OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「反省＝自己再帰性」の基礎論理 : サルトル『弁証法的理性批判』への思想史的序論
Author(s)	三宅, 祥雄
Citation	カルテシアーナ. 1981, 3, p. 33-58
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66883
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「反省＝自己再帰性」の基礎論理

――サルトル『弁証法的理性批判』への思想史的序論

三宅祥雄

たとえば、「個別的人間（ペルソンヌ）の還元不可能な個別性を主張することによって歴史に対立する実存主義」[1]という、『存在と無』の読者にとってはとりたてて新味の感じられるわけでもないアフォリスムの直前に、無造作に挿入された次の様な一節――いわく、「歴史なるものが存在するとすれば、それはヘーゲルの歴史だ。それ以外の歴史などありえない。だがもしも、〈擬制としての歴史 une pseudo-histoire〉しか存在しないとしたら、その場合はカリカチュア。」[2]一九四七年から四九年にかけて書き継がれていった膨大な草稿群のごく一部分を成すにすぎないこれらの諸断片によって、わたしたちはさしあたり次の点を確認することができる。すなわち、第一に、従来のサルトル研究にあって、『存在と無』（一九四三）と『弁証法的理性批判』（一九六〇）を連結するいわば「失われた環（ミッシング・リング）」としての役割を擬されていた実存主義的「倫理学」の体系構想が、実は、その出発点からしてすでに、「道徳と歴史との、あるいは、普遍的なものと具体的超越との諸関係をめぐる問題」[3]へと大きく射程を拡げていたこと、しかも、第二に、こうした「意識の哲学から歴史的思

惟への移行」は[4]——ある意味では、マルクスをも通り越して——あからさまな「ヘーゲルへの還帰」という形で遂行されていたこと、これである。もっとも、『批判』の公刊当初から、サルトルの論理構成の背後にヘーゲルの——マルクス以上に巨大な——黒い影をいちはやく認めていた論者もいなかったわけではないし、むしろ、特に社会科学者達の手になるサルトル批判のほとんどが、彼の行きすぎた(と同時に、時代遅れな)「ヘーゲル主義」の指摘をもってその最終的な結論に替えていることも、興味深い事実ではあるが[5]。

(1) J.-P. Sartre,《Le Grande Morale—extrait d'un *Cahier de notes* (1947)》, in *Obliques*, No.18—19, 1979, p.257.

(2) Id., *ibid.*

(3) F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, lettre-préface de Sartre, p.12.

(4) Sartre, *art. cit.*, note de l'éditeur, p.249.

(5) *「ヘーゲルの実存主義的後継者達がヘーゲルを止揚してしまった後で、思いがけずも、その最後の後継者〔サルトル〕がヘーゲルを再興することになった。」(H.H. Holz,《Sartres Kritik der dialektischen Vernunft》, in *Merkur*, VI, 1961, S.972.)

*「サルトルの著作〔『批判』〕は、ヘーゲル的伝統から完全に切れてしまうことは拒否している現代の思想家達に共通した、弁証法的思惟の典型をなしているが、わたしたちにいわせれば、まさにかかるヘーゲルの伝統こそ、全力をあげて排除されねばならないのである。」(G. Gurvitch, *Sociologie et dialectique*, p.157.)

*「サルトルが、『批判』の当初における志向を自ら突き崩す破目に陥った所以は、社会現象についての彼の解釈がヘーゲルからの強い影響下にあった点に、まずもって求められる。」(G.T. Stack,《Sartre's Social Phenomenology》, in *Studium Generale*, XXII, 1969, p.1007.)

実際、「ヘーゲルと歴史」という『批判』全体を貫くサルトル自身の「基礎経験」は、思想史的に見るなら、一九三〇―四〇年代におけるあの「特殊フランス的な思想状況」[1]の内にすでにその根と動機づけをもっていた、といってよい。しばしば指摘される如く、フランス文化圏への「遅れてきたヘーゲル主義 l'hégélianisme tardif」導入の問題性は、おおよそ次の様に要約することができる。まず、そもそも「フランス的思考は、広漠とした歴史哲学というものに対して敵意を抱いていた。つまり、この思考は、デカルトの伝統に基づいて歴史哲学を拒否し、その反省的分析におさまりきらない何らかの運動中に引き込まれてしまうことを、何よりも恐れていたのだ。事実、『方法叙説』が歴史を遠ざけようとするのに対して、『精神現象学』の方はむしろ歴史の上に支点を求めようとしているのであるから。」[2]こうして、歴史を拒否するが故にヘーゲルを拒否してきたフランスの知識人達が、一九四〇年の敗戦とそれに続くレジスタンスの経験によって、「内面性の密室」から否応なく「歴史についての新たな省察」へとさし向けられた時、逆に、ヘーゲル哲学もまた避けて通ることのできない思想的課題として――しかも同時に、その解決の手掛りをも自ら提示するものとして――彼らの前に立ち現われることになったのである。歴史の全体的意味が決定的に見失われてしまったその瞬間に、歴史の乗り超えがたい拘束性(自己の、歴史への内属)を体験し、近代合理性の必然的限界(非合理性)を思想として定着したその瞬間に、「論理的総合と歴史的生成との厳密な同一性」[3]を説くヘーゲルの「歴史的理性」に遭遇したことは、確かに、サルトル自身にとっても逆説的な事態だったに違いない。「歴史というこの奇妙な現実」[4]をめぐる文字どおりに自縄自縛的な悪戦苦闘――『存在と無』から『批判』にいたるまでの戦後サルトルの思想展開がはらむ根本的な問題性は、いうまでもなく、この運動が歴史をめざしてではなく、歴史のただなかで行われた、という点に存している。もっとも、注意しておかねばならないが、レジスタンスへの「参加(アンガジュマン)」以後、つねに共産党との関係を軸として旋

回してゆくことになるサルトル自身の(あるいは、彼の周辺における)あの入り組んだ政治劇のことを、ここでいおうとしているのではない。むしろ、「生の還元不可能性と特殊性を倦むことなく主張[5]」し、あらゆる「知 savoir」の根底に「実存する人間」を透視しようとする「実存のイデオロギー l'*idéologie* de l'existence」が、まさしく一つの「思想＝＝知」である限りにおいてもつ逆説である。事実、「哲学であることを拒否する反哲学 anti-philosophie」あるいは「歴史的人間の超歴史性 transhistoricité[6]」というキルケゴールのみごとな逆説は、如何にそれが彼固有の厳格な自己規定に根ざすものであったとしても、ひとたびヘーゲル哲学の圏外でおのれの自律性を主張し始めるや否や、ひとりの「イデオローグ」の癒しがたい自己欺瞞へと変質しないではいられないのだ。問題は、「実存」の独異性(サンギュラリテ)を普遍的「知」(つまり、ヘーゲルの「歴史」)に対峙させることではなく、「〈知〉それ自体のうちに、また、諸概念の普遍性のうちに、人間的出来事の乗り超え不可能な独異性を再導入する[7]」ことによって、逆に、歴史的「知」が含む「不確定で未知の部分を少しづつ還元[8]」してやることである。「実存」の非合理な暗闇への沈潜は、決して「知」の断念、「知」からの離反を意味するのではなく、むしろ徹底的な自己否定を媒介とした「知」の絶えざる自己基礎づけ・自己了解の努力として理解されねばならない。結局、一つの哲学を生み出す哲学者自身の「基礎経験」とは、同時に、「知」がこの哲学者において成し遂げた自己経験の謂でもあり、そこに見い出されるのは、「主観性」の名のもとに歴史を分断させ、その新たな始まりを頑迷に拒否する「実存」の抽象的な意志ではなく、歴史のただなかで自己を展開するために「知」が当然経験しなければならなかった「始まりの転位」に他ならないのである。こうして、キルケゴール的「実存」とヘーゲル的「知」の対立関係は――必ずしも無差別的な「絶対知」へと解消されてしまうわけではないにせよ、しかし少なくとも、ヘーゲル的な「全体知」の見取図のなかで――「普遍的なものの独異性と独異的なものの普遍化」という歴史それ自体のディナミ

スムとしてとらえなおされることになる。[9] 初期サルトルの輪郭をかたちづくるいくつかの基礎的範疇（偶然性、無、自由、投企、そして実存）が、その概念的内実の非歴史性にもかかわらず――否、これらの諸概念を「存在論的アプリオリ」として構成するその反歴史主義的思惟ゆえに、かえって――この思惟を生み出した特定の歴史状況を鮮かに照し出すことができ、かつ、それに対する鋭利な批判的武器として機能することができたのだとすれば、サルトルにおける「歴史」体験の思想的＝思想史的意味は、何よりもまず、あのデンマーク人の「イロニー」とともに残された「実存と知」という未決済の問題を、その思想的出自たるヘーゲル哲学への還帰を通じて自覚化する過程――いわば、実存主義それ自身がヘーゲルを前にして行った自己否定・自己批判の構図――のうちに求められねばならない。「フランスにおけるヘーゲル主義の独自性は、この哲学がまさしく一つの時代に――すなわち、遅れてやってきたために、はじめは反ヘーゲル的なものとして現われていた新しい思想運動に出会い、ついでこの運動をその源泉と結びつけつつ、しかもこの源泉との関係において解釈することが可能となった、そのような一つの時代に――登場した点に存していたのである。[10]」

(1) S・ヒューズ『ふさがれた道』（荒川・生松訳）、第一章を参照。

(2) J.Hyppolite,《La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine》, in *Figures de la pensée philosophique*, tome I, p.232. なお、フランスにおけるヘーゲル（およびマルクス）導入の問題に関しては、次の著作をも参照のこと。

＊M.Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Ch. I & II, pp.3—71.

＊G.L.Kline,《The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx》, in *Sartre—Collection of Critical Essays*,

Ed. by M.Warnock, pp.284−314.

＊岩津洋二「フランスにおけるヘーゲルの再発見」（『現代の理論』、一九七三年七月号、一〇九−一二一頁。）

(3) Poster, *op.cit.*, p.4.

(4) J.-P. Sartre,《Qu'est-ce que la littérature?》, in *Situations* II, p.86 note4.「私は、いつの日にか、歴史というこの奇妙な現実を記述しようと試みるであろう。それは客観的なものではないが、かといって全面的に主観的なものだというわけでもなく、そこでは、弁証法がある種の反弁証法によって否認され、浸透され、腐蝕されているが、しかしなお、弁証法であることをやめないのである。」

(5) J.-P.Sartre, *Critique de la raison dialectique*（以下、*C.R.D.* と略記）,p.18.

(6) Id.,《L'universel singulier》, in *Situations* IX, pp.154 et 167.

(7) *C.R.D.*, p.108.

(8) *Ibid.*, p.59.

(9)《L'universel singulier》, p.190.

(10) Hyppolite, *art.cit.*, p.234.

従って、『批判』のサルトルが拠って立つ根源的な知の枠組は、いうまでもなく、ヘーゲル（およびマルクス）の出現以後、現代思想の乗り超え不可能な地平となったひとつの歴史意識、すなわち、「ヘーゲル以後、〈弁証法〉と名づけられることになった、存在と認識とのあの運動」[1]である。歴史の無意味さ・非合理さの直截的な了解こそサルトルにとっての最初の歴史経験――つまり、歴史の「存在」そのものの開示――を形成していたのだとすれば、この経験から出発してサルトル哲学が自ら選びとった思惟の行程とは、「歴史を誤謬や真理検証の唯一の場として承認」[2]した上で、

この地平線上に立ち現われる様々な意味と無意味の重なり合いのうちにただひとつの「方向（サンス）」を、つまり、「歴史の意味（サンス）」もしくは「歴史の真理」（「諸真理」ではない）を再発見し再構成することであり、「非合理なものを追求しつつも、拡張された理性のうちにこれを積分する」[3]ことによって、ヘーゲル以後の（より一般的には、デカルト以後の）近代的「知」の自己転形をある決定的な一段階へと導くことであった。歴史と理性との、あるいは歴史主義と合理主義との新たな出会いに向ってのこの運動、歴史それ自身が「実存に根づいた知」として、「哲学の世界化 le devenir-monde de la philosophie」[4]として自己を経験するこの特権的な局面こそ、サルトルが「弁証法的理性」とよぶものに他ならないのである。「ただ一つの知が――すなわち、生成しつつあるわたしたちの世界についての知が――存在するだけであり、知それ自体もこの生成のうちに包みこまれているとはいえ、しかし、わたしたちにそのことを教えてくれるのもやはりこの知である。従って、知が自己の起源をふりかえり、おのれの固有な発生をとらえなおし、知としての自己を、かっては出来事として存在していた自己と等価たらしめ、寄り集まって自己を全体化し、かくて自己についての意識たらんことをめざす、そのような瞬間があるのだ。この同じ総体が、前の連関からみれば歴史となり、後の連関からみれば哲学となるのである。」[5]この意味において、『批判』の定位する問題視座は、さしあたり、「批判的・認識論的」なものにとどまる。すなわち、問題は、「知 savoir」についてのひとつの「反省 une réflexion」を遂行することであり、実存者サルトルのこの独異な「反省的・批判的」意識を「全体知 Savoir」それ自身による批判的反省の運動へと普遍化すると同時に、前者を後者の必然的な独異化＝受肉化としても逆照射することが可能となる、そのような「全体化」の回路を確立することであり、[6]最終的には、自己否定の徹底化がそのまま新たな自己生成の過程に繋がってゆくという「批判―基礎づけ」の「自己再帰性（反省性）la réflexivité」そのものを、近代的「歴史意識」――それは、歴史についての人間

的意識であるとともに、「知」としての歴史がもつ自己自身についての意識でもある――の歴史貫通的な原基構造として主題化することなのである。

(1) *C.R.D.*, p.10.
(2) M.Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (以下、*A.D.*と略記), p.44.
(3) Id.,《L'existentialisme chez Hegel》, in *Sens et non-sens*, p.109.
(4) *C.R.D.*, pp.24—5 et passim.
(5) *A.D.*, p.46.（邦訳、四三—四頁。）
(6) *C.R.D.*, pp.140—1.

学説史的にみるならば、サルトル的「弁証法」の概念形成は、メルロ＝ポンティの透徹したルカーチ論を直接的な形で――ただし、「圧殺された西欧マルクス主義」へのノスタルジックな回顧としてではなく、きたるべき弁証法的哲学への歴史的序論としてそれを意義づけうる限りにおいて――敷衍しつつ、『歴史と階級意識』における「ヘーゲル主義」再興のモチーフ――すなわち、「弁証法という、マルクスのうちにあるヘーゲル的なものを意識化するための最初の試み(1)」――をば、「実存」の自己否定に媒介された近代的「知」の一貫した自己基礎づけの試みとして読みかえる、といういささか屈折した手続きをへて進められた。ヘーゲルによってはじめてその自覚へともたらされた近代的「知」の全体地平が、その射程と限界を測定しようとする様々な近代批判の試みをも、その自律的展開の諸契機としてまるごと呑みこんでしまうまでに広大であるとすれば、まずもって要求されるのは、しばしば意味ありげに繰り返されるあの「近代の超克」なる茶番劇ではなく、この「知」の最深部への投錨、徹底的な内在としての自己限定である。近代的「知」

の歴史的生成は、すでにその共時的構造それ自体のうちに、この「知」に対する批判の必然性をはらんでいる。むしろ、自己批判・自己否定の絶えざる反復を媒介としてしか真に自己を創出し自己を基礎づけえない、という点にこそ、この「知」の際立った歴史性――いわば、その歴史的運命――を見い出さねばならないのだ。近代的「理性＝合理性」は、「人間の自然生活と社会生活のなかに現われる全ての現象を連関づける原理を発見すべきであり〔……〕いっさいの存在を認識するための普遍的方法として考えられるべきだ、という権利要求をかかげて登場する」がゆえに、「合理性と非合理性とは必然的に相関関係をもち、どの合理的形式体系も非合理性という限界に必然的に突きあたらざるをえない」[2]。非合理なもの＝非理性とは、理性がその展開過程において自ら生み出さざるをえなかったおのれの「他者」の謂であり、「批判 critique」意識の成立根拠は、非合理なものに直面したこの理性を突然に襲ういわゆる「自己同一性」の「危機 crise」、ないしは、その危機意識のうちに求められる。この自己「分裂 criqûre」を徹底的に推し進めることによって真偽を「ふるいにかけ cribler」、おのれの射程と限界を見定めることによって新たな「真理基準 critérium」を確立し、非合理なるものを理性それ自身の産出物としてとらえなおすことによってそれを自らのうちに統合し、かくて非理性としての他在から再び自己のもとへと還帰すること――理性は、このような「知」の一貫した合理化＝理性化の運動を通じて、ひとつの危機状況とおのれの限界を、従ってまた、自己自身をも乗り超えるのである。サルトルのいう「弁証法的理性」は、カントの理性批判――つまり、「分析的理性」が遭遇した最初の危機――を端緒として発動され、「ヘーゲルとマルクスの哲学を通じて自己を対自的に定立する」[3]にいたった、近代的「知」のひとつの発展段階に他ならないが、同時にそれは、かかる発展全体がもつ根源的な制約性についてのある決定的な自覚をも含んでいる。すなわち、絶えず自己を否定し自己を乗り超えてゆく近代的「知」の自己転形過程において、かかる「批判＝基礎づけ」

の自己再帰的構造それ自体は、否定することも乗り超えることもできない唯一の「歴史貫通的」限界をなしているのだ、と。「弁証法的理性とは、世界のうちで、また、この世界を通じて自らを構成してゆく理性、しかも、おのれのうちに全ての構成された理性を解消することによって新しい諸理性を構成し、やがてはこれらの諸理性をも乗り超え解消してしまう、そのような理性に他ならない。それ故、この理性は、合理性の〈ひとつの型 un type〉であると同時に、あらゆる合理性の型の乗り超えでもある。[4]」歴史的順序としては、あくまでも分析的理性の後に、この理性自身の「危機＝批判」意識として出現することになる弁証法的理性は、しかし、それにもかかわらず、「ヘーゲルーマルクスの契機」という近代的「知」の一断面における現勢的偏在にとどまるものではない。それは、むしろ、近代的理性の諸相——分析的理性、実証主義的理性、観察的理性、機械論的理性 etc. —— 全体を貫く「諸理性の理性(根拠) la Raison des raisons」として、また、かかる諸理性の歴史的展開そのものの合理性(法則性)として、要するに、近代的「知」の地平全域における潜勢的・構造的遍在として、理解されねばならないのである。この意味において、レヴィ＝ストロースによる次の様なサルトル批判は、皮肉にも、サルトルの『批判』に対して考えうる限り最もゆきとどいた「註解」を提供するものとなっている——すなわち、「わたしたちにとって、弁証法的理性は分析的理性以外の何ものかであるわけではなく〔……〕むしろ、分析的理性のうちにあるそれ以上の何ものかなのだ[5]」、と。事実、サルトル自身にとっても、弁証法的理性とは、まさしく自己を批判し自己を基礎づける限りでの分析的理性それ自体、つまり、分析的理性のうちにあるその自己再帰的構造以外の何ものでもないのである。

(1) Josef Revai の表現による。ただし引用は、*A.D.*, p.74 note 1 より。(なお、Revai のこの論文全体は、池田編訳『論争・歴史と階級意識』に所収。)

(2) G・ルカーチ『歴史と階級意識』(城塚・古田訳)、二一〇―一二頁。
(3) *C.R.D.*, p.141.
(4) *Ibid.*, p.119.
(5) C.Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p.326.(邦訳、二九六頁。)ただし、傍点は引用者。

『批判』の問題意識を初期ルカーチのそれから出発して再構成しようと試みる場合、『弁証法の冒険』(一九五五)がそこにおいて当然果したはずの思想史上画期的な媒介機能は、いささか常軌を逸したサルトル批判――それは、この著作全体のなかで量的な均衡を著しく欠いているだけでなく、論理構造そのもののうちにある種の歪みを生じさせてさえいる――がなかったならば、最初からもっと明確な形で現われていたにちがいない。しかし、ともあれ、『歴史と階級意識』(一九二三)の基礎経験を成す、あの一九二〇―三〇年代における「近代的理性」の一般的危機状況――人間諸科学の全域にわたる実証主義的傾向の浸透にともなった「合理性」概念の技術化・形骸化と、やがてはファシズムのうちに回収されてゆくことになる様々な非合理主義・神秘主義の噴出――を通じて、「知としての歴史」がかかる危機を乗り超えるべく弁証法的理性への自覚的転形を成し遂げたその後で、メルロ＝ポンティの冷徹な批判意識が鮮かに剔出し描き出してみせたのは、誕生後まもない弁証法的理性を襲った今度はこの理性自身の致死的な危機状況――すなわち、「認識主体を〈自己批判autocritique〉の義務から解放し、おのれの原理を自己自身に対しても適用することからマルクス主義を放免し、かくて、弁証法を、それが固有の運動によって放棄したはずの鈍重な〈実定性positivité〉のうちに引きもどし」[1]てしまった、あの「スターリニズム」という名の危機状況――に他ならなかった。そして、メルロ

＝ポンティを媒介としたサルトルと初期ルカーチとのこの様な思想的通底は、同時に、サルトルとメルロ＝ポンティという――近親性と異質性を同じだけ含んだ――二つの同時代思想が、ルカーチ的問題地平の上で正面から交錯し対峙し合った最初にして最後の契機でもあったのだ。事実、『弁証法の冒険』における「政治哲学」的モチーフのひとつが、「サルトル的なマルクス主義解釈への批判に形をかりた、十月革命という共産主義的神話の清算」[2]にあったとすれば、反対に、『批判』のサルトルが暗々裡に意図していたのは、初期ルカーチの革命的「黙示録apocalypse」継承の意志を断固として表明することによって、ルカーチからサルトルにいたるまでの「弁証法の冒険」を「弁証法が当然経験しなければならなかった自己誤認」[3]の歴史として括弧にくくってしまう、メルロ＝ポンティの青ざめた「方法的懐疑」[4]に対する直截的な反批判だった、ということもできるからである。弁証法的理性のはやすぎた「腐蝕＝自己崩壊」を悼みつつ、一九五〇年代の前半に「スターリン批判」と「ブタペスト事件」を予言しえたことは、メルロ＝ポンティのまぎれもない炯眼であり、弁証法的理性がもつ自己批判の可能性とその強靭な回復力――たとえば、一九六八年の「五月」[5]という革命的「黙示録」の再現――を構想しえなかったことは、メルロ＝ポンティの惜しむべき不運であった。かくして、弁証法的理性の「意識化」とその頽落の「危機」を経験した後、近代的理性の歴史がサルトル哲学において到達した次なる自己転位の契機とは、「スターリン以後の時代を性格づけている立ち直りの知的表現」たらんことをめざす、文字どおりの「弁証法的理性の批判」に他ならなかった。[6]もっとも、すでに述べた理由からして明らかな如く、このような弁証法的理性の危機をも乗り超え、それを新たな別の「理性」に解消してしまうことなど、もはや問題とはなりえないであろう。弁証法的理性が全面的に現勢化される近代的「知」のこの水準においては、「理性の危機」は――ひとつの慢性的な「病い」の如きものとして――この理性のうちに構造化され内面化されて、いわば理性の「存在」そのものを構成

するにいたっているからである。弁証法的理性に対する「批判」は、いうまでもなく、それ自体が弁証法的に行なわれねばならないが、このことが意味しているのは、かかる「理性の危機」を徹底的に生き抜く「普遍的批判」――つまり、「批判の批判」という止揚されることのない自己批判――と、この「危機＝批判」意識を否定的媒介とした「自己基礎づけ」の無限累進的な――従ってまた、常に「黙示的状態（アポカリプス）」のままにとどまる――運動過程こそ、弁証法的理性に残された唯一の可能性だ、ということである。(7)

(1) *A.D.*, p.83.
(2) G. Lichtheim, *Marxism in Modern France*, p.80 note 5.
(3) *A.D.*, p.274.
(4) *Ibid.*, p.302.
(5) 「しかし、この著作〔『批判』〕のもつ重要性は、おそらく思想の領域においてではなく、歴史的行動それ自体の領域においてこそ最もよく測定されるであろう。何故なら、『批判』公刊の約八年後に生じた一九六八年の五月事件は、この著作がもたらす結論を十分に支持するとともに、この著作がもつ、おのれの歴史的時代の最も根源的な諸傾向のいくつかを表現するという意義をば、十分に検証するものだからである。」(F. Jameson, *Marxism and Form*, p.209.)
(6) 「歴史的全体化がヘーゲルとマルクスの哲学を通じて対自的に自己を定立する以前には、〈弁証法的理性〉の批判は出現しえない。他方、同様にして、この批判が出現しうるのは、弁証法的合理性の概念そのものを曖昧にし、実践とそれを照明づける認識との新たな離反を生み出した〔あのスターリン的観念論による弁証法の〕濫用以前では決してないのだ。」(*C.R.D.*, p.141.)
(7) 「革命の意味は、革命であること、いい換えれば普遍的な批判――とりわけ、革命の自己批判――であることのうちに存している。」(*A.D.*, p.76.)

フッサールがルカーチとともに指摘したように、分析的理性や実証主義化したマルクス主義のはらむ根源的な危機状況は、何よりもまず、現代においてはこの「知」が自己を了解し自己を説明することはもはや不可能となった、という事実――あるいはむしろ、この「知」における、自己を「学」として基礎づけることの歴史必然的な不可能性についての無自覚――のうちに求められる。「〔分析的・実証主義的諸科学にあっては、〕認識し作業する者が、おのれの新たに行うことやおのれの操作するものに関してだけでなく、沈澱し伝承化することによって閉じ込められてしまった意味の含蓄に関しても、従ってまた、おのれの用いる形象や概念、命題、理論が絶えず基づいている前提に関しても、おのれ自身に弁明するに足るだけの真の明証性が欠けていたのだし、今なお依然として欠けているのである。科学とその方法は、ちょうど、その正しい操作は誰にも学ぶことができるが、かかる作動の内的可能性や必然性は少しも理解できない機械――確かに非常に有益なことを行い、この点では信頼のおける機械――に似てはいないであろうか。」[1] 事実、ルカーチがいう如く、分析的・実証主義的思惟の合理性は、「あらゆる現象を説明するために、数学的・合理的諸範疇の適用を要求」[2]し、「合理的機械化と計算可能性という原理によって生活の現象形態全体をとらえ」[3]ようとするものであるから、翻って、かかる「数学化＝幾何学化」（フッサールの表現）の過程をまぬがれる諸現象は、この合理性にとって常に「非合理なもの＝非理性」としてとどまらざるをえないことになる。自らの合理的体系を普遍的な「超歴史性」にまで永遠化する分析的「知」にあっては、諸現実――とりわけ、「人間」それ自身を「知」の対象とする人間諸科学の各分域にあっては、それは同時に「人間的・社会的」現実の謂でもある――の絶えざる歴史的生成そのものがこの合理性の必然的限界を画定するわけであって、すなわち、既成の概念的諸範疇に包摂しえない未知の現実に直面した分析的理性は、それらを認識不可能な「超越」としておのれの体系外で「神秘化」する（これが非合理

主義である）か、さもなければ、「合理性」の概念それ自体を形式化し技術化することによって、かかる非合理な「所与＝事実性」をおおい隠す脆弱な皮膜の如きものへと――そして、最終的には、自分の行っている作業の目的や意味を知らない盲目的な自動機械へと――自己自身を変様せしめる（これが最狭義の実証主義である）かの、いづれかの方途を選ばざるをえないのである。非合理主義と実証主義を表裏一体の関係においてとらえるこのような視点――つまり、実証主義のうちには偽装された非合理主義を見い出し（ルカーチ）、反対に、非合理主義をば「怠惰な理性のもつ合理性」[4]とみなす（フッサール）、相互補填的な批判視座――こそ、ルカーチの「理性批判」と晩期フッサールのそれとに共通した基本的な問題意識に他ならなかった。従って、フッサールがルカーチとともに構想した、理性の「批判―基礎づけ」のための新たな方向は、おおよそ次のようなものだったと思われる――すなわち、「意味を失った単なる技術的思惟」へと下落し、その抽象的な思惟形式を非合理なもので充満させた分析的・実証主義的理性が、かえって非合理なもののうちに倒錯したおのれの姿を見い出し、自己の可知性・透過性を混濁した「知」のなかからすくいあげ、かくて自己自身に確固とした学的基礎を与えることができるのは、この理性が、「全ての意味形象と方法の根源的意味にまで立ち帰ってそれを問い求め、歴史的創建の意味や〔……〕全ての意味の遺産の意味を問い求める能力をば、おのれのうちに育成した場合」[5]、要するに、「歴史的理性」としての弁証法的理性へと自ら転形する場合のみであること、これである。歴史的全体化の一契機を成す「弁証法的理性批判」の試みは、「スターリン批判」の危機意識に基づいて発動された「西欧マルクス主義」（あるいは、そのヘーゲル的核心）への帰還運動であると同時に、自己の起源と動機づけを歴史のうちに求めはじめたフッサール現象学が、その屈折した自己反省のはてに行きあたるべきひとつの可能的境位を示唆するものでもあったのだ。事実、初期サルトルにおける「実証主義（とくに実証的・分析的心理学）

批判」のモチーフは、まさしく以上のようなフッサール現象学の志向を直接的に継承するものであって、この意味からすれば、『批判』にいたるまでの彼自身の個体史のうちに、その出発点から一貫した思想展開を（つまり、初期の現象学的諸研究においてすでに確立されていた論理的構図の同型的反復を）みとめることも可能なはずである。[6] 少なくとも、『批判』のサルトルがめざしている「ネオ・マルクシズムと現象学的思考の結合」なるもうひとつの課題は――両者に共通した歴史的基礎としての「理性問題」（フッサール）にまで遡って理解される限り――英語圏の社会科学者達がしばしば指摘するほど「奇妙な」[7]ものでもなければ、「概念的折衷法 conceptual electicism」[8]という単なる方法論上の便宜にとどまるものでもない。

(1) E・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（細谷・木田訳）、七四頁。Cf. A. Gorz, 《Sartre and Marx》, in *New Left Review*, No.37, 1966, pp.34–5.

(2) ルカーチ、前掲書、二〇九頁。

(3) 同書、一七四頁。

(4) フッサール、前掲書、三一頁。ただし、この引用からも明らかな如く、フッサールとルカーチの実証主義批判の間には、若干のニュアンスの違いが存することに注意。事実、ルカーチによれば、フッサール現象学すらも、「論理学の全域を、結局のところ、より高次の秩序の〈事実性〉に転化する」（ルカーチ、前掲書、二一九頁、註二）ものとして退けられる。

(5) フッサール、前掲書、七九頁。（ただし、傍点は引用者による。）

(6) 初期サルトルの実証主義批判については、拙稿「〈心的なもの〉の疎外構造――初期サルトルにおける心理学批判の射程」（『カルテシアーナ』第二号所収）を参照のこと。

(7) ヒューズ、前掲書、一〇五頁。

(8) Cf. P.L.Berger & S.Pullberg,《Reification and the Sociological Critique of Consciousness》, in *History and Theory*, N－2, 1965, pp.196－211.

今日、哲学のほぼ全領野をおおってしまったかにみえる「人間科学 sciences humaines, sciences de l'homme」の隆盛は、経験的・実証的科学である限りでの必然的な発展過程（自立した研究諸部門への細分化、その各分域内でのより高度な専門化・精密化etc.）を通じて、「知」の内部におのれの研究対象たる「人間」そのものの不在を生み出さざるをえなかった、というひとつの逆説によって性格づけられる。自然科学的経験のみを学の「王道」とみなす一面性と盲目性[1]、あるいは、かかる自然科学からの直接的な「類推によって par analogie」、同様な「擬人論 anthropomorphisme」への蔑視とその対極としての「擬物論 chosisme」とを導入するにいたった「方法の専制」[2]、そして、このような努力にもかかわらず、ついには数学的自然科学の客観性・厳密性に到達しえないその学的理念の未熟さ――今世紀の初頭から繰り返されてきた（それ自体としては正当な）実証主義批判の様々な試みは、しかし、すでに述べた如く、この学自らが行う遡行的・歴史的な自己省察の媒介をまずもって必要とするのである。事実、実証主義的理性の歴史的起源は、フランス革命以後の歴史的世界にあって――アンシァン・レジームの諸制度に対する批判的武器から一転して――プロレタリアートに対する階級的防衛の手段へと機能変化した「ブルジョワジーの客観的精神」そのもののうちに、あるいは、両者の階級対立を溶解することによって実際にはおのれの階級的他者を「原子化」し抑圧し搾取することをもくろむブルジョワジーの露骨な野心のうちに、要するに、人間性の普遍化＝抽象化（いわゆる

「ブルジョワ・ユマニスム」)という形をとった徹底的な「脱人間化」の世界過程のうちにこそ、求められねばならない。[3] ブルジョワ的思惟の「実証性positivité」とは、科学的方法を偽装した、現存する秩序の「実定性(ポジティビテ)(既成性)」に対する盲目的・無条件的な「肯定性(ポジティビテ)」の謂であり、かかる理性の本質的な非歴史性・反歴史性とは、政権獲得以後のブルジョワジーにおけるあらゆる社会的・政治的「革命」――つまりは、階級社会が行うべき「自己批判」の企て――への頑迷な拒否以外の何ものでもない。[4] 実証主義的理性こそは、「まさしく近代ブルジョワ社会における諸個人の存在形態に直接的に適合」した合理性の型に他ならぬが故に、実証主義的な人間諸科学は、同時に、「近代社会の自己意識として、必然的に市民社会の支配的な社会諸科学」[5]でもあらねばならないのだ。従って、意識現象や社会現象を自然現象との「類比(アナロジー)」においてとらえ、人間を一個の「事物―対象objet-chose」とみなす擬物論的思惟の非合理性をば指弾しつつ、かかる実証主義的方法から帰結した人間についての対象的「知」(対象化的認識)に対して実存の主観性を対置するだけでは、いまだ充分でない。ブルジョワジーの「イデオロギー的仮象」あるいは「倒錯した自己認識」としての擬物論的思惟は、しかし、それがあくまで歴史的・社会的に生成した「知」の一形態にとどまる以上は、少なくとも「仮象である限りでの現実性」[6]を有するのでなければならず、むしろ、この思惟を通じてのみおのれを直接的に表現しうるようなひとつの人間的領野のうちに(いい換えれば、「近代市民社会」固有の「疎外―物象化aliénation-réification」構造のうちに)その客観的基盤を見い出すのだからである。人間諸科学の基礎を成すのは、いうまでもなく、人間それ自身であり、「問いかけるものが同時に問いかけられるものでもある」[7]という人間存在の存在論的再帰性である。しかし、人間諸科学の究極的な目標が様々な人間的「知」の全体化を――あるいはまた、「全体的人間」の総合的な自己認識を、要するに、ただひとつの「構造的・歴史的な人間学」を――実現するところに存しているのだと

すれば、かかる人間の「全体性＝現実性」をその対象性と主観性のいずれかに還元することはもはや不可能であって、問題はむしろ、「対象的人間の自己意識」と「人間的主観性の対象化」との両義性のただなかに、まさしく人間諸科学の人間的基礎を定置することなのである。[8] かくして、『批判』がめざす人間諸科学への「批判―基礎づけ」の課題は、次のような論理的構図のもとに遂行されることになる。すなわち、第一に、実証主義批判・擬物論批判の視点を徹底化することによって、主観主義と客観主義への――あるいは、人間科学と社会科学への――分裂＝二律背反化を実証主義的理性の必然的な発展過程として生み出す「近代市民社会」の存立構造をば、「批判」の歴史的基礎としてトータルに問題化することであり、第二に、旧来の人間諸科学における「人間的諸対象 objets humains」の研究に替えて、むしろ「人間の対象化devenir-objet de l'homme」という諸学の研究過程それ自体を全ての学に必須の新しい研究対象とすることによって、[9] 個別的諸科学の個別性そのもののなかで――しかも、諸学それ自らの手で――実証主義を方法論的に基礎づけ、かつ乗り超えること、これである。サルトルがマルクス主義のうちに比定した「構造的・歴史的な人間学」への収斂とは、しかし、人間諸科学に対してその外部から与えられる「総合」の謂ではなく、まずもって、それぞれの個別科学における決定的な回心、あくまでも内発的な自己否定の構図なのであった。

(1) S・シュトラッサー『人間科学の理念』（徳永・加藤訳）、三一頁。
(2) *C.R.D.*, p.98, および、シュトラッサーの前掲書、二六頁。
(3) *Ibid.*, pp.16 et 739 suiv.（邦訳Ⅲ、二七〇頁以下。）
(4) 「結局、実証哲学は、現存する全てのものに対する思惟の屈服を助成し、経験を固執することに力を発揮した。コントは、彼の哲学を〈実証的〉と称したが、その〈実証的〉という言葉が、現存の事態に対して肯定的な態度をとるよう

に、人間を教育することをも意味している、とはっきり述べている。実証哲学は、現実の秩序を〈否定〉せねばならないと主張する者たちに対して、現存の秩序を肯定せんとするものであった。〔……〕このようにはっきりと表明された政治的な目的が、実証哲学をフランスの反革命理論と結びつけている。」（H・マルクーゼ、『理性と革命』、桝田他訳、三六四頁。）

(5) 真木悠介『現代社会の存立構造』、一一頁。なお、本稿の論述全体にわたって、この著作に多くの部分を負っている。

(6) *C.R.D.*, pp.18 note 1 et 99.

(7) *Ibid.*, p.104.

(8) Cf. J.-P.Sartre, 《L'anthropologie》, in *Situations* Ⅸ, p.88.

(9) *C.R.D.*, p.107.

たとえば、「社会現象は事物であり、事物であるかの如く取り扱われねばならない」[1]というデュルケムの有名な定式は、いうまでもなく、社会学的分域における擬物論的思惟の一典型を示している。「社会」は、それを構成している諸個人から独立したひとつの自己充足的体系として現われ、自然法則にも比すべき客観性・必然性によって人間の社会生活全体を貫通し支配する。わたしたち自身の「日常的意識」でもあるこの実証主義的社会認識の自明性は、この認識が――社会学のたんなる方法論的要請（「あたかも……かの如くcomme si」）にとどまることなく――特定の歴史的社会を性格づける客観的・現実的な存立構造のうちに定礎するものであることを、意味しているはずである。しかし、それにもかかわらず、このようなデュルケムの定式に対して、社会現象は人間現象でもある――つまり、社会を構成しているのはまさしく事物ならぬ個々の人間それ自身であり、その自由な実践諸活動と人間諸関係によって織りなさ

れた「人間的意味の網目network of human meanings」[2]以外の何ものでもない――というもうひとつの自明性が付け加えられる時、そこには宥和しがたい二律背反がただちに生起することになる。すなわち、「人間を産出する社会」と「人間に産出される社会」とのこの逆説は、それ自体としては明証的なはずの実証主義的社会理論を、一転して混濁した「知」に――ひとつの不可解な謎に――まで変質させてしまうのである。とはいえ、ここで重要なことは、すでに述べたように、「実証科学的方法の明証性が迷妄であり、その成果が見せかけの成果だということではなく、この明証性自体がひとつの問題だ」[3]ということ、要するに、実証主義的社会認識にとっての、「自己を基礎づける明証性（自己明証性）」の歴史必然的な不可能性という問題である。社会学における実証主義的理性もまた、統計的研究に代表される人間の「数量化＝原子化」を通じて社会諸現象の全域にその「合理化」過程を貫徹させながらも――しかし、あくまで社会的事物の「直接性・実定性」に定位し続けるその限りにおいて――かかる二律背反をおのれの合理性の必然的限界として自ら生み出さざるをえないのであった。従って、問題はむしろ、「『社会的諸事実を事物として扱うべし』というデュルケムの規範と、『社会的諸事実は事物ではない』というウェーバーの直接的反論とを、同時に受け入れる」ことができるような「視座構造（ペルスペクティヴ）の相互性」をば――いい換えれば、「社会的諸事実はあらゆる事物がことごとく直接的にか間接的にか社会的事実であるその限りでだけ事物である」とする包括的で全体的な社会認識の地平をば――新たに切り拓くことであって[4]、これこそまさしく、初期ルカーチからサルトルへと継承された「疎外―物象化」論の基軸に他ならないのである。それ故、『批判・第一巻』全体の一貫した主題を成している「社会学的〈知〉の批判と基礎づけ」[5]の試みもまた、基本的には、「社会的事実の人間的基礎への還元」と「社会的事実の生成論的再構成」という二重の論理的構図をとって現われることになる。すなわち、第一に、「人間にとって諸事物の関係とい

う幻影的形態をとるものは、ただ人間自身の特定な社会関係でしかない」[6]という擬物論批判の視点を徹底化することによって、かかる社会的事物の対象性を対象化ないしは物象化というひとつの過程へと「相対化―流動化 relativisation-fludification」[7]するとともに、あらゆる社会現象を被媒介性・全体性――事物とは過程に解消された契機である――というその真実態において認識することによって、実証主義固有の「孤立化的観察法」に定礎する「直接性・実定性の立場」を乗り超えることであり[8]、第二に、以上の如き人間学的「還元」[9]の操作を論理的に媒介した上で、今度は逆に、かかる人間的基礎（諸個人および人間諸関係）を方法論的端緒とする「社会の社会化 Vergesellschaftung der Gesellschaft」[10]過程そのものの具体的解明――すなわち、諸個人の自由な実践やその主観的な意味形象が、何故また如何にして「社会」（とくに「近代市民社会」）という物象的な存在水準へと転形し、人間にとって疎遠なひとつの客観的・必然的な法則性として人間自身にはねかえってくるのか、というこの「疎外―物象化」の生成過程と存立機制を論理的に再構成すること――をば社会学それ自身の核心的主題に据え、社会的総体の生成と社会認識の生成とを相即的なもの（何故なら、「社会」とは「人間の社会化」に他ならぬ以上、人間の社会認識は同時に人間の自己認識であり、かつ社会の自己認識でもあるのだから[11]）として把握し、かくて、特定な社会の特定な存立構造に淵源する社会諸認識の「可知性」をば――あるいは社会的物象の自律性・法則性に内在する客観主義として、あるいは疎外された実存の偶然性・不条理性にのみ固執する主観主義として――社会学的「知」それ自らの手で基礎づけてやること、これである。「構造的・歴史的な人間学」の体系構築は、必然的に「還元の論理―生成の論理」[12]という二重の論理構造をそのうちに含んでいるのでなければならず、「構造的・歴史的」理性としての弁証法は、まずもって、「疎外―物象化」の論理として展開されねばならないのである。

(1) E・デュルケム『社会学的方法の規準』（宮島訳）、九〇頁。
(2) Berger & Pullberg, *art.cit.*, p.196.
(3) フッサール、前掲書、一四〇頁。
(4) *C.R.D.*, p.246. Cf. Berger & Pullberg, *art.cit.*, pp.196—7.
(5) *C.R.D.*, p.156.
(6) ルカーチ、前掲書、一六六頁。
(7) 同書、二六〇頁 etc. Cf. G.Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. par K.Axeros et J.Bois, pp.180 et passim.
(8) 同書、二七八—八三頁。
(9) 「究極の存在根拠および説明根拠として、人間または人間の相互関係に還元されえないようなものは、何ひとつ歴史にはあらわれてこない。」（ルカーチ、前掲書、三三一頁。）
(10) *A.D.*, p.50.
(11) 「社会がすでにそれ自体において意識的な諸主体から成っているのでないならば、この社会が自己を意識することもないであろう。いい換えれば、人間のうちに最初からみとめられている原理上の意識性は、歴史によって実現される構造化のうちに、この意識が社会についての認識となることを可能たらしめるひとつの共犯関係をば見い出すのであり、この意識にとっては、おのれの〈対象〉としての社会自らが意識の前にやって来て、この意識との決定的な関係を結ぶことによっていわば認識される準備を自ら整えるのである。〔……〕或る種の社会構造は社会認識の揺籃をなしており、明晰な意識はかかる構造のうちにこそおのれの〈起源〉を見い出すのである。」（*A.D.*, pp.52—3.）
(12) 真木、前掲書、十五—七頁を参照。

「疎外・物象化」の問題を「マルクス以後はじめて資本主義（あるいは近代市民社会）に対する革命的批判の中心問題として論じ、その理論史的・方法論的な根をヘーゲル弁証法にまでさかのぼって追求[1]」した初期ルカーチの画期的な試みは、しかし、同時に――しばしば指摘される如く――いくつかの重大な理論的難点をもそのうちにはらんでいた。たとえば、メルロ＝ポンティによる次のような批判――すなわち、「若きマルクスのマルクス主義や一九二三年の〈西欧〉マルクス主義にともに欠けていたのは、下部構造の惰性、経済的・自然的諸条件の抵抗、あるいは、〈人間的諸関係〉の〈事物〉のなかへの埋没、といったものを表現する手段であった。彼らが記述した歴史は厚みを欠いており、あまりにもすみやかに歴史の意味を透過してしまう。むしろ彼らは、諸媒介作用の緩慢さをこそ学ぶべきだったのである[2]。」事実、マルクス主義的弁証法の方法上の根本思想をば、「この思想にもとづいて経済的諸対象を事物から、過程的に自己変革する具体的な人間関係へと再転化[3]」する点に求めたルカーチの優れた考察は、その反面、ハンガリー革命期の楽観主義（ルカーチ自身のいう「メシア的ユートピア主義」）に災いされて、「疎外＝物象化」の生成過程や存立機制に関する冷静で具体的な論究を怠っていたのである。歴史の論理としての弁証法は、おのれを真に実現するために、まずもって、「反弁証法」という歴史の迂路・意味の屈折を経過しなければならないこと、そして、ルカーチが「歴史の同一的な主体―客体」として見い出したプロレタリアートの実践的「再帰性」といえども、つねに世界を「創造的に」意識し、「哲学の世界化」を直線的に志向するわけではなく、むしろ疎外の乗り超えを疎外の再生産として回収してしまう不毛な「回帰性 récurrence」への転換可能性を構造的にはらんでいること、要するに、「階級なき社会の形成という歴史の目的は決して必然的・運命的に達成されるわけではなく、歴史はつねに腐敗しうるものだ[4]」ということ――「スターリニズム」という歴史の危機を経験したのち、メルロ＝ポンティの成熟した「政治

的悟性」が「西欧マルクス主義」に対して提示した最終的な結論はこれであった。従って、かかるメルロ＝ポンティのルカーチ批判を否定的媒介とした、サルトル固有の「疎外―物象化」論の継承と展開は、何よりもまず、疎外の可知性を基礎づけるひとつの歴史理論としての試みのうちに――あるいはまた、革命の挫折を論理的可能性として包摂した両義的な革命理論の追求のうちに――こそ、その問題史的核心を求められねばならない。[5]「一九六〇年にサルトルが『批判』を著わした時、彼が望んでいたのは、〈実践的惰性態le pratico-inerte〉の領野――つまり、行動の人間的特性を喪失させ、諸個人・諸集団の自由に抵抗する社会的諸構造のうちへの、かかる人間的諸行動の沈澱――を解明することによって、メルロ＝ポンティの論難に何らかの解答を与えることに他ならなかった」[6]のである。

(1) G・ルカーチ『歴史と階級意識・一九六七年の序文』（前出、『論争・歴史と階級意識』に所収）、四一四頁。Cf. Lukács, *op.cit.*, p.398.

(2) *A.D.*, p.88.

(3) G・ルカーチ『歴史と階級意識』、三二六頁。

(4) Hyppolite, *art.cit.*, p.327.

(5) Cf. Gorz, *art.cit.*, pp.44―52.

(6) Poster, *op.cit.*, p.178.

結局のところ、『弁証法的理性批判』の一冊がわたしたちに対して提示する問題としては、同時に、次の如き三つの側面を数えあげることができる。すなわち、「構造的・歴史的人間学」の体系構成的側面においては、「疎外―物象化」概念を論理的基軸とした（マルクス以後の）社会認識および歴史理論の可能的境位として、そして、人間諸科

学の「批判―基礎づけ」を志向する科学方法論的側面においては、「弁証法を人間学の普遍的方法として、また、その普遍的法則として基礎づける」[1]試みとして、最後に、「理性批判」という批判的・認識論的側面においては、「弁証法的理性の限界、その妥当性、およびその適用範囲についての吟味」[2]――要するに、弁証法的理性の批判――として、これである。

(1) *C.R.D.*, pp.117–8.

(2) *Ibid.*, p. 120.

（博士課程学生）