

テクネーの問いとギリシア

—ハイデガー、ニーチェ、ベンヤミン—

太 西 雅一郎

「事後性こそがヨーロッパの概念そのものである、私はそう言いたい誘惑に駆られる。一度も生じたことのなかったもの、とはいえ、われわれがそこから由来し、われわれを定義=画定するものとして、われわれは不意にヨーロッパを認識しているのかもしれない。」¹

ヨーロッパ、少なくともそう名指されるもの、そう名指されてきたもの、あるいは、そう名指されるはずであったもの、さらにはそう名指されたと思われてきたもの、それは、現在、どうなっているのか。それには、その名には、いったい、なんらかの現在なるものがあったことになるのだろうか。それには、それ自体と同時的な現在があったことになるのだろうか。それは、それ自体に対して、真の意味で、現前することが、現前したことがあったことになるのであろうか。

ヨーロッパ、あるいはそう名付けられるものは、現在、極限的な不安定性に陥っている、前代未聞の危機に直面している、そのように人々が口にするとき、そこでは、ヨーロッパなるものの同一性が、ヨーロッパなるものの自己への十全な現前が、常に既に、暗黙のうちに前提されてしまっていないだろうか。そうした前提は、いったいどれほどの確実性をもっているのか。それは同一性への欲望や憧憬に似たものではないと断言するのだろうか。こうした非常に危うい前提を問い直すこと、言葉を換えれば、「ヨーロッパ」と呼ばれるものを脱構築することこそ、現在、求められていることではないだろうか。

フィリップ・ラクー＝ラバルトの言葉を借りれば、ヨーロッパとは、「宗教戦争の巨大な戦場」であったことになるのではないだろうか、そして、「われわれは、すなわち、「われわれ」なるものは、ギリシア人、ユダヤ人、アラブ人である（のではない）——ではなくローマ人である」²ということにならないだろうか。植民地としてのヨーロッパ、度重なる植民地化をこうむるプロセスとしてのヨーロッパ、デリダもこの考えを自分の考えとして表明している。そこには、近世・近代における植民地化の主体であったヨーロッパそのものの内部で既にヨ

¹ Philippe Lacoue-Labarthe, 《Une figure pour (l')Europe?》, in *Penser l'Europe à ses frontières*, Editions de l'aube, 1993.

² 同上。

ヨーロッパなるものの自己構成を妨げる諸力が働いていること、その脱構成作用こそがむしろ逆説的にヨーロッパの同一性なるものを構成してしまっている、という重要な指摘が見られる。

本論文では、暗黙のうちに、ヨーロッパの同一性という前提へと誘うものとして、ギリシアがどのように、近現代ヨーロッパをいわば代表する思想家たちによって表象されているのかを検証してみたい。ギリシアの表象、それは、ギリシア自身の自己表象という問題を含む。そして表象は必然的にテクネー、芸術ないし技術という場において、それを介して行われる。したがって、ギリシアを表象することは、テクネー、それ自体表象であるテクネーを、どのように表象するのか、という問題と結びつく。ギリシアを問うことは、そこでテクネーのあり方を問うことであり、これらを問う際におけるテクネーそのものへの問い直しをも要請するだろう。

さて、テクネー (tekhnèないし technèと表記される)、それは古代ギリシアにおいて、広く技術、技巧、技芸一般を指す言葉であり、近代的、現代的な意味での技術・芸術・学問などに相当するとされる。とりわけ、芸術と技術という主要な二つの用語にまたがることから、両義的性格がつかまとい、さまざまな問題を産み出すことになる。すなわち、一方では、神聖なもの、宗教的なものを喚起ないし表象する、あるいは宗教的効果を産まないし表象するような芸術の側面と、それとは対照的に、無機質なもの、非宗教的ないし脱宗教的なもの、世俗的なものを産み出すような側面である。いいかえれば、熱狂や陶酔に駆り立て、なにか超越的なものへの同一化へと誘導するような側面と、それに対して、醒めた、冷静な態度や、なにかしら無気味なものを前にしての抑制や慎重さへと導くような側面である。さらに言い換えるなら、共同体の構築へと導くような側面、すなわち、結集化や一体化へと導く側面と、そうした誘惑や傾向を中断ないし断念させるような側面である。これら両者の関係はいったいどうなっているのか。対立的、抗争的でありながらも、ある意味では不可分でもあるような関係。単純に一体性へと還元されないような関係、ないしは一体性への傾向を妨げるような関係、極言すれば、関係の中断であるような関係。二つのうち一方である場合には、もう一方は、存在していないと言えるのかどうか。一方が機能するには他方の機能も欠かせないものであるのかどうか。互いに阻害し合うことによってそれぞれの活動が可能となるようなものであるかもしれないような関係。このいわば謎めいた関係、謎としての関係、関係として記述することを簡単には許さないような関係は、大きく、二つの問題系とつながる。

ひとつは、ギリシアそのもののなかにおいて、テクネーのこの両義性はどのように機能したのか。あるいは、両義性に先立つような関係が想定されるのかどうか。テクネーはギリシア人にとって世界なるものを構成し産出するうえで不可欠のものであったかもしれないが、そこには、その構成作業を妨げるような要素がまったく見られなかったのかどうか。

もうひとつは、古代と近代との関係からみた問題系である。というのも、近代ヨーロッパは、みずからの同一性を打ち立てようとする際に、古代を範例とすることが広く見られる。それは理想化された古代であることもあり、なお完全な理想には届かない古代であることもある。そもそも、ギリシアはどのように近代ヨーロッパによって表象されたのか。そして古代の完全性をめぐる議論は、ギリシアにおけるテクネーをめぐる議論を中心に展開される。また、古代を模範とするときの議論は、テクネーの宗教的性格をめぐる議論とも言い換えられる。その際に注意すべき点は、以下のようになるだろう。すなわち、古代の表象、ギリシアがいかに表象されたのか、という問いが、あらゆる段階ですべての問いかけにつきまとうという点である。換言すれば、表象、代表や代理でもあるような表象は、ただ単に近代ヨーロッパがギリシアを表象するその仕方にかかわるだけではなく、ギリシア自身が——ギリシア「自体」ないし「そのもの」というものがそもそも存在するとしてであるが——「自己」をどのように表象したのか、あるいは表象できなかったのか、という問題とも深く結びついている。近代ヨーロッパの思想家によるギリシア理解は、ギリシアをどのように表象するか、および、ギリシアを表象すること自体がそもそも可能なかどうか、という二つのレベルの問いの試練を経なければならない。そして、それは同時に、ギリシア「自体」が、ギリシアをどのように表象したのか、表象しえたのか、あるいは、表象の断念のような事態を経験しなかったのか、という問題とも密接に絡み合う。

ギリシアの表象の二重性が重要な問われるべき事柄となる。ギリシアの自己表象と、ギリシアを表象する近代ヨーロッパという二重性だ。ギリシアの同一性をあらかじめ前提とするような問いの立て方は、暗黙のうちに、近代ヨーロッパがギリシアを範例として——範例という概念は、さまざまな問題を孕む「模倣」への問い質しを要請する——、自己を表象する可能性を探る試みとして理解しておく必要があるだろう。

ギリシアの同一性をめぐる問いについてのジャック・デリダの論文、「われわれ他なるギリシア人」はわれわれに重要な指針を与えてくれる。デリダによれば、ハイデガーは執拗にギリシアをヨーロッパの哲学の根源として、しかも特権的な根源として設定する。だがいったい、「ギリシア人」は「われわれ」「ヨーロッパ人」の祖先であるのか、「われわれ」「ヨーロッパ人」は「ギリシア人」の子孫であるのか。いかなる系譜関係が想定されているのか、さらには系譜関係とは何なのか。そこで、もしギリシア人に単純な同一性が欠けていたのなら、ギリシア人たちが同一性の確立や保持に失敗したのであったのなら、事態はどのようになるだろうか。むしろ、そのほうが正しいのではないだろうか。ギリシア人たちは、本当に、確実な仕方、自己を彼らのテクネーを介して、あるいはテクネーとして表象することができたのであろうか。近代ヨーロッパの思想家たちは、むしろその否認のために思考することを、ある意味では、強制されてきたとも言えるのではないだろうか。デリダはこう言う、「われわれは、

確かに、いまだなおギリシア人である、だがおそらくは、他なるギリシア人である、われわれは、ギリシアという唯一の起点から生まれたのではない。われわれは確かにいまだなお他なるギリシア人であり、そこにはギリシアの系譜には還元できないさまざまな出来事の記憶が伴っている、われわれは十分に他なるギリシア人であるがゆえに、われわれのうちでギリシア人を他なるものに変えてしまっただけではなく、われわれのうちに、ギリシア人とはまったく異なるものがある程度孕むほどでもあるのだ。」³

それに対して、ハイデガーのギリシア理解の一端を見ておくために、彼の「ヘーゲルとギリシア人達」⁴ (1958年)の主張を確認しておこう。ハイデガーによれば、ギリシア人達は「哲学の元初」であり、一方でヘーゲルは「哲学の完了」である。哲学の完了とは、ヘーゲル自身が自己の哲学をそう理解していることによるとハイデガーは言う。ただし、完了とは、完成や成就であるとともに、一定の限界のうちにおける停止をも意味する。ハイデガーによるヘーゲル哲学の規定はむしろこの後者の見方にもとづく。それは「哲学の瓦解」とも言い換えられ、「技術的世界」の拡大が及ぼす思索への脅威とされるが、むしろ「思索の終末」ではなく、別な事柄、すなわち「思索の事柄」(die Sache des Denkens)が賭けられていると述べられている。そうした思索の終末をもたらした責任がヘーゲルの哲学にもある。ヘーゲルの理解によれば、「それ自身を知る絶対的主観の絶対的確知性 (Gewißheit)」という真理へと至るヘーゲルの弁証法的な歩み行きという過程において、ギリシア人達の哲学は、「純粋に客観的なもの」、「最も抽象的」で「最も単純」であり、「最も貧しい」ものであって、「未だなお限定されていないし、未だなお媒介されていない」段階にあるとされる。ヘーゲルにとって「ギリシア哲学の段階は美の段階として、未だ真理 (Wahrheit) の段階ではない」。このヘーゲルの理解に対して、ハイデガーは、ギリシア的な美、すなわち、「純粋に輝き現れること」、「露現すること (Entbergung)」こそ、ヘーゲル的な確知性という意味での真理 (Wahrheit) が取り逃がしてしまっている事柄ではないかと言う。ハイデガーは、ギリシア人達にとってのこの真理を、同一のドイツ語で記述するが、括弧付きで表示し、ギリシア語でアレーティアという意味での真理という名で呼ぶ。同一の語のなかで、いまだ「思索されていないこと (das Ungedachte)」、「思索されえないこと (das Undenkbare)」ことが、思索の事柄でなければならないとされる。いわゆる西洋形而上学によって思索、思考されなかったことは、西洋形而上学を完了させたヘーゲルの絶対的確知性にもとづく絶対知が表象しえないものとして元初に取り残されたままであった、ということになる。思考されなかったことの思索こそが、西洋形而上学の別の始まりを可能にする、ということであろう。それと同時に、さまざまな問い

³ Jacques Derrida, 《Nous autres Grecs》, in *Nos Grecs et leurs modernes*, Editions du Seuil, 1992, p.263.

⁴ ハイデガー『ヘーゲルとギリシア人達』, ハイデッガー全集, 第9巻, 『道標』所収。創文社, 1985年。

も浮かぶことは否定できない。ハイデガーの言う「ギリシア的な美」は、表象作用の極致である絶対的確知性への道程には回収できないような何かであろう。盲目化させるように輝き現れるということから言えば、そこには何かユダヤ的なものとの関連を思わせるものもないだろうか。非表象的であるかもしれない「ギリシア」を、表象の完了態である近代ヨーロッパによるギリシアの表象から救い出すこと、こうしたハイデガーの企図が前提とする表象を問い直すことが重要なことと思われる⁵。

以下では、ハイデガー、ニーチェ、そしてハイデガーの同時代人であるベンヤミンの技術に関する思索も参照しながら、こうした問いを検証する。全体の構成は次のようになっている。

- I ハイデガーにとってのギリシア・ロシア・ローマ・ユダヤ（その1）
- II ハイデガーにとってのギリシア・ロシア・ローマ・ユダヤ（その2）
- III ニーチェにおけるユダヤ・ドイツ・ギリシア・ローマ
- IV ベンヤミンにおけるテクネー

I ハイデガーにとってのギリシア・ロシア・ローマ・ユダヤ（その1）

——ハイデガー『哲学への寄与論稿』、第19節をてがかりに——

- ① ギリシア、ロシア性、ユダヤ性、キリスト教、マルクス主義をめぐるハイデガーの考察について

『哲学への寄与論稿』（1936－1938年）はハイデガーの第二の主著とも呼ばれる。特に「最後の神（*der letzte Gott*）」への謎めいた言及等を含み、難解、晦渋、神秘的などとさまざまに形容されるテキストである。これはハイデガー生誕百年目の1989年に刊行されている。第19節は「哲学」と題され、（われわれとは誰であるか、という問いについて）という副題が添えられている。ハイデガーは1933年、ヒトラーが政権を掌握した年にフライブルク大学の総長に就任し約1年後にその職を辞している。ハイデガーとナチズム、この両者の関係を考えるうえで、1930年代の著作はかなりの重要性を占める。

ここでは、ハイデガーとギリシアとの関係を、ギリシアとそれ以外の西洋ないし西洋外の諸思想圏とが織りなす総体的な布置のなかで確認する手がかりとなりそうな箇所をとりあげる。この箇所ではまた、キリスト教についての複層的な意味づけが見られることにも注意を払っておきたい。元初であるギリシアからの隔たりが近代ヨーロッパの状況であるとすれば、

⁵ ギリシアに立ち戻りヨーロッパを、近代西洋を救済するという企図には、ハイデガーの学問的出発点であるフッサールの現象学における試みが依然として強固に残存しているであろう。というのも、抽象化・専門化し、人間の生・実存から遊離する実証的科学における頹落した言語使用を、自然の事象がそれ自身語るかのように記述する言語へと復帰させることが現象学の試みの重要な柱のひとつであったとすれば、ハイデガーの試みもそれとはけっして無縁ではないからだ。

「われわれとは誰か」という問いが切り開くのは、近代西洋がギリシアの忘却という事態を真に思索することができるようにすること、そうすることで初めて近代西洋を救済することが可能となるようにすることである。特にこの時期のハイデガーにとって、ギリシアを真に改めて思索することと西洋の救済、それは「われわれとは誰か」という問いにかかっていると、言っても過言ではない。

「ここでは実際、われわれとは誰であるか、という問いを問うことは、人間についての確実性（確知性、確信 *Gewißheit*）という同一次元で出会われる他のあらゆる敵対よりも、さらに危険である（マルクス主義の最終形態、それは本質的にはユダヤ教（ユダヤ性 *Judentum*）ともロシア主義（ロシア性 *Russentum*）とすらも関係のないものである。もしどこかでなおも未展開の唯心論（心霊主義 *Spiritualismus*）がまどろんでいるとすれば、それはロシア民族においてである。ボルシェヴィズムはもともと西洋的であり、ヨーロッパ的な可能性である。大衆の登場、産業、技術（*Technik*）、キリスト教の死滅、等である。しかしすべてを均一に措定することとしての理性（計算的理性）の支配が、キリスト教の単なる帰結にすぎないかぎり、そしてキリスト教が根本ではユダヤの起源であるかぎり（道徳の奴隷蜂起についてのニーチェの思想を、参照のこと [[ユダヤ民族とともに道徳における奴隷一揆がはじまった] 『善悪の彼岸』195]）、ボルシェヴィズムは実際にはユダヤ的である。しかしそのときは、キリスト教もまた根底でボルシェヴィズム的である！ そしてここからどのような決断が必然的となるであろうか。

しかし、「われわれとは誰であるのか（*wer wir sind*）」という問いの危険性は、もし危険が最高のもを窮し強制することができるのであれば、同時にわれわれ自身に戻る（到来する）唯一の道であり、それとともに、根源的な救済を、つまり西洋の歴史（*Geschichte*）から（それを基点に *aus*）西洋の正当性を（*Rechtfertigung*）を証明することを、開拓する唯一の道である。」⁶

この引用箇所だけでも、それ自体問題含みの多数の用語や問題系が相互に錯綜しながら出現する。「われわれとは誰か」という問いをめぐる、ギリシア、ユダヤ教、キリスト教、ロシア性、マルクス主義などなど。それぞれが単一概念であるのかも定かではない。むしろ、単一性、統一性の欠如や亀裂こそが相互の関係づけを可能にしているようにさえ見える。この錯綜する論理をどのように解きほぐすことができるのだろうか。ボルシェヴィズムは、マルクス主義の最終形態とされ、ユダヤ教やロシア主義とは関係ないとされる。だが、ボル

⁶ ハイデガー 『哲学への寄与論稿』、ハイデッガー全集、第65巻、創文社、2005年、六〇-六一頁。

シェヴィズムは、もともと（根源的に *ursprünglich*）、西洋的であり（*westlich*）、ヨーロッパ的な可能性である、とされる。ハイデガーにとって、ギリシアを真の思索の元初とするならば、その頽落態である表象的理性が、「大衆の登場、産業、技術」であるとされていることは容易に理解される。しかしながら、頽落態の最後に「キリスト教の死滅（*Absterben*）」——ちなみにフランス語訳では *déchristianisation* 脱キリスト教化」となっている——とあるのをどう理解すべきなのか。というのも、この段落の最後で、ハイデガーが彼の唱える破壊の対象とするヨーロッパ近代の表象的ないし計算的理性こそが、「キリスト教の帰結」であり、「キリスト教が根本ではユダヤ的起源である」、その結果として、「ボルシェヴィズムは実際にはユダヤ的である」と結論づけられているからだ。脱キリスト教化は、一方で技術的理性への従属として批判されながら、他方では、キリスト教自身がこの同じ理性の元凶であるとされている。キリスト教をハイデガーが、ある意味では、肯定的に考えているということだろうか。つまり、キリスト教は、「結果的には」——偶発的に、という意味なのか——技術的ないし計算的理性が近代ヨーロッパを支配する事態をもたらしたが、「根源的には」、そのような事態を招く性質のものではない、なかったはずだ、という意味であろうか。本来のキリスト教とその可能性に対して、その本来的あり方から逸脱したキリスト教、こうしたキリスト教のいわば内的二重性、内的分裂をハイデガーは想定しているのだろうか。自分のことを、少なくとも、1921年には、「キリスト教神学者」であると言っていたハイデガーにとってはそうなのだろうか。⁷

ハイデガーは『アリストテレスの現象学的解釈 現象学的研究入門』（1921–1922）において、ギリシアにもキリスト教にも、一方で根源的なあり方と、他方で頽落態としてのあり方を想定している。ギリシアにおいては、ヘラクレイトスやパルメニデスにおける詩人である哲学者が存在し、プラトンやアリストテレスにおいては頽落化を引き起こしているのと同じように、キリスト教もまた、「完成した」「原キリスト教的な生」が、「特定のアリストテレス解釈」や「あるギリシア化」によって変質させられていると述べている。⁸ その論旨を簡略化するなら、頽落したギリシア哲学によって、原キリスト教的な生が変質をこうむること

⁷ デリダはその『信と知』の第19節でハイデガーに顕著な反ローマ的な姿勢をキリスト教との関係で位置づけながら、次のように述べている。「『ローマ的』なものに関して言えば、ハイデガーは、『存在と時間』以来、さまざまなキリスト教的モチーフを存在論的、実存論的に反復するとき、それらのモチーフを根源的可能性まで掘り下げると同時に中身をくりぬくような作業を続けてきたのではなかったか。まさにローマ以前の可能性だろうか。その数年前、一九二一年に、ハイデガーはレーヴィットに向かって、自らの「我在り」の事実性を構成している精神的な遺産を引き受けるために、「私は『キリスト教神学者だ』と自分で言わねばならない、と打ち明けなかっただろうか。その意味するところは、『ローマ的』であるということではない。」 Jacques Derrida, *«Foi et savoir»*, in *La religion*, Ed. Seuil et Laterza, 1996.

⁸ ハイデガー『アリストテレスの現象学的解釈 現象学的研究入門』、門脇俊介、コンラート・バルドゥリアン訳、ハイデッガー全集、第61巻、創文社、2009年、八–九頁。

でスコラ哲学が展開する、それに対してルターが「宗教上・神学上の反抗」を行ったのであり、ドイツ観念論は、こうしたルター神学の受容とその部分的な拒絶の上に成り立つと述べられている。したがって、「フィヒテ、シェリングおよびヘーゲルは、神学者であった」のであり、カントも「神学的に理解しうる」と、ハイデガーは言う。ハイデガーの論理において、哲学と神学ないし宗教は、異なる独立した学問領域ではなく、彼の言う「事実的な生 (faktisches Leben)」をどれだけ適切に理解することができるのかが究極の問いとして問われる。とりわけ1920年代のハイデガーにとって、ルターの十字架の神学を介して、原始キリスト教への回帰を図ることは、キリスト教をアリストテレス的なギリシア哲学およびその派生であるスコラ哲学から救出する試みであることはまちがいない。

ちなみに、ハイデガー、彼の名Heideggerに関して、固有名の無意識的な効果を強調する精神分析的研究のひとつ⁹では、こう指摘されている。Heideはドイツ語では非キリスト教徒 (Nichtchrist) という意味での異教徒、また無神論者、不信心者、異邦人を意味する。ちなみに、フランス語ではpaïenはキリスト教徒から見たギリシア・ローマ的な、異教徒的などいうことを、またgentilはユダヤ教徒から見た異教徒を意味する。ハイデガーに従えば、非キリスト教徒であることは、単純にキリスト教からの離反を意味するのではなく、頹落したギリシア哲学に支配されたキリスト教神学である存在神論、すなわち、自体原因として理解された哲学の神を受け容れるよりは、「神無き思考のほうが、神らしい神 (der göttliche Gott) に多分接近しているであろう」と考えられる、つまり、そうした神に見合う対応は、存在神論の言葉を語るよりも沈黙することを選ぶべきだということになる。¹⁰

この主張と相互に補強しあう論理は、1936年の『シェリング講義』にも見られる。ハイデガーはこう述べている、「近代哲学はキリスト教神学を世俗化したものにすぎないという今日しばしば聞かれる主張は、多くの限定つきでしか正しくない (中略) 正しいのはむしろ逆のことであって、キリスト教神学は非キリスト教哲学をキリスト教化したもののなのであり、だからこそのキリスト教神学がふたたび世俗化されることもできたのです。」¹¹と。キリスト教以前の、非キリスト教哲学によって、したがって、ギリシア哲学によって頹落態に陥ってしまうことのなかったようなキリスト教の可能性をハイデガーが救い出そうとしているように見える。もちろん、そこには頹落する以前のギリシア哲学の可能性の救出ないし救出の可能性という構想も絡んでくることはまちがいないのであるが。

キリスト教についての非弁証法的な理解に加えて、この『哲学への寄与論稿』の引用では、ロシア性についての言及も奇異に思われる。マルクスないしマルクス主義については、『「ヒ

⁹ René Major, *De l'élection, Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, Aubier, 1986.

¹⁰ ハイデガー 『同一性と差異』, 大江精志郎訳, 理想社, 1960年, 五〇頁, 七五頁。

¹¹ ハイデガー 『シェリング講義』, 木田元, 迫田健一訳, 新書館, 1999年, 一一五頁。

『「ヒューマニズム」について』(1947年)、いわゆる『ヒューマニズム書簡』に幾度か言及がある。たとえば、存在者の表象のみを知の行為のすべてと規定する西洋の、特に近代の、形而上学が陥っている存在理解の棄却こそが、人間にとっての故郷喪失を生んでいると考えるハイデガーにとって、マルクス¹²も究極的には同じ事柄を思考していると考えられる。「マルクスが、ある本質的でまた重要な意味において、ヘーゲルを継承しながら、人間の疎外(Entfremdung)として認識した事柄は、その根を辿れば、近代の人間の故郷喪失(Heimatlosigkeit)のうちにまで遡るのである」¹³。ハイデガーにとって存在忘却に起因する故郷喪失は、同時代の人々にとっては、故郷喪失者とも言えるドイツの失業者という具体的な形をとって現れていたことを忘れてはなるまい。それはベンヤミンの「ドイツの失業者たちの年代記」¹⁴(1938)と題されたテキストからも明らかだ。生産諸関係、所有関係といった社会的レベルでの問題の根源を、近代的思考の欠陥に還元することは、問題の本質を見失っていることになるのだろうか、問題のすり替えということになるのだろうか。決定は簡単ではないだろうが、一つ強調しておく必要があるのは、技術ないしテクネーについての、ハイデガーとマルクスの共通の姿勢として、ルター的な——特にハイデガーについてはエックハルト的な——ドイツ・プロテスタントに特有の非所有への傾斜が挙げられる、ということだ。ルターの十字架の神学や、原始キリスト教的な——コミュニズム的な?——共同生活に見られる非所有の考えは、自然の対象化といった表象的理性とは異質の自然との関係を、したがって、テクネーの非表象的なあり方を前提にしていることは、極めて重要な点として確認しておくべきであろう。そうならば、ベンヤミン的な問題提起とハイデガーの「哲学的な」問題提起とは、必ずしも、無関係であるとは言えないであろう。それは、ベンヤミンが希望的に読み取ろうとしたロシア革命のもたらす可能性と、ハイデガーのいまだ謎めている「ロシア性」への肯定的言及のあいだになんらかの関係が考えうるということではないだろうか。

¹² マルクスおよびコミュニズムについては、ルターに起源をもつドイツ・プロテスタントイイズムに深く浸透されたドイツ哲学において、重要な歴史的・思想的出来事である、「ドイツ観念論最古の体系計画」(1797)を考慮に入れるべきだろう。このテキストはヘルダーリン、ヘーゲル、シェリングの共同著作とされる。フランス革命に触発されたなかで、哲学・理性が民衆に理解可能なように感覚的・美学的なものとなる必要があると主張される。感覚的・美学的なものとなった哲学・理性が、ここでは「神話」と名づけられている。それは「理性の神話」であり、「理性と心情の一神教、想像と芸術の多神教」とも定義されている。民衆と哲学者が、ヒエラルキー的な関係を乗り越えて、「あらゆる力の平等な展開」を目指す共同体が構想されている。「新しい神話」の政治的な諸前提や帰結のほかに、新たな共同体についての問題提起がなされていることに注意しておきたい。Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire, Théorie de la littérature allemande*, Editions du Seuil, 1978.

¹³ ハイデガー(1947)『「ヒューマニズム」について』、渡邊二郎訳、筑摩書房、1997年。八〇頁。

¹⁴ ベンヤミン(1938)「ドイツの失業者たちの年代記」、ベンヤミン・コレクション4、筑摩書房、2007年、六二二-六三九頁。

② 『哲学への寄与論稿』における最後の神 (letzte Gott) への言及が示唆すること

ここでは謎めいたというよりも、謎以外のなにものでもない「最後の神」という表現が示唆することに耳を傾けてみよう。特に、「少数の者たちのために——稀なる者たちのために」と題された第5節に足を止めてみることにする。ハイデガーに特有の言い回しである「少数の者たち」ないし「稀なる者たち」、それは、近代西洋の「形而上学の行き詰まった思惟」から脱却し、真に存在を思索する力をもつ者たちのことだ。その者たちははまだ現れてはいないが、「今日の者たるわれわれは、ただひとつの義務をもつ」、それは、来たるべき少数者である「かの思索者たちのために準備することである。」(『哲学への寄与論稿』、一六頁) あたかもニーチェの超人のような来たるべき少数者たち、ハイデガーの言う真の意味で存在を問う力ないし能力をもつ者たち、そうした者たちのために準備する「われわれ」、その言わば代表者もしくは模範であるハイデガーはそれでは、それら少数者たちに暫定的に先行する者のひとりであるのか、あるいはその少数者たちの導き手とも言うべき位置を占めているのか。準備する者は、準備される者よりもある意味で不十分な劣位にあることになるのか、準備する者こそが、来たるべき者たちの指導者であり、来たるべき者たちよりも存在の真理へと誰よりも先に来てしまっているということになるのか。

「少数の者たち」については、同書の第196節ではこう述べられている。「民族の本質(Wesen)は、民族の「声」(die Stimme des Volkes)である。(中略) 民族の声は稀にしか語らず、少数の者たちにおいてしか語らない。はたしてこの声はなおも鳴り響かせることができるのだろうか。」とある。ここでは、あたかも、ハイデガーの言わんとすることはドイツ語でしか言うことができないかのように、彼のドイツ語はドイツ語の固有表現、固有の語法に深く規定されている。Wesenは本質や存在、存在者という意味であるが、その動詞 *wesen* は、ハイデガーでは本質的に存在すること、本質現成する、という意味で用いられ、彼の思想の鍵語をなす。モノとして客観化、対象化された存在者についてではなく、表象化されない存在のあり方こそが *wesen* であり、その名詞として *Wesen* が改めて考えられている。そして動詞 *wesen* の活用のひとつが、*west* であり、これこそが *West* 西洋の本質的な存在の仕方にもとづかねばならない、とされる。また、声 *Stimme* についても、内心の声、良心の声という意味でも用いられるとともに、世論——民族の声との遠さ、あるいは近さはどうなっているのだろうか——という意味でも用いられる。良心の呼び声という表現は、ハイデガーの名著『存在と時間』(1927)の主要語であり、存在からの呼びかけに応答を求められている人間、現存在の本来のあり方を示す言葉である。最も内密な声と公共的な声とが鳴り響くような、そうした共鳴が想定されているだろう。そして、声 *Stimme* の動詞 *stimmen* は、事実とあっていること、適合していること、楽器などを調律することなどを意味する。この動詞もまたハイデガーにおいて、存在者ではない存在の声に耳を傾ける現存在の本来のあり方を記述するのに不可欠の語と

して用いられている。Stimme, stimmenと密接に関係するStimmung（気分）も、存在との関係を示す重要な語として用いられている。その派生語もまたハイデガーが執拗に繰り返す語である。Bestimmung（本来の用途、決定、天命）、その動詞 bestimmenは、神が摂理するという意味で指定・決定・選定することを意味する。さらにはeinstimmen調子を合わせる、受け容れる気分にする、といった意味だ。存在と響き合うこと、存在の呼びかけへと耳を調律すること、これらの用語の連関は以上のように記述できるだろう¹⁵。

もうひとつわれわれの注意を惹くこの第5節で顕著な表現は、またしても「われわれ」という語であり、その無気味な力である。「われわれ」の範例であるハイデガー、少数者を導くさらに少数なる者、ほとんど孤独の縁で、「われわれ」と語りかける、呼びかけるハイデガー、あるいは、究極の場合、自己自身に対して、自分一人だけに向かって「われわれ」と呼びかけているかのようなハイデガー。それでも、「われわれ」を基礎づける思惟こそが、「識られざるままの」「われわれの歴史の委託」を経験することを求める。その経験こそが、「われわれが」「次のような知を展開する」ことを可能にする。すなわち、「神の近くにあること——たとえこの近さが、神々の逃走と到来についての非決定性のもつ最も遠い遠さであるとしても…」(『哲学への寄与論稿』、一六頁)

なぜ非決定性なのか、遠さと近さ、到来と逃走のあいだの関係はどうなっているのか。「最後の神：最後の神が本質活動するのは、合図のうちにおいてである。つまり、かつて本質活動していた神々およびその神々の秘め隠された変容態が到来したりまた同じく逃亡したりするのだが、これら到来と逃亡の、襲来および未出現のうちにおいてである。」(『哲学への寄与論稿』、第256節、四四四頁) まずハイデガーにとって、たとえば『同一性と差異性』(1957)におけるように、神を最高の存在者とみなす存在神論は完全に棄却されている。そして、存在神論に依拠する神学と、少なくとも存在神論を前提とする形而上学と手を切った哲学とはまったく異質なものでなければならない。表象的思考との絶縁は、まったく新たな神、「最後の神」の経験を可能にするだろう。だがそれは、表象作用による確証を超えた何かである限りにおいて、表象可能な証言を超えた証言(Zeugnis)——これもまたハイデガーの主要語であり、言葉としての証言の位相など多くの問われるべきことを孕む——とならざるをえない。単純な近さを不可能にするような経験がそこで問われているのであり、ある意味でのその遠さは、近さと対をなす遠さではない。揺るぎない安定した主体を前提とする体験(Erlebnis)ではなく、現象学で言われる厳密な意味でのErfahrung、試練に他ならないような経験、経験の主体の根本的な変容をもたらすような経験、精神分析ならばAffekt(情動)と呼ばれるものに由来する遠さであろう。「畏れ(臆病、はにかみ、内気、抑制Scheu)は、最も遠いもの

¹⁵ ジャック・デリダ(1994)『友愛のポリティクス』、鶴飼・松葉・大西訳、みすず書房、2003年。

そのもの（最後の神）に近付くことと近くに滞留することの、様態である。この最も遠いもの、〔最も遠いながらも〕その合図（Winken）することのうちでなお——畏れのうちに留められているとは言え——最も近いものとなり、存在のすべての関連をみずからのうちに集め収める」（『哲学への寄与論稿』、二一頁）。畏れとしての遠さ、それは、近さの反対ではなく、遠さと近さの対立の手前にあって、空間そのものを切り開くようなものではないだろうか。すべての近さが根源的に遠さであり、遠さが近さであるような、そうした遠さの経験こそが、存在が、存在神論と異質な空間において、可能にしてくれることではないだろうか。さらに言えば、空間が空間化することを可能にするようなものであるだろう。

現－存在のなかで、かつ現－存在として、存在（Seyn）は、真理を自性－化する（みずからに固有のものとする）。存在はこの真理そのものを拒絶（与えられないもの Verweigerung）として、合図（ウインク）することおよび退去——静けさ＝沈黙——の領域として開示する。そこにおいて初めて、最後の神の到来と出奔（逃亡）が決定される」（『哲学への寄与論稿』、二五頁） Im Da-sein und als Da-sein er-eignet sich das Seyn die Wahrheit, die selbst es (Seyn) als die Verweigerung offenbart, als jenen Bereich der Winkung und Entzugs— der Stille—, worin sich erst Ankunft und Flucht des letzten Gottes entscheiden. (Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, 1989, 1994, p.20)

「最後の神」は人間を救済する、というのはいまだ存在神論的で不正確であり、現存在である限りにおいて存在との関係のなかに入ることができ、しかも真理を拒絶されたもの、退去したもの、沈黙したものとして合図するような存在との関係に入ることができる、そうした限界内において、現存在には救済される可能性が示される、と言うべきなのだろう。ここでもやはり、存在の真理の本質的な現成（存在すること）は Wesung と表記される。既に見たように wesen は sein と同義で、「真に本質的に存在する、その本質を展開する」ということであった。その活用のひとつが、西（洋）West と同じ west であり、実際に強調されて使用されている。すべてが本来的な存在と時間に委ねられることとも言える Ereignis のなかに、また Ereignis として、最後の神は隠れている。あるいは隠れたもの、退隠や退去として合図される。ここでも、固有語としてのドイツ語の固有性を抜きにしてハイデガーの論理展開は成立しないように思える。たとえば、隠れる sich verbergen は、bergen 「守り隠す、秘匿する」および「救出・救済する、内蔵する」から派生するが、その名詞の Bergung は「救出・救助」の意味しかない。隠すこと、見えないようにすることと、救い出すこと、見える場所に確保すること、不可視性と可視性の併立、到来と逃亡の同時生起がそこには窺える。（他の箇所では、Gebirge 「山脈」

もかなり強引にbergenと関連づけられ、真理が集約・結集され隠し守られたものとされている。) 改めて、動詞のwesenとの関係以外に、西洋Westen, Westが合図を交わしているものを探ることもできよう。ドイツ語のWestenは古高地ドイツ語のVesper, Hesperusから派生する。それは、ラテン語やギリシア語ともほぼ同形で「夕方、日没、日の没する地」を意味する語であり、西方の地、西洋ということになる。ごく自然にヘーゲルの哲学についての、ミネルヴァの梟は黄昏に飛翔するという言葉を想起させるだろう。ものすべてが姿を消す、いわば死の闇のなかにおいて、真に知恵、哲学は可能となる。退隠、消滅と、真理の出現、飛翔。これらの身振りが互いに合図しあっているということはないのだろうか。

付け加えておこななら、ハイデガーは、1936年の論文「ヨーロッパとドイツ哲学」(《L'Europe et la philosophie allemande》)において、こう述べている。

ひとつの民族が、その本質的な諸活動を闘争状態に投げ入れるあの葛藤[行動と知=学のあいだ、作品と信仰のあいだ、知=学と作品のあいだの葛藤]が課す試練に身を曝そうと企図するならば、その民族は、神の遠さと同じく神の近さに対しても準備をしているのだ——まさしくこのようにすることで初めて、ひとつの民族はみずからが何であるのかを知ることができる。

こうした知=学の真理のおかげでのみ、ひとつの民族はみずからの起源の近くにまで到達する。そして、この近さから大地が生まれ、その上に民族が自己を存立させ、存続することが可能となる、その大地の上でこそ、真に大地に直に身を立てて保つことが可能となる。¹⁶

「ひとつの民族(ein Volk)」は、ある民族、任意のひとつの民族なのか、あるいは、ある意味で、選ばれた、特権的、例外的、範例的な民族であって、それがドイツ民族であることが暗黙のうちに了解されているのか。この論文「ヨーロッパとドイツ哲学」は、いわば、呼びかけのような形式で語られている。今日の西洋の人間である「われわれ」は「われわれ」の哲学をどうすれば、西洋を救済できるのか。それはギリシアの始源、元初に立ち返ることによってである。解答は明白だ。だが、不可解なことに、表題の「ドイツ哲学」という表現は一回も登場しない。「ドイツ」という語もあからさまには登場しない。とはいえ、ギリシア的な思考との関連において吟味されるのは、確かにほとんどがドイツの哲学者たちである。そ

¹⁶ Heidegger (1936), 《L'Europe et la philosophie allemande》, in *Philosophie*, n° 116, Les Editions du Minuit, 2012, p.14.

れでもやはり、哲学のあるべき姿を記述するのに、ハイデガーはただ単に「哲学」とのみ記載する。もっとも、単数定冠詞付きの哲学であるが。そして語る主体は「われわれ」であって、われわれドイツ人という言い方は現れない。また確かに、存在者とのギリシア的な「根源的な関係にもとづいて諸民族のあらゆる本質的な活動を基礎づけ直すこと」が提唱されている。だがそうした諸民族への言及ないし呼びかけが、「ドイツ民族」や「われわれドイツ人」という表現を経ずに、しかし、紛れもなくドイツ語において、wir (われわれ)、Volk (民族) という語を通して行われていることは、単なる偶発的なこと、他の言語でも行いうることとハイデガーは考えていると言えるのだろうか¹⁷。

II ハイデガーにとってのギリシア・ロシア・ローマ・ユダヤ (その2)

ハイデガーは、西洋形而上学が特に近代において表象的・計算的理性に陥っている状態を批判しながら、常にある意味での、思索の原点であるような「ギリシア」の名において、忘却されている真の思索を目指す。その彼が、1962年に、ギリシア旅行記である『滞在(滞留 Aufenthalt)』というテキストを発表する。ここではこのテキストでの旅の道程のいくつかを取り上げながら、ギリシア・ロシア・ローマ・ユダヤに関する問題系を拾い出し、若干の整理を行ってみたい。

A. 打ち棄てられたギリシア正教会の修道院を訪問。

ヴェニスから出航して二日後、ハイデガー一行は、かのオデュッセウスの漂着したコルフ島の姿を目にする。「だが本当にもうギリシアなのだろうか？ 予感し期待していたものは現れなかった。(中略) 一切がむしろイタリアの風物に似ていたのだ。(中略) ゲーテもやはりローマ的-イタリア的なギリシアという輪郭を抱いていたのであろうか、近代的ヒューマニズムの光のなかで見られたギリシアの？」(『滞在』、二五四頁) こうした現れることのないよ

¹⁷ ハイデガーの有名な発言を参照のこと。「私はドイツ語がギリシア人たちの言葉と彼らの思惟とに特別な内的な類縁性をもっているということを考えるのです。フランス人たちが思惟し始めると、彼らはドイツ語を話します。彼らは、フランス語では切り抜けられないということを確認します。」(ハイデガー (1966) 『シュペーゲル対談』、川原栄峰訳、マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』所収、平凡社、1994年、四〇二-四〇三頁) とはいえ、ドイツ語が無条件で真の思索の言語であるというわけではない。「一歴史的民族がおのずから、とはすなわちみずから手を加えることなく、おのれ自身の言語のなかに故郷を得て住もうているわけではない(中略) だからこそ、われわれが「ドイツ語」を話してはいても、完全に「アメリカの言葉」を喋っているなどということもありうるわけである。」(ハイデガー『ヘルダーリンの讃歌『イスター』』、ハイデッガー全集、第53巻、創文社、1987年、九五頁) そうすると、アメリカの言葉を話しながら、ドイツ語を話すドイツ人よりも、よりギリシア語に近い語り方も可能なのだろうか。究極的には、ギリシア語を話すギリシア人は、本当にギリシア的な意味に則して話しているということが言えるのだろうか。

うなギリシアがハイデガーの思索を揺さぶっていく。

アテネに別れを告げて、山間の「まったく別の世界」へと入っていった。「寂れた僧房」の残るギリシア正教会のある修道院である。「その小さな教会のキリスト教精神（キリスト教的なるもの）は今もなお古代ギリシア的なるもの名残（余韻，残響Nachklang）が含まれていた。ローマ教会とその神学の教会政治的－法的思考に屈しまいとする精神の働き（支配Walten）が、そこにはある。この修道院定住の地にかつて、アルテミスに捧げられた「異教の(heidnisches)」聖域(Heiligtum)があったのだ。」(ハイデガー『滞在』, ハイデッガー全集, 第75巻, 『ヘルダーリンに寄せて』所収, 創文社, 二七八頁, Ed.du Rocher, p.70)

東方正教会に対する評価は、ローマ教会への否定的評価と対照的だ。ハイデガーによるキリスト教批判はキリスト教全般に対する単純な批判ではない。そこには、古代ギリシア的なるものの余韻であるようなキリスト教的なるものが残存すると想定されている。ローマ教会とその神学（およびそれと共犯関係にある西洋形而上学）に汚染される手前の、汚染を免れたキリスト教的なるものの可能性をハイデガーは肯定するかのようだ。それはキリスト教そのものの肯定ではないにせよ、ギリシア的要素も受け継いでいるようなキリスト教への肯定の可能性であろう。先に述べたハイデガーの考え方、すなわち、キリスト教が西洋哲学を頽落させたというよりも、西洋哲学こそが既に頽落していたという考え方を思い起こしておこう。完全に形而上学化されていないキリスト教の可能性、西洋形而上学の汚染を免れたキリスト教の可能性は、したがって、東方教会、およびロシア的なるものに対する評価と関連するだろう。

B. 東方正教会とローマ教会を訣別させたのは、精霊は子であるイエスからも発するかどうか、という議論であった。またそれは、聖体拝領のパンとワインにキリストの体と血が現前しているかどうか、という議論とも関連していた。東方正教会においては、いずれの場合も、分離ないし分割の立場に立つ。父と子の分離、パンとキリストの体、ぶどう酒とキリストの血の分離こそが、東方正教会を基礎づける¹⁸。もし、ハイデガーが、ローマ・カトリックと決然と距離をとり、ロシア性に対する一定の共感を示すのだとすれば、その理由のひとつをこの分離という事象に求めるかもしれない。

¹⁸ V. ロースキ『キリスト教東方の神秘思想』（宮本久雄訳、勁草書房、1986年）、および、ジャン＝リュック・ナンシー『訪問』（西山達也訳、松籟社、2003年）などを参照されたい。

ハイデガーが2回目のギリシア旅行を記述した『エーゲ海の島々に寄せて』(1967)から手がかりとなりそうな箇所を挙げておく。ハイデガーは、「詩人の使命」を負った詩人ヘルダーリンは、「キリスト者の神のために古代の神々を否定したのか、それともキリスト者の神を古代の神々と合わせて、一なる「天の合唱」に結合するものとして経験したのか」という問いを立てている。

結合といっても勿論なんらか混合主義の影においてではない。(中略)未だに現れてはいない「父」の支配のもとに共に合わさるということであり、その父は今「そのかんばんせを人間達から背けられて」いるのである。(中略)キリストは格別な優位をもたず、ヘラクレスおよびディオニュソスと共に、一なる三半神として、一体をなしており、これら三位一体の神々は、天なる神々の父と、地なる母とよりして由来するというわけである¹⁹。

父なる神と子の峻別、そのうえで、キリスト教とギリシアの神々に共通の「父」を想定すること。あくまで、ハイデガーはヘルダーリンにとっての神について話をしているのだが、ハイデガーにとって「まだほとんど充分には解されてもいない諸問題を追思するうえで、ディオニュソスの島ナクソスを前にしての滞在は、とりわけ適していた」のであり、「というのも、この島は、今日キュクラデス諸島のカトリック司教座の所在地であるとともに、ギリシア正教大司教の本拠でもあるからだ」と述べられている。人間たちから顔を背けられる「神」という表現もまた、ヘルダーリンが彼のソフォクレス翻訳に付けた濃密な注解に記載されている。すなわち、神々と人間とが互いに顔を背けあい、人間たちが、ヒュプリス(傲慢、不遜、節度を弁えないこと)の侵犯から然るべき節度のうちへと立ち返ること、いいかえれば、人間がその有限性のうちへ、死すべき存在であることのうちへと立ち戻ることであった。この引用に見られる考え方では、キリスト教——そのギリシア正教的、ロシア的な様態において?——もまた、ギリシアにおける神々と人間たちの相互背反とともに思考するということになる。

C. ただし、ギリシアにとって(また西洋にとって)、存在の経験とはアレーティア(真理、非秘匿性、非秘蔵性であり、退引=退去でもある現前性、退引しつつある現前性、退引的現前性Anwesenheit)であるのだとすると、このアレーティアという真理を真理そのものとして、

¹⁹ ハイデガー『エーゲ海の島々に寄せて』、ハイデッガー全集、第75巻、『ヘルダーリンに寄せて』所収、創文社、2003年、三〇三頁。

ある対象, ある適合的真理, ある存在者として捉えることは不可能であるから, アレーティアの経験は必然的にアレーティアの逃走の経験でもある。こうしたそれ自体として(形而上学的に)把握できない真理にもとづいて, ギリシアが初めてギリシアとなる, あるいはギリシアである, したがって, 西洋が西洋となる, あるいは西洋である, とするならば, ギリシア的なるものとは一義的に, 存在者的な論理を超えたもの, そうした論理によっては規定しえないものであることになり, この同じ論理に従えば, キリスト教的なるもの, 東方正教会的なるもの——さらにはローマ的なるもの?——についても, 単純な判断や批判, 価値評価とは異なる扱ひ方が要請されるだろう。ギリシアなるものが, アレーティアの光, 闇でもある光のもとでのみ, 現れる——現れざるものとして——のであるなら, ギリシアを, その形姿において, 把握することは不可能だろう。むしろ, 現れざるギリシアを看取すること, ウィンクのようにギリシアの送る一瞬の合図に答えることが求められる。「だが本当にもうギリシアなのだろうか?」, このハイデガーの言葉が跡付ける遠さのうちに逃れ去る希薄さこそが, 本来のギリシアの境位なのかもしれない。

D. アテネからデーロスの方へと向かう途中でハイデガー一行は, エギナ島に立ち寄る。その島では, アレーティア(真理)の謎を守る女神アパイア(A-φαια, A-phaia)の神殿に案内される。この神殿では, 「ギリシア人たちに対して, 彼らの世界滞在(Weltaufenthalt)を規定する」「アレーティアがその覆いを剥がしつつ覆蔵する姿を示していた。」アレーティアと同じものとされるアパイアとは, 「現れざるもの, 現れることから身を引くもの(出現から退引するもの), 逃れつつ—現われ出るもの」と改めて定義される(『滞在』, 二七九頁)。

アパイアと等値されるアレーティア ἀ-λήθεια(真理)とは, 本来レーテー λήθη(忘却・秘匿・覆蔵)からの脱却を意味するが, 『バルメニデス』(1942-43)などで, ハイデガーは, テアー-θεά(女神)と, 見る=観ること, 観照θεάとを同一視している。

テアー(観照), つまり出現して立ち現れることの本質である観照と, テアー(女神)とは, 同一の「語」なのであり, ギリシア人たちがアクセントを書かなかったことにわれわれが注意を払うならば, またギリシア人たちが, これらの語のもつこうした本質的な音の協和と, このように覆蔵された両義的な言い表しとに対して, 根源的な注意深さを携えていたことを, われわれが何よりも先ず知るならば, そうなのである²⁰。

ギリシア人によるアクセントの省略は単なる書き間違い, 書き落としではない, というこ

²⁰ ハイデガー 『バルメニデス』, ハイデッガー全集, 第54巻, 創文社, 1999年, 一八五頁。

とを「われわれが知っている」とは、どういうことなのか。「われわれ」は知らなくても、「われわれ」の導き手であるハイデガー、そう自任すると言うことなく言っている（かのような）ハイデガーは知っている、ハイデガーはわれわれにそのことへの了解を求めているということなのか。ここでもまた問題含みの「われわれ」なる表現が登場する。知の主体であることを言うことなく言っている「われわれ」が登場する。論理はむしろ逆なのかもしれない。知っていると言うことなく言っていることを、暗黙のうちに受け容れている者たちが「われわれ」を構成する、と言うべきだろう。真の意味での知の主体であるような「われわれ」、ギリシア人たちが本当に言おうとしたことを、ギリシア人と同じように、聞き取り理解しうる者の共同体としての「われわれ」。この「われわれ」の耳は、ギリシア人の耳であり、ローマ的すなわちローマ・カトリック的、イタリア的すなわちフランス的でもあるラテン的な汚染、歪曲を免れている、というわけだ。

E. 『滞在』の同じく女神アパイアについての記述のなかで、ハイデガーは、ギリシア性が「無規定な汎神論 (Pantheismus) に墮することがなかった」ことを評価する。これは多神教的なるものの否定であり、一神教的なるものへの肯定の示唆なのだろうか。しかしながら、「神および女神の神性に対するギリシア的關係は、一個の信仰 (Glauben) でもなかったし、religio すなわち神への恐れといったローマ的な意味での宗教でもなかった。」(『滞在』、二八〇頁) この記述からはやはり、ローマ性、ローマ的宗教、ローマ的信仰、最高の存在者としての人格神などへの忌避は明らかだ。無規定な多様性や多元性ではなく、すべてを結集させるようなものを想定しながら、それをローマ・カトリック的な思考、すなわち西洋形而上学に汚染されたキリスト教の図式へと還元することをハイデガーは拒絶する。

それに続けて、ハイデガーは、ギリシア的生存の「明るさ」、「明朗」と「運命の暗さ」、「静穏」に言及する。ギリシア民族という「偉大な民族がその滞在を見出していたところのもの」への省察を敢行するには、この明朗にして静穏なるものに頼らなくてはならない。「この滞在が、ギリシア民族に、大地と天空とを、故郷のものにして故郷ならざるもの (heimisch-unheimisch) として、等しく近く聞き取りかつ祝うことを、許し与えたのである。」(『滞在』、二八〇頁)

この「故郷のものにして故郷ならざるもの」をどのように理解すべきなのか。「故郷のもの」と訳されている heimisch は、「自国の、土地の、住みついた、慣れ親しんだ、我が家の」という意味である。その反対語 unheimisch は余り用いられない語である。ここでは、さまざまな連想が働く。言うまでもなくフロイトにおける、heimlich (慣れ親しんだ) と unheimliche (無気味な) のそれこそ無気味な不可分の関係の考察や、ヘルダーリンにおける、自国のものは修得が困難であるという言葉や、「精神は初めには家=我が家(故郷)にはない」、「コロニーと勇気ある忘却とを精神は愛する」、「われわれはひとつのしるし、解くすべもなく／苦し

みも感ぜず、ほとんど／言葉を異国＝異郷のなかで失ってしまった」など枚挙にいとまがない。ヘラクレイトスの言葉とされる、「ここにも神がいる」という日常のただなかでの神の非日常的な現前も想起されよう。住まうこと、住み慣れること、住み慣れたあり方、ギリシア語でエートスと呼ばれる事柄には、こうした神々の現前という、いわゆる無気味なものを介して初めて住処、住まうことが可能になるという考えがあることを、ハイデガーは各所で示している。それは、あたかも自国の土地で、我が家で、故郷において、異邦人であるかのような経験であろう。異邦人であるかのような、これを、あたかもユダヤ人であるかのような、と言い換えることは、踏み越えてはならない一歩を踏み出すことになるだろうか。それはまた、自然のなかでの異邦人、自然が自明の故郷として与えられることのないような経験をも指し示してはいないだろうか。自然との宥和的・調和的な関係、中断のない連続的な関係、そうしたものの不可能性がここでは浮き彫りにされている。つまり究極的には、故郷が故郷であるのは、それが自己固有化・所有化（我有化appropriation）しえないものである限りにおいて、ということになる。そうすると、先に挙げた「ヨーロッパとドイツ哲学」で述べられた、ひとつの民族にとっての大地（sol）の、故郷としてのあり方も再考を迫られるだろう。

F. アテネのパルテノン神殿訪問。（『滞在』、二七四－二七七頁）

パルテノン神殿、その場にどう近づくべきなのか。それには、「幾多の覆いに包まれたものを突き破り、脇道に逸らせるものを避け、通常の表象観念を退ける」必要があるとハイデガーは言う。避けなければならないもの、それは「考古学的記述」や「歴史学的説明」であり、さらには、「観覧（団体の見物・見学旅行、訪問Besichtigung, visite）」である。観覧はさらに悪いことに「写真機やフィルムといった装置の機能によって代行されている始末である。」機械類、技術的道具というテクネーの近代的形態は、考古学や歴史学、ないしは既存の美学といった西洋形而上学にもとづく観覧にとって、付随的に悪い例として挙げられているのか。あるいは、逆に、テクネーの頹落態としての近代的技術こそが、こうした観覧を可能にしているのか。というのも、これらの近代的装置の機能は代行することにこそあるのだから。それは目の代わりをする、記憶の代わりをする、あるいは、足の代わりさえする。しかも、目や記憶よりも後に残ることさえ可能である。あるいは、目が見ていないものさえ記録することもできる。しかも、その目は群衆の目であるが、「群衆のむしろ、とにかく見物しようと焦って右往左往すること（besichtigungseifriges Kommen und Gehen）」が脅威を与える。「とにかく見物しようと焦る」、これはフランス語訳では「すべてを見ようと焦る」となっている。視覚の代行機能、さらには、視覚が世界の経験において優位に立ち、その表象作用こそが世界の経験のすべてであるかのような思い込みに対するハイデガーの姿勢は明らかだ。彼らの脅威によって、ハイデガーも「今しがた経験したばかりのものが、一個の単なる傍観者によっ

て眼前にある対象へと下落されがちとなりかねない」。つまり、すべてを見ようとする、しかもテクネーの近代的形態による代替・代行という表象作用こそが唯一の世界の経験の仕方に格下げ、下落させられてしまっていること、ハイデガーにとってギリシアはそうしたもののからの離脱の経験でなければならない²¹。

聖域の放置された姿。結集する力 (Versammelndes) が働き = 演じ始め、唯一なる場所のなかに空間的広がりや尺度を凝縮する。捉えようのない一つの輝きが、この建築作品全体を、一つの漂いのなかにもたらし、それを同時になんらか堅固に隈なく限定された、担っている巖と兄弟のように結びついた、現在 (現前、現存 Gegenwart) のなかへと持ち上げているのだ。この現在性が、聖域の放置された姿によって満たされていた。その現在のうちに、目には見えぬながら、逃げ去った女神の不在 (Abwesenheit) ということが近づいて来るのであった²²。

ギリシアなる国にはしかし、その語られる言語において、一個の非凡なる才が与えられていた。すなわち、聖なるものの豊穡、この豊穡の恩恵に満ちかつ脅かすものを耐えきるという天賦の才である。この国の人間と民族とは、あれほど航海の喜びをもっていたにもかかわらず、なお定住することを弁えていたのだ。つまり神々の座のゆえに、野蛮なるものに抗して限界を設けることを知っていたのだ。(中略) それでこそ彼らは、一個の世界を創建することができたのだ²³。

ギリシア人の比類なき範例性、この撞着語法こそが、ギリシア人についてハイデガーが与える定義、定義以上のものであろう。「語られざる言語」という神的なるもの、聖なるものの現前に照応するような「語られる言語」がギリシア人には与えられていた、というわけだ。近代化された言語、近代技術の道具と化した言語に対して、聖なるものとの関係に場を与えるような、聖なる言語であるギリシア語、この考えには、隠れることを好む——目には見えない、逃げ去っていく——ピュシス (自然) 自身に語らせるままにしておくようなものとしてのテクネー本来のあり方が読み取れる²⁴。もっとも、「担っている巖と兄弟のように結びつ

²¹ 存在への関連なしに感覚器官はそれ自体では意味をもたない、少なくともハイデガーは人間についてそう述べる。「私たちは、目があるから見るのではなく、「見る」ことができるから目があるのである。」ハイデガー『パルメニデス』、ハイデッガー全集、第54巻、創文社、1999年、二四八頁。

²² ハイデガー『滞在』、ハイデッガー全集、第75巻、『ヘルダーリンに寄せて』所収、創文社、2003年、二七四―二七五頁。

²³ 同書、二七六頁。

²⁴ こうした「見えないものの」逆説的な表象を、ギリシアの際立った特性とするのなら、それは、ユダヤ-イスラーム的な、非キリスト教的な芸術にも共通して確認できることではないのか。ロシア的

いた」「建築作品」という言い方に注意すべきだろう。ピュシス（自然ないしその諸力）とテクネー（技術）との「兄弟のように結びついた」という言い方の孕む問題は、「兄弟のような」という比喩に支えられた結びつきであるとともに、あたかも「兄弟」自体が結びつきの範例であるかのような表現にも起因する。兄弟が友愛の一種なのか、友愛の卓越した範例なのか、というフィリアにまつわる問題系がそこには絡んでいること、そして、戦場での友愛・同胞愛とも交錯することを忘れてはならない²⁵。

G. アテネ訪問に先立って一行はデーロス島を訪問する。デーロス島の意味とは、「明かなる島であり、輝き照らす島である。（中略）デーロス、開けの島、覆蔵されざるまでに覆いを剥がし開顕するもの、しかしまた同時に覆蔵し守り入れるもの」（『滞在』、二六八頁）と述べられる。つまり、デーロスとは「それが覆蔵することによって、開示している」こと、「非隠蔽性（開顕する）と覆蔵性（守り匿う）との一なること」において「アレーティアのなかへと合図している」（『滞在』、二六八頁）、いかえれば、それぞれが合図であるものが相互に合図を交わす。そしてこのアレーティアを——ギリシア人にとって、またわれわれ、近代人・西洋人、ハイデガーにとって——「滞在を許し与えるものとして」経験するということは、「その見えざるものを、万物（あらゆる存在者）において見えざるものとして見て取る」ということであり、「あらゆる現前するものを初めて、目に見えること、耳に聞きうることのなかへと解放し、そのなかに保管する」、そして「見えざるものとは、開示しつつ守り匿うこととして、あらゆる感覚化から身を退いている（*enthalt*en）ものである」（『滞在』、二七一—二七二頁）と言われる。*Aufenthalt*（滞在、滞留）が由来する *enthalt*en は、1. 含む、2. 放棄する、引き退く、というやはり両義性からなることにも改めて注意しておきたい。アレーティアとは、感覚から退きつつ感覚器官を開かせるものであり、形象化から逃れつつあらゆる存在者が形象として厳密に限界画定され有限化されることを許し与えるものということならば、そこに『存在と時間』の主要概念である *Existenz*, *Ek-sistenz* すなわち「存在へと身を開き—そこへ出で立つあり方」という意味での「実存、脱存」という発想と密接につながる。しかしながら、*ex-(s)istens* ないし *ek-sister* の接頭辞の *ek-* や *ex-* が、*exil*（追放・流謫・亡命）といった極めてユダヤ的色彩の濃い同義語とどうして関連づけられないのか、故意に切り離されているのか、不可解な点はやはり残る。

なものの称揚はその媒介として働いてはいないのか。こうした問いはハイデガーには明示的には見られないように思われる。

²⁵ ハイデガー『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』、ハイデッガー全集、第39巻、創文社、1986年、八三頁。

H. ギリシア的なるものはアジアとの対決から生じる

ハイデガー一行は、「異質の、前ギリシア的世界を包み込んでいた」クレタ島で、「エジプト風東洋的な趣」の女神の像などを見た後、ロードス島に到着する。「われわれは小アジアの岸に近づいていたのだ。するとギリシア的なるものからは一層遠いというわけか？ それとも既にその〔ギリシアの〕天命の圏域にいるのであろうか？」(ハイデガー『滞在』、二六四-二六五頁) この距離感は微妙だ。アジアへの接近は単純にギリシアとの疎隔ではない、それはむしろギリシアとの近さ、その圏域の牽引力を感じ取ることだ。あるいは、ギリシアとの隔たりこそが、真にギリシアを理解させてくれるかのようだ。この箇所を引き続いて、こう書かれている、「ギリシア的なるもの天命は、「アジア」との対決(説明=相互解明=論争=示談)において定められた(へと接合=適合=順応した)(*das Geschickes, das sich in der Auseinandersetzung mit "Asia" fügt*)。その場合、ギリシア的なるもの天命は、猛きもの(野生のもの、自然のままのもの *das Wilde*)を変容し、情熱(*Leidenschaft*)を「より偉大なるもの」へと宥和させたのだが、これが死すべき定めの人たちにとってはあまりにも偉大に過ぎて、彼らにはこうして崇めつつ畏怖を覚えるという余地が明け渡されたのだ。」(同書、二六五頁、アジアは括弧つき)それではいったいギリシア人たちは、アジア的なものの制圧ないし「変容」には成功しなかった、ということだろうか。テクネーによる自然の圧倒的な力の拘束ないし制御、「宥和」は挫折したということだろうか。「あまりに偉大な」もの前での、「畏怖」ないし「引き退き」こそが、ギリシアのテクネーの所産である芸術であり悲劇である、ということになるのか。悲劇とは、悲劇自体のこの「あまりにも偉大なもの」を前にしての後退の痕跡ということになるのではないか。ギリシア芸術はこの意味で、根源的に廢墟に他ならない。猛きもの、情熱とは、自然(ヘルダーリンのいう非有機的なもの、非人工的なもの、人間が技術、テクネーによって造ることのできないもの)、「天の火」、無媒介的な神との融合のことだ。ギリシアはこれをテクネー(技術=芸術)による媒介性によって遠ざける、それは自己限定化・有限性の受け容れであり、悲劇、とりわけヘルダーリンが翻訳を試みたソフォクレスのオイディプス、アンティゴネーは明確にその刻印を受けている。

さらにその直後には、こうある。「アジア的なものとの対決」はギリシア的実存(*griechische Dasein*)にとって実り多き必然性であった。この対決は、われわれにとって今日、まったく別の仕方、遥かに大きな範囲で、ヨーロッパ並びに西欧世界(*westliche Welt*)と呼ばれるものの運命(*Schicksal*)に下された決断である。」(同書、二六五頁)ここでは古代ギリシアにおけるテクネーの逆説的な役割と、現代ヨーロッパおよび全球的規模におけるテクネーの危機的状況が併置されている。自然の拘束に失敗するギリシアのテクネーに対して、「原子力作用圏という放射帯」などの「近代技術」の「本質がもつ強大な力を払い除けることのできる、なんらかの力への関係のなかへと」「人間は今もなお」「みずからを解き放ちうるの

か否か」という問いが提起されている。ギリシアにおいて根源的にテクネーは自然(ピュシス)に対して適合していないことがその芸術の破綻、あるいは、文字通り、破綻や破滅である悲劇としての悲劇であったのに対し、近代技術はそのテクネーの不適合性が完全に解き放たれた状態になっているということだろうか。その両者は「まったく別の仕方」で作用しているのだろうか²⁶。(不適合性としての芸術については、美と違って「崇高」という限界的概念にもとづいての思考を迫られる、したがって、ユダヤ的なものも視野に入れる必要があることは言うまでもない。)

別のテキストでの「アジア的なもの」への言及を挙げておくと、ハイデガーは、「ギリシア的なもの」とは対照的に「アジア的なもの」について、「ヨーロッパとドイツ哲学」と題された1936年の論文の冒頭でこう語っている。「われわれの歴運的現存在(existence historique)」は、「ヨーロッパが救済されるか破滅するか」という試練に直面していると彼は述べ、ヨーロッパの救済にとって必要なことは、第一に、「ヨーロッパの諸民族をアジア的なものから保護すること」、第二に、「ヨーロッパ諸民族の置かれている根無し草の状態(故郷喪失)と崩壊状態を克服すること」と断言している。「西洋を救済する責務」、それはハイデガーにとって、「最もオリジナルな元初(始源、始まり)」すなわちギリシアを起点に西洋哲学を、彼の言う破壊を介しながら、根本的な問いへと立ち戻らせることであろう²⁷。「アジア的なもの」を、エドワード・サイードの言う「オリエンタルなもの」と関連づけることは不適切であろうか。ハイデガーの反ユダヤ主義的発言における「ユダヤ的なもの」もまた、彼が理想化する「ギリシア的なもの」、究極的にはかつて生じたことがなかったような「ギリシア的なもの」との対比で使用されていると見ることも不可能ではないだろう²⁸。

Ⅲ ニーチェにおけるユダヤ・ドイツ・ローマ・ギリシア

知的活動の終焉を1889年に迎えるニーチェ(1844-1900)の最晩年にあたる、1888年5月から1889年1月までの遺された断想(『ニーチェ全集』、第II期、第12巻、白水社、一四八-一八一頁)に依拠しつつ、次の項目に則して整理、考察する。

- 1) ローマ的・ラテン的なものの賛美
- 2) ギリシア的なものへの反感と賞賛
- 3) ドイツ人への嫌悪とユダヤ的なものへの賞賛と反感

²⁶ 「芸術は非適合性の限界内における宗教である」、というラクー＝ラバルトの言葉を想起しておこう。Philippe Lacoue-Labarthe, *Musica ficta (figures de Wagner)*, Christian Bourgois Editeur, 1991 [邦訳、『虚構の音楽』、谷口博史訳、未来社、1996年、二八〇頁]。

²⁷ Heidegger, *《L'Europe et la philosophie allemande》*, in *Philosophie*, n° 116, 2012.

²⁸ Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger*, Editions Galilée, 2015.

1) ローマ的・ラテン的なものの賛美, 特にローマの文体, ラテン語作家への賛美

「かのツァラトゥストラのなかにまで, ローマ的な文体, 「簡素のなかの豊富」(中略) が再発見されるだろう。」ドイツ語などでは「望むことさえできない」ものが, 「ローマ的」なものであり, ホラティウス, ペトロニウスなどの名が挙げられる。「記号の容積が最小限で(中略) 記号のエネルギーは最大限」, そして「堅固な形式と優雅極まりない遊び心」, 「形式と内容との矛盾」, 「美しい魂」といった「道徳」に対する「卓抜な自由さ」, こうしたローマ的「高貴」に比較すれば, 「その他一切の文学は感情の饒舌でしかない。」魂の救済を説くキリスト教からの救済に関しては, 「使徒パウロの弁舌から解放される必要をおぼえたときには, 私はペトロニウスの数ページを読めば十分であった。私は再び健康になれたのである。」鈍重さの典型であるドイツ(語)的なもの, 不健全さの代表であるキリスト教的なものからの救済であるローマ的なものについては, ローマの神で奴隷たちに放埒なばか騒ぎが許された祭りの名の由来である Saturnus や, *satura* と呼ばれるラテン的な風刺詩, 雑多な演劇が想像される。ローマ・ラテン世界における人間に固有なあり方は, 人格・人柄・個性や登場人物・役割を表す *persona* にもとづき, それは仮面, 見せかけ, まねごとのことである。人間の本質・実体ではなく, 演劇・演技的それゆえ虚構的側面こそ人間の「本質」——したがって本質の不在——をなす。ハイデガーのローマ性への忌避は, こうした演劇・虚構的文学の無視にもとづく「純粋な詩」の特別視に如実に反映されている。とはいえ, ハイデガーにおいて, 存在は単に生成と二項対立の排他的関係にあるのではなく, 両者の相互内属的ないし相互陥入的關係にあり, ヘラクレイトスの言う「差異化しつつある一者」こそが両者の存在かつ生成の仕方であるならば, ニーチェ的な根源的演劇性は, 存在の演劇的性格と関係をもつと考えられるのではないか。

2) ギリシア的なものへの反感と賞賛

まず, プラトンについてのドイツの学者らの評価は受け容れがたいとニーチェは明言する。プラトンの対話とは「ひとりよがりの幼稚な弁証法」であって, プラトンに魅力を感じるためには, 「ひとは良きフランス作家を読んだおぼえがないことが必要である。」と言われる。「私は彼〔プラトン〕がギリシア人のすべての根本本能からきわめて逸脱し, きわめてユダヤ人化し, その究極の意図において, まったく前存在的なキリスト教と化しているのを見る。(中略) このアテナイ人がエジプトの門に(——おそらくエジプトのユダヤ人の門に……)はいったということは, 高いものについたのだ。キリスト教の大きな宿命のなかで, プラトンは, 古代の高貴な人間たちに, 「十字架」に通じる橋を渡ることを可能ならしめた。」したがって, 根本的にはギリシア人の「本能」は健全だという想定があり, だからこそプラトンはギリシアのデカダンス, 「奴隷の蜂起」となりえた。道徳や理想を掲げるプラトンはキリスト教が生

まれる以前のキリスト教徒ないしユダヤ教徒なのだ。ニーチェはプラトンからの治療法としてトゥキュディデス、その現実主義を推奨する。ギリシアの解毒剤としての、もうひとつのギリシア。ニーチェにとっての健全な「古い時代のギリシア人の本能」とは、「強壯な、きびしく、堅硬な事実性の偉大な総計」からなる。

解毒剤ないし立ち返るべきはディオニュソスである。彼の言う本源的なディオニュソスのギリシアは、ゲーテやヴィンケルマンの唱える「古典的」ギリシアではない。ギリシアの美しき、アポロンの、身体は本来の姿すなわち力への意志ではない。というのも、「私は彼らが〔力への意志という〕衝動の抑えがたい暴威の前に震えおののくのを見た、——私はその風習制度が、おのおののなかに抱いた爆発物に対して自己防衛するための予防策から生まれてくるのを見た。(中略)ギリシア人の見事な、しなやかな肉体はやむをえずそうだったので、「本来のもの(生まれつき)」ではなかった。それは随伴現象だった。——それは決して最初から存在していたのではなかった。彼らはまた祝祭や芸術によって、自己自身を一層強く、美しく、ますます完全なものとして感じることを以外に何ものをも欲していなかった。——それは自己讚美、力への意志の昂進手段である。」そうすると、力への意志すなわちディオニュソスのなものは、ギリシア人のアポロンのな身体へと無媒介的に結実したのではない。むしろ、ディオニュソスのなものに対する一種の抵抗ないし回避、さらには繰り延べや差延に相当するのではないか。アポロンのなものはディオニュソスのなものの無媒介的な表出なのか、あるいは媒介的な表象・代補なのか。ギリシア人は「本来の」ギリシア人ではない、アポロンのな形象で古典的に理解されてきた非本来的なギリシア人の基層に、生得の、固有のギリシア的なもの、「力への意志」であり悲劇的世界を産むものを想定することは、本来的なギリシア人は不可能であることを意味しないのか。芸術(テクネー)および芸術によって獲得されたもの、身体は、ギリシアには非固有なものである。非固有性ないし非本来的性はプラトンの頽落とどのような関係にあるのか解明の余地があるが、ヘルダーリンの掲げる対立、有機的(テクネーすなわち芸術=技術)と非有機的(自然)、つまり非固有性と固有性(本来的性)の対立において、ギリシア人は本来の生得的なものの我有化に失敗した結果、芸術(有限性の場)において卓越したものを獲得できたとする考え方との類似点はニーチェにないのだろうか。もっともニーチェは本来的なものを「本能」や「基層」と名指し、「生の永遠回帰、生殖によって約束され聖化された未来、死と転変を超えて勝ち誇る生命肯定。共同体、都市、性的結合における総体的生命継続としての真の生命」などと源泉や根拠とみなす傾向があるのは事実だが。「キリスト教がはじめて性的なものを不潔なものに変えたのだ」というニーチェはギリシアにおける以上の二重性、代補的性格をどう考えているのか。ディオニュソスの躁宴である「この悲劇的感情はアリストテレスによっても、また特にペシミストたちによっても誤解されてきた。」悲劇はショーペンハウアーの言うペシズムを証明するのではなく、

その反対である。「きわめて異常で困難な諸問題さえ含むところの生に対して、諾 (Ja) と言うこと、それ自身の無尽蔵をたのしみ、その最高の典型をも犠牲とすることを惜しまぬ生への意志——これを私はディオニュソス的と呼び、これを悲劇詩人の心理学への本来の橋として理解した。恐怖と憐愍から逃れるためではなく、危険な情熱からその激しい発散によってわが身を浄化する [catharsis] ——それがアリストテレスの道であった——というのではなく、恐怖と憐愍を超えて、創造と生成の永遠のよろこびを味わうこと (以下略)」。はたしてアリストテレスのカタルシス理論は単純な回避なのか。ミメシス (根源的演劇性) を巡る回避、差延、代補、同一化、表象のあいだの差異はどうなっているのか。神との同一化の断念を説いたヘルダーリンとの差異はどうなっているのか。

3) ドイツ人への反発, ユダヤ的なものへの両義的態度

ニーチェはドイツ人に対するあからさまな嫌悪を表明する。「ドイツ人がルネサンスからその目標を、その勝利を——キリスト教に対しての勝利を取り去ったことは、決して許されるべきことではない。ドイツの宗教改革は、彼らの唱えた暗い呪詛である」(同書、一一一頁)。この主張はニーチェに一貫して見られる。「ドイツとドイツ的なものに対する一種のいらだちはいよいよ私の本能と化していった。ドイツ人といると私の上機嫌、私の精神は失われた。(中略) そのドイツ人がたまたまユダヤ人の男性あるいは女性である場合には話は別である。(中略) 私が快適な時間を持ちえたのは、ほとんどすべてユダヤ人の男性もしくは女性との偶然な交際のおかげ (中略)。」(同書、一四八頁)「およそユダヤ人とユダヤ人排斥論者との違いはどこにあるのか。ユダヤ人はうそをつくときは、うそをついていることを自分で知っている。ユダヤ人排斥論者は、自分が終始うそをついていることを知らない」(同書、一〇二—一〇三頁) 嘘をつく能力すなわち演劇的才能、それは天賦の才なのか、あるいは「天賦の」才能を演じることなのか。生得性の偽造可能性と、虚構能力の生得性、両者の区別は可能なのか。

A. 肯定的ユダヤ人像, ドイツの愛国的熱病の解毒剤としてのユダヤ人 (同書、三〇—三一頁)
現在のヨーロッパ文化の低水準の原因の一つは、反ユダヤ主義にあるとニーチェは言う。「ユダヤ人の組織は、すべての他の種族より、より豊かな成長、より危険な経歴、より多くの段階を前提としている」、これは彼らの「優越の定義」である。「われわれ [ヨーロッパ人] の熱病、愛国的熱病」をユダヤ人は免れ道化者に陥ることはない。「すべての国民のもとで「残酷な」仕方ではあるが、ユダヤ人は「予防接種されたように見える。」「彼ら [ユダヤ人] は現在、このヨーロッパ的理性の最後の病氣に対して、それ自体が解毒剤である。——ユダヤ人だけが近代ヨーロッパにおける知性の最高形態に近づいた。それは天才的な笑劇である。オッフエンバックによって、ハイネによって、ヨーロッパ的文化的能力はその高みを超えら

れた。」民族主義への免疫、それは笑う能力に象徴される。対象の虚構性を、また翻って『機知、その無意識との関係』におけるフロイトと同じように、自己自身をも笑うことだ。「ハイネはドイツ人をまともに取るには、その趣味の幅が広すぎた。その代わりにドイツ人のほうにはハイネをまともに受けとめた。今ではドイツでは、ハイネは趣味を持っていた、つまり笑ったということを許しがたいことと見ている。ドイツ自身は現在、自分自身をひどくまともに、真剣にとっているのである。」自己同一性を無邪気に信じるドイツ人と、虚構性・演劇性という深淵のうえでの遂行的あり方を自覚するユダヤ人。ニーチェの主唱する「大いなる政治」は「国民とか身分とか種族とか職業とか教養とかいったあらゆる不条理な偶然のたぐいをつきやぶる戦い」と定義される。この戦いにおいてユダヤ人が重要な援護的役割を果たすことは明らかだ。

B. 否定的ユダヤ人理解（『反キリスト者』（1888年）、特に第24節）

ユダヤ人は、外なる世界、内なる世界、すべての「実在性」の偽造者であり、あらゆる民族が生きることができる諸条件に反抗し、みずからの「自然的」諸条件への対立概念を創造したとニーチェは述べるが、実在や自然、偽造の語の二重性や両義性を考慮するなら単純な結論は控えるべきだろう。

反ユダヤ的主義の最先鋒とされるキリスト教についての発言も単純ではない。「キリスト教はユダヤ的本能への反対運動ではなく、その本能の徹底そのものである。」「キリスト教会は、ユダヤ人に比較すれば、独創を要求する資格をまったく欠く。ユダヤ人が人類をあざむいたことは、今日なおキリスト教徒が、おのれを最後のユダヤ的帰結と解することなく、反ユダヤ的と感じうるほどである。」したがって、「救世主、ナザレのイエス、見かけはイスラエルの敵対者であり解体者であるこの人物の迂路をたどることによってこそ、イスラエルはその崇高な復讐欲の最後の目標に達したのではなかったか？」キリスト教はユダヤ教の変異体、形を変えた継続にほかならない。

「心理学的に割り出せば、ユダヤ民族は最も強靱な生命力をもった民族であり、この民族は、不可能な条件のもとに置き移されると、自発的に、自己保存の最も深い賢明さから、すべてのデカダンス本能に味方する。この民族は、この本能のうちに「この世」に対抗しておのれを貫徹しうる力を見てとるがゆえである。ユダヤ人は、すべてのデカダンスと対になっている。彼らは幻想をおこさせるほどにまでデカダンスを演ぜざるをえなかったのである。彼らは、すべてのデカダンス運動から、生の然りと断言するあらゆる党派にもまして強力な何ものかを創造するためには、俳優的天才の極致でもって、この運動すべての先頭を切ることをわきまえていたのである。」そうすると、ナショナリズム、民族＝国民的同一性への熱狂・熱病に対する解毒剤であるユダヤ人は、ある意味で、デカダンスそれ自体を演じうることに

デカダンスに対する解毒剤でもあるのではないか。デカダンスを演じることは固有性となすことではない。演劇性が、倒錯的に生の否定のために利用されてはいても、それでもやはり生命力の間接的な——媒介的な——肯定であることに変わりはない。ユダヤ人とは、「ユダヤ人」という本質や固有性、それらの無媒介性とそれへの信仰によっては規定されない。「ユダヤ人」を演じること、演じる力をもつことによる。演劇性を考慮しえないキリスト教徒は、ユダヤ人に同一性を設定するという誤解の奴隷であり、誤解にもとづいて表象されたユダヤ人の奴隷でもある。

IV ベンヤミンにおけるテクネー

1) ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ・ファシズムの理論』(1930)

ユダヤ系ドイツ人であるベンヤミン(1892-1940)は、このテキストにおいて、ドイツの思想家たちによる第一次世界大戦の解釈の致命的な誤りを剔抉する。冒頭で技術と社会・共同性との関係について彼の基本的理解が提示される。技術的補助手段など技術の所産は、「われわれの私生活」において「適切利用」や「調和的な共演」を「正当化されることなく強く求めている」が、そうした調和的な共演が不在のまま、この要求を満たすのが戦争である。というのも、戦争は、「その破壊によって、社会の現実が技術をみずからの器官となす(有機的にとりこめる)ほどには成熟していなかったということ、技術が社会的な根元的^{エレメンタル}諸力を克服できるほど充分に強力ではなかったということ、立証する」からだ。両方向からの関係の不適合性が指摘される。社会は技術をその組織内に取り込むほど成熟していない。それと同時に、社会の根源的——自然にもとづくエレメンタルな要請——諸力は技術によっては吸収・回収しきれない。自然(社会)と技術の相互にたいしての不適合性という関係の指摘は重要だ。ベンヤミンはより具体的に説明する。第一に、技術はブルジョワ社会のなかでは利用不可能であり、第二に、技術はその増大の正当化を要求する。ブルジョワ社会は技術的なものを精神的なものから隔絶し、技術の思想を社会秩序の決定から排除する。「今後の戦争は、技術という奴隷の叛乱でもある」。

ブルジョワは戦争の手仕事の、貴族的、儀式的、神話的、神権政治的側面に固執する。戦争を「ドイツ民族の至高の表現」とみなす一方で、戦争の未聞の技術的側面を思考できていない。また「西欧の没落」という思想は、敗北を内的な勝利に転換しようとする倒錯にすぎない。「戦死することによって現象のドイツから永遠のドイツへ入っていける」という戦死信仰さえそこには窺える。結局、「ドイツの思想家は、敗者のもつ偉大なチャンス、ロシアが生かしたチャンス、闘争を別の領域へ転移するチャンスをやりすぎた。」

戦争の技術的側面を看過したエルンスト・ユンガーは、総動員、戦争による故郷の再興と

いう構想において、戦争による兵士の変容、死を介した無限化、ドイツ観念論の英雄主義的利用を唱える。それは新しいナショナリズム、メタフィジックな思考に縛りつけられている。彼は技術と自然の関係をどう捉えているか。工学=技術 (Technik) のドイツ観念論的-英雄主義的な実現化は結局、死の相貌しかもたらさない。「観念論的に理解された〈自然〉の秘密 (Geheimnis) を、工学=技術において神秘的・直接的に解こうとする試み」である。この試みは逆に「自然の黙示論的な顔貌を刻み、自然を沈黙 (Verstummen) へと導く」。ファシズム的国民は、古い自然の秘密に経済的、工学=技術的な新たな自然的秘密を追加するだけだ。戦争とは、自然と国民=民族 (Nation) の暴力的、短絡的な結合である。この図式を断ち切らない限りドイツには未来はない。

それに対し、ベンヤミンは、「言葉 (Sprache) なら自然に力を与ええたかもしれない」と言う。「自然の秘密を人間的な事象の整備=調整=整備 (Einrichtung) という迂路 (Umweg) を経て利用し、明らかにしていくべきである」。あたかも言葉は自然の一種の翻訳、表象、継承、更新、代補でありうるかのようだ。「現実には戦争は、諸民族が無能力を訂正して、その相互関係を、自然との——技術によって所有している——関係に應ずるものに整えていくための、ひとつの、怖ろしい、最後のチャンスにはかならない。」そして「より冷静な子供たち——技術を没落の物神とせず、幸福への鍵とする子供たち——は、自然が約束しているものを、十倍も経験することだろう」と締め括られる²⁹。

ではベンヤミンは、「戦争神秘主義」という仕方での戦争への技術の備給とは異なる技術の「正当化」や「適切な利用」をどう考えるのか。彼の言葉を拾い上げると、「調和的な共演 (共同遊戯 *Zusammenspiel*)」を目指すことであり、「技術的な思考を社会秩序に関する共同決定権 (Mitbestimmungsrecht)」に従わせることだと思われる。共同性や社会性という暗示的表現で読み取れるのは、技術への適切な関係は、技術とりわけ言語による自然の翻訳という無現の課題に則した共同性への転換にかかっているということだろう。この思考は「複製技術時代の芸術作品」でさらに展開される。

2) 「複製技術時代の芸術作品」(1935-1936)におけるテクネーの思想

このテキストの中心をなすのは、アウラとは何か、という問いである。「アウラは、人間が〈い

²⁹ 参考のために、フランスの思想家ジョルジュ・バタイユの戦争観を挙げておく。「国家の永続性を確保する意思としての戦争、至高性=主権性と不易性の要請である国家と、神それ自体とは、時間の圧倒的な力に対抗し、不動で眠りにも似た建立物のなかに安全を見出そうとすることへの、人間の絶望的な執着である。」(「神の死についての20の命題」, *L'Apprenti sorcier*所収)。バタイユは、時間とは、形而上学的、存在神論的に理解された神の殺害であり、王殺しも同等のものともみず。自己同一性を前提にする計算可能性にもとづいた限定的戦争に対して否定的であり、他方では無制約的、無目的的で自己破壊的な蕩尽 (非生産的な消費) としての戦争には肯定的であるように思われる。

まーここ〉にいることに結びついている」。アウラの凋落や脱落は、特に映画のような「技術的複製から生まれてきた芸術作品」に顕著に現れている。というのも、ベンヤミンが引用するピランデルロが述べているように、「映画俳優は、追放された人間のような気分になる。舞台からだけでなく、自分自身的人格から追放されている」、それは映画俳優「の身体が欠落症状を呈すること」であり、「彼自身が揮発してしま」うことである。俳優のアウラの脱落帰結として、「同時に、俳優が演じる人物のアウラもまた脱落せざるをえない。」一回性や唯一性と、映画のモンタージュのように、繰り返しや反復・修正・引用可能性にもとづくテクネーとが決定的に対立する。こうしたテクネーとの関係こそが現代の指標をなす。〈いまーここ〉の一回性の脱落、それは現在や現前が、ある意味で脱落すること、充足されないことであろう。換言すれば、アウラなき現在は、過去の痕跡や未来の予兆・合図の引用・反復ないし先取りであろう。ここから新たな社会構造、大衆ないし集団のあり方が生まれるはずだ³⁰。

しかし同時に、アウラとは「空間と時間から織りなされた不可思議な織物である。すなわち、どれほど近くにてあれ、ある遠さが一回的に現れているものである」ともベンヤミンは言う。そもそも、アウラ自体がなにか一定の実体のようなものではないのではないか。アウラの捉えどころのなさ、汲み尽くしえないその「遠さ」は所有を拒む。こうした近さと遠さの謎のような関係について、ベンヤミンはこう言う。「事物を自分たちに〈より近づけること〉は、現代の大衆の熱烈な関心事であるが、それと並んで、あらゆる所与の事態がもつ一回的なものを、その事態の複製を受容することを通じて克服しようとする大衆の傾向も、同じく彼らの熱烈な関心事を表している。」複製を受容を通じて、事物を近づけること、一回性を「克服」すること、それはいったい何を意味するのか。近づけることは近さの剥奪なのか、あるいは遠さでもある近さをより近づける——したがって、より遠ざける——ことなのか、そして、一回性の克服とは、一回性を我が物とすること、我有化なのか、あるいは一回性を乗り越えることなのか³¹。単純な一回性という神話を中断し解体することである新たなテクネーは、すべてを虚構化する。すべては人工的に構成可能であり変更可能であり、したがって、脱構築可能である。現在や現前は虚構の産物として、それ自体という実体をもたない。それは英雄

³⁰ ベンヤミンがプレヒトの重要な演劇理論として挙げる異化効果は、ある出来事を自明とされるコンテクストや理解可能性から引き離し、その現在から移動させ読み直すことであった。またそれは、遠くからであるが、フッサールの現象学における現在なるもの孕む非現在的、非現前的な、亡霊のような影を読み込む作業とも通じるだろう。

³¹ ニーチェの永遠回帰を想起しよう。「おまえは、このことを、いま一度、いな無数度にわたって、欲するか?」という問い(『悦ばしき知識』, 341)は、一回限りのものを無数回欲すること、反復するほどまでに一回性を欲望することという形で、一回性における。ある意味での汲み尽くし難さ、我有化からの遠隔化について語ろうとしている。一回性は、そういう意味では、単純な現在や現前とは異質な何かかもしれない。またこうした謎めいた一回性の反復は、フロイトの精神分析における「反復強迫」を連想させ、ある出来事がまさしく〈いまーここ〉において経験可能の域を超えた場合に、事後的に、幾度にもわたり姿を変えつつ反復される状況との関連性を考慮すべきかもしれない。

主義とは無縁であり、したがって、人物であれ思想であれ、英雄的なものへの同一化の断念なのである。現在において現在ならざるものの痕跡や予兆を、ここにおいてここならざるものの影や合図を読み取ること、プレヒトなら「痕跡を消せ！」とすることに他ならない。

さて、このテキストでベンヤミンは第一次世界大戦をこう分析する。大量生産にもとづくアウラの消滅の時代において、技術の急激で過剰な発展が産み出す剰余の処理の仕方には根本的な不適切さがある。ベンヤミンは所有関係、生産関係を放置したままで行われる戦争の美学化、政治の美学化（審美化）を痛烈に批判する。その際、所有関係の抜本的な変革の可能性を含め、映画が大衆にとって、未開の技術・器械装置との新たな可能性を切り開き新たな社会構造を構築する可能性が示されると同時に、少数の有産階級がそうした可能性を横領・搾取する危険性が指摘される。

ロシア映画が新たな技術の範例として取り上げられる。「ロシア映画に出てくる演技者たちの一部は、私たちが普通言う意味での演技者ではなくて、自分を（強調はベンヤミン）——しかもまず第一に、労働過程のなかにいる自分を——演じる人びとなのである。」だが「西ヨーロッパでは」失業が大衆のこうした要求を不可能にしていると同時に、「映画が資本主義によって搾取されているため、自分の姿が複製されるのを見たいという今日の人間の正当な要求は無視されている。」大衆は生産関係から締め出されたうえに、映画という資本主義的産業ないし産業としての資本主義において、「荒唐無稽な空想や怪しげな思弁によって」操作されている。大衆による所有関係への批判の可能性を封じ込める「怪しげな思弁」の具体例として、「スター崇拜」、「スターの出世物語や恋愛事件」、「人気投票」、「美人コンテスト」が挙げられる。これらによって「映画に対する大衆の根源的で正当な関心——自己認識への、したがってまた階級認識への関心——を買収めいた方法で墮落させる」のである。俳優のアウラの脱落に必然的に伴う俳優が演じる人物のアウラの脱落こそが、反動的に、アウラを維持するためのスター崇拜を招いているのだ。「一般にファシズムについて妥当することが、特殊には映画産業について妥当する。すなわち、新しい社会構造に対する不可避の欲求が、ひそかに少数の有産階級の都合によって搾取されるのである。すでにこの理由からして、映画資本の接収は、プロレタリアートの急務である。」

しかしなぜ映画、映画産業なのか。それは器械装置を前にして、映画俳優もまた労働者である一般大衆と同じ「違和感」を抱くからだ。彼は、舞台俳優のように、人間である観客を前にしているのではない³²。彼の芸術的成果は、不可視の大衆による事後の「チェック」を

³² ベンヤミンは「叙事演劇とは何か」において感情移入に依拠する演劇に対して、プレヒトの叙事演劇をこう定義する。「叙事演劇の技巧とは、感情移入ではなく、それに代わってむしろ、驚きと呼び醒ますことなのだ。定式化して言えば、観衆は、主人公に感情移入することではなく、それに代わってむしろ、主人公の振舞いを規定している状況に驚くことを学ぶ、これこそを期待されている。」状況の発見は「状況を異化する」ことであり、出来事を中断することで、出来事を閉鎖的な既定の文脈から解放するこ

意識している。「この不可視性によってチェックの権威は高められる。」このチェックは「革命的な可能性をもつ」のだが、ただし、「映画が資本主義の搾取から解放されない限り、このチェックを政治的に有効に利用することはできない」のだ。「革命的な可能性」は大衆の階級意識にかかっているが、ファシズムは「大衆の心性の腐敗を促進する。」複製技術とは、アウラへの退嬰的なノスタルジーではなく、アウラからの解放を要請する。新たな技術との関係の構築にもとづく新たな社会構造を求めることにある。映画俳優の英雄化は、戦士の英雄化、ベンヤミンの言う戦争神秘主義に通じるものであろう。新たな技術によって古色蒼然たるロマン主義的な耽美主義（美学化）ときっぱりと手を切ることこそ、複製技術が要請することだ。

3) ベンヤミン『経験と貧困』*Erfahrung und Armut* (1933)

経験の貧困化という言い回しは何を言おうとするのか。それはかつてのように大人が子どもにその経験を語り伝えることが不可能となった時代こそが、われわれの時代であり、おそらくはもはや時代画定には属さないような時代であるということだ。「権威をもって」「物語の形で」「何かを物語れる人に出会うことが、まだあるだろうか?」「指環のように世代から世代へと受け継がれていくほど確かな言葉が、まだ今日どこで、死の床にある者の口から聞けるだろう?」その画期となった出来事は他にもない、第一次世界大戦だ。しかし、第一次世界大戦の帰還兵は語りうるような豊かな経験ををしたのではない。彼らは「伝達可能な経験が豊かになって、ではなく、いっそう乏しくなって帰ってきたのだ。」世界大戦は経験の伝達可能性を超えた経験、さらには経験可能性を超えた経験であった、ということだ³³。

「技術のこの途方もない発展とともに、あるまったく新しい貧困（悲惨Armut）が人類に襲いかかってきた。」

新たな技術を文化や文明として消化できない状態がベンヤミンの言う未開状態だ。ベンヤミンは、むしろこれにポジティブな意味を担わせる。「経験の貧困に直面したとき（中略）未開人は、いちばん初めの段階から事を起こさねばならない」、つまり「新たに始めること、わずかばかりのもので遣り繰りすること」であり、「一切を清算する」ことが偉大な創造者たち（デカルト、アインシュタイン、キュビズム、パウル・クレールなど）の特徴をなす。ここで重

とこそ「教育的」演劇の狙いだと述べる。演技は中断されなければならないのだ。そこに、人間が神への同一化を断念することという、ヘルダーリンの中間休止の残響を読み取ることも可能だろう。ベンヤミン・コレクション1所収、五四二-五四三頁。

³³ 第二次世界大戦におけるホロコーストという出来事については、クロード・ランズマン監督の映画『SHOAH ショア』（1985年）がその言語化不可能性と、限界にまで達した経験不可能性とを、われわれ——「われわれ」であることの中断をもたらしつつ——にその不可能性とともて共有すべきものとして呈示している。

要なのは、新たな技術（テクネー）がどのような新たな人間、新たな言葉を生み出すかなのである。そのことは、生産過程の変革を伴い、したがって生産手段や所有関係の変革を不可欠のものとして要請するだろう。

ブレヒトは、「 Kommunismusは、富の公正な分配ではなく、貧困の公正な分配である」と言う。すなわち、旧来の価値観からの解放、何も所有しないことの肯定こそが、新たな社会構造を可能にする。建築家アドルフ・ロースもまた、「現代の感性をもった人々のためだけに書く」と言う。ロースやコルビュジエの考案した移動可能ガラス建築が言いたいのは、「ガラスは冷たくて飾り気のない（冷徹な、醒めた nüchtern）物質でもある。ガラスでできている事物は、いかなる〈アウラ〉ももたない。ガラスはそもそも、一切の秘密（Geheimnis）の敵なのだ」ということだ。ジッドもまた、「所有しようと思う事物（所有制度 Besitz）」への敵意を表明している。思わせぶりな内面性という秘密を隠しもつことへの容赦のない断罪、それは、人間的なるものという歴史および技術の歴史を通じて、あたかも不変の普遍的「人間性」なるものがあるように想定することと きっぱり手を切ることだ。20世紀初頭のベンヤミンにとって、それは「1880年代の^{ブルジョワ}市民」の室内の「^{ゲムートリヒカイト}くつろいだ気分」のことだ。新たな芸術家の使命は、「ヒューマニズム（人間中心主義）の原理としての〈人間らしさ Menschenähnlichkeit〉の拒絶」にある。人間に似ていること、人間らしさを予め前提し表象した上での思考法の拒絶が不可欠である。すなわち、「伝統的な人間像、厳粛に儀式ばった、高貴な感じのする、過去の供物を総動員して飾り立てた、そんな人間像とは袂を分かつ」こと、「新生児のような」「裸の同時代人」に目を向けることが要請される。

作家パウル・シェーアバルトの作品におけり登場人物の奇妙な名にも、ベンヤミンは言及する。「ロシア人たちもまた、自分の子どもたちに好んで「非人間的な」名をつける。たとえば革命が起こった月にちなんで「十月」と名づけたりする。（中略）これは言語の技術的革新ではなく、言語を闘争もしくは労働に役立てるべく動員しているのである。闘争のためであれ、労働のためであれ、いずれにしても言語を現実の変革に役立てようというのであって、現実の描写に役立てようとして言語を動員しているのではない。」現実の変革の結果としての奇妙な命名ではなく、その逆こそが重要なのだ。言語遂行論を思わせる発言は、言語が社会という「現実」の影のような二次的存在とみなす考えと完全に一線を画している。

（ここには、ベンヤミンの翻訳論・言語論における名の創造との関連性が認められよう。ベンヤミンの言語観は、たとえば彼の「言語一般および人間の言語について」などで明らかのように、表現＝表出の言語ないし顕現化の言語が一方にあり、他方にコミュニケーション（伝達）の言語とを区別する点にある。前者では事物ないし自然があたかもみずからを語るような言語であり、後者は記号による情報の伝達であり言語は道具的、慣習的なものと化している。ベンヤミンは後者の言語を原罪を受けた堕落したものと捉える。とはいえ、デリダも指

摘するように、「これら相対立する両極は、あらゆる人間の言語に同時に共存し、共生している。というのも、こうした原罪や非正当的な墮落は、すべての言語に刻み込まれたままであるからだ。」³⁴ベンヤミンにとって、原罪から救済された言語は、彼が1926年から1927年にかけての2カ月ほどのモスクワ滞在経験にもとづく考察でも、ロシア革命のもたらす可能性のひとつとして考えられている。いうまでもなく、彼の言語観では、複数化し墮落した言語は相互の翻訳作用を媒介としてエデンの言語とも言うべき「純粹言語」へと接近していくと想定されている。そのひとつの階梯を彼がモスクワにおいて見出そうとしたのかもしれない。そうであるならば、この考えはハイデガーにおける言語の区別、「伝承=伝統の言語と技術的言語」に対応すると考えられよう。先に述べたように、ハイデガーが『滞在』のなかで、ギリシア人について、「語られざる言語」という神的なるもの、聖なるものの現前に照応するような「語られる言語」がギリシア人には与えられていた、と述べるとき、この両言語の区別、階層関係はベンヤミンの構想に、ある意味では類似していないだろうか。

結局のところ、現代における経験の貧困化、あるいは貧困という経験は、アウラの剥奪に由来するのだが、それは私的所有性や秘密、内部や室内の剥奪ということでもある。ベンヤミンは、ブルジョワ的な内面性や個人性——所有にもとづく固有性——の払拭を宣言する。それは、バウハウスの建築理念ないし標語である「アトをくらませ」というスローガンに呼応するものであり、いいかえれば、ギリシア語で言うオイコス（我が家、故郷、内面性、自己充足性oikos, そこからエコノミー、自足的家政、統治、管理が派生する）の解体が導出される。「経験の貧困」とは、新たな経験の渴望ではなく、従来型の経験、いわゆる〈文化〉、〈人間〉といった表象からの解放の渴望を意味する。「貧困そのものが公認されるような環境、恥ずかしくないことになるような環境」への渴望ということだ。そこにおいて、「自然と技術、未開状態と文明的快適さが、完全に一体化している」ような環境がそれである。これに向けて「人類は文化を超えて生き存らせる用意を」「未開人の笑いのように」「笑いながらおこなっている」とベンヤミンはこのテキスト締め括る³⁵。

しかしながら、最後に少し留保を付けるなら、「冷たくて飾り気のない（冷徹な、醒めたnüchtern）物質でもある」ガラス、「いかなる〈アウラ〉ももたない」ガラスと、いわゆる「自然」すなわち「有機的なもの」との関係を説明する論理は判然としない、ましてや「自然と技術の完全な一体化」という表現には戸惑いを覚えざるをえない。というのも、技術（テク

³⁴ ジャック・デリダ『ジャック・デリダのモスクワ』、土田知則訳、夏目書房、1996年、一一五頁。

³⁵ ハイデガーはその『貧困』*Armut* (1945) のなかで、清貧としての貧困を説く。存在神論的な神を欠くこととしての貧困、すなわち不在神論においては、存在者ならざる神を欠くことという経験ないし試練が意味するのは、存在者ならざるもの（存在、無、神）を経験することであり、単に欠如しているあるもの（存在者）を欠いていることとはまったく異なる。おそらく同じ発想においてジャン＝リュック・ナンシーにも貧困=清貧を肯定する箇所がある。

ネー)の冷徹さ、静醒さというベンヤミンも知悉しているヘルダーリン特有の用語で示される事柄が、有機的な自然と一体化することが可能であるとしても、それは、ベンヤミンが他の箇所でも繰り返し言っているように、言語の複数性が示す欠落状態、頹落状態が完全に贖われること、彼の言う「純粹言語」の成就を前提にしたことではないのか。テクネーの冷徹さ、静醒は、最初から、なんらかの熱狂と、自然との一体化を拒絶しているのではないだろうか。こうした疑念が残ることは記しておきたいと思う。

(成蹊大学経済学部教授)

(参考文献)

- クロード・ランズマン『SHOAHショアー』、高橋武智訳、作品社、1995年。
- ジャック・デリダ(1994)『友愛のポリティクス』、鶴飼・松葉・大西訳、みすず書房、2003年。
- (1995)『ジャック・デリダのモスクワ』、土田知則訳、夏目書房、1996年。
- ニーチェ(1882)『悦ばしき知識』、信太正三訳、『ニーチェ全集』、第8巻、理想社、1962年。
- (1888-1889)『反キリスト者』、原佑訳、『ニーチェ全集』、第14巻所収、筑摩書房、1993年。
- 『遺された断想』、1888-1889年の遺稿集、氷上英廣訳、第Ⅱ期、第12巻、白水社、1985年。
- ハイデガー(1921-1922)『アリストテレスの現象学的解釈 現象学的研究入門』、門脇俊介、コンラート・バルドゥリアン訳、ハイデッガー全集、第61巻、創文社、2009年。
- (1936-1938)『哲学への寄与論稿』、大橋良介、秋富克哉、ハルトムート・ブフナー訳、ハイデッガー全集、第65巻、創文社、2005年。
- (1942-43)『パルメニデス』、北嶋美雪、湯本和男、アルフレード・グッツオーニ訳、ハイデッガー全集、第54巻、創文社、1999年。
- (1945)『貧しさ』、フィリップ・ラクー＝ラバルト解説、西山達也訳、藤原書店、2007年。
- (1947)『「ヒューマニズム」について』、渡邊二郎訳、筑摩書房、1997年。
- (1958)『ヘーゲルとギリシア人達』、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、ハイデッガー全集、第9巻、『道標』所収、創文社、1985年。
- (1962)『滞在』、三木正之、アルフレード・グッツオーニ訳、ハイデッガー全集、第75巻、『ヘルダーリンに寄せて』所収、創文社、2003年。
- (1966)「シュペーゲル対談」、『形而上学入門』所収、川原栄峰、平凡社、1994年。
- (1967)『エーゲ海の島々に寄せて』、三木正之、アルフレード・グッツオーニ訳、ハイデッガー全集、第75巻、『ヘルダーリンに寄せて』所収、創文社、2003年。

- 『シェリング講義』, 木田元, 迫田健一訳, 新書館, 1999年。
- フィリップ・ラクー＝ラバルト (1991), 『虚構の音楽』, 谷口博史訳, 未来社, 1996年。
- ベンヤミン (1930) 「ドイツ・ファシズムの理論」, 浅井健二郎, 土合文夫, 久保哲司, 岡本和子訳, ベンヤミン・コレクション4, 筑摩書房, 2007年。
- (1933) 「経験と貧困」, 浅井健二郎, 三宅晶子, 久保哲司, 内村博信, 西村龍一訳, ベンヤミン・コレクション2, 筑摩書房, 1996年。
- (1935 - 1936) 「複製技術時代の芸術作品」(第二稿), 浅井健二郎, 久保哲司訳, ベンヤミン・コレクション1, 筑摩書房, 1995年。
- (1938) 「ドイツの失業者たちの年代記」, 浅井健二郎, 土合文夫, 久保哲司, 岡本和子訳, ベンヤミン・コレクション4, 筑摩書房, 2007年。
- (1939) 「叙事演劇とは何か」(第二稿), 浅井健二郎, 久保哲司訳, ベンヤミン・コレクション1, 筑摩書房, 1995年。
- Georges Bataille (1936 - 1938), 《*Vingt propositions sur la mort de Dieu*》, in *L'Apprenti sorcier*, Ed. de la Différence, 1999, p.476.
- Heidegger (1936), 《*L'Europe et la philosophie allemande*》, in *Philosophie*, n° 116, Les Editions du Minuit, 2012.
- Jacques Derrida, 《*Nous autres Grecs*》, in *Nos Grecs et leurs modernes*, Editions du Seuil, 1992.
- (1996), 《*Foi et savoir*》, in *La religion*, Ed. Seuil et Laterza.
- Jean-Luc Nancy (2015), *Banalité de Heidegger*, Editions Galilée.
- Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy (1978), *L'absolu littéraire, Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Editions du Seuil.
- Philippe Lacoue-Labarthe, 《*Une figure pour (l')Europe?*》, in *Penser l'Europe à ses frontières*, Editions de l'aube, 1993.