

青年マルクスの「革命」観

的 場 昭 弘

目 次

はじめに

- (1) 1837年11月10日の父宛書簡にある革命的希望とは
- (2) ルーゲとの往復書簡
- (3) 「ユダヤ人問題によせて」
- (4) 「ヘーゲル法哲学批判序説」

おわりに

はじめに

「革命」といえばいつもマルクスの名前が挙がる。だが、マルクスはどのような意味で革命を考えていたのであろうか。当然のことながらここでいう革命とは、政治転覆を図る革命という意味であるが、しかしそれはそこにいたる革命家の自己変革の過程、すなわち自分自身の思考の革命をも含むことになる。本稿はマルクスの革命観と、マルクス自身の思考の革命について問題にしたい。

エルンスト・ブロッホは、『マルクス論』（これは『希望の原理』からの抜粋を含むが）の中でマルクス自身の革命について1837年19歳の時に、父親ハインリヒに宛てた手紙に注目している。この手紙について、このその序文で述べる。少々ながいのだが、それを引用してみよう。

「明らかにこの手紙の書き手は決して自分自身の足で立っているとはいえない。実際、彼の探求の道は亀裂が走り、ジグザグに進む。しばしば出口も入口もわからない。だが、ふたたび外へと向かう。この学生はすべてが苦悩に帰結した途方もなく詳細な草稿について報告している。読書について、知性の地球を縦横にかけめぐる探検旅行について。しかし彼はこれらすべてを新大陸発見の旅と処女地についてであるかのように報告している。この楽天主義は当時—ブルジョワとして不当とはいえないのだが—ヘーゲル以後のベルリンで、ほかの重圧とならんで、精神的に優勢だった亜流とは驚くほどの対照を成している。——しかし若きマルクスの独自性を明瞭に示すのに、ヘーゲル以後のあたりに立ち込める秋の思想の只中で示された、客観的に春にふさわしい若々しさの能力にまさるものはない。まさにそのために

この若き哲学者は決して自分だけを頼みにすることもなく、また周囲の手近な平地に頼ることもなかった。むしろ、彼は未だ存在せぬ世界の光を受けて、その世界の地平線に立っているのである」¹

ヘーゲル哲学の重流の徒が、ヘーゲル死後 1830 年代ある種行き詰まりに陥り、未来に対する悲観的な考えに達していたなか、若いマルクスはそれとはまったく逆に、未来に驚くほどの希望をもち、これまでの地平をいつの間にか超え、いまだ出現していないドイツの未来を指し示すかのような見解に達しているというのである。これはマルクス自身の思想的革命であると同時に、それはドイツ思想全体が陥っていた閉塞状況を打破する革命であったというのである。

この革命の直観は、ある種無茶苦茶な若さの飛翔がもたらしたものである。マルクス自身書きながら、迷いながら、まったく何を書いているか当人も知らないながら、ある地平に到達している。マルクスは、まさにその意味で天才であるとプロッホは言う。希望への意志が、理論に先行して未来を切り開くという考えはプロッホ独特の語りであるが、『希望の原理』では、まさにこうした意味での天才をこう規定している。これはこの『マルクス論』の最初の論文「学生マルクス」の記述をそっくりそのまま採用している。

「天才は形式的な多面性をもちうるが、天才が偉大なのは、能才とことなり、その多面性によるのではなく、ある領域における客観的な必然性を自己の個人的な運命として成しとげることにある。——なぜなら、彼はいっさいの所与を直接超えていなければならず。事態の客観的な進行によりまさに機が熟しているものを、個人的な欲求を満足させるものとして手に入れなければならないからである。こうした課題においてのみ、天才は魔神的力をふるうのである。この課題がなければ天才は無力であり、多才な人間になりえても、新しいものを創造することはできない」(第一巻 175-176 ページ)²

ローゼンクランツの言葉を使いながら、天才というものはある分野における革新を自らの運命の中に引き込むものであると説明する。すでに客観的事態は熟しているものの、まだ多くのものは気づいていない。それをその感性でつかみとり、現実のものとするのである。不安と予感によって示されたものを、つかみとった天才は、必ず仕事を完成するとプロッホは言う。そしてショーペンハウアーの言葉を引用しながら、「能才は常人のとどかない的を射当てる射手に似ているが、天才は常人が見ることさえできない的を射当てるのである」³と述べる。

1837 年のベルリンで書かれた手紙は、まさにマルクス自身を革命付けること、現実起こっている事態の変化を革命として理解することであったといえる。その意味で若きマルクスもすでに天才であったといえるのだろう。

(1) 1837年11月10日の父宛書簡にある革命的希望とは

この手紙は、ちょうどマルクスがベルリンで肺病を病み、その治療にでかけたベルリンの東、シュトラローで書かれている。当時は小さな川のほとりにたつ集落があったところで、数ヶ月マルクスは療養をしていたのである。

この書簡は通常の手紙に比べ以上に長い。ひとつの論文を成すほどである。手紙はこう始まる。

「ひとつの人生の契機というものがあります。それは過ぎ去った時間を境界のように示し、同時にしっかりとした新しい方向を示すのです」⁴

人生の契機を知るというのは、多くの人間にとってずいぶん齢を重ねた後に振り返った時のことである。マルクスは、19歳にしてこうしたことを述べている。それはある意味、予感にすぎない。マルクスはそこから、世界の状況を考察する。ここで後に何度も出てくることになる世界史 (Weltgeschichte) という言葉が出てくる。ヘーゲルの言葉でもある世界史ということばを使いながら、世界史は行きつ戻りつしながら停滞しているのだが、頭の中ではすでに未来をさし示すことが時にあると述べる。

こうした頭の中での世界史の未来を理解するには、学問的な修練だけではだめであり、ある種詩的な感性が必要であると述べる。そしてそうした詩的革新を得たことをマルクスはにおわせながら、周りの人にそれを打ち明けたくてしょうがないという表現をする。

そして1836年ボン大学からベルリンに移って以来の思考の変化について語り、ある意味父親に対していかに勉強してきたかということを開陳するのである。この変化はまずは恋物語から始まる。将来の妻イエニーへの恋が、この若者を夢中にさせ、ベルリンまでの馬車の長旅をいかに癒してくれたかが語られる。そして

「私が見た岩は、私の魂の感情以上に険しいものではなく、気負ったものでもなく、大きな都市も私の血ほど生き生きとしたものではなく、宿屋のごちそうも私がおもってきた幻想の荷物以上に飾り立てられたものでもなく、消化に悪いものでもなく、詩集的には芸術ですらイエニーほど美しいものではなかったからです」⁵

と若きヴェルテル並にととうと愛の物語を父に語る。恋に狂った青年の言葉にすぎないといえばすぎないのだが、それが、沈みきったドイツという国にこれから芽生えるだろう新しい能天気な可能性だと見ると、こうした表現もまんざらおかしなものでもなくなる。

そしてマルクスは、ベルリンについて、父親が世話をしてくれたさまざまな人間関係さえ切っ

て、ひたすら勉学と芸術へといそむのである。マルクスはすでにギムナジウム時代から詩に夢中になっており、ベルリンでもしばし詩に没頭していたことがわかる。しかし、そうした芸術的高揚は、突然終わりを告げる。叙情詩を書き、それをイエニーに送るが、こうした詩の感情は次第に色あせていき、新しい興味がもたげてくる。それが哲学である。

「今では詩は付録にすぎないものかもしれませんし、そうであるべきだったのです。私は法学を勉強しなければならなかったのですし、とりわけ哲学と格闘しなければならないと思いました」⁶

こうして法学の勉強とともに哲学の勉強が始まるが、この哲学の勉強によってすべての計画が変わる。彼はお決まりの大学の法学部コースのカリキュラムにしたがって、法学の論文を書こうとしていたのだが、哲学を読むことによってそうした計画がすべて崩壊していく。その骨格がなぜだめになったかという点、それが地に足がついていないと理解したからである。形式的に国家、法、自然などが取り上げられていただけであり、内容をともなっていなかったのである。「生き生きとした思考世界の具体的表現においては、対象それ自身がその展開の中で現れ、恣意的な分類は入ってはならず、もの自身の理性が相対立するものとして展開され、それ自体の中で統一されねばならない」⁷のだと述べ、頭でっかちではなく、現実の国家や法の問題が抜けていたことが指摘される。

そして法体系はいかにあるべきかという一覧表が書かれている。その体系を見ると、19歳の青年が法学の体系を書こうなどという無鉄砲なことをはじめたことを驚くとともに、その未刊に終わる大作の前で果敢に挑戦する、世間知らずのマルクスの顔が浮かぶ。しかし、これらの計画も泡のごとく消えていく。その後『資本論』にいたるまで続く、壮大なプランを書くという片鱗がここに見られる。大きなプランを作ってはそれを壊す。それはまさに賽の河原のような行為であるが、一方でこれらの野心は、あまりの強心臓でまわりの人々の顰蹙を買うだけのものであったともいえる。

こうした素人芸がいつまでも通じるわけがないが、マルクスはある意味最後までこの怖いもの知らずの壮大なプランを書き続ける。

プランを放棄した理由はこうであった。

「私に明確になったことは、哲学がなければ前に進めないということでした。だからはっきりと意識して、哲学の腕の中に自らを投げ入れる必要があったのです。そして新しい形而上学の根本的体系を書き、その結論において、私の以前が間違っていたということに気づかざるを得なくなったのです」⁸

こうしてある種計画の限界に突き当たり、そこから彼はもがく。そこでこれまで読んだ書物をひも解く。そして今後続く、引用ノートがここから始まる。そこで読まれたものは、タキトゥスの『ゲルマニア』やレッシングの『ラオコーン』をはじめとして、英語、イタリア語の文法書などまったくまとまりのつかないものである。何でも手当たり次第に読んだという印象しかない。こうして何ができたかという、何もできていないというしかない。

「最初の学期をつうじて、こうした大きな仕事によって何日も徹夜をし、多くの戦いを行い、多くの内的、外的な刺激に耐えねばなりません。しかし最終的に豊かになったわけではなく、自然、芸術、世界の問題を積み残し、友人との交際も断念しました。私の体がこうした反省をうながしたようにおもわれましたので、医者は私に田舎を勧め、私は初めて長い都市を通り抜けシュトラローに向かう門にまで行きました」⁹

しかし、彼はこうしたとんでもない不規則な勉強で体を壊す。そしてこのシュトラローに宿を変える事になるのである。そしてやっとあるところに到着するのである。

「ひとつの幕が降り、私のもっとも聖なるものは壊され、私の新しい神々変わらねばなりませんでした」¹⁰

こうした今までの勉強による大量摂取による消化不良と病の後、まるごと憑き物がすっきり取れて新しい人間になるのである。しかし、再度ヘーゲルを読むころで、この光は再び暗転し、闇となる。

こうして夢中になって対話編『クレアンテスあるいは哲学の出発点と必然的な継続について』という原稿を書く。24 ボーゲンというから 400 ページくらいの作品である。

「ここでそれまでまったく対立してきた、ある程度の芸術と学問とが統一されています。私はしっかりとした旅人として、作品それ自身が、神性の哲学的=弁証法的発展へと、概念それ自身として、宗教として、自然として、歴史として出現するように、進みました」¹¹

しかし、この作品も結局不完全なものとなり、いつのまにか捨てられるのである。

「この最愛の子供は、月の明かりで保護され、いつわりのサイレンが敵の腕へと導くように、敵の腕へと連れ去られていくのです」¹²

こうして茫然自失の状態で、再び何も手がかなくなる。

「私は数日間、怒りで何も考えることができませんでした。「魂が失われ、お茶は薄められ」というシュプレー川の汚れた水の庭を狂気のように歩き回り、宿の主人と狩にさえ参加し、ベルリンへと疾走し、街角のひとたちを抱きしめたいと思いました」¹³

マルクスは6年近く大学で過ごすのであるが、こうした思考の苦しみの過程こそ、彼の長い大学生生活を物語るものであった。こうしていつのまにか、彼は法学部の学生でありながら、ヘーゲル哲学の学徒となっていくのである。

「シュトラローでの友人との出会いから、私はドクトルクラブに入りました。そこには何人かの私講師とベルリンでもっとも親しいルーテンベルク博士がいます」¹⁴

ベルリンのカフェに集まるヘーゲルの学徒の属するクラブ、ドクトルクラブに入り、当時のベルリンの哲学徒が到達していた理論に遭遇するのである。

父はこうした手紙、とりわけ体を壊すほど勉強したことへの怒りを示すが、息子が途轍もない戦いをしていることを、ある種矜持をもって見守る。

しかし、哲学への没頭が、思わぬところまで進む。マルクスの父は弁護士であり、彼も本来ならば弁護士の道を進むはずであったのだ。しかし、こうした知的放浪は、彼を完全に法学から遠ざけることになってしまった。

すでに法学への道は遠のいてはいるのだが、父のためにとりあえず弁護士の道を進み、そこから大学の研究者になれる可能性もあることを知り、その旨を父に伝える。しかし弁護士への興味は完全に失せはじめている。

マルクスが1837年に遭遇した革命とは、彼の将来がもはや弁護士ではなく、ヘーゲル哲学にあることであった。しかもそれは、もはやありきたりの哲学ですらなく、七転八倒した上につかんだ革命的ヘーゲル哲学でもあった。言い換えればヘーゲル哲学を乗り越えねばならないというある種の希望、ある種の運命というものを感じ始めていたのである。しかし、それは父の死、さらには母との関係の悪化を生みだす。しかしそれにもかかわらずさらに数年ベルリン大学に留まり、1841年4月イェナ大学より博士号を得ることになる。ヘーゲル左派のメンバーとして、誰よりも批判的な学者として大学に職を得ようとする。

この手紙を見ても、ドイツに起こる革命や、あるいはフランスで進行中の社会主義・共産主義運動の問題などまったく書かれていない。彼はそうした意味で革命運動に入ろうとしていたのではない。彼自身が批判的な思想家として、未来を見通す、社会のわずかな亀裂の中から未来を見通す鋭利な学者として、自らを彫塑しつつあったのである。しかし、それは社会問題への鋭い感性として、やがて1842年『ライン新聞』で結実する。革命が具体的な革命思想へと変貌するには、まだ経験と道具がそろっていない。そうした道具に遭遇するのが、フランスとの遭遇であ

る。

(2) ルーゲとの往復書簡

マルクスは、アーノルト・ルーゲからフランスで『独仏年誌』¹⁵なる雑誌を発行する打診を受ける。ルーゲ宛書簡はそのやりとりである。やがてこれはその『独仏年誌』に掲載される。二人の意見はまったく違っている。しかし、マルクスの勢いに圧倒されるルーゲが、その意見に折れる形になるが、実際にはルーゲは折れたわけではない。マルクスの危なさを知ったルーゲは距離を置くのである。

a 1843年3月の手紙

この手紙は、『ライン新聞』をやめたマルクスが、母方の親戚のいるオランダのナイメーヘンに向かう船上から始まる。

「今オランダを旅しています。この地の新聞、フランスの新聞から多くを察するに、ドイツは深いぬかるみにはいって、ますます悪化するようです」¹⁶

当時オランダはドイツよりはるかに自由な国であった。マルクスはオランダに入った途端そのことを新聞の記事から知る。それと同時にドイツがどうしようもない状態であることをそこから引き出す。ドイツの専制主義の実態が外国では笑われている。まさにそうとでも言いたいのである。

マルクスはオランダで感じたことを、対話風にこう述べる。

「あなたは私を笑いながら見て、「恥で何が得られるのですか。恥では革命はできません」と聞きます。私はこう答えます。恥はすでに革命です。恥はドイツの愛国主義に対するフランス革命の勝利であり、1813年に恥が勝利したのです。恥はそれ自体の中に戻ってくる一種の怒りです。——ドイツにおいては恥さえ存在していない。逆にこの惨めなものこそ愛国者なのですと」¹⁷

長い専制政治に慣れ、歴史の動きの取り残されたドイツ、それは恥である。なるほど恥で革命を遂行することなどできないが、恥をもったことはそれなりに進歩ともいえる。だから恥をもつことで革命の国フランスを打ち負かし、恥の上塗りをした。そうした状態では恥さえ存在しないといってよい。だから惨めになってしまうのである。そしてマルクスは、こうした状況から、革命に近いことをルーゲに告げる。

「しかし愚かなものはこれを何も信じないがゆえにまさに、その運命に船は進んでゆくのです。この運命とは革命であり、それはわれわれの前にあるのです」¹⁸

革命近しというかなり大胆な地平にたったマルクスは、すでにヘーゲル左派の領域を超えていたとも言える。ヘーゲル左派は、知的営為における革命議論は盛んに行ったが、実践的な革命など考えていなかったからである。

b ルーゲの反応 1843年3月

ルーゲはこうしたマルクスの考えに危惧すら覚え、こう反論する。

「あなたの手紙はひとつの幻想です。あなたの勇氣は、私を少しばかりがっかりさせました」¹⁹

かなり年上であり、しかもすでにジャーナリストとして名を成していたルーゲは、マルクスの無鉄砲な革命への予感を批判する。

「われわれが政治革命を体験するですって。われわれとは、このドイツの同時代人のことですか。わが友よ、あなたは願望を信じています。私にはそれがわかります。期待するにはあまりにも甘美で、すべての迷いを振り払うにはあまりにも苦い。疑うことは希望することよりも勇氣が入ります。しかしそれは理性の勇氣であり、われわれはもはや思い違いをしないとことにまで来ています」²⁰

ルーゲとマルクスでは、どちらが現実に即したものであるかといえば、明らかにルーゲである。ルーゲのいうとおり、願望と現実を混同することは世迷いごとである。そこには理性が必要である。しかし、若いマルクスは、何か革命の臭いのようなものをかぎつけ、そこから未来を見通している。理性ではないのである。すでにベルリン時代に未来を予感したように、驚くほど強い彼の時代を見る感性は、どんどん前へと進んでいる。

「私は革命を、勇氣とはまったく逆のもの、人間の自由の尊厳に対する手段、まったく誰の支配にも属さず、公的な本質そのものである自由な国家にいたる手段の放棄だと名づけます。ドイツ人には革命は何もまったくもたらさないでしょう」²¹

革命など何ももたらさない。ドイツ人は専制主義に対してけっして戦うことはない。すでに抜け殻の魂であり、その抜け殻の魂から自立した独立精神をもった人間をつくることが重要で、専

制主義に対抗する政治革命など意味がないというのだ。

ルーゲは、人々は自由を求めるのであり、けっして政治的権力を求めるのではないと主張する。ドイツ人は専制主義に耐えることに慣れ、それをひっくり返そうという精神をもつことさえできていない。それはもはや奴隷根性にすぎない。希望などまったくないというのである。

「ドイツの哲学者には抽象的に自由を説明するという大胆さは許されていたのです。今日にはこの自由、いわゆる学問的自由あるいは実現されないことに甘んじる原理的自由も廃棄されてしまっているのです——」²²

ルーゲはドイツの現実に退廃しか感じていない。それはきわめて悲観的であり、楽観的な願望などまったくない。それはマルクスとまったく逆である。人間が生まれつき不自由だと感じれば、それはそれでいい。トルコの歴史はそれを説明して、自由を求めようとすら人々はしなかった。

「人間が奉仕のために生まれ、その生まれつきの主人の所有物であるという事実に対して、ドイツ人はまったく異議申し立てを行わなかったのです。——人間は自由になるために生まれたのではない、いやそうでなければならぬという考えで、なぜ自らの運命を慰めないのでしょうか」²³

二人の溝は大きい。ルーゲはフランス革命の人権の自由の心に動かされたヒューマニストである。それをドイツに求めるが、今のドイツはとてもそうした状況にはない。だから革命など遠い夢であると述べるのである。まさに自由の代償として愛国主義が存在し、わがドイツはほかの国とちがって不自由であることが、むしろ誇りとなっている。

マルクスの応答 1843年5月

マルクスは、ルーゲのこうした悲観的見解にうんざりして、こう返事を書く。

「親愛なる友人よ、あなたの手紙はすばらしい哀歌、息をふさぐ葬送歌です。しかし、政治的に見ると現実とはまったくそうではないのです。人民は、なにごとく疑わず、長い間ただ愚かに希望をもっていただけだったのですが、ときを経て突然賢くなり、敬虔なすべての願望を満たそうとしているのです」²⁴

マルクスは、政治的に社会を見ることをルーゲに伝える。人間の心の問題ではなく、政治的な問題として社会をとらえると人々は、すでに革命への意識に目覚めている。そしてマルクスは

ルーゲが問題をとことん論じつくしてないことを論し、こう述べる。

「死者には死者のまま眠ってもらい、悲しんでもらいましょう。それに対し、生き生きとした新しい生に進む最初の人間になることはうらやましいことであり、これこそわれわれの運命でしょう」²⁵

悲観的にならず、未来を見つめようというわけである。『独仏年誌』が新しい未来を切り開くことで、ドイツの革命が可能になる。確信の違いというか、マルクスは、革命に疑念をもつルーゲの心をゆすぶらせていく。現に存在するものに拘泥されず、自らを凝視すべきだというのは、俗世間で長く生きてきた人間にとって、青二才の戯言にすぎないとしても、新しい世代の登場というか、信念をもったマルクスの主張に次第に圧倒されていくはずだ。

現実拘泥される人間をマルクスは俗物界の人間、実利的人間だという。この世界でただ生きているだけの人間は確かにそうした人間だが、人間の本質は自由であり、俗物ではない。そこに大きな二重性がある。マルクスは、この二重性をつねに思考の基本とする。本来の人間がなぜ俗物性の背後に隠れているのかということの問題にするという発想は、見えないものを見せるという啓蒙主義的発想ともいえる。もっといえばフランス革命的な発想である。当時マルクスはまだ共産主義者ではない。自由と共和制を求める民主主義者にしかすぎないが、こうした二重性を問題にすれば、やがて自由という幻想にある二重性に気づかざるをえなくなる。そこからマルクスは共産主義への道へ進むのである。

ルーゲもこうした二重性を知らないわけではない。むしろルーゲこそ自由を求める人物である。しかしドイツにおいては悲観的にならざるをえないのである。実利的世界が全面に出ているドイツでは、人々は政治に関心が無い。だから政治の自由より生活が優先される。マルクスはドイツの貴族が国民を馬鹿にして、「人間は社会的であり、まったく非政治的動物である」²⁶と述べたことを引用する。所詮人間は胃の腑の欲望から出ることではないという意味だが、これがドイツ人を立派な臣民にしている根拠だというのである。貴族の役割は、せいぜい彼らの胃の腑の欲望を満たしてあげることであり、それができているかぎり、臣民は犬のように従順であるということになる。

臣民が俗物であり、現実主義者であるとすれば、支配者の方も現実をそのまま受け入れることで、社会的、すなわち非政治的なものになっているわけである。だから彼らも現実を乗り越えることができない。政治という概念がともに希薄になっている。

マルクスはここで政治的概念と社会的概念を区別する。政治とは理想を含む、現実を超える世界、社会はまさに現実の生きるという世界。マルクスはこうして政治的概念の世界を重視し、フランス革命はまさに政治的概念の世界の現実における完成形態だと考える。

マルクスは当時モンテスキューとルソーを読むが、モンテスキューに嫌悪を示す。なぜなら、

モンテスキューは君主政を専政と分け、そこに可能性を見出そうとしているからである。なぜマルクスがモンテスキューを批判するかといえば、モンテスキューは人間の本質を無視し、非人間化された人間の姿を永遠のものとしているからである。政治という概念をモンテスキューは無視していると批判する。民衆の声の中に政治的な人間を認めないモンテスキューは人間の本質を認めていないことになる。君主政という枠からは人間が出てこないというのである。

君主政を支配するのは政治ではなく思いつきであり、思いつきが政治になるのはそれが誰か第三者にチェックされる時である。君主政においてそれをなすことができないとすれば、思いつきは政治にはならない。

「思いつきは、そこでは思いのとおり、まったく移り気で、無分別で、軽蔑的なものかもしれません。思いつきこそ、まさに人民を支配するには十分なものです。人民は国王の意志以外の別の法律など一度として知ることもしなかつたのですから——転倒した世界が現実のものであれば、プロイセン国王は末永く時代の人間であるだろうとわたしは考えます」²⁷

現実が現実のままであるかぎり、およそ時代からずれた世界がこの世のものであるかぎり、それはそれで権力は維持される。しかしそれはいつまで続くのかということである。青年ドイツを含めてプロイセンでは憲法制定運動が長く続いたが、いまだ憲法はできていなかった。しかし、やがてプロイセン国王はプロイセンを彼のたんなる領地ではなく、国家体制にしようとして、政治的意思を表明する。そのとき、彼は図らずもこのプロイセンは、彼の個人的な所有物にすぎないことを表明することになる。

「プロイセン国王は**自分の**国家であるプロイセン領域の未来の国家基本法に対する彼の決意と心情を表明しました。実際は、国王こそプロイセン体制なのです。彼が唯一の政治的人間です。彼が行うこと、あるいは誰かが彼にさせること、彼が考えること、誰かが彼の口でいわせること、それがプロイセンでは国家が考え、国家が行っていることなのです。したがって、今日国王がこのことをはっきりと表明したというのは、実際彼の功績です」²⁸

国王は、政治を独占することで、臣民を実利的な世界に封印する。しかしそれが君主政の本質なら、永遠に臣民は自由を獲得し、政治を行うことなどできない。だから、臣民が自由を獲得すれば、プロイセン体制は崩壊するしかない。理論的には、改革などありえないのである。

なるほどプロイセン国王は、民衆の目線に立った政治を行おうと改革を行ったのだが、それは結局国王の寛容というレベルに留まり、自由が行き過ぎると逆に徹底的な反動となってかえってきたのである。ルーゲの『ドイツ年誌』と『ハレ年誌』が発禁処分になったのは、まさにそうした反動の中であつたとマルクスは分析する。ルーゲにはこうした分析はない。だからマルクス

は、国王が存在するかぎり、自由などないとはっきりと主張する。それが革命ということである。

そしてマルクスは今ドイツを見るためには、存在しない非現在を見ることだと主張する。

「あなたは、私が現在を高くは評価しているなどとはいわないでしょう。しかし、現在を疑っていないとしても、私の希望を満たしてくれるのは、その現在の疑わしい状態なのです」²⁹

そして、現実の状態はすでに商業の発展という実利的世界の発展によって綻びが目立ち始めていて、もはや未来は時間の問題になっているのだと主張する。こうして新しい世界の形成をマルクスは予感として、現実の運動として理解し、ルーゲに訴えるのである。

ルーゲの応答 1843年8月

ルーゲはマルクスのこの説得力に打たれる。そしてこのようにさえ述べる。

「新しい哲学者によって私の確信は高まりました」³⁰

ルーゲはこの興奮を存在しないポーランドの例を通じて出して述べる。ポーランドは今存在していない。しかしポーランドが消えてもポーランドがなくなったわけではない。ポーランドは心の中にある。だからいつもポーランド復興の動きはある。

こうしてルーゲは、新しい雑誌『独仏年誌』は、これまで存在する現実の関係と手を切り、「新しい原理、新しい立場、民族主義といった狭い見からの解放」³¹を旨とすると述べる。このとき雑誌がパリで発刊されることが決まるが、まさにパリは既存のドイツ的なものと手を切り、新しい発想に立った未来を意味していた。

マルクスの応答 1843年9月

ルーゲのためらいを断ち切ったマルクスは、パリで発刊することの決意に対してこう語る。

「あなたが過去から、新しい事業へお考えを進められたこと、そして決定されたことを喜んでおります。哲学の古い大学（桑原桑原）でもある、新世界の新しい首都である、やはりパリにおいて」³²

何かと不自由の多いドイツを避け、フランスに行くこと。これが二人の決意であるが、これはマルクスにとってやがて思わぬ未来を開くことになる。新しい世界を切り開く武器を現実の中に

求めるべきだということが理解されるからである。すでにマルクスは、ヘーゲルの束縛から離れつつある。問題の解決は哲学者の机の中にはない、街路にある。だから当面解答を求めることが本義ではない。むしろ解答にいたる過程、現存の状態の批判の過程こそ、もっとも重要な課題となるとマルクスは展開する。

「この点で、われわれはドグマ的に世界を予測するのではなく、まずは古い世界の批判から新しい世界を発見することを望むのだということが、まず優先されるべき課題です。これまで哲学者たちはあらゆる謎の解決を机にしましては、無知な外の世界については口を開けっ放しにして、絶対的な学問という焼き鳥が口の中に落ちてくるのをまっていただけでした。——だからわれわれが今なさねばならないことがますます確かなものになっています。批判はその結果を恐れない、存在する権力との闘争にも恐れないという意味において、「存在するものすべてに対する徹底的な批判」を、私は主張します」³³

こうしてマルクスは一定のドグマを立てた雑誌をつくるのをやめ、自由な批判の場としての雑誌であることを主張する。そして後にそのとりことなる共産主義を批判する。とはいえ、それは理念としての上面の共産主義のドグマのことで、もっと現実に根を張った共産主義、社会主義についてはむしろもっと勉強すべきだということである。

「共産主義はドグマ的抽象であり、私が考えるような想像上の、可能な共産主義ではなく、カベール、デザミ、ヴァイトリンクなどのような現実の共産主義をある意味教えなければならぬと考えます。この共産主義はその対立物である私的制度に感染している、人間主義の原理に染まった現象にしかすぎません。私的所有の廃棄と共産主義はけっして同じものではなく、フーリエ、ブルードンなどのような別の社会主義学説があって、偶然ではなく、必然的に相互に対立しているのです」³⁴

マルクスは『ライン新聞』時代にフランスの共産主義について少しはかじっていたが、まだ本格的に勉強していない。だからこれらの人物への言及は、十分な知識を持ち合わせてのことではない。ジャーナリスティックに関心を持った程度にすぎない。

マルクスは、ここですでに触れた政治と社会の問題に触れる。ルーゲに対して、マルクスはドイツの政治的革命について語ってきたが、この手紙では、むしろ政治革命自体の問題が語られている。まさに1843年暮れに書かれる「ユダヤ人問題によせて」と「ヘーゲル法哲学批判序説」にいたる新しい考えのスタートラインになるものである。

「どこでも政治的國家は實現されたものとしての理性を前提にしています。しかし、政治的

国家はいたるところで現実の前提とその観念的な規定との矛盾の中に入っているのです。したがって政治的国家それ自身の闘争の中から、いたるところで社会的真実が発展できるのです。宗教が人間の理論的闘争の目次であるように、政治的国家がその実践的闘争の目次です」³⁵

二つの論文では、政治的解放ではなく、社会的解放の問題が語られるが、それは政治的解放が人権としての自由を解放したことによって、私的所有という人間相互を排他的にする権利をその人権の中に入れてしまったことが起こす問題点を、マルクスが理解しているからである。

ここで政治的解放の問題の先にくるものは私的所有制度の批判ではまだない。しかし、その意味については含意されている。なぜなら、近代的な民主主義システム、代表制と非民主的な身分制システムの違いを、前者が私的所有による人間の支配、後者が支配による人間の支配だと分けているからである。

そしてマルクスは、意識の改革ということを叫ぶ。意識の改革とは、現実の存在の中で迷妄の中にいる人間を目覚めさせる改革であるが、それはあたかも啓蒙主義者のようなやんわりとした改革に見える。いいかえれば、まだどう改革していいかわからないが、改革すべきものはなんとなく見えているといった状態にマルクスがいることがわかる。

つぎにマルクスが飛躍するのが、「ユダヤ人問題によせて」と「ヘーゲル法哲学批判序説」である。

(3) 「ユダヤ人問題によせて」

「ユダヤ人問題によせて」という作品は、ブルーノ・バウアーの『ユダヤ人問題』³⁶という書物、そして『スイスの21 ボーゲン誌』に掲載された「今日のユダヤ人とキリスト教徒が自由になる可能性」³⁷という論文に対する批判であった。

バウアーが、もっぱら政治と宗教とを切り離し、宗教的に自由になることよりも政治的に自由になることを主張するのに対し、マルクスはそこから一歩進んで、政治的に自由になることよりも、政治的自由がよって立つ根拠を問題にし、社会的解放を主張するのである。

マルクスが、なぜそうしたところに焦点を絞っていったかは、前節の最後の問題である程度見えてはいる。すなわち、政治的解放が行き着く先は、結局社会的解放しかないという問題である。政治的解放は力による国王の支配、私的所有による支配に変えてしまうだけであるという指摘がまさにそれを示している。

マルクスはブルードンの『所有とは何か』という書物をすでに読んでいた。その冒頭でブルードンが問題にするのは、なぜフランス革命の後に書かれた憲法と人権宣言に、私的所有が明記されているのかという問題であった。

ブルードンは、第二章でこう語る。

「93年憲法の条文として出版された人権宣言によると、所有とは「意志にしたがって、その財、その収入、その労働と産業の果実を享受し、処理する、すべての市民に固有の権利である」³⁸」

この部分をマルクスもそのまま採用するのであるが、プルードンはこうした規定を使いながら、次のように述べる。

「人権宣言は、所有を、自由、平等、所有、安全という四つとして数えられる自然権、人間の永続的権利のひとつであると置いていた」³⁹

なぜ所有が自然権を構成するのかという点を批判する。所有権は社会的な権利ではなく、反社会的な権利であることによって、人権を構成しないと結論付ける。人権とは人間社会がお互いを結び付けあう権利であるとする、一方が成り立てば一方が成り立たなくなる排他的権利は人権とはいえないということになる。

マルクスはプルードンのこの指摘にヒントを得ながら、プルードンとまったく違う方向に進んでいく。プルードンは私的所有を批判しながらも、自由を高く評価するのだが、マルクスは自由を批判する。

「したがって私的所有の人権は、他人と何の関係もなく、意志にしたがって、社会から独立にその財産を享受し、処理する権利、利己主義の権利である。個人的自由とその適用が市民社会の基礎を形づくっている。市民社会では、個人的自由によって人間は他人の中に自由の実現ではなく、その制限を見出す。個人の自由はとりわけ人権とは、「意志にしたがってその財、その収入、その労働と産業の果実を享受し、処理する」ことだと宣言する」⁴⁰

自由は結局私的所有によって実現されないというのがマルクスの批判であるが、ここまではプルードンとさほど議論に差はない。むしろプルードンの議論の延長線上にマルクスはあるといってもよい。しかしマルクスは、ここから問題として私的所有と人間のモノ化（個人主義）という点に論点を絞っていく。

「ここでの非政治的な意味での平等とは、先に述べた自由の平等以外のなにものでもない。すなわち人間がこうした孤立したモノ化として同じように考察されるということである」⁴¹

マルクスは人権宣言の意味をこう解釈している。人権宣言とは人間を個人に分解することによって、個人の利己性を承認したことだと。確かにこのことによって、人間には政治的権利が与

えられたのだ。集団ではなく個人としての権利が。しかし、この権利は政治への関心をむしろ薄めさせてしまうというのがマルクスの議論である。なぜなら、人間が利己的な個人になったのだとすれば、人間の関心は自らの利己的利益を守ることに集中し、その限りにおいてしか政治に関心をもたなくなるからである。

ハンナ・アーレントは、マルクスは18世紀のフランス革命に社会的問題を読み込むのはおかしいと非難しているが⁴²、その理由は、フランス革命において問題だったのは政治的権利であったのであり、人間の経済的問題、すなわち社会的権利であったのではないからだというのである。アーレントの指摘は、正しくない。なぜならモルリヤバプーフが経済的平等を求めていた18世紀において、社会的問題がまったく問題になっていなかったというのはありえない話だからである。

それはそれとしてここでの問題は、マルクスが社会的解放について述べていることではない。むしろマルクスの主張は、政治的解放がむしろ利己的精神を解放してしまったことにある。だから市民は市民生活から一歩も出ず、公民（国家市民）としての権利をむしろいとわしく思ってしまうことである。

マルクスは、この作品を書く前にかなり詳しくフランス革命について研究している。とりわけ使ったのはビュシェの『フランス革命議会史』⁴³とルヴァスールの『回想録』⁴⁴である。さらにこれらの書物の中でもマルクスが絞っているのは1792年夏国民公会においてロベスピエールが実験を握り、恐怖政治を行いはじめるころのことである。

なぜその部分に問題を絞ったのか。それはこの時代こそ、利己的個人の政治的無関心が最大になり、それが国難、革命の危機を招いたからであった。マルクスは、政治的に自由になったはずの個人がなぜ政治に無関心になったのかという点に関心を示している。

それは1843年の手紙の中でも書かれているように、俗物的人間がなぜ政治に無関心になるのかという点についての彼なりの解答を得たかったからである。ドイツ人がなぜ政治的に無関心になったのかといえば、それはドイツ人が経済的利益に奔走し、政治的権利などどうでもよくなっていたからである。君主制が君主政治たる理由はまさにこの点にある。民衆に政治的関心を放棄させることである。ドイツには革命は起こっていない。では政治革命によって個人の権利、すなわち人権を確保すれば政治への民衆の参加はありうるのか。それがここでの問題である。

革命の過程を分析した結果マルクスは、利己的関心が政治を空白にし、それが革命の危機を招き、独裁を生んだのだと考える。政治的解放がかえって専制政治を生む。まさに手紙においても触れられていた問題、政治的解放では政治的解放すらできないという問題がここにはある。むしろ解放は政治的問題ではなく、利己的個人をつくっている人権の問題である。

マルクスは自由とは、私的所有を得るための自由であると規定する。私的所有とは相互に垣根をつくり、何人も自らの財産に触れさせないことである。

「したがって、いわゆる人権というものはどれも利己的な個人、市民社会の成員、すなわち私的利益と私的意志に引きこもる、共同体から分離した個人である人間を超えることはないのである。人権においては、人間が類的存在として理解される世界から離れてしまうことで、逆に類的生活それ自体、すなわち社会は、個人の外枠として、個人の本来の自立を制限するものとして現れる。個人がむすびつく唯一のつながりは、自然の必然性、欲求と私的利益、所有と利己の人間の維持である」⁴⁵

このような問題設定については、マルクスと同時代人であるアレクシス・トックヴィルはまったくこれとは違った見解を述べている。

「ただ自由だけが、市民を拝金主義と私事という日々に煩瑣から解放して、彼の上に、また彼らのかたわらに、祖国があることをつねに認識させ意識させることができるのである。ただ自由だけが、物質的幸福への欲求をいっそう活力ある高貴な欲求に変え、願望に富の取得以上に偉大な目的を与え、人間の悪徳と美徳を識別し判断する知識を創出するのである」⁴⁶

これはマルクスとまったく違った視点である。トックヴィルは、個人の自由がかえって人間の美徳を生み出し、それが物的利益以上のものを求める人間をつくとっているのである。トックヴィルは1789年のフランス革命の意味を高く評価する。1792年にはその意味で関心を抱いていない。それはアーレントも同じである。フランス革命が歴史に残るとしたら1789年だけであると。

フランス革命の歴史家フランソワ・フェレは、マルクスが利己的な個人に分解することが、政治への関心、そして類への関心を減少させると主張し、類的生活を求めることはむしろ理想論であり、現実的に意味をもたないと述べる。

「マルクスは民主主義の幻想や欺瞞といった概念とは別の概念によって捉えることができず、また、同時代にトックヴィルが理解していたこと、すなわち、民主主義の幻想こそまさに民主主義の真実に他ならないということを見抜くことができなかった」⁴⁷

若いマルクスが、欺瞞の背後にある、人間社会の複雑な関係について理解できなかったとしても、それは批判すべきことではない。1837年の手紙において、すでにマルクスは、未来への予感を感じ、論理を飛ばしてつきすすんでいるのである。無鉄砲といえるが、それはある意味、マルクスの才能ともいえるものである。マルクスが批判するブルーノ・バウアーも結局トックヴィルと同じところにしかいない。ユダヤ人を政治的に解放することで、人権として宗教の自由を保障すればいいということである。

なるほど21世紀の現在においてもマルクスが主張するような世界は存在しない。もちろん19世紀にもそんな世界が存在していたわけではない。存在しないものを見通すことにマルクスの意図があるなら、存在しないからといって、その見解が間違っていたなどということとはできない。マルクスは政治的解放がなぜ政治への無関心を生んだのかを追求する。

「まさに自らを解放し、さまざまな人民の枠を壊し、政治的共同体を基礎付けようとするこうした人民が、仲間や共同体から分離した利己的な人間を厳かに宣言する(1791年の宣言)のは不思議なことである。さらに、英雄的な献身のみが民族を救い、それが命令的に要求されるそんなとき、市民社会のすべての利益を犠牲にすることが日程にのぼり、エゴイズムが罪として処罰されることが宣言される(1793年人権宣言)のは不思議なことである。公民であることは、**政治的共同体**が、政治的解放者によっていわゆる人権の維持のためのたんなる**手段**に陥れられ、したがって公民が利己的人間の召使となり、人間が構成員として関係する領域が悪化し、最終的に公民としての人間ではなく、ブルジョワとしての人間が本来の、真の人間として捉えられるというのは、なおさら不思議なことである」⁴⁸

利己的な人間があればほど声高に評価されるとき、突然非利己的人間の必要性が出てくる。これは不思議である。人民が自由を満喫するはずのときに、再び不自由が登場するのはなぜか。だから、1793年の憲法では、出版の無限の自由が認められる一方で、出版の自由が否定されるという矛盾が起こってくる。

「出版の自由が認められるのは、それは政治的自由と妥協する場合に限るのである」⁴⁹

ここでオーギュスタン・ロベスピエールの革命議会での言葉をこのように引用する。もちろんこれは例外的処置である。理論的には自由であるのだが、政治的危機の場合はその限りではない。ようするにザル法なのである。実践が理論を崩壊させていく。まさにマルクスはここにフランス革命の政治革命の矛盾、いや独裁がなぜ出現するにいたったかの矛盾を見る。目的と手段が入れ替わったのである。目的は人権であるが、人権維持のためには出版を規制する必要がある。しかしいつのまにか、出版規制が目的となり、人権を抑制することによって出版規制など、権力の維持が目的となってくる。

しかしなぜ革命はそうってしまったのか。

それはこうだとマルクスはいう。それは封建制の政治は、それぞれが属する身分によって特徴付けられていた。だから身分という集団が政治単位として存在した。国家はこうした組織と対峙していたことで、権力を抑制されていた。しかし、革命によってそうした組織を木っ端微塵に打ち砕いた結果どうなったのかといえば、個々の人間が国家とじかに向かうようになり、国家権力

が肥大してしまったからである。

「こんな組織の結果として、国家統一は必然的に意識、意志として出現し、国家統一の活動、一般的な国家権力は、これもまた**特殊な**、人民から遊離した支配者とその召使の**特殊な仕事**として、同様に出現したのである」⁵⁰

政治的解放が、むき出しの国家権力をつくりあげてしまった。それならばまだ君主制の時代の方がよかった。マルクスが1843年の手紙で政治的解放に予感した危険はまさにこうしたものであったのである。

「政治革命は、こうした政治的支配を崩壊させ、国家業務を人民の業務にさせ、政治的国家を一般的業務、すなわち現実の国家として構成し、必然的に人民と共同体との分離の表現でもある、あらゆる身分、コルポラティオン、ギルド、特権を破壊したのである」⁵¹

人民が直接、国家と対峙することの危険性についてはすでにモンテスキューは述べている。モンテスキューは、そうした危険を避けるために貴族社会をその媒介として置いた。しかし、民主政においてそれを担うのは、人民から選ばれた議会である。となると、議会は人民が政治に関心をもたなくなると、どうなるか。それはまさに議会が人民から遊離するときとなるのである。

しかし、世俗的な利己的市民は、政治から離れることによってむしろ経済的利益をえる。それはまさにユダヤ教徒が政治から離れていることで利益をえていたこととおなじである。マルクスは、政治の世界をキリスト教的精神の世界とし、世俗の成果をユダヤ教的精神の世界と考える。だから、こうした政治的解放は、キリスト教徒のユダヤ人化を意味することになる。

マルクスの関心は政治的解放がもつ人権の獲得の問題ではなく、その政治的解放によって生まれた人間の個人主義の感性の問題にある。政治的解放は、あくまでも理念や理想といったものにいるどられ、個人主義は物的な利益によっていろどられる。人間にとって前者は、崇高な思想や使命がないと理解できないが、後者は感性的に理解できる。

マルクスはここでルソーの『社会契約論』の言葉を引用するが、それは社会契約を結ぶには、人間が集団としてではなく、個人として分離しているという前提を置くしかないということの意味する。それは逆にいえば、一人一人が全体を構成する部分になることであり、個々人の契約によって国家が成立するというよりは、国家の手足となって個々人が国家につくすという逆説となってしまうことである。個々人が自由になったことが、かえって個々人を全体に帰属させてしまう。だからこそ、ロベスピエールが必然的に出てくる必要があったのである。

政治的解放がいかなる結果を生んだのか、ユダヤ人を政治的解放に導こうとするパウアーはまさにこの問題に答えていない。政治的解放によってすべてはばら色になるというのは幻想でしか

ない。マルクスは、まさにこうした批判を行うことによって政治革命ではなく、社会革命の必然性を理解するのである。

しかし、この段階ではおぼろげにしかその解決策はわかっていない。なぜなら社会革命を理解するには、経済学の知識が必要なのだが、マルクスはまったく研究していなかったからである。この論文が1844年2月末発刊された後、4月からマルクスの経済学研究が始まる。

ではどういう解決をしているのか、それはつぎの文章を読むとわかる。

「すべての解放は、人間的世界、関係への、人間それ自体への復帰である。政治的解放は人間を一方で市民社会の成員に、独立した利己的個人に還元することであり、他方で国家市民、法的人間に還元することである。現実の個人が抽象的国家市民を自らの中にとりもどし、その経験的生活の中、その個人的労働の中、その個人的関係の中にある個人として、類的存在となったときはじめて、人間がその「固有の力」を社会の力として知り、かつ組織し、したがって社会的力がもはや政治的力の形態をして自らを分離しなくなったときはじめて、人間の解放は完成されたことになるのである」⁵²

これは解決とはとてもおもえないものである。なぜなら、市民社会がつくりあげた世界の欠陥、すなわち個々分離した集合としての市民社会、そしてその結合体としての国家を乗り越えるには、類的存在が必要だといっているのであるが、その内容がまったく説明されていないのである。人間それ自体が分離せずに結びつき、なおかつ人間の独立性が保たれている社会という意味であるが、古い束縛から離れることで政治革命をなしとげた人々にそれをいっても理想論になる。その具体性はどこにあるのか。同時に書かれた「ヘーゲル法哲学批判序説」にやや具体的な議論がある。

(4) 「ヘーゲル法哲学批判序説」

1843年に書かれたこの論文も、問題の核心は政治的解放の問題点をえぐり、社会的解放をいかになしとげるかという点にある。その対象はドイツの解放である。それは1843年のルーゲとの往復書簡で問題になったドイツをいかに解放するかという問題であり、おのずとそのときの問題、ドイツが政治的解放から社会的解放にいたるという問題が展開されている。

マルクスは、ドイツの状態についてこう語る。

「たとえそれが唯一ふさわしいもののだとして、すなわち否定的なものとしてドイツの現状から始めたいと望むなら、結果はいつも時代錯誤になろう。われわれの政治的現実の否定でさえ、すでに近代的人民のガラクタ部屋にまぶされた事実として存在している。私がおしろいのついた髪を否定したとしても、おしろいのついていない髪が残っていることにかわりはな

い。1843年のドイツの現状を否定してみても、まだやっと1789年にいるだけであり、なおさら現代史の中心にいないことは確かである」⁵³

ドイツの現状が悲惨なものであるのは、ドイツが今のところ完全に時代に遅れているからである。いまだ専制支配であり、それは1789年以前の時代である。1789年は政治解放時代をつくったが、今のドイツを否定すれば、その政治解放の時代になるだろうが、しかしこれも今では現代史の中心ではないと、マルクスは主張する。

今のドイツは、1789年以前の歴史、すなわち復古主義の歴史である。ドイツがなぜこうなったかといえば、フランスが革命をやったためにそうした反動が起きたのであり、ほかの人民が復古主義に抵抗しているがゆえに、ドイツ人は復古主義になったのだという。その皮肉をこう語る。

「自由の社会の葬儀の日に、自由の社会にたったいちどだけ入ったのである」⁵⁴

このようなドイツの歴史に関していかなる解放がありうるか。ここでマルクスは、ドイツ人に対する解放闘争という問題は、近代史における解放という問題に問題をずらす。ドイツの問題が、なぜ近代史の問題なのかといえば、ドイツの現実の状態は、旧体制、すなわち絶対王政の完成形態であり、そうであるがゆえにその完成形態を見れば、近代国家にいたるにはそこから何が欠けているかを見ることができるからである。近代の先頭を走っているフランスですら、こうした絶対王政の過去の遺物にいまだに翻弄されているのであるなら、この完成形態であるドイツの絶対王政は、反面教師としていまだ意味があることになる。

「自ら悲劇を体験した旧体制が、ドイツ人的亡霊として喜劇が演じられるとすれば、近代人には示唆的である」⁵⁵

ドイツは人民が政治意識をもたない、いやもたされない世界であり、従順であること、国王が恣意的で独裁的であることが特徴である。だから、ドイツは近代政治のある負の側面を代表している。すなわち絶対王政を打倒する革命を経た近代社会においても、なぜ政治的無関心と独裁が存在するのかという理由を問う格好の材料というわけである。

ドイツの政治という点で見ると、ドイツの民衆は完全に排除されている。しかし経済という観点でみれば、排除されているわけではない。近代の問題とは政治と富との問題であるとマルクスは述べる。ドイツでは国王に従順であることで、国王の愛国主義が保護主義と結びつき、それが国内市場の独占を形成し、ブルジョワたちの利益の源泉になっている。では自由貿易が要求されるのに、ドイツではむしろ保護主義が評価されることで、ブルジョワたちの利益は確保さ

れている。

こうした社会をいわば下支えするのがヘーゲル哲学である。哲学だけが近代世界に理念で到達したことによって、その理念哲学は、近代批判を行うことで、近代以前のドイツの現実と結びつく。だから逆説的だが、ドイツの現状は、近代そのものによってそれを超えるもの、すなわち政治的意識をもたない臣民を保護する国王、近代人が失った政治意識を取り戻す国王という意味で積極的に肯定されることになる。

問題はどこにあるか、それはこの批判の方法にある。この批判は、政治的解放によって生まれた市民社会の非政治的意識を批判する問題にすることで、その解決策を国王という形で接合していく。近代と非近代の接合である。そうした接合の方法が批判されねばならない。

「ユダヤ人問題によせて」で批判されていた問題は、まさに近代が直面した問題、政治的解放によってばらばらにされた市民が、いかに政治意識を取り戻せるかということであったが、その問題は、ヘーゲル的な国家による接合自体の批判へと結びつくことになる。そのヘーゲル批判にいたる契機となっているのが、1792年の国民公会であり、ロベスピエールの出現が近代のものであれば、近代は自らの中に絶対王政を含むことになる。ヘーゲル的方法では、こうなってしまうとすれば、どうこの方法を批判するか。

「もちろん、批判の武器は武器の批判にとってかわることはできない。物的な力は物的な力によって崩さねばならない。理論もまた大衆をつかむやいなや物的な力となる。理論は人間に即して証明されるやいなや、大衆をつかむことができるのであり、理論が急進的となるやいなや、理論は人間に即して (ad hominem) 証明されるのである。急進的であることは、ものごとを根本からつかむことである。しかし人間にとって根本は人間自身である」⁵⁶

ヘーゲル的批判の方法を打ち崩すには、理論ではなく人間がいかなるものかを知ることであるとマルクスは述べる。人間を分析することによって、理論は大衆をつかみ、さらには急進的な変革の理論となる。問題は、ヘーゲル哲学という批判の武器を批判することを、人間を理解することで行うことであるというのである。

ドイツが直面する問題は、近代が直面する問題であり、その限りにおいてドイツは、フランスの歴史とおなじところにいる。だからドイツは一気に飛躍し、近代社会そのものの地平を超えることができる。

近代社会の問題はこう述べる。

「市民社会の一部は自らを解放し、一般的支配、つまり特殊な状況に規定された階級が社会の一般の解放をたくらむところに行き着くところにある。この階級は全社会を解放するのだが、それは全社会がこうした階級の状態になること、したがってたとえば貨幣と教養をもつ

か、好きなだけのものをもてるという前提の上でのみそうなのである」⁵⁷

ここでもマルクスは、近代社会、すなわちブルジョワ社会は、物的解放の上でのみ政治的な解放を行えるという点を強調している。まさにマルクスにとってこの物的解放と政治的解放が同時であることが問題なのである。

それではこれをどう変えるか、いかなる社会的革命がありうるか。それには物的利益が個々ばらばらの人間への解体と結びつき、いやそれによって一層利益を得ている階級にはそうした革命を行う力はない。すなわちブルジョワ階級は、政治に無関心になることで利益をあげ、さらに利益を保障するための政治を要求するにすぎない。私的所有、自由、保障といったものは、まさに彼らが物的利益を充足させるための道具であり、それを国家が補償し続けるかぎり、近代国家に対する不満はない。だからこれらの階級が新しい社会をつくることはできない。

ここではじめてマルクスの中にプロレタリアートという概念が登場する。

「だから、ドイツの解放の積極的可能性はどこにあるのだろうか。答え。急進的な鎖をもったある階級の形成、決して市民社会の階級ではない市民社会階級の形成の中に、あらゆる身分の解体でもある身分形成の中に、その普遍的情熱を通じて普遍的性格をもち、けっして**特殊の権利**を要求しないある領域の中にあるのだ。なぜなら、犯すのは特殊な不法ではなく、不法一般であるからだ。それはもはや**歴史的**ではなく、かろうじて人間的肩書きで徴発する領域であり、ドイツ国家制度の結論に対してある一面から対立するのではなく、ドイツ国家制度の前提に対してあらゆる側面から対立する領域であり、こうした特殊な身分としての社会の解体こそ、プロレタリア階級であり、最終的には、従来の社会領域すべてから、したがって社会のすべての領域を解放することなく自らを解放できない領域であり、ひとことでいえば、人間の**完全な喪失**であり、ゆえに**人間の完全な復活**によってのみ自らを獲得しえる領域である」⁵⁸

ここで規定されているプロレタリア階級は、経済的利益という点での利益を求めない階級であると同時に、個々人に分離することのない集団である。彼らはずねに集団としての政治的意識をもち、特殊な願望ではなく、一般的な願望をもつ階級である。マルクスは、市民社会的個人の解体とそれによる政治への無関心、そして物的利害への一辺倒を打破する階級を、プロレタリア階級という近代市民社会がつくりだした被抑圧階級にもとめる。それではどこにプロレタリア階級はいるのか。

それはドイツの産業発展が生み出したものであり、社会の急激な解体から生み出されたものである。社会の急激な解体というのは、農村共同体や都市共同体の急激な解体ということであるが、それは彼らこそ市民社会の本質をえぐるものだからである。私的所有という市民社会の人権

を排除された階級であるプロレタリア階級は、私的所有という人権の問題点をえぐる階級として存在している。

もちろんマルクスはこの時点でプロレタリア階級の具体的な内容について何も知っているわけではない。類的共同体という言葉と同様、曖昧な概念だといえる。だから、最後の主張も説得的であるわけではない。

「哲学がプロレタリア階級の中にその物質的武器を発見するように、プロレタリア階級は哲学の中にその精神的武器を発見し、思考の稲妻がこの素朴な人民の大地に根本から衝撃を与えるやいなや、ドイツ人の人間への解放は実現されるだろう」⁵⁹

ヘーゲル哲学を批判した新しい哲学は、人間をプロレタリア階級としてとらえることによって民衆の支持をえる。そうすることで逆にプロレタリア階級は、新しい哲学の中にその批判の武器を得る。こうしてドイツの解放が始まるというのである。言葉がやや踊っていて、内容の実態がともなっていない。それはマルクスの責任ではない。むしろマルクスが当時の人々を通りこし、かなり前にまで突き進んでいるせいである。これは、若さのためというわけでもなく、未来の希望に向かって突き進んでいる結果である。

そして最後の言葉が語られる。

「本質的なドイツは、抜本的な革命を行うことがなければ革命を行うことはできない。ドイツ人の解放は、人間の解放である。この解放の頭にあるのが哲学であり、心臓はプロレタリア階級である。哲学はプロレタリアの廃棄なく実現不可能であり、プロレタリア階級は哲学の実現なく廃棄することはできない」⁶⁰

ドイツは二段とびの革命を一度に行うことになる。後にこうした一段階の革命の発想は、二段階革命に変わっていくが、すくなくともこの段階では、中世的な社会から一挙に近代を超える社会に進むのだというラジカルな発想が出現している。こうした発想は、実態を分析することなく出てきたものであり、その意味で唐突なものである。

マルクスは、ここまで来てやがて現実のプロレタリアの状態、そして経済的問題を知りたくなる。1843年3月、マルクスはパリで労働者の集会に参加したり、ブルードンやバクーニンを知るようになる。そして経済学、とりわけスミス、リカードといった古典派経済学の大家の書物と格闘するようになる。

おわりに

本稿は、1837年から1843年のマルクスの思考過程、とりわけ革命に関する思考過程をとりあ

げたが、マルクスのその後の革命に関する問題を知る上においても、この過程は重要なものである。マルクスがヒューマニストから共産主義者になる過程であるし、ヘーゲル主義者から反ヘーゲル主義者になる過程であり、マルクスのその後を決める決定的ターニング・ポイントともよい。

この過程を再度確認するところである。1837年マルクスは、それまでの関心をすべて捨てざるをえない知的ショック、革命を体験する。このことによって彼の勉学はすべて一からやり直す必要にせまられ、大学を卒業するのが遅くなる。しかしこのショックによって、彼は批判的体系という発想をえる。与えられたものをまとめるのではなく、それを批判的に体系化していくという作業である。それによって、ドイツ社会に潜む、問題点に理解が及ぶ。ドイツ社会を批判することで新しい社会への希望をそこに見るのだが、研ぎ澄ますには卒業後さらなる研鑽が必要であった。

それが『ライン新聞』時代の時事問題への関心であった。時事問題、出版法、森林盗伐、離婚法などの問題を扱うことで、マルクスは近代社会の矛盾、そしてドイツ社会の矛盾を理解するようになる。こうして1843年『ライン新聞』を辞めた後、オランダでの体験から、ドイツ革命の可能性を予感する。それは、たんなる政治的革命ではなく、政治をこえた社会革命にまでいたらねばならないと確信する。その後読んだノートはフランス革命史を中心に、歴史と宗教に関する書物であった。ルーゲを説得したマルクスは、新しい雑誌『独仏年誌』をそうした革命的雑誌にしようとする。

『独仏年誌』に掲載された二つの論文で、マルクスは明確な形で、政治革命は社会革命にいたらねばならないと考える。フランス革命の分析によって、近代社会の持つ問題点、すなわち私的所有の問題点をえぐりだし、そこから私的所有を超える社会を構想しはじめる。それが共産主義へと至る道であるが、その過程でプロレタリア階級という新しい階級を見つけ出し、革命の主体として構想する。

こうしたマルクスの思想展開は、その後も生涯基本的に変わったわけではない。経済学などの書物を読むことで、内容はより豊かなものになっているが、基本的革命構想は変わっているわけではない。その意味で、この時代のマルクスの思考過程は、経済学を学んだ後に生まれたマルクスの新しい発想によって、より豊かなものになるが、否定されたわけではないのである。

追記 沢田幸治教授といえは、やさしそうな秋田弁のいいまわしが思い出されます。いつも温かい笑みを浮かべられていらっしゃいましたが、それによってどれほどわれわれは救われたでしょう。今後のご健康とご研究を期待致します。さて、本稿で引用した「マルクとルーゲの往復書簡」「ユダヤ人問題によせて」「ヘーゲル法哲学批判序説」の拙訳は、近く作品社から刊行される予定である。

注

- 1 Ernst Bloch, *Über Karl Marx*, Suhrkamp, 1968. エルンスト・ブロッホ『マルクス論』(船戸満之, 野村美紀子訳), 作品社, 1998年, 9-10頁
- 2 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1985. エルンスト・ブロッホ『希望の原理 第一巻』(山下肇他訳), 白水社, 1982年, 175-176頁
- 3 *Ibid.*, 前掲訳書, 176頁
- 4 Karl Marx an Heinrich Marx in Trier, Berlin, 10/11. November 1837. *Marx/Engels Gesamtausgabe* (以下新MEGAと表記する) III/1 Berlin, 1975. S. 9. 『マルクス=エンゲルス全集』第40巻, 3頁
- 5 *Ibid.*, S. 10. 前掲訳書, 4頁
- 6 *Ibid.*, S. 10. 前掲訳書, 4頁
- 7 *Ibid.*, S. 11. 前掲訳書, 5頁
- 8 *Ibid.*, S. 15. 前掲訳書, 7-8頁
- 9 *Ibid.*, S. 15. 前掲訳書, 8頁
- 10 *Ibid.*, S. 15. 前掲訳書, 9頁
- 11 *Ibid.*, S. 16. 前掲訳書, 9頁
- 12 *Ibid.*, S. 16. 前掲訳書, 9頁
- 13 *Ibid.*, S. 16. 前掲訳書, 9頁
- 14 *Ibid.*, S. 17. 前掲訳書, 10頁
- 15 *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844.
- 16 MEGA III/1, S. 47 『マルクス=エンゲルス全集』第1巻, 373頁
- 17 *Ibid.*, S. 4. 前掲訳書, 373頁
- 18 *Ibid.*, S. 47. 前掲訳書, 374頁
- 19 *Ibid.*, S. 403
- 20 *Ibid.*, S. 402
- 21 *Ibid.*, SS. 402-403
- 22 *Ibid.*, S. 402
- 23 *Ibid.*, S. 403
- 24 *Ibid.*, S. 48. 前掲訳書, 374頁
- 25 *Ibid.*, S. 48. 前掲訳書, 374頁
- 26 *Ibid.*, S. 49. 前掲訳書, 375頁
- 27 *Ibid.*, S. 50. 前掲訳書, 377頁
- 28 *Ibid.*, SS. 50-51. 前掲訳書, 377頁
- 29 *Ibid.*, S. 52. 前掲訳書, 379頁
- 30 *Ibid.*, S. 411
- 31 *Ibid.*, S. 401
- 32 *Ibid.*, S. 54. 前掲訳書, 379-380頁
- 33 *Ibid.*, SS. 54-55. 前掲訳書, 380頁
- 34 *Ibid.*, S. 55. 前掲訳書, 381頁
- 35 *Ibid.*, SS. 55-56. 前掲訳書, 381-382頁
- 36 Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843. 抄訳「ユダヤ人問題」(篠原敏昭訳)『ヘーゲル左派論叢第3巻』御茶の水書房, 1985年
- 37 Bruno Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, Einundzwanzig Bogen aus Schweiz*, Zürich und Winterthur, 1843. 「現代ユダヤ教徒とキリスト教徒の自由になりうる能力」(川越修訳)良知力編『資料ドイツ初期社会主義 義人同盟とヘーゲル左派』平凡社, 1974年
- 38 Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est ce que la propriété? Ou Recherche sur le principe du droit et du gouverne-*

- ment, Premier Mémoire*, Garnier-Flammarion, 1966. p. 85
- 39 *Ibid.*, p. 90
- 40 Karl Marx, Zur Judenfrage, *MEGA* I/1, S. 58. 402 頁
- 41 *Ibid.*, S. 158. 402 頁
- 42 Hannah Arendt, *On Revolution*, 1963. 『革命について』(志水速雄訳) ちくま学芸文庫, 101 頁
- 43 *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusq'en 1815*, par P.-J.-B. Buchez et P.-C. Roux. T 1-40. T. 28. もっともマルクスはこの書物を孫引きした可能性がある。
ある。
- 44 *Mémoires de R. Levasseur (de la Sarthe)*, Paris, 1829. T. 1-4. (マルクスのノート『R. ルヴァスール(ド・ラ・サルト)の回想録』パリ, 1829年, 全4巻から)は『マルクス=エンゲルス全集』補巻1. 大月書店に収録されている *MEGA* IV/2.
- 45 *Ibid.*, SS. 158-159. 前掲訳書, 403 頁
- 46 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution*, Gallimard, 1952. 『旧体制と大革命』(小山勉訳) ちくま学芸文庫, 1998年, 89 頁
- 47 François Furet, *Marx et la révolution Française*, Flammarion, 1986. 『マルクスとフランス革命』(今村仁司, 今村真介訳) 法政大学出版社, 2008, 40 頁
- 48 *Ibid.*, S. 159. 前掲訳書, 402 頁
- 49 *Ibid.*, S. 159. 前掲訳書, 404 頁
- 50 *Ibid.*, S. 160. 前掲訳書, 405 頁
- 51 *Ibid.*, S. 161. 前掲訳書, 405 頁
- 52 *Ibid.*, SS. 162-163. 前掲訳書, 407 頁
- 53 Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung *MEGA* I/1, S. 171. 「ヘーゲル法哲学批判序説」『マルクス=エンゲルス全集』第1巻, 416 頁
- 54 *Ibid.*, S. 172. 前掲訳書, 416 頁
- 55 *Ibid.*, S. 173. 前掲訳書, 418 頁
- 56 *Ibid.*, S. 177. 前掲訳書, 422 頁
- 57 *Ibid.*, S. 179. 前掲訳書, 424-425 頁
- 58 *Ibid.*, SS. 181-182. 前掲訳書, 427 頁
- 59 *Ibid.*, S. 182. 前掲訳書, 428 頁
- 60 *Ibid.*, SS. 182-183. 前掲訳書, 428 頁