

フライヤー社会学における現実科学的なもの

—ヘーゲルからマルクスへ、そしてヴェーバーへ—

柚木 寛 幸

1. はじめに

H. フライヤーは、ヴァイマル末期の1930年に出した『現実科学としての社会学』(Freyer 1930=1944)などで、社会学的認識と社会实践との不可分な関係性(社会学者個々人が社会変革への意欲を持ち続けなければならないこと)を説いたことで知られるドイツの社会学者である⁽¹⁾。だが他方で彼は、1931年の『右翼からの革命』(Freyer 1931b)において、〈現実科学としての社会学〉という構想の社会实践論化(政治実践論化)をはかる形で、ヴァイマル・ドイツの社会危機の克服にむけての民族革命の必要性を説いたことでも知られる。

しかしその後まもなくドイツで政権掌握に成就するのが、ナチズム運動であった。そしてこの運動の台頭を許した歴史的背景の一つには、次のことがあったのはいうまでもない。つまり、第一次大戦の敗北とヴェルサイユ体制の強要、さらには大戦直後のみならず世界恐慌後にも再燃することになる社会状況の不安定化の中、ヴァイマル期のドイツ社会においては現行の社会体制への不満と表裏一体の形で民族主義的風潮が渦巻いたことである。そこで第二次大戦後には、フライヤー社会学(民族革命論)とナチズム運動との関係は、とかく問題視されることになる。その結果、ヴァイマル末期のフライヤーの〈現実科学としての社会学〉という構想に眼が向けられることもほとんどなくなる。

しかしここで忘れられてはならないのは、極度の社会危機に陥ったヴァイマル・ドイツでは、社会科学的認識と社会的現実(社会实践)との関係が次のような形でとかく問題となっていたことである。つまり、一方ではなるほど、時流の政治的イデオロギーや雰囲気のみこまれることのけっしてない冷静(客観的)な科学認識の必要性が高まった。だが他方では、実際に深刻化しゆく危機状況を前にして、社会科学がその現実と距離をおき、ただ静観するのみであっ

てはならないのではないかという焦燥感も広まった。

そしてフライヤーの〈現実科学としての社会学〉が登場してきたのもまさに、ヴァイマル・ドイツの社会科学が抱え込まざるをえなかった上述のジレンマの状況にあってのことである。そのためフライヤーが社会学の現実科学性を説く時、そこでは人間の決断（意志）という契機の重要性が説かれることになる。フライヤーはいう。社会学の対象たる社会的現実とは、「一回起的で非可逆的な〔歴史的〕運動の場であり、アクチュアルな歴史的決断の場である」（Freyer 1930: 11=1944: 14）。あるいは彼は、次のようにも語る。「社会的に何かを意欲するもののみが、社会的に何かを見る」（Freyer 1930: 305=1944: 366）。そして筆者が考えるに、こうしたフライヤー社会学における現実科学的なものとは、次のように言い表すことができるのではないだろうか。つまり、既成の社会システム（ないしイデオロギー）に対する批判的姿勢をたえず堅持しつつ、社会変革を志向し続けることである。フライヤーはいう。社会的現実の現在と未来を橋渡しすることができるのは、「現在に内在する変革意志」に支えられた「人間の自由な実践」以外にありえない¹⁰⁾（Freyer 1930:307=1944: 368; 1931a: 148-149=1952: 211）。

そこで本稿では、フライヤーの考える現実科学的なものの内実を探るために、彼が、G. W. F. ヘーゲル弁証法哲学、K. マルクス社会理論、そしてM. ヴェーバー社会学のいかなるところに現実科学的なものを見出し、それらを継承しようとしたのかを順次、考察してみることにしたい。そして本稿での考察をおして筆者は、現実科学という概念をもってしてフライヤーが描き出そうとしたのが次のことにあることを明らかにしてみたい。すなわち、自らの理想社会の実現にむけて社会変革への意欲をたえず抱き続けることのできるような人間の存在である。

2. 現実科学的なものの誕生をめぐって－ヘーゲルからマルクスへ－

ヘーゲルは、『精神現象学』の序文で、「真理は全体である。だが全体とは自らの展開を通じて、自らを完成する實在のことにほかならない」（Hegel (1807) 1928=1997: 34）とした。このヘーゲル弁証法的な総体性概念は、真なる現実（Wirklichkeit）をあらわすものとして、フライヤーの現実科学としての社会学

の哲学的（世界観的）基盤をなしてもいた。フライヤーによると、「現実とは、いかなる時においてもあらゆるものを自らの中に包摂するような全体として考えられる」（Freyer 1935: 49）。だがその際、フライヤーが同時に重要視したのは、「大切なのは、真理を実体としてだけではなく、主観〔体〕としても理解し、表現するということである」（Hegel (1807)1928=1997: 32）というヘーゲルの主張である。フライヤーは、次のように語る。

我（das Ich）が一つの我ら（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、自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、なんらかの特殊的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、自らの我を我らの中にそそぎこむ。だがその際、その人は、自らの我を失うのではなく、あるいは、ただたんに自らの我を肢体として組み入れるだけでもなく、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）

こうしてフライヤーが、自らの社会学的議論（および民族革命論）を展開するにあたって、その根本的基盤にすえることになるのは、ヘーゲル弁証法的な同一性哲学である。つまり、社会学とはそもそも、その主体（認識主体たる社会学者）と客体（認識対象たる社会的現実）が同一的なものであり、したがって社会学においては「一つの生きた現実が自己自身を認識する」（Freyer 1930: 83=1944: 100）とされる。あるいは、フライヤーが社会学者の認識態度を説いた際、エトス科学という概念をもって認識者個人の主観的（倫理的）な価値判断と社会学の客観的（科学的）な事実認識との接合の必要性が訴えられる（柚木 2003c）。はたまた、右翼からの革命の主体としての民族（その政治的意志）が現代の産業社会の危機（人間の疎外状況）を克服しうするためには、民族が「ヘーゲルでいうところの主体としての実体」（Freyer 1933a: 38）のような存在とならなければならないと考えられることにもなる（柚木 2003b）。

こうしてフライヤーは、ヘーゲル弁証法哲学を、「ドイツ社会学の哲学的起源」（Freyer 1931a: 64=1952: 88）と見なすことになる。そしてこのことは、『歴史と階級意識』（Lukacs 1923=1991）での G. ルカーチや『理性と革命』（Marcuse (1941)1954=1961）での H. マルクレーゼら同時代の西欧マルクス主義

者たちがそうであったように、フライヤーもまた、ヘーゲル哲学の弁証法的パースペクティブ（そしてそのダイナミズム）に、既存の社会状況の変革にむけての一つの視座を求めていたことを意味している⁽³⁾。というのも、フライヤーが、ヘーゲル弁証法哲学の主体的実体性を引き合いに出しつつ、『現実科学としての社会学』を「真なる意欲が真なる認識を基礎づける」（Freyer 1930: 307=1944: 369）というテーゼとともにしめくくった時、そこには、『理性と革命』でのマルクーゼの次のヘーゲル解釈と同様の意味がこめられていたからである。ヘーゲルの「弁証法的な方法の推進力」は、常識的な「事実の破壊」によってのみ真理は確立されうるという「批判的確信」にある⁽⁴⁾（Marcuse (1941)1954=1961: 29）。そしてここに、本稿でこれから見ていく、マルクス社会理論とヴェーバー社会学の中にフライヤーが見出すことになる現実科学的なものの原点があったともいえよう。

とはいえ、同時代の西欧マルクス主義者たちと同様、フライヤーもまた、ヘーゲル哲学のはらむ観念論性（非歴史性、非社会実践性）に対しては、とかく問題視することになる。フライヤーによると、世界史を「自由の意識における進歩」と見なすヘーゲルの歴史哲学からすれば結局、「歴史の中には無時間的意味がある」だけであり、「ヘーゲルの壮大な歴史像は、歴史が完結したという信念に完全にもとづいている」（Freyer 1931a: 67-68=1952: 92-94）。フライヤーは、こうした観念論性に、「ヘーゲル弁証法の限界（大いなる限界）」（Freyer 1930: 124=1944: 152）を指摘する。そしてこのヘーゲル観念論哲学をもってしては、「先鋭化した階級闘争という緊張をはらむ19世紀の階級社会」（Freyer 1931a: 66=1952: 90）の実情をそもそも理解しえようはずもなかったとする。そこでフライヤーが眼を向けることになるのは、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）ものとしてのマルクス社会理論である。

ところで、フライヤーが1930年に『現実科学としての社会学』を世に問うた際、一人の社会学者として彼が強く抱いていた焦燥感とは、社会学的認識のロゴス科学化ということに対してである。フライヤーのいう、社会学的認識のロゴス科学化とは、社会学的認識（その対象）が人間存在やその意志（実存性）から切り離されてしまうととも、非歴史的なものとなされるということであり、また社会学の認識態度の非社会実践化（価値中立化）、換言するなら、社会的

現実に対する変革への意欲の喪失ということである。フライヤーはこの言葉を、形式社会学に代表された当時のドイツ社会学の実証主義化（もしくは旧来の観念論的傾向）をおもに指すものとして使用している（柚木 2003a: 143-144, 155-156）。

同時代のドイツ社会学のロゴス科学化をめぐるこの危機意識の下、『現実科学としての社会学』などでフライヤーは、ドイツ社会学の成立期がいつであったのか、その再検証を試みている。その際、彼が、ドイツ社会学の現実科学としての真の出発点として指摘するのは、ヘーゲル哲学の弁証法的パースペクティブを継承しつつも、その観念論性を「革命的」（Freyer 1930: 19=1944: 25）に実在論化しえたというマルクス社会理論であった。なぜならフライヤーが考えるに、次のことをはじめてまったく理解するにいたったのは、マルクスにはほかならなかったからである。つまり、高度資本主義と階級闘争を伴った「否定的、危機的、革命的」（Freyer 1930: 165=1944: 200）な近代市民社会が出現することによってはじめて、この「人類史上、まったく新たな事実」（Freyer 1930: 8=1944: 11）を対象とする（またその危機の克服に寄与すべき）科学として、社会学は、誕生しなければならなくなったし、また誕生することができたということである。だからフライヤーは、マルクス社会理論を、ヴァイマル期のドイツ社会学が今一度、立ち戻らなければならない現実科学としての本来の姿だと考えることにもなる。

だがその際、一つ注意すべきことがある。それは、フライヤーがマルクスによるヘーゲル観念論哲学の実在論化（唯物論化）について語る時、当時のマルクス主義一般（社会民主主義など）とのニュアンスのズレがあったことである。そのことは、フライヤーの次の見解に如実に見て取れる。

〔マルクスの〕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、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。（Freyer 1930: 99=1944: 120）

つまりフライヤーは、経済的過程が土台（下部構造）となって、そのほかの

文化的・社会的諸過程（上部構造）を規定するというようなマルクス主義的な経済史観（経済的決定論、またそれに起因した社会進化論）に対しては疑問を投げかける。そこでフライヤーが、現実科学としての社会学の創始者としてマルクスの功績を称える際には、マルクスによるヘーゲル弁証法哲学の政治的な実践論化にもっぱら重点がおかれることになる。

ヘーゲル哲学から〔マルクスの〕実在弁証法への移行は、理論と実践との関係が変化したことを意味している。……マルクスによると、理論と実践とはまったく密接な関係を持っている。彼の体系のすべての概念は、根本において実践的に起草されている。理論は、行動のための手段である。……マルクスは、社会的現実全体を、それを変革す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の見地からとらえるのである。(Freyer 1931a: 79=1952: 109)

フライヤーによると、「弁証法的に構成された現在に刻印された状況において—社会学的理论が政治的実践に急変する」ということ、このことこそが、マルクスの「ヘーゲル法哲学批判序論の根本思想である」(Freyer 1930: 103=1944: 125)。つまりフライヤーは、歴史的・社会的発展の實在的な原動力として、ただ経済的契機にとどまることなく、さらには政治的契機、すなわち社会変革にむけての政治的意志があくまで重視されていたという点に、マルクスの功績を強調する⁽⁵⁾。そしてこのことは、同時代の西欧マルクス主義者たちとともにフライヤーもまた、マルクス社会理論の中でも次のものを重視していたことを物語っているといえよう。すなわち、「資本主義をとおして問題になっているのは、単なる経済的事実や対象ばかりでなく、人間の全『実存』であり、『人間的現実』である」(Marcuse 1932=1968: 19)という問題意識の下、「革命理論とヘーゲル哲学との内的結びつき」(Marcuse 1932=1968: 89)がより垣間見られた初期のマルクス社会理論である。そこに顕著にあらわれていた、近代資本主義下での人間疎外（ルカーチでいうところの物象化）の問題を主体的（自己意識的）な社会实践（社会革命）によって克服しようという若きマルクスの社会変革への意欲に、フライヤーは現実科学的なものの存在を見て取ったのである⁽⁶⁾。

カール・マルクスは、次のよう根本思想を語っていた。つまり、国民経済学のすべての概念（商品、資本、市場など）は、事物間の関係ではなく、人間間の関係を表しているという思想であり、現実の实在論的理解は、物象化（Verdinglichung）のヴェールを突き破って、文化の本当の主体へと、たがいに社会関係を持つ人間へといたらなければならないという思想である。あらゆる社会学は、このような人間学的転換をおこなわなければならない。（Freyer 1931a: 20=1952: 22-23）

そして、マルクス社会理論の中に見出すことのできるこの現実科学的なものを現代（ヴァイマル末期）に受け継ぎつつ、そのさらなる社会学的发展を目論んだ際、フライヤーが注目することになるのは、ヴェーバー社会学である。

3. 現実科学的なものの再生にむけて—マルクスからヴェーバーへ—

ここではまず、1933年の『支配と計画』でフライヤーが、ヴェーバー社会学の支配概念について考察している場面から見ておこう。『支配と計画』は、『右翼からの革命』と同様、フライヤー社会学の社会实践論化（政治実践論化）が試みられた書といえる。この書でフライヤーは、社会建設における支配と計画の関係について、まずは以下のように論じている。

マルクス主義（あるいはサン・シモン主義）などの社会進化論的な「ユートピア主義者たち」によっては、「『歴史の計画』があらゆる障害にもかかわらず」、「抵抗を受けることなく遂行されていく」（Freyer 1933b: 15）という風に考えられがちである。しかし、「計画の背後には、一つの具体的な歴史的状況における人間的諸主体が」、そうした「一つの政治的力が」存在していなければならない（Freyer 1933b: 19）。「支配とは、一つの意志を呼び覚ますものである」。それと同時に、その意志を歴史的に実在するものとするためには、「実行（Leistung）」がつねにともなわなければならない（Freyer 1933b: 32）。

つまりフライヤーは、社会建設のための計画が遂行されるにあたっては、その計画をたえず統御し、実行しようとする人間の政治的意志が不可欠となり、そのためにも支配という政治的契機が必要となることを説く。そしてその際に彼が注目を促すのが、ヴェーバー社会学の支配概念である。

フライヤーによると、ヴェーバーは正当にも、支配（政治的支配）を次のようなものとして理解していた。つまり、「支配は、社会的現実にとってもっとも重要な歴史的構造要素であり、人間のあらゆる社会生活は、支配によって成立し、それによってはじめて一つの行動目的へと向かうことになる」（Freyer 1933b: 24）。ゆえに社会学が「社会的現実に実在論的〔現実科学的〕にかかわっていく」ためには、ヴェーバーのそうした支配概念にあらためて眼を向けなければならないと、フライヤーはいう（Freyer 1933b: 26）。

つまり、ここでフライヤーが着目しているのは、同時代のマルクス主義（社会民主主義）の社会進化論的な経済史観に対抗するような形で、ヴェーバー社会学では、歴史的・社会的過程における支配（権力）という政治的契機が重要視されていた点である⁷⁹。W. J. モムゼン流の解釈にしたがうなら、ヴェーバーの場合、このことは、近代資本主義社会における合理化（脱魔術化）と平行した形で進行しゆく官僚制化を前にして、いわゆる〈鉄の檻〉を打ち破らんがための一つの方策であった。そしてそれは、不可避的な運命とさえ思われる官僚制化と人間の疎外化の中で、その運命に逆らっても、ヴェーバーが、合理化のもう一つの産物、すなわち人間の自由（個人の自律性と自発性）をなんとか守ろうとしたからにはかならない⁸⁰。そこで、第一次大戦後にヴェーバーが（少なくとも一人の個人として）実際に期待することになるのは、「その人格により発する光あるために党官僚や国家官僚を使いこなすことのできる『人民投票的』大衆指導者のカリスマ」（Mommsen 1974=1977: 14）、つまりはカリスマ的（かつ合法的⁸¹）支配概念を論拠とした人民投票の指導者民主制（大統領制）であった。

ところでヴェーバーは、1918年におこなった講演「社会主義」や同年の論文「新秩序ドイツの議会と政府」などで、近代資本主義下で進行した官僚制化（もしくは階級社会化）は、たとえ社会主義体制におきかわったとしても、ますます進行してゆくだろうことを予測した（Weber 1918=1982; 1924=1967）。このことに関連してモムゼンは、次のように指摘する。ヴェーバーは、労使関係の領域においても、「闘争の原理を肯定した」。つまり、ヴェーバーにとって「労働者階級の同権化は、慈悲的・擁護的な国家社会政策の結果としてあるべきものではなく、労働者層自体の力と創意によって実現されるべきであった」。したがって『『福祉国家』の理想をマックス・ヴェーバーは、われわれの知る

かぎり、すこしも共有しなかった」(Mommsen 1974=1977: 199)。

ここでひるがえって、ヴァイマル末期の『右翼からの革命』でのフライヤーの議論を見てみよう。その書で彼は、産業社会（近代資本主義社会）における経済的なもの（経済的価値）の支配状況とそれをつうじての人間の疎外状況ゆえに、人類が「比類なき危機」(Freyer 1931b:19)に陥っていることを警告した。だがフライヤーは、この危機の克服をマルクス主義型のプロレタリア革命（左翼からの革命）に期待しようとはしなかった。というのも、同時代のマルクス主義的社会運動に彼が、次のような問題点を見て取ったからである。フライヤーが考えるに、ブルジョア的博愛性に起因した社会政策（上からの経済的救済）が実行されるようになったり、あるいは、既存の産業社会体制をまずは是認した上でその体制内での自らの経済的利権の向上を目指し、労使協進を進めるような労働組合が成長したりすることで、プロレタリア階級はもはや、産業社会体制に取り込まれつつある（柚木 2003b: 116-118, 125）。

ようは、官僚制化を前にしたヴェーバーがそうであったように、フライヤーもまた、当時の社会国家化（福祉国家化）が、プロレタリアートの階級意識を衰退させ、ついには彼らの政治的自発性を喪失させかねないものとして、したがって産業社会（経済的なものの支配状況と人間の疎外状況）をかえって強化させかねないものとしてとらえていたといえよう。こうしてフライヤーが、プロレタリア階級にかわって産業社会の危機を克服すべき革命（右翼からの革命）の主体として、あらたに期待することになるのは、民族（Volk）である。だがその際、フライヤーが注意するのは、その民族が、産業社会（あるいは、階級としてのプロレタリアート）が依拠する経済的（かつゲゼルシャフト的）原理に弁証法的に対抗しうるような存在、すなわち、自らの政治的（かつゲマインシャフト的）意志に支えられた存在、つまりは政治的民族とならなければならないということである⁹⁸。そしてこのことは、プロレタリア階級に代わる新たな革命力を、換言するなら産業社会に対する弁証法的否定力を、階級の垣根を越えるような形で抑圧感が広く覆っていたヴァイマル期のドイツ民族の中にフライヤーが見出そうとしたことを意味していたともいえよう⁹⁹（柚木 2003b: 118-127）。フライヤーはいう。

右翼からの革命は、あらゆる局面において、ゲゼルシャフト的な利害に対

して断固たる態度をとる。それは、人間を取り戻す。それは、人間を解放する。それも抽象的・法律的ではなく、具体的・政治的である。それは、人間を自由にするような意志において、すなわち民族という歴史的前線において、人間を奪い返すのである。(Freyer 1931b: 71)

つまり、ヴェーバーにとっての人民投票の指導者民主制がそうであったように、フライヤーにとっての民族革命も、近代資本主義下で進行しゆく人間の疎外化を克服し、人間の自由を実現すべきはずのものであった。そしてその際、ヴェーバーとフライヤーがともに期待したのは、人間の自発的意志性に支えられた政治的なものの存在だった。だからフライヤーは、上述したように、支配概念をめぐるヴェーバーの議論に現実科学的なものを見出すことにもなるのである。

ところで<現実科学>というと、ヴェーバー、フライヤー双方の社会学において重要な役割を担った概念である。だがその際、それぞれの想定する真なる現実とは、実は正反対のものであったとさえいえるのかもしれない。フライヤーにとって真なる現実とは究極的には、ヘーゲル弁証法的な総体性概念に依拠したものであった。それに対するにヴェーバーの場合は、ヘーゲル的な主体と客体の同一性が拒否された上で、両者のあいだのたえざる緊張状態そのものこそが、真なる現実だと考えられていた。現実概念のこの違いゆえに、二人の思い描いていた理想社会(人間の自由)も、おそらくは別な形のもの、すなわちフライヤーの場合は共同体主義的(民族主義的)なもの⁹⁹、ヴェーバーの場合は個人主義的(自由主義的)なものであったろう¹⁰⁰。

だからフライヤーは、社会学(社会科学)に対するヴェーバーの価値自由の要請を批判することになる。というのも、社会学における主体(認識主体たる社会学者)と客体(認識対象たる社会的現実)のヘーゲル弁証法的同一性がヴェーバーにはとらえられておらず、ゆえに「価値自由な法則認識と個人的な良心による価値決定の二元論」(Freyer 1930: 211=1944: 253)にヴェーバーが結局、陥ってしまっているという点を、フライヤーが問題視したからである(そこでフライヤーは、ヴェーバーのこの問題を解決するために、ヘーゲル弁証法哲学とともに、若きマルクスの現実科学的認識態度にあらためて光をあてることになるともいえよう)。

にもかかわらず、その一方でフライヤーは、ヴェーバー社会学自体はあくまで現実科学的な認識態度によって支えられていたことを説いてもいる。しかもその際、ヴェーバーの価値自由の要請そのものも実は、現実科学的な認識態度を堅持していたと、フライヤーは考える。なぜなら、ヴェーバーの価値自由の要請が、次の二つの点で、「歴史哲学的な、そして倫理的な基盤」(Freyer 1930: 209=1944: 251) にもとづいていたからだという。

第一に、ヴェーバーが科学の価値自由を要請するのも、それ(科学の価値自由)そのものが、ヨーロッパ近代における「悲劇的でありながらも、不可避免的な宿命」たる「合理化の過程の一部」だという歴史哲学的自覚があつてのことだという点である。フライヤーによると、ヴェーバーが価値自由の要請をおこなったのは、科学を「生活から切り離し、孤立化させるためではなく」、ヨーロッパ近代の合理的(目的合理的)な文化においては、ただ「合理的な科学」だけしか「生活に対する責任」を負うことができないとヴェーバーが考えたからである(Freyer 1930: 208-209=1944: 249-251)。

第二に、科学が価値判断を下すべきではないといったからといって、そこでヴェーバーが真に示そうとしたのは、「人間が、価値問題において浮遊状態を維持しなければならないということでも、人間がおこなうあらゆる決定が、価値的に相対的かつ任意的になるということでもない」という点である。フライヤーによると、その証拠に、一人の科学者としてではなく、「自律的な個人の良心」にもとづいた一人の人間として、「ヴェーバー自身が、なんと力強く、かつ大胆不敵にも評価を下したことか」。「預言者も、救世主も『そこにはいない』」ヨーロッパ近代においては、自らの主観的な価値判断を科学的に証明済みのもの(客観的なもの)と称することで隠蔽すべきではないというヴェーバーの「一つの禁欲主義」が、「理論的認識の領域と価値決定の領域を引き裂かせたのである」(Freyer 1930: 208=1944: 250)。とにかくヴェーバーによつては、「現代の発展傾向を認識するに際しては」、「各個人が、自らの良心や確信、嗜好、審判などにもとづいて、流れに抗して泳ぐように勧告されている」とさえいえよう。だからヴェーバーの価値自由の要請とは、「自律的な個人からその決断を奪い去る」ことを意図したものではけっしてないのである(Freyer 1930: 211=1944: 253)。

職業としての学問にかんする M. ヴェーバーの演説へとつながっていく諸議論をたどっていけば、彼に対して「生きた」科学という理念を主張するような人々が、審美主義や歴史主義にまったく近づいていく（あるいは、両者の中間にいる）のに対して、価値自由であり、意志目的から切り離されたはずのヴェーバーの科学が、もっとも充実した現実感覚と現代への意識によって、そしてとりわけ職分へのもっとも深き責任意識によって支えられているという印象を拭い去ることはできない。(Freyer 1930: 209=1944: 251)

ヴェーバーの価値自由という〈価値からの自由〉であるとともに〈価値への自由〉でもある概念の内実とは、次のことにあったといえよう。すなわち、ヨーロッパ近代の社会構造の合理化(脱魔術化)と、その帰結としての客観的(絶对的)な意味付与の担い手だった宗教秩序の崩壊(F. W. ニーチェでいうところの〈神は死んだ〉、ヴェーバーでいうところの〈神々の闘争〉)という非可逆的な歴史的事実の中に、(価値判断そのものを下すべきか、それとも禁欲すべきかをも含めた)個人の倫理的自由(および責務)の成立という近代的合理化の積極的側面を、ヴェーバーが見出そうとしたことである。つまりは、「歴史に対する神の責任」を否定した上での、「人間の歴史に対しては人間が責任を負う」という、ヴェーバー社会学に秘められた「主体性の倫理」(徳永 1996: 213)のことである。そしてフライヤーがヴェーバーの社会学的認識態度に共鳴したのも、ヴェーバーのこうした「どこまでも自分自身によって支えられているだけで客観的な支えをもたない態度、自ら責任を負う個人の態度」(Löwith 1932=1966: 67)がためにほかならないのではないだろうか¹⁰。なぜなら、そこにこそ、市民社会の時代たる現代において、さらにはヴァイマル・ドイツの社会危機のさなかにおいて、フライヤーが求める社会学の真に現実科学的な認識態度があったからである。

4. おわりに

K. レーヴィットによると、ヴェーバーが、「科学的《社会主義》としてのマルクス主義を攻撃するのは」、マルクス主義が、「その基礎的前提が主観的であるにもかかわらず、これをあたかも《客観的な》普遍妥当的なものであるか

のように「距離をおかずに」説いている」ことをヴェーバーが問題視したためである⁹⁵ (Löwith 1932=1966: 28)。これはもちろん、ヴェーバーがこうしたマルクス主義観を披露した際には、初期マルクスの像が考慮されておらず、基本的には、後期マルクス・エンゲルスの議論に依拠した同時代の社会民主主義が念頭におかれていたことによる (Löwith 1932=1966: 117, Mommsen 1974=1977: 237)。だがこのことは裏を返すと、同時代のマルクス主義に対してヴェーバーが抱いた問題意識は、マルクス（少なくとも若き頃の彼）自身から見ても然りだったかもしれないことを物語っている。

そしてフライヤーの場合も、たしかに同時代のマルクス主義に対しては批判的であった。しかしそれは、ヘーゲルの弁証法的パースペクティブに立脚することでマルクスが若き頃より抱き続けてきたであろう社会変革への意欲というものが、当時のドイツの主流派のマルクス主義（社会民主主義）においてはややもすると忘れられかねないことに、フライヤーが危惧を抱いたからである（当時の西欧マルクス主義者たちがまた、そうであったように）。そこでフライヤーは、既存のマルクス主義に代わって、マルクスの現実科学的認識態度を継承するものとして、あらたに社会学に眼を向けることになる。そしてその際、社会学的媒介項として、フライヤーが注目することになるのが、ヴェーバー社会学だったのである⁹⁶。レーヴィットは、次のようにいう⁹⁷。

マルクスもヴェーバーも、われわれをとりまいている現実について、真に現実的な、真に人間的なものを知っていると信じていたから、彼らの科学もすでに《全体者》に関係するものであった。この全体者は、存在するものすべてのものの総計ではなく、すべての意義あるものを一つの原理という全体者に総括したものであり、この原理に基づいてのみ、個々のものの徹底的探求が可能となるのである。マルクスとヴェーバーの両者が本来ひとしくその意義を見てとり、探求の対象としたところの全体者は、近代的人間世界の問題性である。そのさい、人間の自由に関する、したがって一般に人間に関する一定の理念が彼らを導いた。(Löwith 1932=1966: 126-127)

ヘーゲル弁証法哲学、マルクス社会理論、そしてヴェーバー社会学の中にフライヤーが求めたもの、それは、人間の自由の実現というこの壮大な人類史的

理念であった。また、そうした理念の下に社会変革への意欲を人はたえず抱き続けなければならないといことこそが、ヘーゲル弁証法哲学、マルクス社会理論、そしてヴェーバー社会学の中にフライヤーが見出そうとした現実科学的なものの内実だったといえるのではないだろうか。そしてそれこそが社会学の究極的使命だということがけって忘れ去られてはならないということ、これが現実科学という概念をもってしてフライヤーが訴えようとしたことだったのではないだろうか。

参考文献

- Beetham, D., 1974, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London: Georg Allen and Unwin. (=1988年, 住谷一彦・小林純訳『マックス・ヴェーバーと近代政治理論』未来社。)
- Freyer, H., 1930, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig: B.G. Teubner. (=1944年, 福武直訳『現実科学としての社会学』日光書院。)
- 1931a, *Einleitung in die Soziologie. Wissenschaft und Bildung*, Leipzig: Quelle & Meyer. (=1952年, 阿閉吉男訳『社会学入門』學苑社。)
- 1931b, *Revolution von rechts*, Jena: Eugen Diederichs Verlag.
- 1933a, *Das politische Semester. Ein Vorschlag zur Universitätsreform*, Jena: Eugen Diederichs Verlag.
- 1933b, *Herrschaft und Planung*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- 1934, "Tradition und Revolution im Weltbild," *Europäische Revue*, 10, 65-76.
- 1935, "Das Politische als Problem der Philosophie," Üner, E. (Hg.), *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie*, Weinheim: VCH, 45-64.
- Hegel, G.W.F., (1807)1928, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner. (=1997年, 榎山欽四郎訳『精神現象学 上』平凡社。)
- Löwith, K., 1932, "Max Weber und Karl Marx," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67. (=1966年, 柴田治三郎・脇圭平・安藤英治訳『ヴェーバーとマルクス』未来社。)
- Lukács, G., 1923, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Malik Verlag. (=1991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。)

- Marcuse, H., 1931/1932, "Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers 'Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft,'" *Philosophische Hefte*, 3, 83-91.
- 1932, "Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus. Interpretation der neuveröffentlichten Manuskripte von Marx," *Die Gesellschaft*, 2. (=1968年, 良知力・池田優三訳「経済学=哲学手稿の解釈—史的唯物論の基礎づけのための新資料」『初期マルクス研究—『経済学=哲学手稿』における疎外論』未来社, 5-90.)
- (1941)1954, *Reason and Revolution*, New York: The Humanities Press. (=1961年, 栢田啓三郎・中島盛夫・向來道夫訳『理性と革命』岩波書店。)
- Marx, K., (1844)1970-1972, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung," *Karl Marx-Friedrich Engels Ausgewählte Werke*, 7, Berlin: Dietz Verlag. (=1973年, マルクス=エンゲルス選集翻訳委員会訳「ヘーゲル法哲学批判・序論」『マルクス=エンゲルス8巻選集・第1巻』大月書店, 9-23.)
- Mommsen, W.J., 1974, *Max Weber. Gesellschaft. Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (=1977年, 中村貞二・米沢和彦・嘉目克彦訳『マックス・ヴェーバー—社会・政治・歴史』未来社。)
- Muller, J.Z., 1987, *The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- 佐野誠, 1993年, 『ヴェーバーとナチズムの間—近代ドイツの法・国家・宗教』名古屋大学出版会。
- 徳永恂, 1996年, 『社会哲学の復権』講談社。
- Üner, E., 1992, *Soziologie als 'geistige Bewegung'. Hans Freyers System der Soziologie und Leipziger Schule*, Weinheim: VCH.
- Weber, M., 1918, "Parlament und Regierung im neuordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens," *Gesammelte Politische Schriften*, München: Drei Masken Verlag. (=1982年, 中村貞二・山田高生訳「新秩序ドイツの議会と政府—官僚と政党への政治的批判」中村貞二・山田高生・脇圭平・嘉目克彦訳『政治論集 2』みすず書房, 333-486.)
- 1924, "Der Sozialismus," *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen: J.C.B. Mohr. (=1967年, 濱島朗訳「社会主義」『権力と支配—

政治社会学入門』有斐閣, 189-217.)

- 柚木寛幸, 2003a年, 「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」『一橋論叢』129巻2号, 74-92.
- 2003b年, 「フライヤーにとっての民族革命とルカーチにとってのプロレタリアート革命」『社会学史研究』25号, 113-133.
- 2003c年, 「倫理と科学のはざまで—フライヤー社会学とルカーチ・マルクス主義の類似性をめぐる—考察」『一橋論叢』130巻, 2号, 56-79.
- 2004年, 「1930年代のホルクハイマーの批判理論的要請—ヘーゲル弁証法的パースペクティブの受容の仕方をめぐってのルカーチ・マルクス主義, フライヤー社会学との比較」『一橋論叢』132巻, 2号, 23-48.
- 2005a年, 「戦間期ドイツの保守革命論における社会主義—シュペンゲラーとゾンバルトの場合」『一橋研究』29巻4号, 65-87.
- 2005b年, 「経済的なものから政治的なもの—ヴァイマル・ドイツにおけるシュミット政治学とフライヤー社会学の比較考察」『一橋論叢』134巻2号, 147-177.

-
- (1) J. Z. ミュラーによると, 社会学と政治的(イデオロギー的)行動とを橋渡ししようという『現実科学としての社会学』でのフライヤーの試みは, 当時のドイツにおいて, アカデミック内での社会学の制度化を目指していた年長の社会学者たち(例えばL. v. ヴィーゼなど)には反発を招いた。しかし若い社会学者たちや, アカデミックな社会学からしいたげられているようなものたちにとっては, 魅力なものにうつった。また, フライヤーのその書は, 当時の行動主義的知識人たちに広く歓迎されたのだが, その際, その影響力は, 右翼的なものたちにとどまらず, 左翼的な人々(例えばH. マルクレーゼなど)にもおよんでいた(Müller 1987: 180-185)。
- (2) こうした含意が込められつつ, フライヤー社会学(とくにその民族革命論)で重要な役割を演じた概念としては, もう一つ, 政治的なものという概念がある。フライヤーによると, 「政治的なものが意味するところは, 意志が根源的に自発的であるということであり, 深遠なる意味において新たな自己形成がたえずなされなければならないということである」(Freyer 1934: 71)。
- フライヤーの政治的なものという概念には, 彼と同じくヴァイマル・ドイツで活躍したC. シュミットの, 決断主義に立脚したその概念との親近性も指摘できよう。フライヤーはいう。「政治的な領域においては, 意志と決断を可能にする人間という主体的存在がどうしても不可欠である」(Freyer 1935: 56)。ただし, シュミットとフライヤーのあいだには, 政治的なものの担い手をめぐって, 次のようなズレも見られる。つまり, シュミットの場合, それが権威ある唯一の指導者なのに対して, フライヤーの場合のそれは, ドイツ民族(人民)の個々の人々だという点である。この一つの原因としては, 敵・味方概念に象徴されるシュミット流の決断主義は結局, ヘーゲル弁証法哲学とは相容れぬものだったのに対して, フライヤー社会学(民族革命論)の哲学的根幹にすえられていたのは, ヘーゲル弁証法哲学だったという点に指摘できるのではないだろうか(柚木 2005b)。

- (3) 第一次大戦敗北後の社会危機のさなかにあつてヴァイマル・ドイツの知識人たちのあいだには、従来の左右のイデオロギーの枠組みでは必ずしもおしはかることのできないような危機意識の共有が見られたのではないだろうか。そうした問題意識の下、筆者は、フライヤー社会学（および民族革命論）と、G. ルカーチやM. ホルクハイマーの西欧マルクス主義的議論との比較考察をおこなったことがある（柚木 2003a; 2003b; 2003c; 2004）。
- (4) マルクーゼは、1930年にフライヤーが『現実科学としての社会学』を出版した翌年、その書への書評を書いている。その中でマルクーゼは、「ヘーゲルからマルクスへの道」（マルクスによるヘーゲル哲学の現実科学化）をフライヤーが的確に描き出しているとも指摘しつつ（Marcuse 1931/1932:84-85, 88-89）、その書が、「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る」として、高く評価している（Marcuse 1931/1932:91）。
- (5) フライヤーは、ヘーゲル観念論哲学のマルクスによる实在論化の意義をめぐっては次のような点にも着目している。つまり、階級闘争が支配という政治的権力をめぐる闘争だという認識（階級闘争史観）の下、マルクスによっては、支配という政治的権力が歴史的・社会的過程に対して持つ意義が考慮されていたという点である（Freyer 1930: 289=1944: 346; 1933b: 23-24）。
- (6) ただし、1930年の『現実科学としての社会学』などでフライヤーがマルクス社会理論への社会的分析をおこなっている時点では、初期マルクスの『経済学・哲学手稿』（1844年）はまだ公になっていなかった（それが公とされたのは、1932年のことである）。
- (7) ただしE. ユーナーによると、「歴史のない弁証法的な現実が政治の本質をなす」と考えていたフライヤーからすれば、ヴェーバー社会学における正統的支配の類型化は、過度に形式的で技術的なものであった（Uner 1992: 80）。
- (8) モムゼンは、ヴェーバーのこうした「貴族的と言つていくらいに個人主義的な自由主義」が、「価値測定と価値証明こそが偉大な一人間の主要課題であるとするニーチェの思想と結びつく」（Mommson 1974=1977: 14）ものであることを指摘する。
- (9) 佐野誠によると、ヴェーバーの人民投票の指導者民主制は、「服従者の承認義務を基盤とする権威主義的な真正カリスマ」（古代のもの）とは別形態の現代的なものとして、すなわち、「被支配者の自由な選挙を通じて承認されるときにのみ、正当性を持ちうる」「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」として合法性の枠内で構想されていた（佐野 1993: 63-65）。
- (10) その際、フライヤーが、民族の政治的意志を歴史的・社会的過程において実在化させるための媒介手段として重要視したのは、国家である（柚木 2003b: 121-125）
- (11) 他方、D. ビーサムが指摘するように、「ヴェーバーの政治的実践の目的」は、「労働者階級をより広い政治的自覚の同一性、つまり国民的自覚の中へと融合するのに役立つ諸要因を強化するところにあつた」。ヴェーバーが「国民的理想、そして国民の多数の直接的支持によって正当化された指導者個人の役割を強調したのは、まさにこの目的のためであつた」（Beetham 1974=1988: 305）。つまり、ヴェーバーにおいて、「人民投票による指導者」は、その「個人的資質に対する大衆の信頼を獲得できるという能力によって、階級や利害集団を超えた一つの政治的基盤を得る」ことができたものであつた。そしてそのことはまた、ヴェーバーが「政治的なものを経済的なものの支配から守ろうとした」ことの一つのあらわれでもあつた（Beetham 1974=1988: 281-282）。
- (12) フライヤーは、人間の自由について、次のように語っている。

人間が自由であるのは、その人が、自らの民族の中で自由であるような場合であり、またこの民族が、その空間の中で自由であるような場合である。人間が自由であるのは、その人が、それ相応の責任をもってその歴史を導いていくような一つの具体的な共通意志の中にあるような場合である。（Freyer 1931b: 69-70）

- (13) フライヤーは、ヴェーバーの理解社会学に見られる方法論的個人主義を過度に心理主義的（もしくは実証主義的）なものとして疑問視しているのだが、その際、ヴェーバーの「方法的な個人主義が意図せずして実質的な個人主義へと転化しているように、私〔フライヤー〕には思える」と述べている（Freyer 1930: 177=1944: 214）。
- (14) フライヤーは、ヴェーバーの責任倫理論からの影響もうかがえるような形で、支配にともなう政治的倫理の問題について、次のように論じている。「政治的倫理においては、その「主体がそれ自体、倫理的要請の対象になる」。政治的倫理の領域においては、「我というこの特定の人格において、個々の場面で、また今この瞬間に、我がなにをなすべきかという問い—この問いに対して、誰であろうと答えなければならない」（Freyer 1933b: 37-38）。
- (15) 『ウェーバーとマルクス』のこの引用箇所直前でレーヴィットは、ヴェーバーの価値自由の要請への考察をおこなっている際、「《価値自由》のテーゼの意味」については、フライヤーの『現実科学としての社会学』を参照すべきことを注記している（Lowith 1932=1966: 130）。
- (16) フライヤーは、ヴェーバー社会学の理念型概念についても、次の点を評価している。つまり、それが、一方ではなるほど、形式社会学に類似した方法論的性格を持ちつつも、他方では、近代の合理化に対するヴェーバー自身の歴史哲学的パースペクティブにつらぬかれていたという点である。フライヤーは、この「総合的性格」（Freyer 1931a: 116=1952: 165）ゆえに、ヴェーバーの理念型概念に、社会学における構造的分析（普遍的法則の把握）と歴史的分析（一回起的現象の把握）の統合への一つの可能性を見出している。

M. ヴェーバーの体系は、まったく「形式主義的な」体系を目指しながらも、同時に、現代の現実とその歴史的前提や発展傾向についての認識を志向した、したがって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であり、現代のアカデミックな諸体系における唯一の例である。（Freyer 1930: 158=1944: 192）

- (17) 1932年に出された『ウェーバーとマルクス』の冒頭でレーヴィットは、「ブルジョア的 sociology と、プロレタリア的マルクス主義」という「二つの研究方向の最も重要な代表者は、マックス・ウェーバーと、カール・マルクスとであるが、彼らの探求の領域は同一の領域、すなわち、近代の経済および社会全体の《資本主義的体制》である」とした上で、「ブルジョアの sociology とマルクス主義とにおいてこのように根本的問題が共通であるということは、社会学の最近の研究になるとますますはっきり目立っている」とする（Lowith 1932=1966: 7）。そしてこの最近の研究の一つの例としてレーヴィットが挙げるのは、フライヤーの1930年の著作『現実科学としての社会学』である（Lowith 1932=1966: 128）。

凡例

*引用文中の〔 〕は、筆者による補足である。

*フライヤーの著作で翻訳書のあるものからの引用は、翻訳書を参照した上での筆者による翻訳である