慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題(下) : ヘーゲル左派における世界史構想の二律背反をめぐって
Sub Title	Moses Hess and the problems of Hegelianism (II)
Author	神田, 順司(Kanda, Junji)
Publisher	三田史学会
Publication year	1983
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.53, No.1 (1983. 5) ,p.61- 77
JaLC DOI	
Abstract	In seinem denkwurdigen Aufsatz stellt Lukacs Moses Hess als einen durchaus gescheiterten Vorganger von Marx dar. Es handelt sich aber dabei nicht um eine biographische Darstellung. Er versucht vielmehr am Beispiel des Scheiterns von Hess den wirklichen Zusammenhang zwischen Hegels realer Dialektik und dem Marxismus aufzuzeigen. Sein Hess-bild zeigt daher nicht Hess selbst, sondern vielmehr Hess als einen typischen Vertreter der Hegelschen Linken, deren Versuche, die reale Dialektik von Hegel kritisch zu ubernehmen, vollig scheitern. Mit andern Worten steht es vor dem Hinter-grund der Hegelschen Linken. Dieses Hess-bild ist zwar seiner Fragestel-lung gemass ganz zutreffend. Aber wenn es die Aufgabe der Geschichts-schreibung ist, Zusammenhange zwischen theoretisch begrtindeten All-gemeinheiten und den Besonderheiten, die in der konkreten Geschichte liegen, darzustellen, so kann man sagen, dass das Hess-bild von Lukacs auf diesem Niveau allzu verallgemeinert ist. Seiner Personlickeit nach war Hess nicht von vornherein Hegelianer. Er bezeichnete sich durchaus als Spinozisten. Und als Spinozist versuchte er in der Geschichte Gott zu finden und die Weltgeschichte als Heilsgeschichte darzustellen. Erst in Verbindung mit diesem konkreten Geschichtsbild trat der Hegelianismus in seinen Gedanken hervor. Damit ist er objektiv Hegelianer und gehort zur Hegelschen Linken. Aber sein Hegelianismus ist kein rein logisch aufgefasster, sondern erscheint als die konkrete Konstruktion der Weltgeschichte. Diese Geschichtskonstruktion war aber mehr oder weniger der Hegelschen Linken allgemein. Sie versuchte in der ideologischen Erhebung am Vorabend der achtundvierziger Revolution ihre Zeit gedanklich zu begreifen. Wie schon Hegel versuchte sie die Bedeutung der Gegenwart zu verstehen, indem sie den Gang der Weltgeschichte gedanklich noch einmal durchlief. Sie zeigte damit die Prozesshaftigkeit der Gegenwart auf und setzte die Gegenwart in ein Verhaltnis zur Zukunft. Das war auch ein Versuch, das auf die Gegen-wart beschrankte System Hegels zu durchbrechen und von der Theorie zur Praxis uberzugehen. Aber durch diesen Versuch loste sich die Hegelsche Linke von der realen Geschichte, insofern als sie diesen Versuch nur auf rein logische Weise machte. Daran hat Lukacs scharfe Kritik geubt. Die Hegelsche Linke trennte sich jedoch nicht vollig von der realen Geschichte. Sie begriff auf die schon erwahnte Weise die historische Bedeutung der Gegenwart und erfasst die darin liegenden Momente fur die zukunftige Entwicklung. Aber diese Auffassung war historisch bedingt. Je genauer die Vertreter der Hegelschen Linken ihre Gegenwart begriffen, desto klarer wurden sie sich der Zuruckgebliebenheit Deutschlands bewusst. Obwohl die Gegenwart, von der aus der Gang der Weltgeschichte gedanklich nachvollzogen wird, immer die Gegenwart als das Resultat der Weltgeschichte sein muss, war ihre Gegenwart nicht mehr die weltgeschichtliche. Trotzdem versuchten sie in der weltgeschichtlichen Gegenwart zu stehen. Und es ist gerade die vielschichtige Konstruktion der Weltgeschichte, die das ermoglichte. Sie teilten entsprechend den eigentumlichen Charakteristika der modernen europaischen Nationen den Entwicklungsgang der Weltgeschichte in verschiedene Schichten ein und bestimmten die deutsche Nation als Theoretiker der Weltgeschichte. Damit versuchten sie die Weltgeschichte theoretisch zu tragen. Aber sie waren damit dem theoretischen Standpunkt Hegels verhaftet, einem Standpunkt, den sie schon uberwunden batten. Darin besteht die Antinomie in der Geschichtskonstruktion der Hegelschen Linken. Diese Geschichtskonstruktion und die darin liegende Antinomie sind jedoch ebenfalls nur eine Allgemeinheit bei ihnen. Die Weisen, auf denen sie die Gegenwart in den Geschichtsprozess auflosten, waren verschieden und sie teilten die Weltgeschichte weniger bewusst in verschiedene Schichten ein. Das gilt auch fur Hess. Er hielt sich fur einen Spinozisten, und es gab verschiedene andere Elemente in seinem Denken. Aber in seinem Geschichtsbild trat der Hegelianismus in der Form dieser vielschichtigen Geschichtskonstruktion gerade als der Zeitgeist auf, und spielte in der geistigen Entwicklung von Hess die bestimmende Rolle. Die vorliegende Studie stellt sich also die Aufgabe, den Entstehungsprozess dieser antinomi-schen Konstruktion der Weltgeschichte am Beispiel von Hess und zwar seiner Personlichkeit entsprechend zu untersuchen.
Notes	論文

Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19830500-0061

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.

モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題（下）

——ヘーゲル左派における世界史構想の二律背反をめぐって——

神田順司

目次

一　ルカーチのヘス研究とヘスにおけるヘーゲル主義
二　ヘスにおけるスピノザ主義とは何か
三　失われた神と『人類の聖なる歴史』（以上前号）
四　ヘーゲル的世界史と未来
　——非哲学としての行為の哲学——（以下本号）
五　行為の哲学と世界史の重層的構想
　——ひとつのモデルとしてのハインリッヒ・ハイネ——
六　世界史重層化の論理構造
　——ヘーゲル左派における世界史構想の二律背反——

四　ヘーゲル的世界史と未来

——非哲学としての行為の哲学——

ヘスの救済史の試みは、結局それが恣意的構成の域を出なかったとしても、世界史をひとつのトータルな全体としてとらえる試みであった。彼は未来をも含むそのような総体としての歴史のなかで現代の意味を明らかにし、未来への媒介契機を見出そうとする。だから、歴史を総体としてとらえるこの姿勢が彼をチェシコフスキの『歴史知序論』[1]へと向わせたとしても、それはけっして偶然ではなかった。ヘスはポーランド出身のヘーゲル主義者がヘーゲルを乗り越える試みとして描いたこの著作を熱心に読み[2]、その行為の哲学の思想を彼の第二作『ヨーロッパの三頭制』に積極的に取り入れる。しかしヘスが『歴史知序論』に共感を示したのは、たんにこの著作が歴史を、未来をも含む総体としてとらえていたからだけではない。チェシコフスキもまた、そのように世界史の総体に組み込まれた未来の国を神の国として位置づけていたのである[3]。ヘスは、世界史に見出そうとするの神の意味はちがっていたとしても、このような共感に支えられてみずからの処女作を『歴史知序論』の試みと重ね合わせる。彼のあの混乱した救済

史がここでは明晰な論理で貫かれた――しかし、きわめて形式主義的な――『歴史知序論』と同じく、「ドイツ哲学から出て行為へと移る積極的移行」をなすものとして自覚されるのであった。[4] だがこのような行為の哲学への傾倒は、ヘスを彼がこれまで示してきたような歴史内在的姿勢とは正反対の方向へと導いていった。それはヘーゲル的世界史を乗り越えようとする非哲学の道である。しかし、それもまたひとつのヘーゲル左派的な道であった。

ヘーゲルにとって世界史とは現在の立場からなされる歴史の総括である。それは、すでにわれわれが無意識のうちに生活の基盤としているような知識や文化や制度などの歴史の成果（「基体（Substanz）」）を、こうした成果を生み出した歴史（精神の足跡）を意識においてあとづけることによって自覚化していった、その過程である。[5] そのような自覚の過程をつうじて、現在は「本質的に不変の存在としてではなく、具体的な現在として、すなわちひとつの歴史過程の成果として」[6] とらえ返される。それはもはや硬直した現在ではなく、未来への生成過程のなかにある現在となる。そしてここに現在に踏みとどまりながら未来を見据えるヘーゲルのリアリズムがあった。しかし彼があらゆる当為を拒絶し、現在という直接態に即そうとすればするほど、この自覚の過程は現在の正当化として現われてくる。現在を起点とし終点とする円環行程は閉じられた円環となり、「弁証法からふたたび形而上学が生まれる」[7] のである。「無批判な実証主義」というマルクスのヘーゲル批判はまさしくこの点に向けられていた。[8] 彼は、ヘーゲルにあってはもはや歴史の追認以外のどのような機能ももちえない理論を世界精神の目玉としての哲学者にたとえる。「哲学者というものは、歴史をつくる絶対精神がその運動のなりゆきをあとから追いかけて自覚するためのたんなる器官として現われるにすぎない。歴史に対する絶対精神の関与は、つきつめれば、あとから追いかけるというこの哲学者の意識にかぎられる。というのも、絶対精神は現実の運動を無意識におこなってしまうからである。だから哲学者があとからやって来るのである。」[9] こうしてヘーゲルが描く世界史は、このような閉ざされた円環行程のなかでゲルマン的国家の成立史となる。[10]

チェシコフスキの批判は、したがってこの閉ざされた円環の構造そのものに向けられる。しかし、それはさしあたりヘーゲルが未来認識を拒否したために陥った矛盾をつくことからはじめられる。ヘーゲルは「われわれがとうていまだ歴史の終極に達していない」にもかかわらず、歴史を完結させてしまった。[11] それはヘーゲルが、「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」と考えていたからである。[12] しかし「神の本質、自由の本質、不死性の本質を把握することが理性の可能性のうちに存するならば、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いなくてはならないのか。」[13] このヘーゲルの態度は、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、「のちの哲学が純粋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、いまやヘーゲルの似かよった偏見を同じように乗り越えることが歴史哲学の使

命なのである。」[14] こうしてチェシコフスキの「未来の本質の認識を思弁に返還せよという要求」が成立する。[15]「未来認識の可能性がなければ、また人類の使命の実現された姿を表現する歴史の総括的部分たる未来がなければ、世界史の有機的かつ理念的な総体ならびに必当然的な過程を認識することなどできはしないのである。」[16]

このような要求にもとづいて、チェシコフスキは未来認識を否定するヘーゲルの論理構造、すなわち閉ざされた円環そのものを突破しようと試みる。だが、その試みはけっして力づくの突破ではない。彼はひとりのヘーゲル主義者としてヘーゲルに哲学の完成を認めることによって、そのような円環に支えられた哲学そのものを捨て去るのである。ヘーゲルは「哲学がなしうる最高のものをなしとげた。」[17] 人類はヘーゲルをつうじて自覚のあゆみを終え、言葉の真の意味で「意識に達した。」[18] だとすれば、これまで「事実（Thatsache）」という意識から独立した受動的な出来事[19]をあとから追ってきた哲学（世界精神の目玉！）はもはやその役割を終える。それと同時に「事実」も自覚のなかに取り込まれ、これまでのように意識から独立した「事実」ではなくなる。現代とはまさにこのような「事実の転機」[20]にさしかかった時代である。だから人類は真の意味で自覚に達したものとして、これからは出来事を自己のうちから自由に生み出せばよい。それがチェシコフスキの言う「行為（That）」であった。それはもはや主観の意図から乖離することのない主客同一的出来事である。[21]

このようにチェシコフスキは、ヘーゲルに円環の完成を認めることによって円環構造そのものを捨て去る。それによって彼は円環構造に支えられていた哲学の時代に終止符を打ち、未来に「絶対的意志」の時代を展望する。[22] しかしこのようにしてうち立てられた総体としての歴史は、きわめて単純な実践の過程を歴史に適用したものにすぎなかった。彼にとってヘーゲルにおいて完成する哲学の時代は、いわば実践過程における対象認識に相応していた。そうして対象認識の完成とともに実践がはじまる。それが未来であった。だからこのような図式主義のなかで、ヘーゲルが築きあげたあのリアルな円環的な認識構造は、無思慮にも対象認識の時代としての過去の世界に葬り去られるのであった。チェシコフスキにとって世界史をあとづける自覚のあゆみはもはやありえなかった。したがって歴史そのものも存在しえなかった。彼が未来にひらいた道はまさしく非哲学の道であり、非歴史の道であった。未来の契機を世界史認識に取り入れ、世界史を総体としてつかむというこの試みはかえって歴史と断絶し、無媒介なユートピアを描き出すのである。そしてヘスがこのようなチェシコフスキの立論を取り入れたとすれば、彼もまた非哲学の道、非歴史の道をあゆむことになる。それは彼が救済史のなかで示した、未来への媒介契機を歴史内在的にとらえる姿勢とは明らかに矛盾する道である。しかしこの道はヘスがあゆんだひとつの道であった。

註

(1) Cieszkowski, August von, *Prolegomena zur Historiosophie*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1838. Nendeln/Liechtenstein 1976. (以下 *Prolegomena* と略称)

尚、チェシコフスキの行為の哲学については、拙稿（「行為の哲学とドイツ初期社会主義」三田史学会編、『史学』第五〇巻記念号　一九八〇年十一月）の第二章で多少詳しく論じてある。

（2）　くスはこの著作を友人にも送付している。Vgl. den Brief von Hess an B. Auerbach. Köln, den 6. Juli 1840. *HBw*, S. 61.

（3）　Vgl. Cieszkowski, *Prolegomena*, S. 20.

（4）　Hess, Die europäische Triarchie. *HS*², S. 83.

（5）　Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1970, S. 31ff.

（6）　Lukács, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. *A. a. O.*, S. 249.

（7）　*Ebenda*, S. 250.

（8）　Marx, K., Ökonomisch-philosophische Manuskripte. *MEW*, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 573.

（9）　Marx/Engels, Die heilige Familie. *MEW*, Bd. 2, S. 90.

（10）　Vgl. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1970, S. 242ff.

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

（12）　*Ebenda*, S. 9.

（13）　*Ebenda*, S. 10.

（14）　*Ebenda*, S. 9f.

（15）　*Ebenda*, S. 8.

（16）　*Ebenda*, S. 9.

（17）　*Ebenda*, S. 124.

（18）　*Ebenda*, S. 96.

（19）　*Ebenda*, S. 17f.

（20）　*Ebenda*, S. 19.

（21）　Vgl. *ebenda*, S. 18 und 116.

（22）　*Ebenda*, S. 114.

五　行為の哲学と世界史の重層的構想

――ひとつのモデルとしての　ハインリッヒ・ハイネ――

たしかに行為の哲学はくスの『ヨーロッパの三頭制』を支えるひとつの柱であった。すでに述べたように、彼はこの著作の序文にチェシコフスキの立論を取り入れ、それをこの著作の基礎理論として展開する。しかしくスはチェシコフスキの見解をそのまま受け入れたわけではない。彼は自覚的にはスピノザ主義者として、自然を精神の下位に置いたヘーゲルを批判し[1]、あるいは救済史の立場から神の認識の発展史に行為の発展史を並行させる。それによって世界史は精神と自然とが無媒介に一体化している「客観的な精神の行為」にはじまり、精神が自覚的になって、思惟の内面に立ち帰る「主観的な精神の行為」を経て、精神と自然との自覚的な統一態である「絶対的な精神の行為」に至る過程として描かれる[2]。しかしそれと同時に彼のスピノザ主義も行為の哲学によってとらえ返され、スピノザそのひとが「絶対的な精神の行為」の始元に位置づけられる。「主体であるとともに客体でもある絶対的なものこそスピノザの実体である。だから絶対的な精神の

行為は、即自的にはすでにスピノザとともにはじまっていたのである。」[3]だが、ヘスがチェシコフスキの見解にこのような恣意的修正を加えたとしても、ヘーゲル的円環構造を捨て、行為に移るという基本的構図に変りはなかった。彼もまた、ヘーゲル哲学を「絶対的な精神の行為」の内部にあって、この行為についての自覚を完了した立場と認めつつ[4]、次の様に述べるのであった。「主観的な精神の行為が人類史のなかで没落したように、絶対的な精神の行為の媒介過程、すなわちドイツ哲学もまた最後にはそれ独自の論理によって没落するであろう。それはみずからのうちに沈潜し、最後にみずからをあらゆる差異の絶対的統一として把握する。しかしそれによって必然的に媒介活動は止み、ふたたび行為がはじまらなければならない。」[5]こうしてヘスもまた非哲学の道をあゆむ。それは歴史と断絶したところにひらけるユートピアの道であった。そしてそのかぎりで、チェシコフスキを批判することによってヘスを批判したルカーチは正しいのである。

だが、ヘスが処女作において示したあの歴史内在的姿勢がここで失われてしまったわけではない。むしろヘスは世界史の終極に位置すべき実在的な意味での「絶対的な精神の行為」の世界に至る媒介契機を歴史内在的につかもうとする。それが「ヨーロッパの三頭制」というテーマであった。しかも、彼はそのような未来への媒介契機をドイツの現状からとらえようとする。彼はそれを西欧近代諸国民のそれぞれの特質的エレメントにおいて分析する。しかしそのようにしてつきとめられたドイツの未来への道は、非哲学の道という行為の哲学の基本姿勢に反して、哲学的な道であった。これは明らかに二律背反である。だがこの二律背反は、行為の哲学を掲げる彼が歴史に即そうとするかぎり避けられない二律背反であった。

ところでヘスの『ヨーロッパの三頭制』という著作は、その標題が示しているように、同時期に同じオットー・ヴィーガント書店から出版された『ヨーロッパの五頭制』に対する反論のかたちをとっている。ヘス流に言えば「ロシアのソフィスト」[6]、カール・エドゥアルト・ゴルトマンによって記されたこの『五頭制』の主張は、フランス、イギリス、オーストリア、プロイセン、ロシアの五頭体制の確立であり、ロシア的な「自制（Sich-selbst-Maaßgeben）」[7]を模範とした協調的ヨーロッパの形成である。それは要するにウィーン体制の弁護論であった。これに対して西欧の立場を代表し、ヨーロッパはイギリス、フランス、ドイツの三頭制でなければならないと説いたのがヘスの著作である[8]。だが、それはあくまで外面的な形式であり、形式的な帰結にすぎない。むしろ彼はこの三頭制を支える構造のなかに未来への媒介契機を描いていた。それはきわめて哲学的な論理によって組みあげられた構造であった。だから彼の三頭制の構想は、同時代の書評が指摘しているように、「五頭制という外交官的発想」に対置された「三頭制という哲学的・歴史的理念」[9]である。

こうして未来への媒介契機として描かれた三頭制を支える構造が世界史の重層的構想である。それは、したがってイギリス、フランス、ドイツのたんなる連合構想ではない。ここではこれら三国のそれぞれが独自のエレメントにおいて未来を追求する。しか

もそれらは歴史的発展過程のなかでさらに重層化されている。イギリスは政治的実践の国として、世界史の最先端に立っている。それを人倫の国フランスと哲学の国ドイツがあとから追っている。そして未来への突破口はイギリスで生ずる社会革命によって開かれるのである。『三頭制』のテーマに着手したばかりのヘスはこのような構想を友人にこう伝えるのであった。「かってドイツが社会革命の根拠づけの場であり、フランスがそれの伝播の場であったように、いまやイギリスは社会革命が勃発する場であるように思われます。」(10)

ヘスのこのような構想は、しかしけっして例の恣意的構成に属するものではない。それはあとで述べるようなヘーゲル的な論理に支えられていたのである。とはいえ、ヘスがヘーゲル主義者として独自の仕方でヘーゲルの論理を歴史に適用しているのではない。たしかにこの時期のヘスはすでにボン大学で哲学を聴講し(11)、哲学的にもそれなりの教養を身につけていた。『ヨーロッパの三頭制』における個々の叙述もまた、彼がヘーゲルについて一定の知識をもっていたことを示している。しかし、彼はこのような世界史の重層的構想をむしろハイネのドイツ革命の構想から得ていたのである。

ハイネもまたヘーゲル左派のひとりであった(12)。彼はその著書『ドイツの宗教と哲学の歴史』のなかでドイツ革命の構想を描く。それはヘーゲル左派的世界史構想の最初の試みであった。彼はそこでドイツ革命への道を世界史の重層構造のなかからつかもうとする。彼にとってフランスが政治革命の国であるとすれば、ドイツは哲学革命の国であった。フランスで「あらゆる権利が認められ、王政という旧社会体制の基礎が打ちこわされたのに対して、……ドイツではあらゆる思想が認められ、理神論という精神的旧体制の基礎が崩されたのである(13)。」しかし、このふたつの革命の国はたんなる並存関係にあるのではない。ハイネにとって目標はあくまでドイツの政治革命であった。その意味でフランスは政治革命の国として先進国であり、世界史の最先端、すなわち世界史的現在に立っている。したがって、この点からすればドイツは後進国である。だがドイツは哲学の国として、理論的には世界史的現在に立つことができるのである。このような世界史の重層的構想のなかで、ハイネはまさにヘーゲル主義者としてドイツ政治革命への道をつきとめる。――ドイツはフランスの政治革命に相当する革命をただ理論のなかで経験してきたにすぎない。だが、ドイツは革命を理論のなかで、思惟（Denken）のなかでとらえてきたからこそ、その革命は現実の政治革命のように特殊性にとらわれた一面的革命ではない。それは思惟の解放作用(14)をつうじて、その本質においてとらえられた革命である。無論、それはまだ革命の理念でしかない。しかしその理念は本質において把握された革命の理念であり、したがってラディカルな革命の理念なのである。そしていまやこうした「哲学革命は終り、ヘーゲルがこの革命の大きな円環を閉じた(15)。」だから、ラディカルな認識が完了したところにはじまる実践もまたラディカルなのである。もちろんこのような論理展開をハイネ自身が明らかにしているわけではない。しかし、すくなくとも彼は構造的にはこう考えていた。彼

がヘーゲルに通じたひとりの詩人として描いたドイツ政治革命への展望は、明らかにこうした論理構造に支えられていたのである。「私が思うには、われわれのような理論的民族は宗教改革からはじめなければならなかった。そしてそのうえではじめて哲学に従事することができ、それが完成したあとになってはじめて政治革命に移行できるのである。結局、私はこういう順序がまったく理性的であると思う。哲学が思索するのに用いた頭をその後革命が何らかの目的のために切り落すことはできる。しかし革命が哲学よりも先に起るようなことがあって、頭を切り落してしまったならば、哲学はもはや頭を使うことなどできなかったであろう。だがドイツの共和主義者諸君、心配は無用だ。ドイツの革命は、それがカントの批判を、フィヒテの先験的観念論を、それどころか自然哲学をも前提としているからといって、なまぬるい穏かな結果になることはない。すでにこうした原理によって革命のちからは発展し、それが突如おどり出て、世界を驚かすことのできる日を待ちかまえているだけである。」[16] こうしてドイツの政治革命は、「それとくらべたらフランス革命など無邪気な牧歌としか思えないような」[17] ラディカルな革命となる。その時にこそドイツの政治的現状はフランスの現状を越えた世界史的現在とトータルなかたちで一致するのである。

このようにハイネの『ドイツの宗教と哲学の歴史』は、たんにスタール夫人に対する反論でもなければ、またドイツ人とフランス人の相互理解のための書物[18]でもなかった。それはまさしく祖国ドイツに向って書かれたドイツ革命の構想であった。[19] しかもその革命は、世界史の重層的構想のなかからヘーゲルの論理にもとづいて見定められた未来の革命であった。しかし彼のこの構想もまた、ヘーゲルに「哲学革命の円環」の終結を認めることによって哲学そのものを捨て、政治革命へと移るひとつの行為の哲学であった。その意味でハイネもヘーゲル左派的世界史構想の二律背反にとらわれている。彼の非哲学の道もまた哲学によって支えられていたのだから。とはいえ、彼のドイツ政治革命の構想は、変革を迫られているにもかかわらず、変革主体を欠いた、後にも先にもゆけないドイツ的みじめさ[20]のなかで未来を指し示すすぐれた構想であった。それを同時代人たちが見のがすわけがなかった。同じ「青年ドイツ派」に属するヴィーンバルクはハイネのこの構想を「世界史的才知の極致」と評するのであった。[21]

ヘスもまたハイネの構想に魅せられたひとりである。彼は、すでに見たように『ドイツの宗教と哲学の歴史』を読み、その構想を処女作に積極的に取り入れていた。それだけではなく、彼はハイネのこの作品の書評を書き、それをメンツェルに送った手紙のなかで「ハイネの作品にあこがれていた」ことを告白するのであった。[22] しかし、当時のヘスが処女作においてとらえたハイネのドイツ革命の構想はけっして重層的なそれではなかった。ハイネが重層的な関係として描いたフランスとドイツの関係が、そこでは政治的対立の極と宗教的対立の極というたんなる並存関係としてとらえられていたにすぎない。もちろんヘスがそれを並存関係以上のものとみなそうとしないことに理由がないわけではない。だが、そこでは重層構造そのものが意識されていないのである。あ

るいは、それは『サロン』第二巻に掲載されたハイネの著作がその肝心な箇所を検閲によって削除されていたためかもしれない。[23] しかしいずれにしても世界史の重構的構想が『三頭制』において明らかに意識され、さらにそれがくス独自の構想として展開されているとすれば、それは彼自身のくーゲル把握の深まりであるとともに、くーゲル左派思想の明確化の過程そのものを表わしているのである。時はすでに一八四〇年であった。[24] くーゲル左派の急進化がはじまろうとしていた。くーゲル左派的世界史構想はこうしてハイネの著作をきっかけとして、この自称スピノザ主義者の思想のなかにも姿を現わすのであった。

註

(1) Vgl. Hess, Die europäische Triarchie. *HS*², S. 81.
(2) *Ebenda*, S. 77f.
(3) *Ebenda*, S. 78. くスにおけるスピノザ哲学の理解と行為の哲学との理論的連関、すなわち実体、属性、モードゥス等々の概念が行為の哲学の枠組みのなかでどのような意味づけをあたえられたのか、またそのような意味づけが若き日の彼のスピノザ把握とどう結びついているのかという問題が本稿ではほとんど考察されていないが、この問題は、くーゲル左派全般にみられるスピノザ哲学への傾倒の意味とあわせて今後解明されなければならない課題である。
(4) *Ebenda*, S. 79.
(5) *Ebenda*, S. 78.
(6) *Ebenda*, S. 150.
(7) [Goldmann, K. E.] *Die europäische Pentarchie.* Leipzig 1839, S. 4.
(8) Hess, Die europäische Triarchie. *HS*², S. 150.
(9) Dr. Lucius [Karl Riedel], Die europäische Triarchie. [Rezension.] In: *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland.* Redigiert von K. Riedel. No. 11, Berlin, den 13. März 1841, S. 161.
(10) Hess an B. Auerbach. [Poststempel: Köln, 15. März (1840).] *HBw*, S. 60.
(11) Vgl. Mönke, Vorwort. *NQ*, S. 10.
(12) ハイネは、ルカーチの言うように、「表向きのくーゲル (der exoterische Hegel)」と「秘められたくーゲル (der esoterische Hegel)」というくーゲル左派のくーゲル再構成の図式をつくった最初のひとであった。(Vgl. Lukács, Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840–1844. *Werkauswahl*, Bd. 2, S. 510f.) すでにハイネはくーゲルの講義に出席し、(Vgl. Windfuhr, M., Heine und Hegel. Rezeption und Produktion. In: *Heine-Studien. Internationaler Heine-Kongreß Düsseldorf 1972. Referate und Diskussionen.* Hamburg 1973, S. 264f. Vgl. auch Kanowski, W., *Vernunft und Geschichte. Heinrich Heines Studium als Grundlegung seiner Welt- und Kunstanschauung.* Bonn 1975, S. 195.) その著作に通じていただけでなく、(Vgl. den Brief von Heine an Immanuel Wohlwill in Hamburg. 7. April 1823. *Säkularausgabe*, Bd. 20. Berlin und Paris 1970, S. 74.) くーゲルと彼とは師弟として私的に交際するほどの親しい関係にあった。そうした私的交際のなかで交された会話として彼がのちに回想した一場

面は、まさに「秘められたヘーゲル」に対する回想であった。それは保守的外皮につつまれた進歩的なヘーゲルについての回想である。もちろんこの回想がハイネの創作であることは考えられる。(Vgl. Sektionsduskussion [Sektion Philosophie und Religion]. In: *Heine-Studien*. A. a. O., S. 343.) しかしたとえそれが創作であったとしても、彼がヘーゲルにそのような進歩的な内実を求めていることに変りはない。むしろこのことのほうが重要なのである。ハイネは語っている。「ある時、私が『存在するものはすべて理性的である』という言葉に不満を示すと、彼は妙な笑いをうかべてこう言った『《理性的なものは存在しなければならない》と言ってもよかろう。』彼は急いであたりを見回したが、この言葉を聴いていたのがハインリッヒ・ベアだけだったので、すぐに安心した。」(Heine, Briefe über Deutschland. *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Hrsg. von Hans Kaufmann, Bd. 7. Berlin 1962, S. 306——以下 *Werke und Briefe* と略称) このように、すくなくともハイネにとってはヘーゲル哲学の内実は進歩的なものでなければならなかった。だからヘーゲルが妥協したとしても、その思想の進歩的内実が放棄されたわけではない。ヘーゲルは「現存の国家と教会に対していくつかのかなりあやしい正当化をあたえてはいるが、それはすくなくとも理論のうえでは進歩の原理を掲げている国家と、学問の自由をみずからに不可欠な存立基盤とみなしている教会に限られていたのである。」(Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. *Werke und Briefe*, Bd. 5. Berlin 1961, S. 300.)

こうして、「秘められたヘーゲル」と「表向きのヘーゲル」というヘーゲル再構成の図式が成立する。それによってヘーゲル哲学は「表向きのヘーゲル」という保守的外皮から解放されて、「政治革命」を頂点とするハイネの世界史構想のなかに位置づけられる。ハイネにとってヘーゲル哲学は「カントの批判」、「フィヒテの先験的観念論」と同様、革命の原理となる。このような論理構造からすれば、ハイネもまたヘーゲル左派のひとりである。いや、彼こそ、マンフレート・ヴィントフーアの見解に俟つまでもなく、ヘーゲル左派の出発点であった。(Vgl. Windfuhr, Heine und Hegel. *A. a. O.*, S. 276.)

尚、ハイネとヘーゲルおよびヘーゲル左派について論じたものとしては、上記のヴィントフーアのものの他に、カルヴィエとペパーレの所論がある。(Calvié, L., Heine und Junghegelianer. In: *Heine-Studien*. A.a.O. Pepperle, I., Die junghegelianische Kritik und Heine. In: *Heinrich Heine und die Zeitgenossen*. Berlin und Weimar 1979.) 前者はヴィントフーアに対する反論であるが、ヴィントフーアの「大胆すぎる」見解に対して彼が主張するハイネ思想の重層性(本稿でいう世界史の重層性とはちがう)は、ヴィントフーアの論旨からすればやや的はずれという気がしないでもない。ついでに言えば、カルヴィエの所論はハイネとヘーゲル左派というテーマを扱っていながら、世界史の重層的構想の論理についてまったく理論的考察を欠いている。その点やはり後者(ペパーレの所論)も詳細なだけで、理論的考察に欠けている。

(13) Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. *A. a. O.*, S. 256.

(14) 本稿六章、注(20)を見よ。

(15) Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. *A. a. O.*, S. 303.

(16) *Ebenda*, S. 305.
(17) *Ebenda*, S. 307.
(18) Vgl. Cornu und Mönke, Einleitung. *HS*[1], S. XX.
(19) Vgl. Hans Mayer, Heine und die deutsche Ideologie. In: Heinrich Heine, *Beiträge zur deutschen Ideologie*. Hrsg. von H. Mayer. Frankfurt a. M.—Berlin—Wien 1971, S. XX. 尚、マイヤーのこの論文は、私の知るかぎり、ハイネの世界史の重層的構想にふれている唯一のものである。
(20) この変革主体を欠いた後進国ドイツの閉塞状況については、ハイネが『サロン』第一巻の序文でみごとに描き出している。彼はそこに登場してくる、祖国を捨て、遠くアルジェリアの地にのがれるドイツ人農夫にドイツの惨状を語らせたあと、彼にこう述べさせる。「一体どうしろって言うんだ。革命でもおっぱじめろって言うんかね。」Heine, Vorrede zum ersten Band des »Salon«. *Werke und Briefe*, Bd. 4. Berlin 1961, S. 590.
(21) Wienbarg, Ludolf, *Zur neuesten Literatur*. Mannheim 1835, S. 147.
(22) Hess an W. Menzel. [Köln, den 2. Jan. 1836.] *HBw*, S. 50.
(23) 『サロン』第二巻（一八三五年）で削除されることになる箇所のうち、特にこの著作の結論部分はすでに『追放者』第一巻六号に『両世界評論（Revue des Deux-Mondes）』からの独訳のかたちで掲載されていたのだから、ヘスがこの部分をまったく知らなかったとは言えない。Vgl. Die zukünftige Revolution Deutschlands, von H. Heine. In: *Der Geächtete*. In Verbindung mit mehreren deutschen Volksfreunden hrsg. von J. Venedey. Bd. 1. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris 1834. Glashütten im Taunus 1972, S. 262ff.
(24) 『ヨーロッパの三頭制』が完成するのは一八四〇年七月である。Vgl. den Brief von Hess an B. Auerbach. [Köln,] Sonntag, Juli 1840. *HBw*, S. 63.

六　世界史重層化の論理構造

——ヘーゲル左派における世界史構想の二律背反——

ハイネは政治革命という世界史的運動に遅れをとったドイツを哲学革命の国として位置づけた。それによってドイツは革命そのものをその本質において把握しうる国として、将来のラディカルな政治革命に道をひらくことができた。ヘスの場合も同じである。彼もまたドイツを哲学革命の国、精神革命の国として位置づける。「瞑想的なドイツ人は理念的なもののなかで夢を見、行動力あるフランス人は現実的なもののなかで活動する。」フランス人は「現実の善のために血を流し、勝利した。これに対して、カントからヘーゲル、シラーからゲーテに至るドイツの偉人たちは彼らの書斎のなかで同じ闘いをおこない、同じ勝利を——精神において——おさめたのである。」[1] しかし、ヘスにとってドイツが哲学革命の国であることに変りはないとしても、フランスはもはやハイネの場合のような政治革命の国ではない。それには明らかな理由があった。ヘスとハイネでは世界的現在の意味がちがってい

たのである。ヘスにとって世界史的現在にあるものは「貧困と貨幣貴族の対立」であった。[2] そして、この対立を「相続権からの法の解放」をつうじて克服することこそ世界史の課題であった。[3] それは、すでに明らかなようにヘスの描く財産共同体への媒介契機である。処女作以来の財産共同体形成史は、たとえ彼がここで検閲を意識したためか、それをあからさまには表現していなかったとしても、彼の世界史構成の基軸となっていたのである。このような基本的構図のなかで、だからヘスにとって世界史的現在に立つ国は「貧困と貨幣貴族の対立が革命的高まりにまで達し」ようとしているイギリスである。[4]「イギリス人民」こそ進歩とヒューマニズムの「先駆者」であった。[5] したがって、もしフランス革命を政治革命あるいは法の革命とするならば、それは挫折したヨーロッパ最後の革命になってしまう。ヘスによれば、「フランス革命はヨーロッパの社会・政治的現状をこれといってゆるがしはしなかった」[6]し、また何よりもフランス革命を政治革命とみなす立場は、イギリスで生ずる革命の意味を見失うことになるからである。それゆえこの立場は、たとえばカール・グツコウのように、もはやヨーロッパに革命の可能性を見出すことができず、「東洋の野蛮人に救いを求める」[7]はめになる。ヘスにとって「ヨーロッパだけがほんとうの歴史の大陸」であり、[8]「神の国」でなければならなかった。[9] こうして彼が描く歴史像のなかで、フランス革命は「人倫革命（Sittenrevolution）」となる。[10] それはドイツにおける精神の解放にもとづいておこなわれた「因習からの人倫の解放」であり、[11] 具体的には宗教的束縛からの婚姻の解放である。[12] 婚姻という男女の関係こそ、ヘスにとって人間関係のメルクマールであった。[13] そしてこの位置づけによって、彼は宗派のちがう両親から生まれた子の宗教的帰属をめぐってプロイセン政府とカトリック教会とのあいだで争われた、いわゆる「ケルン司教係争」に理論的決着をつけようとした。彼は「人倫の解放は精神の解放の必然的帰結」であるから、プロイセン政府はこの帰結を恐れずにこの問題に導入すべしと主張するのであった。[14] しかし、これはあくまで外面的動機にすぎない。むしろ彼はこのようにあえてフランス革命を人倫革命にとどめておくことによって、すでに述べたような財産共同体形成に至るヨーロッパ革命の可能性を見出そうとした。そうして彼はこの革命の可能性をイギリスに期待したのである。

こうして、財産共同体を究極に据えた世界史の重層的発展構造が成立する。「近代の最初は教会からの精神の解放であった。因習から人倫を解放したフランス革命は二番目のものであり、中項である。そして相続権からの法の解放が三番目の最後のものになるであろう。」[15] しかし、ドイツやフランスにおける解放はその世界史的役割を終えているわけではない。ドイツで獲得された精神の自由も、フランスで勝ち取られた意志の自由も、イギリスで相続権の廃止をつうじて達成される社会・政治的自由がなければ、「たんなる継ぎはぎ細工」にすぎない。「自由を全面的に実現するためには」、だからドイツもフランスもともにイギリスに与しなければならない。[16] そうしてはじめてイギリスにおける社会革命はトータルなヨーロッパ革命となり、それぞれの自由がそれぞれの場に

おいて、しかしヨーロッパというひとつの全体のなかではトータルな自由として実現されるのである。「宗教、人倫そして法はわれわれの一体となった活動によって達成される。しかもそれぞれがそれぞれの場において達成される。ドイツでは精神力がすぐれているから、社会・精神的自由が、フランスでは意志のちからが強いから、社会・人倫的自由が、そしてイギリスでは、ここでは実践感覚がもっとも発達しているから、社会・政治的自由が達成されるのである。」(17)

ヘスの『ヨーロッパの三頭制』は、結局、財産共同体にねらいを定めたヨーロッパ革命の構想であった。しがって彼にとって「貧困と貨幣貴族の対立が革命的高まりにまで達し」ようとしているイギリスこそ、この革命の真の担い手であり、三頭制の「頂点に」立つ国(18)であった。イギリスは、かって精神革命におけるドイツや人倫革命におけるフランスがそうであったように、いま世界史的現在に立っている。その意味からすれば、フランスやドイツは後進国である。なかでもドイツはもっとも遅れている。ドイツでは「貧困と貨幣貴族の対立」が存在しないわけではないが、「革命を引き起すほどするどくはない。」また、フランス革命を引き起した「唯物論的人倫と唯心論的人倫」の対立、すなわち自然的婚姻と教会によって承認された婚姻との対立もやはり革命を起すまでには至らなかった。(19)だとすれば、この遅れたドイツがいかにしてイギリスの社会革命に与し、それによって実現されるトータルな自由を享受することができるのか。言いかえれば、世界史的現在に達してもいないドイツがどうして世界史を担うことができるのだろうか。この問いは、しかしけっして外面的な問いではない。それはヘス自身の論理展開の前提としての問いである。そしてこの問いこそ、彼が世界史の重層的構想をもって答えた当の問いであった。ヘスもまたこの問いにひとりのヘーゲル左派として答えたのである。――たしかにドイツは遅れている。しかし遅れているからこそ、つまり世界史的には過去に属するからこそ、ドイツはみずからの未来を世界史的現在としてのイギリスの現状のうちに見据えることができる。しかもドイツは(20)「理論的態度(theoretisches Verhalten)」を想起せよ！)この世界史的現在という対象に対して、遅れているがゆえに一定の距離を置いてふるまうことができる。ドイツはイギリスの現状のもつ直接性に規定されることなく、世界史的現在の本質をつかむことができるのである。だからドイツは世界史の理論家として世界史を担うことができるのだ。明らかにこのような論理にもとづいてヘスはこう述べるのであった。「われわれドイツ人はヨーロッパのなかでも、もっとも普遍的で、もっともヨーロッパ的な民族である。われわれは決断するのに時間がかかる。そしてわれわれの行為はつねに『思想の刻印』をおびている。しかし、だからこそわれわれはまたそれだけ多面的でもあるのだ。近代はドイツにそのもっとも遅れた、しかしもっとも根本的な信奉者を見出した。イギリスは法を支えとし、フランスは行為を支えとしている。だがドイツは思想に専念している。だからこそドイツは、たとえ理念的でしかないにしても、思想という固有の領域だけでなく、行為と法をも包摂している。それゆえ近代はわがドイツのもとで

全面的支持を得るのである。[21]」

このような論理こそヘスの世界史重層化の論拠であった。たしかにドイツは遅れている。しかし遅れているからこそ、世界史的現在に対して理論的にふるまう（sich theoretisch verhalten）ことができる。だから彼にとってドイツは理論の国、哲学の国でなければならなかった。それによってドイツは世界史的現在をみずからの未来として認識することができ、理論家として世界史を担うことができたのである。こうしてドイツはドイツにとってはいまだ未来である世界史的現在に理論的にかかわる。しかしそこでおこなわれる認識はけっして先験的構成ではない。それは「世界をあるべき姿に仕立てる」[22]というヘーゲルが非難したあのやり方とはちがう。この認識の対象はくあまで現状である。しかも世界史的現状である。だからこの認識はドイツの現状からすれば「未来認識」であっても、世界史的には依然として現世知（Weltweisheit）である。それは世界史的現在における歴史の総括なのである。

だが、世界史的現在における歴史の総括は、すでに述べたように、われわれが世界史の現在性に立つ歴史の基体を有しているからこそ可能である。つまり、主体を支える基体と客体を支える基体とが同一であるからこそ認識が、そして総括が可能なのである。ヘーゲルにとって現在における歴史の総括が意味することは、すでに基体としてわれわれが無自覚にもっているものを世界史という精神の足跡をもう一度、意識においてあゆむことによって自覚することであった。しかし、この自覚のあゆみにおいて通過されるべき諸段階は「すでに精神によって仕上げられ、平坦にされた道程の諸段階」であるから、このあゆみは精神自身が引き受けた「世界史のとてつもない労苦」ほどの労苦を必要としない。それは自覚の内容がすでに「基体の所有するもの」[23]になっているからである。

だとすれば、ヘスの言う世界史的現在における歴史の総括は不可能ではないのか。ドイツには世界史の現在性に立つ基体が欠けている。ドイツはそうした基体的な規定を通過せずにどうして世界史的現在に立つことができるのか。たしかにそれは実質的には不可能である。しかし、確信としてはできる。ドイツは世界史の発展にとり残されている。だが、このことはドイツがロシアのように世界史の外にあることを意味するのではない。ドイツはスクラーヴィッシュ奴隷的なスラヴとはちがう。[24]遅れているにしても、ドイツはヨーロッパである。たとえフランスやイギリスと世界史の担い方においてちがってはいても、ドイツはフランスやイギリスと同じヨーロッパの一員なのである。イギリスで実を結ぶ「自由な行為という果実」もやはりドイツの「根」[25]から生じ、フランスで咲いた「花」から生まれた果実であった。ヨーロッパはひとつの世界なのである。「ローマ・ゲルマン的ヨーロッパにあるのはひとつの歴史、ひとつの文化、ひとつの同質な人倫、同質な言語、同質な種族である。[26]」このような確信はヘスにとって理論以前の前提であった。そしてこの確信を前提とすれば、ドイツは理論的には世界史的現在に立つことができる。たとえドイツが世界史の発展に遅れ、世界史的現在における基体的規定をくぐらなくとも、イギ

リスの現在をみずからの将来として認識することはできる。たしかにイギリスはドイツにとっては他者である。しかしそれは同じヨーロッパにおける他者なのである。だとすれば、この他者を将来の自己として認識することは可能である。ドイツはそういう「非同時代的同時代」[27]に置かれているのである。こうしてドイツはイギリスに対して、つまり世界史的現在に対して認識主体として、理論家としてふるまう。だからドイツによって認識される世界史の現在性に立つ基体は、まさに思惟の対象としてイギリスの現状の特殊性から解き放たれた本質的なもの、理念的なものである。それをドイツは将来みずからが担うべき基体として認識することができる。それが「理論的態度」ではなかったか。このような論理に支えられてヘスはこう言っている。「時代精神のなかにまだ閉じ込められている未来の理念は、なるほどまだ世界史ではない。しかしそれはすでに精神史であり、十分明確に姿を現わしている。われわれはすでにそれに耳を傾けることができ、それを評価することができるのである。」[28]

こうしてヘスは世界史を重層化し、ドイツを世界史的現在に位置づけることができた。しかし、ここで彼はすでに乗り越えたはずのあの円環構造にとらえられる。彼は世界史的現在に立ちうるために、ドイツを哲学の国として、世界史の理論家として世界史的現在のなかに位置づけた。だが、このことはドイツを、そしてそこから革命を展望する彼自身をすでに見たような歴史における哲学者（世界精神の目玉！）の地位に置くことを意味する。ヘスはヘーゲルに円環の完成を認めることによって、円環構造そのものを捨て去り、行為へと移ろうとする。しかし彼はまたこの行為の世界への媒介契機を歴史内在的につかもうとする。そうしてつかまれた媒介契機がイギリスに生ずる社会革命であった。それは、したがって現在において閉ざされたヘーゲルの円環を突き破る契機でもある。彼はそのようにして現在を財産共同体形成史のなかに解きほぐしたのである。だが、その現在は彼が理論的にしか係ることのできない現在であった。彼はここでふたたび哲学者の立場に立つことになる。円環を突き破ったところにふたたび円環構造が現われるのである。これは明らかに二律背反である。しかし、それはドイツという現状のなかで行為の哲学を掲げるヘスが、それでもなお歴史に内在しようとするかぎり避けられない二律背反であった。彼は行為の哲学を説いたはずの『ヨーロッパの三頭制』をこう結ぶのであった。「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。」[29]

このようにして、自称スピノザ主義者ヘスもまたヘーゲル左派的世界史構想の二律背反にとらえられる。それはこれまでの歴史と断絶しようとする行為の哲学の道と、未来への媒介契機を歴史内在的につきとめようとする哲学の道とのあいだにある二律背反であった。それはいわば非哲学と哲学との二律背反である。ドイツの後進性をまえに非哲学の道は、マルクスの言うように「時代錯誤」[30]であった。だからドイツが世界史の理論家として位置づけられなければならなかった。だが、そのようにしてドイツが世界

史的現在に対して理論的にかかわった時、非哲学によって否定されたはずの、あの円環構造に支えられた哲学の道がそこにふたたび現われるのであった。こうしてヘスもまた行為の哲学という非哲学の道を志向しながら、哲学の道をあゆむ。ライン新聞時代のヘスは、のちの「真正」社会主義の問題性を先取りするかたちでこう述べるのである。「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非実践的なものである。それに対して[31]ここでは理論的なものこそがほんとうに実践的なものなのだ。」

このような二律背反は、しかし理論と実践のあいだを揺れ動くヘーゲル左派の一般的な特徴であった。バウアーの場合にもそうであったし[32]、また若きマルクスですら例外ではなかった。若きマルクスにおけるプロレタリアート構成の論理も、ヘスが示したようなヘーゲル左派的世界史構想に支えられていたのである。そしてそのかぎりで、彼もまたこの二律背反と無関係でいることはできなかった。彼もまたヘーゲル左派的世界史構想の問題性を内包させつつ、ドイツ革命への道を次の様に描くのであった。「古代の民族がその前史を想像のなかで、つまり神話のなかで体験したように、われわれドイツ人はわれわれの後史を思想のなかで、すなわち哲学のなかで体験してきた。われわれは現代の歴史的同時代人ではないが、哲学的同時代人なのである。ドイツ哲学はドイツ史の理念的延長である。だから、われわれがわれわれの歴史という未完の作品を批判するかわりに、われわれの理念史という遺稿集を、つまり哲学を批判するならば、われわれの批判は、それこそが問題だと現代が言う、その問題の真只中に立つことになる。[33]」

註

(1) Hess, Die europäische Triarchie. *HS*², S.145.
(2) *Ebenda*, S.96.
(3) *Ebenda*, S.116.
(4) *Ebenda*, S.160. イギリスを「富と貧困の対立」の著しい国とする位置づけはすでに『人類の聖なる歴史』にも見られる。Vgl. Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. *HS*², S.64.
(5) Hess, Die europäische Triarchie. *HS*², S.104.
(6) *Ebenda*, S.117.
(7) *Ebenda*, S.118. ここでヘスが批判の対象にしているのは、カール・グツコウの『歴史哲学』(K. Gutzkow, *Zur Philosophie der Geschichte*. 1836.) である。ヘスの引用によれば、グツコウはこの著作のなかで「ヨーロッパの革命はフランス革命によって永遠に不可能になってしまった」と断じ、「ロシアのかなたにはアジアのステップがひろがり、敬虔で確固とした習俗を具えた諸民族が住んでいるが、もし彼らが君たちの町に来るようなことがあれば、彼らは荒野の生活の敬虔で素朴な態度をもたらす……」等々のことを述べている。
(8) Hess, Die europäische Triarchie. *HS*², S.93.
(9) *Ebenda*, S.103.
(10) *Ebenda*, S.117.
(11) *Ebenda*, S.116.
(12) *Ebenda*, S.135f.
(13) *Ebenda*, S.135.
(14) *Ebenda*, S.138.
(15) *Ebenda*, S.116.

(16) *Ebenda*, S.149f.

(17) *Ebenda*. S.150.

(18) *Ebenda*, S.161.

(19) *Ebenda*, S.160.

(20) 「理論的態度」とは、ヘーゲル哲学の重要な概念のひとつである。われわれの意識は自我と世界の対立からはじまる。そこでは意識は対象を外面的に規定されたものとして、すなわち他者として見出す。しかし、われわれは対象をその直接的あり方――それはまたわれわれのあり方でもある――に従って食い尽すのではなく、対象から一歩引きさがる、つまり対象の直接性をふり払う――それはまた自己の直接性をふり払う、抑止する(verhalten)ことを意味する――ことによって対象を多面的に見ることができる。すなわち、対象を欲望や感情や利害の対象としてではなく、思惟(Denken)の対象とすることができるのである。こうして対象は思惟されることによって、つまり一般性の形式のもとで考察されることによって、それがわれわれに対してもっていた外面性、他者性から解き放たれ、思惟のなかに包摂される。それはまたわれわれを対象の外面性や直接性に規定されたわれわれ自身のあり方から解放することでもある。だから「対象をわがものとする道すじは、解放の道すじ」である。(Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd.4. Edition und Kommentar von K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S.103.)対象はまさに思惟されることによってわれわれのものとなる。「自我は世界を知って、世界のなかでくつろぐ。世界を概念把握した場合にはなおさらである。」(*Ebenda*, S.105.)

(21) Hess, Die europäische Triarchie. *HS²*, S.118.

(22) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.7, S.26.

(23) Hegel, Phänomenologie des Geistes. *A.a.O.*, S.32ff.

(24) Hess, Die europäische Triarchie. *HS²*, S.106.

(25) *Ebenda*, S.94.

(26) *Ebenda*, S.161.

(27) 良知　力「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、一九七三年、三十三ページ。

(28) Hess, Die europäische Triarchie. *HS²*, S.152.

(29) *Ebenda*, S.160.

(30) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. *A.a.O.*, S.379.

(31) Hess, Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich, in: Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, Nr.163, 12. Juni Beiblatt, Köln 1842. *HS²*, S.180.

(32) バウアーの場合には、たしかにヘスが示したようなはっきりとした世界史の重層的構想があるわけではないし、またその基本的見解もヘスのそれとは異なっている。しかし方法においてちがってはいても、彼もまた世界史的現在の立場を理論的に構成し、そこから未来への実在的媒介契機を明らかにしようとする。彼は「非人間性の極み」であるキリスト教、そしてこのキリスト教に支配されたドイツの現状をとうして「純粋で制約のない、普遍的な人間性」を理論的につかみ取り――この否定性の極から肯定的なものをとらえる仕方は若きマルクスのプロレタリアート把握に受け継がれている――それを世界史の究極

に据える。(Bauer, B., Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden. In: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Zürich, Winterthur 1843. Vaduz/Liechtenstein 1977, S. 63.) そして、そのような世界史の究極に至る媒介契機を彼は「啓蒙、批判、解放された自己意識」に見出し(*Ebenda*, S. 69.)、未来への実践的な道を確定する。——「キリスト教および宗教一般の解体を既成の事実として認め、宗教に対する人類の勝利を確実なものにする歴史的運動が今にも起ろうとしている。……この運動に与せず、人類に対する信頼を受け容れようとしない社会や民族がやがて凌駕され、歴史の外に置かれ、野蛮人や賤民の地位に貶められるはめになっても、それは自業自得である。」(*Ebenda*, S. 70f.) だが、このような見解にもかかわらず、彼がつきすすむ道もまた理論の道であった。彼はアカデミズムを捨て、実践活動にはいろうとするマルクスに向って、師として次の様に助言するのであった。「君が実際的な職業に就くなんてばかげている。現在、理論はもっとも強力な実践だ。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のだ。」(Brief von Bruno Bauer an Karl Marx. Bonn, 31. März 1841. Karl Marx und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, 3. Abt., Bd. 1. Berlin 1975, S. 355.)

(33) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. *A. a. O.*, S. 383.

〔付記〕 なお、本稿で使用されている原版のいくつかは、一橋大学社会学部教授、良知 力氏所蔵のマイクロフィルムに負うている。