

Title	道化師のAlternative : レチェク・ コラコフスキーとマルクス主義
Sub Title	Der Narr als Alternative : Leszek Kolakowski und Marxismus
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1990
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.63, No.2 (1990. 2) ,p.9- 43
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	中澤精次郎先生追悼号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19900228-0009

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

道化師の Alternative

——レチェク・コラコフスキーとマルクス主義——

奈 良 和 重

- 一、序論 コラコフスキーの問題
- 二、~~▲~~歴史必然性、神話と神学的遺産
- 三、マルクスにおける神話的根源
- 四、レーニン・スターリン主義におけるマルクス主義的遺産
- 五、現代マルクス主義批判——ルカーチとブロッホ
- 六、結語 現世的終末論の終焉

一、序論 コラコフスキーの問題

マルクス、レーニンからルカーチ、ブロッホまでが天翔けり、パスカル、フッサール、ハイデガーが飛び交い、神また天使、そして悪魔までもが乱舞するこの亡命哲学者の思想世界——一見して、誰もが眉をひそめたくなる。フリッツ・J・ラダッツの簡潔な評言を借りるならば、「レチェク・コラコフスキーは、正統派マルクス主義における踊

る悪魔(der tanzende Teufel)である。レチエク・コロコフスキーは、キリスト教における理性の異端者(Der Häresie der Ratio)である。ポーランドの旅券を携え、オクスフォード大学で講座をもつ——フランクフルト大学の学生たちは、ハーバースの提案によるアドルノの後任としての彼を拒んだ——この哲学者の立場は、このような矛盾からおのずから規定される、つまり非合理的な啓蒙主義者であり、啓蒙的な非合理主義者なのだ。」と。⁽¹⁾

しかしながら、ポーランドという特異な思想風土、および彼が生い育った歴史的・時代的狀況を考慮に入れて、彼の哲学的思惟の発展をごく図式的に示せば、マルクス主義、カトリシズム、それに加えて、ワルシワ学派、論理的経験主義」という三つの對抗関係のなかに、彼の知的構図が浮かびあがってくる。コロコフスキーの哲学的・政治的敵対者は、先ず実証主義とカトリック的宗教であった。とりわけ彼は、ドグマに基礎づけられた権威というものと、教会の制度的支配に対しては、容赦なき《反対》の態度を表明していた。一九五〇年代の半ばまでの彼の認識論的立場は、ほとんどレーニンの唯物論に依拠した《反映論》をそのまま堅持していて、カトリックの側からは、「ポーランドの背教者」(der polische Apostat)とみなされていた。⁽²⁾そして、彼は一九四五年、ポーランド統一労働党Ⅱ共産党へ入党する。スターリン批判以後、ゴムルカ指導部の公式イデオロギーと党機関に対しては、コロコフスキーは、同じように公然と《反対》の立場を表明した。一九五七年の彼の論文「責任と歴史」は、⁽³⁾正統派マルクス主義との「最後の決裂」を印象づけるものであった。ポーランドの十月革命の十周年目にあたる六六年、党指導部への公開的批判のために、彼は、中央委員会の命令により党から除名、ワルシワ大学教授の地位を解任されて、国外追放の身となった。以来今日にいたるまで、彼の反マルクス主義的な基本的姿勢には変りはないが、他方において彼は、当初は否認していた宗教や神話の表象を、人間に固有な《超越》への基本的欲求として復権せしめようと努力している。『教会なきキリスト者』⁽⁴⁾から『神話の現前』⁽⁵⁾への道のり——コロコフスキーのかつての師にあたるアダム・シアフが「彼はもはやマルクス主義者ではない」と、⁽⁶⁾確認しているとおり、現在の彼は、正統派マルクス主義者の側から、「マルクス主義の背

教者」(Der Apostat des Marxismus)⁽⁷⁾ という烙印を押されている。

この論稿においては、右のようなコロコフスキーの思想遍歴、および彼自身の現在の哲学的立場の詳細を探究することはできない。ここでは、コロコフスキーのマルクス主義とのアンガー・ジュマンの問題——彼がその現実と出会い、障壁に突き当たり、間もなくそれから離反して行かざるを得なかった——に限定し、彼が問いつめて止まなかったマルクス主義の本質——その内的構造と歴史の変容の内的論理——を明らかにするにとどめる。マルクスは当然のことながら、コロコフスキーのスターリン主義体験を知るよしもなかった。同じようにアントロポロギーの問題を出発点としながら、そしてマルクス主義によって自己形成されたにもかかわらず、コロコフスキーは、マルクス主義の理論そのものを徹底的に批判するにいたった。彼のマルクス主義分析——それは同時に批判でもある——は、レオンハルト・ライニッシュの指摘するとおおり、多くの矛盾を含み、今日では十年前と較べて、マルクス主義への関心そのものが薄らいできていることも事実だが、彼の独自の批判とその基本的認識は、ある意味において現実化しつつあるかに思われる。いずれにせよ、「われわれの時代において、全体主義的権力のもとでは、歴史に反抗する生(Leben trotz Geschichte)こそが、真理への愛から生じる洞察力と、自由への意志としての勇氣に相応しきものである」ということを、コロコフスキーの作品は、われわれに証言してくれるのである。

- (一) Fritz J. Raddatz, *Revolte und Melancholie: Essays zur Literaturtheorie*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, S. 253.
- (二) Leonhard Reinisch, Vorwort in: *Leszek Kolakowski, Leben trotz Geschichte: Lesebuch (Ausgewählt und eingeleitet von Leonhard Reinisch)*, München, R. Piper & Co. 1977, S. 7.
- (三) Kolakowski, *Odpowiedzialność i historia* 1957年 *Nowa Kultura* 誌上に発表された。この論文を含めて、彼の一連の論文は、ドイツ語に訳され、*Der Mensch ohne Alternative*, München, Piper & Co. Verlag, 1960として出版された。本書に関しては、わが国にも小森潔・古田耕作訳『責任と歴史—知識人とマルクス主義』(勁草書房一九六七年)がある。(なお、

本稿においては、この訳書を参照させていただいたが、文体、訳語の都合上、部分的に筆者の言葉で修正して訳出しておいたところを断りしておく。本書の七六年の新版には、イギリスの Reading University の The Graduate School of Contemporary European Studies にあつて開催された現代の社会主義をめぐる諸問題の国際会議でコロフスキーが報告した論文 *Der Mythos der menschlichen Einheit: über die Einheit von bürgerlicher und politischer Gesellschaft im sozialistischen Denken* が収録されている。本稿における引用は、そのこの版による。

(4) Kolakowski, *Christiens sans Eglise: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XV^e siècle*, Paris, Editions Gallimard, 1964.

(5) Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München, Piper & Co. Verlag, 1972.

(6) Reinisch, *op. cit.*, S. 19. (コロフスキーに対する激しい攻撃は、とくに『神話の現前』に向けられた。ゲジーンネ・シヤヴァンによればこの書の原稿は、すでに一九六七年に書きあげられていたが、ポーランドでは公刊されなかった。ここでコロフスキーは、宗教、神話、形而上学のモテューフ—シヤヴァンのいう「内在性の超越」——が、人間意識の構造に基礎づけられた《不可避性》であることを解き明そうと試みた。彼の見解によれば、世界の「冷淡さ」(die Gleichgültigkeit)に対する人間の自然科学的・技術的支配ではなくて、経験的現実を超えた世界の有意義性を問うことこそ、人間存在にとって固有な根源的欲求である。Gesine Schwan, *Leszek Kolakowski: Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1971, S. 126 ff. 参照。)

(7) *Ibid.*, S. 19.

(8) *Ibid.*, S. 13.

二、《歴史必然性》神話と神学的遺産

コロフスキーによれば、《左翼的》立場とは、現実に対する「永続的な修正主義の態度」(die Haltung des permanenten Revisionismus)⁽¹⁾である。それは、一定の政治運動とか政党の総計ではなく、「ひとつの精神的・道徳的態度」として特徴づけられる。「左翼知識人」、または「知的左派」は、「思考のラディカルな合理主義」「学問研究における

あらゆる神話の決定的な拒否」「一貫した批判主義」「閉ざされた体系や教義に対する不信」「思考における開かれた態度への意志」……等々として理解される。⁽²⁾ コラコフスキーは、次のように強調する。「共産主義的知識人は、思考の現世化 (Vaiisierung) のために、マルクス主義的神話と信従に反対し、政治における宗教的・呪術的实践に反対し、なにもものにも拘束されない世俗的理性への畏敬の念を復活させるために闘う課題のまゝに立っている。この脱神話化 (Demythologisierung) は、多数の人びと、組織、制度の抵抗に対してこそ遂行されうることを、日常の経験は教えている」と。

右のような批判は、言葉だけをそのまま受け取れば、正統派マルクス主義に対するマルクス主義的な「脱神話化」の試みであって、あるいは「開かれたマルクス主義」への努力以外の何ものでもなく、コラコフスキーにのみかぎられた批判であるとは言えない。しかしながら、他方で彼は、「批判的モラリスト」として、次の事実を包み隠すことができない。すなわち、「《共産主義者の意識》は、表向きは大義名分の名のもとにはじめられた……数かずの犯罪の想い出のなかに生きつづけている」と。近代の革命的左翼は、革命と暴力とを必ずしも否定するものではなく、犯罪行為に協力せざるを得ないこともあった。それにしても、かかる憂慮すべき「マルクス主義の墮落」がなぜ生じたのか。共産主義者たる者は、犯罪行為の不可避性への確信を理由として、果たしてその道德的責任を免れることができるか。コラコフスキーは、スターリン主義の本質を「社会生活のあらゆる領域の人間の現実に対して、唯一の二者択一というシエーマを強制してゆく」⁽⁵⁾ 支配原理として捉える。この政治体制を支えているものは何であるか。「無謬性のドグマ」 (Unfehlbarkeitsdogma) —— マルクス主義の歴史哲学に特徴的な歴史決定論、もしくは歴史必然性の要請である。共産主義者の《良心》、それは、度重なる犯罪にもかかわらず、まさにその歴史必然性によって、和らげられ治癒されてきたことか。「責任と歴史」の中心テーマは、歴史必然性に関する知識と、われわれの道德的確信との存在の世界と価値の世界との、現実と当為との諸関係を規定する普遍的な基本原則なるものを定式化できるかどうか、

という問題に帰する。結論的にいうと、コロコフスキーは、「歴史哲学の規範的解釈の試み」は成立し得ず、つまり、歴史必然性から道徳的義務を導き出し、歴史的合法則性から道徳的判断基準を獲得しようとするいかなる試みにも反対する。⁽⁶⁾

スターリン主義的教義は、歴史をひとつの目的志向的運動として扱っている。人間は、この歴史の方向づけに満足を求め、これに合致すべき実践と行為のみが道徳的に評価され、正当化される。社会主義の必然的到來は、歴史の発展法則によって説明され、人間の革命行動は、人類史の階級社会を終らせることになるであろう。「道徳的に正しい」とこと「歴史的、進歩的」であることは同一であり、かつ首尾一貫していること——これが、スターリン主義のイデオログによる絶対性要求である。だが、かりにわれわれが歴史決定論を疑わないとしても、それから行為規範を演繹的に抽出することは不可能であろう。ましてやわれわれに道徳的判断の断念を強制することなどできない。決定論の受容のもとでは、「人間の責任」「行為の自由」を問うこと自体が無意味ではないか。ヘーゲルとともに出現した歴史哲学は、ある普遍のカテゴリによって日常生活をひとつの有意義な全体性へと造りかえ、それによって抽象的虚構をわれわれに提示する——デミウルゴスの世界精神の支配と社会主義的建設。「歴史哲学」というものがわれわれの生の本質的決定を規定する、ということは真実ではない。本質的決定は、われわれの道徳感情に立ち帰るものである。……実践的決定とは価値の選択、つまりひとつの道徳的行為なのであって、これに対しては各人がそれぞれ個人の責任(die persönliche Verantwortung)を引き受けるのである」と、コロコフスキーは論駁する。⁽⁷⁾

彼の見解においては、価値ないしは道徳の領域と、歴史的世界とのあいだに因果連関は存在しない。そもそも価値判断それ自体が、なんらかの絶対的に妥当する価値理念を参照することによって決定され得ない。⁽⁸⁾他の箇所でも述べられているように、歴史というものは、法則的に変化してゆくものではなく、また全体としての「意味」すら持っていないのである。言い換えれば、歴史には、たとえある一定の方向性があるにせよ、歴史理性とか進歩の理念、それら

が唯一の客観的意味を賦与するのではない。コラコフスキーは、平易な言葉で次のように語る。「生の肯定は、なんらかの超越的な価値とのかかわりから派生してはならない。……人間をぬきにしては、いかなるものも有意味ではなく、かつ合目的でもない。むしろ、人間がみずからに意味を与えるのである」⁽⁹⁾と。そして、彼は「人間存在」の多様性を肯定する。それゆえに、価値選択、価値決定のコンフリクトは避けがたく、その具体的現実への適用に際しては、実現可能性への展望をもって熟考するほかない。それでもなお、問題解決には「道徳的冒険」にたよらざるを得ず、われわれの生きている世界は、つねに「悲劇の可能性」を含んでいるものなのだ。

ところで、「責任と歴史」の導入部は、「ヒューマニズム」の超越論的伝統に立つ神父と、「不明瞭な歴史哲学」に立つ革命家との架空の対話からはじまっている。彼らの対立した討議は終ることがないであろうし、事実、未決のままである。コラコフスキーは、両者のどちらの側も擁護しているわけではないが、ここには歴史必然性への信仰に対する批判的な道徳的対決の姿勢が示唆されているとみてよい。神父は、人間が二つの悪のいずれかを選ばなければならない場合、「選択を差し控えることに全力をつくすであろう」と、述べる。かかる立場は、スターリン主義的な「二者択一」の可能性しか残されていないときには、「政治的敗北」にしかすぎないであろう。しかも神父は、「こういう仕方であっても、私は何かを選択しているのである——それは、人間がみずから置かれている状況を自分で判断する権利なのだ。これはけっして些細なことではない」……「いずれにせよ、道徳的価値とは、あらゆる歴史哲学よりも信頼に価する。これこそが、私が最終的に私の見解にとどまる理由である」と言う。「何が起ろうともか」という論敵の反問に対して、神父は答える、「何が起ろうともか」⁽¹⁰⁾と。

同じように聖職者が登場するコラコフスキー独自の議論は、「司祭と道化師」にみられる。道化師とはコラコフスキー自身にはかならないが、彼の意図するところは、「いかなる絶対的なるものに対してでも否定的態度」をとる「道化師の哲学」(die Philosophie des Narren)を宣言することである。⁽¹¹⁾ それに対して、「絶対的なるものを獲得した哲学」

の守護者が司祭、つまり正統派マルクス主義者である。われわれは、コラコフスキーがかかる対立を導きだすにいたる神学的議論の問題——この論文には「現代思想における神学的遺産」なる副題が付されている——に注目しなければならぬ。コラコフスキーによれば、現代のさまざまな哲学的教義によって探究されている一連の基本問題はことごとく、「神学上の対立の延長」、あるいは「神学の歴史から知られるのと同一の問題の新しい解釈」にすぎない。しかも、「その背後には、人間精神というものの一元論的傾向が秘んでいて、一元論的な現実解釈を生み出すのと同じ本能に導かれて、われわれは、さまざまに叙述された世界観の対立を体系的に描きうるような、秩序だった法則を定式化しようと欲する⁽¹²⁾」といわれる。今日われわれは、神学的説明を拒否しているかにも見えるが、それにもかかわらず世界のいっさいを説明できるような「究極的原理」への期待、「絶対的なものに帰属しようとする憧憬⁽¹³⁾」を捨て去ってはいないのだ。

近代哲学が神学から継承している遺産、その第一が終末論（*Eschatologie*）、つまり歴史哲学の願望である。人類の歴史が、あらゆる問題解決の結末へと向い、歴史の終末が新たな始まりであるようなヴィジョン。人間は、おのれの未来の可能性について、またその実践的な意義についての、超越論的解釈を必要としている。その第二は弁神論（*Theodizee*）、つまり歴史における神の合理性についての思弁である。もしも神・世界・人間の内的な統一構造が解き明かされるならば、それは、ひとつの究極的な完成へと向って正当化されるであろう。終末論とともに弁神論への信仰は、現実世界の外側に「ひとつの支点」を見出そうとする試みにほかならず、その支点は「絶対的なもの」であって、他の何ものによっても根拠づけられる必要がない。近代哲学は、思考の世俗的・専門的なカテゴリーによって、あるいは人間の表象としての概念的明晰化によって、世界を再構成する不断の努力を重ねつつも、要するに、神学的議論における諸問題を繰返しているだけなのである。さらに神秘主義的神学の遺産は、弁証法の論理、世界の全体性、始源的実体性、等々の係争をも含めて、粧いをあらたに、近代の神学的議論として再現している。そして、マルクス主

義思想におけるさまざまな議論も、さらに「神学的論争」の延長としてその例外ではなく、いなコロコフスキーにとってみれば、最も典型的な例証であればこそ、「絶対的なるもの」を批判し告発する「道化師の哲学」が自覚化されなければならないのである。

いまや明らかのように、この時期(一九五六―一九五九年)において、すでに彼は、マルクス主義思想が神学的遺産に多くを負っていることをはっきりと把握していた――マルクス主義の脱神話化がいかに空しい企てであったか、「永続的な修正主義の態度」を保持することがもはや不可能である以上は、マルクス主義そのものの神話的構造、その神話の「マルクスの根底」(Marxische Wurzeln)を問い直すこと、それこそが「道化師の哲学」の課題でなければならないといふことだ。

- (1) *Der Mensch ohne Alternative*, S. 160.
- (2) *Ibid.*, S. 28.
- (3) *Ibid.*, S. 55.
- (4) Kolakowski, *Über die Richtigkeit*, S. 225. (Schwan, *op. cit.*, S. 50. の引用による)
- (5) *Der Mensch ohne Alternative*, S. 80.
- (6) *Ibid.*, S. 96.
- (7) *Ibid.*, SS. 28-29.
- (8) ライニッシュは、一九六二年のコラコフスキーの論文 *Ethik ohne Kodex* (Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft: Philosophische Essays*, München, Piper & Co Verlag, 1967, SS. 89-122 (所収) のなかに、歴史哲学的マルクス主義、歴史決定論に対する一層痛烈な批判を読み取っている (Reinisch, *op. cit.*, S. 17)。コラコフスキーは、神的なものにせよ世俗的なものにせよ、或る種の普遍妥協的な權威に由来する価値コードデックスによって人間の責任を回避しようとする傾向に対して、鋭い批判を浴せている。だが同時に、あらゆる価値パースペクティヴを否定するニヒリズム、および実存主義的な自由意志論に対してもホレニックを提示している。
- (9) *Der Mensch ohne Alternative*, SS. 210-211.

- (10) *Ibid.*, SS. 73-74.
- (11) *Ibid.*, S. 286.
- (12) *Ibid.*, S. 277.
- (13) *Ibid.*, S. 278.

三、マルクスにおける神話的根源

コラコフスキーの反マルクス主義的な社会主義の理念は、「人間の同一性の神話」批判に最も鮮明にあらわれている。「社会主義は、市民社会と政治社会との同一性にもとづくべきだ」というマルクス主義の伝統的な主張の背後に、隠された救世論的神話(ein soteriologischer Mythos)を発見すること、そしてこの救世論と、社会主義の現代における全体主義的ヴァリアントとのあいだの連続性(同一性ではなく)を立証すること⁽¹⁾——これが彼の目的である。初期のマルクスは、普遍的《精神》の具象化としてのヘーゲル国家概念の欺瞞性を曝露した。しかしながら、『ヘーゲル法哲学批判』および『ユダヤ人問題』において明らかのように、市民社会と政治国家とのヘーゲルの峻別は、マルクスの基本的概念として、その後の彼の思想発展のなかに存続している。近代国家における Staatsbürger と Privatperson との分裂、マルクスにとって、それは《政治的解決》によってのみ解決されるべきものではない。かかるディホトミーを否認するためには、類的存在(Gattungswesen)としての人間が、自己自身の固有な力を、たんなる政治的な力の形態としてではなく、まさに社会的な力として認識してはじめて完成されるのである。ここには、コラコフスキーの指摘しているとおり、《階級闘争》とか《プロレタリアートの使命》は未だ欠落しているとはいえ、マルクスの社会主義の「哲学的背景」をなすもの——それゆえに、アナーキズム、リベラリズム、全体主義的ユートピアのいずれとも異なる——「統一された人間の終末論的構想」⁽²⁾を窺い知ることができる。

マルクスによって理解された上部構造としての国家は、階級的利害の表現でしかあり得ず、イリュージョンにすぎない。問題は、個人の経済的インタレスト、エゴイズムの欲求の世界、すなわち市民社会⇨資本主義秩序そのものにある。そこにおける人間の労働の《疎外》と《分業》、《私的所有》の積極的な止揚によってはじめて、「人間解放」は現実化されるであろう（『バリ草稿』）。したがって、先ず国家権力を廃棄して、新しい生産組織を市民社会に取り戻すこと、「生産手段の社会的所有」と政治的支配なき権力との結合——このヴィジョンが「人間の同一性」へのマルクスの図式であって、それは、十月革命直前のレーニンの『国家と革命』にいたるまで跡絶えることなく繰り返されている。こうしたマルクスの社会主義の理念は、もしもそれを具体的状況のなかに適用し、確立しようとする、そのいかなる企図も、知識人の支配か、あるいは全体主義的権力か、それらの諸特性を生み出すであろうという懸念は、すでにバクーニンをはじめとして、フランスの社会主義者たち、さらにはロシアにおけるナロードニキとの論争におけるプレハーノフのうちにすら存在していた。だが他方において、マルクス（そしてエンゲルス）の《事物の管理》と人民支配とを社会主義的意志の遂行と、労働者国家⇨強制労働の原理として唱導していたのは、ほかでもないトロツキーであったという事実を見逃してはならない。いずれにせよ、社会主義的ヴィジョンに関するかぎり、アンキズムによる批判には、その正当性が認められてよい。

コロコフスキーの見解にしたがえば、マルクスが確信していたような「市民社会と政治社会との完全な同一性」ということは、「ロマン主義的イメージ」としてならともかくも、予測される未来への希望ではあり得ない。すなわち、市民社会の暴力的破壊と、それに代置されて樹立されるべき生産の組織化とは、マルクスの意味での階級対立を克服する方途となるどころか、全能的な国家装置と官僚制支配を生みだし、個人を社会的全体性へと強制する結果を招くであろう。勿論、そのことがマルクスの根源的思惟のなかで、あらかじめ《意図》されていたというのではない。だが、マルクスやレーニンの信じ難いほどのユートピア、それがまったく「無罪」(unschuldig)であったと言えるかどうか

か。ユートピアへの願望は「陰鬱なグロテスクな形態」をとり、「世界の畸型化」をもたらすものである⁽³⁾。歴史的現実において、「マルクスの」根源的意図が基本的に異なった形態をとって生じえなかったのは、なんらかの歴史的に条件づけられた環境のせいではなく、まさにその内容のせいである⁽⁴⁾。コラコフスキーの『マルクス主義の主要な流れ』全三巻⁽⁵⁾は、このマルクスの神話＝信仰の本質とその変貌についての、膨大なひとまとまりの記述である。比喩的に表現すれば、「……プロメテウスは、権力の夢想から目覚めて、さながらカフカのグレゴール・ザムザのように変身した⁽⁶⁾」のである。

かくて自明のように、コラコフスキーがマルクスの初期作品を取りあげるのは、現代の多くのマルクス主義研究者たちのように、そこに、いわゆる「*der Marx*」なるものを再発見し、スターリン主義的現実を批判すべき価値準拠を設定するためではない。さらに、もう一つ注意すべきことは、コラコフスキーにおいては、これもまた多くのマルクス主義者たちのあいだで神学的論争的となつていゝ *der frühe Marx* と *der späte Marx*（あるいは哲学的マルクスと科学的マルクス）との思想的境界区分といった問題は存在する余地がない。彼は、マルクスの思想的発展のなかに、いかなる《中断》《不連続》をも確認せず、むしろかかる発展のうちに、「その基盤がヘーゲルの遺産に由来する同一の哲学的インスピレーションの持続的な現前 (*die fortwährende Präsenz*)」を追認する人びとの立場に賛同する⁽⁷⁾。

勿論、コラコフスキーは、ブルジョワ社会との対決という視圏のなかで、人間的・歴史哲学的関心からマルクスが「人間の科学」 (*die Wissenschaft von Menschen*) を構想したこと、また「人間の非人間化、生の活動とその生産物とのあいだの疎遠を感じ、とつて、いる時代」にわれわれが生存していること、そしてその時代が絶頂期達するや、革命的転覆によって終りを告げ、「すべての人間に彼ら自身の人間性を回復させるであろう」という確信⁽⁸⁾を肯定している。マルクスは、ヘーゲル左派の立場から異議を申し立て、「全体的人間のイデー」「人間解放」を標榜しつつ、世界的な創造者たる「プロレタリアート」を発見したのであった。もっとも、それは「事実観察」によるものではなく、

「哲学的演繹の帰結」であった。われわれは次のことを銘記しておくべきであろう。すなわち、マルクスの社会主義のイデオロギとは、すでに述べたように、個体と社会との完全な同一化を保持する人間的なゲマインシャフトなのであって、政治生活の一形態では毫もなく、「政治的なるものの領域一般の止揚」であること⁽⁹⁾、そして、『パリ草稿』における「疎外された労働」⇨労働力として商品化された形態を止揚する共産主義のヴィジョンが、人間の《自然》としての自己還帰であること——そこには、「ヘーゲルの精神現象学の消し難き痕跡」⁽¹⁰⁾がありありと認められるのである。マルクスのいう「歴史の解かれた謎」とは「歴史の終焉」と同義であるのかどうかはともかく、われわれは「終末論的確信」⁽¹¹⁾と縋いまざられ歴史哲学的願望、人類救済の神話と遭遇する。

翻って、マルクスの資本主義世界の経済的分析を見ると、『資本論』における根本的な *Notion* というべきものは何か。マルクスは、『労働』と『労働力』との峻別を前提としている。あるいは労働の二重性格、抽象労働と具体的労働との区別である。労働の対象化行為⇨自己産出過程は、客観的な経済過程における商品としての労働力による交換価値の無限の増殖として、資本制を特徴づけている。コロコフスキーによれば、これらは、疎外論を構成する基本カテゴリーにはかならず、それと論理的に合致している。したがって、人間労働とその生産物が人間主体から疎外される総過程は、『資本論』のなかで、資本主義的生産における剰余価値の搾取の本質をなし、資本主義的生産様式によって規定された人間関係が、物と物との非人間化⇨物象化された関係として現象する。これは、まったく同一過程の記述なのである。そもそもマルクスにとっては、経済的貧困ということが問題ではなく、問題は人間主体の喪失である。『資本論』における資本主義のモデル分析は、科学的モデルによる説明ではけっしてなく、「反証可能性の要請」(das Postulat der Falsifizierbarkeit) に応えることができない⁽¹²⁾。とはいっても、そのような反駁自体が無意味である。マルクスの理論内容は、それとは異なった基礎づけをもち、『資本論』の弁証法こそ、資本主義社会の移行過程と階級状況との動態、力関係を説明する鍵であるからである。労働者階級は、その実践的運動において、「歴史の

自己意識的主体」としての機能を回復しなければならない——「歴史と歴史意識との統一性」(die Einheit von Geschichte und Geschichtsbewusstsein)を。⁽¹³⁾

ここで、マルクス（およびエンゲルス）の思想的核心理論、史的唯物論の問題に言及しておく。その原型は、『ドイツ・イデオロギー』にすでにみることができ、マルクスは、資本主義の運動法則を証明すると同時に、「生産力」と「生産関係」、「土台」||「上部構造」の因果的規定性、両者の矛盾を起動因とする歴史の発展法則を定式化した。史的唯物論に関して、コラコフスキーは、「最大の好意」をもって理解しようと努め、マルクス・エンゲルスのアフォリズムの表現を字義通りに受け取るべきでない、と警告している。例えば、しばしば批判の対象とされる土台||上部構造の決定論的解釈を斥け、彼らが『還元主義的』公式の奴隷ではなかったことを弁証している。⁽¹⁴⁾ それにもかかわらず、彼らの概念的柔軟さが、かえっていかなる歴史事象をもそのシェーマに適合可能なものとして、まさに「ボバーの批判と一致して」、理論のもつ厳密な科学性が奪われ、多義的な曖昧性を生ぜしめる結果となった。

史的唯物論は、歴史的思维方法に変革をもたらし、精神生活||イデーの世界の独立性を否定して、人間現象を物質的インタレストに関連づけた。この点では褒めたたえらるべき功績であったけれども、マルクスの思维を制約していたものは「二つの階級モデル」、そこから階級闘争のカテゴリーが導出され、歴史の過去のみならず、未来までもが法的に説明されたことである。しかも、封建制社会から資本制社会への移行と、資本制社会から社会主義社会への移行とは、質的に異なっているのである。後者の場合、つまり資本主義の没落から社会主義への必然的移行は、プロレタリアートの革命的『意識』の現実化として、ヘーゲル的な『最高の理性』における主体と客体の同一性として説明される。これは、明らかに「科学的予測」ではなく、「まったく根拠のない預言」⁽¹⁶⁾ というほかない。エンゲルスの自然科学的思考とは対照的に、マルクスは、いかにも神学的な弁証法的思维に囚われていたのであった。コラコフスキーは、そこに次の三つのモチーフを剔抉している。⁽¹⁷⁾

(一) ロマン主義的モテ、ハイ、フ——マルクスは、資本主義批判の側面において、ロマン主義的遺産を継承している。個体と全体性との自由意志的な結合としてのゲマインシャフト、それは機械論的な契約論的ゲゼルシャフトと対比される。そこには、ロマン主義者によって理想化された完全性への回想ではなくて、人間の自然支配へのテクノロジーの能力が開示される未来志向的なユートピアが投影されている。そして、プロレタリアートのインターナショナルな意識のなかには、ナショナルなものを超えて、資本家のコスモポリス的意識とは対極をなす、人類的統一性への意識が貫流している。

(二) プロメテウス的、ハイ、フ、アウスト的モテ、ハイ、フ——マルクスにおけるプロメテウス神話のメタファーは、創造者としての人間の、無限な能力を顕示する。しかも、それは個人としてではなく、「類としてのプロメテウス主義」(Gattungs-Prometheismus)であることを特徴とする。この点、「生産のための生産」を駆使する資本家と、人間解放のための使命を担う生産主体としての労働者と、両者ともにプロメテウスの衝迫においては変りがなく、資本主義は、まさに社会主義の前兆とみなされる。マルクスにとっては、人間性の限界といったものは存在せず、したがって、悪とか罪、苦痛、それらは社会的な事実ではあっても、人間の生の必然的な条件ではなく、それ自体固有の意味を持たない。プロメテウスのな自己創造と自己救済こそが彼の切実なテーマなのであるから、マルクスのユートピア表象のなかには、身体、死、性、攻撃性、あるいはまた人口、地理というような要因のいっさいが欠如している。このことは、マルクスの救世論とキリスト教的伝統とのアナロジーにおける決定的な差異でもある。

(三) 啓蒙主義的、ハイ、フ、決定論的、ハイ、フ、合理主義的モテ、ハイ、フ——プロメテウス主義はひとつの限界に逢着する、つまり決定論と自由の問題である。資本主義社会に作用している交換価値、剰余価値、抽象労働などについて、マルクスは、あたかも自然法則であるかのごとく語る。この《法則》信仰なるものは、過去の歴史解釈にとっては必然的な前提ではあっても、歴史必然性は、人間の自由によって代替されなくてはならない。プロレタリアートの革命的实践とは、すぐ

れて『歴史意識』であって、法則的認識（エンゲルスのいうように、「自由とは必然性の認識である」というものに拘束されないものである）。

マルクスの根源の神話のうちには、これらの異質的なモティーフが、時期によって強度の差はあれ、交錯して立ち現われる。それゆえに、マルクスが決定論者であるか自由意志論者であるか、または歴史法則を信じていたのか、それとも行為の自然発生性を信じていたのか、と問うこと自体が無意味なのである。彼の言説をどのように解釈するか、それを実践のプログラムにいかにして反訳するか、マルクス以後のマルクス主義者たちは、それぞれの思想的立場の相違によって、それぞれテキストのみを頼りに読みとるよりほかに方法はなかった。マルクスの言葉は、まことに預言者に相応しいものであった。コロコフスキーは、あらゆる呪符をもぎ取って次のように書く、「『前史の終焉』（das Ende der Vorgeschichte）へのマルクスの信仰は、ひとつの آپビル⁽¹⁸⁾であって、科学的理論ではなく、預言者の言葉であって、科学者の言葉ではない」と。

- (1) *Der Mensch ohne Alternative*, S. 289.
- (2) *Ibid.*, S. 291.
- (3) *Ibid.*, S. 152.
- (4) *Ibid.*, S. 310.
- (18) Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung・Entwicklung・Zerfall*, Bände 1, 2, 3, München/Zürich, Piper & Co., Verlag, 1976. 因みに、シュヴァマンの『コロコフスキー論』はこの主著出版以前の分析に「すなわち一九七〇年までに刊行されたコロコフスキーの著述の分析に限定されたものである。しかしながら、現在にいたるまで、シュヴァマンのものよりすぐれたコロコフスキー研究書（ポーランド語の原典にまで参照されている）は見当らないばかりでなく、『マルクス主義の主要な流れ』によって、その価値は少しも損われない。例えば、自由の問題に関連して、『マルクスの全作品のなかに、個人の社会的全体性への従属——理論的領域において、個人の自由がその後のスターリン主義への実践的・政治的な止揚（die spätere praktisch-politische Aufhebung）を準備するような従属——がいかにして生じる傾向があるかを探究す

- ル」(Schwan, *op. cit.*, S. 225) じふがロトホフスキーの問題であつたことを、すでに彼女は明瞭に指摘している。
- (9) *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 1., S. 480.
 - (7) *Ibid.*, SS. 300-301.
 - (8) *Ibid.*, Band 1., S. 209.
 - (6) *Ibid.*, Band 1., S. 149.
 - (10) Kolakowski, *Marxismus—Utopie und Anti-Utopie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Verlag Kohhammer, 1974, S. 11.
 - (11) *Ibid.*, S. 25.
 - (12) *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 1., SS. 371-372.
 - (13) *Ibid.*, Band 1., S. 365.
 - (14) *Ibid.*, Band 1., S. 414.
 - (15) *Ibid.*, Band 1., S. 416.
 - (16) *Ibid.*, Band 1., S. 422.
 - (17) *Ibid.*, Band 1., SS. 466-474.
 - (18) *Ibid.*, Band 1., S. 425.

四、レーニン・スターリン主義におけるマルクス主義的遺産

マルクスのプロメテウスの夢は、レーニン・スターリン主義によって現実化された。その専制支配形態がマルクスのいう《プロレタリアート独裁》であるか否か、という問題は残るにしても、それが経済生活を政治手段によって組織化する試みとして、「マルクスの構想のひとつの可能な解釈」であることに間違いない。マルクス主義の実践的適用に関するいかなる政治的技術もこれまで未知であり、そのかぎりにおいて、専制主義が「自然的解決」であるとしても不思議ではないのだから。実際に、マルクス主義から派生したさまざまな社会主義思想のひとつの流れは、ロシ

ア革命の成功によって形成された。そしてもう一つの流れである《古典的》マルクス主義は、第一次大戦までに、すなわち第二インターの没落によって、実践的な「精神力」としての生命力を失い、資本主義的秩序内部にとどまって現在にいたっているのである。⁽²⁾

ところで、ロシアにおけるマルクス主義の起源を論じるとき、一八六一年の解放後のラディカルな運動がツァーリズムの拒絶と同時に、西欧的な資本主義の発展に対する批判を含みもっていたことを注目すべきである。ナロードニキ運動として特徴づけられるイデオロギーは、ロシアの農村共同体を擁護するロマン主義的ユートピアにすぎなかったにもせよ、それこそマルクス主義思想の侵透が認められうる「最初の精神形象」であって、ロシア・マルクス主義は、ナロードニキとの闘争のなかで醸成されてきた。⁽³⁾ロシア社会主義の支配的な精神構造は、そのイデオロギー的差異にもかかわらず、「ナロードニキ的陰謀」をつねに想起させるものである。⁽⁴⁾ロシアにおける《マルクス主義の父》と称されるプレハーノフもまた、ナロードニキ一派に所属していた。彼のマルクス主義への回心、それは、たんにマルクスのテクストを読んだということではなかった。彼は、マルクス主義をひとつの包括的な世界観——《弁証法的唯物論》なる言葉を最初に使用した——にコード化したばかりでなく、ロシアの特殊性を考慮しつつも、次なる革命を《ブルジョワ革命》と規定し、プロレタリアを指導するインテリゲンツィアの政治的任務を明示した。後に党組織の問題をめぐってポリシエヴィキと対立するにいたるが、レーニンは、プレハーノフに多大の影響を受け、彼に同調していたのである。

レーニンの思想形成には、チエルヌイシエフスキー、トカチエフの名を忘れることは出来ないが、レーニン主義の成立は、なによりも先ず、彼固有のマルクス主義理解と、革命のための行動とにある。彼と同時代の数かずのマルクス主義理論家、そして敵対者たちの方が、しばしばその思想内容が豊かではあったにしても、レーニン主義が勝利を収めたのである。「レーニンは、問題を解明する際に、認識衝動によって、または問題解決への欲求によってだけ導

かれるという意味での理論家ではけっしてなかった。認識理論の問題をも含めて、すべての問題が、彼にとっては革命のための準備であったし、すべての解答は、政治行動であった。⁽⁵⁾《革命》——いっさいをあげて「ひとつの Aufgabe」「ひとつの Sache」へ献身すること、そのために「正統派」「修正主義」「経済主義（合法的マルクス主義）」と闘ったレーニンは、狂信的な態度をとった。コロコフスキーの表現によれば、理論問題は「真か偽か」で議論されたのではなく、「教義に対する忠誠か裏切りか」(Treue oder Verrat an der Doktrin)で争われた。⁽⁶⁾だが、レーニンがマルクスに対して「忠誠」であったかどうか、この問題は、彼のテキストとマルクスのそれとを比較することによって応えることはできない。というのは、レーニンが革命運動に導入した《新奇さ》——プロレタリアと農民の連帯、民族問題、党の指導的役割——は、たとえマルクス主義からの《逸脱》として批判されようとも、いずれの要素もポリシェヴィキ革命の成功にとって不可欠の条件であったことが実証されたからには、彼の教義は《修正主義》でもなければ、《教条主義》でもなかったことになろうからである。

政治的定式化としてのレーニン主義は、『何をなすべきか』において、すでにその理論的完成をみた。党は、労働運動ではなく、革命運動の担い手であること、それゆえに、党は、プロレタリア的、社会主義的意識を所有し、唯一の政治的正当性と政治的主導性を主張することができる。この党は、いかなる分派活動をも禁止し、イデオロギー的統一性を保持し、ヒエラルヒー的、集権的構造を具備していなければならぬ。党の利害とプロレタリアートの利害との完全な同一性、レーニンの党概念は、まさにこの基礎のうえに築かれた。「カデットの勝利と労働者党の任務」のなかで、レーニンは、プロレタリアート独裁概念を規定しているが、その Gewalt の組織化と権力の在り方のうちに、マルクス主義国家論の機能変化が明確に察知される。かくて、ロシア革命から発展したソヴェト体制の性格特徴は、そのさまざまな歴史的条件や歴史的偶有性のみ関連していたのではなく、すでにレーニンの構想のうちにも先に先取りされていたのである。党の指導的役割、専制的支配機構、そこにはマルクス主義との連続性が維持

されていた。「科学的社会主義」の概念は、『ユートピア』ならびに労働者の自然発生的運動に対立するものとして理解され、労働者階級および社会全体に対する党の独裁のイデオロギー的基礎となった⁽⁷⁾のである。

ボリシェヴィキ運動においては、「政治」と「哲学」とは密接不可分な関係にあった。レーニンの「哲学的キャンペーン」は、革命のための理念と深く結びつき、いかなる思想的中立性も多元性も赦されず、まさに「闘争するプロレタリアートの哲学」の主張そのものであった。論争家としての卓越したレーニンの才能、それは、例えばマッハ、アヴェナリウス、ボグダーノフ、ストゥルウヴェに対する反駁にみられるごとく、理論問題にせよ経済問題にせよ、マルクス、エンゲルスの言葉を巧みに適用し補足しつつ、問題状況に対応して最適なる結論を即座にくだしてゆく。「ロシアにおける政党とプロレタリアートの課題」、および『唯物論と経験批判論』は、まさに党の「プロバガンダの傑作⁽⁸⁾」といえよう。政治行動においてと同様に、哲学においても、非党派な真理なるものはあり得ない。階級闘争のための道具として、「哲学における党派性の原理」の貫徹こそが、認識の真理性を保証するものである。彼の『反映論』とは、プロレタリアートの物質的現実代表し、史的唯物論に対する正しい理解を提示するものとされる。レーニンの揺るぎなき確信、それはあたかもルターの信仰に酷似している⁽⁹⁾。革命についての彼の予測や展望が時として大きな誤りを犯したにもかかわらず、なお彼が勝利を獲得しえたゆえんである。コラコフスキーは次のように述べている。「マルクス主義は、レーニンの確信にしたがえば、哲学のすべての重要問題への解答を用意している。……〔党の行動の〕技術は、党がいっさいの世界観の問題の決定に関する独占を所有することを要求した。……文化生活全体を包括する全体主義的支配の理論、それは彼の思考のなかで次第に形成され、実践的に現実化されたのだが、それは哲学的問題を解明し、解決する余地を許容せず、社会主義運動を精神的にドグマ化する道具である彼の哲学にまさに相応しきものであった⁽¹⁰⁾」と。

コラコフスキーは、スターリン主義というものをどのように捉えているか。それは、レーニン主義の延長として、

「ひとつの歴史必然性」であった。すなわち、「スターリン支配のもとに成立したソヴェト体制は、レーニン主義の持統であった。そして、レーニンが政治的・イデオロギー的基礎を据えた国家は、スターリン的形態のほかに、これを保持しえなかったのである」⁽¹¹⁾、と。スターリン時代に、権力手段として制度化されたマルクス主義は、三〇年代初め頃から、既存の権力を正当化し、その政策に市民を隷属化させてゆく。スターリン主義的マルクス主義のメルクマルは、もはやなんらかの命題ではなく、「何がマルクス主義であるか」を即時決断する「絶対的審級」として存在する、というまさに *Tatsache* 以外の何ものでもなくなる。⁽¹²⁾ 一九二二年四月、スターリンは、共産党第一書記に選ばれた——それはレーニンの個人的決定によるものであったが。この時、この地位が、国家および党の権力と同一化されることを、誰も予想することはできなかった。二一年の第十回党大会において、いっさいの分派活動、反党的闘争を排除する権限が党中央委員会に授与されたが、それ以降、党は官僚機構と一党制へ、「専制的に支配する党」から「専制的に支配される党」へと変貌する。⁽¹³⁾ スターリンは、旧ボリシエヴィキの排斥に成功するが、ともかく彼のほかに「党の独裁者」たることはできなかった。スターリンは、「党の創造者」というよりは、むしろ「被造者」であって、「人格化を要求するひとつの体制の人格化」⁽¹⁴⁾ であった、という方が適切である。

スターリンの『レーニン主義の基礎』（一九二四年）は、レーニンの遺産の法典化の試みであった。トロツキーによる官僚制批判とコミンテルン批判に対して、《トロツキズム》という観念が構成されたのも、ちょうど同じ時期であった。スターリンの《一国社会主義》論は、世界革命の敗北のさなか、党活動家たちの心理を鼓舞する意図のほかに、その論争的な意味は皆無である。スターリン主義の現実的な意味は、経済政策をめぐる問題にこそあった。ネツプのイデオログであったブハリンは、工業化を社会主義建設の基盤として主張する人びと（ブレオブラジエンスキー、カメネフ、トロツキー等）と対立していた。スターリンは、当初ブハリンを支持していたが、二七年には農業集団化の機が熟したことを宣言し、工業化への政策転換を決意した。翌年から開始された五ヶ年計画と軌を一にして、ブハ

ーリンは《右派グループ》として糾弾された。かくて、三〇年代における社会主義的國家の建設は、量り知れぬ漠大な人的・物的犠牲のうえに強行されることになる。それは、スターリンが採択した解決の途ではあったが、けっして恣意的な事態であったのではなく、コラコフスキーによれば、そこには有効に作用していた「或るひとつの体制の論理」(eine gewisse Systemlogik)が存在していたのである。すなわち、スターリンによって解釈されたマルクス・レーニン主義——社会主義は、経済的・政治的権力の全体的集権化の方法によってのみ達成可能であること、人類における最高の重要な課題と歴史における最も進歩的な体制とは、生産手段の私的所有を破壊すること、がこれである。そして、スターリンこそが、このマルクス・レーニン主義を「唯一可能な方法」によって現実化したわけである。一九三〇年代は、スターリン主義が「全体主義的な社会主義國家の公認の、法典化されたイデオロギー」⁽¹⁵⁾として結晶化した時代であり、ここに、大規模かつ急速な工業化と、警察國家の完成とをあわせもって、スターリンが権力の絶頂期を迎えたのであった。

以上のことはまた、プロレタリア、農民、知識人、かつての党幹部の協力者たちに対する大量殺戮——《大粛清》の帰結でもあった。モスクワ裁判において犯罪を告白させられた犠牲者は、国内にとどまらず、ハンガリー、ユーゴスラヴィア、ポーランド、ドイツの共産党指導者たちにも及んだ。何のための大粛清——それは「ある陰惨な偶因」にすぎなかったのであろうか。そこには、やはりスターリン主義という全体主義体制のもつ「自然の論理」(die natürliche Logik)が存在しているのだ。この体制は、次のような原則に依拠している。人間は國家の所有に帰し、他のいかなる忠誠心、とりわけイデオロギー的忠誠心でさえも抱いてはならない、スターリンにいかにも忠誠を誓おうとも、潜在的な分派や反逆は必ず存在するであろう。それゆえに忠誠心そのものが犯罪行為となる、というパラドックス。われわれは、この体制においてマルクス主義イデオロギーが果たした特殊な機能を理解する必要があるが、ソヴェトのタイプの体制の内面を知っている者にとっては、なんら驚くべきことではない。この「普遍的なバラノイアの世界」

「《ノーマルな》専制支配の規準が絶対に当てはまらない非現実的な世界」、それこそがスターリン主義の支配が貫徹された「理想的形態」⁽¹⁸⁾なのであった。

『共産党小史』（一九二八年）は、「ポリシエヴィキ神話の包括的シエーマ」として捏造されたものである。スターリンは、「新参者」によって「無謬な支配者」として崇拜され、神格化されるにいたった。「スターリン時代の偉大さ」

——〈*Je größer, desto shoner*〉というスローガンに詩人、作家、哲学者たちですら、こぞってデットランボス讃歌を捧げて唱和した。「かかる形態におけるマルクス主義は、事実上、いっさいの内容をすでに奪われた宗教のパロディとなった」⁽¹⁹⁾のである。ソヴェト市民たちは、勿論そのグロテスクな嘘を知っていたが、現実については堅く沈黙を守った。人びとは「二重の意識」——《信じることなく信じる》イデオロギーの分裂症のままで生活する。「真理は《党派的》であることを知っているがゆえに、嘘がたとえ明白な経験と矛盾していても、事実上、それが真理となった。このような二重の現実のなかで生きること、それはスターリン体制に最も特徴的な偉業であった」⁽²⁰⁾と、コラコフスキーは皮肉に述べている。あらゆる領域にわたり、すべての階層にまで及んだ「精神の制度化」は、スターリン主義的解釈の権威の確立と独占権の絶大な成果を証明する。人間活動のことごとくが、党の実践目標に奉仕させられる。史的唯物論における「理論と実践の統一」は、自然科学の分野をも荒廃させ、ブルジョワ科学への攻撃と、社会主義建設のプロパガンダに役立つように強制された。社会主義的遺伝学を提唱したルイセンコの華々しい経歴と、党指導の命令に服従しなかった遺伝学者ヴィヴァロフの逮捕とコルイマの収容所での獄死とは、スターリン時代の日常的出来事を象徴的に物語っている⁽²¹⁾。

さて、スターリン以後、そして死後のスターリン主義の根源と意味についての甲論乙駁の議論はともかくとして、われわれがスターリン主義を最終的に社会主義として規定しようとするれば、一体それは何であるのか。それは、「生産手段の国家的所有」以外の何ものでもない。そして、マルクス主義の歴史哲学的な意味において《歴史必然性》で

はないけれども、レーニンの党の権力独占と生産手段の国有化とを継承したスターリン的支配方法は、《歴史必然性》として肯定されなければならない。生産手段の社会化のいかなる試みも、全体主義社会に導かれるとはかぎらないが、「全面的な国有化」と「国家による計画化」は、「全体主義的社会」の出現を殆んど不可避なものとするであろう。⁽²²⁾ いまわれわれがマルクスのさまざまな著作から取捨選択してあらゆる留保をつけてもなお疑うべからざる《信仰》があるとすれば、社会主義的社会とは、私的所有の止揚によって、利害対立が解消される完全な同一性の社会である、ということである。マルクスと、ソヴェトの専制支配との根源を問うとすれば、両者の同一性を否認することができようか。「ソヴェトの専制支配は、制度的手段をもって社会的同一性を確立する唯一の技術が存在するという信仰において、まさにこの教義を現実化しようとする企てなのであった」と、結論づけざるを得ない。⁽²³⁾ 新しい支配者は、新しい官僚装置を創設し、《オリエンタル・デスポティズム》と見紛う支配体制を構築するであろう。そして、「マルクス主義とは、この階級がみずからの権力支配を正当化するために、身にまとう光背なのである」。⁽²⁴⁾

(一) *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 1, S. 478.

(2) 第二インターは、組織それ自体が統一的なものであったわけではなく、そこにはひとつの学派が形成されてもいなかった。例えば、ドイツ社会主義においては、カウツキー、ベルンシュタイン、ローザ・ルクセンベルク、フランツ・メーリングなど、オーストリアの社会民主主義においては、オットー・パウワー、マクス・アドラー、ヒルファードイニング等、フランスにおいてはブルードン主義の伝統と影響力のもとに、ゲードやジョーレス、アナルコ・サンディカリズムのグループ……というように、多種多様な思想の豊饒さがみられ、傑出した理論家が輩出した。マルクス主義のイデオロギーにとって、最も重要な問題は、「修正主義をめぐる論争」であったことは言うまでもない。資本主義の新しい歴史的現実に対応して、マルクス主義の理論的前提のすべてが問題化されたからである。オーストリア・マルクス主義においても、史的唯物論とカント倫理の問題との結合が、新しい哲学的方向の模索に、ポレミクを投げかけていた。コロフスキーの言うように、第二インターの二十五年間は、「マルクス主義思想上の『黄金時代』(das Goldene Zeitalter)と呼ぶに相応しい時代であった(Hauptströmungen des Marxismus, Band 2, S. 11)」。

- (3) *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 2, S. 357.
- (4) *Ibid.*, Band 2, S. 417.
- (5) *Ibid.*, Band 2, S. 399. レーニン主義の成功という観点からみると、十月革命のさなか、さまざまな偶然と好機が彼の運命を決定したという事実を否定できないし、あたかもそれらが必然的であったかのように思われがちである。結局われわれは、あらゆる歴史叙述というものを、結果としての重要性との関連で、事象の選択の拠り所とせざるを得ない。その意味において、レーニン主義の成立こそ、最も有意義な歴史的成果をもたらすことができただけであって、「レーニン主義を二十世紀のマルクス主義の最も重要な流れ」として把えなくてはならぬのである (*Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 2, S. 398.)。
- (6) *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Band 2, S. 417.
- (7) *Ibid.*, Band 2, SS. 438-439.
- (8) *Ibid.*, Band 2, S. 581.
- (9) *Ibid.*, Band 2, S. 582.
- (10) *Ibid.*, Band 2, S. 520.
- (11) *Ibid.*, Band 3, S. 12.
- (12) スターリン主義は、次のごとき等式で示される。「真理⇨プロレタリアートの世界観⇨マルクス主義⇨党の世界観⇨党指導による判断⇨指導者の判断」(*Ibid.*, Band 3, SS. 14-15)。スターリンは、「〈Marxismus und Leninismus〉ではなく、〈Marxismus-Leninismus〉という表現形式を採用したのであるが、これは二つの教義ではなく、むしろ新しい時代に照応したマルクス主義、すなわちスターリン自身の教義の宣言以外のなにもをも意味しない。
- (13) *Ibid.*, Band 3, S. 31.
- (14) *Ibid.*, Band 3, S. 15.
- (15) *Ibid.*, Band 3, S. 52.
- (16) *Ibid.*, Band 3, S. 91. この時期に、ソヴェトのそれ以後の工業力、産業力の基礎が築かれたということは、歴史的事実である。もっともわれわれは、現在、成功した工業化のさまざまな歴史的記録によって、「ロシアにとって、工業化を建設する他のいかなる可能性も存在しなかった」という事実に対する見解には、「いかなる経験的前提も欠けている」ということを、コラコフスキーとともに確認しておくべきである (*Ibid.*, Band 3, S. 93.)。

- (17) *Ibid.*, Band 3, S. 97.
- (18) *Ibid.*, Band 3, S. 97.
- (19) *Ibid.*, Band 3, S. 166.
- (20) *Ibid.*, Band 3, S. 111.
- (21) *Ibid.*, Band 3, S. 118.
- (22) *Ibid.*, Band 3, S. 109.
- (23) *Ibid.*, Band 3, S. 180.
- (24) *Ibid.*, Band 3, S. 186.

五、現代マルクス主義批判——ルカーチとプロッホ

コラコフスキーの眼には、現代における多彩なマルクス主義の理論展開の様相は、さながら一期の瞬間の光芒のごとくに映じる。以下に、彼のいうマルクス主義的神話、あるいは神学的遺産、マルクスの基本的なモティーフを最もあざやかに具象化している二人の思想家——ゲオルグ・ルカーチとエルンスト・プロッホを取りあげてみたい。彼らは、コラコフスキーのマルクス主義批判の対象として、まことに好素材であろうからである。

ルカーチ——ドグマに仕える理性

『歴史と階級意識』は、エンゲルスおよびレーニンの史的唯物論のドグマ化の時代にあって、マルクスの弁証法の基底に、《全体性》概念と《媒介》概念を把えて、オリジナルな解釈をほどこしたものであった。マルクス主義とは、歴史の総体性の認識であって、プロレタリアートは、世界変革の主体として、この歴史過程の全体をみずからの意識のうち同一化しているものである。つまり、プロレタリアートの自己意識とは、世界のたんなる《反映》といった

れによってあらわされた価値をわがものとするのだ⁽³⁾」と。ルカーチにとって、マルクス主義は世界についての言明としてではなく、世界理解として《内側から》理解されている。こうして、彼の認識において、マルクス主義的意識が神話の認識理論に服従する。その際、ルカーチは、マルクス主義的意識が歴史的現実における行為として、まさに主体と客体とが同一であるかのように預言的に告げるのである。このようにマルクス主義を把えるルカーチは、結局は、全体性神話にもとづいて、党のドグマティズムに真理を捧げることになる。

ルカーチは、スターリン主義に対しては、内面的に反対しながらも、事実上は服従し、この服従に理論的根拠を与えた。「観念のうちでのみ反対して、公けには賞めそやしている者は、絶対に反対していたのではなく、賞めそやしているにすぎない⁽⁴⁾」と、コラコフスキーは揶揄しているが、ルカーチは、実際には、スターリン主義者であることに変わりなかった。ルカーチのごとき知識人の精神態度について、コラコフスキーは、トーマス・マンの『魔の山』に登場するジェズイット派僧侶ナ、フ、タ、がその文学的モデルであることを示唆している。彼は、「権威を必要とし、自己自身を見捨てるために、この権威を見出そうとする崇高な知識人」であった。「ルカーチは、事実（大多数のスターリン主義的イデオログと区別して）本当の知識人、高度の精神文化をもった人間、ただし精神的安定性を必要とし、懐疑的かつ経験的態度につねに付きまとう不確実さの状況に耐え難い知識人の類いの典型である。ルカーチは、共産党のうちに、多くの知識人たちにかかわる問題を見出したのである、つまりいっさいの事実にあらがる絶対的確實性、批判にとって代り不安を鎮める全面的なアンガー・ジュマンのひとつの定泊地を。まさにこれは、それ自体において真理の所有を保証し、その他の知的努力の基準を無効としてしまうアンガー・ジュマンであった⁽⁵⁾」。かかる意味において、彼は、今世紀における「理性の背信⁽⁶⁾」(Verrat an der Vernunft)の最も顕著な実例であるといえようか。

エルンスト・ブロッホ——未来派的グノーシスのマルクス主義

ブロッホによれば、あらゆる存在の意味は、未来へと向う行為のうちのみ開示される。そしてこの行為に与えられる一般的名辞が希望(Hoffnung)である。彼のユートピア的な認識理論にしたがえば、未だ存在しないものの、Ente-
lelie——その現実化したがつて認識すべきであるという。彼の作品は、ドイツ表現主義の伝統の系譜に連なり、自己完結したアフォルリズムで書かれている。コラコフスキーが引用している例をひとつだけ掲げておこう。

「人間は行く手に多くのものをもっている者である。人間はその労働において、その労働を通してたえず創り変えられる。人間はつねに前方の限界に立っている。だが、人間がそれを知覚することによって、それはもはや限界ではなくなる。人間はそれを踏み越える。本来的なものは人間のなかでじっと辛抱しながら待ちつづけ、挫折を恐れ、成就されることを希望している。」
「ひとは早くから自分になろうとする。しかし、われわれは自分が誰なのかも知らない。ただ、誰も自分がそうありたいと思
い、そうありうろと思うものになっていないことだけは明らかだろうだ。そこにはあの下賤な妬みが、……生まれる。しかしそこにはまた、われわれ自身とともに始まる新しいことを試みようとする意欲も生まれるのである。われわれはこれまでつねに、われわれ自身にふさわしく生きることを試みてきたのであった。」

マルクス主義とはおよそ縁遠いスタイルのこの思想家、彼は何処でマルクス主義と触れ合うのか。ブロッホは、マルクスの思想を《具体的ユートピア》への洞察力を与えるものと見ているからである。人間存在は、ブロッホの思想においては、《Noch-Nicht》、ある種の事物を求める「ユートピア的志向存在」である。「マルクス主義は、予想される世界への認識と、この世界を樹立せんとする意志とを同時に内包する希望である。この意志およびこの認識は、現実性のうちに、ともかく経験的に観察されえないが、しかも《本質的なもの》として、外見によって確認されるものよりも遙かに一層高度な真実性をもつある現実のうちに、相関物を有している。したがって、経験的に志向する哲学とは異なるものといえ、正しく理解されたマルクス主義は、同時に未だ存在しないものの存在論、Ontologie des

Nech-Nicht⁽⁶⁾である」。そのようなものが、マルクス主義の源泉から汲みだされ得るものかどうか——「階級なき社会」「自由の王国」「自然と人間との宥和」「総体性」「自然権」……プロッホは、マルクス主義者によって忘れ去られた断片の意味を、ふたたび大胆に照明しようと試みているのである。

われわれはこれ以上深く立入ることなく、プロッホの「政治的志向」についてユラコフスキーが究明している政治的問題について、一瞥を加えておこう。一九五〇年代には東ドイツに住んでいたからには、たとえ彼が無党派であったにせよ、ソヴェト体制やスターリン主義に讃辞を呈し、帝国主義とか独占資本主義に対して紋切型の言葉を並べていたことも止むを得ないかも知れない。例えば、ハイデガー哲学について語るとき、彼は、死、倦怠、不安の宣伝を務める Kleinbürgertum である、と批判しているように。勿論、プロッホの形而上学から実践的アンガージュマンの帰結として、スターリン主義が導出されるわけではない。しかしながら、ハイデガー＝ナチズムと、プロッホ＝スターリン主義という類比関係が想定されないであろうか。問題は、この関係が逆に入れ替る同一化 (eine umgekehrte Identifikation) の可能性ということも充分にあり得る、ということである。すなわち、「Hoffnung」というカテゴリーは、ハイデガーの *Eigentlichkeit* が共産主義のプロバガンダに役立つものとまったく同様に、ナチズムの賞揚のために利用可能であろう。両者ともに、これらの目的にみあうほど曖昧かつ形式的にすぎたのである。その際、これら形而上学的構築は、かかる政治的利用を阻止しようとなんらの道徳的制約をも含んでおらず、政治行動に対して明確に規定するものがそこからは何ら帰結されないのである⁽⁹⁾。ユラコフスキーはここで、形而上学的なものを非難しているのではなく、それらの作品の価値が政治的価値によって評定されるべきではなく、ましてやそれらが政治行動の基準に対して責任を負うべきものではないことを、明言している。だが、プロッホ（そしてハイデガー）の場合、人間実存の世界内的生における哲学的価値を問い、いかに生くべきかの実践的意味を問いかけている以上、この種の免責性 (*Entsündigung*) に対して、いかなる抗弁もできないであろう。

コラコフスキーは、「プロッホは精神的な無責任性の教師である」と断定する。彼の議論は、まったく内容空疎なものであるからである。彼の思惟のなかには、さまざまな思想の伝統が混在している——新プラトンのグノーシス、ルネサンス自然主義、近代的神秘主義、ロマン主義的アナバプティズム、宇宙生成論、無意識世界の理論、等々。彼の《希望》という形而上学的概念の周りには、これらがめぐるめいているが、そこから「存在のひとつの質」を創造しなくてはならないとすれば、コラコフスキーによれば、それは、ガブリエル・マルセルの『希望の形而上学』の逆転なのである。しかも、プロッホの《希望》は、神の恩寵による実存の一形式ではなくて、人間の行為によって実現されるべきものであって、キリスト教哲学からみれば、「狂気の倨傲」(die wahrwütige Hoffart)の表現にひとしいであろう。他方で、マルクス主義の側からみると、マルクス自身のうちに不明確なままに、それゆえにこれまでなおざりにされてきた「救済的モチーフ」(das heilsgeschichtliche Motiv)⁽¹⁰⁾——未来における人間の《本質》と経験的な《実存》との一致——が取りあげられた意義は重要である。マルクスのうちに隠されていた新プラトニックのグノーシス、なによりも先ず、その「宗教性」は過去の蒙昧であるどころか、プロッホにとっては、未来派的マルクス主義のなかに、なんらかの方法で含まれなければならない。この意味では、プロッホは——ルカーチとともに——マルクスの der revolutionäre Geist を現代に蘇生させているのである。

(1) *Hauptströmungen des Marxismus*, Band 3, S. 309.

(2) *Ibid.*, Band 3, S. 315. 因みに、ルカーチの弟子をもって自任するルシアン・ゴルドマンについて、コラコフスキーは、彼が『魂の形式』『歴史と階級意識』を継承してはいるものの、ルカーチの資本主義分析とは基本的に一致していないこと、同様にゴルドマンは、ルカーチの美学を受け継いでいるとは言いがたいこと、を強調している。彼は ein gemäßigter Lukacisist であると特徴づけられようが、ということはルカーチ主義者ではまったくない、ということである (*Ibid.*, Band 3, S. 365)。コラコフスキーは、『隠れた神』におけるシアンセンズム研究に好意を示しているが、一定の階級状況がそれに見合った精神現象を生み出す、ということを論理的に前提できず、さらにかかる対応関係が信じられるとすれば、その逆の演繹も許されて然

るべきである。つまり、ハンスカルの『パンセ』から、その時代の政治・経済史を直接構成できるはずである」と批判する。所謂「コロンブスの解明の背後には、ein intellektuelle tour de force」が隠れている(『Ibid.』, Band 3, S. 366)。

- (3) 『Ibid.』, Band 3, S. 325.
- (4) 『Ibid.』, Band 3, S. 278.
- (5) 『Ibid.』, Band 3, S. 334. コロンブスキーは、「近代ヨーロッパの知識人にみられる主知主義に、「ナフタ的成素」(Naphthakomponente)を指摘している(Kolakowski, *Der revolutionäre Geist*, S. 73.)」。
- (6) 『Ibid.』, Band 3, S. 335.
- (7) 『Ibid.』, Band 3, S. 465の引用による(Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, SS. 284-285; S. 1086) (『希望の原理』山下肇他訳(白水社一九八二年)第一卷三二六頁、および第三卷「および第三卷」一頁による)。
- (8) 『Ibid.』, Band 3, SS. 470-471.
- (9) 『Ibid.』, Band 3, S. 483.
- (10) 『Ibid.』, Band 3, S. 487.

六、結語 現世的終末論の終焉

コロコフスキーがマルクス主義思想史を「成立」「発展」「崩壊」として描くとき、彼はすでに、百有余年のその歴史の盛衰に、ひとつの完結を見ていることは確かである。現代世界のなかで、あるいは新左翼のアピールや第三世界のイデオロギーにみられるマルクス主義の暴威は、彼にとってみれば、「人民の名のもとに革命を惹起し、権力を奪取する」政治指導者たちの「理論的知識」の総体以上のなものでもない。マルクス主義のグローバルな普遍化の裏面にあるのは、マルクス主義の「解体」である。このように、政治的動員力としてのマルクス主義の有効性は別として、コロコフスキーの観点からは、「マルクス主義が再生し、新たに豊かなものとなるという希望は、東の間で無益なものであることが証明された。説明《体系》としては、マルクス主義は死滅したのであり、現代生活についての解

積、未来への診断、あるいはユートピア的企図のために有効に適用されうるような方法をなにひとつ含んでいない⁽²⁾のである。だが、マルクス主義のマルクス主義たるゆえんが、人類の未来への「科学的知識」(die wissenschaftliche Kenntnis)にすぎないのであれば、かかる「歴史的予測」がなら「合理的方法」にもとづくものではなく、たんなる欺瞞的な「幻想」にすぎない、というような合理的批判⁽³⁾そのものは、なにもコロコフスキーの理論的貢献ではない。本来、彼にとつては、マルクス主義の理論に対して、その科学的妥当性を問うことが問題ではなかったはずである。

われわれが注目したいのは、次のような議論である。マルクスの教義とはひとつの「妄想」(eine Wahnidee)なのであって、その広範な影響力は、その「科学的価値」の成功もしくは証明というものではなく、逆にもつばらその「言的、幻想的、非合理的な諸側面」に依拠している。「マルクスおよびその後のマルクス主義たちの預言のことごとくは虚偽であることが明らかとなった。だが、信仰者たちに似つかわしい魂の確信は、そのことよって微動だにされなかった、われわれが千年王国的な宗教運動によって知っているかの待望の場合と同様に。つまり、この確信は、なんらかの経験的前提とか、いわゆる《歴史法則》にもとづいていitるのではなく、ただ確実性への心理的欲求にのみもとづいているものである。そのかぎりにおいて、マルクス主義は、実際に宗教的機能を果たし、かつその作用は、宗教的性格をもっている。ともかくここで問題なのは、宗教の戯画であつて、その基底にあるのは、偽りの信仰である。というのは、それは——宗教的神話のなし能わぬものであり——現世的終末論(die diesige Eschatologie)を科学的成果であるかのごとくあらわそうと努めるからである⁽⁴⁾。われわれは、コロコフスキーの神学的議論の言葉を想い起す。人間的思考には、宗教的感情をぬきにしても、自然的願望として、「絶対的なものへの憧憬」が蔽存し、神学者がわれわれに語ったように、われわれ人間の思考は、創造主神によってわれわれに植えつけられた、神へと赴く傾向によって規定されている⁽⁵⁾ということを。マルクス主義は、マルクスの意図をひきづり、しかもその意図とはかわりなく、それ自身の運命をたどつたのである。コロコフスキーは、マルクス主義の終焉を告げる、「マルクス主

義が哲学的表現を与えた人間の自己神格化 (Selbstvergötterung des Menschen) は、すべての個人的、集合的な自己神格化と同じように、終わった。それは、人間の不完全さの嘲笑すべき側面であることを証明している⁽⁶⁾。

これは、科学的証明ではなく、それこそ彼自身の神学的証明であって、われわれはややもすると、神学的発想のたぐらみに引き入れられがちである。だが、それこそコロコフスキーの独自の議論展開なのであって、ネガティヴにのみ受け取られるべきではない。彼がマルクス主義批判者であるとともに、すぐれて神学批判者であること、そしてこの二重の批判のゆえに、却つて鋭い分析の冴えを感じさせることも稀ではなかった。いなこの点で、コロコフスキーは「政治哲学者」であると同時に、殆んど「神学者」なのだ、というライニツシュの指摘は肯綮に当たっている⁽⁷⁾。

そして神学者としての、コロコフスキーは、みずからの内なるマルクス主義を清算し、そのドグマ化された擬似的神話を曝露して、それとはっきり訣別しながらも、なお人間存在の根底に、「神学的なもの」「宗教的なもの」を認めて、「新しい神話」を模索している。彼の思想転換、もうひとつの句切りについては、本稿の圏外にあるが、ただ次の言葉を書き添えておく。「言語は、神話のなかで——神話は、相対化によって、経験的現実と実践的行為とにひとつの意味をあたえる——超越と出会った。世界の神話的構成（すなわち、経験的世界が有意味なものとして理解されることを保証する諸規則）は、つねに文化のなかに現前している。……神話は、教義へ、つまり証明を要求し証明を求め思想像へと変換されるとき、墮落しだしたのである」⁽⁸⁾と。

政治哲学者としてのコロコフスキーは、「民主主義的社会主义の理念」を支持している。「民主主義的社会主义は、生産の利潤への従属を制限し、貧困を克服し、不平等を減少し、教育への機会をさまたげる障害を取り除き、国家官僚装置や全体主義的目的論見から生じる危険をデモクラシーの自由のために極小化するような諸制度を樹立しようとする試みである」。そのために最も必要とされるのは「自由」の価値である——「自由とは、他の価値による正当化を要求することのない、それ自体で自己充足的な価値である」⁽⁹⁾。コロコフスキーは、「病めるスターリン主義」の非難に

は手敵しく、資本主義の病弊は脳裡に浮ばないかのようにいわれるが、いまや彼は、「火刑の薪はとくに異端者のためと決められていて、異教徒 (Heiden) のためではない」⁽¹⁰⁾ ことを心得てはいるものの、それで安堵の胸を撫でおろしているわけではない。オシップ・フレヒトハイムは、「政治と歴史の暗黒面に眼を閉ざさず、真実を見捨てることなく、おのれの確信のためにつねに犠牲となる人間」——*der echte Kolkowski* を讃えることを惜しまない。⁽¹¹⁾ 「自由」と「人間の尊厳」のための首尾一貫した闘争——われわれは、一九六〇年にも一九七七年にも同じ、コロコフスキーの姿を見出すに違いない。フレヒトハイムにならって、「道化師の哲学者」が求めて止まなかった「世界のヴィジョン」について問題とすべき最も大切な態度を記して、本稿を結んでおきたい——「尊大なき善意、狂信なき勇氣、絶望なき知性、傲慢なき希望」⁽¹²⁾ (Güte ohne Nachsicht, Mut ohne Fanatismus, Intelligenz ohne Verzweiflung, und Hoffnung ohne Verblendung)。

- (1) *Hauptströmungen des Marxismus*, Band 3, S. 535.
- (2) *Ibid.*, Band 3, S. 574.
- (3) *Ibid.*, Band 3, S. 569.
- (4) *Ibid.*, Band 3, S. 570.
- (5) *Der Mensch ohne Alternative*, S. 270.
- (6) *Hauptströmungen des Marxismus*, Band 3, S. 575.
- (7) *Reinisch, op. cit.*, S. 15.
- (8) *Die Gegenwartigkeit des Mythos*, SS. 14–15.
- (9) *Hauptströmungen des Marxismus*, Band 3, SS. 573–574.
- (10) *Der Mensch ohne Alternative*, S. 76.
- (11) Ossip K. Flechtheim, *Von Marx bis Kolkowski; Sozialismus oder Untergang in der Barbarei?*, Köln/Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1978, S. 232.
- (12) Flechtheim, *op. cit.*, S. 244: *Der Mensch ohne Alternative*, S. 286.