

ヘーゲル哲学の「隠された源泉」(2)

— クリスチャン・ガルヴェと「通俗性」の哲学 —

渡 辺 祐 邦*

(昭和50年9月30日受理)

The Hidden Sources of Hegelian Thought (Part 2)

— Christian Garve and Popularization of Philosophy —

by Yuho WATANABE

J. Hoffmeister has pointed out that Hegel's view on the culture and history was strongly affected by the writings of a popular philosopher Christian Garve. Garve was indeed one of the most important figures in the German Enlightenment, though his works were almost forgotten today. He was not only a best-known writer who intended to make people capable of thinking by themselves, but a philosopher who broke a path leading to a new philosophy of history.

In an essay which he contributed to *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste*, one of the most influential magazines for literary criticism of his time, he treated the problem of priority of the modern poets. The issue was not brand new. It was an eighteenth-century revival of the famous controversy in the seventeenth century, *Querelle des Anciens et des Modernes*. His view was, however, entirely new. He discussed the problem by observing the differences and changing structures in the ways to get and transmit ideas among both ancient and modern peoples. He claimed also that the experiences of ancient people had become a property of mankind, of which modern people partake. This very concept introduced by Garve is no doubt one of the bases of Hegel's philosophy of mind.

緒 言

クリスチャン・ガルヴェ (Christian Garve 1742-1798) の思想は、わが国ではほとんど知られていない。ガルヴェの名は、ファーガソンの著書『道徳哲学原理』Principes of Moral Philosophy (1767) の翻訳によって若いシラーに多少とも影響を与えた啓蒙主義哲学者として、あるいは、倫理学の原理に関してカントと論争した「通俗的な」道徳哲学者として、これらの偉大な名前に関連して時たま思い出されるにすぎない。

多くの人名辞典に見出される「道徳哲学者」「ライプチヒ大学教授」あるいは「ブレスラウの教授」といった記述も誤まっている。ガルヴェは1772年に一時ライプチヒ大学の「員外

* 北見工業大学一般教育等

教授)になった以外には、一度も大学教授などになりはしなかった。もしも「啓蒙主義者」「通俗哲学者」「大学教授」「道德哲学者」といった言葉によって、われわれがガルヴェをありふれた二流の思想家と考えるならば、それは一種の言葉の圧制であり、「啓蒙主義」や「通俗的」といった言葉について誰かが考えたことに従って物を考えているのである。だが「啓蒙主義」や「通俗哲学」という言葉—「道德哲学」も同様だが—に対して、そのようなイメージが植えつけられたのは十九世紀になってからであり、後に述べるように、それは主としてロマン派の犯行なのである。われわれは十八世紀における啓蒙主義哲学の拡大と伝播、その送り手と受け手については何も知らないし、さらにその中で作家としてのガルヴェの位置について何も知らないことを自覚しなければならない。

本稿の目的は、「当時最もよく知られた啓蒙主義哲学者」¹⁾ガルヴェの思想がヘーゲルの哲学的発展にどう作用したかを検討することにあるが、初期のヘーゲルの手記の中に残された個々の痕跡に関するものではない。この問題についてはすでにホフマイスターの詳細な分析と指摘²⁾があり、またリパルダの最近の研究³⁾がそれを補っている。本稿の主な目的は、初期のヘーゲルの上にはっきりと残されているこのガルヴェの影響を全体としてどう把握するかという問題を正しく検討するために、これまで誤り伝えられ、あるいは忘却されたガルヴェの思想を、十八世紀の哲学のアクチュアルな次元でとらえ直し、客観的に評価することである。この問題に関して、本稿は最近ようやく出版されたガルヴェの諸論文の復刻版選集『通俗哲学論集』Popularphilosophische Schriften (1974)の編者クルト・ヴェルフェルの「あとがき」と『ベルリン月報』の重要論文の復刻版『啓蒙とは何か』Was Ist Aufklärung (1973年)の編者ノルバート・ヒンスケの序論に多くを負っている。

1. 通俗性の歴史的能作性

「私は通俗的という言葉を二重の意味でうけとる。通俗的に書かれた本とは、単に学者たちだけでなく、広い大衆にも判り、気に入る本か、または民衆の低い階層のために書かれ、彼らの理解力に適したものである」(Ch. ガルヴェ『論議の通俗性について』)

ジョゼ・マリア・リパルダは、初期のヘーゲルに対するガルヴェの作用に関する最近の論文の中で、ガルヴェを「不当にも忘れられた」啓蒙主義の「主要人物」⁴⁾と呼んでいる。してみると、ガルヴェの名はドイツにおいても長いこと忘れられていたのである。だが十八世紀の末にはそうではなかった。クリスチャン・ガルヴェはメンデルスゾーン、レッシング、ヘルダー

1) Der Große Brockhaus, Bd. 6, S. 784.

2) Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von J. Hoffmeister, S. 462.

3) José Maria Ripalda, "Poesie und Politik beim frühen Hegel", in Hegel-Studien, Bd. 8 (1973), S. 91-118.

4) Ripalda, op. cit. S. 95.

に劣らず有名であり、彼の著作や論文集はしばしば再刊された。ゲーテの『詩と真実』における証言をまつまでもなく、ガルヴェは十八世紀後半のドイツにおける最も重要な啓蒙主義的著作家の一人であり、同時に文学的大衆に対して深い影響を与えた哲学的批評家だったのである。十九世紀の中頃近くなっても、ガルヴェの名と彼がドイツの大衆に与えた哲学的作用は人びとに記憶されていた。1830年に書かれたある匿名の手紙の筆者は、大衆を「思弁の領域」に立っていると思いこませた哲学者としてヴォルテール、ルソーとならんでガルヴェと彼の友人エンゲルの名をあげている⁵⁾。

ところで、ヴォルテールやルソーと並び称された「最もよく知られた啓蒙主義哲学者」ガルヴェは、なぜその後ドイツ国内においてすら急速に忘れられたのであろうか？ レッシングやヘルダーの著作と異って、ガルヴェの著作がその後全く顧みられなくなり、彼の名すら忘れられたということは、結局彼が独創性に乏しいエピゴーネンであり、思想的にも空疎な、二流の「通俗的」哲学者にすぎなかったからだろうか？

最近出版されたガルヴェの『通俗哲学論集』への「あとがき」において、その編者クルト・ヴェルフエル(Kurt Wölfel)は従来一般的となっていたこのような見解に反対して、十八世紀ドイツ啓蒙主義の内部における「通俗哲学」の歴史的能作性という見地から、この問題に対する新しい解釈を与えようと試みている⁶⁾。ヴェルフエルによれば、まずガルヴェの名を決定的に葬り去ったものは、フランス革命に対応してドイツ国内に生じたラジカルな文学革命運動であり、なかんずくフリードリヒ・シュレーゲルを中心とするロマン派の運動であった。彼らはガルヴェの常識的哲学の中に戦うべき当面の敵を見出し、それに徹底的攻撃を集中することによって、彼らの立場を明確化するとともに、新しい天才時代の到来を誇示しようとした。この戦略によって、ガルヴェはいわばロマン派の文化革命の犠牲にされたのである。そして今日のわれわれも、大なり小なり、このロマン派の戦略的パースペクティブの下にガルヴェの思想を眺めているのである。

けれどもガルヴェの哲学は、ロマン派の自称天才たちが述べ立てたように、凡庸な思考力による個別的経験の寄せ集め、「全体にも根源的なものにも達せず、眼に映った個別的なもの圏をまわり歩いている」浅薄な「非哲学(Unphilosophie)」にすぎないのだろうか？ ガルヴェが様々な雑誌に寄稿し、あるいは単独で出版したすべてのエッセイは、たしかにこのような形態をもっている。それらを一貫して彼の思考は余りに歴史的伝統にとらわれすぎていてラジカルでなく、過去から伝承された観点と眼の前に見出される経験との間につねに媒介を見出そうとしている。ではガルヴェの哲学的散文の特徴をなすこの形式は、本当に時代遅れとなったのだろうか。ガルヴェの書き方と書かれたものを正しく評価するために、われわれはあのロ

5) *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hrsg. von Günther Nicolin, 1970, Hamburg, S. 424.

6) Christian Garve, *Popularphilosophische Schriften*. Hrsg. von Kurt Wölfel. Bd. 2, Anhang, S. 23-62.

マン派の哲学者たちがつくり上げたパースペクティブを変換し、ガルヴェを十八世紀の啓蒙主義という歴史のプロセスの内部でとらえるような新しいパースペクティブの下に立たねばならない。

ヴェルフェルは以上のように主張したのち、ガルヴェ自身の自己観察の中から彼の著作活動の根底にある二つの重要な方法的概念をとり出している。第一にそれは「非独創性」(Unoriginalität)である。ガルヴェは、自分の著作は「偉大な新発見によって学問を豊かにはしなかった」が、「しかし二三の読者を反省にもたらし、そして私の実例と人間の本性およびその差異に関する数多くの観察によって彼らが楽に自分で物を考えることができるようにした」と語っている。彼がホメロスからシェクスピアまで、あるいは英国人のユーモアからドイツ農民の性格まで、あるいは「流行」から「世論」に至る雑多な文学的・人間学的・社会学的主題について書いたのは、まさにこの目的のためだったのである。それらの議論は、決して専門家が自己の研究対象を判りやすく大衆に説明するためのものではなく、彼自身が〈実例〉となって読者自身の自立的思惟を促進するためのものである。だがこの〈Soziabilität〉とも呼ぶべきガルヴェのエッセイの特質は、十八世紀末以後の作品の価値の基準では測ることができない。そこでは専門家的徹底性と創造性があらゆる他の価値に優先する価値の尺度となったからである。

クリスチャン・ガルヴェの哲学を特徴づける第二の特質、「通俗性」(Popularität)についても同じことがいえる。「ポピュラーな」という形容詞は、十九世紀以後、著作家の資質を高めるよりは、むしろいやしめるために使われてきた。けれどもガルヴェにおいては、ポピュラリティは全く反対の性質をもっている。それは単に文体すなわち思想の伝達の形式を支配するだけでなく、伝達される思想そのものの社会的能作性、したがってその哲学の価値を決定する最高の規準である。

そしてヴェルフェルによれば、ガルヴェはその著作活動の最初からこのことを意識して、通俗性を彼の著作活動の原理としてプログラムの的に適用したのである。

ゲーテは『詩と真実』の中で、このプログラムのに適用された十八世紀の通俗哲学の文体的わかりやすさと哲学の社会的能作性の関係を次のように描いている。

「いまでは哲学者たち自身も、一般に読まれるためには、どうしても明瞭にわかりやすく書かねばならないことを知った。メンデルスゾーンとガルヴェが現われて、広く世間の関心と驚嘆を呼びおこすことになった。」⁷⁾

ここで重要なことは、ガルヴェの文体のわかりやすさ、ないしは彼の著作のポピュラリティが、広く読まれること、すなわち広汎な大衆に作用して影響を及ぼすという、彼の時代の哲学の「社会的機能」に関する深い理解にもとづいているということである。このことは彼が決して凡庸な思想家の同義語としての「通俗的」思想家ではなかったことを意味している。哲学的

7) Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 邦訳 ゲーテ全集(人文書院) 9巻, 242 ページ。

散文がリベルタンの貴族のサロンで朗読されたり、回覧された十八世紀前半なら、作家は古典から引用された機知に富んだ警句や巧妙なあてこすりを豊富に盛り込んだ、こった文体で書く必要があった。十八世紀の唯物論者たちも同様で、彼らは大衆の間での自分の著作の理解可能性などは全く気にかけていなかった⁸⁾。だが時代は急速に変わり、リベルタンたちによる匿名の秘密出版物と私的な秘密サークルが時代の精神をリードした日々は終わった。いまやそれらに代って時代の精神、「オピニオン」を形づくるものは、公然たる言論の、大衆に侵透する力なのである。

われわれは、ガルヴェの哲学におけるプログラムの通俗性の歴史的意味を正しく理解するために、彼の時代に生じたこの「公共性の構造変換」を考察する必要がある。ヴェルフェルは前述の箇所ではゲーテの記述を分析して、この変換を次のように特徴づけている。——「健全な人間的悟性」の哲学が、私的な存在の狭いサークルから出てゆき、より広い、より遠い圏内へと拡大してゆくこと、同時に非常に遠くはなれた事物、〈われわれの心を特に動かさない〉、いかえると実用的価値のない事物への関心がなくなってゆくこと。⁹⁾

哲学的思惟の大衆的規模への拡大と同時に生じた哲学的関心の到達距離のこの狭小化、ないしは関心の中心の感覺的事物への移動は、ガルヴェに代表される通俗哲学の共通する特徴である。けれども、哲学的視界のこの構造上の変化は、通俗哲学がつくり出したものでもなく、その功利主義的倫理学の結果でもない。反対に、通俗哲学こそ新しい大衆的情况に対応して「哲学」への不信をとりもどそうとする、思想家の努力の所産なのである。

2. 「自分で考えること」の伝達形式としての「通俗哲学」

「しまいにはあらゆる階層と職業の中に哲学者が見出された。」ゲーテ『詩と真実』

ディルタイは、批評家としてのレッスングを成立せしめた社会的要素として、1750年代のベルリンの市民生活の中に発生した活潑な知的需要、「討論ふうのまじめな読み物に対する顕著な愛好」をあげている¹⁰⁾。それなしにはレッスングといえども宮廷のおかかえの知識人となるか、大学で相変らずの古くさい学問を教える教師となるかはなかったのである。だが彼は、この需要のおかげで、ともかく文筆だけで生計を得る自由な作家として歩みはじめることができ、30歳のときには自分たちの独立の文芸週刊誌を発行することができた。

レッスングを独立の作家たらしめた、この十八世紀の大衆文化は、しかしそれ自身、彼と同様に大衆を教育しようという熱望につき動かされた人びとが、英国の大衆誌をモデルに

8) 拙稿「十八世紀のドイツ唯物論における靈魂の問題」、北見工大研報、2巻5号参照。

9) op. cit. Anhang, S. 42.

10) ディルタイ『創作と体験』(小牧健夫訳)、岩波文庫版、上、14ページ。

くり出したジャーナリズム文化の所産であった。シェップス¹¹⁾によると、1713年から1800年までの間に、ドイツ全体で575種のそうした大衆的文化誌が創刊された。その道徳的内容と発行回数から、今日「道徳的週刊誌」と総称されているこれらの通俗文化誌は、ほとんど短命であり、たいていは二年と続かなかった。しかし1720年から1770年の間にその最盛期を迎え、市民階級のあいだに多くの読者を獲得した。

十八世紀の間、カントの「理性の公的使用」という意味において真に大衆の啓蒙をなしたものがもしあったとしたら、それはフリードリヒの宮廷文化でもロックの著作でもなく、この「道徳的週刊誌」と総称される大衆的文化誌である。シェップスはこれについてこう述べている。

「道徳的週刊誌の影響は絶大だった。それらは一般的な中庸を得た教養を市民階級の内に広めるとともに、自然科学の知識をも広めた。そして近代ジャーナリズム、とくに十九世紀と二十世紀の家庭誌の先駆として、ドイツにおける啓蒙に道をひらいた。」¹²⁾

ここでは無論、当時の「道徳的週刊誌」すべてにわたって、その内容を詳細に考察するわけにはゆかない。ただ啓蒙主義思想家ないし「通俗哲学者」としてのガルヴェの歴史的地位を明確化するために最少限必要な限りで、これらの大衆的文化誌の一般的傾向をシェップスの記述によって述べておくことにする。

25歳の青年ゴットシェットの Biedermann (「正直者」の意、1725年創刊) や Die vernünftige Taderin (「理性的に非難する女性」の意、女性向け週刊誌、1725年創刊) 等の先駆的な道徳的週刊誌につづいて、ベルリンに住む24歳の文学志望の青年フリードリヒ・ニコライは、同様にまだ若い哲学者モーゼス・メンデルスゾーンとともに、1757年に最初の文芸批評誌 Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste (「文学と一般教養の双書」の意) を創刊した。この雑誌は1765年までつづき、その後 Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste と改称されたのち、ライプチヒのクリスチャン・F・ヴァイセによって1806年まで継続的に発行された。一方、ニコライは最初の文芸批評誌に代る文化評論誌を企画し、Allgemeine Deutsche Bibliothek (「一般ドイツ双書」の意) を1766年創刊した。

これらの「道徳的週刊誌」や文化評論誌の一般的特徴は、知的な教養の完成によって人類は幸福になるという楽天的な進歩観と幸福主義的倫理観によって支えられていることであり、同時にフランス的文化に対してドイツ独自の文化を創造すべきであり、そのため知識階級だけでなく、「より下層の身分」つまり一般大衆にも新しい倫理的理念を「わかりやすい形」で伝達するという使命観をもっていることであった。ところでシェップスの次の指摘は特に重要である。すなわち、これらの大衆的文化誌は一般に、はっきりしたプログラムも世界観的に基礎づ

11) Hans-Joachim Schoeps, Philosophie und Religion der Aufklärung, in: Zeitgeist der Aufklärung. Hrsg. von H.-J. Schoeps, S. 108.

12) Ibid., S. 110.

けられた思想体系ももたなかったし、そこに見出される多くのエッセイや評論は、当時の道徳的な家庭小説が文学的には無価値だったのと同様に、大部分月並みで平凡であった。けれどもその代り、それらは同時代の読者の心を直接につかまえた。「われわれにとって月並みで、退くつで、無趣味にみえるものも、われわれの祖父母たちには何か感動的なもの——寄り集って真剣に討論するためのきっかけとなるもの、であった。」¹³⁾

これと全く同じことが、ガルヴェの散文についてもいうことができる。彼の多くの論文や評論は、たとえ明晰ではあっても、後の古典主義者やロマン派の芸術論の文献にみられる躍動的な思考の迫りに欠けている。論旨は明快だが単調であり、テーマも想像力を刺激するような遠大な事柄ではなく、身近かなものばかりである。断定的な自己主張もなければ、旧勢力に対する激しい攻撃もない。宗教に関する考えにいたっては、同時代の唯物論者は無論ヴォルテールやエルヴェンシュスよりもおこなっているようにみえる。というより、彼はカソリックも含めて、どのような宗教も全然攻撃しないのである。だが、それがこの時代の大衆の欲したものなのだ。

ガルヴェは前述の「あとがき」で次のように述べている。「哲学することのこうしたプログラムの通俗性は、単にガルヴェが〈共通感覚〉の概念のうちに確認できる伝統に所属していることを示しているだけでなく、同時に彼の思考の歴史的能作性を示している。いいかえれば、それが〈啓蒙〉の観点なのである。ラブジョイはこの観点に〈知的平等主義〉という名を与えた。」¹⁴⁾

ガルヴェの著作を規定している党派的中立性、中庸、非徹底性、常識性といったものはこの十八世紀の人びとの間に現われた「知的平等主義」によってはじめて説明ができる。ラブジョイによれば、それは「政治的見解においてはデモクラチックでない人びとにおいてさえ、宗教、道徳、趣味に関してはデモクラチックな気質」なのであり、さらに「もし自然の光が普遍的だとしたら……ある人の知性は他の人間の知性と文字通りに同じである」だから「普通人の理解を絶するものは何ものも有効な、または少くとも有用な信念ではありえない」という信念なのである¹⁵⁾。このような時代に生れた哲学的著作家が、もし自分の使命を「哲学的に考えること」(philosophieren)の伝達であると感じたならば、彼はどのような他の手段をとり得たであろうか? 「哲学することを学ぶことはできても、哲学は学ぶことができない」というカントの有名な命題を引き合いに出すまでもなく、「哲学すること」あるいは「自分自身で考えること」(Selbstdenken)の直接的伝達のみが可能なのである。しかし、そのためには、大衆の理解を絶しない範囲において、人びとが自分の内にも自然の光がひとしく与えられ、他の人びとと同じようにそれについて語ることができる気づくような主題について、できるだけ大衆に

13) Schoeps., op. cit., S. 109.

14) Wölfel, op. cit., S. 45.

15) A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*. p. 84f.

判りやすい言葉を使ってみずから語る以外にない。

1767年にガルヴェは、ライプチヒで知り合った収税官ヴァイセの編集する啓蒙主義的文芸批評誌「ノイエ・ビブリオテーク……」に、ヘルダーの「断想」に関する書評を寄稿した。その中で、彼は一種の「将来の哲学のための原則」を述べている。

「哲学は大分以前から正常の軌道を外れてしまった。かつては哲学的反省の方法ばかりがその主題まで決められていた。哲学という言葉で考えられるものは、観念のある定まった循環運動だった。今やわれわれはあらゆるものについて哲学している。自分たちの趣味についてもほとんど大抵。わが国民はもっと早く理性的思考 (raisonieren) の精神を自分のものにすべきだった。しかしこの精神は今まで他の精神に阻まれていた。……それは体系の精神のことだ。これについてベーコンが与えた判断はよく知られている。体系は完全性の外観でわれわれをだます。体系は欠かんと隠す。」¹⁶⁾

若いガルヴェのこの観察が決して誤りでなかったことは、『詩と真実』におけるゲーテの次の記述が証明している。

「講壇哲学は……大衆にとって縁遠いものになり、最後に無用の長物になった。多くの人びとは、次のように確信するようになった。対象を明瞭に把握するのに必要なくらいの大体の良識は、自分たちにも生れつき具わっている。……(それゆえ、自分たちに縁遠いことを研究しなくても) 自分の範囲の中で正しく判断し、行動しているなら、もう少し遠い他の事柄についても、堂々と話し合うことが許されている。」¹⁷⁾

ここでガルヴェもゲーテも、一方は当事者として他方は局外者としてだが、十八世紀後半の市民的知性の中における哲学の状況の中に、二つのきわ立った徴候をみとめている。第一の徴候は、伝統的学問としての哲学が、講壇哲学の固々な形式の中で哲学としての真の生命を失っているということである。第二は、すでに述べた「知的平等主義」、すなわち生の事実を直視し、それを把握する知性は誰にも生れつき具わっているという確信の拡りである。この確信の中から、死物と化した専門家哲学の力をかりなくても、市民が自分自身の良識にまかせて事物を判断し、その判断の結果を話したり、書いたりすることが出来るという新しい知的状況が生れてくる。前述の箇所につづいて、ゲーテはこの状況を多少嘲笑的にこう描いている。「このような考え方にしたがえば、誰でもが単に哲学するだけでなく、自分を哲学者だと考える権利があった。……こうしてあらゆる学部だけでなく、あらゆる階層と職業の中に哲学者が見出された。」¹⁸⁾

もちろん、このような「知的平等主義」の「自分たちの理解をこえるものは、何ひとつ有用でない」という信念には、哲学が限りなく低俗化してゆき、個人主義的な功利主義にまで転

16) Wölfel, op. cit.

17) 「ゲーテ全集」(人文書院) 9巻, p. 238-9.

18) Ibid., s. 239.

化する危険がいつもつきまとっている。したがって十八世紀後半のこの時期には、哲学は、講壇哲学の大衆からの疎速化から来る不信用と、大衆の日常哲学における卑俗化という二重の危険にさらされていたのである。

われわれはここで、このような大衆自身の「通俗的な」哲学と、ガルヴェたちの(固有名詞としての)「通俗哲学」とを厳密に区別しなければならない。前者は人びとが哲学の歴史的伝統や成果と関りなしに、ただ「一般的な事柄に立ち入り、内的外的な経験についてしゃべる」勇気があれば、誰でも抱くことのできる一種の信念の表明であるが、ガルヴェやエンゲルの「通俗哲学」または『世のための哲学』(Philosophie für Welt)は決してそうではなかった。彼らの場合、通俗性は「哲学すること」を伝達するための形式であった。彼がこの形式において伝えようとしているものは、通俗的な内容そのものではなく、それらの内容について自ら考えること、または「理性的に考える」(raisonieren)ことである。ここには一方において、保守的な学校哲学の限られた主題と思考の枠をこえ出て、変化に満ちた生の関係と社会的諸対象へと直接向う哲学的思惟の解放——ちょうど、われわれがサルトルの哲学的小説に感じたのと同じような解放——がある。ところで、ガルヴェはそれとともに、この現代生活の諸要素を広い歴史的視野から「人類の形成史」の一部として考察することを教える。そしてそれによって彼は<共通感覚>という古い人間学的概念の意味を、経験的に把握できる歴史的・社会的過程の成果として把握させるのである。

3. 伝承性の構造的差異——または文学における 進歩の可能性

「哲学はついにこれらの対象にもその光を与えた。それは、人間性の恒常的性質に根拠をもつ規則と人間性の可変的狀態から生じる規則を区別することを、われわれに教えた。」(『古代著作家と近代著作家の作品における差異』)

十八世紀の啓蒙主義者哲学者たちはすべて、歴史を無限に発展する直線的<進歩>の過程として理解していた、というのは根拠のない迷信である。このような歴史哲学的図式の創始者はふつうヴォルテールだとされているが、ヴォルテール自身はかならずしも、そのように直線的に発展する過程として歴史を見ていたわけではない¹⁹⁾。ただ彼は歴史の中に、同一的な「人間本性に直接属するもの」と、時間的拡がりの中で多様な形態をとる「習慣に依拠するもの」を区別し、前者が後者によってゆがめられ、あるいはその抵抗を排除して現象する過程として過去を考察した。この考察法は、ヴォルテール自身が『習俗論』でやってみせた、十三世紀末の機械的発明とか自然力利用技術の中に現代の萌芽を見出すという歴史家のプラクシスとともに、その後の科学史と技術史の精神を今日まで支配している。

19) Vgl. E. Cassirer, *Philosophy of Enlightenment*. p. 219.

ところで、精神史のもっと広い領野に眼を向ければ、この考察法はすぐ役立たないことが明らかになる。文学史や、特に美術史の分野では、各々の時代に独特の美というものがあるからである。では、これらの領域では「歴史的進歩」というカテゴリーは全く役立たないのだろうか？ ガルヴェは1772年「ノイエ・ビブリョテーク」誌上の論文「古代作家と現代作家の作品における二三の差異についての考察」*Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, besonders der Dichter* においてこの問題を考察した。

この論文は、しばしばシラーの『素朴な文学と感傷的な文学』の先駆とみなされているが、その内容は例によって通俗哲学的なもので、決して十九世紀の意味での美学の専門的論文ではない。それはむしろ、その主題からいって十七世紀末のフランスで行われた、よく知られた芸術論上の論争、いわゆる「古代派と近代派の争い」(la querelle des Anciens et des Modernes)の系譜に属するものである。ところでこの有名な論争は、1687年にシャルル・ペローが頌詩『リュ大王の世紀』において、現世紀はアリストテレスの時代よりもあらゆる面で勝れていると書いたことから始まったのである。しかし古代文化心酔者はこれを承認しなかったから、「この論争はたえず同じ議論をむし返し、そしてホメロスとヴィリギリウス以上の作品を書くことが可能かどうかを知ると云う問題を検討するために無用の骨折りを費した。」²⁰⁾

ガルヴェは明らかに、この無駄骨折りを承知の上で、しかし人類の文化史全般における進歩という問題に対する啓蒙主義哲学の挑戦として、十八世紀中頃からドイツでも広く論じはじめられていたこの問題を考察したのである。それゆえ、この論文の真の主題は、「進歩」という歴史考察のパラダイムの枠組みとすることができる。前世紀からこれと争ってきたもう一つのパラダイムの枠組は、ルソーのようなペンミズムではなく、「サイクル説」であった。この理論に対してペローたちは、文化的遺産は世代から世代へと伝承されるのだから、あとから来た近代人の方が豊かで、勝れていると主張した。

だが豊かになるとはどういうことであろうか？ ある文化が他の文化よりも勝れているとは、どういう意味であろうか？ ペローたちと異って、ガルヴェはまず古代と現代の人間の生き方、すなわちその自然に対する関係と人間相互の関係における構造的特徴を、ちょうど現代の文化人類学者と同じやり方で、何らの価値観を交えずに眺め、比較しようとする。つまり彼はラジカルな古代賛美派でも、ラジカルな近代派でもなく、両者の中間に立っている。これがガルヴェの論文の第一の重要な視点である。それはその後ヘルダーによって、ゲーテによって、

20) G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*. p. 327f. なおこの問題について、ガダマーが、ヘルダーの『人類形成史のもう一つの哲学』に対する「あとがき」の中で、次のように述べていることに注意せよ。「古代の古典作家の域に達することができるかできないかと云うこの論争において、たとえ美学上の論点の問題だったとしても、しかし、その出現は、近代人の歴史的自己意識の基礎づけに深く作用した。」(Nachwort von H. G. Gadamer, zu: Herder, *Auch eine Philosophie*, S. 150).

シラーによって、何度となく作り直された古代・近代比較表の始めであった。

「人類と個人は、その能力の段階的な前進において非常に似ているから」、どちらにも幼年期と成年期がある。幼年期の作品の中には、対象をそのまま感じさせる力があり、成年期の作品にある力は、そのものではなく他の関心によってはじめてひきおこされる。

「古代の著作家は、一日中あてもなく走りまわって、少しも疲れを感じない幼児であり……近代の著作家は、いつも自分の望む場所をめあてに、早く着きたい欲求から、一步一步を数えるが、帰り道を見渡したただけで力が抜けてしまう歩行者である。」²¹⁾

第二の重要な視点は、文化的内容の伝達と伝承、ならびにその手段としての言語の本性に関する考え方である。すでにみたように、近代派の主張によれば、古代人に対する近代人の優位は過去の精神的遺産の相統者だという点にある。だからこの理論に従えば、言語による知識の伝達と獲得、すなわちコミュニケーションと教育、ならびにその社会的機能といった、およそ観念の伝達と伝播に関する一切の事柄が、歴史における人類の進歩という哲学的理論にともなって考察されねばならない。この視点のもとにガルヴェは、古代と近代における人間の知的生活の構造的相違を考察するとともに、言語と言語に媒介された観念の伝達、つまりコミュニケーションの社会的・歴史的役割りについて独自の考察を行うのである。

彼によれば、古代人と近代人の「最初の、そして最大の差異」は、伝達される観念の獲得の仕方にある。

「われわれの場合、ほとんど唯一の手段は学習である。教育と読書はわれわれに、知識の大部分を教える。……古代人においては、この学習は研究というよりも、本能的活動である。」²²⁾

知識の獲得形式あるいは世代間の伝達形式のこの差異が、近代的人間のあいだに古代人と異った思考形態をもつくり出す。古代人の教師は彼らの感覚であり、可視的自然は直接に認識される。近代人は「まず教育によって」、次に家の中で壁にかこまれて暮すその「生活様式」によって、二重に自然から隔てられ、自然の美すら、本で読むまで自分では感じない。それを感じた時も自分の観察と他の人びとの記述を比較するから、「われわれは、コピーを通じてはじめてオリジナルに注目する。」²³⁾

人間自身に関する知識も同様で、より社会化された近代的人間は、自分以外の「他のすべての人間の階級と階層」の考えや感情を、「せいぜい本から教わる」以外には知らない。

したがって、人間を社会的に結合させている他の要因、利己心や欲望がないとすれば、極度に階層が分化して貧富の差のはげしい近代社会の中では、

「もし観念の伝達が社会の唯一の手段だとしたら、かかる結合は……存在しない。」²⁴⁾

ガルヴェは同じ箇所、古代社会との対比において近代社会における分裂と「再統一の可

21) Garve, Bd. 1, S. 28.

22) Ibid., S. 120-1.

23) Ibid., S. 123.

24) S. 128.

能性」の喪失を考察し、さらに近代人が「現実の中で失った」共同存在のよろこびをフィクションの中で再生する小説やドラマの機能に言及している。これは明らかに、シラーが後に『人間の美的教育について』の中で展開したテーマである。けれども、ここではこの問題に立ち入る余裕がない。いまは、ガルヴェが観念の伝達と伝承という問題を通して、近代における進歩という概念をどう分析しているかを考察しなければならない。

ガルヴェが次に強調するものは、古代人の知識と近代人の知識の質的な差異である。古代の人びとにとって「技術、手工業、農業、各身分の労働」などは、特に努力せず、誰もが獲得する「普遍的知識」の一部だった。しかし近代人にとって、自己の生活と直接関係のない教養を獲得することは「人為的進行によって、観念の自然な進行に逆って働く (entgegenarbeiten)」必要のある労働である。ところで、「ある観念を獲得するさいの、この難易の差は、観念の形態そのものにも大きな影響を及ぼす。」近代人は自然的欲求に従ってではなく、それを抑止して知識を獲得しなければならない。

「このようにして生じたすべての概念は、観察された事物のはたらきよりも、より以上にわれわれのはたらきである。……われわれが、純粋な観察と考えているものでさえ、すでに一部は、われわれの他の思想体系から推論されたものである。」²⁵⁾

自然の静かな観察者の前に現われる「単純な、赤裸な、当然の真理」も、現代の忙しく探しまわる精神は通りすぎてしまう。こうして「事象そのものを知る道」にしてからが、近代では古代と全く異っている。その上に、さらに、この知られた内容の伝達の過程が、古代とは別な様態をもっている。

「各人が概念によって集めたものを伝達するためには、さらに動機が必要である。そしてこの動機がまた両者 (古代と近代) では異っている。」²⁶⁾

これらの考察ののちに、ガルヴェはいよいよ言語による観念の伝承およびこの伝承過程における〈形成〉の問題に立ち入ってゆく。まず彼は言語について二つのユニークな考察を行っている。第一は、言語が文明人にとっては概念の原型として用意されているという点である。

「生れながらにして、すでに文明化された (zivilisiert) 社会に入る個々人にとって、言語は、人間がそれに合わせて彼の概念を形づくらざるを得ない、出来合いの形式である。」²⁷⁾

この現象は今日言語学者と人類学者が「言葉の圧制」と呼んでいる現象にほかならない²⁸⁾。けれども、いまガルヴェが問題にしているのは、この言語学的事実によって、近代人の最も独創的かつ自由な思考すら言語的伝統の鋳型から完全に自由ではないということである。これに

25) S. 132-133.

26) S. 136.

27) S. 139.

28) ピーター・ファーブの優れた洞察にみちた著作 *Word Play* (金勝久訳『ことばの遊び』p. 159) 第8章を参照。

については後に言及される。第二の注目すべき思想は、言語が思想形成の道具であるという考えである。

「言語は単に伝達の道具であるのみならず、思想の形成の道具であるから、各国民の作品を支配する精神は、彼らの言語の自然的特質と同じだけ異っている。」²⁹⁾

さて、この観点からガルヴェは古代ギリシャ語と近代語を比較して、次の差異を取り出している。(1)古代ギリシャ語は自然の可視的变化に関する語いが豊かだが、近代語は貧しい。(2)反対に近代語は、抽象概念やそれらの関係をあらわす語いにおいて豊かである。(3)古代言語は近代言語より絵画的である。

古代言語に関するこれらの考察が、今日の言語学の水準からみて正しいかどうかは問題にしないでおこう。それよりもはるかに重要なのは、現代人におけるオリジナリティの減少をガルヴェが、その素質ではなく、その社会的コミュニケーションの構造から把握していることである。古代人は、彼らの言語の性質上、オリジナルな表現ができた。しかし現代では、抽象的な言葉で表現され、伝承された概念しか、多数の人びとの間で完全な一致を見出すことができない。

「これらの言葉と表現は、今日のわれわれの世界では精神の欲望と財産に対して、ちょうど外的財産にととの貨幣と同じものになっている。それはひとが社会的交流において事物そのものの代りにし、やったり取ったりする、一種の便宜的記号 (conventionelle Zeichen) である。」³⁰⁾

近代人は、まずこの記号によって観念を伝えられ、次にそれをリアリティのあるものとするために、経験に照らして立証する。だから、こうして得られた観念は、決して彼の精神の固有性、独創性を示しはしない。なぜなら、注意は「あらかじめとえられた言語的観念につねに導かれ、精神の労働は、事象をその全範囲で知るよりも……他の人びとの観察と意見に合致するように、事物を表象することに向けられる」からである。近代人における観念の獲得が、感覚的経験→抽象的概念という「自然の秩序と反対になればなるほど……独創的なものはますます少くなる。」³¹⁾

知識獲得と観念形成のこの構造からいって、近代の人間の知的活動のどの部分もひとつとして文字通りの意味で独創的であり得ない。とはいえ別な意味で伝承と獲得は近代人の精神が独創的である余地をつくり出している。前時代の人びとの遺したのものによって古典の研究は容易になり、少数の天才は古典を読みながら、自分の思想を展開できるからである。

「この研究は、すでに存在する大量の補助手段によって、次第に容易になった。……天才

29) Garve, I. S. 47. フェーブの前掲書に引用されている B.L. ウォルフの次の言葉は、現代の言語学者の同じ観点を示している。「言語は声を出すための手段であるのみならず、それ自体が思想の形成者である」(邦訳 p. 170)。

30) S. 61.

31) Ibid., S. 65-66.

は、古代作家を読みながら、なお彼自身のイデーにそって作業する余暇を得た。」³²⁾

ヘーゲルが後に『精神現象学』において彼の哲学の重要な方法論的前提の一つとすることになるこの平滑化作用こそ、ガルヴェによれば近代文学における進歩の問題を解決するための鍵である。すなわち、学問的伝統の歴史的継承過程の中に存在するこの平滑化作用によって、近代の人間の精神は一方において歴史の重圧から解放されると同時に、他方において「人類の共同財産」となった過去の精神的所産と関りを保ってゆくことができる。この観点からガルヴェは、近代文学における進歩を、ヴォルテールが歴史的変転から切り離して考察しようとした人間性の恒常的原理との連関において、次の様に規定する。

「たしかにそれを全部合わせても、古代ギリシャ・ローマ文学からその中に伝わった諸特徴をわれわれの文学から除くことはできなかった。しかし、それは少なくともわれわれの文学の形態と色彩を変えた。」³³⁾

今日では、このような考えは、ごく当りまえのものになっている。文学史や美術史の記述は二三の例外を除けばすべて同じような考えに立っている。だが、それは十七世紀の末にはじまった長い論争の結果なのである。文学史および美術史の記述の方法論に関する理論的論争の歴史において、ガルヴェに代表されるこのような考えが、いかにしてヴォルテール流の進歩主義やロマン派の独創性の理論に打ち勝って、新しい歴史主義的な芸術理論にまで発展するかを考察することは、専門の著作に委ねなければならない。ここでは単に、精神史一般の方法論という観点から、いま述べたガルヴェの文学史に関する考えが、なぜ次の時代、つまりヘーゲルにおける歴史主義的哲学の創造の基盤となったかという問題だけを簡単に考察しておきたい。

それはおそらく、まず第一にガルヴェの上述の考察が、単に文体の様式的発展というような専門的な文学史の狭い分野に限られたものではなかったからである。すでに見た通り、彼は文学における歴史的進歩という問題を、人類社会の歴史における観念の獲得と形成、ならびにその伝達と伝承という視点から考察した。そして著作家ないし詩人のオリジナリティという価値を、ただ一つの永遠の範型に従ってではなく、歴史的にそのつど規定された社会的コミュニケーションの構造に従って理解した。だから彼は詩人の心性や、その詩人的な眼を論じる時も、つねに古代と近代における観念の獲得およびその伝達の構造的差異という問題に立ち戻る。

「感覚に対して直接に開かれていない事物の部分は……次の場合により正確に認識される。すなわちそこでは、各々の人間が彼の認識をいつも最初から始め、最初の単純な経験をすべて通り抜ける必要がなく、彼がこの社会に入るさい先人たちの経験の成果を集約して手に入れ、これらから出発することができる場合である。」³⁴⁾

現代作家の分析的で論理的な眼は、こうした彼が属している社会の、累積する歴史的経験

32) Ibid., S. 75.

33) Ibid., S. 75.

34) Ibid., S. 76.

を集約する知的伝達の構造から生じるのである。現代社会の知的コミュニケーションのこのような構造は、しかし他方において、思想として集約された累積的経験を、各個人が自己のものとして獲得するという、古代にはなかった新しい課題を生み出す。

「最古の人間たちは、いわば彼らの観念の全繊維をみずからつむいだ。……今日ではどの人間も、伝承と教育によって観念の織物全体をすでに与えられている。この織物を彼は見渡すことはできないが、しかし未知の宝として保有し、折にふれて少しずつ繰りひろげる。そして彼が他人の思想から得たものを自分自身の思想に変え終ったとき、はじめて自分自身の加工のための対象を探し出しはじめる。」³⁵⁾

注目すべきことは、ここでガルヴェが、この近代的情况の中で過去の歴史的経験に自己を結びつける個人の行為を単なる形式的行為すなわち「模放」ではなく、いったん他人の思想として集約されたものを自己の思想に変える思想的行動としてとらえていることである。もちろんガルヴェはこの行動の意味をさらに掘り下げて、こうして得られた累積的経験の総体こそが個人の実体なのだというテーゼを立てるには至っていない。けれども彼もまた、後にヘーゲルが行ったのと同様に、「最初の伝統から次第に、眼にみえない追加と変更を通して形成されて」単純となった「いわば何千もの頭脳の成果、まだ文明化されない国民の観念と意見の集成」であるようなギリシャ文学の遺産を「あらゆる人間精神の共同財産」³⁶⁾とみなしていたのである。

4. 「歴史における意見」または歴史の不可逆性

「重要なのは時代の精神、つまり人びとの心情の支配的傾向、云わば人間の精神が……進んでゆく道の方向です。」
 (『カトリックの拡大についてのプロテスタントの危惧』)

十八世紀の啓蒙主義思想という多元的な複合体を、カントとかデイドロといったただ一人の思想家の思想によって代表させてしまうことは、乱暴というよりもそれ自体不可能な話である。『ベルリン月報』への重要な寄稿を集めた最近の編著『啓蒙とは何か』Was Ist Aufklärung (1973)の編者ノルバート・ヒンスケはその序論の中で、十八世紀の啓蒙主義をひとつの統一的な思想的運動とみる傾向に反対して、それが「全く異った、反対方向の諸傾向」を自己の内に含んでいたと述べている³⁷⁾。たしかに十八世紀の啓蒙主義哲学はすべて、共通のホリゾンとして「共通感覚」(sensus communi)あるいは「一般人間悟性」(Der allgemeine Menschenverstand)といったものを前提してはいた。けれども、この言葉が何を意味するかについては、哲学者おのおのがそれぞれ別であった。たとえば、それはカントにおいては自己意識の先験的統一によって基礎づけられた万人に共通の同一的自我と考えられた。ところが同じドイツ啓蒙主義の内部において、全く同じ時期に、スコットランド派の社会哲学の影響の下で「共通感覚」

35) S. 76-77.

36) S. 80. Vgl. S. 91.

37) Was Ist Aufklärung, Hrsg. von Norbert Hinske, S. XV, Vgl. S. LX.

をこうした先験的な純粋内在としてではなく、歴史的に条件づけられた特定の社会的構造によって必然的に発生し、かつ変化し得る集合的意識の類型、あるいは指導的オピニオンとしてとらえる考え方が、十八世紀の内にすでにガルヴェにおいて生じていたのである。

ガルヴェのこの考え方は、前章で考察した『古代作家と近代作家の作品における差異』の中にすでに充分暗示されている。もしも、彼のいう通り、思想の形成は言語を媒介としてのみ可能であるならば、そして個人における思想の獲得過程と形成過程が、この個人をとりまく社会の特定の歴史的発展段階に対応した特定の社会的コミュニケーションの構造に依存し、かつ、つねにこれに制約されているとするならば、ある社会の発展段階には、単に個人的意識の特定の型のみならず、特定の集団的思想ないし観念複合が、その時代の「精神」ないし支配的意見として、属しているはずである。ガルヴェがその後の多くの著作、たとえば「われわれの言語と文学の形成への特殊な事情の影響について」(1773年)、「農民の性格について」(1786年)「流行について」(1792年)「ロッシュフーコーの格率」(1792年)「イギリス人のユーモア」(1798年)「公共的意見(世論)」(1802年)等において、「国民の精神」とか「ブルジョワ的空気」といった社会の特定の発展段階または階層に固有な集団的意識の哲学的分析へと進んでいった理由は、これによって完全に説明される。だがここで考察しようと思うものは、これらの著作ではない。私が特にここで考察の対象にしたいと思うものは、ガルヴェが1785年に「ベルリン月報」に寄稿した「カトリシズムの拡大に関するプロテスタント教徒の危惧について」*Über die Besorgnisse der Protestanten in Ausehung der Verbreitung des Katholicismus** と題する一文である。

カッシーラーは、メンデルスゾーンをはじめとする「典型的な啓蒙主義哲学」が偶然性と不確定に支配される歴史的世界を回避して、永遠に同一的な理性の法則に逃げ込んだと述べている³⁸⁾。けれども、このことはもう一人の典型的な啓蒙主義哲学者ガルヴェにはあてはまらない。ガルヴェはすでに見た通り、意識の内部における観念の受容や加工およびその先験的諸条件などの問題を探求する代りに、観念の伝達とその社会的獲得、すなわち個人にとってよそよそしい外的な思想として伝承されたものの獲得過程をつねに研究してきた。そしてそこで彼が見出したものは、この獲得過程の歴史的に規定された構造的差異だった。

ところでガルヴェはこれらの研究を通じて、単に社会の歴史的発展段階に対応する精神の「類型」だけを発見するのではない。彼は、個々の人間の意見の集合体という、それこそ偶然や恣意や個人の気質やら、その他もろもろの不合理性が入りこむ対象の中に、それを確実に前方へ押し進めてゆく、不可避的な力を見出すのである。おそらく啓蒙主義者の中では全く異例に近い——というのは大部分の啓蒙主義哲学者はまだ人類の究極目的とか、摂理の計画といったアプリアリな考察に止まっていたから——このガルヴェの考えは、前述の「ベルリン月報」上

*) In: *Berlinische Monatschrift* Bd. 6 (1785). S. 19-27. Vgl. *Was Ist Aufklärung*. Hrsg. von N. Hinske, S. 182-230, S. 231-357.

38) E. Cassirer, op. cit. p. 195.

の論争の中に最もよく示されている。この論争は、もとを正せば西プロイセンの辺境都市へのジュスイット派の度を過ぎた布教活動から生じたものである。ジュスイット派の大規模な失地回復工作は、当時ドイツの各地で生じており、ゲーテも『詩と真実』第九章でシュトラズブルクでおきた事件を描いている。この事態を踏まえてヨハン・エーリヒ・ビースターは自分の編集する「ベルリン月報」にアカトリクス・トレランスという変名で、ジュスイット派の陰謀をこれ以上放置しておいていいのかという趣旨の一文³⁹⁾を載せた。これが、いまこれからわれわれが考察しようとしているガルヴェの書簡体の論争文の出発点である。

その中でガルヴェは次のように主張する。不寛容、伝道志向、支配欲、専横などが過去のローマ・カトリックの精神だったことは事実である。だがこの精神がこれからも同様に続くとは考えられない。それは「身分や利害関係に妨げられて、神学上政治上の諸概念の啓蒙の普遍的進展にあずかることができなかつた人びと」の下ではなお有力であるかも知れないが、その他の人々の心の中には以前ほど侵入せず、大衆に対する威力ももち得ないはずである。この可能性を示すには、「個々の枢機卿や僧正、教師、僧侶の例」を引き合いに出すだけでは充分ではなく、重要なのは「時代の精神、心情の支配的体制」である。この時代精神がローマ・カトリックの教理に強く反対していること、そして法王の不謬性といった古い意見が「公的な道を通っても隠れた道を通っても」ふたたび人間を支配し得ないことは誰の眼にも明らかである⁴⁰⁾。

ガルヴェはここで面倒な神学上の議論には一切立ち入らない。彼にとって重要なのは、そのような個々の神学者の意見などではなくて、「人間の精神」が全体として向う道の方向である。そしてこの支配的意見が決して不変なものでない限り、どのような宗教的教理も永遠に真でありつづけることはできない。

法王の不謬性の教理について彼はいう。

「この誤った尊大さも、事物の本性を変えることはできず、彼らの体系が本の中にでなく人間の頭と心の中に座をもつ限り、すべての事物とくに人間の概念が蒙む時代の諸変革にゆだねられないように妨害することはできなかった。」⁴¹⁾

カトリシズムの発生と未来に関するガルヴェの次の意見は、彼がハレ大学において「新教理派」の神学者ゼムラー (Joham Salomon Semler) の弟子であったことをはっきりと思い出させる。

「まさに法王権の発生史が、その信徒のどんな努力によってもそれが二度と勢いを盛り返し得ないことを証明している。なぜなら法王権は、ローマのキリスト教徒のあいだに段々と根をはった <法王はキリストの代理である> という意見にもとずいていた。この意見は、ロー

39) Akatholikus Toleranz, Falsche Toleranz einiger Märkischen und Pommerschen Städte in Ansehung der Einräumung der Protestantischen Kirchen zum Katholischen Gottesdienst. in: Was Ist Aufklärung. S. 145-157.

40) Was Ist Aufklärung, S. 186.

41) Ibid., S. 187.

マ法王庁自身の人為的努力によって作り出されたのではなく、教会とヨーロッパ諸国内の諸事件の、われわれもよく知っている自然な歩みによって作り出されたのである。法王とそれに臣従した諸国民は、同じ事物と意見の流れによって一掃された。」⁴²⁾

これらの箇所には、すでにわれわれもよく知っているガルヴェの思考法の諸特徴がはっきりと示されている。個人の意見ではなくて時代の支配的意見が問題なのであり、この時代を代弁する支配的意見も決して永久不変な絶対的真理たる資格を請求することはできない。ただ、社会的諸関係の必然的な進展によってそれが産み出されたからには、同じ諸条件が存続するかぎりにおいて歴史的に真理である。けれども、この歴史的、社会的諸条件は、かつてその支配的意見をつくり出したのと同じ歩みで変化する。そしてそれと同時に、宗教的真理として歴史的に伝承された内容を受け取る大衆の人間の心情や知性もたえず開化され、洞察力を増してゆくから、彼らの意見の変化も同様に不可逆的な流れを形成する。

「すべての事物、なかんづく人間の意見の歩みは、どの時代の歴史を調べてみても、つねに不断に前進している。ちょうど樹木が結花期から開花期にもどることがないように、……人間は、そしてそれ以上に国民は、かつて彼らの間で支配的だったが、普遍的に作用する諸原因とそれから特に増大しつつある洞察とによって次第に色あせはじめた意見や心掛えへと戻るとは決してないように見える。」⁴³⁾

ガルヴェに従えば、ローマ法王の世俗的権力も、それを支えている教理的原理も、すべてこの不可抗的で不可逆的な変化を避けることはできない。彼の意見では、この不可逆的变化をつくり出すものは次の二つの要因である。(1)あらゆる時代とあらゆる社会の中でたえず働いている「普遍的に作用する諸原因」(2)教育や心ある学者の努力によって国民の間に「増大しつつある洞察」。この最初の主題から、ガルヴェがやがてアダム・スミスの『諸国民の富』の最初のドイツ語訳の訳者となった理由が容易に理解される。スミスの著作の本当の表題は「諸国民の富の本性と諸原因の探究」というのだが、この「原因を探究する精神」がガルヴェを単なる「道徳哲学者」以上のものたらしめるのである。ところで第二の問題に関しても、彼は十八世紀の啓蒙主義者の一般的考えを超えてゆく。同じ手紙の中で彼はこう書いている。

「私の見るかぎり、事態はまだ変わらずに、歴史、言語、理性的聖書解釈、哲学の研究はまだ至るところで行われており、またカトリックの諸国でもそれはますます拡っていることを知ったので、迷信に対抗して公然と均一に働きつづけるこれらの原因に、迷信の弁護者たちの陰謀が勝つなどということは全然心配していません。」⁴⁴⁾

このような宗教的党派をこえた寛容と民族的対抗意識を捨てた学問的業績の評価は、手段

42) Ibid., S. 189. このようなカトリック教会およびその基礎たる教理の歴史的、批判的考察は、ネオローグと呼ばれる啓蒙主義神学者のはじめたことである。Vgl. Schoeps, op. cit. S. 118, Beck, op. cit. p. 288-296. ゼムラーについてはとくに p. 292-293.

43) S. 193. S. 182-230, S. 231-357.

44) S. 209. Meiser, op. cit. p. 185.

をえらばず当時のドイツ国民の偏狭な愛国心に訴えてカトリック攻撃を行い、それをさも偉大なことのように、啓蒙主義運動の真の使命であるかのように思い込んでいたニコライやピースターのようなドイツ啓蒙主義者の考えとは全く異質的である。ガルヴェは、人間精神の歴史的発展において大衆の意見、すなわち世論の果す役割を誰よりも重視していたにもかかわらず、このような形で低俗な感情に働きかけて世論を「操作」したり、「指導」したりすることが真に人類全体を啓蒙することと一致するとは考えない。彼の考えでは、新しい時代精神は真剣な学問的活動の成果が公然とした形でひろめられ、大衆によって獲得されたとき、その中から生れるものであって、秘密結社や私的なクラブの非公衆の陰謀によって形づくられるのではない。彼はそのような企図は怖れる必要もないと同時に何もそこから期待できないといい、啓蒙の公開性を強く主張する。

「私はそのように秘かにおこなわれることを全く怖れないと同様に、多くのことをそれから期待しない。私が何かを期待するとしたら、それは啓蒙 (die Aufklärung), すなわち誰の前にも開かれた明白な真理からである。」⁴⁵⁾

問題のジュスイット派の伝道活動、その会堂や礼拝の派手な大衆好みの色彩性、領主の要人をこっそり売却したり、秘密結社にスパイをもぐり込ませる陰謀性、こうしたものはだから怖れるに足りない。

「だからジュスイットたちには、陰謀を企て伝道団を送るという……彼らの古い権利を勝手に行使させておけばいいのです。……これに対してわれわれはただ哲学、言語、歴史、自然科学の徹底的研究のみを武器としよう。……そこから汲みとられた知識をあらゆる方法で周知させるように試みよう。そうすれば、われわれが自分たちの、全く公然たる誰の眼にも見える努力によってかち取った国をはるかに大きく、立派な国となっているだろう。」⁴⁶⁾

この考えの中には新しいものは何ひとつないかのようなのである。これはまさに、啓蒙主義の原点に立ち戻った、全く正統主義的な見解以外の何ものでもないようにみえる。しかし「理性」とか「世界市民」といった言葉が、まだ哲学者のテーブルの上の紙に書かれたお題目にすぎなかった時代に、こういい切ることは勇気を要することだったにちがいない。ここでガルヴェが述べているものは、いつかそのような日が来るという理想や希望ではない。それは、今にもすぐ公開的な学問のみを武器として戦えという実践的な要請なのである。ところで、この要請を支えている彼の精神は、本稿の最初に論じた彼の哲学の伝達形式としての「方法的通俗性」を支えている精神と全く同じものである。われわれはそれに「著作家の実践的オプチミズム」という名を与えることができよう。ガルヴェがピースターとの論争において、啓蒙主義の原点ともいうべきフマニスムスの精神に、あるいはベーコンの精神に立ち戻ろうとするのは、明らかにこの実践的オプチミズムからである。このオプチミズムを彼は、歴史の中で人間精神が文化

45) S. 196.

46) S. 222.

的価値を伝承する能力によって基礎づけている。

「私は、知的なもの、真なもの、善いものは、いったん認識されたなら、人間の心情から心情へとその力をつねに保ってゆくと確信できることを望みたい。」⁴⁷⁾

同じ確信をわれわれも持てることを望みたい。二十世紀のわれわれとガルヴェとの間には、少しも大きなへだたりはない。ただ異っているのは、もはや現在ではガルヴェのように明晰に、判りやすく書く作家が一人もいないということだけである。

5. 結 論

「十八世紀の思想は単にヘーゲルの体系の素材であるばかりか、相続財産であり、精神的実体である」⁴⁸⁾とヨハネス・ホフマイスターは述べている。クリスチャン・ガルヴェの思想も、この意味において十八世紀からヘーゲル哲学の中へ伝承された（おそらく最も重要な）思想的遺産の一つであったといえるかも知れない。

けれども他方において、ヘーゲルの体系のどの部分がガルヴェから受けとられたもので、どの部分がそうでないかを定めることは非常に難しい。ヘーゲルのある表現がガルヴェの著作の中にも使われているからといって、それをもガルヴェの、あるいは他の十八世紀の作家からの相続財産と呼ぶことは、一人の思想家の頭脳から生じた思想を、借りものの他人の思想の寄せ集めへと分解するにひとしい。ここで言語による思想の伝達や獲得に関するガルヴェの理論を思い出しれば、たとえヘーゲルがガルヴェと同じ言語を使ったとしても、それによってヘーゲルのオリジナリティは減少するわけではないことが気づかれる。ホフマイスターがヘーゲルの高校時代および大学時代の手記について行った、用語や思考法の上での若いヘーゲルとガルヴェの間の平行性ないし類似性の指摘は、もちろん今でもその価値を失わない。けれども、ここではその問題に立ち入ることは止めて、この二人の間でほんとうに思想的遺産の伝承があったかというごく素朴な問題を考察しておくことにしたい。

まずはっきりしていることは、少年時代の手記を別とすれば、ヘーゲルは彼の著作の中でただ一箇所しかガルヴェの名をあげていないことである。その箇所とは『哲学史講義』のスコットランド哲学に関する部分で、そこでガルヴェは単にスコットランドの哲学者の翻訳家としてのみ触れられている⁴⁹⁾。これに対して、奇妙なことに「悟性形而上学」の最終項「通俗哲学」(Popularphilosophie)や「移行期」の最終項「啓蒙主義」(Anfklärung)においては、メンデルスゾーン、ニコライ、ズルツァーばかりでなく、ゲラートやヴァイセの名まで挙げられているのに⁵⁰⁾、ガルヴェの名はどこにも見当たらない。しかもこれらの「通俗哲学」や「ドイツ啓蒙主義」に対するヘーゲルの評価は一般に低い。

47) Ibid., S. 224.

48) Hoffmeister, op. cit. S. VIII.

49) Hegel, Sämtliche Werke Bd. 19, S. 505.

50) Ibid. Bd. 19, S. 481-485, S. 529-534.

そうすると、ガルヴェに対する「体系家」としてのヘーゲルの考えられる関係は次の二つである。

(1) この講義がはじめて行われた1806年頃には、すでにガルヴェの名はファーガソンやスミスの翻訳者としてしか記憶されておらず、著作家としては忘れられていた。

(2) 第二の可能性として、ヘーゲルが何らかの理由で自分の哲学とガルヴェの「通俗哲学」との間の思想的血縁関係を故意に隠した。

ところで第一の可能性はまずありそうもないことである。たしかにガルヴェの通俗哲学的著作家としての活動は、1780年代で頂点に達した。けれども「ノイエ・ビブリオテーク」誌上の彼の論文を取めた『ノイエ・ビブリオテーク論文集』(Sammlung einiger Abhandlungen aus der Nenen Bibliothek……)は、1779年と1802年に二度刊行され、その他の重要な論評を取めた『道徳、文学、社会生活試論』(Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben)五巻は1792年から1802年までの間に出版された。だからガルヴェがそれらと共にホーム、ファーガソン、バーク、ジラード、ペリー、スミスなどの翻訳を出版したとしても、これによって彼の「通俗哲学者」としての業績が全く忘れられてしまうということはまずあり得ない。1804年にはまだ十八巻から成るガルヴェの全集さえ出版されていたのである。

では第二の可能性はどうであろうか？ あらゆる蓋然性からみて、ヘーゲルがガルヴェとの思想的関係を故意に隠滅する必要があったとは特に考えられない。彼自身が前述の「プロテスタントたちの危惧……」の中で公言しているように⁵¹⁾、ガルヴェはカンペのようなフリーメーソン、「危険な反政府的人物」ではなかった。フランス革命に際しても、元来「英国派」の彼は若い友人ゲンツのように感激したり、それから急に反対派に変貌したりはしなかった⁵²⁾。最初に述べたように、ロマン派の哲学者たちがガルヴェに集中攻撃を加えて、彼を人びとの記憶から葬り去ろうとしたことは事実である。ヘーゲルも当然それを知っていた。けれども1806年には、彼はすでにロマン派の作用圏を脱して、その批判者となっていた。だから彼がガルヴェの思想から多少の影響を受けたと公言したところで、誰にはばかることもなかったはずである。もちろん著作家の一般的な人気ということはあろう。この意味では、ガルヴェはたしかにもはやかつてのような人気のある著作家ではなかった。とくにラジカルな気分をもった若い世代にとってはそうだった。だがヘーゲル自身は時代のラジカルな傾向に迎合するつもりはなかったし、そのような傾向を嘲笑さえしたのである。

こうしてみると残されているのは、ヘーゲルはガルヴェの著作から彼自身の哲学的思索のための多くの方法論的概念と素材を受けとったかも知れないが、しかしガルヴェの著作そのものは「哲学」としてはほとんど評価も考慮もする必要がない「トリビアルな散文」とみなして

51) Vgl. Was Ist Aufklärung, S. 272, S. LXVII-LXIX.

52) Vgl. Gooch, Germany and French Revolution, p. 92-3.

いた、という極めて平凡な結論である。ホフマイスターはヘーゲルのギムナジウム時代の作文におけるガルヴェの強い影響を発見した時、本能的にヘーゲルの後の著作、とくに『精神現象学』の中にも同じような痕跡が発見できると考えた⁵⁴⁾。彼が指摘した『精神現象学』序文のある部分についてはこの考えは全く正しい。けれども、われわれは他方において同じ『序文』が「天才のうぬぼれ」に対してと同様に「ありふれた人間悟性のありふれた不定見とみすぼらしさ」⁵⁵⁾についても鋭い批判を加えていることに注意しなければならない。ヘーゲルによれば、真に普遍的な知識は概念的形式によってのみつくり出されるので、通俗の散文や天才の「気の狂った談話」によってではない。概念的形態に加工されたこのような知識のみが「形成された完全な認識……それにふさわしい形式へと達した真理であり——あらゆる自己意識的理性の所有となることができる」⁵⁶⁾のである。この考えは、体系や概念の論理的連鎖を自由な哲学的思惟の反対物として排除したガルヴェと反対の極に立っている。たとえ両者が、概念の弁証法的発展によってであれ、通俗の伝達の方法によってであれ、知識や学問的洞察を「あらゆる自己意識的理性の所有」たらしめようとする彼らの哲学的意図において共通していたとしても。

文 献

- Beck, Lewis White, *Early German Philosophy*. Cambridge Mass. 1969.
 Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*. Tr. by F.C.A. Koelin and J.P. Pettegrove, Princeton, N. J. 1951.
 Dilthey, Wilhelm, *Erlebnis und Dichtung*.
 Farb, Peter, *Word Play: What Happens When People Talk*. New York, 1974.
 Gadamer, Hans-Georg, Nachwort zu: *Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Hrsg. Hrsg. von H. Blumenberg et al. Frankfurt a. M. 1967.
 Garve, Christian, *Popularphilosophische Schriften*. Hrsg. Kurt Wölfel, Stuttgart 1974.
 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*.
 Gooch, G. P., *Germany and the French Revolution*. New York 1966.
 Gusdorf, Georges, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*. Paris, 1971.
 Hegel, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von H. Glockner.
 Hinske, Norbert, Einleitung zu: *Was Ist Aufklärung*.
 Hoffmeister, Johannes, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart 1974.
 Ripalda, José Maria, *Poesie und Politik beim frühen Hegel*, in: *Hegel-Studien* Bd. 8. S. 91-118.
 Schoeps, Hans Joachim, *Zeitgeist der Aufklärung*. Paderborn 1972.
 Wölfel, Kurt, Nachwort zu: *Christian Garve Popularphilosophische Schriften*. Stuttgart 1974.
Was Ist Aufklärung. Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift. Hrsg. von Norbert Hinske, Darmstadt 1973.

53) Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 55-57.

54) Hoffmeister, op. cit. S. 412.

55) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 57.

56) Ibid.