

## ヘーゲルとハイデガーにおけるユダヤ人と民族の共生の問題

景山洋平

### はじめに

『黒ノート』の冒頭には「我々は誰であるのか (Wer sind wir?)」(GA94, 5)という「問い (Frage)」が置かれる。こうした問いが「我々」に呼びかけるのは、「我々」が根ざす共生の存立が自明性を失った状況である。この「我々」は、共同性の機能の諸層、すなわち、家族や友人・郷里のような親密圏や、私的契約や公共の法で結ばれた社会に局限されるものではない。これら諸機能については、自明性の揺らぎはもちろんあるが、これに対する信頼が完全に失われることはない。だが、人間の生の枠組みが変わる時代の転換期に、より基層にある共生の審級である「我々」の実感、すなわち、「部外者あつかいされず、当事者の一員として、耳を傾けるに値する者として、承認される」という「共にある」実感が根底から覚束なくなることはありうる。ハイデガーは「ドイツ人」のようなエスニック・グループに着目しがちだが、この「我々」の単位は、他にもジェンダー・医療・人種・宗教・階級・文明など多様にある。そして、そうした心許なさにおいて、しばしば、「敵」を作り出すことで「我々」は「我々」となる。

最初期から最晩年にいたるまで、この「我々」の実感を自己と世界の存在の根底から取り戻して再生することは、ハイデガーの関心事である<sup>1</sup>。『黒ノート』では、上記の問いに先だつものとして、存在の生起と、存在者の本質への問いが置かれ、そこから「我々」の問いに向かう(GA94, 5)。そして、哲学者であり教師でもあったハイデガーは、民衆をこの「我々」である「民族」(GA94, 98)へと「訓育(Erziehen)」(GA94, 18)することを自らの課題として『黒ノート』に書き留め、その企図を総長就任演説ではより定式的に表現する。無論、これは彼固有の歴史的文脈における話だが、上述のように、この「我々」はわれわれの生のあらゆる文脈で問題になりうる。『黒ノート』の「存在史的反ユダヤ主義」(トラヴニ)を取り上げる際、自分は安全なところにたつて他人事のように「ハイデガー・アフェア」を弁護ないし断罪する浮薄さに耽溺しないためには<sup>2</sup>、われわれ自身もこの「我々」について《当事者》として考えて、おのれ自身の根底の暗黒を見つめる視点を持たねばならない。

さて、『黒ノート』のユダヤ像にそくして「我々」の本性を考察するさい、問題は、(1) ユダヤ像と(2) 『黒ノート』の二つの側面に分かれる。(1) 前者が投じる問いは、存在論と共同体論の連関、つまり、「存在の問い」に則して語られる「民族」には『黒ノート』が見せる異常な空疎さでユダヤ人を排斥する必然性があるか、である。『黒ノート』の驚くほど「凡庸」な差別的ユダヤ像をどう理解するかは既に研究の一つのトパスであり<sup>3</sup>、三島憲一は批判理論の背景から「現実感覚の喪失」といった表現を用いる<sup>4</sup>。ただし、ユダヤ人の

<sup>1</sup> ナンシーは、講演「ハイデガーの凡庸さ」で、存在忘却の「没落」の歴史が「ユダヤ民族」の形象と結びつけられることについて、ユダヤの形象そのものは当時のヨーロッパに瀰漫していた「凡庸」な反ユダヤ主義的言辭からとられていることを指摘する(Vgl. Nancy, Jean-Luc, "Heideggers Banalität", in Trawny, Peter (hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, S.28f.). またノウルズは、ユダヤ人とナチスを並べるような『黒ノート』の記述全体の特徴について、事象の差異について努力して思考しようとする意志の欠如、つまり、アーレント的な意味での「凡庸さ」を指摘する(Knowles, Adam, „Heidegger’s Mask: Silence, Politics and the Banality of Evil in the *Black Notebooks*“, in *GATHERINGS*, vol. 5, 2015, special issue, p.96). 発表者もこの見解に同意し、『黒ノート』について本当に問うべきはこのような《存在の思索の凡庸化》の本質だと考える。これに対して、『黒ノート』のユダヤ像のそれぞれが、存在史における近代の解釈とどのように結びついているか(「計算」等に関して)を立ち入って考えても、そもそもの議論の出発点がハイデガー本人に練る気がなかったクリシェなので、あまり生産性がないだろう。存在史と反ユダヤ主義的なクリシェの関係については、すでにトラヴニが十分に明らかにしていると発表者は考える。Vgl. Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen WeltVerschwörung*. Klostermann, Frankfurt a. M., 2014/ 「ハイデガーと世界ユダヤ人組織」, in 秋富克哉、森一郎、安部浩、古荘真敬(編), 『ハイデガー読本』, 2014, 法政

「自己絶滅」(GA97, 20)といった憎悪言説は技術時代一般の問題であり<sup>2</sup>、ドイツ人にも当てはまるし(GA97, 63)、恐らく、技術文明の成員である「日本」(GA96, 261)にも当てはまるだろう。だから、考察の都合でユダヤ人に話を限定するにせよ、この本質は人間全体に対する『黒ノート』の態度にあると見ねばならない。(2)次に、後者にかかわる問題として、ハイデガーが明らかに自覚していた、『黒ノート』の言説実践の特殊性がある。すなわち、『黒ノート』で反ユダヤ主義的言辭を語りだす際に、彼は「民族」における哲学の役割と地位をいかに理解し、これに対応して『黒ノート』をいかなる種の言説として性格づけたか。多くの論者が疑問を感じるように、そもそも『黒ノート』の出版が承認された理由はさしあたり謎である。管見のおよぶ限り、哲学の伝統的なエソテリシズム(トラヴニ)や存在の問いの「道」の可謬性の提示(ヘルト)といった論点が出されたが<sup>3</sup>、それらも含めて統一的に検討するためには、『黒ノート』が構想する「我々」の内に『黒ノート』の語りそのものがどのように位置づけられるかを踏まえねばならない。

本発表では、『黒ノート』の断片性という資料的制約を踏まえ、この問題領域に取りくむ出発点として、ヘーゲルのユダヤ人論という前史をおき、その地平からハイデガーの記述を検討したい<sup>4</sup>。佐野之由によればユダヤ人論を形成した初期ヘーゲルの目標は「民族」の訓育と精神的再生であり、これはハイデガーと変わらない<sup>5</sup>。だが、以下で論じるように、ヘーゲルは、近代形而上学の一つの完成形態とこれに則した近代社会の把握を提示し、その論述内に《ユダヤ人》を位置づける。この点でヘーゲルは、形而上学の系譜との「対決」において来るべきドイツと西洋を構想するハイデガーを理解するための不可欠な歴史的背景・対照点となる<sup>6</sup>。

## 1 ヘーゲル形而上学におけるユダヤ人

概括すると、ヘーゲルのユダヤ人への言及は二種類ある。一方の、そして大半のものは、ヘーゲル形而上学のテロスである精神の自己実現の歴史から排除された民族というユダヤ人観である。これは、初期のキリスト教論で形成され、後年の著作でも「光の実在(Lichtwesen)」や「崇高の宗教」の記述に継承される<sup>7</sup>。この点は、現代フランス哲学では、リオタールが着目し、ジョセフ・コーエンが詳細に論じた<sup>8</sup>。他方の、ごくわずかなものは、『法の哲学』の国家論における、ドイツ人と平等な市民権を認められるべき民族としてのユダヤ人の記述である。これは、国家の公的領域と宗教の私的領域を区別する近代的な寛容論 — メンデルスゾーンはその先駆者である — の系譜に属するものであり、ヨベルのようなユダヤ思想研究者もヘーゲルのリベラリスト的側面として、特に問題のないものと見なす<sup>9</sup>。

だが、レオ・シュトラウスやアーレントが指摘するように近代国家の本質的な脆弱性が二十世紀の全体主義

---

大学出版局

<sup>2</sup> 「西洋の全ての民族が、それぞれの歴史的な本質規定にしたがって、この過程に引き入れられている」と言われる(GA96, 155)。

<sup>3</sup> See, Trawny, Peter, „Heidegger, “World Judaism,” and Modernity”, in *GATHERINGS*, vol. 5, 2015, special issue., pp.3-6 「私教」の問題については、結語で簡単に論じる。また、ヘルトは、ロータリー・クラブで行われた未公開の講演“*Heidegger, der Nationalsozialismus und die Juden*”で、本文中で挙げた論点を簡潔ながら提示している。

<sup>4</sup> ヘーゲルとハイデガーのユダヤ像を接続する可能性については、チェザーリやコーエン＝レヴィナスが予告している。Vgl. Di Cesare, Donatella, „Das Sein und der Jude“, in Trawny, Peter (hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, S.57 / Cohen-Levinas, Danielle, „Un exister païen“, in Trawny, Peter (hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, S.115 : こうした先行研究に対する本発表のヘーゲルに関する意義は、『キリスト教』に関して実際にその

連関を検討する最初の提案と、これらの論者がまだ取りだしていない『法の哲学』のユダヤ像の意義の検討になる。また、以上の背景に照らすことで、『黒ノート』の記述が多くの読者に与える《異様な凡庸さ》の印象とその理論的意義を説明できる。

<sup>5</sup> また、本発表では展開できないが、ハイデガー「以後」の西洋と日本の哲学の多くが『存在と時間』の実存概念の抽象性を乗り越えるために弁証法を導入する点を考えると、ヘーゲルを踏まえる事で、われわれは、現象学・解釈学の伝統の理論的可能性のかなり大きな部分を「反復」し、また、この形而上学的枠組みをこえる超過として、《形而上学に対峙する黒ノート》の暗黒の本質とそれを乗り越える可能性を際立たせるよう準備できる。

とユダヤ民族の悲劇へと導いたのだとすれば<sup>6</sup>、解釈者が取るべき態度は、むしろ、『法の哲学』が哲学として描きだした近代国家の問題点に接続するように、ヘーゲル形而上学の誕生の場面である初期のキリスト教論を理解することではないか。換言すると、ヘーゲル形而上学に固有の絶対者観が確立される中で「ユダヤ人」が排除される事実と、ユダヤ人を曖昧な仕方を受容した近代国家の哲学的解釈との関係こそが重要でないか。以下では紙幅の許す範囲でこの点を問題提起したい。

### 1. 1 民族宗教の展開と合一哲学における法とユダヤの表象

フランクフルト期の『キリスト教の精神とその運命』(1798/1800:以下『キリスト教』)では、キリスト教を中心に据えて、その対立者として「ユダヤ教の精神(Der Geist des Judentums)」が論じられる。

まず、初期ヘーゲルがキリスト教を論じる目的は、狭義の宗教哲学でなく、民衆の心根にはたらきかけて理性的な共同性にみちびく「民族宗教(Volksreligion)」を確立することである<sup>viii</sup>。つまり、ルソーなら「市民宗教(religion civile)」と呼ぶ共同的生の統合への精神的コミットメントを<sup>ix</sup>、フランス革命後 — 神学校の一年次に勃発した — のドイツに実現することが問題となる。議論構造の並行性だけを見れば、これは、ハイデガーの「民族」概念の実質となる「歴運(Geschick)」に対応する。

それでは、この「民族宗教」はいかなる人間性を目ざすのか。この点を本当に論じるためには、テュービンゲンからフランクフルトにいたるヘーゲルの起伏に富んだ思想形成を踏まえねばならない<sup>x</sup>。だが、ここでは『キリスト教』改稿前に成立し、ヘルダーリンの影響が一番色濃くあった時期に属するユダヤ論に話を限りたい。そこで問題となるのは「法」の所在、すなわち、ドイツ観念論における有限と無限の主題に対して《法》が果たす役割である。ヘーゲルは、《律法への盲従》というやや陳腐なユダヤ像を踏まえて、ユダヤ精神と神人キリストの関係を次のようにまとめる。

(律法と) 傾向性(Neigung)のこの合致は、「律法/法則の成就(das πλήρωμα des Gesetzes)」であり、存在であり、通例の表現では、(客体として思惟された) 可能性の補完(Komplement)である。<sup>xi</sup>

ここで類比されるのは、カント主義とユダヤ精神、そして、ヘルダーリン的な「合一(Vereinigung)」概念とキリストである<sup>xii</sup>。すなわち、カントが道徳法則と傾向性を峻別するように、ユダヤ人は神という「無限な客観」を《分離》させて、自己の心情に疎遠な「律法」に隷属する<sup>xiii</sup>。これに対しヘーゲルは、法則と傾向性の対立を超えて「成就」される「存在」としてキリストを語りだす<sup>xiv</sup>。この合一、すなわち、人間の内的自然や感情を抑圧しない善の審級が「愛(Liebe)」と呼ばれる<sup>xv</sup>。一般的表現でいうと、ユダヤの律法はキリストの「愛」により止揚される。ここに表れる《絶対者の分裂と統合》という「生」の形而上学の構図は、後年の「精神」の哲学にも継承され、ヘーゲル形而上学の基礎となる。そして、ここから分かるとおり、「ユダヤ」とは、単なる民族集団でなく、それを《合一から分裂した者》としておのれから区別することで、人間がみずからを《存在と人間の知の合一》の担い手、すなわち、形而上学の担い手として見いだすための媒体の名称なのである。

<sup>6</sup> シュトラウスは、1930年にドイツで執筆した『スピノザの宗教批判』の英訳第二版(1965)への序文で、執筆当時のシオニズム、ワイマール共和国のリベラリズム、ナチズムをめぐる政治情勢を回顧し、社会と国家を区別する近代のリベラリズムが、宗教を私的領域に押し込んでその権利を保障することによって、逆に、私的領域における差別を温存したことを指摘する(Strauss, Leo, *Spinoza's critique of Religion*, Preface to the second edition in English, The Uni. of Chicago Pr., 1965, p.6)。また、『全体主義の起源』のアーレントが、近代的な反ユダヤ主義の成立を位置づけた歴史的な脈は、形式的平等を原理としつつ階級上の不平等が存在する19世紀の国民国家の矛盾である(Cf. Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Orlando, 1973, p.12f)

議論構造として、これは、ハイデガーが「世界形成」する人間 — 「歴運」を共有する — から「世界貧乏的」な動物を線引きした周知の事情(GA29/30, 394)、そして『哲学への寄与』(1936-38)で存在の思索が「理性的な動物(vemünftiges Tier)」に対して位置づけられることに似ている(Vgl. GA65, 62 „gegenüber“)<sup>7</sup>。

では、愛において傾向性と法則の分裂を乗り越える人間性をどのように理解すべきか。ここでは、カントの「根源悪」の概念との関係で考えたい。周知のとおり、根源悪とは、主観的格率の動機根拠を傾向性にも道徳法則にもできてしまう「選択意志(Willkür)」に由来する人間生来の悪性である<sup>xvi</sup>。「根源的(radikal)」という表現には、格率の根拠としてどちらでも選べてしまうし、選ばざるをえない、この無根拠な自由の否応なきが現れていると思われる。しかるに、シェリングであれば、根源悪の形而上学的起源にさかのぼって、悪の底知れぬ抜きがたさを強調する<sup>xvii</sup>。だが、ヘーゲルの「愛」の概念はこれとは反対の道をすすむ。すなわち、そこでは、傾向性と法則の二元性が解消されるのだから、これと不可分である根源悪の根源性も解消されてしまう。つまり、「愛」による「和解」において、有限な人間は自らの罪の「運命(Schicksal)」を超克し、おのれを「無限なものの中に感じる」のである<sup>8</sup>。また、ヘーゲルいわく、このような人間は、「良心の呵責(böses Gewissen)」が指し示す真理を体得したので、もはや根本的にはそれに苦しめられることがない<sup>9</sup>。しかるに、この《選択に伴う人間の罪の運命》を乗り越える弁証法的な「和解」が自覚されるためには、自覚するそのつど、乗り越えるべき《有限な人間の罪の運命》をそれとして明示的に語りだし、悪に囚われた人間に対して自己を線引きする必要があるが、ユダヤ精神とはその役割を背負わせられるものである<sup>10</sup>。ヘーゲルの明らかに反ユダヤ主義的な言辞、すなわち、精神的なカタルシスの可能性がないマクベスのごとき民族、イエスの信に値しない民族といった消極的な記述はここから導かれる<sup>xviii</sup>。周知のとおり、『黒ノート』のハイデガーは、存在忘却を代表する「人間存在の種類」(GA96, 243)というユダヤ像を提示するが、形而上学的合一にたいする態度が正反対で

<sup>7</sup> 極めて断片的だが、『黒ノート』のハイデガーは「ユダヤ人組織の無世界性(Weltlosigkeit des Judentums)」(GA95, 97)という表現で、ユダヤ人と彼の動物概念の接点を暗示している。無論、この場合は蜂や単細胞生物ではなく、「理性的な動物」が念頭に置かれている。

<sup>8</sup> Hegel, G.W., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, S.363 後年の『宗教哲学講義』では、精神の「普遍的なもの」から分裂する「対自存在(Fürmichsein)の意識」の「個別化(Vereinzelung)」がはっきりと「悪」と呼ばれる(Vgl. Hegel, G.W. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: Band. 3. Meiner, Hamburg, 1995. S.138)。また、この箇所を含めたヘーゲルの「悪」概念については下記から学んだ：Bernstein, Richard. *Radical Evil: a philosophical interrogation*. Polity Pr. 2002. Chap.2

<sup>9</sup> Hegel, G.W. *ibid.* S.356, S.346 具体的には、「自己自身に対立した自己の意識」である「良心」は「人間自身の完全なる自然の意識」として「和解」の真理を指し示すのであり、この「和解」において「良心の刺」も鋭さを失うとされる。ただし、ヘーゲルは自ら抹消した箇所「良心の呵責」が「止揚されるわけではない」とも述べており、ニュアンスを付けている(*ibid.* S.346)。ここで彼が念頭に置くのは、カント倫理学の、普遍的律法に則して行為の主観的格率を審問する「良心」概念だろう。こうした論点をハイデガーに則して捉えなおすことは極めて興味ぶかい。まず、『存在と時間』における良心の呼び声の存在論的な役割が、負い目ある存在の事実性へと現存在を呼びもどすことである点を考えよう。良心概念のポイントはこれであって、クルティヌが言うような良心経験における他者の契機の介在はもちろん認められるべきだが、これは良心論が開示すべき事象のマイナーチェンジにとどまるような問題提起だろう (Cf. Courtine, J.F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990, p.344)。というのも、他者をもって常識の意味での「他人」が考えられるなら、そもそも、ハイデガーが「自己存在は、オンティッシュな状況との関係において、自らのあり方を再構成することは《ない》」と考えることのできた期間はむしろ例外であり、初期の事実性の解釈学にして、形而上学期の「全体における存在者」概念にして、自己が他の存在者の只中に投げ込まれてそれによって行動可能性を組み替えなおされる経験は常に認められているからである。さもなくば、彼は「全体における存在者」との「対決(Auseinandersetzung)」について語る必要がないだろう。これに対して、ヘーゲルの問題提起は「良心」概念そのものの意義を省みさせる点でより深刻である。なぜなら、良心が呼びさす真理を体得して、自らが被投された「全体における存在者」の事実的な状況を「引き受け」てしまった人間にとって、良心はもはや《一旦登ってしまったらあまり重要でなくなる梯子》にすぎず、後は、他者をふくむ存在者の只中にある自己を「愛」という即自的な情動において享受すれまいだけだからである。こうした者から見れば、良心の呼び声は、自己と世界の存在にまだ十分に馴染んで根ざしていない未成熟な人間だけが必要とするもの、でしかなくなるだろう。

<sup>10</sup> ジョセフ・コーエンはこの点を発表者よりかなり強くとっている。彼によると、弁証法においてユダヤ的なものが克服されるなら、逆に、ユダヤ的なものがなければ弁証法も成り立たず、その点で、ヘーゲル形而上学は「犠牲」に供される「ユダヤ人」に依拠している(Cohen, Joseph. *Le Spectre juif de Hegel*. Galilée. 2005. p.182f)。発表者はこの主張自体には同意する。

あるという重要な点を度外視すれば、自己存在の真なるあり方が《それとの対比によって》語られる歴史的な存在者として「ユダヤ人」が利用される点は共通する。すなわち、人間が自己の存在を真に肯定的に引き受けて「我々」として生きるために自分に對置するものの範型が「ユダヤ人」なのである。

## 1. 2 世俗国家におけるユダヤ人の「同化」の問題

だが、上述のとおり、『法の哲学』では、ヘーゲルのユダヤ像の基本となるこうした線引きは表に出ず、逆に、ユダヤ人を同じ人間とみとめて法的平等を承認するヘーゲルのリベラリストの側面が表れる。『法の哲学』の「国家」論の、国家と教会の関係を論じる第270節で次のように言われる。

ユダヤ人はまず第一に人間であり、これは単なる平板で抽象的な性質ではない。この点が含意するのは、むしろ市民権の承認によってこそ、市民社会の法的な人格であるという自己感情が生じ、その他の全てのものから自由なこの無限の根底(Wurzel)にもとづいて、思考様式と心術(Gesinnung)との待ち望まれた同化(Ausgleichung)が生じることである。<sup>xix</sup>

これは、ナポレオン戦争によるユダヤ人解放への反動で激化した反ユダヤ主義を批判する言葉である<sup>11</sup>。ユダヤ人への市民権承認を拒む者をヘーゲルは「愚の骨頂」と呼び、対等な法的資格が認められてこそ真の「同化」が生じ、ユダヤ人との共生が可能になると主張する。しかるに、ここで着目すべきは、キリスト教への改宗を必要としない、世俗国家への「同化」の発想である<sup>12</sup>。この世俗的な同化主義は、もともと近代のユダヤ系知識人の側で抱かれていた見解であり、その代表のメンデルスゾーンは、啓示された外形的教義と理性の普遍的確信を分離することで、ユダヤ教のアイデンティティを守りつつ、近代社会への参加の権利を主張する<sup>13</sup>。しかるに、後世のわれわれは、この同化主義が十九世紀後半に反ユダヤ主義者 — ニーチェがルサンチマンの典型とみた<sup>14</sup> — とユダヤ人の両側でラディカルな民族主義に変質した歴史的事実を知っている<sup>xx</sup>。そこで、「同化」の事象が、「国家」という人倫の弁証法の到達点の問題を浮き彫りにしないかを問わねばならない。

ポイントは、「同化」を基づけるヘーゲルの論理が「同化」の根底的な挫折の論理に反転しうることにある。

「同化」の問題が位置づけられる文脈は、近代国家の政教分離に関するヘーゲルの哲学的解釈である。ヘーゲルは、一面では、宗教と国家の関係を断ち切ることに反対し、両者を絶対者との本来的関係とみて、宗教を国家の「基礎」だという<sup>xxi</sup>。だが逆に、教会が宗教としての資格で国政に介入することも許されない。なぜなら、前節でみた「愛」の共同性がそうであるように、宗教はあくまで感情という内面性において絶対者とかかわるのだが、これに対し、国家は客観的・公的な法律によって成り立つものであり、感情の偶然性に左右さ

<sup>11</sup> 野村真理氏に依拠して、出来事の推移を並べたい：1791年フランスでユダヤ人解放令、ナポレオンに併合されたライン地方にも同令適用、1808年フランスでユダヤ人の宗教・経済上の国家管理を定める十年の時限立法（「恥辱法」）、1816年新プロイセン領の法令の据え置きを布告、1818年ヴィルヘルム三世による恥辱法の延長決定と新たな職業制限規定の発令。参照：野村真理、「解説」、『ヘーゲル左派論叢第三巻』、お茶の水書房、1986年、p.255f。

<sup>12</sup> 実定宗教から理性宗教への移行を薦める文脈でだが、『学部争い』のカントはキリスト教への改宗を薦めており、「ユダヤ民族の安楽死」という表現まで用いる。Vgl. Kant, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten*. Meiner, Hamburg, 1959. S.50

<sup>13</sup> Vgl. Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Meiner, 2005. S.90: 当該箇所ではメンデルスゾーンは、「人間理性」が自らの力で獲得する「永遠真理」と、イスラエルの民が「神が与えた法(göttliche Gesetzgebung)」として継承してきた「法、規定、命令、生活規則」等々を区別する。

<sup>14</sup> 『道徳の系譜学』（1887）では、デューリングに言及する文脈で、反ユダヤ主義者をルサンチマンにむしばまれて、幸福な者への復讐心に燃える者たちとして激烈に批判している。Vgl. Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral*. 2., durchgesehene Aufl. Deutscher Taschenbuch Verlag. München. 1988. S.370

れてはならないからである<sup>xiii</sup>。国家とは、古代から近代にいたる西欧の世俗化を通じて、最後にプロテスタンティズムの地域で実現された「世界史」の「労働」の産物なのである<sup>xiii</sup>。

そして、重要なのは、ヘーゲルが、内面性と公共性のこの切り分けを、『法の哲学』における「道德(Moralität)」と「人倫(Sittlichkeit)」の区別と重ねており<sup>15</sup>、そのことが「同化」の権利問題を説明する点である。周知のとおり、『法の哲学』の「道德」は内面的な反省能力にもとづく個別的主体の自律にかかわり、「人倫」とはその「善(das Gute)」が共同体において客観的に現実化された姿である<sup>xiv</sup>。そして、「道德」と「人倫」のあいだには弁証法的な移行関係がもうけられる。管見では、ここで、『キリスト教』の「和解」の論理が近代国家にそくした形で繰りかえされる。具体的には、まず、第140節で、内面の道德 — 自由への積極的コミットメントを宿す — にとどまる主観の立場が、具体的な行為規範を特定できない反省能力の無規定性(Unbestimmtheit)ゆえに、ロマン主義のイロニーのように「空虚(Eitelkeit)」な戯れに転化するとされる<sup>xv</sup>。そして、第141節では、主観だけの立場の空虚さが自覚されることで、道德にしたがう主観性と、自由を消極的に保証する外面的秩序である「抽象法(abstraktes Recht)」(=所有権の規範)との同一性が発見され、そうして、抽象法の外面性と道德の内面性を「和解(Versöhnung)」<sup>xvi</sup>させる自由の現実態としての「人倫」への移行がなされる<sup>xvii</sup>。しかるに、こうして道德と人倫のポテンツが異なるなら、人倫に属する国家は主観的な感情の事象である宗教に介入すべきではない。異教徒のユダヤ人に「同化」をもとめる場合も、改宗を強要するのではなく、市民社会のルールに馴染んでもらい、ゆくゆくは国家の一員としての「心構え(Gesinnung)」を共有してもらうことが求められる。換言すると、たとえユダヤ人への宗教差別が心の底にあっても、人倫は内面の問題ではないのだから、市民社会と国家における平等なパートナーとして彼らを迎えるべきなのである。

まとめると、この「同化」の論理は、内面性とは異なる審級に、内面の真理が現実化された姿として国家の公共性を位置づけて、宗教的に多様な国民をかかえる世俗国家の統合を説明する。これにより、諸宗教は国家において平等に処遇され、また国家は、私益を差配する単なるメカニズムではなく、宗教が内面でおこなう人間の自己実現を公共性において達成する。

こうした国家は一見して理想的なものである。だが、宗教と世俗国家の関係が《道德から人倫への移行》と類比されることの意味を具体的に考えると、「同化」の問題点に気づかないわけにはいかない。繰りかえすと、人倫への移行は、道德の内面的自律性だけではロマン主義的自由の虚しさにしかたどり着かないことが自覚されると生じる。たしかに、一面では、この事態を世俗国家と宗教の関係になぞらえることは正当である。というのも、歴史的に、宗教と世俗領域の分化は、宗教戦争を経験した国家による信仰の自由の保証として実現されたからである<sup>16</sup>。信仰の内面的確信に固執して、それを他人に強要する者は、政治的主体として自滅していくだけであり、むしろ、宗教的差異による軋轢を起さずに、宗教を超えた共生形式を受容できる者こそが、

<sup>15</sup> ヘーゲルは、「国家に反対して宗教の形式にとどまろうとする者たち」を批判して、彼らを、第140節注解を指示しつつ、「抽象的な善だけを欲して、善であるところのものを規定することを、結局は恣意に委ねるために保留する人びと」に準える(Hegel, G.W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, S.418)。また、抽象法の所有権や人倫における婚姻や市民社会的関係を否定する宗教的狂信も、主観性の絶対化になぞらえられる(ibid. S.419)。

<sup>16</sup> 権左氏は、プロテスタンティズムの政治的自立の評価の変化と連動して、ウェストファリア条約へのヘーゲルの評価が変化していったことを指摘する(参照：権左武志、『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』、岩波書店、2010年、p.75f)。とはいえ、宗教戦争が世俗化にとってもつ意義そのものの評価はおおむね一貫しているのではないか。『ドイツ憲法論』では、カトリックとプロテスタントの抗争について、宗教が人間の共生を「そのもつとも内面的な本質」において「引き裂いた」が、正にそのことによって、「戦争遂行というごとき外的な事柄に関する外面的結合」ではあるが、宗教とは独立に「国家が成立しうる若干の原則の暗示(Ahnung)」を与え、「近代国家の原理である結合」を示したとされる。Siehe: Hegel, G.W. *Frühe Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971. S. 521. 訳文は金子訳・岩波文庫『政治論文集(上)』, p.122f)によった。ヘーゲルがプロテスタントを中心に世俗化の過程を考えているとしても、世俗化の成果は、理論的には他宗派・他宗教も共有できるものではないだろうか。

結果的に自分の信仰も守れる。しかし、他面では、こうして創設される《公共》は、ある特定の歴史状況で実現されるかぎり、実際には諸宗教にたいして中立ではない。なぜなら、軋轢を起さずにすむのは事実上マジョリティの宗教であり、公共性の内実も彼らが作り上げるものだからである<sup>17</sup>。これに対し、どうしても軋轢を起こしてしまう宗教的なマイノリティは、世俗国家の視点からは、追放はされずとも、成熟していない厄介者の民族として劣位におかれえる<sup>18</sup>。これは、明示的な差別でなく、宗教と世俗国家の区別をささえる軋轢の経験の特殊性を公共性によって包みこむ暗黙の差別である。そうしたものだから、これをあからさまに表現するのははばかられ、建前としてはみなが平等に処遇される。だが、ヘーゲルの記述にもふくまれる市民社会の問題点、すなわち、一方では、貧富の差が拡大する傾向性と、他方では、市民を守るべき「職業団体(Korporation)」が事実問題として結びつきがちな身分制の不合理とが顕在化するとき<sup>xviii</sup>、ユダヤ人と直接には関係ないこれらの矛盾で生じたルサンチマンが、宗教的マイノリティである彼らに結びつけられて、《高利貸しのユダヤ人》や《かぎ鼻・黒髪の劣等人種》といった憎悪のステレオタイプを増幅してゆくだろう<sup>19</sup>。また、ユダヤ人の側でも、同化をこころみても結局は差別される現実と直面し、反転して、みずからを「民族」や「人種」として積極的に特殊化してゆくだろう<sup>20</sup>。『黒ノート』で、ユダヤ人について「計算高さの才能(rechnerische Begabung) (GA96, 56)と「人種原理(Rasseprinzip) (GA96, 56)が語られる時、ハイデガーは、近代的人間性の矛盾の産物のこの両端 — 歴史的には帝国主義と民族主義となる — を意識しており、両者の結節点としてユダヤ人を位置づけたと思われる<sup>xxix</sup>。

<sup>17</sup> シュトラウスによれば、ヘルツルは「誰が参加を許されて(belongs)、誰が許されないか(does not belong)」は、マジョリティによって決定される。それは権力の問題である。」と述べている。つまり、形式的に平等が保証されていても、そもそも誰がその形式を共有するかはマジョリティによって決定され、事実上の差別は温存されるのである。See, Strauss, Leo. *Spinoza's critique of Religion*, Preface to the second edition in English, The Uni. of Chicago Pr., 1965, p.4 なお、これに対して、世界観的なパースペクティブに左右されない、抑圧なき理想的なコミュニケーション形式を人倫の内実とみる立場もあるかもしれないが、そのような形式は内面的反省の領域に属するしかないのではないか。

<sup>18</sup> たとえば、ブルーノ・バウアーの『ユダヤ人問題』(1843)の論旨は、マルクスが指摘するとおり、ユダヤ人問題によせて、キリスト教も含む宗教一般を批判し、人間の普遍的解放を説くものである。だが、それにも関わらず、バウアーのユダヤ像は、「(ユダヤ人は) 本当に国家に対して関心を持ち、国家の普遍的原則についてじっくり考えることができるのだろうか」(篠原訳、『ヘーゲル左派論叢第三巻』、お茶の水書房、1986年、p.14)や、「自分たちの性格を変化させてきた」ヨーロッパ民族に対して「歴史に逆らうことによるのみこの民族を維持する」ユダヤ人を対置するような(同 p.16, 18)、《普遍的文明に追いつけない未熟な民族》への蔑視に満ちている。

<sup>19</sup> マルクスの『ユダヤ人問題に寄せて』における「市民社会はそれ自身の内蔵から、たえずユダヤ人を生み出す」や「貨幣はイスラエルのねたみ深い神である」といった周知の文言を想起されたい。Vgl. Marx, Karl, Engels, Friedrich. *Werke, Artikel, Entwürfe. Bd. 2. März 1843 bis August 1844. Apparat. Dietz. Berlin. 1982. S.166*。逆に、マルクスがそこで批判したバウアーは、当の『ユダヤ人問題』では宗教一般からの人間の解放を主題化していたが、1848年の革命の挫折以降は、あからさまな人種差別に転じていく(参照 野村真理、「解説」、『ヘーゲル左派論叢第三巻』、お茶の水書房、1986年、p.262)。

<sup>20</sup> マルクスらと社会主義運動を推進していたモーゼス・ヘスは、青年期はユダヤのアイデンティティよりも人類の普遍的解放を重視していた。野村真理氏によると、彼は、1831年の友人宛書簡で「私は、ユダヤ人であることを犠牲にして人間である。」と記している(野村真理、『西欧とユダヤのはざま』、南窓社、1992年、p.66)。だが、革命の挫折を経由した後のヘスは、『ローマとエルサレム』(1862年)で、「普遍的ヒューマニティ」へのユダヤ民族の包摂の理念を「博愛主義的幻想」と切捨て捨てて(野村・篠原訳、『ヘーゲル左派論叢第三巻』、お茶の水書房、1986年、p.194)、階級闘争より「人種闘争」こそが人類史の原理であり、ドイツ民族を敵とする人種闘争の終結とともに階級闘争も終焉すると主張するにいたる(同 p.230f)。野村氏によれば、ヘスのこの「人種」概念は当時の生物学研究と密接にむすびついたものであり、また、皮肉にも、ヘスは、パレスチナにユダヤ人国家を建設するために、ユダヤ人がフランスの帝国主義の先兵となることすら主張する(野村真理、『西欧とユダヤのはざま』、p.73f, p.79)。ハイデガーがヘスを直接読んでいたとは思えないが、『黒ノート』で「生物学的なもの(das Biologische) (GA97, 20)と破壊の原理としてのユダヤ人を結びつけるさい、ユダヤ人側の民族主義にも存在したこうした19世紀由来の疑似科学的な人種観について知っていたのではないだろうか。

## 2 存在の思索と共生の問題

真の自己の対立者、そして、近代の諸矛盾の結節点。これが、ヘーゲル形而上学におけるユダヤの形象である。世俗化論が近年しばしば取り上げられるように、公共性と内面性の軋轢をめぐる問題がこの二十一世紀の生の多様な文脈に反復されることを考えれば<sup>21</sup>、今日のわれわれは、自分が「ユダヤ人」を創り出していないか自省すべきである。それでは、これに対し、『黒ノート』は、ハイデガーの時代の文脈で、また、ヘーゲルがなお重要性を持つ現代において、われわれに何を語りかけるのか。

問題の焦点を絞ろう。序文で挙げた第一の問い、すなわち、「民族」とユダヤ人の関係について、単純に考えれば、ハイデガーは『黒ノート』のような憎悪言説にくみさないはずである。なぜなら、恒常的現前性としての存在解釈と対決する彼の立場では、分裂（ユダヤ人）に對置される「合一」の想定こそが批判対象となるからである。また、ハイデガーの現存在は、宗教の内面性と国家の公共性のどちらにも属さず、むしろ、區別を所与の制度として固定化せずに、區別が生じるその都度の軋轢の状況を「決意性」において引き受けるべき存在者であり、そのかぎりで、區別そのものが生み出す隠然たる排除へのセンスを持ちえたはずである<sup>xxx</sup>。だが、議論構造上、『黒ノート』のユダヤ像はヘーゲルのそれになにか類似している。この事実をどう理解すべきか。また、この点を踏まえて、『黒ノート』の「我々」 — そもそも存在の思索がかたる共生 — を肯定的に受け止める道はなにか。以下、この点を考察し、その帰結として結語で第二の言説実践の問題にも触れたい。

### 2. 1 形而上学の虚像としてのユダヤ人と「我々」

『黒ノート』の刊行以来、論者がほぼ一致するのは、ハイデガーの反ユダヤ主義的言辭が彼の存在史に位置づけられること、特に、「第一の始原(der erste Anfang)」と「別なる始原(der andere Anfang)」の歴史記述構造と密接に結びつくことである。具体的には、ユダヤ人は、「第一の始原」に淵源する形而上学の歴史の終端に位置づけられ、「自己絶滅(Selbstvernichtung)」(GA97, 20)することによって、「別なる始原」への開放性を可能にするものとなる(Vgl. GA96, 132, 155)。この点を重視したトラヴニは「作為機構(Machenschaft)」と「別なる始原」の二項対立さえなければ、「存在史的な反ユダヤ主義」も退けられると主張し<sup>xxxi</sup>、また、ナンシーは「始原」の語りが形而上学への囚われを示すとみて、その点から西洋的思惟の「自己憎悪(Selbsthass)」としての反ユダヤ主義を説明する<sup>xxxii</sup>。たしかに、恒常的現前性としての存在解釈と対決する存在史が、存在忘却の歴史がそこで突破される「別なる始原」を語ってしまうと、存在の現前性が将来にずらされたにすぎない印象を与えるのは間違いない<sup>22</sup>。そして、「ユダヤ人」がこの「始原」の対立者として語られるかぎり<sup>xxxiii</sup>、それは、前章で見た

<sup>21</sup> もっとも有名な例はハーバーマスだろう。『自然主義と宗教の間で』(2005)所収の「公共圏における宗教」では、民族衝突と結びついた宗教的原理主義や米国のキリスト教を念頭に置きながら、宗教上の世界観的対立とリベラルな政治共同体の関係を考察し、宗教的な自己主張が公共的コミュニケーションにおいて理解可能な言語に「翻訳」されることの重要性を説いている(Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, Kap.5)。ただし、彼は、「翻訳」によって世俗国家と宗教の緊張関係がなくなるわけではないことをはっきり自覚しており、公共的コミュニケーションが「世俗的市民」にとってやや有利な共生形式であることを指摘している。加藤泰史氏の論稿に触れた文末注でも論じるが、ハーバーマスとは異なり、発表者は、このような緊張関係そのものを自らの「状況(Situation)」として責任をもって引き受ける存在者の現象学的辨明を行ったものとしてハイデガー哲学を受け止めている。とはいえ、『黒ノート』が関わる本発表では、この哲学のもっとも暗い側面が問題となる。

また、議論を宗教を超えて一般化すると、ここでは、アイデンティティに関する排除の構造が問題となる。管見では、ヘーゲルの遺産は、一方で、排除する生の現象学的分析の基盤をあたえ、他方で、社会の機能的な分節化のうちにこの排除が織り込まれて「見えないもの」となるありさまや、それが暴発して顕在化するありさまについて考察する可能性を与える。前者については、「合一」概念を《人間が真に落ち着きと所在をえる規範的状态》ととらえれば、これを、アイデンティティの基準、たとえば、ジェンダーや障がいにかんして抱かれる「ノーマルさ(普通の性/健常者)」の概念に展開できよう。後者については、表面的な平等の影にアブノーマルさへの差別が隠されていることは非常にしばしば認められる事実である。

<sup>22</sup> 嶺秀樹氏も「歴史の元初」の語り「形而上学的思惟の思惟の運動と同じ道をたどっている」と指摘する。参照：嶺秀樹，

『キリスト教』の議論と構造的に大差なくなるだろう。

だが管見では、事態はもう少しだけ入り組んでいる。すなわち、「別なる始原」とは、存在史の不徹底さによる形而上学の残滓ではなく、むしろ、形而上学との対決を徹底する正にそのことによって、存在史が創作してしまう特異な現前性だと思われるのである。たとえば、デリダがハイデガーについて、形而上学批判がそれ自体の存在 — 「人間」等 — によって、形而上学的前提をたえず自らのうちに創出してしまおうと指摘したことを想起しよう<sup>23</sup>。これと同様のことを、存在忘却の歴史を語りだすナラティブにもいえる。すなわち、このナラティブは、たとえその目標が「現前(Anwesen)」と「非現前(Abwesen)」の両義性であっても、根ざすべきものとしてこれを語りだすことによって、「そのような目標がある」というテロスの現前を創り出してしまおう<sup>23</sup>。そして、この始原は、自分が乗り越えるべき存在概念にコミットできないので、ヘーゲルの絶対者のような実体を持ちえず、むしろ、形而上学の「自己絶滅」が進行したその果てに虚像のように浮かび上がる空疎な現前にすぎない。このことは、ハイデガーのユダヤ像に、ヘーゲルの形而上学的なユダヤ像にはない特徴を与える。則ち、このように空疎な始原の《対立者》にすぎないものとして、「ユダヤ人」はなおさら内実を失った凡庸な観念となってゆくのである。この場合、存在史の語り手は、ユダヤ人の現実に対して完全に無関心でもよくなり、かえってユダヤ人は、「どこにでも、捉えどころなく(überall unfassbar) (GA96, 262)偏在する亡霊のように無内容な敵対者でなければならなくなるだろう。まとめて表現すると、『黒ノート』が描くのは、ヘーゲルとは異なり、形而上学の虚像としてのユダヤ人になると思われるのである。こう考えると、『黒ノート』の記述で実は一番問題となる《ユダヤ人について真剣に思考するつもりがない憎悪言説の凡庸さ》を適切に説明できるし<sup>24</sup>、また、ハイデガーが自らのユダヤ像を撤回しないまま『黒ノート』の出版を許可した理由も理解できる<sup>25</sup>。

それでは、こうした帰結は、存在の思索が語る「我々」、すなわち、存在の根底から捉えられた有限性を肯定的に引き受けて共生する「死すべき者ども」について何を示唆するだろうか。管見では、ここで、「我々」の実存の根底の極限的な無責任が問題となる。ハイデガー哲学の基本に立ち返って考えると、まず、おのれをしめす現象の事実性に定位する存在の思索の共同体論におけるメリットは、前章で見た世俗国家と宗教のような概念対に思考を固定化されずに、そうした区別が形成される多様な事実的状况を「引き受ける(übernehmen)」

『哲学への寄与』におけるハイデッガーの元初的思索の構造』、『人文論究』(関西学院大学), vol.41(1), 1991, p.14f

<sup>23</sup> 次節で述べるとおり、「別なる」という未来への開放性そのものを肯定的に捉える可能性もある。重要なのは、存在史の語りのこうした両義性を踏まえることである。

<sup>24</sup> 『黒ノート』の記述の陳腐さと分量をみると、ハイデガーにユダヤ人の精神を真剣に論じる気が全くなかったことは明白である。関心の対象という点でいえば、ハイデガーはユダヤ人よりもロシア人を遥かに重視している。『黒ノート』の反ユダヤ主義には、三木清がハイデガーの総長講演に読み込んだようなファナティックな民族主義に特有の強い情動的コミットメントが認められない。事実、ハイデガーは、『黒ノート』で「神話的なものの虚構の想起と無意識的なものの不穏なうごめき等々によって、困窮と重圧をでっちあげることにはなおさら必要でない。そうしたもの全ては、みな同様の誤解にすぎず、『精神』の無力の反対物でしかない。」(GA94, 88)と述べて、当時の大衆的民族主義に軽蔑感をしめしている。彼にとって、自身が語る「詩作」の「神話」(GA94, 66)は、非合理的な情念に充たされた民族の神話とはまったく異なるものだっただろう。管見では、むしろ問題は、ハイデガーが、ユダヤ人について実際には無関心なのに、彼らを憎悪言説の対象にしてしまうその《空疎な排除》にある。

<sup>25</sup> ヘルトは上述の講演原稿で、『黒ノート』の反ユダヤ主義的言辞が削除されないまま公刊された事実について、ハイデガーが自らの見解を保持しつづけたわけではない、と推測する。だが、本文中で述べたとおり、「存在史的反ユダヤ主義」が何故生じるかを考えれば、ハイデガーがこれから完全に逃れることはできないことがわかる。それゆえ、発表者は、ハイデガーが自身の記述へのコミットメントをなにかが保ち続けたと考えたい。また、同じ事情の反対面として、ハイデガーが『黒ノート』以外ではあからさまに反ユダヤ主義的な言辞を示さなかった事実を、彼自身も、自分のユダヤ像が「書かずにはいられなかったが、『全集の最後』に告白として示す以上の価値もない」ものだと分かっていたと解釈できないだろうか。従来の著作と『黒ノート』の関係については、ナンシーが、恐らくリオタールの『ハイデガーとユダヤ人』などを念頭に置きながら、問題の存在を示している。Cf. Nancy, Jean-Luc. "Heidegger et nous", in *Strass de la philosophie*, (<http://strassdelaphilosophie.blogspot.jp/2014/06/heidegger-et-nous-jean-luc-nancy.html>)

責任の柔軟な担い手を明らかにしたことである。だが、自己と世界の存在に定位する論理をつきつめれば、最終的に、「我々」に責任の実感を与えるものは、存在者から絶えず脱去する後期哲学の意味での存在になる<sup>26</sup>。しかるに、この脱去を上述の「別なる始原」のようにそれ自体として対象的に把握した場合、『法の哲学』の読解を通じて考察できるようなオンティッシュな矛盾、すなわち、公共と内面の区別そのものにひそむ差別や、この差別が顕在化して剥き出しの暴力と化した状態は、「我々」の共同性の真の再生には関係がないものとなり、また、『黒ノート』の記述に則すると、『「我々」の共同性の真相を対比的に際立たせるための材料』でしなくなってしまう。当事者の視点から掘り下げられる責任の実感の存在論的な根源は、同時に、皮肉にも、いかなる状況であれまったく無差別に「享受」する「無為」の無責任を人間存在の根底に見いださせるのだ<sup>27</sup>。『黒ノート』は、そのような「我々」の逆説を典型的に示していると思われる。

以上の事態は、ハイデガーの時代よりも、制度的な国家が「我々」の共生にとって持つ役割が縮小した現代においてより大きな意義をもつ。今日、序文であげた多様な「我々」の単位は、国家の枠組みに収まるものでなく、むしろ、国家はその単位の一つないし諸単位を仲介する枠組みないし「方便」とどまる。しかるに、「我々」の内実がこうして拡散すると、「我々」が具体的に「誰」であるかよりも、端的な存在の充実感こそが本質的であるという自覚が芽生え、そして、観念的に存在感の深淵に沈潜するその果てで、実際には限りなく底が浅くなってしまふ凡庸な「我々」が帰結するだろう<sup>28</sup>。これは、むしろ今後われわれが向かい合うだろう時代の話だが、『黒ノート』をその予告として受け止められるように思われる。

## 2. 2 有限性を伝承する共生

とはいえ、先述のとおり、元来、存在の思索は、真の自己の対立者として《他者》を創作するような形而上学的思考と対決していたはずである。それゆえ、世界の論壇を騒がせる『黒ノート』について結局のところ問うべきは、そのユダヤ像を踏まえてなお、この態度の積極的意義をしめす「我々」の構想が可能か否かである。ハイデガー自身はこの点を明確に論じていないが、管見では肯定的な再構成は可能である。そのために、第一に、存在の思索が立脚する経験を具体的にとらえ、第二に、これを反復する行為のあり方の分節化 — 言語的

<sup>26</sup> 管見のおよぶかぎり、後期の存在の思索と責任概念がもっとも明示的に接続されるのは『ヘルダーリンと思索の本質』（1937）であり、そこでは「神々を名指す語は、常に、そうした呼び掛けへの答えである。この答えは、その都度、運命の責任(Verantwortung)から湧き上がる。」(EHD, 40)と言われる。

<sup>27</sup> 『黒ノート』の『省慮(Überlegungen)』第二巻(31年~32年)には、存在の思索とオンティッシュな状況とのこうした緊張関係が如実に現れている。典型的には、ヤスパースの状況概念を念頭に置きながら記された次の行を参照：「状況を軽蔑するように事を起こしてゆく、ただし、避けがたく押しせまるものもつ積極性にもとづいて — 状況への軽蔑とこれへの権利。もはや状況について問わなくなって初めて、我々は自らの状況をあらためて有りぬくのだ。」(GA94, 8)。ここから明らかのように、ハイデガーは単純に存在者的な状況を等閑視しようとしているのではなく、存在者的な状況をそのリアリティの根底から真に反復する手引きとして、存在の思索を捉えている。この点は、「民族」の「運命」の内実として、「存在者(被投性)のただなかへ」と打ち曝されてあること(Ausgesetztheit)を、始原にてらして、迎え入れること(aufzunehmen) (GA94, 97)が語られることから分かる。だが、彼のユダヤ像をみるかぎり、この「迎え入れ」は、彼自身が被投された生活世界に満ちていた「凡庸」なクリシェを批判的に捉えなおし、自分自身で事象の差異を思考しようと動機づけることはなかったと考えざるを得ない。

<sup>28</sup> 発表者は、今年、この1~2年で急速に顕在化した反イスラム系移民デモ運動をこの目で見るとドイツで在外研究をおこなった。ドイツ国内で特に問題があるのはドレスデンやライプチヒで、発表者はLEGIDA(Leipzig gegen Islamisierung des Abendlandes)のデモを観察するためにライプチヒを訪れた。そこで感じたのは、デモの参加者が現実のイスラム系移民を大して知らないことである。客観的にも、ライプチヒやドレスデンにおける移民の割合は、デュッセルドルフなど西独の都市とくらべて極めて低い。また、必ずしも、経済的な困窮のはけ口を移民への憎悪にふりむけているわけでないのは、デモの参加者の多くがごく清潔な身なりをした中年以上の男性であることから伺えた。つまり、彼らは、よく知らない相手を、かなり浮ついた観念的な仕方、「敵」に仕立て上げているだけである。さらに、これは印象論にとどまるが、デモの参加者は、堂々と自分の見解を公共空間に訴えるのではなく、意見を共有してくれる仲間内で固まることを望む、どちらかといえば気弱な人びとに見えた。このような《空疎な排除》を、『黒ノート』が予告する人間性の一つの徴候として捉えられないだろうか。

伝達から事物との交渉に展開する — を試みよう。

まず、「我々」の実存が根ざすべき存在の「脱去(Entzug)」とは、「存在は現前に固定化されない」という命題によって表象されるだけの思弁的観念でなく、自己と世界の存在感覚の経験、それも、「痛み(Schmerz)」と表現される痛切な実存の経験である。『言語』(1950)ではこう言われる。

痛みは、たしかに引き裂いて、分け隔てる。だが、それは、同時にすべてを自らへと引き寄せて、おのが内に集約するようにしてである。(US 27)

「痛み」と表現されるのは、「脱去」において自己と世界の存在感覚が解体されるからである。これにより、人間は「死すべき者ども」としての有限性をその根底から感得する。また、「痛み」は、形而上学の歴史が限界にたどりつく技術時代において真に経験される<sup>29</sup>。前章との関係でいうと、これは、宗教的差別や経済的対立などの個別の軋轢にかぎられず、むしろ、無数のそうした軋轢の総体が誰にも見渡せないほど複雑に絡まりあうなかで、一步間違えばひとの営みとその尊厳や最高の価値とともに没落しうるような《脆さ》のただなかに生きることの「痛み」である<sup>29</sup>。しかるに、ハイデガー本人がそう考えたかは微妙だが、技術時代における自己存在の有限性を、観念的に論弁するのではなく、実際に経験する人びとは、彼が「自己絶滅」のナラティブを帰属させた者たち、すなわち、技術時代に積極的に参画し、あるいはいやおうなく巻き込まれ、その破壊的帰結の当事者となってしまった者となるはずである。ホロコーストの歴史をへた生身のユダヤ人 — ナラティブの配役でなく — は、ドイツ人や日本人と同様に、あるいはそれ以上の資格で、この「痛み」の担い手となるに違いない。

しかるに、ドイツ人もユダヤ人も、無論日本人も、真の自己の対立者を創作したところで、「痛み」の現実に真に根ざして生きることはできない。ここでは、「痛み」が、脱去する存在の非現前に臨む「痛み」であることに注意しよう。このような現実を受け容れて、これと和解するためには、立ち返るべき真の自己をどこかの時点に現前させるのではなく、反対に、現前する自己を超えて、技術時代の生の脆さと悲しみを語り続ける過去と未来の人びととのつながりを紡がねばならないと思われる。すなわち、「死すべき者ども」の反復は、その「痛み」の語りに耳を傾けられる過去の人びとと、自らの「痛み」の言葉を託せる未来の人びとに依存していると考えられるのである。管見では、こうした人間性をハイデガーの言語論関連の記述から読みとれる。たとえば、『思索とはなにか』では、「おのれを脱去するもの(das Sichentziehende = 「存在」)への歩みへと引き入れられることにおいて、人間は記号(Zeichen)である」(GA7 135 強調原著者)といわれ、「脱去」する存在との「関係(Verhältnis)」(Vgl. GA7, 180)を生きる人間存在の広義の言語性格が指摘される。しかるに、この《今こ

<sup>29</sup> 菊地惠善氏は明快な論稿「存在について考える」で、「差異の出現によって、そしてその不可逆性を介した超越によって存在の場が開かれるのだとすれば、差異を生み出すものは存在ではないことになる」と述べて、「日常的な存在者との交渉においても既に存在の生起という神秘の扉は開かれている」と主張する(菊地惠善、『始めから考える：ハイデッガーとニーチェ』、九州大学出版会、2014、p.236)。発表者はこれに賛同する。しかるに、この事情を裏返すと、形而上学の存在忘却《存在の生起を感得させる存在者の差異への無感覚》として見れないだろうか。これはプリミティブな水準では、エアアイグニス/エントアイグニスの概念対に接続される「四方域」と「物」に対する無感覚となるだろう。また、技術関連のより高次の水準では、科学的な評価の埒内におさまらない自然の挙動可能性や、科学的評価を支える社会集団内の他者との軋轢にたいする無感覚になるだろう。この点について、発表者は、2012年仙台で行われたハイデッガー・フォーラムで論じさせていただいた(参照：景山洋平、「自然の経験と共生の創造」、*Heidegger-Forum*, vol.7, 2013)。しかるに、そうだとすると、目下問題となる存在の脱去の「痛み」は、このような無感覚の数々が果てしなく複雑かつ茫洋とした仕方で錯綜する総体のただななかで、自分が差異の現実にまったく根ざせておらず、また、根ざそうとしてもその理想そのもの — 解放 etc. — が自己を根こぎにしてゆく事実が自覚されることで感得されるものになるだろう。しかも、その時、人は、この無感覚のシステムそのものの偶然性と実際にはいつでも崩壊しえる《脆さ》を感じつつ、なお、その一部でしかない自己を痛感させられるのだ。

こで非現前へと指し示す》記号の性格を人間の共同性について考えると<sup>30</sup>、存在の思索の「我々」とは、有限性の語りを誰かから託され、自分も誰かに託す伝承の営みにおいて、そのつど新しく生成するものだとと言えるはずである<sup>31</sup>。

管見では、この点に、無責任さに沈みこまずに、「我々は何をなすべきか」(GA94,5)について真剣なコミットメントをもって考えて、その都度のオンティッシュな状況に応答する人間存在の可能性を見いだせる。ポイントは、「痛み」の語りがあたえる未来への開放性の感覚が、人間に、前を向いて、能動的に眼前のオンティッシュな状況に向かい合う動機となることである。これは、例えば労働者階級の解放の未来をかたって現在の人間に実践をうながすような哲学的ナラティブとは異なり<sup>xxxvi</sup>、人間の本質を実現する歴史のテロスはそこにはもはやない。だが、だからといって静寂主義に陥るのではない。そうでなく、ここで問題となるのは、形而上学的な自己完成の理想の限界につきあつた人間が、自らのそうした有限性を肯定的に反復する正にそのために、自己を超えた未来において同様に有限性の「痛み」に直面する場があるよう「準備(Vorbereitung)」することなのである<sup>32</sup>。直感的な表現でいいおすと、自分の存在が消滅した後でも、言葉を誰かに託せるという想いは、ある意味では世界そのものである人の心に<sup>33</sup>、その心よりも大きな広がりをはらき、そして、その広がりの中で、目下の状況で行動することに新たな意味を与えるのだ。

<sup>30</sup> 『言語』では、人間の(特に詩的な)語りについて、「呼びかけ(Rufen)は・・彼方へ(her)、またこちらへ(hin)呼びだす。『こちらへ』とは『現前の内へ』であり、『彼方へ』は『非現前の内へ』である。」(US 21)と言われ、言表行為と両義性としての存在概念の関係が示される。

<sup>31</sup> 極めて断片的ながら、存在の脱去に則して語られる共生の言語的性格を、ハイデガーは「対話(Gespräch)」と呼ぶ。『言語についての対話から』(1953/54)では、「応答(Entsprechen)」が「ただ対話でのみありえる」とされ、この「対話」が「言(Sage)の本質現成に根源的に委ねられてある」と述べる(US, 151)。また、30年代後半の草稿『語・記号・対話・言語』では「本来の意味での対話は、存在の述べ(Spruch des Seyns)に基づいて語りだす。存在の語(Wort)は出来事の鳴り響く光(das klingende Licht)である」(GA74 105)と言われる。この対話のモチーフは、一方では、戦時中からハイデガーが数多く執筆する対話篇に結実する。『アンキバシエー』(1944/45)では、対話する賢者・学者・研究者が自らの対話そのものの本質を振りかえり、賢者が「対話においては、語る者たちの固有の本質を変容するなにかが、彼らに立ち臨む(widerfährt)」(GA77 57)と言われる。また、上述の日本人との対話もそうだが、『貧しさ』(1945)でも、世界大戦を経た諸民族の「対話」により、諸民族が「自己省察」することの重要性が説かれる(Heidegger, Martin, „Armut“, in *Heidegger Studies*, vol.10. Duncker und Humblot 1994)。言うまでもなく、「対話」のモチーフはヘルダーリンの「我々が対話となってより・・」の解釈に由来するものであり、ここに、後期ハイデガーの出来事概念の核心部分(「神々」概念など)と存在の思索の「我々」の接点も示される(EHD, 38ff)。以上の点については近刊の拙論 „Objektivität als Medium der Erfahrung bei Heidegger — mit einem Blick auf die gegenwärtige Sprachphilosophie” (『現象学年報』, vol.31) で、ハイデガー言語論の解釈として論じた。

<sup>32</sup> ハイデガーの「準備」概念について、これが、ハイデガー言語論における人間の規定に論理的に基づけられることを主張したい。ハイデガーの記述において、「準備」されるものは若干多様で、「別の始原」(GA65, S.10/GA70, S.156)、「現—存在」(GA71, S.231)、「決然たる区別(Entscheidung)」(GA65, S.13/GA66, S.23)、「最後の神」(GA65, S.410)、そして「存在の真理」(GA65, S.45)などが「準備」に関わられる。まず、言語論から独立に考えても、これらの表現で問題となるおのれを示しつつ脱去する存在の反復は、《脱去するもの》を反復する以上、反復者が事象を自ら自身の現前に保持することではありえず、むしろ、反復者の制御を超えたところで当の事象が生起する余地があるようにすることではなければならない。これは正に「準備」と呼ぶべきものであり、他には、本文中の下段落で述べるように「余地の許容」という表現も使われる(Vgl. GA13, S.207)。しかるに、このように自己の現前を超えて、いわば世代的に隔たった者たち(実際には同世代の他者でもよい)へと関わるという行為が有意味なものであるためには、その基礎として、その都度の状況で語られつつ、語られるのと同時にその都度の状況を超えて何かを指し示す言語が前提されるはずである。この点で発表者は、「準備」概念は言語の問題に遡及して検討されるべきだと考える。

<sup>33</sup> アリストテレスの理性概念とハイデガーの存在了解・時間性概念を接続する解釈については、細川亮一氏の『ハイデガー哲学の射程』(創文社, 2000, p.109)を参照。細川氏の解釈は、直接には、『存在と時間』の前史を描くものだが、管見では、『存在と時間』後の形而上学期の哲学からアリストテレスを捉えなおすためにも極めて有益なものである。しかるに、後期哲学の言語概念が、「存在の家」として、現前と非現前の両義性としての存在の生起に実質を与えるものであり、また、この生起への「応答」それ自体も言語的性格をもつとすれば(参照 注32)、この洞察の意義を本文中で記したような仕方でも直感的に表現できると思われる。また、発表者は、別の機会に、『存在についてのカントのテーゼ』など後期ハイデガーにおけるカント解釈をこうした文脈に位置づけて、彼の言語概念と哲学史研究の接続を明らかにする必要性を主張した(「本質の言語と生命の言語」、ミシェル・アンリ学会、2015年6月、学習院大学)。

具体的には、ここでは、ヘーゲルのように国家と宗教の対立や経済格差などの矛盾を止揚して解決することはもはや目ざされない。そうでなく、「準備」する人間は、「痛み」の場 — 諸矛盾が形成する総体的文脈 — をある「諦め(Verzicht)」をもって受容しつつ、なお、この場を世代を通じて託し合っていくことを求めるのでなければならない。たとえば、身近な環境世界との「交渉」でいうと、歴史的建築物の存廃をめぐる対立する者たちには、存廃いずれに決するにせよ、どちらの愛着も尊重された実感が残されるように物と関わるのが求められる。また、世俗国家と宗教の軋轢についても、公共性と内面性のどちらを重んじるにせよ、軋轢を起こす者の存在に「余地が与えられねば(einräumen)」ならないし、逆に、世俗国家の秩序に従う者の正当さも認められねばならない<sup>34</sup>。これは、予定調和のように一度に軋轢が受容されることでなく、どのような状態が調和なのか見とおせないまま、対立者同士が、今後も軋轢のひずみに耐える覚悟を持って、他者と共存するプロセスに向けて行動することである<sup>35</sup>。そこで根本的に重要となるのは、「痛み」の場の限りなく複雑な矛盾の錯綜のただなかで、そこに巻き込まれた何者も実際に「絶滅」することがないように力を尽くすことである。しかるに、この営為は、人間を自己の運命の主たらしめることなど決してできない「牧人(Hirt)」のように地味なものである。だが、ここには、決して解放されえない脆さの根底から人間をつかみとり、その都度新たな「我々」をつむぎだす、現代の人間性にとっておそらく最後に残された共生の哲学的理念が示されている。発表者としては、ここに、存在の思索が語る「我々」の肯定的な可能性を見いだしたい。

## 結語

本発表では、ヘーゲル形而上学のユダヤ像という背景を設定し、そこから、『黒ノート』のユダヤ像と存在の思索の「我々」の特質について検討した。その結果は、『黒ノート』に関しては、極めてアイロニカルなものである。なぜなら、形而上学と対決することで自己と世界の存在のリアリティに真に根ざすことを求める思考が、まさにその態度の故に、形而上学的な反ユダヤ主義のモチーフに寄生して、しかもこれを限りなく空疎なしかたで繰り返すからである。また、この点と連動して、『法の哲学』が持っていた近代国家というオンティッシュな事象に関する分析の重みも、『黒ノート』の陰謀説めいたユダヤ像からは失われてしまう。だが、これは、単なるハイデガー個人の錯誤ではなく、《あるがままの事実的生を責任をもって引き受け、真に自己

<sup>34</sup> この点は、注20で触れたハーバーマスの「翻訳」の議論と補完関係にあると思われる。なぜなら、ここからは、ある者がみずからの宗教的世界観を公共のコミュニケーション形式に「翻訳」できなかったとしても、その者が与える違和感を我慢して、何かを伝えてくることを「待つ」世俗的市民のエートスが導かれるからである。

<sup>35</sup> 9月6日に東京のハイデガー研究会で本稿を読み上げた際、森一郎氏から、(1) 軋轢の当事者の視点からすると、このような記述は、非当事者が「上から目線」で予定調和を描いているように聞こえる、と、(2) ユダヤ人とナチスの間でも同じことが言えるのか、といった趣旨の批判を頂いた。拙稿の論点を分節化してくれた指摘に感謝もうしあげる。(1)については、哲学者としての発表者の視点と、軋轢の当事者がもちうる「準備」の視点を区別して答えたい。まず、観照をこととする哲学者が当事者の視点から多かれ少なかれ乖離する側面をもつことは、発表者には明白だと思われる。この点は、森氏自身がアレントの「笑い」について述べたことに繋がるだろう(参照 森一郎、『死を超えるもの』、東京大学出版会、2013、p.232)。また、発表者は調和を描いているのでなく、調和しなくとも何とかみなが共存できるエートスこそが人間存在の本質に相応しいものだ主張するつもりだった。だが次に、より重要な点として、哲学者ではない軋轢の当事者の視点に立つ場合、もちろん、その視点で生きる人びとの具体的営みは「準備」の一言で片付けられないし、哲学者が用意なしに軽々しく論評すべきものではない(発表者自身の意図としても、本発表の第一章と第二章第一節では、あくまで哲学的なナラティブの登場人物としてのユダヤ人が問題となるだけである。また、第二章第二節では、発表者自身もその一人であるような《生身の人間》が問題となっている。)。これに関しては、「準備」が言い表す実存の態度と、現代社会における個々の現実の状況において軋轢が対処されてゆく仕方とを、当事者の語りに傾聴しつつ、注意深く接続する作業をおこなっていくしかない。この点で、発表者の研究がまだまだ《問題を発見した程度》のものであることは認めねばならない。(2)については、一つ区別をつけることで答えたい。すなわち、ナチスのように軋轢の相手を「絶滅」させようとする者たちは、「準備」を全面的に不可能にするのだから、彼らに対する「準備」を語ることもできない。この点で、ナチスとユダヤ人の関係は、建築物の存廃をめぐる対立や、世俗国家と宗教をめぐる対立とは、根本的に異なる。

自身となる」という本来性の理想を突き詰めることで導かれる普遍的な問題である。この点で、序で挙げた第一の問い — 存在の思索の「我々」における空疎な排除 — には「然り」と答えねばならない。また、これはユダヤ人に限った話でなく、実際に「ハイデガー」の名が結びつけられる難民問題など<sup>36</sup>、現代世界のあらゆる局面でわれわれが直面している事態である。この点を踏まえつつ、「我々」の概念の肯定的可能性を追求することが、『黒ノート』を読む者がみずから自身の歴史状況から乖離しないために死活的に重要だろう。

最後に、以上で論じた存在の思索の「我々」において『黒ノート』の言説実践がもつ意義に簡単に触れて、結びとしたい。『黒ノート』のカバーには、それが「単純なる指称(Nennen)の試み」であって、「計画中の体系(System)のためのメモ」ではないことが記される(GA94, 1)。管見では、このなにげない記述は『黒ノート』全体の性格をしめすものである。「指称」が、脱去する存在にむけて語られることを考えよう。そのような語りは、今ここに現前して共有される言説空間を逸脱する、言葉のもっとも強い意味で「私教的(esoterisch)」なものとなるだろう<sup>37</sup>。これは、『精神現象学』という「梯子」によって万人がたどり着けるヘーゲルの「体系」とは正反対である。また、この性格は、多かれ少なかれハイデガーの全著作に当てはまるが、着想されたばかりの「指称」を手もとで書きとめた『黒ノート』は、存在の思索の最前線にある、最も私教的なテキストに違いない。

ただし、私教といっても、『黒ノート』の記述内容が、ハイデガー個人や選良のサークルに閉じこもるわけではない。反対に、存在の脱去にたちのぞむ語りは、上述のように、その本質において、その語りを託すべき他の「死すべき者ども」との関係を初めて創設する。その意味では、ハイデガーの私教は、そもそも「公教(Exoterik)」のようなものを可能にする前提となる。そして、管見では、ここにこそ、ハイデガーが、そのユダヤ像が騒動を起こすことを恐らく承知のうえで、『黒ノート』の出版を計画した理由がある。すなわち、存在の思索において語りだされた言葉が途方もなく「凡庸」な挫折に陥ったとしても、それら全てを、思索の語りそのものの有限性の痕跡として次の世代に委ねることが、思索者が「我々」という「死すべき者ども」の共同性において最後に果たすべき使命なのだ。『言語』(1950)では、「語られたもの(Gesprochenes)」において「語ること(das Sprechen)」が「完成される(sich vollenden)」(US 16)と言われるが、もともと全集の最後に刊行される予定だった『黒ノート』は、存在の思索のもっとも無防備で、弱さがあらわになる部分を後世のわれわれに託すことによって、ハイデガーの語りを「完成」させるべきものだったと考えられる。(了)

<sup>36</sup> エルフリーデ・イエリネクは2014年9月12日初演の劇作品「被後見人(Die Schutzbefohlenen)」で難民の人権問題を主題化しており、「現れ(Lichtung)」などのハイデガーの語彙を多数引用し、また、後書きでもハイデガーに言及している。原文はイエリネクのホームページで閲覧可能：<http://www.a-e-m-gmbh.com/ej/fschutzbefohlene.htm>。また、2015年8月23日の『ツァイト』紙には、黒革の手帖をもった入境審査官ハイデガーが、入境しようとするカント、アドルノ、デリダを排除しようとする架空の対話が掲載された（参照：

<http://www.zeit.de/kultur/2015-08/fluechtlingspolitik-philosophie-adorno-heidegger-kant-drama>）。ハイデガーと直接には関係ないが、トラヴニは2015年8月27日に『フランクフルター・アルゲマイネ』紙に「完全な囲い込みは誰を利するか？」と題した難民問題をめぐる論稿を寄せている（参照：<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/europas-zukunft/peter-trawny-ueber-die-werte-europas-in-der-fluechtlingskrise-13770094-p2.html>）

<sup>37</sup> トラヴニは、「ハイデガー、『世界ユダヤ人組織』と近代」で、読み手＝受信者によってハイデガー全集を区分し、(1) 不特定多数に読まれる『存在と時間』のような生前の公刊著作、(2) 少数の「将来の者ども」に向けられた『哲学への寄与』のような著作、そして、(3) 誰かに向けられるのではなく自己完結的に存在史を記述する『黒ノート』を分類する(Trawny, Peter, „Heidegger, „World Judaism,” and Modernity”, in *GATHERINGS*, vol. 5, 2015, special issue., pp.3f.). そこでトラヴニは、プラトンの「書かれざる教説(ἀγραφα δόγματα)」、則ち、プラトンが公刊せず口頭のみ伝えた教説とのアナロジーで、『黒ノート』を「私教的」と呼ぶ(ibid. p.2)。発表者は、こうした区別に同意するが、より進んで、そもそもハイデガーの私教を私教たらしめる原理として、本文で述べたとおり、脱去する存在に向けられた語りの性格を考えるべきだと思う。

- <sup>i</sup> 1919年に戦場から妻エルフリーデに送られた書簡では、「我々(Wir)は全く新たな諸地平に臨んでいるのだ、何故なら、この地平を打ち開き、新天地(Neuland)を発見する召命が下されたのだから」と述べられる(Heidegger, Gertrud (hrsg.), *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915-1970*, Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2005, S.88)。また、周知のとおり、シュピーゲル・インタビュー(1966年)では「ただある神のようなものだけが我々(uns)を救いうる。」(GA16, 671)と言われる。
- <sup>ii</sup> ナンシーは「ハイデガーと我々」(2014)で、『黒ノート』の意義を、反ユダヤ主義の精神的本質を考察することを通じて、今日の我々自身の思考を問いなおすよう《あらためて》うながした点に求める。Cf. Nancy, Jean-Luc. “Heidegger et nous”, in *Strass de la philosophie*, (<http://strassdelaphilosophie.blogspot.jp/2014/06/heidegger-et-nous-jean-luc-nancy.html>)。発表者も、『黒ノート』のユダヤ像をめぐる生産的な思考態度とはそうしたものだと思える。
- <sup>iii</sup> 参照：三島憲一、「ハイデガーの『黒ノート』をめぐる：反ユダヤ主義と現実感覚の喪失」、『みすず』, vol.628, 2014
- <sup>iv</sup> 佐野之人、「ヘーゲル、青年時代の理想の実現としての『精神現象学』」、『哲学論叢』(京都大学哲学論叢刊行会), vol.14, 1987, p.41ff
- <sup>v</sup> Hegel, G.W. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.505ff. / Hegel, G.W. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 2*. Meiner. Hamburg. 1994. S.561ff.
- <sup>vi</sup> Lyotard, Jean-François. *Heidegger et "les juifs"*, Galilée, Paris, 1988, Chap.24 / Cohen, Joseph. *Le Spectre juif de Hegel*. Galilée. 2005. なお、本発表でリオタールによるハイデガー論に立ち入らないのは、発表者に現代フランス哲学における「法」の概念をふさわしく論じる準備がないからである。また、この点に立ち入らずとも、少なくともヘーゲルとハイデガーにおけるユダヤ像の排除構造について必要なざりて理解できるように思われる。
- <sup>vii</sup> Yovel, Yirmiyahu. *Dark riddle : Hegel, Nietzsche and the Jews*. Polity. Cambridge. 1998. Chap.6
- <sup>viii</sup> 最初期の『民族宗教とキリスト教』では、「一般的な人間理性に基づく教説」としての民族宗教が、祭祀の力も用いつつ、「民族の精神に働きかける」ことが主張される(Hegel, G.W., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, S.37)。
- <sup>ix</sup> ルソーとの関係についてはフルダに依拠した：Fulda, H.F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Beck. 2003. München. S.36ff
- <sup>x</sup> 例えば、テュービンゲン神学との対決と実定性批判の醸成、ベルン期のカントおよびフィヒテ・シェリングの絶対我の研究など。ここでは、久保陽一氏の最高度に緻密な労作『初期ヘーゲル研究』(東京大学出版会, 1993)を挙げるにとどめたい。
- <sup>xi</sup> Hegel, G.W., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, S.326
- <sup>xii</sup> ヘルダーリンの合一哲学がヘーゲルに与えた影響については久保陽一『ヘーゲル論理学の基底』(創文社, 1997)に依拠した。特に、第二章135頁以降。
- <sup>xiii</sup> Hegel, G.W., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, S.283, S.288：後述するメンデルスゾーンをかなり悪意をもって解しながらヘーゲルは次のように述べる：「(ユダヤ人の) 神の存在は、真理としてではなく、命令としてあらわれる。ユダヤ人は徹頭徹尾神に依存している。」(ibid. S.288)。他にも「単なる主への奉仕、直接の奴隷状態、喜びも快も愛もない従順さを要求する命令(Gebot)」などの箇所を参照(ibid. S.318)。
- <sup>xiv</sup> ibid. S.327
- <sup>xv</sup> ibid.
- <sup>xvi</sup> Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Meiner. Hamburg. 1978. S.37-39
- <sup>xvii</sup> 『人間的自由の本質』では次のように言われる：「人間を内的に外的にも表面だけで知った者がだけ否認できるこの根源的悪(ursprüngliches Böse)」。Schelling, F.W.J. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Meiner, Hamburg, 1997, S.60 シェリングの悪の形而上学については次の諸論稿に学ばせていただいた：Benstein, Richard. *Radical Evil: a philosophical interrogation*. Polity Pr. 2002. Chap.3 / 大橋良介, 『放下・瞬間・場所：シェリングとハイデッガー』, 創文社, 1980 / 嶺秀樹, 「根源悪と人間の自由：カントとシェリング」, 『哲学』, vol.29, pp.128-138, 1979
- <sup>xviii</sup> Hegel, G.W., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, S.297, S.355
- <sup>xix</sup> Hegel, G.W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, S.421 傍点強調原著者, 傍線発表者。原文中の参照指示は割愛した。
- <sup>xx</sup> 脚注17—20を参照。また、野村真理氏は、ドイツ人支配の多民族国家であったハプスブルク帝国におけるユダヤ人の精神生活を詳細にたどった『ウィーンのユダヤ人』(お茶の水書房, 1999年)第一部第二章で、当初は世俗国家に合わせて生きようとし、ファナティックな民族主義に嫌悪感を示していたオーストリアのユダヤ人社会で、徐々にシオニズムが台頭してくる様子を記述している。
- <sup>xxi</sup> Hegel, G.W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, S.417
- <sup>xxii</sup> ibid. S.418
- <sup>xxiii</sup> ibid. S.419
- <sup>xxiv</sup> ibid. S.87
- <sup>xxv</sup> ibid. S.279 「無規定性」の表現は, Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit : eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, 2001 より用いた。『法の哲学』第135節では、同様の趣旨で“das Bestimmungslose”の語がもちいられる(ibid. S.252)。
- <sup>xxvi</sup> ibid. S.290
- <sup>xxvii</sup> ibid. S.286：「自己自身に対する純粋な確信という主観性、自分だけで自分の空虚さの内に舞い上がって姿を消すこの純粋な自己確信の主観性こそ、まさに善の抽象的な普遍性と同一だからである。したがって、前途主観的意志との具体的な同一性、すなわち両者の真理が、人倫である。」(訳文は、中公クラシックス・藤野・赤沢訳・p.401より)
- <sup>xxviii</sup> 第245節で、窮民に労働機会を与えても生産過剰になり需給のバランスが取れなくなることを指摘するヘーゲルは、「市民社会が富の過剰にもかかわらず十分には富んでいない」と述べて、こうした不均衡を市民社会の本質と見なしている。

その暫定的な解決策として第246～248節で国際貿易と植民地の建設が説かれるが、これは言うまでもなく、産業革命以降の帝国主義の歴史をあらわす事態である。また、これらの矛盾を解決するために、第250節以下で、「職業団体」による成員市民の相互扶助と承認の確保が説かれる。これを、市民社会に内在する理性的組織化の力と理解できよう。だが、リーデルが述べるように、国家と市民社会の接続が職業団体によって為されるとしたら、職業団体に入れない者にとって、「国家の成員」であることに内実ある意義は認められまい(Riedel, Mafred. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. Hermann Luchterhand Verlag. Neuwied. 1970. Kap.5)。無論、この事自体はヘーゲルの議論が封建的な身分制の擁護に逆行することを意味しないが、事実問題として、格式ある社会集団に属さない者(身分が低いドイツ人、ユダヤ人)が国家において周縁化されることは不可避でないだろうか。

<sup>xxxix</sup> 一見すると、「計算高さの才能」の表現は、近代的主観による世界の表象化と計算・制御という存在史の近代解釈の延長でとらえられるし、発表者もそれが解釈の基本線だと考える。実際、「無世界性」が語られる箇所でも、ユダヤ人と「計算」が結びつけられる(GA95, 97)。ただ、これを言うだけでは、ハイデガーが、『ペニスの商人』のような陳腐なユダヤ像 — ずる賢い金貸し — と、常識的にはガリレオやデカルト、ライプニッツに遡及する近代的な主観と世界の関係性を無造作に接続するような、あまりにもたわけた主張をする人物になってしまう。無論、「計算高さの才能」が反ユダヤ主義のステレオタイプであることに変わりはないが、19世紀以降の近代的な反ユダヤ主義というより具体的な文脈におけるクリシェとして当該箇所を受け止めた方が事柄を理解する上で有益ではないだろうか。

<sup>xxx</sup> 加藤泰史氏は、ハイデガーフォーラムで発表された大変貴重な論稿「カントとハイデガー：良心と良心の制度化をめぐるカントとハイデガー」(*Heidegger-Forum*, Vol. 8, 2014)で、カントの嬰兒殺しの例をあげながら、カントの良心概念が、「目的の国」の開放によって制度化の起点になるとともに、逆に、当の例がしめす「制度の他者」に回答して制度への反省をすすめる「制度化の制度化」のエンジンとなることを主張した。また、これに対し、ハイデガーの良心概念には制度論的な視点が欠如していないか、と批判的に問題提起した。発表者は、事柄としては、加藤氏の主張に賛成したい。ただ、ハイデガーの「良心」概念は、加藤氏が指摘するとおり責任主体のありかを示すものだが、カントと違って《主観的な格率の吟味をもとめるもの》でなく、むしろ、オンティッシュな状況(そこには制度が含まれる)に置き入れられた被投性の実事(負い目)において何かを選択せざるを得ない(負い目)ことの《否応ない重み》を感得させるものである。もちろん、この《重み》の内実が、『存在と時間』においては単独的な自己存在に集中するという問題点はあるが、これは、その後のハイデガーが理論的に解決できる問題である(参照注6)。こうした観点から、発表者としては、加藤氏の語を借りると、《「制度」と「制度の他者」の緊張関係という事実の「重み」を受けとめて、そこから逃がらずに責任をもって決断する》存在者として、ハイデガーの現存在を捉えたい。我々が《全ての「制度の他者」》に伝えられるわけではない現実を考えると、管見では、これは重要な可能性をもつ洞察である。なお、本発表でヘーゲルに則して論じたユダヤ人は、抽象法と道徳をこえた「人倫」というヘーゲル独自の議論に位置づけられるものなので、「制度の他者」になるとしてもそれはカントとは別の意味においてになると推測される。

<sup>xxxi</sup> Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann, Frankfurt a. M., 2014, S.100f. : トラヴニは他の箇所「別なる始原」の語りが40年から減ってくる事実、また、代わりに「没落」のモチーフが浮上する事情に言及している(ibid. S.21)。確かに「別なる始原」の語りが徐々に後退してくることにについて研究者は一致するだろう。だが、これだけでは、1942年に書き始めたと推測される Anmerkung I で《ユダヤ人のユダヤ人に対する戦いによる自己絶滅》という存在史的反ユダヤ主義の完成された表現があらわれる事情を、それほどうまく説明できないように思われる。また、「没落」の言説自体は、『哲学への寄与』(1936-38)の恐らく初期の部分ですでに認められるものである(GA65, S.66)。それゆえ、発表者は、濃淡の変化はあれ、当時のハイデガーの思考は、ベクトルの異なる二つのモチーフを緊張関係において二つ併せて展開しているものだと考える。

<sup>xxxii</sup> Nancy, Jean-Luc, "Heideggers Banalität", in Trawny, Peter (herg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, S.35, S.39

<sup>xxxiii</sup> トラヴニはこれを「存在史のマニ教」と呼ぶ(Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann, Frankfurt a. M., 2014, S.22 u. Anm.17)。

<sup>xxxiv</sup> Cf. Derrida, Jacques, *De l'esprit : Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987, Chap.6 : より論点が明確なものとしてはダステューールを参照 : Dastur, Françoise, *Heidegger et question anthropologique*, éditions peeters, Louvain, 2003, p.60f. : 興味ぶかいことに、『黒ノート』の『省慮』第二巻で、ハイデガーは自らの動物論に反省を加えて、次のように語る : 「ここでもまた我々は我々の世界から出発して語り、問う — ただ、この表だって言表されない出発点がどれほど避けがたく解明と確保を必要とするかについて我々が熟慮しないだけのことである。」(GA94, 84)。この「出発点」の人間の存在について問題視している点で、ハイデガーは自らの動物論の難点を自覚していたのだ。つづく箇所では、人間の考察と動物の考察の「往還運動(Hin- und Her-gehen)」(GA94, 84)を語っており、動物論における「地平の融合」のような発想を抱いていたようである。

<sup>xxxv</sup> この点は、『ブレーメン講演』などで、ハイデガーが、存在忘却の歴史が極限地点に達することでこそその生起のあり方が洞察されると考えるところから推出できる。

<sup>xxxvi</sup> たとえば、西田幾多郎は静寂主義的と批判した三木清は、自らのマルクス主義解釈が得られた「過程的弁証法」による、未来に向かう「実践的な時間性」を主張する。(「西田哲学の性格について」(1936) : 『三木清全集 第十巻』、岩波書店、1968, p.433f.)