

第四章

「悲劇」の問題：ルカーチの共産党入党の決断における倫理と政治

1 ルカーチにおける政治の自覚——倫理と政治の結合

前章で明らかになったように、ルカーチは、ヴェーバーの宗教社会学的観点から、ジンメル的な「文化のパラドクス」、「文化の悲劇」、つまり現代における（ロマン主義的な）「無形式性」を、市民性と芸術のための芸術とのパラドクスとしてとらえ返し、そこに禁欲的な職業倫理の消失とブルジョアの享樂の出現を見出した。それに対抗する精神的態度としてルカーチがキルケゴールに依拠しつつ獲得したのが、〈区別・決断の倫理〉である。

しかしその後、戦争と革命の勃発によって政治情勢が不穏なものになるとともに、やがてルカーチは美学や芸術そのものから距離をとるようになり、キルケゴールに加えてドストエフスキーにも依拠しつつ「倫理的」関心をいっそう強めていった。さらに、ハンガリー革命政権への参加と、革命政権崩壊後の亡命生活における思索の深化のなかで、マルクス主義へと傾斜したルカーチの思想は、『歴史と階級意識』において「政治的なもの」に到達した。自己意識としての「文化」はプロレタリアートの「階級意識」にとって替えられ、そしてそれを歴史と媒介する「形式」としての「共産党」による「指導」と「規律」が要求されたのである。

ルカーチの思想におけるこのような「文化」から「政治」へのシフト¹は、彼自身の共産党入党の決断と密接に関係している。これから見るように、ロシア革命の波を受けてハンガリーでも共産党の形成と革命政権の樹立が果たされるなかで、ルカーチは、ボルシェヴィズムの独裁という「暴力」の問題に個人的に直面することになる。ここにおいて、彼のなかで「政治」が急速に自覚されることになる。この政治の自覚とともに、『魂と諸形式』においてキルケゴールから引きだされ、『小説の理論』を經由してドストエフスキーへと合流した〈区別・決断の倫理〉が、彼の共産党入党という実際の決断へと現実化する。そして、このプロセスのなかで、ジンメルやマンが自らの思想的課題として引き受けた、そしてルカーチも彼らの思想のなかに確認した、「悲劇的な葛藤」の契機が、いよいよルカーチ自身の〈区別・決断の倫理〉においても本質的なものとしてあらわれてくる。

まずは、この時期における美学の放棄と政治-倫理的関心との関連について、晩年に行なわれたインタビューを参照することによって確認しよう。

ルカーチ：『ハイデルベルク美学』はまもなく放棄してしまいました。なぜなら、私は一九一七年に倫理的な諸問題に関心をいだきはじめたからです。それで、こうした美学的な問いはもう無視してしまったのです。(GD. 77/八八)

——中略——

インタヴューアー：さきほどあなたは、倫理的な諸問題に関心をいだきはじめたので美学を放棄した、とおっしゃいましたね。この関心の結果としてどのような仕事が生まれたのでしょうか。

ルカーチ：著作という形式ではそのころどんな作品も生まれませんでした。倫理に対する関心は私を革命へと導いていったのです。

——中略——

インタヴューアー：あなたの理論的な活動は美学からはじまりました。それから倫理への関心が出てきます。そのあとに政治への関心が続いたわけです。一九一九年から政治的関心が支配的となります。

ルカーチ：私の見解によれば、この政治的関心は同時にまた一つの倫理的関心であったということを忘れてはなりません。「何をなすべきか？ (Was tun ?)」、これが私にとってはつねに主要問題でしたし、この問いによって倫理的な^{プロブレマティク}問題性と政治的なそれとが相互に結びつけられたのです。(GD. 85-86/九六-九七)

このインタビューは、ルカーチが死の直前に書き記した自伝的なスケッチ「生きられた思想」を補足説明するという趣旨のもとに、一九七一年に行なわれたものである。引用箇所は、M. ヴェーバーが講演「^{ベルーフ}職業としての学問」(一九一七年)のなかで「美学者」(WB. 610/六八-六九)として紹介したルカーチが、あたかも師の警告を無視するかのように政治＝革命へと向かっていった様子を伝えている。しかしここでとくに注目すべきは、ルカーチに美学を放棄させ政治＝革命へと向かわせたのが「倫理に対する関心」であったこと、つまり「政治的関心は同時にまた一つの倫理的関心であった」というように、この時期の彼において倫理が政治と不可分の関係をもつようになったことである。このことは、彼がこの意味での倫理への関心をもつようになったのが「一九一七年」であったという事実、つまり彼の政治-倫理的関心がロシア革命を契機にしていたという事実からも分かる(しかし後述するように、ルカーチにおける倫理と政治の結合という問題を理解するには、さらに第一次大戦の勃発にまで遡ることが必要である)。

次に、この時期のルカーチの美学の放棄と(キルケゴール＝ドストエフスキー的な)政

治-倫理的関心の高まりとのなかで、ルカーチの〈区別・決断の倫理〉がどのような意義をもつのか、ルカーチを美学者として紹介するヴェーバーの「職業としての学問」との関連において検討しよう。

周知の通り、ヴェーバーによれば、「世界の脱魔術化」の果てに「神々の闘争」という「多神論」的状况に到達した現代において、「職業」としての学問のなしうることは、神々のあいだに優劣をつけてその闘争に決着をつけることではなく、ある価値ないし目的が与えられていることを前提にして、それを実現するための手段の合理性を、あるいは手段の選択がもたらす結果を、整合的に明確化することだけである。こうした文脈において、ヴェーバーは、ある価値ないし目的を選択するのではなく前提とする「職業」としての学問の例として、ルカーチの美学構想を紹介するのである。

いかなる学問も絶対に無前提的ではなく、そしていかなる学問も、自らの諸前提を拒否する者に対して、自己自身の基本的価値を根拠づけることはできない。……すべての神学に、たとえばヒンドゥー教の神学にも妥当する前提は、世界は何らかの意味をもっているに違いないというものであり、そして、すべての神学の問いは、この意味が思考可能になるためにそれはいかに解釈されねばならないか、ということである。それはちょうど、カントの認識論が「学問的真理は存在し、そしてその真理は妥当する」という前提から出発し、そしてその次に、いかなる思考前提の下でこのことは（意味ある仕方）可能であるか、ということ我问うたのと同様である。あるいは、現代の美学者らが（明示的に——たとえば G. フォン・ルカーチのように——、あるいは事実上）、「芸術作品は存在する」という前提から出発し、そしてようやく、いかにしてこのことは（意味ある仕方）可能であるか、ということ我问うのと同様である。

(WB. 610/六八-六九)

結局は体系化されることなく未完に終わったルカーチの美学構想の内容をよく知っていたヴェーバーは、そこに見出される「芸術作品は存在すべきか」という価値への問いの断念を際立たせ、それを高く評価する。したがって、ある価値を前提とする「職業」としての美学を放棄し、政治的実践に向かっていくルカーチが関心を寄せた「倫理」とは、諸価値の衝突を単に前提とするだけでなく、それら諸価値のあいだを明確に区別し、なおかつそれらから選択するという〈区別・決断の倫理〉であると考えられるのである²。

このことは別の観点から、つまりルカーチ自身の言動からも確認される。ルカーチは先に引用したインタビューのなかで、一九一七年には倫理的な諸問題に関して「著作という

形式ではどんな作品も生まれなかった」としているが、実際に彼がこの時期に「倫理」を主題とする諸論文を執筆し発表したのは一九一八年から一九一九年にかけてのことである。この年代は重要である。なぜなら、その間に彼はハンガリー共産党に入党しているからである（一九一八年一二月）。ルカーチにとって「何をなすべきか」という問いは、ロシアのボルシェヴィズムを受け入れて共産党に入党するか否かという具体的内容をともなっていたのである。そしてこの「何をなすべきか」という問いが倫理と政治を結びつけたとルカーチは説明している。この観点からも明らかになるのは、彼において倫理と政治の関係は行為の選択ないし決断の問題をめぐる考察されるということである。事実、これから見るように、彼は「倫理」をめぐる諸論文においてこの問題を扱う。

ところが、ヴェーバーの危惧に反して、ルカーチはそのなかで「政治」を自覚するようになり、さらにはヴェーバーがやがて「職業としての政治」（一九一九年）において主張することになる政治の「悲劇性」や、そこから政治家に要求される結果に対する「責任倫理」の意識についても、ルカーチはヴェーバーの同講演と同時期にその重要性を認識する。つまり、ルカーチもまた、政治的な決断と行動は「神々の闘争」のなかで何らかの「犠牲」を払わざるをえないと考えるのである。

もちろん、『歴史と階級意識』の著者であるルカーチが後にこのような問いの立て方を、ヘーゲルの弁証法の見地から二元論的構成として、つまり主観主義的あるいは主意主義的として（自己）批判するであろうことは想像に難くない。「当時の私には、主観的な態度決定を客観的な現実性へと媒介するものは存在しなかった」（VTR. 6／一二―一三）。しかしながら、その一方でルカーチは別のテキストにおいて、当時の自らの思想的状況を次のようにも振り返っている。「この時期の甚だしい諸矛盾を「精神科学的」にそのつど一つの分母にくくって、一つの有機的な内在的・精神的発展を構成するならば、実際の真実から遠ざかることになると思う」（VLW. 12／四〇三）。この主張にしたがうならば、すでに獲得されていた〈区別・決断の倫理〉が「政治」といかにして不可分の関係をもつようになるのか、そしてそのなかでどのように「政治」が自覚されるのかという問題を、彼の個人的な思想発展の一段階として、のちに止揚されることになる過渡的なものとして発展論的にとらえるのではなく、当時の時代状況が彼に突きつけた（と彼が考えた）問題として扱うことが要求されよう。こうした観点から、本章では、戦争と革命の時代に、ルカーチが「政治」を自覚するなかで「悲劇的な葛藤」を自らの倫理へと組み込むプロセスが解明される。

2 道徳的問題としてのボルシェヴィズム——意志と信仰

一九一四年に第一次世界大戦が勃発し、一九一八年にはオーストリア＝ハンガリー帝国が崩壊した。こうした状況下で、ハンガリーの民主的改革かそれともロシア革命の路線にしたがうかという差し迫った問題が浮上した。そして一二月、ルカーチはこの問題に応答するために「道徳的問題としてのボルシェヴィズム」と題したテキストを発表する。そのタイトルが示すように、そこではボルシェヴィズムを選択するか否かという問題は「道徳的」なものとして規定されている。ルカーチは、「決断 (Entscheidung)」とは「意志すること (Wollen)」に他ならず、その意味において「道徳的」なものであると主張する (BMP. 27/二八二)。

ボルシェヴィズムをめぐってこのような独自の問題設定を適用する正当性を、ルカーチはボルシェヴィズムに関する一般的な議論を二つに大別してそれぞれを切り崩すことによって、主張する。まず第一に、ボルシェヴィズムをめぐる論議のなかで最も多くもちだされる、「経済的および社会的な状況はただちに権力を掌握するに十分なだけ熟しているのかどうか」という問題は、「完全な確信をもってすでに前もって答える」ことなどできない問題である (BMP. 27/二八二)。第二に、「ボルシェヴィズムの権力掌握は文化的小および文明的な諸価値の殲滅をともなう」という批判に対しては、ボルシェヴィズムのような「重大な世界史的な価値の変革は、価値の殲滅なしには達成されえない」し、また同時にボルシェヴィズムは「来るべき新しい世代のために新しい諸価値を創造するほど強い」とルカーチは主張する (BMP. 27-28/二八二-二八三)。そして、「状況が十分に熟していないということと、文化的諸価値の殲滅ということとが〔ボルシェヴィズムに対する〕決定的な反対の論拠でないのであれば、問いは別の仕方立てられねばならない」とされる (BMP. 28/二八三)。ここで彼が着目するのが、目標を「いかなる代償を支払ってでもただちに実現しよう」と意志すること、つまり「道徳的あるいは歴史哲学的な理由から決断する」という側面なのである (BMP. 27/二八二)。このようにルカーチにとってボルシェヴィズムとは、ここに至って「経済的」な問題でもなければ「文化的」な問題でもなく、あくまで「意志」あるいは「決断」にかかわるものであり、その意味で「道徳的」な問題なのである。

これとの関連においてルカーチはマルクスに言及する。ボルシェヴィズムを特殊道徳的

な問題として設定するためには、「マルクスの歴史哲学を彼の社会学から意識的に切り離す」必要がある、というのである (BMP. 28/二八三)。ルカーチによれば、マルクスの「社会学」はこれまでの階級闘争の歴史を「確認」するにすぎない。そこでは「歴史過程全体はこれまでつねに階級闘争によって、抑圧者と被抑圧者との闘争によって成り立ってきた」ことが確認されるだけである (BMP. 32/二八六-二八七)。このような「純社会学的な必然性の観点のもとでは……これまでの被抑圧者が抑圧者となるだけである」。ブルジョア階級の解放闘争が新たな抑圧を生みだしたただけであったように、プロレタリアートの勝利があらゆる階級抑圧の廃棄につながる保証はない。つまり、「真の——抑圧者と被抑圧者のない——自由を招来するためには、なるほどプロレタリアートの勝利は絶対に必要であるが、しかしそれは一つの前提にすぎない」 (BMP. 29/二八四)。最終目標である真の自由、言い換えれば「階級抑圧なき社会秩序」——ルカーチはこれを「純粋な社会民主主義」とも呼んでいる (BMP. 30/二八五) ——を実現するためには、「諸々の社会学的な確認と法則性とを越え、そしてこれらからは導き出しえない、民主的世界秩序を意志することが必要である」。そしてマルクスの「歴史哲学」はこの意志の側面に関係するものであり、それは「ユートピア的要請」を、すなわち「来るべき世界秩序のための道徳的傾向」をあらわすとされるのである (BMP. 29/二八四)。かくして、「決断の瞬間——そしてそれはいまである——には、魂のない経験的な真理と、この人間的、ユートピア的、倫理的な意志することとの差異に留意することが不可避となる」とルカーチは主張するのである³ (BMP. 30/二八五)。

ここまでのルカーチの議論から、彼が何の躊躇もなくボルシェヴィズムを選択＝意志しているかのような印象が生じるかもしれない。しかしここまでの議論は、あくまでボルシェヴィズムを一つの問題としてとらえ、そしてその問題をどのように設定すべきかということに限定されている。事実、彼は次のように注意を促している。「以上に述べたことから、もしかすると……真の社会主義者のボルシェヴィズムに与する決断はいっさいの疑念から解放されているというような外見が生じるかもしれない」 (BMP. 28/二八三)。しかしながら、ボルシェヴィズムに与する決断には「道徳的なディレンマ」 (BMP. 30/二八五) がともなう、とルカーチは主張する。彼によれば、この「道徳的なディレンマは、二つの決断のいずれにも恐ろしい罪 (Sünde) と測り知れぬ誤りの可能性とが隠れている、ということから生じる」 (BMP. 31/二八六)。ここでいわれている「二つの決断」とは、ハンガリーの改革の最終目標としての階級抑圧なき社会秩序を、民主主義の方法によって実現するとい

う決断と、ボルシェヴィズム的なプロレタリアート独裁を通じて実現するという決断、この二つである。民主主義とボルシェヴィズムの双方に「罪」と「誤り」が隠れているかもしれない、というディレンマに彼は直面しているのである。

それでは、第一に、「民主主義の方法」によって最終目標を実現しようと意志することの「罪」と「誤り」とは何であると考えられるのか。この場合、「多数の人間がこの〔階級抑圧なき〕新しい世界をまだ意志していない」ということがありうるので、「われわれは彼らの意志に反して彼らを支配しようとは意志しない」という結論に到達せざるをえない。その場合に社会主義者は、彼の目標に同意しないような階級や党派とも協同しなければならないので、「目標の純粋性と意志することのパスとを損なわないような協同形態を見出す」ことが必須の課題となる。だが、ルカーチによれば、このような協同は「まっすぐで直接的な道からの逸脱」に他ならず、やがて「意志することのパスに逆作用を及ぼす」ことになる。こうして民主主義は「妥協」を要求せざるをえないとされる。これに対して、「この妥協からの解放にこそボルシェヴィズムの魅力がある」とルカーチは述べる。

しかしながら、第二のボルシェヴィズム的な階級闘争の方法は、いうまでもなくプロレタリアートの独裁を要求する。したがって、その階級闘争のなかで「われわれはテロと階級抑圧の側に立たざるをえない、なぜなら、いまやプロレタリアートの階級支配が出現するからである」。つまり、ボルシェヴィズムはプロレタリアート独裁という一つの階級抑圧によって階級抑圧なき社会を実現しようとするのである。かくして、ボルシェヴィズムをめぐる「道徳的ディレンマ」は次の問いへと定式化される。すなわち、「善を悪しき手段によって、自由を抑圧によって、闘いとることがゆるされるのか？」(BMP. 30-31/二八五-二八六)。

ここまで来てようやくルカーチ本人の「決断」が下されることになる。このテキストにおける彼の態度決定は、端的に言って、悪から善は生まれないというものである。

ボルシェヴィズムは、悪から善が生まれるという、嘘をつき通して真理に到達することが——『罪と罰』のなかでラズーミヒンがいうように——可能であるという、形而上学的想定にもとづいている。本稿の筆者〔＝ルカーチ〕は、こうした信仰を分かち合うことができない。そしてそれゆえに彼は、ボルシェヴィズム的な立場の根底に解決不可能な道徳的問題を見出すのである。(BMP. 33/二八七)

これに対して民主主義は、人びとに「非常な断念と無私を要求するにすぎ」ず、そしてこの要求は「ボルシェヴィズムの道徳的問題とは対照的に解決不可能な課題ではない」とル

ルカーチはいう (BMP. 33/二八八)。こうして彼は、抑圧という非道徳的な手段よりも道徳的純粋性・厳格性⁴を、そしてそれゆえボルシェヴィズムという「性急な英雄行為 (die plötzliche Heldentat) 」 (BMP. 32/二八七) よりも民主主義的「妥協」を選択する。これは一つの「罪」であり、「たんなる断片ではなく社会民主主義全体を実現しようという主張を意識的に犠牲にする (opfern) 」。この罪と犠牲によって堅持されるのは次の純粋で厳格な道徳性である。「ひととは悪を悪として、抑圧を抑圧として、階級支配を階級支配として、呼ばなければならない」 (BMP. 32/二八七)。

このテキストに関して最後に触れておくべきは、ボルシェヴィズムと民主主義とのあいだの選択という「道徳的」問題が、「信仰」の問題として総括されていることである。抑圧的な手段を拒否する代償として「妥協」を余儀なくされる者は、

この〔現在の〕抑圧のあとに再び被抑圧者の権力闘争が続くことはなく、抑圧の自己絶滅が続くであろうということを感じていなければならない——そしてこれこそは、真の「不条理なるがゆえにわれ信ず (credo quia absurdum est) 」なのである。それゆえ、二つの態度決定〔ボルシェヴィズムと民主主義〕のあいだの選択は——あらゆる道徳的な問いがそうであるように——信仰 (Glaube) の問題なのである。(BMP. 32/二八七)

ルカーチにとって、何かを「意志する」ことはそれを「信じる」ことに他ならない。

以上のように、一九一八年のこの段階では、ルカーチはボルシェヴィズムに対して否定的であり、その「決断」の根拠は、悪から善は生まれぬがゆえに非道徳的な手段を用いることはできないとする道徳的純粋性・厳格性のうちにある。ルカーチにとって「悪から善が生まれる」という想定は「解決不可能」な問題である。このように考えるルカーチにヴェーバーであれば、「善からは善のみが、悪からは悪のみが生まれるというのは、政治に関与する人間の行為にとっては決して真実ではなく、しばしばその逆が真実であること、……これが見抜けないような人間は実際は政治的に子供である」 (PB. 554/九四) という、「職業としての政治」での言葉を投げつけるであろう。あるいは、権力や暴力という政治に固有の手段を用いるのを拒否するような人間は非政治的な人間である、というかもしれない⁵。しかしながら、「道徳的問題としてのボルシェヴィズム」が発表された同じ一二月に、ルカーチはハンガリー共産党に入党する。この態度決定の転換は、悪から善は生まれぬという見解の変化を意味している。それでは、その変化はいかにしてもたらされたのであろうか。

3 暴力をめぐる倫理的葛藤——政治の悲劇性

この間の事情をルカーチは、本章の冒頭で引用したインタビューのなかで次のように回想している。

ルカーチ：白状しなければなりません、そしてまたこれについては証拠資料もあるわけですが、私はある動揺ののちによりやく共産党に入党したのです。これは奇妙なことですが、しかし現実にはこういうことがよく起こるのです。歴史における暴力(Gewalt)の肯定的な役割についてはまったくよく分かっていたにもかかわらず、……ここで暴力の問いが浮かびあがり、私が私自身の活動によって暴力を推進することになるという決断が浮かびあがってきたとき、人間の頭のなかの理論は実践と正確には合致しないということが明らかになったのです。そして、私が一二月半ばに共産党に入党できるようになるためには、一月に、ある一つの過程が経過しなければならなかったのです。

インタヴューアー：このときに『戦術と倫理』が生まれたのですか？

ルカーチ：そのときに『戦術と倫理』が生まれたのです。この論文が出版されたのは〔一九一九年〕一月⁶でした。これは一つの内面的な決算であり、それが私に共産党入党を可能にしてくれたのです。……ですから私は、自分の発展のなかにも動揺の一時期があったことを否定しようとは思いません。それは確かにほんの二、三週間続いたにすぎなかったわけですが、それでもそれはれっきとして存在したのです。(GD. 86-87/九八—九九)

ここで言及されている、共産党入党という決断の直前のわずかではあるが確かに存在した「動揺」についての「証拠資料」が、「道徳的問題としてのボルシェヴィズム」であり、その「動揺」の原因が、悪から善は生まれないとする道徳的純粋性・厳格性であることはもはやいうまでもないであろう。そしてルカーチもいうように、彼にボルシェヴィズムの選択を躊躇させたのは「暴力」の問題であった。暴力という道徳的に悪しき手段によって善き目的を実現するという見解を彼は受け入れることができなかったのである。しかし、この問題に関する「内面的な決算」として『戦術と倫理』が挙げられている。つまり、彼はこのテキストの執筆を通して、ボルシェヴィズムの暴力に対する態度を変更したのである。

この小冊子でルカーチはまず、政治思想史において古典的な、目的と手段の関係という問題を取りあげ、最終目標が社会的現実性の内部に存在する「内在」的關係と、最終目標がその彼岸に存在する「超越」的關係とを区別する (TE. 45/二〇)。そして前者のあり方を評価しつつ彼はそれを次のように説明する。

最終目標はユートピアとしてではなく、到達せざるをえない現実性 (*die Wirklichkeit, die man erreichen muß*) としてカテゴリー化されるがゆえに、当面の利益を越えて最終目標を設定することは、現実性の捨象を意味するものではありえず、現実性に対して何らかの理想を無理に押しつけようとする試みを意味するものでもありえない。むしろそれは、社会的現実性の内部ではたらいっている諸力——つまり最終目標を実現する方向に向かっている諸力——を認識し、それらを行為へと転化することを意味する。

(TE. 46/二二)

したがって、それは超越的關係が陥ってしまうような「理想を欠いた^{リアルポリティック}現実政治」でもなければ、「実在的な内容をもたないイデオロギー」でもないと言われる (*ibid.*)。このようにルカーチは、目的と現実とを内的に媒介する手段の使用をよしとするのであり、しかも、ここにおいて彼は、この考えがヘーゲルにしたがっているという(本章注3参照)。かくして、プロレタリアートの階級闘争は「歴史の論理」に即応しつつ「超越的な目標設定を内在的なものへと変える」と主張されるに至る (TE. 47/二三)。

このような目的と手段の「内在的」関係に対する肯定的評価(およびヘーゲルに対する評価の逆転)から読みとられるべきは、それが善と悪との関係についてもつ含意である。ここにおいてルカーチは、悪から善は生まれないとする立場、換言すれば、悪しき手段によって善き目的を実現することを拒否する立場から、M. レーヴィの言葉を借りれば「善はその反対物によって媒介されるときがあり、そして倫理的に「純粹」な目的は「不純」で本質的に非難されるに値する手段の使用を要求するときがあるとする立場」へと、つまり「善」と「悪」との関係についての弁証法的な理解へと移行しているのである⁷。この理解のもとでは、かれが固執していた「悪を悪として呼ぶ」立場は目的と手段との「超越的」関係にもとづくものとして退けられることになるであろう。ルカーチ自身も次のように述べている。「倫理とは、もはや自らの倫理が罪あるもの (*sündhaft*) として弾劾するすべてのことから遠ざかっているなければならぬという禁令ではなく、実践との動的な均衡であって、そこでは、(その個別性においては) 罪あるものがときに正しい (*richtig*) 行為の不可避的な構成要素となり、ときに倫理的な制約が(普遍的に妥当するものとして承認

される場合には) 正しい行為の障害となりうるのである」(GD. 258/二九二)。そしてここで問われている問題をルカーチはこう規定している。「ここ『戦術と倫理』で私が投げかけているのは、ひとはいかにして非倫理的でありながらそれでもなお正しく (unethisch und dennoch richtig) 行為することができるのかという、倫理的な葛藤 (der ethische Konflikt) の問題です」(GD. 85/九六——強調引用者)。こうしてルカーチは、「自らの倫理」の純粹性・厳格性・普遍妥当性に反する「非倫理的」な手段が「正しい」行為につながりうることを、そしてさらには正しく行為する際の「罪の不可避性」を容認し、それを「倫理的な葛藤」として引き受けるのである。道徳的に悪しき手段を用いざるをえない——「罪」を犯さざるをえない——状況が存在するからこそ、「倫理的な葛藤」は生じる。

さて、ここでいわれている非倫理的手段、道徳的に悪しき手段、つまり罪は、具体的には革命におけるプロレタリアート独裁という「暴力」を指す。それゆえ、この暴力をめぐる倫理的葛藤の問題は、ルカーチにおいても「政治」との関連において論じられることになる。「自己のうちである倫理的な決断を行なう個人は、何らかの戦術にしたがうかあるいはそれを拒否することによって、ある特別な行為の局面に、すなわち政治の局面に入り込む」(TE. 50/二八)。そして、政治に関する議論のなかでルカーチが問題にするのは、政治の局面に足を踏み入れた人間の「真剣さ⁸と責任意識 (Ernst und Verantwortungsbewußtsein)」である。

まず彼は、政治に関与する人間は「自分がどのような状況のもとでどのように行為しているのかを知っていなければならない」と主張することによって、実践的決断を下す行為者に一定の学問(知)的認識を要求する。ただし、ここでいう「知る (Wissen)」とは、「現在の政治情勢とすべての可能な帰結とを完全に認識すること」でもなければ、「当事者が「自分の最善の^{ヴィッセン} 知^{ゲヴィッセン}と良心」にしたがって行為する」という「純粹に主観的な思慮の結果」でもない。というのも、もし前者の場合であれば「いかなる人間の行為も最初から不可能であろう」し、後者の場合には「このうえない軽率と軽薄への道が拓かれ、いかなる道徳的基準も幻想となるであろう」からである。むしろここでの「知る」とは、「行為当事者は自分の行為の帰結を知りえたであろう (hätten wissen können)」という「客観的可能性 (objektive Möglichkeit)」(ヴェーバー「客観性」論文から借用されたカテゴリー⁹)である。したがって、政治に関与する人間の「倫理的な葛藤」は、「自分の行為の帰結を知りつつ自分の良心に対してもその帰結の責任を負うことができたであろう (hätten verantworten können) かどうか」というかたちをとる (TE. 51/二八)。

しかし、ルカーチはさらにこの「葛藤」を突き詰める。というのも、ここまでの議論はあくまで「可能性」の次元に留まるからである。ここにおいて、ルカーチは知（科学・学問）と倫理を区別する。彼によれば「科学・学問 (Wissenschaft) は、認識は、ただ可能性を指摘することしかできない」(TE. 52/二九)。しかし「倫理は個々人に問いかける (Die Ethik wendet sich an den einzelnen)」(TE. 50/二七)。行為の結果についての「知」(=予測)の「客観的可能性」を歴史的パースペクティブから事後的に確定しえたとしても、「このように生まれる行為が必然的にすでに道徳的に誤りなく異論の余地のないものであるはずだ、ということには決してならない」(TE. 52/二九)。かくして、ルカーチにとって政治に関する「倫理」は、むしろ行為の道徳的可謬性を認める「悲劇的な葛藤」と切り離せないものとなる。

いかなる倫理も、正しい行為のための処方箋をでっちあげ、人間の運命の克服しえない悲劇的な葛藤 (der tragische Konflikt) を平坦にして否定するというのを、任務にすることはできない。それとは反対に、倫理的な自覚はまさに、罪責 (Schuld) を背負いこまずに行為することが不可能な状況——悲劇的な状況——が存在するというに、注意を促すのである。(TE. 52/二九-三〇)

このように、ルカーチが政治に関与する人間に求めるのは、免罪を可能にするような責任のあり方ではない。むしろ政治における「責任意識」は、無罪 (unschuldig, innocent) であることが不可能であるような「悲劇的な状況」の存在をまず認めること、ここからしか出発しえない、と考えられている。彼にとって「倫理的な葛藤」は「悲劇的な葛藤」でもある。

では、罪を犯すことが不可避であるような状況のなかでなおも「正しい」行為はいかにして可能になるとルカーチは考えているのか。

われわれが有罪 (schuldig) となる二通りのやり方のどちらかを選択しなければならないような場合でも、正しい行為と誤った行為はある基準を有しているであろう。この基準とはすなわち犠牲 (Opfer) である。……個々人は、二通りの罪のどちらかを選択しながら、より高い理念の祭壇のうえに価値の低い自分の自我を犠牲に供するとき、ついに正しい選択を行なう。(TE. 53/三〇)

すでに第一章4-2で見たように、市民的義務の遂行という「第一倫理」よりも、より高い理念のために自我を犠牲にするという「第二倫理」を優先する考えは、ドストエフスキー研究のなかで導きだされたものであった。しかし『戦術と倫理』において、この「犠牲」

についてルカーチは、ロープシンの『蒼ざめた馬』を援用しつつ説明する。つまり、殺人行為は「無条件のゆるされざる罪」であり、殺人は行なわれることが「ゆるされ (dürfen) 」ないが、しかしそれにもかかわらず行なわれ「ざるをえない (müssen) 」ような場合、その殺人行為の「最終的な道徳的根底」つまり「正しさ」は、「自分の同胞 (Geschwister) のために、単に自分の生命だけでなく、自分の純粋性、自分の道徳、自分の魂をも犠牲に供すること」のうちにある、というのである。殺人行為のこのような道徳性は、再び「悲劇的」なものとされる。「殺人はいかなる状況においても是認されえないということを何の疑いもさしはさまずに確固として知っている人間の殺人行為だけが——悲劇的にも——道徳的な性質のものでありうる」(TE. 52/三〇)。そしてこの「最大の人間の悲劇性 (Tragik) 」については、ヘッベルの戯曲『ユディト』からの(文字通りではない)引用をもって締めくくられる。「そしてもし神が私と私に課せられた行為とのあいだに罪を置かれたとして——私がこの罪から逃れることができるなら、私とは誰であるのか？」(TE. 53/三〇)

4 ルカーチの〈政治的神学〉——M. ヴェーバーとの関連において

第二章で見たように、シュミットは『ローマカトリシズムと政治的形式』において、ブルジョアジーとプロレタリアートの階級闘争にある種の「政治」を見出し、それは両陣営の「道徳的確信のパトス」によって基礎づけられると主張する (RK. 29-30, 46/一三三、一四二)。ところで、この「道徳的確信のパトス」から生じる「道徳的」なものとしての「政治」は、本章のここまでの検討から明らかのように、ルカーチの「道徳的問題としてのボルシェヴィズム」と『戦術と倫理』のなかにも出現している。つまり、この時期のルカーチにとって、階級闘争のなかでボルシェヴィズムはそれへの「意志」と「決断」の問題であり、その意味において「道徳的」問題であり、そして最終的に「信仰」の問題ですらある。かくして、ルカーチの思想においても〈政治的神学〉と呼ばれうるもの¹⁰が見出されうると考えられる。

ここでは、ルカーチの〈政治的神学〉の側面に、ヴェーバーの思想との関連において光を当てることにしよう。というのも、この時期のルカーチの政治-倫理的テキストは、ヴェーバーの思想との影響関係なしには成立しえなかったであろうからである。検討の対象となるヴェーバーのテキストは、ルカーチが間違いなく読んだであろう「社会ヴェッセンシャフト科学と社

会政策^{ポリテイーク}にかかわる認識の「客観性」(一九〇四年)(以下「客観性」論文と略記)と、逆にルカーチからの影響すら指摘されることもある二つの有名なミュンヘン講演「職業としての学問^{ヴィンセンシャフト}」および「職業としての政治^{ポリテイーク}」¹¹である。

4-1 知と信仰のあいだの神学

「職業としての学問」によれば、「神々の闘争」を学問が解決しえない状況において、学問は、ある目的を実現するための合理的な手段を、そして手段を選択したときに生じうる結果を、明確にそして整合的に説明することしかできない。現代において「知的誠実さ (die intellektuelle Rechtschaffenheit)」とは、「実践的-政治的な立場設定」と「政治組織や政党の立場についての学問的な分析」の区別、つまり「価値」の問題と「事実」の問題の区別を行なえるかどうかにかかっている(WB. 601-602/四八-四九)。つまり、学者が「知的誠実さ」を維持する、言い換えれば「知の犠牲 (Opfer des Intellekts)」を回避するためには、諸価値のあいだの選択を行為者の意志と決断にゆだね、学問はその選択の役に立つことにとどまらざるをえない¹²。ヴェーバーはトルストイに依拠しながら、学問は「われわれは何をなすべきか? (Was sollen wir tun?)」という問いにいかなる答えも与えないと主張する(WB. 598/四二-四三)。この問いに答えるのは「預言者」か「救世主」である(WB. 609/六六)。自分自身で主体的に決断できない者は、「預言者」あるいは「救世主」に服従する。かくして、ヴェーバーにとっても、「何をなすべきか?」という問いは、学問ではなく意志と信仰にかかわるのである。

それゆえ、ここで重要になるのが「神学」の存在である。「神学」は一つの学問として、「何をなすべきか?」という行為の決断にかかわる問いに答えてくれるのではないか、という期待が生まれる。この問題に関する議論を通じて、ルカーチの「道徳的問題としてのボルシェヴィズム」と『戦術と倫理』に見出される政治神学的性質が浮かびあがってくるように思われる。というのも、「神学」をめぐる議論をヴェーバーは、ルカーチを「美学者」として紹介する箇所を挟む前後で展開するからである。彼によれば、「神学 (Theologie)」とは「宗教的救済の知的合理化」である。したがって、現代において神学も一つの学問であるかぎり無前提的ではありえず、特定の前提を有する。神学の場合、それは「世界は何らかの意味をもっているに違いない」という前提であるが、さらに「一定の「啓示」が救済のための重要な事実として——しがたってまた、意味ある生の遂行をはじめて可能にするような事実として——ただ信じられるべきであること」が前提とされる。しかしながら、

この前提それ自体は、神学にとって、もはや「^{ヴィッセン}学^{シャフト}問」の「彼岸」にある。それは、通常の意味での「^{ヴィッセン}知」ではなく「^{ハーベン}所有」である¹³。したがって、「啓示」を前提とする「信仰者」は最終的に、「不条理なるがゆゑにわれ信ず (credo non quod, sed quia absurdum est)」の境地に到達する。学問(知)と信仰のこの緊張・対立は「架橋不可能」であり、信仰は学問にとって「知の犠牲」に他ならない(WB. 610-611/六八-七〇)¹⁴。したがって、ある行為の選択・決断が信仰の問題である——とルカーチも主張したが——場合、それは神学的性質を帯びると考えられるのである。

4-2 決断・犠牲・責任

さて、理性によって調停することの不可能な「神々の闘争」においては、信念にもとづいてある価値を選択しなければならない。しかし、そのとき、その選択は他の諸価値を「犠牲」にせざるをえない。たとえば、学問ではなく宗教的救済や政治的实践を選択するならば「知の犠牲」は不可避であり、逆に「知的誠実さ」を堅持するならば魂の救済や政治への関与は断念せざるをえない¹⁵。このような「神々の闘争」における「犠牲」をヴェーバーは強調するのだが、しかしこうした考えは、すでに「客観性」論文にあらわれており、「職業としての学問」を経由して「職業としての政治」にまで一貫している。

それでは、まず「客観性」論文を見てみよう。そこでは、次のような議論が展開される。少し長くなるが引用しよう。

われわれ〔学者〕は、もしある考えられた目的を達成する可能性が与えられているように見える場合、その際に必要とされる手段を適用することが、あらゆる出来事のあらゆる連関の結果として、もくろまれた目的のありうべき達成の他にもたらすであろう諸結果を、もちろんつねにわれわれのそのときどきの知識の限界内においてではあるが、確定することができる。そうすることでわれわれは〔意志する〕行為者に、彼の行為のこのように意志されなかった諸結果と、意志された諸結果とを比較秤量する可能性を与える。これによってわれわれは、意志された目的の達成が、それとは別の諸価値をおそらく損なうかたちで何を「犠牲にする (kosten)」のか、という問いに答えることができるのである。大多数の場合、目指されたいかなる目的も、このような意味で何かを「犠牲にする」か、少なくとも犠牲にしうるから、責任をもって (verantwortlich) 行為する人間の自己省察は、行為の目的と諸結果との比較秤量を避けて通ることはできない……。ところでしかし、その比較秤量それ自体に決断

(Entscheidung) を下すことは、もちろんもはや^{ワイスセンシヤフト}学問・科学のなしうる課題ではなく、意志する人間 (der wollende Mensch) の課題である。すなわち、意志する人間が、自分自身の良心と自分の個人的な世界観とにしたがって、問題となっている諸価値を考量し、選択するのである。^{ワイスセンシヤフト}学問・科学は、彼を助けて、あらゆる行為が、もちろん事情によっては行為しないこともまた、その帰結において特定の価値への加担を意味し、そしてそれによって通常——このことは今日とくによく誤認されていることだが——それとは別の価値に敵対することになる、ということ意識させることができる。しかし、選択をするのは意志する人間の仕事である。(OE. 149-150/三一-三三)

「意志する人間」の行為の決断が「責任ある」ものになるには、自らの決断が結果としてどのような「犠牲」をもたらすかを意識することが必要である。この考えがルカーチの『戦術と倫理』に決定的な影響を与えていることは明らかである。すでに見たように、何らかの「犠牲」が不可避的な状況にある人間の倫理的葛藤を、ルカーチは「悲劇的葛藤」という。いずれにせよ、ここでの「責任」がやがて政治家に必要な「責任倫理」へと発展することはいうまでもない。

諸価値の調停不可能な衝突における犠牲という考えは、「職業としての学問」にも引き継がれている。「比喩的にいえば、君たちが特定の立場をとることを決心するとき、君たちはその特定の神に仕え、それ以外の神を侮辱することになる。なぜなら、君たちが自己に忠実であるかぎり、君たちは必然的にこれこれの究極の内的な意味のある帰結に到達するからである」。このことを理解したとき、特定の神に仕えて行為する人間には「責任感」が備わる (WB. 608/六三-六四)。それでは、同様の議論は「職業としての政治」においてどのように展開されるのであろうか。

ここでもヴェーバーは、「諸々の究極的な世界観は衝突しあい、最終的にそれらのなかから選択しなければならない」ことを確認するが、さらにここが「政治の故郷である倫理的な場所」だと主張する (PB. 548/八二)。それゆえ、諸価値の対立とそこでの選択の不可避性をめぐって、学問と政治ではなく倫理と政治の関係が主題化される。

「職業としての学問」では、「何をなすべきか？」という問いに答えを与えるのは学問に携わる者ではなく「預言者」か「救世主」である、とヴェーバーは主張していた。これとの関連において「職業としての政治」で重要になるのは、「カリスマ的」支配への着目である。というのも、ここでヴェーバーはカリスマ的支配を、支配する者の「啓示、英雄性、あるいはその他の指導者的資質に対する、全く人格的な帰依と信頼 (Vertrauen)」にもと

づく支配と定義し、その事例として「預言者」と並んで政治指導者を挙げているからである (PB. 507-508/一一一三)。つまり、カリスマ的な人格への信頼にもづく支配と服従の関係において宗教と政治は類似するという、〈政治的神学〉がここに出現する¹⁶。

しかしながら、意志、決断、信仰などの点において類似的にとらえられる宗教と政治のあいだに、ヴェーバーは区別を設定する、つまり政治の固有性を強調する。それは「権力」ないし「暴力」という手段に求められる。ヴェーバーはここでも目的-手段の関係に着目する。彼によれば、諸価値の衝突が調停不可能である以上、意志され選択された当初の目的と、ある手段を用いた行為のもたらす結果とが齟齬をきたすことは避けられないが、とくに暴力を用いるからこそ、とりわけ政治的行為においては、結果が意図せざるものでありうることの自覚が要求される。「政治的行為の最終的な結果は、しばしば、いやほとんど規則的に、その当初の意味とまったく適合せず、しばしばほとんどパラドクスの関係に陥る」。これをヴェーバーは、「すべての行動、とりわけ政治的行動が実際に巻き込まれている悲劇性 (die Tragik)」と呼ぶ (PB. 547/八一)。

暴力の行使が引き起こすパラドクスは倫理にかかわる。というのも、それが道徳的には悪しき手段だからである。意志された目的がどれだけ神聖なものであろうと、それを暴力によって実現しようとするとき、その結果は道徳的には問題含みのものにならざるをえない。「政治に、すなわち手段としての権力と暴力性とに関与する人間は、悪魔の力と契約を結ぶ」 (PB. 554/九四)。この手段と契約を結ぶ政治家は、「この手段に特有の結果に引き渡されてしまう」 (PB. 556/九七)。したがって、政治の領域では、善からは善のみが、悪からは悪のみが帰結するというのは決して真実ではない。政治が悪魔との契約であること、そしてその結果への「責任倫理」の重要性をヴェーバーは何度も強調する。「およそ政治を営むことを意志する者、ましてや政治を職業として営むことを意志する者は、例の倫理的パラドクスと、その圧力のもとで自分自身から生じうることに対する責任を、自覚していなければならない。私は繰り返すが、彼はあらゆる暴力性のなかに潜んでいる悪魔の力に関与するのである」 (PB. 557/九九一〇〇)。

権力ないし暴力という手段に政治の固有性を見出すヴェーバーは、この観点から政治と宗教 (魂の救済) の違いをたとえば次のように説明する。

自分の魂の救済と他人の魂の救出を求める者は、これを政治の道を通して求めはしない。政治には、それとは全く別の課題、つまり暴力によってのみ解決できるような課題がある。……マキアヴェッリは、私の思い違いでなければ『フィレンツェ史』のあ

る見事な一節で、自分たちの魂の救済よりも父なる都市 (Vaterstadt) の偉大さのほうを高しとした市民たちを、一人の英雄の口を借りて賞賛している。〔改行〕父なる都市や「祖国 (Vaterland) 」は今日では万人にとって一義的な価値ではないかもしれない。しかし諸君がこれに代えて、「社会主義の将来」や「国際平和」を口にされる場合、いま申したのと同じような問題が出てくる。なぜなら、暴力的な手段を用い、責任倫理の道を通って行なわれる政治的な行為、この行為によって追求されるすべてのものは、「魂の救済」を危うくするからである。(PB. 557-558/一〇〇—一〇一)

このようなヴェーバーの主張の背景にあるのは、周知の通り、彼が「革命」という名の「カーニヴァル」と罵倒する同時代の政治的変動に対する、そしてそのなかに蔓延している「責任感」の欠如に対する彼の危機感であった (PB. 546/七八)。しかしながら、まさにヴェーバー的な政治倫理に照らしてみるならば、ボルシェヴィズムを「意志」、「決断」、そして「信仰」の問題として受けとめたルカーチも、少なくとも政治の悲劇性のなかで「同胞」のために「自分の魂」を犠牲にするという自己意識においては、そしてその犠牲に対する責任の自覚においては、必ずしも政治的にナイーブというわけではない (もっとも、両者のあいだに、その犠牲によって実現しようとする政治的目的の違いはあるが)。

4-3 人間学的性悪説

ところで、すでに見たように、ルカーチは暴力の行使を「罪 (Sünde) 」あるいは「罪責 (Schuld) 」の概念で表現し、政治の「悲劇性」を「罪の不可避性」として規定した。これらは一般的に神学的な概念である。つまり、ルカーチは、宗教的救済とは区別される政治の固有性を、他ならぬ神学的観点から理解しているのである。このことは、最終的に、なぜ暴力が不可避なのか、なぜ政治はたとえ悪であっても必要なのか、という根本的な問題に由来する。そして、この問いをめぐってルカーチもヴェーバーも独自の議論を展開している。まずはヴェーバーの側から見てみよう。

ヴェーバーの場合、「世界の脱魔術化」による「神々の闘争」という歴史的条件についての認識と並んで、いわゆる人間学的な性悪説が根本にあると考えられる。

責任倫理家は、まさにかの人間の平均的な欠陥を考慮に入れる、——彼には、フィヒテが正しく語ったように、人間の善性と完全性を前提にする権利はない……。 (PB. 552/九〇)

人間は何かしらの欠陥をもち、道徳的に悪しき存在であり、不完全な存在である。言い換

えれば、人間は非合理的な存在である。それゆえ、人間の行為は、理性では予測しえない意図せざる結果をもたらす。善からは善のみが、悪からは悪のみが生まれるとはかぎらない。善なる目的を実現するために、悪しき手段に訴えざるをえない場合がある。これをヴェーバーは「世界・現世 (die Welt) の倫理的非合理性」と呼ぶ (PB. 553/九二)。そして、この非合理性はキリスト教において「原罪」というかたちをとり、それが暴力の倫理的正当化をゆるす。「原罪による世界・現世の墮落は、罪と、魂を危険に陥れる異端者とに対する矯正手段として、倫理への暴力性の挿入を比較的容易にゆるした」(PB. 555/九六)。このように、ヴェーバーにとって、暴力の不可避性、政治の必要性の源泉は、人間の罪業による「世界・現世の墮落」という神学的考えにある¹⁷。講演「職業としての政治」は次のように締めくくられる。「自分が世界・現世に提供しようと意志しているものに比べて、世界・現世が、自分の立ち位置から見てあまりに愚かであったりあまりに卑俗であったりしても、挫けないという自信がある者、どんなことに直面しても「それでもなお! (dennoch!)」ということのできる自信がある者、この者だけが政治への「天職」をもつ」(PB. 560/一〇五—一〇六)。

それでは、ルカーチが暴力の不可避性を神学的に説明する理由は何であろうか。彼の場合、それは第一次大戦の勃発に関係する。

5 罪業が完成した時代——倫理と政治のゆくえ

ルカーチは晩年の自伝的スケッチにおいて、第一次大戦とそれ以前の戦争とを比較してこう記している。「[第一次大戦は、] 生を規定する一つの契機ではなく、生を普遍的に、その外延的ならびに内包的な全体性において規定するもの [であった] ……。もはや、古い戦争の時代のように、生のこの新しい現実性のかたわらで生きることはできなかった。この戦争は普遍的なものであった。すなわち、生はこの戦争のなかに解消されたのである。この解消を肯定しようとするか、否定しようとするか」(GD. 254-255/二八八)。そして、この戦争を契機に生まれたのが、ドストエフスキー研究の序論的意義を付与された『小説の理論』(一九一六年)であったとルカーチはいう。この作品を通じて、彼の悲劇的認識は美学の領域を離れて現実政治へとその重点を移すのである。初版からおおよそ四十五年後(一九六二年)に公刊された第二版に付した「前書き Vorwort」において、彼はその間の事情を説明する。

少し長くなるが引用しよう。

この研究『小説の理論』の成立を引き起こした契機は一九一四年の戦争勃発であった。……私の根本的な立場は、戦争の激烈で全面的な、とりわけ最初はあまり明言されなかった拒否、なかならず戦争の熱狂の拒否であった。私は一九一四年の晩秋のマリアンネ・ヴェーバー夫人との会話を思い出す。彼女は個々の具体的な英雄行為を私に説明することによって、私の拒絶を論駁しようとした。私はただ「善いものであればあるほど悪いのです」とだけ答えた¹⁸。このとき……私はほぼ次のような結論に到達した。中欧諸国〔＝ドイツとその同盟国〕がロシアを打倒する見込みは十分あり、それが^{ツァーリスムス}帝政の崩壊につながりうる、それは了解しよう。西欧がドイツに勝利する蓋然性もいくぶんあり、その結果としてホーエンツォレルン家とハプスブルク家が没落しても、同様に私は了解する。しかしその場合次の問いが生じてくる。すなわち、だれがわれわれを西欧文明 *Zivilisation* から救ってくれるのか。……したがってこの書は世界情勢に対する不断の絶望のなかで生まれたのである。(VTR. 5-6/一一-一二)

ここから明らかなように、ルカーチが第一次大戦のうちに見出したのは、ロシアやドイツでの旧秩序の存続はもちろん悪であるが、したがってその意味ではそれを打破する西欧文明は善であるが、しかしその西欧文明（民主主義）は他方で階級抑圧を維持しており、さらにそれが戦争という暴力の形態をとる以上、それもまた一つの悪である、というディレンマである。つまり「善いものであればあるほど悪い」のである。このディレンマは、戦争という罪深き行為が生普遍的な現実性となったという、先に見たかれの時代診断に対応している。というのも、彼は『小説の理論』のなかで最終的に、「戦争という現在」(GD. 256/二八九)をフィヒテの言葉を借りて「罪業が完成した時代 *die Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit*」(VTR. 168/一五二)として特徴づけるからである¹⁹。このように、彼は第一次大戦のなかで、戦争という暴力が生を全面的に規定してしまい、その罪ある状態の「かたわらで」生きることは不可能であり、何らかの悪と手を結ばざるをえないという認識に至ったのである。「罪業が完成した時代」、それは限界状況における「罪の不可避性」の時代に他ならない。

さて、ルカーチはその後——革命の挫折という経験を契機に——ヘーゲルの弁証法の論理をさらに先鋭化させ、『歴史と階級意識』において「倫理」という問題設定を放棄することになる。それにもかかわらず、後に彼が自らのスターリニズムとの関係について弁明するとき、「政治と倫理」という問題が、そして〈政治的神学〉が再び回帰してくるのである

〔スターリンによる〕一連の裁判を私は忌まわしいものとみなしていました。そして、次のように自分にいきかせることで自分を慰めたのです。つまり、……このときの最も重要な問題はヒトラーの殲滅だったのです。ヒトラーの殲滅は、西側には期待すべくもなく、ただソヴィエトにのみ期待できたのです。そしてスターリンは唯一存在する反ヒトラー勢力でした。……スターリンはこれらの裁判を絶対に必要としていなかった、というかぎりでは、私はその状況を今日では別の仕方理解しています。(GD. 174-175/一九七)

三〇年代の一連の裁判について、人びとは、これらの裁判がすでに、はじまりつつある第二次世界大戦の影のなかで行なわれたということを顧慮していません。こういったからといって、私はこれらの裁判を弁護しようと思っているのではありません。しかし、私が弁護しようと思っているのは、しかもそのうえ正當に弁護しようと思っているのは、これに関して立派な人びとをとった態度です。このとき、モスクワでたとえ何が起ころうとも自分はモスクワに対するヒトラーの攻撃を支持しないであろう、といった人びとがいたのです。(GD. 190/二一五)

ルカーチによれば、ナチズムが台頭しつつある当時、その殲滅を「西側」に、つまり西欧民主主義に期待することはできないが、「唯一存在する反ヒトラー勢力」であるスターリンによる裁判も「忌まわしい」ものとみなさざるをえない。つまりナチズム、民主主義、スターリニズム、どれもすべて等しく「暴力」的なものなのである。こうして、ナチズムという一つの暴力を殲滅するためには別の暴力に訴えざるをえないという「倫理的な葛藤」が生じる。そしてこの悲劇的な状況においてなおも「正しく」行為する、つまりヒトラーを殲滅するには、スターリニズムが悪であることを認めたくえでそれを選択すること、言い換えれば、自分の道徳的純粋性をヒトラー殲滅という「より高い理念の祭壇のうえに犠牲に供する」こと、この責任倫理が要請される。ここで問われているのは、たんにスターリン裁判にどのような態度をとるのかということではなく、そうした態度に倫理的・悲劇的葛藤が織り込まれているかどうかということなのである。したがって、スターリニズムを直接的な善として選択する態度を彼は弁護しないであろう。繰り返していえば、彼が第一義的に弁護するのは、二つの罪のあいだで選択しなければならないという悲劇的な状況の存在に自覚的であった「立派な人びと」なのである。

ここで最終的な問いが生じる。すなわち、なぜヒトラーの殲滅が「このときの最も重要

な問題」であったと彼は考えることができたのか。ヒトラーや民主主義という悪ではなくスターリンという悪を選択することが、なぜ「正しい」行為となり、それが「同胞」のためになるとルカーチは考えたのか。

インタヴューア：同志ルカーチ、あなたは戦争〔＝第二次大戦〕がはじまったとき、ドイツの進撃の時期に、ドイツの勝利はありうるとお考えでしたか？

ルカーチ：いいえ、いいえ。私はずっと、ヒトラーよりも偉大な人物であるナポレオンをすでにかつて殲滅していたロシアが、ヒトラーをも殲滅するであろうことを信頼していました。

インタヴューア：するとそれは、何よりもまず、ロシアによせた信頼 (Vertrauen) だったのですね？

ルカーチ：ロシアによせた信頼です。(GD. 179／二〇二-二〇三)

ここにおいて、ルカーチは一九一〇-二〇年代に直面した「信仰」の問題につれ戻される。

第一次世界大戦に「罪業の完成」を見たルカーチは、もはや罪を回避することは不可能であるという絶望のなかで政治の「悲劇性」の認識をえた。この認識を前提として、彼は民主主義（戦争）よりもボルシェヴィズム（革命）を、そしてヒトラーよりもスターリンを選択した。ナチズムとスターリニズムの両者を同時に悪として批判する可能性は、政治の悲劇性によって閉ざされている。今日から振り返って見れば、スターリンが唯一効果的な反ヒトラー勢力であったのかどうか、あるいはスターリン裁判を批判することがそのままヒトラーを擁護することになるのかどうか、ルカーチのオルターナティブ設定の妥当性については、大いに疑問の余地があろう。しかし、ここで確認されるべきは、たとえその両者を同時に悪として批判することができたとしても、その批判自体もまた別の悪に関与せざるをえず、決して無垢 (unschuldig, innocent) なものではありえないということが、政治の「悲劇性」の意味だということである。

¹ もちろん、ルカーチにとって「文化」概念は、「文化戦争」や「文化革命」をめぐる議論におけるように、当初から政治的な意味をもつものであった。また、より高次での魂の自

己実現、魂（主）と形式（客）の総合といったかたちで表現されてきた文化的理念が、カントからマルクスに至るドイツ哲学の人間学的理念として、ルカーチの思想において革命の目的として引き継がれていることも、すでに見た。つまり、歴史における主-客の総合・同一性としてのプロレタリアートの自己意識が目指す革命の目的は、階級なき「自由の国」の実現である。しかし、ここで「文化」から「政治」へのシフトという場合、これまで「文化」概念によって思考されてきた事柄をめぐり、単なる観念の次元においてではなく、現実の政治との接触において思考されるようになる、つまり暴力、犠牲、決断にともなう責任、闘争などの「政治的」要素の重要性がルカーチの思想において増大する、ということが意図されている。

² 「職業としての学問」に先立って、一九一六年八月四日付のルカーチ宛の手紙において、ヴェーバーはすでに、ルカーチの美学体系からの離反とドストエフスキーへの傾斜という事実に言及し、そのことへの「憎しみ」を表明している。Cf. *Briefwechsel 1902-1917*, S. 372. この手紙の内容を踏まえるならば、一九一七年の講演での「美学者」という紹介自体にも、ルカーチへのヴェーバーの叱責もしくは警告の意図が隠されていると推測することが可能である。

³ ここで興味深くかつ示唆的なのは、マルクスの社会学と歴史哲学との区別を曖昧にするのに大きく貢献したのは「マルクスのヘーゲル主義」であるとルカーチが主張していることである（BMP. 29／二八四）。

⁴ ここで単に道徳的「純粋性」ではなく「厳格性」という用語が付加されるのは、第一に、単なる純粋性はロマン主義との親和性を連想させやすいのではないかという危惧からである。すでに論じたように、ルカーチの〈区別・決断の倫理〉は、市民的義務をいたずらに拒絶するようなロマン主義的主観ではなく、それを克服しうる新しい形式と秩序への意志である。しかし、第二に、悪から善は生まれぬ、悪からは悪のみが生まれるという道徳観は、明らかにカント的倫理学の厳格性（そしてこの意味での純粋性をも）を反映していると思われるからである。それゆえ、ここでのルカーチは、ふたたび市民的な職業倫理の段階に逆戻りしたとも考えられる。

⁵ ここで「道徳的純粋性・厳格性」という用語が用いられる場合、即座にヴェーバーのいう「信条倫理」が連想されよう。しかし、ここで見落としてならないのは、ヴェーバーにおいてボルシェヴィズムは概して信条倫理の一例として取りあげられているのに対して、すでに見たようにルカーチは道徳的純粋性においてボルシェヴィズムを拒否している（そ

してのちにはそれを「責任倫理」において選択する)、という点である。この相違点は、ある目標ないし価値を選択することは信仰（「不条理なるがゆえにわれ信ず」）の問題であるとする二人の共通点と密接に関連しているように思われる。

⁶ しかし、『戦術と倫理』を納めた *Georg Lukács Werke*, Bd. 2 によれば、ハンガリー語で書かれたこの小冊子が最初に出版されたのは「一九一九年五月末」である。Cf. *Georg Lukács Werke*, Bd. 2, Luchterhand, 1968, S. 723.

⁷ Michael Löwy, *Georg Lukács: Romanticism to Bolshevism*, p. 137.

⁸ (本研究第二章でロマン主義的なものとして論じられた) 娯楽や遊びに対する「真剣さ」の擁護に、『政治的なものの概念』におけるシュミットの「政治的なもの」の是認の本質を見て、彼にとって政治的なものは「道徳的なもの」に他ならないことを指摘したものとして、cf. Leo Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen,” 1932 in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Heinrich und Wiebke Meier, J. B. Metzler, 2001, S. 232ff. 添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳「カール・シュミット『政治的なものの概念』への注解」、『ホップズの政治学』、みすず書房、一九九〇年所収、二三〇頁以降。

⁹ Cf. OE. 178ff/八九以降。

¹⁰ 〈政治的神学〉については、cf. Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, 1988. 栗原隆・滝口清栄訳『シュミットとシュトラウス——政治神学と政治哲学との対話』、法政大学出版局、一九九三年。

¹¹ ヴェーバーの講演へのルカーチの影響を強調して両者の思想的関係について論じているものとして、cf. Zoltan Tar and Judith Marcus, “The Weber-Lukács Encounter,” in Ronald M. Glassman and Vatro Murvar eds., *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, Greenwood Press, 1984; Zoltán Tarr, “Sozialismus, Revolution und Ethik: Einige Bemerkungen zur Weber-Lukács-Beziehung,” in Jung (Hg.), *Diskursüberschneidungen – Georg Lukács und andere*. この時期のヴェーバーとルカーチの関係についてのよりバランスのとれた整理として、Arpad Kadarkay, *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*, Basil Blackwell, 1991, pp. 187ff; 初見『ルカーチ』、二三四頁以降。ルカーチの影響一般について、ヴェーバーの側からの証言としては、やはり次を参照。Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, J.C.B. Mohr, 1926. 大久保和郎訳『マックス・ウェーバー』、みすず書房、一九八七年; Paul Honigsheim, *On Max Weber*, Free Press, 1968. 大林信治訳『マックス・ウェーバーの思い出』、みすず書房、一九七二年。

¹² 一九〇四年のいわゆる「客観性」論文においてすでに、「信仰」、「価値判断」、「実践的政治」などと区別される「^{ヴァイツェンシャフト}学問・科学」のあり方について同様の議論がなされている。Cf. OE. 149ff／三〇頁以降。

¹³ 「あらゆる学問的「達成」は新しい「問うこと」を意味し、そして「打ち破られ」時代遅れとなることを意志する」(WB. 592／三〇)。もっともヴェーバーがこう主張するのは、彼が現代を「世界の脱魔術化」、「知性主義的合理化」の時代ととらえ、そのもとで学問が「専門分化」を余儀なくされていると考えているからである。

¹⁴ 知と信仰（意志、決断）、知的誠実さと知の犠牲、理性と啓示の対立・衝突が「神学-政治的」問題であることについて、cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, pp. 74ff. 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』、昭和堂、一九八八年、八四頁以降。併せて次も参照。Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, 1968, chap. 9. 石崎嘉彦・飯島昇蔵訳者代表『リベラリズム 古代と近代』、ナカニシヤ出版、二〇〇六年、第九章。

¹⁵ 「職業としての学問」においてヴェーバーは学問（知）の側に立つのだが、しかしこれ自体が根底的には一つの意志であり決断であることをヴェーバーは認める。「このような諸事情のもとで、学問は誰かにとって「^{ベルーフ}天職」になる価値があるかどうか、そして学問それ自身が客観的に価値のある「^{ベルーフ}職分」をもつかどうか、——これもまた一つの価値判断であって、この点については教室で何も発言しえないのである。というのも、教える者にとってはこの点を肯定することが前提だからである。私個人もすでに自分の仕事を通じてこの問いに対して肯定をもって答えている。」(WB. 608-609／六四-六五) さらに彼は次のことまで認める。「いかなる学問も、その前提を拒否する者に対して、自己自身の価値を根拠づけることはできない。」(WB. 610／六八)

しかし、一步教室の外に出れば学者・教師であることをやめるので、そのときには彼は宗教や政治に対して別の態度をとることも可能になる。「職業としての政治」において「知的誠実さ」ではなく「責任倫理」が強調されるのは、このためである。

ただし、ヴェーバー自身の政治的態度決定についていえば、彼が自らの思想に果たしてどこまで忠実であったかは検討の余地があるであろう。今野元『マックス・ヴェーバー——ある西欧派ドイツ・ナショナリストの生涯』、東京大学出版会、二〇〇七年参照。同書は、「知性主義」の下でドイツの「政治的近代化」を追求した「西欧派ドイツ・ナショナリスト」としてヴェーバーを規定しつつ、彼の生涯を政治史的な脈に即して丹念にかつ詳細に

辿ることによって、現実政治への参画の道を不断に模索した「政治評論家」としての彼の一面にも十分な光を当てている。同書によれば、たとえば本研究第三章でも言及した「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」」は、純粹に学問なテキストというよりも、「ヴェーバーのカトリック教徒（ないしポーランド人）批判と、アメリカ体験を含むプロテスタンティズムとの対決とが合体することで誕生した、文化的プロテスタンティズムの政治的マニフェスト」であり、「この論文が有しているドイツ国民教化の意図は明白である。」同書、一七四頁（強調引用者）。このようなヴェーバー研究にしたがえば、彼の思想（学問的内容）と行動（実際の政治的活動）がどれだけ整合的であるのかについて、相応の慎重さが要求されるであろう。「ヴェーバーのミュンヘン大学での教育活動も現実政治に即応したもので、彼はそこでしばしば政治指導者としての使命感に駆られ、自分が二年前の講演「職業としての学問」で提示していた「教壇禁欲」の誠律を自ら逸脱していった。要するにヴェーバーは、教育の場を利用して政治活動を継続していたのである。また左派自由主義陣営の情熱的な論客としてのヴェーバーの経歴を知る学生たちが、彼の政治分析を純粹な学問的業績として見ることもなかつただろう。」（同書、三五三頁）

それに対して本研究は、全体を通じて、ヴェーバーのテキスト（講演を含む）を、彼の側の事情から（内在的に）ではなく、ルカーチの思想を理解するための参照枠として分析するにすぎない。

¹⁶ そもそも学問（知）の立場からすれば、政治と宗教は意志、信仰、価値判断、決断などの要素において同一の次元に属すと考えられる。したがって、「伝統的」支配も「合法的」支配も、それぞれ古くから続く習俗への信念と合理的に制定された法への信念によって支えられている、とヴェーバーは考える。ここで、シュミットが『政治的神学』において決断としての主権概念に神学と政治（学）の類似性を見出していることを想起しても無駄ではないであろう。もっとも、いやだからこそ、ヴェーバーが「伝統的」支配および「合法的」支配ではなく「カリスマ的」支配を選択したかどうかは別の問題である。いずれにせよ、これとの関連において、第一次大戦に直面したヴェーバーの思想における、政治と宗教の類似性ゆえの競合関係に関する議論に着目するものとして、次を参照。亀嶋庸一「マックス・ウェーバーにおける戦争と政治——〈宗教社会学〉への試論として」、『年報政治学』2007-I 所収；同「マックス・ウェーバーの思想世界——〈二〇世紀〉への問い」、『現代思想 総特集＝マックス・ウェーバー』、二〇〇七年一月臨時増刊号所収。

¹⁷ 第二章ですで見たとように、シュミットは『政治的なものの概念』の注のなかで、「敵」

概念との関連においてルカーチの『歴史と階級意識』および『レーニン』に言及するが、ここで重要なのは、この注を挟む前後の箇所、政治的理念と人間学的性悪説、政治的理論と「神学的な罪の教義」との関連が主題化されていることである。Cf. BP. S. 59ff/七〇以降。

¹⁸ 一九一四年八月十四日付のマリアンネ宛の手紙のなかで、ジンメルはルカーチの戦争批判に言及しているが、ここから戦争に対するマリアンネとジンメルの共通の立場が窺える。

「ついに、ついにとうとう、日々の要求と理念の要求が同一のものになりました……。このことはもちろん「直観的」にしか、あるいはむしろ実際の体験のなかでしか把握されえませんが。もしルカーチがこの体験をもたないのだとすれば、それを彼に実演してやることはできません。ですから、彼が結局その体験のうちに「軍国主義」を見るのは、確かに完全に筋が通っています。しかし、私たちにとっては、その体験はまさにいっさいの軍国主義からの解放なのです。なぜなら、それは軍国主義からその自己目的性（これを軍国主義はまさに平和時には想定しているように見えますが）を剥ぎとり、生の全体的高揚の一つの形式および手段にするからです。」(BD. 133)

¹⁹ この特徴づけと、彼の「文化革命」の構想との連関については、第一章4の冒頭および4-1参照。

²⁰ 新カント派的な二元論的世界からヘーゲル的な弁証法的世界への移行という理解は、ルカーチ自身の自己認識において明確に示され、ルカーチ研究においても彼の思想的変遷についての基本的な理解として共有され続けている。本研究もこの理解を根本から否定するわけではないが、そこには汲み尽くせない彼の思想の側面に光を当てたい。