

Title	行為の哲学とドイツ初期社会主義：チェシュコフスキー、ヘスにおける歴史構成の論理
Sub Title	Philosophie der Tat und der deutsche Frühsozialismus. Über die Logik der Geschichtskonstruktion bei Cieszkowski und HeB
Author	神田, 順司(Kanda, Junji)
Publisher	三田史学会
Publication year	1980
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.50, No.記念号 (1980. 11) ,p.529- 559
JaLC DOI	
Abstract	<p>Die vorliegende Studie stellt sich die Aufgabe, die Probleme der apriorischen Konstruktion der Geschichte kritisch zu behandeln, die in dem deutschen Frühsozialismus, besonders dem philosophischen Kommunismus von Moses Hess enthalten sind. Die Frage ist also, warum sein Versuch, die Philosophie der Tat nach dem Cieszkowskischen Beispiel aus der Hegelschen Philosophie herauszuarbeiten und damit den Sozialismus und Kommunismus philosophisch zu begründen, unter die apriorische Konstruktion der Geschichte fiel und dadurch die so konstruierte geschichtliche Zukunft abstrakt der Vergangenheit, oder die so konstruierte Idee abstrakt der Wirklichkeit entgegengesetzt wurde. In der vorliegenden Studie ist diese Frage dadurch gelöst, dass die logische Struktur und die historische Bedeutung der Cieszkowskischen Philosophie der Tat untersucht werden und der Prozess, in dem Hess die Philosophie der Tat übernahm und sie mit der Konzeption der kommenden Revolution verband, im Lichte der Eigentümlichkeit der Entwicklungsgeschichte des deutschen Frühsozialismus analysiert wird. Theoretisch gesehen war Hess sicher "ein durchaus gescheiterter Vorgänger von Marx" (Lukacs). Er (auch Cieszkowski) versuchte Hegel auf Hegelsche Weise zu überwinden. Also hat sein Versuch, das abgeschlossene System Hegels durch Hegelsche Philosophie selbst zu durchbrechen und von der Theorie zur Praxis überzugehen, nicht nur die Auflösung des Hegelschen Systems, sondern auch die des objektiven Geschichtsprozesses ergeben, das Hegel in seiner Philosophie darstellte. Er hat den objektiven Zusammenhang zwischen Gegenwart und Zukunft verloren. Seine Konzeption der kommenden Revolution musste utopisch sein. Historisch gesehen waren jedoch sein Versuch und auch die Philosophie der Tat Cieszkowskis -obwohl dieser aus Polen stammte- ein Produkt Deutschlands, wo man nur in der Philosophie auf der geschichtlichen Gegenwart stehen konnte. Wenn der deutsche Status quo der weltgeschichtlichen Zeitrechnung nach bereits der Vergangenheit angehörte, musste man immer von dem philosophischen Deutschland, d. h. von der im Gedanken erlebten deutschen Nachgeschichte ausgehen, um sich eine Zukunft vorzustellen. Das zukünftige Weltbild musste nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus dem Begriff konstruiert werden. Und das ist der Grund, warum Cieszkowski und Hess in ihren kritischen Auseinandersetzungen mit Hegel immer von Hegel abhängen mussten. Und zwar entwickelten sie die Logik, die Hegel mitten aus dem "Dämon der Widersprüche" herausgearbeitet hatte, als reine Logik. Also musste der Begriff vorhergehen und der reale Inhalt, der der Entfaltung des reinen Begriffs widersprach, aus dem Bereich der Spekulation verwiesen werden, und zwar in der Weise, wie sie beide auf die Hegelsche "Vernunft" angriffen. Ihre Geschichtskonstruktionen mussten notwendigerweise willkürlich sein.</p>
Notes	西洋史 第五〇巻記念号
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19801100-0533">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19801100-0533</a>

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.

# 行為の哲学とドイツ初期社会主義

——チエンユコフスキー、ヘスにおける歴史構成の論理——

神 田 順 司

## 一 問題提起

ドイツ初期社会主義が、フランスで結社をつくったドイツ人手工業者の側からと、ドイツ哲学の側からの二つの方向から刺激を受けていると言ったのは、モーゼス・ヘスそのひとである。<sup>(1)</sup>しかし、この見解は「真正」社会主義者ヘスの我田のような、「祖国」を離れた職人たちによって形成された手工業者共産主義はここでは措くとしても、ドイツ初期社会主義の哲学的党派、いわゆる哲学的共産主義は、<sup>(2)</sup>実際、哲学から出発するしかなかったドイツの社会主義運動の端的な自己表現であるとともに、理論のなかでしか歴史的現在を経験しえなかったドイツそのものの所産であった。そしてここという哲学や理論とはヘーゲル思想にほかならない。それは「公認の、近代的現在と対等に立っている唯一のドイツ史」<sup>(3)</sup>である。だからこそ、社会的イギリス、政治的フランス、哲学的ドイツというヨーロッパ三頭制の構想には、それなりの必然性と妥当性があった。しかし、「ドイツ的なみじめさ」のなかで模索されたこの構想は、同時に哲学的共産主義をあくまでも哲学的な共産主義におしとどめる限界性を含んでいたのである。

この哲学的共産主義のなかにあって、「最初の共産主義者」<sup>(4)</sup>がヘスであった。彼は「ドイツ哲学の帰結を社会主義の側

へ意識的に断乎引きよせようところもみた……最初の人物<sup>(5)</sup>であったし、またエンゲルスを共産主義の側に獲得した<sup>(6)</sup>のひとであるとも言われている。要するに彼がマルクスやエンゲルスの先駆者であり、そのような先駆者として、ドイツ初期社会主義のなかで重要な地位を占めていたことはたしかである。個と普遍の統一、「労働と享受の統一<sup>(7)</sup>」という彼の哲学的共産主義のテーゼは、彼がそれらを精神の「自己産出」から導き出したとはいえ、平等主義的な共産主義、いわゆる「粗野な共産主義」に対する有効な批判であったし、またヴァイトリンクの立場に対する批判的な——その可否は別として——見解表明であることができた<sup>(10)</sup>。さらに、彼にとって精神の自己産出を阻害する支配の形態が、一方で神というかたちで、他方で国家というかたちで普遍を個から切り離す宗教と政治に限られていたとしても、彼がこのような「対立の状態<sup>(11)</sup>」のなかで機能する所有の意味を明らかにした<sup>(12)</sup>点は、彼の理論的先駆性として評価されなければならない。そのかぎりでは、一時期のマルクスが彼にあたえた肯定的な評価<sup>(13)</sup>も意味をもつことができる。だがヘスの場合、このような共産主義のテーゼが、また彼にとって共産主義社会を意味する「共同の状態<sup>(14)</sup>」が、現実に対して、また「対立の状態」に対して無媒介に対置されていることも事実である。その結果、彼の共産主義の構想は「実践的、倫理学という、将来、現実に存在すべきもの<sup>(15)</sup>」として、いわば当為命題のなかにおかれ、それに対し過去および現在には断罪の対象に貶められたのである。しかも、彼にとって共産主義というものが、宗教と政治という「二重現象<sup>(16)</sup>」のなかから成立したものととして、一方で「ドイツ精神哲学」の完成（無神論）を、他方で「フランス社会哲学」の完成（フランス共産主義）を前提としていたとすれば<sup>(17)</sup>、それはきわめて学的なものであり、「頭、脳と心」によって規定されるのであって、けっして「胃袋」から制約をうけはしなかった<sup>(18)</sup>。それゆえ彼の構想する共産主義の路線は、客観的条件の成熟を基本とするのではなく、もっぱら原理の認識に求められた。事実、彼は変革の時期をめぐってこう言っているのである。「われわれとしては、真理はそれが認識されるや否や時宜を得ると信ずる<sup>(19)</sup>。」このように彼の共産主義の構想が倫理主義の枠を出られず、しかもその路線が原理の認識にとどまるとすれば、彼はその先駆的な役割にもかかわらず、すでに理論的には「まったく挫折せる先行者<sup>(20)</sup>」なので

ある。

しかしながら、たんに挫折せるヘスの姿を描き、それによってマルクスやエンゲルスの理論的先見性や優位性をたしかめることがここで問題なのではない。むしろわれわれにとって重要なのは、ヘスのこの試みが挫折であるにしても、それがなぜそのような結果にならざるをえなかったのかということである。ヘーゲル哲学から、チェンブーフスキーにならって行為の哲学を導き出し、それによって社会主義、共産主義を基礎づけるという彼のそれまでの思想発展のなかで、過去と未来の、現実と理念の抽象的対置という思惟構造をつくあげりていったものは何か。それを、行為の哲学における歴史構成の問題として論ずるとともに、ドイツ初期社会主義の特殊性に照らして明らかにすることが本稿の課題である。(21) したがって、まずは行為の哲学の形成過程を解明することからはじめなければならない。

注

(1) Hess, M., *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, in: *Neue Anekdoten*, Darmstadt 1845. *Philosophische und sozialistische Schriften. 1837-1850. Eine Auswahl*. Hrsg. u. eingeleitet von A. Cornu u. W. Münke. Berlin 1961, S. 286. (以下 HS と略称) 「ドイツにおける社会主義運動」良知 力編、『資料ドイツ初期社会主義』義人同盟とヘーゲル左派』平凡社、一九七四年、所収、三五二ページ参照。

(2) 哲学的共産主義とは一八四二年頃のドイツに登場する「哲学的党派」であり、その規定については、エンゲルスが次の様に述べている。「私がこれから言及する党派は、哲学的な党派であって、その起源からいえば、フランスの共産主義またはイギリスの共産主義のいずれにも関係がなく、ここ五〇年来ドイツ

行為の哲学とドイツ初期社会主義

ッが大いに誇ってきた哲学から生じた党派である。」(Engels, *F., Progress of Social Reform on the Continent*, in: *The New Moral World*, No. 21, Nov. 18. 1843. *Marx Engels Collected Works*, Vol. 3. Moscow 1975, pp. 403-404. —以下 *Collected Works* と略称) また「哲学的共産主義」の用語はクスの「共産主義の哲学的展開」(Brief von Hess an B. Auerbach. [Köln ?] den 19. Juni 1843. Moses Hess, *Briefwechsel*. Hrsg. von E. Silberner unter Mitwirkung von W. Blumenberg. s-Gravenhage 1959, S. 102. —以下 *HBW* と略称) という言葉や、エンゲルスの「ドイツ人は哲学的に共産主義者になった」(Engels, *Progress of Social Reform on the Continent*, in: *The New Moral World*, No. 19, Nov. 4. 1843. *Collected Works*, Vol. 3, p. 393.) という表現に由来すると思われる。さらに共産主義という用語は、



- (6) Vgl. Hess, Socialismus und Communismus. HS, S. 205. 同' 五〇ページ以下参照。
- (9) Vgl. den Brief vom Pariserkorrespondenten an Weitling, Paris, den 15. Mai 1843. [Bluntschli, J. G.,] *Die Kommunisten in der Schweiz, nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Zürich 1843. Glashütten im Taunus 1973, S. 84.
- (11) Hess, Socialismus und Communismus. HS, S. 206. 『論集』' 五二ページ参照。
- (12) Vgl. Hess, Philosophie der That. HS, S. 219f. 同' 八五ページ以下参照。
- (13) Vgl. Marx, [Ökonomisch-philosophische Manuskripte]. *M.E.W.*, Ergänzungsband, Erster Teil, S. 468 u. 540. 『全集』' 補巻' 第一部' 三八七ページ以下' および四六一ページ参照。
- (14) Hess, Socialismus und Communismus. HS, S. 201. 『論集』' 四一ページ参照。
- (15) *Ebd.*, S. 204. 同' 四九ページ参照。
- (16) *Ebd.*, S. 198. 同' 三四ページ参照。
- (17) Vgl. *Ebd.*, S. 200ff. 同' 三八ページ以下参照。
- (18) Hess, Die Eine und ganze Freiheit! HS, S. 230. 同' 一一一ページ参照。
- (19) *Ebd.* 同参照。

行為の哲学とドイツ初期社会主義

- (20) Lukács, G., Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. *G. Lukács Werke*, Bd. 2. Neuwied und Berlin 1968, S. 646. 良知 力' 森宏啓示訳' 『モーゼス・ヘスと観念弁証法の諸問題』' 未来社' 一九七二年' 十二ページ参照。
- (21) このような問題関心からすれば' まず第一にルカーチの論文(前出)が参照されなければならない。ルカーチのこの論文は' 一九二六年にグリエンベルクのアルヒーフ (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung*. Hrsg. von C. Grünberg. 12. Jg. Leipzig 1926.) に発表されたものであるが' マルクスの『経済学・哲学手稿』がまだ公開されず' 『ドイツ・イデオロギー』すら直接手にすることのできなかつた当時の研究状況からくる制約を別とすれば' ヘスの論理構造を分析するうえで' きわめて重要な視点を提供している。ルカーチの視点に依拠したものととして' イルマ・ゴイタインの研究がある。(Goitein, Irma, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess. Ein Beitrag zu dem Thema Hess und Marx mit bisher unveröffentlichten Quellen-Material*. Leipzig. 1931.) ロンニコトメンケがヘスの著作集に付した序論 (Cornu, A. und W. Mönke, Einleitung zur HS. HS, S. XIII-LXIX. 武井勇四郎訳' 『モーゼス・ヘスと初期マルクス』' 未来社' 一九七二年。) では' すでに述べたようなヘスの否定的傾向の原因が' 彼が「意識の事実」から出発したことに求められながらも' それが彼の

「夢想的性格」や「プロレタリアートとのかかわりをもたなかったこと」に還元されていて、その理論的解明は十分ではないように思われる。さらに行為の哲学の側面から、シュトゥーケの研究 (Stuke, H., *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten.* Stuttgart 1963. — 以下 Stuke と略称) が、また邦語文献としては、良知 力、

「ドイツ初期社会主義における歴史構成の論理、——ヴィルヘルム・ワイトリンクとモーゼス・ヘスをめぐって——」、同、『ドイツ社会思想史研究』、未来社、一九六六年、所収、および、同、「ヘスと若きマルクス、——広松 渉氏の初期マルクス像によせて——」、同、『初期マルクス試論、——現代マルクス主義の検討とあわせて——』、未来社、一九七一年、所収、が参照されなければならない。

## 二 チェシユコフスキーにおける行為の哲学とヘーゲル歴史化のころみ

行為の哲学の出発点は未来への願望にある。このことは同時に現在が転換期としてとらえられていることを意味する。ヘスの場合にも、また彼に行為の哲学の先例を示したポーランドの貴族、アウグスト・フォン・チェシユコフスキーの場合にもそうであった。ヘスは、行為の哲学を構想し、それを同時代の変革のプログラムに結びつけるにあたって、ある友人に、来るべき革命の予感を伝えている。それは、「これまでの時代が明るみに出したものよりも、ずっと包括的で、徹底的で、みのりゆたかな革命<sup>(1)</sup>」であるという。彼が予想した革命の具体的な内容は別としても、ヨーロッパの未来についての彼の構想の根底には、すくなくともこのような全面的な革命への期待が、いわば変革期としての時代意識が横たわっていた。ましてや、ヨーロッパにおける進歩の闘いの象徴たるポーランド十一月蜂起に参加し、激動の時代に精神的成長期をすごしたチェシユコフスキーの場合には、彼がその敬虔な信仰のなかで現代を解体の時代として、移行の時代として把握していたとすれば、そのことがいっそうの緊迫感をもって、彼の未来認識への衝動をかりたてずにはおかなかったのである<sup>(2)</sup>。実際、彼にとって「歴史の全体的構図」をつかみ、未来に展望をひらくことは、「人類の死活問題」であった<sup>(3)</sup>。そのかぎり、行為の哲学の創始者であるチェシユコフスキーが、そしてその継承者であるヘスがヘーゲル哲学を、わけて

も歴史哲学を「ア・ポステリオリな取りあつかい」<sup>(4)</sup>とみなし、「過去の哲学」<sup>(5)</sup>と断じたとしても、けっして不当なことではなかった。

ヘーゲルにとって「世界史とは、自由の意識における進歩」である。それはすべての人間が、人間として自由であることを自覚するに至る過程である。そして、「この進歩をその必然性において認識すること」<sup>(7)</sup>が歴史哲学の使命である。しかし、この認識が存在するところの理性の認識であり、したがって、それが現在をもって停止するならば、世界史はこのゲルマンの世界において終結することになる。すくなくともチェシュコフスキーはそう考えていた。彼にとって、「われわれはどうていまだ歴史の終極に来てなどいないし、それゆえ、歴史をこのように終結させ、今後の発展の可能性にどんな余地も認めないのは許されないという非難」<sup>(8)</sup>は当然どころか、きわめて正当なものであった。

ヘーゲルの世界史は、東洋的世界、ギリシア的世界、ローマ的世界、そしてゲルマン的世界という四つの段階を経て進む。このことは未来認識の問題と直接関係がないように思える。しかし、両者のあいだには重要な連関が存在しているのである。チェシュコフスキーは、『歴史哲学』における歴史のこの四分法と弁証法的三分法との矛盾を、ヘーゲルが未来認識を拒否したために生じた矛盾としてとらえ、未来認識の必然性を次の様に提起する。そもそもヘーゲルが弁証法的三分法を世界史のなかに貫徹できなかったのは、彼が歴史を未来をも含めた「総体」<sup>(9)</sup>としてつかまなかったからである。ヘーゲルの誤謬はほとんどが「欠性の、[privativ]<sup>(10)</sup>」誤謬であるにもかかわらず、唯一、歴史哲学においては否定的なそれであった。ヘーゲルは「歴史を探究する場合、哲学はたんに遡及力をもちうるにすぎず、未来は思弁の領域から完全に締め出されなければならない」と考えていた。<sup>(11)</sup>しかし、「神の本質、自由の本質、不死の本質を把握することが理性の可能性のうち存するならば、いったいなぜ未来の本質がこの可能性から締め出されたままでないか」<sup>(12)</sup>このヘーゲルの制約は、ちょうど理性に認識能力を認めておきながら、物自体は認識しえないとしたカントのそれに似ている。だから、「のちの哲学が純粹思弁の分野で、カントのこの限界を思いきって突破したように、いまやヘーゲルのこ

の似かよった偏見を同じようにのり越えることが歴史哲学の使命なのである。そしてわれわれは、この最初の突破がなければ、哲学一般における絶対的認識にけっして達することができなかったように、第二の突破がなければ、歴史哲学における絶対的認識にはけっして達することができないのである。<sup>(13)</sup> こうして、「未来の本質の認識を思弁に返還せよという要求」は、チェシュコフスキーにとってみれば必然的な要求であり、けっして「不遜な」要求ではなかった。<sup>(14)</sup>

だが、このような要求をつきつけたとしても、彼がヘーゲル主義者であることにかわりはない。彼はヘーゲルにおいて精神が「すぐれて意識に達した」<sup>(15)</sup>ことを疑わなかった。いや、そもそも彼の未来認識の要求そのものが、このことを前提としていた。彼はヘーゲル哲学に対する要求を、ヘーゲル哲学それ自身によって根拠づけるのである。ヘーゲルにおいて、精神のあゆみ（歴史）とそれをあとづける意識のあゆみが一致したとすれば、もはや哲学にとってなすべき何もかも残されてはいない。ヘーゲルは「哲学がなしうる最高のものをなしとげ」、<sup>(16)</sup>いまやアリストテレスにはじまる「知性の時代は、その遠地点に達した」<sup>(17)</sup>のである。だが、ヘーゲルは歴史哲学において否定的偏見にとらわれている。だから、われわれが「歴史の絶対知」<sup>(18)</sup>を確立しなければならぬ。これがチェシュコフスキーのいう「歴史知」<sup>(19)</sup>である。精神のあゆみと、それをあとづける意識のあゆみはヘーゲルにおいて一致した。だとすれば、精神の足跡をつねにあとから追ってきた意識は、いまやあとづける意識としての存在理由を失う。ここでもはや認識構造の転換は避けられない。いままで意識が追いかけてきたものは、「事実」<sup>(20)</sup>「Thatsachen (facta)」という、いわばわれわれの意識から独立した「受動的な出来事」であった。<sup>(20)</sup>しかし、現在をもって知性の時代がその「遠地点」に達し、しかも歴史認識が「歴史知」をつうじて「歴史の絶対知」に達したとすれば、現在ほまさにこの「事実の転機」<sup>(21)</sup>に立たされているわけである。したがって、人類はヘーゲルにおいて真の自己意識に達したのだから、これからは自分自身の出来事を生み出してゆけばよい。それは「能動的な出来事であり、すべてわれわれの出来事であって、もはや疎遠ではなく、それが実現される前からすでに知られている」<sup>(22)</sup>出来事である。そしてこれが「行為」<sup>(23)</sup>「die That (actum)」<sup>(24)</sup>である。こうしてチェシュコフスキーはヘーゲルによ

ってヘーゲルを文字通り「突破」し、知性の時代の完成を承認することによって、その時代の終結を宣言する。ちょうど哲学が芸術に取って替ったように、知性の時代に君臨していたこの哲学が、今度は「絶対的に実践的なもの、つまり国家における社会的な活動と生活」に王座を譲り、哲学にとって最高のものであった理性に代って、「絶対的意志」が思弁の高みにすえられる。<sup>(25)</sup> いまや未来は「意志」という絶対的に実践的な領域<sup>(26)</sup>にむかってひらかれる。哲学は「理論の高みから実践の広野に降り立たなければならぬのである」<sup>(27)</sup>。

このようにチェシニコフスキーは未来にむけてあたらしい時代の展望をひらく。とはいえ、もちろんここではただ未来の方向が示唆されているにすぎない。彼自身も述べているように、ただ未来の「本質」を探究することが現在の哲学の仕事だからである。<sup>(28)</sup> しかし、彼の構想する未来が、これまでの主観性の世界が生み出したプロテストアンティズムやリベリズムを超え出る何らかの世界であることはたしかである。<sup>(29)</sup> 彼はそれが「積極的な、それ自体有機的な諸制度の体系」<sup>(30)</sup>であると、また「現実の社会的矛盾の真の解決」<sup>(31)</sup>がめざされる世界であると言う。さらに、彼がこのような世界の出現を、革命ではなく、「哲学がその古典性に達した」ことから生ずる「進化」だと考えていることもたしかである。<sup>(32)</sup> 同時代の書評が指摘しているように、なるほど彼の未来認識は「せいぜい形式的なもの」<sup>(33)</sup>にすぎない。しかし、それにしてもチェシニコフスキーのこの試みが、「ヘーゲルの哲学的な歴史考察を超え出る本質的な進歩」<sup>(34)</sup>であり、それゆえ「歴史哲学にかんする今後一切の著作が、この点を避けて通ることができない」<sup>(35)</sup>と思われたことは事実なのである。哲学は「その灰色を灰色で塗り重ねる」<sup>(36)</sup>ほかになく、ひとびとが、「絶対的な方法が発見されたあと哲学が本来おこなうべきものとしてさらに何が残されているのか、何ら明確に答えることのできない」<sup>(37)</sup>状況のなかで、だが、それだけに哲学者には「今後の歴史の概要がどんなものであるのか」<sup>(38)</sup>について明確な答えが期待されもし、また「社会体制をうちたて、社会をア・プリオリに構成しようという現代の偏執症にまで高まった熱狂」<sup>(39)</sup>が支配していたなかにあつて、未来にあらたな方向をひらいた彼の試みは重大な意味をもっていた。たとえ彼の著作がヘーゲル左派からほとんど直接には言及されなかったとしてもであ

る。事実、彼の『歴史知』にふれたひとびとは、それが「現代という時代が解決しなければならぬ社会的課題についての、明確で断乎とした意識ゆえに、当時きわめて興味深く、重要<sup>(40)</sup>」であり、「ドイツ哲学から出て行為へと移る積極的な移行をなしている<sup>(41)</sup>」ことを認めざるをえなかったのである。

しかしながら、ここで問われなければならないのは、こうした理論から実践への移行がどのようにおこなわれるのかということである。だがチェシュコフスキーの場合、この移行の手段の問題は、彼の歴史哲学的視野のなかにまったくはいつてこない。それは、たとえ彼の課題がもっぱら歴史考察のなかに未来をとり入れ、未来に展望をひらくことに限られていたとしても、理論的には何よりも彼がこれまでの歴史過程を、現代をもってその頂点に達した人類の自己意識に収斂させ、人類を「絶対的意志」として登場させたためである。この点で彼は、基本的にはまったく立場が異なるにもかかわらず、パウアーと一致する。もちろんパウアーの場合には、「個々の自己意識」が歴史貫通的に主体であるとみなされていくのだが、彼が歴史づくりの主体をヘーゲルの世界精神から個々の自己意識（人間）に奪回しているという点にかぎっていえば、彼はチェシュコフスキーと一致する。パウアーは、ヘーゲル哲学のパロディ、『最後の審判ラッパ』のなかでこう言っている。「『宗教、政治史、憲法、芸術と科学ならびに哲学』は世界精神の所業ではなく、『思想の所業』であり、自己意識の所業なのである。自己意識は世界と歴史の唯一のちからであり、歴史には自己意識の生成発展以外のどんな意味もない<sup>(42)</sup>。」ところが、ヘーゲルは理性あるいは世界精神という、歴史を支配する主体——それは、みずからを一般性として指定した人間的活動の自律的総体をあらわしている——をたてたからこそ、歴史の客観的、合法的発展過程をえがくことができたのである。歴史はつねにこの客観的な過程を基軸として展開する。歴史の飛躍的發展の契機である「世界的個人」の行為も、それ自体としては特殊なものとして、一般態である理念に吸収され、それによって歴史そのものは、この理念がみずからを高次の一般態へとせり上げてゆく過程としてあらわれる<sup>(43)</sup>。「理性の狡知」とは、巨大な過程としての歴史が個人の活動を呑み込んで、さらに展開してゆくメカニズムのまさにヘーゲル的な表現なのである<sup>(44)</sup>。だがチェ

シュコフスキーにとってみれば、このような客観的な歴史過程は、意識がそれをあとから追いかけていた、いわゆる「事実」の世界であり、過去の世界にすぎない<sup>(45)</sup>。ここで、彼が行為を、そして実践を導き出すことのできた論拠そのものが歴史の客観的、合法的把握を阻害する。人類はヘーゲルをつうじて真の自己意識に達し、過去と未来に対して見通しのきく立場に立っている。だからこそ、人類は「絶対的意志」として登場することができる。いまや人類は歴史の主体になることができる。こうして彼は過去の世界に終止符を打ち、未来に「同一性」の世界をひらく<sup>(46)</sup>。そこにはもはや「理性の狡知」などありえない、いや、あるはずがない。そこにあるのは、「自己自身に対して自己をけっして疎外することのない、自己自身のうちからの産出行為」<sup>(47)</sup>だけだからである。彼にとって自由とは対象の法則性をわがものとするのではない。彼にとってヘーゲル的な自由は「必然性の偏重にとらわれた」自由にすぎないのである<sup>(48)</sup>。これらのことを意識しながら、彼は来るべき行為の時代についてこう語っている。「だがその場合、言っておかなければならないことは、摂理が歴史のなかから出てしまつて、歴史を人類自身の運命にまかせるというのではけっしてなく、ただ人類自身の使命が摂理という神の計画と完全に同一になるところにまで人類自身が成熟するということ、そしてそのかぎりで世界史的個人は、へ……：偶然のであれ、必然のであれ、もはや盲目的な、傀儡ではなく、自分自身の自由の意識的、創造主でなければならないということである」<sup>(49)</sup>。

チェシュコフスキーは思惟の完成に、「すぐれて意識に達した」ヘーゲル哲学に行為の根拠と保証を求め、それにもとづいて未来に行為の時代をひらくことができた。だが同時にこの根拠と保証が、このように未来を過去との断絶のうえに成立させているとすれば、過去と未来の関係は図式的な関係としてあらわれざるをえない。ここで過去と未来をつなぐ内的連関は見失われ、歴史の運動は「ア・プリオリな演繹」<sup>(50)</sup>によって構成された図式のなかで停止する。彼はヘーゲルがとらえた客観的歴史過程を「事実」として過去の世界に封じ込め、「行為」という宥和の世界を未来に構成しているにすぎない。未来は結局のところ当為としてあらわれる以外にない。彼がフリーエにむけた批判が、ここで彼自身にはね返って

くるのである。「およそユートピアの主要な欠陥というものは、みずからを現実とともに展開もせず、現実のなかに登場しようとする望むことである。だが、ユートピアはこれを断じておこなうことはできない。というのも、それがひとたびユートピアたるや、ただちにそれと現実のあいだには飛び越すことのできない深淵が口をひらくからである。」<sup>(51)</sup>

未来に「意志という絶対的に実践的な領域」を展望し、そこに思惟と意志のヘーゲル的な関係の逆転を構想する時、彼がフィヒテに共感を示していることはたしかである。<sup>(52)</sup>しかし、彼はこのような理論的帰結の根拠を何よりも、「すぐれて意識に達した」ヘーゲル哲学に求めているのである。思惟と意志の「現象学的な」関係を述べるにあたって、彼が「思惟は意志のたんなる契機である」というフィヒテ的な見解に傾きながらも、「だが、精神の通常の発展においては、思惟は意識的な實在化行為に先だつ」として、フィヒテ的な立場を歴史的に相対化しているのは興味深い。<sup>(53)</sup>彼はヘーゲルを原則的に、しかし無批判に承認することによって、そこからフィヒテ的な結論を引き出した。<sup>(54)</sup>しかしその結論が、すでに述べたように、あくまでも当為として未来にたてられているとすれば、彼の歴史的世界は二元論的なそれにほかならない。<sup>(55)</sup>こうして、ヘーゲルの弁証法を徹底させ、それによってヘーゲルを「突破」する試みは、かえってフィヒテを飛び越してカント的世界へと後退してゆく。<sup>(56)</sup>

注

(1) Brief von Hess an B. Auerbach. [Poststempel: Köln 15. März (1840)]. *JHBw*, S. 60.

(2) Vgl. *Stuke*, S. 92ff. Vgl. auch Kühne, W., *Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistesinflusses auf die Polen*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1938, Nendeln/Liechtenstein 1968, S. 11. (以下 *Kühne* と略称)

(3) Cieszkowski, A. v., *Prolegomena zur Historiosophie*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin: Veit und Comp. 1838, Nendeln/Liechtenstein 1976, S. 2. (以下 *Prolegomena* と略称)

(4) チェンニコロフスキーはベルリンでの研究をうけて、特にヘーゲルの歴史哲学に強い関心をいだき、一八三六年中頃には、『歴史知序論』で展開される思想の発端をすでに形成していた。(Vgl. *Kühne*, S. 12ff.) またヘスは、行為の哲学を構想し、それを彼の時代変革のプログラムに結びつける試みのなかで、彼

の見解が「クーゲルの歴史哲学と」またチハシニコフスキーの『歴史知序論』への「たゞの批評」である(「Hess, Die europäische Triarchie, Leipzig 1841. HS, S. 93.」)と云ふことと読者の注意をうながしてゐる。

(15) Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 50.

(16) Hess, *Die europäische Triarchie*. HS, S. 82.

(17) Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1968, S. 63. (原註 *Die Vernunft in der Geschichte* と略称)

(18) Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 4.

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

(20) *Ebd.*, S. 8.

(21) *Ebd.*, S. 9.

(22) *Ebd.*, S. 10.

(23) *Ebd.*, S. 9f.

(24) *Ebd.*, S. 8ff.

(25) *Ebd.*, S. 96.

(26) *Ebd.*, S. 124.

(27) *Ebd.*, S. 100.

(28) *Ebd.*, S. 44.

(29) *Ebd.* チハシニコフスキーの「歴史知 (die Historiosophie)」は、彼の歴史区分にもとづいて、それ以前の感性段階における未来確定の形態である「歴史の靈感ないし歴史占」

行為の哲学とドイツ初期社会主義

[Historiopenstie oder Historiomantik] (*Prolegomena*, S. 16. Vgl. auch *Ebd.*, S. 44.) に対置されてゐる。したがって、それは「歴史の予感と実行の中間に」(*Ebd.*, S. 44) 位置づけられた「歴史の絶対知」であり、「世界史の英知」(*Ebd.*) である。しかも、彼があえて彼の「歴史哲学の見解を歴史知と名づけた」(*Ebd.*, S. 43.) とすれば、それは「歴史学」でも「歴史哲学」でもなく、「歴史知」である。またその訳されるべきである。

(20) *Ebd.*, S. 17f.

(21) *Ebd.*, S. 19.

(22) *Ebd.*, S. 18.

(23) *Ebd.* チハシニコフスキーの場合、die Tat とは眞の自己意識の成立をまゝて実行される、いわば「理論媒介的实践」(*Ebd.*, S. 18.) である。それは、「受動的な出来事」あるいは「前理論的实践」(*Ebd.*) である「事実」と、それをあとづける意識の展開と完成を歴史的、論理的前提としてしている。こうした構想のもとで、彼が die Tat を *actum* として示していることから明らかのように、彼は die Tat (それは元来、das Tun の意味と das Tun によつて成立した結果の意味を含む。) で、客体化された行為——もちろんそれが主体と対立することはないのだが——を意味してゐる。だから彼は die Tat とは「制度」であると云ふ。(Vgl. *Ebd.*, S. 150.) したがつて正確には die Tat を「所行」として、das Tun を「行為」と訳すべきであるが、ヘストの関係上、特に die Philosophie der

Tat との関係上、両者を「行為」と訳す以外にない。すでに「行為の哲学」という訳語が定着しているからである。

- (24) このように現代が「世界史の転機」(Ebd, S. 97.)であり、ここで意識が「あと向きにも、前向きにも展望することのできる」(Ebd, S. 19.)、いわゆるヤヌスコップフとして現われ、それによって行為に移ることができるという点からすれば、次のサン・シモンの言葉が想い起されなければならない。サン・シモンはソクラテスをして次の様に語りしめてゐる。「哲学者は思想の頂点に立ち、そこからあつた世界とあるべき世界を考察する。彼はたんに観察者であるだけでなく、行為者でもある。」(Saint-Simon, Travail sur la gravitation universelle *Œuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon*, tome II. Bruxelles 1859, p. 202.)

- (25) Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 112f.  
 (26) Ebd, S. 115.  
 (27) Ebd, S. 129.  
 (28) Vgl. Ebd, S. 10f.  
 (29) Vgl. Ebd, S. 142.  
 (30) Ebd, S. 150.  
 (31) Ebd, S. 149.  
 (32) Ebd, S. 143. この点で、彼は理論から実践への移行を漸進的なものと考へていたと言へる。実際、彼のこのころの「哲学の転位を「ラディカルな転覆ではなく、保守的進化的の道すじで」おこなひ、ヘーゲル哲学の「進化的な形成発展」によつて

「革命的な」それを防ぐことをめちつた。(Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*. Berlin. 1842. S. 96f. zitiert nach Stuke, S. 86f.) 彼のモチーフのなかに社会主義的なものがあったことは、このほかにも、彼が「人間というものは所有者としてなほじつ、独自の、本来の人間である」(Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 142.) と考へつたことからも明らかである。この点で彼はヘーゲル思想の内容を一步も出つてゐない。(Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7. Frankfurt a. M. 1970, S. 107f.——以下 Rechtsphilosophie へ略称)

- (33) Frauenstädt, J., *Prolegomena zur Historiosophie*, von August v. Cieszkowski. Berlin, 1838. Bei Veit und Comp. 8. 157 S. In: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. Hrsg. von A. Ruge u. Th. Echtermeyer, 2. Jg. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig: Otto Wigand 1839. Glashütten im Taunus 1972, S. 478.  
 (34) Ebd.  
 (35) Ebd, S. 476.  
 (36) Hegel, *Rechtsphilosophie*, S. 28.  
 (37) Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 100f.  
 (38) Rosenkranz, K., G. W. Fr. Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, von Dr. Eduard Gans. Motto: die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Welt-

- regierung verständlich. W. v. Humboldt. Berlin 1837. XXIV. und 446 S. 8. (Sämtliche Werke Hegel's Bd. IX). In: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. 1. Jg. A. a. O., S. 155.
- (65) Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 132.
- (66) M., *Deutsche Civilisation*.—Cieszkowski. Aus Schlesien, im Juni. In: *Das Westphälische Dampfboot*. Eine Monatschrift. Redigiert von Otto Lüning. 1. Jg. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Bielefeld 1845. Glashütten im Taunus 1972, S. 397. この記事は私の知るかぎりの「シムルナー」「キーゼス・ヘス」彼の生涯の歴史』のなかはその存在が示されてゐる以外、まったく言及されてゐない。(Vgl. Silberner, E., *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*. Leiden 1966, S. 68. Anm.——*Not Silberner* の略称) しかこの記事は「チェシニコフスキーの『歴史知序論』について、また彼の「ポズナン地方にある農園での共同社会のこのふたつ、そのフリーエ的な原理について論じた重要な資料である。この記事の著者Mについては不明。
- (14) Hess, *Die europäische Triarchie*. HS, S. 83.
- (15) Bauer, B., *Die Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1841. Aalen 1969, S. 70.
- (16) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 96ff.
- (17) *Ebd.*, S. 105. Vgl. Marx/Engels, *Die deutsche Ideolo-*

- gie. *MEW*, Bd. 3, S. 37.
- (18) Vgl. Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 97.
- (19) Vgl. *Ebd.*, S. 98ff., 108ff. u. 136.
- (20) *Ebd.*, S. 116.
- (21) *Ebd.*, S. 95.
- (22) *Ebd.*, S. 20. <>内は引用者による省略。
- (23) *Ebd.*, S. 51. Vgl. Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Neudruck auf der Grundlage zweiten von F. Medicus hrsg. Aufl. von 1922. Hamburg. 1956, S. 8f. ところが歴史の「ア・プリオリな構成」という点からすれば、「シムルネ」がチェシニコフスキーの構想とフレイシテの「現代の特徴」との類似を指摘したのも偶然ではなからう。(Vgl. Cieszkowski à Michelet. Varsovie, le 18. Mars 1837. Kühne, S. 364.)
- (24) Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 147.
- (25) Vgl. *Ebd.*, S. 119ff., auch S. 114: 「すまや絶対的意志が、すでに理性とともに生じたような思弁の高みにまで高められるべきである。このことについては、すでに「フレイシテにたいして深く示唆が見出される。」」
- (26) *Ebd.*, S. 121, Anm.
- (27) この点については「シムルナー」の見解を参照せよ。(Vgl. *Stuke*, S. 120ff.) 彼はチェシニコフスキーにおける「クーゲル的な原理とフレイシテ的な原理の二面性を指摘しているが、ただそれについてのみである。こうした悟性的な見解は彼のヘス解釈において

も支配的である。(Vgl. Ebd, S. 216ff.)

ski, Prolegomena, S. 93ff.)

(55) この点にかんして、チェシュコフスキーがいままで「自由を偶然性、必然性にとらわれた自由」「つまり「偶然的自由」「必然的自由」とするのに対して、真の自由つまり「自由な自由」を未来に設定しているのは特徴的である。(Vgl. Cieszkow-

(56) Vgl. Lukács, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. A. a. O., S. 655. 『キーヤス・スと観念弁証法の諸問題』、二八ページ参照。

### 三 行為の哲学と「ヨーロッパ三頭制」の構想

行為の哲学を同時代の革命の構想に結びつけるヘスの試みが、以上のようなチェシュコフスキーの見解にその理論的基礎を見出ししていることは明らかである。<sup>(1)</sup> だがヘスの構想は、チェシュコフスキーのそれである以前に救済史的なそれであり、物心平行論的な意味でスピノザ主義的なそれであった。彼は処女作『人類の聖なる歴史』以来の救済史観、三位一体説にもとづいた歴史区分、そしてスピノザの汎神論という素地のうえにチェシュコフスキーの構想をとり入れる。彼のヘーゲル批判は、一方でチェシュコフスキー的なそれであると同時に、他方でスピノザ主義的なそれであり、彼の歴史把握の根底にはスピノザ主義があった。ヘスにとって、自然が「直接的な神の生活」であるとすれば、歴史は「媒介された神の生活」である。<sup>(3)</sup> だから行為が歴史的に位置づけられる場合ですら、歴史全体が「聖霊の行為(die heilige Geisteshat)」<sup>(4)</sup> とみなされ、チェシュコフスキーとはちがって、「自由な精神の行為(die freie Geisteshat)」は歴史のはじめからすでに展開していた<sup>(5)</sup>ことが強調される。こうして、客観的な精神の行為、主観的な精神の行為、絶対的な精神の行為という彼の歴史区分は、<sup>(6)</sup>「父なる神、子なるキリスト、そして聖霊という三つの啓示<sup>(7)</sup>」に合致する。

しかし、ヘス自身がどのようにスピノザ主義を表明しようと、ヘーゲルに哲学の完成を認め、ヘーゲル哲学を自覚的行為の前提としている点からすれば、彼はチェシュコフスキーの構想を継承しているのである。彼はチェシュコフスキーと同じように、哲学(思惟)の完成を哲学の揚棄としてとらえる。ヘスの歴史区分によれば、「絶対的な精神の行為」はす

でスピノザとともにじまるが、ヘーゲル哲学はこの「行為の媒介過程、つまり行為の自己意識化」（ドイツ哲学）の完成として登場する。「だが、主観的な精神の行為が人類史のなかで没落するように、絶対的な精神の媒介過程、つまりドイツの哲学も、最後にはそれ自身の論理によって没落する。それはみずからのうちに沈潜し、最後にみずからをすべての区別の絶対的統一として把握するのだが、そのことによって必然的に媒介は止み、ふたたび行為がはじまらざるをえないのである。」<sup>(8)</sup>しかし、ヘーゲル哲学がそれでもなお哲学にとどまろうとするかぎり、それは哲学という枠がもたらす矛盾に陥る。「聡明なチェシュコフスキー」が言うように、「絶対的観念論は哲学がないうる最高のものをなしとげた」けれども、それはなお「哲学の領域の偏狭さ」にしばられているのである。<sup>(9)</sup>ヘーゲルの哲学はたんに概念把握する精神にすぎない。だからそれは「ただそれが概念以上のものを含まうとするかぎり、あやまりを犯す」ことになる。ヘーゲルの哲学が「その分を知らず、献身することをわきまえず」に、「不当にも他の領域に手をのばした」とすれば、その多くの認識は「ゆがんだ認識」とならざるをえない。<sup>(10)</sup>彼がしばしば「うしろ向きの傾向に惑わされ」、「過去と同様、未来をも含む行為の本質」を理解できないのはこのためである。<sup>(11)</sup>そもそも「ヘーゲルの概念は、歴史の事実をそのあとから追いかける」にすぎない。それゆえ「彼は歴史全体が、つまり過去ならびに現在の歴史が、宗教ならびに政治史が、聖なる歴史ならびに世俗の歴史が、必然的、客観的歴史であることを是認しただけで、それが同じく自由な、意識的な創造物であることを是認することはできなかった。」<sup>(13)</sup>このような、哲学が哲学であるかぎり避けられない矛盾を、ヘーゲルがのり越えられなかったことはもちろんである。<sup>(14)</sup>だが、「行為の哲学への移行」段階にあるヘーゲル左派もこれをのり越えることはできない。彼等は、（ヘスはここで主にシュトラウスを念頭に置いている。）「聖なる歴史を神話として把握する」場合、「意識はこの歴史に先行していたのではなく、この歴史のあとになってはじめてそれを追いかけた」と主張しているが、このことは彼等がヘーゲルの概念にとらわれていることを示しているからである。ヘスはチェシュコフスキーの用語を借りて、彼等をこう非難する。「だが、これによって聖なる行為は不浄な事実、に貶められる」と。<sup>(16)</sup>もはや哲学は何ら積極的なもの

を生み出すことはできない。こうした矛盾が、すでに述べたように、哲学が哲学にとどまったために引き起された矛盾だとすれば、「積極的なものは元来の哲学の領域には、つまりもはや思惟一般のなかにはない。それはテオリアとは別の領域に求められなければならない。へ……へ……しかし、哲学がもはや独断論にもどることができないならば、それは積極的なものを達成するためには、自分自身を超えて行為へと前進しなければならぬ。」<sup>(17)</sup>

こうしてヘスはチェシュコフスキーと同じように、哲学の完成から行為を導き出すことができた。しかも、ここで彼の行為の哲学の構想は聖なる歴史のそれと一致する。いままで世界史のなかに隠れ、ただ奇跡としてしかその姿をあらわさなかった「聖なる歴史は、ここで世界史と同一になる」ところにまでやってきている。いまや思弁の完成によって、エホバやキリストではなく、人類自身が行為者として登場することができるからである。<sup>(18)</sup> いまや未来にむかって自由な行為の時代がひらける。それは「絶対的平等の時代」<sup>(19)</sup>である。だが、彼がこのように人類の自由な行為と世界史とを無媒介に一体化する時、彼はその否定的帰結においてもチェシュコフスキーと一致する。それどころか、彼がこのあらたに獲得された立場から「自由な精神の行為の足跡を以前にさかのぼり」、歴史全体にこの自由な行為を貫徹させる時、<sup>(20)</sup> 歴史の客観的過程は彼の歴史認識のなから完全に消し去られる。それはヘーゲルの理性に対する彼の攻撃のなかにはっきりとあらわれている。「ヘーゲルによれば、たしかに歴史のなかには理性がある。だがそれは無意識な理性にすぎない。もし理性が意識的な理性としてではなく、つまり精神としてではなく、たんに自然力(!)として基礎になっているとすれば、歴史のいったいどこに聖霊の行為があるのだろうか。」<sup>(21)</sup>

たしかにヘス自身は、「世界史をその全体性と合法則性において把握する」<sup>(22)</sup>ことを、また「一見、偶然にみえるものをもって必然的連関の認識」<sup>(23)</sup>をめざしている。しかしそれは対象の合法則性に身をまかせ、それを概念把握することではなかった。そのためには対象そのものが「不浄の事実」や「歴史の自然力」として、客観的自立性をもって現われていることが前提だからである。ヘスの言う必然性とは、結局のところ主観的に構成されたカテゴリーの必然性でしかない。

それゆえ彼の歴史認識は、すでにチュシニコフスキーがおこなったような歴史の図式主義、ア・プリアリな歴史構成にゆきつく。ノアの洪水から民族移動まで、そこからフランス革命まで、そしてフランス革命のあと現代がはじまるという彼の歴史区分と、そのなかにあらわれるアダム、キリスト、スピノザという人間類型は、すでに述べた三つの啓示を歴史にあてはめたものにすぎない。<sup>(24)</sup>ヘスにあっては必然性の認識は現実の運動とかみ合うことはない。だからこそ、その認識が現実に対置された時、それは当為としてあらわれざるをえない。——「尤も、自由な行為の成果はやっとなれわれの未来に属するのであるが、たとえその成果がまだあらわれないにしても、われわれ現代人は行為を愛さなければならぬ」<sup>(25)</sup>

しかし、彼の認識にこのような欠陥があるにしても、ヘスの場合注目に値するのは、彼が行為の哲学の構想を同時代の革命のプログラムに結びつけていることである。そしてそのかぎり彼の行為の哲学は具体的内容を含むことができ、また社会主義と結びつくことができた。彼の『ヨーロッパの三頭制』が大きな反響をよびおこすことができたのも、おそらくはそのためである。<sup>(26)</sup>『ヨーロッパの三頭制』は、ケルン司教係争〔Kölner Bischofsstreit〕、東方紛争〔Orientkonflikt〕といったきわめて具体的な時事問題とのかかわりのなかで書かれている。<sup>(27)</sup>特に後者は、彼が行為の哲学の構想を同時代の革命路線に結びつけるうえで重要なきっかけをあたえている。東方紛争をめぐるドイツ、フランス間の関係の悪化、両国における排外的愛国主義のたかまり、このような状況のなかでヘスのこの書は、オーストリア、ロシア、プロイセンを基軸とするヨーロッパの構想を説いた、いわゆる「ロシアのソフィスト」<sup>(28)</sup>、ゴルトマンの書、『ヨーロッパの五頭制』<sup>(29)</sup>に対する直接的回答であった。ヘスはすでに『人類の聖なる歴史』のなかで、ドイツとフランスの連合を説いているが<sup>(30)</sup>、それをこの問題をつうじてさらに具体化している。ここではさらにヨーロッパの未来はドイツ、フランス、イギリスの連合によって達成されるという構想がたてられる。彼はこの構想のきっかけを「フランス革命の本質と、そのドイツ革命との関係を見抜くことによつて」<sup>(31)</sup>つかんだという。すでに宗教改革とともに「精神の自由」は、ドイツ哲学に

おいてはじめて実現する。だが、フランス革命とともに始まる「行為の自由」はまだその原理的なものを実現したにすぎない。その具体的帰結は「行為の自由が精神の自由に、そしてまた精神の自由が行為の自由にかかわりをもつことによって、いまやっと効力を発揮しはじめようとしている。ドイツの自由とフランスの自由とが相互に作用しあうことに現代の本質的傾向があるのだ！」<sup>(32)</sup>だが、それだけではまだ自由は完全に実現されない。さらに「社会的、政治的自由」という契機が必要なのである。精神の自由がすでに現実的自由であり、人倫的自由（フランスの自由）も実質的に実現されようとしているとはいえ、「貧困と貨幣貴族の対立」はいまだに存続し、克服されていない。「一方で暴利をむさぼる富と、他方で血の汗の中で困憊している貧困とをいまだに曝け出しているような世の中で、どうして現実の宥和を問題にすることができようか！」<sup>(33)</sup>だが、この対立を廃棄する社会・政治的自由はドイツの未来として「すでにイギリスに宿っているのである」<sup>(34)</sup>。こうしてドイツ、フランス、イギリスはそれぞれが相俟って——しかもそれらが重層構造をなしながら——自由を完全に実現することができる。「ドイツでは精神の自由が優勢だから、社会・精神的な自由が、フランスでは意志のちからが強いから社会・人倫的な自由が、——イギリスでは実践感覚がもっとも発達しているから、社会・政治的な自由が」<sup>(35)</sup>達成されなければならない。こうして、これらの自由のそれぞれがいに契機として作用しあうことによって、自由が完全に実現される。これが「ヨーロッパの三頭制」である。

ヘスが模索したドイツの変革の路線は、このような三頭制の構想に規定されている。ドイツにおいては、国家と宗教の対立は精神の自由によって克服されている。だが、フランス革命を引き起した唯心論と唯物論の分裂はドイツにないとはいえないが、革命的レベルに達したことはない。さらに、イギリスで革命的たかまりにまで成熟している貧困と貨幣貴族との対立が、ドイツでは革命を引き起すほど著しくはないとすれば、ドイツの変革の路線はこれらの成果を「平和的な方法で獲得」するほかはない。<sup>(36)</sup>「近代の基礎に、つまり精神の自由に貢献すること、それが依然としてわれわれの使命である。われわれは唯一自由な人類の理念を、人間性の理念を、いっそうひろく、いっそう具体的につくりあげなければなら

ない。<sup>(37)</sup>」そして、そうすることがドイツにおいては自由な行為への道なのである。行為への努力というものは、「主観的には行為の根であるとともに、客観的にはその果実である意識が完成すればするほど増大する」<sup>(38)</sup>からである。まさに理論的な道こそが、ヘスにとってドイツ変革の道であった。ここで知識人が変革主体として登場するのも論理的必然である。<sup>(39)</sup>

しかし、このような三極構造のなかでドイツの変革の路線を確定してゆく傾向はけっしてヘスひとりのものではなかった。ヘスの影響があるといわれるにしても、やはりエンゲルスも同様の構想をいっているし、<sup>(40)</sup>パリ時代のマルクスですらこうした傾向を残している。<sup>(41)</sup>ヘスのこの『三頭制』が出版された時期のバウアーもマルクスにむかってこう言っている。「目下、理論が最強の実践だ。そして理論がどれほど実践的になるか、まったく見当もつかない。<sup>(42)</sup>」だがこうした路線はけっして的はずれではなかった。それは現状が世界的にはすでに過去であり、ただ哲学のなかでしか世界的現在を経験しえないドイツの、いわば「非同時代的同時代」<sup>(43)</sup>性を、自覚的かどうかは別として、ともかくとらえているからである。だがドイツを、マルクスの言葉を借りれば、「哲学的同時代人」として——もちろんマルクスの場合には、ドイツが「歴史的同時代人」たりえないことを忘れはしなかったのであるが——<sup>(44)</sup>西欧近代のなかに位置づけることが、同時に歴史的ドイツを、「みじめなドイツ」を、ほんとうのドイツを見失う結果になりはしなかったか。さらには、そうすることが、チェシュコフスキーやヘスがおこなったような、支配思想（哲学的ドイツ！）に対する無批判な承認と、理念と現実の抽象的な対置をかえって正当化することにはならなかったか。しかし、実際、哲学的共産主義は、そしてさらに「真正」社会主義はこの道をあゆんだのである。

ヘスの『ヨーロッパの三頭制』が、彼の『人類の聖なる歴史』とならんで、ドイツ初期社会主義の先駆的文献であることはたしかである。それはドイツ哲学の側からなされた社会主義へのアプローチの仕方を示している。しかも、ヘスのこのころのみが、ユダヤ人精糖業者の長子としての日々の仕事の傍で、ほとんど独学によってなされたということも忘れら

れてはならない。しかしながら、われわれにとって問題なのはこうしたアプローチの論理構造なのである。そして、その論理構造がいかにその後のヘスの思想的発展を規定していたかということなのである。

ヘスは『三頭制』をおおやけにしたあと、「行為の哲学」にかんする大著を計画し、「ドイツの哲学、とりわけフイヒテとヘーゲルをあらためてもう一度、根本から研究」<sup>(45)</sup>する。彼がマルクスと出会うのもこの時期である。<sup>(46)</sup>この時期の彼の論文はそうした研究の深まりを示している。彼はヘーゲル左派のなかに流れているエゾテリッシュなヘーゲルを、「生成」という根本原理を見出し出している。<sup>(47)</sup>しかし、エゾテリッシュなヘーゲルであろうと、彼がヘーゲルに原理を見出し出していることにはわりはない。ヘスにとってヘーゲルは、「哲学が生活にかかわるようになる、そうした哲学の断乎一貫した実現を恐れた」<sup>(48)</sup>だけなのだから。ヘーゲルは依然としてヘスの原理であり続ける。彼が『ヨーロッパの三頭制』のなかで築きあげた論理構造は基本的にはかわらなかつた。かえって、現実に対する理念の抽象的な対置が、理論的な変革の道というドイツの役割分担のなかで正当化され、強化されることになった。しかも、彼のあつかう対象が具体的になればなるほど、この傾向はいっそう目に見えて著しくなってくるのである。彼がライン新聞<sup>(49)</sup>によせた記事の多くはこうした傾向を示している。なかでも中央集権化問題を論じた記事はそれをもっともよくあらわしているのである。彼は、ここで対象となつている国家権力と地方自治の問題を、全体の自由（法律）と個人の自由の關係に還元し、そうした問題は理論的にはすでに解決されていると主張する。ヘスにとって、「人間が実際その本質からいつてあるべき姿であるならば、その場合には個人の自由は全体の自由とけつして相異しない」からである。したがって「公正なひとびとを前提とするならば」、こうした問題は、はじめから提起されはしない。このように「高等な、哲学的な立場からわれわれの社会生活を見おろすならば、もっともむずかしい国家の問題は驚くほど容易に解決されうるのである」<sup>(50)</sup>「もちろんヘスはこの解決が理論的解決にすぎないことを自覚してはいる。しかし彼が次の様に問いを立てなす時、理論と実践の、理念と現実の抽象的な対置がかえってはっきりとあらわれてくる。「ここで問題なのは、中央集権問題に理論的な、哲学的な、絶対的な解答をあ

たえることではなく、実践的な、ただし、たんに經驗的で相対的な解答をあたえることである。つまり、問題は既成の法律と制度なしにはまだやってゆけない現存の状況のもとで何を選ぶべきかである。<sup>(51)</sup>ここで理論的解決が「実践的」解決とふれあわないことは明らかである。ヘスにとって理論はつねに「絶対的な」ものでありうるのに対して、実践は、そして現実はずねに「相対的な」ものとしてあらわれるにすぎない。彼が実際、いかに実践に関与しようとも、彼の世界はつねに理論のなかにしかない。だから彼が「実践的解答」として提示したものですら、結局のところ『三頭制』の見解のくり返しにすぎなかった。<sup>(52)</sup>こうした意味でヘスのこの記事に対するマルクスの批判は正当である。マルクスの批判はまさにこうしたヘスの論理構造そのものに向けられている。「高等な立場から見れば、この問いは存在しない。だが同時にわれわれが経験することは、この崇高な立場からすれば、すべての法律が、既成の制度が、中央国家権力が、そしてつねには国家そのものが消え去ることである。正当にもこの著者は、この立場が方向を見定めることのできる『驚くべき容易さ』を賞賛する。だが彼は不当にも問題のこのような解決を『理論的にまったく正しい、それどころか唯一正しい解決』とよび、この立場を不当にも『哲学的な立場』とよぶのである。哲学はそれが空想ととりちがえられるならば、そのことに対して真剣に抗議しなければならぬ。『祈禱するハイエナ』という虚構が自然と無縁であるのと同じように、『公正な』ひとびとという虚構は哲学とは無縁である。著者は哲学の代りに『彼の抽象』を用いている。<sup>(53)</sup>このようにマルクスの批判は、ア・プリオリに構成された理念を現実に対置しているヘスに、それゆえ理念の世界から一步も出られないヘスに向けられているのである。ここでマルクスが社会主義（「公正なひとびと」！）に対してどういう態度をとろうと、まったく問題外である。<sup>(54)</sup>彼が求めていることは現実を問題にすること、ただそれだけである。その意味で、ヘーゲルはマルクスとまったく同じ批判をフィヒテに向けている。「次の様な珍奇な思想、それは思弁が存在するものをかえりみず、自身身のなかから編み出し、それでもって歴史にかかわり、歴史を素材のごとくあつかい、歴史をあるがままにしておかないで、この思想をもって律し、歴史をア・プリオリに構成する」という思想であるが、この珍奇な思想が哲学だとされるので

ある。<sup>(55)</sup>

このようなヘスの傾向は、理論的ドイツ、哲学的ドイツという世界史の役割分担のなかで正当化され、強化される。

「ドイツ的なみじめさ」のなかで模索されたドイツ変革の路線そのものが、かえってここでア・プリアオリに構成された理念にとどまることを、またそれを現実に対置することを保証する結果になっているのである。ヘスにとって「いわゆる実践的なものとは、ドイツにおいてはまさにこの世でもっとも実践的でないものであり、これに対してここでは理論的なものが真に実践的なもの」であった。<sup>(56)</sup> ドイツのジャーナリズムのあり方を論じた彼のこの記事は、その理由をこう述べる。

「というのも、ドイツでは真理はこれまでただ理論のなかに、精神のなかに存在しているにすぎないからである。」実際、

「ドイツを構成している三十八の国家においては、ある国家の法は他の国家の法に、ある憲法は他の憲法に矛盾している」ではないか。だから「ドイツにおいては、それ自体極端に矛盾した実践から出発して、社会状況にかんして一貫性あるどんな見解も形成されえない。」事実、レッシング、シラー、ベルネのような作家たちも実践ではなく理論から出発したし、そうすることがまたドイツ人の性格なのである。だからこそ「実践的な進歩がすべての歴史的な、ポピュラーな基盤を欠き、既存の法も、また世論のちからとしての現状の政治的教養も、この進歩の保証をあたえない国、そのような国では認識を、理論を、知的教養を促進し、そのようにして将来のほんとうの実践への道をひらくことのほうが、旧態を繕い、そのうえひとびとに対して何か法になかったものがおこなわれるのだとごまかすよりも、ずっと実践的であり、有用なのである。」<sup>(57)</sup> ここでヘスが理論的な「実践」を「ほんとうの実践」への暫定的路線として語ろうと問題ではない。彼はそうす

ることによって理論を「みじめなドイツ」から救い出し、現実とふれあうことのない理念の世界にとどまることを正当化しているにすぎない。ヘスの場合、そのように準備される「ほんとうの実践」とは、チェシュコフスキーの場合にもそうであったように、つねにア・プリアオリに構成された理念のなかにしか存在しないからである。こうして理論と実践を、理念と現実をつなぐあらゆる連関は断き切られ、理論は実践に、理念は現実にただ無媒介に対置される。だから現実はずね

に理念の批判の対象であり、理念はつねに当為として登場せざるをえない。これがヘスの哲学的共產主義の構想をささえる論理構造であることはもはや明らかである。それは、その後彼の思想のなかでバウアーの影響が顕著になり、はっきりと無神論の立場がとられるようになってからも、主体概念の変化こそあれ、基本的にかわることはなかったのである。<sup>(58)</sup>

注

(1) 『歴史知序論』は『ヨーロッパの三頭制』の序論でしばしば引用されるほかに、一八四〇年七月六日付のアオエルバッハ宛書簡にも登場している。Vgl. den Brief von Hess an B. Auerbach. Köln, den 6. Juli 1840. *HBw*, S. 61.

(2) Vgl. Hess, Die europäische Triarchie. *HS*, S. 81.  
「ヘーゲル主義はそれが精神独自の活動によつてはじめて最高のものによじのぼらなければならなかったがゆえに、精神を自然のうえに置いた。だが、このことに対して異議がとなえられなければならない。へ……へ……へ……事実、精神と自然は同一の本質存在であつて、なるほどここではこの形態、そこではあの形態で姿をあらわすけれども、『理念の秩序と連関は、事物の秩序と連関と同じである。[ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.]」(へへへ内は引用者による省略。以下これに準ずる。)

(3) *Ebd.*, S. 80.

(4) *Ebd.*, S. 90.

(5) *Ebd.*, S. 89. この点でヘスは、チェシユコフスキーには「本質的なものが欠けている」と言い、チェシユコフスキーが次の様にゲーテの詩を、それをモットーとして利用するため

行為の哲学とドイツ初期社会主義

に「改訂」したことを非難する。「靈が私を助けてくれる！急によい考えがうかんだ。自信をもつてこう書こう、最後に行為にならむ。」(*Ebd.* Vgl. auch Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 78.)

(9) Vgl. *Ebd.*, S. 77ff.

(7) *Ebd.*, S. 90. Vgl. Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's. Stuttgart 1837. *HS*, S. 18.

(8) Hess, Die europäische Triarchie. *HS*, S. 78.

(6) *Ebd.*, S. 79.

(10) *Ebd.*, S. 80.

(11) *Ebd.*, S. 82.

(12) *Ebd.*, S. 86.

(13) *Ebd.*

(14) この点にかんしてヘスは、ヘーゲルが実際には自由な行為の本質を認識しようとしたこと、しかし「ヘーゲルが望んだことは彼が実現したことは正反対」であったことを述べている。*(Ebd., S. 87.)* こうした、いわばエゾテリッシュなヘーゲルとエクソテリッシュなヘーゲルを分けて考える傾向は、このあと彼が『アテノイム』にのせた論文「ドイツ哲学の現代

的危機」のなかには、そのよみがえりがある。(Vgl. Gegenwartige Krisis der deutschen Philosophie, in: Athenäum, No. 40. Berlin 9. Oct. 1841. HS, S. 169f. 『全集』五ページ以下参照。) また、エンテリシムは、クーゲルとエクスンテリシムは、クーゲルを行徳の哲学とも題するや、その論じたものとして、イルティンクの次の論文を参照せよ。(Ilting, K.-H., Der exoterische und der esoterische Hegel. (1824-1831). Einleitung des Herausgebers zu G. W. F. Hegel's Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831. Edition und Kommentar von K.-H. Ilting, Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.)

(15) Vgl. Hess, Die europäische Triarchie. HS, S. 86.

(16) Ebd., S. 87. 巻末に註釈あり。

(17) Ebd., S. 89.

(18) Vgl. Ebd., S. 85.

(19) Ebd., S. 92.

(20) Ebd., S. 89f. このなかの「リッヒンハロフスキー」の批判の対象となる。本書「注(15)参照。

(21) Ebd., S. 86. 巻末に註釈あり。

(22) Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. HS, S. 42.

(23) Hess, Die europäische Trarchie. HS, S. 95.

(24) Ebd., S. 90.

(25) Ebd., S. 94.

(26) 私は残念ながら『コーロマンの三頭制』というこの同時代の書誌を入手するのことができなかったが、そのらの書誌として

は「ロマンティックメンテ」および「シムニーナー」が——後者は比較的詳細に——紹介している。Vgl. Cornu/Mönke, Einleitung zur HS. HS, S. XXIII. 邦訳「三〇ページ参照。Vgl. auch Silberner, S. 87f.

(27) Vgl. HS, S. XIXf. 邦訳「十一ページ参照。Vgl. auch Silberner, S. 74ff.

(28) Hess, Die europäische Triarchie. HS, S. 150.

(29) Goldmann, E., Die europäische Pentarchie. Leipzig 1839. 本書の「序」に註釈が末尾にある。

(30) Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. HS, S. 65. Vgl. auch den Brief von Hess an B. Auerbach. [Poststempel: Köln, 15. März (1840)]. JHBw, S. 60.

(31) Hess, Die europäische Triarchie, HS, S. 93.

(32) Ebd., S. 93f.

(33) Ebd., S. 96.

(34) Ebd., S. 95.

(35) Ebd., S. 150.

(36) Ebd., S. 159f.

(37) Ebd., S. 160.

(38) Ebd., S. 95.

(39) Vgl. Ebd., S. 154.

(40) Cf. Engels, Progress of Social Reform on the Con-

inent. *Collected Works*, Vol. 3, pp. 392-393.

- (47) Vgl. Marx, Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen.“ in: Vorwärts!, Nr. 64. vom 10. Aug. 1844. *MEW*, Bd. 1, S. 405. 『全集』第一卷'四四二ページ参照。
- (48) Brief von B. Bauer an K. Marx. Bonn, 31. März 1841. *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, 3. Abt., Bd. 1 Berlin 1975, S. 355. (以下 *MEGA*<sup>2</sup> と略称。)
- (49) 良知 カ' 「マルクス・エンゲルスにおける四八年革命論の基礎構造」 同編『〔共同研究〕一八四八年革命』大月書店一九七九年'所収'三十三ページ。
- (50) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. *MEW*, Bd. 1, S. 383. 『全集』第一卷'四〇二ページ参照。
- (51) Brief von Hess an Auerbach. Bonn, den 10. März 1841. *HBw*, S. 73.
- (52) Vgl. Brief von Hess an Auerbach. Köln, den 2. Sep. 1841. *HBw*, S. 79f.
- (53) Vgl. Hess, Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie. *HS*, S. 169f. 『論集』'五ページ以下参照。
- (54) *Ebd.*, S. 170. 『論集』'九ページ参照。
- (55) ヘスがライン新聞社創設にはたした大きな役割について、ロルヒオムメンケ' またシルバーナーが詳しく論じている。Vgl. Cornu/Mönke, *HS*, S. XXVIIff., auch *Silberner*, S.

行為の哲学とドイツ初期社会主義

91ff.

- (56) Hess, Deutschland und Frankreich in Bezug auf die Centralisationsfrage, in: Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, Nr. 137, Beiblatt. Köln, 17. Mai 1842. *HS*, S. 175f. 『論集』'十一ページ以下参照。
- (57) *Ebd.*, S. 176. 同'十一ページ参照。
- (58) Vgl. *Ebd.*, S. 179. 同'二〇ページ参照。
- (59) Marx, [Die Centralisationsfrage in Bezug auf sich Selbst und in Bezug auf das Beiblatt der Rheinischen Zeitung zur Nr. 137, Dienstag 17. Mai 1842]. *MEGA*<sup>2</sup>, 1. Abt., Bd. 1, S. 171. なお'マルクスのこの批判は未完の草稿であるが'彼がなぜそれを完成しなかったのか' またなぜ発表しなかったのかは不明である。(Vgl. *Ebd.*, Apparat, S. 1006.)
- (60) シルバーナーはヘスの「公正なひと」が社会主義社会をあらわし'「当時まだ社会主義に敵対していたマルクス」はこのくスの見解を批判したとみているが'「公正なひと」が社会主義社会を示していることはたしかであるとして'後半の見解はまことに的はずれである。(Vgl. *Silberner*, S. 113.)
- (61) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 25.
- (62) Hess, Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich, in: Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, Nr. 163, Beiblatt. Köln, 12. Juni 1842. *HS*, S. 180.

(15) *Ebd.*, S. 181.

(16) ヘスはすでに一八四一年末から四二年の春にかけて、バウアーの講義に出席してゐるが、(Vgl. den Brief von Georg Jung an Arnold Ruge in Dresden; Köln 1841 Nov. 29. *K. Marx und F. Engels historisch-Kritische Gesamtausgabe*, I. Abt., Bd. 1, 2. Halbband. Berlin 1929, S. 262. Vgl. auch den Brief von B. Bauer an E. Bauer. Bonn, den 3. März 1842. Bruno Bauer und Edgar Bauer, *Briefwechsel während der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin Charlottenburg 1844. Aalen 1969, S. 180.) バウアーの影響は彼の『二十一ボーゲン』論文および『われわれの望むもの』において頂点に達する。そこではすでに述べたように、自己意識的な自我の「自己産出」が歴史の運動の中心にすぎられ、しかも、歴史における一連の精神の自己産出がバウアー的に「個体の無限の連鎖」としてノミナリストックにとらえられている。(Vgl. Hess, *Philosophie der That*. HS, S. 212. 『論集』六八ページ参照。) しかし、ヘスは自己意識的な自我の能動性を中心にするながらも、バウアーのような批判対大衆の構造をとりはしなかった。ヘスの場合、理論はたしかに「真に実践的なもの」(Hess, *Tagespresse in Deutschland und Frankreich*. A. a. O.) であり、「自由な自己意識」は「不自由な偏狭さ」と闘わなければならなかった。(Hess, [Was wir wollen.] 1843 Mai. HS, S. 237.) だが、「自由な自己意識がやま

たげられずにみずからの実を示しうるためには、その対立物である不自由な個体を無視したり、ひからびた神学の文句でもっともみ消したりしてはならな」かった。彼にとって、外的規定ではなく、自由な自己規定こそが自由な精神の概念であったから、精神の自己規定を阻害する「教育手段の偶然性」は、それゆゑに「偶然的占有、物的所有は精神のもっともうちじめる」制限として原則的に否定されなければならな」かったのである。(Ebd., S. 241f.) ヘスはこのようにバウアー的な路線をとりながらも、バウアーのように大衆を「精神の真の敵」(Bauer, B., *Neueste Schriften über die Judenfrage. Allgemeine Literatur-Zeitung*. Hrsg. von B. Bauer. Heft I. Charlottenburg 1844, S. 3.) とみなす「孤独な」批判者の道をとらずに、私有財産制度の批判にむかうのである。しかし彼は基本的にはバウアーと共通するものをもっていた。だからこそ、バウアーに対して、のちにマルクスがおこなおうとした批判(ドイツ的イデオロギーの批判)の意味を彼は理解することができたのである。(Vgl. den Brief von Hess an Marx. Köln, den 3. Juli 1844. W. Mönke, *Neue Quellen zur Hess-Forschung*. Berlin 1964, S. 93f. Vgl. auch den Brief von Marx an L. Feuerbach. Paris, 11. Aug. 1844. MEGA<sup>2</sup>, 3. Abt., Bd. 1, S. 63ff.)

しかし、バウアーの影響は一八四三年末ごろにはヘスのなかで急速に弱まり、代って、それまで部分的にしか表面にあらわれなかったフオイエルバッハの影響が顕著になる。(Vgl. Hess,

Briefe aus Paris, in: Deutsch-Französische Jahrbücher. Paris 1844. HS, S. 269. Vgl. auch *Stuke*, S. 238f.) しかし理念と現実の無媒介な対置という彼の思惟構造は維持される。ただ「完成されたドイツ哲学」として、ヘーゲルの代りにフォイエルバッハが、(Hess, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*. HS, S. 295. 邦訳、三六二ページ参照。) また「共同の状態」の代りに「有機的な共同体」(Hess, *Ueber*

das Geldwesen, in: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform, Bd. 1. Darmstadt 1845. HS, S. 347.) が措定されればよかった。こうして、「真正」社会主義の基礎が形成されることになるが、その詳細について、特に行為の哲学とフォイエルバッハにおける直接性との関係について、またヘスの『貨幣論』とマルクスとの関係については別稿であらためて論じたい。

#### 四 結 論

ヘーゲル哲学から行為の哲学を導き出し、それによって社会主義、共産主義を基礎づけるヘスのところのみが、理論的に見るならば、まったく挫折していることは明らかである。その挫折はすでに行為の哲学にはじまっていた。行為の哲学においては、実践はつねに理論の完成を前提としていた。チェシニコフスキーにとって行為は「思惟の成熟をまっけてはじめて、その真の行程に足を踏み入れることができ<sup>(1)</sup>」たし、ヘスにとっても、「絶対的な精神の行為は、へ………思惟の内面性とその学問的完成、すなわち絶対的観念論を前提として<sup>(2)</sup>」いた。しかし、そうした前提のもとに提起された実践は、歴史の客観的過程が切りすてられ、主義主義が極限化されたところに成立していた。それは、その前提である理論(ヘーゲル思想)との断絶を意味していた。理論の完成という彼等のヘーゲルに対する無批判な承認は、かえってヘーゲルに対するもつとも否定的な態度であった。それは彼等がヘーゲル思想に現われた現実をつかむことさえ不可能にしたのである。彼等にとって、ヘーゲル思想はたんに形式上の原理にすぎなかった。こうして、彼等の提起する実践はあらゆる連関から切り離され、絶対的な意味でア・プリオリに構成された理念の世界に舞い戻る。それは結局のところ実践の仮象にすぎなかったのである。<sup>(3)</sup>

しかし歴史的に見れば、ヘスのころみは、そしてチェシニコフスキーの行為の哲学さえもが——彼自身はポーランド出身であるにもかかわらず——哲学のなかでしか世界史的現在に立つことのできないドイツの所産なのである。すでに述べたように、「歴史的ドイツ」が世界史的には過去に属しているとすれば、未来を問題にするために、ひとはいつでも「哲学的ドイツ」から出発しなければならなかった。だから未来の構想は現実からではなく、概念から構成されなければならなかった。彼等が出発点においてヘーゲルを批判の対象としながらも、つねにヘーゲルに依存しなければならなかったのはこのためである。しかも彼等はヘーゲルが現実から、「矛盾の『こやし』の真只中<sup>(4)</sup>」から引き出した論理を、純粹に論理として展開した。だからどうしても概念が先行し、ちょうど彼等がともにヘーゲルの「理性」を攻撃したように、純粹な概念の展開に矛盾するリアルな内容は切りすてられた。それゆえ彼等の歴史構成は恣意的にならざるをえなかったのである。だが、こうした認識構造が、「哲学的ドイツ」と「歴史的ドイツ」の分裂の産物だとすれば、それはまた歴史そのものが展開することによってのり越えられる運命にあった。哲学的共産主義は、まじかに迫ったドイツのプロレタリアートの登場とともに、科学的社会主義に道を譲らなければならなかったのである。<sup>(5)</sup>

注

(1) Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 146.

(2) Hess, *Die europäische Triarchie*. HS, S. 78.

(3) この点から言えば、彼等の実践概念はマルクスそれと決定的に異なる。チェシニコフスキーと「フォイエエルバッハ・テーゼ」におけるマルクスの実践概念の近似性を強調するものとして次の文献を参照せよ。Avineri, Shlomo, *The Social and*

*Political Thought of Karl Marx*. Cambridge 1968, pp.

124-130.

(4) Marx, *Theorien über den Mehrwert*. MEW, Bd. 26, 3. Teil, S. 80. 『全集』第二六卷、第三分冊、一〇四ページ参照。

(5) 以上の考察から、当然ながらここで同時代のマルクスの構想が問われることになる。そこで、それを簡単に述べれば、マルクスの構想は総体性の構想であったということである。たしかに彼は、学位論文のなかで、「それ自身のうちで自由になった理論的精神が実践的エネルギーとなり、意志としてアメントの冥府から歩み出て、精神なしに現存している現世の現実

たちむかうのはひとつの心理法則である」(Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEGA<sup>2</sup>, 1. Abt., Bd. 1, S. 67f.) と主張するが、むしろチェルニコフスキーやヘスと同一の精神状況のなかにある。しかし、マルクスにとってそのような緊張関係にはいる哲学は、「精神なしに現存している現世」と同様、ひとつの抽象態にひきまげられる。哲学はこの緊張関係のなかでたんに理念という規範として一方的に現世を律するのではない。それは現世との矛盾にとりつかれている。哲学と現世とはこの闘いのなかでたがいに内在批判をおこない、批判されることによってみずからの抽象性を克服する。かくて「世界の哲学化は同時に哲学の世界化」(Ebd., S. 68)である。だから、マルクスにとって哲学は現世に対する批判であるだけでなく、現世のなかに身を投じ、現世そのものの内的法則をさぐらなければならなかった。それは「現実的なものそのものなかに理念を追求する」(Brief von Marx an Heinrich Marx, Berlin, 10./11. Nov. 1837, MEGA<sup>2</sup>, 3. Abt., Bd. 1, S. 15f.) リアリズムである。すでに言及したマルクスのヘスに対する批判は、まさにこうしたリアリズムにもとづいていたのである。このようなマルクスの総体的構想が、のちのマルクスにおける科学の問題とともに、変革主体形成の理論とどのようにつながっているのかを説明することは興味深い課題である。この点については、次の文献が示唆に富んでいる。良知 力、「抽象的唯物論は抽象的唯心論であること、——若きマルクスにおける構想力の論理——」、