

[論文]

## グラムシ「実践の哲学」の形成 —Q 8「哲学メモ」の展開— (下)

川上 恵江

**La formazione della “filosofia della prassi.”**

**Lo sviluppo degli appunti filosofici del quaderno 8.**

Satoe KAWAKAMI

要旨

前号所収「グラムシ『実践の哲学』の形成—Q 8『哲学メモ』の展開—(上)」では、A. グラムシ『獄中ノート』第8ノートの「哲学メモ、唯物論と観念論。第3シリーズ」に収録された覚え書、全74アイテムのうち、前半の37アイテムについて論じた。その続編である本稿では、後半37アイテムの執筆過程をたどりながら、「トゥーリ特別ノート」Q10とQ11の執筆にむかっの哲学論の練成を明らかにしたい。内容的には、Q 8「哲学メモ」後半部分の構成にそくして、「史的唯物論」の「実践の哲学」への置き換え、「哲学研究入門」とクローチェ論の執筆の進行過程を再構成するものである。

キーワード：グラムシ、実践、マルクス主義、歴史主義、内在性、イタリア、哲学、ブハーリン、クローチェ

(前号よりつづく)

2-6「実践の哲学」への置き換え (§ § 206A,207A,211A,218A,220A,224A)

Q 8「哲学メモ」の後半部分では、先行するノートにおいて、使用していた「史的唯物論」の語の吟味と、それを通じた「実践の哲学」の語への置き換えが進行する。その過程を検討するまえに、まず「史的唯物論」という語の意味を確認しておこう。

グラムシはQ 4 § 39A『「民衆教程」について』において、「史的唯物論」の用法について広義と狭義の区別を記している。それによれば、広義には経済学や政治学、哲学を包括する総体としてのマルクス主義をさし、狭義には

これら個別諸科学を有機的に結合する「一般的な哲学的部分」としての「真の固有の史的唯物論」を意味する。後者についてはさらに、「明らかにひとつの歴史理論」と表現されている（p.465）<sup>(1)</sup>。グラムシにおいては「歴史理論」がわれわれの言う「哲学」の中身であり、このことからすれば『獄中ノート』当初からの執筆プランにも記されていた「歴史理論」は「哲学」をそのテーマとすることになる<sup>(2)</sup>。ここではこうした観点が、第8ノートにも貫徹していることを押さえておく必要がある。

それでは本題の「史的唯物論」の語の再検討について見てみよう。この作業はQ8「哲学メモ」で新たに着手されたものではない。すでにグラムシはQ4 §11A「マルクス主義の根本問題」において、史的唯物論（materialismo storico）という語のうちの「唯物論」（materialismo）を強調するブハーリンらの潮流にたいし、「史的」（storico）のほうが強調されるべきであると述べていた（p.433）。この草稿は、グラムシのマルクス主義理解を特徴づける「歴史主義」（storicismo）練成の開始を告げる重要なものであり、第7ノートでは「弁証法を認識論とするひとつの哲学」（Q7 §29A）としての、また「哲学にかんする一切の考え方を『歴史化』」（Q7 §25A）し、かつ自己自身をも歴史化する（Q7 §33B）「実践の哲学」（Q7 §35B）としての史的唯物論理解へと展開していく<sup>(3)</sup>。

哲学的唯物論と政治—歴史の理論としての史的唯物論、という二分法をしりぞけ、弁証法を認識論とする「トータルな」哲学としての史的唯物論解釈を主張するグラムシは、他方でこの哲学を従来どおりの「史的唯物論」という名称で呼ぶことについて、当初から疑問を提示している。Q4 §34A「史的唯物論という名称の問題について」では、「科学においてなにかまったく新しいものをみつけた場合、概念が正確かつ明確であるためには、まったく新しい用語をあたえる必要があると思う」と述べていた（p.452）が、その後の歴史主義的考察の深化が「史的唯物論」の「実践の哲学」への置き換えをもたらすことになる。

Q8 §206A「ランゲの唯物論の歴史」では、「史的唯物論のみならずフォイエルバッハの哲学もまた唯物論的ではない」とみなすランゲの唯物論解釈に言及し、「同じ因習的な表現のもとに、異なった内容がひそんでいること

もありうる」ので、誤りに陥ることなく「正確な意義を確認するためには、つねに文化的源泉に遡らなければならない」と指摘している(p.1065)。この主張は、伝統的唯物論とは全く異なった「新しい哲学」としての「史的唯物論」(materialismo storico) を、「同じ因習的表現」である「唯物論」(materialismo) の語を使って表現することへの問題提起といえる。

「マルクスはいつも、自分の思想を『唯物論』とはけっしてよばず、唯物論哲学についてはいつも批判し、論難すべきものであると主張していた。こういうわけで、マルクスはけっして『唯物論的弁証法』という表現は使わず、『神秘的』にたいして『合理的』といったのであり、『合理的』という言葉に非常に正確な意味をあたえたのである」(p.1065)。

グラムシの念頭にはフォイエルバッハテーゼの第八テーゼがあったと思われる。すなわち、「理論を神秘主義へと誘うあらゆる神秘は、人間的実践とこの実践の概念的把握とのうちにその合理的解決を見いだす」<sup>(4)</sup> というくだりである。神秘的な、逆立ちした哲学を、「実践の概念的把握」によって足で歩かせたのがマルクスであった。

次の§207A「専門用語の問題」でも引き続き同じテーマが考察される。「あらたに発見された一概念を示すために用いられたメタファーの起源は、その概念自体をよりよく理解するのに役立つ。概念は、それが生じた文化世界に再び連れもどされて、歴史的に規定されるのである」(p.1065)。マルクスによって創始された「あたらしい哲学」を表現するに際しては、史的「唯物論」という語がメタファーとして用いられた。その理由をグラムシは§211A「『唯物論』という語」においてこう説明する。

「『唯物論』という語は、文化史のある一時期において、専門的に厳密な哲学的意味においてではなく、百科全書派的文化的論戦(ポレミック)によってとられた意味で理解されなければならない。超越性を排除するあらゆる思考方法が唯物論とよばれたのであり、したがって、実際にはすべての汎神論や内在主義および、より近代的に、政治的リアリズムのあらゆる形態も唯物論とよばれたのである。今日のカトリック教徒の論争でも、唯物論という言葉がしばしばこの意味で使われている。唯物論は狭義の「唯心論」、すなわち宗教的唯心論ではないような、あらゆる思考様式である。すなわち、ヘー

ゲル主義全体、一般的にはドイツ古典哲学、さらにはフランス百科全書主義や啓蒙主義である。こうして社会生活においては、天上にはなく地上に生活の目的を見出そうとする一切の思想が唯物論とよばれる」(p.1069)。

「唯物論」の語が、超越をしりぞける思想、「内在主義」のメタファーであるとすれば、マルクスの「史的唯物論」は「歴史内在主義」のメタファーとして理解しなければならないということになる。そして「史的唯物論」(もしくはマルクス主義)の諸概念を歴史内在主義的に解釈する試みこそ、先行するノートでのブハーリンの『史的唯物論』(『獄中ノート』)の用語では『民衆教程』)批判を通じてグラムシがおこなってきたことであった。

それではなぜ史的唯物論は伝統的唯物論に還元されてしまったのか。その理由のひとつは、「史的唯物論は主として哲学の批判的的局面を代表せざるをえなかったのに、他方では常にひとつの完成された完全な体系が『必要』とされていた」(p.1069)ところにある。「完成された完全な体系」を構築するのは個別哲学者たちの仕事であるが、かれらは古い哲学に結びついた抽象的な「非歴史的」部分を持つために、古い哲学との断絶をなしえなかったとグラムシは考える。「史的唯物論」の失地回復のためには、「新しい哲学は、過去のいかなる哲学などでもない、という考え方から出発しなければならない」(p.1069)。従来の哲学のようにひとつの哲学体系を構築することをめざすのではなく、「時代の哲学」すなわち「すべての個人的、集团的諸哲学の総体(プラス科学的見解) プラス宗教、プラス常識」(p.1069)を作り上げていくことが課題である。そのために諸個人や諸集団がなしうるのは、「批判活動」とりわけ「哲学的に規定された諸問題を、批判的に提起し解決する」(p.1069)ことである。

見られるように、「史的唯物論」の諸特質のひとつである過去の哲学との断絶の強調は、「新しい哲学」の表現として従来の「史的唯物論」という語を使用しつづけることへの見直しをうながすことになる。ただし実際の置き換えはこの草稿の直後ではなく、置き換えるべき実践概念の検討をはさんでおこなわれており、その間の草稿212B、215Aでは「史的唯物論」の語を使用している。

くり返しになるが、「史的唯物論」の本質はどこにあるのか。Q4「哲学

メモ」では、「史的唯物論」の特質はその構成要素の統一に、言い換えれば「相互翻訳可能性」にあり（Q 4 § 42A）<sup>(5)</sup>、この統一ゆえに世界を変革する哲学たりうるとされていた。これは、Q 8 § 208A「国民文化の（相互）翻訳可能性」では以下のように表現されている。

「ヘーゲルのこの一節は、『聖家族』においてマルクスがバウアーに対するブルドンに言及した箇所（フランスの政治言語のドイツ古典哲学言語への翻訳…引用者）に、まさに文字通り引用されていると思われる。しかしこれは、『フォイエルバッハ・テーゼ』に表現された、哲学者たちは世界を解釈してきたが肝心なのはそれを変えることだという思想の、すなわち哲学は哲学でありつづけるためには『政治』、『実践』にならなければならない、という思想の『源泉』として、さらにいっそう重要であると思われる。いいかえれば、理論と実践の統一の理論のための源泉である」(p.1066)。

とくにこの後半部分については、Q 7 § 35Bにおいて「『哲学と政治』、思想と行動との同等性、あるいは等価、すなわち実践の哲学」定式で表現されていたものである。さらにグラムシはQ 8 § 218A「アレッサンドロ・レーヴィ」で、史的唯物論にかんするレーヴィの記述を引用しながらこのテーマを追究する。

「正確な意味での史的唯物論とは、純粋な意味での経済主義としてではなく現実の弁証法として、すなわち行動によって歴史をのりこえ、歴史と哲学を切り離すのではなく、人間を足でたたせ、人間を運命の賭博師ではなく、その原理によってすなわちその理想によって自覚的な歴史の創造者にするものである。社会闘争によって噴出する理想のひらめきは、『実践』（praxis）を刺激し、その働きで実践は転覆<sup>(6)</sup>される（si rovescia）」(p.1079)。

機械論とは異なって人間の主体的な変革活動を中心にすえ、現実を客体としてとらえる「これまでのあらゆる唯物論」（フォイエルバッハ第一テーゼ）とは異なって人間活動として主体的に把握するという「史的唯物論」における「実践」の中心性が再確認されたのち、あきらかに「史的唯物論」の意味で「実践の哲学」の語を使用した記述が登場する。§ 211Aで言及されていた「新しい哲学」の課題というテーマを引き継いで考察する§ 220A「哲学研究入門」はこう述べている。

「あるひとつの実践の哲学 (una filosofia della prassi) は、はじめは先行する思考様式の克服として、論争的かつ批判的な態度でしか自己をあらわすことができない。したがって、「常識」の批判としてしか (…中略…)、また哲学史を形づくってきた知識人の哲学の批判としてしか、自己をあらわすことができない」(p.1080)。

ここでは「実践の哲学」に una という不定冠詞がついているが、こうした用法は、他には同稿の改訂稿の Q11 §12Cのみである。その意味するところは、さまざまな実践の哲学のうち、マルクスのものである一つの実践の哲学は、ということと想像されるが、これ以降はこの哲学こそが「実践の哲学」(la filosofia della prassi)とよばれる。

このあと §223A 「クローチェとロリア」ではかれらの「史的唯物論解釈」について言及し、「史的唯物論を部分的に『経済主義』に還元する一形態をつくりだした」(p.1081)と批判し、つづく §224A ではクローチェの歴史主義の思弁性を問題にしている。クローチェに見られるマルクス主義の経済主義的歪曲と思弁的な歴史主義を克服するには、マルクス主義の立場から実践を中心に据えた内在主義を展開する必要があった。「実践の哲学」はその課題に答える命名であったといえる。

なお、この時期以降に執筆された覚え書では、A稿、B稿、C稿ともに史的唯物論の語は使用されず、もっぱら「実践の哲学」と表現される<sup>(7)</sup>。第8ノートにおけるグラムシの考察は §220A 以降クローチェ論に集中していくが、クローチェ論に進む前に、以前からの継続的テーマであるブハーリン『民衆教程』批判を含む、Q11に再録される諸草稿を見てみよう。

2-7 「哲学研究入門」(§ §204A,205A,213A,215A,217A,219A,220A,235A,237A,239A)

Q8 「哲学メモ」全75アイテムの内訳を見ると、62アイテムがA稿、13アイテムがB稿であり、A稿の再録先をみると、Q10が12アイテム、Q11が49アイテム、Q16が3アイテム、未刊行が1アイテムとなっている<sup>(8)</sup>。とりわけ目に付くのは、「特別ノート」Q11「哲学・文化史研究の入門のためのメモ」に再録される『民衆教程』と題する草稿の多さ(14アイテム)、お

よびQ 8後半部分におけるQ11の表題「哲学研究入門」をタイトルとした草稿の登場（8アイテム）とQ10I「B. クローチェ論のための諸論点」に再録されるA稿の登場（5アイテム）である。すでにみたように、Q 8「哲学メモ」前半部分のA稿はそのほとんどがQ11「哲学・文化史研究の入門のためのメモ」に再録されていた。後半部分ではクローチェ論の比重が高まるとともに、§204Aより「哲学研究入門」のタイトルをつけた草稿があらわれる。

この§204A「哲学研究入門」のC稿は、Q11「哲学・文化史研究の入門書のためのメモ」冒頭に位置しており（Q11§12C）、プハーリンが試みて失敗に終わった哲学研究の入門書を、グラムシがまったく新たに作成しようという試みに際して考慮すべき「若干の基礎的要素」が以下の7項目にわたって列挙されている（p.1063～1064）。

- 1) すべての人間は哲学者であることをあきらかにし、常識と宗教の限界と特徴とを定義すること。
- 2) 宗教、常識、哲学の知的秩序のつながりを見いだすこと。
- 3) 科学と宗教—常識。
- 4) 諸哲学の選択の問題。
- 5) 固有の世界観、人生観の体系化。
- 6) 超越、内在、絶対的歴史主義。哲学史の意義と重要性。
- 7) 哲学の政治からの独立性の問題。

これらは「哲学研究入門」で究明すべき問題についてのおおまかな構想を示したものであり、これまでに先行ノートで書きためていた諸草稿を、ひとつのまとまったテーマのもとで再編する意図の存在を前提としている。この草稿が執筆された1932年2～3月ごろに第11ノート作成への具体的な構想が固まり、同年4月ごろから着手したものと考えてよいだろう。

この構想にもとづいた考察は、「哲学研究入門」のタイトルを付した草稿§213Aから開始される。ここでは3つのテーマが論じられている。まず第1は「『一般庶民』(simplici)の問題」であり、カトリシズムが知識人と民衆の一体性創出に果たした役割について言及したのちグラムシはこう述べる。

「内在主義哲学一般の弱点は、まさに、底辺と頂点、知識人と大衆とのあ

いだにイデオロギー的統一性をつくりだせなかったところにある(「ルネサンスと宗教改革」のモチーフ参照)…中略…問題はこうである。ひとつの哲学的運動は、限られた知識人集団のための専門的教養を發展させることに専念するときだけに哲学的運動であるのか、それとも反対に、より高い、科学的に一貫した思想を仕上げる仕事をするときにも『一般庶民』との接触をけっして忘れず、研究、解決すべき問題の源泉をこの接触のなかに見出すときにだけ哲学的運動であるのか、という問題である。この接触によってのみ、ひとつの哲学は『歴史的な』ものとなり、もとは『個人的』なものだった諸要素から清められ、『生活』となるのである」(p.1070~1071)。

知識人と大衆の分離の問題はQ7冒頭でも指摘されていたが、ここでは実践の哲学の歴史化、普遍化という観点から論じられており、この歴史化は、哲学が解明すべき問題を「一般庶民」のなかに見出してはじめて実現されると述べられている。これこそがグラムシの哲学にたいする基本姿勢であり、とりわけ論争的テーマである「外界の实在」(主観主義的实在論批判)を論じる際には忘れてはならない視点である。

§213A「哲学研究入門」ではついで、キリスト教的信仰と実践的行為の関連、その歴史的意義が述べられ、第3番目に哲学と常識もしくは良識の関係が論じられる。

「哲学は、より特殊的には、際立って個人的性格をもったひとつの世界観を意味し、常識は歴史的一時代の人民大衆に普及した世界観である。常識を变革しようとするなら、『新たな常識』を創出することである。まさにここに、『一般民衆』を考慮すべきという要求をかかげる理由がある」(p.1071)。

哲学と常識の区別と連関が明確化され、「あらたな哲学」の創出という課題は「あらたな常識」の創出の課題と結合される。宗教(特にキリスト教)は一般民衆の常識の形成に大きく参与しており、それに由来する考え方の批判と世界観の練成は重要な課題である。すでに何度も論じられてきた「外界の实在」の問題は、キリスト教に由来する素朴实在論批判がまず第一の重要性を持つ。§215A「『民衆教程』。外界の实在」の述べるところをみてみよう。

「じっさい民衆は、外界が客観的に存在するのか、あるいは精神の構築物



なのかというような問題を提起するのに時間がかかる。民衆は、外界が客観的な実在であることを『信じている』。だが分析され、批判され、科学的に克服されなければならないのは、この『信念』なのである。実際、たとえ信じる人が宗教に無関心であろうとも、この信念は宗教に起源をもっている。なぜなら、世界は人間の創造以前に神によって創造されたものであり、すでにすっかり創造されて配置され、定められた世界を人間は発見したのだと、何世紀も信じられてきたからである。この信念は、たとえ宗教的感情が消えたり薄らいだりしても『常識』の与件となる。このようなわけで、観念論をもの笑いにして破壊するためにこの常識の経験に依拠することは、むしろ『反動的』な、宗教的感情への暗黙の復帰という意味をもつものである』(p.1076)。

他方でグラムシは、宗教との対決のなかから「世界の客観的な実在を認めない考え方」が生じたことも指摘し、「知的道徳的改革の最大の試み」と評価した上で、「史的唯物論」との関連を研究すべき課題として提示する。そのさいに「史的唯物論」自身が宗教の再生に陥らないために、自然科学を史的唯物論のなかに正確に位置づける必要があると主張する(p.1076)。

関連する§217A「外界の客観性」では、主観主義的な実在論について「一方では超越を、他方では『常識』を克服することに役立ったが、その思弁的形態においては、純粋な哲学小説であった」と述べている(p.1079)。他方で§219A「『民衆教程』。形而上学の残滓」では、「俗流唯物論」の「客観性」概念を批判する。

「ひとつの外的(そして機械論的)『客観性』の概念については、『宇宙それ自体の観点』の類、哲学的唯物論、実証主義、ある種の科学主義のそれに対応するものであると言わざるを得ない。だがこうした観点は、まさに『未知の神』という神秘的な考え方における神概念の残滓でなくて何だろうか」(p.1080)。

俗流唯物論は対象、現実を実践としてとらえていない(フォイエルバッハ第一テーゼ)のである。

つぎの§220A「哲学研究入門」では、「哲学研究入門」構想の1)と2)にかかわって、「すべての人間は哲学者であることをあきらかにし」(p.1080)、

宗教、常識、哲学のつながりが考察される。

「『すべての人』は哲学者」であって、「『すべての人』の個人生活のなかにまったく新たに (ex novo)、一つの科学をもちこむことが問題なのではなく、すでに存在している活動を革新し、『批判的な』ものにするここそが問題である」(p.1080)。

「実践の哲学」は「常識」批判としてしか自己を表現できず、常識の発展の頂点が知識人の哲学だからこそ、「哲学研究への入門は、哲学史の進歩のなかで生じた『諸問題』を総合的に解明しなければならないし、それによって諸問題を批判し、それらが鎖の環としてもっていた真の価値 (もしまだあるなら)、または意義をあきらかにして、あらたな今日的諸問題をすえなければならないのである」(p.1080)。

このあと「哲学研究入門」の考察はクローチェ論の集中的な執筆開始局面をくぐったのち、§ 235 A「哲学研究入門」において以下のような方向性が与えられる。

「『超越、神学、思弁—思弁哲学』の系のほかに、別の系『超越、内在、思弁的歴史主義—実践の哲学』の系がある。思弁的性格のすべての歴史主義理論を再検討し、批判しなければならない。こうした観点から、あたらしい『反デューリンク論』を書く必要があり、それは『反クローチェ論』であるだろう。というのは、そこにおいては、思弁哲学への反論がなされるだけでなく、実証主義や機械論、実践の哲学の墮落への反撃が暗になされるからである」(p.1088)。

ブハーリン批判とクローチェ批判は、マルクス主義の二重の修正に対する闘争として、同じウエイトをもつかのような印象をうけるが、上の記述からすればそうではない。あくまでも標的はクローチェ哲学であって、クローチェ哲学と対決するためにブハーリン『史的唯物論』をたたき台にして「実践の哲学」を積極的に展開するという構図になっているのである。

つづく諸草稿では歴史にかんする考察がおこなわれ、歴史主義的立場が確認される。§ 237 A「哲学研究入門」では歴史的必然性概念が、§ 238 A「哲学研究入門」では思弁哲学が、そして § 239 A「『民衆教程』」では目的論が検討されたのち、A稿の加筆修正による「特別ノート」編集作業が開始され

ることになる。

## 2-8クローチェ論の着手（§ § 223A,224A,225A,227A,233A,236A,240A）

さきに指摘したように、Q 8「哲学メモ」の特徴のひとつとして、クローチェ批判の集中的な執筆が開始され、独立論題化の方向にむかっていくことがあげられる。この局面は§ 223 A「クローチェとロリア」に始まり、そのC稿はすべてQ10 I「B. クローチェ論のための参照点」に再録されることになる。§ 225 A以降に現れる「クローチェ論のための諸論点」というタイトルは、Q 4やQ 7のクローチェ論には存在しなかったタイトルであり、新たな方向性がそこに読み取れる。G. フランチョーニは、これら草稿が執筆された1932年4月に義姉タティアーナからクローチェの『ヨーロッパ史』の書評を書くようにとうながされたことが、Q10執筆を促進したと説明している<sup>(9)</sup>。実際この時期グラムシは、タティアーナの研究の手助けに、ということとクローチェ研究の論点を連続して書き送っている<sup>(10)</sup>。こうしたタティアーナの行為が、まとまりつつあったQ10執筆構想に刺激を与え、研究の着手を促したということは十分に考えられることである。

さきにふれた§ 223 A「クローチェとロリア」では、かれらの「史的唯物論解釈」の共通性を指摘し、「史的唯物論を歴史解釈の実際的基準に還元」したとしてクローチェを批判していた。これが史的唯物論を経済主義に還元する傾向をつくりだしたとグラムシはみて、つぎの§ 224 A「神学—形而上学—思弁」では、クローチェ哲学の思弁性を批判する。クローチェは神学と形而上学を排除するが、思弁哲学こそまさに神学、形而上学に他ならないのであって、歴史主義を無意味なものにするという。A稿ではこのあと「神学と形而上学の残滓にたいするクローチェの批判を要約し、慎重に研究しなければならない」と結んでいるが、改訂稿10 I § 8Cでは大幅な加筆がなされている。以下に引用してみよう。

「たしかに実践の哲学は、内在論的實在観から発生している。しかしそれはこの實在観からいっさいの思弁的な香りをうばい、純粋な歴史または歴史性に、あるいは純粋な人間主義に還元したそのかぎりにおいていわれることである。もしも構造の概念が『思弁的に』理解されるならば、たしかにそれ

は『隠れた神』となるであろう。ところがまさにこの概念こそは思弁的に理解されてはならないものであって、現実の人間が行動し労働している社会的諸関係の総体として歴史的に理解されなければならない。すなわち『思弁』の方法ではなく『文献学』の方法によって研究されうるし、されなければならない客観的諸条件の総体として、歴史的に理解されなければならない。それは『確実なもの』であり、『真なるもの』になるが、それを『真理』として研究するためには、まず『確実性』において研究しなければならない。実践の哲学は、内在論だけでなく、主観的实在観にもつながっている。なぜなら、実践の哲学は主観的实在観を逆転し、それを歴史事象として、『一社会集団の歴史的な主観性』として、哲学的『思弁』の現象としてあらわれる現実の事実として説明するからである。それは一実践行為にすぎず、社会の具体的内容の形式であり、社会全体にひとつの道徳的統一を形成しようとする様式であるにすぎない。『現象』にかんする実践の哲学の主張は、超越的・形而上的意義を全くもたず、ただその『歴史性』、その『死一生』、その凋落を主張しているにすぎない。なぜなら、ひとつの新しい社会的・道徳的意識が発展しつつあり、より包括的で高度なものになり、それがすでに死んだと同時になかなか死なない過去にたいしては、唯一の『生』、『現実』として提示されるからだ。実践の哲学は歴史主義的な实在観であって、超越と神学のあらゆる残滓から、さいごの思弁的結晶にいたるまで解放されている」(p.1226)。

長い引用になったが、ここにはクローチェの思弁的内在主義に対する現実的内在主義の非思弁的、非超越的な「歴史主義」の積極的な展開がみられる。

ここでQ 8にもどるが、§ 224Aにつづく、「B.クローチェ論のための論点」と題する一連の草稿 § 225A、227A、233A、236A、240AはQ10執筆の際の論点を11項目にわたって書き出したものであり、執筆後ただちにしかも大幅に加筆されてQ10 I冒頭のサマリーに再録される。§ 225Aでは、第1次大戦時のクローチェの反民衆的態度、修正主義者としてのクローチェ、倫理—政治史としての歴史叙述の理論の完成、歴史叙述の復古型再生的性格、クローチェと宗教といった論点があげられている。§ 227Aで「国家における『ヘゲモニー』局面の歴史」(p.1084)として提起された「倫理—政治史」を、

233Aでは教会（道徳）と国家（政治）の関係に据えなおし、§236Aでこの理論を世界文化に適用した『ヨーロッパ史の検討をあげる。§240Aでは「倫理—政治史か思弁的歴史か」という副題がつけられており、その歴史観の思弁性、哲学とイデオロギーの混乱などが断片的に指摘されている。

これらの草稿はいずれも、他の草稿とともに再編・加筆されることになり、Q10のためのメモ的な位置を占めるAa稿をなしている。全体についていえるのは、これら草稿はクローチェの思弁的歴史観、思弁哲学の理論的、政治的、歴史的意義を見極めようとする方向性を示しているということである。投獄以前の「南部問題にかんする若干の主題」から『ノート』に引き継がれてきた、知識人クローチェの民衆との断絶とその社会的機能の検討というテーマ、およびQ1プランの筆頭にあげられた歴史と歴史叙述の理論の研究というテーマの、ヘゲモニー論・哲学論をくぐった再編、提起ともいべき内容になっているのである。

### 3 おわりに

では、これまでの「哲学メモ」の展開を、「はじめに」でふれた『獄中ノート』執筆プランとのかかわりで整理してみよう。

第1ノートの冒頭に記されたQ1プラン（1929年2月8日）では、16の「主要論題」が列記される（p.5）。すなわち、①歴史と歴史叙述の理論、②イタリア・ブルジョアジーの発展、③イタリア知識人の形成、④民衆文学、⑤神曲、⑥カトリック行動、⑦民間伝承、⑧獄中生活の経験、⑨南部問題、⑩イタリアの人口、⑪アメリカニズムとフォード主義、⑫イタリア言語問題、⑬常識、⑭標準型雑誌、⑮新文法学派と新言語学派、⑯プレッシャーニ神父の末流）である。

そのほか、1929年3月25日付けのタティアーナ書簡では、獄中での研究テーマとして、①19世紀イタリア知識人グループの形成、②歴史と歴史叙述の理論、③アメリカニズムとフォード主義があげられている<sup>(11)</sup>。

それがつぎのQ8冒頭に記載された「Q8プラン」で再編される。ここでは「イタリア知識人の歴史のための断片的覚え書とメモ」として20のテーマ

が列記されたのち、付論として「アメリカニズムとフォード主義」がくわえられている(p p.935~6)。そのあとに「諸論題の編成」として以下の10項目が列記される。すなわち、①知識人と学校問題、②マキアヴェッリ、③文化の諸論題、④哲学研究入門と「民衆教程」批判、⑤カトリック行動、⑥雑録「過去と現在」、⑦リソルジメント、⑧プレッシャーニ神父の末流・民衆文学論、⑨ロリア主義、⑩ジャーナリズム論である。

Q 8 プランにおいて、さきの「歴史と歴史叙述の理論」は「哲学研究入門」と『民衆教程』批判にかわり、とくにQ 8 前半部分にかんしてはこの論題におさまる内容で展開されていた。では、後半のクロウチェ論にかんしてはどうか。「哲学研究入門」が現代の『反デューリンク論』としての意義をもち、それが反クロウチェ論として展開されるという§ 235Aでの位置づけが、「哲学研究入門」のなかで対決すべきクロウチェについての、それに特化した研究の必要性を浮上させたと考えられる。それをQ 8 プランからの分岐と見るかどうかについては、「トゥーリ特別ノート」から第3期執筆の「フォルミア特別ノート」にかけての思想的展開との関連で、慎重に判断すべきであろう。

さしあたり、これまでに考察してきた「哲学メモ」のA稿群が、Q 10、Q 11においてどのように修正、再編されていくか、また両者がどのような関連性を示しているかを確認することを次なる課題として設定し、本稿を結ぶことにしたい。

#### 註

(1) 両者の使い分けについては、鈴木富久「グラムシの将来社会像—理念と経験—」『桃山学院大学総合研究所紀要』第29巻第1号(2003年7月)で詳しく論じられている(30ページ)。

(2) 著者はこの点を先念し、拙稿「グラムシ『実践の哲学』の形成—Q 8「哲学メモ」の展開—(上)」69ページにおいて、「『Q 1 プラン』には存在しなかった『哲学研究入門と社会学の一般向け論述に関する批判的覚え書』というテーマ」と書き、また81ページの註(10)では「Q 1 プラン(…)には含まれていなかった哲学研究とブハーリン批判」と記しているが、これは誤りである。1929年2月8日に記したQ 1 プランの「主要論題」第1番目「歴史と歴史叙述との理論」に哲学論が含まれると見るべきである。このことは19

29年3月25日付けのタティアーナ宛て書簡からも確認される。グラムシは獄中で研究する3つの論題の2番目に「歴史と歴史叙述の理論」をあげ、その数行後にこの研究のためにブハーリン『史的唯物論』（フランス語版）とマルクスの『哲学著作集』（フランス語版）を送るようにと書き送っている。Antonio Gramsci, *Lettere dal Carcere*, a cura di Sergio Caprioglio e Elsa Fubini, Einaudi, 1965, pp.264-5. (カプリオーリョ・フビーニ編『愛よ知よ永遠なれ—グラムシ獄中からの手紙 2』大月書店、1982年、20ページ)。ご指摘いただいた鈴木富久氏に感謝し、ここに訂正する。

また、上述の「哲学研究入門と社会学の一般向け論述に関する批判的覚え書」はQ8プランの論題のひとつであるが、これは「哲学研究入門と『民衆教程』についての批判的覚え書」と訳すべきであった。ご指摘いただいた松田博氏に感謝するとともに訂正する。

(3) 詳しくは拙稿「グラムシにおける歴史主義の形成—Q7哲学メモの展開(3)」『季報 唯物論研究』第72号(2000年5月)参照。

(4) *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Bd.3, Dietz Verlag, 1958, S.7. 『マルクス=エンゲルス全集』第3巻、大月書店、5ページ。訳文は同一ではない。

(5) 拙稿「グラムシと自立的文化の模索—『獄中ノート』第4ノートの構造—」『日本福祉学研究紀要』第98号・第2分冊(1997年3月)、165~166ページ参照。

(6) 実践の転覆については鈴木富久「グラムシ『獄中ノート』の若干の訳語訳文について—人間観と『実践の転覆』—」『桃山学院大学社会学論集』第36巻 第2号(2003年2月)が詳細な検討をおこなっている。

(7) これ以降のノートでの「史的唯物論」の使用箇所は、Q10I §2無題、Q10I §3無題、Q10I §13C「注」、Q10II §2B「歴史と哲学の同一性」、Q13 §6C 無題、のみである。しかし、これらの覚え書が執筆されたのは、フランチョーニにしたがえばいずれも1932年4~5月ごろであり、同時期のものといえる。このうちQ10I §2とQ10I §3はクローチェの史的唯物論批判という文脈で使用されている。

ともあれ、1932年4~5月が転換点といえるだろう。

(8) 拙稿「グラムシ『実践の哲学』の形成—Q8『哲学メモ』の展開—(上)」『文学部論叢』第78号(2003年3月)、70~71ページ。

(9) Gianni Francioni, "Gramsci tra Croce e Bucharin : sulla struttura dei Quaderni 10 e 11", *Critica Marxista* n.6, 1987.参照。

(10) 1932年4月18日付手紙、4月25日付手紙、5月2日付手紙、5月9日付手紙 (*Lettere*, op.cit., pp.607-621. 前掲『愛よ知よ永遠なれ—グラムシ獄中からの手紙3』146~159ページ。)

(11) *Lettere*, op.cit., p.264. 前掲『愛よ知よ永遠なれ—グラムシ獄中からの手紙2』20ページ。