

K. マルクスの疎外論

— マルクスとハイデッガー (1) —

秋 田 清*

1 問題の所在

マルクス (Marx, Karl, 1818-93) は、『経済学・哲学草稿』において、「個人は社会的存在である」ことを確認したのち、次のように述べていた。

死は〔特定の〕個人に対する類の冷酷な勝利のように見え、そして両者の統一に矛盾するようにみえる。しかし特定の個人はたんに一つの特定の類的存在であるにすぎず、そのようなものとして死をまぬがれないものなのである (『経・哲草稿』, 1844, p. 135)。

個の類に対する闘争は、つまるところ、世界を滅ぼすか、己が自らの生命を絶つしかないかのようにみえる。だが、肉体は現実世界にとどまりつつ、魂は世界を脱することによって、「自由」を得ようとする試みを、いわゆる分裂病者にみることができる。

木村敏は、分裂病者の存在をどのように捉えるかに関して、次のように述べている。

ボスが指摘している通り、ピンスヴァンガーのハイデッガー理解には現存在を主観と考へ、世界を客観と考へるといふ一つの致命的な欠陥があった。しかし、……ボスが決定的に見落としている一つの点は、ハイデッガーが「世界内存在」と読んだ現存在の在り方が可能であるためには一つの条件が必要だといふ点である。そしてこの条件に関して疑義を生じている事態が「分裂病」的な現存在だとするならば、ボスによるピンスヴァンガー批判はそれ自体の根底から崩れ去ってしまうことになる (木村, 1978, pp. 242-43)。

木村はこの条件とは、「根源的な意味での『世界への住みつき』が『世界との親しさ』が必要だということである」(同上, p. 234) と述べる。木村は、分裂病者を、「世界との親しさ」の欠如、彼がしばしば語る言葉によれば、「共通感覚 (common sense) からの逸脱」であるという。

しかし、「世界との親しさ」というのは語られるほど自明のものであろうか。あるいは、「共通感覚」というのは、それとして存在しているのであろうか。「共通感覚」それ自身が、絶えず形成され、崩壊し、再編されていくようなあやういものなのではないだろうか。

小論は、分裂病者の存在とはなにか、ということを考えるための予備的作業である。ここでは、精神分析家が手がかりにしてきた現象学に接近することを、さしあたりの課題にしている。

本稿の課題を限定するために、いま少し敷衍しよう。

ハイデッガー (Heidegger, Martin, 1889-1976) は、その著『ヒューマニズム』において次のよ

*文学部人間関係学科

うに述べている。

マルクスが、ある本質的でもた重要な意味において、ヘーゲルを継承しながら、人間の疎外として認識した事柄は、その根を辿れば、近代的人間の故郷喪失のうちにまで遡るのである。近代的人間の故郷喪失は、しかも存在の運命にもとづいて形而上学という形態において、惹起され、その形而上学を介して固定され、それと同時に、その形而上学によって故郷喪失として隠蔽されるのである。マルクスは、疎外を経験することによって、歴史の本質的な次元に到達したわけであるから、それゆえ、歴史に関するマルクス主義的な見方は、その他のあらゆる歴史学よりも優れているのである。ところが、フッサールは、さらに私がこれまで見た限りではサルトルも、歴史的なものの本質が存在のうちにあることを認識していないために、それゆえに、現象学も、また実存主義も、マルクス主義との生産的な対話がそのうちではじめて可能になる次元のなかに入り込んでいないのである (ハイデッガー, 1947, 80頁)。

かつて、廣松渉はこれを引用し、ハイデッガーが、その師であるフッサール (Husserl, Edmund, 1859-1938)、弟子であるサルトル (Sartre, Jean-Paul, 1905-80) がともに達していない、マルクスとの生産的な対話を可能にする次元とは何かと自問し、マルクスの「人間とは社会的諸関係の総体」という規定を援用し、「歴史・内・存在」としての人間把握にあると述べた。

人間の間主観的存在構造を明らかにしようとした廣松物象化論は、日本におけるマルクス理解に多大の貢献をした。彼が、現象学とりわけハイデッガーの現象学という鏡に映しだしたマルクス像は、近代的人間観、「個人と社会との関係」把握に対するマルクスの批判をより明確にした。

だが、たとえば、山之内靖が、フォイエルバッハ (Feuerbach, Ludwig Andreas, 1804~72) を援用しながら強調した、マルクスの自然的存在としての人間把握に関しては、必ずしも十分に明らかにしてはいない。その結果、有機体としては別組織としてしか存在することのできない個人を、社会に還元してしまう危険を冒しているように思える¹⁾。

また、ハイデッガーが、「世界—内—存在」を「言葉という存在の家に住みつつ、人間は、存在へと身を開き—そこへと出で立つ」(ハイデッガー, 1947, p. 64) こと以外の意味では使っていないと言っていることを十分にはつかみえていないのではないだろうか。

マルクスが提起した個と類との関係は、近代哲学あるいは近代科学が前提としたような、主観と客観との関係としてとらえようとする思考に対する批判でもあった。『経済学・哲学草稿』のマルクスは、これを「個即類・類即個」と表現した。いわゆるマルクスの「疎外論」においてである。廣松は、この把握は、マルクスの後期の著作においては克服されており、そこでマルクスは人間を「歴史・内・存在」として把握しているという。廣松の把握は正当である。しかし、それで済めば、冒頭の引用文に示されたような、マルクスの迷いは存在しなかった²⁾。

たしかに、上のハイデッガーの言葉は、廣松が指摘するとおり、「マルクス主義が歴史・内・存在たるに適わしく歴史を豊かにしていくことによって現存在の即自対自化を説くものに対して、ハイデッガーはせつかくの世界・内・存在を蒸発させてしまう」(廣松, 1969, p. 74) ことを如実に語るものといえなくもない。

廣松はさらに続けて、次のように言う³⁾。

共同主観的・人称以前の「ヒト」を非本来的として卻け、ハイデッガーが本来的として持ち出す「先験的決意性」「実存」単独者としての自己は——せつかく立てた用在としての世界と共同現存在を罪障にみちたエピソードとして解消しつつ——ひたすら「存在」に向き合う (gegenstehen)。こ

の意味において、対象 (Gegenstand) としての存在に Sorge という志向性において対峙する意識、しかも、本源的に一人称の自発 (決意) 性としての純粹意識！ 近世的な意識—対象 Subjekt-objekt の図式をいくばくも出ぬものにハイデッガーは回帰してしまう (廣松, 1969, p. 74)。

さきのハイデッガーの言葉は、単純にそう言いきれぬであろうか⁴⁾。本稿では、先のハイデッガーの言葉が、『経済学・哲学草稿』を読んだあとに書かれていることに着目⁵⁾し、マルクスの疎外論との共通性を念頭におきながら、マルクスの疎外論がどのような形で、後期の思想に生かされていくかを探る準備としたい。

2 人間と社会

廣松は、ハイデッガーの「世界—内—存在」を模して、唯物史観の視座を「歴史—内—存在」と規定し、共同体の部分としての人間把握と、社会を個人の集合として捉える近代的人間像とともに退け、マルクスにおいては、人間は「社会的諸関係の総体」として把握されていることを強調する。

だが、人間は社会的諸関係の総体であるにしても、個人は他の個人とは有機体としては区別された個人として存在する。この点について廣松は、世界は「人間の物象化だといっても、各個人にとっては、世界は彼の観念の物象化ではない。人間活動の物象化といっているのは、世代から世代へと続く類としての人間、『人類』に関してである」(廣松, 1969, p. 24) と述べ、ここにおいて⁶⁾、「(α) 個人としての人間に定位すれば、世界は即自的なものである。しかるに、(β) 類としての人間に定位すれば、世界は自己の活動の物象化されたものである」(同上所)、という問題が生ずるが、これは「似而非アンチノミー」であるという。つまり、

いうところの「個人としての人間」も「類としての人間」も、ともに悟性的抽象による Abstraktum にすぎず、現実の人間ではない。問題なのは、悟性的抽象もさることながら、人類の歴史的営みと諸個人の営みとの有機的な関係が覆われてしまうこと、併せてまた、諸個人の懐く観念・意識の存在被拘束性が覆われてしまうことである。ちなみに、諸個人といえども自己の活動を対象化するのであり、人類にとっても対象は即自性を持つ (同上, p. 25)。

と廣松はいう。

人間を社会的存在、あるいは歴史・内・存在と規定したところで、「類としての人間」が直接に自然や世界とかかわりを持っているわけではない。直接にかかわりを持っているのは、個別の意思を持った諸個人である。社会的に規定された存在であるとしても個人の問題は依然として残る。

廣松もさらに次のように述べる。

彼ら (マルクス・エンゲルス—引用者) は、人間における類と個、本質と実存との特権的な一致というヘーゲル学派的な命題を自己批判し、人間を主体=実体、実体=主体とする思弁の世界把握を卻け、ヘーゲル左派的な人間主義を自己批判しつつ、しかも科学主義的な客観主義に逆転することなく、新しい視座をすえるにいたった。彼らは「対象的活動」たる「実践」の主体として有体の諸個人に即しつつ、しかし、この主体を社会的な存在被拘束性においてとらえかえたのであ

た (同上, p.70)。

つまり、「社会的な存在非拘束性」にあるにしても、「対象的活動たる実践の主体」は「有体の諸個人」なのである。この点に関して、廣松は次のようにも語る⁷⁾。“同じ環境”というのが悟性的抽象であって、人々が現実にかかわる環境的諸条件は、それぞれ各人各様に“個性的”であることを対自化せねばならない (同上, p.122)。

だが、彼は、このことを確認しながらも、エンゲルスを援用しながら次のように語る。

エンゲルスはいう。「社会の歴史においては、行為者は……一定の目標を目指して活動している人間である。……しかし、その行為から現実⁷⁾に帰結する成果は、意欲されたものではなく……結局のところ、欲求されていたものとはおよそ異なったものである。……かくして、歴史的出来ごとは……偶然によって支配されているように見える。だがしかし、皮相に見れば偶然のたわむれである場合にも、その偶然はつねに内奥に秘められた法則に支配されているのであって、この法則の発見こそが問題である」。

この法則を発見するためには、人々が意識している意図や目標をつかむだけでは不十分である。というのは、需給法則の例からも明らかのように、そして右の引用文にも言うとおりに、意欲された意図がそのまま実現されるのではなく、それは当該の法則性に対してむしろ偶然的だからである。さらにいえば「このさまざまに作用する意思と、その多岐多様な外界に対する働きかけの合成力がまさしく歴史」だからである (同上, p.174)。

「合成力がまさしく歴史だ」ということと、「内奥に秘められた法則によって支配されている」ということとは、常識的に語られているほど矛盾のない定言であろうか⁸⁾。これは、一見すると、強調点の違いであるかのように見える。あるいは、視角の相違であるかのようにも見える。直接的には、いずれも妥当するであろう。ただ、ことマルクスに関していえば、「合成力こそがまさに歴史だ」ということに——さしあたり言うおけば——力点がある。それは、卑見によれば、「物象化」が体系構成の軸になる『資本論』においてもそうである。

ともあれ、廣松が、「疎外論から物象化論へ」と語る際の問題点は、要約的にいえば、次の2点である。

『経・哲草稿』では活動主体とその客体——の直接的な関係に即して「外化」、活動の「事物化」が考えられていたのに対して、『ドイツ・イデオロギー』では、もはや、いわゆる“主体-客体の弁証法”が直接的なかたちでは採られていないことである。すなわち、ここでは、個々の主体と客体との直接的な関係からではなく、諸個人の社会的協同関係の自然性的な在り方から「社会的活動の自己膠着 Sich-fest-setzen」が説かれており、要言すれば、人間から独立な事象的な力ないし形象^{ゲゼルシャフト}として現象するところのものは、実は、諸個人の自然性的な協働関係なのだということが対自化される (同上, p.247)。

この間の事情が『経・哲草稿』、『神聖家族』を経ると次第に明確な形をとっていき、やがては、『ドイツ・イデオロギー』にみるごとく、いかなる意味においても、もはや「本質」の回復実現というがごとき発想が卻けられるに至る。けだし、具体的普遍としての人間、社会的諸関係の総体を持って「本質」とする人間にあっては「回復」さるべき本質は存在せず、従ってそれを回復すべくもない所以である。マルクス・エンゲルスは、しかも、さらに一步を進めて、人間の本質の回復実

現といった発想のイデオロギー的転倒を指摘し、批判する (p.130)。

『ドイツ・イデオロギー』以降は、「主体—客体の弁証法」が直接的なかたちで採られてはいないこと、「人間の本質の回復実現といった発想」がなくなっているという2点に、廣松が指摘する限りで、異存はない。だが、あるいは、そうであればなおさら、「歴史の必然性」なるものが、それとして存在しているわけではないことになる。「諸個人の自然性的な協同関係」を克服する根拠はどこにあるのだろうか？

廣松が語るように、「初期マルクスの自己疎外論は、それをまっけてはじめて、〈三つの源泉〉が媒介的統一にもたらされ、よって持ってマルクス主義の生誕を可能ならしめた当のものである」といいうるとすれば、「初期マルクスの自己疎外論」が比較的まとまったものとして展開されている『パリ草稿』⁹⁾において、疎外論が克服される端緒を探ることを通して、同時に、「自己疎外論」から何が継承されていくかを見ることができるのではないだろうか。

この点を節を変えてみることにしよう。

3 マルクスにおける疎外論克服の端緒

マルクスは、『経・哲草稿』第1草稿、後段「疎外された労働」の項において、国民経済学は、私有財産という事実から出発し、私有財産が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、それらを法則として通用させるが、「これらの法則を概念的に把握しない」(『経・哲草稿』, p.84)と述べ、自らこれを課題とする。そして、その際、「国民経済上の現に存在する事実から出発する」(p.86)という。その事実とは、

労働者は、彼が富をより多く生産すればするほど、それだけますます貧しくなる。労働者は商品をより多く作れば作るほど、それだけますます彼はより安価な商品となる。事物世界の価値増大にぴったり比例して、人間世界の価値低下がひどくなる。労働は単に商品だけを生産するのではない。労働は自分自身と労働者とを商品として生産する。しかもそれらを、労働が一般に商品を生産するのと同じ関係の中で生産するのである(同上, p.86)。

マルクスが確認している事実とは、事物世界の価値増大に比例して、人間世界の価値低下がひどくなるということである。つまり、彼が概念的に把握するということの含意は、国民経済の展開が人間にとってどういう意味を持っているかということである。

このように確認して、この事実を2つの側面から分析し、(1)生産物の疎外と(2)労働の疎外＝生命活動の疎外＝自己疎外を摘出し、(1)は、(2)の要約(結果)であるという。そうして、マルクスは、この2つの規定から、第3の規定を引出さねばならないといって、「人間は一つの類的存在である」という。

人間は一つの類的存在である。というのは、人間は実践的にも理論的にも、彼自身の類をも他の事物の類をも彼の対象にするからであるが、そればかりではなくさらに——そのことは同じ事柄に対する別の表現にすぎないが——さらにまた、人間は自己自身に対して眼前にある生きている類に対するように振舞うからであり、彼が自己にたいして、ひとつの普遍的な、それゆえに自由な存在に対するようにふるまうからである(同上, pp.93-94)。

ところで、

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中に現れる(同上, p.94)。

ところが、

疎外された労働は人間から、(1)自然を疎外し、(2)自己自身を、人間に特有の活動的機能を、人間の生命活動を、疎外することによって、それは人間から類を疎外する。すなわち、それは人間にとって類生活を、個人生活の手段とならせるのである(同上, p.95)。

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風に、逆転させるのである(同上, pp.95-96)。

こうして疎外された労働は、

- (1) 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、彼の個人的生存の手段としてしまう。疎外された労働は、人間から彼自身の身体を、同様に彼の外にある自然を、また彼の精神的本質を、要するに彼の人間の本質を疎外する。
- (2) 人間が彼の労働の生産物から、彼の生命活動から、彼の類的存在から疎外されている、ということから生ずる直接の帰結の一つは、人間からの人間の疎外である。人間が自分自身と対立する場合、他の人間が彼と対立しているのである(同上, p.98)。

上に見たように、「第一草稿」における疎外の4規定は、並列的に並べられたものではなく、第1規定「生産物の疎外」は第2規定「労働の疎外」の要約(結果)であり、これがそれぞれ、自然の疎外、生命活動の疎外(自己疎外)と捉えなおされ、これら二つの総括として第3規定「類的存在(本質)」の疎外が引出され、その直接の帰結として、第4規定「人間と人間との対立」が把握されている。つまり、マルクスは、私有財産を疎外された労働であると規定し、それが人間の類的本質を疎外するといひ、人間と人間との対立はその「直接的帰結」であると捉えている。

第4規定を第3規定の「直接的帰結」というのは、いかにも無理がある。たしかに、さきに引用したように、「人間は、彼自身の類をも他の事物の類をも彼の対象にする」のであり、かつ「自己自身に対して眼前にある生きている類に対するように振舞う」と規定され、この両者は、「同じことの別の表現」とされているのであるから、ここから説明することは不可能ではないにしても、かなりの飛躍を要する。少なくとも、具体的展開は不可能である。

事実マルクスも、「一般に人間が自分自身に対して持つ関係は、人間が他の人間に対して持つ関係において、はじめて実現され、表現される」(同上, p.98)というにとどまり、これまでの叙述は、国民経済的事実を「分析してきたにすぎない」ことを確認している。

「実践的な現実世界では、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」(同上, p.101)のであり、これをどのように展開するかが、これ以降の課題になる。

ともあれ、「第1草稿・疎外された労働」の項においては、国民経済学が「事実として前提に

している]私有財産を人間にとっていかなる意味を持つかと問題を立て、把握しようとしている。その際、彼は、人間を「類的存在」すなわち人間は自然的存在、共同的存在¹⁰⁾、したがって意識的存在であると捉える。人間と自然との調和、人間相互の間の調和、人間の自由な生命活動の実現がマルクスが目指すものなのである。

『経・哲草稿』の執筆を中断し、マルクスは「経済学ノート」をとり始めるのであるが、「ミル評註」においては、ミルが、貨幣の特質を「交換の媒介者」であると規定していることに触発されて、次のように述べる。

貨幣の本質は、さしあたり、それにおいて所有が外在化されている点にあるのではなくて、人間が作り出したものがそれをとおして互いに補完されあうところの媒介的な活動や運動、つまり人間的・社会的な行為が疎外されて、それが人間の外に在る質的なもの・貨幣の属性になっている点にある（『ノート』, p.87）。

では、「なぜ私的所有は貨幣態（Geldwesen）にまで進まねばならぬのであろうか？」と問題を立て、マルクスは次のようにこたえる。

人間は社会的な存在（*geselliges Wesen*）として交換にまで進まざるをえないし、また、私的所有を前提にすれば、交換は価値にまで進まざるをえないからである。すなわち、交換を行っている人間の媒介的な運動は決して社会的な運動でも人間的な運動でもないし、また人間的な関係でもない。それは私的所有と私的所有との抽象的な関係である。そしてこの抽象的な関係が価値であって、この価値の価値としての真に現実的な実存こそなかならず貨幣である（同上, pp.88-89）。

そうして、この疎外、「私的所有と私的所有との抽象的な関係」の克服に関して、

生産そのものの内部でも人間の活動のお互いの間での交換も、人間の生産物のお互いの間での交換も、ひとしく類的活動であり、類的精神（享受——訳者注）である。そしてその現実の、意識的な真の定在は社会的活動であり、社会的享受である。人間は真に社会的存在（*Gemeinwesen*）である、というのが人間の本質であるのだから、人間はその本質を発揮することによって人間的な共同体〔*Gemeinwesen*〕を、すなわち、個々人に対立する抽象的普遍的な力になることの決してない、むしろそれ自身が個々人すべての本質であり、かれら自身の活動、かれら自身の生活、かれら自身の精神（享受）、かれら自身の富であるような社会的な組織〔*gesellschaftliches Wesen*〕を創造し、うみだすのである（同上, p.96）。

ここでは、「人間と人間との媒介的な活動」、人間の社会的活動に即して貨幣が捉えられているが、その際、社会的存在であるという人間の本質の回復として「人間的な共同体」の実現が語られている。さらに、第3草稿の「私有財産と共産主義」においても、「自己疎外の止揚は、自己疎外と同一の道程をたどっていく」（『経・哲草稿』, p.126）として、共産主義（思想）について、「粗野な共産主義」から「人間の自己疎外としての私有財産の積極的止揚としての共産主義」にいたるまでの展開が語られている。

その限り、廣松が語るように、「パリ草稿」におけるマルクスの世界把握が、疎外論の枠組みにおいて語られていることはあきらかである。

だが同時に、すでに「ミル評註」において、疎外論的把握を克服する道は開かれているともいえる。この点に着目するのは、廣松が『ドイツ・イデオロギー』において確立されたという物象化論が、すでに『経・哲草稿』の段階において定礎されているということを主張するためではない。物象化論が準備される過程で、その性格が明らかになると考えるからである。

マルクスは、先の「ミル評註」からの引用に続けて次のようにいう。

だから、あの人間の真の共同存在は、決して反省によって生ずるものではない。おもうに、それは諸個人の必要とエゴイズムによって、すなわち、かれらの定在そのものの活動をとおして直接に生み出されるのである。この共同的存在が存在するや否やは、人間から独立している。だが人間が自己を人間として認識していず、従って世界を人間的に組織していない間は、この共同的存在は疎外の形態のもとにあらわれる。なぜなら、この共同的存在の主体である人間が自己疎外された存在であるのだから（『ノート』, p.96）。

ここではすでに、「疎外」「自己疎外」という用語は、廣松が語るような、回復さるべき本来的なものという枠組みからは逸脱している。むしろ、廣松がいう「人間から独立な事象的な力ないし^{ゲビルデ}形象として現象するところのものは、実は、諸個人の自然性的な協働関係なのだということが対自化され」（廣松, 1969, p.247）つつあるともいえる。だからマルクスは次のように続ける。

抽象態における人類ではなくて、現実の、生きた、あれこれの個人としての人類がこうした共同的存在の本質なのである。だからこれらの諸個人としての人類の存在の仕方が、とりもなおさず共同的存在そのものの存在の仕方である。（同上, p.96）。

さらに、「第3草稿」においては、「欲求の変化」を推進力とする歴史把握を示している。

すなわち、「人間は直接的には自然存在である」。だが人間は、「自然存在として、しかも生きている自然存在として、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、衝動として定在している」。しかし同時に、

他方では、人間は自然的な肉体的な感性的で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（leidend）、制約をうけ制限されている本質である。すなわち、人間の衝動の対象は、彼の外部に、彼から独立している諸対象として定在している。にもかかわらず、これらの対象は、人間の欲求の対象であって、彼の本質諸力が活動し自己を確証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」（『経・哲草稿』, 206頁）。

人間は自らの衝動、欲求の諸対象を外部にもつがゆえに、対象的な存在である。すなわち、自己の衝動、欲求を充足するために、対象的な活動をおこなわざるをえない。そしてこの対象的活動において、人間は自然との直接的な同一性から離脱するのである。

こうして、「人間の本質は、自然の一部でありながら、自然との直接的同一性を離脱し、その離脱において制限を意識するところから始まる。……自然から離脱したばかりの自然的人間は、その離脱によって人間的受苦への第一歩をふみだしたのであろう。いわゆる《普遍性（Universalität）》の低さにおいてである。対象的世界の実践的産出とは、この普遍性の拡大ということに外ならない」（梅本, pp.43-44）。

人間は、対象的世界の実践的産出において、自然と自己とを疎外し、自己の衝動、欲求を疎外する。このことはまた、対象的活動そのものが疎外された活動、すなわち労働であることを意味している。この労働によって人間は自己を人間として形成するのであり、自然との直接的同一性からの離脱とともに、他の人間を他人として、自らを自己として個別化するのである。

マルクスは次のように語る。

労働の素材も主体としての人間も、まったく同様に、運動の結果であるとともに、出発点でもあるしそしてそれらが出発点でなければならないということ、まさにこの点に私有財産の歴史的必然が存するのだ(同上, p. 133)。

私有財産の積極的に止揚された段階では「国民経済」的な富と貧困とにかかわって「ゆたかな人間とゆたかな人間的欲求」とが現われるのである。したがって

人間の本質の対象化は、理論的見地からいっても、人間の感覚を人間的にするためにも、人間のおよび自然的な存在の富全体に適應する人間的感覚を創造するためにも、必要である(同上, p. 140)。

以上が、マルクスが「第三草稿」において示した「人類史の構想」の内容をなすものである。ここで彼は、私的所有の積極的本質をとらえ、歴史の全運動を、共産主義を現実的に生み出す行為として把握している。またこのことは同時に、「共産主義」という思想自体が歴史によって生み出されたものであることを示していることでもある。

マルクスは「私有財産の積極的止揚としての共産主義」を、「いままでの発展の全成果の内部で生まれてきた完全な自己還帰としての共産主義」とも表わしている(同上, pp. 130-31)。「自己還帰」という表現は、一見すれば疎外されざる労働、疎外されざる社会、疎外されざる類的存在というものが歴史の本源に存在したと把握されているかの印象を与える。だが、これまでみてきたことから明らかなように、歴史の本源に存在するのは、「受苦的な存在」であるがゆえに、「活動的な自然存在」ではあるが、さしあたり自然との直接的同一性の内にある人間である。人間の生産活動は、本源的に自己を疎外する労働であり、疎外された労働として営まれざるをえなかったのである。

マルクスは、「疎外(Entfremdung)および外化(Entäußerung)」と「対象化(Vergegenständlichung)」とを区別して用いており、「疎外」という概念には、一定の価値判断が含まれている。だが「何が人間にとって《真に人間的》なのかを決定する基準自体、あらかじめ自明のものとして存在しているわけではなく、《富と貧困との運動を通じて》生産されてきた。マルクスはそれを要約して、人間は《疎外という形態のもとで対象化された本質諸力を見出す》(『経・哲草稿』, p. 142)と述べている」(梅本, 1976, p. 79)のである。人間の欲求、五感、人間的感覚などは、それ自体が「全歴史の一つの労作」なのである。

したがって、歴史の全運動は「共産主義の思考する意識にとっては、共産主義の生成を概念的に把握し、意識する運動」(『経・哲草稿』, p. 131)なのである。またこの意味で「自己疎外の止揚は、自己疎外と同一の道程をたどっていく」(同上, p. 126)なのである。マルクスは、自らの思想をも、歴史の中に位置づけている。

その意味で、廣松が語るように、「本来のあり方」というのは「理想として構想された“期待する人間像”をイデオロギッシュに“本来のあり方”と思い込んだものにすぎない。それは、今後始めて実現さるべき努力目標であり、この志向自体、一定の歴史的社会的存在に規定された

ものである」(廣松, 1969, pp. 149-50) が、こうした思考は、マルクスにおいて、すでに『経・哲草稿』において成立している¹¹⁾。

こうした『経・哲草稿』における認識が『ドイツ・イデオロギー』における歴史把握を準備したのであり、次のような「共産主義」を一つの運動としてとらえる道を開いたのである。すなわち、

共産主義というのは、僕らにとって、創出されるべき一つの状態、それに則って現実が正されるべき一つの理想ではない。僕らが共産主義と呼ぶのは、〈[実践的な]〉現在の状態を止揚する現実的な運動だ。この運動の諸条件は、今日現存する前提から生じる (『ドイツ・イデオロギー』, p. 71)。

節を改め、問題を整理しよう。

4 今後の課題

マルクスは、「パリ草稿」において、人間を類的存在であるというが、その内容は、自然的、共同的、意識的存在であるということである。それを、マルクスは、真に人間的な在り様をしてはいないものとして捉える。つまり、疎外された形態にある。それは、この時代に住むマルクスの認識である。彼は、彼が考える限りでの、人間的なありようを求める。そしてそのような観点から、歴史的な社会を描く。

現今では、普遍的意識は現実的生活からの一つの抽象であり、そのようなものとして現実的生活に敵対的に対抗しているが、他方、私の普遍的な意識は、実在的な共同体、社会的存在を自分の生きた形姿としているものの理論的な形姿であるにすぎない。だから、私の普遍的意識の活動もまた——そのようなものとして——社会的存在としての私の理論的な現存なのである (『経・哲草稿』, p. 134)。

それは単に、自然性的であるがゆえに、諸個人の意思から独立した外的法則が生まれ、その法則に沿って社会が動く、その法則を明らかにすることが課題であるというようなものではない¹²⁾。さきに「欲求の変化」についてふれたように、より人間的な人間のありようを求めた理論的・実践的な諸個人の活動の合成力が社会を動かしてゆく。その一つのあり方が、マルクスの思想的営為なのである。

もとより廣松も、「認識主体」が存在することは認める。しかし、次のようなコンテクストにおいてである。

マルクス主義は、認識をその本質における歴史性・社会性においてとらえる。認識を認識主体の歴史的社会的「存在被拘束性」においてとらえる。この故に、認識は決してアトムの個人と対象とのかかわりとしてとらえることはできないのであって、本源的にイデオロギー性——但しマンハイム以来の広義のイデオロギー性——を帯びるのである。しかもこのような社会性を帯びるのは、いわゆる高等な認識だけではない。マルクスが天才的に看破し、今日の社会心理学的研究がそれを実証している通り、感情はおろか感覚や幻想に至るまで社会化されているのである (廣松, p. 278)。

たしかに、「感情はおろか感覚や幻想に至るまで社会化」されてはいる。人類史にとどまらず

生命史を含めて、諸個人は、歴史的な存在である。それでもなお、感情、感覚、幻想に至るまで、認識は諸個人に宿るものである。同様に、「歴史の必然性」なるものも、「具体的普遍」も諸個人の頭脳に宿るものである。

マルクスが、人間を自然的、共同的、意識的存在であるというとき、事実として人間が自然の一部であり、他の人間たちと協働して生きており、その生活において自分自身を意識している存在であるというにとどまらず、そこにおける矛盾の廃棄、その「真に人間的」なあり方を獲得してゆくものとして自らの生をとらえ、そのようなものとして社会・歴史をとらえているということである。「歴史の必然性」とは、これ以外のことを意味しない。蛇足を描けば、「客観的真理」などではない。

マルクスが、共産主義を「創出されるべき一つの状態」としてではなく、一つの運動としてとらえるというのは、「理想」それ自体が、歴史とともに変化するからである。また彼が、「共産主義社会」について語るときに言葉はあっても内容がないのはこのことによる。「共産主義」とは、果たされることのないマルクスの「夢」なのである。

〔参考文献〕

アクセロス『マルクスとハイデッガー』酒井昌美訳、学文社、1999 (Axelos, Kostas, *Über Marx und Heidegger, Einführung in ein künftiges Denken*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1966)。

梅本克己『唯物史観と経済学』、現代の理論社、1976。13頁。

木村敏「訳者あとがき」(ブランケンブルク『自明性の喪失』木村他2名訳、みすず書房、1978年)。

桜井哲男『フーコー』講談社、2003年。

ハイデッガー『「ヒューマンイズム」について』ちくま学芸文庫、1997年 (Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*, 1947)。

マルクス, K.『経済学・哲学草稿』(Marx, Karl, *Ökonomische philosophische Manuskripte*, 1844.) 田中・城塚訳、岩波文庫、1964年。——『経・哲草稿』と略称)である。

マルクス, K『経済学ノート』杉原・重田訳、未来者、1962 (Marx, Karl, *Aus den Exzerptheften*, 1944-45)。

廣松渉『マルクス主義の地平』勁草書房、1969年。

山之内靖「初期マルクスの市民社会像」(『現代思想』'76年9月～)。

注

- 1) パリの五月革命の際、学生が書き付けたという「構造はデモに行かない」(桜井哲夫, 2003, 参照)という言葉は、蓋し、名言である。デモを生み出しているのも、それが作り出した状況も構造だということは可能である、だがその際、デモに参加しているそれこそ「有体の諸個人」の内的構造を語ることは抜きでは一面的であろう。構造(関係)は「中空に浮かんでいるわけではない」。
- 2) これは、後に見るように、ハイデッガーの「世界—内—存在」という把握にしても同じである。つまり、ここでなおかつ、「主体」をどのように把握するかについての理解はさまざまでありうる。
- 3) 廣松は、ハイデッガーの後期の著作に関しては、この点についての判断を留保している。
- 4) この点は、ブランケンブルク (Blankenburg, Wolfgang, 1928-) や木村敏の「共通感覚」論について論じるためにきわめて重要である。本稿は、その予備的作業である。
- 5) アクセロスによると、マルクスのパリ草稿『経済学・哲学草稿』(クレーナー版)を編集したランズフト(Lanshut, Siegfried)はハイデッガーの弟子であり、「ハイデッガーは全く直接にこのパリ草稿を知っていたので

ある」(ランズフート, 1966, p. 28)。 実際、ハイデッガーは『ヒューマニズム』の中で、マルクスに1項を設けて触れており、そこでは『経・哲草稿』からは直接の引用と目される文章があり、そのほかマルクスの初期の論考に触れている。 マルクスとハイデッガー、とりわけマルクスの「共産主義」論および「個人と社会」とハイデッガーの「存在と時間」とを比較検討する根拠である。

- 6) 廣松は、ヘーゲル左派における問題を論じているのであるが、煩雑さを避けるため、ここでは詳述しない。
- 7) 廣松はまた次のようにも語る。「マルクス主義はまだ完成された体系ではないし、実存主義、精神分析学、文化人類学、その他、さまざまな知的営為のもたらした知見を、そのイデオロギー的文脈から脱色して取り入れることができる。それは可能というだけではなく必須というべきであろう」(廣松, 1969, p. 148)。
- 8) エンゲルスは、この点に悩んではいない。
- 9) 『経済学・哲学草稿』と『経済学ノート』とを『パリ草稿』と総称することはラーピンによる。
ニコライ・I・ラーピン「マルクス『経済学・哲学草稿』における所得の三源泉の対比的分析」(細見英訳『思想』561号, 1971年3月)。なお、『経済学・哲学草稿』を『経・哲草稿』と、『経済学ノート』を『ノート』と略記する。
- 10) 「第1草稿」においては、「共同的存在 (Gemeinwesen)」という語はない。「類的存在 (Gattungswesen)」という語が、後の「共同的存在」とほぼ同じ意味で使われているだけである。
- 11) 廣松は、「この『疎外』——哲学者たちに分かるようにこの言葉を用い続けければ——」というマルクスの『ドイツ・イデオロギー』における文言を持って、『ドイツ・イデオロギー』においては、疎外論と明確に決別していると語る。確かにそのようにいうことは可能である。しかし、「哲学者に分かるように」という但し書きを添えてではあれ、なおかつマルクスがこの言葉を使用することの意味を考えなければならないのではないだろうか。
ついでながら、『ドイツ・イデオロギー』「フォイエルバッハ」の項は、廣松編のものを見ると、マルクス自身の筆跡になる部分は極めてわずかであり、大部分がエンゲルスの筆になるものである。たとえ、全体にわたってマルクスも読み、手を入れており、大枠としては同意しているとはいえ、全体のトーンは、エンゲルスのものであり、その限り、『経・哲草稿』と『ドイツ・イデオロギー』との断絶は、同時にエンゲルスとマルクスとの相違の問題でもあることは注意されなければならない。
- 12) そのように捉えたとすれば、それは単なる科学主義である。マルクスにおいて、「科学的社会主義」は、科学の成果を取り込んだものではあっても、それ自身が科学などではない。