

## 疎外論の再審 —生涯学習体系論への序章—

### A Re-examination of the Concept of Alienation :

### A Preparatory Note toward the Theory of Lifelong Education Systems

黒 沢 惟 昭\*

Nobuaki Kurosawa

はじめに

#### 1 問題設定

現代日本における大衆の政治的意識の在り方は、国家の抑圧装置およびイデオロギー装置によって、またメディアの情報操作によって、規整・管理され、変容を伴いつつ形成されている。このような「政治」の在り方を与件としたうえで、資本制的生産の総過程および資本制的社会構成体に組み込まれている「生産者—消費者大衆」は、どのようにして、自らの政治的意識・意志の在り方を革め、新たな批判的主体に生成変転することができるか。この批判的主体の形成という現代的課題に対して、どのような学問的な探求によって回答＝解答を与えることができるか。この課題に応えるべく、拙著『人間の疎外と市民社会のヘゲモニー—生涯学習原理論の研究』（大月書店、2005年、以下『原理論』と略記）を上梓した。

#### 2 方法

本書で提示した基本的なモチーフは、「市民社会における批判的主体の形成」と「生涯学習」との接合である。そして、この在り方が本書のアクチュアリティを基礎付ける。まず、「教育研究の根本意図」を「この世において人間が疎外されているという事実、そして、この事実を人間は

どのようにして認識し、いかに回復をはかろうとするのか」（『原理論』P.51）という「問い」として示す。次に、これまでの生涯学習の諸研究には生涯学習についての概念的な把握が十分に認識され、遂行されてきたとは言い難いのである。そのために生涯学習の原理的考察が目指されなければならない。前提としては「これまでの諸研究を逐一検証し、その結果を一定の視点のもとに、整理・再構成する」ことである。さらに、具体的には教育の外部から生涯学習の原理的領域に迫ることが必要である。そのために、宮原誠一の「教育再分枝説」をグラムシのヘゲモニーに関するテーゼ「ヘゲモニーのあらゆる関係は必然的に教育的関係である」を反転させ、「教育は必然的にヘゲモニー関係である」（『原理論』P.23）という教育に関するテーゼへと脱・構築することを目指した。このような問いと方法論に基づく、生涯学習論の体系の全体的なデザインは次のようになる。

#### 3 生涯学習体系のデザイン

「この世で人間は、疎外された受苦的存在であるが、同時に人間はこの状態をのり超えようとする情熱的な存在でもある。これが私人間観の前提である。この疎外を超克しようとする場が、市民社会であり、疎外回復の営為をヘゲモニーと呼ぶ。ここでヘゲモニーとは、非暴力的な知的・道

\* 社会福祉学部教授

徳的な説得による合意の獲得である。一方、市民社会を空間の面で捉えれば、日本では地域社会ないし「自治体」と大きく重なる。ところで、そこにおける疎外回復の主体形成のためには、「地域の住人」が「市民」に、地域が文字通りの自治体、市民社会に転生しなければならない。生涯学習とは、この転生のための主体形成を主務とするものなのである。」(『原理論』P.47)。これにもとづく体系の展開は以下の三部構成になる。「第Ⅰ部 人間の疎外と回復の思想—初期マルクスの考察」は、生涯学習論の体系化の基礎付けのために、初期マルクスの人間の疎外と回復の思想の分析による疎外論の理論的な確立の試みである。「第Ⅱ部 市民社会とヘゲモニー—グラムシ『獄中ノート』の考察」は、グラムシの『獄中ノート』について、「実践の哲学」「市民社会論」「歴史のプロック」「知識人論」「ヘゲモニー」にテーマを絞った解説を行い、ヘゲモニーと主体形成との関係を教育として捉え返す試みである。すなわち、第Ⅰ部で理論的に検討した疎外論を基礎論とするヘゲモニー論の構築の試みである。「第Ⅲ部 市民社会と主体形成—教育改革と生涯学習」は、現在の市民社会のもとで、その具体的在り方の欠陥と限界を批判し克服する「批判的主体をいかに形成するのか」を探求したものである。すなわち、第Ⅱ部のヘゲモニーに関する理論的研究を経由した、市民社会における対抗ヘゲモニー形成のための「政治の技術論」である。この体系構成においては、第Ⅰ部は、第Ⅱ部および第Ⅲ部のための基礎論の位置を占めている。従って、批判的主体の生成論としての生涯学習論の体系の理論的な基礎付けの成否は第Ⅰ部の批判的疎外論の妥当性にかかっている。

批判的疎外論の人間観を、すなわち、人間本質を「人間はこの世において、疎外され「受苦的」な存在である。だが同時にこの疎外を意識化し、それを超えようとする「情熱的」な存在でもある」(『原理論』P.50)と捉える。一方、「グラムシの思想と教育学の間—自著『人間の疎外と市民社会のヘゲモニー—生涯学習原理論の研究』の紹介を兼ねて」(『LA CITTA FUTURA(未来都市)』第38号、東京グラムシ学会会報、2006年)において、この人間観は「マルクスから学んだ人間の本

質(ヴェーゼン)についての根本了解(ベグライフェン)である」と述べた。さらに、マルクスにとって根本問題は、近代の超克である。いいえれば、疎外とその回復となり、その主体はプロレタリアートである。この思想は初期から後期に至るまで一貫していたと考える。

如上的ように生涯学習論の体系をデザインすれば、疎外論がその原理の核心になっていることが了解できるだろう。そこで小論においてはこれまでの疎外論の批判的捉え返しを試みる。

## 一 疎外の思想

疎外の思想について先行の諸研究を要覧・総括した経緯がある。小論のために加筆・修正をして再録する。疎外論の再審にあたってまずは私なりの「疎外」についての見解を提示したいと考えるからである。

### 1 語義

語源的には、外化(Entäußerung)という類語と同様に、ギリシャ語(allotriosiz)、ラテン語(alienatio)など、〈他者化、譲渡化〉を意味するドイツ語訳に淵源するものであり、すでに中世ドイツ語にも存在し、ルターの独訳聖書にも用例がみられる。この語は「他のものにする」ことが本義であるが、ここから転じて、主体的・能動的であるはずの人間が自ら生み出したものと疎遠な関係になっている状態をいう。さらに一般的に、主体的なものが「非本来的な在り方」になっている状態を総称して「疎外」という言葉で呼ばれている。

### 2 思想的系譜

疎外の思想はフィヒテ(Fichte, J.G)、ヘーゲル(Hegel, G. W. F)らのドイツ古典哲学者から展開された。フィヒテは、先述のEntäußerungという語を用いて、神が自己を外化して人間のかたちとなったという聖書の立論を逆転させ、人間が自分の内なるものを外化して神を定立するのだと説き、後述のフォイエルバッハ(Feuerbach, L. A)の宗教批判の先鞭をつけたのであった。さらに、フィヒテの疎外論は、意識の自己外化によって絶対精神に至るというヘーゲル哲学の先駆とも

なっている。

### 3 ヘーゲル

ヘーゲルにおいては、Entäußerung（外化）と Entfremdung（疎外）は述語としては区別して用いられている。ヘーゲルが Entäußerung という語をはじめて用いたのは『イエナ実在哲学』においてであり、それは労働論の文脈で論じられている。つまり彼は人間の労働をく此岸的な自己物化（外化）と規定したが、労働の場における外化と回復の論理構制を彼岸的な精神の自己外化（疎外）と自己獲得という普遍的な論理展開に活用する。ヘーゲルによれば、唯一の実在は精神・理念とされるが、この精神は、それ自体としては自立することができない。そこで自己の外部に本質を外化するが、やがて精神はこの外化された対象＝自己表現のなかに自己を承認しなくなる。このとき、外化された精神は本来の精神とはよそよそしい（fremd）関係にあるとされている。このような精神の活動の構図がヘーゲルにおける「疎外」（「外化」）である。しかしヘーゲルにとっては「疎外」（「外化」）は精神の発展のために超えなければならない過程、すなわち、精神がやがて自己を意識として自立的な自己になりゆくための不可欠な“体験”の一齣なのである。こうして疎外を克服した精神はついに「絶対的精神」（absoluter Geist）に達し、主・客の統一、融合を体現することになる。（『精神現象学』）。社会的レベルにおいても、愛の共同体である「家族」は人論（Sittlichkeit）の疎外態としての「市民社会」を経過（疎外からの「回復」のプロセス）して、倫理の実現した「真の共同体」である「国家」に至ると説かれる。（『法の哲学』）

要するに、ヘーゲルの疎外論の要諦は意識が対象として見出す定在が意識自身の活動によって生成したもの、意識の疎外態にはほかならないことを確認し、そのことにおいてその階梯での主＝客の対立を、疎外を媒介として揚棄することにかかっているといえよう。たしかに、この論理構制は壮大であり、普遍性をもっているが、一方で思弁に陥っているという批判も免れない。つまり、彼は個別から出発して普遍への展開を説こうと努めながら、アポリアに至ると、個別はもともと普遍を

内包していたというトートロジーに陥るのである。この難点の打開のためには、主体概念の捉え返しを行いつつ、ヘーゲル疎外論の発展的な継承が必要になる。

### 4 ヘーゲル左派

この任務を引き受けたのはヘーゲル左派であった。その一番手シュトラウス（Strauß, D）は、ヘーゲル哲学を一層推し進め、万人は神の受肉体であること、この受肉した存在以外に神なるものはありえないと主張した。これを受けて、やがて主語と述語とを完全に逆転させて神とは人間の本质であることを見抜いたのはフォイエルバッハであった。彼はヘーゲルの精神に感性的・自然的人間を対置する。この人間観のもとに、神とは人間自身の理念化したものであるのに、人間がその神を崇めて跪いていると説く。（『キリスト教の本质』）。「主」であるべき人間が自ら創り出したもの＝対象化したもの（神）が、逆に「主」となって人間が従属しているという構図、これが宗教における「人間の疎外」である。しかし、この場合、疎外が宗教（意識）の領域にとどまるかぎり、主体であるべき人間が疎外の構造（秘密）を自覚することによって疎外の回復は可能となる。しかし、ヘーゲル左派の思想的大枠をいえば、たんにフォイエルバッハ流の宗教批判だけでなく、この疎外の論理構制を政治・経済・社会の場面にも拡大していたのである。因みに、ヘス（Hess, M）はキリスト教において人間が神に外在化することから類推して、人間が貨幣に外在化すること自体を人間の疎外と捉えた。ただし、彼は人間の疎外を生産におけるよりも流通において捉えたために疎外の論理はあっても疎外からの回復の論理はみられないのである。その場面を積極的に推し進めたのはマルクスであった。なお、ヘーゲル左派の殿将ともいうべきシュティルナー（Stirner, M）に至ると、神・国家・社会のみならず、フォイエルバッハのいう、主体としての〈類的人間〉もまた、真正なる実在的個体の疎外態であると捉えられることになる。

### 5 マルクス

宗教（意識）における人間の自己疎外の論理構

制を政治・社会批判に移して、つまり旧来の社会体制に対する社会主義的批判を疎外論と結合させようと志向したのは、ヘーゲル左派の一員である初期のマルクスであった。彼の社会観は、まずヘーゲルの市民社会・国家論を継承することから出発した。その後、フォイエルバッハの唯物論及び宗教批判の方法に学び、国家は人間の共同性の疎外態であることを喝破し、市民社会こそ人間が現実に生きる社会であることを洞察する。歴史は人間の対自然の協働関係＝労働によって生成されること、しかし市民社会においてはその労働が疎外され、人間の完全な喪失が一般化している事態を次のように論ずる。

マルクスによれば、人間はまずなによりも自然存在として捉えられる。すなわち、人間は一方で自然の秩序に属すると同時に、他の自然存在と異なり目的意識的に自然に働きかけ、自然を改変する（労働する）。その過程において人間は同時に自己の内なる自然をも変革し、諸能力を発展させていく。マルクスの人間観は、神の被創造物としての精神的存在でもなく、まさに「人間的な自然存在」なのである。これがマルクスにおける人間、自然、労働の本来的な在り方である。

ところで、現実の社会での人間の在り様はどのようになっているのか。マルクスは「疎外された労働」（『経済学・哲学草稿』）において人間の現存を自らの疎外論を集約しつつ展開する。

- (1) 労働生産物からの疎外 私的所有を前提とする社会では、労働者がつくった生産物は労働者に属さない。彼は労働生産物をつくれれば作るほど、自らより安価な商品と化し、ますます窮乏化せざるをえない。
- (2) 労働からの疎外 労働生産物が他人の所有物になると同時に労働者の生命発現としての活動も外的な強制的労働となり、彼はそこで不幸を感じる。すなわち労働者は自己を喪失する。
- (3) 類的存在からの疎外 人間は個体的な存在でありながら普遍を意識する。すなわち人間は類的存在なのであるが、この類的存在としての人間活動が疎外されているために、類的活動は個人生活の手段とされる。
- (4) 人間からの疎外 これは以上3つの疎外の帰結として説かれる。労働者の自己疎外の事実はこの

社会のあらゆる関係を規定し、資本家でさえもこの関係から逃れることはできないのである。

ところで、マルクスは『ドイツ・イデオロギー』（1845-47年）以降、ヘーゲル左派の疎外論からの転換を図ったという説がある（廣松渉）。この説によれば、疎外論はある本質（あるべき人間）を想定しそこから逸脱を説くという構制であるが、そうした考え方は物象化された観念であって、現前に存在するものは個々の人間が分業という形態で互いに協働しあう関係の連関態でしかない。あるべき本質とはその人間の協働関係が反照され、物象化されたものにすぎないのだと説かれる。事実マルクスの中・後期の著作には「疎外」という語は少なくともキー概念・述語としては用いられていない。初期マルクスの実体概念としての「疎外」論から中・後期の関係概念としての「物象化」論への転換説が提唱される所以である。たしかに、後期のマルクスが貨幣や私有財産を<疎外>論的発想で論じたり、共産主義の理念の本質の奪回という論理で説いたりとはしなくなったが、しかし、その事実にはたしてマルクスが疎外論的論理構制そのものを捨て去ったことを意味するのか否かについては、現在なお解釈が分かれるところである。（次節参照）

## 7 疎外論の推移

現代において疎外が脚光を浴びたのは1923年のルカーチ（Lukács, G）の『歴史と階級意識』が刊行されたとき、そして1932年に『経済学・哲学草稿』の公刊の際であった。後者の場合には、マルクーゼ（Marcuse, H）がマルクスの疎外論に着目してヘーゲルの労働論との関係に言及したことが注目される。その後、一方でスターリン時代が、他方でファシズム体制が続いたためもあって、疎外論研究は十分に進展したとはいえない。

大戦後に至っても、ソ連のマルクス研究や、その影響下のいわゆる「ロシア＝マルクス主義」の潮流のなかには、疎外論研究は低迷をきわめた。ただし、ルカーチ、コルシュ（Korsch, K.）、あるいはフランクフルト学派に属するホルクハイマー（Horkheimer, M）、アドルノ（Adorno, T. W）ら、「西欧マルクス主義」と称される研究者の間ではマルクスの疎外論を重視する動きがみられ

た。ところが、1950年代後半以降、スターリン批判を機縁として「ロシア＝マルクス主義」の権威の低下もあって、疎外論の研究は新しい段階を迎えるに至った。すなわち、疎外論の論理構制がマルクスの全思想においていかなる位置と意義を占めるのかという問題が中心に論じられるようになったのである。すでに一端を述べたように、疎外論は初期のマルクスの思想であって、後期の思想は一種の墮落であるという見解もあれば、疎外論は後期のマルクスにおいてはただちに乗り越えられた単なる過渡的なものにすぎないという説も、様々なヴァリエーションを伴いつつも依然として後をたたない。この2つの論点をめぐっては、現在に至っても定説の確立をみていないというのが現状である。

## 8 疎外論の再興

ところで、近年ベルリンの壁に続いてソ連邦も崩壊し、マルクス主義の権威は一挙に瓦解したかのように見える。しかし、グローバルな環境問題、南北格差、民族紛争など世界各地で非人間化現象が広がっている。支配・被支配の構造も階級一元論で説明できるほど単純ではなくなっているため、広い意味での疎外の問題の検討とその解決がいまこそ迫られていることは論をまたない。これに対応して、マルクス主義ではなく、現代社会学においても、社会心理、社会病理、産業労働などの分野で疎外概念が重要な意味をもち、それなりの蓄積もみられる。これらの蓄積がそれぞれの場面でのどの程度に疎外からの回復に有効であるかは詳らかではない。現代社会の諸分野までに拡散した疎外の準拠点は、すでにみたようにヘーゲル、とりわけマルクスの思想とその疎外概念であった。昨今においてはそのマルクス主義文献においても<疎外>概念が複雑・多岐になっている一端もすでに考察したところである。したがって現代の疎外の問題を捉えるためには如上の複雑な状況を勘案しつつ、それぞれの思想的文脈に応じて含意を汲みとり概念化する知的営為が求められている。(初出「疎外」・『教育思想事典』勁草書房、2000年)

## 二 疎外論と物象化論の検討

私なりに把握した疎外概念の総括については、前節に記したので参看されたい。

旧来の疎外論克服のためには、さしあたって2つの関連する課題が浮上する。1は存在論的疎外論の再審であり、2は、物象化論との関連である。

### 1 存在論的疎外論とグラムシの思想

存在論的疎外論とは、人間主体が外化し疎外されながら再び自己回復を遂げるという予定調和的な物語に帰結する疎外論である。今村仁司によれば、この物語はヘーゲルの『精神現象学』に始まり、サルトルの『弁証法的理性批判』で頂点に達するという<sup>1)</sup>。

因みに、私の疎外論研究は、ヘーゲルからフョイエルバッハを経てマルクスへと至る思想史のなかに疎外の問題を検証し再構成したものである。たしかに、社会の否定的な事実や人間の苦悩の所在を指差する批判的疎外論を内実としている。しかし、ヘーゲルの「具体的普遍」の現実態としての「プロレタリアート」(マルクス)によって、究極に疎外が回復されるのだと主張した限りで「ハッピーエンド物語」に通ずる面があった。とりわけ、社会主義国家の崩壊以降、この点の再検討を痛感している。小論もそのための考察である。

存在論的疎外論の問題点を敷衍し、超克の道について述べてみたい。

ヘーゲルの「具体的普遍」のプロレタリアートへの転成については初期マルクスのゲルマン共同体への関心があった。しかし、その後マルクスはヘーゲルの歴史哲学構成に学び唯物史観を練り上げてゆく。つまり、自由の理念と展開というヘーゲルの解釈による歴史観をマルクスは階級闘争による社会主義社会、 Kommunismusの実現こそが歴史の意味であると置き換えたのであった。要するに人間活動の目的はこの Kommunismusの実現であるという主張である。哲学はこの歴史の意味を明らかにし、かつ彫琢し、哲学を身につけた知識人が労働者大衆に歴史の意味を教えるのだと説かれる。労働者大衆は、この歴史的使命に目覚めてひ

たすら Kommunismus の道を進めばよいのだとされたのである。単純化して言えば、歴史の意味、目的は既に確定されていて、人間の実践はそれに向かって進むだけでよいのだ。それは、それ自体では意味をもたない、目的のための手段に過ぎないとみなされたのである。その結果、その目的を自覚した少数「知識人」が未だ無自覚な多数の大衆を啓発し目的を教化するという定式が一般化する。その「知識人」とはヘーゲルにおいては普遍的身分としての官僚であり、マルクスにおいてはプロレタリアート、レーニンにおいては党、つまり党官僚となった。そこに決定的に欠如しているのは、差異による個人が相互に議論しつつ共同性を掘げ、そうした営為によって未来社会を創出しようとする大衆—普通の人々の自立性と主体性である。これは89年のベルリンの壁の瓦解以来の社会主義の崩壊で明らかにされた教訓である。

もちろん、以上の総括がスムーズになされたわけではないが学生時代以来の初期マルクスへの関心と研究蓄積が大いに役立ったことは幸いであった。ベルリンの壁の崩壊のショックは、グラムシへのあらたなる関心へとつながっていった。グラムシの思想については、拙著『現代に生きるグラムシ・市民社会へのヘゲモニーの思想と現実』（大月書店、2007年、以下『グラムシ』と略記）第Ⅲ部に記したのでここではマルクスとの違いに限定して述べてみよう。

ヘゲモニー、市民社会をキーワードに新しい時代における疎外回復の方法を構想・提示したのはグラムシであった。彼もマルクス、レーニンを継承し、一時は、工場における労働者権力の確立—労働者の自治と主体性の回復—を目指した（「工場評議運動」）が、その挫折の経験から生産点だけでなく、生活圏をも含む広範な市民社会全域の「ヘゲモニー」による新しい社会形成を構想したのであった。

しかし、それはマルクスが「歴史的必然」とみなした Kommunismus 社会をプロレタリアートの独裁によって実現しようという構想ではなかった。そうではなくて、市民社会をベースにしてその存在要件の拡充・深化によって、市民相互の討議（知識人と大衆の相互交流によって、全ての人が知識人になること）によって、その過程で歴史の

「意味」が判明し、それに基づいて歴史は生成されると考えられた。彼の「実践の哲学」の立場からいえば、少数エリートによって未来社会が予め確定され提示されるとは考えられないのである。人間の実践・行動は目的遂行のための手段ではなく、それ自体が有意味とグラムシは考えた。

彼もまた、マルクスと同じく、人間の本質が国家に疎外されていると考える。つまり、新しい社会を構想し、それを創り出し、運営していく能力など、人間の本質が国家に奪われていることをヘーゲル、マルクスから学んだ。しかしこの疎外の回復を、国家の官僚による救済（ヘーゲル）やプロレタリアートの自己解放（マルクス）に求めなかった。そうではなくて、市民・大衆によるヘゲモニーの拡大・深化に求めた。彼は、これを「国家の市民社会への再吸収」と定式化する。これは前述のように、国家に疎外されている人間の本質を再び市民社会に奪いかえす不断の努力の意味である。支配・被支配のせめぎあいによって構成されている現存の可視・不可視の「秩序」を、自由に基づく「新しい秩序」に組みかえる日常の実践である。このためには全ての人が知識人にならなければならないとグラムシは説く。それは、より意識の高い人々とそうではない人々との絶えざる知的・感性的交流によって遂行されるとグラムシは主張する。「ヘゲモニーは全て教育的関係である」。このグラムシの章句はこの辺の事情をよく表している。

以上にみられるように、ヘーゲルの「具体的普遍」の現実体（具現体）としてのプロレタリアートの自己解放によって疎外が回復されるというマルクスの主張、それに基づく「至福千年を夢みる」存在論的疎外論の限界は如上のようなグラムシの思想によって超克される道が開かれたのだ。予めこのことを確かめておきたい。

なお、つけ加えれば、疎外論研究については、内田義彦の研究（とくに、同氏の『資本論の世界』＜岩波新書、1966年＞は注目される）を無視することはできない。氏の疎外論解釈の功績は人間の自己疎外という平板な主張をのりこえて、社会全体の動学過程のなかに疎外の現実態を了解しようとしたことである。（この点の詳しい考察については拙著『グラムシ』「序章」「動態的疎外論

への前哨」を参照されたい)

## 2 疎外論と物象化論

次に、物象化論について検討しよう。廣松渉がマルクスの再解(改)釈によって疎外論の根底的批判を志向したことはよく知られている。その視軸が物象化論である。氏の物象化論の要目の理解のためには、廣松渉『物象化論の構図』(岩波書店、2001年)がハンディで便利である。

廣松は『ドイツ・イデオロギー』の厳密な原典クリティークと、「フォイエルバッハ・テーゼ」に基づきマルクスの関係主義の立場を徹底化させ、物象化論によって近代超出の論理を提起した。注目すべきは、この新しいパラダイム<sup>パラダイム</sup>が後期のマルクス、何より名著『資本論』にまで貫徹するのだと氏が説くことである。その該当箇所は次の通りである。

「商品形態の秘密はただだんに次のうちにある。すなわち、人間にたいして、商品形態は、人間自身の労働の社会的性格を、労働生産物そのものの対象的性格として、これらの物の社会的属性として反映させ、したがって、総労働にたいする生産者たちの社会的関係をも、彼らの外にある諸対象の社会的関係として反映されるということのうちにある」<sup>(2)</sup>

廣松によれば価値成立に関わるこの物象化的錯視は、特殊経済的現象だけでなく、あらゆる文化的、社会的事情にも妥当するものだという。私がおその教育面の事象を解明したいと念ずる所以である。後論のために氏による物象化の定義の一例を以下に引用しておく。

「人びとの間主体的関与活動の或る総体的な連関態が、当事者の日常意識には(そして、またシステム内在的な準位にとどまっているかぎりでの体制内の“学知”にとっても)、あたかも物どうしの関係ないしは物の性質ひいては物的対象性であるかのように映現するということ」「このフェア・ウンスな事態、それがマルクスの謂う『物象化』なのである」<sup>(3)</sup>

私なりに言えば、学知的(für uns)には一定の関係内でしか生じる筈のないものが、その関係から離れて自存的に存在しているかのように普通人には(für es)映る事象、ということになる

う。

一方、山之内靖は、こうした廣松物象化論をフォイエルバッハ研究を主軸としながらつとに批判を展開してきたことでよく知られる。同氏は最近、私宛の書簡で、「二〇世紀後半は、物象化論が盛行したが、二一世紀は疎外論の時代である……とりわけ、マルクスの『経哲草稿』の精読を！」と熱っぽく述べておられる。そうした提起を受けて私は氏の旧著の再読を試みざるをえなかった。その中から、重要と思われる章句を抜き出してみよう。

「疎外論とは、理性・悟性のレベルにおいてすでに内在していたところの、理性・悟性と自然的感性の両モメントの分裂が顕在化し、キリスト教という合理化された宗教体系(=価値・規範的拘束性)において、前者のモメントが後者のモメントに対立する疎外態として現出する脈略を指していた」<sup>(4)</sup>。なお、この文脈で山之内はフォイエルバッハの主要概念、「『受苦』的存在」にこだわりつつ次のように解説する。「決して単純素朴な、生のままの自然感性を現すものではない。それは外的自然や他者としての社会集団を、工学的・技術的論理性に従って効率的かつ合理的に再編してゆこうとする道具主義的理性を拒否し、理性自体が、人間存在の部分性・制限性という場の中で作動すべきことを、自ら宣言する立場であった……それは、端的にいえば、物理的生産能力の発展の彼方に『自由の王国』が現れるとするたぐいの啓蒙主義的妄想(マルクス『三位一体範式』『資本論』第三卷)が現れるであろうことを予想し、これに対してあらかじめ警告を与えるものであった」<sup>(5)</sup>

以上に見られるような、フォイエルバッハの「疎外論」宣揚の立場から、山之内は廣松の物象化論を批判するのであるが、以下では紙巾の制約もあり結論部分のみの引用にとどめたい。

「氏(廣松一引用者)の変革論=未来社会論は、フォイエルバッハの『受苦的存在』と比ぶべき精神的変革に言及することのないまま、いささか安易に『必然の王国』から『自由の王国』へという、いかがわしい論点と結びついてしまう」<sup>(6)</sup>

要するに、廣松の物象化論には現代の疎外をのり超える契機があるのか、という反論である(後

論を参照されたいが、山之内の批判は物象化論の批判ではなく、その前提である、初期マルクスと後期マルクスの切断による廣松のマルクス思想の帰結についてである。私なりにあえていいかえれば、フォイエルバッハの「受苦」(的存在)の概念を軽視したために、物象化論は終に存在論的疎外論(前出)に通底する論理に陥っているのだ、というのが山之内の批判である。ここで、念のために後論を援用して山之内の廣松批判を大胆に要約しよう。廣松は、後期マルクスを宣揚し、物理的生産力の発展によって「自由の王国」が出現し、それによって人間疎外が解消されると説く。事態は、しかしそれほど単純ではない。生産力の発展は、自然環境を破壊し、それに根ざす文化的アイデンティティを喪わせている。それに気づき回復するためには、初期マルクスにみられたフォイエルバッハへの共感に基づく「受苦」へのまなざしが必要なのだということである。

未だ山之内の批判の根底部分を十分に捉えていないのであるが、廣松の説く「物象化」された世界の展開(パラダイムチェンジ=物象化の克服)については如上の限り山之内の批判に妥当性があるように思える。だが周知のように廣松は、主著『存在と意味』を完結することなくこの世を去った。おそらく未完のプロジェクト『存在と意味』の第三巻において如上の論点をより明確に論ずることを意図されていたのであろう。いまはそれを確かめる術はない。生前学恩を受けた者の一人としてその課題を今後も引き継ぐべきと考えている。

なお山之内は以上に一端をみた疎外、受苦的存在の概念を一層敷衍して「システム社会の構制」とそこにおける「疎外の現在」の解明及びその解放の可能性について言及している。以下の2つの書と共訳書も大枠としてこれらの課題を扱っているので参照されるべきであろう。山之内靖『システム社会の現代的位相』(岩波書店、1996年)、同『マックス・ヴェーバー入門』(岩波書店、1997年)、アルベルト・メルツ著、山之内ほか訳『現代社会に生きる遊牧民(ノマド)―新しい公共空間の創出に向けて』(岩波書店、1997年)

ところで、山之内は、70年代に執筆された旧稿を前提に、現代的観点からマルクス主義の「再

興」を企画した大著『受苦者のまなざし―初期マルクス再興』(青土社、2004年)を公刊された。通読して若き日の意想を一貫して追究し、その成果を現代の「希望の原理」(あとがき)として呈示しようとする著者の壮図と心意気には敬服する。しかも、私が近年の諸研究を十分に視野に入れて考察できなかった『経済学・哲学草稿』の多面的視野からの傍証に基づく、考察には多くを学んだ。とりわけ同書のキー・コンセプトともいべきフォイエルバッハの「受動的受苦」の意味について執拗なまでのこだわりとその概念が内包する現代的批判の視座について教示を与えられたことに御礼を申し上げたい。しかし、本書の旧稿(第一章～第三章)と新稿(序章、第四章及び「結び」)との間には、矛盾もみられ、さらに論証抜きの断定もみられる。(植村邦彦(＜研究動向＞唯物論と自然主義をめぐる〔二〇〇四〕年のマルクス)『社会思想史研究』No.29、2005、参照)。さらに、肝心の廣松物象化論の批判については、前述した以上の論及を読みとることはできなかった。同書の主眼はそこになかったのかもしれないがこの点に関しては残念なことである。因みに廣松の『生態史観と唯物史観』に対する山之内の書評(『週間読書人』1996年9月22日号)を入手し、併読したがそこで閑説される「物象化論」についても、同様の感想を抱いた。(因みに、エコロジーと廣松哲学については物象化論・疎外論の追究のためになお考察を深めるべき今後の課題であることは拙著『原理論』の「はじめに」においても記したとおりである。山之内の廣松批判については後論も参照されたい。)

### 三 疎外論の展開への前哨

一山之内靖『受苦者のまなざし―初期マルクス再興』の検討―

#### 1 受苦者のまなざし

以上、1.存在論的疎外論の帰結、2.物象化論(実は初期マルクスの切り捨てによって物象化を確立した廣松の理説)の限界を検討したが、いづれも現代の疎外に対して有効な解決を見出すことはできていないことを確めた。さらに以下では山之内の近著を手がかりにして論点を深めたい。

山之内の『受苦者のまなざし―初期マルクスの



再興』についてはいづれ改めて検討を試みるつもりである。ここでは小論のために要点を検討する。(カッコ内に前掲山之内書のページを記す)

本書を検討の対象にとりあげた理由を予め述べておきたい。私は疎外を初期・後期マルクスの思想を一貫するものとして捉える。その論点の中心は「受苦的」「情熱的」の概念である。山之内は「受苦的」をキー概念にしなが、後期マルクスはこの考えを捨て去ったと主張する。(とくに、序章、第四章及び「結び」を参照)。本書から多くを学んだが、この山之内の見解は私と大きく異なる。以下、この差異を山之内書によりつつ、明らかにしたい。

山之内は次のように告白する。「レーヴィットからマルクスの背後にある『疎外』というテーマ、ヴェーバーの背後にある『合理化』と『脱魔術化』というテーマを継承してきた私からすると、1960年代以降のマルクス研究が示したなりゆきは、まったく意に沿わないものであり続けた。アルチュセールや廣松渉によって主導されたマルクス解釈は、私の心を動かすものを何ももってはいなかった」(P.11)。さらに、山之内の告白を続けよう。「市民社会派系のマルクス主義についても、おおきな疑問を抱かずにはいられなかった。というのも、梅本克己(『唯物史観と現代』1974年、岩波新書)や平田清明(『自由の王国』と『必然の王国』『思想』1972年7月号らが『経済学・哲学草稿』第三稿にみられる「受苦」(Leiden)について、これをマルクスは克服すべき課題として提示したのだ、と解釈していたからである……。これはまったくの誤読である。「受苦」の論点は当時のマルクスがフォイエルバッハから継承してきた感性論的唯物論の中心命題であり、決して克服すべきものではなかった。むしろ、資本主義的市場経済社会がもたらす疎外を脱却することができるのであれば、そうした未来社会における人間は対自然関係において、また、社会的相互関係において、この「受苦」を感性の本来あるべき次元として「回復」すべきなのだとしたこと、これが『経済学・哲学草稿』第三草稿の論点であった(P.12)

こうして、山之内は、市民社会派、アルチュセールとともに廣松渉の場合も「受苦」の論点の

欠如のために、「初期マルクス」の放棄は誤りであったことを批判する。いいかえれば、山之内が強調する「労働者の解放」よりはるかに根源的な意味をもつ「労働の廃絶」という主題は「後期マルクス」においても持続されたのであるが、本書(前掲山之内書)が全体を挙げて論証に努めたように、「初期マルクス」におけるフォイエルバッハ由来のこの主題は、「後期マルクスではその経済還元主義によってすっかり変質してしまったのである。」(P.14)

## 2 初期マルクスと後期マルクスの切斷

ところで、60年代中葉以降、マルクスを出発点として社会科学や歴史学の潮流におおきな変動が生じたが、その中心はアルチュセールであった、と山之内は述べる。その中心点は、後期マルクスの初期マルクスからの切り離しと純化である。同じ時期に日本では、廣松渉が登場し、マルクスの「フォイエルバッハに関するテーゼ」(1845年)にみえる「社会的諸関係の総体」の発言をとらえて「後期マルクス」への移行を提唱した。さらに廣松は、『ドイツ・イデオロギー』(1846年)以前とそれ以降のマルクスを切斷し、『経済学・哲学草稿』はマルクスにとっては習作以上のものではないと断じた。(以上、PP.19~20参照)。アルチュセールや廣松の「初期マルクス」の切り捨ては、論理性の体系の高度化というプラスの反面、歴史的現実からの乖離というマイナス面を伴ったことを山之内は批判する。いいかえれば、「近代において成立した科学の概念を歴史的に相対化する」(P.25)ことの必要性の提言である。その歴史的課題とはなにか。山之内によれば、それは、グローバリゼーションの時代における「自然環境に根ざした社会関係、自然環境に根ざした文化的アイデンティティ」(P.43)である。その一例として、山之内が不登校児やその親たちの「反管理の場」に注目し、そこに「受苦者の連帯」の一環をみてとろうとする。この新たな空間は、意図せずして「管理社会を支える専門家の論理と役割への疑義」を生じさせ、ここから「地域コミュニティの新たな役割と可能性を模索する運動が展開してゆく」(P.47)と山之内は指摘する。

『経済学・哲学草稿』第三草稿には「受苦的存

在者」の「まなざし」がみられたのであるが、「後期マルクス」においては排除されてしまった。したがって、現代の課題にこたえるためには、以上のような意味において、初期マルクスへ還り、「受苦者のまなざし」の意義を「再興」しなければならないのだ。これが本書における山之内のライトモチーフである。たしかに、山之内が、不登校児やその親たちの「反管理の場」に「受苦者の連帯」の一端をみてとろうとするのは鋭く、共感を覚える。しかし、植村が指摘するように、「受苦者のまなざし」を特権化する山之内が提起するのは「世界像の転換」であり「近代科学を超える第二次科学革命」（山之内書、p.38）であって、「現実の生活諸関係」の具体的なあり方の問題ではない。（前掲植村論文）。初期マルクスにのみ依拠している限り、「ともに悩み苦しむ存在であるのだから一緒に連帯しましょう。分かり合えるはずでしょう…」（植村論文）の域を超えることはできないのではないかと。

### 3 フォイエルバッハ再考

本書で山之内が頻用する「受苦（Leiden）」ないし「受苦的（leidend）」の説明について、山之内は次のフォイエルバッハの文章を引用する。「困窮に悩む（notleidend）存在だけが、必然的な（notwendig）生存である。欲求のない生存（bedürfnislose Existenz）は無意味な存在（überflüssige Existenz）である。欲求一般のないものにはまた生存の欲求もない。……困窮のない存在は根拠のない存在である。悩むことのできるものだけが（Nur Was leiden Kann）存在に値する。……悩みのない存在（Ein Wesen ohne Leiden）は存在のない存在である。悩みのない存在は、感性的ない・物質のない存在（Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne Materie）にほかならない」（『哲学改革のための暫定的命題』岩波文庫、『将来の哲学の根本命題』所収、P.110、Vorläufige Tesen zur Reformation der Philosophie, 1842, Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, Bd. 9, 1970 Berlin, S. 253）。この文章のなかに、フォイエルバッハの人間観の本質がもっともよく示されていると山之内は述べる。

だが、フォイエルバッハ批判時点のマルクスにすれば、如上の人間観はいかにも抽象的であるよ

うに思えた。マルクスの研究者の多くはこの点を批判したのは周知のところである。こうした見解にたいして山之内は次のように反論する。「フォイエルバッハによって捉えられた人間の完全さとそれへの賛美は（「抽象的」の別表現と捉えてもよい—黒沢）、あくまでも人間を人類全体の立場において『類』として捉えた場合に限定されているのであって、このことは十分に銘記されるべき事実なのである」「有限で受苦的な個人としての人間が、個としての立場においてそのまま類と同一化することはあり得ないし、また絶対にできはしないという事実を、積極的かつ肯定的に受苦する立場、それがフォイエルバッハの基本的な立脚点だということなのである」（PP.180～181）。さらに山之内のフォイエルバッハ論を続ける。

「フォイエルバッハの出発点はあくまでも感性的存在として現存している個々の経験的諸個人である。…このような感性的存在だけが現実的（wirklich）である。…フォイエルバッハが理解する現実性は、感性的な経験的存在としての諸個人や自然を特殊性あるいは現象として捉え、普遍的で理念的な本質（＝絶対精神）のうちに包摂され、これと一体化されたもののみを現実性（Wirklichkeit）と呼ぶヘーゲルの場合とは、まったく対立的であった」（P.182）。したがって、フォイエルバッハにあっては、「人間の本質としての『類』が先にある個がその一部として理解されるのではない…有限なものに出発しながら、それが有限な、限界をもった存在であるが故に結び合わなければならない社会的関係を通して、初めて全体的なものが理解されるということ」（P.183）。これがフォイエルバッハの原理的立場なのだと言山之内は強調する。

このように考えれば、『経哲草稿』の「ヘーゲル弁証法と哲学一般との批判」は、フォイエルバッハを念頭において、「対象的な感性的存在としての人間は、一つの受苦的（leidend）な存在であり、自分の苦悩（leiden）を感受する存在である」とのべ、人間もまた「動物や植物がそうであるように、一つの受苦している（leidend）、制約をうけ制約されている本質である」（『経済学・哲学草稿』岩波文庫、P206, 208）と指摘したのは重要である。ここから山之内は、マルクスの立場

を次のように解説する。

#### 4 「進化主義」への転換

「マルクスはここでフォイエルバッハの唯物論が内包する経験論的で自然主義的な側面をはっきり受け入れていたのである。しかし、この経験論と自然主義が必然的に内包する受動的で非実践的な側面に気づいていたマルクスは、人間のもつ主体的で能動的な側面に気づいていたマルクスは、人間のもつ主体的で能動的な側面を方法的に基礎づける必要にも迫られることとなったのであり、ここにヘーゲル『精神現象学』の再吟味が開始されることとなる。フォイエルバッハという対極的な存在にいったん深く内在することを通して初めて、ヘーゲルが内包する主体的能動性を真に評価しうようになるという、初期マルクスにおける逆説的な思考」(P.183)に留意を促す。ここで結論を図式的に言えば、『経哲草稿』時代のマルクスは、フォイエルバッハの「受苦的」人間観への共感を示しながら、ついには、「進化主義的信念」「近代産業のもたらす産業技術の行方になみなみならぬ可能性」(P.416)への信仰のために、フォイエルバッハの「受苦」の思想を第三草稿を転機として次第に捨てるのである。この進化主義的信念を支えたものは、恐らくヘーゲルの『歴史哲学講義』であり、方法的支柱として援用されたものはヘーゲル弁証法であった。(P.316, P.416)

以上のマルクスの思想の変遷を、多くのマルクス解釈者たちは、初期から後期へのマルクスの「発展」とみる。つまり、「フォイエルバッハに関するテーゼ」、またこれを出発点として書き上げられた『ドイツ・イデオロギー』(1846年)によってマルクスは本来のマルクスになったのだと主張したのである。ヨーロッパにおけるアルチュセール、日本における廣松渉はその代表的論客である。(P.454)

すでに指摘したように、山之内の廣松批判は、その物象化論の論理的批判ではなく、その基盤になっている思想—生産力主義、進化主義に対する批判である。私なりに言えば、廣松が構想する物象化論では新しい現代の疎外—「経済資源のみならず文化（あるいはアイデンティティ）や美学、

教育、メディア、さらには学問研究にまでおよぶあらゆる社会的諸資源を国家目的達成のために動員する総動員体制」(P.450)—に対しては全く無力であるという批判である。私が汲みとった山之内の廣松批判は以上のように要約できる。

#### 5 共同主観性

叙述が前後するが、60年代末から70年代にかけて「物象論」によって日本のマルクス主義論壇を風靡したのは廣松渉であった。それは、ルカーチがいうような疎外=物象化論とは根本的に異なる。疎外論の地平を超出するものとしての物象化論が廣松の根本意図である。さらにいえば、物象化論によって、近代的認識論の地平をのり超えようとする志向である。氏の意図を要約すれば、「主体」の二重性（二肢性）と「客体」の二重性（二肢性）、合わせて二重の二肢的連関構造が要石になっている。つまり、「私」はつねにすでに誰かとしての「私」であり、「ある物」は何かとしての「物」である。こうして、世界は四つの連関（四肢的構造）なのである。ところが、近代認識論はこの連関から一極のみをとり上げて図式化するために近代をのり超えることはできないのだ。この構想は、廣松の初期の論考「マルクス主義認識論のために」(『マルクス主義の地平』勁草書房、1969年)のなかで提起され、その後、『世界の共同主観的存在構造』『事的世界観への前哨』(いずれも、勁草書房、1973年)において体系化された。

ところで、廣松の如上のような構想は、もちろん氏の独創によるが、もともとマルクスの思想に基づいている。前述したがそれは、「フォイエルバッハテーゼ」『ドイツ・イデオロギー』を経て、『資本論』で完成されるのだと廣松は説く。(この点は、山之内が批判するところであることもすでに考察した)

#### 四 廣松物象化論の問題点

—花崎皋平『マルクスにおける科学と哲学』を手がかりに—

##### 1 社会性の「囚人」

この物象化論を山之内とは異なる視界からつまり、物象化論の論理自体を批判したのは花崎皋平

である。花崎は、疎外派でも物象化派でもない立場からマルクスを論じた哲学者であるが、それを主著『マルクスにおける科学と哲学』（社会思想社、1987年とくに、第2章第3「共同主観的協働と歴史的世界—広松渉『マルクス主義の地平』—」。以下の引用後のカッコ内に本書のページを付す。）によってみよう。

認識論的には、花崎は廣松と同様に疎外論に批判的である。「広松氏は、力学主義的・機械論的唯物論を『科学主義の典型的な一形態』とし、ヘーゲル、ヘーゲル左派の立場を『人間主義』の一典型として、両者の対立と相互補完の地平がマルクス主義によってのりこえられたものとして、そののりこえの地点を、『ドイツ・イデオロギー』と『フォイエールバッハテーゼ』に求めている。そのこと自体には異論はない」（P.184）と花崎はいう。

しかし、花崎は廣松の「共同主観性」に異議を呈する。つまり、廣松は—と花崎は以下のように述べる—「共同主観的協働を媒介としてフェノメナルにひらける世界を、主体—客体の二項関係においてではなく、役割と意味を加えた四項関係でとらえようという」（P.185）。これによって、「主体—客体の図式における実体性の関係が解体、止揚され、歴史性、社会性、共同主観性として関数的関係へとうつされる」（P.185）のだ。

廣松はこの共同主観を基軸にして世界の「存在構造」を捉える。そして、「マルクスが『すべての社会生活は本質的に実践的である』というときのポイエーシス＝プラクシスは、『本源的に共同主体的な協働…である』（P.188）と廣松がいきることに花崎は注目する。つまり、ここからすると諸個人は、この「共同主体的協働へ参加することにおいて、規定された役割をになう」「項」とみなされる。

このような廣松の「社会性の囚人」（コシーク）のような「人格」の把握に対して花崎は次のように批判する。「人間的諸個人は、所与としての歴史的に特定の＝現実的な連関の『一定の機能のない手』であると同時に、その連関に否定的に対処しうる潜勢力のない手であるという具体的統一」（P.189）である。すなわち、「否定性としての潜勢力を含まない、たんなる機能連関の関

数的項であることは、『人格』の現実態ではなくて、その物象化の側面の固定化であり、人間的個体を非神秘化しつつ神秘化する。つまり、共同主観的『われわれ』を物神化しつつ、諸個人を匿名性へと埋没させるかたむきをもつ」（P.189）

以上が廣松の共同主観性から導き出される「個人」「人格」概念についての花崎の批判である。

## 2 生きた労働、対象化された労働

一方、花崎は、廣松の「実践」についても批判する。端的にいえば、「実践の弁証法が語られない」（P.190）ということである。つまり、『要綱』などにおいて、生きた労働と対象化された労働という二項対立の追求をへて、労働力能、労働力の概念が次第に彫琢され、それをまっけて価値論の全構成がさだまってくるさいのマルクスの思索と発想が視野から落されているからである（P.192）。いいかえれば、構成された構造を客観的に分析するのではなく、その構造の発生をえぐり出し、解体をめざすことが重要であると花崎は主張する。

以上に廣松物象化論の花崎による批判の要点をみたが、すでに先にも触れたように、物象化論には、それをのり超える論理が欠如しているという私の批判を花崎は、「生きた労働」と「対象化された労働」の二項対立の追求を経る、「労働力能」に着目することによって解決が可能になる方向を示唆した。この点は、前述したが、内田義彦が『資本論の世界』で試みた「生きた労働」と「死んだ労働」の統一として初期マルクス（疎外論）と後期マルクス（『資本論』）を統合するという意想と通底すると思われる。しかし、「書評」というスタイルのためもあって花崎の批判は体系的とはいえず「プログラムの」である（今村仁司前掲書参照）。

花崎の廣松物象化論に対する批判は以上にとどめる。ここからも、廣松物象化論は現代の疎外を超克する有効な理論たりえないのである。

## 総括「受苦的」「情熱的」人間の再審

「はじめに」に記したように、疎外論は、私のライフワーク、「生涯学習体系化論」の「要」の部分である。私はそれをマルクスの「受苦的」、

「情熱的」という概念を基軸に論じてきたが、フォイエルバッハとマルクスの関係についての新しい解釈（前掲山之内書）に接して、再検討の必要が生じた。小論はそのための考察である。

人間はこの世において、疎外され「受苦的」な存在である。だが同時にこの疎外（受苦）を意識化し、それを超えようとする「情熱的」な存在でもある。私は、人間観、疎外論をこのように捉えてきた。ここでは、残された紙巾で、小論の総括を行いたい。

私は、たしかに「疎外されること」と「受苦的」とを同じ内容として捉え、この「受苦」「疎外」からの回復のエネルギーを「情熱的」と捉えた<sup>7)</sup>。こうした私の理解には『資本論』の「窮乏化」理論が前提されている。周知のように、資本主義的蓄積は必然的に労働者に「窮乏」（疎外）をもたらすのであるが、労働者はそれ（受苦）に対して受動的に甘んじているわけではない。反抗しそれを超えようとする、意欲をもつ存在、つまりその意味で「情熱的」な存在でもあるのだ。向坂逸郎が理論的指導者として情熱をもってとり組んだ三井三池の大闘争は以上のマルクスの人間観の実証である。（『原理論』PP.51-60参照）。その点に誤りはないであろう。ただし、これは『資本論』のつまり、後期マルクスの人間、疎外観である。

しかし、初期マルクス、とくに『経哲草稿』ではどうであろうか。「受苦的」「情熱的」という言葉が対句のようにでてくるのは『経哲草稿』である。そこにはこうある。「対象的な感性的な存在としての人間は、一つの受苦的 [leidend] な存在である、自分の苦悩 [Leiden] を感受する存在であるから、一つの情熱的 [leidenschaftlich] な存在である」（岩波文庫、P.208）。ここで、「受苦」とは、「感性的」であることであり、「自分の外部に感性的な諸対象をもつこと、自分の感性の諸対象をもつこと」（同）と同義である。そして、「情熱的」とはこの「対象に向かうエネルギーに努力をかたむける」（同）ことである。いいかえれば、「人間はひとマルクスは以下のように述べる一直接的には自然存在である。自然存在として、しかも生きている自然存在として人間は一方では自然的な諸力を、生命諸力をそなえて

おり、一つの活動的な自然存在である。これらの力は、人間のなかに諸々の素質、能力として、衝動として実在している。他方では、人間は自然的な肉体的な感性的な対象的な本質として、動物や植物がそうであるように、一つの受苦している [leidend]、制約をうけ制限されている本質である。すなわち、人間の衝動の諸対象は、彼の外部に、彼から独立している諸対象として実在している。にもかかわらず、これらの対象は、人間の欲求の対象であって、彼の本質諸力が活動し自己を確証するためには欠くことのできない本質的な諸対象である」（P.206）。要約すれば人間は自己充足的存在ではない。つまり「受苦的な存在」であるから、外部の対象（自然）に向い、それを獲得し享受しなければ生存することができない。

ところで、この対象を獲得し享受する行為は労働である。マルクスは、ヘーゲルの「外化」を援用して労働を、「人間の本質として、自己を確証しつつある人間の本質」（P.200）として捉える。すなわち、「人間が外化の内部で、つまり外化された人間として、対自的になること [Fürsichwenden] である」（同）。しかし、「疎外された労働」については小論の一節で概述したが、ここにおいては、労働の実現は、「労働者の現実性剥奪」（P.87）として現われる。彼の労働は、「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手段であるにすぎない」（P.92）。ここで留意を促したいのは「受苦」は対象に向うことではなく、対象化すること自体に変移していることである。「受苦」という意味が変わるのだ。フォイエルバッハ的の意味のうえに「疎外された労働」という苦しみが新たに加わるのだ。しかし、フォイエルバッハ的意味の「受苦」がここでは決して解消するわけではなく、それが保存されながら新しい内容が加わるのだ。前述した山之内の、初期マルクスを捨て後期マルクスを宣揚するマルクス系研究者に対する批判は、この「保存」の面を軽視、無視した点にある。また「情熱的」も、対象に向い、欲求を充たし、享受することだけでなく、「疎外された労働」の回復へ向う意味も加わるのである。ただし、この面の考察は後期マルクスの『資本論』の労働過程論をまたねばならない。つまり、人間の

自己疎外という平板な主張は、社会体の動学過程のなかに疎外の構造が明らかにされる。(前掲内田義彦『資本論の世界』参照) この分析をベースに労働者の反抗の意味を動体的に解明しようとしたのが前出の「窮乏化」理論である。ここでは、「受苦」「情熱」の意味が敷衍されるが、フォイエルバッハの意味が解消されたのではない。保存されながら、展開したのである。いいかえれば、初期マルクスと後期マルクスの結合である。私の生涯学習体系の原理に据えられる「受苦的」「情熱的」という人間、疎外観はこのような意味であることを強調して小論を結ぶ。(完)

#### 註

- (1) パッペンハイム著、粟田賢三訳『近代人の疎外』岩波書店、1995年「解説」。そのほか今村仁司『現代思想の基礎理論』(講談社、1998年、とくに補論「日本におけるマルクス研究の新動向」)には多くの教示をうけた。
- (2) MEW (Marx Engels Werke) Bd23, S. 77. 邦訳は大月書店版『マルクス・エンゲルス全集』(1956-1989年)によった。
- (3) 本文前掲『物象化論の構図』P. 66。
- (4) 山之内靖『社会科学の現在』未来社、1986年、P. 227。
- (5) 同上、PP. 219-220。
- (6) 同上、P. 228、傍点原文。
- (7) 木畑壽信は拙著『原理論』の書評をされた(書評「生成する批判的主体-《実践的唯物論》のために、黒沢惟昭『人間の疎外と市民社会のヘゲモニー-生涯学習原理論の研究』を読む」、『アソシエ21、ニューズレター、2009、1)。氏はそこで本文で論及した「受苦的」「情熱的」についての私の解釈を批判された。小論は氏の批判に触発されて書いたものである。しかし書評に対して直接反批判を意図したものではないので十分な反論にはなっていないことを懸念するが、氏の教示には多くの示唆を与えられたことを誌して御礼申し述べる。(註完)