

Title	レイモン・アロンにおける歴史=政治哲学
Sub Title	La Philosophie de l'histoire et de la politique dans la pensée de Raymond Aron
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1988
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.61, No.5 (1988. 5) ,p.87- 116
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	法学部政治学科開設九十周年記念論文集
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19880528-0087">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19880528-0087</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# レイモン・アロンにおける歴史 II 政治哲学

奈 良 和 重

- 一、序言
- 二、歴史認識の諸位相
- 三、歴史的相対主義と歴史的決定論の批判
- 四、歴史の目的と政治的行為
- 五、結びにかえて——アロンとウェーバー——

## 一、序 言

レイモン・アロンの《ヴァンセンヌの啓示》(Illumination de Vincennes)<sup>1)</sup>とシルヴィ・ムジュールが呼んでいるもの、それは、アロンが『回想録』のなかで次のように語るひとつのエピソードである。一九三〇年の春ケルンに到着した彼は、或る日ライン河畔にたたずみ、みずから決意するところがあった。「フランス人として、ユダヤ人として生成の一瞬間に位置するこの私は、自分が幾百万ものなかの一箇の原子にすぎない全体というものをどのようにし

て知ることができようか。無数の観点のうち、ひとつの観点によらなければ、私はその全体をどのように把握することができるだろうか。そこから、ほぼカントに近い問題設定が生じたのだ。私は何処まで歴史と、……私の時代とを客観的に認識できるか。歴史認識、あるいは政治認識への批判がこの問いに答えなければならなかった<sup>(2)</sup>と。

この問いは、ムジュールの指摘どおり、「歴史のなかに位置する存在」としての人間が、形成される歴史にかかわり、かつ歴史を形成する行為にかかわる問題として、やがてアロンの『歴史哲学序論』の中心的課題となるばかりでなく、彼の生涯にわたる仕事の基礎となったものである。勿論、このカント的な問いは、当初からアロンがカント、主義者であったという意味ではない。だが、『回想録』も終りに近く、アロンはこう書き綴っているのを読むことができる。「非常に野望にみちた、不安定な文明が遠い将来に予言者の夢を実現するはずだとしたら、理性のほかに、いかなる普遍的使命がそれらを統一できるだろうか」「半世紀前に、私は、われわれの歴史的条件はドラマである、と書いた。ドラマと言うべきか、悲劇と言うべきか。ある観点からみれば、確かにドラマというより悲劇と言った方がよい」。そして、現代世界の悲劇的局面に触れた後で、「だが、悲劇とは、幾多の悲劇の向う側に、幸福な結末が考えられそうにもない場合にのみ、最後の言葉であろう。私は、政治の地平の彼方に、幸福な目的、「カント的な意味での」理性の理念を考え続けてきた<sup>(3)</sup>」と。

右の半世紀以前の言葉というのは、『歴史哲学序論』の末尾を指す。すなわち、「人間の生は弁証法、つまりドラマである。なぜなら、人間は首尾一貫しない世界のなかで行動し、持続にもかかわらずみずから参加し、断片的科学と形式的反省以外に頼るものもなく、逃れ行く真理を追い求めるからである<sup>(4)</sup>」と。ここでいう une vérité qui fuit とは、Idée de la Raison と符合するものであろうか。人間実存の悲劇性を嘆くかのような、いささか思わせぶりのアロンの表現は、これまでさまざまな解釈を生んできた。例えばビュール・アスナーは、人類史の究極の意味に関しては、アロンはわれわれと同様、何も知らなかったのだ。「しかしながら、この無知の告白こそ、『歴史哲学序論』の結論に合

致すると同時に、われわれの時代の歴史意識に合致している」と述べている。<sup>(5)</sup>そして、進歩への確信とともに根源的な悪への意識、人類のある運命、さらには個人の運命の還元不可能性への信念、分析的理性と科学を信奉しながらもそれらの限界を認識すること、これらすべてを内包する「あらゆる矛盾を承認しつつ未解決のままに、アロンはカント的態度に誠実にとどまっていたこと、おそらくそれが彼の最高の美点であろう」と評価している。<sup>(6)</sup>

アロンは哲学者として、というよりは光彩陸離たるコラムニストの影に隠れた un philosophe cache、といった方が正確であるかも知れないのだが、<sup>(7)</sup>生涯を通じてカント主義者であったかどうか、その根拠をあげることは容易であるうか。彼自身が正当にそのように主張していたかどうかはともかくとして、先に引用した語句を結びつけて、そこに一つの哲学的思索の脈絡を見つけることは許されるであろう。ピエール・マナンは、アロンの哲学の存立構造について、われわれにひとつの示唆を与えてくれる。マナンは、『序論』の副題である「歴史的客観性の限界についてのエッセイ」に注意を促す。この作品は、人間が時間とともに体験する認識の多様な領野とその限界とを分析し、その歴史性を蹂躪する二つの認識のストラテジー——決定論的進化論と歴史的相対主義——を批判したものである。アロンの思惟における歴史と哲学との関連について、マナンは、次の曖昧な、エニグマ的定式化に問題の鍵を見いだしている。「歴史哲学の可能性は、最終的には、歴史と対立する哲学の可能性と一致する」。<sup>(8)</sup>アロンにとって、人間は歴史的存在であり、歴史のなかで自己決定しなければならないとすれば、人間の条件を「永遠の相のもと」(sub specie aeternitatis) 見る哲学を許容することはできない。他方で、このような伝統的哲学を保持するかぎり、相対主義あるいは歴史的全体性(ヘーゲル主義であれマルクス主義であれ)の誘惑に屈服することはないであろう。「歴史を廃棄する哲学と、哲学を廃棄する歴史とをともに拒絶しながら、アロンは、歴史と哲学との間にある還元不可能な距離によって規定された中間領域を画定し、設定しようと努力する。彼のカント主義と呼ばれるものが存立するのは、まさにそのところである」。<sup>(9)</sup>(傍点引用者)と。

『序論』は、半世紀の歳月を重ねたアロンの業績の出発点として、また彼の哲学的著作としては唯一の記念碑的なものである。本稿では、それによって彼の歴史および政治についての基本的な哲学的立場を明確化することが目的である。以下の論述は、初期のアロンの限られた学問的議論にとどまっている。

(1) シルヴァ・ムジュールによって校閲され、新たに註釈を加えられた『歴史哲学序論』の一九八六年度版のために書かれた彼女の「ノート」中の言葉。Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure), Paris, Gallimard, 1986, p. II. (この比喩は、言はずも無く、一七四九年夏、J. J. ルソーの異常体験、いわゆる『ヴァンセンヌの啓示』を指している。ヴァンセンヌに囚われの身であったディドロを訪れる途上、ルソーは、『メルキュール・ド・フランス』の懸賞論文「学問および芸術の再興は習俗の純化に寄与したか」に眼を止めたとき、突如として靈感に襲われた。これが、『学問・芸術論』を執筆する契機となり、また、彼の思想家、そしてエクリヴァンとしてのルソーの生誕となった。)

(2) *Ibid.*, p. 2. 引用されたルソンの言葉は、Raymond Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 53.

(3) *Mémoires*, p. 729 et p. 741.

(4) *Introduction à la philosophie de l'histoire* (以下 I. P. H. と略記), p. 437. (『歴史哲学入門』霧生和夫訳レイモン・ブロン選集4(荒地出版社)四一八頁。)本書からの引用は、霧生氏の訳文を利用していただいたが、一九八六年度版のテキストはすべて修正し、また語句を改めたことをお断りしておく。

(5) Pierre Hassner, "Aron et l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle", in: *Commentaire*, février, vol. 8, nos. 28-29, Raymond Aron 1905-1983: *Histoire et Politique*, p. 232.

(6) *Ibid.*, pp. 229-230.

(7) Franciszek Druas, "La dialectique de la liberté dans la pensée de Raymond Aron", in *Revue européenne des sciences sociales* (Librairie Droz Genève), Tome XXI, no. 65, 1983, p. 160.

(8) I. P. H., p. 401. (邦訳 三三三頁)

(9) Pierre Manent, "Raymond Aron éducateur", in: *Commentaire*, op. cit., pp. 159-160.

## 二、歴史認識の諸位相

アロンのいう「ドイツ巡礼」<sup>(1)</sup>は、『現代ドイツ社会学』の出版によって終止符が打たれたが、次いで書かれた『歴史の批判哲学』<sup>(2)</sup>は、ディルタイ、ジンメル、リッケルト、ウェーバー等、ドイツ思想家たちをめぐった彼の精神の遍歴<sup>(3)</sup>といつてよいであろう。アロンは、彼らの歴史認識への方法論的反省のうちに、「ひとつの共通した哲学的原理」を確認する。それは、歴史科学に固有なカント的方法であつて、アロンはそれを「歴史理性批判」(critique de la raison historique)と呼ぶ。彼によれば、伝統的な歴史哲学に対する歴史理性批判は、あたかも独断論的形而上学に対する純粹理性批判にあたる。<sup>(4)</sup>「歴史の独断論的哲学」から「歴史の批判哲学へ」——この転回をなし遂げるにあつて、ドイツの思想家たちが歴史の客観性問題に対して貢献した学問的業績の数々は、アロンに決定的な影響を与えたのである。

アロンが分析したドイツの思想家たちは、十九世紀後半における Geisteswissenschaften の展開と、いわゆる *le cas de Tour a Kant* の哲学運動のさなかにあつた。彼らは、十九世紀前半の歴史主義を克服するとともに、あらゆる自然科学的方法論に対抗して、例えばダーウインの自然主義やコント流の実証主義、さらにマルクス主義的唯物論をもいっさい拒否した。しかしながら、アロンによれば、ディルタイの精神科学における分析的心理学もリッケルトの歴史科学における価値の哲学も、《理解》と《意味》という歴史的思维方法に基づいた独創的な探究分野を拓いたとはいへ、歴史は、歴史家自身の価値と関心に依拠する論理的構成物にすぎないものとされた。結局のところ、前者は各々の内的体験におもむく「相対主義」<sup>(5)</sup>に帰着し、後者は時間を超えた「超越的主体」<sup>(6)</sup>を仮定せざるを得なかつた。ジンメルに関しては、理解と因果性、意味連関、全体性把握の必要性など、歴史哲学の主要なテーマがほとんど取りあげられていたものの、「全体性」と「統一性」という認識の概念構成は、たんなる直観、「美学主義」<sup>(6)</sup>にすぎなかつた。

アロンにとっては、ウェーバーの理論のみが「歴史、理性、批判は、歴史的、客観性の基礎ではなく、その限界を決定する」(傍点アロン)という「批判のテーマの唯一の言表」<sup>(7)</sup>として受容され得るものであった。とりわけ、ウェーバーにおいては、客観的認識のさまざまな限界性、認識と行為との不可分な関係、そして行為する人間の自由が問題とされているのである。

アロンとウェーバーについては後述するが、すでに『歴史の批判哲学』においても、認識論のレヴェルでは、アロンはウェーバーにほぼ同意しているにもかかわらず、彼の世界観、《価値》選択に対しては、厳しく批判的であった。ウェーバーの哲学は、ラディカルな懐疑主義を表明した「絶対的相対主義」にはかならない、と。「価値選択がことごとく恣意的であり歴史であれば、ある一つを他のものより選択するいかなる《合理的理性》(raison raisonnée)も持ちえないであろう。確かに、ウェーバーはこの無政府状態を受容し、みずからの個人的選択よりも優越した価値を容認してはいない。……ウェーバー哲学を構成するものは、悟性と個人性の哲学(philosophie d'entendement et de l'individu)のタイプである。それは充分なものであろうか。人間自身が問題であるとき、われわれはそれで満足するのか。ウェーバーは、自分の意志が部分的な現実(ドイツの偉大さ)に結びつけられていたし、人間としての意志が無限の価値——ただし内容を奪われた——、すなわち自由に結びつけられていたゆえに、みずからの哲学を克服しようとしなかった。マルクスは、人間の全体性を再構成しようとしたので、人間の真理へと向い、かつそれによって方向づけられた歴史弁証法のなかにみずからを位置づけた。ウェーバーはそれに反して、絶望した態度のなかにかたくなに踏みとどまった。あたかも《自分が、どれだけ堪えらるるか》(Wieviel ich aushalten kann)という忍苦を証明するためであるかのよう。しかしながら、滅びゆく目的に身を捧げる、偶有的な一人人としてではなく、みずから思惟しようとするれば、彼は後で自分の選択を正当なものと認め、みずからの自覚によって決断の相対性を乗り越えることができなくてはならない。哲学とはまさにこのような自覚であって、それは、人間がみずからの歴史を形成する諸々の葛藤を抑

制するのではなく、理解された相対性はすでに克服されたものである以上、個々人をその孤独から救済するものなのである<sup>(8)</sup>。

アロンは、ドイツの思想家たちの以上のような理解にあきたらず、「われわれの著者たちはすべて、歴史科学の相対性に逢着し、この意味で、歴史理性批判の試みはひとつの失敗に終わった<sup>(9)</sup>」という否定的結論を導きだす。かくて、彼らの思想は、「歴史認識の相対性と同様に、価値の哲学の相対性を公然と表明する教義」として、「歴史主義<sup>(10)</sup>」である、と総括される。『歴史の批判哲学』におけるアロンの意図は、勿論、ディルタイ、ジンメル、リッケルト、ウェーバーのひとつ、《サンテーズ》を試みることはなかった。「……アロンは、著者たちの誰かひとりの思想を支持したのではなかった。彼はすべての人から、とりわけウェーバーから、思想を吹き込まれたが、彼らの思想をもとにして、みずからの思想態度を形成しはじめたのである<sup>(11)</sup>」それゆえに、歴史主義ないしは相対主義が脱け出すことのできなかったアポリアを、アロンは我が身に引き受けることになるのだが、『序論』は、かねてからの彼自身の課題への解答であったのである。

『序論』は、先にマナンに示唆されたように、歴史それ自体の客観性を基礎づけようとしたのではなく、歴史認識の客観性の可能な条件を問題にしたのであって、これはカント的な問いであると同時に、ウェーバー的な問いでもあった。アロンは、ドイツの思想家たちにならって、『理解』と『説明』(因果性)を議論の中心に据える。理解とは心的事象であり、精神活動の客観化として、ひとつの知の構造をなす。それは、人間存在と世界とに内在する意味を把握し、それらを理解可能なものとするかぎり、認識の一形態である。アロンは、「自己認識」から「他者認識」「歴史認識」へ、と理解の諸位相を説明してゆく。その場合に、認識主体は超越論的自我ではあり得ず、歴史認識というものは、論理的に構成されるのではなく、現象学的に記述されるべきものであることが強調される。

アロンの褶曲した議論をたどりゆくことは到底できないが、彼の問題は、われわれは自己あるいは他者をどこまで

認識できるか、ということなのである。自己の世界および他者の世界は、いずれも完全に構成されてはじめて理解可能なものとなろう。主体としての自己は「生成の体験の審判者」であるが、また未来に向けて開かれている「未完の存在」(un être inachevé)<sup>(12)</sup>である。したがって、自己を認識するということは、自己が意志するイメージによって規定され、他者認識もまた、つねに自己の世界によって理解されたイメージである。われわれは「志向の類似性」をめざすが、感情を分かちあうことはできない。アロンは、他者理解というものは、言語を媒介とする「知的コミュニケーション」によることはもとより、「知性」(intelligence)と「道徳性」(morale)の体系を再構成することによるほかなく、本来的な意味での「意識の溶解」(fusion des consciences)について語ることはできないという。<sup>(13)</sup>確かに、われわれには、自己認識にせよ他者認識にせよ、全体的直観による以外に、その究極的原理を把握することは不可能である。「思惟は生に近づくことができず、各人は自己自身とともにただ独り、各瞬間の孤立のなかに閉じこめられる」といわれるように。<sup>(14)</sup>

しかしながら、自己認識と他者認識が相補的に、あるいは弁証法的に対立する関係が、「社会関係」への理解となり、その関係が集合的に「社会的事実」、「客観化された精神」、または「集会的表象」となる。それゆえに、歴史認識とは他者認識に起源を有する。そして、アロンによれば、かかる無限な諸個人の社会的生成であると同時に精神的生成に対する、反省として認識が歴史認識にはかならない。歴史とは、たんなる記憶や体験のレヴェルではなく、人間の行為、思想、出来事の概念的再構成——再生ではなく——である。われわれは自己反省としても、あるいは観察者の視点からも、過去——現在から展望する未来の場合であっても——に対して、みずからの見方 (point de view)、または観点 (perspective) を持たざるを得ず、そこに理解の多数性が生じるのは当然である。「歴史家の仕事を考えるならば、解釈体系の複数性は自明である。……或る体系の決定と或るタイプの解釈に与えられた価値との両方を理論と呼ぶとすれば、理論は歴史に先行する」(La théorie précède l'histoire)<sup>(15)</sup>とアロンは強調する。解釈の妥当性要求は哲学とか

かわる問題であり、いま認識論的レヴェルにおいてのみ言いうることは、歴史の全体性イメージ、それは歴史家のいかに忍耐強い再構成の努力によっても、到底把握されるものではない。<sup>(16)</sup> いかなる解釈も部分的にすぎず、おのれの限界を意識するかぎりでのみ科学的に有効なのである。それは、われわれの無知によるものであろうか。否、アロンによれば、歴史の現実がまさに人間的であるがゆえに、多様かつ無限であるからである。したがって、歴史認識のカテゴリである「理解」は、この意味においてつねに不確定であり、相対的たらざるを得ない。

ところで、歴史認識のもう一つのカテゴリである因果的説明は、理解と深く関連しつつも、それ自体、一定の法論的次元を有する。アロンはウェーバーを引用して、歴史家が歴史的因果連関を分析する場合、次のような推論にしたがうという。すなわち、ある現象の原因を考えるときに、さまざまな先行原因を識別して、その一つを取りあげ、もしそれが無かったり変化した場合を仮定してみる。そして、その先行原因が存在しなければ、この現象は別の現象になっていたであろうと認めざるを得ないとき、それを結果である現象の原因の一つである、と結論する。このように、「非現実的仮定」によって現実の因果関係を構成してみるとは、「蓋然的」であるだけの前後関係を明らかにするばかりでなく、因果連関の「必然性」という幻想からわれわれを解放する。歴史における因果論的説明とは、唯一の原因とか法則を確定することではない。そもそも具体的なものの関係においては、あらゆる法則が蓋然的であることを認めなくてはならない。蓋然性の推論を積み重ねて適合的規則性を導きだすこと、個別的ケースの比較研究を行うことは必要であるけれども、われわれは歴史から偶然的なものを除去することは不可能である。

歴史的因果性には、もう一つのタイプ、社会的因果性がある。社会学者は一般的規則性の観察——自然環境、人種の遺伝的特質、人口統計、家族制度、経済、宗教など——によって、歴史的因果連関をより一層精密化する。ここでも議論は同じことであるが、社会的因果性とは部分的かつ可能的なものであって、一般的な項を結ぶ関係は必然的なものではない。歴史分析と科学的一般化を同一視して、ある種の決定要因に因果帰属性を主張する社会学主義

（デュルケームとシミアン）に対して、アロンがウェーバーの個別的・歴史的研究の卓越性を認めるゆえんである。<sup>17</sup> 歴史的事象はいかなるものの、部分的な規則性と連続性を示すにすぎない。われわれは、経済の「必然性」という観念を抱きがちであるが、それは近代、ヨーロッパにおいて、ひとつの構造としての整合性をそなえているためであって、図式的な全面的再構成が経済の現実の運動であるわけではない。必然性というものは、いかなる場合にも、「運命の近代的形態」であることを想起すべきであろう。

歴史的原因性と社会学的原因性とは、より高次の法則認識に到達しようとする。それぞれ因果的思维的の範囲によって、巨視的な全体性認識を要求する歴史法則と、微視的な部分的規則性に基づく社会学的法則とに区別される。アロンの挙げている例によれば、エリート循環の法則、富の分配法則、カリスマ的権力の日常化、政体の継起的移行の政治学的法則などである。歴史的生成を歴史法則によって解明するとすれば、二つの項の関連、構成、規則性をさまざまなレヴェルで検証する必要がある。歴史全体のリズムとか文化発展のサイクルとかは、直観的洞察に富んでいるとはいえず、あらゆる文化の考察に妥当する因果命題ではない。さらに特徴的なことは、歴史発展の法則ないしは傾向の措定は、それをなんらかの決定的原因によって説明しようとするものである。アロンは、過去は必然的であり未来は予測不可能だ、という素朴な実証主義者に反対するが、あらゆる未来の歴史的予測に関して、それがある種の究極原因あるいは第一原因によって根拠づけることは不可能であるとす。われわれは、いかなる先行原因が決定的原因であるかをあらかじめ一般的に言えるとは考えない。「因果的」適及をどんな権利によって中斷するの<sup>18</sup>か。因果性の説明とは、仮言的のみ客観的であり得るにすぎず、「因果性の限界は客観性の限界を説明する」<sup>19</sup>（傍点アロン）。そもそも歴史法則というものは、「神学的起源」と「実証的概念」とが混在したものにはかならない。

アロンは、客観性という概念に次の三つの意味を区別する。第一に、科学的命題はある一定限度を超えてその意味

を拡大すれば、すべてに妥当性を失う。第二に、科学的命題は仮説としては客観的であるが、経験によって検証されるものである。第三に、すべての歴史は、論理と蓋然性の規則性にしたがって、客観的であると同時に主観的なものであって、一個人、一時代の観点——またそのために普遍的な妥当性要求をなし得ない観点によって、方向づけられている。アロンが分析した歴史認識も、観点のレヴェルによって異なるが、これらに準拠してその客観性を確定することが可能である。いずれにせよ、歴史認識とは、歴史的存在による認識にはかならないのであるから、その客観性とは、われわれの認識能力においてみずからの相対性を自覚しなくてはならない。《理解》や《因果性》の知はつねに相対的たらざるを得ず、どのような解釈も歴史の客観的真理について、いかなる結論も持ちあわさない。つまり、歴史認識は、それが到達しえた相対性によってみずから規定せざるを得ない。「この相対性は、結局は独特のものである。なぜなら、究極的には、この相対性は、精神的生成の多義性と発展の未完結性に由来するものであるから」<sup>(20)</sup>。われわれは、理解と因果性を補完し結合しつつ、「歴史的世界の構造」を把握しなくてはならない。その協力関係の具体的様式を枚挙することはできないにしても、アロンによれば、ウェーバーの理念型—理解的解釈は、因果的判断を明確に区別していないとはいえ、われわれにとってすぐれた研究指標である。

(1) 筆者が利用しえたテキストを掲げておく。(註(2)のテキストについても同様である) Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

(2) Aron, *La Philosophie critique de l'histoire: Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1969, (以下 P. C. H. へ略記)

(3) P. C. H., p. 17. (アロンの意図に即して、ムジュールは、歴史理性批判の《二重機能》を次のように要約している。純粋理性批判が自然認識についての《科学の真理を確認する》機能を有していたのと類比的に、歴史理性批判は、先ず《歴史認識の客観性を確定する》、すなわち、原理的には、歴史認識の可能性の条件を明確化することによって、客観性を基礎づける。第二の機能は、カントの批判がニュートン物理学の科学的・現象的真理に範囲を限定したこととパラレルに、歴史的真理の

「範囲を限定する」すなわち、歴史科学の客観的妥当性の境界を定めることである。(cf. Sylive Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, J. Vrin, 1984, p. 9)

- (4) *Ibid.*, p. 104.
- (5) *Ibid.*, p. 151.
- (6) *Ibid.*, p. 212.
- (7) *Ibid.*, p. 290.
- (8) *Ibid.*, pp. 267-268. (アロンの文章中に引用されたウェーバーの言葉は、彼にとって自分の学問はどのような意味を持っているのか、と訊ねられたときに、答えたものである。それによって、ウェーバーは、人間存在の二律背反に堪えること、自分の理想と、それへの献身の能力を保持することを自分の課題と見ていたことを暗示しているが、アロンは、かかる立場を個人倫理と見なしている。Marianne Weber, *Max Weber—Ein Lebensbild*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926。フリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー』大久保和朗訳「みすず書房」二五〇七頁)
- (9) *Ibid.*, pp. 288-289.
- (10) *Ibid.*, p. 285.
- (11) Draus, "La dialectique de la liberté..." in *op. cit.*, p. 148.
- (12) *I. P. H.*, p. 72. (邦訳「七四頁」)
- (13) *Ibid.*, p. 81. (同右「八三頁」)
- (14) *Ibid.*, p. 66. (同右「六八頁」)
- (15) *Ibid.*, p. 111. (同右「一一一頁」)
- (16) 歴史認識における理解は、「世界の意味の多様性をただ解釈するだけにとどまらない。事実、「部分」だけを問題にするとは困難である。歴史家は、部分的解釈を並置するのではなく、組織化することによって、一つの解釈に到達しなくてはならないが、それは資料に記されていないのである (*Ibid.*, p. 123 [同右「一二三頁」])。アロンは、理解による歴史的全体的把握をけつして否定するのではない。歴史家は、分散した不整合な諸要素を使って、人為的に全体性を構成するのではなく、歴史的世界に内在する全体性を再構成するのである」(*Ibid.*, p. 150 [同右「一四二頁」])。「部分」と「全体」に関する理解の論理は、次のように説明される。「部分的解釈はすべて不十分である。われわれは、それらを利用するが、それら乗り越えるのである。われわれが把握しようとするのは全体としての生であり、その全体性は、部分的把握の比較によって、少しずつ構

成されてゆく。けれども同時に、客観化の利点は失われる。資料の積み重ねにもかかわらず、全体的理解は、それが直観的なものでないかぎりには、決断の役割を強調することになる。なぜなら、目指す統一性——或る時代、或る文化の統一性——は、直接に到達できる唯一のものたる作品や行為の虚構的源泉にすぎないからである。(Ibid., p. 146. (同右、一四三頁))。

(17) アロンがウェーバーの例証をあげている具体的な箇所を次に記しておく。「抽象的・一般的な項を結ぶ関係は、項そのものと同じく或る意味で非現実的なものであり、けっして必然性に達することはない。プロテスタンティズムは、資本主義的性質の経済行動を促すが、決定するものではない。資本主義経済は、法の合理性を促すが、法の合理性には多くの形態があり、その或るものは、イギリス法とは無関係である。資本主義が必要とする法の予測可能性すら、資本主義によって必然的に生みだされたものではない。」(傍点アロン。Ibid., p. 253. (同右、二四六頁))。

(18) Ibid., pp. 308-309. (同右、二九八頁)

(19) Ibid., p. 330. (同右、三二八頁)

(20) Ibid., p. 365. (同右、三五〇頁)

### 三、歴史的相対主義と歴史的決定論の批判

歴史認識は、その客観性の限界を超えて、あるいは認識論的レベルにおける相対性を無効にすると、あたかも悟性はその能力を超えるとアンティノミーに陥るように、みずからのパラドックスを生みだす。理解的《全体化》としての歴史の進化、生成の哲学、および因果的《体系化》としての歴史的決定論の立場がそれであって、アロンの問題意識のうちには、それぞれに歴史主義とマルクス主義とが対応している。

アロンにとって、歴史それ自体は進化でもなければ墮落でもない。それは、時間の流れに沿った多様性であって、歴史的継起はいつも非決定論的なものである。といっても、彼は、歴史の全体的な進化の方向を必ずしも否定しているわけではない。むしろ、歴史家は、複数の全体性を構成し、未来へと向う歴史の本質的な統一性、全体的進化とい

うヴィジョンを展望する必要があるとすら述べる。しかしながら、歴史がひとつの統一原理を内包して、究極目的または最終段階へと進化するかどうか、われわれには知り難いのである。アロンは、理解による歴史的全体性とか歴史の進化をけつして否定しはしないが、その根底には、或る種の人間の観念(*conception de l'homme*)があることを指摘する。例えば、オーギュスト・コントの『実証政治体系』も、特殊な形態における人間の理論である<sup>(1)</sup>。「問題は、人間そのものであり、人間がみずからに課す目的であり、人間が従う命令であり、人間が献身する諸々の活動である。一言で言えば、人間が自己の生に与える意味である。」<sup>(2)</sup>それゆえに、「われわれは進化のなかにいる。われわれがみずからに課した目的により、われわれがみずからのもとした歴史によって、われわれの位置は決まってくる。このように、過去と未来の二つを参照基準として、われわれは二つの間で未完のままどどまり、相対的・暫定的把握しか許さない歴史の運動を組み立てる。」<sup>(3)</sup>——アロンの立場は「未完の進化」(*évolution inachevée*)である。そのような進化は、歴史的多様性をうちに含む統一性への哲学的志向として承認されうるであらう。

それに反して、歴史主義的な進化 $\parallel$ 生成の哲学はどうであらうか。「文化」の個別性への理解は、それぞれの文化圏の概念が時間的にも空間的にも並置されて、その多様性のなかに、それらを超えた理解可能な意味の統一も目的もまったく認められない。歴史主義は、十八世紀啓蒙の進歩のオプティミズムへの反動として、ランケやフンボルト以来の知的流れに属し、歴史の批判哲学の四人の思想家たちから今世紀のドイツ歴史主義へとつらなるものである<sup>(4)</sup>。「歴史主義の危機」と呼ばれるものは、ドイツにおいて、第一次大戦の敗北によるナショナルな価値の危機、さらにヨーロッパ文化の没落の危機と同一化された。とりわけそこでは、非合理的な集団神話が簇生し、歴史主義思想の昂揚をみたのである。「歴史主義とは、進歩の神話を生成の神話に代置したものととして、本質的には規定できる」<sup>(5)</sup>歴史家の価値と関心はあらゆる社会、文化、いかなる時代をもそれ自体において有意味なものともみなし、それぞれの個性は相互に孤立し敵対するのみで、かくして世界はカオスへと解体する。

歴史主義は、相対主義の哲学であるにもかかわらず、歴史的生成への絶対的信仰を生む。歴史そのものが、「科学」と「理性」への信念を喪った人びと、神との唯一の關係すらも拒否して独り神秘的な運命の前にとり残された人びとにとって、「神秘的な力」「デミウルゴス」と化するのである。アロンは、歴史主義的な生成の哲学をつぎのように断罪する。「……進化としての、歴史は、生成としての、歴史に、転落する。歴史は絶えず精神的、社会的な作品を生みだしつつも、目的も一定の目標もなく、各時代はそれぞれ別の目的を持ち、いかなる意味深い共同体も、何ひとつとして分散した人類を結び合わさないのであるから、各時代はそれ自体として存在し、他に對して孤独であり、異質なるものである」(傍点アロン)。生成の哲学は「一種の解放」のように思われる。進歩史観が未来のために過去を犠牲にしがちであったの對して、あたかも歴史家たちは、生そのものとの実存的自己同一性を享受しているかのようにある。そして、この解放の行き着くところは、「一種の無政府状態」である、とアロンは批判する。

歴史の因果性もまた、進化論的な歴史発展に適用されるとき、重大な認識論的誤謬を犯す。もしも歴史の法則的一般化を行い、これを未来へ外挿すれば、容易に予言者のな信仰を定みだすことになる。そして、因果帰属の構成された蓋然性を無視して、進化をなんらかの決定的原因によって説明するとすれば、それは、歴史の決定論を導入することになるであろう。アロンは、その典型的な例証をマルクス主義に見る。先ず、土台Ⅱ上部構造の問題である。「生産關係が社会全体を決定する」「生産關係が歴史發展の決定的原因である」という命題は、いかにして論証可能か。生産關係にもとづいて一定の社会を記述することは正しいし、前者の靜態的な論証は受容されうる。だが、社会総体において、一方的な因果連関の証明は不可能であるばかりでなく、矛盾した意志は、非決定の諸部分に影響を与えずにはおかない。後者の場合、經濟が純粹に自律的な法則に従うのであれば、一つの体制から他の体制への必然的移行を証明することも可能であるが、実際にはそのような歴史的予測は成立し得ない。マルクス主義の誤りは、經濟の重要性ということではなくて、歴史の因果的説明の決定論にある。アロンによれば、マルクス主義の諸理論——階級闘

争、資本主義の矛盾、恐慌の必然性などは、かりにそれらをめぐって経済学的な解釈が対立しているとしても、科学的な証明や反証の対象となり得るであろう。しかしながら、社会主義到来の世界史的な全面的予測、革命の歴史的可避性、プロレタリアートの必然的勝利といった、いわゆる科学的予測なるものは、弁証法の論理を許すのでなければ、論証することができない。したがって、「すべてこれらの悠遠な、いわば予見するような予想は、現実を超越しているがゆえにイデオロギーであり、信仰を生みだすならば神話である」<sup>(8)</sup>と結論せざるを得ない。

ところで、アロンは、マルクス主義を認識批判としてのみ問題にしているのではない。マルクス主義の体系化は、実は因果論的思惟によるのではなく、「人間学的」(anthropologique)な哲学的観念にもとづく全体的構成であることを<sup>(9)</sup>彼の炯眼は見透している。人間は、労働によってみずからを規定する世界の創造主体である。人類史は、生産手段の創造および環境自体の創造によって規定される。資本制的生産関係をトータルに拒否して、人間的労働の理想を回復しようとするプロレタリアートの歴史的使命、その世界史的な実践の目的、そこにマルクス主義が、普遍的真理たることを要求する理由がある。歴史における意志、「その課題は何よりもまず実践である。プロレタリアートと人類にとって、日常生活を革新し、かつ思想の内在性を実存にまで至らしめる革命を行うことが問題である。……全体として、マルクス主義の体系は、実存的態度 (attitude existentielle) を表わしている」<sup>(10)</sup>。そして、まさにその正当化が、マルクス主義における歴史決定論であり、全体性という真理認識なのである。

ここで、アロンがルカーチを引き合いに出しているのは注目に値する<sup>(11)</sup>。彼の全体性の論理とはいかなるものか。生成を超えたところに立つ「特殊性」、それは一定の見方から全体性を把握するということであるから、ルカーチはみずからの主張を正当化するために、個別的主体に代って集合的主体、つまり「みずから歴史を創造しつつ歴史の真理を思惟する階級」を代置する。いま、かかる代置が不正であるかどうか(思惟するのはつねに個人である)は問わないとしても、一階級が全体性を把握し得るのは、全体性を完全に表現し得るような社会が創造されてはじめて可能となる。

階級の複数性、歴史的イメージの多様性が存続しているかぎり、「超歴史的な論拠」によらずしては、そのうちのひとつが普遍的真理であることを論証することは困難である。だが、ルカーチの立場はたんなるイデオロギーであらうか。事実や論理に符合する科学的命題、それに依拠する相対性の判断からすれば、「普遍的真理」とは一箇のイデオロギーであるに相違ない。ただし、行為を思惟に、実存を反省に、行為を瞑想に従属させるような「客観性崇拜」——そのような客観性を社会科学から追放しようとするのは、アロン自身である。歴史哲学としてのイデオロギーは、「拘束された思惟」(pensée engelee)<sup>(12)</sup>である。アロンは、ルカーチと立場を異にするが、真理へと参加する態度<sup>アソガリユ</sup>をけつして否定していない。

それはともかく、イデオロギーは「時の審判を待つ予想」<sup>(13)</sup>のことである。それゆえに、行為と表象との、意図と結果との不一致を免れない。マルクス主義が絶対的妥当性を主張するのは、ヘーゲル哲学の解釈に由来するが、その歴史的真理は、人間の生成のなかでは、政治的成功によってしか確証されないものである。プロレタリアート革命といえども、革命のひとつでしかない。マルクス主義にかぎられたことではないが、歴史の全体性の必然的移行とは、実際に「理解可能な諸関係の内的必然性」に従ってのみ必然的であるにすぎず、因果的思惟にその能力を越えた課題を強制してはならない。また、歴史家が構成する歴史の全体性の統一性とは、因果的分析にもとづくものではなく、「倫理的真理、あるいは人間の使命によって示唆された共同体」<sup>(14)</sup>に内在する統一性であることを忘れてはならないであらう。

- (1) *I. P. H.*, p. 179. (邦訳・一七五頁)
- (2) *Ibid.*, p. 180. (同右・一七六頁)
- (3) *Ibid.*, p. 175. (同右・一七二頁)
- (4) 『歴史の批判哲学』序言によると、アロンは本書の第二部として「歴史の相対主義の哲学」を執筆する予定であった

(P. C. H., p. 9)。結局それは著書としてまとめられなかったが、ムジュールは、アロンの歴史主義批判に関して、「ローマ・マルクス主義の『科学的モデル』に対して、シュヘングラール流の『美学モデル』として簡潔に叙述している (Mesure, *op. cit.*, pp. 59-80)。アロンが歴史的思想の発展を素描したものと見て、Aron, "La philosophie de l'histoire, in: *Dimensions de la conscience historique* (Deuxième édition révisée), Paris, Plon, 1964 が、その二十世紀の「歴史哲学の段落」と「多元論哲学」に対するアロンの批判が端的に示されている。マイネッケの歴史主義思想およびシュヘングラールの『文化闘争』が相対主義の危機の表徴である。それに対して、彼が分析の対象とした新カント派の人びとの相対主義は、正しく解釈されるならば、歴史科学を崩壊させるものではなく、「われわれが至りついた『相対主義の』の自覚は、ひとつの哲学的進歩 (progrès philosophique) を印づける」(*Ibid.*, p. 13)と特徴づけられている。なお、ドラウスは、ドイツ思想史の視座において、十九世紀以来の歴史主義のハッサージュを描き、アロンが直面した歴史認識の問題性を別決してゐる (Draus, "La dialectique de le liberte...", *op. cit.*, pp. 153-159)。

- (5) I. P. H., p. 377. (邦訳 二六〇頁)
- (6) *Ibid.*, p. 183. (同右 一七九頁)
- (7) アロンがここで批判の対象としているのは、「俗流マルクス主義」といわれるもの。つまり、みずからを「科学」として規定するマルクス主義である。アロンによれば、俗流マルクス主義の命題は、現代に妥当する判断を無制限に一般化していること、マルクスの科学的定成化なるものもつ哲学的意味を無視していること、この二重の誤謬の帰結である (*Ibid.*, p. 311 [同右 三〇二頁])。
- (8) *Ibid.*, pp. 388-389. (同右 三七二頁)
- (9) *Ibid.*, p. 312. (同右 三〇一頁)
- (10) *Ibid.*, p. 389. (同右 三七二頁)
- (11) *Ibid.*, p. 390. (同右 三七二—三七三頁)。「ムジートルの註で示唆してゐる点」(*Ibid.*, p. 502)。「アロンが念頭に置つてゐる」 Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Der Malik-Verlag, 1923 年 版。その二の時点は、アロンの思想家たちを誰ひとり、ルカーチのこの著書を読んでゐなかつたわけである。
- (12) I. P. H., p. 392. (邦訳 三三五頁)
- (13) *Ibid.*, p. 392. (同右 三三五頁)

(14) *Ibid.*, p. 316. (同右、三〇五頁)

#### 四、歴史の目的と政治的行為

神話とイデオロギーを生みだすことになった、いわば歴史の虚偽意識——歴史主義とマルクス主義——を拒否することによって、アロンは、それと表裏をなす宿命論の呪縛からわれわれを解放し、歴史認識の相対性と非決定性を肯定する。だが、まさにそのことによって、歴史におけるわれわれの行為の自由の領域が確保されるのである。ドラウスが書いてるように、『序論』は「拒絶と否認」(refus et refutation)の書であり、われわれはその否定性のうちに彼の「肯定的価値」を見出す。<sup>(1)</sup>アロンの試みは、相対主義を克服することにあつた。先ず「歴史主義からの解放」に關して——マルクス主義に關しても同様のことが言える——アロンが述べている次の言葉を記しておきたい。「歴史的全体性は、それ自体として存在するのではなく、われわれにとって存在する。われわれは、われわれの関心の統一性と、われわれが諸時代、諸文化に認める統一性によって、断片を回顧的に集め、組み立てることによって、歴史的全体性を構成する。直接的觀察は、数多くの活動と、対象における必然性の空隙を明らかにしてくれる。因果關係の断絶によって、行為の余地が残り、世界の未完結性と多様性によって、個人の決断の余地が残る。」<sup>(2)</sup>(傍点引用意)と。かくして、アロンは、「客観的認識」と「哲学的反省」とによって、歴史的存在としての人間の行為と歴史の目的についての彼自身の歴史、哲学を展開する。彼の根本問題は次のように問われる。人間が歴史のなかにあることを知るために、みずから集合体に参加し、共通の歴史に参加していることを発見しなくてはならない。そして、「もしも人間は自分のなかで特殊性(particularité)に出会うとすれば、いかにして普遍性(universalité)に到達するか。人間は自己の決断を、いかにして真の掟に従わせるか」<sup>(3)</sup>。また、もしも人類が歴史的全体性と合致し、時の流れのなかで、おの

れを創造するならば、「人間は歴史である」ことを確認する。<sup>(4)</sup> 彼の表現でいえば、「みずからを創造しつつみずからを規定して行くかぎり、歴史を認識し、かつ歴史を決定して行くことによって、人間は歴史を克服することに成功する」ということである。<sup>(5)</sup>

歴史認識は、われわれの能力の能うかぎりで「何を為し得るか」を示唆することはできるが、「何を為すべきか」を指示することはできない。哲学的反省によって、われわれの道徳的・歴史的判断が、歴史的事実によって拘束され、われわれの行為もそれによってつねに限界づけられていることが明らかにされる。アロンが率直に認めているように、人間は「純粹な精神」でもなければ、「盲目の衝動」でもない。だが、「われわれの人間性は、衝動のレヴェルに位置するのでなく、われわれの意志とわれわれの思惟に位置する。したがって、私は理性の形式的同一性を示唆し、生のさまざまな範型とエートスとの矛盾を指摘するにとどまら」ざるを得ないのである。<sup>(6)</sup> そして、人間は「理性の使命と動物的生との根本的な二律背反」に遭遇し、「歴史はこの矛盾によってしか存在しない」ことを覚悟しなければならぬ。ともかく、「各人はただ一人で、万人共通の矛盾に直面し、自分の解答を発見する」しかない。アロンにとって、哲学とは「真理を求める人間がみずからに発する問い」であり、「自己自身を決定しようとする努力」<sup>(7)</sup> にほかならない。かくて、人間は、歴史的世界のなかで、生と真理との二律背反と苦闘しながら、歴史を乗り越える目的に向ってみずからの存在を賭ける。「……人間は、歴史の相対性を決断の絶対性によって克服し、そして、彼のうちに含まれ、彼のものと化する歴史を、彼の本質的自我に組み入れる」<sup>(8)</sup> のである。<sup>(9)</sup>

われわれの探究する真理とは「人間の真理」である。それは、存在の深みから立ち現われる神秘のごときものではない。みずからの有限性、一回限りの生を意識しつつ、みずからの存在を生きるに値する真理、人間は独り決断によってそれを選ぶのみである。誰ひとり全体的真理など捉え得ない。それにもかかわらず、アロンによれば、人間の決断と結びつく歴史の目的、「絶対的普遍性」なるものが存在し、それを理解可能なものとするのが、ほかならぬ理性

であるという。「絶対的普遍性」とは、最終的なもの、抽象的なものにすぎないが、進歩のイデオロギーが失いかけたオプティミズムに「理性的な意味」(signification rationnelle)を取り戻す、「より良きものへの進化」<sup>(12)</sup>として理解される。

このような歴史の目的は、具体的かつ実践的でなければならない。われわれの政治的選択や歴史的判断力は、漸進的に (progressivement) 形成されてゆくであろうが、われわれの歴史的・政治的行為と参加がさしあたっての問題となろう。かくて、アロンは次のように述べる。「人間は、自然に対して獲得した力によって、社会秩序に対しても次第に同様な力を獲得するであろう。各個人を市民とする国家、および共通の獲得物を万人に接近可能なものとする文化、という二つの集合的活動への参加によって、人間はみずからの使命——人類と自然との和解、本質と存在との和解——を実現できるであろう」と。勿論、参加や和解の考え方が違以上、これは「不確実な理想」であるかも知れないが、けっして「抽象的な理想」ではない、とアロンは強調する。動物であり精神である人間は、それにもかかわらず究極的段階において、それ自体として統一され、共同体に統合されるはずである。しかしながら、他方において、人間と歴史との敵対関係を宥和しうるかどうか、アロンはけっして安易なオプティミストではない。「全体的和解は生の本質でも目標でもない。生の本質、目標は、絶えず更新される行為、永遠に完成しない努力である。生成の新鮮さは、人間固有の自由の基本的形態、いわば条件にすぎない。人間の自由は、矛盾と闘争を通じて展開される」<sup>(14)</sup>と付け加えられている。

ここで、集合体と参加の問題に関連して、ドラウスによるアロンの行為の現象学的分析——彼の解釈によれば、それは歴史認識の分析と密接不可分である——について簡単に要点を述べておく。アロンにおいて、自由とは普遍的規定性をもつのではなく、人間の決断、選択、行為においてはじめて存在するものである。人間の決断は、みずからの意識の客体化としての「投企」であるが、個人が位置する社会的・歴史的状況によって規定される。歴史的行為と

いうものも、認識と本質的に異ならず、相対的かつ限定的なものである。「認識の歴史性はまた政治の歴史性でもある」<sup>(15)</sup>。歴史的な個人がさまざまな状況にあって、しかも自由な行為によって生きる企てが参加であり、具体的には、集合体のレヴェルにおける行為として、歴史的な生は参加となる。個人の行為は、集合体や集団との関連において形成されるが、集合体や社会集団が認識し行為するのではない。ドラウスがとくに強調するのは、集合体的現実のなかでの歴史的行為の相対性ということであって、アロンの「批判的参加」は、自由の絶対性から歴史の全体化、へといたる弁証法的理性のそれと相容れない。歴史的存在の弁証法について、ドラウスは次のように述べる。「……われわれが希望を失なわなければ、自己自身を救済する唯一の機会は、みずから参加することである。限界づけられた諸々の認識を与えられながら、理性の光以外に何も持たず、われわれは、自己の歴史を引き受けなくてはならない」<sup>(16)</sup>と。

ふたたび『序論』のなかの歴史と政治のテーマを取りあげてみよう。アロンにとって、人間がみずからの運命を実現する歴史的行為は、まさに政治的行為であり、そしてそれは、すでにみたように、歴史性を負荷されたものである。ところが、政治思想はかかる歴史性を無視しがちである。政治の歴史性を否認する「幻想」<sup>イデオロギー</sup>としての政治、アロンはそれを三つのタイプに分類する。<sup>(17)</sup>第一は、科学主義者の幻想であり、彼らは「合理的技術」の創造を可能にするような道徳科学を夢想する。第二は、道徳主義者(理性主義者)の幻想であり、彼らは、実践理性が個人の行動はもとより、集団の理想をも決定すると確信する。第三は、擬似現実主義者の幻想であり、彼らは歴史的過去を恒常化して、いっさいの変化を回避しようとする。行為と選択とは、抽象的な倫理法則に還元できず、歴史的な具体的規定性を受けるものである。過去か未来かという二者択一によって、複数の可能性を消去することは、政治的選択の理想化——革命家、またはデマゴグによる——か、不確定性と自己放棄の決断か、に導くこととなる。

アロンはまた、ウェーバーとマルクスの「政治」を対比して、前者の現実主義を「理解の政治」(politique d'entendement)、後者の理想主義を「理性の政治」(politique de Raison)として類型化している。<sup>(18)</sup>アロンの理解するところによ

れば、ウェーバーは、歴史状況についての客観的理解を示しながらも、権力獲得をめざす政治行為を、みずからの良心のほか証明がないかのごとく、各自の決断に委ねた。ウェーバーは「国家的偉大さ」という単一の目標に到達することを求めたために、その「目的と手段、現実と価値の二元性」は、歴史的全体性も宿命的未来をも認めなかったとはいえ、各瞬間を新しいヒロイックな行為として認めることとなった。それに対してマルクスは、歴史発展の法則的認識にもとづいて、歴史の次なる段階を予測するが、彼の問題は、現在の体制を未来の体制への準備として利用することとなった。もっとも「理解の政治」と「理性の政治」は両極端を示したものであって、現実には、あらゆる政治は前者であるとともに後者でもある。歴史と政治というテーマに即していえば、歴史を余りにも忘却する政治も、歴史を余りに信頼する政治も、ともに無能力ということになるであろう。

幻想の政治の三つのタイプ、そしてウェーバーとマルクスの政治の理念型、アロンはこれらのいずれをも拒否するが、『序論』においては、彼自身のポリティックを明確に提示してはいない。われわれは、彼の論文「歴史と政治」<sup>(19)</sup>を参照することによって、彼自身の「理性的政治」(politique raisonnable)を把握することができるであろう。ここで分類されている三つのタイプは、内容上は先の諸タイプのいずれかと照応しているとみてよい。第一は、「千年王国的政治」(politique millénaire)と称されるもので、それは、歴史の目的に絶対的価値を賦与して、歴史的社會と理想的社會とと混同する。歴史の合理的弁証法が来るべき未来を予見し、歴史的意志を担った普遍的階級の行為が、つねに歴史の目的によって正当化されると、そこには Qui veut faire l'ange fait la bête というシンニズムがあらわとなる。これを対極をなすのが「保守的政治」(politique conservatrice)である。保守主義者が歴史と社會の基底にある「恒常性」を把握する仕方はさまざまだが、彼らは、普遍的原理や抽象的合理性に反対する点で、ことごとく反千年王国的である。しかしながら、彼らの反動的、歴史意識と相対主義は、革命運動に劣らず、実践的には独断的態度と結びつき易い。これらの中間にある第三のものが「漸進主義的『政治』」(politique progressiste)である。それは、歴史の目的、ある

いは恒常性のいずれかを主張するのではなく、「歴史の彼方の地平 (Horizon) にありながら、それ自体が抽象的諸原理によって正当化されたある目的に向って、不規則ながら、しかも不確実な変化を容認する」政治である。<sup>(20)</sup>

以上の三つのポリテイクの優劣の選択は、特定のイデオロギーによるのでなければ、いかなる歴史哲学もこれを決定し、命令することはできない。「漸進主義とは、みずからの個別性を意識せず、またそれが問題化していない社会において展開されるかぎりで、自己充足が可能であるような政治」である。したがって、諸々の教義や全体的意志が対決する時代にあつては、漸進主義的政治は、「人間の狂気」(folie humaine)を嘆かざるを得ない、とアロンは言う。

「われわれは歴史の目的についての理念を欲する。しかしそれを制度によって具体的に規定することはできない。したがって、時間のなかで選択しなければならぬとき、人間は価値の葛藤、体制の乖離性を免れられない。相対主義こそ現実政治の真実な体験である」からである。アロンは、漸進主義を唯一の代案としてどこにも提示しているわけではない。ただし、先に述べた彼自身、歴史の目的に相応しい政治とは何かと問えば、漸進主義というほかはない。

「アロンの漸進主義は、一定の時代の一定の集合体に適用される政治である。それはいかなる形而上学的正当性をも有することなく、また純粹なプラグマティズムでもない。それはみずからを正当づけ、あるいは、いかなる状況においてもそれが訴える理性によって正当づけられる。……哲学的には、アロンの政治は、人間の歴史性と、人間の認識の諸々の限界を肯定することに基礎づけられているものである」と、ドラウスが述べているが正鵠を射たものである。<sup>(24)</sup>

漸進主義的政治が志向する歴史の目的は、なんらかの「具体的な結末」ではない。アロンはここで、それを「カント的な意味における理性の理念」であると明瞭に書いている。「この理念は形式的なものであるから、カントの格率が個人に対して何をなすべきかを命令できないと同じように、政治および歴史の上で、何を欲すべきかを決定できない。目的の王国というカント的理念は、さまざまな体制を判断し、その不完全さを測定することにしか役立たない。

それは、人類の統一性、したがってまた人類のあり得る統一性についての宗教的な、おそらく哲学的な観念との関連においてのみ意味を持つにすぎない。<sup>(23)</sup>しかしながらいまや、われわれは、アロンが、歴史と政治の理念として、カント的な理念を抱懐していること、そしてこの哲学的地平に立てばこそ、歴史認識の相対性を受容しつつ、相対主義を拒否することができた、ということを確認するであらう。

- (1) Draus, "Un étudiant venu de L'Est: l'éducation à la liberté", in: *Commentaire, op. cit.*, pp. 145-146.
- (2) *I. P. H.*, p. 377. (邦訳'三六一頁)
- (3) *Ibid.*, p. 403. (同右'三八六頁)
- (4) *Ibid.*, p. 404. (同右'三八六—三八七頁)
- (5) *Ibid.*, p. 423. (同右'四〇五頁)
- (6) *Ibid.*, p. 400. (同右'三八三頁)
- (7) *Ibid.*, p. 398. (同右'三八一頁)
- (8) *Ibid.*, p. 435. (同右'四一六頁)
- (9) *Ibid.*, pp. 429-430. (同右'四二二頁)
- (10) *Ibid.*, p. 400. (同右'三八三頁)
- (11) *Ibid.*, p. 421. (同右'四〇三頁)
- (12) *Ibid.*, p. 428. (同右'四一〇頁)
- (13) *Ibid.*, p. 429. (同右'四一一頁)
- (14) *Ibid.*, p. 431. (同右'四二二—四二三頁)
- (15) Draus, "La dialectique de la liberté...", *op. cit.*, p. 81.
- (16) *Ibid.*, p. 184.
- (17) *I. P. H.*, p. 406. (邦訳'三八八頁)
- (18) *Ibid.*, p. 414. (同右'三九六頁)
- (19) Aron, "Histoire et politique", in *Polemiques*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 175-195. エラヌスの論文「レイモン・アロ

「政治」の論文に依拠したもので、Draus, "Raymond Aron et la politique", in: *Revue française de science politique*, Vol. 34, No. 6, Décembre, 1984, pp. 1198-1210.

(20) "Histoire et politique", *op. cit.*, p. 191.

(21) *Ibid.*, p. 194.

(22) *Ibid.*, p. 195.

(23) *Ibid.*, p. 193.

(24) Draus, "Raymond Aron et la politique", *op. cit.*, pp. 1209-1210.

## 五、結びにかえて

——アロンとウェーバー——

アロンがウェーバーとの結びつきに「親和性」<sup>(1)</sup> (*Wahrheitsverwandtschaft*)<sup>(2)</sup>を感じていたことは生涯変らなかつた。『歴史哲学序論』から『回想録』にいたるまで、両者のあいだの対話は跡絶えることなく、この対話によって、アロンは、歴史の認識論を哲学との基本問題につねに立ち戻っていった。<sup>(3)</sup> しかしながら、ウェーバーとアロンとの決定的な対立と離反は、フィリップ・レイノーが認めているように、ウェーバーの『職業としての学問』と『職業としての政治』のフランス語訳に付せられたアロンの長い『序論』<sup>(3)</sup>に最も鮮やかに認められる。ウェーバーは、倫理の形式的規則を認めようとせず、各人が自己の選択の理想としておのれの中の神に服することを「自己の誠実さ」であるとしていた。アロンによれば、かかる態度は「個人倫理」にすぎず、価値判断が科学的に証明不可能であるとしても、人間の相互性をいっさい拒否してすべての価値の等価性を肯定することはニーチェ的なニヒリズムに陥る。人間の現実において、二つの倫理——「心情倫理」と「責任倫理」——のアンティノミーに出会うことを、ウェーバーは「人間の条件」の

誠実さの印であるかにみなす。だが、「合理主義的徳の形式的規則」——その起源はキリスト教にあり、カント哲学がその最高の表現である——は、「人類、人間の普遍的社会の理想、科学的真理のもつ深い意義と不可分な理念の論理的発展」ではないのか。<sup>(4)</sup> アロンの言葉によると、ウェーバーの行為の現象学は正しく、その歴史的相対性から形式的徳を分離しても妥当するものである。

しかしながら、アロンは問う、「なぜウェーバーは……オリエンポスの神々の闘争が有和し難いものと確信していたのか」と。彼の議論を要約すれば、それは二つのレヴェルで展開されている。<sup>(5)</sup> 第一は、神々の多数性は必ずしもその闘争をもたらすとはかぎらない。アロンはウェーバーの例に従って、ボードレルの『悪の華』は不徳なるがゆえに美しいがその美は、テーマの不徳性、あるいは作家の意図の不徳とは無関係である。芸術作品のもつ美と、道徳的行為の目的、美と義務とのあいだには「宥和しがたい闘争」があるのでなく、たんに「多元性」——インドのカーストに比較されうる——の問題にすぎない。確かに、多元的な価値体系がそれぞれ平等に普遍性を主張すれば、闘争は不可避となる。ウェーバーはまさに人類の世界表象をこの闘争のうちに見てしまった。したがって第二に、アロンのウェーバー批判の本質は次の点にある。「神々の闘争」という定式は、議論の余地のない事実——人びとは両立し難い世界表象をつくりだす——を、哲学——矛盾（いかなるものも真でも偽でもないから、すべての表象は等価である）しているがゆえに、誰ひとりとしてその哲学を生き考えることができない——へと移し変えたものである。<sup>(6)</sup> ウェーバーの現象学的分析は、それ自体真であり受容できるとしても、「人間的に考えられない哲学 (philosophie humaine impensable)」を容認するわけにゆかない。このように、アロンは、ウェーバーの認識論と哲学とが分離可能であるとして、「神々の闘争」に代って、「人類の統一性」という理性の理念を掲げるのである。

アロンとウェーバーを結びつけ、かつ分つものを、レイノーは次のように指摘する。「アロンがウェーバーの認識論のうちに、なゼリベラルな哲学と政治にとって決定的な知識を認めたかを理解するには、ウェーバーが闘った

幻想<sup>イリュージョン</sup>が二十世紀の最も専断的なイデオロギーの生成のなかで、どのような役割を演じたかを想起すれば充分である。逆に、彼をウェーバーから分離するものは、独断的合理主義（ポパーのいう意味での歴史主義）の誘惑がひと度追い破われれば、理性が、ウェーバーがそれを見捨てたのとは違った地位を保持できるはずだ、というアロンの信念であった<sup>7</sup>。アロンのマルクス（主義）批判は、ウェーバーのその本質的要素を承けて、歴史的決定論に対して、すでにみたようにウェーバーとともに「政治」を対置し、歴史に生きる人間の「自由」と「決断」とを擁護したのであった。他方において、「人間の真理」に関しては、アロンはむしろマルクスとともに、ウェーバーの価値の無政府主義を鋭く攻撃せざるを得なかった。しかも、アロンにおける理性の哲学は、より一層古典的であって、「人類がみずから形成するさまざまな理念の和解への希望<sup>8</sup>」の印なのであった。

かくて、レイノーは述べる、『歴史の批判哲学』およびウェーバーの認識論によって提示された学問的諸問題を明確化する試みから始めて、アロンは、最初の批判主義のもつ真実な靈力を再発見した。付け加えておかなければならないが、このためにカント思想と同じさまざまな難点が、彼のうちに見出されるのである<sup>9</sup>。と。人類史の統一性は、人間の行為と歴史の解釈の地平を構成するものである。それは、現実の歴史解釈を導く仮設であるのか、それとも歴史を合理化する行為の要請であるのか、結局のところ、歴史の普遍性ということは、進歩のカテゴリーを保持していることにならないのか。アロンにおいて、これらの問題は確かに未解決のままである。これまでの議論から明らかなことは、アロンは、歴史を理性の現実化、あるいは現実の合理化として解釈するヘーゲル流の独断的な歴史哲学を拒否してきたことである。確かに、カント的な人類史的課題は、歴史のなかに理性という客観的内容を賦与することとなり、ムジュールも言うように、「カントのように、アロンは、歴史の（規制的）目的に対して、内容として、理性的存在としての人間の完成を与える<sup>10</sup>」こととなろう。だが、その歴史的成果は何処までも無限に遠くにあつて、アロンの漸進主義的なポリテイクは、それこそ「シシユフォスの努力<sup>11</sup>」に等しく、歴史の進歩は、自由と同時に挫折

の反覆なのである。

アロンにとっては、「逃れ行く真理」であるにもせよ、「人間の真理」は存在する。だが、彼は、ウェーバーと同様に、「無信仰者」<sup>(12)</sup>であった。不信仰の分裂、道徳と政治の二律背反、文化の多様性、ウェーバーの筆のもとに《神々の闘争》となったものはどれもこれもアロンのうちにあった。しかしながら、神なき人間の惨めさ<sup>(13)</sup> (misère de l'homme sans Dieu) ということは、ウェーバーにとってははともかく、アロンにとっては不適切である。なぜならば、「神なき人間は、不純な動機のためにおのれの生命を賭け、また賭けないわけにはゆかない。人間というものは懷疑と誤謬のなかでしかみずからを創造できないものであることを、彼は心得ている。彼は、神たろうとする意志によってではなく、絶対的なものに到達しえないことに同意する叡知によって、みずからを表現する。無神論的なユマニスムは、人間存在の限界性を受諾することによってのみ自己を規定できる」<sup>(14)</sup>からである。それゆえにまた、アロンの《歴史》と《政治》のディアレクティクは、われわれに対して、いかなる幻想も救済も与えようとするものではない。

- (1) Aron, *Mémoires*, p. 68.
- (2) Philippe Raynaud, "Raymond Aron et Max Weber: Épistémologie des sciences sociales et rationalisme critique," in: *Commentaire*, *op. cit.*, p. 213.
- (3) Aron, *Introduction à: Max Weber, *Le savant et le politique**, traduit par Julian Freund, Paris, Plon, 1959.
- (4) *Ibid.*, p. 44.
- (5) *Ibid.*, pp. 52-55. (レイノーは「アロンの議論をめぐって明快な要約して」Raynaud, *op. cit.*, p. 220.)
- (6) *Ibid.*, p. 55.
- (7) Raynaud, *op. cit.*, p. 214.
- (8) *Ibid.*, p. 221.
- (9) *Ibid.*, p. 221.
- (10) *Mesure, op. cit.*, p. 117.

- (11) Draus, "Raymond Aron et la politique", *op. cit.*, p. 1207.
- (12) Aron, *Introduction*, *op. cit.*, p. 55.
- (13) Eric Werner, "La tristesse de Raymond Aron," in: *Commentaires*, *op. cit.*, p. 185.
- (14) Aron, "Histoire et politique," *op. cit.*, p. 195.

附記 本稿は昭和六十二年年度應義塾大学学事振興資金による研究の一部である。