

ブロッホの真理論 I

三国千秋*

Blochs Wahrheitstheorie I

Chiaki Mikuni

Received October 23, 1989

はじめに ブロッホの哲学的前提

H・G・ガダマーの主著『真理と方法』は、第一部「芸術経験を手がかりとした真理問題の展開」をもって始まる。ここでガダマーがねらいとしているのは、真理問題の解明にさいして芸術経験を出発点にするということである。芸術経験とは芸術作品の解釈のことであるが、ガダマーによれば、この経験は作品を解釈するという行為を通してその作品と解釈者との間に生ずる出来事なのであるから、「解釈学的経験」は「解釈学的現象」というひとつの出来事でもあるということになる。こうして、『真理と方法』なる書物のもくろみは作品解釈上の様々な手法や手腕を枚挙することにあるのではなく、「芸術経験および歴史的伝統を起点として、解釈学的現象の全射程を明らかにすること」¹⁾だといわれる。われわれの議論の脈絡からすれば、これ以上ガダマーの解釈学論議の細部にまで立ち入る必要はない。大切なのは、ガダマーがなぜ真理問題の解明にさいして芸術的経験を手がかりとし、そこから始めたのかということだ。

この小論の課題は、エルンスト・ブロッホの哲学における真理問題を批判的に解明することにある。真理問題とは、いうまでもなく「真理とは何か?」、真理や真なるものがかりにあるとするなら「それはいかなるものであるのか?」、また「真理」や「真なるもの」ということを口にするとき「われわれはそれをいかなる意味においてとらえているのか?」と問うことである。こうした問いに直面して真っ先に思い浮かぶのは、科学的な分野における真理のことであろう。だとすれば、真理問題の解明には、典型的な「科学的真理」からはじめるのがふさわしいのではあるまいか?では、ガダマーはなぜそうした道をとらないのか?

われわれの考えによれば、ガダマーの「解釈学的経験」の解明という問題の立て方には、真理の問題にせまる科学的方法への反省という意図がひそんでいる。そしてこの科学的方法とは、自然科学的方法のみならず、この方法にたいして差異を唱えながらも実際は限りなくそれに接近することを夢みていた19世紀の「精神科学的方法」のことでもある。それゆえ『真理と方法』のもくろみはその根本において、「近代科学内部に [ある] 科学的方法論の普遍性要求にたい

*教養部

Faculty of General Education

して異をとらえる、そのような抵抗に結び付いている」²⁾のだといわれる。

ブロッホにとっての真理問題もガダマーの問題の立て方と無縁ではない。ブロッホの真理論についていうなら、筆者がここで手がかりとした『チュービンゲン [大学における] 哲学序説』(1961年)について見るかぎり、真理は、1) 論理的・形式的な真理、2) 客観的・内容的な真理、3) 価値としての真理という三重の層から成っている。加えてブロッホは、このような科学上の真理とは別に、4) 芸術および宗教の分野においても真理や「真なるもの」とはいかなるものか、とたずねている。こうしてみると、ブロッホにおける真理の問題とはかれの哲学体系全体に関わるものであり、かれの様々な哲学的関心を一貫して貫いているものだとわがざるをえない。だが、限られた紙面のなかでブロッホの存在論全体を展開することは不可能であり、またその必要もない。ここでは真理の問題をまず科学的真理から初め、それらを順に、1. 真理の認識の問題、2. 真理の生成の問題、3. 真理と価値の問題という課題にそって述べていくことにする。論理的真理については必要と思われるかぎりでこれに言及することにし、芸術および宗教的真理については続稿で論ずることにする。

ここで少しブロッホの哲学的前提というものについて考えてみよう。いかなる哲学や思想にもその前提やキーワードがあるが、ブロッホのばあい、「物質」や「生成」とか「過程」と「形態」、「可能性」と「ユートピア」などがこれにあたるであろう。ブロッホ自身はかれの「哲学的思考」を「実験的思考」とか「モデルに満ちた思考」と呼んでいるが、ブロッホ自身の体系的モデルとはいかなるものであるのか? このような問いは、哲学的論究のような書物を理解する上ではあながち軽視できるものではないだろう。というのも、論理学・数学および科学的論証においては、いくつかの基本的前提から出発して最終的な結論へと達することが目的あるのにたいして、哲学的論究の場合にはこの前提を問うことは出発点ではなくむしろ到達点であるのだから。だとすれば、ブロッホの哲学的著作の中にみられる真理観をとりだすさいにも大切なことは、その問題提起の背後にいかなる前提がひかえているのかを見て取り、その前提が他の諸々の現象とどのように連関するのかを明らかにすることだといえる。われわれは、ブロッホの哲学的前提として以下のような三つのモデルを提起したいと思う。

まず第一に、それは、かれの体系にみられる「人間学的モデル」というものである。だが、われわれはこの「人間学的モデル」から直ちに人間にとっての本質的な規程とでもいうようなものを期待してはならない。というもの、ブロッホでは「人間」はおよそ厳密な概念規定には似つかわしくないことば、つまり「私」もしくは「われわれ」という代名詞でいい表されているのだから。たとえば、『チュービンゲン哲学序説』の冒頭にはこう書かれている。

私はいる。だが私は私を所有してはいない。それゆえ、われわれはまず成る³⁾。

いうまでもなく、「私」とは哲学の伝統では「自我」・「主観」・「主体」と呼ばれるもののことだ。だが、ここでブロッホは「人間」についての抽象的、固定的、一面的な規程を退けるためにこれらの伝統的な言い回しを避けているのである。さらに注意深く読むなら、ここにはそれ以上のことが述べられている。すなわち、人間はこれまでの歴史の中で成長してきたしこれからも「生成する」ものであるということ、そしてさらに、この成長や「生成」は人間がおの

れ自身を「所有していない」ことに起因するということが述べられている。つまり、ここでは、人間とは何であるのかということはまだ根本的にとらえられていないのだ、ということが前提になっているのだ。ブロッホが人間の「生成」を歴史的「過程」においてとらえるのも、実は、認識論的な「主観」や反省的「自我」、あるいは単なる「感覚的对象」（例えばフォイエルバッハ）などの「静態的な」人間観に反対しているためである。ブロッホの「人間学的モデル」はヘーゲルやマルクスの伝統につらなる「人間的労働」を基盤にしているが、この伝統にしたがえば、人間は「労働」を媒介にして外的世界としての「自然」に働きかけ、社会的生産に関わるのであり、世界内の物質的「対象」（自然的素材）を変化させることで自己の欲求を満足させるのである。それだから、人間の諸々の欲求もその都度の世界のありかたと深く関わっている。かくして、真理の問題は、ブロッホのばあい、「人間」と「世界」との力動的な関係、人間的労働という媒介、さらには諸々の人間的欲求が生み出され、その欲求を満たすための諸々の生産物すなわち技術や芸術や文化が生み出される歴史的「過程」を抜きにしては考えられない。

第二に、「物質」の「生成」や「過程」という観点からみるなら、ブロッホでは「生命（あるいは生命体）のモデル」が前提されているように思われる。「生命」ということでわれわれは生きとし生くるものを考えている。生あるものは自己の生命を保つために、それ自身の成長の過程にしたがわねばならない。言い換えれば生命とは、自己のなかに自立的な成長の過程をもちながら発展と衰退を繰り返すものである。もちろん、生命もまた「物質」から構成されており、この「物質」としての生命の成長過程は外界との物質代謝によって維持されている。そうはいっても、生命活動は物質代謝というエネルギー的関係に還元されてしまうわけではない。ブロッホでは、とりわけこの生命活動における「変化」とは位置の変化やエネルギー的な量の変化にとどまらず、むしろ質的な変化を意味している。すなわち、「生命のモデル」において大切なのは、生命活動という過程において生命それ自身のなかに新たな「形態」が出現してくるということだ。それゆえ「形態」の概念もブロッホでは、静態的な「類概念」を意味するのでもなければ永遠不滅の「イデア」でもなく、現実から遊離した固定的な「観念形態」（イデオロギー）を指すのでもない。ブロッホの「物質」ということで念頭に置かれているのは、まさしくこのような「生命のモデル」であり、「形態」とは変化する過程において表れる「新しい内容」をもった形態のことなのである。ブロッホが引用している以下のようなヘーゲルの『精神現象学』の一文はこのような生命の形態変化を典型的に表すものである。

子供の場合、長く静かに栄養をとったあとで初めて息を吸うとき、それまではただ増していくだけだった前進のあのゆるやかさが断たれる。つまり質的飛躍が行われる。そしてここに子供が生まれてくる。それと同じで、自己を形成する精神も、おもむろに静かに新しい形態に向かって成長していく。自分のこれまでの世界という建物の小部分を、次から次へと解体する。だから世界が揺れ動くのは、個々のきざしによってしか暗示されないのである。現存するものの中にはびこっている軽率と退屈、未知のものにたいする定かならぬ予感などは、何か別のものが近づいているという前ぶれである。全体の相（すがた）を変えなかったこのゆるやかな瓦解は、電光のように一挙に新しい世界像をそこに据える日の出によって、断ち切られる⁴⁾。

ここにあるのは、生命の活動における質的な変化、連続から不連続への飛躍、新しい形態の出現としての変化の過程である。ブロッホのいう「物質」も機械的・量的な観点からのみとらえられるのではなく、むしろ諸々の質的な側面にとらえねばならない。このように見るなら、ブロッホが「主体」概念を自然にまで拡張し「自然主体」を尊重することを理由にあげて彼を単なる「自然主義者」と片付けてしまうことには大いに疑問があるといわざるをえない。

この疑問を解決するために、われわれはブロッホの哲学体系の前提となっている最後のモデルを提出したい。それは、われわれによって「生の美学化のモデル」と呼ばれるものである。この前提は、先に挙げた「生命のモデル」との関連でいうなら、「生命の形態化・生の形象化」ということばでいいかえてもよいであろう。生の美学化とか形態化といえ、すぐさまディルタイ流の「生の表現」と混同されそうだが、ブロッホは決して「生」や「生命」といったものを実体化しているわけではない。このことは、かれがヘーゲルの「意識」や「精神」の自己運動を「観念の処女生殖」として批判していることから明らかである。

極めてありふれた言い方をすれば、「生の美学化」とは、人間の生活・活動・生産・行為つまりは個々人の生涯をひとつの芸術作品にみたとするということだ。そしてこれらの諸々の活動はそれ自体ひとつの「表現」でもある。しかもこのような表現としての「形象化」において重要なのは、形象化されたものがそれ自体の中に「内在的な意味」を持つということである。ブロッホはこのような個々人の「生の美学化」という前提から出発して、これを物質全体に拡大し「生命のモデル」に達したのであるまいか？

同時に、「生の美学化のモデル」では「形態」ということで次のことが重要である。それは、ブロッホにとって「形態」が真に形態の名にふさわしいものであるとするなら、新しいものの表現を意味するだけでなく、事物のとしての「本質的なありかた」にかかわるものだということである。ここで「生の美学化のモデル」は「可能性」や「ユートピア」の概念と関わってくる。ブロッホにおいて「可能性」や「ユートピア」が「現存するもの」と区別されるのは、それらが単なる夢であるからではなく、事物の「本質的なありかた」を示す「形態」を意味するからである。それだからブロッホでは、芸術や宗教はそれ自体としては仮象的形態にすぎないものとしても、事物の「本質的なありかた」を指し示す予象とみなされる。その意味では芸術や宗教は決して慰めやごまかしということによっては汲み尽くされないし、ブロッホが芸術や宗教における「真理」や「真なるもの」について語る理由もここにある。

1 真理の認識の問題 主観－客観の関係という問題をめぐって

まず最初に問われるのは、真理や「真なるもの」がかりにあるとすれば、それはいかにしてとらえられるのかという、真理の認識の問題である。この問題は、西洋哲学史の伝統においては、「認識されるもの」(外界の存在, 実在, 対象)と「認識するもの」(意識, 主観)という二つの中心をめぐって展開されてきた。古代・中世的な存在論的真理観では前者にウェイトが置かれていたのであり、そこでは外界の存在あるいは実在とわれわれの思惟, 認識との一致のうちに真理をみる。ここでは何が真の実在かは別としても、おおむね、真理は実在の忠実な模写であるという「模写説」がとられる。これにたいして近代では、真理の問題は真なるものはいかにしてとらえられるかということであり、ここでは近代的な主観－客観の認識論的關係がそ

の前提となっている。ガリレイやホッブスにとって、真なるものは単純な諸要素から構成されるものであった。真理は与えられたものではなく、人間によって構成され、産出されるものだという真理の「産出説」がここでは支配的であったのである。そして今もなお、自然科学的方法にはこうした「産出説」の考え方が強くはたらいっている。

近代の主観－客観の分離に基づく認識論では、「認識するもの」すなわち主観が大きな役割を演ずる。デカルトでは真理は確実性を有するものでなければならぬとされたが、この確実性への徹底した反省ののちとりだされたものは、確実性を求めるために疑う者としての自我の意識の確実性であった。このようにして、ベーコンからカントまで、真理の認識の問題とはまづもって真理の「認識装置」を問うことであった。ブロッホは次のように言う。

「ベーコンは事物の姿を映し出す鏡〔主観〕のことを指す。筆者加筆〕を磨くことにところがけたし、カントは認識を構成しているところの諸条件を吟味したのであり、この諸条件の正当性（権利問題）とあわせてその限界を突き止めようとした。そのさいに問題となったのは、かりに認識（必然的に妥当的な認識）が可能であるとしたら、そのための認識装置はいかなる性質をもつものでなければならぬか？また、それによってどの範囲までの認識が可能であるのか？ということであった。」⁵⁾

ここで把握すべき重要な点は、カントの認識批判は、科学的経験をすべて総合的に産出された経験とみなすことに基づいていた、ということである。そればかりか、いかなる科学であれそれが科学の名にふさわしいものであるためには、それぞれの科学のうちにそれぞれの対象を産出することにかぎられるとされたのである。ブロッホはこうしたカントの認識批判のやり方に対して次のように批判的に述べている。

このようなカントの考えによれば、……とりわけ対象との一致にもとづく真なる認識の指標が、対象から全く切り離されて、対象の認識の側へと場所を移すことになった。こうして、対象がまずあってそれを後から模写するというようなやり方ではなく、対象をアプリアリに産出することによってのみ、そのような対象が真なるものとして検証されうるというわけだ。それによれば、いわゆる鏡の場合には、その中に現れている鏡像とその外にある対象とを比較するために鏡それ自体の外に出ることができるわけだが、悟性の方は同じように自分の外に出るわけにはいかない。だが鏡とは異なって、悟性の方はその内的な諸条件を、すなわちそこからおよびそれに従って、科学的経験の対象それ自体が生みだされる場所の内的な諸条件を完全に含んでいるのだといわれる⁶⁾。

これにたいしてブロッホは、「このようなカントの批判的な問いがあてはまるのは認識論のひとつの側面にすぎない。」と反論している。なぜなら、このような「認識装置」の吟味は、「カントの認識論に合致する意識の側面およびそのような認識を『基礎付けている』ところの意識の性質の側面にしかあてはまらない」⁷⁾からである。しかしながら、カントの立場にたつかぎり、「このような〔認識という＝筆者加筆〕製作行為の外には、歴史的で世界に関わる諸条件、すなわちそれに従って何かを作ったり、産みだしたり、認識したりすることができるような諸条件などどこにも存在しないことになってしまう」⁸⁾ことになる。

われわれはここで、果して認識の条件とは主観的なものすなわち人間の認識能力や素質だけ

であるのか、と問わねばならない。ブロッホは、ある時代に生まれついた人間の能力と「その都度の社会の側から、その都度の人間の能力にかせられる任務」とのギャップを指摘しているが⁹⁾、ここからわかることは、歴史における個人の役割のみならず、そのつどの個人の認識能力にとっての歴史的・社会的な制約の重要性である。

確かに、認識の出発点は「経験」ということにあるにしても、この「経験」とは直接的なものをあがままに受け入れるような経験を意味するのではない。ヘーゲルによれば、「経験的知とは単に見たり、聞いたり、触れること等、要するに個別的なものを知覚することではない。そうではなく、それは本質的に類、普遍者、法則の発見をめざしている。」¹⁰⁾ もちろん、科学的真理の認識に関するかぎり、このような経験的な知識の目標は普遍的、概念的、法則的な真理の認識をめざすことにある。そうはいても、科学的真理の認識ということが社会の現実的なあり方から切り離されて論じられるなら、それは「真理の物象化」というものになるであろう。それだからマルクスはフォイエルバッハの「感性的直観」を批判して次のように述べたのである。すなわち、

フォイエルバッハはとくに自然科学の直観についてかたり、物理学者や化学者の眼にだけあからさまになる秘密についてのべている。しかし産業と商業がなくて、どこに自然科学があるだろう？この『純粹』自然科学でさえ、じつに商業と産業によって、人間の感性的活動によって、はじめてその目的ならびにその材料をうけとるのである¹¹⁾。

わかりやすくいえば、フォイエルバッハのいう「感性的直観」とは、事物を何の抵抗もなくあがままに受け入れるような態度をいう。それゆえ、マルクスは、このような直観は一方では「わかりきったものだけをみてとる世俗的な直観」と、他方では彼が皮肉を込めて言うところの「事物の『真の本質』をみてとる高次の哲学的な直観」の間に逃げ道を求めざるを得ない、と批判したのだ¹²⁾。それというのも、このような「感性的直観」においては自然と人間のあいだに調和が前提されているのであり、人間と自然とのあいだのダイナミックな媒介関係としての「感性的活動」の契機が欠落しているからである。

われわれは主観—客観の図式そのものに異論を唱えるわけでない。しかしながら、認識するものとしての主観が、しばしば、単なる経験的事実を客観的世界ととりちがえ、そうした事実の集積が真理に通ずる道であるかのように錯覚することは誤りである。アドルノによれば、こうした態度は、「主観の肥大化によって客観的実在の世界をもっぱら [自らによって＝筆者加筆] 構成されたものとみなす」ことによるのであり、それというのも、「主観は、ひとたび客観から分離されてしまうと、その客観をすぐにおのれに還元してしまう。自分自身がどれほどまでひとつの客観であるかを忘れてしまい、それをのみこんでしまう」からなのである¹³⁾。

したがって、真理の認識という問題をかたるためには、認識の主観的側面のならず、「認識の客観的側面」についても問われねばならない。この問いは、ブロッホによって「世界がその構成という側面からみて認識可能なものでありうるためには、それはいかなる性質をもつものでなければならないか？」¹⁴⁾と定式化される。このような認識の客観的条件について問うことは、われわれの「認識論上の自己理解」に関する客観的な条件を問い直すことから始まるのである。

要約すれば、ブロッホでは、真理の認識の問題は「認識の客観的条件」の問題と不可分であ

る。すなわち、「認識にとっての客観的制約は歴史的には常に存在したのであり、まさにそれは社会的地平によって決定されていたし、この地平の中にその都度の認識が現れてはまた消えていった。そうはいつでも、こうした諸々の制約もまた認識と同じく可変的なものであったし、認識可能なもの、というXの中にある「認識にとっての=筆者加筆」暗闇は一様なものではなく、—この暗闇は認識されることに対する『抵抗』においても存在していたし—暗い部分と比較的明るい部分とが交互に層をなしたりまた少しずつ違いをなしてもいたのである。」¹⁶⁾それゆえ、真理の認識という問題は認識における「新しいものの生成」という観点からもみられねばならない。要するに、真理の認識ということにおいて大切なことは、ただ事実だけを、ただ新しい情報を集めるだけでなく、そのような事柄において何が生ずるのか？と問うことなのである。

2 真理の生成の問題 概念と対象の関係をめぐって

伝統的な真理観では、真理の基準とは概念と対象の一致というものであった。このことは模写説であれ、産出説であれ、デカルトのような明証説であれ、さらには真理の整合説であれ基本的にはかわりはない。仮に、整合説が認識された真理内容相互に関する整合性を真理の基準にあげるにしても、それが科学的真理だとするならなんらかの外界の存在を前提にしているはずであり、外界の実在との対応関係を無視することはできないからである。もちろん、不可知論の立場をとるものはこのかぎりではないが、とはいえここで問題となるのは、真理が概念と対象の一致にあるとするなら、そのような概念が対象をとらえるのにふさわしいとする根拠はどこにあるのか？また、そのような概念はどこから得られるのか？ということである。そして、このことは、概念のみによって構成される真理つまり「論理的真理」から、内容的な真理つまり「客観的真理」への移行はいかにして可能か？という問題でもある。

この問いにたいするブロッホの基本的な立場は、認識の客観的制約をみとめるということを前提にしている。繰り返しになるが、「意識にとってはすべてのものが全時代を通して一様と同じく容易に認識されうるとか、一様にその認識が困難であるということがなかったように、認識にとってはたとえ同じ時代であってもすべてのものがその**存在の全構造**を通じて同質的進んでいくということはない。」¹⁶⁾とブロッホはいう。概念についても同様に、

どんなものも常に同じ射程距離をもった概念によって [とらえられ] 認識されるということはない¹⁷⁾。

このようなブロッホの主張は、概念の自己同一性にその都度一定の歴史的な制限を加えるというものである。これはまた概念と対象の関係にも一定の条件を加えることである。というのも、ブロッホはここで「認識するもの」(思考や概念)と「認識されるもの」(存在や対象)との同一性は最初から与えられているわけではない、という立場に立っているからである。このことは、とりわけ、彼が「現存するもの」と「本質的なもの」との違いをはっきりと区別するさいに明らかになる。ところで、このような考えは次のようなアドルノの主張と共通するものである。すなわち、アドルノ研究者であるマーティン・ジェイの指摘するところによれば、ア

ドルノの基本的主張は、

いかなる認識も、それが適切なものであるなら、記述しようとする対象に完全に合致するような概念を見出すことなど不可能だということを認めざるを得ない¹⁹⁾。

というものである。

このようなアドルノの立場は、客観的な真理の認識のさいに不可知論の立場をとるものではない。ここでいわんとしているのは、現代の大衆文化の領域においては意識が操作されているために、経験的に与えられたものや解釈学的な相互理解や自己理解のありかたを批判的な分析の究極的なデータとみなすわけにはいかないということなのである。というのも、アドルノによれば、「主観が一見客観に単に付け加える諸規定のうちにおいて、主観自身の客観性が貫徹される」²⁰⁾のだから、いかなる概念であれ、はじめから主観の質的規定を排除してこれを客観的なものとみなすわけにはいかないからである。実際、「近代化」、「第三世界」という概念、「貧困」、さらには「経済活動」や「情報」から「戦争」と「平和」にいたるまで、これらの概念から主観的な質を排除することには無理があるだろう。ここにはその都度の「対象」への主観の関わりかた、振舞いの仕方、行動様式、要するにその都度の主観の在り方が示されているのである。それだから、アドルノは、概念批判において大切なことは、むしろ、「概念とそれが表現するとされている事物との間に不可避的に差異があるということ意識することだ」²¹⁾と述べるわけである。

概念と対象の非同一性という考えは、アドルノのばあい哲学の方法という問題にも関わってくる。再びマーティン・ジェイの『アドルノ』から引用するならば、

哲学は入念に確定された一連の諸前提から演繹してゆくというやり方をとるべきではなく、*in medias res* [事件のただなかから]、つまりわれわれの現在の歴史的状況によって提供されている不完全な素材から出発しなければならない²²⁾。

というのがアドルノの基本的立場である。

実際、ブロッホやアドルノの哲学表現が散文的な文体を成しており、彼らの哲学的考察を一見何気ない素材やささいなこと、断片的なことから始めているのには、こうしたところにその理由があるのかもしれない。ブロッホは芸術的真理の指標のひとつとして「特殊なものの救済」ということをあげているが、このような「特殊なもの」こそ、使い古された一般概念では容易にとらえられぬものであるだろう。

だとしたら、われわれは概念の成立をどのように考えるべきか？その際に、ヘーゲルの「精神」の概念をおもいおこすことは有益であるように思われる。周知のようにヘーゲルの体系を貫くものは「精神」である。「精神」はまず「意識」として、対象についての意識として出発するが、ここでは対象についての直接的意識つまり直接知というかたちをとる。だが、直接知はそれ自体で真なるものではない。いいかえれば「精神」はここではまだ本来の姿である「客観的なもの」にはなっていない。同じことは、「自己意識」についてもいえる。「自己意識」は「われに返ったもの」としての「自己自身」についての意識であるが、これはそれ自体としては対象から切り離された意識である。ヘーゲルはあらためてこの「自己意識」を対象に関係さ

せる。このように自己意識は対象に関わることで、かって自分自身が思いえがいていた意識内容が誤りであったことに気付くとされる。そして、このことは、「意識」がより高次の概念〔筆者強調〕を手に入れることによって可能になるとされている。これが本来的な、客観的「精神」の段階である。

だが、このようなヘーゲルの自己意識の運動を単なる意識の自己運動〔筆者強調〕と解するならば、ブロッホのいうように、概念からはひとりでに事物が生ずる「汎論理主義」の主張に通じることになるだろう。重要なことは、より高次の概念はどこから来たのか?と問い続けることである。対象となる現実の中に事物の本質的契機を見出してそれを取り出すこと、あるいは規定される客体の中にある、「事柄にとっての疎遠なもの」を取り除くこと、このことは、最初に指摘しておいたブロッホの「人間学的モデル」をふまえていうなら、人間の生産活動すなわち社会的労働の過程において他にない。しかも、このことは、「概念のほねおりと酷使 (Mühe und Anstrengung des Begriffs)」というヘーゲル自身のいいまわしにも対応しているのであり、アドルノによれば、ヘーゲルの「精神」の概念はまさしくこのような社会的労働に翻訳されるものであるといわれる²⁰⁾。

そうだとしたら、対象に対する概念の行使とは「現存するもの (対象)」との安易な一致などのためにではない。ヘーゲルでは、真理の生成ということが「否定性」の契機からもとらえられているのであり、執拗に抵抗する「素材」の変形、現存する世界の中にある「悪しきもの」やこの世界過程のうちにある諸々の悪しき事柄の方向転換という、対象とのダイナミックな関係からもとらえられているのだ。

同様に、ブロッホでも客観的真理の問題は、他ならぬ「内容的な」真理の生成という観点からみられているのであって、「客体の抵抗」という側面からもとらえられることになる。その際に、この「抵抗」は物質としてのその都度の客体に内在しているものとみなされる。しかしながらこの「抵抗」の概念は決して擬人化されたものではない。ブロッホは、このような「抵抗」の一例としてオームの法則における「抵抗」をあげているが、人間の生産活動である「労働」を考慮するなら、素材の抵抗は明らかであるように思われる。言い換えれば、労働や生産の過程では素材や原料の抵抗があるからこそ、人間は様々の生産手段を歴史的に産みだして来たといえるのではあるまいか。そればかりか、見逃せないのはブロッホが「客体の抵抗」に加えて、抑圧や圧制に対する人間の「能動的な抵抗」を挙げていることである。彼によれば、この「能動的な抵抗」は「客体的な抵抗」に積極的に介入することができるものとされるものである。したがって、このような介入を通して、「客体の抵抗」の方もその都度の自然的、歴史的条件下で質的に新たに規定される、とみなしうるのだ。しかもこのことは、世界のあり方という点で、「能動的な抵抗」の側にも様々の選択の可能性があることを示すものである。ところで、このような「物質」に内在する抵抗の克服ということは、芸術作品の制作のさいにはレッシングによって、次のように語られていたもののことである。

芸術は、あたかも弾性的な自然が—そういうものがあると仮定して—自画像を思い浮かべるように描かねばならないのです。というのも、芸術では、その素材の抵抗からして避けられない〔内容の〕脱落がないように、時間〔の経過〕からしてそれと戦わざるをえない〔作品の〕腐敗がないように作られねばならないからです²⁰⁾。

芸術作品という限られた分野のこととはいえ、ここに述べられているのは、素材の抵抗の否定ではなくその克服である。しかも、ここでは「[内容の] 脱落がないように、…… [作品の] 腐敗がないように」といわれている。われわれはここでブロッホの前提として先に指摘しておいた「生のモデル」や「生の美学化のモデル」を思い出す必要がある。「生のモデル」において指摘されたのは、生命活動という過程において質的に新しいものや新しい形態が出現することであった。さらに、「生の美学化のモデル」において指摘されたのは、そもそも芸術とは「本質的なもの」の内在的表現であり、その先駆的・予象的な表現の試みであるということであった。すぐれた芸術作品が素材を否定するのではなしに、かえってそこから質的にすぐれたものを引き出すように、「客体の抵抗」に対しては、その都度の「対象にふさわしい質」をもった規定を引き出すことが大切なのだ。なぜなら、人間は世界内の諸々の「対象」を全面的に否定することなどできないからである。そんなことをすれば、逆に人間は対象によって「否定」されてしまうであろう。それだから、ブロッホが人間の「能動的な抵抗」の最も根本的なあり方を「世界を変革すること」のうちに認めているとしてもなんら驚くべきことではない。このような人間の「能動的な抵抗」にとっての前提となっているのは、世界それ自体がひとつの変化しうる「過程」であるという点であり、さらにこの変化しうる「過程」とは諸々の「質」や「形象」をもつだけでなく、ときには根本的な「変化の過程」、つまり諸々の「中断」や「停止」をふくんだ過程なのだということである。かくして、ブロッホによれば、真理の生成という観点からみて、「客観的真理」の定義とはこうなる。

諸々の事柄を変革しうるものとして〔とらえ、そのようにして〕認識された真理とは、まさに変革可能な事柄それ自体の中に本質的な真理が出現するのを助けるようなものに他ならない。すなわち、この〔客観的真理の＝筆者加筆〕段階での真理とは、事柄における本質的なものの出現を促進することである²⁹⁾。

したがって、「論理的真理」から「客観的真理」への移行も、ブロッホでは「客体的な抵抗」という点にかんがみて、決して平坦な道ではない。このような観点からすれば、論理的真理は世界内の一切の存在を貫いているとみなすスピノザやヘーゲルのような「汎論理主義者」も、逆に世界の中にかなる客観的真理もみとめようとはしない「不条理主義者」もブロッホによって批判されることになる。というのも、かれらは、「思考と存在とは同じものである」という格率を前提にしている点では共通しているからである。それどころか、ブロッホは論理的真理のための前提である「論理的原則」ですら、諸々の事物のありかたとは無関係ではないとみなしている。すなわち、「論理的真理」とは「われわれの思考を正しく導くための手法」であるだけでなく、むしろ「事物の中に反映された影絵のようなもの」であり、諸々の「実在的な認識にとっての前段階をなすもの」とみなされる²⁹⁾。これに対して、「論理的真理」をあたかも事物からはなれた「それ自体で自足的なもの」とみなすことは、結局のところ、事物にたいする「静態的な見方をとることであり、要するに、ここにはユートピア的なものの真剣さが欠けている」のだといわれるのである²⁹⁾。

3 真理と価値の関係

「ユートピア的なもの」や「本質的なもの」といういいかたはブロッホでは、科学的真理のみならず芸術や宗教の分野における「真なるもの」との関連でも繰返し語られているが、このような意味での真理とは、これまで述べてきたものとは別の段階における真理のあり方である。それはブロッホによって、「まさにそれ自体で〔何らかの〕意味をもった、価値としての真理」と言われているものであり、このような真理は「問題となっている事柄を事実として受け入れるような言明」の範囲を越えるものである。ブロッホは、このような「価値としての真理」について次のように言う。

このような真理についての別の段階にあてはまるのは、先ずもって、諸々の内容や諸傾向の積極的な可能性であり、今やこの可能性を押し進めるといふ役目をはたすのが、……真理のユートピア的な意味なのである。ところで、この真理のユートピア的な意味やその意味内容は、ひたすら事実の真理としてあるようなものではなく、要請というかたちでの、規範的で・心に銘記する理性のうちに生ずる²⁰⁾。

「価値として真理」はまず「事実の真理」からはっきりと区別される。同じくアドルノでも、このような「価値としての真理」は「ありうべき姿における事物との一致」を意味する「規範的意味での真理」として、「現存するがままのものとの一致」を意味する「記述的意味での真理」からはっきりと区別されている²⁰⁾。アドルノが実証主義的な真理観に反対して次のような立場をとるのも、この規範的な、「価値としての真理」を念頭においているからである。再びマーティン・ジェイから引用するなら、アドルノの立場は、

科学的真理という観念は、「真なる」社会が将来実現されるかいななかにかかっている²⁰⁾。

というものである。

それゆえ、このような意味での「価値としての真理」は「現存するもの」をただ事実として確認したり、事実だからといってそれを受け入れたりするさいに現れるものではない。価値としての真理は、「現存するもの」を時間的経過や歴史的経過においてとらえ、それが成立している諸条件を問題にするだけでなく、とりわけ未来との関わりにおいてそれとは別の可能性を追及するさいに問題となるのである。

ところで「価値としての真理」を考える上で、ヘーゲルが概念と対象の関係について、以下のように述べていることは見逃せないことである。

われわれが知を概念と呼び、本質もしくは真なるものを、存在するものとか対象と〔いう名で〕呼ぶとすれば、吟味するとは、**概念が対象に一致するかどうかを、見てとる**ということである。だが、われわれが概念〔の方〕を本質もしくは対象そのものとみなし、これに対して〔これまで〕対象という言葉で〔みなしてきたものを〕、〔今のべた概念としての〕対象そのものにとっての対象、つまり他者にとって在るものを呼ぶとすれば、吟味するとは、対象

がその概念に一致するかどうかを、見てとることとなる³⁰⁾。

このヘーゲルからの引用の前半は、認識における概念と対象の一致という、極くありきたりな説明である。だが、後半部ではそれ以上のことが述べられている。つまり、対象がまずあってそれに対して概念を行使するというのではなく、かえって対象の方が概念によって内容的な真偽を吟味されるということが述べられている。ここで大切なことは、ヘーゲルが現存する対象よりも概念の方に「本質もしくは真なるもの」がある、とみなしていることでだ。言い換えれば、ここで問題なのは、現存するものがそれ自体としては未だ「本質的なもの」を欠いているばあい、真理にふさわしいものとは何かということなのだ。そして、さらに以下の文章では、「現存するがままのもの」と本質的なものとの不一致を意味する「偽なるもの」が、まさしく「悪しきもの」という意味でも語られているのである。

それゆえ、偽なるものとは、悪しきものや自己自身に一致していないのと同じことである。この意味では、悪しき国家とは偽なる国家のことであり、悪しきものや偽なるものとは、そもそも「或る対象の」規定とか概念と、その対象が実際にある在り方が矛盾のうちにあるということである。われわれは、そのような悪しき「状態にある、一個の」対象について正確なイメージ作り上げることではできても、だからといって、このイメージの内容がそれ自体で真であるということにはならない³¹⁾。

ここからわかることは、ヘーゲルでは、ある対象についての「概念」がその対象の「現存性」にたいして優位を保っていることである。言い換えれば、ここで概念の客観性が「本質的なもの」とみなされているからこそ、概念が「現存するもの」にたいして優位を保つことができるのである。ヘーゲルの概念とは単なる主観的なものではない。それは個々人の主観的な判断を越えているのだ。このことは、「われわれは、そのような悪しき「状態にある、一個の」対象について正確なイメージを作り上げることではできても、だからといって、このイメージの内容がそれ自体で真であるということにはならない」ということばの中にはっきりと表れている。

そうはいっても、ブロッホが指摘するように、「絶対知」をめざすヘーゲルの「精神」ですら「この「価値としての」真なるものが、認識の途上においても、客体としてもまだ手に入られてはいないということ、つまり客体それ自体としてはまだ十分に適切なものになりえてはいないということを表明せざるをえない。」³²⁾

それゆえ、われわれはこのような、「価値としての真理」についてはさしあたり、規範的な意味を有するものとして、われわれの判断力に関わるものだといわざるをえない。そうだとすると、このような「価値としての真理」が客体における「本質的なもの」と結び付いていることは見逃せない。それだからこそ、ブロッホはこのような真理を「対象にふさわしい本質をそなえた真理」と見なして、以下のように述べるのである。

哲学的な意味では、真理がより一層深い真理となるためには、つまり真理が対象にふさわしい本質をもった真理となるためには、常に悟性を認識される対象に適合させるだけでなく、この認識しつつ適合させる過程において、対象それ自体にひとつの意味という一様相を与え

るということが残されている³³⁾。

われわれは先に、ブロッホの「生の美学化のモデル」に言及したさいに、ブロッホの場合、「可能性」や「ユートピア」の概念は、事物についての願望や「理想」といったわれわれの主観的側面を表しているだけでなく、「事物の本質的なありかた」という客観的側面を表しているということも指摘しておいた。それだから、「客観的真理」とは「現存するもの」についての事実性のみによってもたらされるものではなく、時には事実性に反して、「本質的なもの」という意味での客観性によって実現されるものである。それゆえブロッホが芸術や宗教の領域において真理や「真なるもの」について語りうるのは、まさしく、「事物の本質的なありかた」を示すところの「形態」によってなのである。従来のユートピア論はまさにこの点から再検討される必要があるだろう。

最後に、次のようなコードウェルの言葉をもってこの拙論の前半のしめくくりとしたい。

ラッセルは、ウィトゲンシュタインの考え方を次のようにのべている。「言語の本質的な仕事はもろもろの事実を肯定するかあるいは否定するかである。」しかしこんなことは、決して真の仕事ではない。もろもろの事実それはそれ自体で肯定したり否定したりする。すなわち、それらは存在するか存在しないかである。人間は外的現実の中に事実を見るか見ないかである。その限りで、人間はだまっている。生活の一つの延長としての言語の仕事は、どんな事実が肯定あるいは否定する価値があるか、またどんな事実が人間のためになり、どんな事実がそうでないかを、決定することである。ある秩序だった世界観の中に諸事実を位置づけるための最良の道具となること、これが言語の仕事であり、世界観は諸事実を選択したり、凝縮したり、あるいは諸事実を位階的に分類したりすることができる³⁴⁾。

コードウェルがここで語っていることは、言語のみならず「概念」についても、さらには「価値としての真理」にもあてはまる。すなわち、コードウェル流に言えば、どんな事実が肯定あるいは否定する価値があるか、またどんな事実が人間のためになり、どんな事実がそうでないかを決定する必要にかられるとき、われわれは「価値としての真なるもの」に頼らざるをえないのである。

注

- 1) H-G・ガダマー『真理と方法』(H-G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B.Mohr Tübingen, 1975, s.xxix) 邦訳、轡田 収他訳『真理と方法 I』(法政大学出版局 1986年) xxxページ
- 2) 同書 (s.xxvii) 邦訳 xxviiiページ
- 3) E・ブロッホ『チュービンゲン哲学序説』(Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* I, edition suhrkamp 13, 1961, 以下 *TEP* と略記, s. 7)
- 4) ヘーゲル『精神現象学』(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, ss.18~19) 邦訳、樫山欽四郎訳(河出書房 20ページ)
- 5) *TEP* II (edition suhrkamp 58, s.15)
- 6) 同書 (s. 9)

- 7) " (s.15)
- 8) " (s.10)
- 9) " (s.13)
- 10) ヘーゲル『哲学史講義』(Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, 1832 ~45, s.79)
- 11) マルクス、『ドイツイデオロギー』(Marx, *Die Deutsche Ideologie*, Marx Werke Bd. II, Wissenschaft Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, s.27) 邦訳, 古在由重訳(岩波文庫, 62ページ)
- 12) 同書 (s.25) 邦訳 (64ページ)
- 13) アドルノ「主観と客観について」(T.W.Adorno, *Stichworte Kritische Modelle 2*, edition suhrkamp 347, 1969, s.152) 邦訳, 大久保健治訳『批判モデル集 II—見出し語』(法政大学出版局 1971年) 203ページ
- 14) *TEP* II (s.15)
- 15) " (ss.15-16)
- 16) " (s.28)
- 17) " (s.27)
- 18) マーティン・ジェイ『アドルノ』木田元・村岡晋一訳(岩波書店 1987年) 82ページ
- 19) アドルノ 前掲書 (s.157) (邦訳210ページ)
- 20) アドルノ『三つのヘーゲル研究』(Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, edition suhrkamp 38, 1966, s.87) 邦訳, 渡辺祐邦訳『三つのヘーゲル研究』(河出書房新社, 1986年) 108ページ
- 21) マーティン・ジェイ 前掲書 82ページ
- 22) アドルノ『三つのヘーゲル研究』(s.31) 邦訳 (34ページ)
- 23) *TEP* II (s.43) からの再引。
- 24) " (s.30)
- 25) " (s.22)
- 26) " (s.27)
- 27) " (s.31)
- 28) マーティン・ジェイ 前掲書 84ページ
- 29) 同書 84ページ
- 30) ヘーゲル『精神現象学』(s.77) 邦訳 (63ページ)
- 31) ヘーゲル『エンチクロペディー』(Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, s.86) §24の補遺
- 32) *TEP* II (s.35)
- 33) 同書 (s.35)
- 34) C.コードウェル『幻想と現実』(C.Caudwell, *Illusion and Reality, A study of the Sources of Poetry*, Lawrence & Wishart, London and Seven Seas Books, Berlin, 1973, p.218)
邦訳, 玉井 茂・深井龍雄訳『幻想と現実』(未来社 1972年) 288ページ