

Title	初期ルカーチにおける全体性概念
Sub Title	Der Begriff der Totalitat in den Fruhschriften von Georg Lukacs
Author	北村, 憲司(Kitamura, Kenji)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1993
Jtitle	哲學 No.95 (1993. 7) ,p.59- 84
JaLC DOI	
Abstract	<p>In Geschichite und KlassenbewuBtsein erklarte Georg Lukacs : "Der Gesichtspunkt der Totalitat unterscheidet entscheidend den Marxismus von der biirgerlichen Wissenschaft". Aber die Kategorie der Totalitat spielt eine wichtige Rolle schon in den Werken Lukks' aus seiner vormarxistischen Fruhphase. Dieser Begriff zeigt sich seine idealistische Sehnsucht nach einem von der Entfremdung der burgerlichen Gesellschaft freien Leben. In der Heidelberger Asthetik versuchte Lakacs das Asthetische als autonome Sphare zu erweisen, in der das Subjekt eine ihm angemessene Wirklichkeit findet. Im Unterschied zum theoretischen Subjekt steht das asthetische Subjekt nur einem Objekt, dem Kunstwerk genenuber. Das Kunstwerk ist eine in sich geschlossene, isolierte Totalitat, die nicht einmal der Kunstler selbst erreicht. Zerbrechlichkeit ist daher ein notwendiger Charakter des Kunstwerkes als der Totalitat. In der Theorie des Romans nahm Lukacs Hegels Geschichtsphilosophie an. Hier ist das Zweiperiodenmodell ausgefuhrt: die Antike als geschlossene und die Moderne als offene. Eine geschlossene Welt ist fur Lukacs organisch gerundet. Daher projiziert er die ersehnte Totaliat in vergangene Zeit, wo das Ich und die Welt sowie das Ganze und die Teile miteinander im Einklang sich befinden. Statt die Totalitat als die Stille des Epos Homers zu sehen, begriff Lukacs nun in Geschichite and KlassenbewuBtsein die Geschichite als eine progressive, dynamische Totalitat. Die Totalitat der Geschichite ist eine reale geschichtliche Macht, die sich von der einzelnen geschichtlichen Tatsachen nicht ablosen laBt. Sie ist der wirkliche, letzte Grund, diese Tatsachen als solchen zu erkennen.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000095-0059

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.

初期ルカーチにおける全体性概念

北 村 憲 司*

Der Begriff der Totalität in den Frühschriften von Georg Lukács

Kenji Kitamura

In ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ erklärte Georg Lukács: „Der Gesichtspunkt der Totalität unterscheidet entscheidend den Marxismus von der bürgerlichen Wissenschaft“. Aber die Kategorie der Totalität spielt eine wichtige Rolle schon in den Werken Lukács' aus seiner vormarxistischen Frühphase. Dieser Begriff zeigt sich seine idealistische Sehnsucht nach einem von der Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft freien Leben.

In der ›Heidelberger Ästhetik‹ versuchte Lukács das Ästhetische als autonome Sphäre zu erweisen, in der das Subjekt eine ihm angemessene Wirklichkeit findet. Im Unterschied zum theoretischen Subjekt steht das ästhetische Subjekt nur einem Objekt, dem Kunstwerk gegenüber. Das Kunstwerk ist eine in sich geschlossene, isolierte Totalität, die nicht einmal der Künstler selbst erreicht. Zerbrechlichkeit ist daher ein notwendiger Charakter des Kunstwerkes als der Totalität. In der ›Theorie des Romans‹ nahm Lukács Hegels Geschichtsphilosophie an. Hier ist das Zweiperiodenmodell ausgeführt: die Antike als geschlossene und die Moderne als offene. Eine geschlossene Welt ist für Lukács organisch gerundet. Daher projiziert er die ersehnte Totalität in vergangene Zeit, wo das Ich und die Welt sowie das Ganze und die Teile miteinander im Einklang sich befinden.

Statt die Totalität als die Stille des Epos Homers zu sehen,

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程 (哲学)

begriff Lukács nun in ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ die Geschichte als eine progressive, dynamische Totalität. Die Totalität der Geschichte ist eine reale geschichtliche Macht, die sich von der einzelnen geschichtlichen Tatsachen nicht ablösen läßt. Sie ist der wirkliche, letzte Grund, diese Tatsachen als solchen zu erkennen.

ゲオルク・ルカーチの思想はまさに二十世紀と共にあったといえよう。世紀転換期に早熟な美学者として出発しながら、第一次大戦、ロシア革命の影響下でマルクス主義者となり、ハンガリー評議会共和国の成立と崩壊、スターリン政権下のソヴェト・ロシアを生きぬき、さらに晩年のハンガリー動乱というふうに、めまぐるしい政治情勢と離れることがなかった。それは歴史の偶然に翻弄されたというよりも、自らの思想の内在的な発展を、妥協することなく徹底して突き詰めた結果であった。もちろん、今日「ルカーチに取り組むことが困難となった」⁽¹⁾ ことはたしかである。『歴史と階級意識』(1923年刊)で提示された「歴史の過程における同一の主体・客体としてのプロレタリアート」(GK 387)なるものが、現実には姿を見せなかったことは認めざるをえないし、われわれが目前にしている世界が、当時のルカーチが目前にしていた世界とは大きく変化したことも事実である。だが、著者自身によって撤回されたにも関わらず、『歴史と階級意識』が今世紀のさまざまな思想に影響を与え、いまだ多くの人々に解きがたい魅力の光を発していることも否定できない。実際、ルカーチに関する文献の量は相変わらず豊富である⁽²⁾。それゆえ今世紀の思想を語る際、いかなる評価を与えるにせよ、『歴史と階級意識』を避けて通ることはできないといえるだろう。

ではルカーチの中心問題はいったい何だったのであろうか。彼の思想は、その生涯にわたるたえまない変貌とその領域の広さのゆえに、これを統一的に捉えることを困難にしている。これまでもルカーチとの関係で疎外や物化、あるいはリアリズムなどさまざまなことが語られてきた。だがこれ

らの論点を支える彼の基本的な観点は「全体性」の観点であったと言えるのではないか。事実彼はその主著『歴史と階級意識』において「マルクス主義をブルジョワ的な科学から決定的に分かつものは、歴史の説明に際して経済的なモチーフの優位を認める点にあるのではなく、全体性の観点にある。」(GK 199)と述べている。またその40年後の『歴史と階級意識』の新版のために書かれた序文では、本書の主張の大部分を撤回し、とりわけその「メシア的ユートピア主義」を批判しながらも、「全体性のカテゴリーに方法論上の中心的な位置を与えたのは本書の大きな功績である。」(GK 22)と振り返っている。それゆえ、全体性はルカーチの生涯を貫くもっとも基本的な観点であったと言っても不当ではないだろう。本論では初期ルカーチに照明をあて、『歴史と階級意識』にいたる彼の全体観を概観することを目的とする⁽³⁾。

さてルカーチの思想の形成過程が、連続していると同時に非連続であるという点は早くから指摘されているが⁽⁴⁾、この点は彼の全体性概念にもあてはまる。というのも『歴史と階級意識』においては「マルクス主義をブルジョワ的な科学から区別するのは……全体性の観点にある」と述べられているものの、この概念は『歴史と階級意識』以前の前マルクス主義期のルカーチの著作においても重要な役割を果たしているからである。最初期の『近代演劇の発展史』や『魂と諸形式』においてはいまだこの概念が中心的な位置を占めてはいないものの、それに対応する「神」や「形式」といった概念を見出すことができる。さらに第一次大戦に前後して書かれた『ハイデルベルク美学』や『長編小説の理論』では「全体 (Das Ganze)」、
「全体性 (Die Totalität)」といった言葉が頻繁に用いられている。『歴史と階級意識』をこれらの著作との関連で考察することで、ルカーチの全体性概念がいかなる事態を目指したものであったか、おぼろげながらではあるが明らかになろう。

1. 芸術作品の自律性と全体性

「彼は哲学のモネであった。いままでのところセザンヌがまだこれにつづいていない。」⁽⁵⁾ 1918年、ジンメルを追悼した小文のなかで、ルカーチはジンメルについてこのように述べている。ここに当時のルカーチが目指していた方向が間接的に語られているといえるかもしれない。印象主義、象徴主義、自然主義などの芸術運動は、ハンガリーでは西ヨーロッパよりかなり遅れて、今世紀初頭に現れた。これらの運動をモダニズムや唯美主義の名で括ってしまえるかどうかは別にしても、一般的に言って、これらの掲げた主張に、サロンやアカデミーからの芸術の解放や、さらに社会の因習や伝統的モラルからの個人の解放が含まれていたことは確かであろう。だが遅れて始まったハンガリーのモダニズム運動は、ルカーチの世代にも大きな影響を与えはしたものの、アカデミーなどの外的な強制の打破という以外、明確な統一的スタイルもなく、肯定的ヴィジョンもないままにまもなくその終焉を迎えることになった⁽⁶⁾。ルカーチにおける「全体」は市民的文化の危機と呼ばれるこのような状況に発している。

「印象主義は、みなその本質上過渡的な一形式である。」「それは壮大で、堅固で、永遠なる形式を、生に対する暴力と感じ、その豊かさと多彩さに対する、その充実とポリフォニーに対する暴力と感じ」⁽⁷⁾。この運動は一方で神話や歴史物語から絵画の純粹性を解放した。だが他方、突き詰められるなら、瞬間に移りゆく色彩の変化、移りゆく瞬間の個人の意識を表現する極端な主観主義となる。あらゆるものを一瞬のこの私にとって存在する印象に変えてしまおうとすれば、堅固さ、永続性の欠落は避けがたい。「印象主義の感受性によって知覚し得るようになった生の充実を、堅固で厳格な、だが一切を包括する新たな形式のうちに永遠化する」のは「新たな古典主義」⁽⁸⁾である。ルカーチは芸術が自然の模倣であることを拒否し、芸術と生【実生活】とをきっぱりと分かつことを試みる⁽⁹⁾。そのことによ

って、はかなく過ぎ去る断片的な生を超える「全体」の実現が構想されるのである。

ハイデルベルクのマックス・ウェーバーのもとで 1912 年から 14 にかけて、また 16 年から 18 年にかけて書きつがれ、結局未完のまま放棄された美学草稿、『ハイデルベルク芸術の哲学』および『ハイデルベルク美学』⁽¹⁰⁾にはこのようなルカーチの傾向が最も顕著に現れている。うえで述べた主観主義はここでカント主義と重ね合わせて考えられている。「美的判断は何ら優先権を有するものではない。そうではなく、優先権は存在に与えられる。“芸術作品は存在する。いかにしてそれは可能なのか。”(HPh9) (HÄ9)」⁽¹¹⁾「これがハイデルベルク美学断片の根本問題なのである。」⁽¹¹⁾ カントにおいて、美の領域が感覚的な快適とも、善とも区別されるのは、対象の存在に心を惹かれないという点、利害関心を離れているという点である。つまり没関心がカントにおいて美の領域の自律性を主体の側から根拠付けるカテゴリーになっている。カントのこの観点を主観の次元にとどめず、客体の側にまでつきつめて考えた点に『ハイデルベルク美学』の特徴があるといえよう。

いうまでもなく、ここで美の領域の自律性が根拠付けられるのは、何ら美学の方法論上の手続きの問題ではない。彼にとって日常生活(『ハイデルベルク美学』の用語では *Erlebniswirklichkeit*)とは「主体が自分を取り巻く世界のうちで故郷を失い、自己と客体とをへだてる間隔を架橋しようと思慕している」(HPh81) 状態である。これに対し真の主体・客体関係、つまり両者が互いに疎遠でなく、主体が自己にふさわしい現実を見出す領域が模索されているのである。理論の領域における主観、つまり理論的静観の担い手は主体とは呼べず、また倫理的領域における客体は主体のための無限の活動の場にすぎない。倫理的領域での主体の優位、理論の領域での客体の優位に対し、美の領域においては主体と客体との安定した均衡が確立するという。(HÄ94)

だが美の領域において主体・客体の融合が可能となるためには、まず内なる体験の形式と芸術作品の形式とが一致していなければならない。彼によれば、「天才」は体験と「技術・芸術」の形式との予定調和を有し、「客観的なもの」「外的なもの」をもっとも内なる主観の所有物として我が物としてしまい、主体と客体との同一化をもたらす、完結し自立した作品、ユートピア的現実 (utopische Wirklichkeit) を生み出すという。

このような美の領域、あるいは芸術作品の自律性を根拠付けるため、ルカーチは様々な手だてを考えている。たとえば日常的な伝達が送り手と受け手との間の「伝達」や「理解」に担われているのに対し、芸術作品の場合、受容者や創作者との間に「誤解」や「飛躍」が存在するとされ、作品の完結した意義、つまり作品が伝達的手段ではなく、諸要素の内在的な関係によって担われていることが強調されている。あるいは美の領域の主体を他の領域のそれと区別して特徴づけるのは、主体の態度が規範的体験である点にある、とも述べている。理論の領域や倫理の領域では主体を超えて規範が存立しているのに対し、規範的体験といわれる事態は、美的価値が、作品が具現化するプロセスとともに初めて成立することをさしている。

作品を美的価値の実現として創作したり受容したりするこの規範的体験は、内在的な体験の要請に完全に適合した世界へと主体が向いている状態でなければならない。そのため、彼はフッサールの「還元」にならいつつ、この規範的体験にあっては、主体は同質的な流れの進行を妨げかねないあらゆるものを非存在、考える余地のないところへ沈めてしまわねばならないという。他の対象も可能だという考えが浮かぶと、体験の内在性は消え失せ、別の態度や他の領域へ移行してしまうからである。天才、ないし純粹な受容者としての規範的主体は、この同質的還元により、日常生活における全体的人間 (der ganze Mensch) とは異なる人間“全体” (der Mensch „ganz“) へと転換するという (HÄ100)。人間“全体”とは人間の体験能力を同質的となるまでに、世界を受容する内的な器官にまで還元する

ことを意味している。この同質的還元によって受容器官との関係のなかで築かれ、内面において「全体」に融け込んだ世界が、体験において豊かに甦るといふ。そしてこのような体験が可能となるためには、対象世界が日常的な現実から孤立化し、理論の領域におけるような連関をもつのではなく、一切の連関を脱却した孤立した対象であることが要請されるのである。

ルカーチによれば志向にとって重要なことはこの志向が唯一定立された対象である限りの一つの対象に向けられることである。それゆえ芸術作品は自立した世界として、それ自体でまとまった「全体」として示されることによって作品としての性格を獲得する。彼はこのように作品が、完結し、完全で自足的な一つの全体となる性格を、芸術作品のコスモス的性格とし、作品がミクロコスモスと呼ばれるゆえんであるとしている。しかもこのミクロコスモスは相互に孤立しており、比較不可能であるとされている。美の領域においてはあらゆる行為も形像も窓なきモナドであるため (HÄ 129), 受容行為の方も二度と同じ体験を繰り返すことはできないといわれ、作品は異質な諸態度の結合点にすぎず、美の領域はヘラクレイトスの構造をもつとされる。(HÄ130)

このように『ハイデルベルク美学』は日常生活においては実現されない全体性の回復、主体と客体との融合を美の領域にもとめ、カントを手がかりにこれをさらに徹底させようとする野心的な企てであった。それは美の領域の自律性を究極の限界にまで推し進めようとする独自の試みであったともいえよう。だがこれには代償が伴わざるをえなかった。「彼は自律的美学のアポリアを彼以前の誰よりも徹底して最後まで考えることで、これを明らかにした」⁽¹²⁾ と言われているとおり、美の領域の自律性がラディカルに突き詰められたため、美的体験相互の比較すら不可能となり、芸術作品に与えられるのは、これら比較不可能な諸体験の単なる「結合点」という限定のみとなった。美的体験において人間“全体”が成立するとされているが、これは非連続的な瞬間のみに成立する以上、逆説的に何ら統一性

のないものとなってしまふ。美の領域が日常生活から自立化されることによって、逆に経験的な主体は芸術のユートピアによっては救われないという結果にもなる。

たしかに『ハイデルベルク美学』は、美の領域の自律性を最も純粋な姿で、首尾一貫して描いてみせた。だが「全体」としての芸術作品も、同時に成立する「人間“全体”」も、きわめてはかなく、脆い面を持つことも明らかになった。『ハイデルベルク美学』とほぼ同時期に書かれた『長篇小説の理論』では、カントの認識論の枠を越えて、ヘーゲル美学の枠組みが採用され、うえで述べたアンチノミーを媒介する歴史の視点が加わることになる。

2. 有機的共同体へのノスタルジア

ルカーチ自身が後に回想しているとおりの、『長篇小説の理論』は第一次大戦下の「世界の状態に対する永続的な絶望の気分」(TR6)と、それと同時に「生[命]を失い、生に敵対的な経済的、社会的カテゴリーの崩壊から、自然のままの、人間にふさわしい生が生まれるであろう」(TR15)という、ユートピア的な希望に包まれた著作である。自らその歴史哲学的基礎を「ロマン主義的反資本主義」(TR14)と呼んでいるとおりの、ここでの全体性概念には、社会主義革命と保守的ロマンティシズムとのいずれにも進み得る可能性を内包していた当時のネオ・ロマンティシズムが色濃く影を落としている⁽¹³⁾。「星々が、歩みうる道や歩むべき道の地図となり、星の光がその道を照らした時代は仕合わせである。この時代にとっては何もかもが新しく、それでいてしたしみやすい。あらゆるものが冒険に満ちていて、しかも財産となる。世界ははるかにひろがるが、それでいてわが家のような。なにしろ魂のうちに燃える炎は、星々とその本性を同じくするのだから。世界と自我、光と炎とはきっぱりと分かれたてはいる。だが両者はどこまでもお互いによそよそしくはならない。というのも、炎はあ

らゆる光の魂であり、すべての炎は光にまとわれているのだから、魂のおこないはみな意味に満ちていて、この二元性のうちでまるくまとまる。」(TR22) ルカーチが「全体性」という言葉で指し示しているのは、このような古代についての有機的なイメージであり、ヴィンケルマン以来ドイツ古典主義において理想化されてきた古典ギリシア像である。この世界は「完結した文化」とよばれる。それは同質的な世界、あるいは円環的な世界(TR 26)ともいわれている。というのも、「存在の全体性が可能なのは、あらゆるものが、諸形式によって包括される以前にすでに同質である場合のみ」(TR 28) だからである。ここでは生と形式、あるいは意欲と義務、意思と外的世界との対立はいまだ生じていない。部分と全体とは調和を保っており、たとえ分かれたることがあったとしても、それは相対的な分離にすぎず、均衡のとれた、同質的なシステムの内での分離にすぎない。このような有機的世界を映しだしたのが、ホメロスの叙事詩である。叙事詩の主人公は、意味に満ちた有機的世界と一体になっており、その精神的態度は受動的である(TR 89)。主人公は個人ではなく、共同体だと言い換えることもできる(TR 64)。ここでは全体性は超主観的、超越的に開示されるものであり、恩寵に他ならないとされる(TR 45)。

このように理想化されたギリシャ、ホメロスの世界に対し、これに続く歴史の進展過程は墮落に他ならず、現代は「罪業の完成した時代」と特徴づけられる。ルカーチによれば、近代とは「先験的なよるべなさ」(故郷喪失)、「神に見棄てられた世界」であり、ギリシャ文化が有していた円環がたち切られた時代である。「われわれの世界はギリシャ世界に比して、はてしなく大きく、豊かなものとなった。だがこの豊かさこそがギリシャ人の生の営みが有していた全体性を破棄する」(TR 27) ことになるという。この近代世界は「第二の自然」であり「この第二の自然の第一の自然に対するよそよそしさは、人間が自ら作り出した環境世界が、人間にとってはや父の家ではなく、牢獄と化したのだという体験の投影に過ぎない」(TR

62) と捉えられる。われわれはここに後に見る物化の理論の原型を見て取ることができるだろう。

ギリシャ世界においては、創造とは有機的世界の模倣に他ならなかった。だが近代においては「芸術はもはや模倣ではない。というのも、あらゆる模範が没してしまっただからである (TR 31)。」芸術とは「われわれにふさわしい世界の架空の現実」であり「創造された全体なのである (TR 31)。」ルカーチによれば、この近代に最もふさわしい芸術形式が長篇小説である。というのも、長篇小説は全体性がもはやまごうかたなく与えられてはいないが、それにもかかわらず全体への志向を持つ時代の叙事詩だからである (TR 53)。叙事詩の主人公が、意味に満ちた有機的世界と一体になっているのに対し、長篇小説の主人公は常に孤独な個人の主観である。また叙事詩の主人公が受動的であるのに対し、長篇小説の主人公はたえず探求を行なわねばならない。小説の内容は魂が自らを識るために出かける物語である。主人公は倫理的命令にしたがって自らの制限を越えていこうと試み、全体性を捉えようとするが、挫折せざるをえない運命にあるのである。

このように見るなら、長篇小説は相互に矛盾する性質を負わされていることがわかる。つまり一方では失われた全体性、あるいは来たるべき全体性を予感的に映しとらねばならない。だが他方、長篇小説は全体性の断片を映し出し得るにすぎず、「現にある全体性ではなく、全体性の主観的な側面を形姿化」するにとどまるのである。その結果ルカーチが到達するのは「自らにふさわしい世界を見出さねばならないのに、それを見出すことができないというイロニー」こそが、「神なき時代に可能な最高の自由である」(TR 93) というペシミスティックな結論である。彼はこの問題を解決する糸口をいまだ充分にみいだすことができず、19世紀ロシアの文学に描かれた世界に、かすかにそれを垣間見るにとどまっていたと思われる。

このあとルカーチは長篇小説の類型化を行っている。その類型の当否はここでは措くが、その最後は「一篇のロマンも書くことがなかった」ド

ストエフスキーで結ばれている。というよりも本書は壮大なドストエフスキー論のための第一部であった。というのも、うえて述べたディレンマを抜け出すための見通しがドストエフスキーによって与えられていると思われたからである。ルカーチは存在と当為とのディレンマを抜け出すため、必然的法則の支配する経験世界においては倫理的行為が実現される保証を持たない以上、倫理的立場を超える必要を確信していた。この行為の純粋な形式がドストエフスキーの世界に描かれていると思われたのである。ドストエフスキーの主人公たちは、純粋な善の具現化であり、超倫理的な立場にあるがゆえに、新しい世界に属していた。ロシアの文学者によって予示されていたこの世界、つまり「人間が、社会的存在としてではなく、また、孤立し比較を絶した、純粋でそれゆえからっぽな内面としてでもなく、人間が人間として立ち現われるような、混じり気のない魂の現実の領域」(TR 157)に、ルカーチは新たな全体性の可能性を探っていたのである。

だがこの段階での彼は、近代世界の問題の解決を、社会、経済の領域ではなく、文化の領域に求めていたという点は否定できない。たとえば、うえていう「社会的存在」の社会とは、テンニエス的に共同体(ゲマインシャフト)と対置された意味での社会(ゲゼルシャフト)であり、近代文明を含意している。これに対し共同体は社会現象というより文化現象として捉えられていたのである。この後、彼はマルクス主義に近付いていくが、社会的、経済的な問題の解決よりも、文化的なそれを重視する彼の立場は連続していると見ることができよう。

ところで初期ルカーチの思想を考察する際、『長篇小説の理論』からハンガリー革命に至るまでの時期、とりわけルカーチ・サークル(1915-18)の活動について触れないわけにいかないが、ここではそのあらましをスケッチすることもできない⁽¹⁴⁾。以下、当時のルカーチの全体観を理解するうえで重要と思われる点についてのみ、簡単な確認をしておこう。ヤーシの社会科学協会が実証主義に染まり、合理主義、リベラリズムへの傾向を持

っていたのとは対照的に、ルカーチ・サークルはロマン主義的な反資本主義とのつながりが強く、「革命的文化主義」⁽¹⁵⁾ と呼ばれているとおり、政治的というより文化的なレベルでそうであった。それゆえこのグループは特定の政治的傾向を持ったものというより、市民社会およびその文化に対する右翼から左翼までの批判を含んでおり、むしろ非政治的で、宗教的な会合に通じるものであった。しかも、この集まりが議会政治を、それどころかあらゆる政治を侮蔑し、黙示録的で全体的な変革を信じる傾向を持っていたという点は、当時のルカーチの思想を考えるうえで看過するわけにはいかない。彼らはアルフレート・ウェーバーによる文化と文明の区別によりながら、後者を必要不可欠な物資の技術的生産にすぎないと捉え、これに対し、革命運動における文化の役割を、とりわけ全体性を見通す能力をもった知識人の指導的役割を強調していたのである。つまり、『長篇小説の理論』から共産主義へ至る道は、一方では「決死の飛躍」なのだが、他方これにより近代世界の社会的・経済的な変革が目指されることになったというよりも、むしろ文化による克服が考えられていたという点では連続性を示しているのである。ベーラ・クンの革命政権の教育人民委員代理の際、1919年に行なわれた講演「古い文化と新しい文化」⁽¹⁶⁾ には、彼の革命的文化主義がもっとも明瞭に現われていると考えられる。ここでは、資本主義の崩壊、プロレタリアートの勝利という事実と、経済の支配からの人間の解放、文明に対する文化の優位という事態とが結びつけて考えられており、いわばマルクス主義と「ロマン主義的反資本主義」とが混在しているといえる。ここに「社会的存在としてではなく、人間としての人間」を語っていた『長篇小説の理論』との連続性を見ることは容易であろう。

3. 物化としての近代

『歴史と階級意識』の中心論文に現れる「物化 (Verdinglichung)」の概念にも、ロマンティシズムは影を落としている。ルカーチ自身はこの概念

をマルクスによる商品の物神性の分析から導いてはいるものの、物化という概念自体は必ずしもマルクスに由来するものではない。むしろウェーバーの合理化理論に多くを負い、またジンメルやベルクソンなどの生の哲学の影響が色濃い。つまり、物化とは、量的に計測不可能な、質的で多様な生きた過程が死んだ物となって凝固している、といった意味を強く帯びながら、これにマルクスの実証的な分析が重ね合わされているのである。ここではこの多面的な概念の全てを尽くす余裕はないが、ウェーバーとジンメルの影響のみを考慮しつつ簡単に整理しておこう⁽¹⁷⁾。

物化の理論の第一の特徴として、ウェーバーの形式的合理性の概念をマルクスによる商品経済の分析に重ね合わせ、さらにここから近代哲学の特徴、特にカント哲学の形式的性格を導くことを試みた点をあげることができる。その多分に強引な手続きを批判する余地は充分あるものの、今日なおルカーチの「独自の業績」⁽¹⁸⁾と評価されるすぐれた分析であることは確かであろう。周知のとおり、ウェーバーにおいて、形式的合理性の概念は目的合理性や計算可能性といった概念と密接に結びついて、単なる利潤追求とは異なる近代の資本主義を特徴づけるカテゴリーであった。もちろんウェーバーにとっても、この概念は単に経済の領域においてのみ重要な概念であったわけではなく、政治の領域における官僚制国家、さらに認知的な領域では合理的自然科学の成立、合理的、形式的な法の発展、芸術の自律化など、生活の全領域に関わるものであった⁽¹⁹⁾。

ルカーチはウェーバーが近代国家の司法や行政の機構を工場経営の目的合理的な経済行為とのアナロジーで語った例にふれながら、さらにこれを押し広げて考え、人間の意識の構造までも変質させていくさまを描いている。形式的合理性の原理が支配的となることは、客体面から見ればあらゆる社会的機能がその要素にまで分解され、相互に厳格に分離した形式的な合理法則が研究されることになる事態を導く。部分作業は伝統的な結びつきから解き放たれ、部分それぞれを別個に見れば合理的になるとはいえ、

互いに対しては偶然的なものとして現れることになり、全体の有機的統一
は失われてしまう。また主体面から見れば労働過程は機械化されたシステ
ムとなっており、個々の人間は労働過程の本来の担い手ではなく、出来上
がったシステムの一部としか見なされない。人間の質的な特性はますます
排除され、これが「第二の自然」となって生産物のみならず人間主体や
人間の意識に対しても決定的影響を与えるという。人間の固有性質や能力
はもはや人格の有機的一体性と結びつかないひとつの「物件」として「所
有」、または「譲渡」されることになるのである (GK 275)⁽²⁰⁾。その結果、
人々は形式的、合理的な法則を自らの利益のために用いることはしても、
全体性を捉えようとする意欲を失うことになり、同様に、哲学も社会を全
体として思想的にわがものとする可能性を、そしてそれとともに社会を導
く使命を失っていくのである。

このようなルカーチの物化批判が直接念頭に置いていたのは、近代哲学
一般というより、ベルンシュタイン流の修正主義であった。ヘーゲル哲学
を放棄し、実証主義に傾いていた社会民主主義に対し、彼が拠り所を求め
るのは「真実は全体である」というヘーゲルの立場であり、またマルクス
の具体的なものの定義、具体的なものは「多くの限定の総括」である限り
で、また、「多様なものの統一」である限りで具体的である、という定義で
ある。

ところで彼は物化に対して「人間自身の活動、人間自身の労働が何か客
体的なもの、人間から独立したもの、人間には疎遠な固有の法則によって
人間を支配するものとして人間に対立する」(GK260f) 事態であるという
定義も与えている。これはマルクスの『経済学・哲学草稿』が公開される
以前に「疎外」の問題をルカーチがマルクスから読み取っていたことを
示しているとして周知の箇所である。とはいえルカーチは『歴史と階級意
識』以前にジンメル「文化の悲劇」という観点を介してこの問題を捉えて
いた。ジンメルにとって、文化とは「主観・客観の総合」、すなわち主観

的なエネルギーが、創造の過程から独立した客観的な形姿を獲得し、そしてこれが再び主体に引き入れられ、これを完成に導くというものであった。これに対しこのような文化の組織に生じる亀裂が「文化の悲劇」と呼ばれる。それは文化が主体と客体との連続性を失い、孤立化し、疎外された状態である⁽²¹⁾。しかもジンメルにとってこれは避けられない事態である。文化は発展するにつれ、それ固有の論理に従い、その起源からも目的からも疎遠になるという運命を持っているのである。

ルカーチ最初期の『魂と諸形式』のテーマは生を形式化できないということ、文化の諸形式が経験世界においては実現されえないという問題であった。当時のルカーチにとって、これは歴史的というより存在論的な所与である。それゆえここから抜け出すいかなる出口もなく、魂は経験的現実から、創作者は創作物から分離され、疎外されたままなのである。『歴史と階級意識』における物化の概念は、疎外の問題を文化の一般的運命としてでなく、市民社会の現実と歴史的に結合させて捉え直したものと見ることができる。ルカーチはこの観点から、ウェーバーやジンメルを含むドイツのネオ・ロマンティズムに支配的なペシミズムないし諦念を克服しようとしたのである⁽²²⁾。

4. 全体としての歴史

『歴史と階級意識』において、ルカーチはふたたびカント哲学に取り組んでいる。というのも、市民的文化のアンチノミーが最も純粹に思想的なかたちで表現されたのが批判哲学だからである。カントの場合、認識は与えられた内容に対し、内容のからっぽな合理的形式の網がかけられることによって成立する。ルカーチはカントの物自体の問題をこの認識の形式的合理的システムと、所与としての事実との矛盾の問題としてとらえている。これは「形式と内容との関係の問題、事実的なものが解消不可能であること、質料の非合理性の問題である」(GK 304) ともいわれている。つまり、

所与としての内容がすべてこの形式に取り込まれてしまうとすれば、これは再び独断的合理主義に陥ってしまうことを意味するし、このシステムからはみ出たりこぼれ落ちたりする内容を認めるとすれば、形式的合理的認識体系の成立そのものを断念せざるをえなくなる、というわけである。この「内容」の方は、形式を付与するという方法からは原理的に導かれないものだから、形式と内容とをトータルに含んだ体系が要請されることになる。そのためには、存在を非合理的な「物自体」なしに自己の所産と考えるような思考の主体を発見しなければならない。カントやフィヒテは、活動、実践行為にその主体を見出した。たとえばフィヒテ哲学は、何ら客体を前提とせず、客体を自分で産出し、それゆえ行為 (Handlung) が即座に (媒介抜きで) 行為の結果 (Tat) となる活動、つまり自我が自己自身を定立する純粹活動 (Tathandlung) から出発したのである。だがこのような事態は倫理的に行為する個々の主体の自己自身に対する関係のうちに見出されるにできず、カントの場合、外界には自然法則の必然性が厳格に貫かれており、われわれの行為の原因も結果もここから内容を受け取っているわけであるから、主体の形式と現実や所与との二元性は決して克服されることはない。むしろ人間は、「鉄のように固い」自然界の法則性と、個々人の内面でのみ可能な倫理的自由とに引き裂かれたままとなってしまう。

ここでふたたびルカーチは芸術の問題に立ち返り、正当にもドイツ古典主義によって把握された芸術のうちに、市民社会における疎外・物化に対する反抗の契機を見て取っている。シラーの「人間は遊戯するときだけ完全である。」という言葉に、ドイツ古典哲学の根本問題及びそのアポリアが最も明瞭に現れている。つまり人間が遊戯するときだけ完全であるとする、美的な形式のなかで、そしてそこでのみ物化の作用を免れることができることを意味するからである。だがドイツ古典主義の芸術や美学が具体的全体の可能性のための模範を与えてくれることは承認するとしても、ルカーチはここで再び創造された全体としての芸術という構想を企てるこ

とはしない。そうではなく、この問題の解決はヘーゲル的な弁証法的方法によって、つまり芸術のうちではなく、歴史のうちで解決が求められねばならないという。というのも、ヘーゲルの論理学において初めて全体性の論理学が成立するからであり、しかも硬直した対立の解消が「主体と客体との間で」(GK 324) 行なわれるからである。つまりヘーゲルにおいて「真実が実体としてだけでなく、主体として」把握されることによって、主体は弁証法的過程の産出者であると同時に産物と捉えられるからである。

さて『歴史と階級意識』における「全体」は次のような言葉にもっともはっきりと現れている。「全体としての歴史(一般史)は、個々の歴史的できごとの単に機械的な寄せ集めではないし、また個々の歴史的できごとの彼岸にある超越的観察原理……でもない。そうではなくむしろ、全体としての歴史とは、歴史の具現的な力(reale geschichtliche Macht) そのもの……なのであり、これは個々の歴史的事実の現実態から切り離されえないし、またそうしようとする、その現実、事実そのものをも廃棄することになってしまう。全体としての歴史とは、個々のできごとの現実や事実の究極の現実的根拠であり、それゆえこれらを個々の事実として真実に認識できることの究極の根拠なのである。」(GK 334) この点はまた「経験のむきだしの事実よりも、歴史の発展傾向のほうがより高い現実態に属するのだ」(GK 366) と言いかえることもできる。

『ハイデルベルク美学』でのルカーチは日常世界から孤立した芸術作品をひとつの「全体」と見なした。だがこの全体は一回限りの美的体験のうちで非連続の瞬間にのみ現れるという脆さを避けることができなかった。また、『長編小説の理論』におけるルカーチは、失われた有機的共同体、ホメロスの叙事詩の静的な世界に「全体性」を見た。これとは対照的に、いまや彼はダイナミックに進展する歴史をひとつの「全体」と捉えている。『歴史と階級意識』でのルカーチは、歴史を過去の規範的全体からの没落の過程としてでなく、歴史を一貫し、統一したものとして、ひとつの絶え

ざる変革の過程、解放の過程として見ているのである。そして、この観点をとることで、彼は自らの革命文化主義の限界も、実証主義的マルクス主義も、ともに超えていくことができたといえよう。

『歴史と階級意識』と『長編小説の理論』との連続性はこれまでたびたび指摘されてきた。だがマーティン・ジェイが指摘しているように⁽²³⁾両者はその全体観において際立った対照を示している。『長編小説の理論』では、いくつかの長篇小説においては、墮落の原理たる時間の流れを想起によってくい止めることができるとされていた。「生命の過程を肯定しつつ体験するということが、この記憶の真実に叙事的な性質である。主体が、自らの生命全体の有機的一体性を、想起〔内面化〕がぎっしり詰まった過去の生命の流れから成長した自らの生きた現在と見るならば、主体にとって、内面と外面との二元性は解消されうるのである。」(TR 131)『歴史と階級意識』における「全体」にはこのように回顧的なベクトルは働いていない。「きわめて一般的にいえば、こうして哲学には、内容の全体の産出者と考えられうる主体についての構想にまで突き進んでいく傾向が生じる。」(GK 301)という言葉からも明らかなように、ここでのルカーチは記憶や想起ではなく、実践を、行為を強調し、主体の能動性を強力に押し出していく立場を取るのである。その意味では彼の立場はヘーゲル的であるというよりも、「自己の形成と世界の変形との同一性を強調した」「フィヒテをマルクス主義の遺産の源の位置に置くことで」「マルクス主義に主体の要因を再注入した」⁽²⁴⁾といえるであろう。

問題はいまや、歴史の全体を認識し、これを担える主体の立場の探求となった。彼によれば、「社会についての正しい認識が無媒介にその階級にとって、闘争において自己を主張する条件となるような歴史的状況が生じ、この階級にとって、その自己認識が同時に社会の全体の正しい認識を意味する場合、従って、この階級が認識の主体であると同時に客体であり、こうして理論が無媒介に、かつ適切に社会の変革過程に組み込まれる場合、

このような場合に初めて理論と実践との統一は可能になり、理論が革命的な機能の前提となりうるのである。」そして「このような状況は、歴史のうちで、プロレタリアートとともに成立した。」(GK 172f) という。

『歴史と階級意識』に収められた諸論文の立場は必ずしも一貫していないが、ルカーチはほぼこのような立場から、これまで解決不可能と思われた近代の様々なディレンマを解決していく。これまで彼が近代の特徴として取り上げたアンチノミーは、羅列すれば、事実と価値、現象界と本体界、自由と自然、形式と内容、主体と客体といったものであった。とりわけ彼にとって重要だったのは、存在と当為との分離であったといえる。叙事詩の世界では、道徳は日常生活から遊離してしまうことはなかった。この統一を取り戻すために、ルカーチは新カント主義のように事実を超越した価値を主張するようなことはしない。それは自らの立場が制限されていることに無批判だからである。むしろ、自らを歴史の発展傾向の一部として把握することによって、形式的な法則によってはわれわれから疎遠な「第二の自然」と映った現実が、われわれ自らが作り出した産物とみなされることになるのだから、歴史の主体のうちでこそ、存在と当為とのジレンマは消失するとされるのである。

これに伴って現象界と本体界などのアンチノミーも同様に解決されていく。彼によると「この歴史的生成の立場に立つことで、非合理的な物自体のふたつの主要契機、つまり個別内容の具体性と全体性は好転し、一体となって現れ、同時に理論と実践との関係が、それとともに自由と必然との関係が変化することになる。現実がわれわれ自身によって作り出されたということが、……ここでその虚構的な性格を失うことになる。すなわち……ヴィーコの予言的言葉によれば、われわれは、自らわれわれの歴史を作ったのである。そしてわれわれが現実の全体を歴史として、……考察できるなら、われわれは現実をわれわれの事行〔純粹活動〕として把握できる立場にまで高まることになる。」(GK 327) こうして物自体という彼岸は、現

実を自らの活動の所産ととらえられず、すでに出来上がったものとしてしか理解できない近代の孤立した個人の（物化された意識の）幻想に他ならないということがわかったのである。

自由と必然、宿命論と主意主義とのディレンマも同様である。世界を宿命的な自然法則に従うものと捉える限り、自由の王国はユートピアとして宙に浮いてしまう。世界をわれわれが作り出したものと捉えるなら、存在は生成の運動〔成っていく運動〕となり、事物は過程となることになる。形式と内容とのアンチノミーも、近代の疎外された個人の物化された意識の反映に他ならない。自らを歴史の発展傾向、現実を作り出す主体の一部と把握することで、叙事詩の世界と同様に、形式と実体とがまとまった全体の世界を生きることができるのである。

*

*

これまで考察してきたようにルカーチにおける「全体」はダイナミックな進展を遂げてきた。だがわれわれはここで『歴史と階級意識』に対してこれまで投げかけられてきたさまざまな批判を無視するわけにはいかない。はたして『歴史と階級意識』のように歴史を単線的に捉えられるのか。しかもその全体としての歴史を担うのがプロレタリアートの階級意識なのか。実際『歴史と階級意識』では、資本制的生産に関しても階級闘争に関しても、個々の事実に対しては極めてわずかの考慮しか払われていないという事実は否めない。たしかにルカーチはヘーゲルが歴史の担い手を「世界精神」とした点を批判し、彼は歴史を飛び越え、歴史の彼岸に成立する理性の王国を作り上げてしまったという。だがルカーチ自身も、ヘーゲルの構想にかなり無造作な手続きで階級意識を重ね合わせてしまっているのではないか。ヘーゲルの場合、絶対精神が最高段階に達することで、外化が解消され、自己意識が自己自身に復帰し、同一の主体・客体が実現するとされている。ルカーチはヘーゲルが論理的な次元で考えていた構想を社会的な次元に引き戻そうとしたのであろう。つまり、プロレタリアートの階級

意識のうちに同一の主体・客体が実現されることで、人間は物化された世界から解放され、歴史はそこで頂点に達すると考えられているのである。

もちろん彼は、この時、現に存在するプロレタリアートが歴史の全体を見通すことができると考えているわけではない。現に存在するプロレタリアートは物化された世界にがんじがらめになっている。そのため彼はウェーバーの概念を借りて、階級意識の「客観的可能性」という観点を導入する。それがどのようなものかは「生産過程のなかの一定の類型的状態に基づき、これに合理的に適った反応が階級意識である。これは階級を形成している個々人が考えたり感じたり等することの寄せ集めでも平均でもない」(GK 223f) と説明されている。さらに、この物化され、量化された世界の量が、プロレタリアートにあっては質に転化するといった根拠付けがなされもしている。だが結局のところ「ブルジョワジーが疑いもなく権力手段、知識、教養、慣習などといった点で優越性を占め、また支配階級にとどまる限りそうであるのに対し、プロレタリアートの決定的な武器、プロレタリアートの唯一有効な優位性は、社会の全体を具体的で歴史的な全体として見抜く能力を持つ点にある。」(GK 384) と断定されているにすぎず、明確な裏付けがなされているわけではない。

そこでルカーチは客観的可能性の概念から、さらにすすんで、党の役割を根拠づけている。階級意識も個々の目的設定と最終目的との間に分裂が生じたりする場合は、たとえば労働組合の「経済」闘争は個々の闘争の勝敗にとらわれる危険があるわけで、このような場合階級意識は誤謬に陥ることになる。それゆえ経験的意識と本質的意識とを媒介するものとして、つまり自然発生的な労働組合的意識をより高い階級意識へと喚起する役割をはたすものとして、党が位置付けられる。彼にとって党とは単に労働組合を技術的に指導するための手段ではない。むしろ党とは、彼らのうちに潜んでいる階級意識を喚起し、高めるものであり、目的の国とさえ考えられている。人々は近代的な個人的自由を捨て、全体意思 (Gesamtwille) た

初期ルカーチにおける全体性概念

る党に服従することによって、より高い階級意識に達しうるとされているのである。言うまでもなくこの論点は「党とその役割の神格化」としてこれまでさまざまな批判を浴びた部分である。本論のしめくくりとして、われわれはこの点も、初期ルカーチの思想に内在的な問題として捉えておくことにしよう。

「この未開地は当時のわれわれにとっては大規模に総合された思想世界として現れた。……この新しい方法が現実にはいかにわずかしか実証主義を克服しなかったか、その総合がいかにわずかしか事実基礎を置いていなかったかを、われわれは見落としたのである。」(TR 7)『長編小説の理論』のために後の 1962 年に書いた序文の中で、ルカーチはデルタイの『体験と創作』が与えた影響についてこのように語っている。だがこのような弱点は『長編小説の理論』のみならず、『歴史と階級意識』にもある程度当てはまるのではないか。『歴史と階級意識』の問題点としてとりわけしばしば取り上げられるのは、自然弁証法を批判し、弁証法を社会ないし歴史の領域に限定した点である。すでにハイデルベルク時代の著作を概観したわれわれには、その理由を探ることはさほど困難でない。初期ルカーチにとって科学は芸術作品のような形式を持たず、また新たな研究によってつねに乗り越えられてゆくがゆえに、決して現実の全体を捉えることはできないものであった。この観点が『歴史と階級意識』においては、歴史や社会に比して自然ないし自然科学を過度に低く見る立場を導いているのである。先に触れた物化の理論にもこの弱点は反映している。それは人間と自然とを媒介する労働をとりあげる視点が抜け落ち、疎外がそのまま対象化活動と同一視されているという点である。この疎外と対象化との等置は、言うまでもなく若きマルクスがヘーゲルを批判する際に指摘した点であった。ヘーゲルの場合、疎外とはあらゆる対象的事態を定立することであり、それゆえ疎外が揚棄されて同一の主体・客体が実現されるということは、対象的事態そのものの破棄を意味することになる。つまりヘーゲルにあっ

ては、対象、すなわち物は自己意識の外在化にすぎないのだから、この主体への復帰は対象的な現実の終焉を意味することになってしまう。マルクスによれば対象化とは人間の活動において不断に営まれている事態である。たとえば言語活動も人間の思考や感情の対象化と見ることもできる。だがこの対象化が人間の存在をその本質と対立させたり、人間の本質を圧迫するとき、疎外というかたちをとって現れるのである。この疎外がいかなる事態に基づくか、マルクスのいうように労働と所有の分離に基づくものであるかどうかは措くとして、少なくともマルクスのヘーゲル批判はルカーチの物化の理論を批判する際にも有効であろう。というのも、ルカーチのいう物化はさまざまな意味を含んではいたものの、量に還元できない人間の生きた活動が死んだ物となって凝固しているという意味を強く持っていた。それゆえ近代世界からの解放も、経済の支配からの人間の解放というふうに抽象的に捉えられてしまうか、物化され、量化された世界の抽象的否定に終わってしまわざるをえないからである。このように物化の理論にまで影を落としている若きルカーチのロマンティシズムは、たしかに一方で実証主義的マルクス主義を超えるバネになったのだが、他方これが致命的な欠点にもなっているといえよう。

そしてこの観点が階級意識論として定式化されたため、経済的な因果関係に対して意識の能動性が、事実に対する決断の優位が一面的に強調され、「革命の過程はプロレタリアートの階級意識の発展過程と同じ意味を持つ」(GK 503)といわれるように、自然発生的な労働組合意識がより高い階級意識に上昇する過程が、そのまま社会変革であるかのような立場を導いたと見ることができるのである。

さてルカーチ自身は決してこの立場にとどまることなく、以後とりわけこの労働を中心に据えて自らの存在論を構築する方向をとる。それは政治的には 1929 年のいわゆる「ブルム・テーゼ」を介して「メシア的ユートピア主義」から現実政治への方向転換を果たしていく時期と重なり、ソヴ

ェト・ロシアのスターリン政権下で書かれた『若きヘーゲル』, さらに晩年の『社会的存在の存在論のために』へとつながっていく。これにともない彼の全体観も再び変貌を遂げるが, それについての記述は別の機会に譲らざるをえない。

註

本稿で用いた主なルカーチの著作と引用符号は以下のとおり。

Geschichte und Klassenbewußtsein (GK), in: Georg Lukács Werke (=GLW), Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, Bd. 2, 1968

Heidelberger Philosophie der Kunst (HPh), GLW16, 1974

Heidelberger Ästhetik (HÄ), GLW17, 1974

Die Theorie des Romans (TR), Luchterhand, Neuwied, Berlin 1963

- (1) Michael Grauer, Die entzauberte Welt. Tragik und Dialektik der Moderne im frühen Werk von G. Lukács, Königstein/Ts. 1985, S. 9
- (2) ルカーチに関する二次文献については次のものを参照されたい。
François H. Lapointe, Georg Lukács And His Critics. An International Bibliography with Annotations, Westport, London 1983
Joan Nordquist, Georg Lukács: A Bibliography, Santa Cruz 1988
- (3) ルカーチの全体性概念を取り上げたものとして,すでに Silvie Rücker, Totalität als ethisches und ästhetisches Problem, in: Text+Kritik 39/40 1973. James Schmidt, The Concrete Totality and Lukács' Concept of Proletarian Bildung, in: Telos 24 1975 Summer. Martin Jay, The Concept of Totality in Lukács and Adorno, in: Telos 32 1977 Summer. Martin Jay, Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, Berkeley • Los Angeles 1984. などがある。本論はこれらに対しことさらに異を唱えたり, 目新しい観点を提供しようとするものではない。ただし, 一般に『歴史と階級意識』およびそれ以前に関心がかたよりがちなのに対し, 筆者の関心はルカーチの思想の形成過程の全体にある。本論は紙幅の制約から『歴史と階級意識』までに考察を限らざるをえなかった。
- (4) István Mészáros, Lukács' Concept of Dialectics, London 1972, P. 18
- (5) Georg Lukács, Georg Simmel (1918), in: Buch des Dankes an Georg Simmel, Berlin 1958, S. 173

- (6) Mary Gluck, *Georg Lukács and his generation 1900-1918*, Cambridge, Massachusetts 1985, Chap. 4 を参照.
- (7) Georg Lukács, *ibid.*, S. 172f
- (8) *ibid.*, S. 173
- (9) ルカーチのこのような試みに、カンディンスキーやヴォリンガーとの平行関係を見ることが可能であろう。実際、後期の表現主義批判にも関わらず初期のルカーチはヴォリンガーと若干の手紙のやりとりも行なっているほどである。ちなみに、本論とは無関係だが、後期のルカーチによって批判された多くの思想家が、初期ルカーチに多大な影響を与えた人々であるという点は、後期のルカーチを評価するうえで留意しておく必要がある。
- (10) 生前のルカーチが『ハイデルベルク美学断片』と呼んでいた著作をふたつの異なった著作に区別したのはマールクシュである。『芸術の哲学』の方は生の哲学の影響が色濃く、『美学』は新カント主義の影響を強く受けているといわれている。この小論ではこれらの相違に立ち入って論ずる余裕はなかった。
- (11) Georg Lukács, *Gelebtes Denken*, Frankfurt a.M. 1980, S. 58
- (12) Peter Bürger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt a.M. 1983, S. 45
- (13) この点については次のすぐれた研究を参照。
Michael Löwy, *Georg Lukács- From Romanticism to Bolshevism*, London 1979, trans. P. Camiller (仏語版 1976)
- (14) ルカーチ・サークルについては次の資料集を参照。
Georg Lukács, Karl Mannheim und Sonntagkreis, hrsg. v. E. Karádi u. E. Vezér, Frankfurt a.M. 1985 (ハンガリー語版 1980)
- (15) David Kettler, *Culture and Revolution*, in: *Telos* 7 1971, P. 36 (「若きルカーチとハンガリー革命」『ルカーチ研究・ルカーチ著作集別巻』白水社, 1969年)
- (16) Georg Lukács, *Alte und neue Kultur*, in: *Goethepreis 1970*, Neuwied und Berlin 1970
- (17) 物化の理論に対するベルクソンの影響については Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, London 1973, Chap. 10 を参照.
- (18) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 Frankfurt a.M. 1981, S. 479
- (19) 『宗教社会学論』の「序言」や「中間考察」の議論を念頭に置いている。Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920

初期ルカーチにおける全体性概念

(『宗教社会学論選』大塚・生松訳, みすず書房, 1972年)

- (20) この論点はマルクスのいう「物件化 (Versachlichung)」に対応していると思われる。だが前後の文脈からも明らかなように、物化は物件化とも完全に重なる概念ではない。
- (21) Georg Simmel, Der Begriff und Tragödie der Kultur, in: Das individuelle Gesetz, Frankfurt a.M. 1968, S. 137
- (22) ウェーバーをネオ・ロマンティストと呼ぶことには異論もあろうが、本論では一応 Löwy の前掲書に従っておいた。(M. Löwy, ibid., P. 40)
- (23) Martin Jay, 1984, P. 105
- (24) Andrew Arato and Paul Breines, The Young Lukács and the Origins of Western Marxism, New York 1979, P. 26