

## 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 (東京大学)

### 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」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ありうる。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。『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」(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。

さて、『黒ノート』のユダヤ像に則して「我々」の本性を考察するさい、問題は、(1) ユダヤ像の存在論的な意味と (2) 『黒ノート』というテキストの特殊性の二つの側面に分かれる。本論文では前者を論じる。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ポスであり<sup>1</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>2</sup>。ただし、ユダヤ人の「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 (vgl. GA96, 155)、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。

本論文では、『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>3</sup>。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。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。

## 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「光の实在」や「崇高の宗教」の記述に継承される<sup>4</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>5</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>6</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とユダヤ民族の悲劇へと導いたのだとすれば<sup>7</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で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」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」を確立することである<sup>8</sup>。つまり、ルソーなら「市民宗教」と呼ぶ共同的生の統合への精神的コミットメントを<sup>9</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」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。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) 傾向性のこの合致は、「律法／法則の成就」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) 可能性の補完である。<sup>10</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」概念とキリストである<sup>11</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>12</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>13</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」と呼ばれる<sup>14</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、ここから分かつとおり、「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。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』で存在の思索が「理性的な動物」に対して位置づけられることに似ている<sup>15</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」に由来する人間生来の悪性である<sup>16</sup>。「根源的」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。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」を超克し、おのれを「無限なものの中に感じる」のである<sup>17</sup>。また、ヘーゲルいわく、このような人間は、「良心の呵責」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>18</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されるものである<sup>19</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>20</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対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にもとづいて、思考様式と心術との待ち望まれた同化が生じることである。<sup>21</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。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。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>22</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>23</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。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>24</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・公共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れてはならないからである<sup>25</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>26</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「道徳」と「人倫」の区別と重ねており<sup>27</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「道徳」は内面的な反省能力に基づく個的主体の自律にかかわり、「人倫」とはその「善」が共同体において客観的に現実化された姿である<sup>28</sup>。そして、「道徳」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、内面の道徳——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ゆえに、ロマン主義のイロニーのように「空虚」な戯れに転化するとされる<sup>29</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、道徳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」（＝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徳の内面性を「和解」<sup>30</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>31</sup>。しかるに、こうして道徳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「心術」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《道徳から人倫への移行》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、道徳の内面的自律性だけではロマン主義的自由の虚しさには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>32</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きただけであり、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、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>33</sup>。これに対し、どうしても軋轢を起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>34</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」が事実問  
題として結びつきがちな身分制の不合理的とが顕在化するとき、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 of 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>35</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  
現実に直面し、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>36</sup>。『黒ノート』で、ユダヤ人について「計算高さの才能」（GA96, 56）と「人種原理」  
（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>37</sup>。

## 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>38</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）  
に対置される「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、区別を所与の制度として固  
定化せず、区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、区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。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。

### 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辞が  
彼の存在史に位置づけられること、特に、「第一の始原」と「別なる始原」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」（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」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>39</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」としての反ユダヤ主義を説明する<sup>40</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>41</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>42</sup>、それは、前章で見た『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。例えば、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>43</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」と「非現前」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。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」(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、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。

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に状況を「引き受ける」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>44</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かなくなってしまふ。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。『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。

## 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。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、一歩間違えばひとの営みが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。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、その破滅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継げ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。例えば、『思索とはなにか』では、「おのれを脱去するもの（＝「存在」）への歩みへと引き入れられることにおいて、人間は記号である」（GA7, 135 強調原著者、補足筆者）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>45</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為において、そのつど新しく生成するものだと言えるはずである<sup>46</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、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もない。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たった人間が、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>47</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、その心よりも大きな広がりをはらき、そうして、その広がりの中、目下の状況で行動することに新たな意味を与えるのだ。

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。例えば、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ことを求められる。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。これは、予定調和のように一度に軋轢が受容されることなく、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。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。筆者としては、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

本論文では、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、《あるがままの事象的生を責任をもって引き受け、真に自己自身となる》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>48</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。

## ハイデガーの著作の略号

GA: *Gesamtausgabe*. Klostermann. Frankfurt a.M.

US: *Unterwegs zur Sprache*. Klett-Cotta. Stuttgart. 14.Aufl. 2007

EHD: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a.M., 6.Aufl., 1996

<sup>1</sup> Vgl. Nancy, Jean-Luc. „Heideggers Banalität“, in Trawny, Peter (hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2014, S.28f. 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、事象の差異を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)。筆者も、『黒ノート』について問うべきはこうした《存在の思索の凡庸化》の本質だと考える。

- 2 参照：三島憲一、「ハイデガーの『黒ノート』をめぐって：反ユダヤ主義と現実感覚の喪失」、『みすず』, vol.628, 2014年。
- 3 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、チェザーリが予告した。Vgl. Di Cesare, Donatella. „Das Sein und der Jude“, in Trawny, Peter (Hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, a.a.O., S.57.
- 4 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.
- 5 Lyotard, Jean-François. *Heidegger et "les juifs"*, Galilée, Paris, 1988, Chap.24 / Cohen, Joseph. *Le Spectre juif de Hegel*, Galilée, Paris, 2005.
- 6 Yovel, Yirmiyahu. *Dark riddle : Hegel, Nietzsche and the Jews*, Polity, Cambridge, 1998, Chap.6.
- 7 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2版(1965)への序文で、執筆当時の政治情勢を回顧し、社会と国家を区別する近代のリベラリズムが、宗教を私的領域に囲い込んでその権利を保障することで、逆に、私的領域における差別を温存したと指摘する (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文脈は、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.)。
- 8 Vgl. Hegel, G.W. *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971, S.37.
- 9 Vgl. Fulda, H.F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Beck, München, 2003, S.36ff.
- 10 Hegel, G.W. *Frühe Schriften*, a.a.O., S.326.
- 11 参照：久保陽一、『ヘーゲル論理学の基底』, 創文社, 1997, 第2章135頁以降。
- 12 Hegel, G.W. *Frühe Schriften*, a.a.O., S.283, S.288.
- 13 Ibid. S.327.
- 14 Ibid.
- 15 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。
- 16 Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Meiner, Hamburg, 1978, S.37-39.
- 17 Hegel, G.W. *Frühe Schriften*, a.a.O., S.363.
- 18 Ibid. S.356, S.346.
- 19 ジョセフ・コーエンによると、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, Paris, 2005, p.182f.)。
- 20 Hegel, G.W. *Frühe Schriften*, a.a.O., S.297, S.355.
- 21 Hegel, G.W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, S.421. 傍点強調原著者、下線筆者、原文中の参照指示は割愛した。
- 22 Vgl. Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Meiner, 2005, S.90.
- 23 Vgl. Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse ; Zur Genealogie der Moral*, 2., durchgesehene Aufl., Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1988, S.370.
- 24 Hegel, G.W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S.417.
- 25 Ibid. S.418.
- 26 Ibid. S.419.
- 27 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 (ibid., 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)。
- 28 Ibid. S.87.
- 29 Ibid. S.279.
- 30 Ibid. S.290.
- 31 Ibid. S.286.
- 32 『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「そのもっとも内面的な本質」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」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*, a.a.O., S.521. 訳文は金子武蔵・上妻精訳、『政治論文集(上)』, 岩波文庫, 1967年, p.122f. によった。
- 33 シュトラウスによれば、ヘルツルは「誰が参加を許されて、誰が許されないか」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, op.cit., p.4.
- 34 例えば、ブルーノ・バウアーの『ユダヤ人問題』(1843)の論旨は、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。とはいえ、バウアーのユダヤ

像は、「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「歴史に逆らうことよってのみこの民族を維持する」ユダヤ人を対置し（野村真里・篠原敏昭訳、『ヘーゲル左派論叢』第3巻、お茶の水書房、1986年、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>35</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臓から、たえずユダヤ人を生み出す」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た。1848年の革命の挫折以降は、あからさまな人種差別に転じる（参照：野村真理、「解説」、『ヘーゲル左派論叢』第3巻、お茶の水書房、1986年、p.262）。

<sup>36</sup> 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、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、革命の挫折の後の『ローマとエルサレム』（1862）では、「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」と切って捨て（野村真里・篠原敏昭訳、『ヘーゲル左派論叢』第3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（同 p.230f.）。野村真理によれば、ヘスの「人種」概念は当時の生物学研究に依拠したものであり、また、彼は、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を知っていたのでないか。

<sup>37</sup> 「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。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、これだけでは、『ベニスの商人』のような陳腐なユダヤ像——ずる賢い金貸し——と、近代的主観と世界の関係性を無造作に接続するあまりにも幼稚な主張になってしまう。むしろ、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ないか。

<sup>38</sup> 例えばハーバーマスの『自然主義と宗教の間で』（2005）所収の「公共圏における宗教」を参照せよ（vgl. Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2005, Kap.5）。

<sup>39</sup> Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2014, S.100f.

<sup>40</sup> Nancy, a.a.O., S.35, S.39.

<sup>41</sup> 嶺秀樹氏も「歴史の元初」の語りが「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、「『哲学への寄与』におけるハイデ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>42</sup> トラヴニはこれを「存在史的マニ教」と呼ぶ（Trawny, a.a.O., S.22 u. Anm.17）。

<sup>43</sup> Cf. Derrida, Jacques. *De l'esprit : Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987, Chap.6.

<sup>44</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>45</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…彼方へと、また、こちらへと呼びだす。『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>46</sup> ハイデガーは、存在の脱去に則して語られる共生の言語的性格を「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）。

<sup>47</sup> ハイデガーの「準備」概念については拙著を参照：『出来事と自己変容』、創文社、2015、p.335f.

<sup>48</sup> 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（vgl. <http://www.zeit.de/kultur/2015-08/fluechtlingspolitik-philosophie-adorno-heidegger-kant-drama>）。

Yohei Kageyama  
*Die Juden bei Hegel und Heidegger  
und das Problem des Zusammenlebens der Völker*