

第8章

可能性感覚とユートピア

01—ユートピアの葬送——ボーラー「毀れたユートピアと詩人たち」

「むかしむかし、そのむかし、ユートピアの精神があつた」——K・H・ボーラー（一九三五）の論文「毀れたユートピアと詩人たち」（一九七〇）は、このような挑発的な調子で切りだされている。「ユートピアの精神」が昔話として語られるのは、エルンスト・プロツホの『ユートピアの精神』（一九一八）から半世紀以上が経過した一九七二年の現在、「ユートピアの精神が存在した時代は過ぎさり、あますところなく使い果たされてしまった」「「とという基本認識がボーラーにあつたからだ。ボーラーは明言していないが、その背景にはおそらく、世界中の大学と政府を震撼させ、パリ五月革命で象徴的頂点にたつする一九六八年の大学紛争の記憶があつただろうし、一九七二年といえば、同年に逮捕されたばかりの赤軍派・バーダー・マインホフ・グルッペの記憶もまたなまなましかつたはずである。プロツホの『ユートピアの精神』を手にした反体制派の学生たちが熱く愛と革命とユートピアを語ってからまだ数年しか

たっていない一九七二年に、その流れをくむ革命組織がテロリストとして獄につながれる……そこに「ユーロピアの精神」の終焉を見る人がいたとしても不思議ではないだろう。日本においても、六八年の大学紛争から七二年の浅間山荘事件による連合赤軍の逮捕にいたる過程で、ユーロピアの精神に決定的な変質が生じたことと重ねあわせて、そのような推測を試みてみるのだが、しかしボーラーは——文中、エンツェンスベルガーを論じるくだりでさりげなくバーダー／マインホーフの名前は出てくるもの——それについては何も語っていない。ただ、「ユーロピアの精神は死に絶え、それに大量虐殺の統計が取って代わった」と言い、くわえて、プロツホの語った言葉は「世界規模の大量虐殺を予告していた。それは今もつづいている」とも言っているから、あるいは、一九三〇年代のソヴイェト・ロシアで数千万人の犠牲者をだしたといわれるスターリン（二八七九—一九五三）の大粛清からバーダー＝マインホーフ＝グルツペのテロリズムにいたる、世界史規模のペースペクティヴでとらえたあらゆる種類の共産主義的ユーロピアの終焉について語っているのかもしれない。いずれにせよ、そのような認識にもとづいてボーラーは言う。ユーロピアは存在しない、「もはや未来の設計図のかたちでは。もはや形而上学としては。もはやシステムのなかには。もはや国民の哲学的精神への呼びかけとしては」^{〔2〕}。

ところが、こう確認することによってユーロピアが消滅したかという点、そうではない。「大量虐殺はユーロピアという名の大きな要塞を破壊した。しかし、一夜にしてあちこちに抵抗の拠点ができた」。その散在する拠点にいるのは、もはや（エルンスト・プロツホのような）哲学者ではなく、詩人たちである。ボーラーの見るところ、ユーロピアの理論が死に絶えたとき、あるいは死に絶えることによって、「ユーロピアの精神はこうした作家たちのもとに身を隠し、そこで哲学的正当化をうけることなく生き延びている」^{〔3〕}。とつくに昔話^{メルヒユ}になったはずの「ユーロピアの精神」をかくまい、その延命に力を貸している作家ない

し詩人としてそこで名指しされるのは、若手ではウルス・ヴィトマー（一九三八）、ラーシユ・グスタヴソン（一九三六）、ニーコラス・ボルン（一九三七―一九七九）であり、中堅のすでに名をなしていた作家では、マルティーン・ヴァルザー（一九二七）^{〔4〕}とハンス・マグヌス・エンツェンスベルガー（一九二九）であるが、それというのも、当時三十代半ばから四十代半ばであったかれらには、「不可能なものへの勇氣と力」（Mut und Kraft zum Unmöglichen）という、トーマス・ミュンツァー（一九〇頃―一九五五）ばりの心性が認められるからである。ボーラーによれば、この千年王国論的心性は、ひとつには「神秘主義的な語り」と、もうひとつには「精神分裂病者の動機」と、それぞれ相似の内的構造をもっており、そしてこの両者には、「現実の要求」におよそ否定的にしかな答えようとしないうという共通項がある。『イデオロギーとユートピア』（一九二九）に収められた論文「ユートピア的意識」の冒頭、マンハイムは「ユートピア的意識とは、まわりの〈存在〉と一致していない意識である」という定義をくだしているが、かれらに共通しているのは、まさにこの、「現実の要求」から離反した「ユートピア的意識」なのだ^{〔5〕}。

すでに「ユートピアの精神」が存在した時代は使い果たされているにもかかわらず、だからかれらは、「ユートピアの精神」の延命形態であるこの「ユートピア的意識」にもとづいて、現実とまったくかけはなれたところに成立する「純粹に美的なユートピア」をもとめるとボーラーは言う。ヴァルザーの『ガリステル病』（一九七二）やエンツェンスベルガーの『アナキーの短い夏』（一九七二）^{〔邦訳は『スペインの短い夏』が示しているように、だがその美的ユートピアは、「社会主義的友愛への希望」という「牧歌」^{〔6〕}や、「アナキストという時代おくれの人間類型」のなかに存在した「人間的な連帯体験」という「美しい物語」を捏造することによって、「かつてあった」（Es war einmal）を「いつかあるだろう」（Es wird einmal）へと、つまり昔話としてのメールヒエンを子どもじみた願望のメールヒエンへと変換しているにすぎない。この新種の}

ユートピアが試みるのは、かつて具体的政治状況であったもののいわば審美化であり、そこでは「ある事柄^{ザッ}からその事柄^{ザッ}についてのたんなる夢への、意識の逆もどり」が起こっているのだが、洒落にならないことに、われわれはユートピアという「事柄^{ザッ}」をいまだかつて所有したことがないのである⁷。

こう言つてボーラーは、ユートピアという要塞が崩壊したあと、あたかもゲリラ戦をたたかうかのように出現した詩人たちの「ユートピア的意識」を、きわめて否定的にとらえる。ボーラーの目から見るとき、パツハマンが〈その日が来るだろう〉と呼び、生涯信じようとした絶対的夢想としてのユートピアもまた、「いつかあるだろう」という、こう言つてよければたわいない未来話^{メルヒェン}のひとつとして、かたんに片づけられてしまふにちがいない。だが、そのように、昔話^{メルヒェン}としての「ユートピアの精神」を否定し、さらには未来話^{メルヒェン}としての「ユートピア的意識」をも否定するとき、そのあとに残るのはいったい何であろうか。論文の末尾でボーラーは、「アルカイックな〈連帯〉」をもとめるヴァルザーやエンツェンスベルガーの試みについて、次のように言う。それは、狼の群れにも比すべきこの競争社会におかれた人間の不安と分断状況を救おうとする試みであるが、ユートピアの前提となるそのような状況に対処するには、「希望の原理」よりもホップズ（二五八―一六七九）の『リヴァイアサン』（一六五二）のほうが戦略的にはずっと有効だろう⁸、と。「ユートピア的意識」をもふくめて、ユートピア的なるものを根こそぎ否定したあとに残るのが〈万人の万人にたいする闘争〉へのホップズの処方箋だとすれば、だがそれは、あまりにも索漠とした結論ではないだろうか。

友愛と連帯にもとづくゲマインシャフトを追求する作家たちに突きつけられたホップズの処方箋が、テニエス（一八五―一九三六）の言うように徹底したゲゼルシャフトを用意するものだから、というわけではない。人間の自然状態を〈万人の万人にたいする闘争〉にいたらしめる根本原因を名誉欲にもとめ、それが満

たされないことによつて戦争状態が生じるとするホップズが、平和状態をもたらすために必要な情念として挙げるのが、「死の恐怖」「快適な生活の必需品を求める願望」「それを勤労によつて獲得しようとする希望」の三つ、つまり「一言にしていえば生命欲と物欲」^⑨だからである。たしかに、「真の神」のためには生命をも賭す宗教的狂信者が跋扈していた十七世紀のイギリスには、宗教内戦を克服するために、あるいはこのような処方箋が必要とされたかもしれない。かれらの狂信をささえている、「死の恐怖」をもつてすら抑止できない自尊心、貴族的ともいえる名誉心が平和の破壊者として機能するとき、その過剰な名誉欲にたいする抑止力として、のちにアダム・スミス（一七三二—一七九〇）が資本主義経済にもとめたような、「名誉欲による闘争」に代わるものとしての「物欲による闘争」^⑩が要請されねばならなかつたとしても不思議ではない。だが、第二次大戦後、日本とならんで「奇跡の経済復興」をなしとげたあとの旧西ドイツにあつて、わずかに残存している「ユートピア的意識」を否定するために、「生命欲と物欲」をことさらに称揚する必要がはたしてあつただろうか。

いや、あつたのだ、と言う人はいるだろう。二十一世紀初頭の現在でこそ「ユートピア的意識」はほとんど死に瀕しているが、一九七〇年代の初頭には、それはまだ——「抵抗の拠点」として——残っていた。だからポラーは、わざわざ昔話メルヒェンに託して「ユートピアの精神」に死の宣告をくださなければならなかつたし、その「ユートピアの精神」がじつは詩人たちの「ユートピア的意識」として延命しているのを知っていたからこそ、あの論文を書かねばならなかつた。考えてもみよう。一九七二年のそのとき、ソヴィエト・ロシアはまだこの地上に存在していた。存在していたどころか、世界の二大超大国のひとつとして君臨しており、わずか四年前の一九六八年には、「人間の顔をした社会主義」をめざして独自の動きを開始したチェコスロバキアの《プラハの春》を、戦車で蹂躪したばかりである。その蛮行にくわわつたワルシャワ条約機構に属

する東欧諸国を支配していたのは、ソヴィエト・ロシアとおなじ共産党独裁下の恐怖政治であったし、もちろんベルリンの壁は高々とそびえていた。こうした状況をまねいたのも、すべては人が、「ユートピアの精神」をいだいて「真の神」ならぬ「真の正義」を、文字どおり命を賭して追求しようとしたからである……。スターリンの大粛清は、その最大の墓標ではなかったか……。

そう考える人にとって、「ユートピアの精神」など、一刻もはやく埋葬してしまいたいものでしかなかったであろう。ユートピアなどなくてもいい。「ユートピアの精神」にして、「ユートピア的意識」にして、そうしてユートピアを志向する心性は二十世紀の大量虐殺をもたらした元凶なのであり、それゆえナチズムとスターリニズムのあとユートピアを語ることは野蛮である、と言う人すらいるだろう。「ユートピアの精神は死に絶え、それに大量虐殺の統計が取って代わった」と言うボーラーも、あるいはそのひとりかもしれない。一九七二年の時点でボーラーがそう断言したとき、彼の念頭にあつたのも、おそらくスターリンの大粛清からバーダー・マインホフ・グルッペのテロリズムにいたる間に生じた、世界史におけるもろもろの禍々しい事件だつたと思われるが、しかし「ユートピアの精神」に由来する血なまぐさい事件は、ボーラーの一九七二年で終わったわけではなかった。一九八〇年代以降に生きるわたしたちには、それにくわえて、「文化大革命」とポル・ポトのあとユートピアを語ることは可能か、という問いが突きつけられている。それが一九七二年のボーラー以上にわたしたちに重くのしかかってくる問いであることは言をまたないが、これにたいしてはしかし、次のような明快な答えが一方ですでに用意されている。

ドイツ文学者・内藤道雄（一九三四―）によれば、「現実社会は平等、友愛といったものによつて構成され、持続しているのではない。むしろ葛藤、矛盾からなっている」¹¹。そのような社会にあつて人間に生きる意欲をあたえているのも、平等・友愛といった美しい理念ではなく、利己主義的な競争心・敵対心である。

それを無視して、高い倫理性をもつ理想的世界を希求する者には、かならずや「ユートピアの罫」が仕掛けられるであろう。かつてドイツ表現主義の詩人たちが夢見た「精神共同体」にしる、社会主義革命が現実にもたらした国家共同体にしる、同質的な人間が自分たちの理想を集団で統一的に追求しようとするとき、そこに生じる夢想としてのユートピアには、多様な人間の個性を目的論的に排除する危険性がつねに潜んでいるからである。そもそもユートピアには——実現された社会主義ユートピアがしめしているように——「ユートピア的なものは、現実社会的なものを制圧する瞬間に、反ユートピア的なものに逆転する」という矛盾が内在している。この矛盾が克服されない以上、もはやユートピアについて語るべきではない。さもなくば、「平等、無階級、利他的、兄弟愛」といった美しいスローガンは、たえず「全体主義の地獄の看板」¹²へと転化しつづけるであろう。

二十世紀の歴史を鳥瞰しつつ、ユートピアについて語ることの不可能性をつける内藤の論は、宗教内戦のつづく十七世紀のイギリス社会を背景に、名誉欲に代えて生命欲と物欲を要請したホップズの考えと奇妙なほど似かよっている。血で血をあらうがごとき名誉・心どうしの争いを前にしたホップズが、その処方箋として「死の恐怖」「快適な生活の必需品を求める願望」「それを勤労によつて獲得しようとする希望」という平俗な情念をもとめたように、平等・友愛という理想を希求して大量虚殺を引きおこすユートピアを前にした内藤は、その悲惨を回避するために、競争心・所有欲・利己心という現実主義的な情念を積極的に肯定するのである。それがたとえ「虚栄、気取り、高慢、野心、欺瞞、偽善、低劣の温床」になろうとも、そんなことは問題ではない。なぜなら、内藤の見るところ、「歴史を推進させるものは、理想や希望だけではない」¹³のであって、むしろそうした利己的欲望こそが、社会と歴史をうごかす原動力となつているからである。現実と理想の永遠の乖離を前提とし、強固な現実感覚にささえられて前者を肯定する内藤の考えは、大量

虐殺の原因としてのユートピアの回避という視点だけにかぎって言えば、それなりの説得力をもっている。ユートピアを発動させるものになる「理想」を根もとから断ち切ってしまったえば、平等・友愛という理念のために命を賭すなどといった、ホップズのいう（貴族的なまでの）名誉欲にもとづいた抗争はもはや成立しえず、社会の平和状態は回復されるだろう。だが、そうやって回復された平和のなかで、もはや名誉欲などもたなくなった人びとが生命欲と物欲にのみ基づいた生をいとなもうとするとき、わたしたちの社会はいかなる様相を呈するであろうか。

02 現実を超越する意識——マンハイム『イデオロギーとユートピア』

一九二〇年代の末、ナチズムによる権力掌握前夜のドイツで一冊の本が刊行された。その書『イデオロギーとユートピア』（一九二九）でカール・マンハイム（一八九三—一九四七）は、「現実を超越する」(wirklichkeitstranszendenz) 意識としての「ユートピア的意識」が消滅しつつある時代を目の当たりにして、次のように述べている。

あらゆる精神的な要素を——ユートピア的なものもイデオロギー的なものも同時に——完全に破壊しようとするこの過程に対応するものは、わたしたちの最近の生活様式や、それに相応する芸術の傾向のなかにも見いだすことができる。芸術における人間性の消失、性愛や建築の領域にあらわれた「即物性」、スポーツに見られる衝動の爆発——これらは、ユートピア的なものとイデオロギー的なもの

のが、この時代に台頭してきた階層の意識からますます薄れていくことの徴候と見なされなくていいだろうか。政治的なものの経済への（すくなくとも傾向としては）しだいにそうなりつつある（還元、過去と歴史の意識的否認、あらゆる「文化理想」の意識的排除……これらは、あらゆる形態のユートピア的なものが政治の中核からも消失した証しと見なされなくていいだろうか。〔四〕（傍点筆者）

ここでマンハイムが見ているのは、一九二〇年代のドイツで進行しつつあった「存在を超越したものの総体の完全な解体」〔三〕という事態である。これまでユートピア的意識は、歴史上さまざまな形態をとりながら、いつかんにして「存在を超越したものの」(Seinszuzendenz)でありつつけることよって、千年王国論・自由主義・保守主義・共産主義の理念のなかに生きつつけてきた。ところが、二十世紀初頭の現代にいたって、ほんらい「まわりの〈存在〉と一致していない、意識」〔三〕として現実とのあいだに緊張関係を結んでいたはずのユートピアが、歴史的現実へと接近し、理念と現実とのあいだの緊張関係を喪失する。保守主義においては「非合理主義を介して、現に存在するものはすべてなんであれ正当化する傾向」〔四〕によつて、マルクス主義においては「存在を超越したものの」の内容を「社会的・経済的次元へ相対化する」ことよつて、これまで理念のなかに生きつつけてきた「存在を超越したものの」はそれぞれ解体されていくが、この解体を決定的にしたのは、「存在を超越したものを、衝動構造に見られる永遠に変わらない形式へ相対化する」パレート（一八四八—一九三三）やフロイト（一八五六一—一九三九）の学説であった。マルクス主義には「歴史的・精神的なもの」を重視するヘーゲルの伝統がそれでもまだ残っていたが、そのような「精神の領域」から完全に離脱したパレートやフロイトの衝動理論は、その先駆者ともいふべきヒューム（一七一—一七七六）の系列につらなることよつて、人間の本性を不変のものとし、人間の行動を「野心・物欲・自己愛・虚栄

心」¹⁸等の情動に還元する考えを復活させたのである。ホップズや内藤も擁護したこのような情動を社会の原動力として認知し、「存在を超越したもの」としてのユートピア的意識を否定したときに成立するのが、右に引用したような即物的世界なのであった。

この即物的世界にあつては、マンハイムが言うように、あらゆる「文化理想」は意識的に排除されるであろう。「歴史的・精神的なもの」の価値を認めず、「野心・物欲・自己愛・虚栄心」といった情動を人間の本性として認めてしまえば、スポーツにおける衝動の解放が爆発的に進展するいつぼうで、それに反比例するかのように、芸術や性愛の世界からはだいに人間的・精神的な要素が消失していくだろうし、その果てに、「文化理想」が排除されるのみならず、ついには「あらゆる理念が嘲笑され」るようになるであろう。そのような即物的世界でもっとも倫理的であると思なされるのは、もはや現実の悪と不正義を告発することではなく、みずからの職業に理想主義的使命感をもつことでもなく、ただ「へありのまま」であろうとする存在〔in auf „Echtheit“ abgestelltes Sein〕である。へありのまま」であろうとすることによつて、この新種の倫理的人間は、いかなる理念も介在させることなく、みずからの衝動のおもむくままに、既成の現実と一致して生きることができると。そうした即物的生のあり方は、たしかに——マンハイム自身も認めるように——「わたしたちの存在現実と一致していない、さまざまな虚偽的イデオロギーの破壊」には有効に作用するかもしれない。実現すべき未来像のために現実を破碎する「ユートピア」であれ、意識的な欺瞞のために現実を覆いかくす「イデオロギー」であれ、かれら即物的人間にとつては、現実の生とはなんのかわりもない空虚な理念でしかなく、「存在を超越したもの」という共通項でくくられて、ともに嘲笑の対象となるからであるが、しかしそうやって虚偽的イデオロギーもろともユートピアを嘲笑し、いかなる理念もたずじままに既成の現実と一致して生きることが唯一「正しい生」のあり方だとされるとき、わたしたちの生のかたちはいかなる変貌を

とげるであろうか。マンハイムは言う。

この増大していくいっぽうの無緊張状態においては、政治的活力や学問への集中、そしてこれまできわめて高く評価されてきた生の内容は、ますます衰弱していくだろう。〔19〕

ユートピア的意識の消滅によって死に絶えるのは、「政治的活力」だけではない。あるいは、政治的野蛮だけではない。「学問」や「生の内容」という、これまで培われてきた文化と教養もまた消滅へと向かうのである。

ユートピア的意識の消滅が文化と教養の衰弱につながるという話は、現代のわたしたちには、それほど違和感なく受け入れられるかもしれない。ユートピア的意識ないしユートピア的思惟の消滅については、第一章でも、ポストモダン状況の進行による悪しき相対主義の蔓延との関連で言及したが、ポストモダン状況が進行した一九八〇年代とは、従来の伝統的価値観がおおきく揺らぎ、普遍的価値にもとづくユートピア像がえがきにくくなった時代であつただけでなく、それに連動するように、社会のさまざまな位相で教養の崩壊が露呈してくる時期でもあつた。「学問」の領域でいえば、この時期、ポストモダンの知のあり方がジャーナリスティックに喧伝され、知の果てしない遊戯化が大学の内外で進むいっぽうで、まるでその反動であるかのように諸学の専門化がこれまで以上に進行するという奇妙な光景が見られた。片方で、これまで諸学に共通する文化基盤と見なされてきた教養が一部の人文系オタクの専有物となり、もう片方で、人文的教養など一顧だにせず専門知の獲得に邁進する実学系の学生および研究者が湧出したのであるが、この知のオタク化と即物化の二極分解の同時進行が教養の形骸化をひきおこし、ひいてはまた、大学の垣根をこえた社会の

広範な領域で、価値の空洞化、職業倫理の消失、大衆文化の専横といった「生の内容」の貧困化をまねくにいたったことは、すでに多くの人びとに認知されているところであろう。このように、教養の崩壊とユートピア的思惟の消滅は、一九八〇年代以降の日本においてほぼ並行して顕在化した社会的・文化的現象であったため、ともにポストモダンの知の状況から派生したふたつの現象形態であると見なされがちである。だが、はたして両者は、ある知的状況を共有することによってたまたま同時代に出現するにいたった独立の現象なのであるか。それとも、両者のあいだには、なんらかの内的な連関があるのだろうか。

旧制高校文化についての実証的研究で知られる教育社会学者・竹内洋（一九四二）によれば、大学キャンパスにおける教養の崩壊はなにも一九八〇年代になって始まったことではない。第二次大戦後、旧制高校が廃止されたあともなお、旧制高校的な文化は新制大学に受け継がれ、当時の学生たちのあいだでは、『善の研究』（一九二一）、『三太郎の日記』（一九二四）、『愛と認識との出発』（一九二二）をはじめとする、戦前とほとんど変わらない古典的教養書が読まれていた。だがそうした「芳香としての教養」〔20〕は、大学への進学率が十五パーセントラインを越え、高等教育がマス段階に入った一九六〇年代には消滅する。一九六八年にはじまる大学紛争は、大衆化した大学でもはや「学歴貴族」としての身分を保証されなくなった学生たちが「学歴貴族文化ブルジョワジー」たる大学教授へのルサンチマンをいさぐことによって発動された「旧制高校的なものへのテロルとクーデタ」〔21〕だったのであり、そこで葬りさられた教養は、以後ふたたび甦ることとはなかった。それどころか、（ポストモダン後の）現代の「学歴貴族未裔たち」は、この大衆社会に適応するための戦略として「教養や大学知からの積極的、な逃走」〔22〕すら始めている……。

戦後の大学における教養の衰退をこのように位置づける竹内は、教養の崩壊がほぼ完了した現在の地平から過去をふりかえり、失われた教養を哀惜するように、次のような教養の定義づけをあらためておこな

うのである。

教養とは、未知の世界を知ることによつて、さらに大きな世界があることを知ることである。そうすることで、いまの現実世界について懷疑・自省し、現実世界を超越する理想主義につながるものである。「²³」(傍点筆者)

「現実世界を超越する理想主義」につながるものとしての教養は、竹内によつて「現実をこえる超越の精神」²⁴とも言い換えられるが、この「現実をこえる超越の精神」こそは——旧制高校的な教養のみならず——「いま・ここ」にないものを求めるユートピア的思惟の根源にあるものであろう。「現実という固定した枠組みからの超出をうながす意識感覚」としての可能性感覚はもちろん、ライプニッツの可能世界論、世界の複数性をめぐる観念から、さまざまな形態の近代ユートピア小説と二十世紀の反ユートピア小説を経て、近現代オーストリアの知的水脈にいたるまで、本書がこれまでたどってきたユートピア的思惟の根源にあったのは、ほかならぬこの「現実をこえる超越の精神」であった。それが同時に教養の定義にもなるとすれば、戦後、旧制高校的教養を放棄することによつてわたしたちが喪失したのは、価値の秩序や職業倫理だけではなく、まさにこのユートピア的思惟そのものであったと言えるだろう。

教養理念がユートピア的思惟と通底するものであることを示唆するのは、竹内だけではない。アメリカの政治哲学者アラン・ブルーム(一九三〇―)は、一九八〇年代にかの地でもおなじく現象した教養の崩壊について次のように言う。「今日のエリート学生たちは昔よりもはるかに知識が貧しく、伝統からさらに切り離され、知的にずっと沈滞していて、昔の学生たちが文化の天才に見えるほどだ」²⁵。ブルームによれば、

もともとアメリカの学生は無知で無邪気で、ヨーロッパの学生とくらべれば「未開の自然児」のようなものだった。パブリックスクールやりセ、ギムナージウムを経て大学に入ってくるヨーロッパの学生が、豊富な読書体験に裏打ちされて、はやくから文芸や思想の分野での成功を夢見るのたいし、子どもころから芸界や実業界で出世することしか望んでこなかった大半のアメリカの学生は、ルソーもカントも知らないまま大学に入ってくる。それでも、一九六〇年代半ばごろまでの学生は、入学後その好奇心と知識愛を開花させ、あたかも「真白なノート」を一気にうめていくかのようさまさまな文化的知識を貪欲に吸収していった。しかし、一九六〇年代後半以降それすらもなくなり、八〇年代の学生は、いっぽうでは映画とロックとセックスにうつつを抜かし、もういっぽうでは経済学・法学・医学といった実学系の勉強にはげむだけで、文学や思想の本など読もうともしない。かれらが考えていることといえば、専門知識を身につけて時代の先端をつきすすみ、専門分野で成功して「快適な生活」をすることだけであり、かれらの親もまた、もはやかつてのように、自分の子どもたちが司祭や哲学者のように賢明であつてほしいとは望んでいない。無教養な専門家が跋扈するだけのいまのアメリカには、「本物の知識に対する深い敬意」²⁶がどこにも見られなくなつてしまつた……。一九八〇年代のアメリカの知的状況を、こうして文化危機としてとらえるブルームは、その危機の原因を本を読まなくなつた学生にもとめ、その心性を次のように別出するのである。

書物を読まなくなつたために現代の学生の精神はより狭く、より浅くなつてしまつた。「狭い」というのは、彼らにとつて最も必要なもの——現状に対する不満と、それに取つて代わるものが存在する、という意識を生む眞の基礎——が欠けているからである。彼らは現在にかなり満足しているし、そもそも現在から逃れることすらあきらめてゐる。彼岸への憧れは薄弱になつてしまつた。²⁷(傍点筆者)

本を読まなくなったから「彼岸への憧れ」が薄弱になってしまったのか、あるいは逆に、「彼岸への憧れ」が薄弱になったから本を読まなくなったのか、という第一原因の詮索はともかくとして、ブルームもまた、教養の崩壊現象の根底に「彼岸への憧れ」の衰弱を見ている。それが「現状に対する不満と、それに取って代わるものが存在する」というユートピア的意識の欠如につながるるとき、ブルームのいう「彼岸への憧れ」は、竹内のいう「現実をこえる超越の精神」と共鳴して、教養の崩壊とユートピア的思惟の枯渇が密接に関連する現象であることをあらためて浮き彫りにするのである。教養の崩壊にかんしては、戦後日本が、ヨーロッパのリセやギムナージウムに相当する旧制高校を廃止してアメリカ型の教育システムをとり入れた以上、アメリカと酷似した教養の崩壊現象をおこしたとしても不思議ではないという見方も成り立つだろう。だが、その根底にあるのが「彼岸への憧れ」もしくは「現実をこえる超越の精神」の消滅であり、それが教養の崩壊のみならず、ユートピア的思惟の枯渇をもたらすものでもあるのなら、アメリカの文化危機は日本にとつての危機であるだけでなく、より普遍的な危機の予兆として捉えなければならぬかもしれない。そしてじじつ、先に見たようにマンハイムもまた、一九二〇年代末のドイツにおいて、ユートピア的意識の消滅と教養の衰弱を随伴現象として結びあわせていた。

竹内とブルームとマンハイム——三者に共通しているのは、現実を超越する意識のないところに「学問や文化への畏敬心」²⁸は生まれぬ、という認識であるが、『イデオロギーとユートピア』におけるマンハイムは、ただそのことを確認させてくれるだけでなく、それがどのような社会を招来するかについての不気味な予言まで書きのこしている。

しかし、われわれの世界において存在を超越するものを完全に破壊することは、人間の意志が死滅するような即物性をもたらすことになる。「……」イデオロギー的なものの没落がただ特定の階層にとつての危機であり、イデオロギー暴露によつて成立する即物性が社会全体にとつては常にみずからを明晰にすることを意味するのにたいし、ユートピア的なものの完全な消失は、人間が人間となるための生成のあり方を総体として変えてしまふであらう。ユートピアの消失は、人間自身が物と化す静止した即物性を出現させるのである。そのとき、考えうるかぎりでの最大の逆説が生じるであらう。すなわち、もつとも合理的なものごとを支配する人間が衝動のまま行動する人間となり、長きにわたる犠牲にみちた英雄的発展のあとで意識の最高段階に達した人間が——そのとき、すでに歴史は盲目の運命であることをやめ、みずから創造するものとなつているが——さまざまな形態のユートピアが消滅するにつれて歴史への意志を喪失し、同時にまた、歴史への洞察を喪失するという最大の逆説が。^{〔29〕}

ここで言われる「ユートピアの消失」を教養の消失と重ねあわせて読めば、彼の予言はいつそうわかりやすくなるであらう。「存在を超越したもの」を破壊すると同時に、学問や文化への敬意も放棄した人間は、それによつて「もつとも合理的なものごとを支配する」存在になりえたと自惚れた瞬間、「衝動のまま行動する人間」と化し、また、もはやユートピア的思惟に翻弄されることのない主体として歴史の創造に参画しようとした瞬間、「歴史への意志」も「歴史への洞察」も持ちあわせぬ自己を発見するのである。この状況は、国家百年の計を立てるのを放棄して、目先の利益と自己愛の追求に走る現代日本の政治家・官僚たちにはばそのまま当てはまるが、しかし、このマンハイムの予言は、一九三〇年代のドイツにおいては半分しか当たらなかつた。ユートピアと教養を喪失することによつて「人間が人間となるための生成のあり方を総体とし

「(die Gestalt der gesamten Menschenvendung) 変えてしまった当時のドイツ人は、たしかにマンハイムの予言どおり「歴史への洞察」をもちえない。「衝動のまま行動する人間」と化した。しかしそれは、かれらが「存在を超越するものを完全に破壊」したから、ではなかった。ひとたび「人間の意志が死滅するような即物性」へと到達した人間たちは、だがそこでユートピアともイデオロギーとも無縁の存在でありつづけたのではなく、人間性を喪失した即物性は保持したまま、世界恐慌後の経済的困窮のなかでドイツ民族の救済と再興を約束するヒトラー(一八八九—一九四五)のイデオロギーを受け入れ、イデオロギーとしての千年王国論をみずから内面化することによって、ナチズムの起草した「歴史への意志」を共有するにいたったのである。

第三帝国を僭称するヒトラーの千年王国論は、あるいは当時のドイツ人に真正のユートピアとして幻想され、受容されたかもしれない。だがそれは、教養理念を放棄したかれらに、実現すべき未来像のために現実を破碎するユートピアと、意識的な欺瞞のために現実を覆いかくすイデオロギーとを識別するだけの能力がもはや残されていなかったことを意味するにすぎない。教養理念の放棄とともにあらゆる文化価値と人間性に敵対するようになったかれらは、反知性主義を臆面もなく標榜するヒトラーを歓呼の声でむかえ、そのイデオロギーと一体化したのである。

一九二八年五月の総選挙でわずか二・六%の得票率しか得られなかったナチ党は、一九三〇年の九月には一八・三%を獲得して社会民主党に次ぐ第二党へと躍進し、さらに三二年七月の総選挙では三七・四%を得てついに第一党の地位にのぼりつめる。権力掌握直後の一九三三年三月の総選挙でナチ党の得票率は四三・九%にたつするが、この得票率もさることながら、このとき投票率もまた、「国民宰相」ヒトラーの人氣に煽られて八八・八%という「空前の高率」³⁰を記録したのだった。この事実は、一九二〇年代のドイツで「存在を超越するもの」の破壊がもたらしたものが何であったのか、その本当の答えを遅ればせながらはっ

きりと示している。それは、マンハイムが期待した虚偽的イデオロギーの暴露ではなかった。そうではなく、もっぱら彼が危惧したもの、すなわち、あらゆる種類のユートピア・文化価値・人間性の解体であった。一九三三年五月、ドイツ中の大学町で焚書の嵐が吹き荒れたとき、ベルリートの焚書集会でゲツベルス（一九七―一九四五）は「ユダヤ人の知性偏重の時代はいまや終わりを告げた」と宣言したが、それは、小岸昭も言うように、「大衆の嫉妬の感情」に、つまり、マンハイムもそのひとりであったユダヤ系知識人が「感情よりも知性を重んじて、自由に芸術活動を展開してきたことが許せないという卑しい感情」¹⁾に火をつける行為であった。アウシュヴィッツへの道は、ヒトラーとその取り巻きだけによって用意されたのではない。その背後には、ユダヤ系知識人へのルサンチマンをいだいてナチの蛮行に拍手喝采する、膨大な数の反知性主義的大衆がいたのである。

一九三〇年代におけるナチ党の勝利も、その結果ドイツが漆黒の反ユートピア国家への道をつきすすんでいくことも、『イデオロギーとユートピア』（一九二九）執筆時のマンハイムはおそらく予想していなかったであろう。にもかかわらず、先に見た、この書の末尾におかれた彼の予言は、ヒトラーを招きよせたものの正体をほぼ正確に見抜いているし、さらには、ヒトラーによって実現されることになる暗い未来図をも、かなりの確に先取りしてえがいているように思える。それは、教養理念を追放した即物性の荒野に、最新のテクノロジーを駆使する「もつとも合理的なものごとを支配する人間」が降りたち、人文主義的価値の崩壊によつて生じた空白をかれら「衝動のまま行動する人間」が埋めることによつて、「人間自身が物と化す」荒涼とした世界が（強制収容所を軸に）かたちづくられる、という未来図である。

この暗い未来図が、ナチズムを垂直につらぬいて、グローバリズムや情報革命といった空疎な言葉を成立させている現代までもその射程にとらえているのは驚くべきことであるが、それはとりあえず措くとして、

ムージルとの関連でいえば、彼の『特性のない男』もむろん、この未来凶と無縁ではない。小説の第一巻が世に出たのが『イデオロギーとユートピア』刊行の翌年にあたる一九三〇年であることを考えれば当然のことであろうが、ムージルもまた、ユートピア的思惟と教養理念が死滅しつつある一九二〇年代のドイツ・オーストリアにあって、ユートピアの探求をテーマとするこの奇妙な小説を書いたのだった。ウルリヒが「特性のない男」となったのは、優秀な数学者であった彼がある日新聞で「天才的競走馬」という言葉を目にしたからだという、主人公誕生の経緯を思いおこしてみよう。スポーツ選手のみならず、馬までが天才と呼ばれるようになった時代に愕然としながらも、しかしウルリヒはそれを「スポーツと即物性の出番が当然のようにやってきて、天才や人間的偉大さといった時代遅れの概念を駆逐する」時代の到来としてとらえ、そのような即物性の時代における〈正しい生〉のあり方を模索しはじめた。だがそれは、あらためて言うまでもなく、この時代の現実と一致して「ありのまま」生きようとする試みとおよそ無縁のものであった。スポーツに代表される大衆文化が即物性と手をたずさえて往来を闊歩し、愚者が天才を押しつけて精神界の指導的な地位につく時代を徹底して嫌悪するウルリヒは、最後まで〈いま・ここ〉にない超越的世界をもとめつつ、「別の状態」のユートピアが破綻したあともなお、それに取って代わるものとして構想された「帰納的志向のユートピア」において、即物性の対極にある精神的価値を守りとおそうとするのである。覚書のかたちで示されるされたその基本理念を、ここでもういちど確認しておこう。

① 閉ざされたイデオロギーを開かれたものと取りかえる。真理に代わる三つのよき蓋然性、開かれたシステム

② 開かれたイデオロギーには、だが最高原理をあたえる。すなわち、目標設定としての帰納法、厳密

さと魂の事務総局を。

③ 精神をあるがままに受けいれる。いかなる固定した結果へもいたらぬ、湧きいずるもの、咲きいずるものとして。それが結局、別の生のユートピアに通じている。^{〔32〕}

この覚書が成立した日付は、一九三〇年代としかわかっていない。だが、右の引用につづけてすぐ、「統合の三つの大きな試みとしての宗教・国家・ナチズム。それらは統合よりも憎悪を残した」としるされていることから、ヒトラーによる権力掌握以後、ナチズムが「閉ざされたイデオロギー」であることがすでに明らかになった状況のなかで——おそらくは三〇年代の末に——書かれたものであると推測される。「存在を超越するもの」を破壊した即物的世界についてのマンハイムの予言を逆方向からなぞるように、ウルリヒは「スポーツと即物性」の時代に背をむけて、ナチズムの千年王国に呼応する「別の状態」のユートピアに吸いよせられていったが、それが「静物画」という、まさにマンハイムのいう「人間自身が物と化す静止した即物性」に通じる世界へと凝固するのを見とどけたあとで、この覚書にしるされた「帰納的志向のユートピア」へたどりつくのである。それが実験としてのユートピア探求への回帰であり、この回帰を可能にするのがウルリヒの頭脳に植えつけられた可能性感覚であることは本書第一章の末尾ですでに述べたが、この最後に構想されたユートピアにおいて、ムージルが「湧きいずるもの、咲きいずるものとして」の精神を擁護し、このびやかな精神を手がかりになおも「別の生のユートピア」にいたる道をもとめているのを見ると、わたしたちはそこに危機の時代における可能性感覚の存在意義を再確認することができるだろう。可能性感覚とは、この現実を唯一絶対のものと思わず、へいま・ここ」にないさまざまな可能性に思いをめぐらすユートピア的思惟であった。だから可能性感覚の持ち主は、いかに困難な時代にあってもそれを

理由に意気阻喪することなく、現実を超越する意識をのびやかな精神に接続して、この惨めな現実とはちがう別の現実を志向することができるのである。

ムージルの場合、右の覚書がしるされたのは、ナチ・ドイツからのたえざる逃走を強いられ、経済的困窮にあえぎながら、一九三八年には『特性のない男』がドイツとオーストリアで発禁処分になるという状況のなかであった。ナチ前夜のドイツで『イデオロギーとユートピア』を書いたマンハイムもまた、即物性の時代のなかで精神の危機を感じつつ、それでもなお絶望することなく「社会的に自由に浮動するインテリゲンチヤ」(die sozial freischwebende Intelligenz)^[32]に危機の克服への希望を託そうとしたのだが、そのマンハイムに共有されていたのも次のような認識である。

アナーキスト、グスタフ・ランダウアー(一八七〇—一九一九)の歴史観にしたがえば、歴史とは、悪としての「トピア(=存在秩序)」(Topie = Seinsordnung)が、その内部から立ちあがってくる価値としてのユートピアに取って代わられることのくりかえしであり、制度的存在秩序である「トピア」はユートピアと革命の潮がひいたあとの悪しき残余にすぎない。歴史および世界にたいするランダウアーのこうした見方が一面的であることは言を待たないが、しかし、そこにはこんな功績もある。

それは、そのときどきの既成の存在秩序を代弁している(「保守的な」思考様式とはまったく逆に、そのときどきの存在秩序の絶対化を阻止するという功績であるが、それというのも、そうした見方にしたがえば、そのときどきの存在秩序はさまざま可能的「トピア」のひとつにしかすぎず、そこからすぐに、その存在秩序を破砕することを使命とするユートピア的要素が分離して出てくるからであ

る。^[34](傍点筆者)

これは『イデオロギーとユートピア』中のひとつの註にさりげなく記された一節であるが、これを読めば、マンハイムもまた可能性感覚の系譜につらなる人物だということがわかるだろう。歴史を、「トピア」からユートピアへ、そしてまた次の「トピア」へという、「トピア」とユートピアの永遠の交代劇と見るランダウアーの考えに触発されて、マンハイムはここで「さまざまな可能的〈トピア〉(die möglichen Topen)」という概念を提出する。ライブニッツの想定した無数の「可能的世界」をただちに連想させるこの概念を用いることによって、そしてマンハイムは、現にあるこの現実の存在秩序を数ある「トピア」のひとつにすぎないものと見なし、それゆえ現存する「トピア」はいつでも破砕可能なものであり、また破砕してユートピアを導入しなければならぬという方向に——その思考法の一面性は認めつつ——ランダウアーの考えを先鋭化するのである。というのも、そのような考えは、へいま・ここにある存在秩序が絶対化し永続するのを阻止するものであり、その効用をマンハイムは、ランダウアーのアーナーキーな思考の「功績」として高く評価するからである。

このように、可能性感覚の基底にある〈世界の複数性〉の観念と、それにもとづく〈現実を超越する意識〉を共有するマンハイムは、だからムージュールと同様、精神生活が日増しに貧しくなっていく時代のなかでも、精神のむかうべき方向性を見失うことはなかった。いっぽうでナチズムの支配を予言する暗い未来図をえがきつつ、しかしマンハイムは、そのような「人間自身が物と化す」即物性の世界の出現を阻止するために、現在の「全体として無緊張状態に向かいつつある状況」³⁵の打破を「自由に浮動するインテリゲンチヤ」に要請したのである。なぜなら、その社会的基盤を階級よりもむしろ教養におく知識人は、階級の利害関係に攪乱される度合いが相対的に少なく、そのぶん歴史の全体的方向づけがおこなわれる時点を察知す

る能力や「たえずあらたに形成されている可能性」を慎重に探索する能力に秀でていいるからであるが、そこで強調されるのは、かれらのもっているユートピア的思惟への親和性である。

というのも、未来が現われ得る形式は可能性の形式であるが、それを迎え入れるのにふさわしい態度は「かくあるべし」だからである。認識にとって未来は「……見通しのきかない媒体であり、強固な壁であって、その壁にはねかえされてはじめて認識は、「こうしたい」という切迫した欲求と、それと結びついた「かくあるべし」(ユートピア的なもの)という要請を発見する。この「かくあるべし」があつてはじめて、現在のさまざま可能性について問うことができるし、また、その問いがあつてはじめて、歴史への展望が開けてくるのである。^[36]

「可能性の形式」としての未来を切りひらくのは「かくあるべし」(das Sollen)というユートピア的思惟であり、このユートピア的思惟によって見いだされた可能性は「明日の現実」[³⁵]になりうると、マンハイムは考えていた。このマンハイムの希望はしかし、もろくもその数年後、ナチズムを支持する大衆の熱狂のなかで洗いがされてしまう。『イデオロギーとユートピア』においてマンハイムは、階級的「大衆行動」の時代に「固有の意味での知識人政治」が成立する可能性を否定しつつ、しかしなおも知識人に、歴史の転換点を敏感に察知し、その全体的方向づけに積極的に関与することを要請しているが、ナチ政権成立後のドイツ知識人に、そのような役割をはたす余地はもはや残されていなかった。「あまりにも暗い闇夜のなかで、ひとり見張り役として目覚めていること」^[38]という、マンハイムの考えた知識人の使命は、「ユダヤ人の知性偏重の時代はいまや終わりを告げた」と叫ぶゲッベルスを歓呼の声で迎える反知性主義的大衆によって、

完全に抹消されてしまうのである。

『イデオロギーとユートピア』の成功によつて、一九二九年にオツペンハイマー（一八六四—一九四三）の後任の社会学教授としてフランクフルト大学に招聘された「ユダヤ人」マンハイムは、それもつかのま、やがて台頭してきたナチ派の学生に講義を妨害され、ヒトラーの権力掌握後まもない三三年四月には、社会研究所にいたホルクハイマー（一八九五—一九七三）らとともに大学から追放され、ついに——アムステルダムとパリを経由して——ロンドンへの亡命を余儀なくされる。それは、ハンガリー革命挫折後の一九一九年にブダペシュトからヴィーンへ、翌年さらにフライブルク経由でハイデルベルクへと逃れたのにつづく、二度目の亡命であつた。

03—ヴィーンとブダペシュトのあいだで——周辺人の思考

ユダヤ系ハンガリー人としてブダペシュトに生をうけたマンハイムを、そこがオーストリアⅡハンガリー二重帝国のもうひとつの首都であつたという理由で、マイノングやバツハマンとともにオーストリアの知的水脈のなかに位置づけようとすれば、あるいは牽強附会のそしりを免れないかもしれない。形式的にひとつの国家を形成していたとはいえず、オーストリアとハンガリーは人種的にも文化的にも一般にはかなり異質の社会だと思われているからであるが、しかし、ムージルが「カカーニエン」と命名した国はハンガリー抜きでは存在しなかつたという単純明快な事実を、ここでもういちど想いおこしてみよう。この国カカーニエンは、一八六七年の「アウスグライヒ」以後ほぼ完全な自治権を獲得したハンガリー

「王国」(Königlich)との関係で、あるときは「帝国にして王国」(Kaiserlich-königlich)、またあるときは「帝国および王国」(Kaiserlich und königlich)と呼ばれた。〈Kk〉(カー・カー)と略記される前者は、ボヘミア王国をふくめたオーストリア政府を指し、〈Kuk〉(カー・ウント・カー)と略記される後者は、オーストリアとハンガリー双方に共通する事項である外交・軍事およびそれにかんする財政を担当する政府を指していたが、『特性のない男』によれば、その結果もたらされたのは次のような事態であった。「その国ではあらゆる事項・あらゆる人物に、〈Kk〉と〈Kuk〉というふたつの記号のうちどちらかが冠せられていたけれど、にもかかわらず、どの組織・どの人間を〈Kk〉と呼び、またどの組織・どの人間を〈Kuk〉と呼ぶべきか、それをつねにはつきり区別しておくためには秘教的学問の助けが必要であった」。それほど複雑きわまらない関係がオーストリアとハンガリーとのあいだにはあったということであろうが、とはいえ両者には、いくつもの共通項があったこともまた事実である。

『特性のない男』第一巻第八章の末尾でムージルは、「もしかするとカカーニエンは、天才たちのための国だったのかもしれない。そして、おそらくはそれゆえに滅んでしまっただろう」と書いた。「天才たちのための国」という言い方は、世紀転換期のオーストリアはもちろん、そしてそれ以上に世紀転換期のハンガリーに当てはまるだろう。カール・マンハイムがまだ若きマンハイム・カーロイであったころ、彼もその一員であった〈日曜サークル〉には、ルカーチ(一八八五―一九七〇)を中心に、バラージ・ベーラ(一八八四―一九四九)、ハウゼル・アルノルド(アルノルト・ハウザー)(一八九二―一九七八)、フォガラシ・ベーラ(一八九二―一九五九)らが集まって「文化の革命」をめぐる熱い議論をたたかわせていたし、このサークルが発展して一九一八年に〈精神科学自由学院〉を開校したときには、そこに作曲家バルトック(一八八二―一九四五)とコダーイ(一八八二―一九六七)も加わった。また、学生時代のマンハイムが参加していた〈ガリレイ・サー

クル)には、のちの経済人類学者ポラーニ・カールロイ「カール・ポランニー」(一八八六一一九六四)と、その弟でのちに「暗黙知」の哲学で知られるようになる物理化学者ポラーニ・ミハイイ「マイケル・ポランニー」(一八九一—一九七六)がいて、ブダペシュト大学の急進派の学生たちを組織していた。それ以外にも、当時のハンガリーには、詩人アデイ・エンドレ(一八七七一一九一九)、作家モルナル・フェレンツ(一八七八—一九五二)、神話学者ケレーニ・カールロイ「カール・ケレーニ」(一八九七—一九七三)、物理学者シラールド・レオー「レオ・シラード」(一八九八—一九六四)、写真家ホラーズ・ジュラ「ジュラ・ホラーズ」(一八九九—一九八四)、数学者ノイマン・ヤーノシユ「ジョン・フォン・ノイマン」(一九〇三—一九五七)、科学ジャーナリスト兼作家ケストラー・アルトゥル「アールサー・ケストラー」(一九〇五—一九八三)といった人びとがいたし、これにそれぞれの分野でノーベル賞級の仕事をし——一般にはあまり名前の知られていない——科学者や数学者、さらにはハリウツドの興隆をささえた映画人をくわえれば、そこには長大な「天才たち」のリストができあがるだろう。

このような天才たちが世紀転換期のハンガリーに、それも一八七五年から一九〇五年にかけてのブダペシュトに集中的に生をうけたことから、次のようなジョークさえ生まれた。本書第四章第一節でふれた「フェルミのパラドックス」を覚えておられるだろうか。E T I (地球外知性体)の存在をめぐる議論が加熱するなかで、その存在を主張する陣営にたいして物理学者エンリコ・フェルミが投げかけた、あの痛烈な問いである。すなわち、なるほどこの広大な宇宙にE T Iがいないとは考えがたいが、しかしもしもE T Iがいるのなら、かれらはすでにわれわれの前に姿をあらわしているはずだ。「それで、彼らはどこにいるんだ?」——このフェルミの問いにたいして、レオ・シラードはこう答えた。「その彼等は我々の間にいる」……」。でも、彼等は自らをハンガリー人と称しているのだよ」³⁹⁾。

《ハンガリー異星人伝説》のはじまりであるが、このようなジョークが生まれるには、それなりの背景も

あった。一九三三年に二十九歳の若さでプリンストン高等研究所にやってきたフォン・ノイマンの驚異的な頭脳にかんしては、当時周囲で「彼は紛れもなく半神半人だが、人類のことを完全に調べ上げ、これを完全に模倣する能力を身につけていた」と囁かれていたというし、マンハッタン計画を推進していた第二次大戦中のロス・アラモスでは、ハンガリー出身の科学者のあまりの多さに、「ブダペストこそ異星人が地球支配のために定住の地として選んだ土地だ」と、半ば本気で信じられるようになったという。また、一九三三年以降、ナチ・ドイツからの亡命者がアメリカの学問的發展にあたえた影響についてはよく語られるが、フェルミ夫人のローラ・フェルミは「一九三〇年から一九五〇年にかけてのアメリカの科学的發展において、人口一千万のハンガリーが人口六千万のドイツと同じほどのインパクトを与えた」⁴⁰と言つて、ハンガリー人の卓越した才能に注意を喚起している。はたして、かれらは本物の「異星人」⁴⁰ E T I だったのだろうか。それとも、世紀転換期のハンガリーには、異星人と見紛うような「天才たち」を生みだす知的・社会的土壌があつたのだろうか。

この問題について何人かのハンガリー人研究者が共通して指摘するのは、当時のハンガリーの教育制度、とりわけギムナージウムの果たした大きな役割である。ハンガリーでは、ギムナージウムにきわめて優秀な教師たちがそろつていた。教師の多くは哲学博士の学位を有しており、しかも研究者よりも教育者としての才能をもっていることを自覚した学者や科学者で、誇りをもつて生徒たちを教え、かつ徹底的にきたえた。ギムナージウムはもっぱら頭脳を鍛錬する場であり、生徒たちは毎日きびしい課題と暗唱テストに追われ、いやでも「自己修養と勉強習慣」の確立に向かわされた。イギリスのパブリックスクールのように、ジェントルマンになるためにスポーツが奨励されるなどということは金輪際なく、体育は最低限必要な時間にかぎられ、そもそも運動のためのスペースすら満足に確保されていなかった。卒業試験ともなれば、生徒たちの

緊張は極限にまで高まり、自殺者すら出るほどであった……と、こう並べてみると、それが別のある国の教育制度とそっくりであることに気づくだろう。ハンガリーとともに二重帝国を形成するもうひとつの国、オーストリアの教育制度に、である。ブダペシュト生まれのアメリカの歴史家 J・ルカーチ——ちなみに、ルカーチ・ジェルジとの血縁関係はない——によれば、

ハンガリー人は、オーストリアおよびオーストリア的なものから独立することを時には過剰なほど強く望んでいたにもかかわらず、ハンガリーの教育制度は、カリキュラムも含めて、完全にとりつてよいほど——特にギムナジウムと大学では——オーストリアとドイツの制度を取り入れていた。〔4〕

ギムナジウムと大学がオーストリアとおなじ制度を取り入れていたためであろう、ウィーン大学医学部はハンガリーのギムナジウムの卒業証書をもった学生に入学を許可していた。その結果、大量のハンガリーの学生が、医学の世界で当時世界の最先端にあったウィーンに押しよせてきたが、そのような正規のルート以外にも、オーストリア／ハンガリー間の人的交流はふつうに見られたことであった。アーサー・ケストラーは、ルカーチやマンハイムも加わったハンガリー革命につづく反革命の騒乱のなかオーストリアへ移住し、かつてムージルが司書として勤務したウィーン工科大学で学んでいるし、ポラーニ・カーロイは、第一次大戦後のウィーンで『オーストリア国民経済学者 (Der österrische Volkswirt)』誌の編集に一九三三年までたずさわっている。ドイツ系ユダヤ人ではあるがブダペシュト生まれのシオニスト、テーオドア・ヘルツル (一八六〇—一九〇四) もまた、ブダペシュトのギムナジウムを経てウィーン大学法学部に学び、その後『ノイエ・フライエ・プレッセ』紙にフュトンを寄稿したりしている。同紙の特派員として一八九一年に

パリに行ったヘルツルは、滞在中に遭遇したドレフュス事件に衝撃をうけ、ヴィーン帰国後ただちに『ユダヤ人国家』（二八九六）を世に問うが、それはヘルツルにとって、「ヴィーンの耽美主義者」から「ハンガリーの行動的知識人」⁴²への転身を告げる書であった。

オーストリアとハンガリーの歴史的・文化的関係の深さは、二重帝国が解体したあと、第二次大戦後になっても、意外なところで顔をのぞかせる。パツハマンの『マリナーナ』（一九七二）では、オーストリア人である主人公の「わたし」は三区の「ハンガリー人通り」(Ungarische)に住んでいて、すぐ近所に住んでいるハンガリー人の男イヴァンを恋人にしていた。あるいはまた、ハンガリーの現代作家コンラード・ジェルジ（二九三三）は『反政治』（一九八四）において、戦後ヨーロッパの政治秩序を決定したヤルタ会談を否定し、ベルリーンの壁崩壊はむろん、ゴルバチョフ（一九三二）のペレストロイカ以前にいち早く「中欧復活論」を説いたことで注目を集めたが、その主張をささえているのは「ブダペストから許可なしで夕方ウィーンのオペラを見に行ける」のが本来あるべき状態だという、「中欧人」としての意識であった⁴³。

これほどにオーストリアとハンガリーは、そしてまた、ヴィーンとブダペシュトは近い。かつて二重帝国のふたつの首都であった時代、ヴィーンとブダペシュトは、大学とギムナージウム以外にも多くの文化を共有していた。たとえばカフェー文化。カフェーといえはヴィーン、とだれもが思い、カフェー・グリーンシュタイドルやカフェー・ツェントラルなど、文人たちが通いつめた有名カフェーの名前がたちどころにいくつか挙がるだろうが、じつはブダペシュトもまたヴィーンにおとらぬカフェーの街だった。一八九〇年のヴィーンには六〇〇軒のカフェーがあつたというが、一九〇〇年のブダペシュトにもおよそ六〇〇軒のカフェーがあり、しかもそこではヴィーンとおなじように、コーヒーを注文すれば冷水の入ったグラスもいっしょに出された。カフェー・ニューヨークをはじめとして何軒もの有名カフェーが軒をつらね、作家や

芸術家、ジャーナリストたちはそれぞれ自分たちのたまり場のカフェーで新聞を読み、仕事をし、気晴らしをした。

そんなカフェーの一角で、一九一〇年頃、ヘガレイ・サークルの学生たちはエルンスト・マツハを読んでいた。一九〇八年にブダペシュト大学で結成されたこのサークルは、宗教的・人種的・階級的偏見にたいする闘いを押しすすめるために学問を一般に普及させるという啓蒙的目標をかかげる一方、しかし他方では、政治的問題を経験科学によって純化するという高踏的立場をとっていたが、そこでは初代委員長ポラーニ・カーロイの指導のもとに「マツハをめぐる白熱した議論がたたかわされていた」⁴⁴のみならず、マツハの『感覚の分析』の翻訳までおこなわれ、一九一〇年にはその部分訳が公刊されるにいたった。F・シュタードラーによれば、ポラーニ・カーロイによるこのマツハ受容は、当時のオーストリア・マルクス主義に一般的に見られたマツハ受容の潮流のなかに位置づけられるものであり、ポラーニもまた、「唯物論を経験論的研究方法として構築し、因果性を機能性で置きかえ、進化的要素を付与された一種のへ実証主義的方法論」を確立する⁴⁵という考えを、初期のシュンペーター（二八八三—一九五〇）や、当時のヴィーン大学教授であり、のちにフランクフルト社会研究所初代所長となったカール・グリュンベルク（二八六一—一九四〇）らと共有していたという。

このように見てくると、はじめオーストリアの知的水脈とは無縁であるかに思えたマンハイムが、世紀転換期ヴィーンの知的風土につながる場所で青年期をむかえたことがわかる。一九一〇年にブダペシュト大学にはいったマンハイムは、ヘガレイ・サークルの一員として、おそらくマツハをめぐるこの議論の輪にくわわっていたであろう。そして、それは、ベルリンでムージルが学位論文『マツハ学説判定への寄与』（二九〇八）を書いてから、ほんの数年後のことであった。そのムージルはまた、さらにその十五年後、へ日

『曜サークル』においてマンハイムの同士であったバラージ・ベーラの映画理論書『可視的人間』（一九二四）の書評というかたちをとって、エッセイ「新しい美学の萌芽」（一九二五）を書く。それが「別の状態」についてムージルが語った最初の公的なテクストだということ、また、ムージルは「別の状態」というユートピア幻想を『特性のない男』においてみずから破壊し、それによって印象主義とは異なるもうひとつのオーストリアの知の系譜につらなる存在となることについては、本書第六章第一節ですでに述べたが、ここであらためて確認しておけば、ムージルが——いっぽうで神秘主義的傾向をもちつつ——マツハに淵源する反ドグマ主義的実証主義の精神を受けついでいることを鋭く指摘したのは、かつて若き日に『日曜サークル』をリードしていた、あのルカーチであった。

ムージルとマンハイムは、このように、いくえにも張りめぐらされた関係の網の目で結びあわされている。それはムージルとバツハマンの場合のように、だれの目にも見える糸によって直接むすばれた関係ではないけれど、しかしマンハイムは、旧ハーブスブルク帝国内における文化の相互作用、とりわけマツハという「反形而上学的実証主義のパラダイムの、国境をこえた受容」⁴⁶を介して、可能性感覚という名の目に見えない精神の糸でムージルと結びあわされているのである。

ただしマンハイムは、バツハマンのように現実感覚の喪失とひきかえに可能性感覚を手にいれたのではなかった。バツハマンの信じた「その日が来るだろう」が、絶対的な夢想としてあらかじめ到達可能性を奪われたユートピアであるのにたいし、マンハイムにとってユートピアとは「明日の現実」であり、あくまでも実現可能なものであった。『イデオロギーとユートピア』でマンハイムは言う。

イデオロギーとユートピアを区別する基準となるのは、その**実現可能性**である。さまざまな理念のう

ち、あとになって、ただ既成の、あるいは新興の生の秩序を覆いかくすだけの観念として機能していたことが明らかになったものがあれば、それはイデオロギーだったのだ。いっぼう、つづいて生成した生の秩序のなかで十分に実現可能となった理念であれば、それは相対的なユートピアだったのである。^[47]

ともに存在を超越する意識であるイデオロギーとユートピアを、マンハイムはこのように「実現可能性」を基準に峻別するが、ここでユートピアについてののみ「相対的な」という形容詞が付されているのは、ある特定の存在秩序に拘束されて思考する人間には、自分の住まう世界で実現不可能な観念を、別の存在秩序のもとでの実現可能性を顧慮することなく「絶対的にユートピア的」と断定する傾向があるからである。むしろ、「原理的に、実現不可能な観念」がないわけではないが、「絶対的にユートピア的」と思われている観念のなかには、ただ、ある特定の到達段階からは実現できないように見えるだけの観念もあるのであって、それをマンハイムは「相対的なユートピア」と呼ぶのである^[48]。いっぼうイデオロギーとは、たとえば農奴制社会におけるキリスト教的博愛の観念のように、現実と一致しただけでなく、現存の存在秩序のなかでは実現されないものであるにもかかわらず、そのことに（意識的に）気づこうとしない虚偽の観念である。マンハイムにとって、だからユートピアとは既成の「現実を破砕する」ものであり、イデオロギーとは既成の「現実を覆いかくす」ものであった^[49]。あるいは、「そのときどきの〈現にあるもの〉を追いこす」のがユートピアであり、「存在するものを過去の通念によって覆いかくす」のがイデオロギーであった^[50]。

このように、現実感覚にもとづいてイデオロギーを破壊し、そのうえで可能性感覚にもとづいてユートピアを志向するマンハイムであったが、彼の思考はこれまで何人も研究者によって〈マージナル・マン〉の

概念と関連づけて語られてきた。そのひとりである折原浩は、「混血児であり、ユダヤ系であり、プチ・ブル・インテリゲンツィヤであり、エミグレであったカール・マンハイム」を典型的なマージナル・マンとして位置づけ、その「自由に浮動するインテリゲンチャ」というカテゴリーを「マージナル・マン・インテリゲンツィヤたるかれの社会学的自己意識としてとらえること」^[5]を試みている。たしかに、マンハイムのいう「自由に浮動するインテリゲンチャ」は、ある特定の階級に属しつつ、しかし身につけた教養の力でみずからの階級を越えてゆく存在であり、それゆえ階級的世界観に拘束されない複数の視点から社会的現実を見ることができるとされていた。その意味でマンハイムのインテリゲンチャは、 \langle マージナル・マン \rangle の定義にいう「二つないしそれ以上の異質的諸文化のマージン（境域）に——したがって、諸文化のうちどの一つに対してもそのマージン（限界）に——立ち、既成のいかなる文化にも十全には帰属していない人間」^[6]にはば妥当するし、さらにまた、マンハイムについて次のように言われるとき、「自由に浮動するインテリゲンチャ」の存在意義を説くマンハイム自身、折原のいう「マージナル・マン・インテリゲンツィヤ」であったことも明らかにになる。

マンハイムは、社会学の一つの領域の専門家ではなかったし、また、そうならうとはしなかった。

「……」かれは、見込みのありそうな手掛かりをつかむと、それがどの分野に通じているものであつても、それにくいさがつていって、重要な洞察を獲得した。とくにかれは、歴史学、政治学、心理学、文学、芸術史の分野に踏み込んでいった。かれは、「専門家としては 要求されない諸領域に移動することによって、専門家としてのパスポートを失うことよりも、むしろ、木を見て森を見ないことの方を恐れたのである。」^[7]

ひとつの専門領域に安住することなく、みずからの知的関心に導かれてさまざまな隣接領域へと越境していくこのマンハイムの姿は、マージナル・マン・インテリゲンチヤのひとつのあり方を典型的にしめしているが、この記述を読んでわたしたちは、旧ハーブスブルク帝国の辺境の地に生まれた、もうひとりの「マージナル・マン」を想起しないだろうか。ブルガリアの国境の町ルスチュクからマンチェスターへ、さらにはローザンヌ、ヴィーン、チューリヒ、フランクフルト、ヴィーン、ベルリン、ヴィーン、パリ、ロンドンへと、その生涯にいくつもの国境を越え、その間に化学・小説・戯曲・アフォリズム・自伝・思想等さまざまな学問・文化ジャンルへと越境していったユダヤ人、エリーアス・カネッティ（一九〇五—一九九四）を。

本書第五章第五節でカネッティを「越境する精神」として語ったとき、同時にわたしは「周辺人」という言葉をつかって可能性人間の思考を特徴づけようとした。歴史が「強者」＝「中心に位置する者」のためのものであるとすれば、現実には起こらなかったことに思いをはせる可能性感覚は、「弱者」としての周辺人の思考であり、じじつムージルもカネッティも、ハーブスブルク帝国の政治と文化の中心ヴィーンから遠くはなれた場所に佇む「周辺人」であった。そこでわたしが依拠したのは、かなり素朴な文化地理学であった、社会的に厳密に定義づけられた「マージナル・マン」の概念ではなかったが、こうして周辺人としてのカネッティの姿とマージナル・マンとしてのマンハイムの姿が重なりあうのを見るとき、わたしたちはムージルとカネッティをむすぶ線上に、可能性感覚をもつ周辺人としてのマンハイムを位置づけることができるだろう。〈カネッティ〉のヴィーン周辺部とルスチュクをむすぶ——実際にドーナウ川によってむすばれた——線上にブダペシュトが位置するという、地理上の関係に対応するものとして。

周辺人＝可能性人間としてのカネッティは、「現実を貶めるのでも美化するのでもなく、このおなじ現実

のなかに、状況が変われば出現することも可能となろう、もうひとつの現実の萌芽を見てと」〔34〕ろうとしたが、マンハイムにも、このカネッティの考えと共振するような発想が見られる。『イデオロギーとユートピア』の第一論文の冒頭近く、マンハイムは、人間の生がたしかな意味を失い、「生の困窮」〔*Lebensverlegenheit*〕が問題となる時代にあつて、同時代の人びとが漠然と感じている「われわれの思考と存在の危機」の様相を十全に把握するために、次のような指針をかかげるのである。

ふいに自分自身や自分の配偶者のことが、なぜか急にわからなくなることがある。あるいはまた、徹底的に考えぬかれ、解明されたはずの領域の周縁部に、まったく意味不明の要素が、概念の深淵が、周辺価値として姿をあらわすことがある。「……」こうした周縁現象一般にまずはたどり着くこと。それから、そのような周縁現象が存在するのだという意識を、われわれの思考と存在をつつみこんでいる媒体をしっかりと見通すことによつて、よりはつきりと胸にきざむこと。それが、以下の研究の主要な目的である。

思考の危機的状況を意識してはいるが、しかし、それが解決可能であるという見通しについては疑っていないので、本書はさしあたって、まだなんの早期の解決策も呈示していない。われわれが置かれたこの状況のなかで、もしもあわててなんらかの、いま絶対的と称してはいるが部分的確実性しかもちえないものに出して、その結果、変動期にしか見えてこないさまざまな現象にたいして目をふさごうとするなら、それは、問題を隔離・隠蔽することにはかならないであろう。さしあたり重要なのは、この成りゆきの本質を研究者の目で追究するために、危機を深化・拡大させ、そこに揺らぎはじめるものを注視することである。そのさい、とくに必要となるのは、自分自身の思想にたい

して注意を怠らないことであるが、しかしそれに劣らず必要なのは、わたしたちのうちに潜んでいる、さまざま可能性に思いをめぐらすことである。いつもならその相互矛盾が慎重に覆いかくされている、さまざま可能性に。」^[5] (傍点筆者)

ここでマンハイムは、体系的理論によつてはとらえがたいものが、いわば周辺の思考として既成の知の「周縁部に」(an Rande) 浮上してくるのを見てとり、しかしそれを不可解なものとして排除するのではなく、むしろ「周辺価値」(Marginalwert) として肯定的にとらえようとする。なぜなら、そのような「周縁現象」(Randphänomen) の存在を意識にきざみつけることから危機の時代の思考ははじまるのであり、「思考と存在の危機」を克服するために必要なのも、「絶対的」価値を自称するイデオロギーに与することではなく、危機の時代にしか露呈しない現象の考察をおして、安定した時代には見過ごされてしまうであろう「さまざま可能性」(verschiedene Möglichkeiten) を——矛盾をはらんだままの姿で——白日のもとに浮上させることだからである。

このマンハイムの考えに認められるのは、「状況が変われば出現することも可能となろう、もうひとつの現実の萌芽」をこの現実のただなかに見ようとしたカネットイの思考との近似性だけではない。そこには、その「もうひとつの現実の萌芽」を「危機を深化・拡大させ、そこに揺らぎはじめるものを注視する」ことによつて見いだそうとする、実験意識にもとづいたユートピア的思惟もまた、組みこまれていく。いうまでもなく、それは、ユートピアを「可能性」と等置し、さらには「実験」と等置して、ユートピア生成の過程を「研究者が複合的な現象のなかでひとつの要素の変化を観察し、そこから結論を導きだす」行為と同一視したムージルの思考法でもあった。

一九二〇年代後半の危機の時代にあつて、ムージルとマンハイムは、こうしてともに実験としてのユートピアを構想したが、その後ほどなくナチズムという「単一のイデオロギー」に支配されたドイツとオーストリアに、かれらの声にかたむける人間はもはやいなかった。かれら自身は亡命先のスイスとイギリスであくことなく実験としてのユートピアを——その方向性を微妙に変えながらも——探求しつづけたが、その思考の成果がふたたびドイツとオーストリアに伝えられるのは第二次大戦終了後しばらくしてのことであり、そのときふたりは、すでにこの世の人ではなかつた。

可能性感覚は周辺人の思考だと言つた。だとすれば、強固な現実の周縁にあつて不可視の可能性に思いをめぐらすかれらの声が、音をたてて破滅へとむかう歴史の奔流のなかに飲みこまれていったとしても、不思議ではないのかもしれない。だがしかし、歴史の潮流が大きくうねつて危うい方向へ転換しようとするとき、その危険性にいちはやく気づくのは、社会の中心に位置する人間ではなく、中心を遠くはなれて「ひとり見張り役として目覚めている」周辺人ではないだろうか。「あまりにも暗い闇夜のなかで」発されたその声が、反知性主義のざわめきによつてかき消されてしまうなら、歴史はふたたびわたしたちの世界に「人間の意志が死滅するような即物性」をもたらすであろう。周辺人の発する警告の声を聞きとるためには、わたしたちもまた、目覚めていなければならぬ。