

ジンメル論ノート I.

横 倉 節 夫

はじめに

ドイツの哲学者、社会学者ゲオルク・ジンメル（1858-1918）は多くのエッセイを書き残しているが、これらのエッセイを読むとまるで不思議の国へでも連れ去られた気分になる。

たとえば「把手」と題するエッセイで、水差しの把手は、一方では水差し本体と一体となって一つの美的世界を形成し、他方で水を注ぐ働きを通じて水差し本体を外界につなげて、美と実利性の二重性、二元性の双方を損なうことなしに一つの統一性を開示しており、水差しの個性をより明瞭に顕している、という。こうした把手のようなごく日常的な見栄えのしない事象、現象に見られる象徴的關係は、人間の「生」の世界とそれを有機的に包み込んでいる世界との間で広く見られ、「二つの世界を故郷とするわれわれ人間の魂の運命」⁽¹⁾を示している、と。

さらに「美しい」アルプスの景色とは違って、万年雪におおわれて圧倒的な容積で迫るアルプスの山々の壮麗な姿は、「生」がもっとも高められるとき、「生」を超越し「生」と対立しているものにおいて「生」は救済されるという予感あるいは象徴を示すと書く「アルプス」や、「廃墟」「額縁」「ヴェネツィア」「フィレンツェ」などのエッセイを読むと、鋭敏な感受性で対象とする事象の個性を描き出していることに驚かされる。そして、疑問や理解不能な点をいくつもかかえながらも、ジンメルのいう事象に意味を付与する知的感応という人間の精神の働きや「生」のあり様についての思いへと誘われる。もっとも、「生」だの「魂」だの「運命」だの「救済」だの、ご大層な言葉を使っているが、結局のところごく常識的なことを書いているにすぎないとか、話に飛躍が多すぎて単なるこじつけに終わっている、などの批評もあるだろう。あるいは、そこに病的なものを感じる人もいるだろう。

こうした批評の一方で、ジンメルの精神の営みに注目したのが同時代人、森鷗外である。鷗外は小説『青年』で主人公が兄事する帝大生に次のように語らせている。「一体哲学者というものは、人間の万有の最終問題から観察している。外から覗いている。ニイチエだって、此間話の出たワイニンゲルだってそうだ。そこで君の謂う内界が等閑にせられる。平凡な日常の生活の背後に潜んでいる象徴的意義を体験する、小景を大観するという処がない。さう云う処のある人は、Simmel なんぞのやうな人を除けたらマアテルリンクしかあるまい。」⁽²⁾

鷗外（あるいは少なくとも話をした登場人物）のいう、ジンメルの「大観」「内界」がどのようなものかに限って見ると、ジンメル自身がいう「事象をとりあげてそれを精神的に処理するある機能的な形式と方法」⁽³⁾、「世界と生に対するある特定の精神的態度」⁽³⁾がそれにあたるのではないか。「把手」というエッセイで見たように、ジンメルにあっては、この「特定の精神的態度 *bestimmte geistig Attitüde*」はその働き、機能によって、『青年』風にいえば「平凡な日常生活の背後に潜んでいる象徴的意義を体験する」ことを可能にしているからである。

ジンメルは自己の「精神的態度」を形成する上で、ヨーロッパ文化の各時代を主導した観念（理念）を吸収しているが、そこには自己を育んだドイツとヨーロッパの文化的・精神的伝統に知的に感応しながら自己了解するジンメルの姿が感じられる。事象の個性を鋭敏にとらえるジンメルの感覚はこうした精神的営みと切り離せないだろう。けれどもその一方で、ジンメルは19世紀後半から20世紀初頭にかけての彼が「文化の絶対的窮乏化」⁽⁴⁾と呼ぶ問題から超然としていたわけではない。この窮乏がこれまでの文化の歴史的変遷と決定的に異なるのは、一定の時代の人間に意識的・無意識的に働きかけて生活の目標や統一性を与えていた主導的観念（理念）そのものを押しつけられたものとして拒絶して、「生の純粹な直接性」を求め、表出する点にある、とジンメルはいう。こうした同時代認識はこれらの観念の取り上げ方、吸収のし方をも特定せざるを得ないだろう。これらの観念のうちには豊かさをもたらす一方で、「文化的窮乏」にいたる理由が潜んでいるのか、そしてそのことと社会のあり方がどのように関係しているのか、という問いを正面に据えたところからの吸収である。だから、これらの問題を含む人間の「生」全体のあり方そのものを問うところからの吸収は、ジンメル独自の「精神的態度」の形成と同時並行的にならざるを得ないだろうし、また同時代を認識する方法として生かされることになるだろう。

こうした過程を通じてなされるジンメルの問いへの応答の営みを立ち入って見ることにしよう。

I. 「個体的に生きられた生」から見る文化と社会の意味付け

1. 「個体的に生きられた生」と「世界」の設定

ジンメル自身の「精神的態度」を見る場合、その中心でもあり、出発点でもある「個体的に生きられた生 *individuell gelebte Leben*」⁽⁵⁾から見ていくのが理解しやすいだろう。この「個体的に生きられた生」を人間にそくしていえば、一人ひとりの人間あるいは個人としての「生きられた生」といえよう。もちろん、このことは誰でもが日常的に経験し実感していることであり、当たり前の事のように思われている。けれども、この当たり前の事が日常生活を超越する、それだけに個人の「生」には危険極まりない「魂の救済」を求めるとき、痛切に感じられるにちがいない。諸々の救いへの「個人的な道」が一つの宗教的な目標に通じているとはいえ、その「個人的な道」は「個体的に生きられた生」としてしか実現されないのだから、「魂の救済」には一般的な処方箋などない、とジンメルはいう⁽⁶⁾。

この誰でもが実感し知っている「個体的に生きられた生」を、ジンメルが自身の、そしてさらに広く人間の「精神的態度」の中心・出発点として選んだのは、生成・消滅・変化・流動して止まない世界にあって、この流動を堰き止め持久する特定のもの、それが諸々の「個体」であり、「生」の流れも諸々の「個体」の中に流れながら、しかも堰き止められている、との考えからである。この考え方は、「把手」と題するエッセイで見られた、水差しという「個体」は美と実利性との二元性の統一を示している、との考えと同じである。この考えは、ジンメルの出発点となるので、少し長くなるが引用しておく。

「生を担うものたち（すなわち生をもつものではなく、生であるものたち）はもろもろの個体である。言いかえれば、まとまりがあり、それ自身のうちに中心をもち、互いにまぎれもなく著しい対照をなしているものたちである。生の流れは（中略）これらの個体として流れるのであるが、このことによって生の流れはどうしてもそれらの個体のいずれかに堰止められ、引き締まった輪郭をもつものとなり、できあがったものとして、おのれの同類のものからも、その内容とことごとく含んだ環境世界からも際立ち、おのれの範囲の抹殺をまったく許容しなくなるのである。」⁽⁷⁾

ここには、「個体」はそれ自身の中心に周囲の環境や生の流れを牽引して特定の輪郭や範囲をもつことで抹殺や侵害を許容しない、という「個体」についてのジンメルの根源的な考えが見られる。この考

えは「個人」と「他者」，広げていえば社会との関係にもあてはまる。ジンメルは『社会学』の「秘密」の章で、「個人」の中心点を「個人の人格価値 *Persönlichkeitwert des Individuums*」として名誉と結びつけて、その領域、範囲について書いている。

「いっさいの人間のまわりには観念的領域がめぐらされ、人びとは個人の人格価値を破壊することなしには、そこへは侵入することができない（中略）その半径はいわば、知らない人が踏み越えれば名誉を傷つけることになる距離を示している。」⁽⁸⁾

この個人の中心、いかえれば「人格価値」への他者による侵入を許容しないという考えは、ジンメル以後の対人関係の社会学において「フェイス」とその侵害回避や補償行為の問題として受け継がれるが、それはともかく、この「個体」「個人」が「生をもつものではなく生である」という前に引用した箇所にもどって、その意味の広がりを見定めておこう。「個体」「個人」が「生をもつもの」という考え方は一見すると説得力をもつ。けれども、それでは「生」は「個体」「個人」の現象とみなされやすい。抽象的概念としての「存在」と諸々の存在の総計を示す「存在」とを取り違えて、抽象的概念を担うものを追い求めるとき、そこでは現象の背後に存在する「実体」という観念が忍び込みやすい、とジンメルは戒める。これに対して、「個体」「個人」が「生である」という場合、「生」の特定のあり方を示す「である」が、「個体」「個人」の「存在」（「ある」）を担うことになり、真の存在とされる「実体」を想定する必要はなくなるだろう。同時にこの「である」は「個体」の中心と環境との相互作用、活動によって現実化、実現される、とジンメルはいう。だから「個体的に生きられた生」とは「個体」と環境との特定の統一体として現実化し存在し、この特定のあり方こそ、「個体的に生きられた生」としての人間の「最も根源的な在り方」なのである。そして、それが「体験」のうちに顕われている、とジンメルはいう。

「われわれは、事物の存在にたいするわれわれの実存全体の答えが、より広い、完全に基礎的な層から行われた場合、それを体験と呼んでもおそらくしつかえないだろう。それは、われわれの存在の全体性または統一性と対象とのあいだにある関係の、われわれの側面である。「体験」においては、生は、つまりあらゆる概念のうち最も自動的なこの概念は、対象性と直接的・機能的に連結される、しかも唯一無二の仕方では連結されるのであり、（中略）ひとつに結びつくのである。それはわれわれのまったく原初的な世界関係の表現であり、したがって、絶対的な意味では、認識もまたそれとともに始まる。」⁽⁹⁾

ふつう認識は経験から始まるといわれているが、その経験のさらに前の段階である「体験」において、「個体的に生きられた生」としての人間の「生」は対象、世界と直接的・機能的に連結し一体化する。この「体験」を人間の側から成立させるのが「魂」である、とジンメルはいう。これまで見た「個体」の中心、「完全に基礎的な層」を「魂 *Seele*」という言葉で表し、この「魂」は、五感という身体（生物学的装置）の能力・機能はもちろんのこと、事物・世界と向き合って得たさまざまな表象を統一的全体的にとらえる働きをする。こうして「魂」は、個々の事物・現象・要素への対向性とそれらを統一的全体的にとらえる働きを通じて、「個体的に生きられた生」の「中心」となる。近代になって、この「魂」を心と身体とに分け、その後に総合という名の下に合成する考え方が生じてくるが、ジンメルは合成によってはこうした人間の側からの世界との直接的で全体的な一体化をとらえることは出来ないという。とくに、心を世界から遮断して世界の存在を疑う懐疑主義に対しては手厳しく、皮肉たっぷりにそれでは懐疑主義者は一日とすら生存できないという「根治薬」を処方する。

「体験」のうちに示された対向性はさらに人間の自意識、自我に対しても及ぶ、とジンメルはいう。「一にして同一である主客の内的な分離、他者を汝と呼ぶようにみずからに我と言う能力、自分自身の機能を自分自身の内容とする自己意識こそが、人格的精神の決定的な特徴であるように見える。（中略）人間精神が統一のうちにとどまりながら、それでもなお自分自身を自分自身に対して対向させること、

これは根本事実であり、(中略)それが人間精神を人格的精神とするのである。自分自身の存在や自分自身の知をめぐる知に見られるような、知るものと知られるものの同一性は、(中略)原現象なのだ。」⁽¹⁰⁾

統一を保ちながら自己を自己の対象として向き合わせる意識の機能、そしてその「自分自身の機能を自分自身の内容とする自己意識」、つまり「自己同一性」は、時間との関係でいえば、「もはやない」過去・現在・「いまだない」未来を連続したものとしてとらえ、しかもそれらの間に相互作用をもたらしながら、現在に集約させる、とジンメルはいう。三つの時制は文法上明確に区別されているが、それらを連続したものとしてとらえ、そこに「自己同一性」を感じ、見出すことは、人間の「生」の「原現象」なのである。

「われわれの現在のはましく機械的な存在のそのように点的な現在ではまったくないのであり、むしろいわば後方に向かって拡がっているのである。こうしたもろもろの瞬間に、われわれは時間を超えて過去に入りこんで生きているのである。(中略)未来に対するわれわれの態度もこれと符合している。(中略)決定的なのは、現在の意志——および感情と思考とが——直接に未来のうちへ入りこんで生きるということにはほかならない。」⁽¹¹⁾

こうした過去・現在・未来の連続性と自己同一性の意識は、多くの人が経験しているように自己を自己として実感することのうちに現れているのではないか。逆にいえば、自己同一性という実感なしには過去・現在・未来もはっきりと意識化できないのではないか。もっとも実感にはこうした回りくどいことはぶかれているが。こうした自己同一性が成り立つためには、「体験」の直接的一体性とは異なっており、対象としての自己とそれを見る自己とのあいだに一定の距離が必要であり、この距離を通しての自己の再統一が前提となる、とジンメルはいう。そして、この再統一の地点からみずから「体験」「経験」した内容の総体を自我の色合いで染めて統一的全体性を獲得するとき、「人格」あるいは「人格的精神」が成立するのである。つまり「人格的精神」は「魂」の「特定」のあり方として成立することになるのである。

と同時に、この再統一としての「人格的精神」は閉鎖的で自己完結的なものではない、とジンメルはいう。人間の「生」は自己を取りまく環境と不断の相互作用によって存続できるからである。「人格的精神」も中心から見れば周辺にあたる相互作用の場から新しい内容・要素がもたらされて、それに応じなければならないからである。変化は常にこの周辺から生じるから、「人格的精神」もたんなる持続する中心ではなく、「あらゆる要素間の相互作用という象徴形式で表わす現象として生成するのだ。」⁽¹²⁾完全に閉鎖的で自己完結的なのは宇宙かさもなければ「神」だろう、とジンメルはいう。だから「神」の表象はその理念形として成立していて、人間を拡大したものではない。逆に人間は縮小された「神」なのである。こう考えるジンメルからすれば、純粹絶対の人間の「自我」や「人格」は存在しないし、「自我」や「人格」はまた不動の統一性ももたない。逆に、「人格」や「自我」は新たなものを含むもろもろの内容を機能的に調整し、関係づけて統一的全体化を進めることで、それらの内容を自己に属するものとしてその特徴をより認識できるようになり、主権性あるいは支配性を高めることができるのである。ただこの再統一過程で、過去・現在の体験や経験の内容は修正されやすい。過去は単に「もはやない」のではなく、現在そして未来との間で「相互作用」を行うからである。ジンメルはこれに対して事実と歴史的文脈に基づく「歴史」を参照枠として対置する必要を認めている。けれども、こうした落とし穴は自己の価値と意味づけの正当化が背後に控えているだけに一筋縄ではいかないだろう。だから逆にいえば、無意味さをも正視しなければならなくなるとき、「魂の救い」が求められるのだろう。

これまで「個体的に生きられた生」の中心をなす「魂」「人格的精神」に焦点を当ててきたが、その「個体的に生きられた生」が相互作用を行う周囲の環境・外界を「人間の側」で除外することはできない。むしろ、前提とされてきたといえよう。一つの有機的連関をなす、そのまとまりを「全体」と呼ぶ

ならば、人間とその人間が相互作用している環境を含めたまとまりを全体として捉え、人間もその一部として捉えなければならないだろう。実際、痛切に意識するかどうか、またはっきりと言葉にして表すかどうかは別にして、誰でもがそうした全体を感じたり想定したりしており、当たり前すぎて意識しないだけであろう。それだけに、人間はなぜこうした全体を設定するのか、どのような全体として設定しているのか、という問いは陳腐なものに感じられよう。けれどもジンメルは、こうした問いに向き合わない「人間の側」は「魂」の奥底からの問いを遮断して断片的なものになり終わる、という。この問いに対して、ジンメルは次のようにいう。

「人間の生は二重の相のもとにある。ひとつはその成立過程の因果性、つまり単純な自然性であり、もうひとつは意味・価値・目的として生をくまなく照らしあるいは精神化する意義である。別の角度から見れば、われわれは一面では宇宙の運動のなかにゆだねられ組み入れられていると同時に、他面、われわれの個体的生存をある独自の中心のなかから感じとり、導き出し、それを自己責任的な、あるいはなんらかの自己完結的な形式とみなすのである。」⁽¹³⁾

人間の「生」を生み出した宇宙（自然）がこうした問いとは無関係に因果性にもとづいて無情にも運動をつづけていくとすれば、こうした問いはどこまでも「人間の側」「個体的に生きられた生」の側からの問いであるほかならう。人間には自己の「生」の「意味・価値・目的」によって自己の「生」をくまなく照らし出して、自己の「生」を自己の「生」として生きるという「自己責任」がある。そして、この欲求に応えるには、人間は自己の「生」を含むなんらかの「全体」を設定して、この「全体」から逆に人間を理解することを必要としている、とジンメルはいう。

「そこに形成される全体は、自分を疑うべからざる実在として知っているこの人間類型がその全体に組み入れられ、この統一から理解されうるためには、どうしても考えられねばならぬ全体なのである。」⁽¹⁴⁾

自己の「生」を自己の「生」として生きるという欲求と必要に応じて、人間はどのようにして、またどのようなものとして「全体」を設定するのか。ジンメルも使っている宇宙という言葉は全体を表す日常用語ともなっているが、そこには「無限の多様性、多彩、分裂、対立」が見られるとすれば、人間を含むひとまとまり、全体としてそれらを考えるためには、それらをまとめあげるものを想定しないわけにはいかないだろう。それを原理といってもよいだろう。人間は未知のものも既知のものも含む多様な内容の中からある特定の内容を選び出し、首座の位置につけることで「統一の全体化」をはかる、とジンメルはいう。もちろん、首座につけられた特定の存在、その内容、そしてそれを表す観念、価値は、全存在とその多様な内容から見れば「部分」にすぎず、「一面性」を免れない。けれどもジンメルは、「このような一面性という代償を支払うことなしには、われわれの知性はけっして全体の統一性を成立させることは出来ない。」⁽¹⁵⁾という。そして、人間の精神がその「一面性」を意識するがゆえに、おのれ自身の「限界」を超えること、そこにこそ精神が生けるものとしての姿をはじめて示す、という。

「一面性についての絶望を、われわれの制限性と有限性についての絶望を除きうる唯一のことは、われわれは単純にそれらの限界のなかにあるのではなく、それらを意識するがゆえにそれらを飛び越えてしまっている、ということである。われわれが知と無知とを自分で知り、この包括的な知を再び知り、こうして引き続き可能性のうえで無窮に至るということ——このことこそ精神の段階における生の本来の無限性なのである。（中略）精神はおのれ自身の超越というこの動きと共に、端的に生けるものとしての姿をはじめて示すのである。」⁽¹⁶⁾

ところで、人間はこの「一面性」という限界をもつ特定の存在、内容、それを表す観念、価値を、何に依拠して選ぶとのか。ジンメルはこれに応じて、その選択が人間のうちにあるさまざまな「精神的類型」（「類型的な精神性の層」）と結びついている、という。「精神的類型」は他のすべての人々あるいは多くの人々と共有していることが期待される確信や気分であり、この精神的な層とともに個人的な現

象のうちに人間という類型あるいは一つの人間類型が動きだし、この働きによって首座として選び出した特定のもののもとで「世界」を設定する、と。だから、この「精神的類型」の違いによって「世界」像もまた異なることになるのである。こうした見方は単なる相対主義にすぎないのか。ジンメルはむしろその違いに積極的な意義を認めて、異なる「精神的類型」は他の「精神的類型」ではこぼれ落ちた存在や内容に光を当てて、新たな問題を提示することもある。また、ある「世界」像がたとえ誤りだと判定されたとしても、その基盤となる「精神的類型」は人間の精神の豊かさと働きを示す存在として、独自の意義や価値を担うことさえある、という。もちろん、こうしたジンメルの見方に対して、視座の転換やパラダイムの転換と考えれば済むところに、かえって無用の混乱をもたらす、という意見もあるだろう。逆に、人間の感情や思考、行為や社会を考えるうえで、それらを考慮する必要がある、それこそ文化なのだ、という意見もあるだろう。いずれにしても、人文・社会の学問にとっては意見の分かれる問題である。

それはともかく、こうしてジンメルが設定した「世界」とはどのようなものなのか。ジンメルは、「連続性と形式とは世界を形成する究極の原理であるが、それらのあいだには奥深い矛盾がある。」⁽¹⁷⁾、という。ここでジンメルがいう「連続性」とは、先にもみたように変化や対立を含む事象（事物）とその内容が不断の流れのうちにあり、宇宙であれ「生」であれ、この「連続性」から免れるものはない。けれども、この「連続性」を堰止めるものが「個体」とくに「個体的に生きられた生」であり、「個体的に生きられた生」はおのれ自身の中心をもつことで「連続性」からおのれの範囲を締めくくり、隣接する周囲の環境や同類のものからも際立たせる。「個体」のこうした統一化された全体を表す言葉が「個性」であり、同時にそれは「限界」「制約」を示す。ジンメルのいう「形式 Form」はこの統一化された全体を示し、「個性」と同じ意味をもつ。だから、「形式」は「個体的に生きられた生」ばかりでなく、この「個体」が自己と自己を取り巻く環境を統一化された全体としての「世界」として設定するときにも不可欠となるのである。

「世界とはひとつの形式であり、それによってわれわれは——現実的にであれ可能な仕方によってであれ——与えられたものの全体を統一性のうちに収容するのである。このような統一化は、最高概念のもとで遂行されるのだが、その概念に応じて、そのつど同じ素材から多様な世界が発生する。つまり、認識の世界、芸術の世界、宗教の世界である。」⁽¹⁸⁾

このようにジンメルが、「形式」を「個体的に生きられた生」、そして「世界」においても統一化された全体を示す観念として使っているのがわかるだろう。ただ、この統一化された全体を主導するのは首座についた観念、概念であり、これによって全体の範囲とあり方を示すことができる。だからジンメルにとって、「形式」は統一化された全体とその範囲、あり方を意味することになり、その全体をどのように設定するかに応じて統一性をもたらす原理（観念）は変わってくることになるだろう。スポーツの「世界」、文学の「世界」というように、その「世界」に統一性をもたらす観念にちがいが見られるように。

こうしたジンメルの「世界」像からすれば、おのれ自身に中心をもち統一化された全体としての「個体的に生きられた生」は、他方では「世界」に有機的に組み込まれた部分にすぎない、という独特の「二重の位置・帰属 Doppelstellung」「二重の意義 Doppelpbelbedeutung」関係⁽¹⁹⁾が浮かび上がってくるだろう。この部分としての「個体的に生きられた生」は全体の単なる手足にすぎないのか。ふつう有機体論といわれている考え方ではそのように捉えられているだろう。有機体論が全体主義的思考に通じるといわれる理由もそこにある。けれども、ジンメルではこうした有機体論とちがって、この部分自体がおのれに中心をもつ全体的存在であって、単なる全体の歯車の一つなのではない。もちろん、暴力的強制のもとでそうなるしかない場合もあるだろう。けれどもその場合でも、部分の側での共感・忖度・保身・立身出世など何らかの自発性が働いているのではないか。「個体的に生きられた生」にとってもこ

の問題とは無縁ということにはならないだろう。むしろ逆に、「二重の帰属」はそうした個人を設定することで、より鮮明にこの問題を意識化させるのではないか。実際、ジンメルはこうした問題を個人の自己保存と集団の自己保存の問題として考えることになるのである。こうした問題を含めて、ジンメルから見れば、「個体的に生きられた生」のおのれ自身と「世界」との「二重の位置・帰属」は「生」が実現される根源的な「形式」なのである。

ただ、ジンメルが設定した「世界」が人間の作り出したものである以上、「二重の帰属」という問題も独り相撲で終わることにならないのか。ジンメルが設定した「世界」と「世界は私の表象である」という考え方とは同じなのではないか。あるいはまた、「精神的類型」を同じくする人間同士や人間という類的存在の共同幻想に過ぎないのではないか。そうだとすれば、この問題も「私の表象」や共同幻想という幻影を相手にした虚偽の問題になる、という疑念が生じてこよう。たしかにこの「世界」(像)は人間が作り出した「精神的形成物」にちがいない、とジンメルはいう。けれども、「世界」は「知るもの」とそれから独立した所与のものである「知られるもの」とがそれぞれの能動性と受動性を交互に発揮する相互作用によって成り立っていて、「知るもの」の一方通行によるものではない。だから、この「世界」像は「知るもの」の精神によって創り出されたというより発見された「知られるもの」の「自己表現」なのである、と。

ここには「原初的な世界関係」である「体験」と同じ構図が見られる。もちろん、「体験」の直接的一体性とはちがって、「知るもの」と「知られるもの」との精神の働きつまり「交流 Verkehr」を介しての構図である。そこからジンメルは、人間が「総合 (Synthese)」を前提とする主観と客観の二元論⁽²⁰⁾の真っただ中にいてこそ、あの「二重の帰属」という問題に 대응することができる、つまりより高次の統一性を設定できるということになるのである。

この「二重の位置・帰属」の問題は、「個体的に生きられた生」と同じ「知られるもの」といっても人間自身が作り出した精神的、社会的な形成物とのあいだにも見られるのか。そこには、あの「連続性」と「形式」との奥深い矛盾がどのように働いているのか。ジンメルはこの問いに、生の「自己超越」と「文化」の問題を通じて向き合う。次にこの点を見ることにしよう。

2. 生の「自己超越」と「文化」

生の「自己超越 *Sich selbst Überschreiten*」などと聞けば、何かおどろおどろしい印象を受けたり、あるいはカリスマや英雄などの超人を思い浮かべるかもしれない。けれどもジンメルは、ごく平凡な人間にもこの「自己超越」つまり自己の限界を超えることは見られるという。先に見たように、「個体的に生きられた生」、人間の「生」は外界との相互作用を通じてもろもろの「生」の内容を受け取るが、特定の「形式」によってそれらを「生」の内容として統一し実現させる。けれどもまた、人間の「生」のエネルギーと内容はその特定の「形式」のもつ限界を超えて限界外のことをも自己の中心のもとに帰属させようとする。人間はこの「形式」の限界を超えて溢れ出る「より以上の生 (*Mehr=Leben*)」をかかえて生きているのである。

この「より以上の生」の端的な例として、ジンメルは「冒険」を挙げる。人間の「生」は特定の生の諸内容と形式に基づく総体的関連性のうちに「恒常性」(日常性)を保っているが、冒険は一つの行為あるいは出来事をこの関連性、恒常性から分離させて、しかも「生」のすべての力と強烈さをおのれのなかに流入させる。別のいい方をすれば、冒険ではその行為の内容(たとえそれが偶然に与えられたものであれ)に意味があるのではなく、「生」を感じさせる過程そのものが重要なのだ、という。そのことを時間で表せば、過去も未来ももたないこの「生」を感じさせる「現在」だけが絶対性をもつ。つまり、永遠の一瞬、あるいは一瞬の永遠性。こうした冒険は青年の特権とはいえ、それを青年だけに限られた「生の恒常性」、日常性からの逸脱とだけ見れば、冒険に含まれている一つの行為、出来事の総体

的関連性からの分離の意味を見落としてしまう、とジンメルはいう。「生」の個々の内容、出来事は「生」の総体的関連性のうちに位置づけられ帰属させられているが、だからといってこの個々の内容、出来事の意味や価値がすべてその中に取り入れられているわけではない。総体的関連性のうちに帰属させられているのは、その一部に過ぎない。その他の意味や価値は周辺部へと押しやられ、総体とは無関係なものとされる。だから「体験」といっても、周辺部へと押しやられた意味や価値は影のようにつきまとい、それがしばしば噴出して人間を呆然とさせるのである。日常性のなかにひそむ非日常性ともいえよう。

「ただちに冒険の感情を浮かび上がらせるのではない程度の、生の恒常性からのわずかな距離を、ひとはどう呼ぶべきであろう。」⁽²¹⁾ こうした密やかな形でさえも、生は「生の恒常性」を超えて流れでる「より以上の生」として生きられているのである。こう考えるジンメルは、だから停滞の中にも飛躍、超越を準備する「生」のエネルギーが蓄えられているとも見るのである。

けれどもまた、「生」が精神の段階にいたると、「精神的生」は「より以上の生」ばかりではなく、自己を超越する「生より以上のもの (Mehl-als=Leben)」を産み出し、ジンメルはこうした諸々の「生より以上のもの」をまとめて「事象・客体 *Sache, Objekt*」という。そして精神はこの「客体」のうちに含まれる多様な形象・象徴・形成物の内容を、特定の観念・理念の主導によって宗教の「形式」、芸術の「形式」などの領域・分野に分類して、統一的に捉えることになるのである。このジンメルの考え方は先に見た「世界」の設定の場合とおなじ構図であることが、見て取れよう。同様に、精神とその形成物との関係にもあの「知るもの」と「知られるもの」との関係と同じ構図が見られる。ジンメルは、「これらの領域のいずれにも、内的かつ事象的な論理」があり、創造的な精神をも「その論理の客体的な妥当性に縛りつけてしまう。」⁽²²⁾、という。こうして「精神的生」から産み出された形成物は、産むものから自立・独立した論理や法則性、価値や意味、つまり「事象・客体の論理 *sachliche Logik*」をもつ。いいかえれば、これらの形成物は「精神的生」にとって「他者 *Anders Sein*」となり、「生の向こう側」に立つことになるのである。

こうした構図の下、ジンメルは「法」「経済」「宗教」「芸術」などの諸分野の主導理念とその内容上の統一性を明らかにしていくが、その一例として「学的認識」を取り上げてみよう。学（問）が日常生活の認識とは異なるのは、日常生活を営む（「実践」）上で必要となる「生」の目的＝手段関係上の認識とはちがって、認識が「真であるにすぎない」⁽²³⁾という「理念」を実現する点にある、とジンメルはいう。もちろん、この「理念」を実現するためには、「因果律、帰納的ならびに演繹的な推論の可能性、体系的な秩序、事実確定の規準など」を満たす必要がある。こうした方法上の手続きの規準を認める人でも、学的認識が「真であるにすぎない」という「理念」には、平凡をこえて陳腐でさえあると感じる人も多いだろう。なかには方法的手続きにのみ固執する人もいるだろう。けれども、こうした人たちでさえ、ある学的認識の真偽を判定するとき、政治・経済・軍事などの目的を基準にして判定する人はいないだろう。そこでは「真であるにすぎない」という「理念」が規準となり、そしてその学的認識の価値を決めるのは、ある対象の認識が他の対象の認識よりもより広い認識を獲得するために実り豊かであるという規準であろう。「学問の自由」「大学の自治」はこの「理念」を実現し保証する制度の一つなのである。

このように「学的認識」の「世界」を成り立たせるのは「真であるにすぎない」という「理念」であり、ここには人間の認識における「生の目的適合性 *Zweckmassigkeit*」から「理念 *Idee*」への「軸の回転」が見られる、とジンメルはいう。「法」や「宗教」などの「世界」においても同様であり、「生」の諸内容は「理念の国」へと編入されることになるのである。

「生のもろもろの所産は、（中略）生の連続的な経過に編入され、それに仕えている。ところがいまや大きな転換が起こり、それによってわれわれには理念のもろもろの国が生じる。つまり、生がおのれ自

身のために、おのれ独自の動態からして表立たせたもろもろの形ないし機能は、次のような仕方です立体的となり究極となる。すなわち、生が逆にそれらの形や機能に仕え、生の諸内容がそれらに編入され、この編入の成功が価値と意味を究極に充実させるという仕方においてである。』⁽²⁴⁾

「理念」はなぜこれほどの力をもつのか。「生」の過程をありのままに見れば、「理念」は建前やお題目であり、「生」の目的適合性（目的＝手段関係）の単なるお飾りにすぎない、という意見もあるだろう。けれどもジンメルは、「理念の国」への「軸の回転」の根底には、人間が「生」の諸内容を統一的全体としてとらえ、そこから自己の「生」の価値と意味を獲得したいという欲求があり、そしてこの欲求が「精神的生」の段階に至って「理念」に結実し、この「理念」から「生」の諸内容を位置づける、と考える。つまり、「精神的生」は「理念」の実現を広い意味での「当為 Sollen」（ねばならない）とすることで、おのれを実現させることが出来るからである。

「一般に理念というものは、それが生の他者であることに基づいて、すなわち、生の実践、偶然性、時間的な流動性、目的と手段との果てしない連鎖から解き放つものであることに基づいて、おのれの意味と機能を引き寄せるのだ。』⁽²⁵⁾

こうした「理念」の軌跡を見ると、それは「理念の自己運動」として見えるだろう。実際、こうした「理念の自己運動」は人間の「生」から自立した「客体の論理」「事象の論理」にそって運動しているからである。こうした点から見れば、この運動の所産がもろもろの形成物なのであり、「生より以上のもの」なのである。もちろん、「理念」に主導された「世界」で人間の「精神」がなくなる、機能していないというわけではない。ただ、この精神性のあり方が主観性をすてて「事象・客体の論理」に従うあり方へと転換するのである。「精神的生」がみずから産み出したものであるにもかかわらず、産むものから自立・独立したもの、疎遠なもの、つまり「他者」の下に編入されて生きざるを得ないことこそ、「精神的生」の段階にいたった「生きられる生」の条件、あり方なのである。

「生が創造する、言い換えれば生がそれに入りこんで生きるこの他者の、この〈より以上のもの〉の絶対性こそ、生きられる生の定式であり条件なのである。』⁽²⁶⁾

ジンメルは人間の「生」が「他者」となる自己の形成物に編入されて生きることを「自己疎外 *Selbstfremdung*」と呼び、この「自己疎外」を経ておのれ自身へ帰る「自己還帰」を「文化」という。「文化」をめぐる、ジンメルは次のようにいう。

「精神がその完成への手段であり発展段階である客観的な形成物を経て自己自身へと帰還してゆくのではないところでは、たとえ精神が最高度の諸価値を自己の内外に実現しようとも、その精神のえがく軌跡は固有の意味での文化の道ではない。』⁽²⁷⁾

ジンメルのいう「文化」には、おのれ自身に中心をもつ「産むもの」とその所産である「生より以上のもの」との「二重の帰属」関係が示されていると同時に、人間の「生」に内容上の統一をもたらし、「生の統一体」として実現させる働きこそ「文化」あるいは「文化的形成 *Kultivierung*」なのである。だから精神が「自己還帰」できないところでは「文化」は成り立たない。こうした考えは第1次大戦中の講演にも顕れている。「兵士の背後では文化の機構全体は姿を消すに至る。何となれば兵士は事実このようなものがなくても済むに相違ないからであり、更に存在の意義とは戦争中、その価値意識が殊更に客観を迂回しなくてもよい行為の上に置かれているからである。力と勇気、敏速と忍耐とは全く直ちに兵士の存在の価値なりと認められ、明らかに「戦争機械」は、それを使用するものに対して工場の機械とは全く異なった、かつ無限に極めて生々しい連環を持っている。』⁽²⁸⁾ジンメルから見れば、少なくとも「文化」に関しては勝者・敗者ともに「戦いは文化の母」たりえないのである。

このようにジンメルにおいて、「自己還帰」が「文化」「文化的形成」といわれるのは何故か。そこには「自然」に対する人間の「精神的生」の意味が込められている。人間には他の生命体と同様に自然的な構造や生の原動力が与えられているけれども、人間はその自然のうちに可能性として与えられている

諸力を自然的な段階では達成できない「完成」へと「発展」させることが出来る、とジンメルはいう。だからジンメルにとって、「自己還帰」は単に「疎外」以前のもとの自己へと帰ることではなく、「疎外」を生きることを経過してより高次の自己として存在することを意味する。この経過の特定のあり方、つまりより高次の自己として「還帰」させる働きが「文化」「文化的形成」なのである。

「文化的形成とは（中略）ある事物の本質を、そのたんなる自然のかたちで達成される形式段階を超えて発展させるにとどまらず、ある内的、根源的核心につうじる方向に即して発展させること、それをいわばその固有の意味、その最深の衝動方向の規範にしたがって完成させることである。しかしこのような完成は、われわれが自然的段階とよぶ段階、つまりその本質にはじめから内在している諸力の純粋な因果的な展開のなかで成立する段階においては、これらの内在的諸力があらたに介入してくるあの目的論的作用と協力することによってである。」⁽²⁹⁾

自然的段階では達成できない「完成」「発展」をもたらす「目的論的作用」と、それに協同する諸力、能力を内在させているのは、「精神的生」だということになろう。だからジンメルは「文化的形成」の対象になるのは本来人間だけだという。この意味でジンメルは、「文化的形成」と事物のある性質を加工する「文化作業」とを区別することになるのである。

「あますところのない発展への義務（ゾルレン）と能力（ケンネン）は、人間精神の本性（ザイン）と分かちがたく結合している。人間の精神だけが、その目標をもっぱら精神固有の本質の目的性のなかに内包させているような発展の可能性をふくんでいる——ただし、人間の精神といえどもこの目標を、われわれが自然的な成長とよんでいるあのたんなる内発的な成長にたよるだけでは達成できないのであって、その達成のためには。ある一定の点を境に、ある技術、ある意志的な操作が必要となるのである。」⁽³⁰⁾

「疎外」というと、その回復として例えば「自然へ帰れ」などのように、ある原点への回帰が持ち出されることが多い。また、原点にかえて本質が持ち出されることもある。けれどもジンメルの場合、たんに元の自己の「原点」に帰ることではなく、より高次の自己の形成こそ「自己還帰」なのである。また、「本質」という言葉もジンメルは使っているけれども、その「本質」も「生より以上もの」という「他者」を生きること、つまり「疎外」を「生きられた生」の条件としているため、「疎外」と「本質」とは身動きの出来ない二律背反にあるわけでない。ジンメルにあっては、原点であれ本質であれ、「疎外」からの二律背反的な回復を問題とはしていないのである。もちろん、こうした「自然」に対置する「文化」という人間中心主義の考え方が陳腐を通り越して、自然環境破壊や生物多様性を否定する事態をもたらしている、とする意見もあるだろう。けれどもそうした意見の場合もまた、人間には自己が作り出したそうした事態をつくり直す責任があるという、従来とは異なった「文化的形成」を前提にしなければ責任回避に流れてしまうだろう。

このことは、「精神的生」の二重性、つまり「自己還帰」を実現する「文化的形成」と「自己疎外」という「他者」のうちで生きることがどこかで繋がっていることを予想させるだろう。実際ジンメルはその繋がりを「文化価値 *Kulturwert*」という言葉で表しているのである。ジンメルは、本来人間だけを対象にして成立する「文化」という言葉を、もろもろの「客体」としての形成物にも転用してこれを「客観的文化」とよび、本来の「文化」を「主観的文化」ともよんでいる。この「客観的文化」のうち「主観的文化」つまり「文化的形成」に強い影響を与えるものを「文化価値」という。この「文化価値」は「文化意味」とも言い換えられているが、それは客観的文化の各領域での「理念」を規準とした高さ（水準）、つまり「事象の意味・価値」から区別される。「事象意味・価値」が高ければ高いほど「文化価値」が高いわけではないのである。もちろん、「事象意味・価値」は「文化価値」の可能性を持つが、「文化価値」は「自己還帰」言い換えれば人格の中心の「発展」に資する客観的文化を指すからである。だから「事象意味・価値」から見て不完全で低い水準のものであっても、「文化価値」から見

ると重要な役割を持つものがある、とジンメルはいう。

「それらが客観的、技術的にみれば、つまり特殊領域内での視点からみれば、不完全でほとんど無価値にひとしいからこそ、かえってわれわれの存在がその構成要素の調和のために、そのあらゆる特殊な欲求や力の彼方にある神秘的な統一のためにまさに必要とするものを、与えることもありうるのである。」⁽³¹⁾

こうした「文化価値」の点からジンメルは、多くの人々の「公的な精神」に影響を与える精神的 내용をもつ「客観的文化」という意味で、宗教的文化、芸術的文化などの言葉を使う。だからまたジンメルは、「事象意味・価値」から見れば低い水準の知識や技術を用いた決まり切った日常的活動に従事して「客観的文化」を作り出す、無数の人間たちの役割、意義を重視することになるのである。そうでなければ、社会学で「社会的水準」の問題を扱うことはなかっただろう。

その一方で、「主観的文化」の側でも「文化価値」を受け入れる用意をしている、とジンメルはいう。「主観的文化」は「客観的文化」に対して受動的なのではない。それは両者の間に水準の差があったとしても、「内容」の面では同じだという点に基づく。例えば、絵画と日常生活の中での「見る」は同じであるけれども、絵画はその「見る」を絵画の領域の規準に基づいて「見る」ことで成立する。だから絵画はその基準を満たせば満たすほど絵画として「完成」する。けれども、この絵画を非芸術家が見て感動するのは、「芸術の、その生命的な前形式からの発生ということが、芸術がもう一度生に立ち戻って結びつくための橋をかけた」からである⁽³²⁾。だから芸術の場合、より深い感動を与えるのは芸術家の全人格、とくにその優れた主観性なのである。この「前形式」の存在は芸術に限らない。学的認識と日常生活における認識との間でも同じであり、「客観的文化」と日常的な「生」の営みとの関係全般にわたる。

このようにしてジンメルは、客観的文化の側からの「文化価値」とそれを受け取る主観的文化の側からの「前形式」との親和関係という「橋」をかける。この親和関係は「文化価値」が一方的に「前形式」に影響を与えるのではなく、むしろ「前形式」のさまざまな水準によってかえって選択されることを示すだろう。だから「文化価値」といっても、同一の文化あるいはその各領域においても「前形式」のさまざまな水準によっていくつもの「文化価値」が出来るだろう。実際、客観的文化においても分業化が進めば、その位置に応じて「前形式」もさまざまな水準をもち、また「文化価値」も多様にならざるを得なくなり、いくつも「橋」が架かることなろう。いづれにしても、この「橋」は「自己疎外」と「自己還帰」を実現する「文化的形成」との間での双方向的な通行を意味する。

けれども、「橋」は「文化的形成」を促す不可欠なものであるとはいえ、「橋」だけでは「文化的形成」は成らない、とジンメルはいう。「橋」によってもたらされた客観的文化の個々の要素はその統一の「理念」から引きはがされて「断片化」することを免れないからである。けれども、この「断片」はそれぞれの「個体的に生きられた生」の中心である「人格の全体性」のなかに、そして「人格」の発展のなかに組み込まれ位置づけられることで、もはや「断片」ではなくなる。そして、客観的文化のさまざまな「内容」を主導し統一する「理念」も、「人格」の完成という目的適合性のなかで「生の脈搏」として奉仕する。「理念」をもおのれの「生の脈搏」とするとき、「思想」が成立し「文化的形成」も実現することになる。

「われわれの諸思想は、単に概念で——これらはそれ自体として生の向こう側のものであるが——表現できるものだけを指し示すのではない。むしろ諸思想は何ものかである。すなわち実在的な生の実在的な脈搏である。これらの脈搏は、生の内部で、内面または外面の影響からたんに媒介されてではなしに、生の理想的な目的として生の極大価値に善かれ悪しかれ「奉仕している」。」⁽³³⁾

「思想」は「理念」の引き写しでも、概念の解説でもない。それだけならば「自己疎外」「生の向こう側」の域にとどまる。「生」の目的適合性から「理念」への軸の回転を、今度は逆に「理念」から「生」

の目的適合性へと回転させて、「生」の目的適合性を拡大・深化させる「より以上の生」と「生より以上もの」とのより高次の統一を図るところに「思想」は成り立つ。そしてそれを実現させるのは「個体的に生きられた生」以外にはない。ちょうど「魂の救い」がそうであるように。「思想」は「より不確実なものがより確実なものとはならず、確実だと思われているものがより疑わしいもの」⁽³⁴⁾となる紆余曲折を経ながら、それぞれが自前の「思想」によって「より以上の生」を方向づけると、「個体的に生きられた生」はおのれの限界という「扉」を開けていくつもの橋をかけながら、また新たに歩み始めるのである。

3. 「生」の内容の「現実化」としての「社会化」

人間はさまざまな欲求・関心・目的を他者とのかかわり合いの中で達成する、あるいは失敗する。化粧一つをとっても他者の目を意識し、自分のためだけだという場合でも他者の目を借りて自己保持するだろう。同じように、人間の「精神的生」が客観的文化を生み出すとき、多数の人間がかかわり合うことでそれは「現実のもの *Realisierung*」となる。この「現実化」は、言語や宗教などに見られるように単独の個人では出来ないような形成物を産み出し、しかもそれを諸世代に伝え利用可能にさせる。人々のかかわり合いがあつた「理念の自己運動」に「生」の息吹を吹き込み、その運動の所産をくっきりとみせるのである⁽³⁵⁾。この人々のかかわり合い、言い換えれば「個体的に生きられた生」の間の「相互作用 *wechsel Wirkung*」を、ジンメルは「社会化 *Vergesellschaftung*」という。

「生を充実させるこの素材そのものや、生をかりたてるこの動機づけそのものは、まだ社会的な本質をもたない。(中略) それらがはじめて社会化を形成するのは、孤立して併存する諸個人を共存と互助という一定の諸形式、相互作用という一般的な概念のもとに属する諸形式にまでかたちづくることによってである。それゆえ社会化とは、無数のさまざまな様式において実現される形式であり、この形式のなかで諸個人はかの——感覚的あるいは心理的、瞬間的あるいは持続的、意識的あるいは無意識的な、原因として駆り立てたりあるいは目的として引きつける——諸関心にもとづいて統一的に合成され、これらの関心もそれらの形式のなかで実現される。」⁽³⁶⁾

ジンメルは、この「社会化」を人間世界に統一性をもたらし、「生」とその形成物の諸内容を実現する、現実化する「特定の機能」のあり方として捉えており、それを「内容」から区別して「形式」という。この「形式」の意味は、「魂の形式は人格である」に見られたように、「魂」の特定の機能のし方によって現実化したあり方を「形式」という言葉で表しているのと同じである。もちろん、「内容」と「形式」とは不可分であり、「内容」のない「形式」は空虚であり、「形式」のない「内容」は茫として時には行方不明になるだろう。にもかかわらず、ジンメルが「社会化」を「形式」として「内容」から分離したのはなぜか。

日常生活でも、人間はさまざまな関心や目的とそれを実現させる諸個人間の相互関係をを一体のものと感じたり、考えている。ある関心、目的を実現させるにあたって、それに相応しい力量を持つと思われる人、力を貸してくれると思われる人に依頼する場合、そのことが意識されているだろう。けれどもそれは、ある関心、目的と依頼すべき人との相互関係を一旦分離するという操作を行ったうえで、再び一体化させているのである。ちょうど川の両岸が分離し分割されていると感じるのは、意識の中での結合、一体化が前提としてあるからで、橋がその結合、一体化を実現するように。

ただ、「社会化」の「内容」と「社会化」(「形式」)との関係で、ジンメルは「社会化」(「形式」)を一方的に規定し処理することは出来ないという。自然の素材であれ客観的文化の「内容」であれ、「それが社会的諸力の発展を担うが、事実の固有の性質、その法則、その論理によって、この発展を或る方向や限度に止める。」⁽³⁷⁾からである。ここには「内容」が先に見た「客体・事象の論理」に貫かれているとの考えが見られるだろう。けれどもまた、この「内容」は「社会生活の条件の範囲内において、ま

た社会生活のダイナミックスによって実現されている。』⁽³⁸⁾という。だから「内容」と「形式」とは不可分なものとして捉えられるのだが、これを分離・抽出して「形式」を取り出したのには19世紀のヨーロッパに新しく登場してきた「社会 Gesellschaft」という主導理念とその背景にある社会的現実に関わるからである。

この「社会」という理念では、「個人とは社会的諸系列のたんなる交叉点、さらに原子のような一つの虚構（フィクション）だということになる。けれども他方、まさしく社会のなかに消失することがはじめて要求され、社会への絶対的な献身が道德的その他のすべての当為をうちに含んだ絶対的当為だとされる。』⁽³⁹⁾ことになる。ジンメルの見るところ、この「社会」という観念・理念の登場の背景には19世になって下層身分がまとまって統一的な勢力となって、もはやそれを「虚構」として扱うことが出来なくなり、これらの勢力を含めた「社会」が必要となってきたからである。

こうして登場した「理念」では、「社会」は「實在 *realen Existenz*」, 「個人」は「虚構」と振り分けられ、「個人」は「社会」のうちに消失することになる。ただ皮肉なことに、「虚構」であるはずの「個人」が「社会」からあたかも実在するかのように分離され、しかも「社会」への消失が要求されることになるのである。「虚構」であるならば、はじめから無いのであって、消失を要求されることもないだろう。逆に、「個人」は「實在」, 「社会」は「虚構」という振り分けも、「社会」は「個人」のなかに消失してしまうだろう。けれども考えてみれば、「個人」は「實在」するという考えも疑問の余地がないほど確固たるものではない、とジンメルはいう。「個人」は究極の単位ではなく、さまざまな器官や細胞、分子的な運動などから成り立っていて、その「個人」を「實在」としているのは、そこに体験・生活・認識上のひとまとまりの統一性があると考えているからなのである。その意味で、「個人」という観念もまた「精神的構成物」といえるだろう。けれどもだからといって、「個人」を個々の要素に還元し消失させて「フィクション」「非實在」としないだろう。同様に、「社会」もまたその要素である「個人」と「個人」との間の「相互作用」から生じるひとまとまりの統一体であり、その統一体としての独自の性質やリアリティを要素である「個人」に還元させることは出来ない。こうしてジンメルは「社会」にも「實在」性を認めて、その独自の性質として「生」のさまざまな内容や客観的文化を実現・現実化する「機能」を考えることになるのである。

この「社会」の「實在」性を認めることは、必ずしも「社会」を「実体」として考えることと同じではない。むしろジンメルにあっては、「実体」という観念は先にも見たように退けられていて、「社会」は諸個人間の「相互作用」「相互関係」として捉えられている。この動的なもの、運動としての「社会」を正確に表すために、ジンメルは「社会化」という言葉を使う。この「社会化」は、それが瞬間的であろうと永続的であろうと、意識されようと意識されないままでいようと、日常生活のいたるところで生じており、ジンメルの鋭敏な感覚はそれを捉える。例えば、人々が互いにまなざしを交し合う、手紙を書き交わす、共に昼食をとる、あるいは互いに嫉みあう、道を聞く、などの相互作用。このような「微視的・分子的な過程」ともいうべき相互作用は「生まれたばかりの状態」の「社会」を示す。もちろん、このような状態の「社会」は歴史的にという意味ではなく、日々刻々あらわれる発端においてという意味である。こうした意味での「微視的・分子的な過程」の相互作用は人々の間をつなぐ「しなやかな糸」であり、国家・家族・ギルド・教会・階級・各種の目的団体などでも、これを欠けば目的や機能を十分に果たすことは出来ないだろう。だからこの相互作用は、社会生活の強靱さと弾力性、多彩さと統一性をそなえているといえるのである⁽⁴⁰⁾。

けれども、この「生まれたばかりの状態」のままでは、国家・家族・教会などの団体・組織・集団は形成されない。そのためには、この相互作用は特定の「形式」「様式」を必要とする。この「形式」「様式」の出現とともに「社会」は実在することになるのである、とジンメルはいう。

「所与の数の諸個人が社会であることのできる程度には、より多いとより少ないとの違いがあるとい

うことである。党派集団のそれぞれの形成、共通の仕事のためとかあるいは共通の感情や思想によるそれぞれの結合、奉仕と支配とのそれぞれのより決定的な配分、それぞれの共通の食事、他者に向けてのそれぞれの身の装い、これらすべての総合的な諸形態のそれぞれの新たな発生によって、まさに同じ集団でも、以前にそうであったよりはより多く「社会」となる。社会を前提しさえすれば、かの個々の結合現象も形成されるというように、ただちに社会が存在するわけではない。それというのも、けっして相互作用そのもののみが存在するのではなく相互作用の特別な様式が存在し、この様式の出現とともに社会はそこに存在することになり、さらにこの特別な様式は社会の原因でもなければ結果でもなく、すでにそれらが直接社会そのものであるからである。』⁽⁴¹⁾

この「相互作用の特別な様式」、いいかえれば特別あるいは特定の「社会化の形式 *Form der Vergesellschaftung*」の新たな発生、出現によって、それまでの諸個人間の相互作用は「より多くの社会」となる、とジンメルはいう。「社会化」という言葉、観念はすでに動的なものを表しており、その特定の「様式」「形式」が「生まれたばかりの状態」の社会を「より多くの社会」である、あの国家・教会・家族などの団体や集団を存在させることになるのである。ただ、「形式」「様式」「形態」という言葉は時として混乱をもたらすことがある。すでに「社会化」の「内容」と対比し分離・抽出させた「形式」という言葉は「社会化」と同じ意味を付与されており、「社会化の形式」とは「形式の形式」というナンセンスな表現となってしまうからである。ジンメルは「形式」と「様式」「形態」とを互換的に使ったり、また「形式」の下位分類とし「様式」「形態」を使ったりしているので、これらの言葉が文脈上どのような意味で使われているのかには注意する必要があるだろう。けれども、この「形式」「形態」「様式」は先にも見たように、存在の特定のあり方を示す「個性」とその「個性」を実現・現実化する「機能」、つまりこの「機能」を抜きにしては「存在」の「個性」を示す「である」は成り立たないことを意味している点で共通している。つまり、諸個人間の相互作用の「特定」のあり方とそれを通じて「直接社会そのものである」ことを意味する点では変わりはないだろう。

それはともかく、この「社会化の形式」は生活や客観的文化の内容を特定のし方で実現・現実化する一方で、「支配」なら「支配」という同じ「形式」が「国家や教団にも、陰謀団や協同組合にも、美術学校や家族にも認められる」⁽⁴²⁾、とジンメルはいう。つまり、関心や目的や内容がさまざまに異なりながら、諸個人間の「相互作用」のあり方としての「社会化の形式」は同じでありうるし、実際同じ「形式」をとっている、という。このことが「社会化の形式」を「内容」から分離して考える理由になると同時に、また宗教教団と経済団体などの異なる内容をもつさまざまな分野の集団・組織における諸個人間の「相互関係」の「相等性（同索性）」をも示す理由となるのである。もちろん、この「形式相等性 *Formgleichheit*」は内容・分野が異なることから「近似的」「類似的」なものであり、完全に現実化されるものでもない⁽⁴³⁾。けれども「類似的」なものであれ、「社会化の形式」は諸個人間の「相互関係」と「内容」の実現のし方に「相等性」をもたらし、一定の時代や社会における社会関係の設定とその特質の追究を可能にするだろう。ジンメルは「形式相等性」を「社会学的形式 *Soziologische Form*」と呼び、その「社会化の形式」を対象にする「形式社会学（純粹社会学）」を社会学という学的認識の核として位置づけることになるのである。

こうして、特定の「社会化の形式」なしには諸個人間の「相互作用」は存在・存続しえないし、またそこに異なる内容であってもそれらを現実化する「形式相等性」が見られると、とジンメルはいう。けれどもその一方で、異なる「形式」のもとでも同じく「相互作用」が生じているとすれば、そこには異なる「形式」間に共通して「相互作用」を成り立たせる、つまり「社会化」を成り立たせる理由、あるいは前提条件を特定の「形式」が満足させてもいるからではないか、という問いが登場してくるだろう。ジンメルはこの問いを「社会はいかにして可能であるか」という形にして応える。諸個人が単に集合したからといって、そこに「相互作用」つまり「社会」が生まれるわけではない。欲求、関心、目的

を持った諸個人が「他者」に働きかけ、また「他者」からの働きかけを受け入れることについての感情や知識に基づく「社会を形成するという意識」、別の言い方をすれば「他者を自分と結びついているもの」という意識が不可欠なのだ、とジンメルはいう。

「社会を形成するという意識は、もちろん〈抽象的なままで〉個人にあらわれるのではなく、むしろつねに各人は他者を自分と結びついているものとして知る。社会化したものとしての他者についてのこの知識、社会としての全複合についてのこの認識——この知識と認識がいかにもっぱら個別的な具体的な内容において実現されるのがつねであるにしても、やはりそうなのである。」⁽⁴⁴⁾

この知識や感情、認識が人間の歴史のなかで、また個人の生育過程のなかでいかにして形成されてきたかはしばらくおいて、諸個人がこうした前提条件を身につけていることで、道をたずねることも、助けを求めることも可能となり、逆にそれがなければ道を教えることも、助けることもできないだろう。つまり、「生まれたばかりの状態」の社会さえも成り立たないだろう。この「社会化」したり、されたりする意識は、諸個人には「知識」として存在しており、この意識の中ですでに「社会」は「知識の事実」として存在しているのである。だからジンメルは、こうした「知識」をそなえている諸個人間の「相互作用」を「心的相互作用 (seeliche Wechsel)」⁽⁴⁵⁾、と呼ぶのである。こうして「社会」は個人の「知識」として個人の意識の中にあり、また同時に「知識の事実」は諸個人間の「相互作用」の中に実在することになるのである。このことは先に見た「社会」の「実在」性と「個人」の「実在」性の同時性は、ジンメルにあっては諸個人間の「心的相互作用」のなかで成立することを意味するだろう。

では、この「社会化の意識」はどのような原理のうえに成り立っているのか。それを明らかにすることは、「知識」としての「社会」と「知識の事実」として実在する、つまり人間が経験する「社会」を貫ぬく問い、つまり「社会はいかにして可能なのか」という問いに応えることに通じよう。ジンメルは三つの原理（「特殊なカテゴリー」）を挙げる。

その一つ目は、人間は「心的相互作用」の相手（他者）をその唯一無二の「人格」に「一般化された他者 *Andern in irgendeine Maße verallgemeinert*」という変更を加えたうえで見るという原理である。その理由は、「私」（「我」）から独立して存在する相手（「汝」）の唯一無二の「人格」を完全に知り再現することは不可能だから、とジンメルはいう。つまり、「他者」理解など容易に出来ることではないし、その意味で人間はその根底に孤独を抱え込んでいるのである。だから「私」は相手を「一般化された他者」つまり家族の一員、教会の信徒、僧侶、士官、官吏、学者などの人間類型を付け加えて見ることになる。男性と女性、子どもと老人などもそうした類型に入れることが出来よう。もちろん実際には、こうした類型は相手を完全に覆いつくさないから、この類型を修正しながら相手を見るだろう。この修正という操作、断片から相手像を作る作業、それを端的に表しているのが他者の「まなざし」なのである。こうした「一般化された他者」として「我」も「汝」も見ること、同じ類型に属する者同士の間と同じ「社会圏」に属する者同士という「社会化」が成り立つ。また異なった類型同士の間にもさまざまな「社会化」、たとえば敵対や交易という「社会化」が成り立つのである、とジンメルはいう。

この「一般化された他者」という「原理的変更」は、他者と「相互作用」を行うための単なる「仮面」にすぎないのか。意図的にある「仮面」を付けるという場合もあろう。けれどもジンメルは、この「原理的変更」は「人格」に新しい「形式」を与えて、その唯一性と「一般化された他者」とが統一されて現実的・恒常的な「人格」をもたらし、「他者」との「相互作用」を可能にする、という。だからジンメルから見れば、文化は内面の自己表出・表現であり、社会は外面に過ぎないというわけにはいかないだろう。実際、「一般化された他者」として求められる行動や規範の圧力に精神を病む人間も多いのである。

「ある想定が共通の生活基礎から生じ、人びとはあたかもヴェールを通じてのように、この想定を通じてたがいに認めあう。もちろんこのヴェールは、人格の特性をただ覆いかくすのではなく、かえって

それに新しい形式を与える。というのも人格のまったく個人的・現実的な恒常的要素は、右の先天的要素と一緒にあって統一的な構成に融合しているからである。われわれは他者をたんに個人として見るのではなく、同僚あるいは仲間、もしくは党派の同志として、要するに同じ独特の世界の共住者として見る。そしてまったく自動的に作用するこの不可避的な前提は、他者の表象のなかの自己の人格と現実を、社会性の要求する質と形式ともたすための手段の一つなのである。』⁽⁴⁶⁾

一般化された類型の持つ機能と意味を、ジンメルはさらに絵画の世界にまで広げていう。絵画におけるゲルマンの様式と古典的＝南欧の様式（イタリアをはじめラテン系の）を比較しながら、後者の様式は「生の公共性と他者にたいする自己表現の公共性を媒介しているのは、様式のかく規定された在り方」、つまり「抽象的＝類型的なものと、社会的な相互的な存在」であることを示している。だから、「価値の点から見てあたかもそれが「単に外面的なもの」のようであり、またそこにおいて形式があたかも単に定型的なものであるからといって、おとしめるものではない。そこにも人間性の一つの偉大な可能性と成就とが脈うっている。』⁽⁴⁷⁾ もっとも、これもジンメル特有の牽強付会だという意見もあるだろうが。

二つ目の前提となる原理は、「社会化」（「社会」）は「社会外な存在 *außersoziale Sein*」を積極的な条件として成り立つ、という原理である。社会はそれに反する存在や性質を排除することで成り立つという考えからすれば、奇妙な原理となるだろう。ジンメルはこの「社会外的な存在」として、異郷人、敵、犯罪者、貧者などをあげて、これらの人々の生存が社会にとって意義を持つにもかかわらず排除されることによって、その社会の核心と本質さえ確定されている、という。だから、これらの人々を排除したからといって、「社会」は「社会外的な存在」から何の影響も受けないということにはならないのである。そして、このことはこれらの類型に限らず、無数の変容がほどこされてごく日常的な「社会化」にも見られる、という。例えば、商人と顧客の「相互作用」「相互関係」においても、商人の気質や運命の痕跡、関心や人格の価値などの「社会外的な存在」は、売買という職業上の活動を変えないとしても、この商人と向かい合う顧客には一定の色調を与え、商人の社会的な形象を社会外的な予測不可測性と混ぜ合わせるだろう。商人にとっての顧客もまた同じだろう。だから現実の「交流 *Verkehr*」は、こうした「社会外的な存在」と「社会外的な不可測性」とが混ざり合った「一般化された他者」によって成り立つことになるのである。

こうした個々人の「気質や運命の痕跡、関心や人格の価値」などの内容の中には、過去・現在の「社会化」によって獲得したもの、知識や感情として身につけたものが含まれているだろう。そして、それらがまぎれもなく各個人の中心である「魂」によって自己に帰属するものとして実感され、認識されているとすれば、貧者や異郷人などの「一般化された他者」としての「社会外的な存在」ばかりでなく、どのような自己であれ「社会外的な存在」としての自己を抱えて生きていることになるだろう。そして、このことは個人の自己と社会との二重の帰属を意味するだろう。

「それゆえ社会化の事実はそれとともに、われわれが出発点とした二重の位置に個人を置く。すなわち個人は社会化のなかに包含されると同時にそれとも対立し、その有機体の成員であると同時に、それ自体で完結した有機的な全体でもあり、社会化のための存在でもあるとともに、自己のための存在でもある。』⁽⁴⁸⁾

この個人の自己と社会の「二重の位置・帰属」は、「個体的に生きられた生」さらに「生」の根本的形式（あり方）と同じである。「おそらく社会は、生一般の根本形式のもっとも意識的な、少なくとももっとも一般的な形態をつくりだす。すなわち個人の心はけっして結合の外部に立つのでなければ、また同時にその内部に立つこともできず、個人の心はいかなる秩序であれ、それと対立するのでなければ、また同時にけっして編入されることもない。このことはもっとも一般的にして超越的な関連から、もっとも偶然的な関連にいたるまであてはまる。』⁽⁴⁹⁾

この「二重の位置・帰属」、そして「社会外的存在」が「社会」（個人間の「相互作用」）にとって積極的な意味を持つことは、例えば在宅介護を続けるためには介護者が「社会外的存在」としての自己を取り戻す時間が必要だといわれていることなどにも表れているだろう。

第二の原理と第一の原理が対となって自己と社会の二重の帰属が成り立つとして、これらを統合する原理として第三の原理が登場する。いま、「社会」を客観的な仕事の体系として考える場合、それを担う諸個人の人格性や能力を除いて考えることが出来るだろう。もちろん、この仕事は家族や村落、協同組合や教会、都市や国家という「社会」ごとに異なるし、また娯楽や行事などを入れてもよいだろう。これらの「社会」の仕事の体系が連結して、さらに大きな「社会」の仕事の体系を作り出す。けれどもまた、除外していた諸個人の活動なしには、これらの仕事や「社会」、諸個人の「生活」も成り立たないことは誰でもが知っているだろう。つまり、それぞれの「社会」の仕事の体系が「確定」するのは、諸個人の活動以外にはない。ところが、この諸個人はそれぞれ素質や気質、生き抜いてきた運命、知識や技能など、均一ではないため、この「確定」は「諸個人の実際の創造と体験」とによってはじめて把握することができるのである。それはまた個人が「社会」に属することの基礎と可能性を与えていることを示しているのである、とジンメルはいう。

「個人の個性は公共の構造のなかに場所を見いだすということ、そればかりか個性の計算不可能性にもかかわらず、この構造は前もって個性とその業績を当てにするということである。」⁽⁵⁰⁾

これらの三つの原理（前提条件）のうえで成り立つ「社会化」は、個人の「生」がある部分は社会的で、ある部分は個人的などと区分け出来ない「全体性」を獲得することを示していると、ジンメルはいう。「生の全体性 *Totalität des Lebens*」は、その内容がまったく社会的に導きだされるにもかかわらず、その担い手の求心的な運命としてとらえることができ、また同じようにそれは、個人に保留されたそのすべての部分にもかかわらず、それでもなお社会的な生の所産と要素ともみなすことができる。」⁽⁵¹⁾「社会化」の過程のなかで、適応・妥協・不適応、創意工夫・失敗、希望・失望・絶望などの体験、経験を通じて、「生の全体性」を獲得する個人は「自己」と「社会」の「實在」を実感する。そして、この実感のうちに「知識の事実」としての「社会」の實在と、そのことを「知識」として持つ「自己」の同時的な成立が論理的にも現実的にも見られる、とジンメルはいう。もちろん、個人が社会の中でどのような位置を占めるのか、また資質や能力などの違いによって、その具体的な内容は異なるだろう。その意味で、「知識」や「知識の事実」の内容は多様である。そうした多様性の中に「自己」と「社会」の「實在」性は根を張っているのである。

けれども、「社会」の「實在」性は、「社会化」が支配や闘争などの「社会化の形式」のもとで具体化されると、制度化された「一般化された他者」としての行動や規範、またさまざまな機関の設置によって、より強められる。つまり、「社会化の形式」のもとで、諸個人は欲求・関心・目的とは別の独立性を持つ行動や規範、関係性の拘束を受けることになり、これに従うことで欲求等も実現することになるのである。もちろん、欲求・関心・目的はその充足、達成を求めて他者との「相互作用」を促す衝動・エネルギーである。このエネルギーを欠けば「相互作用」はたちまち失速するだろう。けれども、この欲求や目的から直接あるいは一直線に他者との「相互作用」が成り立つわけではない。そうした欲求などから独立した「社会化の形式」独自の行動や規範に従うことで「相互作用」がはじまり、維持される、とジンメルはいう。だから、欲求や目的さらに主観的に思われた意味を分析したとしても、それだけでは諸個人間の「相互作用」を明らかにすることは出来ないことになろう。そして、こうした「社会化の形式」のもとで成り立つ「社会」は、いまや「一つの全体、一つの有機的統一体」となり、そこでは「メンバーに向かって部分的機能という一面性を要求する全体と、自ら一個の全体たらんと欲する部分との間の抗争」⁽⁵²⁾が生まれる。「社会」の「實在」性がいやがうえにも意識されるのは、こうした個人との間の抗争によってであろう。ここには、ジンメルが客観的文化のなかに「事象・客体の論理」を

見たのと同じ構図がみられよう。つまりジンメルから見れば、「社会」の「实在」性は「事象・客体の論理」の表れなのである。

こうした個人と社会の関係を端的に表す例として、ジンメルは「流行」現象を取り上げる。ジンメルはいまや企業が利益獲得のために意図的に「流行」を起こしているとした上で、「流行」はそれに乗る者に「全体」への服従と乗り遅れる者に対する優越感をもたらすという。けれどもその一方で、「流行」に乗る者のなかには優越感ではなく必死に自己が「一個の全体」たろうとしている者もいる、という。

「外観の特殊性によってもっとも内面的な本性の特殊性を窺知されるかもしれないという繊細な羞恥心と恐れが、多くの人びとを流行という隠蔽的な平均化のなかに逃れさせるのである。それによって現存在の所与に対する魂の勝利、すくなくとも形式の点で精妙最高のものに属する勝利が達成される。すなわち、敵そのものが下僕に変えられるのである。人格を凌辱するとみえるものが自発的に迎えられるが、それは人を平均化する凌辱がここでは生の外的な層におしやられて、あらゆる内的なものを保護するヴェールになり、それだけにいっそう拘束力のないものになるからである。ここでは社会的なものとの個人的なものとの戦いが、両者のための層が分離することによって、調停される。このことは、極度に感受性が鋭く羞恥心の強い人びとがその言表に隠れておのれの魂を晦ますときの、発言と会話の陳腐さに精確に照応している。」⁽⁵³⁾

こうした「内心の自由」によって「一個の全体」としての自己を保とうとしている人はまた、「大都市の雑踏のなかほどに孤独と荒涼とを感じる」⁽⁵⁴⁾人でもあろう。けれどもジンメルは、この「魂の勝利」、「内心の自由」を得ようとする行為が「社会」という「外的なもの、客観的なもの」によって無残にも支配される悲劇をドン・キホーテの例でいう。「外的なもの、客観的なものが、それとはまったく無関係に価値を有するとわれわれが信じていたもの、心の芯から発する内的現実としてのみ意義をもつと思っていたもののうゑに支配をおよぼしてくる。——ドン・キホーテの恐ろしさはこれである」⁽⁵⁵⁾。「理念」の高みで社会と衝突して、その「理念」に殉じたドン・キホーテの話は悲劇にちがいないが、確保しえたと信じた「内心の自由」が下僕とみなした社会によって窒息させられる事態は悲惨というほかないだろう。ジンメルの感覚と思考は鋭敏ではあっても、浮世離れしてはいない。

「流行」現象やドン・キホーテの悲劇に見られるように、「個体的に生きられた生」は「事象・客体の論理」に貫かれた「社会」という「有機的全体」とおのれ自身に中心をもつ「全体」としての「自己」との二重の帰属の真只中で、その「生の全体性」を現実化せざるをえない。この現実化した「生の全体性」は、それが悲劇的か喜劇的か、幸福か不幸か、正義か不義か否かにかかわらず、「個体的に生きられた生」のその時点時点での到達点でもあり、出発点でもある。「生の全体性」を問うジンメルにとって、この「生の全体性から「社会」の全範囲を科学的な抽出分離」⁽⁵⁶⁾をめざす社会学的認識は不可欠だったのである。

4. 現代における「事象・客体の論理」と人間の葛藤

ジンメルが「生の全体性」を考える際に主要な位置を占めた「生」や「魂」「人格」「文化」「社会」などの言葉・観念は、ヨーロッパの文化を形成してきた包括的な主導観念・「理念」と重なる。この主導観念は、「世界」像の中心となってその諸内容を統一、秩序づけると同時に、その時代に生きる人々の間でその「存在」（現実）と「当為」（価値）という二つの次元を統一する「理念」として確信される、とジンメルはいう。ジンメルからすると、この二つの次元に属する事柄は切り離すことが出来ず、二つの次元を結び導く事が出来てこそ「主導」たりうるのである。

ジンメルは、こうした包括的な主導観念として、ギリシャ古典時代の「存在」、キリスト教中世の「神」、ルネサンス以後18世紀までの「自然」と「心的人格」、19世紀の「社会」、そして20世紀初め頃からの「生」、を挙げる⁽⁵⁷⁾。そして、これらの時代の文化のあり方が変化せざるを得ないのは、これ

らの「理念」が「一面性」を免れないからなのだ、という。けれども、ジンメルはこの「一面性」を単に否定せず、むしろ人間はこの「一面性」という代償を払うことで統一的全体的な「世界」像を手に入れることができ、またその中で自己の「生」をも位置づけることが可能になる、という。そこから零れ落ちた所与の一つを、新しい主導観念が中心に据えて新しい「世界」像と「理念」を創りあげることで、「文化諸形式」は歴史をもつことになるのである。

ジンメルは、こうした「文化諸形式」が「一面性」と歴史的限界をもつことから、絶対知を手に入れることは出来ないといって大げさに絶望はしないし、また価値の差異を否定してシニカルに世界と人間を見ることもしない。この「形式」の交代によってこそ、文化の内容は蓄積され豊かになると考えて、かえってそこに歴史の連続性・継続性を見る。だからジンメルは、自己を育んだヨーロッパの文化的伝統に感応しながら、同じ言葉でもジンメル独自の意味と価値を与える精神的営みを行ったのである。つまり、これらの言葉・観念はジンメル自身の「文化的形成」を示すもののなのである。風は太い糸なしでは高く昇らず、糸の切れた風はただ漂流するばかりとなる。

こうして独自の意味と価値を与えられた言葉・観念のうち、中心の位置を占め主導する観念は、すでに見たようにジンメルにあっては「生」である。ただ「生」は流動的であり、それを堰きとめるのは「個体的に生きられた生」に他ならない。「個体的に生きられた生」は流動的な「生」を根源にもちながら、同時に自己自身に中心をもつ。つまり、「個体的に生きられた生」は流動的な「生」の一部として帰属しながら、自己自身が全体性を保持する、という二重の位置・帰属関係に立つ。この「二重の帰属」が「個体的に生きられた生」が存在しうる「根本的な形式（あり方）」なのであり、この「形式」は「個体的に生きられた生」が産み出した諸形成物との間にも見られる、とジンメルはいう。「個体的に生きられた生」のその「内容」を統一し主導する「客観的文化」や、その「内容」を現実化する「社会」は、「生より以上のもの」としてそれらを産み出した「個体的に生きられた生」とは独立・自立した論理、法則性を持ち、「個体的に生きられた生」はそれらに帰属することになるからである。そして、それらと自己との「二重の帰属」の真只中で、「個体的に生きられた生」はその「全体性」を獲得、現実化する。

こうした「個体的に生きられた生」（個人、人間）から独立した論理、法則性を、ジンメルは「事象・客体の論理、意味」と呼び、「主観の客観化、あるいはそれよりもむしろ個人の非主観化がわたしの問題である（主観の客観化はむしろカントとゲーテについて言えることだ）。」⁽⁵⁸⁾、という。ジンメルが使う「Sache, sachlich」という言葉もこの「非主観化」を意味しているのである。こうした「生」の「根本的な形式」の構図においては、「客観的文化」を主導する「理念」も「社会」を成り立たせる「社会化の形式」もいまや「事象・客体の論理」として運動しはじめ、「個体的に生きられた生」はこれに従うことになる。そしてジンメルは、この「生」の「根本的な形式」のうちで運動する「客体の論理」から、啓蒙主義思想と一世代前の「生の哲学」に対して「異議申し立て」することになるのである。

啓蒙主義思想に対して、ジンメルは次のようにいう。「この啓蒙は、主体の向こう側を全く認めず、向こう側に局所化された一切のものを主体的な直接性の限度内へと置き戻すのであり、それゆえに、自立的な向かい側のものにそれでもなお固執しようとする一切ものは幻想であると宣言するのである。」⁽⁵⁹⁾

ここでジンメルがいう「向こう側」とは「客体」としての「文化」と「社会」であり、啓蒙主義はその独自の論理、法則性を認めず、「すべての社会的および精神的な諸関係における個人の完全な活動の自由への信念」のもとで、「自由は、自然がすべての者に与えながらも、社会と歴史とがただつくりそこねたにすぎない共通の高貴な核心を、ただちにすべての者に出現させるはずであった。」⁽⁶⁰⁾けれども、こうした「事象・客体の論理」を「主体的な直接性」のうちに解消させる、あるいは解消出来るというのはかえって「幻想」に終わる、との「異議申し立て」である。

いま一つ、ジンメルは彼より一世代前の「生の哲学」に対しても「異議申し立て」する。「生の哲学」が行った「理念」から「生」の目的適合性への再びの軸回転の精神的意義を評価し共鳴しながら、その「主体化」を問題とする。

「生の外部で独自の存在へと固定されてそこから生に向かってくる一切のものを、途方もない軸回転によって生それ自身のうちに置き戻す（中略）ところがこの場合、生は絶対的な内在としてとらえられているため、一切はある種の（中略）主体化に、つまり、向こう側という形式の或る種の否認に留まっている。（中略）このように主体を限界づけることにおいて、かえってほかならぬ向こう側において、向こう側からしてはじめて、生がそこに捕らえられたまま破られることなしに独自の円環を追いまわす限界が完結するということである。」⁽⁶¹⁾

ジンメルのいう「生の自己超越」は、「生」がおのれを内側だけでなくその「向こう側」の「客体の論理」から見るときその「限界」を知ることが出来、また「超越」することが可能となる。このジンメルの考えからすれば、「生の哲学」は「客体の論理」を否認して、「生」が内在する「主体」を絶対化することで、この「主体」はかえって「客体の論理」の捕らわれの身になるからである。

ジンメルはこのように啓蒙主義思想と「生の哲学」に「異議申し立て」をする一方で、彼が生きた19世末から20世紀初頭のヨーロッパの文化と社会の状態を凝視し続けていた。その中で、「生の全体性」と「生の自己超越」からその意味を問うことこそ、彼の精神的営みの中心であり、原動力だったのではないか。こうした点から見るとき、この時代の「文化」は包括的な主導「理念」を失って、「文化的窮乏」の状態にある、とジンメルはいう。

「今日、教養階層の人びとに、彼らがいったいどのような理念のもとで生活しているかを問うてみるならば、たいいてい人は自分の職業からくる専門家的な答えをするだろう。けれども、全体的人間としての彼らを、またすべての特殊な活動を支配している文化理念については、ほとんどなにも聞けはしないであろう。（中略）ここに欠けているのは総括的な文化理念のためのいわば素材だけではない。（中略）この文化理念によって新たに形成されるべき諸領域はあまりに多様、のみならず異質であって、そのような理念的統一はとうていできないのである。」⁽⁶²⁾

現代の人間の生活、活動の多様性、異質性を統一する「文化理念」が成り立ちがたく、古い「理念」「形式」にかわって新しいそれがまだ形成されていないことだけでなく、「文化的窮乏」は「理念」「形式」自体を「生」が反抗、拒否するところまで来ていることを示しており、そこでは「生の純粋な直接性」がいたるところで噴出している、とジンメルはいう。「生の純粋な直接性」はむきだしの「より以上の生」の現われといえるだろう。けれども、このことは「生」が何らかの「形式」を持つことで現象することが出来ると考えるジンメルにとっては、「生」そのものの危機とうつるだろう。

「今日の文化的窮乏は、もはや一般に新しい形式が古い形式に対する闘争を始めないというのではなく、ありとあらゆる領域において生が何らかの確固たる形式をとって進むことに反抗するところまできているのである。」⁽⁶³⁾

一方、「社会」においては、競争と分業が主な「社会化の形式」となり、人間はたえず競争に追い立てられて自己充足は出来ず、分業によって特殊な活動に従事させられてますます一面的にならざるを得ない。つまり、「文化的窮乏」を「社会」が促進する、という。「諸個人の無制限の競争と分業による一面化とが彼らの内面的文化の上に生んだ結果から見れば、到底、競争や一面化がこの文化の最良の促進者とは思われない。」⁽⁶⁴⁾

こうして「客体の論理」に貫かれた「文化」と「社会」の中で、現代の人間はそれに同化もできず、かといって拒否もできないまま、それらがまとまって圧迫してくるような状況に置かれている、とジンメルはいう。「現代の人間の典型的かつ問題的な状況が発生する。すなわち、彼にとって無意味ではないがもっとも深い根底において意味深いでもない無数の文化要素に取り囲まれている、という感情で

ある。この無数の文化要素は、現代人がすべての個別的なものを内的に同化できず、またそれがいわば潜勢的にその文化的発展の領域に属しているために簡単に拒否することもできないところから、集団として圧迫的になる。」⁽⁶⁵⁾

人間にこうした問題状況をもたらす現代の「文化」と「社会」のあり方は、啓蒙主義思想と「生の哲学」に共通して欠落していると「異議申し立て」をした「客体の論理」の一人歩きとなり、結局、「個体的に生きられた生」は自己と自己が帰属する全体との「二重の帰属」が胡散霧消して、「事象・客体の論理」の中をひたすら生きるほかなくなり、「文化的形成」などは不可能になるのではないか。実際、そうした事が現代の人間に問題的な状況をもたらしているのである、とジンメルはいう。けれども、現代の人間はそうした状況を「簡単に拒否」できないとしても、その一方でいたるところで「生の直接性」を噴出させていることも事実であろう。この「生の直接性」が「より以上の生」を求める「個体的に生きられた生」、人間の根源的欲求の表れであるとすれば、この欲求をもつ「主体」としての「個体的に生きられた生」と「事象・客体の論理」とのさまざまな面での相互作用について、立ち入って見る必要があるのではないか。ジンメルは「異議申し立て」は否定を意味しないという⁽⁶⁶⁾。ジンメルが「異議申し立て」をしたのは「主体」のうちに「事象・客体の論理」を吸収・還元したことに対してであって、「主体」そのものを否定したわけでない。この「主体」つまり「個体的に生きられた生」と「客体の論理」との具体的な相互作用とそれがもたらしたものについて、ヨーロッパ近代の歴史を通じてジンメルが考えたこと、そしてその中で、「事象・客体の論理」を認めその学問的解明を目指した点で最大の味方であると同時にその捉え方の点で最大の敵とジンメルがみなしたマルクスへの「異議申し立て」をも、見ることにしよう。

注

- (1) G. ジンメル, 円子修平・大久保健治訳『文化の哲学』、『ジンメル著作集 7』白水社, 1976 年, 135 頁。G. Simmel, *Philosophisch Kultur*. Verlag von Dr. Werner Klinkhardt. 1911. S. 136.
- (2) 森鷗外『青年』、『鷗外近代小説集 第4巻』岩波書店, 2012 年, 214 頁。
- (3) G. ジンメル, 前掲訳『文化の哲学』, 7 頁。a.a.O., S. 3.
- (4) G. ジンメル, 生松敬三訳『現代文化の葛藤』、『ジンメル著作集 6』白水社, 1976 年, 242 頁。
- (5) G. ジンメル, 茅野良夫訳『生の哲学』、『ジンメル著作集 9』白水社, 1977 年, 51 頁。G. Simmel, *Lebensanschauung*, Verlag von Duncker und Humblot, 1918. S. 36.
- (6) G. ジンメル, 深澤英隆編訳『ジンメル宗教論集』岩波文庫, 2021 年, 96 頁。
- (7) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 23 頁。a.a.O., S. 12.
- (8) G. ジンメル, 居安正訳『社会学 上巻』白水社, 1994 年, 362 頁。G. Simmel, *Soziologie*, Verlag Duncker und Humblot, Dritte Auflag 1923 (1907). S. 265.
- (9) G. ジンメル, 土肥美夫・堀田輝明訳『断想』、『ジンメル著作集 11』白水社, 1976 年, 178 頁。
- (10) G. ジンメル, 前掲編訳『ジンメル宗教論集』, 153-154 頁。
- (11) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 20 頁。a.a.O., S. 10.
- (12) G. ジンメル, 前掲編訳『ジンメル宗教論集』, 142 頁。
- (13) G. ジンメル, 酒田健一・熊沢義宣・杉野正・居安正訳『橋と扉』、『ジンメル著作集 12』白水社, 1976 年, 46 頁。G. Simmel, *Brücke und Tür*, K. F. Koehler Verlag, 1957. S. 11.
- (14) G. ジンメル, 生松敬三訳『哲学の根本問題』、『ジンメル著作集 6』白水社, 1976 年, 46 頁。
- (15) G. ジンメル, 同上訳, 49 頁。
- (16) G. ジンメル, 前掲訳『橋と扉』, 53 頁。a.a.O., S. 15.
- (17) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 28 頁。a.a.O., S. 16.
- (18) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 114 頁。i.b., S. 88.
- (19) G. ジンメル, 前掲訳『橋と扉』, 297-8 頁。a.a.O., S. 252-253.
- (20) G. ジンメル, 前掲訳『文化の哲学』, 272 頁。a.a.O., S. 264.

- (21) G. ジンメル, 前掲訳『文化の哲学』, 28 頁。i.b., 26.
- (22) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 45 頁。a.a.O., S. 30-1.
- (23) G. ジンメル, 同上訳, 79 頁。i.b., S. 59.
- (24) G. ジンメル, 同上訳, 54 頁。i.b., S. 38.
- (25) G. ジンメル, 同上訳, 107-8 頁。i.b., S. 83.
- (26) G. ジンメル, 同上訳, 39 頁。i.b., S. 25.
- (27) G. ジンメル, 前掲訳『橋と扉』, 101 頁。a.a.O., S. 90.
- (28) G. ジンメル, 阿閉吉男訳『戦争の哲学』, 鮎書房, 昭和 18 年, 68 頁。
- (29) G. ジンメル, 前掲訳『橋と扉』, 98 頁。a.a.O., S. 88.
- (30) G. ジンメル, 同上訳, 99 頁。i.b., S. 88.
- (31) G. ジンメル, 同上訳, 102-3 頁。i.b., S. 91.
- (32) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 95 頁。a.a.O., S. 73.
- (33) G. ジンメル, 同上訳, 73 頁。i.b., S. 53-4.
- (34) G. ジンメル, 同上訳, 11-2 頁。i.b., S. 3.
- (35) G. ジンメル, 清水幾太郎訳『社会学の根本問題』岩波文庫, 26 頁。G. Simmel, Grundfragen der Soziologie, Walter de Gruyter & Co, 1970 (1917). S. 16-17.
- (36) G. ジンメル, 前掲訳『社会学 上巻』, 16 頁。a.a.O., S. 5.
- (37) G. ジンメル, 前掲訳『社会学の根本問題』, 31 頁。a.a.O., S. 21.
- (38) G. ジンメル, 同上訳, 32 頁。i.b., S. 22.
- (39) G. ジンメル, 前掲訳『現代文化の葛藤』, 247 頁。
- (40) G. ジンメル, 前掲訳『社会学 上巻』, 29-30 頁。a.a.O., S. 15.
- (41) G. ジンメル, 同上訳, 21 頁。i.b., S. 9.
- (42) G. ジンメル, 前掲訳『社会学の根本問題』, 39 頁。a.a.O., S. 28.
- (43) G. ジンメル, 前掲訳『社会学 上巻』, 24 頁。a.a.O., S. 11.
- (44) G. ジンメル, 同上訳, 41 頁。i.b., S. 23.
- (45) G. ジンメル, 前掲訳『社会学の根本問題』, 20 頁。a.a.O., S. 12.
- (46) G. ジンメル, 前掲訳『社会学 上巻』, 45 頁。a.a.O., S. 25.
- (47) G. ジンメル, 前掲訳『橋と扉』, 195 頁。a.a.O., S. 166-7.
- (48) G. ジンメル, 前掲訳『社会学 上巻』, 51 頁。a.a.O., S. 28.
- (49) G. ジンメル, 同上訳, 49 頁。i.b., S. 27.
- (50) G. ジンメル, 同上訳, 56 頁。i.b., S. 30.
- (51) G. ジンメル, 同上訳, 51 頁。i.b., S. 28.
- (52) G. ジンメル, 前掲訳『社会学の根本問題』, 94 頁。a.a.O., S. 69.
- (53) G. ジンメル, 前掲訳『文化の哲学』, 50-1 頁。a.a.O., S. 51-2.
- (54) G. ジンメル, 前掲訳『橋と扉』, 279 頁。a.a.O., S. 237.
- (55) G. ジンメル, 同上訳, 209 頁。i.b., S. 177.
- (56) G. ジンメル, 前掲訳『社会学 上巻』, 57 頁。a.a.O., S. 31.
- (57) G. ジンメル, 前掲訳『現代文化の葛藤』, 245-7 頁。
- (58) G. ジンメル, 前掲訳『断想』, 19 頁。
- (59) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 40 頁。a.a.O., S. 26.
- (60) G. ジンメル, 前掲訳『橋と扉』, 284 頁。a.a.O., S. 242.
- (61) G. ジンメル, 前掲訳『生の哲学』, 40-1 頁。a.a.O., S. 26-7.
- (62) G. ジンメル, 前掲訳『現代文化の葛藤』, 250-1 頁。
- (63) G. ジンメル, 同上訳, 244 頁。
- (64) G. ジンメル, 前掲訳『社会学の根本問題』, 30 頁。a.a.O., S. 98.
- (65) G. ジンメル, 前掲訳『文化の哲学』, 283 頁。a.a.O., S. 273.
- (66) G. ジンメル, 前掲訳『断想』, 52 頁。