

ラクー—ラバルトのハイデガー論

安彦 一 恵

Lacoue-Labarthe sur Heidegger

Kazuyoshi ABIKO

V. ファリアスのハイデガー論以降、「ハイデガー（—ナチ）」問題が改めて論点として浮上してきた⁽¹⁾。ラクー—ラバルトの『政治という虚構——ハイデガー、芸術そして政治』（Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgois Editeur 1988. 浅利誠／大谷尚文訳 藤原書店 1992.）⁽²⁾も、最近のこの関心のなかで大きな注目を得ている。本稿は、ラクー—ラバルトの難読の部類に属するこの書の議論を、他の諸論稿をも手掛りとして、まずは客観的に理解してみようというものである。しかし、目標はかなり先のところにある。本書は単にホットなテーマに取り組んでみたという以上のものである。こう言っているなら、彼の思索の内在的な展開の一段階として上梓されたものである。彼はデリダの系統に属する研究者であるが、この「ハイデガー問題」についても戦線をもつデリダ派対反デリダ派という哲学ないしは学問一般を問う論争のなかで、デリダ派的発想で「ハイデガー問題」を分析し、かつそのことによって彼らが言う「哲学」＝「形而上学の脱構築」を展開してみせたものである。したがって我々の〈客観的

な理解〉も当然、そうした「脱構築」の展開をフォローすることになるのだが、我々の目標は、この「脱構築」という「哲学」の在り方の（批判的）評価に在る。

(1) 本稿では、この「ハイデガー（—ナチ）」問題をテーマにした、あるいは部分として論及するハイデガー論を（略記的に）「ハイデガー論」と呼ぶ。

(2) この書からの引用は原則として邦訳を（漢字・ひらがなの別などは含むが）そのまま使用させて頂き、参照箇所も訳書のページ数だけで指示する。別様な訳をつける場合は、原書、訳書の順でページ数を記す。

1 ハイデガーとナチズム

「ハイデガーとナチズム」問題に関する見方は、ハイデガーの思想——厳密に言うなら彼の「哲学」として⁽¹⁾表現されている思想。したがって『ドイツ大学の自己主張』等の政治的なものは含まぬ——とナチズムとの関係の観点から、形式的に言うなら、大別して次の三通りの立場に分類できる。いずれもナチズムとのなんらかの

積極的な関わりを認めるが——論理的には、積極的関わりを否定するものも考えうるが、そのような立場は今日では考慮する必要はないであろう——、その関わりが思想との関係で三様に捉えられている。

- 1) ナチズムとの関わりは思想にとって外的であるとすもの。
- 2) ナチズムとの関わりは思想にとって外的ではないが、それは1933-34年の(ナチス政権下で)フライブルグ大学総長の職に在った時期(以下、「政治参加期」と表記する)に限定されるとするもの。
- 3) ナチズムとの関わりは思想にとって外的ではなく、かつ、それは「政治参加期」に限定されない、とするもの。

このうち最も重要なのは3)であり、ラクー—ラバルトもこれに属する。2)と共に3)は、ハイデガーの思想とナチズムの思想との〈類似性〉——〈内的関わり〉ということと〈類似性〉とをそう簡単に関連づけることはできないが、本稿では紙数を省くために一応、〈類似性が在ること〉と〈内的関わり〉とを等置する——を言うわけであるが、2)がその〈類似性〉を「政治参加期」に限定して認めるのに対して、3)はそれ以外の時期においても認める。しかしこの点について、「政治参加期」以外のどこに焦点を当てて〈類似性〉を言うのかに従って3)は更に下位区分できる。多くは27年の『存在と時間』に(遡って)〈類似性〉を見るのに対して、ラクー—ラバルトは「政治参加期」以降(55年まで)の時期に焦点を合せる。

どの時期に焦点を当てるかというこのことと特に関わるが、他方〈ナチズムの思想〉を何に見るかということの限定も重要である。一口にナチズムと言っても、そこには多様な傾向が在り、また、そのうちの主流派(ヒットラー)の思想だけに限定することもできないからである。あるいはまた逆に、特殊ナチズムとは関わっていないか、例えばファシズム一般としてナチズム的な思想ということも考えられる。しかしながら、この〈ナチズムの思想〉の限定はむしろ本論に、本稿の場合で言うならラクー—ラバルトのハイデガー論本体に関わるものである。したがって、ここで最初に限定作業を行うこと

はしない。しかしまた、ナチズムの思想との〈類似性〉ということはハイデガー論における最大の分析軸になるわけであるから、極めて形式的になるが、とりあえず(方法的に)〈ナチ党および、それ以外の諸ファシズム政党の主要メンバーであった者(達)の(諸)思想〉として〈ナチズムの思想〉を規定しておく。

(1) 傍点による強調は、引用文中のものも含めてすべて本稿筆者のものである。

2 さまざまのハイデガー論

次に、上の分類の実際例としていくつかのハイデガー論を簡単にみておく。

[1] 渡辺二郎は大著『ハイデッガーの存在思想』(勁草書房 1962)において、総長就任講演『ドイツ大学の自己主張』の分析を通して、まず、「ハイデッガーは、以前と変らぬ一貫した志向をもちつつ、それを、民族の現実と結びつけようとしていたり、また歴史的系譜の中で己れを定着させようとする、新しい思索方向を打出そうとしていた」(69)とし、次いで総長辞任の解釈として、ハイデガーは「実存に基づく存在の試行を現実的世界の中で行うということが錯誤であったことを、はっきり錯誤として悟る」(68)に至り、そしてこれを機縁にして(cf. 69)いわゆる「転回」を始めることになる(69 ff.)、と解釈する。この場合「錯誤」というのはあくまで「己れの実存的な存在への志向を、現実において」問題とするということであり、「もともとハイデッガー哲学は、現実への参与の通路をもたない、人間の内奥の形而上学的領野を照し出す思想なのであった」(69)が、そこから逸脱したがゆえに「錯誤」なのである。したがってまた「己れの志向を、徹底的に、もともとそうであった思想上内面上の問題として純粋化してゆくこと」(69)を「転回」は方向としてもつことになる、と纏められることになる。

我々の観点から言うなら渡辺の理解は、元来〈非-現実的〉であった思想的志向が、「政治参加期」において一時期、逸脱的に〈現実的〉——厳密には、渡辺においても〈現実〉は〈政治的現実〉である。したがって、現実的に非-政治的であることも〈非現実的〉に属する——であっ

たと解するものとして、上述のタイプ1)に属する。

[2] 「政治参加期」の哲学的テキストがそう多くないということもあって、タイプ2)の実例を挙げることは困難である。(逆に、このことを根拠として〈関わり〉の外面性が言われることにもなる。)ナチズムとの内的関係を言うものは、タイプ3)として、この時期を越えるかたちで〈関わり〉を指摘することになる。その場合、少なくとも表面的にはそれ以後の時期は「政治参加期」と異なっており、総長辞任も現状への批判(したがってまた「訣別」)——34年6月30日に「長いナイフの夜」と言われる「突撃隊(SA)」粛清事件が起るが、ハイデガーがSAに親近感をもっていたという解釈も在る⁽¹⁾——を含んだかたちのものであるという事実が存在するので、〈ナチズムの思想〉を(単純に)主流のものに限定する(あるいは〈関わり〉をヒトラー個人への関わりに限定する)ことを放棄しなければならない。それは、〈ナチズムの思想〉をどう(本質)把握するかという課題を背負い込むことになる。ラクー—ラバルトのハイデガー論も、この課題を重要なものとして引き受けている。

[3] しかしながら、この課題を回避する方が存在しないわけではない。それは、ハイデガーの思想展開の時期に拘らずに〈ナチズムの思想〉との〈類似性〉を明らかにする、厳密に言うと、〈ナチズムの思想〉との〈類似性〉が自明である「政治参加期」の政治的テキストとの哲学的諸テキストの〈類似性〉を明らかにするというやり方である。このやり方で、多くは、或る意味で「政治参加期」と連続的である(「政治参加期」以前の『存在と時間』に即して〈ナチズムの思想〉との〈類似性〉が語られている。

例えば高橋哲哉『逆光のロゴス』(未来社1992)では次のように語られている。

ハイデggerはここ[ヴェットリオ・クロスターマン社刊『全集』⁽²⁾第二卷[『存在と時間』]508頁]で、単独的実存の「本来的生起」としての「宿命」と、民族共同体の「本来的生起」としての「運命」を単に並列しているのでもなければ、しばしば信

じられているように、後者を前者に——「孤立的自己」に——一方的に還元しているのでもない。彼はここで、はっきりと、現存在の「宿命的運命」——民族共同体の「本来的生起」——こそが、現存在の「完全な本来的生起」をなすのだと言っているのである。……ここに見られる〈民族の存在論〉への志向を、たとえば、『存在と時間』(公刊部分)全体の論脈とは無縁な、ハイデggerの哲学外の前提から唐突にもち込まれた異物のようなものだと考えることはできないだろう。……『存在と時間』の「基礎的存在論」の全論述は、そもそもの初めから第二篇・第五章での「運命」の定義——「民族」としての「共同体」の本来的生起——を予料しつつ、世界内存在の「完全な本来的生起」を射程に入れて展開されていたのだと考えられよう。(77f.)

言うまでもなく、〈民族の存在論〉が「政治参加期」の政治的テキストの基本思想なのであるが、それがすでに『存在と時間』のうちに、かつその本筋において見られる、と解釈されているのである。(因みに高橋は、「〈民族の存在論〉は……すでに34年には開始されることになる一連のヘルダーリン解釈において明確なかたちをとる」⁽⁷⁾として、『ヘルダーリン講義』『形而上学入門』『芸術作品の根源』の「政治参加期」終了直後の諸著作にも同様の傾向を確認している(85ff.)。)

[4] 例えば加藤恵介『「本質への意志」ハイデggerと「ヒューマニズム」をめぐって』(『理想』64号所収)は別様の視点をも示している。加藤は、この〈民族の存在論〉を「我々の本質」への「意志」という側面から見て、同じ発想がすでに『存在と時間』に見られるが、他方、『存在と時間』と「政治参加期」の間で「孤立的現存在から「ドイツ的」現存在へのすりかえ」がなされているとするレーヴィットを受けて、

『存在と時間』では、確かに「現存在は本質上、他者との共同存在である」としても、「本来性」への「決意」は、まず死に直面して孤立化された個別的現存在によってなさ

れ、そこから、本来的共同存在へ移行する媒介的な契機が（不十分ながら）要請されていた。……一方、『自己主張』で、「我々が歴史的・精神的民族として、我々自身をなお再び意志するか、それともしないか」、これを、「いずれの個人も、共同的に決断するのであり、たとえ彼がこの決断を回避しても、むしろまさにそのときこそ、こうしているのだ」と語られるとき、決断それ自体が「共同的に」なされているのであり、『存在と時間』における個別的な現存在の位置に、そのまま無媒介的に「歴史的現存在」としての共同体すなわち民族が移し入れられているように思われる。ここに個別性から共同性へと媒介するものがない。(64f.)

と述べている。つまり、「本質への意志」はすでに『存在と時間』でも説かれているのだが、その主体がそこでは「孤立的現存在」であり、そういう者達の共同性としてのみ媒介的に「共同存在」が在るのに対して、「政治参加期」では主体として無媒介的に「民族」が置かれている、というわけである。

そうすると、哲学としては無媒介であるところをハイデガーは政治的にナチズムへのコミットによって媒介しているということにもなりうる。そうするとまた、『存在と時間』の思想に対して〈ナチズムの思想〉は外的であるということにもなる。しかし加藤は同時に、この〈主体としての民族〉が、『存在と時間』以降の哲学的テキストには見られるとしている(65)。したがって、そこでは〈ナチズムの思想〉との〈関わり〉は内的であるということが認められている。

[5] そうすると、『存在と時間』とそれ以降とでは文字通り「転回」が在ることになるわけだが、そこに思想的にいかなる展開が在ったのかということが当然問われてくる。細川亮一『意味・真理・場所』（創文社 1992）はこれに対する解答を含んでいる。

細川は次のように述べている。『存在と時間』以後、ニーチェに触発された（1927-29年に始まる(360)）「神が『死んだ』という基礎経験」（ペゲラー）が(349)、ハイデガーをして「基礎的存在論から形而上学への構想変容」（335）を生ぜし

めた。一つの新しい思索の時期（以下、これを「形而上学期」と表記する）の成立であり、36/37学期、37年学期のニーチェ解釈まで続く(349)。この時期は「政治参加期」を含むわけであるが、（『存在と時間』でのハイデガーを直接ナチズムと比較することは、不適切であり(363)）、「形而上学と神の死」というこの視点から、ハイデガーの「ナチズム」との関わりを形而上学の展開の内に位置づける。この視点は「ハイデガーとナチズム」問題にひとつの光を当てることができるだろう。」(349)

細川によれば「形而上学」は（『存在と時間』の「基礎的存在論」が「存在についての学」であるのに対して）「全体としての存在者」を問うものであるが(334)、その可能性は「気分」のうちに在る(cf.357)。「気分こそが全体としての存在者を開示する」(337)からである。ハイデガーは1929/30年冬学期講義では、ノヴァーリスを援用して、この「気分」を「郷愁」＝「故郷の喪失」として規定している(355f.)。細川によれば、これが換言すれば「神の死」なのである(355)。

では、そのような気分のなかで形而上学はどのように行われるのか。細川によれば『自己主張』においては、「神の死」とは「人間が存在者のただ中に見棄てられていること」であり(355, 364)、形而上学は、そのことに「持ちこたえる」というかたちで（「学は、不断に自己を秘蔵する全体としての存在者のただ中で問いつつ持ちこたえることである。」）(365)、ニヒリズムに対する対抗運動のかたちで(364)行われる。

そして『自己主張』においては、この形而上学の営みは、先に加藤に即して見たように「本質への意志」というかたちで（「創造意志の形而上学」（細川）として(366)）、そしてハイデガー自身認めているように、ナチズムの運動を実質的意味とする「ドイツ民族の歴史的精神的依託」の実行として行われる。

細川によればまた、同じく「形而上学期」の34/35年冬学期のヘルダーリン講義において、ここでは「詩作」について、それは「聖的に悲しむが、しかし覚悟した困窮」という「根本気分」によって限定されており、かつかかるものとして「我々の将来の歴史的な存在の形而上学的場所」を創立すると規定され、そこに「別の形而上学」

(「創造の形而上学」(細川))が見られている(371)。そして35/36年の『芸術作品の起源』においては、この「創造の形而上学」が「真理が真理によって明け開かれた存在者の内に設立される本質的なあり方は、作品の内への真理の自己措定である。真理が現成する別のあり方は、国家創設する行為である。」というかたちで説かれている(372)。

- (1) 例えばV.ファリアス(山本尤訳)『ハイデガーとナチズム』名古屋大学出版会 1990, 221頁
- (2) 本稿もこの全集を使用する。

3 「創造意志の形而上学」と「創造の形而上学」

[1] 細川は、自らの言う「創造意志の形而上学」と「創造の形而上学」とを同義的に用いている。(あるいは、総括的な「創造の形而上学」の一ヴァージョンとして「創造意志の形而上学」を考えている。)しかし我々はここでまず、方法的にこの両者を区別してみたい。すなわち、『自己主張』の「創造意志の形而上学」と(ヘルダーリン講義および)『芸術作品の起源』の「創造の形而上学」というふうに。(27-33年はここでは無視するとして)前者が「政治参加期」に属するのに対して、後者はそれ以降、厳密に言うなら「形而上学期」のうちの「政治参加期」以降の時期——以下これを「訣別直後期」と呼ぶ——のものであるからである。

そうするとしてであるが、この「訣別直後期」に、53年に出版された35年夏学期講義『形而上学入門』というテキストが在る。そこに、「今日、完全に国家社会主義の哲学として吹聴されているが、しかし国家社会主義の内的真理と偉大さと何の関係もないものが、『価値』と『全体性』というこの濁った水の中で魚取りをしている」という件(『全集』第40巻208頁)が在る(35年講義そのものによる細川訳(368)使用)。これは、ナチズムの公認イデオログを批判して、いわば在るべきナチズムの真理を説いたものである。

問題は、この「国家社会主義[すなわちナチズムであるが]の内的真理」なるものをどう評価するかということである。細川によるなら「創造の形而上学」はこの「内的真理」を具現するものである(371)が、細川の場合、「創造の形而上

学」の定義からして、「内的真理」はいわば自動的に「政治参加期」の思想の特徴でもあることになる。そうすると、文字通り「政治的」にナチズムに関わったとしても、「政治参加期」のその「参加」もそう単純なものではないということになる。ハイデガーはそこにおいても、明らかにヒトラーへの支持を呼びかけてはいるが、それは現実のヒトラーではなくていわば在るべきヒトラーへの支持であったということになる。

今日のハイデガー論の、そしてラクー—ラバルトのそれも、明らかにこの線の議論となっている。我々もこのことを認めるが、そのためには両時期の思想の同一性が——自明視されるのではなくて——テーマ的に確認される必要が在ると考える。ハイデガーのナチズムとの関わりそのものの評価に重要な相違を帰結するからである。(まず)方法的に両「形而上学」を区別してみたのもそのためである。

[2] では、両「形而上学」の同一性はどのようなかたちで存在するのか。先に見た加藤は『自己主張』の「本質への意志」について、デリダ『精神について』のハイデガー論を援用して、その〈トートロジカルな構造〉を言っている。つまり、「本質」は予め存在するのではなくて、それへと意志するところから措定されるという——「たとえドイツ人として生まれていても、精神性を欲しない者はドイツ人ではない」と語るフィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』とも共通の——構造を「本質への意志」はもつと述べている(63)。この〈トートロジカルな構造性〉は重要な特徴である。

加藤はそして、このような〈トートロジカルな構造性〉が、小林康夫によれば、「ハイデガーにおける「起源」が「その単純な、理念的な同一性のうちに安らっているのではなく」、「追補的な構造において考えられている」というかたちで『芸術の起源』にも見られるとして(65)、テーマ的ではないが、両「形而上学」の同一性を確認している。

(因みに加藤は、すでに『存在と時間』にも同じ構造性が見出されるとしている(63。))

[3] 加藤が言及している小林康夫『起源と根源』(未来社 1991)は、『芸術の起源』を(現行の『全集』版所収の50年のものではなく、35

年講演の原稿の「(仏対訳)海賊版」であるいわゆる「プレ・オリジナル」⁽¹⁾に即して)分析している。本稿との関係で言うと小林はこのテキストを次のように把握している。

0. 両ヴァージョン間にはかなりの相違が在る。(130f.)

1. 50年版に見られるような、後期中核をなす「物」「技術」の問いはまだ不明確であり、芸術は「作品」を中心に論じられている。(136f.)

2. 「作品」は「真理」(「アレーティア」)の開示(「開け」)として捉えられている。つまり、「芸術」とは「真理のIns-Werk-setzung」なのである。(154,157)

3. かかるものとしての「作品」を可能にする本質的「根底」としての「起源」が問われている。(139f.)

4. この「起源」は、(『存在と時間』と同様に)「現存在」の「現」のうちに在る。(因みに後には、これは「作品」そのものの「現」として考えられるようになる。) (155,136)

5. 「現」は、現存在が「投げ出されてあること」そのものを到来的に投げ出し、そのことによって己れの「固有性」に向けて己れを「贈与」することである。(172)

この「現」であるが、小林によるなら、ハイデガーはここから「情況的」(180)となる。すなわち、

6. その「投げ出されてあること」は(例えば人間に一般的なことなく、特殊なこととして)「歴史的」である。(171f.)

7. その歴史とは「民族Volk」の歴史である。それと平行的に現存在は具体的には(私ではなく我々である)「民族」である。(167)

8. したがって、「民族」の「固有性」の「贈与」が「真理の作品化」を実現するわけであるが、その「固有性」は——したがってまた、その「固有性」を共有するものとしての「民族」は——すでに存在するものとしてではなく、いわば存在すべきものとして、そこへと「飛躍Sprung」すべきものである。具体的に言うなら、その民族の現時点での「使命」を果たすことである。(173,178)

9. このような「芸術」の本質は、「思考」、それに「国家の創建」もまたこれを共有する。(182f.)

[4] 小林のこの解釈を見れば、特に6.-9.を通して、「政治参加期」と「訣別直後期」との同一性は明らかである。したがって、我々が(まず)方法的に区別してみた両「形而上学」の区別はひとまず不必要ということになる。

しかしまた、8.の形式的部分として現れている(トートロジカルな構造的性)——この決断主義的部分は50年のテキストでは払拭されている(175)——は、加藤によれば(63)『存在と時間』にも見られるものである。そうすると、ナチズムとの関係で「政治参加期」以降をそれ以前と区別するのであれば、(加藤の解釈に基づくとして)かなり表面的な部分(「民族の存在論」)における(類似性)に即してだけであるということになる。しかしそれでは、ハイデガーのナチズムとの関係はかなり外的なものとなるのではなからうか。ここに、小林のむしろ1.-5.の点を重視して、そこに(ナチズムの思想)との(類似性)を見るという見方も考慮の対象となってくる。そしてその場合は、再び両「形而上学」を区別して、むしろ「訣別直後期」にこそ(類似性)が強く見られることになる。ラクー—ラバルトの解釈は(全面的にはではないが)この途を採っている。

(1) この「プレ・オリジナル」は35年11月13日に行われた第二回講演の原稿であるが、現在は、これに先行する第一回講演の原稿が *Heidegger Studies* vol.5., 1989.で公表されている。なお、ラクー—ラバルトは、この「プレ・オリジナル」を用いていない。著書の出版年は「プレ・オリジナル」出版の翌年であるが、草稿が成ったのはもっと以前である。しかし、議論の厳密を期すならば、テキスト・クリティーク(を経た再論)が不可欠であろう。

4 「国家—審美主義」

[1] 「仮説」としてであるがラクー—ラバルトは、「ハイデガーの政治」を求めるべきは33年の言説ではなく……「訣別」後の言説のなかである(82,100)というところから出発する。テキストとして言うなら、とりわけて『芸術の起源』であり、そしてそのどの部分かというところ、情況的(小林)などところではなく、むしろ原

理論的なところである。彼は、この原理論的な部分で語られているところが、言うところの「ナチズムの内的真理」であり、(ナチズム論として)それが単にハイデガーの思い込みであるだけに留らずに「ナチズムの本質」(101)であると説く。このハイデガー＝ナチズムの本質的思想を彼は、ベンヤミンに従って⁽¹⁾「国家—審美主義」と呼ぶ。ナチズムに対する我々の直観も実はここに在る。これがラクー—ラバルトのハイデガー＝ナチズム論に注目した所以でもある。

ラクー—ラバルトの『芸術の起源』原理論的部分の読みは、基本的に小林のものと同じである。ただ彼は、(芸術をその一形態とする)テクネー [ミーメーシス] というところから読みほぐしていく。彼によれば、テクネーはピュシスと「共-起源的」である。すなわち、ピュシスには本質的に「好隠性」、自己を隠すということが在るが、テクネーとは、このレーテー [忘却] 性に対して、それをア・レーテー性へと埋め合わせるべく「要請された代替物」(162)である。したがってそれは、それ自身ピュシスの一つの在り方であって(cf.129)、そういうものとして「アレーティアの一つの在り方」(164)なのである。だから、その一形態である芸術は、ハイデガーが言うように真理の開示なのである。「ミーメーシス」はラテン語では「イミタチオ」であって、したがって「模倣」という側面をもつ。しかし、「模倣」と言うとしても、それは、すでに在る「真理」の(それを模倣する)「表象」ではない。そういう「再現的表象」ではなく、表象と言うとしても「現前化させるという意味での表象」である(164)。

さて、このようなテクネーであることが「芸術」の本義であるとして、「国家—審美主義」とは、政治において、国家をそのような芸術作品として考えようというものである。そしてナチズムとは、その「本質」においては、そのような「芸術作品としての国家」を志向するものである (cf.ゲッベルス「政治は国家の造形芸術である」(117))。

[2] このようなナチズム観はまた、ラクー—ラバルト自身言及しているように(114ff.)歴史学等、経験科学的に或る程度検証されているところでもある。

ここでは、本稿筆者が現時点で参照したテキストの主なものの書名だけを挙げておく。まず歴史学関係で、J.ハーフ(中村/谷口/姫岡訳)『保守革命とモダニズム』(岩波書店1991)、S.J.ウルフ(齊藤孝監訳)『ファシズムの本質』(大光社1970)。文学批評関係で、S.ソントグ(富山太佳夫訳)『土星の徴しの下に』(晶文社1982)。

その他、建築や映画に関しては多くの分析が在るが、ここでは絵画・彫刻についてA.キーフアーやA.ブレーカーについての分析に着手し始めた多木浩二『それぞれのユートピア』(青土社1989)の仕事に注目したい。それから、これはほとんど直観に留るが、音楽について例えば(政治的にはカラヤンの方がより強くナチズムにコミットしたと言えるが、むしろフルトヴェングラーの音楽の方がナチズムの感性に近いのではないかと思われる。その)フルトヴェングラーの感性の分析などが求められるところである、とっておきたい。

[3] このことをラクー—ラバルトはテーマ的に論じてはいないが、政治は芸術と違って本質的には社会的(間人間的)なものである。そして多くの者は更に(「政治的なものの有機的思惟」(138)として)、この社会という場に即して、いわば政治の単位として一定の「共同体」を措定し、そして、この「共同体」に(個人を超える)価値を考える。ラクー—ラバルトもこうした考え方を一応そのまま認める(我々からすれば、だから(むしろ逆に)ラクー—ラバルトは政治そのものをテーマとしてはいないことになる)。というか、そういう考え方が、いわゆる「政治 la politique」と区別して「政治的なもの le politique」(34)の「本質」を問う問いの、その本質を措定しているとき。 (但し本稿では、タームとして、この「政治」と「政治的なもの」とは区別しない。)

こうした考え方は通常「全体主義」と呼ばれるが、ラクー—ラバルトは、それはむしろナンシーが言うように「内在主義immanentisme」と呼ばれるべきであるとする(138)。その方がより適切に政治の本質を表現しているからである。ナンシーは「内在主義」を「本質からして自己自身の本質を自らの作品として産出し、さらにはこの本質をまさしく共同体として産出する人々

からなる共同体をめざすこと」(111,140)と定義する。すなわち、ここで「作品としての国家」という考え方と合流してくるのである。いわゆる「全体主義」の(真の)本質として「国家—審美主義」が在るのである。

[4] 因みにラクー—ラバルトは、このような「内在主義」=「国家—審美主義」がおよそあらゆる「政治的なもの」の「本質」であるとす。したがって、(単なる「国家—社会主義」ではなく、その「本質」としての)ナチズムは、例えば共産主義も含めてあらゆる政治形態の可能態なのである。であるがゆえにまた、ナチズムは一個の普遍的問題でもあるのである。

論文『ナチ神話』⁽²⁾においてラクー—ラバルトは、「人間がパンのみによって身を養うものではないのと同様に、社会も経営管理によってのみ身を養っているわけでもない。それは希望や神話や夢によってもまたその身を養っているのである」というモランの言葉を引用して(96)、多少経験的な語り口で「国家—審美主義」を問題として、今日このような「形象」が失われてしまっていると診断する。また、そこに「民主主義の不幸」(R.Brasillach)が在るとも断定する。そして、(現実の)ナチズムをこの「形象」の創造の失敗——この点は次章で触れる——と断定しつつ、「民主主義は今後自らの「形象」の問いを……提起せねばならない」と主張する(90)。我々はこの対して、なぜ(芸術に加えて)政治においても「形象」を必要とするのかという原理的異論をもっているが、この重要な論点についてラクー—ラバルトはテーマ的には論じていない。

(1) W.ベンヤミン(高木/高原訳)『複製技術の時代における芸術作品』(『著作集』2(晶文社1970)所収)46頁

(2) 守中高明訳(『批評空間』7,8巻(88-98,44-59頁)所収)

5 「主体性の形而上学」

[1] ラクー—ラバルトは同時に、いわば本来のテクネー(「良きミメシス」(A.Bertrand)⁽¹⁾)についての論として次のように語る。テクネーの最も古いかたちであるミュトスにおいて明ら

かなように、その真理開示は、「無限に過剰な状態にあるピュシスからのまったき贈与」(130,165)として、「主体」に対して、それに「先行し」、それが主体を「(脱)構成する」というかたちで存在する(165)。だからテクネーも本来、「(非)人間的かつ不気味」なのである(165)。このことを主体の側から言うと、こうした真理の開示が実現するためには——ハイデガーの「現存在」はもともとはそうなのであるが——主体は「脱自的」でなければならない、ということの意味する。主体はいわば主体たることを禁じられた主体、デリダの用語で言うなら「欠在désistance」でなければならないのである(160)。(この辺りは、デリダ的である。彼は、ここでまた、これもまたデリダの用語を用いて「主体は……それに先立つ或るモデル、あるいは諸モデルの代補supplémentによってしか接近できない」(160)、「根源的な代補性の構造は、テクネーとピュシスの関係の構造そのものである」(161)とも言い換える。因みに小林は、この構造を上述のように〈トトロジカルな構造〉と重ねてしまっているが、それは誤りであろう。)

ラクー—ラバルトによればハイデガーは、「このことをはじめから(つまりナチズムとの「訣別」のときからすでに)きわめてはっきり見ていた、そしてこれが晩年の技術の本質と言語に関する省察にいたるまでの彼の思惟を導いていく」のだが、「同時に、何ものかが彼の目に隠されていた」(165)。そう解釈しうることの「手掛り」としてラクー—ラバルトは二つのことを挙げている。その第一は、ハイデガーが、Ge(-)stellという言葉の独自の用い方⁽²⁾を通して、作品を真理のGestaltと規定していることに在る(166)。ハイデガーはこの書で同時に、「reiBenの連鎖」を問題とし、そこでは(デリダ的に)「差異の思想がかたちをなし始めている」(166)のではあるが、それにもかかわらず、これと「競合関係」に在る「stellenの意味論的連鎖」が優位に立っているのである(166)。第二は、「存在—類型学的なテーマ構成」(132,167)の存在である。

[2] さてラクー—ラバルトによれば、ハイデガーの言う「ナチズムの内的真理」、したがってまた「国家—審美主義」は同時に、このような、いわば本来性からの逸脱態である。この理

解は、『芸術作品の起源』理解としてユニークなものである。しかし同時に、一つの危ない議論を提示することにもなっている。『芸術作品の起源』において一方で「芸術作品」の本来態が説かれると同時に、他方でそれを覆うかたちで逸脱態が示され、そしてその逸脱態が「内的真理」＝「国家—審美主義」であると解釈されることになるのであるが、そのことは言うてみれば（「内的真理」としての）ナチズムという外皮の（更に）下に一つの真実が存在するということを含意しうからである。しかしまたラクー—ラバルトによれば、まさにそれゆえに「ナチズムの本質」は「政治的なものの本質」であり(101)うるのである。

ラクー—ラバルトの論は錯綜していて、論旨がはっきりしないが、再構成的に紹介するなら大要次のように語られている。

「芸術作品としての国家」の理念型はだれが見てもギリシアに在る。そこでは、ミーメシスは本来態にあり（「ギリシアとは端的にテクネーの（あるいは、どちらでも同じことだが、ミーメシスの）場そのものである」（130））、その国家はまったくピュシスである（「ポリスはまた「自然的」でもある」（129））、と多くの者（例えばヘーゲル）が説いている。以下、（仮に）このことが真であると認めるとして、（西洋における）「近代」は(148)すべて逸脱態である。なぜなら、そこでは「主体」が前提になっているからである。それは、こういうことである。

近代における政治の本質は「闘争的な（したがって模倣的な）ライバル性」(148)に、つまり、ギリシアを模範としてそれを模倣しつつ、そのギリシア、および他の国家に対抗して、自己を形成するというところに在る。ポリスが「一民族の精髓」から自発的にほとぼしりでた「美しい形成物」(129)であるとするなら、近代の国家は、「自己—形成の模倣の要請」(153)——ここで言う「模倣」はその原義から外れたいわゆる模倣である。因みに、アリストテレスのミーメシス論が本来の模倣論であるとするなら、プラトンのそれはいわゆる模倣の論である——である。したがって、そこには「形成」していくべき自己という主体が前提になっているのである。

この「自己—形成の模倣の要請」は、カント

が言うように、「精髓の相続または伝達の要請」である(154)。しかるに、かかる要請は、（模範として）ギリシアを模倣すべきであり、かつ（自己を形成するために）ギリシアを模倣してはならないという「ダブル・バインドを引き起こす」(154)のであって、「精髓は定義からして模倣不可能である」(154)。したがって、かかる自己—形成＝模倣の所産としての国家は必然的に逸脱態たらざるをえないのである。あるいは、模倣してはならないというバインドにも服すわけであるから、そこで現出する国家は一つの擬ギリシアという、まさしくラクー—ラバルトの書のタイトルともなっている「政治という虚構」たらざるをえないのである。

[3] ラクー—ラバルトによるなら、ドイツは二重にこの「ダブル・バインド」状態に在った。それは、ギリシアを模倣するという点でドイツは二番手であって、すでにフランス（等）という先行者をもっており、単にギリシアを模倣してはならないだけでなく、このフランスを模倣すること、厳密に言うなら、他方で模倣すべきであるギリシアがこのフランスが模倣している（限りの）ギリシアであることも禁止されているからである。

そこでドイツ人が採った途は、「別のギリシア人の力に頼る」（『ナチ神話』48）という行き方であった。しかしそれは、もともと存在しなかったものであり、その意味でまったく「虚構」であった。「[ドイツにおける]ギリシアとの模倣的闘争は、フランスとの闘争を伴っている。そしてこのフランスとの闘争においては、古代的モデルの独占権をフランスから奪い取ることが問題となっているだけでなく、そのときまで模倣されずにいたギリシア、ギリシアそのものの基礎にある、こう言ってよければ一種の、ギリシアのむこうにあるものを「発明し」なければならないのである。」(152)

この構造はハイデガーのうちにも明確に表れている。ハイデガーは、ヘルダーリンの線で、神なきドイツの現状をギリシアの模倣＝反復というかたちで克服しようとした。しかしそれは、実は反復ではなく、一つの創造であったのである。「ハイデガーは……まさしく一度も日の目をみることのなかったギリシアを「発明する」

のである。ハイデガー的な意味での反復とは、出来たことのないものの反復である。(112)これは換言するなら、先に確認した〈トートロジカルな構造〉そのものである。

[4] しかしながら、この事態はそもそもギリシアの模倣という方途を採るから生じることではなかろうか。模倣ではない別の途を採るなら、また別の事態を帰結しえるのではなかろうか。『政治という虚構』第九章「神話」は、「ナチ神話」の分析に即して、ギリシアの模倣という分析軸なしに、やはり同じ事態に至ることを確認している。前述の Bertrand の要約(86)に従ってその大要を紹介しておく。

ナチ神話の本質は——単なる「民族伝承」といったものではなく——政治を或る定型の構成によってなされる一個の芸術作品として提示しようという意欲に在る。そしてその定型とはアーリア民族という定型であり、それが民族の自己同一化のためのモデルとされるのだ。しかし、アーリア民族という定型は、それを構成する神話を現実的に活きたものにしようとする意欲によってしか、実際には内実ある規定を得られない。定型の実効化のためには神話が必要であり、神話は定型によって支えられるという、このナチ神話の自己循環。

[5] Bertrand は更に要約を続けて、こう纏めている。——この「自己循環」は、したがって、「(意欲の意欲という)主体性の存在論の自己完遂への到達」(86)である。民族はここでは、一個の絶対主体とされ、それが定型との同一化のなかで即一的に自己を実現するのである。ラクー—ラバルトはこうした「ナチ神話」、そしてハイデガーの言う「内的真理」のうちに、つまるところ「主体性の形而上学」を見出すのである。

「虚構」という事態は、この「主体性の形而上学」に原因するわけであるが、しかしそれは、ギリシアを模倣するにせよ、あるいはしない場合でも、そもそも同一性が不在(神の死)のもとで、「国家」においてその同一性の作品化を志向するから生じることなのである。

[6] 主体とは人間主体であり、したがってその主体の実現の志向とは同時に人間主義(ヒューマニズム)である。ラクー—ラバルトはここで

「ナチズムは……人間主義である」(175)という物議をかもし言い方もするが、そこから更に、ユダヤ人を、そもそもこのような人間実現の志向を共有しないものとして抹殺の対象となったと分析する。もっとも、そうした志向を共有しない者はユダヤ人に限られるものではなく、そうした〈非-共有者〉一般ではなくユダヤ人が虐殺の主対象となったというところには、「内的真理」ではない、「生物学主義」(「人種主義」)をとる実際のナチズムのいわば「外的真理」が表れている。

また、ユダヤ人が「アウシュヴィッツ」というかたちで、すなわち、およそ「ホロコースト」という言い方が実は全く相応しくないかたちで、つまりニヒリスティックに抹殺されたことについて、それはドイツの「主体性の形而上学」が徹底したものであったからであると分析される。

ラクー—ラバルトは、このようにしてドイツは「文字通り疲弊しつくしてしまう」(154)、そしてこの「運命」は、単にドイツだけの特殊な事柄ではなく、およそ「政治的なもの、いずれにしても近代における政治的なもの」(154)の「運命」なのであると語る。(スターリニズムもその一つの現れである。)

(1) A.ベルトラン(中田光雄訳)「政治と哲学」『思想』806号 85頁

(2) ラクー—ラバルトが言及している箇所を引用しておく。„Was hier Gestalt heißt, ist stets aus jenem Stellen und Gestell zu denken, als welches das Werk west, insofern es sich auf- und herstellt.“(『全集』第五巻 51頁)„Gestell“のこの使用法は明らかに肯定的なものであるが、このような使用法は例外的である。通常この語は、「技術」の在り方を表現する文脈のなかで否定的な意味合いで用いられている。なお、第一、第二回講演原稿ではこの言葉は用いられていない。この言葉が用いられるのは、もっと後の50年頃(49年ブレーメン講演が初出か?)からであるが、ラクー—ラバルトに言わせるなら、この間ハイデガーにおいて考え方の変化はなかったものでこのことは別に問題とならないということであろうか。

6 再び「国家—審美主義」について—ラクー—ラバルト批判(1)—

では、このような事態は「近代」そのものの帰結なのであろうか。「近代」には、それ以外の帰結はないのであろうか。ラクー—ラバルトは、「主体性の形而上学」を採るかぎり、そして近代とは定義的に主体性の時代であるとするなら近代に在る限り、この事態は「本質」的には不可避のプロセスであると考え。しかしながら、そのような断定はあまりにも乱暴ではなからうか。

[1] 或るシンポジウム⁽¹⁾においてラクー—ラバルトは、R.グロが近代性の二つの特徴として挙げている「プロメテウスの幻覚」(「現実を絶対的に統制したい、現に存在する事物を完全に征服したいという要請」と「ロマン主義的幻覚」(「[プロメテウスの幻覚とは] 逆に世界という全体性の中へ吸収されたい、人間が一員として属している社会、国家或いは民族という一般性の中へ自ら進んで溶け込みたいという企図・要請」)を混同しているのではないかと問うA.フィンケルクロートに答えて、そうではない、両者に「共通する出処」として「主体の形而上学」が在ると述べている(106)。しかし我々は、ここにラクー—ラバルトの思索の不徹底が在ると考える。

グロのタームで言うなら、我々は、近代である限り「プロメテウスの幻覚」は不可避であるとして、「ロマン主義的幻覚」なしの「プロメテウスの幻覚」といったものも可能である、と考える。これは、つまり、もはや国家に「作品」を求めたりしないという行き方である。ラクー—ラバルトの場合、「共同体」を前提とした政治しか考えないのでこの可能性を見損なうことになるのであるが、我々は、そうした前提を置かない政治もまた可能であると考え。

[2] しかしまた、—政治を目的としはするが、そこに共同的同一性を求めるのではなく—いわば政治を場として個人的同一性を求めるという行き方も可能である。実際アーレントは、(政治的)「行動主義 activism」と呼びつつ、「全体主義」にこのような傾向を見て取っている⁽²⁾。例えばE.ユンガーにその傾向が顕著で

ある⁽³⁾。ナチズム(ヒトラー)にもそういうところがある。

ニヒリズムとして言うなら、この行き方はいわばニヒリズムの聖化である。(トートロジカルな構造的性)、したがってまた「創造意志の形而上学」はこの系列に属するとみることもできる。

[3] これに対して「ロマン主義的幻覚」は一つの脱ニヒリズムの行き方である。これが政治に関わった場合が「国家—審美主義」であると我々としては考えたいが、それは明らかに「行動主義」とは異なる。ここから我々は、「創造の形而上学」を「創造意志の形而上学」から区別してみることも可能である⁽⁴⁾と考える。

しかしまた、「ロマン主義的幻覚」は、したがって「国家—審美主義」はまさしく「幻覚」であって、「作品としての国家」は必然的に「虚構」たらざるを得ない。そして、その「虚構」という〈虚〉を埋めている〈実〉が実は「行動主義」である、とも言うことができる。「国家—審美主義」は幻想なのであって、その幻想がいわば実想であると思うところに普通の意味で「国家—審美主義」が可能であるのであるが、この幻想を正しく幻想と見るものにとってはそれは一つのイデオロギー、自らの「行動主義」を実行するための一つの装置でもあるのである。ラクー—ラバルトが引用しているH. J. ジーバーベルグによって「ヒトラーは戦争とニュースフィルムのなかに自分の英雄叙事詩をみていた」(119)と言われるときのヒトラーにも、このような構造が見られる。

もちろん、「行動主義」という〈実〉なしに、幻想を幻想として正しく見て取っているということも可能である。そこでは「作品としての国家」はまさしく一つの〈夢〉でしかありえない。我々はヘルダーリンのうちにこの在り方を見ることができると考える。また一般的に、ロマン主義とは(実は「ロマン主義的幻覚」をもたないのであって、)そうした〈夢〉をまさしく〈夢〉として仮構する傾向であったとみなすこともできる。そして、ロマン主義の系統を引くとされるナチズム(の部分)は、この〈夢〉が〈夢〉でしかありえないことを見誤った一つの墮落形態であるともみることができ。

[4] これらに対して(「形而上学期」の)ハ

イデガーは基本的には、言ってみれば(美しく＝〈夢〉の実現に疑いをもつことなく)幻想に留っていた——この点でハイデガーは、上のロマン主義の墮落形態と似ている——と我々は解釈する。したがってハイデガーにおいては、ユンガーの場合とは違って、「創造意志の形而上学」も主意主義に徹したものではありません。また、ヘルダーリンにシンパシーを抱いてはいるが、両者には大きな相違が在るのであって、(我々の言う)ロマン主義者とも異なっていた。

[5] ハイデガーは、そしてラクーーラバルトも基本的には、同一性を共同的同一性としてしか考えていない。ハイデガーの場合、であるから「神の死」はイコール共同的同一性の喪失なのである。(しかし、そもそもニーチェにおいてもそうだったのであろうか。例えばキエルケゴールにおいては、神は端的に個人(「単独者」)にとっての神であった。)これに対して「行動主義」は同一性を個人的同一性として考えていると言える。

ただ「行動主義」はその個人的同一性を不在とみて、(一方で)その不在を聖化(しつつ、他方では〈虚〉を「行動」という〈実〉で埋めることによっていわば仮象の同一性の確立を志向)するのに対して、そもそも個人的同一性は不在でないという考え方も可能である。(因みに我々は、この健全な個人観が「民主主義」(より適切にはリベラリズム)の基礎に在る(べきである)と考える。これに対して、共同的同一性なしには個人的同一性も在りえないとみるのがいわゆる「共同体主義communitarianism」である。また、政治とは無関係に不在である個人的同一性の確立を志向するという在り方も可能である。いわゆる「美的モデルネ」(の或る部分⁽⁶⁾)はその具体例である。「民主主義」にとって、こうした在り方も許容可能である。あるいは更に、——個人的同一性の存在についてそう楽観的ではないとき——こうした在り方が「民主主義」的個人の内実を形成していくのだとも言えるかもしれない。)但しこの場合、「プロメテウスの幻覚」もまた放棄していなければならないであろう。この「幻覚」が存在する限り、「統制」すべき「現実」の無限性に対応して)個人的同一性も無限に確立不可能であり、そこに「行動主義」

が出てくるか、共同的同一性に依拠して(「国家一審美主義」という幻想を抱きつつ)幻想的に個人的同一性の確立を求めるという行き方が出てくることになる——「国家一審美主義」に「プロメテウスの幻覚」を取り込むなら、安易に事実⁽⁶⁾に頼るのではなく、このように考えるべきだと思ふ——、とも言えるかもしれない。

[6] この個人的同一性という次元を認めるなら、共同的同一性への自己形成の要請そのものが「ダブル・バインド」を生むとも解しえる。両同一性間にはずれが在って、個人からみるなら要請は従われるべきであると共に、個人的同一性を確立するために従われてはならないのである。国家に「作品」を求める限り、より原理的な場面においてこの「ダブル・バインド」が成立してくる。ラクーーラバルトも、「過度に図式化して言えば、少なくともプラトン以来、政治的な教育もしくは育成、政治的形成は模倣のプロセスを起点にして考えられている。ところが、プラトンはまさしく政治的なものの(哲学的)自己一確立を夢見て、言い換えれば、模倣論的ダブル・バインドのなかにあって、……模倣のプロセスをしりぞけている。」(156)と語るとき、この原理的場面を目にしている。言ってみれば、「国家一審美主義」そのものがダブル・バインドを生むのである。

- (1) 伊野武正訳(『現代思想』1989年4月号所収)
- (2) H. アーレント(大久保/大島訳)『全体主義の起源』3 みすず書房 1974, 48f. なお「政治的」という限定を付したのは、「行動主義」とは原理的には「行動にのみ自らのアイデンティティー[同一性]を見出す」行き方であって、その行動が非-政治的であることも可能であるからである。
- (3) 「たぶん、われわれは、本質的でない何かのために自己犠牲を払っているであろう。しかし、誰もわれわれの価値を奪い去ることはできない。本質的なことは、われわれの戦いの目的ではなく、われわれがいかに戦うかである。どんなに意味のない考えのために戦うのであろうとも、戦いというものの性質、つまり人格の投入ということが、善悪についてよく考え

ることよりも重要なのである。」(E. ユンガー『保守革命とモダニズム』130より引用)

(4) 但し、ラクー—ラバルトの記述からしても(例えば「ファシズムとは……大衆がそのなかで同一性を見出す感動の作品化なのだ」(174))、少なくともナチズムに即して「国家—審美主義」を見る場合、そこに一定の過程性=一定の「行動主義」として国家実現への過程そのものといわば(美)を享受するといふところが在る。

(5) 〈或る部分〉と限定を付けたのは、「行動主義」として「美的モデルネ」を捉える場合(例えばD. ベル)も在るからである。因みに、ニーチェが「美的モデルネ」として把握されることがよく在るが、その場合、「美的モデルネ」のこの意味での〈或る部分〉に属するとみるか、「行動主義」者であるとみるかが、(我々の見方は前者であるが)解釈の大きなポイントとなってくる。

(6) ラクー—ラバルトは例えばこう言っている。「私は、ドイツ・ロマン主義が、結局は全体性の中に溶け込むという企図・要請とプロメテウスの企図・要請とを一つにつなぎ合せたのだ、と考えている。ドイツ・ロマン主義者たちは最初はフランス革命の普遍性を無条件に称賛していたが、その後すぐに彼らのうちのほとんどが、たとえばフィヒテ的ナショナリズムのほうへどつと流れ込んでいった。」(上記『現代思想』107頁)

7 再び「主体性の形而上学」について—ラクー—ラバルト批判(2)—

「ナチズムの内的真理」として「国家—審美主義」を説くハイデガーの思索期は、ではいつをもって終了するのであろうか。例えば細川はこの時期の終了を「形而上学期」と重ねて、34年からそう遠くないところに(1936-37年)置くが、ラクー—ラバルトはそれは1955年だとする。

[1] 細川は、先に見たように、「訣別直後期」(を含む「形而上学期」)を「ニヒリズムの克服」をもって基調とみる。我々に引きつけて言うところのこの時期は、神の死=共同的同一性の不在を「作品としての国家」をもって克服しようとした時期である。そして細川は、それ以降「ニヒリズムの克服」に代って「ニヒリズムの耐え抜き」が基調になるとする。

ラクー—ラバルトの見方はこれとかなり異なる。彼は先に見たように、テクネーの本来態をハイデガーが十分には見なかったとし、そう解しえる手掛りを二つ挙げていた。ラクー—ラバルトは、直接的にはそのうちの第二の手掛りに即して、ハイデガーがこの事態から抜け出るのは——「訣別直後期」をはるかに越えて——1955年、つまりユンガー宛ての書簡(『存在の問いのために』)においてであるとみる(168)。そしてラクー—ラバルトは、ハイデガーはこれをもって(決定的に)「国家—審美主義」と決別することになる、とみる(168)。何を根拠にしてかということはずしも明確ではないが、恐らく、(第一の手掛りに関して「ほぼ20年前には芸術作品にあてはまっていた事柄を近代技術にふりむけたこと、またそれと平行して、言語に関して線の(Riβの)問題を再び取り上げたことは、ナチズムをその「真理」においてあばきだすまでに、思惟がいかなる「政治的」行程をたどらなければならなかったかを十分に明らかに示している」という件から見て、「ほぼ20年」というのは35年(『芸術の起源』)から見て丁度55年になるわけであるから)、彼が言う「reißenの連鎖」に十分立ち向かうようになったことをもってであろう。

したがって、通常この書簡のメインの主張とみられている「ニヒリズムの耐え抜き *Verwindung*」という考え方に至ったことをもってではないのである。実際、ラクー—ラバルトにとって、この「ニヒリズムの耐え抜き」は「訣別」以降期そのものの、したがって「訣別直後期」を含む時期の特徴である。戦後『世界像の時代』として公刊された1938年の講演のなかで(すでに)「ニヒリズムの耐え抜き」が語られているが、ラクー—ラバルトは、1945年のいわゆる「遺言」(102)でハイデガーが自らの「政治参加期」の総括として、この講演に言及して「ニヒリズムの耐え抜き」ということを語っていることを根拠に(102 ff.)、この「ニヒリズムの耐え抜き」はむしろ33年以降全般の特徴であるとする。というか更に、これは「政治参加期」に対する「訣別」以降期の事後的総括であるとして、厳密に言えば「訣別」以降期の特徴であるとする。だからこう語られることにもなる。「このこと——すなわち、

「ニヒリズムの耐え抜きの開始が、詩的な思惟のなかで、またドイツ的なものの歌のなかで、告げられている」ということ——は、ハイデガーは33年には一度も言っていないのだ。それにひきかえ、彼の「隠遁」以後は、これがもっとも一貫したメッセージとなっているのである。(106)つまり、「ニヒリズムの克服」が「国家—審美主義」であると言うのなら、そうではなくてむしろ「ニヒリズムの耐え抜き」として「国家—審美主義」を理解しているのである。

[2] しかし他方「ニヒリズムの克服」もまた語られている。では、どう解釈すればいいのか。

我々はほとんど言葉の問題であると思う。ハイデガーは、ニヒリズムの時代に在って、その「ニヒリズムに耐え抜き」つつ、「作品としての国家」の創出として「ニヒリズムの克服」を説いたとでも解しておけば十分であるとも考える。あるいはまた、ユンガー的な「ニヒリズムの克服」が「行動主義」的であることに対して、それと区別するために「ニヒリズムの耐え抜き」と語っている（だけな）のかもかもしれない。

しかしラク—ラバルトに即して見るなら、(55年における「ニヒリズムの耐え抜き」はまた別の意味であるとしつつ、⁽¹⁾あるいは55年以前の発想の残滓であるとしつつ)「訣別」以降期の「ニヒリズムの克服」と「ニヒリズムの耐え抜き」とは基本的に同じものであると解釈するのが妥当であろう。それらは共に「主体性の形而上学」の諸様態なのである。そもそも「ニヒリズム」は現状を何がしかの欠如と見ることであるが、それはなお「主体」を前提として、その「主体」から見て何がしかの欠如なのである。そうすると55年以降というのは、もはや「主体」を前提しなくなることをメルクマールとすることになるが、このことは「ニヒリズム」として言うなら、もはや現状をおよそニヒリスティックに見なくなるということを意味するのである。(しかしそのことは、いわば同一性のうちに安らうということの意味するのであろうか(「故郷」!?)。その場合——ハイデガーにおいて同一性は少なくともそれまでは共同的同一性であったと考えられるが——彼はここで共同的同一性を見出しているのであろうか。しかし近代というのは本

質的に共同的同一性の不在の時代であるとも考えられる。そうであるとしてハイデガーはあるいは、共同的同一性を求めることを(「民主主義」的に)断念して個人的同一性のうちに安らうのであろうか。)しかし、この解釈を採用するなら我々は、一般に「転回後」として、あるいは50年前後以降の「後期」として一括されているハイデガーの思惟の歩みに(新たな)刻みを入れなければならなくなる。ラク—ラバルトはテーゼンハフトにしか語っていないので、もはや具体的には議論できない。ラク—ラバルトが——例えば「脱構築」派の図式を過剰に適用した結果として——誤っているという可能性も在るが、ハイデガー専門家の研究に待ちたいところでもある。

ハイデガー専門家でない我々としては専門家の研究を待ちつつも、以上のラク—ラバルト理解を第一ステップとして次の課題=我々の本題へと進まなければならないが、本稿としてはここで一旦擱筆したい。但し、第二ステップとして行うべき作業が彼のハイデガー分析の基本的スタイルに関するものであることを予め述べておきたい。「この国家—審美主義が、……反ユダヤ主義のヒトラー的ヴァリエントのなかに決定的な仕方で入り込んでいるということ——私が主張しているのはこのことである。だからと言って、これが反ユダヤ主義という大衆の現象の「釈明explication」になっているとは思わない。こう言ってよければ、問題なのは原因causeではまったくない。私がやむをえず本質essenceという表現で語っているのは、それゆえである。」(187f.)と語られているが、一つの具体的事象についてこのような(「原因」とは別のものとしての)「本質」を、かつ「主体性」ということに縮減して語る語り方というのは果たしてどのような意味をもつか。単なる「思弁」とどう異なるのか。——こういった問いが次なるステップを主導していくことになるはずである。

(1) 『存在の問いのために』(『全集』第九巻所収)では、「ニヒリズムの克服」を説くE.ユンガーをニーチェを超えるものと評価しつつ、そのユンガーの「ニヒリズムの克服」に対して(それ

を更に超えるものとして)「ニヒリズムの耐え抜き」が説かれているが、ここからみるなら、かつて語られた「ニヒリズムの耐え抜き」はユンガーの「ニヒリズムの克服」の次元に留るもののようにも見える。

(*) なお本稿は、「現代哲学研究会」1993年7月例会で行われたシンポジウム「哲学と政治」での口頭発表の(ほぼ)前半部分を(大幅)加筆・修正したものである。