

ロマン主義批判と政治的形式

ルカーチとシュミット

西永 亮

一 ルカーチとシュミットの思想的関係——ロマン主義と政治的なもの

G・ルカーチ（一八八五—一九七二）とC・シュミット（一八八八—一九八五）という二十世紀を代表する二人の思想家、その問題性を強調していえば、スターリニズムとナチズムという二十世紀の全体主義と決して無縁ではなかった二人の思想家の関係を、主題的に扱った研究は少ない⁽¹⁾。事実、同時代を生きていながら、両者のあいだに個人的な交流の痕跡はなく、作品のなかで相手に言及したのもそれぞれ二回にすぎない⁽²⁾。

そもそも、マルクス主義的でボルシェヴィズムを受け入れた思想家と、保守的でロシア革命を脅威として強く感じた思想家とのあいだに、活発な思想的交流を期待するほうが間違っているかもしれない。ところが、一見して正反対の立場にあるものの、両者の数少ない相互言及の内容は、それぞれの思想の本質を形成する論点に密接に関係している⁽³⁾。つまり、ロマン主義と政治的なものに関係しているのである。

1 ロマン主義をめぐる

ルカーチは一九二七年、シュミットの『政治的ロマン主義』第二版（一九二五年）の書評を発表する。そのなかでかれ

は、シュミットによるロマン主義運動の性格づけを紹介する。たとえば、オッカジオナリスムス (Okkasionalismus) という本質 (原因 Ursache がきっかけ・契機 Anlass に、カウザ causa がオッカジオ occasio にとって代えられること)、美感的なもの (das Ästhetischen) の機能の過剰、ブルジョア性、ロマン主義的なものは対象にではなく主観の態度に求められること、可能性が現実性より高次のカテゴリーとして把握されること、等が列挙される。そしてかれは、そうした諸特徴の指摘はほとんど「正しい」と評価する⁽⁴⁾。

もつとも、すでに『歴史と階級意識』(一九二三年)や『レーニン』(一九二四年)を公刊し、(ときに教条的な)マルクス主義者となっていたルカーチが、シュミットのロマン主義批判を無批判的に受け入れるはずもない。かれは同じ書評のなかで、シュミットは「ドイツ・ロマン主義者たちはいかなる階層を代表していたのか、かれらの思考構造はいかなる社会的存在に対応しているのか」という問いを提起していないと論難する⁽⁵⁾。この欠陥は、シュミットの用いる「方法」、つまりディルタイやトレルチの「精神史」に由来する。結局、ロマン主義的精神構造が対応するいわゆる下部構造の分析は、マルクス主義的方法を必要とする、というわけである。

しかし、ここで確認しておくべきは、マルクス主義者としてのルカーチが、シュミットのロマン主義批判を一定の肯定的評価とともにとりあげたという事実である。ここには、かれ自身もかつてロマン主義を非マルクス主義的方法(ルカーチもまたディルタイの「精神史」に強く影響されていた)によって扱った『魂と諸形式』(一九二一年)と『小説の理論』(一九一六年)に対する自己批判が含意されていると考えることも可能である⁽⁶⁾。しかしそうであればなおさらのこと、この書評でルカーチは、立場や問題意識の変化にもかかわらず若頃から一貫して取り組んできた(そしてその後も取り組み続ける)ロマン主義批判という課題を、方法の違いはあれシュミットの『政治的ロマン主義』と共有し、その課題の重要性をシュミットとともに確認している、と理解することができる。

2 政治的なものをめぐって

その書評から五年後、シュミットはかれの『政治的なものの概念』第二版のなかで、この作品の本質をなす「敵」概

念との関連でルカーチに言及する。

最後にヘーゲルは、近代の哲学者たちによって通例たいていは避けられている、敵の定義をも立てている。すなわち敵とは、その生きた全体性において否定されるべき異質者として人倫的な（道徳的な意味ではなく、「民族という永遠なもの」における「絶対的な生」から意図された）差異である。いつ頃までヘーゲルの精神が現実にベルリンに住んだのかは一つの問題である。……ヘーゲルはカール・マルクスを経てレーニンへとモスクワに向かつていった。そこでかれの弁証法的方法は、新しい具体的な敵概念、つまり階級敵の概念において、その具体的な効力を実証し、そして自己自身を、つまり弁証法的方法を、合法性と非合法性、国家、さらには敵対者との妥協といった他のすべてと同様に、この闘争の「武器」へと転化した。ゲオルク・ルカーチ（『歴史と階級意識』一九二三年、『レーニン』一九二四年）に、ヘーゲルのこのアクチュアリテイが最も強く生きている。⁽⁷⁾

第三版（一九三三年）では削除されることになるこの箇所から明らかなのは、シュミットがルカーチの弁証法的マルクス主義に、「経済―技術的なもの」でも「文化的なもの」でもなく、まさしく「政治的なもの」を見ていることである。それに先立ってすでにシュミットは、ロシア革命とボルシェヴィズムの理念を「技術性という反宗教」⁽⁹⁾と表現し、ロシアをアメリカとともに近代ヨーロッパの世俗化の完成態ととらえて、それらに対する政治神学的な嫌悪を示していた。この意味では、シュミットにとってマルクス主義は基本的に、合理化と中立化の最終段階に出現した「経済―技術的」思考の典型である。しかしそれでもかれは、文化領域の差異にかかわらず何らかの対立が友・敵の区別をとまなう「闘争」へと強化した場合、その対立は「政治的」なものとなると主張する。この観点からシュミットは、ルカーチとならんでマルクス主義一般についても、その「政治的」性質を認める。

マルクス主義的意味での「階級」さえも、それがこの決定的段階に到達する場合、すなわち、それが階級「闘争」

を真剣に行ない、相手階級を現実的な敵として扱って、国家対国家であれ、一国家内部の内戦であれ、それと戦う場合には、純粹に経済的なものであることをやめて一つの政治的単位となるのである。この場合、現実的な闘争は、必然的に、もはや経済法則にしたがってなされるのではなく、その政治的な必然性および指向性、連合・妥協等々をもつのである⁽¹⁰⁾。

かくしてシュミットは、ルカーチの革命論における階級闘争の概念を、マルクス主義の立場からの「政治的なもの」の理論化として真剣にうけとっているのである。

このように、ルカーチとシュミットは、両者の思想にとつてきわめて重要なロマン主義と政治的なものという問題を——少なくとも一九二〇年代までは——共有しているのである。

二 ロマン主義から政治的なものへ——マンハイム「保守主義的思考」を手がかりに

両者の相互言及の内容から明らかにするのは、ルカーチとシュミットが、ロマン主義批判を共通の基盤としてそれぞれの政治思想を展開する、という基礎的事実である。それでは、ロマン主義批判は政治思想の展開においてどのような意義を有しているのだろうか。これを検討するために、ルカーチとシュミットの双方から多かれ少なかれ影響を受けていたK・マンハイム（一八九三—一九四七）の「保守主義的思考」（一九二七年版⁽¹¹⁾）を参照したい。

1 「振子運動」としてのロマン主義——極端に過剰な主観主義

マンハイムによれば、ドイツ・ロマン主義は近代世界に対するイデオロギー的ならびに政治的な反対（啓蒙とフランス革命に対する反対）であるが、それは単に後ろ向きなものではなく、すでに近代の合理主義を取り込んでいる（「止揚」している）。このようなドイツ・ロマン主義の歴史的特質をかれは「振子運動」に喩える。振子は、最初の運動とそこから

戻ってくる次の運動（反動）の往復運動を形づくる。後者は前者とは反対の方向に向かうが、しかしその運動エネルギーは前者から得ている。つまり、最初の運動が近代化であり、次の運動（反動）がドイツ・ロマン主義である。ここからマンハイムは、ロマン主義を「極端に過剰な主観主義」と特徴づける。近代的産物としての主観性が非合理的なまでに、つまり近代的基準に反するほど肥大化したものがロマン主義なのである。¹²⁾

過剰な主観主義という特徴は、ロマン主義運動の担い手が「社会的に自由に浮遊する知識人たち」であることと関係している。かれらは、近代化によってそれまでのヒエラルキー秩序が崩壊し、社会構造の流動化・平準化のなかでもはや自らの社会的出自が経済的な安定を保証しなくなったこと（「疎外」）を受けて、自由な著述活動によって生計を立てるようになった人びとである。「不安定な外的状態と経済的な無故郷性（Heimatlosigkeit）」のなかに放り出されたかれらは、「冒険者」のごとく、自由な立場から現実社会の「全体」を具体的に解明する。これをマンハイムはロマン主義の肯定的な側面として評価する。というのも、それは近代以降複雑化する社会過程の全体的解明に貢献するからである。しかし、ロマン主義者たちはそれだけでは食べていけないので、同時にその社会に適応して巧妙に生き延びる「繊細な感受性」を身につける。この側面はマンハイムによって否定的に評価される。処世術¹³⁾として、かれらは自分たちを取り囲む現実社会の一切を正当化し受容するからである。¹⁴⁾ロマン主義の極端に過剰な主観は、外的世界に対峙したときこうした繊細ではあるが中間的な態度、一般的にはイロニーともいわれうるような態度を示すのである。

2 「生の哲学」と弁証法的マルクス主義

マンハイムの保守主義論、そしてその一端としてのロマン主義論の意義は、単に過去の解明にとどまらない。それは現代ドイツの思想的状況の生成を明らかにするところにある。というのもマンハイムは、A・ミュラー以降のドイツの思想的展開は「二重の方向」をとり、そのうちの一つが現代の「生の哲学」に行き着く「ロマン主義的路線」であると主張するからである。ここでは、生概念の「内面化」がさらに推し進められる。生の現実性は、外的世界から引き離された「純粹体験」に求められるようになり、ドイツの思想はそれをベルクソンの「生の哲学」からいわば逆輸入して、

それがやがて一方で現象学派に、他方でディルタイの歴史主義に結実する。これらに共通するのは、ブルジョア的合理主義（カント主義と実証主義）への反抗である。⁽¹⁵⁾

ここでマンハイムは、現代の生の哲学の非政治性を指摘する。これは、ロマン主義のもともとの担い手が自らの政治的基盤を喪失した（「自由に浮遊する」に至るまで「疎外」された）ことに起因する。だからこそ「内面化」の方向へ進むこともできたのであり、その結果として現実政治への直接的行動の能力と意志をもたないのである。⁽¹⁶⁾ このゆえに、そのブルジョア的合理主義への反抗にもかかわらず、「しかし生の哲学は、言葉の最も広い意味において脱政治化されていることによつて、変革への直接的な道を見出すことができず、……〔資本主義的合理化の世界とは異なる〕生成しつつある世界との内的関係を放棄してしまつた」⁽¹⁷⁾。

ドイツ精神史の「もう一つ別の道」としてマンハイムが挙げるのが、ヘーゲルを経由して弁証法的マルクス主義に至るものである。ヘーゲルはロマン主義の非合理的な「内面化」に反対して、生を政治的―歴史的世界の具体的問題と結合させることのできる「客観主義」を追求した。これが「弁証法」である。今日この弁証法はマルクス主義に流れ込み、独自の社会理論をもたらししている。現実の具体的な階級闘争に即したこの思考において、ロマン主義的な主観主義から客観主義への移行が完成する。

内面化された「生の哲学」にとつては、この動的基盤が純粹「持続」、「純粹体験」などの何か前理論的なものであるのに対して、ヘーゲルが「一般的」―「抽象的」思考を相対化する際の基盤は、何か精神的なもの（より高次の合理性）であり、そしてプロレタリア的思考のもとでは、階級闘争と経済中心的社会過程である。この方向においてここでヘーゲルの流れは客観性へ転位したのである。⁽¹⁸⁾

このようにマンハイムは、現代ドイツの思想的状況の成立過程を「保守主義的思考」という観点から解明するなかで、ロマン主義的な「生の哲学」と弁証法的マルクス主義（これによつてルカーチが意図されていることはいうまでもない）を区

別する。ここで確認すべきは次の二点である。第一に、弁証法的マルクス主義はロマン主義的主観主義に対する批判を含んでいる。第二に、その理由は、ロマン主義が、客観的な社会的現実における具体的な階級闘争を、つまりシュミットの意味での「政治的なもの」を思考できないからである。⁽¹⁹⁾

3 ロマン主義から政治的なものへ

マンハイムはロマン主義論を展開する際、シュミットの『政治的ロマン主義』初版への参照を何度か求めている。⁽²⁰⁾ また、マンハイムは保守主義論のなかでシュミットの『現代議会主義の精神的地位』（一九二三年）をも参照している。ここで重要なのは、「生の哲学」と弁証法的マルクス主義（ルカーチ）の区別に、シュミットの同書第三章における弁証法的マルクス主義とソレルの対比が反映されているように思われることである。マンハイムは、生の哲学の「脱政治化」に触れた箇所でも、それでも生の哲学が今後どのような社会的役割をもつかは分からないと述べ、政治化された生の哲学として、現代の直接行動に訴える諸傾向に着目し、とくにファシズムとサンディカリズムに「生」^{（エラン）}を与えたソレルへの参照を求め⁽²¹⁾。つまり、現代ドイツの思想的状況が「生の哲学」——政治的であれ非政治的であれ——と弁証法的マルクス主義とによって規定されているとするマンハイムの時代認識に、シュミットからの影響の跡を見ることが十分に可能なのである。これに関連するより重要なこととして、同書におけるシュミットのマルクス主義理解、とくに弁証法的方法についての理解は、ルカーチから得られた可能性も同じく十分にある。⁽²²⁾ ここから、マンハイムは同時代の思想的状況におけるルカーチとシュミットの関連性を意識しているのではないか、という推測が成り立つ。

このことを示していると思われる箇所がある。すでに見たように、マンハイムは弁証法的マルクス主義の階級闘争論にロマン主義的主観主義からの脱却を確認したが、その現実的な「具体的思考」をめぐって、かれは弁証法的マルクス主義の「保守性」を指摘して次のように述べる。

それから後に、この（ヘーゲルの）「具体的なもの」という概念も——このことはその内容においてもきわめてしば

しばそなのであるが——保守主義的思考の概念的・カテゴリー的装置から社会主義的—共産主義的思考へと移行する。ブルジョアの—自由主義的思考に対する「左翼的反対」はその「右翼的反対」と接点を持ち、ブルジョアの—自由主義的思考には「右」と「左」から具体的思考が対立するのであって、ただ右翼的反対の「具体性」は、左翼的反対のとはまったく異なった存在論によって基礎づけられている。何かを「具体的に」見るということは、「弁証法的マルクス主義者たち」において、探究されるべき歴史的現象を階級闘争の全体性から理解することを意味する。ここでは階級闘争が「具体的なもの」として、最も現実的なものとして設定されている。⁽²³⁾

ここでいわれている「ブルジョアの—自由主義的思考」に対する「右翼的反対」、「右からの具体的思考」は、直接的にはヘーゲルを差すが、しかしこれを広義にうけとれば、マンハイムが保守主義的思考の例として言及するボナールとド・メーストルというフランス・カトリックも⁽²⁴⁾該当するであろうし、したがってシュミット自身の政治神学的な自由主義批判もまたここで想定することもできるのである。つまり、マンハイムはルカーチとの関連性のなかで、シュミットの思想にもロマン主義から客観性、具体性への転位を見ていると考えられる。

このように、マンハイムの議論を手がかりに考察するならば、ルカーチとシュミットの共通基盤としてのロマン主義批判の思想史的意義は次のように理解できるであろう。すなわち、ロマン主義ではとらえられない「政治的なもの」についての現実的—具体的な思考を可能にする「客観主義」への志向、⁽²⁵⁾これである。

本稿は、ロマン主義批判から政治的なもの、客観的なもの、具体的なものへの移行という観点から、『魂と諸形式』（一九二一年）、『小説の理論』（一九一六年）および『歴史と階級意識』に至るまでのルカーチ政治思想の特質を、同時期のシュミットの政治的神学との対照において解明する。この問題設定のもとで論点となるのは「形式(Form)」概念である。というのも、両者とも近代の合理化された（シュミットにとって「世俗化された」、ルカーチにとって「資本主義化された」）世界に「形式」の喪失を見出し、それをもたらしただのものの一つとしてロマン主義を批判するからである。つまり、かれらがロマン主義批判という共通基盤に立って向かう客観的な何かとは、合理的近代の克服に必要な新しい「形式」

である。⁽²⁶⁾

したがって、次の三では、両者のロマン主義批判が無形式性を時代の問題ととらえていることを確認する。続いて四では、無形式性に陥ったロマン主義のなかで失われた政治的なものとの接触を可能にし、さらには政治的なものを本質とする客観的な「形式」が、一方ではカトリック教会、他方では共産党であることを指摘する。ここに至って、ロマン主義批判および形式への意志という共通基盤の上で、二人の政治思想家が分岐していく様相が——「再現前」と「媒介」という観点から——描かれるであろう。最後に五では、それぞれの政治思想の特質を「超越」と「内在」における客観主義に見定めることによつて、両者の交差する地点、つまり政治的なものの地点でルカーチの思想の問題点を批判的に検証する。

三 「形式」への意志

「形式」という用語を自らのいくつかの作品のタイトルおよびサブタイトルに用いるルカーチとシュミット。それほど重要な「形式」概念が、それぞれのロマン主義批判においていかに思想的課題として提起されているかを明らかにしたい。

1 シュミットの場合——ロマン主義的無形式性⁽²⁷⁾

『政治的ロマン主義』第二版に寄せられた「前書き (Vorwort)」（一九二五年）には、「形式」が時代の重要な問題として提示されている。具体的には、ロマン主義がもたらすと主張される形式の喪失が問題化されている。

ロマン主義運動の担い手は新しいブルジョア階級である。その時代は十八世紀にはじまり、一七八九年に革命的暴力をもって君主制、貴族、および教会に対して勝利を占めたが、はやくも一八四八年七月にはふたたびバリケード

の向こう側に立って革命的プロレタリアートに対抗して自らを守った。……デモクラシーとともに、新しいブルジョア公衆の新しい趣味とともに、新しいロマン主義芸術が出現する。それは伝統的な貴族的諸形式と古典的レトリックを人工的な図式と感じ、真なるものと自然的なものを欲求するあまりしばしばあらゆる形式の完全な無化にまで至る。……今日、伝統的な教養および形式の解体は徹底的に押し進められているが、しかし新しい社会はまだ固有の形式を見出していない。それはまだ新しい芸術を創造しておらず、ロマン主義によってはじめられ、新しい世代が成長することに更新される芸術議論と、疎遠な諸形式の無定見なロマン化とのなかで、動揺を続けている⁽²⁸⁾。

ここで確認すべきは、第一に、シュミットにとってロマン主義は、一般的に理解されるように単純に反革命的なものは必ずしもなく、自らの出現を促す力を革命のエネルギーから受けとっている。つまり、それは——マンハイムの理解と同じく——単に反近代的ではなく、近代化の産物である⁽²⁹⁾。第二に、革命的な推進力をもったロマン主義がその批判の矛先をやがて近代の所産にも区別なく向け、ラディカルな伝統破壊にまで至った結果もたらされる「あらゆる形式の完全な無化」は、一七八九年と一八四八年の革命を経て、現代の問題としてとらえられている。ここから、新しい世界に固有の新しい形式を見つけることが現代の課題として打ち出される。そして、この二点を総合するならば、第三に、シュミットによるロマン主義批判は、現代の革命であるロシア革命とそれを支えるボルシェヴィズムを意識していると考えられる⁽³⁰⁾。

シュミットによれば、この形式の喪失こそ「オツカジオナリスムス」と密接に関係している。「オツカジオ」の概念は、「生」に「秩序」を与えるものすべてと合致せず、その意味で「解体的」概念である。ロマン主義は「主観化されたオツカジオナリスムス」であり、ロマン主義的主観は革命であれ反革命であれ外的世界のすべてをみずからのロマン主義的生産性の単なるきっかけ・契機 (Anlass) として扱う。したがって、このロマン主義的生産性は「すべての伝統的な芸術形式をも単なるきっかけ・契機として扱う。それゆえそれは、絶えず具体的な出発点を探しているにもかかわらず、いかなる形式からいかなる具体的現実からも遠ざからざるをえない」。これをシュミットは「ロマン主義的無形式性

(romantische Formlosigkeit)』と呼ぶ⁽³¹⁾。

このようにシュミットは、オツカジオネルなロマン主義的主観が陥った「無形式性」を現代の危機と見なし、それを克服しうる新しい形式の必要性を示す⁽³²⁾。そしてその形式はかれにとって具体的かつ客観的なものでなければならぬであろう。

2 ルカーチの場合——ロマン主義による文化形成の失敗

ルカーチのロマン主義批判における形式の重要性を確認するには、それに多大な影響を与えたジンメルの文化哲学における形式概念を見なければならぬ。なぜなら、ルカーチのロマン主義批判は、ジンメルが目指した「文化」の形成を課題として引き受けているからである。

(1) 課題としてのジンメルの「文化」概念

ジンメル(一八五八—一九一八)は晩年、現代における「文化の悲劇」について論じる⁽³³⁾。そこでかれは、文化を「生」と「形式」の総合、内的・主観的な「生」の外的・客観的な「形式化」と規定する。「文化の悲劇」とは、「生」と「形式」が統一されずに「葛藤コンフリクト」の關係に陥ることを意味する。つまり、文化形成において、生はそれにふさわしい形式を見出すことによって外的な表現を獲得するのだが、そのとき外的な形式は生にとって「疎遠な(fremd)」ものという性格を保持し、やがて形式が生を抑圧(疎外)してしまう、というのである。しかし、だからといって主観的な生が疎遠な形式をすべて拒否するならば、そこに文化は生まれない。それゆえ、文化形成において生は形式を必要とするがそれによって抑圧されざるを得ない。これが生と形式の不可避的な葛藤、すなわち「悲劇」である。

ジンメルによれば、こうした文化の悲劇はとくに現代において深刻な問題となっている。というのも、現代社会に進展している合理化とは、形式が自律化して生とは無関係な独自の法則のもとに運動し、生との疎遠さをさらに深め、外的な「物」としての性質を増大させること(「事象化」)に他ならないからである。そしてジンメルは、今日、生はそのよ

うな「物」としての形式を廃棄し、新しい形式、つまり新しい文化を必要としているが、にもかかわらず、いまのところそうした形式を発見できずにいるとし、その無形式的な状況において剥き出しの「生」が時代の中心になっている、と主張する。

これまでの文化変遷にはつねに新しい形式への憧憬が古い形式を突き崩してきたのに対して、いまのわれわれは、この領域における発展の究極的動機として、意識が外見上あるいは事実上新しい諸形象物に向かっている場合でも、やはりその究極的バネとして形式の原理一般に対する敵対性を聴きとることができるといえる。……いまほどに完全に新旧の文化形式の間を渡す橋が取り壊され、それ自身において無形式的な生（das an sich formlose Leben）しかその間隙を埋めるものがないかに見えることはかつてない……⁽³⁴⁾。

このようにジンメルは、やがてシュミットが「ロマン主義的無形式性」という観点から、そしてマンハイムが「生の哲学」という観点からとらえることになる現代の悲劇的状况を、あたかも先取りするかのようになり、「文化」の観点から同様に「形式」の喪失および主観的な「生」の肥大化として描写するのである。

(2) 『魂と諸形式』——エッセイ集⁽³⁵⁾』

「魂と諸形式」というタイトル——これ自体すでにジンメルが文化概念の影響下にあることは一目瞭然である——をもつエッセイ集において、ルカーチはジンメルへの問いかけに答えるかのように、現代に適した新しい形式を模索する。このエッセイ集に収めた冒頭のエッセイを「エッセイの本質と形式⁽³⁶⁾について」と題し、ルカーチはその冒頭で本作品に「一つの新しい固有の形式」を与えるという目標を掲げる。つまり、このときのルカーチにとって、新しい形式とはエッセイである。しかし、その姿勢は確定されたものではなく、この目標の実現への自信のなさが正直に吐露される。まだ明確な方法と確固たる信念が確立されていないがゆえに、さしあたりエッセイという形式が試みられる。だからこそ、

それは単一ではなく複数存在せざるを得ない。⁽³⁶⁾

ここには、一般的な観点から見て多分にロマン主義的な要素が見られる。⁽³⁷⁾ そもそもエッセイを「形式」とみなすところに難点があるのかもしれない。否、それだけ新しい形式を見出すことが難しい時代なのかもしれない。いずれにせよ、弁証法的方法を確立した後のルカーチは、このエッセイ集を「ロマン主義的」として批判することになるが、⁽³⁸⁾ その自己批判は必ずしも的外れというわけではない。それでも、それはやはり形式である、とこのときのルカーチは強調する。

「巧みに書かれたものは芸術作品だ」——、それでは巧みに書かれた広告や今日のニュースのたぐいも文学なのか？ここに僕が見るのは、批評についてのこうした意見のなかで君を不愉快にするものだ。すなわちアナキーだ。形式を否認すれば、自らを主権者だと思い込んでいる知性は、あらゆる可能性を駆使して自由に戯れにふけることができるというわけだ。しかしここで僕が芸術形式としてのエッセイについて語るとすれば、それは秩序の名においてである。……エッセイには形式がある、その形式が決定的な法律の厳しさをもって、他のすべての芸術形式からエッセイを区別する、こう感じないではおられないからなのだ。⁽³⁹⁾

広告であれ新聞記事であれ、巧みに書かれたものなら何でも区別なく芸術作品としてみなされる現代の状況を、ルカーチは「アナキー」ととらえ、そのなかで「主権者」を気どる主体はただ戯れに勤しむだけだと嘆く。こうした状況に対してエッセイが「形式」とされるべきなのは、それが「秩序」と「法律」をもたらずからである。

この主張はルカーチをロマン主義と画すものととらえられるべきである。なぜなら、『魂と諸形式』に収めた別のエッセイにおいて、ルカーチは実際にドイツ・ロマン主義を主題的にとりあげ、それを批判しているからである。そのエッセイは「ロマン主義の生の哲学によせて——ノヴァーリス」である。

ここでルカーチはシュレーゲルを踏襲して、ロマン主義の出現の背景としてフランス革命、フィヒテ、ゲーテを確認し、ドイツにとって「文化 (Kultur)」に至る道は「内なる道」、「精神の革命という道」しかなかったと述べる。それは、

フランス革命という実際の革命とは違い、「具体的なもの」を意味しえず、「深み、繊細さ、迫力ある内面性」へと向かう。そして、現実から離れ内面に沈潜したフィヒテ的「自我」がロマン主義的主観へと結実する。この場合、「ロマン主義の生の哲学の本質」とは「受動的な体験能力の優位」であり、「生のいつさいの出来事への天才的な適応」という「処世術 (Lebenskunst)」である。これによって、ロマン主義者たちは運命を「詩化 (Poetisieren)」する。しかしこれは、すべての対立を「より高次の」調和のなかに解消するだけで、運命の「形式化 (Formung)」を意味しない。⁽⁴⁰⁾かくして、ロマン主義者たちは「生からの離反」を余儀なくされる。

生の事実的現実とは、ロマン主義者たちの視界から消え、それとは別の、詩的な、純粹に魂の現実にとって代えられた。……詩と生のあいだに存在する途方もない緊張、その両者に現実的で価値創造的な力を付与する緊張が、それによってかれらから失われた。そしてかれらは、その緊張を止揚するどころか、天に向かって英雄的―軽率に飛んでいこううちに、あつさり地上に置き忘れてしまったのである。⁽⁴¹⁾

ロマン主義は、詩の内的世界に閉じこもることによって、生の現実にある対立や矛盾、つまり外的現実を見ることができなくなり、結果的に詩と生の「緊張」を忘却・隠蔽する。新しい文化を目指したはずのロマン主義は、生を限定する形式が文化形成に不可欠であるという「悲劇」を理解することができないのである。そこにおいては、自らが創造した詩的世界と現実の世界との「区別 (Scheidung)」がなされることはない。無差別にあらゆるものを素材に取り入れるロマン主義の偉大な詩は「空中楼阁」、「はかない霧」となり、「来たるべき文化への希望という最も深い夢もそれとともに飛び散った⁽⁴²⁾」。ここに文化形成は失敗に終わる。

ロマン主義の無形式性を批判するエッセイとともに『魂と諸形式』に収められた、生にとつての形式の意義を検討するエッセイ、つまり「悲劇の形而上学——パウル・エルンスト」において、かれはこう主張する。「形式は生の最高の裁判官である。裁く力という一つの倫理的なものは、造形することができるということであり、価値判断が造形された

ということに含まれている⁽⁴³⁾。ここにおいて、文化形成は芸術や美学ではなく、新しい形式を追求する意志にかかわる「倫理的」な問題であるという、『小説の理論』以降のルカーチの思想がすでにあらわれている。形式への意志、それは決断である⁽⁴⁴⁾。

(3) 『小説の理論——大叙事文学の諸形式に関する歴史哲学的試み』(初版一九一六年、第二版一九六三年)⁽⁴⁵⁾

数年後、『小説の理論』においてルカーチは、ヘーゲル的な歴史哲学に即してロマン主義批判をさらに展開する。まず、小説は、ギリシアの全体性・統一が崩壊し、主客が分裂した近代に特有の形式として位置づけられる。ロマン主義者が小説(der Roman)の概念をロマン主義的なもの(das Romantische)の概念と関連づけることができたのは、小説という形式が主客の分裂、つまり「先験的な宿なし(die transzendente Obdachlosigkeit)」の表現であることを意味する。小説の主人公は、ロマン主義的主観として、世界に対する感受性を研ぎ澄ます一方で、生の全体性の形象化・客観化を「探求する者」である。しかし、「探求するという単純な事実が示すのは、目標も道も直接に与えられることがありえないということである」。目標と道が与えられるとすれば、それは主人公の「魂」のなかでしかなく、現実世界との接触を失い心理的に内面化された目標と道は、容易に「犯罪」、「狂気」となりうる。ここから、小説の形式が「主観的世界の過度な内面性」に対応するものであり、「先験的な故郷喪失(die transzendente Heimatlosigkeit)の客観化」であることが明らかとなる⁽⁴⁶⁾。つまり、小説は一つの「形式」なのだが、その形式において生と魂はなお方向性を失っているのである。

小説の主人公の成長は、その方向性があらかじめ定められていないがゆえに、一つの「冒険」である。しかも内面性において展開される冒険である。「小説は、内面性という固有価値をもつ冒険の形式である」。冒険者は、客観的世界と対峙するとき憧憬と諦めのあいだを揺れ動く。これが「小説形式の形式的な構成要素」としてのイロニーである。イロニーニッシュな主観が対峙する世界は、各構成要素が相互に異質で「偶然的(kontingent)」な不連続の世界となる。「そこではすべてがいろいろ側面から眺められる。すなわち、孤立しているかと思えば結びつけられているものとして、価値の担い手かと思えば無価値なものとして、抽象的な隠遁かと思えば具体的な固有の生として、花が枯れるのかと思え

ば花が咲くこととして、苦悩を与えるのかと思えば苦悩を受けることとして、眺められる」。外的世界が意味をもつのは、それが主観性の「気分(47)の対象」となる場合である。

このような魂と現実の必然的な不均衡という小説の形式を、ルカーチは二つに類型化する。一つは外的世界よりも魂のほうが狭い場合であり、「抽象的理想主義」と呼ばれる。ここでは、魂は「きわめて純正で不動の信仰」をもつが、内面が外界と緊張関係にあるという問題意識、主客の「距離」を現実として体験する能力を欠く。それゆえ、魂はただひたすら能動的に「外へ」向かう活動、「冒険」に身を投じる⁽⁴⁸⁾。

もう一つの類型が「幻滅のロマン主義」である。これは外的世界よりも魂のほうが広いものである。ここでは、自らのうちに自己完結した内面性、「すべての生の内容を自らに固有のものから生みだすことのできる生」が、外界との「葛藤コンフリクトと闘争 (Kampf) を回避する」受動的な傾向が著しく、「形式」は「気分」へと解体し、現実の世界は「無定形な (amorph) 」ものにならざるをえない。社会的な生の「客観化」は、魂にとって意味をもたなくなる。かくして、幻滅のロマン主義は「慰めのないペシミズムへの形式の自己解体」に帰結する⁽⁴⁹⁾。

「幻滅のロマン主義」の類型において無形式性をもたらず小説に替わって、ルカーチは「形象化の新しい形式」の必要性を訴える。この形式の「変化 (Wandlung)」は単に「形式の破壊」にとどまらず、「現実の創造」をとまなうものでなければならぬ。これはもはや「芸術」には期待できない。ここでルカーチが結論的にもちだすが、ドストエフスキの文学である。

ドストエフスキは小説をいっさい書かなかつた。そしてかれの作品において可視的となる形象化への志向は、一九世紀ヨーロッパ・ロマン主義とも、またそれに対する多様な、同様にロマン主義的な反動とも、肯定的にも否定的にもなんらかかりあわない。かれは新しい世界に属するのである⁽⁵⁰⁾。

四 政治的な形式——教会と党

これまで見てきたように、二人の思想家はロマン主義のなかに形式の喪失を見出し、新しい世界の出現を促す新しい形式を模索する。一方はカトリックとして、ロシア革命とボルシェヴィズムに不安と恐怖を感じながら。他方はドストエフスキーを通じてロシアに期待を寄せて、やがてマルクス主義者として。一九二三年、両者はそれぞれの政治的立場を色濃く反映させた作品を発表する。『ローマカトリシズムと政治的形式』⁵¹と『歴史と階級意識——マルクス主義弁証法に関する諸研究』⁵²である。それらにおいて、ロマン主義を克服しうる客観的、いやシユミットの表現を借りれば「政治的」な形式として提示されているのは、シユミットの場合はカトリック教会であり、ルカーチの場合は共産党である。⁵³

1 シユミットの場合——カトリック教会

(1) プロレタリアートの無形式性

シユミットは本作品でロマン主義とカトリシズムとの違いを（改めて）強調する。しかし、ここで重要なのは、ロマン主義批判が、現代における経済—技術的思考とカトリシズムとの政治的対立に関連づけられていることである。

現代は技術と経済が進歩し、合理化と文明化が進んだ「魂のない」時代である。十九世紀には、魂を失った状態に対抗する非合理主義的な傾向が、カトリック教会に救いを求めた。この「ロマン主義的逃避」のなかで、カトリック教会は美感的な「消費財」としても享受された。⁵⁴しかし、この「ロマン主義的逃避」をそのままカトリシズムと同一視してはならない。なぜなら、カトリシズムには、経済—技術的な合理主義とは異なる独自の「合理主義」があるからである。⁵⁵それは、非人格的でも事象的でもなく、「法的論理」にもとづく人間の生の「規範的指導」に関心を寄せる。したがって、それは「道徳的」であり、「キリストの人格」と繋がっている。カトリック教会は「人間の魂の非合理的な闇を明るみに出すのではなく、魂に一定の方向性を与える。それは経済—技術的合理主義のように物質操作の処方箋を与えるのではない」⁵⁶。

このようなカトリック的合理性の観点から、シユミットはボルシェヴィズムを批判する。つまり、労働者の階級利益を主張するロシアのボルシェヴィズムは、その経済―技術的思考においてアメリカの資本主義と一致する、というのである。

〔世界を一つの巨大な発電機として表象する技術的思考においては〕階級の区別は存在しない。現代の産業起業家の世界像は、双子の一方が他方に似ているごとく、産業プロレタリアートの世界像に似ている。それゆえ、かれらが共同して経済的思考に味方して闘争する場合、かれらはお互いをよく理解するのである。……偉大な起業家は、レーニンとは別の理想をもっているのではない。その理想とはすなわち、「電化された地球」である。両者は実際のところ、ただ電化の正しい方法をめぐって争っているだけである。アメリカの金融業者とロシアのボルシェヴィキは、経済的思考に味方する闘争において、つまり政治家と法律家に対抗する闘争において、一つになる。……ここに、つまり経済的思考のなかに、カトリシズムの政治的理念に対抗する現代の本質的な対立が存するのである。⁽⁵⁷⁾

ボルシェヴィズムの経済的思考は、現代の「事象化 (Versachlichung)」のなかで人間の精神、人間の「理念」を否定する。ボルシェヴィキは、所与の物質的現実を超越した権威の存在を認めず、経済―技術の内在から自らの規範を導き出す。ここにシユミットは、「プロレタリアートの無形式性 (die proletarische Formlosigkeit)」を見出す。⁽⁵⁸⁾ 現代の課題である形式の喪失は、かくしてロシア革命による経済―技術の進展のなかにも指摘されるのである。

(2) 再現前

ボルシェヴィズムの経済―技術的思考に対抗して、シユミットはカトリシズムが特定の形式を有していること、そしてそれが政治的なものであることを主張する。この「政治的形式」がカトリック教会なのである。

ここで言われる「政治的なもの」とは、後に提唱される「友と敵の区別」という基準と決して無関係というわけでは

ない〔闘争〕への着目〕が、より直接的には「理念 (Idee)」と超越的な「権威」に関係する。「いかなる政治的なシステムも、権力主張の単なる技術だけでは、一世代たりとも持続することはできない。政治的なものには理念が属している。なぜなら、政治は権威なしには存在せず、そして権威は確信 (die Überzeugung) のエートスなしには存在しないからである」。教会が一つの形式であるというのは、「人間的な生という質料に対する特殊形相的な (formal) 優越性」に由来する。しかも教会はその形相的性格にもかかわらず「具体的な実存」にとどまる。つまり、それは空虚な形式などではない。というのも、この形相的特性は「再現前 (Repräsentation)」の原理にもとづくからである。これはいうまでもなく超越的な権威である神の、そして神の具体的人格としてのキリストの再現前である。「教会が法的形式などあらゆる形式への力をもつのは、まさにそれが再現前への力をもつからである。……再現前のなかに、経済的思考の時代に対する教会の優越性がある」⁽⁵⁹⁾。

法学と神学をアナロジーにおいて理解するシュミットが、教会にとっての法的、国家的形式の必要性を主張することは想像に難くない。しかしこの場合、カトリシズムの形式・形相と法学の形式との質的差異が見逃されてはならない。

しかし、この〔法学とカトリシズムの〕形式・形相的な点における親和性にもかかわらず、カトリシズムは法学よりもひろがりをもつ。しかもその理由は、それが現世的な法学とは別の何か、そしてそれ以上の何かを再現前するからなのである。すなわち、単に正義の理念だけではなくキリストの人格をも再現前するのである。こうしてカトリシズムは、固有の権力と名誉を有することを標榜するに至る。それは対等の権限をもつ当事者として国家と交渉し、これによって新しい法を創設することができる。それに対して法学は、すでに妥当している現行法の単なる媒介 (Vermittlung) にすぎない⁽⁶⁰⁾。

法学は既存の法秩序の枠内にとどまるのに対して、カトリシズムはそれを超えて、新しい秩序を創設することができる。ここにおいて、地上の正義は超越的な神の存在によって確かに相対化される。

2 ルカーチの場合——共産党

(1) 芸術から歴史へ

周知の通り、ルカーチは本作品で現代における「物象化 (Verdinglichung)」の問題を提起し、それに対抗する方法としてマルクスのなかにあるヘーゲル弁証法を提唱する。それによって、カントに代表される「ブルジョア的」思考が陥った主—客の二元性を克服する統一性・全体性が求められる。ここで、ルカーチは再びフィヒテに言及する。しかし、今回はかれの「事行 (Tathandlung)」概念が、主—客の同一性としてのプロレタリアートへの中継点として一定の評価を与えられる。それは、所与の現実を観想的に受容し、自己自身との関係を反省する主観ではなく、全体性としての現実を自ら能動的に「産出する (erzeugen)」活動性である。現代の課題は、この「事行」の主体を発見することである。

この問題意識のもとで、ルカーチは十八世紀における芸術の歴史的意義、とくにシラーの美感的原理である「遊戯衝動」に言及する。

人間が「遊んでいる場合」だけ完全な人間であるとすると、確かにここからは生の全内容を把握することができ、この——把握されうるかぎりでの美感的形式の——なかでは、物象化をもたらず機構の殺人的作用からのがれることができる。だが、生の全内容は、それが美感的となるかぎりにおいてのみ、この殺人からのがれるのである。すなわち、世界が美感化されるか、それとも美感的原理が客観的現実の形態化原理へと高められねばならないのである。前者は、本来の問題の回避を意味し、別の仕方ではあるが主体をふたたび純観想的なものに転換し、「事行」を打ち砕く。後者の場合、直感的悟性の発見が神話化されざるをえない。

フィヒテの「事行」は、ルカーチによれば、結局この「世界の美感化」と「産出の神話化」にはまり込んでしまった。自我は美感的なものの絶対化とそのなかでの戯れへと内化する。ここからロマン主義の「イロニー」が派生する。した

がって、必要なのは、ヘーゲル弁証法を用いて、歴史のなかで生成する主客の具体的な同一性を示すことである。それがヘーゲルにとっての「民族精神」であり、マルクスにとっての「プロレタリアート」である、とルカーチは主張する。⁽⁶¹⁾

歴史は、ヘーゲルによって発見された現代に適合的な事物の秩序・配列 (die Ordnung der Dinge) である。そして、芸術と歴史の差異は「媒介」の有無として提示される。「芸術作品の完成された非媒介性 (Unmittelbarkeit) は、観想的な立場からでははや不可能な媒介への問いを発生させないので、芸術作品の内的完成はここに開かれる「観察者と芸術作品が表現する外的現実との間の」深淵を隠蔽することができる。しかし、歴史の問題としての、実践的に拒否できない問題としての現代は、この媒介を強要する」⁽⁶²⁾。現代の歴史性が要求する媒介、これがルカーチにとっての共産党である。

(2) 媒介の形式

「組織」の問題はルカーチにとって革命の単なる「技術的、精神的」問題ではなく「精神的な」問題である。というのも、大衆がプロレタリアートの階級意識に目覚めなければ革命は成立しないからである。プロレタリアートの階級意識それ自身が物象化されている現状 (II イデオロギー的危機) においては、闘争しあうべき見解や方向が、討論というかたちで平和的に共存してしまう。この場合、組織が大衆に対して、階級としてとるべき行為を「客観化する」必要がある。プロレタリアートの立ち遅れている主観的な意識を客観的な現実へと媒介することによって、階級意識は喚起される。したがって、組織は行為の「客観的統一性」であり、主客の「媒介の形式」^{フォルム}である。行為を客観化し、大衆に具体的な方向性を与えることを、ルカーチは組織による「政治的指導」という。これによって、革命をめぐるさまざまな意見や傾向の間の明確な「区別 (Scheidung)」が可能となり、革命の歴史的なアクチュアリティが日々の「決断 (Entscheidungen)」に繋げられる。この政治的指導は、個々の構成員にとってそうした決断への「組織的な義務づけ」となる。⁽⁶³⁾

五 おわりに——超越と内在

このように、ルカーチの革命論およびそれにともなう組織論は、シュミットが敵対視するようなボルシェヴィズムの「経済的—技術的」思考であるどころか、それ自体がそうした思考様式を「ブルジョア的」として退けるものであり、階級意識という人間の「精神」のあり方を問うものである。ただしルカーチの場合、現代の無形式化ならびに合理化への対抗原理となるのは、シュミットにおけるような超越的、権威の「再現前」ではなく、歴史的な現実の内在的、「媒介」である。そしてそれを担う政治的形式は、教会ではなく党である。最後に、マルクス主義についてのシュミットを理解を参照しながら、ルカーチの思想の問題点を指摘して結びに代えたい。

シュミット自身、『政治的なものの概念』に先立ち、一九二三年の段階ですでに、ロシア革命とボルシェヴィズムのなかに、単なる経済主義—技術主義を超えた、ある種の政治性を認識していた。⁶⁴プロレタリアートがブルジョアジーとの階級闘争において対抗している相手は、政治家や政治それ自体ではなく、「具体的な、自分たちをさしあたりな妨害している政治的な権力」である。この敵対的な階級を除去する革命の遂行は、カトリシズムのものとは異なるが、しかしそれでも「新しい種類の政治」の出現を意味する。

かれらが営むものが政治となり、そしてそれはある特殊な妥当と権威の要求を意味する。……このことですので、かれらは理念の下にいる。いかなる重大な社会的対立も、経済的に解決されることはない。……これは道徳的なし法的な確信の異なるパトスから生じる。

プロレタリアートにも特有の理念と確信のパトスがある。このことは、ロシア革命に見られる「経済的思考の狂信者が存在するという逆説」によっても説明される。政治に対する「敵意 (Feindschaft)」という政治的、理念。⁶⁵したがって、プロレタリアートはたとえ再現前と無縁であるとしても、シュミット的な意味で一つの「道徳的」存在なのである。経

済主義のなかにすら独特の政治、独特の信念があるからこそ、それはカトリシズムの真なる敵となり、シュミットに大いなる不安を与える。

しかしながら他方において、政治的神学者としてシュミットは、ヘーゲル弁証法に超越的な存在の内在化を見る。近代以降、最も高くして確実な実在である「超越的な神」に替わって、二つの新しい此岸的な実在が登場する。すなわち「人類」（民族、人民、国民 etc.）と「歴史」である。そしてこれらを総合したのがヘーゲルの「民族精神」であり、この統一はマルクスの「プロレタリアート」に引き継がれる。『政治的ロマン主義』第二版でシュミットは次のように主張する。

ヘーゲルがはじめて二つの実在を総合に至らしめ、その当然の結果として古い形而上学の神を廃位させることになる一步を踏み出した。かれにおいては合理化されて国家になった民族^{フォルク}と、弁証法的に自己発展する世界精神である歴史とが一つになった。もつともその場合、かれの形而上学において民族精神は、単に世界精神の論理的な過程のなかで、その道具としての機能を果たすにすぎないのだが。……この体系の革命的な継続であるマルクス主義においては、プロレタリアートの形態をとった人民^{フォルク}は、自己を人類と同一化し、歴史の主人として自覚している真の革命運動の担い手としてふたたび出現した。そうでなければ、マルクス主義は、党をつくる力も革命的な力もたぬ代わり映えのしない歴史哲学となっていただろう。ただ、キリスト教形而上学の古い神に遡るものは……もはやまったくなかった。⁽⁶⁶⁾

弁証法的マルクス主義についてのシュミット⁶⁶の理解は、ルカーチの自己理解と重要な点において一致する。つまり、歴史超越的な契機の不在である。ルカーチはある意味でシュミットより厳しく、ヘーゲルの哲学体系における「歴史の終わり（Ende）」という想定を批判することによって、自らの弁証法的マルクス主義における歴史の過程的性格を強調する。かれによれば、ヘーゲルが見出した歴史の主体は世界精神であり、これは個々の民族精神を「利用しながら、それ

を貫き、それを越え出て」自己実現を果たす。このことは、行為が行為者自身にとって「超越的な」ものとなることを意味する。それゆえヘーゲルは「理性の狡智」という説明をもちだす。⁽⁶⁷⁾ そのなかで歴史は「絶対精神」の一契機として「止揚」されてしまう。それに対してルカーチが主張するに、「しかし歴史は弁証法的方法において止揚されることはない……。歴史はふたたび前面に現われ、歴史の側で哲学を乗り越えてゆくのである」。したがって、革命の「究極目的 (Endziel)」である自由の国は、歴史の「過程の外部のどこかでわれわれを待っているのではなく、その過程の個々の契機のすべてに、過程的に内在している」のであり、それに対応して共産党も「過程的な何か」なのである。ルカーチにとっても革命とは新しい「法秩序」の創設を意味する。⁽⁶⁸⁾ しかしかれにおいてそれは、徹底して歴史内在的に遂行されるべきものである。

しかしながらその上で、大衆の主観的な意識の遅れに直面したとき、ルカーチは党の客観性を過大に見積もる。つまり、党に「前衛」としての役割を期待するのである。かれにとって革命勢力の分断は、あくまで階級意識の主観的な発展の差異を意味するのであって、意識の基礎にある階級の社会的存在としての客観的な統一性は歴史的に確定している。したがって、共産党は主客の分裂を客観性の側へと強制的に封じこめ、政治的指導を通じて過剰に客観的な歴史的現実へと各構成員を媒介し同一化する存在となる。ここにおいて媒介は「規律」となる。すなわち「各構成員が無条件的に全人格を投入して運動の実践に没頭すること」が求められるのである。⁽⁶⁹⁾

かくして、上部構造の相対的自律性や革命の主体性を回復させたと一般に評価されるルカーチの思想において、その内在の次元での過剰な客観主義によって、政治的なものとしての理念、人間の精神性が希釈されるように思われる。⁽⁷⁰⁾ このことは、政治的なものにおいて広くかつ深い人間性を保持することの困難さを、内在の側から示しているといえよう。

(1) 近年の研究として、cf. M. Laumann, Georg Lukács und Carl Schmitt — eine Diskursüberschneidung, in W. Jung (Hrsg.), *Diskursüberschneidungen — Georg Lukács und andere*, Peter Lang, 1993; J. P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, 1997.

- (2) 年代順に記せば次のようになる。① G. Lukács, Carl Schmitt: Politische Romantik, II. Aufl., 1927, in *Georg Lukács Werke*, Bd. 2, Luchterhand, 1968 (池田編訳『ルカーチ初期著作集』第四巻、三一書房、一九七六年所収)。以下、SPRと略記。② C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollaren*, Duncker & Humblot, 1963 (田中・原田訳『政治的なものの概念』、未來社、一九七〇年)。以下、BPと略記。③ Schmitt, Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, 1943-1944, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, 1958 (初宿・吉田訳『ヨーロッパ法学の状況』、成文堂、一九八七年)。④ Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, in *Werke*, Bd. 9, 1962 (暉峻・飯島・生松訳『ルカーチ著作集』一一一・一二一、白水社、一九六八―一九六九年)。
- (3) こういったからといって、明示的な相互言及がなければ思想的関係もないなどといったのではもちろんない。前者の不在を理由に後者の不在を結論づけるのは浅薄すぎるであろう。ルカーチに関していえば、L・ゴルドマンが、実際の交流や言及の有無とは別に、ハイデガーとの哲学的関係を説明している。Cf. L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Denoël-Gonthier, 1973 (川俣訳『ルカーチとハイデガー』、法政大学出版局、一九七六年)。
- (4) SPR, S. 696 (邦訳、一一八頁)。
- (5) *Ibid.* (邦訳、一一九頁)。
- (6) さらに後になると、ルカーチは明確に、過去の作品を他ならぬロマン主義的なものとして自己批判するようになる。Cf. *Werke*, Bd. 2, S. 12-13 (池田編訳『論争・歴史と階級意識』、河出書房新社、一九七七年、四〇四頁)。ルカーチの思想における「ロマン主義的反資本主義」については、cf. M. Löwy, *Naphta or Settembrini? Lukács and Romantic Anticapitalism*, in J. Marcus and Z. Furr (eds.), *Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics*, Transaction, 1989。
- (7) BP, S. 62-63 (邦訳、七六―七七頁)。
- (8) Cf. K. Löwith, *Der Okkasionelle Decisionismus von C. Schmitt*, in *Gesammelte Abhandlungen*, Kohlhammer, 1960 (田中・原田訳『シュミットの機会原因的決定主義』、『政治神学』、未來社、一九七一年所収)。
- (9) *Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen*, 1929, in BP, S. 80 (田中・原田訳『中性化と非政治化の時代』、『合法性と正当性』、未來社、一九八三年、一四五頁)。
- (10) BP, S. 38 (邦訳、三四頁)。
- (11) K. Mannheim, *Das konservative Denken: Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*, in

K. H. Wolff (Hrsg.), *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werke*, Luchterhand, 1964 (森訳『保守主義的思考』、筑摩書房、一九九七年)。以下、KDと略記。

- (12) KD, S. 453-454 (邦訳、一〇六一—一〇七頁)。
- (13) 後に見るように、無故郷性、冒険、処世術等はルカーチにとって「小説」^{ロマン}の形式の本質的な特徴である。
- (14) KD, S. 454-456 (邦訳、一〇九—一一三頁)。
- (15) KD, S. 483 (邦訳、一六九—一七〇頁)。
- (16) この非政治性は、「文化」概念に導かれたドイツ教養層と共通するといつてよい。
- (17) KD, S. 503-505 (邦訳、二〇七—二二二頁)。
- (18) KD, S. 505-507 (邦訳、二二六頁)。
- (19) 主観的なものの客観的なものへの弁証法的「媒介」の欠落を批判する論理は、後のルカーチ自身による過去の作品に対する批判にも明確にあらわれる。Cf. *Werke*, Bd. 2, S. 6 (邦訳、二二—二三頁)。
- (20) Cf. K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik: Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Suhrkamp, 1989, S. 305. すでに見たルカーチの書評——「保守主義的思考」と同年に発表——も、『政治的ロマン主義』を「非常に有名な」、「ほとんど誉れ高く」書物として紹介している。SPR, S. 695 (邦訳、一一七頁)。
- (21) KD, S. 505 (邦訳、二二二頁)。
- (22) Cf. Lauermann, *op. cit.*; ジョージ・E・ドレイ、「カールからカールへ——マルクスの読者としてのシュミット」、古賀・佐野編訳『カール・シュミットの挑戦』第六章、風行社、二〇〇六年。『歴史と階級意識』と『現代議会主義の精神史的地位』の公刊年は同じである。しかし、ルカーチがマルクス主義の「正統的」方法としてヘーゲルの弁証法を提示した第一章「正統的マルクス主義とは何か」は、もともと一九一九年に発表された論文の修正版である。
- (23) KD, S. 425 (邦訳、四五頁)。
- (24) KD, S. 481-482, 485-486 (邦訳、一六七—一六九、一七三—一七六頁)。おそらくマンハイムは「保守主義的思考」の構想の段階で、シュミットの『政治的神学』第一版(一九二二年)をも読んだであろう。事実マンハイムは、ミュラーにおいてカトリシズムと、ロマン主義から流れ込んできた「汎神論的要素」とが緊張関係にあると分析している。Cf. KD, S. 461-464 (邦訳、一一八—一二二頁)。この問題には、政治的神学者としてのシュミットも当然ながら神経を尖らせている。「ドイツ・ロマン主義者たちにとつ

て、ある独特な観念が固有なものとしてある。すなわち、永遠の対話である。ノヴァーリスとアダム・ミュラーは、それを自分たちの精神の本来の現実化として繰り返し返す。カトリック国家哲学者たちは、保守的ないし反動的であり、中世の状態を理想化したがゆえに、ドイツではロマン主義者と呼ばれるが、かれら、つまりド・メーストル、ボナールおよびドノソ・コルテスは、おそらく永遠の対話なるものをむしろぞつとする喜劇による幻想の産物と見なしたであろう。」*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922, 2. Aufl., 1934, Duncker & Humblot, 1996, S. 59 (長尾訳『政治神学——主権論四章』、『カール・シュミット著作集I』、慈学社、二〇〇七年、四〇頁)。以下、PTと略記。この「永遠の対話」がシュミットに固有の意味で自由主義的なものであることはいうまでもない。

(25) ボーラーも、ロマン主義批判という点にルカーチとシュミットの共通性を認める。しかしそれは、ベンヤミンやシュールレアリスム的なロマン主義理解を基準として、両者ともロマン主義の近代批判のポテンシャルティを理解していないという否定的評価にもとづいている。Cf. Bohrer, *op. cit.*, S. 18. ただし、*ibid.*でボーラーの参照するルカーチのテキストは、『理性の破壊』へと至る第二次大戦中・後のものであり、その時期のルカーチはすでに、ファシズムの先駆者としてのロマン主義という理解に移行している。

(26) シュミットの『政治的ロマン主義』とルカーチの『魂と諸形式』および『小説の理論』との共通性を比較的詳細に論じているものとして、cf. J. P. McCormick, *Transcending Weber's Categories of Modernity?: The Early Lukács and Schmitt on the Rationalization Thesis*, in *New German Critique* (1997), pp. 141-150. ただし、*ibid.*では「形式」概念がほとんど論点になっておらず、またルカーチの著作の解釈も本稿とは異なる。

(27) 本稿は、シュミットのロマン主義論を、あくまでルカーチのそれとの比較検討の枠内でとりあげるにすぎない。このように問題視角を限定することによって、シュミットの議論における「形式」概念の重要性が際立つと思われる。『政治的ロマン主義』を主題的に扱っている最近のものとして、cf. 竹島博之『カール・シュミットの政治——「近代」への反逆』、風行社、二〇〇二年、第一章。

(28) Schmitt, *Vorwort zu Politische Romantik*, 2. Aufl., 1925, Duncker & Humblot, 6. Aufl., 1998, S. 14-15 (大久保訳『政治的ロマン主義』、みすず書房、一九七〇年、一七—一九頁)。以下、PRと略記。

(29) もちろんシュミットの場合、ロマン主義が単に革命的・反近代的とは見なされず、その革命的・近代的性質が強調されるのは、ロマン主義をカトリックの反革命的保守主義から引き離そうとするかれの意図にも起因しているであろう。Cf. 古賀敬太『カ

- ール・シュミットとカトリシズム——政治的終末論の悲劇』、創文社、一九九九年、一七頁。ちなみに、ロマン主義をめぐるシュミットとマンハイムの類似点として、ロマン主義とカトリシズムの区別 (cf. 本稿の注24) に加えて、ロマン主義の対象ではなく主観の内面的気分への着目も挙げられる。cf. KD, S. 473-474 (邦訳、一五二頁); PR, S. 6 (邦訳、五頁)。
- (30) cf. 和仁陽『教会・公法学・国家——初期カール・シュミットの公法学』、東京大学出版会、一九九〇年、一四一―一四二頁。『政治的ロマン主義』第二版の「戦略性」については、cf. 本稿の注59。
- (31) VPR, S. 18, 20, 118-119, 125 (邦訳、一三二―一四、一七、一五一、一五五頁)。
- (32) 「端的にいえば、シュミットのこの時期の営為の核心は、フォルムなき時代として規定された近代に、公法学をはじめとする、さまざまな次元におけるフォルムを回復することにあつた。」和仁、前掲書、一二七頁。
- (33) Vom Wesen der Kultur, 1908 in *Gesamtausgabe*, Bd. 8, Suhrkamp (酒田訳「文化の本質について」、『シンメル著作集』一二、白水社、一九七六年所収); Der Begriff und die Tragödie der Kultur, 1911 in *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, 1911, *Gesamtausgabe*, Bd. 14 (大久保訳「文化の概念と文化の悲劇」、『著作集』七所収); Der Konflikt der modernen Kultur, 1918 in *Gesamtausgabe*, Bd. 16 (生松訳「現代文化の葛藤」、『シンメル著作集』六所収)。以下、KKと略記。
- (34) KK, S. 189, 207 (邦訳、二四九、二七七頁)。強調は引用者による。
- (35) Georg von Lukács, *Die Seele und die Formen: Essays*, Egon Fleischel, 1911 (川村・円子・三城訳『魂と形式』、『ルカーチ著作集』一、白水社、一九六九年所収)。以下、SFと略記。
- (36) SF, S. 3 (邦訳、九頁)。
- (37) Cf. T. W. Adorno, *Der Essay als Form*, 1954-58 in *Notizen zur Literatur I*, 1958, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Suhrkamp (三光訳「形式としてのエッセー」、『文学ノート』、イザラ書房、一九七八年所収)。
- (38) Cf. 本稿の注6。
- (39) SF, S. 5 (邦訳、一〇―一頁)。
- (40) SF, S. 94-95, 105-106 (邦訳、八三―八四、九三―九四頁)。現実への繊細な適応力に長けたロマン主義的主観という規定がマンハイムによって引き継がれたことは疑いない。
- (41) SF, S. 108-109 (邦訳、九六頁)。
- (42) SF, S. 110 (邦訳、九七頁)。「ロマン主義的に考えれば、国王と国家と恋人の間を区別する (unterscheiden) ことはまったく不

可能である。感情の薄明かりのなかでこれらのものはたがいに他に移行しあう。」Schmitt, PR, S. 127 (邦訳 一五八頁)。

(43) SF, S. 370 (邦訳 二〇一頁)。

(44) 『魂と諸形式』における「形式」への意志を、キルケゴール的な意味での「倫理」と解釈し、シュミットの「決断」へと関連づけらるる(Stoiv) cf. N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink Verlag, 1989, S. 38-39 (山本・大貫訳『批判理論の系譜学——両大戦間の哲学的過激主義』、法政大学出版局、一九九七年、五一―五二頁)。

(45) *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, mit dem Vorwort von 1962, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994 (大久保・藤本・高本訳『小説の理論——大叙事文学の諸形式についての歴史哲学的試み』、ルカーチ著作集』二所収)。以下、TRと略記。

(46) TR, S. 31-32, 51-52, 60 (邦訳 三七、五八―六〇、六八頁)。

(47) TR, S. 64, 65, 69, 78 (邦訳 七二、七三―七四、七七、八七頁)。強調は引用者による。

(48) TR, S. 83-85 (邦訳 九二―九五頁)。この「抽象的理想主義」を象徴するものとしてルカーチはセルバンテスの『ドン・キホーテ』を挙げるのだが、この事実はシュミットとの関連において興味深い。というのも、シュミットは『政治的ロマン主義』において、ドン・キホーテを「政治的ロマン主義者」とは区別される「ロマン主義的政治家」として評価するからである。かれは「より高次の調和」ではなく、正と不正、法と不法の「区別 (Unterschied)」を理解し、前者を「決断する」能力を有している。もっとも、かれは外的現実の向こう見ずな無視に至るが、しかしこれは、主観性への美感的閉じこもりではない。Cf. PR, S. 153 (邦訳、一八六頁)。

(49) TR, S. 99, 105 (邦訳 一〇九―一一〇、一一七頁)。

(50) TR, S. 136-137 (邦訳 一五二―一五三頁)。

(51) *Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923, 2. Aufl. 1925, Klett-Cotta, 1984 (小林訳『ローマカトリック教会と政治形態』、『著作集I』所収)。以下、RKと略記。

(52) *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, in *Werke*, Bd. 2, 1968 (城塚・古田訳『ルカーチ著作集』九所収)。以下、GKと略記。

(53) Cf. M. Laermann, *op. cit.*, S. 86. ルカーチの『魂と諸形式』における「形式」概念とその後の「党」概念との連続性を指摘して

らなるものには' cf. S. Breuer, *The Illusion of Politics: Politics and Rationalization in Max Weber and Georg Lukács*, in *New German Critique*, summer 1982, pp. 74-76. ハルビは「党」はプロレタリアートの革命への意志の「客観化」とされる。初見基『ルカーチー——物象化』、講談社、一九九八年の「キーワード解説」における「形式 forma, Form」の項目(三三六—三三七頁)をも参照。

(54) RK, 19-20 (邦訳、一二七—一二八頁)。ロマン主義によって絶対化された「美感的なもの」が果たす、経済—技術的なのもの台頭のいわば露払いとしての歴史的役割についての議論は、『政治的神学』第一版(一九二二年)にその萌芽が見られ (cf. PT, S. 68. 邦訳、八五頁)、「中立化と脱政治化の時代」(一九二九年)でさらに展開される (cf. BP, S. 83. 邦訳、一四九—一五〇頁)。しかし、『政治的ロマン主義』第二版への「前書き」に、シュミットは類似の議論を挿入している。「ロマン主義以降、芸術は社会的には何を意味したのか? それは、「芸術のための芸術」のなかで、スノビズムとボヘミアンの両極性のなかで終わったか、もしくは私的な利害関心をもつ芸術消費者たちのための私的な芸術生産者たちの事柄となった。……宗教的、道徳的、政治的、学問的な事柄は、ロマン主義者たちによって、意識的にせよ無意識的にせよ、芸術もしくは芸術批評の生産性のテーマとして扱われる。宗教的、道徳的、政治的決断 (Entscheidung) も、学問的諸概念も、単に美感的なもの領域では不可能である。だがしかし、善と悪、友 (Freund) と敵 (Feind)、キリストとアンチ・キリストのような全ての事象的な対立と差異は、美感的な対照となり、小説の筋を ロマン 作る手段となり、一つの芸術作品の全体の働きのうちに美感的に組み込まれることがあり得るのである。」PR, S. 17 (二二—二三頁)。

(55) その上で、カトリック教会は肉的な美感性とは区別される「技芸的なものの美感的形式への能力」をもつ、と主張される。それは「偉大なレトリックの言葉への能力」である。Cf. RK, 36-40 (邦訳、一三七—一三九頁)。

(56) RK, 21-24 (邦訳、一二九—一三〇頁)。

(57) RK, 22-23 (邦訳、一二九頁)。

(58) RK, 45 (邦訳、一四二頁)。さらにシュミットは、ドストエフスキの「反ローマ的恐怖」、「形態のない (gestaltlos) ひろがり」にも批判的に言及する。RK, 5, 55 (邦訳、一二〇、一四七頁)。

(59) RK, 14, 28, 31-32 (邦訳、一二五、一三三、一三四頁)。強調は引用者による。逆に言えば、「あらゆる再現前を諦めることが、プロレタリアートの階級概念の精神様式に属する」。RK, 34 (邦訳、一三六頁)。『政治的ロマン主義』第二版への「前書き」では、ロマン主義と再現前の関係について論じられることになる。「自らに固有の諸前提から偉大な形式と再現前をまったく生みださな

い時代は……形式的なものと公式的なものすべてを欺瞞とみなさざるをえない。というのも、どんなに時代が経済的な様子をしていようと、いかなる時代も形式なしに生きるものではないからである。……ロマン主義芸術は再現前化しない。」PR, S. 16 (邦訳、二〇一―二頁)。かくしてシュミットは、再現前という基準の下でロマン主義とプロレタリアートを同列におく。『政治的ロマン主義』第二版が、それ以前の政治的神学との連続性・整合性を意識して公刊されたというシュミットの「戦略性」について、⁶⁰ 竹島、前掲書、二二八頁、注一一〇。

(60) RK, 50 (邦訳、一四五頁)。政治的神学からナチズムへの展開という観点から、『ローマカトリシズムと政治的形式』に「媒介」から「再現前」への転換を見るものとして、⁶¹ 佐野誠『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、一九九三年、二六一―二六七頁。

(61) GK, 317-322, 324ff (邦訳、一五〇―一五七、二六一頁以降)。

(62) GK, 341-342 (邦訳、二八七頁)。芸術と歴史の差異は、それぞれに対応する「自然」概念の差異となってあらわれるとされる。前者に対応するのは、ルソーやロマン主義に代表される自然概念であり、「増大する機械化、魂の喪失、物象化に対抗して作用するすべての内的傾向が集まる貯蔵庫」、「人間的―文明的な、つまり人工的な形象物と対立して、有機的に成長したもの」という意味をもつ。しかしこれは、ルカーチによれば、「自然の内面化」ではない。これに対して、後者に対応する自然概念は、「物象化された現存在の問題性を克服する傾向」を明確にもち、「真の人間存在」、つまり「自らのうちに完成された全体性としての人間、理論と実践との、理性と感性との、形式と素材との分裂を自分の内部で克服した人間、または克服する人間」という意味をもつ。

GK, 316-317 (邦訳、二四九―二五〇頁)。

(63) GK, 471-479 (邦訳、四八一―四九三頁)。したがって、こうした区別を曖昧にすることを、ルカーチは革命運動の「脱政治化」とする。GK, 487 (邦訳、五〇六頁)。

(64) シュミットがマルクス主義に政治性と経済―技術性の両方を見ているという二重性、平行性を指摘しているものとして、⁶² ヨージ・E・ドティ、前傾論文。

(65) RK, S. 29-30, 46 (邦訳、一三三―一四二頁)。この逆説は、後の「中立化と脱政治化の時代」において「技術への宗教的な信仰」という表現となってあらわれる。Cf. BP, S. 84 (邦訳、一五―一五二頁)。

(66) PR, S. 68, 74 (邦訳、七三、七九―八〇頁)。Cf. PT, S. 54 (邦訳、三八頁)。

(67) 「理性の狡智」という歴史超越的な立場（「世界史の舞台裏」）が想定されている点において、逆にシュミットはヘーゲルに寛容

である。 Cf. PR, S. 100 (邦訳、一一六頁)。

(68) GK, S. 328-330, 445, 494 (二六六―二七〇、四三八、五一七頁)。革命をただ非合法的なものとしか理解しない者たちは、現行の法秩序の枠内にとらわれているのであって、それをルカーチは「非合法性のロマン主義」と呼ぶ。

(69) GK, S. 495-498, 501 (五一九―五二二、五二六頁)。

(70) この点に関連して、シュミットがルカーチに直接言及する『政治的なものの概念』第二版を含むヴァイマル期に、それ以前のかれ特有のカトリシズムにもとづく政治的神学の変質を見る、より厳密にいえば友と敵の区別と闘争の強調にともなうカトリシズムの世俗化と終末論の前景化を指摘する、一つの解釈傾向の存在は興味深い。 Cf. 和仁、前掲書、一四九頁、注五六。古賀、前傾書、第一章、とりわけ四一―四三頁参照（これは和仁が参照を求めている論文がもとになっている）。つまり、ルカーチに接近するシュミットの側でも、政治的なものの理解における垂直的な「超越」から水平的な「内在」への変質が見られる、というのである。 Cf. 古賀、同書、一八八頁以降。事実、はじめに見たように、『政治的なものの概念』第二版では、敵概念の観点からヘーゲル―マルクスールカーチの系譜が辿られる。もつとも、シュミット思想とナチズムとの関連が超越と内在のどちらの次元のものであるかは、別の極めて重要な問題である。