

ヴァイマル精神史断章

——特にA・ローゼンベルクの『二〇世紀の神話』をめぐって——

清 水 多 吉

一

第二次大戦後の諸理念が退色してくるにつれて、ファシズム、ナチズムに何らかのかかわりをもっていた思想家群像のうち、かなりの部分が、よかれあしかれ復権してきている。よかれあしかれというのは他でもない。それは、単に戦後の西ドイツの保守的ムードに歩調を合せての復権ということもあるだろう。だが、問題はそれだけではない。彼らの復権の意味するものは、彼らが、いや彼らのかかわりをもったファシズム、ナチズムの一側面が、単に軍事的に打倒されたということだけでは否定しきれない、近代思想、近代政治のある疾患を鋭く剔抉してみせてくれた、ということに原因をもっている。既に別な機会に述べておいたごとく、カール・シュミットならば、その決断主義、その国家をも越えた運動論は、近代政治におけるラジカルな政治運動を問う際に、必ずといっていいほどきまとう基本的な負の問いであった。また、ハイデッカーならば、「世人」の頹落と死に先きかけて全体性を生きる本来の「現存在」の優位性とは、大衆社会における一般人とありうべき人間存在の追求と考えてよかったはずである。いずれにしても、これらかつてのファシストたちの復権は、戦後社会にも妥当する問題提起が含まれていればこそ

ことであつた。

だが、ここでとりあげるアルフレッド・ローゼンベルクとその名著『二〇世紀の神話』には、戦後における復権の機会はなかつた。それは、ローゼンベルクのナチス内で占めた位置の重さにもよるし、また、その戦争責任の重大さにもよる。シュミットにせよ、ハイデッカーにせよ、あるいはまたユンガーにせよ、ナチスに加担したにしても、どちらかといえばローゼンベルクのいう「文士」の位置に近く、ナチス主流に何らかの政治的力をもっていたわけではない。彼らは、むしろ、ある時期以降、ナチスに拒けられるか、あるいは抵抗の道さえ選んでいる。これに反して、ローゼンベルクは結党以来のナチス古参党员であり、思想的にはヒトラーに次ぐ主流中の主流であつた。勿論、党、第三帝国の両方にわたつて要職を占め、政治的にも強大な影響をもつていた。

ちなみに、彼の党要職歴としては、ナチス党機関紙「フェルキッシャー・ベオバッハター」編集長、あるいは外政担当の全国指導官、国家要職歴としては、その出身地（エストニア）の関係もあつて、東部占領地域担当の帝国大臣を歴任している。⁽¹⁾ 周知の通り、ナチスの東部占領地域における非道な大量虐殺は、アウシュヴィッツの例で知られるごとく、凄惨なものであつた。戦後のニュールンベルク国際裁判によつて、ローゼンベルクは、この責任を問われ、絞首刑に処せられている。このような経歴をもつローゼンベルクは、したがつて、プロイセン枢密顧問官のシュミット、フライブルク大学総長のハイデッカー、単なる作家としてのユンガーなどに比べて、その党内外への影響力の点で直接的であり、かつ広般なものをもつていた。言うならば、彼はナチスの思想をヒトラーとともに代弁したといつてよいだろう。前ファシズム、前ナチズムの思想の一切は、彼によつて取捨選択され、位置づけられたとさえいってよい。

では、このようなおぞましいローゼンベルクの思想を、今日、こと更にとりあげる理由は何であらうか。ローゼン

ベルクの『二〇世紀の神話』は、ナチズムとともに滅ぼされるべきであり、いささかでもその意味の再検討などということがあるはならないような取り扱いをうけてきた。果して、そうであろうか。ローゼンベルクのいう「血と大地」の神話は、当時の知的情況のなかで、まったく荒唐無稽のものであったのだろうか。例えば、精神分析のC・G・ユングがいう「無意識」にひそむ原始的心性、神話的内容と無縁であったのだろうか。あのナチス革命の勝利の日以来数年、ユングがヘルマン・ゲーリンクの徒弟、M・H・ゲーリンク（ナチス全国指導官の一人）とともに、『精神療法』の中央誌』を発刊することになった事実をとりあげ、ユングとナチズムとの内的関連は当然であるという意見が出てくるかもしれない。だが、そのユングは、当時同じくスイスにあって従来のギリシア神話学に新たな解釈を加えたカール・ケレーニイに大きな衝撃を与えたのだ。両者の共同作業によってなったのが、『神話学の本質への序説』（一九四一年）であった。そしてまた、このケレーニイの神話学は、トーマス・マンの大作『ヨゼフ物語』以下の作品に、大きな内的滋養となったのは周知の事実であろう。

「知的ファシズムから神話を奪いとり、これを人間的なものに作りかえねばなりません⁽²⁾」

ケレーニイにあてたマンのこの書簡は、ボーデン湖、ライン・タールのかなたで、神話が陰質なトーンから、グロテスクな権力思考の手段として昂揚してきた事態に対する抗議が含まれていた。勿論、具体的敵対者としては、ローゼンベルクが暗に名指されている。だが、マンにとってもケレーニイにとっても、彼らのいう神話の内容はユングの原始的心性とそれほど遠いものではなかったのだ。そしてまた、ユングとローゼンベルクとは相まみえることはなかったにせよ、通底穴を充分にもちえたはずである。人間的という修辭語さえつけければ、すべてが好ましいものに変質してしまうなどということはありえないのだ。マン、ケレーニイにとってのユング、ユングにとってのローゼンベルクと並べてみれば、たとえ前者が人間学的神話学、後者が政治神学という方向性の違いがあるにせよ、そこには当然の

ことながら、アプローチを異にした内的関連、問題意識の共通性が浮びあがってくるはずである。この一連の問題意識の共通性を充分自覚し、なおかつ人間存在の「ダス・ドゥンケル暗黒なるもの」の形而上学、即ち、「ベギルデ欲望」「トリフ欲動」「ツンシュ願望」「ヴァイレ意志」などを説いたエルンスト・ブロッホを、この内的関連の鎖のなかにつないでもよいはずである。ローゼンベルクのいう意志の芸術、魂の自己表出としての芸術は、同じく表現主義時代の一般的傾向にのっとった「生」「魂」あるいは「意識されざるもの」を強調するブロッホの思考性⁽³⁾と、少なくとも平行性をもっていることは、容易にみてとることができるだろう。

勿論、ブロッホ、マン、ケレーニイとユンク、ローゼンベルクとの間には、根底に共通の問題意識を孕みつつも、現実に対する対応の仕方ではまったく和解し難い対立があるのは言うまでもない。ブロッホはマルクス主義者として、亡命地アメリカから戦後すぐ東独入りを選びとった人物であったし、マンは周知の通り、亡命者グループの帝王として、アメリカにおいて反ファシズムの情宣活動をひきうけた人物であった。ケレーニイには政治的言動はないが、マンの勧誘に応じてアメリカでの教授活動を願っていた人物であった。ユンクは、第二次大戦の開戦後間もない一九四〇年、「全国指導官」ゲーリンクの指導のもとをはなれ、沈黙をまもったのであった。そして、ローゼンベルクはナチスの主流として、敗戦とともに処刑されて果てる。だが、このような現実に対する対応の違いだけに目をうばわれ、ローゼンベルクを思想を、ヴァイマル時代の一般的精神から切り離して批判するとすれば、それはまったく便宜的な批判になってしまうであろう。ローゼンベルクを思想は、単にヴァイマル時代に先行者をもっていたというのみならず、この時代の根底にその根をもっていたのだ。近代市民社会の根底的動揺期であり、近代市民社会の諸理念の頹落期に、ファシズム、ナチズムはそれなりにそれらをブルータルに克服しようと努力した試みであり、失敗に終わった狂気の試みであったのだ。とすれば、あの悪名高い『二〇世紀の神話』から、どのような相貌が浮びあ

り、同時代の他の思想とどのような関連性が浮びあがってくるであろうか。

二

ローゼンベルク自身による初版の序文によれば、『二〇世紀の神話』の着想は一七年に出来、二五年にはほぼまとめあげられ、様々な理由による遅滞の後、三〇年によりやく出版されることになったという。⁽⁴⁾ その言わんとするところはこうであろう。つまり、ローゼンベルクの反ボルシェヴィズムの着想は、ロシア革命に端を發し、ようやく輪郭がまとめあげられたのは、ヒットラー一揆が失敗し、ナチスが街頭一揆主義からの方向転換をはかった二五年であり、出版されるようになったのは、二九年の大恐慌によってナチスが圧倒的に議会への進出を果し、大政党へと躍進した三〇年であった、ということである。

『二〇世紀の神話』執筆にまつわるこの回想は、そのままローゼンベルクの波乱に富んだ半生の政治活動に重なるといっている。古いハンザ同盟都市である旧帝政ロシア領エストニアのレヴァールに生れ(一八九三年)、リガ工科大学に学んでいた彼は、第一次大戦の勃発とともに、モスクワに強制移住させられる。モスクワ大学を大戦末期に卒業してはいるが、その出身地がドイツ文化圏にとって辺境の地であったために、この頃から彼は必要以上にドイツ的であろうとしたふしが見られる。ロシア革命と打ち続く混乱のなかをくぐって、エストニアに帰る。大戦末期、この地にドイツ軍が進駐してくる。彼はドイツ軍に義勇兵として従軍を志願したが容れられず、休戦をむかえる。この多感な青年時代に、ロシア領内ドイツ人として、大戦、革命、極度の混乱期を経験したことが、彼をして熱狂的な反ボルシェヴィズムの徒たらしめたといっているだろう。休戦はドイツ側にとって、革命の勃発を意味していた。休戦直前、彼はベルリンを経由してミュンヘンに赴いていた。周知の通り、ドイツ革命にとって、ミュンヘン革命は運命的

な転換点であった。というのは、ミュンヘン革命の敗北は、あの初期ナチスを生み落すことになったからである。一九二九年に、早くもローゼンベルクはヒットラーと行動をともししている。一三年のヒットラー一揆に生き残り、二五には、「フェルキッシャー・ベオバツハター」の代表主筆となっている。以後、『二〇世紀の神話』が出版される前後まで、ナチス党の文化戦線を担当していた。⁽⁵⁾つまり、この著作は、ナチスの飛躍的進出期に合わせて準備出版され、以後、ナチス思想の宣伝の書として利用されたのである。初版の序文は、この著作の目的を次のように述べている。「この書は、自分たちの信仰共同体（訳註ナチスのこと）の内側で、幸福かつ堅固に結び合った生を営んでいる人向けのものではない。この書は、内的にこのような団体から離れており、未だ新しい世界観を形づくっていないすべての人向けのものである」⁽⁶⁾。

ところで、この著作は三部から成るが、建築学を学び、大戦末、高等学校で図学の教師までしていたローゼンベルクにとって、最も力をそそいだと思われる部分は、第一部後半から第二部にかけてであろうと思われる。ここでは、文化における意志が強調され、意志の表現こそがゲルマン芸術の文質と規定される。ナチス党の政治家としての発言の部分を割愛して、ひとまず、建築家ローゼンベルクの主張をみてみよう。

第一部のなかほどにおいて、ローゼンベルクは、無意志的な現行の「学問」批判をおこなう。勿論、その批判の内容は論理整合的なものではないが、O・シュパンの『⁽⁷⁾戦闘的学問』などとともに、悟性的分析的学問に対する批判としては、ファシストに共通なテーマであったといえよう。ローゼンベルクによると、ローマ的「学問」、ユダヤ的「学問」に比して、ゲルマン的「学問」は圧倒的優位に立つという。ところで、彼によれば、ローマ的「学問」とは、教会の設定した信仰を前提にして展開される学問であり、ユダヤ的「学問」とは、金融学に代表されるように、擬制的な諸価値を遊ぶ学問、虚構をもとにした学問であるというのである。ローゼンベルクの定義をたどって見て、ローマ

的「学問」の方はわかるにしても、ユダヤ的「学問」とは一体何であり、何を指して擬制的な諸価値といふのかについて、まったく不分明のままである。察するに、株式取引所の今日の機能は、生産から販売までの一切を操作し、虚報あるいはパニックによって人心を巧みに操っているということであるらしい。とすると、ユダヤ的「学問」とは、資本主義経済そのものを取り扱う学問ということになる。ローゼンベルクは、このユダヤ的「学問」の系譜にマルクス主義までも入れている。マルクス主義の資本主義経済批判も、ローゼンベルクによれば、資本主義に対しては戦うが、金融取引をそのまま維持しようとしていると映る⁽⁸⁾。

ローマ的「学問」の前提である信仰強制と、ユダヤ的「学問」の前提である擬制とに対して、ゲルマン的「学問」の前提は、世界および人間の魂の様々な合法則性を承認し、これを全生活の基礎にすえることであるという。これを哲学史上の用語で言えば、自然の世界と自由の世界の両合法則性を認定することであり、別言すれば、理性と意志との世界を承認することである。ゲルマン的「学問」、それを支える北方ゲルマン的精神は、統一をはらみつつも、この二元論がダイナミックに格闘し合うところに、その本質があるといふのである。かくして、ローゼンベルクは、観念論、唯物論の両者を独断論として拒ける⁽⁹⁾。

ローゼンベルクは、このような北方ゲルマン的精神、つまり、統一をはらんだ二元論的ダイナミズムの代表的体现者を、十三〜四世紀の神秘主義者、マイスター・エックハルトにみようとす。『二〇世紀の神話』における「エックハルト論」⁽¹⁰⁾は、ローゼンベルク自身かなり自信のもてる論述であると思っていられしく、この部分だけ抜萃して出版している。したがって、この部分は、第二部ゲルマン的芸術論につながる重要な部分であるので、ローゼンベルクの記述を離れて、エックハルトについて若干素描してみよう。

彼、エックハルトは、神と交わる永遠のよりよき自我、その自我の世界たる内的自由を、神と同次元のものたらし

めようとした。そのために、彼はこの自我、内的自由を、時空的存在であり因果性にとらわれた存在である被造物を超えたものである、としたのである。では、内的自由の源泉であり、かつ、神のなかに宿る原型的自我は、どのようにして永遠のロゴスである神と一致するのか、それは魂の火花によってである。あるいはまた、それは魂の城、魂の秘匣によって可能となる。これが、よく知られたエックハルト哲学の中核であった。⁽¹¹⁾ 周知の通り、アキィナスの正統スコラ哲学の用語をもって、プラトン主義あるいは新プラトン主義的神秘主義を語ったこのドミニコ会修道士は、後世に多大な影響とともに、多くの誤解を与えることにもなった。民衆の支持を恐れられて教会権力からの弾圧を受けながら故に、反教権反封建の自由の闘士としてはやされ、またある時は、内的自由、高貴なる精神の故に、貴族的魂の源泉として解釈される、といったまったく逆方向の評価の仕方がそれである。

ところでローゼンベルクは、このようなエックハルトのなかに、外的教権に屈しない高貴な精神、貴族的精神を見ようとしたのである。そしてまた、エックハルトの内的自由に、自然界の自然法則とは次元を異にした意志の世界、ゲルマン的「学問」の一つの極性を見ようとした、と⁽¹²⁾いい。外的自然必然の世界と内的意志の世界とのダイナミズム——エックハルトにみるこのような魂のダイナミズムが、その後、ドイツ宗教改革を経て、十八世紀のカントやゲーテ、あるいは十九世紀のショウペンハウエルにいたるドイツ文化の特質をなすにいたった、⁽¹²⁾というのである。

建築家ローゼンベルクにとって、以上のような「エックハルト論」は、実は、彼の芸術論の原論であるにすぎない。外的自然必然の世界と内的意志の世界とのダイナミズムは、ローゼンベルクにとって、単なる思想思弁の世界を貫くものではなく、具象的世界である芸術の世界を貫くものでもあったのである。つまり、北方ゲルマンの文化、芸術の本質は、まさにエックハルト論で述べられた二元論のダイナミズムにある、⁽¹²⁾というのである。では、自然必然の世界に対して、内的自由、内的意志の世界が、単に調和し融合してしま⁽¹²⁾うのではなく、あくまでも両者がダイ

ナミツクな葛藤を演ずる芸術様式とは、具体的には何であるというのであろうか。ローゼンベルクは、それを古代ギリシアの神殿建築（ギリシア精神）ではなく、ゴシック建築にみ、ルネッサンスの調和の様式ではなく、バロックの意志の表現様式のなかにみようとす。ゴシック——バロックの表現様式は、素材に対立し、素材を克服して発揮される内的な行為力、意志、ゲルマン精神の根源的な謎、人格の表現であるというのである。これに反して、古代ギリシアの美、あるいはルネッサンス様式は外的均衡だけであり、人格の様式とは違った客観主義的事実の様式にかすぎない、ともいう。

ところで、ローゼンベルクの言う北方ゲルマンの人格の様式とは、ギリシア的客観主義的事実様式やイスラム的主観主義の様式に対置される彼独特のカテゴリであった。ギリシア的なるものが事実の合法性、外的形態偏重といった客観主義であるとすれば、イスラム的なるものは、無方向性の気紛れ、表現意欲のない非合法性にすぎない。このような客観主義、主観主義の両極に対決するのが、北方ゲルマンの人格様式だというのである。ローゼンベルクによると「人格ベルゼンリツヒカイトとは、意志に理性の加わったもの、材料に対立して、人間における形而上学的なものを表わす力で、狭い意味では、内面的な本性の休みなく活動する内的行為力、即ち、ゲルマン精神の根源的な謎、根源的な現象である」⁽¹³⁾という。したがって、この人格概念は素材のもつ合法則性をまったく無視したものではない。それは、あのエックハルトのいう内的自由、原型的自我が、自然必然、因果法則の世界を無視したり、それらに抵触したりするものではなく、あくまでもそれらと次元を異にし、かつ、それらに戦いをいどむごときものである。

ローゼンベルクに言わせると、ゲルマン民族は、このような人格的表現の鼓動をかつて、三度経験してきているという。一度目はゴシックの時代であり、二度目はバロックの時代であり、三度目は十八世紀ゲーテの時代がそれである。だが、ゴシックの精神は殺風景な組合制度に終り、マイスター・ジンガーの歌合せは、潤渇した無味乾燥さに墮

してしまった。また、バロックの精神は幾千という癡狂院的作品に成り果ててしまい、ゲーテの時代精神は、あらゆる形式を無目的に利用し尽し、方向性なきアナキズムの時代にとって変られてしまった、という。しかし、シュペングラーのペシミズムに反して、ヨーロッパの鼓動は、必ずや、四度脈うつである。それを脈うたせるのが、またナチスの使命でもあるのだ、というのである。⁽¹⁴⁾

第一部後半から第二部にかけての『二〇世紀の神話』の主要なテーマは、以上の通りであるが、細部にわたって検討するならローゼンベルクの美術史、建築史の知識は随所で破綻をみせる。ゴチック精神の評価はいいにしても、それならば、汎ヨーロッパ性が出てくるはずであり、フランス、ゴチックに比べてドイツ、ゴチックが高い所以はどこにもないはずである。また、バロック美術について言うなら、これこそスペイン、イタリア、オーストリア等、まさにローゼンベルクのきらうカトリック諸国の芸術であったのだし、これらの諸国のバロックに比べて、ネーデルラント、バロックを代表するレンブラントがひとり高い理由はまったくないはずである。また、十八世紀後半のゲーテとその時代ならば、これまた一種の汎ヨーロッパ的世界市民性が問われた時代であったはずである。したがって、ゴチック―バロック様式への高い評価とゲルマン的芸術の優位性とは、必ずしも一致しないはずである。このような細部における破綻にも拘らず、この著作が主張するゴチック―バロック様式の強調は、まぎれもなく、ドイツにおける十九世紀末以来の精神的動向の一つであった。次に、この動向について少しく述べ、改めてローゼンベルクの位置を確めてみよう。

三

前章で述べたような内容をもつ、この著作は、ローマン・カトリックのもつ普遍主義に対する反駁、更にはキリス

ト教自体のもつ意志力なき愛の精神に対する罵倒の故に、教皇庁から禁書目録インデックスマスのなかに加えられたし、北方ゲルマン民族の意志力、高貴なる精神を特にドイツ人個有のものとして限定し、ゲルマン民族の血の高潔さと大地の要求に結びつけ、反ユダヤ主義をグロテスクなまでに主張した故に、ヨーロッパ他国の知識人層からは気狂いじみたショーヴィニズムとして避けられた。その上、数年間で五〇万部もの売行きを示したにも拘らず、同じ枢軸国であった日本への紹介ぐらいがせいぜいであり、まともに批判の対象とされることはなかった。しかし、このような著作も、ローゼンベルクの単なる独創的(?) 思いつきによって成ったものではない。とすれば、彼のこの著作をとりあげることによって、ヴァイマル時代のある精神的情况の批判的考察は十分に可能なはずである。では次に、ローゼンベルクのこの著作の思想的系譜について、少しく考えてみよう。

エックハルトの内的意志の解釈から始まって、ゴチック―バロック表現様式にみる人格の様式の賛美にいたる思考性を、何と言い表わすべきであろうか。かつて、ファシズム、ナチズムのもつ非合理性、体系的非整合性を非難するにあたって、このような生の哲学的意志の強調が特にやり玉にあげられた。しかし考えてみるに、このような思考性といえども、対象世界の合法性を否定し、主観的想念の誇大表示だけを言っているのではない。このことは、ローゼンベルクに流れこんだ十九世紀末から二〇世紀にかけての美術史、建築史のある潮流を語るにあたって、特に強調しておかねばならないことである。何故なら、いかに意志あるいは精神を強調しようとも、具体的素材なり、技術なりの合法性と接点をもたない美術論、特に建築論などはありえないからである。

ところで、このような意志あるいは精神(史)の観点からする美術史、建築史は、十九世紀以来一つの有力な潮流となっていた。それは、単なる技術の開発進歩といった十九世紀的技術史的美術史、建築史に対する反省でもあり、反撃でもあった。このような、ゴチックについての新しい考察は、リール、ヴォーリンガー、ドヴォルシャックとい

ったヴィーンを中心とする美術史家たちの手によっておし進められていた。この学派は、ゴシック期の建築を、例えばロマネスク期のものに比べて単なる技術的進展といった観点からだけ見ることなく、ゴシック時代を支えた精神の自己表現としてとらえようとしたのであった。バロック期の美術、建築についても事態は同様であった。前世紀中葉、ブルックハルトの『チチエローネ』（一八六〇年）あるいは前世紀末、ヴェルフリンの『ルネッサンスとバロック』（一八八八年）以来、バロックは単にルネッサンスの衰退形態としてではなく、新しい時代の新しい精神の表現として評価されるようになってきていたのである。このバロック評価が定着しはじめるのは、二〇世紀初頭、少なくとも一〇年代以降をまたなければならなかった。ドイツ語文化圏においてなら、この定着化には表現主義時代の雰囲気、大きく寄与していたのは言うまでもない。この雰囲気をつけて、美術書以外で、ゴシック・バロック様式を高く評価した著作として、エルンスト・ブロッホの『ユートピアの精神』（一九一八年）、あるいはオスヴァルト・シュペングラーの『西欧の没落』（一九一八年）などをあげておこう。特にシュペングラーは、この著作において、ゴシック・バロック様式をファウスト的魂の表現として高く評価し、これを他文化と比較したのであった。シュペングラーの図式は、ほとんどそのままの形でローゼンベルクに利用されることになる。

いずれにせよ、前世紀末からのゴシック・バロック様式の再評価は、古典古代―ルネッサンス様式の評価史と鋭く対立していたのは、言うまでもない。何故なら、古典古代―ルネッサンス様式の評価が、均衡と調和、合理的理想と普遍的知識への希求といったメルクマールで考えられるとするなら、ゴシック・バロック様式の評価は、量魂の異常なふくれあがり、線群の交錯しよじれる様、あるいは明暗のダイナミックな対照といったメルクマールで考えられたからである。勿論、この両者の系譜のどちらを評価するかは、単に美術史、建築史についての評価の違いだけではなく、それは、美術史、建築史を通して、近代をどのように見、近代にどのようにかかわり合うかという視点の違い

いにも及ぶものであった。近代が、古典古代の再生（ルネッサンス）という意味をもってスタートし、十八世紀の理性による均衡と調和という時代に、近代の理念が社会的現実と化し、以後は、その理念あるいは社会的現実の延長線上にあると理解する人ならば、古典古代——ルネッサンスの理念、様式を、近・現代の依るべき原点にしようとするだろう。そしてまた、このような理解が、近代理解の正統史を形づくってきたのは、言うまでもない。

このような近代理解の正統史に対して、十九世紀以降に近代の頹落、衰退現象を見、このような近代を批判するなり、克服しようとする潮流が生れてきたのもまた当然であった。その頹落現象をそもそも古典古代への誤解から発するものと理解し、近代理解の基本的図式の書きかえをせまる者（ブルックハルト、ニーチエ）、文化から魂の消滅を意味する機械文明への移行に近代の頹落現象を見ようとする者（シュペングラー）等々、様々な系譜の反近代論者があった。この反近代論者の系譜には、近代のもつ一見外見的秩序、いわゆる理性的（合理的）秩序の陰の非人間的抑圧に抵抗しようとする革命主義者（ブロッホ）まで含まれていたのは、言うまでもない。近代社会の頹落を慨嘆するだけにせよ、頹落の超克を試みるにせよ、彼らの求めた文化史的理念は、ゴチック——バロック的理念であった。特にヴァイマル末期は、近代社会の根底的動揺期であってみれば、この時代の精神的雰囲気全体が、ゴチック——バロック的なものに傾斜するのは、当然すぎるほど当然であったといつてよい。したがって、この時期、ゴチック——バロック的なものに己れの精神の依り所を求めた思想家は、どのような形であれ、形骸化した市民社会に対する批判者であった。ブロッホ的批判か、ローゼンベルクの批判かは別として。彼らは、ふくれあがる量魂に生の躍動を、もつれ合い交錯する線群に葛藤する精神のダイナミズムを、明暗のコントラストに、この時代を越えたものに対する希望と絶望とを托したととって、おかしいはずはない。

以上述べたような単なる精神的雰囲気においてだけでなく、ローゼンベルクの直接タッチした領域である具体的

建築の分野においても、同様な傾向が見られた。その代表的人物として、例えば、フリーゴ・ヘーリンク⁽¹⁵⁾（一八八二—一九五八年）などをあげておこう。あのバウハウス運動のグロピウスらと共同の仕事をし、二六年に、グロピウス、マイ、ワグナーらによって組織された建築家集団「リンク」の書記をつとめていたヘーリンクは、単なる形態的合理性、幾何学的秩序に対して、有機的秩序、有機的建築を主唱したのであった。彼は、ル・コルビジェらの幾何学的形態尊重に対し、形態をあくまでも結果とし、それよりも「有機的なもの」^{オルガンヘット}の表現、生けるものとの統一を求めたのである。このような思考性は、表現主義的精神に結びついたものでありつつ、初期ナチスの思考に抵触するものではなかった。したがって、ナチス党機関紙「フェルキッシュャー・ベオバツハター」は、一時的にもせよ、それなりの評価を与えることになる。だが、やがて「血と大地」の理念によってナチス・イデオロギーが統一されるようになるや、ローゼンベルクの提唱した「文化戦線」によって「リンク」が攻撃され、かつてのバウハウス、リンクのメンバーは、引退あるいは亡命をよぎなくされる。しかし、ヘーリンクはあえて亡命の道をえらばなかった。三四年以降、彼はナチス体制のなかにあって、なかば隠棲生活をおくりながら、「有機的なもの」の概念をゆぐって、文化史的建築史の考察を展開するようになる。当然、そこで展開されたものは、「有機的なもの」のもつ、シュペングラー的、ローゼンベルクの考察であった。

「有機的な文化は民族的なもの、土台の上のみ展開されうる」⁽¹⁶⁾だが、民族は人種と同一ではない。民族的なものが、あらゆる人種的なものの本質形態、それぞれの人種の本質形態なのだ⁽¹⁶⁾

ここに、ヘーリンクの「生ける建築」が、見事にローゼンベルク的なものからめとられてしまっているのを、見ることが出来る。しかし、三四年以前のヘーリンクが主張していた、血の通った、しかも、生ける自然あるいは大地と結びついた生活空間という発想自体が悪かるうはずはない。だからこそ、すべてが機能主義的な合目的性の追求

に終始する第二次大戦後の風潮に対する反省として、ヘーリンクが再度見直されてきているのだが、しかし、ヘーリンクとローゼンベルクとが三四年以前にまったく無縁であったと主張すれば、また、あのヴァイマル末期の精神情況をとらえきれないことになるだろう。確かに、ヘーリンクの有機的建築（言うならば『血と大地』の建築）と、ローゼンベルクのいう人格様式を中心にした「血と大地」の理念とはちがう。前者が共同住宅にまつわる建築空間であったのに反して、後者では、それが政治空間、政治理念にまで昇華せしめられているからである。美術、建築の理念がそのまま何の媒介も経ることなく、政治の理念にまで昇華せしめられる思考性は、ロマン主義の典型というべきであり、ローゼンベルクの場合は、反動的ロマン主義の代表的なものといってよいだろう。だが、ヘーリンクのいう共同住宅における有機的空間、「血と大地」の空間は、ローゼンベルクのいう政治空間とまったく異なるものとはいえず、前者のなかに後者へと接続して行く要素が皆無だというわけではない。何故なら、共同住宅における有機的空間とは、単なる建築学上の空間だけではなく、例えば、家族という社会学的意味をおびた空間であり、家族が有機的に結びつき、有機的に住みうる空間という概念は、共同住宅であるかぎり、すぐさま有機的共同体（例えば、民族）へと拡張解釈が可能はずだからである。勿論、ヘーリンクのいう有機的住宅が、以上のような民族主義的拡張解釈とは別様な解釈が可能であるかも知れない。また、その可能性への期待が、戦後におけるヘーリンク復活の内的理由であるのだろうが、それはともあれ、ヘーリンクのいう有機的空間が、やがて多様な分岐を予測させる可能性を孕んだ原基とでもいうべきものであったことは、確かなようである。歴史的事実としては、ローゼンベルクが、ナチス的に彼の可能性を引き出し展開せしめた、ということである。

四

既に多くの人が指摘しているごとく、ゴシック―バロック様式をもとにしたローゼンベルクの文化史、あるいは文明批評に対して、最も多大な影響を与えたのは、シュペングラのあの『西欧の没落』（一九一八―二二年）であった。シュペングラは、この予言的著作において、すべての文化形態を生物的有機体になぞらえ、その発生、成長、老衰、死滅を語ったのであった。西欧文化もその例外ではなく、十九世紀以降、機械文明化して、その意志力を失い、死滅の運命にあることをペシミスティックに論じたこの著作は、第一次大戦後の革命と打ち続く混乱のなかにある人心に予想外の波紋を投げかけることになった。これに反して、ローゼンベルクはシュペングラの生の形態学的歴史観を魅惑的なものとしながらも、彼の運命概念に異議を申し立てる。シュペングラの理解する「ファウスト的」西欧文化は、文明化し、魂の形成力が消滅することによって老衰し、死滅の運命にあるというのだが、ローゼンベルクによれば、それはファウスト的人間の基本的属性を知らない故の発言だというのである。真にファウスト的なものは、「われは意欲する」にある、という。⁽¹⁷⁾ この意欲、意志力は人種（ゲルマン人種）的精神の力となって、世界を造形するであろう。これが、シュペングラのペシミズムに対するローゼンベルクの反論の核心である。

シュペングラとローゼンベルクとの関係については、多く論じられているので、これ以上立ちいるまい。ところで、シュペングラとローゼンベルクのあの著作は、ジャーナリストイックには大成功であったが、多くの独断と偏見に満ちており、まともに批判の対象とはされてこなかった。それをうけたローゼンベルクの『二〇世紀の神話』も、それ以上に独断と偏見に満ちたものであった。したがって、シュペングラとローゼンベルクとを連ぐ何ものかが問題になる

とするなら、それはルカーチがまとめたように、「生の哲学」の系譜としてとり扱うのも一方法であらう。ルカーチは、生の哲学を帝国主義時代の非合理主義哲学、反動哲学の代表の一つとし、その例にシュペングラーやローゼンベルクをあげたのであった。⁽¹⁸⁾確かに、『西欧の没落』を暗い予言的響きでもって述べたてたシュペングラーの根底的色彩は、黙示録的に新しい時代と新しい文化の到来を待ちのぞむといったものではなく、「プロイセン的社会主义」などという珍奇なカテゴリーで、ユンカー的軍国主義を謳歌する保守主義的なものであった。シュペングラーの運命観を意志の力で打破することを主張したローゼンベルクはといえば、保守主義者ではなかったにせよ、反動革命主義者であったのは言うまでもない。

だがもし、この説明だけで満足するのであれば、ローゼンベルク批判はルカーチだけで十分だということになる。もともとルカーチのこの批判は、未だ社会主義諸国の矛盾が顕在化してこない戦後すぐの、社会主義的諸理念にとつてはまことに牧歌的な時代の批判であった。したがって、社会主義諸理念のみならず、マルクス主義の基本的カテゴリーにさえ、様々な問題が提起されてきている今日、ルカーチのこの古典的批判にそれほどこだわる必要はない。まして、ルカーチ自身が戦後史のその後の歩みのなかで、かなりの思想的変遷を経ていることを考えれば、なお更のことである。その上、「生の哲学」非合理主義Ⅱ反動といった短絡的思考性では、シュペングラー、ローゼンベルクの系譜がいただいていた、ゴチック・バロック評価の文化史的側面は、まったくとらえきれないだろう。とすれば、シュペングラー、ローゼンベルクを問題にする今日的視点は、どこに設定されるべきだろうか。それにはやはり、ルカーチの擬古典主義にも流れている近代史の正統的理解に対する批判の視点が問題にされねばならないだろう。

結論的に述べるなら、それはこれまで再三にわたって述べてきた、近代市民社会の根底的動揺期における、ある種の打開克服の視座の設定ということである。近代市民社会の根底的動揺とは、とりも直さず、近代合理にせよ、個体

の原理にせよ、あるいは理性的社会秩序にせよ、それら近代市民社会を支える諸理念の動揺でもあったということである。この時にあたり、近代市民社会の理念を、十八世紀啓蒙に求め、更にはルネッサンス、フマニスムに求め、遠くは古典古代のギリシア精神に求めるといふ図式は、当然にも反省をしいられてしかるべきはずであった。何故なら、近代市民社会の理念の頹落は、単に歴史的経過による墮落化現象としてとらえられるより、そもそも十八世紀啓蒙の、あるいはルネッサンス、フマニスムの、あるいはまた古典古代ギリシアの精神史のなかに胚胎していなかったかどうか、が尋ねられてしかるべきはずだからである。このような反省は、早くは、十九世紀中葉のブルックハルトに端を発し、既に述べてきた十九世紀後半から二〇世紀初頭にかけての美術史家の手によってなされてきたのだし、二〇世紀に入ってからなら、ブロッホによって、他方、ジャーナリストイックであり低水準ではあってもシュペングラールによってなされたと理解している。理性神アポロンを死の神と断定したケレーニイの業績、近代合理がいかにその体内に非合理と抑圧とを含んでいたかを指摘したフランクフルト学派の「批判理論」——これらはともにヴァイマル末期の成果であった。既に述べておいたヘーリンクまで含めたこの時代の問題意識を、ローゼンベルクはナチス的に篡奪したのであった。ゴチック—バロック様式にみる意志の文化史が責められるべきゆわれはまったくない。それは、政治的カテゴリーである進歩や反動などというものとは、まったく別次元のものであるのだ。まして、近代合理とその継承（ソ連社会のそれであれ、西欧社会のそれであれ）が、必ずしも人間の幸せに結びつかず、政治主義的進歩の意味さえ問い直されてきている現在、人間の生き方、人間の意志、人間の欲求を前面にすえて、人類史を問うた試みが、何故に悪であることがあるのか。

文化史的カテゴリーが、何らの媒介をも経ることなく政治的カテゴリーに転用される、あるいは昇華されるということとは、「政治的ロマン主義」の最たるものであり、「政治的ロマン主義」がどれほど無内容かつ無責任なものである

かということについても、カール・シュミットの指摘によって、十分知った上での話である。文化をもし人間の内外の自然の耕やしとその蓄積ととるならば、政治の領域は、所詮、このような広義の文化の領域を越えることができないのだ。逆に言えば、広義の文化現象の領域は、政治現象の振幅の幅よりはるかに広いということである。その意味で、現代の政治領域におけるグロテスクな一傾斜であったローゼンベルクの言動も、ゴチックーバロック様式の評価そのものまで否定しうるわけではない。より具体的に言えば、あのヴァイマル期のゴチックーバロック評価、あるいは表現主義運動の諸相は、既見の歴史とは別様な軌跡を描く可能性を、十分にもっているということである。

(註)

- (1) 例え、F・ノイマン『ピヒモス』岡本他訳、みすず書房、第三編第一章「支配階級」などを参照のこと。
- (2) Thomas Mann-Karl Kerényi : Gespräch in Biefen. Zürich 1960. s.100.
- (3) Ernst Bloch : Erbschaft dieser Zeit, Suhrkamp, Verlag, W, s.18 本書のその他の箇所を参照のこと。
- (4) Alfred Rosenberg : Der Mythos des 20. Jahrhunderts, Hoheneichen-Verlag München 1938. s.3.
戦前、この著作の翻訳は二種類ほどあったようである。一つは吹田順助、上村清延共訳、中央公論社、昭和十三年八月発行のもの。他の一つは、抄訳であるが、丸川仁夫訳、三笠書房、昭和十四年六月発行のものである。
- (5) ローゼンベルクの簡単な経歴については、吹田順助の解説文、中央公論同書にのっている。
- (6) Der Mythos des 20. Jahrhunderts, s.2.f.
- (7) Othmar Spann : Kämpfende Wissenschaft. Gesammelte Abhandlung zur Volkswirtschaftslehre, Gesellschaftslehre und Philosophie. Jena, G.Fischer, 1934, VII, s.254. 本書も戦前、部分訳ながら邦訳がある。秋沢修二訳『全体主義の原理』白揚社、昭和十三年七月。
- (8) Der Mythos, s.123.f.
- (9) ibid., s.12. (10) s.217.f.f.
- (11) M・ヒックンルムとフレイザー F.Pleiffer, Der deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, 1962, scienta

Verlag Aalen などを参照のこと。

- (12) Der Mythos, s.256. (13) *ibid.*, s.349.
- (14) *ibid.*, s.377.
- (15) この耳なれない建築家については以下の著作をよんだ。Hugo Häring, Schriften, Entwürfe, Bauten, in „Dokumente der modernen Architektur, 4, herausg. von Jürgen Jöedicke“ Karl Krämer Verlag, Stuttgart 1965. Jürgen Jöedicke: Für eine lebendige Baukunst-Notizen und Kommentare, K. Krämer Verlag, Stuttgart 1965. なお後者には邦訳がある。ユルゲン・イエーディケ『生ける建築のために』阿部公正訳美術出版社。その他、ヘーリンククについての言及があるものとして、L・ヒルベルザイマー『現代建築の源流と動向』渡辺明次訳鹿島出版会。『近代建築再考』藤井正一郎著、鹿島出版会、などを参照されたい。
- (16) Hugo Häring; Schriften, Entwürfe, Bauten, s.41.
- (17) Der Mythos, s.404.
- (18) ルカーチ『理性の破壊』を参照のこと。