

# カール・レーヴィットの批判精神

佐藤 瑠 威

## I. 自己批判の精神としてのヨーロッパ精神

——『ヨーロッパのニヒリズム』の「後書き」をめぐって——

ドイツのユダヤ系哲学者カール・レーヴィットは、ナチス・ドイツから追放された後、イタリアを経て、1936年11月から1941年2月までの間、東北大学で教えるために日本にいた。この滞日中、1940年、『思想』9、10、11月号に、『ヨーロッパのニヒリズム』と題する論文を発表したが、この一連の論文の最後に「日本の読書に与える跋」(Nachwort an den japanischen Leser)というかなり長文の後書きをくわえた。本論の『ヨーロッパのニヒリズム』においてヨーロッパ文化の自己批判を試みたレーヴィットは、「ヨーロッパ的自己批判の弁明であり、同時に日本的自愛の批判である」「後書き」をくわえたのであった。この後書きの趣旨はほぼ次のようなものであった。<sup>(1)</sup>

19世紀において、ヨーロッパの文化は外的には進歩し全世界を征服していたが、内実はすでに衰退していた。日本人がヨーロッパと接触したのはまさにその頃であった。「日本の西洋化が始まった時期は、ヨーロッパがヨーロッパ自身を解決しようのない一箇の問題と感じたのと、不幸にも同じ時期であった。」その時にはヨーロッパ人自身がもうその文明を信じなくなっていたのである。しかしこのヨーロッパの精神的文化的衰退期においても、(ヨーロッパの精神的伝統をなす)あのすぐれた自己批判の精神があらわれた。しかし、日本人は同じ時期のロシア人とは異なって、ヨーロッパ人と批判的に対決もしなければ、ヨーロッパ人の最上のものである自己批判にも少しも注意を払わなかった。

日本人がヨーロッパから受け入れたのは、ヨーロッパの物質文明——近代的技術と産業、資本主義、民法、軍隊の機構、科学的研究方法——であった。ヨーロッパの精神——それは自らを著しく変化せしめる体得を通してしか受けとることのできないものである——は受け入れられなかった。日本人はヨーロッパからすでに何もかも学んでしまって、もうそれを凌駕していると思っているが、自己の優越をこのように無邪気に信じる深い根拠は正義は神国日本にあると信ずる日本的自愛である。

たいていの日本人がヨーロッパ的思惟を受けとる方法は、本当の体得ではないゆえにおぼつかないものである。何か他のもの、知らないものを体得するには、あらかじめ自分を自分から疎隔すること、すなわち遠ざけることができ、それから、そのようにして自分から離れたところにおいて、他のものを知らないものをつもりでわが物にする、ということが必要である。この過程を通して、知らないものは知らないものではなくなる。ギリシア人はこのようにして、世界を自分のもの、自分の故郷にしたのである。彼らは他の中に在ってわが家にあるように自由だった。

この自由な体得という特性が、日本ではたいていの場合欠けている。すなわち、自己と異なる他者を真に理解することができない。日本人は二階建ての家に住んでいるようなもので、一階では日本的に考えたり感じたりし、二階にはプラトンからハイデガーに至るヨーロッパの学問が並べてある。この間を往き来する梯子がどこにあるのか疑問に思われる。本当のところ、日本人はあるがままの自分を愛している。認識の木の実をまだ食べていないので、純潔さを失っていない。人間を自分のなかから取りだして自分に対して批判的にするあの喪失を嘗めていない。ボードレー、フローベール、ブルドゥン、ソレル、ヴァーグナー、ニーチェのようなヨーロッパ人と同じ厳しい鋭さをもって、自己および自己の国民を問題にする日本人がはたしてあるか疑わしい。

これに対して、ヨーロッパ精神はとりわけ批判の精神である。批判は否定的なもののようにみえるが、それは否定することの建設的な力——すなわち、現に存在しているものを活動の中に保ち、発展を促していく力——を含んでいる。批判は、つねに存在するものを分解し前進せしめるが故に、まさしくヨーロッパの進歩の原理である。東洋は、ヨーロッパ的進歩の基礎をなすこうした容赦のない批判が、自分に加えられるのにも他人に加えられるのにも耐えられない。およそ現存するものすべてへの批判——すべてのものを取って抑えて質問し、懐疑し、探究する判別力、これはヨーロッパ的生活の一要素であり、これなくしてはヨーロッパ的生活は考えられない。

ヘーゲルによってギリシア精神の特性として描かれた精神の多様性と個性は、同時にヨーロッパ精神の本質をなすものである。ヨーロッパはもっとも多様な形成の場所であり、あらゆる差異と対立の故郷である。またブルクハルトによれば、精神的なものをあらゆる側面あらゆる方向に生きぬくことがヨーロッパの本質をなす。それゆえ、圧制を加えて画一化する権力ということだけは、ヨーロッパにとって致命的な圧迫である。その権力が一つの国家に仕えるものと、政治的・宗教的・社会的な一つの水平化傾向に仕えるものとのいずれであってもである。

しかし、ブルクハルトが大衆化の一結果として予見していた強制統一と強制水平化が、今や全体主義国家においては一つの事実となってしまった。盲目的に信じ従うことを各個人に要求する全体主義勢力とその世界観の専制とを、かりにヘーゲルやブルクハルトが見聞したとすれば、彼らはこの発展を「アジア的」への発展と名づけたに違いない。それは単純化を強要し、生活と思考の一律化を教えるものであり、それが行われたらヨーロッパの伝統的精神は絞め殺されてしまう。

ヨーロッパはその機械文明によって全地上をその進歩に屈服せしめた。しかしそれは19世紀以後にあらわれた新しいヨーロッパであり、古い真の意味のヨーロッパは、今日では稀にしか存在しない。現在生きている世代の中で、真のヨーロッパの像を自らのうちに所有しているのは、ごく少数の個人だけである。ヨーロッパ精神がまだうちに生きていたドイツの最後の哲学者はニーチェであった。しかし、ニーチェはすでに古いヨーロッパから新しいヨーロッパへ移ろうとする境界に立っている。

本論の『ヨーロッパのニヒリズム』において、ヨーロッパ精神が19世紀以後衰退の過程をたどり、その帰結としてニヒリズムとそしてナチズムが生じたことを詳細に描きだしたレーヴィットは、この本論が他者に対する理解力と批判精神を欠き、自愛心でふくれあがった当時の日本人に誤解をあたえるのをおそれ、ほぼ上記のような内容の「後書き」を加えたのであった。明治維新以後、西洋文明をきわめて熱心に摂取しようと努めてきたにもかかわらず、日本人はヨーロッパを、特にその精神を理解していないとレーヴィットはみた。彼はこの日本人のヨーロッパ精神に対する理解不能性の原因を、日本人に特有の〈自愛の精神〉のなかにもみる。自愛の精神とは、つ

まるところ、自分自身に対して距離をとり、自分自身を客観化して眺めることのできない精神のことである。自分に対して距離をとり、自分を客観化して眺めること、すなわち自分の外へ自由に歩みでることができない人間は、自己と異なる他者を真に理解することができない。そして自分自身を真に知ることもできない。〈知ること〉の精神的な意味をこのように理解するレーヴィットからみれば、自愛の精神を本質とする日本人は、真に他者を、それゆえヨーロッパを理解することができない。

自愛を特質とする日本の精神に対して、ヨーロッパ精神の特質は自己批判であるとレーヴィットはいう。批判的であるとは、存在するものすべてに対して距離をとり、客観化し、論理的に分析し、批判的に吟味する態度をいう。この批判の矛先は、外の世界、他者にだけ向けられるのではなく、むしろ自分自身に対してこそ向けられる。すなわち自己批判の精神である。

レーヴィットは、知るということを二つに区別して考える。一つは東洋の世界におけるもので、古代の東洋において知識はすでにきわめて高い段階に達していた。しかしそこにおける知識は〈自由な体得〉によるものではなかったとレーヴィットはみる。古代のギリシアにおいて、知ることとは、自由な体得に基づくものとなった。体得という精神的労働（作業）は一種の加工でなければならぬとレーヴィットはいう。すなわち、或るものを知ろうとするためには、自分が未だ知らないその対象と自覚的に向き合い、その自己と異なる他者としての対象を知るために、自分の外に自由に歩みでて、その対象を我が物とするように努めなければならない。即自的な自己、生まれつきの自己に安住するのではなく、自分の外に歩み出て、対象に自ら近づき、それを知らうと努める態度を通して、対象としての他者ははじめて知らないものではなくなる。知ることのこのような精神的労働は、同時に、自分の外に歩みでることによって自分自身に対して距離をとり、自分を客観化して眺める態度を生む。すなわち、自己に対して共に客観的即物的な見方を可能とする。自己と他者に対して共に自覚的に距離をとったこのような客観的な見方こそ、批判精神の基礎をなすものである。

レーヴィットによれば、知ることは古代ギリシアにおいてこの自由な体得という精神的労働を本質とするものになっており、そしてこの精神的労働を通して、すべてのものを客観化して眺めるあの批判精神が形成されていったというのである。即自的な自己や自然の中に安住し停滞することのないギリシアの活発な精神の中から精神的個性、自由で多様な精神が形成されていく。古代ギリシアにおいて初めて形成されたこの自由で活発で世界のすべてを知ろうとする、それゆえにすべてに対して客観的な眼差しをもつ批判的精神を、レーヴィットはヨーロッパ精神のもっともすぐれた特質をなすものと考えた。

「後書き」は、ヨーロッパ精神の最良の伝統をなすこの自己批判の精神と対照させて日本人の自愛の傾向を照らしだし、それを厳しく批判するものであった。日本人はヨーロッパ的な自己批判の精神を欠いているがゆえに精神的労働を通しての他者の理解ができない。それゆえ、ヨーロッパ精神を真に理解することもできない。このような日本人には、19世紀以後のヨーロッパ精神の衰退（それがいかに決定的かつ深刻な意味をもつものであるかを描きだすことが『ヨーロッパのニヒリズム』の主題であった）という事実を知ることとは、もはやヨーロッパから学ぶものではなく、日本の文化はヨーロッパのそれを凌駕するものだという、自愛心にもとづく皮相な見方を広げることにはかならない。おそらくこのような状況認識にもとづいてこの「後書き」は書かれたのである。

この「後書き」においてレーヴィットが指摘した数々の問題——日本の近代化あるいは西洋文明の摂取の仕方の片寄った性格、ヨーロッパの精神文化に対する皮相な理解、自愛を本質とする日本の精神等々——は、それぞれが一個独立の研究対象となりうる重要な問題であり、実際周知

のように、これらの問題は戦後において多くの研究者によって盛んに問題とされ、そしてすぐれた研究を生み出していった。

しかし、レーヴィットにとっては、この日本文化論は歴史の偶然によって日本での亡命生活を余儀なくされたためにたまたま書くことになったものであり、彼の生涯の仕事の本質的部分を構成しているものではない。レーヴィットは、この日本文化論において日本の精神を批判する規準を彼に与えているところのヨーロッパ精神を、生涯を通して考察し続けた人であった。彼は、古代ギリシアから現代に至るヨーロッパの精神史を広く見渡しながらか、そこにおけるヨーロッパ精神の変転の意味とその変化を貫いて存在するもっとも重要な特性を明らかにしていこうとした。そして彼は、二千五百年間のヨーロッパ精神史を貫いて存在するそのもっとも貴重な精神的特性を、この「後書き」で彼が〈自己批判の精神〉とよんだものに見出したのであった。レーヴィットは、歴史的变化を越えて恒常的に存するものを探究する哲学者であった。しかし他方において、彼は現代という時代の動きにただならぬ関心をよせた時代の哲学者であった。彼が現代にただならぬ関心をよせた理由は、まさにヨーロッパ精神の最良のものをなすこの〈自己批判の精神〉が衰退し、そして今や消滅の危機に瀕していると思われたからである。レーヴィットは、この時代の危機に追い立てられて、時代を越えて意味をもつヨーロッパの精神を明らかにしようとし、そしてまた、この歴史的变化の試練に耐えて生き残ってきた精神を尺度にして、現代の精神的窮迫とそのよってきたる原因を明らかにしようとしたのである。

## Ⅱ. 時代の経験——ハイデガー哲学とナチズム——

レーヴィットは、「後書き」において、ヨーロッパ精神の最上のものを批判精神、特に自己批判の精神と規定した。この批判精神はまた彼の思考態度、彼の哲学をもっとも深く特徴づけているものである。レーヴィットは、ヨーロッパ精神の最上のものを批判精神にみると同時に、自らこの批判精神の伝統を保持しようとした人であった。

しかしながら、批判精神という言葉だけでは、まだレーヴィットの哲学と彼の思考態度の特質を明らかにしたことにはならない。現実に対して批判的であることは、近代および現代のヨーロッパ思想の多くに共通する性格であり、レーヴィットの哲学にのみ固有な特徴というわけではない。近代および現代のヨーロッパ思想——18世紀の啓蒙主義の思想、19世紀から20世紀にかけてのマルクス主義や実存主義の思想など——の著しい特徴をなすのは、とりわけ現実——歴史的社会的宗教的人間的学問的な現実——に対するその鋭い批判であった。現実に対する批判的態度は、啓蒙思想以後のもろもろの近現代の思想に共通してみられる性格でさえある。レーヴィットの批判は、これらの近現代の思想の批判的傾向をただ共有するのではなく、それらとは明らかに異なる独自のものをもっている。むしろレーヴィットの批判は、まさにこれらの批判思想の思考態度に対してきわめて批判的であるところにその著しい特質がある。レーヴィットが近現代の批判思想に対して批判的であるのは、それらの思想が、現実に対するその批判の鋭さや厳しさにもかかわらず、レーヴィットが批判精神の核をなすものとみるあの徹底した主知主義や自己批判的態度を欠いていると思われたからである。レーヴィットのヨーロッパ精神史的視野からすれば、現代の批判思想の多くは、ヨーロッパ精神の最上のものたる批判精神を受け継ぐものや発展させたものではなく、むしろその頹廢したものである。

レーヴィットの哲学は現代のどの哲学的潮流や学派とも異なるものであり、また現代のどの思想的精神的傾向とも（ナチズムとも社会主義とも西欧的民主主義とも）批判的に距離を保ちつづけたものであり、その意味で現代のもっとも「時代はずれ」の哲学であった。この反時代的性格

と、そしてレーヴィットの哲学を特徴づけるものとしてもっとも知られているその歴史哲学批判、すなわち人間と世界を歴史的にみようとすのわれわれの時代の抜きがたい「偏見」への徹底的な批判にもかかわらず、彼の哲学的思惟もまた現代のもろもろの哲学と同じく、彼の生きた時代の経験によって規定され、それを出発点として形成されたものである。

1897年に生まれたレーヴィットの人生は二つの世界戦争とその両大戦間の不安定な時代とによって深く規定されている。第一次大戦が始まった時、ギムナジウムの学生であったレーヴィットは志願して陸軍に入隊した。1915年にオーストリアとイタリアの国境で負傷し、捕虜となり、長期の入院生活と捕虜収容所の生活を経てドイツに帰国し、そして1918年にミュンヘン大学で哲学と生物学の勉強を始めた。1919年、戦争終結後、彼はフライブルク大学に移り、そこでフッサールととりわけハイデガールの指導のもとに哲学の研究を続けた。

レーヴィットは第一次大戦の終結前後から哲学の研究を始めた人であり、彼の哲学的世界観は二つの世界大戦の間に形成された。レーヴィットが哲学の研究を開始した第一次大戦直後の時代は、多くの人々にとって一つの時代の終わりとして体験された。すなわちそれまで多少とも信じるに値すると考えられた文化的伝統が破壊され、確かなものが何一つない全般的解体の状態の中に生きているという意識が人々の中に生まれた時代であった。

第一次大戦直後のこの全般的解体の状況の中からあらわれ、この時代の精神的気分を先取りし、それを理論的にとりだしてみせたのがシュベングレーの『西洋の没落』とそしてとりわけハイデガールの哲学であった。ハイデガールの哲学は、ヨーロッパの文化的伝統の解体の時代において、既存のものへの徹底した批判と破壊を行うものであった。ハイデガールの哲学が当時の若い世代をひきつけたものは、この批判と破壊への意志、そして破壊を通して「必要な一者」をもとめていくその決意の強さであったとレーヴィットはいう。<sup>(2)</sup>

ハイデガールの『存在と時間』は、存在者の存在を問うための基礎的存在論の構築をめざすものであり、その限りでは純粹に哲学的理論的課題を追究していこうとするものであったが、レーヴィットはハイデガールの哲学が第一次大戦後のヨーロッパの精神的状況と深く呼応するものをもつだけでなく、この大戦後の政治的社会的混沌からやがてあらわれてくるナチズムとも思想的に或る共通のものをもつものであり、その意味で時代の状況にきわめて即した哲学であることを強調する。

レーヴィットによれば、第一次大戦によって一つの時代、ヨーロッパの統一とその文化的伝統が終わった。その後やってきたのは、それまでのヨーロッパ人の生活と文化を形づくっていたものの全般的解体であり、そして確かなものは何もなくなったという精神的不安と窮迫の意識である。この事態に直面して、戦争中に成人となった若い世代のラディカルな人々は、この解体の事実を認めた上で、現存するものの破壊の作業をさらに押し進めていった。現存するものの徹底的な破壊はやがてその論理的帰結として新たな始まりへと急転していく。すなわちナチズムによる「革命」が起こる。徹底的な過去の否定と破壊のみが根本的な「変革」と「決起」とを生み出すことができる。第一次大戦後における現存するものへの徹底した破壊は、ナチズムのための地ならしの役割をはたすものであった。レーヴィットはハイデガールの哲学の中に大戦後の徹底的な破壊だけでなく、破壊の後にあらわれてきたナチズムと深く共通する特徴をみる。「ナチズムの政策とハイデガールの哲学との語彙を規定するのは、もっぱら力と決意を意味する言葉である。ハイデガールの激越な表現の、有無を言わせず承服させようとするところは、政治上の独裁的な様式と照応する。服従する者の内容的な差異を決定するのは、水準の違いで、方法の違いではない。そしてあらゆる意欲に権利を与え、歴史哲学のマントを着せるのは、結局『運命』である。」<sup>(3)</sup>

レーヴィットは、ハイデガールの哲学が第一次大戦直後の現存するものの破壊からナチズムによ

る「決起」までのこの時代の動向、時代の気分や精神にきわめて即したものであることを指摘する。そしてハイデガーの哲学がかくも時代に即し、時代の一時的変化に反応し、その変化のとりことなってしまうことは、その哲学の本質からの逸脱や一時的な錯誤にもとづくものではなく、彼の哲学の原理そのものからきているのだということを強調する。

「ハイデガーが実質的にナチズムの気分や考え方に属していたことに対して、その政治的決裁をこの人の哲学の原理から説明せず、それだけを切りはなして非難したり讚美したりするのは、妥当を欠くことであった。ハイデガーがヒットラーの代弁をしたのは、ハイデガーが『自分自身を誤解した』(“Zurcher Zeitung” vom 3. 1. 1938に出た H. Kunz の論文を見よ) のではなく、ハイデガーがどうしてそれができたかがつかめない人たちが、ハイデガーを理解しなかったのである。スイスのある大学講師が、一体ハイデガーが『現代』にかかずらっているのは遺憾だと言ったのは(1936年1月の“Zurcher Zeitung”に出た H. Barth と E. Staiger の論争を見よ) 存在を時間と日常とから説明する哲学が、それが出てきた所であり、かつそれが作用する所である現代とか時間とかとは、まるで没交渉なものだと言いつぶりでである。『歴史的偶然』のために思索がつかず、しかもそれを越えて『無時間』の中にまで聳える『白い神殿』を見ないことは不合理だと、このハイデガー崇拜者が言うならば、ハイデガーの門人としては、従来のどんな哲学者もハイデガーほど哲学の方向を『歴史的現実』の偶然によって定めたものではなく、それだから決定的な『瞬間』が来たときハイデガーほどその所有に帰したのものもないのだ、とでも答えるより仕方がない。ハイデガーの哲学的政治論の可能性は、人が気の毒がるような脱線から生ずるのでなく、『時代の精神』と、二重の意味で(すなわちそれに抗し、またそれと共に)『戦う』この人の実存把握の原理から生ずるのである。」<sup>(4)</sup>

第一次大戦後の全般的解体状態、現存するものへの批判と破壊、そしてその後のナチズムによる「決起」への急転という時代精神の動向を哲学や思想の形式においてもっとも鋭く理論化し、かくしてドイツの思想界に深い影響を及ぼしたものとして、レーヴィットが批判の眼を向けたのは、ハイデガーとともにカール・シュミットであった。両者はともに、既存の文化や規範の解体の後で、具体的内実を欠いて無となった「自由な」実存・自我が歴史の偶然的な事実を運命として受け入れ、それを自らの決断によって意欲しようとするような決断主義を本質としている。一切の伝統や規範の拘束から解放されて全面的に自由となった実存が、急転して、歴史的事実の偶然に無条件に自らを譲り渡してしまう、しかもその歴史的事実への服従がもっとも「主体的」な決断主義の装いのもとに遂行される。このような性格がハイデガーの実存哲学とシュミットの政治哲学に共通している。<sup>(5)</sup>

第一次大戦後に哲学研究を始めて、1920年代から30年代の両大戦間に自らの哲学的見方を形成していったレーヴィットが同時代の精神史の中に見出したことは、大戦後の文化と生活の解体状態の中で、既存の文化への批判と破壊にむかっていた時代の精神が、自らの中に信じえる確かなものを失ってしまい、その精神的虚無の状況において新たな変革と決起をスローガンとするナチズムに吸いよせられ、かくして歴史の偶然的事実により己の自由な意志を全面的に委ねてしまったということである。もっとも急進的破壊的な批判が急転してもっとも無批判的な決断主義へと変わっていったこと、これが同時代のドイツ精神のたどった道であった。後年、卓越したヨーロッパ精神史家となるレーヴィットが眼の前に見たのは、このようなドイツ精神の動きであった。レーヴィットの哲学的自己形成を深く規定することになった時代の経験とはこのようなものであった。レーヴィットの批判精神、彼の批判的思考は、明らかにこの時代経験への批判意識を原点において形成されていっている。

しかし、レーヴィットはこの両大戦間の時代精神に対して最初から批判的に距離をとって対立

する立場に立っていたわけではない。むしろ彼自身も、第一次大戦後の全般的解体状態において、既存の文化の批判と破壊の道をニーチェの強い影響のもとに、師ハイデガーと少なからず共にしていた。彼もまた、これまで市民階級によって担われてきたキリスト教的ヒューマニズムという伝統が崩壊しつつあり、もはやそれに引き返すことはできないということ、そしてこの崩壊しつつある文化は破壊されねばならないということ、こうした考えを共有していたのである。しかし、レーヴィットはこの破壊の道をハイデガーや他の同時代者とともに進むことをやめる。レーヴィット自身の説明によれば、この破壊の地ならしから現れたナチズム——その反ユダヤ主義によってレーヴィットはマールブルク大学とドイツから追放される——の権力奪取によって、彼の破壊の道からの軌道修正は行われた。<sup>(6)</sup>その後レーヴィットは、一切の人間性の敵であるこのナチズムがまさに大戦後の全般的解体状態と破壊が道を拓き、そしてその帰結として生じたものであるという見方を強めていくことになる。

現存するものへの批判と破壊を共にしながらも、その破壊の後にあらわれたものによって追放され、それに対して批判的とならざるをえなかったレーヴィットは、もはや破壊の対象であったキリスト教とそのヒューマニズムの世界に、自らの認識への意志を犠牲にしてもどることもできなかった。そこで彼が選んだ道は、哲学者、ヨーロッパ精神史家として、この事態を生み出した原因を、自由な批判精神を携えて見きわめることであった。

敗戦による生活と文化の混乱と解体、そして解体しつつあるものへの批判と破壊、破壊の後でのナチズムの出現とそれへの無批判的同調と追従というこの時代の変化を前にして、哲学者、精神史家であるレーヴィットがもっとも注目し重大視したのは、ナチズムそのものでもなければ、その変化のどれかでもなく、むしろ時代の精神が信じるものを失った時、冷静で中庸をえた自由な批判精神を喪失し、歴史的変化の波の中で自己を失って破壊的攻撃から無批判的追従へと急転していく根無し草の時代精神の貧しさ、危うさであり、そしてナチズムによる強制的支配と画一化の中で、批判精神や自由な個性を特質とする伝統的なヨーロッパ精神が絞め殺されていきつつあるということであり、そしてこの精神的変化の中で哲学が今やその最高の使命であるテオリアの精神を失ったということである。第一次大戦からナチズムの権力掌握に至るまでの時代の経験を通しての核心的な問題を以上のようにみたレーヴィットは、その後、このような時代精神を生み出した原因とその歴史的背景を見究めるべく、その考察を同時代から過去へと遡らせていく。

### Ⅲ. 19世紀における急進的批判思想の成立——マルクス、ケルケゴール、ニーチェ

#### (1)前提としてのヘーゲルの宥和の哲学

レーヴィットは、信じるに値するものを失って歴史的変化の波にさらわれ、歴史的出来事に救済を求めて一方の極端から他方の極端へと揺れ動く落ち着きのない時代精神を生み出した原因を、〈ヨーロッパのニヒリズム〉であると考えた。そしてこのヨーロッパのニヒリズムの出現の歴史的背景を「ヘーゲルからニーチェ」に至る19世紀のヨーロッパ精神史の中に見出す。

レーヴィットは、『ヘーゲルからニーチェへ』において19世紀精神史を考察した。<sup>(7)</sup>この考察において出発点におかれるのはヘーゲルとゲーテ、とりわけヘーゲルである。レーヴィットは、ヨーロッパのニヒリズムは（ニーチェが予言したように）キリスト教信仰の衰退によって、そしてレーヴィット自身の言葉によれば、市民的キリスト教的世界の崩壊によって生じたとみる。ゲーテとヘーゲルとは、この市民的キリスト教的世界を自らの本来の世界＝故郷として生きることができた最後の人であり、市民的キリスト教的世界を代表する最も重要な思想家たちであった。

しかし、レーヴィットがヘーゲルを19世紀精神史の出発点にすえたのは、彼がたんに市民的キ

リスト教的世界の最後をかざる偉大な哲学者であったということだけではなく、彼がキリスト教を基盤とする自らの哲学体系において、それまでの世界史の全体を総括し、世界史を精神の進歩の過程、〈自由な意識における進歩〉と規定した上で、彼の生きた時代を摂理が実現し歴史の目的が成就された時代、歴史が完成し終了した時代として把握したこと、すなわち自らの哲学によって歴史を終結させた哲学者であったということによる。レーヴィットは、ヘーゲルによるこの大規模で徹底的な世界史の終結の企てこそが青年ヘーゲル学派によるその後の全く新たな開始と徹底的な批判と変革の企てを生み出すことになったとみるのである。まさしくちょうど、第一次大戦後の全般的崩壊と徹底的な破壊がやがてナチズムによる決起と変革の企てを生み出すことになったように。

レーヴィットは19世紀をたんに20世紀の出来事を準備した時代としてみたのではなく、ヨーロッパの歴史における決定的な転回点として考察する。この世紀に二千年に及ぶヨーロッパ精神史におけるキリスト教の時代が終焉をむかえ、そしてその終焉の不気味なしるしであるヨーロッパのニヒリズムが姿をあらわしてくる。ヘーゲルはその終焉のまえの最後のキリスト教哲学者であり、ニーチェは最初にヨーロッパのニヒリズムを告知した人である。

しかしヘーゲルは、ただたんに過ぎ去った時代の最後の哲学者であったのではなく、19世紀以後の人間の特性である歴史への信仰を生みだした最初の哲学者でもあった。レーヴィットはヘーゲルの哲学を〈精神史の哲学〉とよぶ。ヘーゲルはたんに「哲学史」や「歴史哲学」を書いただけではなく、その哲学の体系の全体が歴史的方法に基づいている。ヘーゲルにとって哲学的考察の中心をなす対象は精神であるが、精神は歴史の中で自己を展開していくものである。世界史は精神の発展過程、精神の進歩のプロセスである。レーヴィットはヘーゲルにおける精神がキリスト教の地盤の上で考えられたものであることを強調する。ヘーゲルはキリスト教を絶対的に評価するのである。ヘーゲルにとって、キリスト教の意義は何よりもそれが初めて神を精神として把握し、そして人間の本質も精神にあることを明らかにしたことによって求められる。キリスト教の出現によって、人間は自らの固有の本質が精神にあり、精神の本質が自由であることを自覚したのであり、それ以後の歴史はキリスト教が明らかにした精神の自由の原理が現実の世界において実現されていく過程である。そしてヘーゲルはフランス革命後の19世紀初頭のドイツとヨーロッパにおいて、精神の自由の原理が現実の世界、とりわけ国家において実現に達したとみた。今や現実が理性的なものとなったとみたのである。キリスト教の立場に立つヘーゲルにとってそれはまさに摂理の実現にほかならなかった。かくして、ヘーゲルの哲学的把握によれば世界史はその目的を達成して今や終結したのである。ヘーゲルの哲学において、世界史の完成は人間が現実との間に最終的な宥和を与えられたということの意味している。レーヴィットは、ヘーゲルの哲学が基本的にキリスト教の立場に立った〈哲学的神学〉であり、そしてキリスト教的な精神の自由の原理の実現過程として世界史を考察し、その原理が現実世界において実現したとみることによって世界史を終結せしめた〈完了の哲学〉であり、そしてこの歴史の完成によって今や人間に最終的な宥和が与えられたのだとする〈宥和の哲学〉であると特徴づける。ヘーゲルは自らの哲学によって人間に時代の現実との宥和を与えようとしたのである、という。この宥和の哲学によって、人間は世界を我々自身の本来の故郷としてそこに落ち着いて生きることが可能なものとしてみるように導かれる。

ヘーゲルの歴史哲学的な世界の考察とは全く異なる仕方ではあるが、ゲーテもまた現に在る世界を人間の本来の住処としてそこで自己を自由に形成しつつ生きていこうとした。彼らは共に、世界を超越したり変革したりあるいはそこから逃げようとしたりせずに、世界をありのままに認識しようとしていた。この時代、市民的キリスト教的世界にあっては、人間はいまだ信じるもの

をもち、現実の世界を人間の本来の故郷としてそこに落ち着くことができた。そして哲学はまだ世界の冷静な考察として存在していた。

レーヴィットは、現実の歴史過程においてはとりわけ1830年の7月革命から市民的キリスト教的世界の崩壊が始まったとみている。しかし、現実の歴史過程よりも思想の世界において市民的キリスト教的世界の徹底した批判と破壊が行われる。この批判と破壊の作業を押し進めていったのは、皮肉にもいずれもヘーゲルの哲学から深い影響を受けたいわゆる青年ヘーゲル学派——フォイエルバッハ、ルーゲ、バウアー、シュティルナー、マルクス、ケルケゴール——の人々であった。レーヴィットは現代の批判思想の源流をこの青年ヘーゲル学派の思想にみている。彼らはヘーゲル哲学と市民的キリスト教的世界を攻撃してそれを倒壊せしめようとし、哲学を大学の講壇から引きだして社会的実践の道具にし、そして歴史の変革を主張することによって時代精神を歴史への過剰な関心に向けていった。彼らのこのような活動こそが現代の時代精神と哲学のありかたを決定的に規定するものとなったのである。

レーヴィットは、青年ヘーゲル学派の哲学の特徴をなす急進的な批判はヘーゲルの〈宥和の哲学〉を前提にして生じたものとみる。一つの時代の終わりにおいて、ヘーゲルがその巨大な哲学体系によってその当時の政治的宗教的現実と大がかりな宥和を行ったがために、青年ヘーゲル学派のヘーゲル哲学と時代の現実に対する批判も徹底的全体的なものとなったのである。レーヴィットは、ヘーゲルの哲学が哲学の最高の使命である理論的観照、すなわち現実を何よりも理解し知ろうとする知的良心が生きていた最後の哲学であるとしながらも、彼の現実との宥和には明らかに時代の現実へのいかがわしい順応、すなわち現実への無批判的追従が存在するといつて厳しく批判する。青年ヘーゲル学派の人々はヘーゲルのこの現実への無批判的順応を正当にも批判したのである。しかし、ヘーゲル哲学とその哲学が支えようとしたキリスト教的世界とドイツ国家の現実に対する彼らの徹底的批判は、ヘーゲル哲学の権威と古い世界の崩壊を早めただけでなく、およそ人間から安定した世界自体を奪いとり、そして哲学的精神そのものを破壊する作用を及ぼすことになった。

## (2)マルクス

青年ヘーゲル学派の中で、レーヴィットが特に重視するのはマルクスとケルケゴールである。ヘーゲル哲学と市民的キリスト教的世界あるいは市民的資本主義的世界はとりわけこの二人によってもっとも厳しい批判にさらされた。そしてこの二人からやがてマルクス主義と実存主義という二つのあらたな哲学的潮流が生まれることになった。

レーヴィットは、名著『ウェーバーとマルクス』を始めとして、マルクスについて繰り返し論及している。『資本論』を中心とするマルクスの理論体系について、レーヴィットは哲学者としては並外れた理解力を持っていた。しかしレーヴィットにとってマルクスは、社会主義の思想家や経済学者や唯物史観の哲学者としてではなく、何よりも市民的資本主義的世界の根本的批判を行うことによってドイツとヨーロッパの精神に大きな変化をもたらし、そして哲学を止揚することによって哲学を終焉せしめた人として問題とされるのである。

マルクスのヘーゲルに対する批判は、とりわけヘーゲルがその宥和の哲学によって当時のドイツ国家の現実を理性的なものとして把握したことに向けられる。キリスト教の地盤の上に立つヘーゲルは、『歴史哲学』において、世界史を自由な意識の進歩、特にキリスト教的精神の自由の原理の実現過程として考察し、フランス革命以後のヨーロッパとその時代のドイツにその原理の実現、すなわち理性的なものの現実化をみた。そしてヘーゲルは、『法哲学』において、家族・市民社会・国家の有機的構成体としての近代国家において人間の主体的自由がいかに十全に展開

され、かつそれが理性的客観的自由にまで止揚されていくかを明らかにすることによって、近代国家（それはプロシア・ドイツの国家によって実現をみたとされる）がまさに理性的なものの現実化であることを主張した。ヘーゲルはこのような近代国家に歴史の究極目的の実現、すなわち歴史の完成を見出すとともに、これをもって人間に最終的宥和が与えられたものとみた。

マルクスの批判はかようなヘーゲルの歴史哲学と国家哲学の全体に対する根本的批判であった。マルクスにとって、歴史は世界精神の展開あるいは摂理の実現過程ではなく、歴史をつくるのは現に生きている人間諸個人だけである。人間による物質的生活の生産によって歴史はつくられる。マルクスにとってもヘーゲル同様、世界史は発展の過程をたどるものであるが、その発展とは物質的生産諸力の発展のことであり、そしてその生産力を可能にする生産様式の発展のことである。マルクスのこの唯物論的視点からみると、近代は資本制的生産様式によるもっとも生産力の発展した段階ではあるが、それは決して理性的なものが現実化した世界ではなく、歴史の目的が完成した世界ではない。ヘーゲルが近代を理性的世界、人間が真に自由になった世界として把握したのと全く反対に、マルクスは近代世界を人間が疎外された非理性的世界として把握する。近代世界はマルクスにとって何よりも資本家階級によって労働者階級が支配され、それゆえ人間による人間の支配が貫徹した非人間的な現実からなるものであり、革命によって根本から変革されねばならぬものである。近代は歴史の完成した世界ではなく、前史の終わりの段階にすぎない。

このように、マルクスはヘーゲルとは歴史の見方を根本から異にするが、レーヴィットは、同時に、ヘーゲルとマルクスとの世界観に共通する性格に注意を向ける。すなわち、ヘーゲルとマルクスは共に世界を世界史に局限することによって現代の歴史的思考と歴史の実存の形成に際して決定的な影響を及ぼすことになったというのである。古代ギリシアに生まれた哲学は、もともと自然の世界に眼をむけて世界の永遠で恒常的な秩序や存在を観照しようとするものであり、それ以来哲学は永遠恒常の存在を問う思考として受け継がれてきた。ところがヘーゲルは哲学の対象である絶対者は歴史の中で自己をあらわし、自己を実現していくものと考え、絶対者の展開の場である世界を歴史的に考察しようとし、かくして世界は歴史的世界、世界史に局限されるに至った。ヘーゲルによって形成されたこの歴史哲学的思考の影響を受けたマルクスにとっても、世界は歴史的世界であり、世界を把握しうるのは歴史の学問だけである。

しかもマルクスにとって歴史の学問の重要性は、歴史は人間自身によってのみ形成されるという彼のヘーゲルとは異なる無神論的歴史観によってさらに決定的なものとなる。ヘーゲルは歴史は人間たちの行為を通して摂理が自らを実現していく場であるとみなしたが、マルクスにとって歴史は現実の人間たちの活動によってのみつくられていくものである。人間によってつくられながら、これまで人間の自由にならなかった歴史を、理論的認識を梃子にして人間の自由な意志と行為によって形成されるものに歴史を変えていくことがマルクスの問題である。ヘーゲルにおいては摂理が自らを歴史を通して実現していくのであるから、哲学の課題は歴史の理論的観照であり、この観照によって人間に宥和的認識をもたらすことであった。しかしマルクスにおいては歴史における理性的なものの実現は人間の自由な意志と行為を通してしか可能ではありえない。人間を真に解放し、現実を理性的なものに変えていくためには、歴史の法則を正しく認識し、そして現実を変革していく歴史的行為を正しく導く理論をうちたてることが必要不可欠である。ここにおいて、今や歴史の理論は、人間を解放し、現実を理性的なものに変革していくための武器、道具となる。しかもマルクスにおいて歴史の理論を梃子にして行われる革命は、人間をこれまでの歴史における疎外と隷従の状態から最終的に解放して自由の王国をつくるはずのものであるから、そこではまさにかつてキリスト教徒が待ち望んだ救済の実現に等しいものを可能にするもの

と考えられている。ヘーゲルが宥和的認識によって与えようとしたものをマルクスは革命的実践によって実現しようとするのであり、この革命はキリスト教徒が信仰を通して待ち望み、そしてむしろ来世に期待していた救済を現実の歴史的世界において実現しようとするものである。レーヴィットは、マルクスの唯物史観、徹底した無神論的世界観の奥底に、意外にもユダヤ＝キリスト教的な救済史観が深く流れこんでいることを強調する。<sup>68</sup>現代のヨーロッパ精神はキリスト教の超越神信仰と来世信仰から解放されて自由になり理性的になったと思こんでいるが、実際には、キリスト教信仰にかわって歴史への信仰、すなわち進歩信仰や救済史的歴史観が広がっただけであるとレーヴィットはみる。マルクス主義はその救済史的歴史観によって現代人の歴史への信仰をかつてないほど強めたのである。

しかし、哲学者レーヴィットにとってマルクスとマルクス主義とのヨーロッパ精神史と哲学史における決定的な「重要性」は、マルクスが哲学の現実化を要求することによって哲学を終焉せしめたということに求められる。マルクスはあれこれの哲学を批判したのではなく、従来の哲学全体のありかたを批判した人である。レーヴィットはマルクスのあの有名なフォイエルバッハについてのテーゼ、すなわち、従来の哲学はただ世界をさまざまに解釈していただけであり、問題は世界を変革することなのだ、という考えがヨーロッパの哲学史においていかに深刻で決定的な意味をもつものであるかを強調する。<sup>69</sup>レーヴィットは、哲学の最高の使命は全体としての世界の自由な考察であると考え、それが自由な考察であるためには哲学は純粋な知識欲、知ること自体を目的とする知識のための知識欲、真理それ自体に対する愛にもとづかねばならない。古代ギリシアの哲学はこのような純粋な知識欲、主知主義的態度から生まれてきたものである。この純粋な知識愛こそが世界と人間とそして自己自身に対する自由で客観的な、すなわち真に批判的な考察を可能にしたのである。哲学の土台をなすこの主知主義的精神はすでにキリスト教信仰の成立と拡大によってしばしば弱められ危機に瀕してきたが、少なくとも哲学はこの主知主義の伝統の守り手として存在してきた。しかしマルクスが哲学の現実化による哲学の止揚を要求し、理論を実践の武器、道具にしようとした時、純粋な知的良心はその存続の場所を失ったのである。マルクス主義は、現存するものへのその仮借なき批判の態度にもかかわらず、その歴史への信仰と哲学的テオリアの精神の意義の否定によって、真に自由な批判精神からかえって遠ざかるものになったとレーヴィットはみるのである。

### (3)ケルケゴール

ケルケゴールもまたマルクスと同じく、現実を理性的なものとして把握するヘーゲルとそして市民的キリスト教的世界を厳しく批判した。唯物論者、無神論者であったマルクスとは異なって、真のキリスト教徒たろうとするケルケゴールにとって世界史はヘーゲルがというようなキリスト教の原理の実現の過程ではなく、そして現代は原理が実現し完成した世界ではない。ケルケゴールにとってその時代は真のキリスト教からかけ離れた世界であった。ケルケゴールにとっては真のキリスト教はこの世のもの一切を断念するキリストの継承である。一人の市民であることとキリスト教徒であることとの間に矛盾を感じない市民的キリスト教的世界は、真のキリスト教世界とはかけ離れた世界である。ケルケゴールは現代を〈解体の時代〉として把握し、その時代のもっとも著しい傾向をすべての差異や個性性を均していく〈水平化〉＝平均化の中に見た。その時代はヘーゲルが主張したようなキリスト教の原理が完成した世界では全くなく、人間が真の信仰を失って、水平化された外面的生存関係の中に自己を埋没させ自己を見失ってしまっている時代であり、キリスト教の危機的状況である。ケルケゴールがこの精神的解体と宗教的危機に面して、キリスト教を再生させ、解体しつつある世界を真に矯正させうるものとしてかかげる

のは、実存的な単独者としての真のキリスト教徒である。すなわちキェルケゴールにとって真のキリスト教徒とは、この世の外面的生存関係から退いてもっとも内面的な自己に立ち返り、実存的な単独者として無に面し、そのニヒリズムの状況の中で絶望と信仰との「あれか—これか」についてのもっとも主体的な決断にもとづいて神への信仰に飛躍するものことであった。

個々の実存を全体の中に解消し、世界史を思弁的に考察し、現実を理性的なものとして把握し、そして市民的キリスト教的世界をキリスト教の原理の完成した世界として考察したヘーゲルを厳しく批判したキェルケゴールは、もっとも内面的な自己から出発し、主体的に決断しつつ行動していく人間としての実存を批判の原理とした。レーヴィットは、ヘーゲルと市民的キリスト教的世界に対するキェルケゴールの批判にマルクスの市民的資本主義的世界に対する批判と並ぶ重要な意義を認めるが、同時に、キェルケゴールの批判がヘーゲルがその宥和的認識によって人間に与えようとした安定した世界を人間から奪い取り、そしてヘーゲル哲学においてなお存在していた哲学的精神を消滅させてしまうものとなったことを指摘する。永遠かつ宇宙論的視野での世界考察としての哲学は現に生きている個々の実存についての哲学にせばめられ、そして純粋な知識欲にもとづく客観的理論的な考察としての哲学は、今や解体の時代のさなかにあつて、主体的な決断にもとづいて情熱的に本来的な生き方を求めていこうとする実存の哲学に転化していった。マルクスとは対極的な立場と方向においてはあつたが、キェルケゴールもまたその批判によってヘーゲル哲学を倒壊せしめ、市民的キリスト教的世界の解体を押し進め、伝統的な哲学的精神を破壊していった。

#### (4) ニーチェ

マルクスとキェルケゴールの後で市民的キリスト教的世界の崩壊を問題としたのはニーチェであった。

レーヴィットにとってニーチェは特別な意義をもつ哲学者であつた。第一次大戦の直前、十代の半ばであつた頃に既にニーチェを読みはじめたレーヴィットは、ニーチェをテーマとして学位論文を書き、30年代に主著の一つである『ニーチェの哲学』を書き、戦後も繰り返しニーチェについて論じている。ニーチェはヘーゲルと並んで、レーヴィットがもっとも長い間にわたつてもっとも度々哲学的考察の対象としてとりあげた人であつた。レーヴィットにとってヘーゲルは過ぎ去ってしまった古いヨーロッパを代表するもっとも重要な哲学者であつた。これに対してニーチェはまさに「われわれの時代の哲学者」である。

レーヴィットにとってヨーロッパ精神史におけるニーチェの意義は、まず彼が市民的キリスト教的世界の崩壊の行く末にヨーロッパのニヒリズムの到来を見たことに求められる。ニーチェは他の人々に先じて市民的キリスト教的世界の崩壊から不可避的に起こらざるをえぬヨーロッパのニヒリズムの到来を予言した人であり、ヨーロッパのニヒリズムの到来が意味するものをもっとも深く——狂気に倒れるまで——考えぬいた人であつた。

マルクスとキェルケゴールもヘーゲル哲学と市民的キリスト教的世界あるいは市民的資本主義的世界を徹底的に批判し、それを破壊しようとした。しかしマルクスは、市民的資本主義的世界の革命の後に実現されるべき自由の王国としての共産主義社会は宗教的信仰を必要とせず人間が幸福に生きていくことができる世界を実現するものと考えた。レーヴィットにはマルクスのこのような考えは終末論的救済を信じるユダヤ=キリスト教的な歴史観の呪縛の中にとらわれていることを意味する。他方においてキェルケゴールは、市民的キリスト教的世界とそこにおける水平化された人間のありかたを批判し、真のキリスト教の再生を内面的主体的な決断のもとに生きていく実存的単独者に賭けようとした。しかしキェルケゴールのこのような考えもキリスト教信仰の

衰退を不可避的なものとみるレーヴィットからすれば歴史的運命に逆らう試みでしかなかった。

ニーチェの哲学の画期的な意義は、彼がキリスト教信仰と市民的キリスト教的世界の衰退・没落が神の死にもとづくものであるが故に必然的なものであるとみたこと、そして神の死はやがて不可避的にヨーロッパのニヒリズムを到来させずにはおかないとみたことにある。神の死はキリスト教信仰の衰退を生みだすだけでなく、従来の道徳の没落をひきおこし、そしてさらに今やわれわれ人間は真理を有していないという意識を生みだすのだということ、神の死は人間が自己の居場所を持ちうるような世界そのものを消滅させてしまうことを意味すること、神の死がもたらすヨーロッパのニヒリズムをこのような深刻な意味においてはっきりと認識したこと、ここにニーチェの哲学の画期的な新しさがある。

ヨーロッパ精神、特に近代精神の偉大な特質はその内面的精神性にあった。キリスト教信仰は内面のもっとも深きところからの神の信仰であり、道徳律は内面的良心によって支えられるものであり、真理は内面における理性を通して把握されるものであった。神の死はこの内面的精神を根底において支えていたものへの信仰が失われたということである。神の死の後ではもはや何ものも真ではなく、すべてが無価値無意味となる。人間はもはや何のために生きるかを知らない。人間から生きる意欲が失われる。ニーチェによれば、近代的人間とは自分の生活を設計すべき目標をもたないが故に「途方にくれているもの」である。<sup>10)</sup>

ニーチェの哲学の新しさと偉大さとは、このように、ヘーゲルの宥和の哲学と市民的キリスト教的世界の崩壊の意味するものをもっとも深いところから認識したということにあると同時に、この精神的危機の克服を永遠回帰の哲学という全く新しい方向（ソクラテス以前の哲学に遡ろうとする点ではもっとも古い伝統への回帰ではあるが）に向かって切り開いて行こうとしたことにある。レーヴィットはニーチェの哲学の核心を永遠回帰説にみる。時代精神が時代の一時的変化のままに漂流し、神にかえて歴史的進歩への信仰に生きていた時代にあつて、ニーチェはひとり時代と時間性を克服して永遠を求めようとした。永遠を愛することにおいてニーチェは真に知恵を愛する最後の哲学者であったとレーヴィットはいう。現代のヨーロッパ精神の最大の病理は自己の内面に信じることのできるものを失い、世界における恒常的なものを見失ってしまったこと、その結果時代の一時的変化に翻弄され、現存するものの破壊から新たな決起への無批判的追従へと極端から極端へと揺れ動いてしまうこと、すなわち自由で冷静な批判精神を失ってしまったことにあると考えるレーヴィットにとって、時代を越えた永遠の存在を求めようとしたニーチェの哲学はヘーゲル以後の哲学の中でもっとも重要な意義をもつものであった。

古代ギリシアの人間にとって世界は自ずから存在するものであり、美しくととのえられた秩序＝コスモスであり、永遠に存在するものであった。しかし唯一絶対神、万物の創造主である神を信仰するキリスト教にとっては、世界もまた人間と同じく神の被造物であり、それ自体として価値をもつものではない。キリスト教の支配する時代においては世界は独立の価値をもつものではなくなった。しかもコペルニクスの地動説以来、地球はもはや宇宙の中心にあるものではなくなった。地球を中心とする安定した宇宙像が疑わしいものとなった時、世界はますます無意味で無目的なものともみえてくる。コペルニクスの後にあらわれたパスカルは科学が提示するこの無意味な世界像に慄然として、神への信仰以外にこの無意味な世界においてやはり無意味なものとなった生存の恐怖を克服するものはないと考えた。しかし、ニーチェはまさに世界と生存の無意味さを克服するものとしての神信仰そのものが今や不可能なものとなったと断言する。近代人はここにおいて神と世界との両方を失ったのである。近代人はもはや神を信仰することもできないし、彼に残された唯一の世界であるこの地上の世界そのものに価値を見出すこともできない。神と世界との同時喪失というこの深淵に直面して、ニーチェは断固として世界肯定の道を進む。キリス

ト教によって独立の価値を奪いとられてしまった後で、人間が再び世界を肯定し世界を意欲しうるようにすることがニーチェの問題である。

キリスト教的な背後世界への期待と同時に歴史的な未来における救済への期待をもしりぞけるニーチェは、世界を同一物が永遠に回帰するものとして把握する。世界は意味も目的もなしに永遠に回帰し続けるものである。神の死が意味するものをつきつめていった時、世界は永遠に回帰するものとしてあらわれるのである。ニーチェの問題は、ニヒリズムの極端な形式であるこの永遠回帰説を真理として明らかにするだけでなく、人間をして永遠回帰としての世界を自ら意欲せしめることであった。このような世界を意欲しうるためには人間は超人とならなければならない。すなわちこれまでの人間とは根本的に異なる存在へと生まれかわらなければならない。ニーチェの『ツァラトゥストラ』は超人と永遠回帰という彼が見出した新たな世界と人間についての教説を明らかにするものであった。

レーヴィットは一方においてニーチェの永遠回帰の哲学が現代において特別な意義をもつものであることを認めるが、他方においてこの哲学が、ニーチェの意図に反して、ソクラテス以前の古代ギリシアの人間の世界像とは根本的に異質なものであり、きわめて近代的なもの、すなわちキリスト教的世界観からぬけでようとしながらも依然としてその前提から完全には自由になりえていないものであることを強調する。

「それにしても、変化した歴史的な局面にもとづいて再び浮かび上がった永遠回帰という太古の観念は、変化していないわけではなく、宿命的に近代化している。……『ツァラトゥストラはこう言った』は裏返しにされた山上の垂訓であり、ゲーテやヴィンケルマンの人文主義よりギリシア的でも異教的でもない。キリスト教的良心をあまりに深く印せられているニーチェは、かつて異教に逆らってキリスト教を生ぜしめた『一切の価値の転倒』を廃棄して、近代性の尖端において失われた世界を存在につれもどすだけの力をもたなかった。……ギリシア的な人間理解からすれば、人間たることは『死すべきもの』たることと同じ意味であるが、ニーチェは有限な人間のはかない生存を『永遠化』しようとした。……ギリシア人は避けることのできないファートゥムに対して恐怖と畏敬を感じていた。ニーチェは、最高の必然性を『困窮の転回』に作り変えんがため、ファートゥムを欲しかつ愛すべく超人的な努力をした。これらすべての最上級めいた『最高の』、『最後の』意欲と逆に戻そうとする意欲、創造と改造は、反自然的でもあれば非ギリシア的でもある。それらはユダヤ的キリスト教的伝統から——世界と人間は神の全能な意志によって創造されたのであり、神とその似姿たる人間は本質的に意志である、という信仰から——出ている。ニーチェの思惟において何よりも目立つのは、『旧約聖書』の神におけるように意志的行為によって創造的な、われわれの創造的本質を強調することである。……近代的人間としてかれは、自然的な『大地への誠実さ』や蒼穹の下にあって永遠に安全だという感情から、絶望的に離れていたのだから、人間を自然の中に『移し戻そう』というかれの努力は、最初から挫折することに決められていた。現存在の中に投げ入れられた近代的エゴの生存の永遠化の意志は自然的世界の永遠の循環の眺めと合わないものだから、ニーチェの教説は分裂する。」<sup>(11)</sup>

神の死によって世界をも失ってしまった近代的人間に、ソクラテス以前の古代ギリシアの世界観を取り戻させようとしたニーチェの試みは、近代的エゴの救済を意図するものであったがゆえに、およそ古代ギリシアの人間の世界観とはかけ離れたものにとどまった。永遠回帰の哲学は、古代ギリシアの中庸と節度を持った人間の世界観とは異なって、超人的な意志の力で意欲されることによってしか達成されえぬものであった。

ニーチェの哲学はその時代をはるかに抜きんでた思索にもかかわらず、近代的人間に失われた世界を再び与えることに遂に成功しなかったのである。ニーチェの哲学の影響は、神の死によっ

て途方にくれている近代的人間に失われた世界を回復させてやるという積極的な仕事によってではなく、むしろすでに崩壊のきざしを示しているキリスト教的道徳をあからさまに徹底的に破壊する仕事を通して広がっていった。ニーチェの哲学的良心と良心なきナチズムとの間には越えがたい深淵が横たわっているとはいえ、ニーチェのキリスト教道徳とそのヒューマニズムへの過激な批判はナチズムに道を拓くものとなったとレーヴィットはみている。かくして、ニーチェの哲学もまた時代精神に対して否定的な作用を及ぼすものであった。

レーヴィットはヘーゲルからニーチェに至る19世紀ドイツ精神史のうつりゆきの中に極めて重要な変化が生じたとみた。ヘーゲルは市民的キリスト教的世界をキリスト教原理の真の完成であり、人間に最終的な宥和がもたらされた理性的世界として把握した。ヘーゲルの死後、青年ヘーゲル学派の人々、とりわけマルクスとケルケゴールは、このヘーゲルの宥和の哲学と市民的キリスト教的世界とを激しく攻撃した。彼らはいずれも現実を非理性的なものともみなし、現存するものを破壊し変革しようとした。彼らにおいて哲学はもはや純粹な知識欲にもとづく世界の客観的理論的考察ではなくなった。マルクスにおいて哲学は革命のための武器となり、ケルケゴールにおいて哲学は実存的な生き方そのものとなった。ニーチェは市民的キリスト教的世界の崩壊からやがてヨーロッパのニヒリズムが不可避免的に到来することを予見し、哲学の課題をニヒリズムの克服にむけていった。そしてこのニヒリズムの克服の道程において、ニーチェはキリスト教道徳とそれによって生きる人々を激しく攻撃し、善悪の彼岸に立つ超人を理想として立てた。

ヘーゲルが古いヨーロッパ、市民的キリスト教的世界を代表する哲学者であるとするれば、マルクスとケルケゴールとニーチェは古いヨーロッパを攻撃し、新しいヨーロッパを哲学の世界においてうちたてようとした人々である。彼らは古い世界がもはや人間がその中で生きつづけていくことのできる世界ではなくなったことを見抜き、古い世界を破壊し、そして新しい世界を建設しようとした。しかし彼らがつくろうとした新しい世界はいずれも古い世界に代わるものとはなりえなかった。彼らのおった跡には古い世界の廢墟だけが残った。自分本来の世界を失って極端から極端へと揺れ動く落ち着きのない20世紀のヨーロッパ精神を生み出したのは、19世紀におけるこのような精神的転回であった。

レーヴィットはこの19世紀の精神的転回には必然的な力が働いているとみている。すなわちヘーゲルの宥和の哲学と市民的キリスト教的世界は、遅かれ早かれ崩壊の過程を辿っていくはずのものであったとみている。その意味では、マルクスとケルケゴールとニーチェの批判は、市民的キリスト教的世界とヘーゲルの宥和的認識に対する正当な批判であった。しかし、レーヴィットは彼らの批判の正当性を認めながらも、彼らの批判がヨーロッパの批判精神を豊かに発展させたものとは認めなかった。彼らの急進的な批判は根をもたぬ批判であった。彼らは現存するものへの破壊に人々を駆り立てるだけで、人間が自己を見失わずにすむ世界を与えることができなかつた。レーヴィットは彼らの批判をむしろヨーロッパの批判精神の退行を示すものととらえた。19世紀以後のヨーロッパの批判思想の中心的潮流を形成することになった彼らに共通する思想傾向、すなわち現存するものへの破壊的批判、過去との断絶、そして全く新たな開始への断固たる意志は、20世紀においてヨーロッパ精神が全般的解体の意識から破壊的批判へ、そして「決起」への無批判的追従へと根無し草のように揺れ動き自己を喪失していった過程の遠因をなしている。レーヴィットは、マルクスやケルケゴールやニーチェの批判の意義を深く認識しながらも、彼らの批判思想があたかもヨーロッパの批判精神の本質をなしているかのような見方に対しては、はっきりと批判的距離をとっている。レーヴィットはむしろ彼らの急進的な批判のかげに隠れて目立たぬ人々の思想の中にヨーロッパの批判精神の最上のものを見て、そこから学ぼうと

した。

#### IV. 自由な批判精神——ゲーテ、ブルクハルト、ウェーバー、ヴァレリー——

19世紀と20世紀のドイツとヨーロッパの思想家の中で、レーヴィットが非常に高く評価し共感を隠さない何人かの人たちがいる。それはとりわけ、ゲーテ、ブルクハルト、ウェーバー、ヴァレリー、である。彼らに共通してみられることは、彼らがいずれも信仰や希望や理念や利害関心から出発して現実をみるのではなく、人間であれ社会であれ歴史であれ自然の世界であれ、常に現実に対して自由な距離をとり、現実をあるがままにその真実に即してみようとする態度を有していたこと、それ故に変化する時代精神の動きに左右されず、それに対して批判的距離をもっていったこと、そして崩壊の過程をたどっていく時代の現実を前にしても最後まで自由な精神を失わなかったということ、にある。

##### (1)ゲーテ

レーヴィットはゲーテを完全に成熟した自由を所有していた人とみる。ゲーテが自らのものとしていた自由とは、自己の欲するものを恣意的に追求する自由でもなければ、自己意識の尖端において決断される実存的な自由でもなく、自己自身を制御し、自己の主観性から生産的に脱却して具体的な世界と柔軟に関係していく能力としての自由である。このような自由をわがものとするためには、人は自己の無内容な自我への固執や恣意を抑えうる自己制御力をもつと同時に、抽象的に理念や当為をたてるのではなく、自分が生きている場としての具体的な現実を熟知していなければならない。レーヴィットは、ゲーテとヘーゲルとが共に、「事物が我々にとって何であるかには関わり知ろうとはせず、それがそれ自身何であるかを認識しよう」とするテオリアの精神を人間の最高の活動と評価し、そしてそのような精神を自らのものとしていたとみている。<sup>(12)</sup>ただヘーゲルが哲学的思索を通して身につけたこのテオリア的精神を、ゲーテは自然の研究を通して自らのものとした。ゲーテの自由な精神は、主観的自我と客観的世界の両方に対して自由な距離をたもち、そして自分が生きている現実を熟知することによって成り立つものであった。具体的現実を熟知した上で、可能なかぎり生産的に自己と世界を形成していくことが問題であり、ただ単に主観的な理想にこだわって現実を一挙にのりこえようとしたり、現実の否定面のみを強調してそれを抽象的に否定することは、ゲーテには無縁な態度であった。

現実あるいは世界に対するゲーテのこの自由な精神は歴史の見方においても特徴的な形であらわれていることをレーヴィットは指摘する。ゲーテとヘーゲルは共に現実に対して肯定的な関係を取りむすび、人間がそこにおいて自分自身の本来の居場所を持ちうるような世界をうちたてようとした。ただヘーゲルがそれを世界史の哲学的宥和的認識によって、すなわち世界史が絶対者の自己実現の過程であり理性の展開過程であるとする理性主義的歴史哲学によって行ったのに対して、ゲーテは歴史をより人間の真実に即してみた。レーヴィットは、人間の生活の領域をなすものを、(1)人目をひく世界史的事件と、(2)日常生活における目立たない事象と、(3)自然的世界の経過における常に同一な事象との三つに区分する。「人間は自然の中で、当代の人々と共に、且つ世界史の中に、生活しなければならない」<sup>(13)</sup>のであるから、この三つの事象はどれも無視できないものである。しかし、ヘーゲルの歴史哲学においては、自然の世界や日常生活の事象は何ら独立の積極的意義をもっていない。「ヘーゲルは世界史を、その時代の『観念』を遂行する世界史的個人や国家や民族精神の歴史として理解する荘重な見方をする」<sup>(14)</sup>のである。かくして世界史は意味深い出来事の歴史となり、そして実現された出来事から逆算されることによって、それ

は進歩の歴史として把握されるものとなる。しかしレーヴィットによれば、「ヘーゲルの歴史哲学は、時代の最後における終末論的実現（しかも目に見える現実はこちらと決して一致しないような実現）に向かう進歩のイデーを手引きとする似而非神学的構造である。」<sup>(15)</sup>

ゲーテの歴史の見方はヘーゲルと全く異なるが、それは「ゲーテの純粋な人間の感覚が自然にも人間の日常生活にも又世界の大きな事象にも同様に開かれていたからである」<sup>(16)</sup>とレーヴィットはいう。ゲーテは人間の生活を構成する世界の事象のすべてに開かれた目と感覚を持ち、そしてそれらの事象を、自然の研究を通して身につけたテオリア的な態度によって、公正に眺めることができた。

「ゲーテの報告にこもる真実さ、人をなるほどと思わせるその真実さは、……歴史を記念碑的に英雄化したり批判的に卑俗化したりせずに、偏見をさしはさまずに一つの現象のように眺めるその高い公正さに基づいている。

大きな全体としての世界歴史に惑わされておちいる偏見は、人が人間の現実相や自身の環境を無視し、それ（世界史）があたかもそれだけで一つの世界であるかのように考え、その中で能動的あるいは受動的にはたらいっている人間への関係なしに、それを取り扱うことに存する。かような哲学的抽象という罪をゲーテは遂に犯さなかった。」<sup>(17)</sup>

理性が歴史を支配しているとするヘーゲル的な哲学的抽象をまじえずに、真実に即して歴史を眺めようとしたゲーテの歴史観がどんなものであったかは、ある歴史家との会話におけるゲーテの次のような言葉にあらわれている。

「たとい貴下が今すべての資料を明らかにして精査することができるとしても、何を見出されるであろうか。とうの昔に発見されていて、その確証を遠くに求める必要のない一大真実以外の何物でもない。即ちいつの時代にも、どこどの国でも悲惨だったという真実である。人間はたえず脅かし合い苦しめ合って来た。たがいには呵貴と拷問を与え合って来た。己れと他人の少しばかりの生活を不愉快なものにし、世界の美しさと美しい世界が与える生存の快さを、かえりみることも味わうこともできなかった。少数の人々にのみ生活は心地よく喜ばしいものとなった。大抵の人々は、しばらくのあいだ共に生活を送ると、新たに始めるよりむしろこの世に別れを告げることを欲した。それでもまだかれらをしていくらかでも生に執着せしめるものがあつたとすれば、又あるとすれば、それは死に対する恐怖であつたし、また恐怖である。それは事実であり、事実であつた。おそらくこの後も変わらないであろう。それは所詮人間の運命である。それ以上何の証言が必要であろうか。」<sup>(18)</sup>

## (2)ブルクハルト

ゲーテの厳格で公正な歴史の見方を受け継いだ19世紀の歴史家がブルクハルトであった。レーヴィットは本質的に人間を論じる哲学者であった。すなわち何らかの哲学的問題について直接論及していくのではなく、個々の具体的な人間を直接の対象として論じながら、彼らの思想の考察を通して哲学上の問題を究明していこうとするのである。レーヴィットが哲学的考察の対象として取り上げた人間は数多いが、そのなかでもブルクハルトはレーヴィットがもっとも高く評価し、そしてもっとも深い共感を寄せた思想家であった。レーヴィットがブルクハルトに対して与えた高い評価と共感とは、何よりもブルクハルトが精神的に自立した真に自由な精神の持ち主であったからであり、そして時代の一時的出来事に左右されることなく、偏見や底意や幻想や信仰をもたずに、歴史を批判的距離をもって客観的にみると同時に、歴史をみる堅固な尺度を持っていたということ、すなわち彼が真に自由な批判精神の所有者であったということによる。

レーヴィットはブルクハルトの歴史に対する態度の独自の意義をとりわけヘーゲルとの比較に

において明らかにしようとした。

ブルクハルトはヘーゲルと同じく「精神の自由への発展」を人類の歴史の最高の使命と呼ぶ。<sup>[19]</sup>そしてまたヘーゲルと同じく、とりわけヨーロッパ精神の歴史に深い関心を抱き、〈自由な精神〉こそ歴史が生みだした人間のもっとも重要な形姿とみている。しかしながら、ブルクハルトは歴史の中心をなすものをどこにおくかという点において、ヘーゲルの歴史哲学とはっきりと対立する。ヘーゲルにとって世界史は絶対者が自己を実現していく過程、摂理の実現過程であり、歴史は理性によって支配され、理性的に進行していく過程である。レーヴィットによればヘーゲルの哲学は哲学的神学であり、ヘーゲルの歴史哲学はキリスト教を原理としてくみだてられている。世界史はキリスト教の出現を中心に前後に分けられる。キリスト教の出現は世界史における決定的出来事、決定的転回点であり、それ以後の歴史はキリスト教の原理をなす精神の自由の実現過程である。近代世界は原理が実現し、歴史が完成し、神と人間の宥和がうちたてられた世界である。世界史をこのように把握することによって、ヘーゲルは歴史を弁神論の場とした。ヘーゲルは歴史の中に神を認識しようとした。ヘーゲルは地上的人間ではなく、世界精神を中心に歴史を考察するのであり、人間は世界精神の代理人となる〈世界史的個人〉であるかぎりにおいてのみ重要視される。そして世界精神はとりわけ客観的精神としての国家において自己を実現する。国家は理性的なものの現実化であり、地上における神的なものである。ヘーゲルの歴史哲学は国家を中心とする歴史哲学である。

このように、ヘーゲルの歴史哲学は個々の人間をこえた世界精神や国家を中心におき、世界史を摂理が実現していくプロセスとみなす神学的な解釈に基づいているのに対して、レーヴィットは「歴史に対するブルクハルトの独自性は、人間を歴史の中心に置いたことである」<sup>[20]</sup>という。「ブルクハルトの歴史考察の出発点は、『ただ一つ持続し』『われわれにとって可能な』中心である『耐え行動する』人間である。」<sup>[21]</sup>

ブルクハルトは、ヘーゲルとは異なって、歴史の背後に歴史を動かしている神的な存在をみたりはしない。歴史を動かし、歴史をつくっているのは、歴史の中で生きている個々の人間だけである。歴史の中で生き、苦しみ、そして苦しみに耐えて行動してきた人間を中心において歴史を考察したブルクハルトは、歴史が理性によって支配されたものでもなければ、不断に進歩していく過程でもなく、また有意味な出来事のおりなす世界でもないとみた。レーヴィットは、耐え行動する人間を中心において歴史をみたブルクハルトは、ヘーゲルの神学的歴史観から解放されていたと同時に、近代の学問的歴史学をも支配している進歩史観や歴史の意味への信仰からも解放されていた稀な歴史家であったという。ブルクハルトは歴史をあるがままに、すなわちその真実に即してみようとした。いいかえれば、歴史的事実に対して批判的距離を保ち、自由な態度でみようとしたのである。

歴史をあるがままの事実即してみれば、世界史に崇高な目的があるとか歴史が理性的に進行しているとかいうことは決してできないし、また単純に歴史を進歩の過程や意味深い発展への歩みとみなすこともできない。ブルクハルトにとってもゲーテと同じく、歴史の一大真実とは、いつの時代にもどこの国でも人間は悲惨であった、ということである。歴史をあるがままにみるとき、人間の幸福ははかないものであり、成功や繁栄は不確かで一時的である。人類に苦悩はつきものであり、歴史は人間が苦悩に耐えて生きていく場である。レーヴィットによれば、ブルクハルトは「感情的反省により世界の事物をいたずらに暗黒化しているわけではなく、ただ楽天的進歩信仰によって隠蔽されているわれわれの地上の生の『真の輪郭』を再認識せしめているだけで……彼のいわゆるベシミズムは気ままな世界観ではなく、『われわれの地上の営みの真の状況』に合致した世界観である。」<sup>[22]</sup>

レーヴィットは、ブルクハルトの世界考察の恒常的な目標が〈生の率直な評価〉の獲得であったことを強調している。おそらくレーヴィットが自由な批判精神の核をなすものとみていたのがこの〈生の率直な評価〉をなしうる精神であった。そしてブルクハルト自身、他の誰よりも〈生の率直な評価〉をなしえた人であったからこそ、彼はレーヴィットにとって19世紀以後の時代におけるもっとも重要な〈哲学者〉とみなされたのである。レーヴィットとブルクハルトに共通のこの〈生の率直な評価〉をなしうるものとしての自由な批判精神の立場に立つとき、古代ギリシアの人間がこの自由精神の原型をなすものであった。

レーヴィットはヨーロッパ精神の最上のものを自己批判の精神にみた。そして彼はこの自己批判の精神の起源を古代ギリシアの人間の精神、彼らの知識に対する独特な態度の中にみたのであるが、この見方はブルクハルトのギリシア論にもとづいている。「知識そのものは、すでに彼ら（ギリシア人）よりはるか以前に、しかもきわめて高いレベルにおいてオリエントの発達した文化のなかにあったが、しかし自己および世界に対する自由な立場に発し、したがってまた世界に対しての自由を生む知識愛や知力は東方にはなかった」。<sup>(23)</sup>知識にかんするオリエントとギリシアの人間のこの相違は、オリエントにおいて知識の収集や伝承が僧侶階級というカーストの仕事であったのに対して、「ギリシアにおいては、研究し世界旅行をし世界を発見したのは、国家や僧侶階級から自立した純然たる各個人であった」<sup>(24)</sup>ことによる。

「ギリシア人が、政治的宗教的に拘束され固定された知識を所有するのではなく、いかなる研究でもなしえたということに、そしてそのために後のあらゆる学問を多少なりとも基礎づけたということに、ブルクハルトはギリシアの学問の決定的独自性を見る。ギリシア人は、『あらゆる人々と交際することの妨げとなった、東方人の高慢な無知や無趣味な人種的増悪をもっていなかった』、すべてのものから学ぶことができた。他のいかなる民族とも違って、彼らは『全景的な』『比較する』日、『自他に対する客観的精神』をもっていった。『ギリシア人は所有し欲望することなしに何かを見、何かに興味を抱くことのできた最初の人間である。』」<sup>(25)</sup>

オリエントにおける知識は権力と実用に促されて生じた知識であり、知識人は国家の使用人であったのに対して、ギリシアの学問は自由な個人によって形成されたものであり、ギリシア人は知ること自体を愛した、すなわち純粋な知識欲、真理への愛をもった最初の人間であった。強制も利害もなしに知ることを欲する態度、しかもすべてのものへの純粋な知識欲であるギリシア人のこの知的態度から、おそらく批判精神の核をなす〈自他に対する客観的態度〉が生まれたのである。ギリシア人は世界をあるがままに眺め、そしてそれを知ろうとした。この純粋な知的態度こそがギリシアにおける学問の成立を可能にしたのである。そして、この〈自他に対する客観的態度〉を生そのものの考察に向けたとき、〈生の率直な評価〉が生まれる。

この生についての率直な見方に立つとき、人間の生は、神によって特別に与えられたものでもなければ、崇高な目的を歴史において成就するためのものでもない。それは、偶然にこの世によびだされ、運命によって翻弄され、死によって終わることを定められているものであり、稀に一時的な幸福があるとしても、大抵は諸々の苦難と憂慮とにおわれながら過ぎていくものである。ブルクハルト（やレーヴィット）にとって生の率直な評価の模範をなすのはやはりギリシア人であり、とりわけ古代後期の哲学者たちであった。

「キュニコス学派の主要人物であったディオゲネスのうちに、ブルクハルトはとりわけ自身自身を解釈していた。……彼の思想体系は乏しかったかもしれない。しかし彼をギリシア哲学の『最前哨』となしたのは、『世界の実践的軽侮であり、国家、人間、欲望そしてとくに世論からの自由』である。彼は幻影から自由だった。……『ディオゲネスは明るい真正のペシミストであって、悲惨と喪失に脅かされる人生の無限に多くの配当を放棄し、残余すなわち中庸と健康と自由で間

に合わせた。……』<sup>(26)</sup>

レーヴィットは、ブルクハルト論の最終部において、生それ自体が望ましいものか否かという問題についてのブルクハルトの考えが、ギリシア人の生の率直な見方にもとづくペシミズムに共感するものであったことを強調している。

「……ギリシア人は『常に狂喜しながら生きていたにちがいない』とするドイツ人文主義の見解に、『歴史的判断のかつて現れた最大の偽造』をブルクハルトが発見したのは、たんに歴史家としてばかりではなかった。彼は『決然たるペシミズム』をギリシア人と共有していたのであり、彼がギリシア人について真実を発見できたのは、その真実が彼自身にとっても納得のゆくものだったからである。一般に、『ほんの短い間、無愛想に』世界に召喚されたという意識が、ギリシア人のもとでは『通俗的事実』だったが、こういうギリシア人から彼が聞きとったのは全般的な『生の低い評価』だった。生を楽観的に称えたり、神々に生を『贈物として』感謝したりすることは、ギリシア人には決して思いつかなかった。生を神々に感謝しなかったから、自殺は神々に対する罪ではなく人間の権利であり、一般に認められたことだった。……歴史家としてブルクハルトがその判断に傾聴したのは、わけても史家ヘロドトスである。あらゆる民衆のギリシア性のなかにお根をおろし、哲学的内省や修辞にまだ影響されず、しかし人類の考察に成熟したヘロドトスは、生の無価値に対する『偉大なる主要な証人』として審問に応ずるために立っている。『近代の民族のいかなる史家が、そのための動機が現れたときでさえ、こういう問題について打ち明けて語ろうというなんらかの衝動を感じるだろうか』。しかしブルクハルトは、この衝動を決定的に感じていた。というのも、オプティミズムの欺瞞を根絶することに真の喜びをいだきながら、彼は多くの証拠を集めて、たんにギリシア的人生観のみか、同時に『われわれの地上の営みの真の事態』を明確にしようとするのだから。<sup>(27)</sup>

「ソフォクレス同様ブルクハルトも現存在には悪を、人間には忍耐者をみたのであり、存在しないことが存在にまさると思われた」。<sup>(28)</sup>これはまたレーヴィット自身の生の見方でもあった。人間の生存についてのこの率直な見方をもとにして、ブルクハルトは生に対する人間の取るべき態度を引きだしたのであった。ブルクハルト自身の生に対する態度を特徴づけると同時に、人生について人間が取ることが望ましい態度として彼がみたのは、まさに生について率直な見方をなしようということであり、そしてこの率直な見方が人間につきつけずにはおかない人間的生の悲惨や苦悩を直視し、それに耐えうるということであった。生存の悲惨に直面した時、人間がしばしば取る態度は、一方では精神生活を極端に退行させて単純で原始的な欲求に関心を限ることによってその状況に慣れるという仕方、すなわちいわば「奴隷的精神」とでもいいうる態度によってそれに「耐える」か、あるいは他方では、現実の悲惨に抗して夢や希望やさまざまな幻想をつくり、その幻想の世界に逃避するか、あるいはまた革命的理想によって現実を急進的に性急に変革しようとする。ブルクハルトの態度はそのいずれでもない。彼は人間的生存の悲惨と苦悩、限界と拘束をとらわれぬ自由な眼差しで直視しようとし、しかる後、この現実には耐えると同時にその状況のただなかで精神的に自立し、自由であろうとするのである。

「……個人に関するブルクハルト自身の理念の本質は、個人が時代の一般的な出来事への従属のただなかで『自立』しており、そのかぎり自由であるということにある。したがってブルクハルトが人間存在として理解したものは、……『非-従属的な個人』、すなわち自分が世界の一般的な出来事に従属していることを知るとともに、同時に承認する単独者である。……拘束のただなかで自由である自立的個人というこの理念に、ブルクハルト自身の行動も、すなわち理論的には考察であり実践的には抑制であった彼自身の行動もまた対応している。というのも、考察はブルクハルトにとって、『われわれの自由』を意味したが、しかしそれは『巨大な全般的拘束の意識

のただなかでの』自由であり、また彼の抑制は忍耐および抵抗として、積極的な反・時代的な態度だったからである。』<sup>(29)</sup>

全般的拘束のただなかで自由であるためには、人間は多くのものを放棄し断念しなければならない。生の多くのものを断念し、残りのものとしての「中庸と健康と自由」で間に合わせた古代後期の哲学者の生き方に、ブルクハルトは、真に自由な人間の生き方をみた。禁欲こそ真の自由の前提である。「ディオゲネス同様、彼にとって自由にまさるものはなく、ディオゲネス同様、禁欲はテューケー（運命の女神）からの自立の道であり、キリスト教的に世界を逃れず、『世界のただなかにいる』個人の自由のための手段であった。』<sup>(30)</sup>

レーヴィットは、ブルクハルトにおけるこの禁欲が、真の自由をえるための手段であったと同時に、人生を真に享受するための手段でもあったことを強調している。ブルクハルトは、諦念を通じて浄福な生を享受しようとしたエピクロスに共感をよせていた、とレーヴィットはいう。

世界とそこにおける人間の生を率直に、すなわちとらわれぬ自由な態度でみつめること。そのとらわれぬ率直な見方が写しだす苦悩や悲惨の現実を公正に評価すること。この評価が導きださずにはおかぬペシミズムを避けがたいものとして受け入れること。しかし、このペシミズム、あらゆる地上的なものはかなさの意識に流されて人間の自由をゆずりわたしてしまうのではなく、禁欲と抑制によって精神的自立を確保し、地上的世界のただなか、全般的拘束のただなかでなお自由な個人として生きること。かくして地上的なものを精神的に克服すること。ブルクハルトの生に対する態度に特徴的なものとしてレーヴィットがみたのはこのようなものであった。死すべきものとして生まれ、運命と地上的出来事のはかなさによって限界づけられている人間が、この地上的世界においてとりうる最善の態度をこのようなものとブルクハルトはみたのである。

レーヴィットは、ブルクハルトにとって歴史の中心と尺度をなすのは人間であるという。ブルクハルトは、死すべきものとして生まれ、地上的出来事に耐えて行動していくこの人間を中心に歴史を考察し、そして歴史の変転を通して持続し、恒常するものに注目した。このブルクハルトの歴史観に照らしたとき、同時代のヨーロッパは精神の危機の時代であった。ブルクハルトの眼には、フランス革命後のヨーロッパは、民主主義的水平化と産業化が進行することによって、精神生活がますます卑俗化し凡庸化していくものと思われた。社会の水平化・大衆化は、規準となる区別や個人の価値を圧迫し、多数者のうつろいやすい意見や実用的利益への志向が力をますことによって、精神的に稀なもの、高貴なものを消滅させていくのである。

ブルクハルトにとって民主主義的水平化による精神生活の衰退とならんで、フランス革命後にあらわれたもう一つの危機は、抽象的ラディカリズムである。ブルクハルトは、現代の基本的な動揺と危機の歴史的由来は、19世紀が「いっさいの諸状況の白紙還元」<sup>(31)</sup>をもって開始されたことにあるという確信を抱いた。フランス革命後のヨーロッパの人間を特徴づけるものは、人間の意志と行為によって世界を変えることができるという考えをもつに至ったということである。ヘーゲルが『歴史哲学』の最終部において、人類の輝かしい日の出を意味するものとたたえたこのあらたな精神の出現も、ブルクハルトの眼には、歴史において恒常的なもの連続するものへの感覚をもたず、人間の限界や人間の本性が善と悪との混淆であることやすべての地上的なものの不完全さを知らず、未来に対して勝手気ままな欲望を向ける節度を欠いた抽象的なラディカリズムにすぎないものと思われた。既存のものにただ否定すべき悪だけを見て、抽象的な理想に従って現実を根底から変革しようとするこの政治的過激主義が、歴史的变化とともに極端から極端へと揺れ動いていく、自己の存在の根を持たぬあの落ち着きのないヨーロッパ精神を生みだすことになったというわけである。

このように、ブルクハルトにとってその時代は、強制的水平化による精神生活の圧迫と抽象的

ラディカリズムによるテオリア的精神の消滅という二重の危機が押し寄せていた時代であった。レーヴィットは、ブルクハルトがその生涯を通して、強制的水平化の傾向に対してはヨーロッパの最良の伝統をなす自由な精神と教養を守ろうとし、そして近代のラディカリズムに対しては中庸と節度と諦念の立場に立って歴史における連続せるものを守っていこうとしたことを強調している。「彼が知識人に、また自分自身に要求したことは、すべてを揺り動かす危機と動揺のただなかであって自由な精神の立場と歴史の本質である連続性を守り、幻影が欲しい時代の策動のなかであって、幻影から解放されて自己自身のうえに立脚することであった。」<sup>[32]</sup>

### (3) ウェーバー

レーヴィットが第一次世界大戦直後の全般的解体の時代において、自由な批判精神を持して時代の精神状況と闘っている人として注目したのはとりわけマックス・ウェーバーであった。19世紀において市民的キリスト教的世界が崩壊の過程をたどり始め、そしてヨーロッパのニヒリズムが徐々にその不気味な姿をあらわし始めていたが、20世紀に入り、特に第一次世界大戦後のドイツにおいて市民的キリスト教的世界は完全に崩壊し、物質的窮乏とともに精神の困窮に至る所にあらわれていた。ウェーバーは、この精神的全般的解体の状況に対してひるむことなく英雄的に立ち向かい、精神的困窮の中で救いを求めて幻影を欲し新たな予言者を待ちわびている人々に対して、容赦のない批判精神によって彼らの幻想を破壊しようとし、そして知的誠実さにもとづく人間の品位と責任と自立的自由とを救いだそうとした。

レーヴィットにとって、ウェーバーは（おそらくウェーバー自身の意図に反して）一人の哲学者としてみられた。なぜなら、ウェーバーは、他の専門科学者と異なって、現実の全体と時代の運命をあえて問おうとし、そして学問の意味と価値とを根本から問おうとするからである。

レーヴィットは、ウェーバーの学問の唯一の問題が、われわれ自身をとりかこみ、われわれ自身を規定している現実を、その特性に即して理解しようとする社会的歴史的自己認識の企てであったという。<sup>[33]</sup>ウェーバーは、現実とりわけ西欧の現実の問題性を〈合理性〉、〈合理化〉という概念のもとに問題とした。ウェーバーは、人類の歴史のもっとも重要な変化の方向を合理化の過程としてとらえた。合理化は人類の歴史の一般的趨勢をなすが、西欧以外の地域は「呪術の園」にとじこめられたまま合理化への決定的な歩みをなさない。これに対して、西欧、特に近代の西欧の文化のきわだった特質をウェーバーは合理化が決定的に進展していったところにもみる。そしてこの合理化のプロセスを押し進めていくもっとも重要な力が、ウェーバーによれば、学問であり、その主知主義であった。

ウェーバーは人類の歴史のもっとも意味深い傾向を〈世界の脱呪術化〉としての合理化の過程の中にみたのであるが、レーヴィットによれば、ウェーバーは合理化を否定もしなければ肯定もしていない。<sup>[34]</sup>ウェーバーにとって合理化は両義的な意味をもっている。合理化は、人間を——西欧の近代において——呪術の園から決定的に引きだし、そして近代世界の生活原理としての資本主義を生みだすに至ったが、他方において、生活の普遍的合理化の結果、全面的相互依存の体系、〈隷従〉の〈鉄のように堅い殻〉がつくられ、人間が「器具化」し、その殻の中にとじこめられてしまう事態——非合理的な事態——を生みだしてしまった。合理化は、視点の選択によって——すなわち脱呪術化や資本主義化を科学や産業の見地から評価するものにとっては、——歴史的進歩のあらわれにもみえるし、また——幸福主義的視点からみれば——人間の疎外を生みだすものとしてとらえられるが、ウェーバーは単純にそのいずれかに与することをしない。ウェーバーにとって、合理化は不可避的運命的な過程であり、任意に選択しうる問題ではなかった。それゆえ、科学の進歩や資本主義的産業化をもたらすこの合理化の過程が人類の幸福と進歩に直

結するかのように考える余りにも楽観的な進歩信仰にとりつかれている人々に対しても、また、合理化が人間の疎外と隷従をもたらすものであり、それゆえ人間の自由な意志にもとづく革命によって変革すべきもの、変革しうるものとするやほり余りにも楽観的な現状否定論者に対しても、ウェーバーは批判的であらざるをえなかった。

ウェーバーは、合理化の過程がその果てに、近代の西欧において、鉄のような堅い殻をつくりだし、人間を全般的な隷従の状態の中にとじこめつつあるとみたこと、そしてこの合理化の過程が人類にとって避けがたい運命であるとみなしたこと、この二重の意味においてペシミストであった。しかし、合理化がもたらす隷従状態を批判すべき非合理的なものとしてみなす人間の見方、すなわち個人の自由や人間の人格性や品位を価値とする見方もまたまさにこの合理化の過程の中で生まれたものであり、そしてこの人間的価値を拠り所として合理化のもたらす隷従に対して闘いを挑むことは可能であり、闘うべきだと考える点において、ウェーバーはたんなるペシミストと截然と区別される。ウェーバーは、合理化を人類にとって避けることのできない運命とみなしたが、この運命的な過程にただ無批判的に従うことをすすめたわけではない。「生活全体の圧倒的な合理化への傾向に直面して、なおかつなんらかの意味で『個人主義的な活動の自由』のどのような残余でも救い出すことがそもそもいかにして可能であるか」<sup>35)</sup>をウェーバーは問いつづけたのである。「合理化された世界を承認することによって生ずる矛盾を、これと対抗する自己責任の自由への努力によってたえず克服しつづけること、これがウェーバーの態度全体を貫く原動力であった」<sup>36)</sup>とレーヴィットはいう。合理化が逃れることのできない運命的な過程であるとするれば、それに対してただ抽象的に否定の態度をとることだけでは何の解決ももたらさない。人間がなしうること、なすべきことは、この合理化自体によって覚醒されるもの——すなわち、自らの行為の意味を問い、自らの存在と行為に対して責任を負おうとする個人の自由——を通して、合理化が生みだす疎外に対して闘いつづけることである。

レーヴィットは、マルクスの疎外論と比較しつつ、ウェーバーの学問を合理化論として特徴づけた。そしてこの合理化をめぐる問題の文脈の中にウェーバーの学問論を位置づけ、彼の学問論のもつ深い思想的意味を明らかにしていった。

学問は西欧において合理化を押し進めていったもっとも重要な力であった。ウェーバーは合理化自体を肯定も否定もせず、合理化のもたらす結果の両義性を鋭く認識していたのと同じく、学問の〈進歩〉がもたらす事態についても単純に肯定的な態度をとっていないことをレーヴィットは指摘する。ウェーバーは主知主義的合理化の意義を呪術からの解放ということの中にみたのであるが、まさに学問自体にもまといつづけている呪術的な見方を徹底的に取り除こうとする。かつて学問は、真の存在を明らかにするものとか、あるいは真の芸術や自然への道、神への道、そして幸福への道であるとか考えられていたが、それらはすべて幻想であったとウェーバーはいう。学問は人間にとって究極的な価値をなすそのようなものについては何ごとも教えることはできない。しかも、学問は世界の意味について何ひとつ教えてくれないばかりでなく、まさに世界に意味があるという信仰を動揺させていくのであり、また人間にとっての究極的な価値を教えてくれないだけでなく、究極的な価値が主観的なものでしかありえないことを明らかにしていくのである。呪術からの解放としての学問の進歩は、世界に意味があるという信仰や、客観的な規範や価値が存在するという信仰を破壊していくのである。ウェーバーにとって学問は神への道ではなく、無神論への道を開くものであった。

ウェーバーは、合理化と官僚制化という近代世界を特徴づける傾向が鉄のような殻の中に人類をとじこめていきつつあるとみたのと同様に、合理化の一翼を担う学問の進歩もまた世界から意味を剥奪していくという否定的な意味をもつものとみた。しかし、合理化が人間にとって運命的

な過程であって任意に選択しうる問題ではないのと同様に、学問の進歩による世界の意味喪失もまた人間にとって運命的な過程である。このような事態を前にして人間が取るべき態度は、まずこの現実を率直にはっきりと認識することである。ウェーバーは、個々の事実の認識や現実の技術的支配以外に学問がなすべきことを、人間に明晰さ、知的誠実さを与えることに求めたが、この知的誠実さによって人間は、世界にそれ自体として備わっているような意味は存在しないこと、価値や規範は学問によってその客観性を基礎づけるようなものではないこと、これらのことを自覚することが可能であり、そして自覚すべきであると考えた。学問に固有なエートスとしての知的誠実さは、ウェーバーにとって、世界に意味はないことや価値や規範が主観的でしかありえないという否定的な事態の自覚ということだけにつきるものではなく、より積極的な意味をもっていることをレーヴィットは指摘している。「学問的判断の価値自由性への要求は、なんら純粹学問性への後退を意味しているわけではなくて、まさに学問的な判断における学問外的な規準を考慮に入れようとするものなのである。ウェーバーが要求しているのは、規準となる『価値理念』を排除せよということではなく、それらから距離をとりうるための前提として、それらを対象化せよということである」<sup>(37)</sup>とレーヴィットはいい、そして「学問は自由に、或る一つの自覚的で、決然として首尾一貫した価値評価となるのではなくてはならない」<sup>(38)</sup>ということがウェーバーの意図することであったとレーヴィットはみている。ウェーバーは、価値や規範がそれ自体として存在するという信仰や、価値や規範の正しさは学問によって基礎づけることができるとする信仰を批判すると同時に、価値判断を完全に放棄する無責任な「科学主義」をも批判するのである。

かくして、学問に固有なエートスとしての知的誠実さは、ウェーバーにおいて次のような積極的な意味をもつものと考えられている。人間は知的に誠実であることによって、学問的な事実の認識と価値判断の相違を意識し、そして価値判断が主観的でしかありえぬこと、それゆえ価値や規範はわれわれが自ら主体的に選びとらねばならないものであることを自覚することができる。そしてわれわれが主体的に選んだ究極的な価値規準にもとづいて首尾一貫した行動をとるべきこと、その自らの行為に対して自ら責任を負うべきことを自覚することができる。自ら選んだ究極的な価値にもとづいて首尾一貫した生き方をし、そしてその自らの生き方に対して責任をとりうる合理的で責任ある自由な個人、これこそウェーバーの人間の理念をなすものであり、学問の育む知的誠実さは、この人間の理念の不可欠の条件をなすものである。

ウェーバーは、学問が押し進めていく呪術からの世界の解放が単純な進歩を意味するのではなく、幸福主義的観点からすればむしろその反対に、人間にとって不幸な真実、すなわち世界に——それゆえそこにおける人間の実存に——それ自体として意味はないこと、それゆえ人間は救いの真理の中にはいないこと、学問は学問的無神論であらざるをえないこと、また価値や規範はそれ自体として客観的妥当性もちうるものではないこと、このような真実を露呈させていくものであることを深く認識していたが、それにもかかわらず、ウェーバーは、学問の進歩がなければ決して生まれることのなかったこの知的誠実さをもつ責任ある自由な個人を、彼自身の究極的な価値として選んでいたように思われる。そしてレーヴィットは、ヨーロッパ精神が崩壊しつつあった20世紀初頭の時代にあって、この知的誠実さを根本的価値とするウェーバーの学問の精神の中に、なおも消滅することのない自由な批判精神の偉大な形姿をみていたように思われる。

#### (4)ヴァレリー

レーヴィットはその生涯の最後の時期に、ポール・ヴァレリーの〈哲学〉について考察を行った。<sup>(39)</sup>詩人であり作家であって、通常の意味における哲学者では全くなかったヴァレリーをレー

ヴィットが哲学的考察の主題に選んだのは、ヴァレリーがすべてを、とりわけ自分自身を疑う道を極限まで進むことによって、すべての伝統に誰よりもとらわれていないもっとも自由な思想家であったということによる。レーヴィットは、ポール・ヴァレリーという人物の中に、ヨーロッパの最良の伝統をなす自己批判の精神の20世紀におけるもっともすぐれた体现者をみたのである。

レーヴィットによれば、ヴァレリーの関心は、人間がなしうることと、その能力の条件と限界に向けられていた。〈人間には何ができるか〉というテスト氏の問題が、ヴァレリーの哲学的考察の問題である。ヴァレリーは〈人間には何ができるか〉という問いをたて、人間に可能なことを究極まで見きわめようとした。その自己省察、自己の精神的機能に対する徹底した省察を通してヴァレリーが見出したものは、何よりも人間存在の被制約性、有限性であった。彼は言語の考察を通して、言語によって拘束されている思惟がいかに不確かなものでしかありえないかを見通した。自らの精神に対して意識的であろうとしたヴァレリーは、その結果として、人間の精神がいかに非精神的なもの——肉体的、感性的、衝動的、機械的なもの——によって制約され、また偶然的、恣意的なものによって容易に左右されるものであるかを知るに至った。ヴァレリーはあるがままのものを注視する眼 (regard) であろうとしたが、その注視する眼は存在の全体の中で人間が無意味な個物であり、人間の生が倦怠にほかならぬこと、そして生には何の目標も意味もないということを露呈させた。注視する眼によってあるがままにものを見ようとするヴァレリーは、その結果として、たんに人間的なすべてのものの軽蔑に傾いた、とレーヴィットはいう。<sup>(40)</sup>

すべての存在、とりわけ自分自身に対して注視する眼差しを向け、歴史の中で幾重にも積み重ねられたヴェールを貫いて、〈あるがままの存在〉〈あるがままの人間〉を知ることで、とらわれぬ自由な眼差し、真に批判的な精神を必要とするが、ヴァレリーは、更にその上、このありのままの現実を受け入れ、それになりきろうとする——超人間的ともいえる——努力を行った人であったとレーヴィットはいう。

「人間に求めることができる最大の努力は在るものになるということである。」<sup>(41)</sup>

「私は自分を偽装しない。……私は自分を受け入れる。私は、修正なしに、ただ私であることを受け入れる。」<sup>(42)</sup>

すべてを疑い、すべてを、とりわけ自分自身を〈注視する眼〉によって批判的に省察し、そしてすべての神格化や粉飾を排して現実を、とりわけ人間をありのままに眺め、そのありのままの現実と人間とを——ルサンチマンや悲哀なしに——受け入れて生きること。そしてまた、どんな信仰や信念をも拒否して倦むことを知らぬ懐疑をつづけ、あくまでも知ろうとする意志を持ちつづけたこと。このようなヴァレリーの態度の中に、レーヴィットはヨーロッパの批判精神、その主知主義の極をみたのである。

## V. レーヴィットの批判精神

われわれの考察の主題は、レーヴィットの哲学において重要な意味をもつ〈自己批判の精神〉がいかなる性格のものとして考えられているかを明らかにすることであった。レーヴィットはヨーロッパ精神の特質を自己批判の精神として把握したのであるが、それは現代においてはもはや極めて稀にしか存在していないという。第一次大戦後の全般的解体の時代において、ドイツ精神は時代の変化とともに、現存するものへの徹底的破壊的批判から新たな変革と決起への無批判的追従へと揺れ動いていく根無し草の様相を露呈していった。レーヴィットのヨーロッパ精神史の考察は、現実に対する急進的な批判と無批判的追従との両極端を往き来する落ち着きのない現代

の精神状況をもたらした精神史的起源は何であったかを明らかにすることに向けられていった。その原因は、レーヴィットによれば、19世紀精神史における決定的転回に求められる。変化の前提をなすのはヘーゲルの哲学である。ヘーゲルは他に例をみぬスケールと徹底さにおいて時代の現実を哲学的に正当化し、宥和の哲学をうちたてた。歴史的現実のただなかで全体的かつ徹底的な宥和をうちたてたこのヘーゲルの哲学が、歴史的变化とともにかえって徹底的かつ全体的な時代との決裂、すなわち青年ヘーゲル学派による急進的な批判思想を生みだすことになった。彼らの批判、とりわけマルクスとキェルケゴールの批判によって、ヘーゲルの哲学のみならず、ヘーゲルによって哲学的支えをえた一つの歴史的世界すなわち市民的キリスト教的世界が徹底的な批判にさらされ、崩壊の過程をたどっていった。そしてニーチェはこの崩壊の論理的帰結が〈ヨーロッパのニヒリズム〉であることを明らかにすることによって、古い世界の破壊を一層押し進めた。

マルクスやキェルケゴールやニーチェは、衰退しつつある市民的キリスト教的世界の問題性を鋭くとらえ、この世界がもはや持ちこたえられないものであることを見抜き、そして現実に対する鋭い批判を展開していった。彼らの思想は、まさにその批判の鋭さによってその後の時代に巨大な影響を及ぼすことになった。しかし、その批判の鋭さや深さや徹底さにもかかわらず、彼らの批判思想は、レーヴィットの批判精神の尺度に照らしたとき、古代ギリシア以来のヨーロッパの批判精神の伝統を継承し発展させたものではなく、むしろそれからの逸脱であり退行であると思われた。なぜならば、彼らの急進的批判思想には、批判精神の核をなす主知主義的態度、すなわち徹底して知ることを欲する態度が——革命的実践や実存的決断や超人へのパスによって——犠牲にされ、そして歴史において恒常的に持続するものや、人間の弱さや不完全さやあらゆる地上的なもののはかなさについての深い認識がしばしば忘れられている、すなわち、世界と人間の真実に即したとらわれぬ客観的眼差しが欠けていると思われたのである。

両大戦間のドイツ精神が急進的破壊的批判からナチズムの「決起」への無批判的追従に急転していった時代の動きを哲学上の基礎経験として思索をすすめていったレーヴィットは、現代において支配的潮流をなす批判思想に対しては批判的であらざるをえなかった。現代の急進的批判思想の中に真の批判精神からの退行をみたレーヴィットにとって本質的な問題は、批判的思想と保守的な思想との間の相違にあるのではなく、急進的な批判思想と中庸と節度を持った自由な批判思想との間にあった。レーヴィットの透徹した批判精神からすれば、真の批判精神は、現実と理念とを区別し、理念に照らして現実を厳格に批判しうることにあるのではない。真の批判精神は、われわれが現実に対する批判意識に目覚める時にたてようとする理念に対しても批判的でなければならない。レーヴィットは批判精神の核を〈知ることを欲する良心〉、すなわちすべてを疑い、どこまでも真実を究めていこうとする態度にみている。真実を知ることを最重要視するこの徹底した主知主義的態度は、古代ギリシアにおいて形成された。そしてこの主知主義的態度を形成し、それを発展せしめ、ヨーロッパの精神的伝統としたのがとりわけ哲学であり、そのテオリアの精神であった。ギリシア哲学とキリスト教神学との間、哲学とマルクス主義との間、ニーチェとナチズムとの間、両者の間に埋めがたい溝、越えがたい深淵があるのをレーヴィットはみたのであるが、両者を分かつものとはまさにこの〈知ることを欲する良心〉の有無であった。現代の急進的批判思想においては、現実に対する徹底的な批判自体が自己目的化し、批判の根底にあるべき〈知ることを欲する良心〉が衰弱してしまったというのである。そのため、現実を批判するときの拠点となる理念は現実そのものほど批判の吟味を受けることなくしてたてられ、それはしばしば人間的限界を逸脱したものとなる。しかもこの理念という拠点をえた批判は、理念を尺度として現実に対する破壊的批判を行うようになる。〈知ることを欲する良心〉を失ったこの破壊的急

進的批判は、現実における不変なもの、変えることのできないものと変化しうるもの、変えるべきものとの区別についての冷静で均衡のとれた見方を失い、一切の現実を根本的変革の対象とし、すべてを歴史的变化の波に投げ込んでしまう。歴史的变化の波に流されて、極端から極端へと揺れ動いていく根無し草のごとき20世紀の精神状況を生み出した原因の一つは、この〈知ることを欲する良心〉を失った急進的批判思想にあったとレーヴィットはみるのである。ヘーゲルの宥和の哲学と意識的に対決することによって形成された急進的批判思想としてのマルクス主義と実存主義とは、レーヴィットの批判精神からすれば、ヨーロッパの最良の伝統をなす自己批判の精神を保存するものではなく、むしろそれからの退行を示すものであった。真の批判精神、真に自由な精神は、何らかの哲学的潮流の中ではなく、ゲーテやブルクハルトやウェーバーやヴァレリーのような個々の独立した個人のうちにこそ存在するだけである。レーヴィットは彼ら——とりわけブルクハルト——の態度、すなわちどこまでも真実を見きわめようとし、自他に対して客観的であり、歴史と人生の悲惨を感傷なしに直視し、未来に対する幻想から解放されており、歴史において持続するものと人間の本性に対する深い洞察を持ち、人間の弱さや不完全さとあらゆる地上的なもののはかなさについて開かれた眼差しを持ち、歴史と人生とにおいて変えうることと変ええないことを厳格に査定しつつ、何よりも未来への幻想を戒めて人間の限界を逸脱しないようにして生きる態度、そして禁欲と諦念とを何よりも人生に必要な徳とみなして中庸と節度を持って生きていこうとする態度、このような態度を自由な批判精神を特徴づけるものとみた。そしてレーヴィット自身の批判精神もまさにこのような態度を特徴とするものであった。

禁欲と諦念によって地上的なものを克服し、真の精神的自立を確保しようとしたこのブルクハルトの態度は、マルクスの革命的パトスやキェルケゴールの実存的決断やニーチェの超人への意欲がかき立てたような思想的影響を与えることはなかった。ブルクハルトは19世紀においては孤立した存在、時代はずれの思想家であった。そして20世紀の思想に巨大な影響を及ぼしたのもマルクスやキェルケゴールやニーチェとその後裔であって、ブルクハルトとその後裔たるレーヴィットではなかった。レーヴィットは、ヘーゲルやマルクスやキェルケゴールやニーチェのような人と比べてブルクハルトがほとんど注目されないでいることをヨーロッパ精神の衰退をしるしづけるものとみて、あえてこの反時代的な思想家を、ヨーロッパ精神が崩壊していきつつあった両大戦間の時代において、ヨーロッパ精神の最上のもを自らのものとしていた人として取り上げた。レーヴィットは、マルクスやキェルケゴールやニーチェの時代批判から深く学びながらも、彼らの思想に対して批判的距離を保ち、そしてゲーテやブルクハルトやウェーバーやヴァレリーのような人々から深く学んでいくことによって、20世紀の歴史の荒波の中で自己を失うことのなかった真に自由な批判精神の継承者となったのである。

#### (注)

- (1) Der europäische Nihilismus; in: Karl Löwith Sämtliche Schriften Bd. 2, S.473-540. 柴田治三郎訳『ヨーロッパのニヒリズム』(1974年 筑摩書房)以下の要約はほぼ柴田訳にもとづいている。また、他の引用文もほぼ訳書に従っているが、一部訳語を変えたものもある。
- (2) ibid., S.527. 訳書100ページ。: Karl Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, S.29. 秋間実訳『ナチズムと私の生活』(1990年 法政大学出版局)48ページ。
- (3) ibid., S.522. 訳書90ページ。
- (4) ibid., S.526-527. 訳書98-99ページ。
- (5) レーヴィットのシュミット論は、Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt; in: Sämtliche Schriften Bd.

8. S.32-71. 中村啓／永沼更始郎訳「政治的決断主義」(『ある反時代的考察』所収 1992年 法政大学出版局)と、Max Weber und seine Nachfolger; in: Sämtliche Schriften Bd. 5. S.408-418.を参照。
- (6) Mein Leben, S.137. 訳書223ページ。
- (7) Von Hegel zu Nietzsche; in: Sämtliche Schriften Bd. 4. 柴田治三郎訳『ヘーゲルからニーチェへ』I、II (1952年 岩波書店)。
- (8) Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie; in: Sämtliche Schriften Bd. 2. S.54. 信太正三／長井和雄／山本新訳『世界史と救済史』(1964年 創文社) 59ページ。
- (9) 柴田治三郎『世界と世界史』12-14ページ。
- (10) Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen; in: Sämtliche Schriften Bd. 6. S.10. 柴田治三郎訳『ニーチェの哲学』(1960年 岩波書店) 108ページ
- (11) *ibid.*, S.255-256 訳書162-164ページ。
- (12) Von Hegel zu Nietzsche, S.21. 訳書12ページ。
- (13) *ibid.*, S.270. 訳書288ページ。
- (14) *ibid.*, S.272. 訳書290ページ。
- (15) *ibid.*, S.277. 訳書296ページ。
- (16) *ibid.*, S.277. 訳書296ページ。
- (17) *ibid.*, S.279-280. 訳書298-299ページ。
- (18) *ibid.*, S.283. 訳書303ページ。
- (19) Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte; in: Sämtliche Schriften Bd. 7. S.125. 西尾幹二／瀧内楨雄訳『ヤコブ・ブルクハルト』(1994年 ちくま学芸文庫) 151ページ。
- (20) *ibid.*, S.123. 訳書148-149ページ。
- (21) *ibid.*, S.123. 訳書148ページ。
- (22) *ibid.*, S.151. 訳書186ページ。
- (23) *ibid.*, S.113. 訳書132ページ。
- (24) *ibid.*, S.113. 訳書132ページ。
- (25) *ibid.*, S.115. 訳書135ページ。
- (26) *ibid.*, S.188-189. 訳書238ページ。
- (27) *ibid.*, S.345-346. 訳書450-451ページ。
- (28) *ibid.*, S.346. 訳書452ページ。
- (29) *ibid.*, S.171-172. 訳書213-214ページ。
- (30) *ibid.*, S.328. 訳書427ページ。
- (31) *ibid.*, S.51. 訳書30ページ。
- (32) *ibid.*, S.331. 訳書431ページ。
- (33) Max Weber und Karl Marx; in: Sämtliche Schriften Bd. 5. S.334. 柴田治三郎／脇圭平／安藤英治訳『ウェーバーとマルクス』(1966年 未来社) 24ページ。
- (34) *ibid.*, S.357-358. 訳書57ページ。
- (35) *ibid.*, S.363. 訳書64-65ページ。
- (36) *ibid.*, S.366. 訳書68ページ。
- (37) Max Webers Stellung zur Wissenschaft; in: Sämtliche Schriften Bd. 5. S.433. 上村忠男／山之内靖訳『学問とわれわれの時代の運命』(1989年 未来社) 98-99ページ。
- (38) *ibid.*, S.433. 訳書98ページ。
- (39) Paul Valery. Grundzüge seines philosophischen Denkens; in: Sämtliche Schriften Bd. 9. 中村志朗訳『ポール

・ヴァレリー』(1976年 未来社)

(40) *ibid.*, S. 298. 訳書118ページ。

(41) *ibid.*, S. 231. 訳書2ページ。

(42) *ibid.*, S. 326. 訳書168ページ。