

エーリッヒ・フロム編

城塚 登 監訳

社会主義ヒューマニズム

an international symposium

上

ERNST BLOCH

EUGENE KAMENKA

ADAM SCHAFF

GAJO PETROVIĆ

IVAN SVITÁK

VELJKO KORAC

BRONISLAW BACZKO

DANILO DOLCI

BERTRAND RUSSELL

LUCIEN GOLDMANN

T. B. BOTTOMORE

HERBERT MARCUSE

LÉOPOLD S. SENGHOR

MAXIMILIEN RUBEL

紀伊國屋書店



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

エーリッヒ・フロム編

城塚 登 監訳

社会主義ヒューマニズム

an international symposium

上

紀伊國屋書店

Erich Fromm Archiv

E. Fromm (Ed.), Shakaishugi humanizumu
vol. 1, Tokyo (Kinokuniyashoten) 1967



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

Edited by Erich Fromm

SOCIALIST HUMANISM

Copyright © 1965 by Doubleday & Company, Inc.
This book is published in Japan by arrangement
with Doubleday & Company, Inc. through Charles
E. Tuttle Co. Inc., Tokyo.

E. Fromm (Ed.), Shakaishugi humanizumu
vol. 1, Tokyo (Kinokuniyashoten) 1967



まえがき

エーリッヒ・フロム

過去十年のあいだで、最も目立った現象の一つは、さまざまの思想体系のなかでのヒューマニズムの再興ルネッサンスであった。最も単純な用語としてのヒューマニズムは、人類の統一性への信頼や、自分自身の努力によってみずからを完全なものとするという人間の潜在力への信頼を意味するが、この意味でのヒューマニズムは、ヘブライの預言者たちやギリシアの哲学者たちにも遡る長い変容の歴史をもっている。「およそ人間的なもので私のかかわらないものはないと信ずる」というテレンティウスの言明は、ヒューマニスト精神の一つの表明であった。そしてその反響として、数世紀後にはゲーテの次のような言葉が現われた。「人間は彼自身の内部に、彼の個性だけではなく人間性のすべてを、そのあらゆる潜在力とともに保持している。たとえ彼の個人的な存在に対する外部からの制約のために、人間はこれらの潜在力をただ限られた方法でしか現実化できないとしても。」

各時代を通じて、幾人かのヒューマニストたちは、人間が生来もっている善や神の存在を信じたが、他のヒューマニストたちはそれを信じようとはしなかった。また幾人かのヒューマニスト思想家——彼らのなかにはライブニッツ、ゲーテ、ケルケゴール、マルクスが含まれている——は、最高の調和と普遍性を達成するために、個性を可能な極限にいたるまで展開させる必要があることを、とくに強調したのであった。だが、ヒューマニストなら誰でも、人間が完全性に到達する可能性をもつという信念を分けていたのであり、神の恩寵を必要だ



と信ずるにせよ信じないにせよ、彼らはこの完全性への接近は人間自身の努力にかかっていると考えたのである（ルターがヒューマニストでなかった理由もそこにある）。ジャン・パチスタ・ヴィコやカール・マルクスのような非宗教的ヒューマニストたちは、この立場をさらに進めて、人間は彼自身の歴史をつくるのであり、彼自身の創造者である、と述べるにいたった。

ヒューマニストたちは、人間性の統一を信じ、人間の未来に信頼をおいたから、けっして狂信的にはならなかった。宗教改革の後、彼らはカトリックの立場にもプロテスタントの立場にも限界を見出した。というのは、彼らは一つの特殊な組織あるいは権力集団の狭い視角から判断せずに、人間性という一段高い観点から判定を下したからである。ヒューマニズムは人類に脅威を与えるものへの反発としてつねに現われてきた。すなわち、ルネサンスにおいては、宗教的狂信の脅威への反発として、啓蒙運動においては、極端なナショナリズムと機械および経済的利益による人間の奴隷化に対する反発として現われてきた。現今のヒューマニズムの再興は、この後者の脅威がより強化されたかたちで——人間が物の奴隷となり、人間自身がつくりだした環境の囚人となるという怖れとして——出現してきたこと、および核兵器によって人類の肉体的生存がまったく新たな脅威にさらされていること、こうした事態に対する新たな反発なのである。

このような反発は、すべての陣営——カトリック、プロテスタント、マルクス主義者、自由主義者——のなかに見われている。だがこのことが意味しているのは、現代のヒューマニストたちが、「よりよく理解しあう」ために、それぞれの特殊な哲学的または宗教的な信念を捨てようとしているということではなく、彼らがヒューマニストとして、それぞれの立場を最も明確に表現することから出発して、さまざまな異なる観点を最も明瞭に理解できる地点に達しようと信じていること、しかもそのさいつねに、最も重要なのは種々の概念の背後にある人間的現実なのだという考えを心に銘記していることなのである。

本書は、現代ヒューマニズムの一支流をなす諸思想を提示しようと試みたものである。社会主義ヒューマニズ



まえがき

ムは、重要な点で他の諸支流と異なっている。ルネサンスと啓蒙主義のヒューマンイズムは、人間を完全に人間的な存在へと変形するという仕事で、独占的に、あるいは大体において、教育によって達成されうると信じていた。ルネサンスにおいてユートピアを描いた人たちのなかには、社会変革の必要について触れた者もあったが、理論が実践から、知識が行動から、精神的目的が社会組織から切り離しえないことを最初に宣明したのは、カール・マルクスの社会主義ヒューマンイズムであった。マルクスの考えでは、自由で独立な人間はただ社会的・経済的な体制のなかのみ生存することができ、その合理性と豊かさによって、「前史」の時代を終らせ、「人間史」の時代を切り開くのであり、そこでは個人の完全な発展が社会の完全な発展の条件となり、また逆に社会の完全な発展が個人の完全な発展の条件となるのである。それゆえマルクスは、その生涯の大部分を、資本主義経済の研究と労働者階級の組織のために捧げ、新しいヒューマンイズムの発展のための基盤となるはずの社会主義社会を建設するという希いを抱きつづけたのであった。

労働者階級は社会の変革において指導的役割を果たすであろう、とマルクスは考えた。なぜなら、この階級はまさに最も非人間化され疎外された階級であり、また社会の機能がこの階級に依存しているゆえに、潜在的には最も強力な階級であると考えたからである。だが、マルクスは、社会全体が極度にまで疎外されるようになる一方、資本主義が発展するとともに、労働者階級が物質的に余裕をもち資本主義的精神を分ちもつようになるというところを見通しえなかった。彼は、貧困のなかの疎外と同様に人間を非人間化する豊富のなかの疎外に気づくことはけつしてなかったのである。

マルクスは経済組織の変革の必要、生産手段の制御を個人（または法人）の手から組織された生産者の手へと移す必要を強調したが、彼のプログラムに恐怖を感じた人たちによっても、また多くの社会主義者によっても、誤解されたのであった。前者は、マルクスが人間の精神的欲求ではなく物質的欲求だけを尊重していると非難した。後者はマルクスのめざすところがもっぱらすべての人にとっての物質的豊富にあると信じ、マルクス主義が



資本主義と異なるところは、その方法が経済的により効果的であり、労働者階級によって導かれるところにあると信じたのであった。実際には、マルクスの理想は、人間が他の人間および自然と生産的に関係し、生き生きとした仕方世界に応答し、彼が豊かなものを所有した、からでなく彼自身が豊かになつたがゆえに富裕であるといった状態をめざしていた。

マルクスは人生の意味に対する解答を探し求めたが、この意味が神の存在への信仰を通じてしか見出されないという伝統的な宗教的解答を承認できなかった。この点ではマルクスは、旧来の神学的な考え方を拒否して人生を方向づける新しい精神的枠組を探究したスピノザからゲーテにいたる啓蒙思想家たちと、同じ流れに属している。だがマルクスは、精神的な問題をよりあからさまに取り扱おうとしたジャン・ジョレスやルナチャールスキイ、ゴリキイ、ローザ・ルクセンブルクといった社会主義者たちとは異なり、この問題を直接に論議することを用意深く避けていた。というのは、彼が有害だと考えた宗教的または観念論的イデオロギーとの妥協は、どんなかたちでも回避したいとマルクスは考えていたからである。

真のマルクス主義は、おそらく「九世紀のなかで最も強力な、幅広く無神論的な性格をもつ精神運動であった。しかし一九一四年以後には——あるいはそれ以前でさえも——この精神の大部分は姿を消してしまった。そこには多くの異なった要因が含まれているが、最も重大な要因は、二つの大戦のあいだの時期に資本主義社会に大きく広がりはじめた消費の新しい拡大と消費の倫理とであった。それは二つの大戦によって二次的〔経済的〕な私たちで激しい動揺をもってひき起された破壊と苦悩のすぐ後に続いて現われてきたのであった。そして今日では、人生の意味や生活における人間の目標についての問いが、第一次的な重要問題として現われてきているのである。われわれが自覚しなければならぬのは、精神的問題は歴史上われわれのこの現在の瞬間にいたるまで、その大部分が必要ということによってカモフラージュされてきたということである。生産諸力が高度の発展を遂げなかったあいだは、労働の必要、生存を保持する必要があることが人生に十分な意味を与えていた。このことは人



まえがき

類のきわめて広汎な人たちにとって、いまでもなお真実さをもっており、また労働と余暇との混合や消費がたえず拡大してゆくという夢によって、人間が本来あるべきものとなりうる真の人間の潜在力を自覚することが困難になっているような、工業的に発展した諸国に生活している人たちにとってさえも、真実さを失っていない。しかしわれわれは、全面的に工業化され自動化された世界、つまり週十時間から二十時間の労働が標準となり、多くの物質的満足が誰にでも準備されていることが当り前となるような世界に向かって、急激に移行しつつある。このような全面的に豊富な社会（たとえそれが社会主義社会でないとしても、計画にもとづく社会となろう）において、人間の精神的問題は、過去の場合よりもはるかに鋭敏で緊急なものとなってくるであろう。

本書は二つの目的をもっている。ヒューマニスティックな社会主義の問題をそのさまざまな理論的側面において明確にすること、またさらに、社会主義ヒューマニズムがもはや少数の分散している知識人にかかわるものではなく、世界のいたるところに見出される運動であり、異なる国々でそれぞれ独立に展開されつつある運動であるということを示唆することが、本書のめざすところなのである。本書では、東と西とから多くのヒューマニスティックな社会主義者がはじめて一堂に会した。読者と同様に寄稿者たちも、本書を読むことによつて、過去数十年の歴史と人類の物質的・精神的遺産への現在の脅威とが多くの社会主義者に何を教えたか、ということについての共通の返答を、はじめて十分に知るようになるであろう。

五篇の例外はあるが、他の寄稿者はすべてとくに本書のために執筆してくれた。しかし私ほどの場合も、執筆者に対して論文を書きおろすさいの主題を示唆するようにはしなかった。むしろ、社会主義ヒューマニズムに連関するという一般的な枠の中で、寄稿者にとって最も重要だと思われる主題について書いてもらう方がよいと私は考えたのである。このようなやり方で、ヒューマニスティックな社会主義者たちの主要な関心がどこにあるかを提示したいと私は望んだのであった。もし同じ主題を幾度も異なる執筆者が取り扱ったとしても、けつして不都合とは私は思わなかった。むしろ反対に、本書のなかで大部分の執筆者のあいだに基本的な意見の一致が



提示されるのが見られれば、またさらに広く、世界のさまざまな地域に、とりわけ英語圏の人たちに著作をほとんど知られていないユーゴスラヴィアやチェコスロヴァキアの学者たちのあいだに、思想の新しい学派が起ってきているのが見られれば、それは興味深く、強烈な印象さえ与える現象だと私は考えたのである。

執筆者たちの共通の結びつきにもかかわらず、ここには彼らのあいだにも、編者とのあいだにも、重要な意見の相違がある。執筆者たちは異なる政治的党派に属しており、また執筆者の大部分は社会主義者であるが、幾人かはそうではない。多くの執筆者はマルクス主義者であるが、幾人かは——そのなかにはカトリック、独立の自由主義者、非マルクス主義の労働党員が含まれるが——マルクス主義者ではない。ここに寄稿が出版される者は誰一人として、他の執筆者や編者によって表明された見解に対し、責任を負いえないのである。

すべての寄稿者はヒューマニストとして、人間および人間の潜在力の完全な展開について共通の関心を示し、政治的な現状に対する批判的態度、とくにイデオロギーに対する批判的態度を示していた。この後者がとりわけ重要なものと思われる。こんにちでは、自由、社会主義、ヒューマニズム、神といった概念が、疎外された、あからさまにイデオロギー的なやり方で、誰がそうした概念を用いているか気にもとめないで用いられることが、かつてよりも多く見られるようになった。それらの概念のなかに実際に現われているものは、言葉であり音声だけであって、言葉が示していると思われることの本物の経験ではない。寄稿者たちは人間存在の現実を取り扱っており、それゆえにイデオロギーに対して批判的なのである。彼らは、一つの観念が現実を表現しているのか、それとも現実を隠蔽しているのか、とたえず問いただしているのである。

すべての寄稿者に共通するもう一つの要素がある。それは、現在人類の最も緊急な課題は平和の確立にある、と彼らが確信していることである。本書では誰一人として、どんな方法によっても冷戦を説く者はいないのである。

残念なことだが、本書にも避けることのできなかつた脱漏がある。執筆者の大部分は、ヨーロッパ人か北アメ



まえがき

リカ人である。アジア、アフリカ、オーストラリアを代表する者もあるが僅かである。同様にまた、ヒューマニスティックな社会主義組織の実践的・経験的諸問題については、ただ「実践」という第五部のなかで取り扱っただけにとどまり、それと比較して社会主義ヒューマニズムの哲学的側面が一方的といえるほど大きく取り扱われることになった。実際のところ、社会主義的組織の重要問題の多くは、ただ本書で提示されなかっただけではなく、一般に社会主義の文献のなかでも僅かしか論議されていない（そのような問題としては、たとえば、現実的な人間の欲求と人為的につくられた欲求との区別、しゃし品産業に見られるような手仕事の復活の可能性、直接に顔を合わす小集団に基礎をおく民主主義的参加の新しい形態、等々があげられる）。

要約すると、過去数百年を通じ、こんにちほどヒューマニスティックな社会主義の問題が広汎に集中的に研究されたことはなかった、といってもおそらく過言ではないであろう。この現象をはつきりと提示し、そうした研究の成果の一部を公開するのが、本書の目的なのである。人間に対するこの関心や非人間化への抵抗において、私はすべてのヒューマニストとの連帯感をひしひしと感じている。彼らの多くはわれわれとすべての見解を共にしているわけではないが、彼らのすべてはわれわれとともに人間の完全な発展に深い関心を抱いているのである。

ここで私の編集の仕事を援助してくれたすべてのひとびとに感謝の意を表したい。私はしばしば、ロンドン大学のトーマス・B・ポットモア氏、ザグレブ大学のガヨ・ペトロヴィッチ氏に助言を求めたが、阿氏はそれについても快く応じてくれた。さらに枚数や構成についての私の提案によく協力してくれた寄稿者たちに対し、またフランス語、ドイツ語、イタリア語、ポーランド語、セルボ・クロアチア語（ユーゴスラヴィアの言語）で書かれた筋のこみいった原稿を英訳するという困難な仕事に従事してくれた翻訳者たちに対し、私は深く感謝している。最後に、本書の編集に終始一貫たずさわり、原稿を集めるためなみなならぬ努力を傾けてくれたダブルデイ社のA・フリーグッド氏に心からの謝意を表する。

〔城塚 登訳〕



目次 へ上巻

まえがき

エーリッヒ・フロム

一

第一部 ヒューマニズム

人間的な社会の探究

ヴェリコ・コラッチ

二七

社会主義ヒューマニズムの源泉

イワン・スヴィターク

三三

ルネサンス・ヒューマニズムと

ボクダン・スホドルスキー

四〇

マルクス主義的ヒューマニズム

社会主義とヒューマニズム

リュシアン・ゴルドマン

四六

社会主義はヒューマニズムである

レオポルド・センゴール

五三

マルクスのヒューマニズムの現代的意義

ラーヤ・ドナエフスカヤ

六二



ヒューマニズムと弁証法

ガンジー

——ヒューマニストにして社会主義者

社会主義ヒューマニズムとは何か

マルクス主義的ヒューマニズムと

社会主義倫理における危機

社会主義ヒューマニズムと科学

第二部 人間

マルクス主義と人間の哲学

マルクス主義と人間の実存的問題

人間と哲学

マルクスにおける人間の理想

マルクスと人間の普遍性の理念

ミハイロ・マルコヴィッチ 一〇九

ナーマル・クマール・ボース 一三三

ハーバート・マルクーゼ 一四四

ユージン・カメンカ 一四六

ウンベルト・ツェローニ 一六〇

アダム・シャフ 一五五

ミラン・プルーフ 一七〇

カレル・コシーク 一七九

マレク・フリッツハント 二〇九

プロニスワフ・パチエコ 二三〇



哲学の力と重要性について

ユートピアと革命についての考察

マルクスによる「人間」と「市民」

マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

監訳者あとがき

ダニロ・ペヨヴィッチ 二五

マクシミリアン・リュベール 二四八

エルンスト・プロッホ 二六六

エーリッヒ・フロム 二六七

城塚 登 二八七

下巻目次

第三部 自由

怠惰のすすめ

マルクスによる自由の概念の具体化

人間と自由

文化批評における自由と多元的決定論

バートランド・ラッセル

アーヴィング・フェッチャー

ガヨ・ペトロヴィッチ

ルディ・スベック



第四部 疎外

社会主義と疎外の問題

疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

——キリスト教的観点から

テクノロジーの現象

——人間の自由か疎外か

ブレドラグ・ヴラニツキー

オスカー・シャッツ

エルンスト・フロリアン・ヴィンター

マチルド・ニール

第五部 実践

ヒューマニスティックな社会主義と未来

計画と階級なき社会

社会福祉と供与の方法

産業、労働、社会主義

豊かな社会における個人の自由

啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と数理経済学

計画と集団に関する反省

社会主義の法哲学

三重革命

監訳者あとがき

ノーマン・トマス

ヴォルフガング・アーベントロート

リチャード・M・テイトマス

T・B・ボットモア

ステイーン・キングIIホール卿

ポール・メドウ

ダニエル・ドルテ

ガルヴァノ・デルラ・ヴォルベ

W・H・フェリーほか

城塚 登



凡例

- 一 原書でイタリック体で書かれている部分は、訳書では傍点であらわしている。ただし、書名・雑誌名に関しては、『』であらわした。
- 二 原書で引用符号で書かれている部分は、訳書では「」であらわし、引用文中の引用符号の部分のみはへんがくであらわした。
- 三 訳書で「」であらわしている部分は、訳者の補訳した箇所を示している。
- 四 原註の出典名は、原書においてはすべて英訳名で記されているが、本訳書においては、できる限りその出典の原外国語名を明示するとともに、邦訳書の出版されているものについては、邦訳書の書名ならびにその引用ページ数を記すことにより、読者の便宜をはかった。



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only.
Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für
persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen
Erlaubnis der Rechteinhaber.

第一部

ヒューマニズム



ヒューマン 人間的な社会の探究

ヴェリコ・コラツチ

Veljko Korac 氏、ベルグラード大学の哲学教授で、一九三八年までザグレブおよびブラグで研究した後、ベルグラード大学で哲学博士の学位を得た。第二次大戦中は、彼はユーゴスラヴィア・パルティザンに加わって闘った。一九六二年から六三年にかけて、フォード財団の援助により合衆国で研究した。彼の関心は、主として近代哲学史、文化人類学、社会学にある。『カントの純粹理性批判』、『ヘーゲルの哲学史の基礎』、『社会主義における人間性』、『マルクスと現代社会学』、その他多数の著書がある。

マルクスの社会主義に対して最も頻繁にむしかえされている批判は、マルクスが人間と社会をまったく物質的な要素に解体し、人間性の本質であるべき精神を物質的生命現象のたんなる副作用におとしめたことは、ヒューマンイストの立場から容認しがたいという主張である。そしてマルクスの社会的主義は人間的な内容を欠いており、その理想としてもっているのはホモ・サピエンス（叡知人）ではなく、ホモ・フーパー（工人）であるといわれる。このように考えられるマルクスの社会主義の欠点は、人間と社会の双方の価値をおとしめ、低く評価することを究極の目的とする唯物論にもとづくものとされている。このような批判の最も特徴的な例の一つは、



ドイツの哲学者マックス・シェーラーの批判である。『宇宙における人間の位置』においてマックス・シェーラーは、人間と社会についてのマルクスのとらえ方を乱暴な唯物論者カール・フォークトのそれと同一視させている。シェーラーは「人間が歴史をつくるのではなく、逆に人間自身が、変化していく条件のもとでの歴史によって、とりわけ経済の歴史と経済的な構造によって形成される」とマルクスが主張しているという。シェーラーによれば、マルクスは人間を経済的条件の産物と考え、精神的な創造力——芸術・科学・哲学・法律等を通じて示される——は、それ自体としての内在的な論理と一貫性をもたないと考えたという。なぜなら彼は、そのような一貫性も、真の因果律も、経済の形態によって完全にとって代わられると信じているからである。

このような批評は目新しくも独創的でもないし、もしシェーラーがごんにちの哲学的人間学、すなわち人間存在を現実の特殊の次元として説明しようとする哲学的科学の創始者と考えられていないとしたら、注目に値しないであろう。しかしシェーラーのような哲学者が、マルクスとカール・フォークトの唯物論に異なる違いも認めない以上、マルクスの仕事のなかにあってシェーラーがとらえそこねたものが何であるかをはつきりさせることには意味がある。

マルクスの「フォイエルバッハに関するテーゼ」の第三テーゼは次の通りである。

「人間は環境と教育の所産であり、したがって人間を変ええるのはそれまでと異なった環境と異なった教育であるという唯物的な主張は、環境は人間によってこそ変えられること、教育者自身教育されねばならないことを忘れている。その結果、このような唯物論は必然的に社会を二つの部分に分割するようになり、そのうちの一方の部分は社会を越えたものに高められる（たとえばロバート・オーエンの場合のように）。環境の変化と人間の行為の変化の一致は、ただ革命的な実践（Praxis）としてのみとらえられうるし、また合理的に理解されうるのである。」



人間的な社会の探究

経験の示すところによれば、マルクスに対する最も厳しい向う見ずの批判は、彼の著作にまったく親しんだことのない反対者たちの水準にしか達していないのであるが、シェーラーが、この文章を知らなかったとは信じがたい。しかし、もしシェーラーが実際「フォイエルバッハ論」を含めてマルクスの著作を読んだとすれば、シェーラーは他の多くのひとびとと同様、唯物論者としてのマルクスが伝統的な唯物論の一面性と偏狭性を批判した点で、例外的な立場にいたことをとらえることに、まったく失敗したと結論せねばならない。シェーラーや他の多くのひとびとが示そうとしたのとは反対に、マルクスの著作は、明白に人間の歴史はまさに人間自身がつくりだしたものであることを、彼がいかに強調しているかを示している。『資本論』第一巻でマルクスは、人間の歴史と自然の歴史の本質的な違いは、前者が人間の仕事であり、後者はそうでないと書いた人、ジャンパチスタ・ヴィヨに言及してはいないだろうか。もちろん、マルクスは人間に、歴史をこえた、神聖な性質を備えた全能な創造者の役割を演じさせてはいない。むしろ彼は、歴史そのもののなかで人間を考察し「世界歴史とよばれるものは人間労働による人間の創造以外の何ものでもない」と考える。このように人間は「より高い」力（それがどのように考えられようとも）の産物でもなく、彼の存在は一度きめられたらそれっきりというものでもない。歴史をつくりながら、人間は自己をつくるのであり、自己をつくりつつ歴史をつくるのである。この創造の秘密は人間の労働にある。労働は、人間の利益のために作用するように自然の諸力を方向づける限りにおいて、人間のものなのである。このようにして人間は、現実の特殊な次元としての自然的な必然性をのり越えるのである。

マルクスが人間をたんに物質的な環境の結果としてしか理解しておらず、説明していないと主張するひとびとは、人間の根底は人間そのものである、というマルクスの基本的な態度のもつ意味を理解しないか、あるいは理解しようとしないのである。マルクスの人間のとらえかたの基礎となっているこの態度は、どの点でマルクスの唯物論が従来の唯物論と違うかをはっきりと示している。このようなマルクスの人間の見方こそ、こんにちの哲学



的人間学および社会学の創始者のうちで、マルクスが最も卓越した位置を占めることを許すものであり、また、マルクスの定義では人間が物質的な条件および状況における単純で偶然的な産物になってしまふことを示そうとするシェーラーの試みを否定するものである。マルクスは、人間の根底を、抽象的に考えられた自然のなかにも同じように抽象的に考えられた社会の総体のうちにも求めていない。マルクスは、人間の実践のうち人間の根底を求めているのである。そしてその実践とは、人間の労働が他のあらゆる動物の労働と異なっている点においてのみ（つまり、たとえ蜜蜂が巢の建築において多くの人間の建築家を恥じいらせたとしても、やはり人間のどんなに下手な建築でも、蜜蜂の建築の最上のものよりは優れている点において）人間的でありうるのである。

人間の自然、あるいは人間の本質が他の動物のそれと異なるものであり、人間の根底は人間であるという主張には、なんの不思議なところもない。このことは、人間およびあらゆる人間行為の研究の出発点として、人間の行為が目的をもつ、と考える必要があることを指摘するだけである。目的性とは、人間が自然を利用すること、あるいはマルクスのいうように、自然を人間化することを可能とする人間精神の本質的な特徴である。他のあらゆる動物は、いかに知恵があるといっても、つねに多かれ少なかれ直接的に自然の必然性に従属し、その属する種の限界のなかでしか行動できないのであるが、人間は自己を必然性から解放し、他の種族の特性を利用することができる。このように人間だけが、自然のなかにちりばめられているさまざまな可能性をくまなく人間自身の目的に役立て、他の動物は自己自身を再生産することしかできないのに、全自然を再生産する普遍的な種となることができるのである。他の動物が直接的な必然性によって縛られているのに、人間はそれから解放されうる。この点で、そしてこの点においてのみ、人間は人間として労働するのである。

だから、マルクス・シェーラーが、人間の特殊性は、人間が彼自身の生命にかかわる欲求に対しても「否」といい、「禁欲を原則として生きる」とができるという事実にあるというとき、シェーラーはただマルクスがずっと以前に、そしていっそう意味深く述べたことを、もつと浅薄で、ぎこちなく繰り返しているにすぎないので



人間的な社会の探究

ある。人間の起源が神の恩寵によって説明されようと、自然力の偶然的な結果として説明されようと、歴史の示すところでは、人間は、理性という「より高い」力を支配することによって、すなわち理性によって自然の必然性を直接的に克服することによってみずからの存在をつくりだすのである。もちろん、人間を考察するには、人間的な存在のもつあらゆる要因と構成要素を明らかにし、人間が自分自身を形成するさいに、つくりだされるあらゆるものを明らかにしなければならぬ。しかし人間が人間的な存在であるという事実は、人間の実践の目的性、あるいは人間的「本性」の根底を説明しない限り、蓋然的なものにとどまる。

マルクスの思想の解釈者たちの多くは、自分たちをマルクスの後継者であると考えていたにせよ、反対者と考えていたにせよ、人間の類的な本質に関するマルクスの思想が社会学や社会科学一般や社会主義を理論的に解明しうる可能性をもつことをとらえようと試みなかった。そのうえ、自分が最も首尾一貫した、あるいは唯一のマルクスの思想の後継者であることを示そうとするひとは、真のマルクス哲学では抽象的な人間としての人間とか、人間一般とか、人間の本性とかを問題にすることはできず、ただ特定の社会経済的形成過程、特定の階級等々についてしか問題にしえないと断言する。このような一面的な態度が、かなりの部分を占めていることは、マルクス主義文献の現状が証明している。

しかしながら、スターリンの著作や、スターリン主義的な考えを通してではなく、マルクス自身の著作からじかにマルクスの思想に親しめば、マルクスが青年時代からその生涯のまさに終りまで、人間として人間について書いたものであり、人間の本質に可能な限り完全な定義を与えようと努めたのだということを示すことは、きわめて簡単だということがわかる。マルクスにはそうするより外の道はなかった。というのは、彼にとっては人間の問題は本質的なものであり、しかも当時の人間の諸定義に満足することができなかったからである。マルクスこそは、社会を説明するためには、その出発点として、最初に人間が明確に定義されねばならないことを悟った最初の人であった。マルクスの著書を真剣に研究したことのないひととは、マルクスは初期の著作を書いた後に



は、人間を人間として論議することを放棄したと信じている。しかしこれは、マルクスの著作を全体として解釈した場合正しくはない。

マルクスは、『資本論』第一巻で、資本主義社会においては、「將軍や銀行家は大きな役割を演じているが、人間としての人間は非常にあわれな役割しか演じていない」ことをはっきり指摘している。だから人間における人間の必要素は、資本家とは無縁のものである。ベンサムについては、すでにエルヴェシウスなどの一八世紀フランスの哲学者がとりわけ人間の概念に関して機智のある言葉で述べていることを、ベンサムはまわりくどく繰り返しているだけだと指摘して、マルクスは次のように書いている。

「犬にとって何が役に立つかを知るためには、犬の性質を研究せねばならぬ。この性質は〈有用性の原則〉からひき出すことはできない。同じことを人間にあてはめていえば、われわれがあらゆる人間活動や人間関係を評価しようとする場合、第一に問題になるのは、人間の本性一般であり、第二には歴史的にそれぞれの時代で変化するものである。ベンサムはこのことにまったく関心をもっていない。素朴にも彼は現代のイギリスの俗物を正常な人間の代表とすることで満足してしまっている。」

人間本性一般の問題を無視するどころか、マルクスはそれを考えない人たちを批判しているのである。マルクスはまた、人間は歴史の一時点あるいは一定の体系のなかに現われたまま永遠に同一でありつづける存在である、という定義にも異議を唱えた。マルクスが批判した社会主義理論は、人間を永遠に固定され孤立したものと前提したうえで、そのような人間にもっともよくあてはまる理想的な社会を提供しようとしたものである。それゆえ、必要な修正を加えて、(mutatis mutandis)、ベンサムの理論は、このような社会主義理論と関連しているのである。しかしながらマルクスは、人間は自己を形成する過程を通じて、自己実現をなし遂げる能力があると考える。



人間的な社会の探求

た。他の社会主義の諸理論が、人間が人間から疎外されていることの根底にある原因を検討することに失敗したのに対して、新しい人間の概念にもとづくマルクスの理論は、実践の基本的な条件として、同時代の階級社会の現われ方を探求しようと試みたものである。

マルクスは人間から、人間労働の産物から、そしてさらに人間自身の行為から、人間が疎外されていることを批判的分析によって立証し、このような非人間化のあらゆる形態の廃止と人間的な社会を再興する可能性の問題を提起する。これこそがマルクスの基本的な問題なのである。他の社会主義者たちもまた現実社会の批判者として、私有制の社会が苛酷な搾取・非人間化・人間の歪曲の社会にほかならないことを知っていた。しかし彼らには、かかる事態の生じた原因をけって深く分析しはしなかった。これらの社会主義者たちは次のように信じていた。社会は、社会の諸関係をより優れたものとする理想的な計画によって変えられうる。そしてそのような社会の諸関係は、理性の勝利によって、すなわちこのような理想的な計画が提供するものを、人民が理解するやいなや実現されるであろう、と信じていたのである。社会のなかにある真の解放の力は、これらの社会主義者たちには理解されないままであり、また現実の非人間化と非人間性を克服する真の方法も理解されなかった。そのため、そのような計画を実現しようとするあらゆる試みは、すぐに失敗してしまっただけであった。

それにもかかわらず、社会主義の理想はうやむやにされはしなかった。マルクスは、さまざまな共産主義的、社会主義的教義と対面したさい、そのことをよく認識していた。マルクスは終始このような思想を批判し、それらのいくつかについては、平等主義的な独断論や幻想主義、およびその他の偏見のゆえに反対した。彼は最初からくわだてられている平等主義のあらゆる思想を独断論と見なした。そのような平等主義の独断論のかわりに、マルクスは現実社会の非人間性を首尾一貫して批判する道を選んだ。現実社会の基本的な矛盾の根底を求めて、マルクスは資本と労働との和解がたい対立という現象に到達した。これに直面して、マルクスは人間の類の本質の説明を求めはじめ、それを人間労働の目的性に見出した。マルクスは「労働について語る時、人は直接



的に人間自身を問題とする」ことを考察し、さらにつけ加えて「この問題を新しく定式化することが、すでにそのなかに解決を含んでいる」といった。マルクスは問う。労働が金持ちにとってはすばらしい働きをしながら、労働者には貧困とみじめさをもたらすのはなぜか。人間自身の労働によって自己を創造するのであれば、なぜ人間自身の労働が、人間に疎遠なものとなり満足ではなくて苦しみとなるのか。人間はなぜ人間および人間自身の人間性から疎外されるのか。

これらすべての問題が、マルクスの人間の概念から必然的に生じたものであることはあまりにも明白である。そしてマルクスが与えた解答は、マルクスの全理論とその実践にとつて決定的な意味をもった。というのは、マルクスはまさにこれらの解答からその社会主義理論をひき出したからである。その主たる内容は、分業と階級対立という一般的な条件のもとでは、人間の生活は部分的にしか自己の人間性を明らかにできず、自己自身を確かめることができないのだから、人間は、人間自身を社会的・歴史的な過程を通じて創造しながらも、ただ可能的にしか人間的になれない、というものである。人間は、自然に対する自己の力を増大することにより、人間の類的存在の領域を發展させはするが、人間そのものが疎外され、知られていないままであるため、人間の社会的存在を動かすには無力なままである。私有制と搾取の社会では、普遍的な疎外は、人間を他のあらゆる動物の上におく可能性の疎外として現われる。科学や技術の進歩さえ、非人間化のための道具となる。それゆえにこそ疎外を廃止し、自由な發展を保證するという問題が、社会的自由の問題として現われるのである。

マルクスは疎外のあらゆる形態は、人間の労働行為の結果であることを示し、また私有制が「疎外された人間生活の感覚的・物質的表現として、対象を物理的に所有する場合だけ、自分自身のものに見なすという馬鹿らしい習慣を生んだ」ことを立証した。そうして彼は、労働の完全な解放なしには、人民は人間的な人間にはなれず、社会は人間的な社会とはなりえないと結論する。私有と搾取の廃止は、その方向への第一歩にすぎない。労働の人間化は、社会主義的実践の焦眉の課題なのである。しかしこれを完成するためには、社会的な諸力のどれが、



人間的な社会の探究

それを達成できるかを知ることが必要である。疎外の事実から出発して、マルクスはあらゆる疎外と非人間化（マルクスの言葉では「人間の完全な喪失」）が、現代社会においては普遍的な困窮をひき起こし、普遍的なものとなったことを明らかにした。マルクスの目標は——解放された労働条件のもとにあり、分業によって分解されていない——真の人間にあった。人間性の未来についてのマルクスの理想は、このような人間は可能であるばかりでなく、社会の発展の必然的な結果であり、真に人間的な社会の存立に欠くことはできないという主張の上に築かれていた。マルクスが「古い唯物論の立脚点は〈ブルジョア社会〉であり、新しい唯物論の立脚点は、人間的な社会、あるいは社会化された人間性である」と書いたのはこの意味である。

それゆえ、社会主義は、マルクスの究極的な目標ではなくて、前提なのである。マルクスの究極の目標は、人間的な社会、すなわち非人間化がなくなり、人間労働が真に解放され、人間が自己を発展させ、自己を肯定するために必要なあらゆる条件を所有するような社会である。マルクスは、個々の人間の自由が自動的に達成されるような理想社会を提案しているのではない。そのようなものが妄想であることをマルクスは知っている。なぜなら、自由な社会は、もし、その社会の成員が個人として自由でないならば抽象物にすぎないから。それゆえマルクスは、新しい人間的な社会とは、一人一人の個人の自由が、すべての人の自由のための条件であるような、人間同士の結びつき以外のものではありえない、と結論する。

マルクスにとって、人格の自由は空虚な抽象物でもなければ、保守的な非誇者が主張したがるような青年時代の夢想にすぎぬものでもない。マルクスは『資本論』ではっきりと述べている。「社会的諸関係のなかでの自由は、自由な結びつきをもっている人間、すなわちそのようにお互いに結びついている生産者たちのもとにある。彼らは、合理的に自然から事物をとり入れ、できるだけ労力を浪費せず、またその人間的な本性に反しない条件のもとで、自然を社会的に支配するのである。」労働者を貧困化し、歪め、彼らの人間性を奪う疎外された労働は、このようにしてのみ終りを告げうるのである。それゆえ、資本主義のもとの労働者の絶対的窮乏化に言及



し、資本の蓄積は貧困の蓄積に合致すると宣言する場合、マルクスはたんに経済的貧困だけではなく、あらゆる私たちの非人間的な生活を考えているのである。これこそ、マルクスが「苦役、隷属、野蛮および道德的頹廢は、資本というかたちで、それ自体の生産物をつくりだす当の階級の運命である」と書くときに考えていたことなのである。

真に労働が解放されたものとなった場合にのみ、労働は生産、すなわち個々の人間を人格をもった人間に変える創造的な活動となり、自由な社会生活のための条件を与えるものとなる。マルクスは社会の発展を個々の人間の発展と見なした。それゆえ、社会の発展の究極の目標とは、人格の完全な、そして真の自由を実現することになった。そしてこのことこそが、すべての人間の自由のための本質的な条件なのである。

マルクスが批判した社会主義的なヒューマニスティックな諸理論は、この問題にはほとんど注意を払っていなかった。そのうえ、これらの理論の多くは、人格の自由を抹殺するという方法で、理想的な社会主義や共産主義を実現しようとしたのである。

カペーやヴァイトリングに対する態度がよく示しているように、マルクスはすべてのこのようなかたちの社会主義や共産主義に対する精力的な反対者であり批判者であった。カペーらの理想社会の体系を「原始的」あるいは「未熟な」共産主義とよんで、マルクスは次のことを注意した。

「いたるところで、人間の人格性を否定するような共産主義は、まさに人格性の否定そのものである。私有財産の論理的な表現にすぎない。力として組織されている普遍的な妬みこそ、所有欲が姿を変えて、別の仕方でも満足させられている隠された姿の一つにすぎない。このようにすべての個人が私有財産をもつという思想は、妬みのかたちをとり、すべてを同一の水準に引き下げようと要求して、少しでも自分より豊かな私有財産にも反対する方向に向かう。それゆえ、この妬みと均分化は、実は競争の本質を構成するものである。粗野な



人間的な社会の探究

共産主義者は、頭の中で考えた最低限から出発してこうした妬みや均分化を完成したものにすぎない。その視野は特殊で限定されている。ほんとうの財の所有と、このようなかたちでの私有制の廃止とが、いかに関係のないものであるかは、教養と文明の全世界が抽象的に否定されていることから、すなわち貧困で欲求もたず、私有制を越えるどころか、私有制の段階に達していない人間という不自然な単純さへ逆行してしまおうということから明らかである。」⁽¹⁾

マルクスの社会主義は、あらゆる不自然な単純化の形態、および非人格的・非個性的な集団のなかで、個人を平均化し、完全に人格を喪失させてしまう思想とはまったく対立していた。逆にマルクスは、すべてのひとびとの自由の基本的な条件とは、個人が自由にあらゆる方面へ発展すべきであると主張する。このような人民のあいだの結びつきは、まず第一に階級の廃止を要求する。それは、カンパネラの『太陽の都』のような原始的な平等主義という意味においてはではない。むしろ、フリードリッヒ・エンゲルスが強調しているように「社会的な諸階級の廃止は、生産物と生産手段の専有、そして、それにとまらぬ政治的権力、教育と精神的指導の独占が、経済的・政治的そして知的な進歩にとって、余分なものとなるだけでなく、邪魔物となるような生産の水準を前提する」のである。それゆえ、マルクスは、社会主義革命は資本主義世界のなかで発達した国々において始まることを期待したのであった。

しかしながら、現代の歴史が示すように、社会主義革命は産業的に発達した国々においてではなく、産業革命がやっと端緒についた国々に起こった。そしてまた、現代の社会主義の実情は、マルクスの社会主義理論の基本的な原則から明らかに逸脱している。そればかりでなく、現在の社会主義の発展のあるものは、マルクス主義とはもちろんのこと、いかなる社会主義とも和解することはまったく困難であろう。もちろんこの事実が、社会主義一般、とりわけマルクスの社会主義に反対する議論によってとり上げられている。



FROMM Online

マルクスの社会主義理論の基礎となった弁証法哲学は、このような逸脱を無視することはできないし、マルクスの社会主義に対する反論を無視することもできない。批判的・革命的であるマルクス哲学は主張する。人民の必要を実現する限りにおいてしか、一つの理論は人民のなかに生命をもつことはない、と。

それゆえ、産業革命の入口にある低開発国において、何が社会主義を必要とするか、そしてその必要はどのくらい大きいかという問題が生ずる。そのような国々にとって、第一義的に必要とされるのは何であらうか。これらの国のひとつとがみずから社会主義者とよぼうが資本主義者とよぼうが、彼らの第一義的な必要が物質的生産の発展と結びついていることは疑いない。それゆえに、産業化の問題が他のあらゆる問題、人間関係の問題をさえも圧しているのである。よりよい生活は可能であるという確信は、社会主義革命の勝利以後、世界のいたるところで起こった。これは実践への強力な刺激であり、社会的実践の動因となり、社会の発展を促進する。しかし、実現の可能性が限られているので、この確信は必然的に人間の幸福という観念に限定されたままでもどまっている。事情は、過去においてそのようであったし、こんにちにおいてもそうである。というのは、貧しい社会にとつては、貧しい人間にとつてと同様に、第一義的な関心事は、基本的な欲求の満足と物質的な享楽の経験である。こんにちの社会主義的・共産主義的社会秩序の理想は（マルクスおよびエンゲルスの現実社会に対する批判的な分析によって形成されたものであるから）生産力の高い水準での発展を前提としており、そのため、純粹に経済的な意味での社会主義を、社会の進歩の唯一の究極の目標と考える危険はつねに存在する。

技術の進歩と生産力の成長（このこと自体を社会主義の目じるしとはできない。なぜなら、それらは資本主義の重要な特徴であるから）が、いかに社会主義と社会的進歩が達成されたかを示すものだと考える社会主義諸国によく見られる傾向は、とりわけ人間性と人格の進展が、二次的なものにとどまっている場合、この危険を十分すぎるほどはつきり証明している。国家が未発達であればあるほど、原始的な平等主義と人格の自由を抑圧する傾向はいっそう大きくなる。いくつかの国々においては、社会主義の理想は、マルクスが「貧しく、欲求をもた



人間的な社会の探究

ぬ個人の「不自然な単純さへの逆行」であり「普遍的な妬みである」ときわめて精力的に批判したような形態をそのまま、とるところまでいつている（中国）。物質的・技術的な発展を促進したいという願いは、計画的に人間性を犠牲にし、そのような犠牲を歴史的必然という言葉によって正当化しようとする試みに帰着する。この正当化を説得的にするために、虚構の歴史によって本当の歴史がとって代わられる。輝かしい未来の名において現在が犠牲にされる。現に生きている人間は——ちょうどキリスト教の思想家が、現世の苦しみの報いとして天国を約束したように——後から来る者の幸福のための犠牲者となる。遠い未来の虚構された目標は、現実の課題に優先し、すべてをそのために犠牲にすることが必要とされる絶対的な理想として示される。人民をよりよい未来の方向に進め、いまなお進めつつある歴史的な楽観論は、こうしてありふれた現実政治の手段となってしまう、社会主義の理想とのあらゆる結びつきを失ってしまう。

人間が社会主義の名において、客観的な現実に対する顧慮を失ない、一定の固定された目標へのたんなる手段となる例は数えきれぬほどある。人間および人間性の進歩は、人間より上位に立つ実体が、それが「社会」であれ、「国家」であれ、「技術」その他の何であらうとも、進歩の附属物となる。いづれにせよ、人類が歴史の「より大きな」目標としますますます強調されるにつけ、個々の人間はその人格をますます奪われていくのである。

このことは、哲学・科学・美術・文学——その他あらゆる種類の精神活動——にみられる種々のイデオロギー的な便宜主義と教条主義にすべて表現されている。精神活動は、イデオロギーと政治の手段となり、こんにちの官僚主義・権威主義・全体主義の本質的な特徴の一つとなった行動様式に首までつかってしまっている。社会主義の高度な倫理的水準は、しばしば次のような卑俗な目的、すなわち、自分自身のことしか考えず、自己を社会および社会主義と同一視し、こんにちの快楽を享受しながら、理想の未来について語り、自己自身が歴史法則の唯一の解釈者だと考える官僚主義の利益に一致する卑俗な目的にとって代わられてしまった。

このような傾向が、現在でも非常に大きな力をもっていることは、防衛処置を施されたスターリンの遺体が赤



い広場のレーニン廟から取り去られた後でもなくなりはないスターリン主義者の行動によって証明された。こ
んにちの中国の状況は、スターリン主義の統制主義を復活し、それを粗野な貧しい平等主義の特殊な形態へ変形
しようとする傾向が存在することの最もよい証拠である。この形態は、現代の人類に向かって社会主義的理想と
して、冷酷に自己を押しつけようとしている——つまり、スターリン主義者の活動は、それまで支配していた国
にくらべてより低い段階にある国、マルクスの人間的な社会とは何の共通点もない地平から自己を押しつけよう
としているのである。スターリン主義者の行動では、社会主義への忠誠は、独裁的な専横のために用いられる重
要な手段へと変形された。彼らの行動は、何らかの「より大きな」目的と「人類の未来の幸福」の名において、
最高度に反人道的・反批判的となり、ついには、国家に対する偶像崇拜に転じたのである。

官僚主義国家の側に立つイデオログたちは、彼らがマルクスの社会主義理論から数多くの点で離反している
ことを合理化してきた。顕著な例は、社会主義における人格の自由についての次のような説明である。

「社会主義においては人格は自由である。それはすべての人民が自由であるという事実にもとづく。社会主
義的集団主義、および社会主義的民主主義においては、社会の一人の成員の自由は他の成員の自由を脅かすこ
とはないし、またできもしない。」

このように人格と社会との関係は、人格を社会あるいは「人民」に絶対的に従属させるかたちで提起されるか、
集団の利害ともよばれる「より高い」利害の名において問題にされる。このような「集団的」な利害は、個人の
あるいは人格の利害が除外されれば、集団的でなくなってしまうが、この事実⁽²⁾は忘れられている。しかしこれこ
そ官僚主義が自己の利益を守るさいのやりくちである。人格をこのように考えたとすれば、一人一人の個人⁽²⁾の自
由こそすべての人の自由のための条件であるという、マルクスの説く人間同士の連帯が完全に失われてしまいうこ



人間的な社会の探究

とは明白である。こうして実情は、明らかにマルクスの社会主義理論とは非常にかけ離れてしまっている。なぜならマルクスの場合、いうまでもなく、人格の自由のないところには「人民」のための自由はないし、またありえないからである。

マルクスの社会主義に対する批判者や反対者は、ちょうどカール・フォークトの唯物論をマルクスの唯物論に反対する議論として利用してきたのとまったく同じように、このような行動をマルクスの社会主義に対する批判のために、利用する。彼らは何がマルクス自身に属するかに注意を払わず、またこのような行動は、マルクスを放棄し、マルクスの思想と何ら共通するところのないイデオロギーをうちたてているにすぎないことを忘れている。産業革命を達成する以前に、社会主義革命を経験した国々に、社会主義思想のさまざまな歪みが現われるとしても、だからといってそれがマルクスの社会主義の諸原則を否定したり、あるいはそれらの諸原則をより進んだ条件と異なった条件のもとで、異なった方法によって実現する可能性を否認することにはならないのである。こんにちの社会主義への大勢における諸矛盾は主として、社会主義的行動が、それ自体を社会主義の唯一の可能な形態として示そうとすることから生ずるのである。

これらの矛盾を無視したり、隠蔽しようとする傾向は、矛盾を明らかにし、それを解決しようと試みるマルクスの弁証法的な原則とは正反対のものである——弁証法の原則の創造的な力は、まさに、この試みのなかに存在するのである。それゆえ、マルクスの哲学は、特定の国家における社会主義あるいは共産主義をすでに完成された事実であると公言するような官僚主義的な宣言と和解することはできない。反対に、必要なことは、マルクスによれば「すべて存在するもの」に対する無条件的な非妥協的な闘争なのである。このような批判が存在しうる限りにおいて、マルクスの社会主義の原則は真理であることが示され、確認されるのである。そしてそれだからこそこのような批判は、ヒューマニズムの反抗の特色、すなわち官僚主義的・技術主義的实用主義に反対し、あらゆるかたわりの非人間化および疎外——それが適用される社会の形態がどのようなものであろうとも——に反対する



ヒューマンイズムの反抗の特色をますますはつきり示すようになるのである。

マルクスその人の著作にもどり、そしてマルクスの社会主義の人間学的でヒューマンイックな原則の研究にもどることは、それゆえ細々と余命を保ってきた過去に逃走することではない。逆にマルクスの名をいただく社会主義では、人間としての人間はけっして未来における「より高い」利益と称するもののために犠牲にされることはできず、理論的にも実践的にも人間的な社会の実現に向かうことに、この傾向の究極目標でありつづけるのである。このことこそ、こんにち、過去のいかなる時よりもマルクスの思想に対する生き生きとした関心が、もたれている理由なのである。

〔免取慎一郎訳〕

- (1) Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 邦訳『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版) 二二八ページ。
(2) The Soviet review *Voprosi Filasofii*, No. 9, 1958.



社会主義ヒューマニズムの源泉

イワン・スヴィターク

Ivan Stivák は、一九二五年チェコスロヴァキアのプラニスで生まれた。ブラーグの中等学校卒業後、鑄物工場重労働班に入り入れられた。戦後、社会民主主義の学生運動に加わり政治活動をしてきたが、同時に、ブラーグの大学で法学の学位、政治学大学で政治学の学位を得た。卒業後、大学で哲学史を講義し（一九五〇～五四）、哲学史に関するテキストを書き、哲学教程を編集した。また彼は無神論を広めることをめざして『現代における無神論の諸問題』、『宗教問題についてのマルクス主義の古典』、『いかにして宗教を克服するか』という三著を書いた。現在、彼はブラーグにあるチェコスロヴァキア科学アカデミー哲学学会員であり、ラジオやテレビで、またさまざまな演劇研究会で活動したり、マルクス、シェーラー、デイドロ、カミュなどの翻訳をしたり、評論を書いている。

われわれはどこからやってきたのか。われわれは何ものなのか。われわれはどこへ行くかとしているのか。これら三つの素朴な疑問は、前世紀の末ヨーロッパを去った一芸術家の描いた絵画の標題であった。彼がヨーロッパを去ったのは、タヒチ島のむなししい牧歌に心をひかれたからではない。人生のさまざまなあり方——そこにお



いて提起される諸問題の根源性に導かれる、人生の意味という中心問題を、あらゆる角度からとらえなおしてみることが可能となるような人生のさまざまなあり方——を追求しようとしたからにほかならない。芸術家ポール・ゴーギャンは、哲学的・宗教的・科学的野心など少しも抱いていないのであるが、このようにして世界のあらゆる宗教の主要問題、過去のあらゆる人間哲学の基本概念、あらゆるヒューマニズムの中核的内実と考えられる疑問を表明したのである。

人間は何ものなのだろうか。ゴーギャンの素朴な疑問に答えることは、きわめてむずかしく同時にきわめて重要である。思考の最も一般的な用具すなわちカテゴリーは、それらがカテゴリーであるからとか、もしくはきわめて一般的な概念であるからといって、科学的に厳密に定義されうるといわけではない。それらのカテゴリーはきわめて基礎的・基本的であるがゆえにただ一つ存在という概念の低位にしか立たないものであり、したがって、真の定義は、それらのカテゴリーがある、としか言いようのないものである。以上のことはそれ自体としてはなんの意味ももたず、定義としてはおよそ馬鹿げている。人間についても同じことがいえる。たんに人間がすべてのカテゴリーを包括するカテゴリーであるからだけでなく、人間自身がそれらのカテゴリーの創造者であるからである。人間は定義することの両端に、同時に位する。すなわち人間は定義するものであるとともに、定義されるものなのである。このような人間の二義性にもかかわらず、人間を定義したいと欲するとすれば、その歴史を通じて定義することが最良の方法となる。人間とは、自分自身の定義によって織りなされた一つの歴史であり、人間自身によって決定されたものである。そうである限り、これまで歴史を通じて、また人間の自己認識の発展を通じて進められてきた人間の定義の数というものは、ある程度、社会的形成の歴史と合致するわけである人間がこれまで自分自身についてつくりあげてきたイメージは、さまざまに変化してきた。それというのも、人間は自分がかかわりをもっている社会的諸関係に依存しながらも、さまざまに仕方で世界および世界のなかにある自分自身について反省をめぐらすものだからである。生物学的には、ホモ・サピエンスは不変なものであるけ



社会主義ヒューマニズムの源流

れども、その自己認識・自己理解となると、変化する社会組織にともない変わってくるものである。その場合、人間の記念碑的な自画像、人間の思惟発展の歴史的過程についての理解は、ある程度まで多数のひとつとの考え方の生き生きとした中核をなしてきており、また、そうした考え方はばかりでなく芸術・宗教・哲学にも生氣を与える基礎的な概念となっている。キリスト教の本質的な概念である「罪人」(homo peccator)、自由主義の中核であった「工人」(homo faber)、ついで社会主義における疎外から解放された全体的人間のヴィジョン、——これらは、人間の意味は何なのかという古来の問題に対する各種の解答なのである。

人間の問題に寄せられるさまざまな解答——それらの解答は洋の東西を問わず、また伝統的キリスト教、自由主義、社会主義においても与えられている——を知ることが、相互理解のために欠くことのできない条件である。ヒューマニズムの不在を非難する声をしばしば耳にするが、そのような状況のなかで、異なるイデオロギーのあいだの対話を実現しようとする場合大切なのは、マルクス主義が非マルクス主義・非社会主義の伝統と同じく、一八・九世紀のヨーロッパ・ヒューマニズムの古典的源泉に端を発しているということを思い起こすことである。異なったヒューマニズム思想相互のこうした共通の源泉・連関を理解すること、つまり人間を歴史の中心的な価値として理解することは、こんにちヒューマニズムの種々のタイプ相互の差異を研究することよりも、さらにいっそう重要なテーマとなってきた。

社会主義ヒューマニズムが発展してきたのは、経済の歴史的盲目的なメカニズムによってではなくして、人間と宇宙における人間の重要な意味についての「永遠」なる問題を解決しようとすることによってなのである。産業社会に生じてくる社会問題をどの程度解決しているかということが、人間の発展をあらかじめ決定づけているかのように見えるが、しかし実際にはそうした見かけは幻想にすぎない。社会主義運動と社会主義的人間概念を社会変革、革命の実現のみに還元してしまうならば、社会主義の重要な他の一面、すなわちヒューマニズムの願望を見逃すことになる。社会主義思想の誕生はヨーロッパ・ヒューマニズムの発展の帰結であり、その意味で、



FROMM Online

古代ギリシア、ルネサンス、啓蒙主義にその最も深い根をもつ伝統の上に立っているのである。

マルクス主義ヒューマニズムへの序章

キリスト教時代の数世紀にわたり、人間の概念は、肉体と靈魂という二元論的理念によって支配されていた。人間学といえ、まずもって人間の神に対する関係に関する神学的教義のことであった。もともともそうはいっても、靈魂についての知識の集積は、身体についての有効な知識の積み重ねよりもはるかに少なかった。その後一九世紀に入り、ルートヴィヒ・フォイエルバッハが登場する。フォイエルバッハはルネサンスと啓蒙主義の世俗的概念を保持しながら、神学的観点を逆転させ、人間が実は神であると宣言した。こうして彼は、現代の人間の発見者の一人となったのである。

フォイエルバッハの人間学、普遍的な人間科学は、マルクス主義以前のヒューマニズムの頂点をなすものであった。それは哲学的知識が、人類研究の範囲と目標とを一つの定式にまとめるにいたった——すなわち人間論に到達するにいたった歴史的發展を物語っている。フォイエルバッハの唯物論的概念は、観念論的なキリスト教の概念と鋭い対照をなしていた。なぜなら、その出発点が抽象的な人間概念ではなく、具体的な人間、そのものにあつたからである。思弁哲学は人間の本質を人間自身の外部においた。ヘーゲルの体系は人間の外部に思惟をおき、それを特殊な非人間的な実体とさえした。人間をその本質から疎外することのような哲学とは反対に、フォイエルバッハは人間を感性的な存在と見なし、次のような雄大な弁証法的三要素の概念を展開した。すなわち、その自然の本性と調和を保ちながら生きていた原初的な人間が宗教的疎外に陥り、自分自身を投影したものの犠牲となる。そして、人間が自分自身に立ちもどる必要から自分自身を再統合するにいたるとき、この犠牲が廃棄されるという弁証法的運動である。



社会主義ヒューマニズムの源泉

フォイエルバッハにおける哲学的ヒューマニズムは、歴史のほとんど全期間を通じてつねにみられたような、思弁をその基礎とする方向はとらず、自然科学によって獲得された知識との結びつきを基礎としていた。人間は思惟する自我としてではなく、実在するものとして理解されねばならないとフォイエルバッハは述べている。人間は、個性的・実践的・活動的な主体となるべきなのである。在来の諸体系がすべて、自我を何らかの知的意識活動のなかに溶かしこんでしまったのに対し、フォイエルバッハは具体的人間をたんに思惟のなかにだけでなく、そのあらゆる現実性のうちに解き放った。そしてまさにこうした「現実的ヒューマニズム」のうちにこそ、後のマルクス主義と社会主義の基礎的・理論的な基盤が横たわっているのである。

フォイエルバッハの体系には「俗流」唯物論的な諸要素が、深い哲学的な人間理解と混合している。人間的結合を実現するものとしての社会主義に対する漠然とした期待が、愛による人間復興という空想的な解決といっしょになっている。神としての人間と同胞としての人間との神秘的な関係が、具体的な人間関係の重要性についての客観的・現実的な理解と結びついているのである。だがしかし、人間の心の交わりと愛についてのこの漠とした見通しは、人間の科学的理解へと通ずる道の出発点である。フォイエルバッハの『将来哲学の根本命題』の帰結は、思弁を徹底的に捨てざるべきことを教えており、まさにこれがカール・マルクスによる将来のヒューマニズムの発端となったのである。こうして人間の全体——思考し、感受し、愛する全体的人間が哲学の新たな主題となり、無神論的でヒューマニスティックな人間学の主題となる。

フォイエルバッハの思想はたんにヘーゲル哲学のみならず、あらゆる他の抽象的思弁を打破するものであった。フォイエルバッハにおける愛は、キリスト教的隣人愛そのものではなく、それを変革したものだということを認識するとき、彼の重要性がますます大きいことがわかる。フォイエルバッハにとって、愛とはたんに感性的な至福であるにとどまらず、人間の社会的帰属性の規定そのもの、人間の実体の表現、人間の他の人間との結合の表現なのである。愛は人間の自然であり、人間たることの証しなのである。フォイエルバッハにおける人間は、つ



ねに「われと汝」という弁証法的統一のなかにある。あるいはもつと正確に言うなら、人間それ自身が「われと汝」をなしている。つまり人間は関係として定義されているのである。いまや哲学の人間学の歴史上はじめて、人間はたえまなく変化する関係として把握されるにいたった。「われ」は「汝」としつかりと結びつけられているのである。フォイエルバッハの哲学がわれわれに提示した具体的人間関係は、後にマルクスによって示された社会的諸関係の総体としての人間概念ほどは実り豊かではない。だが、それにもかかわらず、マルクスの人間概念の基礎をすえたのである。

フォイエルバッハは愛を具体的人間のカテゴリへと変え、それを全体的人間の重要な一面とした。しかし、具体的な概念をめざして努力したにもかかわらず、彼は、人間をそのすべて、の社会的な観点から説明することを不可能とするような、人間の抽象的な讚美という立場にとらわれたままに終った。彼はわれと汝という狭い概念をもって、両性の関係、家族の関係などというきわめて具体的な状況におかれている人間を理解した。というのも、これこそ彼の獲得しえた唯一の具体的なものだったからである。人間は全体として一種の漠然とした神聖な人間―神にとどまった。そして、人間相互のあいだに愛を実現しようとする空想的方法にかわり、社会主義社会の実現のために闘う歴史的運動が進むにともない、フォイエルバッハの理論は人間みずからの革命的实践に道をゆずることになった。このような一歩進んだヒューマニズムを理論的に表現するものは、人間とその世界の変革における役割とを歴史的・唯物論的・弁証法的に理解することにはかならなかった。

マルクス主義ヒューマニズムの基礎

この新しい種類のヒューマニズムは、一八四四年の春パリで、二十六歳になるドイツ人移住者カール・マルクスによつてはじめて明確なかたちにもたらされた。彼のこの未完の著作は、あらゆる著作のうちでも最も劇的な



社会主義ヒューマニズムの源泉

運命をたどった。こんにちでさえマルクスの一八四四年の『経済学・哲学草稿』に言及することは、正統的マルクス主義者であるか非正統的マルクス主義者であるかを問わず、双方の関心をそそっている。この著作の要旨は次のように表現できるであろう。——ヒューマニズムを欠く共産主義は、共産主義ではありえず、また共産主義を欠くヒューマニズムはヒューマニズムたりえない、と。当時マルクスは、ヘーゲル風の、またフォイエルバッハ風の章句の混乱をみせながら書いたのであるが、その混乱のなから少なくとも三つの重要な人間概念が姿を現わしている。この三つの人間概念こそ、マルクス主義ヒューマニズムの基礎をなすものである。それは人類発展史の劇的な三段階として示される。(一)自然的存在という状態から社会的発展を通過して、人間自身の自由へ。(二)人間的基盤の疎外から、その克服を通じて歴史の終着点である共産主義へ。(三)自然から非人間性を通過して人間性へ。マルクスが描きだした人間の自己理解・自己把握についての雄大な画面の輪郭は、啓蒙主義の諸原理がフランスの機械論的唯物論の支流やドイツのヘーゲルの観念論の支流のなかでつくりだしたいかなるものをもこえている。マルクスは、当時最も急進的なブルジョア民主主義イデオロギーですらまだそこにとどまったブルジョア社会の限界をつき破っていく。ばらばらのアトムの個人という人間概念は踏み越えられたのである。

マルクスが人間学をどう理解していたかについて完全なイメージを提供するためには、彼の後期の著作に言及しなければならない。マルクスの人間哲学を若いマルクスの著作だけに局限することは、マルクスのヒューマニズムを誤解することになる。ランツフートが倫理学を人間学に編入しようとして試みてからというものの、反マルクス主義者たちは、「神学化」されたマルクスの人間概念に立脚してマルクス主義批判をおこなっている。彼らは原始的の自由から疎外態をくぐり抜け未来の自由へ向かう、という人間の道程の意味を、墮落から償い^{あがな}を経て救済にいたる、という意味に誤って理解した。だが、その時代の科学の精神と一体となっていない、どのようなマルクス主義解釈も、たとえばそれが倫理学的社会主義のイデオロギーであろうと、あるいはまた神学や修正主義や正統的教条主義のイデオロギーであろうと、ともに誤っている。同時にまた、共産主義から若いマルクスのヒュー



「マニステイックな基礎を除去しようとするどのような考え方も、たとえそれが、経済的諸力のメカニズム、階級闘争、支配階級の利害、現代国家の国家権力、などを引き合いに出しても、その用いる語句にもかかわらず、反ヒューマニスト、反マルクス主義者の考え方にほかならない。

マルクスの人間描写は、それ以前の哲学思想とくらべ、とりわけ疎外態と闘いつつ自己自身を完成してゆく活動的主体・自己自身の創造者としての人間概念という点で質的に異なっている。この根本的な変化は、一方で実存主義哲学の流派がなお別種の人間概念を形成しているという事実も認めるとしても、力説されねばならない。

マルクスの弁証法的人間学は最終的なものではない。というのは、知識というものは、それが科学の一部をなす以上は時間の批判にゆだねられているからであり、そして科学のいつその発展がその知識をこえてゆくからである。こうして、マルクスの著作は人間やヒューマニズムの歴史の終着点ではなくして、そこから人間学的類型論 (typology) が出発する転換点なのである。弁証法的人間学の最も重要な特徴は、そのモデルとする人間がますます複雑となるのに応じて、たえず人間概念を拡張してゆく、ということである。過去六十年間を通じ、哲学の上にあらわれた人間概念が示している変遷の過程は、マルクスその人をもその一部に包みこむような函数曲線として続いているのである。われわれは、人間に関する科学的知識の成長を、開かれた未来に向かって人間自身と同様に急上昇しつつある曲線として描くことができよう。

マルクスのヒューマニズム概念は、ヒューマニズムの歴史に根本的な変化をもたらした。というのは、それは当時のドイツ哲学におけるたんなる形而上学的思弁以上のものだったからである。それは旧来の諸哲学をこえ、反空想主義的・反観念論的で、社会的・歴史的な、科学的人間学の基礎を確立した。なによりまずこのヒューマニズム概念は、人間科学を基礎づけること、よって人間哲学に終止符を打ったのである。

マルクスはヒューマニズムの必要条件を明確なかたちにもたらし、科学的人間学を基礎づけたのである。もちろんマルクスの後百年たったこんにちでは、前世紀後半には存在しなかったような、あるいはその重要性を無視



社会主義ヒューマニズムの源泉

できたような、多くの特殊科学部門が存在する。したがって、科学的人間学やヒューマニズムは新たな経験的基礎をもっている。とはいえマルクスの理論の理念や諸概念はなおその妥当性を失ってはいないのである。人間疎外の真のメカニズムを発見した人としてのマルクスは、基本的に現代科学と一致している。——人間を一つの過程として、一つの開かれた体系として、また一つの持続的な平衡関係として理解する点で一致しているのである。才気あふれる若き天才マルクスが一八四四年春、パリで弁証法的な具体性をもって素描した人間の輪郭のなかには、現代科学が含まれるのである。マルクス主義哲学は、ヨーロッパ文明の、さらには、ヨーロッパのいわば古典的でヒューマニスティックな人間概念の有機的所産なのである。もしここに、マルクス主義哲学が、社会主義ヒューマニズムにおける人間概念の定式化と、マルクスの草稿が内包する諸理想の解明とにとりかかるとすれば、たんにマルクス主義以前の人間概念の古典的遺産だけでなく、現代科学の成果とも関連させながら、この定式化と解明をおこなわなければならない。「人間とは何ものなのか」という問いに対し、百二十年前若いドイツの哲学者によって描かれた大まかな輪郭よりも、よりいっそう詳細な解答を定式化すべきだ、という事実を、マルクス主義哲学者たちは知っているのである。

社会主義ヒューマニズムの基礎

としての科学的人間学

最近になって、マルクス主義哲学の内部では、人格の讚美によって理論的ヒューマニズムの諸問題がなおざりにされ、歪められている。現代の社会科学の成果は、弁証法的唯物論哲学に十分とり入れられているとは言いがたい。現代の哲学的人間学および実存主義に対し、評価を試みたロジエ・ガローデイ、アダム・シヤフ、カレル・コジークの著作は、右の問題への全般的な接近に重要な一步を印すものではあるが、これらの著者自身その



結論を確定的なものとは考えていない。マルクス主義的歴史編纂は、まだケルケゴールやフッサール、シェーラー等の諸著作と取り組むまでにはいたっていないのである。

ここ百年間に自然科学において大きく進められた専門化にともない、人間についての膨大な知識はいくつかの別々の科学分野を形成するようになった。多くの哲学的人間学に加え、少なくとも八つの人間学の専門分野が出現し、それらは哲学的反省と同時に科学的、方法によって人間の諸現実と取り組んでいる。もしもカール・マルクスの後を継承するヒューマニズムのなかに、出発点があるとすれば、それは、哲学的推論によって与えられるものよも、よりいっそう厳密な基礎の上に——つまり科学的基礎の上に——人間についての種々の結論を描きだそうとする試みだ、と言えよう。マルクスの貢献は、世界を全体性においてとらえ、それを表現しようと熱望するいかなる形而上学的企ても、不毛にすぎないことを示した点にあった。科学的見地に立つ限り、人間はどんな哲学的人間学によっても十分に記述されうるものではない、ということをもマルクスは証明した。人間は科学的方法による分析のメス——これこそ人間存在の生物学的・心理学的組成ならびに歴史的・社会的組成を解明することをも可能ならしめ、哲学にそれらを綜合する素材を提供しうるものである——にゆだねられねばならない。二〇世紀のヒューマニズムは、科学的人間分析によって補われねばならないのである。

これまで主要な科学分野において、人間についての膨大な量の知識が生みだされてきているから、その限りわれわれはさまざまな人間学——物理学的・生物学的・心理学的・社会的・文化的・先史的・経済的・民族誌学的人間学等々——について語ることができる。それぞれの人間学は専門的方法によって「人間とは何ものなのか」との問いに答えているのである。これらの諸科学は、それ自身の方法論に忠実にしたがいながら、さまざまな人間の事実——人間の起源、動物と比較しての人間の特徴、文化の創造者としての人間の人格、人間の歴史、社会的関係、社会生態、経済的可能性等々——を取り扱っている。このように、一つの問題がさまざまな程度に応じて解答を与えられている。あるものは、将来の人間学的総合のための課題をなお広汎に残しているが、他方、



社会主義ヒューマニズムの源泉

あるものは、すでに整理され、ある程度一般化された素材が存在している。生物学的、歴史的、社会的、心理学的諸データは次のようなことを可能にしている。すなわち、人間についての現代の知識の最も重要な諸結論を一つの総合的、科学——人類学——として提出すること、そして現代ヒューマニズムや現代哲学の理論がその上に描きだされるのに十分なほどの量の知識をかたちづくることを可能にしているのである。

現代の生物に関する諸科学は、まったく新しい知識を明るみにもたらした。すなわち、人間は、開かれた、分化されえない存在であり、(A・ポルトマンが述べているように) 生命の発展のなかで独自の位置また動物の世界ではきわめて特殊な位置を占める成長のリズムの産物だということが明らかとなった。生物学の示すところによれば、人間が生命をもつようになった最初の年は、人間の成長の上でこの上なく重大な時期であり、それは、他の哺乳動物の場合に子宮内で胎児が成長する過程と似ているのである。また、知識を習得する期間——人間のばあいはとりわけ長期にわたる——は、性的成熟についても、世代の交代についても、特殊な生命のリズムを生みだしているのである。これらすべては、人間と動物との区別には生物学的基礎があるということを示唆している。

同様に、人間についての革命的な知識が現代心理学によってもたらされた。現代心理学は、その二つの学派、バヴロフ派もフロイト派も、ともに従来抱かれてきた理性的な個体という人間のイメージを実質的に変えてしまった。すなわち、現代心理学は、意識とは別に多くの力が人間を支配していることを示したのである。その使用する用語はどうであらうと、心理学者たちのもつ人間のイメージによれば、人間は、理性がそのなかでは最も重要な要素となっていないような、幾層もの内容を含む存在なのである。人間はたえまなく変化しつつあるものと見なされ、個人がそれを演じながら発展してゆくあらゆる多面的な役割が考慮に入れられる。人格心理学は、社会心理学と協力しつつ、人間性の構造を追求しているし、これまでもきわめて多くの実験上の事実を提供している。



生物学と心理学について、社会学が人間についての最も重要な新しい認識を獲得した。マルクスが、人間を、たんに個人的なばかりでなく、社会的でもある諸関係としてとらえ、この観点から人間へとアプローチをこころみたと、人間社会についてのアリストテレスの言葉は新たな内容を与えられたのである。同時にまた、集団的階層——国家、家族、その他大なり小なりの社会階層——の一員としての人間概念は、人間存在の社会的見地と、集団が現代人の生活においてますます獲得する重要性とを理解することを可能にした。人間の内的な変革は、与えられている社会諸関係の変革を要求せずにおかないということ、また世界変革のプログラムは、社会革命と合致するものだという革命的な観念が、ほとんどすべての社会階層に受け入れられるようになっていく。人間は人間自身を、社会的諸関係の意識的な創造者と見なしつつあり、しかも、マルクスとフロイトのおかげで、いまや自分が疎外によって不可解な力のもとに翻弄されていることを知っているのである。このような人間についての充実した知識は、少数者の特権にとどまってはならず、生活上の理論、つまり、人間の実践・変革的実践の理論となっている。人間はいまや、ベルトルト・ブレヒトが適切に表現しているように「考えるとは変革することである」ということを知っているのである。

科学的人間学は、過去の思想家たちに十分な感謝の意を表しながら、人間存在の問題への解答を定式化しはじめている。人間は、開かれた存在であり、人格であり、そのとり結ぶ諸関係の総和なのである。人間は自然に、歴史に、そして社会と文化の発展とに、その起源をもつ。人間は、テクノロジーの支配と、時代の要求に応ずる人間創造と人間変革とをめざし、人間世界に向かって前進しつつある。「われわれはどこからやってきたのか。われわれは何ものなのか。われわれはどこへ行くか」として進んでいるのか。われわれは、歴史からやってきたのである。われわれは、人間たちなのである。われわれは、自分自身になるうとして前進しているのである。これらのは、科学的ヒューマニズムに対する、また人間哲学に対する、さらには人間の自由の哲学に対する、人間学

の序説である。



社会主義ヒューマニズムの源泉

ヒューマニズムの将来

もちろん、社会主義ヒューマニズムのすべてを、諸科学の実験的データへと還元してしまうことはできない。というのは、社会主義ヒューマニズムは、価値の問題や、人類の未来への見通しの問題ともかかわっているのであり、この問題領域こそ科学の及ばないところだからである。

ピエール・ルコンテ・デュ・ニュイは、「人間の未来は、神を否定する唯物論者に残された唯一の先験的問題である」と述べている。実際のところ、人類の未来の問題は、最も重要な問題の一つである、ということをわれわれも認める。宗教思想家は、人間の歴史、国家の歴史、人類全体の歴史は何らかの意味であらかじめ運命的に定められている、という確信をもってきた。歴史の終着点の問題や、人間の未来の問題は、その確信からすれば、無意味なことだった。歴史は神の摂理の啓示と見なされるからである。啓蒙主義の後期には、人類の進歩を無批判に信ずる態度が広く普及していた。だが二〇世紀のひとびとは、もはやこのような信仰に左右されなくなった。そして全体的壊滅に対抗する唯一の選択として、みずからの合理的未来を求めますますます強めつつある。

明日の世界は、戦争のない現代的世界であり、相互に文化的な繁栄を高める世界である。人類の未来は、テクノロジの支配、経済的成長、生産のオートメーション化、日常生活への科学の滲透、等々によって条件づけられることになろう。そしてこれらの諸要素が、人間を創造へと解放し、人間の生活様式を変化させるであろう。経済的繁栄と階級なき社会という観点が、科学者には失われているあるヴィジョン——彼ら科学者は、宇宙空間とか時間の深み、とかの次元に立つ——を提供するのであり、このヴィジョンにあつては、科学は沈黙を守り、哲学者や詩人が発言しはじめるのである。

これこそが真の哲学が発する地点なのである。この領域こそ、経験科学の及ばないところ、理性的洞察が



主役となるどころだからである。ここにおいて科学的人間学が、活動的・具体的ヒューマニズムに、すなわち社会主義へと世界を導こうとする実践的人間活動に転換するのである。しかし、社会主義の本領は物質的な富の増大にあるのではない。それは人間とその自由の十全な発展にあるのである。現代の社会主義者と同様に、かつての空想的社会主義者たちは、人間が自由にその才能と理性とを発展しうる社会主義社会を心に描いた。その社会主義社会では、人間はその感情を洗練し、世界の富と美とをわがものにする事ができるとされた。こうして、社会主義はつねに人間のより広汎な自由を求める理念を意味してきたのである。マルクスは、未来社会を、過去のヒューマニストが抱いてきた理想を実践するもの、すなわち人間を真に解放する共産主義と見なした。もし社会主義が、その発祥の地たる諸理想を人生にもたらさないならば、それは、マルクスのプログラムを人生にもたらしことはできないのである。マルクス主義は人間的自由のプログラムなのであり、もしそうでないとしたら、それはマルクス主義ではないのである。

社会主義ヒューマニズムの未来を保証するものは、行動するひとびと自身である。過去何世紀にもわたり、人間はみずからの必要を満たす代償として、歴史によって引き回され、盲目的な社会のさまざまな力——戦争・飢え・圧政等々——に対し、受動的な存在でしかなかった。それとは違い、二〇世紀はひとびとに歴史を推進してゆく機会を与えている。われわれの世紀にいたってはじめてひとびとは、世界を変革することが可能だという認識に到達した。もしもひとびとが十分な考慮をもって社会を導こうとすれば、みずからの利益に反して行動したり、人間を機械的なロボットやプレハブの自動人形にする社会に自分を投げ込むようなことは、けっしてしないであろう。その反対に、未来の社会を人間的な内実豊かなものにしようと努力するであろう。こんにちのひとびとの行動と「社会主義はヒューマニズムなしにはありえない」というひとびとの知識はまことに重要な意味をもっているのである。

社会主義はたんに生産力やテクノロジーの発展にかかわっているだけではなく、社会的諸関係の内容、民衆の



社会主義ヒューマニズムの源泉

問題、人間の性格、ともかかわっている。テクノロジーの進歩は、もしそれが人間関係に何らの変化をももたらさないならば、それは、ジョージ・オーウェルが『一九八四年』のなかで描写したような暗たんたる未来をもたらすにすぎないであろう。それは社会主義ではない。オーウェルの悲観的なユートピアである非人間的な技術万能主義は、ヒューマニズムの伝統を失った世界を表現しているのである。社会主義は、その本質と根拠をかたちづくる合理的内容を保持する限り、こうしたヒューマニズムの伝統を放棄することはありえないのである。ひとびと自身が社会主義ヒューマニズムに責任をもっているのであり、何ものもこの責任を彼らから奪いさることはできない——強烈な個性であろうと、武器であろうと、組織であろうと、技術的成果であろうとも。ひとびと自身が、自分たちの手で、行動を通じてヒューマニズムの社会主義的内容のために解答を提出しなければならぬのである。

〔五十嵐靖彦訳〕



ルネサンス・ヒューマニズムと

マルクス主義的ヒューマニズム

ボグダン・スホドルスキ

Bogdan Suchodolski は、一九〇三年ポーランドのソスノヴィエツに生まれた。彼はワルシャワ大学教育科学研究所長であり、ポーランド芸術アカデミー、ポーランド科学アカデミー会員である。彼は教育哲学と教育方法論に関する多数の著書を出版した。たとえば『社会化された文化』、『ルネサンス期におけるポーランド教育思想』、『唯物論的教育論の基礎』、『世俗的道德教育のためのプログラム』などである。第一次世界大戦中、ワルシャワの大学で教鞭をとり、ゲシュタポに追跡され、地下にもぐっていた。

ヒューマニズムについて語るときには、いつでも、二つの異なった態度の葛藤に、われわれは出会う。その一つは、「ヒューマニズム」という言葉は、永続的諸価値の複合体のことをいい、何世紀も前に古代において明確なかたちにもたらされ、ルネサンスのある思想によって補足されたものであるとする態度——すなわち、いつでもどこにしようと、すべての人にとって同じ意義をもつとされる諸価値に関するものである、と考える態度である。もう一つの態度は、「ヒューマニズム」という言葉を、一つの歴史的に変化しうる現象と見、世紀の進行につれ



ルネサンス・ヒューマニズムとマルクス主義的ヒューマニズム

て、ある決定された仕方、発展し変形しつつあるものと見る態度である。

人間の概念が——したがってヒューマニズムの概念も——ある不変な諸要素を含んでいることは、否定できない。しかしこれらの要素は、つねに時代と場所という特定の諸条件のうちに具体的に存在しており、したがってそれらは、新しい要素の導入によっても、古い要素の存在によっても、豊かにされる。人間は、つねに「いまここで」実存している。彼の現在の実存は、少なくとも、彼の本質の決定にとって重要であるのと同じく、この本質が歴史的決定物によって決定されているということを確信していることである。

このような観点からすれば、ヒューマニズムの諸問題は、ひとびとがつねにもっているものや、つねに評価してきた問題に限定されるべきではなく、歴史的発展の経過にしたがって、ひとびとが成りつつあるもの、——条件の変化のもとで——彼らが欲し、前進しつつあるものをも、扱わねばならない。

ルネサンスは、人間の本当の自律が、たんに宗教的・哲学的権威に直面する自由のうちにあるのみでなく、人間性と矛盾する社会的世界の隷属からの解放のうちにあることを、はじめて理解しはじめた。ルネサンスが探求し発見した「真の人間」は、「外的ならびに内的な司祭」から自由であり、反ヒューマニスティックな生活形態——古い封建的特権によって形成されたものであれ、新しい貨幣の力によって形成されたものであれ——からも自由であるべきである。ルネサンスの思想家や芸術家たちは、これらの生活形態がヒューマニズムに反することに気づいて、次のような劇的な問いを提出した。現実の実存している人間が、実は自分の存在を認められていない状態に埋没されているのだとしたら、一体どのようにして真の人間を見出すことができようか。

ペトラルカとボッカッチョから、チェリニーやカルダーノのような日記作家にいたるまで、またイタリア一五世紀の画家から、デューラーの肖像画・自我像をへて、ティツィアーノにいたるまで、経験的な人間の多様性についての、さまざまに知識が成長した。

マキャヴェリは、その哲学的結論を述べた最初の人であった。彼は、歴史家・同時代の生活の観察者・政治家



・政治家として、いかにしてひとびとが権力のために闘い、成功するか、いかにしてひとびとは彼らの敵に屈服するかを見た。人間とは何かという問いは、人間はその社会的・政治的生活においてどんな人か、という問いとして解釈された。

しかし、人間の認識の経験的概念がかたちをとって現われはじめたその瞬間から、別の問いが起こってきた。その一つは、真の人間は、ある生活をおくる人と実際に同一であるのかどうか、という問いであった。この新しい経験主義は、人間生活の現われをすべて当然のことと見なし、それを頼りになるものと軽々しく信じて、記録した。しかしある思想家たちは、人間の生活様式が人間の本性の結果なのか、それとも、このように振舞い、ある特有の服装を着、彼の正体を現わすことなしに、仮面をつけることを余儀なくさせる条件や環境の結果なのかを、尋ねた。この問いは、マキャヴェリと同時代人であり、その敵であったトーマス・モーアによって提出された。モーアは、イギリスの農民たちが、泥棒をしたり犯罪を犯して生活しているのは、領主が彼らの土地を取りあげ、彼らの生活手段を運び去ってしまったからだ、指摘した。農民たちは自分では抑えきれない力で悪事へ走らされているのに、それを被告として罰しているような社会的偽善の仮面を、モーアはあばいたのである。

モーアの友人であるロッテルダムのエラスムスは、『痴愚神礼讃』のなかで、人間の生活様式は、人間の本性をではなく、社会構造を表わすという思想を取りあげた。エラスムスは、世界を愚鈍の国として描きながら、いかに司教や諸侯、指導者・裁判官・学者・作家たちが愚行に屈し、ついには「真の」人間の方が狂人に見えるようになり、滅びなければならないか、それとも狂人の例に従うかしなければならぬかを示した。すなわち、彼の生活と地位が要求する仮面をつけねばならないことを示した。かくして王は、ただ彼の王冠と王権のおかげで王となり、司教はその司教冠と笏杖のおかげで司教となり、学者はその法服とベレー帽のおかげで学者となる。しかしこれは、現世的な目でみたとときに生じるのであって、真理は別なところにある。

人間の認識の経験的理論への批判は、近代人間学の基礎的な問題を、すなわち「現実の」人間と、「真の」人



ルネサンス・ヒューマニズムとマルクス主義的ヒューマニズム

間とのあいだの相互関係を提出した。この問いは、ルネサンスの終り近くに、セルバンテスとシェイクスピアとによって、最も劇的に提出された。彼らは、社会的生活条件に適合しない真の人間が、いかにして滅び、あるいはみずからにそむかねばならないかを、はっきりと示した。

ルネサンス・ヒューマニズムは、教会の形而上学という超人間界の束縛から人間を解放するという思想をもって出発したのであったが、いまや、すべてをおおう世俗的束縛から人間を解放するという、人間の哲学の中心問題を提出したのである。

現実の経験的人間は、つねに真の人間を否定せざるをえないのだろうか。真の人間は、現実の人間にはけつてなれないのだろうか。人間と、人間によってつくられた世界との葛藤は、つねに存在するものなのか。これらの問いは、ルネサンスがその終りにさしかかったとき、ユートピア思想によってのみ答えが与えられた。

一つの解答はベーコンによって与えられた。彼は、社会の進歩は、科学と技術が、自然の猛威と人間の妄想とに勝利することを通して、達成されうると信じた。別の答えはカンパネラによって与えられたが、彼は私的所有権を廃止し、科学・技術・芸術の発展に門戸を開く社会革命を信じていた。

それに続く数世紀は、これらの問題に直面しつづけた。もしひとびとが、宗教的権威へ訴えることも、現存するすべての社会的現実をおとなく受け入れることもできないとすれば、人間は自分の生活を理解し導くことのできる唯一の力として、自分自身の知性に頼らねばならない。その結果として、人間の経験的概念を信じる人たちは、保守主義と日和見主義とから人間を解放する一つの要素として、理性をいっそう高く評価しはじめたのである。

かくして、新しい逆説的ともいえるタイプの合理主義が起こった。人間の運命は、現実によって、すなわち現存する状況によって合理的に改善されうるのである。かかる現実の承認は、宗教的もしくは形而上学的立場からの批判と同じく、容易であった。しかし状況を、現実の範囲内で評価することは、根本的に困難なことで



あった。

この観点からすれば、人間はとくに入り組んだ存在であった。すなわち彼は、自分自身がつくった世界のうちに住んでいるのだが、その世界を彼は批判したのである。それを批判するさい、彼が形而上学的な基準に助けを求めないとすれば、彼が自由に扱えるのは、歴史的・社会的な人間全体の経験のみとなる。しかし彼は同時に、この基準をも評価する責務があるのである。

このような事情のもとで、人間理性と人間の現実とのあいだの相互関係が、特別の鋭さをもって、人間の歴史の意味の問題としてもち上ってくる。理性と歴史との葛藤に直面した場合に、理性を選ぶことは、歴史を非難すること、すなわち、宇宙のなかに自分一人放置された孤独な存在である人間が自由に扱える唯一の力である歴史を非難すること、同じことになるであろう。

理性と歴史との葛藤と密接に結びついているのは、理性と社会的現実とのあいだの葛藤であり、それは本質において、現代の生活に現われているのと同じ葛藤であった。一七世紀の哲学者たちは、とくに社会に対して批判的態度をとる理性と、社会制度ならびに普遍的に遵守されている慣習と、どちらがよりよいかという問いを発せられて驚いた。社会的世界が、形而上学もしくは歴史的權威に助けを求めることができるかぎり、この問題は難問ではなかった。しかし人間がひとりで自分の社会的現実³に直面させられているところではどこでも、それは本質的な問題となった。

人間自身の理性にもかわらず、社会的現実の方を選ぶとすれば、そのひとは、人間における最も価値あるもの、すなわち彼の批判的意識・評価能力・行為への意志から、離れることになってしまう。他方、社会的現実にもかわらず、理性の諸理想の方を選ぶとすれば、そのひとは別の危険を冒すことになる。社会的実践においてまだテストされていない諸理想のどれが正しいかを、誰が確信できるだろう。保守主義者は、つねに、まだ誰によってもなされたことのない賢いことをするよりも、他のひととびとによって従来なされてきた愚かなことをする



ルネサンス・ヒューマニズムとマルクス主義的ヒューマニズム

方が、優っているという意見であった。もし理性の諸理想が形而上学的に保証されないとすれば、社会的現実を証明するものは、ただそれらの理想を確認することのみである。かかる事情のもとで、真偽の社会的基準は否認されないだろうか。

歴史および現代生活の双方における、人間理性と人間の現実とのあいだの葛藤は、啓蒙思想の哲学者たちが、文明・社会組織ならびに人間に関しておこなった討論の、原理的主題であった。啓蒙思想は、人民がそこで生活している現実、彼らの制度と見解が、理性の要求にしたがって変形されるべきだという思想を強調した。この理性概念を永久化して、啓蒙思想は、歴史のうちにその実行の舞台を見、未来へ導く進歩の大道と想像したのである。

このおかげで、人間の哲学は、歴史上はじめて新しい次元を獲得した。たしかに、進歩の理論の系譜は、ずっと初期の時代にまでさかのぼるけれども、この概念が普遍的に認識され、実りある歴史の哲学と人間の哲学となったのは、ようやく一八世紀においてであった。人間は、ただたんに自分の生活諸条件を創造する存在としてのみではなく、生活諸条件の歴史の変形において、一つの存在形態から別のそれへと進歩する存在として見られるようになった。

このときにいたってはじめて、哲学者たちは、ひとびとがどんな人かを指示することによって、「人間とは何か」という問いに答えるのをやめた。歴史家や民俗学者によって記録されている人類における分化が理解されるようになるのは、人間とは進化する存在であるということが当然のこととして見なされたとときのみである、ということ哲学者は認識した。人間の本性は、資料を集計することによっては定義できず、人間の発展を追跡し、その進化の段階の特性を記述することによってのみ定義できる。かくして啓蒙思想は、再び人間理性の問題を、人間の現実との関係で取りあげることができたのである。

この問題は、新しい分析を通じて、従来適用されてきたよりも、はるかに十分に解決することが可能であった。



ルネサンスは、人間の活動性の役割を発見したけれども、そこに含まれている困難な諸問題を認識することに失敗した。ペーコンだけが、それらの問題を認めたが、それは人間の知的活動という一側面からのみであった。人間はその活動において虚偽や幻想を考案するが、のちになって彼はそれらに屈服するというところに、ペーコンは気づいていた。

ペーコンの批判は、人間の活動のメカニズムを探求し、人間の創造的達成そのものが、自分自身の発展を妨げる特殊な寄生物を養育することを示した最初の試みであった。よそよそしい、威嚇する自然だけでなく、人間自身の産物もまた、人間の敵であった。このような産物を負かすことは、それがほかならぬ人間の創作であるだけに、非常に困難であった。

疎外理論のこの最初の萌芽は、その後継者を誰ももたなかった。しかし一八世紀には、この問題を再び前面にもたらず条件が出てきた。

このような寄生物は、ただたんに知的活動においてのみならず、他の領域においても、とくに社会的活動においても現われると思われた。啓蒙思想のイデオロギーは有力な社会組織へ攻撃を浴びせたが、その攻撃は、哲学者たち、とくにルソーによって、歴史的發展のある段階における社会的現実の頹廃に反対する闘争として説明されたのである。

この新しい概念は、あらゆる領域で、人間の活動の結果に判決を下すことを可能にした。それは、人間の活動の本物の・価値ある産物を、かかる活動の寄生物から区別することによって、歴史を評価することを可能にした。つまり、価値のある人間諸活動の表現を、それらの頹廃から区別することによって、社会生活が評価されるようになった。人間の哲学は、歴史の影響のもとで、人間が発展する仕方と、人間が頹廃する仕方との双方を指摘できる。社会が人間をつくる仕方と、社会が人間の人間性を破壊する仕方との双方を指摘できる。経験的な人間認識と、形而上学的な人間認識とのあいだにあった以前の矛盾は、過ぎ去った。「本質」という概念はつねに形而



ルネサンス・ヒューマニズムとマルクス主義的ヒューマニズム

上学的性質をもっているから、学者たちは、人間を彼の「実存」にしたがって定義しようとし、当然、とくに人間の本质を探求した学者を批判した。人間は、事実上、より豊かになった。

それにもかかわらず、人間をその実存にもとづいて考える人たちも、同じく誤っている。というのは、人間の実存が人間を制限し、彼の十分な発展を妨げていたからである。人間は潜在的にはより豊かになったけれども、いまやそれに続いて、人間を理解することは、彼の存在あるいは、あるべき彼の存在を決定することではなくして、人間を、彼自身の世界をつくりつつある活動的存在として認識すること、そしてつくられたものを克服することによって、自分自身の産物を変革し発展させつつある活動的存在として認識することである、ということになるのである。人間は、自己自身と、その実存とを、そして——それゆえ——自己自身の本质を発展させるのである。

人間の活動と、その結果に打ち勝つ能力との両方によって決定されるものとしての人間の概念は、フランスではサラヴィユによって、ドイツではヴィルヘルム・フォンボルトによって、同時期に明確なたちでもたらされた。前者はそれと、フランス啓蒙思想およびフランス革命の政治家という観点から表現し、それに対して後者は、文化ならびに教育の研究に従事する学者の言葉で表現した。しかし両者ともに、同じ基礎的な発見をした——すなわち、人間を、彼自身の産物の創造者であると同時に奴隷としてみることを発見した。

この新しい人間の哲学の社会的な帰結は、ペスタロッチによってとらえられた。ペスタロッチは、啓蒙思想の偉大さ——ならびに限界——と、フランス・ブルジョア革命の限界を知っていた。それゆえ彼は、ブルジョア個人主義とブルジョア集産主義との諸理想に対し、同等に反対しなければならぬと感じた。いずれの場合も「真の人間」は滅ぼされる。すなわちブルジョア個人主義は、やはり一種のエゴイズムであり、そして愛国心・国民性・国家といったブルジョアのスローガンは、集産的に翻訳されたエゴイズムにはかならない。ペスタロッチは、封建社会とブルジョア社会とに存在した反ヒューマニズム（個人主義と集産主義）という両極端の矛盾を克服す



ることが必要だと考えた。ペスタロッチは、真の人間と現実の人間についての偉大なルネサンスのあの議論を引き合いに出しながら、「真の人間」をつくりだすことができるのは、ブルジョア社会の没落においてのみであり、すべての人民の活力ある要求に適合した新しい社会的現実が成立したときである、といっている。

葛藤の本質的原因が、人間性の否定をともなう社会的階級的組織にあることを勇敢に指摘することによって、ペスタロッチは、マルクスがおこなったブルジョア的な人間の理想の批判や、フランス啓蒙思想によって歓迎された「市民」(citizens)の批判と同様の考察をした。

マルクスは、ヘーゲルおよびその弟子たちとの有名な論争の過程で基礎づけをおこなった人間の哲学の上に、彼の理論の基礎をおいた。この哲学は、ルネサンスと啓蒙思想の哲学によって提出されていた諸問題をもちだし、解決しながら、活動的存在としての人間の科学的な説明を準備した。それは、現代の人間概念の出発点となったものである。

マルクスは、多様な人間の活動を分析しながら、人間がいかにして人間生活の特殊な環境をつくりだすかを示した。それは、人間存在の自然的環境と生物学的欲求に基礎をおくが、それらの予備的な条件を越え、人間の物質的・社会的活動の発展とともに進化する個々の現実を創造することによって、つくりだされる。歴史的発展のすべての段階において、人間はこの現実によって形成されると同時に、その創造者でもある。「人間とは、人間の世界のことである。」

マルクスは、いっそう深く定義しながら、「人間の世界」の葛藤と、それに照応した人間の内的葛藤をあばいた。人間の世界は、社会関係とそれに照応したイデオロギーとの固定した組織が、生産力の発展に対して抵抗することから生じる基本的矛盾を通して、発展する。人間によってつくられた社会制度と社会理想という世界が、人間から独立した一つの現実となり、人間にとってよそよそしい一つの世界となり、この世界の方が自分の要求を人間に押しつけてくる。



ルネサンス・ヒューマニズムとマルクス主義的ヒューマニズム

人間の発展の無尽蔵の源泉である労働と社会生活が、これらの事情のもので、非人間化へ導く要因に変化する。かくして人間の歴史的發展を決定するすべてのものが——人間が動物的な無為の生活のレベルを越え、人間的な欲求と抱負という富を増すことが——同時に、人間から彼の人間性を奪い、資本主義経済の要求に人間を従属させる要因となる。これまでの人間の歴史的發展は、人間が——その本質において——それによってまさに人間が定義される人間活動の頻りに脅かされている、という事実によって決定されてきた。

ルネサンスの著述家たちは、これを見て、人間の世界は「あべこべ」であると指摘した。しかし彼らは、この葛藤の社会的メカニズムを理解しなかった。彼らの唯一の希望がユートピアであったのは、このためである。マルクスは、資本主義経済と階級組織との条件のもとで、いかに「真の」人間が「非人間化」の過程に属さなければならぬか、そして「真の」社会が「表面的な」ものとならざるをえないか、つまり人間の資源と人間的な共同体が、かかる条件のもとでは破壊せざるをえないかを説明した。それゆえ、人間の現実生活は非人間的となり、彼の人間的な抱負と欲求とは非現実的となる——すなわち、それらは頹廃する。

マルクスは、世界を变革するために世界を哲学的に分析した。彼の世界理解は、革命的活動に彼が向かうにつれて増加したのであるが、それは、資本主義組織に反対する方向に向けられていたので、労働と社会生活の疎外、人間の非人間化を克服することであった。マルクスが「革命の実践」とよんだものは、既存の歴史的条件のもとで、人間を圧倒している社会的・知的生活形態への隷属から、人間を解放する社会的変革の主な要因であり、基本的な力となるべきものであった。

マルクス主義の人間学は、人間の「本質」についての形而上学的思弁のあらゆる形態に終止符を打った。このような概念は、つねに、ある歴史的段階において、ある社会階級によって要求された経験を、絶対的真理だとして不当に受けいれることを含んでいることを、マルクスは指摘した。換言すれば、それらの概念は、経験を、客観的で不変の原理の位置にまで高めてしまったのである。



人間の本质に関する諸概念は——マルクスが指摘したように——社会的・政治的・教育的活動の土台として役立つ、真の人間の本性の発見ではなく、むしろ、ある社会・政治的状况の表現であって、それらを永久化させようとする見方でつくられたものである。

マルクスはまた、人間を経験だけに頼って決定しようとするすべての試みをも批判した。それらの試みは、形而上学的理論と同じく、歴史的な事態を当然のことと前提し、それらを不変のものとなしなしたからである。それらの試みは、人民は彼らが生活しているままの様式によって決定されると、誤って前提した。それらは、歴史的発展の異なる諸段階における人間の世界内部での内的矛盾を、何ら認識していないか、あるいはこれらの矛盾の背景に反対する人間のうちに起こされる変形を認識していないのである。

マルクス主義の人間学は、人間を、「人間の世界」に関連づけて決定し、その世界における変形過程の内的メカニズムを指示するのであるが、それは、いわゆる人間の本质の変わりやすさを示した。それは人間が、客観的な人間世界の創造に参与することを通して、人間世界の要求にしたがうと同時に、その腐敗形態を克服することによって発展する唯一の存在であるという事実を強調する。人間の発展は、彼の夢や希望の自発的で純粹に精神的な投影ではなく、また個人あるいは集団の主観的願望の表現でもない。人間の発展は人間の諸活動を通じて実現されるが、それは、さまざまな種類の客観的基準のテストを通してねばならない。すなわち科学的活動にとっては真理の基準を、技術的活動にとっては効率の基準を、芸術活動にとっては形式の基準を、経済活動にとっては生産力と社会関係の基準を通過せねばならない。何ものも任意ではありえず、人間の勝手にはなりえない。ただ客観的世界の法則を観察することによってのみ、人はその目標に到達することができ、人間の創造が永久化される。しかし同時に、勇氣と創造的能力とが必要である。人は自分自身の創造物に属してはならない。技術者がすでにすたれた解法を拒否すべきであるのとまったく同様に、科学者は科学理論を拒否する権利と義務をともっている。



ルネサンス・ヒューマニズムとマルクス主義的ヒューマニズム

人間の発展におけるこの二重性が——客観的現実の要求を受けいれることと、先行せる業績や形式を拒否する勇気とが——マルクスによる人間の哲学の根本的な教義である。この二重の発展は、人間の社会的活動にもとづいている。かかる活動は、生産力における変化と大衆の抱負とに関係しているから、固定した社会制度と諸形態、ならびにそれに照応した社会的帰結を変革するのである。

古いものを破壊し、新しいものを創造し、永続的なものを保存するという複雑な過程において、ある諸要素が互いに補完すると同時に矛盾する。これらは、生産諸力の要求であり、経済的「土台」内部での多様な傾向、イデオロギー的「上部構造」におけるさまざまな潮流、一般的な社会意識である。それらすべてが、人間に対する内的緊張と矛盾とを十分にもちつつ、物質的・社会的・精神的状況をつくりだすのである。〔堀 孝彦訳〕



社会主義とヒューマニズム

リュシアン・ゴルドマン

Irclien Goldmann は、パリ等六区にある高等研究院の文化社会学および哲学の教授。またブリュッセル大学社会科学研究所内の文化社会学センターを主宰している。一九一三年ルーマニアのポトサニに生まれた。ウィーンでマックス・アドラーの教えを受け、ブカレストとパリで法律を、ウィーン、チューリッヒ、パリで哲学を専攻した後、ジェノヴァでジャン・ピアジェとともに研究を進めた。彼の著書には、『カントにおける人間共同体と世界』、『人間の科学と哲学』、『隠れたる神』、『弁証法の研究』、『文学の社会学に関する三つの研究』がある。

I

一九一七年以前の指導的マルクス主義理論家たちは、社会の未来像を次のように描いていた——プロレタリア革命が勝利をおさめ、生産手段が国有化され、国家による中央統制が確立されれば、プロレタリアートの民主独



社会主義とヒューマニズム

裁⁽¹⁾という予備的な段階を経た後、必然的に社会は階級に分裂することをやめ、人間による人間の搾取は廃止されるであろう。その結果、中産階級のヒューマニズムから継承した主要な諸価値（普遍性、個人の自由、平等、人格の尊厳、表現の自由）は完全なものとなるであろう。すなわち、これらの諸価値は資本主義社会におけるようにたんなる形式的なもので認められるのではなく、人類史上はじめて十分な内容をもたずと与えられるであろう。

たしかに、民主主義的資本主義社会にあつても、全市民が法の前で平等であり自由であること、および各人が自由にその思想を表明する権利をもつことは法的に認められてはいる。しかしながらこの平等と個人の自由とは、経済的な不平等によりまったく形式的な状態におとめられている。なぜなら、この民主主義社会における市民は、少数の富める者と相対的に貧しい大量の労働者とに分裂しているのであるから。またその貧困のために大量の労働者は、法⁽²⁾によって認められた自由を実際に享受し、みずからの思想を表明する権利を実際に行使する可能性を奪われているのであるから。

ところが、社会主義社会にあつては、真の平等が確立し、最も早い段階で富の顕著な不平等がすべて抹殺されているから、自由、平等、人間の尊厳はその十全な意味において与えられるであろう。搾取は廃止され、生産は合理的に計画される。また市場生産は抑制され、そこでは人間と財貨あるいは人間と人間との関係の質的な性格が再確認されることになろう。以上の点からいって、社会主義社会は、そこにいたる過去の社会の主要三形態の積極的要素をいっそう高いレベルで総合しうるであろう。

- その主要三形態の積極的要素とは、
- (a) 原始社会における無階級性、
 - (b) 人間が他人および自然と質的に関係すること。これは前資本主義社会を特徴づけるものである。
 - (c) 資本主義社会になつてはじめて導入された合理性の理念。およびそれと密接に関係する普遍性、平等、自



由、といった諸価値

である。

このような理由から、マルクス、エンゲルスおよびその後継者は、社会主義革命を期待したのであった。それは「歴史以前」を終末させ、必然の国から自由の国への移行点となるべきはずであった。

一九世紀につくりだされたこうした図式は、現代においてもほとんどすべての社会主義思想を支配しつづけている。しかし一九一七年以来、まず一つの国家が、続いていくつかの国家が、社会主義国として登場した（これらの国家は政治的、社会的には非常に複雑な現実の枠組にはめ込まれているとはいえず、すべて社会主義的な性格をもち、イデオロギー的にその点を誇りとしている）。このように社会主義国家が実際に現われた結果、これらの社会ないし国家の経済的、社会的、政治的現実と、先に述べたようなイデオロギー的上部構造とのあいだの著しいギャップが多かれ少なかれはつきりと露呈されてきた。現実を理解し、イデオロギーの神秘化をあはこうとする現在の社会主義哲学にとって、こうした両者のギャップを解決することは、何よりも重要な第一義の課題たるべきである。

現実とイデオロギーの不一致は、それ自体としては新しいものでも驚くべきものでもない。社会的、政治的な大事件が起こったときにはほとんどいつでも、未来について、および事件の原動力となった諸価値を達成する可能性について、いくぶん単純化された見解が述べられるものである。いったん勝利をかちとったのち、社会的現実が予期したよりも複雑だということがわかれば、指導者はほとんどいつも、そのときの状況を正当化し、その状況が革命によって生まれ、予期されたものと正確に一致していると主張するにいたるのである。

しかし進歩的な思想家は、つねにそうした主張が現実とかけ離れたものであることを指摘し、革命的イデオロギーが弁明的「イデオロギー」となる可能性を含むような機構を攻撃し、こうして思想と現実の調和をあらためて確立しようと試みてきたのだ。この調和によってのみ、思想は真に進歩的な性格を与えられるのである。マル



社会主義とヒューマニズム

クスとエンゲルスが当時有力だった中産階級の理論家に対抗して果たした役割は、まさにその点にある。彼ら偉大なマルクス主義の確立者の正当性を効力ある生きたものとして保持しようとする思想家は、いまや次のような弁明に専念する者に対してこの役割を果たさねばならない。

- (a) 反資本主義革命から生まれた新しい社会主義国家内において弁明に専念する者。
- (b) 変化を蒙りつつある西側資本主義社会において弁明に専念する者。
- (c) 「第三の世界」において弁明に専念する者。

こうしてわれわれはいま、さし迫った課題に直面している。その課題とは、社会主義運動の政治生命、思想、および理論を混乱に陥らしめるようなすべてのスローガンからわれわれを解放するという課題である。そうしてこそ、われわれは一九一七年以来の社会的・政治的变化を積極的かつ正確に分析するという課題に戻りうるのである。この課題に関して、私は、いくぶん図式的なかたちではあるが、とくに重要と思われる問題をとり上げてみようと思う。

資本主義社会は一九世紀末以来、社会主義社会は一九一七年以来、現在にいたるまで相当の変化を蒙っている。そうした現実の変化とマルクスが残した分析とを比較してみると、彼の分析に非常に重要な二つの修正を加えねばならないことがわかる。理論という観点からすれば、これらの修正はマルクス主義哲学を奉ずる社会組織内部で簡単に解決しうるように見えるかも知れない。しかし社会主義者の実践という観点からすれば、それらは彼らの行動の目的と展望に著しい変革を要求するものであろう。

これら二つの修正は、いずれも社会の現実とヒューマニズムに裏付けられた諸価値との関係にかかわる問題であり、社会主義の性格をもつ社会においてと同様、西側資本主義社会においても問題となる事柄である。

- (a) マルクスは資本主義社会について二つの重要な分析をわれわれに残した。
- (a) 商品の物神性の理論——ルカーチが後に修正した言葉を使えば、商品の物象化の理論。



(b) プロレタリアートの漸進的窮乏化の理論、およびその結果、彼らが必然的に革命的役割を自覚するにいたるといふ理論。

われわれはこの二つのうち、最初の(a)の理論に立ち返ることからはじめよう。この命題はたんに確固として正しいというにとどまらず、二〇世紀の資本主義の発展を理解するのに、一九一七年以前のマルクス主義理論家が考えたよりはるかに重要な意義をもつにいたった。一方、後者(b)の命題は、社会が発展してその構造の様相が変わってきているという事実からして、生命を失い現実と矛盾する命題となったといえよう。

正統的にマルクスを理解していたとはいえ、レーニンが彼の時代の社会的・政治的現実を説明する必要からマルクスの分析に次のような二つの重要な見解を加えざるをえなかったことは、この事実をよく示している。

(a) プロレタリアートの自然発生的発展は、革命的階級ではなく労働組合をつくり出すということ。

(b) 数においては大したことはないが、西側には「労働貴族」をかたちづくるようなプロレタリアートのカテゴリーが存在すること。これは資本主義社会内部で醸しだされ、改良主義的運動の社会的地盤をかたちづくるにしている。

二〇世紀前半に起こった発展³⁾を理解するためには、このレーニンの観察を明らかにし、展開する必要がある。

だがさらに、第二次大戦の終末以来、西側の資本主義が蒙った変化について何らかの所見を加える必要があるだろう。これについて私の考えを十分に展開する余裕はないので、私はただ次の点を指摘するにとどめたい。すなわち、正統的マルクス主義者が期待した革命が起こる一方、資本主義社会は一九二九—三三年の大恐慌を経験し、経済膨張による圧迫とソヴェエトおよび全社会主義陣営の軍事力の脅威とを感じた。そこで、いまや資本主義世界は、多かれ少なかれ何らかの経済的自己規制をおこなうことにより、過剰生産による構造的な危機を回避するよう非常な努力を傾けている。その結果、西側の工業国では、生産力が非常な発達を遂げるとともに、労働者階級を含む多数の人口の生活水準が絶えず向上しているのである。



社会主義とヒューマニズム

もちろん、生産力の発達と民衆の福祉の増大は、社会主義経済による方がいっそう早く促進されうるであらう。しかしそのことははっきりと証明されたわけではないし、とにかく、西側工業社会における社会主義的活動は、もはやプロレタリアートの窮乏化が進んで彼らが革命的勢力へと必然的に転化するという前提の上に立つことはできないのである。

こうした状況下にあつては、現代社会は社会的、経済的、政治的にマルクスの叙述した方向とは違った発展を遂げつつあり、現代社会のもつ展望とそれが含む危険にしても彼の考えたものとは異なったものとなつてゐる。

こうした社会にあつては、貧窮の増大により労働者が必然的に社会主義への道を選ばざるをえないと確言することは、もはや不可能である。真の社会主義社会は労働者に何らかの経済的利益を与え、福利を向上させるかもしれない。おそらくその通りだろう。しかしながら、だからといって一九世紀のマルクス主義理論家が信じたように、労働者が必然的にこの自覚を得ると期待することはできない。こうして、資本主義と社会主義との闘争は、いまや労働者および全民衆の階級意識を支配しようとする闘争となつてゐるのである。マルクスや伝統的なマルクス主義者たちは、この闘争において下部構造が社会主義勢力に有利に働くと考えた。しかし上述した経済的な変化は、非常に深く社会的・心理的態度を規定している。そのため彼らの思惑とはまったく逆に、下部構造はむしろ現存の社会秩序の完成に有利に働いてゐる。この事實はきわめて重要である。

一方、商品の物神性の理論については、西側の資本主義の発展にともない、マルクスの分析の正しさが立証され、一九世紀のマルクス主義理論家が考えたよりはるかに重要な意味をもつてゐた。

市場の出現によつてすべての超個人的な諸価値は主體的な性格を失ひ、しだいに現象的で量的な様相をもつようになり、新たに二つの惰性的対象、すなわち財貨を商品化してしまふ価値と価格という姿をとる。こうしてすべての超個人的な諸価値が、市場の出現によりどれほど漠とした何ものかへとおとしめられてしまふかを、マル



クスは証明したのである。マルクスが——および彼を承けたルカーチが——とくに強く主張したのは、ほとんど自然法則のような性格を帯びた市場の経済法則に従う諸個人の生活態度は、物象化の発展により受動的な性格をもたざるをえない、ということであった。

だが一方で、市場生産の発達、いまや歴史上はじめて社会生活内部に新しい諸価値を導入する土台をつくりだし、その後、この土台は平等、自由、寛容⁽⁴⁾といった諸価値を含むほどに発展した。これら諸価値は西側ヒューマニズムの構成に大いに貢献している。

しかし、市場生産をおこなう職人社会は、その後工業的資本主義社会へと移行した。ここでは経済的不平等がきわめて強く、工場内部の生産組織は階層的な土台に立っている。それゆえ、個人主義的ヒューマニズムは、その現実の適用においても、その本質的な本性においても、薄弱なものとなった。その適用についていえば、個人主義は生産の領域とは切り離され、現実の市場の領域、および法律、政治といった抽象的・周縁的分野への適用に限定されている。またその本性においても、個人主義はかつてのように十分な内容をもたず、まったく形式的な性格しかもっていないのである。

以上が彼らの分析であるが、この分析の正しさについて論駁することがいかに難しいことであろうと、マルクスもルカーチも彼らが分析した社会において次の点は見抜きえなかったことを、われわれは現在、確認しておかねばならない。それは、自由な市場（後にはごく少数の国家が支配する独占市場）のみが存在する場合、それでもなお個人に主体性を与えるような個人の活動と価値の分野が、はたしてどの程度維持されるのか、という点である。

第二次大戦後とくに顕著となった独占資本主義の発展と国家の大幅な介入とは、自己規制の方策が現われたことと密接に結びついている。このために、生産および市場における個人の責任という機能は実際上すべて無視され、個人はみずからの自律的、内的な満足を得ることができなくなった。個人の受動性は、今世紀初頭の最も悲



社会主義とヒューマニズム

観的な理論家でさえ想像しがたかったような程度にまで達しているのである。⁽⁵⁾

民衆の受動性がこのように進んでいくことは、文化にとつて、とくにヒューマニズムの文化にとつて、非常に危険な状態をつくりだす。個人は自分、あるいはその家族の消費生活のなかに閉じこもり、その背後にある問題に関心を寄せなくなっていく。と同時に彼らの生活水準は次第に向上している。こうしたことすべては、労働者が現存の社会秩序に順応する傾向を助成し、社会主義への発展を妨げるものである。

このような状況では、社会主義者は政治・社会・文化的思想といった上部構造の水準に立って、個人の主体性に働きかける力を得ようと努め、その方向に計画を向けなければならぬ。現在、西側世界の労働者は、意識的であろうと漠然とであろうと、二つの可能な社会の二者択一に迫られている。その第一は技術主義的な社会である。ここでは決定権はごく少数の技術家に与えられ、彼らは大多数のひとびとの生活水準の絶えざる向上を保証しうるであろう。だが、たとえ必然とはいえないにしろ、彼らが文化の可能性をまったく最小限におさえるような非ヒューマニズムの世界へとひとびとを導くことは十分にありうることである。第二の可能な社会は社会主義的・民主主義的世界である。ここでは技術主義的社会と同様、平等でしかもおそらくいっそう高度の福祉が保証されうるであろう。

世の中がますます便利になり、みずからの利益の追求がいっそう保証されるようになるとはいえず、各人自身の尊厳と過去から継承した偉大な文化価値とを守るためには、各人およびその家族の関心はこうした流れに反抗する方向に向けられるべきであり、すべての問題は、この点を賃金労働者に理解させることに帰する。

結論として、この新しい状況が政治的な目的と展望の水準で生みだしている非常に重要な変化についてごく簡単に述べよう。絶対的な窮乏化の消滅、経済的自己規制の創出、民衆全体の無関心と受動性と平均化が進むこと——こうしたことよって社会主義革命ないしプロレタリア革命の伝統的プログラムはその伝統的価値と政治的な成功の機会を奪われるにいたった。この点は自明であると思われる。



それゆえ、西側資本主義社会において現在唯一の現実的な社会主義的プログラムとは、次のような構造的改革をおこなうことを目的として、ためらわずはつきりと状況を分析することであろう。その改革とは、労働者がまず工場を支配し、ついで管理するにいたることであり、この場合、彼らがそのように要求することは絶対に彼らの利益になるということを彼らに理解させることが必要である。こうした権利によつてのみ、労働者は経済的に優位に立ちうるばかりでなく、経済生活、社会生活、政治生活における重要な決定に効果的に参与して責任を負うことができ、そうして真の人間の文化の発展に対し積極的な役割を演ずることができるのであるから。

われわれはこのようにして社会主義に通ずる道を概念的にとらえるところにまで達した。この道は封建社会のなかで中産階級がたどった道とよく似ている。このような道をたどれば、経済的変革はたとえそれが闘争から生まれたものであるとはいえ、漸進的、平和的なものとなるであろうし、また潜在的に政治革命をひき起こすことになるだろう——この政治革命は、どんな場合にもはや避けえないことである。一九世紀ドイツにおける中産階級の興隆が証明しているように。

II

次にわれわれは社会主義的性格をもつ社会の分析に移ろう。この社会にあつてもその発展の仕方はきわめて複雑であつて、とりわけマルクス主義の創始者たちが必然的な図式と簡単な方法とによつて予見し叙述したものは非常に異なった発展を示しているということを、われわれは認めざるをえない。

彼らの叙述と現実とのあいだには多くのくい違いがあるが、これはけつして驚くべきことではない。いかに偉大な理論家といえども身をもつてする具体的な経験なくしては、現実について非常に簡単かつ一般的な図式をか与えられないものである。だが、この点は、彼らの図式が現実の本質的構造に照応している限り、いかに一般



社会主義とヒューマニズム

的であろうとたいして問題ではない。

先に触れたように、マルクス、エンゲルス、およびその後継者たちの哲学は、社会主義社会について、さらに何よりも未来の共産主義社会について次のように述べている。彼らによれば、ここでは生産手段が社会化されて生産が計画的におこなわれる結果、これまでの社会組織——これをマルクス主義者はしばしば「人間の前史」とよぶが——の主要な三形式の積極的性質をすべて現実にもたらしうるのである。

(a) 社会階級および人間による人間の搾取の消滅——この状態はすでに原始社会が、極度の貧窮という水準のもとではあるが実現していた。

(b) 人間と自然のあいだの人間同士のような関係が質的にして、まだ物象化されていないという性格をもつこと——これは生産と分配が、前資本主義的かつ伝統的なたちでなされていた社会に特徴的である。それは野蛮で、不正な仕方ではなされていた。

(c) 市場生産、とくに資本主義生産のもたらした二つの偉大な貢献——

① それは、生産の合理的組織と生産性の急速な発展をもたらし、これを保証する。しかし、資本主義社会が導入した合理化は、一つの工場内部にだけ限定されるのであって、工場相互間、あるいは生産全体にわたるものではない。これに対して未来の社会主義社会では、合理化が商品生産の全領域におよぶものとなった。

② 西側世界では、市場生産の出現と発展に平行して、人間的価値——とくに、普遍性、平等、個人の自由およびその一部としての表現の自由——が生まれ、発達した。

真の共同体と真の自由に根ざす社会に歴史上はじめて到達するのは、次のような原理が同時に適用される結果としてであろう。その原理とは、搾取の廃止、階級的差別の消滅、人間と自然の質的な関係の確立、生産の合理的組織、および生産性の非常に高まりとともに、真の普遍性、平等、自由を確立することである。



社会主義社会は、西側ヒューマニズムの諸価値を復活し発展させるものと考えられた。それは搾取と階級差別をすべて消滅させることにより、諸価値のたんなる形式的性格をばざとるであろう。これら諸価値は、それを十分に自分のものと自覚した真の人間の共同体へと有機的に結びつけられるであろう。ついにここで、諸価値は、前資本主義時代に貧困と搾取によって課せられていた重い負担から解放されるであろう。

この論文の結論として、ユーゴスラヴィアの実験について一言しておこう。たとえそれが比較的小さな国内部で実施されたものであるにせよ、その理論と政策は重要な意義をもっている。スターリン主義的中央集権化に反発してユーゴスラヴィアは、生産手段の社会化にとつて、集権的統制と市場の消滅が、マルクスや後のマルクス主義者たちが考えたように、必要不可欠であるとはいえない、という意見を、社会主義思想のうちにとり入れたのである。

ユーゴスラヴィアの社会民主主義の最も偉大な業績は、労働者による自己管理を実現したことである。これは効果的な民主主義を保証する一手段であり、かつ生産手段所有権の社会化を著しく促進する。また、それは人間による人間の搾取を消滅させ、さらに何よりも物象化の現象の相当部分を消滅させることを可能にする。同時にここでは市場生産——これは「自由」とくに表現の自由が真の姿で発展するための土台を構成しうる——が維持されている。

労働者による自己管理こそ、現代における真の社会主義的プログラムにとり、唯一の可能な基礎であると私には思われる。もちろん、形式的民主主義をもつ資本主義社会、スペインのように独裁的組織をもつ国家、集権的な統制下にある社会主義社会、あるいは現在発展途上にある国家社会、それぞれその出発点は異なるから、自己管理の性格とそこにいたる方策とが国情により異なるのは当然である。また市場生産を維持することは、たとえ生産手段の私的所有が消滅した場合にも重要な困難をひき起こす可能性があることも忘れてはならない。この困難は、真剣な経験的かつ理論的な研究がなされることによつてのみ解決されうるであろう。〔片山洋之介訳〕



社会主義とヒューマニズム

(1) 中産階級に強制を加えるプロレタリア国家が存在するという点では、これは独裁である。しかしこの国家は国民の大多数を代表するものであり、かつ強制が史上はじめてたゞ少数の反動的分子に向けられているという点では、これは民主独裁である。

(2) かつてアナトール・フランスは名言を吐いた。「法はすべての人間に同じ権利を与える。ルンペンや浮浪者にパリの橋の下で眠る権利を与える」と。

(3) 西側世界のプロレタリアートのなかには、本質的に改良主義を奉ずる社会層がある。この現象は、植民地市場の存在と組合活動のおかげで、マルクスが予期したような窮乏化過程から免れる西側の労働者の数が、レーニンの考えたよりもはるかに多い、という点に起因するものと思われる。

(4) 寛容と思想および表現の自由との対立は、中産階級のヒューマニズムと社会主義的ヒューマニズムとの相違をかたちづけているように思われる。

寛容という言葉そのものがいくぶん過失への無関心という意味を含む。この語は宗教的な信仰とか信念の領域から生じたもので、興隆する中産階級の無神論的・合理主義的性格に照応し、そしてまた超個人的諸価値をおさえつけてきた社会的・経済的秩序に照応するのである。

一方、社会主義的ヒューマニズムは、各人が自由にその信条を表明する権利をもたせる。それゆえ、ここでは寛容という言葉の示すような他人の意見に対する無関心は許されず、真理を見出し、自由で卒直かつ公平な討論を通じて同意に達するため、共同して絶えず努力することを前提にしている。

(5) これらの現象は、現代の最も重要な小説家——カフカにはじまり、ベケット、イオネスコ、ロブグリエ、アダモフ、さらにはサルトル(嘔吐で、カミュ(異邦人で)——によっても表明され、またマルクス主義とは無縁の社会学者——たとえば、内部から規定される社会から、外部によつて規定される社会への移行行きを観察したデヴィッド・リースマンによつても表明された現象である。もちろん現代美術の発展を研究しても、同じような現象を指摘しうるであろう。エーリッヒ・フロムがデューボヴィック会議に出席したさいにも、見事な言葉で、同様の現象を次のように表現した。「学び、知識を広めるために旅行する人たちが、最初のころはいた。次にはカメラを手にする旅行者がいた。しかるに現在では、旅行者につきそわれて彼らに奉仕するカメラだけが旅行している。」



(6) 私は最初、「改良主義者」と書いた。しかし幾人かの社会主義者と討論した結果、この言葉は混乱を招くおそれがあると気がついた。この言葉の意味は、それが使われている文脈によって変わってくる。二〇世紀前半の社会主義思想のなかで、改革と革命という二つの概念に関して議論があった。前者には、主として内乱と無産政党の政權掌握を通じ、資本主義体制内部の多少とも重要な要素を修正して社会主義体制へと導くこと、後者には何よりも生産手段を社会化するものとしてのプロレタリア独裁を樹立すること、という二つの意味がある。しかしいま私の使っている改革の意味はこれら二つの意味のいずれとも違う、第三の概念である。

この新しい概念とは工場管理を労働者の手に移すという理念であって、それはある分野から次の分野へと漸次的に達成されるであろう。それは内乱を必然的に起こすとはいえないにしても、多かれ少なかれ激しい闘争をひき起こす可能性をもつし、こうした経済的变化に先立って社会全体の同時的変革をひき起こす可能性を含む。もちろん管理の移行により、ある特殊な内乱にひきこまれるかもしれないが、そんな冒険をやらずともこれが達成される画もあるであろう。実際、この過程は一般的に見て封建社会から資本主義社会へのそれに類似しているのである。この場合にも漸進的な経済的変革は、ときには内乱をともなった(イギリス、フランス)が、他の国では激しい革命を経ずに達成された。それゆえ、こうした変革はある場合には改革とよばれ他の場合には革命とよばれるのであろう。しかし、この二つの言葉はいずれも、一九世紀および二〇世紀前半のマルクス主義的革命的革命文学がもっていたような意味を、将来はもたなくなるであろう。



社会主義はヒューマニズムである

レオポルド・センゴール

Leopold Sedar Senghor はセネガル共和国大統領。セネガル独立の立役者で、アフリカ連邦党とセネガル進歩同盟の指導者。アフリカ・マダガスカル同盟のため尽力し、また後にモンロヴィア・ブロックにおいて、より大きな親西欧アフリカ国家集団の建設のため尽力した。五巻の詩集の著者であり、『ニグロとマダガスカルのフランス語新詩集』と『アフリカ社会主義論集』を編集した。

以前につくられた諸党のそれぞれの綱領において、われわれはすべて、社会主義への愛着を表明していた。これはよいことではあったが十分なものではなかった。多くの場合、われわれが科学的な社会主義とよぶものについての常套的なきまり文句や、漠然とした抱負で満足していた。あたかも社会主義が最初の源泉への復帰を意味しないかのように。とりわけ、われわれは、ニグロ・アフリカの現状に鑑みて、基本的な主題の再考に努める必要がある。まず最初に主要な問題を考察しよう。

反連邦主義者たちはわれわれを無神論者であり、「マルクス主義者」であるとして、また宗教を法律の保護の外においたとして非難してきた。ここには、明白に宣伝臭がある。われわれは、ニグロ・アフリカの文化的な価



値、とくに宗教的な価値を社会主義のなかへ統合することができるであろうか。この問題に対し、われわれはきつぱりと、率直に、然りと答えねばならない。

マルクス主義が無神論的形而上学、世界の総体的かつ全体主義的見地、すなわち、「^{ブルジョア}世界観」^{ブルジョア}として表わされる限り、われわれは、こんにちその言葉に与えられている意味でのマルクス主義者ではない。マルクス自身かつて次のように言った。「私について言えば、私はマルクス主義者ではない」と。われわれは社会主義者なのである。他の言葉で言えば、われわれは、われわれの源泉からマルクスもエンゲルスも排除しないであろう。「空想的社会主義者たち」の著作からと同様に、彼らの著作から出発するであろう。またわれわれは、これらの源泉に、彼らの後継者と彼らの註釈者の著作を加えるであろう。しかし、われわれは方法と諸概念だけを継承するであろう。方法はわれわれにとって自分たちの状況を分析するのに役立つし、諸概念はわれわれの問題を解決するのに役立つのである。

マルクスとエンゲルスからはじめよう。彼らに限界や不適當な点、あるいは誤謬がどんなにあるとしても、彼らは、他のだれよりも大きく、一九世紀の政治および経済思想に革命をひき起こしたのである。この革命の諸結果は、二〇世紀においてもまだそれとわかるほどである。聖職者たちでさえ、マルクスの寄与したもろもろの貢献を否定できないし、マルクスの仕事の積極的な価値を認めている。そして第二次大戦での解放以来、おそらく聖職者たちはマルクス理解に——少なくともフランスにおいては——最も大きく貢献してきたのである。このことの証明としては、ただ二人のフランスのマルクス主義者の言葉を引用すればよいであろう。フランスにおける「マルクス主義の大家」アンリ・ルフェーヴルはこのように書いている。「決定的な逆説は、最近出版されたマルクス主義についての著作の最も重要なものがイェズス会士たちによって署名されていることである」と。また、リュシアン・ゴールドマンは、同じこれらの書物について語りながら、次のことに注目している。それらの著作が「こんにち、マルクス主義研究に対するフランスの主要な貢献をかたちづくるものとなっている」^[1]私は、とくに



社会主義はヒューマニズムである

『マルクス主義とヒューマニズム』と題されたビゴ神父の書物に読者の注意をうながしたい。それは、私が以前『社会評論』に発表した論説と同じ題名をもっている。

われわれは、マルクスの諸概念、一般的理論、個別的諸理論を出発点にしよう。マルクスは経済学の諸概念と用語を彼の先行者たちから借りてきている。なるほど、彼は、それまで忘却の淵に追いやられていた統計に関心を抱いているが、実証したり、批判したりすることなしに事実や数字を引用している。彼の関心をひくものは、物そのものよりも、人間と他の人間および物との関係である。マルクスは社会学の眞の創始者なのである。有名な表現にしたがえば、彼の目標は「ブルジョア社会において生産関係の全体を眞実にかつ詳細に洞察すること」である。だが事實は次のようである。マルクスは哲学を通じて、すなわち、彼が疎外の理論を借りたヘーゲルと、彼に実践の重要性を教えたフォイエルバッハとを迂回して、経済学にいたつたのである。彼の社会学は疎外の一般的理論にもとづいている。彼は、この一般的理論を、価値と資本とについての特殊な理論を通じて発展させたのであった。私は後者を出発点にとろう。

マルクスにとって、商品は資本主義社会における富の基本的形態であり、あらゆる商品は使用価値と交換価値という二つの価値をもっている。対象の使用価値は人間の必要に根ざしている。それは、「商品体の属性によって条件づけられており、商品体なしには実存しない」⁽³⁾。それは、交換価値の物質的土台である。資本主義経済においては——すなわち貨幣市場経済においては——交換価値は使用価値の代用とされ、価値そのものとなる。そして、「ある商品の価値の大きさは、社会的に必要な労働の量、または、その生産のために社会的に必要な労働時間である」⁽⁴⁾。これが、労働価値説である。いかえると、家長長制的共同経済の内部においては、人間の必要から生産された物品は人間の手のうちにとどまっている。市場経済においては、これらの同じ商品が、人間の意識的な決定から脱出し、貨幣の交換法則にしたがい、それら自身あいだで客観的な関係をつくりあげるのである。物の世界が人間の世界のかわりになり、人間の世界を支配する。人間たちは自然から切り離され相互に断絶



される。彼らは資本の世界に入りこんでいるのである。

資本は生産手段そのものと同一視されることはできないだろう。生産手段は、家父長制的共同体においてさえも同じように存在した。資本は少数の人間によって独占された生産手段である。さらにマルクスにとっては、資本はそれ以上のものである。資本は生命を獲得した人格化された観念であり、肉体をもって怪物のような力になった意識的で無慈悲な意志である。貨幣の窮極の目標は貨幣を生み出すことである。その目標は人の必要を満たすことでも動物的必要——食物、衣料、住居の必要——を満たすことでさえもなく、むしろ労働者の労働から剰余価値を奪いとることである。ここから剰余価値の理論が生まれてくる。

この理論によれば、ある商品の価値は、それを生産するのに必要な労働の量によって決定される。この価値は、普通、この商品をつくるのに必要な時間数に一致するはずである。人間の営みにおいては、この価値は、労働者と彼の家族の生活——彼の物質的および精神的生活を保障するのに必要な時間数に一致するはずである。この時間数を五時間と仮定しよう。資本家は五時間を基礎として労働者に支払うべきである。だが資本家は労働者に五時間を基礎として支払うにもかかわらず、労働者を八時間働かせる。そして、余分の三時間の価値は、雇主のもとに帰属し、労働者には帰属しない。マルクスにしたがえば、「資本の蓄積」、資本化を可能にするのが、まさにこの剰余価値なのである。雇主は、自分が危険を冒したのであり、生産手段を準備したのだから当然だと抗弁することができるだろう。社会主義者は、剰余価値は変動するものとどまらなから、投資は、数年の後には償却されると答える。しかし、これは、おそらく本質的な議論ではないだろう。マルクスの一般理論は、巨視的経済学のそれである。彼が考察しつつあるのは、労働者の総体と資本家の総体であり、この総体は、危険という要素を考慮に入れていないのである。

こうした分析に照らして、われわれは、いまやこれらの分析の基礎となる疎外の一般的理論を説明することができる。疎外の理論は『資本論』においてでなく、むしろマルクスの死後出版された「疎外された労働」とよば



社会主義はヒューマニズムである

れる手稿をはじめとする彼の哲学的著作において、精密に論じられている。マルクスのこれら初期の著作なくしては、『資本論』を理解することは困難であろう。

マルクスによれば、人間は、本質的に生産し、つづある芸術家である。これが、人間を動物から区別するものである。人間も動物もともに自然のうちにおかれており、さらにまた両者とも自然——地理と歴史——の産物であり、そして、彼らの潜在力を自然においてのみ、また自然を通じてのみ、実現するのである。この自然はわれわれに対して、最初は非有機的な客観的世界として与えられる。動物は、自然を変形させはしない。動物はその本能によって動かされるという意味で、自然のままに、自然からその「生存の直接の手段」を獲得するのである。動物は、その物質的欲求の満足以上のものをめざすことはしない。

他方、人間は自然において、彼自身を実現するとすれば、自然を通じて、さらに多くのものを実現する。人間は自然の生産的諸力に受動的に服従するのではなく、これらの諸力に働きかけるのである。

「〔動物が〕直接的な肉体的欲求の強制のもとでのみ生産するのに対して、人間は、肉体的欲求から自由であるさいにも生産するのであり、しかもそうした欲求から自由である場合にのみ真に生産するのである。……動物が、自分たちの属する種属の基準と欲求に従ってしか、ものをつくることのできないのに対して、人間はあらゆる種属の基準に従ってどのように生産すべきかを知っており、そして、対象に適した基準をどのようにして対象にあてがうかを知っている。こうして人間はまた、美の法則に従って、ものをつくるのである。」⁽⁵⁾

人間は、自然を実現することによってのみ、また自然を彼の寸法に合うように変形することによってのみ、そして文化と文明の創造者になることによってのみ、自分自身を人間として実現するのである。

それゆえ、人間は意識をもつ生産者としての彼の活動の上に、彼の「労働を支出したもの」の上にそして彼の



生産する対象物の上に権利をもっている。しかしながら、資本主義体制においては、人間は、すべての人間的富の源泉であるところの「労働力」を資本家に売っているという事実によって、二重の疎外、二重のフラストレーションをこうむる。人間の労働の生産物は、資本を増大させるために、剰余価値のかたちで生産者から強奪される。「労働の実現は、価値の非常な低下として現われてくるので、労働者は餓死するほどにまで価値を低められる。」疎外は、生産物のなかにのみあるのではない。その人間的な性質によって自由な活動であるはずの生産活動そのもののうちに存するのである。資本主義体制においては、生産活動は外部から生産者に強制される。「それは、強制された労働である。」それは、創造のための内的欲求の満足ではなく、人間にとって「外面的な諸欲求の満足のための手段である。」「生産活動は」労働者自身の肉体的および精神的エネルギーであり、彼自身に反逆し、彼から独立し、彼に属していない活動としての彼の人格的生命（生命とは活動以外のなにもであらうか）である。これが、物の疎外に対する自己疎外である。」⁽⁷⁾

自己自身から疎外され、賃金を与えられている生産者は、客体的な生産物という衝立ての背後にいる他のひとびとに対して、疎遠な人間となってしまう。受動的には、彼は彼の生産物によって支配され、能動的には、生産物が帰属する雇主によって支配される。人間は人間に対して狼になったのである。しかし、疎外は他方またその人間的本性にそむいている雇主に影響を及ぼす。雇主は、思索したり着想を得たりするという彼自身が演ずべき役割を専門家に委ねて、ますます寄生物になる。こうして、彼は人間と物との自然的な調和を破壊するのである。どうすれば、この相互に促進しあう疎外を防ぐことができるだろうか。また必要な変更を加えて、家長長制的経済の自然的な均衡を回復することができるであらうか。ここでわれわれは、マルクスほど徹底して考えてはいないが、しばしばより明瞭に述べているエンゲルスをとくに引用しよう。資本主義の確立以前には、生産諸力——すなわち生産の道具——は貧弱であった。これらの道具は、家族の協同という枠内での個人か、家族かに属していた。だが、しだいに工場が個人の道具にとつてかわっていった。かつて個人的、あるいは協同的であった勞



社会主義はヒューマニズムである

働は集団的になるのに、他方、生産諸力と生産物は個人的なものにとどまり、私有財産は保持されていく。

これが自然的な諸法則を破壊し、労働者と雇主の両方を同時に疎外する不均衡なのである。ブルジョアにおける疎外は、彼をめぐすまわりに、眠るようになだめるのであるが、反対に、より深刻に疎外されているプロレタリアートは、彼の肉体的および道徳的苦痛を自覚する。そこから階級対立が、すなわち資本の蓄積と周期的な不景気をつのらせると同時に、革命的な解決を要求する階級対立が生じてくるのである。不可避免的に、プロレタリアートは、いつかは政治的権力を奪取し、その「独裁権」を確立することであろう。

マルクスは次のように書いている。「現実においては、現存する世界を改革すること、実践的方法で攻撃を加えること、そして諸条件を変えること、これが実践的唯物論者の任務である。」それは生産諸力と生産物そのものに、その本来の占有の仕方を回復するという問題である。この本来の占有の仕方は、集団的な労働の組織のもとは、集団的なかたちでのみ存在することになる。こうして、自然的な均衡が回復されるであろう。人間は、彼の生産物に支配されることをやめ、そして、生産物を支配するであろう。彼は計画的で合理的な生産の組織を設立するであろう。このようにしたとき、はじめて彼は自然によって働きかけられるかわりに、自然に働きかけることになる。ここでは、各人の能力に応じて人間によって生産された財物の全体は、各人の必要に応じて人間全体に渡されるであろう。そして、人間は全体のなかでの彼の位置と役割とを見出すであろう。ついで、自由の支配が必然性の支配の後を受けることになる。

私はただマルクスの思想のあらましを示しえただにすぎない。彼の思想を数ページに圧縮することは困難である。というのは、マルクスの思想は「マルクス主義者」が普通主張しているよりもずっと豊かであるし、より多くのニュアンスを含んでいるからである。ときには、この思想は矛盾しているときさえみえるかも知れない。これから、この思想を批判的な眼をもって吟味することにしよう。

まず第一に、われわれは、マルクスの社会主義と経済学が、はたして真に「科学的」であるのだろうか、と問



うことができよう。然りであり同時に否でもある。科学的ということ、均衡のとれた経済を予知し、組織することを可能にするような、諸法則における経済的事実の正確な知識と定式という意味にとるならば、それは否である。科学が現実の理解として定義され、経済的事実の基礎をなす複雑な関係、とくにこれらの経済的事実に対する人間の関係を解明することから成り立ち、そして、科学の目的が「近代社会の運動の基本的経済法則」を暴露することであるとすれば、然りである。

それゆえ、われわれは、マルクスにおいて、『資本論』においてさえ、経済的諸法則の解明をさがし求めてはならない。マルクスはこれらの法則を、多かれ少なかれ附随的な「現象」であると見なし、これらの法則には関心をもたなかった。彼はさらに、まだ起こっていなかった変化を予言することまであえてしたのであった。

『世紀の闘争』のなかで、フリッツ・シュテルンベルクは、『資本論』出版以来、経済的、社会的、そして政治的現実において生じた変化の大部分を分析している（これらの変化は他の著作家によって列挙されてきた）。これらの変化は重要であるが、マルクスの諸理論を要約するにあたって、われわれは、それらの大部分に触れないで来た。これから、フランスの自主的社會党によってなされた最近の研究に注目しながら、一、三の点についてだけ述べることしよう。

(1) 「階級闘争」はマルクスが考えたよりも、はるかに複雑である。実際、労働者階級は単純な実在ではない。さらに、相互に異なった諸利害をもつ賃金労働者を区別するカテゴリーの数が増加しつつある一方、労働者階級は減少しつつある。

(2) 革命的動乱に対して多少とも鈍感であり、「田舎の生活の愚昧さに」一生を捧げる人たちであるとマルクスが考えていた小作人・農民が、低開発諸国において、マルクスの判断を裏切った。

(3) 資本集中の理論は、事実によって確認されなかった。むしろ反対に、西ヨーロッパ諸国では、中小企業の数が増大しつつある。



社会主義はヒューマニズムである

(4) 周期的な経済危機は続いているが、それはまれになってきており、われわれは資本主義体制を終らせるような一般的大変動を理性的に予見しえなくなっている。いまや資本主義体制は経済的・社会的進化に適応しつつあるからである。

(5) マルクスがそうなるだろうと予言したように、「社会主義」が西ヨーロッパの工業諸国において勝利を得たのではなく、東ヨーロッパとアジアの低開発諸国において勝利を得た。

「階級闘争」理論——Klassenkampf. のより厳密な意味は「階級戦争」⁽⁸⁾ということになるであろう——の過度の単純化によって、マルクスは物質の決定性の役割を過大評価し、また人間の自由と資本主義国家の組織する力を過小評価した。労働組合の活動と教化された中間階級のおかげで、また経済への干渉と合理的な組織化の政策によって、資本主義国家は剰余価値を徐々に減らすことができた。より公正な税制によって調整されるこの剰余価値は、戦後の時期には生産的な投資を可能にし社会保障の設立を可能にした。マルクスは社会立法を歓迎した彼の意見では、社会立法は、失業の増大、激しい階級対立、そして最後には革命という結果になるはずである。しかしながら、社会改革はまったく反対の事実を生みだしてきた。

また、空想社会主義者たちが説いたほどには、マルクスが協同組合の役割に十分な注意を払わなかったこともついでに述べておこう。われわれはスカンジナビアの社会主義的民主主義を通じて、協同組合がその存在意義を証明したことを知っている。西側諸国の労働組合では、改革する意志が反乱する意志にとつかわったのである。共産主義諸国では、マルクスの教説に反して、「プロレタリアート」の独裁が、人類の自然的自由を窒息させ、それなくしては生活が生きるに値しないものとなる芸術の源泉を枯渇させるような、全能で非情な怪物に、国家をつくりあげてきた。

この点に関連して最後に一言しておこう。マルクスの時代においては、植民地政策はちょうど始まったばかりであった。マルクスは一九世紀後半を通じての植民地政策の普遍的な発展を予見することができなかった。もち



ろん、彼は「近代植民論」について述べているが、それは、たんに言葉の語源的な意味においてにすぎない。彼の念頭にあったのは、ただアメリカにおけるヨーロッパ人の植民だけであつた。さらに、彼の巨視的経済理論と、プロレタリアの寛大さと良心へのほとんど盲目的な信頼は、彼が、支配国からの入植者と被支配地域のプロレタリアとのあいだに発展した対立を予期することを妨げた。ヨーロッパの大衆の生活水準は、アジアとアフリカにおける大衆の生活水準の犠牲によつてのみ上昇したのだということは、いま常識となつてゐる事実である。ヨーロッパ諸国の経済は、製造加工された製品を低開発諸国に高い値段で売ること、そして低開発諸国から原料をできるだけ低い値段で買うことに基礎をおいてゐる。私はアメリカについて語つてゐるのではない。またフランスについては、問題は別である。しかし、アフリカ諸国においては、原料に対して支払われた価格に助成金が附加されてゐるとしても、それでもなお、フランスの製品の価格が、ヨーロッパで一般的にいつて最も高いということとは真実である。一方が他方を償つてゐるのである。一言でいえば、ヨーロッパのプロレタリアートは、植民地体制から利益を受けてゐるのである。だから、ヨーロッパのプロレタリアートは、植民地体制に実際には——効果的にはという意味だが——けつして反対してこなかつたのである。

さて、われわれ、すなわち低開発諸国に生まれた人間、社会主義によつて魂を吹きこまれた人間が考えなければならぬ一連の事実がある。われわれは、マルクスをケインズのような経済学者と見なすのではなく、社会学者であり、哲学者であると見なされなければならない。このことは「科学的社會主義」の創始者を驚かすことである。というのは、彼は「哲学すること」を避けたからである。

しかし彼の思想は、哲学者の思想として残されてゐるのである。経済的「現象」を越えて、マルクスの思想は、経済的「現象」を生みだす人間の現実の内部へと突き進む。彼は事物の事理的觀察のかわりに、人間の必要への深い洞察をおく。彼の思想は新しいヒューマンイズムである。新しいというのは彼の思想が肉化してゐるからである。ヒューマンイズム、すなわちヒューマンイズムの哲学が、経済学よりもむしろ、マルクスの思想の根本的な性格で



社会主義はヒューマニズムである

あり、積極的な貢献をかたちづくっている。われわれが先に述べたように、マルクスは、経済的事実から法則を公式化しはしない。彼は「近代社会の経済的運動法則」を定義する。それは、法則というよりもむしろ、一種の社会的「傾向」である。その分析においては、事実を説明する仮定と理論によって彼は進んでいくのである。

ヒューマニズムの哲学のよりよき理解のために、われわれはマルクスの労働の概念に立ち帰ることにしよう。

ここで「疎外された労働」からの抜粋に、『資本論』の一節、すなわちマルクスが書いたもののなかで、最も美しく、最も深遠なものの一つをつけ加えるべきである。労働が人間を規定するとすれば、原始人はまだ、動物とほとんど区別のできない「ハニ・ワーカー工人」にすぎない。彼の労働は自然の同化であり、彼の生命にかかわる必要を満足させるための自然の変革であり、まさしく動物的な活動である。人間は自然に働きかけ、自然を人間化するが、それと同じ程度に人間は「彼自身の自然」に働きかけ、同時に人間化する。こうして「ワーカー工人」は「オビ・ノリス観知人」になる。彼は、彼の労働のなかに、芸術的感覚と同じく、「意識と自由」を導き入れる。このようにすることを通じて、人間は自分を動物から区別するのである。

「しかし、最も無能な建築家を、最も優れた蜜蜂から区別するものは、建築家は、小部屋をろうで築く以前に、すでに彼の頭のなかで、この小部屋を築いているということである。労働過程の終りには、その過程の初めにすでに労働者の対象としてあり、したがって観念的な形態で存在していたものが結果として出てくるのである。労働者は自然の対象の形態変化だけを惹起するのではない。彼自身とは別に存在する自然のうちに、労働者は彼自身の目的、すなわち、法則として彼の活動の仕方の規定し、彼自身の意志を従属させねばならない目的を、実現するのである。そしてこの従属は、けっして瞬間的な行為ではない。彼の肉体の諸器官の力の発揮のほかに、注意力として現われる合目的な意志が労働の全継続期間にわたって活動していなければならない。」⁽¹⁰⁾



このように、労働が人間を規定するとすれば、ある種の労働は人間を人間以上のものにつくりあげる。人間は、労働の分割と社会化が進むにつれて、彼の潜在力を完全に実現する。家父長制的協働から工場にいたるまで、人間は良心と自由を通じてしだいに成長する。そして道具の主人から、世界の主人となるのである。しかし、同時に人間は世界と彼自身から切り離される。すなわち、人間の偉大さと悲惨さは労働のなかに、労働を通じて生まれてくるのである。マルクスの独創性は、純粹に唯物論的な仮定から出発しながら、真実さにおいても深さにおいても、最も偉大な哲学者たちの人間観に劣らない人間観に到達したということである。マルクスの人間観は、パスカルの人間観を思い起させる。マルクスの積極的な貢献は、物質のおよび社会的規定にもとづく肉化された人間概念を提示したことにある。

この概念は、一般に認識されている以上に豊かな内容をもっている。これについて、われわれは、読者にリュシアン・ゴルドマンの論文「物象化論」⁽¹¹⁾を引用しよう。ゴルドマンは彼がジェルジ・ルカーチからこの用語を借用したと述べている。もともと物象化はマルクスの価値の分析のなかで取り扱われたものである。資本主義社会においては、商業的關係が人間的關係にしたいにとつてかわる。ここでは、思考と感覚の諸形態として現われる意識は、内部から空洞化されがちである。意識のさまざまな表明——宗教、倫理、芸術そして文字——は、経済の「幽霊のような現実」に侵されて、その現実的・自律的な性格を失ってゆく。叡知人は経済人になり、動物の状態にまで後もどりするのである。

「商品経済、そしてとくに資本主義経済は、生産者の意識において、使用価値を交換価値でおきかえ、具体的な意味な人間關係を、販売者と購買者との抽象的・一般的な關係でおきかえる傾向がある。このようにして、商品経済は、すべての人間生活を一貫して、質的なものの代わりに量的なものを用いる傾向を生みだすのである。」⁽¹²⁾(傍点は引用者)



社会主義はヒューマニズムである

ゴルドマンの思想は、しだいに變化しているが、彼が次のように説いているのを、われわれは全面的には承認することができない。すなわち、「古典的資本主義社会においては、プロレタリアートだけが物象化を拒否し、すべての精神的な問題に対して、真に、人間的な性格を回復することが許される位置に立っている」(傍点は引用者)。マルクスが指摘したように、プロレタリアは実際には、最も大きな疎外の犠牲者である。だからこそ、プロレタリアは労働を回避し、動物的な欲求の満足に逃避するのである。ブルジョアに対してプロレタリアが優越している唯一の点は、彼が自分の疎遠さを感じるということである。歴史的にいつてプロレタリアがこの疎外を拒否したのは事実であるが、それは、疎外されている度合がより少ないブルジョア知識人がプロレタリアに解放への道を指示し、主導権をとったからなのである。問題について熟考する労働者はすべて、すでに知識人であるということとは真実である。何重もの疎外の犠牲である植民地の住民についても同様のことがいえる。知識人たち——多くの場合はヨーロッパの知識人たちであるが——は植民地の住民をめざめさせ、彼らにみずからの精神的な、人間的な豊かさを発見させたのであった。マルクスの分析から当然導きだされるのであるが、実際のところ、すべての西ヨーロッパの文明、すべての機械文明、すべての工場文明は物象化されているのである。われわれは、さらに、物象化からの解放の闘いのなかで、植民地住民がどのような役割を演じなければならぬかを考えてみよう。

マルクスのヒューマニズムは、積極的・革命的な貢献をしたのであるが、同時にまた、消極的な面も示している。その弱点は、人間と宇宙の一面的な把握、あるいはもつと正確に言えば、多義的な把握から出発しているところにある。マルクスの意図——および彼の逆説——は、全作業を通じてつねに人間の尊厳とその精神的必要を、形而上学あるいは倫理学あるいは宗教、さらに哲学にさえまいったく頼らずに表現することであった。マルクスは、自分では否定しているにもかかわらず、哲学者である。抒情的な多くの文章のなかで、彼が用いて



いる言葉が、道徳的なものにもとづいているために、憤りの言葉になっていることをみてとるには、注意深くマルクスを再読しさえすればよいのである。

結局のところ、だれの名、何の名において、マルクスはあえて、人間の尊厳と、自分の労働の全生産物を専有するという人間の権利を主張するのであるか。もし、マルクスのおこなう非難が、何らかの本質あるいは人間を超越したあるもの名においてなされたのではないとすれば、だれの名において、あるいは何の名において、夜間労働、児童の労働、そしてアフリカの奴隷貿易をマルクスは非難するのであるか。科学は諸事実とそれらの関係を記述する。科学は説明するが、要求はしない。科学は事実の判断から価値の判断へと移行することはできないのである。われわれはリュシアン・ゴルドマンが論文「弁証法論」(副題「マルクス主義者の社会学は存在するか」)のなかで示している主張の力強さを過小評価するものではない。マックス・アドラーとジェルジ・ルカーチに抛りながら、ゴルドマンは、マルクス主義は社会学であり、同時に歴史的知識と行動、理論と実践、科学と論理学であることを提示しようとしている。

「ルカーチの弁証法的立場をとくにはつきりと特徴づけているのは、手段を目的に、目的を手段に従属させること、集団を個人に、あるいは個人を集団に従属させることなどを拒否していることである。目的、手段、集団、個人、党、大衆などは、弁証法的思考において、力動的な全体を構成する諸要素である。そして、この場合、それぞれの具体的な状況において取り組まねばならぬ問題となるのは、他の要素との、そして総体との連関のなかで、諸要素のうちのある一要素が、あるいは他の一要素が、卓越した位置を占めてしまうという、つねに存在する危険である。」⁽¹⁴⁾

ルカーチの立場が、マルクスの仕事のなかに「真に内的な一貫性」を回復するという点については、われわれ



社会主義はヒューマニズムである

もゴルドマンに同意する。だが、ルカーチの立場が「いわゆる二重性」を除去するとは私は思わない。

この点については、マルクスに対しても、マルクスの方法、歴史的な方法を適用しなければならぬ。マルクスの生涯と業績とは、彼がまず最初に哲学者であったし、ヘーゲルとフイエエルバッハの生徒であったことを明らかに示している。後にペリで彼が学んだのは「経済学、革命の歴史、および社会主義であった。偉大な思想家サン・シモンは、彼に最も重要な影響をおよぼした」⁽¹⁵⁾。フランスの観念論的哲学者、後によばれた言葉を使えば「空想的」社会学者から、マルクスは、倫理に対する関心を継承した。彼は、言葉の本来の意味で、ドイツの哲学とフランスの倫理を同化し、一方で、それらを変形し、彼の著作、とくに『資本論』においては繊細な糸とだけ示されるほどに変えてしまったのである。

生活の歩みを進めるにつれて、マルクスはしだいに唯物論、実現の諸手段、および実践にいつそう力点をおくようになった。その一方、彼の初期の著作の哲学的思想と倫理的関心は和らげられていったのである。しかし、強調されなくなり、隠されたとはいえ、それらは完全に消失してしまったわけではない。繰り返しになるのを恐れるのだが、それらがマルクスの著作を包みこんでいると言えるであろう。マルクスのなかには、哲学と道徳——形而上学、世界観、とはいってもそれは、神から人間へ、超越的なものから内在的なものへ取り戻されたものであるが——以上のものがある。ピゴ神父は、妥当にも「マルクスの二面性」について述べている。そして一八六七年十二月二十七日付、シュテュツガルト『ペオバハター』紙に発表された『資本論』に対する批評のなかで、エンゲルスは、さらにはつきりとこの二面性について述べている。「本書自体についていえば、確実な実証的展開と、そこから著者が引き出してくる示唆に富む結論とを、われわれは注意深く、区別しなければならぬ」と。さらに続いてエンゲルスはこう説明している。

「現在の社会の発展過程の最終結果を著者が想像し、他のひとびとに提示する仕方、つまり著者の主観的な



結論は、実証的部分とはまったく別のものである。これは、本書の実証的な部分とわれわれがよぶものとはなんの関係もない。実際、その点について検討するだけの紙面があれば、それらの主観的な気まぐれが、彼自身の客観的な説明そのものによって論駁されることを指摘しえたことであろう。」(傍点はエンゲルス)

マルクスの最も忠実な協力者——まさしく共著者であるが——によるこの批評は無視することができない。われわれは、この批評について、さらにつけ加えて言う必要はない。マルクスの仕事のなかには、実証的な貢献とこれに矛盾し論争の余地のある結論へと到達する主観的な傾向とがある。だが、エンゲルスがしりぞけた結論を、われわれがしりぞける必要はない。私の考えでは、マルクスの無神論は、この主観的な傾向の成果なのである。

さらにまた、無神論はマルクスのうちに深く潜んでいる。この無神論が、彼のすべての仕事、とくに哲学的著作を満たしているのである。それはマルクスにとって根本的なものである。マルクスによれば、人間の最も完全な疎外は宗教から由来している。なぜならば、人間の潜在力を実現することのできない抽象的な世界へと人間を閉じこめてしまうために、宗教は人間を自然から、社会から、そして彼自身から引き離すからである。マルクスの見方では、宗教的行為は最も絶対的な非人間化の行為である。この論点を証拠立てようと思えば、多くの文章を引用できるであろう。私は、ただ「宗教は、大衆の阿片である」という有名な文章だけを引用しよう。にもかかわらず、見かけとは反対に、無神論はマルクスの仕事の「実証的部分」にとって不可欠のものではない。いくつかの著作のなかでは、彼は無神論と「実証的部分」との調停を拒絶することさえあったのである。

歴史的にいえば、マルクスの無神論は、彼の家庭環境と実践上の理由とによって説明できる。彼の父は、キリスト教を奉じるよう強制されたユダヤ人であった。こうして、若きマルクスは宗教について外面的な礼拝以外のものはまったく知らなかった。彼はけっして宗教のなかに生きなかつたのである。もう一つの歴史的な事実は、西ヨーロッパのキリスト教諸国における資本主義の勝利は、深刻な宗教的逸脱をともなっていたということである。



社会主義はヒューマニズムである

る。マルクスの無神論は、キリスト教の歴史的逸脱に対するキリスト教的源泉の反動と考えることができる。そして、この反動は、疎外の概念が宗教的な起源をもっているだけに、かえって激しく宗教の本質を攻撃したのである。
〔幸津国生訳〕

- (1) Henri Lefebvre, "Le Marxisme et la pensée française," 邦訳 Lucien Goldmann, "Propos dialectiques" in *Les Temps modernes*, No. 137~38 (July-August 1957)
- (2) Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1953) 邦訳 Léopold Sédar Senghor, "Marxisme et Humanisme," *La Revue socialiste*, March 1948.
- (3) Karl Marx, *Das Kapital*, 邦訳『資本論』(岩波文庫版) ① ㉗㉘㉙㉚。
- (4) 同邦訳書「八二㉙㉚」。
- (5) Karl Marx, Die entfremdete Arbeit, in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 邦訳『異化労働草稿』(岩波文庫版) 九六一~七㉙。
- (6) 同邦訳書「八七㉙㉚」。
- (7) 同邦訳書「九三㉙㉚」。
- (8) Andre Vene, *Vie et doctrine de Karl Marx* (Paris: Editions de la Nouvelle France, 1946), p. 315 参照。
- (9) 『資本論』上巻邦訳書 ③ 三五一㉙㉚。
- (10) 同邦訳書 ① 六六㉙㉚。
- (11) Lucien Goldmann, "La Réification" *Les Temps modernes*, No. 156~57. (February-March, 1953).
- (12) *Ibid.*, p. 1449
- (13) *Ibid.*, p. 1465
- (14) Lucien Goldmann, "Propos dialectiques: Y a-t-il une sociologie marxiste?" *Les Temps modernes*, No. 140. (October 1957), p. 743.



(2) Karl Kautsky, "Introduction à l'ensemble du marxisme," in Karl Marx, *Le Capital* (Paris: Alfred Costes, 1949), I, xxiv.



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

ラーヤ・ドナエフスカヤ

Raya Dunayevskaya は、アメリカ合衆国、西ヨーロッパ、アフリカにおいて、こんにちまで広く講演活動をおこなってきた。彼女の著作は、『一七七六年から今日までのマルクス主義と自由』『民族主義、共産主義、マルクス主義ヒューマニズムおよびアジア・アフリカの諸革命』『実存主義―ジャン・ポール・サルトルの哲学的著作と展開』についての批判的評論』等である。

マルクスが『資本論』に関する多くの手稿を構成しなおし⁽¹⁾、『資本論』第一巻の最初の二版を世に送り出したのは、第一インターナショナル（一八六四―七四年）の十年のあいだであった。この十年は、世界がアメリカにおける南北戦争とパリ・コムニューンという二つの大事件を経験した時期である。

『資本論』は、理論の新しい概念、すなわち理論と実践とのあいだの新しい弁証法的関係、理論の歴史という歴史観から、生産の歴史という歴史観への視点の移行を提示している。それはマルクスが、経済学と彼の時代の階級闘争の実証的な研究とに十年あまり精力を集中していた後、彼自身の哲学的ヒューマニズムに「復帰」したことを意味する。当然のことながら、この復帰はより具体的なレヴェルへの復帰であって、初期のマルクスのヒューマニスティックな諸概念の内容を狭くするものではなく、むしろそれを深めるものである。このことは、次



の箇所明白に示されている。すなわち、マルクスが一八六六年、アメリカにおける南北戦争終結後に起こった労働日短縮を要求する大衆運動の影響のもとに、書くことをはじめて決意した「労働日」と題された節のなかにまたパリ・コンミュニョンの後マルクスが「きわめて重要な点で」変貌したことを告げているいわゆる「商品の物神性」の節のなかに、さらにまた経済分析のために、ヘーゲル弁証法を創造的に実践するために彼がつくりだした独自のなカテゴリーのなかに、明白に示されている。ヒューマンイズムは、マルクスの『資本論』という偉大な著作に力と方向とを与えたものであった。ところが西欧の大部分のマルクス主義研究者は、こんにち著名な『一八四四年の経済学・哲学草稿』と『資本論』とのあいだの関係をまったく曖昧のままに放置するか、あるいはマルクス主義の倫理的基礎という点に限ってのみ両者の連続性を明らかにするか、のいずれかの態度に甘んじているのが現状である。⁽³⁾この態度は、哲学としての、また歴史的事実としてのマルクスのヒューマンイズムを一つの抽象物へと変化させ、具体的な経済的搾取、政治的自由の事実上の欠如をおおい隠し、さらに、次のような要求をおおい隠そうとするひとびとの勝手なふるまいを黙認することになると私には思われる。その要求とは、マルクス哲学の「実現」、マルクスのヒューマンイズムを体现するところの「全面的」個人自身のもつ精神的ならびに肉体的な諸能力を再統合すること、このことに対し障害となっている諸条件を除去しようという要求である。

一八四四年の『草稿』は、たんに「科学的社会主義」への「道を拓い」たものではなかった。ヒューマンイズムは、「科学的経済学」あるいは「真に革命的な政治学」発見への旅の途上において、マルクスがただたんに「通過した」段階ではなかった。ヒューマンイズムの哲学は、マルクス主義理論という完全なる統一のまさに基礎をなしているのである。そしてマルクス主義哲学は統一体であるゆえに、「経済学」「政治学」「社会学」等に分割することは不可能であり、いわんやフルシチョフ、毛沢東の両者ともに固執するスターリン主義の一党独裁的な創造物と同一ではない。

一八六七年の最初の出版から、一八八三年マルクスの死の直前の最後の版にいたるまでの『資本論』のすべて



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

の版のうち、フランス版（一八七二―七五年）のみが、マルクスのあとがきに書かれているように、「原著にはなかつた科学的価値」を示す変貌を表わしていた。パリ大衆の革命活動は、結集して「天を震憾せしめ」、⁽⁴⁾ 運命を彼らみずから手にひき受けることとなったが、マルクスはここから、資本の蓄積と商品の物神性という二つの最も基本的な理論的問題を察知したのであった。労働日の短縮を要求する闘争に関する彼の分析が、あたかも『資本論』構成上の枢軸となつたのと同様に、これら二つの付加された理論的問題は、『資本論』の精神すなわち現在に内在する未来を決定する役割を演じた。その変貌は二つの分野にわたるものであった。第一は、「一資本家あるいは一企業の手中への」⁽⁵⁾ 資本の集中および集積に関する法則を窮極まで発展させるといふ、こんにち国家資本主義とよばれる事態に関する予言ともいふべきものであり、第二は、「商品形態そのもの」⁽⁶⁾ から発する価値の形態に内在する商品の物神性に照明をあてたことである。自由、結合した労働のみが価値の法則を廃止し、「自由に結合したひとびと」⁽⁷⁾ のみ商品から物神性を除去しうる、とマルクスは結んでいる。

すでに確立された国家権力が、マルクス主義を「実践する」あるいはマルクス主義に基礎をおくと宣言するにいたつた現在では、マルクス自身が実践によつて示したものを再び確立することが不可欠な課題となつている。それは自由であった。自由という概念は、つねにマルクスの出発点であり帰着点であるが、それは資本主義的発展の「容赦なき法則」の分析というきわめて苦難に満ちた独創的な仕事を通してのみ具体化されるのである。この分析において、「存在物」（あるいは搾取的社会の搾取のたんなる対象）としてのプロレタリアートは如何にして、「主体」となるか、すなわちそれによつて、「否定の否定」あるいは自己解放をなし遂げるところの疎外された労働の諸条件への抵抗を如何にして試みるか、が明らかにされる。一言でいへば、『資本論』は二十五年の労苦の集大成であつて、それは一八四三年、マルクスが最初にブルジョア社会と訣別し、彼が思想上最も重要であると考えた、イギリスの経済学、フランスの革命的諸学説、ヘーゲル哲学から、解放の理論すなわち彼が「徹底した自然主義あるいはヒューマニズム」とよぶ新しい人間活動の哲学をあざやかにつくりあげたその時にはじ



まったのである。

一九五六年のハンガリー革命は、マルクスのヒューマニズムを、学問上の論争から現実の生と死の問題へと転化させた。ヒューマニズムについての関心は急速に高まり、ひきつづき中国において「百花」が斉放されて咲きほこった僅かのあいだ、それは最高潮に達したが、全体主義国家の成立はそれらの花を突然に凋落させることとなった。⁽⁸⁾一九五八年から一九六一年にいたるあいだアフリカに起こった諸革命は、新しい第三の世界の存在を裏証した。そして、この世界の根底にある哲学もまた、同じくヒューマニズムであったのである。⁽⁹⁾

一九四〇年代中葉から一九五〇年代初頭の西欧では、マルクスの一八四四年のヒューマニスティックな草稿が再発見されたのに対し、冷たい戦争とマッカーシーイズムはアメリカをそうした動きから孤立させる働きをした。しかしながらいまやアメリカ人たちは、ヒューマニズムについての議論の幅広さによって、出発が立ち遅れたために失ったものを補う機会をもっている。一方では、「いまこそ自由を」という黒人たちの運動、そして他方では、核の脅威を現実のものとした一九六二年キューバにおけるミサイルの危機、これらはヒューマニズム論争を再び燃えあがらせた。学者たちもまた、それぞれの道において、マルクス主義の経済学、政治学、社会学、科学、哲学の諸範疇の内的な同一性を取り継ぎなければならぬ。「理論の観念」すなわち「歴史の物語を歴史の理論」へと転化するマルクスの天才的才能を指摘したのは、非マルクス主義、反ヘーゲル主義の経済学者、故 J・シュムペーターであった。⁽¹¹⁾

すでに私は、『資本論』全四巻、および『資本論』と一八四四年の『草稿』との関係についての詳細な分析を試みたことがある。⁽¹²⁾それゆえ、ここでは紙数の関係から、二つの基本的な理論——価値のマルクス主義的分析と商品の物神性——を論ずるにとどめようと思う。これら二つは、実は同じ一つの決定的な統合された疎外理論、すなわち弁証法的に理解された史的唯物論であるからである。

「人間の意識が彼らの存在を決定するのではなく、反対に、人間の社会的存在が彼らの意識を決定する。」⁽¹³⁾とい



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

うマルクスの発見は、マルクス自身の疎外された労働の理論から逸脱したのではなく、またヘーゲル弁証法の中核としての疎外の理論から逸脱したでもない。しかし、資本主義のもとにおける現実の労働過程に関するマルクスの詳細な分析は、ヘーゲルの『精神現象学』における疎外のいづれの段階よりも、具体的に生き生きとしており、また破壊的で、もちろん革命的である。マルクスは真のヘーゲル主義者として、創造性に焦点をおくが、しかしヘーゲルとは異なり、その創造性は現実の生産過程の上に基礎をおくものであった。そこにおいてマルクスは、観念そのものではなく、観念をもつ「人間」と取り組み、労働者による「全体性の追求」という彼の初期の概念を発展させることとなる。マルクスがいまや見出した「新しい情熱と新しい力」は、古い秩序を打ち倒すためのみではなく、新しい秩序、すなわち「各個人の完全なそして自由な発展が支配原理であるような社会」⁽¹⁵⁾を建設するために生まれたものであった。

『資本論』においては、経済、政治、哲学の諸概念はきわめて有機的に関連しあっているため、一九四三年⁽¹⁶⁾ソヴェエトの理論家たちがはじめて公然と価値のマルクス主義的分析と袂別したとき、彼らは『資本論』の弁証法的構造をも否定し、『資本論』を「教授する」⁽¹⁷⁾さいには、第一章を省略するよう要求せねばならなかった。「西欧」の哲学は、この経済上の論争のなかにひそむ哲学的意味をまったく察知しえなかった。そしてそれゆえに、マルクスの弁証法的哲学の伝統をうけついできたソヴェエト・マルクス主義の理論雑誌(『マルクス主義の旗のもとに』)がいかなる理由で廃刊となったかを看取することもできなかったのであるが、このことは「西欧」の哲学にとってほめられるべきこととはいえない。ソヴェエトにおいても以後それ以上の努力もなく、また以前のマルクス主義経済学のどんな解釈をも参照することなく、価値のマルクス主義的分析に修正を加えたこの改訂版が、正統的共産主義者の分析となった。マルクス主義の理論の全体性は、確立されたマルクス主義にとってはずねに触れてはならぬ面となったのである。レーニンが一九一四年末、マルクス主義経済学とヘーゲル哲学の有機的連関を十分に把握したとき、第二インターナショナルは崩壊し、彼は彼自身の哲学的過去と袂別することとな



った。そしてそれ以来、レーニンは、彼自身を含めたすべてのマルクス主義者たちに、厳しい批判的態度をとるようになった。レーニンは彼の「警句集」の一つのなかで書いている。「ヘーゲルの『論理学』の全体を学び理解しない限り、マルクスの『資本論』とくにその第一章を十分に把握することは不可能である。それゆえ、過去半世紀のすべてのマルクス主義者のうち、だれ一人としてマルクスを理解した者はいないのだ。」

経済学の歴史において、「商品の物神性」と題された『資本論』第一章の最後の節よりもすぐれた分析をおこなった論文は他にはなく、またマルクスの「初期のヘーゲル主義時代」においてさえも、この節よりもヘーゲル主義的色彩の濃厚な著作はない。そこでは、一つの偉大な文学作品において、内容と形式とが一つにとけ合っているのと同様に、哲学と経済学は歴史と完全に結合されている。パリ・コンミュニンの後、マルクスがフランス版にいくつかの深刻な変貌を与えるまで、十五ページからなるこの節は、バイオリンの弦のようにゆるみなく張られていた。マルクスが、パリ・コンミュニオンという偉業を「それ自身活動している存在」であると考えたことを、われわれは想起せねばならない。パリ革命政府支持者たちによる社会の再組織全体は、それが歴史的に決定されたのみならず、ブルジョア階級の思想を逆に条件づけるものであったから、価値の形態に関するすべての問題への新しい見通しをマルクスに与えたのであった。資本主義的な生産諸条件のもとでは、哲学は一つのイデオロギー、すなわち偽りの意識と化してしまっていた。資本主義的生産に固有の思想の諸範疇は、すべてのひとびとによって無批判に受け入れられてきた。そのなかには、労働がすべての価値の源泉である、という画期的発見をなし遂げたアダム・スミスやデヴィッド・リカードさえも含まれていた。彼らの発見にもかかわらず、なぜ彼らが商品の物神性を解消しえなかつたかという理由はここにある。古典派経済学はここにおいて歴史的な障害に遭遇した、とマルクスは考えたのであった。

労働生産物の商品という形態は、主体と客体との転倒した関係、すなわち生きている労働と死んだ資本との関係のゆえに物神性をもつにいたった。そこでは人間相互間の諸関係は、物相互間の関係として現われる。なぜな



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

らわれわれの疎外された社会においては、「諸関係はすべて実際にそうである」⁽¹⁷⁾からである。死んだ資本は生きている労働の主人である。来る日も来る日も死んだ労働の支配、すなわち機械の重圧に苦しんでいるプロレタリアートの場合を除き、商品の物神性は、ヘーゲル流の表現を用いれば、すべてのひとびとに対し、「精神のまさに本質」⁽¹⁸⁾であると自称してはばからないアヘン剤なのである。それゆえに、自由に結合した労働を除いては、何びとといえども商品から物神性を除去することはできない、とマルクスは述べている。一九四三年、ソヴェエトの理論家たちは、このマルクスの考えから離れるべきだという方針をはっきりと決定した。

私的資本主義から共産主義とよばれる国家資本主義へと形態を変えたときにも、労働者に対する搾取をおおひ隠すために必要とされるイデオロギーは、その本質までも変えることはなかった。中国、ソヴェエト間に現われたイデオロギー上の亀裂もまた、どちらの国においても搾取関係を根底からゆるがすことはなかった。もしマルクスがこの世に再び姿を現わしたとすれば、イデオロギーの新しい形態——国家計画とその物神性——のなかに、マルクスが資本主義的発展という容赦ない法則の窮極の結果として予言した国家資本主義的発展を容易に看取することであろう。それは私的所有か国有化かの問題ではないということ、われわれはこれまでのどの世代にもまして深く理解しなければならない。それは自由の問題である。自由が制限を受けるときはいつでも、またどこであろうと、マルクスは実践においても理論においても不屈の精神をもってその障害に立ち向かっていった。古典派経済学者が「自由な労働」について語るとき、「自由な労働」とは賃金労働を意味するものであったが、マルクスはこれに対して皮肉をこめて書いている。「彼ら古典派経済学者にとっては歴史は存在した。しかしいまや歴史は存在しない。」

周知のように、価値あるいは「抽象的な」「価値を生み出す」労働についてのマルクスの初期の理論は、疎外された労働という理論であった。いくつかのヒューマニスティックな論文のなかで、マルクスはなぜ彼が経済上の事象を「疎外された労働」という概念を用いて分析したかを説いている。「そこでわれわれは問おうとする。



どのようにして人間は、みずから、労働を疎外するようになるのか。どのようにしてこの疎外は、人間的発展の本質のうちにも基礎づけられるのか、と。われわれはすでに、私的所有の起源に関する問題を、人類の発展行程に対する疎外された労働の関係という問題におきかえることによって、この課題を解決するために多くのものを獲得してきた。なぜかといえ、私的所有について語る場合、人間の外部にある事物を問題にしなければならぬと一般に信じられているが、労働について語る場合には、ひとは直接に人間そのものを問題としなければならぬ。この新しい問題提起は、すでにその解決を内に含んでいるのだ。¹⁹⁾

しかしながらマルクスは、『資本論』を完成する過程において、資本主義のもとの労働の疎外的性格を、工場における一活動として、そして「もっぱら自由、平等、所有、ペンサムが支配する」²⁰⁾市場における一商品として分析するための経済的諸範疇をつくりだす必要を感じていた。

マルクスは、彼自身の価値と剰余価値の理論を詳細に説明するためのみならず、生産そのものにおいて人間の諸関係がいかに貶しめられているかを示すために、特別の経済的範疇をつくりだした。あたかも労働者は身体から手を切り離し、そしてその手になお機能を保持させることができるかのように、マルクスは労働という範疇を、活動としての労働と商品としての労働力とに分割したが、その意図するところは、労働力が肉体から切り離しえないものであるから、工場に行くのはほかならぬ労働者自身だということを示すことにあった。そして工場においては、労働者の能力は機械のたんなる付加物であって、労働者の具体的な労働は一定量の凍結した抽象的労働に帰するのである、とマルクスは続けるのである。

さて、もちろん「抽象的労働者」といった生物は存在しない。人は鋳夫であり、仕立屋であり、製鋼所の工具であり、パン焼き職人である。にもかかわらず、資本主義的生産の本質は、そのように転倒したものであるから、人間は機械の主人ではなく、機械が人間の主人なのである。工場の時計のきざむ時に合わせて、みずから「思うままに動く」機械によって、人間が与えられた時間に与えられた量の生産物をつくりだす限り、人間の技術は重



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

要な意味をもたなくなる。労働時間というものは、すべての具体的な労働を一つの抽象化された量へと途方もない転換を達成した機械に仕える侍女なのである。

マルクスは、具体的労働および抽象的労働についての彼の分析を、経済学への独自の貢献をなすもの、すなわち「経済学に対する明晰な理解を生みだすかなめとなるもの」⁽²¹⁾と考えた。資本家の「余剰労働に対する狼のような渴望」を「自己自身を増殖する多産な生氣ある怪物」⁽²²⁾として分析する過程で、マルクスは他に二つの新しい範疇をつくりだした。それらは不変資本（機械）と可変資本（賃金労働）である。賃金を支払われると支払わられないとにかかわらず、すべての労働は強制された労働である、と彼は主張する。そしてこの労働はまったく疎外された活動であるから、それ自身資本の形態となる。

疎外された労働についてのこの記述の正確さと獨創性とは、もちろんたんに「演繹的ヘーゲル弁証法」の一範疇に属するものではなく、真理のまったく新しいレヴェルを再創造するマルクスの弁証法的経験主義の一範疇なのである。資本主義のもとでの労働過程についてのマルクスの記述を読み進むさいに、マルクスは、疎外された労働の理論から離れて円熟の域に達したのだとか、あるいは、疎外された労働は、彼が「ヘーゲル主義のたわごと」から「科学的唯物論」へと道を拓いてゆく以前の「ヘーゲル左派時代」の「名残り」であるとかいった結論を引き出すのは、政治的動機をもったひとりよがりの盲目さの結果にすぎないのである。また同時に、マルクスの経済的諸範疇は、もはや議論の余地もなく階級的性格をもつものであるから、それらの範疇から階級的内容を除去することは不可能である。こんにちのマルクス主義に近い立場の人たちは、これらの範疇の「中立化」を声高く宣言するにもかかわらず、彼らは、それらの範疇を資本主義に、そして、資本主義のみに適用するにすぎない。価値のマルクス主義的法則は、資本主義を最も明白に表現するものであるが、そのために、スターリンでさえ——全権力、すなわち国家計画と一党独裁を手中に収めて後少なくとも約二十年間は——ソヴェエトにおいてこの価値の法則が作用することを敢て認めなかった。なぜなら、スターリンは、ソヴェエトは「社会主義国」である、



と宣言したからである。ソヴィエトの理論家たちが公然とマルクス主義の概念に決別したのは、世界大戦のさなかであった。しかし実際には、支配官僚制は、それ以前から長きにわたって搾取的な道をたどっていたことはいりまでもない。

一九四七年、「哲学的労働者たち」はヘーゲルの弁証法を「新しい弁証法的法則」すなわち批判および自己批判でおきかえよ、という要求が、アンドレイ・ジュダーノフによって劇的に（あるいは少なくとも声を大にして）提出された。一九五五年まで、マルクス主義的諸概念の批判はすべて、マルクスのヒューマニズムに関連していた。V. A. カルブシンは、「一八四四年経済学・哲学草稿におけるマルクスの唯物論的弁証法の展開」のなかで次のように書いている。「マルクスは哲学の境界を越え、そしてプロレタリアートの実際の生活と実際の必要という観点から、革命的変革についての真に科学的な方法として、また現実世界に関する知識として、哲学の根本問題を分析した最初の哲学者であった。⁽²³⁾」

しかしながらソヴィエトの理論家たちは、革命的変革が彼らの没落を意味する場合には、「革命的変革」を喜んでむかえようとはしなかった。それゆえ、ハンガリー革命が、革命後、哲学を實現することによって、いいかえればソヴィエト共産主義からの自由を一つの現実と化することによって現実を変革しようとしたとき、その論争は機関銃の火花によって終止符を打たれたのであった。このように、マルクス主義理論のロゴスの侵犯は、自由そのものの破壊をもたらしたのである。

その後まもなく、ソヴィエトの理論家たちは、確立された共産主義のすべての敵対者に対して、容赦ない辛辣な攻撃を開始した。彼らは敵対者に対し、深い理由もなく、「修正主義者」というレッテルを付した。不幸なことに、あまりにも多数の西欧の学者たちがこの用語を受けいれ、逆に支配の側に立つ共産主義者たちを「ドグマティスト」として引き合いに出した。第二次世界大戦前夜における、ヒトラー・ヒスターリン条約における、毛沢東と蔣介石とのあいだの連合戦線における、そして最近ではソヴィエトと中国との分裂におけるような、唐突な



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

転向、あるいは「弾力性」にもかわからず、彼らは「ドグマティスト」という名を奉られたのであった。同時に、レーニンの哲学的遺産のもつ二重性、すなわち、俗流唯物論的な『唯物論と経験批判論』と、彼の『哲学ノート』における創造的弁証法とのあいだの二重性を指摘することは、一片の真理をもっているが、それは「西側」の生来の反レーニン主義に対し、絶好の攻撃材料を提供することとなった。私はこれまでに「毛沢東の思想」の分析を試みたことがあるが、彼の思想、とくに『実践論』および『矛盾論』は、彼自身の政権掌握に結びついたものであるため、「マルクス主義に対する独自の貢献」をなしたと考えられる。私はここで、ヒューマニズムをめぐる論争は、純粹に学問的な問題となってしまうたり、「修正主義」に関する「政治的な」さまざまの論争から分離されてしまったりする二つの危険をもっていたという事実を指摘しようと思う。幸いにもマルクス主義は、書物のなかにもみ存在するものではなく、また国家権力のみのも所有物でもない。それは、新しい出発点に立つて社会の再建をめざす働くひとびとの日々の生活のなかに存するのである。

アフリカにおいてのみならず、ラテンアメリカにおいても（フィデル・カストロもまた、何よりもまず彼の革命を「ヒューマニスティック」とよんだ）、西欧の帝国主義からの解放は、ヒューマニズムを旗印として掲げたものであった。それによって、ソヴィエトの共産主義路線には変化が生じた。ソヴィエト共産主義戦線においては、当初、レーニン主義はいかなる種類の人間化をも必要とせず、また「ヒューマニスティックな社会主義」の提唱者たちによって提案されたどんな変革をも必要としない、と主張されていたのであったが、その主張がいまや、ソヴィエト国民は「戦闘的ヒューマニズム」の正当な継承者である、という主張へと変化したのである。こうしてソ邦連政治科学知識普及協会（ズナーニエ協会）副会長という堂々たる肩書をもつM・B・ミーティンは次のように発表した。ソヴィエト共産党第二一回大会におけるフルシチョフの報告は、「マルクスレーニン主義社会主義ヒューマニズムの壮大かつ高遠な思想」である、と。そして一九六三年、メキシコで開催された第一三回国際哲学会議において、その報告の一つを「現代世界におけるヒューマニズム」と題したのはソヴィエトの代表



団であつた。⁽²⁶⁾このように、まったく奇妙なことではあるが、西欧の知識人たちは、ソヴィエトの共産主義者たちが投げられた球を投げ返してくれたことに対し感謝の意を表しうることになるのである。なぜなら、ここに再びわれわれはヒューマニズムを論議する手がかりを得るにいたつたからである。

われわれは思想の自由という問題を、思想統制という貨幣の裏の一面以外の何物でもないといった低いレベルで考えるべきではない。「汝の敵を知れ」という型の、「マルクスレーニン主義」についてのわれわれの型にはまった研究を一見するとき、これらの研究は確立した共産主義のもとで教授されているものと比較して、「まったく反対の原理」を教えることとされているにもかかわらず、方法論においては何の相違もないことがおのずから明らかとならう。問題は次の点にある。もし思想の自由が、ヒューマニティをおしすすめる運動の実現のための基礎となる哲学を意味するものでないならば、思想は、少なくともヘーゲルの意味では、「理念」とはよばれない。ヘーゲルにとっては、正確には「自由の対象であるもののみが理念とよばれる」のであるから、彼のいう絶対者でさえ、この世の自由の空気を呼吸していたのである。われわれの時代もまったく同様である。マルクス主義弁証法は、たしかに歴史的、あるいは政治的であるのみならず認識にかかわるものである。しかし、階級闘争に関するマルクスの概念は一つの「神話」であつて、プロレタリアートに対する彼の「讚美」は、たんに「マルクスの疎外の哲学の最終的結果」⁽²⁷⁾である、と主張することは、理論にも事実にも反するのである。そのようなアメリカでの分析は「共産主義の害悪に関する故ダレス氏の毎週の説教の一種の知的対応物」⁽²⁸⁾である、というジョージ・リヒトハイムの批判は、この点で妥当である。

マルクスのヒューマニズムは、理想主義を否定するものでもなく、また唯物論を肯定するものでもなく、両者を統一した真実であり、ゆえに新しい統合体であつた。マルクスの「集産主義」は、まさにその精神において、個人主義の要素をもっている。若きマルクスが、「人間の個性を完全に否定するまったく粗野で無思想な共産主義」から彼自身をひき離さねばならぬと感じた理由はここにある。疎外された労働は、私的であろうと国家的で



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

あろうと、「組織された」ものであろうと「無政府状態」のものであろうと、資本主義における諸悪のすべての本質であったので、マルクスは、一八四四年の資本主義に対する攻撃を次のような声明で結んでいる。「共產主義はそれだけで人間発展の到達目標、すなわち、人間社会の一形態なのではない」と。自由は、私的所有の止揚より以上のもの、はるかにそれ以上のものを意味した。マルクスは、私的所有の止揚をたんに「第一次的超越」と考えた。完全なる自由には第二次的超越が必要であった。これらのヒューマニスティックな論文が書かれて四年後に、マルクスはかの歴史的な『共産党宣言』を公刊した。彼の基本的哲学は、新しい用語によっても変わりはしなかった。それどころか、一八四八年の諸革命の前夜に書かれた『宣言』は「個人の自由はすべての自由の基礎である」と宣明しているのである。そして彼が生涯を終えるときまで、その思想は変わらずに保持された。マルクスの大著『資本論』は、彼の生涯の活動と同様、「人間自身の目的である人間の力の発展」のみが「真の自由の国」である、という思想からつねにされることはなかった。再びわれわれは、私的所有の止揚はたんに第一次的超越である、と若きマルクスが主張した理由を他の何よりも深く理解しなければならぬ時代に立っている。「この第一次的超越を媒介として、この媒介を超越するまでは、——この最初の超越という媒介はやはり不可欠の前提なのであるが——ヒューマニズムそれ自身からはじまる積極的ヒューマニズムは生じないであろう。」精神的および肉体的労働が、マルクスが「全面的」個人とよぶところのものなかに再統合されるべきとき、「積極的ヒューマニズム」は「それ自身のなから」はじまる。すべての階級社会の基礎となる原理であった精神的労働と肉体的労働とのあいだの分裂が、資本主義のもとで非常に顕著になったので、燃えあがる敵対意識は生産のみならず科学そのものの特徴とさえなっている。この事実を、たしかにわれわれは、この核の時代において重苦しく意識せずにはすまされない。マルクスは一八四四年、「生活のためにある一つの基礎をもち、科学のために他の一つの基礎をもつことは、そもそものはじめから偽りである」と書いたが、そのときすでに現代科学のゆきずまりを予見していたのであった。われわれは百二十年ものあいだこの偽りのなかに生活して来た。その結果、



われわれが知っている意味での文明が生存しつづけることは危くなっているのである。

われわれの時代が直面している課題は、第一に、実践から、すなわち日々の現実の闘争から理論への動きが存在していることを認識することであり、第二に、それによって理論からの運動が実践に役立ちうるような方法をつくりだすことである、と私には思われる。理論と実践との新しい関係、すなわち社会を再建するために闘っている生きた人間という「主体」についての新しい評価は欠くべからざるものである。われわれの時代は科学や機械に対してではなく、人間に対して挑戦する。世界危機は全体として、理論と実践との新しい統合、労働者と知識人との新しい関係を要求している。総体的な哲学が探し求められているという事実は、後進国という新しい第三の世界によって劇的に暴露された。しかしさらに、全体主義的諸体制からの自由を求める闘争においても、そして西欧においても、この総体的哲学の探求がなされているいくつかの証拠が見られるのである。総体的哲学を求めるこのいくつかの動きを識別するために必要なのは、すべての哲学のもつ頑迷さ——「大衆の後進性」という概念——を打破し、オートメーションと戦い、人種的差別の廃止のために戦い、即時の自由を要求している大衆の諸思想に耳をかたむけることにはかならない。これは知的に後退することではなく、認識の新しい段階の出发点である。ドグマティズムからの知識人の自己解放であるこの新しい段階は、ヘーゲルが述べたように、知識人が「思想を發展させて具体的な真実に到達せねばならぬ」と感ずるときにのみ、開始されるのである。

バルチノスチ(党の原理)を一つの哲学の原理としてとり上げることには、「大衆の後進性」というドグマのもう一つの表われである。このドグマによって、国家資本主義社会における知識人たちは、大衆は命令され、支配され、「導びかれ」なければならぬという彼らの主張を合理化しているのである。西欧におけるイデオログたちと同様に、彼らは、革命というものは党という機械を確立するために起こるのではなく、人間の基礎の上に社会を再建するためにしかるべき時期に起こるのである、ということをやあまりにも容易に忘れ去ってしまう。政治における党派性あるいは一党独裁主義は、新しい何百万ものひとびとの創造的エネルギーを解放する代わりに、



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

革命の息の根を止めてしまおう。それと同様に、哲学における党派性は、思想に新しい次元を開くのではなくむしろ思想を抑圧する。このことは、東にとっても西にとってもたんに学問上の問題ではない。マルクス主義は解放の理論でない限りまったく無に等しい。マルクス主義は、生活におけると同様に思想において、それなくしてはどんな社会も真に存続しえないような新しい人間の、次元の開発をなし遂げるための基礎を提供するものである。マルクス主義ヒューマニストとして、私には、このことが哲学としても現実としてもマルクスのヒューマニズムの真実のすべてであるように思われるのである。

〔新山春子訳〕

- (一) マルクスの『資本論』(Kerr版)第二巻への序文(一八九三年)のなかで、F・エンゲルスは、頁付けが再構成の経緯を物語るような方法で、原初の草稿を表示している。このことに関する私の分析については『Marxism and Freedom』(New York: Twayne Publishers, 1958, 1964) 八七—九一ページを参照。
- (二) マルクスの『一八四四年の経済学・哲学草稿』は、現在、数種の英訳が入手可能であり、そのうちの一冊はモスタワで出版されたものである。しかし私が国でより容易に入手しうるのは、T・B・ホットキムによるものであって、ヘーリツェ・フロム著『マルクスの人間概念』(Marx's Concept of Man, New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961) に収められている。しかし「除外された労働」に関する草稿以外については、私は自分自身の翻訳を用いている。それゆえ引用ページを示していない。
- (三) ユーゼフ・ユグェン・カメンカ、*The Ethical Foundations of Marxism*, (New York: Frederick A. Praeger, 1962) 邦訳『マルクス主義の倫理的基礎』(岩波書店)を参照。
- (四) Karl Marx, *The Civil War in France*, 邦訳「フランスにおける内乱」(大月書店版全集第一七巻所収)は、独立のハンノット、マルクスの『選集』『全集』等のものである。何種類もの言語で広く入手可能である。
- (五) Karl Marx, *Das Kapital*, 邦訳『資本論』(岩波文庫版) 第一—一九ページ。
- (六) 同邦訳書(一)一四一—一四二ページ。
- (七) 同邦訳書(一)一五五—一五七ページ。
- (八) 英語による読者のための必読の書は、Roderick MacFarquhar, *The Hundred Flowers Campaign and the*



Chinese Intellectuals (New York: Frederick A. Praeger, 1960) である。中国における反逆の声は、東欧におけるそれと比較されるべきである。現在までに、ハンガリー革命に関して、マンフレットや論文はいろいろと及ばず、単行本も無数である。マルクスのレーニン主義が演じた役割をたゞるため重要であると考えられるものは次の数冊である。

Imre Nagy on Communism (New York: Frederick A. Praeger, 1957);

Francois Fejtó, *Behind the Rape of Hungary* (New York: David McKay Company, 1957);

The Hungarian Revolution, A White Book edited by Melvin J. Lasky (New York: Frederick A. Praeger,

1957);

Bitter Harvest, edited by Edmund O. Stillman with Introduction by Francois Bondy (New York: Frederick A. Praeger, 1959).

既述の各の雑誌、小冊子や運動家雑誌に関する報告は、『*The Review*』(periodical published by the Imre Nagy Institute, Brussels) が精髄であるべきである。このほかの報告は、雑誌『*East Europe*』より取られるべきである。『*East Europe*』は、ヨーロッパの取り扱いは、ほとんどヨーロッパをめぐって指導的地位を占める哲学者ニダム・シヤントシホーク・コロコンスキのあいだでなされたマルクスのレーニン主義に関する論争を公表した点で重要な役割を果たした。この二人の哲学者の双方の翻訳は、『*论文集 Revisionism*』, edited by Leopold Labedz (New York: Frederick A. Praeger, 1962) より取られるべきである。

(9) Leopold Sédar Senghor, *African Socialism* (New York: American Society of African Culture, 1959); Sekou Toure, "Africa's Path in History." 後者は英語とフランス語の二つあり、『*Africa South*』, April-June 1960, Cape-town のなかで披発された。現在アメリカ国外でのみ入手可能である。また私の著書『*Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions*』(American, 1958, English, 1961, 1961年の版は『*News & Letters*』, Detroit, Michigan) も入手可能であるを参照。

(10) 私は、アメリカにおける立ち遅れの程度、議論の水準の低さ等の問題について、西欧の知識人がとる態度を容認しているところではない。ヨーロッパにおいてマルクスの初期の草稿がはじめて再発見される四、五年前、当時ヨーロッパはアシズムの支配下であったが、ハーマート・マルクーゼは、それらの草稿を彼の著書『*理性と革命*』(Reason and Revolution) のなかで取り扱った。これは、これらの草稿のドイツ語版でもとづいており、当時は英語訳は入手可能であった。マルクーゼ教授の初期の著作に掲げる討論は、小さいグループでなされたにすぎなかったことは事実である。また、マルクスの



マルクスのヒューマニズムの現代的意義

ヒューマニスティックな草稿やレーニンの『哲学ノート』を当然出版すべき出版社や大学出版部に、私がそれらの出版をひき受けてもらうことは大へん困難であったことも事実である。私は、私の『マルクス主義と自由』(Marxism and Freedom, 1958)の付録として添えることによつてのみ、それら二つの著作を出版させることに成功したのである。そのときでさえ、それらの著作は、多数の読者が利用できるものとはならなかった。マルクスのヒューマニズムがアメリカにおいて多数の読者を得、アメリカの新聞、雑誌において広く関心をよぶにいたつたのは、ようやく一九六一年であった。そのときヘーリッヒ・フロムは、『マルクスにおける人間概念』のなかに、『経済学・哲学草稿』の翻訳を収録したのである。それにもかかわらず、アメリカにおいてと同様ヨーロッパにおいても、ヒューマニズムにかんする論議がようやくにして具体的ないはせしめまつた段階にまで達したのは、ハンガリー革命の後であった。この事実からいっても、ヨーロッパにおけるマルクス主義研究者たちがアメリカの立ち遅れを非難する知的傲慢さは特別の根拠をもつものではないと私は思うのである。私が論議の立ち遅れに言及したとき、私はリヤザノフの編集のもとに、一九二七年、ロシアのマルクス・レーニンゲルス研究所によつて『経済学・哲学草稿』がはじめて刊行されたときから、それらが広く一般の注目をあびるようになったときまでの長い期間を心に浮かべてゐるのである。

(11) Joseph Schumpeter, *A History of Economic Analysis* (Oxford University Press, 1954).

(12) *Marxism and Freedom* Ⅱ-Ⅲ Chs. V through VIII を参照。

(13) *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Charles H. Kerr), P. 11.

(14) Karl Marx, *Poverty of Philosophy* (Chicago: Charles H. Kerr), P. 157.

(15) 『資本論』上掲邦訳書 巻五四一頁。

(16) 『Pod Znamenem Marxisma』(『マルクス主義の旗のもとに』) Nos. 78/1943. この号に収められている価値の法則に関する決定的な論文は、「ソヴェエト連邦における経済学の教育」という表題で私が翻訳をおこなつた『マルクス主義経済学の新改訂』という私の注解とともに、その論文は『The American Economic Review』(September 1944)に発表された。それをめぐる論争には、オスカール・ラング教授、レオン・ロギン教授、ポール・A・ハラン教授等が参加し、同誌上でおいて一年間続いた。そしてその論争の最後は(一九四五年九月)、私の再論「マルクス主義の修正か再確認か」が掲載された。

(17) 『資本論』上掲邦訳書 一四四一頁。

(18) G.W.F. Hegel, *Logic*, (first Wallace translation, Oxford University Press, 1892) を参照。



- (61) Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 邦訳『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版) 一〇五ページを参照。
- (20) 『資本論』上掲邦訳書(二)六一ページ。
- (21) 同邦訳書(一)八五ページ。
- (22) 同邦訳書(二)九五ページ。
- (23) “*Vobrosy Filosofii*” (*Questions of Philosophy*), No. 3/1955.
- (24) *Marxism and Freedom* 普及版 (New York: Wayne, 1964) 中、新章「毛沢東の挑戦」を参照。レーニンの哲学における党派性がスターリンの「党独裁的な」哲学における「党中心主義」と毛沢東の場合と同様に歪曲された点に関する分析としては、十分な資料を備え、理解しやすい分析である。David Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932* (New York: Columbia University Press, 1961) を参照。
- (25) “*Pravda*” 一九五九年一月六日号。この引用は、また英語訳は “*The Current Digest of Soviet Press*” 一九五九年六月三日号に掲載。
- (26) M・B・レーニンとその会議の報告は “*Vobrosy Filosofii*,” No. 11/1953 所収。同会議の別の報告は、この中で “*Studies in Soviet Thought*,” No. 4/1963 (Fribourg, Switzerland) を参照。
- (27) Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961).
- (28) George Lichtheim, “Western Marxist Literature 1953-1963,” in “*Survey*,” No. 50, January 1964.
- (29) 『資本論』上掲邦訳書(二)三四七ページ。



ヒューマニズムと弁証法

ミハイロ・マルコヴィチ

Mihailo Markov¹⁾ は、ユーゴスラヴィアのベルグラード大学で研究生活を送ったが、これよりさき、一九四一―四五年のあいだ、ユーゴスラヴィア解放戦争に参加した。彼は、ベルグラード大学およびロンドン大学で学位を取得した。ロンドンでは、A.J. ニイヤーのもとで研究し、「論理学の概念」を学位請求論文として提出した。一九五五年以来、セルビア科学芸術アカデミーで教鞭をとるかわり、現在哲学・社会学部長を勤め、さらにベルグラードのノリット書店発行の「現代哲学叢書」を編集している。主要著書としては、「現代論理学における形式主義」、「意味の弁証法理論」および「論理学」がある。

I

思うに現代哲学における最も根本的な問題の一つは、いかにしてヒューマニズムを弁証法的な哲学とし、弁証法をヒューマニスティックな方法とするかということである。ヒューマニズムという言葉は、すべての哲学的な問題を人間の視野において解決しようと努める哲学、人間の自然、疎外、自由などの人間学的な問題ばかりでな



く、他のすべての存在論的・認識論的・価値論的な問題をも含む哲学を意味するものと考えられる。ヒューマンイズムの存在論は、人間の身体の物理的動作のみならず、意味の知覚、理論の構築、シンボルによる数学的処理など、あらゆる種類の人間活動によって構成される人間の世界に関する哲学的理論である。ヒューマンイズムの認識論は人間の知識の理論である。論理学は、たんに経験科学や日常生活において実際に用いられる言語よりはるかに精密な言語を前提とする、正確で純粋に形式化された思考の研究のみをさすのではない。ヒューマンイズムの論理学は、形式論理学の外に、現実の人間の言語で表現され、あいまいな概念や不完全な叙述のもとになされる思考方法が妥当性をもつための一般的条件を研究する。ヒューマンイズムの価値論は、具体的、歴史的に与えられ、変化しうる価値の理論であって、ある絶対的、超越論的な理想と規範の理論ではない。

このように哲学に対するヒューマンスティックな接近は、主体と客体を統一し、理論と実践を統一するような哲学的方法を要求する。それは歴史的方法でありながら歴史主義に陥ることなく、従来からの分析の成果を考慮に入れるという点で総合的である。イデオロギー的であるよりもむしろ批判的である。客観的であるといっても、それは人間的な価値と実践的な利害に対して実証主義者のように盲目ではない。これらの要求を満足する哲学的方法は、マルクスによって展開され、適用された弁証法的方法である。

マルクスの多くの支持者は、彼の方法を誤解し、それを、個別科学、なかでも自然科学によって証拠立てられる完結した方法論、「教説」として解釈してきた。しかし、マルクスにとって、弁証法は、第一に、直接に革命的行動への道を指し示す社会批判の武器であり、既存の社会的現実を説明する手段である。このような弁証法の行動的、革命的特質が再認識されて、われわれの時代の人間的な課題に適用される必要がある。

現代のヒューマンイズムの哲学は、多くの場合、方法論的にマルクスの水準以下にある。それは、方法論的な折衷主義のもとにあり、人間の課題に対しては抽象的で非歴史的なアプローチをとり、そして時には、方法論的問題を故意に過小評価している。この状態がスターリン主義的教条主義に対する広汎な反抗の結果であることは、



ヒューマニズムと弁証法

使用される支離滅裂なカテゴリー、实例の独断的な選択、そして明白に宣^{プロパガンダ}伝^{インスト}的な機能をもった、スターリン主義時代の「弁証法的唯物論」の教科書に見出されるような弁証法の教条的形態によって明らかである。

このような弁証法のカリカチュアは、現代の進歩的なヒューマニズムの思想を方法的に再検討することによってとってかわられなければならない。

II

マルクスの弁証法は、彼のヒューマニズムと切り離せない。彼は『経済学・哲学草稿』において、ヘーゲルの弁証法は、たとえ「隠された、不明確な、神秘的批判」ではあっても『精神現象学』において詳細に説かれているように、本質的に社会の批判であるとした。神秘化は、純粹に抽象的な思惟からの疎外として、人間の疎外のすべての形態——宗教、富、国家権力、政治、法律、市民生活——のうちに存在する。純粹に抽象的な思惟からの疎外が意味するのは、疎外の止揚はたんに思惟のなかでの止揚にすぎないということである。これはヘーゲルの弁証法の否定的な契機である。積極的な契機は、「疎外の止揚を通じて対象の本質を獲得するということについて、疎外の内部で表現された洞察」である。マルクスはさらに述べている。「それは、人間の現実的な対象化への疎外された洞察、さらに対象的世界の疎外された性格を破壊し、その存在の疎外された形態を止揚することによって、対象の本質を現実的に獲得することへの疎外された洞察である。それはちょうど、神の止揚としての無神論が、理論的ヒューマニズムの生成であり、私有財産の止揚としての共産主義が人間の財産としての現実的な人間の生活の擁護であり、実践的ヒューマニズムの生成であるのと同様である。」¹⁾

マルクスがヘーゲルの『精神現象学』のなかに発見したものは、彼の方法の本質的な特徴として残った。弁証法は、まず第一に批判の方法である。しかし、その批判は概念の批判ではなくて、現実の社会関係の批判である。



また虚構的で神秘化する批判ではなくて、現実的で真に革命的な批判である。

唯物論の以前の諸形態に対するマルクスの主要な批判は、それらに弁証法が欠けているということであり、ヒューマニスティックな立場が欠けているということであった。「フォイエルバッハに関するテーゼ」に従えば、唯物論は現実を観照の対象と見なしてきたのであり、かくして、「革命的な実践的・批判的活動」の重要性を無視してきたのである（第一テーゼ）。かかる活動によって人間は彼の思考の結果の真理性を証明し（第二テーゼ）、そして彼がその産物である環境を変革するのである（第三テーゼ）。この変革の本質は次の点にある。すなわち人間は世界をそのすべての矛盾において把握し、世界を理論的に批判し、そして、その本質的矛盾を除去することによって、実践的に世界をとりかえることができる、ということである（第四テーゼ）。哲学的批判は、各個人の抽象的な所有物として理解された人間の本質を批判の対象とすべきではない。もっと具体的に、哲学的批判は現実の人間の本質——それは社会的諸関係の総体である——に向けられなければならない（第六テーゼ）。

これは弁証法的方法とヒューマニズムの計^{プロジェクト}画とを示唆したスケッチである。そしてこれを『資本論』が実現した。この書がよく知られた第二版のあとがきのなかで、マルクスは、彼が弁証法をいかなるものと考えたかを明白に述べている。

「その神秘化された形態において、弁証法はドイツの流行となつてゐる。なぜなら、それが現実を神々しくするように見えるからである。その合理的な形態においては、弁証法は、ブルジョア階級とその理論的代弁者たちに怒りと恐怖をひき起こす。なぜなら、弁証法は現存の事態の肯定的な理解に満足しないからである。それは、また現存の事態の否定と必然的な崩壊の理解を導く。なぜなら、それが、あらゆる形態を、その運動において、したがってその変化において把握するからであり、何ものをも恐れず、本質的に批判的かつ革命的であるからである。」



III

ヒューマニズムと弁証法

マルクス以後、弁証法はおもに方法に関する抽象的原理、既成の公式の束であると解されてきた。それは増大しつづける数多くの科学の成果によって例証されうるはずであり、イデオロギーの神聖にして不変の部分であった。こうしてマルクス主義弁証法は、疎外された、イデオロギー的役割を果たすべく定められた生涯を始めた。しかしこのことは避けられぬことであった。ひとたび労働運動が、巨大な組織となるや、それは最低限度のイデオロギー的統一を確保しなければならなかったからである。世界観を固定させなければならなかった（この世界観は、場合によれば、ただマルクスのものにすぎなかったかもしれない）。また、マルクスの理論的および方法論的原理に対して、マルクス自身はけっして支持しないような、完全に、固定した形式を与えなければならなかった。

たとえ、イデオロギーを根本的な要素の一つにしていなかったとしても、マルクスの弁証法は、あらゆる偉大な理論と同様、遅かれ早かれ、科学的研究の対象になるであろう。

弁証法の方法論への変形——政治的および科学的に条件づけられた——は別として、人間的現実に批判的に注意を向ける、具体的に生き生きとした方法としての弁証法のより以上の発展は当然期待できることであった。かかる期待は、マルクスの初めの構想に合致するものであった。他方、マルクスの死後八十年のあいだに、現実も、現実に関するわれわれの知識も変化してきた。マルクスは、方法とその方法を適用しうる理論的問題とは相互に依存しあっていることをよく知っていた。それゆえ、方法の適用は、方法の自己展開なのである。

しかしこのような弁証法の発展は、まだ実現されていないが、それは次のようないくつかの理由による。

(1) 弁証法は、これを非科学的であり、観念的であり、神秘化するものである等と称するブルジョア・イデオ



ローグたちにとってつねに絶好の攻撃目標であった。『反デューリング論』において、エンゲルスはすでに、ヘーゲルによって発見され、「マルクスによって唯物論的な方法で解釈された」弁証法的過程の法則を科学的事実が立証するか、あるいは論破するかという中心的な問題に直面していた。このようにして弁証法の性格の問題は、その自己発展の観点からではなく、その防衛の観点から、一面的に位置づけられたのである。

(2) ベルンシュタインに指導された右翼社会民主主義者たちは、マルクスの革命の理論と社会主義の最終目標を「ユートピア主義の残りかす」として捨てたのと同じ理由で、マルクスの理論の「弁証法的足場」を拒絶した。資本主義の現実に対する日和見主義的態度は、この現実の根本的な変革に向けられた方法とは和解しがたかったのである。また日和見主義者たちは、科学を利用する道を見つけた。しかしそれは、弁証法を守るためではなくて、論駁するためであった。進化の理論が用いられたのは、歴史において飛躍は存在せず、革命の概念は非科学的であり、社会における進歩はただ小さな変更や立法上の改革から生ずるということを証明するためであった。これに対して、正統マルクス主義はどう反応したか。彼らはマルクス主義の理論と方法を新しい局面における諸条件に即して発展させるかわりに、ただマルクスへの忠誠を要求したのである。

(3) 社会主義革命がはじめて成功したのは、相対的に後進的な諸国であった。これらの革命は人間関係の問題に焦点をあてるよりも、技術の発展と急速な工業化を強調しなければならなかった。石炭と鉄鋼の問題が人間の問題を背後に押しやった。共産主義は、多くは富める社会として理解され、「各人の自由な発展が、全員の自由な発展の条件である」(『共産党宣言』) ような人間の民主的な社会として理解されることは少なかった。

(4) マルクスとエンゲルスにとって政治権力を獲得することは、たんに「労働者の革命の第一段階」(『共産党宣言』) にすぎなかった。スターリン主義は革命の概念の内容をブルジョアジーの打倒と社会主義国家の創建を意味するものと解した。続くべきものは新しい社会の建設である。「現存の状態を理解することによって現存の事態の否定と必然的な崩壊を理解する方法」は、建設の途上ではいかなる役割を演ずるのであろうか。



ヒューマニズムと弁証法

もし革命というものが古い社会構成や新たに生まれた暫定的な社会秩序（たとえばプロレタリア階級の支配）さえものり越えてゆく社会と時代であるとすれば、右のような具体的・批判的方法は、革命的な思想にとつて必要とされる。なぜなら、この方法によって現存社会の本質的な欠陥を見きわめ、これを根絶することによって進歩的運動を推進することが可能になるからである。しかし公の社会批判が許されなかったところでは、実質的にそのような批判を意味する哲学的方法も許されなかった。神聖な權威の存在する社会においては、「何ものをも恐れぬ」方法はおそらく生きのびえないであろう。官僚主義が必要とするのは言訳であつて批判ではない。官僚主義はその哲学者たちに、彼らの批判的・革命的な熱意を外部の資本主義という敵に向けることを要求する。社会主義においては、すべての分野での成長が期待できる。すなわち物質的資産や文化の成長、あるいはもろもろの社会層の統一の成長などである。しかし、否定的なものがすべて、たんに「人民の頭のなかにあるブルジョアと小ブルジョアの意識の残存物」として解釈されるならば、およそ新しい矛盾が社会主義の発展過程で生ずるといふことはありえない。たしかに、通常弁証法について語られる場合、それは行動の指針として語られてきた。しかし、これは、過去の政治的諸観念や諸決定を、あとから合理化することを意味するにすぎなかった。これが、スターリン主義が、弁証法の中心原理——否定の否定という原理を拒否したにもかかわらず、弁証法を全体として否定しなかつた理由である。弁証法的使用は、方法が一貫しているような幻想を生みだした。さらに、形式化し墮落した弁証法は、社会主義のうちに存在するものはすべてあるべきところのもの、つまり合理的であるということを証明するため必要とされたのである。

IV

マルクス主義哲学の枠の内と外で、過去十年のあいだに発展したヒューマニズムの思想は、スターリン主義に



対する大規模な反抗である。このことは、ヒューマンイズムの思想に闘争的・論争的性格を与えたとともに、いくつかの限界のあることを示した。

一つの権威（スターリン）を打ち破るために、もう一つの、より偉大な権威（マルクス）が用いられている。適切に選択された引用文によって証明を進めるスコラ的な哲学が、別の「よりよい」引用文による註解や説明によって論難されるのである。このことは、実践的目的にとって、しばしば非常に有効であるし、マルクスの学説の最も価値のある部分であるヒューマンイズムの要素が彼の敵や彼の後継者たちによって忘却されることから救うために理論的に必要でさえある。しかしながら、だれかの思想を再考することは、弁証法論者が求めるべき、あの具体性に対する遠吠えにすぎない。

さらに、スターリン主義的実証主義への反動から、現代のヒューマンイズムは往々にして反科学的な態度をとる。科学を誤用し、自己の教説のために擬似科学的な形式を探し求めることは、スターリン主義的教条主義に典型的な態度であった。党の路線は、現存する現実を「科学的」に検討し、社会的必要を正確に表現した成果として提示されねばならなかった。同時に、党大会の決定と党機関の主張は社会科学者の仕事の出発点であった。それは完全な逆説であった。すなわち一つの社会が一方では、まったく誤りがありえないほど合理的・科学的に社会的必要を洞察することによってすべての重要な決定が導かれるとされた。そしてその社会が他方では、固有な意味での社会科学、すなわち社会構造、権力中枢、国内の緊張と闘争、さらにさまざまな社会集団の生き方、生活態度、道徳などを客観的・批判的・経験的に検討することなく、数人の指導者の気まぐれな決定によって支配されるのである。

しかしながら、科学が、資本主義と社会主義のいずれにおいても現存の社会秩序を正当化するために用いられるからといって、その事実が、ヒューマンイズムの哲学が科学を取り除くべきであり、あるいは、科学的成果が哲学と無関係であるということの意味するのではない。決定論の教説がしばしば最も不合理な失策や、非人間的



ヒューマニズムと弁証法

な不正を合理化するために用いられるという事実は、社会変革の一般的傾向や、歴史的行動のさまざまな可能性に必然的な限界がまったくないということを意味するのではない。

あらゆる意味で科学の誤用を真に止揚することは、ヒューマニズムの哲学の枠組のなかにあって科学的成果を広汎に統合することによってなされるであろう。たしかに、科学によって提供される知識ほど客観的で信頼できる知識はほかにない。存在してきた、存在する、そして近い未来に多分起こるであろうことはすべて、科学的方法によって最もよく知られる。科学のみが、出来事の未来のコースをその実的な可能性において、またさまざまな変化を近似的な蓋然性において、われわれに語る事ができる。しかし、これらの変化のどれをわれわれが選ぶことになるかは、われわれの基本的な人間的必要や、また、いかなる種類の人生や社会が人間にとってよいものであるかについてのわれわれの考えに依存している。われわれの価値は、われわれの探求の進行に影響を与え、「そして、科学的事実や法則とは何であるか、についてのわれわれの考えに影響をおよぼしさえする」。この点までは、いかなる純粋な科学も純粋な知識もおよぶことはない。他方、目的と価値に関するわれわれの選択が現実的であるべきだとするならば、この選択は知識にもとづかなければならない。人間と社会がいかなるものであるべきかを合理的に決定するためには、人間と社会が現実にはいかなるものであるのかについて、可能な限り最も信頼しうる報告が、われわれの自由にならなければならないであろう。

このような事実と規範、知識と価値、現実と理想、科学と哲学の弁証法は、現代ヒューマニズムの思想において、しばしば無視されている。

多くの現代ヒューマニズムの考察に特有の弱点は、人間の自由という大問題の扱いにある。われわれは、二つの相互に排除しあう命題のうちの一つを選択しなければならない状況にしばしば直面する。すなわち一方は、ヘーゲルのよく知られた「自由とは必然性の洞察である」という公式を通俗化したものであり、他方は自由とは絶対的かつ分割できないものであるという信念である。弁証法的見地からいえば、このディレンマのいずれも成立



しない。ひとたび必然性が、人間の行動から独立に存在し、独特な仕方では社会過程の結果を決定する一連の法則として、厳格なやり方で把握されれば、かかる状況において、自由について議論することはすべて言葉の遊戯となるということは、容易に理解される。

反対の議論も同じ結果になる。いかなる限定（人間の存在論的構造の本質的要素としての、あるいは確実な存在の条件としての）もなしに、人間の自由について論じることが、詩としては意味をなすであろう。あるいは、いまだに基本的な人間の諸権利の圧迫や否定が非常に大きく、奴隷制の隠された形態が非常に多く存在している世界に対する絶対的な批判として、何らかの実践的な価値をもちさえするであろう。しかしながら、かかる「自由への頌歌」の大部分は、認識的価値においてはむしろ無意味である。まじめな考察の上に立てば、自由とは、一連の条件のもとでのみ限定された何かを意味することが明らかになる。一人の人間はある目標の実現に向けて行動しているとき自由であるが、それは次のような場合、しかもその場合においてのみである。(1)彼の環境のなかに、与えられた仕方で行動するよう強制するものが何もない場合、(2)目標が客観的可能性をもつこと、すなわち現存する物理的および社会的法則によって排除されない事柄であること、(3)与えられた目標の実現のために、適当な手段が選択されていること、(4)問題となっている本人が、以上の三つの条件を知っていること、(5)彼の目標が彼にとって実際に価値があること、すなわち、彼の目標が彼の真の必要の一つに一致しており、彼がそのことを自覚していること、(6)彼の必要がたんに、さまざまな外的影響の結果ではないこと、彼は外的な影響について批判的に反省した上で、これを彼の人格の一部として受け入れること。

いかにこれが大まかで不完全であろうと、この種の分析は自由の概念の相対性を示している。概念が引き合いに出す現実とは、数多くの主観的および客観的な要素を条件としている。実際、弁証法的思考の本質的な特徴は、確かめうる諸条件の全体系に関してのみ、おのおのの術語が限定された意味をもつということである。

他の数多くの論点においても、スターリン主義的教条主義に対する反対の極を表わす、ヒューマニズムの解決



ヒューマニズムと弁証法

が、われわれに提示されつつある。かつて、マルクス主義者のあいだでは、人間一般を語ることを意味を否定するのが通例であった。与えられた歴史的时代において、一定の階級に属する人間についてのみ語る事が正当であった。こんにちでは、多くの偏見にとられぬ若いマルクス主義者が、人間学的な問題を討論し、(よい意味で)人間一般の概念を仮定している。しかし、このような討論の価値が、必ずしも認識されているとは限らない。欠陥は、あまりに抽象的かつ一般的な概念の使用のうちに存するのではない。そのような抽象的かつ一般的なものとしての哲学は、この点に関して限界をもたない。問題は、概念がいかに使用されたか、それらの概念によって、どれだけ多くの経験的内容がとらえられているか、ということである。抽象的普遍性と具体的普遍性のあいだのヘーゲルの区別が、ここでは適切である。抽象的という意味は、その意味が表示された対象の二、三の共通の特徴によってのみつくられる一般的な術語に帰せられる。具体的という意味は、表示された対象の共通の特徴のみならず、多くの特有で、個別的でさえある特質をも包含する豊富な意味をもつ一般的な術語に帰せられる。経験と知識の増大は一般的概念の豊富化と、抽象的なものから具体的なものへの変化をもたらす。このように最大限に有効な具体性への弁証法的要求に照らしてみれば、人間の本質、人間的、自然、人間、という類的存在、疎外等々のような概念を使用するヒューマニズムの理論が満足しうるものとなるには、社会学、心理学、その他の適切な科学的データを考慮したり、同時代の社会における人間生活に特有の諸条件を考慮することが必要である。

ヒューマニズムからなされる一面的な批判の好例は、人間生活におけるテクノロジの急速な進歩の成果、社会における計画の役割、未来の社会目的の重要性、というような問題の取り扱い方である。社会主義における官僚主義は、物質的生産の全領域において、教育と文化においてさえ、厳格な計画を強要しつづけてきた。この官僚主義は、工業の進歩を、あまりに強調しつづけてきたので、マルクスの人間社会に関する独創的な概念が、豊かな社会の観念へと変ぜられてしまった。そして、この不毛にされた理想が未来の目標として大衆に押しつけられるとき、それは現在において最も深刻な犠牲を要求する。このイデオロギーはいまや多くのマルクス主義哲



者によって、ヒューマニズムの見地から拒けられている。すなわち――

厳格な計画性は、すべての個人的な自発性を阻害し、労働者を、新しい社会集団によって支配される人間の地位に放置する。

工業の急速な進歩が、すべての社会問題を解決する道ではない。実際、物質的な貧困と未発達を征服するあいだに、この進歩は、発達した資本主義国におけるものに類似した疎外と非人間化の形態を生じさせるのである。

次の世代のために、一つの世代が犠牲を払うことは、とくに、その世代の支配者が彼ら自身を犠牲するのではないならば、支配者によって決定されうるようなものではない。

しかしながら、幾人かのヒューマニズムの哲学者は、その批判において、反対の極に行ってしまった。すなわち――

彼らは、社会生活においても個人的生活においても、厳格な計画性のみならず、いかなる合理的な計画をも拒否してきた。彼らは、真に創造的な活動は、われわれの行動が従ってきたすべての古い図式から自由であると宣言する。しかし、これは芸術的創造にとつてさえ真ではない。一曲の音楽、詩、あるいはバレエには、多かれ少なかれ、前もって決められた固定した形式（フーガ、ソネット、よく知られた舞踊の振りつけ）があるという事實は、けつしてその創造的な価値を減じさせるものではない。物質的生産とその他の社会生活の諸形態において、現代社会主義が直面している最も大きな問題の一つは、中核の真に民主主義的な、代表機関による柔軟な計画性が自己管理と結びつけられているような社会組織をいかにして建設するかということである。これは矛盾しているように見えるかも知れない。そこで単純な思考法を好み、集中制と非集中化のあいだの矛盾の一つの側面にうまく対処できないひとびとは、ただちに他の側面に飛躍するのである。しかしながら、（弁証法的な）解決は、両者を和解し、相互に正当化しうるように、両者を変形する点に存するように思われる。最近二、三十年の社会主義国家の経験は、一方で、自由と個人および小さな社会集団の自発性を、他方で、全体としての組織の合理性



ヒューマニズムと弁証法

を、両方とも保障するにはこの方法以外にいかなる道もないということを示している。

現存する科学技術礼讃に対して批判的なヒューマニストたちは、科学技術一般に対してもやたらと反抗してきた。彼らが非難するものは、第一に科学技術の多くの誤用、科学技術の非人間的な副産物ではなくて、形而上学的実在、現代の人類の存在論的な構造としての科学技術そのものである。この一面的で非現実的な態度は、テクノロジーの用具的性質と、科学技術が現代社会において演ずる別々の敵対的でさえある諸機能の複数性とを無視している。科学技術は、人間を自然諸力から解放するが、ある条件のもとでは、人間を彼自身の産物の奴隷にする。それは、人間の物質的貧困を除くが、時には、人間の精神的貧困を増大させるという傾向がある。それは、物質的財貨の豊富さとともに所有と消費への強い衝動をも創出する。それは、前例のない大量の規模で、文化的成長を可能にする。しかし、たんに安価な文化的代用物を準備することもしばしばである。これらの矛盾のどちらか一方の側面を強調しすぎるかわりに、われわれは、これらの矛盾をそれらの全体において、しかも与えられた特殊な条件（たとえば、科学技術への態度は、高度に工業化された国においてと後進国においてとは別であるに違いない）のもとでとらえるべきである。

全体的な批判の要点は、科学技術の進歩の合理的な制御、科学技術の否定的で非人間的な結果の実践的な廃棄への要求であるべきである。このようにして科学技術は目的そのものでなく、人間の解放と発展の重要な手段として、自己の属すべき位置に置かれるであろう。

幾人かのヒューマニズムの哲学者は、目的について語るべきとき、しばしば空想的であるようにみえる。その目的というのは彼らの方法、とくに彼らの反科学的な態度の結果であり、客観的な知識にもとづいた予測より純粹に思弁的な見通しを選んだ結果なのである。彼らは、人間がすべての矛盾、あらゆる形態の疎外から自由なものとして、つねに愛し、遊び、そして自然を享受する安易な創造物であるような未来を想像しがちである。しかしながら、成功した社会革命を経験し、新しい世界を建設することに努めてきた国の歴史は、未来のそのような超楽



観的な見通しを確証していないように思われる。人間の疎外の最も露骨な形態のいくつかは多かれ少なかれ廃止されてきた。しかし、いくつかは残存しており、予想されなかった新しいものが、とくに、巨大な権力の新しい中心の創出に関連して現われてきた。そして、それらの形態は、もはや資本主義におけるごく経済的な富にもとづくのではなく、無制限な政治の権威にもとづいているのである。いくつかの社会主義国における国家と政治的組織は、その権力の増大とともに、民族的段階・国際的段階における新しい種類の社会的矛盾、すなわち、官僚主義によって導入された政治的抑圧の新しい形態、生産手段を所有しなくても剰余生産物を奪いとる新しい方法、金持ちと貧乏人のあいだの新しい緊張、社会主義陣営内部における民族間、国家間の新しい闘争等々をもたらしてきた。社会進歩がいかに大きなものであろうと、予見しうる未来が人間の変形と品位低下の旧い形態の完全な排除をもたらすとともに、新たな闘争と矛盾を導入するという考えを否定する理由はない。

このような世界の歴史的舞台において、人間の存在の本質的な問題をたんに集中的に保持し、つねに方向の観念を与え、与えられた社会において、自由で豊かな人間生活の最適の可能条件を実現することを助けるであろうような哲学が必要である。この哲学は、積極的な知識を増大する方法ばかりではなくこれを批判する方法をもたなければならない。それは各時代における人間の条件の主要な矛盾、とくに、創造的な実践的行動によってとってかわられるべき否定的側面に光をあて、ヒューマニズムの根本理念の実現を可能にするのである。このようにして、ヒューマニズムの哲学と弁証法的方法是、相互に他を前提しているように思われる。〔幸津国生訳〕

(一) Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 邦訳『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版)二二六ページ。



ガンジー

——ヒューマニストにして社会主義者

ナーマル・クマール・ボース

Nirmal Kumar Bose は、ベンガル百科事典の編集者である。一九四六年から四七年までガンジーの秘書を勤め、その抵抗運動に参加して何度か投獄された。この偉大な指導者についてボースは数冊の著作を書いている——『ガンジー主義の研究』『ガンジー選集からの抜粋』『ガンジーとともに過ごした日』など。ボースはまた人類学者でもある。一九〇一年生まれ、カルカッタ大学に学び、一九三〇年から五七年までここで教鞭をとった。のち数年間をシカゴ大学とカリフォルニア大学で過ごし、その後カルカッタのインド博物館にもどってインドの人類学研究を指導している。

まえがき

現代にあって人類の直面している最も重要な問題は、戦争の問題である。第一次大戦後、国家間の紛争を平和的に解決できる場を建設しようとする努力が、実際に絶えずなされてきたにもかかわらず、人類が一つの共同世界を近い将来に形成しようするには思われない。いかなる国家も戦争を避けようと思わず、しかもなお戦争以外の方策を見出さないのである。それは、戦争の犠牲がいかに大きなものであろうと、決定的な成果をもたらすため



には、戦争は依然として最も有効な手段だからである。

人間である以上、いかなる紛争もなく、また紛争が「直接行動」で解決されることのもはやないような国家に到達することは不可能だということを、ガンジーはきわめてはっきりと認識していた。それゆえに彼は、戦争に代わるもの——戦争と同じように有効で、しかも現在のように紛争後に、人間の質を低下させるようなものではない——をみつけたそうとしたのである。彼がサチャグラハ (Satyagraha) の戦術を編み出したのは、まさにその要請からであった。サチャグラハによれば、紛争は文化的・道徳的水準においておこなわれるのである。

サチャグラハ

このサチャグラハという言葉は「真理にもとづく」という意味である。その根底にある基本原理は、いかなる人間も真理を全面的に知ってはいないということであり、それゆえに、人間は真理の特殊な一面を他人に強要する道徳的な権利をもっていないということである。だが、しかし、人間はみずからの理性の光に従って生活すべきであり、自分が不正と感ずる他人の見解はけつして受けいれてはならない。これは、人間の権利であると同時に義務でもある。

サチャグラハ (Satyagraha)、つまりサチャグラハを実践する人は、不道徳の上に成り立っている社会組織に協力するのを拒否する。同時に彼は、みずからが道徳的と考える生き方の上に立って、ちがったかたちの生活を建設しようとする。こうしてサチャグラハは二つの側面をもつことになる。一つは建設的ということ、もう一つは戦闘的ということである。だが戦闘的といっても、それは文化的な性質のものであり、不正に対立するものである。

こうして抵抗をおこなうあいだ、サチャグラハは、その「対立者」が浴びせかけるあらゆる暴力を忍耐強く勇敢に耐えぬく。しかしその場合にも、対立者を「敵」とよぶことは拒否し、あくまでも彼と和解しようとする。



ガンジー

サチャグラヒにとつては、人間はけっして友人と敵とに分たれうるものではない。他方、戦争においては、真理のある特殊な一面が、他面の真理をきわめて暴力的に抑圧する。勝利者はつねにその敵対者より道徳的に正しいと主張するものであるが、勝利を得たからといって必ずしもそういえるとは限らない。戦争での決定的な力は、人間の動機の道徳性によるのではなく、道徳性とはほとんど関係のないものなのである。

サ、チャ、グラ、ハ、の運動をおこなうとき、サ、チャ、グラ、ヒ、はたんにみずからの理性の光に従って生活しようとするだけではなく、対立者の見解でも正しく公平であるものはすべて受けいれようとする。それゆえ、紛争中の両者双方の「真実」をすべて具現するような解決に達したときに、サ、チャ、グラ、ハ、は終わるのである。この場合には勝利も敗北もなく、ただ双方が喜んで従うような合意があるだけであり、不正な制度や行為は紛争を通じて破壊されるのである。

その全生涯にわたって、ガンジーは、インドの民衆をこの「文化的不従順の集団的実践」のために組織しようと努めた。それはインドの民衆が社会生活、政治生活のなかにもっている多くの弱さを根絶するためであった。

政治的目的

かつてある通信員がガンジーにこうたずねた。「はたして非暴力によって、すべてのものを守ることができるでしょうか」と。それに対する彼の答は明解ですばらしいものであった。

「暴力によって得たものは非暴力によっては守りえません。それだけでなく、非暴力は不正な手段で得たものをすべて放棄するよう要求することなのです。」

(問) 「資本の蓄積は、公然とであれ暗黙のうちにであれ、暴力なしにできるでしょうか。」



(答) 「そうした私的な個人による蓄積は、暴力的な手段によってしかできないでしょう。しかし、非暴力的社会での国家による蓄積は可能であるばかりでなく、むしろ望ましく、不可避的なものです。」⁽¹⁾

すなわち、共同体がその正当な権利を攻撃から守るためには、それ以前に共同体がみずからの体制を秩序正しく確立しなければならぬのである。

そのような共同体の性格はどのようなものであるべきか。その経済は何を目的とすべきか。それはいかにして国家を組織すべきか。われわれはできる限りガンジー自身の言葉を手がかりにして、こうした問いに答えるべく論を進めることにしよう。

一九〇四年に、ガンジーはラスキンの思想から深い影響を受けた。その後、彼はラスキンの『この最後まで』を国語であるグジャラチ語に翻訳した。当時の彼の中心的思想は次のようなものであった。

- (1) 個人の財産は、すべての財産のうちに含まれること。
- (2) すべての人が等しく自分の労働によって生計を立てる権利をもっている限り、法律家の仕事も床屋の仕事も、同じ価値をもっていること。
- (3) 労働生活、つまり土地耕作者の生活や手工業者の生活は、最も生きがいのある生活であること。⁽²⁾

一九二八年には、ガンジーはこれらの点をさらに詳しく説明している。

「私にいわせれば、インドの、さらに全世界の経済制度は、その制度下の人間がだれも食料と衣料の欠乏に苦しむことのないようなものであるべきだ。すなわち、借金しないですむような仕事にだれでもがつきうるべきである。この理想は、基本的な生活必需品の生産手段が大衆の支配にゆだねられる場合にのみ、あまねく実



ガンジー

現されることが出来る。神から与えられた空気や水と同様、生活必需品はだれもが、自由に手に入れるものであるべきだ。生活必需品は、他人を搾取するための商業活動の手段となってはならない。国家や民族や人間集団による生活必需品の独占は、いかなる場合でも不正と見なされるべきである。こうした単純な原理を無視することが、われわれが現在直面している貧窮の原因となっているのである。これは、たんに不幸なわが国インドのみならず、世界の他の地方においても同様なのだ。」

政治活動の分野では、ガンジーは「インド国民議会」を通じて活動し、この民主的組織を非暴力の集団的実践の機関に改変しようとした。たまたま彼は自分自身についてこう語ったことがある。

「暴力はある一党の専売特許ではない。私は、社会主義者でも共産主義者でもないのに露骨な暴力崇拜者である議員を知っている。反対にハエも殺さぬ人間でありながら、生産手段の公的³所有の必要を信じている社会主義者や共産主義者も知っている。自分はそのようなひとびとと同じ列に並ぶのだ。」⁴

彼がこう言ったのは一九三八年のことであった。それゆえ、われわれは彼を非暴力の道徳を信奉する社会主義者と見なしていいだろう。だが一方、ガンジーは、無政府主義の傾向を強くもっていた。彼は国家よりもむしろ個人の尊厳を信奉したのである。彼もまた、人間の本性がいまのままにとどまる限り、国家はどうしても必要であらうことは認識していたが、それでも彼は最も少なく支配する国家が最もよい国家であると考えていた。彼はある通信員にこう書き送ったことがある。

「もしも国家が資本主義を暴力によっておさえつける場合には、国家は暴力そのものの渦中に巻きこまれてしまい、どうあっても非暴力を発展させることはできません。このことは私の固い信念であります。」



国家は集中的かつ組織的なかたちで暴力を代表しています。個人は魂をもっているが、国家は魂なき機械であります。それゆえに国家はその存在そのものを暴力に負っており、けっしてそれから離れることはできないのです。

個人的に私が好きなのは、国家の手による権力の集中ではなく、権力信託の感覚を拡張させることだといってよいでしょう。というのは、私の考えでは、私的所有も国家の暴力よりは害が少ないからです。しかしながら、どうしても国家の存在が避けがたいものとすれば、私は最小限の国家所有を支持するでしょう。」

(問) それでは、あなたと社会主義者との根本的な相違は、次のようなところにあると考えていいでしょうか。つまり、あなたは、人間が習慣よりも自己の志向とか意志にもとづいて生きると信じているのに対し、社会主義者は、人間が意志よりも習慣に従って生きると信じているということです。そしてここから、あなたが人間の自己変革を求めるのに対し、社会主義者は、人間が他人を搾取する欲望を行使しえないような社会組織を建設しようとする。そういった相違が出てくると、考えていいでしょうか。

(答) 人間が現実には習慣によって生きるということは認めるけれども、私はやはり、意志を働かすことによって生きる方が人間にとってよいと思う。また私は、人間は搾取を最小限におさえつけるほどにまで意志を働かせることができると思っています。私は国家の権力が拡大するのを眺めているとき、非常な戦慄を感じる。というのは、国家は搾取を最小限におさえることによって外見的には善をおこなっているようにみえるけれども、あらゆる進歩の根底にある人間の個性を破壊することによって、人類に対してきわめて有害なことをおこなっているからです。われわれは人間が権力信託を採用した事例を多く知っています。しかし、国家が現実には貧しいひとびとのために存在した事例は一つも知らないのです。⁽⁵⁾

ガンジーの自由の定義も、この特殊な見解から生まれました。それはまた、パンを得るための労働の法こそ人間存



ガンジー

在の最初の道徳的法律であるという彼の信念から生まれたものである。すべての人間は額に汗してパンを得なければならぬ。——この教訓は文字通りに受けとられるべきものであって比喩的な意味で受けとられるべきではない。それゆえ、彼は、インドのためにスワラジ (swaraj) を次のように定義したのである。

「スワラジという言葉によって、私は、成人の大多数によって認められた、民衆の同意から成るインド政府を意味する。その成人とは、男女を問わず、また土着の間人であるか移住して来たかを問わず、労働によって国家に奉仕してきたひとびとであり、投票者としてその名を登録する労をとったひとびとである。真のスワラジは少数者の権力掌握によってでなく、権威が乱用されたときすべての人がその権威に抵抗できる能力をもつことによってもたらされるであろうことを、私は証明したいと思う。すなわち、スワラジは、権威を規制し支配する能力をもつ感覚を民衆のなかに養うことによって、実現されるべきなのである。」⁽⁶⁾

経済的目的

われわれはすでにガンジーの経済的理想についてはいくらか述べた。彼は、人間が共同の労働に参加することによって平等な生活を営むような、小さな共同体と人間相互の直接的な関係とを信じたのである。

これは論理的には生産の分散ということになる。彼は一度はすべての重機械を否認した。彼によれば、それは剰余利潤を生みだし、ある者が他人の労苦に依存して生活することを可能にするからである。しかし後になるほど彼はその見解を改め、人間労働を軽減するものならば、機械はどんなに多くあってもよいと考えるようになった。しかし、だからといって彼は、生産を有効におこなうために人間の自由を安売りのしたのではけつしてない。

あるひとが彼に、あなたはすべての機械に反対するのかと質問したとき、彼の答はこうであった。



「私の答ははっきり「否」だ。だが私の反対するのは機械のでたらめな増加です。一見したところ機械の勝利があるようにみえるが、私はそれに幻惑されはしない。破壊的な機械すべてに対して私は強硬に反対する。しかし道具や器具、また人間の労働を節減し多数の農家の負担を軽減するような機械ならば、私はそれらを歓迎します。」

また彼はこうも言った。

「私の反対するのは機械そのものでなく、機械に対する狂信であります。その狂信は、いわゆる「労働を節減する機械」に対して向けられている。だがそこでは、多数の者が失業して路頭に迷い餓死するまで「労働を節減」することになるだろう。私は時間と労働を節約することを望む。だがそれはすべてのひとごとにとってのことであるべきで、少数の人間にとつてであつてはならない。私は富が蓄積されることを望む。だがそれはすべての人の手にわたるべきであつて、少数者の手にわたるものであつてはならない。現在、機械は少数者が百万人の背に乗ることにだけ役立っています。その背後にあるものは労働を節減しようという博愛の精神ではなく、貪欲の精神なのです。私が全力を尽して戦っているのは、こうした社会体制に対してなのです。」

（問）それでは、あなたは機械そのものではなく、現在きわめて露骨にあらわれている機械の乱用に対して戦っているというわけですか。

（答）私はためらうことなく「然り」といいます。だが科学的な真理とか発明というものは、何よりもまず、たんに貪欲の手段であることをやめるまで、とつけ加えたい。そうなれば労働者は過剰な労働を課されることなく、機械も有害でなく有益なものとなるでしょう。私は機械の根絶をではなく、その制限をめざしているのです。」



ガンジー

ガンジーは労働を軽減する小さな機械に対しては好意をもっていた。しかし、こうした機械が生産される工場についてはどうか。この工場を管理する者はだれか。またそれを操業する者はだれか。ガンジーの答はこうである。

「そうした工場は国有化されるか、国家の支配に任されるべきです。その点では、私は十分に社会主義者なのです。その工場では、きわめて魅力的で理想的な条件のもとで、利益のためにはなく人間の福祉のために労働がおこなわれねばなりません。その動機が貪欲に代わって愛とならねばならないのです。私の望むのは労働条件の変革であります。富に向かって気狂いのように進むことはやめなければなりません。また、労働者はただ生計のための賃金を与えられるだけでなく、たんなる骨折し仕事でないような日常的な仕事を与えられなくてはならない。こうした条件にあつては、機械はそれを操作する人にとつてと同様、国家や機械所有者にとつても有益なものとなるでしょう……。個人こそ、至高のものと考えられるべき唯一のものであります。個人の労働の節減が目的とされ、貪欲でなく人道的な配慮が動機とされねばなりません。愛が貪欲にとつて代われれば、すべてが正しいものとなるでしょう。」⁽⁹⁾

結論

以上述べてきたことを要約しよう。民主主義と平等主義という最高の理想にガンジーがひきつけられていたことは明らかである。彼は民族主義者である以前においてヒューマニストであった。彼はいかなるときにも、人間の分割されえない本性に対する感情をおろそかにしなかった。人間に愛情と統一のためきわめて高価な犠牲を払う心構えさえあれば、この感情は他のすべてのものに対し打ち勝つという信念を、彼は辛抱強くもちつづけたのである。



インド独立の抗争という実験を通じ、ガンジーは全人類に奉仕できるような手段を案出しようとした。彼はその手段がまだ国際的諸問題に適用できるとは考えていなかったが、しかしサチャグラハの経験が実を結ぶことによつて、人間はいつの日か人類の統一性についての感情を保持しうるであろうことを期待したのである。たとえそれを否定するひとびとの紛争に巻きこまれた場合にも。知性の働きのよつてサチャグラハが完成に達した場合には、そのとき人間は戦争に代わる、現実的かつ道徳的な手段を所有することになるであろう。

第二次大戦の前年、彼は全世界がもう一度血の抗争に入ろうとしていることを感じ、謙虚にみずからの個人的な努力についてこう語った。

「私自身は、毎日サチャグラハの知識を増しつつある。私は必要ときに参照すべき教科書をもっていない。私が自分の辞書とよんできたギタ、さえももっていない。私の考えるサチャグラハとはつくられたつがある科学である。科学であると私の主張したものがまったく科学でないということになるかもしれない。またそれは、気狂いの、とは言わぬまでも、愚かな人間の思想と行為であるということになるかもしれない。サチャグラハにおいて真理とされたものが墳墓と同じように古くさいものになるかもしれない。しかも、世界的な諸問題、いやむしろ戦争という最高の一問題を解決するために、サチャグラハが何らかの価値をもつということは、いまだに認められていないのである。新しいと主張されたものが、この最高の問題に対したとき、実はまったく価値をもたないということになるかもしれない。サチャグラハの勝利であると主張されたもの、すなわちへアシマは、実際には真理なき勝利であり、また非暴力とは暴力への恐怖にすぎないものかも知れない。

こうした可能性はたえず私の目前にある。私は無力だ。私が国家に対して採用するように提供するものはすべて、祈る者、あるいは同じことであるが、つねに神に仕える者に対する解答なのである。⁽¹⁰⁾

〔片山洋之介訳〕



ガンジー

- (1) N.K. Bose, *Selections from Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Press, 1957), P. 39.
- (2) *Ibid.*, P. 38.
- (3) 上野正用文中見ゆる。
- (4) *Ibid.*, PP. 38~39.
- (5) N.K. Bose, *Studies in Gandhism* (3d edition, Calcutta: Merit Publishers, 1962), PP. 65~66.
- (6) Bose, *Selections from Gandhi*, p. 114.
- (7) *Ibid.*, P. 66.
- (8) 上野正用文中見ゆる。
- (9) *Ibid.*, P. 67.
- (10) *Ibid.*, P. vii.



社会主義ヒューマニズムとは何か

ハーバート・マルクーゼ

Herbert Marcuse は次の著書によってすでにゆるぎない名声を得ている。『理性と革命——ヘーゲルと社会理論の興隆——』、『エロスの文明——フロイトの哲学的研究——』、『ソヴェエト・マルクス主義』、および『一次元の人間——先進産業社会のイデオロギーの研究』。一九五四年以来、彼はブランドアイズ大学で教鞭をとりながら、パリ高等実業学校へ指導教師として出向いたりしている。彼は一八九八年にベルリンに生まれ、ベルリン大学に学び、フライブルク大学から学位を得た。ジュネーブで一年間研究したあと、一九三四年から一九四〇年までコロンビア大学社会研究所にいた。ついでワシントンの國務省情報調査局で十年近く過ごし、そのあとコロンビア大学へもどって同大学ロシア研究所の特別研究員になった。さらにハーヴァード大学のロシア研究センターにも勤めた。

二十年ほど前、メルロ・ポンティは社会主義ヒューマニズムの問題を妥協の余地のない明快さで提起した。われわれの時代に、ヒューマニズムにもとづきテロリズムによらないで社会主義社会を建設することが本当に可能であろうか。彼はヒューマニズムとテロの二者択一をしりぞけた。彼によれば、選択は暴力か非暴力かというところ



社会主義ヒューマニズムとは何か

ころにはない。暴力の二様式のあいだ——資本主義的暴力か社会主義的暴力か——の選択だけしかない。

「ソ連では、暴力や策略は公式のものであり、人間性は日常生活のなかにある。民主主義諸国では、それと反対に、原理は人間的であって、策略や暴力は実生活のなかにある。その結果、プロバガンダが大成功をおさめる。」

二つの社会体制はがっぷり組んで世界的な規模の闘争をおこなっている。そこでは社会主義的暴力の否認は資本主義的搾取世界の強化をもたらす。これに対して社会主義的暴力の行使にはテロと対抗テロの悪魔的な循環を打ち破る望みがある。ただし「自己の条件に内在する論理に従って」ヒューマニズムをイデオロギーから現実へ移しかえうる唯一の階級が、国際的に連帯して社会主義的暴力を行使する限りのみ、そうした望みがある。メルロ・ポンティは、ほかならぬこの条件がもう広く存在していないことを知っていた。またプロレタリアートが共産主義の思想と政策のなかで「準抛語」であることをやめてしまっているのも知っていた。しかし彼はヒューマニズムのイデオロギー的救済にたずさわること拒否した。

「マルクス主義に〈道徳第一〉主義を対置することは、マルクス主義の言葉のなかで最も真実なところ、世界の富をなしたところを理解しないことであり、ごまかしを続けることであり、問題を回避することだ。」

解答はこうである。

「アングロ・サクソン流の〈社会主義ヒューマニズム〉の味方にならないでヒューマニズムの味方として発



言することや、共産主義者にならないで共産主義者を（理解する）ことは、一見すると、争いはるか上方に、少なくとも争いより高いところに身をおくことのようにみえる。しかし実際は、これは混乱と誤謬のなかに巻きこまれるのを拒むことにすぎない。西欧ヒューマンイズムが戦争の道具でもあるために歪められているとすれば、そのことはわれわれの罪であろうか。マルクス主義の企てがその性格を変えてしか生き残りえなかったとすれば、そのことはわれわれの罪であろうか。³⁾

人間の現実には「開かれた」体制である。マルクス主義であろうとなかろうと、どのような理論も解答を押しつけることはできない。歴史上の偶発的事件は、今日はヒューマンイズムを否定するが、明日はその否定を否定するかもしれない。そうした状況に生活しているのが、自分自身の解放をやり遂げねばならない隷属化したひとびとだ。彼らの良心と意識を高めること、進行中のできごとを彼らに自覚させること、未来の選択のための不確かな基礎を用意すること——これはわれわれの任務である。「われわれ」のとは、マルクス主義者としてのという意味だけではなくて、知識人としてのという意味でもある。つまりこんにちでもまだ自由であり、反共主義と共産主義の両方の思想教化に抗して、独立にものを考えることのできるすべてのひとびとのことである。

こんにち、共産主義世界の非スターリン化のあとでは、またそこにおける解放と分権化の条件のもとでは、「解答」は大戦直後のときに劣らず見定めがたい。ソ連は西側との取引きによって以前より「ヒューマンイズム」になったようには見えないし、また西側もその取引きを受け入れたためにいっそうそうようになったように見えない。とはいえ、戦後の資本主義社会と共産主義社会の共存的發展からは、それらの社会の技術的能力と生産性を考慮に入れて社会主義ヒューマンイズムの将来を再検討すべきだということのみてとれる。この小論は、その問題について二、三の意見を提出するにすぎない。

マルクスの考えでは、社会主義がヒューマンイズムであるのは、それが組織した社会的分業、「必然性の国」



社会主義ヒューマニズムとは何か

(必要の領域)が、ひとびとの社会的・個人的欲求を、搾取なしに、最小限の労苦と犠牲を求めるだけで満たしてやれるという場合に限られる。その場合には、「直接的生産者」によって統制され、慎重にこの目標へ導かれる。必然の国のこうした合理的な組織化によって、人間は、つねに欠乏と労役の世界にとどまる必然の国の彼岸で、「全面的な個人」として、自分自身を自由に発展させる。しかし、真の人間関係の発生は必然の国の質的に新しい組織化に依存しているにしても、その組織化は、逆に人間関係の革命を基本的欲求とする一つの階級の存在に依存している。社会主義がヒューマニズムであるのは、この欲求と目標があらかじめ存在する限りにおいてである。いいかえればヒューマニズムとしての社会主義は、その歴史的なア・プリオリを資本主義社会の内部にもっているのである。この社会の人間的な底辺をかたちづけているひとびとは、その搾取的な利益や満足にまったくあずかっていない。それゆえ、彼らの基本的欲求は非人間的な存在の全体をのり越えて、これから満たされるべき普遍的な人間の欲求へと向かう。彼らは、その存在自体が自由と人間性の否定であるからこそ、自身の解放と人間性の解放とを自発的に求めることができる。この弁証法においては、社会主義に含まれるヒューマニズムの味は、価値ではなくて欲求として現われる。それは道徳的目標や正当化としてではなくて、経済的・政治的な実践として——物質的文化の土台そのものの一部分として現われる。

マルクスの考えはこのようなものである。その歴史的基盤は明らかである。社会主義は、産業社会の発展過程で果たすその特殊な役割によって「客観的」にヒューマニズムである。それは階級意識をもち、民族を越えて連帯するプロレタリアートの存在、利害、行動によって定義される。ところがこうした歴史的布置状況は、先進産業社会の現実の発展によって「のり越えられ」てしまった。その社会に固有の矛盾が広がるにつれて、それだけいっそう完璧に、社会の増大する生産性と権力が、その矛盾の解決を求める要求を抑制してしまった。技術の進歩は、必然の国の合理的な組織化に対して、マルクスの想像をはるかに越えた諸手段を提供する(「労働の廃棄」ではなくて、むしろ労働の廃棄を避ける方法が未来の問題であるようにみえる)。それゆえそれらの手段は、生



存競争を永続化するために、さらにはそれを強化するためにさえ用いられる。生存競争を軽減するためよりはむしろそれを全面的に動員するために用いられる。そこでは余暇時間の増加のきざしは、経営によって抑圧の現状を維持するために利用される。技術合理性は冷戦の要件を準備する。その冷戦の相手は外部の敵だけではなくて、(恐らく第一義的には)既成社会の内部の敵——人間がつくった装置によって人間を隷属化から解放できる質的に新しい存在様式——なのである。

既成の産業社会についていえば、技術の進歩が人間の進歩——生活の自己決定によって、生存競争を弱めうる欲求や能力を発展させるといふ、本来の目的としての人間のあり方——にとつてかわるような段階ほど恐ろしいものはない。この恐ろしさは技術的失業の恐ろしさだけではない。退屈の恐ろしさ、つまり満たされるべきであるのに、上側と外側からこれまで以上にうまく管理されないと満たされないような空虚な心の恐ろしさでもある。ここでは、政治的装置だけではなくて、(主として)技術的装置が、さらに生産それ自身が支配の制度となつてゐる。労働階級はそのなかへ編入されている。また進んで自己を編入してもいる。かつての彼らは、「彼らの条件に内在する論理」によつて、社会主義ヒューマニズムの歴史的实践者であつた。だがいまでは、この「論理」は彼ら自身のものではない。社会主義とヒューマニズムとの客観的な同一性は解消している。それは直接的な同一性であつたことは一度もなく、客観的条件が歴史的主体の意識と行動のなかでつかまれ、のり越えられる限りでリアルであつた。だがこの媒介は、技術の進歩がもつ圧倒的な力によつて抑制されている。その力は、全体主義的支配の手段と結びつき、経済的・軍事的権力の恐るべき集中を通して影響を及ぼしている。そればかりでなく、強いられる生活条件のもとの生活水準の向上を通して影響を及ぼしている。技術進歩の既成の方向が支配的になる限り(そして共存の時代には、必ず支配的になるはずである)、生産手段の所有と統制の変革は、質的というよりむしろ量的な変革となるだろう。社会主義のヒューマニスティックな実質を解放するための前提条件は、技術進歩の方向を根本的に変えること、技術的装置を全面的に再構成することであろう。これがごん



社会主義ヒューマニズムとは何か

ちのヒューマニズムの歴史的な観念である。

ヒューマニズムの他の観念は、一八世紀および一九世紀に属している。その観念には、社会の発展によってのり越えられてしまった人間のイメージが保存されている。この古典的なイメージは、マルクスの初期の著作をも導いていて、全面的な個人という観念、自由の国で自己を実現する「パーソナリティ」という観念に現われている。しかしこの観念がかかわっているのは、知的文化がまだ物質的文化からひき離されていた段階、つまりそれがまだ大量生産と大量消費に編入されていなかった段階であり、心や魂をまだ科学的管理に引き渡していなかった段階であり、時間と空間がまだ組織されたビジネスと気晴らしによって全面的に占領されていなかった段階であり、要するに自由の国がまだ必然の国と無関係に存在できた段階である。その場合でも、マルクスのいう全面的な個人の行動のようなものは、——職業あるいは非職業だけに關してさえ——想定することが困難である。自由な個人が魚つり、狩猟、創造活動をかかわるおこなって暮らしてゆくというヴィジョンは悪意ある攻撃にさらされているが、不幸なことに、その攻撃のなかにこそ真理の核心があるのだ。仮にこのヴィジョンが明白な現実となるとすれば（そしてそれは、マルクスが書いた当時にくらべればはるかにたやすく現実となりうるであろう）、それはほかならぬ自由と人間性の否定を結果するであろう。

たしかに、マルクスはのちにそのような肯定的なヴィジョンをさしひかえることによって、また獲得された自由よりもむしろ解放の条件を検討することによって、彼の初期の人間の自由の観念を修正した。しかし発展させられたマルクスの理論も、こんにちでは楽観主義的・理想主義的にすぎると思われる人間の見方を依然として保存している。マルクスは自然と人間を征服する規模を、自由と自己実現を技術的に管理する規模を過少評価した。彼は技術の社会の巨大な業績、すなわち自由と必然性との、充足と抑圧との、政治やビジネスの野望と個人との同化を予見しなかった。こうした業績を考慮すれば、もはや社会主義ヒューマニズムを、個人、全面的なパーソナリティ、自己決定によって定義することはできない。この定義に示されている見方が少数者の特権以上のもの



であるとされる場合には、しかもそれが普遍的妥当性を要求するときには、それは危険なまでに無意味で実質を欠いたものになるように思われる。その見方が現実化するためには、人間が毎日の仕事のなかで自己自身を実現させるという条件、社会的必要労働が「魅力ある労働」になるといふ条件、つまりマルクスによって「労働はフリーニが望むように遊びになることはありえない」と強く否定された事態が起こりうるということが必要となる。要するにこうしたヒューマンイズムのイメージは、技術以前の「高級文化」——その土台にある低級文化を変えないままでおこなおうとする——の抑圧的な含みをもっているのである。マルクスは初期の著作の「形而上学的」用語を政治経済学のそれに翻訳したときに、この種のヒューマンイズムのイデオロギー的性格を認めた。ヒューマンイズム実現の機会が、交換経済とその制度を廃棄することによって、すなわち労働の合理的・社会主義的な組織化によって生ずる。そのときには、人間は解放されて、自己自身の生活を築き、他人と人間らしくつきあうようになれるかもしれない。だがそのときになっても、真の自由の国すなわち本来の目的である「人間的な能力の発展」は、この必然の国の彼岸以外では始まらない。しかし労働の社会主義的な組織は、現に自由な時間をつくりだしている。そして「余暇時間であると同時により高度の活動の時間でもあるその自由な時間は、自然に「原文のまま！」人間を異質の主体にかえる。人間は、この異質の主体として、再び直接的生産の過程へ入る。」⁽⁵⁾

現在、先進産業社会は自由な時間をつくりつつあるが、しかしその自由な時間の持主は「異質の主体」ではない。資本主義体制においても共産主義体制においても、自由な時間の主体は必然の国を支配している規範や権力と同じものに服従している。成熟したマルクスの考えも、やはり理想主義的・楽観主義的であるように思われる。社会主義とヒューマンイズムの同一性の客観的条件が変わる以上、社会主義的政策を伝統的なヒューマンイズムの価値にゆだねたところで、社会主義はヒューマンイックにならない。共存の状況（それはイデオロギー的でない一切の分析のための枠組とならねばならない）においては、このようなヒューマンイズム化は必ずイデオロギー的・自己敗北的なものになるに違いない。ここで、資本主義ヒューマンイズムと社会主義ヒューマンイズムを区別



社会主義ヒューマニズムとは何か

しなければならぬ。資本主義の世界では、自由主義時代の開幕を表わした戦い、すなわち人間の権利、言論・集会の自由、法の前の平等などのための戦いは、その終末期に、ふたたび極度に重要な事柄となる。そのとき、これらの自由がどれほどひどく制限され、否定されたままになっているかが歴然となる。しかしその戦いは、戦いの行動と苦しみのなかで、自由主義的な価値と合法性——敵が罰せられることのない暴力で対抗するもの——が重んじられれば重んじられるほど、妨げられる。共産主義世界では、個人の権利と自由の主張や労働階級のイニシアティブの主張は、経済的・政治的抑圧——それは既成の体制の基礎をなし、競争的共存のもとで防衛し成長するための前提条件であると考えられる——へのラディカルな異議と反対を促進するであろう（また促進すべきものである）。それからすると、共産主義社会内部における効果的な異議と反対は、国際的なバランスを一時的に資本主義に有利なように変えるはずである。——しかしそれは、必ずしも社会主義ヒューマニズムの前途を明るくするとは限らないように思われる。なぜなら労働階級は、もはや革命がかつて訴えかけたようなひとびとではないからである。また彼らのイニシアティブは国際的な社会主義的連帯を復活しそうにないからである。

これが与えられた歴史的条件であつて、社会主義ヒューマニズムの失敗とチャンスをめぐる議論は、たんなるイデオロギーを扱おうとしても望まない限り、この条件にたち向かわなければならぬ。先進産業社会はヒューマニスティックな価値を尊重しながら、しかも他方でその非人間的な目標を追求しつづけることができる。その社会は、文化とパーソナリティを発達させながら、それと一緒に、労苦、不正、核武装、全面的な思想教化、自己推進的な生産性を助長する。権力に相当するものがその住民の解放に逆らつて彼らを動員する強さは、この解放をなし遂げる社会の潜在能力の成長と手をとり合つて高まる。その潜在能力が支配と現状防衛のために利用（あるいは抑圧）される限り、それは技術的な潜在能力にとどまり、そのヒューマニスティックな実現ははばまれる。それは技術的な潜在能力として、社会主義ヒューマニズムの前途をも定める。技術の進歩と支配や搾取における進歩との宿命的な結びつきを断つこと、それが前提条件である。社会がうちつづく貧困、発達を妨げられている



オートメーション、マス・メディア、不十分な産児制限などに依存し、またマス、騒音と墮落、計画的廃物化と浪費、精神的・肉体的な再武装などの生産と再生産に依存している限り、ヒューマニズムはイデオロギーにとどまらねばならない。これらの条件と制度は、社会統制として、支配的な事態を維持し拡大する。したがって、ヒューマニズムのためにそれらを廃棄することは革命的転覆とならう。そしてその転覆は、ほかならぬ人間存在の欲求や必要をも転倒させるであらう。全体主義以前の時代に自由の条件以前と思われたものは、こんにちでは自由の実質に、その歴史的内容に転化しているが、このことは当然である。なぜならヒューマニズムと自由の実質は、社会のなかの人間たちによって、そして彼らの潜在能力によって決められるよりほかないからである。先進産業社会は、生産と分配の技術的装置が一個の全体主義的な政治的装置と化し、生活のあらゆる次元を、労働時間と自由時間を、肯定的思维と否定的思维を整合・管理するような社会である。この社会の犠牲者、受益者および相続者に対しては、自由の国はその古典的な内容を、必然の国との質的な違いを失う。それは彼らが率先して自分でつくりあげねばならない仕事の世界、技術の世界である。そこでは、必然の国は彼らの自由の国にならねばならない。生産と分配と消費の技術的装置は再構成されねばならない。技術合理性は、仕事の世界が人間たちのための場となるように、彼らが、いつの日にか、心から進んで平和に暮すことになり、こうした努力を思いとどまらせようとする主人を片づけることになるように、方向転換されねばならない。それは労働の「ヒューマニズム化」ではなくて、新しい欲求——生存競争の軽減の欲求——を生みだすための労働の機械化、生産の計画化にはかならない。新しい技術のいくつかの局面については、その輪郭を述べることができる。たとえば都市や町の完全なつくりかえ、抑圧的産業化の暴威のあとの地方の再建、本物の公的サービスの制度、病人や老人の世話など。⁶⁾

ヒューマニズムの失敗は、後退によるよりもむしろ発達しすぎによるように思われる。抑圧的な監督のもとで、生産装置が遍在的な統制装置——民主的なものにせよ権威主義的なものにせよ——にまで成長してしまふと、ヒ



社会主義ヒューマニズムとは何か

ユーマニズムの再建のチャンスはほとんどなくなる。この状況はマルクスの考えの歴史的眞理性を浮きぼりしている。社会主義ヒューマニズムが成立つ客観的な基盤は、生産手段の社会化でも、「直接的生産者」によるその統制でもなくて——これらは必要な前提条件ではあるけれども——、むしろそうした変化に先行する、社会階級の存在、その生活がはかならぬ人間性の否定であり、その意識と実践を決めるものがこの条件を廃棄したいという欲求であるような社会階級級級存在である。全体主義的「技術的」な段階はこの眞理を変えなかった。社会主義の土合がどれほど「技術的」になったにしても、またそれがどれほど深く技術の進歩と技術合理性との方向転換やさらには逆転の問題——これは全体社会のラディカルな変革を含む政治的な課題である——にかかわっているにしても、この眞理は変わらない。技術の進歩は、統治の世界では政治的進歩として現われる。つまりそれは選択を抑圧する仕方の進歩となる。産業文明の最も進んだ地域では、その抑圧はもはやテロリズムによるものではなくて、民主的、投射的、生産的なものであり、そのうえ満足のものでもさへあるが、この事実によっても上記の条件は変わらない。抑圧が個人の自律性と両立でき、個人の自律性を通じて作用する場合には、個人がそれに己れを捧げるノ・モス（規範）は奴隷のノ・モスとなる。われわれの時代の法律であるこのノ・モスは、国内的・国際的の、また社会間・個人間の生存競争を軽減することを非合法なものにする。競争は続けられねばならない——利潤と権力のために、仕事と楽しみのために、より大きくより有効な制止物のために。そしてそれは全体の生産性を高める。その生産性は次に、この種の競争を永続化し、その犠牲者を受益者に変えることを保証する。ついでその受益者は全力をかたむけて役に立とうとする。そして他の社会が同じサークルに巻きこまれるように強いられるにつれて、社会主義と資本主義の質的な相違は、搾取の増大を通じて生活水準を改善する生産性の一振りによって消し去られてゆく。

社会主義の理論には、人口のいっそう多くの部分によりよい生活を与えるような社会的生産性の増大を、別の歴史的可能性の名によって非難する権利はない。しかしここでの問題は未来の可能性の問題ではない。問題とな



っているのは現在の現実である。この現実では、人間性の否定があらゆる事業を通じて拡大している。それは、敵を全滅させるための日々の軍備拡充のなかに、地下で生き残るための装置のなかに、ますます巧妙になってゆく浪費の計画のなかに、マス・メディアの免れがたい愚劣さのなかに、プライヴァシーの廃止のなかに、そして——これが恐らくすべてのうちでもっとも効果的な否定であるが——以上のすべてが、社会的承認と批判のなかでどうしようもないものとして自覚されているということのなかに存在する。その社会的承認と批判とは、強制的に押しつぶされ、沈黙させられない場合には、無力であって、全体の権力に奉仕している。解放を求める欲求はこのようなかたちで存在する。それは特定の一階級の欲求をはるかにこえた普遍的な欲求として存在している。——しかしそれは、「それ自体で」存在するにすぎないのであって、それを必要としている諸個人のために存在しているのではない。社会主義はふたたび抽象的な思想として現われている。だが、その思想に忠実であれば幻想を助成することは許されない。その新しい抽象性は虚偽を意味しているのではない。社会主義とヒューマニズムの等置を保証するはずのプロレタリアートは、産業社会の発達の過去の段階に属していた。社会主義の理論は、どれほど真実なものであっても、歴史の変革の未来の担い手を規定することはできない。予言することもできない。だが歴史の変革の動きは、以前のどの時代にもまして、幽霊として既成社会に出没している。しかし社会主義理論は、この幽霊が基本的欲求のイメージであるということを示すことができる。この欲求の自覚を發展させ、擁護することができる。こうして、現状防衛のなかの虚偽の統一を解消させるための基礎を築くことができるのである。

〔三沢謙一訳〕

(一) Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur* (Paris, 1947), 邦訳『コルターニズムとテロル』(現代思潮社) 一九九ページ

(二) 同邦訳書、一七二ページ



社会主義ヒューマニズムとは何か

- (3) 同邦訳書『1931—1947年
判要編』(大月書店) III 大木一太郎。
(註) 同邦訳書。
- (4) Marx, *Grundrisse der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz, 1958), P. 599. 雑誌『観望』新編
(註) 同邦訳書。
- (5) 同邦訳書『1931—1947年』私の著書『*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), esp. Chs. 9, 10. 同邦訳書。



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

ユージン・カメンカ

Eugene Kamenka は一九二八年、ケルンで生まれ、一九三七年、オーストラリアに移った。シドニー工業高校とシドニー大学で学び、故ジョン・アングソン指導のもとに哲学の最優秀賞を得た。博士論文『マルクス主義の倫理学的基礎』は、キャンベラのオーストラリア国立大学に提出され、一九六二年に Routledge & Kegan Paul 社と Frederick A. Praeger 社から出版された。カメンカ博士はシンガポール大学で哲学を講義し、イスラエルとロンドンで研究をおこなってきた。現在はオーストラリア国立大学の高等研究所の思想史の研究員であり、キャンベラに住んでいる。彼は目下、ルートヴィヒ・フォン・イエルバツハに関する著作を執筆中であるが、それに続いて、とくにゲマインシャフトとゲゼルシャフトの概念に関連し、ドイツ哲学と社会学との結びつきについて再検討することを計画している。

I

「人間は生まれながらにして自由であるが、いたるところで鎖につながれている。ひととは自分自身が他人の主



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

人であると思っ⁽¹⁾ているが、依然として他人よりもはるかに奴隷の状態のままにとどまっている。」マルクスが社会の徹底的な批判者となったのは、人間をこれらの鎖（ルソーはこの鎖を〈合法的〉なものと考えたのである）から解放するためであった。マルクスが共産主義におもむいたのは自由のためであり、安全のためではなかった。彼の抱いていたヴィジョンは、青年時代から、創造的、自己決定的な人間のヴィジョンであった。すなわち、自己の環境や世界や自己自身の主人であるような人間のヴィジョン、彼にとっては解放されている人間精神の「諸様相」として現われるあらゆる他の人間と、自発的、調和的に協同する人間のヴィジョンであった。若いマルクスは高等学校のエッセイで書いている。「威厳はわれわれが奴隷的な手段とはならない立場によってのみ与えられる。」その九年後に彼は『独仏年誌』のなかで次のように書いている。「宗教の批判は、人間が人間に、かつ最高の存在である、ということを教えることで終る。すなわち、そのもとで人間が卑しい、見放された、あさましい、むりやりに奴隷にされる存在になるようないっさいの条件を克服せよという無条件の命令でもって終る。」マルクスにとって、共産主義はたんに貧困の廃棄をも、また『ゴータ綱領批判』のなかで、あれほどまで痛烈に拒否した、公平の抽象的適用——社会事象における配分的正義の勝利——をも意味しなかった。マルクスはけつして共産主義を、政府の権力、権威、あるいは「代表的」な権力や権威が、人間に対する個人の力や権威におきかえられるような国家社会主義の一形態と見なしはしなかった。マルクスは結局のところルソーよりももっと徹底的であって、ひとびとを拘束する鎖を何らかのかたちで正当化することを、暗々裡に拒否した。マルクスは、ルソーのいう一般意志・普遍意志が歴史において開花することができるし、また開花するであろうという信念を抱いて、あらゆる社会の鎖は衰えると確信をもって説いた。共産主義社会は自由の社会となり、そこでは人間は権力の主体となり、権力の客体となることをやめるであろう。もはや人間の本性と行為は、人間以外のものによつて、すなわち国家、社会、人間の社会的状況、人間の動物的欲求、あるいは他の人間によつて決定されることはないであろう。個人をとりまく同胞はもはや、個人に対する競争者として、すなわち、個人や同胞自身



FROMM-Online

を、競いあう経済生活の仮借ない要求に隷従させる競争者として、たち現われることはないであろう。人間の歴史のなかではじめて、社会技術、人間活動および人間関係のあらゆる領域は、人間の真実の存在の表現となり、人間存在に対する制限であることをやめる。ひとは自分自身の生活のなかでは、人間を普遍的、社会的存在として、制限である真実で究極的な自由を見出すであらうし、他の人間のなかには、人間を普遍的、社会的存在として、制限された特殊な存在である動物から区別するところの、自発的だが協同的な創造活動の協力者を見出すであろう。人間は実践の主体となる、すなわち、歴史の主体となり、歴史の客体とはならないであろう。

「マルクスの著作の本質をかたちづくる社会批判は、本質的に国家と貨幣という二つの目標をもっている。」とM・リュベールは正しくもわれわれの注意をよび起こしている。国家はマルクスにとって、人間に対する政治的支配力の、眼でみることでできる制度化された表現であった。貨幣は眼でみることでできる手段であると同時に、人間に対するより基本的でより滲透的な経済力の、隠れてはいるが欠くことのできない基礎である。もしマルクスが政治学および経済学の批判に関心をもっていたとすれば、それは、彼がこの批判のなかに人間の条件を理解するための鍵、そして人間を支配する力の除去のために不可欠な根拠をとらえるための鍵をみとったからである。

マルクスの初期の著作、とくに『独仏年誌』への寄稿、一八四四年の『経済学・哲学草稿』、彼が一八四五年から四六年にかけてエンゲルスと書いた『ドイツ・イデオロギー』のなかに、われわれは、マルクスの俗流化した弟子たちが師の普及した政治的パンフレットから引用した人間関係に関する粗野な階級理論よりも、もっと緻密で興味のない、人間関係の本性と基礎に関する分析を見出す。これら初期の著作のなかでマルクスは、人間が単純に他の人間によってのみ、隷属化されるとは見なしていないことを明らかにする。すなわち市民は独裁的な警察国家によって、労働者は貪欲で欲ぶかい資本家によって隷属化されているのである。過去および現在の社会制度はすべて、ある観点から見れば、主人と奴隷からかたちづくられる体制に解消されるかもしれ



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

ない。——しかし主人は奴隷と同様に自由ではない。両者は互いに敵対的な関係と、打ち勝ちがたい相互依存の関係とにおいて生きていく。両者は、欲するといふことにかかわらず、自分たちにさだめられた役割を演じさせる体制によって支配されている。マルクスはこの従属を、労働の分裂と私的所有の必然的な導入とから「自然に」生じたものと見なしている。しかし従属の度を強める可能性、人間をその労働や生産物、同胞から疎外する可能性は、交換の普遍的な媒体としての貨幣の発生とともに大幅に増大した。貨幣——すべてのものはそれに交換される——はいっさいのものを売物にし、人間に、彼の財や生産物だけでなく、彼の労働そのもの——いまや人間は労働を他人に売ることができるよう——からさえも遊離することを可能にする。「貨幣は人類のあらゆる神々を下落させ、一つの商品にしてしまう。貨幣はあらゆる事物の普遍的な、しかも自立的なものとして構成された価値である。それゆえ、世界全体から、すなわち人間の世界からも自然の世界からも、その固有の価値を奪ってしまつた。貨幣は、人間から疎外された人間の労働と人間の存在との本質であり、しかもこの疎遠な本質が人間を支配し、人間はそれにひざまずいているのである。」³⁾

マルクスにとって、人間疎外は、人間の力、生産物、創造物——すなわち人間の個性の発現であり、人間の個性を富ますことに直接役立つはずのことからすべて——が人間からひき離されているという事実のなかに表現されている。これらの物は独立した状態と力を獲得し、逆に人間の主人として人間を支配するために人間に立ち向かう。それらの奴隷となるのは人間である。労働の分離の結果として、貨幣の使用や私有財産がますます発達し、人間疎外はさらに深刻になり、近代資本主義社会の最頂点にまで達する。資本主義社会では、労働者は、その生産物や、彼が労働市場で売る労働から疎外され、また、人間の労働を搾取する資本家、あるいは仕事をしようとして競争する労働者として彼に対抗する他の人間から疎外され、さらには人間の人格の充実としてではなく、その制限として人間に対抗する自然や社会から疎外されている。このような疎外こそ——これは知的な領域においては、人間と社会の科学が、経済的人間、法律的人間、倫理的人間などについての「抽象的な」研究に区分され



ているところに表現されているのだが——マルクスが『経済学・哲学草稿』で生き生きと描いたものなのである。

「労働者は富をより多く生産すればするほど、それだけますます彼は安い商品になる。事物世界の価値増大にびったり比例して人間世界の価値低下がひどくなる。労働は商品を生産するだけでなく、自分自身と労働者とを商品に変える⁽⁴⁾。」

人間労働の生産物のみならず、この労働の活動そのものさえも、人間から疎外されている。労働者の活動の内部における疎外は次のような事実にある。すなわち、

「まず第一に、労働が労働者にとって外的である、すなわち労働が人間の本質的な存在に属さないという事実、それゆえ人間は自己の労働において、自己を肯定せずに否定するという事実、人間は労働において満足せず、不幸を感じるという事実、人間は自由な肉体的、精神的なエネルギーを発展させず、自己の身体を消耗させ、自己の精神を荒廃させるという事実である。それゆえ労働者は自己の労働の外でのみ自己自身を感じ、他方、労働の内部では自己の外に感じることを感じる。人間は労働していないときには家庭にいるように安らぎ、労働しているときにはそうした安らぎをもたない。それゆえ人間の仕事は自発的なものでなく、強いられるものであり、強制労働である。それゆえ人間の労働はある欲求の満足ではなく、労働以外のところで諸欲求を満足させるための一つ的手段にすぎない。……」

以上のことから次のような結果が生じてくる。すなわち、人間（労働者）はただわずかに食うこと、飲むこと、生むことといった動物的な諸機能、さらにせいぜい住むことや着ることなどにおいてのみ自由に行動していると感ずるにすぎず、そしてその人間的な諸機能においては、ただもう動物としてのみ自分を感ずるという



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

ことである。動物的なものが人間的なものとなり、人間的なものが動物的なものとなるのである。食うこと、飲むこと、生むこともたしかに人間的な機能ではある。しかしそれを人間的活動のその他の領域からひき離して、唯一の究極目的にしてしまいうような抽象がされるところでは、それらは動物的である。⁽⁶⁾

未開人と文明人のあいだのあらゆる差異の源泉は、「未開人は自分自身の内部で生きるのに、他方、社交的人間はつねに自己の外に生き、他人の意見によってしか生き方を知らない。したがって自分自身の存在の意識を、自分についての他人の判断から受けとるようにならざるを得ない」とルソーは書いている。マルクスは初期の著作において（後期の著作においても、と私は主張したいのだが）、経済生活におけるこのような疎外、つまり私有財産の基礎の上に組織される労働の分離における疎外、あらゆるもの、すなわち労働、心づくし、愛情、恋愛でさえも、売買される商品に変えることを可能にする貨幣の使用における疎外、の必然的な基礎を示そうと試みる。マルクスにとって、労働と私有財産との分離は、歴史のある一時期では避けがたいことであり、むしろ不可欠なことでさえある。——それによってのみ、人間は自己の能力を発展させ、無制限な潜在力を実現することができる。未開人はまだ、自分の労働を自分自身から分離せず、使用するためということ以外の目的のために生産することをまだ学んでいなかった。しかし基本的な（動物的な）必要を満たすための絶望的な闘いにおいて、また自然へのあわれな依存において、未開人もやはり文明人と同様に囚われびとであった。自然を支配し、人間疎外を克服するという——これらの目的を達成する能力に、人間の自由への鍵が存する。資本主義は自然の支配をなし遂げたが、社会主義は人間疎外の克服を成就するであろうとマルクスは信じた。

一八四四年の『経済学・哲学草稿』の最後のところで、マルクスは共産主義社会、すなわち真の究極的な人間の自由の社会像を描いた。この社会像に対する好意的な批評によれば、それは自由を意識的に創造し、自発的で完全な調和において協働する芸術家社会の像であった。そのような社会では、国家も犯罪も闘争も、懲罰的な権



威や抑圧的な支配の必要も存在しないであろうとマルクスは信じた。だれもが他のひとごとともに生産的労働に採用され、社会的、協働的創造において自己を充実させるであろう。闘争は共通の目的をもつ闘争となるであろう。ひとは自分の仕事や他のひとごととのなかに、依存や不快をでなく、自由と満足を見出すであろう。ちょうど芸術家が自分の仕事や他の芸術家の仕事のなかにインスピレーションや満足を見出すのと同じように。財産の概念そのものを克服する真に自由な人間は、こうして、上から課される規則、義務を果たせという道德的勧告、何をなすべきかを規定する「權威」を必要としないであろう。芸術は外側から課されるプランによっては創造されえない。それは芸術そのものの權威や訓練を除いては、いかなる權威も訓練も知らない。芸術に関して真理であることは、あらゆる自由で生産的な労働についても真理であるとマルクスは信じた。マルクスにとって、真の共產主義が、粗野な「共產主義」すなわち「私有財産としてすべてのひとごとによって所有されえないあらゆるものを破壊し、才能等々を暴力的なやり方で切り捨てようとするほど、物質的所有に支配されている共產主義」ではない。同様にまた、「自由な労働」は「フリーエが若い女工員のようなひどい素朴さで考えているような、たんなるたわむれ、たんなる娯楽」ではない。「真に自由な労働、たとえば作曲は、同時に非常に真剣で、最も激しい努力なのである。」⁽⁸⁾

ここにその概略を描いた共產主義のヴィジョンは、マルクスの生涯を通じてマルクスともにあったと私は思う。そのヴィジョンは一八四一―四六年の『ドイツ・イデオロギー』、一八五〇年から五九年までのあいだにくられたノートと草稿、一八七五年の『ゴータ綱領批判』にあきらかに現われている。それはまた『資本論』三巻を通じても述べられている。それは自由のヴィジョン、自発的な協働のヴィジョンであり、また、ひとたび人間が依存と必要から自由になったときの、人間の意識の自己決定についてのヴィジョンである。それはたんに経済的豊かさ、ないし社会的安全のヴィジョンではない。エンゲルスは共產主義をそのようにみたくもしいないが、マルクスはそうではなかった。生涯の終りまで、あれほど意識的、無意識的に骨折ってそのなかを歩んだ「経済



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

的な汚濁」を通じて、マルクスはつねに自由の哲学者であり、使徒であり、予言者であった。

II

ここにちの民主社会主義運動の理論的な危機は社会主義倫理における危機である。すなわちその危機というのは、次の二つの強い関心のあいだの緊張、すなわち経済的合理主義および物質的豊かさに対するマルクスの強い関心、つまりマルクスが自由の経済的な必須条件と見なすものに示した関心と、所有という概念そのものを克服し、手段と目的との間の分離を克服しようとする真に人間的な道徳に対する強い関心とのあいだの緊張から生ずる危機である。ジョルジュ・ソレルは、マルクスの思想におけるこのような相克を、自分の描いた次のようなイメージのなかで脚色した。そのイメージとは、利益と報酬に関心をもち、安全を求め、あらゆる事柄を商業的な目的のための手段と見なす消費者の倫理と、私心のない創造性、協働、競争および報酬に対する無関心といった「英雄的」な価値にもとづく生産者の倫理とのあいだの歴史的な相克というイメージである。ドイツの社会学者フェルディナンド・テンニェスは、マルクスからある程度意識的に影響を受け、資本主義の商業的、分離的な社会と、共産主義の疎外されない社会とのあいだの、マルクスの描いた対照を著しく発展させて、社会的カテゴリーにした。テンニェスのばあい、その対照とは、商業的で分離的なゲゼルシャフト (Gesellschaft) と、ゲマインシャフト (Gemeinschaft) という有機的な共同体との対照である。ゲゼルシャフトは、現金関係がほかのあらゆる社会的結びつきや諸関係を追放する傾向のある市民的・商業的社会であり、人間が契約と商業上のやりとりによってのみ結びつけられる社会であり、都市が田舎を支配し、商業階級が全土を市場に変える社会であり、「共通の社会的領域」が、交換のさいにひとびとが会合するはかない一瞬にもとづいて成立するような、また契約法で「一時的な同意」といわれているものをひとびとがもつはかない一瞬にもとづいて成立するような社



会である。他方、ゲマインシャフトの「共通領域」は自然的調和、伝統、友情のきずな、宗教的秩序の共同受容にもとづく。ゲマインシャフトでは、生産は第一に農業生産であり、使用するための生産であり、社会は、他人を「抽象的に」取り扱わせない身分的關係にもとづいている。そこでは、人間はあらゆる分離したファクターにもかかわらず本来的に統一されておられ、個々の他人のために行動する。ゲゼルシャフトでは、人間はあらゆる統一されたファクターにもかかわらず本来的に分離している。この社会では、すべての人間は孤立しており、自己だけを頼りにしており、他の人間は彼の前に競争者や相容れぬ邪魔者としてたち現われる。テンニェスにとって、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの相違は二種の意志の相違と深く関連している。いずれの意志も、二つの社会の意志の特徴を示している。ゲマインシャフトは本質意志 (Wesenwille) であり、そこにおいては人間が全人格を表現し、手段と目的のあいだに発展した差別が存在しない自然的なあるいは統合的な意志にもとづく。これに對立するのが選択意志 (Kehrwille)、つまり、ゲゼルシャフトの特徴をもち、合理的だが、ある意味で気まぐれな意志、手段と目的がはつきりと区別される意志、マックス・ヴェーバーが「目的合理的」な（目的に對し合理的な）行為とよぶものが支配する意志である。一九二六年に出版された所有に関する小論文のなかで、テンニェスはその相違を例証している。自然的意志の対象である所有物は、人間の自然に密接に結びついているので、それが人間の自然から分離されるならば必然的に不幸を得る。所有者とその所有物は融合する、すなわち所有物は所有者の部分となり、彼自身の創造物として愛され、いつくしまれる。こういうふうにして人間は、自分たちの所有する生物、自分たちの家や庭、自分たちや祖先が子孫のために作りだした「芝生」に向かつて行動する傾向がある。自然意志から生ずる諸關係においては、快と苦、満足と不満足とのあいだにはっきりした区別は存在しない。農夫は自分の土地に悲しみも喜びも、義務も楽しみも、責務も特権も見出す。他方、合理的な意志は次のような關係において、すなわち、貨幣に對する關係、元帳における信用あるいは借方として表現される財産に對する關係、これこれの額の賃金を必要とする「人手」に對する關係において、その代表的な表現を見出す。



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

合理的意志にもとづく所有の究極的な完成は、商業的な株式である。それは、その株式が生産過程でつくりだす所有物をいまだかつて見たことのない所有者によって保持されている。このような関係においては、喜びと悲しみ、満足と不満足ははつきりと区別されている。利益は、プラスであり、喜びであり、満足である。損失は、マイナスであり、悲しみであり、不満足である。ここには功利主義道徳の完成がある。すべては抽象され、その生きた文脈からひきさかれ、疎外された目的のもとに包含される。

進んだ西欧の産業社会、すなわち、ここでは賃金の社会的な可動性と再分配、地位、機会が、伝統的な階級闘争での単純な階級区分を絶望的に不明瞭にし、また拡散させ、また増大する豊かさが、疎外概念を貧困の概念に結びつけることのもっともらしさを破壊する西欧の先進産業社会において、社会主義の思想家のうち、最も有能なひとびとは、テンニエスの光に照して読んだ若きマルクスに、立ちもどっていった。それらのひとびとは、資本主義に対する現代の社会主義的批判は、もはや労働者の窮乏化や物質的な搾取に関する主張にもとづくことはできないと言っている。そのかわりに社会主義的批判は次の点に焦点をあわせなければならない。すなわち、一種の共同体であるゲマインシャフトを資本主義が準備しようとする点に、また、商業的な目的という関心にもとづいて人間を巧みに処理する点に、さらに、資本主義が人間を、一時的で物質的な満足を求めるという性格の類型にはめこもうとするやり方にある。他方、共産主義に向かって進むことを主張する社会においては、社会批判者のうち最も有能なひとびと——たとえば、多くのユイゴの哲学者によって支持されているエルンスト・ブロッホやレスジエック・コロコフスキー——は真の友愛としての共産主義に関するマルクスのヴィジョンを援用したが、そのような真の友愛関係においては、個人と社会のあいだの対立は克服されてしまうであろう。それはまた同様に、ゲマインシャフトの権威主義的な考え方を、また、党の神学者によって説教される服従と忍従との強調を批判するものでもあった。非官僚主義的な社会主義者が倫理的な復興の絶好の機会を見出すのは、マルクス主義のヒューマニズムのなかにであり、フェビアニズムや進歩した労働組合の商業道徳のなかにではない。ポル



トガルやイタリーの大部分、さらにはヨーロッパ以外の「後進」諸国には、明らかに階級的マルクス主義から依然としてアッピールされているひとびとがいるが、それというのも彼らの国の状況が、「二〇世紀」の状況ではないからである。すなわち、彼らは、『共産党宣言』から訴えかけられているひとたちのように、依然として政治的民主主義のための闘いや、封建君主の特権の廃止のための闘い、さらには経済的な発展を資本主義の束縛からではなく伝統的な社会の束縛から自由にするための闘いをおこなっているからである。これらのひとびとの大部分にとって、マルクス主義が彼らと二〇世紀とのあいだに存在する諸条件を破壊する一つの方法にほかならないということは、逆説的な事実である。彼らの手中にある階級闘争は、人間を資本主義のゲゼルシャフトから共産主義の、自由で友愛的なゲマインシャフトにまで導いてゆくかわりに、せいぜい人間を、前資本主義的な社会の抑圧的なゲマインシャフトから近代の産業時代のゲゼルシャフトにまで導くための手段となつてにすぎない。ソヴィエト連邦や——究極的には——中国における真の政治的解放に対するわれわれの最も現実的な期待が、それらの国での特殊化の成長や慢性的な欠乏のかなり程度の克服、消費者市場の勃興に、要するに資本主義社会を伝統的権威的社会から区分する価値のいくつかが、次第に普及してきたことにもとづいているということは、深い意味をもっている。

こうして、ここに社会主義的ヒューマニズムにとって基本的な問題が見出されることになる。古典的なマルクス主義は、力と信仰を合わせた一つの巨大な運動において、産業の発展に対する是認と、封建時代の農村の同胞愛や共同体へのあこがれとを結びつけた。古典的マルクス主義の教えるところによれば、人間からその個性を奪った機械は一つの歴史的な使命をもっていた。すなわち、機械は商業社会の露骨な分裂をもたらす性格を維持し拡大するようにみえた反面、それを克服し、人間の王国を招来することによって終るであろうというのである。政治・経済的な民主主義への道、物質的な満足への道、最も充実した意味における自由への道は、すべて一本であり、同じ道であった。こんにち、それらの道は二つあるいは三つではなく、きわめて多くの方向に分岐して



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

いる。そして世界は新しい道標を立てようとするひとびとから一つの新しい地図を要求している。

マルクスとテンニエスの著作から、つまり疎外とゲマインシャフトの概念から、一つの根本的な倫理を構成することが可能だと私は信じる。すなわちそれは知識の獲得に、また知のおよび物質的な生産の伝統、政治的企ておよび民主主義の伝統に結びついた倫理である。しかしそれは成功の保証をもたぬ、闘争と批判の倫理であろう。歴史は、自発的に協働する人間の本来の本質的な展開についての物語でもなく、真に正しい社会しかも人間的な社会に向かつて不可避的に進む過程でもない。歴史は完結的な物語、究極的な目標をわれわれに与えはしない。そして歴史についていえることは社会についてもいえる。社会主義的ヒューマニストは、追放されたトロツキーのように、「歴史」と「社会」とはそこにつぎつぎに現われる無法に對しわれわれが對抗していかねばならないものだと認めるべきでない。歴史と社会がわれわれをして無法に直面させるとき、社会主義ヒューマニストはトロツキーのように、みずからのこぶしをもって闘争せねばならないだろう。

批判的なプログラムを明確に求めあげるとき、またもに直面しなければならぬいくつかの問題が残されている。テンニエスの仕事は、ゲマインシャフトの概念を形成するさいに、平等な働く集団の友愛と、すべての人がその地位を知り、かつ、受け入れる封建的な社会の温情主義とを混同している。非商業的社会についての、プロメテウスのように雄大な社会主義的ヴィジョンは、階層的秩序を拒絶することによって、しかもただそのことによってのみロマンチックな保守的なヴィジョンから区別される。しかし、社会主義的な集産主義的実践が最も小の規模でなされるときは別として、それ以上の規模でなされたときに失敗したのは、まさにこの点に連関している。民主主義的社會主義の遺産および自由の社會主義的觀念の大部分は、資本主義的發展によって創造される「開かれた」社会にもとづいている。人間を宗教的・封建的權威の拘束から解放したゲゼルシャフトは、個人主義的理想を創造し、拡大された家族の抑圧を切り離し、「私的」なものの領域を、「公的」なものに對する反對物として大幅に増大させた。手段と目的との分離は、人間の生産の範圍と力を信じがたいまでに増大させた。資



本主義的市場は、ハイエックやミーゼスが強調したように、それによって人間が自分たちのぼらぼらな個人的目的を主張することができると感じながらも、共通の手段へと一致することのできるモデルを創造した。

この感じは疑いもなく部分的には誤っている。資本主義的手段はひとつとびとびが追求する目的をかたちづくるが、このような目的は、ただそれらが追求されるからといって、特別な倫理的「神聖さ」を獲得するわけではない。しかし、自由の理論を発展させるさいに、もはやわれわれは、政治的束縛から自由になった人間精神の本質的に協働的な本性に対して暗黙のうちに信頼をおいているマルクスに、従うことはできない。われわれはまた、革命の学校としての工場に頼ることもできない。もし現代の産業の発展が、協働の新しい形態を教えたとするば、それはまた官僚主義化の新しいより強大な形態をもひき起こしたのである。もし科学と技術の発達が、肉体的に不快な労働からますます人間を解放し、物質的な資源を扱うさいに直接に用いられる力を除去する傾向をもつとすれば、それはまた、つねにマネージメントや指導や人間のより巧妙な経済的・社会的依存への必要を増大させるのである。もし、マルクスの人間に関する観念を、われわれがある程度修正しなければならぬとするなら、マルクスの産業社会について物見解の方を、はるかにもっと根本的に修正しなければならぬ。私はこの仕事に、私の同輩が本気でとりかかってほしいと思う。

〔藤巻和夫訳〕

- (1) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, 邦訳『社会契約論』第一部 第一章。
- (2) Maximilien Rubel, *Le Concept de démocratie chez Marx*, in *Contrat Social*, Vol. VI, no. 4.
- (3) Karl Marx, *Zur Judenfrage*, 邦訳『ユダヤ人問題について』(大月書店版全集、第一巻)四一―四二ページ。
- (4) Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 邦訳『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版)八六―八七ページ。
- (5) 同邦訳書 九一―九二ページ。
- (6) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 邦訳『人間不平等起源論』(岩波



マルクス主義的ヒューマニズムと社会主義倫理における危機

文庫版) 一四一ページ。私の同僚の S.I. Benn 氏の好意によって、私はこの一節に注意を向けることができた。

(7) 『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版) 一二七ページ。

(8) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. (一九三九年に始めて出版されたもので、マルクスが後に『経済学批判』にまで発展させた草稿)。邦訳『経済学批判要綱』(大月書店) 第三巻、五五六ページ。



社会主義ヒューマニズムと科学

ウンベルト・ツエローニ

Umberto Cerroni は『カントと法律上のカテゴリーの基礎』および『マルクスと現代法』の二著で、社会主義の制度を研究した。彼はローマ大学で法哲学を教授しており、同大学で一九四七年に右の研究を完成させた。イタリア法哲学会およびローマにおけるアントニオ・グラムシ主宰の実行委員会のメンバーであり、『ソヴェット評論』の出版を指導し、多くの文化的雑誌に寄稿してきた。一九二六年ミラノ生まれである。

I

言葉は歴史をもっている。「社会主義ヒューマニズム」という用語もその例外ではない。それは二つの主要な意味をもっているが、それをこれから論じることにしよう。第一の意味は社会主義的伝統から由来したもので、マルクスの諸観念についての、いくつかの実存主義的解釈によって新たなものとされた。理論的な「修正主義」の分派はすべて革命的な思想と行動そのものをしだいに放棄してゆき、マルクス主義の「ヒューマニスティック」な特徴について説いてきたが、このようなヒューマニスティックな特徴を生かすために、彼らの「狭い」階級的な特徴を犠牲にして、あるときは『様式の形而上学』と『資本論』とを、またあるときは『精神現象学』



社会主義ヒューマニズムと科学

と『資本論』とを思想上統合したのである。この傾向は、オーストリア・マルクス主義のさまざまな解釈によって、また、レオン・ブルムの「人間的立場からの」社会主義によって、あるいはまた、もっと最近の諸思想（ルフェーヴル、イポリット、カルヴェ、タッカーなど）に明瞭に現われている。

第二の意味は、スターリン時代のソ連で流行したものであるが、それは「社会主義ヒューマニズム」を階級的社会主義の道徳的な産物と見なした。しかし、もし第一の傾向がマルクス主義の科学を理論的に粛清しようと努力していたとするならば、第二の傾向は、実際には社会主義を最も非人間的に歪曲しながら、その道徳的な諸原理を説いてきた。それゆえ、この社会主義ヒューマニズムという用語に関する二つの見解に対しては、慎重に検討する必要があるのである。

だが、それにもかかわらず、「社会主義ヒューマニズム」という言葉そのものを信用しないのはフェアな態度ではない。むしろわれわれとしては、この言葉に以前から結びつけていた諸観念をそのまま信用せず、それらを批判にゆだねるべきなのである。

当面問題になっているこの言葉の欠陥は、「ヒューマニズム」という言葉が伝統的に受けてきた意味のずれ、本質的にはレトリックを合理化し教訓的なものにするにとづいて意味のずれから生じたように私には思われる。注意すべきことは、この種の変形は、ヒューマニズムの内容と歴史的な意味を正確に照合することが忘れられていたために生じたことである。ヒューマニズムの歴史的な意味のうちでも、二つのものが重要である。すなわち第一の意味は、古い中世の神学文化の崩壊の特徴である理論的な論争がおこなわれているあいだに育ってきたもので、思想の世俗化に、すなわち、めざめた経験科学から知的な洗礼を受けた合理主義的展望がかたちづくられたことにもとづいていた。第二の意味は、とくに近代の空想的な思考方法のうちで発展し、その起源は個人と人類と自然との統一を直観することに、また、「地上の国」の「完全性」に、したがって、道徳的問題が超世俗的領域あるいは内面性から、世俗的領域あるいは外面性へと移されることに求められる。人間の



問題は、意志の「救済」あるいは純粹性の問題から、自由の問題へ、そして結局は社会的解放の問題へと導びかれた。このような文脈や歴史の意味を除けば、「ヒューマニズム」という言葉は何ら重要な文化的価値をもちえないように思われる。

それゆえ、ヒューマニズムについての議論は、(認識論のおよび社会的にいつて) 世俗的な文化が理論上また実践上もたらす結果についての議論だといえることができる。(キリスト教の超越的なヴィジョンから一種のヒューマニズムをひき出そうという試み——たとえばジャック・マリタンの試みのような——がなされてはきた。しかしこれらの試みは失敗を重ねてきたように私は思う) それゆえこの議論は、人間世界に関する知識の上に科学的に基礎づけられた合理的なプログラムの論理的・一貫性、力の強さ、歴史的な妥当性についての議論であり、したがって知識の統一についての議論であり、個人と社会の統合をかちづくろうとする社会的プログラムに関する議論である。もしこれが真実であるとすれば、近代思想が、われわれのすでにその輪郭を描いた二つの原理を、放棄したようにみえる現在、マルクス主義的理論家が社会主義ヒューマニズム建設のためにおこなう闘争の重要性が容易に理解されるであろう。この闘争は、教義主義的で道徳主義的な伝統に対するたしかな根拠のある批判から出発して、「ヒューマニスティックな科学」と自然科学ないし物理的科学与しだいにはつきりと分離してきた。「人間の王国」を「自然の王国」から分離することは、科学的知識をカント的な目的論の立場から統合する必然性をはらんでいるのであり、その統合の試みが最高点に達するのは、ヘーゲルの場合のように、歴史をたんなる精神の現象学としての哲学へと還元する場合に違いない。あるいはまた、「人間の王国」を「自然の王国」から分離することは、人間の知識の構造を非因果的な(非説明的な)構造あるいは「内包的な」構造と考へざるをえないという必然性をはらんでいる(近代認識論における了解〈Verstehen〉と解釈〈Erklären〉との対比、デイルタイの歴史主義、新カント主義、マックス・ヴェーバーの「社会学」、クローチェによる歴史の哲学への変容を参照せよ)。他方、科学が最も著しく進歩する時代は、また社会科学においても、最も重大な形而



社会主義ヒューマニズムと科学

上学的傾向が再生する時代でもある。歴史の浅い社会学でさえも、再び哲学の助けを、しかも合理主義の助けまでも求めた。このことを理解するためには、O・ライト・ミルズの批判的考察を思い出してもらうだけで十分である。さらにまた、理想型は典型的な「論争点」と考えられてきた。それは、たとえばケルゼンがデモクラシーの問題を扱ったときの方法を考えればよいだろう。

しかし、これら二つの帰結が含んでいる歴史的な諸構成要素を分析することは、興味ぶかきはあるが、労多すぎるであろう。われわれはそれらの諸要素を、たとえば抽象的合理主義（カント）の批判的な吟味が到達した根本的に懐疑的な結果のなかに、さらには古典派経済学の分析から受け継いだ諸問題がたえず当面する限界のなかにみることができよう。要するに、近代の理論的意識は、知性が経済的、社会的、政治的諸現象における「不規則性」（個別性、非反復性）と世界とを同時に知る能力をもたず、それゆえそれら諸現象を変革することができないという事実、再び照明をあてることになったと思われる。それゆえ、社会主義ヒューマニズムのプログラムは、興味ぶかき、また緊急の必要をもつものとさえみえる。しかし、このプログラムは、ヒューマニズムのもつ二つの典型的な「レトリック」の欠陥を、つまり抽象化と道徳主義とを、同時に排除するとき、はじめてみのもり豊かなものになるであろう。要するに、われわれが近代思想について非難しつつある不可知論と非合理主義とのもつ危険から、社会主義ヒューマニズムが解放されるならば、それはまた、古い教義主義的な合理主義がもつ抽象主義や社会計画のたんに空想的な性格からも解放されるであろう。この抽象主義は思想を事物についての経験に縛られた監獄に変えるものであり、社会計画のたんに空想的性格は人間を現在の社会状態に固く縛りつけるのである。

これらの解放がなされたときにのみ、世界についての認識を通して知性の科学的な機能を再びわがものとすることができ、また社会変革の可能性という観念とともに社会の因果的構造をわがものとすることができると私は思う。認識論的分野と倫理的・社会的分野という二つの分野において、理論的マルクス主義が企てることのでき



るきわめて困難ではあるがみのり豊かな仕事は、思想の仮説的・実験的構造、あるいは世界と社会の因果的・客観的（合法的）基礎を発見することである。あらゆるレトリック——それゆえ科学あるいは現実的変革によって強化されていないあらゆる抽象的主張——から解放された社会主義ヒューマンイズムは、何よりもまず一つの科学としてかたちづくられる必要がある。社会主義ヒューマンイズムの唯物論的な性格は基礎をもたなければならぬ。

II

この問題の科学的な深刻さと、マルクス主義のような社会運動によって遂行される仕事の重大さは、マルクスに對してというよりも現代において活動しているマルクス主義者に對してなされてきた批判が、無視されないことを示している。この批判は、われわれがこれまで用語についてかたんに注意をうながしてきた事実によって理解されるヒューマンイックなプログラムの支離滅裂さをはっきり示すのに役立つのである。この批判は基本的にいつて次の二つのテーゼを支持してきた。

- (a) 理論的基礎の上にマルクス主義は一つの形而上学を、したがって新しい世俗的な神学のドグマティズムを發展させたが、それは科学に對し二次的なものになった。
- (b) 実践的領域では、こんにちまでのところ、社会主義は、根本的で直接的な社会的統合の必要を科学のなかに導入することができる（経済的・政治的）制度を構成することから、きわめて遠く離れたままにとどまっている。これらのテーゼは、情け容赦のない批判なのであり、信頼すべき証拠によつては支持されないのだと見せかけてみても、それは益のないことである。スターリン時代はそれらを証明するためにある。事実、スターリン時代にはマルクス主義の名において、われわれが憂慮せざるをえないようなきわめて重大な事態が生じたのであ



社会主義ヒューマンイズムと科学

た。すなわち、理論の領域においては、仮説の自由で知的な構成と仮説の厳密な因果的な検証にもとづく科学とその研究方法に対して悪罵が浴せられた。実践の領域では、経済的・社会的構造についての科学的で実験的な基礎づけに対する（少なくともマルクス主義者にとっては）ほとんど信じられないような曲解が現われたのであった。

われわれはスターリンが死んでからすでに経た年数を数えあげ、それによってこの問題を回避することはできない。むしろ、スターリン時代の社会主義と、こんにちマルクス主義に対するあらゆる曲解によって生じている破壊とのあいだに存在する距離を批判的に計る必要がある。私はそのような複雑にからみあつた現象についての議論をここであらためてはじめるつもりはない。しかし、ここでのわれわれの目標に迫るためには、すでに言及した批判を容認しなければならず、また、たんなるレトリックでない社会主義ヒューマンイズムのため計画を立てるには、それらの批判を吟味しなければならない、と私は考える。この点に関しては、われわれはどうしてもふりかえってマルクスについて論じなければならない。すなわち、早くも世界文化の歴史に残る偉人となっているこの思想家、現代のアリストテレスに注目しなければならない。

私のいわんとすることは、マルクス主義者自身のなかにながらぬあいだ、マルクスに関する大きな誤解があつたということである。もし、総合的に考えることが許されるならば、この誤解は次のように要約できる。すなわち、あまりに多くのマルクス主義者が、マルクス主義思想の主要な仕事は、自然諸科学、物理諸科学さえもがそのための証拠または証明と考えられるような厳密で「科学的」な哲学を、導きだすことだと依然として考えている、ということである。その厳密な哲学は実験科学から質的に異なる次元を保持するものとされるが、そのような哲学にとつては、弁証法は道具とされるであらう。少なからぬマルクス主義的知識人——少なくともイタリーの知識人——は、反対に、別の仮説を表明している。すなわち、マルクスは知識の世界を統一し科学を吸収してしまふような新しい哲学をつくりあげたのではなく、むしろ人間性についての知識に科学という道具をつけ加えた。



要するにマルクスの弁証法は、科学を哲学的理性へとあともどりさせるのではなく、哲学的理性を科学的知性のなかに導入するのだ、というのである。

もちろん、以上の二つの主張を細かく分けて論ずることはできないが、社会主義運動が発展についての、とくに社会主義ヒューマニズムの問題についてのわれわれの論点からいって、重要と思われるいくつかの思想については、考察することができよう。

III

『ヘーゲル国法論批判』、『一八四四年の経済学・哲学草稿』および『ドイツ・イデオロギー』といった諸論文が著者の死後に出版されたので、もはやマルクスの思想の含むヒューマニスティックな側面については、はじめに疑いをさしはさむ余地はない。史的唯物論を拒否するひとびとでさえも、そのような側面に賛成している。しかもそのうえ、彼らはマルクスの研究の到達した古典的・経済的・政治的な結論に反対するさいに、マルクス思想のそうした側面をつねに利用してきた。事実、マルクスの著作の普及と通俗化にあたって働いた偶然はいうまでもなく、著作公刊のさいに働いた偶然は、ある特別な状況を生みだしたように見える。すなわち、階級闘争という考え方にもとづく政治的な社会主義運動は、長期にわたって「若い」マルクスのもつ諸問題については、ほとんど無知のままであった。その一方、他の社会主義運動は、古典的社会主義を批判しつつマルクスの初期の著作の「ヒューマニズム」をしばしば引き合いに出してきた。こうしてわれわれは、マルクスの初期のヒューマニスティックな原理がまさに実践においてマルクスの原理を進展させマルクスの原理から利益をひき出すはずの力によって、暗黙のうちに拒絶されているのをまのあたりに見るのである。

マルクスの思想形成史を注意ぶかく検討するにあたっては、これまでつねに一つの問題が繰り返し問われてき



社会主義ヒューマンイズムと科学

た。すなわち、マルクスの普通「初期の」ものといわれる一群の著作は、マルクスの思想が、哲学から経済学へ、また理論的批判から実践的批判へ、また批判の企てから闘いの企てにまでも「下降する」きちんとした移行を示しているかどうかという問題である。もし「初期の」思想が『資本論』へ向かう道であるとすれば、哲学的批判を経済学的・社会的批判へと還元する方法論的必然性を説明するか、あるいはこの哲学と経済学とにまたがる研究を同じ研究とみて、その方法論的諸連関を解明するか、つねに考慮されねばならないであろう。この初期の著作についての他のどんな考え方、たとえば初期の著作を伝統的な方法論に接木したり、経済学的・科学的批判を一般的理論的問題から分離したりする考え方も、マルクスの真の思想を貧しくし不自然なものにする危険がある。

IV

われわれはしかし、純然たる文献上の問題を提出するつもりはない。むしろ反対に、これらの論文（これについては後に詳論するつもりであるが）は、社会主義運動の歴史についての厳密に実践的な問題に焦点を合わせるため役立つように思われる。なによりまず第一に、マルクス主義の「意志」を実行しようとする、みずからの手で指名された執行部のひとたちが僭越な態度を示しているにもかかわらず、われわれが科学的社会主義とよんでいる理論の全体は、科学的なきぎずなや一貫性や理論的・内的な完結性を奪われてきた。これらの性質の不足を補うために、代わりとして、まったく異質でしかもマルクスの真の理論的な発展に反しさえもする理論的な諸要素が押しつけられた。私がここで指しているのは、社会的ダーウィニズムと一九世紀の実証主義がおこなった冒険の後にはまじめな思想家たちによって捨て去られたヘーゲル主義の低級な形態以外の何ものからも、援助や信用を求めようとしなかったエンゲルスからスターリンにいたる「弁証法的唯物論」のことである。そこではマルク



ス思想は明らかに「統合され」てしまうのであり、それゆえ奴隷的なものと化せられたヘーゲルの後に従いつつ、新カント派の修正主義に劣らない重大な結果をもたらす修正がおこなわれたのであった。スターリン体制のあいだ、実験科学は、実験的方法の創立者であるベーコンがすでに克服すべく闘った「先入観」に基礎をもつ観念論的な見通しに沿って進むよう強制された。このような外観のもとで哲学は再び科学から自由となり、その固有の軸のまわりをもう一度回転したが、社会的・政治的諸科学を独断的で空想的な理論へと萎縮させ、(ヘーゲルの)弁証法のなかに、すべての扉を開く鍵を——したがってどんな扉も開くことのない鍵——を見出した。ひとたび哲学がその永遠の領域をふたたびわがものとした以上、それなりの意味をもって語られていた「ヒューマニズム」が、古い道徳的普遍性に宿命的に傾斜している人間学へと、後になって方向を転ずるのも、論理的に必然的であった。それゆえ、社会主義ヒューマニズムは、その目標を、純粹に單純にレトリックの上で称揚するだけで終り、その後も社会への個人の「屈服」に終ってしまった。このような社会は必然的に諸個人相互の働きかけに反対したから、現存する国家以外のどこにも基礎をもちえなかつたということをつけ加えておこう。したがってこの屈服は、労働者に対する制度的な権威、つまり支配—服従の関係を、道徳主義的に強化することによって解決された。このようにして、社会主義の「ヒューマニスティック」な潜在力は、すべて国家主義になってしまったのであった。ヘーゲル流にいえば、社会主義国家は「自己目的をもった絶対的な不動の実体的統一体となるが、そこにおいて自由がその至高の権利に到達し、その統一体の究極目的が個人の目的にまさる権利をもち、個人の最高の義務は国家の成員になることにある」(ヘーゲル)。

社会主義はもはや生産手段の社会化という自然主義的次元、したがって社会の自治の自然主義的次元のなかではでなく、正確にいえば若いマルクスがヘーゲルとともに闘った相手である「国家の形而上学的な権力」のなかで、個人と社会とのあいだの和解を求めつつ、国家主義的(モラル)道徳主義の古い道へと、それとは気づかず、向かいつつあったといえよう。そうすると、人間の社会化は、むしろ国家の教育の(道徳的な)問題となり、現実的な



社会主義ヒューマニズムと科学

実践的な行動ではなくなる。そして国家の活動は、生産者の連合体のもつ特殊な機能ではなく、反対に目的、自体つまり「形式」あるいは「儀式」(マルクス)として計画された。これらの儀礼的慣習からすべての伝統的な要素が復活してきた。すなわち官僚主義、形式主義、教育者気取、官製の真理、秘密主義、階層組織や国家元首の神秘主義、現実的な科学の、政治についての形式的な「科学」への服従がそれである。なかでも社会と国家(個人と共同体)との分離が復活した。——その分離は社会主義がほとんど全面的に廃止すべきものであり、もしその分離が存続しつづければ、その結果、社会主義は迫害を受け将来には理論的制約を受けるであろう。

それが「新しい」国、つまり労働者の国の実情であったことは真実である。それにもかかわらず、このような新しさの上に理論を構成した人はみな、あきらかに、政治にたずさわっている人の変化も、国家の目標の変化も、それ自身では「たんに幻想の共同体」(マルクス)としての国家の実際的な構造を変化させることはできないのだという事実を見落すのである。要するに社会主義国家の統一的功能は、ただ国家の社会への特殊なかたちでの従属によって、また国家の機能の、労働者の共同体へと進んでゆく移行、さらには共產主義者の自治へと進んでゆく変容という特殊な様式によってのみ発展されうる。

V

以上述べたことからいくつかの結論を導きだすことができよう。すなわち、社会主義的ヒューマニズムは、まず第一に、科学を超越するように見せかけるドグマティックな合理主義の世俗的な伝統を排除し、まったく科学的な方法を通じて社会の探究を導くにいたらなければならない。すなわち社会主義ヒューマニズムは、知識を現実の社会関係に照らし合わせねばならないのである。こうしてのみ経済学の優位は、社会的な実践の領域で意味をもつことができる。第二に、社会主義ヒューマニズムは、みずからの社会変革のモデルを、資本主義的社会構



造に対する科学的批判の機能を果たすものとして構成しなければならぬ。ただしこの場合には、社会主義的構造を純粹に頭のなかだけで教義主義的に探究することは排除されねばならない。第三に、社会主義ヒューマンイズムはただそのモデルの実験的性格だけを受けいれねばならない。こうして、これらのモデルは、過去から受け継がれた諸関係の変革において果たす効果に応じて修正されることが出来る。第四に、そのモデルの眞の効果は、完全な社会の同質化（共産主義）の行末を考慮に入れ、また労働者の満足の可能性および労働者の組織を促進する可能性を考慮に入れながら、計られるべきだということを、社会主義ヒューマンイズムは政治理論という特別な領域において認識しなければならぬ。現在、このような意味でのみ、共産主義は最高の業績をあげて成功することができ、デモクラシーの解消にさえも到達することが出来る。

かんたんに要点を繰り返して述べれば、次のような定式を採用することができよう。すなわち眞のヒューマンイズム（そのみが社会主義的であり、したがって唯物論的であり、労働者を社会主義化し、労働者を解放しうる）は、その「自己満足」と抽象主義との合理性からみずからを解放するため、あらゆる知識を科学にもとづけることを達成しなければならぬ。社会に関する科学というものは、抽象的合理主義的伝統を哲学から切り離し、また、（自然研究に限られた）科学を、その「科学者」としての苦悩から解放する一方、科学を有機的に社会に融合させ、同時に社会的発展（哲学的思弁のために確保されている領域）を科学と結びつける。要するに社会に関する科学は、こんにちまで二つの「王国」に分けられてきた理性・満足・利害の關係、すなわち哲学対科学という合理主義的・弁証法的領域の關係、「自由」対「必然」の關係を完全に確立する。この線にそえば、われわれがマルクス主義の、人間を完全に自然化するプログラムや、自然を完全に社会化するプログラムを通して個人と社会との調和が絶對的に実現可能になるような、そういう社会の実際的な建設について構想をたてることもむずかしいことではない。実際には、個人は自己の自由が必然的に、社会への意識的かつ利害をもった参加を意味する以上、ますます自己を実現することになる。他方、人間の社会は、その成員が各自の實際的資質のもつ



社会主義ヒューマンイズムと科学

段階的秩序に応じて完全に統合されるときは、さらに利益を与えることにならう。科学を超越した理性もなければ、理性を超越した科学もない。社会をこえた個人もなく、個人をこえた社会もない。われわれがこれまで概略を述べてきた批判的要求が満たされるならば、そのとき、社会主義的で反レトリック的で歴史的に成果をあげるヒューマンイズムが確立されると思われるのである。

〔藤巻和夫訳〕



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

第
二
部

人

間



マルクス主義と人間の哲学

アダム・シャフ

Adem Schaf は一九一三年ポーランドのルヴオフに生まれ、ルヴオフとペリの政治学、経済学、法学と経済学とを学び、ポーランドとソヴェト連邦で哲学を学んだ。一九四五年に、ソヴェト科学アカデミー哲学学会より博士号を受けた。青年時代、彼はポーランド共産主義者地下運動に参加し、現在はポーランド統一労働党中央委員会の一員である。哲学者としては、彼は認識論を専攻、この分野の主な出版物は、『概念と言葉』『マルクス主義理論における真理の問題』『意味論入門』『言葉と認識』がある。彼はまたマルクス主義理論に関連した社会科学方法論を研究し、『マルクス主義理論入門』『マルクス哲学の形成と発展』『歴史法則の客観性』『人間哲学』を公刊した。

社会主義——すべての社会主義、とりわけマルクス社会主義——の中心問題が、本質的な側面として人間の幸福と人間の全面的発展のための諸条件の創出をともなる人間の問題である、という説明のうちには何ら新しいものも存在しない。というのは、いかなる社会主義も、それが古代のものであれ、現代のものであれ、またユートピア的なものであれ、科学的なものであれ、その根源を、社会悪、貧乏と搾取、隷属と虐待、その他人間の苦しみの原因となつてゐるすべてのものに対する反抗のうちにもつものだからである。いかなる社会主義も、たとえ



何が人間の幸福であるかについては語りえないにしても、つねに、何が人間の幸福の障害であるかについては語り、そしてみずから計画のなかに、人間の不幸の原因を除去する方法を盛り込もうとしているのである。

マルクスの社会主義——そのイデオロギー的表現はマルクス主義のなかに見出される——もその例に漏れない。社会の大変革期の産物であるマルクス主義は、個人と社会の関係についての厳しい自己反省から生まれたものであった。若きマルクスが最初に個人の問題や階級社会における多様な疎外形態に関心をもったとき、彼の思索はすでに時代の支配的な哲学的傾向の一部をかたちづけていた。出発点は彼の同時代人と同じであったのだが、マルクスが彼らとは異なる道を選び、彼らよりもさらに前進していったという点に、彼のまさに優れた業績がある。マルクスが異なる道を選んだという事実には、理論の分野において、いくつもの理由があるが、その理由の全部は、彼が個人に関して抱いた他人と異なった考えに還元されることができるとにかく、人間の哲学が、マルクス主義の揺籃なのであった。

個人と社会の問題を解決しようとする、より重要な試みは、両極端のアプローチの仕方、すなわち、個人について他律的な概念と自律的な概念とのあいだに位置づけられる。

前者は超人的な力の存在を仮定し、個人をもってその力によって産出されたもの、またはその力より流出したものとす。——しかも、それは身体的な意味においてばかりでなく、おそらく、こちらの方が主になるものだろうが、彼の態度や行動が、外部から、すなわち超人的世界によってうちたてられた価値体系にもとづいている、という意味においてもある。これは典型的に宗教的なアプローチの仕方である。——ここで、その指示するものが人格神であるか、絶対理念であるか、運命であるか、それとも別の何かであるかはたいして重要な問題ではない。このアプローチの仕方の一例は、カトリック的人格主義である。

他方、自律的概念は、——身体的にも精神的にも——個人および個人の行動をつくりだすものとして、いかなる超人的な力の存在をも認めない。その結果、それはヒューマニズムを信じていることになる。しかし、このア



マルクス主義と人間の哲学

プローチには、二つの相反する意味あいをもった仕方がある。その一つは——例えばサルトルの無神論的実存主義にその例を見出せるが——他律を排し、そのヒューマニスティックな自律主義のもつ意味を明らかにすることによって、精神的単子(意志、意識、感情などの単子)として解釈された個人をもつて出発点とするものである。その極端な解釈においては、個人は「窓をもたない」典型的なライブニッツ的単子となる。すなわち、個人は孤独であり、孤立して、「自由であるよう運命づけられて」あるいは「選択に運命づけられて」おり、——しかもいかなる助力も援助も与えられていない。他律のもつ形而上学的概念——現代の科学的精神は、その思考習慣をすっかり捨ててしまわなければ、これらを受け入れることはできない——は除去されたが、その過程で、ほんの僅かではあるが失われたものがある。——それは社会であり、社会の枠内で生まれる束縛である。このタイプの実存主義のもつ純粹に主観主義的で非社会的な様式が、きわめて大きな困難に出会ったことは驚くにあたらない。というのは、それは現代精神を敵に廻して、これに対して、他律の場合とは異なっているが、同様に大きな犠牲を要求するものだからである。サルトルが、その解決方法を求めて、実存主義と歴史的唯物論とを和解させようと試みていることは真実ではあるが、しかし成功はしていない。その結果、彼の教説の構造はまったく首尾一貫しないものとなり、これがもつ原罪は依然として残っている。

まったく正反対のアプローチの仕方が——反他律的概念の枠内で——、社会と社会関係にもとづく問題を解決する試みを通じ、用意されている。この立場の典型的な例は——経済的唯物論の形式で現われる——マルクス主義の通俗タイプによって提示されている。ここでは、たしかにわれわれは、他律的超人的力の助力を求める必要からも、主意主義的主観主義からも解放されるのではあるが、しかし、そのかわりに、われわれは実存主義者が混乱のなかで見失ってしまった人間社会を再び獲得する一方、個人というものを見失うのである。歴史をつくりだす者、自分の選択を自分で支配する者から、個人はたんなる生産物、統計的平均値、彼の意志とは無関係な歴史法則の執行人となるのである。もう一度繰り返すが、これは絶対に真真正正なマルクス主義ではなく、ただ



たんにマルクス主義の粗雑な解釈にすぎない。——このことが心理的反作用として、とりわけ、問題についての主観主義的あるいは宗教的な誤った解釈に対する心理的反作用として、いかに理解されうるものだとしても。それにもかかわらず、このようなアプローチの仕方は長期にわたって存在していた。——そして、われわれは、問題の正しい見解に辿りつこうと試みるとき、現在でも、この事態を看過してはならないのである。

マルクス主義は——少なくとも、マルクスの青年期から成熟期への発展を全体として考察する解釈においては——前述したすべての考えと、ある意味で異なった態度をとっている。マルクス主義は、個人についての他律的観念を形而上学的なものとして排斥し、根底的ヒューマニズムのもつ経験的基礎を選びとる。すなわち、人間たちはみずからの歴史をつくりだす者であり、そして歴史がわれわれに開示するものは人間の行動以外の何ものでもない、とする。他のすべてのものは思弁なのである。しかし、実存主義者のもつ形而上学も、主観主義者のもつ思弁と同じように激しくマルクス主義によって排斥される。経験のうちにも与えられるものは諸個人ではなく、社会的諸個人であり、そして社会的諸個人は歴史をつくりだす一方で、歴史によってつくりだされた存在だからである。マルクス主義は、主観主義に対して闘争するさいには、人間はボリス的動物である、というアリストテレス以来の古い線を受け継いでいるのである。しかし、彼の出発点は個人であり、しかもそれはただたんに生ける有機体としてばかりでなく、それ自身の精神のうちにも抱いた計画にもとづいて行動する有機体として、個性によって相互に分離されている存在である個人なのである。こうして、マルクス主義は、このように個人についての反ヒューマニズム的で他律的な見解を一方では排斥しながら、他方で他の極、すなわち同じように反ヒューマニズム的な個人についての非社会的見解に走る理論に対しても、激しく反対するのである。これらの理論は、個人に対し、つくりだされた者であるという受身の地位を認めはするが、それだけで、実際には、社会についてのある抽象的な考えのなかで個人を見落してしまっているのである。

個人と社会との関係を考察するにあたって、われわれの出発点は——まったく経験的なものであるが——個々



マルクス主義と人間の哲学

の人間である。彼は、ある社会的な枠組のなかで、考え、行動し、つねに他人と協同するのである。しかし、あくまでも、明確な個人なのである。マルクスが「人間たちが歴史をつくる」と主張するとき、彼は歴史をもって超人間的力によってつくられ、人間はたんにその力の道具にしかすぎないと主張するひとびとや、また歴史をもって実際に生きている一人一人によってではなく、抽象的な社会集団によってつくられると主張するひとびとを反駁しているのである。しかし、個人をわれわれの分析の出発点として取り扱うにあたっては、個人の自律がただたんに相対的な自律にすぎないことを忘れてはならない。この個人は孤立し、他人との接触を剝奪された、意志や意識の不可解な単子ではない。これは社会的個人なのである。個人は社会を離れては生存できず、誕生の瞬間から、社会によつて形成されたものであり、身体的にも精神的にも社会の産物だからである。このことは、マルクスがフォイエルバッハの類的な個人概念がもつ視野の狭さを批判して、社会関係の総体としての個人というマルクス自身の考えを提出したとき、図式的に表現されたものである。これはマルクスの最も偉大な発見の一つであった。そして、これは彼の人間の哲学の核心を含んでいた。しかし、後にいたって、マルクスの青年期を特徴づけたこの人間の哲学に対する直接的な関心から、形式的にはあるが離れることになった。

というのは、もし個人がつねに社会的な存在であるならば、——すなわち、もし個人が自分のつくりだした社会の産物であるならば——その場合、個人は、ある意味で、弁証法的に社会のなかに巻き込まれている。そして、もし個人の幸福と発展の問題が、不幸と発展を阻む障害からの解放として解釈されうるならば、その場合には、個人の問題、すなわち個人の幸福と全面的発展の問題は、それ自身、社会的問題として、われわれに提示されることになるからである。また、道徳的な自己改良や、歴史の恣意的な創造主としての英雄の意志、あるいはある超自然的な力への祈りにとつて代わつて、個人の幸福を阻む社会的な障害を除去できる唯一の力である社会的な力を働かすことのできる能力が、決定的な重要性をもつことになるだろうからである。このように、われわれは個人から出発するのではあるが、しかし、われわれは個人がもつ社会的な側面に気づくばかりではなく、個人的



な目的を達成するための社会的な方法にも気づくのである。ここにおいて、人間の哲学は、社会発展の理論、そして人間の実践的、活動の基礎としての歴史的唯物論と結びつくことになるのである。

したがって、強調点は、とくに行為との連関において、社会へ、そしてその発展をかたちづくる物質的存在へと移される。マルクスは青年ヘーゲル学派の人たちとともに、個人の問題から出発した。青年ヘーゲル学派の人たちにとっては、この個人の問題が終始中心論点であった。そして彼らは、個人生活の主観的側面が、個人と社会の関係の問題を解決する鍵であろう、と考えたのである。マルクスもまた最初に抱いた問題——個人の幸福と全面的発展のための諸条件——を忠実に抱き続けた。——だが彼はそのうちに、解決の糸口を社会的な平面へと移していった。新しい範疇——社会階級と階級闘争、社会形成とその発展のための諸要素、資本主義と社会主義、ブルジョアジーとプロレタリアート——が、社会を形成する諸力として現われてくる。しかし、個人の問題と人間の哲学は、この新しい概念のなかにも潜在的な私たちで含まれている。さらにいえば、これらを欠くとすれば、マルクスの社会主義は、その至高の意味を喪失してしまうのである。——なぜならば、マルクス主義は、それがもつヒューマニスティックな意味を喪失してしまからである。そして、これが、マルクスの一貫した理論を、「初期」の見解と「完成」した見解とに分割して、しかもこの両者をたんに相違していると主張するにとどまらず、相対立するものと主張しようとするいっさいの試みが、基本的に誤りであることの理由である。こうした試みには、青年期のマルクスの見解にもとづいているものだけを唯一の「真正マルクス主義」と見なす場合と、青年期のマルクスの見解を観念論の残滓、ないしは、成人の考えを身につけるに先立って青年が辿る矛盾に満ちた一階梯として、これらの見解を冷たく排斥する場合とがあるが、どちらの場合も、事情は同じなのである。青年マルクスの思考は、その完成した形態の観点からみて、はじめて理解できるのである——というのも、彼自身の図式的でないまわしによれば、人間の解剖は猿の解剖の鍵だからである。しかしまた、完成した科学的な社会主義の形態も、マルクスが青年時代に抱き温めていた理想の具体化として受け取られない限り、そして彼の科学的分



マルクス主義と人間の哲学

析が社会主義ヒューマニズムによって解明されない限り、理解されえないのである。

マルクスが——言葉の選択においてばかりでなく、理論的問題そして実践的問題へのアプローチの仕方においても——変化したことは明らかである。数々の疎外とそれらの克服の方法、すなわち青年時代のマルクスの心を占めていた問題は、やがて資本主義的所有に対する闘争——階級社会に終止符を打ち、それとともに、搾取、国家、宗教、偏見などに終止符を打つような闘争——こうして疎外の基本的な形態に終止符を打つような闘争——の形態をとるにいたった。そして、このアプローチの仕方の変化は、また強調点——とりわけ要求された目的を達成するための実践的闘争における強調点——の転移をも意味している。すなわち、個人の幸福を確保するために、大衆が覚醒させられる。大衆の闘争はたんに目的を達成するための一つの手段でしかないが、しかし闘争がおこなわれている限り、闘争が注目のままととなる。この方法によってのみ、目的が達成されるのであれば、闘争がもはや正常なこととなる。宣伝においても、また、資本主義に対する闘争が、より以上の重要性を獲得する。究極目的は暗に理解されてはいる。——しかし、こうして、実際に注意が向けられるものは、そこに全努力が集められなければならない現実の闘争となるのである。

個人の問題は、マルクス主義の後期の段階において、二つの理由によって見のがされることになった。第一の理由は、客観的な性質のもので、その当時最も重要であったもの——大衆の闘争——への力の集中——彼らの力は敵対者のもつ力とくらべてはるかに劣ってはいたけれども——と関連したものである。もう一つの理由は、主観的な性質のもので、とりわけ運動が急速に成長するあいだに、そしてこの運動が直面した闘争が長引くあいだに、運動に参加した多くのひととびとが、闘争の現実の目的と、この目的に到達する手段方法とのあいだの区別を忘れたじめたという事実と関連している。このような過程は——これは必然的に教説の質の低下へとつながっていたが——いくつかの要因によって促進された。すなわち、理論的問題における指導者の未習熟——これは運動が急速に多岐にわたって成長するときには当然のことである——、またその時々課題よりくる圧力——これは



運動の実践的要求と直接に結びつかない問題を後廻しにする傾向を生みだす——、さらにこのような事態を利用して、敵が個人の問題をマルクス主義に対する闘争のイデオロギー的武器に変えたという事実、そのほかセクト主義者、教条主義者によるイデオロギーの歪曲化などが、その要因である。その結果、マルクスの社会主義のヒューマニスティックな基礎が、多くの正直で献身的な労働者階級の革命家によって忘れられたばかりでなく、さらには彼らによつて革命的闘争とは関係のないものとして考えられるようにさえなった。これはまことに驚くべきことである。なぜなら、そこでは彼らの言葉が彼ら自身の活動および献身の根源と鋭く矛盾するだけではなく、彼らが現実に行為していることと鋭く矛盾することになるからである。

こんんちのマルクス主義者が人間の哲学の問題へと復帰しつつあることは、少なくとも三つの併存する要因にもとづいている。

まず第一に、運動は現在——多くの国で支配権を獲得したのち——旧体制に対する闘争と結びついた課題と直面しているばかりでなく、むしろ第一次的には、新しい生活様式を創造する仕事と直面しているが、この状態から生ずる客観的な要請がある。個人の問題は——たとえそれがしばらくのあいだ看過されたとしても——遅かれ早かれ問題にされることにならう。恐れわれがそれを何とよぼうと、そしてそれがわれわれにどのような形態で現われようと、「人間の哲学」は、社会が安定の時期に達するとき、すなわち敵が征服され、そして生活が継続されてゆくとき、前面にたち現われ、その中心の問題——いかにすれば人間を幸福にできるか——は、従来以上の重要性をもつことになるであらう。勝利は、勝利とともに、新しい、紛糾した、困難な問題を招来するのである。というのは、新生活の建設者たちによつて犯された誤りがいまやここに顕在化してくるからでもある。これらの誤りは正されなければならないが、同時にこれらの誤りの原因と結果とを分析することも必要である。——そして、このことは、個人生活の新しい形態をつくりだすのを促すとともに、人間の哲学への反省を促しているのである。



マルクス主義と人間の哲学

第二に、これらの客観的理由が、理論そのものの分野のうち、これまででない大きな要求を生みだしていることである。理論的思考は、ある意味では、客観的现实を反映するものでありながらも、ある程度の自律性を具えている。このことは、何よりも、それが完全な哲学体系に到達しようとする傾向をもっていることに明らかに示されている。現実を描き出すにさいして、ある要素が欠如しているとき、それは致命的な欠陥と見なされるのである。実践の分野で一種の励ましの重要性が増しつつある場合には、とくにそうである。現代のマルクス主義理論家が、価値理論、人間の哲学、倫理学などの分野におけるさまざまな欠点や不足を、彼らの理論体系の重要な欠陥であると見なしているのは、偶然の一致ではない。だが、二十数年前には、同じ欠陥が、こんにちと同じような疑問をひき起こすこともなく、またこんにちと同じような理論的活動を促すこともなかったにもかかわらず、こんにちこれらの欠陥がその重要な誘因となっているということは、客観的状况と実践的要求の変化によって生じたことなのである。

第三に、人間の哲学に対する関心の増大は、イデオロギー闘争の新しい形態とその意味がもつ文脈のなかにおかれなければならない。マルクス主義者は、こんにち、人間の哲学にますます多くの関心を寄せている。——それは、たんに実際的要求に迫られたり、また彼らが体系のなかの欠陥を埋めたいと望んでいるためばかりでなく——彼らがイデオロギー闘争に関心をもっているためなのである。というのは、人間の哲学は、最近——激動の時代にさいして、また社会と個人の関係についての反省がひきつづきおこなわれている時期にあたって——この闘争の主題となっているばかりでなく、この闘争の道具ともなっているからである。

政治的共存は、現代の戦争技術によって強制されたものであるが、全世界の破壊に直面しての唯一の合理的な二者択一である。しかし、技術の発展は国際関係における力の行使をひとびとに停止させることはできるかも知れないが、それは彼らの価値体系やこれらの体系に基礎をもつ社会生活の概念や思想をひとびとに放棄させることはできず、——事実放棄させてはいないのである。そして、これらの相違が存続する限り、自分の理想のため



に勝利を獲得しようとする闘争や試みは絶対に避けられないのである。もし、闘争の解決が軍事力の行使によっては不可能であるとすれば、残された唯一の可能性は、敵対国を、そしてどちらにつくとも決定していない国を、正当な議論によって納得させることだけである。「イデオロギー闘争」について語るとき、これによってわれわれは、われわれの価値体系に対立する価値体系への反論を意味している。これをおこなうにあたっては、われわれは、われわれ自身の価値体系と思想とを述べなければならぬ。この闘争方法は、平和的共存の条件のもとにあつては、当然重要性をもつものとならざるをえない。もとより、この闘争が同じようにイデオロギー的和解にいたるものかどうかは、別の問題であり、これはそれだけで論ずるに値する重要な問題である。

共存の条件のもとにあつては、人間の哲学の問題は、理論の上ばかりではなく、実践の上においても、とくに重要な意味をもつようになる。というのは、人間の哲学の問題が主に関係するものは、個人の自由、個人の幸福の思想、その保証、個人と社会との関係、そこから結果する道徳的責任の問題といった点だからである。これらの問題は、資本主義諸国にあつて、「市井のひとびと」と社会主義とのあいだの最も強力な障壁となつていゝ。もとより、それは「自由世界」の宣伝組織がつくりだしたものであり、その大部分は社会主義者の犯した誤りや、彼らの誤った状況判断に起因するものである。そして、これらの誤りは、主に、社会主義者の資本主義像が一九世紀的なものであり、資本主義の現在の諸条件に目を移すだけの能力が彼らに欠けていたことと結びついている。資本主義は、こんにちも体制として存続しているが、その形態はまったく変化してしまつていたのであり、したがつて資本主義体制のもとに生活しているひとびとの考えも変化してしまつていたのである。これは、最近数十年間の急激な技術的・経済的变化の結果として当然のことであり、また社会主義世界から圧力を受け、これによつて資本主義も、適当な措置をとることによつて、社会主義のもつ革命的影響に対抗せざるをえない以上、当然のことである。しかし、不幸にも、マルクス主義者は、その理論的分析のなかで、この事実に対して、たとえ私つたとしても、ほとんど払わなかつたに等しい注意しか払わなかつた。しかも、これに対して、資本主義の擁護



マルクス主義と人間の哲学

者たちは、これらの変化のために、資本主義はもはや存在してはいない、と語っている。このため、しばしば、資本主義は少しも変化していないと主張され、これによって一世紀前のマルクスの公式が文字通り繰り返されているのである。このことは、資本主義が、ただたんに変化したという理由だけで、もはや存在していない、と主張するのと同じように誤っている。資本主義はなお存続し、しかもしばしば、以前にもまして残酷なものとなり、搾取を強化しているのである。しかし、それは以前とは異なる資本主義であって、異なった行動の型と機能とをもっている。もはや国営化と計画経済が、資本主義諸国にあっても、社会主義に対する反対者たちによって、「市井のひとびと」に向けて宣伝される妖怪ではなくなり、またこのような議論がその筋の反共産主義宣伝にあまり使われなくなっているのも、まさにこのためである。さらに、社会主義経済が、かなりの成果を挙げうるということさえ、認められるにいたっている。他方、反共産主義宣伝は、個人の自由とか個人の発展など、個人の問題を、かつてより大きく戦闘的に利用している。そしてこれが、時により有効な妖怪となっている事実を認めなければならない。

この領域において不可避免的なものは、すでにおこなわれつつある闘争だけにとどまらない。——マルクス主義者からの攻撃がおこなわれなければならない、しかもこれはイデオロギー闘争で敗北するかも知れないという深刻な脅威のもとでおこなわれなければならない。

共存の条件のもので、人間の精神と心とに向けておこなわれる闘争、ことに「新世界」として知られている地域におけるこの闘争が成功するかどうかは、主として経済闘争の結果に依存するであろう。しかし、これにのみ左右されるわけではない。人間にとって、同じように重要性をもつものは、自由の問題である。アジアやアフリカの新興国の場合には、とくにそうである。そして、このことは国家の自由についても、個人の自由についてもあてはまることであり、ここに人間の哲学がもつ複雑さのすべてがある。人間の選択と態度が、まず何よりも、事実から影響を受けるものであることは当然であろう。しかし、事実によるだけではない。さらに重要だと思わ



れるのは、これらの事実がどのように提示されるかということであり、このことは、大いに、実践を支持し発展させる理論のもつ能力にかかっている。事実というものは、たんに自然発生的に生まれてくるものではなく、意識的に形成され、促進されるものだからである。

ここに、人間の哲学が——イデオロギー闘争の要素として、また個人と社会との実践的關係の形成に影響を及ぼす要因として——もつ新しい異なった側面がある。

〔上巻 精訳〕



マルクス主義と人間の実存的問題

ミラン・ブルーハ

Milan Pricha はプラハ科学アカデミーの哲学学会に所属し、モスクワの国立大学で教鞭をとり、フランスに遊学した。彼は専門分野である現象学と実存主義の批判的分析についていくつかの論文を発表した。このなかには『人間の実存の哲学的諸問題』および『マルクス主義におけるコギトと第一哲学』が含まれている。一九三一年、チェコスロヴァキアのブルゼンに生まれた。

実存主義とマルクス主義とキリスト教哲学とが、疎外の概念をめぐって論争している。死すべき者であるという事実が人間のあらゆる抱負を打ちくたしてしまう不条理な世界のなかに、人間は投げ込まれているのであろうか。人間は搾取や疎外された社会組織の機構に反抗するところの、歴史的過程からの二度とない産物なのだろうか。生と死の問題は、社会組織とは無関係のものであるだろうか。あるいはそれらは、個人と社会とのあいだの調和のなかに最終的解決を見出すような歴史的問題にはかならないのであろうか。

実存主義者とキリスト教徒は、お互いに激しく対立しあっているけれども、マルクスの解釈については一致している。ヘーゲルは疎外を次のような仕方で把握した。主体はまず彼にとってよそよそしい外部の世界に遭遇するが、やがてこの客体のうちに自己自身を認め、意識と存在の同一性に満足を得るにいたる。マルクスは、疎外



(すなわち人間の創造物が人間にとって盲目的・敵対的力となるという事実)を、客体的世界の存在から演繹するというよりも、むしろ過渡的な資本主義的諸関係の現われとして理解した、と言われる。このような解釈からは、マルクスの批判者たちが、何らかの社会あるいは人間関係はつねに最終的には客体化するという事実をもちだしたり、技術(人間が自分の世界を形成する手段)あるいは国家行政(たとえ社会主義国家行政でさえ)は、人間にとって疎遠なものとなるという事実をもちだしたり、愛、あるいは、いかなる人間関係も最後にはばらばらになるか、または自己を自己自身の外部に実現することになるといふ事実をもちだすことによって、反対するのは容易なことである。そしてこの批判は、さらにより広い問題、すなわち、マルクス主義は歴史の問題のなかに閉じ込め、このために人間を外的世界と直面させることはできず、したがってマルクス主義は歴史の問題のみを取り扱いうるだけで、実存の問題を取り扱うことはできない、という問題へと広がっていく。

ところで、このマルクスとヘーゲルのあいだの疎外概念の相違についての記述は、あまりにも単純化されすぎている。マルクスがヘーゲルを批判した根拠は、ヘーゲルが資本主義社会における社会関係の疎外の特異性を理解しえなかったということであるが、しかしマルクスは、もつと一般的な哲学的レヴェルでもヘーゲルを批判しているのである。

「ヘーゲルが富とか国家権力などを人間の本質から疎外された存在として把握するとき、彼はこれらをたんに思想形式のうちでのみ把握しているのである。それらは思想のなかの存在であり、たんに純粹な(すなわち抽象的な)哲学的思惟の疎外にすぎない。……疎外は……思想そのものの内部での対立である。」(『経済学・哲学草稿』)

マルクスの『経済学・哲学草稿』を批判的に検討してみると、ヘーゲルにとつと同様に、マルクスにとつて



マルクス主義と人間の実存的問題

も、最も一般的形態での労働はつねに、疎外と疎外の克服とを前提にしているということが明らかとなる。しかし、この労働の一般的分析は、マルクスが後年資本主義社会の批判的研究によって定式化した疎外された労働の概念とは同一のものではない。⁽¹⁾『経済学批判要綱』(一八五七―五八)と『資本論』のなかで、彼は物化された(雇用)関係と物化(雇用)とについて述べている。彼はこれらの概念を資本主義的生産関係がもつ疎外的性格と疎外を表現するために用いたのである。

「活動の社会的性格は……ここでは個人との関係において疎外された対象として現われる。……それらの相互関係は、個人にとって何か疎外された自律的なものとして、対象として現われてくる」。(『経済学批判要綱』〔ベルリン・一九五三年〕七五ページ)

こうしてマルクスは、ヘーゲルの複雑な概念を歴史における個人の立場の分析や人間相互間の経済的諸関係の分析に還元しはしなかった。ヘーゲルは疎外を思想の領域に閉じ込め、人間劇を精神劇に還元した。しかし、マルクスは外部の世界との関係を含めた人間の全体概念をもっていた。マルクスの視点を実存主義やキリスト教の立つ視点と比較するためには、術語を分析するだけでは十分ではない。哲学的唯物論や無神論の見地における疎外概念の徹底的な理解が必要である。

ハイデッガーの概念では、世界はそれ自身で独立にもっている特性や意味を剝奪され、人間の主観との接触を通して獲得する特性や意味をもつにすぎない。『存在と時間』のうちには、物質が人間に対しておこなう抵抗を表現できるような観念はまったく存在しない。人間を、彼とは相容れない世界に投げ出された存在として示し、そして人間生活の悲劇的側面についての考察を喚起するような興味をそそる定式は、期待はずれの事実によってしまっているのである。サルトル哲学における存在と意識とのあいだの極度に尖鋭化した矛盾も、結局のところ、人間



と世界とのあいだの矛盾の消滅に終るのであるが、これもこれらの相互疎外が絶対的なものとされることによって、主観的選択が、そこにおいて主観的選択が可能となるような物質的諸条件から切り離されてしまっているからである。人間の悲劇的な状況を表明しようとしている実存主義哲学は、その観念論のために、浅薄な楽観主義に陥ってしまったのである。

宗教的幻想がそう信じているように、人間は世界の普遍的な目的であるのではない。人間は、物質の発展の部分的産物として、宇宙の一定の部分のうちに、都合のよい条件のもとで、生存するにいたったものである。したがって、人間は実践的活動を通して、全体としての世界に対抗して、自己を主張しなければならぬ。世界のなかに「根を下ろす」ことによって、人間は、自己の生存に必要な欲求によって付与された意味を、世界のなかにもち込まなければならぬ。人間と世界との「関連」と「疎外」とを表現している唯物論的な世界概念は、実存主義哲学とキリスト教哲学のもつ一面性を克服して、人間の実存の哲学的問題を解明する基礎をかたちづけている。

人間と世界とのコミュニケーションを阻害するような絶対的疎外も、世界と人間との同一化の可能性を前提とする全体的調和も実際には存在しない。世界は、人間にとって、純粹な対象ではありえないし、また純粹な体験でもありえない。

世界が純粹な対象ではありえないのは、人間が世界を自分の対象にするためには、すでに人間が世界のなかに存在し、現実のなかに存在してはならないからである。しかし、現実はある体験でもありえない。なぜならば、人間が世界のなかに生きうるのは、もっぱら人間が世界を自分の知識や変革活動の対象とすることによるからである。われわれの見解によれば、これが従来のあらゆる唯物論哲学に対するマルクスの批判の意味するところなのである。すなわち、従来の唯物論哲学は「対象が、現実が、感性が、ただたんに客体または直観の形式のもとでのみとらえられて、感性的な人間の活動、すなわち実践として主体的にとらえられていない」



マルクス主義と人間の実存的問題

〔『フォイエルバッハに関するテーゼ』テーゼ二〕ということを理解しなかったのであった。

マルクス以後の哲学は、世界が客体のかたちをとって人間の前に、しかも人間に対して立ちはだかっているのかどうかを単純に問うことはできない。人間実存の問題についての見通しは、基本的に変化してしまい、その研究は、世界のなかで人間はどのように生きているか、という問題にしぼられることになった。機械的唯物論は、人間を諸物体のなかにある一つの物体とし、機械として、把握したが、観念論に対して精神的な堤防を築くことはできなかつた。現実が客体のかたちでのみ存在すると考える哲学として、機械的唯物論は、無意識のうち、哲学する自我を現実の前におき、自我は現実から離れたところより現実を観察し判断するものとなつた。こうして機械的唯物論は、現実的自我より現実性を剝奪して、非現実的自我へ、純粹な自己意識へと変形したのである。現実はいかなる種類の主観とも相容れない死物に退化した。マルクスは、この人間の概念を、その自然主義を克服し、社会的・歴史的なものを批判の規準として用いることによつて、のり超えた。しかし、これによつてマルクスは哲学の全体的見通しをも変えたのである。哲学は現実在先立つ存在の哲学、すなわち観想の哲学であることをやめ、既知の現実における自我の位置や、自我が現実をその対象にするにさいしての行為を、理智的に明確にするよう導く哲学となつた。自我と現実の概念は、ヘーゲルにおけるような抽象的なものではない。これらの概念は、物質的・自然的な人間存在と自然との双方に連関をもつものである。マルクスが、現実的で身体的な人間が、彼の对象的な存在と諸力を疎遠な諸対象として措定するとしても、「この措定が主体であるわけではない。この措定は对象的な諸力のもつ主体性である」〔『経済学・哲学草稿』〕と強調したのは、このためである。人間が主体であるのは、彼が自然的諸力のうちに自然的諸力として実存することによる。そして人間が自己の生を外化する唯一可能な対象は、現実的・感覚的对象なのである。自己自身の外部に対象をもたない存在は対象的存在ではない。自己自身の外部に自己自身の自然性をもたない存在は、自然の本質を分ちもつものではないから、自然的存在ではない。対象的存在は自己自身の外部に対象をもち、それ自身一つの対象である。それは对象的に行動



し、そしてこれによって対象的存在である。自然的存在は、それが自己を確認する諸対象がそれとは独立に存在しているから、有限的であり、条件づけられ、制限され、そして苦惱を感受する存在である。たとえば、飢えは対象的・身体的欲求、つまり外部の対象に対する欲求なのである。「対象的感性的な存在としての人間は、受苦的な存在であり、自分の苦惱を感受する存在であるから、情熱的な存在である。情熱は、自分の対象の獲得に向かって努力する人間の能力である。」（『経済学・哲学草稿』）

マルクスの物質的・対象的・受苦的・情熱的存在としての人間分析は、人間のあらゆる問題を資本主義社会のもとの人間の条件の問題に還元してしまっているといっているマルクスを非難する批評家たちの皮相さを、反駁の余地のないほどはつきりと証明するものである。

対象的存在として人間をとらえるこの哲学的概念がもつ価値は、マルクス主義と実存主義との論争において立証される。たとえば、ハイデッガーは、実存の問題を、実存している存在の身体性の見地を取り扱うことはできない。ハイデッガーにとって、実存は、ヘーゲルにとつてと同じく、純粹思想の世界のなかを動く純粹主観性とどまるのである。サルトルはこの問題をたんに二律背反として定式化したにすぎない。すなわち、私は私の身体である。なぜならば、自己意識はただある事実性の意識としてのみ成り立つものだからである。だが同時に、私は私の身体ではない、なぜならば、身体は私が現にそれであるところのものによってのり超えられているからである、と。しかしながら、何ものにも条件づけられず、何ものにも動機づけられることのない自由というサルトルの概念においては、彼はこうした論争的立場からさえ身をひいている。そこでは、人間は純粹「自我」、思想、自己意識の形態をとっているのである。人間は完全に現実から除外され、彼を条件づけ決定するものは何ものもないのである。人間を対象的存在として把握して現実世界のなかに位置づけることができないということが、結局、自我と世界の相互疎外にもとづく実存の概念を生みだしているのである。その結果、世界と世界のすべての富の抽象的否定である「自我」の空虚さや、「死に臨む存在」として、人間存在を特徴づけたり、不安、嘔吐、



マルクス主義と人間の実存的問題

倦怠という感情の中心として人間存在を特徴づけたりすることが生じてくるのである。

死の問題、あらゆる無神論哲学の無情な急進主義とともに現われてくる死の問題、この問題をその深い哲学的意味について再検討するにあたっては、実存主義が頼りとなることは疑う余地がない。実存主義者たちは、偶然と不条理とが人間の実存の根絶できない構成要素であることを意味するものとして死を説得的に示している。だがこのことは、必ず死ぬという事実が人間の実存の唯一のまたは決定的な要因であることを意味しているのである。死はあらゆる人間の抱負やあらゆる人間の欲望、そして関係や感情の価値を減じてしまうものである。人間についての主観主義的概念がもつ空虚な「自我」は、実際のところ、人間のむき出しの実存を問題にするだけで、それ以外の問題を問うことはできない。しかし、もし人間が対象的存在として把握されるならば、人間はイエスカノーかという抽象的領域の圏内だけで動くのをやめ、完全に世界に関心を抱いた存在となる。まことに、ただ生存しつづけることのみが、人間の唯一の関心なのではない。対象的存在として、一般に人間は情熱的であり、世界を渴望している。人間はただたんに不安を経験するだけではなく、飢えや、性欲を、とりわけ広範囲におよぶあらゆる人間の情熱や感情を経験するのである。こうして、対象的存在の有限性は、この存在がもつ死すべき運命に帰せられるものではない。対象的存在は、必然的に、自己自身の外部にある対象的世界のなかに自己自身を実現しなければならない。この有限性は、ハイデッガーにおける死に臨む存在としての人間把握が当然もたらす無関心とは正反対のものなのである。人間は実存主義が考える以上にはるかに自由な存在である。世界や他のひとびとの運命に対する彼の関心を通して、人間は人間のな富を、そして関心と価値の階層的秩序を創造するのであり、これらのものは死から死がもつ絶対的な独裁者としての性格を剝奪するものである。人間の実存の構造を確立するものは、「積極的な」情熱であり、これはまさに不安・倦怠、そして嘔吐と同じく「真正なもの」である。こうして、有限的存在としての人間の自然的構造は、世界に対する完全な開放性であり、世界への関心であって、抽象的否定性——死——ではないのである。



マルクスの哲学を基礎にして、人間の実存の問題について、より複雑にいくんだ見解も説かれることができない。そしてマルクスについて極度に単純化された若干の解釈に対して批判することは、人間の社会的決定の真の意味を明らかにするのである。

マルクスによって反対された多様な哲学的概念の公分母は、個人が社会に先行するという伝統的見解である。それはまた「社会契約」のような概念形態をとっても表現されている。伝統的見解は、個人の諸特質から社会構造を引き出そうとしている。人間の本質はそれぞれの個人に共通な抽象として理解されている。したがって、その研究の方法は、すべての個人に共通な諸特性を探し出すことにある。そこで、この概念の論理が導き出す結論は、次のように描写されるようなタイプのものになる。すなわち、モーツァルトもアリストテレスも道具の生産にはたずさわらなかつた。それゆえに、この活動は人間の本質には属さない、しかし、軟い耳朶は、人間にだけ見出され、ほかの動物には見出されないから、これは人間の本質に属する、と。⁽²⁾このように考えられるとき、歴史は、神によって、あるいは自然（この場合には、人間性と同一でなければならぬ）によって与えられた不変の人間本質を示すような、たんなる外面的で偶然的な余興にすぎない。

人間の「自然主義的」解釈は、貧困なものとなりつつある還元主義の方法と手を結んで、慎重に歩を進めている。しかし、「自然的」諸性質の領域内に、雑多な人間の活動の諸結果の等価物を見出すことはできない。そこで若干の本能によってこのすべての富を説明しようとする。人間の「自然主義的」解釈は、人間の实存の自由を理解することはできず、それゆえに、これに対して、生理学的な、あるいは他の幼稚な決定論を立てるのである。

マルクスは、実践的唯物論の概念にしたがって、人間の本質を類的な人間の活動の結果として把握する。自然的存在としての人間は社会的現実を創造する。この社会的現実が自然的現実と比較して新しい現実であり、このなかで、各個人の存在は、他の個人と関係することによって、社会的実在と関係することによって、しかもこれ



マルクス主義と人間の実存的問題

らと関係することによってのみ、みずからの内容を獲得するのである。フォイエルバッハに関する第六のテーゼにおいて、マルクスは次のように書いている。「人間の本質はけっして個々の個人に内在する抽象物ではない。その現実性において、それは社会的諸関係の総体である。」人間の本質の決定因としての「社交性」は、抽象的個人の特性としてではなく、社会的現実には帰属するものとして理解されることができ、各単一の個人の活動より以上に変化する社会的現実の動力学においては、「人間とは何か」という質問に対する回答の資料となるものは、歴史的に形成され具象化されているのである。

こうした仕方では、人間本質の研究により具体的に接近し、人間本質の形成の現実的・歴史的過程を理解することができるのである。これに関連した質問は、人間がどの程度まで彼の多様な社会関係を培養したか、どの程度まで自分自身を自然から解放し、彼の社会的本質を発展させたか、そしてどの程度まで彼の個人的存在が社会的存在となったか、ということに関するものである。同時に、人間の実存は、他に還元することのできない自然的諸規定をうちに含み、これらの諸規定は歴史のなかで多様に変化を受けながらも、けっして廃絶されることはない。人間の自然性——マルクスはこれを次のような言葉で表現している。「……欲求と衝動との結合体である私自身の自然……」（『要綱』）——は、人間の本質と同一のものではない。そしてこれはマルクス主義の人間把握にとって不可欠の観念であって、マルクスはこれを彼の初期の著作のなかでも、『要綱』のなかでも、『資本論』のなかでも用いている。この観念によって、マルクスは社会的な存在の様式を判断することが可能となり、彼は人間の自然性が彼の社会的な存在の様式のなかで自己自身を確認して発展するものとなっているか、それともそのなかにあって損われてしまっているかを決定したのである。

こうして、人間の個人的な実存と社会的本質との関係を吟味することが必要となる。それは、(a) 個人的な実存が社会的本質の肯定として現われるものか、それともその否定として現われるものかを見るためであり、(b) 社会的本質が個人に対して彼ら自身の能力として現われるものか、それとも彼らを征服し圧倒する統御できない力と



して現われるものかを見るためである。

マルクス主義は、人間の実存と人間の社会的本質とを区別するから、完全に実存主義とは異なっている。サルトルによれば、個人は本質をもたない。私は死んだ後にはじめて本質をもつことになるだろう。ハイデッガーは人間の本質には口先だけの関心しか示さない。「存在の本質は、その実存のうちにある。」(『存在と時間』)しかし、彼にとっても、他の実存主義者にとつと同様に、人間の本質は人間の实存と同じものであり、それは歴史や他の外的決定因の外部に、そのむき出しの直接性のなかでまったく無批判的に把握されている。この実存の概念は、知的水準で考えるならば、ヘーゲルの哲学的抽象の体系において、個人の苦悩がまったく思弁的に克服されているのに対し、キェルケゴールが突きつけた抗議の延長線上に位置するものである。実存主義者は、人間の实存は観念に還元されえないものであることを熱心に主張しようとしている。しかし、人間の实存と本質との関係についてのマルクス主義の概念に関するかぎり、彼らはその特質をまったく見落している。マルクス主義哲学においては、人間の本質はたんに「理想」でも「規範」でもなく、すなわち知的産物ではなく、歴史の産物である。マルクス主義は、人間の实存をその社会的本質に還元することはしないが、しかし、所与の实存をそのまま無批判的に受け入れることも避ける。本質を強調するヘーゲルとも、また実存を強調する実存主義とも異なり、マルクス主義は、実存と本質とを同一のもの、としない。人間の实存を彼の社会的本質と批判的に具体的に歴史的に対決させることによつて、マルクス主義はみずから行動的ヒューマニズムとして主張するのである。

もしわれわれが共産主義を、実存と本質との関係の問題に対する回答を提示する歴史のなかで形成された運動として見るならば、これは『経済学・哲学草稿』とはほぼ同じ初期にマルクスによつて定式化された見解と一致するものである。共産主義は、「実存と本質との矛盾の眞の解決」であり、「人間による人間のための人間の本質の現実的な獲得」であり、「歴史の全運動は人間の創造の現実的行為である」、「共産主義はヒューマニズム、これも貫徹されたヒューマニズムである」(『経済学・哲学草稿』)。肝要なのは、これらの観念をマルクスの後期の



マルクス主義と人間の実存的問題

諸研究と対立させることなく、後期の著作についての偏見が生みだすかも知れないマルクスの共産主義概念のヒューマニスティックな核心の歪曲化を避けることである。

歴史の動力学を個人の実存から演繹することはできない。全体的人間の概念は、最も一般的な実存の構造よりも、はるかに多くのものを表現している。この概念は人間の発展に関して歴史的に登場してくる見通しを定式化するものであるから、けっして思弁的には決定されえない概念なのである。

人間の実存は歴史から排除されてはいない。それは歴史から演繹されえないような原動力を含むものではない。こうして、個人の実存の形式と様態の問題は、歴史的な問題なのである。マルクスは、資本主義的社会関係を個人の自然的特性の現われとして提示しようとするブルジョア哲学者や経済学者の詭弁を論駁した。一般的な実存の構造から全体的人間の観念を演繹しようとする試みも、同じ誤謬を犯すことになるであろう。

「普遍的に発展した個人は、その社会関係を彼ら自身の共通の相互関係として彼ら自身の統制のもとにおくが、彼らは自然の産物ではなく、歴史の産物である。この個人性を可能にする富の発展の水準とその普遍性は、それ自身、交換価値を基礎にした生産に依存しているのである……。」（『要綱』七九ページ）

このことは、全体的人間の概念が完全に実存的問題の外部にあるということを意味するものではない。この概念は、これら実存の問題を離絶することはないにしても、具体的な歴史的解決をうちたてるのである。対象的存在としての、またその本質が抽象的個人に固有のものでなく社会的性質に帰属するような存在としての、人間の実存の構造は、つねに人間の自己主張の様態の最も一般的な特色を決定してきたものである。人間の自己主張は、ただ本質的な力の主張としてのみ、世界に対するこの有限的存在の積極的で情熱的な関係としてのみ、また社会が個人に付与している可能性や価値の獲得と発展としてのみ、つねに可能であったのであり、またこれからもつ



ねに可能であることだろう。人間の自己主張は、長期間、疎外されたかたちで生まれてきた。個人の活動的存在は受苦である。なぜならば、それは心身を疲労させ、活気を殺ぐ仕事のうちに搾取されているからである。彼の社会的存在は疎外され、こうして彼に対立し、彼を奴隷におとしめるほどまでに統御できない力へと変形してしまっている。全体的人間の概念は、この疎外を克服するための見通しを表明する。搾取を廃絶することによって、全体的な社会過程を連合した個人の統制のもとに従属させることによって、労働の分業を克服することによって、満たされない自然的欲求の圧力から救い出すことによって、科学的知識の発展によって、技術を生きた形式にすることによって、新しい型の社会関係を創造することによって、その他さまざまなことによって、個人は自己自身を自己中心的な孤立から解放し、全人類の存在に参加するための新しい可能性を獲得することができるのである。

もしも、疎外された諸関係のもとで、社会的存在としての人間の本質が、たんに彼の実存のための手段であるにすぎないとするならば、ここでは反対に人間の実存は、彼の普遍的・自覚的・活動的存在において、人間の社会的本質なのである。 [上巻 精訳]

- (1) T.J. Oizerman, *Formirovanije Filosofii Marksizma* (Moscow, 1962). 邦訳『マルクス主義哲学の形成』(勸章書房) 第一部 三三四ページ以下参照。
(2) E.V. Il'enkov, *Dialektika abstraktnovo i Konkretnovo v "Kapitale"* *Marksa* (Moscow, 1960), p. 29.



人間と哲学

カレル・コシーク

Karel Kosík はプラハの哲学研究所の弁証法的唯物論部研究部長であり、著作『チエコスロヴァキアの急進的民主主義』および『具体的なるもの弁証法』は、マルクス主義研究のため貢献している。後者は、イタリア語、スペイン語、ポーランド語に翻訳されている。彼は、プラハ、レーニンградおよびモスクワの諸大学で教育を受けた。一九二六年、プラハに生まれる。

人間性についての常識的知識にもとづくものから、諸芸術、諸科学にいたるまで、多岐にわたって、人間についての専門化された多くの領域が存在している。このために、一見したところ、人間がみずからを知るために、これ以上、哲学を必要としているかどうかは、けっして明らかではない。哲学は、その土台から人間を排除することによってのみ、すなわち、人間学主義を批判することを通じて、はじめて、学問として、真に科学的レヴェルを獲得できるように見えやすい。哲学は別の専門領域を基礎としてのみ、ある総合または一般化を達成するものであるとすれば、哲学が人間の問題に到達するのはあまりにも遅いと言わなければならない。他方、個々の仕事別のさらに専門化された学問によって遂行されてしまうであろうことからすれば、哲学が人間の問題に到達するのは蛇足だと言わなければならない。



人間性についての常識的知識は、人間学的ロマン主義を、実際の平凡な仕方でも論破する。なぜなら、この常識的知識は、人間をいつでも利害心と忌々しい態度からできたかたまりとして措定するからである。世間の功利主義的な教訓は、このような知識の形態に属しており、ここでは、ひとびとは人間を競争者か仲間か、隣人か主人か、同じ被害者か知人か、同僚か部下か、等々として理解する。毎日の功利的な交際を通じて、人間の性格、性癖、習慣に精通するようになり、そしてこの知識が民衆の知恵として、また実際の一般的な真理として確立される。たとえば、人間はするがしこい、人間性は変わりやすい、人間は人間にとって狼である、など。いかに支配者は統治すべきかについてマキャヴェリが支配者に与えた忠告は、一部はこの種の知識にもとづいている。

「人間についていえば、一般に次のことがいわれてよい。すなわち人間は思知らずで、変わりやすく、ずるく、臆病で強欲である。あなたが彼らにとって都合のいいものであるあいだは、彼らは身体も精神もあなたとともにあるうとし、血も財産も生命も、子供までもあなたに捧げるであろう。しかし、これはあなたがこれらのものを必要としないときのこと、あなたがこれらのものを必要とするやいなや、彼らはあなたに背を向けるであろう。」
〔君主論 一七章〕ヘーゲルは、とりわけ、貧弱な政治的条件のもとでは、すなわち、個人のおがままな意志が支配的であり、人間相互の諸関係が陰謀にもとづいている場合には、人間性についてのこの種の知識が有用で望ましいものであると考えた。しかし、このような知識は、哲学的価値を少しももっていない。というのは、このような知識は、偶然的な個々の出来事の鋭い観察より以上には出ず、人間の性格一般の理解にまでは高まりえないからである。

人間性の知識に対する、このような常識的アプローチでは、人間は知られるようにはならないで、むしろ人間の多様な諸機能が、固定された体系の枠組のなかで、確定され、評価されることになる。人間の性格（本質）は、注目のままとされずに、人間の機能性だけが注目のままとされるにすぎない。マキャヴェリは、統治と支配の体系のなかで、人間をまるで何か操作しうる実体のように取り扱っている。それは、ちょうど現代科学が、現代の



人間と哲学

産業体系のなかで、技術的な生産過程の立場から、人間を見、つねに人間をこの過程のなかの構成要素——人的要素——と考えるのと同様である。

人間性についてのこのような見方では、人間性が条件づけられたものであり、相対的なものであることを見抜くことはできない。個々人の虚栄心と愚直さ、野心と墮落しやすさ、臆病と怠惰を予想し、これらの予想を土台にして、人的資源を広く用いようとする世知にたけた人は、これらの諸性質や諸機能が、実際には、諸操作および操作可能性の一般的体系、すなわち、これらの諸性質や諸機能がそれ自身構成要素として離れがたく結びついている体系のなかにのみ存在するものであるとは少しも考えない。この体系の外にでると、この人間の諸性質は変形を受け、このいわゆる世間的常識は、その価値と意味とを失うのである。

現代の人間学的研究は、人間の複雑さをその基本的仮定としている。これは科学的方法の精神、および人間の研究に関係する、ますます増加しつつある多数の学問の精神を反映している。人間は複雑な存在者であり、簡単な形而上学的公式によつては説明されえない。人間の特殊な関心のそれぞれがすべて独立した科学的学問の主題として設定され、これによつて厳密に分析されようになつた。多様に専門化された人間学的諸科学は、巨大量の資料を集め、生物的存在、文化的存在、社会的存在等々としての人間についてのきわめて貴重な発見を大量に生みだしつつづけている。しかし、これらの科学的業績の力にもかかわらず、人間としての人間が、こんにち問題となつているほど大きな問題となつたことは、けつしてなかつたのである。

この矛盾は、科学的人間学の役割についての間違つた考え方に帰せられる。さまざまな人間科学は、あれこれといった、人間の特定の一面を見ることに専念している。これらの諸科学が体系的に観察結果を説明する場合でも、これらの諸科学に固有な特殊な見地から、全体としての人間の概念を展開しようとするのである。これらの諸科学がとりあげる問題は、人間とは何か、という疑問のうちに要約される。これらが与える解答は、気の滅入るほどに多様な定義をつけ加えることに終つている。なぜなら、各々の解答は、人間の基本的特質を定義するに



あたって、定義の範囲をますます拡大してしまふからである。人間は道具を作る生物であることは真実である。しかし、次のようにいうことも、同じくまた真実である。すなわち、人間はシンボルを用いる生物である。人間は自己の死すべきことを知っている生物である、否といえる生物である、社会的存在である、等々。一つの定義は、もう一つの定義がよって立つ仮定を論破することはできない。なぜなら、人間のどの特定の面も孤立していて、これらのどの一つも、それが立つ特定の立場から具体的に完全な人間、全体としての人間の概念を用意することはできないからである。

人間とは何か、という疑問を追求するにあたって、人間とは誰か、という疑問は、答えられないままに放っておかれるか、まったく捨てて顧みられないか、である。

この二つの疑問——人間とは何か、と人間とは誰か——のあいだの関係が説明されずにおかれるかぎり、人間の多様に専門化された諸部門によって集められた資料を総合しようとする試みは、実のないままにとどまることにならう。総合的な学問が、多様な部分的諸科学の資料を寄せ集めて、人間についての完全な知識にまでまとめることができるのは、明確に確定された人間の概念を基礎にするかぎりである。全体としての人間の概念は、このような総合の前提でなければならぬ。そうでなければ、このような総合は、われわれが自覚するとしなにかかわらず、一方に片寄ったものになってしまうであろう。つまり、総合は専門化された科学的研究の基礎の上に企てられることになり、したがって、人間は、生物的存在、物理的存在、社会的存在、経済的存在、非合理的存在、等々になってしまうであろう。

もし、人間が、諸民族と諸国民に分かれ、異なった文化を創造し、悟性をもってみずからを支配しながら、なお知られざるものによって支配されるものとして、まさに科学の主題となるとすれば、どうして、幸福とか、個人の責任とか、個人と集団との関係とか、生活感覚など、はっきりした人間的関心事がすべて無視されなければならぬのであろうか。「人間の哲学」は、次のような認識をともなって登場した。すなわち、マルクス主義



人間と哲学

は、このような諸問題を完全に無視したが、この同じ諸問題を、実存主義が、危機の時代に生きつとりあげた、ということである。この意味で、「人間の哲学」は、歴史的に条件づけられたものであり、それは人間を非人間化するものに対する抗議であり、人間を再び注目の中心とする努力であるように思われる。しかし、この哲学は、むしろ反対であって、人間を出発点とは考えずに、一種の付加物と見なしている。「人間の哲学」は、たしかに、これに先行する諸哲学への解答として意図されたのであるが、疎外についてのマルクス主義者・実存主義者の批判は、まさにその根底において皮相なものであり、このため、それは同じような弱点を免れていないものであることを明らかにしているのである。

「人間の哲学」は、人間性についての哲学的問題から出発しないで——もし、そうしたならば、それは現実一般への新しいアプローチに到達し、そこから新しい概念を形成したであろう——たんに現実のなかに見出した裂目を人間に無批判につけ加えるだけなのである。この態度は、人間を完結したものと考えることからきているものであり、このために、その人間の概念は必然的に片寄ったものとなっているのである。「人間の哲学」は、なぜ個人の責任や、死すべき運命や、幸福のような問題だけが人間性の問題に属し、真理、世界、物質、存在、時間などのような問題がそれに属さないか、を合理的に説明することはできない。「人間の哲学」は、問題の核心に到達していない。最も基本的な哲学的疑問は、その関心領域から除外され、人間は基本的な哲学的諸問題から切り離されて考えられている。このように、人間は内的なものと外的なもの、主観的なものと客観的なものに分裂されてしまい、その結果、「人間の哲学」は、実際には、内的なこと、主観的なこと、個性などといったような、現実の人間の諸断片、抽象物にすぎないものにかかわっているものであることが明らかとなる。

人間が世界内に存在しているという事実を見逃すことができないのは、人間を含むことなしには、世界を一つの現実として説明することができないのと同様である。世界が人間と無関係に存在しうるものであるかどうか、存在しうるとしたら、それはいかにしてか、というグノーシス派的疑問は、世界内に人間をあらかじめ想定して



いるからこそ問うるのである。人間は、世界（現実）という概念のなかに暗黙のうちに含まれている。ただ、この並存がいつでもはつきりしているわけではないということが、よくある神秘化の源泉なのである。人間の実存を定義することは、人間についてばかりでなく、人間の外部の現実についても述べることである。そのなかから人間が発展し、そのなかに人間が実存している自然は、人間なしの自然とは、原理的に異なっている。自然は人間の実存によって特徴づけられて、歴史を通じて人間化されるばかりでなく、自然は、人間の实存を通じて、その力動的な性格と、生産的能力（とくに、シェリングの哲学に見られるような）とを示している。たとえば、ある条件のもとで、ある特定の段階で、（必然的にか、偶然的にか）「意識を具えた、高度に組織された物質」を生産するように。自然の構成要素としての人間の实存なしには、能産的自然（*natura naturans*）としての自然、すなわち、生産と活動という意味での自然の概念は、考えられえない。

自然科学によって使用されている「意識を具えた、高度に組織された物質」という人間の定義は、実際は、前提がないわけではなく、したがって、永遠の真理としての自明の性格をもつものではない。もしこの定義を使用する人が、その前提にかかわらずわなないで、生物学者、化学者、発生物学者、遺伝学者などの利用のためという科学的枠組のうちで使用するならば、この事実をけっして哲学に反対するものではなく、むしろ哲学に有利な事実である。上に引用された定義は誤りではない。しかし、この定義がその限界を超えて使用されるときには、誤りとなるのである。というのは、この定義は、人間ではないもの、本質において人間との結びつきをもたない、人間とは別のものを通して人間を説明する、一つの全体性、一つの体系を前提しているものだからである。ここでは、人間は自然の構成要素として見られ、自然世界の諸法則に従っている。しかし、もし、人間が自分でつくったのではないこの全体の構成要素にすぎないならば（たとえ、彼がその法則を認識して、これらの法則を彼自身の目的のために用いようとも）、もし、諸過程が人間を貫き、自然の諸法則が人間を支配し、しかも、これらのことが人間を前提条件にしないで、人間に一方的に押しつけられるものであるならば、この事実は、いかにして、人



人間と哲学

間の自由と調和されうるのであろうか。このような場合、自由はたんに必然性の認識にすぎない。サルトルはこの考えに反論している。

「われわれは選択しなければならぬ。人間が何よりもまず自己自身であるものであるか、それとも何よりもまず自分自身であるより他者であるか、を……ハイデッガーは、人間を解釈するために、存在から出発する。この方法は、われわれが唯物論者の自然弁証法とよんでいるものに、彼を近づけている。これも、また人間に到達するために、存在（疎遠なもの何一つ加わることのない自然）から出発するからである。……」（サルトル『弁証法的理性批判』）。

ところで、この議論は、サルトルの批判全体の見地からすれば、正しいものであるとは言え、積極的な意味においては問題である。人間が何よりもまず自己自身であるか、それとも何よりもまず自己自身以外の何ものかであるか、という選択のうちには、暗黙の抽象、人間の根源的具体性（全体性）の分裂が存するからである。人間が何よりもまず自己自身であるのは、同時に他の何ものかであるからこそであり、また他の何ものかであるのは、人間が自己自身であるか、また自己自身でありうるからこそである。

専門化された科学的研究によって問われた、人間とは何か、という疑問と対照をなして、人間とは誰か、という哲学的疑問は、つねに同様なもう一つの疑問、すなわち、世界（現実）とは何か、を含んでいる。人間性の問題が理解されるのは、この人間－世界関係においてのみである。言葉の本当の意味での哲学は、つねに人間性の問題に関係している。この意味で、あらゆる哲学は同時に人間の哲学である。しかし、人間性の問題を明らかにし、本当に人間の哲学であるためには、人間の哲学は、無条件的に、非人間のなものについての哲学として、換言すれば、人間の外部に存在する現実についても哲学的に問いかけるものとして、定式化されなければならない。



人間とは誰か、という疑問が複雑な問いであるというのは、人間がつねに変化しているプロテウスの性質をもつものであるということではない。むしろ、第一に、その複雑さは、その疑問が他の疑問を導くという事実、そして、これを明確に定式化する仕事、反神秘化と先入的判断の排除との長い道程であるという事実に戻せられる。

さらに、この疑問が複雑である第二の理由は、この疑問が人間と世界の関係という哲学の正当にして根源的な主題であるがゆえに、いかなる専門分野の科学にも助力を求めることができず、哲学によってのみ解決されうる疑問だ、ということである。人間とは誰か、という疑問が取り扱われることができるのは、この哲学的問題の枠組のなかのみである。もし哲学が、その主題から、人間を排除したり、人間の外部の現実に関係して、人間をそのある一側面に、またはその産物に還元したりするならば、哲学の努力は道を誤まってしまうことになる。その場合、哲学は遅かれ早かれ真の哲学的性格を喪失し、論理学的・技術的学問か神話に変形してしまうであろう。一方では、後期ハイデッガー哲学、他方では現代の実証主義のような自家撞着的傾向が、言語の神話学（ハイデッガーにおける「存在の家」としての言語）か、言語分析（カルナップの「哲学的すなわち論理学的研究は、言語分析であらねばならない」）で終わっていることは、注目に値する。人間の存在は、人間、事物、人間の外部の現実に対する関係のうちにあるのであるが、これらの諸関係がこの特有の結びつきから解放されるとき、ハイデッガーのいう「存在自体」である存在にまで高められる。そしてこのとき、人間の解明は、この神秘化の土台の上に進められることになるのである。

いわゆる人間の哲学は、実際には、人間を素通りしている。なぜなら、人間の哲学は（他の諸問題のなかでの）人間性の問題と真理の問題とのあいだの結びつきを確定していないからである。他方で、真理についての多様な理論は、真理と人間性の結びつきを考慮に入れないために、不条理な結論に達している。心理主義と相対主義の批判を主題にした『論理学研究』において、結局のところフッサールは、客観的真理と人間の実存の関係を



人間と哲学

解明しなかつたために、客観的観念論に陥ってしまつてゐるのではないだろうか。フッサールは正当にも次のように述べている。真理が認識主体の内容である場合には、真理としての意味を喪失し、認識主体の法則に依存することになる、と。このような場合、真理は認識主体に依存するものに変えられてしまい、その結果、「違った種族には、違った思考法則、違った真理がある」というあの言葉が有効となるのである。フッサールにとっては、人間と真理との関係は、限界をもつ認識主体と、時間を越えた観念的価値の領域との関係である。この真理の観念的領域は知的存在——特定の個人としてか、人類一般としてかの知的存在——から独立しているばかりでなく、時間—空間—存在の領域からも独立している。たとえ何ものも存在していなくても、真理が存在することに本質的には変わりがないであらう、ということになる。ニュートンの諸法則は、たとえ物質の性質や諸関係がこれら諸法則に表現を与えているにしても、これら物質の存在とは無関係に存在する、すなわち「すべての引力にひかれる物体がなくなつても、引力の法則はそれだからといつて排除されはしない。ただ、事後的な適用の可能性がなくなるだけである」ということになる。このような観念論的帰結は、人間性の問題と関係ないわけではなく、哲学者の意図に反して、気紛れと虚偽の人間世界のうちに完結する。フッサールによれば、真理は人間が認識してはじめて固定した永久の真理となるのであるが、その真理は人間とは独立に存在するのであるから、人間はその性質上真理と調和せず、実際的には、真理から除外されている。この理論に従えば、真理は数学と論理においてのみ正しく追求されるのであり、一方、人間と歴史の領域は、真理の追求からは除外されて、真理ならざるものの犠牲に供されることになる。

フッサールは、その著作のなかで、人間が客観的真理（すなわち、その内容が認識する個人と人間性とに無関係である真理）を認識することができるという事実が、まさに人間の存在が真理と本質的関係をもっていることを証示するものであるかどうか、という基本的な疑問を提示することはなかつた。もし、人間が客観的真理を認識するならば（フッサールは、その通りであることを疑つてはいない）、まさにこの事実が、真理に近づきうる存



在として人間を特徴づけるものである。このように、人間は、人種、性、歴史的現実、偶然性、個別などの主観的なものに閉じ込められているだけのものではない。社会的・人間的現実と人間外的現実との両方の過程が、独特な仕方、その存在のなかに根拠づけられているような、その本質は誰か。社会的・人間的現実を実践的に生産するとともに、人間的現実および人間外的現実、すなわち現実一般を精神的に再生産するものとして、その存在が特徴づけられるところの本質とは誰か。⁽²⁾

われわれが真理と人間との本質的・内的関係を認識できるのは、人間存在の特異性においてである。人間的現実、真理が表現され（知覚され）る地点であるばかりでなく、また真理が実現される地点でもある。真理がまさに存在するために人間を必要とするのは、人間が真理を必要とするのと同様である。この相互依存関係は、真理との関係において、人間がたんに認識主体であるだけでなく、真理を実現する本質でもあることを意味している。真理の客観性について語ることは、それと客観的現実とを同一化することではなく、むしろ存在する一つの实体として真理を特徴づけることにすぎない。そして真理という表現には、真理が知覚の内容ばかりでなく、現実の精神でもあることが含まれている。人間の存在は、人間外的現実（自然）と人間的現実の両方の存在がある仕方、展開されるような構造をもっているものであり、したがって人間の歴史は、真理が真理ならざるものから区別される過程として考えられるのである。

〔上妻 精訳〕

(1) Husserl, *Logical Inquiries*, Vol. I (Halle, 1913), p. 149.

(2) この問題については、私の論文の次の箇所を参照。Who is Man? *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. II (Mexico, 1963), pp. 231~38.



マルクスにおける人間の理想

マレク・フリッツハント

March Fritzhant は、一九一三年生まれ、現在ワルシャワ大学倫理学教授。
著書に『若きマルクスの倫理思想』『人間・ヒューマニズム・道徳』がある。

マルクス主義ヒューマニズムの基盤を理解するためには、われわれはマルクスの人間理想の基本的な特徴点をとらえなければならない。すでに一八四四年の『経済学・哲学草稿』においてマルクスは、ヒューマニズムと共産主義とを等置し、共産主義こそ大衆のうちに、ヒューマニズムの諸理想を実現するものだと主張した。マルクスは共産主義をたんに人間存在の経済的諸条件の根本的変革だけに局限したのではなかった。彼は共産主義のうち人間存在の全体を根本的に変革するものを見出し、共産主義のうちに「至高の存在」たる人間の地位にふさわしい諸条件を予見したのであった。マルクスにとって、共産主義の究極の正当さは、新しい意味での自由な人間——その人間的本性とその価値論上の高い地位とに従いつつ生きる人間——を創造することにもとづいていたのであった。私はマルクスがどのように人間を描いていたかを示すことによって、マルクス主義ヒューマニズムの最も本質的な見地の一つを素描してみようと思う。⁽¹⁾

マルクスの人間理想を一般的に議論することから始めよう。マルクスによれば、あるべき模範的人間として最



もふさわしい人間は、「来世」ではなく現世に完全に没頭する人間である。死のことをくよくよ思い悩む人間ではなく、有意義な価値ある人生のために闘う人間である。

人生が有意義であり価値あるのは、それが強烈に徹底的に生きられたときだけであり、また人間が生存中にそのあらゆる人間の諸能力を發展させ、あらゆる人間の欲求を充足することによって、自分自身を実現しうるときだけなのである。有意義な価値ある人生を生きる人間は、自然と社会を变革しようという諸活動に、幸福と満足を見出す人間なのである。彼は真と善と美を求め、彼は文化と文明のなかで、またそれらを通じてみずからを表現しようと努める。また彼は、文化や文明のそれぞれの領域でつくりだされた、あらゆる新たに価値あるものに没頭する。彼は、行動的であり、創造的であり、豊かな人間——人間的な富において富んだ人間である。その富は、人間的生命を充実させること、人間的欲求の多様性、そしてその多様な欲求をさまざまに満足させることから成り立っている。それははてしなく發展してゆき、はてしなく豊かに成長してゆく個性と人格性の富なのである。彼の才能はけっして休止することなく、彼の能力はけっして尽きることはない。

とりわけ彼は誇り高い。彼はみずからの自由と自律を誇りにする。社会から、人間共同体からはみだした自由や自律ではなく、ひとびとと手をたずさえての、ひとびとによるひとびとのための自由や自律である。人間が真の幸福と完成とを達成しうるのは、人間が自分自身の幸福と完成とを、他のひとびとの幸福と完成とに結びつけるときだけである。マルクスによれば、人間の自己認識の完全な普遍的達成は、ひとびとがお互いに相手をみずからのうちにある目的として、また最高の人間的価値としてかわりあうことによつて、はじめてかなえられるのである。人間は、彼が人間的存在であればあるほど、またマルクスの人間理想に近ければ近いほど、ますます強く他のひとびとと結びつき、ますますお互いに相手のおかけを蒙るようになるのである。

マルクスの理想に一致する人間は、有意義な価値ある人生を不可能にする世界とはけっして妥協しようとしな



マルクスにおける人間の理想

彼は、自分をとり囲んでいる邪悪な現実のなかにはけっして見出しえない幸福を、闘いのなかに見出すのである。彼は前方を見つめてけっして後方を見ない。——彼には進歩と理想とが委託されているのである。マルクスは偏狭な唯物論を軽蔑した。現代の、哲学的、唯物論の創始者は、卓越した道德的、理想主義の情熱あふれる布教者だったのである。

さて、マルクスの人間理想を詳細にみてゆくことにしよう。最も適切な手順として、マルクスが自分の理想の人間を特徴づけるのをつねとした三つの術語の意味を浮き彫りにしよう。マルクスによれば、ひとびとは「全体的」であり、「個性的」であり、「自己活動的」である。これら三つの言葉でマルクスは何を語ろうとするのであろうか。

マルクスが「全体的」人間の理想を力説したとき、彼は何を意図したのか。第一に、彼は、私有制と労働の社会的分業とによってひき起こされた現代人の「分断化」、「断片化」、「機能化」とを克服しようとしたのである。

大多数のひとびとは、そのあらゆる人間的能力や技能を伸ばすこともできなければ、あらゆる人間の願望や欲求を満足させることもできないでいる。彼らの生命は、一面的、部分的であり、制限されている。彼らは人間の諸機能の演ずるはずの広汎な種目のうち、最小限のものだけしか認識できない。彼らは一分野・一種類の活動だけに縛りつけられているのである。

「全体的」人間は完全な人間であり、その自己認識は無制限である。彼は、私的所有によって文化と文明の世界の「全体性」から分離されることのない個性的な人間である。この人間的存在が「全体的」であるのは、全体的の世界を彼が「保有」していることにある。——ここで保有というのは、文化と文明の財を創造したり、享受したりするのに十全にあずかることとして理解されている。

「全体的」人間は、人間存在を無力化し、貧困化し、機能化する分業から解放されている。マルクスは分業が必要であること、それが人間の発展に重要な意味をもつことは知っていた。彼は、人間の願望、傾向、才能、個



性などを十分に發揮させる自発的な分業には反対しなかった。彼は強制された分業だけを拒否したのである。この強制的な分業こそ、ひとびとに対し、同じ単調な仕事に従事し、全生涯を通じて同じことをおこなない、同じ機能を果たすよう運命づけるものなのである。いまやこの分業が、「それ独自の生命」を営むにいたっている。それが人間存在から自己を疎外させ、人間の諸力を束縛し、生命や選択の可能性を制限するようになったのである。この分業あるがゆえに、ある人たちはつねに知的活動に従事し、ある人たちはつねに肉体労働をすることになる。ある者は生産物を享受し、ある者はつねにそれらを生産する役割を担っているのである。

「全体的」人間は、彼の生涯を通じて、知的活動と肉体的活動とによって全体をかたちづくってゆくような人間である。彼は労働と享受の区別を知らない。また分業によって生みだされた都市と村の分極化——あるひとたちを、「狭量な町の動物」にし、あるひとたちを「狭量な田舎の動物」にする分極化——をも知らない。

彼は、階級分化を——自分にとって利用できるさまざまな選択を制限し、人生における彼の位置を決めてしまひ、そして圧倒的に多くの場合彼の運命と知性とを予め決定づけてしまひ階級分化を知らない。「全体的」人間は、もはや自分をただ一つの職業に局限しようとはしないのである。マルクスは、自分を芸術活動に局限しておくことさえも、彼の全体的人間の理想と相容れないものと考えた。共産主義社会では、画家という特別の人間は存在せず、絵もまた画くという人たちがいるにすぎないのである。マルクスは人間のあらゆる制限に深く心を痛める。たとえそれが芸術——この芸術こそマルクスがきわめて高い価値を認めたものであり、その代表者たちすなわち芸術家たちは多くの点で彼の理想の人間のモデルとして役立っているのであるが——によって課せられた制限であろうとも、それに心を痛めるのである。

第二に、「全体的」人間は、相互に折り合わない活動や相互に排斥し合う活動によって分裂するようなことのない、同質的・調和的な人間である。みずからのうちで分裂しているこうした人間の例を、マルクスによる労働疎外の分析はわれわれに示している。疎外の諸条件のもとでは、すなわち人間の生産物がそれらをつくり



マルクスにおける人間の理想

だした人たちから独立し、敵対的になるような世界では、労働は労働者にとって、ある外的なものとなる。労働は人間に何らの満足も与えず、うんざりする仕事、苦痛と感じられる。労働者は仕事の内側にはではなくて外側に自分がいるのを見出す。こうして人間は二つの存在に——仕事をしているときは安らぎを感じることはない労働人間と、仕事をしていないときは自分自身を感じる人間という二つの存在に——分裂する。

この状況はたんに人間の「全体性」を踏みにじるだけではない。それは労働する人間の自己認識を不可能にし、その生活を無感動な無意味なものとし、その人間性を奪うのである。なぜなら、マルクスによれば、人間性は労働のうちのみならずを顕在化するからである。ここでの労働は、人生に意味と価値とを与える自発的活動、人間のさまざまな志向の産物、創造的活動として理解されねばならない。これに反し疎外された労働は強制的労働である。それは労働それ自体への欲求を充たすものではなく、他の欲求を充たすためのたんなる手段にすぎない。疎外された労働は人間精神を分裂させ、人間を、ある目的のための一手段というレヴェルに引き下げ、人間のさまざまな能力や才能の発展と完成とを不可能にする。

さらにマルクスは、「全体性」の原則と相容れない人間性の分裂の別の例をあげている。それは、人間の経済的生活と道徳的生活とのあいだの分裂、経済の要求と道徳の要求とのあいだの分裂である。このような分極化は、不安定な感じをもたらし、半分に引き裂かれているという感じを生み出すのである。

経済的見地からいえば、売春や詐欺は悪いことではない。しかし道徳はこれらの活動を禁ずる。人間は道徳を信頼すべきなのか、それとも経済を信頼すべきなのか。生産物や人間の諸関係がそれらの創造者から独立し、敵対的になっている世界では、経済と道徳は互いに排斥しあう。人間の生活全体へと統合されているそれぞれの部分、すなわち人間の生産物や諸関係は、それらの価値の尺度としての人間に福祉をもたらす代りに、人間自身を疎外し、人間生活を分裂した諸部分に分離させる破壊的な力へと変貌するのである。こうした場合にすべきことはただ一つしかない。われわれは人間存在が「全体的」人間として生きうるように、社会的諸条件



を変革しなければならない。そして生活の種々の側面が平衡と調和を保ち、人生からその多面的な活動を奪い去ることのないような社会をつくりださなければならないのである。

われわれはさらに、「個性的」な人間と「自己活動的」な人間という概念を分析することによって、マルクスの人間理想にいっそう明るい光を投げかけることができる。これら二つ概念は「全体的」人間の概念をより詳しく解き明かしてくれるのである。マルクスにとって、「個性的」な人間とは、ひとびとがそこで「自分自身」を感じ「アット・ホーム」な感じを抱くような生活圏、すなわち、自分自身の意志・傾向・欲求に相応じて活動し、自分の能力や才能を発揮しつつ活動するような生活圏に現われる人間である。それに反し、「隷属的」な人間は、人間にとって疎遠で敵対的ですらある生活圏に現われる人間である。その局面では、人間は制限された隷属化した感情を抱いており、また実際の関心をもっていないので、自分自身の志向に反して行動しているのである。

マルクスはとくに、個性的側面と隷属的側面という二つの分裂が存在し、しかも隷属的側面がしだいに個性的側面を圧倒してゆく状況を非難したのであった。この状況こそ、マルクスの「全体的」人間の主張と対照をなすものだった。この状況は人格性を部分的・一面的に発展させ、個人の分極化を呈示している。この新たな分裂は先に議論された分裂とは異なり、敵対している両極の総合によってではなく、ただそれらのうちの一方を破壊することによってのみ、つまり隷属性を破壊することによってのみ、消滅させることができるのである。

マルクスにとって、「個性的」人間とは、「自分自身」である人間、自分の人格的特性を表明し、自分の個性と特質とを調和的に発展させる人間である。この理想の人間は自分の個人的生活と社会的生活とのあいだの矛盾を知らないし、また自分がそうあり、そうできるものと、強制的分業・階級分化が余儀なくさせるものとのあいだの差別を知らない。

彼は、その「活動」が彼自身のものであり、彼自身の欲求に発する（自己活動性）のような、「活動的人間」



マルクスにおける人間の理想

である。創造的労働とはまさにそのような活動である。マルクスはそうした活動が芸術活動に最も典型的に現われているとみている。芸術家の活動は目的それ自体であり、目的のための手段ではない。その活動は芸術家を高め、完成し、彼に楽しみを与える。あらゆる人間活動とリわけ仕事は、そのような種類の活動となるべきである。ひとたび創造の精神が労働に滲透すれば、またひとたび肉体的努力と知的努力とが一体となるならば、労働はひとびとを發展させ幸福にするであろう。それは、忌避の念をひき起こすような性質を消滅させ、人間活動の最も有意義な形態の一つとなるであろう。

「自己活動性」とは、自由にはかならない。自分自身の深い内的な欲求に突き動かされた自発的・非強制的活動という意味での自由にはかならない。マルクスによれば、自由な活動とは、あらゆる人間能力ののびのびとした発展に由来する生命の創造的表明なのである。この自由な活動はマルクスの人間理想のきわめて重要な一特徴である。

この自由は、ただ自然と社会を人間が制御することによってのみ達成されるものであるが、ここに人間が自分をとり囲む世界に対し、どのような関係をもつべきかという問題が提出される。マルクスによればその関係は、そこでひとびとが非人間的な物的な世界によって支配されるといった服従の関係ではない。しかし現実には、ひとびとは全般的疎外の犠牲となっている。ひとびとは自分自身の生産した物を制御しない。生産物がひとびとを支配しているのである。たとえば労働の生産物は、労働者から独立し疎遠になったものとして、つまり労働者を奴隷化させる力である資本として、労働者に対抗している。ブルジョア社会を動かすものは人間ではなく資本である。みかけからは信じがたいことだが、資本は資本家をさえも支配しているのである。資本家の特別な性格が彼を資本の所有者にするのではない。彼の存在と能力を決定づけるものは、彼によって保持されている資本なのである。

疎外された社会では、非人格的な要素が人間のとなりや能力を決定する。これらの非人格的要素の最も抽象



された表現は貨幣である。社会の構成員はそれぞれの属する社会階級において、死せる物につかえる奴隷となっている。彼らは、彼らによってつくりだされた社会的諸関係と分業とが生みだしたものに隷属しているのである。このような状況では、人間世界がますます偉大なものに、またよりすぐれたものに創造されればそれだけ、また文化と文明がますます発展すればそれだけ、人間はますます貧弱なものになり、ますます価値を下げ、ますます大きな恐怖を世界に対して感じるようになる。たんに抑圧される者のみならず、抑圧者もまた事物の外的な力に服従している（もつとも抑圧者は現在の状況に満足してはいるが）。すべての人間が破壊的な非人間的要素によって支配されているのである。

マルクスの理想的人間は、社会主義の諸原則にそくして社会関係をとらえ、彼らの自然と社会への支配を強化し拡張し、その支配をあらゆるひとびとの利益のために役立たせようとする。これらの理想的人間は、社会ならびに自然の諸力を意識的に支配することができる。彼らは理性を、科学を導きの糸とする。彼らは、自分たちをとりかこむ世界にアット・ホームな感情をもつであろう。もはや世界は彼らにとって神秘的な力ではなく、福祉の源泉、創造的活動の素材となるであろう。

マルクスは彼の理想的人間に対し、たんに物を支配することを望んだだけではない。彼らが互いに他人を物として扱うことをやめることを要求した。彼ら相互の人間関係が物との関係によって決められるようなことは断じてあってはならない。マルクスは人間の相互関係のなかで貨幣が演じている役割を批判しているが、われわれはそのマルクスの批判を検討することによって、マルクスの「直接的」で社会的な諸関係——物的な力や物的な価値が介在することのない諸関係——という概念の意味を、最もよく素描できるであろう。

人間と人間との「直接的」関係を破壊するのは貨幣である。そこでは友情と愛情は相手の人格とのあらゆる結びつきを失い、貨幣に依存するようになる。人間の感情と価値は商品化する。あらゆるもの、徳、名誉、知識、良心さえもが売り買いされうるものとなる。



マルクスにおける人間の理想

ひとびとは人間の言葉、物を話すことをやめ、物の言葉、物についてはい互いに意を通じあうことができないが、ひとたび彼ら自身が問題となったり、彼ら自身の幸福が論議されるようになったりするときには、まずまずお互いを理解しあえなくなる。まして同意に達するなどできなくなる。

マルクスはこう書いている。「人間の言葉といえ、要求だとか、嘆願だとか、厚顔だとかあるいはヘナシセンスなどといったもの、もしくは考えられない」と。このような状況に対抗するため、マルクスは次のことを要求する。すなわちひとびとが人間らしい言葉で会話すること、貨幣や他の物的要素によって人間相互の関係が決定されるという状態を廃棄すること、人間相互の関係はひとびとの個性的な特質と志向にゆだねられなければならないこと、を要求するのである。ひとびとはお互いを物としてではなく、人格としてかかわりあわねばならない。ひとびとは人格としての人間を人生における最高価値と見なさなければならない。

マルクスの人間のモデルは道徳的モデルであること、彼のいう人間は道徳的諸原理にもとづいて行動すること、このような主張は、これまで述べてきたことによつて十分正当なものとされるであろう。しかしわれわれは、さらに詳しく問題を追求しなければならない。というのは、マルクスは非道徳を説いているという、きわめてしばしば耳にする議論を正当化するためつねに引きあいだされてきた叙述が、マルクスの著作のなかにあるからである。この種の叙述のうちで最も核心をなすものは、次の箇所である。

マルクスは『共産党宣言』のなかでこう書いている。「プロレタリアートにとつては、法律も道徳も宗教もブルジョアジーの特殊利害を背後に隠したブルジョアの偏見である。」また『ドイツ・イデオロギー』ではこう述べられる。「共産主義者は道徳を説かない。彼らは隣人を愛せ、エゴイストたるなどの道徳的命令をもつてひとびとに臨みはしない。その反対に彼らは、エゴイズムも自己犠牲性も、ともにある状況においては個人を發展させるのに必要な形態であることをよくわきまえている。」

ここにあげられた叙述ならびにこれに類した叙述は、マルクスの教えは非道徳的な教えであるという議論を正



当化するものではない。それらの叙述は、マルクスの倫理的教説全体と矛盾しないのである。『共産党宣言』では、文脈そのものからわかるようにマルクスは道德一般について語っているのではなく、彼がいつも非難を浴びせたブルジョア道德について語っているのである。『ドイツ・イデオロギー』でも、マルクスは道德そのものを論難しているのではない。ただ道德主義——宣教と道德的説教だけが人間と世界を變革することができるという幻想を広める道德的訓戒（道德的教え）——だけを非難しているにすぎないのである。

『宣言』と『ドイツ・イデオロギー』のどちらの文章においても、マルクスは「道德」という言葉を、彼が「労働」という言葉を用いるのと同じ仕方を使って使っている。マルクスはしばしば「労働の廃棄」を要求するが、これはあらゆる労働についていっているのではなく、ただ人間を毀損する強制的労働——疎外された労働についてのみ述べていることは明らかである。彼はこれと同じ仕方でも道德を批判しているのである。つまり特殊な種類の道德——抑圧する階級の利益に奉仕する道德——を批判しているのである。広い意味でいえば、彼は「疎外された道德」について述べているのである。

マルクスによれば疎外された道德とは、「自己を疎外し」、「人間から独立する」にいたったすべての道德形態なのである。このような道德の出発点も終着点も人間の幸福と完成ではない。疎外された道德は、人間的欲求、人間の志向と相反する疎遠な力としてみずから現わすのである。

マルクスは人間的道德——人間と人間とのあいだに介在するいかなる媒介物も認めず、また神、超自然または物によるどんな媒介も認めないような道德——を非難したのではなかった。マルクスの理想に合致する人間は、疎外された意味においてではなくして人間的意味において、道德的なものである。しかし、その人間的意味における道德は、相互的な愛と献身とを禁ずることによって、はたして「利己主義」も「利他主義」もともに超えるものなのであるか。マルクスのこのような考えを、われわれはどのように理解したらよいであろうか。

言葉の伝統の意味では——これは上の文脈でマルクスが念頭においていた意味でもあるが——「利他主義」は



マルクスにおける人間の理想

「自己犠牲」・自己献身を要求するものであった。しかしこうした利他主義は、マルクスの人間理想の特徴点ではないし、彼によって予見された社会において必要なことでもない。

新たな社会での人間の道徳は、相互の愛を義務づけたり、愛を個人の真の関心とはうらはらの自己犠牲として扱ったりするような疎外された道徳ではないであろう。新たな道徳に従えば、愛は人間の生命の自然的な発現であり、他のひとびとの関係に現われる人間の自己主張なのである。マルクスの理想的人間の態度は利己主義か利他主義かという二者択一を超えている。彼は他の人たちの福祉をみずからの福祉と感ずる。これこそ人間の類的統一を表現し、マルクスの人間理想に最もよく合致する態度なのである。

〔五十嵐靖彦訳〕

(1) マルクスの著作の詳細を分析は、私がマルクスの人間理想を再構成するにあたっての基礎となっている。この分析については私の次の著書を参照されたい。 *The Ethical Thought of the Young Marx*, Warsaw, 1961.

(2) もちろんマルクスのこの「全体的」という言葉の使い方は、ヒットラーのイデオロギーにおいて与えられた意味とはまったく無関係である。

(3) *Selbsttaetig* というドイツ語は、ハンナ・アレンによって試みられた意味で *active* という英語で最も適切に表現される。彼女が *behavior* と *activity* を区別していることも参照されたい。この *activity* という意味がまた完全に受けいられていないので、ここでは *auto-activity* (「自己活動性」と邦訳) という言葉を選んだ。

(4) マルクス自身は、この関連における文脈で「利他主義」という言葉を用いてはいない。



マルクスと人間の普遍性の理念

ブロニスワフ・バチエロ

- Bronislaw Baczko はワルシャワの哲学社会学研究所における近代哲学史・社会思想史部門の主任である。一九二四年ワルシャワに生まれ、一九五五年、哲学博士号を受け、現在ワルシャワ大学の近代哲学史の教授である。主著には、『ポーランド民主主義社会の社会思想』、『フランス啓蒙主義の哲学』、『J・J・ルソー——孤独と共同体』がある。

マルクスの哲学的著作における人間の普遍性に関する理念を再構成することは困難な仕事である。この理念の再構成が困難な原因は、しかしマルクス自身にも由来する。なぜならマルクスはとくにこの理念を主題的に取り扱った著作を書いていないからである。しかし、同時に、マルクスの全研究がそれに関係しているともいえるのである。人間は普遍的存在であるという認識と、この普遍性の意味を説明することが、若いマルクスの研究の出発点であり、後の著作の哲学的前提となっている。「人間にとっての根底とは、人間そのものである」とマルクスは書いた。マルクスにとって、人間の普遍性というのは、歴史を有意義なものとして把握することを可能にする価値であると同時に、歴史において実際に示される事実でもある。マルクスにおける人間の普遍性の理念を、その内容と意味において完全に再構成するには、当然全マルクス主義哲学をこの観点から再把握することが必要



マルクスと人間の普遍性の理念

であろう。しかし、そのような再把握は、明らかにこの論文の限界を越える。

ところで、この理念——その意味の歴史的变化、多面性、多義性——を再構成することにもさまざまな難点がある。人間の普遍性の理念は、ラヴジョイのいう「統合観念」(Einfühlung)の典型的な例である。それは多様な糸によって織りなされた観念をいう。したがって観念を詳細に分析するとき、その意味の統一性は破壊されてしまふのである。多くの哲学者は、人間がそこに生活し、しかも人間がつくりだした世界に、人間的な意味を付与しようとして努力して来た。それは、人間の普遍性の理念を繰り返して再確認し、人間の普遍性を価値として肯定し、さらに、その価値を問うというかたちでなされたのである。しかし同時に、この理念の歴史のなかに、人間存在の矛盾や、人間がその矛盾を認識し、のり越えようと思案し苦闘している事実が認められるのである。

人間の普遍性の理念の歴史的系譜は、ヒューマニズムの理想の歴史と分かちがたく結びついている。というのは、この理念のうちにはヒューマニズムの理想の内容を豊かにしてきた種々の概念が統合されていたからである。思想史において、人間の普遍性という概念の端緒は、おそらく、ルネサンスに求められるであろう。ルネサンス人は、人間が、他の堅固な存在のただなかで相対的に不安定な位置を占めることによって、神と自然とから区別される存在であることを確信していた。神においては、本質は実存と同一である。他方、自然界に属する存在の主な性格は、その存在が神によって定められた限界によって記述されるという。しかしながら、ピコ・デラ・ミランダが示したように、人間は、神がすべての原型を使いつくした後で、すなわち「神の宝宝箱が空になった」後で創造されたのである。それゆえに人間は、地上的存在でも天上的存在でもなく、死すべきものでも不死でもない。人間は人間自身が創造した物である。人間は自分自身の生き方を選びとることができるとし、選びとらねばならない。人間は、他のすべての存在物のなかで唯一のみずから決定しうる存在なのである。

ルネサンスは、存在論的人間が世界のなかでいかなる位置を占めるかを経験したが、この経験はとくに重要である。人間の自律性の感情、自己自身への責任感、世界との類的・個人的関係の多面性、これらの諸関係にお



ける自己肯定への顕著な傾向、これらがしばしば安全性と堅実性の喪失の感情を伴っていた。しかし、このような感情は中世には存在しなかった。なぜならば、中世の基本的な世界観では、人間存在固有の位置と意味は明確に規定されており、少なくとも外見上は堅固で秩序づけられた宇宙像が支配的であったからである。一七、一八世紀における人間の普遍性の理念の歴史にはいくつかの側面があるが、その一つは、ルネサンスの人間の感情のり越えることであった。相互にあるいは交錯し、あるいは補い合っているさまざまな異質観念は、啓蒙主義の哲学が取り入れた楽天的な人間の普遍性の概念において頂点に達した。

類としての、そして個人としての人間の普遍性の理念は、人間行動のより高次の諸領域——実践的であると同時に知的であり、そこにおいて人間は自由で理性的存在であるということをもって示した領域——からもろの内容を汲み上げることによって内容豊かなものになった。それゆえ、人間の普遍性の理念には、人間は責任ある存在であるという確信がこめられ、その結果、人間は自分自身の個性を罪悪とか罪としてでなく、価値として経験するという確信がこめられたのである。さらにこの理念は、その存在理由がひとえに人間の自立的活動のなかに見出される存在を人間はつくりだすことができるという確信を汲み入れた。さらに全世界を変形可能な対象として扱う人間の能力、そして世界を科学と技術の助けをかりて変形させる人間の能力は、世界における人間の位置を明示するものとして合理的啓蒙主義によってしばしば認められた。しかし、人間の普遍性の理念は啓蒙主義から、それ以外にも啓蒙主義に特有の信念を取り入れていた。それは、人間の努力する能力は自然自身によって保証されており、このことは人間が自然界に属し、この一部であるという事実によって保証されているという確信である。自然を人間の必要や欲求の対象へと変えることによって、自然を人間化するという可能性は、しばしば逆説的に、人間を自然主義的に理解することによって確信されたのである。人間の普遍性の理念には、さまざまな人間の必要や欲求が根本において調和しているという確信が含まれていた。この調和を保証するのは、すべての個人における、人間性と人間理性の統一性にあると考えられた。そしてこの統一性は文化の同質



マルクスと人間の普遍性の理念

性のうちに現われている。人間の個別化する能力、経験する能力、別々の諸個人による種々の方法によって世界に価値を与える能力というものは、人間理性の超個人的・普遍的な性格と矛盾するとは思われなかった。なぜなら、この理性は、科学と実践的・集団的努力において自己を対象化するからである。人間によって創造され、人間の合理性を反映している文化は、基本的に個々の個人が接近しうる世界であると考えられた。文化の統一性は、諸個人の多様性と自立性の発展のための前提を構成すべきであった。人間の合理的本性が、人間のつくりだした世界の合理性を保証するものとして承認された。この世界は——もし迷信、無知、自分の利害に関する人間相互の誤解が取り除かれれば——人間が自分を個人として類として確証する場となるであろう。

進歩を科学的・自然主義的に理解することによって、人間の普遍性の理念は圧倒的な勝利をかざった。人間の普遍性は問題としてでなく、人間の存在に不可欠な事実として、また人間理性の無制限の進展の可能性や人間が世界に適應するさいの生物学的必要性にとって不可欠な事実として承認されているのである。

しかし、人間の普遍性の理念に関する思想史には——ここでは図式的に述べるが——現代の人間と進歩に関する思想的危機も含まれている。この危機は、結果的に人間の普遍性の理念の危機に通じる。事実として人間の普遍性が問題なのではなく、価値としての人間の普遍性が問題なのである。人間の普遍性の理念を社会学的文脈、とくに一八世紀初期の諸形態における社会学的文脈のもとで批判する者は、中間階級文化に対し異議を唱えていた。さらに、事態をより広範囲にわたって扱うならば、人間が都会化され、産業化された文明に対し、道徳的、肉体的な代価を支払い、しかも技術的態度が支配していることについても異議を唱えていた。これらの反対者は、文化批判と関連して、人間の普遍性から、人間自身にとっての問題を生みだした。彼らは人間の普遍性を豊富にすることに力を貸したのだが、価値としての人間の普遍性の根底を危くしてしまった。文化的危機の感情は、たしかに文化価値を根源的に否定するというようにみえるが、実は文化モデル、価値体系、行動様式の惰性を克服し、のり越えることによって創造的な文化機能を果たした。そしてまた、人間の普遍性の理念が出会ったもろ



もろの危機は、この理念がより複雑になり、新たな文化形態に適應することに役立った。「文化の不安定さ」を明らかにすることは、人間の普遍性の理念を豊富にし、人類のいろいろな様態のなかでの闘争が起こりうることを示した。しかしながら、いっそう重要なことは、この危機を明らかにすることが、この理念に固有の逆説的な面をあげたということである。その逆説とは、人間の普遍性の理念は、以上の事柄とならんで——いやおそらくはとくに、——次のような確信を含んでいるという事実である。つまり人間は自分を問題の対象とすることができ、そして日常的・現実的実存をのり越えることができるという確信である。漠然とではあっても、人間は、自分自身を問いながら価値を創造し、自分や世界、自分自身の存在と自分自身の歴史に意味を付与するという努力をたえず繰り返すのである。

この普遍性の理念のもつ逆説的性格は、現代世界におけるこの観念の位置——その位置の意味はとくに複雑で変化に富んでいるが——によく示されている。この逆説性は現代の諸観念に滲透しているのみでなく、その現実性はわれわれの日常生活の核心を形成しているのである。

ある見方からすると、われわれの日常生活のみが人間の普遍性を体现しているのだといえる。しかし同時に、人間の普遍性がありふれたもの——残酷なものではあるが——である。というのは政治犯収容所や原子爆弾を生みだした人間の時代にとって、人間の普遍性はたんなる事実である——ありうる——ばかりでなく、とりわけ一つの問題だからである。そして次のようにいうことができる。すなわち、現代において人間の普遍性は、人間を——その類の次元において——生存の究極の諸問題の前に立たせることによって、苦い、皮肉な勝利を勝ちとったのだ。なぜなら、これまで人間の普遍性の理念については、人間の生存——生物学的種としての——は問題外である、つまり人間の責任の範囲を越えたところにあるということが暗黙のうちに前提されていたからである。問題はただ、人間はいかなる意味を自分自身や歴史に付与すべきか、あるいは、人間はいかなる意味を世界における自己の生存から引き出すべきか、であった。これに対し現代のわれわれにとっては、いかに日常生活でわれ



マルクスと人間の普遍性の理念

われがこの問題を無意識界に押し込めようとしても、まさに人間の生存自体が、人間の生存は人間の普遍性にとつては相対的で、二義的であることを示しているのである。問題は、人間が自己の開発した諸力で何をしようと思おうか、そして人間がその創造した世界のなかで自己を実現し、保持しようとするかどうにかかっている。人間の普遍性の問題は、人間がいかなる意味を世界に付与しようかということにだけにあるのではなく、人間が——自己を破壊しつつ——世界からあらゆる意味を取り去ることができるという事実のうちにもある。

人間の普遍性は自然の計画にも、歴史の計画にも固有のものではなかった。それは、自然と歴史における多くの矛盾した過程の結果として生じたのである。しかし、その起源がどうであれ、人間の普遍性はこんにちでは以前にもましてわれわれ人間の現実を構成し、この現実における活動的な力なのである。われわれが歴史を計画すべきだということ、またわれわれが歴史に責任をもつべきだということは、歴史が意図していることではない。こんにちわれわれが歴史について思考しうるのは、ただわれわれが人間の普遍性を、すべての人間に対して全面的に責任をとれるように拡大するという条件においてのみである。われわれは人間性や人類をただ自分自身の事柄としてしか考えられない。それらに対してわれわれだけが責任をもつのである。さもなければ、われわれは人間性や人類についてまったく思考しえないであろう。この責任を回避しようと願ったり、こういう責任に直面して無力を感じたりすることは、日常生活を歴史から、現存の時間を歴史的時間から区別するという現代に特徴的な思想傾向のうちに身を委ねてしまうことである。

以上の叙述によって、人間の普遍性の思想史や、その多様な内容を記述したり、その多様な歴史的形態の類型論を述べることができたなどと主張するわけではけっしてない。ここでの一つの問題は、人間の普遍性の思想史におけるマルクスの位置を述べることであり、他の問題はマルクス主義の位置づけであろう。

マルクスは、政治犯収容所や原子爆弾の存在しない世界に生きており、われわれがかかえている多くの問題は、彼の問題ではなかった。当時のマルクス主義は全ヨーロッパ文化の特質を変革することに直面していた。マルク



主義者たちはこの文脈と彼ら自身の内容を意識しなかったし、こんにちでも必ずしも意識しているとはいえない。しかしこの文脈をはずれては、マルクス主義の歴史とその発展の諸矛盾を理解することは不可能なのである。マルクス主義は、その歴史において科学的・技術的内容を取り込んだ。しかし同時に一種の反実証主義的破綻をも経験した。マルクス主義は現代に実を結んだ種々の文化間の対決や、現代とその文化の諸問題、諸矛盾を（ときには意識的に、ときには無意識的に）自己のうちに取り込むことよって、こんにちにおいても、種々の変化に対して反応を示している。にもかかわらずマルクスの根源的問題は、同時に現代の基本的問題として残っている。この素描は、人間の普遍性の理念のいくつかの出发点を、それがマルクスによって理解されていたように再構成することに限られている。とりわけわれわれの興味をひくのは、マルクス主義思想のなかに含まれている人間の普遍性に関する諸問題を引き出すことである。あらゆる重要なヒューマニスティックな世界観と同様、マルクスの思想はたんなる解答集ではなく、むしろ人間を問題とする諸疑問と緊張からなる構築物である。

われわれは、人間の存在論的位置に関する問題、および人間の位置と、類としての人間の普遍性と関連に関する問題から始めよう。マルクスは『経済学・哲学草稿』で次のように述べている。「類の全性格——その類的性格——は、その生命活動の様式のなかに含まれている。そして自由で意識的な活動が人間の類的性格である。ところがこの生活そのものが、ただ生活の手段としてのみ現われる」人間の類的特性とは、ただたんに彼がとくに道具を扱いうる賢明さをもつ活動的存在であるということではない。人間はその生命活動の一つに解消されはしない。むしろ彼は自分の活動を、自分にとっての、自分の意識にとつての、自分の活動にとつての対象とするのである。

生物学的に見れば、人間の普遍性は、人間が自然界——人間が依存している世界——の領域を広げるといふ能力に現われている。人間の欲求の普遍性に現われており、これらの欲求を自然全体へと広げる可能性のなかに現われている。



マルクスと人間の普遍性の理念

欲求という概念は、マルクスにおいては「欲望」という感情を越える意味をもっている。人間は事物を彼の欲求の対象に変え、それらに人間の意味を付与し、価値を付与する。マルクスにとって欲求とは、たんなる——そして主として——生物学的欲求ではないし、生物学的欲求に帰しうるものではない。世界を理解しようとしたり、自己確証をしようとする人間の努力と結合した精神的欲求は、すぐれて人間的事実である。人間の普遍性は、人間が自分の特殊な、人間的な価値規準を世界に適用するという事実にもとづいている。たとえば、マルクスは、人間がたんにその生物学的欲求からでなく、人間の普遍性のしるしとしての価値や美的欲求から世界を構成するといふことを認識している。それゆえに欲求というのは、マルクスにとっては人間の主体性の保持と切り離しえないものである。人間は世界を意味あるものとして経験する。しかし、その意味は事物にもとづいてのみでなく、人間が世界において価値を創造する関係にもその基礎をおいている。人間は、その活動の基礎において、自然界と歴史界とを彼にとつて有意義な構造をもつ全体として把握する存在である。

個人は他の人間に対して欲求をもっている。それは人間としての、そしてそれゆえに彼がとくに人間的で個人的な関係にある存在としての他人、彼にとつて——カントの概念を使うならば——たんに手段であるばかりでなく、つねに目的でもある存在としての他人である。マルクスはこれに関連して、「人間的欲求の充足」について、それを経済的富——自分のためだけに物を集めること——に對置して述べている。「人間的欲求の充足」は、人間が「生活を人間的に多様に開示することを必要」としていることであり、また（人間にとっては）自分自身の実現ということが、内的必然性、すなわち必須のものとして彼のうちに存在するものである⁽³⁾。この事実はなかに明らかにされている。以上のような「必要の充足」や「必要の富」の理解において、人間の普遍性の観念はマルクスにおいては、けつして満足しない存在、自己実現ということが終点のない過程である存在、自己自身をつねにのり越え、つねに自分の新たな、しかしまだ満たされていない可能性を創造する存在としての人間、というフ、ハウストの観念と結びついている。



自然における存在論的人間の位置に関するマルクスの記述には、あいまいな点がある。あるときは、マルクスは人間の普遍性を、価値を創造する存在としての存在論的人間の全面的な自律性と結びつけているようにみえるし、あるときは特殊な自然主義を宣言しているかのようである。その自然主義とは、人間と自然とは存在論的に同質の現実を形成し、自然においては人間と事物間にある調和——人間の対象に対する「自然的」関係、しかしまた、対象の人間に対する「人間的」関係——が成り立っているという確信である（マルクスの有益な対象の価値という理解は、この観点によって特徴づけられている）。マルクスは「類的存在」としての人間においては、彼の存在の自然的・生物学的側面と、歴史的・意識的側面とのあいだには何の不一致もなく、それらは互いに人間的普遍性において補い合っているという確信を抱いていたようである。以上のようなあいまいな点の分析は、ここでは立ち入ることができない別の問題である。しかしながら、そのことと関連している諸困難は別としても、人間の普遍性はマルクスにとっては、人間の歴史性と切り離しがたいものであるということを示言することができる。

人間は歴史のなかで生き、行動することによって自分を普遍的存在としてつくり上げる。マルクスが人間の普遍性について話すとき、彼には歴史が人間の前に提出するところの課題の普遍的性格のことも心にあるのである。歴史とは、人間が遭遇する事実であり、現実性であると同時に、説明さるべき一群の問題であり、人間の行動ないし実践の分野である。「人類はつねに解決しうる問題のみを取り上げる。なぜなら事態をより詳細に見ると、問題自身はただその解決にとって必要な物質的条件がすでに存在しているか、少なくとも形成されつつあるときにしか起こらないということ、われわれはつねに発見するだろうから。」このようにマルクスのテーゼは述べている。

さらにマルクスにとって歴史とは、けっしてそのうちに必然的な自律的發展をもたらすものを含んでいたり、歴史のなかで活動している人間から独立した意味をもつところの力ではない。マルクスはけっして「歴史」と大



マルクスと人間の普遍性の理念

文字で書いてはいない。彼はむしろ次のように書いている。「歴史は何ごともおこなわない。それはへいかなる富も所有していない。それはへいかなる闘争をもひき起こさない。すべてこれらのことをおこなない、すべてのものを所有し、すべての闘争をひき起すのは「歴史」ではなく、人間、現実の生きた人間である。「歴史」はその目的を達成するための手段として——あたかも歴史が特別な人格であるかのように——人間を利用しはしない。歴史は、自分の目的に向かって努力している人間の諸活動以外の何ものでもない。」

人間は自分が遅んだのではなく、たんに見出したにすぎない歴史に参加するのだという事実は、自分自身の諸行動の歴史の意味や人間が歴史に与える意味に対して、——そのことにおいて人間の参加は部分的でなく全体的である——責任がないということの意味してはいない。人間は解決しうる課題のみを取り上げる。しかし（メルロー・ポンティが鋭く述べたように）このことはマルクスにとっては、歴史は諸課題と、これらの課題のただ一つの必然的解決——それは歴史に存在し、人間的選択を排除するものと考えられている——を含んでいる論理的構成物であることを意味しない。われわれは歴史の流れのなかで、人間のみが自分自身の前に措定し、歴史のなかで解決していくような、つねに繰り返され豊かにされている基本的な問題があるということを知っている。それらの問題とは、人間とは何か、何が人間の生存様式であるのか、人間はどうなっていくのか、自分の活動と、自分の満たされない可能性をつくりだしていくプロセスとしての人間は何なのか、といった問題である。

歴史においてはまた、個人としての個人と、人類との関係の問題が提起され解決されている。人間性は歴史の出発点ではない——人間性の前提は歴史の流れのなかで生みだされてきたものなのである。人間性は人類文化の問題であり課題である。同様に個人としての人間は、人間的自然のなかに先在しているのではなく、実証主義的に理解された進化の過程や、「歴史の論理」といった決定論のなかに先在しているのではない。マルクスは「人間は自己を歴史のなかで個別化する」と書いた。同様に、類としての人間の普遍性の発展と、個人性の感情の発展との総合は、マルクスにとっては歴史のなかに確立されている事実ではなかった。それは歴史の過程で生じて



きた問題である。

マルクスにとって、人間の普遍性の尺度は人類の個別化の程度であった。彼にとって個性とは類の特殊化でも、歴史の偶発現象でもない。たとえ歴史や社会が「個性の充実」の発展のために提供する好機が個性の全面的多様性の前提だとしても、個性はマルクスにとって外部的諸条件のいずれにも帰しえない具体的現象なのである。

個人的存在の確実性は匿名の社会的力から生まれたり、個人へ贈り物として提供された生産物ではない。それはつねに個人にとっての問題——価値の選択に依存する問題——である。人間存在の生物学的・社会的過程に意味が与えられるのは、まさに個人が一群の価値にもとづいて決意するときのみである。しかし、大規模な不確実性、人間存在や人間同士の諸関係、自分自身への関係が非個性化されることは、社会的な決定因をもつ現象であって、歴史的・社会的次元で分析され解決を与えられるのである。

このような、人間の普遍性の理念と結合している問題は、われわれにマルクス主義哲学の中心問題である疎外の問題を提起する。人間の普遍性の概念と疎外の問題の種々の側面を融合することによって、マルクス主義者は人間の普遍性の長い思想史に創造的で特筆すべき貢献をなしている。疎外に関するマルクスの規定は少し異なる。それは、彼が分析している側面や、マルクスが知っていた具体的な社会的事実、すなわち一九世紀後半の産業資本主義文化の基礎に原因がある。が、その分析の最もきわだった点をここで述べることさえもわれわれの仕事ではないし、この素描の範囲を越えたことであろう。われわれは人間の普遍性のマルクス主義的理解に関して、その最も重要な側面を想起することに限定しよう。

最も一般的な用語を使って話そう。疎外の支配ということとは、人間の類的普遍性——それは文化や人間の集団的活動の形態に対象化されているのだが——が、現実の具体的諸個人の社会の前に、疎遠で敵対的で破壊的な力として現われるということ意味する。それらの力を人間は統御できず理解できない。そしてその力は人間を肉体的・道徳的に破壊し貧困化せしめ、さらに退化させ非人間化せしめるのである。そして疎外された状況という



マルクスと人間の普遍性の理念

のは、「人間の類の本質が人間から疎外されていること、……一人一人の人間が人間の本質から疎外されるにつれて、人間同士が疎遠になること」を意味する。⁽⁷⁾人間は自分の社会的活動を統御できない。というのは、彼らは、死んだ物を動かさしたがるが、その呪文を忘れてしまった魔法使の弟子と同じような状況にいるのに気づくからだ。人間性の発展——その尺度の一つとしてマルクスは人間の普遍性の発展を用いたが——は、「神酒を死者の頭がい骨からしか飲まないあの恐ろしい異教の偶像」のかたちをとる。

疎外の支配は人間の物質化、物の位置への人間の退化を意味し、人間によってつくりだされた事物や諸関係、諸制度が人間を支配するということを意味する。「物質的世界の増大する価値に比例して人間の世界の価値の低下が進行する。」⁽⁹⁾もしも人間の普遍性の尺度が個性化の度合にあるのだとしたら、疎外過程というものは大衆的規模で個人の画一化と標準化を生みだす。人間が金によって計られたり売買される特性に帰せられるような世界は、人間の意識と個性を最終的に畸型化してしまう。世界や自分の生存を確実に人間的に経験するという質的な特性は、いつわられたままであり、金がつくりだし、金となってしまったところの時間内、持続へと帰せられている。マルクスは書いた。「われわれは、ある人の一時間は他の人の一時間に等しいというべきでなく、むしろ一時間のある人は、一時間の他の人にもちょうど等しいというべきである。時間がすべてであり、人間はもはやなにもでもない。人間はせいぜい時間の残骸であるにすぎない。質はもはや問題ではない。量だけですべてが決定される。時間に対して時間、日に対して日。」⁽¹⁰⁾

個性は互いに衝突しながらも統一を望んでいる一群の社会的役割に還元させられたままである。その結果、個性は分解してしまふ。人間同士の関係は、匿名の機能の代表機関の関係に帰着してしまふ、諸個人は代替可能な役割へと帰せられてしまふ。個人の諸関係は、社会生活の枠内やブライバシーの部分的領域に限定されたままであり、退化や虚偽化の道をたどりつつある。疎外された世界は人間に目的と手段の関係を転倒するように強制する。人間の生物学的機能と必要は、もはや人間的な機能を実現するための手段ではない。人間的な生物学的欲求



は人間の機能の残存物から切断され、自立的目的としてのこれらの人間の機能と対立させられている。このように、人間の機能は動物的機能にまでおちこんでしまう。もしも人間の普遍性が人間の活動に現われてくるのなら、最も広い意味での人間の活動、人間の労働が、人間が人間として確証される場面ではないとき、すなわち労働が人間に強制された外的なものではないとき、人間の活動は彼にとって疎遠で敵対的な力となる。

マルクスは疎外の支配を資本主義的な産業の世界と結びつけるけれども、彼は同時に、この概念が社会学的意味で使われるときにロマンティックな傾向を帯びることには反対する。彼は疎外の克服を、小さな、閉鎖的な共同体へと復帰するという理念とは関係させていない。そういう共同体では人間間の関係の個性的性格と個人の内面的調和は、個人の貧困化と権威や制度によって個性が抑制されるという代償を支払っている。疎外の克服は人間の——個人的活動、集団的活動の——貧困化を意味しない。マルクスは産業文明の世界を事実として、価値として、すなわち人間の可能性を富ませ、「欲求の充足」の発展の機会を提供する世界として受けいれている。産業文明の疎外された性格は——マルクスが述べているように——「貧困な人間の不自然な単純さ」への復帰を希求させ、人間発展の前個人主義的段階を希求させる。

マルクスにとって、疎外された状況は、人間の条件を存在論的に決定するものではなく、むしろ歴史のなかで人間たちによってつくりだされた社会的・歴史的の問題なのである。「神でもなく、自然でもなく、ただ人間のみが人間に対するこの疎遠な力でありうる。」⁽¹²⁾人間の生活や意識を支配している疎外の力から人間を解放することは、マルクスにとっては人間関係を再構成する問題であり、したがってそれは集団の実践において社会主義的なモデルと理想を実現することと不可分である。

われわれは、疎外という社会的な力から人間を解放することに関するマルクスの思想について他の二つの側面を強調しておきたい。

その一つは労働を疎外から解放する問題である。それは労働に人間を肉体的にも精神的にも畸型化させないよ



マルクスと人間の普遍性の理念

うな人間的な活動の性格を与えることによってなされる。労働を人間化するという思想はマルクスでは二重の形態をとっている。一方でマルクスは労働過程そのものの人間化の可能性を強調した、それは分業の克服と、技術的・生産的・制度的な労働形態の人間化との両方を通して、労働過程を本能的で自発的な創造的な労働へ最大限に近づけることによってなされる（それゆえ若いマルクスは労働の解放の一般的哲学的側面をとくに強調することによって、芸術家の創造性を模範として、人間の普遍性の思想の実現を、すべての労働と、自発的で創造的な活動を完全に一致させる可能性と同じものと考えていたように思われる）。

しかし、同時に、マルクスは労働を価値として絶対化することには反対であった。中産階級の産業文化は、権力によって労働を徳にまで仕立て上げたのだが、マルクスは人間の複雑な欲求が生産労働に従属させられているのは、この中産階級の産業文化を特徴づけている側面だと考えた。マルクスは、個人にとって人間の普遍性の理念は労働から自由な時間と不可分であるという事実を強調した。その時間を、個人は自分の自由な文化的選択の領域として処理するのである（余暇の問題と、余暇の領域内に起こっている疎外状況に関する複雑な社会学的問題は現代固有のものであり、マルクスの時代にはみられない）。問題の第二の点は、人間の普遍性はマルクスにおいては、疎外過程から人間を解放する問題と結びついており、自由——人間の歴史的運命を人間が支配するという意味での歴史的次元での自由、そしてまた人間が自分の生活を決定するさいに個人的な選択を最大限にするという意味での個人的次元での自由——に関係している。

人間の普遍性の理念において重要なのは選択や矛盾を消し去ることではない。たしかにマルクスにはとくにその初期の著作においてしばしば、人間の普遍性の理念の実現と、個人的・社会的な生活のあらゆる矛盾をなくすことを結びつけるという予言的な調子が現われている。しかしマルクス主義の思想が脈うっているのはこの点ではない。疎外からの解放はマルクス主義にとっては最終的な状態でなく一つの過程なのである。

マルクスにとって、疎外から人間を解放する前提は、社会を社会主義的に再構成することである。その再構成



は、集団生活を統制し、諸矛盾を意識的に解決しようとする人間的で歴史的な企図として理解されている。しかしこの企図の意味するところは、最大の技術効果の達成にあるのではない。それは、マルクスが疎外の原因となるすべてのものを克服する人間の意識的な努力と結合した価値の複合にある。

歴史における人間の活動の結果は、つねにある程度彼らの意図からはずれている。人間が参加している歴史の過程では、何ものかがつねに実現されずに残る。しかしながらマルクスは、人間の普遍性の理念の運命を、人間史の終末を意味するような絶対的なものと結びつけてはいない。むしろこれを、歴史を創造する人間たちにとって、つねに歴史をいっそう意味深いものにしようとする人間的努力と結びつけているのである。〔米永政彦訳〕

- (1) Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, 邦訳「ヘーゲル法哲学批判、序説」(大月書店版全集、第一卷)四二二ページ。
- (2) Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre, 1844, 邦訳『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版)九五ページ。
- (3) 同邦訳書、一四四ページ。
- (4) 同邦訳書、一三八―九ページ。
- (5) Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, 邦訳「経済学批判」(大月書店版全集、第一三卷)七二―一〇〇ページ。
- (6) Karl Marx, Die heilige Familie, 邦訳「神聖家族」(大月書店版全集、第二卷)九五―一〇〇ページ。
- (7) 『経済学・哲学草稿』上掲邦訳書、九八―一〇〇ページ。
- (8) Karl Marx, Future Results of British Rule in India, 邦訳「イギリスのインド支配の将来の結果」(大月書店版全集、第九卷)二二―八二ページ。
- (9) 『経済学・哲学草稿』上掲邦訳書、八六―一〇〇ページ。
- (10) Karl Marx, Das Elend der Philosophie, 邦訳「哲学の貧困」(大月書店版全集、第四卷)八三―一〇〇ページ。
- (11) 『経済学・哲学草稿』上掲邦訳書、一二二―八二ページ。
- (12) 同邦訳書、一〇〇―一〇〇ページ。



哲学の力と重要性について

ダニロ・ペヨヴィッチ

Danilo Pejović は、ルカーチ、プロツホ、ハイデッガー、サルトルなどの著作を、セルボ・クロアチア語に翻訳し、またこれらのひとびとについての論文を書いている。著書には『フランスの啓蒙哲学』『真の世界』および『なぜ哲学が』がある。彼は一九二八年、ユーゴスラヴィアのルートブレグに生まれ、ザグレブ大学で哲学を学び、そこで一九五八年哲学博士の学位を得た。つづいて二年間、フォード財団奨学金により、フライブルク大学およびニューヨークの大学で研究を続けた。一九五五年以来、ザグレブ大学で哲学を教えている。

「哲学と革命」とはわれわれの哲学上の論議において、しばしばとりあげられる問題であり、たんにユーゴスラヴィア人民蜂起二十周年の祝典にさいして思い出され、話題となっただけでなく、マルクス主義全体にとっても、最も高い意味で、決定的に重要な問題なのである。というのは、この問題はマルクスの思想と現代世界との関係を示し、現代史において、マルクスの思想が精神的および実践的に訴えかける力の本質を具体的になかたちで示しているからである。

実際「哲学と革命」とは、「哲学の現実化」というマルクスのよく用いるキャッチフレーズを別のかたちでい



いかえたものにはかならないのであり、それは哲学における革命として始まり、革命的哲学として働き、革命的哲学というかたちで完結することを目的としている。

この言葉に含まれているのは、けっして若いマルクスのベンから生まれた革命的な名文句でもなければ、人に衝撃を与えるような言いまわしの上の効果を狙ったものでもなく、ましてや「ヘーゲルとフォイエルバッハの混合」についてさまざまにいいかえる誇張された文学的比喩でもない。このような比喩と考えるのは、「後期のマルクスの円熟した創造」が、青年時代の空想的ロマンティシズムを通りすぎて、政治的優位によって哲学を決定的に放棄したことを明示するものと指摘したがる解釈者や批評家たちである。

しかし事実はそうではないのであって「哲学の現実化」という思想は、その思想がもともと形成された最初の瞬間、すなわち『ヘーゲル法哲学批判のために』から、政治的な著述家としての、いわゆる「中期のマルクス」を通じて、死後に発刊された『資本論』の第三巻の最後の何ページかにいたるまで、一貫してマルクスの中心的思想として保持されるのであり、それはあらゆる「現実的な」反哲学者たちとは逆に、「疎外」と「現実化」という「ずっと以前から放棄されていた」カテゴリーとともに、重要な役割を演じつづけているのである。最後に、哲学の現実化という概念は、事実、『資本論』第一巻の「商品の物神性」についてのマルクスの有名な分析労働日数を短縮しようとするマルクスの闘争、そしてまたマルクスの『ゴータ綱領批判』の大部分の構成にとつての基礎となっている。

それゆえ、この言葉に含まれているのは、まさにマルクスの中心的思想にはかならない。マルクス主義の壮大な精神的な構築の全体の成否はその上にかかっているのである。それにもかかわらず、この思想の表現の仕方は、マルクスの著作の進展にもない、変化を示していることを、まず認めねばならない。そのため、また後期の著書を通じての模範とはならない用語のために、この概念は必ずしもまったく明確とはいえなくなっている。しかし、全体としては、マルクスの著作に対するわれわれの知的な解釈が、いたるところで基本的なものとして認め



哲学の力と重要性について

られることができない理由はまったくないのである。

哲学は、真剣に、とりあげられるべきものであり、そうすることによってのみ哲学は世界を変えることができるという「哲学の峻厳化」という思想は（フォイエルバッハに関する十一番目のテーゼ参照）、思想家としてのマルクスの中心的思想であり、まさにプロメテウスの人物そのものたらんとする、高尚な知的な野心をはっきりと示している。マルクスはすでに博士論文「デモクリトスとエピクロスの自然哲学の差異」の時代から、「哲学者の名簿にのっているすべての哲学者のうち、最も偉大なもの」としてプロメテウスの像を引用しており、プロメテウスはなかに、西洋の歴史全体に内在している哲学の概念の人格化をみていた。ギリシャにおいて、批判的な思考として、恐怖から人間を解放する努力の一部とした生まれた哲学は、その出発から反神話的であり、世界の説明として奇跡のかわりに理性を導入した。このように哲学の歴史的使命は、人間および存在一般に関する真理を明らかにしてゆく過程を通じて、世界を解放することであった。プロメテウスは神々から火を盗み、人間が暖かい大地に住むことのできるよう、それを人間に与えるという異端を、あえてはじめた。それゆえにこそマルクスは、プロメテウスのなかに最初の哲学者を見出したのである。

換言すれば、真の哲学者はプロメテウスの使命への信念をもちつづけることよってのみ、その存在を正当化できたのである。マルクスの意見では、近代において哲学は事物についての厳密科学となることよって、すなわち、ブルジョア世界の経済学にかたちを変えることよって、そのプロメテウスのなかにその存在理由とを裏切ってきた。

近代における哲学の転向と、利益本位の商品生産、人間および自然の搾取を肯定するブルジョア経済学の隆盛とは、マルクスにとっては、解放の思想から搾取と隷属の科学への哲学の墮落であった。

思想家としてのマルクスの目には、哲学の主要な任務はそれをふたたび逆転させること、みずから革命化し、古代世界の偉大なヒューマニスティックな伝統へと立ち戻ることであった。このことは人間を物と化した世界が



減低された場合にのみ可能となるであろう。そしてこの世界についての最も客観的な疎外された表現を近代哲学のなかで提示していたのは、ヘーゲルの企てであった。

マルクスの見解によれば、哲学に対する真剣な考察と哲学の本質の峻厳化は、疎外をいたるところでおし進め、哲学を不まじめな駄弁に変え、哲学をただ精神の空想のなかにしかなく純粋な思想の領域へと追放してしまった現実世界を廃棄するというかたちをとらねばならない。それゆえ、不まじめな哲学と現実の（まじめな）世界とのあいだの相互の疎外は、哲学的な問題であるばかりでなく、実際、第一義的に世界の問題なのである。

だが、ヘーゲルの哲学はブルジョア世界の無意味さの完全な知的表現以上のものではなかったから、合理性としての哲学と、無意味さとしての世界とのあいだには、ほとんど最大といえる裂け目が開いてしまった。この二つは、世界において完全に失われてしまった哲学の意味を、再び現実化することによってのみ和解しうる。このようにしてマルクスの革命の概念は、哲学の現実化についての彼の思想とつながり合うのである。

他方、マルクスがヘーゲルの弟子であるという事実から、哲学の現実化ということはマルクスにとって、第一義的にヘーゲル哲学の現実化ということを意味したのではなかったか、という疑問が生じる。

答えは然りでもあり否でもある。ヘーゲルの思想は、哲学であるがゆえに然りである。しかしながら、ヘーゲルの思想は、世界の解放の手段としての哲学の喪失が最も大がかりに反映しているものであるがゆえに、否である。

それゆえ、マルクスの哲学の現実化という概念は、まさにそれが革命の哲学的思想であるからこそ、本質的に両義的なのである。このマルクスの主張の本質的な両義性のなかには、はっきり二通りの解釈の可能性がある。すなわち、哲学の現実化は、第一義的にはヘーゲルの哲学の現実化として現われるが、他方またそれとは別のもの、はるかに深く隠された、したがってはるかに理解しがたいものとして現われる。

こうして、二重の解釈の可能性は、マルクスの思想そのものなかに現われている。マルクスの思想は、ヘー



哲学の力と重要性について

ゲルのプログラムのなかに圧縮されている近代哲学の現実化を要求するものとして、それだけ独立に理解されるのであり、もう一つの面は忘れられがちになる。実際これまでの事実はそのことを示してきた。

この事情こそまさに、哲学の現実化が世界をくまなく理性化しようとするヘーゲルの要求の完遂にはかならないと理解されることが可能であった理由である。しかし、世界は現代の技術や経済学という意味では、現在すでに理性化されてしまった。同時に、マルクスの思想のもう一つの面、すなわち哲学のプロメテウスの機能の實現ということは忘れられてしまった。この後者の基盤の上に立って、マルクスはヘーゲルをもまた実証主義者、すなわち、この場合、実際には否定され、人類の自由な住家へと転化されねばならない現実世界のたんなる解釈者と見なしたのであった。

こんにち多くの人たちは、世界を変革するというまさにこの思想を、ヘーゲルの保守主義に対するマルクスの不満の表現、ヘーゲル主義を急進化しようとする要求、およびヘーゲルのプログラムを成就しようとする努力と解釈する。それゆえ、これらの解釈者によれば、マルクスは技術主義者であり、二〇世紀に彼の思想に対して生じてきたすべてのことは、不可避なことであり、それ以外にはありようはなかったことになる。

マルクスの基本的な思想を理解することの困難さはすべて、この思弁的な両義性から生ずる。マルクスは、哲学の現実化という彼の思想が、ヘーゲルのプログラムの達成、すなわち、現代のテクノロジーと経済学の言葉で、世界を合理化することを離れては実現しないことを知っていた。しかしマルクスは、けっして技術的な合理化が彼自身のプログラムの達成を示すものであるとか、あるいは解放というプロメテウスの思想としての哲学の現実化が、近代哲学の現実化にはかならないとは考えなかった。

マルクスは「過去の時代に戻ることはできない」ということ、および彼の理想は、ヘーゲル哲学の現実化に沿ってのみ実現しようということを知っていた。とはいえ、過去に生じたものうち、すべてが過ぎ去ってしまったわけではない。それは未来の本質のなかに包含されていたのである。マルクスの著書にしばしば現われるあの



「ロマンティックな脱線」のなかでは、人格として疎外され、分業によって機械の一部と化してしまつた近代の労働者と比較し、中世の職人を芸術家として賞讃しているが、このことは上のように考へてはじめて説明できるのである。

哲学の現実化と関連しているこの両義性は、マルクスをたんなる技術主義者と見なすことを可能にするし、このような解釈は一つの可能性としてまだ残っている。

そしてマルクスは、このように社会民主主義者によって理解された。彼らはマルクスの思想全体を「純粹に科学的」な構成要素と「イデオロギー的・倫理的」な要素とはじめて分解した。マルクスの思想は、次に自然科学のやり方で解釈された「一つの客観的科学的形態」へと解体され、純粹な「倫理的な命法」はそれを補足しているものすぎないと考へられた。理論とそれに従う実践とは、記録に載せられた事実となるのである。

こんにち、マルクス主義の解釈の多くは、ポーランドの哲学者レスツェク・カラコフスキーの解釈（一九五六年）も含めて、いまだに学者マルクスを思想家マルクスから切り離そうと試みている。だが、もっと重要なのは、このような「再検討」が、理論の領域に残っているだけでなく政治的実践の領域にも大きく滲透している解釈に対して、その根底を明らかにする効果をもつということである。

誰がこのような意味でのマルクスの最大の解釈者であろうか。誰がこの誤った解釈のうえに政治的実践の基礎として思想の全体系をうちたてたのであろうか。

それははかならぬ「人類の最高の天才」——長い間あまりにも長い間、「最も偉大な哲学者、経済学者、政治家、戦術家、言語学者、美学者等々」として名声高かつた——スターリンである。

スターリン主義とは、哲学の用語としては何を意味するのであろうか。

それは敲密にヘーゲル的な意味で、マルクスの、哲学の現実化についての理想を解釈すること、すなわち技術としての哲学の現実化にはかならないのであって、それはスターリンの「一国社会主義」の主張に最大限に実現



哲学の力と重要性について

されたのであった。

しかしわれわれは、この解釈の資料をスターリンの「哲学上の」著作にも、彼の政治的な演説にも、ましてや公認のソヴィエト版のスターリンの「演説抜粋」や、アカデミーの哲学に対する警察の迫害などに、探そうとすべきではない。そのような資料は、せいぜい部分的末梢的にスターリンが、その支配を通じて、ロシアの計画的な「専門技術主義化」を達成したことを記述しているだけである。

この功績は現実には、政治、経済また一般にすべてのソヴィエトの生活の全体的、あるいは、絶対的な組織化の土台のうえで、はじめて可能であった。あらゆるものが、単一の中心部によって計画され計算されねばならず、あらゆるものが、技術的な体系としての世界の理性的な秩序の光のなかで、客観化されねばならなかった。現実のあらゆる「戦区」は、指導者の人格のなかに融合されている動力と方向づけによって、単一の機構の構成部分として働かねばならなかった。

絶対的な技術的組織というものが、実際問題として、こんにちこの地上のどこかに実現しうるのは、技術が現代生活の特徴的なあらわれであるからではなく、むしろ技術そのものが赤裸々な現代生活という意味で、同代的なものであり、世界のなかの現代であるからという理由にのみとづいているのである。なぜなら技術は、現代の歴史の流れの本質に根ざしているからである。

その意味でスターリンがこの技術化という目標を掲げて、そのためにすべてを犠牲にすることを要求したのは、「彼としては正しかった」のである。彼は自己の政策を実際に遂行するための模範的な知識をもっていたのである。いかなる異議をも生じさせず、他の誰よりも早く、そしてよくすべてを知るこの知識は、絶対的な組織のなかで可能なただ一つの知識なのである。これは、ヘーゲルの「現象学」をしめくくる、あの有名な絶対知なのである。

それだからこそ、スターリンはいつでもどこでも「最も偉大な」存在であったのであり、また何びとも彼より



多くを知ることができなかつたのである。もっとも正確に言えば、あらゆる低次の知識形態は、絶対知の前段階にすぎず、指導者が彼の臣下から本質的な性格を奪い、閉鎖された環をなす絶対知の体系の範囲内で、彼らに適當な場所を手ずから分け与えることを承諾するときだけ、低次の知識形態は許容され、正当化され、権威づけられるのである。

これがスターリン主義の形而上学的、思弁的、弁証法的な秘密なのである。しかしまた、経験的な表現のなかでは、スターリン主義はどのように表わされるであろうか。

まさにその反対である。人民と技術の下僕としてのスターリンは、組織における慎ましい事務員のなかの最も献身的な人物として禁欲的な色調で描かれていた。

しかしながら、本質的にはスターリンの形而上学的な姿と経験的な姿は、同一の本質的な輪郭をもっている。あらゆる権力を握った彼でさえも、まさに一箇の道具の像にすぎないのである。というのは、技術の道具性は誰一人たりとも除外しないからである。こうしてスターリンは、絶対的な組織の体系をかたちづくっているさらに高い要素によって意のままに動かされるたんなる道具でしかありえなかつたのだった。

すべてを道具と機械に変えてしまったあとで、次にスターリンは、彼の工業化のプログラムを遂行し、ロシアを強力な技術能力をもった国家として、ヨーロッパ化することに成功した。彼はイワン雷帝とピョートル大帝の事業を拡大し、いかにも奇妙に見えようが、ブルジョア世界の最大の後継者となった。彼の努力によって、農民ロシアは宇宙を征服し、いまや死んだ神々のかつての棲家であつた天空に向かつて、ミサイルを発射する能力を獲得したのであった。

それではなぜ、こんにちスターリンの後継者たちは、スターリン主義を批判することができ、またその批判を正当化することさえできるのであるうか。

なぜなら、スターリン主義は結局のところ技術的革命的のロマンティックな一面にすぎず、そしてスターリン主



哲学の力と重要性について

義者の方法は、こんにちではよりいっその技術的前進に対する障碍となりつつあるからである。それゆえ、現在のソヴェットにおけるスターリン主義の批判は、第一義的には、技術としての哲学のよりいっその現実化に対する障害を破壊することを意味している。というのは、スターリン主義の方法は、こんにちのソヴェットでは時代遅れになってしまったからである。だからといって、こんにちの中国のように、開発の段階にある国々においては、このような方法は役割を演じ終ってしまったわけではない。「中国共産主義」は、スターリン主義をも追い越してしまい、マルクスが、そのような哲学の現実化の可能性のなかに予想した「野獸的な形態」へと、ますます近づいていくかもしれない。

「共産主義は、最終的には、積極的に私有制を廃止することを意味するが、さしあたりは普遍的な私有財産として現われる。この関係が、共産主義の普遍性として理解されるので、共産主義の幼稚な形態は、このような私有財産を普遍化し、完成することではない。このように、共産主義は二重の形態で現われる。最初は、財産所有の支配があまりにも強力にこの共産主義の前にたちはだかっているので、幼稚な共産主義は、私有財産として万人に所有されえないあらゆるものを否定しようとする。それはすぐれた才能等々を庄殺しようとする。直接的に肉体的に所有することが、人間生活のただ一つの目標となる。労働者という地位は廃止されず、その地位が万人のうえに拡大されるだけである。私有財産制は、客体としての世界に対する共同体の関係のなかに依然として残存する。そして最後には、普遍的な私有制を私有制そのものと対立させようとするこの傾向はまったく野獸的な形態をとり、女性の共有を、婚姻制度（たしかにこれは独占的な私有制である）に対立させ、女性を社会的な共有財産と化してしまうのである。この女性の共有という思想こそ、恐ろしいほど野蠻で非知性的なこの共産主義の告白された秘密なのだといえよう。女性が婚姻制度から、一般的な売春へと移行するように、富の全世界、すなわち人間の対象の本質の世界は、その私的な所有者との独占的な婚姻制度から、



共同体との普遍的な売春関係へと移行するのである。いたるところで人間の人格を否定するこのような共産主義は、人格の否定そのものである私有制の徹底した表現にすぎない。一つの力にまでかたちづくられている普遍的な妬みは、所有欲が姿をかえ、別の仕方で満足させられている偽装された形態の一つにすぎない。このように、すべての個人が私有財産をもつという思想は、妬みのかたち、およびすべてを同一の水準に引き下げようとするかたちをとり、少なくとも、自分より豊かな私有財産に対して反対するのである。したがって、この妬みと水準化は、実は競争の本質をなすものである。粗野な共産主義者は、この妬みと、あらかじめ定められた最低限へ水準を引き下げる過程を、拡大しようとするものにすぎない。その視野は特殊で限定されている。ほんとうの意味での財の獲得と、このようなかたちでの私有制の廃止とが、いかに関係のないものであるかは、全世界の文化と文明とが抽象的に否定されてしまえばかりか、貧困にさいなまれながら、欲求ももたず、私有制を越えるどころか、まだ私有制の段階にも達していない人間という不自然な単純さへ逆行するものであることが、明らかに示している。

そのような共同体は、労働の共同体と賃金の平等にすぎないのであり、その賃金は共同の資本、すなわち共通の資本家としての共同体によって支払われる。それゆえ、労働と資本は、双方ともあらかじめ定められた普遍性に帰属する。すなわち労働は、すべての人に割り当てられた強制として、資本は公認された普遍性および共同体の力として。」

「社会主義への中国の道」の表現として、これ以上適切なものがあるだろうか。

しかし、社会主義への中国の道とは、スターリン主義のアジア的形態にすぎず、スターリン主義を拡大したものにすぎない。しかもこの拡大は、いたるところで生活がまったく無意味なものになっていることを、戯画的なかたちで表わしているにすぎない。スターリン主義が技術的革命的の一つの段階であり、マルクスのいう意味での



哲学の力と重要性について

哲学を現実化する方法のうちのひとつとして、ヘーゲル哲学をくまなく現実化することであるとすれば、スターリン主義が歴史に占める地位も、適用しうる範囲も、またその歴史的境界も同時に定義されたことにならう。それゆえ、スターリン主義はただの虚偽ではない。それは真理の一部なのである。こんにちの主要な課題である生産力の発展は、未来の一部をつくりだすが、しかしそれ自体が未来なのではない。貧困のさなかにあっては暇はない。そして哲学は、思索という意味での暇（アリストテレスが『形而上学』でいうところによれば、思索というぜいたくは、肉体的な欲求が充足されたときに可能となる）と、世界および存在の全体性のなかで、存在の意味を探究することから始まるのである。

したがって、人間関係における革命と人間自身のなかでの転換が、社会主義の目標なのであって、生産力を発展させることが目標なのではない。

だからこそスターリン主義は、生産関係を人間化しはしなかったし、ましてや、一般に社会的・人間的な関係をそのようにしはしなかったのである。すべてを産業化に従属させた後、スターリンは、文化そのものではないにしても、文化にかかわる多くのものを滅亡させてしまった。芸術のうち、最も抽象的なものである音楽は、スターリン時代にも栄えたが、詩と美術はそうはいかなかった。

スターリンはもちろん哲学の現実化という課題のもつプロメテウスの側面を知らなかったし、知ろうとも思わなかった。ましてやそれとかわりをもとうとはしなかった。しかしこれこそが、民主的な社会主義の主要な課題として残されているのである。この課題のためには政治権力は必要とされない。そしてこの目標が完全に達成されることもない。というのは、この目標が、存在の隠れた意味であるということが、世界の真理なのだからであり、それは時間のなかでは、存在の有限性の反映として、断片的にしか把握されえないのである。歴史の目標は、完全な意味での目標は、全体としてはけっして認識されえないであらう。われわれはただますますそれに接近することができるだけなのである。



この目標のために、哲学は何を貢献することができるだろうか。

力としては、哲学はすでに技術のうちに実現されている。無力さとしては、哲学は歴史のさまざまな時代に、限度はあるが、みずからを顧むにする運動のすべての意味を決定する創造的な無力さとして定義されるであろう。それゆえ、世界は歴史のなかで、哲学と世界そのものの無力を証明しつつ、その無力をのり、越える、何ものかに向かって進んでゆく。とはいえ、世界の失われた意味を認識することはなお「意味をなす」。なぜならこの認識は、この失われている意味に向かって接近し、意識的に進もうとする運動なのであり、人間が自分自身と争うことなく、満足し、他国から故国のみずからの住みかにも立ち戻ることを目的としている。この運動は、歴史が続く限り長く続く過程である。というのは、段階的にのみ実現される人間生活のこの地上でのより高い意味への運動においては、時間は無に等しいものだからである。

それゆえ、すべてのユートピアが、大げさな身振りを身につけているようにみえるのは、それらのユートピアは哲学の使命をギリシャのプロメテウスのように理解することから生れたのではなく、むしろ聖書にもとづく救済の信仰から生まれたものだからである。だから技術は労働の日数を短縮し、余暇の時間を増加する手段であることから誤解されて、労働の呪い（アダムの楽園からの追放を参照せよ）からわれわれを解放しようとする試みへと墮落し、それはきわめて危険な結果と歴史の本質としての暫時性を否定する態度を生み出すのである。

だが、もし歴史の目標が救済ではなく、この地上での、もっと自由でもっと意味のある生活にあることが理解されれば、哲学は、人間がさらに意味ある生活をするように援助し、人間を自由へと導くよう配慮し（それも計算づくではなく）、そのための能力を具えることを課題とすることになる。これこそマルクスが哲学に要求したものにほかならない。スターリン主義のおかげで、この本質的に異なるもう一つのマルクスの解釈が忘れられるとすれば、すべては失われてしまうのだ。

あらゆる偉大な思想には、二重の解釈や誤解がつねに可能である。それゆえにこそ歴史のこの瞬間において、



哲学の力と重要性について

マルクスの思想におけるヒューマニスティックな側面を求めるわれわれの闘争が、最も大きな意義をもっているのである。哲学は何事も証明することができない。しかしもしわれわれがそれにみずから進んで耳を傾けるならば、道を示すことはできるのである。

それゆえ、本質的にそして最も深い意味で、哲学と革命は、歴史そのものが続く限り、同一の過程の二つの様相として相互に関係をもちつづける。最も単純な言葉でいえば、マルクスは人間の生活を、事物との関係から切り離し、労働と経済と技術の世界では失われていた人間自身と人間自身の意味というより大きな関係に転じようとした。これこそ、われわれの内面において起こるものと思われる本質的な革命なのである。

さもなければ、マルクスは技術主義者、神話的に高度な生活水準へと導く技術的革命的の予言者と見なされつづけることになる。

このようなことをマルクスは望みはしなかった。哲学の峻厳化という言葉のもう一つの面をまじめに受けとることに失敗するならば、あるいは彼のいうことを終りまで聞かなかつたり、聞きそこなつたりすれば、哲学にはいかなる意味も失われてしまうであろう。そしてスターリンが現代の最大の、そして唯一のマルクス主義者ということになる。

〔免取慎一郎訳〕

(一) Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 邦訳『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版) 二二七―九ページ。



ユートピアと革命についての考察

マクシミリアン・リュベール

Maximilien Rubel はフランス国立科学研究所の研究員で、マルクスとマルクス主義について広汎な著述をものしている。彼は一九〇五年にオーストリア・ハンガリー帝国のチェルノヴィツに生まれ、一九三六年に帰化してフランス市民となった。法学士および文学博士である。彼の著書には、『カール・マルクス著作文献目録』、『カール・マルクス、社会主義理論選集』、『カール・マルクス、知的伝記の試み』、『カール・マルクス、社会学・社会学哲学選集』(T・B・ポットモアと共編)などがある。

二つの非常に重要な観念が社会主義思想のまさに中核に見出される。ユートピアと革命がそれである。ところがこの両者の相互関係を検討するといふことはほとんどなされていない。あたかも革命はユートピアの拒否あるいは排除を意味し、ユートピアは革命の追放あるいは否定を意味すると思込込まれているかのようである。手短かにいうと、一九世紀の社会主義思想家のアプローチはいずれもそうした外観を呈している。二〇世紀になると、第一次世界大戦までは、その点をめぐって——マルクス主義者と非マルクス主義者のあいだ、あるいはマルクス主義者とアナキストのあいだに、断続的にもちあがるイデオロギー的な口げんかに限られてはいたが——以前



ユートピアと革命についての考察

よりも多少立ち入った議論が交わされた。しかしそれ以後は沈黙だけしかない。まるで現代史の激動が、あえてその議論の再開を主張するいっさいの声を黙らせてしまったかのようなのである。

源泉にたちもどる

マルクス主義は社会主義イデオロギーのすべてをよせ集めたものではない。またそれは社会主義思想の全体を具体的に表現しているものでもない。マルクス主義の倫理と理論の源は、産業革命にまで、一八世紀の最後の三半期を通じてイギリスで遂行されたそれにまでさかのぼる。すでにそのスタートからして、社会主義は新しい福音書の特徴を申し分なく備えて、すなわち現世の解放と救済のメッセージとして現われている。産業革命期の初期社会主義者あるいは初期共産主義者たちは、他人の目にはどんなに空想的に映ったとしても、自分たちの理想がそれを現実化する実践的な手段と結びついていないなどは考えなかった。ウィリアム・ゴドウィンにとつては、理性が望ましい社会変革を達成するための手段である。グラックス・バブーフにとつては、暴力——つまり反理性——がその手段である。革命は最初合法的な運動であると宣言されたが、しかしそれは——パンテオン・クラブの閉鎖のおかげで——「人民によって、人民のために」行動する権限を委任された「幹部会」の職務となる。バブーフの着想は、「権力を人民に取り戻す」ために権力を奪取するというものであるけれども、しかしそこにはうちかたねばならない障壁がある。大衆は投票を求められると、専制を取り戻すおそれが充分にあった。彼らに対しては、主権を行使するに先立って、それなりのレッスンをほどこさねばならなかった。

バブーフ主義者は、ひとたび焦燥にかられて「臨時の」権威を求める方向に逸れはじめると、勝負につきもののハイラーキー、訓練、服従、掟、専門化などのすべてをもって、社会革命を組織された戦争へと変形せずにはおかない。それは参謀本部あるいは専門委員会が上から操縦する革命である。敵が敗北し、権力がかちとられ、



こうして大衆が独力で行動するようになるまではそうしたものとどまる。バブーフ主義にみられるこの両義性は、オーギュスト・ブランキとその追従者たちに関しても認めることができる。彼らの場合には、その正直と善意とが、献身のあかしとして人民に捧げられる。まだ無知な人民、たんなる惰性的な物体へと、より正確にいえば戦場における突撃隊の主力へと還元されるような人民にである。バブーフ主義の本質は外部から方向づけられ、組織された暴力である。そのヒューマニズムは、意図、目的、ユートピアのなかにある。いいかえればそれは手段のなかには見出すことのできないものである。反抗的な大衆が繰り返している復讐行為を、彼らの自由を得ようとする意志の現われであるとも思い込まない限りそうである。この場合には、目標は暴力のない社会をうちたてることにあるのだから、暴力を「人間化する」ことが暴力の課題となるはずである。このような考え方の危険性と欠陥は、人道主義的なパースペクティヴに立って行動を予見し評価することや、行動を選択し検討することができないという点にある。

いわゆる空想的社会主義は、フランス革命に先立つ人道主義的合理主義の伝統に由来する。アンシクロペディアの精神的相続人であるサン・シモンにあつては、政治権力は副次的な役割しか果たさない。「新しいキリスト教」が、管理的（経営的）であつて政治的ではないような権力の倫理的な基礎である。この社会経済的キリスト教の本質は生産の科学である。政治は人間の福祉と安全のための産業組織にとつてかわられる。その産業組織の唯一の目的は——サン・シモンが死の床で語ったところでは——「万人に、その能力を発達させるような最大限の自由を保証すること」である。

ユートピアンたちは理性と科学の名において社会を改良しようと志す。ロバート・オーエンの見解では、協同組合が社会問題を解決する鍵である。オーエンにはシャルル・フーリエの情熱はまったくみられない。オーエンには想像力が欠けている。オーエンの教説はつまるところ数個の基本的な着想に帰着する。その根本は、人間が環境の産物であるという着想である。だがそれにも拘らず、協同組合的社会主義のこの先駆者は、有力者、金持



ユートピアと革命についての考察

ち、支配階級に対するひとびとの自発的な働きかけ、不信さらには反抗さえもいつもすんで擁護した。もし社会主義が協同組合を意味するならば、オーエンは現代の社会主義者の最初の人である。またマルクスの社会主義が、究極の分析では協同組合的生産の体制あるいは方法にすぎないとすれば、マルクスはオーエンの門弟である。

カール・マルクス

マルクスはユートピアを捨てなかった。反対に、彼はユートピアを更新し、その視界を広げた。彼のおかげでユートピアは革命と創造という二つの段階にまたがるただ一つの運動となる。マルクス以前のユートピアンたちが考え、想い描いた創造は、新しい理想国の建設にあたるはずの当のひとびとは無関係のものであった。マルクスの第一の関心の的は人間であった。「われわれは、社会の新奇な力を充分に活用するためには、ただ新奇な人間がその力を支配しさえすればよいということを知っている。——そしてその新奇な人間とは労働者である。」

〔「ピープルス・ペーパー」創立記念祝賀式の演説、一八五六年四月一四日〕

はじめフリーエとオーエンの弟子であったマルクスは、まもなく政治的闘争に深く巻き込まれた。しかしその場合も、空想的社会主義との精神的きずなはけつして断とうとしなかった。その点は、彼が死の二年前にロシアのナロードニキのために準備した草稿を読めば十分にわかる。このナロードニキは、ロシア資本主義の発達過程で農民の共同体の将来と運命がどうなるかについてマルクスの意見を求めたのである。マルクスは、その長編の精力的な考察を通じて、いわゆる政治的問題——階級構造あるいは党組織のような問題——を繰り返したりあげている。彼の思索のすべては、農村共同体の古代的な制度の原初の性質に向けられている。それが「ロシア社会を再生させる要素、資本主義体制の奴隷と化している諸国を凌駕する要素」として重要であるという点に向けられている。



「局地的な小宇宙」——マルクスはロシアの共同体をこのようによぶ——に対するその弁護からは、マルクスが協同組合的・共同体的な社会主義の先駆者ロバート・オーエンに最後のたむけをしているということがたやすくわかる。この先輩のユートピアと同様、マルクスも、国富を生産しながらそれを享有しないようなひとびとの創造的自発性に心からの信頼を寄せている。マルクスは素朴な共同体に社会的な小宇宙という美点を付与する。その頃まで誤解されていた一つの制度をこのように理想化することのうちには、望ましい像を未来へ投影しているという事情が認められよう。しかしマルクスがオーエンのユートピアに共感を示したということは偶然なのではない。マルクスが想い描いた協同組合的共同体は、われわれがさきにも述べた図式、すなわち労働運動のジャコブソンの（政治的）概念とそのコミュニケーション主義的概念とでもよべばはつきりするものとの対立という図式にかなっている。前者の場合、行動のイニシアティブと目的意識は、操縦のしやうい膨大な大衆を率いる政治的前衛に与えられている。これに対して後者の場合には、行動集団の規模が小さいために、それが存続するのをやめることができる。それゆえ「職業的」指導者やもろもろの政治的エリートは余計なものともなされる。ここでは権限を委任するということは、権利を放棄することではなくて、厳密に限定された仕事のために一時的な緊急の委任状を与えるということの意味する。

ある意味では、マルクスはユートピアのなかの最大のユートピアである。彼は未来の理想国にはあまり関心を払わないで、現存秩序の破壊のほうに心を傾ける。それによって革命を絶対的な必要条件の高みにまで引きあげる。ユートピアの性質をおびているのは、想像力が生みだしたこの非実在的な革命のメカニズムである。ここでは、ひとびとが自分たちの「金色に彩られた悲惨」を十分に自覚していると仮定されている。また彼らが社会的現実と社会主義的現実のあらゆる領域について思いめぐらすことができるかと仮定されている。実際、マルクスが断定的な口調で主張している窮乏化の経済法則は、誰の目にも明らかかなありのままの欠乏のようにはやく理解できるものではない。マルクスは未来のユートピアを現実の日常闘争につき木し、その上でプロレタリア革



ユートピアと革命についての考察

命の弁証法的な端緒を公式化している。労働者たちをして彼らの革命を望ませ、そして実行させよ。そうすれば彼らはやすやすと社会主義を手に入れるであろう、と。いいかえれば労働者たちが彼らの疎外（このヘーゲルの用語にマルクスが与えている最も深い意味における）を自覚するようになること、それによっておのづから、資本主義を破壊することも、ユートピア——階級も国家も貨幣もない社会——を建設することも可能になるというのである。こうしてマルクスの概念は奇妙なパラドックスを含む。ここでは労働者たちが、まさに彼らの貧窮の極点において、全般的革命を通じて、社会的再生へと進み出る恐るべき必然性を自覚するようになることと仮定されている。これはまったく奇妙な「唯物論」であって、利潤を生みだす工業機械のたんなる歯車に転化してしまっているはずの奴隷が、そのような変態を遂げると考えられているのである。

マルクスによれば、「共産主義的意識」は収奪された大衆からは「生じる」が、知的エリートからはけっして生じないとされる（『ドイツ・イデオロギー』）。ブルジョア的知識人たちは、隷従的労働者の意識である革命的意識の水準に達するまでは共産主義者になることができない。そこには労働運動のパラドックスが含まれている。しかしそれでもマルクスは社会主義的意識と社会主義的科学与とを区別している。後者が可能でありまた必要であるのは、プロレタリアートの両刃の具体的運動、つまり階級意識と政治行動に因してである。

労働者たちは、彼ら自身の政治的代弁者を指名し、それによって現存秩序を既成制度の内側から——あるいは事情によっては——外側から転覆しようとする彼らの意志を表現する。「プロレタリアートは自己を階級へとつくりあげ、さらにその結果、政党へとつくりあげる」と『共産党宣言』は述べている。そこで示されているのは、労働者たちが自己の階級の外側にある政党には加わらないで、自発的・創造的にみずからの独自性の意識に目覚めるということである。利益と利潤がブルジョア階級を一つの単位に堅く結びつけるのに対して、一つの階級としてのプロレタリアートの凝集性は、パンを求める日常闘争と革命的目標をめざす意識とのなかで鍛えあげられる。マルクス——そして彼以前では一八四三年におけるフローラ・トリスタン——がこうして一つの命題に公式



化したこと、すなわち「労働者階級の解放は労働者階級自身によってかちとられねばならない」ということは、こんにちでも本物の社会主義思想すべての暗黙の公理となっている。

組合、党、評議会その他の労働組織形態がその目的にそむかないものになるのは、それらが労働者たち自身の手で意識的・自発的につくりだされる場合に限られる。労働者たちは、その存在自体が組織的闘争の形態をとるような階級であるから、彼らの社会的・政治的行動を指図し指導することを要求するような団体エリートの手に、彼らのイニシアティブを委ねてはならない。マルクスとエンゲルスは、労働者階級を政治的に教育する能力があるとして主張するブルジョア知識人たちが非難しているが、そのさいに二人が繰り返し述べている公式に、以上とは別の解釈をあてることはできない。むしろ知識人たちは労働運動のなかで一定の役割を果たしてはいる。しかし彼らの果たす役割が適切で有効であるのは、彼らが運動のなかに「文化の原則」はもちこむが、出来合いの理論哲学、歴史の目的と意味についての深遠な教説、革命的行動の弁証法などをもちこまないという限りにおいてである。行動の人および政党の「指導者」としては、マルクスはたしかに必ずしも労働者の自己解放の原理についても厳密に従っていたわけではなかった。しかしマルクスもエンゲルスも少なくともその事実は認めていた。そして自分の魂を求めたときにはいつも、自分自身を責めたのであった。

マルクスの立場からみたマルクス主義

真の問題はユートピアとマルクス主義、マルクス主義と改良主義、マルクス主義と修正主義のあいだの対立ではなくて、ジャコバン主義と自己解放との対立である。問題の要点は、諸社会階級とそれに属するひとびとが、選抜され選挙されたひとびとに自分たちの利益の代弁と防衛をまかせながら、しかも自分たちの意識と行動の自律性を保つことができるかどうかという点である。



ユートピアと革命についての考察

ここには危険な両義性がぼんやりと現われている。一つの社会階級は、一つの意識、一つの意志、一つの行動を有することができるであろうか。いいかえれば、「民主的に」選出され、共同体の意志と思想を代表あるいは表明するよう定められた代理人たちの手を借りないで、ある社会階級が考え、意志し、行動するということが可能であろうか。その場合には、集団成員が自分たちの代表者の行動と決定に関して正式あるいは暗黙の承認を与えているという点、集団成員の意志と代表者の言動とが一致していることの唯一の証拠となるのではないだろうか。しかしこう定式化することによって問題がそれなりの答えをもたらずとしても、その答えは問題の全体を解きつくすものではない。実際、もつと先の問題が生じ、それに答えることが必要になる。すなわち要求を委託すれば関係者の本当の利益が代弁されることになるようなもつとも有効な状態とは何であろうか。

マルクス以前の社会主義思想はこの問題に夢中になった。その解答は、「理想」社会を描き定義するなかにある。マルクスはその遺産を継承し、豊かなものとした。彼の異議申し立ては、いわゆる空想的社会主義の根本原理に対してではなく、その若干の異常な側面に対して向けられている。生産者の共同体、協同組合的な企業、労働と文化の合一——要するにユートピアとしての国家と貨幣のない理想国は、マルクスの見解によれば、近代技術のかたわらに、古代的な農村共同体と原始共産主義のようらん期とを復活させるということを意味している。

最近六十年間の歴史的経験は、明確で間違いない一つの教訓を含んでいる。すなわち労働運動のジャコパンの構想が、その改良主義的形態においてもまた革命的形態においても、失敗を経験したということである。レーニン、第一次世界大戦までカール・カウツキーの考えとのあいだに保ってきた連帯を断つたときに、こう宣言した。産業の発達した諸国における労働運動は効力をもたない。それらの国のプロレタリアートは自分の階級出身の貴族によって「裏切られ」ている、と。他方では、レーニンは次のようにも主張した。すなわちツァーアのロシアのような産業未発達した農業中心の国にも、革命運動の物質的・道德的条件は立派に存在する、と。まさにそこにおいて——トロツキーとレーニンがその当時共有していたいわゆる「永久革命」の理論によれば——ひと



は社会主義革命を、最後までやり遂げることはできないにしても、少なくともひき起こすことはできるというのであった。

本当のところは、レーニンとその一派は、理論的にも実践的にも、動き出している社会大衆の上に不自然に過ぎ木されたブルジョアの急進知識人のエリートであった。その大衆の真の革命的願望は、職業的革命家という装置によって容易に操作された。まもなくひととはその結果を身にしみて悟らねばならなかった。ポルシェヴィキ党は、ケレンスキー政権に反対して自発的に形成されたソヴェイトの信頼をかちとったあとで、自己を国家権力として確立することに成功した。資本主義的伝統をもつ国の場合とまったく同様に、その利益と目的を意識している貴族政治が「社会的小宇宙」にとっつかわった。この小宇宙は、——マルクスの理論とエリートピアによれば——歴史的な進化と転換を経験しているどのような社会の土壌からも内発的にわき立ってくるはずのものである。

マルクスは労働運動における政治的要素を過大評価してしまったのかもしれない。しかし彼は、政治的専門家たちからなる党あるいはエリートの弁証法的な知恵に労働者階級が身を委ねねばならないなどとはけっして思わなかった。マルクスにとっては、革命のエリートピアは革命的行為の倫理である。労働者たちの貧窮は、新しい社会秩序を創造する力であるばかりでなく、彼らを革命的行動に向かわせる動機づけの核心でもある。この革命的転換の直接的な主体としての労働者は、同時にその客体でもある——なぜなら、彼は賃銀労働者としての自身を廃棄するからである。

結 び

エリートピアと革命は社会主義運動の二つの歴史的な座標である。いいかえれば社会主義運動は、自己を実現するために、自己自身をエリートピアと革命の両方であると見なさなければならぬ。そのことは、社会主義者に



ユートピアと革命についての考察

なるためには、ひとは同時にユートピアンと革命家とでなければならぬということでもある。ひとは革命とユートピアを意志し、望まなければならぬ。彼はわれわれの社会の廃棄を意志し、新しい理想国の創造を望まなければならぬ。

革命とユートピアの倫理は社会主義ヒューマニズムの倫理である。社会主義が歴史的必然であるのは、それが倫理的必然であると考えられ、また意志される限りにおいてである。マルクスが、プロレタリアートは革命的であるか、さもなければ無であるというジレンマを提出したとき、彼の頭にあったのはこのことである。社会主義倫理という概念にその豊かな意味を回復させるために、われわれはつけ加えていおう。社会主義はユートピアの意識であるか、さもなければ無である、と。

〔三沢謙一訳〕



マルクスによる「人間」と「市民」

エルンスト・ブロッホ

Ernst Bloch は、一九五六年にハンガリーとポーランドに勃発した事件、および東ベルリンでのヴォルフガング・ハリツヒに対する訴訟の後、ライプツヒヒ大学の哲学教授の職から身をひかざるをえなくなった。その当時、彼の哲学は「反革命的」であり「修正主義的」であると攻撃されたのであった。一九六一年、彼はチュービンゲン大学に招聘され、以後現在もそこで教壇に立っている。

ブロッホは一八八五年に生まれ、哲学、物理学、音楽を学び、一九〇八年に哲学の博士号を受けた。ナチズム体制であったあいだ、彼はスイス、フランス、チェコスロヴァキア、アメリカ合衆国に居住した。彼の著作には、『走跡』（一九三〇）、『現代の遺産』（一九三三）、『希望の原理』（一九五四―七）、『自然法と人間的尊厳』（一九六一）などがある。

机に向かって実際に読む以前には、ひとは違ったように読んでいたことがある。このことがいかにしげしげ真実であることか。ブルジョア階級が権力の座につく以前には、この階級は従来どの階級よりも人間的であった。あるいはそのように見えた。この階級は自由な個人、祖国の子ら、普遍的に人間的なものを擁護した。



マルクスによる「人間」と「市民」

もちろん自由な個人には留金のように難点がついていたし、ナショナルな感情は国家主義的となりがちであったし、人間的なものにはますます普遍的に抽象化されがちであった。しかし、最初はともかくきわめて純粹に出發したかにみえたのであるが、その理念が後に実行される段になると、なおざりにされ、まったく転倒されてしまったのだ。それだけにまた、最初の理念はつねに残光を放っているのである。まさに最初から新しく出發しなおすということとは、他の場合にもしばしば試みられることである。あたかも最初はすべてがまだ正しかったかのよう。そしてまた、あたかも全体として当初の進路からの墮落だけが目前にあるかのように。こうして後から現われてきたものにすべての墮落の責任が負わされるのであり、したがってその場合、この後から現われたものだけが検討されるのである。

しかしひとは、机に向かつて実際に読む以前でも、すべてを違ったように読んでいくわけではないし、このブルジョア階級の場合も同様である。このことは苦勞して築いた遺産を取り扱うような場合、繰り返して心に銘記しなければならぬのだが、市民の觀念を取り扱うさいもそうしなければならない。幻想的ではあったが、しかしむしろ未来を先取してもいた市民の觀念を使用したものは、後に解放されたブルジョアが実現させたのと同じ経済的・社会的傾向にほかならなかつた。すでに解放された後のブルジョアの本質は、進歩的なものとは比較にならないほど異なり、また汚れて暗いものであったが、ブルジョアの本質のなかにあるたんなる營業の自由という側面は、市民のイメージにおいても必然的な構成部分となっていたし、少なくとも市民のイメージをつくる重要な枠組の構成部分となっていた。人權がまだ深い信頼をこめて宣言されていた一七九一年当時でさえも、市民のまだ成熟しきらない青春の夢のなかに、後に強大な力を發揮したブルジョアの側面が、すでに含まれていたのだ。真の自由、平等、友愛をもっている市民ではなく、工業的生産の利己的な推進力となったブルジョアが、当時の經濟情勢に適合していたことは明らかである。それゆえ、一七九一年の『人および市民の宣言』のなかで、私的所有は、四つの人權の重要な内容の一つとされてきた。「所有權」は「安全」および



「圧制への抵抗」より重要な位置を占めていた。私的所有権は他のすべてをさしおいて自由の内容を規定するものであった。一七九三年の憲法の第一六条はこう宣言している。「所有権は、すべての市民が任意にその財産、その所得、その労働およびその労務の成果を収益し、そして処分する権利である。」テルミドール（一七九四年七月）以前においても、ひとびとがまだ、真の自由の花が根をおろす地盤を築いていない限り、あるいはまた、マルクスの語っているように、ひとびとがフランス革命の利害という考え方に立っていて、彼ら自身の利害という考え方には立っていなかった限り、すでに彼ら市民の基盤のすべては資本主義的利害と合致していたのであった。このようにしてマルクスは、当時の「人権」の利己的な内容を、当時の政治的な、また抽象的・理想主義的な市民の理想像から鋭く分離した。マルクスがこの分離をとくに鋭くおこなう必要を感じたのは、とりわけブルーノ・バウアーとエドガー・バウアーが尊大な態度で次のような馬鹿げたことを述べていたからであった。すなわちフランス革命の「純粋な理念」は「無批判な大衆」によって台無しにされてしまった、などと彼らは述べていたのである。それに反しマルクスとエンゲルスは、フランス革命のすべての成果が、ブルジョアの解放と当時経済的に必要であった利潤経済の解放とであったことを指摘した。この指摘は、人権そのもののイデオロギーに対する鋭い批判なしには不可能なものであった。そして実際、この特別の場合だけではなくさらに広くいえることだが、人類の遺産を社会主義的に引き継ぐさいには、その遺産のそれぞれが月桂冠を戴かされた神聖な石膏像として取り扱われてはならず、批判的に扱われねばならない。ブルジョアの自由がなによりまず自由を示すというよりむしろブルジョア的であることを示しているのであるから、人権をそのイデオロギー的内容に即して吟味することは、まったく自明の必要である。それゆえわれわれは、さしあたりまず、人権の内容を注意深く、部分的否定、留保を加えながら吟味しなければならないのである。このような態度をもってマルクスは『ユダヤ人問題によせて』（一八四四年）という論文のなかでこう説いている。



マルクスによる「人間」と「市民」

「いわゆる人権、すなわち市民の権利とは区別された人間の権利が、ブルジョア社会の構成員の権利、すなわち利己の人間の、ひとびとと共同体とから切り離された人間の権利であるということ……だから人間は、宗教から解放されたのではない。宗教の自由を得たのである。人間は所有から解放されたのではない。所有の自由を得たのである。人間は営業の利己主義から解放されたのではない。営業の自由を得たのである。」(大月書店版全集、第一巻、四〇一、四〇六ページ)。

さらにまた『聖家族』(一八四五年)のなかではこう説く。

「まさにブルジョア社会の奴隷制こそ、その外見からいえば、最大の自由である。なぜなら、それは次のような個人の外見上の完全な独立性を意味するからである。この個人は、彼から疎外された生活諸要素、たとえ財産、産業、宗教などが、もはや普遍的なきずなによっても、人間によっても、拘束されないで束縛なしに運動することを、彼自身の自由と考えているのだ。ところがこの運動は、じつは個人の完全な隷属と非人間化なのである。……近代ブルジョア社会を、すなわち産業と一般的競争の社会、自己の目的を自由に追求する私的利害の社会、無政府状態の社会、自然的・精神的個性が自己疎外されている社会を——人権として承認し神聖化しなければならず、しかも同時に、この社会の生命の発現を個々の個人のものではないと取消し、この社会の政治的な頭部を古代の共同体の場合のようにつくろうと欲するとは、なんと巨大な錯覚であることか。」(大月書店版全集、第二巻、一一一、一一七ページ)。

それは、マルクスが後に『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』(一八五二年)の冒頭のところで「世界の死者を魔法でよみがえらせること」とよんだのと同じ自己欺瞞であった。もちろん——そしていまや人権そ



のものというよりむしろ「市民の権利」に関して重要な意味をもつ事実が検討を通じて示されるのだが——マルクスがこの著書の冒頭でロベスピエールや、さらにさかのぼってクロムウェルの自己欺瞞とよんでいるものは、「自分たちの闘争の内容のブルジョアの狭さを自分自身に対し隠し、自分たちの情熱を偉大な歴史的悲劇の高みにもちあげるために彼らが必要とした」自己欺瞞であった。したがって、この自己欺瞞は、「新しい闘争に栄光を添えるために、……与えられた課題を空想のなかで誇張するために、……革命の精神を再発見するために」役立ったのである。それゆえ、「市民の権利」は革命の精神をしつかり保持していたのだ。そして、マルクスが『ユダヤ人問題によせて』という論文のなかで批判をすべておこなった後に結論として述べているように、「現実の個別の人間が抽象的な公民を自分のうちに取り戻したとき、……人間が自分の〈固有の力〉を社会的な力として認識し組織し、したがって社会的な力をもはや政治的な力という形で自分から切り離さなくなったとき、そのときはじめて」この革命の精神は現実化するのである（大月書店版全集、第一巻、四〇七ページ）。抽象的な公民、すなわち、「世俗的人間」から引き離され、たとえ「世俗的人間」のなかに含まれていたとしても取り除かれてしまっている「真の人間」、それこそ市民にほかならない。だがまさにこの市民こそ、「政治的な力」としても、社会化された自由の担い手としても、公民なのである。それゆえ、同胞としての人間は、もはや人権の利己主義的見地から見たときのように自由の制限なのではなく、自由の現実化を意味するのである。それにもかかわらず、市民のイメージはいわばそのブルジョアの母胎のなかで、すでに損傷を蒙っていた。その損傷は当初は認識されず、その結果が後に現われてはじめて気づかれたのである。だが他方、この神聖な市民のイメージは、種類の異なった源泉をもちまったく破壊的な用方をされたにもかかわらず、なお少なくともスローガンとして、しだいに現われてきた敵対者に対して批判的な働きを演じた。まさにヘルダーリンが示しているように、市民のイメージはますます自己の内部で純化されていったのである。

このような観点から、マルクスは人権に対しても、はるかに温かい光を投げかけている。マルクスは人権のな



マルクスによる「人間」と「市民」

かにあるブルジョア階級的内容をこの上なく鋭く指摘したが、同時に、当時はまだ基礎をもっていなかった未来の新しい人権の内容を指摘した。またマルクスは、私的所有権が他の人権を支配するものであることを暴露したが、この支配によって他の人権がそれだけ破壊されて現われていることを認識していた。マルクスが人権におけるブルジョアの制限として私的所有権を指摘するとき、自由、抑圧に対するひとびとの抵抗、安全という他の私たちの権利を棄却していただろうか。けっしてそうではない。おのずから明らかにするように、むしろマルクスは、私有財産による妨害やますます進む破壊から解放された人権のはるかに進んだ結果を追求していたのである。自由はマルクスによってけっして批判されはしなかったし、むしろ逆に、自由はその栄光と人間性を抛りどころとしてマルクスが私的所有権を批判した人権にはかならなかった。ここからまさに次のようなマルクスの結論的命題が提出されるのである。すなわち所有の自由でなく、所有からの自由を、営業の自由ではなく、営業の利己主義からの自由を、封建社会からの利己的な個人の解放ではなく、あらゆる階級社会からの人類全体の解放を、実現しなければならぬ、という命題である。したがって、このように徹底的なものとしてとらえられるとき、自由は、所有権に代わって結局は人権のなかで支配的な位置につくことになり、ファシズムや独裁に對抗するためのそれ自身に根拠をもつ目的として実際の・現実的な役割を果たすことになる。それゆえ、搾取や抑圧に対する労働者の抵抗権が重要であればそれだけ、集会の自由、団結の自由、出版の自由、安全を確保するため闘争する権利がますます重要となるのである。労働者の搾取や抑圧が消滅する社会主義のプログラムにおいて、自由のために闘争する権利はけっして重要さを失っておらず、むしろ積極的に、連帯の目標を失わないという枠のなかで、社会主義建設のために容赦なく事実在即し実際に深く立ちいった批判をおこなう権利として生きているのである。したがって社会主義の連帯は、いまや人権における人間がもはや利己的な個人ではなく、マルクスの予言に従えば、その「固有の力」を社会的・政治的なものへと転化させた社会主義的個人であることを意味する。このようにして市民は、フランス革命のイデオロギーのなかで任んでいた抽象的・道徳的彼岸から、



社会化された人間という此岸へと連れ戻されたのである。いまやいたるところ、人権の同じ旗が掲げられるべきなのだ。それは資本主義諸国においては労働者が抵抗権として掲げる旗であり、社会主義諸国においては労働者が社会主義建設のための批判の権利として、いやむしろこの建設に必要な批判の義務として先頭に掲げる旗なのである。そうでなければ、定義に矛盾することになるが、官憲独裁の社会主義となるであろう。これは他方インターナショナルが、人権のために、人権をもっているという宣言を組織的におこなうために闘争しているのに反するのだ。

かつてブルジョアが嘲笑した古い旗に照明をあてるものが、もう一つある。前進しようとする情熱ほど軽視されているものはない。「自由はひとびとを導く」と題されたドラクロワの絵は、まさにずばりと、前進すべき一本の道を描いている。そこに描きだされた自由は、同じ一つの前進する行為によって、古き岸から身を引きはがし、新たな岸へと身を投げかける自由、前には白昼を見、後には暗夜を背負う自由である。古びたものは、根本的には桎梏と化した生産諸関係であり、したがって一七九一年当時には、新たな岸は、さしあたりまず、解放された利己的個人、自由競争、自由市場、つまり資本主義的に発展してゆく生産様式、交換様式の領域のなかに横たわっていた。ブルジョア階級は、それ自体としてはけっして英雄的ではない階級であったが、それだけにかえて、古典的古代の流儀のなかに英雄的幻影を求める必要を強く感じたのだ。しかし、あらゆる被抑圧者を解放できるというジャコバン党の信念のなかに幻影に関する限り、そこには古典的古代からの借りものとは全然異なるものが働いていた。それは大きく改善された一種の「都市国家」の先取りとして、そこへ前進の先駆として働いていた。それは第三身分（ただそれだけ）の解放がけっして獲得できなかった道徳的栄光を、彼らの仕事に賦与したのであった。人権はまさにこのようなものであったので、それはベートーヴェンをしてブルータスの胸像を彼の部屋に飾らせ、「フィデリオ」と第九交響楽とを解放と迫り来る歓喜の歌とさせたのであった。すなわち当時の革命的な解放の闘争の新しい動きのなかには、全面的な解放という最後の通告が生きていたのであ



マルクスによる「人間」と「市民」

る。こうしたすべてのことが、マルクスが「革命の精神」について語ったときに意味していたものであった。彼によれば、この精神は「ブルジョア的制限」に対抗し、誇張と空想とによって再び見出すことができただけである。従来さまざまな革命の社会的任務がいかに大きく異なっていたにせよ、またまさに階級社会一般を止揚するものとしてプロレタリア的・社会主義的の革命がそれ以前のどの革命といかに際立って異なっているにせよ、にもかかわらずすべての革命を通じて統一の典型的な一致団結した傾向が、すなわち、たとえ追憶のかたちにせよ自由の国へと飛躍しようとする傾向が貫いているのだ。まさにジャコバン主義は、少なくともこの飛躍の予想と引きわけて緊密に結びついていたからこそ、それはフランス革命がそれ自体、すでに当面の私企業の解放という線をはるかに超えて社会主義・ヒューマニズムの進歩的内容に接近していることを、結果の重みをもって示したのであった。人権のなかにある資本主義的任務を、あのように鋭い洞察をもって検討したその同じマルクスは、『聖家族』のなかで、ジャコバン主義者たちや彼らの仕事とその資本主義的任務以外にいかにか大きな意義を暗黙のうちを示していたかを告げている。

「フランス革命は、こうした試練にわずらわされることなく、すべての古い世界状態の理念を超え出る理念を生みだした。一七八九年に社会クラブ (Cercle social) にはじまり、その進行途上でルクレールとルーとをその主要な代表者とし、ついにはバブーフの陰謀をもって一時的敗北を喫した革命的運動は、共産主義の理念を生みだしたのである。この共産主義の理念は、バブーフの友人ブォナロッティによって、一八三〇年の革命の後、ふたたびフランスへと導入されたのであった。この理念は、徹底的に仕上げを加えられれば、新しい世界状態の理念となる。……デカルト派唯物論が本来の自然科学に流れこんでいるのと同様に、フランス唯物論の他の方向は、直接に社会主義と共産主義とに注ぎこんでいる。」(大月書店版全集、第二巻、一二四、一三六ページ)。



それゆえ、あの古き三色旗のなかには、第四階級によって告げられた重大な赤の一片が輝いていたのであり、この赤は制限されえない進歩を示していたのだ。マルクスは時代の去勢状態に対抗し、貴族や教会によって説かれた「生の原初以来の諸力」にもとづく同盟に対抗し、フランス革命の進歩の感覚をまったく失って目標を喪失したニヒリズムに対抗して、この赤の真の意味を読みとったのであった。マルクスは当時の自然法の合言葉についても、一方ではその静態的な根本性格を、他方では抽象的で不動な根本性格を批判したが、それはただ、この思想を、社会主義的過程というさらに進んだ過程によって止揚するためにはかならなかった。静態的であったのは、「ひとびとや共同体から切り離された利己的人間」としての「人間」であった。抽象的で不動であったのは、古典古代のポリスの新しい再興においてただ模倣された理想像としての「市民」^{ポリティイオン}、社会的自由の担い手ではなく「寓意的で道徳主義的な人格」としての「市民」^{ポリティイオン}であった。そしてさらに生かさるべき進歩とは、政治的な市民^{ポリティイオン}のもつ自由、平等、友愛を、生きている人間の「固有の力」のなかへと取り戻すことであり、そのときはじめて、マルクスが語ったように、「人間的解放が達成される」のである。そのときまさに、われわれの同胞は、もはや「人権」の利己主義におけるように自由の制限を意味することなく、自由の共同体として生きつづけることになるろう。

〔城塚 登訳〕

＊ この邦訳は“*Naturrecht und menschliche Würde*”所載のドイツ語原文から訳した。



マルクス理論に対する

ヒューマニステイックな精神分析の適用

エーリッヒ・フロム

Erich Fromm は、精神分析・哲学・政治学・宗教についての著書や講演でよく知られている。彼はコロンビア大学、エール大学、ニュー・スクール・オブ・ソーシャル・リサーチで講義し、ウィリアム・アランソン・ホワイト精神医学・精神分析および心理学研究所の所員、ペンントン大学、ミシガン州立大学に勤務。現在、メキシコ国立大学医学部の精神分析学教授であり、またニューヨーク大学で講義している。著書は、『本文の註にあるものはかに』『夢の精神分析―忘れられた言語―』『愛するということ』『人間の勝利を求めて』などがある。彼は一九〇〇年にフランクフルト・アム・マインに生まれ、ドイツで心理学・社会学・哲学の研究を仕上げ、ベルリン精神分析研究所で精神分析の訓練を受けた。

マルクス主義はヒューマニズムであって、それは人間の可能性を十分に展開させることを目標としている。そこにおける人間は、彼の観念あるいは意識から演繹された人間ではなくして、肉体的にして精神的な諸性質を有する人間である。かかる現実的な人間は、真空のなかで生きているのではなく、社会的文脈のなかで生きており、生きるために生産しなければならない人間である。人間の意識ではなくして全体的人間こそがマルクス思想の関



心事であって、この点においてマルクスの「唯物論」は、ヘーゲルの観念論とも、マルクス主義の経済主義的・機械論的奇形とも異なるのである。

マルクスの偉大な業績は、経済学的・哲学的カテゴリーを、その抽象的でよそよそしい表現から解放して、人間にかかわるカテゴリーとなし、そして哲学と経済学とを人間に適用したことである。マルクスの関心事は人間であって、彼の目標は、物質的利害の支配から人間を解放し、人間自身の準備と行動によって周囲につくりあげられた監獄から、人間を解放することであった。マルクスのこのような関心を理解しないならば、彼の理論も理解できないし、またその理論の実践を主張している多くの人による理論の偽造をも理解できないであろう。たとえマルクスの原著が『資本論』と題されているようにとも、この著作は、彼のトータルな研究における一つのステップであるにすぎず、哲学史がその後が続くはずであった。マルクスにとって資本の研究は、産業社会における人間の不具化された状態を理解するために用いられた一つの批判的道具であった。『資本論』は、もし彼が書くことができたとするれば、『人間と社会について』と題されたであろう大作の一つのステップである。

マルクスの著作は、「若いマルクス」のそれも、『資本論』の著者としてのそれも、心理学的概念に満ちている。彼は、「人間の本質」とか「不具化された人間」といった概念や、「疎外」、「意識」、「情熱的抗争」、「孤立」を扱ったがこれらは彼がとり上げた問題のうち最も重要なものの一部にすぎない。しかし、倫理学を体系的心理学の上に基礎づけたアリストテレスやスピノザと対照的に、マルクスの著作は、ほとんど心理学理論を含んでいない。(飢えや性欲のような)固定した衝動と、社会的に生みだされる流動的衝動とを区別している断片的な指摘を除けば、マルクスの著作にも、彼の後継者たちのなかにも、何ら適切な心理学は見出されない。このように心理学が欠けていることの理由は、心理現象を分析する関心や能力がなかったからではない(マルクスとエンゲルスとの全往復書簡を収録した書物は、無意識の動機について、有能な精神分析学者のほまれであるような透徹した分析の才能を示している)。その理由は、マルクスが人間の問題に適用できたような動的心理学が、彼



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

の生存中にはまだなかったからである。マルクスは一八六三年に没したが、フロイトが彼の著作を発表しはじめたのは、マルクス死後十年以上も後のことであった。

マルクスの分析を補うためにはどのような種類の心理学が必要かといえば、それは、たとえ多くの修正を要するとはいえ、フロイトによって創始された心理学であった。精神分析は、まず第一に動的心理学である。それは、人間の行動・動作・感情・観念を動機づける精神的諸力を扱う。これらの諸力は、必ずしも、かかるものとして見るのできるものではなく、観察可能な諸現象から推論したり、それらの矛盾や変形のなかで研究してみなくてはならないものである。マルクスの思考にとつて有益な心理学は、これらの精神的諸力の進化を、人間の欲求と、人間が参与している社会的・歴史的現実とのあいだの、不断の相互作用の過程としてみる心理学でもあらねばならない。そのような心理学は、まさに当初から、社会心理学であらねばならない。結局それは、批判的心理学、とくに人間の意識について批判的な心理学であらねばならない。

フロイトの精神分析は、これらの条件を充たしている。もつとも、それらがマルクス主義思想に対してもつている関連については、大ていのフロイト主義者も、マルクス主義者たちも把握してはいない。このように接触が欠けている理由は、双方の側で明白である。マルクス主義者は、依然として心理学を無視する伝統を維持しつづけているし、フロイトとその弟子たちは、彼らの観念を機械論的唯物論の枠組の内部で展開させているために、それがフロイトの偉大な発見の発展を妨げ、「史的唯物論」と両立しないことが判明したのである。

そうこうするうちに、新しい諸発展が生じてきた。最も重要なものは、マルクス主義ヒューマニズムの復活であって、本書はその証拠となるものである。とくに社会主義の小国や、西側諸国における多くのマルクス主義社会主義者たちは、マルクス主義理論が、人間についての心理学的理論を必要としている事実気づきはじめた。彼らは社会主義が、方向づけと献身の体系を求め人間の欲求を満足させねばならないという事実や、社会主義は、人間とは何か、そして人間生活の意味と目標は何かという問いを扱わなければならないという事実にも気づ



きはじめている。社会主義は、倫理的規範と精神的発展を目ざす基礎でなければならず、それは、「善とは革命に奉仕するものである」(労働者の状態、歴史的進化など)といった空虚な成句を超えたものである。

他方において、フロイトの考えの基礎をなす機械論的唯物論に反対して精神分析学の陣営で生じた批判は、精神分析の、とくにリビドー理論の批判的再評価へと導いた。マルクス主義と精神分析との双方の考えが発展したことによって、動的・批判的な・社会的に方向づけられた心理学の活用が、マルクス主義理論ならびに社会主義の実践のいっそうの発展にとって決定的に重要であること、そして人間をめぐって集中する理論は、——それが人間の現実との接触を失うべきでないとすれば——もはや心理学なしには理論として存続しえないことを、ヒューマニストであるマルクス主義者が認識するときにいたったと思われる。以下において私は、ヒューマニスティックな精神分析学によって扱われる諸問題、あるいは取り扱われるべき諸問題のいくつかを指摘したいと思う。⁽¹⁾扱われるべき第一の問題は、「社会的性格」の問題である。社会的性格とは、ある集団(たとえばネイションとか階級)に共通する性格の母体^{マトリックス}体であって、それがその成員の行動と思想とを効果的に決定するものである。この概念は、フロイトの性格概念を独自に発展させたものであり、その本質は性格の動的な性質にある。フロイトは性格というものを、リビドー的抗争の、すなわちある根源から発してある目標へ向けられた精神的エネルギーの、多様な種類の・相対的に安定した表明として考えていた。口唇的、肛門的、生殖的性格というフロイトの概念において、彼は、人間の性格についての新しいモデルを提供したのであるが、それは明白な抗争の結果として、行動を説明するものであった。つまり、これらの抗争の方向と強度は、「性感帯」(口・肛門・性器)に関する幼児期経験の結果であり、体質上の要素は別として、リビドーの発展の主たる責任は両親の行動にある、とフロイトは考えたのである。

社会的性格の概念は、一つの集団に共通な性格構造の母体と関連している。「社会的性格」形成における基礎的要因は、生産様式ならびに結果として生じる社会的成層によって構成されたものとしての、生活の実践である



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

と仮定される。「社会的性格」とは、特定の社会の機能化に役立つように、あらゆる所与の社会にかたちづくられる精神的エネルギーの特定の構造である。平均的人間は、社会がその目的のために、彼のエネルギーを用いるような仕方でも働いたために、彼がなさねばならぬことをなすように欲しななければならない。人間のエネルギーは、社会過程においては、(土を耕したり、道路を建設したりする労働者たちの)単純な肉体的エネルギーとして、部分的にしか現われず、そして一部分は、精神的エネルギーの特殊な諸形態において現われる。他の部族の襲撃や掠奪によって生活している原始民族の一員は、戦闘・殺傷・掠奪を大いに好む勇士の性格をもっていなければならぬ。平和な農耕部族の成員は、暴力に反対し、協力的傾向をもたねばならない。封建社会は、その成員が権威に服従しようと努力し、お上を尊敬するときのみ、よく機能する。資本主義は、労働を熱望し、訓練され、几帳面で、金銭上の取得を主な関心としてもち、生活上の主要原理が生産と交換の結果としての利潤であるようなひとびとによってのみ、機能する。一九世紀における資本主義は節約を好む人間を必要としたが、二〇世紀のなかばの資本主義は、消費して浪費することに情熱的な関心をもつ人間を必要とする。社会的性格は、人間のエネルギーが、社会過程における生産力として用いられるようにかたちづくられる形式である。

社会的性格は、一社会の利用しうる影響のいっさいの手段(社会の教育組織・宗教・文学・歌・冗談・慣習・とくに両親の育児法)によって補強される。個人の性格構造は、生後五年ないし六年のあいだに、かなりの程度まで形成されるから、両親の育児法は非常に重要である。しかし両親の影響は、古典的な精神分析家たちが信じたように、本質的に個人的または偶然的な影響ではない。両親というのは、彼ら自身の性格と教育方法の双方を通じて、本来、社会の代理人であって、両親相互の相違は小さい程度にすぎず、そして、これらの相違は通常、社会的に望ましい社会的性格の母体を創造する彼らの影響を減らさしめない。

所与のすべての社会における生活実践によってかたちづくられたものとして、社会的性格の概念を定式化するための必要条件は、フロイトの性格概念の基礎である彼のリビドー理論を、修正することであった。リビドー理



FROMM-Online

論は、機械としての人間の機械論的概念に根ざしている。エネルギー源としての（自己保存への衝動とは別な）リビドーは、「快楽原理」によって支配され、増大したリビドーによる緊張を正常なレベルに引き戻すと考えられた。このような「フロイトのリビドー」概念とは対照的に、私は、本来、社会的存在である人間の多様な努力が、（事物の）「同化」と、（人間の）「社会化」への欲求の結果として発展すること、そして人間の主たる情熱を構成する同化と社会化との諸形式が、彼が生活している社会構造に依存することを、（とくに『人間における自由』において）示そうと努力した。この概念における人間は、対象——人間ならびに自然——へ向かう情熱的努力と、世界に対して自分自身を関係づける人間の欲求とによって、特徴づけられている。

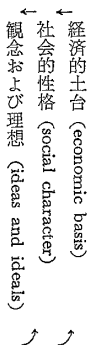
社会的性格の概念によってわれわれは、マルクス主義理論においては十分に取り扱われなかった重要な諸問題に答えることができる。

(1) なぜ一つの社会は、その成員たちが組織のもので悩みながらも、またその組織への忠誠は彼らにとって有害であると彼らの理性が自分にいきかせていようと、なお多くの成員の忠誠を獲得するのに成功しているのだろうか。なぜ彼らの人間存在としてのリアルな関心が、あらゆる種類のイデオロギー的な影響や洗脳によって生みだされる虚偽の関心よりも重要でないのであろうか。彼らの階級状況の意識や、社会主義の利益についての意識が、マルクスが信じていたほどには効果的でなかったのは、なぜか。この問いに対する答えは社会的性格の現象のうちに横たわっている。ひとたびある社会が、その平均的人間の性格構造を、彼がなさねばならぬことをなすことを好むようにかたちづくるのに成功すれば、人間は、その社会が彼に課す、まさにその状態に満足するものである。かつてイブセンの劇中人物がいったように、彼がなしうることだけを彼は欲するから、彼がしたいと思うことは何でもできるのである。いうまでもなく、服従に満足しているような社会的性格は、不具化した性格である。しかし、不具化していようと、いまいと、そのような性格は、それ固有の機能のゆえに、服従的人間を獲得するという社会の目的に役立っているのである。



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

(2) また社会的性格という概念は、社会の物質的土台と「イデオロギー的¹上部構造」とのあいだの関連の説明にも役立つ。マルクスは、イデオロギー的な上部構造は経済的土台の反映にはかならないことを示したと、しばしば解釈されてきた。この解釈は正しくはなく、マルクスの理論においては事実として、土台²と上部構造との関係の本質は十分に説明されていなかった。動的心理学の理論は、社会が社会的性格を生み出すこと、そして社会的性格が、それに適合した、またそれによって養われた観念やイデオロギーを生みだしたり、持続したりする傾向があることを、示すことができる。しかし、ある社会的性格を創造したり、逆にある観念を創造するのは、経済的土台だけではない。観念は、ひとたび創造されると、社会的性格に影響を与え、間接には社会的な経済構造に影響を与える。私がここで強調しているのは、社会的性格が、社会・経済的構造と、社会において優勢な観念・理想とのあいだの中間項であるということである。それは経済的土台から観念へ、観念から経済的土台へと向かう二つの方向における中間項である。次の図式は、この概念を示したものである。



(3) 社会的性格の概念は、人間のエネルギーが社会によってどのようにして用いられるかを、ちょうど他のすべての原料がその社会の欲求や目的のために用いられるのと同じように、説明することができる。人間は、実際非常にしなやかな自然力をもつものであって、ほとんどいかなる目的にも役立つようにつくられることができる。人間は、憎悪するようにも協力するようにも、服従するようにも反抗するようにも、苦痛を享受するようにも幸福を享受するようにも、つくられる。



(4) このことはすべて正しいとはいえず、人間は、自分の人間的諸力を十分に展開させることによってのみ、自分の存在の問題を解決できるということもまた正しい。社会が人間を不具にすればするほど、たとい彼は意識的には自分の運命に満足していようと、彼はいつそ病むのである。しかし無意識のうちでは、彼は不満をもっているものであり、そしてこの不満こそが、自分を不具にする社会形態を、彼が結局において変革しようとさせる要素である。もし彼が変革しえないとしても、異常なこの病源性の社会は死に絶えるであろう。社会変革と革命は、社会組織のより古い形態と葛藤する新しい生産力によってだけ生じるのではなく、非人間的な社会状態と不変の人間の欲求とのあいだの葛藤によっても、ひき起こされる。人間に対しては、大いなることは何でもすることができ、できるとはいっても、大いなることができるだけにすぎない。自由を求める人間の闘争の歴史が、この原理を最も雄弁に物語っている。

(5) 社会的性格の概念は、一般的考察へ導く理論的概念であるばかりでなく、それは、多様な「社会的性格」のどの範囲が、所与の社会または社会階級のうちにあるかを見出そうとする経験的研究にとって有益であり、重要である。「農民的性格」を、利己主義的、貯蔵的、頑固で、協同することに満足せず、時間と几帳面さのセンスに乏しいものと定義するとすれば、この症候群をもつ特性は、多様な特性を合計したものではけっしてなく、エネルギーを充滿した一つの構造である。だからこの構造を変えようとすれば、暴力あるいは無言の組織的妨害による強力な抵抗に出会うであろう。経済的利益でさえも、容易には、どんな効果をも生みださないであろう。この症候群は、その存在を、数千年にわたる農民生活の特徴をもちつづけた共通の生産様式に負うている。同様のことは、没落しつつある下層中産階級——それがヒトラーを政府につかせたものであろうと、アメリカ内部の貧しい白人であろうと——に対しても、あてはまる。あらゆる種類の積極的な文化的刺激の欠如、彼らの社会を前進させる潮流によって置き去りにされた状況に対する怨恨、かつては彼らに誇りを与えたイメージを破壊してしまった者たちへの憎悪が、一つの性格症候群をつくりあげたのである。それは死を愛すること（死体



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

愛好症 (neophilia)、『血と土への激しい悪性の固着、強度の集団ナルシズム(これは激しいナシヨナリズムと人種差別において表現される)に仕立てられる。』最後にもう一つの例を挙げると、工業労働者の性格構造は、几帳面で、規律正しく、チームワークの能力があることを含んでいる。これは、工業労働者が有効に機能するために最低必要な症候群である(その他の、依存——— 独立、関心——— 無関心、能動性——— 受動性といった相違は、今日および将来における労働者の性格構造にとつて最も重要ではあるが、ここでは無視する)。

(6) 社会的性格という概念の最も重要な適用は、マルクスによつてありありと浮かび上がらせられた社会主義社会の本来の社会的性格を、財産と富との所有が中心的な欲望であった一九世紀資本主義からも、また高度に産業化された社会においていっそう優勢となりつつある二〇世紀(資本家または共産主義者)の社会的性格、すなわち消費者 (homo consumens) の社会的性格からも、区別することにある。

消費者は、必ずしも第一に物を所有することを目標とはせず、ますます消費すること、したがって彼の内的空虚・受動性・孤独・不安を償うことを主目標とする人間である。巨大企業、巨大産業や政治機構や労働の官僚制によつて特徴づけられる社会では、自分の労働環境をコントロールできない個人は、無能力・孤独・退屈・不安を感じる。同時に、大消費産業の求める利潤への欲求は、広告という媒体を通して、個人を、大食家に、ますます消費することを欲する永遠の乳児に変えてしまう。彼にとつては、すべてのものが消費品となる。すなわちタバコ・酒類・セックス・映画・テレビジョン・旅行、そして教育・書籍・講演でさえも消費品となる。新しい人為的な需要が創造され、ひとびとの趣味が操作される。(消費者の性格は、その最も極端なたちとしては、よく知られた精神病学的現象である。それは、隠された抑圧と不安の代償として、過食・買い過ぎ・アルコール中毒へ逃避する抑圧された、あるいは不安な人間の多くの場合にもみられる)。消費欲(フロイトが「口唇——— 受容的 성격」とよんだ極端な形態)は、現代の産業化された社会における、有力な精神的力となる。消費者は、無意識のうちでは自分の退屈さと受動性に悩んでいるのに、幸福であるかのような幻想をもっている。彼が機械を支



配すればするほど、人間存在としては彼が無力となる。より多く消費すればするほど、産業組織がづくりだして操作するたえず増大する需要の奴隷となる。彼は、スリルや興奮を喜びや幸福と取り違え、物質的安楽を生きがいと取り違える。満足させられた貪欲が人生の意義となり、それを求めることが一つの新しい宗教となる。消費する自由が人間的な自由の本質となってしまう。

このような消費の精神は、マルクスがありありと浮かび上がらせた社会主義の精神とちょうど反対のものである。彼は、資本主義に生来そなわっている危険を、はつきりと見た。彼の目標は、人間が多くのものを所有したり、使用したりする社会ではなく、人間が豊かである社会であった。マルクスは、人間が貪欲の奴隷ではなく、十分に醒めた、生き生きとした、感受性のある人間になれるように、物質的貪欲の鎖から人間を解放しようとした。「あまりにも多くの有用物の生産は、あまりにも多くの無用の人間の創造をもたらす」と、マルクスは書いた(『経済学・哲学草稿』)。彼は、極端な貧乏が人間を十分に人間的とすることを妨げるがゆえに、それを廃止しようとしたのであるが、個人が自分の貪欲の囚人となってしまうような極端な富をも防ごうとした。彼の目標は、消費の最大(maximum)ではなく最適(optimum)であり、より十分にしていより豊かな生活の一手段として役立つ純粋な人間的欲求の満足であった。

物質的貪欲の満足である資本主義の精神が、計画経済によってそれを抑制しうる方法をもっている共産主義ならびに社会主義諸国を征服しつつあることは、一つの歴史的な皮肉である。この過程は、それ自身の論理をもっている。資本主義の物質的成功は、共産主義が勝利を取めたヨーロッパの貧乏国にとつて、非常に印象的であった。そしてここでは、社会主義の勝利ということが、資本主義との競争に成功することと同じであると、資本主義の精神の内部で考えられてしまったのである。社会主義は、経済的生産の発展ではなく人間の発展が主な目標であるような社会となるよりも、むしろ、貧乏国の工業化を資本主義よりも早く達成できる組織に墮落してしまふ危険がある。この発展は、ソヴィエト共産主義が、マルクスの「唯物論」の粗雑な脚色を受けいれて、資本主



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

義諸国でやったのと同じく、マルクスをその最大の代表者とするヒューマンニストの精神的伝統との接触を失ったという事実によって、いっそうおしすすめられてきた。

社会主義諸国が、彼らの住民の正当な物質的要求を満足させる問題をまだ解決していないことは、たしかである(そして合衆国でさえも、住民の四〇パーセントは「富裕で」はないのである)。しかし社会主義経済学者・哲学者および心理学者たちが、最適度の消費という目標が容易に最大の消費という目標へ変化しようという危険に気づいていることが、最も重要なことである。社会主義理論家たちの課題は、人間の欲求の本性を研究することである。そして人間をいっそう生き生きとした感受性のあるものとすることを望む純粹な人間の欲求と、人間を弱くし、いっそう受動的で退屈にし、事物に対する食欲の奴隷となりやすい、資本主義によってつくられた人造的(artificial)欲求とのあいだを区別する基準を見出すことである。

ここで私が強調しているのは、生産そのものを制限すべきだということではなく、個人的消費の最適度の欲求がひとたび達成されたら、学校・図書館・劇場・公園・病院・公共の運輸などの、社会的消費のための手段の生産に、もっと向けられるべきだということである。高度に産業化された国家における個人消費の無限の増加は、競争・食欲・妬みが、私有財産によってのみではなく、無制限の私的消費によっても生ずることを示唆する。社会主義理論家たちは、ヒューマニスティックな社会主義の目標が、消費人の創造ではなくて、生産様式が全体的人間の十全な発展に奉仕するような産業社会の形成にあることを、つまり社会主義社会は、人間存在が生活し発展するのに適した産業社会であることを、見失ってはならない。

(7) 社会的性格の研究を可能にする経験的な諸方法がある。このような研究の目標は、住民全体の内部および各階級内部で、さまざまな性格症候群の範囲を発見すること、その症候群におけるさまざまな要素の強度、社会的・経済的諸条件の相違によって生じてきた新しい、あるいは矛盾する諸要素を発見することがある。このような変形は、すべて、現存している性格構造の強さ、変化の過程、そしてこのような変化を容易にする程度を洞



察させる。いうまでもなく、このような洞察は、農業から産業主義への過渡期にある諸国において重要であり、同様に資本主義または国家資本主義のもとにある、すなわち疎外された状態のもとにある労働者が、真正の社会主義の状態へ推移する問題にとって重要である。さらにこのような研究は、政治的行動への手引きである。もし私が、世論調査によってたしかめられた国民の政治的「意見」(opinion)を知りさえすれば、近い将来において国民がどのように行動しそであるかを知ることができる。もし私が、(ちようどいまはまだ意識的には表明されていない)精神的諸力、たとえば民族主義・好戦あるいは平和愛好心の強さを知りたければ、このような性格の研究が、社会過程において働き、しばらくたつてからはじめて表明されるようになるあいまいな諸力の強さと同方向を知らせてくれるのである。⁽³⁾

上述の性格データを得るために用いることのできる諸方法を、ここで詳しく論じる紙面はない。それらの方法が共通にもっているものは、イデオロギー(合理化)を、内的で通常無意識な現実の表現だと信じる誤りを避けることである。非常に有効なことが証明されている一つの方法は、自由質問紙による方法であり、その答えから彼らが無意図あるいは無意識的に考えていることの意味を理解する方法である。したがって、「歴史上最も崇拜する人物は誰か」という質問に対する答えが「アレクサンダー大王、ネロ、マルクス、レーニン」であり、別の人の答えが「ソクラテス、パストゥール、マルクス、レーニン」であったとすれば、第一の回答者は権力と威厳な権威の崇拜者であり、第二の回答者は、人生の世話のために働く人や人類の恩人を崇拜する人であることが推定される。拡大された投射質問表調査を用いることによって、一人の人間の性格構造の信頼するに足る像を得ることができ(4)る。もう一つの投射検査法は、大好きな冗談・歌・物語・観察できる行動(とくに、精神的分析的観察にとつて非常に重要な「小行動」)の分析であり、それが正確な結果を得るのを助ける。方法論的には、これらすべての研究における主な強調点は、生産様式と、結果として生じる階級的成層とに、彼らが形成する最も重要な性格特性と症候群に、そしてこれら二組のデータのあいだの関係におかれる。層化抽出法により、全国民ある



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

いは大きな社会階級の研究が、調査における千人以下のひとびとを含めることによって、可能となる。

分析的な社会心理学のもう一つの重要な側面は、フロイトが無意識とよんだものである。しかし、フロイトは主として個人的抑圧に関心をもったのに対して、マルクス主義の社会心理学研究者は、「社会的無意識」に最も関心を寄せるであろう。この概念は、大集団に共通している内的現実の抑圧と関連している。すべての社会は、その成員（または特定階級の成員）が、——もし彼らが意識したとしたら——社会的に「危険な」思想あるいは行動に導かれてしまう衝動に気づかぬように、全力をあげなければならぬ。効果的な潜在意識抑制力は、印刷された言葉や話された言葉のレヴェルでは生ぜず、思想が意識にもたらされるのを防ぐことによって、すなわち危険な意識を抑圧することによって生じる。当然、社会的意識の内容は、社会構造の多くの形態に依り異なる。二、三の例だけを挙げれば、攻撃性・反逆性・依存・孤独・不幸・退屈などである。抑圧された衝動は、抑圧されたままにとどめておかれねばならず、そしてそれを否定するイデオロギーか、その反対のものを肯定するイデオロギーによっておきかえられねばならない。現代の産業社会における退屈し不安で不幸な人間は、自分が幸福であり、慰みに充ちていると考えるように教え込まれている。他方の社会では、人間は思想と表現の自由を奪われ、たとえいまは、彼の指導者だけがかの自由の名において語るにすぎないとしても、彼は自由の最も完全な形態にはとんと達したと考えるように教え込まれている。ある組織においては、人生を愛することが抑圧され、そのかわりに財産を愛することが奨励されている。別の組織においては、疎外を自覚することが抑圧され、そのかわりに「社会主義国家においては疎外はありえぬ」というスローガンが鼓舞されている。

無意識の現象を表現する別の方法は、ヘーゲルとマルクスの用語でそれを表わすことである。つまり無意識とは、人間は自分の決定において自由であるという幻想を抱いているのに、彼の背後で働いているところの諸力の全体をいう。あるいはアダム・スミスが述べているように、「経済人は、自分の意図とは無関係な目的を促進する見えざる手によって、導かれる」。スミスにとって、この見えざる手は仁愛の手であったのに対して、マルク



ス(とフロイト)にとつては危険な手であった。見えざる手は、その効果を奪われるために、隠されねばならぬいからである。意識は、社会現象である。マルクスにとつて、意識は大い虚偽の意識であり、抑圧する諸力の働きである。意識と同じく、無意識もまた社会現象であつて、大ていのリアルな人間経験が無意識から意識へと上つて行くのを禁じる「社会的フィルター」によつて決定されている。社会的フィルターは、主として (a) 言語 (b) 論理、(c) 社会的タブーからなり、それらが実際に社会的に生産され分配されたフィクションにはかならないときには、主観的には真実であると経験されるイデオロギー(合理化)によつて、社会的フィルターは隠れている。意識と抑圧に対するこの接近は、「社会的存在が意識を決定する」というマルクスの命題の正当性を、経験的に論証することができる。

これらの考察の結果として、ドグマ的なフロイト派と、マルクス主義を指向した精神分析とのあいだのもう一つの理論的相違が現われてくる。効果的な抑圧の原因は(抑圧される最も重要なものは近親性交の欲望である)、去勢の恐怖であると、フロイトは信じていた。その反対に私は、人間の最大の恐怖は、個人的にも社会的にも、仲間からの完全な孤立・完全な追放であると信じている。死の恐怖でさえ、それに耐えることはもつと容易である。社会は、追放という脅迫によつて、社会の抑圧要求を強制する。もしあなたが、あなたは属するところがなく、あなたはどこにも属していないというたしかな経験の存在を否定していないなら、あなたは狂気になる危険がある(事実、精神異常というのは、外部の世界に対するいっさいのかかり合いの欠如によつて特徴づけられる病気である)。

通常マルクス主義者たちは、人間の背後で働き彼を監督しているものは、経済的諸力とその政治的表現であると思つている。精神分析学的研究は、これがあまりにも狭い考え方であることを、明らかにする。社会は人間からなり、各人は、最も原初的なものから最も進歩的なもの にいたるまで、潜在的な情熱的努力を身につけている。この人間の潜在力は、全体として、それぞれの所与の社会の経済的ならびに社会的諸力のアンサンブルによつて



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

かたちづくられる。これらの社会的アンサンブルの諸力が、一定の社会的無意識を生みだし、抑圧的諸要因と、(ある程度の自由・刺激・生活上の利害・幸福のような) 正気な人間の機能の本質である一定の人間の欲求とのあいだの葛藤を生みだす。実際、まさに私が述べたように、革命は新しい生産諸力の表出として生じるばかりでなく、人間の本性の抑圧された部分の表出としても生じ、それらの両条件が結びついたときにのみ、革命は成功する。抑圧は、それが個人的に、あるいは社会的に条件づけられているにせよ、人間をゆがめ、人間を断片とし、全人間性を彼から奪ってしまう。意識は、所与の社会によって決定された「社会的人間」を表わす。無意識は、われわれのうちに於ける普遍的人間を、すなわち善人であれ悪人であれ、「およそ人間的なもので私のかかわらないものはない信ずる」というテレンティウス(ローマの喜劇詩人 BC 195-155)の言葉を正しいと考える全体的人間を、表わしている(偶然に、これはマルクスの好むモットーであった)。

深層心理学は、マルクスの理論において中心的役割を演じており、しかもマルクス自身は満足な解決を得られなかった問題、すなわち人間の本質(essence)と本性(nature)の問題に、貢献することもできる。一方においてマルクスは、——とくに一八四四年以降は——人間の「本質」といった形而上学的・非歴史的な概念を用いようとしなかった。この概念は、数千年のあいだ、多くの支配者によって、自分たちの支配と法とが、変わらない「人間の本性」だと宣言されたものに照応していることを証明するために用いられてきたからである。他方においてマルクスは、人間が一枚の白紙に生まれ、その紙の上にすべての文化がそのテクストを書きこむという、相対主義的見解に反対した。もしそうであったとしたら、いかにして人間は、所与の社会によってその成員がそこへ強制される存在形態に対して、反抗できるのであろうか。もしマルクスが不具化されうる、「人間の本性のモデル」という概念をもっていなかったならば、どうして彼は、(『資本論』において)「不具化された人間」の概念を用いることができたろうか。精神分析にもとづく一つの答えは、歴史を通じて同一を保つ実体という意味での「人間の本质」は存在しない、という仮定にある。私の考えでは、答えは次のような事実のうちに見出すこと



ができる。人間の本质は、偶然の場所と時間に、彼の意志なしに世界のなかへ投げこまれ、彼の意志に反して運び去られる自然における人間存在と、本能という武装を欠き、自分自身や他人、過去や現在を意識するという事実によって、同時に自然を超越する人間存在とのあいだの矛盾のうちに、横たわっている。「自然の変り種」である人間は、彼が新しい形態の統一を見出して自分の矛盾を解決しない限り、たえがたく孤独な感じがする。人間存在における本質的矛盾が、彼にこの矛盾の解決を迫り、出生の瞬間から生活が彼に要求しているこの問いの答えを発見させるのである。いかにして統一を見出すかという問いには、確かめうる限られた多くの答えがある。すなわち人間は、動物的段階へ退行しようとするに努めることによって、人間に特有なもの（理性と愛）を取り除くことによって、奴隷あるいは奴隷の監督となることによって、自分を物に転化することによって、さもなくば彼の特異な人間的力を展開し、彼がその仲間と自然との新しい統一を見出すことによって（自然との統一は、マルクスの思想にとり非常に重要である）、自由な人間となることによって——束縛の鎖からの自由のみならず、彼のすべての潜在力を展開することへの自由こそが、彼の人生の目的である——、自分の存在を自分自身の生産的努力に負う人間となることによって、人間は統一を見出すことができる。人間は、生得的な「進歩への衝動」をもってはいないが、彼は、発展のすべての新しいレベルで再び生じる自分の実存的矛盾を解決する必要に駆りたてられる。この矛盾が——いいかえると人間のさまざまな矛盾した可能性が——人間の本质を構成しているのである。

マルクスには他の基礎的な概念があるが、それに対して深層心理学は重要な貢献をなすことができる。そしてマルクスが——スピノザやフロイトと同じく——決定論者でも、非決定論者でもないことを明らかにしてくれる。マルクスは二者択一論者（alternativist）であった。人間は、その個人的ならびに歴史的生活のすべての段階で多くの「現実的可能性」に直面している。これらの可能性は、かかるものとして、人間が生きている環境全体の結果であるから、決定されてしまっているけれども、彼のパーソナリティが自分の人間的関心に反するものへまだ



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

完全には傾斜していない程度の初期の段階では、二者択一であるということ、自分の決定的結果と気づいている限り、人間は二者のあいだの選択力をもっている。ひとたびこれが生じたら、選択の時間は最終的に過ぎ去る。この意味での自由は「必然性を意識しての行為」ではなく、現実的可能性とその結果についての意識にもとづいており、それは虚偽の非現実的可能性——それはアヘン剤であり自由の可能性を破壊する——を信じているのとは対照的である。

精神分析が有意義な貢献をなしうる、マルクス主義思想における基本的な重要なもう一つの主題は、疎外の現象である。紙面の制限のため、ここではこの主題について論ずることはできない。ただ一言いっておくならば、疎外現象は、これまでのマルクス主義文献のなかでは、純粹に知的な概念として、しばしば用いられてきており、疎外の経験に関係する心理学的なデータの試論から切り離されていた。人間は疎外を、自分および他人のうちで経験するものでなければ、疎外について有意義に語ることはできないと私は信じている。さらに、疎外を十分に理解するためには、疎外現象を、自己陶酔症、うつ病、狂信、盲目的崇拜との関係において、考察しなければならぬ。またいろいろの社会階級における疎外の程度と、それを増大または減少させようとする社会的諸条件を研究できなければならぬ。精神分析は、このことを果たす道具をすべてもっている。

要約するならば、この論文は、マルクス主義思想への一つの重要な視点として、弁証法的でヒューマニスティックに指向された精神分析を紹介したい願いがこめられている。マルクス主義はこのような心理学理論を必要とし、また精神分析は純正なマルクス主義理論を編入する必要があると私は信じている。このような綜合は、二つの分野を豊富にするであろう。それに反し実証主義的なベヴロフ主義は、たとえそれが多くの興味あるデータを提供するとしても、心理学とマルクス主義との両方の退歩をもたらすだけであろう。

〔堀 孝彦訳〕



(1) 修正された精神分析学を、マルクス主義と社会主義の問題に適用することを試みた著者は、不幸にしてほとんどないので、私は主として、一九三一年以来の私自身の著述を挙げざるを得ない。とくに『Das Christusbildigma, Wien: Psychoanalytischer Verlag, 1931, (谷口隆之助訳『革命的人間』(東京創元新社)所収の「キリスト論教義の変遷」)』、『Die Psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, Leipzig: Hirschfeld, Zeitschrift für Sozialforschung, 1932; Escape from Freedom, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941. (日高六郎訳『自由への迷走』東京創元新社)』、『The Same Society, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1955, (加藤正明・佐瀬隆夫訳『正気の社会』社会思想社)』、『Marx's Concept of Man, New York, Frederick Ungar & Co., 1961; Beyond the Chains of Illusion, New York: Pocket Books: Credo Series, ed. R.N. Anshen, 1962, (阪本健一・志貴春彦訳『疑惑と行動——マルクスとフロイトとわたし——』東京創元新社)』は、マルクスとフロイトの理論のあいだの関係を、はっきりと扱っている。精神分析的・マルクス主義的立場 (Psychoanalytic-Marxist standpoint) から書いている他の著者のなかで、最も重要なのは、ヴィルヘルム・ライヒである。ただし、彼の理論と私とのあいだに共通したものは少ないけれども、マルクス主義を指向したヒューマニストの分析を展開しようとするサルトルの試みは、彼が臨床経験をほとんどもっていない事実によって損失を受けており、そして全体として、フリアントな言葉づかいをしているものの、心理学を表面的に扱っている。

(2) この点については議論は、E. Fromm, *The Heart of Man, His Genius for Good and Evil*, New York: Harper and Row: Religious Perspectives Series, ed. R.N. Anshen, 1964. (鈴木重吉訳『悪と心』) 紀伊國屋書店) を参照。

(3) だから、たとえばドイツにおけるミドルクラス下層に見られる破壊性をはじめて表明されるようになったのは、ヒトラーが彼らにそれ自身を表現する機会を与えたときであった。

(4) この方法は、E・シャハテル博士、P・ラザリスフェルト博士などとともに、はじめて私自身によって、一九三一年にフランクフルト大学の社会調査研究所において、後にはコロンビア大学において適用された。この研究の目標は、ドイツの労働者と従業員における権威主義的性格と反権威主義的性格との範囲を見出すことであった。その結果は、その後の歴史的発展によって示された事実と、かなり密接に一致した。同様の方法は、メキシコの小村の心理・社会的研究において採用された。その研究は、精神医学における調査のため財団基金の後援を受けて、私の指導のもとで、テオドール博士と、ローラ・シユヴァルト博士およびミカエル・マッコビー博士の援助によってなされた。ルイス・マツキティ博士の統計的方法是、電子計算機



マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用

の使用により、典型的に関係している諸特性の症候群がはつきりと現われる仕方、何十万、何百万という単一形式のデータを扱うことができる。

(5) マルクスが『ドイツ・イデオロギー』のなかで、抑圧——*Verdrängung*——という言葉を使っていることを指摘しておくのは、興味あることである。ローザ・ルクセンブルグは『レーニン主義とマルクス主義』において、意識（人間存在の主観的論理）を先行する無意識（歴史的過程の論理）について述べている。同書は、最近英語で出版されている。*The Russian Revolution and Leninism or Marxism?* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961).



監訳者あとがき

本書は *Socialist Humanism, an international symposium*, edited by Erich Fromm, Doubleday & Company, INC., Garden City, New York, 1965 の邦訳である。これを読者の便宜を考えて上・下二巻にまとめることとした。

フロムが「まえがき」で述べているように、本書のめざすところは大きくわけて次の二つがある。その一つは、現在社会主義諸国においても資本主義諸国においても共通の重要問題として論究されつつある「ヒューマニスティックな社会主義」（ヒューマニズムにもとづく社会主義）のあり方を、いわば「東と西との対話」ともいうべき国際的シンポジウムを通じて、理論的レベルで明確化することである。もう一つの目標は、「社会主義ヒューマニズム」（社会主義を媒介にすることによって新たな内容と力を獲得したヒューマニズム）が、もはや少数の知識人のものにとどまらず、世界のさまざまな国で幅広い運動として展開されていることを提示することにある。

本書のような試みが実現しえた背景としては、ヴェトナムその他で緊迫した戦争と対決の様相を示しながらも、全体としては、社会主義体制と資本主義体制との共存が保たれていること、社会主義諸国、とくに東ヨーロッパ諸国で「非スターリン化」が進み、社会主義体制のなかでヒューマニズムにもとづく新しい組織づくりが進められていること、資本主義諸国において高度の工業化にともなう「人間疎外」が深刻化し、ヒューマニズムの新たな形態が求められていること、などが挙げられるであろう。もちろん、寄稿者の立場はさまざまであるが、にも



かわらず、そこに共通の問題意識、方向づけを見出すことができるのは、抑圧からの人間解放という現代の課題にそれぞれ真剣に取り組んでいるからであろう。

巻末の「三重革命」を別にしても、寄稿者は三十六人にのぼっている（上巻二十人、下巻十六人）。現在居住し活動している国（国籍となると明らかでない場合もある）によつて分類すると、アメリカ合衆国^①五人、ユーゴスラヴィア社会主義連邦共和国^②五人、イギリス^③四人、ポーランド人民共和国^④四人、チェコスロヴァキア社会主義共和国^⑤四人、ドイツ連邦共和国^⑥三人、フランス共和国^⑦三人、イタリア共和国^⑧三人、セネガル共和国^⑨一人、インド共和国^⑩一人、オーストリア共和国^⑪一人、メキシコ合衆国^⑫一人、オーストラリア連邦^⑬一人、ということになる。主題からいって、ソヴィエトと中国から寄稿されていないのは残念だし、マルクス主義思想の研究では高い水準を認められている日本からの寄稿がないのも淋しい。フロムはイギリスのポットモアとユーゴスラヴィアのベトロヴィッチと相談しつつ企画を進めたので、そこからこのような偏りが生じたものと思われる。それはともかくとして、これまで日本ではほとんど紹介されることがなかった東ヨーロッパ諸国の思想的動向の一端を示し、またセネガルのセンゴールやインドのボースさらにイタリアのツェローニ、ドルチ、ヴォルベなどの見解を紹介することは、意義があることであろう。ソヴィエトのオイゼルマンの見解（『マルクス主義哲学の形成』や『マルクス主義と疎外』）はすでに邦訳されており、それらを参照することによつて日本の読者は本書の脱漏を補うことができるであろう。

邦訳にあたっては、私の属している研究会の多くのひとびとの協力をえた。各論文の最後にその翻訳を担当した者の氏名が記してある。ただし、私の責任ではほとんど全面的に手を加えたものもあり、他方、字句の統一以外ほとんど手を加えなかったものもある。この監修の段階で浜井修氏に貴重な時間をさいて助力してもらったこと、また数理経済学についてのポール・メドウの論文を快く公文俊平氏が翻訳してくれたこと、その他経済学の領域に関する翻訳について嘉治元郎氏から多くの助言をいただいたことを記し、心からの謝意を表したい。また翻訳



監訳者あとがき

の進行中、さまざまの配慮と助力を与えてくれた紀伊國屋書店の仙波喜三、鈴木敬臣の両氏に謝意を表する次第である。

一九六七年四月六日

城塚 登



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

編 者

Erich Fromm

1900年ドイツのフランクフルトに生まれる。ハイデルベルヒ、フランクフルト、ミュンヘンなどの大学で社会学・心理学を学ぶ。さらにベルリンその他で精神分析学を学び、その社会心理学には、精神分析的考えをとり入れつつ、ネオフロイディズムを克服し、独自の展開をみせている。1933年アメリカに渡り、後に帰化。コロンビア大学その他で教鞭をとったが、現在はメキシコ市に在住、メキシコ大学教授、*Escape from Freedom* (1941) その他多くの著書があり、その殆どが邦訳されている。

監 訳 者

しろ つか のぼる
城 塚 登

1927年東京に生まれる。1951年東京大学文学部哲学科卒業。哲学・社会思想史を専攻。現在東京大学教養学部助教。主要著訳書に『社会主義思想の成立』（弘文堂）、『近代社会思想史』（東京大学出版会）、『フォイエールパッヘ』（勁草書房）、マルクス『経済学・哲学草稿』（岩波書店）がある。

社会主義ヒューマニズム (上)

1967年 7月 10日 第1刷発行 ©

1978年 5月 15日 第8刷発行



発行所 株式会社 紀伊國屋書店
東京都新宿区新宿 3の17の7
電 話 (354) (代表) 0131
振替口座 東京 9-125575

出版部 東京都千代田区五番町12番地
電 話 (263) 4914~5 (編集)
(263) 9006 (営業)
郵 便 番 号 102

印刷 加藤文明社
製本 三水舎
Made in Japan

定価は外装に表示してあります
落丁・乱丁の際はおとりかえいたします

E. Fromm (Ed.), *Shakaishugi humanizumu*
vol. 1, Tokyo (Kinokuniyashoten) 1967



歴史とユートピア	瞬間と持続	社会学的想像力	人間学の探究	啓蒙主義の哲学	エロスの文明	悪について	愛するということ
出E・M・裕シオラ 訳ン	掛G・バン 下栄一 郎ル	鈴C・ラ イト・ミ ルズ	亀A・井 裕一 他レ 訳ン	中E・カ 野好シ ーラ 訳I	南H・マ ルク 博I 訳ゼ	鈴E・木 重吉 訳ム	藤E・田 克 躬 訳ム

紀伊國屋書店

人間の自由、階級的・人種的平等、戦争なき世界。マルクスが希求したこれら人類永遠の課題が、こんにちほど新たな要請をもって再検討を迫まられている時期はない。スターリン主義批判から中ソ論争にいたる社会主義体制内での対立、ヴェトナム内戦におけるアメリカの介入、最近の中近東の緊張は、その要請に拍車をかけていることは論を俟たない。

フロムの編集した本書は、こうした背景下で、社会主義ヒューマニズムに焦点をしばり、いわば「東と西との対話」ともいうべき国際的シンポジウムを通じて、それを理論的に明確化すると共に、こんにち世界のさまざまな国で幅広く展開されているこの運動の方向を提示することにある。寄稿者は巻末の「三重革命」を別にして三十六名、その立場はさまざまであっても、そこに共通の問題意識、方向づけが見出しうるのは、これら執筆者が現代の危機的状态からの人間の解放という課題に真剣に取組んでいるからだろう。

エーリッヒ・フロム編

城塚 登 監訳

社会主義ヒューマニズム

an international symposium

下

ERNST BLOCH
EUGENE KAMENKA
ADAM SCHAFF
GAJO PETROVIĆ
IVAN SVITÁK
VELJKO KORAC
BRONISLAW BACZKO

DANILO DOLCI
BERTRAND RUSSELL
LUCIEN GOLDMANN
T. B. BOTTOMORE
HERBERT MARCUSE
LÉOPOLD S. SENGHOR
MAXIMILIEN RUBEL

E. Fromm (Ed.) *Shakaishugi Humanizumu*
Vol. 2., Tokyo (Kinokuniyashoten) 1967

紀伊國屋書店



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

エーリッヒ・フロム編

城塚 登 監訳

社会主義ヒューマニズム

an international symposium

下

紀伊國屋書店

E. Fromm (Ed.), Shakaishugi humanizumu
Vol. 2., Tokyo (Kinokuniyashoten) 1967



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

Edited by Erich Fromm

SOCIALIST HUMANISM

Copyright © 1965 by Doubleday & Company, Inc.
This book is published in Japan by arrangement
with Doubleday & Company, Inc. through Charles
E. Tuttle Co. Inc., Tokyo.

E. Fromm (Ed.), Shakaishugi humanizumu
Vol. 2., Tokyo (Kinokuniyashoten) 1967



目次（下巻）

第三部 自由

怠惰のすすめ

マルクスによる自由の概念の

具体化

人間と自由

文化批評における自由と

多元的決定論

バートランド・ラッセル

九

イリニング・フェッチャー

一〇

ガヨ・ペトロヴィチ

一一

ルディ・スペック

一二

第四部 疎外

社会主義と疎外の問題

ブレドラグ・ヴラニツキー

一三



第五部 実践

疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

——キリスト教的観点から

E・フロリアン・ヴァインター

八四

テクノロジの現象

——人間の自由か疎外か

マチルド・ニール

一〇六

ヒューマニスティックな社会主義と

未来

ノーマン・トマス

一二三

計画と階級なき社会

ヴォルフガング・アーペントロート

一三四

社会福祉と供与の方法

リチャード・M・ティトマス

一五三

産業、労働、社会主義

T・B・ボットモア

一七〇

豊かな社会における個人の自由

ステイーヴン・キングIIホール卿

一八〇

啓蒙主義のヒューマニスティックな

ポール・メドウ

一八三

理想と数理経済学

ダニーロ・ドルチ

一九六

計画と集団に関する反省



社会主義の法哲学

三重革命

監訳者あとがき

ガルヴァノ・デルラ・ヴォルペ

二〇四

W・H・フェリーほか

三〇

城塚 登

二四

上巻目次

まえがき

エーリッヒ・フロム

第一部 ヒューマニズム

人間的な社会の探究

ヴェリコ・コラツチ

社会主義ヒューマニズムの源泉

イワン・スヴィターク

ルネサンス・ヒューマニズムと
マルクス主義的ヒューマニズム

ボクダン・スホドルスキー

社会主義とヒューマニズム

リニシアン・ゴルドマン

社会主義はヒューマニズムである

レオポルド・センゴール



第二部 人間

マルクスのヒューマニズムの
現代的意義

ヒューマニズムと弁証法

ガンジ

——ヒューマニストにして社会主義者

社会主義ヒューマニズムとは何か

マルクス主義的ヒューマニズムと

社会主義倫理における危機

社会主義ヒューマニズムと科学

ラーヤ・ドナエフスカヤ

ミハイロ・マルコヴィチ

ナーマル・クマール・ボーズ

ハーバート・マルクラーゼ

ユージン・カメンカ

ウンベルト・ツエロニー

マルクス主義と人間の哲学

マルクス主義と人間の実存的問題

人間と哲学

マルクスにおける人間の理想

マルクスと人間の普遍性の理念

哲学の力と重要性について

ユートピアと革命についての考察

アダム・シャフ

ミラン・ブルーハ

カレル・コシーク

マレク・フリッツハント

ブロニスワフ・バチエコ

ダニロ・ペヨヴィッチ

マクシミリアン・リュネベル



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlichung auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

マルクスによる「人間」と「市民」
マルクス理論に対するヒューマニズ
ティックな精神分析の適用
監訳者あとがき

エルンスト・プロツホ
エーリッヒ・フロム
城塚 登



凡例

- 一 原書でイタリック体で書かれている部分は、訳書では傍点であらわしている。ただし、書名・雑誌名に関しては、『』であらわした。
- 二 原書で引用符号で書かれている部分は、訳書では「」であらわし、引用文中の引用符号の部分のみはへんがくであらわした。
- 三 訳書で「」であらわしている部分は、訳者の補訳した箇所を示している。
- 四 原註の出典名は、原書においてはすべて英訳名で記されているが、本訳書においては、できる限りその出典の原外国語名を明示するとともに、邦訳書の出版されているものについては、邦訳書の書名ならびにその引用ページ数を記すことにより、読者の便宜をはかった。



Publication of **fromm-online.org**. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf **fromm-online.org**. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

第
三
部

自

由



怠惰のすすめ⁽¹⁾

バートランド・ラッセル

Bertrand Russell は哲学に関する著作と平和への献身によって世界的な名声を博した。一八七二年に生まれ、一九〇八年英国学士院の会員となり、一九三四年英国学士院のシルヴェスター賞、一九四九年英国メリット勲位、一九五〇年ノーベル文学賞を授けられた。彼の数多くの著作のうち最も有名なものには、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドとの共著『数学原理』および『自由への道』『幸福の獲得』『怠惰のすすめ』『常識と核戦争』がある。

私と同世代のほとんどのひとびとと同様、私は「小人閑居して不善を為す」という格言に従ってしつけられた。私はきわめて素直な子供だったから、教えられたことは何でも本当だと思い、良心——それはいまの瞬間にいたるまで私をあくせくと働かせつづけてきた——なるものを身につけた。しかし、私の良心は私の行動を規制してきたけれども、私の所信は変革をこうむった。思うに、世の中では過剰な労働がなされており、仕事は有徳であるという信念によって巨大な危害がひき起こされている。現代の産業国で説教される必要があることは不断に説教されてきたこととまったく異なっているのである。十二人の乞食がひなたにねそべっているのを見て（ムツソリーニ時代前のことであった）、彼らのなかの一番の怠け者に一リラ与えたナポリの旅人についての物語はあま



ねく知れわたっている。彼らのうち十一人が金を求めてとびあがったので、彼は十二人目の乞食に与えたのだ。この旅人は右翼系であった。しかし地中海の太陽の下で怠惰を享受しない国々で、怠惰を勧めることはいっそう困難であり、そのためには大々的な公の宣伝が必要であろう。私はYMCAの指導者がこの論稿を読んで、善良な若者たちに何もしないよう説得する運動を始めることを期待する。もしそうなれば、私の生涯もむだではなかったということになる。

怠惰を勧める私自身の主張を紹介する前に、とりあえず私の受けいれることのできない議論をとりあげておこう。すでに生活が十分に保障されている人が、教師とかタイピストといったごく平凡な職業に就きたいといっても、男女のいかんにかかわらずなく、そのような行為は他人の口からパンを奪うことになり、したがって悪いことだといわれるのがつねである。もしこの議論が正しければ、われわれが十分にパンを得るためには、怠けさえすればよいことになるであろう。しかしこのようなことをいうひとびとは、人が消費するのは働いて得たものであり、消費することによって仕事をつくりだす、ということを忘れている。人は自分が収入を得ることによって他人の口から奪うだけのパンを、消費によって他人の口に入れてやるのである。この見地からすれば、ほんものの悪人とは貯金する人である。しかし彼が、ことわざにあるフランスの百姓のように、彼のたくわえた金を靴下のなかにしまっておくだけならば、いうまでもなくその金は人を雇うための役には立たない。もし彼が貯金を投資するなら、事態はそれほど明白ではなく、さまざまな場合が生じてくる。

貯金に関する最も一般的な事柄の一つは、それを政府に貸付けることである。先進諸国の政府の公的支出の根幹が、過去の戦争に対する補償か、未来の戦争の準備にあるという事実からみれば、貯金を政府に貸付ける人は、殺し屋を雇ったシェイクスピア劇に出てくる悪人たちと同じ立場に立つ。経済的習慣の明らかに示すところでは、人は自分の貯金を貸付ける国家の軍事力を増大させる。明らかに、彼がその金を——たとえ飲酒とか賭博によつてであれ——使ってしまうほうがましであろう。



怠惰のすすめ

しかし、貯金が生産会社に投資される場合には事情はまったく異なる、といわれるかもしれない。このような企業が成功して何か有益なものを生産するときには、このことは承認してもよい。しかし近頃では、だれでもほとんどの企業でそうはいっていないことを否定しない。それは大量の人間労働が、人間にとって有用なものを生産するためにさざげられずに、生産されても使われぬ、無用の機械を生産するのに浪費された、ということに興味する。したがって破産する事業に自分の貯金を投資する人は、自分自身が損害をこうむるばかりでなく、他人にも損害を与えるのである。たとえば彼が友人のためにパーティーを催すのに金を使えば、友人はうれしがる〔と期待してもよい〕し、肉屋とかパン屋とか酒類密売者とかのような彼が金を支払ったひとびともみな喜ぶことであろう。しかし、路面電車が望まれていないとわかっている場所に、路面電車のレールを敷くのに金を費すならば、彼はだれにも喜ばれない路線に大量の労働をつぎこんだことになる。それにもかかわらず、彼が自分の投資の失敗によって一文なしになるとときには、不慮の不幸の犠牲と見なされるのに対して、自分のあり金を博愛的にふりまく陽気な浪費家は、愚か者であり、不まじめな人間として、さげすまれるであろう。

以上のことはすべて、序の口にすぎない。私は多くの危害が現代世界においては仕事の徳性に対する信仰によってなされつつあるのであり、幸福と繁栄への道は仕事の組織的な削減のうちに存するということを真剣に主張する。

まず第一に、仕事とは何であるか。仕事には二種類ある。第一には、地上あるいは地表近くの物質の位置を他の同種の物質に対して相対的に変えることであり、第二には、他のひとびとにそうするように命じることである。第一の種類の仕事は不愉快であり、労賃は低い。第二のものは愉快であり、高給で報われる。第二の種類の仕事は無限に拡張することができる。命令を与える者だけでなく、どのような命令が与えられるべきかについて助言を与える者もいる。通常二つの正反対の種類の助言が、二つの組織団体によって同時に与えられる。これが政治とよばれるものである。この種の仕事に要求される技能は、助言を与えるべき主題に関する知識ではなく、説



得的に語り、叙述する技術、すなわち、宣伝に関する知識である。

欧米では、アメリカを除いてヨーロッパのいたるところに、どの勤労者階級よりもいっそう尊敬されている、第三の階級のひとびとがいる。土地を所有し、他のひとびとに生存し仕事をする権利を与えてその対価を支払わせるひとびとがいる。これらの土地所有者は怠惰であるから私が彼らを称賛するだろうと思われる向きもあろう。しかしあいにく、彼らの怠惰は他人の勤労によってのみ可能になったのである。実際、快適な怠惰を求める彼らの欲望こそ、仕事主義全体の歴史的源泉である。彼らは他人に彼らの例にならわせようとはけっして思わなかった。

文明の黎明から産業革命にいたるまで、人間は概して、厳しい労働によって——たとえ彼の妻が少なくとも彼と同程度に厳しく働き、また彼らの子供がそうすることのできる年令に達するやいなやその労働を加えるとしても——彼自身と彼の家族の生計のために必要とされる量しか生産することができなかった。最低限の必要量を越えたわずかな剰余は、それを生産した者に残されず、戦士と僧侶によって専有された。飢饉のさいには剰余はなかった。しかし戦士と僧侶はなお平常時と同じ量を確保したので、その結果、勤労者の多くは餓死した。この制度はロシアでは一九一七年まで存続し、東方ではいまなお存続している。それはイギリスではナポレオン戦争のあいだ十分な勢力をふるいつづけ、産業資本家^{産業資本家}という新しい階級が実権を獲得した百年前まで続いた。アメリカでは、この制度は独立戦争によって終息した——ただし南部では南北戦争まで続いた。このように長期間にわたって存続し、ごく最近廃された制度は、当然、ひとびとの思想と見解に深大な影響を残してきた。われわれが仕事を望ましく思っているのは、多くはこの制度に由来しており、したがって産業資本主義以前のものであって現代世界にふさわしくない。現代の技術は、余暇がある限度内において少数の特権階級の専有物ではなく、共同社会全体に平等に分配された権利であることを可能にした。仕事の徳性は奴隷の徳性であり、そして現代世界は奴隷制を必要としないのである。



怠惰のすすめ

原始社会において、百姓たちが彼らだけで生活していたならば、彼らは戦士と僧侶がそれにたよって生存を続けたわずかな剰余生産物を手ばなしはしなかったであろうが、しかし生産が不足するか消費が過剰になることはあったであろう。最初は純然たる暴力が彼らに剰余生産物を生産し、それを手ばなすことを強いた。しかし、しだいに、せせと働くことが彼らの義務であるとする倫理を——彼らの仕事の一部分が怠惰な他人を支えるようになるにもかかわらず——彼らの多くが受けいれるように説きすすめることがわかってきた。このような手段によって、強制の量は減らされ、政府の支出は削減された。こんにちでも、もし王が一人の勤労者より多くの収入を得るべきではないということが提案されるならば、イギリスの賃金労働者の九九パーセントが衝撃を受けることは間違いない。歴史的にいつて義務の概念は、時の権力者がひとびとに自分自身の利害のために生きているのではなく、むしろ彼らの主人の利害のために生きるよう勧誘するために、用いた手段であった。もちろん、権力の保持者は、彼らの利害が人類のより大きな利害と一致しているということをかろうじて信ずることによって、この事実を目をおおっている。時には彼らの信仰が本当のこともある。たとえば、アテネの奴隸所有者は、正当な経済組織のもとでは不可能な文明に恒久的な貢献をなすことに、彼らの余暇の一部を費やした。余暇は文明に不可欠であり、そして以前は少数のひとびとの余暇が多数のひとびとの労働によって生みだされた。しかし彼らの労働は、仕事に益があるからではなく、余暇に益があるがゆえに価値があったのである。そして現代の技術をもつてすれば、文明を害することなしに、余暇を正当に分配することが、可能であろう。

現代の技術は、各人の生活物質を確保するために必要な労働力を著しく減少することができた。これは大戦中に明らかになった。当時は、軍隊に入るすべての男子、軍需品の製造にたずさわるすべての女子、スパイ・戦争宣伝機関・戦争に結びついた官職につくすべての男女が、生産業から離れ動員された。それにもかかわらず、連合国側の未熟練賃金労働者の一般的な生活水準は、それ以前あるいはそれ以後よりも高かった。この意味深い事実は、財政によっておおいにかくされた。すなわち借款によって将来が現在を養っているかのような観を呈したの



である。しかし、そのようなことはもちろん不可能である。人はまだ存在せぬ一切れのパンを食べることはできない。大戦は、生産を科学的に組織化すれば世界の全労働量のうちわずかな部分によって現代の全人口をかかなり安楽な状態に保つことが可能なことを示した。もし、戦争の終結したときに、ひとびとを戦闘と軍需産業へと解放するためにつくりだされた科学的組織が保持され、労働時間が四時間に切りつめられていたならば、事態はすべて好転したであろう。事実はそうならず、旧来の混沌が温存され、仕事を要求された者たちは長時間働かされ、残りの者たちは失業者として飢餓にさらされた。なぜか。理由は、仕事が義務であり、人は賃金を、自分の生産した物に比例してではなく、自分の勤労によって確認される徳に比例して受け取るべきであるから、なのである。

これは、それが生じた情況とはまったく異なった情況に適用された、奴隷国家の道徳である。結果が悲惨であったのは、不思議ではない。一例をあげよう。ある与えられた瞬間に、ある数のひとびとがピンの製造に従事していると仮定しよう。彼らは、たとえば一日に八時間働いて、世間が必要とするだけのピンを製造する。ある人が、同数の人数で従来のごとく二倍のピンを製造することのできる発明をする。しかし世間は二倍のピンを必要としない。ピンはすでに、ほとんど同一の数量がより低い価格で販売されるほどに、安くなっている。思慮のある世界なら、ピンの製造にかかわっている者はだれでも八時間のかわりに四時間働くようになり、そこで他のいっさいが従来通りに進行するであろう。しかし現実の世界では、このようなことをしたら風紀が乱れると考えられるであろう。ひとびとはいぜんとして八時間働き、あまったピンがはらんし、破産する雇主が現われ、以前ピンの製造にたずさわっていたひとびとの半分は仕事からあぶれる。結果においては、計画にもとづく場合とちよほど同じだけの余暇が得られるが、しかし半数はまったく暇であるのに対して、他の半数は酷使される。このような仕方では、不可避の余暇が幸福の普遍的源泉であるかわりに、周囲に悲惨をひき起こす、ということが立証される。これ以上気違いじみたことを想像しうるであろうか。



怠惰のすすめ

貧乏人が余暇をもつべきであるという考えによって、金持はつねに衝撃を与えられた。イギリスでは、一九世紀初期に、十五時間が成年男子にとつての一日の普通の仕事であった。子供は同じ時間働いたこともあったし、一日十二時間働くことはごく普通のことであった。おせっかいなひとびとが、これらの時間がおそらくはいくぶん長すぎるであろうと示唆したとき、彼らは、仕事は成人を飲酒から遠ざけ、子供を非行から救う、と教えさされた。私が子供のとき、都市の勤労者が選挙権を獲得した直後のことであつたが、何日かの公休日が法によって定められ、上流階級を大いに憤慨させた。私は一人のおいぼれたオランダ人が「貧乏人が休日をどうしようというのだ。奴らは働くべきだ」とつぶやくのを聞いた。こんにちのひとびとはそれほど卒直ではないが、しかしその感情はいまでも残っていて、それが多くの経済的混乱の源になっている。

さしあたって、迷信にとられることなく、卒直に、仕事の倫理について考えてみよう。人間はだれでも、必要上、一生のあいだにある量の人間労働の生産物を消費する。かりに、労働は概して不愉快であると仮定するならば、人が自分の生産したよりも多くのものを消費することは不当である。もちろん、彼は、たとえば医師のように、必需品ではなく、むしろ用役を供給するかもしれない。しかし、彼は食事と宿泊に対する返礼として、何かを提供すべきである。この程度で、仕事の義務は認められなければならないが、しかしこの程度においてだけである。

ソ連以外のすべての現代社会で、多くのひとびと、すなわち遺産相続者や、金持と結婚したひとびとが、この最小量の仕事をさえ逃避している、という事実は、深く考えないことにする。私は、これらのひとびとが怠惰であることを許されているという事実が、賃金労働者が過労か飢餓に陥ることを期待されているという事実とほとんど同程度に有害である、とは思わない。

普通の賃金労働者が一日四時間働くならば、各人にとつて十分なものはあるであろうし、失業も存在しないであろう。この考えは、富裕階級に衝撃を与える。なぜなら、彼らは、貧乏人はそれほど多くの余暇を利用する方



法を知らないであろう、と確信しているからである。アメリカでは、すでに裕福になったときでさえも、長時間働く人がしばしばいる。このようなひとびとは、当然、失業という冷酷な罰による以外は、およそ賃金労働者の余暇という考えに憤りを感じる。事実、彼らは息子のためにさえも、余暇をきらうのである。まったく奇妙なことに、彼らは一方では彼らの息子たちが教養を受ける時間をもたないほど懸命に働くことを望んでいるが、他方では彼らの妻や娘たちがまったく何の仕事もっていないことを気にしないのである。貴族社会では両性に広がっている無用称賛主義が、金権主義のもとでは、女性に局限される。しかし、これは、その称賛主義がいくぶんかは常識にならなくなったというわけではけっしてない。

余暇の賢明な利用は、文明と教育の産物である、と結論しなければならぬ。生涯を通じて長時間働きつづけてきた人は、突然暇になると、退屈するであろう。しかし、かなりの量の余暇がないと、人は多くの最良のものからしゃ断される。人口の大半がこの損失をこうむるべき理由は、もはや存在しない。ただ愚かな——通常は代償的な——禁欲主義のみがわれわれを不必要な仕事になお固執させるのである。

ロシア政府を支配する新しい綱領のうちには、一方では西方の伝統的な教訓とは非常に異なった多くのものがあるにもかかわらず、他方にはまったく変わっていないものがいくつもある。統治階級、とりわけ教育的な宣言をおこなう統治階級が労働の尊厳という主題について示す態度は、「正直な貧しいひとびと」とよばれる者に対してたえず説いてきたものとはとんと違わない。勤勉、実直、自分に直接関係のない利益のために長時間働くことをいとわぬ気持、権威に対する柔順など、これらすべてが再び登場している。その上、官僚はなお世界征服者の意志を表明しているが、しかしこの征服者はいままで弁証法的唯物論という新しい名前ではばれている。

ロシアにおけるプロレタリアの勝利は、他のある国々におけるフェミニストの勝利と共通した点をいくつかもっている。ずっと昔、男性は女性が徳性においてまさっていることを認めて、気高い徳性は権力よりもいっそう



怠惰のすめ

望ましいと主張することによって、かよいい女性を慰めていた。ついにフェミニストたちは、両方を兼備しようと決心した。なぜならば、彼らのうちの開拓者は、ひとびとが彼らに徳の望ましさについて語ってきたことはすべて信じたが、政治的権力の無価値さについて語ってきたことは、信じなかったからである。ロシアでも似通ったことが、筋肉労働に関して起こった。ずっと昔に、金持や彼らの追従者は「正直な骨折し仕事」をほめて書き、質素な性格を称賛して、貧しいひとびとは富めるひとびとよりも天国へ行くことがはるかにたやすい、と説く宗教を奉じてきたし、また一般に、筋肉労働者に、空間における物質の位置を変えることにはどこかとくに高貴なところがある、ということ信じさせようと試みたが、それは、ちょうど、男性が女性に、女性は自己の性的隸属から高貴なものを引き出す、ということ信じさせようと努めたのと、同様であった。ロシアでは、この筋肉労働の卓越についての教訓ははじめにとられ、その結果、筋肉労働者は他のだれよりも尊敬されるにいたる。要するに、復古主義者の訴えなるものがなされるが、しかし古い目的のためになされるのではない。それは特殊業務のための特別作業隊員を確保するためになされるのである。筋肉労働は若者の前にかかげられる理想であり、あらゆる倫理的教訓の土台である。

現在のところ、おそらく、これはすべてうまくいっている。自然資源に富んだ大国は、発展を待望しており、しかも資金のごくわずかの運用で開発されなければならない。このような状況においては、過剰労働は不可欠であり、またたやすく巨大な報酬を生み出すことができる。しかし、だれもが長時間働かないで快的に暮らしてゆける目標が達せられたときには、どうなるのであろうか。

わが西洋資本主義諸国では、この問題をさまざまな仕方でも処理している。われわれは経済的正義を実現しようとしなないので、総生産の大部分が人口のごく少数の手に渡され、しかも彼らの多くはまったく働かない。中央の生産管理が欠けているので、必要とされていない多くの物が生産されている。われわれは大きな比率の労働人口を働かせずにいるが、それというのも、われわれが彼らの労働を、他のひとびとに過重労働を課することによつ



て、省くことができるからである。これらの方法がすべて不十分であるとわかったときには、戦争をする。われわれは、ちょうど花火を発見したばかりの子供のように、多くのひとびとに炸薬を製造させ、他の多くのひとびとにそれを爆発させる。これらすべての工夫をつなぎあわせることによって、われわれは、かろうじてではあるが、どうにか、多くの厳しい筋肉労働が、一般人の宿命でなければならぬ、という考えを温存させているのである。

ロシアでは、よりすぐれた経済的正義と中央の生産管理によって、問題は異なった仕方では解決されねばならぬであろう。合理的解決があるとすれば、それは、必需品と基本的な便益品がすべてのものに支給されるようになったとき、ただちに——各々の段階において、より多くの余暇とより多くの商品とのいづれを優先させるべきか大衆の投票によって決定し、——労働時間を徐々に短縮することであろう。しかし勤労の至上の徳を教え込んできた当局が、多くの余暇があつてわずかな仕事しかないような楽園を目標として、政策を立てることは困難である。いっそうありそうに思われるのは、当局が現在の余暇が将来の生産性のために犠牲に供されるような新しい計画を考えだすことである。私は最近、コラ海を横断するダムを築くことによって白海とシベリア北岸を温暖にすることに関して、ロシアの技師たちによって提案された才気あふれた計画について読んだ。賞賛すべきではあるが、しかしこの計画は一世代のあいだ、すなわち、労苦の高貴性が北極海の氷原とふぶきの最中でみせつけられるあいだ、プロレタリアの安楽を延期する計画である。この種のことは、勤労の徳を、勤労がもはや必要でなくなるような情況を生み出す手段として考えず、むしろ目的自体と見なすことの結果であろう。

実は、物をあちこちに動かすことは——ある程度はわれわれの生存にとって必要であるが——けっして、人間生活の目的ではない。もしそうだとすれば、すべての土工がシェークスピアよりすぐれていると考えなければならぬであろう。われわれは、二つの原因によって、このような事態に迷い込まされている。一つは、貧困階級を満足させる要求である。そのために、富裕階級は数千年のあいだ、一方では勤労の尊さを説教しながら、他方



怠惰のすすめ

では自分たちをこの点において不名誉な地位にとどめてきたのである。もう一つの原因は、われわれがこの地上に実現しうる驚くほど巧みな変化をもたらすメカニズムにたずさわるといふ新しい喜びである。これらの動機はいずれも、現実の労働者には大して訴える力をもたない。あなたが彼に、彼が自分の生活の最良の部分は何と考えているか、とたずねるとき、次のような答えは期待できそうもない。「私が筋肉労働が好きなのは、自分が自分に人間の最も高貴な仕事をなし遂げているのだということを感じさせるし、また、人間がこの地球をどれほど多く変えることができるかということを考えさせるからです。私の肉体が休息を求め、私がそれに有終の美を与えねばならないのはもちろんですが、しかし私は、朝が来て私の満足がそこから湧きでてくる労役に帰ることができるときほど、幸福なことはありません。」私は、勤労者がこの種のことを言うのを聞いたことがない。彼らは仕事を——こう考えるのが当然であるが——生計に欠くことのできない手段と考えているし、彼らがどのような幸福を享受しようと、それを彼らが引き出すのは、彼らの暇な時間からである。

少しの余暇は楽しみであるのに、ひとびとは自分たちが二十四時間のうちからただ四時間しか労働する時間をもたない場合には、日々を充実させる仕方がわからないであろう。こういう考えが現代世界において本当であるかぎり、それはわれわれの文明のとがである。以前のどの時代にも、それは真実ではなかったであろう。以前には、能率の礼賛によってある程度抑制されてはきたが、それでも気楽さと気晴らしに対する包容力があつた。これに對し現代人は、何事も何か他のもののためになされるべきであつて、けつしてそれ自身のためになされるべきではない、と考える。たとえは、まじめなひとびとは映画を見に行く習慣をいつも非難し、それが若者を犯罪に導くことを教えたとす。しかし映画の製作に向けられるすべての仕事は尊重されるべきである。なぜなら、それが仕事であり、またそれが貨幣利潤を生むからである。望ましい仕事は利益をもたらす仕事であるという考えは、あらゆるものをあべこべにしてきた。あなたに肉を供給する肉屋と、あなたにパンを供給するパン屋は称賛に値する。なぜなら、彼らが金をもうけているからである。しかしあなたが彼らの供給した食物を食べるとき、



仕事のための活力を得るために食べるのでなければ、あなたは不まじめである。要するに金を獲得することは善であるが、金を消費することは悪である、と主張される。それらが一つの取引きの両面であるからには、これは馬鹿げている。鍵は善であるが、鍵穴は悪であるというのと同じである。商品の生産のうちにはどのような長所があるにせよ、それは、まったく、商品を消費することによって獲得される利益から引き出されなければならない。われわれの社会では、個人は利益のために働く。しかし彼の仕事の社会的な目的は、彼が生産するものを消費することに存するのである。この生産の個人的目的と社会的目的との分離こそ、営利が産業の動機である世界のみから明晰に考えることを非常にむずかしくしているのである。われわれは生産を重視しすぎ、消費を軽視しすぎることによって判断しないことは、その一つのあらわれである。

私が労働時間は四時間に短縮されるべきであると提案するとき、私は残りの時間全体がまったくくだらないことに費されるべきである、と言おうとしているのではない。私が言いたいのは、一日四時間の労働が生活必需品と基本的な便益品を享受する権利を人に与えるべきである、ということであり、また彼の時間の残りは彼自身のものであって、彼がふさわしいと思う仕方を利用してべきである、ということである。それは、教育が現在普通におこなわれている以上に普及し、教育目標のなかに余暇を知的に利用しようとするような趣味を培うことを含んでいるような、そういう社会組織が具えるべき本質的要素である。私は「文化的」と考えられるようなたぐいのものを主として考えているのではない。農民の踊りは遠く離れたいなかをのぞいては死に絶えてしまったが、しかしそれを培われた衝動は、まだ人間性のうちに巣くっているに違いない。都市居住者の娯楽は、主に受動的になってしまった——映画鑑賞、フットボール観戦、ラジオ聴取、等々。これは、彼らの活動のエネルギーが仕事に完全に喰われている、という事実から由来している。彼らにもっと多くの暇があるなら、彼らはかつてみずから積極的に参加した娯楽を再び楽しむであろう。



意図のすずめ

過去には少数の有閑階級と多数の労働階級があった。有閑階級は、社会主義の点では何の根拠もない利益を享受した。このことは、必然的に、この階級を圧制的にし、彼らに対する同情者を少なくし、彼らにその特権を正当化する理論を發明させた。これらの事実はこの階級の優秀性を大いに減じはしたが、しかしこの欠点にもかかわらず、彼らはわれわれが文明とよぶもののほとんどすべてに貢献した。彼らは芸術を培い、科学を發見した。本を書き、哲学を發明し、社会關係を洗練した。被圧制者の解放さえも、通常は、上から与えられてきた。有閑階級が存在しなかったら、人類は野蛮主義から浮かびあがるのがなかったであろう。

しかし、なんの義務をもたぬ世襲有閑階級の方法は、とほうもなく浪費的であった。この階級の成員のただ一人として勤勉であることを教えられたことはないし、この階級全体としては、格別に知的であったわけではない。この階級は一人のダーウィンを生み出すことができるではあろうが、しかし彼一人に対して、狐狩と密猟者を処罰することのほかは何一つ知的なことを考えない数万人のいなか地主が対照させられねばならなかった。現在では、有閑階級が偶然にかあるいは副産物として提供したものを、大学がいつそう組織的な仕方、提供するものと思われている。これは大きな進歩であるが、しかしそれはいくつかの欠点をもっている。大学の生活は世間一般の生活から非常にかげはなれているので、アカデミックな環境にひたって生きているひとびとは、一般男女の急務や問題に注意を向けられないおもむきがある。その上、彼らの自己表現の仕方は、彼らの意見が一般大衆に与えるべき影響力を奪いとってしまうたぐいのものである。もう一つの不利な点は、大学では研究が組織化されて、ある独創的な研究方針を考えている人は、勇気をそがれがちである、ということである。そこで、學術機關は、有益ではあるが、その壁の外にいるすべての人が非実用的な探究に向かうには多忙すぎる世界においては、文明の利害の申し分のない擁護者ではない。

だれでも一日四時間以上働くことを強制されない世界では、科学的好奇心を抱いている人ならだれでもそれに没頭することができるであろうし、どの画家も——彼の絵がどれほどすぐれたものかはいざしらず——飢えるこ



となしに描くことができるであろう。若い作家たちが、不滅の作品を書くためには、生計を維持するためのセンセーショナルな作品によって自分に注目をひくことを余儀なくされ、いざその時が到来したときには、不滅の作品に対する趣味も能力も失ってしまっている、ということもないであろう。自分の専門的な仕事において、経済あるいは行政のある局面に興味をもつようになったひとびとは、しばしば大学の経済学者の仕事にみられる現実性を欠いたアカデミックな超然とした態度を持することなしに、自分のアイディアを発展させることができるであろう。医者は医学の進歩について学ぶ時間をもつであろうし、教師は、彼らが若い時に習った事柄で、ほどへて本当でないことがわかった事柄を、腹立ちまぎれに型にはまった方法で教えようとものがくこともないであろう。とりわけ、すりきれた神経と疲労と消化不良のかわりに、幸福と生の喜びがあるであろう。必要労働は余暇を楽しくするには十分であろうが、窮乏を生産するには不十分であろう。ひとびとは余暇の時間に疲れることはないであろうから、たんに受動的で退屈であるような娯楽は求めないであろう。少なくとも一パーセントのひとびとは、おそらく、専門の仕事に費されない時間がある公的に重要な地位の職務にささげるであろう。また彼らは生計のことでこれらの職務にたよることはないのであるから、彼らの独創性は妨げられないであろうし、長老学者によって定められた標準に準拠する必要もないであろう。しかし余暇の利益が現われるのは、以上の例外的な場合に限られない。一般男女は、幸福な生活を営む機会にめぐまれているので、いっそう親切になって、いじわるさもへり、疑惑の目で他人を眺める傾向も少なくなるであろう。戦争趣味は、一つにはこのために、一つには戦争がすべてのひとびとに長い敵しい労働をもたらすであろうから、死に絶えるであろう。善良な性質は、すべての道徳的資質のうちで、世界が最も必要とするものであり、また善良な性質は安楽と安全の結果であって、困難な闘いの生活の結果ではないのである。現代の生産方法は、われわれに、万人にとっての安楽と安全の可能性を与えた。われわれは、そのかわりに、あるひとびとにとっては過労を、他のひとびとにとっては飢えを与えることを選んだ。これまで、われわれは、機械出現以前と同様に、精力を使い果たしてきた。この点にお



怠惰のすすめ

いて、われわれは愚かであった。しかし、いつまでも愚かでありつづける理由は、ないのである。

〔小林靖昌訳〕

- (1) 一九三二年に書かれた。
- (2) それ以来、共産党員は戦士と僧侶の特権を継承した。

マルクスによる自由の概念の具体化

イリノグ・フェツチャー

Irving Fetscher は、ドイツのチュービンゲンで刊行されている『マルクス主義研究』の編集者を三年間勤め、『マルクスからソウヴェト・イデオロギ―へ』『マルクス主義、その記録による歴史』および『ルソーの政治哲学』の著者である。一九二二年、マールバツハ・アム・ネッカーに生まれ、チュービンゲン、パリ、フランクフルト各大学で、哲学、ロマン主義、社会学を学んだ。博士論文は『ヘーゲルの人間学』であった。現在は、フランクフルト・アム・マイン大学の政治学教授である。

若きマルクスは、二つの概念形態を通じて、社会における個人の自由の問題に取り組むことになった。すなわち、カントによって最も簡潔に哲学的なかたちでまとめられた自由主義的な概念と、ヘーゲルの自由の形而上学である。この二つの概念形態には、一定の社会的・政治的な限界のなかで、歴史的に具体性をもった思想が表現されている。マルクスの理論上の構造と政治的な意図とは、そもそものはじめから、理論的にも実践的にも、これらの概念の限界と、それにもなう抽象性とを克服することをめざしていた。それゆえ、マルクスがこれらの概念をどのように「ブルジョア的な自由の概念」として分析したかを理解しなければ、マルクス独自の政治上の目標を十分に理解することはできない。

カントにとって、政治的自由の原理は次のようなものであった。すなわち、「誰ひとり（彼が他人の福利を考慮するかぎり）私に彼の幸福と考えるものを押しつけることはできない。各人は、相似た目的を追求する他人の自由を認めた上で、自分に最も適した仕方でも自身、自身の幸福を求めなければならない。それゆえ、各人の自由に干渉しないすべ、てのひとびとの自由に対して、普遍的な法を立てることができ（る）⁽¹⁾。こうして、自由は個人に許された幸福追求の余地であり、他の個人の同じように正当な幸福追求だけが、それを制限するのである。この概念には、同胞についてたんに消極的にしか言及せず、自分自身の個人的な移り気や気まぐれに対する避けがたい法的な障壁としてしか同胞を見ていないという明らかな欠陥がある。この概念は、ホッブスやカントの場合のように、人間の「非社会的で社交的なり方」が動かしがたい事実であると仮定し、そこから思索を始めるときには、必然的に行きつくものである。もしわれわれが次のような仮定から、つまり、国家の法が、同胞の要求する自由を尊重するようひとびとを導く良心の声に耳を傾けるようにひとびとを強制するまでは、自発的な、自然のままの人間は必ず他人に敵意を抱いているものだとする仮定から出発するならば、人間のあいだにこの拘束的な関係しか見出すことができないであろう。

しかしマルクスにとっては、この個人間の敵対関係は——ホッブス以来、「本性」^{「キヤラクター」}に帰せられているが——資本主義的な競争社会だけに特有なものである。ジャン・ジャック・ルソーは、ホッブスの説は同時代の人たちだけに正しくあてはまるものであり、普遍的に、人間にあてはまるものではないと解釈したが、そのとき、彼はマルクスに先んじて「人間は狼である」という事態の歴史的本質を認識していたのであった。⁽²⁾しかし、マルクスはルソーとは異なり、すべての社会における個人の自由な発展は、他の個人との積極的な協同に結びついていることを知っていた。近代の、高度に専門化され、労働の分業をもなった社会が出現するまでは、この新しい自由のあり方の認識が意識の底にまで貫かれることはできなかった。ルソーは、自分の知っていた本来は自給自足できる農家よりなる前資本主義的社会の労働力が、重商主義によって分割されることを回避しようとして、ずっ



と昔の時代にたちもどることを熟望したが、それに反し、マルクスは、他人を満足させるため自分の仕事が役立つのであるから、各人が自分の仕事の遂行に満足を見出すとともに、自分自身を満足させるものとして他人の仕事を認めるという協同的な文明を未来に見出したのであった。マルクスは、都市国家の理想に対応するこの相互関係を捨て去ることなく、この関係の普遍化を、そしてまた、この関係のもつ性質の徹底的な変形を望んだのである。

しかし、マルクスは、カントにおける自由主義的国家の概念の限界を強調した最初の人ではない。カントは、生来は利己的な個人が平和に共存するように保証し、それによって個人が自己を満足させるのを助けることが、自由主義的国家の機能であるという見解を展開したのであるが、これに反して、ヘーゲルは、個人的な機会の自由を保証する法ではなく、国家の構造自体に、理性的な市民の自由を求めたのである。

ヘーゲルは『歴史哲学』のなかで、後にマルクスがおこなったと同様に、すべての自由主義的な自由概念にはつきりと反対し、それらの概念を、たんなる「消極性」にすぎず、形式主義であると非難した。国家は「その内部ではすべての個人の自由が制限されなければならないような、人間の集合ではない。この普遍的な制限——すべての個人間の相互的な拘束——が、各人に對してわずかな自由の余地を確保するものとなるように自由が考えられ、あたかも個人が他の個人との関係において自分の自由をこのように制限するものであるかのように自由が考えられるときには、自由は消極的にしか理解されない⁽³⁾。すでに『イェナ時代の実質哲学』のなかでも、ヘーゲルは「形式的自由」を「その実体がそれ自身に對して外的である」ものとして説明している。ヘーゲルにとつて自由の実体は「精神」であり、あるいはさらに正確には、国家の制度および法の生き生きとした精神のうちに客観的な私たちを与えられているものである。観念論的に、また神秘主義的に潤色されてはいるが、それにもかかわらず、マルクスはこれらの思想を、カント哲学の立場を越えた本質的な進歩を示しているものと考えた。

ただし、このように見るためには、「実体」というものを、個人の真の人間の発展がそこで生じてくるような、



マルクスによる自由の概念の具体化

協力するひとびとからなる現実社会と定義しなければならぬ。ヘーゲルの場合は、すべての同胞（何よりもまず国家のうち合体している）に対する個人の積極的な関係は、各人の「主観的精神」と国家の「客観的精神」とがたんに同一となる点にある。ヘーゲルにあっては、弁証法的同一は、相互関係の固定した極としての個人と国家がそれぞれのもつ独立した存在を排除するものではないが、しかしたんに観念的な次元の上にとどまっている。生きている人間と生きている社会（ヘーゲルの「必然的で理性的な国家」とは、この高く聳え立つ領域に遠く及ばず、「非実体的外観のうちにとどまっている。根本的には、ヘーゲルは一つの抽象性を他の抽象性と交換したにすぎなかったのである。自由主義的な自由概念は、ひとびとのあいだの実際的な関係の上に基礎づけられ、また競争社会でのひとびとの心理的要求によって決定された拘束を表わしているが、それと反対にヘーゲル哲学の国家形而上学は、人間が自由を発見し行使することができるのは、その日常の個人的関係においてはではなく、観念的領域においてであると論じている。事実、ヘーゲルは「国家は、その内部で個人が彼の自由を得るところの實在である。」と断言している。だが、観念的国家は人間の環境ではない。すなわち、現実の「市民社会」は、生産、交換、産業の世界であり、この世界で人間は彼の自由を求めなければならないのである。

マルクスの批判は、自由主義的な自由概念の歴史的基盤を明らかにし、それが社会的にも、時代的にも限定されているブルジョア思想の地平内に制限されたままであることを提示した。ヘーゲル哲学の概念については、マルクスは、人を惑わし現実と補足しあうようなその特質が、ブルジョア社会の現実と対決させることによって明らかになると指摘した。『資本論』のなかには、マルクスのブルジョアの命題および人間の権利に対する最も徹底した批判が見出される。

「われわれが見捨てようとしているこの「流通および商品交換の」領域、その限界内で労働力の売買がおこなわれるこの領域は、実際のところ、天賦人權の真の花園であった。ここでは、自由、平等、所有およびベンサ



FROMM-Online

ムだけがすべてを支配している。自由が支配するとは、たとえば、労働力のようなある商品の買手と売手とは、ともに彼らの自由意志によってだけ束縛されているからである。彼らは自由な行為者として契約し、法的に對等の人として契約する。契約は、彼らの共通の意志を法的に表現した一つの形式以外の何ものでもない。平等が支配するとは、各人はたんに商品所有者として他人と関係しあい、等価物と等価物を交換するからである。所有が支配するのは、各人は自己の所有物だけを処分するからである。そしてベンサムが支配するとは、各人は自分自身しか重視しないからである。彼ら結びつけ、他人と関係させる唯一の力は、彼らの利己主義、利益、私的権益の力だけである。各人は自分自身のことだけにかかわって、他人のことには誰もかかわらない。そしてまさしくそうであるからこそ、彼らはすべて、事物の予定調和に従って、あるいは全能な神の摂理のおかげで、相互の便益、共通の利益のために、そして全体の利益において、ともに働くのである。⁽⁶⁾

マルクスは、フランス憲法で人間の権利として保証され、すべての自由主義的民主憲法によって同じかたちで引き継がれた自由と平等とが、市場を中心とする社会での人間関係にふさわしい表現であることを示した。市場を中心とする社会では、どのような人の社会的地位も生まれながらの特権によって固定されず、誰もが「商品所有者」として自分の商品を自由に処理でき、自分が協定した契約によってのみ束縛されるのである。しかし、労働力という商品を売り渡すことは、見かけは平等で自由のようであるが、実際にはそうではない。実際の所有権の不平等は次のような事実にある。つまり、労働力の所有者は、自分の労働力しか売れるものをもたず、したがって、法によってではないにしても、労働力を手離すように、あるいはドイツ人の生き生きした表現を使えば、「契約によって自分を譲渡する」(みずからを物化する)ように強制されているのである。彼らの労働力は、職工が市場にもたらす客体的な商品とは異なり、彼らの存在の客体化した部分ではなくて、客体化する能力それ自体である。人間の本质は、自然を創造的に変形させて、自分の願望や目的に沿うように形成する能力にある。こ



マルクスによる自由の概念の具体化

の能力を売り渡すように強制されるとき、人間はその人間性を放棄し、そしてその結果、人類と人間性に対して疎外された関係が生ずる。自由主義的な自由概念は、制限されたものである。なぜなら、この概念は、人間が自分のための利益をめざすことを人間の本质上に帰するが、しかし実際は、この特徴は競争社会の人間を表わしているだけであり、過去についても、未来についても、誤っていると思われるからである。マルクスは、ヘーゲルの国家の形而上学は、すでにフランス革命憲法でブルジョア民主主義が表現した自由の観念を、抽象的に補完するものだと示した。

ヘーゲルの法の哲学に対するマルクスの批判は、ヘーゲルがドイツ人として最初はその理論（イデオロギー）形態でしか出会わなかったブルジョア民主主義国家を、その法哲学が説明しているということであった。すでに見たように、ヘーゲル哲学の概念が自由主義的概念にまさっている点は、個人と社会の弁証法的関係を把握できるといふ能力である。マルクスがこの認識をヘーゲルから得たのか、それとも社会的現実そのものの経験から得たのかは、どうでもよいが、同様な認識はマルクスにも見出される。「個人に対抗する抽象的概念として、しばしば『社会』が仮定されるが、このことはとりわけ避けなければならない。個人は社会的存在なのである。したがって、個人の生命の発現が、他のひとびとと共同してなし遂げられた共同体の生命の発現というかたちで直接に現れないときでも、個人的生命の発現は社会的生命の発現であり、その確認でもある」(7) すでに見たように、マルクスにとっては、ヘーゲル哲学の概念は、社会的個人を、主観的精神と客観的精神から概念的に抽象された形態においてしか呈示せず、また具体的な人間（感覺的な現実的存在）を、さらにこのような人間によって形成された市民社会をも、より低いランクの領域に格下げした点で誤っていた。社会的に関係づけられる存在であるはずの人間が、市民社会、そして市民社会の計算された知性、私的な利己主義、仕事、法、競争を超えて、つかみ所のない空想的な領域のなかに宙吊りにされているのである。しかしマルクスは、具体的な日々の生活から離れたヘーゲル哲学の抽象性が偶然によるものではないことを知っていた。「近代国家そのものが現実の人間を



捨象しているためか、あるいは全体的人間を空想的な仕方でだけ満足させているためか、そのいずれかの理由によつてのみ、またその限りにおいてのみ、ドイツの思想は自然のままの人間から近代国家の概念を抽象すること⁽⁸⁾ができた。人間は、ブルジョア(競争)社会の一員として、現実的・感覚的に存在する全期間を通じて、市民(citizen)という抽象的形態でしか、この「近代国家」に住むことはできない。市民として、人は市民社会の一員であり、共同体において他の市民たちと弁証法的に結びついていると想像するかも知れないが、しかし現実的・感覚的な存在としては、彼は自由ではなく、孤立していて、よそよそしい法(偶然性)に服従し、同胞とは否定的にしか(たとえば、競争相手としてしか)結びつきをもたないのである。マルクスは一八四三年に次のように述べている。「完成された政治的國家は、その本質において、人間の類的生活であり、物質的生活に對立している。人間の利己的生活のあらゆる前提條件は、國家的領域の外に、市民社会のなかに存在しつづける。政治的國家がその眞の發展を遂げたところでは、人間は、思想においてだけでなく、現実において、生活においても、天上と地上との二重の生活、すなわち、そのなかで彼が自分自身を社会的存在として認識するような政治的共同体での生活と、他方そこで彼が私人として行動し、他の人々を手段と見なし、みずからをも手段に墮落させ、外的な力のなぐさみものとなるような市民社会の生活とを、送るようになる。」

人間の「眞の生活」は、同胞との共同体のなかにあるべきであり、そこでは各人が自分を満足させながら、同胞と結びつくという仕方でも、豊かな業績をあげてゆく。しかし、この「眞の生活」は、近代世界では、市民共同体の架空で先験的な形式としてしか存在しておらず、そしてこの市民共同体がどのようなものであるかは、それが閉鎖的となり、他の國家の市民共同体と敵對關係に陥つたときに、はじめて明白に體驗されるのである。他方日々の現実生活においては、個人は「眞実でない生活」、同胞から故意に孤立したり、敵對したりする生活を送っているのである。「現実の人間は、まず利己的な(眞実でない)個人というかたちで認識され、眞の人間は抽象的な(非現実的な)市民というかたちで認識される。」⁽⁹⁾この分析は、現実的な(眞実でない)市民社会の人間



マルクスによる自由の概念の具体化

を、真の人間（自己と同胞との弁証法的関係を知っている人間）へと発展させるという課題を提起したのであった。

マルクスは、その初期の著書で、この課題を次のように定式化した。「現実の人間が、抽象的な公民を自分のうちに取り戻し、そして個別的な人間のままでありながら、自分の経験的な生活において、自分の個人的な労働において、自分の個人的な関係において、類的存在となったときのみ、すなわち、人間が自分の固有の力を社会的な力として認識し、再編成し、それゆえ、もはや政治的な力とかたちでこの社会的な力を自分から切り離さないときのみ、まさにそのときにのみ、人間の解放は達成される。」

マルクスは一八四〇年代と一八五〇年代の著書、とくに『抜粋』と『政治経済学批判要綱』とのなかで、この具体的な自由人、「自己の個人的な労働において、自己の個人的な関係において類的存在となった」人間について詳しく述べている。人間がその固有の特質を、もはや超地上的な存在へと投影せず——これはフォイエルバッハによれば、宗教的な物化とともに生ずるのである——あるいは、政治的疎外において生ずるように、もはや現実存在する普通のブルジョア「国家」の彼方に、世界を想定したりしないようになれば、人間は「類的存在」となる。このとき、個人は、その自然のままの能力に従って、誰でも、自分のために、そして自分とともに、生き生きとした人間性を人間的な労働を通して実現するような、あの全面的な能力を獲得するのである。個人が一生を通して一つの職業に縛りつけられている「白痴状態」から解放され、賃金労働という奴隷状態から解放されたときにのみ、個人がこのような類的生活を保持することが可能となろう。このような状態が実現されたときにのみ、社会とその成員とが不完全な実在であったために、必要な補いをするものであった国家（および宗教的イデオロギー）が消滅しうることになる。国家が不必要になるということは、何よりもとくに、経済的な階級の特権の廃止と結びついている。そしてまた、これらの廃止にもなって、特権階級が、基本的人権を認められていない人たちに対して力をもって自分の特権を防御するという必要もなくなる。個人が類的存在となり、そ



の同胞と全面的に、そして積極的に結びつくような社会が出現するやいなや、(民主主義) 国家は不必要となるのである。

「政治的國家」における個人の自由に対する障壁は、個人の發展に対する機會のうちに不平等が現実に残存しているかぎり、そしてすべての「疎外」が克服されなにかぎり、必然的なものであり、そのまま存続する。所有の特権を除去するとともに、決定的な一歩が踏み出されはするが、目的はまだ達成されない。すべての必要な仕事は自発的に遂行され、すべての生産力が各人のすべての要求を満足させるのに十分なものとなり、労働時間を減少することができないかぎりは、現実の眺望は不平等のままであり、それとともに、具体的な個人の「自由のない状態」もそのままである。私の要求の満足が、人間としての私の権利を通してではなく、私の金銭を通して達成される状態が存続するかぎりは——そしてこれは確かに「社会主義國家」においてさえこんにちの実状なのだ——、若きマルクスが述べた人間の發展が実現したなどとはとうてい言えないのである。

『経済学・哲学草稿』と同様に、一八四四年から四五年にかけて書かれた『抜粋』のなかでも、マルクスは、時期をみつめて、疎外のない人間社会をやがてもたらすことになる疎外された商品生産社会についての自分の見解に仕上げを加えている。これらの論述を見ると、「人間解放」の概念、具体的な人間の解放が、マルクスにとってどのような意味をもっていたかが明白に推測できる。技術的な意味での労働の分業は、これら二つの社会形態のいずれにも必要な前提条件である。しかし、一方の社会形態においては、労働の分業は各個人の利己的な孤立と結びついているのに、他方の社会形態においては、全体に対する各人の愛情ある関係に結びついているのである。次の記述は、マルクスによれば、商品社会にあてはまるものである。

「君は君自身のために生産したのであり、私のために生産したのではない。同様に、私は私自身のために生産したのであり、君のために生産したのではない。君の生産の成果が、もともと当然のこととして、私に対して



マルクスによる自由の概念の具体化

ほとんど直接の関係を有していないように、私の生産の成果も君に対してそうである。換言すれば、われわれの生産は、人民の、人民のための、人民としての生産、「ではない。」つまり社会的な生産ではないのだ。このように、人間としてわれわれは誰も他人の生産物に対して満足するような関係を有していない。われわれの相互生産は、人民としてのわれわれのために存在するのではない。それゆえ、われわれの交換もまた、そのなかで、私の生産物が同時に君の存在の、君の要求の物質化であるように、君のためにあると認められるところの仲介活動ではありえない。それゆえ、われわれの生産を相互に結びつける紐帯は、人間の本質ではない。⁽¹²⁾

単純な商品体系、あるいは発展した資本主義体系でさえも、すでにここで次のような体系として暴露されているのである。すなわち、この体系のなかでは、すべてのひとびとは、労働の分業によって分化された仕事の生産物に全面的に依存しているが、しかし、それは各人が他の人たちのために自発的に愛情に満ちておこなう仕事、他の人たちの人間的要求を満たすためにおこなう「人間の基本的な本質」の実現としては現われないうで、各人が自分自身のためにのみ働く利己的な仕事として現われているのである。間接的に——市場で交換するよう強制されて——のみ、そして「背後において」のみ、生産は他人のための生産でもあるようになる。確かに、それは人間のあいだの関係ではなく、「支払能力のある買手」間の関係にすぎない。すべての個人（あるいは人間集団）は、他の人たちの人間的要求を満たすにあたっては、「美的な法則」および他の次のような特徴をもつ規則に従うものとされる。すなわち、偉大な詩は詩的な理解力に対して意味をもち、交響曲は音楽的な耳に対して、絵画は教養ある審美眼に対して意味をもつ、等々。しかし、ひとびとがそれぞれにもつ適性、つまり、楽しんだり、聞いたり、見たりする能力に媒介されて、ひとびとは芸術を「わがものにする」のではない。それはもっぱら貨幣の処理によるのである。こうした特定の生産物も、人間としての私または君のためにはなく、われわれが商品所有者、貨幣所有者であるかぎりにおいてのみ、私そして君のためにはあるのである。それらは、こ



のように、われわれのために創作されたのではなく、われわれの貨幣のために創作されたのであり、社会的に結びついたひとびとのためではなく、社会の対象化された化身、つまり貨幣のために創作されたのである。

真に「人間的」な社会では、個人はお互いに自由に対する障壁ではなく、彼の本質を、満たされ豊かにされた存在として見出すのである。その社会では、次の記述が当てはまることになる。

「われわれが人間として生産したと仮定しよう。そうすれば、われわれはそれぞれ、この生産において自身と他人との双方を認めたことになる。(1)生産活動において、私は自分の個性と自分の独自性との対象化を見出した。したがって、この生産活動を通して、私は生命の個人的発現を楽しむとともに、客観的で感覚的に感じることでできる明白な力としての、自分の人間存在を知るといふ個人的な喜びを味わうことができる。(2)私の生産物を君が享受し君が使用することで、私は直接満足したし、また、自分の仕事が人間的要求を満足させた意識できた。したがって、客観的な人間存在としての私は、私以外の人間存在の要求に応ずる物質を生産したことになる。(3)私は君によつて、君と人類との間の媒介者となり、したがって君がその存在を達成するのに必要な、自覚的で、感性的な要素となる。そして私は、君の思考においても愛においても、私が認められているのを知った。(4)私の生命の個人的発現のなかで、私は直接君の生命の発現をつくりだす。したがって、私の真の本質、私の実現された類的存在は、私の直接的な個人活動のなかで、確立された。われわれの生産は、われわれの存在を反映するところの、それと同じ数の鏡である。」⁽¹⁸⁾

ここでは、商品生産社会、利己主義を媒介とした交換、断片的にされ、それに特有の性質を失った生産物、これらもつ邪悪な魔力は破られる(労働自体における現実的変化はいわずもがなである)。人間の生産物の変化に富んだ世界は、疎外された人間が物質化された商品という自分自身の映像に出会う歪められた鏡であることを



マルクスによる自由の概念の具体化

やめ、社会的人間性の真の鏡へと変わっていく。すべてのひとびとの努力は、ちょうど、恋をする人が恋人のために歌をつくるときの努力と同じように、他のひとびとの必要に応じてなされるようになる。

マルクスは、彼が理想とする人間の世界が直ちに実現すると期待するような空想家ではなかった。しかし、後期にたびたび慎重な註をつけ加えてはいるが、つねにマルクスは人間の潜在力についての信念をしっかりと保持していたと筆者は信じている。連帯した人類の自然支配、および労働生産力の増大は、確かに、疎外され物質化された世界からのこうした解放にとって必要な前提条件ではあるが、しかしそれ自身が解放であるわけではない。マルクスは、人類のたんなる自然支配のなかに、歴史の意味や、社会主義が目指す解放の本質を、けっして見はしなかった。それについてはほとんど聖書の句を引用してもよいほどである。「全世界を得るともおのれの魂を失わば、何の益かあらん。」自由に連帯したひとびとが、自分たちの性質をもつくり直すような社会が達成されるのでなければ、マルクスにとってもまた、完全な自然支配を達成してもほとんど何の役にも立たないものであったろう。自然支配は「反自然」ではなく「人間性のためになるもの」である。目標は、利己主義と、人間による人間支配をなくすことにある。

だが、自由と幸福とがいまだ具体的現実となっていない、かぎり、二つの抽象的な自由の概念は、われわれが知るにいたった正当な制限にもかかわらず、実質的な重要性を保っている。社会主義国家を含めたすべての国家において、民主主義の形而上学のものびきならない部分が、不可避的なイデオロギーとして隠されて存続している。正確にいうと、個人の労働の所産は、喜びに満ちた自発性や隣人愛からではなく、「物質的利益」から産みだされるものとなっているために、敵対的な関係に満ちた社会の具現である国家が、まだ非社会的な社会を補完するものとして現われざるをえないのである。こうした社会は共産主義社会と同一視されることはできない。共産主義社会だけが相互のために生産する自発的な人間存在を結びつけるのである。「人民民主主義」国家をも含めたすべての国家は、「幻想的な社会的本質」にとどまっている。そして、これらはマルクスが略述したような意味



での真の社会的本質が下部から生じてくるときにのみ、「不必要となり」、ついで「消滅していく」のである。しかし、われわれが古典的なカント哲学の記述のなかで知ったような自由主義的な自由概念は、この期間を通じて、相対的な重要性を保っている。この概念は、利己的な非社会的な個人に対して、自由の範囲を保証するものなるから、必要でもあれば正しいようにも思われる。強力な法が、個人の自由を、他の個人からばかりでなく、より優越した政府の権利からも切り離すとき、この概念は最高の形態で現われる。確かに、人間の自由の極限がこの種の保証とともに達成されると信じている自由主義的イデオロギーに対しては、反対しなければならぬ。明らかに、ヘーゲルとマルクスは、この自由の概念が狭小で抽象的であることを、十分に強調していた。しかし、マルクスが記述した人間社会が実現されず、「社会主義国家」のなかでさえも、大多数の個人が、利己的な動機に駆られて、各自の仕事をおこなっているかぎり、これらの自由主義的保障はどうしても不要とはなりえない。とりわけ、用益権（教育、医療、全般的な社会保障等々）を保証する補足的な措置によって、これら自由主義的保障は具体化される必要がある。競争心からの嫉妬や、現実の不平等が、社会の本質的特徴として続くかぎり、これらの措置は必要なものである。自由の濫用もまたカント哲学の定式の適切な解釈を通して防がなければならない。同胞を経済的に奴隷状態にする自由は、「普遍的な法に従って、各自のそして万人の意志の自由と共存しうる」ような行為には属さないのである。

具体的な自由が実現されないかぎり、自由についての二つのあいまい補いあう抽象的形態は、限定され、歴史的に制約されたものであるが、その妥当性を保っているのである。 【上巻 精訳】

(一) I. Kant, *On the Maxim: Good in Theory, but Bad in Practice*, in *Werke*, Vorländer ed., Vol. IV, pp. 87ff.

(二) ルソーの断片『国家と戦争』のなかの表現参照。「ホッブスの誤りは……自然のままの人間と、ホッブス自身の眼前の人間とを混同した点にある」(Vaughan, *Rousseau's Political Writings*, Vol. I, p. 305) C・B・ヤクファーン



マルクスによる自由の概念の具体化

は、彼の近著 (C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962) のなかで、ホブズからロックであった、敵対的な市場中心の社会と政治理論とのあいだの関係を、十分な説得力をもって跡づけている。

- (3) Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I, ed. Lasson, p. 90.
- (4) Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Vol. II, p. 28.
- (5) Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I, p. 89ff.
- (6) K. Marx, *Das Kapital*, 邦訳『資本論』(岩波文庫版) 1211-1212ページ。
- (7) Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 邦訳『経済学・哲学草稿』(岩波文庫版) 134-151ページ。
- (8) Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, 邦訳「ヘーゲル法哲学批判」序説」(大月書店版全集 第一巻) 四二二ページ。
- (9) Marx, *Zur Judenfrage*, 邦訳「ユダヤ人問題に就きて」(大月書店版全集 第一巻) 三九二ページ。
- (10) ヘーゲルは、この結論を得て、『法の哲学』のなかで、市民国家に対立するものとしての国家に関する観念論的概念の、より高い倫理の本質について、いっそう精密に展開した。「国家をたんに市民社会と考えたり、また、国家の究極目的をただ個人の生命と財産の保障と考えたりすると……まったく歪められた解釈が生じる。……以上述べてきた点に、戦争の倫理的契機が含まれている。……戦争は絶対的な悪と考えられるべきではない。……戦争は一時的な財産や関心が空しいものであるということに本気で直面させるような事態である。……これが戦争を、そのなかで特殊の観念性がその権利を獲得し、そして実現されるような契機へと高めるものである。戦争はより高い意義をもっている。すなわち、その作用を通して……有限な制度の固定化に対して国民が関心を示さないことにより、国民の倫理的健康が保たれるのである。それはちょうど、長く続いた嵐の結果である汚れから、一陣の風が、海を守るようなものである。……」(『法の哲学』第三四節、邦訳創元社版、下巻 二二〇-二二二ページ)。ヘーゲルは、「勝利に終わった戦争は国内不安を抑え、国内における国力を強化する」(同上) という事実を、対外戦争は有益であるという彼の哲学的推論の経験的な確証を見出したのである。
- (11) 同邦訳書 下巻 二二二ページ。
- (12) Marx, *Aus den Exzerptaten*, 邦訳『経済学ノート』(未来社) 一一二ページ
- (13) 同邦訳書 一一七-一八二ページ。



人間と自由

ガヨ・ペトロヴィチ

Gajo Petrović は、エーホスラヴィアのザグレブ大学の哲学教授であり、『イギリス経験論哲学』『G・V・ブレハーンノフの哲学的考察』『ロックからエイヤーへ』『哲学とマルクス主義』という著作がある。一九二七年ユーゴのカルロヴァツに生まれた彼は、ザグレブ、レニングラード、モスクワの各大学で哲学を研究し、後、イギリスとアメリカで二年間研究生活を送った。

(1) 人間を人間とするものは、人間に特有のある特性とか活動力（あるいは、このような特性または活動力の総和）ではなくて、すべての真に人間的な特性と活動力に共通な、人間に特有な存在の構造——すなわち実践である。人間は、実践を通じ、実践として存在する存在者である。

(2) 実践は、他のどんな存在様式とも本質的に異なる存在様式である。自由は、この様式の本質的な一要素である。実践的な存在者として、人間は自由な存在者である。人間なしに自由はないし、自由なしに人間性もない。(3) 自由は人間の本質である。だが、このことは、人間がいつでも、どこでも自由であることを意味するのではない。「自由からの逃走」が、現代社会では広まっている。けれども、この「自由からの逃走」は、人間が自由な存在者であるというテーゼを反駁するものではない。ただ現代人が彼の人間の本質から、すなわち、人間



人間と自由

としての彼がありうるもの又あらねばならぬものから、彼自身を疎外していることを確認しているだけである。

(4) 自由にはさまざまな種類、形態、側面がある。形而上学的、倫理的、心理学的、経済的、政治的、民族的、宗教的自由。精神の、意志の、思想の、意識の、行動の、行為の自由。出版の、報道の、集会の、言論の、結社の自由。搾取からの、圧制からの、飢餓からの、戦争からの、恐怖からの自由（解放）。因習からの、慣例からの、悪徳からの、情欲からの、弱さからの、偏見からの自由。芸術の、科学の、教育の、教授の自由。自由な振舞。自由な恋愛。自由な時間。等々について人は語るのである。しかし、自由のさまざまな種類や形態を並べたただけでは、自由とは何であるかという問題は解決しない。一体、自由とは何であろうか。われわれは、この間に答えなければ、上に挙げたさまざまな自由が真に自由であるのか、それともただの似て非なる自由にするにできないのか、ということについての確信をもつことはできないであろう。

(5) もし、自由が行動に対する外部からの妨げが存在しないこと、と理解されるならば、自由はとくに人間的なものとはいえなくなってしまう。このような自由ならば、獣や、鳥や、魚や、さらに水や石についてさえいえることができる。自由は外的な妨害がないことではない。もっと一般的にいえば、ある者がおかれている外的状況の総和ではなくて、自由は、人間に特有な、特殊な存在様式である。

(6) もし自由が、運命や宿命という普遍的な必然を知り、引き受けることであると考えるならば、自由は自発的な奴隷状態の別名にすぎないことになる。しかし、自由は外的または内的な必然に、受動的に従属することでもなければ、順応することでもない。自由な行為は、それによって、人間がその世界と彼自身を変革しようの場合のみ、自由な行為でありうるのである。

(7) 活動力のたんなる強さとか活動力の発揮される度合とかは、けっして自由の尺度にはならない。最も強く発揮された活動力でさえ、もしそれが外から決定されたものであれば、自由ではない。訓練された兵士、従順な使用人、給料のよい警官などは、きわめて活動的で有能であるかもしれないが、しかし、彼らの活動力が自由な



ものであるはずはないのである。行為は、人間が彼の行為を、自分自身で決定した場合にのみ、自由なものである。

(8) けれども「内から」決定された活動力が、すべて自由であるというのではない。人間の必要、性向、欲望、激情などが直接に彼の行為を決定している自発的な活動力は、大抵自由ではない。人間が、完全に多面的な人格として行為する場合、すなわち、誰かの個人的な思想とか感情とか熱望の奴隷ではない場合の、あの自己決定的な活動力のみが、真に自由なのである。

(9) 最も自由にみえる者が、実は、自由な活動力から最も遠いものである。専制君主や、無情な征服者や、貪欲な搾取者は、すべてその非人間的な固定観念や野望の奴隷である。彼らの活動力は人間的なものを破壊する。人間は、彼のうちにある人間的なものが彼の行為を決定するときだけ、つまり人間がその行為によって人間性に貢献するときだけ、真に自由である。

(10) 必然性についての知識が自由な活動力の必須条件であるという学説は、どうみても不完全である。もしすべてのもが必然的であれば、人間の活動力も自由でないものになってしまうであろう。必然性（もしこの言葉で人間の力の外にある必然性を考えるならば）についての知識は、自由の境界の認識にすぎないことになる。自由の積極的条件は必然性の限界についての知識であり、人間の創造の可能性を知ることである。

(11) 自然の必然性についての知識にもとづいて自然を制御するという、自由の巧妙な、だが矛盾している定義は、征服し利用できるものだけに関心を示す現代の人間の基本的態度をびったりと表現している。しかしながら自由は、自然をむやみに利用することではなく、人間の能力によって自然を人間的なものにし、人間的な仕方でのその自然の恵みにあずかることにある。

(12) 自分自身を制御するという自由の概念は、制御する部分と制御される部分とに人間を分割することを前提とする。だが（一方の他方に対する）支配は自由の否定である。自分自身を制御するのが自由であるという考え



人間と自由

は、しばしば人間の自由に対する渴望を抑制し「外的な」不自由との和睦を正当化しようとする努力の仮面として、役立つのである。

(13) 自由とは人間が外的な自然を制御する、又彼自身を制御することであると考える上の二つの概念、そしてその総合は、人間と自然とが、人間がとにかく従属させ利用せねばならない既存の力のすべてであることを前提としている。けれども、自由の本質は与えられたものを隷従させることなく、何か新しいものを創造することに、人間の創造的能力を発展させることに、人間性を広く豊かにさせることにある。

(14) 自由な存在者(人間)は、けっして絶対的に自由(まったく疎外されていない人間)でもなければ、絶対的に不自由(まったく非人間的存在)でもない。人間は、つねに多い少ないの程度の相違はあれ、自由である。したがって、自由は相対的である。がこの相対性が自由の本質をかたちづくっているのではない。

(15) 人間の自由の目的は、自由な社会における自由な人格である。この「理想」は、いかげんに考え出されたものではない。自由な人格のない自由な社会はありえないし、又社会的共同体の外に自由な人格もありえないのである。だが、このことは、自由な社会ではすべてが自由であるとか、自由のない社会では、すべてが自由でない、などといっているのではない。

(16) 自由な社会においてさえ個人は自由でないかもしれない。社会は自由な人格を可能にし助長するように組織されるけれども、自由はどんな人に対しても、贈与されたり押しつけられたりできないのである。個人は、彼の自分の自由な活動力によってだけ、自由な人間的な人間になるのである。

(17) 自由のない社会においてさえ、個人は多かれ少なかれ、自由でありうる。自由のない社会での外的な障害は、自由な人間の活動力をより困難にし、制限するかもしれないが、完全に妨害しきることはできない。鎖につなされた不屈の革命家は、彼を見張っている獄吏や、彼を裏切らせようと空しく試みた拷問者よりも自由である。

(18) 自由でない社会は、自由な人格を押しつぶし破壊しようとする。自由な社会は、自由な人格の開花を可能



にし、助長する。したがって、自由な社会を求める闘争は、人格の解放をめざす闘争の一部分である。この一部分である自由な社会を求める闘争が、闘争のすべてにならうとすれば、その闘争はその意図するところと逆のものになってしまふ。自由な社会を求める闘争は、つねにますます豊かに個人的な自由が作りだされてゆくのでなければ、自由な社会を求める闘争ではないのである。

④ 自由の問題は「永遠」のものであるが、時代によってそれは異なった形態で現われてくる。たとえば、現代では、自由な社会は、ただ収奪者をなくすることによってだけでも、生活水準を引き上げるだけでも、またその両者を結合することによっても、作りだされるものではない。収奪者がいなくなった社会では、人間の自由は、人間が自然と交流する手段や、他のひとびとと交流する手段（テクノロジー）によって、あるいはその交流がおこなわれる社会的形態（社会組織や機構）によって脅かされている。自由についての問題は、こんにちでは、基本的には、社会主義にまつわる自由の問題として、またテクノロジーにまつわる自由の問題として、われわれに対決を迫っている。

これまで述べた諸テーゼは三つのグループに分けられる。テーゼ(1)から(4)は序論的なもので、自由の本質に関する問題を説明し、問題提起をしようとしている。テーゼ(5)から(8)までが、中心的な部分であって、提起された問題に答えようとしている。第三の④から⑧までのテーゼが、たぶん最も重要な部分であろう。ここで、この問題の本質的な局面を、しかもきわめて重要な帰結をともしなう局面を論じているのである。

私は人間と実践についての若干の概念的な敘述から始めている。最初の二つのテーゼは、きわめて不完全なものである。この問題に関しては、すでに他のところでもっと明瞭に論じたことがある。私が人間と実践の問題から出発したことは、われわれが人間に関する問題を解決しようとするれば、必然的に自由に関する問題が現われてこざるをえないことを示している。私は自由についての問題の意味を説明しようとする試みを通じて、自由の形



人間と自由

態を分類したり、自由の発展を敘述したりすることで、この問題に答えられようとする見解を批判した。また、私はこの問題が、言語学的研究とか、たんなる説教で、解決されようとする見解をも斥けた。自由の問題は、第一に、何よりも自由の本質に関する問題である。したがって、(1)から(4)までのテーゼでの最も重要なことを約言すれば、自由の問題は、人間に関する問題の本質的部分であり、自由の本質の問題が、自由に関する問題の中心的部分である、ということになるであらう。

自由が何でないかを述べないで、自由が何であるかを述べることは不可能である。したがって、私は、自由の本質の問題を論じながら(テーゼ(6)から(4)まで)、若干の不当と思われる自由論を批判した。まず第一は、一七世紀にホッブスによって提唱され、その後二〇世紀にいたってさえ、多くの哲学者(若干のマルクス主義者も含めて)に支持されている理論である。それによれば、自由とは、何か自由な人間の外にあるものであり、つまり、ただ行動の外的妨害のない状態を言っているのである。第二のものは、自由とは、自由な人間によって、外的な「必然性」として、認識され受け入れられるか、あるいは何らかの仕方を利用して「内的なもの」となった「外的な」何かである、と考える理論である。この理論は、古代ギリシア、スピノザ、ヘーゲル、エンゲルスなどに見られるように、一見したところではまったく異なって見えるような、さまざまに変形して発展した理論である。たとえば「自由は必然性の認識である」、「自由は認識された必然性への順応である」、「自由とは外的及び内的必然性の認識にもとづく、自然と自分自身の支配である」などを比較してみよ。私が簡単に触れて批判しておいた第三の主要な理論は、自由を、純粹に内的な自己決定に、たんなる自由な活動性の必要条件にしてしまっている。この理論も、多くの異なった変種をもって発展してきている(たとえば、カントとサルトルを比較してみよ)。以上の三つの理論を批判しながら、私は、自由が内的なものでありながら又外的なものにもなる、すなわち自己決定的な創造的な活動性、人間性を拡張し豊かにしてゆく創造的な行為であるという見解に、核心をおき、その理論の、さまざまな側面を敘述し説明しようとした。自由の「絶対的」および「相対的」性格に関して



陥りやすい誤解は、テーゼ④において排除されている。

自由の本質に関する問題は、自由についての重大問題ではあるが、自由に関して提起されうる唯一の問題ではない。自由のさまざまな形態や側面についての問題をとりあげることが、正当であり必要なことである、テーゼ④から⑧までに、私は、自由の形態に関する問題のなから、ただ一つの関係、自由な人間と自由な社会との関係だけを、とりあげておいた。これらのテーゼのなかで最も重要であると思われるのは、個人的自由と社会的自由との関係の非対称的な特徴を理解することであろう。すなわち、自由な個人なしには自由な社会はありえない（これは自由な社会のすべての個人が自由な人間であることを意味してはいない）。だが、自由な社会がなくても、自由な個人はありうる（これは個人が、何らかの社会的共同体の外において自由でありうるとか、獲得された社会的自由の程度が人間的自由に無関係である、などといっているのではない）。もしわれわれが、個人の責任と社会的行為の両方に重要な意味をもつこの基本的な非対称性の正確な特徴を理解するならば、自由な個人と自由な社会についての残りのテーゼは、容易に理解されるであろう。

最後のテーゼ⑧は、「永遠の」「歴史的な」課題としての自由というきわめて困難な側面に触れている。ここでは結論的な敘述となっているが、他の（たとえば現代の自由についてという主題の）序論的な敘述ともなりうるであろう。

思想家のテーゼに連関して、主として誰がそのテーゼを提唱したかということには言及していない。これは、その出所を隠すためではなく、これらのテーゼが「すべての人間にとって致命的な危険は、自己自身を失うことにある。したがって自由がないということは、人間にとって真に致命的な危険である」と書いたマルクスによつて提唱されたものだということを取捨するのは困難ではないだろうという、それだけの理由からである。

私は自由についてのマルクスのほとんどのテーゼに、そのまま、または一定の訂正を加えた上であるにせよ、賛成する。ちょうど上に引用した一節についていえば、私は、ごく僅かの訂正をしておきたい。すなわち「自由



人間と自由

がないことは、人間にとってたんに致命的な危険であるだけではなく、それは人間の死ですらある」と。

〔弘 睦夫訳〕

(一) Pitanje o kovičku i Karl Marx, *Náše teme* (Zagreb) No. 4, 1961, pp. 536~76, El Concepto del hombre en Marx, *Cadernos Americanos* (Mexico D.F.) No.4, 1962, pp. 112~32, Marx's Theory of Alienation, *Philosophy and Phenomenological Research*, (Philadelphia) No. 3, 1963, pp. 419~26 (Man as Economic Animal and Man as Praxis, *Inquiry* (Oslo), Vol.6, 1963, pp. 35~56.

(二) Karl Marx, Debatten über die Pressefreiheit, 邦訳「出版の自由と州議会の公表とについての討論」(大月書店版全集 第一巻)六九ページ。



文化批評における自由と多元的決定論

ルディ・スペック

Rudi Spiek は、ユーゴスラヴィアのザグレブ大学において、哲学部の社会学担当の教授であり、いままでに『実存主義とデカダンス』『ブルジョア叙情詩の心理学』『世論調査』『友愛の道を進む青年』のような現代的な問題に関する著書を書いている。彼は一九一三年にザグレブで生まれ、一九五三年にパリで心理学の博士号を授与された。

文化は、おそらく最も鋭敏な社会批判がなされる領域の一つである。そこ以外ではどこでも、理論的な仮定とか方法的な手順とかの不適性または不条理が、これほど速かに暴露されることはありえず、そこ以外ではどこでも、人間の創造的な活動が、これほど速かに誤った前提や結論を圧倒することはありえず、またそこ以外ではどこでも、ドグマ的な理論が、社会的強制によって文化政策のうえに課されるときほどの害が、人間の創造的な潜在力に加えられることもありえない。だからこそわれわれは、しばらくは現代マルクス主義における文化批判の諸様相に注意を向けて、ある種の認識上のカテゴリーの誤用が、どのようにして、まったくゆがめられた理論的結論に達したかを指摘しようとしているのである。文化の領域では、人間の創造性、人間の社会生活への参加の仕方、集団的な生の飛躍エクスパンションと個人の創造的な潜在力との関係、創造性に対する一種の社会的な制限の確定、まった



文化批評における自由と多元的決定論

く同一の理想のために個人的および社会的な限界を克服する個人の能力などの、すべてがきわめてはつきりと現われている。社会と個人との集団的な意識と個人的な意識との、社会によって代表される具体的な全体性と、個人によって代表される理想的な全体性とのあいだの矛盾が、最も明白なかたちで激しく現われてくるのは、現代においては、まさしく文化の領域においてである。

われわれはいまちょうど、全体性の概念という、社会批判における種のある種の不明確さや一面的な解釈の根源となっている最初のカテゴリに遭遇した。

このカテゴリは、一般に社会科学においては、そしてとくに社会学では、社会それ自体の概念によって、存在論的・実在論の精神か、または存在論的・唯名論の精神かで解釈される。第一の意味での社会は、あらゆる点で個人がそれに従属させられる一種のより高度の、有機的な、完結した実体であり、第二の意味での社会は、偶然の積み重なり、さまざまな利害の総体、あるいは個人の意志や利害が作用しあう（というか一致したり、競いあったり、敵対しあったりする）場所にすぎない。両概念とも深くブルジョア社会の思想、哲学、社会学に浸透してきた。古典的リベラリズム（スミス、ホッブス、ベンサム）が唯名論を固守したのに反して、ロマン主義の哲学は社会と人民とを、存在論的・実在論の見地に立って解釈した。そういうわけで、後者の考えかたはヘーゲルやシェリングから、「民族精神」の理論家たち（ラーツァルスとシュタイントール）や有機的実証主義（コント、スペンサー、デュルケーム）へと、それからファシストのおよびスターリン主義的な変種の、最近の全体主義学説へと伝えられてきた。

しかしながら、われわれはここでは、文化の領域における種の理論だけを、とくに文化の解釈と文化政策とに対する全体性のカテゴリのマルクス主義的な適用を、取り扱うつもりである。この分野では、われわれは存在論的・実在論の精神における三つのよく知られた概念に立ち向かわなければならぬが、それらの概念は、創造的な個人の社会的全体性に対する完全な従属をともしないものである。



この系列での最初の概念は、**反映論**の範囲に含まれる。「客観的実在」の主観における反映と類比することによって、この理論は文化的な上部構造が、社会の物質的な土台の反映にすぎないと仮定するが、同時に、「社会的実在」のすべては価値の点で、なにかさらに現実的でより基本的なものと考えられ、文化的な創造は、実在そのものの多かれ少なかれ改変の加えられた反映にすぎないとみなされる。この理論は「客観的実在」のプラトン主義的なイデア化を抛りどころとして、この実在を（まねるとは言わないまでも）反映しうるにすぎない文化と芸術との劣等性を確認する。芸術はどうしても現実よりは遅れる。おそらくは芸術に与えられうる最上の賛辞は、芸術は「できるかぎり忠実に」あるいは「できるかぎり特徴を示すようにして」、社会的実在の印象を伝えることに成功してきた、ということである。したがって、文化的な創造は、美学の全領域とともに、存在論的な言い方では、物質的な実在のただの随伴現象となってくる。

歴史動態論の領域内では、物質的な社会の土台は、ただ客観的に存在するだけでなく働きをもたらすものともなり、文化的な上部構造は、主観的で結果的なものである。物質的な土台に社会のおよび政治的に対応するものは、支配階級のなかにあるのだから、文化はつねにただ一つの階級の精神的な表われである。土台が変化すると上部構造もまた変化する。土台が消滅すると、上部構造も同様に消滅する。したがって、弁証法を尊重して、逆の、土台に対する上部構造の影響が言及されるときでさえ、文化は随伴現象の典型的な諸特徴をあいかわらずもっている。この点に関し方法論的な意味で重要なのは、土台と上部構造とは、同一の歴史的事実の対応物であるということを中心とどめていることである。それだから、この見方における文化的な上部構造は、いつまでも与えられた土台の限界内に閉じ込められて、この土台をどうしてものり越えることができない。すなわち、価値の点で別の歴史的時期に移り変わることができないのである。

このような、与えられた歴史的状况の全体または全体性のとらえ方は、文化の理論では次のような帰結に達す



文化批評における自由と多元的決定論

る。第一に、特定の文化的な主題や芸術的な様式の階級的な連関または「社会的な等価物」の探求がおこなわれる。第二に、文化創造における変化を、もっぱら社会の土台における変化の見地から説明するために、さまざまに試みが生み出される。

歴史的な実体としての社会の進歩的および退廃的な発展という理論が、われわれの扱う、全体性のカテゴリーの誤った適用の第二の例である。この理論はまさにちょうど、第一のものの副次的な変種であって、特定の段階の進歩および退廃的な発展という観念を、土台と上部構造との関係に導入するものである。土台と上部構造図式を一面的に文化の領域に適用することによって、この理論はある社会の政治的および社会的な退廃を、文化的な創造性の上に投影する。たしかに、この理論はすぐにとちよつとした困難に出会う。それは最も価値のある文化的な諸成果が、とりわけブルジョア社会における印象主義の出現から始まったと考えられる退廃の時期に、そしてペリクレス以後のアテナイ時代、カエサル以後のローマ時代、ダンテ以後の中世時代のような退廃期に、なぜ、それほど頻繁に生みだされてきたかを説明することができない。

この理論はまた、進歩と退廃という歴史的な基準と並んで、純粹に靈的な認識という基準を導入することによって、別の困難をもつくりだしてきた。反映理論のもとでは、進歩的なものはより客観的ないしはリアリスティックなものであり、退廃的なものはより主観的な反映、すなわち、主観主義的ないしは表現主義的な反映を呈するものである。靈的認識という基準は持続的で不変であるから、リアリズムは必然的に進歩的で、印象主義とか表現主義は必然的に退廃的というか反動的ですらなければならぬ。後者の芸術形式は、現実に対する主観主義的な態度の表われだからである。ルカーチからティモフィエフにいたるまで、社会主義リアリズムの理論家たちは、歴史の動態を、それとは違って科学的な認識にのみ適用しうる認識論上の公準と混同してきた。なぜ、革命的ブルジョアジーが、一時は明白に主観主義的な芸術で自己を表現し、そして十月革命期のあいだのプロレタリア



アートもまた同様に、マヤコフスキー、ピスカトル、メイエルホリド、その他大勢の表現主義という、主観主義的な芸術を受け入れたのかは、彼らにとってはまったくの謎である。「文化的な上部構造」は明らかに、反映理論の基本原理のなかのあるものとはまったくかわりをもっていない。そうでなければ、ブルジョアジーがその進歩的な段階のあいだに、ロマン主義的で主観主義的な方法で自己を表現し、一八四八年以後の最初の重大な社会危機の時代になってはじめて、危機の兆候、したがって退潮の発端の兆候として、リアリズムが出現したという事実を、われわれはどう説明したらよいのだろうか。

もしもわれわれが、退廃は絵画や文字におけるリアリズムの時代の直後、すなわち、印象主義や自然主義ともにはじまったと仮定すれば、引き出される唯一の結論は、それ以上のどんな文化創造も、この退廃が（まる一世紀ほど）続くかぎりには、さらに退廃の歩みを一歩進めることにならう、ということである。表現主義は印象主義よりも退廃的であり、シュールリアリズムは表現主義よりも退廃的で、非具象芸術または抽象芸術は退廃の極端な現われ方であろう。退廃が長く続けば続くほど、諸価値の下落はますますひどく、非人間化はますますはなはだしくなってくる。こうした理由で、ブルジョア社会のより新しい文化的な諸成果は、いつでも古い方の成果よりもいっそう受けいれがたくなってくるが、その場合に後者は、「古典」のなかに移し入れられる。このようにして、文化遺産に関するかぎりでは、その理論は伝統主義と、古い時代遅れの文化価値のもっぱらの受容とに帰着する。社会主義社会における文化遺産についてのこのような方向づけは、必然的に「つねに時流にさからい、時代にさからって進む」ことになって、新鮮な力を時期尚早に古めかしくさせないわけにはいかない。

われわれはすでに、この理論が文化の動態の解釈において、さまざまな困難にぶつかり、しばしば不合理な結論に達することを指摘してきた。そして、この理論の支持者たち自身が、しばしば互いに矛盾しあっている。そういうわけで、ルカーチは、ブルジョア芸術はその初期の段階のあいだだけ、たとえばフランドルの風景画では、進歩的であったが、その後はロマン主義の開始とともに（たとえそれが「詩的な形態におけるフランス革



文化批評における自由と多元的決定論

命」にあたるとしても）、退廃に陥った、と考える。だがその反面では、退廃は印象主義の出現とともににはじまり、それによって、「ブチ・ブルジョアジーはその頂点に達した」という考えの方がずっと一般的である（ブレハーンフ、ハウセンステーン、ハマンはだいたいこのような考えをもっていた）。それにもかかわらず、ブレハーンフはこの芸術の楽しませる面に注目し、快楽主義的な無頓着さという長所をもっている点で、この芸術は未来の社会に受け継がれると考えた。これにもとづいて、ソヴィエトの理論家マツツアは、印象主義が退廃的な芸術であることに疑問を抱き、退廃の開始を表現主義に帰すようなながされた。というのは、それは「外界をデフォルメする」からである。とすれば、われわれがすでにみてきたように、どのようにして、十月革命が表現主義のなかに反響を見出すことができたのかという疑問が生じてくる。その答えは簡単である。叫び、要求、スローガン、指令は、いつでも行動それ自体と同様に、表現主義の流儀で簡潔であらうとしている。というのは、叙述は行動の過程では不便だからである。しかしながら、このような単純な心理学的説明は、社会主義リアリズムの支持者たちによっては受けいれられない。たしかに、近ごろでは、非具象的な芸術だけを真に退廃的な芸術と考えようとする試みが、いくつかあった。この見解はただ一度だけ、ソヴィエトの批評家リフシッツによって表明されたものだが、おびただしい支持者を得ているようである。といっても、それはまだ「公認」とはなっていない。

物化の理論が、われわれの扱う、文化の領域における全体性のカテゴリーの誤った適用の三番目の例である。この理論は他のものよりもずっと難解であるが、多くの現代マルクス主義者たちの注意をひきつけてきた。それが真理の断片を含んでいることは、否定しえないからである。この理論の弱い側面は、文化的・歴史的な状況を特殊の全体性の領域内に閉じ込めることを条件とするような、その歴史的相対主義である。

その他の諸理論と同様に、物化の理論も、資本主義社会における生産の土台、すなわち経済的諸関係あるいは



諸様式を強調する。われわれは物化の觀念が、ルカーチにとっては、マルクスが「商品の物本性」とよんだものを意味していることを知っている。すなわち、特定の商品の価値は、価値をそれ自体によってつくりだされるいかなる特殊な社会関係をも欠いている。商品の客観的な特性と見なされてしまうという考え方である。物化は、具体的な個人的労働が抽象的な労働量、社会的に必要なと考えられる量に変換されるというところに生じてくる。労働量は具体的な労働の抽象にすぎず、もとの質的な統一を、価値とか価格によって決められる量的な関係に還元することを意味する。したがって、物化の過程は本質的に、質的な関係を量的な大きさに変換することから成り立つ。物化の根源は当然のことながら、雇用労働の機構から切り離しえない二次的な諸現象の集まり全体の中にある。たとえば、労働者をたんなる労働力に還元することや、生産者をその生産物や生産手段から分離することや、人間の外部にある人間の意志を超えて巨大になった力を意味する資本主義的な市場関係の偶然の結果によって、商品の価値とか価格が決定されることなど、要するに、（とくに自由主義的および国家統制以前の形態での）資本主義経済における商品・貨幣および技術的・功利主義的な上部構造全体の中に物化は現われる。

物化の過程は、市場価値の形成に関するかぎりでは、ブルジョア社会の土台に達し、必然的にこの社会の上部構造、すなわち科学、哲学、法律、道徳、芸術のなかに一般化されるか、あるいは反映されなければならない。資本主義的な生産様式が、拡大して次第に社会的生産の全領域を圧倒する傾向をもつのとちょうど同じように、この過程の反映としての意識もまた、次第にこのような領域のすべてに滲透するようになる。マルクス以来、マックス・ウェーバーやジェルジ・ルカーチが、最近ではエーリッヒ・フロムやリュシアン・ゴルドマンが、商品と貨幣の生産ということがブルジョア社会における経済の形態であるだけでなく、このような社会の「精神」でもあるという事実を、とくに強調してきた。事実、また有効性、利益、貨幣、量化、合理主義、道具主義が、社会生活や思想のあらゆる領域をひたしてきた。合理主義はこれと同一の領域にある科学とともに、ヒューマニズムの敵となり、道具主義は科学技術とともに、人間疎外の主要な根源となってきた。同様に、大量生産も、大量



文化批評における自由と多元的決定論

消費をとめない、エーリッヒ・フロムが指摘したように、広告機関によって、虚偽の社会的信望という引き寄せ策を用いてつくりだされる非人間的あるいは「不自然な」欲望の主要な源泉である。ただしフロムは、物化がブルジョア社会で作用する唯一の、あるいは基本的な過程であると考えるというよりは、むしろ人間のパーソナリティの次元をつけ加えている。

実際のところ、物化の理論のもとで、全体性のカテゴリーをブルジョア社会の社会批判に適用することは、社会現象の本質的な決定論に関するかぎりでは、上部構造が土台に依存する、すなわち社会的な全体性が物化とよばれる普遍的な過程に依存するという以上のことを明らかにしはしない。出発点は歴史的に完結した体制、すなわちブルジョア社会であり、その分析は、基本的に本質的な変化の過程に対する、まぎらわしい現象の一種の現象学的な還元に着する。この特定の歴史状況を超えうるいかなる決定論も、過去に関しても、将来に関しても、考慮に入れられたことはなかった。

これらの理論は、どのように修正されなければならないか。

第一に、社会的、経済的、階級的、文化的、歴史的な全体主義を越え、そしてこうすることによって、二つの意味で、ということとはつまり、個人的あるいは私的な面と世界史の面で、相対主義を越えることが必要である。

まず第一に、社会的な全体性のカテゴリーは、「全体的な社会事実」に関連して解釈されるべきである（マルクス、モース、ギュルヴィッチ）。マルクスの次の定義だけは想起しておく必要があるだろう。「したがって、一人の人間がどれほど特殊な個人であるとしても、——そしてその人を個人、しかも社会における現実の個的存在としていえるのは、まさしく彼の特殊性なのであるが——彼はまた一つの全体性、観念的な全体性であり、彼が同時に社会的存在の知覚および真の享受として、また人間的な生命の発現の全体として現実存在するのとちょうど同様

に、思考され体験された社会そのものにおける主観的な存在でもある。」(Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische*



Manuscript, 邦訳『経済学・哲学草稿』（岩波文庫版）一三五ページ。

明らかに、マルクスは、社会と個人とはともに「全体的な社会的事実」であるということ、すなわちわれわれがその一方から他方に、また逆に進んでも、全社会的現実が包含されるという事実を心にとどめていた。この視野の相互性は、とにかく、一つの弁証法的な関係にもとづいているが、その関係というのは、社会における他のどの個人とも協力する能力（したがって、ある特定の芸術家の芸術を彼の階級的な諸要因に還元するのは、どれ人も人をあざむくものである）や、全体としての社会全体に協力する（意識のなかでいっそう狭い階級とか集団の利害をのり越える）能力や、社会の現在の状態をのり越える、すなわち、存在するものを否定するという名目だけでなく、また人類の全歴史的経験という名目ででも、未来を「人間的な生命の発現の全体」として、先取りする能力をもつという意味で、個人に完全な独立を分与するものである。実証主義的な「社会」有機体説は、ただ文化創造における個人の役割を理解できないだけではなくて、天才を不可解なものと考えた。ルカーチほどの人物でも、天才の作品が残存している事実を、ただ素材に、支配階級の側において、この階級の直接的な利益に役立つようなものを過去において選択をおこなってきた結果としてだけ説明している。実際のところは、偉大な文化的作品は、歴史や階級のどんな障壁にもかかわらず、このような作品が、偉大さとか天才とかで有名な個人によって創造されたということ、すなわち個別的な創造行為のなかに「人間の全体性」の極大なものを包含しているものとして、個人に体现された社会的全体性によって創造されたということ、このような理由だけで、生きつづける。いかなる創造的な個人にも、最も偉大な天才たちに対してさえも影響を与える階級や歴史の諸制限にしても、偉大な作品の文化のおよび人間的な諸価値に影響を与えることはできない。このような作品は、「社会的観念的な全体性」としての個人の不断的努力を反映して、時間と空間における持続によって、人間存在の本質的な様相に滲透し、それらを表現にもたすのである。その結果はつねに限られてはいるが、それは普遍的な人間の尺度の上で限られているのである。というのは、創造者としての人間はつねに自己の作品によって自己自身



文化批評における自由と多元的決定論

を、しかもただ自己自身だけではなくて、その人の代表する具体的な人類をも、越えて成長するからである。

換言すれば、個人は、まさしく個人としてこの社会の文化に関する分析の一部をなすのが当然であるから、文化創造の特殊な決定要素を代表する。たとえば、普遍的な物化の過程の面からでは、バルザックに続くリアリズムが、物化の諸過程を無視しなかったのに、ロマン主義がなぜ、これらの過程を無視したのかは、まったく理解することができない。それはただ、ロマン主義がリアリズムよりも「いつそう反動的」つまりいつそう進歩的でなかったためだけであったのか、あるいはまた、人間としてのロマン主義者たち（たとえば、バルザックに対する場合のヴィクトル・ユゴー）が、リアリストたちよりも進歩的でなかったからであったのだろうか。

その疑問に対する答えは、それを尋ねることが誤っていることを示している。ロマン主義には物化を反映する必要がなかった。というのは、その目的がブルジョア革命後に生き生きとしていたもの、すなわちプロメテウスので自律的な、人間的な個性という新しい観念とその個性の新しい拡張を表現することであったからである。この個人と感情との、雄大な感受性の拡張は、社会的な現実と直面したとき、すぐに幻想的であることがわかったが、だからといってその普遍的な人間のおよび文化的な価値は少しも失われはしなかった。ロマン・ロランが、ベートーヴェンに触れることによって社会主義のために、戦闘におもむいたことを思い出そう。マルクスはフェイディアスとかシェイクスピアについて同じようにふるまった。これらの天才たちの住む社会組織にマルクスが大きな不満をもっていたときにさえ、マルクスはそうふるまったのである。

換言すれば、われわれは、階級闘争の次元でも、また人間の個性の次元でも、人間の社会性の水準でも、個性の芸術的な解放の水準でも、同様に、人間的な創造の跡をたどらなければならない。

第二に、文化的な諸現象は、世界史の領域では、土台・上部構造の図式と歴史的相対主義を超越するが、その世界史という言葉によって、われわれは現在にいたるまでの歴史的諸時代を通しての、あらゆる内的矛盾をと



なう継続的な曲線を理解しているのである。このような曲線は、科学とか技術における進歩に関するかぎりでは、まったく自然であると考えられている。それは新しい諸発見がもっと古いものと関連し、このような新発見がしだいに増加するよう努力がなされる領域では、まったく理解可能であり、不可避とさえ考えられ、発見とか認識の一般曲線は、指数のかたちで、というのほつまり、正の加速度をともなう曲線として現われる。それにもかかわらず、実証主義的有機体説や歴史的相対主義や、それだけ独立した世界としての諸文化の興亡といった理論は、それらの思考様式の限界内で不断の高揚をもたらすような種類の前進する変化を包含することはできない。

われわれは美学者たちが、芸術における進歩の觀念に反対であることを知っているが、彼らがこれに関しては、ただ一定の形式の完成とか、美的経験それ自体の完成だけを考えていることも知っている。この意味でわれわれは本当のところ、美的表現が実際に「美」や「完成」の点で、新石器時代の洞窟から古典期のギリシア人へ、また古典期のギリシア人から現代の近代主義へと進んできたと言うことはできない。また他方では、たとえ美的には進歩してこなかったとしても、われわれはかならずしも、創造的活動そのものの面では、すなわち創造的な潜在力の発見、表現意匠の分析、死物に形態を与えるさまざまな法則の発見においては、着実に進歩することに失敗してはこなかった。われわれは人間が芸術において、技術においてと同じように着実に進歩してきたことを示すのは困難だと思ふことはなからうが、なかには、芸術が技術と切り離せないことを忘れて、きわめて不可解にも技術を芸術と対立させるものもある。たとえば舞踊のように、原始芸術には美的な誤りがいり込む余地のない場合も多いが、それにもかかわらず、原始的リアリズムのように、まだ批判的な反省の対象となっていないために、呪術と神話との入りまじった世界とまったく密接に結びついている主観に、全面的にとらわれていることがある。ギリシア人のもので、美はやっと、経験の個別的な対象として、そしてそれにもない人間の創造性の個別的な主題として、発見されはじめた。そのときにはじめて、比例や左右相称やリズムの法則が発見された。バロック期には、純粋な質量を欠いた客体の精神的な実在を示す媒体としての光と影が発見されることになった



文化批評における自由と多元的決定論

のどちらと同じように、ルネサンスには遠近法の法則がはじめて発見されたのではなかったのか。そして、「描写される価値のあるものは、客体ではなく、むしろ客体が」、印象主義やキュービズムや抽象芸術のたちで、「われわれに与える印象なのである」という現在の発見はどうであろうか。もっと注意深く分析すれば、われわれには、人間の表現様式や、さまざまな客体をヨーロッパ芸術の進化全体を通して表現してきたその方法に関して、われわれがたえず真の発見を目撃していることや、このような諸発見が近代ではしだいに増大してきた（われわれは現代の「実用化された芸術」を思い出しさえすれば足りる）、科学と技術の領域で社会学者たちによって発見されたような指数曲線が、芸術の領域でも容易に描きうるほどになっている、ということがわかる。

文化的な高揚と停滞、進歩的な飛躍と退廃といった循環現象が、いつそう一般的でいつそう普遍的な変化の過程の内部における、個別のリズムにすぎないことには、なんらの疑問もありえない。そういうわけで、われわれは、特定の現象の意味を汲みとろうとすると、ただその現象を進歩と退廃の過程の枠組の内部におくことによつては、明らかに汲みつくすことはできないであろう。そのかわりにわれわれは、このような現象を歴史的な変化の一般過程の枠組の内部で、つまり世界史の見地から、解釈しなければならぬ。たとえば、ブルジョア芸術における退廃の段階は、初期の観念的・感情的な人間性の拡大のかたちで、象徴主義と印象主義からはじまったが、しかしながら、その同じ段階がやはりたしかに、新しい潜在力の発見の面や、人間の感受性と想像力との不連続の強化という面で、文化のおよび芸術的な創造性の最も実り豊かな時代の発端を示している。そして、人間の潜在力の発展、最も多様で多面的なすべての人間能力の発展は、歴史的進化の基本法則と考えられなければならない（マルクスを参照すること）。

第三に、検討中の文化理論のもつ歴史的相対主義は、文化の変化の過程におけるきわめて重要な現象、すなわ

ち、歴史的決定論の多面的な複雑さを説明することができない。とくに、ある種の循環的な変化過程は、一つの歴史時代の経過中にまったくつきてしまいが、それ以外のある種の循環的な変化過程は、与えられた時代を越えるということが出来る。換言すれば、与えられた歴史時代の内部における循環的な変化過程（内因性の循環的な変化過程）と、与えられた歴史時代を越える循環的な変化過程（外因性の、あるいは超循環的な変化過程）というものがある。たとえば、世界史の見地からする変化の過程は、人間の表現上の潜在力の絶えざる発見と深化と考えることができる。しかしながら、この現象を説明するためには、われわれは、われわれに身近かで容易に理解されうる例を取り上げなければならない。

『ブルジョア叙情詩の心理学』(Psychologija građanske lirike, Zagreb, published by Matija Hrvatska, 1952)のなかで、私は、ロマン主義からはじまって、シュールリアリズムに終った循環的な変化過程を叙述した。ロマン主義において、人間性とコスモスとに対する共感を拡大するにいたった観念的・感情的な態度は、象徴主義においては停滞に、シュールリアリズムにおいては徹底的な否定に到達した。だが、結局のところは行きどまりに行きついてしまい、この変化過程を強く非難しつつ、シュールリアリストは「最後のロマン主義者」でなければならぬという結論を提出した著者たちは正しいということになった。詩におけるレトリズムを抽象芸術の模倣として描きだそうとする試みは、一種の知的な弱点を示している。というのは、このような試みは、肯定されるにしても否定されるにしても、誤って技術を人間のものと同一視するからである。たしかに、文化的な変化の新しい循環は、印象主義からはじまった。印象主義は題材（機関車、サン・ラザール駅、エッフェル塔）の点でも、処理法（スペクトル分析、補色、点状の色彩融和など）の点でも、ある程度の「技術的な関心」を内包していたのであり、そしてわれわれは、ルネ・ギルやポール・ヴァレリーの詩にもなにか同質的なものを見出す。それ以前には、一種の構成主義と道具主義が発展していた。印象主義以来、この傾向は現代の抽象芸術あるいは具象芸術、電子音楽、詩におけるレトリズムにいたる、またそれらを含む近代芸術のあらゆる種類の表現を支配し

てきた。この「技術的な関心」は、はじめにはかなりの程度まで、一種の人文主義的な先入観にとらわれていたが、時がたつうちにしだいに独立するようになり、近ごろではいくつかの試みのなされる領域を支配しさえしている。こうして、建築の領域や実用品の製造における具体空間をよりどころとして、この「技術的な関心」は、現実的な土台を獲得しようとしており、ロマン主義的で形而上学的な傾向から解放されようとしている。

抽象芸術は時間的にはシュールリアリズムに最も近いけれども、心理的にははかりしれないほどそれから遠く、またロマン主義から、とくにロマン主義のなかでも「暗夜」や「幻想的なもの」や「グロテスクなもの」を希求するものからは、比較にならないほど遠く離れている。このことは、ロマン主義的な要素の発展を考えれば、その循環が不連続に終わっているが、「技術的な要素」を考えれば、連続的で開いているという事実を確認するのに役立つだけである。いままでのところで、芸術における一つの循環が、ブルジョア社会ではすでに終りつつあるということ、明白ではなからうか。この社会はもちろん存続していて、技術的および文化的な潜在力をもって、科学と技術からインスピレーションを引き出す、芸術における「技術的な循環」も、もちろん、社会の階級構成によって強いられるあらゆる制限から離れて、存続していくことであらう。したがって、いくつかの国における抽象芸術に対する社会主義リアリズムの抵抗は、無益であると同時に無意義であり、近代建築、都市計画、サイバネティクスに対する否定的態度と同一の結果に終らざるをえない。

われわれはこの例から、いろいろな意義や意味のある発展過程や価値が、あらゆる有機的な創造と同じように、与えられた歴史的時期の範囲内で明らかになるという結論を引き出すことができる。一つの観念とか様式上の形式とかがすたれつつあるあいだに、別のものがすでに生まれつつあり、それがひきつづきそれ自身の、しかも独特の異なった運命の道に沿って存続することができるのである。

第四に、これらの文化理論は、芸術的な創造における、とりわけ一種の集団的、無意識の影響がとくに強く現



われる様式上の変化の場合における、無意識の役割を説明することができない。精神分析は無意識の影響を説明することに成功してきたが、それは様式的な変化に関連してではなくて、ただ芸術的な作品の内容とか主題とかに関連してだけのことである。この点に関連しているのは、創造における無意識の働きが、ただ特定の題材の象徴化とか、投射とか、劇化とかの点で、経験の直接性の複雑な機能であるだけではなく、また経験の機能的な構造そのものに対する直接的な影響力でもある、という事実である。

ロマン主義からシュールリアリズムへの芸術的な感受性の進化が、それ自身の領域内の基盤で、行きづまって消滅してしまった閉じた循環を内包している、という主張を擁護しようとするには、われわれはこの進化の内的な動態を考慮しなければならない。このような内的な動態は、ただ特定の経験的な題材における変化だけではなく、同時にまた創造的な想像力における種の機能的な変化をも前提としているが、その機能的な変化のなかで、無意識は直接性として重要な役割を果たしているのである。たとえば、われわれはすでに、ロマン主義が人間のおよび宇宙的な点で、ある種の共感の拡大を表わしていることを指摘してきたが、また、象徴主義と印象主義が、あきらめといわれてもよいような、一般的または集団的な精神状態によるこの感情的な広がりや縮小を示していることも知っている。そういうわけで、感情的な広がりにおけるこの縮小の意義や結果が、なんでありうるのかという疑問が生じてくる。

機能的な変化に関するかぎりでは、われわれは、象徴主義における二つの同時的な過程の進行を観察することができる。第一のものは、このような感情の広がりや美や無関心や形式性の領域に転移することにもなうヒューマニスティックな広がりや縮小である。これが象徴主義者たちが、「形式の耕作者」とか「様式主義者」とか「無感動な者」と自称する理由である。第二のこのような過程は、創造的な想像力の感覚的または官能的な要素を含んでおり、そうした要素は、いっそう強く、あるいはいっそう自立的になっていく。ロマン主義の時代にヒューマニズムの領域で生じた観念的・感情的な広がりや、象徴主義と印象主義においては、自然や事物との感覚



文化批評における自由と多面的決定論

的な関係のレヴェルにまでしりぞいた。フリードリヒ・ヘッベルが、この官能的な広がりには、一種の「受動的な愛」や現実に対する反語的またはマニ教的な立場にもとづいており、ボードレールやニーチェによって、きわめて劇的に正確に描写された、といったのは正しかったのである。感受性の領域へのヒューマニスティックな広がりへの転移は無意識に生じ、芸術的な創造者の側におけるなんらかの理性的な反省の産物というよりは、はるかに時代の一般的な精神の産物である。しかも、この変化は、芸術的な表現における本質的な変化を理解する鍵である。というのは、ヒューマニスティックな広がりにおけるこの縮小は、感受性におけるその他の一連の変化全体たとえば親近感や臨在感、感情の矛盾、感覚的な柔軟性、共感への傾向、創造過程における過度の自知主義、素朴で子供らしい様相をもった過去への回帰を生じさせたからである。感受性におけるこの変質は、結局それに相応する芸術的な様式における変化を生じさせてきた。それは感性における構造的な変化と芸術的な表現とのあいだには、相互依存があると言われうるような関係を示している。われわれは同じような変質が、象徴主義からシュールリアリズムへの過渡期にも生じたことを指摘することができよう。

第五に、循環的な過程のなかには、与えられた歴史的時期を越えるものも、越えないものもある、と言うのが正しければ、重要な方法論上の原理が導き出される。すなわち、与えられた社会体制の範囲内のある種の矛盾は、やがて解決されるが、別の矛盾が生じてその位置を占める、ということである。ある種の矛盾は、社会や文化の進歩的な分化の法則のもとでは、単純な差異となるのに、他の矛盾は新しい矛盾となってくる。換言すれば、文化の解釈における唯物論と観念論、主観主義と客観主義、進歩主義と反動などのあいだにある矛盾のような、単純な矛盾を利用することは誤りである。われわれはそのかわりに、あらゆる既成の矛盾の発展をたどって、それが与えられた社会体制の範囲内でやがて解決されるのか、そうでないのかをみなければならぬ。マルクスはすでに経済的な発展と関連して、ある種の矛盾が資本主義の範囲内で解決されることに着目していた。だからわ



れわれはこのようなものが、文化の領域では、さらに自律的で、個人的な要因のいっそう高度の係数によって区別されるような一般的な出来事であることを予期しなければならぬ。そういうわけで、われわれは矛盾を対立に、対立を矛盾に変換する独特の弁証法に直面する。例で説明してみよう。

こんにちいくつかの社会主義国では、抽象芸術に対して、芸術におけるブルジョアの退廃の最後の「最も徹底した」最も歪んだ現れだとして、きわめて激しい攻撃が加えられている。この攻撃は、初期のカンディンスキーやマールヴィッチやモンドリアンの精神主義的な思弁のあるものを念頭においているにすぎない。この攻撃では、とくにワイマール・パウハウスの出現と、空間や画材に関する近代的な概念の分析とに関連して、問題となっている芸術の実際的な文脈や機能に対しては、なんらの考慮も払われてはいない。また、これらの批判は、抽象芸術が具体性、という名目の乱用に対して抗議しているという事実にも注意していない。この理解不足の真の理由は、この攻撃やこうした批判が、次のような事実に基づいていないということである。すなわち、具体的な世界を逃がれる試みとかたちをとる矛盾した文化的な状況が、具体的な世界やこの具体的な世界の社会生態学的な（都市計画の）問題に巻き込まれるようになって、それ自身のもとの意図とは逆の変質を受けてきた、という事実である。だから、抽象芸術はブルジョア的であれ、社会主義的であれ、なんであれ、どんな世界の否定であることもやめてきた。現代の空間的および絵画的な概念の基盤では、抽象芸術は可能なかぎり最も現実的な世界の一部となってきた。すなわち、階級の相違に関するかぎりでは、抽象芸術はまったく中立的になってきたのである。このように、抽象芸術は等しく、カトリックとプロテスタントとの、社会主義と共産主義との関心でありうる。首唱者たちの願いに反して、抽象芸術はたんに「他のもの」ともにある一つ「」になってきた。最も理知的な抽象芸術の理論家たちは、「進歩」の名でその排他性を擁護しようとはせず、抽象芸術を多くのなかの一つの可能性であるという以上に進もうとはしないであろう。



文化批評における自由と多元的決定論

第六に、近代の文化批判一般は、また、人間に関連する文化財の現実的な機能の立場から、文化財の意義とか意味を吟味するという習慣を身につけてはいない。抽象的・美的とか、イデオロギー的・功利的とか、経済的・商業的といった規準が、普通には考慮されている。これらの規準は、われわれの文明ではいくぶん長い伝統をもっているから、定義するのがいっそう容易である。現実的な人間の必要や、人間の必要に関連する文化財の価値を決定する問題は、現代の社会的・心理学的な人類学が、まずは極端に商業的で大都市的な形態をとっている現代の産業的で資本主義的な文明の批判というかたちで、しだいにそれに触れはじめているが、未解決のままである。

この点をも含めて、このような諸理論に対するわれわれの反対は、文化的な現象の決定論が、一見してそうみえるよりははるかに複雑であることを暗示している。ごく一般的な言い方をすれば、歴史的なリズムに相違があるということとは、文化現象の決定論に三つの、基本的な体系があるという方向を指示しているといつてよい。すなわち、社会の構造性と、機能や必要のそれぞれ個別化した普遍的な体系としてのパーソナリティと、最後にそれぞれの独特の発展法則をもった文化固有の諸領域（科学、技術、言語、芸術など）とである。こんにちでは、文化的な発展にこれらの三つの特殊要因があるということについて、文化の研究者たちのあいだにはなんの論争もない。議論がはじまるのは、われわれが、特定の体系の意味や相互作用のいっそう綿密な検討を試みるときである。われわれの研究はいま進行中にすぎないが、これらの三つの体系の存在と作用とが、文化の進展の多元的決定論にもとづく解釈を必要とすることになることは、すでに明らかである。

第七に、歴史的発展のさまざまな循環やリズムが存在するということや、これらの三つの体系が多元的決定論にもとづく解釈を必要とするということが正しければ、われわれは文化研究や文化批判の諸方法を、もっと正確に定義するという問題に直面する。この問題に入っていく余裕はないけれども、少なくとも、文化現象の一面的



で単純化された取り扱いは、すべてしりぞけられなければならないことを指摘しておこう。この問題は同様にして、俗流唯物論的な土台―上部構造図式への限定をも、実証主義的有機体論の側における進歩と退廃という唯一の過程への限定をも、実体化のような普遍的な基本過程への現象学的な還元論をもしりぞける。

どのような方法で、われわれは文化現象の分析に接近しなければならないのか。まず第一に、与えられた文化的・歴史的な状況における現象の全体性の現象学的な観察は、疑いもなく当を得ている。非本質的なものから本質的なものを、皮相的なものから深遠なものを、二次的なものから基本的なものを区別する目的でなされる全体性のカテゴリーの現象学的な適用は、もちろんこのような研究では、第一歩でなければならぬ。しかしながらこの種のパノラマ的な評論というものは、われわれが与えられた現象の意味を、時間的な持続性という点でみずから問いたすやいなや、十分ではなくなることであろう。そうならば、与えられた現象の決定論の複雑さの問題が生じていることになり、したがって、疑いもなくもっと深い研究が、現象学の静態論の背後に、ますます多くなる包括的な諸形式を発見することになるであろうが、それらの形式は、ただ機能的・構造的な分析によってのみ把握されることができる。文化のおよび社会的な状況の構造が、時がたつにつれて変化してきたのと同じように、特定の現象の機能も、変化してきたのであり、それとともに、このような現象の意義も、社会や個人の生活のなかで変化してきたのである。特定の現象の機能や意味や価値が変化していく方向は、社会と文化の発展の歴史的・比較的研究によってのみ、決定されることができる。換言すれば、これらのものは、互いに排除しあうというよりはむしろ必然的に補いあう三つの相異なる方法論的な見地である。しかしながら、これらの方法論的な観点に精通するためには、現実の社会的および文化的な出来事の完全な知識を必要とする。つまりない批判や方法論的な一面性は、一般に、さまざまな文化の諸領域や、具体的な社会的状況に対するこのような文化の諸領域の依存や、歴史的な変化の一般的な趨勢におけるこのような文化の諸領域の位置に関する、知識の

下ト予さり吉長でらろ。つしつぱらつと直に義命こさすらと司義こ、こつ頁或りヨ皆り比判りよかできつら



文化批評における自由と多元的決定論

てしばしば出会う皮相性は、部分的には文化的な資料の研究不足から生じると同時に、やはり、包括的な直観にも、方法論的な処理の論理的な精密さにも基礎をもつ、弁証法的な精神の欠除からも生じてくるのである。

〔堤 彪訳〕

部
疎
外

E. Fromm (Ed.), Shakaishugi humanizumu
Vol. 2., Tokyo (Kinokuniyashoten) 1967



社会主義と疎外の問題

ブレドドラグ・ヴラニツキー

Predrag Vranicki は、ザグレブ大学教授。第二次大戦中、民族解放戦線に参加してユーゴスラヴィアを占領したファシスト軍と戦った。一九二二年に生まれ、一九四七年にザグレブ大学哲学科を卒業した。彼はこれまでに、ヒューマニズム、歴史、自由、さらに哲学と革命、社会主義と文化等の問題を研究し『カール・マルクス・彼の思想の展開』、『弁証法的史的唯物論』、『哲学的研究と批判』、『マルクス主義の歴史』等の著作を公にしている。

I

疎外の現象形態はきわめて複雑であって、これまでに十分に研究されてきたとはいきれない。哲学のおよび社会学的分析を、全面的におこなわなければならない問題はたくさんある。すなわち疎外の概念は、どれだけの範囲のものを含んでいるのか。歴史の過程のなかで、疎外の原動力となったのは何であったか。異なった諸地域において現われる同一の疎外形式の機能は、どのようなものであったか。疎外は、連続的で一面的な過程において、克服されるものかどうか、等々。私はこのような論点をここではすべて措いて、疎外の概念にとって本質的



FROMM-Online

である次の一つの側面にのみ注目して論じたいと思う。すなわち、人類の歴史と歴史的創造物（国家、文化、宗教など）は、すべて人間のつくりだしたものであり、人間自身の潜在力と力の現われであるのに、他面では、人間はこれらの力を自分自身から分離することによってのみ、また、これらの同じ力が独特な物質的な社会的な、あるいはイデオロギー的な力として、自分自身に対抗していることに気づくことによってのみ、生存することが可能であったという点についてである。人間が自分でつくりだしたものが、彼にとって外的なものとして存在し（政治的領域、宗教、市場、貨幣など）、そしてある権威をもつものとして彼に対立することが続くかぎり、われわれは疎外現象を現実に見ることになるであろう。人間の世界は、こんにちに至るまで、つねに内部分裂を含んだ世界であった。——歴史の創造者である人間の大部分が、歴史の諸段階において無力であり、その本来の権利を失ったものであり、不当に低く評価されてきた、そのような世界であった。歴史は、こんにちに至るまで、人間に対し、暴虐の限りをつくしてきたのである。

けれども、それぞれの疎外形態は、特殊な歴史的な内容と機能によって、異なったものになっている。そのため、さまざまな疎外形態をすべて同じ方法で評価することは不可能である。その上、これまで同一であると見なされていた疎外形態も、すべて、他の何らかの疎外形態に転化してしまっているのである。それぞれの「疎外状況」は、人類の力と関係の発展の新しい機会が生じたときにはじめて、放置できなくなるのである。人類の進歩がつねにさまざまな疎外形態のなかでおこなわれてきたという事実とは別として、ある種の疎外形態は、他の形態に比して「多元的価値をもつ存在」としての人間の発展と、人類の豊かさをよりいっそう大きく産出することに對し、許容されうるものであったし、さらにまた人間のより自由な歴史的運動を妨害するさまざまな社会的拘束を廃棄してきたのである。

したがって、ある種の疎外形態は、一定の歴史的状況のもとにあっては、歴史的発展にとって重要な意味をもっていた。この発展の途上において、人間をある疎外形態から解放するという新しい歴史的展望が開けてきた場



社会主義と疎外の問題

合には、この古い疎外形態はそのまましておくことができなくなる。このような疎外形態のうちのあるものは、この過程の途上で消滅するであろう（たとえば奴隷制とか種々のイデオロギー的疎外形態）。

これまでの歴史的過程は、種々の疎外形態をつくりだす過程とともに、それと同程度に疎外克服をおこなう過程から成り立っていた。この疎外克服の過程は、とりわけ汎人間的な政治的な力よりも、むしろ人間自身の重要さが増し、人類に帰せられるものの重要さが増しているところで、明瞭に現われている。このように人間を「人間一般」と人間の創造性とに向かうものとして位置づけることが基本的、本質的な要素になったとき、そしてまた、ひとびとがこのように共同してその相互の関係、自然との関係を調整するにいたった場合には、この疎外克服の過程は、はるかに強力なものになるであろう。

疎外された歴史的状況は、人間の自己分裂を前提としてただけでなく、人種的、民族的、階級的、その他さまざまな敵意をそそるものによって、人間を人間から隔離する点に本質的な特徴がある。これらの敵対心が現代のひとつとを、災厄の断崖にまでひきずっていったのである。ただ怖ろしい自滅の予想だけが、現代の疎外された世界の近視眼的、時代錯誤的な成りゆきを克服する効果を、いくらか示しはじめたのである。

社会主義の本質的意義は、まさにこのような歴史的遺産、すなわちブルジョア社会として知られている特殊な歴史的構造に、由来しているのである。しかし、いまここで、人類の創造性にまさに重要な発展を与えたという業績をもつブルジョア社会の壮大な完成について、そのすべてを分析するわけにはいかない。同様に、ここにはブルジョア社会の限界のすべてについて分析する余地もない。このような分析は、ときには正しく、ときには少少的はずれに、マルクスの時代から現代にいたるまで、すでに十分になされてきている。けれども、現代社会主義が生まれてきた根源と歴史的な伝統とを理解するためには、われわれは、ブルジョア社会がもはや現代人のさまざまな要求にも可能性にも適合したものでなくなつたその特質に、少なくとも注目しなければならぬ。

ブルジョア社会は、未曾有の高い水準にまで人間を発展させた。だがしかし、それはただ人間を賃労働関係の



機構のなかで、全能の機械装置の一部分品に変えてしまうことによってであった。典型的な商品生産社会は、すべてのものを商品に、すなわち物に変えてしまった。このような社会での労働者は、他のひとびとが彼の自由になるもの、すなわち商品、心、考案、職、身体、才能、等々を売るとまったく同様に、彼の働く能力を売っているのである。もし、全社会が売買の関係だけに解消するとすれば、また、もしも人間が統計的記号になってしまったならば、そして人間が一つのメカニズムの部分であるかのように見なされるならば、諸関係は明白に人間の基本的性格を奪われていることになる。普通の生活では、もはや他の商品を生み出す商品以外の何ものでもなくなり、価値を生み出すメカニズムの部分品になってしまった人間は、同じように簡単に他人や他国を敵と考えるメカニズムの部分品となりうるのである。

この現代人の日常生活での疎外が、彼のすべての他の形態の疎外状況の基礎であり源泉である。ちょうど商品の所有者と、まったくの技術主義的機構とが、現代人の労働とその存在そのものを制御する力として、現代人に対立しているのと同様に、彼のつくりだす商品が彼に対して力として、あるいは競争者として対立しているのである。商品に対する物神崇拜は、それにとまらぬ諸影響とともに、昔からよく知られている現象である。ブルジョア社会の最近の過程が、科学的・統計的な組織的な見せかけによって、市場機構の極端な成りゆきを粉飾しているとしても、商品はますます魔力を獲得しつつある。ひとびとは、ある種の商品を所有していることが彼の人間としての質を変え、商品を沢山所持していることが人間存在の豊かさと同じでありうる、とさえ信じこむにいたっている。ひとびとは、このような外面的な方向にまったく向いてしまっただけで、その結果自分を貧弱にしているのである。

ブルジョア社会における人間疎外の本質的形態の一つである人間の「物化」は、さらにまた人間の他の多くの関係をも非人間的なものにする。もし政治技術的な機構が、物に対するのと同様に人間に関係するならば、人間の積極的な役割は、楽しい生活の追求と政治における選挙のみに限られてしまい、ついには人間は物に向かうの



社会主義と疎外の問題

と同じように他人と関係するにいたるであらう。過去三十年のあいだに登場した極端な激しい反人間性の形態は、さらに基本的な社会的構成から生じてきた結果にすぎない。

この極端に「物化」され隔離された関係のただなかにおかれた人類の「多元的価値」は、ひどく歪曲され、その結果、まさに労働そのものの過程が堪えられないものとなっている。現代人にとってのこの非人格的状况を解決しようとする心理学者、社会学者の努力は、さまざまな改良が試みられはしたが、それにもかかわらず、すべて失敗に終わった。このような努力は、すべて一時的に有効な鎮静剤の役割を果たすものにすぎない。というのは、この問題は根本的に心理学的または技術的なものではなく、むしろ歴史の哲学の問題だからである。

ひとびとは多かれ少なかれ自分の疎外された状況を知っているかもしれないが、その最終的に行きつくところは彼の人格の自己分裂であり、「二重人格」の形成である。一人の人間としては、彼は自分をもっと広い共同体の成員であることを感じてはいない。社会人としては、彼は自分が一人の人間であることを感じてはいない。そして、疎外された人間のこの特徴が、よく知られているように、人間関係の分野で最も悲劇的な結果を生みだしているのである。

II

もし私的所有制と賃金労働関係からなる現代社会が、前述の要素によって特徴づけられるとするならば、一しかも、最近の教世紀の歴史は無数の場合にこのことが妥当することを証明している（たとえば戦争、経済恐慌、捕虜収容所、ガス処刑室等）——このような状態を克服しようとする闘いは、何よりもまず社会主義をめざしての闘いであるに違いない。

かつては社会主義の問題も、少なくとも一般的な用語としては、もっと単純に述べられたし、もっと複雑でな



いようにみえた。しかし多くの経験——ここでは悲劇が避けられなかったが——を経たこんにちでは、社会主義の問題は、基本的には、哲学的・社会学的地平で考察されなければならない。革命と革命的権威とは、ひとごとを雇用労働関係だけではなく、すべての他の疎外形態からも解放することを、十分に保証するものとしれば考えられてきた。疎外の問題は、このような場合は「余計なもの」とされることになる。たとえば疎外概念は、スターリン主義の数十年間を通じて、理論的討議のなかにまったく現われなかった。こんにちでさえも、多くの社会主義の理論家は、疎外が社会主義と両立しないかのように、あたかも社会主義は生まれつきこの病気に對する免疫をもっているかのように、考えている。

歴史的諸経験はまったく違った情景を提供している。というのは、歴史的経験は多くの幻想と神話、とりわけスターリン主義者の時代の幻想と神話とを破壊するのに役立つたからである。

スターリン主義は、革命が有効になるのは、革命が起こった後であり、革命が存続するかぎりであることを、理解していなかった。そのときにのみ、人間の恒常的解放と新しい歴史的な人格の創造に到達するような関係をもちつ社会形態が、不変の基礎の上につくりあげられうるのである。約言すれば、哲学的なヒューマンスティックな思想の基本的原理が、できるかぎり深くおかれてなければならぬのである。社会主義がこのゴールに到達するためには、すぐには撤廃したりのり越えたりすることのできない多くの疎外形態の基礎の上に、社会主義を進めていかねばならないのである(国家、階級、政党、民族、官僚制、宗教、商品生産、市場等々)。真の社会主義的發展の途上で、これらの形態が他の呼び方や意味をもち、新しい役割を果たさねばならないということも事実であるが、それにもかかわらず、事態がこのようであることにはかわりはない。

だが、根本的にそれらの疎外形態が存在するがゆえに、これらの疎外形態のうちのある局面は、最も消極的なかたちではあるが、出現する余地がある(しかし、必要があるわけではない)。いかなる体制(社会主義をも含めて)のもとにおいてであれ、ひとごとが彼の力を、彼自身から分離した一組の要素として生みだし、感じ、経



社会主義と疎外の問題

験するかぎり、このような要素が、より高い権威として彼に働きかけ、現代の人類の発展の水準からみて高く評価されるべき歴史的創造を妨害する可能性は、存続するであらう。

それゆえに、社会主義のもとでは疎外の問題は無用であるというテーゼに反して、われわれは、できるかぎり断乎とした態度で、疎外の問題は社会主義の中心的課題である、というテーゼを提起しなければならぬ。

ブルジョア社会の基本的な歴史的課題は、すべての疎外形態から人間を解放することではなかったし、また現在でもそうでないという、このような簡単な理由から、かつてこの問題はブルジョア社会の中心の問題となりえなかった。ブルジョア社会は、服従と従属の封建的形態を廃し、経済的民主主義の範囲内で、ある限度まで民主化の形態を展開することによって、その歴史的課題を達成したのである。ブルジョア社会のなかで、ブルジョアの私的所有制のもつある否定的な影響を克服しようとする傾向が現われているが、その程度まで典型的なブルジョア秩序は、国家中心的傾向と妥協している。とはいえ、ブルジョア社会は、経済的・政治的な権威やイデオロギーの権威を撤廃する歴史的義務を、けつしてもつていなかったし、もつことはできなかった。ブルジョア社会の基本的課題は、この権威を十分に發揮させることであり、それを撤廃することではなかった。支配階級の地位を固めることであって、それを除くことではなかった。権威を人民から切り離すことであって、人民を「権威」へと変えることではなかった。ブルジョア社会は政治的社会である。とくにその「政治的」というのは、人民のある特定グループの他の人民に対する権威と同じことを意味したのである。

したがって社会主義は、ブルジョア社会に本質的であるような、これらのカテゴリーに基礎をおくことはできない。社会主義の課題は、疎外された人間をつくりだす人間存在の形態を克服することにあるから、人間の社会的生活の疎外された形態を解消することは、社会主義の中心の問題となる。

もし社会主義の問題が、これらの点で十分に理解されていないと、究極的には政治形態の反人間化という発作をひき起こすことになる。



スターリン主義は、社会主義の本質的問題を見落した典型的な一例である。歴史的にみれば、スターリン主義では、その前の階級社会から直接に受け継がれた人間疎外のさまざまな形態が見出され、それが強化されている。社会生活そのものの歴史的創造者である人間に信頼をおくかわりに、スターリン主義は、共同体の形成と発展の大きな役割を、国家およびさまざまな行政機構とに与えている。

社会主義的変革の真の重要性を、すなわち、政治的社会組織を撤廃し、さらには経済的・政治的疎外形態を撤廃しようとする漸進的な努力を、知的な地平において見失ったために、スターリン主義は、この政治的社会的発展を、力の究極的な追求と考えたのである。国家という政治的機構の全能は、必然的に、まさにこの進歩的な歴史的努力の重要な目的である個人の、人間の、個性の、普遍的な無力さともなりことになる。

このような体制のもとで、生産者としての人間が、生産管理と生産物の分配への参与をまったく阻まれたとすれば、彼は自分が、再び雇用労働という疎外された状況にあることに気がつくであろう。しかも、その体制は、まったく国家による計画と、国家による剰余価値の処理とで、成り立っているのである。この場合の唯一の相違は、資本家の独占が、国家の普遍的独占にとつかわられていることだけである。資本主義的市場の偶然性に対抗しようとする計画生産についての、マルクス主義者の考えは、自己矛盾に陥ってしまう。生産者としての人間は、自分がその企画者にはならないで、ある計画の部分、すなわち「立案されたもの」の部分になってしまったのである。われわれはさらに、疎外された労働の多くの他の特徴がその過程で現われている事実について、無駄なことをながたと述べる必要はないであろう。

ブルジョアの政治的社会的他のすべての歪曲がそこから発生する基本的特質である雇用労働関係を廃するかわりに、社会主義は、その発展のスターリン主義的側面で、まさにこの関係の新しい形態を開発したのである。経済的および政治的疎外の問題は、なくなるところか、こうして、社会主義の真になまなましい問題になったのである。



社会主義と疎外の問題

きわめて明白なことであるが、社会主義が、このような関係を基礎として、共産主義の最初の形態として完成されたという歴史的幻想は、さまざまな他の神話と昏迷とを生みだした。われわれは、昏迷がイデオロギー的疎外の一つの基本的形態であるという当り前のことを忘れてはならない。もちろん、他のすべての疎外形態と同様に、昏迷という形態は非歴史的な抽象的なものと考へてはならない。素朴な意識しかない時代、社会がまだ低い発展段階にあった時代には、人間はこのような疎外された意識形態の助けによってしか、進歩することができなかったのである。しばしば人間の存在そのものも、それによって決定されていたのである。けれども人類は、一時はこの種のイデオロギー的意識をもって進歩が可能であったとしても、現代の人類の進歩と、その知識と哲学の高い発展水準は、このような意識構造とは両立しえないものである。このことは、とくに人間の人間に対する関係、社会と自然に対する関係が、いっそう明瞭に、いっそう合理的に、いっそう広汎なものとならねばならない社会主義的發展の場合に、いえることである。社会主義社会での人間は、自分が自分の人生、運命の唯一の創造者であるということ、ますます強く自覚するようにならなければならない。

すでに解消されている神話の一つは、社会主義的發展の基本的駆動力となりテコとなるものとされた、社会主義国家についての神話である。国家は基本的に特殊な機構から成り立っているために、この態度は必然的に政治的領域を優先させることになった。労働者は、この新しい歴史的変革の基礎的な役割を果たすものとして認められるかわりに、本質的に彼にとつては近づきがたく、しかも彼の生活の全分野を管理している制度が、再び自分に対立していることに気づいたのである。このようにして、官僚主義と、すべての官僚主義的権威とまやかしの發達の基礎が、つくられてきたのである。ブルジョア国家がなくなれば、自由の問題は解消してしまうというこの神話と、労働者階級の国家は、ある場合に労働者階級を支配したり、旧来の個人崇拜に偏したりする権力を発生させるようなことではないという似たような神話とは、五十歩百歩である。国家が裁定を下す領域は、このようにして政治的、経済的な過程と関係だけではなく、すべての他のもの——科学的、哲学的、技術的な過程をも含



FROMM-Online

むにいたるのである。哲学と科学が、かつては神学の下僕になったのであるが、この場合には、これらすべての分野が政治の下僕になったのである。

したがって、個人崇拜や他のすべての疎外形態は、状況によって偶然的に起こることではなく、むしろ社会生活の全領域が、国家に吸収されるものであるとする社会主義の概念にもとづく一定の構造の現われなのである。⁽¹⁾この概念は、スターリン主義者の理論と実践において頂点に達した。「完成された社会主義」というテーゼのもので、かつては、国家所有制と国家裁定とが社会的に優先されるにいたったのである。⁽²⁾

この官僚制とテクノクラシーによるイデオロギー的幻惑が、極度に疎外された理論的信条を確立したのである。その過程において、多くの事実が看過された。まず第一に、政治機構にかくも大きな権力を与えることは、必然的に、事実上労働者と知識階級の真の自由を減少させることを意味している。第二に、社会主義の意義は、ブルジョア社会の疎外された形態を、それよりいっそう大きい力に発展させることではありえない。第三に、これらの疎外形態の解消は、必然的に社会主義によって継承されたすべての形態の権威と権力を廃棄するにいたる新しい関係をつくりだすことを前提としている。第四に、社会主義は、労働者が自分自身の生活の方向づけをし、組織することに、影響力を増すことを可能にするような、これらの新しい関係の展開である。

「完成された社会主義」というテーゼは、結局のところ限定的な矛盾である。というのは、恒常的な変革の過程に含まれるものが完結されることは、ありえないからである。すでに述べた理由から、古い政治形態（国家、政党、官僚制）の上に、社会主義をうちたてることは不可能である。だがまた、古い形態がすぐに全部解消されることは不可能であるから、新しい形態の上にうちたてることも不可能である。いいかえれば、社会主義は、これらの矛盾をもった過程が発展していく、共産主義の最初の局面であり、また一方、新しいかたちをとった共産主義的性格の卓越性は、この最初の局面がのり越えられることを意味するであろう。



III

社会主義と疎外の問題

疎外の問題は、こうして、社会主義にとって生き生きとした歴史的な意義をもつようになる。なぜなら、実践的経験が、社会主義のもとで多くの疎外解消の方向が可能であることを示しているだけでなく、社会主義それ自体が、疎外形態として現われているさまざまな社会形態の基礎の上に継続されねばならないからである。さらに、現代社会の経済的・文化的発展の達した水準そのものが、社会主義がすぐに脱却しきれないさまざまな他の疎外形態を生みだしていることが、わかるであろう。世界的見地からすれば、社会主義への移行が、瞬間にすべての災厄を善いものに変え、人間の問題をすべて解決する、何か魔法の杖のようなものに、見えはしないのである。もしわれわれが、もっと十分に人間の解放を、すなわち、さまざまな疎外形態の克服に貢献することを望むなら、社会主義は、理論的にも、実践的にも、その基本的な強調点を人間におかねばならず、また、自由な人間性が社会的自由の必要条件であると考えられなければならない。このことは、労働者が、経済、文化、教育、その他社会生活のすべての面で、自分自身と自分の労働過程を管理することが可能であるような関係を、つねにつくりだすことを意味している。政治的要素の絶対化に反対することは、共同体の政治的な部分より、共同体全体の力を強化することである。このような（労働者の会議とか、さまざまな他の会議というかたちでの）⁽³⁾社会的管理のもう一つの側面は、個人に対する権力としての国家がその力を弱め、消滅してしまうことである。

われわれは、これらの事実から、すなわち社会主義は疎外された社会から疎外のない社会への魔術的跳躍ではない、という事実から、眼をそらせてはならない。逆に、社会主義は、やはりある種の疎外形態を含む新しい歴史的過程なのである。とはいえ、われわれは、社会主義の歴史的意義と使命は、疎外の増加ではなく、まさに、疎外の克服である事実を見落してはならない。



FROMM-Online

人間発展の現代の段階では、特殊な国は別として、社会主義社会はまだ階層秩序をもつ社会である。この事実や社会主義の発展形態からみると、官僚制はつねに社会主義につきまといてくるものである。生活のあらゆる領域にある個々の階層は、より低い水準のものとの関係において、できるだけ独立であろうとつねに努めている。このことはまた、新しい疎外形態をつくりだそうとする傾向が、社会主義の反対し克服せねばならぬ永遠の過程であることを、意味している。こうして社会主義は、自己管理の形態の発達が、国家主義的、官僚的傾向に対して滲透し、反対してゆく過程である。そこに含まれているものは、闘争のない直線的過程ではなく、真に弁証法的な、矛盾を含んだ過程である。換言すれば、社会主義が発展してゆく政治形態は、本質的に、特殊な疎外形態であり、それが自己を解消する傾向があるときにのみ、完全に積極的なもの、歴史的に進歩するものとなるのである。

逆説的にみえるかも知れないが、社会主義的な力は、疎外を克服した形態とともに、まさにさまざまな疎外形態によって、疎外克服の過程を完遂する。これは、独特な、まったく新しい、根源的な、最も人間的な過程であり、人類そのものの歴史的な課題である。過去のすべての権威は、自分が絶対的であり、永遠であろうと努めてきたけれども、社会主義的権力は、みずからを排除するために、その力を使っているのである。⁽⁴⁾

この哲学的・社会学的観点からみた社会主義は、前にある人間疎外形態が克服されてゆく過程である。

社会主義は、これまでのところ比較的後進国に現われてきている。そのため、生産と工業発達の促進がその主要課題となっているようにみえる。これは、これらの国々での問題のまさに一つの側面であり、この日常の問題と現実が解決されなければ、より高い形態の人間関係は展開されえない。しかし、この問題は、それ自体、とくに社会主義的な問題ではない。なぜなら、生産の増大は同様に資本主義の問題でもあるからである。社会主義の生き生きとした問題は、社会的関係の領域に見出されるものである。

経済的・文化的要素の意義を過小評価しようとする場合は論外として、このような尺度（生産の増大、工業の



社会主義と疎外の問題

発展)は、人間自身による自己管理という徹底的な社会的変革がともなわなければ、その歴史的な役割を果たすのに失敗する、と結論せざるをえない。

だが、発展の主要な側面における国内的・国際的状況の複雑さという点からは、この自己管理の形態でさえ、その本質的に疎外から脱した構造にもかかわらず、それだけで完全なわけではない。政治形態が官僚主義へと発展し、政治的に優位にたとうとする傾向があるのと同じように、さまざまな形態の排他心と郷党主義(これもまた疎外の形態であるが)が自己管理の領域に発達して行く。それだからこそ、官僚主義と郷党主義とを、すべての他の奇形的なものとともに克服しようとする、社会主義の最も進歩的な力の活動が、きわめて重要なのである。それがどこにあろうとも、社会主義者と共産主義者の党派や陣営の努力がもつ基本的意義は、まさしくこのような点にある。

疎外は、社会主義のもとにおいても、現代の発達した社会では一般に類似している社会生活の一定領域で、必然的に存続している。社会主義も、商品の生産をこれまでやめたことはなかったし、これからも、人類の経済的・文化的発展のこの段階では必然的に現われる市場、貨幣、あるいはどのような物神をも撤廃しはしないだろう。国家や社会である以上はそうした形態からさまざまな歪曲が発生するが、社会主義の国家や社会ではその発生を抑制するきわめて強い調停がなされる可能性があるとしても、市場と貨幣の不思議な力と地位の階層秩序は、現代人の不安な人格構造に対して、疎外効果を確実に現わすであろう。自己中心主義と、公的要素と私的要素への人間性の分割、および、その結果生じるさまざまな他の道德的逸脱は、それが社会主義のもとでさえ、人間疎外の現われ以外の何ものでもない。現代文明の特徴的現象である「二重人格」は、社会主義のもとにおける問題としても、消滅してはいないのである。生活水準、名声、あるいはただの浅薄な楽しみなどのかたちでの外的・表面的・一時的なものの効果は、社会主義の時代においても存続する。現代人の構造と特色は、多くの点で、まだ原始的であり、過去から受け継いださまざまな否定的特質をになっており、これからも、まったく不安定にとど



まるでであろう。多くのひとびとは、彼ら自身のうちに、あるいは、社会主義への創造的關係のなかに、真の満足を見出しそこねて、自分自身から逃亡しているのである。このような人たちは、その生き生きした満足を、彼ら自身の外に、つまり彼ら自身の人格と共同体の本質的課題のなかにではなく外的な偶然的なことに、感じているのである。

社会主義のもう一つの問題は、現代の工業生産である。ここでは、労働の専門化と分業化は極端になり、こうして労働者は単調な、非創造的な、退屈な仕事を通じて疎外されるのである。もちろん、社会主義のもとでも、他の場合と同様に、さまざまな緩和手段が状態を楽にするために使われるであろう。けれども、歴史的解決は、このような緩和手段のなかにはけっして発見されることはなく、むしろ社会主義を労働の社会的構成、すなわち社会的關係の新しい歴史的形態として特徴づける方法のなかに見出されるのである。労働者が労働、生産、企画と剰余労働の分配の全組織へと参画することから切り離されるような關係の撤廃こそ、現代文明のこの基本的問題を解決するための必須の条件である。しかし労働者の側の自己管理は、賃労働關係、すなわち人間を手段にすぎないものとする疎外された關係を撤廃してゆく過程として始まる。価値の全体系は、労働者が、道具から社会の積極的要素に移行するとともに変わってくる。

しかし、この要素だけでは、全問題を解決するのに十分ではない。人間の自己支配を中心とする社会をつくりあげてゆく、たえず生成する過程とともに、また、人間存在の政治的形態の放棄をたえず強化する過程とともに、生産諸力の構造は、人間自身をも含めて、一齐に変化させられなければならない。オートメーション化と現代科学の他の業績によって切り開かれた局面は、労働日の極端な短縮と、ついには肉体労働と精神労働への現在のよるような労働の分割の廃止をもたらし、同時に人間自由の範囲を、社會關係の変化とともに、拡張するであろう。

けれども、さらにまた、この「自由な時間」が創造的に使用されるかどうか、というもう一つの先決問題が出現するであろう。新しい「多元文化的」な批判的な、歴史的に責任をもつ人格は、家族とか種族とか国家に局限



社会主義と疎外の問題

されない地平での人格であることを必要とする。人格は、歴史との一致を会得するのに、媒介者とか、疎外された形態を必要としないのである。それゆえ、この完全な社会主義的改革がなされる時期は、全面的に歴史をその人格的創造と意識するようになる新しい人格が発展する時期である。したがって、社会主義の存在と目的を説明するためには、超越の思想は必要でないであろう。

結局のところわれわれは、再び疎外はブルジョア社会の問題ではないと主張することになる。なぜなら、ブルジョア社会は、それ自体疎外された社会として、存在しうるからである。疎外は、むしろ社会主義の中心の問題となるのである。というのも、社会主義は、それが疎外を克服し、排除する状況のもとにおいてのみ、存在し、発展しうるものだからである。

〔弘 睦夫訳〕

(1) 「国家」(State) という言葉は、マルクス主義的感覚では、まず第一に、他の者に対して権力を行使することによって、ある階級、またはあるグループに奉仕する、特定の組織的まとまりと機構を考えるのが普通である。なお、これ以外にも、国家の概念は多くの他の要素を含んでいる。

(2) 私はこの「完成された社会主義」というテーゼについての批判を、論文集『Socializam i humanizam』(Zagreb: Naprijed, 1963) 所収の『Marginalia on Humanism』という私の論文でおこなった。

(3) これらの管理形態は、ユーゴの用語での「社会の自己管理」として知られ、ユーゴ社会の特徴であるさまざまな特殊な形態を生みだしている。国家の廃棄という問題についての議論がしばしばなされることは、ただ、問題の本質が理解されていないことを証明するのに、役立つだけである。国家は、経済と文化の領域での多くのきわめて重要な機能と関連して、廃棄可能なものであり、そして、一定の疎外形態の排除も、可能なものである。しかし同時に、社会主義社会といえども、国際的対立が解消されないかぎり、軍備の縮減ないし廃棄はできない。したがって、社会主義は、共存と完全軍縮を追求する闘争の、最前線にあることになる。というのも、この歴史のアナクロニズム(軍隊の存在)を撤廃することは、人間が長足の発展を示したことを意味するのであるからである。

(4) 私は、ユーゴにおける社会主義が、まさにこのように発展してきたし、また、すでに多くの歴史的体験が、労働者および社会の自己管理の基盤の上に、蓄積されてきていることを指摘することができる。



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム ——キリスト教的観点から

オスカール・シャッツ
エルンスト・フロリアン・ヴァインター

Oskar Schatz は、一九五九年以来、オーストリア放送協会ザルツブルク放送局科学部長であり、オーストリアやその他の国の新聞に自由契約を結んでいる政治評論家である。彼は一九二四年にザルツブルクに生まれ、一九四二年ザルツブルク実科高等学校を卒業、その後、兵役に服し、二年間、イギリスの捕虜となる。戦後、ウィーン大学で自然科学を勉強、それから、インスブルック大学で法学と政治学を学んだ。次に、ザルツブルクの哲学研究所で、とくに自然法と行政法に関心をもち、法学博士号をとった。一九六一年から一九六三年まで、E・F・ヴァインター教授指導のもとに、ザルツブルクの東方研究所でのマルクス主義セミナーに参加。現在、マルクスの初期著作における疎外について、論文を準備中である。

Ernst Florian Winter は、有名なカトリック社会学者エルンスト・カール・ヴァインター博士の長男として、ウィーンで生まれた。彼は、一九三八年、オーストリア・ドイツ合併の後、アメリカに移住し、コロンビア大学で、文学士、文学修士、文学博士を受け、ミシガン大学で日本学を研究した。『クロス・カレント誌』の共同創始者であり、前共同編集者であり、またいろいろの論説



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

I

誌に寄稿している。著作中、主要なものは、わけても『オーストリアの中立・起源、内容、前途』、『中立性の政治学』である。

カトリック・キリスト教徒は、社会主義とヒューマニズム、さらに両者相互の関係について、こんにち、正しい関心をよせることができるだろうか。あるいは、もう少し謙虚にいつて、キリスト教的な観点からヒューマニスティックな社会主義をみた場合、それは現代の討論にいかなる貢献をなしうるだろうか。

人間の「疎外」に対する関心は、社会主義とヒューマニズム、キリスト教徒と非キリスト教徒のあいだをつなぐ、最も効果的なきずなであるようだ。現象を真剣に分析する場合、つねに「人間」は、あらゆる種類の人間行動に関してそれ自身完全な概念である「疎外」というカテゴリーに、遅かれ早かれ、出会うことだろう。

人間は自己実現の過程において疎外されたという言葉は、カール・マルクスの革命的メッセージの一部である。マルクス以後百年以上たつて、疎外はその強烈な現実性を何一つとして失つてはいない。実際にそれは世界的現象となった。ルソー、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルにおいて、人間疎外の問題は、概念的、分析的にはじまったが、それを現代的な規模で具体的に分析し、また、それに対する治療法を提供したのは、主として、そして逆説的にいつて、社会主義についてのマルクス主義者の意見であつて、古典的ヒューマニズムの反省的思索や、愛とよばれるキリスト教の実践的な証ではなかつた。

マルクスは、産業社会の人間全体の決定的な問題へと発展していつた疎外の現象を、彼の同時代人のだれよりも明瞭に認識した。このマルクスの認識は、まず第一に、ヘーゲルの明白に抽象的・概念的な疎外の理論への激しい批判にはじまる。しかし次に、この分析と批判から、マルクスは彼自身の概念化に達し、そして、具体的



に人間疎外の現実的問題を解決する手段として、ユートピアを提出した。「ユートピアである」にもかかわらず理論的であったその結論は、マルクスの占める位置の個人的偉大さと同時に、その悲劇をも示している。これに加えて、彼の疎外の解決方法は、ひきつづいて進化してきた疎外というカテゴリーにとって、非常に意味深長なものとなった。なぜならば、疎外というカテゴリーは、いまや、たんに主観的な、任意な、そしてイデオロギー的な概念であるということがますます疑わしくなってきたからである。

この疑いは、主として疎外を「止揚する」(Aufhebung) 行為に向けられることになる。すなわち、プロレタリアの独裁、階級闘争の暴力、共産主義社会という、マルクスが疎外の問題の最終的解決を期待した事柄に、疑いが集中されたのである。マルクスは彼の疎外概念の特徴である総体的性の観点から、必然的にその止揚の仕方も総体的性格を要求するとみている。このようにしてのみ、疎外は全体的に止揚されるのであり、人間の全体的創造的自由が実現されるのである。しかし、人間の疎外が、たんに持続してきたというだけでなく、マルクス主義的社会主义にとつては予想されなかった新しい強烈さをもって現われ、より人間的なもの、人間性、社会主義的ヒューマニズムに対する深い切望が抱かれるにいたったという事実は、事柄の根本的再考を促すことになった。マルクスが非常に情熱的に望んだ「疎外の」解決は、そのラディカリズム「根本的改革主義、急進主義」にもかかわらず、あるいは、そのラディカリズムのゆえに、おそらく十分になされず、現象の周辺にとどまったのである。そのラディカリズムは、十分に言葉の本来の意味におけるラディカル「根本的」でなかったというようににわれわれには思われる。疎外のラディカルな理論は、人間の社会的なかわりあいにとどまらず、最も内奥的な人間学的範囲にまで突き抜けなければならないのである。

それゆえに、マルクスの現実的ヒューマニズムに対して必要な改訂が要求されるが、それをなすのは誇張された実証主義的社會学——それは人間を人間学的に把握することはできず、マルクス主義的社會学にはるかに遅れている——ではなく、むしろヒューマニスティックな、哲学的人間学——それは人間疎外の問題を、人間の生き



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

た理論化に欠くことのできない部分として、明白に含んでいる——である。さらに、この人間の存在と性質についての新しい、そしてより深い反省がひとたび起こされるや、その上になお、人間の存在を危くし、人間を自己の労働、外部の世界、同胞から、そして自己自身からも疎外しようとする状況、つまり近代的人間自身によっておかれた具体的な状況を研究する必要がある。このことは明らかに、現代においては、もはや、疎外というカテゴリーの真剣な認識なしには、有力なヒューマニズムは存在しえないということの意味している。エーリッヒ・ティールが注意したように、すでに「ヨーロッパ人の語彙」の一部となった疎外⁽¹⁾という現象を明らかにし、それを包括し、それに精通せんがために、キリスト教はより必要であり、より重要でさえある。われわれは最後に、次のような共通の観察をつけ加えねばならない。すなわち、「疎外された人間」という現象は、もはや高度に工業化されたサンフランシスコからウラジオストックまでの広がりをもつ西洋世界の資本主義諸国、ならびに社会主義諸国に制限されず、非ヨーロッパ世界でも、近代の技術文明の衝撃が到達しているところには実際に広がっている。二〇世紀の後半において、疎外された人間は、もはや、いわゆる「ヨーロッパ人」、あるいは「西歐人」、あるいは「資本主義の」、あるいは「社会主義の」問題ではなくて、全世界の、すべての人間の問題である。それゆえに、それはできるだけ十分に、そしてイデオロギー的偏見なしに分析されなければならない。

だからといって、右に述べたことは、「疎外」についてのマルクスのカテゴリーがその効力を失ったということではけつしてなく、マルクスの誠実な洞察はあまりにも外面的にすぎ、決定的な説明を提供しないということなのである。さらに適切に言えば、マルクスの洞察は、現在のすべての社会現象が変化すると同様に変化と修正を蒙らざるをえないということである。このことを最近、ヘルムート・プレスナーが次のようにいって特徴的に示した。すなわち「現代における疎外は、近代社会がプロレタリアに対する戦い、階級闘争に対する戦いを通じてもついていた。まさに近代社会の特性、すなわち、円滑に組織が動くための高度の機構、そして合理的区画化に関係しているのだ。疎外された人間という図式をもって、……管理された世界によって押しつけられた社



会的役割を果たしている個々人というものが指摘される。人間は諸機能の維持者となってしまった。⁽²⁾かくして、疎外された人間とは、また「外部志向型の」人間(D・リースマン)となる。したがって、とくに実存的説明では、疎外された人間というカテゴリーは、マルクス主義のカテゴリーである疎外とは名前だけしか共通点がないことになる。なるほどマルクスもまた疎外を、具体的な、個人的な人間存在に適用した。しかし彼はこの個体を「類の本質」(Gattungswesen)として厳密に定義する。個人と直接に関係はしているけれども、疎外とは、彼にとっては類としての人間内部における過程であり現象であった。この考え方に反対する実存主義者の疎外理論は、個性のみならず各個人の実存の唯一性、単独性を強調することによって、「人間の社会化」(Menschliche Vergesellschaftung)のすべての形式に原理的に対立させるをえない。

マルクスは疎外の原因を、むしろ人間の社会化の程度があまりにも低すぎることにありと考えた。それゆえに、その救済を将来の「社会化された人間」に期待した。一方、疎外についての実存主義の考えでは、全体的に社会化された人間は、人間の性質を全体的に失ったものと等しいと考えている。そのような反対の極への可能性を考慮して、われわれはヘルムート・ブレスナー⁽³⁾とともに次のようにいう。自由と個性を内的に求めんとする実存主義のアピールは、マルクスの終末論——それは人間の自我実現を前史(「共産主義社会以前の歴史」)の終りにおくか、あるいは社会主義的組織においては疎外は存在しないだろうということを定言的に述べるのである。——が与えるのと同じ程度の衝撃を、外的に疎外された、ただの物になりつつある(Verdinglichung)人間の過程に与える。

ところで、どちらの場合においても、具体的な、現に苦しんだり希望したりしている人間は、控え目に人間性の主張をすることもなく退けられて、現実性をもたず、どこかほかの場所におきこえられていようである。われわれの場合は、厳密に言って、人類のなかに埋められた具体的な人間に対する、この関心である。疎外というカテゴリー——それは社会政策的秩序に対するわれわれの探究を、人間の背たけにしたがってすすめることので



附外、マルクス主義、ヒューマニズム

きるカテゴリーであり、イデオロギーをのぞいたカテゴリーであるが——をわれわれが強く固守しなければなら
ないのは、右のような状況にある具体的な人間のためである。
この目的のために、われわれはいま、二章で歴史的な疎外概念を分析し、三章では可能な現代のキリスト教
的見解を示そうとする。

II

現在、人間理解のための探究、人間の状況を解明するための努力が盛んにおこなわれているが、その場合に、
われわれはつねに疎外という思想について徹底的に分析することを余儀なくされている。この疎外というカテゴ
リーは、私的な意味は多少とも含んでおらず、「社会的現実ならびに現代の状況を叙述するには不可欠の現実の
カテゴリー」として示される。それゆえに、このカテゴリーは純粹な内面性という想像的空間を示すものでもな
く、主体の欠けた量的外部の世界——そこでは疎外というカテゴリーは無意味になるだろう——に関係するの
でもない。このことは疎外という概念の創始者たちにとつては自明のことであったが、もし人間が世界と同一であ
る、また人間の生命（これはまた中心的内面性を示す）と同一であると考えられることになれば、内部と外部は
お互いに役立つことはできない。ヘーゲルは、『精神現象学』の有名な序文のなかで、精神の力はただその現わ
れと同じ大きさを示すにすぎないといっている。精神はその外的な現われへと展開されるが、この展開される過
程が、すでに疎外の可能性、現実性すら提供しているのである。

さらに、疎外とは主観的、あるいは客観的精神の特殊な形式に、すなわち、国家、宗教、経済状態に関係しな
い。むしろ、疎外の可能性は、人間が、能動的にせよ受動的にせよ、自我の自己同一性を、この世界から自己を
区別することにおいて見出さんがために、自己をとりまく客観的な世界に関係するところに現われる。現代の文



化人類学者は、この継続的な自己同一化が人間にとって不可避であるということが、人間の性質そのものに、どのようにして定着したかを説明している。動物は一定の生物学的な環境を選んで、その環境において、「彼らと」等質な自然へ没入し、溶けこむ。人間は、動物と違って、存在のあらゆる瞬間において、自己の本来的な調和と統一をとりもどさなければならないが、つねにそれに完全に到達することはない。人間の本来的な、有機的に備えられた自然以外に、彼にとっては一種の第二の自然となる人工的な人間のつくった環境をもち、これをもって人間は自己の本性をとりかこみ、そのことによって自己の本来的調和と統一をとりもどす。この具体的な環境に対するもっぱら不定な関係が、人間を現にあるところのものとしている。すなわち、それは、開かれた、普遍的な、歴史的な、しかしまた危険にさらされた存在、自己実現の過程において自己を見失う可能性をもつ存在——いしかえれば、疎外されるという有機的自然には考えることのできない過程を可能性としてもつ存在である。動物は、つねに現にそうであるところのものである。それゆえに、自己を疎外することはできない。それに反して人間は意識と自己意識をもち、自己の存在を仲間たちに対して伝達することによってたしかめ、このようにして自己同一性を発見するから、自己を疎外することができるのである。

これは先験的哲学の立場からいえば知覚の段階である。しかし、知覚は、その絶対的形式においては、ドイツ観念論においても、近代の疎外理論の始まりにとっても決定的なものとなる。

もしわれわれが、右に述べた人間の第二の自然を「文化」とよぶならば、人間の疎外は本質的に「文明」と関係があると認められる。そして、文明が社会的現象である以上、疎外もまた、結局において、人間の社会学に關係する。文化と文明、共同体と社会生活というまったく非有機的、人為的世界において、われわれは疎外をすぐれた社会的な状況として敘述する。ルソーはその重要性を表明した最初の人であった。⁽⁵⁾

文化と社会についてのルソーの批判は、疎外というカテゴリーに関連して、二つの点をもっている。第一の点について。文化とは、人間の態度を束縛することを要求する行動諸様式の体系である。しかし、行動の様式と基



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

準の圧制のもとに自分の生活を委ねた人間は、もはや自己自身ではない。彼は、自分自身で決定して生活を送るのではなく、外的に決定されて生活している。それゆえに、たとえ文化的、社会的環境を決定する人間の生活が、人間のつくりだしたものであるにしても、疎外は他律と同義語となる。こうして、疎外の克服は、人間に立ち向かってくる外的法則を、理性の自然法と同一化することによってのみ果たさる。現実には理性的にならなければならない。ルソーの疎外の問題に対する解答は、永遠の還帰の神話ではなくて、革命の神話であり、それはマルクス主義の本質的テーマを先取りしたものである。意識がつねに社会的存在によって決定され、その逆ではない以上は、この社会的存在は理性的にされなければならない。こうしてはじめて、史的唯物論のこの公理は、理性の理性自身による決定を意味することができるのである。

第二の点について。自然の原始的状态に生活している人間は、もとのままの状態の人間である。存在と外見は彼の存在において一致している。人間は自己自身と和解している。一方、社会的人間はこの原始的な調和を失ってしまった。彼はつねに疎外されている。人間が現にあるところのものと、あるように見えるところのものあいだに断絶が存在する。この決裂は、われわれの現代という時代の不幸と困難のきざしである。

ルソーの深いペンシズムは、一八世紀初頭の進歩の観念にたったオプティミズムとは正反対の、新しい生活感情を示す。それは非常に暗い不幸な意識であり、もはや時間の経過を確認することなしに、自分の時代を、衰退し、混乱し、絶対的に墮落したもののひとつとして、ただ自然状態と照しあわせてみて対照的にのみ理解することができ。この点には、歴史の新しい理解の根がある。それは結果として、レッシング、ヘルダー、そしてシラーの古典的ドイツ・ヒューマニズムに影響を与えるにいたる。

レッシングら最高の精神の持主たちが、フランス革命という時代を劃する事件を歓迎したときの、白熱するような熱狂の背景には、右の、かの時代に対する特殊な感情があるようである。写真のネガのように鋭敏に、時代が腐敗し、疎外されていると感じると感じるとこの感覚は、人間の究極的な「実現」と「回復」という、ますます情熱的



な要求を写しとる。そして、これらの要求は、第一に、人間の自由を実現するという見地から理解された。

失われ、そしてとりもどされる自由というフィヒテの思想のなかに、抽象的な形式ではあるけれど、現代の疎外理論の核心が認められる。それは、その完全に観念論的な性格にもかかわらず、マルクス、フロイト、両者の自然主義的な「疎外」理論の基礎となる。この二人の理論は、ともに、主として人間の生産力が生産し対象化した盲目的な諸力の決定論から、人間を自由にするに関係している。これらの諸力が、自然法則がもつような力強さと効力をもって、現在の経済的条件のなかで作用するのか「マルクスの立場」、無意識な流れのなかで作用するのか「フロイトの立場」、ということとは従属的な問題となる。決定的なことは、人間は決定的な要素としての経済的あるいは心理学的な下部構造を、理性にかなったものにするときのみ、再び自己の自我の支配者となることができるという考え方である。自由の他のいかなる形式も幻影である。意識による存在の支配も誤っている。それは真の関係が現われうる前に克服されなければならないことである。失われた自由に対するフィヒテの公式と、意識された必然性としてのマルクスとフロイトの自由の定義のあいだにある根源的な類似性は、マルクスとフロイトの自然主義的、唯物論的出発点によつては変えられない。なぜならば、マルクス、フロイトの場合でも、唯物論的定立は、その否定においてのみ真となりうるからである。「観念論」「唯物論」という習慣的なレッテルは、人間の内部にある理想は直接の主体として客観化されると考える「実体的観念論」の立場からは適切ではない。

シェリングと同じように、ヘーゲルは抽象的な発展により具体性を与えた。ヘーゲルにおける精神とは、自己の外界を、自己の内部から自己を否定することによつてのみ生産する。それは弁証法的な反定立を止揚して、外界を新しい同一性へと再整理しなおさんがためであり、ヘーゲルはこの運動を「同一性と非同ー性の同一性」と定義した。この過程は、多くの具体的否定と再整理のなかで生じ、いまだ知られざる富の歴史的構造を証言する。ここに「主観的精神」から「客観的精神」への転移が成就されることになる。⁷⁾



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

デカルト以来、思惟はますます客観的世界から主観的世界へと方向転換してきた。ヒュームの因果性の原理の否定、カントの批判主義の強調は、意識を世界から切り離すことを促した。それに反して、ヘーゲルの体系は、「主観的精神」を空虚な形式主義から解放し、たんなる自己確信から客観的世界につれもどす努力をした。彼は、人間が、自己自身をとりもどすために、強いて自己自身を手放すことを、自己自身を疎外することを望んだ。

ヘーゲルの『現象学』は、疎外が否定的契機を構成する弁証法的過程の中心思想を含んでいる。それは定立の否定であるが、絶対的否定ではない。なぜならば、否定の否定においてそれは止揚され、より高い綜合のなかで維持されるからである。こうして疎外は原動力となり、精神のこの強力な新時代の生きた脈動となる。

マルクスは、『パリ草稿』で、『現象学』に直接頼っているが、彼の出発点は完全に違ったものである。それは絶対的精神の破壊、それにともなつて起る思弁哲学の哲学的人間学への解消をその特色としている。この新しい方向——それはフォイエルバッハの宗教批判として現われるのであるが——の第一の傾向は、人間自身への批判的復帰である。その固有の到達点は「現実的ヒューマニズム」の樹立となる。

『経済学・哲学草稿』（一八四四年）において、マルクスは現実的ヒューマニズムの観点から、ヘーゲルの思弁的疎外概念を批判的に論じている。彼は、主として、具体的人間を抽象的自己意識に帰する、かの「思弁性」を批判する。人間にとって疎外されている領域、すなわち、国家権力、富などについてみればどうであろうか。

「これらの〔国家権力、富などの〕諸対象がそれから疎外されているもの、また諸対象が現実性をもつと自負してそれに対抗しているもの、それはまさしく抽象的思惟なのである。哲学者は自分を——したがってそれ自身疎外された人間の抽象的形態であるものを——疎外された世界の尺度としてあてがう。」⁽⁸⁾

疎外を同一化せんがためには、疎外されていない真の現実性——これを基準としてのみ墮落と損失が測定される



営むことになる。……現実においては、私権、道徳、家族、市民社会、国家等々はいいかわらず存続している。ただそれらは諸契機になつたにすぎない。すなわち、孤立しては通用しない、相互に解消しあつたり産出しあつたりするような、人間のものももの現実存在と存在様式になつたにすぎない。つまり運動の諸契機なのだ。⁹¹³

マルクスはたんに疎外の状態にある制度化された諸形態を止揚することに賛成しているのでなく、疎外された現存在の廃棄、疎外された対象性の廃棄を目標としているのである。「止揚するということ」と「廃棄するということ」のあいだの、ちょっとしたニュアンスの違いが、思弁的傾向をもつた世界認識とマルクスの実践的・革命的イデオロギーのあいだの違いを明らかに示している。マルクスが疎外（外化としても疎外としても）について語るとき、彼は論理的対当の意味での否定ばかりでなく、悪業、荒廃、背徳といった境涯への墮落をも考えているのである。

観念論とは異質な一つの底流がこれらすべてのなかに存在している。また、フォイエルバッハの従来の観念論とは逆の行き方は、すでにドイツ古典主義の文化批判のなかに明らかに存在している。フィヒテは、彼の時代をさして、まっとうされた罪悪性の時代として語っている。しかし一方、レッシング、ヘルダー、シラーは、現代の疎外が最終的に全廃できるかどうかという点については、まったく懐疑的であつて、結局は図式的、歴史的構造物のなかへ逃げこんでしまった。マルクスは現在の状況を突破して新しい無限なる時代へといたる機はすでに切迫していると固く確信していた。さらに、その突破作戦は人類の行為によつてのみ果たされると考えている。この新しい時代は、疎外と混乱の法則によつて決定されるのではなく、もつぱら総体性、全体性、普遍的調和の要素によつて決定されることになる。ヘーゲルの疎外概念は、概念的にみれば、論理的で完全であり、明確に定義されているが、マルクスはこの概念を正確に表現された歴史時代——それは言葉の完全な意味ではまだ歴史になつてさえないのだが——へと結びつけた。マルクスは、それを人間の形成途上における前史とよんだ。し



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

かし、彼にとっても、この人間の前史は疎外の内的法則のリズム、すなわち否定の否定によって刻印をおされる。

「だがヘーゲルは、否定の否定を——そのうちに存している肯定的な関係からいえば、真実の唯一の肯定的なものとしてとらえ、——そのうちに存している否定的な関係からいえば、一切の存在の唯一の真なる行為および自己確証行為としてとらえたのであるが、そうすることによって彼は、たんに抽象的、論理的、思弁的な表現にすぎなかったが、歴史の運動に対する表現を見つけたのであった。だがこの歴史はまだ、一つの前提された主体としての人間の現実的な歴史ではなく、ただやっと人間の産出行為、発生史であるにすぎない。」¹⁴

このまったく否定的な行為——それを通じて人間は、現在までの歴史の過程のなかで自己自身を人間として確認することができたのであるが、それを労働 (Labour; toil, work) として定義したことは、おそらくマルクスの非常に天才的な偉業であろう。しかしこの偉業においてさえも、彼はヘーゲルの『現象学』に直接に関係している。

「ヘーゲルの『現象学』とその最終的成果とにおいて——運動し産出する原理としての否定性の弁証法において——偉大なるものは、なんといっても、ヘーゲルが人間の自己産出を一つの過程としてとらえ、対象化を對象剝離として、外化として、およびこの外化の止揚としてとらえているということ、こうして彼が労働の本質をとらえ、対象的な人間を、現実的であるゆえに真なる人間を、人間自身の労働の成果として概念的に把握しているということである。」¹⁵

結局、近代人の全体的疎外の基盤となったのは、労働、とくに近代的形式の賃金労働である。このような事情



を決定するのは労働自体の本質的性質である。労働による生産物は人間に疎遠なる存在として、また独立の力として対立する。いいかえるならば、労働の実現は賃金労働者の非現実性として、対象の損失として、対象のもとの奴隷状態として現われる。それゆえに、人間が自己自身の対象的産物に対して解放されるべきならば、疎外が現実克服されるべきならば、あらゆる種類の人間疎外の真の原因と起源である労働はとり除かれ、新しい積極的な、もういかなる種類の否定性も入る余地のない、人間の自己活動の形式へと止揚されなければならない。疎外された労働は克服することができる。それはたんに相対的であり、人間存在にとつて歴史的に制限された状況にすぎないのであるから。疎外された労働は人間性の本質的な部分として考えられてはならない。ヘーゲルとマルクスが、究極的な精神的志向において異なっていたとしても、彼らの思考は初期資本主義社会の同じ矛盾した、敵対的な現実によって挑戦されたものである。しかし、彼らの最も内的な志向にしたがって、この挑戦に対する彼らの答えは違っていた。ヘーゲルは絶対精神の哲学的神知と合理的神秘主義をもつて答え、マルクスは、和解し、統合された世界——伝来の神話である幸福なパラダイスの生活が再び反響しつづけるユートピアをもつて答えたのである。

III

われわれは疎外の危機の焦点を、実際に労働において見出したのであろうか。

明らかに過去二百年のあいだ、ヨーロッパにおいては、哲学的思考は、そしてより後になっては社会的思考も、疎外現象の理解のために絶えず熟慮をかさね、またその研究も分化してきた。マルクスもまた、近い将来にそれを解決する具体的な契機があると判断した。

にもかかわらず、理論と実践は、一面、より統合されつつあるが、一方では同じ対象に関していっそう相反す



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

る感情を抱くようになりつつあると思われる。二つの極端な面が認められうる。一つは古い、伝統的なものであり、一般に、宗教的感情と哲学的思弁と同一に論じられているが、疎外を、もっぱらとはいわないが、主として内面性に関連したものととして、さらに罪と原罪にすら関連させて、それによって問題を解決しようとする。人間は苦しい内面的純化へと身を向き変えなければならない。すべてのエネルギーは、この過程に、忍耐と謙虚さと我慢強さをもつて集中される。世界と人類、そして人間の創造力の産物は、このことにとつてはただ間接に関係があるだけである。神学的にいえば、「魂」と「恩寵」の概念と効力が、人間の回復のために、愛のために、平和のために、真の自由をとりもどすために必要とされる。この人間の解放は、けつして呪いと暴力の仕事であつてはならない。むしろ、個人が変質し、すべての人間が啓発されるのは、長い長い過程においてであつて、それが人間の定めなのである。実際に、これは各時代を通じて、東洋ならびに西洋の宗教的、哲学的な知恵であつたことは知られている通りである。そして、とくにキリスト教は、内面性の改革と愛の実践を制度化しようとした。ソクラテスからカントにいたるヨーロッパの伝統のなかでは、哲学者たちは社会生活に倫理的基礎を与えたいという点で、たとえそれが緩慢で、苦しみで満ちたものであつたにせよ、進歩をしてきた。キリスト教、ヒューマニズム、そして社会主義は、この倫理的動因に関与してきた。しかし、あまり問題の内面性のみ集中することは、問題の解決には十分でないように思われる。

もう一つの、より最近の、革命的な問題のとりあげ方は、外面性に対する、疎外の廃棄に対する極端な要求である。対象性は、人間を変質し、解放するためには廃棄されなければならない。人間疎外の形式が具体的に発展し、人間にこの二者択一を迫る。潮のように押し寄せる群衆、また、その群衆の疎外というおそろしい産物を考慮するならば、人間を精神的手段によってのみよりよくするということは、遅きにすぎよう。疎外のアクセントは、人間が、神から、自己自身から、仲間たちから疎外されるといふ本来の、内面的疎外から、外面的、社会的・経済的形式へと移ってきている。前者はつかまえてどこか見えないように見えるのに対して、後者は実際に取り



扱うことができる。こうして、疎外の全領域をひととおり通過したマルクスは、最後に、彼の注意を経済学の領域へ集中したのであった。しかしマルクスの考えさえも、人間の行動の基礎は物質的なものへの貪欲のみであるというような、疎外の概念のたんなる物質化ではない。それどころか、マルクスは盲目的な経済的決定主義の足かせから、人間を解放することを欲したのである。伝統的に考えられる場合、疎外とは抽象的な、哲学的個人的な出来事とされたのであるが、マルクスは、それを物質的生産物という個々人の具体的な領域へと移した。それは、たしかに、われわれが疎外を多面的に理解する一因となったし、人間学的次元でのわれわれの認識を深め、労働が疎外において鍵としての役割を果たすことを示した。しかし、疎外はもっぱら無神論、階級闘争、独裁制、政治経済における革命的手段を通じて廃棄されなければならないという予言的確言に、マルクスの一面的なユートピアの悲劇がある。

これらの二つの極は、この地球で疎外を暴力なくして解決することが明らかに焦眉の急であるということを考慮にいれるならば、どのようにして調和させることができるだろうか。現在の二つの事象に簡単に触れてみて、キリスト教徒、ヒューマニスト、そして社会主義者の共同の行為への可能性を探るのに役立ててみたい。

疎外された労働と仕事は、いわゆる資本主義社会においても社会主義社会においても、マルクスの時代に予想された以上に、こんにち、巨大な要素となっている。いわゆる社会主義の偉業は、どこにおいても、疎外の廃棄と人間の自由の実現というその約束を実現しなかった。賃金労働者の増加と、科学的革命と生産力のおそるべき成長による質的变化は、疎外を増すことになる。その傾向は、明らかに、最も広い次元の人間学的疎外へと向かってきている。疎外された近代人は、自己の疎外された状況を、ヘーゲルとマルクスにとって決定的であった貧富の分極化に帰するよりもむしろ、工業的生産力、オートメーション、消費、原子力社会などを通じて形成されてきた経済的、社会的な生活へ帰することができる。このようにして、人間の創造性は、現代という巨大なる自己の偉業のまさにその絶頂において、精神的疎外を受けることになり、豊かさや生産性の時代において経済的疎外



補外, マルクス主義, ヒューマニズム

をも受けることになったのである。より最近には、加えて、人間学的、実存的疎外をも受けるにいたったのである。では、人間、人間の生活、人間の労働の究極的な意味とは何であるか。

自由時間の国へと時代が飛躍する前に、労働はますます必然性の国に入ってしまった。そこでレジャーととも、人間が永遠の希望を実現する新しい機会、疎外されない創造的存在の可能性が現われた。しかし、レジャーの数があまりにも多すぎるので、その結果は、余暇における疎外となった。人間は、以前よりも労働から（したがってそこでの疎外から）解放されようようになった。しかし、消費者として、娯楽において、また福祉社会において、疎外された労働に類似した、疎外された余暇が人間学的問題となる。では、何のために人間はレジャーをもつのか。

キリスト教の実践的ヒューマニズムは、人間、労働、世界において人間性を回復するという共通の関心を、責任感をもった新社会主義のヒューマニズムとのあいだにもつことができる。現世においては、歴史の究極的解決はありえない。キリスト教徒はむしろ、終末論的希望をもって、手近にある人間の歴史の直接的な面に専念する。このことは明白に、愛の務めにおいて、すなわち、疎外の現象をさらにつけ加えるのではなく、現存する具体的な疎外の状況を克服することにおいてくりひろげられる。

主体の対象化はまだ疎外の直接の結果の一つにすぎない。それが資本家であれ、ユダヤ人であれ、社会主義者、宗教的人間、ニグロ、共産主義者いづれであれ、破滅さるべき外面的な敵として対象化することは疎外を終らせることではなく、その災いを促進することである。そのようなことをするかわりに、また非人間的な犠牲を払ってユートピアを建てることをもくろんだり、精神的に正当化された観念論的予言をうんぬんするかわりに、社会的、経済的、人間学的次元の多くの疎外を具体的に減らすことができるであろう。このことは、人種差別、貧困、奴隷状態、職業上の空虚感、労働の動機調査、作業療法、人種の偏見、戦争、余暇の計画、制度化された自由、奪うことのできない人権、共同して決定過程に参加すること、チームワーク、等々について、ほんのわずかの可



FROMM-Online

能性をあげてみるだけで明白である。⁽¹⁷⁾

カトリック・キリスト教徒が、現在、ヒューマニズムと社会主義に真の関心をもちうるのは、まさにそれらが一緒になって、いままでに提起された問題の解決を試みることができるからである。マルクスは宗教的疎外から出発し、政治的、社会的疎外を経て、彼にとってすべての人間疎外の根元であった経済的疎外へと進んだ。近代のキリスト教的思考は、高度に産業化し、そしてまた初期の原子時代でもあるこの社会にとって典型的な、具体的疎外現象から出発し、それらのなかに、人間の創造性、目的と共同生活への希望が深刻な欲求不満にあることが鋭く表現されているのを認め、そして、ついには人間的疎外そのものの基礎形式である宗教的疎外によって提起された問題を、自己批判的に自覚するにいたる。マルクスの批判とそれに対する多くのキリスト教徒の弁明とは反対に、われわれはこの宗教的疎外を理論的・内的な意識に限定しないで、むしろ、それをキリスト教徒が責任を負っている現象にまで広げる。いかなる制度化された宗教も、それ自身においては、人間の神からの疎外、人間自身からの疎外、仲間たちからの、彼の労働と労働の産物からの疎外、世界からの疎外を防ぐことは保証できない。いいかえれば、問題の解決として、宗教をたんに無批判的に示すことは非現実的だというのである。われわれにとつては、このことを主張するのが特別の義務のように思われる。なぜならば、このことを認識しないでは、いわゆる卑俗であり世俗的である領域における疎外と、キリスト教を含めた偉大な宗教の内部での精神的危機のあいだに、相互依存性があることを理解できないからである。キリスト教は、キリストの誕生以来、傍観者ではなくして、歴史における責任をもった行為者であった。キリスト教徒としてわれわれは、キリスト教と教会が、人間の疎外にとって共同責任があるようにみえる場合、その内部において改革を要求しなければならない。疎外、偶像崇拜、狂信のあいだに連関性があることは、現在では、明白すぎるくらいである。これらの倒錯はキリスト教徒の内部においてもありうる。真のキリスト教徒の思考は、つねに「私の罪」(mea culpa)とともにあって、人間の自発性と自由を神化しようとする反対論者に対して警告を發しなければならない。簡単にいえば、



疎外、マルクス主義、ヒューマニズム

人間性についてまじめに関心をもたれる場合には、つねに神の人間に対する配慮は除外されることができないし、それを筋違いとして取り去ることもできないのである。

近代の多元的世界においては、人間と人間の状況を人間化するために努力しているすべてのひとびと——彼らの世界観がどうであれ——とキリスト教徒を結びつけるのは、人間に対するこの神の配慮である。キリスト教徒がかかり合うのは神の受肉のためであるということは、キリスト教徒のあいだの事柄である。ここでは共通の関心が——異なる意見ではなく——重要なのである。

ただ一つ問題が残る。いかにしてキリスト教徒はその固有の仕事を確認することができるといふことである。われわれが教会とよんでいる生命と愛の、偉大な普遍的な共同体においては、とりわけ、この世における生活と証にみずから捧げている俗人たち——彼らは、外的疎外を一步一步克服していくことに努めているすべてのひとびとと自分たちが結びつけられていることを知っており、力を合わせている——がいる。神の司祭は、内的疎外を解決する助け手としてみずからたえず捧げている。ヨハネス二十三世とともに、この労働の「内と外への」教会内の区分は、新しい実験の段階に入り、世界に内在している希望を実現する新しい時代への新しい展望を開きつつある。先に論じた二つの極端な立場のあいだにある溝を埋めるために、教会のひとびとは大いに役立っている。なぜならば、偉大なる和解の途上において、真に制度が変えられるとともに、魂がいやされなければならぬことを、そして、この二つの仕事は、一方を犠牲にして一方だけがおこなわれてはならないし、あるいは、組織的に混乱してもならず、むしろ同時に企てられなければならないということを知っているからである。伝統的に分かれている二つの極の和解にのりだすことが、精神と物質のあいだの基本的反立を和解するために最も実行可能な基礎であることを、われわれは認識する必要があると主張する。こうして、労働という、かの中心の、現代の問題を解決するために、われわれはただちに出發しようではないか。

〔田原善郎訳〕



- (1) Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), p. 4.
- (2) Helmuth Plessner, *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (Göttingen, 1960), p. 12.
- (3) *Ibid.*, p. 20
- (4) Cf. Arnold Gehlen, "Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XL/3 (1952), p. 338
- (5) Cf. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); Hans Barth "Die Idee der Selbstentfremdung bei Rousseau" in *Wahrheit und Ideologie* (Zürich: Rentsch, 1961); Irving Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied: Luchterhand, 1960).
- (6) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: Humanities Press, 1941), p. 319 「異化」 或「異化社会の条件」を「救済の条件」として説明した点」
- (7) Cf. Wilhelm Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit* (Stuttgart: Klett, 1962).
- (8) Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1844 translated by T. B. Bottomore, in Erich Fromm's *Marx's Concept of Man* (New York: Frederick Ungar, 1961), p. 174 邦訳『経済学・哲学手稿』(邦訳大蔵版)一九六一年。上の語句を「異化」に訳した。右の語句が使用された。フランスの版権者から「異化」を「疎外」に改題。J.Y. Catvez, *La Pensée de Karl Marx* (Paris: Seuil, 1956); Karl Löwith, "Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx," *Social Research*, XXI (1954); Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923), *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (Berlin, 1954); Herbert Marcuse, "Neue Quellen zur Grundlage des historischen Materialismus. Interpretation der unveröffentlichten Manuskripte von Marx," *Die Geschichte Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, IX (1932); Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Gesellschaftsphilosophie des jungen Marx* (Basel, 1953); Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961)



疎外, マルクス主義, ヒューマニズム

- (10) 同邦訳書 二〇〇ページ。
 - (11) 同邦訳書 二〇九ページ。
 - (12) 同邦訳書 二二二ページ。
 - (13) 同邦訳書 二二二ページ。
 - (14) 同邦訳書 一九二ページ。
 - (15) 同邦訳書 一九九ページ。
 - (16) Cf. L. Landgrebe, "Hegel und Marx," *Marxismusstudien*, I (1964), pp. 39-53; Landgrebe, "Das Problem der Dialektik," *ibid.*, III (1960), pp. 1~65; J. Habermas, "Eine philosophische Diskussion um Marx," *Philosophische Rundschau*, V, pp. 165~235.
 - (17) 人間的なるものの源泉をこのように具体的に運用するということは、多くの場合、アメリカで成功裡に実験された。これに関連して、マルクス・レーニン主義の反論も見逃がされてはならない。 Cf. H.R. Schlette, *Sovjet-Humanismus* (Munich: Koesel, 1960); Leo Kofler, *Der Proletarische Bürger* (Vienna: Europa-Verlag, 1964); Arnold Kunzli, *Das entfremdete Paradies* (Vienna: Europa-Verlag, 1963)。ブツリカニズムの賞讃は、世界をこのように捉へることに必ずしも重要な役割を果たすであらう。
- * この論文は、ヒューマニズム、社会主義、そしてキリスト教についてのセミナーの結果である。このセミナーは、一九六二年三月から一九六三年三月までのあいだ、オーストリア・ザルツブルグにある、科学の基本的問題のための国際研究センター内、東方研究所でおこなわれたものであり、参加者はA・アウエル、L・マレンシュ、ブランテューホンジュール、O・シヤッツ、E・F・ヴァイスター(議長)である。



テクノロジーの現象

——人間の自由か疎外か⁽¹⁾

マチルド・ニール

Mathilde Niel は、最近数年間、疎外された社会での慣習と社会制度の批判に専念し、この研究に関してソルボンヌ大学で定期的に講義をおこなない、多くの論文を発表した。そのなかには『エーリッヒ・フロムのヒューマニスティックな精神分析』『愛の失墜』『マイクロフィジックとメタフィジックの退潮』『開かれたヒューマニズムを探究したボリス・パステルナーク』がある。一九一五年生まれ。第二次大戦中はレジスタンス活動のため研究をすすめることを中止せねばならなかった。戦後アンドレ・ニールと協力して再び研究に着手し、創造的意識と疎外された意識の過程を分析した。

私のとりあげようとする問題は、まさに現代人の直面する、最も重大な問題である。それは、テクノロジー、文明における人間から何が生ずるかということである。危機の時代が過ぎ去った後、われわれは自動ロボット化されようとしているのであろうか。あるいは、ついにはまったく自由になろうとしているのであろうか。テクノロジーの現象がわれわれの時代を支配していることはだれも疑うことができない。一九世紀までは、技術の進歩は非常に遅々たるものであり、一個人の生涯のあいだに技術的な変革が感知されるというようなことはほとんどなかった。現代においてはテクノロジーの進歩はめざましく、それはたんに労働生活のみならず家庭生活や余暇に



テクノロジーの現象

まで影響を及ぼしている。戦争と平和もそれに依存し、それによってわれわれの自然環境と生活条件も変革されつつある。さらに、それはわれわれの魂そのものにもまで入りこむ。現代の技術——広告とか宣伝のような——は人間の心を操縦し条件づけている。

個人生活へのこうしたテクノロジーの影響を喜んでいる人もいる。彼らは、テクノロジーの進歩の結果、人間の救済がもたらされると考えているのだ。しかし、他方で、この進歩については人類の奴隷化をもたらすのではないかという危惧の念をもつ人もいる。どちらの意見を信ずるべきだろうか。テクノロジーは個人の疎外の要素なのであるか、それともその解放の要素なのであるか。テクノロジーの影響は人間を真の人間たらしめるのであろうか、それとも非人間化するものであろうか。この問に対して、私は非常に簡略にはあるが、答えようとするのである。

解放された人間と疎外された人間

解放された人間および疎外された人間とは、正確にどのようなものと理解すべきだろうか。解放された人間とは寛大で公平な人間というのであろう。彼はまた創造的な人間であって、手仕事、知的労働、芸術的労働いずれの分野においても、また、他人との関係においても、みずからの個性と才能を他からの強制なく創造的なやり方で表現できる人間である。自由な人間とは、自分自身をまったく自分自身と感じ、同時に他人と調和していると感じている人である。彼は偶像も教義も偏見も、ア・プリオリな観念もたぬまった個人である。彼は寛大であり、正義と平等の深い感覚をもち、自分が個人であり、かつ普遍人であることを自覚している。

それに対して、疎外された人間は自分自身であることも、他の人間ないし事物と創造的な総合において生きることも、どちらもできない。彼は現在において生きえず、現在の富を享受しえず、ただ未来にのみ関心をもつ。



FROMM-Online

その未来は彼をなんらかの絶対的なものの探究にまで導くか、類型あるいは理想に合致せんという望みに導くか。疎外された人間は自分で思考することも行動することもできない。彼はつねに自分以外のあるもの——伝統とか、信条とか、イデオロギーとか、超越的なものとか、優越者とか——の助けを借りる。彼は他人との対話においても、みずからの内面的な安らぎにおいても、いずれにおいてもいかに生きるべきかを知らない。彼はつねに讚美し奉仕すべきなものかを、あるいは憎み、戦うべきなものかを必要とするのである。彼はなにものかを追い求めつつ生涯を送る。それが物質的な目的の場合には、この目的は絶対的なもの（富への欲望、安楽、威信の象徴）に転化されるものであるし、精神的な目的の場合でも同じく絶対的なものへと転化されて彼に現実の生活や世界を軽侮させるにいたる。時には、彼は自分がこの絶対的な善に到達したと信じて喜び、有頂天になる。またあるときは自分が満たされていないと感じてみじめな気持になって意気銷沈する。彼の生活は欲望へ、希望へ、絶望へ、賞讃へ、軽蔑へ、と絶えず揺れ動く。疎外された人間は頑固で、戦闘的、激烈である。彼は心が狭く、不寛容で、権威主義的である。彼は感情的な人間である。しかし、また権威をおそれ、他と違った風に思考し行動することをおそれている卑怯な人間である。彼は臆病でおずおずした順応家であり、群居する人間である。

解放された人間は寛大で創造的であり、空想家ではなく、抽象的な類型に従おうとしない。彼は「われわれ」のなかに生きる。こうした創造的の人間なくしては、いかなる科学も芸術も、共同の行為も、また、いかなる寛大さも社会的進歩も、ありえなかつたであらうし、堅い絆で結ばれた家族も忠実な友人もありえなかつたであらう。しかし個人においても、社会においてと同様、解放の力はつねに疎外の力に遭遇するものだということを、かつ、その場合、後者が優勢になるのが普通だということを、残念ながらわれわれは認めざるをえない。現代、非人間化の力が非常に強く、個人および全人類は危険な状態にある。だが同時に、教養を身につけ、良い本を読み、良いレコードを聴く人の数も増えつつあり、人間の連帯も進んでいる。一方で人間軽視の風潮があるが、同時に人



テクノロジーの現象

間への尊敬もある。テクノロジーの発展が人間への尊敬をとまらぬものであろうか、それとも人間軽視をとまらぬものであろうか、われわれは考えねばならない。

ヒューマンイズム
人間尊重の要素としてのテクノロジー

テクノロジーの進歩のおかげで多数のひとびとの生活水準が向上し、多くの身体的苦痛が軽減され、人間は不愉快な仕事から解放され、人間の寿命が延びたことは否定しえぬ事実である。飢えたり、寒さに震えたり、苦しんだりしている人間は自分自身であることができない。この観点からするとテクノロジーは解放者である。

テクノロジーが知性をめざまさせ、独創力と創造力に刺激を与えたと主張する経済学者は多い。フランスの経済学者ジョルジュ・フラステイ・エトール・アルマンもそうした見解をとっている。彼らは、現代世界が、機械や組織を發明し改善しうる創造的精神を要求していると信じている。精巧で複雑な機械の増加にともない、それら进行操作し修理するため、十分な知性をもち専門的な知識をもった労働者が必要とされるのである。

「新しい市場組織においては、労働が、人間の主体的な活動に限定されることが理想的である」とフラステイエは書いている。²⁾

これらの経済学者は次のようにすら考えている。労働者は、農業部門および技術的に進んだ工業部門（第一次産業および第二次産業）から、より個人的なサービスを要する第三次産業へと移っていくであろう。たとえば、オートメーションによって労働者や技師があまり必要でなくなる一方、床屋、洗濯屋、画家、修理屋、歯医者、医者、教師、銀行、保険業者、および官吏などが増加するであろう。なぜなら、消費者の需要の増加は無限ではなく、まもなく飽和点に達するだろうし、その場合ひとびとの要求するものは食料とか家庭の必需品よりは、むしろ、絵やレコードや家具や芸術品といったものになるから。第三次産業の労働性格と文化が一般化して広ま



るといふ事実からして、人間は個人としてはまったく進歩を遂げるであらう。少なくとも、この点は未来が約束しているように思われる。

さらにテクノロジの進歩により、労働時間は著しく短縮され、余暇の時間が増えるであらう。そこでは各人が自分の好きな活動をしうるだろう——家の周りを散歩したり、庭いじりをしたり、絵をかいたり、読書したり、音楽をきいたり——。良いレコードや本が安く出回ることが余暇を文化的に使用することに役立つのは確かである。

しかし、何よりもテクノロジの貢献すべきことは、社会関係を友好的にし、それを社会主義と平等へと導くところにある。楽しみは大衆化され、衣服や住居はいっそう上質になりつつある。富める者も貧しき者も同じ道を歩き、休暇には同じところへ出かけ、同じ新聞を読み、同じテレビの番組をみる。交通機関がスピード化されたおかげで同じ食物がすべての人の口に入る。慣習はいっそう同質化される。労働者がブルジョア化しつつある一方、ブルジョアがより庶民化しつつあり、社会階級という概念がその伝統的な性格を失いつつあるという議論さえ成り立つであらう。テクノロジの進歩の結果、資本主義はそれ自身の本質を失うであらうと信じている人もいる。国家が工業化しはじめると階級間の障壁が崩れていくことが観察されてきた。汽車があり、ベルトコンベアー¹つきの工場のあるところではカスト制度の存続は不可能だ、とネールも言っている。

労働は、いまや工場とか実験室で共同しておこなわれるから、科学的発見や技術的発明は創造的な共同作業からもたらされる場合が非常に多い。そこでは作業をするメンバー各人が、公平な態度と、ギブ・アンド・テイクの精神をもつことが要求される²。

最後に、近來の情報伝達技術により、個人は全世界のひとびとや事件に関心をもつようになった。科学、テレビ、文学、音楽、映画は国境を越え、国境は徐々にたいして重要でないものとなりつつある。ルイ・アルマンは、テクノロジ中心の文明においては、「国際的な共同がますます必要となってきた」し、「すべてのことが、わ



テクノロジーの現象

われわれに全地球的な規模で共同させる方向に進んでいる」と考えている。⁽⁵⁾
すなわち、各個人が互いに一体と感じ、必要に迫られることも労働に押しつぶされるようなこともなくなつて、自律的で創造的となる、そのようなことを可能にする文明世界——これがテクノロジーの提供する、すばらしい展望なのだ。

しかしながら、現代はまだこうしたゴールデン・エイジとはほど遠い状態にある。われわれはまず、何よりも現在のわれわれの周囲の状況を注視する必要があるだろう。二〇世紀のなかばにあって、テクノロジー中心の文明は、事実としてわれわれに何を提供しているであろう。人間は空気の汚染された町をはい回り、巨大な企業と人間不在の政治組織があり、新聞やラジオは人間の最も低級な感情と大衆の俗悪な趣味を触発し、巨大な金額が最も忌むべき戦争を準備するために費やされている。いたるところに苦悩があり、精神病患者が増加し、全体主義と独裁の前に民主主義は一般に退潮しつつある。こうした憎むべきおそろしい局面こそ、わがテクノロジー世界の与えたいものである。

そこでわれわれは、個人を解放し、全世界を友好的たらしめ、うるはずのテクノロジーが、なぜ、逆に人間を疎外へと導くのであるかを考究すべきであろう。

疎外の要素としてのテクノロジー

一八世紀以来、とくに一九世紀と二〇世紀において、科学上および技術上の発見により、古い宗教的・道徳的・社会的価値は衰退した。ジャック・エリュールの言葉によれば、それらの発見は世界から「聖なるもの」をとり除いたのである。

不幸なことに、人間はテクノロジーを聖なるものとした。テクノロジーは、生活をより人間的たらしめる手段



テクノロジーの現象

ルデン・エイジに、あるいはマルクス主義唯物論の夢みる共産主義的楽園に、われわれは、将来ついに到達するであろう。それまでのあいだは、新しい宗教によって疎外された人間は辛抱強くみずからの苦惱に耐え、積極的にそれらの苦惱を実質的に解消させるよう準備しなければならぬというわけである。

疎外された大衆が、ゴールデン・エイジへの夢を捨ててしまわないように、直接的に感知しうるようなかたちの幸福が約束される。——それはテクノロジーの生産する物質的財貨を所有することによって得られる幸福である。新しい車、新しい家具、その他新しいものを得るといことが、富める国々の大部分の個人にとっての宗教となり、生活目標となった。

広告によって支えられながら、新しいものを崇拜することにより、個人はその欲望を通じて無意味な現代生活から逃避することができる。テクノロジーカルな人間は、大きな工場や事務所で抽象的・官僚的・機械的かつ細分化された労働に従事させられる。彼らはそこではみずからを表明する手段をもちえない。そこで彼らは、獲得される財貨の方に魅力を感じ、それが幸福をもたらすのだという奇妙な確信をもつにいたる。こうしたことは彼らの労働日に対する目的を特徴づけ、G・フリードマンの言葉を借りれば、「個人は生産者としては満足を与えず、その満足を消費者として見出さんとする」⁽¹⁰⁾のである。

テクノロジーカルな文明における労働条件から生じてきたもう一つの崇拜の対象がある。それは労働とは反対のものである余暇ということである。「労働者の真の生活は余暇の時間においてのみおこなわれる」とフリードマンは書いている。しかしながら、その労働において疎外されている人間が、いかにして余暇の時間には自分自身をとりもどしうるのだろうか？ 彼は現在をいかに生きるかを、いかに思索するかを、またいかに創造するかを知らない。余暇を読書や、自分の教育や、趣味に用いる少数のひとびとにくらべて、ただ受動的な気晴らしをやっ

てぼんやりと時間を空費するひとびとのいかに多いことか。フランスという文化の国でさえ、五八パーセントの人は本を開いたことがないという。残りの四二パーセントのうちでもその大多数が一年に一度か二度しか読まず、



読まれる本も大部分は探偵小説か、ダイジェストものなのである。

労働者や事務員が、多くの場合満員電車に長いあいだ揺られて、やっと夕方に帰っても、さまざまな雑用に追われる。そのなかには、官僚的な社会によって増加したために体裁を整えるだけの仕事が含まれている。しかし、ようやくその労働と社会的義務から解放されると、個人は、速やかに疎外の状態から創造の状態へ、受動から自由な能動へと移行するように思われる。この変態をおこないえない者も多い。彼らは、疎外された受働の後、疎外された余暇を過ごすのである。

こうして個性を放棄してしまっても、せめて現代人が、一種の幸福と休息を得られればまだよい。だが、事實はそうではない。逆にテクノロジーカルな人間は、心理的に極度の緊張状態にある。手仕事をやる労働者にとって、その労働と報酬が時間に縛られている場合が多い。生産は競争的な組織を土台にし、広告はずねに欲望をつくりだす。こうした緊張から、個人と個人との敵対が生まれ、それは地位をうるために競争を演ずる「ほどにまでなる。この緊張状態は心労をとめない、精神病の原因となることが多い。現代化はそのエネルギーを緊張と興奮のうちでしか用いることを知らず、休息できる状態におかれても、もはやどうして生きたらよいかを知らないのである。それを償うために、現代人は、彼がもはや経験できぬ休息を、余暇の時間に情熱的に追い求め、そしてこれを幸福そのものと同一視する。休息は、現代人の最も熱望する絶対的なものの一つとなった。だが真の休息は欲望の対象ではありえない。労働している時間、家族生活、余暇の時間において絶えず自己を統御し、平衡を保って生活することによりはじめて真の休息が生まれる。休息が何か例外的なものとなり観念的な目的となる場合には、それは緊張の新しい原因となる。テクノロジーカルな文明下の人間は、余暇や休息のさいには休息を経験しうるが、その場合でも、彼はやはり退屈し悩んでいる。彼はみずからの退屈と心労とをとり除くために、そこから逃れて別の活動をするが、ここでも新たに緊張が生産される。彼は騒しく熱っぽい場所へたびたび出かけ、行き、映画を観たり、雑誌を読んだり、ドライブしたり、あるいは商店をブラついて買物の欲望をひき起され



テクノロジーの現象

る。つまり、彼は無用の活動に飛びこんで、自分の生活が充実し活動的だという幻想を抱くのである。

だが、この活動しているという幻想は、テクノロジーカルな文明下の人間を支える幻想であるにとどまらない。テクノロジーは適応と創造とを混同することにより、個人に自分が創造的だという幻想を抱かせるものだとすることをわれわれは見えてきた。獨創性が要求される仕事に従事しているのはほんの少数者にすぎない。G・フリードマンは、これを企業内の人間のうち、一〇パーセントと見積っている。これらのひとびとは管理者とか、計画を立てる仕事をする技術者たちである。残り(九〇パーセント)は「専門化され、細分化された、まったく興味のない仕事をおこなうだけである。」

テクノロジーカルな文明によって抱かせられている幸福感が幻想にすぎないことを自覚しているひとびともいるが、そんなひとびとは疑いと不決断に悩まされる。どうしたらいいのだろうか。個性を保ち、獨創性を発揮し、自由で創造的であることによって、金銭的に恵まれず、威信をなくして生活する方がいいだろうか。——あるいは逆に、テクノロジーカルな世界に適応することにより、おのれの分をわきまえ、富を蓄積し、成功者となる方がいいだろうか。社会的な成功を拒絶し、疎外された労働を拒絶し、気晴らしを侮蔑することは、部外者となることであり、環境から切り離されて孤立することである。しかし、正常な人間はだれでも、自分自身である必要をもち、同時にまた環境と結び合わされる必要をもつ。孤立感に深い苦悩の原因であるし、またそれは、途方もない勇氣と、工業社会に反抗しても生活しようという確固とした人間的信念を要する。それゆえに、大多数の人にはそうした生き方はできず、みずからの安寧を保つため、他人と同じように生活し、疎外に身を委ねるのである。個人の個性とその平衡が、テクノロジーカルな文明によって深刻なまでに脅かされていることは疑いをはさむ余地がない。ここでわれわれは、その唯一の解決法は工業社会以前の時代にもどることだと結論すべきであろうか。そういえるのであれば、それはこうした工業社会以前の時代がかなり幸福で自由な人間をつくり出したという前提に立ってのことであろう。しかし歴史は、事実がそうでなかったことを証明している。個人の貧窮、宗教、文化、



戦争といったことが歴史のうちに刻みこまれているのだ。現代人の疎外の責任を直接にテクノロジーに負わせるひとびとは、人間がこれまでつねに多かれ少なかれ疎外されていたという事実を忘れ、自律的でありながら同時に彼の生きる場である世界との調和を保っていた個人というものは、いまだかつて存在しなかったという事実を忘れてゐる。他人に対し世界に対し創造的に関係するような自由な人間によって形成される人間性というものは、依然として達成さるべき目標にとどまつてゐるのである。テクノロジーの発展により、現在では疎外の現象がとくに顕著とはなつた。しかしそれは、テクノロジーが直接に責任を負うものではない。技術文明下の人間がある人は優れた人種といい、他の人は劣った人種だという。だが本当は彼は、そんな新しい人種なのではない。テクノロジーを生みだした人間も、以前とまったく同じ人間なのである。人間の今日一日の生活は昨日と変わりがなだらう。今日もまた、彼は生活の大部分において、幻想の絶対者を追究し、楽園と威信と力とを夢見るであらう。偶像や指導者を崇拜するであらう。ある人をあがめ、他の人をあなどるだらう。愛し、そして後には憎むだらう。エーリッヒ・フロムが示したように、彼は民衆と同じように生きることから得られるゆつたりとした安全を求めて真の自由に背を向け、自由に生きるさいに生ずる危険から逃れるであらう。

たしかに、テクノロジーは、骨の折れる仕事から、多くの人間を解放し、彼らの苦しみを軽減した。しかし、彼らの魂は依然として奴隷の状態にある。それゆえ、テクノロジーは、人間を「個人的単位から解放」したのではない。それはただ人間の疎外をより徹底化したのである。テクノロジーは恩恵をもたらす天使ではないし、また災害をもたらす悪魔でもない。崇拜すべき絶対者ではないし、絶対者に対立するものとしての戦うべき対象なのでもない。このような絶対化は、狂信主義——そのなかにテクノロジーカルな狂信主義を含む——の原因となる。行動的で興奮しやすい人間は、その無知ゆえに自己を犠牲にし、未来人のために苦しみ、そして天上の、あるいは地上の楽園の幻のなかに生きる傾向をもつものである。こんにち、テクノロジーはこうした古い絶対主義者と、感情的心性の持主のために、新しい支えとなつた。こうしてテクノロジーは解放の手段たりうるはずであるのに、



テクノロジーの現象

奴隷化の新しい手段となったのである。テクノロジーは、もしそれが情熱によって左右されないひとびとによって用いられるならば、無害であるはずであり、有益でさえあるはずである。しかし、疎外された人間によって用いられる場合には、それは、個人、文明、さらに人類そのものの存在をも危くするであろう。すべてのひとびとの心のうちに眠っている自由、創造性、寛大さが、いつの日か堂々と表明されうる可能性があるかどうか、そしてそれによって人間が自分自身となりうるかどうか、この点を明らかにすることこそ、真の問題なのである。それゆえ、人間の根本的な問題は、テクノロジーの問題からは独立したものである。

ジャック・エリュールが指摘したように、テクノロジーを神秘化することをやめ、それを神的なものとして崇拜することをやめる必要がある。だがそれだけでは十分ではない。人間そのものが、疎外から解放されなければならぬ。この論文の最初で述べたように、テクノロジーはただ、たんに、疎外された意識の表われなのではない。それはまた、自由で創造的な意識の表われでもある。この意識は多かれ少なかれ圧迫されたかたちではあるが、疎外された意識に並存して存在するものである。すべての人にかんがりの物質的富を提供したい、退屈で骨の折れる仕事から人間を解放したい、人間の寿命を延ばしたい。これらの熱望はすべて分別のある立派な熱望である。テクノロジーが目的であることをやめて手段となり、現在存在する人間のために奉仕するものとなれば、テクノロジーは個人と環境のあいだに調和的な総合をもたらし、再び人間的なものとなって、真に人間的な世界をつくりだすであろう。サン・テグジュペリもこう書いている。「人間の心に、人間に対する尊敬の念が確立されれば、政治的・社会的・経済的組織がこの尊敬の念に対して捧げられるような、そうした組織を構成することに人間はついに成功するだろう。」

以上の分析からヒューマニスティックな社会主義はいかなる教訓を引き出すだろうか。

まず第一に真の人間ヒューマン的な社会主義はその革新的性格を経済組織の改変のみに限定しえないであろう。それはテ



クノロジをいかに使用するかを再考せねばならないであろう。実際、すべての経済組織において機械学とテクノロジーは人間を疎外へと導きつつある（生産額が神秘化されること、労働に対する個人の関係が抽象的であること、人工的な必要が創造されること、など）。人間的な社会主義はテクノロジーを使用するさいにこうした疎外のな性格をとり除くよう努めるとともに、さらに、適当な道德律と心理的分析によって人間をその疎外から完全に解放しようとするであろう。

同様に、人間的な社会主義は、人間の運命を決定するのにこれまでの歴史に依拠することはできない。歴史の流れに調和して行動することは、個人的なものであれ集团的なものであれ、情熱の力の入りこむ余地を残すことである。それは新しい緊張と敵対をひき起し、テクノロジーによる個人の奴隷化を是認することになる。またそれは、何かわけのわからぬ弁証法を通じて何百万の人間の生活を犠牲にすることにより、自由で創造的な個人と健康な社会のなかに闘争と抑圧が生まれると信ずることである。

だが卒直に言って、機械学とテクノロジーはその本性上人間を奴隷化する傾向をもつ。それらは、資本主義の非人間的な性格と同じくらいに危険な敵となる可能性がある。

テクノロジカルな環境は、ある地域に導入された、新しい組織をもった耕作地のようなものである。その地は突如として、農民の希望を破壊する寄生虫に襲われる。

そうした寄生虫（権力への熱望、利己主義、貪欲、立身出世主義、事なかれ主義）と同様、人間の疎外はテクノロジカルな環境のうちに、あらゆる社会のうちに、新しい餌と、繁殖に特別都合のいい場所とを見出す。

それゆえ、人間的な社会主義は所有のあり方を改変するものにとどまりえない。それは、若人に彼らの個性を自由に伸ばすよう教育せねばならず、古い型の人間関係を改変するよう努めねばならない。いったん人間関係が友好的で生産的（小規模で各人に責任をもたせる集産制、労働集団、労働者の自律）なものとなれば、テクノロジーを使用するさいに抱く必要はなくなるであろう。なぜなら、そのときテクノロジーは理性により、



テクノロジーの現象

友情により、また創造的な生活への必要と文化への愛によって支配され、疎外の入りこむ余地はもはやなくなるだろうからである。そうあってはじめて、テクノロジーは、真の人間的な社会主義組織の繁栄に貢献するのである。

〔片山洋之介訳〕

- (1) 一九六三年十一月二十四日ソルボンヌでなされた講演。
- (2) Jean Fourastié, *Le Grand espoir du XX^e siècle* (Paris: P.U.F.) p. 184.
- (3) Edgar Morin, *L'Esprit du temps* (Paris: Grasset)
- (4) Louis Armand, Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'avenir* (Paris: Calmann-Lévy)
- (5) *Ibid.*, pp. 97, 225.
- (6) Gaston Bouthoul et Sauser la guerre (Paris: Grasset) のなかで第四の分野として破壊性の分野をいって取っている。
- (7) 毎活引用者。
- (8) Marcel Roubault in *Le Monde*, November 20, 1958.
- (9) Armand. 超訳。
- (10) Georges Friedmann, *Or va la travail humain?* (Paris: Gallimard).
- (11) この言葉は Georges Friedmann から引用した。
- (12) この本は Erich Fromm の著作参照。すべて *Escape from Freedom* 『自由からの逃走』(一九四一)
Man for Himself 『人間と自分の自由』(一九四七) *The Sane Society* 『正気の社会』(一九五五)——すべてニューヨークのホルト・ラン・マン社から出版。



ヒューマニスティックな社会主義と未来

ノーマン・トマス

Norman Thomas は、アメリカ社会党の指導者として最もよく知られている。彼は、一八八四年に生まれ、第一次大戦まではハーレムで牧師をしていた。第一次大戦中、この党が戦争の問題、経済の変革の必要に現実的に直面している唯一の組織であると信じて入党した。彼は六度社会党公認候補として米大統領選に出馬、またニューヨーク市長、ニューヨーク州知事にも立候補した。著書に『アメリカにおける良心的反対者』、『戦争―利益なし、名誉なし、必要なし』、『ある社会主義者の信条』、『偉大なる反対者たち』がある。戦後、世界会議、労働研究協会の議長、健全な核政策のための国内委員会、労働者防衛同盟を含む多くの委員会のメンバーを歴任する。『明日の世界』を発刊、編集し、後にアメリカ市民自由同盟となった市民自由事務局の組織者の一人である。

もし社会主義を、福祉立法によって和らげられた、大規模な政府による計画と管理をとまなう高度な共同経済と理解するならば、社会主義は事実上必然的なものである。社会主義は、われわれが戦争で自滅しないと仮定すれば、現在の発展の論理的拡張である。しかし社会主義が、共通の善のために自然資源や、すばらしい道具を十分に使ってゆく自由人の同胞的社会として理解されるならば、社会主義は必然的なものどころではない。



パリー・ゴールドウォーター上院議員の選出でさえ、通俗的社會主義、もっと正確には、福祉的未來をともなう軍國主義的社會秩序へと向かいつつある現在の潮流を阻止することにはならなかったであろう。まったくありそうもないことだが、万一冷い戦争が近い將來おさまることがあったとしても、われわれがこの潮流によってなし遂げうるものは（真の社會主義というよりはむしろ）資本主義が文字通り尊重する「自由企業」に対し配慮するのではなく、管理された經濟において私的利益を最大限に維持すべく親切に配慮する福祉國家資本主義というものであろう。

あらゆる面にわたる今世紀の著しい發展は、真の自由放任經濟への復歸など、とうてい不可能にしている。いまでは遠い昔、私がこの自由放任經濟を教えられた若い頃、それはすでに大企業の私的集團主義の犠牲になっていた。こんにちでは、人口の爆発的增加、戦争と戦時經濟、オートメーション、水をも含めたこれまで容易に手に入った自然資源の枯涸等が、アダム・スミスには理解しえないほどに經濟過程の全面的な計画と統合を必要としている。われわれは、いまや將に人類の過去の歴史的經驗において可能であったものとはまったく異質の豊富な經濟の淵にたっている。人間は、豊富な生産のために科学的発見や技術的發明を必要としてきたが、それらは第二次大戦のはじめまでは、想像だにできなかった、宇宙空間征服の入口にまで人類をつれてきた。しかし富裕なアメリカでもなお、平均的生活水準をかなり下まわる人が、四千万人から五千万人もいるし、全世界をみれば、三分の二の人間が、空腹と飢餓のあいだをさまよっている。よりよい未來への展望に、驚くべき人口増加と、われわれの政治・經濟組織に対する愚劣さと不適切さによって暗い影が投げかけられている。それらはいまなお戦争をさし示しているし、もし戦争が避けられたとしても、貧困、文盲、病氣を征服しようという保証は何もない。まじめな思想家や作家はだれでも、これらの問題を解決するためには、將來政府の管理や所有を内容とする官僚の計画を、よりいっそう強化しなければ、自然のエネルギーや自然資源の科学的・技術的支配はなしえないと主張している。さらに、現在世界を左右するナショナリズムという宗教によってあおられることなく、われわれ



ヒューマニスティックな社会主義と未来

の計画や管理が、多くの重要な点で世界的規模になるのでなければ、人類にとって幸福な生活はけっして獲得されもしないし、維持されることもないであろう。

もっぱら自然のエネルギーや物質を征服する人間の息づまるような業績だけを注視している観察者は、われわれが活力や同胞への信頼を一般に喪失している事実に驚くかもしれない。わが国の文学、芸術や日常会話には、最悪の場合には一種の自己軽蔑、合理性についての懷疑さえが表現されている。われわれは愚者の船の船客であり、われわれは官能的な快楽のうちに幸福を追求しているが、たいていそれは空しく終わっている。われわれは性に溺れることによって逃避しようとする。われわれの地図帳にニュートピアはない。われわれには天国のヴィジョンは存在しないのである。

こういう見方は、すべての十ば一からげの一般化と同じように、重大な例外や変容を無視している。かつてのわが国民の誇り高き自負を回顧するひとびとにとっては、それは深刻な胸騒ぎを起こさせるものである。面倒なことは、一つにはわれわれの自然力の統御と、われわれ自身およびわが国の制度の統御とのあいだにある驚くべき落差に存在する。また一つには、二つの世界大戦により蒙った激変であり、しかも第三次大戦を狂気のように準備していること、また一つには、ますます多くの寺院、教会が建てられながら宗教的信仰、精神的権威が地に墮ちつつあることにもよる。

それにもかかわらず、われわれ自身のおよび社会制度上の失敗は、われわれを無気力、冷笑的態度、絶望に追いやるほど徹底的なものではないと私は思っている。私のこれまでの生涯において、戦争や多くの憎悪にもかかわらず、また自然力の支配の進歩により均衡がすっかりくつがえされてしまったとはいえ、多くの方面で社会的進歩がおこなわれて来た。その進歩は大部分、社会主義的思考と組織の、意識的・無意識的な力によるものであった。

以上の信念は一般に抱かれているものではない。私はこの美しい国土を旅行し、とくにさまざまな大学で多く



の聴衆に呼びかけているが、講演後の質疑応答その他の接触のさいにいつも奇妙に思うことは、私の道徳的・人道的基盤に関する批評に対して挑戦し、未来についての私の警告に対して反駁する傾向がほとんどなかったことである。彼らが主張したことは、とにかく個人的自由が資本主義——こんにち通常、不正確な表現でよばれている「自由企業」——とともに減びるだろうということである。

この自由という言葉の意味に対する愛着は、意識のある段階をあらわしている。私の若い頃には、資本主義は生産への唯一の道であるというのが大きな議論的であったが、こんにちでは資本主義そのものが評価されることは少なく、「自由」も「ポール・ゲティと同じくらい金持になろうとする私の権利」であると大学生によって定義されるような自由なのである。現代の大学生にとっては、人種、信仰、皮膚の色にかかわらず法的権利の平等を与え、また可能なかぎり各人に機会を与える社会への関心はなく、また、他のすべての権利にもまさって、「知り、論じ、発言する権利に対する」ミルトンの情熱というものもない。

不在地主による所有から、あるいは他人の労働を管理し搾取することから莫大な利益を得る、金持で恵まれたひとびとの権利を自由と同一視することこそ、現代の病弊の一つである。極端な独裁主義国家や全体主義的國家のもとでさえも、一般に社会主義経済をもちうるのは事実である。この事実から、私の共産主義への反対が生じる。たとえばイギリスやスカンジナビア諸国のような社会主義政府のもとでは、国家にユートピア、すなわち一者と多数者のあいだの完全な均衡を達成することはできなかったが、一般のひとびとを奴隷化するよりはむしろ解放したのであった。

私に対する質問者は、社会主義が自由の終末であると主張するよりは、むしろ次のような根強い不信の念をはめかしたり公言したりする。すなわち彼らによれば、個人としての人間は戦争を避けるために、すなわち死のためにではなく生のために、われわれの驚くべき力を全体の富のために使用するような、自由人の共同体へと、全世界をつくりあげていくために大したことはなしえないというのである。彼らの挙げる困難は現実存在し、



ヒューマニスティックな社会主義と未来

また大きいものがある。しかしわれわれの世代は、それを挑戦として受けとらず、宿命的な敗北として受けとっている。その敗北は、多かれ少なかれ恵まれた個人にとっては、物質的豊かさや性の快楽によって無限に軽減しうるたぐいのものであり、その程度の敗北にすぎない。彼らの心配する唯一の危険は、共産主義という悪魔によってひき起される。それは彼らにとって、分析されたり、理解されるべきものではなく、ただ恐れ憎むべきものであり、ある程度反自由主義的政策をとり、また破壊的兵器を無限に蓄積することによってのみ、彼らは身をまもることができるという。ヒューマニスティックな社会主義が活動しなければならぬのはこのような状態のなかである。この空気に対して、ヒューマニスティックな社会主義は別の道を用意しなければならぬ。その支持者は確実な勝利を公言することはできぬかもしれないが、同じように悲観的な批評家も、人間の制御力を超えた力がわれわれを自殺へと運命づけていると立証することはできないのである。

この状況に直面して、ヒューマニスティックな社会主義には何が要求されるであろうか。積極的なプログラムとしては、このヒューマニスティックな社会主義は、市民的自由、民主主義における地位、社会によって与えられる適当な教育施設と健康施設への権利など、個人に関して社会主義が獲得した業績を、着実に保存・改善しなければならぬということである。またそれは、強力な国家を準備し利用しなければならぬが、人間が国家のために存在するのではなく、国家がわれわれのために存在しなければならぬこと、立派な政府が要求するのはたんに普通選挙という形式だけではないこと、すなわちそれは国家の傀儡ではない労働組合、専門家団体、協同組合などの勢力のバランスをとる存在を必要とすること、を認めるであろう。ヒューマニスティックな社会主義はまた深刻な貧困下の現状においても、個人を尊重する精神のもとに人口の爆発的增加に対処できなければならぬ。

ヒューマニスティックな社会主義の原則は、これを口でいうことは簡単だが実行することはきわめて難しい。民主主義の機構は、都会と田舎、産業革命初期とオートメーション時代とはまったく異なる。合衆国憲法は民



主義義のために非常に有用ではあった。連邦政府と州政府の権力の分離、立法権、行政権、司法権の分立も活動の妨げにはならなかった。しかし、最近の国会の記録は、この説に挑戦しはじめている。議会はそれ自身の手続きを改革し、各党が自党の公約や綱領にもっと責任をもたせることによって多くのことをなしている。そのためにはおそらく、憲法の部分的修正が必要であろう。これは、社会主義的考察に値する重要な問題の一つでなければならない。

人間が過去の特徴である貧困の経済から脱出し、豊富な経済の門口にまで到達したこんにち、われわれは社会主義がひとびとの忠実な支持を獲得するよう尽力せねばならない。この豊かな経済は、サイバネティクスのおかげで、肉体的労働であれ、精神的労働であれ、重労働、反復作業、流れ作業を、以前よりもはるかに無用のものにしてしまおうであろう。われわれはこれらの事実を喜ぶべきであるが、しかしそう安易に満足することもできない。わが国ではまだ豊かな富を分配する方法や、オートメーションの急速な発達と結びついた失業と余暇を処理する方法は見出されていない。これに対し、世界の人口の大半は、豊かに生産するために不可欠な資財をも欠いた国に暮らしている。彼らは貧困と無知のうちに、人口の爆発的增加を続け、望ましい未来の到来を妨げている。ヒューマニスティックな社会主義は、たんに同胞愛の美しさについて説教するのをやめて、冷静にプログラムに従ってこの状況に対処しなければならない。

歴史的には、社会主義の土台を支えて来たのは大部分、階級闘争説と、「労働者階級」への呼びかけであった。しかし現在の状況では、この呼びかけは決して適当なものではない。論理的には、あらゆる型の全労働者と、これらの労働者が用いる道具や設備や資源の所有者とのあいだには明らかな区別が存在する。しかし多くの事実が示す通り、この区別だけに頼ってヒューマニスティックな社会主義運動を組織することは難しくなっている。以下にその理由をいくつか述べよう。

(一) 歴史的にみて、人間が行動のために団結するのは、主に経済的な階級によってではなく、むしろ部族、部



ヒューマニスティックな社会主義と未来

市国家、国家のつながりによってであった。また同じ宗教を信奉するひとびとのあいだに強い連帯感が存在したこともある。経済上のエリートが、これらの忠誠心を自己の利益のために巧みに操ったことは、一つの論点である。しかしこのことが、必ずしも階級闘争の優位を証明することにはならない。

(B) 世界の労働者は、みずからの鎖以外に失うべきものを何一つもたなかったといわれるが、歴史的には、国により、またそれぞれの国内の労働者の諸階層により、鎖の重さにも大きな違いがあった。アメリカでは、階級の武器であった労働組合のおかげで、組織労働者は社会における自己の場をもっていたし、その組合員の多くは自分の家庭を所有しているだけでなく、ある程度、資本主義的蓄積の分け前を与えられることより、支配階級に属している。集団としての労働組合は、莫大な資産や証券を所有している。そのよく知られている欠陥にもかかわらず、労働組合は、労働者にとってもまた健全な社会にとってもはかり知れぬ価値をもっている。しかし彼らは大部分の労働者を代表しているわけではないし、正義と博愛を求めて闘っている人類の代理人としても考えられない。ヒューマニスティックな社会主義は、たしかに労働組合をその支柱とすることを必要とするが、だからといってその支柱の上にもみ築かれるということはない。

それゆえヒューマニスティックな社会主義は、人間家族への倫理的な呼びかけを不可欠な要素とする。ある意味では、それは、とくに来るべきオートメーション時代においては、生産者としての人間よりも消費者としての人間の欲求に語りかけねばならない。その呼びかけは、平和と同胞愛という、侵すべからざるものを高揚するものでなければならぬ。

次のような大問題を最もよく処理することを、社会主義の義務として承認することは絶対に必要なことである。すなわち、全体の富のためのオートメーションの管理、産業・労働組合・政治的国家における民主主義、生産と分配の過程において、所有(資本家)と同一視しえない存在たる経営者の果たす役割、そしてとくに、わが軍国国家の政治と経済という諸問題である。われわれが平和を、恐怖の均衡に依存させている限り、この最後の



問題に満足のいくように対処することはできないであろう。この考察は、社会主義の至上の役割が、平和にかかわっていないなければならないという結論に導いていく。われわれは、平和のうちに自由を獲得し、維持しなければならない。自由とは、死体と瀕死の人間の呻き声のなかに惨めに生き残っているひとびとと静かに歩む核戦争による恐るべき廃墟のなかから生まれてくるものではない。

これらの大問題のどれ一つとして、ただ、強力な国家が公共の所有を大幅に広げることによっては解決されないであろう。しかしやはり社会主義は、代理者としての政府と結びついた社会所有の拡張を求めべきである。注意しておくが、公共の所有とは、国有化と同義ではない。現代の民主社会主義者は、公共の所有を拡充したいと願っているが、生産および分配の全手段を所有することは、それが社会主義政府であっても政府にとって必要であり望ましいこととはけっして信じない。公共の利益に必要な操作は、労働立法と課税によって確立することができる。価格と利益のメカニズムの場も存続することになる。生産者と消費者の協同組合が、民主的社会主義のもとでは大きな役割を果たすべきである。そして、個人のイニシアティブがさまざまなかたちで奨励され、またそのための場が存在しなければならぬ。

これらの事実を心にとどめるならば、アメリカにおいて公共の所有はどこまで進んでいくべきであろうか。それを拡張する優先権は、一部には、世論の状態と、現在討議中のプランを含む特殊な条件にかかっている。公共への収用は売買によるべきであるが、その理由は、他の人をいままで通りに生活させておいて、代償なしに所有者から勝手に収用することは不公平だからである。さらに強制収用は、暴力と闘争を招き、代償以上に高くつく。しかしながら社会主義は、政府の破産、公益事業の破産に終ることにならないよう警戒すべきである。イギリスの炭坑や鉄道においては国家が、経営の失敗、あるいは企業の不運の救い主となり、保守的評論家の非難的になっているのは興味ある事実である。

それではいったい、何が社会的に所有されるべきであろうか。まず人類にとり共有であるべき自然資源である。



ヒューマニスティックな社会主義と未来

わが国の連邦政府は、社会的に所有化された石炭、鉄、石油産業を組織するのに最適の地位にある。しかし州政府も計画の立案に参加しなければならない。州政府こそこれらの天然資源の存在する土地の多くを所有しているのだし、教育その他の必要な施設の資金をまかなうためには土地への課税による収入に依存しなければならないからである。

大森林、広域の植林された土地は、社会的に所有されるべきであり、たんに材木や、木製品のためだけでなく、洪水予防のためにも、社会的に使用されるべきである。

地球の表面に関していえば、土地所有への欲求は人の心に深く根つき、広がっている。したがって土地の私有は、いま述べた例外を除いて、占有と使用という基準にもとづいてのみ認められるべきである。ところで地代が社会的創造物であることは自明のことである。私は自分の私有地を雑草の生えるままにしておいたとしても、その私有地が都市の近郊にあれば、自分の土地を耕して来た友人よりもずっと高い値段で売却することが可能である。社会主義者は、改良工事を別にすれば、地代は社会のものであり、それに応じて課税されるべきであるというヘンリー・ジョージの原理を採用してしかるべきだと思う。

しかしながら税は、単一税であるべきではない。すべてのレヴェルの政府収入は、土地に対する改良工事よりも、土地そのものへの税、重い相続税、所得税という三つの主な財源から得られるべきである。もちろん消費者を不当に傷つけるたぐいの課税もありうる。一般に、物品税がそれに当ると思うし、また私は、刺激を減らすことによつて経済的な自主性を不当に禁止する種類の課税もありうると思う。下手に割当てられた所得税がそうであるが、アメリカでは、正当な税負担から逃れようとする過剰な富のことの方が私には心配である。未亡人や未成年の子供への配慮をした適当な調整を加えられた非常に重い財産税は、社会的正義の表現であつて、労働意欲を不当に麻痺させることにはならないであらう。多くの父親が働くのは、けつして子どもや孫が働かないですむようにするためのものではなからう。



自然資源の社会的所有のため、私は公共事業を、しかもそれを独占とし、われわれに最も役立たせるべきだと、つけ加たい。所有の組織は、TVA型の企業にも、現在の地方電化企業のいずれにも拡大しうるような柔軟なものでなければならぬ。

私の提案する公共の所有の次の候補は、鉄鋼のような、われわれの経済にとって基礎的であり、通常ほとんどあるいはまったく競争と関係なく価格を調整できる寡占の手のうちにある産業である。⁽¹⁾

社会主義は、公共の所有を促進する以上に、国民所得をひとびとに分配する方法に取り組みなければならないであろう。一番高い理想は「各人からその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」というマルクス主義の理論であろう。以前は私は、この理想の実現に懐疑的であったが、いまはロバート・シーボルトとともに、豊かな経済における仕事の供給は、多くの点で非常に困難になるかもしれないから、オートメーションは、私たちがマルクス主義の理想によく似たものへと追いついていくかもしれないと思いはじめています。

社会的所有が万能薬ではありえないという私の信念を繰り返させていただきたい。われわれは、労働組合の役割、経営と人間との関係、民主主義を産業に効果的に適用する問題など、その前で社会主義が停滞しがちであった諸問題に直面させられることになるだろう。適切に考えぬかれた課税、貨幣と流通の適切な管理もまた、ヒューマニスティックな社会主義によってさらに開発されるべき問題に属する。

しかし社会主義の最も緊急を要する関心は、核時代における生存の問題に対して向けられねばならぬという私の信念も、ここで繰り返させていただきたい。脅迫や恐怖の均衡による平和は、いつか偶然、激情、誤算、あるいは計画によって崩れさるであろう。一方、軍拡競争への巨大な支出は、軍事国家に特有な政治、経済、さらに市民の自由の基準をわれわれに押しつけてくる。戦争以外にとるべき道を見出すことこそ、思慮ある人の支持を求める組織にとって重要である。

一九六二年の綱領にある社会主義インターナショナルならびにアメリカ社会党の声明は、平和問題についての



ヒューマニスティックな社会主義と未来

最良の政治的発言であったといってさしつかえないと思われるが、とにかく社会主義はいままでよりも大きな勢力になるべきである。民主社会主義は、非暴力の方法による勝利を望んでいるし、現存の国家の政治活動の機構の利用を必要としている。それゆえ、「社会主義者が最もよく国有化することを学んだ事柄は社会主義である」というポール・ヘンリー・スパークの言葉を引用してもおかしくはあるまい。しかし社会主義は、国際主義をも忘れた。社会主義は、絶対主義国民国家という宗教に反対するだけでなく、世界的な連合によって社会主義への道を発展させることができるし、またできなければならない。しかしわれわれは、社会主義がつつぎに各国で勝利をおさめれば、自動的に平和をもたらすであろうという観念は捨てなければならない。社会主義が人類に一番役立つものならば、その原理は国家的尺度よりも国際的尺度のもので適用されねばならない。共産主義の勃興と戦術、ナショナルイズム宗教の拡大を見て来た世界にあっては、資本主義は戦争の唯一の原因であり、社会主義がその確実、唯一の救済策だという古い安易な教義は有効でありえない。社会主義は、平和への意識的な計画を展開しなければならない。

しかしそれ以上に社会主義は、その古い活力を回復しなければならない。それがいかにしてなし遂げられるか、どんな政治的戦術を最も賢明に用いるかということは、この論文の範囲を越えた問題である。ヒューマニスティックな社会主義は、こんにちまでの社会主義の豊かな遺産だけで生きていくわけにはいかない。先へ進むためには、あの遺産から、知恵と勇気を引き出しうるにすぎない。

〔久重忠夫訳〕

(1) ここに公共の所有者に関する教節は、私の近著 *Socialism Re-examined* からの要約と部分的引用である。



計画と階級なき社会

ヴォルフガング・アーベントロート

Wolfgang Abendroth は、一九〇六年、ドイツのヴッパータール＝エルベルフェルトに生まれた。一九三三年までドイツの裁判所で法律の研究と実務にたずさわる。ベルンで法学博士の学位を受けたが、一九三七年、第三帝国に対する非合法活動により投獄された。第二次大戦終結と同時にブランデンブルクの法務者およびソヴェート占領地域におけるドイツ政府に加わる。現在、マルブルク大学法学教授で、このほかハルレ、ライプツヒ、イェナの諸大学およびヴイルヘルムスハーヴェンの社会科学実科大学などで教鞭をとる。一九六一年には、ドイツ社会主義学生連合を援助したことで、社会民主党から除名されたが、いまなおドイツ社会主義連合の中央委員をつとめている。著書には、『ドイツ労働組合』、『官僚制と社会民主政治』、『ドイツ社会民主主義の興隆と危機』などがある。

組織資本主義下の計画管理の問題

組織資本主義は、資本の集中と技術の加速度的進歩による生産性の向上にうながされて、自由資本主義から直



計画と階級なき社会

接に発生した。⁽²⁾組織資本主義に内在する問題は、計画と経済政策の関係に関する問題（したがってまた経営と経済政策の関係についての問題）である。組織資本主義の萌芽は、個々の企業主にかわる有限責任会社や合資会社の登場のなかに認められる。「それ自体として社会的生産様式の上に立ち、かつ生産手段および労働力の社会的集積を前提する資本が、ここでは直接に、個人資本との対立における社会資本（直接に結合した諸個人の資本）の形態を与えられ、そしてその諸企業は個人企業に対して社会企業として現われる。それは、資本主義的生産様式そのものの限界内における、私的所有としての資本の止揚である。」⁽³⁾こうして資本の所有者は、「たんなる所有者、たんなる貨幣資本家」となり、実際に活動している資本家は「他のすべての労働と同じく、その価格を労働市場で調節される一種の熟練労働のたんなる労働賃金……を受け取る」ところの「たんなる経営者」⁽⁴⁾（こんにちの用語では経営組織の一員）となる。

さらに「労働者の協同組合工場においても、管理賃金は、商業および産業のいずれの監督者についても、企業者利得からは完全に分離されて現われる。」⁽⁵⁾「多数の産業的および商業的監督者を擁する階級が形成された」ので、「企業者利得と管理賃金との混同の最後の口実も足場を奪われて、實際上でも利潤は、それが理論上否定されえなかったところのものとして、たんなる剰余価値、それに対して何らの等価も支払われていない価値、実現された不払い労働として、現われた。」⁽⁶⁾同様に「現実の監督者の横および上に幾人かの管理役員会および監督役員会が現われ、彼らにあっては事実上管理と監督は、株主から巻き上げて自分を富ますための口実となるのである。」⁽⁷⁾この体制は一見「一つの新たな生産形態へのたんなる過渡点」⁽⁸⁾である。それゆえ「それは若干の部面では独占をつくりだし、したがって、国家の干渉を誘発する。それは、一つの新たな金融貴族を、発起人、創立人、たんに名目的な重役の姿態における新たな種類の寄生虫を、会社創立、株式発行、株式取引に関する山師と詐欺との全制度を、再生産する。それは、私的所有の統制を欠く私的生産である。」⁽⁹⁾

しかしながらこの変化した体制はただちに、まず企業の拡大によって、次いで企業の自動的結合によって、計



画の領域を拡げる。「個々の工場内における社会的組織と全生産における社会的無政府状態との矛盾」⁽¹⁰⁾は企業の結合によって、すなわちトラストによって除かれる。問題はいわば背後に押しやられるのである。「トラストにおいては、自由競争は独占に転化し、資本主義社会の無計画的な生産は迫りつつある社会主義社会の計画的生産に降伏する。もちろん、これはさしあたりまだ資本主義家たちの利益のためのものである」⁽¹¹⁾。こうして「資本関係は止揚されない」。計画の範囲は次第に拡がる。しかし依然として利潤こそ計画の目的である。ただし計画に對する抽象論的敵意はあらゆる意味と動機を失った。経営者の社会的立場からそのような敵対的議論が主張されるるとき、その主張の果たす機能は客観的社会意識から発生するイデオロギーとしての機能にほかならない。その主張は通常の経営活動に示される経営者のシニカルな操作という性格をもつ。この経営者の活動はまず特殊な経済関係内部の生産と分配を組織するという点に示されるが、次いで（なお形式的には市場によって媒介されているにせよ）他の経済構造からの区別のうちに示される。これに對し他の経済構造はいずれも、一瞬前までは純粹競争にもとづいていたにもかかわらず、自己の分野は依然として古い意味における「市場」のみであることを繰り返し示すのである。生産・分配・信用などにたざさわる中小企業を抑圧することについて数多くの合意が成立し、その結果それらの企業は、形式的・法的独立性は維持しているとしても、實際は経済的自己決定や自由な発展の可能性を失っている。これと並行して、他の大企業合同との権力の合意が存在するが、企業合同は権力闘争の中間段階において、単純な競争を初期市場の起動力を獲得するための過渡的段階として利用する。第三そして最後に、経営は国家、自治体、その他の必要な政治決定機関と区別されるが、それは経営が公権を利用し、自分の利害に一致させようとするのを防ぐためである。しかしこれら三つの公共活動の領域は、すべて自由資本主義世界の「自由企業」とほとんど共通点をもっていないことは明らかである。

組織資本主義の計画は出発点とされた経済の組織化された部門によって決定されているので、資本主義内部の矛盾はいっそう激化する。それゆえ、生産の国際化にもかかわらず、国家の境界（あるいはヨーロッパ共同市場



計画と階級なき社会

のような国家の結合)は通常、国際紛争を左右するように調整される。さらに、多くの国家は多面的な経済領域が相互に重複するとともに、それぞれの計画目標も鋭く対立し、また相互の合意も多くは不安定であることを知る(相互の合意とは、生産を人工的に制限したり、資本投下の市場や領域を分けあうことに関する合意である)。同時にこれらの合意が不均等な発展の法則のゆえに破れがちであることは、アーネスト・マンデルが兩大戦間および第二次大戦以後のヨーロッパとアメリカにおける多くの企業合同やカルテルの政治計画(とその帰結)の例によって詳細に示した通りである。それゆえ、長期的な国際関係の見通しからすれば、国際計画はけっして資本主義的生産様式の内部矛盾(したがって恐慌の危機)を軽減しはしない。

権力闘争が政治危機というかたちをとった経済危機によって規定されているということは、一九一〇年にヒルファディングによってはじめて理論的に説明された⁽¹⁵⁾。いまではジョージ・ハルガルテンが膨大な経験的資料を研究して次のことを実証した。すなわち、彼によると、政府が帝国主義的外交政策を求め(そして好戦的宣言を發表し)ようとすると傾向は、ことに首脳部の秩序の流動性がさもなくば退却の危険によって脅かされるはずの彼らの仕事や危険性のない利益を保証しようときにはけっして変わらない、というのである。組織資本主義によってもたらされた非生産的な国際的冒険の結果、今度は逆に不安定な傾向を激化する、強いインフレーション傾向が生じる。こうして先進資本主義社会の基礎の上にたてられた近代国家は、ますます経済的危機を迎えるか、それとも貨幣価値を下げることによって危機を回避するか、いずれかを選ばざるをえない(このように国はいつも中下層階級の貯蓄を吸い上げるのである)⁽¹⁸⁾。故ケネディ大統領の予算案の根拠が明白でなかったのは、(軍備の再増強にもかかわらず)失業者の全人口に対する比率がきわめて高率(当時五・九パーセント)だったからである。⁽¹⁹⁾

このような状況のもとでは組織資本主義の管理は必然的に、自分の利害からして、公共資源の分配と過剰な社会生産部門の配分によってたんに偶発的な国家の干渉から組織的な国家の行政に移行することを承認しなければならぬ⁽²⁰⁾。軍国主義的資本主義において、このような公共投資によって利益を受けるのは、主として組織資本主



義の大企業合同の集団であるが、しかしまさに公共資源をこのように使用することによって、ある種の部門の長期にわたる相対的な安定性が保障され、他の集団が自力で福祉国家たたくべく圧力をかけることが可能になるのである。こうして、労働者は賃金(あるいは労働時間などの労働条件)に関する政治的論議に巻きこまれるのであり、また社会立法の問題についても労働者にとって相対的に好ましい妥協が確保されるのである。⁽²¹⁾

このような行政の妥協的傾向は、資本家が政府の強い影響力をもち、経済の均衡を調整しうる場合にのみ見られるのであり、経済的不況期には明らかにこの傾向はなくなる。⁽²²⁾それはいっそう反動的になり、突如としてたんなる軍備拡充政策から公然たる軍事計画中心の政治に変わる。そのとき、計画に対する自由資本主義のイデオロギー的なタブーはいとも簡単に廃棄される。組織資本主義の経営にとつて、計画ということは恐ろしいことでも何でもない。なぜなら経営者は、近代戦(まだ核戦争ではない)⁽²³⁾でさえ、統制経済を含む全体計画によつてはじめて準備され遂行されうることを、体験によつて知っているからである。

経営者は時によると、第二次世界大戦中のドイツ企業合同の行動によつて示されたように⁽²⁴⁾労働者の労働力を搾取するだけでなく、彼らの人間性までも踏みこじつて、生産の集中をむしろ推し進めようとする。第二次大戦終結時にみられたように、幸いにして政治が右翼から「中道」に変わったとき、かの恐るべき侵略行為にはたんなる附属品にすぎなかった実業界の指導者を赦し、彼らに財産を返還したのは、まさに経営の影響下にあった大団に典型的な精神的態度であった。直接戦争計画を支持する用意がある⁽²⁵⁾ということは、(第三帝国の例からみて)組織的蛮行を内容とする悪だくみに参加しようとする⁽²⁶⁾ことである。

このように「すべて」において戦争を準備する傾向は、企業に直接の利益を期待させ、その結果、設備投資の過剰などといったいっそう困難な状況をひき起す。そしてそれは利益を減少させ、不況に導き、ついには経済的均衡を破壊する。このことは、研究開発を中心とする二〇世紀の技術革命がもたらされたのは個々のトラストの効果によるのではなく先進資本主義諸国の全経済力によるのだという仮定を裏づけるものである。すなわち、第



計画と階級なき社会

一次大戦中に化学工業が異常に発展し、その結果、化学肥料や合成繊維の生産を飛躍的に進歩させたのには、ドイツ政府の戦争経済があずかっていた。また、第二次大戦中に原子力エネルギー、電波工学の応用のための前提条件が開発された（これがまたオートメーション開発の前提となった）のも、アメリカの戦争計画によるのである。

なるほど、この体制は相対的に高い生活水準を保つことができるであろう（それは自発的にそうなるのではなく、階級闘争における妥協の産物ではあるが）。その結果、ユルゲン・ハバマスのように体制の非合理性の文化的・社会哲学的基礎を認識している者でさえ、現在の状態が恒久的なもので、安定していることを仮定しているようである。²⁸⁾彼はまた、現在の事態は社会・心理的対立の原因を払拭してしまったとも考えているようである。

ドイツ連邦共和国の現状、すなわち永続した経済的進歩を遂げ、完全雇傭に成功し、社会主義的階級意識をほぼ完全に抑圧することができた状態をみれば、これによってハバマスのような鋭い時代の観察者も圧倒されるのも当然のことであろう。

まさにこのような安定感を一九二九年の大恐慌が吹き飛ばし、労働者の生活水準をゼロにしまった、という事実を彼は忘れてしまったのだろうか。このような体制こそ、かの第三帝国をひき起こしたのではなかったか。アメリカで恒久化した構造的失業は無視しうるほどのものであろうか。さらに、ハバマスもはつきりと認め、その起源を適切に説明しているこの社会における疎外への推進力は、彼の考えからしても、経済的構造によって決定されているのではないか。²⁹⁾この体制の特質は、経済的危機を政治的破局に変えようとするのではないか。またそれは、たんなる潜在的勢力から次第に露骨な権力的バーバリズムへと発展するのではないか。階級状況と労働者の階級意識との関係についての問題を解く鍵は、カール・マルクスがラサールの「賃銀に関する鉄則」を反駁した次の議論に含まれているのではなからうか。すなわちマルクスはいう。



「……………したがって賃銀労働制度は、一つの奴隷制度であり、しかも労働者の受け取る給料がいつそうよいかまたはいつそう悪いかにかかわらず、労働の社会的生産力が発展するの程度を同じくして、ますます苛烈になる奴隷制度であること、がこれである。……………それはちょうど、結局奴隷制の秘密を見破って突然叛乱をはじめた奴隷のなかで、時代遅れの観念にとらわれた一人の奴隷が、叛乱の綱領に、奴隷制は廃止されねばならぬ、なぜなら奴隷制における奴隷の飼養は、ある一定の低い最大限度を越えることができなからだ、と書くようなものである。」⁽³⁰⁾

しかも、このようにプロレタリアの階級意識の消失は他、高度に産業化の進展した国々にもみられるというのは本当であろうか。すなわち組織資本主義という社会基盤のもとで、労働者が高い生活水準を獲得した国——フランス、フィンランド、ベルギー、イギリス、北イタリアの各国にみられるというのは本当だろうか。

支配階級の組織資本主義に対する考えは、国家干渉の問題だけでなく、経営管理や計画の形態についても、かつて自由資本主義について抱いていた考えとは異なっている。干渉ということは、もはや悪魔のしわざとは考えられない。多くの先進資本主義諸国とその連合（ユニオン・ミニエールや欧州共同市場）においては、不況や恐慌に対する恐れから、国家による経営管理や経済計画は明らかに制度として認められている。

しかしながら、まず第一に、実際に計画を立案する意思決定の可能性をもつのは経営者にほかならないということ、またその盟友集団である政治指導層、政府、国家機関であることが容認される。これはヨーロッパの上部構造の形成においてとりわけ明らかである。⁽³¹⁾それはまた、ドイツ連邦共和国の緊急補正憲法の修正案にも明らかである。⁽³²⁾すなわちここでは、内政の不安定と戦争の脅威のもとに、政府に対しあらゆる民主的権利をとりあげ、全体計画（とくに統制経済と労働の軍事化）を立案する権力を与えている。

第二に、政府の行政にとってつねに指標としての決定力をもっていたのは、大企業の利潤追求であり、計画は、



計画と階級なき社会

そこからどんな不合理が生まれるかにかかわらず、この利潤追求を目標としている。組織資本主義の計画は、合理的な指導理念を明確に示しえない以上、必然的に不合理にならざるをえない。

このような社会制度では、政治組織でさえ計画されることが適している。しかしこういう構造的支出は利益を減少させるものと考えられるので、計画の組織化時には、生産性向上のための諸規準を決定する上でイニシアチヴを取らないで、むしろ生産設備の直接の要求に追従することさえある。そして生産を社会化する過程に参加する者は、意義ある充実した生活を送ることができるのである。

こうして、原子力エネルギーやオートメーションによって開発された新しい生産力は、必然的に計画への傾向をいっそう推し進めるようになり、しかも同時に手仕事をいよいよ余計なものにしてゆく。たとえば、こんにちのアメリカでは、発達した資本主義は本質的に失業の構造的増大をもたらし、それによって資本主義の経済的安定性を破壊している。⁽³³⁾しかし、これを伝統的方法によって克服し（そうして現存の体制にとって増大する危険を除去し）ようとする試みは決して成功しない。むしろそれは、計画の内容をもつばら権力や個々の企業集団の利益を考慮することにそらせてしまうのである。このような階級の特権は生産的な力と両立しない。後者はたえず商品の産出を増大することによって、たえず社会的に必要な労働時間を減少させてゆくのである。

個々人の要求を満足させる手段が最高度に増大すると同時に、個々人が自己開発するために用いうる自由時間も最高度に増大するという傾向は、たんに発展の可能性ではなく、必然的に実現さるべき目標である（さもなければ、設備の使用・管理ということさえ、不可能になるおそれがある）。全体的社会計画の形式と、その必要のために組織資本主義によって課せられた諸限界とのあいだの矛盾は克服されねばならない。組織資本主義は計画者を指導層に限定し、計画を巨大な経済構造の利益を擁護することに限定した。このような非合理性は人類を自滅に導びく危険性をつねにはらんでおり、これを除去することこそ、こんにち最も必要なことである。



階級なき社会における計画の問題

まず私の念頭に浮かぶのは、カール・マルクスによる次のような有名な一節である。

「一つの社会構成は、それが生産諸力にとつて十分の余地をもち、この生産諸力がすべて発展しきるまでは、けつして没落するものではなく、新しい、さらに高度の生産諸関係は、その物質的存在条件が古い社会自体の胎内で孵化されてしまうまでは、けつして古いものにとつて代わることはない。それだから、人間はつねに、自分が解決しうる課題だけを自分に提起する。なぜならば、もっと詳しく考察してみると、課題そのものは、その解決の物質的諸条件がすでに存在しているか、または少なくとも生まれつつある場合にだけ発生することが、つねに見られるであろうからだ。」⁽³⁶⁾

社会化された労働過程の意味は明らかにならずにただ労働自体の自由にある。それは、労働過程がその協力メンバーによつて決定されるときに可能となる。

「自由の国は、実際、窮迫と外的合目的性によつて規定された労働がなくなるところではじめて始まる。したがつて、それは事柄の性質上、本来の物質的生産の領域の彼方にある。未開人が、彼の欲望を満たすために、彼の生活を維持しかつ再生産するために、自然と闘わねばならないように、文明人もそうせねばならず、しかも、いかなる社会形態においても、可能ないかなる生産様式のもとにおいても、そうせねばならない。彼の発展につれて、この自然必然性の国は拡大される。諸欲望が拡大されるからである。しかし同時に、諸欲望



計画と階級なき社会

を満たす生産諸力も拡大される。この領域における自由は、ただ次のことにのみ存しうる。すなわち、社会化された人間、結合された生産者が、この自然との彼らの物質代謝によって盲目的な力によるように支配されることをやめて、これを合理的に規制し、彼らの共同の統制のもとにおくこと、これを最少の力の支出をもって、かつ彼らの人間性に最もふさわしく最も適当な諸条件のもとに、おこなうこと、これである。しかし、これは依然としてなお必然性の国である。この国の彼方に、自己目的として行為しうる人間の力の発展が、真の自由の国が、といってもかの必然性の国をその基礎としてその上にのみ開花しうる自由の国が、始まる。労働日の短縮は根本条件である。⁽³⁶⁾

こうして階級なき社会における計画の内容は、単一の企業やトラストの利潤追求の目的、すなわち抽象的な意味で合理的な目的によって決定されることはない。それはまず第一に、明瞭でつねに具体的な合理性によって決定される。この合理性は労働過程の人間化を到達目標としているが、労働過程は計画の内容を協力して働くことびとの意識的な目標に従属させるための手段である。他方、計画の内容は、社会の全成員の自己開発を最大限に可能ならしめるために諸個人を労働過程から、できるだけ解放するという目標によって規定される。この二つの契機は互いに依存しあっている。社会的に必要な労働時間の減少によって——すなわち、直接には労働日を減らしたり、青年の教育の範囲や期間を拡大したり、全生産者の休日を増大したり、停年をはやめたりすることによって——個人の能力や能力開発の意欲ははるかに増大し、その能力は成員の労働過程を科学的に調整するために用いられるのである。その結果、生産性は非常に高まり、人間の諸要求をすべて満足させながら、なおかつ社会的に必要な労働時間を減少させることが可能になる。

このような弁証法的な規定によって、その結果一つの社会的に制度化された教育体制が生まれる。そこでは教育とは、「一つの社会的細部機能の担い手たるにすぎない部分個人」を養成することではなく、「種々の社会的



機能を交互転換的活動様式とする全体的に発達した個人」を養成するのである⁽³⁷⁾。こうして生産性が飛躍的に高まるとともに、「各人からその能力に応じて、各人にはその必要に応じて⁽³⁸⁾」という原理の実現する社会秩序が生まれる。

価値の問題は、自由資本主義における古い意味でも、組織資本主義における修正された意味でも、もはやなくなってしまう。このことは社会における労働過程を全面的な計画のもとにおくことによって生ずる。なぜなら、そこでは経済は、もはやよそよそしい市場の法則というものによって生産者の意志とは無関係に、いやむしろこれに逆らって決定されることがなくなり、連帯せる人類の合理的意識的な決断によって決められるからである⁽³⁹⁾。しかしながら、「資本主義的生産様式が廃棄された後にも社会的生産が保持される限り、価値規定は、労働時間の規制と種々の生産群間の社会的労働の分配と最後にそれに関する簿記とが従来よりもいっそう重要になるという意味において、依然として力をもっている⁽⁴⁰⁾」。こう考えることによってまさに、階級なき社会においても個人によって使用されるのは協同労働の十分な産出量の一定の部分のみであるという結論が導かれる。そしてこの部分は、次のような一連のものを控除した残りでもある。

「第一に、消費された生産手段の償却資金。第二に、生産の拡張のための追加分。第三に、災害、自然現象による破壊等々に対する予備基金および保険基金。」こうして残った消費財が生産者個々に還元される前に、まだ次のものが控除されねばならない。「第一に、生産に属しない、一般的行政費。この部分はこんにちの社会に比して最初から極めて著しく制限され、そして新社会が発展するにつれて減少する。第二に、学校、衛生設備等々のごとき、欲望の共同的充足に予定されているもの。この部分はこんにちの社会に比して最初から著しく増加し、そして新社会が発展するにつれて増加する。第三に労働不能者等のための基金⁽⁴¹⁾。」

このように発展しつつある無階級社会においては、計画はけっして固定した型通りの静止したものではありえない。それは一方で、生産性の向上と公教育の普及との関係を最も合理的にすることによってなされる、持続す



計画と階級なき社会

る発展過程にに応じて考慮されねばならない。他方それは、労働時間が急速に減少し、社会の生産量および消費量が増大してもはや等値原理が通用しないことを考慮してなされねばならない。失敗も再三あるが、繰り返し誤るが人間の本性である以上それも当然のことである。またこのような社会では、数多くの実験を重ねることによって生じる挫折や逆行も計算にいれなければならないであろう。階級なき社会とはあくまで人間の社会であって、けっして歴史を越えたものではないし、パラダイスでもない⁽⁴²⁾。しかし、このような計画によって繰り返えされる大きな失敗が生む損失は、自由資本主義下における恐慌によって失う損失よりもはるかに大きいであろうか。それはまた、軍需生産で矛盾を解消する傾向のある組織資本主義下の恐慌や無意味な投資によって失う損失とくらべても、いっそう大きな損失であろうか。

階級なき社会に移行するための、およびその過渡期における計画

産業化が非常に進んだ国が国内の発展を継続することによって無階級社会への移行に成功するということは、これまでのところどこにもみられなかったし、少なくとも計画の基礎をうちたてた国もなかった。この方向に向かって最初の偉大な試みをしたのは、資本主義生産関係のもとでの産業化過程がようやく始まったばかりの国々であった。

無階級社会を計画するために必要な諸原則を採用したのは、資本主義的な生産形態と社会関係がきわめて未発達で、資本主義的工業生産などほとんど始まっていない地域であったが、この事実はマルクスやエンゲルスの予期せぬことであったし、彼らの知的後継者さえ第一次大戦以前には考え及ばぬところであった。しかしこのような事実はけっして彼らの考えと矛盾するものではないし、彼らの思想を反駁するものでもない。なぜなら、マルクスやエンゲルスがつとに予測したように産業資本主義は世界を変革し統一したが、まさにその変革の仕方こそ、



思想の展開や問題提起が先進工業国から産業化の初期段階にある国々に移行することを裏づけていたからである。こうして産業化の未発達諸国は、それまで解決を試みてみることさえできない問題を解決することに関心をもつようになったのである。

さらにこれらの国々は外国の軍事的干渉を受けないときにはつねに、自国の社会的・国家的紛争の結果生じたさまざまな試みをはじめることが可能になったし、しかもそれが自国の資源を基礎となされた。これは明らかにマルクス主義理論と無関係にはありえなかつたであろう。そしてこのマルクス主義理論は、自由資本主義が進んだところで成立した理論であつたから、新興諸国特有の問題に適用され、しかもそれによつて修正されねばならなかつた。

無階級社会への移行に関する理論は、すでに公教育をとり入れ、人口の大多数を近代的労働過程に適合するよううに訓練している、工業生産の発達した段階を前提として構成されていたので、発展の次の段階、階級社会を克服した段階を導入するためには、まずもつて右の前提がつくりだされねばならなかつた。

こうしてたとえバロソニア⁽⁴⁴⁾では、急激な経済成長をもたらしたのは部分的計画ではなく、本質的發展のための全面的組織的な計画であつた。⁽⁴⁴⁾半世紀のうちに、ソ同盟では、一九一七年には人口の多数が文盲であつたのが、産業化の進んだ先進諸国の教育水準や科学的訓練の水準に劣らないほどに追いつきつつある。ソ同盟をはじめは西側資本主義諸国の産業上の援助を期待していたが、その期待が幻滅に終るや、自力で高度産業社会を建設するために徹底的に組織化された計画を断行し、それによつてかつての初期資本主義の場合と同様初期社会主義の蓄積がもたらす重荷から国民を守ろうとした。⁽⁴⁵⁾しかしその計画が一九二八年の第一次五カ年計画として実行されたとき、その結果出現したのは、先進産業社会における資本主義の初期にみられたような、飢饉と貧困、子供の強制労働であつた。

公の行政上の手段としてテロ行為を用いることによつてその計画は驚くべき速さで実行された。⁽⁴⁷⁾その間ロシア



計画と階級なき社会

は、その政府の組織をしいにせまいものにしていった。すなわちソヴェエトの支配から党の支配へ、それから新たに生まれた官僚組織に、そしてついには頂点に立つ一人の男による野蛮な専制政治へと移っていったのである。⁽⁴⁸⁾ 野蛮な計画手段を用い、驚くべき失敗を重ねながらも、スターリンは強力に産業を發展せしめ、ソ同盟を世界の強国に仕立てた。それにもかかわらず、官僚の支配は自己疎外を起し、官僚支配はまず緩和されたものになり、さらには第十二回党大会以後にみられるように中断されるにいたった。しかし支配官僚と人民とのあいだが疎遠なものになったといっても、それはけっして新しい階級社会の出現を意味するのではない。⁽⁴⁹⁾ 階級なき産業社会を計画する道は依然として開かれていたし、自由と社会的民主主義の精神をさらにゆきわたらせる道も開かれていたのである。

中国の社会組織はロシアのそれよりもいっそう深い層からはじまり、似たような發展をたどった。しかしまだその發展段階は第一段階にあるといつてよい。このことは、中国の指導者階級が、産業化の發展したソ連ではしりぞけられてしまったスターリン主義の理論をいまだに信奉していることから知られる。

ユーゴの社会組織は、もともとスターリン主義理論を武器としていたが、ソ連や中国にみられる無階級社会⁽⁵⁰⁾における計画方法と矛盾しない、無階級社会を導びく計画方法を開發した。ユーゴがこれを遂行することができたのは次のような理由によるのである。すなわち、ユーゴでは国民の教育水準が高く、労働の規律もしっかりしている。——これは人民革命が勝利をうる前に非常に産業化が進んでいたことによるが——労働人口をソ連でできたよりずっと高い比率で、集権化されない計画や生産手段の管理の仕事にふり向けることができたからである。

無階級社会を目指した計画は、これまでのところ、高度に發達した組織資本主義の国では成功していない。一九一九年から三六年にかけて發生した世界經濟恐慌の末期にヨーロッパ諸国ではファシストの反動革命が勝利をおさめたため、このような計画の發展は阻止され、戦時經濟によって計画の方法はむしろ組織資本主義を救う結



FROMM Online

果になった。アメリカでも恐慌の影響はニュー・ディールによって克服されず、それが解消したのは第二次世界大戦の勃発のもたらした経済的結果なのであった。一九四五年以来、アメリカ、ソヴィエト両大国による冷戦と軍備拡充の態度は、イギリス、フランス、イタリアにおける社会主義的計画の萌芽をつみとってしまった。西ヨーロッパ諸国は、アメリカの要求に応じ、みずからの産業社会をそれ以前の資本主義的構造にもどすよう強いられた。

こうして、民主主義的政治組織を完全に維持しさらにはいつそうおしすすめながら、高度に産業化した国家が無階級社会に移行するための計画理論すら、いまだに十分に展開されていないのである。しかしA・アンジェロ⁽⁵³⁾、プロ、シャルル・ベッテレム⁽⁵⁴⁾、アーネスト・マンデルらの諸論稿は、この問題に大きく貢献した。たしかに一九五六年以来、共産党はこれらの西ヨーロッパ諸国に次のことを確信させた。それは立憲政治が独裁政治やファシズムの攻撃から守られる限り、議会民主主義の枠内でも全面的計画は成立しうるし、成立させねばならないという確信である。

このような計画の必要性は、原子エネルギーやオートメーションの発達したこんにち、緊急のものになった。原子力やオートメーションを開発するためには急速な産業化のための援助が必要なので、かつての植民地諸国はあい変わらず新しい植民地として従属国の地位にとどまっている。もはや内部に対立のない、それゆえ無階級な社会を目指す国際的な計画は、いまや、文明を維持し、おそるべき政治的破局を回避するための不可欠の条件となったのである。

〔浜井 修訳〕

(一) Karl Marx, *Das Kapital*. 出典については左の諸節を参照せよ。第三巻第一篇第五章「不変資本の充用における節約」第二篇「利潤率の傾向的低下の法則」第五篇第二十七章「資本主義的生産における信用の役割」。

(二) *Ibid.*, 第五篇第二十六章「貨幣資本の蓄積」に附されたエンゲルスの註記参照。邦訳「資本論」(岩波文庫版)(中)一六五―一九ページ。



計画と階級なき社会

- (3) 同邦訳書 一八一—二ページ。
- (4) 同邦訳書 一八一—二ページ。
- (5) 同邦訳書 九一—二ページ。
- (6) 同邦訳書 九三—四ページ。
- (7) 同邦訳書 九五—六ページ。
- (8) 同邦訳書 一八四—五ページ。
- (9) 同邦訳書 一八四—五ページ。
- (10) Friedrich Engels, *Anti-Dühring*. 邦語『反キ、ヘーリンン論』(邦訳文庫版)上巻 二二五—二六二ページ。
- (11) 同邦訳書 二二四—二五二ページ。
- (12) 同邦訳書 二二二—二三二ページ。
- (13) この文章を除去しては、この文章が、資本主義のコントロールキーティングとコントロールの論議を参照せよ。 Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (East Berlin, 1947), p. 238ff. and Fritz Naphtali, *Wirtschaftsdemokratie* (Berlin, 1928), p. 23ff.
- (14) Ernest Mandel, *Traite d'Economie Marxiste*, Vol. II (Paris, 1962), p. 63ff.
- (15) Hilferding, op. cit., p. 408ff and p. 517.
- (16) George W.F. Hallgarten, *Der Imperialismus vor 1914*, 2 vols. (Munich, 1951; 2d ed., 1962).
- (17) 第二次大戦後の先進資本主義諸国の政治経済をとりよその軍備拡張との密接な結びつきを問うた広汎な資料を提供した『経済の社会学』Mandel, op. cit., p. 178ff.
- (18) *Ibid.*, p. 187; Cf. also "Defense Industry Lacks Plans for Civilian Production," *New York Times* (International Edition), August 24, 1963, p. 5.
- (19) Mandel, op. cit., p. 192ff.
- (20) *Ibid.*, p. 191.
- (21) *Ibid.*, p. 199ff; Cf. Eduard Marz, *Die Marxsche Wirtschaftstheorie im Widerspruch der Meinungen* (Vienna, 1959), p. 211ff and p. 222ff.
- (22) Mandel, op. cit., p. 182ff.



- (32) Friedrich Lenz, *Wirtschaftsplanung* (Stuttgart, 1948), p. 69ff.
- (33) Mandel, op. cit., p. 229ff.
- (34) 第三帝国の戦時計画組織の人物表をめぐって、右の題名を記す。Charles Bettelheim, *L'économie sous le nazisme* (Paris, 1946), p. 121ff; Franz L. Neumann and A. Garland, *Behemoth* (New York, 1944), p. 235ff; and Mandel, op. cit., p. 160ff.
- (35) Mandel op. cit., Vol. I, p. 438ff and p. 469ff.
- (36) Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1963), p. 334ff.
- (37) *Ibid.*, p. 163ff. 奇妙なようにして、ハバースは「現代のラッソロニー」によって生活水準が向上した結果、労働力を再生産するコストが発せられる問題などについて述べている。彼が述べているこの問題が科学的研究の価値産出機能という抽象的な問題と見なされるべきである (p. 193)。この問題提起がかえって抽象的なのは、体制で埋没した著者が意識的に資本主義社会と「ヒューマンズ」の間に産業社会という言葉を借りることにしている。こうして彼は「マルクス」として発展しゆく社会主義社会と対峙している価値の問題を存在しているか、という事実を見逃してしまっている。 Cf. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin, 1953), p. 592ff and p. 598ff.
- (38) Habermas, op. cit., p. 164.
- (39) Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, 邦訳『チーフと綱領草案』(中央文庫版) 三三—三六頁。
- (40) Wolfgang Abendroth, *Europäische Integration und demokratische Legitimation* (Aussenspolitik, 1952), p. 623ff.
- (41) Cf. Jürgen Seifert, *Gefahr im Verzuge. Zur Problematik der Notstandsgesetzgebung* (Frankfurt am Main, 1963).
- (42) Cf. Friedrich Pollock, *Sozialökonomische Auswirkungen der Automation und der Atomtechnik* (Politische Studien, 1957), p. 4ff; Ludwig Freund, "Krisen des Atomseitlers," "Beilage supplement to *Parlament* (8/3/63), p. 36ff.
- (43) Cf. Mandel, op. cit., Vol. II, p. 276ff.
- (44) Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 邦訳『経済学批判』(大月書店版全集、第十三巻) 七七一—七二。



計画と階級なき社会

- (36) 『資本論』上掲邦訳書 出三四六七ページ。
- (37) 同邦訳書 出三〇三ページ。
- (38) 『ユータ綱領批判』上掲邦訳書一九ページ。
- (39) 『資本論』上掲邦訳書 出八二二ページ。および『反デューリング論』(岩波文庫版) 下巻、二二二―二六二ページ参照。
- (40) 『資本論』上掲邦訳書 出四〇〇ページ。
- (41) 『ユータ綱領批判』上掲邦訳書二四―五二ページ。および『資本論』上掲邦訳書 出四三九―四四〇ページ。
- (42) Engels, *Anti-Dühring*, 邦訳『反デューリング論』(岩波文庫版) 下巻、二二二―二六二ページ。エンゲルスの考えは、歴史は次のような意味でのみ終りを告げる。「そのときからはじめて、人間ははっきり意識して自分の歴史を自分でつくるようになった。……これは必然の国から自由の国への人類の飛躍である。」
- (43) Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 邦訳「共産党宣言」(大月書店版全集、第四巻) 四七九―八二二ページ。
- (44) Cf. Werner Hofmann, *Die Arbeitsverfassung der Sowjet-Union* (West Berlin, 1956), p. 162, n. 3; p. 172ff; p. 180ff.
- (45) *Ibid.*, p. 6ff.
- (46) Otto Bauer, *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg. Rationalisierung-Fehlrationalisierung* (Vienna, 1931), p. 204ff.
- (47) *Ibid.*, p. 209ff; Hofmann, op. cit., p. 33ff, p. 90ff, p. 137ff, p. 229ff, p. 259ff; Isaac Deutscher, *Stalin* (Stuttgart, 1962), p. 268ff.
- (48) Cf. Deutscher, op. cit., p. 594ff.
- (49) *Ibid.*, p. 368ff.
- (50) Cf. Hofmann, op. cit., p. 524ff.
- (51) 『レーニンの憲法草案とその議論』(『社会主義思想と実践』(Belgrade, 1962, No. 7/8), p. 7ff, p. 61ff, p. 76 ff.
- (52) Cf. Mandel, op. cit., Vol. II, p. 327ff.
- (53) A. Angelopoulos, *Planisme et progrès social* (Paris, 1953).



- (15) Charles Bettelheim, *Le problèmes théoriques et pratiques de la planification* (Paris, 1965).
(15) Mandel, *op. cit.*, p. 274ff.



社会福祉と供与イット・オプ・フロン・ゲイヴンの方法

リチャード・M・テイトマス

Richard M. Timuss は、ロンドン大学の社会政策の教授であり、これまでにイギリス政府の要員としていくつかの職務を歴任し、またいくつかの研究計画の立案を指導した。一九〇七年に生まれ、ウェールズ、エディンバラ両大学から名誉学位を受ける。主な著述には、『貧困と人口』、『社会政策の諸問題』、『イングランドとウェールズにおける国民健康行政の費用』、『所得分配と社会変動——批判的研究——』などがある。

I

西欧諸国における「供与イット・オプ・フロン・ゲイヴン」の組織体系としての社会福祉の歴史が示すように、過去数世紀にわたって、社会福祉は社会変動の過程でさまざまな役割を果たして来た。そのなかでも最も重要な役割でありながら、歴史のなかでほとんど評価されなかったものに、社会福祉の教育的役割がある。イギリスその他の諸国の産業化の初期の段階では、社会福祉は社会的良心を支える大きな力であった。しかし、経済的地位や人種・宗教・階級の区別にかわりなくひとびとを援助することによって、社会福祉は当然、市場における諸価値と直接衝突するようになって



た。社会正義の再配分者として行動することは、差別待遇に反対することを意味した。経済人の概念は非経済的規準に直面しなければならなかった。すべての者が生来人間としての尊厳と個性をもっていることがたえず繰り返し宣言され、この理念を擁護するための闘いがなされ、この理念が身をもって実現されねばならなかった。

時代が移り、西洋諸国の民衆の生活環境は変化したが、しかしいまなお、社会福祉が社会正義と社会教育の手段として基本的に必要であるという事情は変わらない。そしてこのことが本稿の基本的テーマの一つである。これほど明示的ではないがもう一つのテーマは、次の点である。すなわち、人間平等の原理とヒューマニスティックな価値の普及に身を捧げている社会、そういう社会のみが、十分な道徳的確信をもって、世界における「もてる」国と「もたざる」国とのギャップを埋めるため、必要な資源を利用しようとする態度をとらせるのである。ひとびとを動かし、自分たちの社会について抱く理念は、彼らに他の社会をも変えようとする態度をとらせるのである。

もちろん、自分の属する社会集団のためだけではなく、他の集団のためにも改革するようにお説教することは可能である。洋の東西を問わず、植民地主義と人種関係の歴史には、偽善の悲しむべき実例が満ち満ちている。しかし総体として考えれば、こんにちこのような態度をとることは、高度の計算づくのシニシズムをよびおこす結果的には、このような態度の意味するところは、富める国家が共産主義その他の敵対イデオロギーの普及を防止し、さらに彼らの防衛力と経済上の利害を守るために貧しい国家の社会改革を唱える、といったことになるであろう。S・M・リップセットによれば、(低開発諸国について)「広範な改革によって大衆の生活状況を改善することを約束する政党のみが、……共産主義者と競いうるのである」⁽¹⁾。わが国の現状維持の哲学は、社会福祉の観念に次のような意味を与える。すなわち、社会福祉とは、西欧諸国の既存の「良き」社会をまもるため、貧しい諸国のうちに設立された改革の代理店なのである。ただし幸いなことに、貧困な諸国における社会福祉の発展は、全面的に富裕な諸国の影響下にあるわけではない。

しかし、いかに「もたざる」国々が自分の国家政策を立案することになり、またそれができるとしても、国際



社会福祉と供与の方法

的な問題には、やはり「供与」に関する大きなジレンマが残るであろう。国家間の所得における貧富の格差は依然として開きつつあるし、さらに深刻なことには、この格差が、いまや明らかに、加速度的に開こうとしているのである。グンナー・ミュルダールは、最近、「いずれの国家集団においても政策を根本的に変えない限り、世界は経済的にも政治的にも激動の危機に立ちいたるであろう」という結論を出した。社会が集団としていかに供与するか、またいかなる動機のもとに与えるかという問題は、社会が何を与えようかという問題とともに、内外の社会福祉組織を健全なものにするために基本的に重要な問題である。

II

われわれは次に、西洋、とくにイギリスとアメリカにおける社会福祉の現在および将来の役割に関する問題をとらあげよう。これまで述べてきた考えを要約すれば、社会福祉の問題は国家的利害をこえたものであるということ、すなわち、われわれがいかに家庭の事情に処するかが、われわれの貧しき隣人との関係の性格をきめるであろう、ということである。

アメリカでは次のようにいわれてきた。「近代の社会福祉とは、個人的つながりにかこつけて援助を強要する人になされるのではなく、まったく見知らぬ人に与えられる援助と考へねばならない³⁾」したがって社会福祉は、まったくの第三者によって、形式的に組織され、管理され、集団的に費用がまかなわれなければならない。民間の福祉施設以外の機関、制度、計画によって遂行される社会福祉ないし社会奉仕を正確に定義することは、どんな社会でも困難になりつつある。社会が複雑化し、専門化するにつれて、社会福祉組織も複雑化し、専門化する。それらは機能的には、大きな社会構造とそこにおける分業を反映し、またこれらに対応している。このような過程は、こんにち、変動の原因となっているもの——社会的解体という名の細菌や貧困化という名のウイルス—



―が何であるか見極め、それらに「損害」賠償の責任を負わせることをいつそう難かしくしている。サリドマイド児、都市の樹害や煙害、熟練技能の不要化、オートメーション、合成コーヒーの出現がブラジル農民に与えた衝撃——これらの社会的損害の償いをしなければならぬのは、いったいだれなのか。個人の利益はある程度はかり知ることができる。しかし損害ははかることができない。新古典派経済学は損害の問題をとりあつかうことはできないし、私的市場も損害を分配することはできない。経済学は社会解体を評価するように構成されていないし、社会的・経済的変動によって生まれた大衆の欲求に適切にこたえることはできない。こうして、われわれが次第に社会的・技術的に変化しゆく世界にあって原因結果を見定め、これを結合しえなくなったこと、このことこそ西洋に社会福祉制度が出現した歴史的理理由の一つなのである。アカの他人による他人に対する利他主義は、応用科学によってつくられた道徳的真空地帯を埋める試みにはかならなかったし、いままもそうなのである。西洋で発達した社会的奉仕の計画、すなわち産業化と社会変動による見知らぬ犠牲者に援助を与えようとする奉仕と計画は、不可避的かつ必然的に、いつそう専門化し複雑になった。そこで本稿ではただ概括的に述べるほかない。

III

イギリスで社会福祉ソシヤル・ワヰルズとよばれるものは、概して二〇世紀の産物——つまり一九世紀の産業化に対する遅ればせの応答である。こんにち、この言葉の意味は、一般的かつ漠然と、医療・教育・住宅・老後または失業・療養期の収入維持・子供の施設などのような公共の施設・特殊な集団に特有な要求——たとえば孤児・未婚の母親・盲人・精神異常者・非行少年・保釈中の囚人・その他さまざまな人間集団の要求——にこたえるための特殊な施設などをすべて意味している。これらの施設はすべて、資本主義社会の個人、家族、私的市場が満たしえない、



社会福祉と供与の方法

または満たそうとしない基本的諸要求にこたえるため、いわば^{アポロジエティック}に成立したのである。アメリカその他の西洋諸国で「社会福祉」とか「社会政策の諸計画」という言葉は、範囲や構造、管理や財政的方法、さらにそれらの基礎にある基本的諸目的において大きく異なるさまざまな施設を包括する一般的総称として用いられている。

一九四〇年代になって政治思想の領域に受容された「福祉国家」の概念は、一般に社会的サービスの提供にとどまらぬ、より広い社会経済政策の分野における国家の役割を定義したものと考えられている。政治的態度の左右を問わず、この問題について発言する者の多くは、この概念を全体社会の一般的福祉と社会変革による犠牲に対して政府が与えるいっそう積極的かつ合目的な委託であると解している。ミュルダールは『福祉国家をこえて』の結論で次のようにいう。「過去半世紀のあいだに、西洋のすべての豊かな諸国では、国家は民主的（福祉国家）になった。すなわち、経済の発展の広汎な諸目標の達成、完全雇傭、青少年のための機会均等、社会保障、金銭所得のほかに栄養、住宅、保健、教育などを最低限度あらゆる地域、社会集団のひとびとに保障すること——これらを明確に約束する国家になったのである。」

こう考えれば、それが既成の事実であれ将来の政治目標であれ、「福祉国家主義」ということが大規模な産業社会に共通な現象であると主張できる。北アメリカとヨーロッパで過去二十年間にみられた私企業の再興、ケインズ革命と経済調整技術の採用、生活水準の向上と非特権階級のために政党や労働組合の果たした業績——これらすべてが要因となって文化的に相連するもろもろの社会を「福祉国家」への道、すなわちマルクスが予測しなかった道へと導いたのである。北アメリカやヨーロッパにおいては、民主黨員も共和黨員も、保守主義者も社会主義者も、さらに自由主義者も、彼らが意識すると否とにかかわらず、また好むと好まざるとにかかわらず、「福祉国家主義者」になった。なるほど国によって事情が異なることは認めなければならない。ドイツやスウェーデンでは年金制度がいっそう「進んで」いるし、イギリスでは保険・医療関係の福祉が広くゆきわたっている。フランスでは家族手当が大幅に与えられているし、アメリカでは公教育に重点がおかれている。しかしこのよう



な違いはあるにせよ、現代西洋社会に共通した支配的な政治的事実は、一般的な社会福祉制度にはかならない。政府は自由主義右派から左派へ、またその反対に移るであろう。しかし社会福祉、経済成長、完全雇傭への努力は、その範囲や目標についてもあまり変化することなく続けられるであろう。

IV

以上のような結論は、歴史的にいつても比較の観点からみても、きわめて概括的であり、事実認識の点でも評価の上でも、まだ考察を加えねばならない多くの問題が残されている。これらの結論はいつたいどの程度、収入や富の分配、所有、権力、階級といった社会的諸状況の現実にもとづいているのであろうか。「福祉国家」は貧困、社会的暴力、搾取などを廃棄したであろうか。人間はその社会生活と労働のうちに社会的統制と参加の意味を認めたであろうか。将来の社会的・技術的変革の結果は何であろうか。未来は過去と類似しているのだろうか。あるいはそう思うのは、大規模な競争社会の発展における一つの過渡期をたんに未来に投影したにすぎないと見なさるべきであろうか。最近、アメリカでもヨーロッパでも、西洋における政治イデオロギーの終焉を唱え、右のような問題を無視するか、あるいはその種の問題はもはやわれわれの社会では重要な問題ではないと考えるような政治評論家、経済学者、社会学者の数が次第に増えてきている。そしてその理由は、彼らの一般的テーゼのなかにあるいは明示的に、あるいは暗黙のうちに示されている。たとえばリブセットは『政治のなかの人間』(一九六〇年)のなかで、多くの者に代わって次のようにいう。すなわち彼によれば、(一九五五年の世界知識人会議における議論を要約すると)「かつて政党を左右に分かっていたイデオロギーの問題はなくなり、いまや政権担当能力と計画経済の問題が中心問題になって来た」。しかも「いずれの政党が国内政策を遂行しよう」と、実際にはほとんど相違がないと一般に認められたのである。政党は左右を問わず、若干の相違はあるとしても、



社会福祉と供与の方法

なお残存する社会的不正をなくそうとし、社会福祉、教育、医療、その他国民生活向上のために役立つ経済制度の改善に努力しつづけるであろう。富める者も貧しき者も、すべての者が社会成長の恵にあずかるであろう。市場上昇の自然過程によって、あらゆる階級や社会集団は、成長の 에스カレーターエスカレーターによって上昇するにすぎない、おそらく政治的にいっそう右寄りになってゆくであろう。かくて自動主義オトマティスムが社会的反抗にとって代わるのである。リブセットの言葉をもう一度引用しよう（これと同旨の発言はイギリス、フランス、ドイツの諸国にも等しくみられる）。「……産業革命における基本的な政治問題は解決した。労働者は産業上、政治上の市民権を獲得した。保守主義者も福祉国家を受け入れた。そして民主的左翼も国家権力の極端な増大は経済問題を解決するよりも、むしろ自由の脅威になることを認識した。この西洋における民主的社會革命の勝利こそ、イデオロギーやユートピアによって政治行動にかりたてられていた知識人の国内政治学を終結させたのである。」⁽⁵⁾

一般的にいえば、右の主張は二一世紀の歴史書で一九五〇年代を要約するものとして役立てられうると思われる。ただし一九六〇年のバースベクティヴからみれば、これは少なくとも疑わしい議論であるといわねばならない。しかしながら、われわれは、この論稿をある特殊な執筆者に対する批判という形式にしたいくない。もしそうするならば、最近の諸傾向とそれに加えられた多くの修正に関するリブセット個人の解釈を詳細に議論する義務があるだろう。それゆえわれわれは、この主張をリブセットの思想としてよりも、むしろ集団的な世界観の表現として、しかもこの主張の信奉者の数からいって、西側諸国において次第に影響を増しつつある世界観の表現として扱うことにする。

われわれはこのテーマをくわしく吟味する気はないが、基本的仮説のいくつかは、それが将来のイギリスやアメリカにおけるヒューマニスティックな社会政策の役割と関連する範囲で考察することにしよう。

第一に、この論題は非歴史的である。このテーマは暗黙のうちに「産業革命」は一回限りの出来事であると仮定している。したがってここでは、経済力の独占集中化の傾向、企業が課税力をもつ私的政府としての役割を果



FROMM-Online

たしていること、社会的解体と文化的損失の問題、さらに経済的先進諸国においてオートメーションや生産と分配の新しい技術の影響が高まっていること、これらが見落されている。いわゆる産業革命の第一の段階ですべての人間が労働を強いられたとすれば、いまやわれわれが迎えようとしている段階では、多くの人間が働かないように強いられているということができよう。大きな価値変動がなければ、この産業化の新しい波によってもたらされる停滞は、社会生活における貧困化だけである。

第二に、このテーゼは労働者が「産業市民権」を獲得したという。これについて註釈を加えるとすれば、労働組合のメンバーであることが「産業市民権」と同義であるとするのは言葉の誤用であるといえることができる。労働者の「市民権」を構成する概念は、われわれが人間の潜在的欲求とその基本的な社会的・心理学的欲求について知っていることと関係づけられねばならない。すなわちそれらの概念は、一九世紀の産業奴隷の状況と比較することはできない。

第三に、このテーゼは、収入や富の分配の問題が西洋社会ではすでに解決したか、少なくともいまでは相対的に重要でなくなっているということに暗に意味している。いづれにせよ、現存する不平等は、個性の差ないし経済的刺激的の必要性を根拠にして正当化されており、それが民主主義的価値への脅威であるとは考えられていない。

一九五〇年代には、イギリスの全人口の一パーセントが国内の民間資本の四二パーセントを所有していたし、人口の五パーセントが資本の六七・五パーセントを所有していた。しかし、この数字は（最近非常に巨額になって来た）年金や信託財産を除外しているので、右の割合でさえ、実際より低く見積られたものにすぎない。しかもこの割合は、大資産家が増えます自分の財産を家族に分けたり、時を経るにしたがい財産を増やしたり、国外に蓄積したり、その他の形に変形してゆく傾向にあることを考慮に入れていない。

このような財産所有の集中度は、いまやアメリカでは一九五四年当時のほぼ二倍になっており、一九二〇年代初期のアメリカ資本主義の安定期とは比較すべくもない。一九四九年以降のアメリカにおける財産の不平等の激



社会福祉と供与の方法

化の速度は、一九二二年から一九四九年までに不平等が軽減された速度のはば二倍である。全人口の一パーセントによって所有されている資産の増加率によってみると、一九四九年から五六年までの（最新のデータによる）不平等の激化の度合は、少なくとも過去四十年間のどの時期よりも激しい。また当然予期されることだが、収入の分配もまた、近年次第に不平等になってきて、その影響はとくに、いわゆる「貧困線」以下の生活水準にあるアメリカ総人口の五分の一から四分の一の層におよぼされているように思われる。そのような貧困層はかならずしも黒人ではない。むしろアメリカの貧困者の八〇パーセントは白人であり、そのうち五分の一が福祉の援助を受けているにすぎない。世界における最も富める国の経済成長といえども、けっして自動式でつくりつけの均衡装置を備えているわけではない。青年失業者にとっては、犯罪が現存の価値体系のなかで代理的役割を果たす——つまり犯罪は下層階級からみて望ましい社会変動の現代的形態なのである。

イギリスでも、一九四〇年代末期以降アメリカと同じような道をたどったことは史料の暗示するところである。むしろ（とくに家族資産という点では）財産所有の不平等化は、一九四九年以降、イギリスの方がアメリカよりいっそう急速に進められたとさえ考えられる。イギリスの課税制度は、不動産、信託、贈与、その他の形で自分の収入や財産を再分配、再配置しようとする資産家に対しきわめて寛容なことで、西洋世界でも特異な制度である。このことは、一九五〇年代なかばには財産が少数の手に集中する傾向が若い成年層に顕著に認められた、という驚くべき事実⁽⁸⁾に反映している。

ところでこのような事實は、政治イデオロギーの終焉を宣言する者によって無視された。同様の傾向は、おそらくドゴールのフランスやニエハルトのドイツでも進行中であらう。四半世紀をこえる政治変動、世界大戦、「福祉国家主義」、統制経済、経済成長といった諸変化のあいだ、少なくとも最大の工業国であるアメリカとイギリスが非常な幸運をつかんでいたことは、ほとんどだれにも気づかれなかった。富の集中を維持する制度は、トリーニのいう知的おたまじやくしのように強い生命力をもっているようである。富はいまでもなお、収入よりむしろ



る権力、政治的・経済的権力をもたらす。ただし一九世紀当時とは違った、とくに世論に対しては違った作用を
してはいるであろうが。

収入分配の変化も、イギリスはアメリカと似たような型をたどってゆくものと思われる。一九四〇年代も終
りに近づくにしたがい、(税の有無にかかわらず)戦時中は平等化の方向に進んでいたのが、イギリスでもアメ
リカでも逆になってしまった。イギリスの全人口の十パーセントを占める最貧層は一九六三年には一九四八年当
時より、彼らより上層の国民にくらべて相対的に貧困化した。富の私有と経済力の行使におけるこのような不平
等が、どうして政治的討論において到達したテーゼと矛盾しないのであろうか。プラトン以来の政治的ユートピ
アのなかで、このような経済的不平等を人類に永遠のものであり、かつ望ましい状態であると考えたものはない。
社会主義者がこの不平等に抗議するのは、嫉妬心を助長しようとするためではない。トニーが主張したように、
このような不平等が不道德的であればこそ、彼らは抗議するのである。歴史が示すように、人間性は収入や財産
の不平等が支配的な社会に耐えられるほど強靱ではないのである。

第四、そして最後に、このテーゼには、社会福祉制度を確立すれば必然的にヒューマニズムの普及と社会的不
正の解決に寄与するということが仮定されている。しかし実はまさにその反対である。一つの制度的手段にすぎ
ぬ福祉制度はいろいろな主人に仕えることができる。その名前によってアピールしながら、多くの罪を犯すこと
さえある。福祉制度は、少数者に利益を与えて間接的に不平等を助長するところの経済成長のたんなる道具とし
て用いられもする。教育がその例である。われわれは一方で、青少年を私的市場における経済人としていっそう
競争力のある人間にするように教育することができるが、また他方で彼らが自由の力を備え、収入・階級・宗教・
人種の別なく自分の個性を十分に伸ばすことを望むがゆえに、彼らを教育するのである。

ヒットラーのドイツが示しているように、福祉制度は軍事的・人種目的に利用することもできる。国家や民
間の機関による医療施設は、万人の個性尊重の精神からでなく、むしろ人間憎悪の念から提供された。



社会福祉と供与の方法

一般に社会福祉が忠誠心を拡大するよりもせざるために利用されて来たことは、企業体の共済制度の例が示すとおりである。企業封建制によって培われた個人の利益中心の態度と政治的無関心が、無差別的相互援助の体系によって育てられた普遍的人間性の感覚にとって代わる。

それではいったい重要なのは何か。実際には何が社会福祉にとって基本的なのか。社会福祉の当面する目的は何か。ヒューマニスティックな倫理と市民の社会的権利を普遍化することであろうか。あるいは区別し、差別し、さらに競争させることであろうか。

V

実際には、問題は、もちろんこれほど明瞭に割り切れない。一九世紀末以来のイギリスにおける社会保障政策の歴史が示すように、実際にはさまざまな要因が複雑にからみあっている。社会革命への恐怖、法律に忠実な労働力の必要性、政党や圧力団体相互の権力闘争、産業化にともなう社会的犠牲を除去せよという労働者の側からの要求、さらに富める者の社会的良心、——これらすべてがそれぞれ一定の役割を果たしたのである。

しかしなんとといっても、主たる衝撃は下から、すなわち労働者の連帯性と相互援助の倫理によって与えられた。産業主義の運命に対抗することは、労働者階級の伝統と制度から発生し、おのずから成長したのであった。友人同士で構成された組織・医療クラブ・宗教的組織・兄弟団・協同組合・労働組合・互助会などといった相互援助の組織は、メンバーが病氣、失業、老年、寡婦、死亡などの身辺の事情で困っているとき、必要なサービスを提供する方法として発達した。幸運なものも不運なものも、老若を問わず、互いに分け前をわかち合った。これらの組織が福祉国家を構成し、人間がテクノロジーの威力をいまなお制御しうることを示そうとした。一九世紀末には、約二万四千ほどの互助組織が存在し、そのメンバーに属している者は、一國の全成年男子の約半数に



のぼった。自由競争の世紀を通じて、それらの組織はいみじくも職人とその家族のためのヒューマニスティックな制度とよばれ、労働組合や政党、あるいは宗教団体などはまったくその活動に関与しなかった。

われわれはいまや、この偉大な運動を、産業主義と個人主義によってもたらされる経済的・心理的脅威に対する、素人による心をあわせた応答であるとみることができ。それはまた、支配階級の意識のもてなされる差別的慈善、および無慈悲で差別的な救貧法に対する凡人の反抗を表現したものである。救貧法は、それが屈辱を意味することのゆえに嫌われた。それは、他人によって尊敬さるべき資質としての「人格の」「尊厳」が支配的な社会慣習であった時代には、個人の自尊心を傷つけるものであった。

こんにちのイギリスにおける社会福祉の役割を理解するために、いまなお重要なのは、過去の非常に不安定な世界において安定を求める気持を支えていた価値と目標である。なぜなら、それらを形成し、発展させた方法が、いまでも医療や社会保障の体系の基礎原理、すなわち視野の包括性と成員の普遍性という原理に滲透しているからである。現在もまだ貧困の問題は解決せず、貧乏人を市民として待遇していないということは、別の話であり、社会主義に対する恐るべき挑戦として残された問題である。しかしわれわれは、過去の親密な「友好団体」にひき返すことはできない。われわれは、未来の社会福祉政策のなかで、政治における人間性と社会正義の再分配とを結合する方法と制度とを新しく発見しなければならない。

VI

巨大化の問題と不平等の問題、この二つはこんにちのヒューマニストにとって未解決の中心問題である。これは社会政策のあらゆる面にかかわっている。すなわち小学校から大学までの学校教育から、さらには成人教育まで、失業、疾病、老後の社会保障、心身の医療、住宅建設と都市計画、レジャーとリクリエーションなど、あら



社会福祉と供与の方法

ゆる面において問題なのである。

これらの福祉に対する要求は、ある地域ないし階層では生活水準の向上にともなっていっそう高まるであろうし、また他の階層では相対的ないし絶対的に低くなるであろう。一方でオートメーションその他の科学技術の発展、他方では幼児と老年層を保護する必要性の増大、これらによって消費財よりも人間と社会福祉に対する投資を増大することが要求されるであろう。科学技術はいまや、社会経済理論や軍事・国際関係の理論にみられたような徹底的な革命をなし遂げようとしている。機械が仕事をするという伝統的な教義は妥当性を失いつつある。

いまでは機械が労働者にとって代わりつつある。技術変革の犠牲者は、もはや（失業保険理論のいう）「仕事と仕事の間に休んでいる」とはいえなくなっている。彼らは永久に失業する。永久に仕事から解かれているのである。一九六二年末には、十六歳から二十一歳までで就学していない黒人青年のほぼ三分の一が失業していた。相対的にいえば、彼らは教育の点でも二十年前の黒人青年の失業者よりも不利な状況にある。なぜなら、アメリカでは一九三九年から五八年までのあいだに、大学を卒業しない者は次第に不利になっていくからである。

物資が豊富な時代になれば、消費財の生産は西洋において二次的な問題になるであろう。むしろ主たる問題は分配の問題であろう。とりわけ必要に応じて福祉をいかに分配するかという問題が、現在教育その他の社会福祉に関して力をふるっている市場経済における生産性と業績の原理に代わるであろう。

かつては、われわれは経済競争における成功と失敗にもとづいて分配した。将来は豊かな経済のなかで、そうするのがいったい道徳的に正しいのかどうかを決定しなければならぬ。必要にもとづく福祉の分配は、われわれの隣人のなかに平等を発見する助けになるであろう。ダニエル・ジェンキンスはいう。「平等の認識はつねに人格的關係においてなされる。そしてそれはたいいてい、われわれに対して一つの挑戦である。なぜなら、それは以前よりもずっと隣人に価値を認めることを意味するからである。われわれはいつも自分自身を愛する用意はある。平等の発見は、われわれ自身と同様に隣人を愛さねばならないことの発見と定義されるであろう」⁽¹¹⁾



こうしてわれわれは「自分の富をどのように用いるべきか」と問わねばならない。これこそ、こんにち、次のいずれの間にもまして重要な社会的な問いである。すなわちそれは、犯罪者を罰したり、逸脱者を法によって取締ったり、公共の援助を濫用することを防止したり、仕事をさがさせたり、老後に備えて貯蓄させたり、補助金による住宅から転出させたり、教育のため安上りの代用品を發明したり、医療を受けるための保険料を引き上げたり——これらのことをするための効果的な方法を発見しようとする問題よりもいっそう重要なのである。

ところで右にあげた諸目的は、こんにち社会福祉政策においてしばしば適用される価値を反映している。メンチャーによれば、「現在の合衆国の〔公共〕福祉計画は一八三〇年の哲学のもとにある」、すなわち一八三四年のイギリス救貧法にもられた被選挙資格なき市民の哲学のもとにあるという。社会福祉活動家、教師、医師、社会福祉監督官らは、自分たちの機能が勤労による利益という「美德」、すなわち稀少性の経済学にもとづく徳によって拘束されていることを知る。彼らの役目は、医師の労働可能証明がスターリン主義的の制度のもとで絶大な威力をふるったように、これらの徳を監視することである。彼らは豊富な経済学とは無関係である。

さらにジェラルド・ピエルは次のように強調する。「いかに困難な仕事でも、機械がなしうるものであれば、こんにちでは、それは人間よりも機械によって、よりよくなしうる。ここでいう〈困難な〉とは、工場労働であれ事務労働であれ、多くは退屈な反復作業を意味する。しかし勤労者たらんとする本能、必要とされていることを自覚したいという欲求、成就への意欲、これらはすべての人間の心のなかに深く住みついている。これらの諸要求は、通常の職業によつてはけつて満たされない。一般に役立つような職業につくという意味での完全雇傭は、ブルーカラーであれホワイトカラーであれ、テクノロジーの発達によつてはつきりと時代遅れになってしまった。人間を人間の能力にふさわしからざる仕事から解放するとは、人間能力を現代文明において無視されている活動、すなわち教育と学習、基礎科学研究、行動芸術や絵画芸術、文学、技芸、政治、社会福祉活動などの主体となるように解放することではなければならない。これらの諸活動に共通する特徴は、それが人間と物ではなく



社会福祉と供与の方法

て人間と人間との相互作用を含むことである。それらはたしかに生産的活動ではないし、また厳密な意味で有利な活動でもない。¹³⁾

科学技術は、現在われわれの社会で進行中の構造的・人口的变化とあいまって、価値の大変革をよぶであろう。生産性の原理と無関係な新しい動機や新しい報酬形態が求められ、個人的「成功」を価値基準としない新しい基準が資源の分配に適用され、社会的に承認された「私有物」も新しい形態をよぶであろう。これらは、従来の伝統的な資本主義的価値基準を、ほとんど無意味なものとするであろう。

かつてケインズは、これらの諸変化が要請される時代の到来を予想して次のように語った。「……将来われわれは、過去二百年間にわたってわれわれを束縛して来た多くの似而非道德原理から解放されるであろう。この原理によってわれわれは、人間性のもつ最も忌まわしい部分を最高の徳にまつり上げていた。……そのときには、われわれは、現在あらゆる犠牲を払って保存している、富の分配すなわち経済的報酬と処罰の分配を規定する社会慣習や経済行為すべてを自由に無視しうるのである。」

もちろん、国内の秩序を保つためには別の規則、たとえば利他主義のもとに示されるような諸規則が必要であろう。現にイギリスやアメリカでは、すでにこれらの規則を要求している。長期的観点に立てば、このような規則がなければ、貧困層や社会的不適応者の状態がいつそう悪化するのを防止できないであろう。そして彼らをつそう、アパシー、挫折、犯罪、不安定、極端な貧困へと追いやることになるであろう。

まさにここにこそ、社会福祉が演じなければならぬ中心的役割がある。もしこの役割が定義されるとしたら、社会主義者は平等主義の言語で定義すべきであろう。ここでは、倫理学が再び政治学と結合するであろう。そしてそこで得られるべき回答は、実際にも論理的にも、「政治イデオロギーの終焉」を宣言する者からは与えられないであろう。彼らは金銭獲得の原理に固執し、教育や医療を冷蔵庫やミンクの外套と等置するように、この原理を社会福祉にまで拡張する。彼らはまた、なるべく多くの人間が一般の社会福祉から「手を切り」、独力で新



しく自分の特権と地位を開拓すべきだと主張する。要するに彼らは現代風な功利主義論者、稀少性経済学の囚人であり、科学技術の発達をもたらした社会的諸結果に無頓着な輩なのである。そして自国における道徳目標の要求にも、外国に対する供与における起動力にも盲目なのである。〔浜井 修訳〕

- (1) Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1960), p. 416.
- (2) Gunnar Myrdal, *The Urgent Need for Scientific Breakthroughs if Great Misery Shall Not be the Destiny of Underdeveloped Countries*, paper presented to the Conference on Global Impacts of Applied Microbiology, Stockholm, August 2, 1963.
- (3) H.L. Wilensky and C.N. Lebeaux, *Industrial Society and Social Welfare* (New York: Russel Sage Foundation, 1958), p. 141.
- (4) Gunnar Myrdal (Yale University Press, 1960), p. 45.
- (5) Lipset, op. cit., pp. 404-6. 1964年10月27日付の著者のインタビュー。Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1960).
- (6) マーフィーの『平等論』第三巻第七章の注を参照せよ。
- (7) R.J. Lampman, *The Share of the Top Wealth-Holders in National Wealth 1922-56, 1962*; M. Har-tington and *Deprivation in the United States, 1962*; Conference on Economic Progress, *Po-verty and Deprivation in the United States, 1961*, known as the Keyserling Report.
- (8) シリスター・ムー・シモンソンによれば「手元の統計によれば、ノラヌで住むための目でも明らかでないが、高々だのこのことが、この世からなくなってしまうのを、食うことにはやがて生活水準を維持してしまうのである。」(*New Society*, February 21, 1963, p. 15).
- (9) T. Lynes, "Poverty in the Welfare State," *Aspect*, No. 7, August 1963.
- (10) H.P. Miller, "Money Value of an Education," *Occupational Outlook Quarterly*, September 1961, p. 4.



社会福祉と供与の方法

- (11) D. Jenkins, *Equality and Excellence*, 1961, p. 21.
- (12) S. Mencher, "Perspectives on Recent Welfare Legislation," *Social Work*, Vol.8, No. 3, 1963, p. 62.
- (13) G. Piel, *Consumers of Abundance*, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961, p. 9.



産業、労働、社会主義

T・B・ボットモア

J.B. Bottomore は、一九五三年から一九五九年にいたるまで国際社会学会連合幹事であった。イギリス労働党員。一九二〇年に生まれ、ロンドン大学に学び、そこで社会学修士号を取得した。彼はいくつかの国の社会学雑誌への寄稿者であり、また次の書物の著者である。『現代社会の古典』、『カール・マルクス・選集』、『社会学・問題と文献の手引き』、『倫理と社会』。

私は働くことを好まない——だれも好む人はいない——。だが私は働くことのなかに存在するもの——自分自身を見出すチャンス——は好きだ。あなた自身の現実——他人にとってでなくあなた自身にとつての現実——、それはどのような他人もけっして知ることのできないものである。

ジョセフ・コンラッド『暗黒のなかの心』

初期社会主義者たちは資本主義社会批判の互いに関連する二方向を定式化した。その一つは階級的不平等の批判であった。すなわち財産所有者の享有する富および快楽と賃銀労働者の享受するそれとが著しくかけ離れ、しかもその懸隔が明白に増大しているという点の批判であった。もう一つは個人主義のゆきすぎの批判であった。



産業、労働、社会主義

すなわち自由放任と競争によるあがきとの批判であり、協同および相互扶助という価値の否認に対する批判であった。どちらの批判にも、労働が社会および個人にとって重要であるという新しい考え方が含まれていた。サン・シモンは、有名な寓言のなかで、フランス社会の怠惰で役に立たない封建的な階層を、科学者、産業者、職人その他からなる生産的な側と対比した。新しい社会秩序つまり産業体制に関する彼の議論は、有用な労働をおこなうことが個人の第一の義務であるという発想、および報酬と尊敬の体系は生産労働による社会への貢献の度合いと一致すべきであるという発想にもとづいていた。サン・シモンの弟子たちは、近代産業の組織について考えるなかで、また有用労働こそは社会生活の土台となるべき第一の社会的働きであると主張するなかで、上記のテーマを発展させた。それと同じ見解は、よりかすかにはあるが、初期の経済学者たちの仕事のうちにも、すなわち彼らが生産労働と非生産労働とを区別しようとした試みのうちにも反映されていた。

労働の別の側面——個人の心理学的欲求、教育の基本的要素、自己表現の手段、他人とのきづななどとしての労働という面——は、ロバート・オーウェンによって、とりわけフリーエによって強調された。フリーエはこう主張した。すなわちひとびとはその本性においては創造的で活動的である。社会的に必要とされる労働は、それ自身魅力のある楽しいものに行うことができる。第一に職業を個人の好みや性向にもっとびつたりとマッチさせることによって、第二に一日の勤務の途中で職業をとりかえ、仕事にヴァリエティを与えることによって、そのようにすることができる、と。

これらの見解はすべて、別の言葉で表現されてはいるが、資本主義社会についてのマルクスの批判的分析のなかに見出すことができる。社会の諸階級への分裂は、一方の極に富、余暇、みずからの人生を決定する相対的な自由を、また他方の極に貧困、過酷な労働、強制、自由の欠如を生みだす。ほかならぬ労働の過程において、産業労働者は（マルクスの初期の著作の用語を用いれば）疎外されている。「彼は労働において、自己を実現しないで自己を否定する。幸福と感じないでむしろ不幸と感じる。自分の精神的・肉体的エネルギーを自由に発展さ



せないで、かえって肉体的には疲れ果て精神的には卑しくなる。……彼の労働は自発的なものではなくて強い
られたものであり、強制労働である。それは欲求の満足ではなくて、労働以外の諸欲求を満足させるための一つの
手段にすぎない」(『経済学・哲学草稿』)。こうした状態から個人を解放すること、それが成長しつつある労働運
動の目的であるとマルクスは考えた。マルクスによれば、その解放のためには全体としての社会体制と各生産企
業内部との変革が必要であった。生産手段の私的所有が廃棄され、その結果、社会階級が消滅することになれば、
社会の上流階級が安楽な生活をほしのままに、他の階級を支配しているという状態は終りを告げると考えられ
た。しかしこれは、マルクスの理論図式においては、階級のない社会を生み出すための——基礎的ではあるが——
——一つの条件にすぎなかった。マルクスによれば、分業を克服することもまた不可欠であった。その分業はひと
びとを生活の狭い領域に閉じこめ、彼らの大多数が、退屈で、愚かしく、身体を消耗し、ときに有害でさえある
活動に生涯を費すよう運命づけているものであった。若いマルクスは、フリーエと同様、この問題の解決を職業
の定期的な転換のなかに認めた。『ドイツ・イデオロギー』の悪名高い一節で述べられているところによると、
共産主義社会では「ただ一つの活動領域」しかもたないような人間はいなくなり、個人は気の向くままに、「朝
は狩りにでかけ、午後には魚をとり、夕方には家畜の世話をし、夕食後には批評活動をおこなう」ことができ
るようになるだろうというのであった。のちになると、マルクスは疑いもなくこうした可能性に関してもっと批
判的な見地をとった。だから彼は、『資本論』の一節では、生産の分野、つまりつねに「必然の国」にとどまる
分野と余暇の分野あるいは「真の自由の国」、つまり「人間に備わっている能力をそれ自身のために発達させる」
という事態が現出するはずの領域とを区別した。しかしマルクスは、必要労働がある程度までそれ自身解放的・
教育的な活動となりうるという考えをけつして捨てはしなかった。『資本論』で彼が述べているところをまたひ
きあいだせば、「限られた細目労働にたずさわっているこんにちの労働者」は、将来の社会においては「全面
的に発達した個人」にとって代われ、この個人が多くの異なった社会的機能を遂行し、また広く一般的で科学



産業、労働、社会主義

的な教育を受けることによって、仕事に対して現在とは異なる関係を結ぶだろうというのである。マルクスは労働が本質的に楽しい活動であるというフリーエの見解を批判しているが、しばしば引用されるその一節は一般に誤って解釈されている。労働を快適で自発的な活動あるいは遊びのようなものとしか考えることができない発想に、マルクスは反対した。労働に含まれる苦しい努力の要素、労働が押しつける強制をマルクスは強調した。しかしそれと同時に彼は、労働が、自然界に形を与えこれを統制する人間の力と人間的な熟練や決定力の表現として、あたかも創造的芸術家の仕事のように、個人に報いを与えるはずであると確信していた。マルクスの見解は、冒頭の引用句に示されているコンラッドの見解と似ている。ただしマルクスの場合には、労働の社会的側面も考慮されている。すなわち階級のない人間的な社会になると、個人は彼の仕事のなかに、たんに自己自身を見出すだけでなく、他人との親しい交わりや協同関係をも発見し表現するようになるだろうとされているのである。

労働運動と社会主義思想のその後の展開のなかでは、産業社会において労働者が直面する労働状況に関する問題は背景にしりぞき、かわって全体社会の階級関係、財産所有、政治権力などの問題が大きくとりあげられるようになった。労働者の問題は完全に無視されたわけではないが、しかしその問題に少しでもまじめな関心を寄せた運動——たとえば第一次世界大戦直前の職場幹事運動、ギルド社会主義およびさまざまな共同主義的な実験——は、労働運動の一般的な理念と教説にはあまり影響を与えなかった。この問題が社会主義者の議論の中心にもどってきたのは最近の数年のことにすぎない。その理由の一つは、この問題が諸産業社会で現に生じている社会変動のコンテクストのなかで重大な意義をもつと考えられたからである。また一つには、多くの実験的試み——ユーゴスラヴィアの労働者評議会、イスラエルのキブツ、インドのような国のコミュニティ開発計画、中国の人民公社——が、初期社会主義者とマルクスとの思想に直接にかかわるような工業労働・農業労働の新しい組織形態を研究するのに、アクチュアルな素材を提供しているからである。



社会主義思想への影響という点でここで考えてみる必要がある最も重要な社会変動は、産業公有制の拡大、産業労働の性質の変化および余暇時間の増加である。産業を公有化するだけでは社会主義社会はできあがらない、ということはいかに明らかなのである。また産業公有化が、現実には、社会主義社会の建設・機能にまさる有害であるような諸条件を生み出す可能性があるということも明らかである。中央集権化された集産主義経済は、少なくとも資本主義社会のブルジョアジーと同様に特権的な、ひとびとから隔絶した、権威主義的な——政治の指導者と経済の管理者からなる——新しいエリートを育む基盤になりうる。そうした発展の見込みが大きくなるのは、社会主義の純粋に経済的な側面——技術の発達、急速な産業化と近代化、高度の生産性——がとくに強調される場合であり、またそれに加えて、とりわけたゞ一つの政党が社会統制を占有し、一切の異議のある組織的・効果的な表明を阻止する場合である。このような条件のもとでは、また公有産業が経済の一部分を占めるにすぎない場合であっても、任命された経営幹部会が産業を上から規制している限り、産業労働者の自主決定と創造的活動をめぐる状況は、資本主義産業におけるこれまでの状況とほとんど異なるところがないであろう。

こうした問題は、現代産業自体の性質によっていつそう切実なものとなる。社会の基礎的な生産活動の多くは、巨大で錯綜した組織によって営まねばならない。その管理はますます非人格的で官僚制的になる。他方、各企業の内部では、効果的な大量生産をおこなうために、徹底した専門化と仕事の細分化とが求められる。生産過程を企画する少数者とその細部の操作に従事するにすぎない——事務および肉体労働——労働者の多数との分離とその操作の標準化され、制限された繰り返しの多い性格とは、あい寄って労働者の活動的・創造的な働きをほとんどゼロにまで減退させる。明らかにこれらの条件は、産業が私有であるか公有であるかにかかわらず存在している。なぜならそれは、近代的技術にもとづいて生産水準を高めようとする努力から主として生じているものだからである。しかし社会主義者その他がそこに現われている問題に真剣な注意を払いはじめたのは最近のことにはすぎない。産業労働のこの再認識が一つの重要な要因となって、そこから労働者による統制あるいは労働者の自主



産業、労働、社会主義

管理という考えが復活し、またこの分野におけるユーゴスラヴィアの実験的試みへの強い関心が導き出された。ユーゴスラヴィアの経験からすると、自主管理が多くの実際上の困難に出会うことは明らかである。その困難とは、一部の労働者が経営に積極的に参加することをはじめ好まないということ、労働者評議会と企業の重役とのあいだに争いが生ずるということ、非常に巨大な組織では労働者評議会の代表性が制限されるということなどである。しかしそれと同時に、これが労働の断片化と大量工業生産につきものの倦怠とを克服する事実上の最善の方法の一つであるということも確かである。労働者は、自分が属する工場の経済的・社会的な政策決定に参与することによって、全体としての生産過程の見通しを獲得し、仲間の労働者と新しい関係に入り、知性とイニシアティブを發揮する機会をもち、その上、科学的・文化的問題に関するいっそう高い教育への欲求をもつよう促がされうる。社会学者のうちにはこう論ずる者もいる。科学・技術教育を広げ、労働者を甲の仕事から乙の仕事へ規則的に移すことにすれば（フリーエの擁護）、企業の経営を根本的に変えなくても、産業労働をもつと興味のもてる知的なものにすることができると。しかし公有企業の労働者評議会制度を採用する場合、そうした改善がいっそう効果を収め、その上、政策決定への直接的参加という利点もつけ加わるはずだということは議論の余地がないであらう。

先進諸国におけるごく最近の技術的变化、とくにオートメーションの拡大は、工業労働者の労働状況はもとよりホワイト・カラー労働者の労働状況に対しても途方もない影響を与えているようである。大量生産をおこなう主要教部門で現在建設されているオートメ工場では、旧式の流れ作業列で働く労働者たちの場合とくらべると、労働者の数ははるかに少なくすむが、そのかわりそれらの労働者は科学・技術についてはるかに完全な教育を受けねばならず、その労働においていっそう多くの知性とイニシアティブを發揮しなければならず、さらに生産過程全体をいっそう包括的に把握しなければならなくなっている。こうしてオートメーションは、産業社会における労働の未来に関して二つの展望を提示している。第一は労働が新しいタイプのものになり、労働する個人が



新しいタイプのものになり、労働する個人が自己の職業において知性と判断力を働かず機会をとりもどすであろうという点である。第二は労働時間が減少し、余暇時間の総量が増加するであろうという点である。

オートメーションの進歩は、大量生産の工場と銀行や保険会社のような巨大事務組織との労働条件を変えようというだけではない。それは他方で、経済の製造部門からサービス部門へ労働者たちが移動する傾向を新たに促進するであろう。またそれによって、より単調で反覆的な仕事からより興味と責任のある仕事へ彼らが移ってゆくのを促進することであろう。しかしそれにもかかわらず、予見できるどんな未来が訪れても、従業員にはほとんど満足を与えないような職業は非常に数多く残ると思われる。多くの観察者は、まさにこの事実の認識から、労働生活の緊張と不満に本質的な補償を与えるものとして、余暇の重要性を強調するようになった。しかし余暇時間の増大が及ぼす影響についてはまだ組織的な研究が進んでいない。未来の展望は依然として多様な解釈に委ねられている。余暇活動の多くから、仕事のなかには見出せない満足が得られるということは疑いない。そうした活動は、しかるべき範囲で、自由に選ばれ自由に楽しむことができる。ここでは個人は彼自身の好みを主張することができる。彼の腕前を發揮し、変化とヴァリエティを楽しみ、仲間や友だちを個人的に選ぶことができる。その上、余暇活動の種類によっては、腕前の上達が職業分野における低い地位の埋め合わせをすることもできる。腕前の上達によって社会的評価が得られるからか、さもなければそれによって少なくとも個人の自尊心や貫録が高められるからである。

しかし他方では、現代の多くの余暇が積極的なものではなくて、人間の諸能力の発達にいうに足るほど役立つていないということも明らかである。テレビとギャンブル、つまり現代社会で最も一般的な二つの余暇追求の試みはその点の例証となるであろう。テレビのプログラムは一部のひとびとに対しては、積極的にスポーツや道楽を始めたという気持を起こさせるかもしれない。あるいは芸術や科学の知識を系統的に習得したいという気持にならせるかもしれない。しかしそれよりもはるかに多くのひとびとに対しては、それは直接的な積極的活動の



産業、労働、社会主義

代用品、身替りに生きてもらう手段となる。ギャンブルは多くのひとびとにその労働生活に欠けている興奮を与えるものであるが、やはりこれもいつそう深刻な意味で、選択すべき生活形態への自覚をまったく欠いたまま、幸運が突然もたらす富によって労働の退屈さから逃れようとする試みである。人口の大部分の余暇時間が極度に限られていたこれまでの社会では、余暇を受動的に過し、空想にふけることはおそらく重大な社会的意味をもたなかった。しかしマス・レジャーの時代においては、それが主要な社会問題の一つをかたちづくる。社会の全成員の手に入る非常に増加した余暇が、倦怠と無目的の結果する（という徴候はすでにたくさんある）べきではなくて、個人の諸能力のより充分な展開の手段になるべきであるとすれば、積極的な余暇の機会をつくりだすために、これまでどの産業社会で実施されるべきかは計画されたよりもはるかに広範囲にわたる公的対策を講じなければならぬ。

しかしかりにそうした条件が満たされるとしても、多くの問題が依然として残るであろう。労働と余暇は相互に切り離すことができない。とくに両者が個人の社会的態度に及ぼす影響においてそうである。労働時間を隷属的状态で過し、劣悪な環境のもとでいつも退屈で無意味な仕事にたずさわっている人間、そういう人間が余暇時間に積極的・創造的な人間として豊かな能力を発揮できるとは思えない。その上、そうすることに成功すると、彼は労働するときにそれだけいつそう欲求不満におちいり、みじめな気持になるであろう。積極的な余暇の発達が人間の生活全体と調和した一部分をかたちづくるべきものであるとすれば、その発達には労働組織の変革がともなわねばならない。個人がこれまでより重要な責任を分担し、彼の環境形成にさいしていつそう大きな役割を果たし、彼の職業がこれまで以上のヴァラエティと興味を与えるように労働組織を変えなければならぬ。

余暇の第二の問題となる側面は、それがすぐれて私的・個人的な性格をもっているという点に見出される。かつて労働は、個人の目覚めている時間の大半を占め、人間の共同体を結び合わせる最も強力ないくつかの社会的きずなを生みだした。だから初期社会主義者も、彼らの理想社会の基礎が協同組合的労働にあると考えた。とこ



るが余暇活動のほうは、その現代社会でとる形態においては、必ずしもなんらかの永続的な社会関係を生みだし、維持しているわけではない。ときに自発的結社の形成によってそうなる場合もあるが。しかし余暇活動の大部分は、それは逆に、個人あるいは家族を純粋に私的な生活へ退かせてしまいがち。そこでは他人との連帯感や公的職務に対する責任感はまったく消え失せてしまう。

社会主義ヒューマニズムは、あるところまで、先進産業諸国における科学・技術のめざましい発達と社会主義形態の社会における困難・危機の経験とから生じた新しいさし迫った諸問題への応答である。産業諸国においては、もはやそれは、財産制度を変え、大規模産業の私有を廃止し、富と収入の大きな不平等に起因する社会階級の差をなくすといった問題だけではない。それらと同様のラディカルな仕方、技術の利用法、労働組織、分業、商企業の権威体系などを変えることが必要である。また余暇時間の新しい使用法も工夫しなければならない。たとえば副業としての美術や工芸を発達させ、個性的な美しい物を制作し、それによって必需品の大量生産が補足されるようにしなければならない。さらに産業だけでなくあらゆる種類の自発的結社と地方的・地域的なコミュニティにおいて、これまでよりもはるかに多くのひとびとが公的職務の運営に積極的な役割を果たすことになるように仕向けることも必要である。こうした目的の実現に努めるさい、社会主義ヒューマニズムは、一つの道德的理想——初期社会主義者たちのそれ——によって導かれるべきである。すなわち創造的で平等で自治的な諸個人からなる共同体という世界的規模の構想によって導かれるべきである。それと同時に、社会問題に対する、また社会制度の改良・変革のための社会政策に対する科学的・実験的な態度によっても導かれるべきである。社会主義社会になっても、すべての緊張や争いが最終的に解決されるとは限らない。実際、新しいかたちの争いが起こるかもしれない。ひとびとが、物質的圧迫からより自由な状態のもとで慎重に自分の個人生活と社会的生存とをかたちづくりはじめるとき、彼らがときに愚かなふるまいをしたり、彼らの一部の者が間違った行動をとった



産業、労働、社会主義

りしないという保証はない。特定の個人や社会集団が、自分たちだけの利益を不当に押しつけようとするという事態はつねに起こるであろう。われわれが希望をかけねばならないのは、社会の統治に参与する機会が平等に与えられれば、合理性、自制心、責任感が高められるに違いないという点、先進産業社会にはその成員の基本的な物質的要求を十分に満たす能力があるという点、適切な制度を案出すれば、異議や革新を窒息させないかたちで社会的争いを統制し処理することができるという点である。私には、こうした希望を抱くべきではないという決定的な理由は見当らない。

〔三沢謙一訳〕



豊かな社会における個人の自由

ステイヴン・キング・ホール卿

Sir Stephen King-Hall は、海軍中佐として、一九〇六年から一九一九年までイギリス海軍に勤務。第一次大戦中、イギリス主力艦隊および対潜水艦防衛に参加した。退役後ロイヤル・インスティテュートの国際問題研究部会のスタッフに参加、ラジオ、テレビで、政治・経済・社会関係の時事問題についての放送をおこなっている。一九三九年には『キング・ホール時事通信』を発売、一九三九年から一九四五年まで、下院の無所属議員となる。

一九四六年以来、イギリス単独の非核武装の積極的な主張をつづけ、『核時代における権力政治』『核時代における防衛』『われら自身の時代・一九一四—一九六〇』を著した。また、青少年向きに現代の諸問題に関する本も書いているし、軽妙な喜劇もいくつか書下し、成功を収めている。農場を経営、大きな保険会社の社長でもある。

党派的拘束を受けない観察者としての私には、一九六四年の選挙戦にさいして諸政党のかかげる原則の実際の相違が、政党の現実のあるいは公約された実践活動に反映しているとは認められない。

こんにちでは、イギリス人はすべて計画家であり、社会主義者も保守主義者ともに、いずれの党がよりはヤ



豊かな社会における個人の自由

く資本主義（あるいは私の父親が資本主義という言葉で理解したと思われるもの）を葬れるかについて言い争うのに忙しい。

ソヴェエトは、自己の鋤にゆったりとよりかかり、イギリスのブルドーザーが、選挙民の九〇パーセントの賛成を獲得し、資本主義の埋葬の地ならしをおこいつつあるのを見守っている。いったい、社会主義と国家管理に對抗する、自由企業原則の消滅という事実は、もはや原則そのものがほかに存在しないということの意味するのだろうか。

そんなことはない。しかしどちらの党も、こんにち危機に瀕しているこの偉大な原理のもつものが、個人の自由であるという事実を理解していないし、またその事実を認めるだけの知恵をもちあわせていない。われわれの必要とする現代社会に特有の技術的管理にとって、本質的ともいえる巨大な官僚機構の働きに対して、個性の保持を意味する個人の人格的自由は、どのようにして守られるべきであろうか。

現代の機械化され、計画化された生活に対する反動がないとすれば、おそらく個人の経済的自由は永久に消滅してしまっているかもしれない。

しかし個としての「人間」が保たれるべきとするならば、われわれの作りだした機械にわれわれの豊かな社会を管理させたり、われわれの余暇の使い方を組織させたりしてはならないということが絶対に必要である。また、労働日の終りであれ、われわれの「引退」するときであれ（それはしだいに若い年齢になりつつあるが）、われわれが機械の制御から抜けだせるときには、「私的な生活」を追求し、可能な限り非妥協的になることが許され、奨励されなければならない。

いわゆる高い生活水準と、個人的な自由、すなわち国家によって指導・操作された富の生産の成果を楽しむ方法を選択する個人的な自由とを結びつけることは、技術的に不可能なことが証明されるかも知れない。もしこれが本当ならば、われわれは、手段を目的と考え違ってしまったことになるだろう。或る人が全世界を手に入れ



ても、魂を喪失するならば、その人にとり何の利益があらうか。

〔久重忠夫訳〕



啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と数理経済学

ポール・メドウ⁽¹⁾
ウ

ポール・メドウは、一九二六年にブラハで生まれ、一九三九年に渡米し、コネル大学で学び、経済学での博士号はコロンビア大学から受けた。一九五七年以来、彼は、ラトガーズ大学の経済学助教授を勤め、M・T・フロリンスキ編のマグロー・ヒル社『ロシア・ソヴィエト百科事典』に、ソ連経済についての論文を寄稿している。

要約

経済学における数学的方法の利用は、稀少な手段の最適配分という概念を、市場過程から分離し、さらにまた、巨視経済的な合理性という広い概念からも分離することによって、啓蒙主義のヒューマニスティックな理想を、その長年にわたる市場との結びつきから解放し、政治の分野に復帰させるにいたった。

内面的な諸価値の優越性の強調という点は別にしても、社会の人間化にとって承認されなくてはならない生活状況とはどういふものかという点、その内部では、一般に存在する諸制度によって、諸個人が各人の生活様式に



FROMM-Online

ついで互いに著しく異なるさまざまな選択をすることが許されている、といった種類のものである。産業社会にあっては、個人の自由は、経済自体の機能上の諸要求によって制限されている。その個人自身も、彼の同胞も、ともに、その生活の資を技術的に規定される諸関係の全国的な組織から得るのであるが、この組織の操作たるや、個人的な決定の範囲を越えてしまっている。とりわけ、個人は、特別な用意がなされていない場合には、さまざまな生活様式にそくして経済を調整してゆくことが現実にとどこまで可能であるかを、知るすべをもたないのである。こうした事情のもとでは、個人は、当然のことながら、産業経済のいつその発展が彼自身の個人的な宿命や彼の国家の歴史的な宿命としてもたらすものがなんであれ、そのすべてをただそのまま受けいれなくてはなるまいと想像する。したがって、個人は、ヒューマンステイックな規範に進んでかかずらうのは、この産業時代にあつては夢想家のすることだと、考えてしまうのである。

経済科学が産業社会の人間化にとって適切な役割を果たしうるということは、まさに右の問題そのものによって示されている。経済科学の役割は、たんに物的手段の効果的な生産と分配とを保証することにだけではなく、政治が、経済の奉仕すべき特別な目的を選び出し、また、経済の影響力に課せられてよい制限を識別するのを助けることにも、なくてはならない。

経済科学は、長いあいだ、自律的な市場組織の研究と結びついてきたために、右に述べたような役目とは正反對の政策規範を、長らく支持するにいたっていた。しかしながら、近年では、経済科学は基本的な諸過程を数学的な分析の光に照らして再検討しはじめた。このことが、電子計算機や新しい多様な計算技術の利用が可能になったことともあわせて、もたらした結果は、いく人かの最も著名な国際的な経済学者が、右の点についてまったく新たな立場をとるようになり、ますます人間化された社会生活への産業経済の従属を新たな構想のもとでの中央計画の第一の機能とみるようになった、ということであった。



啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と教壇経済学

I 啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と、

新古典派経済学における稀少手段の問題

逆説的ではあるが、経済科学の創始者たちをして、経済が奉仕しうるさまざまな社会のタイプを解明することを手控えさせるにあずかって力があつたのは、まさに、啓蒙主義のヒューマニスティックな諸価値に対する、その関心にほかならなかつた。中世的な自然法概念の合理主義的な再解釈によれば、自然法の、すなわち、人生の諸問題に関して判断を下すさいに必要な基準の、知識を得るためには、理性を用いさえすればよいのだから、ひとびとの個人的な判断に基礎をおく社会のみが、したがって、相互の同意という契約原則が社会的な義務の方式化を決めるのに役立っているような社会のみが、「自然な」社会と見なしうるものとされたのである。それはさらに、ひとびとの個人的な利得の追求は「自然な」行動のタイプを表わすという信念によって、補足されていた。アダム・スミスが、市場を、自然法それ自体の制度的な体現と見なしえたのは、この意味においてであつた。

それに続く時期には、個人的利得の倫理がもつ社会的な功績についての初期の楽観論は急速に消滅し去つたといえ、市場という自律的な組織を通じてもたらされた工業生産と国際貿易とは、市場に対する、したがって個人的な利得の追求に対する、経済科学の関心を刺激しつづけた。経済学の注意は、社会の財の分配をも生産をも自動的に律するために市場タイプの取引のみがもつばらつくりだした、貨幣の流れの自律的構造のもつ驚くべき能力に、向けられた。最初のうちは、経済を組織する上でこのような取決めのもつ歴史的な独自性についての自覚や、「労働」、「土地」、「貨幣」などよばれる擬制的な商品や市場の法則に委ねたことが、技術的变化はもろん社会的な混乱や緊張の永続的かつ遠大な原因となつたという事実についての自覚は、ほとんどなかつた。⁽²⁾しかしながら、一九世紀の末以来、市場経済学の形式的な効率分析との結合は、自律的な市場組織の制度的な



構造が、社会的な普遍性を要求する権利はもろろん、すぐれて経済的な普遍性を要求する権利をもっている、という信念を生みだした。これは、この構造が自然における稀少性の原理を体现している、というところからくるものであった。⁽³⁾だが、以後の新古典派経済学を、競争的な社会行動をなくそうとか工業生産をより広汎な社会目的に應ずるものにしよとかいった考えそのものに対する強力な反対論と同一視させるにいたったものは、工業生産それ自体が一社会内の個々の手段の相対的な稀少性を正確に反映する価格の存在を要求しているという、いっそう進んだ信念であった。

このような立場の論理の基盤となってきたものは、なんだろうか。そして、こんにち、経済過程の分析への数学的方法の適用によってゆるがされるにいたっているのは、この基盤のなかのいかなる要素なのであろうか。

それを簡単に述べると次のようなことである。資源の最適な配分形態を知ろうとすれば、多様な用途にある諸資源の相対的な稀少性についての知識が要求されることは、従来も注目されていた。このような知識があれば、各種の資源を、それが最初に相対的に豊富であった(その資源の何単位かの引き上げが及ぼす重要性がたいして大きくないという意味で)使途から、それが最初に相対的に「稀少」であった(その資源の追加的な何単位かの「生産性」がより大きいという意味で)使途へと、部分的に再配分することが可能となる。明らかに、この手続きを繰り返してそれ以上の改善が不可能な点にまで(正式の用語でいえば、資源の追加的な何単位かの「生産性」がそのすべての使途において均一になってしまいう点にまで)いたれば、「最適」な、あるいは、他のどれよりも好ましい、資源の配分のパターンが得られたことになるだろう。

自律的な市場組織のはたらしきそのもの結果として生ずると思われるのは、まさに、右に述べたような過程である。かかる組織のもとでは、ある企業が自分の使用のために資源のより多くの分け前を向けるようにしうる力は、一般に、その企業が消費者の希望を満足させてやる力をより多くもっていることに由来する。したがって、



FROMM Online

啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と数理経済学

消費者の希望を全体としての経済過程の究極の目的と見なすことに意見の一致を見、また、企業が追加的な資源の代価として支払わなくてはならない価格がその他の用途におけるそれらの資源の重要性を正確に反映している（すべての資源が最高の買値をつける人に売られている場合には、そうなっているはずであるが）ものとすれば、自分自身の利潤を極大化している企業も、可能なかぎりの最高の価格が支払われるまでの資源を経済界で利用させることを控えている資源所有者も、ともに、死活の重要性をもつ全経済的な機能を同時に果たしているようにみえる。

とすれば、そこからの論理的な帰結は、消費者・企業・およびこの組織に基本的な投入物を供給するひとびとそれぞれの側での、最大利得を求める「自然の」努力の妨げられることのない表われこそ、機能上の必然と見なされなくてはならないというものとなる。ただしそれは、人が、資源の配分に関しての「一般均衡」状態を、したがって全体としての経済の可能なかぎりでの最善の統合を表わす状態を、もたらしたいと望むかぎりではあるが。しかも、産業経済にあつては、経済の可能なかぎりでの最善の統合を選びとらない自由というものが、生産それ自体への混乱という脅威によって制限されていることは明らかである。それゆえ、この種の可能性についてのよりいっそう正確な知識が欠如していたときには、経済の組織化のために市場を利用することへの反対論を、たんに啓蒙主義のヒューマニスティックな規範を拒否するものとみるばかりか、工業生産自体への脅威ともみることが、容易におこなわれたのである。

決定を稀少性に合わせておこなうことが機能的であるとともに多分「自然な」現象でもあるという認識が得られた後、ひきつづいて、経済科学の主題そのものの新たな定義が採用されるにいたった。経済科学が物的な手段の生産と分配とをたらす社会過程にかかわるという見解は、経済科学は社会の全稀少手段の節約にかかわるものだという見解によってとって代わられ、「政治経済学」という名称は「経済学」に変えられた。しかしながら、再配分という単純な行為が、追加的な効用量を生み出すという意味で「生産的」たりうる能力をもつことに対す



る新たな興味が出てきたために、技術的な意味での生産行為は、軽視される結果になった。同様に、配分が特殊な最適性の定義にもとづく規範と結びつけられたために、それに関連をもつ諸決定の社会的な側面が軽視される結果になった。このため、経済科学自体の内部でかなりの混乱が生じたという点はさておくとしても、経済科学と他の社会諸科学との関係を確認することがとりわけ困難になったのである。

II 数理経済学の非決定論的な政策構造

「競争」均衡もしくは「一般」均衡の概念が占めていた中心的な地位に対する最初の挑戦は、ジョセフ・シュムペーターの『経済発展の理論』（一九一一年）に含まれていた。この書物のなかでは、一経済の産出高を豊富にする上で技術的その他の諸革新のもつ役割が、よりよい配分のパターン⁽⁴⁾の役割以上に、強調されていたのである。

それに続いて、集権的計画経済に対する「競争」価格の適切性をめぐって長期間にわたって続けられた論争の過程で、上述の概念の占める地位は弱められていった。そのような弱化はまた、前産業経済の経験的研究を通じてもみられた。前産業経済にあつては、自律的な市場組織の欠如も、広汎な多様性をもつ非市場的な諸制度が経済の組織化にあたって果たす積極的な役割も、ともに明白だったのである。前産業経済にあつても集権的に計画化された産業経済にあつても、生産上の諸決定がさまざまなタイプの貨幣的指標に対してもつ現実的な関係は、ひきつづき不明瞭なままであつたが、この点は、「一般均衡」の概念に含まれている効率の論理的な分析それ自体の明白な健全さとあいまって、「競争」均衡理論の普遍妥当性の要求に対して、いっそうの疑いをなげかけることになった。

より最近には、「均衡」価格が集権的な計画化に対してもつ適切性についての論争は、応用数学の急速な発展



啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と数理経済学

によって、新たな局面に移ってきている。簡単にいえば、経済過程の分析における数学の利用によって、産業経済が実際に弾力的なものでありうる度合いばかりか、稀少な手段の最適の配分という概念と巨視経済的な合理性といういつそう広い概念とのあいだに区別が存在することも、明らかにされたのである。しかしながら、そのことは、市場過程の研究から技術的に規定された諸関係の研究への移行との関連においてのみ、可能となったのである。

(a) 技術的に規定された諸関係の分析

一般論としていうかぎり自明のことといえるのは、経済において用いられているすべての技術過程についての包括的な知識が利用可能となり、それに加えて、個々の産業間の技術的に規定された相互関係を表現する適切な数学的な方法と、さらに、現存する諸産業を結合するいろいろな方法を系統的に解明してゆく能力をもつ電子計算機とが、利用可能であったとすれば、選ばれた社会的な目的に合わせて産業経済を調節してゆくための新たな基盤が存在することになるだろう、ということである。そのときには、政治部面に対して、所与の時点においてはいかなる種類の生産パターンが技術的にみて実施可能とされるかという点についての包括的な情報だけではなく、ある特定の目的の組が実行に移すべく選出される場合にはいつでも、そのために犠牲にされた二者択一的な可能性の性質についての厳密で包括的な情報をも、提供することが可能になるだろう。その結果一つの特別な生産パターンが他を排除して選出されるとすれば、そのなかでは、純経済的な考慮はもちろん、広範の社会的な考慮が反映されて選出されることになり、個人消費の役割が決定的な意義をもつ必要は、もはやなくなっているだろう。こうした状況のもとでは、選出された生産パターンの実施にあたって、物的な諸目標を、それぞれの必要投入物について計算された「稀少性価格」の組にひきつづき書き直してやる必要があるのかないのかという問題は、第一義的な問題点となるようにみえてくる。



ところが、右に述べた三つの要素は、重要な制約つきではあるにしても、近年では實際上すべて利用可能となつてきており、それらの三要素の現存の結果、主要産業国家のなかの一つであるフランスでは、政府が、経済を社会的な目的に合わせて調整してゆくためにこれらの三要素を系統的に利用してゆくつもりがある、と声明するにいたっている。

一産業経済のなかのあらゆる技術過程の包括的な表示は、間接的な方法で、つまり、経済をいくつかの(その数のとりかたはいろいろありうるが)「生産部門」もしくは「産業」に区分したのちに、ある特定の一産業の産出物一単位あたりの生産に必要とされる他産業からの移転の大きさがいかほどであるかを考えるという仕方、達成されるようになっていいる。

もっと細かくいえば、その種の「技術係数」の値は、産業発展をなし遂げた多くの経済について、まず経済全体に及ぶ「投入産出表」において個々の産業からの他産業への実際の引き渡し高を記録し、ついで各産業の記録された生産高をその産業が受け取った各種の投入高の水準と比較するというかたちで、計算されているのである。

こういった「技術係数」がすべて知られたならば、制度的な仕組みや現実の選択基準などにかかわりなしに、多種多様な状況のもとでの個々の産業の必要生産水準を推定することが可能になってくる。たとえば、自動車の生産を二五%増加させるためには石油とゴムの生産をどれだけ増加すべきか、といったことの計算が可能になってくる。同様に、最終財の一定の組合せに対応して要求される全産業の生産水準の計算なども、可能になってくる。だが、この種の計算の眼目は、まず受け取り側の産業の想定活動水準を支持する上で必要とされる各産業の生産部分をとり除いておいたあとで、消費や輸出にまわすことのできる残余を考えるという点にあるのだから、これらの計算自体を通じて、工業生産が瓦解しないですむための精密な条件が求まることになるのである。

資源配分の分析は、右の点だけによつても、その市場過程への伝統的な依存関係から解放されたのであるが、



啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と数理経済学

全経済にとっての「技術係数」値が得られるようになったことはまた、最適価格が経済過程の諸目的との関連でもっていた現実的な適切性の、根本的な再検討をおこなわしめることにもなった。つまり、稀少な資源を最適の方向に配分するという問題に、純数学的な手続きを用いることが可能になったのである。

(b) 巨視経済的な合理性の概念と、稀少な手段の最適配分の概念とのあいだの区別

資源の最適配分の分析的な定式化は、その最も単純なかたちにおいては、「線形計画法」の名で知られているものであるが、それは、手段⇨目的関係を表現するために用いられる方程式が「線形」であるという特色をもっていることによる。線形計画法は、目的の達成が一組以上の手段によってなされることができ、それゆえある一組の手段を別の一組の手段によって代替することが可能な場合であれば、いかなるタイプの目的⇨手段構造に対しても適用できる。

「計画法」と名づけられている計算法の要点は、試行錯誤法によって、あらゆる「実行可能な」手段の組合せのなかから一つを残してそれ以外をすべて消去し、そうして、残った一つがなんらかの形式的に特定された基準に照らしてみれば最善のものとなっている、というところにある。

このような「最適解」のもつ意外な特徴の一つに、この解は互いにまったく同等な二つの形式のいずれを用いても記述することができる、ということがある。すなわち、物量で表示された目的あるいはアクティヴィティの最適の構造というかたちでも、あるいは、個々の手段に付属していてそれらの手段が支配的な目的の最大化にあたってもつ相対的な重要性を反映しているような最適「潜在価格」の組（前者に対応して得られる）というかたちでも、記述しうるのである。

この十年間にみられた線形計画法の発見と産業上・軍事上の多様な諸問題への広汎な応用とは、新古典派経済学者たちに、自分たちが依拠していた論理的な原則の健全さを確認させるのに役立ったが、他方、線形計画法は



さらに、新古典派経済学の普遍妥当性の要求の根拠となっていた仮定そのものをほりくずしてしまふことを含意していた。

とりわけ、こんにちまったく明瞭になっているのは、「稀少性価格」の分析には、特別経済的なものはないということである。J・R・ヒックスも述べているように、「明らかになったのは、たんに価格体系が制約条件つき最大化問題に固有のものだということばかりではない。⁶ 選択の論理は、それが完全に数理化されたこととなつては、純粋な技術——一般的なテクノロジーを蒸溜したエッセンス——以外のなものでもないようにみえる」のである。⁷

さらにいえば、こんにちでは、電子計算機を用いることによつて最適の稀少性価格を求めることが可能になっているのだから、稀少な手段の配分という一般的な問題にかような価格のもつ適切性から、競争制度の必要性を引き出していくことはもはやできないのである。

しかしながら、線形計画法が新古典派経済学にとつても最も重要な意味は、稀少な手段の最適の配分はその本性上最も合理的な配分であるという、古くから抱かれていた確信に係属している。資源の最適の配分の仕方が求められるのは、経済が奉仕すべき基本的な目標や、支配的と見なさるべき政策目的の特定の組や、基本方程式体系のなかに含めらるべき技術的でない追加的な制約条件の性質などについて、完全な見解の一致を見たの、ことにすぎない、ということが、数学的計画法の形式的な側面を通じて、十分に明らかにされたのである。したがって、ここから次のような帰結が得られる。テクノロジーが規定している可能性のわくのなかに存在しているところの最適な資源配分方法の数は、事実上、これらのより基本的な要素〔資源〕の最善の選択に関して存在するところの政治的な見解の数と同じほど多い。また、投入物に対して計算される「潜在価格」は、そのようなものが必要とされるかぎりでは、これらの諸種の選択のいずれの一つの反映にもなるように、定めることができる。そして、それゆえに、巨視経済的な合理性のより根本的な定義なるものは、政治過程のなかで、また、政治



FROMM Online

啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と数理経済学

過程が奉仕しうるところのより広汎な社会的目的のなかで、追求されなくてはならないのである。

III 啓蒙主義のヒューマニスティックな理想の、

市場からの分離と、政治部面へのその復帰

そういう次第で、データの収集および提示に関して、また、望ましさのより小さい可能性のさまざまな調整を
実行可能にする数学的な手続きの相対的な地位に関して、さらにまた、選び出された諸目的の集まりを最もうま
く実施に移すための媒介項となるところの制度的な仕組みの性質に関して、問題がなお残されているとはいえ、
工業生産体制を非経済的な基準に合わせて調整してゆくことが技術的には可能だという点は、その可能性が以前
には否定されていた当の論拠自体の解明のおかげで、いまでは、確認されるにいたっている。同時に、それによ
って示唆される「産出高や国民所得などの貨幣的な尺度ばかりでなく、社会的な諸目標をも、よりいっそう」強
調すべきだという論点は、政治過程の新たなイメージと結びついてきている。そういった政治過程においては、
専門家が算出するところの、実行可能とされる多様な生産体制の調整手続きは、非経済的な諸組織の要求はもち
ろんのこと、多様な政治的目的をも反映したものになっている。そこではまた、特定の択一案の選定に先立って、
公開の討論がおこなわれる。そして、中央当局の政治権力は分権化による牽制を受けているのである。⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾

こうして、可能になる人類の理想に関する新たなオプティミズムは、一人の指導的数理経済学者、ラグナー・
フリッシュによって表明されている。彼によれば、電子計算機と計量経済学的方法の出現は、「真に啓蒙主義時
代の精神に立脚する個人の自由と倫理的および道徳的な尊厳との保護」⁽¹¹⁾にとって以前に存在していた技術的な障
害を、除去するにいたったのである。

同様に、フランスでの中央計画のねらいを定めるにあたって、経済的な目的と多様な社会的目的とのあいだの



バランスをとるといふ原則が公式に採用された結果、ある著名なフランスの経済学者は、この計画が意味する状況で社会のためを考えたタイプの成長によって、経済過程の果たすべき機能が規定されている。すなわち、それは、「消費の増大でもレジャーの増大でもなく、万人のために、そしてなによりもまず、最も恵まれていない状況のもとにおかれているひとびとのために、その自由が開花するような物質的な条件を創出すること」だ、と述べるにいたった⁽¹²⁾。

いろいろな社会的および歴史的な発展の進路に合わせて経済過程を調節してゆく能力があるということとは、それ自体としては、まさしくそういった結果が生ずることを保証するものではない。このことは、現在では、集権的な計画化の新方法の最も広汎な応用が、軍事体制の計画化において見出されるという事実からも、明らかである⁽¹³⁾。これに加えて、複雑な生産システムの柔軟性にとつての真の制約はどのような性質のものかという問題も、今後の解明に残されている。それにもかかわらず、新しいオプティミズムは十二分に正当化されるもののようにみえる。その理由は、自主的に発展する経済部面への社会の継続的な従属を唱道するために経済科学の権威をかりることは、もはや不可能だという点にだけあるのではない。ヒューマンイズムの理想が、契約関係や市場との結びつきから解放されたために、一八世紀にもちえたよりもより深くより現実的なこれらの理想の理解にもとづいた型の、社会発展を考えることが可能になったということも、その理由なのである。⁽¹⁴⁾ [公文俊平訳]

(1) 本稿を準備するにあたって、カール・ポラーニ教授から貴重な助言をいただいたことに感謝したい。

(2) Karl Polanyi, *The Great Transformation*, を参照。ここでは、産業社会がこの種の自律性のもとでおかれると「社会からの経済のへへり出し (disembedding)」がもたらされる⁽¹⁵⁾ことが、強調されている。なお、Karl Polanyi, "Our Obscure Market Mentality," を参照。

(3) Karl Polanyi, "The Economy as Instituted Process," を参照。

(4) 集権的計画化に関する論争が確認したのは、競争市場や数学的な計算の助けをかりないでも、産業諸資源の「稀少性



啓蒙主義のヒューマニスティックな理想と数理経済学

価格」を識別するとは、原理的には、可能だとしよう（O. Lange, *On the Economic Theory of Marxism*）¹⁾。集権的で計画化された経済では、経済の合理性の意味は、消費者の嗜好に依存しなくてはならない。追求しなければならない社会のメンバーが、より広汎な諸特徴から引き出された傾向は、なかなかに、ある（K. Polanyi, "Sozialistische Rechnungslegung", J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*）²⁾。これは、非経済的な目的を優先するより、政治的に決定された経済的な費用の計算をより、より重要なものとするべきである（Polanyi, op. cit.）³⁾ なのだ。

(g) K. Polanyi, C. Arensberg, H.W. Pearson, eds, *Trade and Market in the Early Empires*, を参照。
 (e) J.R. Hicks, "Linear Theory," *Journal of Economic Theory*, K. Polanyi et. al, eds, *Trade and Market in the Early Empire*, 2-43; O. Lange, *Political Economy*, 1-45, 62, 69.

(f) *Ibid.*

(g) R. Frisch, "A Preface to the Oslo Channel Model," p. 258.

(e) Frisch, op. cit., p. 256.

(10) このほかにも、新しい計画化の方法を個々の国々の外国貿易にも適用して、さらに進んで、それぞれの国がみずから表す嗜好を基礎とする多数国家間の貿易の調整にも適用すれば、現在の国民経済が、より世界の遠隔の地に発展する事態への対応力の弱さを少なくするよう、可能だと、うたわなければならない。R. Frisch, "A. Multilateral Trade Clearing Agency," を参照。

(11) Frisch, "A Preface to the Oslo Channel Model," p. 258.

(12) F. Perroux, *Le IV^e Plan Français* (1962-65), p. 17.

(13) C.J. Hitch, "The New Approach to Management in the U.S. Defense Department," pp. 1~8. また C.J. Hitch and R.M. McKean, *The Economics of Defense in the Nuclear Age*.

(14) この点に関する二つの主要な文章とは、それぞれの理想の「社会に与える手段目的関係と、現実との対置（クーゲルおよびマルクス以降の）と」の最近では、これらの理想の「社会の文化的なシンボル構造との結合」(E. Cassirer, *Essay on Man*, を参照) 無意識意識過程との結合 (E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, 2-43) *Man for Himself*, を参照) および、人間の実存上の諸問題との結合」であった。



計画と集団に関する反省

ダニエロ・ドルチ

Danilo Dolci は、一九二四年にトリエステで生まれた。彼はローマ大学とミラノ大学で建築学の研究をしていたが、それを離れて、ノマデルフィア共同体のドン・ゼノ・サルテイーニに参加した。彼はバルテニコに、西シチリア開発のための研究および活動センター (Centro Studi e Iniziative per la Piena Occupazione) を創立して指導し、一九五九年にはレーニン平和賞を授与された。彼の著述のいくつかは、シチリアにおける彼の仕事を取り扱っている。『バルテニコの山賊』『パレルモの審理』『シチリア物語』『座談』『荒地』などがそれである。

反省してみれば、集団と個人との、最大限の個性と最大限の流動性とを同時に実現することに捧げられ、成就にも改善にも向かう統一的な計画がなければならぬことは、明らかである。問題というものは、あらゆる側面から考えられなければならないものだから、生活の問題は、だれにとつての生活であれ、われわれ一人びとりの関心と関与とを要求する。したがって、各人にその人自身の利益、その人が属しているあらゆる諸集団の利益、さらにすべてのものの利益を認識させるといふ目標に捧げられる教育的な仕事は、基本的な重要性をもっている。いいかえれば、教育されたり、教育したりするための、最も実りの多い、最も完全な機会は、社会計画にあるの



計画と集団に関する反省

である。

私はわれわれがすでに、多かれ少なかれ意識的にこの道の上を歩いているとは信じる。まわりをみまわしてみれば、われわれは容易にそれらの徴候をみてとることができる。私が窓から外をみると、バルテニコの上に雲がみえる。雲の動きは、世界中に配置されている測候所によって、観察されている。私のテーブルの上にはいく冊かの本がある。それはいわば、私のまわりに、パートランド・ラッセルの厳しく明るい微笑や、オルダス・ハックスリーの青い目のいくぶん凝然としたまなざしがあり、ガンジーやレーニンやアインシュタインがいるようなものである。わが家の上空では、飛行機のジェット気流が消えようとしている。あまり以前のことではないが、私は週末休暇をニューデリーで過ごし、その少し前には、ニュー・ヨークまで飛んだが、自動車で西シチリアを横切るほどの時間もかからなかった。すでにこんちでは、一つの国は、それ以外の世界のできごとを考慮に入れずに、計画を作成することはできない。私はまだ四〇歳にもなっていないのに、国境を越えて敵と戦う祖国の英雄行為について、何回かの大衆演説をきいたことがあるというのに、こんちでは、私が出会う幾千もの若い人たちは、人間の統一に対する信念でいっぱいになった考えをもっている（これは若者のヴィジョンが、困難の認識という点で十分ではないからでもあることは確かであるが）。私がある国々のいなかを歩きまわると、犬が、シチリアの同類がいまでもそうしているように、敵意をむきだしにして私にはえかかると、すぐになでてもらいに飛んでくる。そして小鳥は、いまでも用心深いことには変わりがないが、私が近寄ってもあわてて逃げはしない。このような犬や小鳥は、すでに別の「性質」をもっているのである。二、三十年のうちには、ある大陸の住民はだれでも、他の大陸に訪れることができるようになるだろう。二、三世紀のうちには、人類は共通語によって意志を通わせあうことができるようになるであろう。エイヴィンドは三四歳で、マルコは二五歳であるが、われわれは協力者である。民衆と一語に働きながら、彼らはまるで五〇代の人間でもあるかのように、微笑しながらつまずきや敗北を受けいれる。私は息子のアミーコが、両手になべの蓋をもって、テーブルや椅子のまわ



りをうりながらまわっていたので、自動車でも走らせているつもりなのかと思った。だが、実はそうではなかった。彼は星のあいだをぬってロケットを飛ばせていたのであった。

ところで、われわれが人類の統一を仮定することのできるような一般的な諸条件のなかには、どのようなものがあるだろうか。私は若干の必要条件を挙げてみることにする。

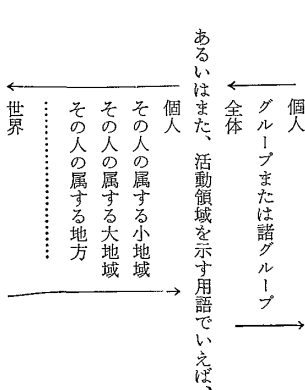
(一) 生産および健全な経済管理の手段は、その責任に応じる能力にしたがって集中されなければならないが、その場合、搾取の防止がただ構造的な問題であるばかりではなく、つねに新たに適切なかたちをとる参加と統制の問題でもあることが考慮されなければならない。われわれは全人類の技術的、文化的、道徳的なレヴェルの向上のために、直接的にも間接的にも献身しなければならない。というのは、最も有効な生産技術の使用は、人間の能力と可能性を失わせるのではなく、むしろこれらを増大させるために役立つからである。新しい世界に反対するさまざまな固定化の過程は、人類のレヴェルが上昇するにつれて、弱められることになるであろう(この推移が今後漸次的におこなわれるにしても、飛躍的におこなわれるにしても、つねに私利や特権によって企てられる抵抗に出会って来たが、ともあれ、生産の役割は一九世紀にはことに強調されるようになった)。

(二) 個人と中核とのあいだには、さまざまなグループや構造物や中間組織体が形成されなければならないが、その場合、だれもがさまざまな決定の成立や実現や管理に参加するように勧められなければならない。必要な中間組織体が不足していれば不足しているほど、それだけ統制や混乱、非人道的な圧迫や窮乏や分裂の可能性が多くなる。過去四世紀のあいだ、方法の議論は、自然界に集中してきた。われわれは、いま、慎重に忍耐強く、だ

がまた急いで、いわば人間のあいだのより良い関係に関する理論と方法の問題に向かうことが緊急事である。(相互の媒介者の問題に対しては、特別の注意が払われなければならない。最大の誘惑は、少なくともわれわれの未開の世界においては、頂上に向かうこと、自己を中核に同化することである。われわれは中核が最高になり、管理が訓練となり、個人が権利放棄の根源となる危険を避けなければならない。それぞれの代表者、それぞれの



計画と集団に関する反省



あるいはまた、活動領域を示す用語でいえば、

責任者は、自分が代表している土台である。背後のひとつひとつの決意を、確実に表現しつつづけて、仲介を断片化し、固定化させないために、自己の属するグループとの突りある関係を育てつつづければならない。

各人は自己自身が献身の中心でなければならぬが、資料収集のための諸中核や統合のための諸中核と相互に結びつけられていなければならない。われわれはいつでも、何が土台からの、個人の貢献でなければならず、また何が中間物や中核からの貢献でなければならぬかについて、もっと厳密でなければならぬ。(私は幾年間か、ただ私の主張を理解してもらいたいために、土台からだけの計画とか頂上からだけの計画とかは、馬鹿らしいほど空想的だと考えたいと付言しながらも、「土台」という用語を用いてきた。必要なものは、土台からの最大限の参加や、土台と中核とのあいだの最も緊密な関係を助長するところの計画である。)

(4) ギブ・アンド・テイクの継続的な過程、すなわち必要な中間的グループを介しての、個人と中核とのあいだの発展過程のダイナミックスは、もっと適切に系統化され、もっと円滑に機能を果たさなければならぬ。



それわれが基本的な決定に達する螺旋状の過程は、つねにもっと活発でなければならぬ。

出発点となるべきデータの収集と検証——さまざまな可能性とさまざまな必要性とに応じた苦勞——

諸計画の系統化——そうした計画の実現と検証

これがすばやく感じ、かつ忠実に伝達される螺旋状の動力をもっていなければならない。すなわち、

諸原理

諸仮説

手続きの諸方法

行動

結局形式というものは、条件の相違によって変化するものだから、完全な形式を発見するとか、ユートピアを設定するとかいったことが問題であるよりはむしろ、必要な生活の諸形態に行きつく方法を知り、さまざまな立場を明瞭で確実に働くようにする方法を知って、それら相互の意志の疏通を保証するという問題である。

仮説を実現するために、われわれはあらゆる観点から、同時にあらんかぎりの方面から、しかも継続的に、巨大な努力の必要性を意識しながら、道を急がなければならないが、それも、現在の世界のなかに、新しい世界の方向を看取し、形成していくこうと努め、築き、戦い、一歩なり一飛びなり前進する機会をけつして無視せず、明確な一定の基本的前提をもつことによって可能になるのである。

さまざまな慣行が、その語のものとの意味にしたがってつくり上げられ、そして尊重されなければならないことは理解されている。市民生活は慣行がなければ存在しえないが、慣行は慣行なりの取り扱いを受けなければならない。

古い世界は、次のような言葉使いをする。「人は現行法とその代表者に従わなければならない。自己の義務に従って行動し、自己の権利を享受するものは、成功する。」民衆を遇するさいに、彼らの権利と義務とにだけ訴



計画と集団に関する反省

えることは、民衆のなかにある知性や喜ばしい創造性と通じ合うことではなくて、彼らをブラックの居住者のように取り扱かうことである。おそらく、ここで、「古い」世界の典型的な諸表現と、「新しい」世界におけるそれらの対照物とのあいだの比較を含めても、的はずれにはならないであろう（いうまでもなく、私は厳密に年代順という意味で、新旧をいっているのではない）。

- 支配 ↓ 対等
- 権力 ↓ 責任
- 搾取 ↓ 物価安定
- 従う ↓ 同意する
- 長所 ↓ 能力
- 罪 ↓ 不十分
- 処罰 ↓ 矯正
- 義務 ↓ 必要性
- 権利 ↓ 実際の可能性
- 特権
- 復しゅう
- 奴隷
- 死刑

良識の世界では、権威が知識や愛に委ねられ、ある種の語は意味を変える（いくつかの例を示すと、権威、訓練、尊敬、名誉、信念、信条、法律などがそれである）。もちろん、もしそうした変遷が、実質的なものであるよりも言葉の上だけのものであるならば、その結果は偽善的な形式主義となる（たとえば、「人間関係性」）。



ここでつけ加えることのできる、人間に関する良識の肯定は、すべて非暴力の意識の一部をなしており、人間がときによっては愛とよんできたあの創造的な能力のなかに、ただ統合を見出すだけでなく、決心や生命の可能性をも見出す。

雲のなかで道を見失ってしまったように、地上に帰ることにしよう。

(一) 変革するためには、二つの極端がある。

(a) 破壊のために破壊すること、あるいは再建するために破壊すること（未熟な、未発達の状態）。

(b) 状況を進めるかぎり迅速に、できる限り良い方法で変えるために、状況の最も真実の、最も正しい性格を

発見すること。

(二) 複雑なもの、バランスのとおり方を知るためには、どんな暴力をわれわれが望み、どんな非暴力をわれわれが望むかを、いつでももつと明確に知ることが必要である。そしてわれわれは、柔軟な、受動的な、賢明な非暴力と、革命的な、強力な、知的な、そして神聖でさえある非暴力とを区別しなければならない。

(三) 進歩の遅れているものは、自己の遅れや生活の障害の原因が、他人の邪悪さではなくて、むしろ、まず第一に自己自身の明確さの不足、組織性の不足、首尾一貫性の不足、創造力の不足に見出されうるということを、認識しなければならない。そういうひとは、自己と同様に他人にも、非組織的、奇形的であることを許さないと、いう義務を、自分自身に課さなければならない。

(四) 危急の事態に応じて、内部から住民を移動させるのに成功しない場合には、その程度に応じて不健康な暴力が無数の方法で、たとえばさまざまタイプの搾取的な圧制やいろいろなファシスト的教説などのかたちで、恒久化されるとか押しつけられる危険がある。同時に明らかなのは、最も進んだ最も意識的な諸力が、「外部からの」抵抗を排除しようとする試みに介入しなければならないということである。

(五) それ自体が普遍的な価値をもつものは、おそかれはやかれ肯定されることになる。そのことに間違いはない。



計画と集団に関する反省

だが、いままできわめて異なる経験と歴史とをもってきた諸地域（西シチリアと北イタリア、アフリカとヨーロッパ、あるいはロシアとアメリカと）は、当然異なる文化と道徳とをもっており、互いに意志を通じあうことは、容易にできない。特定の文化とか道徳にもとづく行為は、いかなるものでも十分なる諸前提を他のものと共有しなければ、受け入れられることはなく、ただ他の文化に注意を払うという効果もちうるにすぎないであろう。このことから、異なる文化のあいだの生きた関係を強める必要が生じてくる。

英雄の存在はある意味では、不十分さを示す兆候であり、組織という正常な手段や正常な技術および文化的な用具を欠きながら、生き残って前進するために、その成員のあるものに、たとえ間接的とはいいながら、超人的な緊張を強いなければならない集団にみられるものである。だが、われわれ「人間」は一つの集団あるいはいくつかの集団のなかで、より十分に成熟することが証明されてきた（たとえば、ある北ヨーロッパ諸国民にみられる、さまざまな集団的な形態を通しての人間的な成熟を、南ヨーロッパによくみられるような、孤立して進む人たちの、新鮮だがしばしば子供らしい行動と比較してみればよい）のと同じように、あまりにも集団に依存しすぎる危険もまた、論証されてきた。なぜなら、集団が大きくなれば、それは個人の成長や創造性を低減させるものだからである。したがって、私には、公共的な活動を通して得られる成熟、すなわち量的および質的な保証も、同様に必要な個人的な緊張、すなわち新鮮で活発で、自発的で自己に誠実であると同時に、的確で規律があつて、計画に容易に応じうる個人的な緊張も、ともに擁護する必要があると思われる。要するに、新しい英雄、新しい聖者、というよりはむしろ、新しい英雄たち、新しい聖者たちは、ものごとというものは、そうなり、また自分たちがそうする程度に応じて真実であり、現実的であるということを知っている人たちのことである。

〔堤 彪訳〕



社会主義の法哲学

ガルヴァノ・デルラ・ヴォルペ

Galvano Della Voipe は、一八九五年ボローニャに生まれ、メッシーナ大学の歴史哲学の教授である。著書には『ルソーとマルクス』『積極的ヒューマニズムとマルクス主義的解放』『共産主義者の自由』『積極的科学としての論理学』『趣味の批判』の他にヒュームの研究などがある。

カール・マルクスは、その最も重要な著書の一つに次のように書いている。

「フランス革命がはじめて、政治的諸階級を完全に社会的諸階級に変えることができた。あるいはむしろフランス革命は、市民社会のなかでの社会的諸階級の区別を、純粹に社会的な区別——それは私的な生活の領域での区別であって、政治的生活では何の意義ももたない——に変えたといふべきであろう。このようにして市民社会から政治的生活が分離された。（そのような分離は封建社会には存在しなかった）……そしてその同じ市民社会においては、このような階級間の区別はもはや諸階級を永遠にへだてる壁をつくるものではなく、逆に、越えることのできる境界となった。この境界を越えるための原理とは、恣意の原理であった。この原理を得るための重要な基準は貨幣と教養である。」



社会主義の法哲学

これらの基準に関連して、マルクスは「政治」革命、またはブルジョア革命について次のように概観している（このような政治革命は、マルクスのいうところでは、一八四〇年代の半封建的なドイツではすでに「ユートピア的夢想」となっていた）。

「部分的な、あるいはたんに政治的な革命には何が要求されるか。ただ次のことだけである。すなわち、市民社会の一部分が自己を解放し、実権を握ること、そして特定の階級が、その階級がおかれている状況から出発して、社会一般の解放を企てることである。この特定の階級は社会全体を解放する——ただしそれはその社会全体がこの階級と同じ状況にあるという条件にある場合だけである。つまりこの社会全体が富と教養を所有しているか、やがて所有することができる場合だけである。」⁽³⁾

いにかえるならば、マルクスによれば、実際には「特定の階級」が社会全体を解放するのではない。あとでわれわれは「解放者の役割」についてのマルクスの結論を見ることになるが、その役割は、本質的には階級としてのプロレタリアートに属し、プロレタリア階級は「人間存在のあらゆる条件を——たんなる〈政治的〉自由ではなく——社会的自由の土台の上に組織することによって」、部分的な、あるいはブルジョア的な解放を人間の「普遍的で人間的な」解放に変える。⁽³⁾

それでは「政治」革命、あるいはブルジョア革命は（それはすべての市民の法の前での平等を確立したのであるが）、ブルジョア階級に属するものだけを解放するというのはまったく正しいことだろうか。真理のすべてであろうか。立憲的な保証という観点からすれば、政治革命は全社会を国家として解放しているのではないだろうか。いいかえると、「社会」革命——すなわち「社会的」自由、つまりあらゆる地平での社会の自由な発展を実現する革命——だけが、「普遍的で人間的」な人間の解放を達成することができるということが、真理のすべて



FROMM Online

であろうか。

伝統的なマルクス主義は、この問題を回避してきたが、しかしこれは科学的社会主義が回避することのできない重大な問題である。マルクス自身は、大筋では、いつもブルジョア革命に対するあの青年時代の峻厳な一方的な批判に忠実であった。しかしマルクスは、ブルジョア社会の法体系が下部構造としてもっている歴史的必然性について鋭い認識をもっていたので、社会主義国家そのものなかで、この法体系が拡大されることを示したほどであったが、しかし、やはりマルクスは、それほど熱心にはその同じ社会主義国家のなかで、個人としてのあらゆる市民が、司法的、立法的に与えられる保証を拡大することが必要であると強調しはしなかった。たしかにマルクスはあまりにも「社会」革命の問題に熱中していたので、中世という過去の時代が近代に残した遺産の概念全体を受け入れたようには、「政治」革命からの実質的で否定できない遺産（すなわち一定のブルジョア的諸価値を継承する基準）を未来のために受け入れることができなかった。「フランスにおける内乱」ではマルクスは次のようにいっている。七一年のコンミュニンの秘密は「本質的にはコンミュニンが労働者階級の政府であり、搾取者に対する生産者の闘争の所産であり、労働者階級の経済的解放をなし遂げるための、ついに発見された形態である」ということであった。この点でレーニンの「プロレタリア独裁」の理論はマルクスに依拠している。⁽⁵⁾

レーニンにとって「民主主義とは平等を意味する」ことが注意されねばならないが、レーニンのいう平等は、その説明によれば、「プロレタリアートが平等を求めて闘うこと、および平等という言葉そのものにいかに重要な意味が托されているかを理解するためには、平等は階級の、廃絶、という意味に正しく理解されねばならない。」⁽⁶⁾

ブルジョア革命から受け取るべき実質的・法的な遺産に対して、マルクス主義はどのような関係にあるかというこの問題は、歴史的にはこの四十年のあいだ問題となってきた。——それに対する一つの解決（それはけっしてただの歴史的な解決にとどまるものではない）が、ソヴィエトの社会主義哲学によって与えられている——ところでこの問題をとりあげる場合、「近代民主主義」とは何を意味するかという大変複雑な問題を前もって考



社会主義の法哲学

察するほうが都合がよい。というのは、第一の問題は、その困難な問題点を本質的な要素に還元すれば、社会的な民主主義（および社会革命）と政治的な民主主義（および政治革命）とはどういう関係にあるかという問題と一致するし、そこから第二の問題が生じたものであるからである。それゆえ、この点において、自由と民主主義についての近代の概念のもつ二つの「様相」を検討することから始めよう。近代の自由と民主主義は、実際には二つの「様相」というより、二つの顔と二つの魂をもっている。すなわち一方には、議会的あるいは政治的民主主義によってうちたてられ、ロック、モンテスキュー、カント、フンボルト、コンスタンによって理論化された市民的自由、あるいは政治的自由があり、また他方には、社会的民主主義によってうちたてられ、はじめにルソーによって、そして後にはより明確に、マルクス、エンゲルスおよびレーニンによって理論化された、平等主義的自由、あるいは社会的自由がある。

市民的自由——いわゆる「ブルジョア的」自由——は、歴史的、学問的な意味では、個々の生産者からなる諸階級を含む「市民社会」の成員の自由、あるいは諸自由の複合体である。それは個人の経済的主導権、私有財産の保全、信仰、良心、出版等の自由あるいは権利の総体である。（われわれの考察の出発点に含まれている問題は、これらの権利のどれかが、ブルジョア国家のわくを越えて、普遍的な人間に——いかなる政体であろうと、その政体を構成するのは人間であるから——影響を与えるかどうかということである。）市民的自由の法的、政治的な中心は、基本的には国家のもつさまざまな権力を分離することであり、国民主権の代表としての立法的な権力を組織すること、すなわち自由主義的ブルジョア国家の議会主義にあらわれている。

これに対して、社会的自由あるいは平等主義的自由は、反政治的であるために、普遍的、無条件的に妥当する。それはいかなる人間にも、その人格が能力と可能性をもつことを社会に認めさせる権利がある、ということを示している。つまり功績の基準（それゆえに正義の基準）を労働へ、純粹にそして絶対的に民主的にあてはめるものなのである。いいかえれば、一般に、すべての人間が、個人としてもつ社会的な可能性を承認することである。



したがって、社会的自由は、たんなる自由以上のものである。というのは、それはまた社会的正義でもあるから。この自由は、大衆の自由であるという限りにおいて、実のところ一種のより大きな自由である。「才能をさずかっているということが、貧困に対する最大の防備であろうと私は思う。」これはいかにもジャン・ジャック・ルソーらしい抗議であり、こんにちでもなお正当なものである。エンゲルスはこの言葉をとりあげ、さらにこのような悲惨に対する防備を最もよく示すものは「あらゆる人に、彼の肉体的および精神的な能力のすべてを発展させる可能性を保證する（社会）制度である」とつけ加えた。

民主主義のもつこの二つの魂、つまり民主主義の二つの近代的解釈の違いは、政治的な意味では、平等あるいは社会的正義をもたない自由の政治形態である自由主義と、社会的正義（すなわち万人にとっての正義）を有し、それゆえに、発展するにしがって、平等主義的自由を実現する政治体制である社会主義との違いである。

しかしながら、社会主義ソヴェトという国家によって現実にはじめて達成された社会の共産化という状態、そしてとくに、その国のこんにちの法哲学へ、ロックやカントの自由主義が明らかに歴史的に拡大されていることは否定することができない。この点では、ノルベルト・ポピオが提起した⁽⁷⁾、プロレタリア国家における（ブルジョアの保証の）「技術的、法的規範」の役割に関する問題と、少なくとも間接的には関係がある。ポピオはただ、「自由主義的、民主主義的の諸形態以上にすぐれた進歩的な法制度とはいかなるものであるかを考察するために、プロレタリア独裁の弁護者を招くことが必要であるということ」、この正しさを証明しようとしているだけである。ポピオにとっては、要するに、「重要なことは、法をたんにブルジョアの現象としてではなく、ブルジョア階級のみならずプロレタリア階級にとっても、その双方が社会的存在である限り、共通する一定の目標を達成するために、同程度に役立ちうる技術的規範の総合として考えはじめの必要があるということ」である。さてそれでは、このようにポピオによって述べられた「必要性」とはどのくらい正当なものなのであろうか。



社会主義の法哲学

スターリン死後のソ同盟憲法は（一九六〇年再版、しかしほとんど一九三六年のそれと同一である）第一三三―一八条において、個々の市民の国籍や人種にかかわらず平等の権利に関連して、良心、言論、出版、集会および労働組合結成の自由と、人身保護、あるいは「法廷の判決あるいは当該機関の認可なしには何人も逮捕されない」という「人格の不可侵」の権利が繰り返されている。しかしながら、社会主義国でこのような自由が認められねばならない特別の、そして基本的な理由は、自由主義的、あるいは民主主義的ブルジョア国家においてそれらの目的が設定された理由とは同一ではありえない。というのは、少なくともこれらの自由および基本的人権これらの技術的・立憲的規範は、最初の社会主義国家の社会的、政治的な哲学に具体化されており——そしてとりわけこの国家は、独自のその国家自体に特有な基礎に立っているからである。それゆえ、ポピオによって定式化された必要性の正しさを確認するためには、問題のソ同盟憲法が含んでいるこれらの事実を引用するだけでは十分ではない。むしろ、その憲法においては、どのようにして、なぜ「平等主義的」自由の優位によって（市民的）自由の合理化⁽⁸⁾が廃止されるかという内容と理由、また同様に、どのようにして、なぜブルジョア的な司法的規範、すなわち「立憲国家」の規範が相対的に回復されているかという内容と理由を検討することが必要である。

どのようにして、あるものは廃棄され、あるものは回復されているかという内容は、この憲法に復活された権利や、市民的自由が、選言的に再確定されているところに見出される。このような再確定あるいは回復は、選言的にあるいは差別をもっておこなわれている。なぜなら、それは生産手段の私有の権利——これは歴史が反経済的・反社会的であることを明らかにした「権利」であり、そればかりか結果的に特権となったものである——を除外しているからである。したがってソ同盟憲法第九条および第一〇条では「社会主義経済体制のほかに」共同体に「組織されていない小農や職人の私的な留保」（共同体に属するすべての家族が、共同体の集団経済の基本的な運営に加えて、自分自身の楽しみと用途のために、家屋に附属する少量の土地を所有すること、および個人



の労働にもとづいたものであって、いかなる他の人の労働の搾取をも含まない、土地、家屋、家畜等からの生産物を個人的な所有物として所有すること¹⁾が考えられている。このような市民たちは、「自分の労働と貯えを運用したり、家屋……消費財および個人的な便宜のための瑣細な物品を私有する権利および市民としての、個人的私用物を相続する権利」をもっている。これに加えて、信仰の自由については、宗教は「人民の阿片」という伝統的な性格を失い、公法による取締りから解放され、宗教は厳密に私的な事柄となっている。このことを考えあわせてみると、「全人民国家」(フルシチヨフ)としての社会主義国家の進歩的な政治的・経済社会的哲学においては、「立憲国家」の諸規範がどの程度まで保存されているか、評価が変えられているか、また更新されているか、ということとは明白となるだろう。そしてこれらの事実は、実際、明確に歴史的内容において、ポピオの寛大な「必要性」という楽観論では抽象的・独断的にとどまっていたものを実際上改めている、ということに留意されるべきである。

次に「立憲国家」の規範が社会主義的に改められ保存されているかという理由については、次のようにいえば十分であろう。すなわち、一つの国家が存在する限り、——社会主義国家のような開かれた国家においてさえも——「立憲国家」の基本的な原理、つまり市民の人格に対しては、国家権力には限界が必要であるという原理は至高のものでありつづける。実際この原理は量りしれぬ不安と人間の苦しみの代価を払ってのみ無視しうるのである(このような結果の例としては、この原理の一つの重要な帰結、人格の不可侵の権利と、スターリン時代のこの権利の侵害について考えてみさえすればよい)。それゆえ、ポピオのいうように「自由主義を、ブルジョアジーの権力としての自由の理論および実践と同一視するならば、それから離れることはたやすい。しかし自由主義を国家の原理を限界づける理論と実践と考えるならば、そうすることは大変難しい。……なぜなら、自由は、何かをなす力としては、幸い自由を手にした者のみかかわることであるが、行為への妨害のないこととしての自由は、すべてのひとびとにかかわることだからである」(傍点ヴォルペ) ⁹⁾ ということは、問題なく真理で



社会主義の法哲学

ある。このような限界づけの基礎は、カント倫理学の原理「人間はつねに目的であり、けっして手段ではない」ということのなかに述べられている。そして逆説的なことであるが、この原理は、ただソヴィエトの社会主義的法体系のうちにおいてのみ、完全に普遍的に妥当するのである。なぜなら、主体的権利あるいは市民的自由は、この原理に鼓吹されて社会主義的に革新されたのであるから。そしてこの妥当性は、あらゆる権利のうちから、生産手段私有の権利を、それが含むあらゆる悪用とともに根絶することにもとづく。このように、近來の社会主義の歴史を貫く深く独創的な自由の精神は、やがて最も批判的な自由主義の哲学者をも驚かすことになろう。

それゆえ、社会主義國家で活用されているブルジョア的法の遺産に関して結論に達するためには、次のことに注目しなければならぬ。(1)社会主義憲法は、市民的自由の革新、議会主義を革新した人民合議体(ソヴィエト)、および「同一労働、同一賃金」という格言に表わされる経済的・ブルジョア的権利の革新を保証している(そしてこの最後の権利に関連しては、社会主義的革新は労働とその生産物についての広く認められた社会的性格のうちに明白に現われていることが注意されるべきである)。(2)自由主義國家の実質を革新し、それを社会主義國家の現実へと変形する触媒は唯物論にもとづく平等である。(3)最後に、マルクス・レーニン主義の古典的理論によれば、國家は、真正の共産主義社會であるあの「自由で平等な人間の社會」——すなわち「公的な機關はその政治的性格を失い、たんに社會の成員を援助する行政機關となるであろう」ような無階級の社會——のなかへと「消滅する」運命にある。

こんにちの共産主義社會においては、ソ連邦第二十回党大会にさいして示された行動計画を確認することができる。そこには「二十年後の共産主義社會への移行のための発展の方法」の輪郭が描かれている。たとえば「歴史のなかで、労働者階級は、それ自身の権力を永続させようと企てることのない唯一の階級である。……共産主義への移行は、ソヴィエト市民の自由と諸権利の最大限の進展を意味する。……物質的な潤沢、文化水準と労働者の意識の成長は、最終的には刑法上の正義のみじめさに代わって、完全な集団教育に到達するという約



FROMM-Online

束を提供する。……国家の社会主義的組織が進展するにつれ、国家は徐々にソヴェエト、組合、互助組織、およびその他の労働者の団体等々へ統一される共産的な自己統治の共和政体へ移行する。この過程が進むにつれて、(社会的)民主主義はさらにいっそう発展するであろう。……政策を立案する機関と実施する機関、経済問題を処理する機関と文化振興のための機関は、こんにちではともに国家の組織に含まれているが、やがてはその政治的品格を失い、社会的な自治機関となるであろう。共産主義社会は、労働者の高度に組織された共同体となるであろう。……歴史の発展は不可避免的に国家の廃止に達する。そして国家は最終的には消滅すべきものであるがゆえに、その消滅のための内的条件(発達した社会主義社会の樹立)と外的条件(国際的な範囲における資本主義と共産主義の対立の解決—共産主義の勝利)がともに実現されねばならない。」

社会主義の法制上の問題は「立憲国家」の出現以来つみかさねられてきたこのような、本質的には政治的性質をもつ、経済問題および社会問題のなかに還元されるようにみえる。さらにそれらはマルクス主義の影響のもとで、ルソーとカントを歴史的に統合するという問題——つまり平等のもつ機能としての自由およびその逆——に還元する。この場合、ルソーの「普遍的な主権意志」を、もはや一般的に国民国家のブルジョア主権に解消することはできず、逆に労働者階級の主権として実現される。さらにルソーの「普遍意志」はその労働者階級の民主集中制のなかに、大衆の自由に反しない限り、ブルジョアの市民的自由を取り入れ、和解させることができる。また他方では、カントが主張した法的な取決めは、あの労働者階級の集中制によって革新され(そしてただこの革新によってのみ)、元来彼のもっていたブルジョア的な厳格性のなかでは、望んでも得られるはずもなかった普遍的妥当性を獲得する。これに関連して次のことが注意されねばならない。(1)歴史の発展の道程(すなわち、最終的には社会主義国家を実現する階級闘争)は連続的であり、カント哲学の非先験的自由主義の発展の道程は連続的であることから(故ソラリ氏の意見にもかかわらず)カントの思想がロックに劣らず階級の基礎の上に立っていることが明白に証明される。そればかりか、カントの思想が歴史的に長い生命力をもっているのは、この思



社会主義の法哲学

想が理性的な定式化において、ロツクのそれよりも優れているという事実にもとづくことが判明する。(2) 社会主義的な法のなかで、このように逆説的に普遍化されたこのカントの自由主義のなかに(ソラーが元来のカントの自由主義に関して考えたように)人間が「永遠」に満足したままとどまっていることができるとは考えられない。というのは、このような自由主義は社会主義国家より永続するものではないし——しかも後者は、無階級の共産主義社会の社会的な自治へと究極的に消滅する運命にある——からである。

それでは社会主義国家ソヴィエト——全人民国家——を「全体主義」として非難することがどうして可能なのであろうか。このような非難は、どれほど根強いものであろうとも、階級制にもとづいた盲目の私欲としてしか説明できない。いづれにせよ、最近の法学誌に見られるように、真実は徐々に知られてきた。なかでもミシェル・ムスケリと、ジグモント・ジェドリカは、まったく正確にソ連の社会主義法哲学の思想を伝えている。ここにはたとえば、ルソーの要素がある。「選挙民の被選挙者に対する支配と優位(リコール[選挙された代表の解任])を確立するうえで、一九六三年憲法は(二四二条、これは六〇年の憲法でも一四二条である)ルソーの思想に鼓吹されているようにみえる。……一九三六年の前例以来、人民の立法への参加は進み、当該機関によって大きな改革がとりあげられる前に、それを人民の討議の対象とすることが要求される。党中央委員会および政府によって定期的に開催される労働者の集会は、公共的な事柄に対する人民の参加のもう一つの例を提供するものである。ある具体的な問題を討議したり、特定の立法計画を検討したり、一つの決定を強制する場合には、それらの問題に関係のあるひとびとに諮問される。……だから、この程度まで国家の立法作業に対する民衆の間接的な参加は実現されているということが出来る。……労働組合にとっては、この協力は、ほとんど公的権力の分担というかたちをとる。労働や給与に関する事柄については、国家はその立法および行政権の行使にいたるまで組合と共同してことにあたる。そこで、この領域の法令は、同時に党中央委員会、内閣および組合中央会議から発布される。だから組合にとっては、立法と行政への参加は直接的である。」(傍点ヴォルペ)。そして次にはカント的要素が



ある。「政権を担当するものは、司法機関の前での、人間として、および市民としての、基本的な権利を保証し、保護するために、できるだけのことをする。(1) 法廷は、正義の唯一の執行機関である。……今後、何人も適正な裁判機関による以外は、けつして裁かれたり、圧迫されたりすることはない。治安警察は、国家においてこの全権を失い、その政治警察としての性格をも失うことになる。……その結果、こんにちにいたるまで「政治」法廷によって、反革命的犯罪あるいは社会主義的労働規律に違反するものとして、非常に厳格に取り扱われた多くの事件は、今後は通常の裁判所によっていつその寛大さをもって考慮されることになる。(2) あらゆる裁判の運営へ、人民陪審員の参加——法廷の集団性の原理。……人民陪審員は審理そのものにおいてのみでなく、審理の手続きや裁判の判決のあらゆる面において積極的な役割を演ずる。彼らの一人一人の声は、裁判官のそれと同じ重みをもつ。……(3) 裁判官および人民陪審員の被選任の資格——彼らはその選挙者あるいは法廷の決定によってリコールされる。この原則から論理的に、ソヴィエトの責任者たちは、彼らの選挙人に定期的な報告を送り、選挙人は定期的な報告を要求する義務が生ずる。……(4) 裁判官の独立、および彼らが従うのは法のみであること。法廷の独立という憲法上の原則は、裁判官の独立を絶対が必要としている……」⁽¹³⁾

現代のソヴィエトと過去のソヴィエト(プロレタリア独裁の時代)との実質的な法制上の違いを要約するため、二〇年代および三〇年代に大変有名であったパスカニスおよび彼の刑法学派についての、ルドルフ・シュレジンガーの以下の結論的判断を引用してみよう。「パスカニスの法の一般理論には、論理的には次のことが含まれている。すなわち、相対立する階級が存在し、刑法がまだ必要であるあいだは、「同量」の原則あるいはよく知られている言葉を使えば、目には目の原則によって、支配されることはやむをえなかった。さもないければ、刑法は罪を犯した個々の人間に判決を下そうとしても、法の先見性を失い、その結果、予防的效果をも失ってしまったことであろう。」⁽¹⁴⁾(傍点ヴォルベ)。



社会主義の法哲学

この考察の結びにいたったので、ここで市民のおよび平等的という二つの近代の自由の表現の弁証法を考えてみよう。この弁証法は、ソヴィエトの法体制が、まだ体系的に平等主義的自由を完全に実現していないといえ、最も進んだ歴史の実例を提示する弁証法である。というのは、この法体系は、すべての人格の普遍的な社会的平等に向かつて進んでおり、そしてそのようなものとして、市民的自由のもつ歴史的意義を条件づけており、その結果、そのもつ意義は、市民的自由の本質的な総合へと還元されるであろう。——つまり生産手段の私有の自由という特権を廃止することによって、市民的自由は、人間性の本質に還元されるであろう。⁽¹⁵⁾ このことは、平等主義的自由が、完全に実現されたときには、たんなる市民的自由を超え、そしてそれによって国家一般（社会主義国家を含めて）をその階級とともに超えるであろうことを意味する。そして事実これは、無階級で政治を越えた、そしてその事業のための十分な経済的基盤をもつ共産主義社会において達成されつつあるのである。これが元来はルソーの人道主義的、そしてそれゆえに階級相互のあいだの道徳主義の土台の上に考えられたあの自由の逆説的な、あるいはそうではなくてただ、歴史的な運命なのである！

他方これらの二つの自由の形態は、定式を実際に用いる場合を考えると、まったく対立しているように見えるかもしれないが、しかし、ただ社会主義国家の法体系のなかでだけは両立しうるのであり、とりわけ市民的自由のもつヒューマニスティックな本質を、労働者の民主集中制という平等主義的自由の拡大へと革新し、あるいはそこへ還元することによって、最も正しく両立しうるものとなるのである。このように、自由と近代民主主義の歴史全体に影響を与えてきたこの二律背反は解決された。社会主義（ソヴィエト）の法体系においては、それゆえ、平等主義のもつ機能としての自由（ルソー）と、自由のもつ機能としての平等主義（カントの小さな自由）とは共存している。それはソヴィエトのプロレタリアートが、その政府と協力して、市民的自由に十分な平等主義的解釈を与えるとともにその有効性を保証し、人類の解放者となるからである。このようにあらゆる市民的自由、少なくともその名に値するすべてのものは、市民的自由そのものの真の解釈に支えられた一つの量にたと



えられる。そしてこの解釈とは、あらゆる市民的自由、あるいは市民的権利に価値の序列を与えて、これらの自由や権利が特権に墮落することを防ぐ平等主義的解釈である。このようにして、大きな自由は小さな自由を保証する。

投票するという市民の権利（それは典型的な市民的自由、または立憲的自由であるが）の目的が、平等主義的な目標を是認することではなかったとしたら、つまり、それが「第三身分」のあらゆる成員の個人的な利己心を認める社会的承認の結果である限りは（そしてそれゆえ、社会のより上位の階級の生活への入口、および昇進の手段である限りは）、それは、市民的進歩において、いったいかなる価値があっただろうか。また、他方では「能動」市民と「受動」市民——あるいは、カントの言葉によれば「市民」と「随伴者」——とのあいだの元のブルジョアの違いは、その反平等主義的性格によって、投票するというあの「権利」を、特権の状態に墮落させるということが生じなかったであろうか。普通選挙制とよばれる代表的な平等主義的⁽¹⁷⁾制度は、現代のありとあらゆる選挙用語を使って、おそかれはやかれ、ブルジョアによって導入されねばならなかった。

同様に、生産手段の私有の権利は、第四階級の成員（賃金労働をする民衆）の人的な利害についての十分な社会的認識を抑圧し、そしてそれゆえにまた、個人の人格の発展を抑圧したため、特権へと変質した。かくて、この権利のための不十分な平等主義的解釈は、こんにち、ブルジョアの所有権を特権に墮落させているが、このような特権に対して、平等主義的自由のため革命的行動はつねに反抗する。こんにちでは、この行動は、社会主義的民主主義という形態をとって反抗している。昨日まではそれは、資産をもった貴族および教会等に対する議会制民主主義として反抗した。平等主義的解釈とそれに対応する市民的自由とを同等に考える歴史的過程は、ついに真の社会主義国家に固有の法体系に到達する。この体系のなかでは（たとえば、経済の面では、企業的自由と相対的な生産手段の私有の自由を認めるような）偽りの平等主義的解釈と結びついた市民的自由は根絶され、真の平等主義的解釈と結びついた自由（そのなかには、こんにちのソヴェエト法で認められているように、人身



社会主義の法哲学

保護以外にも個人的な用途のための所有物がある)は保存される。このようにして、政治的民主主義と社会的民主主義、市民的自由と平等主義的自由の対立は解消する。この対立は(社会主義)国家の廃止とそれにもなる階級の消滅を前提し、それゆえに、平等主義的自由の勝利を予想する共産主義社会においては、存在する余地がない。このような状況は「自由で平等な成員の社会」、すなわち、「各人からその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」をモットーとする社会の定義と一致する。この共産主義の古典的性格は、こんにち「人民国家」すなわちこんにちのソ連邦のうちに、社会主義的法体系とともに存続しており、労働組合の立法と行政への直接的な参加によって立証されている。このことは、組合の組織が市民の自由、あるいは市民的自由の領域に属する以前に、公的な権力に属するものであることを示している。

先に、われわれは、含蓄的に冒頭に引用されたマルクス主義のあの古典的なテキストにもとづいて発せられた問題に答えておいた。われわれは、いま、はつきりといおうではないか。政治革命、あるいはブルジョア革命は、たとえ社会としての社会全体、すなわち統治するものと統治されるもの相互関係の上にうちたてられる社会——逆説的であるが、それは現在のソヴェト国家の社会主義法体系の上にうちたてられた——の基礎を築いたとはいえ、結局はブルジョアジーを解放しただけだったということは、本当ではないし、まったく真実ではありえない。だから、国家が存在する限り、たとえそれがプロレタリア国家であろうと、モンテスキューの訓誡は、依然として真理である——それは彼の時代の絶対専制に反発して発せられたのであるが、あらゆる政治権力、労働者の権力についてさえも適用されるのだ——「人間の本性を罵ったり、おとしめたりしないことは何よりも重要である」。(18) だから人間の人間の解放は——共産主義社会の到来以前には、可能な限り——政治的自由と社会的自由の双方を要求し、意味するか、あるいはさらに、前者が後者と調和することを要求し、意味しているのである。

〔免取慎一郎訳〕



- (1) 邦訳「ヘーゲル国法論批判」(大月書店版全集、第一巻)三〇一―二ページ
 - (2) 邦訳「ヘーゲル法哲学批判、序説」(大月書店版全集、第一巻)四二四―四五ページ
 - (3) 「ユダヤ人問題によせて」(一八八四年)をみよ。
 - (4) それは、普通の労働によって生産される商品の分配における「平等」な尺度という面においては、マルクスが最後の重要な理論的著作である『ゴータ綱領批判』において述べたように、ブルジョア経済の剰余の権利である。
 - (5) 『国家と革命』Ⅲ、5をみよ。そこでは——「寄生的国家の腐絶」といういまも重要な意義をもつ命題と関連して——上に引用したマルクスのテキストが見出される。
 - (6) 同右、V、4
 - (7) *Politica e cultura*, Turin, 1955.
 - (8) このような「合理化」を、平等主義的自由の優勢により廃止することが、レーニンの言明によれば、厳密な意味でのプロレタリア独裁である。だからこのことは——歴史的出来事を「絶対化」しようとする望まない限り——人民の同意によるプロレタリアの平和的な政権掌握の可能性を除外するものではない。それゆえそれは、主要な目的を生産手段の社会化におく社会主義革命を、必然的に特徴づけるわけではない。
 - (9) Bobbio, op. cit.
 - (10) エンゲルス、レーニンが『国家と革命』で引用して居る。
 - (11) *Le gouvernement de l'URSS* (Paris: Presses Universitaires, 1961)
 - (12) Mouskheley and Jedyka, op. cit., p. 176ff. cf. p. 175.
 - (13) *Ibid.*, p. 234ff. cf. T. Napolitano, *Il nuovo codice penale sovietico* (Milan, 1963)
 - (14) *La Teoria del diritto nell'Unione Sovietica* (Turin: Einaudi, 1952) p. 266.
 - (15) この点については、一八世紀の絶対主義フランスと議会主義イギリスとの対決から生じたいくつかの、とりわけ関係の深いテキストがあり、それはいかにもルソーらしいものである。(1)『新エロイズ』Ⅱ、19で、サン・ブルーはジュエリーにこう書き送っている。「イギリスではまったく違っています。……ひとびとは政治に参加しているので、人間の公的な地位はもうけの最大の手段です。」(2)「その理由から、彼「サン・ブルー」は、自己の才能を生かすには、フランスよりもイギリスを選ぶ。」(J・J・ルソー『全集』、パリ、一九六二年、第二巻、二二六―二二七頁、七三三―二二七頁)。
- ここでは次のことが注意されねばならない。(a)イギリス型のブルジョア政治に対するルソーの関心は(中流の成上り者の)



社会主義の法哲学

個人的な長所が、社会的に承認されるということにかかっている。「ジュリー(身分の高いジュリー、貴婦人)が成上り者の妻となろうと決心するだろうか。イギリスでは……フランスほど慣習が力をもっていないとはいえず、ものごとをおこなうにもっと名譽ある仕方がある。人民が政治に参加しているので、人間の公的な地位は最大のもうけの手段である。(b)成上り者を生みだす中流階級が主張する平等主義のなかでだけ、政治的民主主義と社会的民主主義は、前者が後者によって条件づけられ、合致点を見出すのである。そしてこの点で、ルソーはフランス革命に対する輝しい責任をわけていたのであった。しかしこのことが、ルソーの——彼の社会的・民主的精神が果たした——歴史的影響力のすべてではない。ルソーは、ブルジョアの平等が限界をもっていることを批判した。この限界は、利益(と労働)の普遍的な平等主義(これが社会的民主主義の本質である)によって克服された(「私はもっとも低い階層のひとつとの利益を尊重」)(一七四〇年、『ポルドへの手紙』)。そしてこれらのことから、一般に貧しい者が、金持に従属していることに對して、ルソーが抱いていた批判が証明される。その批判は、マルクスによって『資本論』(1.3.C.30)でルソー自身が目的としたように用いられている。(c)このようにして、二つの政治的な方法——ブルジョア民主主義のおよび社会的民主主義的——の相互の違いが理解されよう。前者は、民衆を国家的に統治する機能としての議会主義、立憲主義であり、後者は、根本的に民衆による統治の機能として作用する民主主義である。この二つの方法はすでにみたように、ただソ連の社会主義法体制によって示される独特の社会と政治の統合のなかでだけ両立するが、その統合は(マルクス『ゴータ綱領批判』(一八七五年)およびレーニン『国家と革命』(一九一七年)に記載されているように)平等主義的自由の最終的勝利をみるあの共産主義社会への序曲にすぎないのである。「各人からその能力に応じて、各人へその必要に応じて」というマルクス主義の定式に示されているように、共産主義は、すべての人間の美点、才能、能力が社会的な認知の基準となるべきだというルソーの思想に、勝利の帰還をしていることがわかる。また、『人間不平等起源論』の、とりわけ次のような基本的・結論的な一節の弁証法的分析については、私の『ルソーとマルクス』(ローマ、一九六二年)四三—五八ページ、および七五—八八ページを参照のこと。「市民の順位は……國家に對して彼らによつてなされる眞の奉仕にもとづいて「すなわち、彼らの才能や能力に比例して」……段階づけられるべきである。」

(16) たとえば、すべての個としての人間の発展の可能性を認めるものとして、社会的自由を定式化するか、あるいは國家による個人への不干涉を保証するものとして自由を定式化するということ。

(17) 一九五三年三月二十一日のイタリア選挙法参照。

(18) マルクス『ゴータ綱領批判』

(19) 『法的精神』XV, 1.



三重革命

書簡

次の書簡は、一九六四年三月二十二日、三重革命に関する特別委員会より、ロンドン・B・ジョンソン大統領にあてて送られたものである。まもなくこれに対するホワイトハウスの返答が、大統領特別法律顧問補佐官 (Assistant Special Counsel to the President) リー・ホワイト氏から届けられた。大統領あてのこの書簡は、三重革命と題された「報告書」とともに、上院と下院の、与野党の幹部および労働長官 (Secretary of Labor) にも送られた。本文は以下の通りである。

親愛なる大統領

一九六四年三月二十二日

われわれは貴下のご考慮をわずらわしたく、一通の覚書、「三重革命」をここに同封いたします。この覚書は、わが国民の将来を予知しようという気持ちから用意されたものであります。この覚書に署名した者はみな、アメリカ国民もその指導者たちもみずからの周囲に進行しつつある諸変化の大きさやそれが加速されていることにまったく気づいていない、と考えております。経済上、軍事上、社会上のこれらの変化は、すべて「三重革命」に関連をもつものであります。そしてこれらの変化は、非常に近い将来、われわれが好むと好まざるとにかかわらず、公の諸方策が、現在提示されあるいは予期されているいかなる段階をも越えて急激に進むこと



三重革命

を強く要求するものである、とわれわれは確信します。

われわれは、最近発表された貧困に対する闘い (War on Poverty) を推進する精神と、経済上の混乱やオートメーションに関するいくつかの新しい委員会を、高く評価するものではありません。超越ながら、この覚悟は、なぜそうした戦術では必ずしも充分ではないと思われるかという理由を、歴史的見地から、また技術の見地から述べることよりはじめたいと思います。急激な変化によって生まれた新しい環境は、まったく新しい戦略を必要とするのであります。

もし「三重革命」のなかで提示されたような諸政策が採られない場合、わが国民は、未曾有の経済的、社会的混乱の渦中に投げ込まれるであろうことをわれわれは確信します。われわれの声明は、われわれの経済機構のなかで激烈な諸変化がなぜ起こりつつあるのか、またそれら諸変化と黒人の完全な権利を要求する運動の増大との関係を明らかにし、さらに現在要求されているとわれわれが考える最小限度の公的ならびに私的な諸方策を示すことをめざしているのであります。

ドナルド・G・アガー、ドナルド・B・アームストロング博士

ジエームス・ボッグス、W・H・フェリー

トッド・ギトリン、ロジャー・ヘイガン

ミカエル・ハリントン、トム・ヘイデン

ラルフ・L・ヘルシュタイン、フランシス・W・ヘリング博士

ヒュー・B・ヘスター、ジェラルド・W・ジョンソン

アービング・F・ロークス、グンナー・ミューダール

ジェラルド・ピール、ミカエル・D・リーガン



パン・B・セリグマン、ロバート・ティーパー
ウィリアム・ワージー、アリス・メアリー・ヒルトン
デビッド・T・ベイズロン、マックスウェル・ガイスマール
フィリップ・グリーン、H・ステュアート・ヒューズ
ライナス・ポーリング、ジョン・ウィリアム・ウォード

ホワイト・ハウス（ワシントン）

一九六四年四月六日

親愛なるフェリー殿

大統領は、貴下の委員会によって作成された覚書「三重革命」を同封した三月十九日付の書簡に対し、感謝の意を表明されました。

この数カ月間、大統領は貴下の覚書のなかで論じられている諸問題——貧困、失業、技術変化等——に対し、多くの方策を講じられました。大統領は、貧困に対して容赦なき闘いを挑むことをわれわれの機関に委ねられ、そして貴下もご承知の通り、この闘いを続行するために必要な武器を要求する大規模の新しい法案を議会に提出されました。大統領はまた、十二月二十一日、国防および軍備縮小が経済に及ぼす衝撃に関する委員会（The Committee on Economic Impact of Defense and Disarmament）を設立されました。この委員会は、国防費の変化によって経済が受ける衝撃をわれわれがよりよく理解するために企画された行政府部内の諸活動に関し、中央の総括および整合をおこなうであります。大統領は、技術変化が経済に及ぼす衝撃を研究し、そして、



FROMM-Online

三重革命

この声明は、いまや人類は現存の価値や制度について根本的な再検討を必要とする歴史的局面に立っていると
いう認識のもとに書かれたものである。現在においては、別個の、しかも相互に強め合う三つの革命が進行しつ
つある。

三重革命

技術の急速な進歩と、経済活動の方向と位置に関する急激な変化とは、わが国民に対して種々の問題を提起し、闘いを挑んでいます。貴下の委員会は、これらの問題に対しまったく新鮮な見方を進んでとることを、はつきりと表明してられました。これらの問題に関与する行政府内のひとびとはすべて、貴下の委員会のおこなった分析と提案とにしかるべき深い考慮を払うことでありましょう。

リー・C・ホワイト

大統領特別法律顧問補佐官

W・H・フェリー殿

「三重革命」に関する特別委員会

サイバネーション革命・生産の新しい時代がはじまった。この新しい時代の組織原理は、工業時代の組織原理とは異なったものであり、それは、工業時代の組織原理が農業時代のそれと異なっていたのと同様である。サイバネーション革命は、計算機と自動操作の自動制御機械との結合によってもたらされ、人間の労働をしないで必要としなくなるほとんど無限の生産能力をもった一つの体系をつくりだしている。サイバネーションはすでに、経済的・社会的体制をそれ自身の要求に適合するよう再組織しつつある。

兵器革命・種々の新しい型の兵器が開発された。これらの兵器は、戦いに勝利をもたらすことは不可能であるが、文明を抹殺することは可能である。そしてこれらの強力な兵器は、国際間の紛争を解決する手段としての戦争を追究してしまったことを、われわれはいまようやくにして認識しつつある。戦争は究極的には無益であるという知識が、つねに存在する全面的破壊の脅威を和らげてはいる。「戦争のない世界」の必要は、たとえそれを達成する過程が、長い、報いられることの少ないものであるとしても、広く認められているところである。

人権革命・全人類が、人間の完全な権利を求めていることはいまや明白である。この要求は、アメリカにおいては、市民権獲得の運動として表明されつづけてきた。しかしながらこれは、すべての個人が価値あるものとして尊重され、何びともその人種のゆえに差別されることのない、そうした社会的・政治的制度の確立をめざす世界的範囲の運動の、一地域での現われにすぎない。

この声明においてわれわれは、これら三つの革命的現象のうち、とくに第一のものをとりあげる。これはわれわれが他の二つの革命の重要性を低く評価するからではない。それどころか、政府の態度と政策における根本的な変化がとくに必要とされるのは、これら三つの革命が同時に起こったものであり、相互に作用しあいながら発展してゆくものであるからである、とわれわれは断言する。至高の課題である平和を正しく論じ、かつ解決できる雰囲気、アメリカにおいてつくりだすためには、サイバネーションに正しく対処し、人権をすべてのアメリカ

カ人に与えるための政策をとることが不可欠なのである。

黒人たちは、アメリカの経済的・社会的生活に彼らが完全に参加する権利を、ただたんに正義の問題として要求する。彼らは、この目標を達成するための主要な手段は、適当な雇用の機会を得ることであると考えている。すなわち「ワシントンへの大行進」は、自由と職を要求したものであった。職に対する黒人たちの要求は、いまもなお満たされていない。サイバネーションによって経済から締め出されつつある多くのグループのうちで、最も深い痛手を受けているのは黒人である。黒人の失業率が低下することは実際には望みえない。黒人たちに職を約束したとしても、それは結局何十万という黒人を残酷に欺く危険な虚言に終ることであろう。そしてこのことは、年齢のためや、不適切な教育のために、サイバネーションの被害をこうむりやすい白人についても同様である。

市民権を要求する運動は、現在の社会制度によってはその目的を達成しえない。黒人たちはつとめて地域社会の一員となろうとして、「労働所得」という伝統のなかに加わりようと努力している。しかしながらこの伝統は、これまで特権を与えられてきた白人労働者に対してさえ、消えつつあるものである。能率が高く、しだいに価格の低下してゆく機械のために、職は減少する傾向にある。

アメリカは現在、一九四六年の雇用法 (Employment Act) に示された原理にもとづいて動いている。すなわち、すべての国民は、希望すれば職を得ることができ、そしてその職は、生活を維持し家族を養うに十分な資財を提供する、という原理である。それは職をもつことが、経済資源の配分にあずかりうる条件であるというメカニズムである。したがって、職のないひとびとは、辛うじて生活を支えうる最低限の所得しか得られず、「最小消費者」としてのみ機能しうるにとどまらざるをえない。その結果、これらの無力な消費者たちに必要な、そして彼らが可能なら購入するであろうような、財貨やサービスは生産されなくなる。これはひいては他の労働



者から職を奪う結果になり、所得と消費を縮小させることになるのである。

現在の不当に高い失業水準は、もし軍事費および宇宙開発のための支出がひきつづき国民総生産（すなわち生産される全財貨、全サービス）の一〇パーセントを吸収しなければ、何倍にも高まるであろう。約六〇〇万から八〇〇万のひとつとが軍事・宇宙開発活動のための支出によって直接に雇用され、少なくともほぼ同数のひとつとが、これらの支出の間接の結果として職を得ている。ここ数年、軍事・宇宙開発の予算は、国民生産のより多くの部分を吸収し、経済に対する強力な支柱となっているのである。

しかし、核兵器の発達により、戦争は国際間の紛争を解決するための可能な手段ではなくなったという事実が少なくとも部分的には認識されるにいたって、これらの支出はしだいに批判の対象となりつつある。一九六四年はじめ、ジョンソン大統領は、ある種の軍事支出の削減を命じた。国防長官マクナマラは、造船所、軍用空港、陸軍基地などの閉鎖を実行しつつあり、議会は、宇宙開発局（National Space Administration）に対し経費の節減を要求している。これらの経済に対する強力な支柱が将来どうなるかは、一年前と同様こんにちにおいても明らかではない。

サイバネーション革命はどのように形成されるか

サイバネーションは、生産における革命としての諸特徴を明瞭に備えている。すなわち従来のものとまったく異なった技術の発展と、それにとまなう生産機構の新しい原理の出現、人間と環境との関係の根本的な再構成、利用しうる潜在的エネルギーの総量の飛躍的増加、がそれである。

農業革命、産業革命、サイバネーション革命のあいだの根本的差異は、革命が展開した速度にある。農業革命は、数千年前、中東においてはじまった。そして、狩猟、採集の生活から定着した農業へと移行するまでに数世



三重革命

紀を要している。

これに対して、産業革命が出現して以来いまだ二百年たらずであるにもかかわらず、新しい生産技術に関する直接かつ正確な知識は、人類の大半にまで及んでいない。情報のこの迅速な伝播は、広範囲の工業化をもたらす主要な要因であると思なされるのである。

サイバネーション革命の主な局面は、現在のところアメリカにおいてのみその展開をみせているが、その影響は、ほとんどただちに全工業世界、さらに非工業世界の多くの地域にみられ、はやくもそれに対する分析がおこなわれ、批判がなされている。サイバネーション革命によって提起された諸問題は、全人類の歴史における新しい時代の一部である。そしてアメリカの国民は、最初にそれらの問題に直面しつつある国民なのである。アメリカ国民がサイバネーションをいかに扱うかは、他の地域でのこの現象の展開に影響を与えることであろう。わが国は、世界の観覧に供すべく、機械と人間のドラマが最初に演ぜられる舞台なのである。

アメリカにおいて、サイバネーション革命によって提起された基本的な問題は、消費者としてのひとびとの権利を守るためにこれまでとられてきた一般的メカニズムが効力を失った、ということである。こんにちまで経済資源は、雇用の機会を得ようとはぼ同等の条件で競いあう機械と人間とに対して、生産への寄与を基準にして分配されてきた。サイバネーション化した諸機構が展開するにつれて、機械の体系は人間の協力なしに、潜在的に無限の生産力をもつにいたる。機械は人間から職を奪い、資源のなかの、より多くの部分を吸収する。一方、機械にとって代わられた人間は、最低限度の、生産と無関係な、政府の救済——失業保険、社会保険、福祉年金など——をまたねばならなくなるのである。しかし、これら政府の救済手段も、歴史的矛盾、すなわち潜在生産力がアメリカ全国民の必要を満たしてあまりあるにもかかわらず、人口の相当の部分がしばしば貧困の限界以下の最低生活を余儀なくされているという歴史的矛盾をおおいかくすことがしだいに不可能になりつつある。



産業体制は貧困を追放することはできない

この矛盾の存在は、在来の経済分析では否定され、あるいは無視されている。一般の経済学の接近方法では、潜在的需要は不当に低く見積られていると論じられ、そしてその潜在的需要は、もしそれが満たされるならば、仕事の数を増加させ、仕事に就くひとびとに所得を与える働きをすることを考えられている。また現代の経済分析の多くは次のように述べている。すなわち、消費者と産業の必要を満たし、充分な公的サービス——学校、公園、道路、住宅、見苦しくない都市、清潔な水と空気——を提供するには、用いうるすべての労働力、および産業のすべての生産能力が必要であるとするのである。そしてさらに、需要は、さまざまな基本的な方法によって増加させることができ、また世界各地の貧困に追いやられた何十億というひとびとの生活状態を改善するために資金と機械を提供することによって、需要は望まれるどんな程度にまでも増加させることが可能であるが、現在貧困に追いやられているひとびとは、食物と住居、衣類と機械、そのほか産業の進んだ国々の国民にとっては当然のこととなっているすべての物を欠いていると論ぜられるのである。

サイバネーション革命が、これまで無視されてきた公共部門へ資金を配分する可能性を増加させ、内外の貧困の追放を可能にするということについては疑いない。しかし、現在の産業体制は、これらの可能性が現実となりうるための、適当なメカニズムを何ら備えていない。現在の産業体制は、財貨を、量的に増加の一端をたどるようであるだけ能率的に生産することを目的としてつくりあげられており、これらの財貨を購買する力の配分は、ほとんど自動的になされるものとされていた。有効需要の配分、すなわち、消費する権利の付与のための、唯一の主要なメカニズムとして、「職」所得」という環が存在してきたが、いまやそれは、サイバネーション化した生産機構のほとんど無限の可能性に対し、主要なブレーキとして作用することとなったのである。



三重革命

近年、政府は資源をよりよく配分し、失業および不完全雇用を減少させるために、いくつかの法案を提出した。これらの法案のあるものは立法化されたが、多くのものは、議会の支持を得ることができなかった。どの場合にも議会は、これらの法案が資源配分および生産増進に関する伝統的な諸原理と異なるという理由で反対したのである。均衡予算論者や利益団体にそそのかされて、議員たちは、サイバネーションによってもたらされた豊饒という事実に対処するのに、貧困という理念にもとづいた経済機構がひきつづき保持されることを是とした。この時間つぶしで無益な批判は、議会の運営を遅れさせ、三重革命の相互に関連し合った効果を見失わせることとなったのである。

経済上の大問題は生産をいかに増大させるかにあるのではなく、サイバネーションのもたらしうる豊饒さをいかに配分するかにあることを理解したときにはじめて、財貨やサービスの潜在的豊饒さの適切な配分がなされるであろう。そのためには、消費者の権利を保証するためにとられているメカニズムに、根本的な変化が緊急にもたらされる必要がある。

サイバネーション革命の実態と統計

サイバネーションの進行とともに展開してゆく現象の正確な速度、あるいは、その現象の全貌について述べることは、責任ある観察者ならば、あえて試みようとはしないであろう。しかしながら、この革命のいくつかの側面はすでに明らかになっている。すなわち、

- ・ サイバネーションがはじまってから生産性の上昇率は高まった。
- ・ 貧困を前提とする産業経済体制は、サイバネーション化された機構によって生産された、あるいは生産される



FROMM-Online

潜在的可能性のある、豊富な財貨やサービスの配分には役立たない。

・かくて過大な余剰生産能力と高水準の失業とが過去六年以上も共存してきた。

・高水準の失業の根底となる原因は、機械の能力が、多くの人間がそれに歩調を合わせる能力以上の速さで高まるからである。

・永久に貧困であり、永久に職のない階級が、潜在的豊富さのまったただななにつくりあげられる。

右に述べた事態の証拠は次の通りである。

(一) 機械組織の効率の増加は、サイバネーション革命がはじめて顕在化した一九六〇年以来、人時間当り生産性がそれ以前よりいっそう急速に増加したことに表われている。一九六一年、六二年、六三年において、人時間当りの生産性は、年平均三・五パーセント以上の割合で上昇した。これは過去の総平均よりも、また戦後の平均上昇率よりもかなり高率である。

企業にとって、サイバネーションはしだいに魅力あるものとなってきつつある。サイバネーションの現在の初期段階においてさえ、費用は非常に削減されており、その結果、耐久性のある機械の価格は、機械がとって代わった労働者の現行一年当り賃金コストの三分の一にまでなっている。人時間当り生産性の増加率は、今後もより急速に上昇することが予想される。

(二) ここ数年のあいだに、需要は急速に増加して、いまや人と機械設備の全生産能力を使用しうるまでになっている。しかし、有効需要をさらに増加させるといふ課題は、年とともに困難になることは確かである。失業を現在よりふやさないためには、年三〇〇億ドルの国民総生産の増加が必要であり、失業率を望ましい水準にまで引き下げるには、四〇〇億から六〇〇億ドルの増加が必要である。

(三) 一九六〇年代における公式の失業率は、五・五パーセントあるいはそれ以上であるが、一〇代の労働者の



三重革命

失業率は着々と上昇し、いまや約一五パーセントに達し、黒人の一〇代労働者のそれは、約三〇パーセントである。そして、少数民族の一〇代労働者では、時には五〇パーセントを越えることさえある。黒人の失業率は、職業、教育程度、年齢、性別を問わず、つねに白人の二倍であり、他の少数民族の失業の状態も、同様に悪い。不況地域での失業率は、五〇パーセントを越えることがしばしばである。

失業は統計が示すよりもはるかに悪い状態にある

これら公式の統計数字は、失業の実態をきわめて過少に評価しているものである。公式の数字は、不完全雇用あるいは水増し雇用について述べていないが、一九六二年において、公には雇用されていると称せられる労働力の五・五パーセント以上は、完全就業を望んでいるにもかかわらずパートタイムの職しか得ていなかった。さらに失業率算出のさいには、ある人が最近積極的に職を求めた場合にのみそれを失業者として数えるため、就業を望んでも雇用の機会はないとあきらめて職を求めないひとびとの数は統計に表われていないのである。

このような理由で、失業率が高いグループ——年少者、老人、少数民族——のあいだでは、失業率は一般に実際より低く見積られている。農業、鉱業、工業の不況地域のひとびとの多くは、公式の定義によれば職を得ていることになるが、現実にはなほだ不完全にしか雇用されていない。これらのひとびとは、もしほかで仕事を得る見通しがあれば移ってゆくであろう。職に就くことを望みながら働いていないひとびとの数は、公式の統計数字に示された四〇〇万人に対して、実際には八〇〇万人以上であるとみて差支えない。

さらに重大なことは、労働力となることを自発的にやめたひとびとの数が、一定にとどまらず恒常的に増加の一途をたどっているという事実である。これらのひとびとは就職をあきらめようと心に決め、再び職を得ることはけっしてないという事実を認めてしまっているようにみえる。このように一度決めてしまうと、それは経済上



も、また社会的、心理的にも、もとにもどることはほとんどない。年老いた労働者は、みずからを「引退した」とよぶ。彼は、社会保障を受けている身分を捨てなければ仕事に就くことはできないのである。いまだなお最盛期にある労働者が、救済を受ける側に立つことを余儀なくされる。ほとんどの州では、救済を受ける者となる条件を満たそうとすると、個人の立場に根本的な変更がもたらされ、いったん救済を受ける者となると、これを逆にもとへもどすことはつねに困難であり、まったく不可能であることもしばしばである。一〇代の若者たち、とくに中途退学学生や黒人たちは、彼らが労働力となりうる余地はないことを悟るようになる。そして同時に、彼らは現実他にとるべき道もないのである。これらのひとびととその家族とは、アメリカの人口の「貧困」階層の大きな部分を占めている。

これらの傾向は、労働力となることを要求するひとびとの割合——いわゆる労働力化率——の減少という統計上の証拠によって明らかに示されている。近時、見かけ上は失業率が五・五パーセント程度に安定していることは、それゆえにかえって誤解のもととなる。それは、働くことを望んでいるひとびとのために、経済が職をつくりだすことに成功したその尺度ではなく、むしろ、職に就くことができずに、労働力市場から身をひいたひとびとの失意と敗北の表われなのである。

(四) 現在の産業体制は、もし能率的に機能すれば、私的企業部門を拡大することによって多数の新しい職がつくりだされる、という前提に立ったものである。しかし、一九五七—一九六二年のあいだにつくりだされた新しい職の半分以上は、公共部門——とくに教職部門においてつくりだされたものであった。私的企業部門においては、サービス業を除いていまやほとんど職はつくりだされなくなっており、前記の期間においてつくりだされた四三〇万の職のうち、わずかに二〇万だけが私的企業自身の活動によるものであった。サイバネーションをある種のサービス産業へ適用することは、いまだはじめられたばかりであるが、実はこれは非常に有効であろうと多くの権威者が予想している。しかし、もしそうしたことがおこなわれるとすると、私的企業においては働き口が顕



三重革命

著につくりだされることはますますなくなっていくであろう。

(四) サイバネーションは機械の質の水準を高める。こんにち生産されている機械は、平均して高校卒の人間に等しい能力をもっている、と最近ワーツ労働長官は述べた。それゆえ、もし人間がそうした機械と競うことになるならば、人間は少なくとも高校を卒業していなければならないことになる。しかしながら労働省は、現在の傾向にもとづいて、高等学校から中途退学者はこの一〇年間に全学生の三〇パーセントに達するとみている。

(五) アメリカにおいては、経済的にみて恒久的に不振である階級が拡大しつつある。アメリカ国民の約五分の一、三八〇〇万人がなお貧困な生活を送っており、最下層二〇パーセントのひとびとが受け取る所得は、一九四四年には全体の四・九パーセントであったが、一九六四年には四・七パーセントに下がっている。

ワーツ労働長官は最近、この傾向を要約して次のように述べた。「怒濤のようにおし寄せる人口増加と疾走するテクノロジ―とは、アメリカの労働力を、一千万のもてる者と百万のもたざる者へと引き裂きつつある。六九〇〇万人の雇用を擁するわれわれの経済においては、要求される技術を身につけたひとびとは経済上の機会と所得を得る力を享受し、他方そうした技術をもたないひとびとは、新しい打ち勝ちがたい問題——生産者としても消費者としても、永久に経済生活に参加しえないという問題——に直面している。ひとびとをこのように分割することは、人間のボタ山をつくり出す恐れがある。裕福な、技術を身につけた、雇用されている国民のなかに貧しい、技術をもたない、職のない別の国民がふえてゆく事実は、われわれにとってまさに耐えがたいことである」と。



必要とされる新しい合意

これらの統計数字によって示される事態が動かしがたいものであり、またまったく新しいものであることは、いまや一般に認められている。しかしそれにもかかわらず、失業を最小限度にまで引き下げ、現在の生産体制がすべてそのまま存続しうるような方策を案出することが可能であるということがいまだに主張されている。「現在の産業の生産体制が事態に適應する時間を与えるために」、技術変化の速度を落とすべきであるという極端な意見さえ、何人かの権威者によって提出されているのである。

しかしながらわれわれは、現在の産業の生産体制はもはや存続しえないと信ずる。そして、技術変化を個人に益あるものとし、一般の福祉に役立つものとする唯一の方法は、技術変化の過程を受け入れ、技術変化を合理的にそして人間的に利用することであると主張する。新しい政治経済の科学は、サイバネーションを助長し、計画的に発展させることを前提としてうちたてられるであろう。サイバネーションのもたらしたさまざまな問題点は、とりわけ英明な政策決定に委ねられるべきものである。そしてサイバネーションそれ自身こそは、この移行過程において生ずる困難を最小限度にするために必要な資源と用具とを提供するものである。

しかし主要な変化は、予見しうる将来において、われわれの態度と制度の上に生じなければならぬ。こんにち、アメリカ国民は、三つの同時に起こりつつある革命を支配しているかにみえながら、これら三つの革命の渦中に巻き込まれている。これらの現象のそれぞれについての理解、とりわけテクノロジーについての、真の理解を欠くならば、われわれは、能率的ではあるが、人間性不在の社会が、われわれの怠慢から出現するのを容認することになる。われわれの未来を支配するためには、われわれはもちたいとねがう社会を意識的に形成すること



三重革命

が必要である。サイバネーションはここにいたって、われわれに対し次のような歴史的問題に答えるよう迫るのである。生活の物的基礎が人間の諸活動以外のものにおかれるようになる時、人間の役割は果たして何であろうか。各個人に対して、資源を獲得する手段を配分するさいに、その基礎となるべきものは何であろうか。職に就くこと以外に、財貨やサービスに対する正当な権利を要求する道があるであろうか。

サイバネーションによって、社会はもはや、たんに反復を繰り返す、意味のない（それゆえ不必要な）労苦を個人に課さずにするようになった。いまや社会は、市民を解放し、幅広い範囲の活動のなかから、市民が自分自身で職業を選択することを可能にしている。そしてこれらの活動は、われわれの価値体系やわれわれがこれまで受け入れてきた「仕事」の様式から生まれ育ったものとは異なるものである。しかし、サイバネーションに関して、ここに述べた事柄について合意しない限り、わが国民は、サイバネーションが人間の向上発展のために約束するすべてのものを享受することはできない。

行動のための提案

サイバネーションに関して新しい合意にいたるためには、まず第一に、職と所得とのあいだの伝統的なつながりが断ち切れつつあることを認識することが何よりも必要である。豊富の経済は、一般に仕事といわれているものに従事しているといえないとにかかわらず、すべての市民たちに快適な経済的不安のない生活を保証しうるものである。人間によって生産された富と同じく、機械によって生産された富もやはり富である。したがってわれわれは、このような社会が、すべての個人、すべての家族に対し、ふさわしい所得を権利の問題として与えるために、その社会に適した立法上行政上の諸組織を通していまだ果たされていない約束を実施するよう強く主張す



るのである。

これを実施することは、アメリカに将来出現する経済的、社会的、政治的秩序にとって必須であり、また唯一の政策であるとわれわれは考える。この政策によって、現在雇用の不足のために貧困な状態にあり、あるいはまもなくそのような状態に陥るであろう四分の一の国民が、豊富な社会の成員となることが可能になる。所得を得るといふいまだ果たされない権利が国民すべてに等しく与えられるならば、アメリカの市民あるいは住民が実際に餓死することのないように企てられた——失業保険から救済手当にいたる——さまざまなよせあつめの福祉政策はもはや必要ではなくなるであらう。

正直にいえばわれわれも、われわれの価値体系におけるこうした変化の諸結果をすべて予見しているわけではない。しかしながら、サイバネーション化された社会における豊富を配分するさいには、その配分は、貧困を基礎とした経済体制のもとでの基準とまったく異なった基準にもとづいてなされなければならないことは明らかである。そして時がたつならば、所得を得る権利の確立は、三重革命によってもたらされるわれわれの社会における価値体系の再構成のための、たんに第一歩にすぎなかったことが立証されるであらう。

現在の体制は、私的利益をもたらす諸活動を助長するが、われわれの社会の富と生活の質とを豊かにするような諸活動を無視している。そしてその結果、これまでの国家の政策は、人間の福祉よりは生産過程の繁栄に重点をおいてきたが、サイバネーションの時代は、この傾向を逆転することが可能である。生産過程よりはむしろ人間に重点をおいた公共の政策や研究によって、一般に非経済的と考えられている多くの創造的な活動と創造的な関心が、もはや財貨やサービスを生産する必要のない多くのひとびとのもつ時間と仕事を引き受けることになる、とわれわれは信ずる。



三喜革命

社会は全体として、新しい型の建設的な、みのり豊かな、人格を高めるような活動を奨励しなければならない。これらの活動のうちの主なもの、ひとびとを物にはなく、ひとびとをひとびとに結びつける、教育あるいは学習のような活動である。われわれの社会において、教育は、元来、利潤を得ることを目的としておこなわれたものではけつてなかつた。教育は、この移行の時代の要求を満たすために公共部門を拡大させるという目的に、第一にそして最も明確に適合する活動を代表するものである。

財貨やサービスを生産するひとびとの数がしだいに減少してゆくとき、一国民のあいだで、長期的にみてどのよう人間に活動が変化し、どのように人間が生産に関与する仕方が変化するかを予言することは、われわれにとって不可能である。また、これまでの完全雇用体制にとって代わると思われる所得配分の総合的な型を予見することも同様に不可能である。しかしながらこれらのことは、三代代あるいは四世代後に出現するであろう社会について、たんなる思いつきで述べるような種類の思弁的・空想的な事柄ではない。未来の姿の概要は、現在すではっきりと現われている。失業、不十分な所得、意に満たない生活という問題は、現在われわれが直面しているものにはかならない。アメリカの黒人は、不利な立場にあるひとびとすべての要求——すなわち権利——を主張して抵抗運動を続けている。黒人たちの要求の声は、こんにち、最も根強い声であるが、さらに黒人たちの背後には、数百万の貧困に苦しむひとびとが存在し、そして彼らは、サイバネーションは、正しく理解され用いられるならば、窮乏から脱し相応な生活へ向かう道となりうることを知りはじめているのである。

移行過程⁽¹⁾

サイバネーションによってひき起こされる環境上および生活方式上の急激な変革は、一夜にしてなし遂げられ



るものではないことをわれわれは認める。しかしながら、それらの変革を通常の市場の機能に委ねたのでは、物心両面の困窮と、そしておそらくは政治的混乱とを招くことであろう。こうした困窮状態は、すでに失業者たちのあいだに明らかに認められ、救済金を受けている者たち、さらにその孫の世代にまでも及んでいることが認められる。そして、品位のある生活どころか、安定した生活さえを社会がなんら約束していないように見える若者や老人たちがますます顕著に見受けられる。ここでわれわれは、移行のためのプログラムを提示しなければならぬ。このプログラムは、職を奪われたひとびと、経済体制の外へ投げ出されたひとびとに希望を与えるものでなければならぬ。そしてまた、政治上・社会上の諸制度について、テクノロジの時代において不可欠な諸変革を起こさせるために、ひとびとを奮い立たせる基礎を整えることをめざすものでなければならぬのである。ここで提示されるプログラムは、すべてを尽くすものではなく、むしろ必要な見通しを与えようとするものである。われわれは以下のことを提案する――

(一) われわれの教育体制をつくりあげるための強力なプログラム。とくに恒常的に不十分な教育しか受けていないひとびとの要求を念頭においてつくられたプログラム。われわれは、教育、研究開発の分野において数万の雇用が、これらのプログラムによってとくに若年層のためにつくりだされると考えている。年間一〇万人の新規教員を訓練するための連邦政府によるプログラムが必要である。

(二) 公共事業の振興。ダム、貯水池、港湾、水および大気汚染対策のための施設、公共のリクリエーション施設、等を建設する公共事業のプログラムを計画し、実現することが必要である。年間一〇億ドルの公共事業費支出によって、一五万ないし二〇万の職がつくりだされるが、われわれは年間二〇億ドル以上がこの方面に支出されるべきであると考え。そしてこの支出が、経済的に不振の地域、あるいはへき地の救済を目的とする資金の一部として支出されるならばいいそう好ましい。

(三) 公的・私的を合せて、年間七〇―一〇〇万戸を目標とする低コスト住宅建設の強力なプログラム。



三 重 革 命

(四) 都市および都市相互間の高速交通機関を發展させ、かつそのための融資をおこなうこと。巨大都市に関して拡大しつつある諸問題に対処するためのプログラム。

(五) 石炭不況地域における豊富な石炭を利用して公營の発電所を建設し、低コストの電力を重工業地区、住宅地区へ送ること。

(六) 閉鎖された軍事基地を、地域社会のため、または教育機関のために再利用すること。

(七) 移行期に生じる負担を公平に配分し、同時に所得の再配分をおこなわしめるための税制の大幅な改革。このためには、超過利潤税の適用を拡大することが重要であろう。補助金や特別免税計画は、多くの産業が人力から機械力へと移行するさいに生ずる人間の困窮状態を緩和するために必要とされるものである。

(八) 労働組合は、この時期に多くの方面で重大かつ意義ある役割を演じる。

(a) 就業者のみならず、技術変化によって仕事を失った者のために、団体交渉を利用すること。

(b) 住宅、リクリエーション施設、および組合がすでに協定している健康や福利厚生に関する同様のプログラム、等のような給与以外の特別手当を得るための交渉をおこなうこと。

(c) 巨額の年金や福祉のための基金を用いて労働組合が投資をおこなうさいに発言権をもち、投資政策を打ち出すこと。それらの政策は、投資の対象となる企業の、社会的効用と社会的機能とを主要な決定基準として立てられること。

(d) 失業して意見を發表しえないひとびとが、彼ら自身の経済的運命に関してふたたび発言できることに、失業者を再組織すること。および、ホワイトカラーと専門的労働者を組織する運動を推進すること。

(九) サイバネーションによって生ずる困難を最小限にいとめるため、サイバネーションの速度と方向とを調整すべく政府の許認可権限を活用すること。この報告書によって示される目標に向かっての可能な限りすみやかな移行を促進するものとして、課税権と同様に最低賃金決定権を利用すること。



これらの提案は、完全なもの、あるいは明確に定式化されたものであろうとするものではない。この提案の企図するのは、社会的に役立つ諸企業に対して現在支出されているよりも毎年さらに数十億ドル多くの支出をおこなない、政府に対しては、危機の時代に例外はあったが、現在までに与えられてきたよりも大きな役割を与えることである。われわれは現在を危機の時代と考える。その危機とはすなわち、三重革命である。そしてこの移行に関して広く採用されるべき哲学は、われわれの経済的、社会的、政治的諸制度は、人間の利用に供せられるために存在するものであって、人間は、特別の経済体制を維持するために存在するものではない、という信念にもとづいてうちたてられなければならない。この哲学の核は、政府は、生存、自由、幸福の追求を可能にするために、人間のなかに設立されるものであり、そしてまたこれらの目的を達成するための創造的、積極的な手段でなければならないということを理解することにある。

変革は統御されねばならない

第二次世界大戦後における歴史的発見は、国民の経済的運命は統御しうる、ということである。一九四六年の雇用法をめぐる論議以来、アメリカ連邦政府は、自国の社会的・経済的福祉に対し、根本的に責務をもつことがしだいに理解されてきた。統御の本質は計画である。公的機関による一般の福祉のための計画こそ、民主主義にもとづく要求である。会社のような私的機関によるそれ自身の福祉のための計画は、一般の福祉の増大に自動的に結びつくものではない。このことはサイバネーションが職に与えた衝撃からもすでに明らかである。

技術の急激な変化によって生じたさまざまな困難は、議会でも認識され、長期的および短期的「混乱」を扱った提案、不況地域、「衝撃を受けた」地域に関する立法、機械にとって代わられた労働者の再訓練に関する立法、



三重革命

等の対策がとられているが、提案されたさまざまな方策は、考え方において「移行的な」ものではなかった。おそらくこうした理由で、これらの方策は緩和しようとした諸状況に対してあまり効力をもつものではなかった。しかしこの立法の根本的な弱点は、効力のなさではなく、支離滅裂さにある。これらのばらばらな方策は、けつして深い病をいやすための計画であるとは思われず、いわば、うわべの傷をおざなりに治療するものにすぎないと思われるのである。

計画にあたる当局は、社会各層のひとびとが表明する要求をとりあげ、選ばれた代表者たちの民主的論議によって徐々にそれを人間の要求としてまとめてゆく、そうした組織をつくらなければならない。

計画にあたる特別の機関の第一の仕事は、次のようなものでなければならない。すなわち、

- ・ 技術革新の異なった段階において、サイバネーションの社会的、経済的影響を評価するために必要なデータを蒐集すること。
- ・ 公的および私的発議により、サイバネーションを助成し、奨励するための方策を提案すること。
- ・ 社会の要求に対応した人的資源、自然的資源の適正な配分に努めること。
- ・ 貧困に基礎をおく経済体制の内部での完全雇用が基準目標とされる社会から、生産的労働という伝統的な意味のもとでの失業か、あるいは、豊富の経済によって可能となった、社会的に価値はあるが「非生産的な」さまざまな種類の仕事への雇用かが基準となるような社会への移行が円滑におこなわれるための諸方策を發展させること。いいかえれば、もはや財貨やサービスを生産する必要のないひとびとが、自分自身を満たし、さらに社会的に有益なさまざまな職業にみずからの道を見出すような状況をつくりだすこと。
- ・ 国防支出および国防関連支出にかわる代案を策定すること。それは、一般の資源のより合理的な利用法として、市民、企業家、労働者のすべてによって好感をもって受け入れられるものでなければならない。



・国内計画と対外計画とを統合すること。技術革命は、実質的に、すべての主要な国内問題と世界の問題とを結びつけた。工業諸国と後進諸国とのあいだの大きいなる不平等は、長期にわたって保持されるべきものではない。

全体を通じての目的は、民主的統制による計画機関が、経済生活を意識的、合理的に方向づけることである。

この変化した体制のなかでは、新しい計画機関は、あらゆるレヴェルの政府——地方、地域、連邦——で活動し、機関の運営においては、民主的参加がおこなわれるように組織されるであろう。これらの機関は、公共生活のあらゆる分野において広がりつつある改善の要求に、方向と内容とを与える仕事を受けもつてであろう。計画機関は、みにくい都市、汚染した大気と水、不適切な教育制度、失われてゆくリクリエーション資源や物的資源、低水準の医療、無計画な経済発展、等に対する抗議もとりあげ、その抗議を一般的福祉の向上のために働く結果とした力となす道を示すであろう。

われわれは、「共同市場」やヨーロッパのいくつかの国の計画機関の記録に大いに勇気づけられる。そして、アメリカがそれらの機関の長所と短所とを学びとることは、きわめて有益であると信ずるものである。

計画化の重要な帰結の一つは、公共部門への投資に積極的に歩を進めることであろう。この方面へのより多くの投資が奨励されるのは、第一にはそれが立ち遅れているからであり、第二には、この部門において必要とされるものは、一般的福祉の内容の重要な部分をなすものであるからであり、そして第三には、豊かな社会は容易にそれらの必要を満たす余裕をもっているからである。われわれがいまや移行の時期にあることを認識するならば、完全雇用をもたらずであろうような諸活動を提示することは人を欺くこととなる、とわれわれは考える。サイバネーションの効果は、私的部門においてと同様、公共部門においても追求されるべきであり、計画化の主要な目標は、公共部門におけるサイバネーションの効果を実現する一つの手段たることにある。計画機関の中核をなす前提は、われわれの声明の中核となる前提と共通であり、それは、われわれ国民は、財貨やサービスの生産が、



FROMM-Online

三度革命

所得配分の唯一の手段ではなく、そしておそらくは主要な手段でもないような社会に向かって移行しつつあるというものである。

変革の民主化

人類は、国際間の紛争を解決する手段としての制度化された武力を最終的に廃棄し、それに代わってよりよい世界に導く政治的、道徳的な代替物を見出す、という一つの方向を、兵器の革命はおぼろげながら示しているように思われる。黒人の革命は、黒人たちが社会的、政治的、経済的に平等な資格でアメリカの社会に究極的に参加することを予告している。サイバネーション革命は、民主的価値においても物的価値においても、質的により豊かな生活を提供する。人間にさまざまな決定をおこなわせ、それらの決定が人間の生活をかたちづくるような、そうした社会秩序が生まれる可能性は、いまやこれまでよりも大である。満たされぬ労働の絆から解放された人間は市民となり、彼ら自身となり、彼ら自身の歴史をつくる。

しかしこれらの約束は強調されたものであって、必ずしも実現されるとはかぎらない。前述の「民主主義的展望」を明らかにし、より可能にすることと、それに到達することとはまったく別物である。なぜならば、民主主義的生活のヴィジョンは、技術の変化によって現実化されるものではなく、意識的にその理想に向かって行動し、そのヴィジョンを生きた形で実現し育ててゆく制度をつくる人間によって現実化されるからである。

われわれのいう民主主義とは、自覚をもった人間としてみずからの生活を理解し、表現し、決定することのできる男女の構成する社会を意味する。民主主義は、富が人民によって人民のために配分され、広範な社会の利益に供されるような政治的、社会的秩序のなかにのみ根をおろすことができる。豊富の時代の出現とともに、人間は、もはや、みずから人間の制御と理解を越えた社会の力と社会の決定の囚人であると感ずる必要のない、み



ずから参加する真の民主主義に対する経済的基盤をもつにいたったのである。

〔新山春子訳〕

(1) ここに署名したすべてのひとびとが、移行期に関するこの見解を支持しているわけではない。ロバート・ティーパーとジェイムス・ボツグスは、次のような見方をとる。すなわち、移行期における主要な原理は、来るべき社会ではふつう、仕事は人間でなくて機械がおこなうようになるであろうこと、人間の活動は、新しい型の「仕事」と「余暇」に向けられるであろうこと、の二つであると説くのである。したがって、彼らの見方によれば、この節で素描される特定の諸提案は、移行期から豊富の時代に向かって進むためよりも、貧困の経済体制のもつ諸問題に対処するために適当なものである、ということになる。



監訳者あとがき

本書は *Socialist Humanism, an international symposium*, edited by Erich Fromm の邦訳の後半である。すでに上巻の「あとがき」で、本書の目標や寄稿者の構成などについては簡略に紹介しておいたので、ここでは少し内容に立ち入ってみることにしよう。

本書の寄稿者に共通してみられるのは、さまざまな抑圧から人間を解放しようとする強烈な意志と確固とした姿勢である。だが同時に、それぞれの寄稿者が生きている歴史的・社会的な現実の相違、直面している抑圧形態の相違に対応し、問題意識にかなりの相違もみられる。ここでは、そうした共通点と相違点とを含む問題状況のなかで、とくに注目に値すると思われる二、三の点について触れてみたい。

第一に、ユーゴスラヴィア、ポーランド、チェコスロヴァキアという、すでに社会主義体制をとって二十年以上におよぶ経験を経た諸国においては、スターリン主義を生んだ国家権力による抑圧から、どのようにして人間を解放してゆくか、社会主義のもたらす新しい疎外形態を、どのようにして克服してゆくか、という問題が大きくとりあげられている。たとえば、ダニロ・ペヨヴィッチは、「人間関係における革命と人間自身のなかでの転換が、社会主義の目標なのであって、生産力を発展させることが目標なのではない」と断言し、スターリンを技術主義的合理化のシンボルとしてとらえているし、ブレドドラグ・ヴラニツキーは、社会主義が国家権力の止揚をめざしながらも、国家権力と官僚制の上にさしあたり築かれねばならないという矛盾をはらむことを認めつつ、「疎外



の問題は社会主義の中心的課題」であることを力説している。アダム・シャフも「人間の哲学」へとマルクス主義が復帰しつつある要因として、社会主義体制のなかで新しい生活様式を創造する必要性に迫られていることを第一に挙げている。ここで社会主義のなかでの新しい「民主主義」という問題が登場していることは、注目すべき動きだといえよう。ドイツのエルンスト・ブロッホ、イリヤング・フェッチャー、イタリアのガルヴァノ・デルラ・ヴォルペらが、近代市民社会の遺産である自由を、社会主義はどのようなかたちで受け継ぐべきか、という問題を追求しているが、そこにも共通の問題意識が窺われるのである。

第二に、資本主義諸国からの寄稿者のなかには、テクノロジの急激な発展、それにとまらぬ社会計画という側面を重視し、そこでの人間疎外にいかに対抗するかを問題とする傾向がみられる。フロムの言葉を借りれば、「豊富のなかの疎外」という問題が、「貧困のなかの疎外」と緊密にからみあいつつ現われているのである。パトランド・ラッセルは彼一流の皮肉をこめて、テクノロジの発展のなかでは勤勉のエートスが失業の増大を生むと説き、マチルド・ニールは「人間尊重の要素」と「疎外の要素」というテクノロジの二側面を鋭く対照させている。巻末の「三重革命」はアメリカの直面するサイバネーション革命、兵器革命、人種差別に反対する人権革命の様相を提示すると同時に、その具体的対策を提案している（この概略の内容は『朝日ジャーナル』一九六五年三月一四日号に紹介されたことがある）。このテクノロジの発展は社会主義諸国においてもみられるものであり、たとえばミハイロ・マルコヴィッチは、テクノロジの急速な発展をもつばら批判するばかりのヒューマニズムを拒け、「科学技術の進歩の合理的な制御、科学技術の否定的で非人間的な結果の実践的な廃棄」を課題として提出している。

第三に、寄稿者全体を通じ、「社会主義ヒューマニズム」の原点としては、『経済学・哲学草稿』をはじめとするマルクスの初期の著作が用いられているが、多くの場合、『経済学批判要綱』や『資本論』との結びつきのみならず、いわゆる「後期」から切り離して「初期」のマルクスを讃美する「原始マルクス主義



監訳者あとがき

義」の誤りに陥っていない点も、注目に値するであろう。そしてカレル・コシークが「人間の哲学」を人間以外の存在についての哲学と結びつける必要を説き、イワン・スヴィタークが人間・社会についての科学的研究の諸成果を包みこんだ科学的人間学の必要を説いていることも、興味ぶかい。またフロムはマルクス主義と精神分析の接点として「社会的性格」の問題を提起しているが、これもまた新しい意味の「人間の哲学」を構築する手がかりを提供するであろう。

*

本書はアメリカでかなり広い読者の関心を集めているとのことであるが、『*The New York Review, Science & Society, Virginia Kirkus' Bulletin, Ethics*』などがそれぞれ書評を掲載している。そのなかで最も充実した内容をもつと思われる G・リヒトハイムの書評 (*The New York Review* 所載) を簡単に紹介しておこう。リヒトハイムはまず問う。「一つの観念が肉をまともって具現し、生活の様式となるとき、その観念にはどんなことが生起するであろうか。同様にまた、ユートピア的目標をもつ運動が政権を掌握し、アリストテレスの時代以来の政治哲学者たちを困惑させてきた古来の難問に直面するとき、この運動には何が起ころうか」と。究極的目標を放棄し修正して妥協をするか、それとも何ごともしなかつたかのように口を拭ってしまうか。世界の偉大な宗教の歴史やルネサンス以来の西欧自由主義の歴史をふりかえると、文明はユートピア的な約束あるいは救済の約束にもとづいていること、そしてこの約束はけっして果たされはしないが、この約束なしにはいかなる進歩もありえなかつたことを教えてくれる。このような考え方は、フランス革命がその約束を十分果たしえなかつた後の時期に思索したヘーゲルの懐疑主義でもあった。われわれはつねに、さまざまな幻想を通じて現実を見ているのであるが、共産主義はそのうちで最も新しく強力なものであった。



このようなりヒトハイムの前置きは、まさに「懐疑的」な態度の表明ともとれるが、それだけではなく、マルクスの思想の現実化（社会主義革命、社会主義体制の実現）がなし遂げられるとともに、さまざまな妥協が生じ、新しい疎外の諸形態が生みだされてきたが、いまや再びマルクスの思想の原点に廻り、それを廻りどころにして、この現実の疎外諸形態を廃棄しようとする動きが現われてきていることを、象徴的に示しているものと私には思われる。

リヒトハイムは続いて各論文につき簡単な紹介と評価を試みているが、彼が高く評価しているのは、マルクラーゼ、カメンカ、フェッチャー、リュベルの各寄稿、ポーランド、ユーゴスラヴィア、チェコスロヴァキアの「新マルクス主義」哲学者の寄稿であり、他にアーベントロート、ラッセル、トマス、ティトマスらの寄稿をとりあげている。リヒトハイムが本書全体を通じ重要視しているのは、①東ヨーロッパの社会主義思想と西側のそれとを比較できること、②東ヨーロッパの思想家がスターリンやレーニンから自由に（全面的とはいえないが）思索していること、③東ヨーロッパで新しい社会組織についての具体的な論議が進められていること、④シヤフのような正統的立場の哲学者が一般のひとびとの幸福や個人の役割について論ずるようになってきていること、⑤一九一七年のソヴィエト革命実現以前にヨーロッパで提起されていた社会主義の思想および運動の諸問題は、「近道」を提示したソヴィエト革命以後、未解決のまま放置されてきたが、それらの問題があらためてとりあげられ、究明されていること、⑥イタリアが社会主義者と共産主義者との協同を実現する場所となりつつあること、などである。リヒトハイムの視野はやはりアメリカ風の眼鏡によって制約されているが、それはそれとして、本書の内容をかなり正確にとらえているように思われる。

本書に収められている論文のうち、エルンスト・ブロッホ、レオポルド・センゴール、バートランド・ラッセル、リュシアン・ゴルドマンの各論文は、すでに他のところに掲載されたものであるが、他の三十三の論文は、本書のために新たに書かれたものである。



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holders.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

監訳者あとがき

本書の邦訳が、わが国での「社会主義ヒューマニズム」をめぐる議論を深める一助となることを希い。つ。
一九六七年六月六日

城塚 登

マルキシズムを云々するとき、それは大別して次の二つが考えられよう。その一つは人間学的Ⅱ哲学的側面であり、他の一つは経済的Ⅱ政策的側面である。訳書の上巻では主として前者が、下巻——とくにその「実践」の項では後者が考察されているが、その経済的Ⅱ政策的アプローチは、社会主義社会の建設像を模索する上で、重要な手掛りを含んでいると思われる。

こんにち、資本主義体制と社会主義体制とを問わず、怖るべき速度で進行しつつある技術革新の嵐のなかで、果たしてマルクス主義経済学がどの程度有効か、「困のなかの疎外」と緊密にからみつつ出現しつつあるフロムのいう「豊富のなかの疎外」にどう対処するか、「三重革命」にみるアメリカの直面するサイバーネーション革命、兵器革命、人権革命の三つの様相への具体的対策は何か、など、在来ともすれば哲学臭の強かった諸討論に対し、具体的イメージを提示している点で、わが国の一般識者に啓蒙する点が非常に大きいと考えられる。

¥ 1300