

レヴィナス後期思想における「より良いもの」について ——エルンスト・ブロッホを起点として

松葉類

Le « mieux » dans les dernières pensées de Levinas : à partir de Ernst Bloch

Rui MATSUBA

Emmanuel Levinas (1906-1995) pose l'éthique en tant que relation de responsabilité où l'Autrui apparaît au sujet comme philosophie première au lieu de l'ontologie. Cette priorité de l'éthique omniprésente est souvent fondée sur le concept du mieux / du meilleur (que) qui se produit dans l'être. Déterminé comme « plus » ou « autre chose que l'être », le « mieux » transcende le cadre de l'ontologie. C'est en cela qu'il nous paraît nécessaire de nous demander comment la transcendance opère par le mieux.

Pour répondre à cette question, nous nous référons à la lecture lévinassienne de *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959) [*Le Principe Espérance*] de Ernst Bloch(1885-1977). Les Commentaires que Levinas a faits sur ce texte en 1976 sont rassemblés en partie dans « Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch » et dans des manuscrits de ses cours à la Sorbonne. Nous les rejoignons à *Das Prinzip Hoffnung* afin d'éclaircir la place du mieux par rapport à la philosophie du « flux de la conscience » chez Levinas. Et pour cela, nous explorons notamment la relation entre le mieux et la démocratie que Levinas trouve dans l'œuvre marxiste de Bloch.

はじめに

哲学者エマニュエル・レヴィナス（1906-1995 年）は、現象学研究から出発し、「他人」が主体へと現れる仕方である、責任関係としての「倫理」を、存在論に代わって第一哲学に据えたことで知られている。存在論に対する倫理の優位は繰り返し彼の思想の中で言明されるモチーフであるが、その一つの根拠として、存在のうちへと生起する「より良いもの（le mieux / le meilleur (que)）」という概念が焦点化されることがある。「より良いもの」は「存在より以上のもの」、「存在とは他なるもの」とであるとされるが、レヴィナスはこの「より良いもの」が、存在論の枠組みを乗り越えていると主張している。

本稿においてわれわれは、この筋道を、レヴィナスによるエルンスト・ブロッホ（1885-1977 年）の読解において明確化する（第一章）。1976 年、レヴィナスはブロッホに関する論考を二つ残している。一つは『観念に到来する神について』（1982 年）に収録された論文「エルンスト・ブロッホにおける死の概念について」であり、いま一つは『神・死・時間』（1993 年）に収録されたソルボンヌ大学講義録である。本稿はこの両テクストを適宜参照するが、われわれの目的はそれらの異同を詳細に検討することではなく、ブロッホの読解においてレヴィナスが倫理の思考を位置づける仕方を検討することにある。

『希望の原理』（第一巻 1954 年、第二巻 1955 年、第三巻 1959 年）において、ブロッホは以下のように論じている。ベルクソン、ジェイムズらのいわゆる「意識の流れ」の哲学は、時間において与えられるあらゆるものを「新しいもの」とみなしている。だが、この議論には時間性の中で新しいものと古いものを区別する基準が欠けており、新しいものと単なる過去の繰り返しにすぎないものとを区別することができないため、もはや全てが新しいと述べることと全てが古いと述べることとが等価である。そこで、新しいものを論じるために、世界の「悲惨（Elend）」に対して「より良いもの（das Bessere）」であるか否かという基準を採用すべきである。労働という実践によって志向される、この「より良いもの」こそが、真に新しいものなのだ（PH, 159）。

レヴィナスの読解は、この「意識の哲学」批判に若干の修正を加えながらも、ブロッホ哲学のこのような人間主義的側面を積極的に強調する。ブロッホは新しさをめぐる思考によって倫理を存在論に対立させ、倫理に存在論を乗り越えさせたのであり、この点にブロッホ哲学のひとつの意義が認められると彼は論じる（DVI, 64f.）。いわばレヴィナスはブロッホの思想を、彼の言う倫理として読み直しているのである。だが、ブロッホの存在論は、レヴィナスが正面から取り上げなかったブロッホのユートピア思想と深く結びついて

いる。「より良いもの」とは、絶対的な「良さ」ではなく、「悲惨」に対するその都度の実践によって具体的に志向されるものである。具体的に「悲惨」より良いものを求めるこの仕方は、ブロッホのいう「具体的ユートピア (konkrete Utopie)」の思考である (e.g. PH, 179)。そこでわれわれはさらに、レヴィナス哲学とブロッホの「具体的ユートピア」論との関係を問わなければならない (第二章)。

そのためにここであらかじめ、ブロッホとレヴィナスの関係を扱った二つの研究成果と、本研究の関係を明確にしておきたい。一つは M・アバンスールによる「ユートピアを別様に思考する¹」(1991 年)であり、いま一つは J=F・レイによる「ユートピアと死²」(2012 年)である。第一の研究において著者は、ブロッホ哲学の存在論的内在性を強調することで、両者の思想を対照する。ブロッホの言う「新しいもの」とはいずれ存在するようになるもののことであり、成就されるべき「存在の真理」との関係によって規定される。「悲惨」とは古い存在論を補い、新しい存在論へと移行するための存在論の内在的契機であり、マルクス主義の弁証法的歴史哲学における否定性の契機に他ならない。このように存在論への内属を強調するブロッホ哲学と、他者の外部性を論じるレヴィナスの倫理とは異なる地平に置かれるべきだというのである。これに対して、第二の研究の著者は、レヴィナス自身がブロッホを肯定的に解釈したという事実から、第一の解釈の方向性に異議を唱える。ブロッホのマルクス主義的な企図に留保を加えつつも、レヴィナスはブロッホの存在論の人間主義的理解を、ハイデガーの存在論——「死への存在」の存在論——の転覆として積極的に解釈したのだと論じている。ただしレイはレヴィナスがブロッホ哲学の「倫理的な」一面のみを取り出しているとし、ブロッホのユートピア論をレヴィナスに對置する。

本研究は、以上の二つの研究を踏まえつつ、第二の研究に留保を加える。レヴィナスの意図に従ってブロッホを倫理的に解するレイの研究に賛同しつつも、むしろレヴィナスの議論がブロッホのユートピア論、すなわち「具体的ユートピア」論と近接性を有しているということを、われわれは明らかにしたい。ただしその際、レヴィナスをブロッホのマルクス主義的側面から翻って解釈すること、あるいは、ブロッホのユートピア論に回収してしまうことはしない。そうではなく、本研究はブロッホ読解の解釈を起点として、レヴィナス哲学においてユートピア論を正確に位置づけるための条件を提示するのである。

第一章 レヴィナスのブロッホ読解——意識の哲学に抗して

レヴィナスがブロッホについて主題的に論じるようになるのは 1976 年のことである。一見それまで両者の接点はごく乏しかったにもかかわらず、レヴィナスがブロッホを論じ

始めたのには外在的な理由もある。フランスでは1960年代まで断片的にしか紹介されていなかったブロッホだが、1964年に『トーマス・ミュンツァー 革命の神学者』、1968年に『痕跡』がフランス語訳されたのち、1970年代半ばにおいて『希望の原理』、と彼の主要著作が続々と翻訳されている³。1968年5月のフランス学生運動と、その先駆であった1967年、1968年のドイツ学生運動において思想的基盤をなしていたブロッホの諸著作⁴へと——ひいてはその他のマルクス主義的思想家たちへと——、知識人たちの関心が高まっていたという事情もあり、本格的にフランスにブロッホ研究が受容されつつあったのである。こうした中1975年のブロッホ生誕90年を記念し、翌1976年3月1日『ユートピア——エルンスト・ブロッホによるマルクス主義：構築不可能なものの体系』という論集が編まれた⁵。レヴィナスが最初にブロッホを主題化した論考、「エルンスト・ブロッホの思想における死について」は、この論集のために執筆された。同年4月以降に行われたブロッホに関する数回のソルボンヌ講義は、この論考を土台としている。だが、もちろんレヴィナスがブロッホを取り上げたのには、彼の思想に内在的な理由もある。本章で論じる通り、レヴィナスはブロッホの時間論に、存在論と倫理との特権的な関係を見て取っており、彼の議論を自身のテーゼと結びつけているのである。

「エルンスト・ブロッホの思想における死について」の冒頭においてレヴィナスは、ブロッホが人間主義的マルクス主義、すなわち、現実の客観的な分析と、隣人の「悲惨 (*misère* / *Elend*)」⁶が喚起する道徳的反応という二源泉を持つマルクス主義から出発していることを指摘する。この「悲惨」を基礎とする思考をレヴィナスはここで倫理と呼んでいる。そしてこの「悲惨」から始めることでブロッホは、倫理と存在論との「オーバーラップ (*sur-impression*)」を論じたのだと彼は指摘する。

隣人 [= 他人] の悲惨と抑圧、経済的搾取の体制下での彼の墮落の光景、そしてその光景が生み出す厳格に倫理的な言説は、ブロッホによれば、そしてブロッホにおいては、存在についての論理的言説、つまり存在論的言説と結びつくのである⁷。倫理的言説は存在論的言説の目覚めを規定するのである。人間の成就とは、存在の真理における成就なのである。倫理と存在論とは、未完成の世界においては対立していると理解されているのだが、対立において両者がオーバーラップし、どちらがどちらの記述を担っているのかを決することができないような、そうした面を呈した思想体系はかつてないであろう。(DVI, 65)

このように、レヴィナスの読解によれば、ブロッホは哲学史上初めて「他人の悲惨」から始まる倫理と存在論の対立と、対立におけるオーバーラップとを提示した。そして「悲惨」を乗り越えることとは未来へと、いかなる意味でも未規定な「未だないもの (*pas encore* / *Noch-Nicht*)」に向かって行為すること——実践すること、労働すること——である (DVI,

68f.)。このことはブロッホのいかなる論理において主張されるのであろうか。このことを問うためにレヴィナスは、ブロッホとベルクソンとの近さと遠さを指摘する。

まず、レヴィナスはプラトン『ティマイオス』におけるいわゆる「永遠不変なものの動く似姿」としての時間論⁸と対比させながら、ベルクソンの「瞬間の新しさ」を、ブロッホの「未規定なもの」と近づけて論じている。ベルクソンは「過去の規定的なものを再び問いに付することで、『ティマイオス』の時間とすでに手を切っている」と評価するのである(DVI, 69)。こうしたプラトンに抗したベルクソン解釈は、すでに主著『全体性と無限』(1961年)にも現れており、特に目新しいものではない⁹。だが、ブロッホ解釈としてはいささか問題含みである。なぜなら、ブロッホ自身の言を見れば、むしろベルクソンの新しいもの(das Neue / Novum)の時間論はプラトンと類比的に解釈されているからである。ブロッホを引こう。

全てがつねにまた新しくなければならぬところでは、同様に全てが古いままである。それゆえ、ベルクソンの予期せぬ流れにおいても実のところ全ては取り決められており、定式へと、反復のそれ自身生命のない対立物へと、繰り返し、つまり新しいもの(das Neue)を単なる永遠の内容なきジグザグに縮減するものへと、誕生も爆発も起きず、既成のものを内容的に豊かに乗り越えることも起こらない絶対的な偶然へと硬直させているのである。[……]これによると、いわゆる新しいもの(Novum)も想起(Anamnesis)にほかならず、つまり、つねに昔のものであり、つねに不死鳥であり、つねに変化と呼ばれる不変への、呪縛された回帰となるのだ。(PH, 159)

『希望の原理』において、ブロッホはベルクソンの「新しいもの」は、まさにつねに新しいものであることにおいてやはり不変であり、古いものの繰り返しと区別ができないという点で、プラトンの想起のようにつねに「古いもの」にすぎないと批判している。方向づけのないベルクソンの「新しいもの」は単に「永遠の内容なきジグザグ」にすぎないのだ。こうして彼はベルクソンの主張を、エレア派の「絶対静止説」に近いメガラ学派のディオドロス・クロノスの反可能性証明¹⁰を再現するものだと言述べている(PH, 232)。

レヴィナスとブロッホによって、ベルクソンの時間論はプラトンに対して正反対に位置づけられているが、レヴィナスの意図はどこにあったのだろうか。それは、「新しいもの」と「未だないもの」とがどちらもやはり時間に与えられる未来であるとすることによって、両者を時間性規定からではなく、世界への態度の差異から比較する視点を与えるということにある。そのことで、現実世界の悲惨を直視するブロッホの人間主義的な態度が際立たせられるからだ。レヴィナスは以下のように、両者の遠さをまとめる。

『道徳と宗教の二源泉』以来、持続は、ある創造的肥沃さにおいて、そして社会学者や歴史家のとは異なる社会性によって、隣人との関係に類似している。だが、まさしくこのような内在化、純粋な精神性への道行きにおいて、聖性を介して未来は現前し生起するのだが、この未来は〈世界〉の時間において現れず、ユートピア思想の意識にはならないのである。歴史は身を隠してしまい、世界の悲慘は上空を飛び越されたり、貧民街の土台の下、魂をくりぬかれた地下通路へと回避されたりするのである。[……] それは心が不十分だというわけではなく、哲学の概念的欠落である。エルンスト・ブロッホにとって、〈現実〉の人間化は世界を迂回することができないはずなのだ。(DVI, 69f.)

レヴィナスによれば、ベルクソンは社会性を扱っているにもかかわらず、ブロッホのように世界とその「悲慘」を扱うことができず、その点で彼の主張には哲学の概念的欠落がある。ベルクソンにおける「新しいもの」は、「歴史の連続性を中断させ、歴史がそこで再開するところの核」である、「人間の単独性」を前提としていない点で批判されるのだ(DVI, 71)。ブロッホは、『希望の原理』の中で直接「悲慘」の思考をもってベルクソンを批判してはいない。だが、彼が「未だないもの」へと行為することに希望があると述べる時、その行為とは、他人の悲慘に怒り、それを乗り越えるために行うことを意味しており、こうして悲慘はただちに「革命の梃子」に変わるのだ(PH, 1606)。このような理路を通して、「悲慘」が「未だないもの」をもたらすという論点を取り出すことも可能である。そしてここに、レヴィナスがブロッホに見た人間主義がある。

レヴィナスによれば、今の悲慘を直視し、この悲慘な世界より良いものを目指す行為の先にあるもの、それこそが「より良い世界」なのだ。「悲慘」を始点として、事実性において主体が働くのは、「来たるべき世界、より良い世界のため」なのである(DVI, 72)。このことを、レヴィナスはソルボンヌ講義では以下のように言い換えている。

ある意味で存在は、存在より以上のもの、存在より良いもの、存在とは他なるものを含んでいるのです。ブロッホにとっては、存在が含むこれらのものとは世界の成就であり、成就された世界における到達点であるような、故郷(foyer)という世界の性質でした。(DMT, 120)

ブロッホにおいて、「未だないもの」とは「より良いもの(das Bessere)」——「より良い生(das bessere Leben)」、「より良い世界(die bessere Welt)」の「より良さ」——である(e.g. PH, 84f.)。なぜなら、「悲慘」を直視することは連続性を中断させ、主体を今の「悲慘」に抗して働かせるのであるから、その先にあるものは単に「未だない」のみならず、「より良い」ものでもあるのだ。レヴィナスの読解は、ユートピアを示す「故郷

(foyer / Heimat)」というブロッホの用語を引きつつ、こうした、「存在より以上のもの、存在より良いもの、存在とは異なるもの」を論じている。「故郷」という言葉からそう見えるように、ブロッホのユートピアは単に回顧主義的あるいは原始共産主義的であるわけではない¹¹。むしろそれは、「生成の中」に存在し続ける、古くからの哲学の根本主題であり、かついまだ到達せざるものとして定義されている (PH, 8)。

存在ではなく「他人の悲惨」を始点として、未だ存在しない未来としての「より良いもの」へと行為すること。これこそが、レヴィナスがブロッホに読み取った、存在論の乗り越えの意味である。こうしたレヴィナスのブロッホ読解には、少なからず彼独自の読み筋による影響が含まれている。「他人の悲惨」とそれに会う「主体の単独性」とを始点として、「より良いもの」に向かって行為すること——すなわち倫理的行為——が存在論を乗り越えるという主張は、つねにレヴィナスのいう「倫理」の内容を為している。たとえば、『全体性と無限』において、存在論を含めあらゆる語りが依拠する、意味作用の本源は「他人」との関係、すなわち倫理にあると論じられる (TI, 92f.)。この「倫理」は、主体の形而下的な世界を成り立たしめる形而上学でもあり、存在論の前提となり、この意味で存在論を乗り越えている (TI, 39)。主体の言葉が向かう先であり、その発話の原因である対話者との関係が、あらゆる語りに先立っている。そしてこの他人は主体に対して「糧なき人々」として現れる。独特の言い回しではあるものの、否応なく主体に応答 (réponse) を求める他人との関係——(応答) 責任 (responsabilité) の関係——が、主体に糧を求める飢えた人々としてモデル化されているのである¹² (TI, 219f.)。この関係は、レヴィナスによって、プラトンのいう、「あらゆる本質の彼方の〈善の場〉 (Place du Bien)」になぞらえて語られている (TI, 106)。レヴィナスは善の場の超越性を念頭に、存在論を乗り越えた倫理の位相を示そうとしているのである。

こうしてレヴィナスのブロッホ読解が、他人の「悲惨」を強調することによって自身の「倫理」へと重ね合わせるものであったことが理解できよう。「糧なき人々」への応答責任の倫理による存在論の乗り越えというテーゼを、レヴィナスはブロッホの時間論の中に見出した。ブロッホが自ら「未だないものの存在論」と呼んだ思考は、その「未だないもの」が既存の、古いものの存在論を乗り越えていることにおいて、レヴィナスによって倫理と呼ばれるのである。レヴィナスは、この乗り越えが存在論として語られることの不当さを指摘してはいるものの (DVI, 76)、このことによってブロッホの議論のもつ倫理的側面自体が損なわれるわけではないのである。

第二章 レヴィナスとブロッホの近接性——「具体的ユートピア」の二側面に

ついて

以上のように、レヴィナスはブロッホを、倫理による存在論の乗り越えという論点において、自らのテーゼと近づけて読解している。だがレヴィナスが取り出した、いわば倫理的な存在論は、ブロッホ哲学においてユートピア論と密接な関係を有している。この点、すでに述べたように、J=F・レイはブロッホのユートピア論をレヴィナスから遠ざけている。「来たるべきユートピアについて、レヴィナスの全体がそこに再発見されると言うであろうか?」、と反語的に問いつつ、レヴィナスの僭称としてのメシアニズムの議論をブロッホのユートピア論と対照している¹³。われわれの考えでは、レイの議論は、ブロッホのユートピアの「生成の中」という側面を論じていないばかりか、ブロッホのユートピア論——「具体的ユートピア」論——を為している主要な二つの側面の両方における、レヴィナス哲学との近接性について論じていない。そこで、以下でわれわれは、前章で述べたレヴィナスの読解を前提としつつ、両者の哲学がユートピアという論点において、いかなる仕方で近接性を持つかを検討する。

第一に、ユートピア論における具体的行為の強調である。『希望の原理』においてブロッホはユートピアを、理想主義的、非現実的な通俗的ユートピアと区別して、「具体的ユートピア (konkrete Utopie)」と呼んでいる。それは単なる夢物語ではなく——その都度の「悲惨」に対して——、労働としての具体的な行為によって目指される「より良いもの」のユートピアである。ここでの具体性の強調は、抽象的ユートピア論を排する、マルクス主義のいう弁証法的唯物論のブロッホ的再解釈によるものだ¹⁴。

夢と生との間の接触点がなければ、夢は単なる抽象的なユートピアであり、また生は単なる取るに足らないものになってしまうのだが、そうした接触点は、自立した足の上の、実在的な可能性と結びついたユートピア的な力能の上に与えられる。そしてこの力能は実のところ、傾向的にその都度の存在するものを超越する。われわれの本性のみならず、まったく外的な過程的世界の本性において、超越するのである。ここにおいて、ただ一見すれば矛盾的な、具体的ユートピアという概念が場所を得るであろう。すなわち、先を予見する具体的ユートピアは、抽象的ユートピア的な夢想とは決して一致せず、またただの抽象的ユートピア的な社会学の未熟さを通してももたらされない。夢の中で、雲を前途へと追い払いつつも、炎の柱をかき消すのではなく、具体性を通してそれを強化してきたのは、まさしくマルクス主義の力と真理とである。したがって、こうした期待する志向的意識 - 知が——内在的なあふれ出る光、物質的弁証法的に乗り越えるような光の只中において——希望の知性としてあり続けなければならない。(PH, 165)

このように、ブロッホはマルクス主義解釈を通して、夢想的抽象的なユートピアではなく、物質的弁証法的な乗り越えによって未来へと向かう、具体的ユートピアを提示しようとする¹⁵。そしてレヴィナスもやはり折に触れて、主体による倫理的応答の具体性を強調している。たとえば 1968 年のある論考でははっきりと、抽象的な責任関係を批判しつつ具体的行為を伴った応答のことを、幾分誇張的な仕方で、「ユダヤ的物質主義 (le matérialisme juif)」と呼んでいる (HS, 31)。当該箇所においてレヴィナスは政治を論じているわけではないし、ここから読み取るべきはマルクス主義的含意ではない。レヴィナス倫理学において、責任に基づいた主体の応答は具体性をもって為されなければならないということである。

そして第二に、ブロッホによればこうしたユートピアは「民主主義 (Demokratie)」において場所を得る。『希望の原理』における民主主義規定を確認しよう。

人間性は現実実現された民主主義において場所を獲得する。このような民主主義はそれ自身で最初の人間的な住まいを意味している。[……] マルクス主義は、正しく進められ、悪しき隣人たちから可能な限り自らを救い出し、解放することで、初めから行動する人間性 (humanity in action) であり、実現しつつある人間の顔なのである。(PH, 1608)

ブロッホによれば、民主主義が意味するのは「最初の住まい」、「故郷」としてのユートピアであり、正しく進められたマルクス主義は初めから「行動する人間性」、「実現しつつある人間の顔」である。この直前の箇所において、彼は、『新ライン新聞』編集長に顕著な初期マルクス自身の民主主義への傾倒を、マルクス後期思想にまで読み込もうとしている (PH, 1607f.)。つまり彼は、初期マルクスの理想であった「民主主義」にこそ、具体的ユートピアの可能性を見ているのである¹⁶。

レヴィナスが当該箇所を二度の読解で、ともに参照したということは注目に値する (DVI, 75; DMT, 109)。これは何を意味しているのだろうか。このことに答えるために、われわれはレヴィナスにおける「民主主義」概念の位置づけを参照してみよう。「民主主義」は、体系立てて主題化されることこそないものの、レヴィナス後期思想において論じられる鍵概念の一つである¹⁷。われわれは本稿で、この概念の成り立ちや規定にまで踏み込んで議論をすることができないが、その規定の中で、ブロッホの「具体的ユートピア」に通じる側面が特に強調される場面を論じることしよう。

1988 年の対談録、「他者、ユートピア、正義」において、質問者はレヴィナスに対し、「他者に対する責任」と政治との関係について問うている。つまり、責任は「絶対的なもの」に結び付けられることで、「ユートピア的」で、「政治に組み入れること」を無視し

ているのだと解される恐れはないか、と問うのである（EN, 240f.）。これに対し、レヴィナスは次のように述べている。

私はかつて以下のように言いました。まさに他者への責任、慈悲、他の人間の顔が要求する善性の名においてこそ、あらゆる正義の言説は作動するのです。それは、他者への無限の厚情に対して、この言説がいかなる厳しき法（*la dura lex*）による制限と厳格さをもたらそうとそうなのです。無限の厚情は忘却不可能であり、厳しき法はつねに緩められるべきです。正義はつねに、人間の他人に対する根本的な善性の名の下で、この善性を思い出してより賢明なものに変えられるべきなのです。この善性において、倫理的な脱-我執——神の言葉！——において、存在へ固執する粗野な存在の我執の努力は中断するのです。正義はつねにその固有の厳格さに反して補完されるべきなのです。

おそらくここにこそ、民主主義の卓越が存するのです。この民主主義の本質である自由主義が、絶え間なき正義の深い悔恨に相当するのです。それは、つねに未完成であり、つねに再開される法制であり、より良いものに開かれた法制なのです。（EN, 241f.）

レヴィナスはここで「民主主義」の卓越を、法や正義が中断され、補完されるということそのものに見ている。当時ありふれていた冷戦下の通俗的民主主義論とは異なり、民主主義は社会主義やほかの体制よりも良いと述べられているのではない。その本質は、あらゆるそれぞれの政治体制にもかかわらず、その都度政治が「より良いもの」に向かって再開されうることそのものにあるのだ。

こうした民主主義論において、レヴィナスがブロッホの民主主義論を明示的に引くことはないし、初期マルクスを論じることもないのだが、以下の二点においてレヴィナスとブロッホ両者の近接性を指摘することができるであろう。第一に、すでにあるものと比べて「より良いもの」へ向かうという志向を持っているという点である。第一章で論じたように、レヴィナスはブロッホ解釈において一貫して、未だない「より良いもの」へという志向を読み取っていたが、彼自身も同じ仕方ですそれを論じている。いかなる厳密な法であれ、その法を為した善性の名によってそれをより良くすることは可能であるべきだとレヴィナスは主張しているのである。第二に、両者が「民主主義」という語によってひとつの政治体制ではなく、むしろ体制を問い直すことを論じている点である。すでに述べたように、ブロッホは夢想的ユートピア論が描く抽象的理想を措定せず、むしろ「生成の中」にユートピアを論じようとした。レヴィナスもまた、何らかの完成した体制を措定せず、体制がつねに問い直されることにこそ民主主義を見ようとしたのである。

以上のように、「より良いもの」を目指す行為の具体性と、それが実現される場としての民主主義という二つの側面において、ブロッホの「具体的なユートピア」の議論とレヴィナス哲学とは問いを共有している。レヴィナスが読解した『希望の原理』は、倫理的であったと同時にユートピア論的でもあった。たしかに、レヴィナスはマルクス主義について否定にせよ肯定にせよ正面から論じることがなかったものの、マルクス哲学の人間主義的再解釈者、ブロッホの思想に関して以上のような議論を展開していた。この屈折した読解が成立した理由は、一つにはブロッホの倫理的、ユートピア的主張の中に、レヴィナス自身のものと同じ諸問題を見て取ったからであろう。レヴィナスの後期思想における政治的なものの位置づけに関して、本稿が試みたように、彼のブロッホ読解を一つの糸口とすることができるのではないだろうか。

おわりに

本稿は、1976年の二つの論考によって、レヴィナスのブロッホ読解を明確化した。レヴィナスは、ブロッホによるベルクソン批判の読解において、あえてブロッホの道筋とは異なる道を通り、「他人の悲惨」を軸として両者の時間論を対照的に位置づけていた。そのことから彼は、この「他人の悲惨」を始点とする「より良いもの」への行為を論ずる、ブロッホの議論の倫理的側面を提示したのだった。そしてこうした議論の背後でブロッホが構想するユートピア論において、倫理における行為の具体性と、「より良いもの」へのその都度の志向をその本質とする民主主義論という二つの側面で、両者の問いの近接性もまた確かめられた。これまでもレヴィナスとブロッホの比較研究はあるものの、「より良いもの」を志向する「具体的ユートピア」のこれらの側面に関しての言及は管見では存在しない¹⁸。

ブロッホは『希望の原理』の中で、マルクス主義にもとづく資本主義批判を繰り返し行っているが、レヴィナスがそうした記述に直接触れることなく彼自身の哲学に近づける仕方論じの意を、本稿は論じることができなかった。マルクス主義とレヴィナスとの近さと遠さについては、さらに研究が進められるべきであろう。少なくともレヴィナスの政治論を扱うに際し、マルクス主義をめぐる戦後フランスの思想状況に対して、レヴィナスがいかなる応答を試みていたか、あるいは応答しないでいたかを探り出す必要がある。

また、われわれが最後に触れるにとどまったレヴィナスの「民主主義」概念は、近年において議論されるようになっていくが¹⁹、この概念に関して未だに詳細な議論がなされて

いるとは言い難い。本稿はそうした議論のための足場を提供するものでもある。彼自身の民主主義論に関しては、今後の研究の課題としたい。

略号

[] 内は初出年

TI : Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris : Le Livre de Poche, 1971[1961].

DVI : Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 1982.

HS : Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Paris, Le Livre de Poche, 1997[1987].

EN : Emmanuel Levinas, *Entre nous*, Paris : Le Livre de Poche, 2010[1991].

DMT : Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Le Livre de Poche, 1995[1993].

PH : Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin : Suhrkamp Verlag, 1959.

—— *Le Principe Espérance*, traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, tome 1, Paris : Gallimard, 1976 ; tome 2, 1982 ; tome 3, 1991.

注

¹ Miguel Abensour, “Penser l'utopie autrement,” in, C. Chalier, M. Abensour (dir.), *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas*, Paris : Herne, 1991, pp. 477-495.

² Jean-François Rey, “L'utopie et la mort,” in, R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-M. Salanskis(dir.), *Recherches levinassienne*, Louvain, Paris : Peeters, 2012, pp. 137-146.

³ 当時のブロッホ研究については、たとえば以下の論考が詳しい。Pierre Furter, “Utopie et marxisme selon Ernst Bloch,” *Archives de sociologie des religions*, Paris : Centre national de la recherche scientifique, n°21, 1966, pp. 3- 21.

⁴ こうした事情については、たとえば以下の記述を参照のこと。好村富士彦『ブロッホの生涯』平凡社、1986年、15頁。

⁵ Gérard Raulet (dir.), *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible* (Collection « Critique de la Politique »), Paris : Payot, 1976.

⁶ ブロッホはドイツ語の *Misere* という語を用いてもいるが、この語はより一般的にネガティブな状況を示すために用いられる。それに対して *Elend* は、彼も参照しているブルードン『経済的矛盾の体系、または貧困の哲学 *Philosophie de la misère/Philosophie des Elends*』あるいはマルクス『哲学の貧困 *Misère de la philosophie/Das Elend der Philosophie*』などで用いられている術語である。

⁷ 『希望の原理』においてブロッホは、「存在論」という語をいくつかの場面で用いている。「明らかに、没落しつつある社会の「根本的情態性」のみを反省し、絶対化する」(PH, 124) ようなハイデガーの存在論を論じる一方で彼は、「未来について考えることのない」(PH, 283f.) ヘーゲルの存在論や、「トマス [・アキナス] やそのほかの閉鎖性と孤立

性の哲学者たち」(PH, 960)の存在論をも論じている。さしあたって本稿ではブロッホとレヴィナスの用法に従い、「存在論」を、存在者の存在についての論理的思想一般を指すものと考えことにする。

⁸ プラトン『ティマイオス』37c-38b 参照のこと。プラトンはこの後期著作において、前期の想起説を時間論へ展開した形で、アイデアの不動性と、その似姿である存在者の動性とを結び付けて論じている。

⁹ レヴィナスはおそらくはベルクソン『創造的進化』第四章の『ティマイオス』解釈を念頭に置きながら、以下のように述べている。「存在との関連で生を論ずることの不可能性は、ベルクソンにおいて強調を込めて主張されている。ベルクソンによれば、持続はもはやその墮落において不動の永遠性を模しているというわけではないのだ」(TI, 241)

¹⁰ アリストテレスが『形而上学』第九巻で反駁するメガラ学派は、パルメニデスの「在るものは在り、在らぬものは在らぬ」を引き継ぎ、可能性(未だなきもの)の存在を否定する。

¹¹ この「故郷 foyer / Heimat」という語を、レヴィナスは「明らかにユダヤ的な、あるいはユダヤ的に強調された数々のモチーフ」に数え入れ、それを「不正な社会を吐き出す、約束の地の概念 la notion de la terre promise」と結び付けている(DVI, 65、強調原文)。ここで一見、「約束の地」という語はレヴィナスの批判する、いわゆる土地への「根付き」ないし終末論を肯定するかのように見えるが、むしろ普遍主義的な彼のユダヤ教解釈に対応して、悲慘に直面する意識の場として捉え直されているのである。同旨、Jean-François Rey, op. cit., p. 141.

¹² この責任は後期になるとヘブライ語のラハミーム rahamim に由来する「慈悲 miséricorde」とも呼ばれるようになる(ELSA, 36)。この「慈悲」は無論「悲慘 misère」を語源とする。

¹³ Jean-François Rey, op. cit., p. 145.

¹⁴ ある論者はこのことについて、「具体的ユートピア」の思考は、マルクス主義的唯物論と結びつきながら、「古典的なユートピアの夢を凌駕する」可能性を提示したと述べている(Cf. Sébastien Broca, “Comment réhabiliter l’ utopie ? Une lecture critique d’ Ernst Bloch,” *Philonsorbonne*, vol.6, 2012, p. 15)。

¹⁵ 別の箇所でも、マルクス主義的な未来とは「ユートピア的抽象的に描写された未来」ではない「歴史的唯物論的に照らされた未来」であり、「未来国家の全ての絵空事と手を切ること、未来の領野を残しておくこと」こそが、マルクスが理想的未来を描かなかったことの積極的意義なのだとブロッホは論じている(PH, 725)。

¹⁶ レイもブロッホのユートピアが「民主主義」に場を得るということに注目を促しているが、それについて議論を展開してはいない(Cf. Jean-François Rey, op. cit., p. 142)。

¹⁷ たとえば、George Hansel, “Éthique et politique dans la pensée d’Emmanuel Levinas,” in, J. Hansel (dir.), *Levinas à Jérusalem*, Paris : Klincksieck, 2007, pp. 151-190 や、Pascal Delhom, “Necessity and Legitimacy of the State,” in, J. Hansel (ed.), *Levinas In Jerusalem : Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*, New York : Springer, 2009, pp. 75-91 を参照のこと。これらの論文は、レヴィナスの民主主義概念の重要性を指摘している。

¹⁸ たとえば、Salomon J. Terreblanche, “On history and salvation in Emmanuel Levinas and Ernst Bloch,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 64, No. 2, 2008, pp. 885-906 は歴史、主観性、忍耐といった諸概念に注目することで両者の近接性を論じている。

¹⁹ 前註 16 を参照のこと。

※ 本稿は、平成 28 年度科学研究費補助金ならびに日本学術振興会特別研究員奨励費による研究成果の一部である。