

フランクフルト学派の諸問題

「イスラエルの神、救い主よ

まことにあなたは

ご自分を隠しておられる神 (Deus absconditus) である。」

——イザヤ書 四五—一五——

清 水 多 吉

一 希望は幻滅と化しうるか

一九六一年十一月、再度にわたる亡命地、南ドイツの小都市にあるチュービンゲン大学での講義を受けもつにあたって、エルンスト・ブロッホは「希望は幻滅と化しうるか⁽¹⁾」というテーマで、一場の講演をおこなった。極度に緊張した政治的興奮のなかでおこなわれたこの講演は、充分、聴衆を魅了したであろうと想像される。

ある種の忸怩たる思いたこめて、私も、今この奇異にもきこえる表題をもつ開講講演にひかれている。勿論、この講演が、それより数年前に出版されたブロッホの名著『希望の原理』(一九五三—五九年)の全内容を逆映射するもの、この主著への通路ともなるもの、という理由もある。だが、それ以上にこの講演は、主著『希望の原理』がどの

ような事態、どのような視座をもって読まれるべきなのかという点について、ある鋭い予示を与えてくれている――それがこの講演にこだわる私の主な理由である。そのことは、あなたが私だけの思いこみではない。例えば、かつてハインツ・ホルツがブロッホ理解のための抜文集を編むにあたって、『希望の原理』からの抜文⁽²⁾の後に、この講演の全文を掲載しているのを見ても分かる通り、私の思いこみは定着した視座といってもいい。

いやそれ以上にこの開講講演は、再度の亡命というブロッホの苦渋に満ちた思いが、十数年をへだてた現時点にも妙になまなましいアクチュアリティをもって迫ってくる内容をもち、私には一瞬、戸惑いと忸怩たる思いとを感じさせるものでさえある。では、そのような内容をもつこの開講講演の背景には何があり、一体いかなる精神的風土がひろがっていたのであろうか。まず、ブロッホ自身の個人的運命にまつわるクロニクルからみてみよう。

一九三八年から四七年にかけて、亡命地アメリカのフィアデルフィアで、孤独と失意のうちに『希望の原理』を書き続けていた頃、ブロッホは日常的な孤独と失意にもかかわらず、内的には極めて昂揚するものをもっていたのではないかと思われる。確かに、かつての僚友ルカーチとの間に交された「表現主義論争」は、決して実りある結着をみただけではなく、ただルカーチ・マルクス主義という擬古典主義との間に、和解しえないミゾを確認したにとどまっただけでなく、むしろ内的にはモスクワ亡命グループに対抗すべき二〇年来のテーマをまとめあげる仕事に精神的にとりくみえたとも思われる。言うまでもなく、ユートピア（ちなみに『ユートピアの精神』初版は一九一八年）あるいは希望と呼ばれる、現にあるものをこえて「未だないもの」を希求する想念の体系化がそれである。ナチスによる政治的敗北、更にはモスクワ亡命組との和解しえぬ対立は、むしろ、『希望の原理』執筆の内的バネとさえなったことであろう。

幸いなる目標地が立ち現われ、それへの信頼のファンファーレが鳴り響いた後にも、なおも問うべきことが残され

ているというのか……。大戦後、東西ドイツの分離独立という時期に、あえて東ドイツ、ライプチヒを帰国先にえらびとったことにも、老齢に達したブロッホの意気ごみがうかがわれようというものである。だが、東欧社会主義は決してブロッホにとって望ましいものではなかったことがわかる。帰国当初は、さすがにブロッホの戦前の反戦反ファシズム活動が評価され、大学に、ジャーナリスト的な分野に、かなりの活動の場が与えられた。例えば、アルチュール・バウムガルテン、ヴォルフガング・ハーリッヒ、カール・シュレーターなどともにブロッホも編集委員に加わった「哲学ドイツ年報」⁽³⁾《Deutsche Zeitschrift für Philosophie》は、ブロッホ自身の論文も掲載し、ほかにかつての論敵であったルカーチの寄稿もおおき、極めて多採な問題意識を誇りうるものであった。だが、五六年から始まるスターリン批判、東欧動乱とそれに続く揺れかえしは、ブロッホの周辺にも及んできた。「哲学ドイツ年報」のハーリッヒの亡命逮捕、ブロッホへの党文化官僚を中心とした一勢非難攻撃などがそれである。ハーリッヒの亡命は西側へではなく、東欧圏自体にとどまる意図をもってなされていたことを考えてみても、この揺れかえしの異常さは当時の人々の注目を集めたものであった（ハーリッヒ事件）。『希望の原理』はこのような異常事態のさなかに出版されることになる。しかし、果せるかなこの大著は党文化官僚の意にそうものではなかった。しばらくの間、『希望の原理』の東独版は完結を見ることがなかった。緊張はエスカレートして行く。やがて、六一年八月、巨大な壁による東西ベルリンの遮断。この年、ブロッホはバイエルン地方に旅に出ており、二度と再び東ドイツに戻ることはなかった。

おそらく、この二度目の亡命の時の方が、かつてナチスに追われた時以上に失意が深かったであろうと想像される。何故なら、一度目の亡命の時は、政治的に敗北したとはいえ、「未だないもの」への熱烈な憧憬を胸に秘めたであろうが、みずからの意志で帰ってきた「未だない」国からの逃亡、脱出は、^{エクスツダス}はるかに沈痛なものがあつたらうか

らである。チュービンゲンでの開講講演「希望は幻滅と化しうるか」は、このような背景をもって語られる。

希望と幻滅とは、普通、日常的にも対語として使われ、希望が容易に幻滅に変わることが語られる。だが、ブロッホの語る「幻滅と化される」《enttäuscht werden》とは、記憶や夢想的なものが消えて行く、無と化して行く《nihilisieren》のと同じことではない。幻滅と化しうる希望、つまり、世界過程に基礎づけられた希望は、たとえ幻滅と化し、挫折せしめられても尺度それ自体としては残る。これに反して、夢想的な自己欺瞞や他者詐術は、ただ欺し欺されたという形で消えて行き、無化されるだけである。ブロッホは、この講演のなかで、愚かしくも厭うべき夢想、いふならば希望のカリチュアについても語っている。例えば、その二、三の例はこうである。あるところに、現金制度に反対して、私製の紙幣を発行した男があった。その男の発行した私製紙幣には、最後の審判の日に、神の国の通貨で決済される、と記されてあったという。あるいはまた、神が次の火曜日の十一時二十五分に、イリノイの中心に到着される。急ぎ出迎えよ。こんな風な宗教的かつユートピア的精神病がシカゴに流行した話など、がそうである。前者は、中世以来の千年王国説にまつわる途方もない詐欺の好例ともいえるし、後者はキリスト再臨説のカリカチュアであるのは、言うまでもない。

確かに、この種の希望のカリカチュアは、われわれの環境世界に満ちあふれている。一時の興奮と恍惚の後に、急速なカタルシスで終る希望のカリカチュアが。だが、この種のカリカチュアをただ非難揶揄するためだけに、ブロッホはあげているのではない。世界過程に通路をもたず、世界過程によって基礎づけられないこの種の希望のカリカチュアを、むしろ彼は、現代のものともしている。「一つの青春が、もちろん青春だけではないが、盲目的に逸走し、先走り、連れだってゆく袋小路的希望によって誘惑されてきたことか。いかに多くの灼熱と偽りの墮落がそうして、まことしやかに権威づけられ、いかに空虚な幻滅が必然の結果、事においてありうるべき唯一の必然的な終末に終っ

たことか。⁽⁴⁾」ブロッホは、この媒介をもたず、通路をもたない希望のカリカチュアを、一〇年代後半のあの『ユートピアの精神』初版以来、ドン・キホーテ像にたくして、秘かにあたためてきたともいえる。他者をもたず、肥大化した主観と、それ故にこそ、盲目的かつ熱狂的な行動をはらんでいるドン・キホーテは、ブロッホにとって、単純な否定の対象ではない。『希望の原理』において、媒介をもち、他者意識と対決しつつ、やはり没落をはらむファウスト像と対比されたドン・キホーテ像は、けだし、ブロッホの思考性にとって終始己れの内に秘めた負の原点であったとも考えられる。⁽⁵⁾だからこそ、『希望の原理』十八章において、「可能性カテゴリーの諸層」⁽⁶⁾が執拗に問われることになるし、ヘーゲル論⁽⁷⁾との関連で媒介性が問われることにもなる。しかし今は、これらの問題について述べているゆとりはない。

このようにブロッホのコンテキストを読みこんでおけば、媒介をもった希望についての彼の主張を追って行ってもいいだろう。「希望は幻滅と化しうるか」は、たとえ幻滅に陥ることがあろうとも、世界過程に通路をもち、媒介をもった希望ならば、現存するものに埋没することなく、必ずや蘇るであろう。いやむしろ、権力者がこの種の希望を幻滅と化さしめることに成功してもなおかつ、恐れをいだいてきたのを見てもわかる通り、無化されることなく、いつなん時蘇るかわからぬ幻滅と化しうるからこそ、希望の属性なのだ。これがブロッホの開講講演の趣旨である。当時の「南ドイツ紙」によれば、ブロッホはあたかも予言者のごとく聴衆を魅了してやまなかつたという。ブロッホの置かれていた情況といい、その講演の趣旨といい、さぞかしと思われる。

二 希望の類型化——マンハイムの場合

ところで、ブロッホは『希望の原理』を出した後、すぐさま『自然法と人間的尊厳』⁽⁸⁾の執筆にとりかかり、チュ

ビンゲンである開講講演をおこなったのと同年の六一一年に、この著作を出版している。ブロッホ自身も述べているように、この二つの著作はあいまってブロッホの思想の核心をなすものとなる。つまり、『希望の原理』で述べられた「社会的ユートピア」と、『自然法と人間的尊厳』で述べられる「自然法」とは、二つながら西欧のイデオロギッシュな伝統的流れであり、この二つの流れのなかに、ブロッホは、先取りされた「望ましい状態」についての、社会的反省のみならず、根源的人間的ありようをみようというのである。

既に述べてきたごとく、世界過程に通路をもつかどうかということで、希望が希望たりうるかどうかということ論じてきたのであるが、希望そのものの現われようはあくまでも主観的なものであるのは言うまでもない。だからこそ、希望は常に希望のカリカチュアに陥る危険性をはらんでいるということでもあった。主観的な現われようをし、人間主体の意識として発現する「社会的ユートピア」も「自然法」も、ブロッホにあっては深い人間存在の根底、「世界」の根源から発するのであるが、一体、どのようにして現存の社会情況に対する人間のある意識的対応が「世界」の根源に結びつくのであろうか。この点に関するブロッホの見解を追う前に、「社会的ユートピア」あるいは「自然法」を二〇年代、三〇年代の思想家たちが、どのように取り扱ってきたかを見てみよう。

まず、古典マルクス主義の時代、エンゲルスが「社会的ユートピア」をどう取り扱ったかは、周知の事実であろう。エンゲルスにしても同時代のエピゴーネンにしても、また彼らによって批判された十九世紀前半の社会的ユートピアンにしても、「社会的ユートピア」が歴史的な媒介を経た意識にかかわるものだという自覚はなく、ただストレートに対象世界の構造にかかわるものだととして、批判し批判されていたといっただけ。「社会的ユートピア」が、歴史的な媒介を経た意識にかかわるものだという自覚が立ち現われてくるのは、二〇世紀をまたなければならなかった。このような自覚が立ち現われてくるためには、世紀末から二〇世紀初頭にかけての「歴史主義」の危機、「生の哲学」

者たちによる歴史的理性あるいは歴史意識の考察といった精神的風土が必要であった。ブロッホが修学時代に、何よりもあのジンメル晩年に接していることを指摘しておこう。ここで、一〇年代末から二〇年代初頭にかけてのブロッホの『ユートピアの精神』あるいは『トーマス・ミュンツァー』にふれなければならないのであろうが、ここでは割愛しておきたい。というのは、この時期のブロッホの問題提起は尖鋭ではあるが、論争相手はかなり限定されており、必ずしも問題提起が大きな波紋を投げたとは思えないからである。「社会的ユートピア」を歴史的な媒介を経た意識、あるいは直截に歴史意識の所産として論を立て、大きな波紋を投げかけたカール・マンハイムの『イデオロギーとユートピア』をめぐる問題から、逆にブロッホの提起した問題を考えてみよう。

周知の通りマンハイムの『イデオロギーとユートピア』、特にそのうちの『ユートピア論』⁽⁹⁾は、第一次大戦前後の、ブロッホ、ランダウワー、ズスマンらの問題提起を受け、かつ、これらの人々の問題提起にある種の反駁を加えるべく書かれたものである。

まず、マンハイムは、「社会的ユートピア」をイデオロギーのひとつのあり様と考える。(社会的)ユートピアとイデオロギーとは、ともに特定の存在に結びついた意識形態であるが、ユートピアとイデオロギーとの違いは、イデオロギーが、過去、あるいは過去をひきずった現在の「存在」に規定された意識形態であるとすれば、ユートピアは、現在、あるいは現在を含んだ未来の「存在」に規定され、あるいはこれらを規定する意識形態であるとされる。マンハイムのこの定義は、確かにエンゲルスとそのエピゴネンたちの定義よりも、はるかに大戦前後から二〇年代にかけての時代的雰囲気とその問題意識とを受けている。更にマンハイムは、そのような定義に基づいて、近代の発展におけるユートピア的意識の形態変化を述べる。つまり、ユートピア的意識の第一の形態としては、再洗礼派の熱狂的な千年王国説があげられる。第二の形態は、自由主義—人道主義の理念であり、第三の形態は保守主義の理念である。

最後に、第四の形態として社会主義―共産主義のユートピアがあげられる。これらのそれぞれについて詳論を展開する必要もないだろう。

マンハイムが、以上四つの形態をめぐって基本的に問題とするのは、第一と第二の形態の差異である。彼は、第一の形態を代表する千年王国説（その体现者としてのトーマス・ミュンツァー理解について、マンハイムはプロッホの『トーマス・ミュンツァー』から示唆を受けているのは言うまでもない）のなかに、第四の形態のなかに脈うっているアナキズムの源流をみようとする。そればかりではない。マンハイムの主張は、第一の形態である千年王国説的ユートピアのもつ一面性を強調しようとすることである。「ユートピアや革命に本質的な価値のアクセントが置かれることによって、歴史的、制度的なものの領域に、なんらかの漸進的改良の契機を見てとる可能性はふさがれてしまう。……世界にたいするこういう見方や概念構成が面的であることは、ここでもっと立ちいった分析をするまでもなく、一目瞭然であろう。」⁽¹⁰⁾これに対して、マンハイムは第二の形態である自由主義的―人道主義的理念に親近性をこめて次のように述べている。この自由主義の意識は、歴史に対して治外法権をもった千年王国説的意識よりは、はるかにより具体的である。自由主義の意識は、今生成するもの、日常的なもの、さらには政治経済的なものに基礎づけられ、人々を衝き動かすその要素は、千年王国説的熱狂や暗黒の深みのかわりに、白日の明るみに移される。今日の世界は、まさしくこのような理念の印のもとに成立したのだ、と。要するに、中世的秩序の全面的崩壊期にたち現われた千年王国説的ユートピアは、トピア（秩序）の崩壊へ向けて革命的エネルギーと化した点でのみ意味があるのであり、未来に向けてのイメージがうちたてられたわけではない。希望の国と希望の時代は、ついに不渡手形となった。それを果したのは、自由主義―人道主義の理念である、というのである。

もつとも、後ほどアドルノによって皮肉られる通り、過不足のない論述で、すべてに問題を提起しながら、結局な

にもものをも批判したことになる⁽¹¹⁾博識の持主であるマンハイムのことであるから、自由主義—人道主義の理念を継承した社会主義—共産主義の理念が、アナキズムに代表される千年王国説的ユートピアニズムを敵にまわして以来、ますます形式的、保守的態度に近づいてきていることも十分に知っている。いずれにせよ、ブロッホ、ランダウワー、ドーレン（文化史）などの見解が巧みに引用され、また巧みに相対化されて成ったのが、マンハイムのこの『ユートピア論』である、ということができよう。

知識社会学という、社会学のなかでも特殊な分野のマンハイムをとりあげたのには、もう少しほかの理由がある。「全体的、普遍的イデオロギー概念」をうち立てようとしたマンハイムの意図は、勿論、当時のマルクス主義者たちに受け入れられるはずもなかった。そのことは、マンハイム輸入の歴史が長いわが国においても同じことであった。それと同時に、相対化された形ではあれ、一応の問題提起をした『ユートピア論』もまた同じ運命に遭遇しなければならなかった。ましてや、マンハイムが立論の基礎としたブロッホやランダウワー⁽¹²⁾がとりあげられて、両者の立論の差異、その問題性が論じられたなどということを私はいまだ知らない。ここで、マンハイムをとりあげた理由のもう一つは、マンハイムを否定することによって、マンハイムの立論の基礎になったものまで、捨ててかえり見なかったある種の態度を問題にしたかったからである。

マンハイム否定によって、その立論の基礎になったものまで捨てて顧みなかったのは、何もわが国の思想界ばかりではない。何よりもブロッホの影響が強かったはずのフランクフルト学派にして、しかりであった。周知の通り、フランクフルト大学社会学科正教授としてのマンハイムに対して、異色のマルクス主義集団として機能していたフランクフルト学派は一勢に批判の火の手をあげる。マルクーゼ、ホルクハイマー、アドルノらの批判論文がそれである。フランクフルト学派の批判の要旨は、マンハイムの立論があくまでも形式的なものであり、イデオロギーにせよユ-

トピアにせよ、理念型として歴史的事象から抽出し、それをまた形式的に社会状況と対比させているにすぎない。あるいはまた、歴史のダイナミズムから生れた弁証法的諸概念を分類的な諸概念にすりかえてしまっている、といったものであった⁽¹³⁾。

フランクフルト学派は、マンハイムの単なる方法論批判にとどまらず、具体的歴史事象を素材にして、みづからの論を構築しようとする。その先駆的なものが、ホルクハイマーの『ブルジョア歴史哲学の端緒』⁽¹⁴⁾（一九三〇年）である。ここでは、自然法、イデオロギー、ユートピア、ミトロギーといった意識形態が、それぞれの社会状況、あるいはその状況のなかを生きた思想家に則して述べられる。その意味では、史的唯物論の大枠をふみはずしていないといえる。しかも、史的唯物論の大枠をふみはずせずに、この論文は各所に鋭い指摘をみせていた。自然法が上昇するブルジョアの戦闘的イデオロギーであったとすれば、ユートピアは過渡期の社会に絶望した階層のイデオロギーであったという指摘などが、そうである。しかし、この論文は鋭くはあっても短編でありすぎた。ホルクハイマーのこの短編のあとを受け、かつある側面でその影響を受けつつ、フランクフルト学派のなかから大胆な労作が出されることになる。

三 希望の市民的世界像への固定化——ボルケナウの場合

近代思想史への大胆な試みとは、フランツ・ボルケナウの『封建的世界像から市民的世界像への移行』⁽¹⁵⁾（一九三二年）であった。ちなみにボルケナウは、フランクフルト学派の一員として、同大学社会研究所の委嘱をうけてこの大著をものにしたのであった。したがって、この大著の成立の背景には、前章までに述べてきたような論争史があったのは、言うまでもない。この著作は、ホルクハイマーの短編論文とは違って、理念史と社会史との関係を数世紀にわたって大胆に関連づけたものである。しかも、ある種の独断ともいえるほどの方法論をもって近代思想史への切りこ

みをはかったのであるから、この著作は当然にも大きな反響を呼び起すべきはずのものであった。次に少しく、ボルケナウのこの著作の内容をふりかえり、その問題点あるいはアポリアを指摘してみよう。

ボルケナウは、この大著の出版のすこし前に、この大著のサマリーとでもいうべき小論文「機械的世界像の社会学のために」⁽¹⁶⁾を社会研究所の紀要にのせている。この小論文の題名によっても分かる通り、ボルケナウの意図は、十七世紀マニファクトリア時代の機械的世界像成立にいたる理念史と社会史との葛藤の論理づけにある。その際、基本的カテゴリーの一つとしてあげられるのが、「自然法(則)」《lex naturale》である。中世神学の大成者トーマス・アキナス以来、この「自然法(則)」《lex naturale》が、どのように内的に分解発展してきたかが、封建的世界像から市民的 world 像成立へのかなめとなる。周知の通り、トーマス・アキナスにとって、被造物のすべてを支配するものは、この《lex naturale》であった。この《lex naturale》には、近代自然科学で言うところの「自然法則」《Naturgesetze》と、近代政治学の誕生期で問われたところの「自然法」《Naturrecht》との両概念が混在したまま含まれていた。これは、全自然は社会の「自然的」な、つまり身分的な秩序のために存在し、かつ社会は静止的な諸秩序の調和をもって神につながるとした中世的世界像に相応していた。貨幣経済と資本主義の浸透によって封建社会が崩壊するにつれて、人間的法則と自然的法則とが分裂、背反するという学説が登場してくることになる。そしてまた、人間的法則は定めがたく、神の確乎たる働きは調和的な秩序をもった自然にのみ認められる、つまり、人間社会は自然認識を通してはじめて理解されるという哲学が生れてくることにもなる。

このような理解、思考性がルネッサンスの哲学である。ただし、ルネッサンスの哲学の自然研究は、量的測定方法を用いて、自然の諸部分の因果関係を認識するというところまでは到っていない。ルネッサンスの哲学が試みた自然研究は、この研究によって、具体的な全世界を調和的かたまりの一体系として、一挙に解釈することを主眼としてい

たのである。ルネッサンスの哲学の自然研究に量的思考性が欠けていたのには、それなりの理由がある。それは、量的思考性を支える社会経済的基盤が成熟していなかったからである。この量的思考性は、労働過程における資本主義的方法の登場によって、はじめて可能となる。産業資本主義の第一の時代である十七世紀マニファクチュア時代が、ようやくにして、精確な量的方法にもとづく近代的な世界像、つまり、機械論的世界像を成立させたのである。ガリレイの力学を前提とする機械的世界像は、いうならば、労働が質を失って純粋な量と化すマニファクチュアの労働、抽象化された労働と抽象化された物質を生み出したマニファクチュアの事態を、全宇宙に投影して出来あがったものであって、その逆ではない。このような近代的な世界像と近代哲学とは、十七世紀の二〇年代前後から出現してくる。

以上がボルケナウの著作『封建的世界像から市民的世界像への移行』の要約である。「自然法(則)」《*lex naturale*》の分解、解体から、「自然法則」と「自然法」を導き出し、それを社会過程から論理づけるといふ、単純だがユニークなボルケナウの方法は、当然にも大きな反響を呼んでしかるべきであった。しかし、実際は、当のフランクフルト学派のなかからさえ、反響は起らなかった。わずかに、同研究所紀要にヘンリック・グロスマンの「機械論哲学の社会的基礎とマニファクチュア」⁽¹⁷⁾(一九三五年)という反論がのつたにすぎなかった。残念ながら、三〇年代以降の社会経済史の個別研究も、ボルケナウのこの著作が発見原理あるいは研究契機とさえなったわけではない。しかし、例によって例のごとく、ボルケナウのこの著作が日本の戦前戦後の思想界に与えた影響力は絶大なものがあった。昭和十年代末に前半が訳出されて以来、丸山真男氏、奈良本辰也氏といった戦後思想史の形成者たちにこれほどの影響を与えたかは、水田洋氏の翻訳前書に詳しく述べられている。⁽¹⁸⁾ いずれ稿を改めて、ボルケナウの方法論とこれら戦後思想史の形成者たちの方法論とを比較してみたいと思っている。というのは、ユニークではあるが、必ずしも単独で生れたのではなく、一連の論争過程のなかで生れてきたものの一つであるこの著作を、これだけ切り

離して輸入翻訳した場合、当然にも欠落せしめられたものがでてきたはずだからである。しかも、この欠落せしめられたものを中心としてその後の論争が展開されたとなると、事態は深刻であったはずなのだが。

ボルケナウによって欠落せしめられたものを語る前に、ボルケナウの方法論自体に則した問題点を見ておく必要がある。例えば、前掲のグロスマンの反論などが、そのような問題を指摘した代表的な人物である。まず、グロスマンにとって、力学を基礎にした機械学の成立は、十七世紀ではなく、レオナルド・ダ・ヴィンチに代表されるルネッサンス期に求められる。レオナルドによって開始された新理論が、ガリレイやデカルトにまで発展するのであり、十七世紀の彼らが機械論的思考の最初のものではないという。更に、グロスマンはボルケナウのマニファクチュア理解の欠陥をつく。ボルケナウにとって、質を奪われ分業化され、量化されたマニファクチュアの労働が機械論的世界像成立の前提であった。しかし、マニファクチュアにおいては、いまだ分業による量化された労働が問題とはなっていないこと、むしろ、質的差異のある熟練手工業職人が同一場所に集合して労働していたのがその特徴であること、これがグロスマンの反論の第二の点である。このグロスマンの批判はボルケナウの立論を根底から揺がすに充分であったといえる。しかし、確かにグロスマンの反論は、有効打とはなりえたかもしれないが、ボルケナウ批判は、もう少し別次元のもので、しかもボルケナウの構想の基本にかかわる問題があったはずである。

四 市民的世界像の敗北

ボルケナウの構想の基本にかかわる問題とは何であろうか。それは、単にグロスマンのように、ボルケナウの個別的問題だけをあげつらうことではない。問題は、ボルケナウの構想自体のなかにある。ボルケナウ自身は己れの立論の根底に「総体性と客観的傾向のカテゴリーを基礎とした弁証法的唯物論」を置く、と述べている。⁽¹⁹⁾ 周知の通り、総

体性の概念はあのルカーチの『歴史と階級意識』（一九二三年）によって提起されたものであり、マルクス主義のオーソドクシーによって否定されたものであった。他方、弁証法的唯物論の方は当時のマルクス主義のオーソドクシーとして機能していたものであるの言うまでもない。ボルケナウは、この両者を並列的に並べることによって、当時論争的になっていたアクチュアルな方法論の両者を取り入れようとしたのであるうけれども、この両者の方法論がどのように結びつき、どのように近代思想史のなかで駆使されるのかまったく不明であったし、グロスマンも指摘している通り、これらの方法論がボルケナウの著作のなかで生かされているわけでもない。

ところで、それはそれとしても、ボルケナウが十七世紀、力学的機械論の世界像の成立史を述べるにあたって、これらの方法論を主観的にもせよとり入れたいと考えた理由をさぐってみなくてはなるまい。ボルケナウは市民的世界像を力学的機械論の世界像とした。中世的社會秩序を基礎にして成り立つトマスの封建的世界像が、中世的社會秩序の崩壊によって崩されるといふ発想はいいでしょう。しかし、市民社會の秩序の世界像として、即自的肯定的に力学的機械論的世界像を設定するのはどうであろうか。市民社會のもたらした思考性である力学的機械論的思考性が、ストレートに善なるもの、あるいは歴史の進歩にとって当然なるものとして設定されるだろうか。勿論、ボルケナウ自身は必ずしもそうは考えていなかったが故に、総体性あるいは弁証法的唯物論という方法論をもって、力学的機械論的思考性成立の背景をさぐるうとした、というかも知れない。しかし、それは既に述べたように申し訳的弁明にかすぎない。所詮、ボルケナウにとっては力学的機械論の世界像およびその思考性に対する、ある種のオプティミスティックな是認があったとしかいいようがない。

問題はここにある。しかも、ボルケナウがこの著作を完成させようとしていた頃は、まさにファシズムの抬頭、勝利の前夜であった。力学的機械論的思考性に対するオプティミズムについては、当然この時、ある種の反省がなされ

てしかるべきはずであった。というのは、ファシズム的思考性のなかに、十七世紀以来の思考性が流れこんでいかどうかを考察すべきはずであったし、またその考察や配慮が十分この著作のなかに生かされてしかるべきはずだったからである。それはちょうど、千年王国説的ダイナミズムが、目前のナチス運動のなかにもあることを考察しえなかったマンハイムのあの著作の欠陥と、裏腹な関係に立つものであった。もっと社会史的な言い方をすれば、ボルケナウは己れの思想史の全体像が、己れの方法論自体によって敗北して行く時代的情況を、まったく考慮の外に置いていたということである。おそらくこのことは、あれだけの大著であるにも拘らず、それほど同時代の他の人々への影響がなかったことの有力な原因であろうと思われる。もっとも、この著作の影響力について、日本だけは唯一の例外であった。旧唯研への影響、あるいは戦後思想界をリードするにいたる丸山真男氏などへの影響については、既にかなしの人々によって報告されている。しかし、ボルケナウの方法論について言えることの大方は、旧唯研、丸山真男氏への方法論についても言えるのではあるまいか。この問題、つまり、社会的背景が少しく違う戦前日本の思想界へのボルケナウの紹介導入、およびその陥穽という問題については、私自身、いずれ稿を改めて論じてみたいと思っている。⁽²⁰⁾

ところで、ボルケナウの思想史の全体像が、彼自身の方法論によって敗北するとは、もう少し詳しくいえばどのようなことであろうか。それは、市民的世界像としての力学的機械論的世界像を支える思考性が、ファシズムによって崩壊せしめられたというのではなく、ファシズムのある理念は、まさにこの思考性の延長線上に、この思考性の強化されたはてにあるのではないだろうか、ということである。とするならば、当然にもボルケナウは、力学的機械論的世界像の成立をもってオプティミスティックに論を結びえなかったはずである。つまり、ボルケナウは己れの思想体系が、当時の危機の時代の中にあつて破産して行くのを、あくまでも外圧によるものとしか考えず、己れの内的理論的なものにもよる、ということを考ええなかったのではないだろうか、ということである。

この点、ボルケナウは、この著作を離れて考えてみても、フランクフルト学派に属する思想家としてはかなり問題ありとせざるをえない。ボルケナウに対するこのような批評は、決してないものねだりではない。現に、この学派の主導者ホルクハイマーが同時期に打ち出した「批判理論」は、まさにこの点を布衍し展開したものであったからである。⁽²¹⁾つまり、「批判理論」は、十七世紀デカルト主義によってもたらされた思考性が、どれほど近代の終末期にあたって、ファシズム、ナチズムのなかに色濃く流れこんでいるかということ、精神的に主張し、ファシズム、ナチズムに対する見解に新しい光を与えたのであった。したがって、同じフランクフルト学派に属しながらも、ボルケナウとホルクハイマーおよびその周辺の人々とは、必ずしも同一思考性にはなく、それ故、彼らは亡命先もその後の歩みも、それぞれ違った道を歩まざるをえなかったのは、当然とも言える。

ボルケナウの方法論に関して更に言うなら、次のような点もまた彼の思想史全体を貫く基本的問題といえようか。つまり、ボルケナウにとって、あの《lex naturale》(即ち、自然の法則である Naturgesetz と人間や社会の法則である Naturrecht の未分化のもの)の分化解体のなから生れてくる《Naturrecht》(自然法)の近代における取り扱いについては、自然法則の問題ほどには整然としていないということである。言い換えれば、この問題については従来の見解に何ほどのものもつけ加えたわけではないということである。ただし例のマニファクチュア的思考性の反映という理解を除いてであるが。中世的自然法は確かに身分的—伝統主義的社会秩序の表現であり、この秩序とともに消えて行きはする。しかし、中世的社会秩序が崩壊したからといって、自然法が解体消滅してしまったわけではない。ボルケナウは、ルネッサンスから近代にかけての自然法の展開の背景に二つのものをみる。⁽²²⁾一つは国家領域における因果的、現実主義的ペシミズムであり、一つは個人領域における道徳的理想である。この二律背反は、しかし、人間の生活全体を支配するのであるから、二律背反のままですむわけではない。ボルケナウは、この二律背反を統一し

ようとする動きを、近代のそれぞれの思想家、あるいは諸集団の「世界観」のなかにみる。そしてこの「世界観」はまた、自然観察にも新しいカテゴリーを提供するようになるという。例えば、デカルトにおける等質的自然像が、自然法に投映され、法の本質が等質的妥当性、等価交換性（つまり市民意識）とされたいという理解などがそれである。いずれにせよ、ボルケナウにとって、自然法はあくまでも自然像の反映をうけたものでしかなく、この自然像はまたマニファクチュア時代の思考性をうけたものでしかない。

マニファクチュアの思考様式と当時の自然像とが、必ずしもパラレルでないことが、あの著作のなかで示された以上、自然法に関するボルケナウの取り扱いも当然修正をよぎなくされるはずである。理性的社会秩序を求める近代の思考、つまり、近代の自然法は、神の統一的身分的秩序によってもたらされたという観念の喪失の上に成り立っている以上、この近代の自然法を成り立たしめているものは、単に自然法則的最高の道德命法というより、端的に地上的幸福の保障を求める様々な観念、イデオロギーであるとい切った方が、むしろ適切なのではあるまいか。この点、ボルケナウのこの著作より前に出された、ホルクハイマーのあの『ブルジョア歴史哲学の端緒』の方が、はるかに直截であった。近代社会の組織形態に関するあらゆる理性的配慮、ホップスから啓蒙主義にいたる自然法は、マルクス主義の意味でいうところのイデオロギーなのだ、というのがホルクハイマーの主張であったのである。いずれにせよ、マルクス主義者にとって、ユートピア以上に自然法の取り扱いの方が困難であったのは言うまでもない。

五 ブロツホの足跡

『自然法と人間的尊厳』（一九六一年）を出してしばらく後、ブロツホはある対談のなかで次のように述べている。「これ（自然法）は、ブルジョアジーを形成したものであるが、マルクス主義のなかには持ち込まれなかったもので

ある。社会的ユートピアについては、エンゲルスが科学的社会主義の前段階と規定したことがあった。これに反して、自然法の方は、すでに私が詳しく述べておいたように、ブルジョアジーに自立化をもたらし、それを可能ならしめる戦闘的イデオロギーなのだが、こちらの方はとりあげられてきていない。おそらくそれは、ある部分、十七世紀から十八世紀にかけて企業家的利害、マンチェスター派の原則に強く結びついたためであろうと思われる。うたがいもなく、マンチェスター派の原則は自然法的思考のあるおぞましい根底から出ているの言うまでもない。だが、そのようなものだけが唯一の根底であるわけではない。悲惨な者 (Mühselige) や苦しめられている者 (Beladene) が存在する状態の廃棄は、社会的ユートピアのテーマであったし、次に科学的社会主義のテーマとなった。これに反して、やげすまれ (Ernidrigte)、侮辱されている者 (Beleidigte) ——これは、前者とは根本的に分けられるものではないかもしれないが、まったく別の領域なのだ——が存在し続ける状態の廃棄は、マルクス主義によって理論的には考察されてこなかった。⁽²³⁾

ブロッホのこの発言は、マルクス主義理論における現象的不十分性と、根本的欠陥性について述べているところの抜粋である。自然法の理念とその展開に対する理論的対応の欠如が、マルクス主義理論の根本的欠陥とされているの言うまでもない。したがって、かのボルケナウがマルクス主義のアクチュアルな問題意識をもってしても、近代的自然法の取り扱いに関して、それほど明確なイメージを持ちえなかったのは当然すぎるほど当然であった。勿論、技術史、経済史的観点から適確な批判を試みたグロスマンにしても、近代的自然法の問題についても、一言の言及もなかったのは言うまでもない。

ひるがえって考えてみるに、二〇年代三〇年代における以上のようなフランクフルト学派周辺の問題提起は、どのような背景と意味とを持っていたのであろうか。これほど執拗な近代思想史へのアプローチは何を意味するのであろう

うか。言うまでもないことながら、近代思想史の再構成をめざす執拗な試みは、単なる術学的意図のもとになされたのではない。それは、当時の二つのマルクス主義オーソドクシーに対する批判としてなされたものであった。一つは、レーニン、デボーリン、スターリンといった系譜によって構築されようとしていた機械論ともみまごう硬直したソヴェト・マルクス主義がそれであり、もう一つは、新カント派から社会ダーウィニズムまでの雑多な思想をとり入れることによって、マルクス主義とはいいながらブルジョア社会のなかに埋没してしまっていた社民系マルクス主義がそれである。三〇年代という近代ブルジョア社会の根底的動揺期、再編成期にあたって、それら両者のマルクス主義が新しい社会と人間像の構築に成功していたとは言い難い。しかも、擬似的な「望ましい状態」をもって登場してきたファシズム、ナチズムが中部ヨーロッパを席捲しようとしていた頃であってみれば、二〇年代後半から三〇年代にかけての論争は、微妙な配慮が払われなければならなかったのは勿論である。マンハイムがイデオロギー論を述べるにあたってマルクス主義をふまえつつ、全体的普遍的な知識学を構築しようとした点。あるいは、マルクス主義のなかに秘そむユートピア的要素を指摘しつつ、コムニストのそれに対する反撃にも意味を与えようとした点。たとえ、アドルノらによって博識だが何の発言もしていないと皮肉られようと、第一次大戦後の混乱から二〇年代を生きたマンハイムの慎重な配慮がしからしめたと考えれば、彼の理論的態度にもそれなりに納得しうる点もある。これに対してボルケナウらの問題提起は、むしろ、三〇年代という時代に向き合う思想的態度を欠落させてしまった点に逆説的否定的意味があることを述べておいた。これも、言うならば一つの態度であることには間違いはない。であればこそ、あの著作に続く彼の著作では、ファナティックなまでにソヴェト・マルクス主義に対する憎しみが展開されることにもなる。私自身としては、必ずしもボルケナウが反共ヒステリーに陥ったとは思わないが、少くとも、後期の態度よりするあの著作の内在的反省がなされているわけではない。いわゆるフランクフルト学派の主流はどうであつたらう

か。「批判理論」を精力的に展開して行った彼らは、「批判理論」の批判主体について明確な基礎を持ちえず、四〇年代後半以降、伝統的な西欧思想への回帰をはからねばならなかったというのが、その実情であった。⁽²⁴⁾確かに彼らはブロッホともある種の共通的思想的基盤を持ちつつ、初期の「批判理論」の時代に、いち早くソヴェト・マルクス主義、あるいはソ連型社会への絶望を表明しており、第二次大戦後、東独へ渡るなどは考えてもいなかった。

エルスト・ブロッホは、もう一度見果てぬ希望を戦後東独社会のなかに見ようとした点で、彼の後継者たる戦後フランクフルト学派の人々よりも、少しく異った位相に立っていた。彼の行動の根底には、以下に述べる彼の思想の核心に忠実に、どうしても世界過程への通路、あるいは「世界」そのものの根底への歴史的回路をえたいという発想が色濃く支配していた、と行ってよいだろう。あの『自然法と人間的尊厳』という思想史的試みでさえ、いかに世界過程への通路を求める現実政治の次元から成ったものであるかが、述べられる。初期マルクスからローザ・ルクセンブルクに流れる西欧マルクス主義の伝統と、その破壊に対する言外の批判がそれである。⁽²⁵⁾しかも、あのドイツ革命の思想的伝統は、既に、二〇年代の前半で失なわれてしまっていたことを、第二次大戦前のブロッホ自身よく知りぬいていた。だからこそ、二度目の希望にかけた期待は大きかったとも言える。だが、既に述べたごとく、彼の二度目の世界過程への通路を求める試みも挫折をよぎなくされる。七〇歳をすぎたブロッホにとって、希望はニヒリズムへと転化されても不思議ではなかったはずである。しかし、ブロッホの希望は深く幻滅と化しはしたが、無化されることはなかった。ブロッホにとって、希望は人間存在の基本的属性なのだ。勿論、希望は幻滅と化しうる可能性を常にはなかつた。だが、無化されることなく幻滅と化すが故に、それは希望なのだ。ブロッホは、彼の後継者たちよりも、より鋭くかつより直截に、現代マルクス主義のなかで喪失せしめられてしまったものの復権を主張する。「社会的ユートピア」と「自然法」とがそれである。では、これら兩者をつなぐブロッホの基本的思考は何であろうか。

六 更に深い根底から

「真の幻滅は、むしろ傷をうけることによって、同じくそれ自身に内在するある仕方(25)で聡明になる。」ブロッホにとつて、人間的世界は所詮、みづから勞して脱出し、みづから超越しようとする内在的何ものかをもつもの、自己「救出(27)の実験室」としてある。何故に人間的世界、いや人間的世界を支える世界そのものは、脱出あるいは自己救出をはかろうとするのか。『希望の原理』における先取りする意識（ユートピア）の由来は、次のような問いで始まる。

「何者なのか、われらの内部で芽ばえ突き上げ衝き動かすものは？」(28) この問いが、ブロッホの歴史哲学のスタートとなす。この基本的な衝動としての「渴き(29)」を「世界」の根底においたブロッホの思想を、われわれは、ハーバースにならつて、あるいはヤコブ・ベーメ的、あるいはシュリングのマルクス主義と規定してよいだろう。ブロッホにとつて、この「渴き」が希望の基本的「現実態(30)」なのである。勿論、このような「渴き」を生む基体は、無機的自然、「所産的自然」ではなく、「ポテンツ」をもった「能産的自然」である。したがって、希望は単なる人間的世界、歴史的社会的現象として現わされる人間的世界の属性であるだけではなく、人間的世界を支える基体としてのスピノザ的「能産的自然」、あるいはベーメ的「世界の暗い根底」から発するものといえる。人は、ブロッホのこのような歴史哲学を神秘主義ととつてもいいし、フロイト的リビドー説のアレンジととつてもいい。

勿論、人間的世界、歴史的世界は、このような「渴き」の挫折と充足の歴史として現われる。「渴き」の基体たる「主観的ポテンツ」は、人間が自覚的に歴史の形成者たろうとすればするほど、歴史における現実化しうるものと結びつく。また、「客観的ポテンツィアリテート」は、人間から独立した外的世界が人間によって媒介された世界になればなるほど、歴史における現実可能なものと結びつく。だが、それらのことはア・プリオリーに保証されているわ

けではない。「社会的ユートピア」は、「渇き」としての主観的ポテンツから発するものでありつつ、客観的ポテンツイアリテートを目ざすものである。つまり、「社会的ユートピア」は、「渇き」の社会化された充足、「概念化された希望⁽³¹⁾」ということが出来る。だが、現実的充足は、同時にまた常におぞましきでもある。現世的充足は、常に挫折あるいは幻滅と紙ひとえである。かくして、脱出の歴史が続くことになる。「未だあらざる存在」、終局的救済を求めて。

ここで、ブロッホの歴史哲学のすべてを述べているゆとりはない。ここではただ、「社会的ユートピア」が、二〇年代三〇年代の歴史哲学のように、単なる主体意識から論じられているだけでなく、主体意識を支える存在論あるいは自然論から論じられていることを知れば、それでいい。マルクス主義まで含めた近代思想の展開過程で、例えば、「自然」がどのように安手に扱われてきたかは、従来の唯物論史を顧みれば明らかである。その意味で、マンハイムもボルケナウも戦前のフランクフルト学派も例外ではない。その用語の華麗さばかりではなく、その発想のユニークさにおいても、ブロッホの思想が東独社会のなかで憎悪に近い反感でむかえられたのは、十分考えられることである。しかし、ブロッホにとって、希望が単なる主体意識（もしそれだけのものなら容易に無化されることもありえよう）からのものではなく、更に深く、人間存在とその根底から発するものである以上、挫折せしめられはしても、無化されることはなかった。

次に、「自然法」はどうであろうか。自然法も法であるかぎり、その基準は、「正義」である。何が正しいのか。勿論このような問いに普遍妥当的な基準があるわけではない。しかし、このような問いに対して答えてきた思考性は存在し続けてきた。古典古代のストア哲学の昔から存在し続けてきた自然法的思考性がそれである。ある時には奴隷制に反対し、ある時には神によってしからしめられた社会秩序を維持し、近代に入ってから初期ブルジョア社会においてなら王権の基礎づけに寄与し、あるいは同時にまたその基礎を掘り崩したのも自然法であった。このように、それぞ

れの社会的立場からする普遍妥当性の主張は、言うまでもなくイデオロギーなのであるが、ブロッホはイデオロギーとしての自然法と社会的ユートピアとの間に不可分離な関係をみる⁽³¹⁾。古典古代におけるストアの自然法が世界国家というユートピアに支えられていたのがそうである。近代においてなら、モアの社会的ユートピアが個人の自然的自由に関する自然法的思考と、グロティウスの自然法がユートピア的リベラリズムと、カンハネラのラディカルな秩序ユートピアとホッブスにおけるラディカルな絶対主義の自然法体系との間に、それぞれ相互関係がある。また、カントの永遠平和のユートピアが、世界市民の理念という自然法的思考と関連をもっていたとも言う。十九世紀初頭の空想的社会主義者たちは、当時の社会的諸関係の不自然さに、「社会主義的理性」という自然法的思考を対置させたのだ、とも言う。

勿論、「社会的ユートピア」と「自然法」的思考との間に差異はある。ブロッホはその差異を三つに分ける。一つは、そのどちらが前面にうち出されたかという時代的差違。二つは方法論的差違。「社会的ユートピア」は望ましい未来社会について物語り、「自然法」的思考は、ある明証の原則から論証しようとする。三つは対象的差違である。

「社会的ユートピア」は貧困とこれを維持し生みだす現状の廃棄を主張し、自然法は人間的権利、尊厳を主張して、人間的惨めさ (Erniedrigung) の廃棄をめざす⁽³³⁾。

だが、自然法は十八世紀末、マンチェスター派によっておぞましくもねじまげられてしまった。人間的権利は私利の追求に、人間的尊厳はシニズムに転落せしめられてしまったのがそれである。このマンチェスター派的自然法的思考は、マルクス主義をして自然法的思考に慎重ならしめてしまった。ブロッホは、マルクス主義の自然法的思考に對するこのような否定的対応について、初期マルクスを引き合いに出して反論する。かつて初期マルクスは、その「ヘーゲル法哲学批判」序文において、プロレタリアートが特殊な不法によってではなく、不法そのものによって苦しめ

られているが故に、特殊な法を要求するのではないことを述べたことがあった。あの箇所にしても、もしいかなる法^{レヒツ}（権利）も、いかなる法^{レヒツ}（権利）的ユートピアもありえないなら、不法そのものも考えられなかったであろうと言⁽³⁴⁾う。これはブロッホのこじつけではない。ブロッホは初期マルクスの人間解放の論理の背景に、人間に対する自然法的誇りをみているのである。

例えば、そのことは同じ「ヘーゲル法哲学批判」序文における宗教批判にしても同様である。「宗教批判は、人間こそ人間にとつての最高の存在であるという教説に、最終的に結びつく。したがって宗教批判は、人間をはずかしめ、奴隷化してうち捨てられた存在におとしめる諸関係の廃棄、という定言命令とも結びつくのである。⁽³⁵⁾」このマルクスの発言が、いかに自然法的思考に裏打ちされたものであるかは自明のことであろう。ブロッホは、このような自然法的人間の尊厳をマルクス主義の基礎のなかに見出し、それを二〇世紀初頭のあのドイツ革命、特にローザ・ルクセンブルクの思想にまで流れてきているのを見る。勿論、ブロッホのこのようなマルクス主義理解の背後には、自然法的思考を喪失したソヴェト・マルクス主義に対する嫌悪と、その忠実な亜流でしかなかった東独マルクス主義に対する弾劾がこめられているのは言うまでもない。

とすれば、ブロッホは、初期マルクスからローザ・ルクセンブルクへの流れを評価するいわゆるあの西欧マルクス主義者、いうならば人間主義的マルクス主義の系譜に属する人物と断定してよいであろうか。大きく総括するならば、あるいはそう断定してよいかも知れない。しかし、ブロッホにとつて、ユートピアが単なる主体の歴史に向き合う意識であるだけでなく、人間存在とその根底から発するものであったごとく、自然法もまた単なる社会的存在からのイデオロギー的発言にとどまらないことを知るべきである。「熱望的欲求」としてのあの「^{フシガ}渴き」は、^{マテリアル}物質的な欠乏から、人間を衝き動かす憧憬としての「白日夢」を生みもすれば、人間と自然とが置かれている「世界」の「物^{イム}

質をこえた」存在条件からする「白日夢」を生みもする。前者がユートピアとして、後者が自然法的思考として立ち現われてくるのは、言うまでもない。したがって、ブロッホの思考は、単に初期にマルクスの疎外論をもって、弁証法的唯物論に対置させるといった流行的人間主義的マルクス主義とは、少しく位相を異にするといっている。

これまで、マンハイム、ボルケナウらの論争を長々しく紹介してきたのは他でもない。それは、単に二〇年代三〇年代の論争史を反省して、ブロッホの位置を確かめるといふ以上の意味をもっていた。これらの論争史とブロッホとを並べてみたのは、ともすれば希望そのものが失われ、自然法的思考にいたっては、まったく哲学史的知識のなかにしかその痕跡をとどめていない現代にあって、一体いかなる方法論あるいは思想的立場が、最も強くこれらのイデオロギーを再建できるのであるかという、私自身の問題意識による。マンハイムの類型化であろうか、それともボルケナウ的市民世界像であろうか。これらが、どのような問題性とアポリアを含むかについては、既に述べてきた。これらが、ともに現代の問題を考えるにあたっていかに有効性を持ちえないか、を改めて論ずる必要もなからう。

それに反して、ブロッホの立場はどうであろうか。ブロッホの思考は前述者たちの思考に比べて、いちぢるしく非歴史的な発想、神秘主義的な根底が色濃いものであるかについても、既に述べてきた。しかし、非歴史的発想だから歴史的問題にはきりこめないだろうか。神秘主義的根底をもつから歴史的事象に関する論争には、無効なのだろうか。歴史的問題には歴史的方法をもってしか対応できないというのは、悪しき歴史主義なのではあるまいか。歴史的事象に関する論争は、この次元で論理化できるものだけをもってあたるというのなら、現代の社会科学が人間的欲求を論理化できているというのであろうか。歴史的事象を批判し弾劾する場合、悪しき歴史主義に陥るまいとすれば、多くの場合、その論拠はメタ・ヒストリア的なものたらざるをえないのは言うまでもない。歴史的社会的事象を超えた立論であればこそ、それはラディカルたりうるはずだからである。このような意味で、ブロッホ

はラディカルであると私は思う。であればこそ、現代の歴史的社会的事象に関するブロッホの指摘の一つ一つは、根底的なものとなり、それだけ強烈な影響力をもつにいたっている。科学的思考性は必要だが、これだけだと悪しき客観主義に陥る危険性がある故に、ユートピア的思考性も必要だなどという愚かしい折衷主義は、己れの論拠自体をも相対化し、無化してしまふことを知るべきである。

常にカリカチュア化する危険性があることを自覚しつつ、ブロッホにはまず希望があった。何故に。それは、常に彼の内部で芽ばえ突き上げる「渇き」があったから。もし、「渇き」がなかったならば。明白である。ならば、科学的であろうと何であろうと、社会主義も共産主義も、いや歴史自体さえも消え去るがいい——これが、ブロッホのなかに読みこんだ私の結論である。

「隠れたる神 (Deus absconditus) についてののみ、問題がたてられている。だが、これは隠れたる人間 (Homo absconditus) の秘義にかかわりをもつものなのだ。⁽³⁶⁾」

——『希望の原理』五三章——

注

- (1) Ernst Bloch; Kann Hoffnung enttäuscht werden?, in Gesamtausgabe 9. Suhrkamp. S. 385 ff. 『異化』片岡啓治他訳、現代思潮社所収
- (2) Heinz Holz; Ernst Bloch, Auswahl aus seinen Schriften, Fischer Bücherei, 1967.
- (3) Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin. 東欧動乱以後、編集スタッフが総入れかえになり、O・グロップら党文化官僚が主導権を握った。
- (4) Ernst Bloch; Kann Hoffnung enttäuscht werden? S. 385.

- (5) Ernst Bloch; Das Prinzip Hoffnung, Kapitel 50, S. 1214 ff. なお『希望の原理』山下肇監訳、合同出版は出来るだけ参照をせよとあった。
- (6) *ibid.*, S. 258 ff.
- (7) *ibid.*, S. 258 ff.
- (8) Ernst Bloch; Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe 6. 1961.
- (9) Karl Mannheim; Ideologie und Utopie, Verlag von F. Cohen in Bonn, 1929. ただし『イデオロギーとノーティオン』高橋、徳永訳、中公を利用せよとあった。
- (10) 同書三一五頁、
- (11) T. W. Adorno; Das Bewußtsein der Wissenssoziologie, in Prismen, S. 32 ff. Suhrkamp Verlag.
- (12) もっともランダウワーについては、ドイツ革命史のなかでかなり取りあげられてはきている。
- (13) 例えが、Max Horkheimer; Ein neuer Ideologiebegriff?, in Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, C. Grünberg 1930. S. 33 ff.
- (14) Max Horkheimer; Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Verlag von W. Kohlhammer 1930.
- (15) Franz Borkenau; Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, 予約は一九三二年、ライプツヒヒのヒルシュフェルト社からなされているが、出されたのは三四年パリにおいてである。なお本書には邦訳、——『封建的世界像から市民的世界像へ』水田洋他訳、みすず書房——がある。苦心のあとが見える良心的な訳であり、十分利用させてもらった。
- (16) Franz Borkenau; Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes, in Zeitschrift für Sozialforschung, von M. Horkheimer I. S. 311 ff.
- (17) Henryk Grossmann; Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur, in Zeitschrift, 1935. しかども(15)の付論を利用させてもらった。
- (18) 同書の訳序一頁より十二頁まで。
- (19) 同書、二十五頁。
- (20) 戦前、戦中にかけての日本思想界へのボルケナウの影響を、予測的に述べておくなら、それはボルケナウのもつ思想史における内在的理念の展開史という一点について述べられるべきだろう。本文中で、既に述べておいた通り、ボルケナウは中世

社会から近世社会への変遷を、*lex naturalis* の分解過程という理念の展開のなかにさぐったのであった。この理念の展開の問題点は、本文中で述べた通りであるにしても、その方法論については、理念の展開史についての配慮をまったくもたなかった、日本マルクス主義陣営には、大きな問題提起となるべきはずのものであった。しかし、日本においては旧唯研のなかで執拗にボルケナウにとりくんだ人はいいても、その影響はそれほどのもものではなかったと思われる。ボルケナウの方法を最も己れのものとして書かれたのは、丸山真男氏の近世儒学の展開史についてであった。丸山氏のあの名著についての批判は、とりも直さずボルケナウについての批判になるのは言うまでもない。この点については、図書新聞七四・六・八、拙稿『フランクフルト学派と日本思想史』上、を見ていただきたい。

(21) この点については、拙稿「批判理論の展開」『社会思想』社会思想社七一年一一一を見ていただきたい。

(22) 前掲書、一三六頁以下。

(23) Fritz Vilmar; Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie, in „Über Ernst Bloch“, Edition Suhrkamp, S. 91. *フリッツ・ヴェルマルの発言が* Bloch; *Naturrecht und menschliche Würde*, S. 13. *これも述べられよう*の通りあり、彼自身再三述べているものである。

(24) この点については、拙稿「ある焦躁感と自壊」『現代思想』青土社、九月号を見ていただきたい。

(25) Ernst Bloch; *Naturrecht und menschliche Würde*, in Gesamtausgabe 6. S. 227.

(26) Ernst Bloch; *Kann Hoffnung enttäuscht werden?*, in Gesamtausgabe 9. S. 389.

(27) この用語は、フリッツ・ヴェルマルがブロッホあての書簡のなかで用いたものであり、後ブロッホが自分の用語として取りあげたものではない。F. Vilmar; *Welt als Laboratorium Salutis*, in „Ernst Bloch zu ehren 1965“, Suhrkamp, S. 134.

(28) Ernst Bloch; *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe 5. Kapitel 9. S. 49.

(29) Jürgen Habermas; *Ein marxistischer Schelling*, in „Über Ernst Bloch“ Edition Suhrkamp S. 61.

(30) *ibid.*, S. 72.

(31) E. Bloch; *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 15. S. 180.

(32) E. Bloch; *Naturrecht und menschliche Würde*, S. 233.

(33) *ibid.*, S. 233 ff.

- (34) *ibid.*, S. 237.
- (35) *ibid.*, S. 214.
- (36) Ernst Bloch; *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 53, S. 1406.