

有責論序説

—出来事とともに在る審問者へ

宗近真一郎 (大阪経済法科大学
アジア太平洋研究センター)

キーワード：出来事、正義、責任、最高善、共通善、立法／律法、審問者

1. 出来事から語り始められる (三つの日付に触れて)

三つの出来事が本稿の端緒にある。それらの出来事は、いわゆる日にち葉では癒されない傷を世界に刻み、それぞれの日付が署名された筈である。出来事が呼応される。否、出来事に呼応する。一気に磨耗された主体が残余する。だが、求められるのは、出来事の機序をゼロに戻すための器、それ自身の拘束を解くための器としての出来事なのだ。

ひとつは、3・11東日本大震災である。そこでは理不尽な神的暴力が行使された。どうにもならない力の場がそこにあった。海辺にあるものの全てを呑みつくしてゆく津波の映像は、それが怜悯な映像としてリアルを明証するという現実性との循環を切断した。かつて人工衛星による地上の被覆的な映像に瞠目したわれわれは、地上のその位置の視線から旧約的な大洪水を目視することになった。われわれは洪水以前と洪水以降の光彩に打ちのめされた。ありうべき処方、全体認識やアクションの惑乱をめぐって顕現されたのは、地上的な責任、倫理、災害をめぐる社会関係やインフラの修復などである。

一方では自らの日々が全うされてしまうこと、この偶発的な不均衡そのものから重層的な責任意識が生成した。また、少なくとも日本に「在る」ということにおいて、災厄から遠隔す

るほどに責任感覚が深まる心象が累積した。日本に「在る」ことをめぐる、ある種の疚しさも派生した。疚しさは災厄にかかわる全現実への嫉妬を呼び込み、責任をめぐり自己の弱みを投影する他者を求めた。責任は誰にあるのか。そう連呼するオブセッションが、自己発見の不幸へと円環する。痛烈な出来事性によって、出来事との関係と無関係が打ち消されてしまった境界を踏み迷うのである。

ふたつには、5・02のアメリカによるビンラディン殺害である。

Justice has been doneとオバマは断言した。また、オバマは、アメリカはこうと決めたら遂にやり抜くと語った。正義が暴力の正当性に憑依するというもうひとつの暴力が出現したひとときである。私事に即するなら、通勤前のFrance24チャンネルは、イスラマバードの郊外の隠れ家でウサマ・ビンラディンがアメリカ軍の特殊小部隊の奇襲によって殺害されたと伝え、一日中このブレイキングを反芻した。その日、ipodから流れるパティ・スミスのTrampinのバラード⁽¹⁾をビンラディンへの哀悼歌のように聴いた。タイムズ・スクエアでアメリカ人たちが無邪気に小躍りする映像があった。オイルと世界権力との交差する極致における死線をビンラディンは歩き続け、砂漠には、やはり、デッド・エンドしかなかった。ビンラディンが水葬された映像は公開されず、射殺の場面をめぐって、いくつかの憶測が交錯した。関連諸国の確執は深まり、報復テロが頻発した。

正義とは何か。誰が正義を断言し得るのか。Yahoo辞書(大辞泉)では、正義の語義として、

(1) Patti Smith "Trampin" released April 27th 2004 from Columbia Records

「人の道にかなっていて正しいこと」(範例「一を貫く」「一の味方」と、「人間の社会行動の評価基準で、その違反に対し厳格な制裁を伴う規範⁽²⁾」が上げられている。オバマが断言した正義は、後者に違いないが、アメリカが世界権力たろうとするヘゲモニー意識の極致では、前者の語義が優勢となった筈である。社会規範にかかわるペナルティとしての正義から、「人の道」に適う出来事の全体として倫理に互ること。アメリカは神に祝福される国家として、まるで、「君の意志の格律が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ⁽³⁾」という根本命題をカントになり代わって定言しようとするかのように、「人の道」に誘惑されるのだ。

三つ目の出来事は、より固有な関心に属する。それは、5・09ラス・フォン・トリアが新作をめぐるメディア・インタビューで幼いころユダヤ人としての自覚があったが後にナチやヒトラーに親近したという内容の発言をしたため、カンヌ映画祭から追放され、会場の100メートル以内には近づけない事態となったことである。新作「メランコリア」はキャルステン・ダントが主演女優賞を受賞して、トリアのコメントがメディアに流れたが、彼がカンヌの舞台に現れることはなかった。

カンヌのハリウッド化を異化しようとしたトリアが、カンヌのハリウッド性によって徹底的にパージされた現象といえよう。「ヒトラーが理解できる。彼は間違ったことをした。ナイスガイではなかった。だが、理解可能だしシンパシーを抱く。自分はユダヤ人だと思って育ったが、実はドイツ人だった。自分はナチだ。そう呼んでくれていい」。概ねこのような内容らしい。映像的自由に張り合わされた禁圧の強度が彼のユーモアの目論見を超えていた。アンチ・クライストは許される、だが、アンチ・セミティズムは許されない。トリアの災難は、ヨーロ

ップがクリスティアニティを蹂躪することには寛容だが、ナチへのシンパシーについては、強固な禁忌が敷かれていることを図らずも明証した。

2. 正義は挫折していないか

Justice -What's the Right Things to Do? 文字通り正義について語って多くの読者を得たマイケル・サンデルは、正義を正しさ(目的や善)との一致ではなく、選択の問題として捉えようとした。自己決定(選択)を契機として弱体化し続ける共同体をサポートすることがモチーフになっている。すなわち、正義とは自己決定認識、自己決定が集約された共同体のルールに同致する。その意味で、サンデルのいう正義は「人間の社会行動の評価基準で、その違反に対し厳格な制裁を伴う規範」に近い。さらに共同規範的に、正義とは忠誠と責任が道徳的でありうるための独自性を培った家族、国家、民族の一員であるためのアイデンティティの実践であるとサンデルはいう。

「道徳と自由は経験によって証明できる概念ではないからだ。われわれは道徳と自由の存在を証明することはできないが、それらが存在するという前提なしに、道徳的な生活を理解することもまたできない⁽⁴⁾」と語るサンデルは、無前提を前提とするところから「道徳と自由」を還元的に画定しようとするかに見えるが実は違う。著作の最終段階で「多元的社会的市民は、道徳と宗教に関して意見が一致しないものだ。これまで論じてきたように、行政府がそうした不一致について中立性を保つのは不可能だとしても、それでもなお、相互尊重に基づいた政治を行うことは可能だろうか? ⁽⁵⁾」と問いかけるサンデルの正義に符合するのはヴィジョンとしての多元的社会的なものである。正義は多元的社会的における「自己決定」に預託される。だ

(2) Yahoo Japan国語辞書「大辞泉」

(3) エマニュエル・カント『実践理性批判』波多野、宮本、篠田訳、岩波文庫、1979年、72頁

(4) マイケル・サンデル『これから「正義」の話しよう』鬼澤忍訳、早川書房、2010年、168頁

(5) 同上書、344頁

が、「自己決定」が相互尊重によって効力を発するためには、譲り合いの慣習に依存してはならず、「公共的な関与」が実践されるべきだということになる。多元的社会がいったん前提とされるが、一元的社会に向かった合意形成が追求されることが「自己決定」の実践、正義の足場であるとサンデルは結んでいる。

一元的社会にひとつの正義が対応すれば、その位相で完結する審級があり、一元的社会が並列、乱立する場合、正義もまた並列、乱立する筈だが、サンデルの言説では、多元社会の正義の乱立はフィクションとして排除され、アメリカ社会のユニティ確保が優先される。多元的社会の自己認識において、一元的社会に向かった「公共的な関与」が牽引される。かくして、アメリカは「公共的な関与」の遂行装置となる。アメリカ社会は自らの均衡のために世界の平定を要求する。世界の平定のために、多元性を媒介として一元性が追求される。「自己決定」の責任性はグローバリズム（世界的一元性）へと展開される。

まとめて拾ってみると、サンデルは、定言命法に求心するカントの道德性をめぐる言説を相対化しようとして、定石のように参照を重ねる。

「しかしカントが定義する自由は厳格だ。市場で物を売買する際の選択の自由よりも厳しい。カントに言わせれば、大多数の人が市場の自由や消費者の選択だと考えているものは真の自由ではない。なぜなら、そこで満たされる欲望はそもそも、自分自身が選んだものではないからだ」、「カントの考える自由な行動とは、自律的に行動することだ。自律的な行動とは、自然の命令や社会的因習ではなく、自分が定めた法則に従って行動することである」、「カントは、義務の動機だけが行動に道德的な価値を与えろというが、義務の具体的な内容は明らかにしていない。道德の最高原理が命じるものについても語っていない。行動の道德的な価値を評価するためには、行動の結果ではなく動機を評

価する必要があると述べているだけだ」、「ここで、カントの考える道德と自由のつながりが見えてくる。道德的に行動することは、義務から行動すること——道德法則のために行動することだ。道德法則を構成しているのは定言命法である。定言命法は、人格自体を究極目的として尊重することを求める原則だ」、「道德と自由は経験によって証明できる概念ではないからだ。われわれは道德と自由の存在を証明することはできないが、それらが存在するという前提なしに、道德的な生活を理解することもまたできない⁽⁶⁾」

カントを参照すればするほど、サンデルが次第に苛立ってくるのが分かる。「自分が選んだもの」の唯一性がぐんぐん際立つからだ。道德的なものがむき出しになり、ユニティへの志向性が揺らぐ。そのままでは不一致が一致なくなってしまう。カント的アンチノミーが顕現することにサンデルは苛立つのである。つまり、彼が企図するもうひとつのアンチノミー（多元的社会の一元化）が揺らぐのである。

カントやロールズの言う責任性は自然的責務と自発的責務に集約される。それは、あらゆる関係からの自由により張り合わされている。一方、サンデルは現実的には人間はコミュニティの多元的な制約から自由ではないと考え、社会関係の負荷のかかった人間にとって有効な正義を描き出そうとした。存在性における正義ではなく、サンデルはアリストテレス的な目的論に傾斜したかたちの正義の画定に向かう。

コミュニタリアンとしてのサンデルは、リベタリアニズムの枢要であるカントの「最高善」に「共通善」を対置した⁽⁷⁾。不一致の一致が媒介されねばならない。「共通善」においてある飛躍が起こった。不一致の一致を黙示するコミュニタリアニズムにおいて「共通善」は無媒介に正義の根拠となり、目的性において「公的な関与」の行使が準備された。だが、コミュニタリアンの自意識において、「最高善」を成し遂げようとする道德感情と同致するカントの古

(6) 同上書、139頁、143頁、147頁、161頁、168頁

(7) 同上書、336頁

典的自由主義に拮抗しようとするならば、自由の極致において責任を問うものが責任を問われるというリバタリアニズムの回帰性に相応する強度で、「公共的な関与」の孕む正義の一元性もまた問われるべきだった。ところが、「関与」においてアメリカの数多の警察的行動が強行され、ビンラディン殺害の「正義」へと黙秘のまま爬行された。

最後の住処としてのアメリカを肯定したもう一人のコミュニタリアンであるハンナ・アレントのカントへのアプローチは、サンデルとは対照的である。アレントはアメリカにおける順応主義を建国以来の危機だと述べた。アメリカ市民の多元性を国民としての一元性に集約する過程で順応主義が誘引されてしまう。アレント的に言えば、「共通善」とは順応主義の極致であり、法への服従においてアメリカ市民は道徳から最も離れた位置へと自らを疎隔する。法に服従することによって「わたし」は「君の意志の格律が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当する」ための「立法者」から限りなく遠ざかることになる。

この場合の「立法者」である「わたし」は一人ではなく、「わたし」という一人のうちに審問的な「もう一人」がいることについて、アレントは次のように述べる。

「すべての人間は<一人における二人>なのです。これは良心と自己意識という点からだけではなく（わたしが何をするにしても、わたしは同時に自分がしたことについての意識をもつという事実からだけでなく）、この沈黙のうちに行われる対話のきわめて特有で能動的な意味において、すなわち自己と絶えず対話を交わし、自己と話し合う間柄にあるという意味においてです⁽⁸⁾」

これがアレントの思想の中核を成す「複数性」の原理であり、非共役性と相互性が交差するカント的アンチノミーの契機である。だが、アメリカ的多元性は、そのファンタズムを相乗することによって「二人」であることを禁圧した。

多元性（不一致）がフィクションだという意識が強要され、一元性（一致）への志向も空転して、順応（服従）のコンテクストだけがリアルだということになる。アメリカでは誰も「立法」しない。「立法」の責任はどこにもない一方、「遵法」による無限の服従だけが呼応される。

フランス革命の身体性や生氣性に対してアメリカ革命の政治的必然性を優位としたアレントの公共性とは、「政治」が生成するシーケンスを限りなく擁護するジャルゴンである。それは、非共役的な「複数性」が共役性を見出そうとするドラマツルギーの舞台である。

アレントはカントの定言命題の孕むアンチノミーをこう読解する。

「カントのこの原則は、他者とかかわる事柄ではなく、自己とかかわる事柄であり、人間の行動の卑しさにかかわるのではなく、人間の尊厳と誇りに関する原則なのです。隣人愛でも自己愛でもなく、自己にたいする敬意が基準となっているのです。（中略）ですから、わたしを無限の宇宙において『たんなる点』にすぎない存在ではないものとしてくれるのは、そしてわたしの価値が無になるのを防いでくれるのは、この『みえざる自己』なのであり、これによって宇宙にすら対抗できるのです。カントの原則におけるこの『誇らしさ』という要素を、とくに強調しておきたいと思います⁽⁹⁾」

同じようにカントにフォーカスしながら、多元性や一元性をめぐって、サンデルとアレントを背中合わせにしてしまうものは何か。それは、善悪をめぐって自己とかかわろうとする「意志」の位相の差異である。サンデルがソクラテス的な「根拠」やアリストテレス的な「目的性」に軸足を置いて多元的社会における一元的な均衡を「正義」の条件として追求しようとするのに対して、アレントは宇宙にすら対抗しようとする人間の尊厳を断言する。サンデルが「共通善」を指定して善悪の問題にかかわる責任性を消去しようとするのに対して、アレントは自分がしていないことに対しても責任を負うことが

(8) ハンナ・アレント『責任と判断』中山元訳、筑摩書房、2007年、112頁

(9) 同上書、84頁

あると述べた。

サンデルは意志薄弱な多元的共同体のサステイナビリティをサポートする。アレントは「最高善」を成し遂げうる「一人」における審問的な「もう一人」、すなわち、カントの「道徳的法則が、まずそれ自体だけでその真なることを立証し、また意志を直接に規定する根拠としてその権利が確認された上で、今度はこの法則の形式に関してア・プリオリに規定された意志に提示され得る対象がすなわちこの最高善なのである⁽¹⁰⁾」という「最高善」の定義に伏在する立証する「一人」と審問者かつ意志の表象である「もう一人」の背反的な同在を公共性の初源に見出したのである。

3. 責任と選択をめぐって

純粹理性は、その実践において道徳的法則への「意志」として現れる。理性の精神現象は「意志」である。カントの道徳は世界における志向的表象なのである。実践論とは意志論である。その表象が道徳である。理性の実践は道徳として表象される以外にない。道徳的法則は純粹理性の表象においては「意志」の根拠である。実践理性の課題は対象の認識ではなく、対象を実現するための「意志」、すなわち、実践理性が自らのコンテクストの中心に布置する「意志」である。「意志」の唯一つの根拠は純粹実践理性の法則（道徳的法則）である。「意志」と道徳的法則を往還する論理のエチカは、ハイデガー、フッサールにしっかり引き継がれ、コンテクストを解かれるかたちで、意志論、意識の論、むき出しの存在論へと輻輳されたことが分かる。

後に、ハイデガーはドイツ観念論の崩壊というフレームアップについて、そんな喧伝がまかり通る19世紀前半という時代そのものの弱さを指摘し、観念論から意志論に及ぶ思想の集蔵をハイデガー自身の存在論へと脱構築してみせたが、カントの意志論の射程には、ハイデガーの

存在論形成のトリガーが孕まれていた。つまり、カントの意志論言説は、やがて自らが脱構築される機序を予め包括していたのである。

1925年の「カッセル講演」の記録は、「存在と時間」成立のミッシングリンクを解く鍵といわれるが、その講演で、ハイデガーは、私は私の死の可能性であり、私の死の可能性を存在しており、現存在の極限的な可能性であると著者のモチーフを述べた。配慮性とは「生における、死の存在構造」から疎隔しようとするのであり、配慮的世界に依存して生きるという可能性を終わらせてこそ、現存在を目の前に「選択」する可能性、自分と選択とをともに「選択」する可能性が与えられると言い、次のように敷衍展開した。

「したがって、先駆するとは選択することであり、選択したということは決意していること、それも、死ぬ決意をしているのではなく、生きる決意をしていることなのです。このように選択するということ、決意しているということは、責任を選択することです。（中略）責任を自分自身で選択するということは、良心を、人間が本来的にそれであるような当の可能性として選択することです。カント倫理学の真に人間学的な構造を誤解したのは、現象学の一つのあやまちです。現存在の根本の意味が可能性であり、可能性そのものを存在しとらえることができるという点にあることを、カントは見ぬいていました。しかし、良心を選択するとは同時に、非があるものになるschuldig werdenことでもあります。（中略）したがって、自己責任を選択することは、絶対的な意味で非があるものになることです。私は、そもそも存在するかぎり、またそもそも行動するとすれば、非があるものになるのです⁽¹¹⁾」

ハイデガーがカントと刺し違えるスペクタクルである。現存在が可能性の存在としてカント的に現れる場合、道徳的法則に準じた選択において、「非があるもの」が現れる。「非があるもの」になるとは過去を引き受け、過去を存在し、

(10) カント、注(3)、139頁

(11) マルティン・ハイデッガー他『ハイデッガー カッセル講演』後藤嘉也訳、平凡社ライブラリー、2006年、100頁

現在にいたることである。この決意性（選択性）は、先駆するという選択に円環する。「非があるもの」であることにおいて、カントとハイデガーはともに神聖なるものから逆算される「原罪」（神聖たりえない人間存在の質）を否認して、「選択」の自由を得るのである。配慮性（気遣い）が乗りこえられる。サンデルのいう「共通善」=多元性の調和とは対極的な構想である。「責任」を「現前」（選択すること）させるための圧倒的な孤独のシーケンスが「自由」を画定する姿は、出来事よりも一步に先駆することの困難と可能性に等しい。人間の生が相互存在としての「今」の継続に追い立てられる「時計の今」から可能性の選択主体へと転位するには「自己・責任」の「自己」が定立されねばならない。

「自己」は「もう一人」を孕む。そのように、出来事は出来事の冒険的「現前」において出来事になる。そのように在ることが選択される。その「現前」のために「自己」は審問者呼び込み、善なるものが悪として現れうるアンチノミーにおいて複数化する。そのとき「非があるもの」が生成し、「自己」は有責性の本質を複数性（一人における二人が還元不可能なたちで背反的に同在すること）によって乗りこえようとするのである。

ハイデガーからアレントに連鎖する責任論のエスキスは、「非があるもの」をめぐる、存在が「自己」を開示する場所において歴史を生起させるために「問うこと」を持続する存在論の志向性から、複数性がカントのいう「ひとりのたんなる世界市民」へと終息するシーケンスまでの輻輳に互るのである。

4. 問うこと、問わないこと

ハイデガーの「問い」の強度を再確認するなら、1935年夏のフライブルグ大学講演において、歴史の生起に重心を置く姿を熟視することになる。

「人間は問うことにおいて—歴史的な者として初めて自己自身へと至り、自己なのである。人間の自己性とは、人間が、人間に対して自らを開示する存在を歴史へと変身させるべきであり、その歴史の中で人間自身を立つことへとともたらしめるべきであるということを用いるのである。自己性とは、人間がまずもって「自我」であり、個別者であるということを用いるのではない。このように人間が「自我」や個別者でないのと同じく、人間はまたわれわれとか社会とかでもない⁽¹²⁾」

人間の本質は決して答えではなく、問いである。問いを問うという行為は歴史において人間を定立する。人間とは何かと問うこと、そのせめぎあいから歴史が生起し、自己自身に至る。歴史を顕揚するハイデガーの切迫した表情から、ナチズムへの加担を曳きだすならすぐさま終わってしまう思想的臨界の判定を終わらせないためには、「問い」をめぐる関係の対位が「問い」の強度によって被る揺らぎ、「問いのうち」にしか問いはない」という反復の実践において揺らぎは始めている言説の本質を問い詰める以外にない。すなわち、ハイデガーにおいて退出した審問者をめぐって。

この「問い」を契機にして、レヴィナスでさえハイデガーがその語を使ったとは知らなかったという「精神」を持ち出し、ジャック・デリダは、Geist（精神）とは、他のどんな語以上に問いの問われていない可能性にハイデガーが与えた名称だと言う。「私は亡霊（＝帰り来るものrevenant）と炎と灰についてお話ししようと思う⁽¹³⁾」と『精神について』が1987年3月のコロークで語り始められたとき、後にデリダによってもう一度語られる亡霊という言葉（「マルクスの亡霊たち」）は、過去から呼びかけるだけではなく、可能性としての未来からの呼びかけを孕んでいる。彼が、全てを無化する「絶対悪」と呼んだ「灰」と「炎」の振幅はそのまま亡霊＝精神の制覇的な重力である。精神が形而上学を連れて帰って来る。ナチズムに集約さ

(12) マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、1994年、235頁

(13) ジャック・デリダ『精神について』港道隆訳、平凡社ライブラリー、2010年、9頁

れるヨーロッパ中心主義の隠語としての精神がヘーゲル的な他者承認論と人倫を連れて未来から回帰する。

経緯はこうである。「ナトルプ報告」に始まる「存在と時間」の言説が準備されたとき、ハイデガーは現存在概念の展開において「精神」という語を論理のメイン・ストリームから外して、括弧（引用符）を付して抑制的に扱っていた。いわば、「精神」をフッサールのエポケー（判断中止＝超越性の保存）して臨んでいた。それは、問いを問うことによって、形而上学を乗り越える方法論と釣り合っていた。ところが、ハイデガーは1933年のフライブルグ大学総長就任講演以降、俄かに「精神」の括弧を外して、その語を自らの言説のメイン・ストリームを構成する概念に組み入れた。その講演では、精神は存在の本質に符合する決意性であり、民族の現存性の真奥の威力として大地と血と諸力を保存すると宣誓された。世界とは常に精神的な世界だと明言された。ヨーロッパ＝ヴェルサイユ体制の危機を踏み堪えるようにハイデガーはナチズムを支持しつつ、形而上学に傾斜したのである。エポケー（＝フッサールへのオマージュ）が抹消された事態をめぐって、デリダは「ハイデガーがついに避けるvermeidenことの決してできぬもの、避けえぬものそのもの、それは精神のこの分身、GeistのGeistとしてのGeist、常に自らの分身を伴って来るesprit（精神）のesprit（亡霊）としてのesprit（精神＝亡霊）ではないのか？精神は自らの分身である⁽¹⁴⁾」と記す。

では、「問いを問う」ことはどうなったのか。総長就任演説から「入門」にかけて、問いは問いの内在を想定され、問いを問うことは、すでに問いかけつつある問いの先行性、問いかけの可能性として解釈されるがままになる。問いは応答可能性において精神＝精神の自由に呼応しはじめる。だが、精神には、外部の内在化による脱（権）力という固有な悪意、われ思うという確信によって根源的な問いかけを抑圧する作

用がある。そのように、「問いを問う」ことが揺らぎ始める。「問いを問う」ことが、いったんは払拭した筈の起源（形而上学や宗教の実在性）に再び先行されてしまう。起源に先行されることによって、ハイデガーから審問者の影が消え去るのである。

さらに追及するデリダは次のように述べる。

「問いの経験の内にしか問いかけはない。（中略）ところがしかし、問いを命じて来るものが何かあってはならないし、問いの自由においては何ももの問いに先んじてはならないのだから、Führen〔導くこと〕はずでにして問いかけつつあるのである⁽¹⁵⁾」

幽霊がやってくるとは、この反復の道であり、デリダは言葉の予一来（古い出来事への送り返し）を炎や灰とは異なる、避けようもない機縁（導き）に託そうとする。

精神Geistは自らの分身であることにおいて、亡霊と呼ばれることにおいて、自らに呼び戻される。精神はフッサールのエポケーの始まりから終わりまでを渉った。括弧（エポケー）はいったん囲い込み、やがて裂開したのである。しかも、Geistは精神、だけではない。知力、霊力、幽霊、亡霊、酒精などが、爬行的な分身として印欧語圏の意味形成（シニフィアン）を跳梁する筈である。デリダは（世界）精神を連れ戻したことにおいてハイデガーを批判し、Geistが終始Geistであることにおいて、最悪なのはたぶん「精神の問い」であろうと述べた。「問いを問う」ことが自らを否定する内在性に牽引され、「意志」（＝審問者）が行方不明になるからである。それだけではない。精神とヨーロッパとの関係において犠牲になったもの（あるいは、抹消されたもの）もまた行方不明になるのだ。

だが、デリダは、それでもハイデガーの「問い」の彼方に「炎」を確認した。「われわれが究極の問いを立てる瞬間には、つまりわれわれがあらゆる問いの可能性を、すなわち言葉を問い質すanfragen時には、われわれはすでに言

(14) 同上書、70頁

(15) 同上書、73頁

葉のエレメントの内にはいるのではなくてはならない。言葉がすでにわれわれに向かって語っている——われわれに宛てて、いわば語りかけられ、差し向け＝語り渡されているのでなければならぬ⁽¹⁶⁾。質すること、避けること、移行すること、語りかけることが、エポケーと非エポケーの間を徘徊するように、言葉はすでに語りかけられていることにおいて、「問い」を非決定性に曝す筈である。あるいは、非決定という選択としての「問い」（最初の言葉）が現れるのだ。デリダ自身の態度を反照するように、非決定性は選択性のコノテーションとなり、デリダは解釈する人、出来事に耳をすませる人になる。それが出来事に対するありうべき態度であるのは、出来事の直接性から疎隔するからではなく、出来事を処断しないこと＝非決定性によって、出来事そのものに出会いうる、それを担い直しうるからである。

「精神とは何か？／1933年、ついに引用符を取り外し、精神について[＝からde l' esprit]、精神の名の下に語り始めるその日付以来、ハイデガーはGeist（精神）の存在を絶えず問い質してきたかのように、すべてが進行するように思われる。／精神とは何か？1953年、最終的な答え——火、炎、炎上、燃焼である⁽¹⁷⁾」

その「炎」もまた精神の分身であると問うとき、焼き尽くされるのは責任をめぐるあらゆる決定論的なテキストであるはずだ。燃え盛る「炎」において、「問い」は終わるのである。問わないことが問われるように、問わないことによって問いの「炎」が呼び戻される。精神がその分身として、「灰」ではなく「炎」として現れることにおいて、揺るがない何かが見出される。世界は非参照的なテキストとして肯定されるのである。

「精神」をめぐる去就において、ハイデガーはこのように厳しく追及されたが、真に批判されているのはGeistという語が跳梁することによって形而上学の再来（亡霊）が果たされてし

まう機序の全て、ハイデガーでさえもその誘惑によって審問者を退出させてしまった機序の全体である。一方、最終的に魂を根源の根源へと追い立てる「炎」としての精神をトラウマ作品を介して描いたハイデガーに神学的なバイアスを読み込むデリダは、むしろ、「問う」ものの漂流の果ての姿に友愛の表情さえ示すように見える。

ハイデガーが括弧を外して、精神に対するエポケーを解消したとき、神という名が残ってしまう。神の名が残る限り、地上的な責任は予めそこにいる「まったき他者」からの呼びかけへの普遍的な応答を要請される。責任のパラドクス（倫理的責任から宗教的・絶対的責任への飛躍）をめぐる、高橋哲哉は次のように要約する。『『アブラハムよ』——『はい、私はここにいます』。自我に先立つ『まったき他者』からの呼びかけと、それに応える『ウイ』。デリダによれば、この『はい、私はここにいます』Me voici.こそ、『他者の呼びかけへの唯一可能な最初の応答』であり、『責任の根源的瞬間』である。責任＝応答可能性の論理の原型はおそらくここにあるのだろう⁽¹⁸⁾」

責任は、その多重性を「まったき他者」において息子イサクに死を与える強度で引き受けられるべきである。だが、アブラハムが最後まで責任の主体たりえないように、責任は非決定性に預けられるのだ。アブラハムは神の前に措定される。そのままでは、キルケゴールに至近することになるが、アブラハムがイサクに死を与えるのは主体性でも受動性でもない。それは、「与える」ということの不可能性であり、それによって生じる絶対的責任において、自らを超える「もう一人」からの審問が課されるのである。

5. 審問する「もう一人」へ

「まったき他者」の前に措定された非決定の

(16) 同上書、221頁

(17) 同上書、137頁

(18) 高橋哲哉『デリダ』講談社、1998年、228頁

応答、その偶発的な場面へと召喚されるなら、正義に即応した「人の道」や「厳格な制裁を伴う規範」などの一般語義が「最高善」の前に措定された「意志」に出会って凍りつくように、「立場上の任務や義務」や「自分がした事の結果についての責め」や「違法行為に対する制裁」などの責任の語義（後述）は、白紙への撤回へと追い込まれよう。責任が、地上的であろうと旧約的であろうと、出来事への関与から派生する事態であるならば、関与された出来事そのものもまた黙視され、ただ耳を傾けられるということがある筈だ。いや、出来事（が在ること）をそのようにそのまま、心身が傾き受け止めたままに残すこと、黙視の姿のままに連れ戻すことを非決定の選択として選択する態度においてのみ、出来事から始まるというリアリティが確保される。聴き取る用意のある者、やってくる言葉を知ろうとする者だけに言葉が届くように。

脱構築deconstructionというデリダの中核的ジャルゴンそのものはハイデガーの用語「解体」Destraktionの訳語から採られたが⁽¹⁹⁾、このジャルゴンにユダヤ性を認めようとする論者は、脱構築をタルムードの異端的解釈学の典型例と捉えたり、メシア的なモチーフ、ユダヤ教から脱構築を逆算して理解しようとするらしい⁽²⁰⁾。だが、脱構築というジャルゴンは、そのような理解・解釈の機序に対して解体的に臨む姿勢あるいは方法であることはいままでのない。

ジャック・ラカンが全ての言葉は、「隠されたシニフィアンsignifiant = 意味するもの」の言い換えだといったことを踏まえて、内田樹は「けれども、「ユダヤ人」というシニフィアンを発見したことによって、ヨーロッパはヨーロッパとして組織されたのである。ヨーロッパがユダヤ人を生み出したのではなく、むしろユダヤ人というシニフィアンを得たことでヨーロ

ッパは今のような世界になったのである⁽²¹⁾」と述べている。「ユダヤ人」はヨーロッパを分節するための最強のシニフィアンになった。つまり、ユダヤ人はシニフェとしてのヨーロッパを背負ってしまったのである。歴史的にもヴィジョンとしても、ユダヤ人は世界の不幸の責任を採り、シヨアにおいて世界の不幸そのものとなった。

責任の語義を引くと「立場上当然負わなければならない任務や義務。自分のした事の結果について責めを負うこと。特に、失敗や損失による責めを負うこと。法律上の不利益または制裁を負わされること。特に、違法な行為をした者が法律上の制裁を受ける負担⁽²²⁾」とある。さらに、英語のresponsibilityを敷衍参照すると、何かに対して応答すること、応答する状態を意味しており、有責者は、行為自体や、自ら原因を有する行為の結果に関して、法的または道徳的な責任がある、とされる。責任の回収は「応答」においてのみ果たされると公理を想定しよう。

ところが、ユダヤにおいて、その公理は挫折する。ひとつは、選ばれてあるという受動性（選民性）において、行為の自由が予め消去された。自由が消去された時点（旧訳的＝現在的）において、エマニュエル・レヴィナスが「交換しえない自我である私が私であるのは、ただ自分で責任を負うかぎりにおいてのみです。私はすべての人にとって代わることができますが、しかし、誰一人として私にとって代わることはできません⁽²³⁾」と語るように、責任の所属、「一人称」である有責者の唯一性が画定されてしまう。

ふたつには、「人の子」への裏切り（主の追放）への関与において、すでに名指され、呼びかけられたものとして、ユダヤは固有な原因性について有責なのではなく、どんな行為にも先んじて予め有責となる。レヴィナスのイリヤIl y a

(19) 同上書、51頁

(20) 同上書、280頁

(21) 内田樹『私家版・ユダヤ文化論』文春新書、2006年、55頁

(22) Yahoo Japan 国語辞書「大辞泉」

(23) エマニュエル・レヴィナス『倫理と無限』西山雄二訳、ちくま学芸文庫、2010年、129頁

は、フランス語文法において「在る」という現在態とともに「在った」という完了態をコノテートするが、ユダヤは過去における現在、現在における過去においてともに有責なのである。

三つには、レヴィナスが「私は責任というものを他人に対する責任として、したがって、私がしていないことに対する責任として理解しています。またそれどころか、私にはまったく関わりのないことに対する責任、あるいは、明らかに私に関わっており、顔として私に接近するものに対する責任として理解しています」、「私には、あらゆる他者を、他者におけるすべてを、さらには他者の責任をも引き受ける全面的な責任に対する責任があるからです⁽²⁴⁾」、と語ったように、他者との絆は「責任に対する責任」へと抽象される。だが、そこにどのような「応答」がありうるのか。アブラハムのように「ウィ」と応じて差し出しうるものはない。「応答」すべき不特定の他者に誰が「応答」するのか。「わたしはここにおります」me voicitと応えるのは誰なのか。

「暴力と形而上学」でデリダは、レヴィナスにおける全体性とは有限的全体性であり、神のみが「暴力」を食い止められるとすれば、有限的全体性は暴力的でも「自同者」（存在の全体性）でもなくなり、ヘーゲル的な否定性が呼び戻されてしまうと批判している。

デリダにとってレヴィナスは過剰な先行的分身であり、ギリシャ性にユダヤ性を対置したレヴィナスを、神（他者＝顔）に呼ばれた（告発された）アブラハムが「わたしはここにおります」と「応答」する絶対的受動性から、「暴力」のエコノミーへと連れ戻そうとした。つねに告発されている主体（対格）を存在の暴力から救うように、ハイデッガーが問う存在の包摂性を解きながら、デリダは、「存在そのものは、思考され、言葉で表わされるしかないのである。存在は「ロゴス」と同時のものであるが、「ロゴス」自体は、存在の「ロゴス」としてしか、存在を語る「ロゴス」としてしかありえない⁽²⁵⁾」

と述べ、レヴィナスのハイデッガー批判のベースである無限性や欲望、それらの可能的な前提としての絶対的倫理が「ロゴス」に循環する契機を阻止しようとした。

この初期デリダのレヴィナス批判のフレームは、四半世紀を経たのち、『精神について』におけるハイデッガー批判において、逆立したかたちで展開された。通底するのは、「自同者」が同一者であってはならないように、ひとつのことを言い、ひとつのことを聴く「もう一人」が審問者のように現れるということである。

すなわち、可能的な「立法者」である「わたし」は一人ではなく、沈黙のうちに行われる対話において、「わたし」という一人のうちに二人の人がいると述べたアレントの複数性が孕む「もう一人」に、アレント自身は「立法」から、片やデリダは対極的な「有責性」の極致（存在の暴力からの救済）から接近したのである。

先に、出来事が出来事として在ることが選択されるために「自己」が複数化し、「もう一人」とともに、有責の「自己」が発生し、「自己」は有責性（非があるもの）の本質を複数性によって乗り越えようとする述べた。また、有責論の輻輳はハイデッガー、アレントの存在論の志向性から「一人」の世界市民に互ると書いたが、それは、可能的な「立法者」であることから、「人の子」の処刑への関与において「法」に「応答」するものに互る輻輳でもあるのだ。この輻輳が見出されることによってユダヤ性という固有名が打ち消される筈である。何故なら、「立法者」たることから「応答者」（服従者ではない）であることに互って、「もう一人」を分節してきたのは「立法」／律法と責任のユダヤ性だからである。すなわち、ユダヤ性は遍在することによって、分節するものとしての自らを消し去る。

「立法」／律法は、共同体を保存するだけではない。それは、リバタリアンとコミュニタリアンの今日的な差異を予め超越する原初的な審問のシーケンスそのものである。ユダヤを、

(24) 同上書、120頁、125頁

(25) ジャック・デリダ『エクリチュールと差異（上）』若桑毅他訳、法政大学出版社、1977年、278頁

ラカンのいう隠されたシニフィアンとしよう。ヨーロッパや有責性がいったんユダヤというシニフィアンによって意味形成されたとしよう。そのシニフィアンの消滅において、シニフェとしてのそれらは、ロゴスの統一への恒常的な誘惑を乗り越える可能性と不可能性に剥き出になったのである。

どういうことか。それらを語り、聴くものとしての「もう一人」によって、出来事は、論理性や超越性を振り切って複数的な交差配列のように、出来事の機会を得る。正義には何らかの未来があるというデリダは「正義とは、絶対的な他性の経験である以上、現にそこにあらしめる／現前させることのできないものだが、しかしそれは、出来事が出現する好機であり、また歴史なるものの条件である⁽²⁶⁾」と記したが、どんな理不尽な出来事も、ものごとの機序への確信を解かれて、例えば、完了形として表象されるものが未来の方から予め逆流したように、ひたすら黙視され、ひたすら聴かれることがありうる。出来する—出来したことに対する統覚を時間的機序の神話的拘束から解きうるのである。

出来事は不意打ちのようにやって来る。出来事とともに在るわれわれは交換不可能である。交換の不可能性において互酬されるものがあり、あたかもエポケーされた「われわれ」を維持するかのように審問者が出来事とともに在ることを問う。「もう一人」は、世界の表象の序列をゼロに引き直すように、はじまりのその先の出来事以前の砂漠へと出かける。因果律の果て、ミラージュのように出来事が目覚めるさなかで「問い」の可能性が問われることがあり、担い直される何かがある。

(26) ジャック・デリダ『法の力』 堅田研一訳、法政大学出版局、1999年、72頁