

ブロッホと人間の尊厳

——自由・平等・友愛の検討——

三 国 千 秋

Bloch und menschliche Würde

—— Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit ——

Chiaki Mikuni

はじめに

ブロッホにおける「人間の尊厳」の問題を考察することは、かれの哲学にある倫理的側面、宗教観を照らし出すことである。膨大な体系的著作を前にして、この問題を論ずるのは容易ではないし、まして一篇の小論文でこのことが成されるはずはない。そこで拙論では、その手がかりとして「自由・平等・友愛」を検討した。今ではすでに歴史の一コマとなってしまったフランス革命の精神は、現代の、われわれの倫理観とどの点で共通であり、またどの点で隔たっているか、人間の尊厳が形式的・抽象的に扱われ、空語として片づけられてしまわないためには不可欠の内実は何か、がここで問われる。「我必ずしも混沌に陥るにあらず」⁽¹⁾ non omnis confundar⁽¹⁾。仮りに、ブロッホの哲学の基本的テーマとは何かと問われるならば、その一つの答えとはこの世における悪しきものからの解放にあり、われわれの「救済」の問題であるといえるだろう。そして、このことは、今回の拙論のために用いた主要テキスト、『トマス・ミュンツァー』、『希望の原理』、『自然法と人間の尊厳』、『キリスト教の中の無神論』に流れる根本的傾向であった。

1

自由の背後には意志がある。また自由は意志と結びついて「自由意志」の概念を形成する。これまで哲学や倫理学上の学説においても「自由意志」をめぐる幾多の論議がなされたが、その内容は容易には規定されえなかった。というのも、自由の問題をめぐる困難さのまず第一は「自由の多義性であり、自由の機能は歴史と共に大きく変転する⁽²⁾」からである。

ブロッホは自由の多義性を論ずるにあたって、自由を心理的自由・倫理的自由・宗教的自由に区別する。いわゆる選択の自由は心理的自由のレベルで、行為の自由は主として倫理的自由・宗教的自由の中で論じられている。だが、倫理的自由と宗教的自由の区別はあまり明確ではない。強いていえば、その差異は自由な行為の向かう対象の差異でしかないように思われる。

選択の自由とは、与えられたものの中から何かを選択する自由のことである。ここでは「自

由はたえることなく行為を自発的に起動させることによって、完全に手に入れうる。」⁽³⁾したがって、選択の自由は心理的自由の前提となる。すなわち、心理的自由にあっては、相対立する衝動や欲求のうちからいずれか一方を、また複数の選択肢の中から一者を選択しうるための力が与えられていなければならない。さらに、当然のことながら、この選択に際しては外的かつ内的な強制から免れていなければならない。外的な強制とは、選択する主体にとって外部から加えられている客観的な強制的秩序である。この点では、心理的自由も倫理的自由と同じく「～から」の自由であることに変わりはない。また内的な強制からの自由とは、人が、ふさわしい一定の考慮の後に、決定を下すことができる状態をいう。すなわち、もし人が何らの決定をも下しえない状態のままに留るとしたら、かれはこの自由を有しない。こうして、「かれは創造者ではありえずその反対に、全く混沌の模像になってしまうであろう。」⁽⁴⁾ところで、このような選択の自由は、今日、あまりにも慣じみのあるものになっているため、この自由の持つ問題性、他の生活秩序との関連は、それだけ一層見えにくくなってしまった。そこで、われわれはプロッホの議論から少しの間離れて、この問題を消費の自由を例にとって考えてみよう。

消費における選択の自由、あるいは消費の自由は比較的近年に普及した現象であり、現在までのところ社会学、経済学の分野で中心的に論じられている。歴史的にみるならば、自由はもともと政治・経済学的意味でも、消費というよりはむしろ生産と結びついていた。いうまでもなく、この自由は封建制のしくみを打破する近代市民革命の要求から生じて来たものであり、自由競争・生産活動の自由のうちその要求が表われていた。ここでは所有権の絶対性、私有財産、とりわけ生産手段の不可侵性が自由の要とされた。例えば、1789年にアメリカで書かれた次の一文では、このような自由の実現、人権の擁護と共和性の実現のためには財産がその基礎にあるべきだ、と説かれている。

それでは真の権力は何に存するのか。その答えは簡単明瞭である——真の権力は財産に存する。……土地所有を全体に、許容しうる範囲で平等に分配することこそ、国民の自由の全基盤である。……平等な土地所有と、有力な家族間の結合を妨げるために絶えずなされる必要のある土地の譲渡とが、まさに共和制の核心である。これが続く間は人びとは必然的に権力と自由を手にするであろうが、これが失なわれるなら権力は消え失せ、自由は失われ、共和国は否応なしに他の形態をとらざるをえないだろう。⁽⁵⁾

自由をこの地上にもたらすためには平等な土地所有が不可欠であるという、このノア・ウェブスターの主張は、たとえそれが牧歌的に思われるにしても生産手段としての財産の本質を正しくとらえている。もちろん、彼には、後にマルクスによって解明された産業と資本制の中心にある「私有財産」の秘密をまだ知らなかった、という限界はある。が、それだけに一層われわれにとって、この素朴な自由のユートピア、共和制のユートピアが輝いて見える。

このような自由のユートピアに比べれば、今日、われわれの多くが有している自由、すなわち消費における選択の自由などはすっかり色あせて見える。実際、自由の価値はここへ来て太い下落してしまった。そこで今日、自由が存在する基盤、つまり自由を支えるわれわれの生活秩序については、例えば、フランスの社会学者ボードリヤールによって次のように描かれる。

われわれの社会が何よりもまず、客観的にそして究極的に生産の社会、生産秩序、つまり政治経済的戦略の場所だということではない。そうではなくて、記号操作の秩序である消費秩序が生産秩序と混ざりあっているという意味である。……現代社会のますます多くの基本的な面が、意味作用の論理や記号と象徴体系の分析の領分に属するようになっていく。⁽⁶⁾

われわれの社会秩序や社会構造の理解が、記号と象徴体系の分析を手がかりにしてなされるかどうかは別の問題としても、ボードリヤールは、今日の自由がおかれた事態の本質を正しくとらえている。もちろん、消費や生産の社会的関係、およびそれに属する人々の行動が記号的意味作用に転化し、それによってさまざまな社会的関係・秩序の全体が記号化するという指摘は、格別目新しいものではない。というのも、マルクスはすでに、物の生産がその使用価値の側面を離れて、交換価値としての一般的・抽象的な存在としての「商品」を生み出すことにあること、さらに「商品」の生産が、「物象化」として他のさまざまな社会的存在、社会的諸関係を抽象的・一般的なものに変えるのを指摘していたからである。それゆえ、ここで新しいのは、こうした「物象化」がわれわれの消費の秩序に、より一層徹底化した形で顕われているとする点である。もちろん、ここには「モノ」の世界の豊かさが関係している。が、消費における選択の自由とは、生産手段を持たない者にとっては、失われた自由の回復という一種の代償行為であることも確かである。だから人間は「モノ」に次のように関わることになる。

人びとはけっしてモノ自体を（その使用価値において）消費することはない。——理想的な準拠としてとらえられた自己の集団への所属を示すために、あるいはより高い地位の集団をめざして自己の集団から抜け出すために、人びとは自分と他者を区別する記号として（最も広い意味での）モノを常に操作している。⁽⁷⁾

一つの記号体系の中では、記号はその意味を体系全体から受けとるのであり、記号は体系から切り離されたところでは意味をもたない。記号の記号たるゆえんは、その意味が一義的・明証的であることであり、この点で記号は多義的な意味を持つ寓意や、統一的符牒としての意味を持つ象徴から区別される（ブロッホ）。⁽⁸⁾ 言いかえれば、記号は体系の一部としての機能を受けとり、また体系内での他の記号との差異において自己の存在の意味を表示する。このように考えるならば、消費の自由における記号的選択の意味とは次のようにも理解しうるであろう。すなわち、集団への帰属性を表わす記号の選択とは流行に乗り遅れまいとする個人の自由の指標であり、より高い地位にある集団への帰属をめざすことは市場の研究者などで良く知られている「点滴効果」の傾向に他ならず、⁽⁹⁾ 記号のもつ差異性による他者との区別もまた、失われた個性と人格の回復を求めてなされるということである。要するに、これが現代における「物象化」された選択の自由のあり様なのだ。当然のことながら、こうした「物象化」の事態は消費の自由にとどまることはない。このことについては、後に平等と友愛の箇所でもふれることにしよう。

次いで、倫理的自由の問題は、行為の局面でとらえられる。「倫理的自由は、心理的自由とちがって自力でえられるものではない」。⁽¹⁰⁾ ブロッホによれば、倫理的自由は具体的内容をもった秩序との関係で考察されねばならない。それゆえ、この自由は秩序との関係において、まず初め

に「～から」の自由として、次いで「～へ」の自由という形をとる。「～から」の自由は、その対象となる秩序のいかんにかかわらず、一般的には抑圧と強制からの自由として規定される。「～から」の自由とは、それゆえ抑圧と強制からの解放に他ならない。

本質的に自由のなかには、同意なしに予定された秩序、まるで外から襲いかかるような下僕たる人々に伝えられる社会的運命にたいする反抗が生きている。本質的に自由のなかには人間が意図しないのに、ある意志に反して、とにかくいずれにせよそのつもりはなく結びつけられている必然性⁽¹¹⁾に対する主体的要因の反撃が作用している。

「～から」の自由が実質的意味を持ちうるためには、何よりも自由を形式的・抽象的・一般的にとらえるのを止めねばならない。自由も秩序も共に社会的現象であり、歴史的に位置づけない限り規定されない。自由な行為とはたとえ言葉によって表現される場合でも、それがいかなる状況において発せられているかを知ることなくしては正しくは理解されない。そこでこの自由は、現存する秩序を「いったい誰が強制を行っているのか、したがって誰が秩序を維持しているのか、またそれは何のためなのか⁽¹²⁾」という問題を離れては論ずることができない。

人間の尊厳との関連でいえば、近代市民革命において現れた自然法思想ほど、人権としてのこの自由を強く意識したものはなかった。古典的自然法と自由の関係をプロッホは次のように書く。

古典的自然法は主観的公権をいわゆる個人の基本的権利のなかに組み入れ、フランス国民議会の人権宣言のなかに成文化した。これらの人権（自由・所有権・安全・圧制への反抗）は、いまや時みちてギルドの制約と身分制社会と閉鎖的市場とを個人的・資本主義的な経済様式によって打ち破らんとしているブルジョアジーの要請であり、部分的にはすでにその法律的な上部構造でもある。しかし、このイデオロギーは人びとを熱狂させるひとつの余剰をもった。それは自由の理想である。自由の理想が人びとを熱狂させたのは、単なる住所選択の自由とか自由競争とかでは完全に保証され清算されていなかったからである。……不公正を支えていた足場は倒壊し、理性と自然を旗印にして人間の尊厳の世界が入場しようとしていた。人間の尊厳は当時は純粹に個人主義的に理解されており、それが当時始まりつつあった私的な経済様式に関連していただけに、そうでしかありえなかった。しかしまさにそれゆえに人間の尊厳は個人的な自由の尊厳として、封建的圧制にたいし、また開化された専制政治の家父長的体制にたいし、正確に照準⁽¹³⁾が合わされていたのである。

ここで把握すべき重要な点は、古典的自然法が自由の理解に関して一定の限界を示したという事実である。古典的自然法は自由に関して、人間の尊厳にかかわる理想的部分を持つと同時に、現実から離れたところで仕上げられた虚構的・幻想的・抽象的部分をあわせ持っていた。そして、このような限界はすでに彼らの唱えた自然権のうちに含まれていた。プロッホによれば、自然権の概念は認識論的にみて次の三つのタイプに分けられる。人間が(一)自然に生まれつき持っている権利、(二)自然〔本性〕から洞察される権利（万人の理性という手がかりをもって）、(三)自然に明白な権利（— 自然によって人間に分け与えられたものとしての、例えば人

間に具わる「声」のように⁽¹⁴⁾。しかしながら、こうした「自然権」の定立は歴史的、社会的関係の事実経過に基づいたものでなく、全くの虚構的、抽象的独断によるものでしかありえない。それというのも、人間は一定の社会的状況の中に生まれるものであって、そもそも生まれつきそなわった権利などないのである。仮りに人権がそのようなものとして見るとしても、それらは一定の社会的条件において与えられたものであり、常に歴史における不断の戦いの中でかちとられて来たものである。

古典的自然法論者は、この点を全く無視して、アプリオリに仮定した彼らの「自然状態」・「理性」などから導かれた自然権を拡大し、さらにそれを一つの法律上の規範的概念にまで仕立て上げる。自然権は「法律上の目的原理（至福・安全・可能な限り最大の個人的自由⁽¹⁵⁾）」を達成すべく、社会契約や「国家契約」の概念へと構成される。この点で興味深いのは、古代ローマ法における契約の概念である。ブロッホによれば、「ローマ法では pactum は近代的契約ではなく、争いの調停・互いの同意であり、pactum は語源的には pax（平和）に関係している。」⁽¹⁶⁾これに対して古典的自然法における「国家契約」の概念は、もっぱら「合理的で自由な競争者の間の法的関係」⁽¹⁷⁾から導びかれ、構成されたものである。

資本主義になってようやく、家族的・家父長的関係に代って、あらゆる関係は契約的妥当性をもち、合理的支配、商品の所有者間での契約の不断のサイクル（商品 — 貨幣 — 商品）⁽¹⁸⁾の条件となる。

こうして、自然権が自由の指標を契約から引き出すかぎり、自然権はますます個人主義的になり私有権に変わっていく。しかしながらブロッホによれば、このような社会契約、「国家契約」の構想もまた支持しがたいものである。その理由は第一に、古典的自然法の中にある抽象的・一面的な人間の規定の仕方にある。人間の本性が本質的に悪か善かという問題は、抽象的な「自然状態」の仮定と同様に、人間性の一面が固定化、物象化されたものにすぎない。というのも、「固定した類としての人間、静的な性質の上に自然権が基礎づけられるような人間はいないのであり、歴史の全体が示すのはむしろ人間の本性の変化である。」⁽¹⁹⁾からだ。

第二に、ブロッホが「国家契約」を支持しがたいとする理由は、こうした契約を一面的、形式にとらえるあまり現実の秩序に対して無感覚になることへの警戒からである。確かに、形式だけをとりえるかぎり、法の前での万人の平等な自由は存在するし、個人が他人の自由を侵害しない限りで無制限の自由を得ることも可能なことに思われてくる。だが、国家と個人の間の契約とは、実質的には何を意味するのであろうか。例えば、個人が国籍を一方的に破棄するのは不可能であること、国家が死刑を認めていること、良心的兵役拒否の問題などは個人間の契約と同じレベルで論ぜられる問題であろうか。まして、「国家契約もあらゆる取り引きのように一面的には不実行を含んでいる」⁽²⁰⁾としたところで、これに対しては法律上の契約破棄などありえるはずがない。

自由が「～への」自由という形で問われるとき、それはいかなる秩序の上に自由が落ちつくべきかという問題となる。このような場合、自由はめざす秩序の内容のいかんによって倫理的自由と宗教的自由に分けられるが、この区別は相対的なものである。それだから、ここでは宗教的自由について「～への」の自由を検討することにする。ブロッホの主張によれば、宗教的

自由とは、決して、信仰の是非とか内面における自由意志の有無といったレベルの問題ではなく、まして内面にとどまってそこから抜け出せない罪〔原罪などの〕と自由意志の関係を意味するのではない。自由はここでは、あの世・彼岸・天国の問題ではなく、この世・此岸・地上の世界の問題に関わる。ブロッホは、革命の神学者トマス・ミュンツァーの思想の中にこうした宗教的自由の核心を見出す。

世界におけるミュンツァーの仕事は、もっと安楽で我慢しやすい平穏さをまず放棄することであり、人間が空中に浮上しないうちに、そしてあらゆる人間同胞にたいしてすくなくとも^{ただ}義しい生命にいたる外的な道程さえまだ開かれていないうちに、自己固有の個人的救済がどうかして、どこからかやってくるのを峻拒することである。⁽²¹⁾

ミュンツァーにとって、信仰とは「唇をぱくぱく動かすだけの祈り」⁽²²⁾にはとどまらない。それというの、かれにとって「悪禍は神の欠乏に由来するのであり、世界の悪については神は決して<動力因> (causa efficiens) ではなく、<欠乏因> (causa deficiens) である」⁽²³⁾とみなされているからだ。それゆえミュンツァーは人間の意志を不自由のもの、無力なもの、罪にとらわれればなしのもの⁽²⁴⁾とみなすことに反対する。

悪に逆らうな — こう言われるのは、そのために悪がいっそう増えることのないように、逆らうひと自身もまた有罪にならないようにするためだ。けれども、悪があまりに膨張した結果、耐えるものが、まさしく自分が耐え、他人にも耐えさせていることによって、悪業をかえって大きくし、強化し、承認し、そればかりか挑撥しさえする、そういう時代がある。かれは、逆らわないことによって他人を有罪にし、あるいはすくなくとも誘惑に導く。……そういうわけで、耐えるひとは、悪の過剰暴力にたいし、たんに一般的に人間の連帯責任性⁽²⁴⁾によってだけでなく、まったく個人的に、共同責任を負うのである。

ミュンツァーはこの世における悪の暴力への抵抗から出発する。それというの、かれは悪の暴力がはびこっているのを個人の責任および共同の責任と結びつけてとらえるからである。ミュンツァーにとって、「～への」自由とは義なる秩序の国（神の国）へのこの世からの「脱出」を意味した。この「脱出」はわれわれの未来へ向けての、未来に開かれた「脱出」であった。かくして「脱出」は、ここでは超越的であると同時に内在的でもあった。すなわち、超越的であるとは、かれが義なる秩序をもってこの世の悪の秩序に反抗するからであり、内在的とは、未来における義なる秩序をこの世において実現しようと意図するからである。「超越性は、単に世界から、世界を越えて逃避することでは決してない。それはむしろ、いとも強力に新しい世界として、滅ぼされた古い世界のただ中に確立されることを欲する超越なのだ。」（ブロッホ）⁽²⁵⁾それゆえ、宗教的自由の領域における「～への」自由とは魂の救済に向かうものであり、それは悪の仕業、悪の暴力と邪悪な衝動からの解放を意味していた。そして、これはまた「正しい道を通して現実に正義に至る」⁽²⁶⁾過程における行為の自由のことでもあった。

2

自由の多義性に比べれば、平等と友愛は多様であるとはいえ、直観的に把握可能である。或る人の自由を無制限に認めるならば他人の自由を侵害するかもしれぬという対立と拮抗の恐れは、少なくとも平等と友愛についてはあてはまらない。その意味では「平等については数学的概念をもってしても無駄ではない。」⁽²⁷⁾というブロッホの指摘は当をえている。だが、現実にある不平等、富める者と貧しい者との相違を前にして、明からさまに、数字をもって平等の問題を論じようとする人は少ない。人はこれまで、《法の前の平等》とか《神の前の平等》とかいう抽象的表現で済ませて来たし、今もそうしている。

フランス革命の掲げた理想のうち、自由は生き残ったが、他の二つの理想、平等と友愛が挫折したことは明らかである。さらにまたこの理想を導入した新世界アメリカにおいても、「自由の女神」は生き残ったが、あとの二つの理想は社会的現実の中に姿を隠した。われわれはどう考えても、今日の合衆国が「平等」の国家であり、フィラデルフィアに「友愛」による平和が生き続けているとは思えない。

歴史的事実として、市民革命が平等の要求を掲げていたのは本当である。そこでは階級的特権の廃止、階級そのものを廃止するの可否かということも論じられた。「平等主義者たち」^{》Egalitaires《}という言葉はこうした平等の理想の中から生まれたのであり、その代表的人物はバブーフであった。バブーフは彼らの理想が裏切られつつあるのを目の前にして、1795年に次のように書いている。

フランス革命は、最後のものとなるべきはるかに偉大な、はるかに厳粛な革命の先駆けにすぎない。土地の私的所有はもはや存在せず、土地は誰のものでもない。われわれは大地の実りを共同で享受することを要求し、それを欲する。実りは万人のものである。貧富の差、支配者と被支配者の差、これらの腹立たしい差よ、消え失せよ。平等な人間たちの共和国を、この万人のために開かれた偉大なる宿泊所^{ホスピス}を建設すべきときが、いまや到来したのである。⁽²⁸⁾

そうはいっても、こうした「^{エガリテール}平等主義者たち」の理想は実現しなかった。その理由は、経済的自由の要求が私有財産と結びつき、自由が単なる個人的、私的自由として企業家の精神のレベルにとどまったためである。このことは、真の自由の実現のためには、つまり^{》法の前の自由《}という形式的自由ではなく、個々人にとっての現実的自由の実現化のためには、まさに経済的平等が大いに関っていることを教えるものである。結論としてブロッホは、人間の尊厳を理想に掲げる革命、すなわち「人間が自分自身になり、自分にとってよそよそしいものではなく、自己の放棄のない、物象化のない」⁽²⁹⁾革命にとっては、「自由はオメガであり」、これに対して「平等は革命のアレゴリーでも革命の衝撃のシンボルでもなく、⁽³⁰⁾革命の実質であり成果を表わす。」と述べる。

と同時に、このことに加えて平等の理想——ここではあくまでも「理想」として述べるのだが——にとって注目すべきは、友愛との関係である。このことは平等を形式的・一面的なものにしないためにも重要である。平等の理想は、部分的な形で、すでにストア派の平等のうちに芽生えている。ストア派の思想は、ギリシアのポリスとは異なるローマの広大な国家の現実を

反映しており、実際、かれらの行動は、世俗の権力（ローマ帝国）の支配の下で多くの妥協、調和的姿勢を強いられた。が、ストア派が奴隷制を批判し、身分差別に反対したことも事実であり、現にエピクテトスは奴隷の身分であった。

ストア派の特徴は外的自然、社会的現実に対しては超然たる態度で臨み、もっぱら内面的世界での心の平静を求めたことにある。ストア派の自由とは心の中の倫理的な解放であった。こうして、ストア派のうちには理性の力によって倫理的に解放された人間による普遍的共和国、ユートピア社会という理想がある。「善人ならどの民族であっても身内であり、悪人ならどの民族であっても他人である。」⁽³¹⁾ ストア派をしてこう言わせた理性的世界国家の建設のうちには、初めから多民族の共存という理想が前提されていた。これはローマ帝国という多民族国家の社会的現実を反映している。ギリシアとバルバロイ、ユダヤ人と異教徒の間での民族的優劣に基づく差別は、ストア派の倫理的傾向をもった平等の理想からして取り除かれるべきものであった。理性的存在の連帯と倫理的傾向による平等の要求は、それゆえ、諸民族の間での慣習・性向・結婚・生活様式の混合と多様化に対立、矛盾するものでなく、それどころか、ストア派の国家理念には多様性を基盤とした平等と友愛の理想があった。（ブロッホ）。

こうしたストア派の例を引いたのは、平等と個性化、多様化との関係という問題を考えるためである。それというのも、仮りに平等が一面的、形式的にとらえられるなら、それはただちに水平化、平均化にすり変えられてしまうからである。かくて、ボードリヤールも現代の平等について次のように書く。

民主主義の原則が、能力や責任や社会的機会、つまり（言葉の完全な意味での）幸福に対する現実的平等から、モノや社会的成功といった幸福——これも計量可能とみなされている（筆者注）——の明白な記号を前にした平等へとすり変えられている。スタンディング〔社会的地位や生活態度〕の民主主義、テレビや車やステレオの民主主義……憲法上の形だけの民主主義⁽³²⁾……。

あるいはまた、

今日では、潜在的には誰でも読み書きができて、同じ洗濯機をもち（あるいはもつだろう）、同じポケット・ブックを買うわけだが、この平等はまったく形式的であって、最も具体的なものにかかわりながら、実は抽象的なのである。しかも事態は逆で、この抽象的同質性を前提として、つまり読み書きとテレビの受像機のこの抽象的民主主義を前提としてこそ、真の差別のシステムがよりよく機能しうるようになるのである。⁽³³⁾

こうした平等においては、平等の理想、一体何のための平等か、ということが全然考慮されていない。この場合平等は機械的、計量的平等と化し個人は計量化の対象でしかなくなる。（ブロッホ）。だが、ブロッホの主張によれば、真の平等とは「人格を否定するものでなく、全くその逆に人格を高めるためのものである。」⁽³⁵⁾

それだから、マルクスはバブーフの「平等」を《荒い、粗野な平等化》として批判した。というのもマルクスにとって、平等化とは人間の本質の問題に関わるものであり、「人間の本質は

個々の個人に内在する抽象物でなくして、その現実性において人間の本質は社会的諸関係の総体⁽³⁶⁾であったからである。そして、この「総体」のうちには、人間的可能性の実現、個性の開花、文化の多様化が含まれていたのであり、それがまた、「人間の自然化、自然の人間化」のスローガンでもあった。

現代の社会では、形式的平等主義の神話、物象化された民主主義の幻想は、「単一文化をつくり出そうとする強力な傾向⁽³⁷⁾」と不可分である。その際人は、例えば次のような論拠を挙げて、単一文化への移行は不可避であると主張するかもしれない。すなわち、一技術の進歩が不可避であること、二技術の進歩は必然的に「最善の道」へ向かっていること、三文化は技術により決定づけられた下部構造から生まれる上部構造であること、四技術の進歩は必然的に画一化⁽³⁸⁾の傾向を生み出すこと、等である。

しかしながら、われわれは再度ここで問わねばならない。果たして進歩へ至る道とはどのようなものか、その必然的な道はどこから来るのであろうかと。こうした必然の道とは、われわれに、失なわれた自己の個性を求めてせつせと流行^{ファッション}を追い求めながら、次々と衣裳を取り替えていく人間を思い出させはしないであろうか。もし彼が、「流行とは計画的にものを廃れさせる一形態である⁽³⁹⁾」という認識に到達したとするなら、彼はこうした必然への道の前で立ち止まって考えるであろう。さらにまた、彼にその勇気があると仮定するなら、彼は全面的に否定することはしないにしても、部分的に自己の生活様式を改める努力を開始することであろう。それゆえ、平等の理想においては、人間とは何であるのかという、「われわれの顔」の問題、個性の「多声^{ポリフォニー}」と文化の「多声^{ポリフォニー}」の問題が深く関わるのである。⁽⁴⁰⁾

3

ここではまず、fraternité という言葉の意味について述べる。fraternité は「兄弟関係・兄弟愛・友誼・友愛・博愛」の意味があるが、フランス革命の精神との関係で言えば、これまで「博愛」と訳されて来た。ところで、「博愛」はわれわれの時代の語感からして、キリスト教的「隣人愛」、「人類愛」等を連想させる。他方、キリスト教では「神」にたいする「子」の集団を「兄弟」の名で表わすこともある。それだから、fraternité は「博愛」というよりむしろ「兄弟愛」と訳す方が適切であろう。もちろん、フランス革命における fraternité の理想も、キリスト教の「兄弟愛」の上に発展したものである。だが、当時、兄弟たちの理想はキリスト教の教団よりも、一層激しくギリシアのポリス的共同体を志向していたことも事実である。それゆえ、fraternité は「兄弟愛」の意味を受け継いだ上で「友愛」と訳した方が良いだろう。

兄弟が一人の父の存在を前提とするように、「友愛は同じ目標に向かった結合⁽⁴¹⁾」から生まれる。それだから、ブロッホの主張によれば、友愛の問題では最初にこの共同の目標が大切となる。「友愛は、それゆえ、決して選択のないもの（無条件の）でも、無条件の抱擁でもなく、反対に結合によってであり、ここではこの目標の敵をも排除する。」友愛の目的には、当然、価値の概念が理想として含まれている。ブロッホによれば、それは平和という理想である。しかも自然法の洗礼を受けた後では、友愛はもはやセンチメンタリズム（感傷的態度）とは無縁であり、自己の力を信ずる自由の空気で満たされていた。フランス革命における友愛の精神は、こうして、その範型をギリシアのポリス的友愛に求める。つまり、「自由な民族の共同の家族」にこそ友愛の平和が見い出されるとするのである。

こうした中から、やがて市民革命の理想的人物像、シトワイアンが生まれて来る。ブロッホは、初めのうちはまだ人権の理想を掲げてはいたが、後になって利己的個人へと変身していったブルジョアに対比させて、シトワイアンを次のように描く。

シトワイアン〔市民〕はブルジョア社会の利己的個人——当時人間とのみ呼ばれていた——と著しく対称的だった。後者はやがてブルジョアとしてその正体をあらわしたが、当初はともかくも市民革命的な人権の主体であった。これに反してシトワイアン——マルクスがはじめてこれを人間と区別した——は非利己的な、したがってまだ想像上のポリスを構成する成員と考えられていた。それはブルジョアの反面として理想化され、非利己的な、非分業的な、物象化されていない夢の美しさの中で、とりわけ強力に理想化されていた。身分差別をもたないばかりか階級をもたないこの早すぎた導きの像は、それゆえ扮装願望のなかに、もしくは必然的に激情的、修辭的な文学の中にしかその可能性が認められなかった。⁽⁴³⁾

シトワイアンとは「非利己的な、非分業的な、物象化されていない」人間の像である。「マルクスは、かつては革命的であった市民革級の中にこの（シトワイアンとブルジョアの）対立と統一の共存を初めて指摘し、ブルジョアは自由競争の現実的な私的人間であり、シトワイアンは抽象的なポリスの都市と同様に、抽象的なエゴイズムのない類的人間であることを明らかにした。」⁽⁴⁴⁾だが、こうしたシトワイアンは「現存する人間のタイプ、現存の社会的人間価値の延長線からでなく、ほとんどもっぱら英知的世界から由来する」⁽⁴⁵⁾ものであって、「もっとも普遍的なまま、もっとも血肉をもたないままにとどまった。」⁽⁴⁶⁾しかしながら、後世の文学・思想・哲学等では依然として、シトワイアンは友愛のテーマをめぐる祖型的人物像として輝いている。シトワイアンは友愛の下での共同体の理想、そこに集う人間たちの共通の願望像であり、これがまた彼らを結びつけている絆でもある。

「経験的友愛が珍しい存在となったのは、何よりも資本主義においてである。なぜなら、人間がほとんど売買によってのみつながり搾取が支配的な意識となるこの競争の社会では、小さな仲間同士のあいだの友愛そのものが変則となるからである。」⁽⁴⁷⁾今日の社会では、友愛は共同性の根拠から切り離されてそれだけで単独に語られたり、一般化・抽象化されて「人間関係」として論じられたりする。「人間関係に優れている」、「人づきあいがうまい」、「思いやりがある」等の表現からは、人間関係の線上を縦横に動く原子的個体を想像することはできても、人間が共同体の中に住んでおり、共同体によって守られているとか暖かく包まれているといったような安心感は感じられない。現代の「平和」につきまとう危険と同じく、社会からは文化や伝統、自然や家族等の秩序が本来的にもっている安定感が後方へと退いてしまった。こうした不安定な共同体的秩序と複雑な人間関係の中で求められるのは、慰めの心理的要求に他ならない。すなわち、

消費に現在のような深い意味を与えているのは、心づけとそれに意味を与えている個人的慰めの温かさであって、純粹かつ単純な充足ではない。この気づかいという太陽の光を浴びて、現代の消費者たちの肌はこんがり日焼けしている。⁽⁴⁸⁾

記号化された、商標による「個人的慰めの温かさ」、真の相手を失った「心づけ」や「気づかい」が、次のようなブロッホの「友愛」の指標とは、何と際立った対称をなすことだろう。⁽⁴⁹⁾

友愛は階級なき社会でも、身近の仲間同志であるという願望、および生活の状態として残る。友愛はもはや誰にも譲りわたされることのない主体間の巾広いつながりを、具体的な《われわれ》や《共にいること》でもって満たすのである。

最後に、友愛に関する事柄として、集団と個人の関係について考察してみよう。今日の社会では真の共同体は未だ理想のままであるが、集団は現存しているばかりか有用なものとなみなされている。集団は、あるはっきりとした目的と機能を有する（例えば、会社などのように）から必要となみなされるだけでなく、個人の集団への帰属という面からみても特別の意味を持つ。もちろん、人間は社会生活をする存在であって、単独に存在するアトムではない。しかしながら、社会や集団への関係的側面のみが取り出され、一面的に強調されると、個人も集団も全体としての意味を失って抽象的な存在となる。集団への帰属に関しても同じことが言える。つまり、帰属が自己目的化された場合には、集団はその本来の目標を見失い、無責任な集団と化し、危険ですらある。ブロッホはファシズムの中にこうした危険性を認める。

要するにファシズムでは、個人は原則的に消滅し、責任を負わないものとみなされ、そこから愚者のみならず野獣が、いかなる意味においても無名の、無名なるがゆえに恐るべき野獣が生まれたのであった。⁽⁵⁰⁾

集団の無責任化は、一方で集団に帰属する個人の無責任性から生じ、他方で集団が個人の個性を奪い、代りに偽りの、抽象的な人格の仮面を押しつけることから生ずる。これは相補的な運動である。こうして、本来の目的や目標にたいして無責任となった集団は、時にはことさらに他の集団に対立し、抗争することを自己目的化し、また集団の外にいる個人を抑圧し、差別するという手段によって——その理由は何であってもかまわない——集団として生きのびようとする。個人はこれの中で全く無批判的なものとしてとらえられており、もっぱら集団の規律にのみ従って行動するだけのものとなる。さらにまた、個人はそのようにして集団の中に埋没することの方を好むかもしれない。

だがそうは言っても、理想的集団とは「決して烏合の衆ではなく、群衆の集団でもなく、いわんや企業の集団などではない。」⁽⁵¹⁾すぐれた意味での集団とは、互いの個性、意見を尊重しあいながらも共同の目標——決して一面的、抽象的、利己的でない——と高い理想を持ち、友愛の平和に基づく集団でなければならない。それゆえ個人と集団の間に二者択一は存在しない。「集団は主体間の連帯として、人間的・具体的な同一の目標内容に満たされた意志の方向内容、多声的な方向内容として、始まるのである。」⁽⁵²⁾マルクスの言う真の共同体の実現とは、何よりもまず個人の救済という目的のためであった。そして、この救済とは「人間が卑しめられ、奴隷化され、無視され、軽蔑された存在としてある一切の関係を転覆する」⁽⁵³⁾ことであった。

(注)

ブロッホからの引用はすべてズールカンプ版全集 (Ernst Bloch, Gesamtaufgabe, Suhrkamp) による。

〔引用略号〕

- TM.…………… Thomas Münzer als Theologe der Revolution, (Bd. 2)
 PH.…………… Das Prinzip Hoffnung, (Bd. 5)
 NmW.…………… Naturrecht und menschliche Würde, (Bd. 6)
 AC.…………… Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, (Bd. 14)

訳文は原則として、翻訳のあるものは翻訳にしたがった。その際引用ページ数は先にドイツ文を、後に訳文のページ数を印してある。(例 — PH., S. 1303, 249頁)

〔ブロッホの翻訳書〕

- 『トマス・ミュンツァー』(桶口, 今泉訳, 国文社)
 『希望の原理』(全三巻)(山下他訳, 白水社)
 『キリスト教の中の無神論』(上・下)(竹内, 高尾訳, 法政大学出版社)

- (1) PH., S. 1303, 第三巻 249頁。
- (2) PH., S. 614, 第二巻 109頁。
- (3) TM., S. 139, 192頁。
- (4) NmW., S. 177.
- (5) 『影の学問, 窓の学問』(C. D. ラミス, 加地永都子訳, 晶文社) 50頁からの再引。
- (6) 『消費社会の神話と構造』(J. ボードリヤール, 今村, 塚原訳, 紀伊国屋書店), 23頁。
- (7) 同書 68頁。
- (8) PH., S. 200-201, 第一巻 235-236頁。
- (9) ラミス前掲書, 43頁。「点滴効果」とは「消費財の新しいスタイルとかファッションは, 最初, 社会的・経済的エリートによって取り入れられ, 次いで上の方から順に広がっていき, たいていはそっくりそのまま大量生産の安い品物が売り出される」傾向と説明される。
- (10) TM., S. 140, 193頁。
- (11) PH., S. 616, 第二巻 110頁。
- (12) PH., S. 617, 第二巻 111頁。
- (13) PH., S. 627-628, 第二巻 122頁。
- (14) NmW., S. 220.
- (15) ibid, S. 217.
- (16) ibid, S. 217.
- (17) ibid, S. 217.
- (18) ibid, S. 217.
- (19) ibid, S. 219.
- (20) ibid, S. 217.
- (21) TM., S. 174, 240頁。
- (22) ibid, S. 133. 184頁。
- (23) AC., S. 163, 211頁。
- (24) TM., S. 113-114, 157頁。

- (25) AC., S. 180, 237頁。
- (26) PH., S. 1510, 第三卷 477頁。
- (27) NmW., S. 187.
- (28) PH., S. 671 からの再引。
- (29) NmW., S. 189.
- (30) ibid, S. 189.
- (31) PH., S. 571, 第二卷 64頁。
- (32) ボードリヤール, 前掲書, 49頁。
- (33) 同書, 64頁。
- (34) NmW., S. 191.
- (35) ibid. S. 191.
- (36) 『ドイツイデオロギー』(古在訳, 岩波文庫, 237頁。)
- (37) 『内なる外国—「菊と刀」再考』(C. D. ラミス, 加地訳, 時事通信社), 236頁。
- (38) 同書, 234-235頁。
- (39) ラミス, 『影の学問, 窓の学問』, 42頁。
- (40) PH., S. 1137, 第三卷 65頁。
- (41) NmW., S. 192.
- (42) ibid., S. 193.
- (43) PH., S. 1095, 第三卷 18-19頁。
- (44) ibid., S. 1558, 第三卷 532頁。
- (45) ibid., S. 1096, 第三卷 19頁。
- (46) ibid., S. 1095, 第三卷 18頁。
- (47) ibid., S. 1132, 第三卷 60頁。
- (48) ボードリヤール, 前掲書, 240頁。
- (49) PH., S. 1134, 第三書 61頁。
- (50) PH., S. 1135, 第三卷 63頁。
- (51) ibid., S. 1139, 第三卷 67頁。
- (52) ibid., S. 1139, 第三卷 67頁。
- (53) 『ヘーゲル法哲学批判序説』, ただし, ブロッホ PH., S. 1607, 第三卷 586頁からの再引。