

エルンスト・ブロッホにおける希望の哲学

クラウス・シュペネマン

エルンスト・ブロッホ (Ernst Bloch, 1885～1977) の全集は、彼の生前に既にほとんど完全な形で出版されている⁽¹⁾。にもかかわらずドイツの講壇哲学は、長い間ブロッホにほとんど注目しなかった。したがって、この哲学者に関する学問的研究が為されることはきわめてまれであった⁽²⁾。しかし六十年代に入って、ドイツ神学の内部で終末論が再発見されるに及んで、ブロッホは著しい影響を及ぼすようになった⁽³⁾。

日本においても、ブロッホはこれまでほとんど知られていない。彼の著作のごく一部しか翻訳されていないし、ブロッホ研究の成果も皆無に近いのが現状なのである⁽⁴⁾。もちろんこうした状況については、ブロッホ自身にもその責任の一端がある。つまり彼にはマルクス主義および共産主義への明確な共感の姿勢、思惟の独得なねばり強さ、理解することが困難な特異な言い回しなどが特徴的であり、それゆえに大学で教える哲学者たちは、ブロッホをとりあげることには難色を示しているのである。このことは何もドイツに限られたものではないだろう。

ブロッホ哲学の根本的なモティーフは、世界を変革し、改良することである。この「変革のパトス (Pathos des Veränderns)」⁵⁾がブロッホをマルクスと結びつけるものであるが、だからといってブロッホをマルクス主義者であると速断することはできない。彼の思惟はユダヤ的黙示録の伝統に根ざしているからであり⁶⁾、またその哲学の背景には、人間も世界も共に未完成であり、将来の神の国において初めて救済が可能になるというユダヤ教ならびにキリスト教の終末論の考え方が認められるからである。この終末論的思惟の特徴を、ブロッホは『チュービンゲン大学での哲学入門 (Tübinger Einleitung in die Philosophie)』のなかで、「SはいまだPではない」という、後に有名な命題の形で表現している⁷⁾。この場合にSが主語を意味し、Pが述語を意味していることはいうまでもないが、彼はこの命題によって、A || A というアリストテレスの同一原理と、それに依拠したヨーロッパの諸学及び哲学に異議を唱えている。ブロッホによれば同一性とは、アリストテレス的な「第一原因」という意味で世界に反映される超世界的根源状態と考えられるべきではない。人間と世界の将来の体制こそが同一性と解されるべきなのである。それゆえに前述の命題を用いて表現すれば、「人間はいまだ人間ではなく、世界はいまだ世界ではない」ということになる。両者共、将来において初めて自己自身に到達するわけである。

『希望の原理 (Das Prinzip Hoffnung)』のなかで、ブロッホはこうした基本的な考え方を三段階に分けて展開している。まず第一段階においては、彼は人間的意識を「いまだ意識されないもの (das Noch-Nicht-Bewusste)」として記述している。次に続くのが「いまだ・ない (Noch-Nicht)」の存在論である。第三段階においては、彼はその存在論の固有な基礎づけを「物質の形而上学 (Metaphysik der Materie)」のなかで提示している⁸⁾。

そこで本論考ではこれら三つの段階に即して論述を進め、最後にブロッホとモルトマンとの比較考察を試みてみた

い。そしてそれを通じて、彼の哲学に含まれる倫理的諸問題を探究することが本論考の中心的な課題である。

一、先取する意識

「SはいまだPではない」という命題を人間に適用した場合、「人間はいまだ人間ではない」という命題が得られるということは既に述べたが、フロッドは人間がまだ同一性の段階に達してはいないというこの考え方を、人間的意識に関する包括的な分析のなかで展開している。またこの分析は、フロイトの場合と同様に、人間的衝動論と密接に結びついている⁹⁾。フロッドにとっては、人間が衝動によって突き動かされるといえることが重要である。なぜならば、そこには既に人間生活の最も基本的な形式における未来に向かう傾向性が認められるからである。フロッドが最も重要だと見なす衝動は「飢え (Hunger)¹⁰⁾」である。しかし彼にとって「飢え」とは単に食物を欲することを意味するだけではなく、社会的に媒介された自己展開への欲求をも意味するものである。つまり「飢え」とは、「我々の自らを展開する自己にとって、つまり社会的連帯関係のなかで社会的結びつきをもつものとして初めて自己を展開する自己にとって、より適しくより本来的な状態を準備しようとする欲望 (Appetit)¹¹⁾」のことなのである。

ところでフロッドはフロイトの衝動理論から多くのものを借りてはいるが、一方で自己の人間理解にもとづいてフロイトを批判してもいる¹²⁾。第一のフロイト批判は、彼が衝動を純粹に精神的なものとして理解し、衝動と絶えず変化する身体との関連を見落としたことである¹³⁾。それに対してフロッドが主張するのは、人間は単に精神的な活動をするだけではなく、社会的な存在でもあり、精神的な主観と社会的な外部世界との媒介は、身体及びそれに支え

られた人間の労働にもとづいているということである。それゆえにブロッホにとって、「飢え」とはただ単に精神的な自己展開の衝動にとどまらず、「未完成の世界が絶えず繰り返して立ち現われる最前線 (Front) での生産力⁹⁸⁾」でもある。

第二の批判は、フロイトの場合に衝動が人間の経済的、社会的状況に依存している点が見のがされているということである⁹⁹⁾。ブロッホにとってこの批判は不可欠なものである。それというのも、たしかに彼はフロイトと共に自然的な根本衝動を承認しているが、しかしそれだけでは人間のラディカルな歴史性を把握することができないからである。それゆえにこそ彼は、社会的、経済的諸関係に応じて「飢え」の形態も絶えず変化すると主張しているのである¹⁰⁰⁾。このようにしてブロッホは、人間がいまだ同一性ではない (Noch-Nicht-Identität) という自己の思想を保持しうるのである。したがって次のようにも表現されるのである。「人間の可能的獲得物としての歴史は、我々の核である、まさに自らを形成する自己にかんがみても、人間が変成すること (Metamorphose) なのである¹⁰¹⁾」。

「飢え」という根本衝動は、感覚の次元では「情動 (Affekte)」として現われる。「情動」とは感覚的な「志向作用 (Intentionsakte)¹⁰²⁾」であり、この作用によって人間は現在を超越し、将来的なものを先取するのである。「飢え」という概念の場合と同様に、この「情動」という概念を用いてブロッホが主張しようとするのは、人間の反省的次元のなお下層には未来に向かう自然的衝迫 (Drang) と、未来と共に立ち現われる新たなもの (Neue) が存在するということである。ブロッホによれば、「情動」は「満たされた情動」(嫉妬、食欲、畏怖) と「期待情動 (Erwartungsaffekte)」(不安、恐怖、希望、信仰) に区別される¹⁰³⁾。その違いを指摘するならば、前者が目の前にある目的に向けられているのに対して、後者はすぐ間近にある目的には向けられず、それが比較できないほど強い意味で先取するということ

なのである。

人間の意識のこの先取するという特徴をさらに表現したものが「昼の夢 (Tagtraum)」である。フロッドは「昼の夢」の意義を、フロイトの夢理論と詳細に対比しつつ説明している¹⁰⁾。フロイトにおける夢とは、既に過去のものとなり、自我によって抑圧された状況と体験が再び現われることである。それに対して「昼の夢」は未来に向けられており、「可能的現実の予兆 (Vor-Schein)」¹¹⁾である。ちなみにまた自我は「昼の夢」のなかでは内向的ではなく、世界改良の意図をもって社会と係わっている。すなわち「自我の昼の夢は公然と改良を欲する」¹²⁾のである。

「昼の夢」のこの先取する性格を捉えるために、フロッドは「いまだ意識されないもの」¹³⁾という心理学的カテゴリーを編み出している¹⁴⁾。彼に従えば、フロイトの深層心理学における無意識は「もはや意識されないもの」¹⁵⁾ (das Nicht-Mehr-Bewusste)、「後向きの薄明 (Dämmerung nach Rückwärts)」¹⁶⁾が位置を占める場所であるが、それに対して「いまだ意識されないもの」は、「いまだ成らぬもの」 (das Noch-Nicht-Gewordene) の先取り¹⁷⁾が可能なる場所であり、「新たなものが誕生をみる心のふる里 (der psychische Geburtsort des Neuen)」¹⁸⁾である。また「いまだ意識されぬもの」の場所としての「昼の夢」がみられるのは、「青年期」や「時代の転換期」において、すなわち「歴史的変革と精神的活動の時代」においてである¹⁹⁾。

「昼の夢」が合理化された形態がユートピアである。「昼の夢」はそれだけでは「単なる自己の状態としての心情的動き」²⁰⁾にすぎない。そこで、「昼の夢」のなかで未来へと自己を投企する自我の幻想を、現実のリアルな諸傾向と媒介するという理性の課題が登場してくる。つまり理性は「客観的・実在的可能性」と「現実のユートピア的な、すなわち未来を含んだ特質」を問題にし²¹⁾、このようにして夢のなかに含まれた希望を、「意識的に理解された希望」²²⁾

「把握された希望 (docta spes)⁸⁹⁾」に変えるのである、ブロッホはこうした連関において、知識はそれが生産諸関係によって規定された、現実的諸傾向に関する知識である場合にのみ信頼に値するというマルクス主義的思想を引き合いついて出している⁹⁰⁾。しかしたとえばキンメレ (Kimmerle) にみられるように⁹¹⁾、この理由だけでブロッホをマルクス主義者と呼ぶことはもちろん正当化されるものではない。それというのも、ブロッホの場合に希望が媒介しうる現実的諸傾向は、後述するように、生産諸関係もしくはマルクス主義的に考えられた物質によっては規定されないからである。さらにいえば、彼は人間的意識を経済的もしくは社会的諸関係の上部構造とは考えていない。このことはブロッホにみられるマルクス主義的イデオロギー概念の批判をみれば明らかになる⁹²⁾。

ブロッホにとっては、人間のあらゆる文化活動が将来的なものの先取りであり、その限りでユートピアなのである。それゆえに、すべての芸術、哲学、学問のうちには、たとえそれらが時代的にどれだけ制約されているにせよ、経済的もしくは社会的諸条件に解消されることのない「文化的な剰余⁹³⁾」が存するのである。したがってまたブロッホはマルクスと異なり、歴史とかなり積極的に係わり、自己の哲学的構想を豊かなものにするために、きわめて広い範囲の芸術的、宗教的、哲学的伝統から多くのものを汲みとっているのである。

二、いまだ・ない (未存在) の存在論

人間的意識の基礎をなす希望を、単なる幻想や願望的思考にさせないためにブロッホが示しているのは、人間と同様に人間以外の現実も閉じられてはならず、未来へと開かれているということである。というのもブロッホの表現を

借りれば、希望が現実において未完結の「過程」。「何ものかの傾向 (Tendenz von etwas)」、何ものかへの潜在 (Latenz auf etwas)」と「一つの「相関者 (Korrelat)」をもち場合ごのみ、その希望は、まさしく彼が意図している世界変革の潜在力となりうるからである⁸⁰⁾。

「もしも世界が閉じられていて、固定的ですっかり完成された事実で満ちているとすれば、いかなるものも作り変えることはできないであろう⁸¹⁾。」この表現にみられるように、世界を本質的にはまだ未完成の過程だと理解するのがプロッホの意図だとすれば、彼は必然的にギリシヤ的なものに影響された伝統的ヨーロッパ哲学から自己を区別しなければならぬ。プロッホが概略的に述べているように⁸²⁾、タレスからヘーゲルにいたるほとんど全ての哲学者は共通して、「始源」という意味における本来的存在者を「存在的に既存するもの」として、まさに靜的に完結したものと「措定している⁸³⁾。しかしそうすることによって、これらの哲学者は未来に対する予感 (Gespinn) と、未来を準備する現在を喪失している。つまり既に完結した存在は、時間的にはただ過ぎ去ったものとしてしか思惟されえないのである。かくして「本質性 (Wesenheit)」は端的に「既存性 (Ge-wesenheit)」となるのである⁸⁴⁾。

しかしこうした存在論の領域では、歴史は「円環」として現われるだけであり、歴史の完成も現実的に新たなものとしてではなく、「原状への回復 (restitutio in integrum)⁸⁵⁾」として出現するにすぎない。「終極 (das Ultimatum) は、ユダヤ、キリスト教的哲学全体のなかで、もっぱら第一のもの (ein Primum) に関係づけられ、新たなもの (ein Novum) には結びつけられなかったのである。したがって究極的なものは、単に既に完成されて失われた最初のもの、もしくは放棄され過ぎ去ってしまった最初のもの再来成就として現われるにすぎない⁸⁶⁾。」しかしプロッホが正當に認識しているように、こうした存在論の立場では世界を變革する行為を根拠づけることはできず、むしろ

恒常的諸関係が正当化されるだけなのである。つまりこの種の存在論に見られる人間と世界の関係は、純粹な理論的知識にもとづく観想的なものであると言わざるをえない⁴⁰⁾。そうした知識の内容は、プラトンのアナクシマンの範型によれば、単に過ぎ去ったものに他ならないのである。

この「知識即過去」という関係 (Wissen-Vergangenheits-Verhältnis⁴¹⁾) を初めて打破したのが、ブロックによればマルクスの功績である。彼はマルクスの『フォイエルバッハに関するテーゼ』を詳細に分析したうえで、ユダヤ、キリスト教的終末論に見られる、世界が未完成でありその救済が到来するものであるという考え方をマルクスが再発見したと述べている⁴²⁾。しかしマルクスによれば、歴史を終末論的に理解するにしても、ここでは世界の既存性の根源的な発端原理が問題なのではなく、世界の将来と、人間の実践による将来先取の可能性こそ問題なのである。そのことを通じて、世界は初めて質的に変革しうるものとなるのである⁴³⁾。したがって知識もまたもはや過ぎ去ったものについての知識ではなく、積極的な世界変革に促された、客観的現実的諸傾向についての知識とならなければならぬ⁴⁴⁾。

こうした根本的な思想を、ブロックはマルクスから継承している。しかしブロックはマルクスのように、歴史のダイナミズムを単に生産諸関係の弁証法から導き出そうとはしていない。彼の場合に歴史のダイナミズムは、世界が「いまだ成らぬもの」「いまだ開拓されぬもの」(das Noch-Nicht-Herausgebrachte) であるということに根ざすからである⁴⁵⁾。そこにおいていまだ成らぬもの存在論の様態は、心理学の次元で究明される「いまだ意識されないもの」の様態に対応している。こうした仕方にもとづいて、未来を先取する意識はその相関者をまだ終極に達していない世界に見出すのである。そこにおいて未来が世界の過程のなかで現実的に現われる形式、ブロックの言葉でいうな

らば「カテゴリー」は、「最前線」、「新たなもの」、「終極」である。「最前線」とは「動かされ、ユートピア的に開かれた物質の最先端にある存在部分⁴⁴⁾」である。「新たなもの」においては、歴史の将来の充実がより強く顕現してくる。「新たなもの」に関する例をいくつか挙げれば、初めての愛、青春、大いなる社会的出来事の前夜、偉大な宗教の待望などがそうである⁴⁵⁾。「終極」は最終的には、「最高の新しい⁴⁶⁾」(die höchste Neuheit)としての「同一性」である⁴⁷⁾。それは後に述べるように、プロッホが世俗的に解釈している「神の国」である。

人間以外の現実の開放性から、世界を変革する行為の必然性と有意味性を導出するために、プロッホは自己の存在論を自分の人間学と一致させなければならない。そのために役立つのが可能性という概念である。この場合に彼は「即物的・客観的に可能なもの⁴⁸⁾」(das sachlich-objektiv Mögliche)を「事物的・合客観的に可能なもの⁴⁹⁾」(das sachlich-objektgemäß Mögliche)から区別している。前者は対象認識の主観的側面であり、条件づけられていることに関する即物的・部分的な知識・認識(die sachlich-partielle Kenntnis-Erkentnis der Bedingtheit⁵⁰⁾)である。後者は彼がA・マイノックの対象論を受けついで展開している、対象認識の客観的側面であり、「対象そのものと対象の事態のなかにあつて十分に条件づけるものである⁵¹⁾」。換言すれば、前者は積極的な可能性、能力(Vermögen, Potenz)としての内的で部分的な条件であり、後者は受動的な意味での可能性、潜在性(Potentialität)としての外的条件である⁵²⁾。そしてその可能性は、両者が合致した時に初めて実現されるのである。プロッホはこのことを、自然な熟成過程という内的な条件に好天という外的条件が加わつて初めて実を結ぶ果実の例を引いて説明している。勿論こうした考察が意味をもつのは、可能なものが現実そのもののなかで未来を担うように定められている場合だけである。そこで初めて可能性は現実的な可能性になるのであるが、プロッホにとっては物質こそが未来の方向を決定

するものである。「物質は、その胎内に潜在していて、展開の過程を通じてそこから解き放たれる全ての形態に向かう現実的可能性なのである⁶⁰。」

三、「神の国」と物質

ブロッホの物質概念を理解するためには、それが彼の哲学体系の内でのどのような位置を占めているのかを明確にする必要がある。端的に言えば、ブロッホにおける物質概念は、ユダヤ教とキリスト教の終末論における神の概念の代わり用いられている。彼の人間学と存在論はその概念によって初めて理解されるので、次にそれについて幾分詳しく検討してみたい。

人間と世界が未完成であるというブロッホの考え方は終末論に由来している。彼は終末論の遺産にどこまでも拘束されているのである。とはいっても、彼が無神論的前提に依拠する限り、神学的にみて終末論に根ざした超越の次元はしりぞけられなければならない。そのことは、ブロッホによるマルクスの宗教批判解釈を見ればかなり明瞭になる⁶¹。両者にとって宗教は人間の疎外の表現であるが、マルクスと異なり、ブロッホは宗教をただ単に社会的諸関係から考察しているだけではない。これは彼の人間理解に係わっている。つまり彼にとっては、人間はマルクスが理解したような「社会的諸関係の総体」ではなく、「ユートピア的諸関係の総体⁶²」なのである。それゆえに生の意味についての問い、すなわち歴史の目的についての問いこそが、ブロッホにとっては中心的なものなのである。

しかしこの問いに対する答えが可能となるためには、神が内在的な社会的諸関係に還元されてしまっはならな

い。むしろ、神観念に対する無神論的立場からの批判によって創造されることになった「ユートピア的、実在的な空間 (Hohraum)」が開かれ続ける必要がある⁸⁴⁾。この空間を維持するのに有効となるのが、プロッホのユダヤ、キリスト教解釈である。彼の解釈によれば、ユダヤ教の特質は「存在状態としての未来をもつ」神信仰にある⁸⁵⁾。またイエスの意義は、神学でいうイエスの十字架と復活の内にあるのではなく、その奇蹟の内にある⁸⁶⁾。というのもその「奇蹟」は世界の機械的な因果連関を打ち砕くからである。それは内容的にはまだ未規定の「不可思議なもの」、終末論的な神の国の前兆 (Zeichen) である⁸⁷⁾。このようにしてプロッホは、たとえ哲学的、歴史的論証の仕方に従い、様々な名称を用いているにせよ、神の国に関する終末論的表象を継承しているのである。実際に幾度となく、彼は「国」及び「最高善」という表現を用いている⁸⁸⁾。彼はそれを形式的には「持続」、「統一」、「究極目的」と呼んでいる⁸⁹⁾。内容的には、それはカント的表現をすれば「徳と幸福との統一、倫理的領域と物理的領域との統一⁹⁰⁾」であり、ヘーゲル的な言い方をすれば「人間と世界、主観と客観の統一⁹¹⁾」である。あるいはまたマルクス主義的言い回しをすれば、「人間の自然化と自然の人間化⁹²⁾」である。

ここで当然問題となるのは、プロッホがどのようにして一方で世界の主としての神表象を断念し、他方で神の国という終末論的表象に依拠できるのかということである。その解決は、彼が世界の根源について語っているところをみれば明らかになる。プロッホにとって世界の根源は、発展すると考えられる物質の内にある。彼はこの捉え方を、自己の人間学と存在論の中心に位置づけていた「ない」ないしは「いまだ・ない」という概念を物質にも適用することによって獲得している。したがって「SはいまだPではない」という命題は、形而上学的意味だけでなく、目的論的意味も持っているのである⁹³⁾。

物質の特質は、それが何ものかの存在、現象存在の欠如として無だということである⁸⁰。より簡潔に言えば、世界の目的論的核としての物質は、その可能性をまだ実現してきておらず、まだそれ自身に成っていないのである。つまり物質は「いまだ存在ではない(Noch-Nicht-Sein)」のである。またブロッホにとって、自己同一性は何ものかを持つことの内に存するがゆえに、彼は「いまだ存在ではない」と明確な区別をせずに、「いまだ持たない(Noch-Nicht-Haben)」とも言い換えている⁸¹。彼は、物質が自己の可能性をいまだ全く認識しておらず、それ自身一つの謎であり、神秘であるとさえ述べている⁸²。しかし物質の「いまだ存在しない」は、彼によれば、世界過程の本来的な推進力となるのである。彼はこの事態を、しばしば衝動、欲求、努力、飢えといった人間学で既なじみの人間的な表現によって記述している。「無は何ものかの欠如であり、同様にこの欠如からくる恐れである。かくして無とは、それに欠けているものを追い求めることである⁸³。」「すなわち無は「空虚であるが、同時にそこから跳躍しようとする衝動」であり、「飢え、空虚への恐れ(Horror vacui)」なのである。このようにして物質の「いまだ・ない」は、「過程」として現われる物質的な過程における傾向になり、自己の内容を志向する根源を表示することになる⁸⁴。」

物質と世界の発展過程とのこの連関をより詳しく規定するために、ブロッホは「能力」と「潜在性」という二つの古典的、存在論的概念を用いている。物質は、世界過程の推進力としては積極的な「能力」である。彼はこうした観点において、物質をまた「原事実—基底(Das-Grund)」、「原事実—根幹(Das-Wurzel)」あるいは世界の「原事実要因、指定要因⁸⁵」と名づけている。物質それ自身の内には、受動的な「潜在性」として世界の内容的可能性が含まれており、その可能性は物質のもつ能力によって展開され、現象するのである。ブロッホは物質に関するこの二重の意味を、とりわけアヴィセンナとアヴェロエスのもとで発見している⁸⁶。最近になってA・F・クリステンは、ブ

ロッホの物質概念とヤコブ・ベーム及びシェリングの神秘的体系との関連を明らかにしているが¹⁰⁾、紙幅の制約上、ここでそれについて論ずることはできない。

キンメレとエーガーは、ブロッホが物質概念を用いることによって、人間の自由の強調とは矛盾する決定論的エレメントを彼の哲学に導入したと主張している¹¹⁾。しかしそのような解釈は、当のブロッホ自身がマルクス主義にみられる決定論的な物質概念を批判していることからわかるように、正当ではない¹²⁾。彼にとっては、物質の発展は全く決定されてはいないのである。というのも、物質はそれ自身の内に後の発展のあらゆる可能性を完全に含んでいるような種子といったものではないからである。したがって、物質の発展とは、物質のなかに含まれた可能性がただ単に展開されるということではない。物質そのものの発展の内には、むしろ絶えず繰り返して因果的条件連鎖を打ち破る「飛躍 (Springe)」がみられるのである。「物質のもつ素質 (Anlage) は、その展開そのもののなかで、能力・可能性 (potentia-possibilitas) の常に新たな、より精緻な段階へと発展するのである¹³⁾。」それゆえに、ブロッホは決定論的な意味では物質概念を捉えてはいないのであり、もしもそうだとすれば、その概念は人間の自由及びブロッホの志向する歴史の開放性と矛盾することになるに違いない。実際にブロッホは、歴史の開放性を確保するために、神学においては神のものとされる自由という属性を物質に適用しようと試みているのである。これがすなわちブロッホのいう物質が飛躍するというこの意味なのである。

しかしながら、物質は神とは違って、世界過程に内在しているものである。だからこそブロッホには、世界の根源を独自に解釈することが必要になるのである。彼はこの根源を、創造という意味での時間的始まりとして解釈しはしない。もしもそのように理解するならば、世界のあらゆる可能性は最初から物質の内に含まれていると仮定せざるを

えないからであり、またブロッホが当然避けなければならない、未来は現在を機械的に延長したものにすぎないという帰結が生ずることにもなるからである。そこでブロッホは、未来の未決定の開放性を確保するために、世界の時間的始まりを考えることを断念し、世界の根源を「瞬間の闇 (Dunkel des Augenblicks)」のなかに位置づけている。これが度々誤解され、神秘主義的伝統を想起させもする『希望の原理』二十章の意味である⁸⁰。「あらゆる瞬間は、現われ出ていないものとして、世界のはじまりの零年においてある⁸¹」。

ブロッホは世界の現実的發展を否認しない。しかし存在論的にみた場合に、この發展は「無い (das Nicht)」の段階的減少でもなければ、「有る (das Sein)」の段階的増大でもない。彼にとって世界とは、あらゆる瞬間に「いまだ・ない」ものなのである。まさしく「いまだ・ない」の推進力、つまり物質は、それ自身まだ歴史的に成就してはいないのであり⁸²、したがって、世界の現実の状態は未完成なのである。「このようにして、過程的な『いまだ・ない』としての『ない』は、ユートピアを、未完成の現実状態にする。……それゆえに過程としての世界自体は、それ自身の充足した解決への試み、つまり充足の御国への大いなる試みなのである⁸³」。ブロッホにとって、世界のこの過程が順調に経過するかどうかは未決定である。無 (das Nichts) すなわち歴史の挫折は、全 (das Alles) すなわち歴史の成就と同様に、あらゆる瞬間において世界の現にある可能性なのである⁸⁴。ブロッホにとっては、世界の過程が「全」に到達するか「無」に行き着くかどうかはまだ決定していない。神話的な表現でいえば、天国に達するか地獄に向かうかはわからないのである⁸⁵。

それゆえに、ブロッホは人間の行為に最も重い比重を置くことになる。そこにおいて自然と人間の歴史が成就することになる物質的發展過程には、人間の共同活動が不可欠だからである。前述した可能性という概念の考察と平行し

て、彼は世界を変革する人間の行為の「主観的要因」と、世界の現実的変化可能性の「客観的要因」とを区別している⁸³。両者は弁証法的交換関係のなかで相互に相手を必要とする。「主観的、現実的能力がなければ歴史の可能性は盲目 (blind) であろうし、客観的、現実的可能性がなければ人間の歴史形成の能力は結実しない (taub) であろう⁸⁴。」

ブロッホは、人間的行為の否認が物質の発展過程の完成を妨げうるといふ消極的可能性については論究していない。物質の過程はある程度まで人間的行為の前提であるがゆえに、そうした可能性はおそらく否定されるに違いないのである⁸⁵。そこで彼が積極的に強調しているのは、歴史と合致する人間の行為が物質過程における客観的、現実的可能性を実現する条件だということである⁸⁶。そのことと結びついて、ブロッホにとって自由とは完全にマルクス主義的に考察されたものであり、世界の「手もとに引き寄せられ、引き寄せる合法的な条件と、活動を通じて一致すること」なのである⁸⁷。

四、ブロッホとモルトマン

次に、倫理学に対するブロッホの意義を問わなければならない。社会的、政治的諸問題についてのブロッホの意見表明はほとんどなされてはいないが、それがソ連共産主義の線上に位置していることは明らかである。しかし彼の哲学と共産主義への共感との間に必然的な連関を認めることはできないので、ここでは彼の政治的態度について論ずるよりも、その哲学の倫理的な重要性を問うことの方が適切であろう⁸⁸。それを明瞭にするためには、ブロッホをユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann) の著わった『希望の神学 (Theologie der Hoffnung)』と比較考察するのが有

効である。

モルトマンは、『希望の神学』を書くに際して、他のいかなるものにもましてブロッホの哲学から強い影響を受け、それをキリスト教的終末論の再活性化に役立てた⁸⁰。ブロッホ自身がユダヤ教とキリスト教の終末論の枠内で思惟しているがゆえに、そうした結びつきは不思議ではない。しかし当然のことながらキリスト教神学は、希望をブロッホのように物質の上に基づけてはいないのであり、したがってあらゆる神学者のブロッホ批判の鋒先は彼の物質概念に向けられることになる⁸¹。モルトマンの希望の神学においても、中心概念は物質ではなく、「キリストの復活 (Auferstehung Christi)」である⁸²。ここではこの概念の意味を、神学上の細部にまで立ち入って検討することはやめ、ブロッホとの比較に必要な限りで述べるだけにとどめておく。

キリストの復活ないしは復活者の出現は、モルトマンにとって、キリスト再臨の約束である。キリストの復活と再臨とのこの関連には、キリスト教的、救済論的意味が含まれている。キリスト教的観点にたてば、イエスの復活は、「彼自身の未来」としてのキリスト再臨の「予兆」であり「約束」である⁸³。世界の主としてのキリストの姿は、単に人間が認識できないばかりでなく、モルトマンがブロッホとの関連で述べているように、それ自身まだ「未完結のもの」であり、十字架という形式においてのみ存在しているのである。救済論的にみるならば、イエスの復活は人間と世界の新たな創造の約束、つまり神の国の約束である。しかしこの新たな創造はまだ現実化しておらず、約束という形式においてのみ存在しているにすぎない。

ギリシア的存在論に反対してブロッホは「最前線」を提示したが、それと類比的にモルトマンは、約束という概念を従来のあらゆる神学を根本的に批判するために用いている。モルトマンによれば、これまでのあらゆる神学に共通

の誤謬は、神を歴史の彼方に無時間的、永遠に存在するものとして理解し、その神が歴史や自然もしくは人間的主観性において啓示されるとみなしたことであった⁹⁸。さらにまた神をそのように理解することによって、ギリシア的存在論の枠内では新約聖書の終末論がそなわれただけでなく、宗教改革における「ただ恩寵による義認」という捉え方もそなわれたのである。というのも、モルトマンがあらゆるカトリック教的な自然と恩寵の媒介の試みに対して批判的に論じているように⁹⁹、神と神の行為が純粹に将来的なものとして考えられる場合にのみ、神の恩寵が我々の努力と無関係に (extra nos) 働いているという考え方は保持されうるからである。

ブロッホとモルトマンとの間には共通性があるけれども、後者における約束という概念は前者の場合と根本的に異なっている。そのことは、「傾向」と「潜在」という彼がブロッホから借りた概念の使い方をみれば明らかになる。ブロッホにとって、それら二つは存在論的な概念であり、「傾向」とは既に述べたように、発展する物質の過程のなかで、「いまだ・ない」によって示される方向に他ならない¹⁰⁰。しかしこの過程はまだその目的に到達していないために、その目的そのものは「潜在的」なのである。前に述べたことを繰り返すならば、ブロッホの場合、物質の発展の過程が挫折するか、あるいは歴史の成就に達するかは未決定なのであり、それゆえ「潜在」とは常に「全の潜在」であり、同時に「無の潜在」なのである¹⁰¹。

これに対してモルトマンは、「傾向」と「潜在」という概念をキリストにもとづいて理解している。つまり「傾向」は、キリストの復活において約束されるキリストの再臨と、世界の新たな創造を意味するのである。かくして「キリスト教的終末論は、キリストの復活と将来の傾向告知である¹⁰²。」しかしながらこの約束の実現は、それが果たされる時まで十字架の下に隠されたもの (absconditum sub cruce) である限りは「潜在的」である¹⁰³。というのもモルト

マンにとつては、物質が完成すると考えるブロッホと異なり、将来の神の国はただ単に一つの可能性にすぎないというのではないからである。それどころか、神の国はまさしく神の約束によって保証されており、その実現は確実なのである⁸⁰。

ところで、ブロッホとモルトマンの間では終末論の基礎づけに関して違いがあり、それゆえに歴史の成就の可能性をどう判定するかについても見解が異なっている。そのことがいかなる倫理的帰結を含んでいるかを、以下四項目に分けて論じてみたい。

(1)モルトマンは、世界におけるキリスト教の任務を「使命 (Sendung)」と捉えている⁸¹。この場合に「使命」とは単に「信仰と希望の伝道」すなわち福音を告げることを意味するだけでなく、「生の歴史的変革」をも意味している⁸²。このように「使命」を理解したうえで、彼は宗教的・社会主義の用語を用いて、それを「神の国での共同活動⁸³」と名づけている。しかしいうまでもなくモルトマンはそうした活動の必然性を基礎づけることはできない。というのも、神の約束および歴史の実現は、彼にとってまさに確実なものであり、人間的行為によっては影響されないからである。約束とその実現というモルトマンの図式の枠内では、倫理的行為の要求は結局単なるアップールになるのである。それと共に彼は、ブロッホが批判したギリシア的存在論と、それに影響された神学に危険なほどに接近している。というのも、今や真理が永遠であれ、真理が時代の終末に初めて啓示されるのであれ、結果は同じものだからである。したがって、なぜ人間的行為が人間以外の現実、とりわけ自然のために必要なのかはもはや基礎づけることができない。

ブロッホは、こうした問題については一層深く考えている。彼にとつては、物質と世界の過程の結末は決定しては

いない。人間的行為が歴史の成就を妨げうるかどうかをプロットホ自身は問わないが、人間の行為は彼にとって、物質の内にある可能性を現実化するための前提となっている。物質と世界は人間の行為をあてにしているのである。

このような捉え方が、今日諸々の要求をもつ倫理学に正当に評価されるように思われる。今では学問と技術の発展が、プロットホの言葉で言えば、「全」だけでなく、「無」をも現実にも可能なものにしていく。人間的行為が今日、世界を破壊しうるかどうかという問いには、一発見的な (Heuristisch)「価値があるにすぎないのである」¹⁰⁰。しかしたしかに、今や人間の行為は生活と自然―そのなかには人間自身も含まれる―の生存の条件になっている。換言すれば、倫理学をなお基礎づけることができることすれば、人間的行為が、モルトマンの場合のように確実な世界過程の裝飾物というのではなく、自然と人間の生存の可能性の条件である場合に限られるであろう。

(2)モルトマンの場合、世界における人間的実践を記述する際の中心的概念は「変革」¹⁰¹である。この言葉の背後には、罪を人間の自己硬直化への傾向とみなす彼の理解の仕方が認められる¹⁰²。彼によれば、宗教、存在論及び社会的諸制度は、人間が自己の生活を、神を必要とせず、永遠真理や変化することのない法則もしくは自然に与えられた制度を仮定することによって、安定させようとするものである¹⁰³。そのような罪に対して、キリスト者の課題は、現存するものを問題にし、「世界を不安にさせ歴史化し¹⁰⁴」、解放することなのである。こうした考えから明らかのように、モルトマンの場合には、歴史において何を保存すべきかということに関する問いがほとんど提出されていないし、どのような目的に向けて社会的諸状況と制度が変革されるべきかという問いについても同様に提出されていないのである。そうした問いは、約束とその実現という彼の図式のなかでもめったに提示されることがない。この図式においては、過去も現在も結局、罪の宣告を受けているけれども、未来は神の行為そのものによって保証されている

からである。しかしブロッホはここでも、彼と同様に「変革のパトス」をもっているにもかかわらず、より現実的に考えている。ブロッホの場合に世界過程は内在的物質の発展過程とみなされているために、彼は未来のために過去から何が保存されなければならないかを問うことができる。「ユートピア的剰余」という概念が用いられていることからも、そのことを理解できる。そればかりでなく、彼は次の(3)で述べるように、どこへ向けて変革がなされるべきかという問いを立てることもできるのである。

(3) 世界の将来は、モルトマンにとっては神の約束によって保証されている。しかしこの洞察とそれに対応した人間的行為の規範は、自然からではなく、ただ聖書における神の啓示から開示される⁴⁸。モルトマンの倫理学にとっては、聖書以外の他のいかなる知識も必要ではないのである。ここでもまたモルトマンは、彼が自分で意識している以上に、自分の批判した存在論と神学に近接している。モルトマンの考えでは、倫理的知識にとって基礎となるのは、世界の本質に関する神学的、哲学的に得られた洞察であり、他の諸学の貢献は必要ではない。これら諸学は、神学的もしくは哲学的倫理学の諸規範を適用する手がかりにまで格下げされ、倫理的判断形成に必要な知識さえももちえなないのである。

ここでもブロッホの考え方は異なっている。彼にとって世界の可能性は、人間的行為が世界の現実的過程と一致した時のみ実現されるために、世界の本質を哲学的に認識するだけでは十分でない。世界の現実的過程を、それが将来どうなるかという点で探究すべきなのである。しかしそのためには、哲学の知識だけでは不十分であり、別の学問の関与が必要なのである。それがブロッホにとってはマルクス主義である。マルクス主義が今日でもなおブロッホの認めていたように、歴史における傾向を発見する役割を果たしうるかどうかは問題であり、それはおそらく否定され

なければならぬであろう。この問題よりも一層重要であるのは、ブロッホ哲学に含まれた洞察であり、それによれば哲学と神学はそれだけでは世界における人間的行為の問題をまはや解決できず、そのためには他の諸学との協力を必要とするものである。

(4)ブロッホとモルトマンの根本的な相違は別の観点の下でも述べることができる。モルトマンの希望の神学は人間中心的存在である。つまり彼は人間だけを見ており、この人間が自然の一部であることは忘れていない。その根本的な理由は、彼の神概念の内にある。つまり宗教改革における「ただ恩寵による義認」という考え方と、神の未来性の強調によつて、モルトマンは自然のなかにおける神の働きを否定しなければならないのである。その際に彼が忘れていないのは、まさに新約聖書の終末論はただ単に人間の将来の救済について語っているだけでなく、全自然についても言及しているという事である。

それに反してブロッホは、自己の哲学を超越的な神ではなく、この世界内の物質に基づいているがゆえに、人間を自然の一部として捉えることができる。彼によつて、人間は物質の発展過程の内での「最高の開花 (die höchste Blüte)」であり、「普遍的かつ物質的原動力の内」、他のあらゆる自然からは決して分離していない、最も強力で最高度に意識的な部分」なのである。モルトマンは人間の救済を自然と分離して考察しているが、それとは逆にブロッホによつては、人間の救済は自然の救済がなければ成立せず、自然の救済も人間の救済がなければ不可能なのである。それゆえ、「人間の自然化と自然の人間化」というブロッホが引用しているマルクス主義的表現は、人間と自然の關係規定を意味していると考えられる。今日では実際に、人間と自然との相関關係を十分に考えなければ、倫理学はもはや可能ではないのである。(訳者・和田 渡)

- (註) Ernst Bloch, Gesamtausgabe, 16 Bände, 1 Ergänzungsband, Frankfurt 1959-1978.
- ② Anton F. Christen, Ernst Blochs Metaphysik der Materie, Bonn 1974.
- Hans Heinz Holz, Logos spermatikos. Blochs Philosophie einer unfertigen Welt, Darmstadt und Neuwied 1975.
- Heinz Kimmeler, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung' aus philosophischer und theologischer Sicht, 1. Aufl. 1966, 2. verb. u. erw. Aufl., Bonn 1974.
- Karl Kränzle, Utopie und Ideologie. Gesellschaftskritik und politisches Engagement im Werk Ernst Blochs, Bern 1970.
- Helmut Reinicke, Materie und Revolution. Eine materialistisch-erkenntnistheoretische Untersuchung zur Philosophie von Ernst Bloch, Kronberg Ts. 1974.
- Burghart Schmidt, hrsg., Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung', Frankfurt 1978.
- Peter Widmer, Die Anthropologie Ernst Blochs, Frankfurt 1974.
- ③ Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964.
- Gerhard Sauter, Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich/Stuttgart 1965.
- Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz / München 1968.
- Hans Joachim Gerhards, Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie. Die konkrete Utopie Ernst Blochs unter dem eschatologischen Vorbehalt der Theologie Paul Tillichs, Göttersloh 1973.
- Alfred Jäger, Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs, Zürich 1969.
- Wolf Dieter Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Hamburg 1963.
- Carl Heinz Ratschow, Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Göttersloh 1970.
- Richard Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

- (4) 筆者の知る限り、ブロッホ研究としては『希望の弁証法』好村富士彦著、三一書房、一九七八年が出版されているだけである。
- (5) Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe Bd. 5, 1967, S. 5.
- (6) cf. A. F. Christen, Ernst Blochs Metaphysik der Materie, S. 12-79.
- (7) Tübinger Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 13, S. 272.
- (8) Prinzip Hoffnung, S. 52-86.
- (9) ibd. S. 71.
- (10) ibd. S. 77.
- (11) ibd. S. 55-71.
- (12) ibd. S. 71.
- (13) ibd. S. 360.
- (14) ibd. S. 73, 76.
- (15) ibd. S. 74-76.
- (16) ibd. S. 77.
- (17) ibd. S. 79.
- (18) ibd. S. 82f.
- (19) ibd. S. 86-128.
- (20) ibd. S. 109.
- (21) ibd. S. 103.
- (22) ibd. S. 131f.
- (23) ibd. S. 10.
- (24) ibd. S. 10.
- (25) ibd. S. 132.
- (26) ibd. S. 132.

- ⑫ ibd. S. 163.
 ⑬ ibd. S. 165.
 ⑭ ibd. S. 163.
 ⑮ ibd. S. 165f.
 ⑯ H. Kimmerle, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung, 2. Aufl., S. 34.
 ⑰ Prinzip Hoffnung, S. 174-180.
 ⑱ ibd. S. 176.
 ⑲ ibd. S. 17, 224.
 ⑳ ibd. S. 225.
 ㉑ Helmut Schelsky, Die Hoffnung Blochs. Kritik der marxistischen Existenzphilosophie eines Jugendbewegten, Stuttgart 1979, S. 54-76.
 ㉒ Prinzip Hoffnung, S. 17.
 ㉓ Subjekt-Objekt, Gesamtausgabe Bd. 8, S. 485.
 ㉔ Prinzip Hoffnung, S. 329, Subjekt-Objekt, S. 485.
 ㉕ Prinzip Hoffnung, S. 234.
 ㉖ ibd. S. 233.
 ㉗ ibd. S. 6f.
 ㉘ ibd. S. 331.
 ㉙ ibd. S. 288-334.
 ㉚ ibd. S. 333.
 ㉛ ibd. S. 12.
 ㉜ ibd. S. 230.

- ㉔ ibd. S. 230.
 ㉕ ibd. S. 233.
 ㉖ ibd. S. 260.
 ㉗ ibd. S. 264.
 ㉘ ibd. S. 267.
 ㉙ ibd. S. 271.
 ㉚ Atheismus im Christentum, Gesamtausgabe Bd. 14, S. 87-98.
 ㉛ ibd. S. 284.
 ㉜ Prinzip Hoffnung, S. 1533.
 ㉝ ibd. S. 1458, cf. Atheismus im Christentum, S. 123.
 ㉞ Prinzip Hoffnung, S. 1540-1550.
 ㉟ ibd. S. 1548.
 ㊱ ibd. S. 1392, 1551.
 ㊲ ibd. S. 1559.
 ㊳ ibd. S. 1561.
 ㊴ ibd. S. 1562.
 ㊵ ibd. S. 63.
 ㊶ cf. ibd. S. 356-364, Tübinger Einleitung in die Philosophie, S. 244-249.
 ㊷ Tübinger Einleitung in die Philosophie, S. 244.
 ㊸ ibd. S. 244-249.
 ㊹ Atheismus im Christentum, S. 293f.
 ㊺ Prinzip Hoffnung, S. 356.

- ⑤ ibd. S. 357.
- ⑥ ibd. S. 1549.
- ⑦ ibd. S. 358.
- ⑧ ibd. S. 272f; cf. Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Gesamtausgabe Bd. 7, S. 479-546.
- ⑨ A. F. Christen, Ernst Blochs Metaphysik der Materie, passim
- ⑩ H. Kimmerle, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung, 1. Aufl., S. 89ff.
A. Jäger, Reich ohne Gott, S. 151ff.
- ⑪ cf. Prinzip Hoffnung, S. 273.
- ⑫ ibd. S. 274.
- ⑬ cf. H. Kimmerle, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung, 1. Aufl., S. 44-50,
A. F. Christen, Ernst Blochs Metaphysik der Materie, S. 164-168.
- ⑭ Prinzip Hoffnung, S. 359.
- ⑮ ibd. S. 358.
- ⑯ ibd. S. 360.
- ⑰ ibd. S. 361.
- ⑱ ibd. S. 364.
- ⑲ ibd. S. 286; Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasia, Gesamtwerk Bd. 10, S. 549.
- ⑳ Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasia, S. 555.
- ㉑ cf. A. F. Christen, Blochs Metaphysik der Materie, S. 171.
- ㉒ Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasia, S. 549.
- ㉓ ibd. S. 566.
- ㉔ ショヘルンキエ (Sohelnsky) と他の保守的な批評家は、ブロッホが共産主義の方向に進んだと批判しているが、その場合に、
ブロッホの選択が彼の哲学体系からみてこの程度まで必要だったかは問うていない。

- 37 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*; ders., *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, in Siegfried Unseld, hrsg., *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Frankfurt 1965, S. 243-263; ders., *Die Apokalyptik im Messianismus*, in B. Schmidt, hrsg., *Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'*, S. 482-493.
- 38 Wolfgang Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, in Ernst Bloch zu ehren, S. 209-225; Johannes B. Metz, *Gott vor uns*, *ibid.*, S. 227-241.
- 39 *Theologie der Hoffnung*, S. 74-84.
- 40 *ibid.* S. 75, 76.
- 41 *ibid.* S. 31-66.
- 42 cf. R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, S. 118-126.
- 43 *Prinzip Hoffnung*, S. 357; cf. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, S. 218f.
- 44 *Prinzip Hoffnung*, S. 1532, 357; cf. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, S. 219f.
- 45 *Theologie der Hoffnung*, S. 177.
- 46 *ibid.* S. 185.
- 47 *ibid.* S. 131.
- 48 *ibid.* S. 250, 308 etc.
- 49 *ibid.* S. 304.
- 50 *ibid.* S. 307.
- 51 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979, S. 63f.
- 52 *Theologie der Hoffnung*, S. 304.
- 53 *ibid.* S. 305.
- 54 *ibid.* S. 17, 20f, 91, 305.

エルクスト・ベロホはおける希望の哲学

中ノンケル・ヘロツキの政治思想の展開

- ⑩⑩ ibd. S. 305.
- ⑩⑩ ibd. S. 250-279.
- ⑩⑩ cf. Alan Swingewood, *Marx and Modern Social Theory*, Macmillan Press, 1975.
- ⑩⑩ Theologie der Hoffnung, S. 66-74.
- ⑩⑩ Rm. 8, 28.
- ⑩⑩ Prinzip Hoffnung, S. 285.
- ⑩⑩ ibd. S. 287.