

シオニズムに対するレヴィナスとデリダの距離

早尾貴紀

このコメント論考は、若林和哉氏の「レヴィナスのライシテ論とイスラエル——キリスト教批判の観点から」、小川歩人氏の「初期デリダにおける暴力の主題——植民地主義とアルジェリア戦争を背景として」に対する応答であり、またそれを通してエマニュエル・レヴィナスとジャック・デリダそれぞれのシオニズムに対する距離を見定めるものである。

1、若林氏論文およびレヴィナスのシオニズムについて

若林和哉氏は、ユダヤ人のエマニュエル・レヴィナスが、ヨーロッパ近代の国家とキリスト教との関係における政教分離つまり「ライシテ／脱宗教性」に異議を唱え、ユダヤの実存をユダヤ教国家としてのイスラエルとの緊張関係において慎重に捉え直そうと試みている、とする。キリスト教的ライシテに批判的である一方で、レヴィナスは単純に国家と宗教を一致させる神権政治に行くことはなく、また若林氏によると、「イスラエル」の語を手放すことをしない一方で、レヴィナスはシオニズムに対しては否定的な立場にあると言う。

では、レヴィナスにとってユダヤ教とは何かと言えば、それは狭義の「教会としての宗教」ではなく「倫理としての宗教」であり、「ライクな宗教」と逆説的に位置づけうるものだと若林氏は言う。その逆説は、ヨーロッパ近代の「普遍性」とユダヤ教の「特殊性」との対立を乗り越える「普遍主義的特殊主義」と表現することもできるのだ、と。

たしかにユダヤ教を土台としつつヨーロッパ哲学へと昇華させたかのようなレヴィナスには、上記のような重層的な思想を読み取ることができ、またそれはマルティン・ブーバーに代表されるような「精神的シオニズム」ないし「文化シオニズム」にも通ずるものがある。すなわち、たんに宗教としてのユダヤ教でもなく、宗教を脱した「政治シオニズム」でもない。世俗的政治権力による国家としてのイスラエルは支持しないが、ユダヤ人の民族的アイデンティティの精神的な拠り所として思想上の〈イスラエル〉を持つ、というものだ。

しかし、レヴィナスその人のまさに政治的な発言を追いかけていくと、若林氏の言うようにレヴィナスが「シオニズムに対して否定的」ということはできないし、そのシオニズムというのも、精神的シオニズムや文化シオニズムではなく、むしろ政治シオニズムそのものと言うほかない。具体的に見ていこう。

「イスラエル国の重要性は、ユダヤ教の社会法を実現するためにようやく与えられた機会にある。…イスラエル国は、まさに自己を国家として認めさせる行為そのものによって宗教的であらねばならない。」(1950年「イスラエル国とイスラエルの宗教」、『困難な自由』所収)

時代は1950年、イスラエル国家が建国された1948年からわずか2年後であり、ここで言うイ

スラエル国は、政治シオニストの世俗的な政治権力と軍事力で打ち立てた近代国家のことだ。レヴィナスにあってはユダヤ教の法や倫理は、近代の世俗的普遍主義との緊張関係においてではなく、政治シオニズムによるイスラエル国家との共謀関係にあるのではないか。次の引用、「シオニズムとイスラエルの創設は、ユダヤ思想にとって、語のあらゆる意味での自己回帰と千年を超える疎外の終わりを意味している。イスラエル国は、正義の世界を実現することで歴史を越えるための、初めての機会である。」(1961年「今日のユダヤ教」、『困難な自由』所収)ということからも明らかなように、レヴィナスの語るシオニズムは、思想上の〈イスラエル王国〉なのではなく、眼前のイスラエル国家を創設した政治シオニズムなのだ。

さらにレヴィナスの引用を重ねる。「一神教徒たちに見合った政治理論を忍耐強く練り上げていくこと、かかる営為をアブラハムの後継者たちに許すはずのもの、それは、アブラハムに約束された土地に対して行使される、近代国家(イスラエル国家)の責任のみなのである。」(1971年「カエサルとダヴィデの国」、『聖句の彼方』所収) このテキストは1971年のものだが、それはイスラエルが1967年に第三次中東戦争でヨルダン川西岸地区とガザ地区とを軍事占領した後のことであり、全面的に「エレッツ・イスラエル」つまりパレスチナの全土が手に入ったことが神懸かり的なこととして、露骨な軍事的拡張主義が極右的な宗教言説によって意味づけられ正当化されるようになった時期である。ちなみに、「アブラハムの後継者」には、ユダヤ人の祖とされるイツハク(イサク)と、アラブ人の祖とされるイスマーイール(イシュマエル)とがいる以上、そして古代ユダヤ教徒はのちに改宗してキリスト教徒やムスリムとなっていた現代のパレスチナ人である以上、いずれにせよその直接的な「後継者」はパレスチナ人であって、シオニズム運動を始めたヨーロッパからロシアにかけてのユダヤ人(中世の改宗由来のユダヤ教徒)ではない。「約束の地」を、ヨーロッパ出身のシオニストによる近代国家に直結させるのは、宗教でも倫理でも民族でもなく、たんなる政治的篡奪、植民地主義的かつ人種主義的な暴力と言わざるをえない。

同じく、「一握りの不毛な土地は、今から三千年前にはイスラエルの民に属していた。…今世紀の初めには、自分たちの労働によってこの土地を甦らせたのだ。」(1979年「政治は後で!」、『聖句の彼方』所収)も同様に、政治シオニストが捏造した典型的な政治プロパガンダ「土地なき民に、民なき土地を!」そのままなのだが、しかもそれが「政治は後で!」という題名のもとで語られることの歪さも指摘せざるをえない。1979年、時あたかも、イスラエルがエジプトと和平条約を結び、その国家的正当性をアメリカ合衆国の支援を得て、アラブの盟主に承認させた、極めて政治的な行為の余波のなかで、レヴィナスは政治シオニズムを語りながら、「政治は後で!」という題名で政治プロパガンダを復唱したのである。

さらにレヴィナスはこう続けた。「この国家を築き、防衛しようとする努力は、すべての近隣諸国の異議と脅威にさらされている。…土地はイスラエルにとって掛け金であり袋小路である。…以上のことから、サダトの偉大さと重要さが帰結する。…サダトはまた、イスラエルとの友好関係がもたらす数々の好機をも理解した。」(1979年「政治は後で!」『聖句の彼方』)と。サダトというのは当時のエジプト大統領であり、この大いなる政治的妥協をした人物を、レヴィナスは「政

治は後で！」のなかで政治的に絶賛したのである。皮肉と言うほかない。

さらにレヴィナスは、1982年にイスラエル国家がレバノン侵攻を行ない、その過程でサブラーとシャティーラの難民キャンプの大虐殺を煽ったことで、大きな国際的批判にさらされているその最中で、公然とシオニズムを正当化してみせた。曰く、「シオニズムは倫理的な正当性をもった政治的理念であり、ユダヤ人が多数を占める政治的単位がどこでもよい場所にはなく存在することが必要。」(1982年「イスラエル——政治と倫理」)これは、まさにイスラエルがその倫理性に批判が差し向けられていることに対する弁護であり、そして、政治的イスラエル国家の擁護である。レヴィナスが、政治シオニズムおよびイスラエル国家に関してその正当性と必要性をもって擁護しようとするとき、その振る舞いは徹頭徹尾「政治的」なのであって、それは哲学思想的な議論とは無縁のものになっている。

このように見てきたときに、レヴィナスは、若林氏が言うようにシオニズムに対して批判的と言えるのだろうか、という点については根本的な疑問がある。むしろレヴィナスの言動は、そのタイミングと内容とにおいて、政治シオニストの振る舞いにしか見えない。しかも、レヴィナスの哲学者としての立場とその倫理的な主著の存在のために、政治的に見られづらいということを利用して、周到に政治的発言を重ねてきたと言えるだろう。大事なのは、レヴィナスがシオニズムに批判的であったと言い募ることよりも、レヴィナスにおける断固としたシオニズムの支持と、レヴィナスの主著における倫理思想とが、どのように内在的に関連しているのか、あるいは矛盾しているのかを探ることではないだろうか。

2、小川氏論文およびデリダとイスラエル／パレスチナ紛争

小川歩人氏は、デリダ研究において一般に言われている、「後期」デリダの「政治的・倫理的転回」という区分への疑念を示し、いわゆる「初期」デリダの鋭敏な哲学的解釈に自らの出自であるアルジェリアとの緊張関係が反映されている点を重視する。このフランス思想とアルジェリアとの関係では、1952-1964年のアルジェリア戦争が無視しえない背景をなすのは言うまでもなく、超越論的ヨーロッパとして形象化される西欧理性に見いだすことのできる自民族中心主義を批判的に思考する際に、「暴力」や「狂気」が主題化されることになる。とはいえ、それは西欧とその外部、あるいは理性と狂気というように分割できるものではなく、むしろその分割不可能性においてこそデリダは思考を深めることになる。

かくしてデリダの1963年の「コギトと『狂気の歴史』」(フーコー論)や64年の「暴力と形而上学」(レヴィナス論)、さらにアントナン・アルトー論などが重要なテキストとして俎上に載せられるのだが、小川氏は、のちに『エクリチュールと差異』に収録される前の「コギトと『狂気の歴史』」初出テキストに、フランツ・ファノンの名前が刻まれていた(単行本収録時に削除された)ことを指摘する。これは、デリダが哲学的解釈を深める論考において、アルジェリア革命を意識していたことを示すほぼ唯一の明示的な証拠であり、またそれを削除した所作も含めて、ひじょうに興味深い指摘である。

フーコーにおける「狂人」は、レヴィナスにおける「ユダヤ人」に該当し、西洋的理性の「他

者」として、理性の暴力性を告発するものとされるのだが、デリダはヨーロッパの「外部」たる植民地を肯定的に括り出すことに批判的だったように、理性の「他者」の実体化やそうした「他者」への同一化をも拒否する。ギリシャ的ヘレニズム（同の思想）とユダヤ的ヘブライズム（他の運動）が相互浸透し接合すること、そして西洋に内属しながら西洋的理性を脱構築すること、そこにこそデリダはこだわる。そこにはすでに、最晩年のデリダが自らを「最後のユダヤ人」（最もユダヤ人らしくないユダヤ人）と規定したのと共通する一貫した思想があるように思われる。こうした諸点において、小川氏の論旨に異論はない。

むしろ私が世の多くのデリダ研究者たちに疑問を提したいのは、初期／中期／後期などという区分、政治的転回や倫理的転回、さらにユダヤ的転回とされるものなど、全くないのではないか、ということだ。ここで挙げたいのは、デリダ研究のなかで論じられることがほとんどない、「エドモン・ジャベスと書物の問い」である。『エクリチュールと差異』の所収論考のなかで、著名で長大なフーコー論とレヴィナス論のあいだに置かれた小さなジャベス論だ。緻密な論理で名だたるヨーロッパの哲学者たちを内在的に読解しながら鋭く批判していく他の諸論考と異なり、デリダ自身と同じく地中海の南岸（ジャベスはエジプト）出身のユダヤ人で亡命者としてフランスに渡り国籍を取得したジャベスに対して、デリダの眼差しはむしろ全面肯定的であり、そしてそもそもデリダのジャベス論は、論理的に追及する文章ではなくジャベスのポエジー（架空の無数のラビたちが呼応する声）にデリダがポエジーで応答するような不思議な文章だ。

そうしたなかでもデリダは時折、ユダヤ人と国家つまりシオニズムと、そして戦争や暴力に関して、原則的な考察を提示する。

〈場所〉や〈大地〉への懇請は、領土や地所に対する情念的執着とは何の関連もない。この懇請が経験的「ナショナリズム」と結びつかないのは、少なくとも、〈大地〉に対するヘブライ的郷愁がそうしたものと結びつかない、あるいは結びつくべきではないのと同じで。……

ユダヤ人や詩人が〈場所〉を声高に主張するとき、彼らは戦争を布告しているのではない。なぜなら、記憶の彼方からわれわれを呼び起こす、この〈場所〉、この大地はいつであっても〈向こう〉であるのだから。〈場所〉は領土に属する経験的で国家的な〈ここ〉ではない。

（1964年「エドモン・ジャベスと書物の問い」、『エクリチュールと差異』所収）

ここでデリダが、ユダヤ人やヘブライズムを現実の領土国家、つまり政治シオニズムやイスラエル国家に結びつけていないことは明らかだ。この点は、つねに明確に政治シオニストとしてイスラエル国家を肯定し続けたレヴィナスとは対照的である。デリダやジャベスにとって、ユダヤ人の〈場所〉は国境線に画定された国家ではなく、むしろ北アフリカの出身者らしく砂漠的な曖昧な広がりイメージされる〈向こう〉、あるいはトーラー（モーセ五書）に対してラビたちが解釈に解釈を重ねた「書物」の〈向こう〉なのだ。

とはいえデリダは、彼方の理想郷を求めたわけではない。小川氏も指摘するように、それでもなお「フランス人でしかない」デリダは、フランスという植民地主義的な国家を引き受け、それ

に対する脱構築的改良主義のビジョンを持っていた。この点で、暴力なき世界、完全な非暴力を倫理として打ち出したかのようなレヴィナスに対して、デリダは「いかなる非暴力の哲学であっても決して、歴史のなかでは、暴力のエコノミーにおける最小の暴力を選択することしかできない。」(1964年「暴力と形而上学」、『エクリチュールと差異』所収)として批判し、「最小の暴力」を、場合によっては対抗暴力も含めて、次善として受け入れた。

このわずかな初期のテキストからの引用でも明らかにされるのは以下のことだ。すなわち、ユダヤ性や国家をめぐるこうした主張は、デリダ最晩年の「最後のユダヤ人」まで一貫して見られるものであり、「初期が理論的、中期が実験的、後期が政治的」といった区分が全くの的外れであるということ、また政治的転回とともにユダヤの転回も同じように通俗的な偏見にすぎず、デリダは初期からずっとユダヤ人として、しかもアラブ世界、地中海の南岸の出身のユダヤ人として自覚的に発言している、ということだ。出身地のアルジェリア、まさにフランスの植民地から独立戦争をへた国への眼差しに反映しているのも、このデリダの越境的な立場性であると思われる。

3、レヴィナスとデリダの捻れ、そしてガザ攻撃

またあらためてレヴィナスを振り返ったときに、上記のデリダと対比して、次のことが気になる。つまり、レヴィナスは「他者の顔」を前にした暴力批判の倫理を提唱しながら、しかし現実政治においては、アラブ・パレスチナ人という「他者」を弾圧し排除することでしか成り立ちえない政治シオニズムの立場を取り、ユダヤ人の排他的な近代領土国家イスラエルを擁護した（文化シオニズムであれば排他的領土を主張しないという点でパレスチナ人の排除を含意しない）。レヴィナスにおいて、この倫理思想と政治的立場とはどのように両立するのか、しないのか。逆にデリダは、ユダヤ人の〈場所〉としては領土的なユダヤ人国家を、政治シオニズムを否定しながら、他方では非暴力の絶対的倫理のようなものも批判し、「最小の暴力」を肯定した。この整理で言えば、レヴィナスとデリダは、その思想と政治の関係において、完全に捻れているように見える。

この捻れは、端的に言えば、二人がともに「アブラハムの一神教」のことを思考し論じているときに、一方でレヴィナスが他のヨーロッパ・ユダヤ人の思想家たちと同じように、ユダヤ教-キリスト教的紐帯のみを想定しているのに対して、他方でデリダはユダヤ教-キリスト教-イスラーム的紐帯を想定していることに由来する。この差異は、デリダにおいては意識的であり、そして決定的に大きい。

のちにデリダはこのことを次のように述べている。「マイモニデスは自分のことをむしろユダヤ-アラブ的だと感じていたのだが、その彼がポスト・ルターのドイツとの同盟に知らないうちに署名させられた」(1988年「戦争中の諸解釈」、『プシュケーII』所収)。すなわちドイツ・ユダヤ人の哲学者らは、歴史的にひじょうに重要な翻訳的な役割を果たしたアラブ・イスラームの介在を黙殺することで、ギリシャ-ユダヤ-ドイツの紐帯を、あるいはギリシャ哲学-ユダヤ教-キリスト教の紐帯を本質化したのだとデリダは指摘したのだ。そして、その反アラブ・反イスラーム的操作がレヴィナスその人まで共有していることをデリダは指摘し、自分との違いを明示した。「レ

ヴィナスとは異なるユダヤ教の岸から、地中海の対岸からやって来たユダヤ人 [デリダ自身のこと] は、ユダヤ-カトリック-プロテスタントというアブラハムの三角形のうちに、イスラーム-イブラーヒーム的なものの不在を指摘するのです。」(1998年「告白する」、『最後のユダヤ人』所収) 言うまでもなく、イブラーヒームはアブラハムのアラビア語読みで同一の預言者を指している。

このレヴィナスとデリダの差異は、現在まさに猖獗を極めているイスラエルによるガザ地区攻撃でのパレスチナ人ジェノサイドを欧米諸国が支持・支援しているという事態を生み出す思想的基盤をなしている。すなわち、西洋世界=欧米諸国に深く根ざしている、反アラブ・反イスラーム的な思考である。イスラエルのイツハク・ヘルツォーク大統領とベンヤミン・ネタニヤフ首相が揃ってガザ侵攻を「西欧文明を守る戦いである」と宣言し、欧米諸国の支持・支援を求めていることは、このジェノサイドの最も根源的な思想的背景を公言している。