

マンハイムにおける「革命的意識」について

——『イデオロギーとユートピア』を中心に——

蔭 山 宏

- 一 問題の所在
- 二 ワイマール時代末期における「保守」と「革命」の交錯
 - (一) トーマス・マンにおける「進歩と反動」
 - (二) クルティウスの「タート派」批判
- 三 クルティウスとマンハイム
 - (一) クルティウスのマンハイム論
 - (二) マンハイムにおける「生の困惑」と状況化的思考
- 四 アレントとマンハイム
 - (一) 「社会学」と哲学
- (二) 「社会学」における精神の位置
 - 五 「自由浮動性」と「根をおろすこと」
 - 六 「ユートピア」論の位置——「革命」と「新即物主義」の間
 - (一) 「イデオロギー」と「ユートピア」の定義
 - (二) 「無制約意識」と「ユートピア」
 - (三) 「ユートピア」における自我の縮小と拡張の同時性
 - (四) 近代における「ユートピア」の諸形態
 - (五) 現代の配置状況——新即物主義を超えて？

一 問題の所在

本論文ではワイマール共和制期のカール・マンハイムにおける「革命的意識」の意味について考察したい。広く言えばワイマール共和制期における「保守主義」的思想財と「革命主義」的思想財の交錯、もしくは総合という問題意識に基づく研究の一環をなすものである。ひと昔前マンハイムは現代の思想家として注目を浴びていたが、世代的には近いのに、今日ベンヤミンやアドルノ、アレントやシュミットに比べてまったく影の薄い存在になり、数少ない例外を別にして、ほとんど注目されなくなったという印象が強い。しかしマンハイムが、とりわけ主著の『イデオロギーとユートピア』によって同時代の知的世界に衝撃を与えたのは、数多い書評や論駁の書が登場したことからも明白である。本稿は同時代の思想状況においてマンハイムを再読した、私の「マンハイムを読む」シリーズの第二稿にあたる。第一稿「マンハイムのファシズム論」もあわせて参照いただければ幸いである。⁽²⁾

本論文の主たるテキストはマンハイムの『イデオロギーとユートピア』である。およそすぐれた著作は学問的叙述のスタイルをとっていても、同時代の知的精神的状況に対する精神的実践という意味合いを含んでいるものである。『イデオロギーとユートピア』もまた著者の強烈な実践的問題意識に貫かれた著作であった。一九二〇年代ドイツの思想状況を様々な思想の乱立ととらえて、その時代の思想的多産性に着目したのは生松敬三であった。⁽³⁾ いわばマックス・ヴェーバーの言う「神々の闘争」の時代の本格的到来である。生松の問題意識は「神々の闘争」が思想的多産性につながる条件の解明にあったと言っているかもしれない。『イデオロギーとユートピア』は「イデオロギーとユートピア」、「政治学は科学として成り立ちうるか」、「ユートピア的意識」の三つの論文から構成されており、全体として学術的書物のスタイルをとっている。だが「ワイマールの状況」において「イデ

オロギーとユートピア」を論じた政治学的及至政治思想的書物は学術的著作を超えた意味をもたざるをえない。実際同書は単に「イデオロギー」論、「ユートピア」論というのではなく、あるいは単に政治学の科学性に関する論述にとどまるのではなく、同時代の「ワイマールの状況」への実践的コミットメントでもあった。「ワイマールの状況」、すなわち、マンハイムが前提していた同時代の知的・精神的状況への実践的コミットメントの意味合いは、「ワイマールの状況」をどう理解するかに応じて違ってくる。『イデオロギーとユートピア』のトーンを決めているのは、様々な思想が乱立し、相互に思想闘争を演じている知的・精神的状況という時代認識であるが、本書全体の末尾に、すなわち第三論文「ユートピア的意識」の末尾におかれた「現代の配置状況」においては、むしろそれまでの基調とは違った、思想闘争の成り立ちにくい知的精神的状況という時代認識が示されている。同じ一冊の書物に見られる時代認識の違いをどう解釈したらよいのであろうか。解くに値する問題である。思想闘争の時代には思想相互の争いが激化するだけでなく、思想相互の交錯、浸透といった事態も生じて、往々にして政治用語の混乱が発生する。筆者は特にそうした政治用語のうち「保守」と「革命」の概念の交錯状況に関心を持っているが、本論文ではこのうち「革命」（「革命的意識」）概念をめぐる思想的対立状況を、ワイマール時代末期のマンハイムの著作、『イデオロギーとユートピア』を中心に若干整理することを目指している。後述するようにその主張に矛盾、もしくは曖昧さが残るためあって、マンハイムの時代認識とその基礎にある考え方は各方面から批判を浴びた。特に彼の知識人論は論争的になった。本稿ではこれらの批判のうち、マンハイムにおける「精神」の役割、もしくは位置づけに着目することにした。あまりにも有名な時代を象徴する書物であるクラークスの『心情の敵対者としての精神⁽⁴⁾」に見られるように、「精神」の問題は「革命」概念と深く関係していたのである。

このような問題意識にたつて、本論文の構成は以下のようなになる。前半において、まずワイマール時代末期の

思想状況について、トーマス・マンとクルティウスの証言を取り上げ、「革命」概念の混乱が、ひとりマンハイムに限らず時代の問題になっていたことを確認し、次いでクルティウスとアレントのマンハイム批判を取り上げつつ、具体的にマンハイムの見解のどこが批判に晒されていたのかを明らかにする。その上で後半ではマンハイムにおける「革命」の概念を「ユートピア」論のなかに探り出し、最後にマンハイム思想における「保守」と「革命」の交錯について若干の示唆を与えることを目指したい。

二 ワイマール時代末期における「保守」と「革命」の交錯

(一) トーマス・マンにおける「進歩と反動」

マンハイムの『イデオロギーとユートピア』が公刊された一九二九年に、トーマス・マンは「近代精神史におけるフロイトの地位」と題する講演をおこなっている。日本語版『トーマス・マン全集』（新潮社）にはこのタイトルで訳載されているが、これと同じ内容の論文が当時の「高級文化誌」（ピーター・ゲイ）の『ノイエ・ルントシャウ（新展望）』誌、一九二九年号に「進歩と反動」というタイトルで発表されている。⁽⁶⁾ 本論文の主題との関連では、「進歩と反動」の方が「ワイマールの状況」をうまく表現しているように思われる。この論文は当初の表題にもある通り、直接にはフロイトを取り上げた論文だが、同時にマン自身の一九二〇年代末期の時代状況論でもある。

昨今の日本でも一時期「社民リベラル」という言葉が使われたり、保守政党が「革命」を語ったりするので概念は混乱しているが、ワイマール時代もナチ党が革命政党を自認し、その周辺には保守主義的思想財を用いつつ革命を説く集団も数多く、革命勢力であったはずの社会民主党もレッサー・イーヴルとして体制擁護派となり保

守化し、ヒンデンブルクを大統領候補として支持するという変則状態が生まれていた。奉ずる理論が革命的であるか否かという問題と、実際の具体的対応が革命的であるか否かという問題と、革命をおこなうだけの精神的覚悟もしくは活力があるか否かという問題は、それぞれ革命と関係しながらもある程度別の次元の問題であった。ワイマル体制と既成勢力に絶望した大衆が、ナチ運動に「彼らは何かをやってくれる」と期待し、その「革命」への呼びかけに聞く耳をもったということは、そうした問題と関係している。

トーマス・マンも革命概念の混乱を危惧したひとの一人である。彼は一八八〇年代のニーチェの『人間的な、あまりに人間的な』に触れながら議論を展開している。ニーチェは「現代」の原型を一九世紀初頭に見ている。その議論の骨子は、①「啓蒙主義」と「ロマン主義」の視点、並びに②「ロマン主義」の意義とその危険性を確認していることである。後者についてはさらに具体的に「進歩としての反動」、「反動としての進歩」という視点が提示される。「進歩」思想が「反動」的になり、「反動」的思想が「進歩」的になりうるような時代と認識されているわけである。「啓蒙思想」が現れ、やがて「ロマン主義」が台頭して「啓蒙思想」を批判し、そして「啓蒙思想」と「ロマン主義」とが交錯し、両者の精神的機能が逆転するような事態が生まれる、というのがワンスサイクルとしての「原型」なのであり、マンによれば、こうした「原型」は反復される。問題となる「進歩としての反動」「反動としての進歩」、この絡み合いは「常に回帰してやまない歴史的現象」なので、ニーチェが一九世紀初頭に見た「原型」は一九二〇年代末期にも反復され、「反啓蒙主義的動向」が十分な社会的拡がりをもって台頭した。マンはこれに対し「反啓蒙主義的」、「ロマン主義的」動向を二つのタイプに分け、一方の型を肯定し、もう一方の型を否定する。フロイトは肯定する型に位置づけられる。一九世紀から二〇世紀に至る時期にはまだ、「合理主義」や「主知主義」と呼ばれる「精神への信仰」が支配的であった。『ブデンブルーク家の人びと』（一九〇一年）から『ヴェニスに死す』（一九一二年）に至る世紀転換期のマンは、むしろ時代の傾向に逆らっ

て「精神への信仰」に反対、もしくは疑問の立場を表明する「モデルネ（近代）」の作家であつた。⁽⁷⁾『非政治的人間の考察』（一九一八年）における政治的立場を変更したと言われる一九二三年以降も、「精神への信仰」には批判的であるという点で一貫しており、マンは世紀転換期も一九一八年も、さらには一九二三年も一九二九年も変わっていない。「生」を規定するものは、従来考えられていたような「精神」ではなくて、それとは別のもの、すなわち、「前精神的なもの」、「意志」、「情熱」、「無意識」などである、とマンは旗幟を鮮明にする。そこでフロイトの登場となるわけだが、マンによれば、フロイトはこれらの非精神的なカテゴリーを「革命的」に唱導していた。

「この場合、革命的という言葉は、夜のように暗黒のもの、神聖で根源的なもの、生命をはらんでいるが無意識的なもの、すなわち、神秘的、歴史的、ロマン的な母胎への偉大な回帰を意味しているのである。これらは反動の言葉である。だがそれらは革命的に強調されている」。⁽⁸⁾

すでに明らかなように、マンはここでも二つの区別を導入している。「精神への不信」と「精神への憎悪」の区別である。「不信」と「憎悪」の違いが強調される。だがマンも認めているように、別のものではあるものの、「精神への不信と憎悪とは心理的には本来同じもの」である。「心理的には本来同じ」という点が重要である。マンによれば、フロイトは単に「精神に対する不信」を表明しているだけで、フロイトと「精神の憎悪」の立場は別である。そして名指しはしていないものの、「精神に対する憎悪」の立場は保守革命派の議論と重ね合わされる。こうしてマンは「精神への不信」という概念によってフロイトを救済し、「精神への憎悪」の概念によって保守革命派を批判しているのである。彼はナチ体制成立後数年たつてようやく亡命の決意をしたわけだが、そ

の頃亡命者の雑誌『尺度と価値』に寄せた序文でも同じような趣旨の文章を発表している。

マンハイムの『イデオロギーとユートピア』は同時代において精神に敵対的ではないかと批判に晒されることになる。

(二) クルティウスの「タート派」批判

全ヨーロッパ的視野をもつドイツ文芸学の泰斗エルンスト・ロベルト・クルティウスは一九三〇年代初頭に、同時代のドイツの知的・精神的状況と対決するいくつかの論考を『ノイエ・ルントシャウ』誌に発表し、それらを中心とする小著を一九三二年に『危機に立つドイツ精神』⁽⁹⁾と題して公刊した。後年彼は本書を「迫りくるナチスの野蠻に対しての論争的一小著」⁽¹⁰⁾と呼んでいるが、直接的にナチ批判を試みているのではなく、ナチが隆盛しつつある時代の知的・精神的状況との対決をおこなっており、具体的には教養論、大学論、ヒューマニズム論といったテーマと、マンハイム批判、「タート派」批判の各論文から成り立っている。保守革命派の代表的集団として、元来ナチと思想的に近いとみなされていたハンス・ツェーラー、フェルディナント・フリート、エルンスト・ヴィルヘルム・エッシュマンらの「タート派」⁽¹¹⁾はともかく、カール・マンハイムは何故この文脈で取り上げられるのであろうか。

その点は後段で取り上げることとして、クルティウスの問題意識をより鮮明にするために、その「タート派」批判にも少しだけ触れておきたい。というのも雑誌『タート』の主筆ハンス・ツェーラー自身『イデオロギーとユートピア』に触発された「知識人の革命」という興味深い論文を発表しているからであり、⁽¹²⁾クルティウスのようなひとから見れば、「タート派」がマンハイムと同じ精神的世界を共有しているように思われていたからでもある。

クルティウスは同時代の「国民的運動」のなかで最も注目しに価する集団として「タート派」乃至『タート』の読者に着目する。クルティウスにとって「国民運動」が注目に価するのは、その運動が国民の文化遺産の総体にとどのような態度をとるかにあった。このような観点に立つとき、「タート」運動は「国民的」である以上に「はるかに革命的」であった。今日の「ドイツのナショナリズム」は単純にドイツの文化遺産に対し肯定的なのではなく、むしろそれら総体を解体しかねない「革命主義」をその特徴としている。クルティウスが「革命主義」と名づけている当の主張が掲載されている雑誌『タート』の論文は、注記されていないものの、一九三一年一〇月号に巻頭論文として掲載されたハンス・ツェーラーの五〇頁を超える大作「右か左か？」⁽¹³⁾である。特にこの論文において「運動」概念が絶対化されている点に、クルティウスは「革命主義」の危険性を見てとっている。

ツェーラーは政治勢力を分析するに際し、「組織」と「運動」とが一体化した状態を望ましい状態と考えているようだが、一九二九年以来両者の一体化した状態は失われ、次第に「組織」と「運動」とが分断され、国民の活力は「組織」を離れて「運動」の方に移っており、「組織」はもはやそれに付き従う大衆を代表していないと見ていた。言い換えれば形式的合理性と実質的合理性が分断され、実質的合理性は組織的制度的レベルから離れ、もっぱら「運動」の方に移転しているように思われた。クルティウスはツェーラーの文章から特に二つの文章を引用している。

「諸々の最後の組織が崩壊してしまえば、民族は運動としてあるだけで、それ以外の何ものでもないだろう」⁽¹⁴⁾。

「諸々の伝統や綱領、世界観、拘束、フィクション、留保、こうしたすべては発展の渦のなかで没し去るであろう」⁽¹⁵⁾。

後段の引用文の後には「民族（*Volk*）」は再び民族になり、それ以上のものではなく、また人間は再び人間になり、そうしてそれ以上のものではない⁽¹⁶⁾という文章が続いている。同じ言葉ではあっても前段の単語と後段の単語とは意味が違っている。前段に言う「民族」や「人間」は組織化され、「伝統」や「綱領」に拘束された「民族」なり「人間」であるのに対し、後段に言う「民族」や「人間」は単に「組織」から離脱しただけでなく、「伝統」や「綱領」にも拘束されることのない、流動化した「民族」であり「人間」であった。

生々しい現実の利害対立は通常制度化された（組織化された）ルートを通して解決を追求される。特に重要なのは、民族は「運動以外のなものでもない」というツェーラーの表現である。もちろんこの文章は比喩的な誇張であって厳密に正しい事実認識として提示されていると理解すべき文章ではないが、クルティウスは、ツェーラーが「民族の運動化」を肯定している点に、文化に敵対的な「革命主義」を読み取っている⁽¹⁷⁾。それは言葉だけの、実態と離れたところで構成された、「実体のない知性主義」の産物であり、「すべて具体的なものを苦勞して分析、解体しつくした場合、理の当然として、残るのは空虚な運動という無内容、無形態の図式だけ」である。「運動」に充実を感じとるツェーラーと、そこに「空虚さ」を見るだけのクルティウスとの間に見られる、現状に対する感性のずれは限りなく大きい。クルティウスにとって、「タート派」の知性主義はニヒリズムと裏腹である。というのも、「運動化」と言うが、ツェーラーの言うような「運動化」、つまり「一切がまったくの運動になつてしまう」ためには、それに先行して、「なお数々のもの」が、「伝統、綱領、世界観」など、およそ時間をかけて蓄積されてきた文化的形成物の一切が、破壊されねばならない。ツェーラーはそうした事態を肯定しているようにクルティウスには思われた。「タート派」を含めた昨今のナシヨナリズムは、「今日はまだ評判の悪い一九世紀からばかりでなく、あらゆる歴史的伝統から解放されようとする」⁽¹⁸⁾。「過去との体験的結びつき」から出発しようとするクルティウスとツェーラーの距離は大きい。ツェーラーにとって伝統から解放された「運動化」

は第一次大戦が始まった一九一四年から始まっており、当時はまさに「運動化」の渦中にあった。

三 クルティウスとマンハイム

(一) クルティウスのマンハイム論

クルティウスはそれぞれ別の論拠に基づいてではあるが、「タート派」もマンハイムも、その思想が文化に敵対的な知的・精神的状況を生み出すように働いているという点で共通しているとみなし、これに批判を加えている。〈文化の崩壊〉、これが当時のクルティウスの問題意識を端的に表現する鍵概念であった。実際『危機に立つドイツ精神』を構成するそのほかの論文も、「教養」の崩壊を、大学の崩壊を、そしてヒューマニズムの崩壊を論じているのであって、ワイマール時代の末期は、クルティウスにとって、まさに諸々の文化的形成物の解体期ととらえられ、「タート派」やマンハイムはそうした時代状況に多少とも肯定的に関与するような思想に思われたのである。

弁証法的思考に立脚するマンハイムは「過去との体験的結びつき」をむしろ重視する立場に立っているはずなのに、クルティウスから見れば、やはり文化に敵対的な雰囲気増大に加担しているように思われた。クルティウスの批判はまずマンハイムの「イデオロギー」論、もしくは「社会学主義」に向けられている。「社会学主義」という言葉はマンハイムも用いていないわけではないが、クルティウスはこれをマンハイムの基本的立場を表現する言葉に格上げし、マンハイムを批判する際にたびたび用いており、特殊科学にすぎない「社会学」が「中心的・普遍的科学」⁽¹⁹⁾を僭称することによって「科学」を逸脱していることを、そして実際にはマンハイムの自称する科学性の背後に見え隠れする「政治的傾向」を批判している。といってクルティウスは「社会学」自体を否定

しているわけではない。彼は特殊科学としての「社会学」について、すでに十分実り多い仕事を達成してきたと評価しているだけでなく、ワイマール時代のドイツに高揚した「人間の新しい認識獲得のための努力」を代表する「認識のルネサンス」の学問として、「現象学、精神分析、宗教学、芸術学、新しい医学、新しい文化研究」と並べて「社会学」の名前を挙げているほどである。⁽²⁰⁾問題は「社会学」ではなく「社会学主義」にあった。そして「社会学主義」の政治的意味を問うきっかけをクルティウスに与えたのがマンハイムの『イデオロギーとユートピア』である。クルティウスは「社会学」が「中心的科学」「普遍的科学」であるという「社会学」の尊大な自己意識の権利根拠を問題にする。

「社会学」が特殊科学なら、その限りにおいて「普遍妥当的な認識」を目指すべきなのだが、「科学」を逸脱することによって、読者が実際に聞かされるのは「個人的な信仰告白」であるにすぎない。もちろん、そうは言っても純然たるマンハイムだけの「個人的な信仰告白」ではなく、マンハイムと同じように感じるひとが一定程度いるはずだという意味では個人を超えた妥当性はもっているかもしれない。クルティウスによれば、マンハイムの認識はそれでも普遍的認識の資格を欠いた「部分的な見方」にすぎず、この部分的認識を支える経験が「生の困惑」という事態なのであった。『イデオロギーとユートピア』という書物を生み出す基礎にあるのが「生の困惑」という経験である以上、本書を理解できるか否かはこの「生の困惑」という事態を当人が日常的に経験しているか否かにかかっている。クルティウスは最終的にこれを経験できず、従って彼にとって『イデオロギーとユートピア』は「科学」ではなく、個人的信仰告白以上のものではないとしか思えなかったのである。

(二) マンハイムにおける「生の困惑」と状況化的思考

では「生の困惑 (Lebensverlegenheit)」とは何か。マンハイムが後に刊行された英語版序文で、本書『イデオ

ロギーとユートピア』の生みの親は「状況」であると述べているように、マンハイムの思考はすぐれて状況論的である。マンハイムにとって問題なのは、世界の真理、世界の客観的構造ではなく、世界を状況として受け止める人間の心情が問題であった。「生の困惑」、「現代の根源的なまどい」は状況の産物であった。⁽²¹⁾ 現代の思想状況は思考の社会的、状況的根源を発見したところに特徴がある。言い換えれば思考の複数性 (plurality) の発見と集団的思考に潜む状況的動機として無意識を発見したところに現代の新しいさがある。この無意識によって特定の集団は社会的現実の特定の側面を隠蔽してしまう。そうして社会的現実の特定の側面を隠蔽する代表的な方法が「イデオロギー」と「ユートピア」という集合的無意識であった。

現代の思考は無意識の状況的動機を発見することによって「根源的な戸惑い」に遭遇する。というのも無意識の動機の発見は思考の「根」＝「土壌」を、つまり思考がその「滋養分を摂取してきた」思考の源泉と言うべき、思考以前の感情や衝動の世界を掘り返し、白日の下に晒すことになるからである。それはマンハイムの言う思考の「社会的、生命的な強度」を破壊することにもなる。無意識の隠れた動機を暴くことはイデオロギー暴露となり、マンハイムはこれを肯定するわけだが、それが思考の根源的動機を枯渇させることにもなるというのが、「現代の根源的な戸惑い」なのである。「イデオロギーとユートピアの問題が徹底したやりかたで提起されつつある」思想のこの段階において、なお「認識は可能なのか」、あるいはまた「存在のこの段階」において、どのようにしてなお「精神なるものの実存が可能なのか」、つまり今後「人間はたして思考と生活を続けていけるのだろうか」というのが、マンハイムの言う現代の「根源的な戸惑い」であった。⁽²²⁾

クルティウスもまたここに着目する。その用語を受け入れるかどうかはともかく、マンハイムが問題にしている事態をクルティウスもまた承認する。だがマンハイムのように状況論的ではなく、一般論として承認する。マンハイムのような懐疑はいつの時代にもあったし、史上たびたび見られる「無秩序の時代」——ワイマール時

代もまた「無秩序の時代」であることは言うまでもない——には「平衡障害」の結果として懐疑心が生まれるものである。懐疑とは「精神史の恒数の一つ」であって、どのような歴史時期にも、文化領域にも存在しなかったことはない。「生の当惑」自体ワイマール期に特有な精神状態ではなくて、すでにニーチェによって描き出された「ヨーロッパのニヒリズム」の一変種でしかないのである。そうであるのに自らの懐疑心を「根源的な戸惑い」と称して、現代は「人類史の極端な方向転換」期であるなどと言うのは、個人的体験を人類史に格上げしているだけでなく、歴史的無知も甚だしい、というわけである。⁽²³⁾

クルティウスのマンハイム批判のもう一つの論点であり、クルティウスが最も受け入れがたく、かつまた憤激したのは次のようなマンハイムの表現であろう。

「現代の思想・存在状況のなかで、なんらかの『絶対的なもの』をもっていると自称する輩が、いい気になってみずからを高しとしているのを見るにつけ、なんとも虫ずの走る思いを禁じえない。こういった絶対性を売り物にする自賛、自薦は、じつはほとんどの場合、現在の存在の段階であらわになってきた生の深淵を見まいとする、広範な層の自己保全の欲求を当てこんでいるにすぎない。(中略) 今日、絶対的なもの、無制約に当てはまるものを求めているのは、多くは行動的人間ではなく、すでに慣れきった自分の幸福な生活のために出来事を安定化したがる連中である」⁽²⁴⁾。

この文章の名宛人の一人が自分であると感じたのか、クルティウスはマンハイム批判の文章のなかでこの同じ文章をそのまま引用している。「絶対性を売り物」にしていると言われただけでなく、「虫ずの走る思い」がするまで言われた以上、直接名指しされてはいないものの、黙ってはいられなかったのであろう。しかしそうした痛罵の言葉以上にクルティウスが受け入れがたかったのは、おそらく「今日、」以下の最後の文章であった。引用

に際してクルティウスは「すでに慣れきった自分の幸福な生活のために」の部分に原文にはない強調符をつけている。

これに対する批判は同じクルティウスの「タート派」批判の論調に似て、またしても「革命主義」の批判であり、「動態主義的な道徳」の批判である。もともとクルティウスも学者としての節度はわきまえている。マンハイムの同時代論には同意できないものの、それが「世界観的告白」に甘んじている限りは、マンハイムがどのような主張を展開しようとも、クルティウスの知ったことではない。だがマンハイムの「社会学」が科学的な認識であると自称しているだけでなく、厚かましくも「中心的科学」を自認し、大学で教えられている（「社会学主義」）のを黙認するわけにはいかない。問題は「科学」と称する主張内容である。クルティウスにとって、マンハイムの「社会学」も「タート派」同様に、ドイツ「理想主義」の偉大な伝統を安易に放棄し、ドイツの青年たちに「偉大さと理想主義に対する感覚」との絶縁を迫る主張であるという点で、同じ「革命主義」の立場に立った信仰告白であった。ここにマンハイムとクルティウスの間の微妙なくい違いを読み取ることができる。

四 アレントとマンハイム

(一) 「社会学」と哲学

一九三〇年、社会民主党の理論的機関誌『ゲゼルシャフト（社会）』にハンナ・アレントが『イデオロギーとユートピア』に関する書評論文を発表している。数多いアレント論においてさほど注目されていない、「哲学と社会学、マンハイム『イデオロギーとユートピア』に寄せて」と題する小論⁽²⁵⁾ではあるが、同書に対するフランクフルト学派の否定的論調⁽²⁶⁾に比べると、マンハイムとの思想的対話がおこなわれており、マンハイムの言う「社会

学」が哲学にとっていかなる意味をもつかを論じつつ、最終的には「精神」の理解においてマンハイムを批判しているという意味でクルティウスの議論にも関係しているので、ここで取り上げることにはしたい。

最初に確認しておきたいのは、アレントもまたマンハイムが精神に不信感をもっている点ではクルティウスと同じ見方をしているが、クルティウスのように「社会学」（以下括弧付の場合はマンハイムの言う意味での社会学を指すことにする）の解体の試みが直ちに文化に敵対的であるとまでは言っていない、という点である。というのもアレントにとって「社会学の解体の試みは」単なる「破壊」（Zerstörung）ではなくて、社会学の「妥当要求」をそれが由来する「その時々、の状況に還元すること」に他ならなかったからである。

精神の意味や役割に関心をもつアレントは、まず精神分析と比較してマンハイムの位置を明らかにする。「社会学」も「精神分析」も精神の役割を疑問視し、精神によって見えなくなった「より根源的現実」（eine ursprünglicherer Realität）を見出そうとする点では共通の戦線にたっているが、精神分析の目指すところは今述べた単なる破壊に相当し、精神分析において、あらゆる精神的なもの（Jede Geistige）は無意識的なものの「抑圧」ないし「昇華」以外の何ものでもなく、精神一般は何ら妥当性をもたないのに対し、「社会学」の場合、「心的・精神的なもの」（Spirituelle）の「状況に拘束された妥当性」はある程度存在している。さらに決定的なことだが、精神分析が解体する「現実」は絶対的に意味や精神と疎遠である。精神分析は「無意識的なもの」に立ち入り、人間がかつて掌握したことのない層位に、つまり衝動や本能といった「没歴史的なもの」に立ち入っていくのに対し、「社会学」が解体しようとするのはあくまで「歴史的なもの」であり、「人間の自由のもとにあるか、かつてあったもの」なのである。すなわち、精神分析は人間精神の世界、つまり、歴史的領域を飛び越えてしまうのに対し、「社会学」は依然としてそうした「現実」世界と関係し続ける。だからこそ『保守主義的思考』や『現代の診断』といったマンハイムの著作も生まれたのであろう。

では次に、「社会学」が取り組む歴史的「現実」とはどのようなものであり、人間「精神」とどのように関係しているのだろうか。この点では哲学と比較すると分かりやすい。まず、哲学が「存在するものの存在」（ハイデガー）、あるいは「実存」（ヤスパース）を主題とするのに対し、「社会学」は「存在するもの」の探求を主題としている点が原則的に違っている。アレントによれば「社会学」の対象とする「存在するもの」は哲学的認識にとって本質的意義をもちえない。もう少し具体的に言うと、ヤスパースの言う「実存」とは「継続する日常性」でなくて、人間が本来的に「自己自身」であるような数少ない瞬間を意味している。言い換えれば、「人間が高々自己証明せねばならない日常的な〈いま〉と〈ここ〉から切り離され解放されている場合」、つまり「限界状況」の絶対的な孤独状態においてのみ、本来的に「自己自身」なのであり、哲学にとって「日常性」は否定的存在様式なのである。一方、「社会学」の姿勢はこれと正反対である。アレントによれば、「社会学」においては非日常的なものの自体が「日常性の存在様式」に含められており、その意味で日常性と非日常性は質的に断絶していない。「社会学」においてヤスパースの言うような高度の「瞬間」は聖別されることはなく、歴史的連続性や歴史的制約性の意識において「日常的な〈いま〉〈ここ〉」の具体的な「現実性」へと一般化される。

このようにアレントによれば、マンハイムにおいて哲学で言うような本来性と非本来性の区別は承認されない。そうした区別に無関心であると言ってもいいかもしれない。ただし念のために言えば、こういったからといって、「社会学」が「より根源的な現実」を明らかにするという先の叙述と矛盾しているわけではなく、「より根源的な現実」にしても日常的な〈いま〉〈ここ〉の現実と関連しているのである。また「社会学」が取り上げる対象に質的区別をしないというわけでもない。抽象的時間の連続の中に質的差異を読み取り、例えば「革命」期を質的に区別するようなことは当然おこなわれる。かくして「社会学」の対象領域としては特定の人間が生活している特定の世界であること、それも「絶えず変化している存在者の領域」であることが、マンハイムによって強調さ

れている。

(二) 「社会学」における精神の位置

では、このような対象領域に取り組み「社会学」において「精神」はどのように理解され、位置づけられているのであろうか。アレントにとってこれこそが切実な問題であった。アレントは自らの視点にたって『イデオロギーとユートピア』の主張を、「すべての心的・精神的なものはイデオロギーかもしれない、もしくはユートピアと理解される」と一言で要約している。言い換えれば「存在を超越する」二つの様式がイデオロギーでありユートピアであり、いずれも「周りの存在と一致しない」意識から生まれている。こうしたマンハイムの理解に、アレントは「精神に対する不信」を読み取ってはいるが、精神分析との比較において言われていたように、マンハイムとて精神は現実との関連を失ってしまったわけではない。それでも「思想のこの段階においてどのようなお認識が可能なのか、存在のこの段階でどのようにしてなお精神なるものの実存が可能なのか」と言われると、アレントもついていけないのであろう。マンハイムはこのような「思想の危機的状況」に関する深刻な問題提起をしているものの、「それがいつか解決できるものだ」という見通しについては疑っていない。従って「知識社会学」のこうした自信にしかるべき根拠はあるのかどうかが問題になる。

アレントはマンハイム「社会学」における「精神」の位置からして、危機的状況を解決する資格が「精神」に与えられていないとみている。あらゆる「精神的なもの」が「イデオロギー」か「ユートピア」であり、それが「社会的状況」と適合しないところでしか発生しないとすれば、「精神的なもの」は「現実」と一致せず、「現実」が「疑問の余地」あるものとみなされた場合にしか生じてこないことになる、従って「社会学」は「精神」に対し力を振るう現実」には関わるかもしれないが、「アКТチュアルな現実」を忘却している、とマンハイムの「精神」

理解を批判している。

アレントのマンハイム論とクルティウスのマンハイム論を比較すると、アレント論文には哲学用語が散りばめられており、おのずと両者の論調に違いはあるが、その骨格は思いのほか同じである。クルティウスもまたアレントのように、マンハイムの議論を「根を失った現代の知識層の意識態度」とみなしているし、そうした歴史的にも社会的にも制約された「自分の生活感情の動揺」から精神に懐疑的な「人類史の根本的な方向変化」を構成する方法を批判している点でも、アレントの議論に対応している。そうして、

「哲学——哲学のみが諸学の王であり、哲学を部分的な科学によって排除しようとするいかなる試みも、本質的に世界像、人間像の歪曲に導かざるをえない。哲学のみが、マンハイムが社会学の特権と見た『全体的方向定位』⁽²⁷⁾を与えることができるのである」

というクルティウスの発言にアレントも反対だったとは思えない。となると、クルティウスやアレントが「社会学」の権利要求の根拠を問うたのと同様に、彼らが精神や哲学に信頼を寄せる権利根拠も問われることになるのではない。根無し草の知識人を批判するとき、おのれの依拠する「根」をいかなる検証を経て確信しえているのだろうか。マンハイムの側からは当然こういう疑問が生じるであろう。言い換えればマンハイムにとっては依然としてドイツ歴史主義の問題が切実な主題であったのと対照的に、それぞれ違った論拠によるにしてもクルティウスとアレントにとつては最早、もしくは依然としてそうではなかったのである。歴史主義の問題はどのようにして解決、もしくは克服されたのであろうか。

五 「自由浮動性」と「根をおろすこと」

この点でルカーチの議論が参考になるかもしれない。実際アレントもまたルカーチとマンハイムを比較している。⁽²⁸⁾ルカーチとマンハイムの対比は当時の思想状況における基本的対立点を示している。「真理」（全体的認識）に到達するには、それが動態主義の真理であつても、特定の立場に立たねばならないと考えるか、それとも特定の立場に立つことは認識を制約し、「真理」に到達しえないと考えるかという問題である。ルカーチは特定の立場に立つこと、それもプロレタリアートの立場に立つことこそが「真理」に到達できると考えるのに対し、マンハイムはそのような特権的立場を認めない。彼にとつて、社会のなかの「存在位置」それ自体はどれもその部分的性格において等価的であり、プロレタリアートを含めそのどの位置に立った認識であれ「部分的認識」であり、全体的認識には到達しえない。現代の動態化した社会において全体的認識は到達目標でしかない。しかしマンハイムはプロレタリアの社会的、位置の、特権性を批判しているものの、全体認識における知識人層の特権性を認めている。知識人の特権性がその社会的存在位置によって根拠付けられないとすれば、一体何によって正当化されるのだろうか。マンハイムは知識人の社会的存在位置が希薄であるということ、つまり知識人の立場を特定の社会的位置に特定化できないところに、知識人のいわゆる「自由浮動性」に特権性の根拠を求める。この点については知識人も市民層の社会的存在位置に、別して言えば資本主義社会の形成とともに台頭してきた新中産層の社会的利害にもっと制約されているのではないか、知識人は社会的生産の領域と直接的に結びついていないというが、知識人として書物や作品、情報を商品として生産しているのではないか、といった傾聴に値する批判がある。これらの批判はいずれも知識人がマンハイムの言うように自由に様々な社会的位置を浮遊し移動できるのかを疑問視しているわけだが、マンハイムの主張にはそうした批判によっては汲みつくしえぬもう一つの論点が含まれてい

る。「真理」に到達するためには、ルカーチの言うようにプロレタリアートの特定の社会的立場に依拠すること、が必要なのか、それとも特定の社会的立場から脱却することこそが認識の「真理」性を保証するのか、という論点がそれである。

マンハイムの知識人論に着目している限り、彼が後者の立場に立っているのは明白なように思われる。だが、マンハイムは『イデオロギーとユートピア』のなかで彼の知識人論からすると意外に思える次のような見方を示している。

「人間の思想は、自由な社会的空間のなかで、自由に浮動しながらつくられるのではなく、反対に、いつも特定の位置に結びつき、そこに根をおろしている」⁽²⁹⁾

その知識人論とは裏腹に「自由浮動性」を否定的にとらえ、特定の「社会的位置」に「根をおろす」ことの重要性を説いているのである。社会的に根ざしているということは決して「誤謬の源泉」でないだけでなく、むしろ積極的な認識上のチャンスである、とさえ述べている。我々が社会的に拘束されているということ、すなわち「現実への根ざし」はむしろ「特定の存在領域」を理解する上での大きなチャンスを提供してくれる。社会的に制約されているがゆえにこそ、拘束している社会の断面を理解できるという意味で「根をおろしていること」は重要であるだけでなく、先に「生の困惑」⁽³⁰⁾との関連で触れたように、我々の認識活動の源泉としても不可欠である、とマンハイムは考えていた。だとすれば知識人の「根無し草」状態は特権性にはなりえないのではないだろうか。

『イデオロギーとユートピア』第二論文が主題とする政治領域は「決定と視角が不可分に関連しあっている」

領域、「思考が観察ではなくて、対象との能動的な共働作用である」ような領域なのであり、そこでは「意欲すること」、「意志衝動」が認識能力を持っているのだ、とマンハイムは述べている。しかも政治領域においては「個人の性向、ある種の共同体、ある方向をもつ意志衝動等によってだけとらえられる認識」が「正し」かったり「真理」であったりすることも多いと言われているのである。「根無し草」状態は特権性であるどころか否定的要因になるのではないだろうか。

もちろんマンハイムとて、社会や現実には「根ざしている」ことは「チャンス」を意味するだけでなく、現実には束縛されていることも意味することは了解済みである。それはある立場を取る以上不可避の限界である。ではどうすればいいのか。この問題に関しマンハイムはごくまっとうな心構えを提案する。曰く、「視野の狭さや制限を、対立する他の様々な立場によって克服するために、たゆみなく前進しながら努力を重ねるところにこそ、生の生たるゆえんがあるのではなからうか」と。そうして生の生たるゆえんを確保するのが精神の働きであり、他の様々な立場を総合してできるだけその時々 of の全体認識に接近しようとする上で、知識人の社会的立場の希薄さと、それを埋め合わせる「教養財」が有益である。精神は普遍的認識を目指すところにしか働かないわけではない、というのであろう。

この辺の議論は、肝心なところでマンハイムの議論は平凡な心構えを説くことに終わっているという印象を与えるかもしれないし、何か明白で斬新な指針が提示されていないという意味では物足りなくさえ思えるかもしれない。だが『イデオロギーとユートピア』は一切の自信たっぷりの議論とは無縁なところに特徴がある。「根ざす」ことも必要だし、社会的立場から距離をとることも同じように必要だとマンハイムは述べている。そのような姿勢は彼の「ユートピア」論にも現れている。

六 「ユートピア」論の位置——「革命」と「新即物主義」の間

(一) 「イデオロギー」と「ユートピア」の定義

マンハイムの『イデオロギーとユートピア』所収の三つの論文のうち、「ユートピア的意識」が注目されることは比較的少ない⁽³¹⁾。その理由の一つは冒頭に置かれた概念規定の曖昧さにあるように思われる。まず「ユートピア的意識」とは「まわりの『存在』と一致していない意識」(強調はマンハイム)、言い換えれば、「そのときどきの『存在』を超越した、その意味で『現実離れ』のした方向づけ」のことである、と言われている。問題を含む「存在」という言葉に特別の説明はなく、続く文章では「現実」と言い換えられてもいるわけだが、マンハイムは総じて「存在」という概念を多用し、「存在を超越した」というのが、彼のユートピア論には欠かせない用語になっている。つまり、マンハイムのユートピア論において「ユートピア的意識」は、①「存在」≡「現実」との関わり方を表現する概念であり、さらに②「存在」と「一致しない」意識、③「存在」を「超越した」意識と、それぞれ言い換えられている。まず「存在」が鍵概念として登場し、次いで当該の社会意識が「存在」と「一致」(もしくは不一致)しているか否かが問われ、同時に「存在」を「超越」している意識であるか否かが問われる。だが、これではまだ「ユートピア的意識」は十分に規定されてはいない。「イデオロギー」もまた「存在」と一致せず、「存在」を「超越」しているからである。そこで「存在」を「超越」した意識のうち、④「現存秩序」を破壊する働きをもつものが「ユートピア」で、現実には決して実現されないような観念が「イデオロギー」である、と区別される。つまり、ここに「現存秩序」を「破壊」することになるか否か、現実「実現」されるか否かという新たな基準を導入することによって、「ユートピア」と「イデオロギー」の区別化がはかられている⁽³²⁾。

さしあたりの定義であるとはいえ、これではまだ曖昧さが残る。「破壊」と言うにせよ「実現」と言うにせよ、事後的にしか判定できないのではないかという疑いを払拭できないし、その基準では結局「イデオロギー」と「ユートピア」を厳密には区別できないように思われる。実際マンハイムも彼なりに両者を区別した後で、具体的に「何がイデオロギーと呼ばれ、何がユートピアと呼ばれるべきかを決めるのは、信じがたいほど困難な課題である」と述べているくらいである。本論文は曖昧さの残るかにみえるマンハイムのユートピア論を整合的に理解することを目指しているわけではないので、定義の問題にはこれ以上関わらず、マンハイムの「ユートピア」論をもう少し具体的場面で検討することにしよう。

(二) 「無制約意識」と「ユートピア」

第一論文の「イデオロギーとユートピア」にはほとんど見られず、第三論文の「ユートピア的意識」において多用されている用語が、「無制約意識」と「被制約意識」、とりわけ「無制約意識」である。マンハイムの「ユートピア」論は「無制約意識」を鍵概念に構成されていると言っているほどである。

「保守的意識」の根底には受動性意識があり、「革命的意識」の根底には主体性意識がある。その違いはその限りで重点のおき方の違いだといえよう。「保守的意識」の受動性は被制約意識の表明であり、その反対に位置するのは「革命的意識」であるという理解は必ずしも正確ではない。市民革命や社会主義革命を念頭においた「革命的意識」にはある程度「目的意識」があり、それに制約されているからである。完全な無制約意識は歴史上めったになく、比較的純粋な無制約意識は再洗礼派の「至福千年説」に見られ、マンハイムは「ユートピア的意識」の歴史的諸形態に関し、まず最初に「再洗礼派の熱狂的至福千年説」を取り上げている。このようにマンハイムは典型的「ユートピア」を「無制約意識」によって把握しようとするので、彼の「ユートピア」論の主役は

トーマス・モアでなく、トーマス・ミュンツァーになる。

「無制約意識」あるいは「無制約体験」はマンハイムの「ユートピア」論における鍵概念である。ヘーゲル以降の思想史をレーヴィットはまずキルケゴールとマルクスに分極化すると説明しているが、キルケゴールの「単独者」の思想を最後に「被制約意識」の時代に入る。マルクスは経済的下部構造による「制約」を説き、フロイトは無意識による「制約」を解明した。心理学やシュールレアリスムも同じ系列に属するだろう。マンハイムによれば、「無制約意識」を母胎としているのは、「至福千年説」とその近代的形態である「急進的アナーキズム」であり、ある種の「自由主義」やマルクス主義的社会主義にも限定付きでそうであった。ただし「至福千年説」と「自由主義」とでは性格が基本的に違っている。「自由主義」思想の方は具体的な社会的 content をもった思想であるのに対し、「至福千年説」は「説」と訳されてはいるものの、具体的な社会的 content をもたず、思想と呼ぶのさえ適切とはいえない。

「熱狂的至福千年説」とはドイツ語の *der orgiastische Chiliasmus* の訳語である。「オルギア的」という形容詞のついたヒリアスムスそれ自体は「この地上に出現する千年間の王国」という「思想」のことを指す。平凡社百科事典の記述をかりれば、「ヨハネの黙示録」に代表される黙示文学に千年王国が描き出されているのがもとになっている。そこではキリストは復活し昇天した後再臨するとされており、再臨後千年間メシア天国を支配し、現世の天国が実現するとされる。さらにその千年の終わりに、すべての死者が神の審判を受け、その後に完全な意味での神の国が実現するとされている。この意味で「至福千年説」に「思想」がまったくないというわけではない。これは「至福千年説」の具体的事例とされるフス派、ミュンツァー、再洗礼派を考えれば明白であろう。

ただし「至福千年説」を「思想」と呼ぶには、少し説明が必要である。マンハイムも強調しているように、「至福千年説」において生じたことを「思想史」によってとらえようとしても徒勞に終るからである。「至福千年

説」のもとに結集したひとたちは、「思想」によって行動に駆り立てられたわけではない。例えばドイツ農民戦争は「恍惚と熱狂のエネルギー」から生まれたもので、「至福千年説」という「思想」の生み出した運動ではなかった。このような観点は特に社会運動を理解する上で有益である。マンハイムはこう述べている。

「人びとを、存在を破壊する行動に駆り立てたのは、思想ではなかった。はるかに深く自然の生命に根をおろした、はるかに暗く定めがたい心の深みが、ここで爆発をおこしたのである」⁽³⁴⁾。

「至福千年説」という現象自体のもっとも本質的な性格は、まさしく様々の映像や行為や比喩やカテゴリーの網の目から脱落するという点にある。このユートピアを行動に駆り立てる実態の本来の在りかが、表現形式のうちにないからこそ、単なる思想的な観察は、至福千年説の上にたつ意識という現象をとらえるのにはまったく不適当なのである」⁽³⁵⁾。

ここに「至福千年説」の本質的な性格がある。特定の「思想」というより、それが生み出す、何ごとにも制約されていらないという意識、つまり「無制約意識」が、ユートピアの観点から見た「至福千年説」の本質である。ただし、何ごとにも制約されないということは事実問題として客観的にありえず、生きるということは制約されて生きるということであり、絶対的無制約を望むなら死ぬしかないし、死んでも「土に還る」という自然法則の制約を逃れることはできないと言つてよい。その意味でマンハイムが「無制約意識」に着目するのは、事実としてではなく、あくまで無制約の「体験」として、あるいは無制約の「意識」としてなのであり、主観的な「無制約」意識に対する関心からなのである。客観的に見れば制約されているのに、本人にとっては制約がないように意識されている場合、あるいは制約がないかのように現実を体験する場合、そういう場合をマンハイムは「至福

千年説」に読み取っている。

ところで、「制約されている」という場合、人間を制約する根本的形式はもちろん時間と空間である。我々は時間的制約と空間的制約を逃れることはできない。無制約意識の阻害要因は何よりも時間と空間である。従って無制約意識は時間と空間を脱却しようとする。この文脈で興味深いマイスター・エックハルトの二つの言葉をマンハイムは引用している。

「時間と空間ほど、魂にとって神を認識するのに邪魔になるものはない」⁽³⁶⁾

「魂が神を認めるためには、魂は時間と空間を超えていなければならない」⁽³⁷⁾

これは神秘主義に典型的な意識でもある。ニーチェ的に言えば（生に対する歴史の利害）「無制約意識」とは我々が時間や空間に制約されていることを忘れること、忘れるだけの生命力が必要だということであろうが、エックハルトに即して言えば、ある絶対的な体験によって、その体験に強くとらわれることによって制約されているという意識が衰弱するということであって、別に忘却しているわけではない。

「無制約意識」は史上「革命的エネルギー」を生み出す母胎になったことがある。例えばドイツ農民戦争期におけるトーマス・ミュンツァーの思想と行動、並びに彼につきしたがった農民たちの場合がこれにあたる。

（三）「ユートピア」における自我の縮小と拡張の同時性

マンハイムは「被制約意識」と「無制約意識」とを鍵概念として「ユートピア」を分析している。人間の意識

が何ものかにどの位制約されているか、あるいは制約されていないか、ということがマンハイムの「ユートピア」論の中心的な基準である。この観点からみると基本的に、「保守的意識」は人間の意識が何ものかに制約されていることを重視する、その意味で受動的意識であるのに対し、「革命的意識」は人間の意識が何ものにも制約されていないことを重視する、その意味で主体的意識であると言える。

その際典型的な「無制約意識」を表現しているのが再洗礼派に代表される「至福千年説」であり、そしてまた「神秘主義」である。より限定された意味において「アナーキズム」と「自由主義」と社会主義Ⅱ共産主義にも「無制約意識」が現れる場合がある。「神秘主義」は「主義」と訳されるものの、理念というよりは、神が被造物の意識に、従って人間の意識にも流出してくるという見方であり、神と被造物の絶対的断絶を主張するカルヴァン派の対極に位置する。先にも触れたように、神秘主義者マイスター・エックハルトは①人生で最も重要なのは神を知ることである、そうして②神を知るためには時間と空間の制約を脱しなければならぬ、と述べている。人間を制約する最も基本的な要素は時間と空間なのだから、エックハルトの意識はかなり強い意味で「無制約的意識」である。

「無制約意識」においては、時間も空間もない、つまり無時間的で無空間的と感じられる。人間の自我は時間的にも空間的にも制約されているからこそ自我として成り立つわけだから、「無制約意識」が徹底されると、自我が消滅するという事態が、穏便に言えば自我が衰弱するという事態が発生する。もともと自我の衰弱というのは誤解を招きやすい表現である。ここで自我の衰弱とは、今日の問題として言えば、仕事が辛いとか人間関係に悩んでいるような自我、来週予定している旅行を楽しみにしている自我、そういう日常的な関心、心配事に満たされた自我の衰弱を意味する。自我が衰弱することによって同時に日常的な関心から解放される。そうしてさらに重要なことは日常的な関心事から解放された自我は新たに拡張されるということである。

マンハイムは保守的な意識や革命的意識を論じるに際して、自我意識を、〈自我の在り様〉を重視している。まず第一に、「革命的意識」において自我の拡張が重要な意味を持ち、第二に、自我が拡張される場合、同時に自我の縮小という事態も生じている、と理解できる。つまり、自我の拡大と自我の縮小の同時性、一見相容れないかみえる二つの事態が同時に進行しているという経緯を読み取ることが重要である。自我の縮小に文字通り自我の縮小しか見ないと、そこに生命力の衰退、あるいは政治や社会問題からの退却という事態が想像される。確かに、自我が縮小することが生命力の衰退になり、社会的関心の喪失になるという場合もある。自我が縮小すると、おのれに閉じこもり、外部に出て行かないというのは、ある意味自然の成り行きだからである。神秘主義的意識にそうした具体的事例を見出すのはさほど難しいことではない。神秘主義的意識においては自我の縮小が同時に神の充溢を意味し、充実として体験されているわけで、現代的引きこもりにもそういう面がある場合もある。

しかし、一般的に考えても、何かを獲得することは同時に何かを失うことである、あるいは逆に、何かを失うことは何かを獲得することでもある。例えば近代化の意識を例に考える場合、共同体からの解放という言い方をするが、共同体からの解放は共同体の喪失ということでもあり、ここに解放と喪失の同時性が成り立っているわけである。この場合、事態を解放とみれば、解放は自我の拡大に結びつき、喪失とみれば、喪失は自我の縮小に結びつく。共同体に支えられ、共同体によって意味づけられていた自我は、共同体を喪失することによって、衰弱し縮小する。

ただし、自我が縮小すると言えるのは、共同体の側からみてのことである。これとは逆に共同体に支えられている事態を否定的にみる場合には、自我が縮小するという時の自我はあくまで共同体に支えられていた自我であるにすぎない。そのように従来自我を制約していた最も重要な要因である共同体が解体することによって、少な

くとも、一時的にであれ、おのずと自我は拡張される。この場合は社会に積極的に出て行くことも可能である。もつとも、この場合、共同体から解放された自我は、おのれを制約するものがなくなり、まったく自由になると思うのは誤解である。共同体というきわめてハードな「制約するもの」は失われても、「制約するもの」一般がなくなってしまうわけではない。普段は制約されていると意識していない様々な力を含めて、人間は依然として諸々の力に制約されている。時間や空間に制約されているだけでなく、人類としての能力にも制約されている。「人間は本性上何ものかに賭けられていなければならない」とはスペインの哲学者オルテガの言葉だが、共同体の制約から自由になった後、今度は共同体にかわって別のものに「賭けられる」（制約される）ようになる場合があり、むしろこちらの方が自然である。

例えばマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下『プロ倫』と略記⁽³⁸⁾）との関連で言えば、共同体にかわって、おのれの人生は宗教に「賭けられる」ようになる。より正確に言えば、共同体と癒着していた宗教が、共同体から切り離されて純化Ⅱ内面化され、そういう意味で強化された宗教に、言い換えれば内面化された神との関係に自我は「賭けられる」ようになる。共同体的制約から解放されて、何ものにも制約されないまったくの無制約意識が生まれるというのも、理論上は考えられないこともないが、実際にはほとんどありえず、ありえたとしても一時的にそういう状態が幻視されたにすぎない、というべきだろう。そういう一時的な状態において、自我意識が拡張されるのは言うまでもない。では共同体的制約が失われた後の一時期を過ぎて、オルテガも言うように別のものに自我が「賭けられる」ようになった場合どうなるのか。この場合、二つの可能性がある。別のものに制約されるようになることによって、自我は再び制約された意識に支配されるようになる、つまり自我は縮小していくというのが一つの可能性である。もう一つの可能性は、自我の縮小Ⅱ自我の拡張とでも言うべき状態が生まれてくること、つまり自我の縮小Ⅱ自我の拡大の同時性という事態である。

この問題もヴェーバーの『プロ倫』を例に説明できる。カルヴァン派の場合、共同体的制約から解放されはしたが、新たに絶対的な神に服従するようになる。つまり自我が神に制約される。しかし問題は、新たに人間の自我を絶対的に制約するようになった神、この神の性格である。カルヴァン派の神はこの世と断絶した、現世を超越した神である。従って、人間の自我は神に制約されてはいるのだが、かえってこの世の人間関係などには制約されない自由を獲得するようになる。この世の事柄に対して自我は拡張されるのである。

自我の縮小と自我の拡張の同時性という問題にいささか長く立ち入った考察を加えてきたが、本題を忘れたわけではない。「ユートピア的意識」の担い手たりうるためには、おのれの世界や自我から離脱することができなくてはならない。自我から離脱するということが自我の縮小とほぼ同じである。我々の日常的な自我とは隔たった世界（それは神とも絶対者とも絶対的無制約体験とも言われる）に一体化することによって、当人の自我が一時的にせよ消失する、あるいは消失したように感じられる。自我意識の衰弱、後退と言い換えてもよい。それとともに、おのれの自我が奥深くまで組み込まれている慣習的な現実世界のリアリティも後退していくわけである。

(四) 近代における「ユートピア」の諸形態

近代において「無制約意識」に立脚した思想は、マンハイムによれば、バクーニンの「急進的アナキズム」である。宗教改革史におけるルターとミュンツァーの対立に対応するのが社会主義思想史においてはマルクスとバクーニンの対立である。近代の「至福千年説」らしく世俗化されており、無神論の立場に立って神と国家を否定することによって無制約的な自由が達成される、とバクーニンは考えた。社会主義史上の「無制約意識」を生み出したバクーニン派ではあるが、マルクス派との政治的、思想的対立に敗北することによって、最終的に

歴史の表舞台から消えた、とマンハイムは言っている。

ところでマンハイムによれば、近代における「無制約意識」や「無制約体験」は自由主義思想から派生して行くこともある。自由主義思想は、一方では「至福千年説」を、他方では「保守主義」思想を思想的な敵として、両者と対立するなかから登場してきているということ、従って「至福千年説」とは元来相容れない思想である、という点である。だがそれにも拘わらず、「自由主義」思想は「至福千年説」的な「無制約意識」を生み出すことがあるという。一体なぜか。

ここでマンハイムの「自由主義」論についても少し触れておかねばならない。マンハイムは特に「自由主義」における「理念」の重要性を指摘する。ここで「理念」とは思想一般を指すというより、思想における最も抽象度の高いレベルを指している。すでに触れたように「至福千年説」にとって「理念」は非本来的なものだったし、また「保守主義」において理念は「理念」として独立しておらず、そういうものがあるとすれば現実の中に埋没して、あるいはすでに刷り込まれて存在している。これらに対し、「自由主義」においてはじめて「理念」が現実を超越したものとして、現実の出来事に対する一種の「規制原理」として、現実に対し方向を示すものとしての登場してくる。現実を超越しているが、あるいは超越しているからこそ現実を規制し、制約するものとしての「理念」が自由主義において生まれてくる。

丸山眞男は、思想史におけるキリスト教の意義を、キリスト教がはじめて現実を、それゆえに権力関係を超越した「内面性の原理」を、逆に言えば権力でさえ介入できない不可侵の、制約されない領域としての「内面性の原理」を確立したことに求めている。⁽³⁹⁾ 歴史の節目には、この原点に立ち戻る試みがなされてきた。ルターに百年先立つヤン・フス、そしてツヴェイングリ、ルター、カルヴァン、クロムウェルらの名前をこの文脈で想起することができよう。内面性の独立を支える根拠として、長らく宗教信仰がその役割を果たしてきたが、世俗化の進行

に伴って、宗教信仰にかわり内面性を支えることになったのが自由主義、啓蒙思想段階の「理念」であった、とマンハイムは「自由主義」思想を位置づけている。従来宗教信仰が「内面性」に内容を与える唯一の原理だったとすれば、いまや「自由主義」思想が「内面性」に内容を与えるもう一つの原理として「理念」を提示したのである。水田洋が啓蒙思想を宗教改革の世俗化した形態としてとらえているのはそういう意味であろう。⁽⁴⁰⁾ またマンハイムはこうも述べている。

「自由主義者の本領は批判することであって、創造的破壊ではない。……自由主義者の精神の目標、感激に満ちた理念の王国は、個々の生成を超えてそそりたっている」⁽⁴¹⁾。

マンハイムは「自由主義」における「理念」の現実超越性を高く評価してはいるものの、「自由主義」思想そのものの評価はアンビバレントであった。次のようなマイナス評価も見出せる。

「ありのままの存在にかかわるには、この意識はあまりにも規範的でありすぎた。したがってそれは〈なにになにすべし〉という命令に基づいて自分の観念的世界を建設した。現実から解き放たれた崇高な領域に高められる一方、この意識は⁽⁴²⁾肉体へのあらゆる感覚を失い、同時にまた自然へのあらゆる現実的な関係を喪失した」。

「自由主義」におけるこのような現実との生ける接触の欠如という点、つまり「自由主義」思想の抽象的性格、あるいは形式的性格は、次第に左右の両極から、すなわち左右の反対派からの批判に晒されるのが、ドイツで言え一八世紀から一九世紀への転換期であり、マンハイムの『保守主義論』はこの時期に焦点を当てている。現

実から独立したもの（現実からの超越性）として理念を確立し、「理念」が「内面性」を支えるわけだが、その自由主義における「理念」は抽象的で具体的な内容をもたない。そしてこのことが「自由主義」思想のすぐれた点でもあり、また問題点にもなるわけである。一九世紀の前半期には、自由主義に対し左右の反対派から激しい攻撃が加えられた。反対派は制度的、機構的なもの、すなわち抽象化されたものに対し「具体的なもの」に依拠することによって自由主義に反対した。

「ブルジョア自由主義的思考への『左翼的反対』は『右翼的反対』と共通点をもち、具体的思考がブルジョア自由主義的思考に『右』と『左』から対決を迫るが、ただ右翼的反対の『具体性』は左翼的反対のそれとはまったく異なった存在論に立脚している」⁽⁴³⁾。

制度化しえない、静態的にとらえられない、動態的な現実こそが左右の反対派にとっては「具体的」な現実であった。具体性の内容をどのように説明するにせよ、絶えず変動し、流動化しているものがよりリアルな「具体的」現実ととらえられたのである。クルティウスによって同類とされた「タート派」はマンハイムにとって「右翼的反対派」に、おのれの立場は「左翼的反対派」に位置づけられることになる。

(五) 現代の配置状況——新即物主義を超えて？

これまでの叙述において明らかになったことは、マンハイムの『イデオロギーとユートピア』は同時代の思想状況において、精神への敵対的、もしくは懐疑的な思想、ドイツの文化的伝統に敵対的もしくは懐疑的な思想とみなされ、その解体的性格が「革命的」とみなされて、時には保守革命派との親縁性を批判されたりもした、と

いう消息である。(精神に敵対的(懷疑的))とみなされるのは、マンハイムが形式的合理性の場である制度的、組織的現実には依拠するのではなく、流動的、動態的な現実には依拠していたことと関係している。クルティウスのような人にとって流動的、動態的な現実こそが現実であるという姿勢そのものが「革命的意識」であるように思われたのである。

しかし『イデオロギーとユートピア』第三論文の末尾になると、マンハイムの論調は一転したかのような印象を与える。それまでの叙述においては、一方で確かに我々が社会的存在位置に制約された物の見方しかできないという「イデオロギー」論の観点に立った議論を展開していたが、他方では我々のおかれた状況が流動的、動態的であることも強調され、後者の側面から見れば我々を制約する現実が絶えず変わっていくことによって、制約性が相対化され、束縛感も薄れることになるわけである。

ところが第三論文の末尾におかれた「現代の配置状況 (Konstellation)」について述べた箇所では、一見流動的、動態的現実とは異質な即物的現実の支配が強調されている。『イデオロギーとユートピア』の出版された一九二九年は経済恐慌がアメリカからドイツに波及した年でもあるが、マンハイムが本書を執筆していた時期は芸術史、社会意識史の面からみると「新即物主義」の時代であった。マンハイムは二つの即物性を区別しているように思われる。一方で彼は「イデオロギー暴露によって成立した即物性は、全体にとってはいつも自己自身をはつきりさせることを意味する」と述べているように、イデオロギー論的見方の浸透による即物化の進展を肯定的に見ていた。即物化のこの面に関するポジティブな評価のみに基づくクルティウスの批判をマンハイムは誤解であると退けている。他方でマンハイムはこの意味での即物化の進展による「ユートピアの消失」がもたらす「人間自身が物となるような、静的な即物性」を生み出す「逆説」について述べているが、後者の意味での「即物性」は肯定していない。「左翼的反対派」の思想的意義を重視するマンハイムにとって「即物性」の支配に甘んじない立

場の確立が依然として重要であった。それは彼の社会主義論として考察されるべき問題であろう。⁽⁴⁴⁾

- (1) 例えば澤井敦の『マンハイム―時代を診断する亡命者』（東信堂、二〇〇四年）やその訳業『文化社会学草稿』（学文社、一九九五年）などがある。
- (2) 蔭山宏「マンハイムのファシズム論」、『法学研究』（慶應義塾大学）、第八一卷一二号（二〇〇八年）所収。
- (3) 生松敬三『現代思想の源流―一九二〇年代への照射』（河出書房新社、一九七七年）、同『二十世紀思想涉獵』（青土社、一九九〇年）等。
- (4) クラージェス、千谷、平澤、吉増訳『心情の敵対者としての精神』四分冊（うぶすな書房、二〇〇八年完了）。なおここで「心情」と訳されている原語は「魂」と訳される場合が多い *Seele* であり、しばしば「心情」と訳される *Gesinnung* ではない。
- (5) 『トーマス・マン全集』（新潮社、一九七二年）第十卷。
- (6) Mann, T., *Fortschritt und Reaktion*, In: *Die Neue Rundschau*, Bd2, 1929. 単行本では例えば Mann, T., *Alles und Neues. Kleine Prosa aus Fuenf Jahrzehnten*, Fischer 1961 (1953) にも収録されており、本論文では後者を用いた。
- (7) この規定は簡単すぎて誤解を招くかもしれない。ドイツの「モデルネ」運動も一筋縄ではとらえがたく、「精神への信仰」に近い立場もあれば、精神の否定に近い立場もあり、その中間に「精神への信仰」に反対する立場がある。これは「精神への信仰」には反対するが「精神」そのものは否定するわけではない。
- (8) Mann, T., *ibid.*, S.161. 新潮社版邦訳、一三七頁。
- (9) Curtius, Ernst Robert, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart und Berlin 1932. 南大路振一訳『危機に立つドイツ精神』（みすず書房、一九八七年）。
- (10) クルティウス、E・R、生松敬三訳『読書日記』（みすず書房、一九七三年）、八三頁。
なお本書には付録としてマンハイム『イデオロギーとユートピア』に関するクルティウスの書評が訳載されており、これは『危機に立つドイツ精神』に収められた「社会学か革命」と同じ文であり、本論文では生松訳も参考にした。
- (11) 蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』（みすず書房、一九八六年）。なお本論文のクルティウスの箇所は拙著で

簡単に触れている論点を展開したものである。また、例えば脇圭平『知識人と政治』（岩波書店、一九七三年）では保守革命派（ここではその一部のナショナルボルシェビストという名称が用いられている）を「ヒトラーを超ヒトラー化する思想」ととらえる見方が紹介されている）。

(12) Zehrer, H., Die Revolution der Intelligenz, in: *Die Tat*, Okt. 1929.

(13) Zehrer, H., Rechts oder Links?, in: *Die Tat*, Okt. 1931.

(14) Zehrer, H., *ibid.*, S.554.

(15) Zehrer, H., *ibid.*, S.554.

(16) Zehrer, H., *ibid.*, S.514.

(17) Curtius, E. R., *ibid.*, S.39. 邦訳三九頁。

(18) 評判の悪い一九世紀については、トーマス・マン『非政治的人間の考察』（邦訳、筑摩書房、または新潮社）を参照されたい。マンは評判の悪い、時代遅れの「一九世紀」におのれの思想的基盤を据えようとする。それはツェラーのような同時代的思潮との対決を意味するだけでなく、一八世紀的な啓蒙思想とも対決を意図していた。なおクルティウスは「保守革命派」すべてを批判しているわけではなく、例えばフリードリヒ・ヒールシャーの『帝国』は「ターゲット」と違い「本物」であると評価している。

(19) 邦訳では「普通科学」と訳されているが「普遍科学」と訳すべきであろう。

(20) クルティウスに対する反論を一部に含むマンハイムの論文がある。Mannheim, K., Zur Problematik der Soziologie in Deutschland, in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Luchterhand 1970 (1964), 本論文での主張は基本的に『イデオロギーとユートピア』と同じであるが、クルティウスの批判については誤解であると述べている。特に六二二頁以下を参照。二人の論争に触れたものとして前掲拙著の他、とりあえず Hoeges, D., *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und "freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik*, Fischer 1994 の他、ヴォルフ・レベニース、松家、吉村、森訳『三つの文化 仏・英・独の比較文化学』（法政大学出版局、二〇〇二年）、Colin Loader, David Kettler, *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, Transaction 2002 を挙げておく。この他クルティウスのワイマール文化論との関連で注目しに価するのはヘルムート・

プレスナーのワイマール思想論である。本論文で取り上げることができないが、Plessner, Helmut, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlung und Vorträge*, Bern 1953 所収の「両大戦間期のドイツ哲学」などを参照されたい。プレスナーは講壇哲学の枠を超えた議論を展開しており、表題の「哲学」も Philosophie という名詞ではなく、Philosophieren という動名詞が使用され、シュペングレーやクラークスについても言及されている。

(21) マンハイムの思考様式は「状況論的」もしくは「状況化」的である。マンハイムはエルンスト・トレルチを評してポジティブな意味で「学問のジャーナリスト」であると述べていたが（『歴史主義』、未來社、一九七〇年）、同じような意味でマンハイムもまた「学問のジャーナリスト」であった、と言ったのは生松敬三である（『二十世紀思想渉獵』等）。ここで「ジャーナリスト」あるいは「状況化」的思考ということの意味は、その著作が状況に触発されたアクチュアルな問題意識によって書かれているということに尽きるのではなく、すべての問題が「状況化」される時代における思想的営為の産物であり、それは体系的な著作、主著という性格にはならず、断片的で経過的な性格をもつ、ということでもある。事実マンハイムは自著についてこう述べている。「本書では、随所に繰り返しが見られ、矛盾が散見されるはずである。だが、なぜそれらの繰り返しを整理し、矛盾を解決してこなかったかという、じつは、本書が思考における試論的・実験的態度を示すことを目的とするものだからである」（Mannheim, K., *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, 1954 (1936), p.47. 高橋徹訳一五六頁）。この文章は謙遜と解釈すべきでない。秀抜なマンハイム論の筆者でもある藤田省三は吉田松陰をやはり「状況化」的思考の代表的人物ととらえ、そうした思考の積極的な意義に触れている（『精神史的考察』、平凡社、一九八二年）。「状況的社会状態」とは「総ての『制度的なもの』、『型』を備えたもの、『恒数的なもの』が崩壊し去った社会状態」であり、『秩序的な関係』が社会の中から消え失せ」た結果、『変数』相互の測るべからざる衝突や結合が社会の主たる動向となって来る」。凝縮された表現ではあるが、松陰の書き残したものは、このような意味での「状況」に対する反応、目指すべき方針であったから、「総じて尽く、彼自身の精神状況と行動様式を直接的に物語るもの」になった、と藤田は述べている。このような意味でマンハイムも「状況的社会状態」を出発点とした思想家であった。

(22) Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, S.4. 徳永恂訳 一六二頁。

- (23) Curtius, E. R., *ibid.*, S.90. 邦訳 九七頁以下。
- (24) Mannheim, K., *ibid.*, S.42. 徳永訳 一九八頁以下。Curtius, E. R., *ibid.*, S.94. 邦訳 一〇二頁。
- (25) Arendt, H., *Soziologie und Philosophie* Anlässlich Karl Mannheim, Ideologie und Utopie, in: *Die Gesellschaft*, 1930, Jg.7, Bd.1. 例えば部厚いアレント伝であるエリザベス・ヤング＝ブルーエル、荒川幾男他訳『ハンナ・アレント 伝』(晶文社、一九九九年)では簡単に言及されているが、代表的アレント研究書であるマーガレット・カノヴァン、寺島、伊藤訳『アレント政治思想の再解釈』(未來社、二〇〇四年)はアレントのこの論文に触れていない。
- (26) 正式にフランクフルト学派のメンバーになつていなかった時期のマルクーゼの書評論文(やはり『ゲゼルシャフト』誌所収)はともかくとして、ホルクハイマーやアドルノの(やや後の)マンハイム論がマンハイムの意図を正確に受け止めていないことについてはマーチン・ジェイ、今村他訳『永遠の亡命者たち 知識人の移住と思想の運命』(新曜社、一九八九年)第四章を参照されたい。なお Hoeges, D., *ibid.*, S.65 にも関連の記述がある。
- (27) Curtius, E. R., *ibid.*, S.99. 邦訳 一〇七頁。アレントの書評論文は表題にある通り、哲学の側から「社会学」(マンハイム)の挑戦に対応する内容になっている。
- (28) Arendt, H., *ibid.*, S.163.
- (29) Mannheim, K., *ibid.*, S.35. 邦訳 一九二頁。「根をおろすこと」の思想的意味については、シモーヌ・ヴェーユ、富原真弓訳『根をおろすこと』上下(岩波文庫、二〇一〇年)というそのものずばりのタイトルを持った書物や、「根をおろす」もしくは「根こぎ」という観点からエミール・ゾラ『大地』を分析したアレクシス・フィロネンコ、川那部保明他訳『ヨーロッパ意識群島』(法政大学出版局、二〇〇七年)なども有益である。
- (30) Mannheim, K., *ibid.*, S.4. 邦訳 一六二頁。マンハイムの激しい批判者アドルノも同じような認識をもっていた。アドルノ、三光訳『ミニマ・モラリア』(法政大学出版局、二〇〇九年)。
- (31) 徳永恂の「K・マンハイム『イデオロギーとユートピア』再読」、河上編『ゲルマニスティクの最前線』(リブポート、一九九三年)、藤田省三の「体制の構想」、『藤田省三著作集第四卷』(みすず書房、一九九七年)などがある。
- (32) Mannheim, K., *ibid.*, S.169f. 邦訳 三〇九頁以下。
- (33) カール・レーヴィット、柴田訳『ヘーゲルからニーチェへ』(岩波書店、一九五二—一九五三年)。

- (34) Mannheim, K., *ibid.*, S.194. 邦訳三三二頁。
- (35) Mannheim, K., *ibid.*, S.194f. 邦訳三三二頁。単なる思想史によつては「至福千年説」をうまくとらえられない。総じてマンハイムは「人間の生活のなかに生きている思想」に着目する「社会学的」な思想史を目指していた。
- (36) Mannheim, K., *ibid.*, S.196. 邦訳三三三頁。
- (37) Mannheim, K., *ibid.*, S.196. 邦訳三三三頁。
- (38) マックス・ウェーバー、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波書店、一九八八年）。
- (39) 丸山眞男『現代政治の思想と行動』（未來社、一九六五年）所収「政治と道德」。
- (40) 高島善哉・水田洋他『社会思想史概論』（岩波書店、一九六二年）の水田執筆部分。
- (41) Mannheim, K., *ibid.*, S.202. 邦訳三三八頁。
- (42) Mannheim, K., *ibid.*, S.203. 邦訳三三九頁。
- (43) Mannheim, K., Das konservatives Denken, in: ders, *Wissensoziologie*, S.425. 森訳『歴史主義 保守主義』（恒星社厚生閣、一九六九年）、九四頁。ここにいう「右翼的反对派」の存在論は有機体論で、「左翼的反对派」の存在論は弁証法的存在論である。
- (44) かくしてマンハイムの社会主義論が問題になるわけだが、すでに与えられた紙数を大幅に超えていることもあり、本論文とは別個の問題として考察する必要がある。

*なお本論文の強調符はすべて筆者のものである。また邦訳の引用に際し一部訳文を変えてあるところがある。