

実存哲学から政治へ

―フランツ・ローゼンツヴァイクにおけるユダヤ性の実践的意味―

大竹 弘 二

序

歴史家フリードリヒ・マイネッケを経由してヘーゲル歴史哲学を受容したフランツ・ローゼンツヴァイクは、当初、諸国家の抗争を通じて顕現していく普遍史というヘーゲル主義的な救済史のビジョンを保持していたが、第一次世界大戦も末期となるに及んで、そのような歴史哲学への信頼を放棄し、諸国民の歴史から自由なユダヤ民族の使命へ向かうことになる⁽¹⁾。かくして、主著『救済の星』(一九二二)では、次のように言明される。「ユダヤ民族はすでに、諸民族の生の本来の動力をなす対立、つまり、……個性と世界史の対立の彼岸にあるので、戦争も知ることがない」⁽²⁾。キリスト教の諸国民は、歴史のなかで普遍的使命を遂行すると信ずるヘーゲル的な世界史的民族にも似た選民と見なされ、自らの権力の普遍性請求を掲げて相互に抗争し合うとされる。彼らは歴史の行程を通じて救済に至ろうとする「永遠の道」の途上にある。だが、いまやヘーゲル主義を脱したローゼンツヴァイクにとって、こうした諸国民の永遠性はユダヤ民族の真の永遠性の戯画にほかならない。「永遠の民族の真の永遠性は、国家と世界史にとってはおつねによそよそしい苛立ちの種にとどまらざるをえない」⁽³⁾。ユダヤ民族の永遠性とは、歴

史世界の外にあって、すでに永遠なもののもとにある「永遠の生」であるとされるのだ。

しかしながら、ローゼンツヴァイクは、かつて彼の関心の中心をなしていた政治と歴史の世界から非政治的な信仰の領野へ単純に後退したわけではない。実のところ、彼にとつてのユダヤ性とは、もう一つの政治的実践の可能性を示すものだったと見なすこともできるのである。このさい、キリスト教諸民族の選民性を表わすヘーゲルの国家論・歴史哲学に代わって、シェリングの「実存」哲学が、ユダヤの選民性を表わすものとして決定的な重要性を持つようになるだろう⁽⁴⁾。そして、ローゼンツヴァイクの考えるユダヤ的な選民性は、ヘーゲル的な世界史的民族のそれとは異なり、ユダヤという一つの特殊な民族性を特権化・範例化するだけにとどまらない意義をもっている。彼がユダヤ性と呼んだもの、それはあらゆる国家政治を超えた一つの実践であり、まさに「メシア的政治」と名づけることができるものだったのである。

一、実践としてのユダヤ的戒律

「ユダヤ民族はそれ自体ですでに、世界の諸民族がようやく歩み寄っていかうとする目的のもとにいる」⁽⁵⁾。これが『救済の星』におけるもっとも基本的な立場である。しかしながら、ローゼンツヴァイクは、「永遠の生」のうちにあるユダヤ人は端的に現存在しているだけで救済の証人になるという考え方に決して満足しているわけではなかった。『救済の星』は確かに、ユダヤ的使命がこのように静寂主義的に解釈される危険性を孕んでいる。『救済の星』が出版されてしばらく後の或る書簡にはこうある。「何か変化したところがあるとすれば、それは『救済の星』での理論に関してではなく、この理論に対する私の関係に関してです。もし観念論者のように、実践は理論には及ばないなどと理論に対して根本的に期待することをしないなら、人はそれだけいっそう疑いの念を持って、理論が自身の安楽のための避難所とならぬようにせねばなりません。こうした危険は確かに、この『救済の星』の

理論のうちにあります」⁶⁰。『救済の星』は一つの理論に過ぎず、その限りで、そこから現実ユダヤ人が取るべき実践的態度を無媒介に導出することはできない。ローゼンツヴァイクはこのことを、すでに『救済の星』を執筆しているときから明確に自覚していた。理論というものに対するこの懐疑はアカデミズムの拒否と密接に連関するものであって、教授資格取得を勧めるマイネッケの要請を断ったこの時期の書簡には次のようにある。「結局のところ、この新しい本『救済の星』は単に——一つの書物です。私自身はそれに過大な価値を置いてはいません。

私にとって非常に多くの厄介事を伴いつつも愛すべき本来の生の内容となったのは、もはや書物を書くことではなく、フランクフルトでの私の立場ゆえに生じてくるような（自由ユダヤ学院での仕事を指す）、小さな、しばしば非常に小さな「日々の要請」であり、非常に疲れる瑣末な、とはいえ必要不可欠な、人々や諸事情との格闘なのです。認識するということは、もはや私にとって自己目的ではありません」⁶¹。したがって、マイネッケが歴史と政治から逃避したと見なしたこの時期のローゼンツヴァイクはむしろ、一つの新たな実践的な生の舞台を発見したのである。「この本『救済の星』が完了した後（その本の最後の言葉を参照してほしい）、はじめて生が始まるのであり、テオリアの後でもなお生によって確証がなされるのです」⁶²。そして、彼にとってのユダヤ性とは、『救済の星』の理論を超えて、まさにこのような実践としての意味を持つものにほかならなかった。

ローゼンツヴァイクが小冊子『今こそ時』のなかで「行動するときが来た」⁶³と述べて、ユダヤ人教育再建の必要性和その詳細な教育体系をコーヘンに訴えたのは、一九一七年である。新しいユダヤ人教育施設を目指す彼の努力は、一九二〇年一〇月にフランクフルトで設立された「自由ユダヤ学院 (Freies jüdisches Lehrhaus)」として結実する。そのさい彼がユダヤ的教育の理念としたのは、書物を通じたユダヤ性についての学術的知識ではなく、ユダヤ性を生きられたものにする、すなわち「ユダヤ的人間」の育成である。「我々はかつてほど書物を必要としてはいない。かつて以上に、否むしろ、かつてと同じくらい今日我々が必要としているのは人間である。ユダヤ

的人間……」¹⁰。したがって、「ユダヤ的人間」にとって重要なのは、遵守すべき義務としての「律法」や「戒律」についての知識を習得することではない。ローゼンツヴァイクにとっては決して諸々のナシヨナリテイのうちの一つとして同定可能なユダヤ人を指すのではない。「ユダヤ的人間」は、ただ「準備してあること (Bereiten)」という空虚な形式」¹¹だけをその特徴とする。つまり彼は、過去についての学知である書物の世界が終わるところにあって、同時に行爲のための「単なる始まり」、「単なる機会」となる人間である。「そこにおいて教養の終わりになき書物の世界が終わりを経験せねばならないとともに、そこからその世界が書物なき生ける始まりをなすこともできるだろうような生きた力……、これはユダヤ的人間のユダヤ的生の中心点であり、核心点である」¹²。未来の行爲のための純粹な形式となる人間は、前もってのいかなる計画・組織化からも自由な実践的人間である。本質的に実践そのものであるユダヤ的な生の内実をなすのは、予め定められたいかなる原則も規則もなしに行爲すること、いわば「処方箋なしという処方箋」¹³以外の何ものでもない。「律法・戒律を時代に合わせて再規定しようとした」百年前のユダヤ・リベラリズムは、まず諸原則を立ててから行動しようとしたから失敗したのです。その諸原則は……兵士のいない将校、子のいない父にとどまり続けました。私たちは行爲とともに始めます。私たち自身か別の人かが、いつの日にかそのための諸原則を見つけるかもしれないとしても」¹⁴。そして、「このように原則なし・体系なしに始めるという権利を私はどこから引き出してくるのでしょうか」と自問したローゼンツヴァイクは、こう答えている。「私はすでにそれに答えました。ユダヤ性は「律」法であるわけではありませぬ。それは「律」法を作りはします。しかしそれは「律」法であるわけではないのです。ユダヤ性とはユダヤ人であること「であります」。私は『救済の星』のなかでそう述べましたし、それが正しいと分かっています」¹⁵。彼にとって、ユダヤ性は遵守すべき法や義務として与えられたものではない。それはユダヤ人であるという端的な生の事実そのものにほかならない。仮にその行動の指針や規則があるとしても、それを予め規定することなどできず、ただこの生の中で行爲遂

行的に確認することしかできないのである。

ここでローゼンツヴァイクは、律法に盲目的に隷従するユダヤ人という通俗的表象に抵抗している。この種の偏見はむしろ、ユダヤの律法をカントの道徳法則とともに、人間を外的権威へ他律的に服従させる単なる超越的命令と規定したヘーゲルの見解に典型的であるが、ローゼンツヴァイクにとってのユダヤ性はむしろ、こうしたカント的な合法主義の一面性から逃れていることをその特徴とする⁽¹⁶⁾。それは、まさにヘーゲルの定式化とは正反対に、ユダヤ教こそが愛の宗教と見なしうるからである。このことをローゼンツヴァイクは、戒律 (Gebot) を律法 (Gesetz) から区別することで主張する。律法とはカントの道徳法則に比せられる普遍的規範であって、人はそれに身を委ねて服従することを要求される。他方で戒律とは究極的には、ユダヤ教の特徴をなすとされる「あらゆる戒律の中の戒律」⁽¹⁷⁾としての愛の戒律である。愛の戒律は命じ (gebieten) られるものであり、「私を愛せ」という神の命令として、あるいは実践的には「汝の隣人を愛せ」という隣人愛の命令として課せられてくる。にもかかわらず戒律に従うことが律法への服従と異なるのは、戒律は決して一般化されることのない〈いまここ〉の瞬間にのみ関わる命令であるという点においてである。「命令法的な (imperativisch) 戒律、瞬間的に発生し、発生の際にはすでに音声になってもいる——というのも音声になることと発生することは命令法においては一体であるから——直接的な戒律、すなわち愛する者による「私を愛せ」、これはまったく完全な表現であり、まったく純粹な愛の言語である。直説法が非常に面倒な対象性の基礎付けを後ろ盾にしており、それゆえ過去形においてもっとも純粹に現れてくるのに対し、命令法の戒律は完全に純粹で用意を欠いた現在である。そして単に用意を欠いているだけでなく、前もつての熟慮もない。戒律の命法は未来への予見とは関わりがない。それは服従の即時性しか考えられない。それが未来や常在を考えるとしたら、戒律でも命令でもなく、律法になってしまっただろう。律法は時間・未来・持続を考慮に入れる。戒律は瞬間しか知らない」⁽¹⁸⁾。どんな状況下でもつねに変わらぬ規範的妥当性を要求

する律法とは異なり、愛の戒律はあれこれの具体的状況と不可分な、一般化不可能な命令である。このことは、愛というものがつねに特異な何者かを対象とするということからも理解できる。つまり愛は、決して取り替えのきかないある特別な人への愛でしかありえないのである。愛の戒律は単に普遍的な命令ではなく、唯一特異性に関わる命令なのだ。これには「定言命法 (Kategorischer Imperativ)」ではなく、「経験される命法 (erfahrener Imperativ)」という語がふさわしい⁽¹⁹⁾。したがって、ユダヤ教で言う「隣人愛」は決して人類愛という形で普遍化することができず、「隣人」も本質としての人間一般という類概念に還元することはできないとされる（これはヘルマン・コーヘンの定式化とは正反対である）。或る者は、人間としてではなく、その唯一無二の特異性において経験されるときにはじめて、隣人となって現れるのである。そしてこの隣人愛は、人間同士の関係だけでなく、人間と世界との関係にも関わっている。その戒律は世界の中で行為する人間の生のための原理でもある。「行為は世界に向けられている。世界は隣人愛が向かうもう一つの極である」⁽²⁰⁾。「単なる代理人」としての隣人を通じて、各々の瞬間にそのつど特異な状況として経験される世界の他性が人間の前に現れる。それは、人間の生が、いまこの瞬間にのみ関わる、猶予なしの行為でなくてはならぬことを示すのである。『救済の星』で三つの「根源要素 (Das Element)」を成すとされている神・世界・人間の関係で言うなら、人間は「愛」のうちで神を経験し（これは「啓示」の関係である）、「生」のうちで世界を経験する（これは「救済」の関係である）。愛の戒律は、人間と神、人間と世界のそのつど特異な出会いを意味するのであり、ここではユダヤ性が実践と不可分であることが示されているのである。

二、人格的普遍性から〈自己〉の特異性へ

人間と神、人間と世界との出会いの一回性、それは、この「と (Und)」がいかなる第三者によっても媒介され

ることのない、根源的に無関係なものの結合であることに由来する。体系から実存への転換を遂げたローゼンツヴァイクの「新しい思考 (das neue Denken)」によって、第三者なきこの「と (Und)」は決定的意味を持つ。彼は体系の思考を、第三者によって媒介された「関係 (Beziehung)」の思考と見なしているからである。体系のうちではこの私の特異性は消滅し、単に一般化された第三人称に還元される。「あらゆる関係は第三人称同士の間でのみ生じる。体系とは、第三人称の形式における世界である。そして、単に理論的關係にとどまらず、人間自身も対象となり、自分自身から自分で何かを作り出すことを意志するやいなや、彼は第三人称のうちに歩み入り、〈私〉(名字・名前)であることをやめ、「人間」になる」²¹。ここでは固有名が抹消され、各人は「唯一のそれ (Es)」²²である第三者としての神を媒介とした交換可能な人格性となる。この場合、何らかの愛が成立するにしても、それは人間という普遍概念へ一般化された限りでの他者に対する抽象的人間愛でしかない。しかし、この〈私〉が愛を求める場合、それは同じく特異な他の〈私〉に対する愛にほかならず、まさにこの隣人愛によって、人は第三者なき純粋な二者関係のうちに置かれることになる。隣人愛のうちでこうして他者に曝されることは、何らかの普遍的な「本質」を媒介とする「関係」ではなく、「出来事 (Ereignis)」あるいは「事件 (Geschehnis)」と呼ばれる。「本質や普遍的なものから生じる愛に対しては、事件から、それゆえ存在するものななかでもっとも特別なものから立ち上ってくるもう一つの愛が対置される」²³。出会いとしての「と (Und)」は、いかなる媒介者も持たぬ特異な実存者同士の間で生じる出来事である。

「と (Und)」の発見によって、ローゼンツヴァイクはヘーゲル歴史哲学から最終的に決別することになった。「と (Und)」は観念論的な「綜合」とはまったく異なる何かである²⁴。つまり「と (Und)」は、対立する二つの項を媒介してより深い知へ進行させる弁証法的な綜合原理ではない。それは、普遍化を押し進める歴史哲学的な運動を構成するのではなく、媒介なきもの同士の歴史的に一回的な出会いを意味している。ここにおいてローゼン

ツヴァイクは、ヘーゲルのみならず、自らがユダヤ思想を摂取するにあたって多大な影響を受けたヘルマン・コーヘンとも分岐することになる。彼はコーヘンのうちに一個のヘーゲル主義者を見ているからである⁽²⁵⁾。神と人間との「相関関係 (Korrelation)」というコーヘン晩年の思想は、「と (Und)」の着想に一定の示唆を与えたが⁽²⁶⁾、コーヘンの場合、神との「相関関係」のうちにいる個人は決してこの私という実存者ではない。ここでは神と人間との関係は特異な出会いではなく、体系とその諸要素との関係に過ぎない。「我・汝」は全体性（我・それ）を前提にしている。これがコーヘンが私と食い違う点である。私の場合は、「我・それ」は「我・汝」から生み出される。コーヘンの場合は、「我・汝」は「我・それ」の隙間を埋めるだけである⁽²⁷⁾。コーヘンの「相関関係」は、特殊なもの（B）が普遍的なもの（A）へ微分的に漸近することを示す方程式 $B \parallel A$ によって現わすことができる。これが意味するのは人格性 (Persönlichkeit)、すなわち普遍概念のもとに包括された限りでの人間である。「人格性については、個人性と同じくらい数多くの言明が可能である。それらは、個別の言明としては皆、 $B \parallel A$ の図式に従っている。……人格性はずねに、個々の人格としては、他の個々の人格性や一つの普遍的なものとの関係において定義される」⁽²⁸⁾。単なる無ではない剥奪無 (nihil privativum) としての相対的否定の運動が、「所与」を想定することなく「或るもの (Etwas)」を産出する思考の根本法則であるという、コーヘンの無限判断論、およびそれと連関した微分法論は、確かにローゼンツヴァイクに大きな影響を与えた⁽²⁹⁾。それは、「否 (Nein)」(これは「無の否定」としての無限判断である) の「0」から「諾 (Ja)」の「1」への微分的運動、つまり「否」と「諾」の二つの原言語 (Urwort) を結び付けるもう一つの原言語である「と (Und)」の着想を与えたのである。「コーヘンがはじめて数学のなかに思考のオルガンを発見した。なぜなら、数学はその諸要素を一つの一般的な零 (Null) によってではなく、探し求められた要素にそのつど割り当てられる特定の微分の無から産出するからである」⁽³⁰⁾。しかしながらコーヘンの場合は、この微分的運動は意識の統一原理である肯定の 1 (安定的な同一性を確保した対象

の対象性、すなわち超越論的对象ⅡX)によって統御された対象産出的運動である⁽³¹⁾。微分の運動によって産出されると同時にその運動を統御しもするこの統一は、対象から超越論的自我へ、さらに統整的理念としての神へ引き移されることになる⁽³²⁾。そして、論理学から倫理学へと応用された微分的連続性の方法は、意志および行為の統一性を意味する「無限の課題」となり、これは歴史哲学的に見れば、人間性の理念を当為の目的とした人類の永遠の進歩、普遍史の過程そのものにほかならない。かくしてコーヘンは、カント・フィヒテ的な、さらにはヘーゲル的な歴史哲学のビジョンに接近していく。認識論において微分的連続性を強調したコーヘンにとって最終的に重要なのは、普遍史を証示する進歩の連続性を確保することだったのである。

しかしローゼンツヴァイクは、まさにこうした進歩の連続性という概念こそを問題とする。彼はコーヘンをほのめかしつつこう述べる。「進歩の思想の内実は無限性という概念によって明らかになる。たとえば「永遠の」進歩が言われている場合でも、実際に考えられているのはつねに単なる「無限の」進歩であり、つねにさらに先へ進んでいく進歩である⁽³³⁾。ローゼンツヴァイクにとって重要なのはむしろ、この救いなき歴史の連続性を中断することであった。ここにコーヘンの「メシアニズム」とローゼンツヴァイクの「終末論(Eschatologie)」との違いがある。未来の目的は、前者においては到達不可能な理念を目指す終わらなき進歩のうちで証されるのに対し、後者はそれを各々のいまこの瞬間に「先取り(Vorwegnahme)」しようとする。真の永遠性とは永遠の進歩ではなく、時間を加速させていまここで終末を先取りすることである。「永遠性は加速されねばならず、それはつねに「今日」すでに到来できるのでなければならぬ。それによってのみ、永遠性は永遠性なのである⁽³⁴⁾。「先取り」の瞬間においてはAⅡBの漸進的進歩の連続性は中断され、宙吊りにされる。この瞬間を示す微分の方程式はBⅡBである。つまりそれはいかなる普遍にも関係しない絶対的特異性を意味しており、人格性ではなく「自己(Selbst)」、すなわちAⅡAの神的普遍者に傲慢(ヒュブリス)をもって相対する古代悲劇の英雄に近い。

〈自己〉は、人格性の体系を中斷する裂け目である³⁵。B = Bとしての〈自己〉は、絶対的な孤立・閉鎖性を持つ特徴とする。「〈自己〉は端的にそれ自体で閉じている。……〈自己〉は人類 (Menschenkinder) とは關係を持たず、つねに一人の唯一的な人間と、まさに「自分自身」とのみ關係する。……〈自己〉には複數形がない。……〈自己〉は比較することができず、比類なきものである」³⁶。A = Bとしての人格性の場合は、「否」としての特殊なものが「諾」としての普遍者を目指す。しかし、B = Bとしての〈自己〉においては、「否」としての人間の自由意志が目指す「諾」は、個々の人間の特殊な「性格 (Charakter)」である。つまりここでは自由意志は、カント的定言命法やヘーゲルの意志のような自らの普遍化に向かう意志ではなく、あくまで特殊なもののみ向けられた普遍化不可能な意志、すなわち「反逆 (Troz) 」の意志である。〈自己〉の B = B は性格 = 反逆として、特殊なものを目指す特殊なものというデモニッシュなトートロジーを示しているのである。人格性の A = B の場合は、特殊性から普遍性への歴史哲学的進歩として経験される微分的連続性は、〈自己〉においては、反逆としての自由意志が性格を目指す B = B の運動として、内包的に (intensiv) 経験される。逆説的だが、微分の連続性が中斷のうちで経験されるのだ。〈自己〉は世界史の拡大的な (extensiv) 生成の連続性から切り離された孤独な人間であり、微分的連続性を単独者である自分自身の内部に強度 (Intensität) として内的に集中するのである。

外部の人倫的・倫理的世界とのあらゆる繋がりを絶っているという意味でローゼンツヴァイクが「メタ倫理的 (metaethisch) 」と呼ぶ、こうした〈自己〉の単独性をもっとも明確に表現するのが、古代悲劇の英雄である³⁷。自らの絶対的有限性のうちにとどまり続ける英雄は、それによって普遍者たる神話の神々そのものに反抗することになり、その傲慢ヒュブリスを自らの死によって贖わねばならない。したがって彼は、死と引き換えに自分自身の特殊性を得るわけである。このとき彼が得る特殊性とは、単に普遍性と比べられた特殊性ではなく、自らの絶対的有限性に直面することのみ獲得できる、取り替え不可能なこの私の固有性にほかならない。彼はいわば、死を前にした実存

者なのだ。『救済の星』が、死の不安に直面しての実存の目覚めについての叙述で始まるのは有名である。これによってローゼンツヴァイクは、ヘーゲルの哲学体系への批判と同時に、その国家論への批判をも遂行する。つまり、死の恐怖すなわち戦争を通じて個人は国家という人倫的共同体に参加するというヘーゲルに対し、ローゼンツヴァイクにとって死の不安とは、個人をこの私に目覚めさせることで、国家の全体性から自由にするものにほかならない⁽³⁸⁾。根源的な自己所有としてのメタ倫理的自己の発見は、彼のヘーゲル批判の端緒となったのである。

三、〈能力 (Können)〉としてのユダヤの選び

いかなる普遍概念にも還元されないメタ倫理的自己の特異性は、特異な民族としてのユダヤ人の選びに似ている。ユダヤ人の選びは、キリスト教の諸民族の場合とは異なり、普遍的人間性の理念と無縁であるという点、もっとも民族的な民族であるという点に存している。ローゼンツヴァイクがシェリングの用語を借りて「ヨハネの時代」と呼ぶ一七八九年以降の時代は、諸国民が自らの普遍的な歴史的使命を掲げる時代とされ、ドイツ人であれフランス人であれ、あらゆるナショナルリティは人間性の理念によって自らのアイデンティティを規定しようとし、自身の普遍性を主張する。キリスト教諸民族は普遍化への帝国主義的な意志に支配されているのであり、これはカントーヘーゲルの帰結にほかならない。「カントからヘーゲルへの道は偶然ではありません。これについては『実践理性批判』の「範型」の節を読めば確かめることができるでしょう。そこであなたはヘーゲルの歴史倫理の萌芽に出会います。それは、至極もつともなことであります。道徳原理を極めて形式的に持とうと意志するなら、まさに眼前にある内容は空虚な空間のうちに流れていってしまいます。定言命法を定式化するためにカントが必要とした普遍的法則は、まったくひとりで世界の現状になるのです⁽³⁹⁾。普遍化原則としての定言命法は、ヘーゲル的な世界史的民族の思想に至るのであり、キリスト教諸民族の選民思想を根拠付ける。これに対し、キリスト教の普遍性請求その

ものと対立するユダヤ性は、普遍化への意志を我が物とはせず、この特殊な自分自身のもとにとどまろうとする。自らのナショナル리티の拠りどころを普遍的理念に求めないユダヤ民族は、人間概念へと普遍化することが不可能なもつとも固有な民族であり、それゆえ、この人間性の時代に場を持たない。この意味で、ユダヤ人はいわば「非人間」⁽⁴⁰⁾である。フランス革命とともに達成された近代のユダヤ人解放の後でもなお「解放された（裸の）ユダヤ人」というものが存在するということは、キリスト教的人間主義の時代にとって「躓き」となるのである⁽⁴¹⁾。

こうしたユダヤ民族は確かに、自己固有の性格のみに向かう反逆的な意志を持った悲劇的英雄と親縁的である。この反逆の意志は、シェリングの語で言えば、普遍的なものへ向かう拡大的意志に対立して自らのうちへ収縮しようとする「我意 (Eigenwille)」である。しかしながら、ユダヤの選びは、他者への関係を欠いた悲劇的英雄の独我的閉鎖性とは異なる。死を前にした実存はほんの端緒に過ぎない。重要なのは、死を前にした「自己」の絶対的独我性が、愛のうちで他者に開くことである。ローゼンツヴァイクが「死と同じほど愛は強い」⁽⁴²⁾という聖書の言葉を引用するとき、それが意味するのは、死から愛への移行である。いかなる他者も持たぬ異教世界の人間の絶対的孤独とは違って、啓示の世界にいるユダヤ民族の選びとは、その孤立のうちで同時に根源的に他者に曝されるという点に存するのである。ローゼンツヴァイクがシェリングから得た洞察のうちもつとも決定的なものがここにある。すなわち、ユダヤの選びとは、普遍を目指す拡大的な意志であれ自分自身にのみ向かう収縮的意志であれ、そもそもこうした主体的意志に先立って、つねにすでに行なわれてしまっている前主体的な行為に基づくのであり、これはいわば、意志の主体そのものが根源的に措定される行為なのである。主体が意識的にあるいは意志によって行なわなければならないこの行為は、主体を根源的な他律性に曝すことになる。そうした原行為は、主体が決して想起することのできない永遠の過去としての無意識の層から現れ出たものにほかならない。この意味で彼は、自分がヘーゲル主義の立場から離脱したことを告げるマイネッケ宛書簡で、自らのユダヤ性を「暗き衝動」と呼んだことがあ

る。「本質的なことは、……あのとき以来（ユダヤ教からの改宗を思いとどまった一九一三年七月の出来事を指す）、私の人生が「暗き衝動」によって規定されているということ。「私のユダヤ性」という名によっても、結局はそれに単に一つの名前を与えているにすぎないということも、むしろ私は意識しています」⁴³。

かつてのヘーゲル主義者ローゼンツヴァイクにとって重要だったのは、世界史の盲目的運命によって意図せずして戦争に歩み入ってしまったドイツが、戦争のなかでむしろ世界史の必然性を意志をもって我が物とし、世界史的民族にまで高まるということであった。しかし、第一次世界大戦の後期に書かれた或る政治論文では、戦争とともに完全な現実化に至った国家意志は、運命を自己意識に取り込むことではなく、自分がそこから生じてきた無意識へ回帰することを目指すと言われるようになる。このさい無意識と呼ばれているのは、「国家」に先立つ「人民」である。「人民」は「国家」になることではじめて、主体としての意識的な行為を遂行するようになる（戦争こそがその最たるものである）。だが、戦争の長期化とともに現れてきた平和の要求は、国家主体にとって重要なものが、無意識の完全な意識化ではなく、無意識への回帰であることを示している。つまり、人民は国家という（戦争の）行為主体であることをいつまでも意志するわけではない。国家意志が最終的に目指すのは、自らが意識的行為の主体になることで断念してしまったもの、すなわち平時に安らう無意識的存在としての人民なのである。「国家から人民への帰還」を意味するこうした「平和意志」こそが、「戦争の始まりと終わりとの統一」を実現し、自分が行為のうちで犠牲にした自己を人民に再発見させる。行為する人民というこのもっとも意義深い事例において示されるのは、人民の意識的行為の全領野がいかにその無意識的存在のうちに埋め込まれていたかということである⁴⁴。

ローゼンツヴァイクがユダヤ性という名を与えたのは、（国家）意志に先立ち、かつ（国家）意志が目指すこの無意識的存在にほかならなかった。

ユダヤの選びは意志に先立つ。ローゼンツヴァイクは、ユダヤの戒律の遵守は意志によってなされる行為ではな

いことを強調する。ここで問題となっているのは、もはや意志された行為ではなく、むしろ能力 (Können) に関する行為なのである。「或る人が「すべての」行為可能なことをなそうと意欲しても、この意欲された行為によって決して律法を履行することはないだろうし、そうした履行によって律法が戒律に変化することもない。……したがってその場合、最終的に重要なのは、我々の意志 (Wille) ではなく、ここでもまた我々の能力 (Können) なのである。ここでもまた決定的なことは、行為可能なものの豊饒のなから能力が意志せずして行なう選択にある」⁽⁴⁵⁾。ここでローゼンツヴァイクは、カント的な義務 (Müssen) あるいは当為 (Sollen) の、そしてヘーゲル的な意志 (Wille, Wollen) の彼岸に赴こうとしている。実践的な行為は、義務からも意志からも自由な能力 (Können) の領域に直接関わっているのである。これこそ、後期シェリングが『啓示の哲学』(初講義一八三二) や『哲学的経験論の叙述』(一八三六) で、「存在可能なもの (das seyn Könnende)」あるいは「存在能力 (das Seynskönnen)」と名づけた力 (Potenz) の境位にはかならない⁽⁴⁶⁾。我々の存在そのものに関わるこの能力が、義務や意志によって予め狭められることがあってはならない。「我々は意志あるいは知によって、我々の能力の非知的・非意志的選択を先取りしてはならない」⁽⁴⁷⁾。ローゼンツヴァイクにとっては、実践としてのユダヤの戒律は、「くすべき」そして「くしたい」を超えて、「くできる」という我々自身に内在する生きられた能力としてつねにすでに与えられているのである。

とはいえこのことは、単に人間はいかなることも自由に行為できるということではない。厳密に言えば、完全に自由な行為の能力を有するのは神だけであり、人間の自由は必然的に意志に規定されざるをえないからである。「人間の自由は、神の自由とは異なり、行為への自由ではなく、意志への自由である。自由な力ではなく、自由な意志である。これには、神的自由とは反対に、能力はすでに根源において拒まれている」⁽⁴⁸⁾。このとき、神の能力が行なった自由な行為は、人間にはなおもある種の必然性として現れる。「Können」は人間にとってはやはり

「Missen」となるのであり、つまりそれは「他のようではありえない (Nichtanderskönnen)」というものである⁽⁴⁹⁾。ここにおいて存在能力は、神によって人間に刻印された有限性の徴となる。すなわち、それが意味するのは、私の意志に先立ってすでに自分がこの特異な私として与えられているという謎にほかならない。この私の特異性が根源的に他律的に課せられてしまっているということこそ、ユダヤの選びの意味なのだ。人間は自分の意志に関わりなく、神によってすでに選ばれてしまっており、固有名名を与えられてしまっているのである。「だが、名とは何を意味するのか？ 概念との違いは何なのか？ 私は概念把握をする。他方、私は名づけられるのだ。私は名を受け取る。否、私は名を受け取ってしまっている。私は聞くのである。ユダヤ性には本質——それは「概念」であろう——は存在しない。あるのはただ、「聞け、イスラエルよ」だけである。私ハ汝ニ名デ呼びカケル。汝ハ私ノモノに出会う。それが特異なものであり続けていられるのは、他者に開かれ、曝されている限りにおいてである。重要なのは、自らの特異性を主体的決断によって引き受けることではなく、選びの謎、名の贈与の謎を「問い」として持ち続けることだ。

したがって、ユダヤ民族の選びとは、他性と出会う実存的特異性の謂いにほかならない。ユダヤの戒律は、義務として遵守されたり、意志によって引き受けられたりする規則ではなく、人が他でもないこの私であるという事実によってすでに有している内的な力である。ユダヤの律法は普遍的な（あるいは普遍化の）法則である定言命法を超えて、ラディカルに個人化されたこうした戒律とならねばならない。「能力による」選びは、意志にはなく能力に課せられているがゆえに、完全に個人的なものでしかありえない。というのも、確かに意志に対しては普遍的な法則が要求を向けることがありうるが、能力は自分自身の法則を己のうちに担っているからである。存在するのは、私の、君の、彼の能力だけであり、その上に打ち立てられるのは、万人ではなく、我々の能力である⁽⁵¹⁾。

ユダヤの律法〔法則〕がこのように各人が個人的に担う法則であると見なされるとしたら、その場合には、ユダヤ人全般が従うべき規範などは存在しなくなる。だからローゼンツヴァイクのユダヤ性とは、あくまで彼だけにとつてのユダヤ性、彼自身の道を意味する。「タルムードの完結以来、一つの共通の道のようなものがありました。確かに脇道や橋梁、街といったものもありましたが、全体としては一つの道でした。これはもはや、この一五〇年来存在しません。というのも、むしろ「まだ存在している」その延長道は、今日ではせいぜいのところ無数の道の一つであり、もはやまさに道そのものではないからです」⁸²。したがって、正統派であれ、リベラリズムであれ、シオニズムであれ、それらは今日ではもはやユダヤ人たちの共通指針とはなりえない。ユダヤ性は、実存的な道の単独性のうちのみ存在しうるのである。しかし、より重要なのは、自分自身だけの道を行くこの私は、それによって同時に他の道との出会いを経験するということである。「私の道は今や単なる私の道であるにもかかわらず、私は自分自身の道を行く各々の人たちと連帯しているということも知っています。……ユダヤ人たちのユダヤ性が辿ってきた道は何千もありました。それが私の道になる必要はありません。しかし私は、彼らの道と私の道との間には繋がりがあるのだと感じ取ることを学ばねばなりません。私はそれらを愛することを学ばねばならないのです」⁸³。ユダヤ民族共通のアイデンティティを示すような一つの道、一つの立場などは存在しない。いかなるアイデンティティにも政治的立場にも還元不可能なこのユダヤ性とは、実存的単独者と他性との（そのつど一回的）出会いの経験にほかならないからだ。

四、政治の新たな地平

ローゼンツヴァイクにとつてのユダヤ性は、出会いの一回性のうちに、そして出来事の単独性への応答のうちに存する。それは最終的に、いかなる政治的立場でもなく、むしろ政治に対する批判として現れることになる。これ

は国家や政治の否定もしくはそこからの退隱ではなく、実践としての批判であり、それも国家一般への批判ではなく、状況としての政治への批判であって、いまこの瞬間の状況に緊急に応答せねばならないという世界内実践なのである⁽⁵⁴⁾。この場合、政治的行動のためのいかなる一貫したプログラム・計画も要求されることがない。「私の見解からすれば、ある運動（シオニズム）をその理論的一貫性の考案者に従って評価することは到底許されません。……ある運動における特徴的なところはつねに、それが究極的な一貫性から逸れていき、目的へと逸れ返っていく地点にあります。日常政治のせせこましい非一貫性ではなく、決定的作用を持つ偉大な非一貫性、運動を特徴付けている屈折角こそが、現実を考量するために人がはじめて公式として据えねばならない定数なのです⁽⁵⁵⁾。当初はシオニズム運動一般を否定していた彼は⁽⁵⁶⁾、いまやその態度を撤回する。晩年の彼は単なる「反シオニスト」ではなく「非シオニスト」として⁽⁵⁷⁾、シオニズムという形で現れた政治状況に対して批判的に応答しつつコミットするようになっていくのである。歴史的に一回的な状況のもとで猶予なしに行なわれねばならない実践。これこそ、かつてヘーゲル主義者として諸国民の帝国主義政治に魅惑されたローゼンツヴァイクがそれと訣別した後に発見した、新たな政治の地平であった。これは政治からの退隱であるどころか、いかなる政治よりもラディカルな政治、へいまこゝを唯一の実践の境位とする政治であり、いわば「メシア的政治」と名づけることのできるものにほかならない。

註

(1) おおよそ第一次大戦末期までの前期ローゼンツヴァイクにおけるヘーゲル主義的な歴史哲学については、拙稿「現実政治から帝国主義へ——前期のフランツ・ローゼンツヴァイクにおける世俗化論と世界史観」『UTCP研究論集』第三号、二〇〇五年、五一—六頁、参照。

(2) *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. Main 1988, S.365f.

- (3) Ebd., S.371.
- (4) ローゼンツヴァイクに対するシェリングの影響は、『救済の星』がシェリングの『世界年代 (Die Weltalter)』の神統記的な世界生成の図式をその基を受け継いでいる点に特に顕著に現れているが (Cf. Stéphane Moses, *Systeme et Révelation*, Bayard 2003, pp. 36-42) 『ユダヤ人』の『エッセー』Eise-Rahel Freund, *Franz Rosenzweigs Existenzphilosophie*, Leipzig 1933 以来、多くの指摘がある。
- (5) *Der Stern der Erlösung*, S.368.
- (6) Brief an Gertrud Oppenheim, 9. 6. 1924, in *Briefe und Tagebücher*, Gesammelte Schriften I, Haag 1979, S.969.
- (7) Brief an Friedrich Meinecke, 30. 8. 1920, in *Briefe und Tagebücher*, S.680f.
- (8) Brief an Rudolf Hallo, 27. 3. 1922, in *Briefe und Tagebücher*, S.762. 『救済の星』は次のような文で終わっている。「諸々の言葉は門の前に立っている。しかしなる人間も生き続けることのできる神の聖性の、秘密に満ちた驚くべき光輝から現れ出て来た門である。しかし門の扉はユダヤに開かれているのか。君は分からないのか。生く『ユダヤ』」(*Der Stern der Erlösung*, S. 472)。
- (9) “Zeit ists,” in *Zweistromland*, Gesammelte Schriften III, S.480.
- (10) “Bildung und kein Ende,” in *Zweistromland*, S.491f.
- (11) Ebd., S.500.
- (12) Ebd., S.501.
- (13) Ebd., S.500.
- (14) Brief an Rudolf Hallo, 27. 3. 1922, in *Briefe und Tagebücher*, S.762.
- (15) Ebd., S.762.
- (16) Cf. Paul Mendes-Flohr, “Rosenzweig and Kant: Two Views of Ritual and Religion,” in *Divided Passions*, Detroit 1991, pp. 283-310. ローゼンツヴァイクはマルティン・ブーバーの公開書簡である『建設者 (Bauleute)』(一九二四)のなかで、『ユダヤ教をカント倫理学から解き放つのにブーバーの論文『解放 (Heut)』(一九一九)が貢献したことを評価しつつも、彼の律法理解が依然としてカント的合法主義の圏内にあるとする。ローゼンツヴァイクが目指すのは、律法を形式主義的規範から、つねにすでに生きられる前提にする『ユダヤ』つまり律法を戒律にすることであった。

- (17) *Der Stern der Erlösung*, S.196.
- (18) Ebd., S.197.
- (19) Brief an Rudolf Stahl, 13. 4. 1928, in *Briefe und Tagebücher*, S.1182.
- (20) *Der Stern der Erlösung*, S.243.
- (21) “Urzelle” des Stern der Erlösung (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. 11. 1917), in *Zweistromland*, S.130.
- (22) Ebd., S.131.
- (23) Ebd., S.132.
- (24) *Der Stern der Erlösung*, S.256.
- (25) 「ローレンが自分で意識してゐる以上にずっとヘーゲル主義的であるということとは、何度も言われてきましたし、正しいことでも。しかし私にとつては、彼のヘーゲル主義的なところは、我慢できないものでした。ヘーゲル自身の場合にしろ、ローレンの場合にしろ、同様に耐えられませんが、私はむしろ反ヘーゲル主義者（そして反フイロテ主義者）なのです」(Brief an die Mütter, 15. 4. 1918, in *Briefe und Tagebücher*, S.538.)°
- (26) Vgl. Rosenzweig, “Einleitung,” in Bruno Strauß (Hrsg.), *Hermann Cohens Jüdische Schriften I*, Berlin 1924 (Nachdruck: New York 1980), XLV.
- (27) “Über Hermann Cohens ‘Religion der Vernunft,’” in *Zweistromland*, S.226.
- (28) *Der Stern der Erlösung*, S.74.
- (29) ローレンの無限判断論に関しては、石川文康『カント第三の思考』(名古屋大学出版会 一九九六年)の第五章「ローレンの非存在論——無限判断のゆくえ」参照。また、ローレンの無限判断論に示唆を得た、『救済の星』における論理学の方法に「*„Die Welt ist nicht,“* Norbert M. Samuelson, “The Concept of ‘Nichts’ in Rosenzweig’s ‘Star of Redemption,’” in Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, München 1988, S.643–656.
- (30) *Der Stern der Erlösung*, S.23.
- (31) Cf. Jules Vuillemin, *L’héritage kantien*, PUF 1954, pp. 194–202. ローレンの微分法論は、内包量 (intensive Größe) の原理と関連付けられるべきに決定的な意味を持つ。これは、『純粹理性批判』で挙げられている純粹悟性の諸原則の一つ「知覚の資料 (Antizipation der Wahrnehmung)」に関わる原理であり、現象の实在性 (Realität) を瞬間的に度 (Grad) として与える。

とで、対象のアプリオリな認識を知覚（質料を含む経験的意識）として可能にする。コーヘンは『カントの経験理論 (Kants Theorie der Erfahrung)』のなかで、内包量原理を経験の可能性の最高原理と見なす。すなわち、これはまず、微分的連続性を通じて対象の統一をアプリオリな総合判断として生み出し（超越論的論理学における實在性）、それが時間的連続のうちにおける対象の持続を保証し（内感における因果性）、最終的に、外界の秩序のうちに対象を据えることをも可能にする（外感における延長）。コーヘンにとっては、内包量という悟性原理こそが、総合・時間・空間のなかで安定性を保った対象の同一性の基礎となっている。自己意識は直接所与といったものを仮定することなく、微分法という自らの悟性原理のみの力によって客観の意識を生むのである。

- (32) ジュール・ヴェイユマンによるコーヘン批判を参照 (id., *ibid.*, pp. 202-208)。コーヘンは内包量原理（微分法）の助けによって、神の問題を、實在性・因果性・延長という対象性の発生の問題に置き換え、それによって「ヌーメノンからフェノメノンへの、思考の空虚で神的な同一性から有限な認識のアプリオリな総合への移行」(p. 203)を行なった。いわば、形而上学的絶対者から有限な意識による内在的発生への転換であり、これこそコーヘンにとつての「コペルニクスの転回」にほかならなかった。しかし、こうした新カント派特有の科学的実証主義の方法は結局のところ、その認識の統一を思考の神的同一性から借りてこざるをえない。「永遠の神的同一性としての思考は暗黙のうちに、歴史的かつ有限な総合としての認識のための保証者の役割をする」(p. 206)。そして、「超越論的なものは実定的なものに還元される」が、他方、「実定的なものは絶対者へと昇格する」(p. 208)ことになる。よってコーヘンにおいても、有限な認識は無限なものの形而上学へ、有限な自我一般は神へと反転せざるをえないのである。

(33) *Der Stern der Erlösung*, S.253.

(34) *Ebd.*, S.321.

- (35) ローゼンツヴァイクにおける人格性と〈自己〉については、Eric L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, The University of Chicago Press 2001, pp. 71-81. また、彼の〈自己〉概念がカント＝コーヘン的な人格性概念への批判であることについては、Nathan Rotenstreich, "Rosenzweig's Notion of Metaphysics," in Paul Mendes-Flohr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England 1988, pp. 81-84.

(36) *Der Stern der Erlösung*, S.74.

(37) 異教世界である古代悲劇の英雄と、啓示の世界である近代悲劇の英雄とを対照させた『救済の星』の議論は、ヴァルター・

- ン・ヤミンの『ドイツ悲劇の根源』に大きな影響を与えている。Vgl. Stéphane Moses, "Walter Benjamin und Franz Rosenzweig," in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56 (4), 1982, S.626ff.
- (38) 戦争を人倫の全体性の基礎と見なすハーゲルに対してローゼンツヴァイクとレヴィナスのそれぞれが行なった批判については Stéphane Moses, "Rosenzweig und Levinas: Jenseits des Krieges," in A. Gehmann-Stiefert und E. Weisser-Lohmann (Hrsg.), *Kultur-Kunst-Offenlichkeit*, München 2001, S.127-139 参照。戦争と強制収容所の経験において露わとなった（いかなる個人の固有性をも剥奪する）非人称的な（ある（イリヤ）を思想の出発点とするレヴィナスにとっては、体系の全体性に個人の実存的反抗を対置するローゼンツヴァイクの試みは不十分なものととらえる。『全体性と無限』の序文における以下の文は、ローゼンツヴァイクに向けられたものと受け取れる。「要するに、終末論的ヴィジョンは、一個の人格がその個人的利己主義や自己救済の名のもとに行なう抗議と全体性の体験とを対峙させるのではない。自我の純然たる主観主義に端を発する一個の人格の良心の叫びは、戦争やそれが露わにする全体性によって、さまざまに客観的必然性によって反駁されてしまうからだ。……戦争の冷酷な掟は、客観性よりも客観的な無限とぶつかって砕け散るのであって、存在から切り離された無力な主観主義とぶつかって砕け散るのではない」（Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye: Nijhoff 1971, p. XIV. 『全体性と無限』合田正人訳、国文社、一九八九年、二二—二三頁）。
- (39) Brief an Rudolf Stahl, 13. 4. 1928, in *Briefe und Tagebücher*, S.1182.
- (40) Brief an Hans Ehrenberg, 10. 5. 1918, in *Briefe und Tagebücher*, S.562.
- (41) Brief an Eugen Rosenstock, 30. 11. 1916, in *Briefe und Tagebücher*, S.304.
- (42) *Der Stern der Erlösung*, S.174.
- (43) Brief an Friedrich Meinecke, 30. 8. 1920, in *Briefe und Tagebücher*, S.680. Cf., Santner, *On the Psychotheology...*, pp. 14-19.
- (44) "VOX DEI," in *Zweistromland*, S.281f.
- (45) "Die Bauleute," in *Zweistromland*, S.708.
- (46) 「この単に本質的に存在するだけのものは、積極的に存在するものではなく、単に存在しないことができないもの (das nicht nicht seyn Könnende) であり、我々はそれを本質的に定立するのではなく、ただ定立しないことができただけなのである。あるいは我々はそれを意欲の対象としてないし自覚的に定立するのではなく、ただいわば意欲せず非自覚的に定立するのである。つまり我々は自覚的にはただ存在の主のみを定立するのであるが、しかしこの主を定立するとき、我々は存在

そのものをもまた定立しなければならぬのである。……この存在は無ではなく存在の根なのであるから、我々は次にそれを純粋な存在能力 (Seynskönnen) として規定する必要がある」(“Darstellung des philosophischen Empirismus,” in Manfred Schröter (Hrsg.), *Schellings Werke*, 5 Hauptband, München 1965, S.308f. 「哲学的経験論の叙述」岩崎武雄訳『フイヒテ・シェリング 世界の名著 四三』中央公論社、一九八〇年、五四五―五四六頁)。

ところでマッシモ・カッチャーリは、ローゼンツヴァイクにおいては神が必然的存在者として創造の行為を行なうが、シェリングにとって純粋な存在能力の場を意味する必然的存在者は、神が自由な創造を決断できるための「前提」であるという点に、両者の差異を見ている。つまり、シェリングの場合、個々の存在者が存在できるようにするというのは、必然的存在者(決して思い起こすことのできぬ存在者)とその偶然性(他なるものの可能性をもたらず原可能性)との弁証法的関係から生じることなのである。「ローゼンツヴァイクは神としての必然的存在者から出発するが、シェリングにとっては、神とは必然的存在者からの自由という根源的可能性の表現であり、決して思い起こすことのできぬ存在者からの自由を表現している。神は端的に必然的な存在者と一致するところか、こうした存在者から離れ去り、(前提を基礎として)他なるものの根源的可能性へと出発する。神はこのような根源的可能性を実存させるのである。そして、この絶対的に自由な行為、それ自体(自由な行為の純粋な可能性だけを含んでいる)必然的存在者から決してアプリアオリに演繹可能ではないこの行為のうちに、創造の出来事は存するのじもる」(Massimo Cacciari, “Sul presupposto: Schelling e Rosenzweig,” in *Aut Aut* (211), 1986, p. 52.)。神ですら、自らが自由な主体として現れ出るためには、自分とは異なる何か、一つの深淵を「前提」として持たねばならぬ。神が「憧憬」を抱き続ける「前提」、この決して思い起こすことのできぬ存在者は、ローゼンツヴァイクのように神と同一視することはできず、そもそもいかなる積極的表象も許さないのである。とはいえ、シェリングの「啓示の哲学」もまた、この「前提」を完全な明るみに至らしめる歴史哲学であり、存在能力という可能なものの力の意義は、それが現実化の過程(すなわち啓示)に入り込む限りでのみ認められるにすぎない。「シェリングは現実的な可能なものしか認めない。彼は神の觀念についての伝統のすべてに徹底的に抵抗しようとしながらも、そうした伝統と一致しているのであり、現実化されることのない可能なものは、真に可能であるとは規定されえない。可能であるというのは、潜勢力 (potenza) と同義である。歴史は終末論的に方向づけられた進歩に一致するのであり、可能性の消尽である。……神話と啓示のすべての内容は、現実的な可能なものの図式のうちで、可能態から現実態へと体系的に組織され、理解されている」(ibid., p. 60)。ハーバーマスはこのことを、後期シェリングが伝統的形而上学へ後退した証左と見なす。つまり、『世界年代』の第三稿(二八一―四一五)か

- ら『啓示の哲学』に至るシェリングの積極哲学は、神の摂理に従った可能態と現実態の運動として歴史を考えているのであり、『世界年代』第一稿（一八一）と第二稿（一八一三）に見られたような、神自身が実存と根拠に分裂することによって生じる弁証法で、そこに孕まれた唯物論的実践の可能性を放棄してしまっただけなのである（Vgl. Jürgen Habermas, “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus: Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes,” in ders., *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. Main 1971, S.172-227. 『理論と実践』細谷貞雄訳、未來社、一九七五年、一五九—二四六頁）。カッチャーリは、クザヌスの「可能現実存在 (posses)」のラディカル化としての「存在能力」が本来、可能なものから現実的なものへの生成によっては汲み尽しえないことを主張する。それは、決して個々の存在者と混同されはしないが、「あらゆる存在者の出来事そのもののうちに絶対的に現在する不可視のもの」(Cacciari, *ibid.*, p. 62) なのだから。
- (47) “Die Bauleute,” S.708.
- (48) *Der Stern der Erlösung*, S.71f.
- (49) “Bauleute,” S.711.
- (50) “Anleitung zum jüdischen Denken,” in *Zweistromland*, S.601.
- (51) “Bauleute,” S.708.
- (52) Brief an Rudolf Hallo, 27.3.1922, in *Briefe und Tagebücher*, S.763.
- (53) *Ebd.*
- (54) こうした意味で、晩年のローゼンツヴァイクにおける政治の回帰というテーゼを唱えているのは、ステファヌ・モーゼスである。 Cf. Stéphane Moses, *Système et Révélation*, pp. 209-211; ders., “Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs,” in *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, S.874f.
- (55) Brief an Benno Jacob, 23. 5. 1927, in *Briefe und Tagebücher*, S.1149f.
- (56) 「解放以来、ユダヤ人問題は二つの潮流に分裂しています。同化主義者とシオニストです。……私が思うに、同化の危険性は深刻な脅威ではありません。しかし、シオニズムの危険性のほうは脅威です。……ディアスポラとの繋がりを犠牲にするなら、シオニストは救いのない状態に陥ってしまっただけです」(Brief an Gertrud Oppenheim, 1.5.1917, in *Briefe und Tagebücher*, S.398ff.)。

(57) 雑誌『ユダヤ人』のマルティン・ブーバー五〇歳記念号に、政治的シオニズムの反対者であった聖書注釈学者ベンノ・ヤコブに宛てたローゼンツヴァイクの書簡四通が、「非シオニストから反シオニストへの手紙」として掲載された。Vgl. „Briefe eines Nichtzionisten an einen Antizionisten,“ in *Der Jude. Sonderheft zum 50. Geburtstag Martin Bubers*, 1928, S.81ff.