

フライヤーにとっての社会学とルカーチにとってのマルクス主義

柚 木 寛 幸

1 はじめに

本稿においては、一九三〇年の『現実科学としての社会学』などでH・フライヤーが提唱した現実科学としての社会学を、一九二三年の『歴史と階級意識』を中心にG・ルカーチによって展開されたマルクス主義的議論と比較検証していく。⁽¹⁾ ラディカルな保守主義(保守革命論)者であるフライヤーと、ラディカルなマルクス主義(西欧マルクス主義)者であるルカーチ、この両者の関連性については従来、一般的には論じられてこなかった。⁽²⁾ しかし筆者としては、フライヤーの社会学的議論とルカーチのマルクス主義的議論のあいだには、以下のような類似性をまず見出すことができると考えている。

第一に、物象化という歴史的事態にたいする危機意識の共有である。第二に、そうした事態が当時の社会科学の認識をもむしばみつつあり、したがって物象化という危機的事態にたいしてそれが無力化しているということにたいする危機意識の共有である。第三に、物象化にたいするそうした歴史のおよび科学的な危機意識を共有しつつ、フライヤーが眼を向けていくこととなるのは、ルカーチと同様にヘーゲル哲学、とくにその総体性概念、そして同一性哲学だということである。

本稿ではまず、ルカーチとフライヤーのあいだにこうした類似性を見出すことができることを指摘していくのだが、その反面、両者のあいだにはいうまでもなく、次のような違いがあることも忘れられてはならない。つまり、物象化

という歴史的危機の克服にむけて科学的に寄与すべき認識主体としてルカーチが期待したのは、マルクス主義であったのにならして、フライヤーがそうした認識主体として期待したのは、ルカーチによってはブルジョア科学の一種にすぎないとして批判されたはずの社会学だったことである。

しかしその際、フライヤーが試みたのは、マルクスの社会理論の包含する哲学的かつ実践的な側面に着目することである。つまり、ルカーチが当時のマルクス主義の再構築をはかる際にそうしたように、フライヤーが当時の社会学を再構築する際に重要視したのもまた、マルクスの社会理論、とくにその初期のものであったのである。そこで本稿においては最後に、この点に両者の相違点と同時に類似点を指摘することにもなるだろう。

2 歴史的危機意識の共有

ルカーチが『歴史と階級意識』を提出するにいたる一つの重要な出発点には、近代資本主義的社会における物象化(Verdinglichung)にたいする歴史的な危機意識があったことはよく知られているところである。ルカーチは、マル

クスが『資本論』で論じた「商品の物神性という問題」を「近代資本主義に特有の問題」(Lukacs 1923 II 1991:163)として指摘したうえで、「人間独自の活動、人間独自の労働が、なにか客体的なもの、人間から独立しているもの、人間には疎遠な固有の法則性によって人間を支配するもの、として人間に対立させられる」(Lukacs 1923 II 1991:166-167) ような事態、そうした人間の労働過程からの自己疎外状況を物象化と呼んだ。しかもルカーチの物象化論に特徴的なのは、「物象化の基本構造は、近代資本主義のあらゆる社会的諸形態のなかで確認される」(Lukacs 1923 II 1991:308) という点を指摘したことである。つまり物象化という歴史的現象が、たんに経済的な領域にとどまることなく、社会的ないし文化的な諸領域のいたるところにまでおよんでいるということである。そしてこのことを論じることをつうじて、ルカーチは、近代資本主義的社会が全般的にそうした物象化の危機に瀕していることを訴えたのである。

ところでルカーチは、一九一九年の講演をもとに発表された論文「古い文化と新しい文化」においても、そこでは物象化という用語そのものはまだ使用されていないものの、

近代資本主義下での物象化的事態を「生活の総体にたいする経済の支配」(Lukács 1920 = 1975:21)と指摘しつつ、以下のような議論を展開している。

近代資本主義の時代においては、人間関係もふくめた「あらゆるものが、それ自体として、つまりその内的な(たとえば芸術的、倫理的)価値のゆえに価値あることを、やめてしまい、市場で売り買いのできる商品としてしか価値をもたなくなった」(Lukács 1920 = 1975:14)。資本主義下で「発展した機械産業においては」「人間が機械に奉仕し、機械に順応する」こととなり、その結果、「生産は、労働者の人間的な可能性や能力とはまったく無関係なものになってしまふ」(Lukács 1920 = 1975:15)。こうして、それ以前の時代の文化がともなっていたような「すべての有機的な発展は徐々に没落し」てくのである(Lukács 1920 = 1975:17)。

ルカーチのこの議論について、M・ジェイは、そこでの「資本主義の特長づけは、伝統的マルクス主義の経済的搾取の言葉でなされるよりも、右翼からの文明批判に近い言葉でもってなされている」(Jay 1984 = 1993:146)ことを指摘している。このように、当時の新左翼の思潮の重要な

一角を担っていたといえようルカーチの考えが、同時代の右翼の思潮との類似性を持っていたことが指摘できる一方で、当時の新右翼的(保守革命的)思潮の方はといえば、これにもまた、同時代の左翼の思潮との類似性を指摘することができる。このことについてK・ゾントハイマーは、ヴァイマル・ドイツの「青年ナショナリズムは、とりわけそれが反ブルジョア的心情をもち資本主義経済体制を拒否する点で」、ヴェルヘルム期以来の「伝統的なナショナリズムとは区別され」「青年ナショナリズムには、本来の動機からみてマルクス主義的の社会主義にごく近いような、反資本主義的・反ブルジョア的な基本線が確認される」(Sontheimer 1968 = 1976:281)としている。そして次に見るように、ヴァイマル期のこうした新右翼の思潮を代表する論者の一人であったフライヤーが展開した近代資本主義批判にもまた、先に見たルカーチによるものとの少なからぬ類似性を見出すことができる。一九三一年の『右翼からの革命』において、フライヤーは、ヨーロッパ近代における産業社会化の結果、人類が「比類なき危機」(Treyer 1931b:19)に陥っているとしたりうえで、このことについて以下のように論じている。

産業社会において「人間は、生のためではなく、労働のために存在する」。一方、「生産の意味は、機械が駆動しているということにある」。産業社会以前の「時代の価値はつねに、人間性や真理、永遠なる正義といったものに根ざっていた」。「宗教については、いうまでもない」(Freyer 1931b:20)。しかし産業社会の時代においては、「たとえば真理や国家、人間といった買うことなどできないようなものまでが、ながき時をかけて自己抽象化し、ながき時をかけてゲゼルシャフト的利益へと、あるいはたんなる技術へと中和化され」ていき、ついには「経済へと還元されてしまふ」(Freyer 1931b:23)。産業社会は、「価値を商品へ、人間を労働力へ、そして生を経済へと変えてしまふ」(Freyer 1931b:48)のである。

このように、近代資本主義下での経済の支配と人間の自己疎外状況、したがって物象化という事態にたいしてルカーチが抱いていた歴史的危機意識とは、フライヤーによってもまた共有されたものであった。しかもフライヤーとルカーチの類似点は、次に見ていくように、両者の議論においてはともに、そうした時代認識が当時の社会科学にたいする危機意識に直結していたことにもいえる。つまり、

物象化にたいする歴史的危機意識を共有しつつ、ルカーチとフライヤーはともに、当時の社会科学の実証主義化にたいして、同様の批判の眼をむけることともなるのである。

3 科学的危機意識の共有

ルカーチは、当時の実証主義的ないし経験主義的なブルジョア科学、もしくは社会民主主義の過度に社会進化論的ないし機械論的な唯物論を、それらの個別科学性、あるいは非歴史性、非実践性ゆえにきびしく批判した。

ルカーチが考えるに、それらの科学は、認識主体と認識対象、当為と存在、理論と実践といったものを新カント派的に二元論化することによって、ただ法則定立的、事実確認的な認識方法にあまんじるのみである。だがそうした認識方法そのものがじつは、「ブルジョアジーのイデオロギー的闘争の手段」(Lukacs 1923 = 1991:39)でしかなく、したがって「資本主義という特定の歴史的時期の産物」(Lukacs 1923 = 1991:38)でしかない。にもかかわらず、それらの科学によっては、「資本主義社会のもつ歴史的・過渡的な性格がいまいにされ」、その結果、近代資本主義の時代特有のものにすぎないはずのそれらの認識方法も

また、「没時間的な、永遠なカテゴリー」(Lukács 1923 = 1991:36)とされてしまうのである。

つまりルカーチからすれば、実証主義的ないし社会民主主義的な科学認識もまた、近代資本主義下での物象化の産物の一つ以外のなものでもなかった。だから彼は、そうした科学認識をもってしては、物象化という歴史的危機の克服にむけて自覚的に寄与しえようはずもないと考えたのである。他方、フライヤーもまた、以下に見るように、ルカーチと同様の科学的危機意識を当時のドイツ社会学にたいして持っていた。

フライヤーが一九三〇年に『現実科学としての社会学』を世に問うた背景の一つには、ジンメルによって樹立された形式社会学が、ヴァイマル期に入ってL・v・ヴィーゼらによって継承されることで、急速に台頭してきたことが挙げられる。形式社会学は周知のように、従来の総合社会学的傾向に対抗し、社会学独自の対象を文化的内容から区別された社会形式に求めることで、社会学の個別科学化、実証科学化に寄与した。だがフライヤーは、その結果、人間存在(その意志性)やそれにもとづいた社会的現実から乖離した「まったく対象的(gegenständlich)な意味連

関の王国」すなわちそうした自己完結的、普遍妥当的な「ロクス」(Freyer 1930:22 = 1944:29)のみが社会学の対象とされてしまうことによって、社会学のロゴス科学化、すなわちその現実遊離化、非歴史化、そして非実践化が引き起こされつつあるという危機感をつよく抱いた。

そこでフライヤーは、社会学本来の対象を、形式社会学のように、文化的内容からたんに観念的、抽象的に区別されただけの社会形式ではなく、「精神的内容や文化が社会的に形成される場」(Uner 1989:346)としての実在的、時間拘束的な「生からの形式(Formen aus Leben)」(Freyer 1930:81 = 1944:98)に求めることで、社会学を現実科学としてあらためて規定しなおそうとした。⁽³⁾つまり、ルカーチが当時の社会学の実証主義的傾向を物象化の一つの帰結として批判したように、フライヤーもまた、同様の危機的状况をドイツ社会学の中に見とり、それを社会学のロゴス科学化として批判したのである。

これまで見てきたように、近代資本主義下での物象化にたいしてルカーチが抱いていた歴史のおよび科学的な危機意識とは、フライヤーによってもまた共有されていたものであった。そしてそうした状況を打開すべく、ルカーチ、

フライヤーがともに眼を向けていくこととなるのは、次に見ていくように、ヘーゲル哲学である。

4 ヘーゲル哲学への着目

ルカーチの『歴史と階級意識』は周知のごとく、一九二三年初版であるK・コルシュの『マルクス主義と哲学』とともに、「第二インターナショナルの宿命論的経済主義」や「第三インターナショナルの主意主義的前衛主義」(Jay 1984=1993:12) にたいする新たな対立軸として、一九二〇年代以降に発展していった西欧マルクス主義の出发点であった。つまり、「マルクスとエンゲルスの弁証法的唯物論は、その理論的本質からみれば、あくまで一つの哲学と呼ぶべきである」(Korsch 1930=1975:120)としたコルシュの書がそうであったように、ルカーチの書もまた、「マルクス主義の哲学的次元の探求の可能性を再確立したのである」(Jay 1984=1993:149)。一方、フライヤーの『現実科学としての社会学』も、次の一文をもって開始されている。

本書に展開される考えをはぐくんだのは、社会学の体系

に一つの哲学的基礎づけを与えたいという願望である。(Freyer 1930: 1 = 1944: 3)

つまり、ルカーチの『歴史と階級意識』が、当時のマルクス主義を哲学的に再構築しようとする一つの試みであったのにたいして、フライヤーの『現実科学としての社会学』は、同様のもくろみを当時の社会学にたいして試みた書だったのである。そしてルカーチ、フライヤーがマルクス主義、社会学にたいしてそれぞれこの課題をはたそうとした際にともに着目したのは、ヘーゲル哲学である。

先にも見たように、ルカーチの『歴史と階級意識』は、当時の実証主義的ないし社会民主主義的な科学認識が個別化された事実をたんに事後追認することにあまよっていることにたいする批判の書であった。つまり、「社会的な生活の個々の事実が、歴史的な発展の契機として、総体性のなかに組みこまれていくなかではじめて、事実の認識は現実性の認識となることができる」(Lukács 1923=1991:35)とルカーチは考えたのである。そこでルカーチがまず注目したのは、ヘーゲルの総体性(Totalität)概念である。

マルクス主義をブルジョア的な科学から決定的に区別する点は、歴史の説明において経済的な動因の支配を認めるところではなく、総体性という観点をもつところにある。総体性というカテゴリー、すなわち部分に対する全体の全面的、決定的な支配ということ、これこそマルクスがヘーゲルから受け継ぎ、根本的に作りかえてまったく新しい学問の基礎とした方法の本質にはかならない。(Lukács 1923 = 1991:67)

このようにルカーチは、マルクス主義にとつての真なる現実を、実証主義的ないし社会民主主義的な科学認識におけるようなたんなる個別的事実ではなく、ヘーゲル的な具体的総体性に求めた。そのうえでルカーチは、「マルクスの方法の中枢」(Lukács 1923 = 1991:11)として、その史的唯物論的側面以上にむしろ、ヘーゲルから受け継がれたという弁証法的側面を重要視したのである。

他方、フライヤーも、「社会的な諸連関を認識する際に鍵となる」のは、「全体性(Ganzheit)という概念」(Freyer 1934:1)であるという。だが彼は、「一つの妥当する全体(ein gültiges Ganzes)がすべてに存在してゐること

うことなどない。そうした全体とはただ、生成しようとしていくのみである」(Freyer 1930:179 = 1944:216)とも注意する。つまり、フライヤーの思い描いていた現実概念もまた、ヘーゲル弁証法的な総体性概念であった(Hillebrand 1993:38)。そこでフライヤーが重要視したのは、社会学における『マクロ的』な見方」(Freyer 1931a:15 = 1952:15)である。

フライヤーによると、「部分を見て全体を見ないという危険は、おそらく社会学におけるほど、はなはだしいことはないだろう」(Freyer 1931a:14 = 1952:15)。だから、社会学においては、その対象である社会的現実(ないし社会形象)が部分(個人)の総和以上の「客観的構造」(Freyer 1930:176 = 1944:213)として、すなわち創発的なマクロ的社會構造としてとらえられなければならない。ただしその際、その構造概念は、無時間的な「静止的構造」(Freyer 1930:174 = 1944:210)としてではなく、あくまで歴史的に「生成されるもの」(Freyer 1930:179 = 1944:216)として取り扱われなければならない。したがって、個々の構造概念を「歴史的に相互に関係させていく」(Freyer 1930:174 = 1944:210)とすることがまた、社会学にとって

は重要なこととなってくる。

このようにルカーチが当時のマルクス主義を、フライヤーが当時の社会学をそれぞれ哲学的に再構築するために、ヘーゲル哲学にあらためて光をあてようとした際に、まず着目したのはヘーゲルの総体性概念である。だが、ルカーチのマルクス主義とフライヤーの社会学の類似点として、とくに注目すべきはやはり、次に見ていくように、両者がともにヘーゲルの同一性哲学をそれぞれの理論的根幹にすえようとしたことである。

5 ヘーゲルの同一性哲学への着目

ここではまず、一九一九年初版の『戦術と倫理』に収録された論文「戦術と倫理」におけるルカーチの議論から見ていきたい。そこで彼が説いているのは、「個々人の良心や責任意識」と「人間のグループの集団的な行動」という、唯物論的見地からすれば一見、たがいに独立しあっているかのようにも見える二つの契機を、「歴史哲学的な方向づけにもとづいて」(Lukács 1967 = 1975:26)、マルクス主義が接合しなければならないということである。そこで彼が提示したのは、『知る (Wissen)』という概念¹⁾(Lukács

1967 = 1975:28) である。

ルカーチによると、「みずからのうちであるひとつの倫理的決断をおこなう個人は」、「自分がどのような状況のもとで行動しているのかを知っていなければならない」。ただしこの「知るということ」は、一方では主観的な個人倫理に、だが他方では客観的な科学認識にとどまるだけのものであってはならない。そうではなく、知るということは、「自己意識をみずから意識化する努力をおこなう」ことをとおして、「個々人の厳肅さや責任意識」に支えられた「道徳的に正しい行動」と「現にある歴史哲学的な状況についての正しい認識」をきわめてふかく連関づけることを可能とするような道である (Lukács 1967 = 1975:28-29)。

つまりルカーチは、この知るという概念をもってして、個人の倫理的決断と客観的な科学認識という二つの契機の橋わたしをしようとしたともいえよう。そしてこのように、「ブルジョア社会は、あらゆる局面にわたって個人的決断を強いる社会だ」(池田 1975:279) ということを自覚しつつも、「革命の実践における主体的行動の諸問題を、たんなる個人倫理の水準にとじこめてしまわない」(池田 1975:264) ために、「歴史と階級意識」を中心に、当時の

マルクス主義があらためて眼を向けなければならぬとルカーチが考えたのは、ヘーゲルの同一性哲学(精神現象学)である。

「ヘーゲルによって」「真理が実体としてだけではなく主体として」把握されるとき、はじめて主体と客体との関係が相対化され流動化されるのである。すなわち、主体(意識または思考)は弁証法的過程の産出者であると同時に産物でもあり、したがって主体は、みずから創造する世界——主体はこの世界の意識された形姿である——のなかで運動すると同時に、この世界が完全な客観性をもって主体に對立する。このような場合にはじめて弁証法の問題およびそれとともに主体と客体、思考と存在、自由と必然などの對立の止揚が、解決されるものと考えられるのである。(Lukács 1923 = 1991:260)

つまりルカーチが考えるに、マルクス主義とは本来、主体と客体のヘーゲル弁証法的な同一化を歴史的、社会的過程において実現することをおして、また個人の倫理的自覚を社会的現実全体への科学的認識と結びつけることをつ

うじて、物象化という歴史的な危機状況を克服しうるような社会実践と不可分なものでなければならなかったのである。

それでは次に、フライヤーの現実科学としての社会学とヘーゲルの同一性哲学の関係についても見てみよう。フライヤーはまず、社会学における主体と客体の関係性について、以下のように論じている。

社会学においては、その認識主体である社会学者がその認識対象である社会的現実(ないし社会形象)に「実存的(existenzial)に結びついている」ことから、主体と客体は同一的である(Freyer 1930:89 = 1944:107-108)。だから社会学は、「現実科学であると同時に、エトス科学(ethische Wissenschaft)である」。だがこのエトス科学という概念が意味するところは、「その中で倫理的(ethisch)な諸規範が獲得されたり、適用されたりする」というようなことではない。そうではなく、「その認識対象が、一つの意志方向(Willensrichtung)をその中に含んでいる」ということにある(Freyer 1930:206 = 1944:247-248)。

ルカーチが知るといふ概念にたいして指摘したように、フライヤーもまた、主体と客体が同一的な社会学のエトス

科学としての認識態度とは、客観的な事実認識から主観的な価値判断を切り離してしまうようなロゴス科学的(ないし自然科学的)なものであってはならず、さりとて、たんに個人倫理的な次元にとどまるだけのものであってもらならないと考える。そうではなく、社会学の認識態度とは、「価値自由な法則認識と個人的良心による価値判断」の「中間をぎりぎりにすべり通る」(Freyer 1930:211=1944:233) ようなものだ、フライヤーはいう。そのうえで、ここで彼が着目するのは、ヘーゲルの同一性哲学である。

現代の本質的な意志内容が意識にまで高められるならば、一つの価値判断が下される。この時代が実体的(substanziell)に意味するものとはなんなのか、この時代の具体的かつ人倫的(sittlich)な意味とはなんなのかということ、認識されている。価値判断は、孤立した人の道徳的(moralisch)な決断についてすら、その道徳性(Moralität)にたがってではなく、その実体性(Substantialität)にたがって下される。深遠なるヘーゲルの語義において、「即時的(zeitmäßig)なもの」、克服されるもの、具体的かつ現代的な意義を持つ

もの、そうでないもの、そうしたものは、可能性において現実科学的に考えられることで認識されるのみならず、こうした認識をおこなうことは、その体系の中核をなすことなのである。(Freyer 1930:211-212=1944:253-254)

このようにヘーゲル的な主体としての実体性を足場として、フライヤーが当時の社会学にたいして課したエトス科学としての使命とは、以下のようなものである。

社会学においては主体と客体が同一的であることから、「生起する現実の」「意志内容(Willensgehalt)」、このエトス(Ethos)こそが「社会学の「認識態度の中軸となる」(Freyer 1930:206=1944:247)。そこで社会学は「社会的現実」に実存的に属している人間の「現代の意志内容」、そうした「実在的な状況における実在的な人間集団の実在的な意欲」(Freyer 1930:304=364)をまずは「予見的(vor-greifend)」(Freyer 1930:307=1944:368)に提示したうえで、「現代超越的な内容(gegenwarts-transzendenten Gehalt)」を中核として、そのあらゆる諸概念を構成していかなければならない。(Freyer 1930:299=1944:

356)。社会学においては、「一つの生きた現実が自己自身を認識する」(Freyer 1930:83 = 1944:100)のであり、したがって「真の意欲が真の認識を基礎づける」(Freyer 1930:307 = 1944:369)のである。

このようにフライヤーは、現代の意志内容を予見的に提示するということを、現実科学であり、かつエトス科学たるべき社会学のもっとも重要な使命としてする。ここでフライヤーのいう現代の意志内容とは、社会的現実全体と同一化することによって、それを変革しようようなヘーゲル的な主体(主体としての実体)、そうした個人的かつ集団的な意志性を意味する。そして、こうした意志内容こそが、現代(市民社会的な時代)の社会的現実が新たな未来へと突き進む際の原動力となるべきことを、社会学がなによりもまず自覚しておかなければならないと、フライヤーは考えた。だから、一人の社会学者がなによりもまずなすべきことは、みずからの個人倫理に支えられた社会変革への意欲を社会的現実全体への社会学的认识へと結びつけていくことだとも、フライヤーは考えたのである。⁽⁵⁾

以上、見てきたように、フライヤーは、物象化にたいする歴史のおよび科学的な危機意識、そしてそれを克服しう

るかどうかは「個人的倫理の次元を超える問題」(池田 1975:263)だという認識をルカーチと共有しつつ、ルカーチが当時のマルクス主義にたいしてしたように、フライヤーもまた当時の社会学にたいして、ヘーゲルの総体性概念および同一性哲学にふたたび眼を向けていかなければならないということを訴えたのである。しかしフライヤーの社会学とルカーチのマルクス主義のあいだには、このように少なからぬ類似性を見出すことができる反面、次に見るような違いもむろん、指摘することができる。

6 マルクス主義から社会学へ

フライヤーとルカーチの相違点として注目すべきことの一つに、物象化という現代的な危機の克服にむけて、それに科学的に寄与すべき担い手についての両者の見解の違いということがある。いうまでもなくルカーチは、この科学的使命をマルクス主義に託したのだが、他方、当時の社会学にたいする彼の見解は、はなはだ失望的だった。つまり彼は、当時の社会学もまた、物象化したブルジョア科学の一種としてしか見なさなかったのである。

そしてフライヤーもまた、コントやスペンサーに端を発

するフランスやイギリスなどの実証主義的ないし経験主義的な社会学、さらにはドイツの形式社会学などにたいしては、それらが社会学のロゴス科学化(ないし自然科学化)を引き起こしているとしてきびしく批判した。だがフライヤーは、ここで立ちどまらなかった。つまり、以下に見ていくようにフライヤーは、ドイツ社会学の現実科学としての真の出発点をあらためて模索することで、社会学が本来、当時の社会的危機の克服にむけて、「一つの実践的科学」(Freyer 1931a:147 ≡ 1952:209)として寄与しうるはずのものであるということ、またそうしなければならぬということを示すことを明らかにしようとしたのである。

フライヤーはまず、「ドイツ社会学の哲学的起源」(Freyer 1931a:64 ≡ 1952:88) がヘーゲルの法哲学(家族や国家から区別された要求の体系としての市民社会概念)にあることを指摘する。しかしフライヤーは、その観念論性(非歴史性)ゆえに、ヘーゲル哲学には「おおいなる限界」(Freyer 1930:124 ≡ 1944:152)があることも指摘する。そこでフライヤーが、ヘーゲル哲学の観念論性を「弁証法的に克服した」(Freyer 1930:92 ≡ 1944:111)ものとして注目するのは、マルクスの社会理論である。つまり、ヘーゲル

の「弁証法はマルクスにおいては歴史過程そのものの本質となる」(Lukacs 1923 ≡ 1991:334)とルカーチが評価したように、フライヤーもまた、マルクスによるヘーゲル観念論の实在論化について、次のように述べる。

マルクスにおいては、社会的現実の「弁証法的継起が、まったく真剣に、まったく徹底的に時間における实在的な過程として考えられる」(Freyer 1930:96 ≡ 1944:117)。そこで、「ヘーゲルにおいては、観念のあいだの、意味内容のあいだの、原理のあいだの矛盾であった弁証法的対立が、マルクスにおいては、实在的な社会的勢力のあいだの闘争、すなわち階級間闘争としてとらえられる」(Freyer 1931a:75 ≡ 1952:104)。だから、「唯物論」というマルクスの概念が意味するところは、「ロゴス科学から現実科学への移行」(Freyer 1930:92 ≡ 1944:112)ということにある。

ところで、前述したようにルカーチは、マルクス社会理論に着目するにあたって、その唯物論的側面以上に、その弁証法的側面を重要視し、マルクスの「唯物弁証法は革命的な弁証法である」(Lukacs 1923 ≡ 1991:22)ともした。そしてフライヤーもまた、マルクス社会理論について次のような指摘をおこなっている。

唯物論という概念は、その当初の本来の意味にしたがえば概して、経済的歴史観とはなんの関係もない。その概念が第一義的に意味するところは、精神の形態界から社会的現実へと帰還するということが、観念弁証法が実在弁証法に変化するということ、そして社会学をつうじての(「ヘーゲル」)法哲学批判ということにある(『Feyer 1930:99 = 1944:120』)。

つまり、ルカーチの『歴史と階級意識』がそうであったように、フライヤーもまた、マルクスの社会理論に着目するにあたって、その初期のより実践的かつ哲学的なものを志向していたといえよう(Marck 1931:413)。そこで、「社会的現実全体を、それを変えることができるかどうかという見地から、したがって政治的実践という見地からとらえる」(Feyer 1931a:79 = 1952:109) ことによって「ヘーゲル観念論を「革命的」(Feyer 1930:19 = 1944:25) に実在論化したものとして、またその結果、「現代とその歴史的使命への科学的自覚」(Feyer 1931a:69 = 1952:96)をはじめて体现しえたものとして、フライヤーはマルクス社会理論をたかく評価する。そのうえでフライヤーは、そこ

に「哲学からの社会学の誕生」(Feyer 1930:19 = 1944:25)を、すなわちドイツ社会学の現実科学としての真の出発点を見出そうとしたのである。

このようにフライヤーが、社会学を現実科学として再構築する際に、マルクスの社会理論、とりわけその初期のものを、社会学の現実科学的な認識態度をうみだしたものとして重要視したという点にはまた、ルカーチのマルクス主義的議論との類似性を指摘することができる。ただ、フライヤーの場合、『歴史と階級意識』の頃(一九二〇年代のはじめ)までのルカーチとは異なり、形式社会学や文化社会学に代表された、ヴァイマル期におけるドイツ社会学の急速な成長を目のあたりにすることができた。また、同じ一九二〇年代、ルカーチの『歴史と階級意識』は、当時でいう正統的マルクス主義、すなわちモスクワのコミンテルンより、修正主義的、観念論的、極左的といったはげしい批判にさらされることとなり、ルカーチ自身、『歴史と階級意識』にたいする自己批判をしいだいに(とくに一九二八年のブルム・テーゼの敗北以降)余儀なくされていく。

こうした事情も背景にしつつ、一九三〇年代はじめのフライヤーは、マルクス主義者ルカーチとは別の道を歩むこ

ともなる。つまりフライヤーは、ドイツ社会学の現実科学としての出発点をマルクス社会学論にあらためて求めたうえで、現代の危機の克服にむけての「社会的現実の科学的自覚」(Freyer 1930: 5 = 1944: 7) というマルクス社会学論から受け継いだこの使命を、現実科学としての社会学に託すことになるのである。

7 おわりに

以上、フライヤーの現実科学としての社会学とルカーチのマルクス主義の比較検証を試みることをとおして、両者の議論のあいだにいかなる類似性を見出すことができるのかについて考察してきた。両者の類似点にかんしてここであらためて確認するなら、まず、『歴史と階級意識』などでのルカーチのマルクス主義的議論の根幹にあった、物象化にたいする歴史のおよび科学的な危機意識とは、フライヤーによってもまた共有されたものだったということである。さらには、こうした危機意識を共有しつつ、ルカーチとフライヤーがともに眼をむけていくこととなるのは、ヘーゲルの総体性概念、および同一性哲学だということである。しかもルカーチとフライヤーの類似点としてはさら

に、ヘーゲル哲学が今日的に重要となるのも、マルクスによる实在論化をへてのことだという認識を共有しつつ、両者がともにマルクス社会学論、とりわけその初期のものを重要視したという点も挙げた。

ところで、本稿では残念ながら論じることができなかったのだが、ルカーチのマルクス主義とフライヤーの社会学について考察していく際に当然、重要となってくる点に、両者の社会学論がそれぞれかにして、物象化という当時の危機的状況を克服すべき社会实践と結びつけられていったのかということがある。つまり周知のごとく、ルカーチによってはプロレタリアートを主体とした革命の必要性が、他方、フライヤーによっては民族を主体とした革命(右翼からの革命)の必要性が、それぞれ主張されたことである。ルカーチのマルクス主義とフライヤーの社会学がそうであったように、この両者の革命論についても従来、一般的には、その関連性が指摘されてこなかった。しかし、物象化にたいする危機意識を共有しつつ、それを克服すべく両者が唱えた革命論のあいだにもまた、少なからぬ関連性を指摘することができる。つまり、本稿で考察したように、ルカーチが当時のマルクス主義を、フライヤーが当時の社

会学をそれぞれ再構築しようとした際、ともに着目したのは、ヘーゲル哲学および初期マルクスの社会理論なのだが、ルカーチとフライヤーのあいだに見出されるこうした認識論的関連性は、両者の実践論的(革命論的)ステージでの関連性へと結びついていくのである。そこで、この件については、別の機会においてあらためて、詳しく考察してみたいと考えている。

(1) こうした比較検証をおこなう際に重要となってくることの二つに、両者がおのおのについていかに論じたかということがある。しかし筆者がこれまでにあたることのできた一九二〇年代および三〇年代のフライヤーの社会学的著作においては、ルカーチにかなする記述はいっさい見あたらない。他方、ルカーチは、一九五四年の『理性の破壊』において、「ファシズムの勝利を準備するのに貢献した諸傾向の同盟者となつたところの社会学」(Lukacs 1954 = 1969:291)の代表例として、O・シュパン、C・シュミットとともに、フライヤーの社会学を批判的に取り上げている。

ルカーチはまず、フライヤーによるマルクスの「史的唯物論の外見上の承認は、じつはこれを『独創的』なしかた

で批判するための一方法にすぎない」としたうえで、フライヤーが、「生の哲学的、いや実存主義的な志向」の下、社会学に「徹底的に主観主義的な実存主義」、そうした「革命的な能動主義」を導入しようとしたとして批判する(Lukacs 1954 = 1969:296-297)。ルカーチの批判の眼はさらに、フライヤーの「このような社会学の基礎づけからの具体的な帰結」であるという『右翼からの革命』にたいしても向けられていく。ルカーチによると、それは、「まったく神秘主義的な非合理主義」にもとづくものではなく、なんらの目的設定やプログラムもないまま、ただ「無制限なヒトラーの独裁の成立」を欲するのみの「ワイマール体制に反対する能動性」でしかないのである(Lukacs 1954 = 1969:303-304)。

だが、ここで留意すべきなのは、後年のルカーチのこの著作、すなわち『理性の破壊』そのものがじつは、「ルカーチ自身の決断主義に走った過去」、すなわち『歴史と階級意識』以前の仕事をほとんど全否定(初見 1998:332)するものでもあったという点である。だから、ここで繰り広げられている、フライヤー社会学にたいするはげしい批判も、裏を返せば、かつてのみずからの主張にたいする自己批判とも見ることが出来る。つまり、革命的な能動主義(主意主義的な決断主義)、あるいは史的唯物論の軽視(主

観的な意志性の重要視」といった点にかんするフライヤーへの批判は、かつてのルカーチ自身にも、ほとんどそのまま、あてはまるといえるのではないだろうか。

(2) ただしJ・Z・ミュラーは、フライヤーとルカーチの類似性について、彼らの知的基盤がともに新ロマン主義および新ヘーゲル主義にあること、彼らがともにジンメルの学生であること、彼らがともに若きマルクスによる近代資本主義への文化的批判を強調したこと、そして、こうした知的基盤の類似性をともないつつ、左右それぞれの全体主義的立場から、彼らがともにリベラルでデモクラティックな資本主義に対してラディカルな批判を展開したことを指摘している (Muller 1987:14)。

ところで、フライヤーとルカーチが共有していた知的基盤として、ミュラーの挙げる諸点以外にも指摘できるのは、M・ヴェーバー社会学である。ハイデルベルク時代にヴェーバーサークルに属するなど、若き頃のルカーチがM・ヴェーバーから多大なる影響を受けていたことはよく知られるところだが、フライヤーもまた、M・ヴェーバー社会学にたいする「具体的な社会学を志向した社会学のもっとも偉大なる例」(Freyer 1930:158 ≡ 1944:192) という賞賛にもあわれているように、「みずからの体系をまったく、M・ヴェーバー社会学を訂正し、継続するものとし

て考えて」いた (Uher 1989:363)。

(3) A・ヴェーバーやK・マンハイムらの文化社会学、あるいはO・シュパンの普遍主義的 sociology など、ヴァイマル期に見られた形式社会学にたいする批判の多くは、形式社会学がその対象を社会形式(狭義の社会)のみに限定し、全体的な社会(広義の社会)、もしくは文化的内容を社会学の対象から除外しようとしたことにたいして向けられていた。だがフライヤーは、少なくとも形式社会学の樹立者たるジンメルにかんしては、彼が当時の社会学の独立科学化に寄与したことを評価する (Freyer 1931a:100 ≡ 1962:14) のみならず、彼による社会の形式と内容の「区別自体は正当である」(Freyer 1930:54 ≡ 1944:66) とさえ指摘している。

しかしその一方でフライヤーは、形式社会学が「いわばその意志に反して、ロゴス科学的な思考形式におちいっている」(Freyer 1930:68 ≡ 1944:83) ともいう。つまりフライヤーは、形式社会学、とくにそれをヴァイマル期において継承したヴァイゼの關係学などにおいては、社会形式が存立するために不可欠であるはずの人間の「生の動力」(Freyer 1926:125) がまったく軽視されていると考えた。そこでフライヤーは、社会学本来の対象を、観念的な文化的内容の実在的な「担い手」(Freyer 1926:123) としての

社会形式、すなわち生からの形式に見出そうとしたのである。

(4) 同時代にH・マルクーゼは、フライヤーの『現実科学としての社会学』にたいする書評を出しているのだが、そのなかで、「我々が考えるに、フライヤーのこの書は、社会学をふたたび、もっとも真に哲学的に基礎づけるものであり、またそうしたものととして、いかに真剣に受けとめられても、受けとめられすぎることとはならぬ」(Marcuse 1931/1932:91)と評している。

(5) フライヤーは、「社会的現実を結合せよ、団結せよ」(Freyer 1930:173 = 1944:209) 真の根拠に「ついで、以下のように語っている。

我 (das Ich) が一つの我々 (ein Wir) の中に入る時、その我は、たんなる部分になるのではなく、みすからの中に同時に全体を包摂する。……人が我らという時、したがって、なんらかの特殊な同調意志を持って他者と関係する時、その人はたしかに、みすからの我を我らの中にそそぎこむ。だがその際、その人は、みすからの我を失うのではなく、あるいは、ただたんにみすからの我を肢体として組み入れるだけでなく、あくまで我らの持続的な源泉、我らの唯一の実存根拠となるのである。

(Freyer 1930: 173-174 = 1944:210)

* 引用文中の○は、筆者による補足である。

フライヤーの著作のなかで翻訳書のあるものからの引用にかんしては、翻訳書を参考にしようえでの筆者自身による翻訳である。

【引用文献】

- Freyer, H., 1926, „Soziologie als Geisteswissenschaft“, *Archiv für Kulturgeschichte*, 16.
- 1930, *Soziologie als Wirtschaftswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig: B.G. Teubner. (＝一九四四年、福武直訳『現実科学としての社会学』日光書院。)
- 1931a, *Einführung in die Soziologie: Wissenschaft und Bildung*, Leipzig: Quelle & Meyer. (＝一九五二年、阿間吉男訳『社会学入門』學苑社。)
- 1931b, *Revolution von rechts*, Jena: Eugen Dietrichs Verlag.
- 1934, „Das Volk als werdende Ganzheit“, *Direkheim-Montmartin, K.G.v. (Hg.), Ganzheit und Struktur*.

- Festschrift zum 60. Geburtstag Felix Kruegers*, 3, München, C.H.Beck.
- 初見基 一九九八年、『ルカーチ——物象化』講談社。
- Hillebrand, H., 1993, *Hans Freyers Konzeption der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Diplomarbeit im Fachbereich Sozialwissenschaften der Universität Osnabrück.*
- 池田浩士 一九七五年、『ルカーチの時代』平凡社。
- Jay, M., 1984, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. (一九九五年『荒川幾男・今村仁司・江原由美子・森反章夫・山本耕一・三浦直枝・宇都宮京子・浅井美智子・谷徹・桜井哲夫・大庭優訳『マルクス主義と全体性——ルカーチからインナー・スペースの概念』国文社。)
- Korsch, K., 1930, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig: C.L.Hirschfeld. (一九七五年『石室清論訳『マルクス主義と哲学』三三書房。)
- Lukács, G., 1920, 'Alte Kultur und neue Kultur', *Kommunisten*, 1, 43. (一九七五年『池田浩士編訳『古く文化と新しく文化』ルカーチ初期著作集・第三巻』三三書房。)
- , 1923, *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Der Malik-Verlag.
- (一九九一年『城塚登・古田光訳『歴史と階級意識——マルクス主義弁証法の研究』白水社。)
- , 1954, *Die Zerstörung der Vernunft: der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin: Aufbau-Verlag. (一九六九年『暉峻凌三・飯島栄三・住松敏三訳『ルカーチ著作集』——理性の破壊(下)』白水社。)
- , 1967, 'Taktik und Ethik', Lutz, P. (Hg.), *Schriften zur Ideologie und Politik*, Newried und Berlin: Luchterhand. (一九七六年『池田浩士編訳『戦術と倫理』ルカーチ初期著作集・第三巻——政治論』三三書房。)
- Marck, S., 1931, 'Ueberraschismus? Betrachtungen zu H. Freyers „Revolution von rechts“', *Die Gesellschaft*, 8.
- Maruse, H., 1931/1932, 'Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“', *Philosophische Hefte*, 3.
- Muller, J. Z., 1987, *The Other God That Failed: Hans Freyer and the Deracialization of German Conservatism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sontheimer, K., 1968, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München: Nymphenburger Verlagshandlung. (一九七六年『河端幸

夫・脇圭平訳『ワイマール共和国の政治思想——ドイツ・ナショナリズムの反民主主義思想』シネルヴァ書房。

Uner, F., 1989, „Hans Freyers Konzeption der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“, *Soziologisches Jahrbuch*, 5.

二〇〇二年八月二七日受稿
二〇〇二年十月七日をレフェリーの審査をへて掲載決定

(一橋大学大学院博士課程)