

<論 説>

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」 と「方法」

有 井 行 夫

Ⅰ 序論——現代マルクス経済学の分岐点

マルクス経済学の存亡をめぐるソ連崩壊後のイデオロギッシュな攻防が一巡したあと、戦後マルクス経済学の理論態度の反省がマルクス経済学自身においてようやく内面化されるようになった。現代資本主義分析の方法にかんしても、全般的危機論の破綻と経済の国際化の劇的な進行をふまえて、国家独占資本主義論の枠組みの妥当性の問い直しを中心にあらためて論議が活性化している。

昨年、1995年、経済理論学会大会、共通論題「現代資本主義分析の理論と方法」の北原勇、伊藤誠、山田鋭夫の3報告は、端的にこの問題状況を表現していた。それにもかかわらず、重層的構造論にもとづく国独資論、宇野三段階論の現代的適応、レギュラシオン理論という3者の対立構図は、真の争点を前景にあらわすことがなかった。3者とも現代的段階理論の妥当性を競いあうという構図をとったからである。

問われていたのは、実は、現代資本主義分析の方法における「マルクス経済学らしさ」なのである。「マルクス派」の有効性を確証し、現代経済学の諸派の1つとして生き残ることが問題なのではない。近代経済学の諸派の総体と対立するマルクスの理論態度の現代的意義が問われていたのである。そうだとすれば、資本主義的現実の段階的変容を後追いしながら理論適応し、無限にあらたな段階理論を積み重ねていくのが、「マルクス経済学らしい」態度かどうか。現実の変化に適応して理論を修正していくのがマルクスの経済学

批判の行き方なのかどうか。「理論と事実」という対立表象をとりあえず受容して極論するならば、むしろ、「理論」を堅持して「事実」を批判するという転倒こそがマルクスの態度ではないのか⁽¹⁾。適応理論に対する批判理論⁽²⁾の態度が問われているのである。

マルクスの「資本論」(資本の一般理論)は、批判理論である。それにたいしてヒルファディンクの「金融資本論」や、独占段階の一般理論として受容されたかぎりでのレーニンの「帝国主義論」⁽³⁾、また、これらを原型として形成された諸段階理論、独占段階の一般理論、国家独占資本主義段階の一般理論⁽⁴⁾などは、適応理論(説明の理論)である。実は、批判理論と適応理論とは、その理論性質が水と油ほどにちがう。現代マルクス経済学は、重層構造論であれ、宇野三段階論であれ、資本の一般理論に段階理論を組み合わせることによって、事実上、批判理論に適応理論のカバーをかぶせ、批判理論の理論的効力を封殺してきた。現代マルクス経済学の反省によって自覚化するべき経済学の分岐点は、批判理論に徹するのか、適応理論に純化していくのか、にある。批判理論の徹底運動が近代経済学諸派の総体と対立しているのである。

そうだとすると、昨年度共通論題における本質的対立構図は、理論的には、北原重層構造論、伊藤(宇野)三段階論という、2つの組み合わせ理論にたいする山田レギュレーション理論の対立であり、組み合わせ理論にたいする適応理論の側からの自己徹底要求の対立であった。だから対立構図においては、なんと、批判理論の側からの自己徹底の方向だけが欠落していたのである。この観点から、私は、本年、1996年、経済理論学会大会、「資本の理論と現状分析」分科会において批判理論の自己徹底を問題提起した⁽⁵⁾。

拙報告は、時間軸をも空間軸をも批判的に自己システムに具備する存在一元論に自己徹底し、この態度の理論的実践性の提示を試みた。世界市場の成熟と諸段階理論の理論的動揺という時機を得て、思いのほか好意的に受けとめられたように思われたが、一定の難解さはまぬかれなかった。難解さは、後期エンゲルス以来の理論的実証主義および、実証主義にたいする直接的反

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井) 発である西欧マルクス主義の20世紀現象学にたいして、マルクスの理論的唯物論を対置し、これに立脚したことに由来している。

実証主義と現象学という両極振動にたいする理論的唯物論の対置は、適応理論にたいする批判理論の理論的振る舞いを確認するうえで必須の対立構図である。問題は、「事実」にたいする「理論」の関係にある。「事実」と「理論」とが、それぞれ、たがいに独立の関係にある客観と主観とであり(実証主義の主客二元論)、それにもかかわらず主観が客観を忠実に写し取らなければならないとすると、当然のことながら、「理論」は、独立変数たる「事実」を後追いし、適応理論の振る舞いにあまんじなければならない。それではと、現象学にならって、「主観の事実」たる実践的統一に定位して、「事実」の自立性を批判的にとらえようとしても⁽⁶⁾、無媒介の事実性を主観の位置に置きかえただけである。「資本のシステムにおける主観性」という独立変数に依存してのみ事実が批判される。今度は、批判効力の妥当性を後追いしながら、事実を照射する主観性規定そのものをシフトしていかななければならない。

マルクスの資本のシステムの批判的把握は、事実一般から出発して、下向・上向の抽象的なデカルト的整理法⁽⁷⁾によって基礎づけられているのかどうか。否、マルクスは、独自に基礎づけられた確実な存在系列(自然史過程、労働する個人、生産諸関係、商品、資本)に孤立的事実を媒介することによって事実を批判するのではないか。マルクスの理論的展開は、認識する主観につねに相對しつつ、認識する主観が無自覚的にかかわっている真相を開示していくという性格のものかどうか。否、マルクスの把握する理論的関連は、唯物論の地平に展開しており、「認識する主観」という地平、「事実に対立する理論」という地平をすでに克服して、それ自体、特定された对象的関連、存在の関連を表示しているのではないか。

およそマルクス形成史研究の実践的意義は、現代マルクス経済学の直面している「理論と事実」をめぐる学の方岐点にそくして、マルクス自身の解決的到達を対自化するところにある。⁽⁸⁾ また、およそヘーゲル・マルクス論の

実践的意義は、20世紀の知的対立構図の枠組みが依然としてデカルト以来の近代知の問題設定に拘束されていることをふまえて、ドイツ観念論、ヘーゲル、マルクスの知的経験の意義を近代知のパラドクスの解決と交差させるところにある。また、およそ現代マルクス経済学の基礎づけにたいする理論的反省は、ローカルなマルクス主義内部の方法論議にとどまるのではなく、近代知、現代知の問題構造にそくしてとらえかえす射程をもたなければならない。

それにもかかわらず、マルクス形成史論、ヘーゲル論（近代知論）、現代マルクス経済学の基礎づけ論は、相互に蝟壺におさまり、受動化し、それ自体が適応理論に化している。マルクス形成史論は、答えのわかっているマルクス像へのマルクスの成長の説明論理である。20世紀ヘーゲル論は、『精神現象学』の「意識経験学」契機の徹底性という、デカルトとフッサールとをつらぬく主軸だけを見うしない、「精神現象学」契機というヘーゲル自身の設定した迷路のなかで甲論乙駁を繰り返すのみである。現代マルクス経済学の基礎づけ論は、エンゲルスの「論理と歴史の照応」問題という、主客の二元化を前提した二元化の克服願望、実証主義的存在感を前提した実証主義の克服願望、自らの定説すら形成不能な議論をベースにおいて、論議を断続させている⁽⁹⁾。

拙分科会報告の難解さは、報告者の力量の貧しさを別とすれば、従来の基礎づけ論の論議の枠を必要に応じて隣接領域（近代知論とマルクス形成史論）に拡大したことに由来する。私は、本年の現代資本主義論にほぼ並行しながら、たがいに関連する3つの小論をまとめている。それぞれ「実践的唯物論」、「概念的把握」、「方法」かんするものであるが⁽¹⁰⁾、掲載した紙面の性格により経済理論学会関係者の目に触れにくいと思われる。本稿は、拙分科会報告の前提的理解に供することを意図して、3つの小論に必要な加工をほどこしてまとめたものである。

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)

II マルクスの「実践的唯物論」の根拠——『精神現象学』の理念問題」とマルクス

1 20世紀は認識主義の限界経験の時代である

20世紀の社会認識の構図を特徴づけるのは、認識根拠を事実の直接性にもとめる立場と事実の被媒介性を重視して批判的存在地平に立脚する立場、この2つの立場への認識態度の分裂と相互の対立である。これを極言して、実証主義運動と現象学運動の対立、理論的アトミズムと理論的ホーリズムの対立と言いかえてもよい。そしてこの対立そのものが社会認識において空しいものであることは、すでに経験されて久しい。

1961年のドイツ社会学会におけるK・ポパーの反証理論的実証主義とT・アドルノの現象学的マルクス主義の対立、およびこれにひきつづく「ドイツ実証主義論争」⁽¹¹⁾は、この経験の1つの頂点である。現象学的マルクス主義の側は、反証主義の採用による「事実」の制約の回避の試みも「事実」の直接性のパラドクスからの脱出ではないことを有効に示して実証主義一般の没落を宣告し、他方、反証理論も、「事実」の媒介性を把握せしめる批判的総体性の存在地平がそれ自身たんに主観的・直接的なものにすぎないと反撃して現象学的マルクス主義に致命傷をあたえた。以後、20世紀の批判的精神は、ポスト・モダンのニヒリズムへと一直線に推移していく。

もちろん、以上は観念論における対立であって、それらにたいしては確固として唯物論の潮流が対立していたと言うこともできる。しかし世界観的確信としてではなく社会の認識態度として、その唯物論とはいかなるものであったであろうか。唯物論の認識実践場面であるマルクス経済学において容易に確認できるのであるが、その事実上の認識態度は、実証主義的態度と現象学的態度の間の無自覚の動揺なのであった。資本のシステムの存立をとらえるさいには、システムに独立の生産手段の所有の事実依存し、また20世紀的システムの段階的構造変化なるものを主張するさいには、独占の事実、経済的国家の事実から構成する。他方、システムを前提して事実を批判的に把

握するさいには、基本的にすべて「意識の物象化論」⁽¹²⁾に立脚する。意識世界の屈折した客観的反省態こそが資本のシステムの存立である。だから事実の意識は、同義反復的に資本のシステムの自己肯定機能に拘束されることになる。

ここで注意しなければならないのは、「意識の物象化論」は、けっして反スターリニズム・マルクス主義の専売特許ではなく、スターリニズムの実証主義的理論観そのものの無媒介のもう1つの顔だということである⁽¹³⁾。認識態度の問題としては、スターリニズムと反スターリニズムの対立も、スターリニズムの構造観の自己内対立も、実証主義運動と現象学運動の対立をマルクス主義的な問題意識形式のもとで再現したものである。他方、資本のシステムにたいする反スターリニズムの批判的精神も、実のところは無媒介に、「社会主義」の事実というスターリニスト体制の存立に依存していた。一次元的な資本のシステムは、資本のシステム内の意識を自己肯定的に拘束する。批判精神の立脚すべき資本のシステムの分裂性の表現は、唯一、「社会主義」の存立事実にある。だからこそスターリニスト体制の崩壊は、同時に反スターリニズムの批判精神の崩壊なのである。

思想史的な夾雑物と理論的な厚化粧をすべてぬぐい去って素顔を直視してみれば、20世紀の理論経験は、厳格に、近代知の自己分裂経験の再現そのものである。意識世界内における個別性と普遍性の無媒介の対立（アトミズムとホーリズムの対立としての認識崩壊）の意識世界内における解決不能の経験として、認識する意識としての知的態度の崩壊の経験である。今日、マルクスの復権を語って意味があるのは、唯一、この経験を大きくふまえることにおいてであって、反スターリニズムの諸潮流の再評価とか、ましてや「マルクス派の有効性の確証」というがごとき部分的視野においてではない。

近代知の自己分裂経験とは、対象にたいして認識する意識として振るまう知的態度の限界経験であり、認識主義の限界体験である⁽¹⁴⁾。実証主義と新カント派運動のなかで消失したのは、認識主義を超克して存在主義を完成したマルクスなのである。そして今、20世紀の理論経験の到達は、認識主義のす

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井) べての可能性を経験しつくすことによって、早産した存在主義の復活を必然化している。本稿の課題は、「存在主義の復活」について問題提起することである⁽¹⁵⁾。

2 ヘーゲル・マルクスは近代哲学の嫡流である

マルクスの唯物論は、エンゲルスの整理するような超歴史的な唯物論史のなかで、唯物論の嫡流として位置づけられるべきではなく、むしろヘーゲルとともに近代哲学の嫡流として評価されるべきである。それでは近代哲学の独自の問題設定とは何か。

近代とは、すぐれてヘーゲル『精神現象学』の「疎外された精神」の世界、あるいはマルクス『資本論』の「取得法則の転回」の世界である。理念的には市民社会(商品交換社会)であり、実在的には資本の生産様式に立脚する社会システムである。共同体的生産が解体されることによって、はじめて諸個人の個別性と普遍性がそれぞれ固有の実体性においてくっきりと実在化された⁽¹⁶⁾。諸個人の個別性とは、共同体的な精神的拘束から解放された自由な私的諸人格であり、諸個人の普遍性とは、商品交換にもとづく諸個人の世界的交通、ならびに資本の生産様式にもとづく諸個人の全自然的な有機的延長である。そして諸個人のこの両契機は、近代において、自己矛盾として、すなわちたがいに「他のもの」としてのみ実体化された。諸個人の自由な個別性とは、抽象的なたんなる法的人格であり、二重の意味で自由な存在である。「さまざまな形態の社会的諸関連は、諸個人の私的目的のためのたんなる手段として、外的必然性として、諸個人に対立する」(『要綱』序説)。諸個人は、自己の社会的生産手段(社会的自然的な自己の延長)に「他のもの」としてのみ関係する。他方、諸個人の生産諸関係は、諸個人の人格の否定として、物象(物件[Sache])として、商品として自立化し、さらには、諸個人の社会的生産手段は、資本として自立化する。

近代とは、自己の個別性と普遍性の自己矛盾する社会であるがゆえに、すぐれて自己認識を課題とする社会である。自由な諸個人の意識から出発し

て、直接的には自己ならざる対象について、本質的には自己のものである、と認識せざるをえないからである。

以上の近代の構造が、近代の自己認識、すなわち近代哲学の固有の問題設定をあたえている。ここでは、普遍的な存在世界と個別的な自己意識世界とが、存在原理と自己意識原理とが分裂している。真なる知とは、「存在するものが存在するままに知られていること」、存在原理に定位した知である。しかし知とはまさに自己意識の作用である（カント）が、自由な自己意識とは存在原理に疎遠な自己意識にはかならないのである。自由な自己意識とは、「自分の心のうちに入ってきた一切のものは夢に見る幻影とひとしく真ではないと仮定」（デカルト）しうる自己意識である。

そこでデカルトの哲学の第一原理、「我思うゆえに我あり」は、近代哲学の問題設定の表現である。唯一の確実性として自由な自己意識の自己同一性から出発して存在をとらえること、これが存在的懐疑の要求する存在知の要件である。デカルトの第一原理は一般的に妥当する。近代知が自由な対自的な自己意識における存在の認識であるかぎり、唯物論であろうと観念論であろうとこれが知の対自的な正当性の要件である。この要件を満たすものだけが独断論や信仰から区別され、科学という対自的に正当化された知的形式を獲得する。科学とはすぐれて近代知の形式なのである。

だから今や知の尺度は二重化していることになる。第1は、自己意識の確実性原理であり、知の対自的な正当化原理である。第2は、存在原理であり、知の即自性原理である。第1の確実性原理だけに固執して存在の把握を断念し、知の正当化手続きだけに認識を矮小化する立場を我々は認識主義（広義の科学主義）とよぶ。認識主義は、近代知の自己分裂構造に屈服した不可知論である。20世紀の実証主義と現象学の対立は、実は認識主義の枠内における対立である。他方、確実性原理から出発して近代的な知的対自性要件をみたしつつ、同時に第2の存在原理にそくして振るまう知の態度を存在主義とよぶ。近代知に固有の知的な基本対立は、（エンゲルスが第一義的対立とみた）唯物論か観念論かではなく、実は、（エンゲルスが第二義的対立とみ

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)た⁽¹⁷⁾ 認識主義か存在主義かである。マルクスの唯物論は、なによりもまず、ヘーゲルとともに自覚的な存在主義の潮流に位置する。

さて、近代とは、すぐれて自己認識を課題とするのであるが、この課題に応えうる知的振る舞いは、あきらかに存在主義のそれである。だから近代哲学の正統の努力は、自己と自己の存在との疎遠な分裂にとらわれた社会意識を批判して、自覚的に存在主義の境地を模索することであった。この見地から、ドイツ観念論からマルクスの理論的唯物論に連続する知的経験線を近代哲学の嫡流とみるのである。

認識主義(経験論)の帰結が認識そのものの自己否定にほかならないことをふまえて(ヒュームの衝撃)、デカルトの「我思う」を近代的な存在主義の問題提起として自覚的に受けとめなおし、确实性原理を満足させながら存在にそくした客観的認識の可能性を追求すること、近代哲学の課題設定をこのように定礎したのがカントである。「我思う」という根源的な客観的・実践的関係世界の超越論的遡及にもとづいて存在的な知的根拠をふまえること、これが課題にたいするカントの回答である。実践的存在論として、近代知の主客分裂の解決展望は、実にカントにおいてすでに与えられている。しかしカントの試みは未完である。知を根拠づける実践的存在世界は、あらゆる意味で主客の二元化の代償のもとに構成されている。統覚(我思う)の統一と「物自体」という存在の二元化⁽¹⁸⁾、知的自我と実践的自我という自我の二元化である。だから後続するフィヒテとシェリングの哲学は、カントの二元性の克服の試みである。フィヒテの自我哲学は、「我思う」主体の客体化の徹底のなかで存在を措定しようとする。他方、シェリングの同一哲学は、「物自体」としての客観的存在の主体化の徹底のなかで「我思う」を包摂しようとする。それにもかかわらずフィヒテの自我は存在に到達することがなく、シェリングの存在は确实な自我に媒介されることがない。これがヘーゲルの問題設定に前提されているドイツ観念論=存在主義の知的経験である。

3 近代哲学におけるヘーゲルの貢献とは何か——意識経験学から存在学へ

近代哲学におけるヘーゲルの貢献は、弁証法の復権や労働の発見、人間陶冶論の展開などにあるのではない。ドイツ観念論の先行者たちが煮詰めきった存在主義のアポリアについて、はじめて理論的解決を提示したことにある。弁証法の復権や労働の発見などは、存在主義の実現過程の線上において必然化した従属的成果である。

シェリングのように存在そのものから出発するならば、必然的に独断論に陥る。フィヒテのように確実な自我から出発することが要件である。けれどもフィヒテの「自我は自我なり」は、どこまで行っても自我の圏域を超出せず、哲学的真理の境地に到達しない。シェリングの存在の境地のみが到達の要件（存在主義の境地）である。

自我と存在の深刻な疎遠性と和解の必然性を確認したうえで、『精神現象学』は、シェリング派からの別離を宣言する。ヘーゲルの自信を裏打ちしているのが「緒論〔Einleitung〕」の意識経験学構想である。ヘーゲルの意識経験学とは何か。その核心的な特質は、意識の関係世界そのものが否定的に存在世界と関連していることの把握にある。

出発点は、「我思う」確実な自我＝自己の意識である。しかしヘーゲルのとらえる「意識」は、「フォイエルバッハ・テーゼ」のマルクスの高く評価するように、徹底して能動的な実践的關係運動である。意識とは、確実な自己から出発して対象に否定的に關係し完結的に自己還帰する關係運動である。だから意識とは、それ自身が自己運動・自己産出する自己完結形成世界、実践的存在世界なのであり、すぐれて意識世界なのである。かかる存在構造をもち、そして意識世界がそのものとしては真なる存在世界ではなく非完結的・非自立的であるならば、意識世界自身が自己運動（＝自己経験、自己産出）して真なる存在世界に自己形成・自己還帰せざるをえないはずである。実際、意識の実践的關係運動にそくしてとらえてみると、意識世界は、自己否定的な仕方においてのみ自己として存立している。

意識は、対象にたいして振るまって、これを知として意識世界に否定的に

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)

包摂する。しかし同時に、意識は対象にたいして振るまっているのだから、対象が意識世界の外部に自立しているというように対象にかかわっている。だから意識は、対象にかかわるのに、知る関係として対象的關係を自己内化すると同時に、前提的に真なる関係として対象的關係を自己外化している。そして知とは、真と一致するべき当為である。だから意識世界は、知と真とを前提的に分離させながら同時に一致させようとする自己矛盾的な存立構造をもっていることになる。このような存在世界は、己れにとどまることができず、矛盾を解決する自己産出運動であらざるをえない。すなわち意識は、不断に知と真とを比較し、その必然的な不等の経験から、特定の知的形式として制限された意識の振る舞いを自己否定し、知と真の一致をめざして意識世界を高次化・普遍化して行かざるをえない。これが意識経験である。しかし知と真との自己矛盾的關係は、そもそも対象にたいする意識という外面的關係様式ゆえに生じているのだから、意識世界は、自身を高次化した経験の果てに、意識の關係世界という自己完結性・世界性そのものを脱ぎ捨てることによってのみ自身の当為を実現するであろう。意識の世界性、意識の外面性を脱ぎ捨てて還帰した実践的存立の世界、これが存在の世界である。

この存在の世界が、知と真の一致する世界、哲学的真理の世界である。ここでは、対象にたいする意識という知の外面的振る舞いは否定され、存在の關係が存在の關係の資格において知に姿をあらわすことになる。しかもこの存在世界は、独断的に宣言されたのではなく、確実な意識から出発して、意識の外面性批判＝認識主義批判として到達している。だから存在の世界は、意識の批判として限定された仕方で記述可能である。意識経験学は、確実性原理と存在原理の分裂という近代知の自己疎外を解決するとともに、存在原理に定位する仕方を知の確信に媒介する。

ゆえに「意識経験学から存在学へ」という学の二段構え構想が、ヘーゲルにおける存在主義の実現構想である。「精神現象学」は、なによりも意識経験学であり、「精神現象学」に立脚する「論理学」、さらには「エンチュクロペディー」体系がヘーゲルの存在学である。

存在主義のアポリアを解決するのに、自我の確実性を確実な関係世界＝意識世界としてとらえ、意識世界をそれ自身存在世界としてとらえ、そこに存在の運動＝弁証法を見いだし、真の存在世界への自己還帰をとらえる。巧妙というべきである⁽¹⁹⁾。弁証法とは、近代知のアポリア（抽象性）を突破する存在論理であった。カント、フィヒテ、シェリングという先行者たちは、近代知の罫にたいして無防備であった。存在の叙述（存在主義の実践）に先行して近代知の抽象性批判は、それ自体として徹底するべきである。先行者の限界は、意識経験学と存在学の混同による両者の不徹底にある。ヘーゲルの近代哲学における貢献は、「意識経験学から存在学へ」として、意識経験学を存在学から明確に区別して独自の知的作業にしたこと、このことによってはじめて存在主義を権利づけたことにある。

20世紀の社会認識の限界経験とは、認識主義の限界経験である。知のとらえる関係は、存在そのものの関係ではなく、たんに共同主観性として知的主観性の振る舞いにおいて権利づけられている関係ではないか。対象的關係とは、対象そのものの関係ではなく、問題意識の能動性に相関的な関係ではないか。認識主義的な問題提起にたいして、ヘーゲルがすべて答えを用意している。近代知の分裂構造にもとづく社会認識の問題性をふまえるとき、ヘーゲルの存在主義は、どんなに高く評価しても評価しすぎることはない。

それにもかかわらずヘーゲルの存在主義は、ヘーゲル論においても、ヘーゲル・マルクス論においても、マルクス論においても、すっかり忘れられることになる。20世紀に繰り返されたヘーゲル復活において、『精神現象学』が「意識経験学」として、またヘーゲル哲学体系が「意識経験学から存在学へ」として評価されたことは、なかった。つまり「意識経験学」が意識経験学の理論的意義において評価されたことは、基本的にはなかった。今日の通説的な『精神現象学』観は、「認識論的序論であるとともに体系総論」、すなわち「意識経験学であるとともに存在学」である。この事態にたいする第1の責任は、『精神現象学』自身にある。

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」（有井）

4 「『精神現象学』の理念問題」とは何か——意識経験学から精神現象学への性格転換

『精神現象学』の帰結は、絶対知である。意識経験学を経て神の存在とも神の自己知とも等しいものになった哲学知（存在知＝絶対知）が、即自的には絶対的に完成した自己の存在世界（絶対精神）をくまなく照らしあわす。ヘーゲルの存在学体系とは、絶対精神の自己知の世界である。ヘーゲルの苦闘の意味について何も知らない者でも、ヘーゲル体系を嘲り笑う仕方だけは知っている。しかしながらヘーゲルの壮大な破産は、嘲笑する者自身が無自覚に共有する近代知の基礎問題の解決手続きにおいて、あるわずかな論理飛躍をおかすことによって帰結したのである。

「緒論」の意識経験学構想にしたがって、『精神現象学』は、もっとも直接的で確実な感覚的確信の世界から出発して、知覚の世界、悟性の世界というように意識世界の普遍化を経験してきた。そして悟性の世界が現象と本質を区別する観点の外面性を否定したとき、自己における区別の世界、すなわち自己意識の世界に到達する。問題はここで発生する。

自己意識とは、対象について区別なき区別として、つまり本質的に自己としてとらえる意識である。ここで対象にたいする意識の外面性は、克服されたかにみえる。しかし自己意識とは、より具体的には、直接的な自己とその対象としての自己との同一性を、すなわち類的な同一性を対自的に意識する類意識である。このような類意識である自己意識の現実態は、孤立的なものではありえず、本質的に「我なる我々、我々なる我」という精神的なもの、社会的なものである。類的な自己意識は、直接的な自己と社会的・環境的な自己とを反省する意識である。そうだとすると自己意識の関係能力は、感覚的確信や知覚、悟性などのようにそれ一般としては論じえないことになる。自己意識が内的に前提している精神性・社会性・対自然的交渉性の歴史的陶冶の水準によって、対象にかかわる普遍性、外面性が相違してくる。そこで意識の外面性を克服するためには、自己意識に到達するだけでは不十分であり、自己意識の内面的実体を現実には充実陶冶しなければならない。

ここで理論的問題設定が微妙に転換することになる。意識経験学とは、存在世界を所与として、意識世界に自己批判させて存在知に到達するという理論手続きであった。ところが今や存在知に到達しうる意識能力に存在世界そのものの形成水準が介在していることが判明した。存在知の地平に到達するためには、存在を所与として意識経験を徹底せねばならず、意識経験を徹底するためには、存在世界の形成論、つまり存在知を介在させなければならない（自己意識論のジレンマ）。ヘーゲルの決断は、意識経験学という理論手続きの資格は維持したまま、意識世界の実体をなす存在世界そのものの形成論に踏みこむことである。

この転換・転轍を軌道づけているのが、第4章自己意識論総論における自己意識の二重化論である。『精神現象学』によれば、自己意識の真の姿は、我と我々とを反省する2つの自己意識に帰着する。しかし「自己意識世界」と「2つの自己意識世界」とは、その世界性格、存在性格を決定的に異にする。自己意識世界は、意識世界の経験的拡大であり、主観的世界であり、意識経験の軌道上の世界である。ところが2つの自己意識世界は、断じて主観的世界ではなく、主観的世界と主観的世界との統一からなる客観的世界（社会）である。ヘーゲルは、これを精神とよぶのである。以後、『精神現象学』は、意識経験学の形式のまま、自己意識の実体をなす精神を展開することになる。ここで意識経験学は、精神現象学（精神の現象＝生成の学）に転轍する。

意識経験の資格で論じる社会形成においては、世界の自己矛盾を意識に自覚化することがすなわち高次の社会産出となる。意識・思惟という関係運動だけが、存在世界を存立させている即自的な実践的關係運動なのであるから。こうして自己意識の実体をなす精神（現実の社会的実体）は、共同体から市民社会を経て、自己の普遍的実体である社会的・自然的環境（＝対象）と個別的意識とのあらゆる疎外を克服して両者の完全な和解態にいたるまで、いわばマルクスの共産主義世界にいたるまで自己展開する。ヘーゲルにとってこの最後の境地が対象にたいする意識の外面性を克服した存在知の境地であり、絶対精神の自己知、すなわち絶対知の境地である。

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)

しかしながらヘーゲルこそが自らの意識経験学の破綻を自覚する者である。自己意識論における転轍以後、アンバランスに肥大化した歴史的社會形成論＝精神現象学として意識経験学を書き終えた後、ヘーゲルは、あえて、出発点の「緒論」の前に「序文〔Vorrede〕」を書き加え、「意識経験学がすなわち精神現象学」であること、あるいは、「意識経験学すなわち存在学」論、「実体(存在)の主体化すなわち意識経験学」論(＝シェリングの意図の完遂)を正当化したのである。しかし「緒論」の「意識経験学それから存在学」論と「序文」の「意識経験学すなわち存在学」論とでは、想定する存在世界の性格がまったく相違する。前者のそれは、意識世界を否定しきった存在主義的な存在世界であり、後者のそれは、意識に相関する存在世界、20世紀現象学的な超越論的存在世界、認識主義的な存在世界である。前者においては、今この認識する主観性は、それ自体が存在の相、客観の資格に批判・転換されたいうえで存在契機として再把握されるのにたいして、後者においては、そのまま存在世界の構成契機にされる。だから後者の存在世界は、そのものが認識主観の共同主観世界にすぎない。

20世紀のヘーゲル復活は、基本的にすべて、「序文」の「意識経験学すなわち存在学」論を肯定的に受容したうえで、『精神現象学』になんらかの現代的意義を見いだそうとするものである。ハイデガー論文、「ヘーゲルの『経験』概念」は、「序文」の精神によって「緒論」の意識経験学を読み込もうとするあからさまな試みである。ルカーチからフランクフルト学派、実存主義派にいたるヘーゲル・マルクス論は、『精神現象学』の前提的理解としては、ハイデガーの発想と同一線上にある。存在主義のアポリアを事実上解決したはずの『精神現象学』は、認識主義の存在論に転換され、現象学に整合化され、現象学的マルクス主義の想源になった。『精神現象学』における、意識経験学の精神現象学への転換は、事実上、20世紀社會認識の枠組みを決するともいえるほどの大転換であったのである。

とはいえ、「意識経験学すなわち存在学」論を基軸としては、なんとしても『精神現象学』の統一的な理念は理解不能である。そもそも正反対の2つの魂

である存在主義と認識主義の混合ということになるのであるから。いわゆる「『精神現象学』の理念問題」の未解決は、ヘーゲル研究において近年にいたるまで繰り返され再確認されているのであるが、この事態は、解決の前提である基軸的混合の問題性を無自覚的に表白しているのである。

5 「ヘーゲル哲学の秘密」——マルクスのヘーゲル批判は意識経験学の転轍を撃つ

「精神現象学」は、近代知の自己疎外を認識的に克服する存在主義の境地にあと一步まで肉薄しながらも挫折した。逆に、近代哲学の存在主義を継ごうとする者は、必ず、ヘーゲルの挫折を解明し、意識経験を完遂しなければならない。存在主義の完遂者であるマルクスは、必ず、「『精神現象学』の理念問題」を解明しているはずである。これが、ヘーゲル・マルクスを近代哲学の嫡流としてとらえる立場の基本的問題設定である。もちろん20世紀において存在主義ヘーゲルが忘れられている以上、存在主義マルクスも、ヘーゲル・マルクス論の基本的問題設定も忘れられているのであるが。

初期マルクスのヘーゲル批判の第1の基本点は、意識経験学と存在学のヘーゲル的な峻別にそくして、意識経験学批判と存在学批判が峻別されているということである。意識経験学批判とは、『経哲草稿』の『精神現象学』批判であり、存在学批判とは、『国法論批判』の『法哲学』批判である。ここで従来見逃されることの多いのは、『国法論批判』の独自の意義である。フォイエルバッハの主述顛倒論やレーニンの階級闘争論を尺度とするのではなく、近代哲学の存在主義的な課題を尺度としてとらえると、『法哲学』批判が、社会システム理論という明確な場面でおこなった存在学批判であることがわかる。〔生きた諸個人—官僚機構と二院制議会—君主〕という推論的構造をもつヘーゲルの理性的社会システムは、理性的といいながら事実上「即自と対自の分離」した偽システムである。およそヘーゲルの理性空間とは、非理性的な現実世界に実在する諸個別性や諸特殊性をヘーゲルの思惟内の理性的連関に位置づけるだけの、個別性と普遍性、対自性と即自性がそれぞれ別のシス

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」（有井）
テムに分解している偽システムにすぎない。マルクスのヘーゲル批判は、存在学的把握の破綻の確認から出発する。

これをふまえて第2の基本点は、『経哲・第三草稿』の『精神現象学』批判が消極的な意識経験学批判だということである。「ヘーゲル哲学の真の生誕地でありその秘密」は、『精神現象学』である。つまり存在学（＝『法哲学』をふくむヘーゲル哲学）の不可思議な振る舞いの秘密をマルクスは、『精神現象学』に、しかも「意識の対象を克服していく運動」すなわち意識経験学としての『精神現象学』の特質に求めている。認識的疎外の克服過程（意識経験学）と実在的疎外の克服過程（精神現象学＝存在学）とを混同して、ヘーゲルは、思惟の運動において実在的疎外の克服過程をとらえている。だから認識的疎外の克服地点は、すなわち実在的疎外の克服地点である（＝絶対知）。ヘーゲル存在学における批判知・存在知の振る舞いは、実在的な近代的疎外（＝市民社会）にたいするに、即自的に実在的な理性状態を前提して振るまうことにほかならない（『法哲学』序文の理性的なもの現実的なものとの恒等命題）。そしてヘーゲルにおける意識経験学と存在学の混同とは、実は思惟（意識経験する能動性）と労働（存在経験する能動性）の混同である。

ここで意識経験学の経験する能動性が思惟（意識）であり、マルクスの批判的社会認識（存在学）のとらえる能動性が労働であるとするならば、さらに意識経験学の終結点が存在学の始発点であることをふまえるならば、マルクスは、意識経験学を思惟経験から労働経験に転換させることによってこれを終結させているはずである。この予測にこたえるテキストこそが、『経哲・第一草稿』の「疎外された労働」論である。つまりヘーゲル批判の第3の基本点は、「疎外された労働」論が事実上マルクスの積極的な意識経験学批判だということである。

ヘーゲル意識経験学の直接的な挫折地点は、自己意識論であった。ここで確認すべきなのは、疎外された労働論がマルクスの自己意識論だということである。とりあえず、つぎの3点がマルクス自己意識論の独自性である。

①ヘーゲルの類的な自己意識の実在態は、自由に思惟する自己意識（自己意

識論のB)であり、すなわち対象にたいして媒介的に否定的に振るまう(対自的に合目的に関係行為する)存在である。マルクスは、意識世界の経験的拡大としては、これをむしろ「労働する自己意識」とみる。②ヘーゲルが類的自己意識の社会的実体について、実在的形成軌道に意識経験軌道を転轍したのにたいして、マルクスは端的にこれを所与とみる。すなわち労働する意識の社会的実体として完成した資本のシステムを前提する。これがマルクスに意識経験軌道を堅持させることになる。③この労働する意識が、疎外された労働の意識であること、すなわち疎外された無限性運動(自己の対象にたいしてまったく自己の外部として同一性経験する関係運動)をとることによって、意識世界を自己超出するのである。労働する意識は、労働する存在をまったく「他のもの」(自己意識の外部)としながらこれと同一であることを経験している⁽²⁰⁾。

今や意識世界は、対象の関係世界、存在の関係世界に還帰している。意識世界の自己完結性を否定した存在の世界とは、意識に先行する労働の関係世界である。自己の環境的自然にかかわる人間的自然の実践的關係世界であることにおいて、対象論理にそくして主体転換がたどられ、人間的自然の実践的關係とは、自然の自己産出運動の人間的局面であることが確認される。マルクスの批判知の世界とは、実践的唯物論の世界である。以上の内容において、マルクスは、たしかに十全なかたちで「『精神現象学』の理念問題」を解決している。

6 実践的唯物論は、存在主義の実現として近代の自己認識の振る舞いを規定する

マルクスの実践的唯物論とは、近代哲学の存在主義の完遂である。このような自覚化は、実践的唯物論の対立者(理論敵)を明示し、実践的唯物論がそれに対置する理論的振る舞いを鮮明にする。反映論的唯物論に対立して真の实在論を主客同一論として樹立すること、あるいは、通俗的史的唯物論の歴史法則主義や現象学的マルクス主義(現象学的実践的唯物論)の唯物史観

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)

主義に対立して真の歴史理論を自然史的唯物論として確立すること⁽²¹⁾、実践的唯物論の第一義的な意義はここにあるのではない。もちろん以上の意義をあわせもつにしても、存在主義の完遂であるがゆえに、実践的唯物論が第一義的に対立するのは、認識主義にたいしてである。だから実践的唯物論の第一義的な意義は、対象認識において、疎外された近代知の越権を批判して、対象(存在)の関係を対象の資格にそくして把握すること、そのような知的振る舞いを規定することにある。ヘーゲルの意識経験学が存在学の知的振る舞いを規定したように、マルクスの実践的唯物論は、経済学批判(批判的社会認識)の知的振る舞いを規定するのである。

その原理は、对象的関係の存在性格を自覚することと言うにつきる。对象的関係は、認識にたいして自立的なのではない。真相においては、対象にそくして自立的な関係様式をとることにおいて自立的である。だから对象的関係は、抽象的な死んだ関係から生きた関係として区別され、生きた関係は、関係項の実在的な関係運動(Sich-Verhaltenする運動)として、ここから不断に発生しているものとして、定在している⁽²²⁾。そして実在的な関係運動は、結局は、对象的な自己に、すなわち自然の自己産出(自己規定)運動に発するものであり、自然の自己関係運動の契機である。認識とは、実践的に提起された、認識にたいする対象の直接的な自立性について、認識的に否定して自然の自己産出運動に具体的に規定的に媒介することである。そのさい人間的自然を自然一般から反発している自然の規定的な自己関係運動は、労働である。眼前の社会的・経済的諸形態の自立性の外観を批判して、労働の諸関係・生産諸関係に媒介すること、すなわち社会諸形態を自然の自己産出運動に媒介すること、これが批判的認識(存在知)である。

初期マルクスの独自の意義は、ヘーゲル意識経験学の批判を完遂して、对象的諸関係を生産諸関係として再把握することが批判的社会的認識の振る舞いであると限定したことである。資本のシステムの生産諸関係が現実に物象的に関係運動していることにそくして、後期マルクスの体系的認識は、生産諸関係の物象化論として展開する。「初期マルクスの手続きから後期マルクスの

手続きへ」、さらには、マルクスに固有な意味での「下向から上向へ」は、「意識経験学（近代知の疎外批判）から存在学（批判的認識）へ」というヘーゲル存在主義の二段構え構想のマルクスの実現である。【要綱】序説は、マルクスの体系的認識作業の再開にさいして、以上の内容を再確認するのである。

存在主義としての実践的唯物論は、哲学者にとってというよりも経済学者にとって、実践的に必須の基礎石である。マルクスの経済学とヒルファディングの経済学とを区別できないようなマルクス経済学の現状において、この基礎石の再確保は急務である。マルクス経済学における「生産関係」の第一義的な意義は、【要綱】序説の強調するように、なによりもその関係運動の実在的な存在性にあり、認識批判的概念であることにあるのであって、生産様式の歴史的種差を把握するところにあるのではない。「生産関係」の存在知的な意義の了解に、実証主義化・現象学化したマルクス主義にたいする対置が凝縮している。

III マルクスの「概念的把握」

1 テキスト

A 「……しかしながらこの〈概念的把握〉はヘーゲルの考えるように、論理的概念の諸規定をいたるところに再認するところにあるのではなくて、独自の対象の独自の論理をつかむところにあるのである。」（ヘーゲル国法論の批判, MEW. Bd. 1, S. 296）

B 「国民経済学は私的所有という事実から出発する。だが国民経済学はわれわれに、この事実を解明してくれない。国民経済学は、私的所有が現実の中でたどっていく物質的過程を、一般的で抽象的な諸公式でとらえる。その場合これらの公式は、国民経済学にとって法則として通用するのである。国民経済学は、これらの法則を〈概念的に把握〉しない。」「したがってわれわれは、いまや私的所有、所有欲、労働と資本と土地所有との分離、のあいだの本質的連関を、また交換と競争、人間の評価と無評価、独占と競争などの本質的連関を、さらにこうしたいっさいの疎外と貨幣制度との本質的連関を

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」（有井）
＜概念的に把握＞しなければならない。」（経済学哲学草稿，岩波文庫 84～86
ページ）

C 「有機的に一体をなしているものの相互関連を偶然的なものにしてしま
い，それを＜たんなる反省的連関＞にかえてしまうという点にまさに，彼ら
の粗雑さや＜没概念性 Begriffslosigkeit＞が示されている。」（経済学批判要
綱，MEGA. 2/1, S. 25）

D 「頭の中で考えられた，あるいは思いこまれた普遍性ではなくて，個人
がもつ実在的諸連関および観念的諸連関の普遍性としての個人の普遍性。し
たがってまた自分自身の歴史を，1つの過程として＜概念的に把握するこ
と＞，そして自然を自分の実在的な身体として知ること。」（経済学批判要綱，
MEGA. 2/1, S. 440）

2 ヘーゲル哲学における概念的把握の意義

Begreifenというドイツ語は，「自分自身に包みこむこと」という原語義か
ら発して，「把握すること」，「理解すること」を意味する。しかしマルクス
は，「把握すること」，「理解すること」の一般的な表現としてAuffassenを併
用し，これにたいしてBegreifenは特別の意味をこめて用いることがある。
すでにヘーゲルが哲学体系の中核概念として＜概念 Begriff＞を位置づけ，
＜概念＞にそくして対象をとらえることをBegreifenと呼んでいるのである
が，マルクスは，ヘーゲルの用語法を継承しているのである。Begreifenの特
別な含意を尊重する場合には，たんに「把握すること」や「把握」ではなく，
「概念的に把握すること」あるいは「概念的把握」などと翻訳される。

マルクスの＜概念的把握＞には，近代認識におけるヘーゲル哲学の到達点
が批判的にふまえられている。それにもかかわらず，20世紀マルクス主義史
において，エンゲルスの実証主義的なマルクス解釈がソ連マルクス主義を通
じて主流化し，近代知の抽象性を克服するヘーゲル的な到達の継承は欠落し
てしまった。他方，マルクス主義の実証主義化にたいして強烈な批判意識を
もったルカーチ，初期フランクフルト学派，実存主義派など広義の西欧マル

クス主義派は、フッサール、ハイデガーの現象学の呪縛をうけて近代的意識の自己内完結性を突破することができず、事実上ヘーゲルの限界内にとどまることにおわった。〈概念的把握〉の意義は、本格的には、20世紀思想の再検討の課題の1つだとさえいえる。

(1) 悟性的把握にたいする概念的把握

普通に概念と呼ばれているものは、数の概念、コンピュータの概念、生命の概念などと表現されるように、対象の限定された意味、対象を総括する普遍的な観念をさす。それにたいしてヘーゲルの概念は、〈思弁的な意味での概念〉であり、悟性にたいする理性の「普遍的な形式」である。概念的把握とは、〈理性の把握態度〉なのである（エンチクロペディー、第9節）。

悟性と理性を区別したのはカントである。悟性はどこまでも主観世界にとどまる知の運動であるが、理性は客観世界を統合する主体の実践的運動である、と。このように悟性と理性とを二元化するカントにたいして、ヘーゲルは、知のレベルに一元化して両者を相互流動化する。「悟性は規定し、またその規定に固執する。これに反して理性は悟性の諸規定を無の中に解消するものであるから、否定的であり、弁証法的である。けれどもまた、理性は普遍を産出し、普遍の中に特殊を〈概念的に把握する〉ものであるから、肯定的である」（論理学、初版序文）。悟性的把握は、対象にたいして主観的であり、ある観点からする区別（規定）や区別された同一性（規定性）に固執する。それにたいして、理性的把握、したがって概念的把握は、悟性を不断に包摂しつつ、対象にそくして客観的である。対象の諸区別の不断の生起、諸区別の不断の解消、諸区別の不断の解消としての自己同一の不断の現実化という、いわば対象の生きた運動を把握するのである。

マルクスの引用B、Cは、まずは、国民経済学（古典派経済学）の悟性的把握にたいして概念的把握を対置しているのである。

(2) 概念の客観性

けれども問題はもう少し根深い。ヘーゲルの理性は、たんに認識する主観の振る舞いではない。なによりも存在する理性が前提されている（法哲学、

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)序文；エンチクロペディー，第6節)。理性的把握，概念的把握とは，実は存在そのものの理性，存在そのものの概念にそくして把握する知の振る舞いなのである。概念的把握とは<存在知>の立場であり，ここで近代知の問題性と交差することになる。

近代的諸個人は，商品生産による共同体の解体の反面に生成する。そのような諸個人の抽象的に自由な知の振る舞いがデカルトの<我思う>である。自由な知とは，直接的には，抽象的な自己完結性であり，「自分の心の内に入ってきた一切のものは夢に見る幻影に等しく真ではないと仮定」(方法序説)する知である。ならば知は，どうして存在そのものの把握にいたり，<存在知>たりうるのか。カント以来，ドイツ観念論の共有したこの問いに，解決をあたえたところにヘーゲル哲学は成立している。意識世界が独自の世界ならば，それ自身独特の自己運動であり，結局は真なる存在世界に自己超出するはずである(意識経験学としての『精神現象学』)。ヘーゲルの理性世界，概念世界とは，意識世界の自己否定を介して知にたいして姿をあらわした存在世界であり，概念とは対象的な存在世界の自己論理なのである。

だから概念的把握とは，知の主観的自己完結性を克服した把握態度であり，マルクスの引用BとCは，現代的には，実証主義的不可知論に対立する意義をもつ。また，他なる直接的対象について，存在的には，自己を包括する自己の普遍性であると把握することは，自由な自己認識の真理であり(精神現象学，理性論)，<自由であること>の主観形式でもある。マルクスにおいて概念的把握は，社会主義的な主客の実践的統一の認識的契機でもある(引用D)。

3 マルクスのヘーゲル批判

(1) マルクスの実践的唯物論

存在する理性の把握，普遍性と個別性との存在する統一の把握であるがゆえに，ヘーゲルは近代知の抽象的完結を克服しえたと思じた。しかし眼前の現実社会は，存在する理性ではなく存在する非理性であり，普遍性と個別性

との統一ではなく自己分裂である。非理性的現実をたいして理性的現実であると前提して把握することがヘーゲルの概念的把握であるが、これは、歴史を止揚し自己完結した存在論理を歴史的現実を超絶的にあてはめることにすぎない。ヘーゲルの概念的把握は、そのままでは使いものにならない（引用A；ヘーゲル国法論の批判）。

そのようなヘーゲルの把握態度の秘密は、『精神現象学』の意識経験論にある（経哲，第三草稿）。現実の存在論理にたいする意識世界の論理の抽象的虚偽性を自己批判する意識経験プロセスが、ある箇所から現実の存在論理そのものの自己批判プロセスに一致してしまうのである。ヘーゲルにおいては、近代知の知的疎外（知的抽象性）の克服プロセスの権利にもとづいて現実的疎外の自己批判プロセスが論じられる。ヘーゲルにおいて、「人間的存在の一切の疎外は自己意識の疎外にはほかならない」（経哲，文庫202頁）。だから近代知の抽象性を克服した概念的把握には、すなわち近代的現実の疎外を克服した地点への到達が前提されざるをえないのである。

マルクスにおいては、眼前の非理性的現実、近代的現実の疎外は不動の前提である。しかしヘーゲルの近代知批判の精神を受けついで、近代的現実をたいして無防備に振るまわさない。私的所有や土地所有、資本、賃労働、また競争や交換、貨幣など、国民経済学的諸範疇の存在を直接的に前提してこの相互関係を「一般的で抽象的な諸公式でとらえる」（引用B）ならば、「自分が説明すべきものをあらかじめ仮定」（経哲，文庫85頁）した知、すなわち悟性知に終始することであり、近代的現実の生きた自己関連を取り逃がすことになるからである。

引用A，B，Cの、国民経済学とヘーゲルにたいする両面批判をふまえて、マルクス自身の概念的把握の積極的内容として現れるのが、『経済学哲学草稿』「疎外された労働」論における労働論、すなわち「労働の本質的な関係とはどういうものか問うこと」、「労働者の生産にたいする関係を問うこと」（経哲，文庫91ページ）である。つまり＜労働の本質的な関係にそくして対象をとらえること＞が、前提された諸範疇の相互関係ではなく、諸範疇の生き

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」（有井）
た関連の把握，すなわち概念的把握だというのである。マルクスは，たしか
に労働の関連（疎外された労働）から私的所有をみちびいている。

それでは，直接的意識にたいして諸範疇の相互関係として現れるものの，
生きた概念的な関連の把握は，なぜ＜労働の本質的關係としての関係の再把握＞
なのであろうか。これは，ヘーゲルの近代知批判（意識経験学）の徹底
の道筋から理解できる。『経済学哲学草稿』の第三草稿のヘーゲル批判と第一
草稿の「疎外された労働」論からみると，この道筋についてマルクスは，体
系的に展開してはいないが，その帰結を確信していた。「フォイエルバッハ・
テーゼ」における人間の実践的能動性の強調は，近代知の主客二元論の克服
にかかわるものであり，事実上ヘーゲルの意識経験論の唯物論的徹底の道筋
の提示である。近代知の抽象性の克服を試みるヘーゲルの概念的把握は，＜意
識の実践的關係世界＞を＜労働の実践的關係世界＞に転換することにより，
意識世界そのものを超出した地平に還帰し，実践的唯物論として実現をみ
る。

（2） 経済学批判における概念的把握

ヘーゲルを批判的に継承したマルクスの概念的把握は，まさに非理性的な
近代的現実を＜労働の本質的な関係＞として再把握するという内容的課題を
引き受けることになる。引用Bで国民経済学に対置的に宣言したマルクスの
概念的把握の実現が，のちに『資本論』に結実する経済学批判にほかならな
い。

経済学批判の体系的作業は，「1857-58年の経済学草稿」，すなわち『経済
学批判要綱』から始まるが，その「序説」の生産論こそは，ヘーゲル批判と
して確立したマルクスの概念的把握の内容を確認している。「普通の経済学」
が生産，消費，分配，交換という基本範疇を直接的所与としてその相互関係
の把握に向かうのにたいして，マルクスの対置するのは，「それらはすべて1
つの総体の諸分枝をなしており，1つの統一の内部での諸区別をなしている
ということである。生産は，生産という対立している規定のうちにある自己
を包括しているとともに，また他の諸契機をも包括している」（要綱，

MEGA. 2/1, S. 35)。「すべての社会形態にはある一定の生産があって、……その生産の諸関係がまた他のすべての諸関係に順位と影響力とを指定するのである」(要綱, MEGA. 2/1, S. 41)。こうして今や直接的な経済的諸形態, 経済的諸範疇を一定の「生産諸関係」(「労働の本質的な関係」)に媒介することが, 経済学批判の内容として概念的把握である。経済学批判の体系的展開は, 生産諸関係の直接的・物象的能動性の形態である商品の能動性にそくして, 商品のシステムがいかにして生産諸関係のシステムであるかを媒介するという仕方で実現をみている。

なお, 『経済学批判要綱』の以後, マルクスは, Begreifenという言葉をほとんど使わなくなるが, もちろん概念的把握の態度は一貫している。「必要な諸中間項を飛び越えて直接的な仕方で経済学的諸範疇の相互の整合を証明しようとする」(MEGA. 2/3, S. 816)という『剰余価値学説史』のリカード批判は, 『経済学哲学草稿』の国民経済学批判の態度と同一である。

IV マルクスの「方法」

1 テキスト

A 「<リカードの方法>は, つぎのようなものである。すなわち, 彼は, 商品の価値の大きさは労働時間によって規定されるということから出発し, ついでその他の経済的な諸関係や諸範疇がこの価値の規定に矛盾するかどうか, または, それらがこの価値の規定をどの程度修正するか, を研究する。……それは<必要な諸中間項をとび越えて直接的な仕方で経済学的諸範疇の相互の整合を証明>しようとする。」(剰余価値学説史, MEGA. 2/3, S. 816)

B 「<私の方法の唯物論的基礎>を論じた『経済学批判』の序言」(資本論, 第1部第2版後記)。「私にとって明らかとなった, そしてひとたび自分のものになってからは私の研究にとって導きの糸として役立った一般的結論は, 簡単につぎのように定式化することができる。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, 彼らの意思から独立した諸関係を, すなわち彼らの物質的生産諸力の一定の発展段階に照応する生産諸関係を取

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井) りむすぶ。〈これらの生産諸関係の総体は、社会の経済的構造を形成する〉。……」(経済学批判, 序言)

C「これらの個々の諸契機が多かれ少なかれ確定され抽象されてしまうと、労働、分業、欲求、交換価値のような単純なものから、国家、諸国民の交換、そして世界市場にまでく上向していく経済学の諸体系〉が始まった。後者が、明らかに、〈学的に正しい方法〉である。具体的なものは、それが多数の諸現定の総括であり、したがって多様なものの統一であるからこそ具体的である。」(経済学批判要綱, MEGA. 2/1, S. 36)

D「古典派経済学は、しばしば〈諸中間項をとばして直接的に還元〉を企て、いろいろな形態の源泉の〈同一性〉を示そうと試みる。しかしこれは古典派経済学の〈分析的方法〉——批判も理解もこの方法で始まらなければならないのであるが——から必然的に生じるのである。この方法は、いろいろな形態を〈発生的に展開すること〉に関心をもたず、これらの形態を分析によってそれらの統一性に還元しようとするのであるが、それは、この方法が〈所与の前提としての〉これらの形態から出発するからである。だが、分析は〈発生的叙述〉の、すなわち種々な局面における現実の形成過程の理解の、必然的な前提である。」(剰余価値学説史, MEGA. 2/3, S. 1499)

2 近代批判とマルクスの「方法」

ソ連崩壊後の現代、マルクスの〈方法〉について、過去の学説史の一齣としてではなく、現代認識の最先端に生きる知的振る舞いとして論じるには、すぐれて現代的なラジカリズム(根源主義)を要する。同一の方法が、現代の限界線をするどく浮き彫りすると同時に、ソ連マルクス主義という20世紀の一方の知的座標軸そのものを、現代の限界内の必然的自己意識として包摂しなければならない。包摂的批判の可能な根源までマルクスの方法を普遍化して再確認しなければならない。マルクスの方法は、現代を批判しぬくのであって、現代的変容に適応するのではないからである。

このようなラジカリズムのレベルが〈近代批判(市民社会批判)〉であ

る。「18世紀になってはじめて、つまり、『市民社会』においてはじめて、さまざまな形態の社会的関連は、個々人の私的目的のためのたんなる手段として、外的必然性として、個々人に対立するようになる」(要綱, MEGA. 2/1, S. 22)。「ばらばらな個々人の立場」(個別, 主観)と個々人自身の社会的・自然的な有機的関連(普遍, 客観)との疎遠な対立。この対立がマルクスとマルクスの先行者たち、そしてマルクスと現代のわれわれとが共有する<認識的>かつ<実践的>な問題性である。

この対立にそくして、20世紀社会認識における<認識的>振る舞いは、もろもろの実証主義とフッサール、ハイデガーの現象学との対立として大きくとらえかえすことができる。前者が、主観と客観との疎遠性を絶対化して両者を二元化し、知を主観性の枠内に封印するのにたいして、後者は、主観的意識の実践的存在論の立場から、疎遠な客観性を意識の物象化態として主観に統一する。

20世紀マルクス主義内の対立も<実証主義と現象学との対立>のヴァリエーションであった。ソ連マルクス主義を特徴づける実証主義は、知られているように、その起源をエンゲルスにまで遡行することができる。ソ連哲学の「出藍の誉れ」たかいイリエンコフにしても、実践的存在論が欠落し、彼の「弁証法的唯物論の論理学」の存在論的基礎づけを欠き、結果的に主観主義的「論理」の制約のもとにある⁽²³⁾。他方、マルクス主義の実証主義化にたいして強烈な批判意識をもったのは、ルカーチ、初期フランクフルト学派、実存主義派ら、広義の西欧マルクス主義であったが、今度はこちらは、明らかに20世紀現象学の制約を受けている。実証主義的な意識の孤立化を意識の物象化一般においてとらえかえすことは、裏をかえせば、虚偽意識の絶対化である。西欧マルクス主義は、本質的に絶望の哲学であり、事実、絶望を実践したのである⁽²⁴⁾。

「観照的唯物論、すなわち感性を実践的活動として把握することをしない唯物論が到達するところは、せいぜい<市民社会>における個別的な諸個人の観照である」(「フォイエルバッハ・テーゼ」)。ここで実証主義(=観照的唯

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」（有井）
物論）の＜意識の孤立化＞に対置するマルクスの＜感性的実践＞は、社会変
革活動一般ではなく、すぐれてヘーゲル的＜思惟＞実践に対置する＜労働＞
実践である（経哲，第三草稿）。労働における主客統一の境地は、客観におけ
る主客統一であり、実証主義の主客二元化に対立するとともに、現象学的
な、意識における主客統一に対立する。このように二重の意味での知の抽象
的孤立化の克服地点において知を制御するのが、マルクスの＜近代批判＞で
ある⁽²⁵⁾。

マルクスの＜方法＞は、実証主義的主観知の認識的＜道具＞ではない。客
観的对象にそくして＜近代批判＞を実践する知の自覚的制御である。方法の
＜説明＞ではなく、いかにして＜近代批判＞の内容を充実するか、という観
点から整理しよう。

3 経済学批判の原理

(1) 近代市民社会の外面的性格

一般的に、「もし、事物の現象形態とその本質とが直接に一致するとした
ら、一切の科学が不要である」（資本論，MEW. Bd. 25, S. 825, MEGA.
2/4. 2. S. 721）が、＜経済学批判＞としての＜近代批判＞には、批判対象
の性格にそくして強い意味が込められている。近代市民社会とは、内容的に
は、資本主義的生産様式に立脚する完成された商品社会だからである。

「商品世界のこの完成形態こそは、＜私的諸労働の社会的性格＞、したがっ
てまた＜私的諸労働者の社会的諸関係＞を顕現させないで、かえってそれを
物象的に覆い隠す。……このような〔物象的な〕諸形態が市民的経済学の諸
範疇をなしている」（資本論，MEW. Bd. 23, S. 90）。「収入の形態と収入
の諸源泉とは、資本主義的生産の諸関係をもっとも物神的な形態であらわし
ている。それらの＜表面＞に現れているとおりの定在は、＜隠された関連お
よび媒介的諸中間項＞から分離されている。こうして土地は地代の源泉とな
り、資本は利潤の源泉となり、労働は労賃の源泉となる」（剰余価値学説史，
MEGA. 2/3, S. 1452-1453）。

商品社会とは、私的生産という形式をとる社会的生産であり、私的生産に孤立化している諸個人には、社会的生産を媒介している現実の経済的関連（生産関係）は、不可視である。社会的関連において経済的意味を得ている土地や貨幣や労働が、社会的関連から切りはなされて虚偽的に縮約され、直接的に経済的属性を獲得し、所得源泉として諸個人に通用する。近代市民社会とは、諸個人の直接的意識の背後で、非人格的に（物象的に）社会システムの統一が形成されている社会なのである。

（2） 反省の論理にたいする概念的把握

だから近代批判とは、自由な私的所有者の社会という、市民社会の意識的存立を批判して、意識に対立的な諸個人の実在的関連を把握することでなければならない。「<市民社会の解剖学> [=近代批判] は、経済学のうちに求められなければならない」（経済学批判，序言）。けれども市民社会の経済学そのものが商品世界の外面的性格に拘束されている。近代批判とは、<経済学批判>でなければならない。

マルクスは、市民社会の経済学について、「2つの把握方法」を区別する。一方は、土地—地代，資本—利潤，労働—労賃というような「ただ生活過程のうちに外面的に現れるものを，それが現れ現象するとおりに記述し分類し物語り，それに図式的な概念規定を与えるにすぎない」俗流経済学の方法であり，他方は、「市民的システムの内的関連のうちに，いわばその生理学のうちに突入する」スミス，リカードら古典派経済学の「分析的方法」である（剰余価値学説史，MEGA. 2/3, S. 816）。後者が，マルクスの批判するに値すると見る<市民社会の解剖学>である。古典派経済学の頂点をなすリカードは，スミスの投下労働価値説を分析的に徹底して，これを出発点にして経済的諸形態の整合性を示そうとした。リカードの方法の歴史的意義も限界も分析的同一性の論理の徹底性にある。

古典派経済学にたいするマルクスの批判原理は，<必要な諸中間項をとび越えて直接的な仕方で経済学的諸範疇の相互の整合を証明>（引用A），あるいは<諸中間項をとばして直接的に還元>（引用D），に凝縮される。分

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)析的方法においては、労働、交換価値、地代、労賃、利潤というような課題的諸範疇がすべて〈所与の前提〉(引用D)であり、諸範疇をつなぐ同一性の連関は、分析者の主観に依存する。結果的に帰着したのは、労働といっても無批判的所与であり、貨幣は一面的な流通手段であり、剰余価値と利潤とは無分別、という事態である。マルクスは、リカードの死んだ関連にたいして「生きた関連」(経済学批判, *MEW*. Bd. 13, S. 159)を、主観の媒介論理にたいして存在の媒介論理を、反省の論理にたいして概念的把握(要綱, *MEGA*. 2/1, S. 25; 経哲, 文庫 84~85 ページ)を対置する。

(3) 非歴史的把握の批判原理

市民的システムの諸範疇を抽象的な同一性、反省の論理でとらえることが、同時に、非歴史的なシステム理解の原理でもある。古典派のとらえるシステムにおいて私的諸個人と市民社会とは、反省的(相互前提的)であり、システム内で循環している。この循環を歴史的な社会形成の論理に投射したのが、「スミス、リカード的個人の18世紀ロビンソン物語」(要綱, *MEGA*. 2/1, S. 21)である。システム内循環を歴史形成論に投射するのは、厳格に、「鶏が先か、卵が先か」論と、また、アリストテレスの進化論否定論理、「人間の子は人間、猿の子は猿」論(経哲, 文庫 145 ページ)と同質である⁽²⁶⁾。

4 経済学批判の方法の唯物論的基礎

以上が古典派経済学にたいする批判原理であるとする、反面でこれはマルクスの積極論が満たさなければならない原理的条件でもある。まずは、内容的に。

リカードは、市民社会の経済諸形態を直接的に取り上げ、源泉の同一性に還元した。ここでの諸範疇の整合連関は、主観的反省連関であり、対象の存在連関ではなかった。それでは、いかなる関連にそくして知を制御することが対象の存在連関を把握することになるのだろうか。「主観は、いかにして客観存在に到達しうるか」、実はこれは、近代市民社会の外面性格、主客の自己分裂性格にそくして、デカルト以後の近代哲学の根本問題であった。リカ

ードは、自覚的な武装を欠いたまま、内容的にこの根本問題に激突して崩壊したのである。

それにたいして初期のマルクスは、ヘーゲル批判を通じてほとんどこの問題だけにかかわり（『ヘーゲル国法論の批判』、『経済学哲学草稿』、「フォイエルバッハ・テーゼ」）、ヘーゲル意識経験学（『精神現象学』）の批判を通じて結論に達していた。すなわち、意識先行的に形成される社会連関の形成および統一原理は、思惟にではなく、労働という人間的な実践的存立形式にある、と。だから人間的諸現象の実在的連関は、労働の能動性にそくして再把握することによって、その〈直接的所与性〉を克服できることになる。すでに『経済学哲学草稿』は、国民経済学の外面的な関係把握にたいして、「労働の本質的な関係」（文庫91ページ）を問うことを対置していた。

この立場から、『経済学批判要綱』序説は、冒頭、社会形成原理として、スミス・リカード的近代的個人にたいして、「社会のうちで生産している諸個人」（MEGA. 2/1, S. 21）を対置し、生産、消費、分配、交換の直接的範疇設定にたいして、〈一定の生産の諸関係として〉有機化されているそれらの媒介的姿態を対置するのである（Ibid., S. 35）。それゆえ、マルクスの〈方法の唯物論的基礎〉（引用B）は、歴史法則論的意義において受容する以前に、認識批判的、存在的意義において受容すべきである。実証主義化、現象学化したマルクス主義には、この問題意識が欠落している。

「諸物に表示されている一定の社会的生産関係を、これらの物自身の物的な自然属性だと考える、このきちがいざた」（直接的生産過程の諸結果、国民文庫43～44ページ）を批判して、〈一定の社会的生産関係の媒介態として再把握すること〉が、経済学批判の内容である。リカードの把握は、存在する社会関係形成原理である労働に接近するかぎりで〈市民社会の解剖学〉たりえたが、その労働そのものが前提的であり諸範疇にたいして外面的である（MEGA. 2/3, S. 816）かぎりで主観的な対象認識にとどまった。

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)

5 「学的に正しい方法としての上向法」にそくして

(1) 学的体系としての展開

それでは、生産関係として諸範疇を媒介することという〈内容〉は、どのような認識〈形式〉をとるのであろうか。真なるものはただ学的体系としてのみ現実的(ヘーゲル『精神現象学』序文)という論点が、ここで問題になる。マルクスの〈学的体系の立場〉を明らかにしたのが、単純なものから複雑なものへ、抽象的なものから具体的なものへと上向する〈上向法〉である(要綱, 序説, 引用C)。しかし上向法そのものは、デカルト『方法序説』の「方法の第三教則」であり、またヘーゲルのエンチクロペディー体系が典型例であるように、マルクスに固有の「学的に正しい方法」ではない。これをマルクスの経済学批判の方法と同一視するのは、安直な誤解である。

(2) 分析的方法にたいする発生的展開

問題なのは、リカードの主観的媒介論理にたいして、あるいは分析的方法に随伴する課題的諸範疇の〈前提的所与性〉にたいして、マルクスが客観的な存在の媒介論理を対置していたことである。存在する諸形態は、なにひとつ直接的・孤立的なものではなく、すべて存在自身によって媒介されている。自分自身の存在前提を自分自身で不断に産出している運動、「結果が前提としてあらわれる循環運動」(要綱, MEGA. 2/1, S. 631)を〈主体 Subjekt〉というが、マルクスの実践的唯物論は、人間的社會活動の総体をも包摂して1つの客観的主体、「1つの自然史的過程」(資本論, 初版序文)をとらえるのである。そこで、「現実でと同じように頭脳においても、〈主体〉が、ここでは〈近代市民社会〉が与えられているということ、それゆえ諸範疇は、この一定の社会の、この〈主体〉の定在諸形態、実存諸規定を表現している」(要綱, MEGA. 2/1, S. 41)といえるのである。

しかもこのような存在する主体は、所与の永続的循環ではなく、歴史的自己形成運動であり、社会の能動性は労働の能動性から、労働の能動性は自然史的能動性から、というように、より根源的な能動性から不断に発生しているのである。マルクスの〈上向法〉は、存在の「弁証法的発生過程」(Ibid.,

S. 229) をとらえることによって、リカード的なく前提的所与性>に由来する論理の主観性を克服している。生産諸関係としての実在的連関の把握の内容は、<発生的叙述> (引用D) という形式において実現されなければならないのである。

(3) 叙述の方法と研究の方法

それにもかかわらずマルクスは、叙述の方法と研究の方法との区別を強調している (資本論, 第2版後記)。しかしこれは、いかに<発生的叙述>が実現可能かを考えれば、煩瑣な論議をするまでもなく理解可能である。マルクスの発生的叙述の対象は、自然史的システムでも人類史的システムでもなく、<近代市民社会>であり、事実上資本のシステムである。ところが発生的叙述は、<前提的所与性>を拒絶するので、事柄の性質上存在一般ないし自然史的過程一般の叙述となってしまう。そこでマルクスは、資本のシステムの発生的叙述に限定するために、<資本のシステムを直接的に発生させている能動性>を限定する<研究>手続きを先行させたのである。マルクスの結論は、資本のシステムを発生させている特殊な形態の労働の効力は、商品という物象的主体の能動性に屈折してのみ現実的だということである。だから資本のシステムを不断に発生させている最も簡単な主体の形式は、商品である (アードルフ・ヴァーグナー著『経済学教科書』への傍注, MEW. Bd. 19, S. 358, 362, 369)。『資本論』は、商品の能動性にそくして、商品自身が自身の生産関係的根拠として資本のシステムを不断に発生させているプロセスを、叙述するのである。『資本論』の商品始元の発生的叙述には、社会の根源的主体 (根原的能動性) である「社会のうちで生産している諸個人」の立場が<研究の方法>として前提されているのである。

ここで注意を要するのは、マルクスの<発生的展開>ないし<弁証法>と<流出論>との区別である。流出論とは、始元的範疇を絶対者と見る立場であり、『資本論』では、商品のなかに以後の展開諸形態がすべて内在していると考えることである。それにたいして弁証法は、主体の運動にそくして自己否定 (自己の限界規定) を把握し、否定 (限界規定) を介してより現実的な

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」（有井）媒介的自己姿態の形成運動を把握する立場である。『資本論』では、商品の物象的な能動性にそくして、商品自身の存立の前提的諸形態を発見し、1つひとつ必然的な自己形態として関係づけていくことである。実証主義的マルクス主義は、両者を混同して弁証法に拒絶反応を示している。

（４） 「論理と歴史」の問題

なお、マルクスの上向法に関連して、「論理と歴史の照応問題」と俗称されている問題がある。もともとは、ヘーゲルの思考方法に潜む「巨大な歴史意識」がマルクスの「論理的方法」にいかにか浸透しているかを強調した、エンゲルスによる『経済学批判』の書評（*MEW*. Bd. 13, S. 468-477）に由来し、1つの派生的な論点にすぎないが、今日では、マルクスの方法を事実上ブラック・ボックスに封じたうえで、「論理」説か「論理＝歴史」説かによって、方法を逆類推する根本問題に格上げされている。しかしマルクスには「論理と歴史」の関連から近代批判の方法を模索した事実はなく、むしろ主観の論理に存在の論理（生産関係の関係論理）を対置することによって存在の歴史性をとらえたのである。歴史的序列論理であれ構造的反省論理であれ、直接的・現象的な諸範疇の関連論理を、存在の論理によって批判したのである（要綱、*MEGA*. 2/1, S. 37-43）。「論理と歴史」問題は、問題の立て方において転倒しているのみならず、＜存在＞の一形式（歴史）に＜論理＞を対立させることで、実証主義化したマルクス主義の問題意識であることを表示している。

注

- （1） 後述するように、マルクスの理論手続きは、「理論と事実」という実証主義的な対立的理論観を否定するところに成立している。「理論」という言葉で表象するべきは、実は、より自立的な、より普遍的な对象的関連であり、「事実」という言葉で表象するべきは、実践的な課題関連であり、より依存的・被媒介的な、より特殊な对象的関連である。
- （2） 「批判理論」は、本稿では特にフランクフルト学派をさすものではない。
- （3） レーニン自身は、『帝国主義論』によって「独占段階の一般理論」（あるいは「独占の範疇体系」）なるものの構築を意図していない（「純一体としての

帝国主義」理論の拒否、レーニン「党綱領改正資料」大月版全集第24巻、492～493ページ)。資本主義の一般理論（『資本論』）のみを理論的に前提して（レーニン、同上箇所）、「最初の帝国主義的世界戦争の前夜の資本主義世界経済の概観図がその国際的相互関係においてどのようなものであったかをしめすこと」、これがあまりにも成功したこの小著の本来の意図であり、『経済学教科書』以来の過剰な普遍化はレーニン自身の理論観にそぐわない。

- (4) 独占を体系原理とする理論体系、国家介入を体系原理とする理論体系をさし、独占にかんする理論、資本の国家にかんする理論さすのではない。本稿は、マルクスの一般理論の性格にそくして、前者の成立余地を認めないが、後者を否定するのではもちろんない。
- (5) 「現状把握とマルクスの一般理論——中間的段階理論から『資本論』への還帰を——」。この報告については、独自に公表を予定している。
- (6) ジェルジ・ルカーチ（『歴史と階級意識』）の物象化論は、ユルゲン・ハーバーマスの自覚するように、すぐれて「意識の物象化論」であり、マックス・ヴェーバーの意識論につらなるものであっても（ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論』邦訳、未来社、1985～87年、第1部第4章）、それ自体客観性の世界において成立するマルクスの物象化論（「生産諸関係の物象化論」）につらなるものではない。ルカーチの物象化論は、リュシアン・ゴルドマンが終生強調したように（ゴルドマン『ルカーチとハイデガー』邦訳、法政大学出版局、1976年）、むしろハイデガー『存在と時間』の双生の議論とすらいいうる。ルカーチの現象学的方法を顕在化させた弁証法論がカレル・コシークの『具体的なものの弁証法』（邦訳、せりか書房、1977年）である。現象学的な物象化論としての「事実性批判」が、実証主義化にたいする20世紀マルクス主義のもう1つの顔であり、フランクフルト学派、実存主義派、構造主義派、また我が国の廣松派に通底している。注意すべきは、現象学的物象化論は、実証主義化したマルクス経済学にたいする批判ではありえず、実証主義を無媒介に補完する反面の顔だということである。この事態の顕著な例は、マルクス主義所有論である。マルクス経済学の実証主義的所有観がソ連社会主義の正当化論である「生産関係の基礎としての所有」という孤立的所有観念だとすれば、マルクス経済学の現象学的所有観は、現代所有分析における「資本の機能としての所有」という所有意識批判論である。後者の理論的淵源は、新カント派マルクス主義者、カール・レンナーの私的所有の機能論である（『私法制度の社会的機能 [改訳版]』邦訳、法律文化社、1975年）。拙著、『株式会社の正当性と所有理論』（青木書店、1991年）は、所有論において、実証主義と現象学とへの両極振動を「法学的幻想」と

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」（有井）

「たんなる物象化論」とへの両極振動として全面的に批判し、マルクスの唯物論的所有論の復権を試みている。

- (7) 『経済学批判要綱』序説の上向法は、そのものとしては、抽象的な体系構成法であり、マルクスに固有な方法ではまったくない。この方法の近代的な自覚を見いだすために、デカルト『方法序説』の「方法の第三教則」にまで容易に遡行できる。デカルト『方法序説』（邦訳、岩波文庫、1967年）30ページ。
- (8) 拙著、『マルクスの社会システム理論』（有斐閣、1987年）は、マルクス形成史論において、実証主義と現象学とへの方法的下敷きの両極振動をアトミズムとホーリズムとへの両極振動として全面的に批判し、マルクスの理論的唯物論の復権を試みている。
- (9) 「論理と歴史問題」を方法的下敷きにおく現代マルクス経済学の基礎づけ論の解くべくして解きえない理論経験は、入江節次郎・星野中編『帝国主義研究Ⅰ』（御茶の水書房、1973年）。「論理と歴史問題」の未解決の確認は、高須賀義博編『シンポジウム「資本論」成立史〔佐藤金三郎氏を囲んで〕』（新評論、1989年）274ページ。
- (10) 「実践的唯物論」（本稿第Ⅱ節）にかんする小論の原型は、「『精神現象学』の理念問題」とマルクス——認識主義の超克と存在主義の復興」（東京唯物論研究会『唯物論』第69号、1995年9月）である。「『精神現象学』の理念問題」とは、ヘーゲル論の一特殊専門問題ではない。20世紀ヘーゲル論は、「意識と存在」問題にかんするヘーゲル・マルクスの理論的経験の道筋を見うしなうことによって混乱状態にあるが、骨格的議論を整序しうる唯一の場面がこの基本問題なのである。「概念的把握」（本稿第Ⅲ節）と「方法」（本稿第Ⅳ節）の原型は、マルクス事典、伊藤誠ほか編『マルクス・カテゴリーエン』（青木書店、本年末刊行予定）の2つの項目である。これらについてさらにくわしくは、有井行夫・長島隆編著『現代認識とヘーゲル＝マルクス』（青木書店、1995年）を参照されたい。
- (11) テオドール・アドルノ／カール・ボパー他『社会科学の論理』（邦訳、河出書房新社、1979年）。
- (12) 通説的なマルクス経済学の物象化論は、客観的存在世界における主客の転倒をとらえるマルクスの「生産関係の物象化論」ではなく、認識する主観にたいする客観性の自立化をとらえるルカーチ以来の「意識の物象化論」である。前注(6)。
- (13) 反スターリニズム・マルクス主義とは、現象学的マルクス主義の諸潮流である。ここには実は重大な論点がある。スターリニズム・マルクス主義の現

- 代資本主義の構造論は、レーニンの『帝国主義論』にマルクス体系からの切斷機能を果たさせることによって、事実上、ルドルフ・ヒルファディングの『金融資本論』を理論的原型に採用してきた。しかしオーストロ・マルクス主義者、ヒルファディングは、方法的にきわめて自覚的な新カント派マルクス主義者である。他方、フッサール、ハイデッガーの現象学も、起源は新カント派と言ってよい。つまりスターリニズムの構造理論も現象学的反スターリニズムの「物象化論」も、ともに新カント主義という同一の起源を共有する。実際のところ、反スターリニズムの対置する「物象化論」は、すでに無自覚的にスターリニズム構造理論の構成契機なのである。反スターリニズムとスターリニズムの見せかけの対立の認識圧殺構造がここに成立している。
- (14) 今日においても、これについての最良の叙述は、ヘーゲル『精神現象学』第5章のA「観察する理性」である。
- (15) 本稿は、有井・長島編著、前掲『現代認識とヘーゲル＝マルクス——認識主義の超克と存在主義の復興』の問題意識の平易な紹介である。なお、マルクスのテキストにそくした論証作業は、有井、前掲『マルクスの社会システム理論』、同、前掲『株式会社の正当性と所有理論』。前者は、『国法論批判』から『要綱』までを対象に疎外論と物象化論について、後者は、『資本論』を対象に物象化論と人格論（所有論）および史的唯物論論議の批判についてカバーしている。
- (16) 諸個人の個別性と普遍性の形成として社会形成が把握されるのは、自己の個別性と普遍性とをすぐれて対自的に媒介する存在たるところに人間的自然の規定性があるからである。この存在を『経哲草稿』にそくして「類的存在」と、『資本論』にそくして「労働する存在」と、また『精神現象学』にそくして「思惟する存在」と言っても同じことである。なお、マルクス主義の現象学的な科学意識は、自覚的・無自覚的に、意識は意識の圏域そのものを相対化しえないという自身の不動の前提命題を翻訳して、人間的認識主体は人間的の本質性を相対化しえないという命題を初期マルクス研究に導入し、不毛な議論の山をつくりあげた。しかしこの問題は、本来は、唯物論（存在主義）の不可能の主張として正面から提出されるべきであった。
- (17) 『フォイエルバッハ論』は、新カント派やヒューム主義も、「はにかみ屋」の唯物論として、唯物論の側にとらえる（MEW. Bd. 21, S. 276）。
- (18) 『精神現象学』第5章理性論総論におけるヘーゲルのカント批判。
- (19) 「形而上学的唯物論」に対置して「反映論に、認識の過程と発展とに弁証法を適用すること」という『哲学ノート』のレーニンの要求（大月版全集第38巻、329ページ）は、意識経験学の要求というべきである。

マルクスの「実践的唯物論」と「概念的把握」と「方法」(有井)

- (20) くわしくは、前掲『現代認識とヘーゲル＝マルクス』第1章。
- (21) 芝田進午の『実践的唯物論』(『人間性と人格の理論』青木書店、1961年、『実践的唯物論の根本問題』青木書店、1978年)は、現象学的な実践的唯物論からマルクスの実践的唯物論を救出したことによって、わが国戦後マルクス主義哲学の貴重な財産である。存在観において正当であるがゆえに、すべての理論的弱点は、芝田理論にそくして克服可能である。このことをふまえたうえで、芝田理論の基本的弱点は、資本のシステムそのものに定位した批判的認識(=存在主義)であることを実践的唯物論の意義の前景にすえていないことにある。資本のシステムの法的人格論が芝田人格理論の中心からはずれていることもその1つのあらわれといえる。存在主義の自覚が希薄であったのは、芝田においてすら、20世紀『精神現象学』論の枠組みに規制されて、意識経験学の意義から関心がそれていたからである。
- (22) 『資本論』価値形態論の形態把握を想起。くわしくは、前掲『現代認識とヘーゲル＝マルクス』第1章。
- (23) E・V・イリエニコフ『資本論の弁証法』(邦訳、合同出版、1972年)。
- (24) H・マルクーゼ『一次元的人間』(邦訳、河出書房新社、1980年)。
- (25) 「フォイエルバッハ・テーゼ」の精神を現代的対立構図において翻訳すると、観照的唯物論(市民的唯物論)の感性的受動性批判として実証主義批判であり、意識実践の自己完結性に閉じこもるヘーゲルの意識的能動性批判としてフッサール現象学批判であり、実証主義と現象学にたいする両面批判そのものである。「フォイエルバッハ・テーゼ」にそくしては、ヘーゲルの意識経験学もフッサールの超越論的現象学も事実上同様の振る舞いとしてくくられるのである。この両面批判の効力は、普遍的である。20世紀社会理論の実証主義と反実証主義、スターリン主義の実証主義的精神と反スターリン主義の現象学的精神、マルクス経済学内部における要素主義と関係主義、仮説としての『資本論』観と「物神性の完結」論としての『資本論』観、実証主義的な事実観と意識世界の完結した物神性論を媒介するだけの機能主義的存在観、「生産関係の基礎」としての実証主義的所有観と資本の機能としての物神性完結論的な所有観、これらにたいする両面批判である。
- (26) 「システムを歴史的にとらえる」とは、歴史的であることを知っているとか容認しているということではなく、システムの自己産出運動の資格、対象的なく自己<>の資格を理論的に表現できているということである。〈所与性〉を媒介しきるというすぐれて理論的な問題であることに、注意されたい。