

Title	ミュトス・グノーシス・プロメテウス： E・トーピツチュとL・ヴェセルのイデオロギー批判
Sub Title	Mythos, Gnosis, Prometheus : "Ideologiekritik" in E.Topitsch and L Wessell
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1987
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.60, No.3 (1987. 3) ,p.1- 37
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19870328-0001

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.

ミュトス・グノーシス・プロメテウス

—E・トーピッチュとL・ヴェセルのイデオロギー批判—

奈 良 和 重

一、まえがき

二、方法的視点

I、モデル表象としての世界解釈

II、ドラマ的原型としての神話的思考

三、マルクスにおけるグノーシスの救済ドラマ

四、マルクスにおけるプロメテウス神話

五、「空虚な定式」と「重大な嘘言」

六、むすび

一、まえがき

思想の原像を《ミュトス》《グノーシス》、または《プロメテウス》というような象徴や表象によって解釈すること、

それ自体はけっして新しい試みではない。今日ではすでに古典の部類に属するE・フェーゲリンの『新しい政治学』⁽¹⁾『科学・政治・グノーシス』、ここでの問題関心にかかわりのある、そして私も本誌に紹介したR・タッカーの『カール・マルクスにおける哲学と神話』⁽²⁾、L・フォイヤーの『マルクスと知識人』⁽³⁾中の論文「カール・マルクスの性格と思想——プロメテウス心理複合と史的唯物論」など、私の知りうるごく一部分の文献にすぎないが、そのような試みの先駆的例証と言えるであろう。これらに共通した議論の内容という点と、ある思想の歴史的・系譜的起源の解明、もしくはその思想史的考察とともに、思想形成の深層心理的分析をとおして、その虚妄、迷誤、倒錯、偏執、絶望など、つまり思想の非合理的な幻影や空しい挫折を明るみに出すことである。そもそもある思想を神話とかグノーシスとみなすことが、ひとつの観点からする価値評価を含んだものである以上、右の諸研究にかぎらず、こうしたアプローチがイデオロギー批判としての性格をもっていることは紛れもない。そしてこの点に関して、これらの議論が思想的・理論的な貢献をなしてきたことを、われわれは見逃してはならない。

今ここで取りあげようとしているE・トーピッチュ⁽⁴⁾とL・ヴェセル⁽⁵⁾の業績もまた、右の諸研究の系列につらなるものではあるが、その分析の方法や内容は必ずしも同一とはいえない。そして、その世界観分析の精神的ベースベクトイヴ、または神話的表象による精緻かつ徹底した分析において、それらより遙かに立ちまわっている。例えば、トーピッチュにとってはフェーゲリンのグノーシス批判それ自体がグノーシス的であり、正統キリスト教の枠組でなされた異端宣告を想わせるものである⁽⁶⁾。ヴェセルにとっては、フォイヤーによるマルクスの人格形成に対する心理学的分析に深く興味を覚えつつも、そのあまりに還元主義的な手法には抵抗を感じさせられる⁽⁷⁾。トーピッチュとヴェセルの間に直接の学問的交流があるかどうか定かではないが、それぞれの専門領域は、思想史の社会学的研究とドイツ・ロマン派の文学研究と異なっているもの、オーストリアとアメリカの学者として同じくドイツ語文化圏にかかわりをもち、イデオロギー批判というテーマを共有している。後述するように、ヴェセルはしばしばトーピッチュを

引用し、「マルクス主義はグノーシスである」というテーゼを受け容れている。また、トールピッチェのグノーシスの救済図式は、ヴェセルのプロメテウス神話の原型的ドラマの構造と重なり合い、またドラマの原型は、恍惚的・浄化的表象と同質である。

以下の叙述において、私はトールピッチェとヴェセルの議論を基本的に支持したい。私の意図は、マルクス主義へのイデオロギー批判という問題のみにとどまらず、より一般的に、世界観に内在する神話的思考を再確認することである。それによってわれわれは、それこそ神話化した思想的遺産の数かずを批判的に再吟味するための有益な枠組みを示唆されるべからう。

- (1) Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 1952; *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Munchen, Kosel-Verlag, 1959.
- (2) Robert, C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, New York, Cambridge University Press, 1961. (『法學研究』第三十五巻第八号一〇七一—二二頁)。
- (3) Lewis, S. Feuer, *Marx and the Intellectuals: A Set of Post-Ideological Essays*, Garden City, New York, Doubleday & Co., 1969. (『法學研究』第四十三巻第八号八八—九四頁)。
- (4) Ernst Topitsch, *Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltangfassung*, Hamburg, Hoffmann und Campe Verlag, 1979; (以下に於て *Erkenntnis*... と略記する) 本書は「トールピッチェ自身が「序論」のなかで書いておられる」けれども彼の学問研究の最も重要な諸成果を体系的に総括した試みである。ここでのトールピッチェに関する論述は、主として本書に依拠している。本書には、碧海純一教授らによるすぐれた翻訳がある。『認識と幻想——世界理解の根本構造』(木鐸社)。(なお、引用に際しては、字句等をいくらか修正した箇所があることをお断しておく。他の著書からの引用についても同様である。)
- (5) Leonard P. Wessell Jr., *Karl Marx, Romantic Irony and the Proletariat: The Mythopoetic Origins of Marxism*, 1979; *Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*, 1984. (57年次号 Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 57年次号。以下に於てそれぞれ *Karl Marx*... と略記する。)

(6) トービッチュは、フェーゲリンについてはどこにも言及しておらず、これは私の憶測にすぎない。ウェセルは、右の二書において、数ヶ所にフェーゲリンを引用している。フェーゲリンの思想的立場については、本論の問題ではないが、D・ジェルミイノ『甦える政治理論——伝統的探究への照明』奈良和重訳（未来社）第八章を参照されたい。いずれにせよ、マルクス主義を近代的グノーシスとして把握したのは、彼をもって嚆矢とする。しかも、マルクスの反抗に、プロメテウス象徴がすでに明確に指摘されていることは注目すべきことであらう（*Wissenschaft, Politik und Gnosis*, SS. 46-47）。

(7) Wessell, *Karl Marx*... , p. 101.

二、方法的視点

I、モデル表象としての世界解釈

世界観分析の課題は、われわれの思想像の諸々の基本形態が人間存在（部分的には生物的存在）の根本的所与からどのようにして生じるか、そしてその枠組のなかで、それらがいかなる機能を果たしているかを示さなくてはならない。人間の自己解釈とか世界把握は、それこそ生命の始源にまで遡りうる。そこには《太古のもの》（*Das Archaische*）⁽¹⁾あるいは《動物的なもの》（*Das Animalische*）が色濃く翳をおとしている。トービッチュはそれらを発生論的に構成するため、「系統発生的な前提」から出発する。生命体は、その環境世界によく適応してゆくのに必要な「生命にとって重要なものの無意識の選択」原理にしたがう。つまり生物は、その進化過程において、それぞれある種のシステムをつくりあげる。このシステムは、情報伝達、行動統御、感情反応の諸機能を充足させ、これら三機能を有効に⁽¹⁾あわせ営むものである。トービッチュはこれを「多機能的嚮導システム」（*plurifunktionales Führungssystem*）と呼ぶ。

高等動物においては、衝動や感情の心的作用が中枢神経系、とくに脳の発達にその基礎をもっている。このことは人間においていちじるしく、高度の心的生活にとって必要な新脳的・新心的領域と古脳的・古心的領域とが区別され

ながらも、重層的に存在している。この系統発生的な古層 (alters Telle) は、「共通の遺伝質」なのである。したがって、「人間もまた、自分を囲繞する現実界においての情報が必要とし、行動統御に依存し、そして自然環境及び特に社会環境に対してしばしば自己の存在の根元にまで連なるところの情緒的な関わりをもつものである。それゆえ、……多機能的嚮導システムが——勿論その形態は少なからず変容しているが——人間による世界把握においても依然としてその重要な役割を大きく果しつつづけてきた」⁽²⁾のである。人間——高等動物をも含めて——の段階では、環境適応と生存繁栄の機会を可能にしたのは、学習と知識による情報獲得、とりわけ言語の発明であった。記号的言語、文字などは、多機能的システムのうちに取りこまれていたものにはないが、やがて抽象的思考、想像力、そして認識というものがユニークな仕方、生活実践の目的を離れて、精神の自由な探究に向わせる。かくして、人間の世界には、本能的に確定された経験処置とともに、社会的に伝達されうる経験内容があらわれ、社会環境および集団生活は、物理的環境からの独立を相対的に増大させてゆくのである。

この社会的領域——生活の「社会的生産と再生産」——は、人間にとっての「状況と所与」である。そこにみられる階層的な集団秩序や集団の連帯性は、K・ローレンツの動物行動学が示すように、動物の行動様式にも観察されるが、人間の感情的生活にとって、それゆえに世界把握にとって重大な意義を有するものである。さらに注意すべきは、「人間存在の一層根本的な所与は、現実の重圧 (Druck der Realität) の体験である」⁽³⁾。この経験は、肉体的な負担というよりむしろ、危険、不安、絶望、最悪の場合には、迷走神経Ⅱ心臓Ⅱ死 (Vagus = Herz = Tod) を招く自殺衝動である。トービッチュは、A・ゲーレンの言葉を引いているが、人間の根本的な所与とは「無力と失敗と死と受苦との世界の《不安定さ》と予測不可能性という事実であって、人間はこれらの事実を絶えず自覚して、経験しており、危険にさらされたり、確定していない、世界の偶然性に委ねられた存在としてそれらの事実に出会い、それらに対して態度を決めなければならない。人間は自己の意欲と能力との越えられない限界を経験し、自己の無力 (Ohnmacht) を経験す

る」⁽⁴⁾。このように、人間ははじめて、生の現実の重圧を明確に意識するが、それに対して、一種の幻想的、代償行為や代償満足によってこれに堪えるよう努力する。

人間にとつては、「系統発生的に同時的でないものの同時性」がその緊張関係を問題的なものにする。すなわち、多機能的嚮導システムの機能分化、もしくはその統一性の解体が、より一層包括的な嚮導システムの形成を必然的なものにするのである。人間の生にとって意味のある秩序の構築、それこそ世界把握と自己解釈によらなければならない。しかしながら、われわれの眼に触れるすべての刺戟が意識的な体験となるわけではない。われわれの前に立ち現われる世界は、「生活にとつて重大な意味をもち、情緒的に作用する生活状況の行動と行為の世界」であつて、結局は、われわれがみずから位置する基礎的所与としての社会的領域のなから、われわれの「主体的関心」が、決定的な視点 (Gesichtspunkt) としてモチーフをとりだして、世界を解釈するわけである。トールピッチュは、そのような領域について、(1) 社会的諸関係、(2) 技芸的製作、(3) 生命的現象、(4) 現実の重圧との対立、の四つを挙げてゐる。それらに由来する四つのモデル表象が「社会態的」(soziomorph)、⁽⁵⁾「技工態的」(technomorph)、「生物態的」(biomorph)、および「恍惚的・浄化的」(ekstatisch-katharisch) の諸表象である。人間はこれらのモチーフとモデルをマクロコスモスの領域に投影し、逆にそこからみずからの生活領域であるミクロコスモスへと反射させて、世界と自己とを理解可能なものにしてきたのである。

トールピッチュにしたがえば、すべての世界観が右の四つのモデル表象のいずれかに帰属させられるとか、その複合によつて説明し尽くされるといふのではない。だが、歴史的・文化的発展に対応しつつ、それらは相互に交差し、結合し、融和しているのであつて、原始未開な神話においてだけではなく、高文化の世界解釈や哲学的思弁においても、普遍的にみられる基本的な意義を有していることは疑いない。トールピッチュは、新石器時代から高文化にわたつて、モデル表象にもとづく神話、宗教、哲学の精神形象の歴史的記述を試みている。具体的にその一端を例示しておけば、

古代においては、地上の支配者は天上に想定される原像の似姿として解釈され、国家はまた、国家として解釈された宇宙の正しい秩序に従属するものとされる。人間の造った宮殿や神殿が神の創造した「世界建築」を模範としたもの、あるいは社会的共同体が生物の有機体として解釈される。中国、オリエント、ヘレニズム、さらには中世を通じて、これらの文化圏には、「政治化された宇宙」という支配秩序に見あって、社会態的表象が優越し、指導表象となった。そこでは、来世および靈魂、冥界までも位階秩序的に解釈されている。

しかしながら、人間の靈魂信仰は、呪術的なシャーマニズム形態から発展し、現実の苦悩を逃れて、さらには世界克服、という宇宙解釈を生みだした。それと密接に関連する恍惚的 \parallel 淨化的表象は、国家や支配とは直接なんら関係をもたない。こうした恍惚的 \parallel 淨化的な「高次の魂」の信仰は、《個人主義的》《通世的》な救済教説、あるいは反俗的・禁欲的な、それゆえに反政治的な世界拒否へと導く。だが、魂と政治とのあいだには「一連の接点」がある。シャーマニズムやこれに類した魔術的恍惚は、超人間的能力をもった人間の「自己神化」(Selbstvergottung)を發展させるからである。この信仰は、「政治化された宇宙」と結びあつて、政治権力の地位に召喚され、支配イデオロギーの古典的遺産となった。他方において、恍惚的 \parallel 淨化的表象による世界解釈が、精神史上最も重要な影響力を及ぼしてきたことが強調されるのは、魂の没落と再上昇という物語が、個々の魂の運命に限定されることを止め、世界過程、そして同時に人類史の全体的理解へと拡大されて、「魂の救済のドラマ」(6) (Heilstrama der Seele)として展開されたからである。それは、「政治化された宇宙」のいわば反対項となつて、現実の重圧としての「不正な世界秩序」の価値転換をはかる、革命的反抗にまで変形しうるのである。

トーピッチュは次のように述べている。「……完全な神的存在が唯一の世界の基礎を担うのだと考えようとしたところでは、世界は神からの墮落によつて生まれ、解放の道を通つて神へと戻るのだという思想で現われる。この教説は、とくにグノーシス \parallel 新プラトン主義とカバラ信仰の潮流の枠内で何世紀も生きのび、ロマン主義的觀念論にも決

定的な影響を与え、遂には変形された形でマルクスとゲオルグ・ルカーチのようなネオマルクス主義者たちの基礎の内に残ったのである。⁽⁷⁾ なお、トービッチュは、マルクスのイデオロギー論において、もっぱら太古の救済神話に由来する動機の継承だけが問題である、というような仮定が妥当性を得ないことに注意をうながしている。前科学的思考から科学的思考への移行場面には、古きモデル表象と検証可能な主張とが結びついているからであるという。だが、重要なのはむしろ次のことである。マルクスの場合、経験科学であるかぎり服さなくてはならない経験的かつ方法的なコントロールの過程が、そのような検証の要求に対応しない要素を排除する方向へ必然的に導かれてしまったのである。⁽⁸⁾ この点については、弁証法的方法の問題として第五節において論じるつもりである。

II、ドラマの原型としての神話的思考

トービッチュのいう恍惚的⁽⁹⁾ 淨化的な欲求による救済のドラマは、ヴェセルの解釈する神話における原型的ドラマ (archetypal drama) に相当するとみてよい。そこで先ず、彼のミュトス解釈を明らかにしておこう。従来から試みられてきた文化人類学的もしくは心理学的アプローチとは異なつて、ヴェセルの「文学的⁽⁹⁾ 演劇的視点」は、アリストテレスの『詩学』におけるミュトスという言葉のドラマトゥルギー的用法を手がかりとして、神話的思考を説明しようとする。古代ギリシア悲劇のドラマとは、神々や英雄たちの行為の模倣であった。アリストテレスは、俳優たちの演じる一連の行為を「ミュトス」と名づけた。ドラマはそれ自体において完結する行為であるが、そこにはさまざまな出来事をひとつに統一する原理、つまり筋書き^{プロット}があり、それがミュトスであつて、この意味においてミュトスは「悲劇の魂」である。

ヴェセルは、ミュトスに二つの側面を指摘する。一つは「ドラマ的なもの」であり、「詩的世界」をつくる——*poesis* というギリシャ語の原義——という人間の芸術的な根源衝動である。ドラマという範疇は、経験的⁽⁹⁾ 感性的現

実から美的な全体性を産出してゆく美学的形式にほかならない。その内容には、生のさまざまなイメージ、精神的な宗教的な価値が含まれている。ドラマは、人間存在にとって《重大な行為》、とりわけ人間の未来の運命を劇的に示唆し、体験させる。第二の側面は「原型的なもの」——この用語はユング心理学に由来する——である。ドラマは、太古の人間の夢とかイメージ、モチーフとかを物語要素として構成されるが、ミュトスとは演劇的構成の力であり、まさに「ドラマ的原型」をなす。その具体的なあらわれが神話であって、「神話とは、ミュトスの原型的な意味内容を具体化した特定のドラマ的物語である」⁽¹⁰⁾。神話は人間にドラマ的原型を媒介し、それによって人間の欲求を満足させる。したがって、神話への欲求というものは、太古の人間の思考と同様に、近代的人間の思考の構成要素をなし、人間はまさに神話的に思考するよう運命づけられている。というのも、「近代的人間もまた人間である」という単純な理由からである⁽¹¹⁾とヴェセルは言う。

ところで、すべての神話の内容は、宗教的次元を分ち持っている。宗教が最も深奥の処でかわるもの、それは人間の《聖なるもの》への畏怖の念、人間に生を賦与し、意味を授与する《聖なる霊力》である。それに対して俗なる現実、いわゆる「現実の重圧」こそ、そこから救済されるべき苦悩であり、悪である。神話、神学、形而上学の多様な思弁は、救済と解放のために必要なグノーシスを人間にもたすべく構想された、聖性に充ちた《彼岸》への憧憬である。宗教的なミュトスの動態を生みだすものは、「超越へのインペラティブな欲求」をともし、現実の《闘争》(agon)である。かくして、「聖なるもの」、「高次の真実」を求めて止まぬ人間は、自己ならびに他者の犠牲への情念を駆き立てられ、贖罪のドラマ的な追求に動機づけられる。救済の神話は、死、破壊、苦痛、世界の時間性、歴史性から解放されて生きる、ラディカルな変革への願望となる。かかる神話体験への欲求は、近代的人間においても消え失せたわけではなく、此岸における内在的完成についての彼の意識は、世俗的秩序内部に《聖なるもの》を実現しようとする希望となって顕在化する。

救済のドラマという神話Ⅱ宗教的内容は、《ドラマ形式》によって構造化される。その「ドラマ的なもの」は、《苦痛》の緊張を発端として、主役と敵役との対立関係、あるいは《闘争》としての中間段階をなし、その前後をあわせて Preagonal - Agonal - Postagonal という三段階が構成される。主人公は、ドラマ的苦痛を表現し、それによって神話の宗教的価値内容を明確化する。宗教的なドラマ的原型のテーマに即してみると、人間は聖なるものを失って、分され、苦しみ、努力しつつ、遂に救済されるといのが物語要素であり、または、唯一性―二元性―再統一という弁離証法的構造をもつ。そして、人間の苦痛とは墮落であり、*hamartia*（聖なる統一性からの分裂、分化、逸脱、個傲、孤立）に陥って、刑罰をこうむる。苦しみの闘争は解決へと向って、結末に至る。だが、人間の救済への上昇の途は、個人として、人間が自己実現する過程ではない。贖罪の宗教的ドラマに共通するテーマは救世主の出現であるが、一般的には救世主は神自身ではなく、半神的な英雄が仲保者となる。ふたたび神聖な統一性への還帰―帰郷がなされるや、大団円が訪れ、《全体性》が回復され、そこではコミニカルな歓喜が語られるのである。

ミユトスの世界は、ロゴスの世界とどのようにかわり合うのか、言い換えれば、神話的思考と科学的思考とはどのような関係にあるのか。ヴェセルによれば、両者は、われわれが通常二律背反的な性格をもっているかになす程に、まったく乖離したものではない。そもそも科学的思考は、事実そのものを受容しているのではない。その客観性とは、経験的所与の理論的構造化であって、そこにおける恒常的な連関が法則性として確定されるのである。現象的多様性が、理論的ロゴスによって、体系的全体性へと統合されるが、総合と分析とが経験的な思考の相関的機能をしている。このように、科学的理論家というものは、経験的素材に対して、ある種の分析的・構造的な概念装置をもってアプローチする。つまり、先ず《問い》を発し、科学的思考の過程で、問題を構想するパラダイムをさまざまに探究領域に拡げてゆく。パラダイム構築は、経験のある領域の抽象化であって、それぞれ異なった領域に異なったパラダイムが生じるであろう。われわれが経験的世界の一般的構造を知覚しようとするとき、問題のたて方は全体性で

ある。この全体を問うことが《哲学》と呼ばれるが、哲学の問題関心は、個別的・経験的な主題ではなく、それらを総体の部分として包摂する。こうした一般的なパラダイムの仮設は、「世界仮設」(world hypothesis)と呼ばれ、最も一般的な自然解釈である⁽¹²⁾。その際にわれわれは、日常経験から根源的比喩を採用するのであるが、このところに、ヴェセはミュトスとロゴスとの重要な結節点を指摘する。

科学的思考の根底には、現象の多様性を解釈し、これらをひとつのコスモスへと変形する根源的比喩が横たわっているのである。神話的思考にとって、コスモス、そして人間の世界 (mundus) は、神話が実現されなければならない舞台であり、世界そのものがドラマである。神話は、まさに世界仮設を基礎づけ、世界の生成原理をひきだす構造を提供する。世界の現象はすべて、その構造において神話的であり、かつ精神^{ガイスト}そのものであって、コスモス(存在)とミュトス(価値)とは密接不可分な関係にある。かくして、「ミュトスは、根源的比喩のレヴェルにおいて、(人間)世界の究極原因として解釈されなければならない。現存するあらゆるものの存在に価値が真に内在しているとすれば、存在の多様な様相と、それらを認識的に把握する科学的方法とは、価値の現実化を可能ならしめるように構造化されなければならない⁽¹³⁾」。ミュトスはロゴスの構造を構成すると同時に、ロゴスはミュトスないしは価値のうちに、世界理解の本質的な鍵を発見することができるであろう。

翻ってマルクスの思考をみてみよう。ヴェセルは、マルクス(主義)の基底に、宗教的・神話的モチーフが存在するという事実のみを指摘しているのではない。マルクスは神話的なものを受容し、ただ単にこれに科学的衣粧をまとわせたわけではない。彼が科学者であるということは、彼が科学的思考にしたがって社会・経済的現実を究明したことであるが、彼の科学的ロゴスそのものが神話・神学的ミュトスによって基礎づけられていたのである。すなわち、マルクスの科学的思考は、経験的世界を根源的比喩にしたがって、構造的全体として捉えようとするものであって、彼は科学的思想家であるとともに、神話的思想家なのである。しかも、誰にもまして人間的であった彼は、言葉の最

も深い意味で「詩人」——*Homo poeta*——であった。「マルクスの哲学、経済学、政治学は、実際に、詩的理想、詩的靈感の作用、つまり、人類史を人間解放のドラマとしてみようとすると欲求である。このような憧憬がマルクスの科学的思索を基礎づけているのである」⁽¹⁵⁾。マルクスの詩想は、その科学的探究にとつて発見的でさえあった。ともかく、「マルクスの理論的省察は、世俗のないしは散文的言語でもってプロメテウスの詩を書く試みにすぎなかった。マルクスの真の詩的才能は、科学的神話学を創造する能力、科学という通俗的衣粧を着せて人間の条件をドラマ化する能力にある」⁽¹⁶⁾とヴェッセルは論じているのである。

- (1) *Erkenntnis...*, S. 39. (『認識と幻想』五一頁)。
- (2) *Ibid.*, S. 40. (同右五三頁)。
- (3) *Ibid.*, S. 46. (同右六二頁)。
- (4) *Ibid.*, S. 47 の引用による (同右六四頁)。
- (5) *Ibid.*, S. 54. (同右七四頁)。
- (6) *Ibid.*, S. 86. (同右一二六頁)。
- (7) *Ibid.*, S. 86. (同右一二六—一二七頁)。
- (8) "Enttrentung und Ideologie: Zur Entrythologisierung des Marxismus," in: Topfisch, *Die Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (2. Auflage), Neuwied/Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1966, S. 322. 「疎外とイデオロギイ——マルクス主義の非神話化のために」『科学的思考と神話的思考——社会哲学』(住谷一彦記(未来社) 所収二二三—二三四頁)。
- (9) *Prometheus...*, p. 11.
- (10) *Ibid.*, p. 24.
- (11) *Ibid.*, p. 27.
- (12) *Ibid.*, p. 52.
- (13) *Ibid.*, p. 58.
- (14) *Karl Marx...*, p. 2. この言葉は、Ernest Becker から借用されたものである。人間は意味を創造し、みずからの存在を

ドラマ化する内的衝迫を有しているという意味において、Homo poeta として特徴づけられる。ヴェセルは、若きマルクスの詩を、フランツ・メーリングのように、たんなる“romantische Harfenklage”にすぎないとみるのではなく、科学的マルクスの哲学の理解にとって本質的なものであることを強調する。ヴェセルによるマルクスの詩のテーマの神話詩的意味については、第四節において触れる。

(15) *Prometheus...*, p. 60.

(16) *Karl Marx...*, pp. 150-151.

三、マルクスにおけるグノーシスの救済ドラマ

神話的思考および科学的思考から区別されるべき哲学的思考というものの独自性を強調したり擁護したりしようとする者にとっては、トービッチェの議論はまことに冒瀆的、攻撃的でさえあるように思われよう。彼自身は、イデオロギー批判との関連で述べていることであるが、「認識の正当な部分と根拠のない部分とを区別し、最後にはその論理的構造、感情的内容、社会生活における実践的機能をすべて意識化するにいたる」科学的思考の立場にたつ。この科学的思考は、近代ヨーロッパにおいて、宇宙の価値的解釈であった神学Ⅱ哲学の世界観から身を解き放った自然科学の独自の方法によって展開されてきた。それは、過去二〇〇年のあいだ、科学と技術、経済と社会秩序のたえざる交互作用のなかで、人間の世界像や自己解釈に対して「批判的覚醒」の役割を果たして、それらを変化させてきた。それに反して、哲学的思考はどうであろうか。神話的思考から哲学的思考へ交替が行われても、なにひとつ変化をもたらしただけでもなく、自然認識はおろか、社会的秩序にも何ら影響を及ぼすことはなかった。それどころか、「神話や呪術は経験的現実における出来事を予言したり左右するための——もちろん客観的には不適當な——手段を提供していたので、哲学はこの経験的—実用的な関心をひっこめて、もっぱら道德的—政治的ならびに美的—観想的視点か

ら人間・世界の解釈に精力を集中した。しかもその場合、実践的な処置によって生活形態を変化させるというのではなく、人間がその状態によりたやすく満足を見出せるような慰めや代償を考え出すのを目標としたことがしばしばであった。これに対応するのが、現在の社会秩序を支持し、またそれによって支持された、静的で安定した世界像なのであった⁽²⁾。そして、まさにこの世界観を構築するために、先述した四つの指導的表象モデルが神学的・哲学的思弁のなかでそれぞれの役割を演じつづけてきたわけなのである。

トーピッチュは次のように述べている。「神話的思考と哲学的思考とを区別しようとする試み自体が、すでに非常に困難に出会う。確かに、哲学の中には露骨に人間や獣の姿をした神々⁽³⁾はもはや現われない。しかしそのかわりに、思考したり行動したりするとされる、天使のような〈観念神〉や類似の〈純粹精神存在〉が登場することも珍らしくない。……ただ何にもまして驚ろくべきことは、〈靈魂魔術〉と、とくに自己神化神秘宗教の活動の残存である。へ我々の『高次の自我』は、神的基底と一つになることを通じてその万能の創造力にあずかり、神の創造の観念に思惟によつて入り込むことを通じて一種の全知を獲得できる」という考え方は近代までも、いやそれどころか部分的には現代に至るまでも、形而上学の少なくとも隠れた支配的動機としての力を依然失っていない⁽³⁾。すなわち、グノーシス信仰の伝統である。哲学的思考なるものは、ミュトスの中にあつたテーマ圏をひきだして、それに重要な地位を与えたにすぎず、とりわけ重要なのが恍惚的⁽⁴⁾な淨化的な靈魂ミュトスである。「哲学としてのミュトス」——結局、哲学とは、本質的には、「神話的思考の合理化された後期形態」⁽⁴⁾なのである。

先ず、ドイツ観念論に至るまでのグノーシスと恍惚的⁽⁴⁾な淨化的伝統について素描しておこう。「高次の自我」「真の自我」への登攀的⁽⁴⁾モチーフは、古代インドのウパニシャッド以来、ギリシア哲学、ユダヤキリスト教の神学や哲学を根本的に規定してきた。プラトンの靈魂論、認識論がそれを最も印象的、かつ哲学的に昇華させた。彼は、オルフェウス⁽⁵⁾ピュタゴラスの神秘宗教からの影響を受けて、認識形而上学的な魂の飛翔を救済の道、天上への旅として

解釈する。人間の靈魂は、『永遠なるイデアの国』へと還帰し、世界を超越して善のイデアを觀照するようになる。プラトンが『ティマイオス』のなかで語るデミウルゴスによる世界創造神話は、社会態的・技工態的表象とも結びついて、世界説明 (Weltklärung) および世界聖化 (Weltverklärung) の機能をも果しているのである。新プラトン主義においては、純粹精神は『至高にして唯一のもの』へと上昇し、經驗的現実から遙かに遊離して、ついに神との神秘的合一によって世界を克服する。プロティノスのいう哲学者の觀照的還帰とは、最高の自己認識たるにとどまらず、全体としての世界根拠の開示でもある。グノーシス・新プラトン主義は、神的原基 (Urgrund) から世界生成の分化過程を説明し、多元的・感覺的世界を自己外化と自己疎外の墮落とみなす。それゆえに、グノーシスによって媒介された靈魂の神への還帰が救済の意味を獲得する。

グノーシス・新プラトン主義的思考は、キリスト教神学にも受け継がれて、創造された世界から神への還帰が、中世ヨーロッパの世界像における根本モチーフをなしている。ただ、人間の自己神格化は異端視され、靈魂の神のもとへの回帰は、神の恩寵と人類救済のためのキリストの死によってのみ可能であるとされた。アウグスティヌス、ディオニシウス・アレオパギタ、オリゲネス、さらにはヨハネス・スコトゥス・エリウゲナは、それぞれ新プラトン主義を受容し、登攀的表象を用いて、その根本主題をさまざまに変奏させていった。ポナヴェントウラの『神に至る心の通路』(Itinerarium mentis in Deum)——それは、間もなく述べるヘーゲルの精神が絶対知に至る自己認識の旅路を予示する——は、現世の涙の谷間と罪業に苦しみなから、神の至福にたどりつく靈魂の上昇にとつての導きの糸となり、靈魂はまさに *imago Dei* であつて、絶対的な善のイデアとしての神へと赴くことが可能である。ルネサンス期においては、新プラトン主義とグノーシスの影響が一層強くなり、ニコラス・グザーヌス、そしてマルブランシュにとつても同様に、人間の靈魂や神理性的性は、神性の似像にはかならず、神の理性の意志の表現とされ、それを介して神を觀照することができるのである。

近世哲学においても、スピノザの直観的知識にせよライブユッツのモナドにせよ、無限にして永遠なる神的秩序内部における神認識という形而上学的思弁には、新プラトン主義的Ⅱグノーシスの伝統が連続として流れている。とくにドイツにおける哲学的展開は、マイスター・エクハルトを經由して、認識神学としてその頂点に達する。カント哲学の《超越論的自我》は、感性的素材から整理された現象的世界を創造するばかりでなく、範疇的、そして因果的必然性を経験的世界の内部において保証する《立法者》でもある。フィヒテの *causa sui* としての原自我は、「神・即自我」(Gott-Ich) というテーマの一形態にはかならない。フィヒテの影響のもとにあったシェリングは、無限自我と並んで絶対者を対置して、無限なるものから有限なるものの移行を説明するが、これも認識の擬似神学的な産出モデルなのである。そして最後に、われわれはかのシュヴァーベン⁽⁵⁾の哲学者に到達する。

トーピッチュは、ドイツの地におけるプロテスタンティズムからヘーゲルまでの「最も重要な歴史的接続点」について、他の箇所でもやや詳しく論じている。⁽⁵⁾新プラトン主義的伝統は、ディオニシウスからエクハルトのドイツ神秘主義を経てランゲルス・シレジウスに至る。それとともにシュヴァーベンの福音主義地方には、ロイヒリン以来キリスト教的に解釈されたカバラが、正統派信仰よりも一層強く、究極の救済秘密についての根本開示を与えていた。ルリアスのカバラの教義とは、世界は神の自己展開であり、したがって、歴史もまたひとつの神統系譜的過程である、とする信仰である。神の火花 (göttliche Lichtfunken) の落下とその復帰、万物は神に由来し、神に回帰する。この救済は、グノーシス的な外観ばかりでなく、歴史的・民族のかつ終末論的な外観をもっていて、黙示録的イデオロギーをつくりあげた。ルリアス派は、西南ドイツ地方に普及し、敬虔主義のキリスト教的神知論 (Theosophie) に影響を与えた。その指導的な司祭がエーティンガーであり、彼からチュービンゲン神学校への直接の関係が通じていたのである。彼は、神と一体化する人間の最高の能力を説き、また認識の過程が全体から部分に進み、ふたたび統一へと戻るといふヘーゲルの「概念の運動」をも先取りしている。さらにエーティンガーは、来るべき《千年王国》Ⅱ神の国は、私的

所有が廃棄され、いかなる富も支配も存在しないであろう、というエスカトロギーを持っていた。

ここにわれわれは、ヘーゲルの思想におけるグノーシス的・新プラトン主義的な根本モティーフ、つまり神学Ⅱ認識論的な、そして神学Ⅱ歴史哲学的な問題設定を容易に見てとることができる。『精神現象学』は、感性的確信から救済的確信への精神の内的弁証法の過程の記述である。思惟する主体は、登攀の道の終点に至って、『人神・即・自我』に還帰する。有限的自我が自己疎外からふたたび神となること (Wiedervergöttlichung) によって完成すること、それはとりもなおさず神的絶対者の自己認識であるとともに、自己実現であるとされる。しかもヘーゲルにとって、全世界過程が神Ⅱ精神の有限化であり外化であって、現実の重圧からの解放は、歴史的・社会的な現実の中に、Mitemenschenの包括的救済をとり込む。世界史とは、ほかでもない神の現実的生成のドラマであって、『歴史哲学』におけるヘーゲルの言葉どおり、「真の弁証論」(Theozize) である。これこそ「グノーシス的弁証論」である。国家と民族との弁証法的救済として解釈された歴史のテロス⁶は、世界聖化を保証し、最終的には現実と和解する。かくして、ヘーゲルの反省的意識は、『法哲学』において思想的に構成された『理性的国家』と『人倫的世界』(sittliches Universum) をもって、彼の時代を観照するにとどまったのである。

初期のマルクスは、神の自己疎外としての歴史的・社会的過程の弁証法的救済の論理を、思弁の領域から人間の実践の領域へと解釈し直す。マルクスとヘーゲル左派、とりわけフォイエルバッハとの関係について一瞥を加え⁶⁾と彼らによって「符号を逆にされて対置された」ヘーゲルの哲学体系は、その抽象的行為によって人間を人間自身から疎外してしまった。フォイエルバッハにしたがえば、人間はみずから神の幻想 (Gottesillusion) を生みだし、自己の本来的存在をその幻想の中に置いている。神的存在こそ人間の外在化され、対象化された Wesen にほかならない。人間は自己の内的分裂を克服しなければならぬが、救済者⁷はもはや神ではなく、人間自身である。『自らを救済する救済者』(sauveur sauve) を導くグノーシスは宗教ではなく、宗教批判の哲学であり、それが人間の回復を、人間の神

格化 (deifaeatio hominis) を指し示すのであって、ここには、グノーシスの救済教説がそのまま継承されている。マルクスにとっても、宗教は疎外された人間の意識形態であるが、それは現実の国家や社会がまさに倒錯した世界であるがために、「倒錯した世界意識である宗教を生み出すのである。……宗教は、人間存在が真の現実性をもたない場合におこる人間存在の空想的な実現 (phantastische Verwirklichung) である」⁽⁷⁾。したがって、疎外の克服は、「天国の批判」にとどまることなく、宗教を生み出した当の社会諸関係の批判へ、さらにその変革のための実践へと進まなければならない。つまり、人間存在の疎外とは、自己意識の疎外ではなく、経済的な生産過程における現実的疎外であるからである。かくして、マルクスは、ヘーゲルのイェナ講義のなかの労働の哲学を継受しつつ、資本主義的生産過程を疎外とその回復として解釈するようになる。

マルクスにおける疎外とは、《労働する人間》(arbeitender Mensch) が自己の労働生産物に従属させられることである。トールピッチュは、『経済学・哲学手稿』からの引用をまじえながら論じている。「労働が生産するところの対象、労働の産物は労働にたいして一つの異物として、生産者からは独立な一つの力として対峙してくる。……労働の産物はある対象のうちに定着し、物的となった労働であり、労働の対象化である。労働の現実化はそれの対象化である。労働のこの現実化は国民経済的狀態において労働者の現実性の喪失、対象化は対象の喪失および対象への隷属、そして獲得は疎外として、手放すこと、「外在化」としてあらわれる」。「労働の現実化は、労働者が餓死するほどにまで現実性を失わせるほどの現実性の喪失としてあらわれる。……対象の獲得は、労働者が対象を生産すればするほど、所有しうるものはますます少なくなるし、彼の産物であるところの資本の支配下にますます落ちていくほどの疎外としてあらわれる」。「労働者の、彼の労働の産物にたいするあり方が何か他人のものにたいすることときあり方であるという規定のうちに、これらすべての帰結が含まれている」⁽⁸⁾。資本制的生産において、労働者の疎外は、人間の本質の喪失にまでいたり、不断に増大する労働者の貧困化と非人間化は、共産主義社会においてのみ止揚される。「人間による、

また人間のための人間の、本質的現実的獲得としての共産主義。「人間」自身にたいする完全な還帰としての共産主義は……人間と自然との、また人間と人間とのあいだの相剋の真の解決である。……それは解かれた歴史の謎であって、自らがこの解決であることを知っている⁽⁹⁾」。

トーピッチュによれば、ここには、対象的歴史世界を精神の自己疎外とし、外化の主体・客体への還帰として解釈したヘーゲルの根本モティーフはまったくそのまま残っていて、キリスト教的・グノーシスの救済教説が世俗化されているにすぎない。「歴史はここでもまた弁証法的に目的論的救済過程として把握され、ただへ生成する神⁽¹⁰⁾、すなわち墮落と救済のドラマの主体にして客体にあたるのは精神的世界原理ではなく、労働する人間である」。人間の自己疎外は、資本主義的生産過程において、「完全に物化された商品と化したプロレタリアートの苦悩の中で頂点に至り⁽¹¹⁾、ということとは墮落と救済のドラマにおいて、「資本主義的疎外の最下底」を迎えて、「今やこの疎外および一切の疎外の止揚にむけての救済的還帰が行われる定めにあるという福音⁽¹²⁾」が告知される。その実践的な課題は、プロレタリアートの革命的行為によって遂行されるであろう。このように、世界の社会的・歴史的發展を、人間の自己疎外の克服過程での人間の自己実現と解釈するかぎり、マルクスの弁証法的思考は、グノーシス的・黙示録的神話のカテゴリーのうちにあることは明らかである。

しかも「観照から実践への転回」というマルクスの実践的課題は、そもそも哲学の現実化という課題でもあった。哲学は、ヘーゲルにおいてひとつの総体的世界として完結したが、現実はおおき裂かれた世界⁽¹³⁾であって、哲学と対立している。マルクスにとって、哲学は意志として、現実に向かわなくてはならなかった。「内的な光だったものが、外部に向う焼きつくす炎となる。こうして次のことが結論される。すなわち、世界が哲学的になること(philosophisch-Werden der Welt)は同時に哲学が世界的になること(Weltlich-Werdern der Philosophie)。哲学の実現は同時にその喪失であること⁽¹³⁾」。哲学の世界との分裂(Diremption)は、哲学と現実との実践的再統一によって弁証法的

に止揚されるべきものである。そして、この止揚はたんなる思弁や認識ではなく、革命によって成就されるべきである。かくして、「理論と実践の統一」という意味において自己の人類史的任務の自覚」をもったプロレタリアートに對して、恍惚的・淨化的モデル表象によって解釈された「歴史の意味」が与えられる。「理論と実践の統一」とは、人間の多機能的嚮導システムが依然として生き続けている証拠である。それゆえに、「マルクス主義はまさにこれまでのところは最後の——ことによると絶後の——壮大な多機能的嚮導システムをなす」と、トーピッチュは言うのである。

- (1) "Begriff und Funktion der Ideologie," in: Topitsch, *Sozialphilosophie...*, S. 18. 「イデオロギーの概念と機能」『イデオロギーと科学の間——社会哲学(上)』生杉敬三訳(未來社)一七一—一八頁。
- (2) *Ibid.*, SS. 19-20. (同右、一九頁)。
- (3) *Erkenntnis...*, S. 97. (『認識と幻想』一四一—一四二頁)。
- (4) *Ibid.*, S. 173. (同右、二五五頁)。
- (5) "Marxismus und Gnosis," in: Topitsch, *Sozialphilosophie...*, SS. 274-279. (「マルクス主義とグノーシス」『科学的思考と神話的思考』一四九—一五五頁)。
- (6) "Entfremdung und Ideologie," in: Topitsch, *op. cit.*, SS. 311-315. (前掲書二〇六—二一四頁)。
- (7) マルクス『ヘーゲル法哲学批判』花田圭介記『マルクス・エンゲルス全集』(大月書店)第一巻所収四一—五頁。(トーピッチュは『Karl Marx, *Die Frühschriften*, (Hrsg.), Siegfried Landschut, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag から引用しているが、以下には本稿でのマルクスからの引用は、右の全集版による)。
- (8) マルクス『経済学・哲学手稿』真下信一訳全集第四十卷四三—四三二頁。
- (9) 同右、四五七頁。
- (10) *Erkenntnis...*, S. 174. (『認識と幻想』二五六頁)。
- (11) "Marxismus und Gnosis," in: Topitsch, *op. cit.*, S. 289. (「マルクス主義とグノーシス」前掲書一六五頁)。
- (12) *Erkenntnis...*, S. 174. (『認識と幻想』二五七頁)。
- (13) マルクス『テモクリトスの自然哲学とエピクトロスの自然哲学との差異』岩崎允胤訳全集第四十卷二五六頁。
- (14) *Erkenntnis...*, S. 50. (『認識と幻想』六八頁)。

四、マルクスにおけるプロメテウス神話

マルクスはその博士論文の序言にこう書きつけている。

「……プロメテウスの告白、

端的にいえば、すべての神々を私は憎む、この告白は哲学自身の告白であり、人間の自己意識を最高の神性とは認めないすべての天上および地上の神々にたいする、哲学自身の宣言である。自己意識と並ぶものはだれもおるまい」⁽¹⁾

人間を超えた絶対的価値を拒否する、それゆえにゼウスによって岩壁に縛りつけられたプロメテウスの姿に、マルクスは人間の聖なる象徴をみる。「哲学の聖者」であり、「哲学の殉教者」であるプロメテウスこそ、おのれのうちに価値を所有し、みずからの苦痛と闘い、みずからを解放して世界を創造しようとする人間の自己意識にほかならない。このプロメテウス神話がマルクスの哲学的主題であり、彼の根源的⁽²⁾、比喩⁽³⁾である。若きマルクスにとって、哲学とは聖なる靈力を人間に賦与し、世界征服の力を現実化するものであった。このことをマルクスに教えたのは、ミュトスなるロゴスによって語ったヘーゲルである。弁証法の運動とは、まさにドラマ的闘争によって生みだされるプロメテウスの生的自己運動なのであるから。「弁証法体系は、ミュトスなくしてはあり得ない。その根源的比喩は、神話的苦痛に捉えられた自我にほかならないからである」⁽²⁾。ヘーゲルの《精神》⁽³⁾の弁証法的生成は、プロメテウスの欲求、衝動、努力であり、その聖なる靈力の活動は、とりもなおさず自己聖化⁽³⁾であって、そこには、弁証法によって近代化された「救済のドラマ」がある。マルクスのヘーゲル哲学への《回心》⁽³⁾は、実は、彼のうちに鬱積するプロメテウスの衝動があったればこそである。ヴェセルは、マルクスの初期の詩想のうちに、彼の生涯にわたる重要なプロメテウスのテ

「マが潜んでいることを透視する。以下に、遺された一四〇余篇のマルクスの詩作に、ヴェセルが加えた分析の提示しているロマン主義的なイロニーの力という問題を中心に見ておこう。

ドイツ・ロマン派の詩人たちにとって、詩とは、人間の本質に根差した価値への根源的な欲求であった。詩は真の現実である。ヴェセルが引用するノヴァーリスの「断片」に記されているように「詩はまことに実在のものだ。これこそ私の哲学の核心である。詩であればあるほど、真理だ」と。(4)ヘーゲルの有名なエピグラムを真似ていえば「現実的なものは詩的であり、詩的なものは現実的である」ということ、それがドイツ・ロマン主義の基礎的前提をなす。(5)その哲学は、真実なるものを詩的範疇によって存在論的に説明する *ontopoetics* である。フィヒテの自我の哲学がその出発点となったが、ロマン主義者にとって、世界は根源的な自我によって根拠づけられ、創造され、それ自体がひとつの神聖なる生であり、万有は一なるものとされた。詩人の魂は、《全体性》《無限性》《統一性》との融合を求めて止まない。「かかる憧憬は、……人間における宇宙的な詩人の意志、火花の運動である。それは、世界をロマン化する人間の意志に活力を賦与する。人間の憧憬は、それが有限な力以上のものであるがゆえに、世界をロマン化することが可能なのだ。それは、人間の自我に凝結した宇宙的生成の、そしてまた自己自身へ還帰しようとする無限のエネルギーなのである」。(6)

詩的なものが衝動力として働くとき、詩人の詩的な力、精神と意志の力は、自然の客観的世界をことごとく否定し、変形し、詩化された世界と化すことができる。客体の呪文を破壊する絶対的な力は、ノヴァーリスのいう「魔術」の創造的な *Kräfte* である。イロニーというのは、人間の根源的な衝動力であって、無限の否定性である。イロニーッシュな魔術の力によって、詩人は客体としての世界を否定し、おのれの主体のなかに世界を創造する。人間と世界との詩化とは、想像世界における解放であり救済である。したがって、ヴェセルのいうように、「ロマン主義者であることは、言葉の最も深い意味において、革命家であることである。つまりそれは、存在、所与の永続性と永遠性に対

する反抗である。この反抗は、客観性を主体性として再創造するために、客観性の破壊として自分自身を実現する。客観性は、イロニーの祭壇の上で犠牲に供されねばならない⁽⁷⁾。しかしながら、ロマン主義的主体は、イロニーの否定の弁証法によって、いつ果てるとも知らぬ生成と流転に身をさらし、世界の苦痛 (Weisachmerz) を我が身にひき受けながらも、自己を救済することができない。詩想は「際限を知らぬ思索の空漠たる広がりがさまざまの形をとってあらわれる」(マルクス)だけで、詩の言葉は、宇宙論的な愛、美、音楽の抒情的体験を謳うほかには、あらゆる現実の事物を何ひとつ変えることがない。ロマン主義者の無力さは、ニヒリズムと絶望に導かれ、ついにみずからイロニー的否定性の犠牲とならざるを得ない。一八三〇年代の人びとが直面した「イロニーの危機」に、ちょうどマルクスは際会したのであって、彼の詩の世界にはそれが反映しているのである。

マルクスの詩の多くは、許婚者イエニーに献げられたもので、そこには確かに彼の個人的・心理的モチーフが流れている。それにもかかわらず、われわれはイエニーの具体的な姿をどこにも見つけることが出来ない。ヴェセルは十七篇の詩を選定して、「唯一者の感情」「疎外の感情」「反抗の感情」の三つのテーマに分類して分析を試みているが、そこには、《理想》と《現実》、《主体》と《客体》、《当為》と《存在》、《価値》と《存在》とのアンティテーゼという形で、マルクスの挫折と苦悩とが如実に表現されている。ここではそれらに深く立ち入ることはできないが、注目すべきことは、コスモスや星辰と隔てられた人間の自我意識の孤独と苦悶というイメージが鮮烈である。例えば、「青ざめた娘」というパレードでは、騎士との恋に破れた彼女は、湧き立つ波に身を投げる。彼女の屍は冷たい闇のなかに引き去られ、岩角で砕け散る。彼女は天国を奪われ、その死はけっして転生しない。悲情な客観性はつねに呪いである。疎外のもとのイロニーは、反抗への衝動としてのみ体験され、「絶望者の祈り」のように、神への復讐を宣言するほかない。だが、マルクスは、世界創造に対する人間の聖なる霊力を見棄てはしない。「人間の誇り」(Menschensolz) において、霊魂＝人間の聖性は、廃墟の中に佇み、激しい破壊的情念を感じて、「一つの高貴な巨大

な熱火」となり、みずから勝利しつつ「天の崇高な座へ向って昇る」。

イエニーよ、ぼくは思いきって言おう、

ぼくたちはぼくたちの靈魂を交流させたと。

ぼくたちの靈魂は燃えながら一つに鳴りひびくと。

流れがその波のなかをざわざわ流れゆくと。

それから、ぼくは一つの世界をはっきり目前にして

嘲りながら決闘を挑むのだ、

大きな侏儒の集合よ、うめいて打ち倒れよ、

ぼくの情熱は、おまえら残骸に打ち拉ひがれはせぬ。

神々のように、ぼくは歩いてゆくのだ、

勝ちほこって廃墟のなかをゆく。

言葉はすべて熱情と行動だ、

ぼくの胸は創造者の胸に似ている。⁽⁸⁾

人間の靈魂は、もはやたんなる憧憬ではなく、世界創造の *causa sui* である。マルクスの言葉そのものが革命の靈力であり、それこそ「イロニーのロマン主義的概念」である。「かかる人間の誇りは、苦悩アゴニイに対する反動をあらわにする。実際に、人間の誇りは、苦悩がいかにして闘争ツウシュウのドラマ的活動となり、それによって神話的次元となるかを示す。端的に言えば、苦悩は〈存在〉と〈当為〉との齟齬から生じるのである。……しからば、人間の本質とは何か。

誇りである。すなわち、人間と神との対等性、みずからの神性、プロメテウスの力である。⁽¹⁰⁾客観性に縛りつけられたプロメテウスの苦悩は、反抗とならなくてはならない。今や、哲学へと回心したマルクスはみずから St. Prometheus philosophicus となつて、世界を救済する有効な方途を模索しなければならないのである。

ヘーゲル哲学の意識の救済的形式と、世界征服という意識内容とは、マルクスのプロメテウス的心情を満足させたけれども、その理性と現実とのポジティブな和解、マルクスにとつて現在は薔薇であるどころか、十字架であった。「世界が、哲学的になること」と「哲学が、世界的になること」が彼の哲学の課題であった。その哲学的実践は、先ず批判的イロニーという形で展開される。そして、ヴェセルが指摘するように、「哲学は現実をイロニー化するばかりでなく、それ自身の活動の理想的構造をもイロニー化してゆく。一八四〇—四三年にかけてのマルクスの思想発展は、循環的形態を示している。体系がカオスとなり、カオスが新たな体系となる」⁽¹¹⁾。初期ジャーナリスト時代、マルクスはヘーゲルのな理性の立場から、「世俗的聖性」としての国家における分裂した現実の神秘化を批判し、やがてその批判の先鋒をヘーゲル哲学そのものに向ける。批判という武器——それは議論ではなく、敵を vernichten するパトスである——をもって、世界征服のプロメテウスの意図が貫徹されてゆく。彼の哲学は、現実の問題——法制的、社会的、経済的——へと立ち向うが、問題のたて方は依然としてイロニー的であり、ドラマティックであった。「彼の思考のテロスは、プロメテウス神話を現実化することに変わりはない。彼の課題は〈真の〉解決が見えるように、神話的問題に〈真の〉定式化を与えることであつた」⁽¹²⁾からである。ヴェセルは、この神話とドラマの構造をマルクスの作品のなかに跡づけているが、以下にはその論証の若干の要点を記すにとどめる。

マルクスは『ユダヤ人問題によせて』のなかで、市民社会における《公的人間》と《私的人間》という形で二重生活の問題を扱えたが、人間解放というドラマの担い手は、citoyen でも bourgeois でもなく、プロメテウスのな力としての絶対的アンティテーゼでなければならなかつた。『ヘーゲル法哲学批判』において、マルクスはその「真の解

決」を次のように書いている。「それはラディカルな鎖につながれた一つの階級の形成のうちにある。市民社会のどんな階級でもないような市民社会の一階級、あらゆる身分の解消でもあるような一身分、その普遍的苦悩のゆえに普遍的性格をもち、なにか特殊な不正ではなしに不正そのものをこうむっているためにどんな特殊な権利をも要求しない一領域、もはや歴史的な権原ではなくただ人間的な権原だけをよりどころにすることができ一領域、ドイツの国家制度の帰結に一面的に対立するのではなく、その前提に全面的に対立する一領域、そして結局、社会のあらゆる領域から自分を解放し、それを通じて社会の他のあらゆる領域を解放することなしには、自分を解放することのできない一領域、ひとことではいえば、人間の完全な喪失 (völlige Verlust) であり、したがってただ人間の完全な回復 (völlige Wiedergewinnung des Menschen) によってだけ自分自身をかちとることができる領域、こういった一つの領域の形成のうちにあるのである。社会のこうした解消がある特殊な身分として體現したもの、それがプロレタリアートである」と。

プロレタリアートという階級は、このように存在論的構造において、アンティテーゼ的否定性を内包しており、普遍的苦悩の犠牲、「人間性の犠牲的象徴」であるがゆえに、プロメテウスの魂を受内化している。「プロレタリアートは世界的ドラマのなかの俳優である。生の価値が究極的であり、すなわち死活にかかわるときに、ドラマ的ミュートスは宗教的ミュートスとなる。……プロレタリアートを支配するドラマ的緊張は、かかる聖なる靈力(プロメテウスの心理の枠組において構想されているとはいえず)へ向う闘争的關係に由来するのである。これこそ神話の核心であって、プロレタリアートの最も深刻な意味である。プロレタリアートとは鎖につながれたプロメテウスであり、救世主としてのプロメテウスである」⁽¹⁴⁾。かくして、救済のドラマにおけるプロレタリアートの革命的行為というものは、「絶対的価値、すなわち社会詩の社会・経済的具体化を創造する詩的行為」⁽¹⁵⁾(傍点は引用者)となるであろう。

マルクスが分析対象とした資本主義的生産過程——ヴェセルはそれを「プロメテウスの経済」と呼ぶ——は、プロ

メテウスの靈魂が多元的現象形態をとって弁証法的に生成する仕方である。すなわち、経済的現実の多様性——労働、賃銀、資本、交換価値等——は、プロメテウス神話の実体のリアルな現象であり、プロメテウスという主役の仮面（プロレタリアート）は、他の登場人物（*tragic personae*）によって圍繞されている。ところで、マルクスにとつては、個人としてのプロレタリアートではなく、「社会的諸関係の総体」としての、集合態としてのプロメテウスが問題であった。それは、存在論的には、神話的ドラマの二つの対極——労働と資本——のなかに位置づけられ、みずからのイロニーの力によって根源的再統一を再生させる。「マルクスは、實際上、経済的劇作家として、特定の一揃いの登場人物の救済物語の筋を仕組んだ（経済劇）を創作した⁽¹⁶⁾」のである。このように、ヴェセルの基本的アプローチは、『資本論』『要綱』^{（グランドライン）}などを中心に、マルクスの入り組んだ経済学的議論を分析してゆくが、その意図するところは、それらの経済学に関する細部の説明では勿論なく、プロメテウス神話という根源的比喩がいかに分節化されているかを証明することにある。以下には、そのごく一部分を叙述するだけである。

マルクスは、資本主義の分析を商品の分析からはじめる。商品とは交換価値である。資本主義の本質は交換価値にある。商品交換を可能ならしめるのは、人間の抽象労働という共通要素であって、それによって生産物が商品へと転化される。マルクスの議論の基底には、労働が価値を創造するということ、それはプロメテウス神話の比喩にほかならない。労働の客体化、疎外、超越の過程は、資本主義のもとではプロメテウスの力的倒錯した形態をとつて、社会的労働が抽象的労働となり、分業へと解体化される。価値は経済的範疇として、交換価値、富、資本となる。商品——交換価値が社会関係をとり結ぶ表現となる。この関係は、より具体的かつ可視的形態をとると、商品流通——貨幣——資本となる。貨幣とは交換価値の独立した普遍的形態にはかならず、それ自体、神聖なもの、プロメテウスの力の象徴である。資本主義的生産過程において、労働者の生産物は、彼自身から疎外され、資本家のものとされ、たえず商品に転化されているだけでなく、資本に転化される。資本家もまた、たえず労働力を富の源泉として生産する。つまり、

賃金労働者としての労働者を生産する。価値を創造する労働力が、賃金としての価値を支払われず、剰余価値、ないし利潤を生み出すのである。

資本主義的生産とは交換価値のためになされ、資本が流通している場合にのみ可能である。G-W-G' という循環図式がこれを示す。貨幣としての資本の蓄積が資本主義の最終目的であり、それは必然的に労働力の搾取と苦痛を含んでいる。「……資本主義的体制のもとでは労働の社会的生産力を高くするための方法はすべて個々の労働者の犠牲において行われる……」「剰余価値を生産するための方法はすべて同時に蓄積の方法なのであって、蓄積の拡大はすべてまた逆にかの諸方法の発展のための手段になるのである。だから、資本が蓄積されるにつれて、労働者の状態は、彼の受ける支払がどうであろうと、高かろうと安かろうと、悪化せざるをえないということになるのである。最後に、相対的過剰人口または産業予備軍をいつでも蓄積の規模およびエネルギーと均衡を保たせておくという法則は、ヘアイトスのくさびがプロメテウスを岩に釘づけにしたよりもっと固く労働者を資本に釘づけにする。それは、資本の蓄積に対応する貧困の蓄積を必然的にする。だから、一方の極での富の蓄積は、同時に反対の極での、すなわち自分の生産物を資本として生産する階級の側での、貧困、労働苦、奴隷状態、無知、粗暴、道徳的墮落の蓄積なのである」⁽¹⁷⁾。資本家は、価値増殖への要求、絶対的な富への衝動によって、利潤の極大化をはかろうとする。労働の生産性の強化と生産過程の合理化は、利潤率の低下をもたらしてゆく。さらに資本蓄積は、一方において集中化と失業の増大を、他方では生産過剰と窮乏化を生みだしながら、資本主義のはらむ矛盾を深めてゆく。「資本主義的生産は、一つの自然過程の必然性をもって、それ自身の否定を生み出す。それは否定の否定である」⁽¹⁸⁾。

この「否定の否定」が革命への社会的規模の闘争を鼓舞する。その担い手たる俳優は、集合態的プロメテウスたるプロレタリアート階級である。ラディカルな革命の必然性についてのコミニズム的意識に目覚めた「プロレタリアは、この革命によって鉄鎖のほかに失うものを持たない。彼らの獲得するものは全世界である」⁽¹⁹⁾（『共産党宣言』）。

「私的、所有のポジティブな廃止は、人間の生活の獲得として、それゆえにあらゆる疎外のポジティブな廃棄であり、したがって人間が宗教、家族、国家等々から彼の、人間的な、すなわち社会的なあり方へ戻ってくることである」とマルクスは述べている。コミュニズムにおいてはじめて、人間は社会化された個人として、解放されたプロメテウスとして救済される。「偉大な歴史的ミュトスは、必然的に、より高次の歴史的統一のうちに終りを告げる——そこにおいて、すべての社会的矛盾が、Prometheus Liberatus の自己意識において、人間と人間とのより高次の永遠的統一へと昇華されるのである」。(28)かくして、闘争のドラマは終焉して、聖者プロメテウスの「人間の誇り」は甦る。

- (1) 『デモクリトスの自然哲学とエンペドクレスの自然哲学との差異』同上二九〇頁。
- (2) Prometheus... p.79.
- (3) マルクス「父への手紙一八三七年一月一〇日」真下信一訳全集第四〇巻所収三一二頁。このなかで、マルクスは「理想主義的な」過去の離別を告げるとともに、哲学への新しい方向への決意を語っている。しかしながら、ヴェセルが強調しているように、マルクスは、人間における聖なるもの、ロマン主義の詩のイロニーとして、の力を棄て去ったわけではけっしてな。
- (4) Prometheus... p.25. の引用による。ノウァーリス「断片」80 飯田安訳『ノウァーリス全集』第二巻(牧神社)一六八頁。
- (5) Karl Marx... p.4.
- (6) Ibid., p.43.
- (7) Ibid., p.45.
- (8) マルクス『創作の試み』「人間の誇り イェニーへ」井上正蔵訳全集補巻1二五〇頁。
- (9) Karl Marx... p.97.
- (10) Prometheus... p.172.
- (11) Ibid., p.143.
- (12) Prometheus... p.168.
- (13) 『ヘーゲル法哲学批判』同上四二七頁。

- (14) *Prometheus*... p. 187.
- (15) *Karl Marx*... p. 194.
- (16) *Prometheus*... p. 198.
- (17) マルクス『資本論』岡崎次郎訳全集第二十三巻第二分冊八四〇頁。
- (18) 同右九九五頁。
- (19) 『経済学・哲学手稿』同上四五八頁。
- (20) *Prometheus*... p. 284.

五、「空虚な定式」と「重大な嘘言」

グノーシスおよびプロメテウスの神話について、トーピッチュとヴェセルが行っている議論の類似性を再確認するために、いささか冗長であるが、両者の言葉を抜きだして並記してみたい。トーピッチュは、人間の魂の没落と救済のドラマを「世界劇」とするグノーシス・新プラトン主義の「三段階的救済図式」をつぎのように述べる。「この過程の発端は……神が一条の光を自己より分ち、あるいは放射し、この光がやがて物質に深く潜入するところにあるとされる。この光線の個々の閃光は（救済を待つ者の魂と同様）物質界の闇の中であって〈他者〉（*Fremdinge*）……たる不幸の境涯にあり、この〈疎外〉（*Entfremdung*）の廃棄、肉体の幽囚よりの解放、神的根源への回帰、神的根源との再結合を求める。この回帰への途を示すのがグノーシス、すなわち再上昇への道筋を教える真の知識なのである。このモチーフは、〈神は世界を自己より放出し、自己の外に、自己と対立するものとして存在せしめた。こうして神から疎外された世界は悪と苦悩と罪とにみちている。しかしこの状態はそれよりの解放に、根源への回帰と再結合に、あるいは分裂の片割れとしての神との内的融和に至るいわば必然的な否定的中間段階にほかならない〉という教説へ

と発展した⁽¹⁾。

ヴェセルはこう述べている、「神性から〈放出〉したものとしての世界は、神性の世界への分裂と同じである。この〈放出〉過程（それは同時に人間の疎外状態である）は、万有の神性への回帰をもたらす過程の第一段階とみなされる。存在論的流出には、回帰、すなわち内面への運動がつづく。したがって、この流出段階は、人間（分割された神性）が純粹自我、絶対者へと導かれる全過程における必然的段階とみなされる。だから、救済とは、神秘的結合という形をとった唯一者への、〈根源〉への回帰よりなる。この結合は、恍惚的・淨化的体験の帰結であって、そこにおいて、人間はその〈墮落した〉自我を失って、〈現在〉の桎梏、苦痛の領域から神秘的に彼を取り除いてくれる、みずからうちにある神的な真実を意識するようになる。それゆえに、贖罪の全過程のうちで、人間の墮落と疎外は、神性、絶対的存在の贖罪生活そのものの不可欠な、かつしばしば必然的な段階へと変換されることによって、〈救済〉される。」

「黙示録の思弁は終末論的であり、〈現在〉を破滅したもの、〈未来〉において回復された状態へと形態転化されるものとして思い描く。かくして、救済は時間内におけるラディカルな変革の機能なのである。……以上二つの伝統は必ずしも矛盾するものではない。ドラマ的な放出と回帰あるいは原型的な統一—分裂—再結合という同一のシエーマには、黙示録の形態を与えうるのである⁽²⁾。そして、ヴェセルはトピーツェとともに次の帰結に一致をみる。「このように、黙示録的思考にとってもグノーシスの思考にとっても同様、現在の逼迫した災禍は、救済の究極目的達成上の必要悪の一過渡段階として現われる。つまり、悪は神による救済計画ないし救済過程に難なく編入され、世界の事象はそれに従って、ないしそういうものとして起こるのである」……この両教説の目的は、反価値的なものも救済現象の枠内では必然的であるが、それが克服されることもやはり同じように必然的であると人間に確信させることにより、人間に対して現実の重圧との対決を和らげることにある⁽³⁾。

このような神話的思考は、どのような論理的構造をそなえ、現実にかなる意味機能を果たしているのであろうか。

トールピッチュにとつてもヴェセルにとつても、それは検証可能な現実の事態に何ひとつ言及してゐるわけではなく、科学的・經驗的には無内容であり、弁証法的論理に基づく「空虚な定式」、あるいは神話のフェティシズムによる「重大な虚言」にすぎない。トールピッチュにしたがえば、弁証法的思考は知的論理形式と異なつて、矛盾を許容する「高次の論理」とされ、相矛盾する命題や現実を同一視し、あらゆる事象解釈に拡大化することが可能である。その「否定の概念」によつて、弁証法は、あらゆる事態を《否定》、あるいは《否定の否定》としての弁証法的リズムに恣意的にとり込み、普遍妥当性を有するかの外観を装う。それこそ無限の曖昧化の源泉となり、一切の批判から免れる「免疫化戦略」によつて、合理的議論の基礎を失わせるものである。空虚な定式は、まさに内容が空虚であるがゆえに、任意にそれを充たしうるし、いかようにも恣意的に操作可能である。そして実際にはそれは、政治権力によつて、ある価値や規範の絶対的基礎づけのために、つねに濫用されるのであつて、プロレタリアートの神話も、かかる空虚な定式の無限の操作可能性と結びつけられて世界史的成功を収めた。だが、果たしてその政治的成功は、既に述べた多機能的響導システムの機能化に成功したといえるのか。トールピッチュは、マルクス主義の場合を念頭に置いて、それは「実際には一度も成功してゐない」というのが適切であるが、「しかしごまかしも——少なくとも見抜かれな

い限り——しばしば相当程度の心理的效果を發揮しえた」と述べている。

ヴェセルのいう「重大な虚言」とは、政治的な「ごまかし」のことではない。けだし、その意味での政治的な虚言は、当の虚言者が隠さなくてはならない真実を心得ている限り、心理的效果を保持しうるであらう。ヴェセルはむしろ、マルクスの神話詩的な思考とのかかわり、そしてその「真の解決」そのものに「重大な虚言」を喝破する。彼は、神話それ自体が虚偽であるというのではない。人間存在は、その有限性なるがゆえに、「存在の無限の充溢」「永遠の生」を憧憬する。人間の存在論的構造が、まさにトールピッチュのいう現実の重圧に根差したものであるからである。しかしながら、神話のテーマを余りにも限定し、しかもそれを作意的に誇大化することは呪物崇拜である。「……マ

ルクス主義は、聖なる靈力の体験が完全⁶⁾に、経験的形態のなかに具現されるべきことを要求した。マルクスは、もはや自然からの救助を求めることができず、すなわち、受身的にディオニソスのように、絶対的なものに自己自身を関連づけることができない以上、災禍を絶滅し、みずからのイメージのなかでカオスを再創造する人間自身の力として、絶対的なものを我が物とするほか選ぶ途はなかった。人間が死を克服する力として知覚しうるものは、自己自身の集合態的自我である。人間は、不滅の価値を創造する聖なる靈力を所有している。マルクスのプロメテウスへの自己拘束が、彼を観念論^{イデアリスム}と結びつける。マルクスが *causa sui project* のヘーゲルの解釈を、純粹に経済的な言葉に変形しはじめたや、災禍というものの限定された、経験的な所在——社会・経済的な呪物を見出さなければならなかった。この呪物が資本家であったし、依然としてそうなのである。絶滅のイロニー的な力——新しい救世主——はプロレタリアートである⁶⁾。このところにヴェセルは、マルクスの「偉大な嘘言」を指摘するのである。

マルクスと死の問題——先にもその一部分を引用した『経済学・哲学手稿』の一節「〔共產主義〕は、人間と自然との、また人間と人間とのあいだの相剋の真の、解消……自由と必然とのあいだの、個と類とのあいだの、抗争の真の解消である」に続いて類頁後に、「死は特定の個体にたいする類の冷酷な勝利として両者の一体性に矛盾するようにみえるが、しかし特定の個体というものは一つの特定の類存在にすぎず、そのようなものとして死をまぬがれないのである⁷⁾」とマルクスは書いている。ヴェセルは、これこそマルクスの *causa sui project* のまったく失意の告白であり、彼は問題を解決したのではなく、回避したのだ、と告発する。つまり、個を類に還元することによって、個は、類が生き続けるひとつの超越的機能にさせられ、類こそ「マルクスのな不死」なのである。類的存在^{II}プロレタリアートの神格化は、ヘーゲルの国家の神格化に匹敵するもので、この類のイデオロギーこそ、マルクスが守護し、その周りに「偉大な嘘言」を構築しなければならなかった。個人はおのれの個を忘却して、聖なる集合態——Prometheus Liberatus に沈湎するよう説得される。個と類、ないし部分と全体の論理には、神話的思考が依然として揺曳してい

る。ヘーゲルは学的認識によって、その変換をなし遂げたかにみえたが、マルクス自身言うとおり、ヘーゲルの解決は魔術的であった。だが、問題それ自体が魔術的なものであるから、マルクスの「真の解決」をも含めて、《正しい》解決もまた魔術的である。「魔術的な特質が解放的階級にまつわる本質的部分をなしているのであるが、まさに、マルクスの問題形成の仕方がもつ根本的比喩が神話的関心のうちにあるがゆえである」⁽⁸⁾。

イデオロギー、あるいは世界解釈は、最終的に「空虚な定式」であり、「偉大なる嘘言」であることが明るみに出された。それらに対する「内在的批判」は一応それで終わったのである。それにもかかわらず、それらがわれわれの思考形式を拘束し、なお現実にも機能を果していることにどう対応するか。これは科学的、論理的な分析からおのずと解決が導かれるというほど容易な問題ではない。まずヴェセルであるが、彼にとつては、プロメテウスの聖なる靈力の神話は消え失せるどころか、マルクス主義者の「イデオロギー的パラノイア」がおぞましく徘徊しているようにみえる。「合理的議論、緊張緩和、国際協調など、コミュニズムと取引きする西欧の政治家たちの用いる道具はすべて、私の判断によれば、信仰深いコミュニストの力学を変更できないであろう。これらはどれひとつとして、マルクス主義者の神話詩的武装に浸透することはないからである。私は、長期的には、ミュトスを征服しうるものはミュトスのみだ、という結論に躊躇しながらも到達した。西洋にはミュトスが欠けているように思われる」と。確かに、*causa sui project* の神話に基礎づけられた《科学》への畏敬に対して、論証や反駁は「無益な試み」に違いないとしても、神話に対する対抗神話——これでは、ヴェセル自身が拒否している、「真理への意識をもってではなく、神話詩的確信をもって生き、死にかつ殺す」マルクス主義者の「悪しき美学」とどこが異なるのか、ポエジーやドラマとの闘争にみせた、あれ程の鋭い彼の思考とは不釣り合いな、それこそ空虚な試みとしか思われまいであろう。

それに反して、トープピッチュは、神話的表象による世界像が解体、もしくは崩壊する過程にあるという判断の上に立ってのことであるけれども、「認識によって保証されると同時に感情を満足させる現実の像を与えるかのように人

びとに見せかけることを、自覚的に断念している⁽¹⁰⁾。科学的思考による客観的認識は、恍惚的・浄化的な謎めいた図像や絶対的真理なるものを、われわれに提示できないこと、彼はそれを充分に承知している。だからこそ、対抗神話を語らず、思想の演戯を銜おうとしない。『認識と幻想』の著者がわれわれに向って言い得る思慮分別の言葉は次のことである。「疑いもなく神話的・形而上学的表象は無数の世代に慰めと感動を与えてきたし、幻想、いや慈悲深い嘘が人間自体を一番苦しいことから楽にできたことも十分にあった。ここでは科学的思考は何の代替物も提供することができない。むしろその、エトスは、現実を直視し、人間にできることを果し、不可避のことを平静に引き受ける能力を要求する。ここには軽視すべからざる教育的効果がある。さらに、慰めになる偽りはきわめて疑わしい実践上の裏面を持っている。害悪を無視するように説いて慰めようとする議論は害悪をも正当化するし、弁神論や世界を超越したへ真の自我への信仰は道徳を無効にしかねない。否、恐るべき残酷さを少なくとも免責しかねない。それだから、人は人間的な幻想の欲求の中に、偉大なものや守るに値いするものを認めるべきではないであろう⁽¹¹⁾」(傍点は引用者)。

今やわれわれは、「人類史的幻想との訣別⁽¹²⁾」を告げるべきである。

- (1) Topitsch, "Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politische Theorie," in: Topitsch (Hrsg.), *Probleme der Wissenschaftstheorie: Festschrift für Victor Kraft*, Wien, Springer-Verlag, 1960, SS. 245-246. 「*虚な定式(レール)*」長尾龍一訳『批判的合理主義』現代思想6 (ダイヤモンド社) 所収三二三頁。
- (2) *Prometheus...*, pp. 45-46.
- (3) *Ibid.*, p. 47. (「ペルックス主義とグノーシス」一四五頁)
- (4) *Erkenntnis...*, S. 221. (『認識と幻想』三三一頁)。
- (5) *Ibid.*, S. 227. (同右「三四一頁」)。
- (6) *Karl Marx...*, p. 241.
- (7) 『経済学・哲学手稿』同上四六〇頁。
- (8) *Prometheus...*, p. 179.

- (9) Karl Marx..., p. 224.
- (10) Erkenntnis..., S. 226. (『認識と幻想』三三九頁)。
- (11) *Ibid.*, SS. 228-229. (同右、三四一—三四三頁)。
- (12) *Ibid.*, S. 8. (同右、五頁)。

六、むすび

トールピッチュは、イデオロギー批判にとって、「真理とは何か」というピラト的な問いは欺瞞的であるという。われわれは、宗教的な《絶対的真理》と、客観的認識による《科学的真理》とを区別しさえすれば充分である。「認識の進歩や文化の構築が可能であったのは、絶対的真理をそもそも知らなかった、あるいは……絶対的真理を無視したからだというのは、驚くべき大胆な主張であるかもしれない。けれども、その問題がわれわれの事実上の——日常的および学問的——認識活動においてどのような役割を演じているかははっきり認めるならば、この命題の奇怪に思えるところの多くは消え失せてしまう⁽¹⁾」のである。同じように大胆な主張と思われようが、「このような——部分的には危険な——幻想をすべて見抜き、訣別を告げた人もまた、空虚の前に佇むのではあるまいか。われわれはそれによって、《絶対的幸福》に対する断念という意味に理解すれば、それはそうであるかもしれない。だが、われわれが不幸とともに生きることと学ぶとすれば、それは恐らく、われわれにとって到達しうる最高の幸福ではないだろうか⁽²⁾」。われわれがこのような境地に至りつけるかどうか——ともかく、トールピッチュが教えていることは、現実の重圧は厳然として存在する、だがそれにもかかわらず、神話なくして生きよ、ということであろう。

哲学的教養のある知識人——あるいはヴェセルのように *Marxistavant* と呼んでもよい⁽³⁾——は、これに対してど

う答えるかは知らない。終尾に、ひとりのマルクス主義者の言葉を引いておこう。「マルクスの革命の思考は今なおすぐれた思想的・革命的可能性を有している——われわれが相変らず生きていく疎外された社会に対する批判として、可能な（ただし必然的ではない）真の人間社会への要求として、さらには、そのような要求を基礎づける新しい思考型態、超越哲学的思考として。このような可能性がどれほど注意を喚起し、どれほど発展させられるかは、もはやマルクスにはなく、まず第一にわれわれに、われわれの態度にかかっている、すなわち、われわれが生きている世界の問題について、またみずからの実現可能性と義務について行動しつつ批判的に思考する態度にである」。彼は、マルクスをそれ自身のために語り伝えるであろう。しかし、グノーシス的なマルクスの聖像ではもはやない。あるいは神話のフェティシズムから離れ去ってゆくかもしれない。いずれにせよ、彼ひとりの運命は、生きるに値する生をみずから決定し、幸か不幸かそのようにしか生きようがなかったことを思想史に刻みつけるであろうけれども、その時彼は、「人類史的幻想との訣別」からそう遠く隔たつてはいないかも知れない。

- (1) “Begriff und Funktion der Ideologie”, *Topitsch, op. cit.*, S. 28. 「イデオロギーの概念と機能」前掲書三〇頁。
- (2) *Topitsch, Gottverdung und Revolution: Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Pöhlach bei München, Verlag Dokumentation, 1973, S. 15.
- (3) *Karl Marx...*, p. 216. この言葉は“ウ・ルカーチを指したものである”。
- (4) Gajo Petrović, “Wesen und Aktualität des Marxschen Denkens”, in: Gajo Petrović und Wolfdiétrich Schmied-Kowarzik, (Hrsg.), *Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens*, Bochum, Gernimal Verlag, 1985, S. 62.