

脱植民地のプリズムをとおしたりオタール／レヴィナス

ティエリー・オケ

(日本語訳：高野浩之*)

「反植民地主義」という用語は、哲学的な問題を超えて、社会的および政治的な問題の全体を包含する。これらの問題は、たとえば、反奴隷制の伝統、無政府主義や反帝国主義への傾向、さらに一般的には、反国家、反祖国、反軍隊、反教会、反議会、反警察といった「反制度主義」への傾向に結びついている。反植民地主義は、人類という理念に訴えることができる。この理念の名のもとでは、すべての人間が、国家という枷からみずからを解放し、自分たちをたがいに結びつけ、繋ぎとめるものについて、より広く考えるよう求められている。この反植民地主義は、善意によるものであるにせよ、同化的でメシア的なものにとどまりかねない。つまり、先進国家の人間には他の諸民族に手を差し伸べ、諸科学や人文学の諸々の成果を共有する義務があると考えることになりかねない。〔これにたいして〕脱植民地思想は、ある意味でさらにラディカルである。〔というのも、〕この思想は政治的な従属ばかりでなく、おそらくはなによりも宗教的、文化的なものも含めたあらゆるかたちの従属に反発する〔からである〕。この思想はヨーロッパ中心主義や異国趣味的価値観から受けつがれたあらゆる階層構造の再検討を要求している。これによって、規範（道徳的規範や美的規範）の問いが、この思想の中心に据えられる。この脱植民地思想というものは、他よりも「進んだ」民族（または文化）が存在するという主張への批判から生じている。いいかえれば、この思想は、古来の（成人の）民族と若い（子どもの）民族が存在するという発想の根幹に異議を唱えようとしているのである。脱植民地思想では、諸個人が重視されるが、それ以上にさまざまな文化もその技術的進歩の程度にかかわらず重視される。また、この思想は西洋哲学の蓄積にたいするかなり手厳しい批判的検討へも向かい、そうして哲学者たちの著した書物がひじょうに注意深く吟味されるようになった。〔たとえば、〕デイヴィッド・ヒューム（1711-1776）はその人種差別主義を批判され、その一方でジョン・ロック（1632-1704）は植民地化を正当化しようとした廉で告発された。同様に、イマヌエル・カント（1724-1804）やゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル（1770-1831）といった大哲学者も、人種や植民地をめぐるその言説のせいで批判さ

*引用部の訳出は訳者が行ったが、既刊の邦訳があるものについては参照させていただいた。邦訳の対応箇所は〔 〕内に示した。

れた。ルネ・デカルト（1596-1650）のような思想家は、動物を無感覚な機械とする理論を打ちだしたり、人間を「自然の主人にして所有者」となるよう仕向けたりしたとして批判された。ジャン＝ジャック・ルソー（1712-1778）については、『社会契約論』が性契約と人種契約のふたつの点で読みなおされている¹。ヴォルテール（1694-1778）とモンテスキュー（1689-1755）はといえば、三角貿易で利益を得た、つまり奴隷売買を利用したとして告発された。西洋哲学のうちで批判されているものは、より広くいうならば、二元論的なアプローチなのである。

「脱植民地化」は哲学にとってひとつのスローガンになっている。それは、思想家たちを、彼らのテキストの文字どおりの字義解釈からは離れることになったとしても、彼らの物質的および主観的状況という畧にはめることである。より一般的に言えば、哲学の地理学的な——自然地理学というそのままの意味でも、比喩的な意味でも——問いを立てることであり、そのうえで創造的なしかたでさまざまな思想を読みなおし、それらのあいだの障壁を取りはらうことである。いいかえれば、上位と下位を隔てる諸々の境界線を「脱領土化」することが問題なのである。

脱植民地というプリズムをとおり、フランスのふたりの哲学者——リオタールとレヴィナス——に迫るとどうなるだろうか。

＊

まずとりあげたいのはジャン＝フランソワ・リオタールの作品である。〔とくにここでは〕1956年から1963年にかけて『社会主義か野蛮か』誌に発表された諸論考を抜粋した論文集をとりあげよう。これらの論考はのちに再編集され、『アルジェリア人たちの戦争：1956-1963年の論考』（*La guerre des Algériens : écrits 1956-1963*, Paris, Galilée, 1989）というタイトルのもと再版された。

アルジェリアの状況がとりわけ痛ましいのは、植民地だったという以上に、フランスの領土の一部になってしまったからである。フランスはアルジェリアを、プロヴァンスやブルターニュのように国土と不可分なしかたで結びついた、ひとつの分割できない共和国の一部をなすものだと捉えていた²。したがって、アルジェリア戦争をめぐる立場は脱植民地思想の強力な指標となる。リオタールの先の論集の解説者であるモハメド・ラムダニは、アルジェリア戦争の考察に取りかかるための三つの条件を挙げている。すなわち、〔ひと

¹ Cf. Carole Pateman, *The sexual contract*, Cambridge, Polity Press, 1988〔キャロル・ペイトマン『社会契約と性契約——近代国家はいかに成立したのか』中村敏子訳、東京：岩波書店、2017年〕；Charles W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1997〔チャールズ・W・ミルズ『人種契約』杉村昌昭、松田正貴訳、東京：法政大学出版局、2022年〕。

² 1954年11月12日ピエール・マンデス＝フランス閣僚評議会議長の以下の発言を参照。「アルジェリア諸県はフランス共和国の一部であり、長くフランス領である。その住民はフランス市民権を享有しており、国会に代表者を送っている。彼らはフランスへの忠誠をじゅうぶん証明してきたので、フランスはその統一を疑問視することを許さない。」（引用はモハメド・ラムダニによる）

つめは]「ジャコバン的良心の枷を断ち切ること」、[ふたつめは]「マルクス主義の決まり文句から解放されること」ならびに「実存主義の影響下にある解釈学を拒否すること」、[三つめは]「国際労働運動の主要な支配者たる官僚制にたいする革命的な批判の基本的な発想と概念」を練りあげることである³。

リオタールの論集はこれらの条件を満たしているように思われた。この意味で、このテキストはたんに「反植民地主義的」であつたわけではないだろう（フランス共産党や実存主義者たちはそうであつたといえよう）。それはむしろ脱植民地的なのである。とくに『社会主義か野蛮か』に発表された諸論文は、国際労働運動がプロレタリアや職人や農民の利益に対立する官僚制を生みだしてしまったそのやり方を絶えず告発した。またその矛先はアルジェリア戦争に直面したフランス共産党の及び腰の態度にも向けられた。

この脱植民地思想のプリズムをとおしてみると、たとえばアルベール・カミュは失敗したことになる。なぜなら、彼には偉大な勇気と正義への配慮があるにもかかわらず、独立をめざすアルジェリア人たちの闘争を支持しなかったからである⁴。とはいえ失敗したのはジャン＝ポール・サルトルも同じである。なぜなら、彼の諸々のカテゴリー、とくにスターリニズムの影響を受けたアンガジュマンはあまりにも抽象的すぎて政治状況の複雑さを考慮できなかったからである。1960年代において、サルトルは反植民地主義とかなり急進的な形態をとった脱植民地思想の体現者そのものだった⁵。しかし、その運勢にかげがさして以降、彼はとりわけイスラエルという国家の存在を批判しなかったがために、脱植民地思想家の側から猛烈な批判の矢面に立たされることとなった⁶。振りかえってみれば、認めざるをえないことだが、サルトルはみずからの反植民地主義とイスラエルへの全面的支持とのあいだになんらの矛盾もまったく見いだしていなかった⁷。ある意味で、この姿勢の反響が、サルトルとみずからの師の言葉にたいするファノンの忠実さのうちに見られる。その言葉によれば、ユダヤ人は迫害される存在の典型であり、まただれかがユダヤ人を攻撃

³ Mohammed Ramdani, dans JF. Lyotard, *La guerre des Algériens*, p. 23.

⁴ Cf. Jules Roy, *Le tonnerre et les anges*, Paris, Bernard Grasset, 1975, chapitre 8, cité par Mohammed Ramdani, dans JF. Lyotard, *La guerre des Algériens*, p. 20 : 「では、清廉なカミュ、正義の人カミュが、蛮族の襲撃に母をさらすことを恐れたとでもいうのか？ 彼の眼には、私たちはアルジェの善良な人びとを恐怖に陥れる権利などなかったのだ。そのアルジェの人びとにとってアラブ野郎など蠅ほどの価値しかなかったのにだ。私たちは入植者や田園監視員を幾人か殺したが、それも彼には許せないことだった。[...] では、カミュは私たちが暴力へ訴える権利を拒絶するのか？ カミュは普通の人さながらに身内びいきをするのか？ 彼には失望させられた。私たちは彼に偉大な勇気を期待した。だが、彼がしてくれたことといえば、お説教を垂れることくらいだったのだ。」

⁵ Cf. Préface aux *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon, et les textes réunis dans Jean-Paul Sartre, *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

⁶ たとえば以下を参照。Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, La Fabrique, 2016, et notre recension, « Nous Noirs, Eux Blancs », *Critique* 2017/6 (n° 841-842), pp. 498-512.

⁷ この問題については以下のふたつの研究を参照。Jonathan Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish question*, Lincoln: U. of Nebraska Press, 2006 ; Dominique Schnapper, *Juifs et Israélites*, Paris, Gallimard (« Idées », # 423), 1980.

したり批判したりするなら、そのつど注意が必要であるという。というのも、最終的に話題にされるのはその批判者自身なのだから。

モハメド・ラムダニによれば、リオタールのテキストはフランツ・ファノンの思想を時代遅れにさえているという。リオタールは「サルトルが軽々しくとりあげた E. ファノンのいくつかの主張を留保なしに断ちきる」よう私たちに説き勧めたが、ここでの「いくつかの主張」はすべて「脱植民地化」の地位にかかわっている。リオタールにしたがえば、ファノン流に、脱植民地化は「ある人種が別の人種に取って代わられることだ」（『地に呪われた者』の一節より）とか、植民地主義の死をもって「植民支配者と被支配者に弔鐘が鳴らされた」（『革命の社会学』1968, p. 15 参照のこと）とかいった言い方はもはやできないのである⁸。リオタールが看破していたのは、脱植民地化がある日付（1962年3月18日）を限りに終わることはないということである。それは長くゆっくりとしたプロセスであり、またこれにより植民地の被支配者たちは抑圧された大衆と官僚的指導者層とに分裂するにいたる。このように、リオタールのテキストから学べることは、脱植民地化はなかなか進まない仕事、果てしなくつづく課題だということであり、別の言い方をすれば、脱植民地化はいまだなおなされるべきだということである。

＊

〈他者〉は自民族中心主義的なのだろうか。レヴィナスは「自民族中心主義」を前提しているとして今日しばしば批判されており、そしてこれこそ吟味し、修正しなければならないものである。他人と事物を区別することにこだわるレヴィナスは、他者にかかわる一切の算術的处理、一方と他方を足しあわせることで得られる多数性という発想をまるごと拒絶する⁹。諸個人をたがいに足しあわせたり集計したりすることをこのように拒否することで、個人に絶対的な外部性が——一切の権能の外部で——認められることになる。自由が異邦性の証となり、異邦性が自由の条件となっている。このふたつの用語——自由と異邦性——はたがいに切りはなせないものとなっているのである。倫理的な現象は政治的なこ

⁸ Mohammed Ramdani, dans J.F. Lyotard, *La guerre des Algériens*, p. 29.

⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, (1961), Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, 1990, p. 28.

〔『全体性と無限』藤岡俊博訳、東京：講談社、講談社学術文庫、2020年、50-51頁。〕：「絶対的な〈他者〉とは、〈他人〉である。〈他人〉は私と並列的に数えられるものではない。私は集団のうちで「君」と言ったり「私たち」と言ったりするが、この集団のほうは「私」の複数形ではない。集団において私と君は、ある共通概念の具現化した個体であるわけではない。私を他人と結びつけるのは、所有関係でもなければ、数の統一性でも、概念の統一性でもない。共通の祖国がないからこそ、〈他者〉は〈異邦人〉、わが家をかき乱す〈異邦人〉になるのである。とはいえ、〈異邦人〉は自由な者でもある。彼にたいして私は権能を及ぼしえない。たとえ私が彼を思うままに扱えたとしても、彼はある本質的な面で私の掌握から逃れる。彼は私の場には収まりきらない。しかし、私もまた〈異邦人〉とは共通概念をもたず、彼と同様に、類を欠いたまま存在する。私たちは〈同〉と〈他〉である。ここで「と」という接続詞を用いたが、これが表すのは、一方を他方に付加することでも、一方が他方に権能をふるうことでもない。」

とがらとしては定義されない。というのも、倫理的な現象においては、一方が他方にたいしてもつ権利と権能が再検討に付されるからである。しかし、この自由には代償がともなう。レヴィナスはそれを次のように指摘する。

「他人とは、ひとが殺したいという誘惑に駆られうる唯一の存在である。殺したいのにそれができないという、殺人への誘惑と不可能性によって、顔のヴィジョンそのものが構成される。顔を見ること、それはすでにして「汝殺すなかれ」を聴きとることである。そして、「汝殺すなかれ」を聴きとること、それは「社会正義」の声を聴きとることなのである。」¹⁰

この引用箇所は政治的および社会的アンガジュマンの倫理に限りなく近い。あたかも顔の命令が社会的行動を命じているかのようである。しかし、じつはレヴィナスはここで踵を返してしまう。上の引用と同じテキスト——「倫理と精神」(1952)——の結論として念押しされているのは、「殺すことの不可能性は現実のものではなく、道徳的なものである」¹¹というある意味であたり前のこと、ほとんど自明の理といえるようなことである。とはいえ、これはレヴィナスの言説が位置する次元と政治的・社会的生活が位置する次元との差異を明確に定めるものではある。これとは別の例が、奴隷に「話しかける」ときに起こることにかんするレヴィナスの説明のうちに見いだせる。

「話しかけることによってこのように対等な道徳的關係が創設され、したがって正義が認められるのである。奴隷に話しかけるときでさえ、ひとは対等な者に話しかけているのである。」¹²

奴隷がこの世に存在することは政治の次元では不条理であるわけだが、上の引用を見ると、正義は奴隷の存在と両立しうるようである。だから、奴隷は商品として扱われるにもかかわらず、なんの問題もなく他人でありつづけられるわけだ。——とはいえ、レヴィナスの主張によると、この他人が属する体制は事物の体制とはなんら共通点がないはずなのだ¹³。

¹⁰ E. Levinas, *Difficile liberté*, (1963/1976), Paris, LGF, Le livre de poche, 2010, p. 23. [『困難な自由 [増補版・定本全訳]』合田正人監訳、三浦直希訳、東京：法政大学出版局、2008 年、11 頁。]「汝殺すなかれ」という命令の絶対性については、たとえば以下を参照。J. Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, Paris, Fayard, 2013, p. 88. [ジュディス・バトラー『分かれ道 —ユダヤ性とシオニズム批判—』大橋洋一、岸まどか訳、東京：青土社、2019 年、111 頁。]

¹¹ *Difficile liberté*, p. 26. [『困難な自由』、前掲書、13 頁。]

¹² *Difficile liberté*, p. 22. [同書、10 頁。]

¹³ *Difficile liberté*, p. 23. [同上]：「事物には暴力がふるわれる。事物は乱暴に処分され、無理やり掴まれる。掌握されるがままとなる原因は事物の側にある。[というのも] 事物は顔を示さない

＊

レヴィナスのいう〈他者〉は政治的な概念たりえるのだろうか。あるいは、これはあまりにも抽象的な概念ではないだろうか。他者の外部性は政治的なものになりえるだろうか。つまり、それは支配する者と抑圧される者とのあいだの対面の表現になりえるのだろうか。この問いかけは、ハワード・ケイギル¹⁴やサイモン・クリチリーといったレヴィナス注釈者たちを苛んでいる。彼らからすると「政治的なものは、レヴィナスにおいて悩みの種の名である。いやそれは悩みそのものでさえあるかもしれない。彼の作品のアキレス腱とはいわないまでも」¹⁵。彼らは、レヴィナスが政治的なものの問いを避けていると結論している。近接する領域においては、シモーヌ・ド・ボーヴォワールがレヴィナスの思想にかんして遭遇した問題も同様のものであった。ここで私の念頭にあるのは『第二の性』冒頭のレヴィナスにかんする有名な註である。そこでボーヴォワールは『時間と他なるもの』という 1946 年から 1947 年の講演録を長々と引用している。この引用は「[...] 他性は女性的なものにおいて成就する。[女性的なものという用語は] 意識と同列にありながら、意識とは対立する意味を有する用語である」¹⁶という文で結ばれている。私はこの論争の詳細に立ち入ったり、レヴィナスにおける女性的なものの問いを包括的に論じたり¹⁷するつもりはない。私が主張したいのは、このテキストでボーヴォワールに問題視されているも

〔からである〕。事物は顔を欠いた存在なのである。芸術は事物に顔を付与しようとしているのかもしれないが、そこにこそ芸術の偉大さと虚偽が同時に存している。」

¹⁴ Howard Caygill, *Levinas and the Political*, Londres-New York, Routledge, 2002.

¹⁵ Simon Critchley, « Cinq problèmes de la conception levinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France (« Épiméthée »), 2007, pp. 307-321 (p. 308).

¹⁶ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, (1948), Paris, PUF, Quadrige, 2014, p. 81. 「『時間と他なるもの』、『レヴィナス・コレクション』 合田正人編訳、東京：筑摩書房、ちくま学芸文庫、2008 年、290 頁。〕ボーヴォワールによる引用箇所は次のようにさらに長い。「他性がひとつの存在によって肯定的なものとして、本質として担われるような状況があるのではないか。同一の類におけるふたつの種の対立には嵌まりきらない他性とはどのようなものか。私の見解では、絶対的な対立項、その対立が一方と他方とのあいだに立てられるうる関係によってなんら影響を受けない対立関係、そうした対立であれば、一方は絶対的に他でありつづけることができるが、そうした対立項が女性的なものなのである。性別はなんらかの種差というようなものではない。[...] 性差は矛盾だというわけでもない。[...] 性差は相補的なふたつの項の二元性であるわけでもない。というのも、そうした二項は先在するひとつの全体を前提するからである。」(*Le temps et l'autre*, p. 77-78, section « L'Éros » [同書、287-288 頁。]) 『第二の性』(Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t. I, (1949), Paris, Gallimard, 2001, pp. 15-16) でボーヴォワールは以下のようにコメントする。「思うに、レヴィナス氏は女も対自意識を有していることを忘れてはいまい。しかし驚くべきことに、彼は断固として男の観点をとり、主体と客体の相互性を指摘することがない。女は神秘であると彼は記述するが、そのさい、それは男にとってだということが前提されている。だから、この記述は客観的であろうとしているが、じつさいは男の優位性を肯定しているのである。」〔『決定版 第二の性 I 事実と神話』井上たか子、木村信子監訳、東京：新潮社、1997 年、349 頁。〕

¹⁷ この点にかんしては以下の研究を参照。Catherine Chalié, *Figures du féminin*, Paris, La nuit surveillée, 1982.

のが、最終的にはレヴィナス的な〈他者〉概念に政治的な特徴が欠けているということである。ボーヴォワール自身は、性差を具えた〈他者〉を、黒い肌を具えた〈他者〉やユダヤ的特質を具えた〈他者〉にまで結びつけることになる。したがって、ボーヴォワールにおいては、他性の概念がレヴィナス的な抽象性を失うことで、現象学が政治学にいたりつく。

いいかえれば、この問いは次のように定式化しなおせる。専門家にはよく知られていることだが、レヴィナスはマルティン・ブーバーが〈我-汝〉関係を特徴づけるやり方を批判し、あまりにも甚だしい抽象化から倫理的関係を救いだそうとした。しかし、レヴィナスは倫理の政治的解釈を提示するまでにいたっているだろうか。この問いに肯定的に答えるのは難しい。とくにサイモン・クリチリーは、じっさいには部分的に一致したり重複したりする、次のような諸問題を吟味している。

①：友愛＝兄弟愛（la fraternité）の問題。レヴィナスは友愛を兄弟間の関係、つまり男性という性を具えた自由で対等な個人のあいだの関係としており、この兄弟愛（la fraternité）を疑問視していない。彼はある種の暗黙の男性中心主義を容認しているのである。それは姉妹愛なき友愛（une fraternité sans sororité）であり、そこでは女性の立場が明確ではない。こうして、レヴィナスが『存在するとは別のしかたで、あるいは存在の彼方へ』（246 頁）で「他人ははじめから他のすべての人間〔男〕の兄弟なのである」と記述するとき、この友愛＝兄弟愛は一神教に基づいている¹⁸。

②：イスラエルの問題。レヴィナスがこの用語に触れるときには、いつでもその意味が不明瞭である。つまりこの語は、ふたつの意味のあいだで、聖史と政治史、ヘブライの民と 1948 年に建国された国家とのあいだで、揺れ動いているのである。レヴィナスはこれらの両義性をどこまでも（意識的に？）当てこんでいる¹⁹。この両義性をまったく探索しないままに見過ごすことはできない。それは、2023 年 10 月 7 日〔「ハマス」によるイスラエル侵攻〕以降は不可能だし、さらにさかのぼれば、1982 年のサブラ・シャティーラ難民キャンプでの大虐殺のときにも不可能だった²⁰。

¹⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (1974), Paris, LGF, Le livre de poche, 1990, p. 247. [『存在の彼方へ』合田正人訳、東京：講談社、講談社学術文庫、2006 年、360 頁。]：「「神の恩寵のおかげで」、私は他者たちのための他人となる。」*Totalité et infini*, p. 236. [『全体性と無限』、前掲書、380 頁。]：「一神教は、人間のこの親族関係、人類というこの理念を意味するのであり、これらは顔において他人と接することにまでさかのぼる […]。」

¹⁹ Judith Butler, *Le Récit de soi*, Paris, PUF, 2007, p. 95. [ジュディス・バトラー『自分自身を説明すること 倫理的暴力の批判』佐藤嘉幸、清水知子訳、東京：月曜社、2008 年、173 頁。]：「「イスラエル」という語で、レヴィナスはこの語のふたつの意味、つまりユダヤ民族とパレスチナの土地を、両義的に示している。」

²⁰ レヴィナスとアラン・フィンケルクロートの以下の対談を参照。「Israël : éthique et politique », paru dans *Les Nouveaux Cahiers. Revue d'études et de libres débats publiée sous les auspices de l'Alliance Israélite Universelle*, 18 (n°71) (hiver 1983), pp.1-8. [「虐殺は誰の責任か：イスラエル——倫理と政治」内田樹訳、『ユリイカ』1985 年 8 月号、青土社。] レヴィナス哲学をイスラエルの神学的正当化へと還元する批

この点は重要である。なぜなら（エドワード・サイード以来）脱植民地哲学が伝統的に、イスラエルという国家の存在そのものを批判の中心に据える急進的な反シオニズムに結びついてきたからである²¹。だからレヴィナスは、イスラエル国へ執着するせいで脱植民地の観点からは格好の標的となっている²²。

＊

〔レヴィナスの〕主要なテキストのコーパスを離れて『困難な自由』に収録されているようなマイナーな論文に目を向けてみると、問題はさらに深刻化する。

とくに、1961年の「今日のユダヤ思想」という論文が注目に値するだろう。そこでは、非ユダヤ＝キリスト教的世界の出現にかんするレヴィナスの態度がとても明瞭にあらわれている。レヴィナスはこの論文の冒頭で三つの出来事に言及しており、彼によれば、これらは実際に起こるまえから長くそのかげがさしていたという。はじめのふたつは強烈なものである。ひとつは、千年来の反ユダヤ主義であり、これは最終的にナチス第三帝国によってヨーロッパのユダヤ人のうち 3 分の 1 が殺戮されるまでにいたった。もうひとつは、1948 年イスラエル建国に結実するシオニズムの悲願成就である。このふたつの出来事はひとつの運動を描いている。ひとつめの出来事——ヒトラー主義とヨーロッパのユダヤ人の大虐殺——は、戦争の恐怖のただなかにあったユダヤ人にとって、「完全に見棄てられた状態という比類なき経験」、「〈受難〉の経験」としてきわだっており、この経験において『イザヤ書』53 章の意味が十全に汲みとられるのである²³。この迫害が絶対的だったのは、それが人種的だったからである。どんな逃げ道も封じられ、それゆえ棄教もいっさい禁じられていた。この迫害の本性は人間たちを物のように扱うことにあった²⁴。しかるに、ヨーロッパのユダヤ人の絶滅は、キリスト教諸国のまさに中心で、しかもそれら諸国の助けを借りて生じたのである。その地はユダヤ人とキリスト教徒のあいだの長い親睦と共存が幾世紀にもわたって築かれてきた場所だったにもかかわらずだ。だからエメ・セゼールは「ヨーロッパは擁護できない」と考えることができたのであり、彼の考えでは、ヒトラーの「効用」、歴史的意義は、ヒトラーこそがあらゆる偽善から解き放たれたヨーロッパの真の顔であるという、仮面なきヨーロッパを示したことにある。——老いさらばえて病んだ文明としてのヨーロッパ²⁵。レヴィナスもまた、みずからの全作品、全思想、全生涯が

判については、たとえば以下を参照。George Salemohamed, “Levinas: From Ethics to Political Theology”, *Economy and Society*, 21 (1992), pp. 192-206.

²¹ Cf. Santiago Slabodsky, “Emmanuel Levinas’s Geopolitics: Overlooked Conversations between Rabbinical and Third World Decolonialisms”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 18(2) (2010), pp. 147-165, ici p. 156: 「英語圏の学界では、シオニズムびいきの脱植民地主義など問題外である。」

²² たとえば以下を参照。H. Caygill, *Levinas and the Political*, pp. 166-172.

²³ « Une religion d’adultes », (1957), repris dans *Difficile liberté*, p. 28. [『困難な自由』、前掲書、15 頁。]

²⁴ *Difficile liberté*, p. 28. [同上]

²⁵ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme, suivi du Discours sur la négritude*, (1955), Paris-Dakar, Présence africaine, 2004. [エメ・セゼール『帰郷ノート／植民地主義論』砂野幸稔訳、東京：平凡社、平凡社ライブラリー、2004 年。]

「ナチスの恐怖の予感と記憶に圧倒されている」²⁶と考えている。しかしレヴィナスは、ヒトラーのトラウマからセゼールと同じ結論を導きだしはしない。レヴィナスは、ユダヤ人にとってヨーロッパへの安住が自覚できた過日への憧憬に言及する。その時代では、〔ユダヤ人はヨーロッパに安住できたものの、〕ユダヤ人としての生き方の範を示していたのはキリスト教であり、その生活はどんどんと世俗化し、諸国の社会的・政治的生活に巻きこまれていったのである。「『哀れな』19世紀」への憧憬。レヴィナスはこれについて次のように記述している。

「ヨーロッパ的な道德意識、それが存在していたのだ！幸福な時代だった。幾世紀にもわたるキリスト教と哲学による文明の所産がいかにか脆いものであるのか、それがヒトラーの試みによって暴露される以前なのだから。」²⁷

ホロコーストがこうした幻想に終止符を打ったのであり、そのことがふたつめの出来事の意味するものである。すなわち、イスラエル建国がユダヤ人に念願のヨーロッパ脱出をもたらした。イスラエル建国はユダヤ思想の自己回帰をしるしづけているが、しかし建国以降イスラエル人には「清浄な手」をもつという奇妙な特権——政治史の片隅に迫いやられていたヨーロッパのユダヤ人の特権だったものだ——が禁じられることになった。イスラエルはユダヤ人を歴史のうちに、つまり汚れた手からなる世界のうちに登録したのである。

「〔…〕ユダヤ人は近代世界の多くの暴力を引きうけるにまったくやぶさかでなかった。彼らはあらゆるナショナリズムを喜んで受け入れたばかりか、あらゆる揉めごと、あらゆる激情をも背負いこんだのである。反ユダヤ主義者がなんといおうと、イスラエルはその周囲の世界よりも悪くなることはなかった。しかし、より善いものであることは止めたのである。最も驚くべきことは、それこそが〔イスラエルの〕念願だったということである。」²⁸

したがってレヴィナスは、ユダヤ的普遍主義ないしイスラエルのユダヤ教がこれ以降「兄弟のように、しかし臆したり、劣等感をもったりせず」²⁹世界に広がっていくことを指摘している。他方、三つめの出来事は少々意外である。これについてレヴィナスは「ユダヤ＝キリスト教的世界を生んだ〈聖史〉とは無縁の、アフリカ＝アジアの低開発国の大衆が歴史の表舞台に登場してきたこと」³⁰をとりあげている。〔これとは〕対照的に、ユダ

²⁶ « Signature », dans *Difficile liberté*, p. 434. [『困難な自由』、前掲書、388頁。]

²⁷ *Difficile Liberté*, p. 18. [同書、5-6頁。]

²⁸ *Difficile Liberté*, pp. 18-19. [同書、6頁。]

²⁹ *Difficile Liberté*, p. 249. [同書、219頁。]

³⁰ *Difficile Liberté*, p. 242. [同書、212頁。]

ヤ＝キリスト教の絆はヒトラー主義よりも強く、断ちぎられることはありえないと理解されている。イスラエルの冒険は、たとえそれがヨーロッパの外〔へと向かうもの〕であっても、ヨーロッパからの脱出だと解されたとしても、やはりいわばヨーロッパでの冒険なのである。このことは後のテキストで確言されている。たとえば『他者のユマニズム』の一節で、レヴィナスは「中傷された西洋文明」の擁護にまわり、「西洋文明こそが、自分自身についてけっしてなにも理解しなかった個々の文化を理解することができた」とし、「それぞれがみずからに固有の脈絡で自分を正当化する、無数のたがいに等価である諸文化の大群」に言及しつつ、「この大群はたしかに脱西洋化した世界を創造するが、しかし同時にその世界は行くべき方向を見失っている」と述べている³¹。

レヴィナスはユダヤ＝キリスト教的伝統についてなにも知らない人びとで埋めつくされた世界を想像している。そのような時代では、

「〔…〕カトリックとプロテスタント、ユダヤ人とキリスト教徒をわざわざ区別する者などやがていなくなる。これら諸宗派はいくつかの難解な書物の解釈をめぐる意見が分かれるがゆえにたがいにいがみ合い、宗教界は政治的な結びつきを失い、それが身を置く世界はその後、異なる骨組みをもとに構築されることになる。」³²

こうした時代はすでに実現していて、レヴィナスによればそれは第三世界との連帯が意味するものであるという。その時代においては、「希望をもって生きようとする数かぎりない人びとの飢えた眼のまえで、私たちユダヤ人やキリスト教徒は、歴史の片隅へと押しやられる」³³。これゆえにレヴィナスは、ことによるとホロコーストよりもおぞましいなにかを震えながら指摘するのである。それは、ユダヤ教とその分派たるキリスト教を決定的に呑みこんでしまう世界である。

「無数のアジア人や低開発国の民衆の台頭は、この再発見された真正さを脅かすので

³¹ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, (1972), Paris, LGF, Le livre de poche, 1994, p. 60. [『他者のユマニズム』 小林康夫訳、東京：書肆風の薔薇、言語の政治叢書、1990年、89頁。] この節についての読解が以下で提示されている。Souleymane Bachir Diagne, « De l'universel et de l'universalisme », in *Enquête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, pp. 65-85, ici p. 72: 「諸文化は、みずからを超えて「垂直性」の次元に必然的に身を置く普遍的なものによって、「方向づけられる」べきである。そして、「西洋文明」を例外的なものにし、西洋文化を世界の諸地域うちのたんなるひとつの「地域」と見なしにくくするのは、西洋文明だけが垂直に、普遍的なものへ向かっているからである。これは、自分自身を自分ではけっして理解できない世界中の文化を理解するという人類学的使命を西洋文明に与えると同時に、世界の文化すべてが模範とすべき基調を示すという哲学的使命をも与える。」

³² *Difficile Liberté*, pp. 249-250. [『困難な自由』、前掲書、219頁。]

³³ *Difficile Liberté*, p. 249. [同上]

はないか。いま世界の檣舞台に上がってきているのは、私たちの〈聖史〉とはもはや
 かかわりのない民衆や文明であり——それらにとってはアブラハムもイサクもヤコブ
 ももはやなんの意味もないのである。『出エジプト記』の冒頭と同様に、もはやヨセ
 フを知らぬ新たな王が誕生するのである。」³⁴

マルクス主義はいまだ、ユダヤ＝キリスト教的な古来のヨーロッパと勃興してきた第三
 世界とのあいだの交流点ないし共通言語となっているかもしれないが、しかしそれさえも
 すでに失われつつあるのかもしれない。——ここでアルジェリア戦争にかんする先の考察
 に立ちもどろう。リオタールのテキストに認められる長所は、マルクス主義のレトリック
 を脇に置いていることにこそある。したがって、リオタールのこの〔マルクス主義にかん
 する〕評価はここで、本質的にメシア的な、つまりユダヤ的な共通言語の喪失というレヴ
 ィナスの恐れを裏づけている。

＊

このような次第で、多くのテキストがレヴィナスを「脱植民地化」することを促してき
 たのである。つまり彼を「浄化」してその倫理がさらに普遍的な次元を獲得できるよう求
 めてきたのである。これは、老いさらばえて崩壊寸前となったヨーロッパという枠組みか
 らレヴィナスを解放する（彼のヨーロッパ中心主義を批判しつつ）にとどまらず、その局
 地的な偏狭さという枠組みからも解放する（彼のユダヤ中心主義を批判しつつ）ことまで
 求めるにいたる³⁵。とはいえ、このふたつの要素はおそらくは等価ではない。レヴィナス
 を西洋中心主義から救いだすことは可能だろうが、しかし彼とユダヤ中心主義を分離する
 ことなどできるだろうか。これはどのような意味をもつだろうか。レヴィナスを脱ユダヤ
 化しようとするには、逆説というより真のスキャンダルがある。あたかも彼の特質そ
 のもの、彼のユダヤ人らしさが我慢のならないものであるかのようだ³⁶。してみれば、「消
 去主義的」誘惑に抗して、むしろレヴィナスのユダヤ主義の味方をする必要がある。ユダ
 ヤ性を取りもどせば、レヴィナスが何者であるのかははっきりと見えてくる。つまり彼はイ
 スラエルをキリスト教的なヨーロッパに融合させようとする同化主義者などではまったく

³⁴ *Difficile Liberté*, p. 249. [同上]

³⁵ John E. Drabinski, *Levinas and the Postcolonial*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011 ; Romuald Évariste Bambara, « Levinas et l'altérité de l'autre non-européen », *Collection Thèse/Synthèse*, 2 (5) (2022), Editions Francophones Universitaires d'Afrique, pp. 408-433.

³⁶ Patrick D. Anderson, "Levinas and the Anticolonial", *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, 25-1 (2017), pp. 150-181. この論者は以下の矛盾を指摘している。

「逆説的にも、ドラビンスキーによる脱植民地化されたレヴィナスは、植民地化されたレヴィ
 ナスなのである。〔…〕反植民地主義の立場からすれば、植民地主義についてレヴィナスが私た
 ちになにかを述べるとしても、それは〔レヴィナスの思考における〕ユダヤ的内容を真摯にと
 りあげることによってのみ可能となる」（p. 151）。Cf. Derek J. Penslar, "Zionism, Colonialism and
 Postcolonialism", *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture* 20.2-3 (2001), pp. 84-98 (p. 89, p. 94) ; Michael
 Sohn, "Emmanuel Levinas and the New Science of Judaism", *The Journal of Religious Ethics* 41.4 (2013), pp. 626-
 642.

ないのである。彼は折に触れてユダヤ人に同化を思いとどまるよう促し、逆にヨーロッパが人間の特権を保証できなかったこと、みずから築こうとしたヒューマンイズムの高みへ達しえなかったことに気づくよう勧めた。「ユダヤ人はいまだに隠れユダヤ人のすべてのコンプレックスを乗りこえたわけではない」³⁷と彼は断言する。彼は聖典を歴史的価値こそあるが霊的価値のない「たんなる資料へ」変化させたスピノザ主義的思潮に対抗するのである³⁸。

したがって、「どのようにレヴィナスを脱植民地化すればよいか」ではなく、P. D. アンダーソンが唱えているように、「どのようにレヴィナスは自分自身も自民族も脱植民地化しようとしたのか」へと問いの立て方を変えることが重要である³⁹。

じっさいレヴィナスが垣間見ていたものに立ちもどるという選択も可能である。彼は私たちに最終的にはキリスト教の誕生以前の世界状況へと立ちもどるように勧めている。ここでは、偶像崇拜にすっかり覆いつくされた世界のなかで、真なる神の痕跡を担っていたのはまだユダヤ人の小さな集団だけであった。キリスト教以前の古代におけるユダヤの民の状況、モーセ五書の語る「諸国民とは別の」このユダヤの民を思い浮かべてみよう⁴⁰。ユダヤの民が他民族と異なるのは、当時〈神〉は世界から完全に姿を消しているのであるが、「ユダヤの一隅」（バールの記述のように）や「パレスチナの一隅」⁴¹は例外だったからである。——とはいえ、黄金の子牛の有名なエピソードを見れば、ヘブライ人でさえ偶像崇拜してしまうこともあったわけだが。

ヨーロッパのキリスト教徒が犯した罪や失敗がなんであれ、ユダヤ人とキリスト教徒を両者の哲学、伝統、精神において隔てる相違、さらに対立がなんであれ、両者はたがいに強力な連結符で結ばれている。モーセ五書は新約聖書の前触れではないが、それにもかかわらずなにかが両者を結びつけており、五書には福音書に連なるものがある⁴²。しかしながら、問いはまだ残っている——そしてそれはイスラエル国の政治的問題と関連している——つまりこの歴史のうちでイスラム教はどのような位置を占めているのか。イスラム教は「ユダヤ＝キリスト教的」ではないが、それでもイスマール人はイスラエル人と無関係ではない。

³⁷ E. Levinas, « Antihumanisme et éducation » (1973), in *Difficile Liberté*, p. 415. [『困難な自由』、前掲書、370 頁。]

³⁸ E. Levinas, « Judaïsme », in *Difficile Liberté*, p. 48. [同書、34 頁。]

³⁹ これがアンダーソンの結論である。(Cf. P. D. Anderson, “Levinas and the Anticolonial”, p. 171.)

⁴⁰ レヴィナスによる引用である。(Difficile liberté, p. 43. [『困難な自由』、前掲書、30 頁。])

⁴¹ § 60 des Pensées diverses sur la comète : GF 154 ; PDC 70, GF 171. [『ピエール・バール著作集第 1 巻彗星雑考』野沢協訳、東京：法政大学出版局、1978 年、96 頁。]

⁴² レヴィナスはここでブーバーに依拠している。Cf. *Difficile liberté*, p. 30. [『困難な自由』、前掲書、17 頁。] : 「[...] 旧約聖書の声は、ブーバーの言葉によれば、私たちユダヤ人がこれを遺言とか旧いものとか見なすいわれはまったくないし、私たちがこの声を新約の観点に位置づけることもないのである。」

＊

この最後の点について先行研究は、レヴィナスがその最もヨーロッパ中心主義的なテキストをより開放的な方向へと修正したということを示すことに成功している。とりわけ「存在するとは別のしかたで」という句は、レヴィナス自身が一種の「不純正語法」、いかにいけばヨーロッパ以外の場所、言語が不純であるような辺境に由来するものだとしている⁴³。サンチアゴ・スラボツキーは、レヴィナスがかつて認めていたヨーロッパ中心主義から、イスラエルを諸国民の協調へと統合する立場に至る道程を特定した。この過程においては、エンリケ・ドゥセルとの出会いがおそらく大きな役割を果たしている⁴⁴。

ドゥセルは脱植民地主義を掲げるラテンアメリカの哲学者で、とくに「解放の神学」を用いて現代ヨーロッパとその存在論を超えようとした。さて、彼が1960年代の終わりにマルティン・ハイデガーの存在論と断絶するきっかけとなったのは、他ならぬエマニュエル・レヴィナスの作品を読んだことにあった。解放の哲学者たち（エンリケ・ドゥセルやフアン・カルロス・スカノーネ）は、レヴィナスの思想に大きな関心を抱いていた。彼らを存在論から引き離し、「存在するとは別のしかたで」という新たな次元を考察するよう促した著作は、『全体性と無限』（1961年）であった⁴⁵。ドゥセルはレヴィナスのいう〈他者〉を具現化しようと試みて、ヘブライ語で「肉」を意味する「バサル（basar）」という概念を導入した⁴⁶。ドゥセルはこの他者を、肉体を具えた世俗的でなんらかの立場に身を置いた主体にしており、これはラテンアメリカの貧しい人びとの姿に受肉している。ドゥセルによれば「肉」、他人の「肉」、その顔[...]は、被造物のうちで唯一聖潔な実在であり、それは〈神〉に次いで高い威厳を具えている⁴⁷。

ユダヤ人たちが経験した「完全に見棄てられた状態」に言及がある「成人の宗教」という1957年のテキストにканして、脱植民地の哲学者ドゥセルは、1500万人の虐殺されたアメリカ先住民や1300万人の奴隷化されたアフリカ人にも同じことがいえないだろうかと、レヴィナスに直接尋ねている⁴⁸。レヴィナスはこの問いかけに直接は答えていないが、それでも「諸国民とイスラエルの現存」のようなテキストにおける基本的発想を提示した。そのテキストが記しているのは、スラボツキーが「未開の認識論への開放」と呼ぶものであり、そこではユダヤ人が孤立を破って、アラブ人やエチオピア人とともに、「猛々しい

⁴³ Cf. *Autrement qu'être*, p. 273. [『存在の彼方へ』、前掲書、397頁。]：「哲学の言語にいくらかの不純正語法を導入することなしに、いかにしてそうした探究に取りかかることができようか…」。この点は以下が強調している。S. Slabodsky, “Emmanuel Levinas’s Geopolitics”, p. 149.

⁴⁴ E. Levinas, « Philosophie, justice et amour », in *Entre Nous*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p. 138. [『われわれのあいだで』 合田正人、谷口博史訳、東京：法政大学出版局、2006年、171-172頁。]

⁴⁵ Cf. Fátima Hurtado López, « Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération. » Thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris 1 et à l'Université de Grenade, 2013, en particulier, pp. 184-187.

⁴⁶ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 66 ; F. H. López, « Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine », p. 190.

⁴⁷ E. Dussel, *Éthique communautaire*, p. 67.

⁴⁸ E. Dussel, “‘Sensibility’ and ‘Otherness’ in Emmanuel Lévinas”, *Philosophy Today* 43 (2), 1999, pp. 126-133.

(braves)」⁴⁹諸国民との協調へとみずからを統合していくのである。ドゥセルはといえば、奴隷制を意味するアテネとは縁を切る必要があるが、しかしエルサレムとはその必要がないと判断したかもしれない。エルサレムは、貧しい人びとへの支援のひとつの形と、アメリカの体現する資本主義にたいする抵抗とを具現しているのだから。

＊

結論として、すべてが政治的なものだというわけではないというレヴィナスの含蓄ある指針に忠実でありつづけなければならないと私はいいたい。たとえ哲学的な記述が身を置く次元が政治的な記述にも適したものでありうるとしても、それでもなお政治的な次元とは異なる次元の探究を欠かしてはならないように私には思える。

「倫理と精神」(1952年)のようなテキストは、政治的でもなければ社会的でさえないことの一切の困難を省察しているが、そのさいとくにユダヤ人の態度を、信仰がもつばら社会参画というかたちをとることがあるキリスト教徒(カトリックとプロテスタント)の態度と比較している。ユダヤ人は、みずからの歴史のうちで、とりわけヨーロッパのキリスト教諸国において、ヒューマニズムに与したくなったり、倫理的生活の本質が諸々の所業や隣人への配慮のうちにあるとする考え方を受けいれなくなったりしたかもしれない。しかし、「倫理と精神」が示唆するところでは、そうした誘惑にあつて問題となるのは〔ユダヤ人としての〕節を曲げたり妥協したりすることであり、ナチズムの大惨事におわったヒューマニズムの挫折によって、こうした態度にはけりをつけるように促されることになったのである。

すべてを政治的に解釈する態度に対抗して、レヴィナスは「驚異」というまったく特殊な概念に私たちの注意を惹いている。たとえば『全体性と無限』では、「家族という驚異」⁵⁰に言及している——この特徴づけのせいで、たとえばサイモン・クリチリーは悩みだしてしまう。「私は家族がそれほどの驚異だと説得されてはいないとだけはいつておきたい」⁵¹。レヴィナスが私たちに語るところでは、驚異はまったくもって「多くの人間たちの共存とか、人間が増えることで新たに課されることになる複雑な諸法則への参与とかいったものとは別もの」⁵²なのである。ところが、「驚異」のこうした定義こそ、レヴィナスの政治的読解を支持する者たちが理解しようとししないものである。

⁴⁹ E. Levinas, *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 120. [『諸国民の時に』合田正人訳、東京：法政大学出版局、1993年、173頁。なお、ここでの「braves」は、レヴィナスの記述における「vaillants」を指すと解する。]

⁵⁰ *Totalité et infini*, p. 342. [『全体性と無限』、前掲書、549頁。]

⁵¹ S. Critchley, « Cinq problèmes de la conception levinassienne... », p. 311.

⁵² E. Levinas, « Éthique et esprit » (1952), repris dans *Difficile liberté*, ici, p. 25. [『困難な自由』、前掲書、12頁。]