

シュペンングラーの技術論

阿内正弘

序

第一次世界大戦直後のドイツにおいて、その主著『西洋の没落』
によって一躍時代の寵児となつた思想家オスヴァルト・シュペン
グラーは、ドイツ思想史において伝統的となつている「文化と文
明」、「生命と精神」などの二項対立がその理論の中で中心的な役
割を果たしているという点で「保守革命論」の立場を代表する人
物に数えられている。もちろん、シュペンングラーにおいても文化
や生命などが人間にとって本来的なものともみなされているわけで
ある。ところで、その際保守革命論をそのままナチズムの思想と
同一視することはできないにしても、少なくともその極端な非合
理主義や徹底した反民主主義という点でそれが結果としてナチズ
ムに通じる道を開くことになつたことは否定し得ないであろう。
実際、シュペンングラーは民主主義を憎悪しており、少なくともそ

の政權獲得直後においてはナチスも彼を利用しようとしていたの
である。さらに、そもそも『西洋の没落』自体第一次世界大戦中
にすでに書かれていたものであるが、そのような事情を反映して
一九一七年の日付がある初版の序文の末尾では、「この本がドイツ
の軍事的成果と並んで全く価値のないものではないことを」願うと
述べられている。こうした発言にも示されているように、シュペ
ングラーは当時の多くのドイツの文化人たちと同様に本来熱狂的
な愛国主義者であつた。

しかしながら、他方『西洋の没落』における厳密に相対主義的
な図式に着目すれば、ドイツのみが文化の原理を体現していると
みなし、イギリスやフランスなどによって代表される文明の原理
に対してドイツの優秀性を強調しようという、保守革命論に共通
した見解をシュペンングラーが共有することは、それが西洋文化内
部の序列の問題であるにしても、無理があるように思われる。実
際、こうした彼の相対主義は、後にヴァイトゲンシュタインに対し

ても大きな感動を与えるほどのものであった。したがって、このような側面から見れば、単にナチスの先駆者という意味での保守革命論の思想家としてシュペングラーをとらえることには問題があると言えよう。すなわち、シュペングラーが『西洋の没落』における相対主義を一貫して展開する限り、当然のことながらその思想はナチズムのように単純にドイツ民族主義的なものにはなり得ないという異議が提出され得るだろう。

ところで、熱狂的な国粹主義者と相対主義者とが一つの精神の中に同居しているというこうした矛盾を解明するために有益であるのは、彼の技術論を検討することであるように思われる。なぜなら、少なくともわれわれの素朴な理解によれば、この領域においてのみはシュペングラーによる高度文化の区分を越えた直線的な進歩やその成果の普遍性が存在していることは外見上否定できないように思われるからである。したがって、彼が後に『人間と技術』（一九三二）において人間にとっての科学技術の普遍的な意義を承認しているのであれば、『西洋の没落』における極端な相対主義の図式との一貫性が当然問題とされよう。以上のような観点から、本論稿においてわれわれはまずもって『西洋の没落』におけるシュペングラーの歴史観や文明観を概観し、さらに主著の第一部が刊行されたから第二部が刊行されるまでの間に書かれた『プロイセン主義と社会主義』において展開された政治理論を見た後で、技術の問題が主題的に扱われた『人間と技術』の論旨を検討

し、それによって『西洋の没落』における彼の思想の外見上の不整合が果たしてどのように解釈されるべきかについて明らかにしたい。

一 文化の相対性

生松敬三によれば、一九一八年に第一巻が刊行された『西洋の没落』は、この著作が第一次世界大戦中にすでに書かれていたという事情にもかかわらず、ドイツの敗戦という時流に乗って二〇年代初頭においてベストセラーとなり、一九二二年に第二巻が出た時にはすでに五万三千部が売り尽くされていたという。そうした背景について、スチュアート・ヒューズは手厳しく次のように述べている。「ドイツにおいては特に、戦後の知的世界の様相は戦前のそれからほとんど完全に変化してしまった。……そしてその間に、シュペングラーやカイザーリングのような無名の学者たちのいかがわしい商品に熱心な買い手が集まった。こうした『半可通の』ディレッタントたち……は、世界史に対する熱烈で大げさな解釈を提示し、今までの学問的成果をきわめて貧弱な料理のように思わせた。途方に暮れていたドイツ国民は、祖国を見舞った理解できない不運を説明するという、シュペングラーの自信に満ちた宣告に飛び付いたのである。」すなわち、この著作はワイマール共和国の精神的状況を時代的に先取りするものであったわけであ

る。

それでは、この著作においてシュペングラーはどのようなことを意図していたのだろうか。その点に関して彼自身のことばを用すれば、「より狭い主題は、今日地球全体の上に広がっているヨーロッパ・アメリカ文化の分析である。けれども、目的は一つの哲学の展開、世界史の比較形態学というこの哲学に独自の、ここで検討されるべき方法の展開である。」さらに彼によれば、死んだ形態を認識する方法が数学的法則であるのに対して、生きた形態を理解する方法は類比であるとみなされ、それゆえ生物としてとらえられた文化の固有の原理である「原象徴」(Ursymbol)を把握するために、歴史の観相学あるいは形態学が必要とされることになる。すなわち、「悟性、体系、概念は『認識する』ことによつて殺している。それらは認識されたものを固定した対象とし、それを計量させ、分割させる。直観はたましいを与え、生きたものにする。……芸術家、真性の歴史家は何がどう生成するのかを直観し、観察されたものの相貌の中に、生成することを再び体験する。」このような表現に示されているのは、まさに生の哲学一般に共通した問題意識であろう。しかしながら、例えばデイルタイなどにおいてはこうした体験を普遍的に表現しようとする真剣な努力が見られるのに対して、「悟性は殺す」という表現に明らかかなように、シュペングラーにおいてはそうした近代性の要求は全く無縁であった。したがって、このような観点から見れば、ルカーチの

ように彼の思想を「通俗化された生の哲学」と呼ぶことはそれほど不当ではないと言えよう。

今や『西洋の没落』におけるシュペングラーの思想に特徴的な徹底した歴史的相対主義が、このような反悟性という前提から導き出されることが明らかであろう。その点に関しては、『西洋の没落』の第一章が「数の意味について」と題されていることが象徴的である。シュペングラーはそこで、「数・それ・自体・というものは存在していないし、存在し得ない」と主張している。それゆえ、インド、アラビア、ギリシア・ローマ、西洋においてそれぞれに固有の数の形式が存在しているわけである。すなわち、彼によれば「ユークリッド幾何学の内的構造がデカルト幾何学のそれと、さらにアルキメデスの解析学がガウスのそれと、その形式、目的および方法においてだけでなく、とりわけ核心においても、科学的に発展する数の根源的で必然的な意味においても完全に異なっていることは明らか」であるとみなされることになる。

こうした主張が例えば『理性の破壊』におけるルカーチにとつてはどれほど背理的に思われたにせよ、現代においてなおデヴィッド・ブルアが『数学の社会学』の中で同様の相対主義を展開すると共に、自らの試みの先駆者としてシュペングラーの名前を挙げているとすれば、それを全く考慮に値しないものとして葬り去ってしまうことはできないであろう。いづれにせよ、このような数の例に最も明確に表わされているように、シュペングラーがここで

提示しているのは、文化圏の完結性の主張である。すなわち、彼によればギリシア・ローマ、西洋、インド、バビロニア、中国、エジプト、古代アラビア、古代メキシコはすべてそれぞれの偉大さを有するそれ自身で完結した文化であり、近代西洋を世界史の直線の発展の唯一の頂点としてとらえ、バビロニアやギリシア・ローマをその先駆者としてのみ問題にし、さらにインドや中国の存在をほとんど無視するようなヘーゲルの歴史観は完全な誤りなのである。このような観点から見れば、西洋の思想家に欠けていることは、「自己の成果―これは一つの個別的な、単にこの一つの現存在だけの表現である―の歴史的・相対的・性格に対する洞察であり、その妥当性の必然的な限界に対する知識であり、彼の『揺るぎなき真理』と『永遠の見解』とがただ彼にとつてのみ真理であり、彼の世界観においてのみ永遠であるという確信、そしてまた他の諸文化に属する人間が同様の確信によつて自己の中から発展させたことを探求する義務である」とみなされることになる。いずれにせよ、これらの主張に見られるような西洋中心主義的な世界観からの脱却は、われわれに対して多くのことを教えるものであるように思われる。例えば、文化人類学の研究において今日こうした態度はほとんど常識であり、さらに最近の科学哲学におけるトマス・クーンのパラダイム論や、パウエル・ファイヤーアーベントによる知のアナキズムの主張は基本的にはシュペングラウの相對主義からそれほど隔たるものではないと言えよう。少なくとも、

このような彼の見解がナチズムに代表されるような狭隘な国粹主義の主張と直線的に結び付き得るものではないことは一見したところ明らかであるように思われる。

それでは、「西洋の没落」とは一体どのようなことを意味するのであろうか。その点に関しては、シュペングラウが文化を生命とアナロジーにおいてとらえていることが重要である。すなわち、彼によれば「文化は厳密に区切られた地方の土台の上に開花し、植物のようにそれに結び付けられている。文化はその魂が自らの可能性の全合計を、民族、言語、教義、芸術、国家、科学という形態において実現し、それによつて再び根源的な魂のあり方(Urseelentum)に帰る時に死滅する。……目標が達成され、理念すなわち内的可能性の全内容が完成し、外に向かつて実現された時に、文化は突然固定化し、死に、その血は凝固し、その力は失われる―すなわち、文化は文明になるのである。……あらゆる文化は、個体の年齢段階を経過する。あらゆる文化は、幼年、青年、壮年、老年の時代を有している」のである。その際、こうした高度文化の寿命はそれぞれおよそ千年とみなされている。さらに彼は「相同性」(Homologie)という概念のもとに、例えばギリシア、ローマ文化におけるピタゴラスと西洋文化におけるデカルトを、あるいは前者におけるプラトンと後者におけるカントやヘーゲルとを同時代的な存在ととらえている。こうした大人物たちは異なった文化の内部でそれぞれ同一の機能を果たしている存在であると

みなされるわけである。

いずれにせよ、そうした歴史観においてシュペングラーにとつて最大の問題であったのは、カントやヘーゲルが西洋文化の秋の時期の思想家であり、したがって西洋が一九世紀においてもはや文化から文明に移行してしまっているという彼自身の状況判断なのであった。すなわち、冬の時期における「一つの文化の不可避的な運命」⁽¹⁸⁾としての文明は、最も外的で、最も人工的な状態であり、さらに終結、生成に対する生成したもの、生に対する死を表わすものであるが、西洋の近代的な世界都市はまさにそうした文明段階の象徴であるとみなされたのである。彼によれば、そこには世界主義、冷たい事実感覚、科学的無宗教、自然法、貨幣、大衆、伝承されたものに対するの無理解、文化の克服、冷たい知性、性的および社会的なものに関する原始的な自然主義、賃金闘争、スポーツ、ジャーナリズム、マスコミなどのカテゴリーが存在している。それゆえ、シュペングラーによれば今や西洋の没落は目前に迫っている⁽¹⁹⁾のである。ところで、このようなことば遣いや議論の展開は、一九世紀後半のドイツを代表する非合理主義者であり、彼らの諸観念が含んでいる意味内容が「ヒトラー以前の六〇年間に多くのドイツ人の感情、生感情 (Lebensgefühl) に強い影響を及ぼした」⁽²⁰⁾とみなし得るポール・ド・ラガルドやユリウス・ラングベーンなどのような思想家のそれと大いなる親近性を有していると言えよう。すなわち、ラガルドやラングベーンが近代性一般の

象徴としてとらえて批判していたものと、シュペングラーのそれは、ほとんど同じであることは明らかである。しかしながら、シュペングラーの主張のように西洋文化も単に複数の高度文化の一つであるに過ぎず、それがもはや没落に向かう段階にあるとするならば、やはり他方で後にナチズムにおいて総括されることになるような国粹主義的な見解を主張するのは不可能であるように思われる。けれども、すでに序論で見たようにそうした不可能事を『西洋の没落』においてもシュペングラーは行なっているのである。さらにこのような国粹主義的側面は『西洋の没落』の第一部と第二部の間に書かれた『プロイセン主義と社会主義』においてより明確になっている。そこで、次章においてわれわれは主としてこの著作において展開されているドイツの使命に関する彼の見解を見て行くことにしよう。

二 社会主義の到来

敗戦と皇帝の退位という混乱の中で生まれたワイマル共和国は、周知のように形式的には最も近代的であると言われている憲法を伴った議会制民主主義共和国であり、さらにベルリンを中心にしたワイマル共和国は学問、絵画、文学、建築などの分野で様々な新しい試みを実行し、実際に数多くの成果が得られることになった。すなわち、それは「現実になろうとした一つの理想」⁽²¹⁾で

あった。しかしながら、それにもかかわらず他方においてワイマール共和国がほとんどの国民によって愛されていなかったことも事実である。共和制は敗戦によって協商側から押し付けられたものであり、それは本来ドイツとは無縁であるという見解が広まっていたが、こうした雰囲気はヴェルサイユ条約による苛酷な賠償やいわゆる「匕首伝説」などと結び付き、帝政時代に対する懐旧の念を呼び起こすことになった。さらに、このような状況は共和国の初期における治安の混乱によって拍車がかげられた。なぜなら、ヴァルター・ラカーが述べているように、ワイマール時代とは反対に一九一四年以前のドイツは「後の世代がついに経験することのなかった安定感を知っていた」²²からである。カール・シュミットの厳しい批判を見ても明らかのように、皇帝に代わって登場した議会は党利党略によってのみ支配されており、かつてのような安定感を与えることはできなかった。それゆえ、近代制を代表する民主主義国家において、いわば無い物ねだりのように強力な指導者に対する希求の念が広がっていったわけである。

一九二〇年に出版されたシュペングラの政治論文『プロイセン主義と社会主義』の主張は、以上のような社会背景を念頭に置くことによって初めて完全に理解されよう。この著作においてシュペングラは文明段階におけるドイツの使命についての見解を發表している。そこでは、あらゆる文明がそれぞれに固有な社会主義を所有するという観点から、マルクス主義とは完全に異なっ

たプロイセン的社会主義が提唱されている。「社会主義」という概念のこのような定義変えは、ワイマール時代以後のドイツにおいてはきわめて頻繁に行なわれていたものであった。例えば、いわゆる保守革命論において重要な位置を占めていた、ハンス・ツェラーを代表とする「タート派」や、「第三帝国」ということばの産みの親として知られているメラール・ヴァン・デン・ブルックも基本的にはこうした見解を述べており、マックス・シェーラーやパウリ・ティリツヒのキリスト教的社会主义の試みなども立場は異なっても「社会主義」ということばを新たに定義しようという潮流の中に含めることが可能である。その際、さらにナチスの正式名称が何であったのかを考えれば、ワイマールドイツにおける社会主義概念の混乱がより明らかになるであろう。「社会主義的」という形容詞は少なくともシュトラッサー兄弟のようなナチス左派にとっては決して単なるプロパガンダではなかった²³のである。ところで、パウリ・ティリツヒはシュペングラなどに代表される立場を「政治的ロマン主義の革命的形態」あるいは「革命的ロマン主義」と呼んでいるが、こうした立場が立脚する心的境涯が「動態性」(Dynamisität)であるならば、そこではいわば現状からの脱却のみが問題とされているという点において両極端は一致するのであり、それゆえ右翼的とか左翼的とかいう規定が無意味な場合が存在している。すなわち、さらにティリツヒを引用すれば、「革命的ロマン主義は」目標を保守的形態のように過去の伝統からも、社

会主義のように現在の合理的分析からも引き出すことができないから、その目標の表象は不明確、曖昧で矛盾に充ち、実践的に実行不可能である。否定的なものが肯定的なものよりもはるかに強力である。運動の力はほとんど運動の中にのみあり、それが導かれる所への希望の中にはない。」²⁸

いずれにせよ、シュペングラーにとつて議会制民主主義はイギリスにおいてのみ有効な制度であつて、そうした制度に立脚したワイマール憲法のようなものはドイツにとつては全く無意味なものであつた。²⁹したがつて、ドイツ革命は歴史上最も無意味な出来事であるとみなされることになる。³⁰ドイツ的民主主義にとつて真の敵は自由主義であり、それゆえ保守主義者と労働者のエリートを代表する社会主義者とは共同して自由主義的な議会制民主主義や資本主義と闘争しなければならないのである。³¹しかしながら、さらにシュペングラーによれば共産主義は下層階級の資本主義であり、階級闘争はルサンチマンから生まれるものであるとみなされる。したがつて、「ドイツ的社会主義をマルクスから解放する」という課題が存在するのである。³²こうした主張から、彼にとつて真の社会主義とはフリードリッヒ・ヴィルヘルム一世によつて基礎付けられたプロイセン主義であるにとらえられていることが理解されよう。このような前提から見れば、「労働者にとつてはプロイセン的社会主義か、無か」であり、「社会主義の意味とは金持ちと貧乏人との対立ではなく、業績と能力とが与える地位が生を支配するという

ことである。それがわれわれの自由、諸個人の経済的恣意からの自由である」という自由概念は当然の帰結であらう。さらにここで根本的な原理は義務と服従であつて、こうした体系こそがまさに精神の領域における自由を個人に保証することになるとみなされるわけである。こうした見解は当時のドイツにおいてはきわめて平凡なものであつたが、さらに「真正なるインターナショナルは一つの人種の理念が他のあらゆる理念に対して勝利することによつてのみ可能である」と彼が述べているのであれば、ここで民主主義という名前で呼ばれているものは、実際には純粋な帝国主義と区別することがほとんどできないと言えよう。

すなわち、このようなシュペングラーの主張において求められているものは、『非政治的人間の考察』におけるトーマス・マンのそれと同様に規律、秩序、服従が支配している一つの官憲国家である。³³そこでは国民は自らに政治能力が欠けているが故にその指導者に従わなければならない、他方政治家は制度的規制によつてその行動を拘束されることがないのである。こうしたシュペングラーの社会主義概念においては、ナチズムやマックス・シェーラーのキリスト教的社会主義の試みなどと同様、「社会主義」ということばは個人の恣意による支配に対立するものとしてとらえられており、それゆえそこでは近代市民社会の個人主義に対する一つのドイツ的なアンチテーゼのみが問題となつてることが明らかである。同様の問題意識は、ラガルドに代表されるように一九世紀

後半以降のドイツにおいては非常に一般的なものであった。このような観点から見れば、『理性の破壊』においてルカーチが社会主義に対する「シュペングラの攻撃方法は回避であり、デマゴギー的なトリックである」と述べていることは、社会主義の到来が目前に迫っているという当時の社会的雰囲気や考慮に入れば、必ずしも不当ではないように思われる。

いずれにせよ、今までに見てきたことから序論ですでに指摘したシュペングラの思想における問題点が明確になったであろう。すなわち、この点はルカーチもまた指摘しているが、ドイツも含めた西洋文化の没落が避け難く目前に迫っているという歴史展望と、プロイセンの社会主義の卓越性を訴える政治的見解とは、われわれには両立不可能であるように思われるのである。さらに、出版の時期から見て、両者の相違をシュペングラの思想的「発展」に帰すことも不可能であると言えよう。以上のような観点から、次章においてわれわれは、本論稿の序論において提示された問題、すなわちシュペングラの一方における徹底した相対主義の立場が、他方におけるドイツ的国粹主義の立場とどのように調停されるのかという問題を、彼の技術論に着目しながら検討して行きたい。

三 生の戦略としての技術

今までに見て来たことからすれば、クラークスなど今世紀初頭における他の多くのドイツの非合理主義者たちのように、シュペングラもまた科学技術を文明の道具としてとらえ、それに対して否定的な評価を下しているかのように思われる。すなわち、例えばメルリオが指摘しているように、シュペングラが文明の主要標識とみなしていた世界都市、大衆化、快適さ、帝国主義、唯物論、功利主義などは西洋的な意味での技術なしではほとんど不可能であったと言えるのである。しかしながら、われわれはここではさしあたりそうした先入見から自らを解放し、彼が技術に関して述べていることを純粹に見て行くことにしよう。

ところで、『西洋の没落』においてシュペングラが技術の問題を主題的に論じているのは第二部の最後に近い一二ページだけである。この点に関してメルリオは「彼の歴史形態学の相対主義的で反進歩的な枠組みが『西洋の没落』において技術に対するふさわしい場所を認容することを妨げていないか」と問いかけているが、そうした疑問は後で見ると本質的な問題点を指摘している。いずれにせよ、『西洋の没落』の中ではシュペングラは「ホモ・ファール」としての人間という観点から技術を論じている。すなわち、空間の中を自由に動き回れる動物や人間のような「覚

醒存在」(Wachsein)は、根源的には活動的な存在であるが、そこにおいて「自然の確定が自然的に意図的に変化し、固定へと移行する時に」技術がいわば主権者となる。衝動的な原初的経験は意識された原初的知識になり、さらに「ことば言語」(Wortsprache)の出現によつて思考が感覚から解放され、標識の体系から理論が生じる。それゆえ、理論は「文明化した技術の頂点においても、その原始的な初期においても、非活動的な覚醒存在の部分として日々」の技術から分離され、反対に技術を産み出したのではない像」なのである。このような観点から見れば、今日の精密自然科学もまた原始的宗教神話の模倣であり、技術と呪術の間に本質的な相違は存在しないことになる。すなわち、「近代呪術師の像、言い換えれば労働者がそれについて何も知ることなく指の一押しで強大な効果を実現させる、レバーや記号を伴った配電盤は人間的な技術一般の象徴」であり、「秘密は少なからず圧迫的なまま」であるとみなされる。さらにシュペングラーによれば、科学理論の実践的価値はその正しさとは無関係であり、したがつてそれ自身において矛盾に満ちた理論もまた実り豊かな成果を産み出し得るのである。すなわち、ここで彼が主張しているのは真正のプラグマティズムであり、それゆえ「自然科学は神学の婢ではなく、技術的な権力意志の奉公人である」ととらえられているわけである。

その際シュペングラーにとつて最も重要であつたことは、知を力としてとらえる見解、マックス・シェーラーの**ことばによれば**

支配知を一面的に重視する見解がもつばら西洋およびアメリカ文明の内部においてのみ意味を有している事実であつた。それゆえ、ここでも**相対主義的な枠組みが働いている**。彼によれば、ギリシア・ローマにおいて人は最初から技術という思想に対して敵対的であり、したがつて古代技術と言われるようなものは本来的には存在していない。さらに中国においては、**羅針盤、望遠鏡、印刷、火薬**などのような多くの発明がなされたが、そこでは**いわば自然の御機嫌をとりながら何かが獲得されるのであつて、人が自然を暴力によつて押さえ付けることはない**。けれども、西洋においては事情は全く異なつていた。すなわち、「最初にロジャー・ペーコンが自然研究を定義したような実験科学、すなわち**自然の強制尋問**はレバーと螺子と共に始まり、その結果として、**われわれの目の前には工場の煙突と巻き揚げやぐらによつて一面を覆われた現代の平野がある**」のである。まさしく**ファウストの文明**において**権力への意志はその最高の表現を見出すことになつた**わけである。

しかしながら、ここが重要な点であるが、他の多くの**ロマン主義的思想家たちとシュペングラーとが決定的に異なつて**いるのは、後者において**このような機械化が必ずしも否定的にのみとらえられて**いるわけではない**という点**であろう。すなわち、シュペングラーは**芸術における機能主義の同時代人**であり、彼にとつて**工業製品や機械の美しさはきわめて魅力的であつた**のである。そのような観点から彼は次のように述べている。「**快速船、鋼鉄製品、精**

密機械の壮麗に明確な高度の知的形式やある種の化学的・光学的過程の微妙さや優雅さのために、私は絵画や建築を含めた今日の美術工芸のがらくた様式を犠牲にする。⁵²⁾」さらに彼によれば、クラークスに代表されるような反技術的思想はドイツの文化危機の兆候なのである。なぜなら、機械に精通している聖職者、すなわち技術の本来の主人であるエンジニアは機械の悪魔的権力から逃れているとみなされ、したがって西洋、特にドイツの将来の運命はまさしく彼らの指導力に依存しているのである。⁵³⁾

シュペングラーのこうした技術礼賛は、一九三一年に書かれた『人間と技術』においてより明確になる。ここではもはや技術が魔術的起源を有しているということについては全く語られていない。すなわち、自由に動き回る動物の生は闘争であるとみなされるが、そのような闘争において「技術は生命活動全体の戦略」であり、「行動の内的形式」なのであった。⁵⁴⁾ それゆえ、「技術は道具から理解されてはならない」のであり、同様の観点から「偉大な発明や企てはすべて強い人間の勝利の喜びに由来する。それらは人格の表現であり、単に傍観し、それがどうであつてもその結果を受容しなければならぬ大衆の有用性を求める思考の表現ではない」と主張されるのである。⁵⁵⁾

このような技術観は、その環境を獲物とみなす支配欲に満ちた肉食獣として人間をとらえる見解に対応するものである。⁵⁶⁾ けれど、さらにシュペングラーによれば、人間の技術はそれが種の強

制から解放され、それゆえ人格的で発展の可能性を有しているという点で動物の技術から区別される。すなわち、前者は発明的である。これに対して、後者はミツバチや白蟻のそのようにどれほど完璧であつたとしても、不変であり非個性的である。こうした人間における突然変異は、手、直立歩行、道具の発生と密接に結び付いている。これによってまさしく人間が誕生するわけであるが、その際シュペングラーにとつて「眼の思考」に対する「手の思考」が登場することが重要である。⁵⁷⁾ 眼の思考は理論的・観察的・静観的思考、すなわち熟慮や知恵の起源であり、これに対して手の思考は実践的・活動的思考、すなわち抜け目なさや本来の知性の起源であるとみなされ、それゆえ手の思考を有する人間のみが単に原因と結果を見るだけでなく、目的と手段とを考え出すのである。シュペングラーによればこのことがまさしくギリシア神話におけるプロメテウスの行為なのであった。⁵⁸⁾

手の思考の登場に続いて、技術の発展における重要な第二の段階は、およそ紀元前五世紀に生じたとみなされている「ことば言語」の成立によって始まることになる。⁵⁹⁾ その際、シュペングラーは一方において言語を「人類の根源詩」のようなものから導き出すロマン主義の試みを、他方において判断や思想を表現するものとして文章を把握する合理主義者の試みを共に却けている。すなわち、「話すことはすべて実践的な本性を有し、『手の思考』に由来している」ものであり、それによって「幾人かの人々に対する計

「画的な行為」が可能とされ、したがって技術の作用が膨大に高まるのである。⁶¹しかしながら、ことばによって主導されたこうした計画的行為の登場は、さらに人間生活の根本的な形式としての「指導労働」(Führerarbeit)と「実行労働」(ausführende Arbeit)との二項対立を産み出すことになる。⁶²これはまた命令者と服従者、政治的・経済的行動の主体と客体、肉食獣倫理と草食獣倫理などの対立に対応するものである。このような観点から見れば、純粋に資本主義的な生産関係や帝国主義的侵略が正当化されることになるであろう。したがって、この点における彼の主張は『プロイセン主義と社会主義』の思想の完全な延長線上にあると言える。ところで、シュペングラーによればこのような人間の生の展開は悲劇的な結果をもたらすものであった。すなわち、命令者と服従者の機能分化によって、相互依存性が増大し、個体的な生の諸形態が失われることになるのである。こうした事態は「創造に対する特権を自然から強奪した存在者に対する自然のひそかで深い復讐」であるとみなされ、「自然に対抗するこの小さな創造者、生の世界における革命家が自らの創造作用の奴隷になった」⁶³。さらに、指導労働が高度化すればするほど、その実行のための労働をより必要とすることになるが、それによって始まるのはたましいや精神の平均化であり、指導的少数者は個人主義に逃避せざるを得なくなるのである。⁶⁴

ところで、われわれはこうした発展図式をシュペングラーが提

示した文化すべてに程度の差こそあれ妥当するものとみなさなければならぬであろう。しかしながら、『人間と技術』においては彼が「ファウスト的、西欧的文化はおそらく最後のものではないけれども、確実に最も強力で、最も情熱的であり、包括的な精神の浸透化と最深のたましいの分裂との間のその内的対立によってすべての中で最も悲劇的な文化である」ととらえていることが重要である。すなわち、シュペングラーの予言している没落は、あらゆる文化が必然的に辿ってきた過程であるけれども、それは自然の支配を他の文化よりも情熱的に求めて止まない西欧文化の場合に最も先鋭的な形態で現われることになるのである。このような観点から見れば、機械技術文明の高度な発達はすぐれて西欧的な現象であり、さらにそうした発達が生み出すあらゆる否定的結果を阻止することはもはや不可能なのであった。ファウスト的思考は技術に飽き始め、生れ付きの指導者は機械から逃避する。指導労働に対する手の側からの反乱が始まるが、それは単なる否定に過ぎず、それゆえ指導者を失った大衆は見捨てられるだけである。さらに西欧文化が自らの技術的知識を惜し気もなく全世界に提供することによって、この分野においてもロシア人を含む有色人種によって凌駕されてしまったのである。⁶⁵しかしながら、西欧人と異なり有色人種にとってファウスト的技術は内面的な要求に基づくものではなく、したがってこうした技術の歴史は終末を目前にしていることになる。そしてシュペングラーによれば、このような

時代に生まれたわれわれ(西欧人たち)にとって唯一可能なことはアキレスの世界観を有すること、すなわち太く短く生きることだけなのである。その時代の義務を彼はヴェスピアス火山の噴火に際して人々が交替させるのを忘れたためにポンペイの城門の前で死んだローマ兵士に例えているが、ここにあるものは絶望的な悲観主義と言えよう。すなわち、『人間と技術』の結びのことばを引用すれば、「それが偉大さであり、血統が良いということである。この誠実な終決は人間から取り上げることのできない唯一のものである。」⁽⁸⁸⁾

結語

これまでわれわれはシュペングラーの主要な著作に示されている思想を見て来た。そこで明らかになったことは、彼が完全に相對主義的な歴史観を提示し、それに基づいて西洋の没落を予言しているにもかかわらずドイツに西洋の将来を託していること、さらに「文明」を嫌悪しているにもかかわらず多くのロマン主義者たちと異なつてその根本にある技術を高く評価していることであった。今やわれわれはこうした外見上の矛盾を調停させることが果たして可能であるのかどうかについて検討しなければならぬが、その基本的な解答はすでに前章で見てきたことから明らかとなるように思われる。すなわち、第一に重要であるのはシュペン

グラーにとつての没落はあくまでも「西洋の」没落であつたといふことである。ここで彼はあくまでも西洋人の立場に立つて物事を考え、西洋人が進むべき道を提示しているが、こうした事態は彼の相對主義的な歴史観と全く矛盾しないように思われる。なぜなら、一つの事実判断を行なうのと、そうした判断に基づいて一つの倫理を導き出すのとは別のことだからである。それはあたかもどのような場所にどのような周期で過去に地震が起こつたのかを調査し、それに基づいて特定の町が防災のための対策を立てるようなものであると言えよう。その場合基になる事実判断が正しいかどうかは別に検討すべき問題ではあるけれども。

第二に重要なことは、シュペングラーにとつて現在存在する唯一の文化は、生成中のロシア文化を別にすれば、西洋文化だけであるとみなされ、したがつて過去の文化にもそれぞれの形態で技術が存在していたにしても、それはもはや過去のものであり、科学技術はすぐれて西洋的なものであつたという事実である。すなわち、シュペングラーの図式は時間的に見れば完全に相對主義的であるように見えるにもかかわらず、現在という一点に時間軸を固定して空間的な広がりでもたらえれば完全に西洋中心主義を取っているのである。それどころか、彼が『人間と技術』においては人類一般の発展の内部で西洋に特殊な技術を本質的な契機としてとらえているのであれば、中国やインドなどの文明に対する表面的な尊敬にもかかわらず、真の意味で人間と呼べるのは西洋人だけ

であるという定義すらも可能となるように思われる。言い換えれば、彼は自ら表面的には批判しているヘーゲルの図式を『西洋の没落』の時期においても暗黙のうちに取り入れてしまっている。したがって、シュペングラーにとって一部のロマン主義者たちのように例えば東洋文化から直接何かを学ぶなどということは表面的にはともかく実際には問題となり得ないのである。彼がファウスト的技術の西洋からの流出を恐れていることもこうした文脈において理解可能となる。それゆえ、現在を基準にして西洋人の立場で考えれば、シュペングラーの見解はドイツ国粹主義と必ずしも矛盾しないように思われる。とは言え、その際前章で見たような彼の徹底的な悲観主義を無視してはならないであろう。さらに彼にとつてあくまでも大衆は愚かであり、このような観点から見れば彼のような貴族的思想が基本的に大衆運動に基礎を置くナチズムのような思想と両立するはずがない。それゆえ第三帝国時代に彼が国内亡命を強いられることになったのも当然であると言えよう。

同様にシュペングラーの科学技術に対する態度の二面性も理解されよう。技術はそれが人間にとつて本質的な生の戦略であるのみなされる限り、生の哲学者として彼はその意義を肯定せざるを得ない。さらに西洋文化は絶えず自然支配を求めめるファウスト的文化とみなされており、このような観点から見れば彼が科学技術が生み出したものの中に潜んでいる生命力を称賛することは当然

であると言えよう。しかしながらシュペングラーによればまさしくこうした技術自体の発展の中にこそ皮肉な弁証法が含まれているとみなされるわけである。すなわち、高度な科学技術が生み出したものが、逆にそれが基礎としている人間の生命力を低下させる方向に作用することになるのである。したがって、例えば精密機械はそれが西洋文化の生命力の現れである限りにおいては高く評価されるべきであり、他方でそれが西洋の近代都市文明の基礎である限りは西洋の没落を象徴している。このような見解はあたかもアドルノによる啓蒙の弁証法を思わせるが、この問題に対するシュペングラーの解答は先に見たように一貫してこの西洋文化にとつての破局を生き抜くこと、彼ら西洋人に定められているこの終決の道を勇敢に歩むことを訴えるものであった。ここにあるのはテイリツヒのことばによれば動態性に立脚する境位であり、別の観点から見れば文化悲観主義と権力楽観主義との均衡であると言えよう。

とは言えシュペングラーの主張の正当性についてやはり疑問は残る。文化圏相互の交流がほとんどなかった昔ならいざ知らず、生きていく唯一の文化であるとシュペングラーによつてもみなされている西洋文化が世界の大部分を覆いつつある今、ファイヤアーベントなどの知のアナキズムの主張にもかかわらずそれはその本来の担い手から離れて一つの普遍性を獲得したのではないだろうか。例えば日本はシュペングラーにとつてはファウスト的日光

文明を模倣しているに過ぎない月光文明であったが、このような見解は果して正当なのであろうか。先に見たようにここで彼は完全に西洋人の立場に立って物事を考えている。すなわち、シュペングラーにとって何よりも大事であったことは、彼にとってやはり嫌悪すべきであった近代都市文明を必然的な悲劇として受け入れた上で西洋文化の王座を守りぬくことであった。残念ながら、西洋が歴史的な役割を演じることをやめるや否や有色人種はフアウストの起源の技術を放棄するという彼の見方は今日の世界状況を考えればもはや支持し難くなつたと言えよう。それゆえ、このような観点から見れば「西洋の没落」はシュペングラーの意図とは別の意味ですでに実現したとみなすことができるように思われる。

註

- (1) Oswald spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, S. X. 以下 UA と略記。なお、本論稿でおおむね使用した版は第一巻と第二巻を合本したもので、一九九〇年に出版されている。第一巻のページは三三版以降と同一であるが、第二巻のページは第一巻と連続でないところがある。
- (2) A. Janik and S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, London 1973, p. 177.
- (3) 生松敬三『人間への問いと現代』(NHKブックス 一九七五) 二一八ページ。
- (4) S. Hughes, *Consciousness and Society*, New York 1958, p. 372.
- (5) UA, S. 70.
- (6) UA, S. 137.
- (7) 生松の定義と一般的な特質については、O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Tübingen 1958, 参考。また、N. J. Schüters, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1989, 参考。
- (8) Vgl. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955, S. 366.
- (9) UA, S. 79.
- (10) ebd.
- (11) Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, S. 370.
- (12) D. フルブ『数学の社会学』(佐々木力・古川安訳 培風館 一四六ページ参照)。
- (13) UA, S. 31 - 32.
- (14) Vgl. P. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt 1979.
- (15) UA, S. 143 - 144.
- (16) UA, S. 149.
- (17) UA, S. 150ff.
- (18) UA, S. 43.
- (19) UA, S. 54.
- (20) F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, California 1961, p. XIV.
- (21) P. Gay, *Weimar Culture*, New York 1968, p. 1.
- (22) W. Laquer, *Weimar. A Cultural History 1918 - 1933*, London 1974, p. 2.
- (23) Vgl. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen*

- Parlamentarismus*, 2. Aufl. Berlin 1926.
- (24) この点に関しては、藤山安『フーニール文化とフアンシステム』(みすず書房 一九八六)を参照。
- (25) この問題に関しては、寺尾誠編『温故知新』(慶応通信 一九九〇)四二ページ以下に所収の拙論「マックス・シェーラーの社会思想」やまた「パウ・ナイリッヒの政治哲学」『倫理学』第九号(筑波大学倫理学研究会 一九八九)を参照。
- (26) この点に関しては、藤山の前掲書および中村幹雄『ナチ党の思想と運動』(名古屋大学出版会 一九九〇)を参照。
- (27) P. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, in: *Christentum und soziale Gestaltung*, Ges. Werke, Bd. 2. 2AufI. Stuttgart 1962, S. 248ff.
- (28) P. Tillich, *Protestantismus und politische Romantik*, in: *Christentum und soziale Gestaltung*, S. 211.
- (29) O. Spengler, *Preubentum und Sozialismus*, in: *Politische Schriften*, München 1932, S. 7. (以下 PS に省略)
- (30) PS, S. 9.
- (31) PS, S. 15ff.
- (32) PS, S. 4.
- (33) PS, S. 43.
- (34) PS, S. 104.
- (35) PS, S. 39.
- (36) PS, S. 89.
- (37) Vgl. Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer Taschenbuch 1977, S. 22.
- (38) Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, S. 377.
- (39) ebd.
- (40) G. Merlino, *Spengler und Technik*, in: *Spengler Heute*, München 1980, S. 100. この点についての問題を別の観点から見た J. Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1984. (邦訳『保守革命とモダニズム』、中村幹雄他訳、岩波書店 一九九一)を参照。
- (41) ebd.
- (42) UA, S. 1183.
- (43) UA, S. 1184.
- (44) ebd.
- (45) UA, S. 1186.
- (46) UA, S. 928. この点については、トーマス・ナイニットの相対的な正当性としての懸念について、Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Ges. Werke, Bd. 8, Bern 1980, を参照。
- (47) UA, S. 940.
- (48) UA, S. 1185.
- (49) UA, S. 1186.
- (50) UA, S. 1187.
- (51) UA, S. 1186.
- (52) UA, S. 61.
- (53) UA, S. 1191.
- (54) O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1931, S. 5. (以下 MT に省略)
- (55) ebd.
- (56) MT, S. 50.
- (57) MT, S. 10.

- (58) MT, S. 21.
- (59) MT, S. 22.
- (60) MT, S. 28.
- (61) MT, S. 27ff.
- (62) MT, S. 34ff.
- (63) MT, S. 39.
- (64) MT, S. 40.
- (65) MT, S. 44.
- (66) MT, S. 52ff.
- (67) MT, S. 61.
- (68) MT, S. 62.
- (69) UA, S. 1190.
- (70) そもそもシュペングラーによれば「世界史」とは西洋人の世界像であって、人類の世界像ではなかった。Vgl. UA, S. 20.
- (71) Vgl. Merlino, Spengler und Technik, S. 119.

Spenglers Lehre von der Technik

Masahiro AUCHI

In der Abhandlung ; "Der Untergang des Abendlandes", deren erstes Band gerade im Jahre von der Niederlage des Deutschlandes veröffentlicht wird, behauptet Spengler einen extremen Kulturrelativismus. Nach seiner Meinung gibt es nicht die einzige "Weltgeschichte". Es gibt überhaupt keine "Menschheitskultur", es gibt nur eine einander zusammenhanglose Vielheit von Kulturen. Ferner behauptet Spengler, daß jede Kultur eine ideale Lebensdauer von einem Jahrtausend habe, und abendländische Kultur bereits in das letzte Stadium ihrer Entwicklung, nämlich das der Zivilisation eingetreten sei. Aber andererseits erkennt er, vor allem in seinen späten Schriften, die allgemeingültige Bedeutung von der "Technik" an, auf deren Gebiet wir einen beinahe linearen Fortschritt annehmen. Also scheint mir, daß Spenglers extremer Relativismus teilweise abgeändert werden müsse. In dieser Hinsicht erörtere ich in diesem Aufsatz, ob dieser Widerspruch in seinen ganzen Gedanken ausgeglichen sei oder nicht.