

戦後日本とドイツのアイデンティティーと パラダイム比較試論

柳 原 初 樹

(序)

本試論では、19世紀のほぼ同時期に成立し、1945年に崩壊した二つの近代帝国主義国家日本とドイツにおけるナショナリズムの発生、変容、崩壊の軌跡と戦後のポストナショナルな知的アイデンティティー形成に関連する諸問題を比較検討するための問題設定と方法論を提示したい。重点とするものは、戦前・戦後の日本とドイツにおける知識人や国民のアイデンティティー、歴史認識の持続性と断絶、批判的継続と記憶文化の比較検討であり、両国の社会における知識人の知的営為と公共圏への関わりかたである。また並行して、知識人がかかわってきた諸学問のパラダイムシフトの変容の原因、経過、背景を問いたい。

明治以降、日本が新国家体制の確立、新教育制度の普及、大学での研究体制基盤の創設のためにドイツから受容した学術体系は多岐にのぼる。両国の過去140年間の知的交流（一方通行的という批判もあるが）を振り返りながら、日本が法学、哲学、歴史学、社会学、文学研究といったドイツの学術体系、文化総体を受容・習得しながらも、ドイツとはどのように異なった社会規範・倫理規範・歴史意識・アイデンティティーを形成していったのかを比較検討し、今後の知的協働のために僅かながらも新たな視座を提示せよと願っている。ただし、日本が一方的に受容するといった従前の交流形態は現在では変化しつつある。例えば、「戦後責任」や「市民社会」をめぐる共同研究やシンポジウムでは、文学や哲学領域からの言説に限定されない、歴史学、法学、政治学、社会学との学際的な共同研究が活発化しており、ドイツとの比較において日本の近代の諸問題の類似性と非対称性が検討されている。そのような日独間の包括的な研究動向の一環として、たとえば、ドイツ日本研究所は、日独の共通背景を相互に比較し、自己の立場を再検討するという方法論の積極的意義を強調している。

当初研究所設立の目的は、海外におけるドイツ史と関連した情報源の探索に置かれていたが、やがて研究の視点は急速に拡大され、ヨーロッパの歴史と文化が総合的に対象とされていく。そして今日における活動の重点は、自国中心の方向性を帯びた歴史学と文化研究の超克にあり、お互いに深く関わりあった共通の基盤を認識し、それを通して自らの歩みを批判的に省察することに置かれている。¹⁾ (訳文・傍線 筆

者)

本試論は、日独の比較検討によって両国の知識人のアイデンティティーと学術パラダイムの変遷の類似性や相異を歴史・社会的状況、比較文化的コンテキストにおいて、学際的(interdisziplinär)に把握することを狙いとしている。なぜなら、ここで言うところの比較というアプローチは「異化」(Verfremdung)効果によって、比較以前には自明とされていたものを「脱領域化し、縛りを解き、目を開かせていく」²⁾作業に他ならないからである。比較というアプローチと並んで、思想や知識が移動したり、流動したりする際の相互関係や、遭遇、相互認識、相互反応、相互影響について考察するため、歴史家ユルゲン・コッカは、トランスナショナルな歴史学を生みだすためのアプローチを提示し、その際重要なことは、対象相互の「遭遇や絡み合いの歴史」(Verflechtungsgeschichte)³⁾をも考慮に入れなければならないと語る。認識の深化・拡大に対して両アプローチが有する相互補完的関係を見失わないことが肝要であろう。その意味では、たとえば、1985年のヴァイツゼッカー元大統領の演説が日本の言論界に与えた驚きは、それまで自明とされて来た自国の過去を見る視点に全く異なった視点を提供すると同時に、日本の戦後史をドイツと絡ませる形で考察するきっかけを与えた点にあった、と言えはしないだろうか。さらに冷戦終結後、思いもかけない形で、日本とドイツは東アジア地域における戦後責任・歴史認識という枠組みの中で、両国以外の国々からも相互比較されるようになってきた。このプロセスの中で、日本のナショナルな立場に立つ言論人からは、時としてドイツのホロコースト犯罪と日本の戦争責任を比較することへの反論も噴出したが、重要なことは、比較できるものと比較し得ないものを選別し、ドイツの「Vergangenheitsbewältigung」(過去の克服)を教条的に理想化しないことであろう。反対に、一部ジャーナリズムで往々にしてみられる日本の無批判的自己正当化も不毛となる。小泉前首相の靖国神社参拝、死者の追悼のあり方、歴史認識をめぐって日中間に亀裂が生じたさいに、小泉首相は衆議院予算委員会の場で、孔子を引き合いに出して、「『罪を憎んで人を憎まず』は中国の孔子の言葉だ」と述べ、自己正当化を図ろうとしたが、中国古典研究の専門家から厳しい批判を受けた。中国古典研究では、避けるべき方法として断章取義という方法がある。「断章取義とは、原点の趣旨とは無関係に、ときには趣旨に反して、自分に都合のよい部分だけを抜き出して引用することである。これは中国では古来、軽蔑されてきた手法である」⁴⁾と。また、逆にドイツにおいてもドイツの「過去の克服」を模範として日本に教示しようとの心情を抱く言論人が存在することも事実である。安易な比較や言及に内在する危険性を回避するためにも、社会史的、異文化間解釈学的に根拠づけられた比較方法に対する敬意が払われねばならない理由がここにある。

その意味で、恣意的・作為的動機に基づいた相互認識を避けるためにも、現在のドイツにおいて、戦争責任への政治文化上の幅広いコンセンサス、罪責の認識、記憶文化、公的な歴史認識が成立するにいたった要因、振幅、反動の軌跡を改めて振り返ることが必要不可欠となろう。同時に、日本においては、なぜ現在も、近隣諸国との間に歴史認識問題が存在する

のかが問われなければならないであろう。こうした作業を通じてナショナリズムの克服や戦後アイデンティティーの形成といった日独両国共通の対象に関するトランスナショナルな認識の形成に貢献するためにも、問題の所在を明示的に呈示し、それを方法論的に構築しようとするのが今後の研究の課題であり、本論はそのための試論である。

(I : テーマ設定)

ところで、ドイツ本国（中心）の研究成果を長年にわたり、模範として受容してきた日本（周辺）のGermanistikにとって、1984年にKarlsruheで設立された「異文化間ゲルマニスティク協会」(Gesellschaft für interkulturelle Germanistik : GIG) の設立理念は、従来の日本におけるGermanistikのありかたに大きな方向転換を呼びかけるものであったはずである。GIGの創設メンバーには、ドイツだけではなく、「世界中のすべての大陸の文学研究者、言語学者、カルチュラルスタディ研究者、外国語教授法研究者、中世文学研究者、政治学者、哲学者」⁵⁾ が連なっていた。GIGの理念は、その機関誌において様々な研究分野の立場から述べられているが、Interkulturelle Germanistikとは基本的にはドイツ語圏の文化・学問を対象とした「学」でありながらも、ドイツ語圏の研究者の見解を一元的に他国の研究者に押し付けるのではなく、その重点は様々な文化圏に属する研究者「自身」の文化的視点 (Das Eigene) と「他者=ドイツ語文化圏」の視点 (Das Fremde) の相互フィードバックによる弁証法的な「理解」のプロセスにある。つまり、ドイツ人研究家によるドイツ語圏の文化の解釈を中心的なものとして他文化圏（周辺）の研究者に伝播させるというそれまでの「ヨーロッパ中心主義」的傾向からの脱却を目指している。「Inter」とはそれぞれの文化圏の研究者が、中心でも周辺でもない空間で「相互に」出会い、議論し、協同する場所と理解されている。

そこで表明された研究行為そのものへの自己批判的な視点の導入は、ドイツのGermanistikに対してのみならず、日本の我々に対しても向けられた要請に他ならない。今後の研究においては、方法論的には主として異文化間解釈学的方法 (interkulturelle Hermeneutik) と比較社会史的に基づいて論述を展開したく思うのはそのためである。主たる問題設定は以下の通りである。

- 1) 両国におけるナショナリズムの起源、抬頭、変容、崩壊の展望
- 2) 第1次大戦期の知識人と政治、1920年以降の知識人とファシズム、弾圧、亡命、転向
- 3) 1930年以降のファシズム体制への抵抗の形態と抵抗理念の比較検討 ドイツ告白教会と日本キリスト教団、仏教、神道。ヨーロッパにおけるルターの「二王国論」の解釈の差異
- 4) 罪責意識の比較検討 キリスト教的罪責告白と日本の懺悔思想
- 5) 戦犯裁判の比較検討、国際軍事裁判の比較検討と両裁判がその後の国際法の発展に与えた影響の共通性。その後の社会的認知・反動の比較

- 6) 日本国憲法とドイツ基本法の成立過程, 根本理念の相違の比較。ナチス戦犯をめぐる時効廃止論争, 両国の法文化の比較検討
- 7) 戦後のファシズム論争 (負の連続性, 「ドイツの特殊な道」テーゼ, 明治維新の歴史的評価の分裂, 歴史の物語性, 歴史と倫理, 歴史とアイデンティティをめぐる論争, 歴史学のパラダイム転換とフランクフルト学派の影響)
- 8) 日独戦後文学における戦争の形象の比較検討 47年グループ 大岡昇平, 吉田満, 司馬遼太郎
- 9) 現代日本とドイツにおける国家公民的アイデンティティをめぐる
- 10) 公的歴史教育・公民・政治教育の目的の変遷と国際教科書対話比較検討
- 11) 拡大EUにおける公共性の構造転換とあらたな公共圏の創出が持つ意義
- 12) 日中韓における歴史認識の問題と死者の追悼のありかたについて
- 13) ポスト冷戦, ポストコロニアル時代における記憶文化をめぐる

ところで, 知識人と文化・社会もしくは政治との関係を考察する際に, ニーチェに代表される鋭利な自文化批判的な「知」のありかたは, 近代ドイツにおける社会・文化批判の一つの系譜として特筆されねばならないが, このような批判的な「知」のあり方は戦後の高度経済成長期以降の, 安定した連邦共和国の民主主義体制の中で初めて, ようやく知的公共圏を形成し, 広範な批判的公論を形成するにいたった。対照的に戦後日本の場合, 学生紛争以降, 知識人による批判的言動は, かつて有していた広範囲に及ぼす社会的影響力を喪失していったと言えはしないだろうか。自国の政治文化のアイデンティティと密接に関係する歴史認識の問題にしる, ドイツでは60年代後半から, 隣国との共同作業, しかも歴史・地理教科書対話という非常に具体的な形での公共圏での議論と対話が継続的に行われ, 国民の意識内で歴史問題を風化させずにきた。文学やメディアによる影響のみならず, 社会学, 歴史学, 法学, 哲学, 心理学といった学術研究自身の内部から, 自己批判的なパラダイムシフトが生み出され, それが過去の記憶を風化させずに大きく貢献してきた点が, 60年代後半以降のドイツの特徴であろう。その意味では, フランクフルト学派が及ぼした影響に関しても今後の主要な研究課題としたいと思う。

ドイツと比較した場合, 日本の戦後の学術研究は, 自国の過去のナショナリズムの負債とどのように向き合ってきたのであろうか。たとえば戦後の丸山政治学は, ヨーロッパの政治学・思想史, ナショナリズム, ファシズム, マルクス主義研究との広汎な比較, 対峙から日本近代の「思想と行動」の特殊性を描き出した先駆的業績であり, 現代においてもその分析と示唆は価値を失っていない。丸山は1954年にナショナリズムに関してこう述べている。

ナショナリズム運動の政治的性格は概して不安定であって, 進歩性と反動性が同じ運動のなかに同時的

に存在し、微妙な状況の推移によってその役割が逆転するというような場合が稀ではない。したがって学問的分析の上でも、また実践運動の観点からも、ナショナリズムの理解のためには、孤立した諸現象の孤立した観察や評価は危険であって、高度に文脈的な、また全体関連的な考察が必要とされるわけである。現在の日本のように戦前の統一的な帝国主義的精神構造が崩壊し、ナショナリズムの諸々のシンボルが分散して国民生活の底辺に複雑な形でうごめいているところでは、このことはとくに強調されねばならない。⁶⁾

丸山の言う「全体関連的な考察」は徹底して「知性＝学術」のありかたをめぐる問題でもあった。「なぜなら知性の機能とは、つまるところ他者をあくまでも他者としながらしかも他者をその他在において理解することをおいてはありえないからである。」日本とドイツの戦前のファシズムが徹底的に排斥・弾圧したのが、まさに「他者をその他在において理解する」という「知性の機能」であった。丸山は「今、主として問題になっているのはそうした超国家主義の社会的・経済的背景であって、超国家主義の思想構造及心理的基盤の分析はわが国でも外国でも本格的に取り上げられていない」⁷⁾との言説でマルクス主義的方法による分析の限界を示唆しながらも、ファシズムを生み出した日本の「家族主義的」な土壌の上に成立した「国体」思想に日本のファシズムの独自性を看破した。したがって、丸山にとっては「下からの民主革命」を経なかった封建的、前近代的な日本文化と制度の内にこそ、1945年の破局の理念的・社会的原因があると思われた。近代主義者丸山の思想からは1945年の破局にいたる日本近世の思想・伝統的価値体系との対決姿勢が明瞭である。日本近代思想における思想の超越性の欠如を丸山は鋭く見抜いたのであった。丸山の論文『超国家主義の論理と心理』は1946年に刊行されたが、丸山とは対照的に歴史学者フリードリッヒ・マイネッケは、同年出版された『ドイツの破局』において、過去の偉大なドイツ文化をナチスによる精神錯乱への治癒薬とし、戦後の精神的復興への可能性を過去の偉大なゲーテ時代の伝統への回帰、接続に期待している。「われわれがしかしそのとき、永遠にして神的なものの最高の領域を仰ぎみみるならば、『汝らよ、希望を持って』という声が、そこからわれわれのほうへ響いてくるのである」と、マイネッケは過去のドイツ文化の「永遠にして神的なものの最高の領域」⁸⁾を仰ぎ見るのであるが、自国の伝統との関係において丸山との差異は歴然としている。自国の文化と歴史からの断絶は戦後直後の日本の知識人の間では、ドイツよりもはるかにラディカルに受け止められていた。その意味でも、日独の知識人の精神的伝統との連続・断絶・批判的再帰という観点からも戦後の知的アイデンティティーを比較検討したい。

たとえば、マルクス主義から転向し、親鸞に救いを見いだした評論家亀井勝一郎とマルクス主義歴史学者遠山茂樹との間で1956年から『中央公論』で展開された「昭和史論争」はこうした歴史的アイデンティティーの連続性、ひいては文学と歴史学の記述との相違をめぐる論争であったが、そこで提示された「歴史記述は国民にアイデンティティーを供給すべきか」という論点は86年からドイツで繰り広げられた「歴史家論争」の幾つかの問題をも先取して興味深い。亀井と遠山の論争から40年以上経た後の「新しい教科書をつくる会」の運動が、歴史叙述に「物語性」や「祖先との一体感」を求める土壌が綿々と継続していることの

背景については、拙論でも過去に述べたが⁹⁾、今後は旧東ドイツの歴史認識の問題、EU拡大による新たな公共圏の創出、日中韓の歴史認識という問題をも視座に入れて、歴史とアイデンティティーに関する考察に広めていきたいと思う。

知識人と歴史的アイデンティティーとの関係と並んで政治と知識人の関係に関しては、戦後の早い時期から優れた先行研究が多数存在するが、現代ではハーバーマスが、ワイマール期の精神的人間 (Geistiger Mensch) = 「ドイツ文化」という認識構造を成立させていたところの知識人の非政治的な態度に対して、「それは精神の物神化である」と述べると同時に、マックス・ウェーバーが「職業としての政治」において「文明の文士」にたいして表明した立場をも「権力の機能化」と批判することによって、両者の本質的共通点を以下のように抉り出している。

このふたつの見方は、知識人のみが真正な役割を果たしうると考えられる政治的公共性といった概念を排除するために、互いに手を結びあっている。ワイマール期の芸術家やマンダリンにとって、文化とは、エリートのみが立ち入ることのできる大陸であって、この大陸は、自足しており、政治や社会とはまさに一切の固定的な結びつきをもたないとみなされていた。¹⁰⁾

「精神の政治化」を嫌悪する「教養市民層」の傾向は、ナチス抬頭以前からドイツに見られる現象であった。確かに、19世紀から20世紀の世界大戦までの国民国家のナショナリズムこそは「精神と文化の政治化」あるいは「政治的総動員」であり、とりわけ日本とドイツにおいてファシズムの強力な原動力となっていた。この歴史的事実は、歴史家ユルゲン・コックが指摘するように、いつの時代にあっても「学問と実践のかかわりを非学問的な『政治化』として拒否することは、たんに誤っているだけでなく、危険でもある。実践とのかかわりを否定し、それを無視したユートピア的な学問のなかには、『政治化』という問題がいわば裏口をつうじていとも簡単に入りこんでしまうことは明らかだからである」¹¹⁾ という警告として受け取めねばならないのではなかろうか。(傍線 筆者)

ここで思いおこされるのは敗戦12年後という早い時期にファシズムの問題をトーマス・マンなど亡命作家の受容との関連で鋭く指摘した加藤周一の警告的文章『ゴットフリート・ベンと現代ドイツの精神』である。加藤は戦後「ファシズムと闘うトーマス・マン」にもつばら関心があつまるのを危惧した。なぜなら、亡命作家マンの1933年までの苦渋に満ちた歩みを取り上げられないで、「英雄」マンにもたれかかるような「崇拜」的受容は、「学ぶ」ことにつながらないのではないかと、「ファシズムをその思想の内側から問題にすること」がこうした受容によって阻まれるからであると、加藤は鋭く指摘していた。「思想的な闘いは自由主義と社会主義の間にあるのではない。ファシズムが自由主義の後から来たという事実を絶えず思い出す必要がある。ファシズムの論理が自由主義の欠陥をつくのどうして鋭くな

いはずがあるのか」という加藤の指摘をうけて、脇圭平は、『知識人と政治』の中でドイツに即して次のように述べている。

今後の知識人のありかたにもかかわる問題として、より多くの教訓を含んでいるのは、政治的な決着のついでに1930年代よりも、そこに至るまでの混沌とした一種の思想的戦国時代—すべてが未決のままに「もはやないとまだの間」を激しく揺れ動いた1920年代—の方であろう。¹²⁾

しかし、日本の20年代、30年代の知識人と政治、もしくは思想と権力の間には「戦国時代」のような状況が存在したであろうか。ナチス・ドイツの犯罪は、戦後「人道に対する罪」によって訴追された。ユダヤ人並びに被占領国市民、戦時捕虜への犯罪は、その規模・計画性において戦慄するものがあるが、精神障害、社会的不適応などの理由で非合法的な断種や薬殺の犠牲となったドイツ人も多数いた。他方では、日本とは比較にならないほど多数のドイツ人自身がまた、ナチス体制への抵抗、不服従によって迫害を受け、命を落とすか、強制収容所での過酷な監禁をうけるか、亡命を余儀なくされたことも事実である。日本においては、治安維持法によって20年代から35年までのあいだに壊滅的弾圧を受けたのは唯一日本共産党であった。個人としては、矢内原忠雄のようにキリスト教信念ゆえに大学を追われた知識人も存在した。永井荷風のように沈黙を守ったりべラルな文人もいた。しかし、大半の知識人は、戦争を推進するファシズム体制に積極的な抵抗を試みることはなかった。加藤は『戦争と知識人』において、戦争を積極的に支持した或いは消極的ながらも協力した知識人の「精神の内側の態度」に鋭い分析を加えている。

それは理論的な思考力の薄弱ということではない。日本には学問があったし、今でもある。そういうことではなくて、科学的なあるいは理論的な思考さえもが、日本の知識人にとっては、時と場合に応じて放棄し得るものだということである。図式的にいえば、『敗戦日記』の示しているように、第一に、戦争とファシズムの非人間性に反発する倫理的感情、その感情に基づく倫理的価値、第二に、芸術との接触の体験によって基礎づけられた美的価値、第三に、科学的思考の厳密さが保証する真実—そのすべてが天皇・ファシズム権力、国家・民族を一括した「日本」とおき代えて、放棄され得る価値または真理にすぎなかったということである¹³⁾。

加藤はまた、吉本隆明の『高村光太郎ノート』に敷衍しながら、個人の属する小集団を支配する「家族的意識」が「思想」に優先するという構造の内に、戦争に協力していった知識人の思想・学問の超越性の欠如を見ている。

ところで、ドイツでは、脇の言う「思想的戦国時代」からは時期的には遅れるが、事実、戦後のドイツのキリスト教会のありかたを規定する思想的事件が起きた。カール・バルト、ボンヘッフアー、ニーメラーなどを中心とした「ドイツ告白教会」の成立である。彼らの信仰告白であるバルメン宣言の第5テーゼには下記のクレドが表明されている。

「神を恐れ、王を尊びなさい。」Ⅰペテロ2:17

国家は、教会もその中にあるいまだ救われぬこの世にあって、人間的な洞察と人間的な能力の量に従って、権力の威嚇と行使を為しつつ、正義と平和のために配慮するという課題を、神の定めによって与えられているということを、聖書はわれわれに語る。教会はこのような神の定め之恩恵を、神に対する感謝と畏敬の中に承認する。教会は、神の国を、また神の誠命と義を想起せしめ、そのことによって統治者の責任を想起せしめる。教会は、神がそれによって一切のものを支え給う御言葉の力に信頼し、服従する。

国家がその特別な委託を超えて、人間生活の唯一にして全体的な秩序となり、従って教会の使命をも果すべきであるとか、そのようなことが可能であるとかいうような誤った教えを、われわれは斥ける。教会がその特別な委託を超えて、国家的性格・国家的課題・国家的価値を獲得し、そのことによって自ら国家の一機関と成るべきであるとか、そのようなことが可能であるとかいうような誤った教えをわれわれは斥ける。

宮田光男氏はその浩瀚にして精緻な研究書『十字架とハーケンクロイツ』で第5テーゼに關して、以下のような解釈を付している。

ここで注目されるのは、キリスト者の国家に対する関わりを論ずる際によく引かれるローマ書13章ではないことである。ローマ書は、これまでの解釈史を通して、負の遺産をかかえてきたからである。すなわち、それは、しばしば、絶対服従説にたつ<官憲国家>論の典拠となってきた。これに代わるペトロ第一の手紙のこの聖句は、<神>と<主>について、はっきりした順序とザッハリヒな評価を示している。第一に語られるのは「神をおそれ」ることであり、ようやく第二に「王を尊びなさい」が来る。この逆転し得ない順序から離れて国家に対する敬意を示すものは、国家に対する服従の行為を誤り、ひいては国家のあり方そのものを倒錯させるであろう。この聖句の選択には、有名な<ペトロ条項>（使徒言行録5:29）の「人間に従うよりは、神に従うべきである」という聖句にあらわれる緊張意識がこだましている。（中略）すなわち、第五テーゼは、国家を<神の定め>から理解すべきことを指示している。国家は、決して神の創造した<秩序>として規定されてはいない。この二つの言及によれば、まず、<神の定め>は、明らかに国家が担うべき課題と関わっている。さらに、「感謝と畏敬」は、国家の<秩序>に対してではなく、<定め>たもう「神」そのものに捧げられる。ここでは、国家は「法と平和とのために配慮する」ことにおいて<神の定め>た目的に仕えるのである。けっして国家が支配権をふるうことそのことによって神的權威を帯びているわけではない。例えば民族や人種や血などの価値と権力を一体化した、いわば<実体的>な国家観は否定されている。むしろ、国家を人間に仕える具体的な役割に即してとらえる<機能的>な国家論と言ってよい。すなわち、国家それ自体の価値でなく、人間に対するその価値に比重がおかれているのである。この<神の定め>を忘れ、この課題から離れる時、国家は何らの存在理由をもちえない。¹⁴⁾（傍線筆者）

「バルメン宣言」において表明された新たな宗教改革的宣言こそは、ルター的「二王国論」（Zwei Reichenlehre）の消極的な解釈に基づき、官憲国家との妥協の上に信仰の世界の安寧を図ってきたドイツプロテスタント教会からの決別宣言であった。告白教会が支柱としたのはルター自身が生命の危機を賭して行ったアウクスブルク信仰告白の第16条の精神であっ

た。

現実に存在する国家権力が罪を犯すことを命ずるときには、人に従うよりも神に従わねばならない

「国家が法的性格を放棄してはならないこと、また人権を神の被造物としての人間の尊厳性から引き出しうることなどは、その抵抗権の問題提起と共に、戦後ルター主義の神学倫理に対する特別の貢献と言ってよいであろう」¹⁵⁾と、宮田氏は、キリスト教的自然法思想からの人権の基礎付けとObrigkeit（権威）への抵抗権が告白教会によってなされたことが、戦後のルター主義神学への貢献であると論じているが、実際、戦後のドイツ連邦共和国基本法の第1条「人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し保護することはあらゆる国家権力の義務である」はキリスト教的自然法解釈に基づいて起草されたものである。また、基本法前文の冒頭はこう始まる：「神と人類に対する責任を意識して…」

しかし、ルター主義キリスト教会がヒトラー体制に対して市民的なレベルにおいて広範囲にわたる組織的な抵抗運動を展開したのはルターを産んだドイツではなく、ナチス占領下のノルウエーとデンマークにおいてであった。特にノルウエーは憲法によってルター主義キリスト教を国教とすると規定しており、牧師は国家公務員であったにもかかわらず、その牧師がナチスの傀儡政権の教会政策に反発して、一斉に公務員としては辞職した後も、神により召命された天職としての牧師活動を続け、神の教えに反するObrigkeitへの反抗を貫いたこと、信徒がその生計を支えたという事実は、異なった政治的風土を持つ社会においてはルター的「二王国論」(Zwei Reichenlehre)の解釈が全く別の方向性を取ることの証左である。ドイツ領邦教会制度という領主の庇護の下に発展し、フランス革命や労働運動にも距離を保ちつつ自己保身を図って来たドイツプロテスタント教会とノルウエー国教会との比較は、「ドイツ的内面性」、すなわち政治と精神の分離をもたらす遠因をドイツ史にもたらしたと往々にして批判されてきたルター像そのものにアクチュアリティを投げかけ、その受容史の解釈を大きく再考させるきっかけを提供してくれるのではなかろうか。

(Ⅱ：方法論)

知識人とナショナリズムやファシズムとのかかわり、彼らのアイデンティティーの分裂と新たなアイデンティティーの模索の知的営為、公共圏との関わりを考察対象とする上で、主として異文化間解釈学 (Interkulturelle Interpretation) と比較社会史学の方法に準拠したい。なぜなら、「知識人」という語の現代ドイツにおける自己理解は、19世紀末フランスでの機密漏洩罪で有罪判決を受けたドレフェス大尉の軍事裁判に関して作家エミール・ゾラなどが、人権擁護のために立ち上がって権力を弾劾したさいに、百名をこす人々の抗議声明として新聞に掲載された『知識人宣言』に由来するものであり、当時、アナトール・フランスは、「知

識人」を「政治的委任を受けずに」行動する学識者であると語っている。すなわち、自己の職業分野における専門の見識を、その分野（Zunft）の圏外で—「政治的公共の場」（ハーバース）において—用いる人が「知識人」とであるとされた後、彼らの言説は—ドイツとフランスでは時代的隔たりはあるにせよ—文芸・思想の分野にのみ限定されなくなってきているからである。また、日本の20世紀後半にいたるまでのドイツ文化研究であまりにも支配的であった「哲学、文学、芸術、そして言語などの人文的な、多少とも好事家的な研究」（三島憲一）においては、「西洋知識人」とドイツ的「教養市民層」の対比図式が無批判的に受容され、ドイツ「教養市民層」の「内面性」、「精神性」、「非政治的なドイツ市民文化」、「ドイツ精神vs西洋文明」などというトーマス・マン流のドイツ観が、歴史学や社会学といった隣接分野諸学の批判的検証フィルターをくぐらずに日本のドイツ文学史記述において集合表象として定着するという経過をたどってきた。マンは「文化・民族・精神」に関する作家としての自己の見方で、ドイツの文化・民族・精神の全体を把握したのであるが、このあまりにも主観的・精神的な「想像の共同体」が、マンの言うドイツの精神文化だとすれば、マンはドイツ史を一面的にしか見ていないと思える。それにもかかわらず、日本のドイツ文学研究は、スタール夫人の「思想家と詩人の国」という言説の助けをも借りて、上記のようなドイツ像を長期にわたって定着させてきたのではないだろうか。敗戦から一ヶ月経過した後に、刑務所の劣悪な環境が原因で獄死した哲学者三木清は、『読書遍歴』の中で次のように述べている。

あの「教養」という思想は文学的・哲学的であった。それは文学や哲学を特別に重んじ、科学とか技術とかいうものは「文化」には属しないで、「文明」に属するものと見られて軽んじられた。いい換えると、大正時代における教養思想は明治時代における啓蒙思想（・・・）に対する反動として起こったものである。¹⁶⁾

このような戦後も長らく定着していた日本の「教養主義的」ドイツ文化研究家の集合表象的「ドイツ」は、ドイツ人研究者自身のドイツに関する表象とずれはなかったのであろうか。この問題についての検討も今後必要となろう。結論を先取りして述べるならば、「考察」時代のマンのようにドイツ問題を専ら精神の次元で捉える方法論は、あまりにも文学的・精神主義的であると言わざるを得ない。さらにナチズムを生じさせた「ドイツ特有の道」の遠因を直線的にルターにまで遡及していく精神史的方法は、マンの問題意識としては筋が通っていても、その学問的客観性に関しては疑問を抱く。同時に1945年アメリカで行った講演『ドイツとドイツ人』において表明されたマンの「ドイツ的内面性」という概念に自らの教養主義的な非政治的精神文化の集合表象を無批判的に投影して、社会史的文脈を軽視した無難なドイツ像を定着させてきた日本におけるドイツ文化の受容のありかたに対しても批判的な検証がなされねばならないのではなかろうか。

ドイツ文学と関係の深いドイツ哲学においては、既に早くから社会史的文脈での問題掌握がなされている。たとえば、すでにヘーゲルは産業革命とフランス革命以降の市民社会において出現した解きがたい問題、すなわち1) 労働における疎外2) 貧困と貧民（Pöbel）問

題と取り組み、工場労働者階級の発生により、労働者が自分の具体的欲求とは関係のない物の生産に従事することによって、「労働の没精神化」に直面する問題を見抜いていた。また、「法哲学」においても、「全体の大部分を占めるより低い諸階級は、とかく多少なりとも未組織のままに放置されている。だが下層階級が組織されることこそ最高に重要なことである。なぜなら、そうなってはじめて力となり威力をもつものとなるが、さもなければ彼らは原子的単位の集積、集合以外の何者でもないからである。もろもろの特殊な結合は、組織されて国家の構成員となることによってのみ正当な威力をもつのである」¹⁷⁾と、ここにおいては、貧困の問題は絶対精神の自己展開である歴史の課題として直視されている。「非政治的なドイツ市民文化」的側面を否定しているのではない。しかし、その部分的Perspektivをもってドイツの本質全体の理解につながるとみなしてきた日本におけるドイツ文学研究の視座については再言動を要するのではなかろうか。再度三木清を引用したい。

あの第一次世界大戦という大事件に合いながら、私たちは政治に対しても全く無関心であった。或いは無関心であることができた。やがて私どもを支配したのは却ってあの「教養」という思想である。そしてそれは政治というものを軽蔑して文化を重んじるという、反政治的乃至非政治的傾向をもっていた。それは文化主義的な考え方のものであった。¹⁸⁾

19世紀ドイツの3月革命前期にあつて自由主義者ゲルヴィーヌスがドイツの「国民文学史」を記した時代にあつては、文学史が統一を目指す国民の歴史となりえた。しかし、アウシュビッツの後の知識人にとって、時代批判・社会批判の希薄な因習的な文学史はもはや国民の内面の歴史にはなりえない。ナチズムという歴史的現実を直視することによって断絶させられたのは国民と破局以前の文化だけではない。国民と歴史が断絶されたのである。この分断（政治的）・分離（社会的）・断絶（文化的）を生じさせた原因を究明されないままに放置せず、破局以前の伝統との批判的な再接合の可能性を知的に問い続けることがドイツにおける失われたアイデンティティーの回復作業であると言えはしないだろうか。

ナチズムが与えた精神的衝撃はドイツの学術自体の批判的検証、方法論的転換を必然的に必要とした。「ファシズムをその思想の内側から問題にする」という問題意識は、ドイツにおいては、歴史研究の分野では、歴史学自身のパラダイムを変容させ、新たに、社会学的歴史学を成立させることになった。70年代以降の歴史社会学の代表格の一人とみなされる歴史家のハンス・ウルリヒ・ヴェーラーと共同で1973年のドイツ歴史叢書の刊行にあたった中世史家のJoachim Leuschnerは序言でこう記している。「『政治』という概念も、従来の国家事象、主要出来事と捉えるのではなく、社会、経済、法律現象の交差した集合体と捉え、それを社会科学的方法で分析することは自明の要請である。このシリーズの有する教育的な意図は『省察』（Reflexion）、『判断』（Urteil）、『解明』（Aufklärung）である。』¹⁸⁾

ヴェーラーは、また序言で、従来の年代記的報告的叙述に代わって下記の問題と方法論の

選択を表明している。「1）（中略）ドイツファシズムの破局原因と発生解明のために 2）歴史学を批判的社会学（kritische Gesellschaftswissenschaft）として理解すること。これによって、より自由な、批判的な社会意識の先鋭化に貢献する。自らの生の実践に対して合理的な舵取り（オリエンテーション）のチャンスを増大させ、生の実践を入念に吟味された歴史的地平の中に組み込む。」²⁰⁾

これは戦後20年経ても、閉鎖的で保守的であった歴史学業界（Zunft）への痛烈な批判であった。保守派は理論を嫌悪し、理論的貧困を自覚していなかった。また、保守派はナチス時代をドイツ史の非合法的存在として歴史から排除したいという意識的・無意識的現実逃避感情に走っていた。彼らは大戦のショックもあって、1918年以降の衰退の歴史に対して第2帝政の成立を理想化し、第3帝国と分離したがっていた。ヴェーラーによれば、好戦的なドイツの過激ファシズムは西洋社会に共通の問題ではなく、1933年以前のドイツ社会の特有の諸条件から生じてきた、またそのうちの重大なもの全てではないが、こうした諸条件の多くが帝政内部とその政策の結果のうちに見出されうると考えられる、そして彼は「ドイツ特有の道」論の立場を取る。1871年の建国は上からの革命（Revolution von oben）であったとされる。こうした建国の評価は当然、日本の歴史学における明治維新の評価—これに関しては講座派と労農派の論争の経緯があるが—とも類似性がある。しかし、「ドイツの特殊な道」論者、あるいは日本の共産主義的歴史把握に共通していたのは、西洋民主主義、フランス革命、『資本論』の正当性への批判や懐疑をタブー化し、そのパラダイムを固定化しようとした点であろう。ヴェーラーたちが唱えた「ドイツ特有の道」論に対しては、すでに1980年にイギリスのドイツ史研究家から『ドイツ歴史叙述の神話』という挑発的なタイトルで反論が加えられた。それは、「資本主義の発展＝ブルジョアジーの台頭＝自由主義の確立＝民主主義の確立」というイギリスモデルをドイツ史に反映してその不足を批判する方法論に対しての批判であった。「ドイツにおける失敗せるブルジョア革命というテーゼは、その特異性を確定するにあたってイギリス革命・フランス革命についての特異な解釈—ずっと以前から論争の対象となっている—を前提にしているからである。いうまでもなく、比較目的のために、他国の歴史的事件を、理想的モデルに単純に還元することは、長い伝統をもっている。だが、明白な非マルクス主義的歴史家が、古くさい俗流マルクス主義のきまり文句 (...) のなかに、逃げ場を求めているとしたら、そこには明らかに一種の皮肉がある」²¹⁾との批判がなされた。これは確かに正鵠を突いている。70年代からの歴史学は社会科学적であろうとするあまり、マックス・ヴェーバーの「近代化理論」とマルクス主義の「ブルジョア革命」という概念を混合してしまった面は免れない。ただし、歴史学の論争の成果が両国の公教育としての歴史科目の学習指導要綱にどのように反映されているかを比較検討することは以下の観点から今後の研究の目的に沿うであろう。すなわち、公教育において、ドイツの教科書では、過去から現在にいたるまでの様々な歴史との関係、歴史を学ぶことの意義に対する複数

の視点を提供し、また学説間でどのような論争がなされたかを紹介しているが、これは、学習者が過去において文化的アイデンティティーが複数存在したことを知り、自己のアイデンティティー以外のアイデンティティーの存在をも認めることにつながるという政治・公民教育への貢献として歴史教育が理解されていることを意味する。歴史学習と政治・公民教育の相互補完性という教育理念はどのようにして生まれてきたのか、また日本の歴史教育の理念とは何において異なるのかを問いたい。それは、両国における国家公民としてのアイデンティティーの理念的基盤の相違とも密接に関連しているかもしれないからである。

しかし、その後の冷戦終結、ポストモダン、ポストコロニアル時代の視点からは、こうした批判的な歴史認識への批判も噴出しており、「東京裁判史観」、「自虐史観」、「伝統なき国」などという右派からの批判の源泉はここにある。90年代以降も日本とドイツにおいて見られる修正主義的要求に共通するものはあるのか、戦後提唱された種々の歴史認識への批判やパラダイム転換の系譜をもたどりながら、現在の日独の歴史論争における深層を比較検討したい。

最後に、ナショナリズムの問題は今後の研究の中心的テーマとなろう。「国民とはイメージして心に描かれた想像の政治共同体 (Imagined Political Community) である—そしてそれは、本来的に限定され、かつ主権的なもの [最高の意思決定主体] として想像される」²²⁾ と、ベネディクト・アンダーソンはネーションの発生を人類学的に定義している。この人類学的把握はナショナリズムの強力な文化的求心性を理解する上で重要である。つまり、アンダーソンは18世紀のナショナリズムの夜明けに先行する「文化システム」としての宗教的救済の可能性の退潮との比較の上で、啓蒙の時代以降の「宗教思考様式の黄昏」とともに、ナショナリズムが強力に推進されることになったと分析する。「救済の不条理、これほど別の形の連続性を必要とさせるものはない。そこで要請されたのは、運命性を連続性へ、偶然を有意味なものへと世俗的に変換することであった。以下に述べるように、国民の観念ほどこの目的に適したものはなかったし、いまもない。国民国家が『新しい』『歴史的』なものであると広く容認されているにしても、それが政治的表現を付与する国民それ自体は、常にはるかな過去よりおぼろな姿を現し、そしてもっと重要なことに、無限の未来へと漂流していく。偶然を宿命に転じること、これがナショナリズムの魔術である。」²³⁾

(結語)

その意味で、近代日本の国民国家が急速に西洋から「モジュール [規格化され独自の機能をもつ交換可能な構成要素]」として習得し、日本独自の形に変形していった「公定ナショナリズム」やナショナルな神話創出、歴史叙述、国体への帰属意識の強制的普及、文化的均

質化の過程を「ドイツの特殊な道論争」で示されたさまざまな視点と比較社会史的、異文化間解釈的に考察するという方法は次のような観点から見て、有意義となるのではなかろうか。

- 1) 方法論上の「国際比較」による「異化効果」は、ナショナルな意識やアイデンティティーの再生産による国民史の連続性保持に対する批判的な契機を呈示している。多元化社会の到来において、折衷主義とならない複合的な社会において、ハーバーマスは次のような集団的な自己同一性を要求している。「その自己同一性は、内容的に先入観をもたず、特定の組織からは独立なある共同体の自己同一性という形態をとるだろう。ここでいうある共同体とは、競合するそれぞれの自己同一性に関わる知識一つまり、批判的に伝統を想起し、科学、哲学、芸術によって刺激を受け、討議的にかつ実験的に一を育てるような共同体のことである。」²⁴⁾ このような共同体は以下のような他者・異文化解釈上のパラダイム転換をもたらすことになろう。
- 2) ガダマーの『真理と方法』において示された解釈学的パラダイムである「地平融合」や「理解するとは異なるものの異質性の克服を意味する」といった立場と決別するのが Hermeneutik interkulturelles Fremdverstehens である。そこでは、「他者性を他者性として異なるものとして眺め、そのまま通用させること」との重要性が強調される。これは、ヨーロッパ文化中心主義への批判的立場の表明であり、非ドイツ語圏の研究者との解釈共同作業の重要性と可能性を志向している。
- 3) 学問上の比較行為は、考察対象や概念の共通性と差異を明確化すると同時に、その差異や異質性を「全体関連的な考察」において認識せねばならない。その意味では「知識人」のかかわった関連領域の全体性をも照射する必要がある。「罪責」や「アイデンティティー」を日独の政治文化・法文化・歴史文化・宗教文化との関連で考察するのはそのためである。丸山は半世紀前にすでに「他者を他者性において理解する」という知性の機能を重要視していた。異なった文化リテラシーの「他者性」を自国とは異なった歴史性、社会性において理解するためにも学際的、学術交差的な方法論が必要となってくるゆえんである。

自国の「負」の過去への罪責告白にアイデンティティーの基盤を置くことから出発し、およそ半世紀間にもわたって振幅と排除を経験しながら、現在も係争中の、戦後ドイツにおける自国のアイデンティティーをめぐる公共的な議論がドイツの知的生活に及ぼした「正」の要素が何であるかを学問的に誠実に説明しているのが歴史家のユルゲン・コッカの次の言葉であろう。

しかしながら、歴史学とありきたりのアイデンティティー形成とのあいだのこの対立的緊張の関係から、われわれはまた別の結論を引き出すことができる。すなわち、アイデンティティーなるものを学問にふき

わしい方法で理解しようと試みることもできるのだ。つまり同意できるような「良い」伝説に充ち充ちた状態としてではなくて、さまざまな異なる利害や異なる見解のあいだの了解の過程、しかもそれ自体多元的で、同意と批判とを統合したような、決して完成せずいつも更新されていくきわめて緊張に充ちたそういう了解過程そのものとして「アイデンティティー」なるものを理解するのである。このように理解すれば、歴史の上述の批判的で、解明的で、啓発的な機能こそが、アイデンティティーの形成に役立つと考えられる。というのも、歴史学では、つねに真実の発見と批判および納得による了解が重要なのだ。²⁵⁾

コッカが自らの方法論をハーバーマスの『史的唯物論の再構成』との関連で理解していることは、疑いのないことに思われる。今後の研究においてフランクフルト学派の批判理論の与えた影響とハーバーマスの公共圏における「対話理性」の機能にも言及せざるを得ない所以である。

注)

1. ドイツ日本研究所HP：<http://www.dijtokyo.org/> 原文は下記の通りである。Waren die Zielsetzungen zunächst noch auf die Erforschung der im Ausland befindlichen Quellen zur deutschen Geschichte beschränkt, so hat sich der Blick in der Folge rasch geweitet, und es ist der gesamte Komplex europäischer Geschichte und Kultur in die Betrachtung einbezogen worden. Wichtige Gesichtspunkte sind heute die Überwindung national orientierter Geschichts- bzw. Kulturwissenschaft, die Erkenntnis gemeinsamer, verbindender Grundlagen und, dadurch ermöglicht, die kritische Reflexion des eigenen Weges.
2. 3. Heinz- Gerhard Haupt u. Jürgen Kocka, „Geschichte und Vergleich Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung“, Campus Verlag 1996, S.14. 日本語訳は、財団法人 史学会編『歴史学の最前線』収載 Jürgen Kockaの論文『比較史のかなた—近現代史へのトランスナショナルなアプローチ』16ページ以降参照
4. 一海知義『靖国問題「罪を憎んで」発言は不可解』朝日新聞 2005年6月3日朝刊『私の視点』
5. Alois Wierlacher, Interkulturalität. Zur Konzeptualisierung eines Rahmenbegriffes interkulturellen Kommunikation aus der Sicht Interkultureller Germanistik, In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, hrsg. v. Alois Wierlacher u. a., Bd. 26, Iudicum Verlag 2000, S.264ff.
6. 丸山眞男『現代政治の思想と行動』未来社 1964年 284ページ
7. 丸山眞男『現代政治の思想と行動』未来社 1964年 11ページ
8. フリードリッヒ・マイネッケ『ドイツの悲劇』矢田俊隆訳 中公文庫 200ページ
9. 柳原初樹『日本とドイツにおける歴史認識の変遷』甲南大学国際言語文化センター紀要『言語と文化』第8号 2004年 142ページ
10. ユルゲン・ハーバーマス『ハイネとドイツにおける知識人の役割』、『思想』1987年12月号 18ページ
11. ユルゲン・コッカ『社会史とは何か』仲内英三・土井徳訳 日本経済評論社 2000年 198ページ
12. 脇圭平『知識人と政治：ドイツ・1914～1933』岩波新書 1973年 12ページ
13. 加藤周一『知識人と政治』、『近代日本思想講座Ⅳ 知識人の生成と役割』, 筑摩書房 1959年 334ページ
14. 宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』 新教出版 2000年157ページ 以下該当のドイツ語原文を記す：
Fürchtet Gott, ehrt den König. (1. Petr 2, 17)
Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat in der noch nicht erlösten Welt, in

der auch dir Kirche steht nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen, die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.

ローマ書13章：「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものなのです。したがって、権威に逆らう者は、神の定めにくみ背くのであり、背く者はわが身に罰の宣告を招きます」

15. 宮田光雄, 前掲書 345ページ

16. 三木清 『読書遍歴』三木清全集 第1巻 岩波1966年 389ページ

17. Hegel, „Philosophie des Rechts“, § 290

18. 三木清 前掲書 389ページ

『戦前の思考』(2001年)において柄谷行人は、日米開戦後まもない、昭和17年に行われた座談会「近代の超克」を取り上げ、この座談会が、アメリカやイギリスなどのアングロサクソンの近代を全く取り上げずに、専らフランス・ドイツを中心としたヨーロッパを考察の対象としている特異性を照射し、この議論が徹底して「美学」的であることにその原因を見出している。また柄谷は戸坂潤の『日本イデオロギー論』(1935年)に敷衍しながら、こうした美学的・文化的自由主義からファシズムに通じる、あるいは黙認する可能性を暗示している。戸坂は経済的自由主義から政治的自由主義が産みだされ、最終的に産みだされたものを、「便宜上之を文化的自由主義」と呼んだ。戸坂はその上で「この自由主義の意味そのものが文学的なのであって、政治行動上の自由主義(それは必然的にデモクラシーの追及にまで行く筈だが)からは決定的に仕切られている自由主義でなくてはならないのだ。政治上の自由主義としてもここでは全く超政治的な文学懸念としての自由主義でしかない。一 処でこうした文学的自由主義は、一見意外にもファシズムに通じる道を有っている」と分析している。

柄谷はこの戸坂の分析を重要な分析と認め、「私が先に『美学』といったのは、そういう『文学的自由主義』です。『文學會』という雑誌が代表していたのは、左翼の運動が壊滅し、さらに、政治的・経済的自由主義自体が追いつめられていく、その状況下で『文化的自由主義』に依拠する立場であるということが出来ます」と述べている。

19. Joachim Leuschners Vorwort. In: Hans-Ulrich Wehler, „Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918“, Göttingen 1994, S.6

20. Hans-Ulrich Wehler, „Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918“, S. 11-12

21. デービッド・ブラックボーン, ジェフ・イリー 『現代歴史叙述の神話 ドイツとイギリス』 見洋書房 1983年 12ページ

22. ベネディクト・アンダーソン 『想像の共同体』 NTT出版 2004年 24ページ

23. 同上 34ページ

24. ユルゲン・ハーバーマス 『史的唯物論の再構成』 法政大学出版局 2000年 138ページ

25. ユルゲン・コッカ 『ドイツのアイデンティティと歴史における比較 歴史家論争によせて』、『歴史と社会—ゲルマニスティクの最前線—』14巻 266ページ ドイツ語原文を記しておく。Man kann jedoch

aus der Spannung zwischen Geschichtswissenschaft und Identitätsbildung im läufigen Sinn auch eine Konsequenz ziehen. Man kann versuchen, „Identität“ in einer wissenschaftsadäquateren Weise zu verstehen: nicht als Zustand voll von zustimmungsfähigen Traditionen, sondern als einen in sich pluralistischen, Zustimmung und Kritik vereinigenden, nie abgeschlossenen, immer neuen, sehr spannungsreichen Prozeß der Verständigung zwischen verschiedenen Interessen und Anschauungen. So verstanden, lassen sich die genannten kritischen, erklärenden, aufklärerischen Funktionen der Geschichte als Beiträge zur Identitätsbildung deuten, denn um Verständigung durch Wahrheitsfindung, Kritik und Überzeugung geht es in der Geschichtswissenschaft allemal. „Politik und Zeitgeschichte“ Bd. 40-41, 1988, S. 20