

マンハイムのファシズム論

蔭 山 宏

問題の所在

- 一 マンハイムのファシズム論
- 二 「神々の闘争」の世界と「等価性の世界」
- 三 「興味深い世界」?

問題の所在

本論文は、カール・マンハイムのファシズム論に着目し、そこに描き出された歴史意識の解体状況の現代的意味について若干検討することを意図している。その際歴史学的な実態分析よりも、理論的整理の方に主眼をおきたい。言い換えると、知的、精神的状況の面から見た一九二〇年代の独自性、もしくは一九二〇年代の知的、精神的状況の〈新しさ〉はどこにあるのかの解明である。第一次世界大戦後のヨーロッパ世界において巨大な知的、精神的状況の変動があったということについては、さまざまな観点からいろいろな証言があり、それぞれ現実の一面を表しているであろう。ベンヤミンが「経験の衰弱」について語ったのはよく知られている。ウェーバー

は「神々の闘争」が不可避となった現代世界において、みずからの「仕事」(ザッヘ)に就くことでおのれの「神」に仕えるべきことを説いた。

一 マンハイムのファシズム論

マンハイムの『イデオロギーとユートピア』(一九二九)も最近はほとんど取り上げられることはないが、いまなお検討に値する内容を持っているように思われる。本論文は同書に収録されたマンハイムのファシズム論に焦点をあてる⁽¹⁾。同書が出版された一九二九年には、イタリアですでにファシスト政権が成立していたのに対し、ドイツではナチ党がまだ取るに足らないマイナーな政党であったこともあって、マンハイムの言うファシズムはもっぱらイタリアのファシズムのみを指す狭義の用語法に立脚している。ナチ党が群小の一政党から一挙に一〇八人の国会議員を擁する政党に上昇したのは一九三〇年一〇月のことで、本書の執筆時にファシズムということではイタリアのファシスト党のみを問題にし、ナチ党を取り上げていないのは当然と言えば当然である。しかし素材としてはイタリアのファシストを取り上げているとはいえ、政治思想のひとつの類型として「ファシズム」を構成しているため、その叙述はほとんどそのままドイツのナチズムにも当てはまるように思われる。

筆者は以前から思想そのものよりも「思想以前」のところに、つまり、思想ほどには体系化されたり抽象化されたりしていない、たとえば、生活意識なりエートス、あるいは経験の層位に関心を寄せてきた。ファシズムについて言えばファシズムの思想、ファシズムの成立に関心があるというより、ワイマール体制の「崩壊」の方、しかも精神的側面からみた崩壊状況、解体状況に関心を持ってきた。そのような筆者の問題関心からみると、マンハイムのファシズム論はとりわけ注目に値する。

ファシズムという場合、「反体制」運動としてのファシズムと、政權に就いた後の、体制としてのファシズムとを区別する必要がある。またファシズム運動を思想的側面から問題にする場合、少なくとも①本来の意味での思想のほかに、②その思想に「崩壊状況」がどのように反映しているか、さらに③思想表現や運動表現のスタイルなどを取り上げることも必要なのではないだろうか。このうちマンハイムは主として②の側面を、かれの言い方では、ファシズムの歴史意識における崩壊状況を問題にしている。この点にはもう少し説明が必要であろう。

(1) 歴史意識の衰弱

マンハイムは一九二〇年代末期の時点で、まだ生きて働く生命力を持っている「政治思想」として五つの思想を類型化している。取り上げられる政治思想の具体的内容は全体的内容が取り上げられるわけではなく、当然類型化の視点によって限定されたものであり、マンハイムによる類型化の視点と方法は次のように要約できよう。

①「政治」に固有の領域は合理的に把握できない「非合理的領域」にある。

②その「非合理的な領域」をどのように認識するか、また認識された「非合理的領域」にどのように対応するかという、いわゆる「理論と実践」の観点から政治思想を類型化する。

③あらゆる「政治的知識」は「部分的認識」であり、担い手となる集団、社会層の「社会的存在位置」によって制約されている。

④したがって「部分的認識」を「総合」し、全体的認識にできるだけ接近しようとすることが望ましい。

このような視点に立つてマンハイムは一九二〇年代末期に実在する政治思想を、官僚主義、歴史主義的保守主義、市民的自由主義、社会主義、ファシズムの五つに類型化している。これらの諸思想は右に述べた視点から区別され、その具体的内容が叙述されており、この視点と触れ合わない思想内容の叙述はカットされている。例

えば社会主義思想についても、マンハイムの叙述は「理論と実践」の関係はどう理解されているのか、担い手集団の社会的生活意欲にそれがどのように制約され、その意味で部分的認識であるにすぎないのか、また部分的認識を総合しようとする意欲はどのように現れているのかといった問題群をめぐってなされており、またその限りのものであるから、それが資本主義社会のメカニズムをどう認識しているのかなどの問題は考察の視点から外れるものとして、取り上げてはいない。またマンハイムは叙述に際してこれらの政治思想を文脈に応じて多少違った名前と呼んだりしているが、混乱を招きやすいので、この論文では先に述べたような五つの名称に統一して議論を進めることをお断りしておきたい。

なおマンハイムの視点に若干コメントしておこう。これらの思想のうち、「官僚主義」は政治における「非合理的領域」の存在そのものを認めない思想、その意味で「政治」を「行政」に還元する思想であって、重要性は低く、ここでは取り上げない。またかれは「総合」の視点を重視することから、「保守主義」と「市民的自由主義」とを「総合」した「社会主義」思想をもっと高く評価している。かれの言う「社会主義」はヘーゲルの弁証法に立脚するマルクス主義的社会主義を指している。これに対し「ファシズム」はその他の思想と重要な点で相容れない、マンハイムにとって対決すべき思想になる。

本論文の主題からすれば、当面これらの思想について詳しい説明は必要ないので、「ファシズム」を重点的にみていく。「ファシズム」以外の「歴史主義的保守主義」と「市民的自由主義」、そして「社会主義」という三つの思想は、いずれも一八、一九世紀に由来するのに対し、ファシズムのみが二〇世紀に由来する新しい思想である。マンハイムによれば、ファシズムには他の思想にはない特徴がある。それは歴史意識の解体とでも言うべきもので、ファシズム成立期の精神的崩壊状況を典型的に表現している。他の三つの政治思想は相互に様々な相違点はあるにしても、次のような考え方において共通している。

- (a) 歴史は単に混沌としているのではなく、そこにはなんらかの「構造連関」があるということ、そして、
- (b) その「構造連関」はなんらかの方法で把握することができるということ、そしてさらに、
- (c) 個々の出来事、あるいはわれわれの人生そのものもその「構造連関」との関連で意味づけることができるということ、

などを信じているという点では三つの思想は共通していた。これに対しファシズムはこうした信念をまったく共有していないところに特色がある。歴史というものは混沌としており、そこに構造連関などは存在せず、歴史的現実を合理的に把握することはできない、というのがファシズムに特徴的な見方である、という。

(2) ロマン主義とファシズム

もっともこの点についてはアイザイア・バーリンの議論も検討しておく必要がある。⁽²⁾ 思想史家のバーリンは、マンハイムがファシズムの特徴であると述べたことを、ロマン主義の特徴であると言っているようにも読めるからである。バーリンはロマン主義を主義主張の面から見ていくと、主張内容はまったくバラバラでこれといった統一性は見られない、という。保守的なロマン主義者もいれば、革命的ロマン主義者もいるといった次第である。そのロマン主義に唯一共通して見られるのは次の点である。すなわち、ロマン主義とは、「現世の根本問題は原理的に解決可能である」という二〇〇〇年の長きにわたって信じられてきたことへの異議申し立てである、と。世界とは何か、歴史とは何か、人生とは何かといった世界の根本問題の解決は、いまは不可能でもいつかは可能になる、自分には解決できないにしても誰か才能ある人が必ず解決してくれるだろうという、そういった信念に対する異議申し立て、それがロマン主義なのだ、とバーリンは考える。より具体的に言えば、ロマン主義の主張は以下のように整理される。

(a) 真理は客観的構造をもっているのではない。もっていればそれを学問的手法で把握することも不可能ではない。

(b) 客観的真理は存在しない。換言すれば、主体と無縁なかたちで存在するような客観的真理など存在しない。

(c) つまりロマン主義においては、真理とはそれを問いたすもの「主体」によって作り出されるものだ、ということになる。

このように整理された限りで言えば、ロマン主義の主張は、マンハイムの言うファシズムの歴史意識と基本的に重なるように思われる。ではファシズムは単にロマン主義の二〇世紀の形態に過ぎないのかと言うと、おそらくそうではあるまい。もう少しバーリンに即してロマン主義を検討しておこう。

ロマン主義は言うまでもなく一八世紀の啓蒙合理主義に対する思想的反逆として生まれてきた。両者の関係はどうだったのか。よく言われることだが、啓蒙思想における理性の優位に対して、ロマン主義においては感性の優位というか、感性の復権が説かれることになる。ここで重要なことは、ロマン主義が啓蒙思想の理性信仰に対して、ただ単に感性のことも忘れてもらっては困ると言ったことにあるのではない。ロマン主義は感性も重要であると述べてはいるが、それ以上のことをも主張している。この点に啓蒙思想との比較で簡単に触れておく。啓蒙思想の立場からすれば、ロマン主義の主張は次の理由で信用できないもの、あてにならないものであった。

(ア) 「感性」に依拠するというが、感性というのはその場その時において変わってしまうもの、つまり一時的なものである。そんなものに思想の基礎をおくことはできない。

(イ) ロマン主義における「個性」「自我」の強調という点だが、ひとの感じ方はひとそれぞれであり、考え方もバラバラでまとまりがなくなってしまう。そんなものに思想の基礎を置くことはできない。

だが少なくとも本物のロマン主義者についてみれば、バラバラな、あるいは恣意的な判断を目指していたわけではなく、彼らなりに「真理への執着」を示していた。つまり啓蒙思想の立場からすれば、①感性に依拠したり、②個性を重視したりするのと、③真理の追究とは、矛盾するものであるとらえられていた。

ところがロマン主義にとつて、①②と③とは決して矛盾したり対立したりするものとは考えられていなかった。対立するどころか、むしろ両者は両立する、両立するような両者のあり方を追究するのがロマン主義の立場であった。それだけではない。ロマン主義はさらにそれを超えた主張をも展開している。通説とは逆に、①②こそが判断の真理性を保証するものである、とロマン主義は考えた。真理へ到達する上で、①や②はなくすことのできない必要悪であるというのではなくて、①②を通らなければ真理には到達できないと、①②にポジティブな意味づけを与えている。総括すれば、ロマン主義には「個性」の主張があるし、真理への執着も認められるという意味で、ロマン主義とファシズムは区別されることになる。マンハイムも述べているように、ファシズムにおいては、ロマン主義に見られた「真理」を追究しようという意欲はまったく見られないし、「個性」を尊重する姿勢もない。「ファシズム」において「思想」は真理追究に動機づけられたものではなく、最初からフィクションとして、人民動員の手段として、端的に言えば「神話」として考えられていたに過ぎない。⁽³⁾

(3) 時間による救済の拒否——瞬間と若さ

ロマン主義との比較から、ここで「ファシズム」における歴史意識の崩壊という問題に戻ろう。「ファシズム」は「時間の経過」を重視しない点に特徴がある。これに対し「歴史主義的保守主義」の場合は、歴史における構造連関を把握する方法として「経験」が重視されていたし、「市民的自由主義」では学問的認識や討論が重視されていた。「経験」にせよ討論にせよ、時間をかけた「経験」の蓄積、時間をかけた議論の蓄積がより真理に近

づくのだ、歴史における「構造連関」の把握にヨリ近づくのだ、と理解されていた。「ファシズム」において時間の経過は物理的にはゼロにすることのできない不可避的な障害、いわば必要悪であって、時間の経過それ自体には何の意義も認められていない。時間の経過はできればゼロにすることが望ましかった。時間の経過は短ければ短いほどよいとされた結果、「瞬間」の概念が重視され、「経験」の蓄積は不要であるだけでなく、果敢な行動にとつてはむしろ障害になるということで、「経験」の蓄積に乏しい「若さ」の概念が称揚される。ファシズムの意識にあつては「瞬間」や「若さ」がプラスの意味を込められたキーワードとして多用される。

イタリアのファシストのプロドレロはドイツのハイデルベルクで行った演説のなかで、「若々しくあるためには忘れることができなくてはならない」と述べ、歴史にとらわれない態度の重要性を説いていることをマンハイムは紹介しているが、ここに言う忘却とは、時間の経過や時間の蓄積を忘れること、そうして獲得される「経験」や学問的認識を振り捨てることにはかならない。このような時間の経過の否定、「若さ」「瞬間」の称揚は、ヒトラーの演説や『わが闘争』においてもしばしば見受けられる考え方であり、ファシストの心性として重要な特徴であり、しかも単にファシストの指導者に特有の心性であるにとどまらず、当時の民衆にも広く見られた心性でもあることを忘れてはならない。

ドイツにおいてこのような心性が一般化するにあたって、一九二二―二三年の史上空前のインフレーションの影響が大きかったことは言うまでもない。「保守主義」や「自由主義」にあつては、時間の経過によって何ものが生まれてくるのを辛抱強く待つことが必要だとされる。言い換えれば「保守主義」や「市民的自由主義」においては、時間による救済の余地が残されているのに対し、「ファシズム」においては時間による救済はもはや信じられておらず、一方において時間の経過は物象化され、無意味な味気ないものになり、他方においては時間の経過の果てに獲得を展望される「何ものか」によって意味づけられる時間ではなくて、時間それ自体が瞬間に

凝縮され、瞬間の充実が追究されることになる。こうして「ファシズム」の非歴史的な意識において、すべての歴史観はまったくの「つくりもの」にすぎないことになり、「ファシズム」において、例えば「第三帝国」のよな歴史的理念のようなものがあつたとしても、それははじめから虚構として乃至「神話」として作り上げられたものに過ぎず、さらにはおよそ学問的認識といわれるに値するものの価値はまったく切り下げられてしまい、その効用は「純粋な行為への露払い」でしかありえなくなる。マンハイムはこうに考えたのである。

(4) 自由主義とファシズムの接近

先にファシズム運動の三つの側面ということで、①狭義の思想的側面、②思想に表現された崩壊状況、③運動や表現のスタイルの三つを挙げ、マンハイムが②の面からファシズム論を展開していると述べ、その内容を紹介してきた。②の面からかれのファシズム論を見ると、ファシズムの系譜としては本来のファシズム運動の担い手のほかに、もうひとつ市民的自由主義が挙げられている。これは一見意外な見方である。われわれは思想という場合、①の狭義の思想的側面、思想の理念的内容を想定しがちであり、その面から見ると、「ファシズム」と「市民的自由主義」とは著しく対立する思想⇨思潮として理解される。「ファシズム」の思想を一言で表現すれば自由主義への対抗イデオロギーであり、ファシズムのイデオログはいたるところで「反リベラル」を標榜していたから、諸々の思想のなかでも、とりわけ「自由主義」と「ファシズム」とが最も激しく対立すると考えられていたためである。それだけに、「ファシズム」的な精神風土を生み出す上でファシストの運動やその周辺の保守革命的運動が大きな役割を果たしたのは言うまでもないが、それと並んで「市民的自由主義」もまた「ファシスト的な」精神風土、すなわち歴史意識の解体状況を生み出すのに一定の役割を果たすと述べている点にこそ、マンハイムの「ファシズム論」の独自性がある。思想的⇨イデオロギー的には「ファシズム」と「市民的自由主

義」とは激しく対立し、互いに相手を批判してただけに、かれの議論は注目に値する。

繰り返して言えば、マンハイムの「ファシズム」論の重要な論点は、歴史意識の衰弱がこれまで述べてきたような固有の意味での「ファシズム」において見られるだけでなく、一見「ファシズム」とはまったく対立するかに見える「市民的自由主義」にも由来することを指摘している点にある。ファシズムは右翼急進主義とも呼ばれ、保守主義の急進的な形態と言われたりするし、またドイツのファシズムは国民社会主義を自認していた。そういう意味でファシズムが保守主義や社会主義と何らかの接点があるということは、以前から指摘されていた。これに対し、ファシストは何よりも自由主義を目の敵にしており、ファシズムは明白な自由主義の対抗イデオロギーであっただけに、「市民的自由主義」と「ファシズム」の親近性を指摘するマンハイムの主張は重要なのである。

マンハイムはまず「市民的自由主義」の本来的性格を取り上げ、次いでその歴史の変質に着目し、「市民的自由主義の後期段階」を取り上げる。⁽⁵⁾ まず「市民的自由主義」の本質について。マンハイムは「自由主義」を何よりも近代的な主知主義として、つまり学問的認識をとりわけ重視する思想、つまりエリート主義的な思想であるにとらえている。「学問的」であるとみなされた方法によって獲得された知識、演繹的方法や帰納的方法によって獲得された知識を重視する思考方法を自由主義思想は含んでいる。⁽⁶⁾ と同時にマンハイムによれば、「市民的主知主義」は、政治の領域、つまり「非合理的な領域」を理解するにはあまり適切ではない思考様式である。

「市民的自由主義」の主知主義、すなわち学問の思想は、「官僚主義」と違って「非合理的な領域」が存在すること自体は認めるが、そうした領域もやがて知性なり理性によって克服可能である、つまり合理化可能な領域である、学問や議論、あるいは組織化によって合理化することができると考える。学問や議論によって、政治という営みは、日常的には組織され、制度化された領域を通しておこなわれるようにも見える。しかしながら日常的な利害対立、思想的な対立、あるいは「利害闘争」と「神々の闘争」(ウェーバー)とは潜在的にはどうか、

究極的には、「生死を賭けた闘い」にまで上昇しかねない。カール・シュミットはこの「生死を賭けた闘い」に「政治的なもの」の本質を見たわけであるが、政治にそういう面があることにマンハイムも異論はなかったはずである。利害対立が存在するたびに、それが生死を賭けた闘いにまで上昇していたのでは社会はきわめて不安定なものになってしまう。そこで「市民的自由主義」の勢力は対立を解決する制度的ルートを確立した。選挙制度や議会制度、あるいは労資調停制度がそれである。だがマンハイムによれば、そのような制度は社会生活の中に存在する生々しい対立を形式的に合理化したに過ぎず、形式的な合理化から零れ落ちるものが必ず存在する。制度を通してとらえられる〈制度的な現実〉と社会の〈具体的現実〉の間には本質的に一定程度のズレが存在するわけである。社会の安定期には制度的な紛争解決のルートから零れ落ちる部分もある程度に抑えられているわけだが、危機的な、あるいは革命的な状況にあつては、その部分が危険なまでに高まることになる。マンハイムもシュミットもこの組織化も制度化もされないところに政治の固有の領域を見て取り、マンハイムはそれを「非合理的領域」と名づけたわけである。

このような「市民的自由主義」の思想は「市民社会の末期」にもなると、とは一九二〇年代というまさに同時代のことであるが、変貌していかざるをえない。自由主義的な議会主義の初期の信念、すなわち時間をかけて討論を積み重ねることによってより妥当な真理が見出されるという信念は、議会の「墮落」した実態によって、もろくも崩壊する。議会の墮落については世代も専門も著しく相違する多数の証言がある。マックス・ウェーバー『政治論集』、アドルフ・ヒトラー『わが闘争』、ヴァルター・ベンヤミン「暴力批判論」などがそれである。また市民的自由主義にも見られた経験の蓄積を尊重する態度も衰退した。となると「市民社会の末期」に「市民的自由主義」にとって残された根拠は学問的認識のみとなる。しかも「学問的認識」とはいえ、「確実な」知識という旗印のもとに、多くの理念、思想が権威を失墜し、当時「確実な」知識として残ったのは、実証的で技術的

な学問のみ、すなわち「心理学」や「社会工学的知識」のみであった。ということは、当初「市民的自由主義」は勃興期の自信をもって生活の諸領域を徹底的に合理化する、合理化できると誇り高く宣言していたわけだが、いまや市民社会も「末期」になると、広大な領域が合理的に把握できない「非合理的な領域」として放置されることになってくる。学問や思想によって放置された、組織化も合理化もされない領域こそが、後期市民社会の支配的学問である「実証主義」をもってしてはとらえられない、「量的に把握できないもの」の領域、「法則化できないもの」の領域なのであり、マンハイムによればそれこそが歴史の領域なのである。こうして「歴史が歴史である所以の一切のもの」が「学問的にとらえられない」という理由で自由主義から排除されてしまう。

二 「神々の闘争」の世界と「等価性の世界」

(1) ウェーバーの「学問論」

本論文ではこれまで、イデオロギー的には対立する「ファシズム」と「自由主義」とが市民社会の後期段階、すなわち一九二〇年代末期において、歴史意識の崩壊と呼ばれるような精神状況を共有するに至った事情を、マンハイムのファシズム論のなかに読み取ってきた。

以下の叙述においては、この新しい精神状況の「新しさ」の所以を、「相対主義」や「価値の多様化」といった用語で語られる世界との関連で、いまし説明することにした。

問題の所在を明らかにするために、マックス・ウェーバーの有名な講演『職業としての学問』(一九一九年)をまず取り上げることにしよう。⁽⁷⁾ここで描かれている精神世界とマンハイムが想定している新しい精神世界とを対比するためである。ウェーバーはトルストイの議論を出発点として用いる。トルストイは、学問は「人生の根

本問題」に何ら答えを与えることができないのだから無意味である、と述べているが、ウェーバーはトルストイのこの問題提起を肯定的に受けとめるところから出発する。「人生の根本問題」というのは、われわれは如何に生きるべきであるのか、あるいは世界とは何であるのかといったような問題を意味するのであるが、確かにトルストイの言うように、学問はこのような根本問題に答えを与えることはできない、とウェーバーも同意する。と同時にウェーバーはトルストイの問いかけに疑問というか違和感を覚えざるをえなかった。そもそも現代という時代に、人生の根本問題に対して權威ある答えを与えられる人などいるのか、いるはずはないのではないか、現代という時代は「予言者」も「救世主」も不在の時代なのだというのが、ウェーバーの歴史哲学であった。そこから有名な「神々の闘争」というウェーバーの時代認識が導き出される。われわれが人生に臨んでとりうる「究極の立場」、「究極の価値理念」は相互に和解しようもなく対立している、という考えである。かれは「利害闘争」の概念と並んで「神々の闘争」の概念を取り上げ、後者を現代の宿命である、と述べている。

しかし今日という時代において、われわれは「究極的価値」をそもそも選択できるのか、大いにあやしいと言わざるをえない。ウェーバーの「神々の闘争」という時代認識は、究極的な価値理念を選択できる主体を前提にしているわけだが、そういう主体を想定したい精神世界というものも存在するのではないか。現代日本の精神状況を考えた場合にも、あるいはもしかしたらワイマール共和国の一時期を念頭においた場合にも、ウェーバーの主体を必ずしも想定できないのではないか、という疑問が浮上する。『職業としての学問』を読んだ時の違和感はこのにある。一九二〇年代の初頭にジークフリート・クラカウアーが当時のドイツの心的・精神的状況について触れ、「信仰する力」の解体⁽⁸⁾ということを言っている。特定の宗教信仰が失われたというにとどまらず、また宗教信仰全般が衰弱しただけでもなく、およそ人生において「信じるという力」が、というよりむしろ信じる、という経験がいまや失われているのだ、という次第である。価値の解体、あるいは「コミットメント」(藤田省

三) の経験の崩壊といってもよからう。特定の価値が崩壊したというよりも、価値そのものが、価値という觀念そのものが成り立たなくなっている、とクラカウアーは見ているわけで、筆者の言葉で言えば、価値という経験の崩壊、と言って強すぎるとすれば、価値の経験の衰弱にほかならない。

(2) アンダーズの「世界なき人間」論

大分前から「価値観の多様化」について語られている。日本の場合、特に一九七〇年代以降、肯定的意味合いで「価値観の多様化」ということが語られ始めたように思われる。そうしてこの「価値観の多様化」がウェーバーの「神々の闘争」と重ね合わせて理解されるわけだが、「価値観の多様化」という表現には注意を要する。例えばワイマール・ドイツを青年として生きたギュンター・アンダーズという人物がいる。かれの後の著作『世界なき人間』を題材にその点を検討してみよう。⁽⁹⁾

アンダーズは「価値観の多様化」を「多元主義」の問題として考察し、「多元主義」の振幅というか、「多元主義」という考え方の持つ方向性について述べている。そうして多元主義の考え方に、その始まりの地点において着目し、その「内容的価値」とその考え方が論理的に展開されるその方向性とを分けて検討し、多元主義的思考の論理的方向性が多元主義の「内容的価値」を空洞化させる方向性をもつことを指摘して、今日の多元主義はまさしく価値の空洞化の時代の多元主義である、と結論をくだす。

話がやや抽象的になったので、少し具体的なところに戻ろう。「世界なき人間」という言葉でアンダーズが意味しているのは、

「文化的多元主義の時代の人間、つまり、多くの世界どころか多すぎる世界に同時に参加しているために、特定の世界

をもたず、その結果、世界を持っていない人間のことである」⁽¹⁰⁾。

アンダースは現代の多元主義を「多神教」とも言い換えている。これとの対比で言えば、多元主義の「内容的価値」は一神教の寛容論であって、みずからの神、みずからの究極的価値は一つではあるが、他の価値を主張する権利も認める、という立場になる。だが多元主義の思考様式は始まりの地点のこの立場から離脱する方向性をもっている。これはジョン・ロックあたりから始まる自由主義思想の歩みのなかで表面化していく方向性でもある。多元主義の考えは、明白な誤り、客観的誤りを含んでいない限り、他者の立場を否定することはない。

アンダースによれば、多元主義における「真理の本質」は「真理（そのもの）への無関心」にあり、さらに言えば、「自分と異なる立場が主張する真理の軽視」、最終的には「自分が主張する真理」を軽視することにある。つまりは「どういう立場にも存在する資格があり、正しいと主張する資格があるが、どの立場もほかの立場より正しいと言ってはならない」という次第である。信仰者を理念型としてとらえれば、これは信仰者のとってはならない立場である。「世界なき人間」にとつて、キーワードは「並存」もしくは「並列」、つまり「あれもこれも」にはかならない。その際「あれ」と「これ」との矛盾はかれの意識にのぼらず、かれはつねにどちらとも等距離で接することが可能である。アンダースによれば、文化世界とは価値の中性化した世界であり、その結果今日宗教でさえ文化に含められるようになる。かくて、

「そういう文化的乱交を不快に思う者は、文化的に上品ぶっていると頑固だとか、田舎じみているとか開けていないとか、不寛容とか非民主的だとか洗練されていないとみなされ——道德的な面でも狭量だとみなされる。そしてワグナーもバレストリーナも、ジョットもクレーも、ニーチェも聖フランシスコも同時に好きになり同時に尊敬することができないと（中略）野蛮人だとか低俗な者だと言つて、物笑いの種にされるのだ」。

つまり、「雑多なもの」を一緒に吸収している事実が今日「文化」と呼ばれているものの実態なのである。そうしてアンダースによれば、「文化」は「真理であるという要求」を断念することによって「商品」となる道を切り開くことになった。文化は〈趣味の問題〉になったわけである。

(3) 自由主義から「等価性の世界」へ

旧著において私は、ワイマール共和国期の精神世界のひとつを「等価性の世界」の概念を用いて説明したことがあるが、その際想定していたのは、「自分の主張する真理を軽視する」態度の延長線上に生まれてくる態度である。⁽¹⁾「真理」というものを、あるいは自分にとっての「究極的価値」をみずから選択できない、そういう精神世界がワイマール共和国の時代に萌芽的にせよ生まれてきているのではないか。先ほど触れたクラカウアーの言葉を用いれば、「信じる力」の崩壊、価値観念の崩壊してしまった精神的世界を「等価性の世界」と呼んだわけである。今日でも一般に使われる、価値観の多様化した時代という表現には、強い違和感を覚える。そういう表現を用いると、なにか今日の時代が「神々の闘争」と呼ばれる時代であるかの印象を与える。社会がひとつの価値観に固定化されているのではなく、例えば現代日本では人々がそれぞれ自由に自分の価値を選び取り、その結果、複数の、というより多数の価値観が乱立しており、それはそれで望ましい状況である、こんな印象を与える表現である。しかし「価値観の多様化」と肯定的に語られていることの実態は、決して言われるような「価値観の多様化」ではなくて、価値観念の崩壊、価値という経験の崩壊なのだ、少なくともそういう方向に向かっている。

このように、「神々の闘争」の世界と「等価性の世界」は、両者とも一見価値観の多様化した世界であるような様相を呈しており、お互いに似ているわけだが、実は根本的に違った世界である。それでは両者は相互にどの

ような関係にあるのか。社会のメンバーが皆同じ価値観を共有しているような社会——勿論現実にはそのような社会はありえないのだが、ここでは理念型としての比較である——に対しては、当然価値の多様化した社会の方が好ましいということで、われわれの大半はいわゆる「価値観の多様化した社会」の方を擁護するようになる。ワイマール共和国においても事情は基本的に同じで、リベラルな陣営はそういう選択をした。ワイマール共和国は当時としては最先端のリベラルな体制であったが、当時は皮肉なことに一貫して反リベラルな勢力が強い力をもっていた時期でもある。反リベラルな勢力としてはドイツ共産党と国民社会主義ドイツ労働者党、ナチ党が強力であった。また当時最大の勢力であったドイツ社会民主党はリベラル勢力と反リベラル勢力の混成体であり、イデオロギー的にはむしろ反リベラルな政党であった。ワイマール共和国の一四年間は一九二〇年代後半の一時期を除けば、反リベラルな勢力が力を伸ばし、政治的にも社会的にも常時不安定な状態にあった。

このような、左翼急進主義と右翼急進主義とが台頭し、激突しているような状況において、リベラルな勢力というのはどうも影の薄い存在になりがちである。自由主義の思想的特徴は次の三点に要約できよう。①合理的乃至主知主義的思考様式。つまり、「学問的」であるとみなされた方法で獲得された知識を重視する考え方。実感とか直観、あるいは経験の積み重ねによって獲得される知識よりも学問的「真理」を重視するのが自由主義である。人民の意向、人民の望むところを実現しようとするのが民主主義だとすると、自由主義と民主主義は対立する可能性がある。②寛容の原理。他の政治思想がおのれの主義、主張を絶対化しがちなのに対し、自由主義思想のみが他の思想の存在理由を承認する。以上の二点については自由主義に関する教科書的説明でも必ず言及されているが、本論文の観点から見えてくる第三番目の特徴として③「等価値の世界」への方向性を挙げることができる。マンハイムは③について目を向けていたと言っている。

では「等価値の世界」とはどのような精神世界なのか。それはもはや価値を選択できない、あるいは価値を経

験できない、みずからの価値をもつことができないような精神世界である、と先に述べたが、このように価値が不在になった世界をエルンスト・ブロッホは文字通り「空洞」と呼んだ。アンダーズは空洞に生きる人物としてデブリン描くところのフランツ・ビーバーコプフ（『ベルリン・アレクサンダー広場』）を挙げている。¹² そうして価値に代わって価値の役割を擬似的に演じることになったのが、「興味」であり、「機縁」なのではないか、というのが私の見方である。ウェーバーの想定する「神々の闘争」の世界では、行為の基準になるのは価値観であり、因果連関の認識である。つまり、そうするのはよくないからやらない、あるいは、こうするとこれこれの結果になると見込まれるからやるといように、自分の価値観に照らして行動を決めたり、ある行為を行うとそれが原因で望ましい結果が出ると想定されるか、されないかによって行動を決めるわけだ。後者の場合、純粹に因果連関の認識に基づいて行動が決められているかのように見えるが、何を「望ましい結果」と考えるかは、結局価値観に関係してくるので、「神々の闘争」の世界で行為の基準になるのは、結局価値観であるといつてよからう。

三 「興味深い世界」？

価値に代わって「興味」や「機縁」の概念が価値の役割を果たすようになってるのが「等価性の世界」である。「興味」というのは、倫理や宗教、政治、経済といった領域分けとは無関係に成立する概念である。¹³「善」であるから興味をもつだけでなく、「悪」だから興味をもつこともあるし、「美しい」から興味をもつこともあれば、「醜い」から興味をもつこともある。しかしこういったからと言って、「興味」の概念は主観からはなれて、主観とは無関係に成立するわけではない。「興味」とは、あるいは「興味深い」とは、主観と対象の心理的距離の接

近を、表す言葉である。もしくは対象に倫理的判断抜きで接近する心的態度を表す言葉である、と言い換えることもできよう。したがって「興味」の概念は平気で矛盾を受け入れてしまう。平和も興味深いし、戦争も興味深いというわけである。その秀抜なシュミット論において、カール・レーヴィットは、シュミットは「いがわしくも」「平和よりも戦争状態の方が「興味深い」、と述べている、と批判をしていた⁽¹⁴⁾。

あるいは、「興味」の概念において矛盾概念は成立しない、と言った方がいいかもしれない。興味をもつこと自体は日常的にも見られる人間的感情であり、これを否定することはできない。ただわれわれは「興味」の次元にとどまっている限り、社会的責任を引き受ける必要はないわけで、興味をもつということは気楽な心的状態であると言えるかもしれない。野球に興味があるからといって、誰からも批判されるわけではないのである。

では「興味」というのはどのようにして生じてくるのだろうか。この問題は多くの場合、合理的には説明できない。いつのまにかそうなっているというのが実情であろう。こうした意味で「興味」の発生には多少とも偶然性が介在している。しかるべき根拠や原因なりがあつて「興味」が生まれてくるのではなくて、ちよつとした「きつかけ」によって生まれてくる。そこにあるのは原因ではなくて機縁、もしくは誘因である。行為が価値観や特定の原因に基づいて行われるのではなくて、ちよつとしたきつかけ、機縁、誘因によって行われるのである。代表的な事例としては、カミユの『異邦人』を挙げることができるだろう。暑いから今日母親を殺した、という冒頭の文章は衝撃的である。母親に憎悪を感じていたというような原因があつたり、母親を生かしておいたら世の中のためにならないという価値判断に基づいて殺害したのではなく、そこにはただ暑かったからというのが「きつかけ」になったという事実があるだけである。カミユの主人公はたまたま「暑かった」というのがきつかけとなつて殺人を犯したわけだが、暑かったというのはたまたま暑かっただけで、空が青かったから殺人を犯したのでもかまわないのである。このような精神構造は「オッカジオナリスムス」などとも呼ばれており、日本

語では「機会原因論」という訳語が定着しかけている。原因にあたるものが「機会」に、つまりちよつとした「きっかけ」「機縁」「誘因」になっている、偶然のきっかけが原因にあたる役割を果たしている、そういう行動様式だからこそ「機会原因論」と訳されているわけである。

以上のように「興味」とか「機縁」とかを中心として行為が行われる世界、これを筆者はかつて「等価値の世界」と名づけたことがある。繰り返して言えば、価値という概念が成立しなくなり、代わって興味なり機縁が価値の役割を擬似的に果たすようになるのが「等価値の世界」である。あるいは価値と興味の区別がでなくなるような世界であると言ってもよい。価値観が衰弱すると、興味と価値、機縁と価値の区別が難しくなってくる。このような世界がマンハイムの言う「ファシズム」の精神世界に萌芽的に展望できるということを、本論文で述べた次第である。

もはや紙数も尽きたので、最後に若干の見通しを述べて、本論文を終わることにしたい。マンハイムは「ファシズム」について理論的に述べているわけだが、マンハイムの意味での「ファシズム」的精神世界がいつごろから生まれてきたのか、という歴史、学問的問題がある。ドイツについて言えば、ファシズムの状況に雪崩を打って突き進むようになるのは経済恐慌がドイツに波及して以降、特に一九三〇年以降のことであろうが、その母胎となる精神状況は第一次大戦以降というか、一九二〇年代初頭にすでに発生していたと見るべきではないだろうか。

この論文では「ファシズム」を中心に取り上げたので、ワイマール文化のアヴァンギャルドとナチの接点については触れていないが、最後にこの問題について私の見通しを述べておく。マンハイムの政治思想の類型学では、ファシズムのみが二〇世紀に生まれた新しい政治思想であったと言われている。ということはファシズムのみが二〇世紀的状况において、より正確に言えば一九二〇年代的状况を踏まえて生まれてきた政治思想なのである。とすれば表現主義、ダダ、構成主義、新即物主義、シュールレアリスムなどの運動にコミットしたワイマール文

化のアヴァンギャルドたちもまた、二〇世紀的な新しい状況を踏まえて出てきた芸術家、文化人のはずである。その二〇世紀的精神状況のセルフイメージがファシズムとアヴァンギャルドの間である程度共通していたのではないかと筆者には思われる。

ナチと言うと文句のつけようのない「悪」だということで、例えばナチにとって前提されていた精神状況、すなわち歴史意識の崩壊という精神状況を、安易に権威主義的な支配、あるいは全体主義的な支配に結びつけられがちである。歴史意識の崩壊というのは私の理解では、ベンヤミンが「経験の貧困」と言っていることにはほぼ対応する。ウェーバーは戦争の末期に「価値自由」について論じたアカデミックな講演の末尾に講演内容にそぐわない時事論的な予測を付け加え、ドイツの将来はおしやべりな文筆家が決めるのではなく、今後続々と故国の土を踏むことになる帰還兵士が決定するであろう、と述べているが、その帰還兵についてベンヤミンがきわめて有名な言葉を残している。戦場から帰還した兵士たちは皆押し黙っていた、かれらには語るべき経験がなかった、戦場の体験によって経験はその株価を下げてしまった、と。

- (1) Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, (1929), 6 Aufl., Frankfurt, 1978, SS.116-128.. 邦訳、徳永洵訳『イデオロギーとユートピア』（中央公論社）。
- (2) シェンク、生松・塚本訳『ロマン主義の精神』（みすず書房、一九七五年）所収、バーリンの「序文」が彼自身のロマン主義の要約になっている。このほかバーリンのロマン主義論としては次の二つがある。*The Sense of Reality* (1996) 所収の「ロマン主義の革命」や「バーリン ロマン主義講義」（田中治男訳、岩波書店。なおバーリンのロマン主義論については薩山宏「ロマン主義の精神構造」（『三田学会雑誌』、一九九〇年三月）を参照のこと。
- (3) Mannheim K., *ibid.*, S.120.
- (4) Mannheim, K., *ibid.*, S.117.
- (5) Mannheim, K., *ibid.*, S.122.

- (6) Gamble A., An Introduction to Modern Social and Political Thought (Macmillan, 1981). 邦訳、ギャンブル、初瀬・萬田訳『現代政治思想の原点』(三嶺書房、一九九二)。
- (7) ウェーバー、尾高邦雄訳『職業としての学問』(岩波書店)。
- (8) クラカウアー、船戸・野村訳『大衆の裝飾』(法政大学出版局、一九九六年)。
- (9) アンダーズ、青木隆嘉訳『世界なき人間』(法政大学出版局、一九九八年)。
- (10) アンダーズ、前掲書、六頁。なお次の引用は九頁。
- (11) 薩山宏『ワイマール文化とファシズム』(みすず書房、一九八六年)。
- (12) Bloch, E., *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt, 1981. アンダーズ、前掲書四一頁以下。デーブリーン、早崎守俊訳『ベルリン・アレクサンダー広場上下』(河出書房新社、一九七一年)。
- (13) 薩山宏「百貨店と博覧会の時代」、『教養論叢』(第一二三号)。本論文の「興味」をめぐる考察は『論叢』論文の叙述を若干展開したものである。
- (14) K・レーヴィット「カール・シュミットの機会原因論的決定主義」、シュミット、田中・原田訳『政治神学』(未来社) 所収。