

ジョゼフ・コーエン、ラファエル・ザグリ＝オルリ来日講演

ジュダイズムはヒューマニズムか？

ジョゼフ・コーエン×ラファエル・ザグリ＝オルリ

(訳＝伊藤潤一郎・横田祐美子)

近代の歴史的出来事としてのヒューマニズム

私たちが取り上げ、省察を加えようとする問いに着手する前に、近代哲学の歴史において定式化され、展開されることとなるようなヒューマニズムという観念についての短い系譜学から始めることにしよう。ヒューマニズムは、近代の出来事である。この意味で、「ヒューマニズムとは何か」という問いは、近代の疑問であり、歴史上の他の時代には現れえなかつただろう。人間に固有な意図という前提と、その意図の主だった方向付けを同時に展開しようとすることで、哲学的な問いかけが自己へと反省的に回帰するという使命を負った以上、私たちは西洋思想の歴史において、ヒューマニズムの問いと対決することとなった。人間は、その存在の根拠と本質の統一性を、自身に固有な自律の只中に探し求め始めたのだ。かくして、自らの生成と未来を明確に説明するために、人間自身に向かって、かつ自己自身から出発して問いかけることが人間にとって問題となるのである。

私たちの論の展開を追う前に、西洋思想の歴史における、この転位〔déplacement〕、この根底的な切れ目〔césure〕によりよく接近する必要がある。この歴史上の契機は、人間と人間を包圍するもの——〈神〉、〈自然〉、〈歴史〉——のあいだのある種の距離や分離、そして差異が創設されたことを示している。かくして人間は、人間の外部にある諸規定の存在者とみなされるこれら三つの審級（〈神〉、〈自然〉、〈歴史〉）とは無関係に、ただ自らの合理性を行使することによってのみ、それ自身で自己を規定するという使命を与えられる。

まずは、ヒューマニズムの出現と到来が規定される際立った点をしるしづけよう。ヒューマニズムは、ある歴史から出現し到来する。ヒューマニズムは、歴史と

の断絶〔rupture〕という歴史的出来事である。ヒューマニズムは断絶をなすことで、まずもって、認識や道徳性や目的論といった、主観性のそれぞれの領野において作動している人間の「判断能力」〔pouvoir de juger〕を無条件に肯定し、そこに人間の中心性を創設する。人間は、自らの認識や行為や意図の可能性の条件を問い始め、存在の意味に関するいわゆる根本的な哲学の問いから離れ、遠ざかる。したがって、ヒューマニズムは——〈神〉、〈自然〉、〈歴史〉からの——三重の断絶のうち書き込まれることによって、人間を存在者の中心に据え、人間を取り囲むあらゆるものの理解の中心に人間を据える。その結果、人間はその固有性と権能を、〈コスモス〉や神の伝統や啓示からではなく、自分自身から得るのだ。これ以後、存在者の中心たる人間は、理性的省察を行使することにおいて、また理性的省察を行使することによって、自己自身のために自らの経験の条件を構築し、それゆえ、人間に現れるものの理解可能性の地平を構築するという企図と使命を開始する可能性を自らに与えることとなる。したがって私たちは、「世界」がそうであるところのものの発見〔découverte〕と開示〔dévoilement〕から、人間にとって世界がそうであらねばならず、かつそうでありうるものへの移行、推移、変形に立ち会っているのだ。

これからは、この「かくあらねばならぬ」と「かくありうる」が、世界を要求したり、自らの意図に沿って世界を形成し、開発し、利用したりする人間にとっての可能性を開く。この意味で人間は、かくあらねばならぬものの地平を、自分自身にとってかくありうるものに一致させながら想像するという責任を自らに与える。かくして人間は、在るものの発見を断固として捨て去ることを要求する。これこそまさに根底的かつ根本的な転位である。つまり、在るものを「発見すること」、存在の隠れた実体的秩序を「発見すること」から、人間にとってかくあらねばならぬものの構成への移行、人間に固有かつ客観的な経験の表象における構成への移行である。人間は、世界内における自らの実存を理解する地平をつくりだせる存在者として、それゆえ自らの経験の各与件に客観的で普遍化可能な尺度を与えうる存在者として考えられる。

さまざまな論点を記すことで、哲学における近代性とヒューマニズムが結びつく動きを描き直そう¹。人間を取り囲むものと世界についての理解可能性の地平を自己自身のために構成するという使命を与えられた人間は、真理を確実性として思考

せねばならず、そのように思考する義務を負っている。それは、もはや開示としてではなく、客観性として真理を思考するということだ。したがって、確実性と客観的整合性が真理の基準となる。ここに私たちは以下のような転位を見出す。つまり、在るものの真理を記述したり説明したりするのが問題なのではなく、むしろ、人間との関係のうち¹に在るものをつねに思考すること、主体にとって測定可能で評価可能な客体として構成可能なものを思考することが問題なのである。理解の客観的地平における客体の確実性とその整合性は、思い通りに扱える客体、すなわち主体が自らの判断と反省の力を行使できる客体にすぐさま変わることだろう。人間の経験のこのような客体化が、志向的狙いのある種の転位——私たちは、存在から客体へ、それゆえ存在の真理から客体の客体性へと移行する——を意味することになるがゆえに、この転位は方法の練り上げをも必要とする。つまり、主体に対して現前するものと、いかにして現前するものが経験の客体になりうるかということ

¹ ここで、時系列的な移行が問題でないことは明らかである。仮にこうした移行が問題なのだとなれば、あたかも私たちはあるひとつの時代からもうひとつの時代へと急激に移行するようなこととなり、もうひとつの時代への移行は、先行するすべてのものを短絡的にもないがしろにしたということを意味することだろう。西洋思想の歴史、さらには思考そのものの歴史は、このように単純すぎる周期的構造においては把握されえないということ、私たちはたいへんよく知っている。むしろ思考の歴史は、矛盾を孕んだ底知れない妊娠期間という劇場なのであり、この妊娠期間そのものが、予見不可能な「回帰」[revenances] や前代未聞の発明から構成されている。しかしながら、私たちがヒューマンイズムの出現と到来をこのように提示することを選んだのは、それによってヒューマンイズムという組織的で構成的な思想をより容易に描き直すためだけではなく、後に見ることになるが、西洋思想の歴史という時系列的な構想を問い直すためでもある。したがって、たとえば、今日私たちが実際にいわゆる世俗化された世界に突入しているのかどうかという問いを提起することが私たちには必要なのだろう。さらに進めば、同時代に起こっている宗教的なものの明白な回帰は、このいわゆる世俗化された空間から直に私たちのもとへとやって来ているのではないかと問うことも、私たちの役目となるだろう。あるいは、このいわゆる世俗化された空間が、宗教性の予見不可能な回帰——したがってこれは単なる古い秩序への回帰ではないだろう——を、いわば逆説的な仕方²で始めてしまったことになるのではないかと問うことが必要になるだろう。これらの問い——さらに、これらの問いが、歴史に関して、歴史に対する私たちの理解や、歴史と私たちとの関係に関して含意するあらゆる問い——は、私たちと西洋思想史とのつながりを脱構築的に再読することから着想されるだろう。

を表象し、論証し、正当化するためには、主体によって引き受けられた現実的で具体的な可能性の練り上げを必要とするのである。その結果、この方法は反省的なものとなるだろう。すなわち、それによってさまざまな現象が可能な経験と認識において相互に結びつくことができる統一的な原理を、主体は探し求め、探究することとなるだろう。ところで、主体の有限性のしるしであるこの反省的方法こそが、判断の主体的可能性と、認識の可能性そのものへの道を開くのだろう。この認識については、反省的方法が有限であるがゆえに、この方法自体がまさしく認識なのだと言わねばならない。このとき、人間の意志の固有性たる自由という前代未聞の考えが表明される。人間は、あらゆる認識と同様に、あらゆる客観性の根拠、基体〔*subjectum*〕、堅固で実体的な基礎に基づいている。このことが意味するのは、人間は自身に固有な有限性において自らを根拠づけ、すべての在るものの台座、支持体をなしており、かくして人間は、自らの有限な理性の法廷にあらゆる表象を出頭させることで、人間の理性の統制的理念において現象の多様性を把握し、理解する自由と可能性として自らを展開するということである。あらゆる事柄が、あたかも世俗化のプロセスが進行するかのように進んでいる——ヘルダーリンは、世俗化を極めて詩的なイメージを用いて、「そのとき神は地上から狩り立てられていることがわかる」と要約することだろう。そして、根底的な置き換えという行為において、全知の神という形象は人間という有限な主体に取って代わられるだろう。この主体は、世界の存在論的本質ではなく、世界の表象の客観性を認識するのであり、また世界を創造したり、知的直観の無限性において直接的に世界を生み出したりするのではなく、むしろ自らの有限な自由の理性的かつ普遍的な命命〔*diktat*〕によって世界を形成し、世界に形を与えつつ世界のうちで行動するのである。ところで、近代において神の無限性を人間の有限性へと置き換えることが、神の主権という観念そのものに対する何らかの批判を前提としているにも関わらず、人間の有限性の核心そのものにおいても、新たな形の主権が行使されていることに変わりはない。実際に、自らの有限性のうちにある人間、自らの有限性による人間は、理論的な理解可能性と実践的な行為という自らの地平に沿って世界を形成することができるよう武装されている。世界は、認識し行為するという人間に固有な意志に従う材料となり、まさにこのことによって人間は、社会性の間主観的空間の支配や所有と同様に、デカルトの定式に従うところの「自然の支配と所有」という企図を完遂できる

存在となる。

人間は在るものの根拠に基づいている。ところで、人間は理性の自律としての自らの自由を行使することで、現象の多様性を、意味の公準化された統一性という地平へと結びつけ、関連づけるというまさしく近代的な使命に従う。意味の公準化された統一性は理性的であり、言い換えれば、伝達可能で、共有可能で、伝承可能である。まさにこの伝達可能性こそが普遍性を構成する。普遍的であるということが意味するのは、私たちが認識や検証に関して同一の次元で対話し、「一緒に生きること〔vivre-ensemble〕」、「共に生きること〔vivre-avec〕」が人間にとって意味するものを築き上げることができるということである。それゆえにヒューマニズムは、その根底的な意味において、つねに道徳性の練り上げなのである。この道徳性の練り上げの只中において、何よりもまず対話の可能性の条件、命題と反対命題の相互作用の可能性の条件が展開される。人間はほかならぬこの対話の相互作用において、自らがならねばならぬものの意味を、自らのために、また共有された社会性に沿って構築するのだ。ところでこの道徳性は、存在そのものを言明することができると思っ込んでいるあらゆるものから切り離されようとする。また第一にこの道徳性は、あらゆる他律的で規定的な道徳的戒律から、つまり人間が適応し従うしかない前もって与えられたものから、根底的に区別されることを要求する。人間は自己自身のために、自らの行為を発明する可能性と、自らの有限な理性からのみ認識を構成する可能性に関わらなければならない。私たちはここに、ヒューマニズムとギリシア思想との断絶、またヒューマニズムとユダヤ-キリスト教の神学的秩序との（より詳しく言えば、ユダイズムの完遂と解決として考えられるようなキリスト教との）断絶を見出す。これは、ギリシア思想や神学的秩序との断絶であるだけでなく、ときにはキリスト教の伝統に属し、ときにはユダイズムの哲学的解釈に属するようなある種の解釈との断絶である。ユダイズムについては、哲学史やキリスト教神学がたいいていの場合ユダイズムについて語る事柄とはまったく異なるものをユダイズムが秘めているということを、私たちは示さなければならないだろう。ユダイズムについて、たとえば、主体の自由と自律を隷従させる他律的で規定された〈法〉が至高的に課せられているとか、エリート主義的な特殊主義のために普遍的なものが締め出されていると語られてきた。また、理性の歴史としての人間の歴史の展開ないしはキリストの現前——キリストが歴史に回帰することは、

歴史においてつねにすでに聖なるものとされ完遂されたキリストの現前を確認することでしかありえない——としての神学的歴史の展開とは無関係な出来事の到来によって、終末論という考え方が完全に構造化されていると語られてきたのだ。

ヒューマニズムのアポリア的な危険

ヒューマニズムの危険のひとつ、ヒューマニズムに取り憑きヒューマニズムを捕らえる危険のひとつを、私たちは次のようなアポリアを展開することによって定式化できるだろう。ヒューマニズムにおいて構築される空間や場所は、その普遍主義的理想の名のもとに、共通感覚からなる社会性の只中に人類を結集させる。かくしてヒューマニズムは、共有された理性と相互承認という原理に従って、すべての男女を包含するまで拡大しうる。しかし同時に——理性に従い各自を包摂する可能性によって人間の共同体を支えることで——、この同じヒューマニズムは、それが人間として名指し、規定し、承認するものに一致しえないあらゆるものを避けがたく排除するようにもなる。この意味でヒューマニズムは、それが構成し規定する人間に対して、脅威や危険であるようなものとして表象されるあらゆるものを拒否する必然性にも巻き込まれるのである。ヒューマニズムの核心にあるこのアポリア、ほかならぬヒューマニズムに刻み込まれた「判断能力」のアポリアは、ヒューマニズムを排除の暴力的なメカニズムへとつねに突き動かしかねない。たとえヒューマニズムが、包含、結集、糾合、そして承認の可能性そのものとして提示されるとしてもそうなのだ。ヒューマニズムの思考の歴史は、人間が意味しなければならないものという、あらかじめ規定された観念に一致しえず、結びつきえないあらゆるものに対する排除の例に事欠かない。そのうえ、私たちはこの排除の特に強固な形象の諸事例を——もちろん、これらはその度ごとに異なった仕方で表現されるのだが——、とりわけカントとフィヒテとヘーゲルにおけるジュダイズムに関して見出すのである²。

² ここで、西洋思想における反ユダヤ主義、とりわけカントからヘーゲルに至るヒューマニズムの思考における反ユダヤ主義の問いに着手する必要がある——もちろんこのことは、より詳細な分析に値するだろう。というのも、異なる思考形態に従って、さらには敵対する思考形態に従って、カントからヘーゲルに至るまで、そしてカントとヘーゲルにとって、ジュダイズムは人間の理性の歴史から断固として排除されているからで

ヒューマニズムの——その要請と理想の——まさに核心にあるこのアポリアに関して、私たちはここでその結果を示さなければならない。人間の歴史全体をとおし

ある。カントにおいてもヘーゲルにおいても、ユダイズムは、人間の合理性に同化しえない〈法〉による他律に完全に服従する歴史的宗教でしかないと言われ、つまりユダイズムは、人間に無関係で理解不能な与えられたものに対する隷属、服従、隷従を表しているのである。まさにこの意味において、カントにとってもヘーゲルにとっても、ユダイズムは反ヒューマニズムと同一視され、神の戒律という理解不能で認識不能な外部性に人間を服従させるある種の意志と同一視される。たしかにこの反ユダヤ主義は、カントとヘーゲルにおいて異なった仕方で展開されるが、ユダイズムに対する批判と同様に、その解釈についても両者に根底的な違いがあるにも関わらず、次の点で両者は一致する。つまり、ユダイズムにおいて考えられる人間は、人間の自律性の行使を解任し、完全に無効化する異質な超越性の重みの下ですっかり押しつぶされているという点である。したがって、カントとヘーゲルにとって、ユダイズムは人間の廃絶そのものを開始することになる。ところで、まさにここにおいて、こうした反ユダヤ主義に対立する私たちの問いが定式化されることになる——上で述べたような反ユダヤ主義については、次のように指摘しておこう。いかなる点において、こうした反ユダヤ主義がヒューマニズムの根柢そのものからも着想を得ているのか。つまり、いかなる点において、そしていかなる理由で、カントからヘーゲルに至るまで定式化されてきたようなヒューマニズムが、通約不可能で包含しえない他性によって超過され、度外れの超越性によって超えられている主体性のうちに、人間の自由を思考する別の可能性を見ることができないのか——自由というものに関する第一の身振りは、自律ではなく、むしろ主体性の「私にとって」を問いに付すことであり、したがって、この問いにおける、またこの問いによる、主体性の只中にある一種の自由への開けであるだろう。この自由において、自己は他の人間の呼びかけに応答することで「自己に関すること」から解き放たれるだろう。カントとフィヒテとヘーゲルにおける反ユダヤ主義について、私たちはここで以下の著作を参照する。J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974 [ジャック・デリダ「刃鋸」鵜飼哲訳、『批評空間』第2期15-16、18-20、22-25号、第3期1号、1997-2001年]; J. Cohen, *Le spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005; E. Levinas, « Hegel et les juifs », in *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976 [エマニュエル・レヴィナス「ヘーゲルとユダヤ人」、『増補版・定本全訳』困難な自由』合田正人監訳、三浦直希訳、法政大学出版局、2008年]; Y. Yovel, *Les juifs chez Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, Paris, Seuil, 2001 [イルミヤフ・ヨベル『深い謎——ヘーゲル、ニーチェとユダヤ人』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2002年]; R. Zagury-Orly, « Approches de la révélation. Kant et Levinas » et « Khora et l'événement aporétique de la révélation », in *Questionner encore*, Paris, Galilée, 2011.

て、そして20世紀においてとりわけ悲惨かつ破局的な仕方で産み出され、今日でもなお政治、社会、倫理、美学といった人間の合理性と実存のすべての領野を賦活し続けている結果を示さなければならないのだ。ところで、このアポリアの最も際立った結果のひとつは、今日ヒューマンイズムは自らが約束するものの摩耗〔*usure*〕に直面しているということにはかならない³。ヒューマンイズムが、民主主義的で自由主義的な理想——最終的にこれは人間の歴史の理想として自己完結する——の実現が変わることなく約束するときに、世界規模での暴力や不平等、抑圧、排除が今日でもヒューマンイズムを捕らえ続けている。そして私たちの時代において、この状況は悪化し激化するばかりである。ここでは以下のことを示すことに時間をかける必要があるだろう。つまり、いかにして、そしてなぜ、私たちが手短かに素描したヒューマンイズムのアポリアは現代のさまざまな「危機」と根底的に結びついているのだろうか。さらには、いかにして、そしてなぜ、このアポリアはこれらの「危機」と、私たちの時代という地平において現れている他の「危機」の制御不能な波及において本質的に作動しているのだろうか。ヒューマンイズムのこうしたアポリアの憂慮すべき結果に気づくためには、今日ヨーロッパ全体に流入している移民の「危機」を思考すればここでは十分である。この「危機」においては、歓待と敵意の関係、同化と排除の関係の問い全体が、民主主義的権利と正義に従って問い直され、提起され直されている。それは、民主主義の政治的实践への信頼がほぼ不可逆的に、ますます失われていくのと同様に、ポピュリズムが高まり、ナショナリズムが再出現し、排斥や撤退や孤立主義的自己防衛というイデオロギーが再発するなかで問い直され、提起され直されているのだ。実際に、科学技術や軍事、経済の発展が無数の特異な苦しみからなる、人々の乗り越えられない不平等を築くことにしかかならない以上、この同じ民主主義の政治的实践は、回復不可能な不平等を助長することにしかかならないのではないかと疑われているのである。

ところでこの現状は、今日、私たちに次のような問いを検討することを余儀なく

³ ここでは、J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 [ジャック・デリダ『マルクスの亡霊たち——負債状況=国家、喪の作業、新しいインターナショナル』増田一夫訳、藤原書店、2007年]において練り上げられたヒューマンイズムの「摩耗」についての根本的な分析を参照せよ。

させる。つまり、ヒューマニズムの理想の価値と明証性が、この同じ価値と理想が人間の社会-政治的現実へと巻き込むものによって危険に晒される地点において、いかにしてヒューマニズムがニヒリズムにいわば変異するののかということを理解しなければならないのだ。たとえ、ヒューマニズムのある種の精神と、この精神に結びついた批判的な政治参加〔engagement〕を私たちが決して捨て去ってはならないとしても、必然的に無限で普遍化的なプロセスの只中で人間の現実をヒューマニズムの理想に合わせようとつねに試みることによって、ヒューマニズムの回帰と私たちが名づけうるものと対決することもまた必要なのである。つまり、ヒューマニズムの核心において、ヒューマニズムが抑えつけて阻もうとすることになるあらゆるものが出現するということを明らかにする回帰と対決することが必要なのだ。私たちは、この考察の限界に向かうために、いかなる点において、そしてなぜヒューマニズムが今日ではルサンチマンの強烈な力の媒介者となったのかということ进行を思考しなければならない。それゆえに私たちは、今日かつてなくヒューマニズムという概念そのものを、そのいくつかの本質的述語において——この同じヒューマニズムの精神と、ヒューマニズムの批判的な政治参加の名において、しかしすでにヒューマニズムにおいて組織されるものの彼方において——問い直さなければならないのだ。そしてこの問い直しは、人間という概念にまで広がるに違いない。したがって、いかにしてヒューマニズムという語に手を加えてこれを捉え直すのか、いかにしてこのヒューマニズムという語をその歴史から引き剥がすのかを思考することが重要なのだ。おそらくそれは、この語が、人間についての別の思考の方へと向かっていくのを目撃するためである。

ヒューマニズムと暴力——ヘーゲルの弁証法における供儀的暴力

しかし、もうしばらく私たちの現状を取り上げることとしよう。今日ではまさにヒューマニズムにおいて「ニヒリズム化する」力が展開し、この力がヒューマニズムを完全に捕らえているのである。それゆえ、この力の大きさを見積もったり計量したりすることはできない。単なる劣化や衰退、退廃、一過性の疲弊が問題なのは決してない。いわば私たちは、それによって私たちが退廃を予測したり、逆に進歩を評価したりできるような規則や規範が欠如した状態にある。「摩耗」——とりわけ『マルクスの亡霊たち』において、デリダが一度ならずしるしづけ、指摘する

ことになる「摩耗」——とは、まさに退廃を語ることも、逆にヒューマンイズムの名のもとにはや進歩を叫ぶこともできないということである。実際に、「摩耗」はあらゆる目的論の論理に衝撃を与え、まさにその結果として、この同じ論理の転倒を困惑させ、したがってこの論理を転倒させ、逆転させ、裏返すことができるとする様式をことごとく困惑させる。

私たちの現状についての分析をさらに進めていこう。私たちがここでニヒリズムと名づけているものは、ほかならぬヒューマンイズムにおいて作動している暴力の強力な悪循環、つまりは何らかのメカニズムのようなものである。さらには、暴力がつねに暴力の過剰をひたすら呼び寄せるような「弁証法」のようなものである。そして、この悪循環の本質とは、まさしく倫理と政治的なものの結合にはかならない。この結合において倫理とはひとつの政治であり、それは倫理が政治に変わることではしかない。ここに、ヒューマンイズムの核心で作動している倫理と政治の関係についての第一のアポリアがある。つまり、政治的なものは、倫理の名のもとで、すなわち倫理的原理や理想の名のもとで作用することによって暴力を蔓延させ、さらには暴力を爆発させることになる。あたかも倫理と政治の結合——この結合は不可欠ではあるのだが——が政治的関心を肯定することとなり、それゆえにこの同じ関心の名のもとで、倫理を暴力に対する同意へと還元するかのようによべてが進行する。言い換えれば、政治的なものによって倫理が要求されるやいなや、倫理はその特異性について否定され、かくして功利的で打算的な政治の目的を実現するための正当化の手段としてしか倫理は利用されなくなるのだ⁴。

哲学の歴史は、暴力に対する多数の正当化を絶えず産み出し、ある種の必然性のうちに暴力をつねに書き込もうとしてきた。つまり、倫理を守るためには、さらには倫理をその回復不能な喪失から救うためには、したがって人間を純粹な暴力への決定的な墮落から保護するためには、ある種の暴力を用いなければならず、またこ

⁴ ここで、今日の倫理と政治のつながりを再考するための可能性の条件の練り上げに向かっているフランス哲学の潮流全体、とりわけデリダとレヴィナスの一種の系譜のなかにある政治参加や研究、省察を想起しよう。特に、暴力の問い、そして倫理と政治的なものの結合と暴力の揺るぎない結託の問いについて、以下の著者と著作を挙げておこう。M. Crépon, *Le consentement meurtrier*, Paris, Le Cerf, 2012 ; F. Brugère et G. Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, Paris, Flammarion, 2017.

の暴力の必然的な永続を前にして怖気づかないようにしなければならないのである。この「ねばならない」を否認したり、それに抗議したりすることは、歴史における暴力の本質的な役割を否定することにはほかならない——それは、いかなる点において人間の歴史が、暴力のうちで、また暴力によって構築され、形成されているのかを認めないことである。ところで、まさしくヘーゲルにおいて、「弁証法」が〈歴史〉の暴力のうちに転写されることになり、この「弁証法」の只中で、〈精神〉はつねに「良心」〔bonne conscience〕を獲得する⁵。実際に、〈精神〉は非-意味のなかに失われる危険に晒されるたびに、規定された暴力の氾濫によって自らを正当化することにつねに成功する。というのも、ヘーゲルが「精神」と名づけるものは、人間の名のもとで暴力を歴史的に正当化することにはほかならないからである。したがって、破壊的であると同時に構築的な生成でないとすれば、〈精神〉とはいったい何なのか。まさに自らを守ることによって——つまりは私たちを守ることによって——暴力として現れ、そうすることによってより悪しき暴力から、すなわち非-意味の暴力や非-承認の暴力から、さらには各人が他者を死に至らしめるような敵でしかない「自然状態」から守る生成でないとすれば、〈精神〉とはいったい何なのか⁶。

さて、ヘーゲルは〈精神〉のこの運動を意味の運動として展開している。そうすることでヘーゲルは、いかなる点において意味の運動が、その歴史のなかで自らを犠牲にすることによって自己自身に到来するのか、いかなる点においてこの運動が、疎外の契機や瞬間を否定することで自己自身に辿り着くのかを指摘している。したがって、いかにして意味の運動が、自己犠牲において、また自己犠牲によって、暴力を規定しつつ暴力を囲い込むことにつねに成功するのかを示しているの

⁵ ここでは、ジャック・デリダによる極めて豊かで挑発的なヘーゲル解釈——とりわけ *Glas*, Paris, Galilée, 1974 [「吊鐘」前掲] ——を参照しよう。ヘーゲルの思想における——特に『精神現象学』における——犠牲の問いの分析については、J. Cohen, *Le sacrifice de Hegel*, Paris, Galilée, 2007を参照せよ。

⁶ 以下の研究を参照のこと。J. Cohen, « Hegel and the Gift of Sacrifice », in *Violence and the Gift. Challenging Continental Philosophy of Religion*, (Eds. L. Hagedorn, M. Staudigl, J. W. Alvis), *Journal for Cultural and Religious Theory*, 15.1, 2015, pp. 16-22. Cf. : <http://www.jcrt.org/archives/15.1/>

ある。それゆえ、和解を回復することだけを目指す一定の暴力が重要なのだ。この和解においては、和解ゆえに暴力が限界づけられ、囲い込まれ、制限され、限定される。あたかも、意味の地平において規定され制御されたこの一定の暴力がなければ、〈精神〉、すなわち私たち自身が、あらゆる現実的な知や可能な倫理とは完全に異質な未知のものへと陥るおそれがあるかのようだ。これこそ、ヘーゲルが「〈恐怖〉」[Terreur]⁷と名づけるものである。この「〈恐怖〉」においては、すべての個別的な個性が「空虚で絶対的な実体」という「純粋な否定」のうちに直接呑み込まれるのだ。

ところで、絶対的で実体的な空虚へと陥り、その中で失われるというこの危険はつねに待ち構えている。それは——ヘーゲルにとってはこの危険こそが〈精神〉による犠牲的暴力の権利を正当化するのだが——、ヘーゲルが「純粋な夜」とも名づけるニヒリズムの暗い空虚のなかで、〈歴史〉の全体がつねに失われうることである。それゆえに、このような暴力を囲い込むための暴力が必要となるだろう。本質も覚醒もない「夜」の度外れの野蛮に陥らないためには、犠牲としての止揚(Aufhebung)の媒介的暴力が必要となるだろう。かくして、「完全で全面的な自由」の名において、〈精神〉は自らを犠牲にしつつ、その犠牲を自ら正当化することをつねに決心するのだろう。つまり、〈精神〉は自らを犠牲にする力をすでに与えられ、それゆえに犠牲を止揚する力を与えられているのだろう。要するに、「否定」や「否定の否定」は〈歴史〉を放棄することではなく、まさに〈歴史〉の展開や発展を保証することであり、〈歴史〉の現実性が承認されることを保証することなのである。だからこそ、否定が自己の個別性と他者の個別性に同時に襲いかかるのは、自己と他者のためだけであり、自己と他者が〈歴史〉において和解する空間や場や環境を開くためだけである。ところで、この否定の力が及ぶ範囲は暴力なしには存在しえず、「〈精神〉の生」においてこの暴力をもたらし、正当化し、その正しさを証明することだろう。暴力についてのこの本質的な言説から抜け出そうとすれば、より悪しき暴力の状態へと戻ることになるだろう。実を言うと、哲学が〈歴史〉のなかに犠牲の暴力についての「弁証法」を書き込むのは、非-意味や無という原初的な前-暴力状態へと再び陥ることから私たちを守るためであり、戦

⁷ [訳注] Terreurは、ヘーゲルの『精神現象学』においては「恐怖、恐れ」(Schrecken)を意味し、彼のフランス革命論においては「恐怖政治」(Terror)を指す言葉である。

争よりも悪しき暴力や、「無-起源的 [=アナーキー]」で「非-歴史的」な暴力へと再び墮落することから私^レたちを守るためなのだ。

さらに言えば、私たちは、犠牲的暴力のこの「弁証法」に同意^レしている。たしかに、なおヘーゲルの省察に従うならば、この同意が、世界や意味、人間世界の意味に対する私たち人間の参与を構成している。しかし、私たちの問いは、いかにして犠牲に対するこの同意に抗^レするか、と転調されるだろう。このことは、いかにして倫理が犠牲のエコノミーの中で失われ頓挫しないようにするのかを意味し、したがって、倫理につねに巻き込まれている同意された暴力の氾濫を中断しつつ、いかにして政治に応答する可能性を倫理に残しておくのか、ということをも意味する。この犠牲の論理に固執し、これを正当化することとつねに結びついている、政治的なものと暴力の結託に抗する責任への呼びかけが問題なのだ。というのも、まさに倫理的な政治参加——私^レたちの倫理的な政治参加——とは、暴力の正当化を体現することで政治的に規定されるような犠牲に対して、もはや同意しないことであるからだ。

ここで私^レたちが展開しようとしている他なるヒューマニズム、さらにはヒューマニズムの他者は、犠牲なき倫理と政治の可能性の条件、それゆえ犠牲への同意なき倫理と政治の可能性の条件を開始し、進展させようとする⁸。つまりそれは、

⁸ 犠牲なき倫理と政治の可能性の条件、犠牲への同意なき倫理と政治の可能性の条件においては、伝統的なヒューマニズムを超え出ると同時にあらゆるものを問いに付すことのできる、ヒューマニズムとは別様なものの身振りがなされるだろう。このような可能性の条件の練り上げがまず着手せねばならないのは、ハイデガーの『「ヒューマニズム」について——パリのジャン・ポーフレに宛てた書簡』〔渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年〕の批判的読解と、この著作において明らかにされ展開されている近代的ヒューマニズムの〔ハイデガーによる〕問い直しの批判的読解である——このような批判的読解は、ジャック・デリダの「人間の目的=終わり」(« Les fins de l'homme » in *Marges - de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 [『哲学の余白』上巻、高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、2007年])、『精神について——ハイデッガーと問い』(*De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987 [港道隆訳、平凡社ライブラリー、2009年])、『友愛のポリティックス』(*Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994 [全二巻、鶴飼哲・大西雅一郎・松葉祥一訳、みすず書房、2003年])においてすでに着手されている。この批判的読解は、ヒューマニズムに対するハイデガーの批判を問い直したあとで、ハイデガーの思考の中心的な装置の脱構築へも向かう。つまり、〈存在〉の真理と歴史と意味のあいだの規定的かつ排他的な——し

ヒューマニズムの歴史の只中において、またこの歴史の様々な結果——近代の人間中心主義からポスト・ヒューマニズムやトランス・ヒューマニズムに至るまで——のそれぞれにおいて、ヒューマニズムとは別様なものを出現させることができる倫理と政治でもある。

ジュダイズムとハイパー・ヒューマニズムの問い

何がヒューマニズムの別の要求に働きかけることができるのだろうか——何がヒューマニズムにおいて規定され組織化されている要求とはまったく別の要求に働きかけることができるのだろうか。ヒューマニズムは、ヒューマニズムに属する別の様態を求められることができるのだろうか。それとも、ヒューマニズムという名のもとで規定される場所とはまったく別の「場所」から省察を始めることが肝要な

たがって排他的に規定された——結託の脱構築へと向かうのだ。この結託は、贈与の領域のなかに、またこの領域によってその全体が含みこまれている。そして、この贈与の領域においては、現前の秩序に対して他律的な正義の可能性や、共存在〔*Mitsein*〕の共同体に対して異質な他性の可能性、〈存在〉と時間の本質的な共属のなかに取り込みえない意味や歴史の可能性、これらの可能性が締め出されているのだ。

次に、私たちの練り上げは——ここで私たちがハイパー・ヒューマニズム的倫理と政治と名づけるものを展開するために——、次の二人が開いた道に従い、それを継続しなければならない。つまり、エマニュエル・レヴィナスの『他者のユマニスム』〔小林康夫訳、書誌風の薔薇、1990年〕、『存在の彼方へ』〔合田正人訳、講談社学術文庫、1999年〕、『全体性と無限』〔全二巻、熊野純彦訳、岩波文庫、2005-2006年〕と、ジャック・デリダの『法の力』〔堅田研一訳、法政大学出版局、1999年〕——とりわけ正義の問いと法＝権利に対する正義の還元不可能性の問いについて——、『アデュー——エマニュエル・レヴィナスへ』〔藤本一勇訳、岩波書店、2004年〕——預言的な理想による、歓待と特異性に関する倫理と政治を思考する可能性について、また責任に関して、法治国家の政治的主権という法の力をつねにすでに超過しているがゆえに一見して国民国家の合理性とは不釣り合いな〔*inadéquat*〕理想による、歓待と特異性に関する倫理と政治を思考する可能性について——が開いた道である。ここで私たちは「不釣り合いな」という語を強調したい。というのも私たちの意図は、いかなる点で、またなぜ私たちがハイパー・ヒューマニズムと名指すものが、伝統的なヒューマニズムを蔑ろにすることなく、伝統的なヒューマニズムの狙いと重要な意図——これらが暴力と排除を正当化する論理の創始のうちに、またこの創始によって構造化されていることを私たちは確認した——につねに反対し、それらを乱し、遮り、中断することへと向かうことになるかを示すことにあるからだ。

ののだろうか。かくして私たちは、ヒューマニズムの他なるもの、ヒューマニズムの別様なもの、ハイパー・ヒューマニズムはどの「場所」から出現しうるのかと問うことができる——そして実際に私たちはそう問わねばならない。いかにしてヒューマニズムの他なるものは、人間を思考するためのヒューマニズムとはまったく別のものとして要求されうるのだろうか。

そして、いかなる点においてユダイズムはヒューマニズムのこの再定義と変形の運動に結びつくのか。ユダイズムがヒューマニズムの歴史との絶えざる関係のなかで書き表されるというのに、いかなる点においてユダイズムはヒューマニズムの根底的な変異と変質に関わりうるのか。そしてまた、いかなる点においてユダイズムは、ヒューマニズムが「啓示宗教」の隠れた権威主義について——当然のように——熱心に批判するものから区別されうるのか。なぜユダイズムは——近代の多くの哲学言説がしばしばそう素描してきたように——、ヒューマニズムの安易な否認へと、さらには、反ヒューマニズムの肯定へと帰着することがないのか。あるいは、なぜユダイズムは、規定的で他律的な仕方では意味を課し、専制的な権威に服従し従属するよう主体に強いる安易な宗教性の肯定へと帰着することがないのか。さらに言えば、なぜここでユダイズムは、ある種のニーチェが理解したような意味でのニヒリズム——その際ニーチェは、ユダイズムを激化されたルサンチマンの宗教という立場と、従順な服従という道徳性に位置づける——への人間の根本的な墮落を体現するのではなく、まったく逆に、ヒューマニズムの他なる可能性を、さらには別のヒューマニズムを体現するのだろうか⁹。

⁹ もちろん、私たちは別のニーチェも存在するというを知らないわけではない。別のニーチェにおいては、ユダイズムに関してまったく別の関係が働き、まったく別の「定義」が与えられている。ニーチェの思想におけるユダヤ人の位置づけは極めて複雑である——実際にニーチェは、ユダヤ人に対して辛辣な批判と称賛のあいだで揺れ動いている。たとえば、ニーチェは「〈書物〉の聖職者の民」と彼が名指すものを批判しながらも、生を肯定することにおいて個体化を体現し続け、対決しなければならない襲いかかる多くの歴史的危機に直面しながらも永らえ、持続し続けようというこの民の意志に敬意を表明している。ニーチェの思想とそのユダイズムとの関係については、次の著作を参照のこと。S. Kofman, *Le mépris des juifs. Nietzsche, les juifs, l'antisémitisme*, Paris, Galilée, 1994. Y. Yovel, *Les juifs chez Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, Paris, Seuil, 2001. [『深い謎』前掲]

ジュダイズムが別の複雑さを命じ、別のアプローチと別のカテゴリーに訴え、ギリシア-キリスト教の結託のなかにある西洋哲学の伝統からのある種の分離を孕み、そのようにしてジュダイズムがまさしく伝統的なヒューマニズムの複雑化と、それゆえ伝統的なヒューマニズムの問題化を前提とするのだと私たちは示唆している。ただそれは、私たちがジュダイズムの弁明をしようとしたり、西洋哲学の発展過程からジュダイズムの思考を純粹かつ単純に引き離そうとしたりしているからではない。むしろ、いかなる点において西洋哲学の思考が、歴史においてその存在を否認するほどまでにジュダイズムの意味を歪めたのかを見定めたあとで、次のことを示すことが重要なのだ。いかなる点において、またなぜジュダイズムが意味のまったく別の源泉を思考させうるのか、普遍的なものの特異なものまったく別の関係を思考させうるのか、存在やかくあらねばならぬものにいささかも限定されることなく、主体や客体、歴史、意味といった伝統的なカテゴリーによって展開される地平——ここにおいて、終末論や弁神論、思考することのある種の黙示録的論理へと道は通じる——に単純には限界づけられないような思考を思考させうるのか、と。〔終末論や弁神論、黙示録的論理といった〕これらそれぞれの用語は、ヘブライの息吹とまったく無縁ではないにもかかわらず、哲学におけるユダヤ性は、これらの観念についての特異な問いかけをもたらし、これらの用語が隠している合目的性や完遂に関する特異な問いかけをもたらす。かくして、哲学におけるユダヤ性は、ヒューマニズムにおいて固定され取り出された行為遂行〔performatif〕には還元しえないまったく別の行為遂行へと思考を差し向けようとする。したがって、いかなる点でユダヤ性が、人間についての別の思考に向かって思考し、ヒューマニズムが展開する倫理とは別の倫理に向かって思考することを約束しうるのかを思考することが重要なのだ。

ヒューマニズムとジュダイズムを議論する困難さ

さて、ここで私たちはいくつかの障害物を避けなければならない。

まず、私たちはヒューマニズムとジュダイズムを対面させるという短絡的な誘惑に屈してはならない。たしかに、近代の様々な哲学的言説に書き込まれた反ユダヤ主義、反セミティズムの根底的で極めて問題含みの特徴が、ヒューマニズムの伝統を標榜するというのを私たちは知っている。また逆に私たちは、ジュダイズムに

において作動しているヒューマニズムに対するいくつかの拒否を知らないわけではない。この拒否においてユダイズムは、ヒューマニズムの内に、超越を欠いたあり方に固執しようと撤退し、閉じこもった自己を見ることだろう。しかし、あたかも決定的に異質な二つの和解しえないものに慣れなければならないかのように、ユダイズムとヒューマニズムを乱暴に対立させないように私たちはつねに留意しなければならない。それは、ユダヤ思想を絶対視してヒューマニズムから切り離すことでもなければ、ユダヤ思想がヒューマニズムの欠陥を免れ、ユダヤ思想のみが近代のヒューマニズムを蔑ろにしうるような別のヒューマニズムという「別様なもの」や「彼方」を思考する独自の可能性をもっていると主張することでもない。

実際、ユダヤ思想がヒューマニズムの秩序のなかで思考されえないとしても、つねにヒューマニズムに対するあらゆる批判を見張り、それに取り憑いている反ヒューマニズム¹⁰のなかへと私たちが迷い込むことはありえないだろう。そしてここでは直截的に次のように言おう。たしかに、ユダヤ思想は近代的ヒューマニズムよりも高次のヒューマニズム、啓蒙思想のヒューマニズムよりも根本的な倫理的ヒューマニズムを絶えず定式化してきたし、そう試みてきた。また、ユダイズムは人間についての別の観念を宿し、かくして自律と自由な諸主体の間主観性にもとづく道徳とは別の倫理、別の政治を宿している。今日ではこの同じユダヤ思想が、危うくも反ヒューマニズムをかすめながらヒューマニズムに抗して沸き起こっているのだ。たしかに、ある脅威が今日のユダヤ思想に重くのしかかっている。その脅威とは、ユダヤ思想を長きにわたって否認し、排除し、排斥してきた歴史から断固として離れることによる、ユダヤ思想の孤立、閉じこもり、自己への撤退、さらには引きこもりである。ところで、私たちはこの誘惑の理由——それが社会学的

¹⁰ 不毛で、結局のところ根本的に実りのないものだった論争の際に、フランスとドイツにおける反ヒューマニズムと非難されることとなったもの、つまりフーコー、ドゥルーズ、リオタール、デリダ、ブルデュー、ラカンの思想は、私たちにとっては、決して反ヒューマニズムではない。まったく逆なのだ！ これらの哲学的著作において問題なのは、ヒューマニズムの問いを——それぞれ異なった仕方でも、また様々なテキスト上の出典から出発して——再考し、再検討しようという努力であり、このことは断絶や転位を前提とし、自明であり、かつ哲学的思考とその歴史に関して必然的な異議申し立てと問い直しを前提とするのだ。

であれ、歴史的であれ、形而上学的であれ——を理解できる。ヒューマンイズムの歴史が自らに包摂したり組み入れたりできないものを排除し始めるすべての審級の問い直しに私たちがいかなる点で、なぜ関わらねばならないのかを私たちは理解している。にもかかわらず、ジェノサイドを経ていわゆる敵対的となった世界に抗して打ち立てられたユダヤ思想が、孤立主義的撤退という誘惑へと流れていく可能性をもっているということを断固として問題にしなければならない。つまりそれは、世界から自らを除外し、ただ一人佇むという誘惑に警戒することである。世界が永久に悪意を含んでおり、ヘブライの言葉や預言の息吹、ユダイズムのハイパー批判的な資源を世界は受け入れないと明言することで、つねに世界における他者でしかなくなるという誘惑に警戒することである。このことを強調するのは重要である。というのも、ユダヤ思想は自足しえず、つねに対話をせねばならず、ヒューマンイズムや哲学の伝統との対話をしなければならないからだ。哲学の伝統がその固有の歴史的発展からユダイズムの痕跡を還元し、さらには消し去ろうとしたときでさえ、対話をしなければならないのだ。まさに、ユダイズムをトラウマのなかに決して閉じ込めないようにしなければならないのである。そのうえ、ほかならぬこのような孤立主義的閉じこもりの危険こそが、ユダイズムを喪失に導きうる。あたかも、理性の法廷が過去にユダイズムを放棄したことを口実に、この法廷へ出頭し、陳述し、自らの正当性を証明する必要がユダイズムには決していないかのようである。あるいは、ヒューマンイズムによって裏切られたがゆえに、ヒューマンイズムはいつまでもユダイズムを裏切り続けるだろうという確信にユダイズムが閉じこもっているかのようである。私たちは次のことを知っており、絶えずこのことを繰り返し言わなければならない。思想史においてユダヤ思想は、思考を〈絶対者〉のなかに閉じ込め、囲い込むという破局的で非常に暴力的な逸脱を強調しようとしてきたのだろう。またユダヤ思想は差異や複数性、特異性を還元する合理性に抗して思考しようとしてきたのだろう。同様にこの同じユダヤ思想は特異なものや普遍的なものとの関係を再定義するという使命を自らに与え、その結果として複数の特異性の出来事から普遍的なものを絶えず再定式化することをその使命に見出す。とりわけそれは、ユダヤ思想が自らをも含めていかなる思想も絶対的かつ絶対主義的な自己肯定に陥らないようにとつねに願ってきたからである。言い換えれば、ユダヤ思想はつねに、ヒューマンイズムをその固有の逸脱から引き離し、ヒューマンイズムの

同一主義的な末路の彼方で自らを再定式化しようとしてきたのだ。それはまた、ユダヤ思想が自らをも含むいかなる思想も、意味についての唯一の真なる言葉であると主張することはできないということに注意していたからである。つまり、絶対化という危険につねに反対しようとし、そうしようとして注意してきたのである。

ユダイズムの未来という厄介な問いだけでなく、ユダイズムと倫理と政治の関係、イスラエルと民主主義の関係という厄介な問い、ディアスポラにおけるユダイズムの未来という厄介な問いと私たちが対決する度に、ほかならぬ〈諸国民〉に対する信頼の問い、つまりはショアー以後、激しく毀損され死滅した信頼の問いが課される。そしてこの信頼の問いは、起こりうるあらゆる懐柔と利用、再我有化を被っているのである。実際に、私たちは今日かつてなく、イスラエルと同様に西洋において、多くの政治的言説のなかでショアーの「回帰」¹¹に絶えず直面してい

¹¹ 「回帰」という語で、歴史上の特異な出来事が予見不可能な形で回帰することの効果と同様に、この同じ回帰がもたらし、意図的であろうと陰険にであろうと現代のさまざまな言説において現れている回復と方向転換と再我有化を私たちは強調したい。「回帰」を思考することは、それだけで歴史とまったく別様に関わることである——たしかに、それは歴史的に特殊な出来事の時系列的解釈から出発して歴史に関わることではない。それは、「歴史の労働」という思弁的立場において、またこのような立場によって歴史と関わることでもない。この「歴史の労働」という立場においてそれぞれの出来事は、あるプロセスのなかに組み入れられ、このプロセスのなかで出来事は、〈歴史〉の一般的意味の展開に従い、喪や記念の作業、したがって赦しや健忘の作業という止揚の中で、またこの止揚によって取り扱われることとなる。ここでは、歴史的に特異なそれぞれの出来事が、一般化しコンテキストの中へと位置づけようとするあらゆる解釈と、歴史の有意味で目的論的な秩序へのあらゆる書き込みを拒絶するやいなや、いかに歴史に対する私たちの関係が根本的に変形されるかを想像しなければならない——哲学史における「ユダヤ性」は、間違いなくこのようなタイプの問いかけについての何ものかとして存在する。「回帰」は、歴史上の出来事の特異性をつねにしるしづけ、特異な出来事性についての「止揚的翻訳」からそれぞれの歴史上の出来事をつねに除外することで、出来事の特異な読解へと通じる（ここでは次を参照のこと。J. Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction relevante ? », in *Derrida - Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne, 2004, pp. 561-576）。トラウマ的「回帰」が効果として普遍的なものの排斥を意味するということは考えられるが、まったく正当化されえない。「回帰」が「特異性-普遍的なもの」についてのユダヤ的な複雑な関係を、特殊主義的特異性へと方向転換させるということには、ユダイズムの資源と同時にヒューマニズムと普遍性のある種の復権を動員して反対せねばならない。

る。今しがたある語に触れたがゆえに——しかしこれは回帰の唯一の効果ではまったくない——、私たちは次のような問いを提起せずにはいられない。つまり、信頼がかくも深く傷つけられたとき、いかなる場所から信頼は織りなされ、再び織りなされ、構築され、再構築され、要するに回復されるのか。少々直接的に問いを提起すれば次のようになる。ナチズムや20世紀のさまざまなファシズムにヨーロッパのヒューマニズムの逸脱を見出だすという安易すぎる誘惑には是が非でも抵抗しなければならないとしても、ショアーの後で、ヒューマニズムのような何かをいまだ信頼できるのか。この問いを限界まで突き詰めれば次のようになる。ショアー以後、20世紀の出来事——第一次世界大戦、グラーグ、日本への原子爆弾の投下、ジェノサイド——以後、ヒューマニズムに対する信頼を再び見出すことはできるのか。それはヒューマニズムをそのありのままの姿で復権させることなのか。それともヒューマニズムに関するまったく別の省察、ヒューマニズムを否認することなく、ヒューマニズムによって与えられた枠組みの彼方で思考することを厭わない省察を始めなければならないのか。ある種のユダヤ思想——20世紀にかくも損なわれた(アドルノ)ユダヤ思想——は、そこで何らかの役割を演じうるのか。

別のところで展開するべきもうひとつのポイントは、ヨーロッパにおけるユダヤ人殲滅の特異性を意味する「ショアー」という語が、現代の言説に絶えず回帰していることである。ところで、今日におけるこのシニフィアン¹の回帰は、その歴史的特異性を根本的に排斥することなしでは済まない。したがって問題は、いかなる点で、またなぜ「ショアー」というシニフィアンが、今日では歴史修正主義者や否認主義の言説を養うことに貢献しているのかを把握し、理解することなのだ。実際に、「ショアー」の特異性をしるしづけることは、興味深いと同時に不安にさせるレトリカルな反転によって、多くの誹謗者にとっては人間の歴史におけるジェノサイドという他の破局の特異性を否認することを意味することとなる。したがって「ショアー」を喚起することは、他の民族や宗教、集団、社会などによって生きられた歴史的破局を軽視することと結びつく。かくして「ショアー」という語を要求することは、他者に対する象徴的な暴力に満ちた例外性の形態を象徴することとなる。つまり、この要求において承認されえないすべての人々に対する、公然たる非承認になるのだ。現代の言説における「ショアー」の「回帰」というモチーフのそれぞれに問いかけ、いかなる点において、またなぜこのジェノサイドの特異性が、しばしば忘却として、さらには他者への軽蔑として理解されるかを明らかにする必要がある。

まさしくここにおいて、共有された共通の歴史という観念が、またその意味と本質をギリシア-キリスト教の資源から汲み取るヒューマニズムという観念が、全体として再び争点となり、問いに付される。それは底知れぬ問いだ。この問いは、政治的なもののほかならぬ可能性の条件を深淵のなかに沈め、また平穏な社会性の構成に必要な不可欠な信頼と、共同の未来の構築に必須の希望を同時に深淵のなかに沈める。ところでこの問いは、今日の政治的なものについての最も執拗な曖昧さのひとつをしるしづけている——いかなる場所から政治的なものの未来を企図すればいいのか。未来を再び信頼することの不可能性によってそのような企図が絶えず捕らえられ、蝕まれているというのに。また、いかなる観念から私たちは政治的な社会性を構築しうるのか。そのような構築のあらゆる可能性が、(たとえ両者をその度ごとに切り離す術が私たちに必要であるとしても) ヒューマニズムの歴史全体から切り離しがたい20世紀における民主主義の崩壊という亡霊によって捕らえられているというのに。それだけでなく、あらゆる構築の含意として、破局を越える必要性——ある種の規範性を再び見出し、正当化しえない途方もない苦しみの中で休息を再び見出す必要性——があり、また同時に、まさにこの必要性や必然的な構築や再構築に際して、破局の喪を行うことが不可能であり、破局のトラウマの出来事を乗り越えたり克服したりすることが不可能であると再び主張せざるをえないというのに。あたかも、私たちが自らを構築し、前進することによって、絶えず破局のイメージを蘇らせ、未来へ向けて破局を越えて行くことの不可能性を絶えずかき立てているかのようだ。

誇張法的責任をともなうハイパー・ヒューマニズムの方へ

それでは、このようなアポリアに直面しながら、いかにしてこうした省察をヒューマニズムとは別の思考へ、別のヒューマニズムへ、さらにはヒューマニズムの別様なものへと関わらせればいいのか。いかなる場所からこのような省察を始めればいいのか。ここではある要求が問題なのだ。その要求は、私たちの時代によって、20世紀の破局の歴史によって、近代的ヒューマニズムの空洞化と摩耗によって、倫理と政治的なものの明白な崩壊——これは、現在の民主主義国家におけるポピュリズムの高まりだけでなく、今日絶えず増大する多数の危機（環境や生態系、経済-社会、移民などの危機）に対抗し、それを食い止めることのほぼ構造的な不

可能性を伴う——によって課されたものだ。

これが、少なくとも今日のユダヤ思想が提起することができなければならず、私たちを導きうる問いである。なぜならユダイズムは、完全には近代的ヒューマンイズムのように考えられることができないからだ。たしかに、ユダイズムはヒューマンイズムからいわばつねに切り離され、区別されてきた。またとりわけユダイズムは、人間があらゆる在るものの中心にあり、そうあらねばならないという姿勢、つまり自己自身の自由で無条件な肯定、自己に対して省察する自己という固有かつ我有化された起源からつねに切り離され、区別されてきた。そしてこの切り離しと区別は、哲学史を通じて完全に理解されてこなかった「概念」、つまり他律という概念からなされてきた。実際に、エマニュエル・レヴィナスの哲学的省察の全体は、主体性という志向的意識における、非-客体的、非-空間的、非-外在的な、つまり同化不可能な他律という観念に従う主体性を再考しようとする試みとして理解する——そして、デリダは（「暴力と形而上学」において、また『弔鐘』においてユダイズムについての分析を注意深く再読しながら）このことをすぐさま理解したのだ。他律というこの観念は、主体の根底的な再定義に関わる。この再定義から——したがって、内部-外部、主体-客体、自律-空間的外在性といった二項対立への主体の還元不可能性から——まず示されるのは、歴史についての全く別の哲学を条件づけ、迎え入れの「神」とでも言えるものを条件づける策略、「ロゴスを解体する無-起源性の超存在論的」¹²策略である。

このようにして私たちは、いわゆる根源的なユダイズムや本来的なユダイズムに回帰するのではなく、ユダヤ思想のある種の再読をとおして、自律する主体性という畏とは別のところにある責任を思考しなければならない。自らの行動の創始者かつ判断者として自己自身を意味づけることがすでにでき、その固有な自由を行使する主体という確実で保証された立場とは別様に責任を思考しなければならない。道徳的に限定された責任と理性的な主体性による自律的行動のあいだのほぼ揺るぎないヒューマンイズム的つながりに従って測られることがないような責任に向かっていかに思考すればいいだろうか。おそらくここである種のユダヤ思想は、主

¹² E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 204. [エマニュエル・レヴィナス『神・死・時間』合田正人訳、法政大学出版局、1994年、244頁]

体の自律によって規定されるようなヒューマニズムの道德に対する、責任の代補〔*supplément*〕や責任の余剰のような何かを、思考すべきものとして与えることができるだろう。

ヒューマニズムの彼方を思考するというこの試みは、ある種の不信にその着想源があるが、いずれにせよこの試みは、自らの行動の理性的尺度を与えることができる主体性に由来する道德的責任についての摩耗の契機に達する。というのも、このような道德的責任は回避の姿勢にも変形したり、変化したりしうるからだ。つまり、自己に対する自己の固執、自己自身に対する主体の固執にも、また逃避の態度にも変わりうるし、さらには、いつでも主体が退行し、無関心で中立にとどまるような逃げの戦略にも変わりうるのである。まさにここにおいて、聖書における預言者（自らの意に反して呼びかけられ、自らの意志に反して義務を負っている預言者）という形象——責任の呼びかけから逃れることのできない、選ばれし人質としての主体という形象——が限らない重要性を内包している。この形象は、もはや厳密に神学的な秩序において思考されるのではなく、あらゆる人間の核心にある前-主体的で前-理性的な可能性として、つまり普遍的ではあるが理性の普遍性には還元しえないような、あらゆる主体において働いている条件として思考されるのだ。絶えず強調され、穴を穿たれるような責任をいかに定義すればいいのか。人間が他者の呼びかけに背を向けることができず、無関心に閉じこもったり中立的な立場に立ったりすることができないような切迫についての責任をいかに定義すればいいのか。

ここにおいて私たちの問いは、ヒューマニズムや人間や責任についてのまったく別の観念から思考するという途方もない可能性に触れることとなる。それは、偏-心〔*ex-centrement*〕、脱-中心〔*dé-centrement*〕、人間における人間の一種のずれから思考するという可能性である。つまり、人間が自らの意志から偏心し、自らの合理性から脱中心化され、自らの行動の正当性を構造化する限界をずらすことから思考するという可能性である。偏-心、脱中心、人間のずれを思考するこの試みが反ヒューマニズムに陥ることはありえず、むしろそれはヒューマニズムの彼方で、人間が自己自身に対して自らの行為の尺度をもはや与えることができないように命じる。かくして人間の行為とは、自らの行為を合理化することの彼方にある行為なのだろう。人間は絶えず度を越して＝尺度なく〔*sans mesure*〕応答するのであり、

しかも、自己を統御する至高の主体によって規定された地平のうちに応答や責任が限定される場とは別の場で応答するのである。誇張法的¹³責任の可能性を描き出すことが問題なのである。誇張法的責任において、主体はいわば引き受けるのではなく、主体がなしうること以上に、また主体がなさなければならないこと以上に、主体の自由な自律によって定められた道徳的要求が満たされるような場以上に応答するようつねに呼びかけられている。この意味でヒューマニズムは、つねに責任を有する人間を自らに固有な自律の場とは別の場に位置づける。そのような場ではいかなる根底も人間を定義することはできず、自己に回帰することなくただ他者へのみ向けられた責任が生み出されることで、人間はあらゆる「自己に関すること」から追い出され、あらゆる自己への安住と、自己内への滞留が禁止される。

この他なるヒューマニズム——ある種のジュダイズムが思考させるようなまったく他なるヒューマニズム——が描き出されうる三つの観念によって結論を述べる前に、いかなる点においてジュダイズムが、近代的ヒューマニズムとそこに由来する民主主義的で「契約主義的」な政治を同時に複雑化し続けるかを強調しておこう。このことはまず、私たちにとって政治的なものを見失うことを決して意味しない。それは、法治国家の上に基礎づけられ、市民として自らを構成できる主体性の上に基礎づけられた政治の正当性を見失うことでは決してない。そうではなく、上述の主体性と密接に結びついたほかならぬこの正当性に対して、その核心にまで迫って働くことで、あらゆる法と国家に還元不可能な可能性を守る必要があるのだ。つまり、政治的なものを問いに付し、乱し、そそのかし、転位させ、政治的なものに対してそれ自体の彼方でその「同一性」を探し求め、探究するよう仕向けるという可能性を守る必要があるということだ。

1) 選択

ユダヤ思想の核心にある選択という観念は、哲学の伝統とその普遍性に対する要求に照らせば根本的に支持し難いものである。というのも、この観念はヒューマニズムに最も同化しえない観念だからだ。ところでこの観念こそ、私たちがハイパー・ヒューマニズムと名指したものに向かって思考する可能性が始まりうる三つ

¹³ [訳注]「誇張法的」の原語はhyperboliqueであり、「超過」を意味する接頭辞hyperによって、前出のハイパー・ヒューマニズム (hyper-humanisme) と響き合っている。

の重要観念のうちのひとつなのである。しかしこのユダヤ的観念は、哲学的なものになることで、哲学的なもの固有な歴史によっては未踏査の領野へと通じる。つまり、他律が靈感になったあとでは、選択は〈諸国民〉に対する——人間の人間性そのものに対する——責任になる。というのも、選択は、いかなる点において主体性がそれ自体の意に反して、つねにそれ固有の場や自律から狂わされ、解任され、転位されているのか、したがって主体性の意図という構造化された枠組みに、より興味深いことに、倫理-政治的な次元での主体性の関心や自己充足という構造化された枠組みに、応答というものを組み入れることができない状態で応答するよう呼びかけられているのかを私たちに思考させるからである。したがって選択されることが意味するのは、自己自身へと属さないことであり、他者に応答することで自らに責任を負うことであり、かくして自己の彼方における無限で無条件的な責任へと通じることなのである。

2) メシア性

ハイパー・ヒューマンイズムの別の重要観念は、これもユダヤ思想に由来するメシア性という観念である。この観念において、またこの観念から出発して、歴史的時間性に対する私たちの関係を再定義するという使命が決まる。つまり歴史的時間性に、歴史上の諸契機が人間という完全性に向かう観念の意味や方向づけによって、あらかじめ止揚され、解明され、正当化されるような運動を見出すのではなく、むしろ歴史的な語りにおいて決して回復されたり、再我有化されたり、承認されたりしえない出来事の特異性への絶えざる注意を見出すのだ。それは目的論の発展として歴史を理解することではない。そうではなく、歴史をつねに例外的な出来事の突発として理解することが重要なのである。そうした出来事はその度ごとに特異な証言を命じ、人間の特異な意味が適切に伝達されることを保証できる名を絶えず発明するよう私たちに要求するのである。

3) 正義

ハイパー・ヒューマンイズムの最後の観念は、正義という観念である。この場合の正義の観念は正当化という領域において考えられるものではもはやなく、善悪について規定し、したがってそれらを普遍的に判断できるような規範性を確立することとはもはや考えられない。そうではなく、むしろこの正義の観念においては、正義の可能性そのものについて、正義や「正しさを認めること」や「正しさを取り戻す

こと」をなす制度の可能性そのものについての想像しうるあらゆる問いとアポリア的問いかけが保留も中断もなく絶えず定式化され、産み出され、多数化される。あたかも私たちがこの正義の観念の只中において、真理の限界や縁に絶えず身を持ち、そうすることでつねに拙速で不適切な正義の具現化を問い直し続けるかのようである。ここでもまた、私たちがハイパー・ヒューマニズムと名指したものに向かって思考するために、「正義」についての、また真理の歴史に対する「正義」の優先についてのレヴィナスの考えをある意味でデリダ的に継続することが絶対に不可欠である。

私たちは、選択、メシア性、正義という三つの誇張法的観念から——しかしもちろん、ある種の仕方ではユダイズムと結びついている他の観念を召喚することでもきただろう（たとえば、破局や神なものや捕囚や預言の表象不可能性など）——、ここで（脱構築不可能な正義という観念に照準を定めてハイパー批判という用語を提唱するデリダの足跡のなかで¹⁴）ハイパー・ヒューマニズムと名指した、ヒューマニズムの核心におけるある種の要求を再定式化しようと試みた。それはまた、近代的ヒューマニズムの彼方においてある種のヒューマニズムの足跡を守るといった要求のなかに身を持つひとつの方法である。つまり、ヒューマニズムを取り返しのつかないほどの危険に陥れることなく、それに永続的に問いかける方法なのである。したがって、他者への開けとなると同時に、閉鎖と他者の排除になるヒューマニズムのアポリアと対決する方法なのだ。このアポリアを養い、強調し、またこのアポリアがヒューマニズムに関して確立し、産み出す袋小路の彼方で表明されるよう強制しつつアポリアを拘束することで、このアポリアと対決する方法なのだ。そこにはヒューマニズムの危険とチャンスの全体がある——それは、ヒューマニズムの将来という暗礁の彼方において、また不可欠でつねに絶えざるものであり、つねに来たるべきものであるヒューマニズムの再定式化の要求においてヒューマニズムを思考するという途方もない可能性なのだ。

¹⁴ [訳注] デリダは「ハイパー批判 [hypercritique]」という語を『マルクスの亡霊たち』などで用いている。一例として以下の箇所を参照のこと（日本語訳では「超批判」と訳されている）。Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 149. [『マルクスの亡霊たち』前掲、196頁]

Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly, « Le judaïsme est-il un humanisme ? »

Reprinted by permission of J. Cohen and R. Zagury-Orly

訳 = 伊藤潤一郎（早稲田大学文学研究科博士後期課程）・

横田祐美子（日本学術振興会特別研究員／立命館大学文学研究科博士後期課程）