

マルクス哲学の可能性 (I)

谷口孝男*

(昭和61年4月30日受理)

Über die Potentialität der Marxschen Philosophie (I)

by Takao TANIGUCHI

Die ideologische Erkenntnis muß von der „wissenschaftlichen“ strikt unterschieden werden. Die sogenannte Widerspiegelungstheorie übersieht diesen Unterschied und identifiziert jene mit dieser. Die Theorie von der ideologischen Erkenntnis geht aus von der Marxschen These: Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.

Diese Marxsche Erkenntnistheorie kann folgenderweise dargestellt werden: 1. Der Inhalt der Erkenntnis ist nicht nur die „Widerspiegelung“ des Gegenstandes, sondern auch die „Widerspiegelung“ der gesellschaftlichen Bedingungen des Subjekts. Dessen Struktur ist gleichsam zweifach. Dem Subjekt werden die Interessen durch sein gesellschaftliches Sein vorgeschrieben. Und die Interessen bestimmen die Art und Weise der Erkenntnis des Gegenstandes.

2. Das Subjekt ist nicht ein abstrakter Mensch, sondern ein wirklicher Mensch, der in seinem gesellschaftlichen Lebensprozeß lebt, tätig ist. Die Erkenntnis überhaupt wird von diesen wirklichen Menschen produziert. Selbst die Erkenntnis ist eine Art Produktion, also die Lebenstätigkeit der Menschen, ihre Lebensäußerung, die Bestätigung ihrer Persönlichkeit.

3. Der Gegenstand der ideologischen Erkenntnis existiert nicht vor der Erkenntnis oder außerhalb der Erkenntnis. Also kann nicht verifiziert werden, ob die Erkenntnis den „Gegenstand“ richtig „widerspiegelt“ oder nicht.

目次

はじめに

I イデオロギー的認識論

II 「意識の存在論」

III 自己意識論

IV 意志論

V 社会的生活過程論

* 北見工業大学一般教育等

はじめに

§1

本稿の課題はマルクスの哲学の現代的可能性を総体的に問い、追求することである。そのさい私は現代マルクス主義の擁する理論家のひとりである中野徹三の所説¹⁾を検討する方法を採ることにする。つまりマルクス哲学の可能性をまずは中野をとおしてとらえてみたいと思う。この点で本稿は「中野徹三論」という性格をもつ。私は先に、論文「社会的生活過程論の学的構想」(1986年1月、雑誌『クリティーク』第2号、青弓社)において中野の理論全体の検討をはじめたが、諸般の事情から「未完」におわった。本稿はこの論文の続編をなすものであり、中野を全面的に展開しつくすことをとおしてマルクス哲学の可能性を開こうとする試みである。

§2

中野はマルクス主義のスターリン主義的歪曲にたいしてたたかい、マルクス主義の現代的可能性を問い続けている。かれのなした功績はマルクス哲学の斬新な「発見」にあると思われる。これまでマルクスの唯物論哲学(弁証法的唯物論、史的唯物論)として流通していた反映論哲学はマルクス本来の哲学の改ざんないし歪曲であり、その有する豊かな可能性を十分に引き出すことができなかったというよりもむしろそれを不格好な手つきで摘みとってきたのである。今日でも、ごく一握りの少数派になりつつあるとはいえ、反映論哲学は「科学的社会主義の哲学」を標榜しながら、マルクス哲学を自分の背格好に合わせて切り刻み、グロテスクなものに変形することをやめていない。反映論が反映論である所以は人間の意識を「存在の反映」とみなす点に存する。レーニンの『唯物論と経験批判論』はくりかえし意識が存在の反映であること、意識が存在の近似的な模写、コピーであることを力説している。しかしもしそうだとすると、幻想、空想、夢、仮説、仮定一般、行為の目的等の理解が不合理なものになるのではあるまいか。反映論の立場にたつかぎり、幻想という意識までもが「存在の反映」と解されざるをえなくなり、幻想の対象実在性を認める背理を犯すことになるのである。意識はたしかに存在を「反映」する。これには疑問の余地はない。しかし意識は存在の反映にのみ限られたものではなく、現実には存在しないものを産出する創造的働きをしていることも事実である。実践と行動を重んじる反映論は実践と行動の目的意識性を自己に整合的に説明することができない。反映論は人間の意識を「存在の反映」に一面化するために意識の創造的活動性を正当に評価できない。反映論はさらに「反映」を対象認識と等置し、意識と存在の関係を認識論的部面に一面的に固定させる。そうすると意識は認識するものとして、存在は認識されるものとしてしか姿を見せないのだ。人間の諸感覚は対象の感覚像をもたらしだけの認識論的機能に縮減されてしまうことにもなる。われわれが対象にたいして抱くさまざまな情感、対象によってわれわ

れに惹起されるもろもろの感情、そうした意識の働きを反映論は正当に取り扱うことができない。結果としてのことだが、反映論はこの意識の大地とも宝庫ともいえる人間的情感の世界を自己抑圧することになる。意識は認識しもするのであって、認識するしか能のないものではない²⁾。

ここで反映論哲学とマルクス哲学の根本テーゼをつぎのように整理しておく。
反映論哲学の根本テーゼはつぎのとおり。

テーゼⅠ 「意識は存在を反映する」

テーゼⅡ 「社会的意識は社会的存在を反映する」

テーゼⅢ 「認識の真理性は実践によって検証される」

テーゼⅣ 「土台は上部構造を究極的に決定する」

マルクス哲学の根本テーゼはつぎのとおり。

テーゼⅠ 「意識は意識する存在以外のなにもものでもだんじてありえず、そして人間の存在とはかれらの現実的生活過程のことである³⁾」(『ドイツ・イデオロギー』)

テーゼⅡ 「人間たちの意識がかれらの存在を規定しているのではなく、反対にかれらの社会的存在がかれらの意識を規定している。」(『経済学批判』序文)

テーゼⅢ 「実践のなかで、人間はかれの思考の真理性、すなわち現実性、力、此岸性を証示しなければならない。」(「フォイエエルバッハ・テーゼ」)

テーゼⅣ 「物質的生活の生産様式が社会的、政治的および精神的生活過程一般を条件づける。」(『経済学批判』序文)

Ⅰ イデオロギー的認識論

§1

人間の意識を対象を認識する働きに一面化する反映論はさらにその認識を科学的認識に収斂させる。こうして人間の意識の総体が科学的認識に等置され、意識の世界にはもはや対象の「正しい反映」と「誤った反映」しか存在しないことになる。人間的意識の有する豊かな生産諸力が極度に貧困化される。この意識の貧困化は、社会現象として、反映論イデオロギーの人間抑圧の道具でもあれば所産でもある。意識総体を科学的認識に頂点化するところに反映論の本質がある。かのスターリン時代こそ反映論の専制支配の時代であった。

「反映論的なテーゼのもとでは、……たとえば美意識は客観的に存在する美の反映である、ということになってしまう。そうすると、正しくない美意識……が存在することになり、粛清や言論出版の自由抑圧の「科学的根拠」にもなってゆきます。」²⁾

この恐るべき哲学の「有効性」のことを忘れないようにしよう。さて問題を明確に提起してみよう。意識をさしあたり「機能的に」(i) 科学的認識、(ii) イデオロギー的認識、(iii) 価値的意識、(iv) 目的意識、(v) その他の、たとえば生理的等の意識に区分する。(v) は本論文では考察

外におくとして、反映論は(ii)と(iii)を科学的認識の下に包摂ないし服属せしめ、前二者のそれぞれの独自固有性を抹消し、同時に後者の威厳をも傷つけてしまったのである。たとえばこういう認識がある。「進歩的な、変革の立場にたつ階級は、こうして反動的な支配階級とは逆に、科学的な正しい世界観を自分のたたかひの武器として、反動支配階級の非科学的なあやまった世界観とするどく対立します。」⁴⁾ 世界観が単純無造作に科学的認識に等置されている。世界観の対立は科学的と非科学的の対立、正しいと誤ったの対立にすぎないのだろうか。そうした認識性格上の対立に主眼があるのだろうか。世界観の科学主義的理解の恐さは自分の「正しさ」を自分にたいして確信することで満足せず、科学的に正しいということでは他人にも自分の世界観を伝道する素朴さにある。自分の信ずる世界観の認識性格が1プラス1は2と同種のものであると思っている人にとって、他人がその世界観を信じないことが信じられないのも当然といえば当然である。人間の意識一般と認識の複雑さ、計り知れなさ、矛盾と対立、前進と後退、逆転と転倒、しなやかさと頑固さをはらんだダイナミズムを忘れるべきではなかろう。これでは人間たちの生活の生々しい動き、リアリティーが認識できないどころか、逆に生活と実践をこのうえなく単調で無味乾燥なものにしてしまいかねない。中野のいう「科学とイデオロギーの調和的統一の信仰」⁵⁾の問題性である。

さてここに科学的認識とはその内容と対象との一致(客観的真理性)を、いかなる方法によるにせよ、原理的、究極的に検証可能な種類の認識のことである。中野は科学的認識とイデオロギー一般を区別し、さらに後者についてこう述べている。

「イデオロギーの広野のなかには、対象の客観的諸性質を志向する対象的意識(哲学……)と不可分に融合しつつ、相対的に独自の意識領域——美意識、道徳的意識など、価値的意識の一群が存在している。」⁶⁾

イデオロギーの広大な領野に存在する「対象的意識」、私はこれをイデオロギー的認識と術語化しておく。イデオロギーとして一括される意識の独自固有の世界はイデオロギー的認識と価値的意識からなり、両者は全体として科学的認識と、その認識性格の点で鋭く対立する。本段の叙述は科学的認識とイデオロギー的認識の区別にかかわる問題に限定される。イデオロギー一般は科学的認識から厳密に自己区別しないかぎり自らの存立を奪われてしまうのだ。

§2

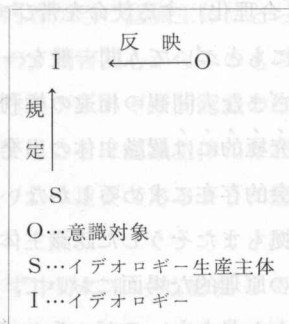
科学的認識とイデオロギー的認識の区別はどこにあるのだろうか。反映論がイデオロギー的認識を「科学化」し、ついには意識総体を「汎科学化」するのは基本に忠実であるからとも実践上の要請からとも理解できるが、ところでそうなる理論的根拠または条件はどこにあるのだろうか。ずばり問題の核心をつかもう。

いわゆる「イデオロギー的反映」という概念のなかには、イデオロギーが実在的・外的世界を「認識論的に反映する」というモメントと、この「反映」のうちにイデオロギー的主観の

社会的諸規定が必然的に「反映」というモメント——いわば「規定的反映」とも称さるべきモメントの「二重構造」が含意されている。」⁷⁾

イデオロギー的反映、つまりイデオロギー的認識の《二重構造》——これを定式化したことがイデオロギー論における中野の最大の功績である。中野はこの《二重構造》をつぎのように図示している。イデオロギー的認識の《内容》は二重構造をなすものとして《一の主体＝客観 (ein Subjektobjekt)》——以下 $[S=O]$ と表記する——である。これに対して科学的認識の《内容》は $[O]$ である。認識の対象と認識の内容を概念上区別されたい。イデオロギー的認識

はその $[S=O]$ から $[S]$ の契機が奪われるとき科学的認識との区別を失い科学化されることになる。イデオロギー的認識の種差はその認識内容が認識主体の社会的諸条件によって規定されている点にある。認識主体の社会的現存様式が対象認識を規定する。反映論にたいしてあらかじめ強調しておく、科学的認識は認識総体の、ましてや人間の意識全体のいわば氷山の一角にすぎないのだ。科学的認識とイデオロギー一般のマルクスの関係は意識と無意識のフロイトの関係に比定さるべきであって、フロイトの固有



の業績が無意識の解明にあったごとくマルクスの——この領域での——独自の功績はイデオロギーの解明にあったのだ。たとえば反映論は「客観的真理は一つであるという共産主義の認識論」を主張することがある。言葉遣いからみても内容からみても、ここで言われている「共産主義の認識論」が科学的認識しか念頭においていないのは明らかである。イデオロギー的認識を射程に入れないというよりむしろ基本に据えないような「共産主義の認識論」は共産主義の名に値しないのだ。

イデオロギー的認識の内容の二重構造の内側へ入ろう。まずマルクス哲学の「テーゼ II」からはじめよう。「人間たちの意識がかれらの存在を規定しているのではなく、反対にかれらの社会的存在がかれらの意識を規定している。」個々の人間のもつ意識はかれらの社会的存在によって規定されている。人間がどういう意識をもつかはかれの社会的現存様式によって規定されている。意識はいつでもなにかについての意識であるが、マルクスはここで「意識主体の社会的存在＝生活諸条件の意識への規定関係」⁸⁾を定式化しているのである。こうした規定関係のなかで把握された意識は科学的認識ではなくイデオロギー一般であると解することができる。イデオロギーという言葉は日本語の《見解》という語感に似ていると思われる。科学的認識のばあい、原理的に《見解の相違》——ある法則にたいする見解の相違——は意味をもたないであろう。イデオロギーのばあい、イデオロギー的認識でも価値的意識でも、周知のとおり、《見解の相違》こそ本質的なのである。議論や評価がくいちがったり対立して決着がつかないとき見解や価値観の相違に訴える。こうしたさまざまなイデオロギーが敵として存在する事実を、事実問題として、まず認めること、少くとも認識することが出発点である。価値的意識の

問題は「III, 自己意識論」に譲ることにして、いまイデオロギー的認識の一例として人間観をとりあげてみたい。認識主体はかれの社会的存在によって指定された世界 (Umwelt) —— 自然的かつ社会的諸関係の総体 —— のうちに生活するほかない。かれはそのなかで、あるいはそれをとおして出合う人間についての経験的個別的認識を積み重ね、おそらくあるとき《突如として》自己の特殊的認識を一般的な人間観へ生命かけて飛躍させるのだ。いったい自分を含めてどれほど多くの、またどのような種類の人間を経験したとでもいうのか、とにかく《貨幣》としての人間観がかれにとって生成する。おそらくそれはかれの社会的存在を自他にたいして「合理化」する使命を帯びているはずである。ひとたび人間観を手にとると、かれはその人間観にもついで人間一般を——時空に限定されない人間すべてを——尺度することになる。さまざまな人間観の相違の権利根拠、さまざまなイデオロギー的認識の相違の権利根拠は、原理的、究極的には認識主体の出発する——そこからしか認識を開始することができない——世界と社会的存在に求めるしかない。また逆にイデオロギー的認識のおおよその一致または類似性の根拠もまたそうした認識主体の社会的存在のおおよその一致または類似性に求めるしかない。この原理的な場面において、人間は誰もが《井のなかの蛙》なのだ。人間には自分に見えたものしか見えないのだ。そして人間はかれに見えたものから自他にたいしてその素性が知られるうのだ。(認識能力の問題を捨象したうで。この能力の物神崇拜者が「啓蒙家」である。) イデオロギー的認識のばあい、たとえばある人間観の内容自体——人間を何と見ているか——の問題、対象認識のレベルの問題よりもむしろその人間観が当の認識主体にとって切実にリアルなものとして受けとられている所以こそが問われるべきなのである。科学的認識のばあいと決定的にちがって、イデオロギー的認識にあっては対象の認識が認識主体の自己認識として動いているのだ。認識内容は認識主体が対象に仮託して己れを語り明かしたものであるとさえ言える。認識主体はかれが本質的かつ必然的に関係する当のものによって知られうる。認識内容を手掛り・徴候・暗号として、その認識主体の社会的存在とそれによる被規定性——かれの《ライフ・ヒストリー》として切り抜かれうる——にむかう社会的構想力がイデオロギー的認識の「対話」のばあい要請される。

以上のことを確認したうで、二重構造の問題にいま一步立ちいってみよう。それは認識内容と認識主体の社会的存在との関係そのものについての問題である。つまり両者はどのような仕方で規定—被規定の関係にあるのだろうか。《社会的存在》が《認識内容》をストレートに規定しているとは認められない。両者を媒介している中間項が存在するはずである。私はその媒介者を暫定的に《利害関心》と呼んでおきたい。《利害関心》は認識主体が自己の《社会的存在》にたいしてとる態度である。認識主体は認識以前の、他ではありえない、自己の社会的存在にたいして自己の態度・態勢をとるほかない。この点での被規定性を知らぬ者はいまい。《利害関心》は自己の社会的存在によって規定されたものとして、対象の認識の一般的枠組みを規定する。《利害関心》が対象の認識を枠づけている。《利害関心》はこうして《社会的存在》に

たいしては受動的である。自己の社会的存在にたいする保守・反撓等の態度をすべて包摂した意味において、《利害関心》は受動的である、すなわちまさしく唯物論的に規定されているといえる。そのうえで、《利害関心》は認識にたいして、したがって《認識内容》にたいしては能動的である。対象の認識の一般的視座・先導者・原理として、それは働く。それはいかなる対象を認識の対象として選別するか、選別した対象どものあいだにどのような位置関係をあたえて一つの認識風景をつくりあげるか、さらに個々の対象についてそのもつ諸側面とそれらのあいだの諸連関の取捨選択をいかになすかの座標軸として働く。イデオロギー的認識をこのように《利害関心》を介在させてとらえるとき、イデオロギー的認識の内容が当の認識主体にとつて (für es) のつびきならないもの、かれの生存と生活のかかったもの、利害関心がらみのものであることが理解される。最広義の「人生観」として一括できそうなイデオロギー的認識のばあい、無限定に、素朴に「非科学的なあやまった認識」を言い立てることは認識主体の存在そのものの誤謬を言い立てていることに等しい。この点の認識はとりわけ重要であるように思われる。このことは後に別の角度から論じることにする。

さて、これまで述べてきたイデオロギー的認識についてひとまず中野によって総括しておく。

「さて、イデオロギー形成過程に視点を移すならば、意識はここでは彼の社会的存在諸条件に規定されて不断に一面化しつつ、同時に世界を観念的に包括＝獲得すべき使命を帯びたものとして現象する。意識はかくして、自己の制約された部分的認識を、一面的に、一つの「全体像」に飛躍せしめる。イデオロギー生産主体の社会的諸条件＝諸利害に根本的に規定され、科学的認識のごとき直接的検証手段を持たず、価値的志向を不可分に随伴するイデオロギー一般にとって、この一面的な全体化的跳躍性は、多かれ少なかれ本質的な宿命である。」⁹⁾

§3

つぎにイデオロギー的認識の《主体》の問題をそれとして考察することにしたい。つまり、マルクスに認識内容の二重構造性が、端的に言えば《社会的存在》が見えてきた所以の問題なのである。まずマルクスの「テーゼ I」からはじめよう。「意識は意識する存在以外のなにものもだんじてありえず、そして人間の存在とはかれらの現実的生活過程のことである。(Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.)」反映論は本テーゼ中の das bewußte Sein を「意識された存在」と読み、その根本テーゼ「意識は存在を反映する」との一致を確認するのをつねとする。意識とは「意識された存在」＝「反映された存在」、存在が意識され反映されたものの以外のものではありえない、と読むのである。存在というカテゴリーの意味するものをカッコに入れておくと、意識が「意識された存在」であること、或るものについての意識であることはよく知られた「常識」とさえいえる。たとえばベーゲルは「知るということ (das Wissen)」を

「或るものが意識にとってあること」とらえている¹⁰⁾。ところでマルクスはこのテーゼを本質的にはヘーゲルにたいする批判的総括として打ちだしている。マルクスは意識とその対象たる存在の反映（知または認識）関係について語っているのではない。反映論の最大のと言ってよい不備は、このテーゼの解釈においてあらわれているように、意識を対象との関係においてみるばかりで、意識をその意識主体との関係からとらえることが欠落しているとまでは言えないにしてもそうした視点が非常に弱いというところにある。マルクスにとって意識がなにものかについての意識であることは自明である。マルクスはここで意識《主体》の問題を提起したのである。中野が《中野》として登場してきたのは本テーゼの反映論的解釈にたいする批判としてであった。

「すなわち、マルクスとエンゲルスはこの文で、まず意識を「意識している存在」、すなわち現実的人間から切り離す『ドイツ・イデオロギー』の自己幻想を批判し、つぎにこの人間が、抽象的な「人間そのもの」ではなく、「かれらの現実的な生活過程」、自然および他の人間との生きた連関のうちで行なわれる現実的な生活活動の総体であることを簡潔に表現したのだ。」¹¹⁾

私はここにマルクス哲学の現代的可能性をみてとる者である。これを「テーゼI」とした所以である。現代マルクス主義哲学は反映論批判をくぐりぬけてはじめて存立しえられるはずのものである。この現代マルクス主義が置かれている思想史連関のなかにマルクスの本テーゼを持ちだすことから中野は出発したのである。さて意識を「意識された存在」としてみて、ひたすら対象としての存在との反映関係—認識関係のなかに意識をおくと、意識内容・認識内容が当の主体とはかかわりなしに存在するかのような幻想が生まれやすい。つまりある意識内容がそれ自体として自立的に存在するかのように錯覚されかねない。と同時に意識主体そのものが「人類の意識」（レーニン）みたいな一般的なものに揮発してしまうのだ。「人類の意識」はたとえばヘーゲの絶対精神として現われる。「現実的な、物質的に規定された諸個人の精神のほかには、まだなにか特別な精神が前提される」¹²⁾ ことになりかねない。マルクスが本質的にヘーゲルにたいして異議を申し立てた主要な論点は意識内容・認識内容の《生産者》は現実的な人間たちをおいてほかにはないということであった。自我一般、意識主観一般、ましてや絶対精神などを現実存在している意識内容の《生産者》としては認めないということだ。誰も認識主観一般を僭称するわけにいかないのだ。

「人間たちがかれらの諸表象、諸観念等々の生産者である。しかしそのばあいの人間たちとは、かれらの生産諸力とそれに照応する交通の発展によって、交通のもっとも拡張した諸形態にいたるまで規定されているところの、現実的な、活動している人間たちである。」¹³⁾

これはマルクスの「テーゼI」の本人による説明である（この引用文の直後に「テーゼI」の翻案が続いている）。意識の主体、意識内容の生産主体は現実的に活動する人間たち、《現実的諸個人》である。反映論という意識内容もまた現実的諸個人によって生産されたものであるということだ。意識主体のこうしたマルクスの把握は「井のなかの蛙」の認識の資格の平等性の確

定を可能にすると思われる。たとえばマルクス主義と総称される一の意識内容・認識内容はどうのような仕方で現存しているのだろうか。それは生産者たる現実的諸個人から独立して存在する Marxismus an sich マルクス主義そのものとして超然として自己を紡ぎつづけるものだろうか現実的な社会的な生活過程を営む現実的諸個人のほかに、それから独立した意識内容の生産主体はこれをだんじて認めないというマルクスの立場からすれば、こういう怪しげな Marxismus an sich はそれ自身が特定の現実的諸個人の生産物だとみなさないわけにはいかない。やはり誰かが、単数または複数の感性的で有限な現実的個人が、これぞマルクス主義これぞ唯物論と言っているのである。

「こうして私たちは、「マルクス主義そのもの」や「科学的社会主義」一般などは実は存在しないこと、現実存在する「マルクス主義」とは、さまざまな時代と社会に生きるマルクス主義者たちの、マルクス主義に関する観念・思想(理想を含む)・認識の総体であることを知るのである。」¹⁴⁾

Marxismus an sich を素朴に信じていればこそ、マルクス主義者のさまざまな所説にたいして固定的尺度をふりかざしておれるのである。認識の仕事は尺度をうまく使いこなすことに限られる。こうした認識の自己閉塞状況——自分の責任において認識し行動することを旨とする人たちから正当にも懶惰な自己満足と受けとられる——の理論的というよりも思想的淵源は、認識を認識としての部面で切り取り、認識をそれ自体で完結したもの・自立したものとみなし、認識を生産した主体とその生産過程にたいする無関心な gleichgültig 態度にこそあるのではあるまいか。認識といえども認識主体の生命活動、生活表明、個性の確証行為なのである。認識内容は現実的なまるとの人間の自己対象化＝客体化として受けとるべきものである認識内容のなかに加工された認識対象を見るだけにとどまらないで、認識主体の生産行為を現前化させる想像力が旺盛に活発に働くのでなければならない。《認識》を生産過程として、ひいては生産・分配・消費の総過程＝生活過程として把握するマルクスの立場を思想的に支えているものは、現実的諸個人を原理としかれら「から出発する」民主主義^{デモクラシー}の理念であるだろう。中野は意識を現実的諸個人の意識としてのみみると言いきったマルクスの思想を「認識論的ヒューマニズム」¹⁵⁾と特徴づけている。ここから「教条主義」の思想・理念を撃つことができるだろう。「教条主義」に対抗して、対象である現実の発展に認識の発展修正が並んで進むことを言うだけでは足りない。意識と対象の弁証法的運動、両者または両項の相即的変成を言うだけでは不足である。認識主体である現実的人間こそが変動するのだ。意識・認識そのものは、その主体を欠いたまま、変化も発展もしえない、いなそもそも存在しえないと言うべきである。「かれらの物質的生産と物質的交通とを発展させる人間たちが、こうしたかれらの現実とともに、かれらの思考活動とこの思考活動の生産物とをも変革するのである」¹⁶⁾。

またここから各人の認識の公開と、相互の認識の比較・補填・調整・論争、つまり《対話》とが要請されてくる。社会的な生活過程全般における認識の占める位置、演ずる役割が大きなも

のになっている今日、このことはますます切実な課題となっている。認識が現実的諸個人のものであるとすれば、認識は広狭深淺を別としても質的に限定された有限なものであることを免れえない。現実的諸個人はかれ自身の《利害関心》をもっており、やはりそれによって対象の見え方を制約されているからだ。《利害関心》は、すでに述べたとおり、《社会的存在》によって一義的に決定される単純なものではありえない。複数の、相違した諸利害関心が、いなか対立し矛盾しあう諸利害関心さえもが、大枠としての一般的利害関心のうちに存するとみななければなるまい。《利害関心》は重層的に決定されているだろう。だから《利害関心》は流動性、変動性、変更可能性をもまた有するのだ。現代の社会変革(階級闘争)における認識の占めるますます重くなりつつある位置からみて、このことがもっと解明されなければなるまい。《利害関心》が根本的に対立する人間どおしにあっては対話そのものが成立しないこと「話しにならない」ことは事実として認めなければならない。こういう極端な場合を除くとき、対話は現実によく可能である。そこにおいて人間は自分の《利害関心》を出撃陣地としながら、《認識の広場》に歩み入る。認識固有の次元において、人間は自分の《利害関心》を認識論的に加工して《問題意識 *problématique*》にまで高める。認識対象の具体的な切り取り方である。人間は《井のなかの蛙》として自分の《問題意識》を抛り所として認識を営むほかない。各人が自分の《問題意識》に自覚的にとことんまでしがみつき、こだわるのがむしろ《対話》の根本条件であるのだ。「そうだの声」とか「長くつづく拍手」とか「意義なし」——失敬! 「異議なしの声」とかがさんざめく場所は認識のもっとも嫌うものなのではあるまいか。

そしてまたここから社会的—人間学的構想力が要請されてくるのだ。認識は人なり。認識に至高の価値を認め、神と祭りあげ、その前に現実の生きた人間が跪く姿は人間の自己疎外というほかない。認識にたいする物神崇拝が止むとき、認識をその主体とかれの現実的生活条件にむかってイデオロギー論的に解き開くことができる。認識そのものがそれ自体として有する価値などたかが知れている。認識のもつ価値はそれを生産した現実的人間がぎりぎりのところで自己を表出したこと、かれにとつては (*für es*) 対象がどうしてもそれ以外の現われ方ではありえなかったというところにこそ認められるのだ。認識をもっぱら現実的諸個人の認識とのみみるということは、こうした思想を根底にしてはじめて可能となると言うべきである。

こうしてここにおいてマルクスの現実的諸個人の意識とレーニンの「人類の意識」との没距離が正確に測定できるのである。マルクスの《現実的諸個人》はヘーゲルの《精神》の秘密にはかならない。ヘーゲルの生々とした、活動的な、魅力に富んだ《精神》はマルクスにおいて現実的諸個人とかれの営む社会的生活過程の総体——物質的生活過程、社会的生活過程、政治的生活過程、精神的生活過程——へ転化することによって、いわば自己を実現したのである。この問題はマルクスの「テーゼ I」の後半の内容にかかわる。この社会的生活過程についての中野による展開は本稿の最終章において追思考される(マルクスの「テーゼ IV」の主題的展開として)。

§4

中野をとおして今日の思想史連関に再提出されたマルクスのイデオロギー的認識論の基本方向は以上のとおりである。認識の主体が現実的諸個人であること、認識の内容は $[S=O]$ の二重構造をなしていること、この二点が基本方向の中身であった。たしかにここに反映論の視界に登場しなかったイデオロギー的認識の存在が眼前に引き出されはしたが、イデオロギー的認識論の今後を想うとき、その端初 Anfang が据え置かれたにとどまると正確に評価しておかねばなるまい。端初からの展開は私自身のこれからの一課題であるが、本節においてイデオロギー的認識の真理性問題にかぎって私の仮説的見解を表明しておきたい。

反映論哲学は一般に「認識の真理性は実践によって検証される」(テーゼ III)と主張する。認識の内容が認識の対象と一致していることが真理性であり、その真理性は実践によって——エンゲルスは「実践、すなわち実験と産業」という——検証されると言われる。とくに後半部の、実践による検証についてはその程度等について諸見解がみられるのは事実であるが、反映論(弁証法的唯物論)の認識の真理性についての一般的、基本的見解を「テーゼ III」に総括しておくことは妥当である。枝葉末節をとり払った根本動向のみがいまは重要なのである。¹⁷⁾ さて第1の問題はテーゼにいう「認識」の性格または原理的資格についてである。この認識は人間の認識全体を指すのかどうかという点がまさに問題なのだ。この認識が科学的認識としてのかぎりで限定して立言されたばあい、私はこのテーゼの根本動向を正しいものとする。しかし認識をおしなべて科学的認識一色に塗りつぶしたうでこのテーゼの正しさを主張することは甚だしい誤りだと考える。反映論はこの誤りを犯し、イデオロギー的認識の、科学的認識とは区別される独自固有性を見失うことによって抑圧してきた。はじめにこの「実践による検証理論」の無限定な適用のもたらす罪深い諸結果を一瞥しておく。

認識固有の次元の曖昧化、さらには解消。簡単にいえば自分の頭でものを考えなくなることが習慣化する。ある認識内容が検証済みの真理性を有したものとして提出されると、あとはそれを学習し、理解することだけが認識の仕事になるのである。「スターリンは私にとって、当時、存命のマルクス主義者の中で最も偉大な人物であった。すべて彼の言葉には、一点の誤りもなかったのである。私にできることは、彼を理解することだけであった。」¹⁸⁾ ロベルト・ハーベマンはこう自己批判した。ハーベマンのスターリン崇拜は認識論的な根源だけではもちろん説明できないだろう。とは言え、そこに「認識論的ヒューマニズム」の思想が欠落していたことと、反映論の真理性観に呪縛されていたことは指摘できると思う。さらに認識内容の真理性は結局のところ実践してみればじめて検証されるということから、ともすれば認識独自の力が安易に「実践」の力、足腰の力に変換されることにもなる(やってみれば正しいかどうか判明するというプラグマチズム的傾斜)。「実践による検証理論」のおそらく最も無限定な理解の一例を挙げてみよう。

「マルクス主義者は、人々の社会的実践だけが、外界についての人々の認識が真理であるかどうかの基準であると考え。……社会的実践の過程において（物質的生産の過程、階級闘争の過程、および科学的実験の過程において）、人々がその思想のうちで予想していた結果に到達したばあいだけに、人々の認識は確認されるのである。」（毛沢東）

はたして革命の戦略・戦術、たとえばスターリン主義のその「誤り」は一億人の血に染まった「実践」によらなければ「検証」できないとでも言うのだろうか。一般に階級闘争の《方針》は行動によって実現（現実化）されるべき《目的》とその実現方法に関する認識だが、その「真理性」は《方針》の実行の前に、その実行とは独立に「検証」されえない。実験室で認識内容の真理性を確かめたうえでそれを実地に移すというわけにはいかないのだ。階級闘争を産業や実験と同列に置くことは誤りである。階級闘争はべつに認識の客観的真理性を検証するためにたたかわれるのではない。認識のために階級闘争があるのではあるまい。階級闘争は現実的人間の生活過程そのものであって、認識の従僕などではない。プロレタリアートの階級闘争は科学的認識の力だけでなく、イデオロギー的認識の力、価値的意識の力、目的意識の力等の人間の意識の総力戦である。（階級闘争において問われるのは《目的》とその《正当性》なのであるが、反映論の理論的枠組（テーゼⅠ）では《目的》を正しく認識できないのだ。《目的》は存在しないあるもの、noch nicht なものだからだ。ところが反映論は《目的》についての意識——目的意識——をも自分の枠組のなかで処理せざるをえず、こうして目的の《正当性》を認識の真理性の問題に歪曲するのであるが、この問題は後に「Ⅳ、意志論」において詳論したい。）ここで確認されるべきは、「実践による検証理論」が無限定に主張されることによって認識の活動力を萎縮ないし畏縮させているということである。そもそも客観的真理性を問題にしない意識ないし認識にたいしてそれを言い立てることは、その価値と権威が広く承認されているだけに、時には恫喝として受けとられさえする。こうして自分の認識活動を自己規制しているうちに、認識の普遍的活動手段たる言語そのものが枯渇してゆき誰もがスターリンと同じ言葉を反復することをもって認識を代理させるようになる。意識は認識の冒険はこれを抑制し、ひたすら従順の実践に自らを駆り立てる。

やや先走りしすぎたようだ。問題は多くの側面をもち、またそれらが複雑に絡みあったものである。問題を一挙に解くことは困難というより混乱を惹起させかねない。ここではイデオロギー的認識との関係において科学的認識の客観的真理性の不当な拡大解釈を批判することが課題である。科学的認識は或るものを《事実》として生産し、それにたいしてイデオロギー的認識は或るものを《現実》として生産する。《事実》の構造は [O]、《現実》の構造は [S=O] である。《事実》という認識内容にかんしてはその客観的真理性を問うことが可能でありまた必要である。イデオロギー的認識のばあいはどうか。

ヘーゲルは本章にいう客観的真理性を「正しさ (Richtigkeit)」と呼び、「真理性 (Wahrheit)」から区別していると解しうる¹⁹⁾。Richtigkeit, richtig は認識内容がその対象に「合っている」

というほどの意味である。ヘーゲルは認識内容と認識対象の一致を *Richtigkeit* として認めたうえで、この一致を「概念」と「実在」の一致へとみごとにずらしてみせたのだ。「概念」とは或るものの本来の理想的あり方とでも呼ぶうるものである。ヘーゲルは「概念」と「実在」の一致を一般に *Wahrheit, wahr* と呼ぶ。しかもヘーゲルはその一致を「概念」が自己にふさぐ「実在」を自ら与えるという具合に活動的に把握する。「概念」のかわりに現実的人間の思考＝認識を置いてみよう。認識主体は自己に照応的な「実在」を自ら与える。こうして与えられた「実在」こそ *wahr* な《現実》なのだ。認識主体はこの *wahr* な《現実》のなかに生活しているのである。

現実的諸個人が各自の利害関心にもとづく各人各様の *wahr* な《現実》のなかに住んでいることを確認したうえで、つぎにマルクスの「テーゼ III」の解釈を試みよう。「実践のなかで (*in der Praxis*)、人間はかれの思考の真理性、すなわち現実性、力、此岸性を証示しなければならない。」現実的人間が或るものを自分にとってリアルなもの、*wahr* なものとして認識することは同時にかれがその認識にしたがって或るものにたいするかれ特有の態度をとりつつ生活し実践することを意味する。現実的人間は自己の思考＝認識をかれの生活と実践のなかでそれを導くものとして、したがってそうする力のあるものとして「検証」するのだ。かれの思考＝認識がもはやかれの生活と実践を指導することができなくなったとき、その思考は「真理性、すなわち現実性、力、此岸性」をもたなくなったのである。われわれの言葉でいえば、人間はそのときかつては *wahr* であった《現実》から新しい別の《現実》のなかに移り住むのだ。思考＝認識はかれの生活と実践のためにこそ生々と活動を展開する。人間の生活と実践とは思考＝認識に導かれる「自由な意識的活動」という本質的性格をもったものである。ところで、人間にとってリアルな、*wahr* な《現実》はそれ自身認識と実在の統一である。或るものを《現実》として認識している人間は、その《現実》がかれにとってリアルで *wahr* なものであれば、或るものを《現実》として実践的に構成する。むしろ或るものを《現実》として実践的に措定しているかぎりにおいて、かれの認識する《現実》は *wahr* なのである。

イデオロギー的認識の真理性は *Richtigkeit* ではない。その認識内容が主体の生活と実践のなかで、あるいはかれの生活と実践として、実在的なもの・現存するものに転化していること、簡単に言えばその認識内容がかれの言動として実現されていることが、認識と実在の一致としての真理性 *Wahrheit* なのである。人間は自己の認識の真理性をいわば身体を張って確認するのだ。

イデオロギー的認識は、それが科学的認識と対立するところにおいて、*Richtigkeit* の介入を拒絶する。イデオロギー的認識の対象は、認識に先立ち、それから独立に存在する自体的なものではありえない。対象は認識されたとおりにある。対象は対象化されたものという性格をもつ。したがってイデオロギー的認識が対象を「認識論的に反映する」といっても、「反映」に先立って対象があるというふうに受け取られてはならない(中野は譲歩してカッコ付で「反映」

を用いているが、誤解の余地を与える。「反映」ではなく「認識」とすべきである。「反映」は認識の側面にすぎず、それはそれに先立つ対象を前提とするからだ。対象は認識によって生産されたものとして存在するのだ。認識内容と認識対象とがそもそも一致しているのである。だからここでは Richtigkeit は問題になりえない。

認識の内容と対象とが一致しているということは、それらが同一物だということを意味しない。認識主体は自分の認識がある対象についてのものであることを知っている。認識はその対象をめがけて進むが、対象自体は《零点》としてしか存在していない。対象は認識を引き寄せる価値みたいなものだ。対象はそれについてのさまざまな認識の行き交う市場のなかに、または市場としてしか存立しえない代物なのだ。対象は無ではない。それは確固とした対象性を備えている。しかし対象自体は認識に可能性の根拠を与えるだけの「まぼろしのような対象性」をもつにすぎない。対象自体を「幻想」と呼んでもよい。《それ》についてあれこれ語られたものをとおしてしか《それ》は存在しない。音楽そのものや人間そのものといった幻想的対象性がそれらについての認識を可能にしているのだ。そしてその対象性は、こうして認識されたさまざまな音楽観や人間観の流通する認識論的市場のなかで形成されるのだ。イデオロギー的認識にあっては、こうして対象は認識されたとおりにある。認識は対象を閉じ込める。認識のこの閉鎖性こそ、認識がその主体の《社会的存在》と《利害関心》によって規定されていることの結果なのである。《現実》は創造され構成されるのだ。認識が対象を「定義」するのだ。

《現実》と《事実》の関係はどうか。イデオロギー的認識と科学的認識の関係はどうか。《現実》は《事実》を包摂する。いまかりに諸事実を三角形、四角形、円などの図形として表象してみると、現実のうちにこれらの図形がとりこまれ、抽象絵画ごときものを作りだす。各々の図形の位置、図形どおしの関係・配置、図形の（別物に質的に転化しない範囲での）変容、さらに図形の取捨選択など、いわば「作為」が働くであろう。諸事実をありのままに認めたうえでさえ、事実の現実へのこうした翻案は宿命的ですらある。現実是自己の利害関心にあわせて事実を加工し変形することによって《意味》を与えるのである²⁰⁾。

イデオロギー的認識が産出する多様な《現実》こそ、人間の力の輝やかなしい証明でなければならない。《現実》の百花繚乱を恣意性の戯れ、偶然性の跳梁跋扈とみなすことは勝手であろうが、ここに人間的意識一般の奥深い秘密または無限の可能性が横たわっていそうだ。レーニンが客観的真理性的の相対性と絶対性を弁証法的にとらえたが、われわれもイデオロギー的真理性的の相対性と絶対性の弁証法を問題提起してみよう。イデオロギー的認識は(1)現実的諸個人を認識主体とし、(2)認識内容はかれの社会的存在と利害関心によって規定され、(3)認識内容はかれの現実の生活と実践のなかで実在化される、という基本的特徴をもっていた。そしてわれわれは(3)の認識と実在の一致をイデオロギー的真理性的と呼んだ。さて、認識内容が実在と実践的に一致していることが絶対性的の契機である。この契機において人は自分の認識を自分の生命とみなす。認識内容が主体の社会的存在と利害関心によって規定されていることが相対性的の契

機である。人は自己の認識の絶対性を確信すればこそ相対化しうるのであり、また逆に自己の認識の相対性の自覚をとおしてはじめてそれを絶対化しうるのである²¹⁾。

イデオロギー的認識の Richtigkeit の原理的検証不可能性の確認はわれわれをどこに導いてゆくだろうか。科学的認識はその内容が当の対象の性質とか構造を正しくとらえているかどうかを、なんらかの方法、手続きによって確かめることができ、誤まった認識は正しい認識によって訂正され、一面的な認識はより多面的な認識に発展してゆくことは一般に疑いえないところである。ところでそのさい訂正や修正・発展のことを《批判》とは言わないと思われる。おそらく訂正したり修正・発展させたりする張本者が対象であって人間ではないからだ。自然災害そのものは批判できないが、自然災害の人為的側面は批判される。つまり《批判》は人間の言動、言行、言葉と行動・行為に対して作動するなにか或るものだ。イデオロギー的認識は人間の言動・言行として実在化されるものであった。この言動にたいする批判がイデオロギー闘争であり《対話》である。批判的対話＝対話的批判は、科学的認識における「検証」と同等の位置をイデオロギー的認識においてもつ。ソクラテスの対話とはイデオロギー的認識の行き交う認識論的市場のことだ。イデオロギー的認識の Wahrheit の相対性と絶対性の弁証法は《対話》を構造的に措定する。《対話》は、人間にとってイデオロギー的認識が必然であるかぎり、それ自身必然である。「検証理論」と比定されるべき「対話理論」は、私の知るかぎりでは、ヘーゲルの『精神現象学』によってはじめて開削されたものである。

イデオロギー的認識は自分の蛸壺に立て籠もり、自己の認識の絶対的真理性を確信している。ヘーゲルはこの私念の絶対性を「当該意識にとって (für es)」,そして批判的現象学者ヘーゲルからみて——これが「われわれにとって (für uns)」—— für es そのものを成り立たしめているその可能性の根拠を「自体 (das Ansich)」と呼ぶ。この「自体」こそ「われわれ」が für es の相対性を、したがってその絶対性の私念的確信性を暴く根拠ともなる。たとえば『精神現象学』の第一章「感性的確信」のばあい。当該意識が絶対的に wahr なものと確信している「このもの (das Diese)」の成立根拠は、実は、für uns には、「普遍的なこのもの」なのだが、意識自身は自己の認識の絶対性が後者によって支えられ基礎づけられていることに関知しない、というより認めない。認めれば、あるいは知っていれば、絶対性を維持できないからだ。ヘーゲルは当該意識にたいしてこの根拠の対自化を、つまり絶対性確信の無根拠性の自己吟味を凄まじいばかりの迫力で行なわせる (zusehen)。自己吟味＝対話のなかで当該意識を、その認識の出生の秘密たる根拠＝自体へ引き連れてゆく (現象学的強制 Zutat)。当該意識は自己の根拠にたどりつくことによって没落する (zu Grunde gehen)。ヘーゲルは当該意識が容易にはその絶対性確信を捨てて自己の認識を相対化するものではないことをよく心得ていたが、同時に、この意識の絶望と死、絶対的クリーゼからのペリアゴーゲーの認識論的可能性を捨てていない。

マルクスの対話、階級闘争の一形態である《イデオロギー闘争》はヘーゲルの対話理論の深化でなければならない。イデオロギー的認識の絶対性が認識主体の社会的存在と利害関心に

よって支えられ根拠づけられていること。したがってイデオロギー的認識はすべて例外なく相対的であることを対自化する可能性をマルクスの意識は追求する。人間は自己の認識の自体＝根拠へ還帰する自己内反省によって、自己の新たな根拠を選びとる認識論的自由と可能性をもつ。認識を支え規定している根拠は、すでに触れたように、現実的諸個人の《利害関心》である。認識が現実的諸個人の《社会的存在》によって規定されているということは、《社会的存在》が諸個人にさまざまな利害関心を、重層的に決定された利害関心のあるコンプレックスをもたらすということである。《社会的存在》は現実的諸個人の生活過程をととして無数の《利害関心》を放射する。人は自己の社会的存在をそう容易に変えられはしない。しかし人は利害関心の変更と選択の可能性をもつ。自己のうちに対立したり矛盾したりしている利害関心のコンステレイションの決定は各人の管掌事である。そして各人の選択決定の各人をこえた社会的条件はイデオロギー闘争を含む階級闘争全体の現実的諸条件であろう。

§5

以上、私はイデオロギー的認識の基本的性格を、中野の所説を検討することをととして、みようとした。私の目的意識は、つまるところ、今日ますます重要な位置をもつにいたった《イデオロギー闘争》の理論の構築にむけた出発点を確定することであった。自分のイデオロギー的認識を特権的に「科学的認識」と称し、自分と異なる見解を「非科学的」「非学問的」「非合理的」等と言うだけの不毛なイデオロギー狩りが横行している。そしてこの権威をふりかざした野蛮なイデオロギー退治が「マルクス主義の旗のもとに」行なわれている。もう一度だけ言っておきたい。現実的諸個人の認識の資格の対等性の承認の根本は、他ならぬこの自分の認識の絶対性——これは捨ててはならない——の根拠の対自化、相対的絶対性の自覚である。

意識＝認識の汎科学化にたいする反動または対抗として、科学的認識をイデオロギー化してはならない。イデオロギー論一般の意図は科学のものは科学へ、イデオロギーのものはイデオロギーへ返還することによって、人間的意識＝認識の多方面的活動を総体として伸びやかに解き放つことにある。(続)

注

- 1) 中野徹三(1930年生、札幌学院大学教授)の仕事を紹介しておく。

○著 書

『レーニン』(1970年、清水書院、高岡健次郎との共著)

『マルクス主義と人間の自由』(1977年、青木書店)

『スターリン問題研究序説』(1977年、大月書店、高岡健次郎・藤井一行との共編著。中野は第一章「スターリン主義」とは何か」を執筆)

『マルクス主義の現代的探求』(1979年、青木書店)

○論 文

「ソヴェト・マルクス主義における新動向の展開とその史的意義」(北大『スラブ研究』第5号、1961年)

- 「マルクス、エンゲルスの教育思想」(『民主教育の理論』下巻, 明治図書, 1967年)
- 「教育の本質と人間観」(現代教育研究・企画委員会編『現代教育研究』第6巻『教育過程の構造』, 日本標準テスト研究会, 1969年)
- 「『経済学・哲学草稿』の fotocopy と新解説原稿に接して——MEW 版との比較」(札幌唯物論研究会編『札幌唯物論』第27号, 1982年)
- 「『物質の哲学的概念』の構造と論理(上)——レーニンの『唯物論と経験批判論』の批判的検討」(札幌商科大学『論集』第34号, 1983年)
- 「マルクス主義における人間と意識の問題」(『チュチェ思想研究』第27号, 1984年)
- 「意識の存在論と物質概念」(大阪唯物論研究会哲学部会編『季報唯物論研究』, (上) 第13, 14合併号, 1984年, (下) 第18号, 1985年)
- 「マルクス主義的社会哲学と人間学の総体性概念としての『生活過程』——スターリン主義哲学の克服のために——」(『札幌学院大学人文学部紀要』第38号, 1985年)
- 2) 詳しくは私の論文「社会的生活過程論の学的構想」を御参看。
 - 3) 青木書店の雑誌『現代と思想』は第30号(1977年12月), 第31号(1978年3月), 第32号(1978年6月)に「シンポジウム スターリン主義の検討」を連載した。田口富久治を司会者とし, 稲子恒夫, 上島武, 斎藤孝, 中野徹三, 藤井一行, 藤田勇が共同討議した。これは第32号, 263頁にみられる中野の発言である。
 - 4) 『共産主義読本』(1966年12月15日初版, 日本共産党中央委員会出版部)
 - 5) 前掲『マルクス主義の現代的探求』, 11頁
 - 6) 同上, 12頁
 - 7) 同上, 12頁
 - 8) 同上, 165頁
 - 9) 同上, 9頁
 - 10) 『精神現象学』の「緒論」
 - 11) 中野, 前掲書, 168頁
 - 12) マルクス, エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』(花崎皋平訳, 合同出版), 41頁
 - 13) 同上, 40頁
 - 14) 中野, 前掲書, 290頁
 - 15) 同上, 289頁
 - 16) 前掲『ドイツ・イデオロギー』, 42頁
 - 17) 「生活, 実践の観点が, 認識論の第一の, 基本的な観点でなければならない。……もちろん, そのさいに, 実践の規準は事の本質上けっして人間のなんらかの観念を完全に確証したり論破したりすることはできない, ということをわすれてはならない。」(レーニン『唯物論と経験批判論』, 大月版全集第14巻, 166頁)
 - 「しかし, だからといって, たんなる行動が, 相互に対立する諸見解の正しさをはかるための, あるいはまたそれらが両立しうる可能性もしくは不可能性をはかるための, 信頼しうる真の尺度としての役割をはたすことができる, と思ひこむことも同じように誤りであろう。」(ルカーチ『歴史と階級意識』, 白水社, 488頁)
 - 18) ロベルト・ハーベマン『私は亡命しない』(朝日選書)
 - 19) たとえば『小論理学(下巻)』(岩波文庫)の213節以下を参照。
 - 20) 「科学的認識を自己の構成モメントに転化し, 後者と生産的に矛盾し合いつつ発展する可能性を内包するイデオロギー」と中野はとらえている。前掲書, 9頁
 - 21) 「要するに, 「自分の考え(中味)」の相対的であることを知りながら, しかも確信をもって(絶対的な)この考えを主張せよ」と私は君に言いたかった。そのような主張が繰り出す緊張した討論空間の中から, はじめて「連帯」が生まれてくるのではないだろうか。／君にしても考えは変わるだろう。相対的だろう。しかしどう変わるにしても, その一つ一つが「自分のもの」である, というかけがえのなさが忘れられてはならない——このように言った。」(奥山次良『現代の哲学と転換の思想』, 国文社, 337頁)