



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	《文明》とロシア知識人の自己意識 : П. Н. トカチョーフと1860年代の精神
Author(s)	下里, 俊行; Shimosato, Toshiyuki
Citation	スラヴ研究, 38, 37-69
Issue Date	1991
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/5196
Type	departmental bulletin paper
File Information	KJ00000113327.pdf



《文明》とロシア知識人の自己意識

— П. Н. Ткачѳовと1860年代の精神 —

下里俊行

はじめに

本論は、トカチョーフの「自己意識」の形成・発展の過程を検討する。筆者が、彼の自己意識論に注目する理由は、第一にそれが彼の多面的で独創的な思想展開の出発点をなしているというだけでなく、第二にロシア思想史における伝統的要素である人格(リーチノスチ)の原理を1860年代の精神状況の中で独自に表現していると考えからである。彼は、従来、この人格原理の伝統とは無縁な革命思想家と見なされがちであったが、そのような彼にとって革命という主体的行為を問題にする以上、歴史的行為の担い手として想定されてきた人格原理の問題を避けて通れなかったことは言うまでもない。彼にとって人格の問題は、自己＝《私》をどう把握するかという自己意識の問題であり、この問題の解決こそ彼のあらゆる思想的営為の基本的モチーフなのであった。そしてまたこの問題こそ、1861年の農奴解放以降のロシア社会の近代化＝《文明》化の中で知識人が直面した諸問題を集中的に表現していたのである。

従来のロシア史学でのトカチョーフ像はきわめて多様であった。一般には、バクーニン、ラヴロフと並らぶ70年代のナロードニキの一人であり¹⁾、ある時は、権力奪取をめざすロシア・ジャコバン派の代表者²⁾、あるいはボリシェヴィキの先駆者³⁾と見なされてきた。他方、彼は合法誌上でのマルクスの紹介者であり⁴⁾、また独自の唯物論者でナロードニキの主観主義的側面の批判者である⁵⁾。ソ連では1920年代に彼は最初のロシア・マルクス主義者とされたが、後にそのような見解は批判され⁶⁾、運動史の分野では、エンゲルスの敵対者であった⁷⁾。最近では兵営社会主義の元祖としても論じられている⁸⁾。他方、哲学的には、彼は独創的な思想家として知られている⁹⁾。このように彼の思想は、外面的に様々に論じられてはいるものの、その形成過程を内在的に理解する研究はきわめて少ない¹⁰⁾。

ここで彼の伝記的事実を簡単に紹介しておこう。彼は1844年にプスコフ県の小貴族の家に生まれ、61年にペテルブルグ大学法学部に入学した。同年の学生騒擾に巻き込まれ投獄され、翌年にも革命サークルに係わり投獄される。他方、65年まで『時代』誌や『読書文庫』誌などで評論家として登場し、65年末には『ロシアの言葉』誌、その後『事業』誌の編集員となる。69年に学生のために違法な宣言文を書いたため、73年にネチャーエフ一派として裁かれ、故郷に流刑となる。同年末にスイスに亡命し亡命革命家雑誌『前進!』に参加するが、74年、同誌の編集長ラヴロフと決裂し、その後、ラヴロフやエンゲルスを批判した冊子を出版した。75年には『警鐘!』誌をジュネーブで創刊し、80年

11月からパリのブランキ派の『神も主人もなく』誌に参加。82年末、脳性麻痺によりパリで精神病院に収容され、85年末に病院で死去した。41年の短い人生であった¹¹⁾。こうした波瀾万丈の経歴をもち、常に論争的で、その主張もきわめて過激であったにもかかわらず、日常生活での彼の人は、意外にも物静かで自己主張も少なく微笑みながら人の話を聞いているほうだったと言われている¹²⁾。彼の内面を窺わせる資料は皆無に等しいが¹³⁾、知人によれば、彼個人の思索は、その党派的立場よりも幅広く柔軟で多面的であったといわれている¹⁴⁾。

思想史研究の分野では、トカチーフは、ロシア思想史の個人・人格主義的伝統の中で特異な存在と見なされている。例えば、ヴァリツキは、彼の世界観の核心をゲルツェン以来の「個人の原理」を否定し、「共同体の原理」にのみ立脚した「粗野な共産主義」とみなしている⁵⁾。彼の思想の特異性の起源もやはりまた様々に論じられてきた。例えばガラクチオノフとニカンドロフによれば、トカチーフは社会理論としてのマルクス主義を同時代人の中で最もよく受容するとともに、個人観としては社会ダーヴィニズムの理論に立脚していたという¹⁶⁾。またシャフマトフは、トカチーフの思想の起源をマルクス以前の唯物論である人間学的世界観に求め、同時代の実証主義およびマルクス主義の影響がそれを変容させたとして理解している¹⁷⁾。

たしかに以下に検討するように、彼は同時代の西欧諸思想の影響を強く受けていたが、それとともにそれらの諸思想を独自に変容させてもいた。その独自性は、同時代の西欧の思想状況とロシアの置かれていた現実とのズレを反映するものに他ならなかった。彼が青年期の思想形成を行った1860年代のロシアの精神状況は次のようなものだった。農奴解放以降のロシアの近代化過程は、農民にとってだけでなく、雑階級化しつつあった知識人にとっても「人格・個人の解放」の時代であった。それは、個人の欲望・利益の解放であるとともに、それまで諸個人にとって外在的なものとしてあった社会秩序規範をモラルとして内面化することによって自律的個人を確立することを要請するものであった。そしてとくに知識人にとって個人の解放は、外的権威のもたらず真理の代わりに人間自身の理性を源泉とする科学の真理の優位性の宣言をも意味していた。これはある意味で西欧啓蒙思想のロシア的発現形態でもあった¹⁸⁾。

ところが、当時の西欧では、すでに啓蒙の理念の解体期＝実証科学主義の時代に入っていた。実証科学主義とは、従来、神あるいは理性の名で統括されていた「世界」を、経験的に観察可能な諸要素に還元していく方法である¹⁹⁾。多くのロシアの先進的知識人は、トカチーフも含めこの立場を進んで採用していた。彼らは、科学の真理に自己の道徳的規範を求めていった。だが、経験の受動的獲得である「観察」によって獲られた事実からのみ科学的真理としての「法則性」を導出しようとするれば、それは、不可避免地に現実肯定的な宿命論に陥ってしまう。とりわけ、同時代の自然科学は、人間そのものをも自己の観察対象とし、それを生理学・心理学的「真理」へと還元していった。有機的物質にすぎないと宣告された人間は、規範の担い手としての意味を失い宿命論的に理解された「法則」に服さなければならなくなったのである。

こうして60年代の知識人にとって個人・人格概念は、解放と同時に新たな呪縛にとり

つかれてしまったのである。当然、この実証科学主義に対する反動も生まれた。とりわけ、人間は生理学的自然に還元できないとする方向でおこなわれ、精神にかんする認識（心理学）が論争点のひとつになって、形而上学を積極的に擁護する立場とそれを科学主義の立場から否定する立場とが激しく争った。例えば、後者を代表するのはアントノヴィチであり²⁰⁾、前者を代表したのが、ユルケヴィチであった²¹⁾。だが、なによりも前者に大きな衝撃を与えたのが63年に発表されたセチェノフの「脳髓の反射」である。同論文は、66年にドイツの心理学主義者ヴントの「人間および動物の精神」とともに出版禁止処分を蒙った²²⁾。こうした検閲による抑圧にもかかわらず多くの知識人は、西欧やロシアの最新の諸科学の影響下で心的現象の客観的で決定論的な理解へと傾斜していったのである。

このようにトカチーフの思想形成期60年代における個人・人格（リーチノスチ）の概念は、西欧啓蒙思想の産物である「科学」の担い手、つまり、世界を観察し、真理をうみだす主体であると同時に、「科学」によって観察され、科学が明らかにした「法則」に服する対象でもあるという二重の意味をもっていたのである。

I. 《私》についての問題

トカチーフは、論壇にデビューした直後の1863年に次のような問題に直面していた。人間の精神活動はその有機的自然（身体性）に拘束されているが、他方で「人間は、意識に立脚することによって生得的に彼に与えられた身体的・心理的能力を管理し支配することができる」¹⁾。だが「人間の《私》は、意識に立脚しており、意志を、人間の身体的・心理的能力を支配している。《私》とは何か？ それは、人間を動物から区別する理性や意識ではない。それは、意志でもない。それは、人間の身体的・心理的属性の総和ではない。それは何か？」²⁾

彼が問題にしていたのは、客観的な身体的および心理的属性に汲み尽くし得ない《私》とはいったい何であるのかという「自己意識」の問題であった。この時点では、彼はこの問いに直接、回答を与えてはいないが、この問いは、彼の思想的営みにおいて終始つきまとうことになった。

ところで何故、彼はこの問題に突き当たったのか。それは、彼が大学で専攻した刑法学における「自由意志」の問題に係わっていた。周知のように「いわば自由意思の問題の哲学的解明による刑事責任の根拠づけの問題は、あらゆる刑法理論と哲学・方法論との結節点をなすもの」³⁾である。当時主流の応報刑論の基本原則によれば、刑罰は犯罪者に内属する「自由意思」に対する、サンクションとして正当化されていた⁴⁾。ところが、第一に、先に指摘したように当時急速に発展していた実証的諸科学が「人間」を主として生理学的・心理学的自然へと還元するかたちで認識し、第二に、それを前提として刑法学分野で「人間」を自然の因果律に服すものと捉える犯罪「学」（犯罪統計学、犯罪人類学）が、応報刑論の土台である「自由意思」をフィクションと宣告し、社会秩序の維持という目的論の立場から刑罰を根拠づけたり、あるいは犯罪を防止する社会政策（治療や矯正）の必要性を訴えており、第三に、それらによって、応報刑論が土台に

据えていた行為者の責任原理が否定される結果となり、ひいては、個人の内面を律する一般倫理基準としての「良心」の存在すらも「科学」的認識の観点から否定されるに至っていたという状況があった。このような時代潮流の中で彼は、自由意志と良心の担い手として想念されていた《私》とは何かという問いを發したのである。

刑法理論に関して言えば、彼は、応報刑論を批判する立場から、自然科学的人間観を引合いに出して「自由意思」の存在について疑問を呈していたが、人間の自由な自己発展の可能性については否定しないという曖昧な態度を示していた。

「実際、…犯罪者の意志に対する自由な働きかけ、自由な自己発達、人格の自己形成——このこと全てははたして、刑罰の観念と両立するのだろうか？ 刑罰は、強制、人格の抑圧、……権力への服従に基づいている。自由の概念は、強制の概念を排除し、人格の自己発展の概念は、奴隸的服従の概念を排除する…。」⁵⁾

このように彼は、個人の自由意志に強制の原理を対置する応報刑論の立論そのものに不満を感じ、仮に自由意志を認めるのであれば⁶⁾、犯罪者に対しては、人格を抑圧する強制の原理ではなく「人格の〈自由な〉自己発展、その個性とあらゆる無限の多様性をもった資質の開放を容易にし促進する目的をもった」「矯正」⁷⁾の原理が対置されるべきだと考えていたのである。

また彼は犯罪統計研究に基づいて、犯罪は「人民の経済的社会生活における無秩序・不整備」⁸⁾に起因するものと理解していた。したがって、犯罪の原因は、犯罪者の「自由意志」に求めるべきではなく、犯罪者を生み出す社会のほうに求めるべきだというのが彼の主張であった。彼は、ある意味で現在の社会状態のもとで犯罪者の「自由意志」の存在を否定しつつ、未だ実現されざる人格の自由な発展の可能性を追求していたと言えるのである。

このように彼にとって個人の人格の自由な発展の問題、そして《私》の問題は、同時代の自然科学主義的人間観の流行の中で抑制された形で表現されていたとはいえ、彼のあらゆる思索の出発点であったことを確認することができる。

Ⅱ. 文明の中の個人——ミルの『自由論』の受容

この個人（リーチノスチ）の問題でトカチーフに大いにインスピレーションを与えたのは、J. S. ミルであった。1864年にトカチーフは、ミルの『自由論』を書評する中で「文明」を個人の自由・個性との関連で批判した。

彼には、「文明」をプロタリアートの窮乏化という点から批判した論文も多数ある¹⁾。しかしそのような文明批判の視線は、文明のもたらす社会的帰結に向けられたものであって、彼自身にとっての文明批判の直接的動機は、むしろミルの『自由論』における文明批判に触発されたところが大きかったと言える。

「彼 [ミル] の意見によれば、何よりも重要で今日的でより一般的な問題は、個人と社会との関係、個人の意志と集団の意志との境界、私的な生活・活動の分野での世論の意義に関する問題である。彼によれば、いま現代社会が恐れなければならないのは、政治的専制というよりも世論の専制である。前者は年々減少しつつあるものの、反対に後

者は不断に増大し強まっている。世論は、流行をつくりだし、一定の慣行を確立し、個人の私的活動に介入し、事前に彼の周囲の人々に対する関係を規定している。」²⁾ (以下 [] 内は筆者による補足)

生理的・心理的属性に汲み尽くし得ない《私》の存在に注目したトカチョーフは、他方で、このように社会・集団が個人としての《私》の自由を抑圧していくという事態に注目していた。

トカチョーフの理解によれば、「ミルは…個人を抑圧する社会のこの傾向のうちに現代文明の大いなる悪をみてとっている」³⁾。「文明」の悪とは、社会そのもの、社会の多数者のうちに内在しており、「年々、個人の意志は集団の意志にますます完全に捕われている。」そしていたるところで独創性が抑圧されており、「一般規範からの逸脱」者は「精神病院か矯正施設」へと送られている⁴⁾。

もっとも彼は、当時流行していた統計学の影響下で、社会認識の方法論的前提として「一見…個々の人格の意志に依存しているように見える」社会全体に貫徹するところの「個々の人格の力の外に属する」「法則」の存在を認めていたが⁵⁾、他方で、そのような法則性が貫徹していく過程において、個々の人格の自由意志が抑圧されていくという事態を凝視し、社会現象の合法則性とは多様な人格の独創性の抑圧のうえに成り立っているというように理解していたのである。

「人間は自己の個性を奪われ、個性は大衆のなかに消失し、独創的な知と独自の思想家は、ますます稀にしかあらわれなくなり、平凡であることが前面におしだされ、量的な多数者が自己の手中に社会的生活のすべての利益をつかみとり、個々の独立した単一性としての人格は、すべての意義を喪失する。個人は、いまや一般的な総体の部分、単一不可分の全体へと合一しようとする社会有機体の部分を構成するものといった程度の意義しかもちえない。」⁶⁾

文明が生み出す平凡な大衆の中でその独自性を喪失しかけている人格(リーチノスチ)像——これが、60年代の知識人であるトカチョーフに文明への批判意識をもたらしたのである。実証科学が「個人」を生理学・心理学に還元していったのに相即して、社会科学の分野では「個人」は、自然の有機体に擬された「社会有機体」、あるいは物理学的・数学的に了解された「平均人」(ケトレー)に還元されつつあった。のちに彼は、社会法則と自然法則との原理的区別を力説するようになるが、その主張の背後には、このような個人についての認識があったのである。

さて、このような問題意識の具体的背景について若干考察してみよう。在野の評論家である彼にとって個性を抑圧する多数者の世論とは、読書人階層の好みあるいは流行のことであったにちがいないだろう。のちに彼は、この多数派の心理を俗物主義と名付けている。当時の雑誌は、たしかに検閲の抑圧にさらされてはいたが、その経営上の基盤は、読者からの予約購読金であったので、読者の人気を獲られない雑誌は、忽ちのうちに廃刊へと追い込まれていった。例えばトカチョーフが1863-4年に寄稿していた『読書文庫』誌は、伝統ある総合雑誌であったにもかかわらず、人気不振のため廃刊となっている。彼自身も「無思慮な多数者の好みに合わせる」⁷⁾ジャーナリストたちを嘆いてい

る。60年代は、ジャーナリズムが資本主義化していった時期でもあり、読者層は商人・町人の中にも広がっていった⁸⁾。読者層の好みは63年のポーランド蜂起以降、急激に保守化するとともに、彼らの中ではトカチーフに嫌悪感を催させたクレストフスキーのような大衆的風俗文学も流行するようになってきていた。こうした読者層の好みの変化の中に、トカチーフは「人格」の危機を感じとっていたとも考えられよう。

Ⅲ. 大衆の欲求を超える人格のモラル

トカチーフは、64年に『自由論』の書評に続いてミルの『功利主義』の翻訳を出版しようとした。これは検閲によって許可されなかったが、その抄訳に近い書評を発表した。その中で彼が扱ったのは「我々は何のために行動し、その際いかなる原理に導かれるのか」¹⁾という倫理の問題であった。彼によれば、科学においては、一般理論なしに個々の真理を解明することができるが、実践においては目的なしには行為できない。もし、唯一真なる道德の基盤を見いださなければ「我々は全般的道德的アナーキーの時代に生きなければならなくなる」²⁾。彼は、このような問題意識からミルの紹介を行った。「幸福は、我々の願望（われわれ自身の善を考えるにせよ、他人の善を考えるにせよ）の最終目的であるから、幸福は、すべてのわれわれの行動と行為の原則であり、したがって、道德の原則である。…さてこれが、ミルの著作の肯定的な部分の本質である。」³⁾このように彼は、個人の幸福の追求をいわばアプリアリに道德的に善と受けとめたのであるが、そこから直ちに多数者の幸福を最高の善とするベンサム的な功利主義倫理観に向かったわけではなかった。周知のようにミルは、ベンサムと異なり幸福の計量可能性を否定し、幸福の質的差異の問題を功利主義に導入した。トカチーフもやはりこの側面を受け入れたのである。

「《享樂の欲求の發達水準が低い人間は、これらの欲求を完全に満足させる実に多くの機会に恵まれ、反対に高尚な欲求を賦与された人間は、つねに現秩序のもとでの完全な幸福は手に入れ難いものと感じ、つねに〈不満足〉の状態にあるだろう。——それでもやはり彼は、何も知らず完全に満足した自己の同僚を羨むようなことはしない。すなわち満足した豚であるより、不満な人間であるほうがよく、満足した馬鹿よりも不満なソクラテスのほうがよい。》」⁴⁾（以下《 》内はトカチーフによる引用を指す）

ここでいう高い質の幸福の基準とは、高い水準の欲求をもち自己の欲求を省察し幸福の質的差異を比較考量することのできる人々の「個人的選択」⁵⁾であるという。幸福の質的差異は、こうして大衆に対する前衛（不満なソクラテス）の存在意義の根拠となる。これが後にトカチーフが主張する大衆の欲求の上に超然と立つ「少数派革命家」像の萌芽となるのである⁶⁾。だが、幸福の質的差異は、「前衛」を自称する者達の価値判断をアプリアリに正当化するものにすぎない。彼は、このアプリアリ性の問題を見落としのまま（晩年に彼はこのアプリアリ性に気づき自己批判するのだが）、ミルに倣って前衛の幸福を次のように定式化している。

「功利主義者たちの考えによれば、我々の善き行為の試金石である幸福とは、個人の利己的な幸福ではなく〈すべての者の幸福〉である。」⁷⁾かくして前衛たる個人の倫理

とその他の大衆の倫理は、「不偏の善意の第三者」⁸⁾である前者だけが自覚する「社会的幸福の原則」⁹⁾を媒介にして接合されるのである。そして前衛は、実践において「各個人の利害を全員の利害と調和させ」「各人の知性の中に彼自身の幸福と全員の幸福との間に存在している不可分の結合の観念を確立させる」¹⁰⁾ことを目指すものとされる。

この前衛と大衆との対置の図式は、彼の思想的展開に決定的な影響を与えた。この図式において大衆は決してそれ自体で高い質の幸福を獲得できないものとして固定化されてしまったのである。

このことは、彼がミルから受容しなかったものと関連している。それは、ミルが功利原理の究極の強制力として強調した内面的サンクション＝良心の役割である。トカチーフは『功利主義』の紹介にあたってそれをいっさい省略した。つまり彼は、ミルの功利主義倫理学のうちで内面を律する規範主義的要素を捨象し、幸福原則を有機体としての個体のもつ欲求充足への志向という意味でのみ受容したのである。ここに彼の個人・人格理解における規範主義的功利主義からリアリズムへの移行を見ることができるといえる。つまり彼は、質の低い幸福原理に導かれた利己的個人の内に利他的行動（質の高い幸福原理の発現）が起こる内的心理的可能性を、ミルのようにアプリアリに（したがって各人格に平等に）認めるのではなく、その可能性を現実化させる実在的根拠（条件性）を問うていったのである。その回答は実在する「世界」の中に求められなければならなかった。

IV. 実践的思想家の形象

——自己実現の方途——

功利主義倫理を実現するための実在的根拠を探求するために、トカチーフは64年以降、精力的に社会の研究へと向かった。彼は、65年初頭までに経済決定論を定式化し、文学・科学・宗教・政治・法的形態で現われる社会生活全体を産出する原理を「経済原理」と呼び、「所与の経済原理が継起的に発展しながら人間関係を特定の様式で組み合わせる」中で「文明全体」が生成されると論じた¹⁾。彼は、その際、この経済原理の根底には個体の「自己の状態を改善する志向」が基本的な刺激として横たわっていると論じ²⁾、功利主義的人間観と経済決定論を結びつけた。そしてこのような世界観は、トカチーフにとって前衛の実践論と密接に結びついていた。

彼によれば、その世界観とは、悪の真の原因を指摘することによって、この原因の不可避的な諸結果との無益な闘争に人々が向かうことを予防し、同時に「この原因が宿命的で不可避なものでは全然なく、その原因の除去のためには大いなる決意と本質の明確な理解があれば十分であることを証明することによって、直接的・実践的活動を勇気づけ扇動する」³⁾ものであった。つまり、彼は経済決定論こそ真の実践の目的を明らかにしてくれるものと理解したのである。

彼は、65年末にトマス・モアとマキャベリの社会思想を比較検討する中で、良心の定言命令を善と規定したトマス・モアの見解を退け、マキャベリの立場、すなわち合目的な手段選択の見地こそ「われわれの道徳的確信を押し広げる」リアリズムであると推

賞した⁴⁾。ミルから受容した功利主義的倫理は、個人の「良心」におけるユートピアとしてとどまるのではなく、リアリズムの地平において実践されなければならないものとして再措定されたのである。彼によれば、リアリズムの利点は、従来、二元論的対立状態にあった「善」と「現実」を統一したことにある。善が絶対的な「良心の定言命令」としてある限り、それはまったく無益なユートピアのままにとどまるというわけである。

「人民の利益の代表者は、…法と正義はまさに実在的可能性つまりこの法の実現のためのあらゆる（知的・道徳的・物質的な）手段の総体が存在する側に味方するという思想に貫かれない限り、彼らのどんな高潔な志向も、彼らがその利益を擁護しようと思っているところの人民大衆にとっての直接的利益を少しももたらさないであろう。」⁵⁾

このような理念の実在的可能性の強調は、18世紀啓蒙哲学において一体としてあった理念と現実、理論と実践の統一を19世紀後半の実証科学主義の時代において要求する際に、中核となった発想である。このような理論と実践の統一の主張は、本来、人格において一体としてあるべき理論主体と実践主体が現実には分裂してしまっているという認識と表裏一体である。バックルへの書評（1864年）の中で彼は、次のように述べていた。

「実践家と思想家の間にあるのは、たんなる区別だけではない。それらは互いに永遠の敵対関係にある。実践家は、直接に獲得し得るものを志向し、間近の諸原因、いわば部分的諸原因を研究する。——思想家は、自らに遠大な目的を課し、一連の連続した現象全体に間接的に現れる一般的諸原因を探求する。…思考する知性にとって諸個人の私的活動は、ほとんどまったく意味をもたない。——実践家にとっては、それがすべてである。」⁶⁾実践家は、個々の偉人が歴史的な事件を引き起こした考え、思想家は、それらの偉人を様々な因果関係の連鎖の中で準備された外的状況の盲目的道具と考える。実践家の近視眼の些末さは俗悪にまで達し、思想家の遠視眼の思弁性は、不可解にまで達している。「真に偉大なものは、毅然たる高い自立の精神に貫かれている」。ところが思想家たちは、自分自身の物質的利害の分野では無能であり「この世の強者と富者に支えと庇護を求めている」。ここに彼らの買弁性がある。「哲学者たちの非実践性は、実践家たちの活動に好ましい影響を及ぼすのを妨げている。実践家たちは支援と援助がないまま取り残され、旧習が彼らの唯一の助言者となっている」⁷⁾。

ここで述べられている理論家と実践家とは、ある意味で、先に指摘した前衛と平凡な大衆の別の形象でもあり、知識人と人民との分裂を表現したものである。両者が結合するためには、前者がまず実践性を身につけなければならない。それ故、彼によれば「自己の同胞市民に現実的な効用をもたらそうと誠実に自負し、彼らの生活の改良、彼らの物質的福利の増強について考え、自分の隣人の苦痛に共感する思想家、——このような思想家はなによりもまず実践的思想家でなければならない」⁸⁾のであった。この実践的思想家こそ、トカチーフにとって実践世界と理論世界との境界に立つ理想的な〈人格〉像であり、リアリズムの土壌の上で自己のモラルを実現することを志向する前衛の姿であった。

V. 「文明」とは何か？

——過去と未来への眼差し——

ここで、視線を転じて、実在する「世界」において支配的になりつつあった「文明」をトカチーフがどのように考えていったかを見てみよう。彼は、文明批判を通じて前衛が目指すべきものを考究していった。彼はまず66年に「合理主義の歴史概観」という草稿の中で「文明」の起源と本質について検討している。彼は、「各人は自分の個人的な関心・利益を考慮しながら思考し行動している」¹⁾にもかかわらず、諸個人の活動の総体としての社会的帰結は、諸個人の幸福に直接相反するものとして現れることを文明の悪と捉えた。「なぜ、彼ら各人の幸福は、すべての他者の不幸に依存し、制約されているのか？人間は自己の幸福を知らないというのは、正しくない。彼は、ひじょうによくそれを理解している。しかし、彼は、彼が略奪され破産したくないのであれば、自己の隣人を押し退け奪い取る以外にないという条件のもとに置かれているのである。」²⁾このように彼は、幸福を追求する諸個人が相互に敵対する社会状態（ホッブスの戦争状態）を問題にし、その歴史的起源を解明しようとしたのである。

彼が草稿で考察したのは、中世ヨーロッパの都市を中心に商工業の利害を体現する「産業的企業心の精神」³⁾が封建地主の利害を代弁する禁欲主義的徳徳を解体していく過程である。「人間は、不断に産業・商業活動の循環運動に引きずり込まれ、ブルジョワの享楽を味わいながら、現世の歓びと快樂についての自分の見方を変えた。人間は、現世の歓びと快樂をひじょうに大切にするようになり、それらを自己の生活の目的にすえた。かくして人間は、自虐の原理を拒否し、それを正反対の原理、個人的利益、個人的効用、個人的満足の原理に置き換えた。この原理は、かつて服従、絶対的従順、和解の原理が封建・カトリック的利害の表現物であったのと同じように、今度は商・工業の時代の気質の表現物となった。」⁴⁾

彼は、一方でこの個人の欲望の解放を、中世カトリック支配を根底から覆し合理主義の基盤をつくったという意味で肯定的に評価した。「奢侈と享楽への馴化は、人間の思考の発達史にとって最高の救済となった」⁵⁾このような意味で彼は、文明を批判するあまり「未開状態」を賛美する立場に反対し、「文明それ自体にはいかなる罪もない」⁶⁾と言った。

とはいえ、「いったん奢侈への馴れと中身の無い享楽への欲求が人間のうちに覚醒されると、人間は悦楽という杯をすべて飲み干さないかぎりおさまることができないものであるが、厄介なことにこの杯は底無しなのである。人間というものは、それを飲めば飲むほどもっと飲みたくなり、もっと飲み足らなくなるのである。それにもかかわらず、杯の中身を化学的に分析してみると、悦楽という滴のすべてが、人間の血の滴であるということがわかるのである」⁷⁾と指摘することも忘れなかった。

ここに文明の不幸があるのである。この不幸は、具体的には社会の上層の際限のない富裕化と、ますます多くの大衆の窮乏化との矛盾として現れていた。

ミルは、『自由論』で功利原理を個人の自由を擁護するための道徳的基準と考えたが、

トカチーフは、歴史的に考察することにより、社会を無秩序にし、その結果、諸個人の自由を抑圧するところの文明化の原動力を道徳的に表現したものこそ、この功利の原理であると考えたのである。幸福を追求する諸個人の欲求そのものを否定することなく、それら欲求の無政府状態、相互敵対を和解させること——このことが、その後の彼の文明論の基本的モチーフとなる。

彼の「文明」批判は、さらに67年の「ドイツの観念論者と俗物たち」において深化している。この論文は、ゲルマン人の歴史の考察を通じて、中世社会から都市市民の「俗物主義」が形成される過程を叙述したものである。その中で彼は、俗物主義の根源的特徴を次のように表現している。俗物は、「自分の《私》を全世界の中心にすることで、社会生活に対して無関心な態度をとっている。」⁸⁾つまり俗物主義とは自己中心主義＝エゴイズムのことを指していた。

彼によれば、人間が俗物に変異したのは「まさに人間が、原始文化の自然的諸条件の影響から免れ、人間自身の手によって人為的に創り出された別の諸条件下に置かれた時であった。」⁹⁾原始共同体においては各人の権利は、各人の身体的力能を超えることがなかった。ところが、彼らの生存のための闘争がまったく別の権利＝法観念を生み出す。「権利は、人間に本来的に備わっている自己の必要を満たす自然的能力（力）を表現することをやめ、諸個人の〈相対的な富〉（外的世界の諸対象の所有という意味での）だけを表現するようになった。」¹⁰⁾こうして権利は、各人の身体的限界を無限に超える。ゲルマン人の世界では、権利概念はもっぱら土地所有権だけに限定され、封建社会ができあがる。だが、この封建社会の中に都市が生まれる。「封建制はあらゆる人間の権利を土地所有によって基礎づけるが、都市は——個人の労働によって基盤づける。ここから、前者においては…浪費と寄食が、後者においては——辛抱強い勤勉さと実践性が、発達した。」¹¹⁾とはいえ「都市民にとって全世界とは、まず彼らの都市城壁内のことであり、ついでギルド内のことに他ならなかった。彼らの視界はますます狭くなり、彼らの共感の及ぶ範囲はますます縮少していった。」¹²⁾

文明は、たしかに個人を封建制の呪縛から解放したが、そのかわり人々は共同性を失い、俗物主義＝エゴイズムが開花することになったのである。

この俗物主義の問題は、アダム・スミスの『道徳感情論』への書評（1868年）においてより原理的に考察された。その中で彼は、のちにいわゆるアダム・スミス問題とよばれることになる、『国富論』での利己的人間像と『道徳感情論』での利他的人間像との「矛盾」の問題を扱った。トカチーフの理解によれば、スミスは人間的自然を「自己愛」と「共感」との二元論で基礎づけ、産業活動を前者によって、道徳的行為を後者によって説明したという¹³⁾。しかしスミスの後に続いた自由主義経済学者は、この仮説を一面化し「人間はもっぱら利己的存在である…という心理学的な仮説にもとづいて経済現象の諸法則を導きだそうと努め」¹⁴⁾、「さらにこれら人間の諸関係のなかに〈調和〉を見いだそうとし、実際に、様々な諸個人、社会の様々な諸階級の利己的な動機が互いに自己を抑制し、その有害な帰結を中和しながら、最終的に一般的な幸福と福祉へと到達するという点にそれを見いだし」、「この結果をえるためには、完全な無制限の何ものに

も牽制されない利己的動機の闘争の自由が不可欠である」と主張した。¹⁵⁾このように社会的アナーキーを社会法則の名のもとで正当化し、自由放任政策を合理化する経済学者に対してトカチーフは、彼らの言う「調和」は実際には「粗野な力」¹⁶⁾によって実現されるものにすぎないと看破した。そしてスミスの両著での一見矛盾する人間観は統一して把握する必要があるという立場¹⁷⁾から、次のように反論した。

「彼ら〔経済学者達〕は、〈自己愛〉の原理を〈私欲〉の原理と混同している。…もし、自己愛と共感が対立し、自己愛が決して共感として発現し得ないのであれば、もちろんそのような自己愛は、利己心と同一であろう。だが、もし共感と自己愛の間に敵対関係がなく、もし共感が、ほかならぬ自己愛の一つの形式、一つの現れであるならば、自己愛と私欲は同一ではなく…私欲は自己愛の一つの現れにすぎないことになる。」¹⁸⁾つまり、トカチーフは、人間本質を自己愛の一元論で把握し、共感や私欲をその発現態と捉えることを提起したのである¹⁹⁾。

彼は、人間的自然である自己愛が、ある時は観念の中での過去の自己の感覚の再生産によって共感（人民の利益に共感できる知識人の意識）として現れ、ある時は利益の連帯性による共感（階級的利害の自覚）として、またある時は利己主義（私欲）という「粗野な形態」として現れると理解した。一種の疎外論的理論構成である。ただ、トカチーフの場合、人間的自然＝自己愛が実在世界における個体の欲求に基づいている点が特徴的である。

この自己愛一元論に基づいて彼は、社会主義を擁護して次のように言う。

「経済学者たちは不当にも、まるで自らの反対者〔つまり社会主義者〕たちが人々をいかなる個人的打算や利己的な考慮とは無縁の肉体を持たない、なにか天使のようなものに変えることを欲しているかのように考えているが、それは少しもそうではない。彼らの反対者は、彼ら経済学者たちと同じく、経済的諸関係の領域において個人的利益が支配する必要を認めており、彼らはただ、この個人的利益は、それが今日現われている諸形態よりも、もっと人類共生の正常な諸条件に合致した諸形態で現われるべきだということを考えているにすぎないのである」²⁰⁾

つまりトカチーフによれば、社会主義とは、人間的自然である〈自己愛〉の粗野な発現形態のみを人間の本質へと高める経済学者とは反対に、社会的調和をもたらすように自己愛を発現させることを要求するものなのである²¹⁾。

それでは、この社会主義の課題を解決するためには、どうすればよいのか？ 彼によればそれは「人間が、強制にも交換にも頼ることなく自己の欲求を満たす可能性を持つ」²²⁾ことが必要である。だが、これに対して、社会主義の反対者は「すべての人々がその労働の量と質に係わりなく同程度に物質面で保証されるようになるとしたら、彼らの中であらゆる労働意欲が低下するであろうと想定している。彼らは、人々の低い水準の欲求が満たされる時、人々の中に高い水準の欲求が喚起されることを忘れていたのだ。そしてこの新しい欲求が、現在の所与の秩序の下で人々を互いに経済活動の分野で競争させているところの刺激の役割を果たすことになるであろう」²³⁾

彼は未来社会を展望するにあたって、粗野な欲求の抑止ではなく、より高い質の欲求

を人々に喚起することを目指したのであった。彼は70年に草稿「社会的自己保存の法則」で、この点について考察を深め、人類史を三段階に分け、共感が支配する社会を展望した。彼によれば人類史の第一段階が自然状態、第二段階が過渡期の社会的状態、第三段階が社会的状態であるとされる。自然状態では人間の自然力が彼に経済力を与える。そこで支配する法則は生存闘争である。人類史における現段階としての第二段階では社会的結合によって、自然的生存闘争は除去されるが、その代替物が創出される。そこでは「勝敗を決するのは、〈個人〉の自然力ではなく〈物件〉の力である」²⁴⁾したがって、今日の過渡期の社会的状態にあっては、生存闘争は見かけの上だけで除去されたのである。その「本質は、自己の欲求充足手段のための人と人との闘争である。人々をこの永遠の戦争状態から抜け出させるという目的をもった社会的結合は、戦争の遂行プロセスを変えたが、その動機を除去しなかったので、闘争そのものも廃棄しなかった。これらの動機とは何に存するのか？それは個人の欲求とそれを充足する手段との不断の不釣り合いにある。…この不釣り合いを廃棄すること——これは、闘争の動機を廃棄するということを意味する。」²⁵⁾そのためには、生存手段一般を増大させることも重要であるが、そのためにはまず、「それに対応する諸欲求の調整」²⁶⁾が不可欠である。

したがって、「社会的結合が、この調整を個人から集団の権力へと移行させないかぎり、自然状態はなくならないし、社会も内的自己矛盾から脱出できない。自然状態では…生存闘争が、諸個人の欲求の本当の真の調整装置である。社会性ある状態では、社会そのものがそれらを調整しなければならない。社会は、所与の生存手段のもとで可能な限り各個性性を発達させなければならない。その時、闘争への動因がなくなるだろう。というのも、各人は他人の権利を侵害せず、自己の隣人の取り分を横取りせずに持つことができる範囲内でのみ持つだろうし、主として〈持とうと望む〉であろうからだ。」²⁷⁾つまりトカチーフの考えでは、集団的な権力の下での人々の欲求の調整によって、人々は物件の支配から解放されるのである。

69年に書かれた草稿では、物件の力の支配を批判して次のように述べている「〈力〉の概念は、現実的に個人の力、個人の完成の理念を表現することをやめており、より完成し、より賢く、より人間の理想に近い人々ではなく、より多くの生活手段を占有している人々が強者と見なされている。したがって、人々の間に生ずる競争は、人間の人格の発達と完成ではなく、きわめてしばしば〔人格の〕発達と進歩を犠牲にして獲られる物質的富の獲得を自己の目的としている。」²⁸⁾だから、物件の力に代わって「真の力を据えること、言い替えると社会的力の性質と意味を変革することが必要なのである。」²⁹⁾ここから人類史の真の社会性ある状態が始まるのである。

VI. 科学と倫理の狭間で

——進化論の受容——

前節でのトカチーフの人類史理解を踏まえ、ここでは再び視線を転じて彼の人間(人類史の担い手)観の発展過程を考察していこう。

トカチーフは、当初、人間についてのあらゆる問題は実証科学の知識によって明ら

かにされ、それを明確に理解することによって「我々の自立した信念」¹⁾が発達・定着すると素朴に考えていた。しかし、人間の信念といった倫理上の問題を科学の認識対象へといわば格下げする風潮に抵抗していた哲学者も少なからずいた。そのような哲学者の一人が40年代のヘーゲル左派の論客として知られたブルーノ・バウアーであった。彼は、66年にロシア語に翻訳された『明解哲学史』において「あらゆる科学は〈教える〉ものであるが〈確信させる〉ものではない。というのも、信念は何か出来合いのもの、移譲可能なものをもたないからである。信念は、他ならぬ内面の闘争の結果である」²⁾と主張していた。バウアーが提起していたのは、人間の道徳的確信に対する科学的認識の限界の問題であった。この本の書評においてトカチーフは「信念は、学習の結果ではないのか」³⁾と反駁し、バウアーの議論は「検証・批判の可能性」⁴⁾を許容しないと、信念を検証可能な実在世界の領域において論ずることを要求するのであるが、十分説得的な批判を展開し得なかった⁵⁾。ここには、科学に依拠して道徳原理を導出しようとしたトカチーフの行き詰まりが端的にあらわれた。

当時の科学的認識は、事実の観察に基づく知識の総体であった。そういった実証的知識の総体を「法則」化することの問題性については、彼自身も次のように指摘していた。「もしあらゆる所与の社会有機体が、生物有機体と同じような宿命的・不可避的法則にしたがって発展し、生物有機体と同じような理性的・合目的的・必然的構造を呈するとしたら、人間の失敗や誤り、人間の偉業と功績は、それがどんなに重大なものであれ、社会史の発展の一般的方向と性格に対してなら影響を及ぼさないものとなる。つまり社会は、事前に作成されたあるプログラムにそってそこから少しも逸脱せずに発展するということになる。」⁶⁾

彼によれば、このような立場の代表者がケトレーで、その『社会体系とそれを支配する法則』（1848年）の翻訳は67年に出版されていた。ケトレーは「国民は…同一の生活原理に貫かれた身体である」と述べ、諸国家の平均寿命を算出していた⁷⁾。またドレーパーも『ヨーロッパの知的発展史』（1863年、翻訳は66年刊）において生理学主義的社会有機体説を唱えていた⁸⁾。これらの説に対してトカチーフは「社会有機体は、それ自身完成する能力をもっているという点で他のあらゆる有機体とは異なっている」⁹⁾と述べ、社会における人間の意志と打算の役割を重視し、その自己完成をめざす「自己産出的活動」¹⁰⁾を強調した。

「社会が支配される諸法則は…つねに社会それ自体の産物すなわち人間の意志と打算の産物であるので、諸法則は社会とともに生成し消滅する。諸法則が作り出す諸条件は、社会発展の方向に対して宿命的・不可避的な影響を及ぼすが、諸法則の改良とともに諸条件そのものも改良される。諸法則の改良の可能性を認めるということは、社会という有機体と生物有機体との根本的で拭い得ない相違を認めることを意味する。これを承認することだけが、もっと正しく言えば、これを意識することだけが、思考する人間に〔自己の〕力への信仰を吹き込む」¹¹⁾

つまり、観察によって獲られた知識だけで世界を再構成し、その世界の理解のうちのみ、自らの道徳的信念を基礎づけるだけであれば、現状を肯定する信念しか生まれ得

ない。だからと言ってバウアーのように形而上学を復権することなく、現実の変更可能性への信念を実在世界の認識と結びつけるために、トカチーフは実在世界それ自体に、変革への動因を見いださなければならなかった。

ここでは、当時の諸科学の実態を検討する余裕はないが、科学における経験主義の限界を打ち破ったのは、進化論であった。ロシアでは、1860年から67年にかけて『ハーバート・スペンサー著作集』全7巻全6分冊が刊行され、ソロヴィヨフ、エヂェリソン、ストラホフらが紹介につとめていた。スペンサーが明らかにした全宇宙を貫徹する法則とは「それぞれの作用する力は、一つ以上の変化を産出し、それぞれの原因は、一つ以上の作用を産出する」¹²⁾というものであった。

もちろん、スペンサー自身は唯物論者ではなかったが、彼の有機的進化論の影響下でトカチーフはそれ自身で産出力をもつものとして人間を理解するようになる（彼はスペンサーの『生物学原理』を熱心に研究した）。すなわち、個人の能動性・自己産出的性格がリアリズムの土壌の上で語られ、逆に形而上の理性・理念の能動性は明確に否定されるのである¹³⁾。彼によれば、人々の行動の原動力は「個人的な情動」であり、理念はそれらと合致したときのみ能動性をもちえ、それ以外は純粹に受動的なものとなる。彼は「《世界は感情によって支配され、また覆されるのであり、諸理念は、感情の導き手にすぎない》」¹⁴⁾というスペンサーのテーゼを高く評価し、「思考する階級を活動する階級よりも高いものと見なす」¹⁵⁾コント主義を批判し、活動する階級の個々の情動に歴史を産出する力を見出したのである。

VII. 教育の対象としての人間について

トカチーフは、一方で理性や理念なるもののそれ自体としての能動性を否定し、他方で、人間と社会の完成の可能性を追求するために実在する個体そのものの能動性を強調したが、当時の先進的な教育学者にとって、理性の能動性の否定は容認できないものだった。

ロシア近代教育学の父、ウシンスキーは、1868年に自著『教育の対象としての人間』でセチェノフに代表される当時の機械論的・生理学的人間把握に対して、危機感を表明した¹⁾。彼は、「科学」的に認識された受動的機械的人間像を完全に否定できなかったため、人間心理を二元論的に把握することで、教育の実践という理性の働きが作用できる場所を人間のうちに確保しようとした。

彼によれば「二元論は、すべてを一元性へと還元しようとする人間の意識が、それと格闘しながらも今日にいたるまで征服できないでいる精神構造の一つ」²⁾であった。彼は、因果律（自由意志の否定）が該当する次元を科学の土台とし、反対に「二元論と人間の人格的自由への信仰」が該当する次元を教育を含む実践活動の土台とみなした³⁾。つまり彼は、人間について一元論と因果律の妥当性を承認しつつも、それに立脚する対象志向的意識（悟性）と並んで人間固有の自己意識（理性）を心理過程に導入することで、双方の矛盾のうちに人間発達の原動力を求めたのである。

彼に対して、トカチーフは、ドイツ実験心理学の議論に依拠して、一元論の優位性

を主張し、対象志向的意識と自己意識との同一性を主張した⁴⁾。だが彼の場合、必ずしも硬直した一元論とも言えない面があった。

彼は、人間の心理の因果的説明に当てはまらない事例も存在するということを認めていたのである。例えば、心理現象のひとつである関心惹起の随意性を挙げ、「機械的な説明に当てはまらない多くの事例が存在する。公正な研究者は、これらの事例の前に立ちどまり、それらを分析しようと試みなければならない。もし、分析が問題を解明しないならば、彼は、ある不明のものを別物にすり替えることで自己偽瞞することなく一時的にそれらの説明を断念しなければならない」⁵⁾と主張した。

つまり彼は、あくまでも一元論の枠組みに固執したが、当時の心理学はまだ心理過程の能動的側面を十分説明することができなかった。それ故、その未解明の部分に関しては説明を一時的に断念すべきだと考えたのである。トカチョーフの、この一時的留保の姿勢は、実証主義の時代に「人格」の可能性を追求した彼の苦悩を表わしている。他方、ウシンスキーはその部分を「理性」の存在証明と考えた。したがって、ウシンスキーの二元論とトカチョーフの一元論との差異は、因果的に未解明の分野をどのように処理するか相違であった。この双方の見解の相違は、近代の自己意識のもつジレンマを典型的に反映していると言えよう。つまり、未だ科学によって対象化され捕捉されざる人格の自発性と、自己を不断に対象化しようとする人格の意識とのジレンマである。ロシアにおける人格主義の伝統と実証主義という時代精神との狭間で、このジレンマを十分自覚せざるを得なかったからこそ、トカチョーフは、自分の書評の対象として、パウアーやウシンスキーといった思想家の著作を積極的に取り上げる必要性を感じ、それらを内在的に理解しつつ批判したのである。

VIII. 《私》とは何か？

1875年、トカチョーフは、ラヴロフの著作を批判する中で、いわゆる「決定論」と「意志の自由」の問題について自分の見解を包括的に展開した。この問題は、歴史における個人の役割の問題と並んで19世紀半ば以降ずっと論争になってきたテーマである。ロシアでは、この問題は、例えば、ラヴロフによって、存在と当為の峻別という新カント派的解決がなされていた。すなわち、存在においては決定論が妥当し、当為においては自由意志が妥当するというもので、前者を理論的真理、後者を実践的真理とするものである¹⁾。

トカチョーフは、従来の自由意志論を次のように総括した。いわゆる「自由意志」とは、世界を支配する因果連関の法則に服従しない、自発的に行為する人間のある種の能力を形而上学的に表現したものであり、この人間の「自由な」行為の究極的原因とされたものが《私》である。この《私》こそが、あらゆるものから自立し自由な形而上学的な本質と「想念」されていた²⁾。そして、この自由な《私》は、「世界」の決定論的因果連関的存在様式と対立させられてきた。しかし、これは本来対立しないものを対立させたことによって成立した図式である。

そして彼は、次のように自己の見解を述べる。

「人間の〈私〉は、連綿と続く諸原因の産物であるということ、それはまったく彼が生きている環境に依存しているということ、それは、彼の先行者であれ彼の同時代人であれ多くの他の人間の〈私〉と不可分の絆で結ばれているということ、〈私〉は彼らによって行為を規定されており、それは一言で言えば、ちょうど無限の因果連鎖の小さな環の一つであり、換言すれば、かつては《自由》と対置されたところの必然性の現れの一つである、ということをお我々は知っている。

《行為の自由》の意識、多くの者が人間に本来的に備わっていると考えているような[この]意識は、人間の〈私〉が時間・場所・状況等々諸条件に従属しているという、この今日では支配的な見解とは少しも矛盾しない。我々は、自己を自らの思考と行為において自由であると意識することで、我々の思考と行為全体が我々の〈私〉に、すなわち多様な生理的・心理的諸原因、我々の情動的・知的状態の総体に、依存し規定されているという事を意識しているにすぎないのである。」³⁾

このように、トカチーフは、従来、形而上学にとって「自由」の唯一の砦であった《私》を、因果律の支配する客観的世界へと位置づける。

このことは、《私》の「自由」の意識を、《私》の分析を通して、《私》の因果関連の被拘束性の意識と同格化することを意味している。この《私》の因果関連の被拘束性の意識は、《私》を「世界」存在の因果関連の一部とみなすという意味で、《私》の自己限定・自己反省の意識でもあった。俗物主義が《私》を「世界」の中心に据えるのと対照的に、トカチーフの自己意識は、《私》を「世界」の一部に限定したのである。

さて、このように彼は「世界」と「私」との関係を整理した後、さらにロシア哲学史における古典的な問題、「社会生活の発展の歴史過程は、諸人格の影響に左右されるか、それとも反対に、諸人格は、この過程の盲目的な道具にすぎないのか？」⁴⁾という問題に移行する。

彼は、この問題を次のように解決している。

「歴史とは、必然的な諸原因と諸結果の連続である。人がどのような視点から歴史過程を観察しようとも、主観的ないし客観的に、この過程はこのようなもの以外には有り得ないということ、心理的・論理的に有り得ないということをお人は不可避免的に、確信せざるを得ない。だが、このような歴史過程の理解は、ある諸原因の必然的な産物としての彼、人格がこの過程の主たる行為者であるという、個人のもう一つの確信と少しも対立しないばかりか、逆にそれによって完全に確証されるものである。一方で、世界的因果連鎖の先行する環の結果でありながら、他方で彼は、後続する環の諸原因の役割を果たしている。その際、我々の人格は、彼に先行する社会的歴史の諸事件と諸条件によって規定されているばかりでなく、《社会的歴史》の分野に収まらない多くのその他の諸事件と諸条件によっても規定されているので、彼の活動は、しばしば、先行する歴史の諸事実や諸条件だけでは説明することができないような諸帰結を生み出すということは、明白である。ここから、人格は、先行する歴史的前提や社会性の所与の諸条件によって制約されていないばかりか、時には対立しさえするような多くのものを不断に社会生活の発展過程に持ち込むのである。我々、諸人格は、歴史過程の行程と発展に対して影

響を及ぼすことができ、我々はこの過程において盲目的で受動的な道具ではなく、反対に能動的で自主的な行為者であるという我々の主観的意識は、この純粋に客観的な事実
に立脚してもいる。」⁵⁾

トカチーフの世界観において、主観的意識と客観的認識、そして個人＝人格は歴史において自主的・能動的行為者であるという意識と歴史の因果連関の存立構造の認識とは、このように接合されていた。この接合は、いわゆる折衷主義とも異なるし、存在と当為を弁別する新カント主義とも異なるし、主観と客観の弁証法とも異なる接合様式である。

《社会的歴史》の圏外にあって人格に能動性を与える原因について彼は、それを歴史における「偶然的要因」と呼び、次のように説明している。

「歴史における偶然的なものとは、まさに歴史的な…時・空間の圏外にある諸条件——生理学的・物理学的・力学的・化学的・心理学的・人間学的等々の時・空間の圏内にある諸条件に制約されている。」⁶⁾

このようにして、トカチーフの世界認識において広い意味での人類史は、二重化される。人間は社会史—内—存在であると同時にそれとは区別された自然—内—存在でもある。彼が社会の歴史における必然的要因に併置した偶然的要因は、決して因果連関から自由な要因ではなく、あくまでも決定論の枠内に収まる。ただ、それらは未だ十分に科学的に解明されていないところの非社会的な多様な要因を含み込んだものなのである。生理学的・物理学的・力学的・化学的・心理学的・人間学的要因と「等々」と表現された未知の諸要因との複合として表象された非社会的諸要因——ここに「社会的歴史」における飛躍の實在的根拠があるのである。

70年代に入ってトカチーフは、この非社会的諸要因の研究に向かったが、ここでは、この諸要因の一つである心理学的要因、すなわち個人の心理過程における創造的作用について若干考察してみよう。

彼は、すでに1866年にイギリス連合主義心理学に基づいて「我々の物についての観念は、物の模写ではないし、物の単純な感覚ではない。…観念は、脳髄の無意識の活動によって複雑化され変形された感覚である」⁷⁾と論じていた。連合主義心理学は、人間の抽象的な観念を先験的なものではなく、感覚に起源するものとし、単純な観念が構成される仕組みを観念連合によって説明する学説である。68年にアダム・スミス問題を論じた際にも、彼は、知識人の心理に生ずる共感を観念連合によって説明した。72年の草稿では、さらに人間の「記憶」のメカニズムの中に創造的力の根源を見出している。

「俗説では、記憶は我々が経験した悟性的・感性的知覚のある〈受動的〉管理者と誤解されている。…そうではなく、この力は、能動的なものである。…その活動は、決して・保守的・保存的な性格ではなく、〈付加的〉・生成的性格をもっている。それは、無関係な断片、バラバラな素材から完全な概念、完成された全体像を創り出し、そのような形態で任意の瞬間にそれらを意識において再生産する。」⁸⁾

だが、彼によれば、この人間心理における記憶の創造的能力は精神的に発達すればするほど、自らの情動(社会的歴史的要因を個人において体現する)から疎遠なものになっ

ていくこともまた一つの心理法則であった。人間は、所与の社会条件の中で欲求充足への情動によって突き動かされる存在である。ところが、「君の思考能力の発達、君の《観念的》経験の蓄積の増大とともに、行為の端緒（情動）とその終点（行動）との間の関隔はますます開き、それとともに、前者（情動）の後に後者（行動）が不可避免的に生起する確率が減少する。」⁹⁾ここに、思想家のユートピア性・非実践性・根なし草性の根源があると、彼は考えたのである。それゆえ、彼は人類史における思想の能動性一般を礼賛するのではなく、その能動性の実践可能性を問題にしたのである。

「批判と知識は、それらが人々の焦眉の諸利害——経済的関係の土壌の上で生起し発達する諸利害によって惹起された情動を伴う時のみ…歴史を創造する。したがって、歴史的に形成された文化が変わり発展するとすれば、これらの変化と発展の原因を我々は知識や批判的思考にではなく、知識を信念へと体現させ、信念を行動へと体現させるのに有利な土壌を創り出す所与の経済的利害に求めなければならない。」¹⁰⁾つまり、批判的たらんとする思想が歴史を創造するためには、その担い手の情動—経済的利害と結合されていなければならないのである。

現実問題としても、批判的思想家は少数であり、彼らの実践性も期待できない。また、彼らが、自らの情動に基づいて実践しようとするれば、思想自体は批判性を喪失してしまう。「批判的思考が道徳的信念になるためにそれを伴い得る高度な情動は、その本質からして極めて稀にしか、例外という形態でしか現実には遭遇しない。」¹¹⁾したがって、歴史を創造することのできる批判的思考は、例外として生起した根無し草のそれではなく、それ自身で自らの土壌をもつような批判的思考なのである。

40年代人が「余計者」として表象した「人格」は、60年代には、こうして、進化論と心理学の影響のもとで有機的に自己産出する個体として、それ自身の内に発展のための実在的な契機を持った存在として、トカチーフにおいて表象されていたのである。

彼は、自らの土壌をもつ批判的思考者を「文明化された群衆」¹²⁾と呼ぶ。彼らは「力を自分自身に、自分の知識に、自分のより高い知的発達に、彼らがその中で生活し活動している自分の道徳的・知的諸条件に見いださなければならない。」¹³⁾これこそ、民衆出自の若き知識人たちに発せられた彼のアピールであり、《私》の自己表現であった。

Ⅹ. 新しい知識人と俗物

トカチーフにとって60年代型の「人格」である「文明化された群衆」とは、彼自身の《私》であり、彼の仲間たちのことであった。「人格」は、西欧にでもなく、また農村にでもなく、彼の眼前にいたのである。

彼は、評論「成長する諸力」（1868年）において60年代の急進派知識人の発生の問題に光を当てている。彼によれば、農奴解放以前のあらゆる社会生活は、農奴制原理に立脚しており、「このような社会生活の状態の諸条件のもとでは、農奴身分出身でない社会の知的な部分が、自己の個人的利害とは正反対の理念を必要とすることを想定することは困難であったし、まじめな知的な活動の可能性も許されなかった。」¹⁾これが古い知識人の有様であった。勿論、例外もあったが、例外は歴史を創ることができなかった。

ところが、農奴労働と寄食主義が、ロシアのあらゆる運営システムを崩壊させ、その根本的改造（「大改革」）が必然的なものになった。「かくして、いくつかの不满と、その結果として周囲の現実の諸現象に批判的にかかわろうとする欲求が生じた。さて、この瞬間からあの、のちに否定的という名辞をえた独特な文学の時期も始まったのである。経済的変革が遂行されたとき、断固とした批判的方向は、ことの当然の成りゆきとして支配的で最も影響力あるものにならざるをえなかった。わが国の知識人の重心が移動した。以前は知識人は、ほとんどもっぱら、全く生活の不自由のない保守的な気分をもった身分出身であった。今や、旦那的知識人は、別の階級出身の知識人を前にして精彩を失わざるをえなかった。この別の階級は、ごく最近になって形成され始め、経済的改造以降にはなはだ強力に発展したのであるが、彼らは、生活に何不自由のない身分と、まったく生活に事欠く身分との中間に形成されているのである。知的な職業およびそれと密接に関連したその他の労働分野は、彼らの唯一の生活の生活手段である。ところが、そのような労働生産物にたいする需要は、わが国の大多数の住民の生活諸条件〔つまり文盲〕のもとでは限られているので、この階級の生活保証は、全く不安定で、すこしも確固としたものではない。」²⁾このように彼は、40年代の貴族知識人と対比して、60年代の雑階級知識人とその世界観であるニヒリズムを説明している。彼らは、まさしくロシアにおける文明化の産物として生み出されたのである。

もっとも「文明」は、その必然的産物として俗物主義を生み出すが、それと同時に新しい知識人の新しい欲求をも生み出す。「将来の人々にとって、宿命的な必然性として我々の文明によって創り出されたある《良き理念》の存在は、生活の唯一の目的であり快楽である。これらの理念は、我々の文明の必然的な産物であり、それら理念は自らの実在的な土壌をもち、俗物主義を生み出す社会生活の構造そのものによって生み出されている」³⁾と彼は主張する。

それでは、「将来の人々」=新しい知識人は、どのような心理過程を経て良き理念を生成するのか？彼らは、身分制原理から解放されると同時に、市場の原理によって拘束された。彼らの経済的源泉は「唯一、自分自身の活動・自分の個人的労働」⁴⁾である。「〈今日〉最も富裕な人々は、〈明日〉には、最も貧しい者になりうる。今日、我々には仕事があり、満腹であるとしてみよう。ところが、実際は、仕事は労働の市場で闘争によって得られたものだ。我々がこの闘争で明日も今日のように幸せであるなどと誰が君に請け負ってくれるだろうか？」⁵⁾これは我々の日々の個人的な体験について言っているのだ、と彼は言う。「だから最も近視眼の者は本能的にいつも恐怖と不安を感じている。もちろん、我々がますます強くこの恐怖と不安を感じれば感じるほど、我々は、自らの地位のまったくの不安定さと展望のなさをますます明確に理解する。」⁶⁾この自己の状態の自覚こそが、新しい知識人を生み出す土壌である。

このロシアの新しい知識人は、もはや例外としてではなく、歴史の必然的産物として生成されたのであるが、それでもやはり、西欧社会の知識人とは異なりロシア社会の中で疎外された「人格」であった。この疎外は、身分的障壁によるものではなく、市場の原理を介して現れる点で新しい事態であった。この新たに、そして大量に生み出された

「余計者」たちの苦悩と希望は、もはやハムレット的な高貴さを持たず、独特の相貌を帯びていた。

「平穏でかき乱されることのない幸福は、いまや、自己中心的な俗物にとって不可能である。…我々の生活諸関係のすべてのシステムを作りだし、支えている俗物主義は、このシステムそのものによってうちのめされるのだ。今や本当に幸福になれるのは、俗物的恐怖や不安に惑わされず、それにびくともしない人間だけである。だが、我々の誰が、この恐怖と不安に惑わされないのか？もちろん、俗物の小賢しい利己的な目的となんら共通しない生活の目的を持つ者である。かくして、将来の人々は、この場合、俗物よりもより幸福で、実践的で、より遠くを見通すことができるようになるのである。彼らにとってのみ、真の幸福が得られるのであり、彼らだけが、心優しい町人がおびえている恐怖と不安をつねに感じることなく、自己の目的の実現、自己の欲求の充足を求めることができるのだ。」⁷⁾

この新しい「余計者」的知識人が身につける世界観は次のようなものである。

「人間の状態が不安定になればなるほど、彼にたいして彼の意志の予見の外にある偶然的事情がますます強く影響を与えれば与えるほど、彼が他者への自己の依存性をますます強く感じれば感じるほど、彼にとって人類的利益の完全な連帯の必要性がますます浮き彫りになり明白になり、個人の幸福は全体の幸福なしには不可能であり、個人の幸福は社会の幸福なしには不可能であるという信念がますます当然に、ますます急速に彼の頭に生まれてくる。」⁸⁾

このようにトカチーフは、自らを含め、市場の原理に身を委ねざるを得なかった雑階級の知的青年たちの心理と情動を分析し、その情動のうちに現実変革の契機をもとめていったのである。「将来の人々の中では、彼らの理想を実現しようとする志向は、彼らの自然の最も強力な遠ざけ難い、いわば有機的欲求をなしている。」⁹⁾

60年代末以降のトカチーフは、このような雑階級青年知識人に依拠して革命党を組織しようとしていった。「わが国の革命党のほとんどすべては、学生—青年たちから編成される」¹⁰⁾。

むすびにかえて

以上、1860年代を中心にトカチーフの「自己意識」をめぐる問題を、同時代の思想状況との係わりを軸に検討してきた。ロシア思想史の伝統である「人格」は、ロシアにおける《文明》化作用の一要因である実証諸科学の影響下で著しく変容させられたとはいえ、やはりまた歴史的な行為を志向したトカチーフにとって避けて通れなかった問題であったのである。

トカチーフにとって、「人格」＝《私》のあらゆる行為はその背後にある「世界」の多様な客観的因果連関の結節点である。ロシアを覆い始めた《文明》は、多数派＝俗物とともに少数派＝前衛をも生みだした。彼は、自己の幸福追求の情動というリアリティーに立脚しつつ、自分を含む青年—雑階級知識人、歴史の革命的飛躍以外に自己の幸福を見出せず、客観的に最も非自立的で依存的な存在である青年知識人の欲求が到達

する全人類の利益の自覚に革命の必然性＝道徳性を求めていった。

同時に、彼は、数多くの批評の中で「学」という形式をもった実証知識の総体を取り上げたが、彼が攻撃したのは、何か実体をもった権力そのものというより、知識と結合した権力の作用であった。支配者の情動を合理化する知に対して、彼が対置したのは、やはり支配される者の情動と結合した知であった。彼の批評の中では、社会についての諸知識は、その「法則性」という衣がはぎ取られ、その背後にある情動がむき出しにされ、情動と情動との、欲求と欲求との抗争が浮かび上がった。そこに現出したのは、欲望の体系としての「市民社会」¹⁾であり、農奴解放以降、《文明》化と称せられた物件の力と市場原理の支配のもとで全面的に孤立した諸個人へと引き裂かれたロシア社会であった。この諸個人へと分裂した社会の調和を回復しようとする志向、互いに孤立し抗争する諸個人の「俗物主義」と戦いが、彼の《文明》批判の基調をなしていた。それは、ある意味で西欧「市民社会」に直面してロシアの全体性と調和を擁護しようとした40年代の貴族知識人の伝統を継承しつつ、自分自身がそうであるところの没落貴族の欲求を表現するものであった。その欲求は、トカチーフ自身の《私》を普遍的で客観的な《世界》に重ね焼きすることによって、逆に《世界》を支配しようとした、もう一つの“権力への意志”の表現であったとも言える。彼が権力の奪取を革命の焦眉の目的とし、実証主義的進歩史観にもとづいた宣伝主義の戦略を激しく拒否し、すなわち革命をどこか未来に設定することで革命を「客観」化し革命を歴史の運命に委ねた準備の思想を拒否して、革命家こそが革命を〈行なう〉ものであると主張し、「〈今か〉、さもなくば、ずっと先か、おそらく〈永遠にだめだろう〉」²⁾と叫んだことの深淵には、彼自身の今を生きる《私》の情動があったのである。

だが彼は、自己の見解を〈活字で表現する〉ことを通じて、期せずして、歴史的に生成された自己の生の一時期の欲求・情動を普遍化してしまった。それは、決して彼の罪ではないとはいえ、そのことによって彼は、異なった時間と空間に生きている「他我」との合意を取り結ぶ回路を失ったのである。そのような理論構制は、当然、彼自身を孤立させ、そして彼がもう若くなくなった時、彼自身を精神的に破綻させることになったのであろう。

—注—

トカチーフの著作集は、以下の4点である。

1. *Избранные литературно–критические статьи*, М. – Л., 1928 г.
2. *Избранные сочинения на социально–политические темы*, т. I–VI, М., 1932–1937 гг.
3. *Сочинения в двух томах*, т. I–II, М., 1975–1976 гг.
4. *Люди будущего и герои мещанства*, М., 1986 г.

はじめに

- 1) А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров, *История русской философии*, М., 1961 г.; В. Ф. Антонов, *Революционное народничество*, М., 1965 г. (邦訳：内村有三訳『革命的ナロードニキの先駆者たち』大月書店, 1972年); А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров, *Идеологи революционного народничества*, Л., 1966 г. (邦訳：小西善次郎『ナロードニキのイデオログ』現代思潮社, 1969年); М. Г. Седов, *Геронический период революционного народничества*, М., 1966 г.; Г. Г. Водолазов, *От Чернышевского к Плеханову*, М., 1969 г.; В. А. Твардовская, *Социалистическая мысль России на рубеже 1970–1880–х годов*, М., 1969 г.; В. И. Ленин и русская общественно–политическая мысль XIX– начала XX в., Л., 1969. (邦訳：内村有三訳『レーニンとロシア社会・政治思想』大月書店, 1971年); В. А. Малинин, *Философия революционного народничества*, М., 1972 г.; И. К. Пантин, *Социалистическая мысль в России*, М., 1973 г.; Ш. М. Левин, *Очерки по истории русской общественной мысли, Вторая половина XIX– начало XX века*, Л., 1974 г.; A. Walicki, *The Controversy over Capitalism*, Oxford, 1969. (邦訳：日南田静真ほか訳『ロシア資本主義論争』ミネルヴァ書房, 1975年)を参照。

日本の先駆的な研究としては、森河博『ロシア社会運動史序説』近代文庫, 1948年; 田中忠雄『ロシア思想史論』丁子屋書店, 1949年がある。また岩間徹「トカチーフ論考(1), (2)–《Анархия мысли》(思想のアナーキー)を中心として」, 『スラヴ研究』第5号, 1951年, 第8号, 1964年; 池庄司敬信「ナロードニキの変革理論—II, トカチーフの場合(1)~(5)」, 中央大学紀要『白門』23巻第8, 10, 12号, 1971年, 24巻第2, 7号, 1972年, がとくにトカチーフを取り上げている。さらに、佐々木照央「ラヴロフと1870年代の革命運動」, 『ロシア史研究』第24号, 1975年; 同「『進歩』の思想とトルストイ—ナロード観をめぐる紹介」, 『一橋論叢』第76巻第3号, 1976年; 和田春樹『マルクス・エンゲルスと革命ロシア』勁草書房, 1975年, はナロードニキの一人としてトカチーフを考察している。

- 2) この点については、早坂真理「ロシア・ジャコバン主義をめぐる研究史概観」, 『茨城大学教養部紀要』第22号, 1990年に詳しい。とくに主要なものは

V. Varlamov, "Bakunin and the Russian Jacobins and Blanquists as Evaluated by Soviet Historiography," *Rewriting Russian History*, New York, 1955.; F. Venturi, *Roots of Revolution*, New York, 1960.; М. Г. Седов, "Некоторые проблемы истории бланкизма в России (революционная докторина П. Н. Ткачева)," *Вопросы истории*, No.10, 1971 г.; R. Theen, "Seizure of Political Power as the Prologue to Revolution : The Political Ideas of P. N. Tkachev in the Early 1870's," *Canadian Slavic Studies*, vol.4, No.4, 1970.; Н. А. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, М., 1990 г.

日本でトカチーフの非ナロードニキの側面に注目した論文は、渡辺雅司「ナロードニキの二つの異端—ピーサレフとトカチーフ」『一橋研究』第25号, 1976年。また、石川郁男『ゲルツェンとチェルヌイシェフスキー』未来社, 1988年, は、チェルヌイシェフスキーとの関連でトカチーフを取り上げた。この他に、左近毅「ネチャーエフ伝断章—トカチーフとの出会いまで」『えうゐ』第2号, 1975年; 同「テロリズムの系譜—最初の皇帝暗殺への道」『季節』3号, 1980年, も参照。

- 3) この論点に関して、早坂, 前掲論文に詳しい。特に主要なものは, M. Karpovich, "Forerunner of Lenin : P. N. Tkachev," *Review of Politics*, July, 1944.; A. Weeks, *The First Bolshevik : A Political Biography of Peter Tkachev*, New York, 1968. である。

日本では、松田道雄『革命と市民的自由』筑摩書房、1970年；同『わが生活わが思想』岩波書店、1988年、がこの論点を紹介している。これらの研究者たちが依拠しているのは、В. Д. Бонч-Бруевич, *Избранные сочинения*, т. 2, М., 1961 г., стр. 314–315である。最近、この論点について欧米の研究に反論しているのが、С. Е. Дейцев, “Идейное наследие П. Н. Ткачева и современная идеологическая борьба,” *История политической мысли и современность*, М., 1988 г. また、Р. В. Филиппов, *Пионеры марксизма в России. 1883–1893*, М., 1989 г., гл. 3. は、この論点に関する1920年代のソ連での論争を紹介している。

- 4) また、彼は『資本論』第1巻のロシア語訳(1872)が出る以前に原典からの引用も行っている。(「社会的自己保存の法則」(1870) (*Избр. соч.*, т. 2, стр. 148)) トカチョーフによるマルクスの受容の問題については、О. Пастревич, “Экономические взгляды П. Н. Ткачева,” *Экономические науки*, No.5, 1962 г.; D. Hardy, “Tkachev and Marxists,” *Slavic Review*, vol. 29, 1970.; В. Ф. Пустарнаков, “Капитал” К. Маркса и философская мысль в России (конец XIX–начало XX в.), М., 1974 г.; А. Д. Сухов, *Русская философия пути развития*, М., 1989, гл. XV. を参照。
- 5) Б. Козьмин, “П. Н. Ткачев и народничество,” *Каторга и ссылка*, No.1, 1926 г.; А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров, *История русской Философии*, стр. 434. 参照。トカチョーフとラヴロフとの論争については、Б. И. Николаевский, “Ткачев и Лавров,” *На чужой стороне*, No.10, 1925 г. および Козьмин, “Ткачев и Лавров,” *От “Девятнадцатого февраля” к “Первому Марта.”* М., 1933. が重要である。
- 6) 例えば、Н. Кравцов, “П. Н. Ткачев,” *На литературном посту*, No.3, 1927. [未見] こういった見解を批判したのが、Козьмин, “К вопросу об отношении П. Н. Ткачева к марксизму,” *Литературное наследство*, кн. 7–8, 1933 г.
- 7) 例えば、Г. В. Плеханов, *Сочинения*, т.2, М., 1923 г. стр. 142–156.
- 8) 例えば、И. К. Пантин, Е. Г. Плимак, В. Г. Хорос, *Революционная традиция в России. 1783–1883*, М., 1986 г.
- 9) В. П. Пустарнаков и Б. М. Шахматов, “П. Н. Ткачев,” *Соч.*, т.1, стр.5–90.; Б. М. Шахматов, *П. Н. Ткачев : Этюды к творческому портрету*, М., 1981 г.; С. Б. Михайлова, “Дело всей его жизни ...(П. Н. Ткачев),” П. Н. Ткачев, *Люди будущего и герои мещанства*, М., 1986 г.
- 10) モノグラフとしては、Б. Козьмин, *П. Н. Ткачев и революционное движение 1860–х годов*, М., 1922.; A. Weeks, *The First Bolshevik*. ; D. Hardy, *Peter Tkachev : Critic as Jacobin*, Seattle & London, 1977.; Б. М. Шахматов, *П. Н. Ткачев : Этюды к творческому портрету*. がある。
 Козьминのモノグラフは、60年代の著作を中心にトカチョーフの思想の再構成を試みており、後世の研究者に多大な影響を与えており、今日に至るまで基本文献となっている。前掲のもの他に彼の、トカチョーフの文学理論を検討した、“П. Н. Ткачев как литературный критик,” *Литература и история*, 2–ое изд., М., 1982 г. も重要である。Hardyの著作は、最も包括的な伝記である。とはいえ、彼女は資料的制約からトカチョーフの初期の著作を十分検討できなかった。この点でHardyを批判したのが、Б. М. Шахматов, “Литературный дебют П. Н. Ткачева,” *Революционная ситуация в России в середине XIX века*, М., 1986 г.
 今日までのトカチョーフ研究で最もレベルが高いのが、Шахматовの研究である。彼のモノグラフは、トカチョーフについて多角的にアプローチしており、評価も高い。(A. Anikin, *Russian Thinkers*, М., 1988, p. 192 参照) 彼は、とくに、比較思想の方法で、イギリス実証主義とトカチョーフとの関係を分析している。彼のトカチョーフ像は良くできているが、トカチョーフの思想の内面的な形成過程については、十分明らかにすることができていない。
- 11) 彼の最初の伝記は、[А. Х. Христофоров], “Материалы для биографии П. Н. Ткачева,” *Былое*, No.8, 1907 г. (*Общее дело*, No.81, 1886 г. より転載)。ついで彼の義兄 Н. Ф. Анненский, П. Н. Ткачев, *Энциклопедический словарь Ф. Брокгауза и И. Ефрона*, т. XXXIII, 1901 г. がある。
- 12) Б. М. Шахматов, *П. Н. Ткачев : Этюды к творческому портрету*, стр. 46.

- 13) トカチョーフの私生活および伝記的事実についての資料が極めて少ないことは研究者のあいだでよく知られている。(D. Hardy, *Peter Tkachev*, p. 303.) 例えば彼の私信で現在までに発見されているものは、全部で11通しかない。そのうち公刊されているのは3通。(*Соч.*, т. 2, стр. 621–622.) 彼は回想録も書いていないし彼に関する回想も断片的である。(例えば, П. Д. Боборыкин, *Воспоминания в двух томах*, т. 1, М., 1965.; А. Н. Анненская, *Из прошлых лет, Русское богатство*, No.1, 1913 г. などである。)
- 14) [А. Х. Христофоров], “Материалы для биографии П. Н. Ткачева,” стр. 171.
- 15) ヴァリツキ, 前掲書, 34, 58, 61頁。
- 16) А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров, *История русской философии*, стр. 433.
- 17) Б. М. Шахматов, “Н. Г. Чернышевский и П. Н. Ткачев (к постановка вопроса),” *Н. Г. Чернышевский и современность*, М., 1980, стр. 257.; Там же, *П. Н. Ткачев : Этюды к творческому портрету*, стр. 34.
- 18) Р. Г. Эймонтова, “К спорам о просветительстве,” *История СССР*, No.6, 1988, стр. 27. また В. З. Дворкин, “Концепции интеллигенции в социальной философии народничества,” *Философия и освободительное движение в России*, Л., 1989 г. 参照。
- 19) П. Н. Ткачев, “[Рец. на кн.:] Льюис и Д. С. Милль, Огюст Конт и положительная философия” (1867 г.), *Соч.*, т. 1, с. 194.
- 20) П. С. Шкуринов, *Позитивизм в России XIX века*, М., 1980, гл. II. を参照。例えば М. А. Антонович, *Два типа современных философов*, 1861 г.; *Современная физиология и философия*, 1862 г.) など。
- 21) 例えば, П. Д. Юркевич, “Из науки о человеческом духе,” *Русский вестник*, т. 32, No. 4, 1861 г.; “Язык физиологов и психологов,” *Русский вестник*, т. 38, 1862 г.
- 22) В. Бурцев, *За сто лет (1800–1896)*, London, 1897 г., стр.71.

I. 《私》 についての問題

- 1) Ткачев, “[Рец. на кн.:] В. Д. Спасович, Учебник уголовного права,” *Библиотека для чтения*, No.9, 1863 г, стр. 57.
- 2) Там же.
- 3) 中山研一『ソヴェト刑法』同文書院, 1958年, 39頁。トカチョーフにとってより根源的問いは, 1861年に書いた詩の最初の一節「何のために我々は生きるのか」(Ткачев, “Вопросы,” *Соч.*, т. 1, стр. 558) であった。
- 4) Ткачев, “[Рец. на кн.:] В. Д. Спасович, Учебник уголовного права,” *Библиотека для чтения*, No.9, 1863 г, стр. 56.
- 5) Там же, стр. 62. このような彼の人格理解は, スパソーヴィッチの影響下で形成されたものと思われる。スパソーヴィッチは, カヴェーリンの盟友で, 73年の裁判の時のトカチョーフの弁護士でもあった。
- 6) Ткачев, “Статистические этюды,” *Библиотека для чтения*, No. 10, 1863 г, стр. 2.
- 7) Ткачев, “[Рец. на кн.:] В. Д. Спасович, Учебник уголовного права,” *Библиотека для чтения*, No. 9, 1863 г, стр. 62.
- 8) Ткачев, “Статистические этюды,” *Библиотека для чтения*, No. 10, 1863 г, стр. 28.

II. 文明の中の個人

- 1) 下里俊行「1860年代におけるトカチョーフの社会統計研究」『一橋研究』第13巻, 第3号, 1988年, 参照。
- 2) Ткачев, “[Рец. на кн.:] Опыты Г. Т. Бокля,” *Библиотека для чтения*, No.4–5, 1864 г, стр. 30–31.
- 3) Там же, стр. 31.
- 4) Там же.
- 5) Ткачев, “[Рец. на кн.:] Статистические таблицы Российской империи,” *Библиотека для чтения*, No.10, 1863, стр. 74.

- 6) Ткачев, “[Рец. на кн.:] Опыты Г. Т. Бокля,” стр. 31.
- 7) Ткачев, “Очерки из истории рационализма. Статья первая,” (1866 г.) . *Соч.*, т.1, стр. 121.
- 8) エーシン (阿部幸男ほか訳) 『ロシア新聞史』 未来社, 1971年, 60頁 ; J. Brooks, *When Russia Learned to Read*, Princeton, 1985, pp. 59–60.; Э. В. Летенков, *Литературная промышленность России конца XIX– начала XX века*, Л., 1988, гл. 2. 参照。

Ⅲ. 大衆の欲求を超える人格のモラル

- 1) Ткачев, “[Рец. на кн.:] Utilitarianisme by J. S. Mille.” *Библиотека для чтения*, No.7, 1864 г., стр. 2–3.
- 2) *Там же*, стр. 4.
- 3) *Там же*, стр. 8.
- 4) *Там же*.
- 5) *Там же*, стр. 7–8.
- 6) ミル自身を前衛型知識人の予言者とみなす研究者もいる。ジョセフ・ハンバーガー 「ミルとトクヴィルの自由論」 『ミル記念論集』 本鐸社, 1979年, 212頁。
- 7) Ткачев, “[Рец. на кн.:] Utilitarianisme...,” стр. 9–10.
- 8) *Там же*, стр. 10.
- 9) *Там же*.

Ⅳ. 実践的思想家の形象

- 1) Ткачев, “Экономический метод в науке уголовного права” (1865 г.), *Соч.*, т. 1, стр. 96.
- 2) Ткачев, “[Рец. на кн.:] Ю. Жуковский, “Политические и общественные теории XVI века” и “Прудон и Луи Блан” (1865 г.), *Соч.*, т. 1, стр. 100.
- 3) *Там же*, стр. 100–101.
- 4) *Там же*, стр. 102.
- 5) *Там же*, стр. 102–103.
- 6) Ткачев, “[Рец. на кн.:] Опыты Г. Т. Бокля,” стр. 23.
- 7) *Там же*, стр. 25.
- 8) *Там же*, стр. 26.

Ⅴ. 「文明」とは何か？

- 1) Ткачев, “Очерки из истории рационализма. Статья первая” (1866 г.), *Соч.*, т. 1, стр. 120.
- 2) *Там же*, стр. 121.
- 3) *Там же*, стр. 145.
- 4) *Там же*, стр. 148.
- 5) *Там же*, стр. 144.
- 6) Ткачев, “Производительные силы Европы” (1865), *Избр. соч.*, т. 5, стр. 165, 166.
- 7) Ткачев, “Очерки из истории рационализма,” стр. 144.
- 8) Ткачев, “Немецкие идеалисты и филистеры” (1867 г), *Избр. соч.*, т. 1, стр. 105.
- 9) *Там же*, стр. 105–106.
- 10) *Там же*, стр. 108.
- 11) *Там же*, стр. 128.
- 12) *Там же*, стр. 128–129.
- 13) Ткачев, “Новые книги (А. Смит. Исследования о природе и причинах богатства народов; Теория нравственных чувств)” (1868 г.), *Избр. соч.*, т. 5, стр. 391–392. アダム・スミス問題については, アダム・スミス(水田洋訳) 『道徳感情論』 筑摩書房, 1973年, の訳者解説および高島善哉 『アダム・スミスの市民社会体系』 岩波書店, 1974年, を参照。ロシアで

スミスの両著を翻訳したのは、П. А. ビビコフで1867年のことであった。

- 14) Там же, стр. 394.
- 15) Там же, стр. 396.
- 16) Там же, стр. 404.
- 17) Там же, стр. 391. トカチョーフは、65年の“Экономический метод ...”においてすでにアダム・スミスに言及していた。
- 18) Там же, стр. 396.
- 19) Там же, стр. 400.
- 20) Там же, стр. 401.
- 21) Там же. 彼の社会主義論については、下里俊行「政治革命を要求するアソツィアーツィヤ」『アソシアシオンの想像力』平凡社、1989年、を参照せよ。彼は、未来社会を「アソツィアーツィヤ」という語で表現し、彼の文明批判の立論から明らかなように、彼はロシアにおける社会主義運動を西欧での第一インターの運動と原則的に連帯できるものとして考えていた。彼が晩年、ブランキ派と提携したのも国際社会主義運動の一分派としてブランキ派を理解していたからである。ブランキのアソシアシオン概念については、高草木光一「政治革命と総合的アソシアシオン」、前掲書所収、を参照。
- 22) Там же, стр. 405.
- 23) Ткачев, “Предисловие и примечания к книге Эрнеста Бехера “Рабочий вопрос” (1868 г.),” Соч., т. 1, стр. 323.
- 24) Ткачев, “Закон общественного самосохранения” (1870 г.), Соч., т. 1, стр. 455.
- 25) Там же, стр. 458.
- 26) Там же, стр. 459.
- 27) Там же.
- 28) Ткачев, “Барды французской буржуазии” (1869 г.), Избр. соч., т. 2, стр. 26.
- 29) Там же.

Ⅵ. 科学と倫理の狭間で

- 1) Ткачев, “Библиографический листок (Бауер. История философии в общепонятном изложении.)” (1866 г.), Соч., т. 1, стр. 115.
- 2) Там же, стр. 116.
- 3) Там же, стр. 117.
- 4) Там же, стр. 118.
- 5) パウアーの問題提起は、トカチョーフの科学主義の標榜にもかかわらず、トカチョーフ自身が抱えていた問題であり、さらには同時代の反形而上学派全体にとっても深刻な問題であったと言える。ロシアでパウアーを訳していたのはアントノヴィッチであったが、トカチョーフはアントノヴィッチに対して、何故パウアーの書を訳したのかと批判し、クノ・フィッシャーを訳したストラーフと変わらないのではないかと皮肉った。(Там же, стр. 115.)
- 6) Ткачев, “Новые книги (Г. Спенсер. Собрание сочинений.)” (1867 г.), Соч., т. 1, стр. 183.
- 7) Ткачев, “Новые книги (А. Кетле. Социальная система и законы, ею управляющие.)” (1867 г.), Избр. соч., т. 5, стр. 306.
- 8) Ткачев, “Новые книги (Дрэпер. Физиология человека, статическая и динамическая.)” (1867 г.), Соч., т. 1, стр. 192.
- 9) Ткачев, “Новые книги (Г. Спенсер. Собрание сочинений.)”, стр. 183.
- 10) Там же.
- 11) Там же, стр. 183–184.
- 12) Там же, стр. 181.
- 13) Ткачев, “Новые книги (Льюис и Д. С. Милль. Огюст Конт и положительная философия.)” (1867 г.), Соч., т. 1, стр. 196.
- 14) Там же, стр. 197.

15) Там же, стр. 207.

Ⅶ. 教育の対象としての人間をめぐる

- 1) К. Ушинский, *Человек как предмет воспитания*, т. 1, СПб., 1868 г., стр. 190. Ушинскийの教育学については、以下の文献を参照。海老原遥「ウシンスキーの教育思想」, 世界教育史研究会編『世界教育史大系15ロシア・ソビエト教育史Ⅰ』講談社, 昭和51年; 柴田義松「Ⅱウシンスキー」川野辺敏ほか編『現代に生きる教育思想, 第6巻ロシア・ソビエト』ぎょうせい, 昭和56年。
- 2) Там же, стр. 538.
- 3) Там же, стр. 540.
- 4) Ткачев, “ Новые книги (К. Ушинский, Человек как предмет воспитания) ” (1868 г.), *Соч.*, т. 1, стр. 264. トカチョーフは具体的には、ベネッケ, フェヒナー, ヴントの名を挙げている。
- 5) Там же, стр. 260–261.

Ⅷ. 《私》とは何か?

- 1) См. Ткачев, “ Роль мысли в истории ” (1875 г.), *Соч.*, т. 2, стр. 55–58.
- 2) Ткачев, “ Роль мысли в истории ” (1875 г.), *Соч.*, т. 2, стр. 54.
- 3) Там же, стр. 54–55.
- 4) Там же, стр. 60.
- 5) Там же, стр. 61.
- 6) Ткачев, “ Французское общество в конце XVIII века ” (1876 г.), *Соч.*, т. 2, стр. 158.
- 7) Ткачев, “ Библиографический листок (Д. Льюис. История философии от начала ее в Греции до настоящих времен) ” (1866 г.), *Соч.*, т. 1, стр. 113–114. 連合心理学の概要については、D. シュルツ (村田孝次訳)『現代心理学の歴史』培風館, 1986年, を参照。トカチョーフは、コンドルセ, D. ハートレー, リュイス, J. S. ミルなどの心理学に直接依拠した。
- 8) Ткачев, “ Значение искусства в истории умственного развития ” (1872 г.), *Соч.*, т. 1, стр. 545.
- 9) Ткачев, “ Роль мысли в истории,” стр. 83.
- 10) Там же, стр. 85.
- 11) Там же, стр. 87.
- 12) Ткачев, “ Разбитые иллюзии ” (1868 г.), *Избр. соч.*, т. 1, стр. 369.
- 13) Там же.

Ⅸ. 新しいインテリゲンツィアと俗物

- 1) Ткачев, “ Подрастающие силы ” (1868 г.), *Соч.*, т. 1, стр. 294–295.
- 2) Там же, стр. 295.
- 3) Ткачев, “ Люди будущего и герои мещанства ” (1868 г.), *Избр. соч.*, т. 1, стр. 199.
- 4) Ткачев, “ Подрастающие силы,” стр. 295.
- 5) Ткачев, “ Люди будущего и герои мещанства,” стр. 201.
- 6) Там же.
- 7) Там же.
- 8) Ткачев, “ Подрастающие силы,” *Избр. соч.*, т. 1, стр. 282.
- 9) Ткачев, “ Людн будущего и герои мещанства,” стр. 178.
- 10) Ткачев, “ Задачи революционной пропаганды в России ” (1874 г.), *Соч.*, т. 2, стр. 25.

むすびにかえて

- 1) Ткачев, “ | Рец на кн. : | Ю. Жуковский, ... , ” *Соч.*, т. 1, стр. 100. トカチョーフの「市民社会」批判の端緒は、彼のマルクス『経済学批判』序文への言及 (1865年) の時点にまでさかのぼることができるかも知れない。

- 2) Ткачев, “Задачи революционной пропаганды в России,” стр. 23. もちろん, この叫びは, ヴァリツキを始め多くの研究者が指摘するように, トカチョーフのロシア社会認識と不可分に結びついている。しかし, 彼が未来にではなく現在に固執した心理に着目する時ならば, このようにも言えるのではないだろうか。

彼の思想に対する心理学的アプローチとして以下の文献がある。

Л. И. Рудаков, “П. Н. Ткачев о психологии разночинной интеллигенции,” *XXVII Герценовская чтения. Философия и социальная психология*, Л., 1974 г., стр. 159–164.

“Цивилизация” и самосознание русской интеллигенции

— П. Н. Ткачёв и дух 1860-х годов.

Тосиюки СИМОСАТО

Эта статья о процессе формирования и развития “самосознания” П. Н. Ткачёва. Рассмотрение “самосознания” Ткачёва, которого считали идеологом революционного движения не имеющим отношения к “началам личности,” которые являются важным элементом традиции русской интеллигенции — это важный момент для того, чтобы выяснить ещё не открытую часть истории русской интеллигенции, традиции “начал личности” в истории русской революционной мысли.

Пётр Никитич Ткачёв родился в 1844 г. в семье мелкопоместных дворян. В 1861 г. поступил на юридический факультет Петербургского университета. Как один из участников студенческих волнений он был заключён. С 1862 г. Ткачёв начал печататься в различных журналах, например во “Времени,” “Библиотеке для чтения,” а в 1865 г. стал сотрудником “Русского слова,” затем журнала “Дело.” В 1873 г. он был осуждён за его литературную деятельность, но бежал из ссылки за границу. С 1875 г. он стал издавать свой революционный орган “Набат.” В 1885 г. умер от прогрессивного паралича мозга в Париже.

После реформы 1861 г., когда Ткачёв был молодым, наступило время “освобождения личности” не только для крестьян, но и для интеллигентов — разночинцев. В России 1860–х годов концепция “личности” появляется как субъект наблюдающий “мир” и источник “разума,” который приводит “правду” науки вместо “правды” бога. Вместе с тем в современном западном мире началось время “позитивизма,” который требует, чтобы “законы” черпали свои данные исключительно из наблюдений за окружающими явлениями. Но наблюдение является пассивным получением опыта, поэтому возводить данные из наблюдений в законы — значит узаконить действительность, впасть в фатализм. Под влиянием позитивистских наук Запада в России в свою очередь “личность” стала объектом наблюдаемым науками и стала подчиняться закону мира. В таких условиях Ткачёв начал своё размышление о “я” и “мире.”

I Вопрос о “я.”

В 1863 г. Ткачёв поднял вопрос, что есть “я” ? Этот вопрос имел отношение к вопросу “свободы воли” в уголовной философии, которую Ткачёв специально изучал в университете. Для него наряду с этими вопросами проблема о свободном развитии личности была исходным пунктом всех его размышлений.

II Личность в цивилизации.

В 1864 г. Ткачёв написал рецензию на книгу “О свободе” Дж. С. Милля. В этой рецензии он критиковал “цивилизацию” в отношении к свободе личности. Образ личности теряющего свою оригинальность среди обычного большинства, которое породила “цивилизация,” вызвал у него критическое отношение к цивилизации.

III Мораль личности над потребностями масс.

В том же году он занимался этикой личности, работая над рецензией на книгу “Утилитаризм” Милля и признал разницу качества счастья. На основе такого суждения он утвердил преимущество морали нравственного предшественника, который считает счастье всего общества своим счастьем, т. е. принципом своей нравственности, над низкой степенью счастья и потребности масс. При этом он отрицал роль “совести” как внутреннюю санкцию и искал реальную почву для осуществления морали личности в объективном мире.

IV Образ практического мыслителя.

В 1865 г. Ткачёв провозгласил “экономический детерминизм” своим мировоззрением. По его мнению, это мировоззрение показывает причину зла и цель практики. С этой точки зрения он отрицал “добро” как категорическое требование совести. Он, сводя вопрос о добре к вопросу о “реальной возможности” идеала, ставил всё дело на почву чисто экономическую. Следовательно для него тот, кто заботится о пользе народа, должен быть практическим мыслителем. Таким образом он соединил субъект теории с субъектом практики. Этот практический мыслитель был для него идеальной личностью, стремящей осуществлять свою мораль на реальной почве.

V Что такое “цивилизация” ?

В 1866 г. Ткачёв изучал историю “рационализма,” т. е. цивилизации. Он заметил, что дух промышленной предприимчивости, начавший в XIII в. постепенно вытеснять дух аскетизма, произвёл переворот в нравственном

миросозерцании человечества. По его изучению этот переворот заключался в том, что в основу нравственности лёг принцип личного удовольствия вместо принципа самоистязания. Он думал, что этот переворот оказал благотворное влияние на гуманизирование взаимных отношений людей. Но в то же время он заметил, что этот переворот освобождал безграничные потребности людей, производил нравственную анархию. В этом именно была беда цивилизации. Поэтому не отрицать потребности людей, а примирять их антагонизм — вот это должно было быть мотивом его размышлений о цивилизации.

В 1867 г. он занимался изучением процесса формирования филистерства, т. е. эгоизма в городах Германии. По его мнению филистерство — это ставить своё “я” в центре всего мира и иметь равнодушное отношение к общественной жизни. В 1868 г. он занимался так называемым “вопросом Адама Смита,” т. е. противоречием между эгоистической сущностью человека в книге “Исследования о природе и причинах богатства народов” и альтруистической — в книге “Теория нравственных чувств” Смита. По мнению Ткачёва человеческая природа является одним “самолюбием.” При различных условиях это самолюбие проявляется или в виде себялюбия или в виде симпатии. Поэтому требовать от самолюбия людей проявить себя в такой форме, чтобы можно было примирять антагонизм потребностей людей и осуществлять социальный мир, — это являлось для него задача социализма. При этом он думал, что при таких условиях в будущем обществе можно будет вызвать более высокие потребности у людей вместо того, чтобы сдерживать их дикие потребности.

Ⅵ На рубеже науки и этики.

Сперва Ткачёв наивно думал, что научное знание о потребности приведёт человека к нравственному убеждению. Но немецкий философ Б. Бауэр заметил, что все науки “учат,” но не “убеждают,” так как убеждение есть результат внутренней борьбы. Ткачёв не смог убедительно возразить ему.

Для того, чтобы, не призывая метафизику, которую Бауэр противопоставил наукам, соединить убеждение в измененности действительности с познанием реального мира, Ткачёву нужно было найти факторы движения в самом реальном мире. Он под влиянием эволюционизма Г. Спенсер стал понимать человека как самопроизводительное существо, опирающегося на свои аффекты. Таким образом Он отрицал активность метафизического разума, и вместо этого признал аффекты личности активными.

Ⅲ О человеке как предмете воспитания.

В 1868 г. в своей книге “Человек как предмет воспитания” отец русской современной педагогики К. Ушинский заметил опасность физиологических и механических взглядов на человека, как в учении Сеченова. Так как он не смел совершенно отрицать пассивный характер человека, подчиняющегося закону причинности, и в то же время не мог отрицать активность человеческого разума, то он вносил дуализм в природу человека и положил в основу науки отрицание свободы воли и в основу практической деятельности, в том числе и воспитания – дуализм и веру в личную свободу человека. Хотя Ткачёв признал, что есть много таких фактов, противоречащих объяснению положительных наук “при современном уровне знаний наук,” но он упорно придерживался монизма, говоря, что, если анализ не разъясняет дела, то исследователь должен на время отказаться от их объяснения. Этот спор отражает дилемму современного самосознания, т. е. противоречие между не объективируемой добровольностью личности и постоянно стремящимся объективировать себя сознанием личности.

Ⅳ Что такое “я” ?

В 1875 г. он полностью посвятил себя проблеме “детермизма” и “свободы воли.” По метафизическому пониманию, предполагалось, будто свобода воли есть способность человека действовать самопроизвольно, и конечная причина этой способности является человеческим “я.” Но по его мнению это “я” есть продукт длинного ряда причин, одно из звеньев в бесконечной цепи причин и следствий. Поэтому наше сознание “свободы действий” является сознанием того, то наши действия зависят от нашего “я,” т. е. совокупности разнообразных физических и психических причин, аффективных и интеллектуальных состояний. Таким образом он идентифицировал сознание “свободы” своего “я” и сознание зависимости от причин мира через анализ своего “я.” Затем он перешёл к другой теме о роли личности в истории. По его мнению история есть ряд необходимых причин и следствий, следовательно личность как необходимый продукт предшествующих причин играет роль причины для последующих следствий. При этом, он утверждал, что она определяется не только условиями предшествующей ей общественной истории, но и условиями, не входящими в область “общественной истории,” т. е. входящими в круг последовательностей и сосуществований физиологических, физических, механических, химических, психических и антропологических т. д.. Отсюда личность может внести в процесс общественной истории много такого, что даже противоречит

предшествующим историческим посылкам. Поэтому личность является активным и самостоятельным деятелем в истории. Правда, так как содержание истории создают аффекты, т. е. экономические интересы, то для того, чтобы критическая мысль создала историю, она должна сопровождаться аффектами.

IX Новая интеллигенция и мещанство.

Ткачёв находил носителей критической мысли с аффектами среди разночинной интеллигенции, которая после реформы 1861–го года начала формироваться и быстро развиваться. Она рекрутировалась как из верхов общества, так и из низов. Хотя умственные занятия служили для неё единственным средством к жизни, существованию, но запрос на продукты подобного труда был очень ограничен. Поэтому её обеспечение было непрочным. По мнению Ткачёва, чем менее обеспечено положение человека, чем более влияют на него случайные обстоятельства, лежащие вне его воли, тем яснее представляется ему необходимость полной солидарности человеческих интересов, тем естественнее возникает у него убеждение, что счастье личности невозможно без счастья всего общества. Таким образом он думал, что этот мыслящий пролетариат как продукт цивилизации, осознав своё положение, начнёт стать бороться с мещанством и объединится в революционную партию.

Вместо заключения.

Ткачёв думал, что всякие действия своего “я” являются звеньями в бесконечной цепи причин и следствий в объективном мире. Он, опираясь на реальность своих аффектов, пришёл к необходимости революции вообще — человеческих интересах молодой интеллигенции. Он сделал потребности своей жизни, которые сложились исторически, общими.

Он критиковал “законность” явлений общественной жизни, обнаружил скрытый “законностью” антагонизм аффектов людей. Перед ним было “гражданское общество” как система желаний, разорванное на индивидуумы русское общество после реформы 1861–го года под господством развивающегося рынка.

Стремление Ткачёва восстановить гармонию общества выражало потребность обедневшего дворянства. В то же время эта потребность была проявлением “воли к власти” стремящейся господствовать над миром.