

初期エルンスト・ブロッホにおける 「非同時代性」の思想

秋 田 市 太 郎

(法学専攻 法政リサーチ・コース)

目 次

はじめに

第1章 エルンスト・ブロッホの思想史的位置づけ

第1節 西欧マルクス主義のなかのブロッホ

第2節 先行研究におけるブロッホの評価

第2章 『ユートピアの精神』と『トーマス・ミュンツァー』における近代分析

第1節 「構成不可能な問い」とカント批判

第2節 ブロッホにとっての世俗化の進行

第3章 ブロッホとルカーチにおける主体＝客体の一致への志向

第1節 『歴史と階級意識』の議論

第2節 ブロッホの評価

第4章 『この時代の遺産』における非同時代性概念と表現主義論争

第1節 芸術と政治をめぐる問題圏

第2節 非同時代性の理論化

第3節 表現主義論争と非同時代性

おわりに

は じ め に

21世紀に入り、超高額所得者やエリートといった「特権層」（エスタブリッシュメント）に対する「人民」、「普通の人々」の不満や敵対心を表現するさまざまな「ポピュリズム」が世界規模で広がりを見せ、政治や社会のあり方を特徴づけている。ポピュリズムという現象をどう評価するかについては論を分かつ状況にあるが、それが台頭した背景に経済的格差の拡

大がある点では合意を得ている¹⁾。たとえば国際非政府組織・オックスファムが2020年1月20日に示した報告書によると、世界の富裕層上位1,523人が保有する資産額は世界の総人口のおよそ6割にあたる46億人の資産合計を上回るほど²⁾、富の極端な集中が見てとれる。

資本の集積・集中の傾向が、社会の富と所得を不平等化し、経済格差を拡大するという分析は、古典的な資本主義においても確認されるものであり、マルクスが洞察を深めた事項でもあった。経済状況に関する19世紀と21世紀の類似性は、トマ・ピケティの『21世紀の資本』が示されて以降盛んに議論され、そこに生きる人々をどのようにとらえるかが非常に重要な問題となっている。

コーネル・ウェストは、2016年のアメリカ合衆国大統領選挙でのドナルド・トランプの勝利について、「アメリカの新自由主義時代は、ネオファシストの一撃によって終焉を迎えた」、「怒りと苦痛にとらわれた白人労働者階級と中産階級の市民は、新自由主義政策の経済的ネグレクトとエリートたちの独善的な思い上がりを拒否した」と述べる³⁾。酒井隆史も1980年代以降の政治状況を新自由主義の進行ととらえるが⁴⁾、トニー・ブレアからはじまる「エキストリーム・センター」、つまりネオリベラルな中道左派路線は、たしかにアンゲラ・メルケルやバラク・オバマまで続く世界的な政治潮流である。それに対するトランプの勝利は、新自由主義路線を継続するために、バーニー・サンダースではなくヒラリー・クリントンを擁立した民主党に対する人々の拒絶反応によりもたらされたと言える。熱狂的な支持を再生産するトランプ政権の劇場型政治は、他方で国内を分断し、不安定化させたとも評される。つまり、熱狂と敵愾心がアメリカン・デモクラシーの健全さを奪ったという指摘であり、この克服が課題とされている。

本稿が取り上げるエルンスト・ブロッホ（1885-1977）は、19世紀の古典的資本主義がもたらす不平等性の高い時代に、資本主義に抑圧された人々を解放しようとする思想を展開した人物である。1935年の著作『この

時代の遺産』は、ワイマール共和国時代（1919-1933）のドイツが迎える経済不況とナチスの台頭という局面において、大衆がどのような政治的・文化的行動にいたるのかを分析したものである。同著でブロッホは、大衆のとする行動や社会状況を「気散じ」（Zerstreuung）と「陶醉」（Berauschung, Rausch）に分ける⁵⁾。気散じにおいては、人々は経済的に苦境におかれていても、それを紛らわすために用意されている娯楽でひとまず気分を安定できる。陶醉は、もはや人々が我慢できないほどの経済的状況において、そこからの解放を求める衝動である。ブロッホにとって前者から後者への移行がファシズムの過程であるが、彼は社会と人々が二つの局面を行き来することも指摘している。

問題は、陶醉という危機的状況が気散じへと仮に収まったとしても、それはファシズムの問題が解決したことにはならず、陶醉に再帰する可能性を残したままであるということである。つまり、問題の根本である資本主義の解体を欠けば、気散じと陶醉の反復は続いてしまうのだ。敷衍しよう。この考えにもとづけば、2020年のアメリカ合衆国大統領選挙でトランプが敗れジョセフ・バイデン大統領が誕生したことは、ポピュリズムという陶醉的状況の解決とは言えないだろう。バイデンが新自由主義路線をとるならば、それは状況を反復しているにすぎない。問題の根本が解消されなければ、トランプが活性化させたような人々の怒りはいつか回帰してくるだろう。

社会不安をとらえ、人々の救済を求めようとしたブロッホであるが、その議論は時に、現実から遊離し妄想的であると見られることも少なくなく、暗に嘲笑を込めて「ユートピアの哲学者」、「メシアニスト」などといわれることもある。しかし、この評価には留意が必要であると思われる。ブロッホのユートピアへの志向は、反復してしまう気散じと陶醉という現実の政治状況を見据えたうえで、そこからの脱出の方途を探っているものとしてとらえるべきだからである。彼においては、現状分析の一方法としてのマルクス主義と、耐えがたい現実からの脱出を試みるユートピア思想と

を結びつけて思考する必要があった。

社会が陶酔の局面になり、リベラリズムの理念や制度がなぎ倒されていくとき、それを防衛しようとするのはもちろん重要である。しかし、その際にファシズム陣営をポリティカル・コレクトネス的に批判したり、リベラリズムの重要性を訴えたりすることそれ自体は、苦境にある人々にとって解放や救済とは思えない。リベラルな諸制度を形骸化させていく過程に対し、人々が支持したり無批判でいたりすることで正当性が与えられるとき、それを衆愚政治や民主主義の過剰ととらえるところに、リベラリズムの限界がある。陶酔は民主主義の過剰ゆえの不健全な局面なのではなく、人々が自身の苦境を表現するすが現在の政治形態では不在であるがゆえに、行き場をなくした解放を求める衝動が、民衆の怒りとして意思表示される状況なのである。そこでブロッホが試みるのは、民衆の思いに内在することで、陶酔のエネルギーを、反復する現在から脱出する力として位置づけることである。本稿はこのブロッホの試みを明らかにしたい。

この目的に照らして本稿が焦点を置くのは、ブロッホが思索を始めた初期に示した「非同時代性」(Ungleichzeitigkeit) という概念である。非同時代性とは、現在の社会の仕組みに苦しみ、そこで強いられる生活に不満を抱く人々が、何に期待を寄せるのかを知るための手段となる概念といえる。人々の多くは、資本主義により何か欠損され、それが私たちに何かしらの困難を強いていることを実感しているが、そこから逃れるためにどのような方途をとれば良いのかを見定めたり言語化したりすることが難しい状況におかれている。これを無知ととらえれば、大衆は啓蒙もしくは前衛による指導の対象になる。しかし、ブロッホはそれを是としない。ブロッホは、人々は発信する手段をもつと考える。ただし、それは直接的なものではなく、過去の時代にあったものへの憧れという間接的なものとして表現されることが少なくない。そして、その憧れには、新たな期待や意味が付与されている。その意味で、人々の欲するものは、いまだ存在しないものなのであり、非同時代的なものといえる。

ブロッホが非同時代性という新たな時間軸を組み入れることで、人々の主体性をとらえようとしたのは、彼の信じるマルクス主義が社会変革の手法として大衆から支持されず、ファシズムへの熱狂を見たことも少なからず影響していると考えられる。つまり、ブロッホの思想形成は時代文脈から自由でなく、また、同時代の思想潮流とも無縁でない。初期ブロッホの思想に迫るには、歴史的な叙述が必要になる。

このための本稿の構成は以下の通りである。第1章では、同時代におけるブロッホの思想的位置づけとブロッホに関する思想研究を示し、本稿の立場を改めて確認する。

第2章では、ブロッホが問題視した近代社会における思想的特性を検討し、近代的思考が人々からどのような表現形態を奪い、資本主義に馴致させたブロッホがとらえているかを明らかにする。その際、依拠する文献は、非同時代性という概念を理論化した『この時代の遺産』が出版される以前に執筆された1918年の『ユートピアの精神』と1921年の『トーマス・ミュンツァー——革命の神学者』である。この2冊の検討を通じて、ブロッホにとって、近代とは、理性的な主体の産出を促したのではなく、人々から革命的行為の源泉となる領域が失われていく反革命的状況の進行であったことを示す。

第3章では、ブロッホと親交が深く、思想的近親性を示しながらも表現主義論争では袂をわかったルカーチの思想、およびそれに対するブロッホの評価を検討することで、ブロッホの思想的特徴を明らかにする。

第4章では、『この時代の遺産』と表現主義論争と呼ばれる論争を手がかりに、ブロッホの「非同時代性」概念とはいかなるものかを検討する。この過程で、非同時代性という概念を提示したブロッホの思想は、民衆を前衛党が教化することで革命を展望しようとするものではなく、民衆の実践そのものに革命の契機を見出そうとする試みであったことが明らかになるだろう。そのうえで、本稿の考察から得られた含意を「おわりに」で示して、結びたい。

第1章 エルンスト・ブロッホの思想史的位置づけ

第1節 西欧マルクス主義のなかのブロッホ

ブロッホは1885年にドイツのルートヴィヒスハーフェンという都市に生まれた。ライン川の西岸に位置し、ドイツの急速な近代化を経験したこの都市に暮らした経験は、ブロッホの思想に少なからずの影響を与えたと思われる。少年期のブロッホはそこで日常的にプロレタリアートの惨状を目の当たりにする一方、中流階級に生まれた彼は、ライン川を隔てて隣接する文化都市マンハイムに入り浸り、図書館でヘーゲルなどの著作に熱中していた⁶⁾。

ブロッホは資本主義に対する問題意識からマルクスも吸収し、のちにマルクス主義者を自認するが、ヘーゲルをはじめとするドイツの伝統的な哲学を基盤とし続けた点で他と異なる。当時、コミンテルンに代表される共産主義運動の理論的基礎は「科学的社会主義」ないし「弁証法的唯物論」にあり、かれらはマルクス以前の哲学を資本主義の打倒や革命への展望に寄与するものではないとみなしていた。科学的社会主義を標榜するこうしたマルクス主義は、その科学的志向から、サン・シモンなどに代表されるユートピア思想を「空想的社会主義」だとして決別し、資本主義の崩壊と社会主義の到来の必然性を科学によって明らかにしたいと考えていた。ゆえに1918年のブロッホの初めての著作『ユートピアの精神』は、社会主義の思想を彼なりに展開したものではあるが、カントやヘーゲルの議論を採用したりユートピアという「空想的」発想を持ち出したりしているという点で、当時のマルクス主義の方向から逆行するものであった。このブロッホの姿勢は、当時のマルクス主義において主流の立場であった科学的社会主義がかえってマルクスの解釈を狭め、革命への想像力を貧困にしているのではないかという彼の意識のあらわれであった。

科学志向的で『資本論』研究に拘泥する当時主流のマルクス主義を「正

統派マルクス主義」と位置づけ、それに対して、初期マルクスやマルクスにおけるヘーゲル受容などに注目することで多様なマルクス解釈を切り開いた思想家群は、今日では「西欧マルクス主義」と位置づけられる。ここでは、ペリー・アンダーソンの整理に倣いたい。アンダーソンによれば、初期西欧マルクス主義の思想家とは、1885年から1890年代に生まれ、青年期に大戦間の社会の混乱を目の当たりにしたことで、思想的に急進化した世代であり、思想的には2つの特徴を有するという。一つは、かれらが同時代のマルクス主義以外の議論も幅広く摂取していたこと指す。もう一つは、マルクスの哲学をさらに推し進めるために、マルクス以前の哲学にマルクスとのつながりを見出そうとする試みが多くみられたことを示す。マルクスの著作の中では明示されてはいないが、マルクスにおけるマルクス以前の哲学との格闘を検討することで、科学的な議論だけでは収まらないマルクスの哲学を探求したのだ⁷⁾。

一連の思索は、のちのスターリン主義にいたるマルクス主義の硬直化が見え始めたことへの初期西欧マルクス主義者たちの危機感の表れであり、それに抗する手がかりをマルクス主義以外の議論やマルクスが格闘してきた哲学に見出そうとしたのであった。本稿が取り上げるブロッホもその一人であり、生涯を通じてマルクス主義の硬直化と、リベラリズム的ないし近代的な反革命的な時代状況に向き合った哲学者であった。

またこのようなブロッホの問題意識は、当時の資本主義がもたらす経済的格差という社会問題と資本主義による経済的安定を念頭においたものでもあった。ワイマール期のドイツはキャバレーやナイトクラブといった大衆文化が花開き、ラジオや映画といった新しい媒体が新たな娯楽を育てた「黄金の20年代」とも呼ばれる時代であった⁸⁾。だがそこにも社会的矛盾は厳然と存在していた。1929年の世界恐慌はそれを明らかにし、人々はナチ党に期待を寄せ、1933年の政権樹立にいたる。ユダヤ人であるブロッホは亡命を余儀なくされるが、裏を返せば、この当時のブロッホの思想は、自身の生きる時代から自由ではありえず、社会問題と向き合わずにはいら

れなかったといえる。

1935年の『この時代の遺産』はそれを象徴するものであり、ワイマール期ドイツの大衆社会を分析した。詳細は後述するが、ブロッホは同著において、この時代の大衆による革命的行動がワイマール期ドイツの相対的安定性ゆえに解放されずくすぶってしまい、結果ナチズムの台頭として爆発してしまったと主張する。またそうした分析には、この大衆的な感情の高まりを、科学的志向ゆえにくみとれなかった正統派マルクス主義に対する批判もこめられている。

人々がナチズムに熱狂したのはなぜか。この解明こそがブロッホの課題であり、マルクス主義がファシズムに対抗する鍵にもなる。同著で示した非同時代性という概念は、初期ブロッホにおける一つの解であった。

第2節 先行研究におけるブロッホの評価

ブロッホに対する評価として、1960年のユルゲン・ハーバーマスの論考「エルンスト・ブロッホ——マルクス主義的シェリング」が知られる⁹⁾。この論考は、ブロッホにおけるシェリングの自然哲学の受容に注目するものである。ブロッホは、当時のマルクス主義陣営においてなされていた、人間と自然（nature）の区別、それに基づく自然を開発の対象とみなす姿勢を批判し、シェリングに依拠することで自然にも主体性を認める。ブロッホは、人間が自然を利用するかたちで社会主義が到来するというような発想はとらず、自然は人間とともにユートピアへの帰郷を目指す存在だと考えた。しかしハーバーマスは、ブロッホとソ連的な全体主義には親和性があることも指摘する。ハーバーマスは、ブロッホがユートピアにいたる道程について、「レーニン主義的戦略が暴力に対して持っているあのよう

に親密な関係を、たんにゴシック的な粉飾を施して表現しているにすぎない」と評価する¹⁰⁾。ブロッホはマルクーゼと同様に、1960年代に世界的な運動となった「ニューレフト」のアメリカでの展開に対し影響を与えたが、その運動の衰退とともに、ハーバーマスのようなさめたブロッホ評価

は説得性を持っていった。

しかし、少なくとも1980年代に入ってから英語圏で、ブロッホには一定の注目がなされるようになる。マルクス主義文芸批評家として知られるフレドリック・ジェイムソンは、1981年の著作『政治的無意識——社会的象徴行為としての物語』など、多くの著作でブロッホに言及している¹¹⁾。また先述したペリー・アンダーソンの『西欧マルクス主義』にブロッホはほとんど登場しないが、マーティン・ジェイの1984年の『マルクス主義と全体性——ルカーチからハーバースへの概念の冒険』では、西欧マルクス主義者としてブロッホが重要な位置を占めていたことが論じられている¹²⁾。そして、英語圏でおそらくはじめてブロッホを体系的に論じたウェイン・ハドソンの研究がある¹³⁾。ハドソンの研究に代表されるように、ブロッホの哲学は1954年から59年にかけて三巻本で刊行された主著『希望の原理』を中心に検討されてきた。そこで特に注目されたのが「まだ-ない」(Noch-nicht)の概念である。この概念は、将来への見通しが不透明であったりユートピアへの志向が説得性を持たなかったりするような時代において、人々にとっての希望は「もはや-ない」状況であるのではなく、希望が「まだ-ない」状況だととらえる、ブロッホの多くの著作でモチーフとなる考え方である。

「まだ-ない」のモチーフは、非同時代性の概念とも関わり合うものである。非同時代性という概念には、同時代的に現在の社会をとらえようとする方法への批判が含まれている。ブロッホからすれば、同時代的な社会の把握の仕方は、歴史的に流れている時間をいま現在の地点で切り取り、そうして取り出された空間のなかでしか妥当しない法則を発見するにすぎない。そこでブロッホは、世界には非同時代的な時間の流れがあると考え、現在の地点には「もはや-ない」希望を過去や未来とのつながりから「まだ-ない」希望へ昇華させようと試みる。この「まだ-ない」をモチーフとするブロッホの思想は、ユートピアが失われたかに見える現代においてなおそれが可能性を持ちうることを予感させるものとして評価されてきた。

またブロッホの「まだ-ない」のモチーフは、近年では現代思想においても一定の注目がなされている¹⁴⁾。例えばキャサリン・モイアーは、「まだ-ない」のモチーフを思弁的实在論の議論に接続させて検討する¹⁵⁾。思弁的实在論は、カントが主張した「物自体」は認識不可能であるという考えを超克しようとする議論である。カントの「物自体」の議論とは、人間の認識というのは、人間の持つ感覚を経て現象した限りにおいて対象物を把握できるのであり、ゆえに対象物の实在つまり「物自体」は認識不可能である、というものである。

ブロッホは、希望といった人々のある感情が「まだ-ない」状態である証拠のひとつに過去の芸術作品や伝統的な日用品などをあげる。モイアーによれば、ブロッホは現代人がそうした物体の真意を掴めないというのは、物自体の問題に陥っているからではないと考える。モイアーは、ブロッホによって、カントにより客体の位置に設定されている物体が、わたしたちにとって「まだ-ない」ユートピアへの契機を啓示しようとする生産主体として解釈しなおされる、と考える。こうしてモイアーは、ブロッホによってカントの物自体の問題を克服しようとする。

ハドソンが位置づけたように、「まだ-ない」というモチーフはブロッホの思想を貫く考え方であり、またモイアーの研究も、「ポストモダン」の洗礼を受けその意味を疑われ続けていたブロッホ研究になお有効性を認めようとするものである。しかし、こうした研究には、ブロッホが「まだ-ない」のモチーフにいたる思想を形成せざるをえなかった理由を十分に説明できていないといえる。

こうした問題を指摘し、非同時代性の概念に着目することでブロッホの思想形成の歴史的な文脈を追ったものとして吉田治代の研究がある¹⁶⁾。吉田は、『ユートピアの精神』以前に書かれた初期ブロッホの断片的な文章に注目し、そのとき彼はまだマルクス主義者ではなかったことを強調することで、ブロッホをマルクス主義から切断し「多元主義者」として位置づける。ここで吉田は、非同時代性を、人々を均質にとらえることに抗しつつ、

社会には時間的に多様な人々が存在することを明らかにする概念だとして
いる。たしかにブロッホは、当時の正統派マルクス主義が社会をブルジョ
ワとプロレタリアートの二項対立として単純化したことに反発し、非同時
代性概念による時間的な違いを強調することによって、プロレタリアート
という枠組みだけではとらえられないさまざまな境遇の人々がいることを
指摘した。しかし、世界がそのような多元性をもっているという把握だけ
では、その多元性を固定化することにとどまり、ブロッホがなぜそこから
ユートピアへの契機を導き出そうとしたのかを論じることはできない。ブ
ロッホがそのようなある種の時間的多元性を強調するのには、彼がその多
元性を弁証法的に統合することでユートピアを展望しようとする目的があ
るからである。ブロッホにとって、人々がおかれている多元的状况は近代
社会の物象化によってもたらされた苦境であり、彼はその状況を覆す契機
を人々の実践に見出そうとする。

そもそも「まだ-ない」というモチーフは、ある物事の現在における不
在を指摘しているだけでなく、その物事の現象が将来においていつか成就
されることを含意している。ゆえに、非同時代性が「まだ-ない」の形成
に関わるとしたら、時間的多元性の存在を指摘するにとどまらず、その多
元性を解消しようとする人々の実践をもとらえる概念であることが示され
る必要がある。吉田が非同時代性における時間的多元性の解消の側面をと
らえていないのは、ブロッホをマルクス主義から切断したことの帰結だと
思われる。そもそもブロッホはマルクス主義における弁証法の姿勢を保持
することで、同時代的な現在に対する否定としての非同時代性を指し、
両者の弁証法的統一を目指すことが革命につながると考えていた。換言す
れば、非同時代性の概念は、マルクス主義からの切断ではなく、それとの
つながりから考えられたのであるが、吉田の研究はこの点を重視しなかつ
た。本稿では、非同時代性を、正統派マルクス主義の硬直化した現状分析
に抗しながら人々の現状により迫ろうとしつつ、革命への姿勢を示す概念
ととらえ、それを手がかりに初期ブロッホの思想に迫ることとする。

第2章 『ユートピアの精神』と『トーマス・ミュンツァー』 における近代分析

第1節 「構成不可能な問い」とカント批判

『ユートピアの精神』においてブロッホは、「構成不可能な問いの形象」という節を設けている。この節題が示すように、ブロッホはある理解しがたい対象を理解可能な段階にまで落とし込むことに対して批判的である¹⁷⁾。これは、ある理解しがたいものは理解不可能な部分があるからこそその対象物固有の性格をもっているのに、そこから「計算可能なもの」つまり合理的に把握しうる部分だけを切り抜くことは、対象物の固有性を破壊してしまうことになるというブロッホ特有の理解にもとづいている。

小田智敏によると、こうした思考はブロッホがギムナジウム在学中の18歳のときに執筆した1903年の断片「最も確実な存在としての憧れ」や、ブロッホの博士論文となる1907年の「リッケルトならびに現代認識論の諸問題についての批判的論究」といった最初期の作品にすでに見られたという¹⁸⁾。具体的には、「Sは何であるか」、「SはPであるか」という問い立てをし、「SはPである」という答えにいたる形式的な方法論では、真に「新しきもの」(Das Novum)には到達できないとして、現代認識論、ひいては古代ギリシアから続く西洋哲学の伝統を問題視する姿勢をいう。それに代わり、ブロッホが目にしたのは、新しきものにいたる手がかりとして「最も確実な存在」と呼べる「憧れ」(Sehnsucht)だという¹⁹⁾。ブロッホにとって憧れとは、具体的に名指すことが難しく、かつ仮にそれが達成できたと思っても、どこか満足できない個所が見つかってしまい、ゆえに現実においては完全に充足されない感情をさす²⁰⁾。このことから小田は、ブロッホが伝統的な西洋哲学の問いの立て方では主語の資格をもたない憧れという不明瞭な意識を問おうとしたことに、新しきもの、つまりユートピアの可能性を閉ざしてきた既存の学問に対する批判と、それを克

服しようとする姿勢が見いだせると考える。

新しきものを生み出す過程においては、理解しがたく不明瞭な憧れが逆説的にも「最も確実な存在」となるという理解は、『ユートピアの精神』において一層明らかになるが、それは2つの形で現れる。一つはカント批判であり、もう一つは次節で述べる世俗化の進行がもたらす帰結への批判である。ここでは、前者を確認するが、同著においてブロッホはカントについて次のように述べている。

彼は他の何ものも色合いや実質を与えることができなくなった後に、
「主体的な」自発性に、わたしたちの唯一の救済と色合いを鮮明にする告白に、それ相応の価値を認めている。²¹⁾

「色合いや実質を与えることができなくなった」というのはつまり、対象に対してさまざまな意味や内容を認めようとしても、それは私たちの感覚によって現象した対象の解釈にすぎず、物自体の説明にはならないからである。カント以前であれば、宗教などが対象に対する目的や意味を与えることができた。だが、カントはそうした把握の仕方を非合理性であるとして、そもそも証明しえない領域を物自体として分析対象から除外し、理性を合理的に使用できる領域を限った。これにより、カントは理性を適切に使用できる存在というかたちで人間性を救済した。

カントの理論は近代政治思想に多大な影響を与えたが、ブロッホはこれを批判する。というのも、カントは人間という存在を理性が適切に使用できる主体として位置づけ、それは人間のあるべき理想的な主体像を提示しているように見えるが、非合理的な領域を理解不可能として開き直すことで、その領域でこそ発揮されうるかもしれない人間の力を排除しているからである。

ブロッホのカント批判は、アカデミックな問いの立て方や分析の手法が非合理的なものを議論から排除し、ユートピアの探求への可能性を閉ざしていることを指摘しているという点で、小田が明らかにした最初期のブ

ブロッホにおける西洋哲学批判と通じている。ただ最初期のブロッホの議論が「 $S = P$ 」という問いを立てる西洋哲学の伝統に対する批判であったのに対し、『ユートピアの精神』においてはカントを引き合いに出すことで、非合理的なものを分析から排除することが、近代においてさらに深刻になっていることを述べているように思われる。ブロッホはカント以降、私たちが次のような状況に置かれるようになったと考える。

このように、わたしたちはわたしたち自身以外、頼るべきものを持たない。いや実際のところ、外部の、または上方の何ものによってももはや安全を保障されていない。わたしたちは価値の実在的な正当化については何ひとつ知ることもできず、また厳密に考察するなら、価値の内容に関して理想的な正当化について、何ひとつ知ることもできないにもかかわらず、わたしたちは善を行わねばならない。²²⁾

ここでブロッホは、古代ギリシアであれば神話によって、中世ならキリスト教によって対象に価値の付与や意味付けがなされていたのに対し、カント以降、その対象の内実はわたしたちの理性による価値判断にゆだねられてしまうことで、それまで「上方」に位置し価値判断の際の寄る辺としてあった神話や宗教がなくなってしまったことを指摘する。外在的な価値基準の喪失は、人々の対象把握の寄る辺を諸個人にあたえられた理性に限ることになる。

このようにブロッホは、カント以降では、ある対象が非合理的で説明不可能だとしてもその内実に肉薄しようとする姿勢が失われてしまったと考え、そのことが、以前では宗教などによって担われていた世界を統一的に把握しようとすることやユートピアを展望する試みをも喪失させてしまったと考える。ゆえに、第3章以降で述べるがブロッホは、こうしたカントに代表されるような近代的な思考に対抗し、非合理的とされる領域にユートピアの可能性を見出そうとしていく。

第2節 ブロッホにとっての世俗化の進行

ブロッホはカントを批判することで、宗教的な原理やユートピアの可能性を志向する試みが後退していくさまを近代の状況として描いている。その一方で、ブロッホは、自身で『ユートピアの精神』の終結部と位置づける1921年の『トーマス・ミュンツァー』において、近代における世俗化の問題を別の視点から描いている。

同著はドイツ農民戦争(1524-1525)において重要な役割を果たしたトーマス・ミュンツァーを描いたもので、彼が起こした革命とその敗北の意味が探求されている。その際ブロッホは、マルティン・ルターやジャン・カルヴァンを批判的に描くことで、ミュンツァーの意義をとらえようとしている。ブロッホにとってルターとカルヴァンは、ミュンツァーが格闘した近代という時代状況を体現する存在である。まずはルターに関する彼の理解を確認しよう。

ルター的な生の形成は、苦しんだあげくにキリスト者たることを断念し、肉体としてとどまり、世俗的人間として苦しい罪障の意識のなかでじっと耐えているよう強いるのだから。心安まるものとして認められ讃えられている家庭生活にさえ、ルターはきびしい紀律をもとめる。そしてそれ以上の仕事、家庭の社会的延長、国家は、本質的に呪いであり、地上の秩序は本質的にわれわれの墮落にたいする刑罰であり、罪にたいする報復である。²³⁾

この表現が示すように、ブロッホはルターを、人間を罪深い存在と規定することによって、人々をその罪深さゆえもはや神によって救済されない存在として位置づけると同時に、せめて義認說的に義が認められるようにという理由で、人々に厳しい禁欲を課す人物ととらえる²⁴⁾。そして、この世の厳しさや国家による暴力は原罪を負った人間が被るべくして被る刑罰だとして正当化する点に注目する。この二つの解釈は、次の批判につながる。

まず、人々の信仰の実践の意味が矮小化されたことへの批判である。例えばブロッホは、ルターによって「いっさいの信仰は遠ざかり、いまやあらゆる人間の業の無差別な排斥（人間の業が外的動機でなされたかあるいは愛の動機でなされたかはおかまいなしに）と信仰によってのみ義とされるという教義が、やがて唇をばくばく動かすだけの祈り、いっさいの爆発を失った安価な内面性に化した」と述べる²⁵⁾。すなわち、ブロッホは、ルターは信仰義認説をとることで、本来さまざまなかたちでありえた信仰の実践（人間の業）を世俗にまみれた行為として排斥し、宗教的实践を「信仰のみ」という非常にせまい意味に限ることで、ユートピアへ飛躍するような人間の内面性（爆発）を失わせてしまったとする。

次いで、ブロッホは、ルターの間観により、神と人間の関係の絶対性が固定化された点を問題視する。ルターは、「人間は被造物にすぎない」としたが、ブロッホはその可変性を重視する。本来であれば、人間の業としての信仰により、神に対する被造物としての人間はその地位にとどまらずに、いつか神の子として自身の主体性を回復する可能性を持つ²⁶⁾。にもかかわらず、ルターの神学は、天より受けとる受動的な「義」を前提にすることで、人々の主体性を「信仰のみ」に限り、神による刑罰として国家の暴力を正当化する。それゆえ、ブロッホは「ルターの教会破壊は、下からの革命ではなくて、上からのクーデターであり、神とひとつのいかなる共同支配、いかなる神人共働説をも圧碎する神専制の突発なのである」²⁷⁾と強く批判する。

人間の主体性を認めない点は、カルヴァンの予定説も同じである。次に、ブロッホによるカルヴァンの評価をみておこう。カルヴァンの予定説では、人間は神による救済を知ることはできず、待つのみを受動的な存在として描かれる。ただし、例外はある。ブロッホはそれを次のようにとらえる。

感情の深さや真実性においてではなく、(……) 可能な限りの自己規律において、活力とそれがもたらす労働の必然的結実 (……) におい

て、そしてなによりも労働にたいする目に見える祝福としての職業的成功において、神がその人間を義とみとめたことが証明され、あるいは好意的な予定運命を推定しうる唯一の外的しるしがあらわれるのである。²⁸⁾

ブロッホは、労働を義認の手がかりに位置づけるカルヴァンの主張は、厳格な支出儉約と自己規律の実践としての労働の称揚をもたらし、それが資本主義の形成に寄与したと考える。「感情の深さ」などではなく、労働すること自体に義認を認めたという点に、資本主義を解放してしまったカルヴァンというブロッホの否定的評価がみられる。

またブロッホは、カルヴァンについては、「抵抗権・改革権のなかにみとめられるような民主的権利意識が支配しており、国家秩序は市民の理念に適合したものでなければならない」とした点、すなわち、市民権意識の先進性にも注目する²⁹⁾。だがそれはカルヴァンへの称賛ではなく、そこに潜む問題を指摘するものである。ブロッホは、「自由的市民的発展に応じ、経済的には階級化している国家が公的法律的側面からみれば完全に同質に樹立された」と述べるように、カルヴァンの先進的な議論が、経済的不平等の状況にある人々を、その不平等にも関わらず同質的に扱う論理に転化してしまったことを指摘する³⁰⁾。ゆえにそこでは、社会の経済的な階級化により持たざる者の革命がおこるといような発想はない。ブロッホによれば、それどころか、神の前ではみな平等であり、勤労道徳にのっとった生活を行わなければならないというカルヴァンの考えは、人々の行動を「僧侶の風紀裁判の支配下」に置くものである³¹⁾。つまり、ブロッホからすれば、カルヴァンの考えは、全ての人間を同質的に扱う道徳基準によって社会の階級化を不可視化させつつ、またその道徳基準を判断する裁判のもとに人々の行動を秩序化させるものである。ブロッホはカルヴァンを次のように評価する。

かれは、とりわけ共産主義的＝交霊的な愛の倫理学、精神の形而上学

を閉じ込めて、資本主義的不平等と、危険な弛緩作用を及ぼす民主主義の中途半端性に寄与するため、それを骨抜きにした。（……）この改革はつまるところキリスト教のたんなる濫用のみならず、キリスト教からの完全な離脱、つまり宗教（……）としての資本主義という新「宗教」の諸要素をさえもたらしたのであった。³²⁾

ブロッホはまず、カルヴァンにおける極端な勤労道徳の重視は、以前には多様にあった宗教的实践やそれを支える規準（共産主義的=交霊的な愛の倫理学）を排除したうえで成り立つものだと考えた。そして、カルヴァンの権利意識の先進性が、抽象的な勤労道徳と共犯して経済的不平等を覆い隠していることを指摘し、それが「民主主義の中途半端性」つまり民衆的な行動の抑制につながったとする。ゆえに、ブロッホは身分的な上下関係を自然秩序と見なさず、また、救済の成就を民衆が持っていたはずの多様な信仰に賭けたミュンツァーに共感し、自身の思想を代弁させた。

このように、ブロッホがルターとカルヴァンの分析を通じて描く近代の世俗化は、宗教への懐疑、理性の台頭などではなく、宗教改革者と目される二人による民衆からの信仰手段の篡奪と、宗教的实践の資本主義的読み変えの過程であった。前節で述べたように、ブロッホの基本姿勢として、理解不可能なものを合理的に把握しようとする姿勢への批判があったが、合理性への姿勢は、ルター、カルヴァン、カントをへて加速した。近代に入り進められた世俗化の過程は、非合理的な中世の時代を脱出して理性が解放されていくようなものではなく、人間の認識のあり方を物自体の議論に落とし込むことで、理解不可能なものに対して何か可能性を見る試みを人々から奪い、さらに資本主義の発展に資するよう人々の行動を仕向けるものであった。人々を解放する方途を探ることが、ブロッホの課題となる。

第3章 ブロッホとルカーチにおける 主体＝客体の一致への志向

本章では、ブロッホと親密に関係にあったジェルジュ・ルカーチの『歴史と階級意識』(1923年)の議論を主にみていく。この著作においてルカーチは、カントなどを手がかりに近代の状況を批判的に描く点でブロッホの認識と共通する。ただし、両者は近代を乗り越えようとする試みにおいて考えを分かった。この過程を明らかにするために、第1節において、ルカーチの『歴史と階級意識』の議論から彼の近代分析と革命への展望を確認し、第2節でそれに対するブロッホの反論をみていきたい。

第1節 『歴史と階級意識』の議論

『歴史と階級意識』は物象化の議論を展開したことで知られる。ルカーチは、近代とは強力で社会を合理化する過程だとするマックス・ウェーバーらの議論とマルクスの「商品」をめぐる議論を統合することで、近代においては人間と人間の関係が経済法則から把握されるようになり、人間同士が本来もちうるはずの有機的な関係性が隠蔽されてしまっている、と考えた。そして、近代化によりもたらされた問題を克服するためには、隠蔽された有機的な人間の関係性をプロレタリアートに意識化させる政治理論や政治的実践が求められると考えた。

だが同著は、当時の正統派マルクス主義から糾弾されることとなる。正統派マルクス主義にとっては、意識やそれを促すイデオロギーの役割を重視することはマルクスの経済学の議論を無視するもので、観念論的だと思われるからである。ここで、ルカーチの議論を簡単にみておこう。

ルカーチは、資本主義下においてわたしたちは知らず知らずのうちに物象化された意識にもとづいて物事を認識しているため、その物事が本来持つ質的性格が隠蔽されていると考える。ルカーチはこの事態の原因を、物

象化した意識のもとにある人間が、社会の過程を合理的で法則的な把握のもとに落としこもうとする認識方法に求め、またその事態は人間の有機的な関係を認識から排除することと同時に進行するものだと考える。たとえばルカーチは労働過程について次のように述べる。

（……）労働過程が計算できるものとなるためには、それはつねに質的な規定をうけている有機的・非合理的な生産物そのものの統一性と決裂しなければならない（……）。達成すべき結果全部をますます正確に予測しようという意味での合理化は、どの複合物をも一つ一つその要素にきわめて厳密に分解し、それらの結果を産みだすばあいの特殊な部分法則を研究することによってのみ、達成できる。だから合理化のためには、一方では、全生産物の有機的な生産方法、すなわち伝統的な結びつき方をしている経験的な労働の体験にもとづいている生産方法を、やめねばならない。³³⁾

合理化のためには有機的な生産方法の解体が必要であったとするこうした議論から、ルカーチは、生産の主体であるはずのプロレタリアートが分裂し客体化している、という次の記述を引き出す。それは、正統派マルクス主義にとっては受け入れ難い議論であった。

すなわち、労働過程が合理化すればその結果、労働者の人間としての個性と徳性は、この抽象的な部分法則の合理的に予測される機能のまえば、いよいよあやまちを犯す源というだけのものになりさがる。そこでは人間は客観的にもまた労働過程に対してかれのとる態度においても、労働過程の本来の担い手としてあらわれるのではなくて、かれ自身も機械化された部分として、ひとつの機械体系のなかに編みこまれる。³⁴⁾

つまり、生産とは本来人間が主体的になすものだが、ルカーチは、労働者が資本主義的な労働過程に組み込まれることで、プロレタリアートは生

産にとっての客体となってしまう、人間は生産過程において主体と客体に分裂してしまう現状を指摘する。そのうえで、主体と客体の分裂した状況を克服する方途として、階級意識の意識化によって弁証法的な止揚を掲げる。これは、弁証法的に展開する物質が精神を形成するという正統派マルクス主義の弁証法的唯物論に反するものである。正統派マルクス主義からすればルカーチは、マルクスがヘーゲルから転倒させた弁証法をもとに戻そうとする「反動的」、「ブルジョワ的」あるいは「観念論的」な試みと映った。

しかしルカーチの議論は、カントやヘーゲルなど、正統派マルクス主義からすれば観念論的と目されるような哲学者たちへの批判によって展開されていく。これは、ルカーチが近代以降の哲学は「物象化した意識構造から成立した」と考えるためである³⁵⁾。ブロッホ同様、ルカーチもまた、認識の基準の転換、すなわち、古代哲学においては外在的に存在するある事物を認識の基準としたのに対し、カント以降は、わたしたちの五感による認識を基準として把握するようになったことに着目するのである³⁶⁾。

そして、ここからカントの「物自体」の問題が生じる。それはつまり、認識対象はあくまでわたしたちの感覚によって認識される限りにおいてのみ把握可能なものであるから、その対象である「物自体」がどのような質をもっているかは究極的には把握できない、というものである。ルカーチはカントの「二律背反」の議論、つまり、この世の中は理性だけで把握しようとするとうとうどうしても理性だけではとらえられない領域に直面してしまうという議論に、近代哲学が非合理的な領域の所在だけは確定させておきながら、合理的に把握できる領域こそが現実であり自然であるとする姿勢をみてとる。

ルカーチの議論で特徴的だと思われるのは、資本主義社会を資本家と労働者の階級対立だととらえる認識もまた、近代以降の「ブルジョワ哲学」の方法に則っていると考える点にある。これは、プロレタリアートという存在も物象化した意識構造の合理的な把握によってはじめて把握しうる主

体であり、その把握は非合理的な人間や社会の要素を排除して初めて成り立つ認識だという理解にもとづいている。しかし、ルカーチはプロレタリアートという認識を放棄するわけではない。むしろ彼は、近代以降の哲学が合理的な領域と非合理的な領域を固定化し、それにともなって人間が、経済法則に当てはまる合理的で客観的な存在でありながら、その法則には当てはまらない非合理的で主体的な部分を潜在させいる分裂状態に置かれるなかで、その分裂を弁証法的に克服しうるのはプロレタリアートだけだとしている。ルカーチは次のように述べる。

したがって、プロレタリアートが革命を勝ちとるということは、従来の階級のばあいとはちがって、社会的にあたえられた階級の実在を直接に実現することではなくて、すでに青年マルクスがみとめそしてするどく力説したように、階級の自己止揚なのである。『共産党宣言』は、この差異を次のように定式化している。「支配権をにぎったこれまでのすべての階級は、自分の営利の条件に全社会をしたがわせることによって、自分のすでにえた社会的地位を確保しようとした。プロレタリアは自分自身のこれまでの取得方法を、それとともにこれまでの取得方法全体を廃止することによってのみ、社会的生産力を手にいれることができる。」(……)。³⁷⁾

要するに、ルカーチは、資本主義の崩壊や生産手段の社会的所有などを正統派マルクス主義のように物質から説明するのではなく、プロレタリアートが自身の立場を分裂したものとして意識化することに革命の出発点を置くのだ。そして、資本主義によって客体化されたプロレタリアートが、失われた人間の有機的側面を取り戻す行為として主体／客体の一致を果たすことに、人々の救済があると考えたのだ。

第2節 ブロッホの評価

『歴史と階級意識』へのブロッホの書評は、基本的にルカーチへの賞賛

に満ちているが、重要な反論が述べられている³⁸⁾。ルカーチの議論は、近代以降の物象化された意識にもとづく哲学や科学が、社会や人間における非合理的な要素を自然法則にあてはまらないものとして分析の対象から外すことで成り立っていることを批判し、またそれによって人間が主体と客体に分裂してしまっていることを指摘するものであった。

しかしブロッホは、ルカーチの議論になお、非合理的で理解しがたいものに対する嫌悪や、それがなにもものであるかを明確にしておきたい欲求が認められると考える。ブロッホによると、ルカーチの議論において分裂した人間というのは、基本的にプロレタリアートを想定するものであった。ゆえにそこで想定される、物象化によって隠蔽された人間本来の有機的な性格というものも、近代以前の生産手段とそれへの参画によって形成されていた人間関係であると、容易に想像できるものである、とブロッホは考える。そしてルカーチがこの議論をもって、隠蔽されている人間性や社会における非合理的で有機的な要素が、プロレタリアートによる意識化によって客体化されているプロレタリアート自身と出会い、ゆえに社会全体が統一的に説明できるとしている、とブロッホは考える。しかしブロッホは、社会全体が合理／非合理の区分なく統一的に説明しようとするルカーチの全体性への志向が早急である事を批判する。ブロッホは、確かに歴史は弁証法的に進み全体性を志向するものだとしながらも、客体化されたひとびとが自らの思考や意識によって出会う隠蔽された非合理的要素は、現在の社会構造によって隠されているものだけとは限らないとする。ブロッホは次のように述べる。

歴史とは、遍歴する全体への要求にもかかわらず、むしろ多くのリズムが織りなす形象である。だから、たんにいまはまだ蔽い隠されている社会的人間を社会的に獲得することだけでなく、秘められた先験的人間を芸術的、宗教的、形而上学的に獲得することもまた、存在の思考、存在の新たな深い関係の思考なのだ。³⁹⁾

このように、ルカーチが資本主義下において隠蔽された人間の有機的な要素のみをプロレタリアートに出合わせることで主体＝客体の一致の達成をみるのに対し、ブロッホはそれ以前の支配構造によって隠蔽されながらも、芸術や宗教などによって媒介されることでいまなお潜伏しているはずの過去の人々の有機的な要素も主体＝客体の統一による救済対象に含めなければならないと考える。

ブロッホは、この過去の人々の有機的な要素という「常軌を逸した過程内容」は、「全体性を困難にすることを要求する」と述べる⁴⁰⁾。つまり、ルカーチのような早急な社会全体を統一的に説明するような認識を断念させるのである。しかしその弁証法的な統一を困難にすることは、ブロッホにとってネガティブなことではない。むしろその困難性ゆえに、「常軌を逸した過程内容」を表現しようとする理論と実践が絶えず実験的に生まれるのである。ゆえに、ブロッホはルカーチの早急な主体＝客体の一致を次のように批判する。

（……）ルカーチ的な結合の実践は、歴史の感性的本質、無限に実験的な本質を、現実過程の豊かにからみあった深い諸関係を、完全に正しく評価することはできない。だがとりわけなによりも、推論領域のなかで、たとえ部分的なものではあれ構成的に先取りをおこなう主体＝客体の関係を、この実践は正しく評価しない。⁴¹⁾

このように、「常軌を逸した過程内容」を含めて達成される主体＝客体の一致はいまの段階では想像の域を出ないとしても、それを部分的にでも先取りして表現しようとする実験的な試みを、ルカーチの議論は評価できないとブロッホは考える。そして、ルカーチの議論が見落とすこの実験的な試みをブロッホ自身が行ったのが、『この時代の遺産』の試みである。次章では、その試みが表現主義論争においてふたたびルカーチと対決する展開を検討したい。

第4章 『この時代の遺産』における 非同時代性概念と表現主義論争

第1節 芸術と政治をめぐる問題圏

本章では、『この時代の遺産』において展開される非同時代性の理論を検討し、またその概念を通じて「表現主義論争」と呼ばれる議論においてブロッホが展開する主張がどのようなものであったのかを明らかにしたい。

表現主義とは20世紀初頭のドイツで台頭した前衛的な芸術運動のことであるが、本節ではブロッホにおいて芸術に関する事柄がなぜ政治的なものとしてとらえられたのかについて述べる。そのためにまず、彼の歴史のとらえ方を確認したい。というのもブロッホは、歴史の流れが過去から現在、未来へと一直線に進むというとらえ方が過去の出来事への想像力を貧しくさせると考え、芸術に注目することで直線的な歴史の流れを攪乱しようとするからだ。

直線的な流れとしての時間や歴史認識に対する批判は、当時のドイツの知識人において共有されていた発想だと思われる。例えばハンナ・アーレントは『過去と未来の間』の序文「過去と未来の間の裂け目」において、ある政治的な「遺産」⁴²⁾が、それを後世に引き継ぐための伝統的・知的実践が失われているために忘却されてしまっていることを指摘し、その原因を直線的な時間の把握の仕方にあると求めている⁴³⁾。

一直線の流れとして時間をとらえることへの批判は、歴史主義への批判としても位置づけられるだろう。そして歴史主義への批判は、ヴァルター・ベンヤミンの「歴史哲学テーゼ」や、レオ・シュトラウスにおける自然権再建の試みにみられるように、立場は違えど当時のドイツの思想家たちの共通の問題意識だったと思われる。そこでは歴史主義が、歴史的事実を実証主義的に整理することでかえってその出来事がもたらす意味を矮小化させるとして批判される。『トーマス・ミュンツァー』における記述

も、ドイツ農民戦争という事件をそれ自体すでに完結したものとしてではなく、まだ清算されていない問題として描くことで、現在にその革命を再現するような試みである。

そしてブロッホの考えでは、直線的な時間の流れによって忘却された過去のある出来事が、現在においてよみがえるとき、その潜在している過去の出来事は芸術作品をつうじて開示される。この点については『ユートピアの精神』において具体的に展開される。同著においてブロッホは、資本主義社会において人間により製作される物体は、実用性や合理性を求められるため「装飾」が施されなくなると考える。例えばブロッホはガラスでできた「コップ」と「バルトマン壺」⁴⁴⁾を比較する。ここでコップは近代的な産物である。それは大量生産しやすいよう装飾を施す余地はほとんどなく、また使用者の側からしても扱いやすいものである。他方バルトマン壺は前近代的な容器である。それは製作者たちがそれぞれ独自の装飾を施せるような表面を持っており、かつコップのように使い捨てられるようなものではなく、長い年月の間にさまざまな人の手をわたり使用されてきたものである。ブロッホはここから、バルトマン壺に非同時代性を認める。というのも、バルトマン壺に対峙することでわたしたちは、その壺が過去にどのように用いられたのかを現在の地点から想起しようとする事ができるからである。バルトマン壺の歴史を想起しようとする試みは、その壺がたどってきた経歴が不明だからこそ逆説的に想像力がかきたてられる。コップのように製造元がはっきりしており、かつ使い捨て前提に大量生産されたものであるなら、作られてからわたしたちの手元までの過程は調べれば正確に把握しうることであり、想像力がかきたてるものではない。しかし、正確な起源が不明なバルトマン壺はその不明確さゆえに、ベンヤミン的な「アウラ」⁴⁵⁾をまとうことで神秘的なものとしてあらわれ、その物体を使用してきた人たちへの思いをはせようという気持ちに私たちを駆り立てるのだ。

バルトマン壺のようなものは、近代においてはその装飾の複雑さや耐久

性の高さゆえに大量生産や資本の蓄積には向かず、人々に用いられなくなる。しかしプロッホにとってこのある種のアウラの喪失は嘆かわしいことではない。なぜなら、資本主義下において製作物に実用性や機能性が求められるようになることで、逆にそれを完全に無視した過剰な装飾をもとめるような芸術表現の領域がうまれたと彼は考えるからである。つまり、前近代であれば製作物には実用性や合理性とともに製作者の遊び心としての装飾の余地が残されていたのに対し、近代においては製作物のその両側面は独立し特化していくことになるということだ。ゆえにプロッホにおいて近代における技術の進歩は、かえって表現の領域を切り開いたものとして次のように積極的な意味を与えられる。

たがいに不可欠の技術の誕生と不可欠の表現の誕生は、まさにたがいに区別されながらも、しかし同一の魔術から生じている。つまり、一方ではきわめて徹底した無装飾性として、他方では根底的な過剰性、すなわち装飾性として現われるが、しかも両者は同じ^{エクゾドウス}脱出行為の変容なのである。⁴⁶⁾

プロッホにとって、前近代における芸術は、バルトマン壺のようになんらかの工芸品を通じて表現されるものであった。ただそれは芸術である以前に実用性をもった物体としてでなければ成立せず、ゆえに職人の技を必要とするものであった。しかし近代になり、技術的なものが装飾的なものの領域産出のために芸術の素材となることをやめたため、装飾的なものはじめて「心おきなく、また究極的にはやはり様式から解放されて、花開く」こととなる⁴⁷⁾。こうして芸術の製作は、今日においては前近代的な様式から解放され、多くの人にひらかれるようになる。

すなわち、子供や農民がつねにそうしているように、現在では巧みさという点で昔の取るに足らぬ親方にさえ較ぶべくもない、生活苦に押しひしがれた貧しいディレッタントが、現代という時代の奇妙な空気

の中で、作品らしくなく、様式的でなく、だが表現的でかつ封印的な造形物を製作し得るということ、すなわち可能になった装飾の中庸性の、あるいはまたいわゆる芸術享受の、芸術品となら共通性をもたない造形物を製作し得るということを。(……) 工芸的には困窮を、技術的には成功いちじるしい労苦の軽減を、表現主義的には過剰を贈り与えたのは、この同じ女神〔現代〕である。⁴⁸⁾

ブロッホは、子どもや農民はそれまで、職人（親方）のような技術をもたないために芸術表現の実践から排除されていたが、現代になると資本主義の発展のためパルトマン壺のような工芸品はつくられなくなるとしても、技術の進歩が子どもや農民を労苦から解放し、かつそれまで芸術表現を特権的行為たらしめていた様式がなくなることで、ひとびとが装飾の試みに参入できるようになったと考える。彼にとってこれは政治的なことである。なぜなら、次節以降で見ると、ブロッホにとっては民衆にひらかれた表現実践が、社会をかえる革命的行為へとつながるからである。

第2節 非同時代性の理論化

非同時代性の理論が展開される『この時代の遺産』は、1920年代のワイマール期ドイツにおける大衆社会を分析した著作である。ブロッホは同著の序文において、「ある一階級の革命的興隆や立派な花盛りのなかにばかりでなく、その零落と、まさしく分解によってこそ自由に解き放たれる多様な内容のなかにもまた、弁証法的に利用できる『遺産』がふくまれている」と述べる⁴⁹⁾。ここでいう「一階級」とはブルジョワ階級のことであるが、のちにハンス・ギュンターによってこの著作が批判されるように、正統派マルクス主義からすれば「没落しつつあるブルジョワ階級」のなかにプロレタリアートが引き継ぐべき遺産があると考えるのは言語道断であった⁵⁰⁾。正統派マルクス主義にとってのブルジョワ階級の価値は、「革命的興隆や立派な花盛り」、つまりブルジョワ革命によって近代的な市民権が

達成された点にある。正統派マルクス主義からすれば、ブルジョワ階級は時がたつにつれ資本主義を推し進めイデオロギー的にも反動化し、引き継ぐべき遺産などないと考えられた。

そのため、正統派マルクス主義はファシズムの台頭を、進歩的な考えに対して資本主義が反動的イデオロギーとしてあらわれた結果だと考える。すでに正統派としての立場を強めていたルカーチも、ドイツの詩人で表現主義者であるクルト・ヒラーが共和制下であるよりは君主制のほうがユートピア的ではないだろうかと吐露したことを引き合いに出すが、正統派マルクス主義からすれば、ファシズムやそれにつながるとみられた表現主義はブルジョワ革命で達成された進歩的な諸制度を否定するブルジョワジーの反動化でしかなく、革命につながるような契機は何もないと考えられた⁵¹⁾。

しかしプロッホは、正統派マルクス主義からすれば反動的で時代に逆行すると思われる人々の政治行動にも、反資本主義的な衝動が込められていると考える。ここで、反資本主義的な衝動を宿してあらわれるのが非同時代的なものである。例えば、君主制がいまの政治制度よりも良いと思ってしまう感情も、資本主義的な現在においては、非同時代的なものが耐えがたいいまを脱出するための道標として魅力的に見えたからである。

非同時代的なものは政治制度だけではない。むしろ『この時代の遺産』において主に検討されるのは、ナチスが政策的に利用したおとぎ話や芸術作品などである。プロッホはナチスが台頭した理由を、非同時代的なものを資本主義下で苦しむ人々にとって現状を脱出する物語として読みかえていく戦略にみた。ゆえにここでは、非同時代性という言葉には次のような意味が込められている。それは、正統派マルクス主義の理論は「同時代的なもの」しか扱っていないという批判である。プロッホからすれば、正統派マルクス主義は科学を志向することで、確かに現在の状況を合理的に資本家とプロレタリアートの階級対立としてとらえることができた。しかし、正統派マルクス主義は自らの理論を「科学的」なものとして精緻化しよう

とするあまり、プロレタリアートが搾取される構造を正確に分析できても、なぜ人々がそこから社会に対する怒りを持つにいたるかを説明することはできない。ブロッホは、正統派マルクス主義が科学性を志向する姿勢に、彼の言う非同時代的なものが「非合理的なもの」として分析の対象から排除されてしまう問題を見たのだ。ゆえに『この時代の遺産』でのブロッホの試みは、資本主義の発展による生活苦のために人々の間に醸成される反資本主義的な感情を組織化できなかったマルクス主義への批判であり、また逆にその組織化を成功させたナチスの分析でもある。

さらにブロッホは、非同時代性を客観的なものと主観的なものとに分ける⁵²⁾。客観的な非同時代性とは、共和制に対する君主制のように、あるいはコップに対するバルトマン壺のように、事実としてあるいは物資としての非同時代的なものである。そして主観的な非同時代性は、私たちがある物事を非同時代的だと認識することで存在する非同時代性である。そしてブロッホは次のように述べる。

ここにあるのは、古い社会の諸要素と、それがいまの無秩序な社会の中で持つ相対的な秩序と成就との諸要素であって、主観的に非同時代的な矛盾は、これらの要素に否定的にも肯定的にも不意打ちによって生氣を与えるのである。家、土地、民族などは、これらをますます破壊してもはや取り返しがつかなくさせてしまった資本主義的ないまにたいして、伝承的なものがとなえるそうした主観的にきわだたせられた矛盾なのだ。それらは、資本主義的ないまにたいする伝承的なものの矛盾であり、古い社会のまだ死んでいない諸要素でもある。⁵³⁾

ここでは、客観的な非同時代性と主観的なそれとが互いに補強しあって矛盾を顕在化させていく過程が説明されている。「家、土地、民族」という客観的な非同時代性の諸要素に対して、近代に生きている私たちは、その諸要素が資本主義によって失われようとしていると主観的に危機感を持つことができる。結果その古い諸要素を取り戻そうとする反資本主義的な意

識が私たちに生まれ、非同時代的な矛盾は強度を増していくということである。

ゆえにブロッホは、客観的な非同時代性とはいえ、それは現在の私たちの主観によって意味が変容するため、非同時代的なものつねにまだ満たされないものとしてあらわれてくると考える。というのも非同時代的なもの、過去の諸要素が現在では資本主義のために欠損しているということへの不満や満たされない憧れの表現であるからだ。私たちが現状に不満を持つということは過去のある諸要素が資本主義のために不十分にしか実現されていないという主観的認識から発生しているのであり、したがってそこで持ち出される古い諸要素は客観的なものであれ、常にまだ十全に達成されていないが、しかし果たされることで現状から脱出できるものとして、主観的な意味が付与されているのである。ブロッホは次のように述べる。

すなわちそれらは、それらの起源においてすら矛盾だったのだ。というのはつまり、家や土地や民族の意図された内容を一度として実現することのなかった過去の諸形式にたいする矛盾なのである。それゆえ、それらはすでに最初から、成就されなかった志向の矛盾であり、過去そのものとの決裂なのだ。同時代的な矛盾の決裂のようにその場でのものではなく、いわば歴史全体をつらぬく決裂なのだ。⁵⁴⁾

ブロッホは、非同時代的な矛盾は家や民族というように、かつてそれらが客観的に存在していたのかは別として、私たちが現在の社会の仕組みによって苦しむとき、常に現状を打破する憧憬としてあらわれてくると考える。ゆえに彼は、非同時代性は歴史上どの時代においても存在し、矛盾が顕在化する危機の時代にはそれを克服するような魅力的な要素として必ず立ち上がってくると主張するのだ。

第3節 表現主義論争と非同時代性

池田浩士によると表現主義論争は、モスクワで刊行されていた亡命ドイ

ツ人作家たちが寄稿する雑誌『ダス・ヴォルト』を舞台として、20世紀初頭のドイツで台頭した前衛的な芸術運動である表現主義の評価をめぐって展開された論争である⁵⁵⁾。論争のきっかけとなったのは、この雑誌の第二巻第九号、1937年9月号に掲載された二つのエッセイ、クラウス・マンの「ゴットフリート・ベン——ある謎誤の歴史」とベルンハルト・ツィーグラの「〈いまやこの遺産は絶えた〉」である。どちらも表現主義作家であるゴットフリート・ベンを批判の対象とした文章である。池田によるとベン⁵⁶⁾の諸作品は、第一次大戦直前の時期から敗戦後の1920年代半ばまで、若い世代の知識人読者や文学志望者たちに絶大な影響を及ぼし続け、マンもツィーグラも大きな影響を受けていた。二人のエッセイは、そのベンがヒトラー権力掌握後にナチズムの支持表明を公然と行なったことを受けて、ベン⁵⁷⁾の作品をファシズム運動を展開していくためにどう総括すべきかという問題意識で書かれている。

ブロッホは『ユートピアの精神』や『この時代の遺産』においてすでに、表現主義芸術は非同時代的なものを表現するものとして肯定的に評価している。近代における装飾性と無装飾性の分離についてはすでに述べたが、ブロッホはこの過剰な装飾性の典型を表現主義だと位置づけている。一方ルカーチなど正統派マルクス主義者たちは、表現主義をナチスにつながるものだと断罪していた。確かに、前節で述べたように、非同時代的なものはナチスが行なったように「家」や「民族」などを持ち出すことによって進歩的な諸制度を破壊する危険を持つ。ではなぜブロッホは表現主義を、ひいては非同時代性を、その反動的側面にもかかわらず評価したのであるか。

まず、正統派マルクス主義からの表現主義批判をみていきたい。ルカーチは、表現主義をブルジョワジーの表面的な衝動のあらわれであるとし、それをロマン主義的な反資本主義とよぶ。

ロマン主義的な反資本主義の廃物をよせあつめてつくった資本主義

「批判」は、それと同時にきわめてやすやすと「西欧的民主主義」にたいする批判にすりかえられてしまうのだが、それは、ドイツの状況を——できるだけこうした「害毒」から遠ざけておくことによって——より高度な形態の社会的発展にかえていくためだといえる。⁵⁶⁾

ルカーチは表現主義を「神秘主義的」、「非合理主義的」な世界観を提供するイデオロギーとみなすが⁵⁷⁾、それは資本主義批判をよそいつつも、資本主義の矛盾そのものを暴くものではないとされる。ルカーチからすれば、ロマン主義的反資本主義としての表現主義は、資本主義がもたらす悲惨さを認識してはいるが、経済を直接分析するものではないため、資本主義を温存しつつ人々の不満をガス抜きとして解放するにすぎない。ルカーチはそのガス抜きが、正統派マルクス主義がブルジョワ革命の遺産とみなす「西欧的民主主義」の否定につながったと指摘している。

ゆえにルカーチからすれば、表現主義の立場は物事を自身の感性や主観にもとづいて「表面的」にしかとらえられず、「客観的現実の法則性に到達するために、より深いところにあって、隠され、媒介され、直接的には知覚できないような社会的現実の諸関連に到達する」ことができないのである⁵⁸⁾。表現主義はその主観的姿勢ゆえに、正統派マルクス主義が明らかにするところの「客観的現実の法則性」という物事の「本質」までたどり着けず、その物事の「直接性」にとどまっているとされるのである。

しかしルカーチのような主張に対しては、すでに『この時代の遺産』のなかでブロッホは反論に相当する議論を展開している。ブロッホは同著において、第一次大戦後のドイツにおける表現主義の衰退とそれに対照的な芸術潮流である「新即物主義」の台頭について検討している。そこでは、第一次大戦直後のドイツの革命的状況が、革命の拡大を恐れた連合国側によるドイツの賠償義務の緩和や、社会党右派のグスタフ・ノスケによる革命勢力の鎮圧などにより安定化していくさまを、表現主義の衰退と新即物

主義の流行という推移とパラレルに語っている。ここで新即物主義とは、表現主義のように作者の感性において物事を誇張して描くのではなく、できるかぎり対象を写真のように正確に描こうとする姿勢として位置づけられている。ブロッホは新即物主義に対して次のように否定的な評価をあたえる。

即物的であるということは、ここでは、生活とそのなかにあるもろもろの事物とを冷たくしかも軽くすることを意味する。まず最初にこのなかで口を開いて語るのは、空虚さ以外のなにもでもない。そしてこれは、省略することに汲々とする。(……) 生から魂をぬきとる作業、人間と事物との商品化にみがきかけられる。まるで、そうなるのが秩序にかなった当然のことであるかのよう。いやそれどころか、それこそが秩序そのものであるかのよう。⁵⁹⁾

ブロッホからすれば新即物主義のように物事を正確に即物的にとらえることは、その対象物がもちうる「魂」を描くことを省略することで成り立つ。第3章で述べたように、ブロッホはルカーチの『歴史と階級意識』における主体＝客体の統一の早急性を批判して、主体と客体の統一を困難にさせる非同時代的な「常軌を逸した過程内容」の存在を指摘するが、そのような内容は常軌を逸しているがゆえに即物的には描けず、表現主義のように誇張して描こうとしなければ迫ることができない。ブロッホにとってこの常軌を逸した内容をどうにかして描こうとする姿勢が、その対象物の中に魂、つまりユートピアへの契機をみつけることにつながるのであるが、即物主義が台頭したことにあらわれているように、時代状況は表現主義的な試みの否定へと向かっていった。ワイマール期のドイツが「黄金の20年代」といわれるように、先進的な憲法の樹立や経済的な復興、キャバレー文化の隆盛をなしとげたとしても、ブロッホからすればこの時代は、大戦後の革命的状況をドイツの経済復興という現実的な目標の提示により安定化させ、オルタナティブな社会を描けなくしたうえで成り立ったものであ

り、反革命的な状況と言えるのだ。

このように、ブロッホは新即物主義との関係で表現主義を、物事の直接性や表面にとどまらずその対象がもちうるがまだ明らかになっていない可能性に迫ろうとする姿勢としてとらえている。ゆえに、ルカーチが表現主義に対し指摘するような、物事の直接性や表面にこだわるために対象物の本質を開示しようとしないうそしりは、ブロッホからすればむしろ「客観的法則性」に準拠する正統派マルクス主義にこそ向けられなければならない。また、客観的法則性に依拠することで、その法則がさしめず資本主義後の社会への道に合致するか否かで民衆的な運動や表現を判断することは、第2章で述べたように、ブロッホが批判する「 $S = P$ 」という西洋の伝統的な問いの立て方にあてはまるものでもある。

こうした事態がブロッホにとって重大であるのは、未来を先取りし示すような実践がマルクス主義から失われるからである。ブロッホはルカーチの表現主義批判、ひいては彼のマルクス主義を次のように評価する。

つまり、ルカーチはいたるところで、完結した関連をもつ現実というものを前提としており、しかもなおその現実とは（……）ドイツ古典哲学の諸体系のなかにおいてもっとも栄えてきたあの完全無欠な「全体性」が、座をしめているようなものなのだ。⁶⁰⁾

後期資本主義社会の内部の前衛など、こうなると存在しないことになり、上部構造における先取りの運動なるものは、うそっぱちだということにならざるをえないだろう。⁶¹⁾

ある物事の表面ないし直接性を超えてその本質に向かおうとするとき、そこにあるのはブロッホにとっては「まだ-ない」ものだが、表現主義において部分的にユートピアへの契機として開示されるものである。一方ルカーチにとってそれは客観的法則によって説明される「完全無欠な全体性」なのである。ルカーチにおいてはそのような公式がすでに設定されて

いるために、後期資本主義においてあらわれる民衆の運動は、公式に合致しない場合、資本主義が上部構造において反動的にあらわれた結果にすぎないととらえられてしまうのである。ブロッホが言うように、非同時代的に表現されているユートピアの先取りに関しては、「それをさらに前進させる助けとなるのは、もっぱら内在的・具体的な批判なのであって、すべてを知りつくしたような予断にもとづく批判ではない」のである⁶²⁾。

ルカーチはブロッホの議論に反論するかたちで、「マルクス主義はつねに、イデオロギーのこうした先取りの機能を承認してきた」と述べる⁶³⁾。しかしルカーチ自身が述べるように、彼が「上部構造」として先取りの機能を認めるのは、「人類の発展全体の、客観的な発展傾向として（……）効果をおよぼしつづけるような、そういう持続的な特徴を」把握し表現できる者であり、彼にとっては「そういう作家たちこそが、真のイデオロギー的前衛を構成するのだ」⁶⁴⁾。このように、ユートピアを先取りするにあたり、それには適切な表現があるのかまだないのかという点に、ルカーチとブロッホの決定的な違いがある。そしてブロッホは、ユートピアを示す適切な表現が科学的な分析によりすでに客観的に設けられているという姿勢に、正統派マルクス主義が民衆性に内在できない理由をみる。ブロッホは次のように非同時代性をあらためて位置づけるなかで、正統派マルクス主義の問題を示唆している。

ところで、「非同時代性」の理論が実行していることこそ、たんにプロレタリア化させられたというにすぎないものたちの存在と意識がそのもとにおかれている種々の異なる条件を、確認し、分析し、評価しきるといふこと以外の何ものでもないのである。（……）これらの階層と「体制」との矛盾は、それゆえに陰にこもっている。それは生産過程のなかでかれらがしめる地位から来ていて忍耐づよい啓蒙によって是正されうるような、そういう無知だけにとどまるものではなく、時代錯誤的な溝によっていまとわけへだてられているものなのだ⁶⁵⁾。

ブロッホからすれば、人々が資本主義社会におかれた状況とそこからのユートピアの先取りの契機を把握するにあたり、正統派マルクス主義には、科学によって明らかにした客観性を「忍耐づよい啓蒙」によって人々に教え込むしか方法がなく、この試みがうまくいかなければその責任はひとつの無知に着せられるのである。ゆえに、正統派マルクス主義においては前衛としての共産党と導かれる民衆との関係が固定化されており、民衆は革命主体になれないのである。逆に言えば、ブロッホはマルクス主義者でありながら民衆に内在するために、ユートピアの先取りの契機の所在や形態については、科学的・客観的に明らかにすることを断念しなければならず、「まだ-ない」非同時代的なものとして把握しなければならなかったのだ。ブロッホからすれば、科学的・客観的な解答があることが想定されている限り、民衆は啓蒙を待つ存在としてしか措定できない。そこで彼は、ユートピアへの客観的現実性を放棄することで民衆の客体化に陥る方法から脱し、科学的・客観的には把握しがたい非同時代性がどのようなものなのか絶えず表現しようとする姿勢に立つことで、それをすでに実践している民衆に内在しようとするのである。ゆえに繰り返しになるが、ブロッホにとって非同時代性とは、正統派マルクス主義がみなすような反動的なものではなく、革命的実践のなかに非合理的なものとして潜在している民衆の主体性に内在しようとする概念なのだ。

お わ り に

本稿では、エルンスト・ブロッホの非同時代性の概念に注目するため、まずそうした概念による社会のとらえ方を要請するような近代の状況を、彼がどのように描いていたのかを確認した(第2章)。彼は、近代を人間の理性が解放されていく過程だととらえるのではなく、物事を正確に合理的に把握しようとする方法がカントによってもたらされたために、ある物事や人間における把握しがたい非合理的な側面が分析の対象から排除され

てしまったことを指摘する。ブロッホからすれば、その非合理的な要素にこそ革命的な行為の契機が認められるのであり、ゆえに彼にとって近代はその契機が奪われていく過程としてうつつなのだ。

そして、この革命的行為あるいはユートピアへの契機の所在を示す非合理的な要素は、マルクス主義においても分析の対象から除外されているとブロッホとルカーチは考えた（第3章）。ルカーチは、ブロッホが描いたような近代における合理的な物事の把握の仕方がマルクス主義にも受け継がれているとしたうえで、プロレタリアートという合理的・科学的な把握の方法によって認識された存在に対し、その方法ゆえに忘却された非合理的存在としての人間の有機性を弁証法的にプロレタリアートに統一することで、人々は資本主義により疎外された人間性を取り戻し革命が達成されると考えた。ブロッホはルカーチの考えに同意しつつも、その分裂したプロレタリアートの統一の仕方が早急だと批判する。ブロッホは、プロレタリアートという主体位置からだけでは統一の対象とはみなされない非合理的な要素にも注目するために、非同時代性という概念を持ち出す。

非同時代性の概念は『この時代の遺産』と表現主義論争においてその意義が明確になる（第4章）。非同時代的なものは、過去のある物事などが現在の資本主義の矛盾を打破する憧憬として人々に感知され、人々を革命的行為に駆り立てる領域として位置づけられていくが、それは合理的にはとらえられないだけでなく、「まだない」ものであるがゆえに完全には把握しえない。ブロッホにとってその理解しがたい非同時代的なものに迫れるのは、表現主義のような過剰な描写による表現実践である。表現主義は客観性ないし現実性に欠けるような誇張した表現を辞さないが、それは、客観的・合理的なとらえ方が、その対象物のもちうる可能性としての非合理性を排除しているという問題意識に由来する。表現主義はその非合理的なものとしてある非同時代性を不完全ながら表現するために、ユートピアを先取りして示すのである。人びとの非同時代的な表現は、苦しい状況にある現在を脱出したあとの世界への憧憬をあらわすものであり、それが部

分的に表現されるということは、いまの段階ではまだないとしても、不完全ながらユートピアの世界を映しだしている。

そして資本主義後の世界を先取りすること、そしてその行為が不完全なものにならざるをえないことについては、前衛の意義をめぐるブロッホとルカーチの相違とも言える。ブロッホが指摘した、『歴史と階級意識』におけるルカーチの全体性志向の早急さについての議論は、資本主義を打倒しうる革命的行為が客観的にすでに明らかになっているのか否かというかたちで、表現主義論争のなかで再現された。正統派マルクス主義の立場をとることとなったルカーチは、人類や社会の客観的な発展傾向を把握し表現するものが前衛を構成すると考えるようになる。それに対しブロッホは、資本主義の崩壊と社会主義の到来の過程を科学的に明らかにしたという正統派マルクス主義の考えが、その認識に合致しない人びとの運動を反動としかみなせなくなることを指摘する。両者は、近代における分裂（疎外）という問題意識は、すくなくとも『歴史と階級意識』までは共有していた。しかしブロッホは、近代における分裂という理解においては、なお把握されていない疎外された存在がいると考え、その存在をとらえるために非同時代性という概念を導入したのだ。

「はじめに」で気散じと陶醉の反復について述べたが、ブロッホの試みは、非同時代性の概念によって、そうした局面下にある人びとの心的状況をとらえようとするものと言える。彼が試みるのは、トップダウン的に大衆に「正しい階級意識」を注入したり、リベラルな精神を身につけてもらうために「市民教育」を施したりすることではない。あるいは、大衆文化を下等なものとして断罪しようとしているのでもない。そうではなく彼が目指すのは、すでに民衆が実践していることのうちに、まだ残されている、資本主義的には覆われていない領域を見出すことである。そこには、過去の民衆の希望やユートピアへの憧憬、あるいは現代の資本主義社会を批判的にとらえ返すような契機が沈澱しており、その諸要素を活性化させることがブロッホの目論みなのだ。私たちの世界は、同時代的なとらえ方、

つまり科学や合理的な把握の仕方によって利用し尽くされようとしているなか、『この時代の遺産』においてブロッホは、その傾向に抗う可能性を持ちうる諸要素を、社会の様々な事象や文化を観察しながら書き留めている。ブロッホは、同時代的なとらえ方ではもはや見えなくなりつつある、今日においては周縁化された領域を非同時代性的なものと措定し、むしろその領域にこそひろく民衆の気持ちをとらえる普遍性があると考ええる。その非同時代性は、単なる中世への回帰を目指すのではない。そうではなく、前近代的な諸要素を非同時代的な資本主義打倒の契機とし、かつありうるべき未来を予示するものとして位置づけなおすことが、ブロッホの試みである。

ゆえに、本稿で迫れた非同時代性は、前者の資本主義打倒の契機として、民衆の実践に内在する概念としてであったが、後者の予示性そのものについては検討できなかった。言いかえれば、今回はブロッホにとってのユートピアにいたる手がかりとしての非同時代性として示せたが、彼が具体的にどのようにユートピアを構想したのかについては、今後の課題となる。以下、今後の課題について若干触れ、本稿を閉じたい。これまで述べてきたように、ブロッホは正統派マルクス主義に批判的立場であるが、現実政治においては、ソ連の社会主義を亡くなる直前まで信じ続けていた。特に、彼がソ連の原子力開発を積極的に肯定したことは悪名高い。ここで疑問となるのは、ブロッホにおける科学への批判的な姿勢とソ連の科学への信頼は、どのように整合がついているのかという点だ。ブロッホは人間の営みを暖流（Wärmestrom）と寒流（Kältestrom）に分け、前者を重視したことで知られる。「自然」をめぐる議論であれば、ブロッホにとって、シェリング以来の自然哲学は暖流であり、自然科学的なとらえかたは寒流に属する。そうであるならば、ソ連の原子力開発としての科学も寒流に属するはずである。本稿で検討した『この時代の遺産』までのブロッホと、ソ連の原子力開発を肯定する『希望の原理』以後とでは、彼の思想は連続しているのか断絶しているのかという点は、今後検討されるべき課題だろう。

それは、彼にとってのユートピアを明らかにするうえでも必要な作業と思われる。というのも、ブロッホがユートピアにいたる手がかりとして非同時代性を措定するためには、科学や合理性を徹底的に批判する必要があるが、そこからユートピアを構想するために、科学や合理性を完全には否定していない可能性も考えられるからだ。ブロッホがソ連の社会主義に殉じた結果としての原子力開発肯定の立場は、もちろん別個で批判する必要がある。ただ、資本主義批判と民衆に内在しようとする姿勢、そしてそこから構想するユートピアというブロッホの思想を引き継ぐために、彼における合理性や科学をめぐる議論はさらに深められなければならない。

- 1) ポピュリズムに関する議論を端的にまとめたものとして、水島治郎『ポピュリズムとは何か——民主主義の敵か、改革の希望か』(中央公論新社、2016)などが挙げられる。
- 2) OXFAM International, "Worlds Billionaires Have More Wealth 46 Billion People", <<https://www.oxfam.org/en/press-releases/worlds-billionaires-have-more-wealth-46-billion-people>> (最終閲覧日2021年1月27日)。
- 3) コーネル・ウェスト (塩田潤訳) 「アメリカにおける新自由主義の終焉と新しい時代の到来」『現代思想』第45巻第1号 (2017), 54頁。
- 4) 酒井隆史『完全版 自由論——現在性の系譜学』(河出文庫, 2019), 20-22頁参照。
- 5) エルンスト・ブロッホ (池田浩士訳) 『この時代の遺産』(水声社, 2008), 41-238頁参照。
- 6) 好村富士彦『ブロッホの生涯——希望のエンサイクロペディア』(平凡社, 1986), 22-29頁参照。
- 7) ベリー・アンダースン (中野実訳) 『西欧マルクス主義』(新評論, 1976), 91-125頁参照。
- 8) 田野大輔・柳原伸洋編『教養のドイツ現代史』(ミネルヴァ書房, 2016), 103頁参照。
- 9) ユルゲン・ハーバーマス (小牧治・村上隆夫訳) 『哲学的・政治的プロフィール (上)——現代ヨーロッパの哲学者たち』(未来社, 1984), 205-230頁参照。
- 10) ハーバーマス・前掲注9) 225頁。
- 11) フレドリック・ジェイムソン (大橋洋一・木村茂雄・太田耕人訳) 『政治的無意識——社会的象徴行為としての物語』(平凡社, 2010) 参照。
- 12) マーティン・ジェイ (荒川幾男・今村仁司・江原由美子・森反章夫・山本耕一・三浦直枝・宇都宮京子・浅井美智子・谷徹・桜井哲夫・大庭優訳) 『マルクス主義と全体性——ルカーチからハーバーマスへの概念の冒険』(国文社, 1993) 参照。
- 13) Hudson, Wayne, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, London, Palgrave Macmillan, 1982.

- 14) 特にスラヴォイ・ジジエクが編集に関わった論集（Thompson, Peter, and Zizek, Slavoj, ed., *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, SIC8, North Carolina, Duke University press books, 2014.）がある。
- 15) Moir, Cat, *Ernst Bloch's Speculative Materialism*, Leiden, Brill, 2019.
- 16) 吉田治代『ブロッホと「多元的宇宙」——グローバル化と戦争の世紀へのヴィジョン——』（知泉書館, 2013）。
- 17) エルンスト・ブロッホ（好村富士彦訳）『ユートピアの精神』（白水社, 1997）, 219頁参照。
- 18) 小田智敏「ブロッホにおける『新しきもの』の客観化」『哲学』51号（2000）, 230-239頁参照。
- 19) 小田・前掲注18）231頁参照。
- 20) 小田・前掲注18）230-231頁参照。
- 21) ブロッホ・前掲注17）228頁。
- 22) ブロッホ・前掲注17）232頁。
- 23) エルンスト・ブロッホ（樋口大介・今泉文子訳）『トーマス・ミュンツァー——革命の神学者』（国文社, 1982）, 172頁。
- 24) この説明はブロッホの解釈を筆者が要約したもので、必ずしもルターの解釈に忠実ではない。ルターの思想については、倉松功『宗教改革と現代の信仰』（日本キリスト教団出版局, 2017）が詳しい。
- 25) ブロッホ・前掲注23）184頁。
- 26) ブロッホ・前掲注23）188頁。
- 27) ブロッホ・前掲注23）202頁。
- 28) ブロッホ・前掲注23）168頁。
- 29) ブロッホ・前掲注23）165-166頁。
- 30) ブロッホ・前掲注23）165頁。
- 31) ブロッホ・前掲注23）165頁。
- 32) ブロッホ・前掲注23）169-170頁。
- 33) ジェルジュ・ルカーチ（平井俊彦訳）『歴史と階級意識〔新装版〕』（未来社, 1998）, 18頁。
- 34) ルカーチ・前掲注33）19-20頁。
- 35) ルカーチ・前掲注33）63頁。
- 36) ルカーチ・前掲注33）65頁参照。
- 37) ルカーチ・前掲注33）330頁。
- 38) エルンスト・ブロッホ（池田浩士訳）「現実性とユートピア——ルカーチのマルクス主義哲学によせて——」池田浩士編訳『論争——歴史と階級意識』（河出書房新社, 1977）, 46-64頁参照。
- 39) ブロッホ・前掲注38）61頁。
- 40) ブロッホ・前掲注38）62頁。
- 41) ブロッホ・前掲注38）62頁。

- 42) アーレントにとって遺産とは、彼女独特な意味での「公的」空間の創設行為のことである。
- 43) ハンナ・アーレント (引田隆也・齋藤純一訳)『過去と未来の間』(みすず書房, 1994), 12頁参照。
- 44) 16世紀から18世紀にかけてつくられた、酒などをに入れておく壺で、ひげ男(バルトマン)の顔が彫刻されている。
- 45) ベンヤミンの「アウラ」は明確に定義づけできないが、彼が示す具体例を挙げておきたい。それによると、近代以前では、遠い異国の情報は旅人などの伝聞によって知るものであったが、近代ではマスメディアの発達により正確に素早く情報が伝わる。近代以前の伝聞は情報としては不正確であるが、それゆえに人々に異国への神秘的な想像力を働かせる要素としての「アウラ」をもっていた。ヴァルター・ベンヤミン (久保哲司訳)「複製技術時代の芸術作品」, 浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション1——近代の意味』(ちくま学芸文庫, 1995), 585-640頁参照。
- 46) ブロツホ・前掲注17) 25頁。
- 47) ブロツホ・前掲注17) 25頁。
- 48) ブロツホ・前掲注17) 26頁。
- 49) ブロツホ・前掲注5) 20頁。
- 50) ハンス・ギュンター (池田浩士訳)「『この時代の遺産』?」池田浩士編訳『表現主義論争』(れんが書房, 1988), 61-91頁参照。
- 51) ジェルジュ・ルカーチ (池田浩士訳)「表現主義の『偉大さと頹落』」池田浩士編訳『表現主義論争』(れんが書房, 1988), 13頁参照。
- 52) ブロツホ・前掲注5) 138-145頁参照。
- 53) ブロツホ・前掲注5) 139頁。
- 54) ブロツホ・前掲注5) 139頁。
- 55) 池田浩士編訳『表現主義論争』(れんが書房, 1988), 512-536頁参照。
- 56) ルカーチ・前掲注51) 11頁。
- 57) ルカーチ・前掲注51) 10頁。
- 58) ジェルジュ・ルカーチ (池田浩士訳)「リアリズムが問題だ」池田浩士編訳『表現主義論争』(れんが書房, 1988), 336頁。
- 59) ブロツホ・前掲注5) 255頁。
- 60) エルンスト・ブロツホ (池田浩士訳)「表現主義についての討論」池田浩士編訳『表現主義論争』(れんが書房, 1988), 321頁。
- 61) ブロツホ・前掲注60) 320頁。
- 62) ブロツホ・前掲注60) 322頁。
- 63) ルカーチ・前掲注58) 344頁。
- 64) ルカーチ・前掲注58) 345頁。
- 65) エルンスト・ブロツホ (池田浩士訳)「『この時代の遺産』のためのいくつかの注釈」池田浩士編訳『表現主義論争』(れんが書房, 1988), 100-101頁。