、この二つの論拠が検討されねばならない。

第一の点に関して。これは、人間自身がそもそも自然の一部であり、自然的存在(物)以外のなにものでもないこと、しかして、人間はその生命体としての自己の発生から、人類としての自らの発展過程の全てにおいて対象的自然(界)との交互関係(作用)のただ中であつたことを理解していない点で誤っている。我々マルクス主義者にとって、この点に関する前提として次のマルクスの見解は自明のことであらねばならない。

「人間の普遍性は、実践的にはまさに、自然が①直接的な生活手段である限りにおいて、また自然が②人間の生命活動の素材と対象と道具であるその範囲において、全自然を彼の非有機的肉体とするという普遍性のなかにあらわれる。自然、すなわち、それ自身が人間の肉体でない限りでの自然は、人間の非有機的身体である。人間が自然によって生きるということは、すなわち、自然は、人間が死なないためには、それとの不断の(交流)過程の中に止まらねばならないところの人間の身体であるということなのである。人間の肉体的および精神的な生活が自然と連関しているということは、自然が自然自身と連関していること以外の何事をも意味しない。というのは、人間は自然の一部だからである」(『経哲草稿』)

人間による自然の無意識的取得、ある程度意識的なその加工という人間と自然との歴史的な相互関係を理解するためには、人間と自然との存在それ自体における同一性まず確認しなければならない。このことをマルクスは極めて直截に次のように述べている。

「人間は直接的には自然存在である。自然存在として、しかも生きている自然存在として、人間は、一方では自然的な諸力を、生命諸力をそなえており、一つの活動的な自然存在である。これらの力は、人間の中に諸々の素質、能力として、衝動として実存している。他方では、人間は自然的な肉体的な感性的な対象的な本質として、動物や植物がそうであるように、一つの受苦している、制約を受け制限されている本質である。すなわち人間の衝動の諸対象は、彼の外部に、彼から独立している諸対象として実存している。にもかかわらず、これらの対象は、人間の欲求の対象であつて、彼の本質諸力が活動し自己を確認するためには欠くことのできない本質的な諸対象である。人間が肉体的で自然力のある、生きた、現実的で感性的で対象的な存在であるということは、人間が現実的な感性的な諸対象を、自分の本質の対象として、自分の生命発言の対象として持っているということ、あるいは、人間がただ現実的な感性的な諸対象によってのみ自分の生命を発現できるということを意味するのである。对象的、自然的、感性的であるということと、自己の外部に対象、自然、感性を持つということ、あるいは第三者に対して自らが対象、自然、感性であるということは、同一のことである。…しかし人間は、ただ自然存在であるばかりではなく、人間的な自然存在でもある。すなわち、人間は自己自身に対してあるところの存在であり、それゆえ類的存在であつて、人間はその有においても、その知識においても、自己をそのような存在として確認し、そのような存在としての実を示さなければならない。したがって、人間的な諸対象は、直接にあたえられたままの自然諸対象ではないし、人間の感覚は、それが直接にあるがままで、つまり●●的にあるがままで、人間的感性、人間的対象性であるのでもない。自然は一客体的にも一主体的にも、直接に人間的な本質に適合するように存在してはいない。そして、あらゆる自然的なものが生成してこねばならないのと同様に、人間もまた自分の生成行為、歴史を持っているが、しかしこの歴史は人間にとっては一つの意識された生成行為であり、またそれゆえに意識をとまなう生成行為として、自己を

止揚してゆく生成行為なのである。歴史は人間の真の自然史である。」(同)

人間は、意識ある生命体として直接自然とかかわるだけでなく、社会的存在として、より普遍的に自然と対峙するのである。

㊦ 生命の形成は自然の発展である

この点を理解しない先のルカーチの見解は、しかし、第一に、(人類にまで登り詰めていく)生命の成長過程を科学的にとらええない代物だといわねばならない。

形成され、成長しつつある生命体は、その存在自体が自然(物的物質)そのものであり、その存在様式がすなわち有機的、無機的諸物の相互関係のあり方に他ならない。このことをエンゲルスは次のように述べている。

「生命とはタンパク質の存在の仕方である。そして、その存在の仕方は、本質的には、タンパク体の化学成分が不断に自己更新を行うことにある。…およそ生命が見出されるとどこでも、それが何らかのタンパク体に結びついていることが見出され、また分解過程に入っていないタンパク体が見出されるとどこでも、また例外なしに生命現象が見出される。…しかし、いたるところに、あらゆる生命に一樣に見出される、これらの生命現象の本質は一体なんにあるのか？ なによりもまず、タンパク体とその環境から他の適当な物質を自己のうちに吸収して同化し、他方、このタンパク体の別の老廃した部分が分解して排泄される、という点にある。…タンパク体の成分のこの絶え間ない置換、栄養と排泄とのこの不断の交替がやむその瞬間から、タンパク体そのものが終わりとなり、分解してしまう。つまり死ぬのである。だから、生命、すなわちタンパク体の存在の仕方は、なによりもまず、タンパク体が各瞬間にそれ自身でありながら同時に他のものである、というところにある。しかも、これは、無生命体の場合にも起こりうるような、外部からそれに加えられる過程の結果としてそうなるのではない。そうではなくて、生命、すなわち栄養と排泄とによって行われる物質代謝は、その担い手であるタンパクに内属する、それに固有な、自律的に営まれる過程であって、この過程をともなわないタンパクというものはいないのである。…次に、タンパクの本質的機能としての、栄養と排泄とによって媒介される物質代謝と、タンパクに固有な可塑性とから、その他の最も単純な生命要因のすべてが導き出される。すなわち、被刺激性—これは、タンパクとその栄養物との間の交互作用ということのうちに含まれている。収縮性—これは、すでにきわめて低い段階で植物の摂取の際にあらわれる。生長可能性、これは、最も低い段階では分裂による繁殖を含んでいる。内部運動、これがなければ栄養物の摂取も同化も不可能である」(『反デューリング論』)

エンゲルスは、これと同じ見解を『自然弁証法』の中で次ぎように、「タンパクの存在条件は他の既知の炭素化合物のどれと比べても限りなく複雑である。というのは、この物質には物理学的、化学的機能ばかりか、この他に栄養と呼吸の機能があり、それらの機能が物理学的にも化学的にもきわめて限定されたある環境を要求しているからである。…生命とはタンパク体の存在の仕方であって、その本質的な契機はその周囲の外的自然との不断の物質代謝にあり、この物質代謝が終わればそうした存在の仕方も終わり、タンパクの分解をもたらす。…はじめて生まれたタンパク小塊は、酸素、炭素、アンモニア、それに周りの水に溶けていた若干の塩類で自分を養う能力を持っていたにちがいない。…生命が自然全体の一成果だということは、生命の独占的で自立的な担い手であるタンパクが自然の連関全体によってあたえられる諸条件のもとに発生し、しかもまさに、—化学的過程の所産として発生するのだという事実…」と述べ、さらに、この生命体が、その成長過程において外的環境との不断の交互関係を結ぶことを概括して、「地文学(自然史)。化学から生命への移行を果たした後でまず第一に展開すべきものは、その内部で生命が生まれ生き続けるところの諸条件であり、したがってまず第一に地質学、気象学、その他である。ついでさまざまな生命形態そのものであるが、それらの生命の形態はじつに以上のもを抜きにしてはとうてい理解し得ない」としている。

人間は、その端緒的な出発点においてすでに自然そのものであり、(物的)自然界との文字通りの一体的相互関係の中にあつたわけである。しかし、ルカーチの見解はまずこの点において誤っている。

㊧ 人間は社会的存在としてより普遍的に自然にかかわる

第二に、人間とは自然存在そのものであるということを理解しないルカーチの見解は、生命の発展しに照らして誤っているだけでなく、人類の前史、すなわちある程度の意識をもって、自己の四肢を用いて自然にかか

わる生命体から、その成長として道具を用い、労働を通してきわめて意識的に自然を加工し、拾得する人間の歴史からみてさえ誤っている。この段階にまで達してすら、人間はその自然的・社会的活動を通して、自然と一体に結びついているのであり、しかして(この段階においてこの関係は逆立ちして、人間は本来的に自然とは別の存在として、人間が一方向的に自然にかかわるものとしてあらわれるとはいえ)、それは人間の普遍的なあり方に他ならないことをますます明確にするのである。マルクスはこのことを『経哲草稿』の中で次のように述べている。

「自然の人間の本質は、社会的人間にとってはじめて現存する。なぜなら、ここにはじめて自然は、人間にとって、人間との紐帯として、他の人間に対する彼の現存として、同様に人間的現実の生活基盤として、現存するからであり、ここにはじめて自然は人間自身の人間的あり方の基盤として現存するからである。ここにはじめて人間の自然的あり方が、彼の人間的あり方となっており、自然が彼にとって人間となっているのである。それゆえ社会は、人間と自然との完成された本質統一であり、自然の真の復活であり、人間の貫徹された自然主義であり、また自然の貫徹された人間主義である。…自然科学は途方もなく大きい活動を展開し、たえず増大する材料を我がものとしてきた。自然諸科学が哲学に疎遠なままにとどまっているのと同様に、哲学はその間、自然諸科学に対して疎遠なままにとどまってきた。(哲学と自然科学との)一時的な結合もたんなる空想的な幻影にすぎなかった。意志は現にあったのだが、しかし能力に欠けていた。歴史叙述でさえも自然科学に対しては、啓蒙の、有用性の、個別的大発見の契機として、ただついでに顧慮するだけなのである。しかし、自然科学は、産業を介してますます実践的に人間生活の中に入りこみそれを改造し、そして人間的解放を準備したのであるが、それだけますます直接的には自然科学は、非人間化を完成させずにやまなかった。産業は、人間に対する自然の、したがって自然科学の現実的な歴史的関係である。だからもし、産業が人間的な本質諸力の公開的な露出としてとらえられるならば、自然の人間の本質あるいは人間の自然的本質もまた理解されるであろうし、したがって自然科学は、その抽象的に物質的な、あるいはむしろ観念的な傾向を失って、その現存がすでに一例え疎外された形態においてであれ一実際の人間生活の基礎となっているように、人間的な科学の基礎となるであろう。そして、生活のためのそれ以外の基礎とか、科学のためのそれ以外の基礎とかは、そもそもははじめから嘘なのである。人間の歴史—人間社会の成立行為—の中で生成してゆく自然は、人間の現実的な自然であり、それゆえ、例え疎外された形態においてであれ、産業を通じて生成する自然は、真の人間的自然である。

感性(フォイエルバッハをみよ)は、あらゆる科学の基礎でなければならない。ただ科学が感性的意識と感性的欲求という二重の形態において感性から出発する場合にのみ—だから科学が自然から出発する場合にのみ—それは現実的な科学である。すべての歴史は、“人間”が感性的意識の対象となり、そして、“人間としての人間”の欲求が(普通)欲求となるための準備の歴史である。歴史そのものが自然史の、人間への自然の生成の、現実的な一部分である。人間についての科学が自然科学を自分のうちに包み込むのと同様に、自然科学の後には人間についての科学を包み込むであろう。すなわち、一つの科学が存在することになるであろう」

マルクスは、人間は社会的存在となってさえ、その自然との同一的存在性を解消するものではないことを確認し、さらにここにいたってあらわれるその関係の疎外された形態を問題にせんとしているのである。エンゲルスもこのように問題をたてていた。

「すでに根源的な歴史的諸関係の四つの契機、四つの面(“あらゆる人間的存在の、したがってまたあらゆる歴史の前提”=①物質的生活そのものの生産 ②新しい欲望の生産 ③繁殖 ④生活の生産の自然的、社会的な関係としての産出—引用者註)を考察した今、初めて我々は人間が“意識”をもっていることを見出す。しかしこれも、はじめから“純粋な”意識としてではない。“精神”は物質に“つかれて”いるという呪いをもととおわされておられ、この場合に物質は運動する空気層すなわち音響の、つまり言語の形であらわれる。言語は意識と同じようにふるい—言語は実践的な意識、他の人間にとっても存在し、したがってまた私自身にとってもはじめて存在する現実的な意識である。そして言語は意識と同じように他の人間との交通の欲望、その必要からはじめて発生する。一つの関係が存在する場合にはそれは私にとって存在する。動物は何ものにも“関係”することなく、また一般に関係しない。動物にとっては他のものへのその関係は、関係としては存在しない。したがって意識ははじめからすでに一つの社会的な産物であり、そして一般に人間が存在する限

りそうであるほかはない。意識はもちろん最初は単に身近な感性的環境についての意識にすぎず、また意識的になりつつある個人の外にある他の人物および事物との限られたつながりの意識にすぎない。それは同時に自然の意識であり、そして自然ははじめ人間にむかってまったくよそよそしい全能かつ不可侵な力としてあらわれ、人間はそれに対して純粋に動物的に関係し、彼らは禽獣のようにそれに威圧される。したがってそれは自然についての純粋に動物的な意識である(自然宗教)。—ここですぐにわかるであろう。この自然宗教あるいは自然へのこの一定の関係は社会形態によって制約されており、またその逆でもあるのだ。どこでもそうであるように、ここでもまた自然と人間との同一性がはっきりあらわれて、自然に対する人間の限られた関係が彼ら相互の限られた関係を制約し、そして彼ら相互の限られた関係が自然に対する彼らの限られた関係を制約している。というのは、まさに自然がまだほとんど歴史的に変更されていないからである。しかも他方では、まわりの諸個人と結合すべき必然性の意識、かれがとくにかく一つの社会に生活するということについての意識の端緒があらわれる。この端緒はこの段階の社会生活そのものと同じように動物的であり、それはたんなる群居意識である。そして人間が羊から区別される点はただ、彼の意識が彼には本能のかわりをするということ、すなわち彼の本能が意識的なものであるということにすぎない。この羊意識あるいは種属意識は生産性の上昇、欲望の増加、およびこの両者の根底に横たわる人口増加によってなお一層の発展と発達を上げてゆく。それとともに分業が発展するが、これはもともととは性行為における分業に他ならず、次には自然的な素質(例えば体力)、欲望、偶然等々によってひとりで、すなわち“自然成長的”にできあがる分業であった。分業は、物質的労働と精神的労働との分割があらわれる瞬間から、はじめて現実的に分業となる。この瞬間から意識は、現存する実践の意識とはなにか別なものであるかのように、また何か現実的なものを表象もしないのに現実的に何かを表象するかのように、現実的に想像しうるようになる—この瞬間から意識は世界から解放されて“純粋”理論、神学、哲学、道徳などの形式へ移っていくことができるようになる」(『ドイツ・イデオロギー』)

ここで、人間が感性的対象、世界(自然、社会)との関わり合いから意識を獲得していく様子と意識が現存する人間の自然的、社会的存在とは別物として独立していく有様が述べられているが、それは当面の我々の問題にとってはどうでもよいことである。ここで確認すべきことは、意識ある生命体としての人間は、その自然的存在においてと同時に、その社会的存在を通して自然とかわり、自然もまた逆の経路を経て、人間と結びついているということである。このことの一層展開された内容をエンゲルスは『自然弁証法』の「猿が人間になるにあたっての労働の役割」の項で述べている。

彼はまず「労働はあらゆる富の源泉である、と経済学者たちはいっている。しかし、労働は富の源泉である—自然と並んで。すなわち自然が労働に材料を提供し、労働がこれを富に変えるのである。しかしそれだけにとどまらず、労働はなお限りなくそれ以上のものである。労働は人間生活全体の第一の基本条件であり、しかもある意味では労働が人間そのものをも創造したのだ、といわなければならないほど基本的な条件なのである」ということ、すなわち、人間は労働という実践を通して自然と直接的にかかわりあうという前提を確認した後、この過程が人間の変化におよぼす影響を、手と労働との一体的関係、労働による人間の自然支配が人間の視野の拡大から自然の特性を発見することになり、また同時にそれは協働の効用の意識と言語を生み出すこと、労働—言語—脳—感覚諸器官—意識、抽象および推理能力の相互発展(「そしてこの発展を一方では強力に推進し、他方では特定の方向に方向づけていったものは、できあがった人間の登場とともに新たに加わってきた要素—社会であった」)として実証的に跡づけている。

ついでエンゲルスは、人間の自然支配は労働を通しておこなわれることを「要するに動物は外部の自然を利用するだけであって、単に彼がそこに居合わせることで自然の中に変化を生じさせているだけなのである。人間は自分が起こす変化によって自然を自分の目的に奉仕させ、自然を支配する。そしてこれが人間を人間以外の動物から分かつ最後の本質的な区別であって、この区別を生み出すものはまたもや労働なのである」と定式化して、その後でこの問題の結論として次のように述べている。

「我々が自然を支配するのは、ある征服者がよそのある民族を支配するとか、何か自然の外にあるものが自然を支配するとかいう具合に支配するのではなく、—そうではなくて我々は血と肉と脳髓ごとごとく自然のものであり、自然のただ中にあるのだということ、そして自然に対する我々の支配はすべて、他のあらゆる被造物にもまして我々が自然の法則を認識し、それらの法則を正しく適用しうるという点にあるのだ、というこ

とである。

そして実際に我々は日ごとに自然の法則をいっそう正しく理解し、自然の昔ながらの歩みに我々が干渉することから起こる直接間接の影響を認識してゆくことを学びつつある。ことに今世紀に入って自然科学が長足の進歩をとげてからというもの、我々は次第に、少なくとも我々の最も日常的な生産行動については、その比較的遠い自然的影響をも知ってこれを支配することを学び取りうる立場になってきている。しかしそうならば、人間はますますまたもや自分が自然と一体であるということを感じるばかりか知るようになるであろうし、また古典古代の没落以来ヨーロッパで台頭して、キリスト教においてその最高度の完成をみた、あの精神と物質、人間と自然、魂と肉体との対立という背理で反自然的な観念は、ますます不可能になってゆくであろう。」

エンゲルスは『自然弁証法』中の「弁証法」の項においてもこのことを次のように述べている。

「自然科学も哲学も、人間の活動がその思考におよぼす影響をこれまではまったく無視してきた。両者は、一方では自然を、他方では思想をするだけである。ところで人間の思考の最も本質的で最も直接的な基礎をなすものは、まさにこのような人間による自然の変化なのであって、たんなる自然そのものではない。そして人間が自然を変化させることを習得してきたその度合いに応じて、人間の知能はこれに比例して成長してきた。自然だけがもつばら人間に作用を及ぼし、自然諸条件だけがもつばら人間の歴史的発展をいたるところで制約してきたかのように言う、例えばドレーパーその他の自然科学者たちには多少とも見出される自然主義的歴史観は、したがって一面的であり、人間もまた自然に反作用を及ぼし、自然を変化させ、自分自身のために新しい生存条件を作り出しているのだということを忘れていたのである。」

かくて、ルカーチの人間と自然との間には相互作用、関係(弁証法的?)がないとする見解は一面的な歴史観であり、現代世界の極にまで達する発展の生きた現実を忘れ去った誤った代物であるといわなければならない。

① ルカーチによってエンゲルスがマルクスに対立させられる

人間と歴史との唯物論的(弁証法的)相互関係についてマルクスとエンゲルスの間にはいかなる見解の相違もなかった。それは以上の引用ではっきりしていることである。さらに両者は、対象的客体(自然、社会)と認識(意識)そのものの歴史的発展をその全体性と相互関係において、唯物論的、弁証法的に跡づけんとする共通の問題意識をもっていたということに疑いを差し挟むものはおそくないであろう。これはマルクス主義者たるものにとって常識である。だが、我がルカーチはこの常識に挑戦するのである。マルクスは正しかったが、エンゲルスは間違っていた。マルクスはヘーゲルを正当に理解し、継承したが、エンゲルスは間違っ理解し、したがってそれを歪曲した。マルクスは自然の弁証法的(?)認識を云々していないのに、エンゲルスは(ヘーゲルもこの点では誤っていたが?)それが可能だとする法外な見解をもっていた等々。マルクスとエンゲルスを切り離し、エンゲルスをしてマルクス主義からの逸脱者として描こうとするこのルカーチのやり口は、世界のいたるところで、いつの時代にも用いられたものであり。マルクス主義を歪め、卑しめんとする連中に共通する方法である。そして、マルクス主義は人間活動の社会的側面(しかも、労働と生産を通して貫徹する経済的運動法則を問題としない)だけを解明するものであり、その主な内容は現代社会における人間の疎外の告発にあるとするルカーチは、当世流行の「その総体において、すばらしく首尾一貫した全一的なもの」である「マルクスの見解と学説との体系」(レーニン『カール・マルクス』)を恣意的に分割して、経済学を中心とする後期のマルクスはよろしくなく、疎外論を軸とする前期のマルクスこそ真のマルクスであるとするペテン師どものある種の先達だという意味でも、彼のエンゲルス批判は苦い、黒い価値を持っている。我々はこちらで簡単に次のことだけを確認しておこう。彼らの仕事には緊密な結びつきがあったし、彼らのそれぞれの諸見解は相互の確認を経て共同で形づくったものにほかならないということである。

マルクスは『経済学批判・序言』の中で、エンゲルスとの緊密な共同作業をふり返って「私は、フリードリッヒ・エンゲルスとは、経済学的諸範疇の批判のための彼の天才的な概説(=『独仏年誌』)があらわれて以来、たえず手紙で意見を取り交わし続けてきたが、彼は別の道筋を経て(彼の『イギリスにおける労働者階級の状態』を参照)私と同じ結果に達していた。そして 1845 年の春、彼もまたブリュッセルに腰を落ち着けたときに、我々はドイツ哲学のイデオロギー的見解に対する我々の見解の対立を共同して作り上げること、事実は我々

の以前の哲学的意識を生産することを決意した。この企てはヘーゲル以後の哲学の批判という形で実行された。(『ドイツ・イデオロギー』—引用者註)…当時我々があれこれの方面で我々の見解を世界に問うたならばらの仕事…」と述べている。(ちなみに、彼らは『ドイツ・イデオロギー』を共同で仕上げた前年 1844 年に『聖家族』を共同で執筆している)。

そしてエンゲルスは、この点に関して、『反デューリング論』(ルカーチがエンゲルスの誤った見解として最も多く引用しているまさにその書において)の序文で次のように言っている。

「ついでに言うておくが、この書物で展開されている考え方は、大部分マルクスによって基礎づけられ、発展させられたものであって、私のあずかるところはごくわずかの部分にすぎないのであるから、私が彼に黙ってこういう叙述をしないと言うことは、我々の間では自明のことであった。私は印刷する前に原稿を全部彼に読み聞かせたし、また経済学編の第十章(『批判的歴史』から)はマルクスが書いたものであって、私はただ形式上の理由から、残念ではあったがやむなくそれをいくらか縮めただけである。専門の分野ではお互いに助け合うということが、まさにまえから我々の習わしであった」

まさに彼らの間には、相手の見解は私の頭脳を通して形成されたものに他ならないと確信しあえるほどの、理論上の一体性があったのである。マルクス主義の学説としての形成史を正しくとらえる者にはマルクスとエンゲルスの“相互関係”がこのようなものであったという以外に考えようがないのだ。しかして、レーニンはこの二人の関係を『フリードリヒ・エンゲルス』において次のように叙述している。

まずその理論的共同作業について「1870 年までエンゲルスはマンチェスターに住み、他方マルクスはロンドンに住んだが、そのことは彼らがきわめて活発な精神的交通を保つ妨げにはならなかった。彼らはほとんど毎日のように手紙を取り交わした。この文通と通じて二人の友は、その意見と知識を交換し、共同して科学的社会主義を作り上げる仕事を続けた。1870 年にエンゲルスはロンドンに移った。そして、マルクスの死去した 1883 年まで、緊張した労力にみちた彼らの共同の精神生活が続けられた。その成果は一マルクスの側にあるのは今世紀最大の経済学的著作である『資本論』であり、エンゲルスの側では大小多数の著作であった。マルクスは、資本主義経済の複雑な諸現象の分析に従事した。エンゲルスは、きわめて平易に書かれ、またしばしば論争の形をとった諸労作のうちでもっとも一般的な科学上の問題や、また過去および現在の各種の現象を、唯物史観とマルクスの経済理論との精神に則して解き明かした」ついで蛇足ながらその人間的結びつきについて「古の伝説は、人を感動させる友情のいろいろの実例を語り伝えている。ヨーロッパのプロレタリアートは、自分らの科学は二人の学者であり闘士である人によって作り出されたが、この二人の間の友情は、人間の友情について古人の語っている最も人を感動させる物語のすべてを凌駕するものであったということができる」

ルカーチはこの歴史を知らないのだろうか？ 我々はそれを定かには知らない。しかしおそらくこの点についての無知によってではなく、自然科学の発展についての無理解を前提として、主客の同一性というヘーゲルの観念的弁証法の復権を意図してマルクス主義に接近したことがルカーチをしてエンゲルスの見解を否定せしめたのであろう。彼はエンゲルスが自然の弁証法的存在(運動)を明らかにせんとするのを非難する。そのような問題の立て方は不当であり、そのための方法(論)を我々はもたないと彼は騒ぎ立てる。しかし彼はエンゲルスの諸見解の中身と直接“”関係しないで、外側からそれにちょっと触れるだけでそう言いつるのである。彼は戸口で吠えるだけであり、決してその建物の中には入ろうとしない。そこから彼は、マルクスとエンゲルスの教えに導かれて成長したマルクス主義という強固な家に住む者たちにむかって、マルクスとエンゲルスとの仲は見せかけだけのものであり、彼らの心はもう離ればなれなのだと呼びかけるのである。オー！ ルカーチよ、自らの魂を己の手で汚すことなかれ！

㊦ 自然は歴史的に発展する

第二の点に関して。

これは、自然の歴史的変化を認めない見解であり、自然は現存する姿で昔もあったし、将来もあり続けるにちがいない、というきわめて形而上学的な見方といわねばならない。それは時間のうちで生起する質的变化を否定し、自然界における変化をもつばら空間的な位置転換に狭めて理解することに他ならない。そこには永遠の循環運動しか存在しない。それは背理ではなからうか？ まさに背理である。自然科学が明らかにしている最も初歩的な事実(例えば地球には発生と死滅があること、大洋と大陸の境界線は年々変更されつつ

あること、生物は生まれ、滅んでいくこと、等々)でさえ、その誤りを証明するに十分である。かの熱心な弁証法論者ルカーチがかくのごとき非弁証法に陥るとはまか不思議だが、とまれ、この見解は、マルクス主義の世界(自然)観とまったく相容れないものである。

まず第一に、この見解は自然をその固定的な姿においてとらえるものであり、自然科学上の諸発見が明らかにする、自然の真のあり方に全面的に反対するものである。

エンゲルスは『フォイエルバッハ論』において、フォイエルバッハが唯物論を素に 18 世紀的形態においてしか理解しなかったと述べ、次のように続けている。

「前世紀(18 世紀)の唯物論は、大体において機械論的であった。…この唯物論に特有の第二の狭さは、世界を一つの過程であると認識すること、たえず歴史的に発展し続けている物質であると認識できなかつたところにある。このことは当時の自然科学の状態に、またこれに関連した形而上学的な、いかえれば反弁証法的な、哲学的思考のやり方に照応するものであった。自然が永遠の運動をしていることは、みな知っていた。しかしこの運動は、当時の考えでは、同じく永遠の循環運動であって、だから、少しも進歩したためしがないのである。それは繰り返し繰り返し同じ結果を生み出すものであった。この考えは、当時は避けられなかつた。太陽系の発生に関するカントの理論はやっと提出されたばかりで、まだ単に奇妙な説とみられていたにすぎない。地球の発展の歴史地質学は、まだまったく知られておらず、また、今日の生命ある自然物が単純なものから複雑なものへとずっと進んでいく長い発展系列の成果であるという考えは、当時は科学的にはまったく提出できなかつた。自然の非歴史的な把握は、そういうわけで、避けることができなかつたのである。このような自然観がヘーゲルにもあるのを思うと、なおのこと我々はこの点で 18 世紀の哲学者たちを非難することはできない。ヘーゲルの場合には、自然はただ“理念”の外化として、時間の中で発展できず、ただ空間の中でその多様性を繰り広げることしかできない。その結果、自然は、自分のうちに含まれている発展段階をすべて同時的かつ並列的に陳列していつも同じ過程を永遠に繰り返すように運命づけられているのである。地質学、発生学、動植物生理学、有機化学ができあがり、こうした新しい科学を基礎としていたところに後日の進化論の天才的予感(例えばゲーテとラマルク)があらわれていた。他ならぬこのような時代にヘーゲルは、空間の中で行われはするが、すべての発展の根本的条件である時間の外におかれている発展という、このような不条理を自然に押し付けたのである。しかし、体系がそうしたことを必要としたので、方法は体系のためを思って自分自身に背くほかなくなつたわけである」

さらにエンゲルスは『自然弁証法』において、過去の自然(科学)観を概括して、これと同じ見解を次のように述べている。

「この時期を特徴づけているものは、一つの独特の全体観の作成をいうことであって、その中心となつたのが、自然の絶対的な普遍性という見解である。自然は、それ自体どんな仕方で成立したにせよ、いったん存在することになった以上は、その存在する限りは、かつてあつたままあり続けることになつたのである。惑星やその衛星は、いったんあの神秘的な“最初の衝撃”によって運動状態におかれた以上は、永久に、あるいはそうでなくても万物の終わりの日までは、各自に予定された楕円上を回り続けることになつた。星はいつまでもじっと動かずにそれぞれの座に静止し、“万有引力”によって互いに支えあう羽目になつた。地球は昔から、あるいはまた天地創造の日からこのかた(どちらとも都合次第ということだ)変わることなく同じものであり続けた。今日の“五大陸”はいつも存在していたし、そこにはいつも同じ山や谷や河、同じ気候、同じ植物相と動物相があつた。一人手による改造や移植といったことが起こらなかつた限りでは、動植物の種はその生成の際、一挙に確定されてしまつたのであって、同じ動植物は引き続き同じ動植物を生んでいった。だからリネンが交雑によって時には新種が発生することも多分あり得ただろうと認めただけでも、それはもう大変なことだつた。時間の中にあつて発展する人類の歴史とは反対に、事前史には空間の中での展開だけが認められたにすぎなかつた。自然におけるいっさいの変化、いっさいの発展は否定された。当初あれほど革命的だつた自然科学も、突如として徹頭徹尾保守的な自然の前に立たされることになつた。すなわちこの自然にあつては、すべては今日もなおそれがはじめにあつたとおりにあり、またその自然にあつては一世界の終わりまで、あるいは永遠に一すべてはそれがはじめにあつたとおりのままにとどまる定めだつた」

ついでエンゲルスは、この固定的で、形而上学的な自然観が、自然科学の諸発見によって突き崩されていく経過を跡づけながら次のように述べている。

「もしも地球が生成したものであるならば、地球の現在の地質学的、地理学的、気象学的状態や地球上の動植物は同じく生成したものでなければならなかったし、地球は空間の中での並列的な自然史ばかりでなく、時間の中での継起的な自然史をももつはずであった。…自然はあるのではなく生成し消滅するのだという、ようやく兆し始めた見解が、もしも他の側面からの支援を受けなかったならば、変化しつつある地球が変化することのない生物をその上に担わなければならないという矛盾が、大多数の自然科学者によってただちに意識されたかどうかは確かに疑問である。地質学が成立した、そしてあい前後して形成され上下に重なり合った地層ばかりでなく、そこに保存されていた死滅した動物の殻や骨格、もはや生え出ることのない植物の幹や葉や果実をも地質学はこれらの地層の中に指し示したのである。人々は全体としての地球ばかりでなく、地球の今日の表面やその上に生活している植物や動物にもまた歴史があることを承認する決意をしなければならなかった。…以前からすでにあらゆる生物の究極の形態、構成部分であることが証明されていた原形質と細胞とが、最下等の生物形態として自立して生存する場合があるということが確認された。これによって無機的自然と有機的自然とを分かち溝は最小限に縮められ、それまで生物の系統学説の前に立ちふさがっていた最も本質的な困難の一つもまた取り除かれた。…こうして我々はずいに、全自然は最少のものから最大のものまで、永遠の生成と消滅、たえまない流れ、やすみない運動と変化の中にあるという、あのギリシア哲学の偉大な創始者たちの見方にふたたび立ち戻ったわけである。そこにはただ、ギリシア人にあつては、天才的直感だったものが我々にあつては、厳密に科学的、経験的探求の成果であり、またそれゆえに遙香に確定的で明瞭な形をとって現れているという本質的な区分がある」

しかしてエンゲルスは、自然がまさに歴史的な、物質の存在様式以外の何ものでもないことを結論づけて述べる。

「永遠の自然法則もまたますます歴史的な法則へ転化しつつある。摂氏 0—100 度の水が液体であるということは永遠の自然法則であるが、この法則が有効でありうるためには、①水が、②所与の温度が、③常圧がその存在しなくてはならない。月の上には水はなく、太陽の上にはその構成元素だけしかない。それでこれらの天体にとってはさきの法則は現存していないことになる。一気象学の諸法則もまた永遠の法則であるが、しかしそれらは地球か、あるいは地球と大きさ、密度、軸の傾き、温度を同じくする天体にとってのみ永遠なのであって、しかもこの際この天体が地球のそれと同じ割合で混合した酸素と窒素とからなる大気と、地球のそれと同量の上昇し降下する水蒸気とをもつことが前提されている。月は少しも大気をもたず、太陽は灼熱した金属蒸気をもっている。すなわち、前者にはいかなる気象学も存在せず、後者は我々のとはまったく別の気象学をもつ。一我々の公認の物理学、化学、生物学の全体はひたすら地球中心的であり、地球に対してのみ計算されたものである。…したがって、我々があらゆる物質一星雲から人間にいたるまでの一に等しく適合するような普遍的な自然法則を云々したいと思えば、我々はただ重力や、またおそらくはエネルギー転化の理論しか残らないことになる。しかもこの理論自身、もしこれをあらゆる自然現象に普遍的かつ首尾一貫して適用し続けていくときには、一つの宇宙系の発生から消滅にいたるまでにその経において相次いで起こる諸変化を記述する一つの歴史的叙述に転化し、したがって各段階ごとに別の諸法則、いかえれば同じ普遍的運動の別の現象形態が支配的であるところの一つの歴史に転化する。こうしていたるところで普遍的に妥当するものとしては、運動以外に何も残らないことになるのである。…いまでは自然全体もまた歴史のうちに解消しており、歴史が自然史と異なるところはただ歴史が自意識を持つ生物の発展であるということだけである」

かくして自然の歴史的変化を認めないルカーチの見解は、自然科学の無理解に基づいた、きわめて形而上学的な非弁証法的なものだといわなければならない。いや彼の見解はそれ以上に悪いものである。先にルカーチは、人間と自然との間には不断の相互関係は存在しないという形で人間は自然的存在物以外の何ものでもないことを否定し、そしてここで、自然においては歴史的発展は存在しないと規定したのだから、彼はそのことによって生命の、人類の、人間の歴史的な形成発展をも否定しているのである。疎外からの脱却、真の人間の本性の解放を望み、訴え続けんとするルカーチが、そもそも人間とは何であり、いかにして自らを形づくったかを問うことができないとしたら、彼の主張、見解の中にいかなる科学的真理を見いだせないとしても、それは我々の責任ではあるまい。人間をその唯物論的姿において捉え、自然をその弁証法的、歴史的発展において把握するところにマルクス主義における真の人間科学は成立するのである。

この前提を踏まえるためにエンゲルスは、『自然弁証法』の中で述べる。

「ダーウィンの進化学説—少数の簡単なものから出発して、今日我々が眼前に見えるような多様なより複雑なものへと進み、ついには人間にまで到達する生物の進化の系列…これによって、有機的な自然産物(生物)の現有成員すべてに対する説明が可能になったばかりではなく、人間精神の前史、つまりたんなる無構造の、ただ刺激だけを受容するところの最下等の生物の原形質から、思考する人間の脳にまで進むそのさまざまな進化の段階を追跡するための基礎もまたあたえられたのである。そしてこのような前史がなければ、思考する人間の脳が現に存在するという事柄は一つの奇跡にとどまるのである。」

エンゲルスは「科学史」の項において古代ギリシア哲学における偉大な直感としての唯物論的、弁証法的世界観が一時代にわたる形而上学的な自然科学(個別実証科学)の蓄積を経て、より豊富な新たな内容をもった科学的世界観として復活されるに際しての決定的契機となった三つの大発見(エネルギー転化の法則、細胞の発見、進化学説の確立)について触れ、「これらの三大発見によって自然の重要な過程は説明され、それらの過程は自然の諸原因に帰せられるようになった。…今日では自然全体は、諸々の連関や過程の、少なくとも大●においては解明され理解されるに至ったところの一体系として我々の前に横たわっている。…生命の独占的で自立的な担い手であるタンパクが自然の連関全体によってあたえられる特定の諸条件のもとで発生し、しかもまさに—化学的過程の所産として発生するのだという事実…」と述べ、その間のこの人間前史のくぐりを入れているのである。自然をその唯物論的基体において、その弁証法的運動(発展)=歴史的側面において捉えることによって、人間の前史をはじめ科学的に取り扱うことができるのである。ルカーチは、エンゲルスに嘖みつくことをもっと少なくし、その思想を飲み込み、消化することにより多くのエネルギーをはらうべきだったといえよう。

① 弁証法の諸法則とは何か

ついで第二に、このルカーチの誤った見解は、弁証法というものをその厳密で科学的な内容において把握していないことに基づいた不可避の結果に他ならないということである。対象的世界の認識のための革命的方法としてあれほど弁証法を持ちあげるルカーチが、自然の認識においてそれを否定することの真の秘密は、まさにここにあるのである。人間は意識をもった物質的存在そのものであり、しかして、人間と自然との相互関係は何人も覆すことのできない普遍的関係であること、そして人間が歴史をもつように、自然も歴史的運動をもつことを確認し、同時にすでにルカーチが弁証法の諸要因(要素)を狭く一面的にしか把握していないことを指摘し、それに対する反駁を概ね終えている我々は、したがって、この問題について次の簡単な批判だけで済ませることができるように思う。自然の歴史的変化を否定することは、とりもなおさずその存在様式の質的变化、運動における量から質への転化(その逆も)を否定するというに他ならない。しかし、我々はそのような発展のない自然(の諸現象)を想像することはできない。この側面の欠けた自然界の弁証法的運動を我々は知らない。エンゲルスは『自然の弁証法』の中で次のように述べている。

「自然および人間社会の歴史からこそ弁証法の諸法則は抽出されるのである。これらの法則は、まさにこれら二つの局面での歴史的発展ならびに思考そのものの最も一般的な法則に他ならない。しかもそれらは大体において三つの法則に帰着する。すなわち、①量から質への転化、またその逆の転化の法則、②対立物の相互浸透の法則、否定の否定の法則…(a、弁証法の一般的問題、弁証法の根本法則)弁証法、いわゆる客観的弁証法は、自然全体を支配するものであり、またいわゆる主観的弁証法、弁証法的な思考は、自然のいたるところでその真価を現しているところの、諸々の対立における運動の反映にすぎない。そしてそれらの対立こそは、その間の不断の闘争により、また結局はそれらがお互いに移行しあうか、あるいはより高次の形態に移行することによって、まさに自然の生命を条件づけているのである。牽引と反発。…相互移行…質から量への転化…分極…相関的…部分と全体…単一的と複合的…同一性(と区別)…●●…正と負…両極性…偶然性と必然性」

そしてエンゲルスは、この弁証法の諸法則のより簡略化された規定を『自然の弁証法』の中の「全体的計画の草案③」で述べている。

「③全体的連関の科学としての弁証法。主要法則は以下の通り。量と質との転化。一両極的対立の相互浸透と、両極にまで押し進められたときのそれら対立物の相互への転化。一矛盾による発展または否定の否

定。一発展の螺旋的形式。」

このエンゲルスの弁証法の規定は、前に我々が引用したレーニンの弁証法の 16 の要素(要因)とほぼ照応するものである。ルカーチはこの事物自体の運動(矛盾を通じた質的変化)を弁証法の重要な要因とはとらえず、それを一面的に諸物の平面的相互関係としてしか理解しなかったのである。しかし、弁証法論者ルカーチの弁証法は詭弁的説明の論理に質的に転化することを運命づけられていたといえよう。

かくて我々は、エンゲルスは間違っているとの衝撃的なご託宣をたれて、自分の見解はマルクス主義の認識論において打ち立てられた金字塔であると称するルカーチの“塔”が、実は金メッキされた細工物にすぎないことを知ったのである。彼は全一的な世界観としてのマルクス主義の最も初歩的な一面(すなわち、認識のための現実的媒介は実践であるという想定)を、しかも間違っつかみとり、それがマルクス主義のすべてだと思い込み、自然科学の歴史的発展など爪の垢ほども考慮せず、人間の実践の最初にして普遍的な形態である労働には露ほどの注意を払わず、おもむろにさげびだすのである。“エンゲルスは間違っている！” 何とも寒々しい図ではある。読書諸氏、エンゲルスが正しいか、ルカーチが間違っているか、よく考えてみよう。

⑧ルカーチはエンゲルス批判をさらに深める

以上の基本的見解に基づいて(それをより深めたものとして)、ルカーチはさらにエンゲルス批判を続ける。彼は「物象化とプロレタリアートの意識—②ブルジョア的思考の二律背反」において述べる。

「エンゲルスの最も大きな誤解は、彼が産業と実験という態度を一弁証法的・哲学的意味での一実践だと考えている点にある。まさに実験こそきわめて純粹に静観的な態度なのである。実験者は、観察すべき法則が妨げられることなく自ら作用するのをそのまま観察し、そしてこの自己作用を妨害する非合理的要素を、主体の側からも客体の側からも排除して、観察することができるために、人工的な、抽象的な状況を作り出すのである。実験者は、自分の観察する物質的基礎を一できるだけ純理性的な“産出物”または数字の“広い知的要素”に還元しようと努めるのである。さらにまた、エンゲルスが産業についてその“産出物”が“我々の目的に”役立ちうるであろうと述べる時、彼自身がすでに青年時代の天才的な論文(『国民経済学批判大綱』)の中で、きわめてはっきりと定式化した資本主義社会の基本構造を一瞬忘れてしまったかのように思われるのである。すなわち、資本主義社会では“関与者の無意識性にもとづく”“自然法則”こそが問題なのである。産業は一それが“目的”をたてる限り、決定的な弁証法的、歴史的な意味においては社会的自然法則の主体ではなく、客体にすぎないのである。マルクスは資本家(我々が“産業”についてその過去または現在に言及する場合、実はこの資本家について述べているだけなのである)をたんなる仮面として、繰り返しか小敵に特徴づけている。…したがって“産業”すなわち資本家は、経済的な、あるいは技術的な進歩などの担い手として考動するのではなくて、行動させられるのであるということ、また資本家の“活動”は社会的自然法則の主体の客観的作用を正確に観察し計算するだけにとどまるということ、こうしたこと—エンゲルスは別のところでこの方向の説明をしている—マルクス主義の意味においてはむしろ自明である。」

ルカーチは、産業と実験は実践ではない(その際彼は“弁証法的、哲学的意味での”という形容句をつけているが、それは事の本質にとってどうでもよいことである。それは実践をその生きた土台、すなわち“物質的・生活の現実的生産”という血と肉をもった概念としてではなく、うるわしき思弁の花々に飾られた内容においてしか問うことができないルカーチのふやけた思考を表現しているだけである)という大論理を証明するために、いくつかの小論理を展開している。曰わく、それらは非実践的な“静観的態度”である。それらは法則を観察し、非合理的要素を取り除き、“人工的で終章的な状況をつくりだす”だけである。“産業の産出物が我々の目的に役立つ”ことはない。なぜなら産業、資本家は、社会的自然法則の主体ではなく客体にすぎないからである。我々はすでに、ルカーチが弁証法的認識の対象から自然を外すのをみた。彼はここで、自然界には主体と客体との実践的相互作用が成立しないからとの理由をあげていた。(間違っはいるが)その限りで我々は、ルカーチが自然科学は実践的な科学ではないとすることは論理上は同意できよう。しかし我々は、「(一つの規定から他の規定へと流動的に移行していく過程における—引用者註)最も本質的な相互移行は、歴史過程における主体と客体との弁証法的関係である」その場面においてこそ、ルカーチが推薦する弁証法的実践が見られるものと思わざるをえなかった。しかしよいよその場面になって、歴史(人間の歴して活動)過程から産業は外すべきだと聞かされる。それは非実践的だからということをもって。我々は叫び出さずにはい

られない。“これはペテンではないか！”と。とまれ、我々は怒りだけでこのルカーチのペテンから抜け出すことはできないのだから、その論拠を一つ一つ検討していくことにしよう。

彼のあげている大論理はもはや検討するまでもあるまい。かの“革命的実践”に関する部分でそれはもうすでに。ただ我々はここで、この点に関するほんのささやかな補足として『聖家族』中のマルクスの見解を引用しておこう。そこでマルクスは、歴史的運動から「自然に対する人間の理論的および実践的ふるまい、つまり自然科学と産業」を除外することはできないこと、「ある時代の産業、つまり生活そのものの直接的生産様式」を理解せずして、その時代の歴史的現実を認識することはできないことを強調して、青年ヘーゲル派を次のように批判している。

「確かに唯心論的、神学的な批判的批判は、歴史上の政治的、文学的、神学的な国事劇を知ってはいるであろう一少なくともその構想のうちで。批判的批判が思考を感覚から、精神を肉体から、自分自身を世界から引き離すように、歴史を自然科学と産業から引き離しているのが、このようにして批判的批判批判は、地上のがさつな物質的な生産のうちにはなく、天上の雲霧の界のうちに歴史の出生地を見ているのである。」

これで十分だろう。したがってここでは、彼のいくつかの量論理を検討することにしよう。

㊦ 産業、実験はきわめて実践的行為である

第一に、“実験は静観的態度であり実践とはいえない。それは法則を観察し、非合理的要素を欠いた抽象的な状況を作り出すにすぎない”との見解に関して。

これに対して我々がまず第一点目として次のように言わなければならない。実験とはそもそもきわめて実践的行為である。このことは、人類にとって最も初歩的な実験であった火の発見を思い起こすだけで十分理解できる。最初の人類は火を見た。それが何であるかを知るために彼は幾多の熱い実践を経験したにちがいない。ましてやそれを生活の中で活用するようになるまでには、数多くの生きた実験が要求されたにちがいない。確かに高度に発達した現代文明世界では、人間の自然的行為は疎外され、その真の性格は剥奪されている。そこでは、分業の究極的姿として精神労働と肉体労働とが分離されている。かくして科学実験は、人間の自然的、社会的実践とは無縁なものとしてあらわれる。かかる意味で、かかる限りでルカーチの見解は正しい。しかし、それはブルジョア科学を批判する範囲内でのことにすぎない。我々は人間の歴史的發展の一段階における科学(実験)の一定の形態をもって、その本質的性格を否定するわけにはいかない。なぜなら、そうでなければ、我々は(ルカーチの好きな表現を使えば)疎外から解放された社会における科学実験のあり方を考えることすらできなくなるのである。

そして、科学実験はそれを行う当人にとっては、生命にかかわる実践的行為であったことを科学發展の歴史は我々に教えている。それは、科学者がたびたび実験中に生命の危機にさらされざるをえなかったという意味でだけそうなのではない。科学の歴史は科学者の受難の歴史でもあった。エンゲルスはこの自然科学の歴史をふり返り『自然の弁証法』で述べている。「自然科学もまたこの革命(市民革命)の中に明け暮れ、徹頭徹尾革命的であり、偉大なイタリア人たちの間で目覚めつつあった近代哲学と手をたずさえて進み、そして自分達の殉教者を火刑台に、また牢獄に送ったのである。特徴的なことは、新教徒も旧教徒も同様に競って彼らの迫害に血道を上げたことである。一方がセルベトを火刑にすれば、他方がジョルダノ・ブルーノを火刑にした。それは巨人を必要とし、巨人を生み出した時代である。」

さらに、自然科学と実験はその動機と目的においてまったく実践的である。人間は科学実験を通して自然の合法的あり方を知り、もって自然を改造(加工)し、改良された自然を自らのものとし、かくてその自然的生活領域をおしひろげるのである。人類の発展しにおいてこのことがいかに決定的であり、かつそれが、真の人間の歴史が開始される際の最大の実践的契機をなしていたかをエンゲルスは次のように述べている。

「動物もまた生産する、しかし周囲の自然に対する彼らの生産の影響は、自然そのものに比べれば無に等しい。人間だけが自然に対して自分の刻印を押すということを成し遂げたのである。すなわち、彼は動物や植物を移動させたばかりでなく、彼の居住地の光景や気候、それどころか植物や動物そのものをも変化させたのであって、こうして彼の活動の諸結果は地球の全般的な死滅とともにしか消滅しえないまでにいたっている。そしてこのことを人間はなによりもまず、また本質的に手によって成し遂げたのである。今日までのところ

自然を変革するための人間の最も強力な道具である蒸気機関でさえ、それが道具なるが故に結局は手にもとづいている。ところが手とともに頭脳が一步一步着実に発展していった。まず個々の実践的効果を生み出す諸条件ということの意識が生まれ、ついでその後に、比較的恵まれた諸民族のもとでは、このような意識から出発してそれらの有効な効果を条件づけている自然法則の洞察が生まれた。そして急速に増大してゆく自然法則の知識とともに(これはまさに実験の結果えられたものである—引用者註)自然への反作用のための諸条件もまた増大していった(これは道具であり、その全体を包摂する産業に他ならない—引用者註)…人間は狭義の動物から遠ざかれば遠ざかるほど、それだけ自分たちの歴史を自分たちで意識してつくるあげようになり、このような歴史に対する予期せぬ作用や統制されえない諸々の力の影響はそれだけいっそう少なくなり、歴史の結果はあらかじめ設定された目的にそれだけいっそう正確に対応するようになる。…最も進んだ工業国では自然力は制御されて人間に奉仕させられるようになった。これによって我々は生産を限りなく倍化し、そのため今では一人の子どもでも以前の百人の大人よりも多くを生産している。」

〔煩雑ではあるが、この項の最初のことと関連して次のことに触れておくのはあながち無駄ではなからう。エンゲルスはこの引用文の中で同時に次のようにも言っている。人間は自然力(自然界と社会の)を制御することによって歴史の目的に意識的に近づいていくが、その過程では目標と成果に不一致があり、“予期せぬ作用、統御されない力”が支配的であること、「そしてそのことは、人間の最も本質的な歴史的活動、すなわち人間を動物であることから人間であるところまで高めてきたところの、また人間のその他の諸活動の物質的な基礎をなしているところの歴史的活動、人間の生活必需品の生産、つまり今日では社会的生産が、統御されない力から生ずる偶発的影響のあいづぐ交替出現にかえって屈服させられ、意図した目的は例外的にしか実現されずにその正反対のことがずっと頻繁に実現されているという間は、そうなるほかはありえないのである。—(ここに「もっとも進んだ工業国では…」のフレーズが入り、すぐ続いて—引用者注)—その結果は何か？ つのりゆく過重労働とつるりゆく哀愁の貧困、それに十年毎の大恐慌である。経済学者たちが最高の歴史的偉業として賛美している自由競争、生存競争が動物界では正常な状態であることをダーウィンが立証した時、彼は自分の書いたものが人間に対して、また特に自分の同国人に対して、どんなに辛辣な風刺となっているかを知らなかったのである。計画的に生産され分配されるような社会的生産の意識的組織だけが、人間を社会的関係においても他の動物世界から抜け出させることができるのであって、それは生産一般が人間に対して種族的関係においてこれを成し遂げてきたのと同様である。歴史の発展はこのような組織を日々ますます不可避のものとし、しかも日々ますます可能にもしている。まさにこのような組織から一つの新しい歴史の時代が始まり、そこでは人間自身が、またそれとともに人間の活動の全分野とりわけ自然科学もまた、従来は一切のものそしてその光を失わせるほどの一大飛躍を遂げることになるのであろう。」ここで自然科学が歴史的な科学であり、しかしてそれは、人間の一定の歴史的発展段階に規定されていること、すなわちその疎外された形態は、物質的生産諸関係の疎外されたあり方に照応するものであることが明らかにされているのである。(台風等がもたらす自然災害は人災ではない、干ばつ、冷害は人災ではない、海域汚染は人災ではないというブルジョア的見解の反動性はこのことを隠蔽していることにある。)自然科学の歴史的形態を捉えて、その普遍的意義を否定しざるルカーチの見解の一面性はこのことを見落としていることにある。〕

またエンゲルスは、この生産、産業と手を携えて進む自然科学の発展を、別の形で、『ドイツ・イデオロギー』では「産業と商業がなくて、どこに自然科学があるだろうか？ “純粹”自然科学でさえ、実に産業と商業によって、人間の感性的活動によって初めてその目的ならびにその材料を受け取るのである」と、『自然の弁証法』の別の箇所では「中世の暗夜ののちに突如として諸科学が新たに予想外の力を持って蘇り、奇跡的な速さで成長していったとすれば、このような奇跡はまたもや生産のおかげだった。第一に、十字軍からこのかた工業は巨大な発展を遂げ、機械学的(織機、時計の製作、水車)、科学的(染色、冶金、酒精)、物理学的(眼鏡)新事実を大量に暴き出していったのであるが、それらの事実は単に膨大な観察材料を与えてくれたというだけではなく、それら自体がまたその時までのものとは全く違った実験手段を提供し、また新しい器具の組み立てをも可能にした。いわば本来の意味での系統的な実験科学がこの時はじめて可能になったのである。…第三に、地理学上の諸発見～ひたすら営利のためになされ、だから結局は生産のためになされたわけであ

る一は、これまでとても手の届かなかった気象学的、動物学的、植物学的、生理学的(人体の)関係の材料を際限なく開拓してくれた。第四に、印刷機が出現した。(この欄外には「これまでは生産が科学のおかげだということだけが誇示されてきたが、限りなくそれ以上に科学は生産のおかげをこうむっているのである」との注が付されている。―引用者注)と述べている。かように、実験とはその目的と動機において素晴らしく実践的な行為であるといわねばならない。ルカーチはこのことを全く考慮しないのである。

③科学的認識にとって静観的態度は必要不可欠である

ルカーチの見解に対して我々はさらに第二点目として次のようにいわなければならない。ルカーチの否定する実験における静観的態度は、科学的認識(研究)に不可欠のものであり、それを否定することはとりもなおさず科学的研究そのものを否定することに他ならないということである。法則の作用を正確に観察するためには、対象の非合理的要素を捨象し、一定の抽象的狀態を想定することは科学的研究の前提的作業だといわねばならない。

マルクスは『資本論』第一版の序文の中で、本書の目的は「資本制的生産の諸々の自然状態から生じる社会的な諸々の敵対の発展過程の高低は、絶対に問題ではない。問題なのはこれらの法則そのものであり、頑強な必然性をもって作用して自己を貫徹しつつあるこれらの傾向である」として、この法則そのもの、傾向そのものを認識するためには、それが典型的に現れる対象と場所をまず設定する必要があると述べている。そして社会科学におけるこのような方法は、自然科学の研究態度と同様なものであり、それは、「物理学者は自然の過程を、それが最も含蓄ある形態で、かつ攪乱的な影響によってはほとんどかき乱されることなく、現象するところで観察するか、さもなければ、もし可能ならば、過程の純粋な経過を保証するような条件のもとで実験する」のと同じことだとしている。

ここでマルクスは、対象の存在そのものと、その諸関係の本質的あり方を掴み取るためには、それにまつわる副次的要素を取り除き、その純粋の運動、発展を抽出することが、科学的認識において不可欠の方法であると述べているのである。かくすることによって認識は初めて科学性を問題にすることができるのである。この観点を自然の認識(論)に貫いたのがエンゲルスに他ならない。彼は『自然の弁証法』の「弁証法的論理学と認識論」の項のはじめの部分で、この前提を次のように述べている。

「思考の歴史におけるある概念や概念関係(肯定的と否定的、原因と結果、実体と偶有)の発展と個々の弁証法家の頭脳におけるそれらの概念や概念関係の発展との関係は、古生物学におけるある生物の発展(進化)と発生学におけるその生物の発展(発生)との(あるいはむしろ歴史におけるそれと個々の胚におけるそれとの)関係と同様である。…歴史的發展においては胚の発展(発生)におけると同様に必然性のうちに集約されているのである。」すなわち、考察対象にまつわる非合理的要素=偶然性を捨象し、その純粋の運動=必然性を把握すること、しかる後にそれを基礎としてその諸関係の全体を認識することが科学的方法なのである。このようにとらえることによってはじめて我々は認識の深化の過程を科学的、全面的に定式化することができるのである。

我々はここで、自然の弁証法的認識について述べたエンゲルスの見解に激しく嘖みつきながら、その有無をも言わせぬ論理展開の具体的内容の批判をまったく行おうとしないルカーチのやり方が、いかにペテン的であり、それがヘーゲルの認識論としての弁証法の正当な側面の継承を基礎とするマルクス主義からいかに逸脱したものであるかははっきりさせるために、少し長くはなるが、エンゲルスから引用しておこう。エンゲルスは科学的認識の過程を定式化して述べる。

「弁証法的論理学は、古いたんなる形式論理学とは反対に、思考の運動の諸形式すなわちさまざまな判断の形式と推論の形式とを、後者のように数え上げてみたり、なんの関連もないままで並べ立ててみたりすることでは満足しない。その反対に、弁証法的論理学はこれらの形式の一つを他から導き出し、それらを並列する代わりに互いに従属させ、低次の形式から高次の形式を展開する。ヘーゲルは自分の論理学全体の区分にしたがって判断を次ぎように類別している。①定在の判断。判断の最も簡単な形式で、この形式のもとにあつてはある個別的な事物についてある一般的な性質が肯定的または否定的に言明される。(肯定的判断、パラは赤い。否定的判断、パラは青くない。無限判断、パラはラクダならざるものである。)②反省の判断。この判断において、主語についてある関係規定、ある関係が言明される。(単称判断、この人間は死すべきもの

である。特殊判断、若干の人間、多くの人間は死すべきものである。全称判断、すべての人間は、あるいは人間というもの、死すべきものである。)③必然性の判断。この判断においては、主語についてある実体的規定性が言明される。(定言判断、バラは植物である。仮言判断、太陽が昇っていれば昼である。選言判断、レピドシレンー肺魚の一種ーは魚であるかまたは両生類である。④概念の判断。この判断においては、主語についてそれがどの程度までその普遍的本性と照応するか、あるいはヘーゲルが言っているように、その概念に照応するかが言明される。(突然判断、この家はわるい。蓋然判断、家がこれこれの性状であればそれはよい。必然判断、これこれの性状の家はよい。)①個別的判断、②と③特殊的判断、④普遍的判断。//こういうことをここで読むといかにも無味乾燥であり、またこのような判断の分類がそこここで一見どんなに恣意的なものに見えるにしても、この類別の内面的な真実と必然性とは、ヘーゲルの『大論理学』の天才的な展開を徹底的に研究するものなら誰にでも明らかになるであろう。この類別が思考法則においてばかりでなく、自然法則においてもどれほどよく根拠づけられているかについて…。だからヘーゲルの場合には判断という思考形式そのものの発展としてあらわれているものが、我々にとってはこの場合、経験的基礎に基づいて我々が得るところの、運動一般の本性についての理論的知識の発展としてできているのである。そのことはまたじつに、思考法則と自然法則とは、両者が正しく認識されさえすれば、必然的に一致せざるをえないということを示している。…個別的なものから始まる推理形式はすべて実験的であり、経験に基づいている。…個々の現象を認識するためには、我々はこれを普遍的な連関から切り離し、孤立させたままこれを考察しなければならない。そしてそうした場合にこそ交替変化する諸運動は、一つが原因、他が結果としてあらわれることになるのである。」

感性的対象の本質的、普遍的あり方を認識するためには、その対象についての個別的、特殊的観察が必要であり、またそれには個々の現象をその普遍的連関から切り離し、孤立させて考察することが必要でもあるのだ。すなわち科学的認識の一段階では、対象から諸々の非合理的要素を剥ぎ取り、そのもの自体の純粹の存在を把握することが是非とも必要なのである。エンゲルスは別の場所でこのことをより端的に述べている。

彼は『自然の弁証法的』の総論で、弁証法的世界観の歴史的発展を跡づけ、「原始的で素朴な、しかし実質上正しい世界観」としての古代ギリシア哲学に触れて次のように述べている。「しかし、こういう見解は諸現象の全体としての姿の一般的性格を正しくとらえてはいても、この全体の姿を構成している個別的なものを説明するには不十分である。そして、我々にそれが説明できない間は、全体の姿も我々にとっては明らかにならないのである。それらの個別的なものを認識するためには、それらをその自然的または歴史的な連関から取りだして、それぞれ別個に、その性状、その特殊な原因と結果などを検討しなければならない。これはまず第一に、自然科学と歴史研究との任務である。」

科学的認識の方法とはかくのごときものであることをつかみとっていたが故にレーニンも語るのである。「物質、自然法則という抽象、価値という抽象など、一言で言えば、すべての科学的な(正しい、重要な、無意味でない)抽象は、自然をより深く、より正確に、より完全に反映する。いきいきとした直感から抽象的思惟へ、そしてこれから実践へーこれが真理の認識の、客観的実在の認識の弁証法的な道程である。」(『哲学ノート』)

かくてすでに見てきたルカーチの、世界の弁証法的あり方を認識するためには、その構成要素の相互関係の全体を、すなわちその総体性を問題にすることで十分であるとの見解と、ここで述べている彼の対象からその非合理的要素を捨象し、その抽象的(純粹な)様式を問題とすることは弁証法的認識論からの逸脱であるとの見解を総合してみると、我々はルカーチの見解が、対象の「全体の姿を明らかに」できない、真理、客観的実在を認識できない代物であることを、かなり確実に類推できるというものである。

我々はこれまで、自然の科学的認識の方法という側面からルカーチの見解の誤りを見てきた。いよいよここまできて我々は、別の側面、すなわちルカーチの見解が人間の歴史的(社会的)発展の認識の適用された場合、それはいかなることになるかという問題を扱うことができる。認識にとっては、対象の非合理的要素にとりまかれた存在の様式を抽象的にではなく具体的に扱うということが核心的方法であるとするルカーチの見解を歴史認識に適用すれば、歴史的発展過程の非合理的要素を具体的に問題とすることこそ弁証法的認識の要であるということになる。我々はこのような方法をもってしては、歴史の発展過程を科学的に跡づけることは

断じてできないと言わねばならない。それは、先にエンゲルスによって定式化された弁証法的認識の段階的深化=個別的、特殊的、普遍的判断(観察)の方法に対立するものであり、歴史の偶然的な、錯綜したあり方をしか問題にできない誤った見解である。

マルクス主義における弁証法的歴史観は、ルカーチとちがった方法をもって対象を科学的に扱うのである。すでに見た認識の弁証法的深化という方法をマルクスは社会科学(経済学を軸とする)に適用したのであって(もちろんその場合、ヘーゲルにおいては思弁の自己展開として考えられていたものを、唯物論的に転倒するという手順を経てではあるが)それは『経済学批判・序説』で定式化されたかの有名なテーゼに他ならない。それは「経済学の方法」の項で述べられた内容であるが、その全体を詳述することは不要であろう。要約するとそれは次のようなものであった。“實在的で具体的なもの”“全体についての一つの混沌とした表象”“表象された具体的なもの”から“もっと簡単な概念”“だんだん稀薄になる抽象的なもの”へ、そして最後に“最も簡単な諸規定”に、そして今度は逆の回路を経て“多くの規定と関係を含む一つの豊かな総体”へという下向、上向の方法。そして今の我々にとっては問題はここから始まる。マルクスはこれらの方法を規定したあと次のように述べている。「この後の方のやり方が明らかに科学的に正しい方法である。…しかし、抽象的なものから具体的なものにのぼってゆくという方法は、ただ具体的なものを我がものとし、それを一つの精神的に具体的なものとして再生産するという思考のための仕方ではないのである。しかしそれは、決して具体的なものそのものの成立過程ではない。…それだから、経済的諸範疇を、それらが歴史的に規定的範疇だった順序に従って配列することは実行もできないし、間違いでもあろう。…ここで問題にされるものは、経済的諸関係がいろいろな社会形態の継起の中で歴史的に占める関係ではない。…問題は、近代ブルジョア社会の中でのこれらの諸関係の編成なのである。」

科学的認識においては、歴史上の具体的な諸要素をそのあるがままの姿でつかむもとによっては問題は一步も前進しないのであって、それらの諸要素が、ある種の完成された抽象体の中で占める位置こそが問題となるのである。すなわち、それは歴史の発展をその論理的展開においてつかむという方法を前提としているのである。

このことをエンゲルスは『カール・マルクス「経済学批判」の書評』において次のように述べている。

「マルクスの経済学批判の基礎をなしている(弁証法的)方法の完成を、我々は、その意義において唯物論的根本見解にほとんど劣らない成果であると考え。いま獲得された方法によってでも、経済学の批判は二通りの仕方、すなわち歴史的あるいは論理的に行われえた。というのは、歴史的においても、その文献上の反映においても、最も単純な諸関係からより複雑な諸関係へと進むものであるから、経済学の文献私的發展は、批判が結びつきうる自然の導きの糸をあたえており、その際経済学的諸カテゴリーは、大体において、論理的展開の場合と同じ順序であられるであろう。この形式は、一見より明瞭だという長所をもっている。というのは現実の発展が追求されるからである。しかし実際は、この形式はこれによって、せいぜい一般向きになるだけであろう。歴史はしばしば飛躍的にかつジグザグで進むから、この場合、それがいちいち追究されなければならないだけでなく、このことによって、さほど重要でない多くの材料が取り上げられなければならないだけでなく、思考の進行もしばしば中断されなければならないであろう。そのため仕事は限りないものになるであろう。なぜなら、あらゆる準備的な仕事が欠けているからである。こうした訳で、論理的扱いだけが適当なものであった。ところでこれは実際は、歴史的形態と攪乱的な偶然事とを除き去った歴史的取扱い方に他ならない。この歴史が始まるころから、同じく思考の行程も始まらねばならない。そしてそれ以降の進行は、抽象的な、そして理論的に一貫した形式における、歴史的経過の映像に他ならないであろう。つまりそれは修正された映像であるが、しかし修正と言っても我々はそれぞれの契機を、それが十分に成熟し典型的形態をもつにいたった発展時点で考察しうるのであるから、現実の歴史的経過そのものがあたえるところの諸法則にしたがって修正されているのである。」

我々はすでに先のところで、ルカーチが、それなくしては全体の科学的連関づけも不可能となる個別実証科学とその方法を否定するのを見てきたわけであるが、かくすることによって彼の最も強調する総合のための弁証法なるものが、個別的事象の内的連関をつかむことのできない表面的な現象の諸連関を説明する方法にすぎず、ひいては科学的認識一般を不可能事として弁明するためのものにすぎないことが明らかとなるのである。彼は総合のための叙述の方法だけを問題とするのであって、研究のための、認識のための方法を問

題としないのである。マルクス主義においては、この二つの方法は、ルカーチの好きな言葉でいえば、内容と形式の間に不可分離的一致があるように切り離せないものなのである。このことをマルクスは『師四論 第二版への後書』の中で次のように述べている。

「もちろん、叙述の仕方は、形式的には研究の仕方と区別されねばならない。研究は、材料を仔細に我がものとなし、その相異なる発展素形態を分析し、それらの形態の内的紐帯をさぐりださなければならない。この仕事が成就されたのち、はじめて現実的な運動が照応的に叙述されうる。これが成功すれば、そして今や材料の生命が観念的に反映すれば、あたかも先験的な構成物を相手とするもののように見えるかもしれない。」

かくして我々は、歴史の非合理的要素をその具体的総体において扱うというルカーチの弁証法(?)的方法が、まさにその点において、科学的認識とは別物であることを知るのである。

㊦ ルカーチはヘーゲルとカントを折衷してエンゲルスに噛みつく

第二に、産業の産出物が“我々の目的”に役立つというのは誤りである。なぜなら、産業、すなわち資本家は社会の“経済的な、あるいは技術的な進歩などの担い手”として主体的に行動するわけではなく、“関与者の無意識性”にもとづく“社会的自然法則”によって客体的に行動させられるにすぎないからである、という見解に関して。

このルカーチの見解を一読してわかることは、定言命題とそれを証明する論理が全く結びついていないということである。それらを結びつけて理解するためには、ルカーチが別のところで展開している哲学的世界観そのものに対する彼の独特な(とっぴもない)見解を導入しなければならないのである。

それは、人間は客観的法則を通して運動する自然界(それは自然そのものであると同時に、対象化され客体化されたものとして社会である)との間に実践的、弁証法的相互関係を取り結ぶことはできないのであり、また人間は、その客観的自然法則を静観的に観察することはできても、それを規制したり利用したりすることはできないという見解である。

そこには、ルカーチが最も忌み嫌う主体と客体、思考と存在の、理論と実践との二元論が忍び込んでいるように見えるのだが、この一見矛盾する論理をむりやり観念的方向において解決しようとするところに彼の独自性が発揮されるのである。彼は人間の認識可能な対象を狭く限定するという一大後退を行うことを通して、彼本来の主張(=存在と思考の同一性)を押し進めるのだが、それは、後に反映論批判を扱うところで検討するとして、ここでは提起されている命題そのもの自体において検討しておくことにしよう。

「産業の産出物は“我々の目的に”役立つというのは誤りである。」とすることについて。

読者諸氏がまず抱く疑問は、ルカーチはなぜかくも自明な真理を否定するのか、ということであろう。人間は意識ある自然存在であり、その動物との区別する普遍性は、全自然をその非有機的身体とすることであり、労働を通じた自然の加工によって対象的自然を自己の目的に役立たせるものであるということを見てきた我々にとっては、ルカーチの見解は何とも腑に落ちない見解である。人間が日常生活において産業によって作り出されたものを生活の目的に役立つものとして使っていることは赤子でもわかる現実ではないか。何人も否定すべからざる真理をむりやりに否定するのだから、人には言うに言われぬ利害にかかわる秘密があるにちがいないと思われても致し方があるまい。そしてまた、この真実はまさにその通りなのである。したがって、この点についてのルカーチのエンゲルス批判の全容を見ることにしよう。それは引用された文書のすぐ前にある部分である。

「ここでは簡単に一いわず補足として一もの自体についてのエンゲルスの見解を取り扱うことにしたい。というのは、エンゲルスの見解は、直接我々の問題に関係するのではないのであるが、広い範囲のマルクス主義者のもの自体の概念の考え方に影響をあたえてきたし、師型ってエンゲルスの見解を訂正しないで放置しておけば、誤った見解をそのままにしておくことになりかねないからである。エンゲルスは次のように述べている。『この物自体についてのカントの見解に対する最も強烈な反駁は、他のすべての哲学的思想に対するのと同様に実践である。すなわち、実践と産業である。我々がある自然現象そのものを自分で作り出し、それをその諸条件から発生させ、その上でこれを我々の目的に役立たせることによって、その自然現象についての我々の認識の正しさを証明することができるならば、カントの言う認識できない“物自体”も片付いてしまう。植

物体や動物体の中に生じる化学的物質も有機化学がそれを次々につくり出し始めるまでは、右のような“物自体”にとどまっていた。それが有機化学でつくられるようになって、この“物自体”は、我々にとっての物となった。例えばあかね草の色素であるアリザニンがその例であり、我々がこれを野生のあかね草の根の中に生じるままにしておかないで、コーラルからほかに安く、簡単につくり出しているのである』とりわけここで、我々は、ヘーゲルに通じたエンゲルスにとってはほとんど不可解な用語上の不正確さを訂正しなければならない。ヘーゲルにおいては、“それ自体”と“我々にとって”とは、決して対立するものではなくて、むしろ反対に必然的な対概念である。ヘーゲルでは、あるものがたんに“それ自体”で存在するということは、たんに“我々にとって”存在することを意味する。“我々にとって、またはたんにそれ自体で”という言葉に対立するのは、むしろ“自分に対して”ということ、すなわち、対象の思考された存在が、同時に対象の自分自身についての意識を意味するような定立された存在のあり方なのである。しかも、ここで物自体の問題が我々の認識を具体的に拡大する可能性の限界を意味するかのように受け取るのは、カントの認識論の完全な誤解である。むしろ実際は反対である。カントは確かに、その当時に最も発達していた自然科学であるニュートンの天文学から方法的に出発し、自分の認識理論をこの天文学とその発展の可能性にピッタリ合わせて作り上げ、そうすることによって、必然的にこの方法を無制限に拡大する可能性を認めたのである。カントの『物自体』に関係するのは、諸現象全体の完全な認識ですら(物自体ではなくて)たんに諸現象の認識にほかならないということ、そしてその諸現象の完全な認識でさえ、この認識の構造的限界を一したがって我々の定式化によれば、総体性と内容との二律背反を一決して克服できないであろうということである。カントは自ら「観念論の論駁」の章の中で、ヒューマニズム(そしてとくに名をあげないが、考えに入れられているパークレー)と関係する問題である不可知論の問題を十分明確に解決したのである。」

ここでまず、ルカーチの二つの言い逃れを簡単に正す必要がある。

①エンゲルスは哲学的用語を誤って使っていることを論証するために、ルカーチはヘーゲルの哲学的概念を対置しているが、ここにはしなくも彼のヘーゲル垂流ぶりがあらわれているといわねばならない。マルクス主義者にとって存在世界とは我々がまだその存在(様式)を知ることができない部分、すなわち、物自体と、それを実践(たんなる利用それ自体を作り出すという行為までもふくめて)的に認識した部分、すなわち、我々のとつての物から構成されていることは自明である。

ヘーゲルにおいては、世界は絶対理念までのぼりつめる観念的思弁の体系であって、その内的関連は次のごときものである。物自体(すなわち、ヘーゲルの場合“即自的”存在)は、現実界において具体的な姿をおびる以前の、そのものがまだ自覚的媒介を経ず直接的にのみあり、したがって他のものとの区別や連関があらわになっていない状態にある精神であり、それは“自分に対する”存在(物)＝“対自的存在”すなわち、“即自的”なものが発展し具体的な姿をとった状態＝他のものとの区別、他のものと否定しあう関係を自覚した独自の存在としての現実界の諸物となってあらわれ、さらにそれは、発展過程における否定、媒介を通して、他のものとの区別の中で同時に他のものとの連関を自覚しうる状態(すなわち、ヘーゲルの表現では“即時・対自的存在”)＝絶対理念にまでのぼりつめるのである。

すなわち、ヘーゲルの哲学体系は“独自の存在”＝精神は現実世界で具体的矛盾をもった“対自的”姿をとることを通して揚棄され、かくて“即時・対自的”存在＝絶対理念に回帰する概念の循環運動に他ならない。

ヘーゲルはこの“即時・対自的”存在を“我々にとっての”存在と呼んでいる。かくてヘーゲルにおいては“我々”とは絶対理念を体現する哲学者以外の何ものでもない。ここでは“物自体”を批判して述べているエンゲルスの見解を、その哲学的用語上の誤りゆえに避難し、それに対置しているルカーチの見解はヘーゲルその人のものにすぎない。それは反駁ではなくマルクス主義的認識の拒否である。ここで我々は、弁証法の核心は主客の同一性である、というルカーチの気取った言い方がいかにヘーゲル主義と深く結びついてものであるかを知ることができるのである。

②カントがあたかも“物自体”を認識することはできないと言っていたかのような作りごとをしている故をもってルカーチはエンゲルスに嘯みつけているのだが、ここでも彼は自分の新カント派的思考を暴露しているといわなければならない。確かにカントは自然界の諸物を認識する可能性を否定していない。彼によると、人間は感覚器官を通して外界からあたえられる印象を、考える力である悟性や理性を用いて整理し、まとめ上げるといふ実験的方法を用いて自然を認識するものとされている。しかし彼にあっては、自然(素材)は人間の内な

る根源的自我(感性、悟性、理性)、すなわち思考にとっての媒介物にすぎないのであって、かくて外界の事物に我々の認識が従うのではなく、我々の自我の働きによって自然ははじめて認識されるものとなるという観念の絶対性が前提されているのである。そしてカントにおいては、自然を構成せしめている本源的摂理は認識できないものであり、それは神に他ならないという認識もまた前提されているのである。かくてカントは“物自体”を認識できないといったことはなく、人間は事物の諸現象を認識する以上を出ないという意味でそれを認識できないといっているのだというルカーチの主張は、事物は“なぜ”存在するのかという問いに人間は答えられないという不条理を対置することによって問題の核心をはぐらかすペテンに他ならないものである。

さらに、カントはたんに“認識の構造的限界”を問題にしたにすぎないというルカーチの見解は、まさにその点において新カント派的な思弁的観念論に道を開いているといわねばならない。

カントは、神や不死や自由という問題は、自然科学の世界とは別の道徳的实践においてはじめて取り扱われるのであり、人間はそれらを自然対象を認識するように理論的に認識することはできないとしている。すなわちカントは、自然界を認識する方法と人間なるものを認識する方法とは別物であり、両者を統一することは不可能だと述べているのである。

新カント派は(すでに前に見たように)ここから自然科学と社会科学の方法は同一ではありえないという結論を引き出したのであり、ルカーチがこのカントの見解を正当なものであると評価することは、いかなる意味でもマルクス主義と無縁なものだといわなければならない。ルカーチの自然の弁証法的認識は成立せず、それは人間の社会的活動を解明することしかできないという見解は、かかる脈絡において形成されたものなのである。

カントの“物自体”に対するエンゲルスの批判に噛みついて、エンゲルスはヘーゲルとカントの真の哲学的精神を理解していないと手当たり次第にその精神を対置しているテンヤワンヤの様子を見てきた我々は、“産業の産出物は我々の目的に役立たない”という一見して無理な命題を言い張ることによって一体ルカーチが何を防衛せんとしているのかをおぼろげながら知ることができるであろう。ルカーチは、エンゲルスのカント批判の中に、自分の哲学的世界観の根本にかかわる問題への敵対を見て取ったのである。それは何であろうか。ルカーチが引用しているエンゲルスの『フイエルバッハ論』の該当部の全体を見ればそれは自ずから明らかとなる。

エンゲルスは、かの有名な観念論と唯物論との決定的分水嶺について述べたあと「思考と存在との関係という問題には、しかし別の側面がある。すなわち、我々をとりまいて世界についての我々の思想は、この世界そのものとどんな関係にあるのかという問題である。我々の思考は現実の世界を認識することができるのか、我々は現実の世界についての我々の表象と概念のうちに現実が正しい映像を作り出すことができるのか? この問題は、哲学の用語では、思考と存在との同一性の問題といい、哲学者の圧倒的多数はこれを肯定している。例えばヘーゲルの場合には、その肯定は自明のことである。」として、ヘーゲルにおけるその見解の観念性を明らかにしている。

そしてそれに続いて、「しかし、そのほかになお一連の哲学者たちがいて、彼らは、世界が認識できるということに、あるいは少なくとも余すところなく認識できるということに、異議を唱えている。その中に入るのは、近代の哲学者のうちではヒュームとカントであって、この二人は哲学の発展の上で非情に重要な役割を演じている。このような見解を論駁するうえで決定的に重要なことは、観念論の立場から可能であった限りでは、すでにヘーゲルが述べた。フイエルバッハがこれに付け加えた唯物論的なものは、深遠というよりはむしろ才気に富んだものである。」(ここでエンゲルスは、不可知論者としてのカントは観念的内容においてではあれすでにヘーゲルによって論駁されていると述べているのであって、ルカーチがこの部分を意図的に削除したことは、彼のヘーゲルはであると同時に新カント派でもあろうとするその折衷的立場を如実に物語っているものにほかならないといえよう)というくだりがあり、それにルカーチが引用している部分が接続している。

そこでは、あかね草の話の他にコペルニクスの太陽系の仮説が証明されたいきさつが述べられており、その後締めくくりとして「それにもかかわらずドイツでカントの見解を新カント学派が復活させてみようとし、また、イギリスでヒュームの見解(この国ではこれは死に絶えたためしが無い)を不可知論者たちが復活させてみようとしているのは、両人の見解がとくに理論的にも実践的にも反駁されているのを考えると、科学的には退

歩であり、実践的には、唯物論を影では受け入れて、世間の前では否認する、はにかみやのやり方にすぎない」と述べている。

かくて、ルカーチがエンゲルスの見解に多大な侮辱と怒りを感じ、何が何でも言い負かして守らなければならぬと感じたものが何であったかは明白である。彼は、ヘーゲル流の思考と存在との同一性も否定されたくなかったし、またカント派の物自体は認識不可能であるという見解も否定されたくなかったのである。弁証法の核心的性格は主体と客体の同一性であり、人間は自分たちの社会的存在(様式)を認識することはできて、自然の弁証法的あり方を認識することはできないという自己の核心的見解に、エンゲルスが真っ向から対立していることをルカーチは正当にも読み取ったのである。いかにも利発な頭脳ではある。エンゲルスの表現になぞらえて言い表せば、“それにもかかわらずそれは、科学的には退歩であり、実践的には唯物論を影では受け入れて世間の前では否認する、はにかみやのやり方”に相応しい利発さにすぎない。

㊦ 資本家は歴史的存在であり、主体的人格として現れる

第二点目として、「産業すなわち資本家は社会の“経済的なあるいは技術的な進歩などの担い手”として主体的に行動するわけではなく、“関与者の無意識性”にもとづく、“社会的自然法則”によって客体的に行動させられるにすぎない」という見解に関して。

この見解は多くの誤りの混合物に他ならない。第一に、産業は資本制的形態においてのみあるわけではないということである(確かにマルクスは、生産様式をその資本制的形態において分析したのであり、その限りでもっぱら産業をもそのような歴史的発展段階にあるものとして扱っているとはいえ、それは「人間の解剖は、猿の解剖のための一つの鍵である。ところが、下等な動物種類に見られる高等なものへの暗示は、この高等なもの自身がすでに知られている場合にだけ理解される。こうして、ブルジョア経済は古代その他の経済への鍵を提供するのである」という観点にもとづいてのことにはすぎない)。

それは、機械や商品や貨幣がいつの時代でも資本制的姿をおびているわけではないのと同じことである。それらがそのような性格を身につけるためには、一定の歴史的条件が存在しなければならない。このことをマルクスは次のように述べている。

「機械が経済的範疇でないのは、スキを引く手が経済的範疇でないのと同じである。今日機械が用いられているのは、現在の経済制度の諸条件の一つである。しかし機械の用いられかたは機械そのものとはまったく別である。火薬は、それが人を傷つけるために用いられようと、人の傷を治すために用いられようと、いつも同じ物質である」(『哲学の貧困』)「資本はただその基本形態において、商品または貨幣として、現れるにすぎない限り、資本家は、商品所有者または貨幣所有者というすでに知られている性格形態をとって現れる。だが、それだからといって、商品所有者や貨幣所有者がそれ自体として資本家ではないのであって、それは、商品や貨幣がそれ自体として資本ではないのと同様である。商品や貨幣がただ特定の諸前提のもとでのみ資本に転化するようになり、商品所有者や貨幣所有者もそれと同じ諸前提のもとでのみ資本家に転化するのである」(『直接的生産過程の諸結果』)

では、これらの諸物が資本制的性格を刻印されてあらわれる状況とは何か。

それは、「だから、貨幣や商品が現実に資本に転化する前に、すでに第一の過程(労働能力の売買の過程—引用者註)においてさえ、貨幣や商品にはじめから資本の性格を刻印するものは、それらのものの貨幣としての性格でもなければ商品としての性格でもなく、また生活手段や生産手段として役立つというこれらの商品の素材的な使用価値でもなくて、むしろそれは、この貨幣や商品が、これらの生産手段や生活手段が、それらの所持者において人格化されている独立な力として、いっさいの対象的な富を取り上げられている労働能力に相対しているという事情なのであり、つまり、労働の実現のために必要な物的な諸条件が労働者そのものから疎外されていて、むしろ自分の意志と精神とを与えられた呪物として現れるという事情なのであり、商品が人間の買い手としての役割を演ずるという事情」(同)なのである。

では、ルカーチ好みのこの疎外された呪物性をおびた事情をもたらす条件とは一体何であろうか。マルクスはそれを『資本論』の中で次のように述べてる。

「貨幣や商品が最初から資本でないことは、生産手段や生活手段がそうでないのと同じである。それらのものは資本への転化を必要とする。だが、この転化そのものは、次の点に帰着する一定の事業の下でのみ行

われる。—というのは、一方には、自分の所有する価値額を他人の労働の購入によって増殖せねばならぬ貨幣、生産手段および生活手段の所有者、他方には、自分の労働力、したがって労働の販売者たる自由な労働者という、二つの非常に異なる種類の商品所有者が対応し、接触せねばならないという事情がこれである…だから、資本関係を創造する過程は、労働者を彼の労働条件の所有者から分離する過程—すなわち、一方では社会的な生活=および生産手段を資本に転化し、他方では直接的な生産者を賃労働者に転化する過程—以外の何ものでもありえない。だから、いわゆる本源的蓄積は、生産者と生産手段との歴史的な分離過程以外のものではない。それが、“本源的”なものとして現象するのは、けだし、それが資本の一および資本に照応する生産様式の一前史をなすからである。」

産業は資本家である(すなわち本来的に資本制的性格をもっている)とするルカーチは、経済的範疇を歴史的なものとして捉えない。彼は先に自然に歴史的発展を認めなかったように、自然的、すなわち感性的対象としての社会にもまた歴史的発展を認めないのである。(そのことは、彼が先に、階級意識とは超歴史的な概念であり、資本主義社会においてはじめて認識される段階になったと述べていることや、哲学とは物象化された人間のあり方を問うものであり、古代ギリシア哲学がこれに有効に答えられなかったのは、物象化された社会がまだ完全に成立していなかったからに他ならないとする見解の中に見て取りうる。

このように社会科学を歴史哲学に一面的に切り縮めんとする思考がルカーチの哲学的世界観の背景をなしているのだが、それはまさにその点においてマルクス主義とは無縁なものになっているのである。

産業をその歴史的発展において捉えられないということは、労働をもその歴史的発展形態において理解しないということに他ならない。なぜなら「産業とは、人間に対する自然の、したがって自然科学の現実的な歴史的関係であり、人間的な本質諸力の公開的な露出である…工業制度が産業の、すなわち労働の成熟したあり方であるように…産業は完成された労働である」(『経哲草稿』)以外の何ものでもないのである。

そもそもルカーチには、実践とは人間の現実的な物質的生活の生産活動、すなわち労働であるという見地や疎外された対象的世界は人間の実践、労働を通して形成されるという観点が無いのである(彼にあってはそれは観照的对象として超歴史的に存在している)が、労働をその歴史的発展諸形態において把握しないということは論理的必然として「労働過程と価値形成過程との統一としては、生産過程は商品の生産過程である。労働過程と価値増殖過程との統一としては、それは資本制的生産過程、商品生産の資本制的形態である」(『資本論』)ということを理解しないことを結果する。

そして、これら一切の非歴史的認識における誤謬は、「資本生産過程は、その現実の面を見れば—または、有用労働によって使用価値をもって新たな使用価値を形成する過程としてみれば—まず第一に、現実の労働過程である。このような過程としては、その契機、その概念的に規定された諸成分は、労働過程一般の、すなわちどんな経済的発展段階において、どんな生産様式を基礎としてそれが行われるかを問わず、あらゆる労働過程の諸契機、諸成分なのである。…

そこから次のような結論が引きだされる。すなわち、すべての生産手段は可能的に資本であり、またそれが生産手段として機能する限り、現実には資本であり、したがって、資本は人間の労働過程のどの歴史的形態とも無関係な、人間の労働過程一般の必然的契機であり、したがって永久的なものであり、人間労働の性質によって制約されているものである、という性質である。同様にまた資本の生産過程は一般に労働過程なのだから労働過程そのもの、すなわちあらゆる社会的形態における労働過程は、必然的に資本の労働過程である。という結論である。こうして資本は、ある物的な役割を、ものとしてのそれに属する役割を、生産過程で演ずるものと見なされるのである。これは貨幣は金であるから金それ自体として貨幣であるとか、賃労働は労働であるからすべての労働は必然的に賃労働であるとか結論するのと同じ論理である。このようにして、どの生産過程にも同じであるものがそれらの独自の相違点から区別されて固持されることによって、同一性が証明されるのである。すなわち相違が捨象されることによって、同一性が証明されるのである。…(しかし、資本制的生産過程をこのような労働過程の一面的な理解において解明することは誤っている。なぜなら—引用者註)—資本制的生産過程の基礎の上では、生産手段の形態で存在する使用価値と、これらの生産手段すなわち一定の社会的生産関係である資本としてのこれらの物の規定とが分離しがたく融合しているのであって、それは、ちょうどこの生産様式の中ではそれにとらわれている人々にとっては生産物がそれ自体として商品と見なされるようなものである。これは経済学の呪物崇拜の基礎をなすものである」(『直接的生産過程の

諸結果』という呪物崇拜にとらわれた経済学の体系をもたらすことにしかならないのである。

ルカーチがこのようなとらわれた経済学の体系の持主であることは、すでに見た彼の疎外一物象化だけをそのブルジョア経済学批判の唯一の内容としていた見解において余すところなく示されているといわねばならない。しかしそれは、マルクス主義経済学とは無縁な代物である。

我々はここで、マルクスがこのようなブルジョア経済の呪物性にとらわれた経済学を階級闘争の革命的理論として粉飾せんとした徒輩に対していかに批判的態度をとったかを知ることには無駄ではあるまい。それはそっくりそのままルカーチに対する手痛い反駁になるものだからである。

マルクスは『哲学の貧困』において、プルドンの諸見解を批判して次のように述べている。

「(先の機械が…という引用文にすぐ続いて一引用者註)プルドン君は、彼がすべてのブルジョアの生産形態を結びつけている紐帯を把握していないこと、ある一定の時代における生産形態の歴史的なそして過渡的な性質を理解していないこと、を明らかに示している。プルドン君は、我々の社会的制度を一つの歴史的産物とは考えずまたそれらの起源と発展とのいずれをも理解しないので、それらの独断的な批判をなし得るにすぎないのである。…//かくてプルドン君は、主として彼に歴史的知識が欠けているために、人間が彼らの生産諸力を発展させるに従い、いいかえれば彼ら生活するに従って、彼らは互いに一定の諸関係を発展させるということ、それらの関係の性質は生産諸力の変化と拡大とともに、必然的に変化しなければならないということ、を理解していない。彼は、経済的範疇はそれらの現実の諸関係の抽象的表現にすぎないのであって、それはそれらの諸関係の存在する限りにおいてのみ真であることを理解しない。それゆえに彼は、それらの経済的範疇を永遠的なものと考え、一定の歴史的発展—生産諸力によって決定される一つの発展—にとってのみ法則であるところの歴史的な法則とは考えないブルジョア経済学者たちの誤りに陥っている。従って、プルドン君は、経済学的諸範疇を現実の過渡的で歴史的な社会的諸関係の抽象的表現とは考えないで、一つの神秘的な置き換えのお陰で、現実の諸関係の中にこれらの抽象そのものが、父なる神の御胸に天地開闢以来眠っていた形式なのである。…//かくて、範疇としてみられた経済的諸関係は、プルドン君にとっては、起源も進歩もない永遠の形式である。これを別の言葉でいってみよう。プルドン君は、ブルジョア的存在が彼にとって永遠の真理であるとは直接には述べていない。彼は、ブルジョア的諸関係を思想の形で表現する諸範疇を神化することによって、それを間接に述べるのである。彼は、ブルジョア社会の産物を、それが彼の心に範疇の形で、思想の形で、現れるや否や、それ独特の生命をもつ独立の永遠的存在であるかのごとくに思い込む。そこで彼は、ブルジョアの水準以上に出ることがない。彼は、その永遠の真理たることを前提としているブルジョア的諸観念を取り扱っているので、彼はそれらの観念のために一つの総合、一つの均衡を求め、そして現在それらが均衡に達している仕方が可能な唯一の仕方なることを見ないのである。…//プルドン君は、永遠の諸観念、純粋理性の諸範疇を一方に置き、彼に従えばそれら諸範疇の適用である人間とその実際生活とを他方に置くがゆえに、我々は彼において、初めから、生活と観念との、精神と肉体との二元論、多くの形式の下に繰り返し現れる二元論を見出すのである(ルカーチも存在と思考の同一性を強調する際、この二元論に陥っているのである—引用者註)。君は今や、この敵対は、彼の神化、彼の神化する諸範疇の世俗的な起源と歴史とを理解する力がプルドン君にないことを示す以外の何ものでもないことを知りえたであろう。…//僕がプルドン君と完全に一致するただ一つの点は、観照的な社会主義的白日夢を彼が嫌っている点である。彼より前に僕が、この感傷的で空想的な間抜け社会主義を嘲笑したことによりすでに多くの人の敵意を招いた。しかし、彼のプチ・ブルジョア的感傷主義—僕は彼の家庭、夫婦愛、その他こういう総てのつまらないことについての彼の演説のことをいっているのである。そして、これらのことは、例えばフリーエにあっては、我が立派なプルドンの勿体ぶった俗論よりもはるかに深いところへ達している—を社会主義的感傷主義に対立させているのは、プルドン君の奇妙な思い誤りではないか。彼は自ら、彼の議論の空虚なこと、それらの事柄を論ずる能力が彼に全然ないこと、をきわめてよく知っているので、彼は向こう見ずに攻撃し、激怒と叫号と正直者の憤怒とを爆発させ、口から泡を吹き、呪い、避難し、抗議し、騒ぎ立て、胸を打って悲嘆し、彼がそれらの不名誉な社会主義に染まっていないことを神人の前に誇るのである！//彼は、社会主義の感傷主義もしくはかかるものと彼が考えるものを真面目に批判しない。一人の聖者、一人の法王のように、彼は哀れな罪人を破門し、プチ・ブルジョアジーの讃歌と家庭の惨めな家●的で恋々たる幻想の讃歌とを歌うのである。そしてこのことは決して偶然ではない。頭のとっぺんから爪先まで、

ブルードン君はプチ・ブルジョアジーの哲学者であり経済学者である。進歩した社会においては、プチ・ブルジョアは、その立場上必然的に、一方においては社会主義者であり、他方においては経済主義者なのである。いかえれば、彼は大ブルジョアジーの壮麗さと民衆の苦悩に対する同情とで●然となるのである。彼は同時にブルジョアと民衆との両者をかねる」。

マルクス主義の経済学をブルジョア的生産様式の物象化の解明においてのみ理解し、もって社会主義を疎外からの解放という内容においてのみつかみとるという一面的な観点から、エンゲルスに嘔みついてきたルカーチのあの空騒ぎをみてきた我々には、このマルクスのブルードン批判はいかにも皮肉に聞こえるではないか。(自然に対してと同様に)社会の歴史的発展を認めないルカーチは、かくてマルクス主義と決定的に対立する地平に立っているのである。

第二に、自己にまわりついた物的力の体现者としてにすぎないとはいえ、「産業すなわち資本家は社会の“経済的なあるいは技術的な進歩などの担い手”として主体的に」立ちあらわれるといことである。この点の詳しい検討は後で行うことにして、ここでは簡単に次のことだけを指摘しておこう。

我々が社会生活における人間の人格を問題にできるのは、それを社会的諸関係の体现された姿として扱う限りにおいてであり、したがって資本家の主体的活動=人格もその限りにおいてしか扱えないというのはその通りである。それはマルクスが『直接的生産過程の諸結果』において、「資本家が行う諸機能は、ただ、資本一生活ている労働の吸収によって自分を増殖する価値—そのものの諸機能が意識と意志とを持って行われるものにすぎない。資本家はただ人格された資本としてのみ機能するのであり、人としての資本なのであって、それは労働者がただ人格化された労働としてのみ機能するのと同様である」と述べているとおりである(ここで、マルクスが“労働者がただ人格化された労働としてのみ機能するのと同様に”と述べていることに注意していただきたい。これも後にみることであるが、ルカーチは資本家だけが主体的人格をもたないのであって、労働者は別であるとの前提的認識に基づいて論理を展開するのだから、このマルクスの見解はルカーチにとって非常に手痛いものにちがいないからである)。

しかし、この制限が絶対的であるがゆえに(なぜなら、労働者もこの賃労働と資本という客観的基礎に制限されてしか、その基礎を実践的に解消するまでの間は人格を持ち得ないからである)、その範囲内において資本家は主体的行動者として立ちあらわれるのである。最も初歩的事実をあげてみよう。

「だから労働は、その生産手段の効果、範囲および価値の増大について、かくしてその生産力の発展をともなう蓄積につれて、たえず新たな形態で、たえず膨張する資本価値を維持し、永遠化する。労働のこうした自然力は、労働を合体した資本の自己維持力として現象するのであって、それはあたかも、労働の社会的生産諸力が資本の属性として現象し、また、資本家による剰余価値のたえざる取得が資本のたえざる自己増殖として現象するのと、まったく同じである。商品のあらゆる価値形態が貨幣の形態として人目に映るのと同じように、労働のあらゆる力は資本の力として人目に映る」(『資本論』)

かくて、資本家は(その物象化された姿においてにすぎないとはいえ)生産力の発展をもたらした能動的な人格者として立ちあらわれるのである。さらに、この資本家の人格的能動性は、労働過程、生産過程においてより直接的に示される。

「さて労働過程は、それが資本家による労働力の消費過程として行われるときに二つの独自の現象を呈する。労働者派、彼の労働の帰属者たる資本家の統制の下で労働する。資本家は、労働が整然と進行し、生産手段が合目的的に使用されるように、かくして原料がちっとも無駄遣いされず、労働用具が大切にされる—すなわち作業中のその使用によって余儀なくされる限りでしか傷められない—ように見張っている。…労働力の所有者が資本家の作業場に入った瞬間から、彼の労働力の使用価値が、つまり労働色の使用たる労働が、資本家に属したのである」(同)

このことをマルクスは『経哲草稿』の「資本」の項において次のようにも述べている。

彼はそこで、「人は資本とともに、例えば大資本の相続とともに、何を獲得するか」と問い、アダム・スミスの『諸国民の富』での「…ものを買取れる力であり、他人の総ての労働に対する、またはそのとき市場にあるこれらの労働の全生産物にたいする命令権である」との見解を引用した後、「したがって資本は、労働とその生産物に対する支配権である。資本家がこの権力を持つのは、彼の人格のないし人間的な諸特性のためではなく、彼が資本の所有者である限りでの話である。彼の資本の持つ購買する権力には、なにものも対抗で

きないのだが、この購買する権力が彼の権力なのである。」と述べている。

マルクスは、資本家は貨幣の力に頼ってその流通過程で絶大な権力を発揮すると同時に、そのことによって労働の支配権という何物にも代えがたい致富の力、権力を手に入れるのだとしている。

このように資本家は、「その入口には無用の者入るべからずと掲示されてある隠された生産の場所」において、労働の統制者、労働の支配者、労働の処分者として、最高的人格の主体として君臨しているのである。労働日と賃金をめぐる“隠された内乱”を思い浮かべるまでもなく、資本家はその血と肉をめぐる生産現場においては、一方における、文字通りの意志を持った人格として自己の利害の達成のために行動するのであり、ルカーチのいうように客観的法則を体現する単なる●体としてあるわけではないのである。

③ 社会的法則は人間の意識的活動の中で貫徹される

第三に、“資本主義社会では関与者の無意識にもとづく自然法則こそが問題なのであり、資本家は客観的社会的自然法則の体現者であるにすぎない”という見解は、関与者の無意識性が自然法則をもたらすのではないという意味でも、資本家だけが社会的自然法則のもとに包摂されているわけでもないという意味でも誤っている。つまり、その全部が誤った見解である。人間の本質的特性は意識的な生命活動を行うということであり、そのようなものとして意識的に一定の社会的関係を形成するのだが、彼らは生産力の一定の発展段階において自然的法則を通して自己発展を遂げるような生産関係を作り出さざるをえないのであり、そしてこの客体的な社会的土台の上で制限された意識的活動を行わざるをえないのである。人間の意識性と社会的自然法則との関係はこのようなものであって、ルカーチのいうように無意識性が、法則を生み出すわけではないのである。人間の制限された性格は、この法則を認識し、その法則を通して連動する客観的世界を変革できない間は、この自然法則がもたらす種々の災禍を払いのけることができないということにあらわれるのである。それは、必然性を認識できない間は人間は不自由の境遇にあるということである。

確かにマルクス主義は、この社会的自然法則の解明をめざしている。マルクスは『資本論』序文で「近代社会(資本主義的ブルジョア社会)の経済的運動法則を明らかにすることが本書の最終目的である」と述べ、社会をその自然法則性においてとらえることを宣言している。

しかしてマルクス主義は、「人間は自分の歴史を自分でつくるのだとはいえ、これまでのところでは、総意をもって一つの総計画にしたがってつくるのではなく、ある明確に区切られた与えられた社会の中でつくるのでさえありません。人間のいろいろな志向は互いに交差しており、それだからこそすべてのこのような社会の中で必然性が支配するのであって、この必然性の●足と現象形態が偶然性なのです。ここでいうさいの偶然性を貫いて自分を実現する必然性は、やはり結局は経済的必然性なのです」(エンゲルスのボルギウスへの手紙)という唯物史観の前提から個人の人格を問題にするのであって、それは以下のようなものである。

「しかして、ここで諸人格が問題となるのは、ただ彼らが経済的範疇の人格化であり、一定の階級的諸関係および利害関係の担い手である限りにおいてである。経済的な社会構造の発展を一つの自然史的過程と解する私の立場は、他のどの立場にもまして、個人的関係一すなわち、いかに彼が主観的にそれらを超越しようとも、社会的には彼がそれらの被造物たるにとどまる諸関係一の責任者たらしめることはできない」(『資本論』第一版への序文)諸人格は経済的範疇の人格化という範囲で扱われるのである。

したがって資本家は、「資本制的生産過程の推進的動機および規定的目的は、できるだけ大きい資本の自己増殖、すなわち、できるだけ大きい剰余価値生産、つまり、資本家により労働力のできるだけ大きい搾取である」(『資本論』)という資本の法則を体現するものとして、「資本家は、人格化された資本たる限りでのみ、一つの歴史的価値と、かの機知に富むリフトフスキーのいうように何ら日付もないではないような歴史的実存権とを有する。その限りでのみ、彼自身の暫時的必然性が、資本制的生産様式の暫時的必然性のうちに含まれている。だが、その限りではまた、使用価値および享樂でなく、交換価値およびその増加が、彼の推進的動機である。価値増殖の信奉者として、彼は顧慮するところなく人類を強制して、生活のために生産させ、したがって社会的生産者形態を発展させ、また、各個人の完全で自由な発展を基本原理とする高度な社会形態の唯一の現実的基盤たりうる物質的生産諸条件を創造させる。資本の人格化としてのみ、資本家は尊敬すべきものである。こうしたものとしては、穀は貨幣蓄蔵者と同じように、絶対的な致富衝動を有する。だが、貨幣蓄蔵者の場合に個人的熱望として現象するものが、資本家の場合には、社会的な機構—そこでは

からは一個の動輪にすぎない一的作用である」(同)とのみ扱われるのである(かかる観点からすれば、労働者はその賃労働という形態において、すなわち資本の自己増殖を保証する自然的実体として扱われるのは当然といえよう)。

この意味で、しかしこの限りでルカーチが資本家は社会的自然法則に支配されているとするのは正しい。マルクスもそのことを「資本制的生産の内在的法則が資本の外的運動において現象し、競争の強制法則として自らを主張し、したがってまた推進的動機として個々の資本家の意識にのぼる…資本制的生産の発展は、産業的企業に投下される資本のたえざる増大を必然たらしめ、そして競争は、各個の資本家に対し資本制的生産様式の内在的法則を外的強制法則として押し付ける。競争は彼を強制して、彼の資本を維持するためにたえずそれを増大させるのであるが、彼は累進的蓄積によってのみそれを増大することができる」(同)という言い方で述べている。

だが、事態がかくのごときものであるからといって、関与者(=人間)の(社会についての)無意識性がこの社会的自然法則を生み出すというルカーチの見解は正しいといえるだろうか。断じて否である。ではこの自然法則は、いかにして意識的人間活動の不可避的な結果として生み出されるのであろうか。

人間はその歴史的発展において、人間生活の生産にともなう一般的法則を、その各段階における特殊的法則としてもっているということは絶対的真理であるが、ルカーチが社会的法則は人間の無意識性によって生み出されるというとき、人間はこれまで意識的活動をしてこなかったと彼はいつているのである。

人間の思考が万物の根源的唯一者であるとの信念を持って、その哲学的世界観を組み立てているルカーチにしては奇妙な逆説のように聞こえるが、これも彼の弁証法的総体性の一つなのだろう。資本主義社会の自然法則はまさにこの人間の意識的活動を通して形成されるのである。マルクス主義はこのことをどう規定しているであろうか。

まずマルクスは『経哲草稿』の「疎外された労働」で次のように述べる。

「動物はその生命活動と直接に一つである。動物はその生命活動から自分を区別しない。動物とは生命活動なのである。人間は自分の生命活動そのものを、自分の意欲や自分の意識の対象にする。彼は意識している生命活動をもっている。(人間は生命活動をもつものとして規定されるとしても)それは人間が無媒介に溶け合うような規定ではないのである。意識している生命活動は、動物的な生命活動から直接に人間を区別する。まさにこのことによってのみ、人間は一つの類的存在なのである。あるいは、人間がまさにひとつの類的存在であるからこそ、彼は意識している存在なのである。すなわち、彼自身の生活が彼にとっての対象なのである。ただこのゆえにのみ、彼の活動は自由なる活動なのである。疎外された労働は、この関係を、人間が意識している存在であるからこそ、人間は彼の生命活動、彼の本質を、たんに彼の生存のための一手段とならせるというふうに変転させるのである」(個々で疎外された労働によってこの人間の意識的活動が逆転すると述べられているのであり、ルカーチの疎外=自然法則的世界の独立化=物象化の見解にはこの決定的な点が欠落しているのではあるが、それは後で見ることにしよう)。

ついでエンゲルスは『自然弁証法』の序論でこの点を次のように述べている。

「人間とともに我々は歴史に歩みいる。動物もまた歴史を持つ。その由来と、今日彼らが占めているそれぞれの位置にいたるまでの暫時的な進化との歴史である。しかしこのような歴史は彼らにとっては作られたものであって、また彼ら自身がこれに関与する限りでは、そのことは彼らがそれと知りそれと意欲することなしに起こっていることなのである。これに反して人間は、狭義の動物から遠ざかれば遠ざかるほど、それだけ自分たちの歴史を自分たちで、意識して作り上げるようになり、このような歴史に対する予期せぬ作用や統御されない諸々の力の影響はそれだけいっそう少なくなり、歴史の結果はあらかじめ設定された目的にそれだけいっそう正確に対応するようになる。しかし目的と結果との対応というこのような物差しを人間の歴史にあててみると、現代の最も発達した諸民族の場合でさえ、そこではまだ予定されていた目標と達成された結果との間にはいつでも巨大な不一致が存在していること、予期せぬ作用が支配的であり、統御されない力の方が計画的に発動された力よりもずっと強大であることを我々は見出す。そしてそのことは、人間の最も本質的な歴史的活動、すなわち人間を動物であることから人間であるというところまで高めてきたところの、また人間のその他の諸活動の物質的な基礎をなしているところの歴史的活動、人間の生活必需品の生産、つまり今日では社会的生産が、統御されない力から生ずる偶発的影響の相次ぐ交替出現にかえって屈服させられ、意図し

ていた目的は例外的にしか実現されずにその正反対のことのほうがずっと頻繁に実現されているという間は、そうなるほかはありえないのである」。

以上のマルクスとエンゲルスの見解は、人間が現代社会においてその意志、目的を達成することができないのは、疎外された労働によってであり、統御されない生産力の存在のためであることを明らかにしている。社会的自然力は人間の意識性とは無関係に貫徹するのであり、それはちょうどその自然力が我が物顔に横行する生産諸関係が人間の意識、意志とは無関係に形成されたのと同じことである。

「人間は、彼らの生活の社会的生産において、一定の必然的な、彼らの意志から独立した諸関係に、すなわち、彼らの物質的生産諸力の一定の発展段階に対応する生産諸関係にはいる」(『経済学批判 序言』)のである。

この自然必然的に形成された物象化と疎外とをともなう生産関係の中で人間は無意識性によって自然的力に屈服するのであろうか。そうではない。

「歴史は次のように進行します。すなわち、終局の結果はつねに多数の個別意志の葛藤から生じ、そしてそのおのおのがふたたび多数の個別的な生活条件によってそれがあつたおりのものにされるというようにです。つまり、無数の互いに交錯する力、力の平行四辺形の無数の群れがあつて、そこから一つの合力—歴史的な結果—が生ずるのであつて、それはそれ自身また、全体として無意識的かつ無意識的に作用する力の所産とみなされるのです。なぜならば、各個の欲するものは他の各個によって阻止されて、出てくるものはだれも欲していなかったものだからです。こうして、従来の歴史は二つの自然過程のように推移しているのであつて、本質的にはまた同じ諸運動法則に従つていゝのです。しかし、各個の意志—そのおのおのが体質や外的な究極的には経済的な事情(彼自身の個人的な事情がまた一般的社会的な事情)によって強いられるものを欲する—が自分の欲するものに到達しないで、一つの総平均に、一つの共同の合力に、融合すること、このことから、個別の意志はゼロに等しいとされるべきだ、と結論してはなりません。反対に、おのおのがその合力に寄与しているのであつて、その限りではその合力の中に包括されているのです」(エンゲルスのプロットへの手紙)。

人間はこの自然力の下でさえ、そのそれぞれの意志と目的に沿つた活動をするのであつて、それが実現されえないのは、その制限された生産関係が(その自然对象的な性格を例え人間が認識したとしても)実践的、物理的に解消されていないからなのである。それ以上でも以下でもない。すなわち労働と所有の分離に基づいて交換関係—流通機構の均衡が経験的にしか達成されえないという自然発生的分業にこの生産関係が縛り付けられている間は、人間の意識的活動と社会的自然力との関係はこのようなもの以外ではありえないのである。

人間の無意識性が社会的自然法則を生み出すかのようにいうルカーチの見解は、意識が対象の存在を措定するという全くの観念的前提を認めない限り成り立たない代物である。

ルカーチが資本主義社会では関与者の無意識にもとづく自然法則こそが問題であり、資本家はこの法則に支配される客体であるにすぎないというとき、彼は労働者はこの宿命から解放されていること、従つて労働者は主体的、能動的活動を通してこの社会を人類の意図された目的に押し進めることができるのだといいたいのである。それはすでに検討した物象化の項で、労働者は資本家とはちがつてその正しいものへの指向に要求される心的契機において疎外された物象的客体的性を使用することができるとした彼の見解を見ても明らかなことである。

しかし、資本家の歴史的な存在理由はもはや失われていること、高度に発展した生産力はその資本制的生産様式という外皮と直接的に対立する矛盾関係に陥つているということ、しかして人類により人間的な発展を保障するためには、この資本制的生産、取得の様式が取り除かれねばならないこと、その使命はただ労働者階級の自己解放の事業によってのみ達成されることの確信がマルクス主義の歴史理論の基礎であるとしても、現代社会の敵対の科学的対概念である資本(資本家)と賃労働(労働者)の一方に客観的自然法則の絶対的被制約性を押し付け、他方にそれからの自由を与えるというやり方によっては、科学的社会主義は一步も前進しないのである。

労働者は資本制的生産社会の諸々の自然法則から自由な存在であるということによってルカーチは、まさに証明すべきこと、すなわち、プロレタリア革命の勝利をその歴史的、科学的(法則的)不可避性において解

明することを放棄しているのである。それは社会科学としてのマルクス主義に観念的、主観的●●を混ぜ合わせることに他ならない。なぜならマルクス主義は資本主義の発生、発展、没落を、まさにその自然史的不可避性において証明するものだからである。ルカーチがかくのごとき初歩的原則すら理解できなかった真の思想的根源は、疎外、物象化がいかにか本質的な人間活動=実践を通して生み出されるか、従ってその打破もまたいかにか実践的な媒介によってしか達成されないかを把握していなかったことにあるのだが、それは次に検討することにして、ここでは資本(家)と賃労働(者)を恣意的に分解し、一方は社会的自然法則(力)から自由な存在として、他方はまったくそれにとらわれた存在として描くことがいかにかマルクス主義とかけ離れたものであるかを見ておくことにしよう。

資本家と賃労働者が、疎外され物象化された社会という同一の基盤において生活すること、すなわち彼らは同一の自然法則の下におかれた存在であるということは、まず彼らとその敵対的対立においてではあれ、同一の人間的生活を営まなければならないという共通性の中にあられる。いかなる歴史段階においても人間の全体が共有せざるをえないこの生活の共有性についてマルクスは『資本制的生産に先行する諸形態』において次のように述べる。

「そこで、人間が民族上、宗教上、政治上どんなに偏狭に規定されていようと、人間が常に生産の目的として現れる古代の見解は、生産が人間の目的であり、富が生産の目的として現れる近代世界に比べてすこぶる高尚なものであるように見える。ところが実際、偏狭なブルジョアの形態を皮剥けば、富とは、普遍的な交換によって作り出される個人の欲望、能力、享樂、生産力等の普遍性でなくて何であろう？ 自然活動—いわゆる自然の諸力でもあり、人原固有の本性の諸力でもある—に対する人間の支配の完全な発展ではないか？ 先行する歴史的発展は、発展の総体性、いいかえると既成の尺度ではまったく測れないようなあらゆる人間の諸力そのものの発展、を自己目的とするが、“富とは”この先行する歴史的発展以外のどんな前提も持たない人間の創造的素質の絶対的創出ではないのか？ そこでは彼は、ある既定性のうちで再生産されるのではなく、彼の総体性を生産するのではないか？ なにか既成のものにとどまろうとするのではなく、むしろ生成の絶対的運動のうちにあるのではないか？ ブルジョア経済—そしてそれに対応する生産の時代—においては、人間内実のこの完全な創出は、それを完全に空にすることとして現れ、この普遍的対象化は、総体的疎外として現れ、そしていっさいの定められた一面的な目的の廃棄は、自己目的をまったく外部的な目的のために犠牲にすることとして現れる。それだから一面では、幼稚なる古代世界が高級なものとして現れるのである。他面ではそれは、封鎖された姿態、形態および既存の限局が求められるあらゆる場合に、高級なものとして現れる。古代世界は、ある限られた見地に立つての充足である。ところが近代は、充足を与えないか、あるいはそれ自身の中で充足しているように見える場合には、卑俗である…生産の本源的諸条件(または、同じことだが、男女両性の自然的過程によって増えていく人間数の再生産…)は、もともとそれ自体が生産されたもの—生産の結果えあるはずがない。生きて●●する人間と、彼らが自然との間に物質代謝をする際の自然的、非有機的諸条件との間の統一、したがってまた人間による自然の領有—こうしたことは●●明を要することでもないし、また●●的過程の結果でもないのであって、むしろ人間的定在の、これら非有機的諸条件と、この活動する定在との間の分●、賃労働と資本との関係で完全なものにはじめて措定されるような分離こそが説明を要するし、また歴史的過程の結果なのである。」

ルカーチは、先に見たように産業をその資本制的形態においてしか把握せず、従って社会に歴史的発展をも認めない。もちろんこの見解にとっては“人間的定在のこれら非有機的諸条件との”分離、すなわち所有と労働の分離などまったく取るに足らない問題にすぎないことは明らかであろう)という超歴史主義的な●●●をやっておきながら、この人間●●の一般的同一性をさえつかみとろうとはしないのである。

マルクス主義においては、この“人間の普遍的対象化”をかのごときものとして理解するがゆえに、「感性的世界をば、これを形づくっている諸個人の生きた感性的活動の全体としてつかむ」(『ドイツ・イデオロギー』)のであり、「産業の歴史と産業の生成し終わった对象的現存とが、人間的な本質諸力の開かれた書物であり、感性的に提示されている人間的な心理学であることは明らかである」(『経哲草稿』)とするのである。しかしてはじめて、この“人間の普遍的対象化”が資本制的生産段階においていかにかにして人間にとっての普遍性の剥奪として現れるか、物化された絶対的制限に転化するかを歴史的、具体的に問題にできるのである。この転化のための歴史的条件の検討は後にゆずって、ここでは人間生活の一般的活動がその魅力的な性

である。マルクスは『直接的生産過程の諸結果』の項目を、①「剰余価値の生産としての資本主義的生産」、②「資本主義的生産は独自に資本主義的な生産関係の生産および再生産である」、③「資本の生産物としての商品」という三つで構成し、その②において次のように述べている。

「資本主義的生産の生産物は、ただ剰余価値であるだけではなく、それは資本である。…しかし、事態はここでとどまるのではない。蓄積過程は、既存の資本の実現および増殖の手段としての賃金労働者の新たな創出を含んでおり…それゆえ、資本の増大をプロレタリアートの増殖とは、同じ過程の対極的にわかれた所産だとはいえ、同じ過程の共属的な所産として現れるのである。…生産過程の対象的な諸条件がこの過程の結果として現れるだけではなく、この諸条件の独自に社会的な性質もまた同様である。生産当事者たち相互間の社会的な諸関係、したがってまた彼らの社会的地位—すなわち生産関係そのものが生産されるのであり、それらはこの過程のたえず更新される結果である。」

この資本と賃労働(の関係)を再生産する資本制的生産は、かくすることによって資本家ばかりでなく、労働者をもこの疎外された現実には縛り付けているのであり(その両者の間にこれに対する感じ方の違いはあるとしても)、また両者を、社会的自然法則下にある同一の存在として生み出すのである。

「資本家は、例え別の側面から見ての反対の極においてのことであるにせよ、労働者とまったく同様に、資本関係への隷属状態の下に現れるのである」(同)

資本家は法則の客体であるから社会的進歩を実現できず、労働者はそれから自由な主体であるから現代世界の変革者たることができるというルカーチの見解は、それがいかに心底からの善意に基づいたものだとはいえ、科学的社会主義の理論を歪めるものに他ならない。“地獄への道は善意で敷きつめられている”のだ。

㊦ ルカーチ歴史哲学の総決算

第三に、以上個別的に見てきた“実験は静観的態度であり実践とはいえない”“産業の産出物が我々の目的に役立つというのは誤りである”“資本主義社会では関与者の無意識性に基づく客観的自然法則こそが問題であるから、資本家はこの法則の客体であるにすぎない”というルカーチの見解は、詰まるところは何を意味しているのだろうか。

それは、彼が実践を物質的生活の生産の基礎としての労働としてとらえず、また社会的発展をその歴史的具体性においてとらえないことから出発して、その歴史(哲学的)観を構成することによって、対象世界の物象化、人間の疎外がきわめて実践的な媒介から成り立っていること、そして、それは歴史的に形成されたものであり、従って現代社会においても具体的な実践的対立として日々再生産されていることを理解できないことを意味している。

そして、彼にあっては、この歴史観は超歴史的な自然法則と主体的人間(思考)との葛藤という哲学的世界観の原因となっており、またその哲学的世界観から導き出された結果ともなっているのである。まさにそこには弁証法的相互関係が成り立っているのである。ともあれ、ルカーチのエンゲルス批判の内容を個別的に検討してきた作業を終えるにあたって、我々はここで彼の歴史(哲学)理論における根本的誤りと、それが結局いかなる実践的偏向をもたらすことになるかを簡単に指摘しておこう。(この後者の点はすでにいくつかのところで触れたことであり、またその全体的な検討は後に彼の政治理論を扱う際に行う)

ルカーチは、人間の疎外、人間関係の物象化を資本主義に対する批判の核心においており、従ってこの諸悪の根源の生成、発展、消滅の歴史として世界観をものにする(しかし実際は、それはどのような歴史的様相も持たない超歴史的現実として描かれるのだが)のだが、まさにこの点において彼の思想的破産が明らかとなっているのである。彼は認識論においては実践という観点こそ決定的要をなすとするにもかかわらず、物象化、疎外の科学的認識ではまったくこの観点を貫くことができないのである。彼は実践=労働という把握をその歴史理論の基礎に据えていない。それは、ヘーゲルの弁証法を復権させんとするそれ自体正当な問題意識(それはこの論文の冒頭で述べたような共産主義運動の当時の思想状況から見た一定の歴史的正当性をもつということにすぎないが)をもってマルクス主義に近づいたにもかかわらず、その出発点において彼はヘーゲル以下の存在であったことを示している。

ヘーゲルは人間の歴史的発展を、転倒した観念的思弁において構成していたとはいえ、その歴史観の内

部にはきわめて批判的、実証的契機があったことをルカーチは思い出せないのである。ヘーゲルにあっては、人間は労働の成果として概念的に把握されてきているのである。このことをマルクスは『経哲草稿』で次のように指摘している。

マルクスはヘーゲルの『現象学』の神秘的構成と性格を批判するに先立って、「なおあらかじめヘーゲルは近代国民経済学の立場に立っている、ということだけは示しておこう。ヘーゲルは、労働を人間の本質として、自己を確認しつつある人間の本質としてとらえる。彼は労働の肯定的な面を見るだけで、その否定的な側面を見ない。労働は、人間が外化の内部で、つまり外化された人間として、対自的になることである。ヘーゲルがそれだけを知り承認している労働というものは、抽象的に精神的な労働である。こうして一般に哲学の本質をなしているものは、自己の本質を知りつつある人間の外化、あるいは自己を思惟しつつある外化された学問、こうしたものをヘーゲルは労働の成果としてとらえている」とその限界を指摘しながらも、「ヘーゲルの『現象学』とその最終的成果とにおいて一運動の産出する原理としての否定性の弁証法において一偉大なるものは、なんといってもヘーゲルが人間の自己産出を一つの過程としてとらえ、対象化を対象剥離として、外化として、およびこの外化の止揚としてとらえているということ、こうして彼が労働の本質をとらえ、対象的な人間を、人間自身の労働の成果として概念的に把握しているということにある」と述べている。

マルクスはまさに、このヘーゲルの歴史哲学における労働（“抽象的で精神的な”労働）観を“具体的で肉体的な”労働の唯物論的な解明という転倒を通して継承しているのであって、それはまったくマルクスがヘーゲルの弁証法を足で立たせることによって継承したのに照応するものなのである。マルクスはヘーゲル哲学における積極的契機をこの労働の認識とその方法として把握することによって、人間の本質的契機を愛なりとする感性的直感をヘーゲル哲学に対置するフョイエルバッハをも（こういう言い方が妥当なものとして）内在的に止揚したのである。この点を理解せず、ヘーゲル弁証法を観念化させた主体、客体の同一性（循環運動）において復権せんとするルカーチは、かくてヘーゲルの亜流としてしか存在できないように運命づけられていたといえよう。

いずれにせよ、実践=労働という認識に基づいて、人間の歴史をこの究極の契機において理解しないルカーチは、疎外された客体的世界の物象性はいかにして生み出されたのか、それはいかにして打破されざるをえないのかということ唯物論的につかみとることができないのである。疎外、物象化は人間の現実的生活=労働というきわめて実践的な媒介を通して成立することを彼は理解しないのである。

すなわち彼は、「唯物論の見解によれば、歴史における究極の規定要因は、直接的生活の生産と再生産である。しかし、これ自体はまた二種類のものからなる。一方では、生活手段すなわち衣食住の対象の生産と、それに必要な道具の生産であり、他方では、人間自身の生産すなわち種の繁殖である。特定の歴史時代の特定の国の人間がその下で生活する社会的諸制度は二重の生産によって、すなわち、一方では労働の、他方では家族の発展段階によって成約される」（エンゲルス『家族、私有財産、国家の起源』）という二つの要因を、また、『ドイツ・イデオロギー』で規定された①物質的生活そのものの生産、②欲望の産出、③人間の再生産、④社会的関係の生産という人間存在の四つの前提を歴史の基礎に据えないのである。

かくて彼は、この人間活動の決定的要素である労働が疎外され、物象化された対象をもたらすことを、「この労働は、労働者のものとしては苦痛であり骨折りであるが、資本家のものとしては富を創造し増殖する実体である…それゆえ、労働者に対する資本家の支配は、人間に対する物の支配、生きている労働に対する死んだ労働の支配、生産者に対する生産物の支配なのである。なぜなら、労働者に対する支配の手段（といっても資本そのものの支配の手段としてにすぎないが）となる商品は、実際、生産過程の生産物であるからである。これは、観念形態の領域において宗教の中にあられる関係、すなわち主体の客体への転倒およびその逆の転倒という関係とまったく同じ関係が、物質的生産において、現実の社会的な生活過程一というのはそれが生産過程なのだから一において、現れているものなのである。歴史的に見れば、このような転倒は、富そのものの創造を、すなわち、ただそれだけが自由な人間社会の物質的基礎を形成しうる社会的労働の無容赦な生産力の創造を、多数者の犠牲において強要するための必然的な通過点として現れる。このような対立的な形態を通らなければならないのは、ちょうど人間が自分の精神的諸力をまず第一に自分に対立する独立な諸力として宗教的に形づくらなければならないのと同じことである。それは人間自身の労働の疎外過程である」（『…諸結果』）としては把握していないのである。

疎外、物象化が、かくのごとく外的に、すなわち人間の実践的行為を媒介としてはじめて生起するものであることを把握しないルカーチは、しかして、「だが現実の世界では、大衆の、かの実践的自己外在化は、外的な仕方では存在しているのであるから、同じように外的な仕方での自己外在化と闘わなければならない。大衆は彼らの自己外在化のこれらの産物を、決して、たんに観念的にすぎない幻想として、自己意識の単なる外在化として考えてはならないし、物質的疎外を絶対的な、唯心的な行動によって絶滅しようとのぞんではならない」(『聖家族』)ということ、すなわち、疎外、物象化の打破はきわめて実践的に実現されねばならず、従ってその唯物論的歴史観は、この側面の科学的解明を基礎に据えなければならないことを理解しないのである。

とどのつまり彼は、「哲学者たちにわかりよくいうならば、この“疎外”はもちろんただ二つの実践的前提のもとでのみ廃棄されるということが出来る。それが一つの“たえられぬ”力、すなわちそれにむかって革命が行われるような力となるためには、それが人類の大衆をまったくの“無産者”として生み出していると同様に、富と教養との現存世界に対する矛盾の形で生み出していることが必要である。ただし、富と教養とは、いずれも生産力の大きな上昇・生産力の高度な発展を前提とするものである」ということ、つまり、疎外と物象化は、「実在的な社会的諸関係の実践的打倒によって解消される」(『ドイツ・イデオロギー』)という観点をもっていないのである。このようなルカーチの歴史観のうち存在する決定的欠陥、弱点は、我々が先に彼の物象化の項において見たように、プロレタリアートは疎外、物象化をいかにして克服できるかという点に関して、それは歴史の本質を体現するプロレタリアートの自己認識力において可能となるとした、全くの観念的世界観へと結実していく物に他ならないのである。

以上の人間の実践活動の要素、側面の理解を欠落させたルカーチの歴史観は、かくて、彼の超歴史的な自然(法則)力と人間との葛藤史として歴史を把握する見方と密接に結びついているといわねばならない。彼には現存する世界、社会は歴史的発展をもっていないのであり(それはすでに見たように、産業は資本制的形態においてしかありえず、物象化はいつの時代においても存在し続けた普遍の現象であるという彼の見解で明らかとなっている)、従って疎外、物象化も一定の歴史的条件、社会的条件のもとで形成される外的な、具体的形態において理解されていないのである。彼にあつては、疎外(労働の)と物象化は論理的因果関係で結びつけられているだけである。そこではどのような実践的媒介もないばかりか、それがどのような物として認識されはじめるに必要な一切の具体的であり、外的である形態が消し去られている。彼は「労働の疎外を、その外化を一つの契機として受け取る」だけであり、「どのようにして人間は自分の労働を外化し、疎外するようになるのか、どのようにしてこの疎外は、人間的発展の本質のうちに基礎づけられるのか」という問題意識すら提起しないばかりか(それはすでに、彼の実践がまったく具体的内容と形態と持っていないことで明らかとなっている)、「人間の自分および自然からの自己疎外はいずれも、人間が自分から区別された他の人間たちに対するものとして、自分や自然に与える関係のうちに現れる。だから宗教的な自己疎外は、俗人が司祭に対する関係の中に、あるいはまた、ここでは知的な世界が問題なのであるから、俗人が[神と人間との]仲介者などに対する関係において必然的に現れる。実践的な現実的世界では、自己疎外は、ただ他の人間たちに対する実践的な現実的關係を通じてのみ、現れることができる。それを通じて疎外が生じる媒介は、それ自体実践的なものである。だから、疎外された労働を通じて、人間はただ生産の対象や行為に対する彼の関係を、疎遠なそして彼に敵対的な人間に対する関係として生みだすだけでなく、彼はまた他の人間たちが彼の生産や生産物に対して立つ関係を、そしてまた彼がこれら他の人間に対して立つ関係をも生み出す。彼が彼自身の生産を、彼の現実性剥離に、彼の懲罰にしてしまうように、また彼が彼自身の生産物を、喪失し、彼に帰属しない生産物にってしまうように、彼は生産をしない人間の、この生産や生産物に対する支配を生み出す。彼が彼自身の活動を自己から疎外するように、彼は疎遠な他人にその人自身のものでない活動を獲得させる。…//こうして労働者は、疎外された、外化された労働を通じて、労働にとって疎遠な、そして労働の外部に立つ人間の、この労働に対する関係を生み出す。労働に対する労働者の関係は、労働に対する資本家の、あるいはその他の人が労働の主人を何と名づけようと[とにかくその主人の]関係を生み出すのである。従って私有財産は、外化された労働の、すなわち自然や自分自身に対する労働者の外的関係の、産物であり、成果であり、必然的帰結なのである。」(『経哲草稿』)ということ、すなわち、疎外、物象化は、この私有財産を基礎とする賃労働と資本関係、資本家と労働者の搾取と支配をめぐる具体的で、実体的

な媒介を通して日々再生産されているということを理解しないのである。

ルカーチは、人間の実践の決定的要素は労働であること、現代社会の物象的性格と人間の疎外はこの労働の歴史的、特殊的形態から出発すること、それは私有財産(資本家による生産手段の独占)という労働(者)にとって疎遠で外的な対立的媒介を通して現実化すること、すなわちそのような媒介が社会的諸条件として歴史的に形成され、維持されることによって疎外、物象化が社会的現実となること、従ってその解消もそれらの諸条件、諸対立の打破というきわめて実践的手段をもってはじめて可能となることを理解しないのである。

このような歴史的、唯物論的観点を欠き、認識の唯一の手法たる「主客の同一」という弁証法をもちいて現実世界の変革にのぞまんとするルカーチが、その実践的立場において超歴史主義的観念論の沼地に落ち込んだとしても、それは当然のことだといわなければならない。

(5) ルカーチ「反映論批判」の批判

ルカーチの哲学的世界観をその個々の内容において検討してきた我々は、彼の独自な見解なるものがヘーゲル亜流の、そして新カント派の観念論的思弁哲学の焼き直しに他ならないことを知った。我々は、いかなる意味でも、ルカーチの総体性を骨子とする弁証法をマルクス主義の認識論の要として復権せんとする善意の糸が達成されてるとは認めることが出来ない。ヘーゲリアンたる彼には師の世界観の中に転倒した形においてではあれ脈々と流れている自然と歴史の現実的諸要因を概念的に把握しようという遠大な志向性など全くないと言わねばならない。彼はただヘーゲルから、思弁から始まって思弁に還帰するという循環的弁証法の方法と体系を受け継いだのであり、しかもそれを自分の理解の及ばぬ領域、すなわち客観的対象存在としての自然界と自然科学を含まぬ狭い領域に限定して受け継いだのである。だが彼がそこにおいてこそ弁証法が最も生命力ある活動性を発揮するとした対象も、彼の理解している革命の実践という判断基準が通用する範囲内でのことであり、産業として対象化される人間活動の普遍性を包摂する広さにおいては、「私は何もいうことがない」という保留付きでのことである。しかして、ルカーチのヘーゲルとマルクスを統合する審判者として自分を称揚する大騒ぎの中身がいかに見すばらしい諸命題に過ぎないかということ、それはマルクス主義を豊かにするものではなく、もっぱらそれを卑俗化するものであること、観念論と唯物論をつきまぜ、面妖な折衷的哲学理論を練り上げたものに他ならないことはすでに明らかになったことと思う。

我々はルカーチの世界観一般の批判を終わるにあたって、彼の模写論、反映論批判を検討し、その見解が客観的、対象的世界存在を否認するものであり、思弁的世界会社の体系に他ならないことを明らかにしなければならないが、本題に入る前に次の点についてだけ簡単な補足を加えておこう。それは前項で検討した、ルカーチが産業をその資本主義的形態においてしか理解していないことに関してである。

ルカーチは産業、すなわち資本家は客観的経済法則に突き動かされて行動するだけだからその能動性、積極的運動を問題にすることはできないとしている。我々は前項でこの点に関して、産業を資本制的形態においてだけ問題にすることは唯物論的歴史理論を一面的なものに狭めるものであること、客観的法則性と人間の能動性(自由)とを絶対的対立概念として取り扱うのは誤りであることを述べておいた。ここで補足するのは、この二つの批判のうちの前者である。

資本主義的生産様式を、疎外された労働を協調する経済制度として批判し、否定するということと、産業一般を否定するということは同一のことではない。産業に対象化される人間の生産活動の歴史的発展を土台にしないような社会を我々は過去においても将来においても考えることができない。ではなぜルカーチはかような初歩的誤りを犯したのであろうか。それは、彼が自己の歴史理論を唯物論に基づいて構成していないからである。

ルカーチは、マルクスが『ドイツ・イデオロギー』で規定した「歴史叙述の唯物論的な土台を与える」ためには、「あらゆる歴史の根本条件…あらゆる人間の存在の、したがってまたあらゆる歴史の前提…根源的な歴史的諸関係の四つの景気、四つの側面」を確認しなければならないという観点をまず前提とすることができなかったのである。従ってルカーチの歴史記述は、「すべての人間史の第一の前提はもちろん生きた人間の個人の生存である。従って確認される第一の事態はこれら個人の身体的組織と、そしてこれによって与えられ

るところのその他の自然への彼らの関係とである。…すべての歴史記述はこれらの自然的な基礎と、歴史の行程での人間の行動によるこれらのものの変更とから出発しなければならない」(同)というようにはならなかったのであって、この自然的基礎が歴史的に変更された一定の形態(=資本制的生産様式)がすべてであるという認識に基づいて展開されているのである。

ルカーチの資本主義批判は、「諸個人が彼らの生活をいかに生産するか」(同)、「何が作られるかということではなく、いかにして、いかなる労働手段をもって、作るかということが経済的諸時代を区別する」(『資本論』)という側面からなされていない。彼の歴史理論(ブルジョア経済学批判という領域での)にはこの区別の内容がないのであり、資本家を否定することは産業をも否定することなのである。これは当然、労働一般の否定につながる。

たしかにルカーチは『若きヘーゲル=経済学と弁証法』の中で、労働(過程)の对象的性格と外在的性格をわけて論じてはいる。だが労働過程は「それが資本家による労働力の消費過程として」「労働力の使用価値が、つまり労働力の使用たる労働が資本家に属する」(『資本論』)という条件で遂行されるとき、「労働者は、彼の労働の帰属者たる資本家の統制の下で労働する。…生産物は資本家の所有物であって、直接的生産者たる労働者の所有物ではない」(同)ことによって、いわゆる外化された、疎外された活動になっているとはいえ、「労働はさしあたり、人間と自然との間の一過程、すなわち、それにおいて人間が人間の自然との質料変換を自分自身の行為によって媒介し、規制し、統制する一過程である。人間は、自然質料そのものに対し、一つの自然力として対応する。彼は、自然質料を自分自身の生活のために使用されうる形態で取得するために、自分の身体に属する自然力たる腕や脚や頭や手を運動させる。彼は、この運動により自分の外部の自然に働きかけてこれを変化させることによって、同時に自分自身の自然を変化させる。…労働過程—我々がその簡単で抽象的な諸契機において叙述してきたような労働過程は、使用価値を生産するための合目的な活動であり、人間の欲望のための自然的なものの取得であり、人間と自然との間の質料変換の一般的な条件であり、人間の永遠的な自然条件であり、したがってまた、人間生活のどの形態からも独立したものであり、むしろ、人間生活のすべての社会形態に等しく共通したものである」という「労働過程の一般的本性は、労働者が労働過程を自分自身のためでなく資本家のために行うことによって、もちろん変化しない」(同)のであって、ルカーチのように、資本主義制度の下での労働過程を外在的性格においてだけ理解し、これを否定するばかりで労働過程の一般的本性を顧慮しないのは誤りである。

我々は、資本主義が作り出した経済的成果を土台としなければならないのであり、その階級的、社会的な生産の制限を取り払うことによって、人間にとっての労働の一般的本性が全面的に開花する生産社会を建設していかなければならないのである。その段階でこそ産業は、人間労働が積極的に対象化されたものとして人間の諸能力の飛躍的な増進と歩調をそろえて巨大な発展を遂げるのである。

ルカーチは、産業一般を否定することによって、物質的生活の生産のための労働、生産活動の歴史における本質的意義を(論理上)否定せざるをえないのであり、その結果彼の歴史理論は唯物論とはほど遠いものとなるのである。彼がいくら弁証法の要として実践を強調したところで、そこには労働、生産という活動内容が欠落しているのである。

かかるルカーチの歴史理論の根本的欠陥は、彼の経済学をもきわめて狭いものとしているといわねばならない。すでに見たようにルカーチはブルジョア経済をその物神的性格、疎外された労働のゆえにのみ批判するのである。彼の批判は、「憤怒は、これらの(社会的)弊害に奉仕してこれらの弊害を否定または美化する調和論者を攻撃する場合には、まったくうってつけのものである」(『反デューリング論』)という域を出ないのである。

すでに見たことから明らかなように彼の経済理論には「経済学は、最も広い意味では、人間社会における物質的な生活資料の生産と交換とを支配する諸法則についての科学である」(同)という前提的認識が欠けており、従って当然にもそれは「生産および交換のそれぞれの発展段階の特殊な諸法則」だけを問題とするものであり、「生産および交換一般にあてはまる、少数のまったく一般的な諸法則」(同)を人間の歴史的発展過程の中に打ち立てることをまったく問題としていないのである。ルカーチの経済学は「ほとんどもっぱら、資本主義的生産様式の発生と発展とに限られている」「狭義の経済学」であって、「さまざまな人間社会が生産し交換し、またそれに応じてその時々生産物を分配してきた、その諸条件と諸形態とについての科学として

の経済学—こういう“広義の経済学”(同)という広さを持っていないのである。

人間の過去の経済活動に対する唯物論的で歴史的な把握は、「ブルジョア経済に対するこの批判を完全に行うためには、資本主義的な生産、交換、分配の形態を知っているだけでは不十分であった。この形態に先行した諸形態や、発展の遅れている国々に今なお資本主義的な形態と並んで存在している諸形態をも同時に、せめて大まかにでも研究し、比較しなければならなかった」(同)という意味で必要なばかりでなく、社会主義的生産様式はこれらの歴史的生産段階といかなる形式と内容において異なるのかを科学的に明らかにするために是非とも必要なものなのである。

人間の実践的活動の領域から、労働、生産、産業を除外し、資本主義経済を労働の疎外の故にのみ避難し、その上で人間の自由な社会を望むことは、地上にしっかり立ち、現実的な生活の生産を通して自由の王国の実現を確信することとは別のものである。ルカーチの歴史哲学が唯物論の風をとっていながら、実際は観念論に道を開くものとなっている根拠は以上のことにあるといわねばならない。

本題に入ろう。ルカーチは『歴史と階級意識』の中で、次のように述べている。

「ヘーゲル哲学の方法の本質は、それがつねに『精神現象学』において最も魅力的に—哲学の歴史であると同時に歴史の哲学でもあったという点にあるが、マルクスは決してこうした本質的な点を見落とすようなことはしなかった。なぜならば、思考と存在とヘーゲル的一弁証法的—に定立すること、つまり、思考と存在との統一をある一つの過程の統一ないし総体として把握することは、史的唯物論の歴史哲学の本質をなすものであるからである。歴史の『イデオロギ的』な見方に対する唯物論的な反論は、師匠であるヘーゲル自身に対してよりも、むしろ彼の垂流に対して向けられたものであって、以上のような観点から見れば、マルクスは、弁証法的方法の『観念的な』硬直化に対する闘争において考えられていたよりも、はるかにヘーゲルに近いところに立っていたのである。」

ここにルカーチの弁証法理解の主要な内容が要約されている。「史的唯物論の歴史哲学の本質をなすものは思考と存在との統一である」「この点の把握においてマルクスははるかにヘーゲルに近いところに立っていた」という二つの命題のうち後者はすでに検討してきたことから明らかなように全くのどっち上げである。マルクスがヘーゲルの認識論、歴史哲学の中にある個別要件の実証的認識を土台とする弁証法的認識方法を高く評価し、それを継承したことは事実である。しかしヘーゲルにあっては、絶対理念の自己運動として世界は説明され、そのようなものとして存在と思考の同一性が説かれているのであって、このようなヘーゲル哲学の観念論的、思弁体系的側面はマルクスによって唯物論的に顛倒させられることによってきっぱりと捨て去られたのである。

観念と存在とのどちらを根源的なものとみるかという唯物論と観念論の分岐点、マルクスとヘーゲルとの決定的対立点を強調するのではなく、あたかもマルクスがヘーゲル的な意味で思考(観念)と存在との統一(同一性)という弁証法を積極的に評価したかのようにいうのは、唯物論を観念論の沼地に引き込まんとするものに他ならない。内容はさておき、マルクスとヘーゲルとを親密な関係に立たせようとするルカーチのこのような意図は、再々度見てきたところだから、ここではこれ以上この点について批判する必要はない。ここで問題にしなければならないのは二つの命題のうちの前者である。

ルカーチのいっている意味においてではないが(これはすぐ後にみる)思考と存在との統一(同一性)なる規定はある意味では正しい。それは次の点においてそうである。まずそのための前提を列記しておこう。

物質の存在が、世界の根源であるという審理をもとにして、「最も一般的な意味での運動、すなわち物質の存在の仕方、物質に内属する属性としてとらえた場合の運動は、単なる位置変化から思考にいたるまでの宇宙で起こっているあらゆる変化と過程とをその中に含んでいる」(エンゲルス『自然弁証法』)「物質の運動とは粗大な力学的運動、ただの位置変化のことだけではなく、それは熱や光のことであり、電気や磁気の張力のことであり、化学的な結合や分解のことであり、生命として最後には意識のことであり」(同)こと、すなわち、物質の存在様式はその運動に他ならないことを認めること、エンゲルスが『自然弁証法』の中で、「物質はその循環運動の中で法則に従って運動していること、それらの法則は必然的にその循環の特定の段階で一あるときはここ、あるときはかしこという具合に一思考する精神を生物の中に生み出さずにはおかなかった」と述べ、この発展過程を“人間の生成—一個の卵細胞から自然が生んだ最も複雑な生命体への分化—脳の発

達一手の特殊化—生産—意識—自然法則の洞察”として跡づけ、また、レーニンが『唯物論と経験批判論』で、「感覚は、脳髄や神経や網膜等に、すなわち特定の仕方では組織された物質に依存する。物質の存在は感覚に依存しない。物質は第一義的なものである。感覚、思惟、意識は、独自の仕方では組織された物質の最高の所産である。これが一般的に唯物論の、そしてとくにマルクス、エンゲルスの見解なのだ」と述べた点、すなわち、有機的生命も無機物質の運動から形成されたものであること、そして、意識はこの生命体の歴史的発展、人類の社会的活動から生まれたものであることを認めること、これらの前提を認めた上で、レーニンが同じ書で、「原因と結果という人間的な概念は、自然現象の客観的関連を常に単純化するもので、この関連を近似的にのみ反映し、単一な世界過程のあれこれの方面を人為的に遊離するのだ。思惟法則が自然法則に照応するのを知れば、これがすっかり分かってくる—とエンゲルスは言う—思惟や意識は『人間の脳髄の所産で、人間自身は自然の所産』であることを考えに入れれば、と、『人間の脳髄の所産は、結局はそれ自身がまた自然の所産であって、他の自然的関連と矛盾するものでなく、かえってそれに照応する』ことが分かる」という意味で、その限りで、思考と存在との統一（同一性）を問題にすることは間違っていないといえよう。すなわち、思惟、意識、思考と存在、客體、物質とは、だが、以上の前提を欠いてこの枠を越えて問題をたてるならば、それは一直線に観念論の領域に転落すると言わねばならない。

では、ルカーチの見解はこの正当な範囲に属するであろうか。否、彼の見解は観念論の立場において構成されている。すでに見てきたように、ルカーチは存在と思考の統一（同一性）という規定が成立するいくつかの唯物論的前提を認めないのである。彼は自然と人間（主体）の間には弁証法的相互関係が存在しないということをも自己の世界観の基礎におくことによって、間接的に物質の、さらに客體的な自然の弁証法的運動（発展）を否定するのであり、また、意識をもった生命体としての人類の発生、発展を物質的自然界との弁証法的相互関係から説明することを拒否するのである。したがって当然にも、彼は、唯物論的意味における存在と思考、意識と物質の照応（反映）関係をも否定するのである。彼はこの唯物論が要求する制限を超えて説きたいのであり、まさにヘーゲル哲学の諸内容においてそうしようと望んでいるのである。引用文で明らかのように、ルカーチは、思考過程と（物質の）存在（過程）とは、歴史に先験的に備わった二つの契機であり、その統一と統合を体現するあるものの存在を意味するものだといわんとしているのである。この歴史観はまさにヘーゲルの歴史哲学そのものに他ならない。

以上のルカーチの思考と存在との統一（同一性）という認識は、当然のごとく彼をして模写論、反映論の批判へと導くのである。それは『史的唯物論の機能と変化』の中で、次のように展開されている。

「『模写』説のなかには一物象化された意識にとっては一克服できない思考と存在、意識と現実との二元性が理論的に客體化されている。…ところで物象化された意識の立場からすれば、物が概念の模写としてとらえられようと、概念が物の模写としてとらえられようと同一ことになる。なぜなら、両方の場合ともこの二元性は克服されずに理論的に固定されているからである。」思考と存在とが、古めかしく硬直したまま対立を保っており、それら独自の構造やそれらの相互関係の構造が変化せずにとどまる限り、思考が頭脳の産物であり、従って経験の諸対象と一致するというように考えたところで、こうした考え方は（プラトンの）想起やイデアの世界の考え方と全く同様に一つの神話に他ならない。「思考と存在とは、それらが相互に『対応』しあい『模写』しあうという意味で同一的なのではなく、またそれが相互に『並行している』かまたは『一致している』という意味で同一なのではないのであって、むしろ両者の同一性は、それらが同一の現実的、歴史的な弁証法的な過程の契機であるということに基づいているのである。」

ここできっぱりと反映論が二元論として否定され、純粹にヘーゲル的意味で存在と思考との一元論が説かれている。マルクス主義者が認識論を問題にし、存在と思考との関係を論ずる場合、観念と物質のどちらが根源的なものであるかという点を踏まえなければならないこと、この点についての明確な回答を避けて問題を論ずれば、それは不可避に観念論を擁護することになることは我々にとってすでに自明のことであるから、ここでは簡単に次の二点に関してだけ指摘する。

マルクスは、ヘーゲル、またはヘーゲル亜流の存在と思考との同一性という見解を批判して、認識論の対象としてその関係を問題にする場合はそれを区別して論じなければならない、と主張したのである。彼は『経済学批判序説』で、「思考する頭脳の産物である思考された総体としての具体的総体」と「依然として頭脳の外部でその具体性を保ちつつ存続する実在的な主体」とは別物であると述べ、また、『聖家族』においても、

「大衆的な共産主義的労働者は…存在と思考との間の、意識と生活との間の区別を痛切に感じている」とこの点を強調している。

かかる観点からマルクスは「…批判的批判家は、意識と存在とが区別されている世界があるという思想を思いつくわけがない。すなわち、私が単にその思想的存在をカテゴリーとしての、また立場としてのその存在を止揚しても、つまり、私が対象的な現実を、現実的に対象的な仕方に変化させることなく、私自身のそれと他の人間のそれとを変化させることなしに、私自身の主観的な意識と改変しても、依然として存立する世界がある、というような思想を思いつくわけがない。だから、存在と思考との思弁的、神秘的同一性は、批判のうちでは、実践と理論との、同じく神秘的な同一性として繰り返される。だから、理論以外の何者であろうとする実践に対して、また規定されたカテゴリーが『自己意識の無制限的な普遍性』に解消されるということ以外の何者かであろうとする理論に対して、批判は立腹するのである」とヘーゲリアンたちの認識論を激しく嘲笑したのである。この避難はそっくりそのままルカーチにも当てはまると言わねばならない。

レーニンもロシアのマツハ主義者ボグダーノフを批判する際、これと同一の問題を取り上げている。彼は『経験批判論』の中で、「唯物論的認識論にとっては」「反映するものから独立した反映されるものの存在(意識からの外界の独立性)は、唯物論の基本的前提である」として、「“物理的諸経験の要素”(すなわち、物理的なもの、外界、物質)を感覚と同一のものと認めるときは、観念論を説くことができるし、かつ当然説かなければならない。…客体と人間の感覚との不可分の連絡という前提の上に認識論を立てることは(『感覚複合』ロール 物体心理的なものと物理的なものが同一な『世界要素』、アペナリウスの同格説等々)不可分的に観念論に落ち込むことだ」との観点から、同一説、一元論を批判している。ルカーチの統一(同一)性論も、この意味で、観念論を説くものだといえよう。

唯物論的に存在と思考から規定しようとするれば、以上のようにしかいえないのである。この前提に基づいてこれらのもの間の関係を説明するならば、それは弁証法的反映ということにならざるをえないのである。エンゲルスはこのことを「生活過程のイデオロギー的な反射および反響、…人間の頭の中のモヤモヤした形成物もまた、彼らの物質的な、経験的に承認できる、そして物質的前提に結びついた生活過程の必然的な昇華物である」(『ドイツ・イデオロギー』)

「弁証法、いわゆる客観的弁証法は、自然客体を支配するものであり、またいわゆる主観的弁証法、弁証法的な思考は、自然のいたるところでその真価を現しているところの諸々の対立における運動の反映にすぎない。そしてそれらの対立こそは、その間の不断の闘争により、また結局はそれらがお互いに移行しあうかあるいはより高次の形態に移行することによって、まさに自然の生命を条件づけたのである」と述べた。

またレーニンは、「世界は物質の合法的な運動である。そして我々の認識は、自然の最高所産であって、この合法則性を反映する力があるにすぎない。…自然の中に客観的な合則性、因果性、必然性を認めることは、我々、すなわち人間がこの合則性をあれこれの概念において近似的に反映すること、その反映の相対的な性質を力説していることに他ならない。…人類の実践のうちに現れる自然に対する支配は、人間の頭脳における、自然の現象を過程の客観的に真実な反映の成果である。そしてこの反映が(実践が我々に示すものの限界内では)客観的な、絶対的、永久的な真理であるということの証明である。…唯物論と観念論哲学の信奉者を区別する根本的な点は、感覚、知覚、表象や、一般に人間の意識を客観的実在の映像とみなす点だ。世界はこの客観的実在の運動であって、この実在が我々によって反映される。表象、近く等の運動は、私の外にある物質の運動に照応する。物質の概念は、感覚によって我々に与えられている客観的実在より他の何も表現しない。…社会的意識は社会的存在を反映する…ここにこそマルクスの学説がある。反映は、反映されるものの忠実な、一近似的に一写しでありうるが、ここで同一というのは馬鹿げている。意識は一般に存在を反映する。一この命題と社会的意識は社会的存在を反映するという史的唯物論の命題との直接にして、不可分の連絡を看取しないということは一できないことだ」(『経験批判論』)「論理学の諸法則は、人間の主観的意識における客観的なものの反映である。…事物の弁証法が理念の弁証法を創造するのであり、その逆ではない。…生命は脳髄を生む、人間の脳髄のうちに自然が反映される。人間はこれらの反映の正しさを自己の実践および技術のうちで検討し、適用しながら客観的真理に到達する」(『哲学ノート』)と述べている。

このように、それらのもの間の関係を唯物論的に規定しようとした場合、二つの概念の間の二元論的關係とし

てしか扱えない事柄を二元論であるというゆえをもって否定するためには、意識と物質とはどちらが根源的存在なのかという問いに、どちらも同時に根源的だとか、どちらもこれらを含む上位概念（ヘーゲルにあっては絶対理念、ルカーチにあっては総体性という関係概念）にとっては一つの契機に過ぎないとするしかないのであって、いずれにせよ、それは観念論の前に屈服することになるのである。

我々は、ルカーチの反映論批判を唯物論の原則において批判するという画業の性質上、また問題を最も簡単な内容において整理するために、反映するものと反映されるものの中に、そして反映された意識そのものの弁証法的関係と発展には触れないで来た。したがって、我々が使った反映という言葉は物理的現象以上のものを示していないのは事実である。（ルカーチの観念論的言辞を打ち破るためには、このことが是非とも必要であり、また、それでことはたりのだが）。だが、人間の意識による事物の反映と動物の感覚による議会の反映とは違った性格を持っているのであり、人間にとって事物の反映は、鏡と物体との反射関係とは異質のものを示しているのである。我々は、この点に関して、あまり多くのものを語ることはできないが、次の点だけを指摘しておこう。

人間の意識における外界の反映がきわめて弁証法的性格を持っていることを、レーニンが「弁証法論者ヘーゲルは物質から運動への、物質から意識への弁証法的移行—特に特に第二の移行を理解することができなかった。マルクスは、この神秘化の誤り（あるいは弱点？）を訂正した。…（註）物質から意識への移行ばかりでなく、感覚から思想への移行、等々もまた弁証法的である」（『哲学ノート』）と述べている。

この単なる感覚から思想への移行の弁証法的性格を解き明かす内容を、我々はすでにルカーチの自然弁証法批判を検討したくだけで述べておいて、それは、認識における思考の発展段階をあとづけた諸規定である。エンゲルスによって「ヘーゲルの天才的思考形式の根拠づけ」と呼ばれた、定在の判断、反省の判断、必然性の判断、概念の判断という契機がそれであり、マルクスが『経済学批判序説』で指摘した下向、上向の方法を支える思考形式として規定した、訓練された高度な抽象力と総合力がそれである。人間はこれらの思考力を長い実践の経験を経て身につけたのであって、これによって人間の意識は素晴らしく弁証法的性格を獲得したのである。かくて、人間は動物とは違う意識的活動を行うことができるのである。

しかし、この人間独自の認識力、思考力を動物の感覚とは全く異質な特殊な能力として賞賛し、そこに何か唯物論を超越した神秘性を見出さんとすることは誤りである。

このことをエンゲルスは「悟性と理性。ヘーゲルのこの区分は、弁証法的思考だけが理性的であることによってある意味を持っている。悟性的活動のすべて、すなわち、帰納すること、演繹すること、従ってまた抽象すること（デイドの類概念—デイドはエンゲルスの飼犬であり、犬でも同類を見分ける能力を持つこと〈引用者注〉—つまり、四足の動物と二足の動物）、道の対象を分析すること（クルミを砕くことでさえ分析の始まりである）、総合すること（動物の悪賢いいたずらの場合）、また上二つの総合として実験すること（新しい障害にぶつかったり、見慣れぬ状態に置かれたりするときの）—これらの働きは動物と我々とで共通である。種類ということでは、このようなやり方はすべて一人間と動物とで完全に等しい。ただその度合（それぞれの方法の発展の）ということで相違があるに過ぎない。人間と動物とがこれらの初歩的方法を用いて仕事をし、あるいはそれだけで間に合わせている間は、それらの方法の根本的特徴は人間と動物とでは等しく、また等しい結果に導く。—これに反して弁証法的思考は一まさにそれが概念そのものの本性の研究を前提としているが故に一人間だけに可能である。…分析がその主要な研究形式である化学も、その対極である総合（合成）を欠けば無に等しい」という形で述べている。

すなわち、事物そのものの本性、すなわち絶対的真理を認識することを目指すのが故に人間の認識は動物の感覚（そう言ってよければ認識）に比して、決定的に弁証法的なのである。人間の意識、認識、思考がかかる弁証法的性格を持っているが故に、エンゲルスは「自然科学と歴史科学とが弁証法を自己のうちに取り入れるようになって初めて哲学的ガラクタの一切は一思考の純然たる学説のほかは一余計なものとなり、実践的な科学の中で消滅してしまうのである」（同）「その時これまでの一切の哲学の中でなお独立して存続するのは思考とその諸法則に関する科学—形式論理学と弁証法である」（『反デューリング論』）と述べたのである。

以上がルカーチの哲学的世界観の全体である。彼はこれらの諸見解を提起することによって当時の国際共産主義運動の主流を占めていた日和見主義的、形而上学的潮流と闘おうとしていたのである。その目的とするところはマルクス主義の認識論に弁証法の方法を革命的に復権することであった。この限りで、ルカーチは

レーニンと同じ地平に立っていたのである。しかし、両者間には弁証法の理解において決定的相違があった。レーニンは唯物論者であったが、ルカーチは観念論者であった。観念論と唯物論を弁証法という共通の媒介項をもって混合すること、これがルカーチが客観的に果たした役割であった。彼の理論上の変更は、当然にも政治上、実践上の偏向と結びついていた。かくて、彼はその善意の目的、革命的潮流の形成に成功しなかったばかりが、観念的な左翼急進主義運動を生み出すこの手を貸すことになったのである。(この点は後に検討)

いずれにせよ、ルカーチが弁証法を主体と客体、意識と存在との相互関係を示すものとしてしか理解していなかったこと、すなわち、主観的弁証法しか理解していなかったのであり、客観的弁証法をまったく顧みていなかったことは既に見たところから明らかであろう。彼は人間は実践を通して対象を弁証法的に認識することが可能となるとしながら、人間社会の唯物論的基礎である生産活動をそのようなものから除外するのである。すなわち、その世界観はいかなる意味でも唯物論の基礎の上に立っていないのである。むしろ、その否定の上に構成されている。そして、彼の関わり知りえぬ諸領域は、歴史的発展の観点からする総体制という概念のもとに、一つの契機としてひとくりにされてしまうのである。

我々は、ルカーチの世界観をその個々の側面から検討する作業を終えるにあたって、彼がいかなる哲学史の総括に基づいて以上の見解を打ち立てたかを見ることにしよう。しれには何も説明も批判も必要ない。彼が一体いかなる哲学的潮流を継承するものなのかは一目瞭然だからである。少し長い引用になるがそれも致しかたあるまい。

ルカーチは『歴史と階級意識』の●ブルジョア的思考の二律背反の項で一般的に哲学史を振り返って次のような見解を展開している。

「近代哲学と古代哲学とのこの根本的な相違はどこにあるのであろうか。…近代哲学は次のような問題を提起しているのである。すなわち、世界はもはや認識主体から独立して存在するなにものか(例えば彼によって創造されたもの)と受け止められるべきではなく、世界はむしろ、認識主体自身の産物として把握されるべきである、という見解を提起しているのである。…いずれにしても有意義なのは、思想とその土台という二つの契機を相互関係の中で考察することである。…近代合理主義の新しさは、近代合理主義が、一次第に発展する家庭—人間の支援生活と社会生活の中に現れるすべての現象を連関づける原理を発見すべきである、という権利要求をもって出現するという点である。…そして、このような問題が設定された時、この問題は、体系一般の可能性という決定的な意義を持つ問題に発展するのである。…問題のこのような転回は、すでにカントによって極めて明瞭に遂行された。…この場合に我々は、次の二つのことを見出すのである。すなわち、一方では、見かけ上まったく異なり、それぞれ限界を持つ物自体の諸機能(合理的部分体系の概念構成から総体性を把握できないこと、および個々の概念内容の非合理性“を明らかにする機能”)は実は同一の問題のただ二つの側面を示しているのであるということ、他方では、この問題は、事実、合理的カテゴリーに普遍的意義を付与しようとする思想の中心問題であるということ、を我々は見出すのである。このようにして、普遍的方法としての合理主義から、必然的に体系(化)の要求が生まれてくるのであるが、しかし同時に、普遍的体系の可能性を制約する諸条件を反省し、従って、体系(化)の問題を意識的に提起するならば、体系によって提出された要求が不可能であり、実現されえないことが明らかになるのである。その理由は、次のことにある。合理主義の意味での体系—その体系は自己矛盾である—は、しょ形式の様々な部分の体系(及びこの部分体系の内部での個々の形式)を並列したり上下の位置付けをしたりする以外のなにもを意味しないのであり、そこでは、この部分体系の連関は常に“必然的なもの”、すなわち諸形式そのものまたは少なくとも形式構成の原理から明らかになるもの、つまり諸形式によって『産出されたもの』と考えられるのである。従ってそこでは、原理を正しく定立することは~その傾向からして—この原理によって規定される全体系を定立することを意味し、そこでは、結論の原理の中に含まれているもの、原理から呼び覚まされるもの、発見されるもの、計算可能なものなのである。この結論全体を実際に展開すれば、“無限の過程”が現れるかもしれないが、しかしこのように限定されていることは、我々が体系をそれが展開された総体において一挙に見渡すことができない、ということを生かすものにほかならないのである」。

これがルカーチが哲学史を問題にする前提的視点なのである。彼はこの近代哲学と近代合理主義が要求する体系化を、ブルジョア科学の硬直性、すなわち、自然法則を解明する目的の下に個別実証科学が発展

するという側面において批判しながらも、正当なものとして認めたいのである。だがそれには難がある。そのように体系化された全領域を、我々は「一挙に見渡すことができない」からである。この点をどう克服するか、それが現在の哲学者の任務だと彼は思っているのである。

彼は、この回答を導き出すためにさらに続ける。「古典哲学の偉大さと逆説と●●」は、「概念内容の所与性が持つ非合理的性格」を把握すると同時に「体系を築こうとした」ところにある、古典哲学は、「このジレンマ、形式と内容との形式的対立」を克服するために、この対立を相対化するものとして「弁証法的方法的方法的基礎をすえ」他のである、「この相対化の可能性」を最も明確に定式化したのは「中期のフィヒテ」であった、「(全体の統一的把握につての)こうした断念」は、「分離され、独立し専門家された個別諸科学の成立」となって現れた「合理的形式主義的な認識の仕方が、現実を認識する唯一の可能な方法だというのは独断的な仮定である。」(ルカーチはこのように恥ずかしそうに唯物論を否定するのである)から「思考はただ自分自身の産出したものだけを把握できる」という考えが出てきた。この考えは物自体という限界に突き当たったが、「思考は全体の把握を断念しなくなかったら、内部への道」を進み「存在を自分の所産だと考えることができるような思考の主体を発見しようと努めた」、ここから「主体と客体との二元性(思考と存在との二元性は主体と客体との二元性の構造の特殊な場合にすぎない)が止揚され、主体と客体とが合致し一体となるような対象の水準、諸対象の定立する水準を発見しようとする要求」が出てきた、このような要求に、「理論的には(静観的には)克服できない限界も、実践的には解決できる」と答えたものがカントであり、「哲学が事実から出発するのか、それとも事行(すなわち、どんな実態も前提せず、客体を自分から産出し、従って行為が直接になされたことになる純粋な活動性)から出発するのかが決定的問題であり、…哲学が事行から出発するならば、哲学はまさに(有限と無限、感性的と超感性的という)二つの世界を結合する点に立つということになり、その点から一目で二つの世界を展望することができる」と言ったのがフィヒテである、こうして、「あらゆる主客形態」を克服する同一性の観点が確立されたのだが、それも「主客の同一性の具体的体質についての問題が問われる時、すなわち物自体が問われる時、またもジレンマに陥るのである、かくて、物自体を認識しようとする静観的態度が生み出されるのである。

ここまで来てるルカーチははたと行き詰まり思案の挙句、次のように断定するのである。観念論と唯物論の間で右往左往する彼の思考をよく表現しているので少し長い引用だが見ておこう。

「静観のこのような規定は、認識問題について、認識とは“我々”の産出物の認識であるとするこれまで述べてきたことと矛盾するかかのように思われるであろう。事実はその通りである。だが、まさにこの矛盾こそ、問題の難しさで解決可能な道をよりはっきりと照らし出すのに適したものである。なぜなら、このような矛盾は、哲学者が自分の目の前にある諸事実をはっきり説明できないう無能さの中にあるのではなく、この説明できないことが、むしろ彼らが把握することを課題としている客観的事態そのものの思想的表現に他ならないからである。すなわち、ここで全面に現れてきた近代合理主義的形式体系の主観性と客観性との矛盾、またその主観概念と客観概念の中に隠されている問題の絡み合いと曖昧さ、さらに“産出された”諸体系としての形式体系の本質と、人間には疎遠な人間から離れた宿命的必然性との間の葛藤は、近代の社会状態を論理的、方法論的に定式化したものにほかならないのである。」

この引用文の前半部は、彼の動転ぶりをよく示しているという意味で正直なものである。だが、後半には、問題をすり替えようとするあからさまなペテンがある。自分の認識論の限界、矛盾は近代ブルジョア社会の矛盾を反映したものだというのが事実(ルカーチはこの矛盾の唯物論的基礎を解明する哲学を持っていないのであって、その疎外されたブルジョア科学にぴったり照応する形でしか理論的批判を展開できないのである。そのことは階級意識論を検討したところですでに触れたことである)だとしても、それは問題の解答にはなっていない。なぜなら、客体的世界を認識できるかどうかということにまつわる認識論上の限界(矛盾)はブルジョア社会以前から問われ続けた問題なのであって(それは古代ギリシア時代から哲学者の頭を悩ませた最大の難問であり、唯物論と観念論を分か一つの大きな論争点だったのだから)これに対する独自の打開策を打ち出すために論理展開がはじめられているのだから、このルカーチの答弁は極めて悪質な言い逃れだと言わねばならない。

さらにルカーチの展開を追っておこう。かくて、次の諸点が結論される。①この「●厳な支配されない諸力」に直面して「現実を我々が現実的に支配することができるという確信」が生み出され、また、事態を静観する

姿勢が生み出される。すなわち、「与件の可能性がますます大きくなる」と同時に「主体の“能動性”もますます限定」されたものとなる、②「こうして、あらゆる人間関係は、自然法則性の水準におかれる」ことになるが、ヘーゲルに代表される形での「自然と社会との逆転した関係についての洞察」もまた生み出される、③かくて、客観的必然性は「偶然性の中に固くとどまり…主体の自由は空虚な自由として宿命論の深淵に落ち込む」、「自由と必然、主意説と宿命論との解決されないジレンマ…自然現象の“永遠の、鉄のように固い”合法則性と個人的な倫理実践の純粋にない自由とは統一されずに分裂したままであり、それはその分裂の中で使用されない人間存在の基礎として現れる」「こうして自然の概念も、極めて多様な色合いを持つことにある」

①「現象の“合法則性の総括”として定義される自然」(この自然が何を指しているのかは明らかでない。これを説明してルカーチは、それは「ケプラー及びガリレイ以来、今日に至るまで変わらず存続している」と述べると同時に「この概念は資本主義の経済構造から構造的に生まれてきたものである」とも述べている。それが、自然そのもの、すなわち自然的自然界なのか、それとも疎外された社会的自然なのか判然としないのである。前者だとすると、それが資本主義の経済構造によって生み出されたとするのはおかしな話であり、後者だとすると、ルカーチの頭の中には太陽学も地球も反映されていないことになる)

②「価値概念としての自然概念…(物象化という)社会形態による人間本質の剥奪…文明と文化(すなわち資本主義と物象化)によって人間が人間で無くなる…かくて自然は増大する機械化や魂の喪失や物象化に反対してはたらくすべての内的傾向が集まっている貯蔵所となる…この場合の自然は人間的、文明的な人為的構造物とは反対に、有機的に成長したという意味、人間の作らなかつたものという意味を持つ…同時にまた自然は、自然のままにとどまるか、自然に再びなろうとする傾向や憧憬を持つ人間の内面性の側面だと考えることができる」(この規定によって①の自然とは疎外され、物象化された社会を指していることがわかる。したがって、ルカーチの世界観の中には、文字通りの自然は存在しないわけである。彼が自然弁証法を批判したところでもそのことは明らかになっていたが)

③「価値的性格を持つもので、物象化された定在の問題性を克服する傾向が極めてはっきり現れる概念である。そこでは、自然は真の人間存在、つまり機械化された居易の社会形態から解放された真の人間の本質という意味を持つ。すなわち自然は、自ら完成する総体としての人間、理論と実践との、理性と感性との、形式と素材との分裂を自己の内部で克服した人間、または克服する人間という意味を持つのである。この人間にとっては、自ら形式に与える傾向も、具体的内容を排除する抽象的合理性を意味しなくなり、この人間において自由と必然とは合致するのである」

読者諸君、吹き出さないでいただきたい。ルカーチは真剣に論じているのですから。それにしても、アハハ！ マルクス主義で武装した人間でも(資本主義を打破し、社会主義を組織し終えるまでは)「機械化された虚偽の社会形態から解放された真の人間」などというものになることはできないし、もっぱら機械化が疎外された、虚偽の社会形態を生み出すのでもない。機械は社会主義、共産主義においても必要であり、資本主義制度下におけるより一層大規模に推し進められなければならない。生産力の飛躍的發展なくして人類全般の生活の向上は望めないからである(先に見たように、人類の歴史の物質的基礎を労働、生産との関係でとらえないルカーチにしてみれば、かかる理論的欠陥はいかほどのこともあるまいが)。この第三の自然概念はまさに人間の思想革命を表現しているのである。ルカーチの階級意識論を検討した項の最後で述べたように、人間は自己を取り巻く呪物的幻想を頭の中で、観念の上で否定することによって、この呪われた現実を超越することができるわけである。

こんなことはお構いなくどんどん進もう。「この(純粋理性と実践理性との止揚できない二元性、分裂を克服する)態度は神格化されて超越的な構造の中に求めてはならず、それはたんに“魂の事実”とか憧憬として意識の中に示されているだけでなく、芸術という具体的で現実的な実現領域を持っているのである」恥の上塗りとはこのことであろう。客体と主体、存在と意識の二元性の克服という、歴代の哲学者が取り組んできた極めて実践的な難問への回答として提起された先の第三の自由概念が、きわめて非実践的な、現実を超越した魂の問題、意識の問題に過ぎないことを重ねて強調しているのである。

ここで、この超越的指摘でごまかすために芸術というきわめて“現実的で、実践的”(?)な内容を提起してもそれは何の足しにもならない。ブルジョワ的諸科学の形而上学的、保守的性格を拒否するからといって、それ

らに対して芸術を対置したところで何の意味もないのであって、階級社会にある限り芸術と雖も党派性を問われるのである。いやそれ以上に、このルカーチの見解は反動的である。なぜなら、ブルジョア社会で虐げられ、抑圧され、最も“物象化のもとに苦しみ、疎外されている”大衆に、この現実を打開すべき指針を与えるべき陣営にあるものが、かかる現実を克服すべき方向を巡って論じられている哲学上の問題の回答として芸術を持ち出すなど、プロレタリアートに思想的武装解除を強いるものだからである。これは後に見ることだが、理論闘争と実践活動に敗れたルカーチが、芸術論、美学論の領域に活動の場を限定して行ったことは、彼の以上の見解からすれば当然のことなのかもしれない。

以上の論理展開の上に立って、ルカーチは最初に設定した問題に対する最終的回答を与えていくのである。

「古典哲学の基本問題は…一方では、社会的存在は人間としての人間を絶滅してしまった、ということが認識され、同時に他方では、社会的に絶滅され、切り刻まれた部分体系の間に分割された人間が、どのようにして思想的に再建されるべきか、という原理が示される」、人間の思想的再建が現代哲学(マルクス主義)の問題なのである。

「主体の統一性の再建、人間の思想的な救出、…認識の生産と算出、非合理性としての物自体の解決、葬られた人間の復活は、今や具体的に弁証法的方法の問題に集中することになる。この弁証法的方法の中で初めて、直覚的悟性の要求(合理主義的認識原理を方法的に克服しようとする要求)は、明確で客観的で科学的な形をとるのである。…ここに全く新しい具体的概念の論理学、すなわち総体性の論理学が成立する。さらに決定的に新しいことは…硬直した諸形態の硬直した対立を解消する弁証法的過程が、本質的に主体と客体との間で進められるということである。…“真理が実体としてだけでなく主体として”把握される時、初めて主体と客体との関係が相対化され、流動化されるのである。すなわち、主体(意識または思考)は弁証法的過程の産出者であると同時に産物でもあり、従って主体は、自ら創造する世界—主体はこの世界の意識された形態である—の中で運動すると同時に、この世界が完全な客観性を持って主体に対立する。このような場合に初めて弁証法の問題及びそれとともに主体と客体、思考と存在、自由と必然などの対立の止揚が、解決されたものと考えられるのである。…我々は自ら我々の歴史を作ったのである。そして、我々が現実全体を、歴史として(従って我々の歴史として、なぜならそれ以外の歴史は存在しないから)観察することができるならば、そこでは現実を我々の“事行”として把握できることになる」。これがルカーチによって提起された最終結論である。それはフィヒテとヘーゲルの混合物である。歴史は我々自身の作り出したものに他ならないと考えよ！ さすれば歴史の物的対象性から解放されるであろう(この場合、自然は我々が作ったものでないから、この限りではないし、従ってそれは考察の対象外であるということがこっそり隠されているのである！)なんともありがたい御神託ではある。

かくてルカーチの総体性も弁証法も観念論的歴史哲学を伝道するための解釈の道具に過ぎないことは明らかになったことと思う。我々は本項を閉じるのに、次のレーニンの文書を引用することにする。レーニンはロシア第一次革命の敗戦後の反動期に党の中に忍び入ってきた哲学的観念論と神秘主義と闘うために『唯物論と経験批判論』を書き上げたが、その執筆中に、当時ボグダーノフとともに党内のマッハ主義潮流を代表していたルチャルスキーが報告者となって開かれた哲学問題に関する講演会での反論のために次のような項目を含む質問状を作成した。

「(三)報告演説者は、弁証法的唯物論の認識理論の基礎に横たわるものは、外界と人間の頭脳におけるその反映との証人であることを認めるか。(四)報告演説者は、『物自体』の『我々のための物』への転化についてのエンゲルスの論述を正しいと認めるか。(五)報告演説者は、『世界の現実の統一性はその物質性にある』というエンゲルスの主張を正しいと認めるか。(七)報告演説者は、因果性、必然性、合則性等の観念は、人間の頭脳における自然法則の反映、現実世界の反映であることを認めるか？ それとも、エンゲルスはこれを主張したのは正しくなかったのか？」(『報告演説者への十の質問』)

すでに見たように、ルカーチの見解は、このどの質問にもノーと答えるものになっている。かくて、レーニンが、この潮流を評して下した次の断定もまんざらルカーチに当てはまらないわけではあるまい。

「今日のロシアのマッハ主義の(一層正しくは、一部の社会民主主義者の間にあるマッハ主義病)歴史的特殊性は次の事情である。フォイエルバッハは『上半身では唯物論、下半身では観念論者』であった。…マルク

スとエンゲルスは、フォイエルバッハから成長し、ヘボ文士たちとの闘争の中で大人になったので、当然に、唯物論哲学を上まできずきあげることに、すなわち唯物論的認識ではなく唯物史観に、最大の注意を向けた。そのため、マルクスとエンゲルスはその著作の中で、弁証法的唯物論よりも弁証法的唯物論をより多く強調し、史的唯物論よりも史的唯物論をずっと強く主張した。マルクス主義者のつもりでいるわが国のマッハ主義者は、それとまったく違った歴史的時代にマルクス主義に接近した。すなわち、ブルジョア哲学が特に認識論を専門とし、弁証法の若干の構成部分(例えば相対主義)を一面的で歪められた形で取り入れながら、特別の注意を上半身での観念論ではなく、下半身での観念論の擁護または復興に向けた時代にマルクス主義に接近した。少なくとも、一般に実証主義、特にマッハ主義は、唯物論を偽装し、エセ唯物論的用具の陰に観念論を隠すことによって、認識論の精巧な偽装にはるかに多かつたざわり、一そして歴史哲学には比較的少ししか注意を向けなかった。わが国のマッハ主義者は、いわば他の側面からマルクス主義に近づくことになったので、これを理解しなかった。しかも彼らは、マルクス経済理論と歴史理論との基礎、すなわち哲学的唯物論を説明することなしに、この理論を取り入れ—またしばしば取り入れるよりそれを暗記した。…彼ら(ボグダーノフらの一派)は、上半身では唯物論者のつもりでいるかもしれないが、下半身では混乱した観念論を脱することができない…マルクス主義をますます巧妙に偽造し、半唯物論的な学説をますます巧妙にマルクス主義に偽造すること—これこそ、経済学でも、戦術問題でも、哲学一般でも、認識論でも、また社会学でも現代の修正主義を特徴づけるものである」(『唯物論と経験批判論』)

(6) コミンテルンのルカーチ批判と自己批判

④ コミンテルンのルカーチ批判

我々はこれまで、ルカーチの世界観一般を彼の著作『歴史と階級意識』を中心に見てきた。そして、それがまったく観念的なものであり、主観主義的なものであることが明らかとなったのであった。

『歴史と階級意識』が刊行されたのは、1923年であったが、早くも翌年のコミンテルン第5回大会で、ルカーチは、ドイツのホルシュ、イタリアのグラツィアーディなどとともに「極左派および理論上の修正主義」として批判された。

ジノビエフは言う、「…もしも我々が原則を堅持しようとするなら、もしもレーニン主義が我々にとってただ単に口先だけのお題目であってはならないとするなら、私がレーニンから引用した言葉を記憶にとどめておいてほしい。すなわち、我々はこれら極左派のをさばらせはしない。これこそは、理論上の修正主義であって、インターナショナルな現象でなってはびこりつつあるものなのだ。イタリアで同志グラツィアーディが、一冊の著書を携えて、その中にはまだ彼が社会民主主義者で修正主義者だったことに書いた、マルクス主義に反対の態度を取る古い論文が載っているのだが、その著書を携えて彼が登場する時、この理論上の修正主義が我々のもとで何の罰も受けずに放っておかれることはできない。ハンガリーの同志 G・ルカーチがこれと同じことを哲学と社会学の分野でやっているのを、これまた我々は許さないだろ。私は、ルカーチの属しているフラクションの指導者の一人、同志ルダシから、一通の手紙を受け取った。ルダシは、修正主義者ルカーチに反対の大度を取る意図を持っていた、と声明している。フラクションが彼にそれを禁じた時、彼はそこから脱退した。マルクス主義が水割りされることを望まなかったからだ。ブラボー、ルダシ！」

そして、ルダシとデボーリンがルカーチの思想的批判を引き継いだ。デボーリンは、その著者『ルカーチとそのマルクス主義批判』(邦題『正統派マルクス主義とは何ぞや』)で、ルカーチの思想を主に次の三点にわたって批判している。

その第一は、「この方法(マルクスをエンゲルスと離反させようとして用いている方法～引用者注)は、ブルジョアジーの陣営から出たものも修正主義者のたぐいの批判者も含めて、種々様々なマルクス主義批判者たちが、すでにしばしばそこに逃げ込んだところのものなのである」と、ルカーチがマルクスとエンゲルスを分離していることを踏まえた上で、ルカーチが自然弁証法を否定していることの批判である。

「同志ルカーチは、史的唯物論ならなんとか承認するが、それに反して哲学的唯物論は避難するような、そういう連中の地盤に立つのである。そして、マルクス主義に対するブルジョア的批判者たちとこれまた完全な一致を見ながら、同志ルカーチとその一味は、エンゲルス及びブレハーノフの『自然主義的形而上学』につい

て、軽蔑を込めて語る。『自然主義的形而上学』—なんとこれは、唯物論のあだ名なのだ」。

第二は、ルカーチがマルクス主義の本質をもっぱら方法の中に見る考え方の批判である。デボーリンは、マルクス主義者にとって、結論も方法と全く同じように重要であると主張する。

第三は、理論と実践の統一性に関するものである。周知のように、ルカーチはエンゲルスが主客の弁証法を理解せず、「法則性」をのみ強調したと非難したのであったが、デボーリンは、「ルカーチは、法則性という言葉のカッコでくくって、『ブルジョアのカテゴリー』だといっている」と指摘し、ルカーチは、実践と恣意主義とを混同し、法則性と宿命論とを同一視しているのだと批判した。

「てん理論というもの、従ってまた認識というものは、彼にとって『物質』とか現実とかとは無関係な独立した意味を持っているのであり、彼は実践をも理論と全く同じように観念的に把握しており、彼の弁証法の捉え方こそが、マルクスとエンゲルスの捉え方から逸脱しているのである」。

ルダシもまた、『政党マルクス主義？』で、デボーリンの諸点と同様のルカーチ批判を行うとともに、ルカーチとともに活動してきたが故の身近な指摘をしている。

ルダシは「同志ルカーチは、自分の社会的な過去と徹底的に決別したが、哲学者としての過去とはそれをしていないのだ」と述べ、その例として、ルカーチの「隠語」(難解なテクニカル・ターム)の多用をあげている。

さらにルダシは、『ルカーチの階級意識理論』で、ルカーチの「階級意識の客観的理論は、階級意識の客観的可能性の理論である」、階級意識という一つの現象は、物象化という本質的原因に帰着するという主張を反駁し、「帰着」概念、「客観的可能性」というカテゴリーが、マックス・ウェーバーの社会学を継承するものであることを喝破している。

これら、デボーリン、ルダシのルカーチ批判は、我々もつづさに見てきたようにおおむね正当である。当時、すなわちレーニン死去の直後のコミンテルンは、まだレーニンの伝統なども手伝って、ルカーチのような誤謬を批判することができたのであった。もっとも、「極左派＝理論上の修正主義」に対する批判が、いわゆる「ボリシェビキ化」運動の一つとしてなされたということは、それ以降「正統派」という呼称の頻繁化とともに、マルクスやレーニンのカリスマ化とマルクス・レーニン主義の硬直した金科玉条化の開始でもあったのであるが。

〈注〉デボーリンは、のちにミーチン派との論争の際「メンシェビキ化しつつある観念論」として葬り去られている。

1931年の『マルクス主義の旗の下に』は、「ルカーチは最新の形態の一連の他の修正主義者と同様に、マルクス主義の中にただ方法のみを見る。(デボーリン学派のメンシェビキ化しつつある観念論は、より巧妙な形態においてこの同じ見地に立っている。)…レーニン、ボグダーノフ、ルカーチその他の修正主義者とは反対に、マルクス主義のこの部分を全体としてのマルクス主義に対置しないで、それらの部分を弁証法的統一において観察している」

「我々はまた、デボーリンが、認識論の課題についての見解によって、マルクス、エンゲルスやレーニンよりは、マックス・アドラー、フォーアレンダー、ルカーチのような『マルクス主義の代表者』にどれほど近く接近しているのかについても、語るまい」「メンシェビキ化しつつある観念論は、哲学戦線におけるレーニン主義的行動綱領を歪曲して、弁証法のための闘争を切り縮め、これらすべての任務が唯物論のための一般的闘争に従属していることをルカ石なかつた」等々と述べている。

デボーリンに関するこれ以上の言及は、本題から外れるので省略する。ただ彼の“自然哲学”などは興味があるので、機会があれば明らかにすることにする。スターリン＝ミーチンの哲学にしても同じである。

⑨ルカーチの自己批判

さて、このようなコミンテルンの批判に対して、ルカーチは、コルシュらのように自らの思想を修正して、共産主義運動から離脱する途をとらずに、自己批判をし、当面理論戦線から退き、実践活動に転換する。その自己批判は、ゴールドマンの表現を借りれば「入場券」であり、「戦術」であり、「紳士協定」に出会った。つまり、コミンテルンとの妥協であった。

ルカーチは、それ以降、実践活動にかかると同時に、ブハーリンの『史的唯物論』に対する書評、モーゼス・ヘスに関する著作などを発表し、また、マルクスの『経済学・哲学草稿』に出会った。それらは、形式的には自

己批判の血肉化ともいえよう。

この間のルカーチの活動については、次項で扱うことにして、ここでは、ブハーリン書評に関して簡単に触れることにする。

ルカーチによるブハーリン『史的唯物論』の書評は、「ブルジョア的—自然科学的—唯物論に極めて著しく近づいたブハーリンの理論は、それによって『サイエンス』…の類型を帯びるようになり、従って、社会と歴史にそれを具体的に適用する段になると、時として、マルクス主義的方法の決定的な要素、すなわち、経済学と『社会学』のありとあらゆる現象を人間相互の社会的関係に帰せしめるという点をめぐり消してしまう。その理論は、誤った『客観性』のアクセントを帯びる。すなわち、物物的なものとなる」「…ブハーリンの理論の哲学的基礎全体は、『静観的』唯物論の立場に固執しており、彼は、自然科学とその方法を史的唯物論の批判に委ねるかわりに、すなわち、それが資本主義的發展の所産であることを理解するかわりに、その方法を吟味せぬまま、無批判に、無歴史的、非弁証法的に、社会の認識に適用している」というものであった。

一読してわかるように、ルカーチは自己批判下とはいえ、自然科学に対する誤った偏見を保持し、『歴史と階級意識』の基本理念を護持しているのである。〈注〉ブハーリンの『史的唯物論』については、のちのブハーリン批判の項で詳述することにする。

そして、1934年の「共産党のポリシェビキ化にとって『唯物論と経験批判論』がもつ意義」という題の、ルカーチの壊滅的な自己批判が発売される。多少長くなることを覚悟の上で、これを見てみよう。

「社会ファシズム」を許した「ドイツの支部における右翼的潮流—レービイからブランドラー—タールハイマーを経て調停派に至るまでの一は、ドイツ社会民主党における古い左翼反対派の世界観上の折衷主義に与している。ポリシェビキに対抗してスパルタクスブンドのイデオロギー的伝統を利用する彼らは、単に帝国主義に関するルクセンブルグの見解の正当性をレーニン見解に対して固執するのみならず、あらゆる哲学的問題において観念論に広く門戸を開いている。バンネクーク=ホルターからコルシュ=ルート=フィッシャー=マズロフに至る種々の『左翼的』流派は、種々様々なやり方で、常に自己のセクト主義的戦術を、観念論的に基礎付けられた『マルクス主義』の論拠の助けを借りて基礎づける。彼らは、観念論的なやり方で前衛を大衆から切り離し、大衆の獲得を拒否し、そうすることによって資本主義に対する真の革命闘争を拒否する。」

彼らは「この（『ロシア的』ポリシェビズムに対する『西欧的共産主義』の一引用者注）対置によって、第一に唯物弁証法的なポリシェビキ的理論と実践のかわりに観念論的な革命的架空文句を持ち出す反革命的トロツキズムのための道を、イデオロギー的に準備した。第二に、彼らはそれによって、左翼社会民主主義のためのマヌーバーの可能性を増大させた。」

レーニンの『唯物論と経験批判論』は、これらと戦う武器であり、スターリンの『レーニン主義の諸問題』がそれを解説して以来、「ブランドラーからトロツキーに至るまでのマルクス主義の観念論的歪曲に対して、世界観の戦線においても有効に闘うことができる。」この闘いは、「コミンテルン各支部のポリシェビキ化の必要不可欠の構成部分」である。

そして「ここで簡単にスケッチしたイデオロギー的潮流は、私自身の発展をも規定した。私はジンメル及びマックス・ウェーバーの門下として出発し、…哲学的関係においては主観主義的観念論から客観的観念論へ、カントからヘーゲルへ発展した。それと同時に、サンジカリズムの哲学（ソレル）が私の発展に大きな影響を及ぼし、私の中にロマン主義的反資本主義の傾向を強めた。…こうして私は、1918年に著しくサンジカリスト的で観念的な世界観を抱いたまま、ハンガリー共産党に入党した。ハンガリー革命の経験にもかかわらず私は、コミンテルンの方針に反対する極左的・サンジカリスト的反対派の航路をたどっていた（1920—21年）。第三回大会ののち、自分が当時犯した具体的誤謬（議会主義の問題、三月蜂起）を悟ったものの、1922年に完結した『歴史と階級意識』という私の著書（1919—22年の間に書かれたもの）は、これらの傾向の哲学的総括に他ならなかった。それゆえ、私はかつて一度もマツハ主義と接触しなかったにもかかわらず、『上半身では観念論』というレーニンの特徴づけは、まさに私の著書の中心的誤謬をついているのである。」

これは、まさにルカーチによる自己の初期の思想と行動の全面的な自己批判であった。そしてそれは、エンエルスとマルクスと切絶し、「客観主義」と批判する理論の総破産であると同時に、スターリン体制への完全な屈服でもあった。

〈Ⅱ〉ルカーチの政治的性格

(1) ルカーチの略歴

①入党まで

これまで、ルカーチの思想を彼の著作『歴史と階級意識』を中心に見てきた。これから我々は、ルカーチのその思想が実践的にどのように貫かれているかを検討することになるのだが、その前に、彼の政治的、組織的著作がどのような歴史の中でしたためられたかを明らかにしておこう。それは、ルカーチの綱領上、戦術上、組織上の思想の役割を知る上に、必ずや役に立つはずである(なお、この項での主目的は、ルカーチの諸理論を批判することではなく、ルカーチの理論の発展過程を紹介することである)。

1885年にブタペストの大銀行家の下に生まれたルカーチは、1902年にブタペスト革命的社会主義学生同盟に参加している。それ以降、ルカーチは、ブタペストとベルリンの大学で、法律と哲学に取り組んでいる。

この時期のルカーチの主要な著作である劇作上の見解などは、労働者公演を組織化したターリア協会(イプセン、ストロムベリ、ゴーリキーらの作品を上演)活動のうちで明らかにされ、それらは、自由主義的傾向を持つ雑誌『二十世紀』に寄稿された。また、1909年に、『西方』誌に「美的文化」と題する研究を発表している。

さらに、1909年にベルリン大学に学び、主としてゲオルグ・ジンメルを聴講し、その独自の新カント派解釈に強い影響を受けるとともに、1912年ごろから、ハイデルベルグに滞在し、そこでマックス・ウェーバーと交友する。同時に、ハイデルベルグ大学哲学教授キシール・ラスクの新プラトン派的な倫理学、美学、宗教哲学に強い影響を受けた。

それらの成果が1910年に出されたエッセイ集『魂と形式』と、1914～15年に書かれた『小説の理論』である。とりわけ後者は、当時のルカーチの思想を代表するものに他ならない。

これらの時期を、多少長くなるがルカーチ自身の言葉で聞いておこう。「既に私は高校時代にマルクスをいくらか読んでいた。その後、1908年ごろに、近代演劇論を書くにあたって社会学的基盤を見つけるために『資本論』をも精読した。というのは、当時、私の関心は、もっぱらジンメルとマックス・ウェーバーによって定められた方法的な眼鏡を通して見た(社会学者)マルクスにあったからである。第一次大戦の時代に私はふたたびマルクス研究を取り上げたが、この場合には既に一般的な哲学的関心からであった。つまり、もはや同時代の精神科学者たちの影響ではなく、ヘーゲルの影響を圧倒的に受けていたのである。もちろんこのヘーゲルの影響というのは、同様に極めて分裂したものであった。すなわち、一方では、私の青年期の発展の中ではキルケゴールがかなり大きな役割を演じ、大戦直前の年にハイデルベルヒでキルケゴールのヘーゲル批判を一本の論文にまとめようと思っていたほどであった。他方、私の社会的、政治的な考え方のもつ矛盾から、私はサンディカリズム、特にG・ソレルの哲学に対して精神的なつながりを持った。…さらに戦争中にはローザ・ルクセンブルクの作品を知るようになった。こうして結局、対戦中と大戦直後の年の私の思想を決定的に左右することになったあの内的に矛盾した理論の融合が成立したのである」「当時の私の思考世界には、マルクス主義をわがものにするのと、一面では政治的行動を深め、他面では純粋に観念的な倫理的問題提起を絶えず強化するという傾向が同時的に見出されるのである」「この時代を回顧して、ヘーゲルに対する態度、あらゆるロマン的で反資本主義的な諸要素を伴った倫理的観念論が、この危機の中から生まれた私の世界像にとって多くの積極的なものをもたらしたことを、私自身承認することができるのである」(『歴史と階級意識』序文、1968年)

『小説の理論』は、1914年に、あのロシアのテロリスト、サビンコフを知ったことを契機としている。それは一方での倫理の問題と、他方での、テロリストに体现される新しい人間をすでに記していたドフトエフスキーとの関係という意味である(『小説の理論』は「ドフトエフスキー論序説」として書かれている)。

『小説の理論』の中でルカーチは、「小説は神の去った世界の叙事詩」と言った。ルカーチによれば、世界が調和した全体性を有していた時代には、叙事詩がその調和をうたうにふさわしい形式であったが、現代社会は分断され、全体性が破壊されており、その回復をはかるための形式が小説なのである。

そしてルカーチは、生と芸術、生と精神の一致を支える基盤の喪失の苦悩を表白し、それを「罪業の完成された時代」と告発する。そしてその現代を「過渡期」とし、分断された諸個人から出発しながら、この個人性を

自己否定的に使用する努力の果ての「当為」＝「創造された全体性」(それは「偽の有機体」を余儀なくされたものではあるが)をめざし、生の全体性の奪還を説くのである。

のちにルカーチは、「『小説の理論』は、ヘーゲル哲学の成果が美学の問題に具体的に適用された精神科学的な最初の著作である」(『小説の理論』序文、1962年)、『小説の理論』は、…まだ一般的な絶望状態の中で書かれたものであった。従って、そこでは、現代がフィヒテ的に完成された罪業の状態として現れていたことも、展望と打開策が全く空気のように捉えどころのないユートピア的な性格をもっていたことも、決して不思議ではない(前出『歴史と階級意識』序文)と述べている。

このようなルカーチの作業も、後の「決断」をもたらしたとすれば、青年時代の「確かに唯一の希望はプロレタリアートにあり、社会主義にあるのだけれども…社会主義は原始キリスト教特有の力のような魂全体を満たしうる宗教的な力を持ってはいないように思える」(『美的文化』1910年)という考えを考慮するとき、ある意味では「マルクスへの私の道」と言えるであろう。

◎『歴史と階級意識』をめぐる時期

1918年、ハンガリア第一次革命—共和国樹立に伴って共産党が結成され、ルカーチは入党する。

ルカーチは、社会民主党政権の共産党指導部弾圧に伴って、党中央委員となった。この直後、社会民主党と共産党との合同によって、ハンガリア社会党が結成され、ルカーチは教育人民委員代理となる。そして、ルーマニア反革命干渉軍との戦闘において赤軍第五師団のコミッサールとして従軍するが、社会党中央委員会と革命評議会との合同会議において、ベラ・クンは革命の敗北を認め、レーテ政権の人民委員は総辞職する。ルカーチは、亡命ルートをつかむことができず、やむなく地下活動に移り、その後ウィーンに亡命したが、オーストリア官憲に逮捕された。ルカーチはハンガリーに送還されようとしたが、勝手の自由主義的な雑誌との関係から国際的な文化人の助命運動によって釈放された。これ以降、ルカーチは精力的に政治文書を発表したのであった。

1920年には、ルカーチは、ウィーンで東南ヨーロッパ各地からの亡命共産主義者とともにコミンテルン東南ヨーロッパ支部機関誌『コムニスムス』の編集に従事した。結集メンバーには、イタリアのボルディガ、テイラッイーニ、オランダのパンネクーク、ローラント、ホルストラに共鳴するものが多く、この雑誌は、事実上コミンテルン内の極左的反対派の機関誌となった。そして、ハンガリー共産党内の対立が形成され始めた時は、ルカーチは、ジノビエフ直系のベラ・クンの官僚主義的な方針に反対して、言えねー・ランドレル(旧社会民主党左派)を支持するのである。

『歴史と階級意識』が刊行されたのは、1923年であった。それは、日本にもかなり輸入され、福本和夫や三木清などに影響を与えている。と同時に、ベラ・クンとの対立が激しくなり、コミンテルンでのルカーチ批判も強まってきた。この辺りの経過は、前項に述べてあるので省略する。

自己批判の後ルカーチは、ハンガリー党内ではブランドラー派の一員としてベラ・クン派に反対しつつ、ロシア共産党の党内闘争に対しては、スターリンを支持し、トロツキーに反対したのである。

そして、1929年ルカーチは、ハンガリー共産党第二回大会のテーゼ草案「ハンガリーの政治、経済情勢とハンガリー共産党の任務」(ブルム・テーゼ)を起草し、ハンガリーにおける民主主義的独裁の構想を明らかにするが、コミンテルン執行委員会を牛耳るベラ・クン派によって、日和見主義として全面的に否定された。

ルカーチは、自己批判をし、テーゼ草案を撤回して、政治活動から退き、再び理論作業に専念する決意を固めたのであった。ルカーチの回想に耳を傾けよう。

「私は、ある信頼しうる筋から、ベラ・クンが私を〈解党主義者〉として党から除名しようと画策していること聞いた時…それ以上の闘争をあきらめ、〈自己批判〉を発表した。私は、当時でも、私の立場の正しさを確信していたのであったが、しかし…当時、党からの除名が、近づきつつあったファシズムとの闘争への積極的な参加を不可能にすることを意味するを知っていた。そうした活動への〈入場券〉として、私はこの自己批判を書いたのだから」(前出『歴史と階級意識』序文)

さて、この時期のルカーチの著作を見てみよう。もちろん、それらの詳しい検討は、後の任務としてあるので、ここではその素描にとどめる。

「私もまた—ここではもっぱら私自身のことからとシテ方ルガ—短い過渡期を体験した。すなわち最後のな、

最終的に正しい決断の前の最後の動揺として、抽象的で愚かな論拠で装った精神的なまズい化粧をほどくということが一時的に行われたのである。しかしやはり決断はとどめられなかった。小論『戦術と倫理』はこの決断の内面的人間的な動機を示している」(同)

ルカーチは後にこのように述懐している。「決断」とはもちろん入党のことに他ならない。この時期のルカーチの問題意識を体现するものとして、是非とも『戦術と倫理』をあげなければならない。

「真に革命的な目標設定は全て、現行の法秩序および過去の法秩序の道徳的な存在権と歴史哲学的な現実性を否定する」「この(社会主義の)最終目標に至る道は、この社会の外部なりこの社会を超えたところでなり漂っている理念を現実化することである」「このような『手段』(戦術か?)は、…目標と疎遠なものではなく、むしろ、目標が自己実現へと接近してくことに他ならない」「さてこうして我々は、社会主義的な戦術を考える際の決定的な基準にたどり着いた。つまりそれは、歴史哲学である」「すべての社会主義者にとって、現にある歴史哲学的な状況についての正しい認識と極めて固く関連している。そして、こうした認識が可能となる道はといえば、ただ一つ、それぞれの個々人が、このような自己意識を自ら意識化する努力を行う、ということだけなのだ。そのための第一のしかも不可避の前提は、階級意識の形成である。正しい行動が真の正しい規範となるためには、階級意識は単なる現実的な所与性を超えて、自らの世界的な使命と、自らの責任の意識とを自覚しなければならない」云々。

これは、まさに『小説の理論』の時期と同じ理念を述べたものであり、階級闘争の言葉を使ったその焼き直しである。そして、「犠牲」を「基準」として、テロリスト、サビンコフに拝跪するなどは、「個」を犠牲にしての「全体性」というヘーゲル流の「悲劇的形而上学」の思想なのである。

この『戦術と倫理』で述べられた問題意識は、そのままストレートに『歴史と階級意識』につながっている。それは、戦術の「決定的な基準」たる「歴史哲学」を構築したのだ。事実、彼の著作がそれを示している。次の「精神的指導の問題と『精神的労働者』」の項では、「自己意識の発展」「階級意識の意識化」が述べられ、「弁証法」の復権、「全体性(総体性)」へとレールは敷かれている。

『歴史と階級意識』以前の著作では、のちにそれに収められたものを除けば、レーニンに批判された『議会主義の問題によせて』が、当時のルカーチの急進主義的性格を示している(後に検討)。

『歴史と階級意識』に関しては、もはや言及する必要はないであろう。ルカーチは、この『歴史と階級意識』が刊行された翌年、つまり、1924年に『レーニン論』を発表している。それは、「史的唯物論はプロレタリア革命の理論である」に始まるものであり、ルカーチの言葉によれば「この小論は、私がこの偉大な模範に集中したために、実践という概念を、理論との真の、それにふさわしい弁証法的な関係において、より明確に捉えることができた限りでは、『歴史と階級意識』からの前進を示している」(前出『歴史と階級意識』序文)とされている。

この後は、前項でも述べたように、ブハーリン書評、ヘス論、などを執筆したのであった。

当時は、ヨーロッパの革命が後退期に入り、レーニンの死後はコミンテルンのジグザグが開始され、また「ポリシェビキ化」ということで一連の“異端”が排斥され始めた時である。そして、主観主義を色濃く有したルカーチが、スターリンの主観主義に屈伏することになったのであった。

④表現主義論争期

㊦第二次大戦後

「ブルム・テーゼ」を自己批判して以降のルカーチは、主に芸術論をしたためることに傾倒する。我々は、ルカーチを美学者として奉るつもりは毛頭ないし、美学に関することが今日の日本共産主義運動の焦眉の課題であるとも思っていない。それゆえ、(ハ)(二)の時期については、簡単な事実と著作を上げるにとどめることにする。

1929年末にルカーチは、オーストリア政府の国外退去命令によりモスクワに移り、マルクス・エンゲルス研究所員となった。そこで初めてマルクスの『経哲草稿』を読み、労働過程の掘り下げを欠いた『歴史と階級意識』の限界を悟ったと言われる。

1931年には、ベルリンに移り、そこでドイツ作家同盟のベルリン地区副議長となり、同盟内の労働者反対派を批判した。また、1932年ごろは、ドイツ共産党内の最後の左翼反対派としての労働者作家に対する党内主

流派の追撃戦において、そのイデオログとして活動したのである。

1934年、ルカーチはヒトラーの政権掌握とともにモスクワに移った。そしてこの年、先に見た壊滅出来な自己批判が発表されたのである。

1944年、ハンガリー解放後、ルカーチはブタペストに帰り、暫定国民議会議員、科学アカデミー幹部会員となった。

1956年ハンガリー事件にともなって、ルカーチはナジ政権文化相となるが、ソ連軍の鎮圧ののちルーマニアに亡命し、翌年帰国した。そして、1971年、86歳の生涯を閉じたのである。

30年代は、芸術論構築に専念したが、自己の思想の再検討も行い、それは1948年発表の『若きヘーゲルと資本主義社会の諸問題』としてまとめられた。その他は、後に『文筆家の責任』としてまとめられた諸論文、『リアリズムの諸問題』として発表された文学論がある。

戦後は、文字通り芸術論一辺倒になり、『ゲーテとその時代』『世界文学におけるロシア・リアリズム』『美的世界』『美学的リアリズムの現代的意味』などを出版している。また、非合理主義哲学を批判する『実存主義かマルクス主義か』『理性の破壊』、さらに晩年には『倫理学』に専念したのであった。

これらのことに関して、一言だけ述べれば、ルカーチは、マルクス、エンゲルス、レーニンが弁証法的唯物論の立場に立つことによって既に解決したカントの『判断力批判』のごとき芸術の哲学的あるいは世界観的意義をいう問題に埋没したのであった。それは彼の観念論的な「主客の弁証法」、そして直接性を「止揚」する「相対性」に起因するものである。つまりルカーチは、一貫して、カント、ヘーゲルの、しかもその亜流という立場から抜け出せなかったのである。

のちにルカーチは「…倫理が実践の方向へと、行動の方向へと、そしてそれと同時に政治へと駆り立てた。そうして政治は再び経済学の方へと駆り立て、そのことは、理論的深化へと、つまり究極的にはマルクス主義の哲学へと導いたのである」(同)と述べたが、真剣に経済学に取り組んだことはついになかったのであった。

(2) 空想的社会主義観

エンゲルスは「この二つの偉大な発見、すなわち唯物史観と、剰余価値を手段とする資本主義的生産の秘密の暴露とは、我々がマルクスに負うものである。これらの発見によって、社会主義は科学になった」(『反デューリング論』)と語った。

それに比して、「史的唯物論はプロレタリア革命の理論である」(『レーニン論』)として、経済学を捨象し、歴史科学の構築を試みたルカーチの行きつく先が、非科学的な空想的社会主義であったことは当然なのであった。

④ 果たしてもエンゲルスに噛みつくルカーチ

ルカーチは『歴史と階級意識』の中で、次のように述べている。

「このようにして、資本主義の経済的な諸力の発展は、社会の運命に関する決定をプロレタリアートの手に委ねることになる。ここで遂行さるべき変革の後に、人類がおこなう移行のことを、エンゲルスは、『必然の国から自由の国への飛躍』と呼んでいる。しかし、この飛躍が一飛躍であるにもかかわらず、否ましく飛躍であればこそ一質的に一つの過程を表しているということは、弁証法的唯物論にとっては極めて当然のことである。エンゲルスも前述の箇所で、変化がこの方向において『ますます増大』すると述べている。ただ疑問となるのは、この過程の出発点はどこにおかれるべきであるのか、ということである。いうまでもなく、最も手近なところでは、エンゲルスの言葉に従って、自由の国というものを単純に状態とみなし、それを完成された社会革命の時代に移してしまうことによって、この問題の現実性を全て否定するという考え方があろう。こうした確認は、疑いなくエンゲルスの言葉と一致している」

そして、続けてより具体的に三つの疑問をあげている。すなわち、①「果たしてこうした確認によって問題そのものも実際に論じ尽くされたことになるかどうか」、②「それをめざして努力していく長い過程…によって準備されなかったような状態は、いったい考うるものだろうか」、③「『自由の国』を生み出す使命を持っている過程から、『自由の国』を分離すること、しかも弁証法的な移行を排除しつつ急激に分離することは、すでに論じた

ところの究極目的と運動との分離と同じような、空想的な意識構造を示すものではないだろうか」という三点である。いうまでもなく、こうした「疑問」に対するルカーチの回答は、すべて“否”である。

まず、ルカーチが「自由の王国」をどのように捉えているかを見ることにしよう。ルカーチは、先の文章の少し後で、「今日のブルジョア社会における個人的自由は、非連带的に個人の不自由を踏み台にしているために、すでに腐敗し、しかも人を腐敗させるような、特権たりうるのみである、というこのことは、まさしく、個人的自由の放棄を意味するものに他ならない。このことは、さらに真実の自由を真実に生かそうと決意しており、今日、この自由へ向かって困難な不確かな、模索的な第一歩を踏み出そうと真剣に考えているような、総意に対して、意識的に服従するということを意味する」と述べている。つまり、我々は、「個」と「全」の「弁証法」から、「真実の自由」という抽象的な、観念的な「自由」を説教されるだけなのだ。

またルカーチは、次のようにも言っている。「共産主義の最終目標は、あらゆる行動を律するという規範という点で、倫理の自由が法律の強制的性格に取ってかわれるような社会を建設することである」(『共産主義的生産における倫理の役割』)。しかも、ルカーチによれば「プロレタリアの権力掌握とともに自由の時代が始まる」(同)ということである。

だが、マルクス・レーニン主義者のいう自由とは、そのようなものではありえない。エンゲルスは「自由とは必然性の洞察」(『反デューリング論』)といい、レーニンはそれを言い換えて「自然の客観的な合法則性を承認し、必然性が弁証法的に自由へ転化すること(まだ認識されてはいないが、しかし認識できる『物自体』が『我々のための物』に転化され、『物の本質』が『現象』に転化されるのと同様に)を承認することである」(『カール・マルクス』)と述べている。

従って「自由の王国」にしても、ルカーチのように空想的なものではありえない。

「自由の領域は、事実上、窮迫と外的合目的性とによって規定される労働がなくなるところではじめて始まる。だからそれは事態の本性上、本質的な物質的生産の部面の彼岸に横たわる。未開人が自分の欲望を充たすため、自分の生活を維持し再生産するために自然と戦わねばならぬように、文明人もかかる戦いをせねばならず、しかもどんな社会形態、ありうべきどんな生産様式のもとでも、かかる戦いをせねばならぬ。人間の発展につれて、欲望が拡大するがゆえに、この自然的必然の領域が拡大する。だが同時に、この欲望を充たす生産諸力も拡大する。この領域内での自由は、ただ、社会化された人間、結合した生産者たちが、自然との彼らの質量変換により盲目的力によってのごとく支配される代わりに、この質量変換を合理的に規制し、彼らの共同的統制のもとに置くと言うてん一最小の力を充用して、彼らの人間性に最もふさわしく、最も適当な諸条件のもとで、この質量変換を行うという点一にのみありうる。だが、これは依然として常に必然の領域である。必然の領域の彼岸において、自己目的として行われる人間の力の発展が、真の自由の領域が、一と言っても、かの必然の領域を基礎として飲み開花しうる自由の領域が、一はじまる。労働日の短縮は根本条件である」(『資本論』)

だとすれば、ルカーチのように、プロレタリアートの権力掌握とともに『自由の王国』が実現されると考えることがいかに誤っているかわかるであろう。実に、マルクス、レーニンこそが、『ゴータ綱領批判』、『国家と革命』などで、その「現実性」を唯物論的＝科学的に明らかにしたのであった。また、ルカーチが非難するエンゲルスは「広義の経済学」を提唱したのであった。

以上のことは、そのままルカーチの「疑問」に答えるものである。共産主義を「理念の勝利」としてしか考えることのできないルカーチにとって、これらのことはまさに馬の耳に念仏であったし、「自由の国」が「完成された社会革命後」であれば、それは「現実性の否定」としてしか理解できなかったのである。

語るに落ちるとはこのことである。弁証法を強調するルカーチが、全く非弁証法的なのである。マルクス、エンゲルス、レーニンの著作を読んだものであれば、「自由の国」の課題は、明々白々であるし、それは確実に実現され、階級闘争の必然的な結果であることが理解される。それが理解されないのは「弁証法の大家」ルカーチのみである。

そして、このことは、ルカーチが「現実性」、現実の運動と「社会革命の時代」とを対比させていること、つまり「理論と実践の統一」を叫ぶルカーチその人が、理論と実践とを分離させていることを明らかにしている。かくして「究極的な意識構造」という非難は、「プロレタリアートの最初の歴史的な登場そのものが、すでに…この「自由の国」を目指していたことは、疑いをいれない」ということで自らを慰めるルカーチにこそ投げられなけれ

ばならない。

㊦政治、経済革命と社会革命の切断

「政治的な革命というものは、一経済的な一現実の中で少なくとも部分的にはすでに自己を貫徹しているような、ある経済的、社会的な状態を法的に承認することだからである。この場合、革命は暴力によって、『不正』と感じられた古い法秩序のかわりに、『正しい』『正当な』新しい法をすえるのであるが、生活の社会的な環境は、根本的には少しの変化を受けない。…これに反して、社会的な革命は、まさに、こうした環境の変革をめざしているのである」(『歴史と階級意識』)。

このルカーチの見解は、そのことごとくが誤りであり、混乱の産物である。第一のセンテンスは、ルカーチはこれを革命一般の性格として語っているのだが、プロレタリア革命をとってみれば、その誤りはすぐわかる。労働者階級による生産手段の独占ということが、例え「部分的」であれ、政治革命以前に貫徹されているであろうか？ 第二のセンテンスは、これが一番問題なのだが、古い法秩序が新しいそれにかわって、「生活の社会的な環境は、…少しも変化を受けない」などということが、果たしてありうるだろうか。そんなことがありえないということは、ルカーチを除く、すべての人に分かることである。第三のセンテンス、政治、経済革命と完全に区別された「社会革命」など考えることができない。強いて区別すれば、文化革命であろうが、それが「環境の変革」をするということになれば、それはウルトラ観念論である。そして、何よりもこの命題は、革命の根本問題たる権力の問題を欠落させている点で、有害極まりないものと言わねばならない。

ところで、このルカーチの命題は、「こうした人間の自己解放は、経済発展と機械的に並行して同時に行われるものではなく、一方では経済発展に先行し、他方では、これに後続するものである。それは純粋にイデオロギーの上での解放として現れうるものであって、大概、歴史的傾向の中で、単に傾向としてであれ、社会秩序の経済的基礎が問題となるような時期に現れてくるものである。このような場合に、理論はこの単なる傾向を突きつけて考察し、その解釈を改めてあるべき現実とみなし、それを『真の』現実として、『虚偽の』規制の現実に対置する」(またまたゾレン(当為)とザイン(存在)の「弁証法」だ!)ということが、社会革命によりあてはまるということの理由として述べられたものである。

だが、意識の変革を問題にし、それが社会革命によりあてはまるといったところで、それは当然すぎることである。実はここに、ルカーチが引き出したい問題が横たわっているのである。

すなわちルカーチは、先の命題の少し後で、ご丁寧にルルーゲにあてたマルクスの手紙を引用した後で、「このような意識の変革は、革命的な過程そのものである」と述べている。ルカーチは意識革命を強調したいために先の命題をものにしたのだ。

政治、経済革命を軽視し、意識革命が「環境を変革する」、これぞ主観主義者ルカーチの真骨頂ではないか！

ルカーチをしてこのような結論に導かせたものは一体なんだろうか？ ルカーチは、先の命題の直後に「このような変革はいずれも平凡な人間の本能とは反対の方向に向かって強く突き進んでいくので、彼はこのような変革の中に生活一般の破局的脅威を見出し、それを洪水か地震のような自然力とみなすのである。こうした変革過程の本質を把握し得ないために、自己を防衛しようとする彼の絶望的な努力は、彼の日常生活のあり方を脅かす直接的な現象形態に対する抗争に向けられている」と述べている。

つまりルカーチは、革命の困難さの前で動揺し、労働者階級の能力に確信を持たず、不安にかられ、その裏返しとして、先の命題を作り出したのである。

さて、ルカーチは別のところで次のようにも言っている。「もしもプロレタリアートが自ら労働規律を作り出す場合には、つまり、プロレタリア国家の労働秩序が倫理的な基盤の上に建てられる場合には、階級分化の廃絶とともに、法律という外的な強制も自動的に終わりを告げる。すなわち国家は死滅する。…だがこれとは逆に、プロレタリアートがもう一つの別の方の道を進む場合には、プロレタリアートは一つの法秩序を作りださざるをえず、この法秩序は歴史的発展によって自動的に廃絶させられることはありえない。従ってこの発展は、最終目標の現れと現実とを危うくするような方向をたどりがちだろう。プロレタリアがこのようにして作りださざるをえない法秩序は、打倒されねばならないからである…」「社会の発展がどの方向をたどるか、一にプロレタリアートの自己意識にかかっている。彼らの精神的ならびに倫理的な実体に判断力と犠牲を惜しまぬ人

とにかかっている」(『共産主義的生産における倫理の役割』)。

あっぱれ、ルカーチ、偉大な倫理主義者という称号が贈られるであろう。

ルカーチはここでも労働者階級の能力を信用できず、その倫理、良心に訴えるのである。「史的唯物論はプロレタリア革命の理論である」と語ったルカーチは、史的唯物論を全く理解しなかった。法律は、社会の土台に規定されるというのは史的唯物論の基本的な命題である。だがルカーチによれば、自己意識によって法律が規定され、法律によって国家が規定されるのであり、自己意識が社会を発展させるというのである。かくして、労働者階級は、ルカーチの歴史哲学を習得すれば、革命に勝利するという結論が出るのである。

④「真正」社会主義者ルカーチ

ルカーチの『レーニン論』は、先にも述べたように「史的唯物論はプロレタリア革命の理論である」という命題で始まる。そのことの結果がどのようなものになるかは、すでに見てきたことである。ここでは、それらをまとめることにする。

ルカーチは「革命の現実性、これがレーニンの基本的思想であり、そして同時に彼をマルクスと決定的に結びつけている点なのである。なぜなら、プロレタリアの解放闘争の概念的表現としての史的唯物論が理論的にも把握され定式化されるのは、その実践的現実性がすでに歴史の日程にのせられた、歴史的瞬間においてだけだからである。」「史的唯物論は…プロレタリア革命の世界史的現実性を前提とする」(同)と述べている。

理論は現実の反映であるという限りでは、ルカーチの言っていることは正しいように見える。だがルカーチは「歴史的瞬間」を理論しうるのは「天才」であるとして、具体的なマルクス、レーニンの作業を検討することはしないのである。マルクスとレーニンの関係にしても、「革命の現実性」ということで片付けられてしまっている。

ルカーチの「現実性」とは、先にも見たように観念的なものであるが、それは、当時のヨーロッパ資本主義の混乱、危機に明らかに規定されている。しかもルカーチは、「人類救済」を口にしてるように、それを「人類の危機」として捉えているのである。

このような危機感からは小ブル的な主観主義的な理論が生み出されることはしばしばあることである。ルカーチはそれに対する処方箋を作り出した。ルカーチの観念的な哲学体系は、その観念的な資本主義の把握にも規定されている。資本主義の矛盾を部分的かつ観念的に捉えたルカーチは、当然にも、観念的な解決法を考え出した。そして、まさに現実的な運動に、様々な作り事で隙間を埋めることでもって、それを結びつけたのである。かくて、理論と実践は「統一」されたのである。

その結果は、マルクスが批判したドイツの「真正」社会主義と同じような理論である。ドイツの社会主義者が、フランスの思想を自己の哲学的良心と調和させたように、ルカーチは自己のカント、ヘーゲル、ウェーバーなどの思想と、マルクス・レーニン主義を調和させた。そしてルカーチにとって、プロレタリアートの目標は「理念の現実化」の一言が示すように、ゾレンでしかなく、プロレタリアートの要求は、「実践理性」一般の要求を意味したのであった。「政党はマルクス主義」を目指したルカーチがたどり着いたところは、まさに「真正」社会主義であったのだ。

このような形で、稀代の「天才」ルカーチは「歴史的瞬間」を理論化した。だが、それが非科学的、非マルクス主義的なものだったことは当然である。

(3) 急進的戦術左翼

前回までで、ルカーチの綱領上の思想は明らかとなった。今回は、ルカーチの戦術を検討するわけである。まずレーニンによって名指しで批判されたルカーチの論文『議会主義の問題によせて』を見てみよう。

それは「戦術とは、理論的に確認された諸原理の実践的な応用を意味する。それゆえ戦術は、目標設定と直接いま与えられている現実との間を結ぶ連環である」とのテーゼから始まっている。

そして戦術を、防御的なものと攻撃的なものとに分け、「議会主義的活動は共産主義政党にとっては本来の闘争のための準備以上のものでは決してなく、本来の闘争そのものでは決してありえない」と述べ、「選挙

のアジテーションはあまりにも問題の多い手段だ…。何故なら、投票するということは何ら行為でなどないばかりか、さらに悪いことには、見せかけの行為、行為の幻想だからだ。従って、投票は意識を高めるものではなく、むしろ逆に意識を曇らせてしまう」としている。

かつ最後に、「労働者評議会が…可能なところでは、議会主義は無用の長物なのだ。それどころか、議会主義は危険ですらある。なぜなら、議会主義の本質からして、その枠内で可能な批判といえばブルジョアジーに対する批判のみで、プロレタリアートの自己批判は不可能だからだ」と結んでいる。

これに対するレーニンの批判は、次のようなものであった。「ゲ・エルの論文はひどく左翼的で、ひどくまずい論文である。この論文のマルクス主義は、純然たる口先だけのものである。『防衛』戦術と『攻勢』戦術との差異は、頭で考え出したものである。厳密に規定された歴史的情勢の具体的な分析がない。最も肝心な点(ブルジョアジーが大衆に影響を及ぼす場となっているあらゆる活動分野や機関を獲得する必要があるということ、その獲得の仕方を学び取る必要があるということ)に注意が払われていない」(レーニン全集 31 巻)

ルカーチの議会に対する態度は、レーニンの言を待つまでもなく急進主義的なものである。レーニンは「議会的日和見主義に悪口を言うだけ、戯歌に参加することを否定するだけで、自分の『革命精神』を発揮することはあまりにもやさしいが、これは、困難な任務や非常に困難な任務の解決にはならない」(『共産主義内の「左翼主義」小児病』)と言っている。さらにレーニンは、ソビエトが創出された後でもそうだと述べている。

だがルカーチは、「自分の願望、自分の思想的・政治的態度を、客観的な現実と取り違え」、議会の否定を一般的な原則、原理に高め上げた。それは、サンジカリズムへの屈伏とも言えるものである(もともと、「社会主義とは、現代諸制度に関する一大歴史哲学である」と語り、「ブルジョア・フォルス」と区別された「プロレタリア・ピオランス」を説くソレルと、「史的唯物論はプロレタリア革命の理論である」として歴史哲学を構築し、『法秩序と暴力』等、ことさらにプロレタリアートの暴力を頭の中で称揚したルカーチとに共通性があるのも偶然ではない気がする)。

そして、レーニンが言うように、「この小ブルジョアの革命制覇、幾らか無政府主義に似ているか、または、それから何かを借りてきたものであり、プロレタリアの一貫した階級闘争の条件と要求からは、どの本質的な点でも、それている」のであり、「無政府主義は、しばしば労働運動の日和見主義的な過誤に対する一種の罰であった」(同)のである。

ルカーチのこのような性格は、第一次大戦後の革命的情勢の後退、諸国共産党内の日和見主義の存在、労働運動の危機などを反映したものであった。だが、だからといって、ルカーチの誤謬を免罪することはできない。

ルカーチは先に見たように、戦術を「理論」に確認された諸原理の実践的な応用」とか「目標設定と直接いま与えられている現実との間を結ぶ連環」と規定している。

後者の哲学的＝存在論的規定はさておき、前者のテーゼは、ルカーチの思想を的確に示している。それは、社会主義を「理念の現実化」と見るルカーチの綱領上の思想と無関係ではない。かくして、「…階級としてのプロレタリアートの確立ということ、革命の出発点とみなすのではなく、革命の目標でもあり趨勢でもあるものとみなす時にのみ、我々は、共産主義的行動の絶えず変わっていく戦術のための確固たる基盤を見いだすことができるのだ。階級の経済的・科学的現実、もちろん戦術的な考慮のための出発点ではある。しかし、その考慮のプロレタリアートによる生きた実現こそは、革命的行動の目標に他ならない。真に革命的な行いはすべて、プロレタリアートの経済的存在とたくましい意識との間の●●●●距離を、●●●●る。この意識が存在に到達し、それをくまなく貫き通し、くまなく照らし尽くすならば、プロレタリアートはその時同時に、あらゆる障害を乗り越えるだけの力を持つことになる」(『日和見主義と一●主義』)と語られる。

理解困難な文章であるが、冒頭のセンテンスは、かの「階級意識」を絶対精神とした歴史哲学の立場にたって初めて共産主義的戦術を明らかにできるという意味のことを述べているのである。すなわち戦術とは、ルカーチが発明した諸原理の「応用」なのだ。隠して、「階級の経済的・科学的現実」は、出発点でしかないと斥けられるのである(もちろんルカーチは、「階級の経済的・科学的現実」を明らかにすることはできないが)。

そしてルカーチは、「意識の存在への到達」と目標とする。この表現の観念論的性格はもはや指摘するまでもない。どのようにしてそれが達成されるかを、我々はルカーチの著作『大衆の自然発生性、党の行動性』に

よって垣間見ることができる(これは表題からもわかるように、レーニンの『何をなすべきか』にあたるような論文である。だが、自然発生性に対して、“行動性”を対置するところにルカーチの真髓がある)。

初めにそれは、①「資本主義的發展を支●する『自然法則』は、ただその社会を最後の危機に引き入れることができるだけであって、危機から連れ出す道を示すことなどできない…。革命とその勝利を妨げてきた最も本質的な、だが理論的にも戦術的にも最もわずかしか予見されなかった障害は、ブルジョアジーの強さではなく、むしろプロレタリアート自身の中にあるイデオロギー的な障害物のほうである」という命題を持ち出す。

そして、②「…どうすれば統一ドイツ共産党のイニシアティブによる自律的な行動を通して、イデオロギー的な危機が、プロレタリアートをつつんでいるメンシェビキ的情眠が、革命的發展の行き詰まりが、克服できるのか、ということこそが問題なのである」とし、③「自然発生的に(あるいはそうした影響の結果)発生してくる全ての行動を、自らの目的のために役立てようと努めねばならないことは疑いない。しかし、ドイツのプロレタリア革命の運命もつばらこの切り札だけに賭けてしまうわけにはいかないのだ。」④「もしも革命の發展が泥沼に落ち込む危険にさらされてはならないとすれば、これ以外の脱出口が見出されねばならない。つまりそれは、統一ドイツ共産党の行動、攻勢である。そしてこの攻勢とは、次のようなことを意味する。すなわち、正しい瞬間に正しいスローガンを掲げて始められる党の自主的な行動によって、プロレタリア大衆を情眠から呼び覚まし、彼らのメンシェビキ的指導者たちから彼らを行為を通して…引き離し、プロレタリアのイデオロギー的危機の解きがたい結び目を●●●刀で断ち切る」と結論される。

まず個別に検討しよう。①の前半は誤りである。レーニンは「マルクスは資本主義社会が社会主義社会へ転化することは避けられないという結論を、まったくもつばら近代社会の経済的運動法則から導き出している」(『カール・マルクス』)と語っているのではないか。

①と②はともに、以前にも述べたルカーチの危機感、焦燥感、そしてある種の労働者に対する蔑視を示している。

③は、自然発生性へ拝跪してはならないという意味では正当であるが、④へと続くと大きな問題をはらんでいる。

「正しい瞬間に正しいスローガンを」、これは極めて正しい！あまりに正しすぎて何も言っていないのと等しいのである。それをどのようにするのか、それは具体的にどう表現されるのかが問題であるにもかかわらず、「攻勢」の一言で片付けられてしまうのだ。

煎じ詰めればルカーチの戦術は、連続的な「攻勢」による物神化された「階級意識」の發展ということに帰着する。つまり労働者は「眠れる豚」であって、それをルカーチの歴史哲学を認識した小ブル・インテリ、学生が、「行動」「行為の力」によって叩き起こす(まさに“ショック療法”だ!)という戦術間に他ならない。そして戦術とは「ザインとゾレンを結ぶもの」であるからして、それは普通に続けられるものである。これこそ小ブル的な戦術左翼そのものではないか。

ルカーチは、①の前半にあたるものとして、「ローザは、帝国主義を史的唯物論の歴史理論の中に有機的に組み入れ、そしてそれによって『崩壊理論』に具体的～経済的基礎を与えることに成功した」(『レーニン論』)とローザの自動崩壊論にも通ずる理論を賛美している。他方、「(彼女の書いた)『ユニウス・プロシユレ』は、その具体的部分においては、『資本蓄積論』の必然的帰結ではない」(同)と言っている。

だが、ルカーチが言っていることとは逆に、ローザの民族問題における誤りは、その『資本蓄積論』の内容と無関係ではない。ルカーチは、経済理論を正しく評価することができず、その役割の重要性を理解することができなかった。

従って、ルカーチがいかに「具体的状態の具体的分析」を強調しようとも、それが経済的分析を基礎としない以上、不断に恣意的なものとなり、政治力学主義、主観主義へ転落せざるをえなかったのである。

否、それのみかルカーチは、情勢の一般的把握から、一般的に戦術を原理的なものとして主張した。それはかの「総体性」の弁証法を「方法論」とすることの必然的帰結であることは言うまでもない。

カクテルカー血は、「彼は、この煽動の實在的基礎を階級運動の現実的要素のうち求めず、かえって階級運動に、一定の教条的な仕方に従って、その成り行きを命令しようと欲したブルードン流の誤謬に陥った」とマルクスに批判されたラッサールと同じ運命に陥ってしまうのである。

(4) 倫理的組織観

「綱領における日和見主義は、当然にも、戦術における日和見主義および組織問題における日和見主義と結びついている」(『一步前進二歩後退』)

これまで見てきたような誤った綱領上、戦術上の思想の持主であるルカーチは、当然にも誤った組織論をものにせざるをえない。ここでは、それが最も明らかに示されている『歴史と階級意識』所収の論文『組織問題の方法論』(以下ことわりのない引用は全てこれによる)を中心に見てみることにしよう。

それはまず、「この見解(組織の問題に対する共産党の見解—引用者注)は、なお多くの場合、単なる技術的な問題として取り上げられるにとどまり、革命に関する最も重要な、精神的な問題として取り扱われてはいない。」として論を展開し始めている。それはまた、「組織問題を共産主義理論の中につなぎとめる」という言葉でも語られている。

つまりルカーチは、彼にとっての「革命に関する最も重要な」問題たる「精神的な問題」、すなわち意識あるいは観念の問題として組織問題を捉え、しかも自己の「体系」の中に位置付けんとしているのである。

かくしてルカーチは、ローザの限界などを口にしつつも(ローザの組織上の思想については別項)、かの悪名高き「組織こそ理論と実践とを媒介する形態に他ならない」という空虚なテーゼを作り出した。

このテーゼは、以前に見たルカーチの新カント主義的な認識論、実践論の結果に他ならない。これは、ルカーチのいう理論が、何ら実践の基準たり得ないものであること、理論と実践を分離してしまうことを意味している。すなわち「階級意識」を物神化した歴史哲学からプロレタリアートの革命性を引き出すことから、主観主義的、空想的な基準しか導き得ないということである。

そしてこのテーゼから、第一に、「単なる理論の中では、極めて異なった見解や方向でさえも、平和的に並存することができるし、またそれらの対立は、ある同一の組織の枠の中で、この組織を粉碎する必要なしに、静かに行われるような、評論の形式をとるだけである」という理論闘争の軽視と、その裏返しとしての、「にもかかわらず、この同じ問題は、組織という面から検討しなおされるならば、際立った、相互に排斥しあう諸見解の問題として現れる」というような、理論的基準抜きの一種のセクト主義的見解が引き出される。

第二に、組織問題を「革命の現実性」ということから論じ、理論の実践への適用という、認識主体の問題へと解消するため、「この場合、例えばカウツキーやヒルファーディングの場合のように、時代の一般的に革命的な性格、すなわち革命の歴史的な現実性を洞察することはできたけれども、この洞察を今日の決断の適用しなければならぬ、というような強制は生じなかった」というように、「理論を実践にうつす組織上の手段が正しいものであったかどうか」という観点から第二インターを評価し、結局カウツキーらの修正主義を免罪してしまうのである。

さてルカーチは、続けて、前にも何度か見た「プロレタリアートの態度、危機に対する彼らの反応は、激しさ強さにおいて、危機そのものよりもはるかに遅れているということ…が、問題なのである」と、「プロレタリアートのイデオロギー的危機」を語り、それをメンシェビキの「根拠」としている。

そして、そこで問われ、開始される「イデオロギー的な変革というものは、確かに経済的な危機の結果として、経済的危機がもたらした権力掌握の客観的な可能性の結果として、生じてきたものではある」という。

さらに、運動の自然発生性を克服するには、「プロレタリアートの正しい洞察と決意」(『自由の国』への志向)が決定的であると語られる。

ところでルカーチは、先のテーゼに加えて、等とは「目に見える形をとったプロレタリアートの階級意識である」(『レーニン論』)というテーゼを主張している。そして、「彼らの組織問題は、プロレタリアートがどのようにしてこの彼ら自身の階級意識を現実、完全に己のものとするかの見通しによって、決定される」(同)のだ。

以上のことは、どのようなことを意味するであろうか？

まず第一に、メンシェビキや「無意識的なものを意識的なものにする、潜在的なものを顕在的なものにする、等々といったことだけが問題であるような、そうした階級意識の状態に関する観念に対応するもの」たる第二インターの諸党を、労働者の意識が遅れている時代には必然的であるというように正当化していることである。

第二に、同じことであるが、「レーニンの組織思想は革命の事実を、革命の現実性を前提としている」(同)

のごとくに、レーニン型の党は、革命が現実性を有する時期でなければ存在しえないという反マルクス・レーニン主義的な主張である。

第三に、党を「自由の国」まで洞察している存在として捉え、その見通しを労働者に示すことを任務としていることである。ルカーチは、綱領上、戦術上の誤った思想にも規定されて、武装蜂起もプロレタリア独裁も飛び越して、「自由の国」の志向を組織することを主張するのである。

最後に、以上のような論を展開するルカーチの思想は、レーニン主義の核心とも言える蜂起、プロ独を目指す共産主義的政治の実現、全面的政治暴露等を完全に捨象してしまう。だからして、これから見るように、ルカーチが口にする「レーニン型の党」は全く非レーニン主義的な内容なのである。

ルカーチは、共産党を「自由の国へ向かっての意識的な第一歩なのである」として、「自由」の観点から規律などを述べている。

ルカーチは言う、「…自由の国を意識的に志向するということは、実際にこの国を実現するような処置を意識的にとるということ以外を意味するものではない。また、今日のブルジョア社会における個人的自由は、非連帯的に他人の不自由を踏み台にしているために、すでに腐敗し、しかも人を腐敗させるような、特権たりうるのみである。というこのことは、まさしく個人的自由の放棄を意味するものに他ならない。このことは、さらに、真実の自由を真実に生かそうと決意しており、今日、この自由へ向かって困難な、不確かな、模索的な第一歩を踏み出そうと真剣に考えているような、総意に対して、意識的に服従することを意味する。この意識的な総意こそ共産党なのである。…共産党もまた…連帯性との統一におけるおける自由をもたらすべき諸任務をもっている。これらの契機を統一するものは規律である。」

また「共産党もまた、プロレタリアートの革命的な意識形態として…過程的なものだ」とされ、それゆえ「共産主義の組織は、ただ闘争の中でのみ獲得しうる」と。

そしてルカーチは、規約第一条をめぐるポリシェビキとメンシェビキの分裂を取り上げ、ポリシェビキの思想を「黨員たることは革命の仕事に積極的、個人的に参加することと同じ」ということに矮小化し、それを「原理」としている。

さらにルカーチは、ウェーバーなどをも動員して、個人と組織という観点、ないしは「総体性の弁証法」の観点から、あるいは、権利と義務という観点から組織問題を論じ、「真に積極的に参加し、真に実践的な態度をとる」ため、そして「人間意識の物象化」「虚偽の形式的な自由」の打破のために、「全人格の傾注」を要求するのである。

このルカーチの主張で第一に気づくのは、(後においてもそうであるが)問題が具体的になればなるほどルカーチの回答は抽象的になり、全く現実的、実践的たりえない空文句に他ならないということである。

そして、党建設の問題において、結局ローザの思想に屈伏していること、これが第二である。このことは、「闘争」を「組織上の方策」と対立的に取り上げていること、ローザに対する評価などから明らかである。また、ルカーチのいう「組織原理」は、どちらかというマルトフの草案に近く、ポリシェビズムを全く理解していない。

第三に、ルカーチの強調する「規律」とは、本人が口にしてるように「形式的、倫理的」なものに過ぎないということである。このことは、党を「階級意識」に解消し、一般的な「原理」を頭の中で作り出して、そこから起立を導き出そうとしたことの必然的帰結である。それは(小)ブルジョア・インテリ思想であり、つまるところ個人主義的組織観絵しかない。

さてルカーチは、「形式的、倫理的な一面性」に陥らないために、「人間と歴史とを具体的に媒介する原理としての党の本質」なることを口にし、レーニンを持ち出して「レーニンは、共産党の革命的な規律は何によって保持されるか、という問題を論ずるにあたり、当院の献身および党の政治的な指導の正しさということに、特に重きをおいた」と語る。

だがルカーチの口から飛び出すのは、「これらの契機のもつ統一性」とか「党組織と未組織の大衆との生き生きとした相互作用」とかいう抽象的な言葉である。

最後にルカーチは、戦術と組織の関係について述べている。それは「共産党の闘争は、プロレタリアートの階級意識のために行われる」、党はその「道具」であるという観点から、抽象的で無内容な事柄が極めて冗長に語られているのだ。

以上見てきたルカーチの組織論は、一方でその綱領上の思想、主観主義的観念論に規定されて宗派主義

に導くとともに、他方、「ある特定の時点に客観的に存在している、最高の可能性を明確に引き出すこと」を目指し、「共産党は、自己の態度の正しさが大衆に理解されるのは後になってからだということ…を、計算に入れておかざるをえない」というとき、党を大衆運動の領導者に低め、また、一種の“過程としての戦術”から自己を起爆剤として位置づけるような主観主義的急進主義につながる。

そして、後者のような誤謬が自己批判された場合、哲学上の共通性、そこからくる組織観の共通性などから、スターリン主義と全く同一の地平となり、それへの屈伏が待ち受けていたのであった。つまり、反スターリン主義の始祖の一人ともいえるルカーチにしてからが、スターリン主義の枠内であったということである。

とまれ、今回の組織上の思想の検討をもって、初期のルカーチ、つまりスターリン主義に屈伏する以前の“ルカーチ主義”ともいえるルカーチの綱領上、戦術上、組織上の思想の批判は終了することになる。

〈5〉ルカーチの自己批判

前回までで、初期のルカーチの綱領、戦術、組織上の批判を一応完了した。今回は、いわばその補論として、ルカーチが後に自己の初期の思想をどのように総括しているのかを検討することにする。その対象は、からの中心的著作『歴史と階級意識』に絞られるのであり、我々はそれを 1968 年に出版された『歴史と階級意識』の「序文」に基づいて見てみることにしよう（以下、ことわりのない引用はすべてこれによる）。

ルカーチはまず『歴史と階級意識』が、「…客観的に、マルクス主義の歴史上の一傾向、つまり確かにその哲学的な基盤や政治的結論は非常に違いながら、しかし、好むと好まざるとにかかわらず、マルクス主義存在論の書原則に反する方向を取っていた一傾向を代表している。…その傾向とは、マルクス主義をもっぱら社会学説として、社会哲学としてとらえ、マルクス主義が含んでいる自然に対する態度を無視、ないし捨象してしまう傾向である」と自己批判的に述べている。

そしてさらに「このことは、一方では、自然の唯物論的な把握こそがブルジョア的世界観と社会主義的世界観を真に本質的に分かつのであり、この問題の回避は哲学的対決を弱め、例えば、マルクス主義的な実践の概念を鋭く鍛え上げることを妨げることを示している。また他方、社会的カテゴリーの地位をこのように表面的、方法論的に高めることは、社会的カテゴリーの真の認識機能にかえて悪い影響を及ぼし、その特殊マルクス主義的な特性を弱め、ブルジョア的志向の本当の超克をしばしば無意識のうちに押し戻すのである」と続けている。

これらルカーチ自身の総括は、一定、的を射たものとなっている。我々は、ルカーチの誤りについてはすでに見てきている。したがって、ここではルカーチの言葉に素直に耳を傾けることにしよう。

ルカーチは、先のような誤りをもたらした根源として、「社会と自然との物質交換の仲介者としての労働というマルクス主義経済学の基礎的カテゴリーを欠落させた」ことをあげている。それゆえ、「この物質交換の実際の基礎をなす自然の存在論的客観性」、同時に「真に唯物論的に考察された労働と、労働する人間の発展との間に存在する相互作用」がかき消えてしまったこと、しかも、史的唯物論が理解しえなかったことを指摘し、その結果、「資本主義の矛盾の叙述やプロレタリアートの革命化の叙述に、心ならずも極度に主観主義的なアクセントが加わるようになった」と語っている。

さらにルカーチは「このことはまた、まさにこの本の中心的な概念である実践という概念をも、狭め、歪めることとなった」と続ける。ルカーチの話を聞こう。「何よりも、当時、私が確固として行おうとしていたことは、ブルジョア的思考の全く観照的な性格を根源的に超克せねばならないということであった。そのために革命的な実践についての考え方が、この本では、ある種の全く過剰のものを含んでおり、それは…真のマルクスの学説に合致したものではなかった」、「私は、現実の実践の中に、その原型であり模型としての労働の中に基盤を持たない場合に、実践概念の誇張がある観念的な観照に転化せずにはおこなぬことに気がつかなかった」云々。

ここまでを簡単に検討しておこう。まず前者の、経済学的内容が欠落していたという点は、我々も指摘してきたようにその通りである。だが、「社会と自然との物質交換の仲介者としての労働」がマルクス主義経済学の「基礎的カテゴリー」であると主張するのは矮小であり誤りである。『経済学批判序説』を見るまでもなく、労働概念は、歴史的に形成され豊富化されてきたのであった。ルカーチのいうことは、アダム・スミスやリカードの功績を全く無にするに等しい。マルクスは、労働の二面性、そして二重性を明らかにし、自己の経済学の出発

点としたのであり、かつそれゆえに科学的であったのだ。このことが理解できないルカーチは、結局のところ“主客の弁証法”の観点から“労働”を捉え返そうということ以外に語り得ないのである。

さらに、ルカーチが述べている実践概念を狭めたということも、我々が批判してきたことである。すなわち、ルカーチの言葉を借りれば、「実践そのものについての抽象的、観念的な考え方」ということである。だが、そのことをどのようにルカーチが克服せんとしているかこそが問題なのだ。ルカーチの主張に戻ろう。

確かにルカーチは、実験と産業を実践概念から捨象したことは誤りだったと言っている。しかしながら、それは次のような限りでしかない。

ルカーチはいう、「実践の領域が…発展するにつれて単なる労働の場合よりも一層大きく、一層複雑に、一層媒介的になり、それゆえに対象の単なる生産行為は確かに理論的仮設の直接的に正しい実現への基礎とはなるが、しかしそれはそれが正しいかあるいは誤りであるかの基準として役立つ限りにおいてだ、というエンゲルスのテーゼの不完全さの理論的根拠が私に明らかになったのは、それ以来のことである。しかしながらエンゲルスがここで直接的な実践に課した課題、すなわち〈捕捉しがたい物自体〉についてのカントの学説を終焉させようという課題は、そのことによってまだ少しも解決しなかった。というのは、労働そのものは単なる操作に容易に満足し、本質に対する疑問の解決の傍を…通り過ぎてしまい、それを全面的に、あるいは部分的に、無視するからである。歴史はエンゲルスのいう意味での本質の把握を含まない、全く間違った理論の上に立って、実践的に正しい行動が行われる場合があることを我々に示している」、「エンゲルスによって正しく求められた機能を実践が果たしうるためには、実践は、実践に止まりつつ、いや一層包括的な実践に成長しつつ、この直接性を超えなければならない」。

ルカーチのエンゲルス批判は、すでに反駁したことからして重複を避ける。ここでは、再びエンゲルスの該当する箇所を引用し、先のルカーチの見解にコメントを付すに止める。

まず該当の箇所は、「このような(カントの一引用者注)見解に対する最も有力は反駁は、その他のあらゆる哲学的妄想に対すると同じく、実践、すなわち実験と産業である。もし我々がある自然的現象を自分自身で作り、それをその諸条件から発生させ、そしてそれを我々の目的に役立たせることによって、この現象に関する我々の認識の正しさを証明することができれば、カントの認識できない『物自体』はそれで終わりである」(『フォイエルバッハ論』)、これだけである。

このことにもはや説明は不要であろう。つまり、ルカーチが言っているような「実験と産業に、実践が理論の判断基準であることを証明する典型的な場合を見るエンゲルス」というのはあたらないということである。

既述したようにルカーチは理論と実践を分離しているのであるが、さらにここでは、ある本質的なもの、真理が漠然と存在し、認識はそれを反映するが、その基準として実践概念を導入するというようなスターリン流の哲学的誤謬に陥っている。したがって、「エンゲルスのテーゼの不完全さ」というのはルカーチのでっち上げであり、また、個々の実践がエンゲルスの述べている役割を果たすかどうかということは次元の異なる問題である。結局ルカーチは、「哲学的」=観念的に思弁を繰り返すのであり、「エンゲルスによって正しく求められた機能」を獲得するように努力するなどというのは、全く無意味な空文句にすぎない。

かくしてルカーチは、「そのような哲学的な誤謬のために、『歴史と階級意識』は、経済現象の分析に際して、その出発点を労働に求めるのではなく、発達した商品経済の複雑化した構造に求めるという報いを受けた。そのために理論の実践に対する関係や、主体の客体に対する関係のような決定的な問題への哲学的な接近が、初めから見通しのないものになってしまったのである」としか総括しえないのである。

もうひとつルカーチが総括の対象にすえるのは、弁証法と「疎外」の問題である。まず前者についてルカーチは、「…全体性的方法論的に中心的な位置を経済の優位性と対立させたために、次のようなルーヘーゲル的な一誇張が生じた。『マルクス主義をブルジョア的な科学から決定的に区別する点は、歴史の説明において経済的な動因の支配を認めるところにではなく、全体性という観点をもつところにある』。この方法的な逆説は、『全体性というカテゴリーの支配こそが科学における革命的な原理の担い手である』というふうに、全体性の中に科学における革命的な原理の範疇的な担い手を見ることによって一層深められた」と述べている。これは、それ自体としてはそうであろう。弁証法を「全体性」というカテゴリーで括ってしまうことについては繰り返さない。

次に「疎外」の問題についてである。これについてルカーチは、「純粋にヘーゲル的な精神によって行われ

てい」と述べている。また「疎外が…対象化と同一視されている限りでは、ヘーゲルに従っていた」とも語っている。だが、このような自己批判も「人間の本質」などと口にするあたり、やはり人間論的に問題を立てているし、「疎外」を扱ったことがアクチュアリティとして語られていることから、哲学的な説明概念として“疎外”を用い、資本制的生産様式の科学的批判を薄めることになっていることがわかる。

以上からして、ルカーチの自己批判的総括はマルクス・レーニン主義的なものとしてなされているかという問いには、我々は否と答えざるをえない。