

自然の文化史

—文化学の一領域—

ハルトムート・ベーム
翻訳 海老根剛

なぜ文化学は自然を対象領域のひとつとすべきなのだろうか？ 古代ギリシア以来、「おのずからそこにあり、成長するもの」(*physis*)は、「みずからの存在を他の存在に負っているもの、この他の存在によって〈措定される〉もの」(*thesei*)から区別されてこなかっただろうか？ 文化学と自然科学との近代的な区分は、自然と文化とを概念的に区別することによって準備されたのではなかったか？ 文化学は自然を、それと物質的に関わりをもつ者たちに、つまり、自然科学者や技術者や農民たち等々にゆだねるべきではないだろうか？ 科学の美德である経済性という観点からいっても、文化学をこの自然という領域から解放し、負担を軽減してやるのが賢明とはいえないだろうか？

いくつかの理由からそうすることは不可能である。文化学と自然とのあいだにはいかなる関係も存在しないと仮に言うことができるとすれば、それは私たちが自然を、永遠の法則にしたがって統御され、〈外部にある〉、歴史を欠いたものとして理解する場合だけであろう。この〈外部にある自然〉にたいして私たちができることは、せいぜい、自然科学によってそれを認識することであり、技術を用いてそれを操作し、利用するか、それに対して私たちが保護することだけであると語る人物は、そのとき、たとえば〈自然それ自体〉(*Natur an sich*)に言及しているわけではない。そうではなく、その人物は自然についてのある歴史的な理解にしたがっているのである。そして、その理解は近世に特有のものである。それが妥当なものとされたのはせいぜいイマヌエル・カントまでであり、近代においても、古代や中世においても受け入れられてはいない。もし文化についての諸学問が(部分的には今日なお)自然はみずからの対象領域に属していないとみなすならば、そのときそれらの諸学問は、17・18世紀に(天文)物理学が主導科学として果たした絶大な役割に由来する自然概念、しかしながら、ヨーロッパにおいてはただ挿話的な意味しか持

たない自然概念の陰に身を潜めることになるのである。

それにたいして、今日では次のような前提から出発することができる。つまり、自然は内在的および外在的な歴史を持つ、ということである。内在的とはすなわち、自然はいついかなる時も同じままでは**ない**ということであり、進化するというのである。自然はしたがって、時間的に考えられうる。いわゆる法則とされるものの非常に多くは、普遍的に通用するのではなく、ただ地域的かつ／あるいは時間的な限定のもとでのみ妥当性を持つ。すなわち、宇宙の特定の地域においてのみ妥当したり(たとえば、地球上では通用するが他の星雲ではそうではない場合)、あるいは、宇宙の発展のある特定の<年代>にのみ妥当したりするのである(たとえば、200万年前には有効であるが、今日ではそうではない場合)。普遍的な妥当性を持つ<法則>はごく僅かである。自然が物質の時空間的かつ動的な連関であるならば、それにしたがって自然が組織される諸規則もまた、時空間的かつ動的に発展する。

それにたいして、自然の外在的な歴史が意味するのはつぎのような事柄である。自然認識の歴史を通して、人間たちは、自分たちが自然について知っていることは、決して自然それ自身と完全には一致しないということを手に入れた。そして、このことからつぎのような帰結が導きだされる。すなわち、自然とは原則的に<それ自体>(an sich)として接近可能なものではなく、私たちはつねに認識の諸形式と関わっているということである。私たちが自然を対象化し、実践的・技術的に操作するのは、私たちの認識の諸形式を通してなのである。そして、自然と同様に、これらの諸形式もまた、安定し時間を欠いたものではなく、ひとつの歴史を持っている。このことが意味するのは、自然とは、人間がとりわけ認識的、技術的、美学的、宗教的な諸モデルにもとづいて、まさに**自然として**構想してきたものの歴史である、ということである。手短かに言えば、自然としてみなされるものは、それ[=自然]に関して思考され、知られるものなのである。そして、自然に関して<思考され>、<知られ>てきたものは、たいていの場合、ひとが自然とともに[自然を用いて]実践的に<行い=作る>(machen)ことができた事柄であり、行い、作ろうと欲した事柄であった。

時間性のこの二重の指標は二つの帰結をもたらす。第一に、自然は歴史(生成、進化そしてひよっとしたら終焉)を持つということであり、この歴史は**自然史**(Naturgeschichte)と呼ばれる。第二に、すべてのものは、したがって、自然につい

ての科学的認識もまた、歴史を持つということであり、こちらは自然についての知の歴史あるいは科学史と呼ばれることになる。そして、これらの歴史的な指標こそは、自然という問題が文化史の対象領域に属する理由である。なぜなら、私たちが自然について知り、それとともに[それを用いて]行いうることは、様々な文化的活動の効果だからである。したがって、あらゆる自然認識は文化の標を帯びることになる。すなわち、自然科学もまたそれ自身ひとつの文化的実践なのである。このような意味で、私たちは**自然の文化史**について語るができる。そのとき文化はひとつの枠組みを構成するのであり、自然がそもそも姿を現し接近可能になるのは、この文化という枠組みの内部においてなのである。自然についての知および自然との[実践的な]関わりの歴史的な諸形式を通してのみ、自然への接近は可能である。しかしまた逆に、自然史はあらゆる文化よりも古く、したがって、その内部ではじめて諸文化が共進化的にみずからを形作ることになる枠組みを構成している。この相互関係は、〈自然の文化史〉のあらゆる段階において考慮されねばならない。

〈世界〉との科学的な関係においても、私たちは文化的世界の外部にではなく、その内部に身を置いている。人間という存在を差し引いた世界について、私たちは(美学的に示唆に富む)空想を持ってはいるが、いかなる認識も手にしていない。文化の彼岸へのこの到達不可能性(Non-plus-Ultra der Kultur)が認識されるまでには、数世紀を要した。近世の自然科学はいまだ、科学とはく自然それ自体をあたかも未知の大陸のように到達可能にするものであるという仮定のもとで始まっていた。ニュートン物理学の動揺の後に、ようやくカッシーラーが、自然科学をも「シンボル形式」として、つまり、文化として分析したのだった。つまり、自然という問題がエコロジーの問題として先鋭化した20世紀になってはじめて、〈自然〉は文化の問題であるということが意識されるにいたったのである。それ以来、自然の文化史は、実践的な自然哲学とエコロジーのますます重要な構成要素となってきた。

この変化はまた、近世において文化と自然の概念が再帰的になったことの帰結でもある。人間が社会的かつ自然を加工する存在であるということは、文化という可能性の条件のもとで生きることを意味する。文化理論的に言えば、自然とはひとつの限界概念であり、それは私たちが加工する〈何か〉が存在するということ

指し示すのである。それにたいして、〈自然それ自体〉を提示するような文化の形式は存在しない。

ひとが自然をどのようなものとして考え、知覚し、受け取ってきたかということは、ひとの自然との関わり方に付随するだけではなく、それを規定してもいた。この関係はまた逆転することも出来る。すなわち、ひとが自然とどのように関わり、それを用いて(技術的に)何をすることができたかということが、ひとが自然を知覚し経験する仕方を規定してきた。この両面のどちらにより注意が払われるかは、しばしば方法の違いに帰せられる。科学史、技術史、社会史の専門家は、ひとが自然を用いて行うことのできたことが、自然についての解釈を規定する基盤であるとみなす傾向がある。理念史と心性史の専門家、そして、文学研究者や美学者は、どちらかと言えば、思考と知覚の諸形式を、実践を形作るモデルとして解釈しがちである。しかし、両方の立場に共通しているのは次の点である。いずれの立場も本質主義的な自然概念の終焉を確信しているか、または、カッシーラー(1910)がカントに依拠しつつ、「実体」から「関数」への移行と呼んだ転回をあとから遂行しているのである。

言語的なパースペクティヴから見ると、この転回は表象の危機として提示される。すなわち、語や言語の構造は事物の実体[実質]を〈再現する〉のではなく、世界を象徴的に構成するための心的な道具であるとされる。いついかなる場所でも人間が自然に到達することはなく、〈自然〉とは人間の実践と文化の関数であるとされるのである。このような転回は、啓蒙以来生じた実践、技術、知、知覚、および解釈の再帰化の効果である。今日ではすでに述べたように、自然についての一種の文化的アプリアリ[先験性]が諸科学のうちに存在するという前提から出発することができる。〈自然〉とは、知覚、認識、技術的様式化の様々な文化的形式のうちで私たちに接近可能となるなもののことなのである。

自然の文化的アプリアリについて語るときには、そのとき〈文化〉という語によって何が意味されているのかを明らかにすることが肝心である。〈文化〉(Kultur)は、*colere*、*cultus*、*cultor*、*cultura*、*colonia* などのラテン語の語根を含んでいる。それらの語根によって意味されているのは、(農業的な)諸制度、諸行動、様々なプロセスと象徴形式であり、これらは計画的に投入される技術を用いて〈所与の自然〉を社会的な生活空間に変換し、これを維持し、改善する。そして、それらの制度、行動、プロセス、象徴形式はまた、そのような変換・維持・改善のために必要

とされる諸能力(諸々の文化技術や知識)を磨き、開発するとともに、そのさい価値ありとみなされるもの(価値の水準)を独立した儀式のなかで祝い確固たるものとし(宗教、祝祭、教育など)、共同的な組織に持続的な安定性を与える社会秩序とコミュニケーションな象徴の世界を作り上げるのである(Niedermann 1941、Perpeet 1976、Böhme 1996)。

以上に述べた一般的な諸理由のほかにも、自然を文化学の重要な対象とする理由がいくつかある。< cultura >という語の理解のうちにはすでに、自然の加工が文化の根源的な行為であるということが含意されている。その根拠は単純であると同時に歴史的に複雑である。すなわち、狩猟民からハイテク社会まで、あらゆる文化は**自然との制御された物質代謝(Stoffwechsel)**によって、はじめてみずから文化として構成するのである。このプロセスはメタボリズムと呼ばれるが、それが意味しているのは、どの文化もインプット／アウトプットの諸関係によって突き止めることのできる物質とエネルギーの独特な流れによって特徴づけられるということである。このことは、生物としての人間が行う栄養摂取としての物質代謝に当てはまるだけではない。それはまた、あらゆる種類の建築行為、道具・装置の制作、そして、そのために必要とされるエネルギーの投入にも妥当する。ヴァーチャルな記号世界をも含めて、文化的象徴の生産もまた、物質的な基盤を持っている。それは自然から引き出される(よりほかない)物質とエネルギーを必要とし、また、消費する。このような歴史的に特定されうるメタボリズムは、他のすべての活動の可能性の条件であり、まだ新しい研究領域である文化生態学(Kulturökologie)の枠組みを規定している(Bargatzky 1986、Glaeser u.a. 1993)。

物質代謝の収支を量的かつ質的に決定することは、文化生態学において、重要な一分野をなしている。それは一方では**通時的に**狩猟民の社会からポスト産業化社会までを対象とし、他方では**共時的に**現在の世界化した社会において、異なる複数の社会や、ひとつの社会のなかで個人レベルにまでいたる諸々のサブシステムの中の物質代謝収支を比較する。そのさい、定性的なアプローチは定量的な洞察の帰結である。つまり、ひとつの文化の水準や成果は自然との物質代謝のある特定のタイプに結びついているということ、定量的洞察は文化史に思い起こさせるのである。ひとつの文化の相貌をその文化の代表的な産物(建築や芸術、科学や生活様式など)のうちに読みとることに、ひとは慣れている。しかし、文化生

態学は、文化の署名を物質代謝の諸特徴から読み解こうとし、さまざま時代をその自然利用および(動物と植物をも含めた)物質資源とエネルギーの扱い方の<スタイル>にもとづいて評価するのである。そのようにして、ヨハン・ハウツブロム(1994)は火の文化史を書いたのであり、そのなかで彼は文明を、この特定のエネルギー分野[=火]の支配との依存関係において描き出している。あるいは、ウィーンの研究グループ「社会生態学」(Fischer-Kowalski u.a. 1997)は、特定の時代についてメタボリズムを調査している。

現実の物質代謝というレベルと並んで<自然の文化史>にとって重要な意味を持つのは、**文化的な主導イメージ**(kulturelle Leitbilder)である。自然を知覚し解釈するさいの、それぞれの時代に特有なパースペクティヴは、この主導イメージのうちに刻印されてきた。

ヨーロッパにおいて文化的な影響力を持ってきたのは、5つの自然モデルである。それらを列挙すると次のようになる。(1)古代の自然哲学的モデル:ここでは自然はコスモスとして観想されるが、加工の対象ではない。(2)解釈学的プロジェクト:自然は読まれるが、支配されてはいない。(3)技術的プロジェクト:自然は道具的に支配されるが、理解されることはない。(4)生態学[エコロジー]的プロジェクト:自然は修復され、そのバランスを回復されるが、形作られることはない。(5)文化的プロジェクト:自然は形作られるが、支配されることはない。(自然模倣としての)ミメシスと(自然の知覚と形成としての)自然美学の歴史もまた、この枠組みのもとで検討されうる。

1. **古代ギリシア哲学**は四元素論を神話から引き離す。それは最初の科学的啓蒙であり、エンペドクレスに始まり、プラトンとアリストテレスのもとでその頂点を極めることになる。プラトンとアリストテレスは、四元素論に、2000年間にわたって維持されることになる理論的枠組みを与えたのである。これほど長きにわたって妥当性を失わず、文化に持続的な影響を及ぼした理論は他にない。それゆえ、1800年ごろ、四元素論が自然科学から排除されたとき、それは深い文化史的切断を意味していた。

古代の四元素論から分岐したものとしては、**医学**におけるその応用があげられる。健康な状態においても病んでいる状態においても、身体のマクロコスモスは四元素のマクロコスモス的な諸関係を反映していると考えられた。ヒポクラテスとガレノスのあいだで形作られた体液病理学(体液説)は、四元素論にもとづく医学であ

った。それは18世紀にいたるまで妥当性を持ち続け、人類学[人間学]を深く規定していた。

四元素の神話学は中近東の宇宙開闢論にまで遡る。この神話学では、特徴的なイメージ構造を持った<四領域>が形成された。これら四つの領域は世界の**トポロジカルな秩序**を提示している。つまり、四つの体液、四つの気質から、四元素の特徴にもとづく職業の分類、人間の一生を構成する四つの年齢期、四元素とそれらに属する生物、さらには四つの季節、四種類の風、四つの質にいたる様々な秩序がそれである。これら四つの要素からなる図式は、他の数的秩序や音楽的なハーモニーとも関連している。すなわち、四元素論的な宇宙論はプラトン以来、ピタゴラス主義の影響下にあるのである。そのようにしてマイクロコスモスとマクロコスモスの複雑なタブローが、細分化しながら形作られていった。18世紀まで通用していた意味でのいわゆる**自然の歴史[=博物学]**とは、そのようなタブローであった。*Hisotria naturae*[博物学]とは、三つの自然領域(動物、植物、鉱物)からなり、時間という指標を欠いた秩序システムにもとづく自然全体の分類的表象なのである(Lepenies 1976)。

四元素において、**自然の力**がもっとも強烈に経験されるとともに、**自然にたいする人間の力**もまたもっとも明確に目に見えるものとなった。西洋では火や水による自然災害(世界を焼き尽くす劫火や大洪水)は、自然に対する不安や自然からの救済が一つの場面へと形作られるさいのモデルとなるドラマトルギーをなしている。四元素を支配下におさめるプロセスは、たとえば、文化史上の時代を画す権力の移動が、河川に基盤をおく文化から内洋文化へ、さらに内洋文化から外洋文化へという形で生起したことにみとれる。飛行についての空想の歴史は、空[=空気]の世界の征服という神話的な夢を繰り広げてきたが、この世界はそれが技術的に克服可能に思えるようになる以前から、心的にはとっくに世俗化されていたのであった。火に関わる活動(鍛造術や武器技術)は、神話的思考において、悲劇的な時代の始まりを印づけるものと理解された。火というもの以上に無尽蔵なものと感じられる力の源泉は存在しなかった。文化史はエネルギーをめぐる諸技術によって深く影響されている。しかし、それらの技術はすべて、火の**深層**に触れる<英雄的な>系譜に比べれば周縁的なものでしかない。すなわち、プロメテウスから原子爆弾にいたるまで、この系譜は、火によって生じる歴史の途方もない加

速という物語を語っているのであり、その物語は恐怖と救済の希望とのあいだでアンビヴァレントに揺れ続けている(Böhme/Böhme 1996)。

2. 解釈学的プロジェクトの成立は、教父アウグスティヌスに多くを負っている。アウグスティヌスは、二つの書物による神の啓示という教義を打ち立てたが、そこでふたつの書物とみなされたのは聖書と自然(*liber naturae*)であった。この教義は中世を通して支配的であった。芸術、文学、哲学のなかには、ロマン主義とそれ以降まで、その影響が認められる。宗教的な文化を持つ社会では、自然はそれ自体としてではなく、神の<イメージ[似姿]>として関心の対象となるのである。ここでは事物は<読まれる>のであり、みずらの背後にある意味を指し示す。つまり、事物は神へと通じる階梯であり、痕跡であり、道なのである。事物の痕跡を追うということは、この世界を超越するために、世界のなかに足跡を読み取とうとすることである。ノヴァーリスが後に表現しているように、自然とは「暗号文」なのである。したがって、ひとは自然のなかで、実践的、技術的、美学的にではなく、解釈学的かつ修辭学的に行動することになる。

このモデルが中世の書字エキスパートの理念であり、彼らの中心的な活動、すなわち、(聖なる)書物[=聖書]の読解という活動を一般化したものであるということは明白である。読む者は、天地創造のさいに神によって事物のなかへ置かれた意味に沈潜する。この意味の最初のメディアウム[媒介物]が自然なのである。したがって、そこには自然に関しても、意味に関しても、歴史的なダイナミズムは存在せず、あるのはつねにすでに与えられている世界の意味連関を的確に捉えるか、捉え損なうかのどちらかだけである。自然とは創造であり、創造とは意味作用なのである。この<聖なる記号学>が**自然の尊重**に通じているのは言うまでもない。しかし、そのような記号の宇宙は *vita contemplativa*(観想的生)を前提しており、*vita activa*(活動的生)を形作るのには適していない。商人、船乗り、鍛冶屋、皮革職人や農民など、自然と具体的に向き合っている人々にとっては、そのような記号学の実践はほとんど関わりのないものであった(Megenberg 1350、Blumenberg 1981)。

3. 自然の解釈学的モデルは、ガリレイによって、幾何学的モデルに置き換えられた。「哲学の書物は自然という書物である。この自然という書物はつねに私たちの眼前にあるにもかかわらず、ほとんどの人間はそれを解読し、読むことができな

い。なぜなら、その書物は私たちのアルファベットとは異なる文字で、つまり、三角形や四角形、円や球、円錐や角錐によって書かれているからである」(zit. bei Noack 1936, S.69)。このガリレイからの重要な引用は、自然の**技術的・構成的プロジェクト**への移行を示している。このプロジェクトは本質的に数学に依拠している。そして、この両者は、「新しい科学」と呼ばれた「実験哲学」と発明的技術(工学)を可能にした。

このような布置の成立に先行したのは、16世紀における書字文化と光学との結合であった。すなわち、一点透視図法と活版印刷の発明が、合理的な空間の組織化と後にグーテンベルク銀河系と呼ばれることになるものを基礎づけたのである。二つの文化技術の融合が生じたわけだが、交換抽象と機械技術がこれに加わることで、技術的近代は抵抗しがたいものとなる。見ることと活版印刷とコペルニクスの宇宙物理学の計算のなかで、アルファニューメリックな[英数字の]コードの衝撃が広がっていった。創造主としての神へと関係づけられることなしに、地球と宇宙は計測され、地図化され、計算された。「世界像の機械化」(Maier 1938)は、科学的解剖学の成立によって、身体の機械化をも含むことになる。そして、技術的な諸科学の先駆けとして、機械術が途方もない隆盛をみることになった。

グローバルな諸システム、抽象的な記号やデータの優位、そして、自然の技術的支配、これら三つのものの基礎が築かれたのがこの時代であった。自然を理解し、読み解こうとする試みは、絵画(風景画と静物)と文学のなかへ場を移した。絵画と文学は中世の遺産を変形し、18世紀に近代的な自然美学を創始した。しかしながら、自然を構成し技術的に支配することは、(フランシス・ベーコンやルネ・デカルトにおいて)発展の主要な特徴をなしていく。技術の助けを借りて天地創造の秘密に分け入ろうというモチーフが近世の始めに見いだされるとするとしても、自然科学が自然を**理解すること**にいかなる関心も抱いていないことは疑いない。カントが『判断力批判』(1790)のなかで「比喩形象として(つまり詩的に)私たちに語りかけてくる」と述べた自然は、悟性の諸カテゴリーにもとづいて構成され、技術的方法によって支配の対象となる自然とは根本的に異なっている。「自然の統一」(C. F. v. Weizsäcker 1971)を思考しようという試みが繰り返しなされてきたとしても、単数集合名詞としての<自然>(Natur)が複数の自然(Naturen)の多様性のうちに解体してしまったことを否認することはできない。

4. しかしながら、産業社会的システムの内部での自然の機械化の進行が、必然的に「共同世界」(Mitwelt)と「環境世界」(Umwelt)に深刻な生態学的負荷を負わせることになったことは、予期されえぬ事態であった(Meyer-Abich 1990、1997)。産業システムと技術的諸科学との融合が環境破壊の原因であることには、疑いの余地はない。中期的には、このことは後続する世代の再生産のチャンスにとっての脅威である。自然保護や動物愛護運動などの19世紀の先駆的な動きに続いて、20世紀の後半には**生態学的プロジェクト**が成立した。モスコヴィツシ(1972)やヴァイツゼッカー(1992)のような学者は、このプロジェクトこそ来るべき世紀の**問題**であると述べている。

生態学[エコロジー]とは、小規模なものから中規模なものを経てグローバルな生命共同体にまでいたる自然の生物環境(Oikos)についての学説である。そのように理解された生態学は生物学の主題であり、そこで生態学的システム[生態系]は人間を捨象する形で構成される。この抽象化は環境科学がすべての自然科学と共有する弱点であるが、この欠落を文化学が埋めることができるかもしれない。「保護」や「保存」が問題になるとき、念頭にあるのは、人間の手に触れられぬままに保たれるべき小・中規模のビオトープである。そして、そのような観念はしばしば、小規模な自然の一部分を好む造形芸術的かつ文学的な風景のイメージによって影響されている。そのような自然の観念は十分に自然の文化史あるいは自然の美学史の源泉たりうるのである。破壊された自然の一区画の再生をより強く志向する修復生態学は、保全にとどまっていはいない。従来の生態学とこの生態学に共通するのは、一種の博物館的な観念である。社会的な諸目的のために自然を利用することが容認される一方で、過去の自然を保存する記念碑的な飛び地が求められるのであり、そのような自然の飛び地は文化的に価値のある作品のために作られた博物館とほとんど変わらないのである。[自然]公園はこのようなエコロジー[生態学]の支配的観念である。公園とはつねに記憶と回想の空間であった。

しかしながら、それらの隔離された自然は人工的なものである。そのような自然が存在するのは、ただ政治的決断と技術的な諸設備のおかげなのである。それによって成し遂げられていることは多い。植物や動物が絶滅を免れ、物質代謝の自然なプロセスが再生されている。エコロジーについての政治的議論にたいして、事実の持つある種の規範的な力を発揮する象徴的な印が打ち立てられたのである。

それにもかかわらず、一般化可能な解決策はここにはない。すなわち、60億から70億に達するであろう人口を前にしたとき、人間がそこから排除されているか、あるいは、ただ訪問者であることしかできない博物館的自然は、様々な社会問題やとうにグローバルな次元に達している生態学的危機の処方箋たりえないのである。さらに言えば、保全を目指す生態学が依拠しているのは調和的な自然モデルであり、そこでは崇高な自然という次元だけではなく、人間にとって危険な自然という次元もまたなおざりにされている。同様に見過ごされているのは、人間自身もまた自然の一要素であるということである。人間を欠いた博物館的自然のうちで、人間はまさに自己ではない自然に出会うのである。

5. 生態学的な自然概念にはられる諸問題から自然の**文化的プロジェクト**は生まれた。ここで文化として理解されているのは、教養市民層のニッチ文化ではない。文化の農業的(agrikulturell)枠組みもまた、産業社会のおよび先進技術的な次元をも含むものへと拡張される。文化とはおのずから技術的なものであり、この技術的文化のもとで<自然>もまたひとつのプロジェクトとなるのである。すなわち、私たちがそこで暮らし、後続する世代に残すことになる<自然>は、第二、第三の自然であり、人間によって形作られた自然なのである。すでにキケロは、人間が人工的に作り出す<第二の自然>について語っていた。<第三の自然>は、人工物や技術的に形成された自然を超えて、人工知能をも含むものとなるだろう。このような意味での<自然>を文化的課題として理解することが不謹慎にみえる場合が仮にあるとするならば、それはひとが自然を、不変なもの、存続するものとみなすときだけである。地球という尺度で考えるとき、そのような自然観はもはや妥当性を失っている。自然は<不変>ではない。なぜなら、気候変動の例が示す通り、自然はますます強力に人間文化の歴史性に取り込まれているからである。そして、自然はもはや<存続するもの>でもない。なぜなら、自然が<傷つきやすく>、<枯渇しうるもの>であることが明らかになったからである。この例としては、いくつかのエネルギー資源、植物種や動物種が挙げられるだろう。

自然についての文化史的な問いかけとは、いかなるものであるのだろうか。ひとつの例がそれを明らかにするのに役立つかもしれない。ひとは今日、地球上のすべての石灰が数百万年の時間をかけて有機生物から形成されたたものであることを知っている。それらの有機生物は、歴史上最初の建築家に材料を提供するた

めに石灰を生み出したのではない(目的論は存在しない)。しかし、石灰がなければ建築史も<存在>(es gibt)しないであろう。文化の根源的行為のひとつである建築が、有機体の数百万年にわたる作用にもとづいているという事実を想起することは、**文化のエコロジー**(Ökologie der Kultur)に目を見開かせる効果を持っている。そのようにしてひとは、文化の産物であるすべて家々に自然の痕跡を認識する。つまり、家々が<ある>(es gibt)のは(ひとが家を建てることができたのは)、石灰が、有機体が、そして、途方もない長期間に及ぶその集積が、<あった>(es gab)からである。自然が与えられてあるということ(Gegebensein der Natur)が、反省によってはじめて生起するひとつの行為であることを、ひとはここにみてとることができる。この意識化によって、人間はみずから異なる仕方で自然史のうちに位置づけることになる。<文化>(たとえば、石灰を用いて家を建てる行為)を自然史の廃棄ないしはそれへの対抗措置と理解することと、<文化>を自然史の延長および変形(Metamorphose)と理解することとのあいだには、大きな差異が存在する。自然の変形にして隠喩である家は、建築家の勝利を表す家とは別のものである。前者の場合には、文化的に成し遂げられた事柄の自然への依存関係が想起されているからである。ここから自然を<プロジェクト>として理解することが可能になる。すなわち、(自然としての)石灰が家(変形された自然)として投企される(projektiert)ことを欲するべきかどうかを、ひとは決断しなければならないのである。

ここから二つの帰結が導かれる。第一に、**エコロジー的な志向を持つ文化史**は根本的に<人間というプロジェクト>を含まねばならないということであり、第二に、地球的な尺度で問題になるのは、自然の<保存>ではなく、自然を生産的に<形作ること>(Gestalten)であるということである。第一の点に含意されているのは、次のような事柄である。人間は自然と同様に不安定なものである。人間が文化史をとおしてその多様性において成りえたものの歴史は、たしかに、人間の自己形成の歴史として読むことが可能である。しかし、その歴史は、目的論にも完全な恣意性にも支配されてはいない。だが、人間のプロジェクトとしての性質に含まれる自由の余地は増大している。人間の新たな種の創造を可能にする遺伝子技術や地球からなされる人工知能の宇宙での実用化は、人間というプロジェクトにとって決断にゆだねられている領域が、<不気味な>までに拡大したことを示している。ここにおいて、いかなる持続可能性を持って人間が、自分自身でもある自然を実

現することを、あるいは、そのような自然のもとを去ることを欲するのかが、決定的な問いとなる。それによって、私たちは、自然の文化的プロジェクトそのものが疑問に付される地点に到達する。それはつまり、そのプロジェクトの持つ決断にゆだねられたものという性格が、あらわになるということである。もし発展を今後とも所与の自然へと関係づける自然的ないし文化的な規範が科学のうちに存在しないならば、まさにそれによってこの自然は構想 (Entwurf) の問題となる。この挑発は、文化的に地球という家 (Oikos) のもとで暮らすとはいかなることなのかという問いを、最後まで考えることを許す。私たちが(ひょっとしたら) そうしなければならないわけでも、また、それを欲するわけでもないということによって、この地球上で人間であるとはどういうことなのかについての、究極的な反省が生じるのである。人間のエコロジーは、文化理論的に見れば、ここから規定されうる。

以上が第一の点である。第二の点は、地球とそこでの生の条件、その諸形態と生物に関わる。地球上の生物の数百万年にわたって拡大してきた存続は、今世紀に生じた急速な発展によって、問題含みなものとなった。今日の経済社会が、今後も人間の労働力と資源の搾取によって生き残りのチャンスを得るだろうということには疑いの余地はない。しかしながら、地球上のあらゆる生物、資源、生活条件が、技術文明によって根底的に変容させられ、破壊されうることもまた明白である。それゆえエコロジーはグローバルなエコロジーとしてのみ可能である。しかし、グローバルなエコロジーが意味するのは、文化が人間によって担われる**地球のエコロジー**とならねばならないような仕方で、エコロジーが文化のプロジェクトになるということである。諸文化はこの地球のエコロジーのうちにみずからを位置づけることになる。

これによって、「故郷の惑星地球」という隠喩をはじめて徹底的に思考しうる状況が生まれた。廃墟化という可能な極限值から出発してはじめて、故郷としての地球が何で**ありうる**のかが思考可能になる。地球はくつねにすでに> 故郷であったわけではなく、そのようなものとしてはいまだ存在していない(エルンスト・ブロッホ)。文化的なプロジェクトとしてのみ、地球はそのようなものになりうるのである。

[訳者注記] Ökologie というドイツ語は英語の ecology にあたるが、本論では厳密に自然科学的意味での Ökologie を指して用いられているときには「生態学」と訳し、それに限定されない文化的実践を指す場合には「エコロジー」という訳語をあてることとした。ま

た、訳者による補足は[]内に示した。

参考文献

- Bargazky, Thomas: *Einführung in die Kulturökologie*; Berlin 1986.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*; Frankfurt am Main 1983.
- Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut: *Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*; München 1996.
- Böhme, Hartmut: Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs. In: Glaser, Renate/Luserke, Matthias (Hg.): *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen 1996, S. 48-69.
- Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*; Berlin 1910.
- Fischer-Kowalski, Mariana u.a. (Hg.): *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*; Amsterdam 1997.
- Glaeser, Bernhard/Teherani-Krönner, Parto (Hg.): *Humanökologie und Kulturökologie*, Opladen 1993.
- Guodsblom, Johan: *Fire and civilisation*; London New York 1994.
- Lepenies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. Und 19. Jahrhunderts*; Frankfurt am Main 1976.
- Maier, Anneliese: *Die Mechanisierung des Weltbildes*; Leipzig 1938.
- Megenberg, Konrad von: *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. [1350] Hg. v. Franz Pfeiffer; Stuttgart 1861. 2. Reprint Hildesheim 1971.
- Meyer-Abich, Klaus Michael: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München 1990.
- Meyer-Abich, Klaus Michael: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*; München 1997.
- Moscovici, Serge: *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*; Frankfurt am Main 1990.

Niedermann, Joseph: *Kultur. Werden und Wandlungen eines Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Heidegger*; Firenze 1941.

Noack, Hermann: *Symbol und Existenz der Wissenschaft*; Halle 1936.

Perpeet, Wilhelm: Kulturphilosophie. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), S. 42-99.

Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Die Einheit der Natur. Studien*; München Wien 1974.

Weizsäcker, Ernst Ulrich von: *Erdpolitik*; 3. Aufl. Darmstadt 1992.

[出典] Böhme, Hartmut: Kulturgeschichte der Natur. In: Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar (Hg.): *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Hamburg 2000, S. 118-131.

[著者について]

本稿は、現在ベルリン・フンボルト大学芸術・文化学研究所文化学ゼミナールの文化理論担当教授であるハルトムート・ベーメ(Hartmut Böhme)氏が、2000年に出版された文化学(Kulturwissenschaft)の入門書のために執筆した論考である。ベーメ氏は1994年にフンボルト大学に新設された文化学ゼミナールの創設に中心的な役割を果たす一方、文化学という新しい学問領域をめぐる巻き起こった論争において重要な論文を發表し、論争をまとめた論集の編集などにも携わっている。主著としては兄であるゲルノート・ベーメ氏との2冊の共著 „Das Andere der Vernunft“(1983)、“Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kultur der Elemente“(1996)が挙げられるが、自然からサイバースペースまでベーメ氏の関心領域は幅広く、ドイツにおける文化学の中心人物のひとりとして今日まで精力的に研究活動を続けている。今年(2006年)春には新著 „Fetischismus und Kultur. Eine Theorie der Moderne“ が刊行される予定である。なお今回訳出した論考は文化学の主要な研究領域を概説した一章に含まれているが、この章では他に「文化としての自然科学」、「歴史人類学」、「回想と記憶」、「技術の文化史」、「メディア的実践」などの主題が論じられている。このリストからもわかるとおり、1990年代に進行した「精神諸科学」の大規模な再編に伴って成立したドイツにおける「文化学」は、「カルチュラル・スタディーズ」などの国際的動向と連動しつつも、ドイツの文化研究の伝統に根ざした独

ハルトムート・ベーム

特の輪郭を備えている(この点については、『人文研究』第53巻第7分冊に掲載された山口裕之氏の論文「Kulturwissenschaft の現在—ドイツ的特質と国際性」を参照のこと)。本稿によって、サブカルチャーや都市文化にのみ限定されない今日的な文化研究の可能性の一端を紹介できれば幸いである。最後に本稿の翻訳掲載を快く承諾してくださったベーム教授に心からの感謝を表しておきたい。(訳者)