

「哲学の外への転回」の途上で ——前「唯物論」期マルクスの「唯物論」把握——

田 畑 稔*

マルクスが「唯物論」の立場へと移行するのは、いわゆる定説とは異なり、1844年、パリで『経済学哲学草稿』を執筆したころであった、というのが私の理解である。本稿は、「唯物論」へと移行するこの時点よりも以前の時期に、マルクスが「唯物論」をどう了解していたかを丹念にたどり、彼の「唯物論」の特質を探ろうとするものである。この作業はマルクスにおける「唯物論」の意味を、いわゆる「マルクス主義的唯物論」と厳密に区別して、マルクス自身に徹底内在して、読み直そうとする私の一連の作業のひとつであることを始めに断っておきたい。

1 「哲学の外への転回」—博士論文第4章注2

「唯物論」問題とのマルクスの遭遇・直面は「哲学の外への転回（das Sich-nach-außen-Wenden der Philosophie）」（MEW Eg-1-330⁽¹⁾）の途上に生じた事態だと私は考える。マルクスは力学や生理学の研究から、あるいは「心の物質性」をめぐる形而上学の伝統的争点の研究から出発しているのではない。法学や法哲学、つまり社会的に実現された「自由」としての「法（das Recht）」の研究から出発している。そして当時の青年ヘーゲル派の影響下に、現存社会関係と先鋭に対立しつつ「自由の実現」を志向する「自由な理性的意志」の「観念論（Idealismus）」の立場をとることになったのである。

「意志としての哲学」

ヘーゲルは『歴史哲学』で「新しい哲学」というものを「後に現実的な形態へと歩み出る〔新たな〕精神の内的生誕地」と見たが、それでは新たな理念を自覚したこの哲学的精神が、いや、この哲学的精神の担い手である個々の「哲学者」が理念

* 広島経済大学経済学部教授

なき現実に対して、いかなる実践的連関に立たなければならないのか。この点に関してヘーゲルは整合的な主張を提出できずに終わっている⁽³⁾。だからヘーゲルは「体制順応 (Akkomodation)」にとどまったのだという非難が弟子たちの中から生じてきた。

マルクスは博士論文『デモクリトス自然哲学とエピクロス自然哲学の差異』(執筆1841年春まで, 22歳) への「注」において, この事態を次のように了解しようとする。

弟子たちは師ヘーゲルの「体制順応」を彼の哲学原理との不整合のゆえに道徳的に非難するにとどまっていた, 逆にその「体制順応」を「彼の内的な本質意識」(自身の) 必然的帰結として説明するような, 原理的ヘーゲル超克が要請されているのだということ, まだ意識していない。しかし弟子たちのこの離反の背後には, この学派自身はぐくんだ「自由な精神」が, 学派の「規律」を越えて行くという事態が横たわっているのである。「自分の中で自由となった理論的精神が, 実践的エネルギーとなり, 意志として…精神なしに現存する世界の現実へと反転する (kehren) というのは, 一つの心理法則なのである」(MEW Eg1-326~330)。

哲学的精神は今や, 「意志としての哲学 (Philosophie als Wille)」(MEW Eg1-328) として立ち現れ, 単なる「内面的自己充足と円熟」の道を断ち, 「外へと向かう焼き尽くす炎」となる。「哲学の実践 (die Praxis der Philosophie)」とは, それ自身が理論的な実践, つまり「個別の実存を本質で測り (messen), 特殊な現実を理念において測る (批判 (Kritik))」にほかならない (MEW Eg1-326)。

けれども哲学が自分を世界に実現しようという衝動を持つということは, 哲学自身が自分の非世界的あり方を「抽象的総体性」にすぎぬものとして, つまりは「欠如」として感じているということである。したがって事態は, 哲学なき世界と世界なき哲学との反省的対立関係と, その相互揚棄の運動として, 「世界の哲学化 (das Philosophisch-Werden der Welt)」と「哲学の世界化 (ein Weltlich-Werden der Philosophie)」として, 把握されねばならないのである (MEW Eg1-328)。

するとこの世界と哲学の相互揚棄の運動は, 個々の哲学者において, 一方で非哲学からの世界の解放を (世界に) 要求する意識と, 他方で, 非実在からの哲学の解放を (哲学に) 要求する意識との, 「哲学的自己意識の二重性」を生むことになる。またこの「二重性」に基づき, 哲学者運動は「リベラルの党派」と「積極哲学」に分裂するのである。「積極哲学」は哲学の「非概念」の契機, つまり「実在性」の契機に固執して, 欠陥は哲学にありと (哲学と) 闘うのであるが, 既成的なもの, 実在的なものを無批判的に非実在の哲学に対置する結果, 一つの「倒錯」となる。これに対し「リベラルの党派」は欠陥を「哲学的にされるべき (世界の) 欠陥」としてとらえ, 哲学の原理をかかかって (世界と) 闘う。それは「概念の党派 (die Partei des Begriffes)」(MEW Eg1-330) であるがゆえに「実在的進歩」へと導く。

マルクスは自分の哲学活動の歴史的地平をこのように了解していくのである。哲学者はもはや「賢者」の「観照的平静」に自足しえず, また「行為の人」としての

「英雄」に期待を寄せて済ますわけにもいかず、もちろん「理性の狡知」の働きの「事後的」了解に自分を限定することもできない。目指される「自由」は、哲学者〈自身が〉理念なき現実との対立において実践的に実現すべき「自由」なのであって、「唯物論」問題へのマルクスの直面は、まさにこの「意志としての哲学」「哲学の外への転回」「哲学の実践」の途上で、その限界、その危機の問題として立ち現れてくるのである。

後年述懐するところによると「いわゆる物質的利害に口をさしはさむはめに陥って当惑する」(MEW13-7)のは、早くもこの二年後である。しかしこの「当惑(Verlegenheit)」は、決して一回きりのものではないだろう。『博士論文』「注」で既にマルクスは「哲学は、傷としてある敵[理念なき世界]のその傷に打ち勝とうとするが、まさにその闘争において哲学自身が傷を負う。哲学は傷へと身を落とすことによってはじめて、この傷を揚棄しうるのだ」(MEW Eg1-328)と覚悟を表明している。しかし〈哲学なき世界〉と〈世界なき哲学〉との落差、この落差を媒介しようとする「意志としての哲学」に課せられる自己否定の深さ、これらはマルクスの当初の予想をはるかに超えるものであった。

ヘーゲル「実践的精神」論の地盤

マルクスにおいて「哲学の外への転回」が「唯物論」問題とクロスしていくこの問題連関を、念のため、当時のマルクスの思考の基本的枠組みであったヘーゲルに即して確認しておこう。ヘーゲルは「知性(Intelligenz)」「理論的精神」と「意志」「実践的精神」との区別を次のように論じている。

「知性は制約されたものであるのに対し、意志は無制約なものとされる。まさに逆なのであって、意志こそいっそう制約されたものだ、はっきり言わねばならない。なぜなら意志の方は[1]外的で抵抗する物質とか、[2]現実的なものの排他的個性と争いに陥り、[3]しかも同時に、自分に対立する形で他の人間の意志を持つことになるからだ。しかるに知性そのものの方とは言えば、自分の外化(Entäußerung)において単に〈言葉〉にまで…しか進まず、したがってその外化において完全に自分のもとにとどまっているのである」(『エンチクロペディー』第444節)。

また「客観精神」がその上で働く「有限性の大地(Boden der Endlichkeit)」について、ヘーゲルは次のようにも書いている。

「自由は自由な意志の〈内的〉規定であり、その目的であるが、自分を〈外的な〉眼前の客体性へと関係づける。この客体性は[1]特殊な諸欲求(Bedürfnisse)という

人間学的なもの、[2] 意識に対してある外的自然事物 (die äußere Naturdinge), [3] 個別意志 (einzelne Wille) に対する個別意志の関係…に分裂する。この側面は意志の定有にとっての外的素材を形成する」(『エンチクロペディー』第483節)。

哲学が「外への転回」を志向するとき、そこに立ち現れる〈固有の〉物質領域とは何か。この点をこれらのテキストから、まずはしっかりと押さえておかねばならない。つまり(1) 諸個人の「特殊な諸欲求」、(2) 「外的で抵抗する物質」ないし「外的自然事物」、(3) 「自分に対立する」「他の人間の意志」ないし「個別意志」間の排他的相互関係、これらが「有限性の大地」を形成しているのである。「意志としての哲学」はこの「有限性の大地」に立ち向かわねばならない。

「自由の実現」という根本問題抜きに、「唯物論」に対するマルクスの関係を論ずることは不可能である。彼の「唯物論」は、各種の唯物論哲学のごとく、実在が否定に媒介されないその直接的な姿で肯定され受容されるということでは全くありえないだろう。だから我々は、この「有限性の大地」にしっかりと目を据えつつ、「自由の実現」という彼のモチーフが「唯物論」といかに結合していくのかを、一步一步追跡していかねばならないだろう。

もっとも、さしあたりマルクスが立っている地点は、ヘーゲルのフランス革命観を下敷きにしつつ、自分を哲学的ラディカリズムの流れの中におこうと決意したということである。ヘーゲルは、「理性的自己意識」が自己の普遍的法則(自然法則と理性的「法」)を世界に承認させる闘いとして「啓蒙(Aufklärung)」を位置づけ、フランス革命をこの「啓蒙」のフランスに固有な暴力的発現形態として位置づける。理性とそれになう哲学が、迷妄や特権という強大で疎遠な力と果敢に闘い、ついに「思想の世界支配」という人類史の「輝かしい日の出」をもたらしたのである。ヘーゲルは言う。

「今や本質的には、精神的なものの自覚が[社会の]基礎となった。だから支配は哲学の支配となったのである。フランス革命は哲学から出発したと言われた。実際、哲学が世界智(Weltweisheit)と呼ばれたのも理由なしとしない。というのは哲学は純粋な本質性として、即かつ対自的な真理であるだけでなく、世界性の中で活動する限りでの真理でもあるからだ。したがって革命が哲学から第一の勢いづけを受け取ったと言われる場合、何ら反対する必要はないのである。だがこの哲学は最初は単に抽象的思考にすぎず、絶対真理の具体的概念把握ではないのだ」(『歴史哲学講義』第4部第3章第3節)。

ヘーゲル自身はフランス革命の世界史的意義を宣揚しながらも、それを支えた哲

学が「抽象的思考」にとどまっていた結果、革命が「テロリズム」と政変の「悪無限」的展開となったと総括し、立憲君主制と「上からの改良」というプロイセンのコースに期待を寄せた。だが青年ヘーゲル派にとって時代はそのような期待を困難なものにしていた。エンゲルスが後に回想しているように「1840年に正統派敬虔主義と封建的絶対主義的反動がフリードリッヒ・ヴィルヘルム4世とともに玉座にのぼった以上、公然と党派的態度を取ることは不可避となった」(MEW21-271)のである。

だから「哲学の外への転回」を、単に22歳の哲学青年の気負いと了解してしまうと、マルクスが自分の哲学行為を自覚的にそれに結びつけようとした歴史的文脈を見落すことになる。ヘーゲルの期待が幻想にすぎなかった以上、ヘーゲルの「体制順応」と決別し、「世界」と闘いつつ、理性的「法」の承認を「世界」に迫ったあの「啓蒙と革命」へと復帰せざるをえないのだ。マルクスは、ヘーゲル歴史哲学の枠組みの中にありながら、このような時代認識に至ったのである。

2 古代原子論研究—博士論文『デモクリトスとエピクロスの自然哲学の差異』

すこし先走りすぎた。博士論文本文に戻ろう。この論文でマルクスは古代ギリシャ原子論の二人の代表者、デモクリトス(前460~371)とエピクロス(前342/1~271/0)の対比を試みている。その中心論点は、エピクロスをデモクリトス原子論の単なる模倣者として扱おうとする定説をくつがえし、エピクロスを「自己意識の哲学」に立つ「ギリシャ最大の啓蒙家」として描き出そうとする点にある。

「自己意識の哲学」と「唯物論」

哲学史上「唯物論者(Materialist)」とか「唯物論(Materialismus)」といった用語は、本来17世紀にはじまるものである⁽⁵⁾。しかしマルクス自身も後に『聖家族』で「フランスとイギリスの唯物論は常にデモクリトスとエピクロスに密接に関係していた」(MEW2-133)と書いているように、近代唯物論は古代原子論を重要な観念素材として受容している。そのためデモクリトスやエピクロスも通常、唯物論者とみなされるのである。例えばマルクスが博士論文と相前後してつくった古典哲学からの抜粋(いわゆる『ベルリン・ノート』)には、ライブニッツからの次のような抜き書きが見られる⁽⁶⁾。

「哲学の数学的原理が唯物論者の諸原理と対立するというあなたの補足は、私には無

根拠と思われます。反対に両原理は同一なのであって、単にデモクリトス、エピクロス、ホッブスのような唯物論者が数学的原理のみに限定し、物体しか認めないのに対して、キリスト教的数学者は非物質的実体をも認める、というにすぎません」(MEGA IV-1-193)。

つまりマルクスの処女作であり、いわゆる哲学プロパーの唯一の論文でもあるこの博士論文は、哲学史上ホッブスとならぶ代表的な「唯物論者」を対象に選んでいるということになる。「唯物論者」を「無神論」の面で、一種の「自己意識の哲学」として積極的に評価しようとする姿勢は、マルクスが当時大きな影響を受けていた先輩ブルーノ・バウアー(1809~1882)にも顕著であるが、バウアーはこのモチーフをヘーゲルから取ってきている。彼が匿名で出版した『ヘーゲルに対する最後の審判のラッパ』(1841年)には、ヘーゲル『哲学史』からの次のような引用が見られる。当時のマルクスの「唯物論」理解も、ほぼこのようなものであったろう。

「フランスの哲学的諸著作において…驚嘆に値するのは、現存[秩序]に対して、信仰に対して、数千年来の権威がもつ一切の権力に対して、〈概念〉というものが有している、このような驚くべきエネルギーと力とである。自己意識にとって疎遠な存在者、自己意識なしに存在しようとするもの、自己意識がその中で自分自身を見いださないもの、これら一切の現行制度に対する最も深い憤激の感情という性格(Charakter)、この性格こそ注目に値するものである」。「我々はここに…いわゆる唯物論と無神論が、純粹な概念的自己意識の必然的帰結として自由に立ち現れてくるのを見る」。「フランスの無神論、唯物論、自然主義は、宗教や法的道徳的諸規定や市民的制度における、概念なき諸前提に対する、既成のものゝ妥当性に対する、最も深く最も憤激した感情と連合している」(いずれも『最後の審判のラッパ』第5章⁽⁷⁾)。

マルクスはバウアーと共著でこの『ラッパ』の続巻の刊行を企てたほどだから、⁽⁸⁾バウアーとこの点で問題意識を共有していたにちがいない。「唯物論者」エピクロスを「自己意識の哲学」として読もうとする、一見奇妙に見えるアプローチも、実はきわめてアクチュアルな関心に支えられたものであることが了解されよう。つまり「唯物論」は、意外なことではあるが、最初はいわば一種の同盟軍の思想として、マルクスの前に立ち現れていたのである。「唯物論」は、理性的自己意識によって根拠づけられていない一切を批判する「自己意識の哲学」である〈かぎりにおいて〉大いに注目されるが、いまだ不徹底な形態の「自己意識の哲学」にとどまる〈かぎりにおいて〉批判されるのである。つまり「唯物論」に対する博士論文期マルクスの基本認識は、

(1) エピクロスの「自己意識の哲学」から区別される〈かぎりにおける〉デモク

リトスの「自然哲学」へのマルクスの批判,

(2) ヘーゲル＝マルクスの「理性的自己意識」から区別される〈かぎりにおける〉エピクロスの「自己意識」の、「有的」「直接的」「抽象的に個別的」な性格へのマルクスの批判, という、二段構えの批判の形で提出されているのである。

「物質的基体」批判

マルクスは「物質的基体」への批判からはじめている。

「アトムはデモクリトスにとってストイケイオン、物質的基体 (das materielle Substrat) の意味しかもたない」(MEW Eg1-293)。一方エピクロスにあっては、アルケー [原理] としてのアトムとストイケイオンとしてのアトムとの区別が見られるが、エピクロスの場合も現象界においてはアトムはもっぱらストイケイオンとしてある。現象の多様な転変にもかかわらず「アトムそれ自身は常に沈殿物として横たわったままである」。多様な形態は諸アトムの「合成 (Zusammensetzung)」から説明されるが、元来諸アトムは自立的で既成的 (fertig) なものである以上、まさにこの「合成体」に入り込まねばならない内的必然性に欠けている。だから諸形態 [形相] は「物質的基体」にとっては「無関心で外的な形態」にとどまるのである (MEW Eg1-294)。つまり諸形態はアトムからの原理的媒介を経ることなく、事実上「偶然性」のもとに放置され、結局のところ哲学外的な「実証知」の領域に追いやられてしまうことになる。「デモクリトスは従って経験的観察へと駆り立てられる。彼は、哲学に満足しえず、実証知の腕に身をまかせ」(MEW Eg1-272)。

質料－形相というアリストテレス的反省関係において了解される「質料主義」の意味での「マテリアリズム」に対するマルクスの批判姿勢が、ここに既に出ていると言えよう。後年、マルクスは「概念把握 (Begreifen)」の根本を、一定の「形態 (Formen)」の必然性を内在展開することにあるとみなし、このような概念的媒介を欠いたまま、「諸形態」をその直接性において受容するだけの「俗流意識」や「ポジティヴィズム」と厳しく自己区別した。後年の『資本論』では「形態」論こそが「学的認識」の核心であることを、繰り返し強調している。

「経済学は、たとえ不完全ではあれ、価値と価値量进行分析 (analysieren) し、これらの〈形態〉の中に隠れている〈内容〉を発見 (entdecken) した。しかし経済学は、なぜ〈この内容〉が〈あの形態〉をとるのか…という問いを、いまだかつて立てたことがない」(MEW23-94/95)。「実際、〈分析〉を通して宗教的諸幻像の地上的核心を発見 (finden) する方が、逆にその時々々の現実的生活諸関係から、その天上化された〈諸形態〉を展開 (entwickeln) するよりも、はるかに容易である。だが後者こそ唯一唯物論的な、それゆえ学的な方法であろう」(MEW23-393)。

しかしとりあえず博士論文期のマルクスは、哲学的原理であるアトムが「形態」に無関心な「基体」にとどまり、「形態」が非哲学的経験知に委ねられるという原子論のこの欠陥を、ヘーゲルの「対自有 (Fürsichsein)」論にもとづいて批判している。「一者 (das Eins)」の真の意味は、アトムという「物質的基体」としてではなく、「その中で他者に対する総ての関係が否定され、運動が〈自己規定〉として定立されるところの、観念的側面」(MEW Eg1-284)として、「かの多様性を観念化 (idealisieren) し、それらに覆いかぶさる (übergreifen) 威力」(MEW Eg1-294)として、「全体」(「一者」)が諸要素を規定する有機体組織として、従ってさらに純化した在り方で言えば「自己意識」として、とらえねばならないのである。

「決定論」批判

第二は決定論への批判である。デモクリトスは「必然」という「反省形式」で世界を反省するのに対して、エピクロスは反対に「偶然」という「反省形式」で世界を反省しようとする。マルクスはここに二人の原子論者の「関心」の根本対立を見る。

デモクリトスにとって一切は「必然」に基づいているのであり、「偶然」とは人間のつくった「虚像 (Scheinbild)」, 人間自身の困惑の表明にほかならない。「偶然は強い思考と闘う」のである。逆に言えば「強い思考」は一見「偶然」に見える所に「必然」を発見しようとする不断の努力である。「必然は有限な自然の中では相対的な〔他者との関係における〕必然として、決定論 (Determinismus) として現れる。相対的必然は実在的可能性からしか演繹されない。つまり諸条件、諸原因、諸根拠などの連鎖があって、それを通して、かの相対的必然が媒介されるのである」(MEW Eg1-275)。したがってデモクリトスの「関心」はこの「実在的根拠」を探求することであり、彼の活動スタイルは「経験的自然科学と実証知の上に身をおき、実験し、至るところで学びつつ、遠方までさまよい歩く観察の不安 (Unruhe) を示している」(MEW Eg1-277)。

マルクスはこの種の「決定論」を「悟性的に規定していく、まさにそれゆえに一面的な説明の仕方」(MEW Eg1-276)と排斥している。デモクリトスに対するマルクスの距離の置き方は、この場合とりあえず二面から見ておく必要があるだろう。一つは「哲学」の「関心」にかかわるもので、デモクリトスのごとく、一定の現象に対し、それが「必然」であることの〈根拠〉を探求することに「哲学」の「関心」が尽くされてしまうことの「悟性的一面性」である。もう一つは「必然」の把握の仕方そのものにおける「悟性的一面性」である。「偶然」とは本来、「自己規定」としての運動を前提した上で、当該運動体の内部に根拠をもたない他の運動との交叉

として成立するのであるから、デモクリトスのごとく「自己規定」としての運動の位置づけを欠き、「必然」を他者による決定としてとらえる場合には、究極のところ、「必然」と「偶然」の概念的区別そのものが不可能になってしまうのである。「デモクリトスの必然の概念は偶然から区別されなくなる」(MEW Eg1-275)。

「アタラクシア」批判

エピクロスは、万物を支配するデモクリトスのこの「必然」と激しく闘う。エピクロスにとって「若干のものは偶然に存在し、他のものは我々の選択意志 (Willkür) に依存する」のであり、「至るところに自由への、多くの短い容易な道が開かれている」(MEW Eg1-274/275) のだ。「必然」の「奴隷」であるくらいなら、神々を信じた方がまだましなのである。ところがエピクロスが「偶然」が「現実的」と語る場合、この「現実的」とは、「思考可能であること」、「矛盾から自由であること」、つまりは「抽象的可能性」という「価値」しかもっていない。

エピクロスの「関心」は、単に、実在世界のどんな現象も（したがって「偶然」や「選択意志」も）「矛盾なく考える」ことを確認することにだけあって、それさえ確認されると「アタラクシア（心の平静）」は確保できるのである。「諸客体の実在的根拠を探求するという関心はまったくない。問題は単に説明している主体の安心なのだ」(MEW Eg1-277)。逆に言えば、エピクロスの「自由」ないし「アタラクシア」が実在世界に対する行為的否定によって媒介される必要をもたないのは、実は実在世界自身が既に実在性を失っていて、思考者エピクロスに対して〈実在的に否定的に〉立ち現れないからである。「抽象的に可能であるもの、思考可能なものは、思考主体に対し何ら妨害せず、何らの限界でもなく、何ら躓きの石でもない」(MEW Eg1-276)。

マルクスの考えでは、エピクロスはあくまで「自己意識の哲学者」なのであって、「アトム」も「抽象的自己意識の自然形態」にはかならず、その意味で対象的自然は自己意識へと還元されている。けれどもこの自己意識はあくまで「自分を直接一有的なものとして、抽象的に個別的なものとして、とらえている自己意識」(MEW Eg1-284) にとどまっている。普遍的理性的自己意識にまで到達していない。そのことがエピクロスの「自由」のあり方を決定しているのである。

「抽象的個別性が、その概念を、その形相規定を、純粹な対自存在を、直接的定在からの独立を、一定の定在の被揚棄存在 (Aufgehobensein) を、確証するのは、単にそれが、自分に対立する定在を捨象 (abstrahieren) することによってにすぎない」(MEW Eg1-282)。エピクロスのアトムが直線落下運動から「それ曲がる (ausbeugen)」ように、エピクロスの目的は「乱れないこと (die Ataraxie)」, つまり「苦痛や困惑

からそれ曲がること」であり、善とは悪から「逃れる」こと、快とは苦から「それ曲がる」ことである。エピクロスは神々も世界から「それ曲がって」世界のことも気にもかけずに、世界の外に住むのである (MEW Eg1-283)。一言で言えば「抽象的個性は定在〈からの〉自由であって、定在〈における〉自由ではない」(MEW Eg1-294)。「何ら行為 (Handlung) を必要としない」ような、この「観照的平安 (die theoretische Ruhe)」(MEW Eg1-283) を、アリストテレスもまた「最善 (das Beste)」と考えた。

世界〈における〉自由の実現をめざすマルクスとの差異は明らかだろう。

個別者相互の「反撥」

エピクロスはアトム運動形態として「直線落下」と「直線からそれ曲がる」運動と「多くのアトムの反撥」の三つを考えている。マルクスの多少強引な解釈では、第一の「直線落下」は物質的運動一般を表現し、第二の「それ曲がる」運動はアトムの「形相的」自由、つまり他者とのあらゆる関係を否定して「個体としての自己」へと回帰する運動を表し、最後の「相互反撥」は、第一と第二の運動の「総合的統一」、つまり個別的自我間の相互関係を表現しているということになる。つまり「反撥」において各アトムは、一方で既に自己還帰した自覚的存在 (Fürsichsein) になっているが、他方で同時に、相互外在性と他者性において関係しあうかぎりにおいて、「物質的」でもあるのだ。

先に見たとおり、ヘーゲル意志論では、意志 (実践的精神) が働く「有限性の大地」は (1) 諸欲求、(2) 外的自然事物、(3) 「もろもろの個別意志にたいするもろもろの個別意志の関係」からなっている。マルクスの解釈ではエピクロスの「多くのアトム間の反撥」は、まさにこの個別意志相互の社会関係を主題にしているのである。

「反撥 (Repulsion)」とは、ある「個体」が〈本質において〉自分自身にほかならないところの「他者」に対して自分を関係づける行為である。「他者」との関係の中で生きるこの「個体」は、一面から見れば、すでに「自然の産物」であるというあり方を超えている。なぜなら「他者」は〈本質において〉その「個体」自身にほかならず、それゆえ「他者」によって規定されることは〈本質において〉自己規定にほかならないからだ。しかし他面から見れば、「個体」は自分の本質を「他者」という形態でしかもっていない。だから自己規定や自己の本質による規定を「他者」による規定という形態においてしかもっていない。その意味ではこの「反撥」という関係は依然「物質的」なのである。「だが私が、直接〈他なるもの〉としての私自身に対して自分を関係づける場合、私の関係行為は物質的関係行為 (ein materielles Verhalten) である」(MEW Eg1-284)。だからエピクロスの「反撥」は「自己意識の最初の形態」に対応している

のであって、「人間が最初に自然の産物であることをやめるのは、人間が自分を関係づける他者が、人間とは異なる存在なのではなく、それ自身が一人の個別の人間—たとえまだ精神ではないにせよ—である場合においてである」(MEW Eg1-284)。

けれどもここではまだ「人間としての人間 (der Mensch als Mensch)」が、その普遍性において、「私」の「唯一の現実的客体」となっていない。マルクスによれば人間がかかる高次の「理性的自己意識」に高まるためには「人間は自分の相対的定在を、つまり欲望の威力や単なる自然の威力を、自分の中で打ち砕いていなければならない」(MEW Eg1-284) ののである。

マルクスにおける「唯物論」を探ろうとする我々にとって、この箇所は博士論文全体の中でも最も注目すべき箇所である。マルクスは「物質的關係行為」の領域を、〈本質の同一性〉が当事者たちには内的なものとして隠れたまま、相互に個別的他者として関係し合うような人間相互の關係としてとらえようとしているのである。もちろんマルクスには、そこから「物質的關係行為」の歴史的様式論へと進もうとする姿勢はまだない。だから彼は「自己意識」の生成視点に立って、単なる「自然の産物」としての人間と「理性的自己意識」としての人間との〈中間〉に、この「物質的關係行為」の領域をおくことになる。

解放論的関心からするマルクスの課題は、したがって、この「物質的關係行為」の領域における「自己意識」のあり方、つまり「自分を直接—有的なものとして、抽象的に個別的なものとしてとらえている自己意識」を〈批判〉し、「人間としての人間」を「唯一の現実的客体」としてもつような普遍的理性的自己意識へと高めることにほかならないだろう。そのためには「欲望の威力や単なる自然の威力を自分の中で打ち砕く」よう人々に訴えねばなるまい。彼はこのような展望で「世界の哲学化」即「哲学の世界化」という課題に立ち向かうことになる。しかしこの理性的自由の観念論は、早速試練にさらされるのである。

3 「救いがたい唯物論」—『木材窃盗取締法に関する討論』(1842年10/11月)

「哲学の外への転回」は『ライン新聞』の編集者という形で実現することとなった。厳しい検閲のもと、わずか一年半(正式編集者としては半年間)で退かざるをえなかったものの、編集者としてのこの活動は、彼の政治活動の開始という重要な意味をもっている。若冠23, 4歳ながら、この「概念の党派」の哲学者の論戦ぶりは、当局や保守系新聞から注目された様子である。マルクスは基本的にはヘーゲルの「理性的国家」の理念をかかげて(ただし「身分代表制」を受け入れず「人民代

表制」を主張) 論陣を張っている。ところが後年述懐するごとく、この過程で「いわゆる物質的利害に関し口をさしはさまねばならなくなり、はじめて当惑した」(MEW13-7) ののである。この「当惑 (Verlegenheit)」は、マルクスにおける「理性的意志の観念論」の危機であったといえるだろう。そしてまさにこの時期、マルクスは「唯物論」という言葉を一つの基本概念として用い始める。したがってマルクスにおける「唯物論」は、まずはこの危機との関係においてその意味が探られねばならないのである。

理性的意志の観念論の危機

この時期のマルクスの論戦を支えている最も基本的な論理は『プロイセンにおける身分制議会委員会に関するアウグスブルグ一般新聞第335号および第336号付録』と題する論文(『ライン新聞』1842年12月11日)の次のような箇所にて端的に現れている。

「自分の所帯のために闘う有用な (nützlich) 知性は、自分の所帯に逆らっても法を押し通すことのできる自由な (frei) 知性から区別される。特定の目的、特定の物質 (Stoff) に奉仕する知性と、あらゆる物質を支配し、ただ知性自身にのみ奉仕する知性とは違うのだ」(MEW Eg1-415)。「問題は次の二つに要約される。土地所有[などの特殊利害]が政治的知性を批判し、支配するべきか、それとも政治的知性が土地所有を批判し、支配すべきか」(MEW Eg1-418)。「人民の知性の最高の欲求は国家そのものを君臨させること、しかも人民の知性自身の行為として、人民の知性自身の国家として、君臨させることである」(MEW Eg1-419)。

編集者マルクスの意気込みでは、このような理性の自己統治、「理性国家」へ向けて、「自由な出版」こそ「物質的 (materiell) 諸闘争を精神的諸闘争へと浄化し、その粗野な物質的 (stofflich) な形姿を理念化する (idealisieren)」(MEW1-60) はずのものなのであり、また「新聞」こそ「物質的 (stofflich) 闘争を理念的闘争に、血と肉の闘争を精神の闘争に、欲求、欲望、経験の闘争を、理論、悟性、形相の闘争に転化する」(MEW Eg1-405) はずのものであった。

だからマルクスの危機は二重であったと言えるだろう。まず形式面から言えば、自由を自覚した哲学が「焼き尽くす炎」となって、市民社会の私利の原子論を「批判」し、自由な国家的理性の自覚へと人々を促すためには、自由な言論の場が存在していなければならない。ところが即刻「原理なき強権 (Gewalt)」(MEW1-55) が立ちはだかってくる。「自由な批判」が現実には「政府の独占物」、つまり「検閲という批判」でしか存在しないことを思いしらされるのである。

内容面でも同じ危機がはらまれている。単純化を恐れずに言えば、体制に対して「原理と原理の闘争」を挑むという意気込みには、体制というものがあたかもすでに可能的には哲学的な存在であって、真の哲学原理の挑戦の前には崩壊するほかないのだというような、そういう世界了解が予定されている。「批判」でもって「私的エゴイズム」が「国家理性」に高められるに違いないという確信の前提には、ちょうどライプニッツの「物質」がすでに「濁った表象」にすぎず、ヘーゲルの「感性」が「即自的」精神にすぎないのと同様、「哲学化」さるべき「世界」を、たしかに〈まだ〉非哲学的非理性的ではあっても、〈もう〉可能的には哲学的理性的であると見るような、観念論的存在論の甘さがある。だから「私的エゴイズム」の頑迷さに対するマルクスの苛立ちは、マルクス自身の危機の表明でもあったと言えるだろう。

内容面での危機にはもう一つの要素がかかわってくる。例えば『モーゼル通信員の弁護』（『ライン新聞』1843年1月1日～19日）で扱ったモーゼル地方のブドウ栽培農民の窮状という問題は、「特殊利害」対「国家理性」という対置ではもはやとらえ切れないのである。この窮状は一種の過剰生産恐慌にもとづくのであって、マルクスは「ブドウ栽培農民の貧困層の没落があたかも自然の出来事であるかのごとく (gleichsam als ein Naturereignis) 見なされている」(MEW1-183) と政府報告を〈非難〉しているが、まさに「あたかも自然の出来事であるかのごとく」人々を危機に陥れる経済現象にマルクスは直面しているのである。

「救いがたい唯物論」

「唯物論」という言葉はまずはこういう文脈で、所有階級の「特殊利害」が貧困者を一層貧困化させる形で理不尽に主張されるあり方を非難する言葉として用いられてくる。マルクスは『木材窃盗取締法に関する討論』（『ライン新聞』42年10月25日～11月3日）において、本来なら「最下層の無産で底辺の大衆」の慣習的権利と解すべき「枯れ枝集め」を、「木材窃盗」として法律で取り締まろうとする「森林所有者」および州議会におけるその代理人に、論戦を挑んでいる。

彼らの議論を貫いているのは「利己 (Eigennutz) の世界観」(MEW1-127) 「利己の論理学」(MEW1-130) 以外のなにものでもない。「利害はその本性からして盲目で節度に欠け、一面的で、要するに無法な自然本能なのであって、このような無法なものが法律を与えることなどできようか」(MEW1-146)。

マルクスはこれに「国家理性」や「健全な理性」の高唱で一生懸命対抗しようと

しているが、ピクともしない「利己」に直面して、「意志が、こぎ手の席に縛り付けられたガレー船の奴隷のように、最も小心で最も偏狭な利害に縛り付けられているところでは、一体、この〔理性的意志の〕精神には何ができるというのか」(MEW1-130)と、「当惑」の色を隠し切れないでいる。

ところでマルクスは「利己」のこのような現れを「この救いがたい唯物論(dieser verworfene Materialismus)」(MEW1-147)と規定し、それは「諸国民と人類の聖なる精神に対する罪」にはかならないとしている。ではなぜ「唯物論」なのか。なぜなら「私的利害の心、その魂は、いつ何時奪われたり傷つけられたりするかもしれない外的対象」にほかならず、人間はそこでは「非人間的なもの、疎遠な物質的存在が人間の最高の本質である」と意識しているからであり(MEW1-121)、「一定の特殊な利害を代表し、それを究極目的として取り扱った」(MEW1-146)からであり、「ある特定の物質〔木材や黄金〕や、それに奴隷的に服従する意識という、倫理も悟性も心情もなき抽象物を玉座にまつりあげる」(MEW1-147)からである。⁽¹⁰⁾

だからこの「唯物論」は次の諸契機からなると言えるだろう。

- (a) ここでは意志の客体および内容はもっぱら「外的対象」「疎遠な物質的存在」「ある特定の物質」なのであるが、
- (b) この意志は他の意志との関係で見れば「個別意志」「特殊利害」として、相互に外在的なあり方をしており、
- (c) しかもある種の間人たちはこの「個別意志」「特殊利害」を「理性的意志」「国家理性」に従属させるのではなく、逆に後者を前者に従属させようとし、したがって他の「個別意志」を外的に支配しようとしている。
- (d) これを人間のあり方という面で反省すると、人間がその総体的なあり方を喪失し、「倫理」や「悟性」や「心情」を捨象してしまって、「抽象物」と化したこの「特殊利害」のみを人間の「究極目的」として絶対化してしまっており、
- (e) その結果、意志の客体および内容である単なる「外的対象」「疎遠な物質的存在」を、人間の「魂」「最高の本質」にまで高めてしまい、人間自身は「それに奴隷的に服従する」あり方となってしまっているのである。⁽¹¹⁾

さてこの時期のマルクスの「唯物論」概念をこれらの契機に整理してみて、とりあえず次のような特徴が確認できるだろう。第一に「外的対象」や「物質的存在」がここで問題になるのは、あくまで意志の客体、所有の対象としてであって、「微粒子」とか「脳細胞」といった、理論認識の客体ではあっても所有意志には無関心な「物質」ではないということである。とりあえずヘーゲルの枠組みで言うと、

『精神の現象学』（1807年）で「精神とは一つの物（ein Ding）である」「精神の存在は骨である」とする「頭蓋学」が「唯物論」と規定されているが、この「頭蓋学的「唯物論」は「観察する理性」の段階で生じてくる転倒した意識なのであって、単に観察者として「物」を対象にしつつ、単なる「物」の中に、観察者が自分を「発見（finden）」しようとするのである。今日で言えば意識過程を脳過程に還元可能と見る神経生理学的唯物論を考えればよいだろう。マルクスが「唯物論」を問題にする地平は、「物」を介した他の意志との実践的関係の地平であって、その面の未展開な「観察する理性」段階の「唯物論」なのではない。このことがまず確認されるべきだろう。⁽¹²⁾

第二にマルクスにおいて「唯物論」は「物」との関係面と「他の意志」との関係面の両面をもっているが、これらの実践的意志関係それ自身を「唯物論」と見ていたのではないということである。他の特殊意志との関係面で、自分の特殊意志という、本来理性意志に対して従属的な位置に置かれるべきものを絶対化していること、したがって「物」との関係面でも単なる「外的対象」という手段的なものを絶対化していること、この両面における転倒したあり方を「唯物論」と見ていたのである。

第三に「唯物論」の論理的特徴を「抽象（Abstraktion）」にあると見ているということがあるが、これについては以下で詳しく検討する。

「フェティシズム」と「唯物論」

ところでこの『木材窃盗取締法』論文で、既にマルクスは「唯物論」を「フェティシズム（Fetischism）」と類似のものと見ており、マルクスにおける「唯物論」と「物件化（物象化 Versachlichung）」「物化（Verdinglichung）」の概念との関係を我々が探る上で、極めて注目される。

「キューバの未開人たちは黄金をスペイン人のフェティッシュと考えた。彼らは黄金のために祭祀をおこない、その回りで歌い、その後それを海中に投じた。もしライン州身分制議会に出席しておれば、キューバの未開人たちは、木材をライン州の人々のフェティッシュだと考えたのではなかろうか」（MEW1-147）。

マルクスは1842年の4～5月頃にシャルル・ド・ブロス（1709～77）の『フェティッシュ諸神の崇拜について』（1760年）を、ピストーリウスによる独訳版をもとに抜き書きしている（MEGA IV-1-320ff）⁽¹³⁾。『ライン新聞』掲載の他の論文でも「フェティシズム」に言及しているので、念のために引用しておこう。

「たしかに地方は、指定された条件のもとで、自分のためにこれらの神々 [州議会議員] を作り出す権利をもっているが、この創造が終わるや否や、フェティッシュのしもべのように、それが自分たちの手で作った神々であることを忘れなければならないのである」(MEW1-42)。「社説 [宗教哲学者ヘルメス執筆の『ケルン新聞』179号社説] はフェティズムを宗教の最も粗野な形態と呼ぶ。したがって…『動物宗教』がフェティズムより高次の宗教形態であることを社説は承認しているわけだ。ところで動物宗教は人間を動物以下に卑しめるのではないか。それは動物を人間の神にするのではないか。まして『フェティズム』となればなおさらだ。…フェティズムは人間に欲望 (Begierde) を超越させるどころか、むしろそれは『感性的欲望の宗教』なのだ。欲望の空想 (Phantasie) はフェティッシュのしもべをあざむいて、人間の欲情 (Gelüste) をかなえるためなら『生命なき物』もその自然的性格を捨てるにちがいないと、思い込ませる。フェティッシュのしもべの粗野な欲望は、フェティッシュが自分の忠実なしもべであることをやめるときには、このフェティッシュを破壊してしまうのである」(MEW1-91)。

とりあえず以上の引用から、「最も粗野な宗教形態」としての「フェティズム」の中にマルクスが見ようとしていたのは、次の諸点であることが確認できよう。

- (a) 人間がそれに対して「しもべ (Diener)」として関係する対象は「生命なき物 (Ding)」であって「動物」でさえない。
- (b) 人間は、これらの「物」を神々として作ったのが人間自身であることを「忘れる」。つまり「物」の神化は無意識的過程である。
- (c) 人間は「物」を神化することにより、自分の本質を単なる「物」として、あるいはそれ以下として、対象化している。
- (d) しかし「フェティズム」の本質は、「感性的欲望の宗教」である点に、すなわちその目的が「感性的欲望」の充足であり、その実現形式が「欲望の空想」である点に求められねばならない。
- (e) 「フェティズム」のもつ倒錯認識は、「しもべ」たる人間の欲望を充たすために、「物」が「その自然的性格を捨て」、単なる「物」以上の何かとして働く点にある。これは「欲望の空想」の働きであり、「欲望の空想」への「物」の倒錯的現れである。
- (f) 「フェティッシュ」はその「しもべ」たる人間の「粗野な欲望」の、そのまた「しもべ」にすぎない。「破壊」とか「投げ捨て」といった「フェティッシュ」にたいする「しもべ」の攻撃的振る舞いは、両者の関係のかかる外面的性格から来る。外的関係が外的否定という形をとる。

以上の点からみて、19世紀中葉ライン地方の森林所有者の「救いがたい唯物論」と、「最も粗野な宗教形態」としての「フェティズム」との間に、大きな類似性

があることは明らかだろう。⁽¹⁴⁾しかしそのことを確認することがここでの問題なのではない。マルクスにおける「唯物論」と「フェティシズム」「物件化」「物化」との関連を追うという立場に立つ場合、もっとも重要なことは次のことである。

つまり『ライン新聞』期のマルクスにおいては、「唯物論」概念の方には「個別意志」相互の社会関係という視点が見られるが、倒錯認識という視点がかけており、これに対して「フェティシズム」概念の方には、倒錯認識という視点が見られるものの、社会関係視点が欠けているのである。議論を先取りして言えば、「唯物論」にも『フォイエルバッハ・テーゼ』に言う「直観的唯物論」のように社会的歴史的媒介性を見ないで「物」や「自然」をその直接的所与性において絶対化してしまう倒錯認識が孕まれているし、「フェティシズム」にも、「人間たちに対して、物と物との関係という幻覚的な形態を取って現れてくるものは、人間たち自身の特定の社会的関係にはかならない」(MEW23-86)という『資本論』の指摘のとおり、社会関係視点が不可欠であろう。その意味では「唯物論」と「フェティシズム」は、これ以降、一層厳密に規定されるに従い、極めて密接に結び付いたものとなっていくであろう。ここではとりあえず『経済学批判要綱』(1857/58年)から次の引用をするにとどめる。

「人間の社会的生産諸関係と、これらの関係に包摂された際に物件 (Sache) が受け取る諸規定を、物の自然的諸性質として考察する経済学者たちの粗雑な唯物論 (der grobe Materialismus) は、おなじく粗雑な観念論であり、しかり、社会的諸関係を物に内在する諸規定として物に帰せしめ、かくて物を神秘化するフェティシズムである」(MEGA II-1-567)。

4 「抽象的唯物論」と「抽象的精神主義」との「反省的対立」

—『ヘーゲル国法論批判』(1843年夏)

40年代の初頭に高揚を見せたドイツの自由主義運動も退潮し、マルクス自身『ライン新聞』編集長を辞すのであるが、その後彼はクロイツナッハでイエンニー・ヴェストファーレンと結婚し、歴史(特にフランス革命史)を研究しつつ、ヘーゲル国家論を清算する作業に取り組んでいる。これはもちろん、編集者としての実践を踏まえた、自己総括、自己批判という意味をもっている。草稿『ヘーゲル国法論批判』(43年夏=25歳)では、もはや「救いがたい唯物論」に「理性国家」や理性的意志の理念が対置されることはない。むしろ「抽象的精神主義 [唯心論] (der abstrakte Spiritualismus)」と「抽象的唯物論 (der abstrakte Materialismus)」

(MEW1-293) との「抽象的反省的対立 (der abstrakte reflektierte Gegensatz)」(MEW1-233) が、近代そのものの基本構造をなしているという認識に至る。したがってヘーゲルの理念それ自身が、それゆえまたこれまでのマルクス自身の立場が、近代の一面である「抽象的精神主義」の一形態にほかならず、近代社会を原理的に⁽¹⁵⁾ 超えるだけの否定性を欠いていたことが反省されるのである。

「抽象的反省的対立」

「国家としての国家という抽象は近代にはじめて生じる。なぜなら私的生活 (Privatleben) という抽象が近代にはじめて生じるからだ。政治国家という抽象は近代の産物なのである」(MEW1-233)。つまり「政治的圏域」と「私的圏域」、国家の「形相原理」と「質料 [物質] 原理」が、また諸個人の内部では「公民 (Staatsbürger)」と「市民 (Bürger)」, 「政治的人間」と「私的人間」とが、相互に自立化し、「抽象的反省的対立」の関係へと入り込んでいく。だから一見奇妙に見えるマルクスの次のような定式は、すべて、この「抽象的反省的対立」を表しているのである。

「[市民社会の] 職業団体は [国家の] 官僚制の唯物論であり、官僚制は職業団体の精神主義である」(MEW1-247)。「[官僚制という] 精神主義はそれに対立する [職業団体という] 唯物論とともに消失する」(MEW1-247)。「しかし官僚制自身の内部で精神主義は粗雑な唯物論となる」(MEW1-249)。「彼 [ヘーゲル] は官僚制を、知る精神として、市民社会の唯物論 (Materia-lismus der bürgerlichen Gesellschaft) の上に位置づけた」(MEW1-277)。

これらからうかがえるように「精神主義」も「唯物論」も、それだけ孤立的にみることは不可能である。「抽象的反省的対立」においてはじめて〈同時に〉意味が限定されねばならない。ではマルクスはこの「抽象的反省的対立」を一体どう見ていたのだろうか。マルクスによればこの「抽象的反省的対立」の本質は「自立化された抽象」、ただし「他のものの捨象 [度外視] ではなく、本来は自分自身であるものの捨象 [度外視]」にある。その点でこの「抽象的反省的対立」は、男性と女性の関係のような「一つの本質の実存 (Existenz) の仕方における差異」でもなければ、君主主権と人民主権の関係のような「相互に排斥し合う二つの本質の現実的対立」でもない (MEW1-293)。

「両極 (Extreme) の各々は他の極〈である〉。抽象的唯物論は抽象的精神主義である」。「この場合主要な規定は、一つ概念 (定在 Dasein など) が抽象的に把握されて

いること、一つ概念が自立的なものとして意味をもつのではなく、他の概念〔他の極〕の捨象として、そしてかかる捨象としてのみ、意味をもつということ、この点にある。だから例えば〔精神主義的〕精神は物質の捨象である。するとおのずと明らかなように、まさに〔精神という〕形式自身を自分の内容としなければならないために、かえってこの精神は、その抽象的反対物、捨象したはずの当の対象となっており、したがってここでは抽象的唯物論がこの精神の實在の本質なのである」(MEW1-293)。

ヘーゲル『論理学』における「外面と内面の相関」論

おそらくマルクスがここで下敷きにしているのはヘーゲル『論理学』における「一つの規定の他の規定への直接的転倒 (die unmittelbare Umkehrung)」を論じた箇所であろう(『大論理学』第2巻第2編第3章C「内面と外面の相関」)。そこでヘーゲルは「外的なものと内的なものとの相関 (Verhältnis)」に関し、「外面」と「内面」の区別に固執する悟性の転倒を論じている。例えばある芸術家が、下手な作品(外面)をつくりながら、内に秘めた才能(内面)で自分を慰めてみたり、カントが現象界(外面)に無関係な物自体(内面)としての神を論じたりする場合、我々は「外面」の捨象(度外視)において「内面」をとらえている。こういう悟性的抽象が陥る「一方の他方への直接的転倒」(マルクスの言う「両極の各々は他の極〈である〉」)をヘーゲルは次のように定式化している。

「まだ〈単に〉内面的にすぎないような〈あるもの (Etwas)〉とは、まさにそれゆえに〈単に〉外面的なものであるにすぎない。あるいは逆に、〈単に〉外面的にすぎないような〈あるもの〉とは、まさにそれゆえに〈単に〉内面的なものであるにすぎない」(『大論理学』同上)。「〈単に〉内面的にすぎぬ」ものは「外面」に現れず、「外面」を限定・形成しないというのであるから、逆に「外面」の方も、なまの粗雑な「外面」、つまり「〈単に〉外面にすぎない〈あるもの〉」にとどまっていることになる。ところが本来「内面」は「外面」と同時に成立するのであるから、実はこのなまの粗雑な「外面」、つまり「〈単に〉外面にすぎない〈あるもの〉」こそ「〈単に〉内面にすぎない〈あるもの〉」〈の〉「外面」にはかならないのである。逆に「〈単に〉外面にすぎない」ものの方から見ても、それは何ら「内面的なもの」を表現していないのであるから、「内面」の方も純粋な「隠れた」「内面」、〈「単に〉内面にすぎない〈あるもの〉」にとどまっていることになるだろう。ところが「外面」の方も本来「内面」と相関的に成立しているのであるから、実はこの「隠れた」神秘的な「内面」こそが、粗雑ななまの「外面」〈の〉「内面」にはかならないのである。

ヘーゲルの考えでは、この「直接的転倒」の欠陥は、「内面」も「外面」も全く媒介を欠き、「直接的」であって、「自分に対する否定的関係」をまだもっていない点にある。「一面ではまだ、外面性を出て、自分を内面化 (Erinnern 想起) してい

ないし、他面ではまだ、内面性を出て自分の活動を通じて自分を外化 (entäußern) し、産出してない」(『大論理学』同上) ののである。

例えば第2節で見たとおり、ヘーゲルは『精神の現象学』で「頭蓋学」の「唯物論」を、「精神とは一つの物 (Ding) である」とか「精神の存在は骨である」というふうに定式化している(『精神の現象学』「観察する理性」)。ヘーゲルはこれを「無限判断 (das unendliche Urteil)」として特徴づけている。「唯物論」と「無限判断」との関係については立ち入った検討が必要であるが、とりあえずこの文脈で見れば、これも「直接的転倒」にほかならないだろう。

つまりこの場合「精神」はまだ「物」に対しても「他我」に対しても、「自分の活動を通して自分を外化し産出する」というあり方を全く示していないわけで、「〈単に〉内面にすぎない〈あるもの〉」にとどまっており、逆に「物」の方も自分が「内的なもの」の現象形態というあり方を示していない(「自分を内面化していない」) わけで、「〈単に〉外面にすぎない〈あるもの〉」にとどまっている。だから「単なる外面」と「単なる内面」の「直接的転倒」を「単なる外面」サイドで表現しているのが「精神とは一つの物である」という「唯物論」の命題にほかならないことになる。

逆にこの「直接的転倒」を「単なる内面」サイドで表すと「物とは一つの精神である」という主語と述語を直接転倒した判断になるだろう。これが「フェティッシュ」についてマルクスが、「欲望の空想はフェティッシュのしもべをあざむいて、人間の欲情をかなえるためなら『生命なき物』もその自然的性格を捨てるにちがいないと思込ませる」(MEW1-91) とした側面であり、後に『資本論』で「商品の神秘的な性格」とか「一つの感性的-超感性的な物」(MEW23-85) と語られる側面である。

「抽象的唯物論」と「抽象的精神主義」

そこでこの「直接的転倒」論における「〈単に〉外面にすぎない〈あるもの〉」を「抽象的唯物論」に対応させ、「〈単に〉内面にすぎない〈あるもの〉」を「抽象的精神主義」に対応させてみると、マルクスの「抽象的反省的対立」は次のように理解することができよう。

(a) 「精神」というものを「物質」を全く捨象して「自立化した抽象」としてとらえてしまうと、逆に「物質」の方も「精神」による限定・形成を免れて、なまの粗雑な姿で放置されていることになる。同様に、「国家」に有機的統一をもたらすべき「国家の形相原理」も、「国家の質料原理」である「市民社会」を全く捨象して

「政治国家」として「自立化した抽象」と化すと、逆に「市民社会」の方も「形相原理」による形成・限定から免れて、「私生活という抽象」において、したがってエゴイズムの粗雑な姿で、立ち現れてくることになる。

(b) ところで「精神」という「自立化した抽象」もそれが自立する以上、何らかの「外面」が必要である。ところがあらゆる「外面」は、なまの粗雑な「単なる外面」におしとどめられているのだから、「抽象的唯物論が[そのまま]この[抽象的]精神の実在的本質なのである」。すなわち「精神」は「パン」(キリストの肉)であり、「ブドウ酒」(キリストの血)であり、「骨」(仏舍利)であり、「フェティッシュ」なのである。同様にして「政治国家」という「抽象」も「自立化」している以上、「政治国家」という「形相原理」自身をなまの粗雑な特殊利害に、つまりは「質料原理」に、「直接転倒」しなければならない。つまり「政治国家」にたずさわるものは、「政治国家」自身を自分の粗雑な特殊利害としてしまう。「官僚制自身の内部では精神主義は粗雑な唯物論となる。受動的服従、権威信仰の唯物論、固定した形式的行為、固定した原則、見方、慣習の機械論(Mechanismus)という唯物論となる」(MEW1-249)。

(c) 逆に「物質」の側に立っても「抽象的唯物論は物質の抽象的精神主義である」という「直接的転倒」が生じている。「パン」も「ブドウ酒」も「骨」も「〈単に〉外面にすぎない〈あるもの〉」でありながら、同時に隠れた神秘的な力、つまり「〈単に〉内面にすぎない〈あるもの〉」なのである。「市民社会」が「自立化」しても、例の「見えざる手」が働くし、貨幣は「神秘的な」力を持つ。これが「物質の抽象的精神主義」なのであり、「〈単に〉外面にすぎない〈あるもの〉」の「〈単に〉内面にすぎない〈あるもの〉」なのである。

「血統」の「唯物論」

『ヘーゲル国法論批判』にはこのように、「政治的国家」の「抽象的精神主義」と「市民社会」の「抽象的唯物論」との「抽象的反省的対立」として近代社会を把握しようとする重要な視点が現れるのであるが、しかしこの「抽象的反省的対立」は決して近代社会に限定されて用いられているわけでもない、ということも確認しておく必要がある。例えばヘーゲルは「君主権」の根拠づけ(正当化)のために「自然的出生」を持ち出し(『法の哲学』280節)、また「土地貴族」の「立法権」の根拠づけ(正当化)のために「長子」としての「生まれ」を持ち出す(『法の哲学』307節)のであるが、これをマルクスは次のように批判している。

「ヘーゲルは至るところで彼の政治的精神主義から最も粗雑な唯物論 (der krasseste Materialismus) へ落ち込む。政治的国家の頂点のいたるところで、一定の諸個人への最高の国務の合体 (Inkorporationen) をもたらずのは生まれ (die Geburt) なのだ。…国家はその最高の諸機能において動物的现实を保持している。自然はヘーゲルに対し、彼から示されたさげすみへの復讐をする。…生まれは人間に個体的存在を与えるだけで、人間をとりあえず自然的個人として定立するだけだから、しかしまた立法権などという国家的諸規定は社会的産物 (soziale Produkte)、社会が産むものであって、自然的個人が産むものではないのだから、個人の生まれと、一定の社会的地位や機能などの個人化としての個人 (Individuum als Individuation einer bestimmten sozialen Stellung, Funktion etc.) との間の直接的同一性、媒介なき合一 (das unvermittelte Zusammenfallen) とは、たまげたことであり、奇跡である」(MEW1-310)。

ここでヘーゲルが「最も粗雑な唯物論」と非難される理由は、本来「一定の社会的地位や機能などの個人化」として君主や土地貴族議員を把握すべきところを、彼らの「生まれ」「動物的现实」という「単なる外面」で彼らの特権を正当化しようとしているからである。この場合最も注目されるのは、ここでは「単なる外面」としての「動物的现实」に対して「単なる内面」として隠れているものが「精神」ではなく社会的諸関係であるということが明瞭に語られているという点であろう。マルクスは『『特殊な人格』の本質とは、その髪とかその血とかその抽象的身体なのではなく、その社会的な質 (ihre soziale Qualität) だということをヘーゲルは忘れてる』(MEW1-222) とも書いている。つまり「単なる外面」を固執する「抽象的唯物論」が「直接転倒」して行く「単なる内面」は、当該意識にとっては (für es)、「物質の抽象的精神主義」、つまり「血」の神秘的力なのであるが、批判的反省者から見ると (für uns) 実には「社会的な質」にほかならないのである。こういう議論の方向が既にここで出ていることは注目される。⁽¹⁶⁾

「長子相続」の「唯物論」

もう一つ注目されるのは近代的所有と封建的土地所有との対比にかかわる問題である。ヘーゲルは土地貴族の立法権を次のように基礎づけようとした。

土地貴族の「資産」は「営業の不安定や利得の追求や占有一般の移ろいやさきから独立して」おり、したがって政府金庫や市場に依存しない「独立した資産」である。また彼らは「資産」を「自由処分」できず、「子供達への愛の平等」に基づき分割もできず、代々安定的に「長子相続」している。だから「選挙の偶然によらず [貴族の長子としての] 生まれによってそのような [立法] 活動をする使命と権利とを与えられているのだ」(『法の哲学』305～7節)。

マルクスはこの論議を批判しつつ「長子相続」の「唯物論」を次のように論じている。

代々の相続主の転変にもかかわらず「資産」としての「土地」は「恒存するもの (das Beharrende)」であるから、「土地」こそ「実体」なのであり、各相続主や彼のもつ立法権はこの「土地」の「偶有性」「属性」にすぎない。「主語は物件 (Sache) であり、人間は述語である。意志は所有物の所有物 (Eigentum des Eigentums) となるのだ」(MEW1-311)。

「物件」と「意志」とのこういう転倒は、「意志」とその「内容」との関係で、「この意志の自由とは、私的所有の内容〔土地〕以外の、意志の内容が空っぽ (leer) であるという点にある」(MEW1-307)とも表現されている。マルクスのこの表現は、ヘーゲルが『法の哲学』の所有論で「意志の物件性 (Sachlichkeit des Willens)」について「人格的意志は抽象的であり、外的物件に汲み尽くされている (erschöpft)」(『法の哲学』90/94節への書き込み)と規定しているのに酷似している⁽¹⁷⁾。しかしヘーゲルの場合「意志の物件性」は所有一般にかかわるものであり、とりわけ近代的所有にかかわるものであるが、ここでのマルクスはむしろ、世襲的土地所有を商工業身分の所有から区別しようとして、この議論をもちだしているのである。つまり「営業の不安定や利得の追求や所有一般の移ろいやすさ」は、マルクスから見れば、「人間への人間の依存」を、「自分を制約している領域が社会である」ことを表しており、「まだしも人間的」なのである。これに反し土地貴族の「社会」からの「独立」は「土くれ」への依存にほかならない (MEW1-307)。つまり所有の両形態を分かつのは、「外的なもの〔物件〕の自由処分」の有無であり、「人間への人間の依存」の有無だということである。

ここでのマルクスは土地貴族の方を一層「粗雑な」「唯物論」と見ている。しかし「意志」が「物件」を次々「自由処分」し、「所有」する「物件」を次々取り替えるという商工業的所有は、果たして「物件」への「意志」の依存を弱めるのだろうか。むしろ強めるのではないか。「物件」をめぐる「人間への人間の依存」は「物件」への人間の依存を弱めるのか。むしろ強めるのではないか。こういう反省はここではまだ見られない。後述の通りカントやヘーゲルの「法の哲学」は人格の「物件化 (Versachlichung)」の典型を、むしろ前近代的な人身的拘束の中に見ようとするのにたいして、後年のマルクスは近代市民社会こそ「人格の物件化」が深刻に進む社会であると見る。その点ではここではまだ議論が逆転しているが、「意志」がその「内容」または「対象」としての「物件」に「汲み尽くされた」ありか

たをしているという意味での「唯物論」を、マルクスがここで提示しているのである。

「疎外」と「真の民主制」

さて、これまで依拠してきたヘーゲルの「理性国家」が「国家の精神主義」の一形態であり、「市民社会の唯物論」へと「直接転倒」するものであると了解した以上、マルクスの根本問題である「世界の哲学化」=「哲学の世界化」はどのような方向で再探求されねばならないのか。マルクスはルソー『社会契約論』のアソシアシオン国家論やバウアーやフォイエルバッハラによる疎外論的宗教論を援用しつつ、「真の民主制」(MEW1-232)を構想する。つまり「抽象的唯物論」は「抽象的精神主義」とともに「真の民主制」において克服されねばならないのである。

「民主制においては形相原理が同時に質料〔物質〕原理である。したがってそれがはじめて、普遍的なものと特殊なものとの真の統一である」(MEW1-231)。「近代のフランス人たちはこのことを〈真の民主制のもとでは政治的国家は消滅する〉と理解した」(MEW1-232)。

マルクスがここで想定している「民主制」とは、官僚機構に支えられた今日の代議制民主主義ではなく、ルソーが「政府なき政府 (un gouvernement sans gouvernement)」(『社会契約』第3編第3章)と特徴づけた、「デーモス」が直接立法しかつ直接執行もするようなシステムであろう。⁽¹⁸⁾

「体制」はここでは常に「人民の自己規定」「人民自身の作品 (Werk)」なのであって、それ自身「社会化された人間 (der sozialisierte Mensch)」にはかならない (MEW1-231)。だからここでは普遍的形式である政治国家が、〈特殊な〉内容である市民社会と〈並んで〉、それ自身〈特殊な〉定在をもつことはないのである。「人民」が自分の普遍性を「政治的国家」へと「疎外」する過程は、同時に「人民」が「私的生活という抽象」へと自分を「疎外」していく過程でもある。この両面は「人民」の自己疎外という一つの過程なのだ。だから逆に「政治的国家」に対して「人民」が「人民の生活の普遍性」を「返還要求 (Revindikation)」する過程は、同時に人民が彼らの「私的生活という抽象」を克服する過程でもなければならぬだろう。「特殊領域の私の本質は、政体あるいは政治国家の彼岸の本質と一緒に崩壊する」(MEW1-233)のである。だからこそ「私的生活という抽象」を、したがって「市民社会の唯物論」を放置したままの北アメリカの「共和制」は「疎外自身の領域の内部での疎外の否定」(MEW1-233)にとどまるのである。

5 「市民社会の唯物論」－『ユダヤ人問題によせて』（1843年）

1843年10月末、マルクスはパリへ赴く。25歳である。アーノルト・ルーゲ（1802～80）の誘いがあり、ドイツの検閲を逃れて、パリで『独仏年誌』を共同編集することになったのである。しかしこれは、結果から見れば、生涯にわたる国外生活の始まりとなった。翌44年の2月に『独仏年誌』の第1、第2合併号が出たが、マルクスとルーゲとの思想面、経済条件面での対立のために、最初で最後の号となってしまった。この号にはマルクス自身、43年に書いたルーゲ宛の3つの書簡、論文『ユダヤ人問題によせて』（クロイツナッハで書き、パリで仕上げたと推定されている⁽¹⁹⁾）、そして論文『ヘーゲル法哲学序論』（パリで執筆）を掲載している。このうち本書の主題から見て最も注目されるのは『ユダヤ人問題によせて』における「市民社会の唯物論」の展開であろう。

「だが国家の観念論（der Idealismus des Staats）の完成は同時に市民社会の唯物論（der Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft）の完成であった」（MEW1-369）。

マルクスは基本視点を端的にこのように提出している。「古い市民社会は直接政治的性格を持っていた。」例えば所有とか家族とか労働様式といった「市民的生活の諸要素」は、「領主権」とか「身分」とか「職業団体」といった形式で、「国家生活の諸要素」として編成され意味づけされていた。ところが近代の諸革命はこの結びつきを断ち切り、「政治国家」と「市民社会」との相互自立化を推し進める。このようにしてマルクスは、近代における人間の「二重生活（doppeltes Leben）」（MEW1-355）、「市民社会の生活と政治的生活との二元論」（MEW1-360）という視点を近代認識の根本に据えることになるのである。

「政治国家がその真の形成に達したところでは、人間は単に思想や意識の中でのみならず、現実の中で、生活の中で、二重の生活を営む。天上と地上の生活、つまり政治的共同体での生活と市民社会での生活を。政治的共同体では、人間は自分を共同存在（Gemeinwesen）とみなすが、市民社会では人間は私人（Privatmensch）として活動し、他の人間たちを手段と考え、したがって自分自身をも手段におとしめ、疎遠な諸力の玩具になるのである」（MEW1-354/5）。

「市民社会の唯物論」という概念は「市民社会の成員」である〈かぎりにおける〉人間たちの行動様式、価値意識、世界像を特徴づけるものであるが、それは「政治国家」と「市民社会」との相互分離的純化の過程を通して「完成」に至ったという

のが、ここでのマルクスの認識なのである。

近代における人間存在の諸規定

マルクスは「観念論」や「唯物論」を、単に哲学史的枠組みで論じようとせず、「二重の生活」を営む近代の人間たちの歴史的存在として論じようとしている。この独特のアプローチに沿う形で、まず我々は『ユダヤ人問題によせて』における人間存在論の諸規定を整理することからはじめよう。

(a) 成員存在 (Mitglied-Sein)。マルクスが「二重の生活」を語るのは、人間における「感性」と「理性」の超歴史的対置のようなものを想定してのことではない。人間たちは「市民社会の成員」(MEW1-355)と「政治国家の成員」(MEW1-360)との「二重の生活」を営むのであって、その限りでは「感性」においても「理性」においても「成員」存在としてある。

「市民社会の成員」としての人間は「エゴイスト的人間」であって、「自分へと、自分の私利私欲や私利私欲の選択意志へと引きこもり、共同存在から切り離された個人としての人間」(MEW1-366)なのであるが、個人のこういう孤立した在り方は、社会関係を超越した在り方ではなく、社会関係そのもの、つまり「市民社会」の「成員」性にはかならない。「彼らを一つに纏めている唯一の絆は、自然の必要、欲求、私利私欲、そして彼らの所有と彼らのエゴイスティックな人格の保守なのだ」(MEW1-366)。

(b) 日常存在 (Alltäglich-Sein)。マルクスはこの「市民社会の成員」としての人間の在り方を「身近な (nächst) 現実における人間」「俗世間的 (profan) 存在者」(MEW1-355)とか、「日常あるがままの人間」(MEW1-360)とか、「目の前の (vorgefunden)」「感性的確信の対象」(MEW1-369)とか、「感性的で個体的で身近な実存における人間」(MEW1-370)、「日常 (Alltag)」(MEW1-372)などと特徴づけている。そして「身近な」この「日常」存在に「現実的 (wirklich)」という言葉を当ててもいる (MEW1-355,360,370)。

(c) 本来存在 (Eigentlich-Sein)。マルクスによれば「市民社会の成員」としてのこの「日常」存在は、当事者である「市民社会の成員」自身には、「人間そのもの (Mensch schlechthin)」「本源的」(MEW1-366)で「自然的な人間」(MEW1-369)、「本来的な (eigentlich) な人間」(MEW1-366,370)として「現象する」(MEW1-369)のである。「市民社会」が持つ「日常的」生活世界としての存在性格と、その「日常」存在が、当該日常生活者たちに対して「現象する」形式とは明確に区別されねばならない。「自然的人間」とか「本来的人間」とか「人間そのも

の」と言われるものは、「日常」存在が「日常」存在者自身によって意識される形態（日常意識）なのである。この意味で「日常」存在、「身近な実存」の概念は、マルクス批判理論の鍵概念の一つをなしていると言えよう。

(d) 物質的存在 (Materiell-Sein)。ではこの「身近な」「日常」存在と「物質」存在はどのような関係にあるのか。

「完成された政治的国家は、その本質から見て、人間の物質的生活 (sein materielles Leben) との対立においてある、人間の類的生活である。この「物質的生活という」エゴイスティックな生活の総ての諸前提は、国家領域の外部に、市民社会の中に、ただし市民社会の諸属性として、存続し続けているのである」(MEW1-354)。

近代社会では人間たちは「政治国家の成員」として「類的生活」を営むが、「市民社会の成員」として「物質的生活」を営むのである。したがって「物質的生活」は「類的生活」との分裂において「エゴイスティックな生活」として営まれる。だから「政治国家の成員」としての在り方との〈区別〉の方向で反省すると、諸個人が「市民社会の成員」として「物質的生活」を営んでいるという意味で「市民社会」やそこでの諸個人の在り方は「物質的」存在なのである。

このことから明らかなように、マルクスが「唯物論」を問題にする際の「物質」存在とは、「人間の物質的生活」にはかならないのであり、しかも単に個別的身体的存在として抽象的に見られた「物質的生活」なのではなく、一定の社会成員としての具体的在り方において見られた「物質的生活」にはかならない。

しかし「市民社会」それ自身もまた「物質的諸要素 (die materiellen Elemente)」と「精神的諸要素」とに分割されている (MEW1-368,369)。「物質的諸要素」としては「私的所有」(MEW1-356) や「営業」(MEW1-369) があげられている。「精神的諸要素」として数えられているのは「宗教」と「教養」である (MEW1-356) が、ただしそれらは既に「市民社会の精神」(MEW1-356) に転化してしまっているのである。

「例えば北アメリカにおける宗教の無際限の細分化は、既に外面的にも純粹に個人的な事柄であるという形式を宗教に対して与えている。宗教は数多くある私的利害関心の一つに身を落としたのであり、共同体としての共同体から追放されているのである」(MEW1-356)。

つまり「政治国家の成員」としての在り方との〈区別〉の方向で反省すると、諸個人が「市民社会の成員」として「物質的生活」を営んでいるという意味で「市民

社会」やそこでの諸個人の在り方は「物質的」存在なのであるが、しかし「市民社会」やそこでの諸個人の在り方それ自身が、再び諸契機からなる総体として把握され（〈総体性〉へと反省され）なければ、認識としては極めて不十分であろう。そこで次に「精神的諸要素」が「市民社会」の内部に組み込まれている独特の在り方（「市民社会の精神」への宗教の機能転化・形態転化）などをマルクスは問題にするのである。マルクスの「物質的」を物理的ないし生理的という意味で了解（誤解）すると、こういう処理の仕方は奇妙に見えるが、そもそもマルクスは「抽象的自然科学的唯物論」（MEW23-393）とは異なる地平に立っていることを忘れてはならないだろう。

(e) 理念存在 (Ideal-Sein)。次に「政治国家の成員」としての人間の在り方、つまり「政治的人間」としての人間の存在性格に移ろう。一言で言えばそれは「市民社会の成員」としての自分たちの在り方からの「理念的 (ideal) な独立」(MEW1-368)、つまり理念性 (Idealität) にある。近代の人間たちの「政治国家の成員」としての在り方をポジティブな面で見れば、「類的実存」(MEW1-377)、「人間の類的生活」(MEW1-354)、「共同存在者としての自己」(MEW1-355)、「自己意識的な活動」(MEW1-369) という在り方を既に示している。けれどもそれは〈単に〉「理念的」であるに〈すぎない〉。それは「単に抽象された人為的人間、寓意的で精神的な人格としての人間」(MEW1-370)「想像された主権の想像上の成員」「非現実的普遍性」(MEW1-356) にすぎない。別言すれば「本質と規則からの一瞬の例外」(MEW1-355)としての、「自分の現実の個人性の彼岸」(MEW1-360)としての人間の在り方なのである。

(f) 真理存在 (Wahr-Sein)。だから「市民社会の成員」は自分自身を「本来的」「自然的」存在と意識したように、「政治国家の成員」は自分自身を「真の人間 (der wahre Mensch)」として「承認」し (MEW1-370)、「真の生活 (sein wahres Leben)」としてこれに「関係」する (MEW1-360)。逆に言えば「市民社会の成員」は自分たちの在り方を「真でない (unwahr) 現象」(MEW1-355)と卑下する。マルクスは近代の人間における現実態と真理態との分裂を次のように書いている。「現実的人間はエゴイステイックな個人という姿でしか存在せず、真の人間は抽象的市民 (citoyen) という姿でしか承認されない」(MEW1-390)。

(g) 土台存在 (Basis-Sein)。「市民社会の成員としてのこの人間が今や政治的国家の土台であり前提なのだ」(MEW1-369)。早くもここに土台規定が出てくるのである。「市民社会」およびその「成員」としての人間の在り方の「土台」存在としての性格について、マルクスは他にも「国家自身の生存諸条件」(MEW1-357)

とか「自己の存立の基礎」(MEW1-369)とか「もはやそれ以上根拠づけられない前提」(MEW1-369)とかとも表現している。あるいは「市民社会は政治的国家を自分の中から生み出す」(MEW1-374)とか、「政治国家が市民社会から生まれる」(MEW1-357)とか、革命期には「政治的生活は自分の前提である市民社会やその諸要素を押しつぶそうとする」が、「市民社会の総ての諸要素の復活で終わる」(MEW1-357)とか、「これら諸要素自身は革命されず批判に付されもしない」(MEW1-369)とも書いている。「土台」という曖昧な建築学的表象によってマルクスは、「市民社会」やその「成員」の在り方が「政治的国家」やその「成員」の在り方に対して持っている、前提関係、条件(制約)関係、産出関係、機能的限界づけ関係などを表現しようとしたのである。

「貨幣人間」(der Geldmensch)

『ユダヤ人問題に寄せて』では、「市民社会の成員」としての人間たちの全般的特点が、相変わらず「エゴイスティックな人間」(MEW1-364,366,369)として把握されている。つまり「孤立的で自分自身へと引きこもった諸モナードとしての人間たち」(MEW1-364)とか、「おのれへと、おのれの私的利害、おのれの選択意志へと引きこもり、共同存在から切り離された個人」(MEW1-366)とかである。では近代において人々の生活にこのような特徴を与えるものを、構造把握というレベルで反省するとどうなるのか。さし当たりマルクスが試みているのは「貨幣人間論」である。

マルクスは宗教的疎外論を貨幣関係に適用しつつ、「貨幣こそが世俗権力(Weltmacht)となった」(MEW1-373)のであり、貨幣は「人間の自己疎外の最高の実践的表現」(MEW1-372)であると見ている。⁽²⁰⁾

宗教的疎外が行為としての「礼拝(Kultus)」と対象としての「神」からなるように、貨幣関係も行為としての「汚い商売(der Schacher)」と対象としての「貨幣」からなる(MEW1-372)。「貨幣とは、人間の労働や人間の定在の、人間から疎外された存在者なのであって、この疎遠な存在者が、人間を支配し、人間がそれを礼拝しているのである」(MEW1-375)。なぜ「礼拝」するのか。それは「市民社会の成員」にとって「総ての事物の普遍的な価値であり、しかも〔紙や金属という〈物〉の形で〕自立して(für sich selbst)存立している価値」(MEW1-375)に他ならないからである。「普遍的価値」の「物」としての自存化に平行して、「全世界、人間界や自然」の「総ての事物」は「それらに固有の価値を奪われ、ますます自分の価値を「貨幣」で表すよう強制される。「貨幣はイスラエルの嫉妬深い神であって、その前ではどんな他の神〔価値〕も存立を許されない。貨幣は人間たちの一切の神々〔諸価値〕を卑しめ、それらを商品に転化するのだ」(MEW1-374)。

このようにして「貨幣人間」の次のような総括的特徴づけがなされることになる。

「人間がエゴイスティックな欲求の支配下で自分を実践的に確証したり、諸対象を産出したりできるのは、彼が自分の生産物や自分の活動を貨幣という疎遠な存在者の支配の下におき、それらにこの疎遠な存在者の意義〔つまり価格〕を与えることによってだけである」(MEW1-376/377)。

ここでは「貨幣」を追い求める「唯物論」が『木材窃盗法論文』のように「救いがたい」といった単なる倫理的批判の対象としては扱われていない。「総ての事物の普遍的価値」は既に貨幣という形態で「物」として自存化しており、そのために総ての人々は「自分の生産物や自分の活動を貨幣という疎遠な存在者の支配の下におく」ことなしには「自分を実践的に確証したり、諸対象を産出したり」できなくなっているのだ。つまり「貨幣人間」的な「唯物論」は「市民社会の成員」の構造的在り方として了解されてくるのである。⁽²¹⁾

6 「物質的」なものへの態度変更—『ヘーゲル法哲学批判序論』(1843年)

同じ『独仏年誌』掲載論文でもパリ移住後に執筆を始めたと推定される『ヘーゲル法哲学批判序論』(執筆推定時期は早くとも43年10月中旬から12月中旬まで)になると、「物質的」の語を肯定的文脈で使い始めているのがわかる。この点は「唯物論」へのマルクスの移行の伏線として、大いに注目すべき事柄である。まず幾つか事例を引用しておこう。

「つまり革命というものはある受動的な (passiv) 要素, ある物質的基礎 (eine materielle Grundlage) を必要とする。理論はそれが人民の諸欲求の実現である限りでのみ, 人民の中で実現されるのである」(MEW1-386)。「ドイツでは…市民社会のどんな階級も, 彼らの直接的状況により, 物質的必要性 (die materielle Notwendigkeit) により, 彼らの鎖そのものにより, 強制されない間は, 普遍的解放の欲求も能力も持たない」(MEW1-390)。「たしかに批判という武器は武器による批判にとってかわることなどできない。物質的強力 (die materielle Gewalt) は物質的強力によって打ち倒されねばならない。しかし理論もまたそれが大衆 (die Massen) を掴むやいなや物質的強力となるのだ」(MEW1-385)。「哲学がプロレタリアートの中にその物質的武器 (ihre materiellen Waffen) を見いだすように, プロレタリアートは哲学の中にその精神的武器を見いだす」(MEW1-391)

これらに明白なように「物質的強力」「物質的基礎」「物質的必要性」「物質的武器」などと様々に表現される「物質的」なものが、「普遍的解放」のために不可欠

であると意識されてくる。「物質的」の意味はここでは必ずしも限定されていないが、次のようであったと推測される。

「物質的必要性により」→〈物質的生活における危機につき動かされて〉

革命の「物質的基礎」→〈物質的生活の危機に根ざす「人民の諸欲求」が、革命理論を「受容」する条件として革命の基礎に横たわっている〉

「物質的強力」「物質的武器」→〈革命的理論を受容した大衆は武力蜂起という形で自分たちの意志を物理的強制力で旧体制に押しつける〉

「物質的」の下に、〈物質的生活における〉という意味と、〈質料的＝受動的な〉という意味と、〈物理的な〉という意味とが重ね合わされているが、意味核は明らかに〈物質的生活における〉にあるだろう。

端的に言えばこれまでマルクスは「哲学の外への転回」というベクトルだけで解放を構想し続けてきた。しかし今や「思想が実現へと突き進むだけでは不十分なであり、現実の方も思想へと突き進まなければならない」(MEW1-423)と、逆のベクトルの運動との歴史的結びつきの不可欠性を自覚するに至るのである。

これら「物質的」なものは、もう一つの契機である「精神的武器」「批判」「哲学」「理論」との結合においてはじめて相互揚棄的相互実現的に「普遍的解放」をもたらすという意味では単なる契機であって、物質的-精神的という反省的区別がここでも働いているのである。けれどもマルクスはこれまで「市民社会の唯物論」と「国家の観念論」へと反省的に分裂した近代社会という文脈で、〈克服されるべき〉人間たちの在り方として物質領域を論じてきたにすぎない。今やこれとは反対にこの分裂を〈克服する〉運動という文脈で物質領域が積極的に位置づけられねばならなくなったのである。そこに「物質的」なものへのマルクスの根本的態度変更を読みとらねばならない。

この態度変更を規定したものは何であったのか。それは当時パリで盛んだった労働者共産主義運動との直接の出会いであったろう。この出会いは直ちに理論的形式でも自己了解されねばならなかった。「哲学の世界化」即「世界の哲学化」としてこれまで構想し、実践してきた自分の解放理論の中に、「プロレタリアート」という「市民社会のいかなる階級でもないような、市民社会の一階級」(MEW1-427)を、どのように位置づけ組み込むべきか。この問題は「人間的解放」や「普遍的解放」を「物質的武器」「物質的基礎」「物質的必要性」「物質的強力」という側面からも考察するようマルクスに強いたと言わねばならない。

構造論的『ユダヤ人問題』と変革論的『ヘーゲル法哲学批判序論』

『ユダヤ人問題によせて』を振り返ってみよう。マルクスはそこで「人間的解放」を次のように構想した。

「現実の個人的人間が抽象的公民を自分の中に取り戻し、個人的人間として、その経験的な生活の中で、その個人的労働の中で、その個人的諸関係の中で、類的存在者となったときはじめて、人間が自分の『固有の諸力』を社会的諸力として認識し組織してしまい、したがって社会的な力をもはや政治的な力という姿で自分から分離しないときにはじめて、人間的解放は成就されているのである」(MEW1-370)。

確かにその通りであるが、では一体誰がこの「人間的解放」を担うのか。マルクスは「人間」を「市民社会の成員」と「政治国家の成員」との「二重の生活」を営む成員存在として構造化された姿で把握しようとした。けれども「市民社会の成員」は「エゴイスティックで独立な個人」として、具体的には「私的所有者」「貨幣人間」として把握された。このような把握は、「市民社会の成員」が構造的に「社会的な力を政治的な力という姿で自分から分離する」という事態を説得的に描けても、この構造を揚棄する諸条件をこの「物質的」領域に見いだすという論理構成には全くなっていない。だから「物質的」なものに対するマルクスの肯定的な関係が成立する余地はなかったと言えるだろう。

では「批判」する「哲学者」が「人間的解放」を担うのか。マルクスは従来自分が立脚してきたこの立場も、それだけでは近代社会を超えるものでないことを、先輩ブルーノ・バウアーへの批判の形で赤裸々に描いたのである。バウアーは「批判」路線を徹底遂行しようとするが、結局のところ「市民社会」の分裂を「政治的国家」で統一するという「政治的解放」論にとどまっているのである。ということはつまり、マルクスから見れば、「批判」する「哲学者」が自分を「市民社会」から分離する過程は、「人間が社会的な力を政治的な力という姿で自分から分離する」という近代社会の構造的過程と本質上区別されるものではないことになる。

結局のところ『ユダヤ人問題によせて』は、近代社会における人間の存在構造の認識において画期的なものを示しているが、「人間的解放」は果たして誰が現実になうのか、また「人間が自分の『固有の諸力』を社会的諸力として認識し組織する」歴史的条件はどこにあるのか、こういう問題に対する積極回答は見いだせていないのである。

「思想が現実化に向かって突き進むだけでは十分でない。現実が思想に向かって突き

進まねばならない」(MEW1-386)。

パリ移住後のマルクスの前に大きくクローズ・アップされてきたのは、まさにこの問題である。これは、従来もっぱら「哲学」サイドから、「哲学の外への転回」というベクトルで「自由の実現」を構想して来たマルクスの根本的な自己批判であったに相違ない。

「革命は受動的要素、物質的基礎を必要とする。理論は人民の諸欲求の実現であるときに限ってのみ、人民の中で実現されるのである」(MEW1-386)。

この場合、マルクスが「哲学」をそれと結びつけようとするのは、もちろん、「市民社会の成員」の「日常」的欲求なのではなく、「ラディカルな諸欲求」(MEW1-387)「普遍的解放の欲求と能力」(MEW1-390)なのであった。ではこの「市民社会」の一体どこに、そのような「ラディカルな諸欲求」を見いだすことができるのだろうか。

「特殊な身分としての、社会のこの解体が、プロレタリアートなのである」(MEW1-390)。「社会の急激な解体から生まれつつある人間大衆がプロレタリアートを形成する」(MEW1-391)。「プロレタリアートはこれまでの世界秩序の解体を告げる。それは事実として存在する世界秩序の解体である」(MEW1-391)。「プロレタリアートが私的所有の否定を要求するとき、彼らはただ、社会が彼らの原理に高めたこと、社会の否定的結果として、彼らの関与なしに彼らにおいて既に体现されていることを社会の原理に高めるだけである」(MEW1-391)。「プロレタリアートは急展開する産業の運動を通じてはじめて、ドイツにとっても生成しはじめる」(MEW1-390)。

これらから明らかなように『ヘーゲル法哲学批判序論』では「市民社会」の「急激な解体」というモチーフが前景に出てくる。「私的所有」と「貨幣」を両軸とした「市民社会」の構造分析というモチーフは「急展開する産業の運動」による「社会の急激な解体」というモチーフへと力点移動し、またそれに対応して、「エゴイスティックで独立の個人」というモチーフは「社会の解体」を体现する「プロレタリアート」というモチーフに力点移動している。「プロレタリアート」の境遇が〈全称否定〉で叙述されている点にも注目しておかねばならないだろう。

彼らは「〈あまねき (universell)〉苦悩」を背負い、「不法〈それ自体〉」をこうむり、国家の諸前提に「〈全面的に〉対立」し、「人間の〈まったき〉喪失であり、したがって人間の〈まったき〉再獲得によってのみ自分自身を獲得しうる」存在なのである

(MEW1-390)。

この〈全称否定〉という形式は、ただちにヘーゲルの「矛盾 (Widerspruch)」の概念を思い起こさせるものである。ヘーゲルの「矛盾」においては「否定者 (das Negative)」は「まったく排斥 (das ganze Ausschließen)」「まったく対立 (die ganze Entgegensetzung)」「絶対的区別 (der absolute Unterschied)」なのであって、そういうものとして「定立された矛盾」であり、「同一性に対立するものとしての自己同一」なのである (『大論理学』第2巻第1章の矛盾論)。「パリでの労働者共産主義との出会いという思想的衝撃があって、マルクスは、とりあえずは、言わばヘーゲル「矛盾」概念の体现者として「プロレタリアート」を〈読み込もう〉とするのである。⁽²²⁾

ともあれ我々は『ヘーゲル法哲学批判序論』の中に「物質的な」ものに対するマルクスの態度変更を目撃した。この態度変更は自然科学の研究や唯物論哲学史の研究に由来するものでは全くないばかりか、経済学の研究から生じたものですらなく、実在する労働者運動との出会いから生じた事態であることを強調しておこう。「批判」する「哲学者」のみがもはや「自由の実現」の担い手ではではありえないことを、パリに移ったマルクスは経験的に確認した。けれども〈なぜ〉プロレタリアートと哲学とが結合しなければ〈ならない〉のか。哲学とプロレタリアートとの歴史的ブロックは〈なぜ〉必要なのか。この間に答えねばならないだろう。マルクスが「物質的」を肯定的文脈で語り始めるのはまさにこの問いに対する回答としてなのである。つまり「理論」は「大衆」をつかむことによって「物質的強力」とならなければならないからであるし、諸革命は「物質的基礎」を必要とするからであるし、「物質的必然性」により強制されることなしには「普遍的解放の欲求や能力」も形成されないからである。

「物質的」の語義が変わったわけではない。「市民社会」は本質的に「人間の物質的生活」の領域 (MEW1-354) である。この「物質的生活」は人間たちの衣食住を中心とした生活領域であるが、同時に (「形相」=「精神」=「普遍」と「質料」=「物質」=「個別」を対置するという哲学の伝統的枠組みでその生活領域が〈意味づけ〉されて)「国家の精神主義」に対置される意味での「市民社会の唯物論 [質料主義]」の世界でもあった。「ラディカルな諸欲求」はこの領域の「必然性」から生じるのであり、諸革命はこの領域に「基礎」をもたねばならないのであり、「理論」はこの領域で「強力」とならねばならないのである (「物質的強力」には「物理的」という意味も含まれるが、マルクスが強調しているのは「大衆」をつかむことによ

って生成する「物質的強力」である)。もちろんこれら「物質的」なものは「哲学」や「理論」という形相原理と結合してはじめて「人間の解放」を実現するのである。

「唯物論」を肯定的に了解していく新しいチャンネルが、このようにしてマルクスの視界に入ってくることになった。マルクスは「世界なき哲学」と「哲学なき世界」とへの反省的分裂という認識から出発した。「哲学の実践」である「批判」によって「哲学の世界化」即「世界の哲学化」を目指さねばならないのだ。だが「哲学の実践」は「救いがたい唯物論」に直面して「当惑」するのである。しかし今や「世界」そのものの側に自己解体の過程が進行し、「ラディカルな諸欲求」をもった「プロレタリアート」が生成しつつあることを目撃する。「哲学はプロレタリアートを揚棄することなしには自己を現実化しえず、プロレタリアートは哲学の現実化なしには自己を揚棄できない」(MEW1-391)。「哲学の外への転回」という構想は、哲学とプロレタリアートとの歴史的ブロックという構想に代位することになる。「哲学」は社会の實在的勢力と結合することによって現実性を確保し、「哲学」みずからが歴史内存在であることを積極的に受け入れねばならない。

けれどもマルクスが感動したパリの共産主義的労働者だけが労働者なのではない。実在する「プロレタリアート」とともに「日常」的実在も哲学の中に入り込んでくるだろう。はたして「事柄を根元で把握」し、「ラディカルな理論」たろうとする哲学(MEW1-385)は、その「根底性(Radikalität)」を確保しつづけることができるのか。あるいは逆に、ちょうどマルクスがこれまでの「意志としての哲学」路線を「理性は常に実存してきました。ただ必ずしも理性的形態で実存してきたわけではなかっただけです」(MEW1-345)という理性主義的存在論で支えてきたように、今回も「哲学者」は実在の労働者を理念化(Idealisierung)して受け取る危険をはらんでいないか。あるいはまた「人間」という抽象原理しか掲げることのできない「哲学」の中に、実在のプロレタリアートは果たして「精神的武器」を見いだすことができるのか。「哲学」と「プロレタリアート」との歴史的ブロックというこの構想も実は2年後には脱ぎ捨てられるのであるが、ともあれマルクスは新たな地平に到達したのである。

注

(1) 以下、マルクスからの引用は煩雑を避けるため慣例に従い次の略記号を用いた。

MEW=旧東ドイツのデーツ社から刊行された *Marx-Engels Werke* (マルクス、エンゲルス著作集)。数字は巻数とページ数。Eg. は補巻。

MEGA=旧東ドイツで刊行が開始され現在オランダで刊行が継続されている *Marx-Engels Gesamtausgabe* (新マルクス、エンゲルス全集)。数字は部、巻、ページをあらわ

- す。
- (2) 「心の物質性と非物質性」をめぐる形而上学の伝統的対立（唯心論対唯物論）については拙論「カントと心の物質性の問題」（季報『唯物論研究』第24号，1987年，所収）参照。
 - (3) 拙論「ヘーゲル歴史哲学と理性の狡智」（高橋昭二・徳永恂編『歴史の哲学』北樹出版，1980年，所収）参照。
 - (4) 息子フィヒテラ「積極哲学」派も以前はヘーゲル学派に属していた。Inge Taubert: *Probleme der weltanschaulichen Entwicklung von Karl Marx in der Zeit von März 1841 bis März 1843, in Marx-Engels Jahrbuch, Bd. 1, 1978, S. 208* 参照。
 - (5) 筆者が当たった限りでは「唯物論者」の用例で最も早いのはイギリスのいわゆるケンブリッジ・プラトン派のヘンリ・モア（1614～87）で，例えば彼の『神学対話』（1668年）の登場人物ヒュロパレース（ヒュレーつまりギリシャ語の「物質」をもじっている）は「若い才能ある機知に富んだ信頼すべき生活を営む唯物論者（materialista）」と特徴づけられている。「唯物論」の用例となると，さらに遅くなる。ここではとりあえずF・A・ランゲの大著『唯物論史』（初版1866年）の第一命題「唯物論は哲学と同じほど古い〔同い年である〕」のように「唯物論」を無条件に古代まで拡張する発想に，著者は同意していないということだけ指摘しておきたい。
 - (6) ニュートンの友人のサミュエル・クラーク（1675～1729）とのライプニッツ（1646～1714）の書簡での論争。岡田義道訳『ライプニッツ論文集』日清堂書店参照。このライプニッツからの抜き書きは，マルクスによる「唯物論」の最初の用例であるが，マルクスは原文を簡約化して抜き書きしている。
 - (7) Bruno Bauer: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel*. scientia Verlag, Aalen, 1969, S. 88–90.
 - (8) Inge Taubert: *Ibid.*, S. 214–5.
 - (9) 注(6)の通りライプニッツからの抜き書きとしては41年1～3月のノートに「唯物論者」が見られるが，マルクス自身のものとしては42年10月の『木材窃盗取締論文』での「救いがたい唯物論」が初出である。
 - (10) 我々はマルクスによる用語法を内在的に追跡しているだけであって，「救いがたい唯物論」という発想がマルクスにオリジナルなものであると主張しているのでは，もちろんない。モーゼス・ヘス（1812～1875）は，マルクスの『木材窃盗取締論文』に先立って，42年9月11日付け『ライン新聞』に『ドイツの諸政党』という論文を発表しているが，そこで彼は「中世反動党」「立憲自由党」「国民党」「官僚警察国家与党」と並べて「実際派」をあげ，「実際派は物質的利害それ自身のために忠誠を誓う。…彼らは機械学の発見から工場主，商人，旅行者，消費者に生じる外的利益にのみ注目するのであって，内面的創造欲からこれら総てを創造し，さらにそれ以上の何かを創造するところの精神を見ない。功利が，もっとも粗雑な唯物論（der krasseste Materialismus）が彼らの偶像（Abgott）なのだ」と特徴づけている（Moses Hess: *Philosophische und sozialistische Schriften*. Topos Verlag, 1980, S. 193）。
 - (11) 人間の意志が，その客体である「物」に汲み尽くされる（erschöpft）姿（『資本論』での「商品の番人」「人格化された資本」などの表現参照）を，『ライン新聞』期のマルクスは別の論文でつぎのようにも表現している。「畑は話せないのであって，畑の占有者（Besitzer）だけが話せるのだ。だから畑が自分を主張（geltend machen）するためには，[畑の占有者という] 知的形態で立ち現れねばならない。…畑や利害や願望が，人間の存在者として自己を主張するからといって，それら畑や利害や願望がその制限性を失うであ

- ろうか。問題は知性の単なる形式なのではなく、内容なのである」(MEW Egl-414)。
- (12) ただし、後述の通り、この「観察する理性」の「唯物論」の「無限判断」的性格は、マルクスの「直観的唯物論」や「物件化」論にとっても重要な意味をもつ。
- (13) 石塚正英の労作「マルクスの『フェティシズム・ノート』を読む」(石塚正英『フェティシズムの思想圏』1991年、世界書院、所収)参照。石塚によれば「フェティシズム」は、ド・ブロスでは、第一に物や生物それ自身を(何か他のものの象徴としてでなく)崇拜する点で、第二に「フェティッシュ」に対して崇拜のみならず攻撃を行う点で、「偶像崇拜(idolatry)」と区別される。マルクスは両者を区別せずに用いている。石塚は、ジョン・ラボックからのマルクスの抜き書き(大月全集版補巻4所収)を基に、最晩年になってやっと、マルクスは「神に対する攻撃」としての「フェティシズム」と「神への屈従行為」としての「偶像崇拜(idolatry)」との区別の必要に気づいたと推定している。
- (14) 宗教意識における「唯物論」については、フォイエルバッハも、神を飲み食いによって我が物にしようとする「聖餐(Sakrament)」の儀式を「宗教的唯物論(der religiöse Materialismus)」と特徴づけている(『キリスト教の本質』初版1841年、第26章)。
- (15) モーゼス・ヘスは、43年7月に『21ボーゲン』誌に発表した論文『行為の哲学』で、人類史を「無意識から自己意識への精神の移行」ととらえ、その過渡期を「反省の段階(Stufe der Reflexion)」と見ている(Hess: Ibid., S. 219/20)のであるが、ヘスの場合も、この段階における人間たちの意識と行為のあり方は「抽象的唯物論」と「抽象的精神主義」とへの反省的分裂なのである(Ibid., S. 216)。
- (16) もちろんヘーゲルの「直接的転倒」論における「内面」も、「現象」に対立する「本質」を指すのであるから、いわゆる「精神」だけでなく、「法則」や「力」を理解することができるし、また「精神」自身、ヘーゲルでは「我である我々、我々である我」(『精神の現象学』第4章「自己確信の真理」)という社会存在としての性格をもつのであるから、例えば「精神とは〈骨〉である」ないしは「頭蓋は精神である」という「唯物論」の「隠れた」内面は〈我々にとっては〉社会関係であると言えなくもない。
- (17) 「汲み尽くされる」についてはマルクスの『ヘーゲル国法論批判』に次のような箇所がある。「[人格性や主体性という]述語、本質が、その実存の領域[外延]をある一人[一人格]において汲み尽くされる(erschöpft)ことなどありえず、ただ多くの〈一人〉において汲み尽くされるのである」(MEW1-228)。これをもじって言えば「意志内容」という「述語」が、その「外延」をある一つの「物」(土地)において「汲み尽くされる」ということは、本来あってはならないにもかかわらず、土地貴族の「意志内容」はそれに「汲み尽くされている」から「唯物論」となる、ということだろう。
- (18) マルクスとルソーの関係については拙著『マルクスとアソシエーション』(1994年、新泉社)参照。マルクスはクロイツナッハ期にルソー『社会契約論』から抜き書きしているが(MEGA IV-2-91~101)、「民主制」に関する箇所は次のとおり。「単なる市民(citoyen)より、行政者(magistrat)としての市民の方が多数である…民主制」「民主制—執政者と主権者が同一人格にほかならず、いわば政府なき政府を形成するにすぎない。…民主制の主な障害としてルソーは公共業務の中への私利利害の影響により、人民が一般意志から特殊事象に向かい、立法者としての性質において墮落する点をあげている」(MEGA IV-2-100)。ルソーにとって「民主制」とは単に「人民主権」や、「人民集会」による直接立法にとどまらず、さらに「人民」の少なくとも半数以上が「執行者」でもあるような政府形態でもなければならない。
- (19) これらの手紙は『独仏年誌』編集の際、共同編集者ルーゲによって「1843年の手紙交換」

と題して他の手紙と一緒にまとめられた際、「修正」されたと、マルクスはエンゲルスに語ったらしい（1973年に出た旧東ドイツのレクラム文庫版『独仏年誌』のヨアヒム・ヘップナーによる注³⁸参照）。しかし第3書簡の本質的内容はマルクス本人のものであると思われる。ただし第3書簡はパリ到着後に、マルクス自身により加筆された可能性が大きい（上記レクラム版へのヘップナーの序文参照）。

- (20) モーゼス・ヘスの『貨幣体論』と『ユダヤ人問題によせて』でのマルクスの「貨幣論」の類似性、影響関係については、ヴォルフガング・メンケ編集による、*Moses Hess: Philosophische sozialistische Schriften*, Topos Verlag, 1980 へのメンケの序文参照。
- (21) 「貨幣」世界の生成論はもちろんまだ欠けている。ただしキリスト教が「外化された人間や外化された自然」を生み出したことが、つまり「人間」や「自然」から「聖」を「天国」「神」へと疎外したことが、「人間」や「自然」を「売買可能 (verkäuflich)」にし「譲渡可能 (veräußerlich)」にした (MEW1-377) というマルクスの指摘は注目される。
- (22) 「矛盾」への移行を44年執筆の『経済学哲学草稿』では次のように表現している。「しかし無所有と所有の対立は、それがまだ資本と労働の対立として概念把握されない限り、まだ無関心な対立である。…ところが所有の排斥としての労働、つまり私的所有の主体的本質と、労働の排斥としての資本、つまり客体的労働とは、矛盾の展開された関係としての私的所有なのであって、それゆえエネルギーな、解体へと突き動かす関係なのである」(MEGA I -2-260)。