

# ヘーゲルと《実践の哲学》

——ルーゲの『法哲学』批判——

寿 福 真 美

はじめに

I 《宥和の哲学》における国家と世界史

II 《実践の哲学》における世界史と国家

III 実践主体の転換

はじめに

ヘーゲル左派がマルクスと共有したテーゼは、《哲学の現実化と現実の哲学化》である。したがって、対立の両極をなす哲学と現実だけでなく、その媒介項つまり実践主体も問題となる。むしろこの推論が来たるべき《革命》の戦略そのものであるかぎり、この主体こそが要諦をなすともいえよう。しかしながら、現実をつかみとり現実を構成することを本質的原理とする哲学そのものが実践主体をも契機として内包するとすれば、さしあたり問題はその哲学にある。

その哲学は、ヘーゲル左派にとってもマルクスにとっても、ヘーゲル哲学を共有基盤とする。したがって、両者の同一性と差異性は思想的基盤のつかみとりかたに即して生じてくる。たとえば、学位論文のマルクスは哲学自身が矛盾を孕んでいるという。すなわち、たしかに自由な理論的精神は没精神の世界にたちむかい、実存を本質で測る批判の形式で実践する。しかし、実現さるべき哲学が本質的に自己の存立する世界で形成されるかぎり、この哲学はたかだか現実世界の半面なのであり、しかも逆の半面であることにより、哲学の現実化は現実の哲学化であるだけでなく、むしろ《哲学の揚棄》なのである。つまり哲学の自己充足に向う積極的哲学の党派にたいして、否定的哲学の党派はたしかに世界の欠陥を非哲学と捉えてはいる。そのかぎり、現実の哲学化は正し

い。だが、実現さるべき哲学はトータルではありえず、絶えざる自己否定の運動によって自己形成し、相即的に自己喪失するのである。したがって、マルクスは自己意識が世界にたいしてだけでなく、哲学にたいしてもたちむかう《両刃の要求》を課題とし、そこに内包される矛盾を展開し、《世界の自己了解としての哲学とそのトレーガーとしてのプロレタリアートを帰結する<sup>(1)</sup>のである。

また、1841年のブルーノ・バウアーは、後には絶対的主体に転化するはずの自己意識をあくまで歴史の弁証法の過程の契機としてとらえようとする。すなわち、歴史的に自己展開してきた自己意識は、今やヘーゲル的な人倫的諸規定のうちに理論の王国をうちたてた。しかしながら、この自己意識は歴史にたいして沈黙したり超越的にふるまうのではなく、批判の対象たる歴史的規定性にある特定の政府にたいして、具体的な批判つまり真の国家を樹立すべき政治的党派としての批判を展開しなければならない。バウアーの自己意識はここで歴史的現在をその時間的空間的ひろがりのなかにとどまりながら、契機として解きほぐす作業に従事している。<sup>(2)</sup>

さらに、ルーゲの場合、実現さるべき哲学はすでにヘーゲル哲学の真髓として現存しており、現実には《私人》の世界としてトータルに否定され、実践主体は《人民》として即自的には存在している。したがって、唯一の課題はこの《人民》を対自化すること、すなわちルーゲの《政治的人間主義》を理念とする主体形成の理論的実践にあると把握される。

さしあたり本稿では、ヘーゲル左派の一人ルーゲの《政治的人間主義》を再構成することによって、ヘーゲルの《宥和の哲学》の内的矛盾が《実践の哲学》を産みだす必然性を解明し、この哲学が自立的に生成すると同時に破産せざるをえない必然性を把握することに限定する。それは、ルーゲが法哲学批判の課題を首尾一貫して遂行したという事実、それによってマルクスの法哲学批判と重層し反撥する行程を示しうるといふ評価、この2点を理由とする。<sup>(3)</sup>

(1) Marx/Engels\*, *Werke, Ergänzungsbd.*, T. I. SS. 327-331. マルクスの学位論文については、正木八郎「マルクスにおける実践概念の生成」『思想』, 第580号, 1972年が参照さるべきであろう。なお《プロレタリアートの哲学》について

は、別に「初期マルクスのフランス革命論」として論じる予定である。

注は必要最少限に留め、該当部分のみを（引用は略して）示した。\* 印は日本語があり、容易に対照できる。

- (2) Bruno Bauer\*, *Der christliche Staat und unsere Zeit, Hallische Jahrbücher*……, Nr. 135-140. 1841.
- (3) ここでヘーゲル左派とは、共和主義から共産主義までをふくむ政治的党派としてプロイセン国家に敵対したヘーゲル派という一般的意味である。ヘーゲル左派の概観については、I. Pepperle, *Einführung in die Hallischen und Deutschen Jahrbücher*, Berlin, 1970 が優れている。

3月革命の急進派に連なるヘーゲル左派の政治運動そのものは、本稿とは別の独自の課題であり、さしあたり F. Mehring\*, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Bd. 1, Berlin, 1960, および G. Meyer, *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Frankfurt a. M., 1969 が有益である。

- (4) ヘーゲル＝ルーゲ関係は前掲メーリングの、とくに 123-125頁、マイヤー、ペッパーレの他、K. Löwith\*, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1953, 山中隆次「ヘーゲルとルーゲ」『初期マルクスの思想形成』, 新評論, 1972年, 良知力『資料ドイツ初期社会主義』, 平凡社, 1974年, で扱われている。法哲学批判に即したルーゲ＝マルクス関係はメーリングが概括的に述べている。

なお、本稿と視点は異なるが、1840年代における政治的急進主義としてのルーゲを、田中治男「ルーゲとその時代」『思想』, 第599・601号, 1974年, が扱っている。

## I 《宥和の哲学》における国家と世界史

1800年を画期としてヘーゲルが《哲学の体系化》に向ったとしても、それは初期以来ヘーゲルを一貫して規定する実践的歴史的課題、すなわち《ドイツ国家の統一と自由》が変化したことではない。法哲学においても、フランス革命の帰結である近代市民社会における特殊性と普遍性との分裂の揚棄、要するに《悟性国家》<sup>(1)</sup>の揚棄が眼目であることは論を俟たない。

すなわち、法哲学は近代市民社会の最も抽象的かつ基底的なカテゴリー（私的所有および契約）を物質的諸関係の総括として措定するとともに、その対極に形成される主体的内面世界に観念的善のカテゴリーを措定し、両者を《差別態》としての市民社会の本質的二契機として構成する。この市民社会つまり《悟性国家》を揚棄する自立的かつ普遍的権力が政治的国家つまり《人倫的国

家<sup>(2)</sup>として構成される。この内容を必要なかぎりで一瞥しよう。

『悟性国家』と相即的な近代市民社会の構成原理は抽象的・普遍的平等と個別的自由との二元論であって、両原理は抽象的個別性つまりブルジョワとしての市民において統一されている。この市民相互の関係は、労働の抽象化が相即的に社会的分業編制の普遍化を産み出すという基概をもって、この抽象化と普遍化との一体的表現つまり価値に媒介されることによってはじめて関係として成立する。<sup>(3)</sup>

しかし、この価値つまりその物質的定在である貨幣の支配は——これが商品化された他人労働力にたいする購買力、したがって強制力でもあることによって——私的所有を原理とするかぎり、必然的に所有と非所有との分裂を帰結とせざるをえない。この事実をヘーゲルは、市民社会の内的弁証法によるペーベルの成立として看取る。たしかにこのペーベルは『悟性国家』にたいして反逆するという道徳的規定によって成立するのではあるが、しかし実体的には非所有者階級つまりプロレタリアートである。この大胆な帰結は、市民社会が抽象的個別性の原理に固執するかぎり、克服しえない（司法とポリツァイ）。したがって、ヘーゲルは民主制ないし共和制を政治的国家とすることはできない。すなわち、共和制はあの抽象的個別性つまり私利私欲を追求するアトム的個人を政治体制の基礎とすることによって、たかだか共通意志の国家であり『否定的自由』を実現するにすぎず、それはフランス革命において現実化された。<sup>(5)</sup>

しかも共和制は、たとえばギリシアのポリスのような小国でしか実効力をもたない。<sup>(6)</sup>逆に言えば、『具体的自由』の実現は、一面では近代市民社会の偉大な原理つまり主体的自由および法の支配を基礎としながら、その内的矛盾を揚棄しうる、したがって社会的分業編成のうちに潜在する共同体総体の利益のみを目的とする強力で普遍的な国家主権が、市民社会を監督し規制するものとして要求され、他面ではこの国家主権と市民社会とを媒介する中間項が基底としての市民社会内部に組織されることが要求される。

周知のように、市民社会を包摂するこの政治的関係の基礎は身分編成の市民社会であり、その媒介環は対概念をなすコルポラティオンと官僚制である。身

分編成が中世的であり、また経済的社会であると同時に政治的共同体でもあるという古典古代の市民社会規定の蘇生であることは措くとして、本質的に市民社会の嫡子たる《反省的身分》<sup>(7)</sup>が《具体的自由》の主体であるためには、自己の規定性である特殊的利益が普遍的利益の契機となる総体性のエレメントのうちに指定されねばならない。その具体的媒介環がコルポラツィオンであって、直接的には社会的分業編成の諸部門において構成負の共同利益を追求する。もちろんたんなる共同利益は社会総体において特殊的利益にすぎず、それが普遍的利益の契機となるためには、普遍的利益——市民社会を成立させる社会総体の利益——による指導・監督が不可欠である。したがって、《普遍的身分》が前提され、この下でのみコポラツィオンは、《具体的自由》の主体として市民が陶冶されうる場となることができる<sup>(8)</sup>。

この《普遍的身分》が市民社会から自立した政治的国家の中核つまり統治権の内実を形成するが、その実体はいわば啓蒙された官僚制そのものである。すなわち、《人倫的国家》の真の主体は、市民つまり諸ブルジョワジーおよび墮落した市民つまりペーベルが排除され、自然規定性を本質とする《実体的身分》が排除されるかぎり（とはいえ、《普遍的身分》は社会の全構成員にたいして門戸を開いてはいる<sup>(9)</sup>）、普遍的利益そのものが実体化された特殊な集団、すなわち理念的官僚制であり、形式的にはプラトンの哲人政治へと収斂していく。あのコルポラツィオンは市民社会においてこの統治権の下にあり、政治的国家においては《身分制議会》として、《実体的身分》とともに統治権によって、国家主権としての君主権へと媒介される。こうして、《悟性国家》を揚棄した《人倫的国家》の政治編制は、国家構成員であるかぎりでのみ市民たりうる《具体的自由》を実現する真の共同体となる。

しかしながら、《人倫的国家》はヘーゲルにおいて市民社会の総括態かつ前提であることにより、明きらかにまず（総体的）個体である。すなわち、諸国家関係における個体としての規定が大前提となる。ここにドイツ領邦絶対主義国家の分裂状態を否定してドイツ統一国家の形成を志向するヘーゲルを見るのは容易であるが、<sup>(10)</sup>さしあたり《人倫的国家》を市民社会および国家間関係とい

う二重規定で把握し、国家主権の独立性が眼目にあることを確認すればよい。<sup>(11)</sup>

ところで、この『人倫的国家』は法哲学において世界史のうちに歩み入り、世界精神の契機となるにもかかわらず、実は世界史を一身において総括する。その根拠は世界史のヘーゲル的構成のうちにある。すなわち世界史を自由の理念の自己展開過程として描くヘーゲルは、現在につながるゲルマン世界を思想の自由のみならず、実践的・政治的自由の実現の時代と規定する。つまり、図式化すれば、東洋社会の専制支配における『一者の自由』→ギリシア・ローマ世界の奴隷制・自由市民の国家における『若干者の自由』→キリスト教世界における『万人の人間としての自由』であり、この近代の原理は、宗教改革——プロテスタンティズムにおける主観的自由の内面的普遍化——およびフランス革命——主観的自由の実在化——に媒介されて具体的に展開するが、両契機を揚棄する『客観的自由』の実現は、まさに『悟性国家』を揚棄した統一の中央集権国家つまりあの『人倫的国家』に他ならない。それ故、ヘーゲルの立憲君主制は世界史の総括態として構成されることになる。<sup>(12)</sup>

ところが、同時にヘーゲルの『人倫的国家』は宗教改革を経験し、抽象的自由のフランス革命を体験したドイツ、とりわけ知性を原理とする開明的官僚制の統治するプロイセン国家、おそらくは多少とも理想化された『シュタイン改革期』のそれに合致している。<sup>(13)</sup>では、ヘーゲルは3月前期のプロイセン国家そのものを直接的に人倫的国家として美化したのであろうか。

明きらかに、哲学と現実との関係をヘーゲル的に把握するかぎり、否定的に答えなければならない。すなわち、一般に哲学が『思想における時代の自己了解』ないし『時代の精神』として規定されるならば、哲学は対立的二規定性のうちにあることになる。すなわち、ヘーゲルによれば、ある民族の特定の哲学としてのみ存在しうる哲学は、その民族の全姿態（経済的・社会的・政治的・文化的等の総体）を貫ぬく統一的原理を把握するが故に、その時代を超越することはできない。というのは、哲学つまり民族の自己意識が認識できるのは歴史的過去つまり『経験』されたもの以外ではなく、自由な思惟といえども所与の実在（実はこの思惟が主体化した世界精神の自己外在化過程の所産である）

と関係してのみ存立しうるからである。<sup>(14)</sup>

だが他方、哲学はその時代を超越してもいる。なぜならば、哲学が Selbst-Bewußt-Sein として本性上否定性の契機をもつことと密接に関連して、《時代の精神》はその時代の内的矛盾が実在化し、現実世界が分裂するときにはじめて、思想のうちに生産されるからである。すなわち、哲学は日常世界における自然的感性的意識の否定を目的とするから、自己が世界との分裂を自覚し日常世界に批判的に関係することを出発点とするから、現実の分裂が存在するときのみ成立しうる。しかも、哲学は自由な思惟として《他在の許における自己同一性》に他ならないが故に、現実上の宥和は思想世界内においてしか実現されえない。しかし、この《時代の精神》が非現実的な観念世界において現実の否定として現われることは、とりもなおさず新しい時代精神がその知において誕生していることを意味するのである。したがって、ヘーゲルにおける《時代の精神》は、《観念的宥和》と《現実的宥和》とのカテゴリー的峻別を基礎として理解されねばならない。<sup>(15)</sup>

したがって、絶対知の哲学もこの対立的二規定性をもっている。すなわち、現象学は現代が誕生の時代であり、新しい時代が完全な現実性をもたない概念にすぎないことを強調しながら、それが同時に学の始まり、つまり総体認識に向かう生成過程の土台であると宣言する。<sup>(16)</sup> 明きらかに、《観念的宥和》としての絶対知はそのよって立つ現実が成熟し没落した後からはじめて登場するのではなく、《未だ実現》されぬ現実的宥和の前に知の王国として現実世界に関係するのであり、しばしば敵対しもするのである。<sup>(17)</sup>これが《思想における時代の自己了解》の原理であってそれは《現実的宥和》の形成過程にコミットすることを断念する原理と表裏一体のものである。

しかも、ヘーゲルはその現実の行動においてカールスバード決議後のプロイセンを批判し、アメリカを未来の国として規定するのである。<sup>(18)</sup>

しかしながら、このような意味での《宥和の哲学》は、非常にしばしば《人倫的国家》＝プロイセン国家を暗示する内容をもっていた。それは、最後の哲学としての絶対知の成立基盤を少なくとも原理的に完成した世界に求める所に

由来する。この点については、さらに実証研究に依らねばならないので、さしあたり、本節では宥和のカテゴリー的区別による体系構成の形式を明らかにすることで満足しなければならない。

総括すれば、法哲学は『思想における時代の自己了解』として、プロセイン国家の現在を『観念的宥和』として知的に再構成し、もって『現実的宥和』を未来にひきのぼしながら、なおその主体を原理的プロイセン国家に求める。したがって、『宥和の哲学』は『観念的宥和』に定位し充足することによって、『theoria』の立場なのである。

- (1) さしあたり J. Ritter\*, *Hegel und die französische Revolution*, Köln, 1957 および J. Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1970 を参照。
- (2) ヘーゲルの法哲学形成史の詳細については他日論じるが、ここではその形式的側面のみを示す。
- (3) Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (以下 Rp. と略), § 63, § 196-199.
- (4) Rp. § 241-245. ベーベルとプロレタリアートとの関係については K. Polak, *Marx' Kritik der Hegelschen Staatslehre*, *Justiz*, Nr. 10, 1949 を参照。
- (5) Rp. § 5, § 258, また *Encyklopädie* (1830)\*, § 163, § 539, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte\** (以下 PG), T. 4 Ab. 3 K. 3 をも参照。
- (6) Hegel, [Fragmente historischer und politischer Studien aus Berner und Frankfurter Zeit], *Hegel. Werke*, Bd. 1, Frankfurt a. M., 1970, S. 433 und 439, R. Hočevár, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München, 1968, S. 68 ff.
- (7) 市民社会概念の歴史的意味については M. Riedel. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, F. a. M., 1970, S. 135 ff. が有益である。
- (8) Rp. § 252, § 289
- (9) Rp. § 206, § 291-§ 294
- (10) この点は *Die Verfassung Deutschlands (1800-1802)\** や *Über die englische Reformbill (1831)\** が端的に語っている。
- (11) Rp. § 259, § 330-§ 332
- (12) PG. および Rp. § 353-§ 360
- (13) この命題は慎重な検討を要するが、ほぼ妥当と考えられる。さしあたり R. Hočevár, *Hegel und der preußische Staat*, München, 1974, および R. Kose-

lleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, stuttgart, 1967, S. 143-216  
が参考になる。

- (14) 《経験》については、とくに *Phänomenologie des Geistes\** の絶対知の章が有益である。
- (15) Vgl. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie\**. Hegel, *Werke*, Bd. 18. S. 71-75
- (16) *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*
- (17) Vgl. K. Ilting (hrsg), *Hegel, Vorlesungen über Rechtsphlosophie*, Bd. 1. Stuttgart, 1973, SS. 350-351. auch *Vorlesungen über die Pilosophie der Religion von Glockner*, Bd. 1, SS. 40-41, S. 64
- (18) この点については、上述イルティングの序説が詳しい。

## II 《実践の哲学》における世界史と国家

このような《宥和の哲学》にたいする批判はもちろん、ひとりヘーゲル左派の独占物ではない。<sup>(1)</sup>しかし、彼らはヘーゲル的な歴史構成の論理を批判的に解明し、《praxis》の立場をあのテーゼに体系化することによって、独自の理論的・実践的意義をもっている。

さて、法哲学批判を自覚するまでのルーゲについては、たしかに独自の思想形成過程をもってはいるが、次の諸点を確認するにとどめる。ヘーゲル的な近代把握つまり宗教改革——フランス革命——原理的プロセイン国家の図式を共有し、変革主体を『ハレ年誌』およびプロセイン国家に措定すること、ピエティズムとロマン主義を反動と規定し闘争すること、変革の原理を《プロテスタントイズム》つまり立憲制(=反絶対主義)ないし共和制に設定し、《人倫的国家》を改積すること、したがって、フランス革命の共和制がさしあたり目標となることによって、事実上ヘーゲルの《悟性国家》に一度後退すること、それ故変革主体が具体化されるや、あの《宥和の哲学》における原理的に完成するという現実把握は、だから世界史とプロセイン国家との関係は逆転せざるをえないこと。

逆転の実践的契機はプロセイン国家が『ハレ年誌』を検閲・弾圧することによって、理論的契機はフォイエルバッハが人間主義の原理を掲げることによっ

て与えられ、今やプロイセン国家は『政治的人間主義』に対抗する反革命の主体となり、世界史の主体は『人民』となる。これと相即的に法哲学の批判は体系化される。

ヘーゲルもルーゲも『人倫的国家』によって、領邦絶対主義体制および近代市民社会を同時に揚棄しようとする。たしかにルーゲは立憲制か絶対主義かの選択をドイツ人民に提起する<sup>(2)</sup>。しかしながら、『政治的人間主義』はあくまで2課題をもつ。なぜならば、現在のドイツ世界は実在世界における抽象的個別性つまり『私人』と内面世界における抽象的普遍性つまりキリスト教（プロテスタンティズムを含む）とに分裂した2元論の世界だからである。この『私人』が主体であるかぎり、政治的共同体は自己の所有の保障機関としてのみ存在し、しかも『私人』は公的利益を自覚しないが故に、国家は官僚制と警察とが支配する『警察国家』強制国家とならざるをえない<sup>(3)</sup>。だがしかし、この『私人』の原理は、イギリス・フランスの現実が示すように、畢竟資本と労働との分裂に基く賃金奴隷制を帰結とせざるをえない。なぜならば、『私人』は特殊的個別利益のみを追求する過程で資本・能力の差異によって他人労働をも自己の私欲に従属させるからである<sup>(4)</sup>。したがって、『私人』の原理を揚棄することは絶対主義と『悟性国家』とを同時に揚棄することになる。

この『私人』の原理はまさに『政治的人間主義』——人間は本質的に労働によって自己と社会とを形成し、これを基礎に各人が自治的主体として政治的共同体をつくり、この総体の成員であることにより精神的かつ政治的自由を享受する存在である——の無自覚の故に成立する。したがって、『人民』を思考・労働・政治の3部面で自治的主体として形成することが条件となる。具体的には非労働者を労働者に、非所有者を所有者に、（政治的共同体の）非成員を成員に転化することを基礎に同市民関係を創出し、各市民が構成する経済的・政治的共同体 Societät を基礎単位として、Gemeinde→Staat→Völkerkongressの階梯をなすドイツ連邦国家を形成することであり、これがルーゲの『民主制』である<sup>(5)</sup>。

これは明らかに『最良のブルジョワ的国家形態つまり民主共和制』に帰着

する要求であって、それは自由な人格の基礎として結局私的所有を温存し、財産共同体としての共産主義を奴隷制として非難する点に如実に示されている。<sup>(6)</sup> そのかぎりでは資本=賃労働関係を《民主制》で揚棄するルーフはたしかにブルジョワ的幻想に囚えられてはいるが、しかし、ブルジョワ民主主義革命に当面するドイツにおいて《民主制》の要求は正しいプログラムと言わねばならない。

さて、法哲学批判はまず《人倫的国家》=立憲君主制=原理的プロイセン国家の等式を粉碎することであるが、しかし焦点は、それによって恰も現在との宥和を実現する《思弁の論理》、その根拠たる《theoria》の立場を解明し、そのトータルな否定によって《praxis》の立場を基礎づけることである。

まず、絶対主義的君主制国家が世界史を総括できるのは、ヘーゲル自身が自らの世界史と国家との原理的関係を裏切るからである。すなわち、世界史の目的は自由の全き実現であり、その展開過程は発展の原理つまり弁証法によって貫かれている。しかもたしかに世界史の諸段階は諸民族精神の総括態である諸国家の展開史である。しかしながら、プロイセン国家を含めフランス革命の共和制さえも世界精神の実現つまり《人倫的国家》に至る過程のうちに存在するのだから、現在の諸国家はどれひとつとして世界史を収斂させえない。すなわち、これらの歴史的國家は固有の必然性をもっているが、本質的に《歴史の弁証法》の契機なのであり、理念ないし本質と実存との関係にある。それ故本質の実存化は未来の課題であり、したがって世界史は未来を構成するのである。具体的に言えば、現在における《歴史の弁証法》は政治的にはフランスが、経済的にはイギリスが、哲学的にはドイツが各々優位を保つ3極構造の世界として存在している。要するに、ヘスと同じくあのヘーゲルの発展図式は平面化され、しかも政治的フランスの後塵を拝するドイツという認識がヘーゲル左派における独仏同盟をうみだすのである。<sup>(7)</sup>

しかし、肝要なのはヘーゲルのあの等式が、《思弁の論理》つまり歴史的カテゴリーと《論理的カテゴリー》が意識的に混同され、前者を主語に後者を述語に転化する論理に媒介されて無矛盾的に展開されることである。

ルーゲによれば、エンチクロペディーとりわけ論理学の本質は人間の思惟活動の一般構造を解明する。それは、あらゆる存在 Sein が反省的思惟によって自分の否定を措定し Nichts、それによって存在の真理を獲得する運動 Werden であり、その基底は実存にたいする絶えざる批判つまり弁証法的思惟活動である。これは思惟の運動であることにより、歴史の諸段階を貫通する『論理学的カテゴリー』《そのものである。換言すれば、歴史的諸実存は、論理学的カテゴリーが批判的実践の任務を引きうけることによって、つねに批判され、自分の否定を産出せざるをえない存在として『歴史学的カテゴリー』《なのである。それ故、両カテゴリーをつきあわせ実存をつきくずす方法をもつかぎり、ヘーゲル哲学は『構成された革命』<sup>(8)</sup>である。

ところが、ヘーゲルはその精神哲学とりわけ法哲学において『論理学的カテゴリー』《を諸歴史学的実存の述語にしてしまい、それによってあらゆる実存が理念の化身となる。法哲学の最大の難点である身分制やコルポラツィオン、また君主権等は本来中世の産物であり、そのかぎりでは歴史学的必然性にあるにもかかわらず、いずれも概念の必然性なる規定性を得ている。この『思弁』《が貫徹するや、明きらかにいっさいの批判、いっさいの実践は原理的に成立しない。つまり、『構成された革命』《は反対物に、美化された現在に転化する。

ルーゲによれば、ヘーゲルが自分の意に反して貫徹させざるをえない『思弁』《の根拠は他ならぬ『theoria』《の立場に求められる。カント以来のドイツ精神界に固有の『theoria』《の立場とは、現実世界においては『臣民の自由』《に甘んじながら、観念世界へ逃げこみそこでのみ哲学者の真理を語る立場であって、現実世界と観念世界とに分裂した二元論の世界の肯定に他ならない。カントは哲学者の義務より臣民の義務を優位におき、文字どおり『臣民の自由』《に甘んじる、つまり沈黙する。ヘーゲルはいっそう積極的である。すなわち、観念世界においてカント以上の知的真理の王国をうちたてるが故に、現実世界においてはいっそう衝突の可能性が大きいが故に、ヘーゲルは現実世界を美化することによって、『有和』《を実現せざるをえない。しかも、この『有和』《は知の王国を建設せんとする彼の哲学的意志をいささかもそこなわない。

この《theoria》の立場にたいする批判はまたキリスト教批判によっても媒介されている。一般にヘーゲル左派の批判は、神を人間の類の本質の疎外態とするフォイエールバッハを継承するが、ルーゲは同時に宗教の社会的機能により多く着目する。すなわち、たしかに真の理性宗教は哲学と同じく自由のバトスをもっているが、プロテスタンティズムを含む現存の諸宗教は内面世界への逃避であるだけでなく、それによって実在世界を肯定してもいる。なぜなら、とくにキリスト教の神は抽象的普遍性として人間にも君臨するが、まさにこの抽象性が《私人》の実在世界と相互補完的であるが故に、此岸の矛盾を彼岸で解消することにより、此岸の妥当を許すからである。実はこの内面的自由の立場こそが《theoria》の立場と相即的であって、それ故ヘーゲル哲学はプロテスタンティズムと同義なのであり、逆に共和制と無神論とが同時にルーゲのローガンとなるのである。

総括すれば、ルーゲの批判は《theoria》の立場を否定して《praxis》の立場を選択する要求となる。もちろんルーゲにとってヘーゲルの真意は後者なのである。というのは、自由の自己実現を原理とするかぎり、批判的実践が不可避となるからである。それ故、《実践の哲学》はまさにヘーゲル哲学の真髓《であり、《宥和の哲学》の真理なのである。

- (1) Vgl. Ilting, a. a. O., S. 355 ff. auch H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, 1963.
- (2) Ruge, Florencourt und die Unparteilichkeit, *Sämmtliche Werke*, Bd. 2, Leipzig, 1850 (以下 SW と略)
- (3) Ruge\*, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit*, SW, Bd. 4.
- (4) Ruge, *Der Mensch, eine Skizze, Zwei Jahre in Paris* (以下 ZP) Bd. 1, Leipzig, 1846 und derselbe, *Fourier und das Problem der bürgerlichen Gesellschaft*, SW, Bd. 5.
- (5) Ruge, *Selbstkritik des Liberalismus*, SW, Bd. 4, und derselbe, *Gründung der Volksstaat und der sozial-demokratische Freistaat*, Manheim, 1849
- (6) Vgl. P. Nerrlich (hrsg.), *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, Bd. 1, Berlin, 1886, Nr. 215, 220, 232, 236, und Ruge, *Brief an der Redacteur der Opposition*, SW, Bd. 9

- (7) Ruge, Plan der Deutsch=französischen Jahrbücher, SW, Bd. 9.
- (8) Ruge, Uusre letzte Zehn Jahre, ZP, Bd. 1, und derselbe, Neue Wendung der deutschen Philosophie, *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, Bd. 2, Zürich und Winterthur. 1843.
- (9) Ruge, Der christliche Staat, SW, Bd. 4.

### III 実践主体の転換

このルーゲの『実践の哲学』が抽象的には『自由な精神』を實踐主体とし、したがって世界史をその自己展開過程としてつかむかぎり、基本的構図においてヘーゲルとの同一性は明きらかである。しかしながら、『宥和の哲学』として現在の真理の認識を課題とするのではなく、未来の歴史を形成せんとするかぎり、ルーゲは歴史的現在そのもののなかに定位し、そこから実在的主体をとりださねばならない。この主体の具体化のなかで、ヘーゲルとの差異が歴然となる。

法哲学の真実の主体は、『自由な意志』を具現する『普遍的身分』つまり理念的な官僚制である。もちろん近代市民社会は市民の社会であり、このかぎり市民が主体である。しかし、市民社会がそのものとして実存しうるためには、恰も私的所有が貨幣を産みだすように、自己の胎内からいわば『第3の権力』を必然的に産出しなければならない。この意味で法哲学の主体は、市民社会の領域ではたかだか可能態つまり必然性であるにすぎない普遍性そのものを実体化した『普遍的身分』であり、この媒介によってはじめて市民社会は存立しうる。だから、ヘーゲルの場合実践主体は市民と実体的にも（カテゴリーとしてはもちろん）区別され、そのかぎり市民社会と切断されている。

ところが、ルーゲは市民社会の潜勢的な普遍性を市民の外部に『第3の権力』として実体化するのではなく、市民が同時に国家市民でもある『民主制』を要求するのだから、実践主体は明きらかに市民でなければならない。これをルーゲは『人民』として指定する。

そもそも世界史が『人倫的国家』の完成を目的とするかぎり、従来の国家は多かれ少かれ非自由である。むしろ国家は自由の原理にたいして敵対的であっ

た。すなわち、歴史過程は一面ではたしかに国家史であるが、しかし各々の国家は自らのうちに対立を含みながら、一極が他極を支配する体制の原理となることによって成立する。だから、歴史的過程は絶えざる闘争の歴史なのであって、古い時代原理を新しいそれが圧倒することによって発展する。しかも、現在にかぎらず特定の時代にあつて、新しい時代原理を代表するものはつねに当該国家から排除された被抑圧諸階層なのである。この意味である《自由な精神》は全段階を通じてみれば、時々政治的共同体から排除された《人民》のうち<sup>(1)</sup>に存する。

現在のドイツにおける基本的対抗が絶対主義的国家（ユンカー、軍隊、官僚制がその柱である）と《人民》との間に想定されるかぎり、この概念はきわめて広い。ただ、政府に妥協し追隨するブルジョワジーおよび意欲をもたぬペーベルは排除される。だが、この《人民》は社会・経済的な規定であるよりは、むしろ精神的規定である。すなわち、主体は即自的には《人民》でなければならないが、現実の主体に転化するためには、現在の時代原理である《民主制》によって啓蒙される必要がある。それ故、《民主制》を志向する人間集団が《人民》とならざるをえない。しかも、啓蒙する主体は究極的に哲学者に収斂せざるをえない。もちろん肝要なことは、歴史を諸党派の闘争としてつかみ、実践主体に《人民》の實在的基盤を与えることである。この意味ではルーゲの《実践の哲学》はたしかに主体をもっている。一般にヘーゲルの場合もたしかに歴史の契機として現実の人間が措定されており、そのかぎりヘーゲル左派的な実践主体をとりこんではいる。しかし、究極的にはそれを包摂する民族精神が自立化する。ところが、ルーゲの場合その関係は逆転しており、たしかに歴史的理性が汎通的に措定されるにもかかわらず、究極的には現実の歴史的諸個人が主体として自立化する。したがって、いっさいの歴史は未来も含めて主体の自由な自己実現過程となり、創造主体として君臨することになる。この意味で、類の実体化としてのヘーゲルの主体は個の実存としての主体によって端的に否定されるのであり、まさに実践主体として措定されるのである。<sup>(2)</sup>

それにもかかわらず、やはり《人民》と哲学者とのルーゲ的な啓蒙の関係は

本質的な難点をもっている。それは、ルーゲ総じてヘーゲル左派が新聞・雑誌による文筆活動、宣伝啓蒙に実践を一面化するところにあるのではない。理論もまた《人民》をつかむや、物質的な力に転化する。そうではなく、問題は《人民》が実践主体に転化する必然性をその実存諸条件から解明するところにある。それは究極のところ市民社会における階級対立の必然性の認識に集約される。すなわち、プロレタリアートが私的所有を原理とする市民社会の非所有階級であるとともに、市民社会のエレメントそのものであるという存在様式からルーゲの《民主制》も課題とする賃労働の揚棄が基礎づけられねばならぬ。この点で《政治的人間主義》の原理の自覚に求めるとすれば、それは端的に Sollen に従った意識の変革の要求に収斂せざるをえない。すなわち、《人民》の対自化はひとり哲学者に係わることになる。

《実践の哲学》は実践主体を指定することにより哲学そのものを揚棄することによって、《宥和の哲学》を乗り越える。そして、指定された主体が知的主体に吸収されることにより、《プロレタリアートの哲学》によって乗り越えられるのである。

- (1) Ruge, *Die Presse und die Freiheit, Auekdota* …… , Bd. 1.
- (2) フィヒテの自我の哲学との密接な関係については、ルーゲ自ら *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats-und Völkerrechts*, SW, Bd. 4 で述べている。なお、G. Lukács\*, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, Leipzig, 1926 が参考になる。

(筆者の住所：府中市武蔵台3-40-31)