

ブロッホの自然概念

三 国 千 秋

Der Begriff der Natur in der Metaphysik von Ernst Bloch

Chiaki Mikuni

I

ブロッホの主著『希望の原理』の中で、自然の考察は以下の三つの側面からとりあげられる。⁽¹⁾ それらの三つの側面とは、第一に「原料」(Rohstoff)として、第二に自然法則との関連で、最後にブロッホの「物質」(Materie)との関連で言われるものである。そして、ブロッホにとっては前二者はいずれも部分的、一面的な自然の規定であり、それに比して物質は最も全体的、包括的な自然概念にふさわしい。

ブロッホの「物質」としての自然の考察にあたって、上記の二つの自然についてその輪郭をあらかじめ明らかにしておくことは、今後の議論の上で必要であり、また有益であろう。初めに、原料としての自然を、ここでは「素材」(Stoff, Material)としての自然と呼ぶことにする。それは生産、労働の素材であり対象としての自然を意味する。この場合自然は原料、材料、資材と呼ばれる。しかしながら、このような自然とは必ずしも工業原料等の天然資源に限られない。農業における土地、漁業における海や湾等も立派に天然資源の名にふさわしいし、こう考えるならば観光資源というのも、経済の観点からみれば、素材としての自然に含めてよいであろう。さらにいっそう注目に値するのは、素材としての自然が一義的に天然の、手を加えていない、ありのままの自然を意味するものではないということである。このことは一見奇妙に思われるかもしれない。しかし、われわれの身のまわり、生活環境を見わたしてみると、どこに一体そうした純粋な、^{***}生の自然環境を、人間によって手の加えられていない自然を見出し得るであろうか。このような疑問に対しては、例えばマルクスの次のような言葉は、素材(Material)という語を使用しているが、その答えを示しているように思われる。「しかし産業と商業がなくて、どこに自然科学があるのだろう。この『純粋』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(sinnliche Tätigkeit)によって、はじめてその目的(Zweck)ならびにその素材(Material)を受けとるのである。まことにこの活動、このたえざる感性的な労働と創造、この生産こそ、いま存在するような感性的世界全体の基礎なのだから、もしそれがただの一年間でも中断されるものとすれば、フォイエルバッハはたんに自然界のなかに途方もない変化をみいだすばかりではなく、全人間界とかれ自身の直観能力を、いや自分自身の存在をさえたちまち見失ってしまうであろう。」⁽²⁾ われわれの議論の上からは、ここでマルクスのフォイエルバッハ批判に詳しく立ち入る必要はないであろう。また「感性的活動」(sinnliche Tätigkeit)とは一体マルクスにとって何を意味するのか、また感性的活動

の「目的」(Zweck)とは何なのかについてもここでは問題を未決のままにしておく。しかし、上に掲げた引用からでも労働の対象としての素材としての自然という見方は十分に示されるといってよいであろう。

次に、自然法則との連関で言われる自然とは、マルクスによって『純粹』自然科学の対象と考えられた自然とみなしてよい。ここでの自然観の特徴は、自然現象を一個の機械のように見なすことにある。つまり、自然法則との連関で言われる自然とは、いわゆる機械論的自然観の中でとらえられる自然のことである。デカルトのように延長という属性を持つ物体であれ、カントのように自然現象の機械的、力学的関係としての自然であれ、このような自然観の中心的課題とは、数学的、物理学的方法によって、自然を記述し、そこに規則性、法則性を定立し、自然を解釈することにあるといえる。K・レーヴィットによれば、われわれはこのような自然観を前提にして、「学問を数学的自然科学と歴史的精神科学、すなわち自然と精神の二部門に区別する」⁽³⁾ という伝統の中にいるのであり、またその限りで、われわれの自然理解が「自然的コスモスそれ自体がロゴスを持つと考えたギリシアの自然学者達」⁽⁴⁾ の自然理解とは異なっているのである。レーヴィットのように世界を「自然の世界」(Die Welt der Natur)と人間の「歴史的世界」(geschichtliche Welt)に二分するにせよ、またカントがそうとらえたように、現象を法則性の見地から見る場合と、現象をその全体性、総体性の見地からとらえる場合とに、つまり「自然と世界」に分けて考えるにせよ⁽⁵⁾、ここで自然が現象の因果性、すなわち自然必然性のカテゴリーに包括されると考えられるのは当然であろう。そしてこのような見方にたてば、自然必然性は人間の自然認識に基づくのであるから、結局、自然は「主観」によって構成されとも考えられるであろう。

以上二つの代表的な自然理解に対して、ブロッホが考えている、「物質」との関連でいわれる自然とは如何なる関係に立つのか。またそもそもブロッホにとって「物質」とは何であり何を意味するのか。それはまた、われわれの自然理解にどのような新たな意味をつけ加えうるのか。これらの問いに答えるべく、筆者はブロッホの自然概念を検討した。そこでまずブロッホの人間観の中から「人間的自然」を、次いで後半では「物質」を主題として人間の外にある自然について考察した。

II

ここで「人間的自然」(menschliche Natur)ということばで意味されるのは「人間的性質」、あるいは「人間的本性」のことである⁽⁶⁾。それゆえ「人間的自然」というテーマで筆者が問題にするのは、いわゆる経験的心理学において、あるいは、いわゆる「心身問題」としてとりあげられる哲学的特殊テーマではない。ブロッホの人間観もこれらの問題と全く無縁ではないけれども、ブロッホの人間解釈の特徴は人間を一個の独立した、全体性をもった存在としてとらえ、この独立的、全体的存在、即ち「自我」(Ich)を「生成」(Werden)という過程において考察する点にあると考えられる。そこでブロッホの自我の運動、活動、生成において「人間的自然」をテーマにすると、筆者には二つの方向から接近することができるように思われた。その一つは、フロイトの精神分析からブロッホの人間観

に流れ込んだ、「衝動」(Trieb)にその始原をもつ「自我」の運動、「自我」の活動の方向である。フロイトによって「衝動」が有機体的、無意識的生命体の根源的な原動力とみなされているように、ブロッホの自我も衝動によって駆りたてられる。フロイトでは衝動の背後に自我の根源的エネルギーとしてのリビドー (Libido) が仮定されているが、ブロッホの自我の運動は「飢え」(Hunger)にその端を発する。そして自我の運動は、「飢え」から「衝動」、感情や表象と結びついて「情動」(Affekt)、「期待情動」(Erwartungsaffekt)へ、さらに意識作用と結びついて「未意識」(Noch-Nicht-Bewußtsein)へと通ずる。さらに広範な意識活動の領域においては、「自我」の意識的活動は「ユートピア」(Utopie)や希望(Hoffnung)として現われる。われわれはこのようなブロッホの自我の運動、生成の系列を「人間的自然」の主体性の系列と呼んでおく。それ故、このような一連の自我の主体性の契機に注目するとき、ブロッホは一方で唯物論者と言われながらも、他方で「主体的」(subjektiv)なものを強調する哲学者であると言えよう。

しかしながら、ブロッホの自我の運動、生成にとって不可欠なのは、自我とかかわる「相関概念」(Korrelat)の系列である。いいかえればブロッホの自我の生成も、この「相関概念」(Korrelat)によって媒介されなければ意味をなさない。ブロッホによって「内部と外部」(Innen-Außen)「主体と客体」(Subjekt-Objekt)「人間と世界」,「人間と自然」として表わされる相関的關係,媒介的關係は、それゆえ「人間的自然」の理解にとっても重要な方法的概念であるといえよう。そして—この関係概念をブロッホはヘーゲル、及びマルクスから引き継いでいると思われるが—この「相関性」は自我の運動、生成にとっての反省的契機を意味すると考えられるのである。なぜなら、ブロッホの「自我」はその都度の契機において、自我以外のものとの—もちろんこの場合、自我以外のものとは「他我」であってもかまわないのだが—「相互作用」(Wechselwirkung)、「媒介作用」(Vermittelung)において働くからである。

ここで直ちに次のような問題が生じて来る。それならばこれら双方の系列は自我の運動においてどのように関係しているのかと。また、われわれは一見無関係に思われるこれら二つの契機を、どのような自我の側面において相関的にとらえるのかと。そこでまず、われわれはブロッホの「直観と活動」という表題をもったマルクスのフォイエルバッハ・テーゼ〔五〕と〔一〕についての言及を見てみよう。(7)フォイエルバッハ・テーゼは以下のように述べられる。

〔五〕 フォイエルバッハは、抽象的な思考 (*abstraktes Denken*) には満足せず、感性的直観 (*sinnliche Anschauung*) を欲する。しかしかれは感性 (*Sinnlichkeit*) を実践的な (*praktisch*)、人間的・感性的な活動 (*menschliche sinnliche Tätigkeit*) としてはとらえない。

〔一〕 いままでのすべての唯物論 (フォイエルバッハのも含めて) のおもな欠陥は、対象、現実、感性がただ客体または直観の形式 (*Form des Objekts oder der Anschauung*) のもとにのみとらえられて、人間的な感性的活動 (*menschliche sinnliche Tätigkeit*)、実践 (*Praxis*) としてとらえられず、主体的 (*subjektiv*) にとらえられないことである。従って活動的な側面は (*tätige Seite*) は、唯物論とは反対に抽象的

に観念論——これはもちろん現実的な、感性的な活動をそのものとしてはしない。——によって展開された。フォイエルバッハは感性的な——思想客体から現実的に区別された客体を欲する。しかしかれは人間的活動そのものを対象的活動 (*gegenständliche Tätigkeit*) としてはとらえない。だからかれは『キリスト教の本質』の中で理論的な態度だけを真に人間的なものとみなし、これにたいして実践はただそのきたならしいユダヤ的な現象形態においてのみとらえられ、固定される。従ってかれは『革命的な』、『実践的・批判的な』活動の意義をつかまない。

ブロッホは「直観と活動」の箇所では、このようなフォイエルバッハ・テーゼに関して、ほとんど一語一句対応させる仕方では次のように述べている。

ここにおいて、たとえ思考する場合にも、ただ感性的なものからのみ出発しようということが承認される。直観はあらゆる唯物論的認識が自己を証明する始まりであり、またあり続け、直観から抽象された概念が始まりではない。……フォイエルバッハは頭だけの存在には「満足しない」。彼は直観された大地に立った足を欲する。しかし、テーゼ〔五〕は、その際とりわけ〔一〕も同時にそうであるが、フォイエルバッハがそれだけしか知らない観照的な感性 (*betrachtender Sinnlichkeit*) では、この足はまだ歩くことも出来ず、大地自身は歩かれ得ないものであることを明らかにしている。そのように直観している人は、また全く運動を試みないし、彼は快適な享受の状態に留まっている。それゆえテーゼ〔五〕は、たんなる直観は「感性を、実践的な活動として、人間的・感性的な活動としてはとらえない。」と教えている。そしてテーゼ〔一〕は、これまでの総ての唯物論を批判して次のように言う。即ちそこでは直観はただ「客体の形式のもとで」のみとらえられ、「人間的・感性的活動、即ち実践として、とらえず、主体的にとらえない。」そこから次のような結果が生じた。活動的な側面は、唯物論とは反対に「観念論によって発展させられた。——しかしただ抽象的になされたにすぎない。なぜなら、観念論は当然ながら、現実的、感性的な活動そのものを知らないからである。」活動しない観察に代って——そこからフォイエルバッハのも含めて、これまで総ての唯物論が抜けでなかったのだが——人間的活動という要因が現われた。そして、このことは感性的な、それゆえ、直接的な、基礎となり端緒となる知識の内部においては認識としての感性、認識の現実的基礎としての感性は、決して>>観照的な<<直観 (>>kontemplative<<Anschauung) とは同じものではない、ということである。(以下略) (8)

ここでブロッホはマルクスと全く同様に、認識において感性的なものを重視する立場に立っている。しかも、ここでは感性や直観はそれ自体で独立し、固定した抽象的な形式としてではなく「感性的活動」として理解されねばならないことを強調する。ではこの「感性的活動」ということのうちには何が潜んでいるか。われわれはそれを、「主体的」(subjektiv) であるということと考える。だから「感性的活動」が「観照的直観」から区別されるのは「主体的」(subjektiv) であることによってでなくてはならない。「直観された大地

に立った足」とはそれゆえ「大地の上を歩く足」でなくてはならない。ところで、「感性的活動」は「主体性」を前提にしているとすれば、では「主体的」活動とは何か。それは「自発的」活動として、それ自身の中に原因を持つ活動でなくてはならないであろう。こうして、ブロッホの「自我」の運動においては、それが「衝動」という形態をとるものであれ、また「意識」と結びついた段階のものであれ、「自我」の内に内在的原因が求められることになるのである。

しかしながら他方で、この「自我」の運動は自己完結的なものと見なされるべきではない。ここでは始めと終りのみならず、その途中が大切なのである。「自我」の運動、活動は「ただ客体の形式でのみ」とらえられるのではない。というのもこのような形式は、それが唯物論的であれ、観念論的であれ、「観照的直観」にのみふさわしいのであるから。そしてこのような直観には「労働というたえずゆれ動く主体 — 客体関係がぬけている」⁽⁹⁾のである。だから「人間的 — 感性的活動」を重視したマルクスは、このことを見抜いてテーゼ〔一〕でいう。人間的活動とは「対象的活動」であると。それゆえ、ブロッホの「自我」の運動もそれが人間的活動という側面でみられる限り対象によって媒介されている「対象的活動」であると考えられる。

ブロッホは人間を「相当に肥大した衝動体」⁽¹⁰⁾ (ziemlich umfängliches Triebwesen) と呼んでいる。この「相当に肥大した」という表現には注釈が要る。というのもここで既にブロッホはフロイトとは異なる衝動論を展開しているからである。フロイトの「衝動」、つまり「性衝動」、「自我衝動」、「死の衝動」のうちでは「性衝動」が最も基本的なものである。「性衝動」は快を求め不快を避けるという「快樂原則」と結びついて自己の衝動を充足する。このことからして「性衝動」はフロイトによってあらゆる生命的活動の基礎となるのである。だからフロイトは「衝動」を定義して次のように述べる。「衝動とは生命ある有機体に内在する衝迫であって、以前のある状態を回復しようとするものである」⁽¹¹⁾と。ここで「以前の状態」とは、かつて性的対象と共にあった時の状態 — フロイトによれば母親の胎内とか幼児期等 — を意味する。しかも、フロイトは、この「衝動」の背後に「リビドー」(Libido)という衝動エネルギーを仮定し、さらにまたリビドーは「— まだ計量しがたいものであるが — 量的な大きさを持つ衝動エネルギー」⁽¹²⁾として考えられていたのである。こうして「フロイトはいつも、意識とか精神作用といった変化する諸現象を変化しない諸本能から、……変化しない生物学的環境から、演繹するというディレンマに直面していた。」⁽¹³⁾のである。

これに対して、ブロッホの「相当に肥大した衝動体」の活動はフロイトにおけるそれとは全く正反対の方向から解釈される。つまりフロイトでは意識作用、内容は「性衝動」、リビドーへと還元されるのに対して、ブロッホのこの「衝動」は感情と結びついて「情動(Affekt)」に、表象や意識作用、観念と結びついて「願望」(Wünschen)、「白日夢」(Tagtraum)、「ユートピア」(Utopie)に発展しうるし、それらはまた対象との関係で「先取りする意識」(Das antizipierende Bewußtsein)として様々な形態で現実化するからである。フロイトが「リビドー」を先験的に措定したのに対して、ブロッホは「衝動」の生ずる原因を自我自身に内在化させる。つまり、「衝動」は自我の「飢え」(Hunger)、「欠乏」(Mangel)、「非所有」(Nicht-Haben)に起因するとみなされる。このようなわけでブロッホが

「衝動」をまず第一に身体的段階から始めていることは当然といえる。なぜなら、痛みや空腹においては身体は「衝動」に先行しているのであって、そこでは「身体が衝動を担い、感知し、衝動の充足によって不快感を解消する」⁽¹⁴⁾ のである。フロッドは「自己保存の衝動」を、唯一ではないと断った上で、最も信頼に足る基本的な「衝動」とみなしているが、⁽¹⁵⁾ ここでもこの「衝動」は固定的なものとみなされてはならないであろう。というのも「相当に肥大した衝動体」としての人間は「大概の動物的衝動を保持するのみならず、新たな衝動を作り出す」からであり「身体ばかりではなく、自我も刺激に反応しやすい」からである。即ち、「意識作用を持つ人間は最も満足させにくい動物」なのである。⁽¹⁶⁾

フロイトは衝動の充足を考える際にその対象との関係において「快楽原則」と並んで「現実原則」を取り入れた。フロイトによれば「現実原則」とは「最終的には快感を獲得する意図を放棄することはないけれども、満足を延期し、満足の様々な可能性を断念し、長い迂路をへて快感に達するその途中の不快を一時甘受することを、うながし、強いる」⁽¹⁷⁾ 原則である。だがわれわれの見方からすれば、このような原則が実際に適用されるのは、例えば幼児の世界のような非常に限られた、狭い範囲においてであって、現実には事態はよりいっそう複雑である。実はこうしたフロイトの「現実原則」は、例えば精神分析的治療の場合のように、患者をとりまく環境的世界を固定化してとらえること、また実際の人間の活動を一面的にとらえることから生じたものであって、環境も意識も全く平板なものになってしまう。しかしながら、われわれが、環境および意識について語るとき、その源泉とは何か。クリストファー・コードウェルは意識の成立について次のように語っている。⁽¹⁸⁾

意識は自己意識として、環境からの分離としてはじまるが、しかしこれだけでは意識は確立しない。自己意識は、ある意味では環境に対立し、単に本能的なものである。自己意識が現実を「他者性」を意識するようになるのは、それが環境に帰り、経験によって環境をそれ自身の上に印象づけるときである。そしてこれらは社会的な過程なのである。幼児は周囲のものに興味を持つことによって、また能動的経験 (active experience) からそれらを学習することによって意識的な人間に成長する。幼児がこのような意識的成長をとげるのは言語と社会的活動を通してであるから、現実についてのかれの経験は一つの共通の知覚的世界のもつきわめて複雑な現実についての経験である。⁽¹⁸⁾

コードウェルに従うならば、現実も意識もこれらはみな人間の社会的経験の産物であると考えられる。それゆえ衝動の対象も意識作用も歴史において形成されて来たと考えられる。従って、フロッドが次のように衝動も、その担い手も、固定的でなく、変化すると述べていることはコードウェルの考え方と全く同一の軌道上にあると言わざるを得ない。

衝動が固定的でなく変化するのと同様、その担い手も変化する。いわば発端において万事恒久的に決定されたようなものは何もないのであって、他ならぬわれわれ自体がわれわれにとっての所与とはいえない。もろもろの情熱に歴史的変遷が存在し、新しい目標をもった新しい情熱が発生する一方では、それを煮つめる主体の炉も変化する。

る。ひとつの「根源的」衝動が存在するのでもなければ、一人の「原人」或いは「人祖アダム」が存在するわけでもない。固定的な衝動研究という意味での「人間の本性」と称するものは、既往の歴史において何百回となく育まれ且つ破産したのである。(19)

われわれはさらに進んでフロイトの「衝動」にはさらに二つの根本的動向が働いていることを指摘したい。フロイトの「衝動」観に「飢え」が強く働いていることはすでに明らかにした通りである。アントン・F・クリスチャンはフロイトの「飢え」の概念を多義的であるとした上でその二重的性格を指摘しているが、それは対象との関係でいわれるものである。即ち「《飢え》は一方で一定の対象に関係づけられて不満、欠乏の同義語として、他方、衝迫、期待の同義語として語られる。」(20)ここで「衝迫」(Drang)とは「全く漠然とした無規定のものとして、感じられる」(21)自我の内部から外部へという運動の性向を意味する。しかしながら肝要なのは次の点である。フロイトの「衝動」においては二つの根本的動向があるということ、つまり、衝動には

(A) 一方でその対象がはじめから確定されたものとして、あるいは比較的近くにあることから、この対象に強く関係づけられている場合(欠乏、不満)と、

(B) 他方で対象が何であるかその内容は明らかでなく、あるいは対象の獲得には他の多くの媒体を必要とするという意味で、この対象に弱く関係づけられており、またときには現存する諸対象をはるかに超えるような衝動があるということである。(衝迫、期待)

そしてこのような二つの衝動の動向は、意識作用が強く関わり、感じられたものや、表象から自発的に生ずる衝動の際には、特に明確に区別されねばならない。フロイトは「感じられたもの」から自発的に生まれる「情動」を「満たされた情動」(gefüllte Affekte)嫉妬、食欲、畏怖等と、「期待情動」(Erwartungs-Affekte)——不安、恐怖、希望、信仰に区別しているが、この区別はわれわれが示した「衝動」の二つの根本動向に対応するものであると考えられる。つまり「満たされた情動」においてはその「衝動志向は近視眼的であり、その衝動対象が既に現存しているのに対し「期待情動」では「衝動志向が広い視野をもち、個人的到達範囲のみならず手近な世界にも存在しない」(23)のである。ではこの「期待情動」の中にあって「未だ意識されない」対象にわれわれを関係づけるものは何か？ フロイトはそれを「期待情動」の中に含まれる「先取的性質」(antizipierender Charakter)であると考えた。それゆえフロイトは次のように言う。「期待情動はそのように拒否問題としても願望としても満たされた情動と異なるのであるが、それは期待情動の志向、内実、対象のもつ比較にならぬほど遥かに大きな先取的性質によるのである。」(24)と。

フロイトはこの「先取的性質」を「期待情動」のみならず「期待表象」(Erwartungsvorstellung)「白日夢」(Tagtraum) (25)「ユートピア」(Utopie)及び様々の芸術作品などに共通するものとして見出す。フロイトによれば、これらはみな、未来にかかわり、既成のものではないという限りで「未だ意識されざるもの」(Noch-Nicht-Bewußtes)及び

「未だ成らざるもの」(Das Noch-Nicht-Gewordene) を先取りしていると言われる。そしてこの「先取的性質」が豊かに、具体的に働いている時、これらの中で「ユートピア的機能」が働いていると言われる。

今やこの章の最後としてブロッホの「ユートピア」概念を論ずる所まで達した。ブロッホの「ユートピア」を論ずる際、ブロッホが到る所で述べているように、ここでまずユートピアとはその機能において理解されねばならないことに注意しよう。そしてまた、「ユートピア的機能」(Utopische Funktion) とは未来に向けられているものであって、この場合ユートピア的な意識が過去においてかってあったもの、また既存のものに甘んずるのではなく、「未だ意識されざるもの」「未だ成らざるもの」にかかわるということが前提にされなければならない。このことはまた、一見するとK・マンハイムが、「ユートピア的意識」(Das utopische Bewußtsein) を、一般的には「存在と一致しない」(mit dem ... Sein nicht im Deckung), 「現実とかけ離れた」(wirklichkeitsfremd) ものとして、厳密には「現実を超越した」(wirklichkeitstranszendent) 意識として規定していること⁽²⁶⁾と相通ずるように見えるかもしれない。ここで「存在」(Sein) や「現実」を如何なるものとみなすかはさしあたり未決のままにしておいて良いであろう。——マンハイムはそれを「存在一般」(Sein überhaupt) ではなくて「具体的に通用している生活秩序」あるいは「実際に作用している生活秩序」と呼んでいるがいずれにしても彼によればそれらは「社会的」に規定されるものであるといわれる。⁽²⁷⁾——それに比して、われわれが、ここで問題にしなければならないのは、第一にマンハイムが、「一致しない」とか「かけ離れた」とか、「超越した」と呼んでいる「ユートピア的意識」のあり様についてであり、第二に「ユートピア的意識」が果たして現実の世界およびわれわれの意識と如何なる関係にあるのか、具体的にはわれわれの現実の活動や行動に如何に関わるのかという点である。だが、マンハイムはこの点については何も答えてはくれない。というのも彼はユートピアの成立を結果から判断して、専ら過去にあった諸々のユートピアのみを問題にしているからである。こうしてユートピアは彼によれば「それが絶対に実現しないということが証明された表象としての」「絶対的ユートピア」とそれが「適当に現実化したもの」としての「相対的ユートピア」に区別される。⁽²⁸⁾ それだから、マンハイムにとってはどのようにして「ユートピア的意識」が生じ、成立するか、またそれがわれわれと如何なる関係をもつのかということとは「ユートピア的問題」の中にはなく、このような問題性は「社会的な問題」へと移行させられる。だが、果して、「ユートピア的意識」のあり様は、そのように、われわれの行動との関わりから切り離されるのであろうか。

ブロッホによって「未だ意識されざるもの」「未だ成らざるもの」として語られる際のこの「未だ……ない」(noch-nicht-sein) という述語は一個の存在様相のカテゴリーを表わすとみなされるであろう。——もちろんこのようなカテゴリーを認めるか否かは別として——ところで、この「未だ……ない」という存在様相のカテゴリーは、ハンス・ハインツ・ホルツによって以下のように解説されている。つまり、「 $\gg A$ は未だ非Aである \ll (A noch = Nicht-A), この矛盾は……存在にとっての構成的なものとして承認される。」⁽²⁹⁾ つまり、われわれはホルツと共に次のように言う。ここでAとはAという存在の全ての規定性を含む「総体」(Inbegriff) としての[A]とみなされる。が現実にはこのような

ものはどこにもない。よってわれわれは絶えずこの矛盾に導かれて〔A〕という存在に近づこうとする。また「Aは非Aである、という矛盾した命題を導入することは実在的範例 (die realen Exempler) によっては満足されない〔A〕という規範的理念 (eine normative Idee) を含意する」。要約すれば「未だ……ない」という存在様相のカテゴリーはその内在する矛盾をかかえながらも、一方で認識における構成的原理を、他方で行為、行動を規制する規制的原理を形成することができるように思われる。われわれはブロッホの「ユートピア的機能」に戻ってみよう。ブロッホの「ユートピア的機能」とは単なる「希望的観測」の中で生きるものではない。それは単なる主観的願望や空虚な先取的内容をもったユートピアとは区別される。それらは「抽象的に夢想する」(das abstrakte Utopiesieren) ことであろうから。ここにおいては、先取りされた内容は「まだまったく何の確固とした主体もなく、実在的な可能性に対する関係もない。」⁽³¹⁾ 従って、ブロッホにとって豊かな先取的性質をもった「ユートピア的機能」とは「現在あるものから勝手にこしらえあげただけのもの(石の海、黄金の山などではなく)現在あるものの未来のほかの可能性、より良い可能性として、先取りしながら押し進める」⁽³²⁾ ものである。これがユートピア的機能の主体的要因である。さらに、これはまた「現実の傾向に精通し、傾向が組み込まれている客観的、実在的可能性に精通し……未来を含んだ性質に精通している」⁽³³⁾ ことを必要とする。そしてこれがユートピア的機能における客体的要因である。これら双方の要因については「主体的なものも客体的なものも……たえざる相互作用の中で理解されねばならず、分けることのできないもの、離すことのできないものなのである。」⁽³⁴⁾ といわれる。

結論として、豊かな先取的性質をそなえた「期待表象」として「ユートピア」と「具体性」が今や結合する。ここに一見逆接的ではあるが、ブロッホの「具体的なユートピア」(konkrete Utopie) という概念が生まれるのである。

III

以下においては、人間の外にある自然が問題となる。アルフレッド・シュミットは彼の『マルクスの自然概念』においてブロッホの「自然」についての問題提出を次のように定式化している。

マルクス文献のなかでは、ブロッホの希望の哲学が、総じて若きマルクスと初期社会主義によって提出された課題、つまり理性的社会の諸条件のもとでの、ほかならぬ人間の外なる自然の「復活」(Resurrektion)の課題に最も集中的にとりくんでいる。ブロッホの問題提起は二つの相互に結びついた側面をもっている。一方でそれは生産における人間の新たな客体関係という認識論的・社会学的問題にかかわり、他方では「自然主体」という形而上学的な問題と、それに結びついた客観的自然の未完成性及びそのユートピア的非完結性の問題とかかわる。⁽³⁵⁾

われわれはまずシュミットの問題提出を次のように言いかえうるだろう。自然はどのように認識されるか?(認識論的問題)。技術を媒介にして人間は自然とどのような関係に

入るか？(実践的, 社会学的問題)。ブロッホの「自然主体」とは何を意味するか？ またなぜ「自然主体」はユートピア問題とかかわるか？

今後の議論の前提としてまず以下のことが確認されてよい。ブロッホは決して、その未完成性を「客観的自然」(objektive Natur)一般について言うのではなく、「客観的・実在的」(objektiv-real) 自然についていうのである。さらにシュミットによって形而上学的であるとされる「自然主体」(Natursubjekt) の特徴については、ブロッホは以下のように説明している。

自然における動的主体という概念は、実在的なもの (im Realen) 一般における未だ明らかになっていない原事実——衝動 (Daß-Antrieb)——即ち最も内在的な物質的作用因——の同義語である。それだから、この層のうちに、つまり存在する限りでの物質的に最も内在的な層のうちに、自然主体として特徴づけられているものの真理が存在する。(36)

ブロッホはこの「自然主体」について、他の箇所においてもまたこれを、既に実在するものとして固定的、独断的に決めつけるのではなく「仮説的」(hypothetisch)にあるものと断っているが、そこではまた「固有に本性にかなった客観連関の核——動因(作用因)の内在性 (jene Kern-und Agens-Immanenz)」とか、あるいは「かつて、半ば——神話的にいわれた『能産的自然』(natura naturans)」として表現されてもいる。(37) いずれにしても、ここでブロッホが「自然主体」を「物質」との連関でとらえていることは明らかである。従って、われわれは以下で彼の「物質」(Materie) 概念を検討することによって「自然主体」及び「自然」の認識論的問題、及びその実践的、社会学的問題についても考察してみようと思う。

『哲学の根本問題』に関する限りブロッホの「物質」は以下の三点に要約されるが、そこで物質は、(A)「運動」との関係において、(B)「可能性」概念との関係で、さらに(C)人間と物質の相互作用においてとりあげられる。(38) そこでまず(C)相互作用の点から話しを始めた。

われわれの見方からすれば、ブロッホが「物質」について語る際に、人間との「相互作用」(Wechselwirkung), 「媒介作用」(Vermittlung) を抜きにして論じていることはまず殆どないといってよい。従って、ブロッホの、人間の外にある「自然」を問題とする際にも、その根本的前提となるのは人間と自然の相互作用ということであって、それゆえ科学や技術による両者間の媒介的關係が単に社会学的問題に還元されないことはいうまでもない。ところでシュミットは、この関係を「労働過程における人間の諸目的と自然に固有な法則との狡智なみあわせ (listige Venschränkung) (39) と規定した後で、直ちに次のように問うている。即ち「人間はいかにして、ヘーゲルやマルクスが合目的労働過程をそのようなものとして描いたような、自然を策略にのせたり、ペテンにかけたりすることを、将来避けることができるだろうか？」(40) と。しかしながらこの場合もシュミットにとっては次のような悲観的解答しか見いだし得ないのである。

マルクスにとって、労働状況は、総じて、そのあらゆる歴史的変化にもかかわらず、つねに同一の諸契機（人間が自然と対立し、自然は人間にとって外的なものにとどまること——筆者による——）を提示するのであるが、このことは就中また近代の技術的に媒介された、自然に対する人間の関係にとっても妥当する。人間は事物の即自（An-sich der Dinge）を、われわれに対するもの（Für-uns）に転化させるべく努力するけれども、人間によって自然素材（Naturstoff）に刻印された形態は——自然素材にもともと固有の形態とは反対に——最終的には依然として外的なもの、無関心なものにとどまる。媒介がどんなにすすんでも、マルクスがヴィコに関連して述べているように自然はわれわれによって「作られたもの」（〈Gemachtes〉）にはならないのである。⁽⁴¹⁾

こうしてシュミットによれば、マルクスはその成熟期において、全自然の「復活」について論及することはなくなるのであって、かわってそれまで一貫してあった「素材としての自然」という考え方が全面にあらわれて来るといわれるのである。かりにシュミットの主張を認めるとしても、「素材としての自然」という概念も、マルクスにとっては人間による媒介的關係を基礎にするのではなくて、何ら意味を持ち得ないように思われる。というのもマルクスではこの「素材」とは「対象的存在」を意味すると考えられるからである。つまり、マルクスが『経哲草稿』で述べているように、「非対象的な存在は一つの非存在である。……非対象的な存在とは非現実的な、非感性的な思惟されるだけの、つまり想像されるだけの存在であり一つの抽象的存在である。」⁽⁴²⁾ という彼の主張は、彼の思想の初期、後期を問わず一貫した立場を示すものであり、またこの主張こそ彼の「素材」（Material）について言われ得るように思えるからである。

再びブロッホに戻って考えてみるならば、そこでは「人間と自然」の關係にとってはシュミットのいうその「外的なもの」（Äußerliches）とか「無関心なもの」（Gleichgültiges）が問題であるばかりではなく、むしろ両者間の相互媒介性が何よりも重要なのである。従ってアルフレッド・イエーガーの指摘するように、「最も深いところで、ブロッホにとっては……人間と自然の共働説（Synergismus）が問題なのである。希望は王国の建設の際に自然の協力において示されている。」⁽⁴³⁾ という言葉は、ブロッホの「自然と人間」の關係理解のための基本的なわくとして設定されねばならない。またこのことに関連して言えばA・F・クリスチャンがブロッホの体系の中では「關係性」（Relation）のカテゴリーを「他の総てのカテゴリーの上位に位置する」「根源的カテゴリー」（Urkategorie）⁽⁴⁴⁾ とみなしていることは大いに注目されてしかるべきことであろう。それでは「相互性のカテゴリー」をわれわれはどのように理解したらよいのだろうか。

ブロッホに言及する前にわれわれはカントが『純粹理性批判』においてどのように「相互性のカテゴリー」について述べているかをみることにしよう。カントは次の言う。相互作用の原則とは

およそ一切の実体は空間において同時に存在するものとして知覚される限り完全な相互作用をなしている。⁽⁴⁵⁾

われわれにとって「同時的存在の原則」(同時性の原則)は前提とならねばならぬものであり、さしあたり問題ではない。だがカントにとってこの相互に作用する「実体」とは何を意味するのであろうか? 「実体」は「物自体」であるのか? 「可想的存在」なのか? あるいは常住不変の法則なのか? われわれはさしあたり実体とは何かを未決にしたまま、カントの次の言葉を引用しよう。

しかし実体は、現象の常住不変性によるよりも、むしろ作用によるほうが、もっとはっきりと、もっと容易にその真相を開示するように思われる。(46)

われわれにとっても問題となるのは「実体」とは何かではない。それ故、この場合、「実体」を常住不変な実在性とみなすかどうかはさしあたり、問題ではない。そうではなくて、われわれはカントが現象の連続的変化、連続的作用に着目して「実体」がその現象にあっては作用としてあらわれると述べていることに注目したい。次のカントの説明はこのようなわれわれの理解を根拠づけるものである。

《(Gemeinschaft) 相互性》という語は、ドイツ語では二義を有し、ラテン語の《Communio 共存》を、また《Commercium 相互作用》をも意味する。われわれはここでこの語を、力学的相互性の意に解してラテン語の方の第二の意味でつかうことにする。この力学的相互性がないと、場所的(空間的)相互性(《communio spatii》)すら、経験的に認識され得ないであろう。(47)

こうしてカントにあっては「実体」を作用因とみなす形で実体間の「実在的相互作用」(eine reale Gemeinschaft (commercium))が承認される。そこで「実在的相互作用」とは、我々の可能的経験の世界における実体間の相互的影響を基礎づけるものとして普遍妥当性をもつと考えられている。今度は、ブロッホの人間と物質の間の「相互作用」についてみよう。ブロッホは『哲学の根本問題』の中で「精神」(Geist)について「けっしてその基体から脱け落ちたり、また高まったり(heraussteigend)しない、物質自身の精華(Blüte)」と規定し、さらに続けて「物質は未来に出あうために、未来に向かって能動的に幸いを求めて進む過程を転轍するために、……自らの最も大胆な器官形態、組織形態(Organisationsgestalt)、つまり人間というプロメテウスを必要とする。」(48)と述べている。ここで注意されなければならないのは、ブロッホが人間「精神」の基体(Substrat)を「物質」とみなしていることであり、また「物質」についても物質自身が未来を持つとみなされていることであろう。つまり「物質」も「基体」から出て自らの未来へ向かうのであり、そのために「人間」を必要とするのである。ブロッホは「物質」に「基体」(Substrat)とならんで時には「主体」(Subjekt)の語をあてているけれども「実体」(Substanz)の語をあててことはまずない。というのもブロッホでは「物質」は決して完成したもの、完結したものとみなされるのではなく「過程的」(prozeßhaft)「非完結的」(unabgeschlossen)なものと考えられているからである。

ところでわれわれの仮定からすれば、ブロッホが「物質」に「主体」の語をあてる時そ

れは「物質」が運動し、活動するものとみなされる場合であり、他方で「物質」は「可能性」(Möglichkeit)の層との関連で言われる時に「基体」と呼ばれる。では次に(A)運動との関係で「物質」をとりあげよう。ブロッホが運動する「物質」と考えているものは次のように説明される。即ち「物質はといえば、まずもって、それでないものを言うことにする。それはただ、圧迫と衝撃により動かされるだけで、みずからつねに同じままである、死んだ丸太ではない。物質から運動が切り離されないと解されるときでさえ、物質は、いかなる形においてであろうとも、古い、たえず量的なものでうまく切り抜けるというようにはいかない。これは機械的唯物論の見解である、……」⁽⁴⁹⁾ ブロッホは「物質」を「丸太」とみなさない。「物質」はここでは、「自ら動くもの」と考えられる。この「物質」の運動について、機械的唯物論との比較で言われるならば、さしあたりブロッホのそれは以下のような特徴を持つといえる。ブロッホは「物質」を機械ではなく生命体とのアナロジーによってとらえ、次のように言う。「生は機械とのアナロジーによってはとらえられない。というのは生は自己運動(Selbstbewegung)として、部分的な自己規定(partielle Selbstbestimmung)として始まる。……(運動の)原因は生命それ自身の中にある」⁽⁵⁰⁾ これは内在的運動因、作用因の見解である。さらにまた、ブロッホの運動する「物質」は「生成」(Werden)と結びつくことによって活動する「物質」としてとらえられる。そこで活動する「物質」は二つの側面からとらえられることになる。A・F・クリスチャンは、ブロッホの「物質」概念の二重性を「活動性」の観点からとらえ、一方において「能動的能力」(aktives Vermögen),「能動的素質」(aktives Disposition>>Potenz<<),他方「可能性」(Possibilitas),「受動的に可能性・の中に・在ること」(passives In-Möglichkeit-Sein)として二分している。⁽⁵¹⁾ まず第一に、ここで「能力」と「可能性」は「能動性」と「受動性」に対応しており、第二に、これらについては潜在的な側面も考慮に入れられる必要がある。第三に、生命体として活動する物質、とりわけ労働する人間の場合には「能力と可能性」「能動性と受動性」の両面にかかわると考えられよう。要約しよう、ブロッホの運動する「物質」とは活動的生命体として、とりわけ労働する人間がその代表的なものである。しかも労働においては、「能力と可能性」,「能動性と受動性」が相互媒介的なものとして考えられるのである。ではその理由は一体何であるか？

労働はブロッホにとっても対象的活動を意味していた。そして、確かに対象的活動にあつては、「物質」は「主体—客体」に分裂する。一方には能動性をもつ主体(人間)があり、他方には受動性をそなえた客体(対象)が存在する。ここで「労働」における「主体—客体」の関係をさらに深く追求することにしよう。シュミットがブロッホの「自然主体」(Natursubjekt)を批判する時、彼が念頭に置いているのは、史的唯物論における「歴史の主体」としての人間である。「自然から発現して、自然の中で目的論的にはたらく、唯[・]の主体は……人間であつて、……人間はまさに主体的ならぬもの、外なる物的自然において労働しつつ自己を確証しなければならないのである。」(シュミット)⁽⁵²⁾ そして、およそ歴史の主体に関する限り、ブロッホもまた同様の見解をとる。「歴史の主体、即ち労働する人間は歴史の創造者として把握される。」⁽⁵³⁾ しかしながら、ここで両者によって言われている「労働」については若干の解釈の違いがあり、このことがまた両者の労働の「主体」のとらえ方の違いにも反映しているように思われる。

シュミットの「労働」とはマルクスの語った「人間と自然」の「物質代謝」(Stoffwechsel)の概念に立脚しているように思われる。そしてシュミットが述べているこの「物質代謝」については、その内容を要約すると、以下の三点が理解されるべきであろう。第一に、人間と自然の間の「物質代謝」とは、人間が一個の「自然力」として人間の外なる自然に対立しながらも、労働を通して人間は自然の形態的变化を行うものであること。さらにこの形態変化とは「自然質料の中に『まどろんでいる諸能力』(schlummernde Potenzen)を解き放つことによってそれを『救いだす。』」⁽⁵⁴⁾ ことであり、このことはまた「自然の中にある諸対象の系列を延長し、それをより高い段階で継続する」こと⁽⁵⁵⁾を意味する。第二に、このような「物質代謝」においては「人間の現前に与えられている自然法則」が前提とされており、人間の自然の「物質代謝」においては「自然素材のすべての形態化は、物質固有の合法則性に従わねばならない。」⁽⁵⁶⁾ ということ。第三に、シュミットによれば、このような人間と自然の「物質代謝」は交換のカテゴリーに属することによって、「社会的労働過程」の中にも生き続けることになる。⁽⁵⁷⁾ つまり、この資本制的生産に基礎を置く社会的労働過程にあっては、様々の使用価値を生みだす具体的労働のさまざまな形態は、「質的に同等な、抽象的・人間的労働一般に還元」されるのであり、「商品の形態変換」は交換過程を通じて行なわれるのである。それだけ使用価値としての商品は「社会的物質代謝により媒介されて、直接性へ還帰し、ふたたび使用価値となる。」⁽⁵⁸⁾ シュミットによって言われているこのような「社会的物質代謝」が——マルクスもその概念を使用しているが——普遍的、歴史貫通的なものとなさるべきかどうかは疑わしい。というのもこれは、マルクスが資本制的生産様式の分析から導いたものであり、従ってこれはその都度の生産様式によっても限定されると考えられるからである。だが「社会的物質代謝」は人間と自然の「物質代謝」と並んで、必然的に労働過程へと介入するとシュミットは主張する。

こうして、シュミットは「物質代謝」の概念をもって今度は「人間と自然」の関係の考察に移る。そこでシュミットは当然のことながら自然に対しては「素材としての自然」の見方をとる。しかもこの見方が一面化されると、自然の形態的变化の問題はいきおい人間の側からのみ見られることになる。それゆえ、シュミットは人間的欲望が可変性を持つことを十分認めながらも次のように述べる。「事物が人間の欲望の充足のために質的に変化させられること、まさにこれこそ、マルクスが『自然への——(人間の)運動』という述語で表現しようとしたことである。」⁽⁵⁹⁾ このような見方に立つ限り、シュミットが述べるように自然とは決して固定した所与ではない。「フォイエルバッハは……いつしか、自然が『純粹に人間にとっての対象』となっていることを見そこねている。自然はとくに『自立的(für sich)な力として承認され』なくなっている。近代の始まりとともに、自然はますます社会的活動の契機に引き下げられることによって、客観性の諸規定は段階を追って次第に主観〔主体〕のうちに入りこむことになる。労働関係の内部における、主体の側へのこうした重点の置きちがえが概念化されると、厳密な意味で認識可能なものはただ主体によって『作られたもの』だけである、という原則となる。これはデカルトからドイツ観念論に至るまで抽象的、理論的に理解され、ヴィコとマルクスにおいて根本的歴史的に転回された原則である。—— 実際、対象的世界の実践的産出において実現され、そして

人間がこの世界を理論的に把握するためにふたたび利用するのは、まさしく同一の思想なのである。」⁽⁶⁰⁾

こうして、今やシュミットにあっては素材としての自然に対する見方と機械論的自然観は両者対立することなく、しかも相たずさえて、生産、労働過程の中に入り込んでいく。後者は主として自然の法則性、自然の因果性を問題とし、前者はそれと連結しながら自然の形態的变化、「物質代謝」にかかわる。さらにこの両者は「社会的物質代謝」として、「社会的労働過程」にも反映されるというわけである。そこでシュミットはルカーチの次のような自然に対する見解にも反論している。ルカーチは言う。

自然は一個の社会的カテゴリーである。すなわち、社会的発展の特定の段階において何が自然とみなされるか、人間に対するこの自然の関係がどのようなものであり、どのような形態において自然と人間の対決が行なわれるか、したがって自然がその形式と内容、範囲と対象性からみて何を意味すべきかはつねに社会的に制約されている。⁽⁶¹⁾

これに対するシュミットの反論は、

ルカーチが、すべての自然意識ならびに現象する自然そのものが歴史的、社会的に制約されていることを指摘することは正しい。だが、自然はマルクスにとっては、たんに一個の社会的カテゴリーにすぎないのではない。自然は形式、内容、範囲および対象性からみて、決して余すところなくすべて、その獲得の歴史的過程のうちに解釈されることはできない。自然が一個の社会的カテゴリーなら、同時に社会は一個の自然的カテゴリーであるという逆の命題も妥当する。⁽⁶²⁾

シュミットが考えている「自然的カテゴリー」の中には何が含まれると考えられるのであろうか。それは、「自然法則性」であり、決して汲み尽くすことのできない「基体」としての自然であり、さらに「物質代謝」とそこにおいての自然の「外在性」と「無関心性」であるように思われる。そしてまた、ここには秘かに人間による自然支配の観念が根底において働いているように思われる。だから、以上のようなシュミットの主張は結局、かつての「自然はただ服することによってのみ、征服される(ベーコン)」という主張をくり返しているようにみえる。— 実際、シュミットはこの言葉を引用している。⁽⁶³⁾ さらにシュミットは、われわれが先にとりあげたフロイトの現実原則とのアナロジーによって彼の「物質代謝」の不変性と必然性について次のように語っている。

階級的敵対関係の消滅後にも残る、労働弁証法の素材的契機の廃棄不可能性に照応するものは、心理学的に言えば、一定量の必然的な拒絶〔欲求不満〕の存続である。ほとんど過剰なまでにマルクスによって主張された、人類はどのような歴史的条件のもとで生活しようとまったく同様に、つねに自然との物質代謝を行なわねばならぬという思想は、フロイトの現実原則とぴったり一対をなしているのである。⁽⁶⁴⁾

以上のことから、われわれはマルクスの自然概念についてはともかく、シュミットの「自然」概念は「物質代謝」を基軸として、素材としての自然観、機械論的自然観に立脚していることを立証できたように思う。そこで今度はブロッホの「対象的活動」としての「労働」について考えてみたい。ブロッホもまた「物質代謝」の語を使用しているが、それが固定的、実体的にみなされるべきでないというのは次のような引用からすれば明らかである。

次のいわゆる活動と無縁な直観の切り札は、ともかくまったく正統的な、というより決定的に唯物論的な概念、すなわち意識に対する存在の優位を用いている。この優位は認識論的には、人間の意識から独立して存在する外界として現われ、歴史的には精神に対する物質的基礎の先在性 (Priorität) として現われる。しかしフォイエルバッハはまたもこの真理を一面的に硬直化させてしまった。彼はこの場合も活動を欠落させることによって、この真理を機械的に誇張した。意識からの存在の独立は、通常の人間的环境という領域では、決して人間の労働に対する存在の独立とは同じものではない。外界の意識からの独立性、その対象性は、外界との関係に労働が介入することによって、止揚されるとはいかないまでも、まさにそれによって最終的に定式化されるといえる。なぜなら人間の活動そのものが対象的活動であり、それゆえ外界から除かれえないものであるように、主体-客体相互の媒介関係もまた、それが生起する限り、同様に外界の一片なのである。この外界も意識から独立して存在しているが、もちろんそれは外界が主体の形式それ自身においてあらわれるのではなく、もちろん『客体の形式』においてあらわれるのみならず、外界は主体と客体の相互媒介としても現われ、つねに存在が意識を決定するが、しかしまた、他方では歴史的に決定的な存在、すなわち経済的な存在 (das ökonomische (Sein)) は、非常に多くの客体的意識 (objektives Bewußtsein) を含んでいるのである。……人間の生産様式、労働過程において行なわれ、調整される自然との物質代謝 (Stoffwechsel), まして土台としての生産関係はなおさらだが、これらはすべて明らかにそれ自身のうちに意識を含んでいる。同様に、どの社会においても物質的土台は逆に意識的上部構造 (Bewußtseins-Überbau) によって活動させられる。(65)

われわれはまず、意識から独立している存在を「基体」としての「物質」と言いかえて、これを「所与」(Gegebenheit) としての存在から区別することにしたい。というのも、「所与」という表現は先にフォイエルバッハに関して述べられたように、あいまいであり、これは既に「対象性」としての意識を含むから。いずれにしても、ブロッホはここですで、「意識から独立している存在」と「労働に対して独立に存在するもの」を区別する。そして労働に対するこの独立存在は「対象的存在」として「対象性」のカテゴリーに包摂される。さらに「外界」とはこの「対象性」のカテゴリーによってとらえられる独立した存在の複合体とみなしてよいであろう。もちろん、対象的活動が外界にかかわる限りで、意識と外界の関係も、対象的活動においては「外界の一片」である。しかし、この「外界」はもはや意識との関係を切り離して論じられえない。なぜなら、その「対象性」をとらえるため

にはそこに意識を介在させなくてはならないのだから。また、だからといって対象は意識とは全く同じものではない。というのも、それは常に外界との関係で規定されているのだから。クリストファー・コードウェルはこのような「外界と意識」の関係について「世界と意識」の関係という形で以下のように説明している。つまり — 科学が原理的にそれに基いている —

共通の知覚的世界の理論をもってしては、意識は決して立証されない。なぜなら意識は完全に世界そのものだから、 — また同様に非意識（物質）も決してそれだけでは立証されない — なぜなら非意識は完全にその世界のものでないのだから —。

対象 (objects) が対象として知覚の流れから自分自身を分離するのは、それが社会的人間にとっての対象となる限りにおいてである。太陽は動物どもにとっては全然それと認知されない向光性の源泉であるが、人間にとっては社会的に認知された対象となり、作物を实らせるもの、労働日の尺度、猟人の時計兼羅針盤となる。知覚の分野は、さまざまな形象 (figures) が人間の連帯的行動にたいして意味をもつ限りにおいてだけ形象と地 (figure and ground) に組織づけられる。こうした、組織づけの基礎になっているのは本能的欲望 (instinctual appetite) であるが、それが社会のための組織化となるやいなや、この本能的欲望はより高い場に高められ、意識的なものとなるのである。(66)

同様に、ブロッホも「経済的な現存は、非常に多くの客体的意識を含んでいる。」というだけではない。加えて、「物質的土台」 — つまり、何が、また如何に生産されるかということも含めて — は「意識的構造によって活動させられる。」と言っているのである。ブロッホの考える相互作用においては「主体 — 客体」の関係は決して固定的なものとなされるべきでない。しかも、時にはその関係において「主 — 客」は逆転するといえるのではある。したがってまた「物質代謝」についても、それは固定的、主体の側からみた一方的なもの、あらかじめ決定されたものでなく、流動的（可能な限りで）なものであると言えるのはあるまいか。さらに、シュミットの言うように「物質代謝」を「社会的物質代謝として」、商品の交換過程において使用することは、それ自体としては誤っていないにしても、主 — 客の流動的關係を捨象するという点で抽象的、一面的すぎるのではないか。これに比してブロッホの相互作用に基づく「主体 — 客体」の関係では、いわゆる「土台 — 上部構造」の関係の解釈においてもその弾力性が指摘される。すなわち、「総じて、土台 — 上部構造、この間には常に媒介がある。上部構造の相対的に固有な生命がないなら、媒介は総じて可能ではないであろう。しかしながら、上部構造の見かけ上の自足 (Autarkie) と、土台の孤立した自足を止揚することが媒介なのである。ここではいたるところに相互作用の中間肢 (Zwischenglieder) がある。」(67) と。

ブロッホの以上のような「相互作用」「相互媒介的作用」の指摘は、さらにまた「自然」の認識論的な問題性の吟味、つまり彼の機械論的自然観に対する批判へと達する。断っておかねばならないのは、ブロッホはもちろん「自然因果性」や「自然必然性」についてこれらを総てナンセンスなものとして拒否しているのではないということである。ブロッホ

にとって重要なのは、「自然因果性」を然るべきところに位置づけることであり、さらに「自然必然性」によって包括される世界像が逆に今度は人間の意識的作用や実践にどのように反映するのかを問うことなのである。ブロッホの機械論的自然観に対する解釈と評価をみてみよう。すなわち、〔機械論的自然観においては〕、

現象の動因 (Agens) はなる程容認されてはいる。しかし、その動因はただ全くわれわれとは無縁のもの、疎外されたものであり、(人間という) 主体なしの動因となる。……主体が、経験的・有機的意味において、——それはあらゆる物活論に対して大きな進歩ではあったにしても——根本的に、量的な世界像にも、古典力学にも欠けているのである。……量的な思考が全く、関係理論的 (beziehungstheoretisch)、機能理論的 (funktionstheoretisch) な思考に移行するところでは主体が全く欠けている。非ユークリッド力学では自然は(相対的)な法則という全く自由に浮遊する連関となる。カントはなる程、物理学的法則連関の基礎に「超越論的主体」を置いた。——「『私が考える』ということは、一切の私の表象を導き得るものでなくてはならない。」という連結において——。そして、このことによって、自然の力学には主体が持ち込まれたにではないにしても、自然の力学的概念の中に救われようのない主体が持ち込まれたのである。この主体は超越論的主体として、経験的・有機的主体とは極めて無縁のものである。経験的・有機的主体がただそのことのために考えられ得るというように、自然はここでむしろ、考えられたようなもの、つまり、最も外在的な「客観性」(die äußerste Objektivität) というものになる。(68)

このようにして、いまや、自然と人間の関係も、二極に分解する。一方では「経験的・有機的主体」は、頭の中に在る「考えられた主体」となり、他方で、「自然」はそれによって考えられうるような法則連関、または機械的自然へと転落する。ブロッホの機械論的自然観への批判は次の二点に要約されるであろう。(一)そこで「自然」は量化され、抽象化されたものとなることによって、非直観的、非有機的な「自然」となること。(二)さらに、このように把握された「自然」は非直観的、非有機的であることによって、主体によって媒介されたものとはならないこと。(69) ブロッホはこのように機械的にとらえられた自然科学の法則を、「商品としての砂糖」との類推によって次のように対比させる。

抽象的な商品としての砂糖は、事物としての砂糖とはちがう。そして機械論的な自然科学の抽象的法則は、その内容的基体 (das inhaltliche Substrat) とはちがったものであり、この内容的基体にこの法則は何らの関係も持たない。(70)

われわれはここで、経済学における交換価値と使用価値の区別をするつもりはない。というのも自然科学の法則とは、それ自身で如何なる交換価値をも持つものではないからである。しかしながら、使用価値が交換価値へ転移するように、ブロッホによれば自然科学の疎外形態は存在するといえる。なるほど機械としての「自然」は、われわれがただそれを眺めている限りでは「意識から独立した存在」のように見えるかもしれない。そしてこ

の機械は「自然必然性」に包括される一切の因果的系列に基づく現象の複合体に見えよう。だがしかし、かりにこのような機械に人間が能動的にかかわるとするなら、さらに技術的手段をもってする場合はおいっそ、ここで事態は既に理論と結びついた実践の領域に移っているのである。このことは逆に、機械的な自然像が実践の領域へ持ち込まれるや否や、直ちにそこに新たに自然と人間の問題が生じてくるということを意味する。「自然因果性」にわれわれが従うのは、実践のため、次の行動にその指針を得るためであって、その逆、われわれが「自然因果性」に従うためではない。シュミットの「人間はどこまでいっても完全に自然を自分のために作り出すことはできない」という主張はこのことを見落して、どうしたら自然支配に早くたどりつくことができるかをうかがっているように見える。「自然因果性」について述べると、「合成化学にとっても、麦畑は産みだせないということは明白だ」⁽⁷¹⁾ という主張も十分成立する。「自然必然性」についても、われわれはそれを受け入れるためにあるのではない。それは主体によって媒介され、また客体(自然)が主体によって媒介されることによって豊かな内容を持ったものになる。つまり「自然必然性」もわれわれの次の実践的行動、理論的実践、対象的活動の指針となるために導かれるのである。マルクスが、人間は自然からその「素材」のみならず「目的」をも受けとると述べていたのは、このことを意味するのではあるまいか。ブロッホは、機械論的自然観の中における抽象性、非直観性について「抽象性とは、それは非直観性の固有なパトスにかかわる。非直観的であるとはその素朴な意味においてではない。……別の意味であり……それは、独立して存在する客体が思考する主体によって媒介されていないこと、及び、思考する主体が独立する客体によって媒介されていないというのと同じことである。」⁽⁷²⁾ と述べている。では、ブロッホの言う「具体的な主体—客体の関係」(*eine konkrete Subjekt-Objekt-Beziehung*)とは如何にして基礎づけられうるのだろうか。最後に、われわれは(B)「可能性」(*Möglichkeit*)としての「物質」について考察してみよう。

ブロッホは「物質」の「可能性」について次のように述べる。

そして非機械論的にはじめて進展するように、有機的、社会的、文化的な「場」(Felder)における>>物質<<にわたる拡張が進展した。そのように活動する可能性(*sich aktivierende Möglichkeit*)にとってはどのような限界もない。ますます新しい形象が、形作る物質的懐(Schoß)から、基体としての物質、つまりたえず条件づきではあるがしかし決して限界づけられているのではない、尽きない可能性という基体(Substrat)としての物質から、やって来たり、やって来る。⁽⁷³⁾

「物質」はここで「可能性」(*Möglichkeit*)のみならず、「懐」(*Schoß*)、「基体」(*Substrat*)とも言われている。ブロッホは「可能性」の二層に関して以下のように言う。それは第一に、「>>可能性・にしたがって・在るもの<<」(*das Nach-Möglichkeit-Seiende* (kata to dynaton)), それゆえ、その都度歴史的に現象し得るもの、であり、条件にかなって、史的唯物論的に規定されるものである、同様に>>可能性・において・在るもの<<〔存在〕(*Das-In-Möglichkeit-Seiende*) (*Sein*) (dynamei on)), 従って、客観的・実在的なものの相関概念、あるいは、純粹に存在を具えて (*seinshaft*)、つまり弁証

法的な過程（Prozeß）の可能性という基体である。」⁽⁷⁴⁾ ここで、前者、「すなわち「可能性・に従って・在るもの」とは、「自然因果性」、「自然必然性」に従い、その都度歴史的に生ずるものを言う。だから、この場合、可能なものとはその都度の必然性によってもたらされるものである。必然性を認めるということに関してはわれわれはシュミットにこの点で同意する。ただここで現象とは部分的に「条件にかなって」生起するものとみなされる。これに対して「可能性・において・在るもの」とは「客観的・実在的に可能なもの」（das objektiv-real-Mögliche）の「相関概念」（das Korrelat）と言われ、これは未だ決して現われたことのないものと言われるのである。また「可能性・において・在るもの」は一切の可能性の物質的「基体」（Substrat）でもある。この点もシュミットは認めていた。さらに、「客観的・実在的に可能なもの」と「基体」の間には「過程という物質」（Prozeßmaterie）が広がっているのであると言われる。この「過程」において「物質」は「人間」との間に相互媒介を行なう。この相互媒介において、人間は先取りされた「具体的なユートピア」を持つことができるのである。ブロッホにおいて、物質もまたその未来を持つと考えられているのはこの意味においてであろうと思われる。われわれはブロッホの「自然主体」の概念を認めるべきか否かについては判断を差し控えたい。だが、「自然主体」とは「基体」としての「物質」、「過程」としての「物質」、同様にして未来を持った「可能性」としての「物質」との連関において考えられねばその意味を失ってしまうであろうということは以上の考察から明らかである。マルクスはかつて自然と人間の関係について次のように語った。即ち「人間はこの運動（自然素材を自己の生活にとって、使用可能な形式において獲得するための運動）——つまり労働（筆者による）——によって、彼の外にある自然に働きかけ、変革しながら、同時に彼は自己の自然〔本性〕を変革する。」⁽⁷⁵⁾ そして以下のようなブロッホの主張はこのマルクスの言葉に重ねあわされて読まれる必要があるのではないだろうか。

自然は決して過ぎ去ったもの（Vorbei）ではない。そうではなくて、まだ全く整えられていない建築現場である。それはまだ全く適切なものとして現われていない人間の家のための、まだ全く適切なものとして現われていない建築材料である。この家を（人間と）共に作るという問題多い自然主体の資格とは、まさに人間のユートピア的空想に対する、具体的な空想に対する、客観的ユートピアという相関概念である。従って以上のことは確実である。人間の家は歴史においてあるのみならず、人間の活動の基礎の上にもある、とりわけ媒介された自然主体という基礎の上に、そして自然という建築現場にある。⁽⁷⁶⁾

註

- (1) Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 3, 1976, S. 778-788
- (2) 以下, 引用箇所についてはすべて邦訳によった。ただし, 必要と思われる限りで原文から訳し直したものもある。
Marx, *Deutsche Ideologie*. Marx Engels Werke, Bd. 3, Berlin, 1958, S. 44f. (古在訳, 岩波文庫, p. 62)
- (3) Karl Löwith, *Der Weltbegriff der Neuzeitlichen Philosophie*. Heidelberg, 1960, S. 7f. (佐藤訳, 『近世哲学の世界概念』, 未来社, p. 5)
- (4) ebd. S. 7f. (同書 p. 5)
- (5) G. マルチン『カント』, 門脇訳, 岩波書店 p. 80
- (6) C. S. Lewis, *Studies in Words*. Cambridge, 1967, Chap. 2 'Nature' を参照されたい。
Lewis はそこでラテン語の 'natura' と英語の 'kind', 'character', 'class', 'species', 'disposition' 等との語義的親近性を指摘している。pp. 24-26
- (7) Marx, 'Thesen über Feuerbach'. ME. Werke, Bd. 3, S. 533 ff. (訳 pp. 234-236)
- (8) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. S. 275f. (山下監訳, 合同出版, pp. 350-351)
- (9) ebd. S. 298f. (訳 p. 353)
- (10) ebd. S. 52f. (訳 p. 65) 以下, 'Trieb' の訳語としては「欲動」もみられるが, ここではすべて「衝動」に統一した。ブロッホは 'Bedürfnis' 「欲求」から 'Trieb' 「衝動」を区別しているが, 'Trieb' が外部にある対象を求める, 目標を持った活動であるのに対して 'Bedürfnis' には目標が与えられた活動は含まないとされる, Vgl. ebd. S. 50f. (訳 p. 62)
- (11) フロイト, 『自我論』井村訳, 日本教文社, p. 42
- (12) 同書 p. 114
- (13) Christopher Caudwell, *Illusion and Reality*, New York, 1977, p. 185 (玉井, 深瀬共訳, 『幻想と現実』, 未来社, p. 185)
- (14) Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. S. 52f. (訳 p. 65)
- (15) ebd. S. 72-74, (訳 88-90)
- (16) ebd. S. 54f. (訳 p. 67)
- (17) フロイト, 前掲書 p. 7
- (18) Caudwell, *Illusion and Reality*. pp. 200-201 (訳 p. 267)
- (19) Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. S. 74ff. (訳 pp. 90-91)
- (20) Anton F. Christian, *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*. Bonn, 1976, S. 226f.
- (21) Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. S. 49f. (訳 p. 61)
- (22) ebd. S. 82f. (訳 p. 99)
- (23) ebd. S. 82ff. (訳 p. 99)
- (24) ebd. S. 83f. (訳 p. 99)
- (25) ブロッホのこの先取的性質と「白日夢」の関係については, ブロッホの「夢」解釈がフロイトのそれと異なることを指摘しておく。フロイトは「夢の検閲」をもって「夢」を「歪曲された願望充足」とみなした。ブロッホの場合は「夢」はあくまで「満たされていない願望」であり, 「夢」において願望があたかも実験をしているとみなされる点にその特徴がある。 Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. S. 86-98
- (26) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/Main, 1978, S. 169f. (鈴木訳, 河出書房, p. 160)

- (27) ebd. S. 170f. (訳, 同書 p.162)
- (28) ebd. S. 173f. (訳, 同書 p.165)
- (29) Hans Heinz Holz, 'Einsatzstellen der >> Ontologie des Noch-Nicht-Seins <<', hg. Burghart Schmidt. Materialien zu Ernst Blochs > Prinzip Hoffnung < suhrkamp taschenbuch wissenschaft 111, 1978, S. 270f.
- (30) ebd. S. 271f.
- (31) Bloch, Das Prinzip Hoffnung. S. 164f. (訳 p.195)
- (32) ebd. S. 163ff. (訳 p.195)
- (33) ebd. S. 164f. (訳 p.195)
- (34) ebd. 168f. (訳 p.200)
- (35) Alfred Schmidt, 'Kritik der Mitproduktivität der Natur', 1962, hg. B. Schmidt, Materialien zu Ernst Blochs > Prinzip Hoffnung <. S. 327f. (元浜訳, 『マルクスの自然概念』, 法政大学出版局, pp.174-186を参考にした。)
- (36) Bloch, Das Prinzip Hoffnung. S. 786f.
- (37) ebd. S. 777f.
- (38) Ernst Bloch, Philosophische Grundfragen I. Frankfurt, 1961, S. 31-34ff. ただし, (A), (B), (C)の記号については筆者が加えたものである。(竹内訳, 法政大学出版局, pp. 46-57)
- (39) A. Schmidt, 'Kritik der Mitproduktivität der Natur', S.328f. (訳 p.178)
- (40) ebd. S. 328f. (訳 p.178)
- (41) ebd. S. 328f. (訳 p.179)
- (42) Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEWerke Bd. 48, S. 578ff. (城塚・田中共訳, 岩波文庫, pp. 207-208)
- (43) Alfred Jäger, 'Materie und Prozeß' 1969, hg. B. Schmidt, Materialien zu Ernst Blochs > Prinzip Hoffnung <. S. 308f.
- (44) A. F. Christian, E. Blochs Metaphysik der Materie. S. 177f.
- (45) Kant, Kritik der reinen Vernunft B. 257f. (篠田訳, 岩波文庫, p. 286)
- (46) ebd. B. 249f. (訳 p.280)
- (47) ebd. B. 260f. (訳 p.289)
- (48) Bloch, Philosophische Grundfragen I. S. 31ff. (訳 pp.53-54)
- (49) ebd. S. 28f. (訳 p.46)
- (50) E. Bloch, Subjekt-Objekt. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 12, Frankfurt, 1972, S. 223f.
- (51) A. F. Christian, E. Blochs Metaphysik der Materie. S. 170f.
- (52) A. Schmidt, 'Kritik der Mitproduktivität der Natur' S. 330f. (訳 p.182)
- (53) Bloch, Das Prinzip Hoffnung. S. 812f.
- (54) アルフレッド・シュミット『マルクスの自然概念』(訳 p.75), Vgl. Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/a. M., 1971 s.74f.
- (55) ebd. S. 74f. (訳 p.75)
- (56) ebd. S. 74f. (訳 p.74)
- (57) ebd. S. 91ff. (訳 pp.94-95)
- (58) ebd. S. 92f. (訳 p.95)
- (59) ebd. S. 76f. (訳 p.76)
- (60) ebd. S. 123f. (訳 pp.131-132)
- (61) G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Luchterhand, Darmstadt, 1979, S.372f.

- (62) A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. S. 66f. (訳 p.66)
- (63) ebd. S. 93f. (訳 p.97)
- (64) ebd. S. 141f. (訳 p.153)
- (65) Bloch, Das Prinzip Hoffnung. S. 300ff. (訳 pp.356-357)
- (66) Caudwell, Illusion and Reality. p.191 (訳 p.256)
- (67) Bloch, Tübingen Einleitung in die Philosophie. Bd.2, edition suhrkamp, Frankfurt, 1964, S. 73f.
- (68) Bloch, Das Prinzip Hoffnung. S. 784ff.
- (69) Vgl, ebd. S. 776f.
- (70) ebd. S. 778f.
- (71) ebd. S. 779f.
- (72) ebd. S. 776f.
- (73) Bloch, Philosophische Grundfragen I. S. 30f. (訳 p.51)
- (74) ebd. S. 31f. (訳 p.53)
- (75) Marx, Das Kapital. ME. Werke, Bd. 23, Berlin, 1962, S. 192f.
- (76) Bloch, Das Prinzip Hoffnung. S. 807f.

参 考 文 献

- (1) J. パスモア『自然にたいする人間の責任』, 間瀬訳, 岩波現代選書39
- (2) J. ハーバーマス『イデオロギーとしての技術と科学』長谷川訳, 紀伊国屋書店
- (3) E. ブロッホ『キリスト教の中の無神論』上・下, 竹内・高尾共訳, 法政大学出版局
- (4) J. モルトマン『希望の神学』, 高尾訳, 新教出版社
- (5) C. Caudwell, Studies and Further Studies in a Dying Culture. New York, 1971, pp. 156-209
- (6) R. G. Collingwood, The Idea of Nature, Oxford, 1965
- (7) C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur. München, 1972, S. 404-440