

＜古代と近代＞（下）

—— 問題のスケッチ ——

石 丸 博

ラクー＝ラバルトのミメーシス論

「事実、いかなる近代も、古代に対する自己の関係を発明することなくしては構成されえない。近代はまさにその全体がこういった発明の中に含まれているのだ。」¹¹⁾

〈古代／近代〉の歴史的な点描を承け、今度は「多少とも焦点を絞って議論する」という番である。しかし、そうはいつでも——そしてフィリップ・ラクー＝ラバルトがそれほどメジャーではなく（僚友のジャン＝リュック・ナンシーの方がよく知られている）、またどちらかといえば寡作の人なののだとしても——ラクー＝ラバルトがデリダやリオタールにも近い「哲学者」であり、ハイデガーやヘルダーリンの優れた読み手として知られ（ヘルダーリンに関しては、そのソフォクレス訳の再仏訳や演出にも携わっている）、さらに誠に魅力的ではあるものの難解な、繊細で凝縮された文章の書き手であることを思えば、できることがそもそもしているのはいうまでもない。それでもラクー＝ラバルトを取り上げようというのは、むしろ〈古代／近代〉に関して重要な思考を示しているからであり、それはラクー＝ラバルトにおいて主にミメーシスの問題に関わっている。ミメーシスは執拗に追求されるテーマの1つなのであるが、そのさい、マーティン・ジェイが注記するように「アドルノとは異なって、ラクー＝ラバルトは古代人の模倣の重要性を強調する」¹²⁾わけなのである。この点で異なるのはアドルノに限られないだろうが、ラクー＝ラバルトはいわばミメーシスの視角から近代において隠された古代を明らかにしてくれているように思われる。

以下、誠に乱暴でごく1次的な接近にすぎないけれども、ラクー＝ラバルトにおける〈古代／近代〉の問題をミメーシス論を中心として追いかけて、そうした限りでそのミメーシス論の射程についてもふれてみることにしたい。

[1]

そもそもミメーシスはその捉え方自体さまざまであろう¹³⁾。ラクー＝ラバルトの場合、どうなのだろうか。「事柄を単純化して少し方向性をもたせ、また教育的な配慮を加味して」インタビューに答えているものがあるので、まずそれによってみるなら、「ミメーシスには3つの概念があるのではなく、3つの音域＝調子、3つの状態があるのだと思います。」¹⁴⁾

その第1にあたるのは、いわゆる「美学的」なミメーシスだという。「演劇上の呼称でミモスとは俳優のことであり、このミメーシスという語は哲学によって技術＝芸術の形態へと拡張され、後にはヨーロッパの美学的伝統の中で自然の模倣としての模倣という名のもとに再び取り上げられます。」

第2としてあげられているのは、「教育、社会さらには政治においてみられる」もので、「子どもが親をまねる」が代表するような「あるモデルの模倣から」始まる諸現象。プラトン（『国家』）をある意味での起点として、タルドやフロイト（同一化）、ジラールへとつながっていく。ただし、「以上が第2のレベルですが、第1のレベルと共通しないわけではない。」

第3は「『存在論的』といえはいるもの」とされるのだが、アリストテレスをいわば原点として、「大変不明瞭な形であるがフェシスとテクネーの双方を分節する場を指し示すものです。」

ラクー＝ラバルトは、これら「3つのレベルを通底させ」ながら迫っていくというのだが、とりあえず押さえておく必要があるのは第3のミメーシスであろう。これだけではわかりにくいし、ラクー＝ラバルトのユニークさがあらわれるのだし、そのミメーシス論の基底、ポイントなのであって、この第3においてミメーシスは新たに2分されることにもなるからである。

さてアリストテレスでミメシスといえば通常まず『詩学』からであろうが、ラクー＝ラバルトが何より重視するのは『自然学』の1節(199a)である。ラクー＝ラバルトによるなら、アリストテレスはまず「テクネーはフュシスを模倣する」(194a)と一般的に述べておいた上で、「ミメシスの一般的な関係を明細化している」のだという⁵⁴⁾。いいかえるなら、テクネーは「フュシスを模倣する」もの、フュシスのミメシスであるということを前提とした上で、こう語るのだと——「テクネーは、一方では、フュシスが成し遂げえないところの物事を完成させ、他方では、フュシスの成すところを模倣する。」(199a)

テクネー＝ミメシスは確かに2分されることになるが、ここからラクー＝ラバルトはバタイユ風の「限定的ミメシス」／「普遍的ミメシス」を導き出している。限定的ミメシスは、テクネーは「フュシスの成すところを模倣する」にあたるもの。これは通常の意味あいのミメシス＝模倣であり、「所与のもの再生産、コピー、繰り返し」である。他方、普遍的ミメシスは、テクネーは「フュシスが成し遂げえないところの物事を完成させ[る]」にあたるもの。これこそ第3のミメシスの核心である。あるいは、ラクー＝ラバルトは「アリストテレスの根源的ミメトロジー」、その「オント＝ミメトロジー(存在＝模倣論)」とも表現するのであるが、その核心となるのである。すなわち、普遍的ミメシスは「所与でないものを再生産する」——要するに全く再生産などではないのだが(もとより『詩学』のミメシスも単なる模倣などではなかったが)、そのことは自然の代補にあたる、自然もあらゆるものは産み出せないということの代補性だということである。普遍的ミメシスは「産出的ミメシス、すなわちポイエーシスとしての……フュシスの模倣」であって、自然の完成をめざすのだというわけである。

この普遍的ミメシス(もしくは根源的ミメシス)は誠にパラドキシカルなものであろう。ミメシスでありながら、再生産ではない。再生産でないにもかかわらず、ミメシスなのであって、テクネーはフュシスを「模倣」している……。すなわち、そこではテクネー＝ミメシスといえるのみならず、少なからずテクネー＝フュシス、さらにはミメシス＝フュシスとさえなり、フ

ュシスとテクネーの関係が中心なのだとしても、要するに3者ともに重なりあうことになるのである——再生産でないにもかかわらず、そしてそれぞれが自身をすっかり放棄してしまうこともなく。普遍的ミメーシスにおいては、誠にパラドキシカルな分節＝節合の事態が生じているのである。したがって、たとえば、「政治的なもの」は「フュシスそれ自体の成就と開示」としてのテクネーでありえ、「だからポリスはまた「自然的」でもある。」「この「自然性」が人間をゾーオン・ポリティコンとして定義することを可能にする……。」(『政治という虚構』129, 131頁)あるいは、その「根源的な代補性の構造」によって、フュシスとテクネーは「共一起源的」といえることにもなるのだが、このことは「ギリシア思想の根本」なのである(ヘルダーリンとハイデガーが「発見」したのは、これである。同上、161-163頁)。「社会科学」からするなら、普遍的ミメーシスにおけるフュシスとテクネーの代補性の構造というのは、ひとまずマキアヴェリにおける運命と徳の関係などを考えればわかりやすいかもしれない⁶⁾。

以上のような第3のミメーシス、とりわけフュシスとテクネーのパラドキシカルな分節＝節合としての普遍的ミメーシスは、さまざまに揺さぶられ、多様に変奏されて以後も見い出されることになるのだが、さしあたりラケー＝ラバルトのミメーシス論にはこのようなミメーシス、ミメトロジーが基底に据えられているということだけ押さえて、その〈古代／近代〉把握、歴史的なミメーシス把握の問題へと進んでいくことにしよう。

[2]

ラケー＝ラバルトが〈古代／近代〉の問題を集中して論じるのはドイツ、特に18世紀末以降ナチズムまでのドイツであるが、それはドイツ特殊性論というわけではない⁷⁾。ナチズムに対しても同様なのであるが、もし特殊性論というなら、ヨーロッパ特殊性論という方があたっているだろう。ドイツはあるシンボリックな荷重された形態、〈古代／近代〉が徹底的に考え抜かれた——そう

迫られた「苦悩」の形態なのである⁽⁸⁾。というのも、そもそも「ルネサンス以降、〈ヨーロッパ〉全体が〈古代〉の餌食になっている。そして、〈近代〉の構築を統制するのがイミタチオなのである」とされるのだからである（『政治という虚構』148頁）。

ラクー＝ラバルトが（そこからドイツに〈古代／近代〉の新しいバトンを渡すともいえる）18世紀末までのヨーロッパについて語ることは少ない。周知のこととしてほぼ暗示されるだけである。先ほどのインタヴューでは——そこでは「ルネサンス以来、今日に至るまでヨーロッパを構造化してきた大きな、途轍もないとさえいえる歴史における模倣の問題系」と表現される——それでも比較的多くがふれられているので、これによってみることにしよう（以下、92頁）。まず、キリスト教の権威が「疑問に付されると直ちに、古代のモデルを引き写すことでヨーロッパは近世というものを明確に打ち出したのです。」そして「模倣の発祥地はイタリアであり……フランスに地歩を得」ことになるが、これには「ヨーロッパの覇権」をめぐる対立が絡んでおり、「いわば闘争的な場面を構成するこうした葛藤の渦中に模倣の運動は生じたのです。」このことは後のドイツの場合にも同様で重要なのだが、ともかく「イタリアが運動の源泉であるというまさしくこの理由から、古代人の模倣はすみずみまでローマ的なモデルをフィルターとして介して」おり、ギリシア人のイメージも「ギリシア人の作品からローマ人が制作したコピーをもとにしている。」こうしたモデルが（新）古典主義となるわけであるが、それは「フランスの及ぼす支配と一体化しており、文化の上ではヨーロッパ全土を事実上覆いつくす帝国主義を誘発し、さらには、イギリスを経由してアメリカ合衆国の草創期にも深く影響を与えている……。」そうして、こうした模倣の運動の頂点がやはりフランス革命だということである。

では、ドイツはこの状況にどう対応したというのだろうか。同じくインタヴューから引いておくと、「ドイツの対抗措置は思うに、近代的なるものの創出と混じり合った古代的なるものの模倣と完全に袂を分かつようなものをこしらえるのではなく、ルネサンス以来ヨーロッパで起こってきたことを全て問題

化し直し、根底から変革することでした。」(93頁) 少々順を追ってみよう。

ラクー＝ラバルトによるなら、「模倣の虜になった」ヨーロッパの歴史において「ドイツの悲劇」は2重である⁹⁹⁾。1つには未だ文化的にも未達成だということであり、今1つには、達成しようにもフランスやイタリアによる古代の模倣の模倣、「2番煎じ」の模倣を強いられるということである。すなわち、「ドイツはただ単に同一性を奪われているだけでなく」同一性獲得の「手段の固有性が欠けてもいるのである。この視点からすれば、新旧論争がドイツにおいてあれほど遅くまで……尾を引いたということも何ら驚くに値しない。」ドイツに欠けており、構築が望まれるのは主体自身、「自分自身の生成の主体」だというわけなのである——ここで直接想起させているのはドイツ観念論であるが、これはそこにとどまらず持続していく問題である。

しかし、この状況にはダブル・バインドが伴っているとラクー＝ラバルトは進める。ダブル・バインドというのは、同一性の手段の獲得が古代人(＝ギリシア人)の模倣を経なければならぬと同時に、経てはならないということである。まず一方、「宗教的超越性が、それに対応していた政治構造とともにひとたび崩壊してしまった以上」「ギリシア人のモデル以外のモデルは存在しない。」しかしながら他方、「このギリシアのモデルはすでにさまざまな他者のために役立ったもの」なのであると。ラクー＝ラバルトは18世紀までの古代はローマ中心の古代であったという通常を押さえ方＝割り切りはしないのである。

さてこうしたダブル・バインドに関しては、しばしばヴィンケルマンの『ギリシア美術模倣論』(1755年)の1節が引かれていよう¹⁰⁰⁾。ヴィンケルマンと次のセンテンスは、ドイツの18世紀末をなお支配しているのだと。すなわち、「われわれが偉大に、もし可能ならば、模倣しえないものになりうる唯一の道は、古代人の模倣によってなのである。」ラクー＝ラバルトによるなら、「巨大な歴史的ダブル・バインド、精神の病を帰結しかねない脅威」——そしてこのことがドイツにおいて18世紀末に限られることなどないのだが¹⁰¹⁾、「いずれにせよ、ギリシア人がここまでオブセッションとなったところはどこにもない。」

では、以上に対して、具体的にどのような対応策が打ち出されたというのだ

ろうか。ラクー＝ラバルトはそのいくつかを類型化しており、それには多少のヴァリエーションがある。時間的には前後することになるが、一応押さえてみよう。

まず「学長演説」（「ドイツ的大学の自己主張」1933年）のハイデガーを中心に扱った論稿では¹²、シラー＝ヘーゲルの弁証法的解決策¹³、ヘルダーリンの解決策（「それが解決策であるならば」）、そして『「ドイツ国民に告ぐ」』のフィヒテ流の「言語的」解決策¹⁴があげられ、ハイデガーの場合と対比されている——この時点の、ギリシアにおける始まりの「反復」をいうハイデガーの解決策は、ヴィンケルマンに発し大きくニーチェによったものであり、いうなれば「ポレモスの」とも呼ぶべきだろう……。

「ハイデガーの政治」の核心をその「退却」以後（1934年以後）の言説に求めた『政治という虚構』では、「近代の3つの戦略」があげられてハイデガーに対比されている（111－112頁）。すなわち「古代に対する2つの戦略——シラーによって発明された弁証法的戦略……およびワグナーと初期のニーチェを典型とする再生の戦略——、そしていわゆる古代からの解放の戦略、つまり自己創造の戦略」と（ちなみに、この（下）稿冒頭の引用はこの直後からである）。そしてシラーやニーチェが「ある古代（あるギリシア）を指定する」のに対し、「ハイデガーはヘルダーリンからのまっすぐな系譜の中であって、まさしく一度も日の目を見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……。」（先の‘Transcendence’論文では、ヘルダーリンについては「少なくとも未だ」としてハイデガーと対比されていた。ラクー＝ラバルトのハイデガーの押さえ方は、ニーチェからヘルダーリンへ、なのである。なおヘルダーリンを中心とした論稿では、ヘルダーリンは通例「弁証法の停止」——弁証法的解決策の「脱構築」として位置づけられていよう。）

最後に『ナチ神話』では大きく2つに集約されている。「ドイツ文化の総体の内部には、たぶん、2つの解決策があったということになるだろう。」（51頁）1つはヘーゲルが代表だとされる「理論的（思弁的）解決策」＝弁証法的解決

策であり、今1つは「国民-社会主義」=ナチズムとも無縁でないとされ、そこでも主要に追求されることになる「美学的解決策」（「あるいは美学的解決への1つの希望」）である。この美学的解決策が何を指すのかといえば——特に断りなどないのだが——『政治という虚構』でいうなら、ハイデガーも受けついで「あるドイツ的な伝統」、あるいは「ロマン主義」とされるものにあたるだろう（以下、109-111頁）。「この伝統はシラー……の〈イエナ〉——シュレーゲル兄弟とヘルダーリン、シェリングおよび一部は「若きヘーゲル」——に起源をもち、最終的にはワーグナーとニーチェを通じて幅を利かせるに至ったものである。」要するに基本的にはズームの問題、あるいは重点の問題なのであり、先ほどのハイデガーを中心とした対比のかなりはより内的な腑分け、そこで必要だったより厳密な腑分けということになるだろう（先の「近代の3つの戦略」は広義の「ロマン主義」を貫くものでもあった）。そしてそうした限りでは、美学的解決策と弁証法的解決策との間にも重なりはあるわけである（「我々が「美学的解決策」と呼んできたものは理論的ないし哲学的解決策と切り離しえない」『ナチ神話』56頁。なお、先のインタビューで語られるのも基本的にこの美学的解決策の系譜である）。

以下、この弁証法的解決策／美学的解決策という区分によっていくとして、ミメシス—模倣の問題により直接関わるのは美学的解決策の方であろう。だが、第3のミメシス、ミメトロジーというなら、弁証法的解決策も無縁ではない。ラクー＝ラバルトが「弁証法の母胎」として一方で大きく取り上げるのは悲劇の問題であるが⁵¹⁶、他方で忘れることなく取り上げるのは「歴史的翻訳」がなされるというアリストテレスのテクネー（ミメトロジー）だからである（以下、'Hölderlin,' p. 238）。もっとも、悲劇もアリストテレス—ミメシスの問題であって両者は切り離せないのだけれども、後者のみ押さえておこなら、シラーは先の『自然学』の1節を「歴史化」しているのだという。「芸術は、それが自然を模倣するものである限り、本質的に——またヴィンケルマンにしたがって——ギリシア芸術である。ミメシスを成すのはギリシア人である。他方、自然が成就できないものを完成させる……ことは近代人の任である。そ

の結果、近代人はギリシア人を越えて歩を進める——彼らを「完成する」ことができるのである。」こういう具合に。もう少し広い、あるいはさかのぼった議論もみておくと、「近代的な歴史概念」は「アリストテレスによる〈ミメーシス〉の問題系のルソーによる練り直しに発している」のだと¹⁵。フェシス／テクネーはここで自然／文化となるのだが、ラクー＝ラバルトによるなら、ルソーの図式は定式化こそ欠くとはいえ「思弁的弁証法の論理」に支配されており、そのことはカントやシラーによって「それが反復されていることから明白である。目的論的に考えた場合、歴史は自然の意図の実行＝作品化として解読される。この作品化は、自然と文化……の間の抗争もしくは対立——シラーによれば……ギリシア性と近代性の間のそれ——を通して最終的な和解に到達するが、そこでは、芸術は完璧なまでに実現されることによって、再び自然となる。これが歴史の意味である。」

じつのところ、これらはいずれもラクー＝ラバルトのヘルダーリン論の枕なのであって、その本論はこうした弁証法のヘルダーリンによる停止＝脱構築になる。ラクー＝ラバルトにとってヘルダーリンは格別な存在——少なくともハイデガーに倣いつつハイデガーに対抗する拠点なのであり、容易に押さえることはできないのだが、シラーを一新する普遍的ミメーシス、ミメトロジーの行使に関してはここでもみておくべきだろう（以下、‘Hölderlin,’ pp. 242-246）。というのも、ヘルダーリンはフェシス／テクネーをギリシア人／近代人に割り振って終わりとするのではなく、ギリシア人／近代人のそれぞれ自体へと適用していくというのである。しかもフェシス＝テクネーにははまれるパラドキシカルな関係性を、固有性－非固有性のパラドキシカルな関係性へと変容させながら。これは結局、固有なもの（フェシス）に到達するためにはそもそも非固有なもの（テクネー）でなければならず、先立つのは非固有性・非固有化なのであり、固有性とは獲得される結果、しかもこの点弁証法とは異なって、そうした固有化は極度に困難であるというロジックになる。ギリシアに関してなら、こういえよう。「天の火」「聖なるパトス」＝固有性／「ホメロスの沈着と叙述の才」「ユーノー的冷静さ」＝非固有性。後者の達成による前者の喪失、

あるいは非固有化の進展による（再）固有化の停止（＝弁証法の停止）——「ホメロスの……」の獲得は過剰なものとなり、生得の「天の火」の方は失われてしまった、あるいは非固有化は方向転換なく進み、固有化はついに成就しなかったのではあると。すなわちヘルダーリンにとって既在のギリシア、ギリシアそれ自体といったものはなく、ギリシアは未在、未達成なのであった。あるいはギリシアはカタストロフ、第1の破局だというのである。

近代もしくは「ヘスペリア」＝西欧はどうなるのだろうか。ヘルダーリンはギリシア人／近代人の関係をキアスムで捉える。近代人にとっては「天の火」の方が非固有性、「ホメロスの沈着と叙述の才」の方は固有性となる。そこで先のロジックに従うなら、近代人はまず前者（「天の火」）に向かい、その上で後者（「ホメロスの……」）に到達しなければならないわけだが、これは可能であろうか。近代はヘルダーリンにとってそれこそ未在なのだが、大いにカタストロフ、第2の破局たりえるだろう——。ヘルダーリンがソフォクレスの特異な（翻訳でない）翻訳をする理由の1つはここにあった（以下「翻訳と歴史」38頁）。それは、近代人が経由しなければならない熱狂＝パトスと固有化しなければならない静謐＝冷静さの方向性を指し示すべく、ギリシアにおいてついに語られなかったことを語らせようとする試みなのである……。

[3]

美学的解決策の方に移っていこう。ミメシス—模倣の議論の主流である美学的解決策は、先ほどの古代の模倣の問題にどのように対応したというのだろうか。それは何よりも模倣すべきモデルの革新——新しい古代、新しい別のギリシアの発見＝発明によってであった。「カントのすぐ後を受けた思弁的観念論」という意味での初期ロマン主義の意義はまさにそこにあるのではないかと思います……彼らは、ローマを介さずに直接にギリシアへと赴き、かつてないほど真正で生気に満ちた、太古のギリシア、すなわちローマはギリシアのコピーにすぎないがゆえに、まさにオリジナルであるという利点に恵まれたギリシア

を発掘した最初の人だったのです。そしてこの運動はシュレーゲル兄弟……やヘルダーリン、さらにはシラーに端を発し、ニーチェに至るもので……ハイデガーも引き続きこの流れの中にいるのです。」(インタヴュー、93頁) こうした手つかずのギリシアというモデルに訴えかけることによって、ドイツが新古典主義のフランスから解放されることは可能になる——「ギリシアとの模倣的アゴーンは、フランスとのアゴーンを伴っているのである。」(これには共和主義の拒否も伴うことになる。『政治という虚構』152, 149頁) そして広くは、ラテン＝ローマの拒否も可能とするのである——ドイツの存在がはっきりするのはルターの宗教改革からであるが、これによる「断層の広がり範囲がローマ帝国の要塞線と一致するのは偶然ではない。それはいつてみればローマとその全ての〔ロシアソ連まで含めた〕代理者……に対する抵抗力のようなものなのだ。」(同上、135頁)⁹⁶

しかし、このローマを介さないオリジナルなギリシアとはどのようなギリシアであったのか。「思弁的観念論とロマン主義文献学の黎明期に〈イエナ〉で発見＝発明されたのは「2つのギリシア」＝「2重のギリシア」の存在であった(以下『ナチ神話』53頁)。一方は「節度と明晰性の、理論と芸術……の、男性的で英雄的な厳格さの、法の、都市国家の、白日のギリシア」である。他方は「埋もれた、夜の、昏い(あるいはあまりにもまばゆい)ギリシア……死者たちと〈母なる大地〉への崇敬をそなえたアルカイックで野性的なギリシア……要するに、神秘的なギリシア」である。そして前者は後者の「抑圧」の上に自らを建設するが、後者も決して死に絶えることはなかったのだと。ここでラクー＝ラバルトがさかのぼってニーチェを投影しているのではなく、ニーチェもそこに含まれる水脈を問題にしていることは、先ほどのヘルダーリンからも明らかだろう——ヘルダーリンは突出した例なのだと。すなわちヘルダーリン、ヘーゲルからニーチェ、ハイデガーまで、この2重のギリシアによって「全ドイツ思想の内部の痕跡を辿ることができるのだ。」⁹⁷そうして、同じくヘルダーリンからわかるように2重のギリシアは普遍的ミメシス、ミメトロジーとも深く関わるものなのである。

では、こうしたギリシアに対してどのように模倣はなされたというのであろうか。あるいは美学的解決策の革新は単に対象レベルにとどまるものなのか。ここで神話もしくは神話に準ずる芸術作品が重要となる。神話とは「同一化の装置」、「擬態的な道具」であり、その模倣によって同一性を獲得できるモデルないし類型を呈示するというのだからである（以下『ナチ神話』44-45, 55-58頁）。ラクー＝ラバルトは「忘れられた神秘的なギリシア」に対して一方的な同一化がなされることはなかったという。神秘的なギリシアは同一化のエネルギー＝「同一化を促す力」を供給する点で重要であっても、モデルなのではない。モデルないし類型は、たとえばディオニュソス的なものとアポロンのなものとの弁証法的な闘争を経て、産み出される⁹⁹。要するにあれこれのギリシアが問題ではなく、ギリシアにおける2重性の関係様式、あるいは2重性を通じたギリシアの出現様式——それらのエッセンスこそ問題であり、模倣といえは模倣の対象になるということだろう。「同一化が経由しなければならないのは……一個の神話の構築」である。必要なのは、ギリシアを出現させたと同様にドイツを出現させることのできる「導きの神話」の形成なのである。そうして芸術にはこうした「神話的な能力」の回復が期待されたというわけであった¹⁰⁰。「ドイツ芸術こそが、ホメロスの叙事詩やアテネの悲劇に倣って、ドイツの存在を定義することを唯一可能にすると夢想されていたのである」と。

「イミタティオを支配する制約——模倣論的法則——は、イミタティオがイミタティオそれ自体を厄介払いすること……を要求しているのである。ドイツ的イミタティオがギリシアに求めているのは、全き出現、全き独創性のモデル……すなわち自己形成のモデルなのだ。」（1933年のハイデガーはこれである——以下『政治という虚構』152-154頁）もはや模倣とはいえない模倣なのである。模倣というなら、絶対的に受動でない能動的な模倣であった。ドイツは「端的に精髓を希求したのである。」いいかえるなら、こうなるだろう。18世紀末以降といえは、模倣という発想自体後退＝終焉し、「創造」のそれに道を譲る時代だと通常されていよう。しかし、ラクー＝ラバルトは引き続いてそこに——あるいはそこにこそ——模倣の運動をみるのである。ましてや個性神

話・独創性神話（および中世）で通例知られる「ロマン主義」においてさえも（これらは18世紀末以前のヨーロッパ——模倣の通説でもある——があまり語られない理由の1つであろう）。だが、当然そこにおける模倣は旧来とは違った、新たな模倣でなければならないことだろう。再帰的とも自乗化したともいえようが、要するに模倣でない模倣、全き能動的な模倣が要請されるというわけである。しかしながら、翻って「精髓は定義からして模倣不可能である。」模倣とはいえない模倣、全き能動的な模倣とはダブル・バインドなのであり、ダブル・バインドもまた充進しているのであった。

しかし、ラクー＝ラバルトはこうもいう。「ミメーシスを精髓、すなわちそれを通じてフュシスが自らを完成する自然的贈与とする解釈は、カントの第3『批判』において頂点に達する」と（『政治という虚構』129頁）。同様の事態はヘルダーリン論においてもくりかえされる。すなわち一方では——ギリシア芸術の静謐は、それがテクネーであり、近代人にとっては静謐がフュシスである以上、その模倣は不可能である。近代人が経由すべきテクネーである熱狂も、ギリシアにおいてそれがついに（再）固有化されることがなかった以上、これまた模倣は不可能である。その結果、ヘルダーリンにおいて「古代人の模倣」はその余地を残さず、ついで去ってしまうのだと（‘Hölderlin,’ p. 247）。しかし他方では——これは先の（翻訳でない）翻訳についてとじつは全く同じことなのだが、「……なぜ近代において…… [フュシス／テクネーの関係は逆転してしまったにもかかわらず] ギリシア人たちにおける最もギリシア的なもの [『アンティゴネー』] をはつきりと反復する必要があるのかということもまた理解されるだろう。ギリシア人たちをやり直すこと。つまりは、もはや全くギリシア的でなくなること」と（「思弁的なものの休止」231頁）。精髓の模倣不可能性／可能性、ギリシア反復の失効性／必要性……。こうした同時並立はいったいどうしてなのであろうか。確認のためのヒントは次のあたりにあるだろう。すなわち、「ドイツの伝統において問題視されているものとは模倣の概念に他なりません……この場合模倣とはミメーシスについてのラテン的理解を指します。ミメーシスは全く別のものです。」（鶴飼・大西インタビュー、94頁）

ここにいうミメーシスとは第3のミメーシス、とりわけ普遍的ミメーシスのことであり、広くミメーシスまたはミメトロジーとイミタティオまたは単に模倣 (imitation) とは、いうなれば普遍的ミメーシスと限定的ミメーシスに並行した関係であることになるだろう (ミメトロジー [存在-模倣論] については前々段冒頭の「模倣論的法則」の引用も参照)。すなわち、「ミメーシス」はイミタティオとはいえないイミタティオとなるのである。あるいは、模倣とはいえない模倣こそ「ミメーシス」なのである。そして模倣ではない模倣である以上、ミメーシスにはダブル・バインドはないということにもなるだろう。普遍的ミメーシスは、そもそも再生産ではない再生産、「産出的ミメーシス」なのであった。「ミメーシス」は精髓=自然的贈与たりうるのである。「古代人の模倣」は失効しても、その「ミメーシス」——「ギリシア人たちをやり直すこと……もはや全くギリシア的でなくなること」——は失効しないのである。ミメーシスは模倣とは違ってダブル・バインドにとらわれず、それを棄却する——あるいは、ダブル・バインドと同様パラドクスに密接に関わる論理でありつつ、ダブル・バインドとは異なってパラドクスの肯定に至ってしまう論理であったのである (テクネー=フェシス……)。

さらにいうなら、「誇張論理 (hyperbologique)」とされるものがあるだろう。ラクー=ラバルトはパラドクスの本質を、対立する2者を両極端へと「最大化」し、その上で両者を等置=交換してしまう「誇張的運動」にみる ('Diderot,' p. 252)。そうしたパラドクスのロジックがヘルダーリンにちなんで名づけられたという誇張論理なのであるが、要するに「Aであればあるだけ非Aである」²⁸といった定式となるもののことである。そして重要なのは、それが弁証法の「宙吊り」を意味するとされることである。誇張論理は「弁証法的過程の端緒の絶えざる反復」であっても、それ以上ではない (「思弁的なる……」238頁)。解決へと至る保証が何らない攪乱的=「深淵的」な論理なのである。そうしてパラドクスの論理、誇張論理とは、じつは「ミメーシス論理 (ミメトロジック)」に他ならないというのであった。「パラドクスの論理的母胎はまさにミメーシスの構造なのである」と (以下、'Diderot,' pp. 260, 252)。この点に関して、

本来ならラクー＝ラバルトによるヘルダーリンの悲劇論をみなければならないのだろうが、委細を省くことは不可能ではない。というのも、先ほどすでに（普遍的）ミメーシスはパラドクスの肯定に至ってしまう論理云々とは述べたこと。さらに、これまでにみたヘルダーリン——誇張論理が「特権的な思考様式」だとされる——において誇張論理は出現していたからである。すなわち、固有性・固有化（フュシス）－非固有性・非固有化（テクネー）をめぐるパラドキシカルなロジックのことであって、それは誇張論理の1つ、少なくとも同型のものなのであり、それが普遍的ミメーシス、ミメトロジーの行使に他ならないことならいうまでもないからである。

こうして誇張論理が普遍的ミメーシスにはらまれる論理といえるとするなら、（普遍的）ミメーシスがダブル・バインドを棄却＝解除するのはよりみやすいものとなるだろう。ミメーシスにおいては「Aであればあるだけ非Aである」となりうるのだから。いずれにしても、先ほどの同時並立には、簡潔にいて模倣／ミメーシスというダイコトミーが働いていたわけである。そうしてラクー＝ラバルトが18世紀末以降に模倣の運動をみることができたのにも、こうしたミメーシスはそれなりに効いているはずである（18世紀末以前については、そこでの模倣が事実上は単なる模倣でなかったことを示唆することになるか）。ここで先にヒントを求めたラクー＝ラバルトの発言の続きをみておくなら、「この全く他のもの [=ミメーシス] とは……ギリシア人自身もかつて固有化しなかったものを再固有化することかもしれません——その極限上にハイデガーが位置します。すなわち、ミメーシスとはギリシアを明るみへともたらすことへと姿を変えるのです……元初の偉大さといったものはギリシア人においては偉大にはならなかった、我々こそがこの偉大さの可能性を前面へ持ち来たらさねばならないということなのです。」（鶴飼・大西インタヴュー、94頁）²⁶

しかしながら、こうした（普遍的）ミメーシスの論理が美学的解決策において本流というのではなかった。ハイデガーにして「テクネーの思惟は、厳密にアリストテレス的な仕方、根本的なミメトロジーから発している」のに、ミメーシスに対して「プラトンの断罪への……極めて謎めいた追従」をみせる

のだと（『政治という虚構』146頁）。どうしてだというのだろうか。これはハイデガーに限られることではないのだが、「結局のところ……ミメーシスと演劇に対するプラトンの先入観を分かちもっていたからなのだ。」（『虚構の音楽』220頁。「ハイデガーにはプラトンの1面があって、これが私を苛立たせるのです。」浅利インタビュー、35頁）こうしたミメーシスの否定はもう少しみておく必要があるだろう。問題は先ほどの神話と芸術のそれへと戻っていくことになるのだが、ミメーシス否定の論理はそこに通じてもいるからである。ただし、この場合、模倣／ミメーシスでいうなら模倣に与するが、ミメーシスといっても模倣にすぎない、そして模倣は模倣でしかないといった仕方です否定的のみ模倣の側に与する論理——要するに、ここではさして区別の必要もなく、逆説的といえれば逆説的なのだが、大きくはミメーシス—模倣全般に対して否定的な構えをとる論理である。結局は収斂するのだとしても——反ミメーシスの側も少なからず「通底」していよう——それは便宜上2つに分かれるだろう。より一般的なミメーシスの否定論自体とより特定のミメーシスに対抗的な論理とである。

前者からみておこなら、これはわかりにくいことではない。くりかえせば、プラトンとその影響力——ラクー＝ラバルトはプラトン（『国家』）の議論をミメーシスに対する「単なる排除ではない」「整形外科術」、「反ミメーシス的なミメーシス論」等と集約し（『ナチ神話』44—45頁、「どこまで話し……」297頁）、その上でプラトニズムの転倒が単なる転倒にすぎない場合のことを強調する。あるいは近代人の自尊心＝創造性信仰——ラクー＝ラバルトはこんな風にはいわないけれども（いうとすれば「主体の形而上学」だろうか）。さらに（普遍的）ミメーシスにはらまれる誇張論理——それは、ある意味ではミメーシスがダブル・バインドを免れることの代償、裏面といえるものであって、何ら解決の保証されない攪乱的＝深淵的なロジックなのであった……。

しかし最も強調されるのは、これら全てに密接に関係することだが、主体をめぐる問題、すなわち固有性／非固有性、同一性／非同一性の問題であろう。「常にミメーシス [あるいは模倣] は非固有化に関わることがらなのだ。」（『虚

構の音楽』219頁) ミメーシス—模倣は、そもそも主体の否定に始まる現象といえるのである。この点で興味深いのは、ラクー＝ラバルトの論じるデイドロだろう。デイドロによれば、俳優＝ミモスは固有性を欠落させているがゆえにあらゆる役柄が演じられる(＝誇張論理)。そしてデイドロは、プラトンとは逆にこれを積極的に肯定した。俳優は何ものであってもならないのだと。いうまでもなくデイドロは典型的な例外なのであるが、それにしても、こうした(反)主体イメージは(反)秩序イメージに結びつかずにはいないだろう。すなわち、「プラトンその他の哲学者が抱く危惧の内にあるのは、同一性を喪失したり同一化が不可能になったりする事の強迫観念……ばかりではない。役割と役目が不安定になり、配役を固定し限定するのが不可能になってしまうこと、このことへの恐怖も……含まれているのだ。芸術家、売春婦、演劇人、ソフィストといったモデル、あるいは非モデルによって社会が感化されるということは……崩壊、分裂に他ならないわけである。」(「どこまで話し……」298頁) ミメーシス/反ミメーシスの間には主体(固有性、同一性)の問題から始まって、専有＝所有、分化＝分業、貨幣＝市場、さらに規律、透明性、といった秩序の問題に至るまでの深い裂け目が横たわっているのである。

後者の対抗的な論理としては、いわば「形象の思考」、あるいは「オントーティポロジー(存在—類型論)」とされるものがあげられるだろう。ラクー＝ラバルトはこれらをミメーシス論理、あるいはオントーミメトロジーに対立させるのである。この存在—類型論はハイデガーの存在—神論にちなんだものであり——存在—模倣論も形としては同様だろう——ラクー＝ラバルトが執拗に追求＝告発するものなのだが、なかなかいわくいいがたい²⁰。近似的には、主体の成立＝固有性ないし同一性の獲得を「類型という歴史的な印章の直接作用—印象ないし刻印—」に求めつつ、全き主体を追求する思考様式だといえるだろうか(「『類型化する』という語は、ギリシア語において、型や、印章によって押された記しや、刻印を指していた……。」『虚構の音楽』128, 89頁)。一方には全き能動的な形象や類型が、他方には受動的な質量性や可塑性があり、前者が後者を刻印する、類型化する、秩序＝安定化するという図式である。こ

れを母一子で考えるなら、プラトンがそのミメーシスに対して整形外科術を試みた事態にも相当するだろう。「『国家』から「鏡像段階」まで」「根源的な母権的支配と根源的な女性的教育に対する憤怒」をはらんでいるのだ——（‘Typography,’ p. 127）。ヘゲモニーは奪還されなくてはならない。だが、男一女＝性的かつ性別で考えるなら、この場合は肯定されるものになろう（ヘゲモニーは維持されねばならない）。「Gestaltung とは本来雄々しいものである、ハイデガーはこの点に大変執着している。」（『虚構の音楽』214頁）プラトン以来、刻印＝類型化を通じて全き主体＝能動性が、あるいは受動性の能動性への転換が求められ続けたといえるのである（なお、能動性に関してはデイドロも同様であり、非固有性こそデイドロの場合能動的と考えられたのだという）。

こうした存在－類型論とミメーシス論理との対質をみておくなら、たとえば、「潜在的に自己に同一の、もしくは自己に関係づけられたいかなる主体も、模倣のプロセスより先に……存在することはできないのである。何ものかが先存するとしても、それはプラトンが信じているような実体、すなわち、モデルがやってきて自らの「類型」を刻印したり、自らの形象を刻み込んだりするような、全き柔軟性、あるいは可塑性をもった実体ではない。こうした実体はじっさいにはすでに一個の主体なのである……。」（『政治という虚構』158頁）存在－類型論は反ミメーシス－反模倣に立つのであるが、少なくとも事実上ミメーシス－模倣から免れることはできないだろう。類型化＝刻印とは、広くいえば模倣に他ならないからである。あるいは、模倣と重ならざるをえないからである（先の母一子におけるミメーシスは少なからず刻印でもあろう）。そうして類型化＝刻印とは、何よりも先でいうもはや模倣とはいえない模倣、受動を排した全き能動的な模倣にあたると考えられるのである（プラトン＝「反ミメーシス的なミメーシス論」が思い出されてよい）。さしあたり、こうも集約しておけるだろうか——存在－模倣論が模倣（ミメーシス－テクネー）の根源（フュシス）性＝根源の模倣性にたち、根源的な模倣（普遍的ミメーシス）を承認せよというパラドキシカルで代補的、深淵的な論理とするなら、存在－類型論はゼロ地点の可能性＝形象の根源性にたち、（受動的）模倣を排して根源

的な刻印（模倣でない模倣—能動的模倣）を追求する、直線的でツリー状のマッチョ的な論理なのだ。そして（ようやく）美学的解決策に戻るなら、そこでは形象の思考、オント—ティポロジーの方が重きを占めていたわけである（ダブル・バインドというなら、先ほど同様のダブル・バインドだろう）。再確認しておくならば、「ロマン主義を起点としたドイツのある種の伝統……の決定的な特徴は、国民共同体を組織するためには形象が必要だと信じる点である。」そうしてそこでは、「超越が崩壊し欠如するような時代にあつては、自己の古代の使命を再発見し、類型を、あるいはむしろ神話的形象を建立することは芸術に帰せられるのだ。」（『虚構の音楽』18, 128頁）

[4]

ところで、国民共同体を組織するための形象を芸術が担うということは、芸術は直接政治的機能を果たすということでもあろう。芸術に神話的能力の回復が期待されたということは、政治的能力の回復が期待されたということでもある。美学的解決策の帰趨をみる場合に重要なのは、こうした芸術＝政治の関係であった。芸術は「政治的争点の1つ」ではなく「政治的争点そのもの」になるのである（同上、52頁。「争点」をはずしても読まれたい）。ラクー＝ラバルトがワーグナーを重視するのも、こうした地点からであった。バイロイトは「悲劇的祭式において行われる都市国家の統一」とパラレルな「祝祭と劇的儀式によるドイツ民族の統一」という政治的投企であり、全体的芸術作品は「国民—社会主義の政治的モデル」たりうるというのである（以下『ナチ神話』59頁、『政治という虚構』121—122頁）。このことが意味するのは「政治の美学化」＝「美学の政治化」には違いないが、通常イメージされるそれは越えるものだろう。すなわち「芸術作品としての政治的なるものの産出」、あるいは「政治的なものそれ自体が、芸術作品のなかで、芸術作品として、自らを設立し、自らを組織する」ということだからである。ここには当然、形象の思考、存在—類型論が働いているだろう。政治的なものは芸術作品＝形象として自ら

を刻印し、秩序化していくのである。逆にいうなら、芸術はここでは「政治的なものの非政治的本質」となるのである（『政治という虚構』145頁）。ラクー＝ラバルトはこうした事態を「国民－美学主義」と呼んでいよう²⁸。退却以後のハイデガーがかいまみさせてくれる——ハイデガーが肩入れするとともに抜け出してもいく——国民－社会主義の本質としての国民－美学主義と。美学的解決策はここに至りつくのであった。すなわち国民－美学主義の背景には、「2千年におよぶ1つの伝統全体が、または少なくともこの伝統が、啓蒙の末期以降、ドイツ人の思考の中に生み出した夢」＝「芸術作品としての〈都市国家〉の夢」があったのだというわけである（同上、128頁）。

「ナチ神話」に進んでいこう。これは国民－美学主義をふまえた上で、よりナチズムに即してその自己呈示の仕方を探ったものである。いいかえれば、国民－社会主義は神話の実現として自己を呈示するというのだから、今度は神話それ自体が問題となるわけである。ラクー＝ラバルトによるなら、ナチズムの神話とは、それに加担することによって現実化が可能になる「潜勢力の神話」＝「〈神話〉の神話」である（以下『ナチ神話』68頁）。そして、この潜勢力＝〈神話〉の掲着するところが「人種」なのであった。「人種とは、ある形成の潜勢力を備えた、ある特異な類型を備えた同一性である……。」ここに形象の思考、存在－類型論が作動しているのはみやすいところであろう。そして、この場合の形象＝「人種」は望まれ続けた「自分自身の生成の主体」という意味を少なからずもつのである。そうして、このナチズムの存在－類型論は——それは「血と大地」に基づく点で美学的解決策の本流とは隔たっている——翻ってユダヤ人へと向かっていくのであった（ラクー＝ラバルトは国民－美学主義にはられるミメーシス論理からもユダヤ人問題を議論しているが、存在－類型論からの方が主流だろう）。こういう具合である（以下『ナチ神話』69,80頁、『政治という虚構』176頁）——「ユダヤ人はただ単に劣悪な人種、欠陥をもつ類型であるだけではない……それは反－類型、優れて雑種なのである。」さらにその「神話の拒絶」からいうなら、「類型の不在そのもの」＝「非類型」、非形象でさえある。ユダヤ人は「抽象的な普遍的なるものの人間」にすぎず、

「限りなく模倣的な存在」＝「果てしないミメーシス」なのである。これは「(恐るべき)非固有性」、危険な「不安定化」を意味するのであって、ユダヤ化する世界は「アーリア化した世界とならねばならないのだ……。」⁹⁸

こうしてナチズム＝国民－社会主義は、ラクー＝ラバルトにとってある終極点なのであった。それは3重の終極点ともいえるだろうか——18世紀末以来ドイツの、ルネサンス以来ヨーロッパの、そしてギリシア以来西洋の。ただし、国民－社会主義が国民－美学主義でもあり、そこへと至る美学的解決策をたどってきたのでもある以上、最後に崇高の問題にふれないわけにはいかないだろう。というのも、「崇高は美学を破綻させ、その地盤そのものを打ち壊すのだ。」（「崇高なる真理」211頁）⁹⁹そこではラクー＝ラバルトの扱った論理が出そろうのでもある。美と美学をめぐるのは形象（エイダス）の思考、存在－類型論であり、崇高についてはその弁証法的理解と普遍的ミメーシス、ミメトロロジー的理解である。そして美学－形象の思考を破綻させるというのは、崇高のミメーシス的理解なのであった。「崇高なる真理」において話はハイデガーを中心に進む。プラトンに始まる美学＝芸術哲学の脱構築に乗り出したハイデガーが問題にしたのは美であったが、「脱親密性、異郷化……衝撃、単純さ……」といった用語からもわかるように事実上は崇高を語ったのである（181頁）。しかも「呈示不可能なものがある……ことの呈示である」（＝崇高の弁証法的理解）というのではなく、肯定的に「崇高とは呈示があるというこのことの呈示である」としているのだと（143, 183頁）。

ここからラクー＝ラバルトは崇高の原点であるロンギノスへとさかのぼっていく。そしてロンギノスはアリストテレスのミメトロロジーに従っており、「エイダス＝アイデアを起点にして行われるプラトンの美的解釈よりも根源的な」（184頁）崇高の思考はミメーシス論理に基づいていること、それは事実上ハイデガーのものでもあり、先の崇高の理解はミメーシス的理解に対応していることを示すのである。たとえば、ここでミメーシスとは「現前させられる必要のあるもの〔フェシス〕を現前させること、つまりそれなくしては……「秘蔵され」たままになってしまうものを現前させることを意味している。」したがっ

て、ミメシスは「存在者がある（のであって何も無いのではない）ということを知る可能性の条件」なのである。しかも、そうしたさい「フュシスを秘蔵から解き明かしながら、テクネーは自らを秘蔵する」のだが（誇張論理）、それは「アレーティアの戯れそのものである。」そうしてロンギノスにおいて——ハイデガーにおいても、ということになる——「崇高はその真理において思考され、存在するもの（フュシス）を秘匿から解くこと、そのアレーティアとして考えられている」のだと（191-192, 198, 200頁）。しかしながら、このことが意味するのは「アレーティアをミメシスで置き換えている」ということなのでもあった——ラク—ラバルト自身いうのだが、「ハイデガーの思惟に対する巨大な挙措……これはテロ行為ですね。」⁸⁶

ラク—ラバルトにとって〈古代／近代〉の中心問題というなら、その1つは模倣／ミメシス、存在—類型論／存在—模倣論といった装置によって広く「古代人の模倣」を思考し直すことであろう。そうした装置、パースペクティヴは議論の射程を伸ばし、それをラジカルかつ陰影に富むものにしていった。そして、いわば「古代人の模倣」以後が「古代人の模倣」として捉え返されたのである。それもはるかな期間にわたって、広い範囲においてであった。ラク—ラバルトの著作名にちなめば、それは「近代人の模倣」なのだということにもなるだろうか。いずれにせよ、隠された古代が明るみに出されるといえるのである。

だが、それだけではないだろう。ラク—ラバルトにとって〈古代／近代〉の中心問題をもう1つというなら、翻って今の逆、すなわち広く「古代人の模倣」を思考し直すことによって諸装置、パースペクティヴを鍛え上げることもまたそうであろう。いわば「古代人の模倣の模倣」、もしくは「近代人の模倣の模倣」なのであるが、そうしたミメシスは古代—近代の往復、古代—近代の相互掘り起こしを促し、ミメシス論や存在—類型論を導いてラジカルな思考を開くのである。すでに述べたことの繰り返しになるが、ここで今1つ引いてみよう。それは「ヘルダーリンがギリシア人たち……に対して取り結んでい

たのと同じような関係をヘルダーリンに対して……取り結ばねばならない我々」という態度決定（ミメシス）の上で語られるのだが、「近代的なるものとはヘルダーリンにとって、ギリシア芸術の、厳密な意味での事後性 [après-coup=Nachträglichkeit] ……1度も生起することなしに起こったことの反復……筈のごときものだったのではあるまいか」と（「思弁的なる……」230頁）。これを普遍のミメシスでいいかえるなら、その「根源的な代補性の構造」によって、古代と近代は「共一起源的」な関係であるということにもなるのである²⁷。

注

- (1) Ph. Lacoue-Labarthe, 1988 (浅利誠・大谷尚文訳)『政治という虚構——ハイデガー、芸術そして政治』(藤原書店、1992年)112頁。以下、引用に際しては細かな表現上の字句調整をさせていただいた場合がある。(上)稿同様、強調も反映されていない。また全て()内は原文、[]内は引用者である。
- (2) M. Jay, 'Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe,' T. Huhn & L. Zuidervaart, eds., *The Semblance of Subjectivity*, MIT Pr., 1997, p.50.
- (3) 参照、村上隆夫『模倣論序説』(未来社、1998年)、P. リクール(久米博訳)『時間と物語Ⅰ』(新曜社、1987年)。リクールのいうミメシスⅠ・Ⅱ・Ⅲの循環はギデンズの再帰性にはほぼ等しい。
- (4) 以下、鶴飼哲・大西雅一郎インタビュー「ハイデガー・ナチズム・〈ユダヤ性〉」(『現代思想』1989年8月号)91頁。
- (5) 以下、Lacoue-Labarthe, 1986, 'Diderot: Paradox and Mimesis,' Ch. Fynsk, ed., Lacoue-Labarthe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, Stanford U. P., 1989, pp. 255-256.『自然学』からの引用は、出隆・岩崎允胤訳『アリストテレス全集3』(岩波書店、1968年)に基づいている。
- (6) 参照、Lacoue-Labarthe, 1988「崇高なる真理」(M. ドウギー他、梅木達郎訳『崇高とは何か』法政大学出版局、1999年)190頁。
- (7) 近代ドイツの排他的なギリシア中心主義と日本におけるその受容を批判的に考察するものに、高田康成の『キケロ』(岩波新書、1999年)第5章等。むろんコンテクストを異にする——アメリカ社会学批判——マッカーシーなどは異なっている。cf. G. E. McCarthy, *Romancing Antiquity*, Rowman, 1997, Introduction.
- (8) 参照、浅利誠訳「グンドルフ賞受賞のことば」(浅利誠・荻野文隆編『他者なき

- 思想』藤原書店、1996年)。
- (9) 以下、Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, 1991 (守中高明訳)『ナチ神話』(松籟社、2002年) 48-51頁。
- (10) 以下、Lacoue-Labarthe, 1986, 'Hölderlin and the Greeks,' Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, pp. 236-237. 参照、田中純「ギリシア幻想の身体 —— ヨハン・ヨアヒム・ヴィンケルマンと古代の模倣」(小林康夫・松浦寿輝編『表象のディスクール1』東京大学出版会、2000年)。なお(上)稿における「ヴィンケルマン・モーメント」という表現は、ラクー＝ラバルトのこのあたりの発想を —— このあたりの発想だけでしかなかったが —— ポーコック風に仕立て直したものである(翻っていえば、「マキアヴェリアン・モーメント」は典型的な模倣の運動の1つだということになるだろう)。
- (11) 「これらの[シュレーゲルからニーチェまでの]「夢」はきわめて多岐にわたっているが、ある唯一の「昼の名残」—— ヴィンケルマンの読書 —— によって支配されている。」(『政治という虚構』128頁)
- (12) Lacoue-Labarthe, 1986, 'Transcendence Ends in Politics,' Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, pp. 299-300.
- (13) 「弁証法とはまさしく、ダブル・バインドの解決、いいかえれば模倣の逆説性の止揚に対して抱き続けられた希望ではないだろうか。」(『政治という虚構』157頁)
- (14) 参照、Lacoue-Labarthe, 1986 (守中高明訳)「思弁的なものの休止」(『批評空間』第5号、1992年)。
- (15) 以下、Lacoue-Labarthe, 1999 (野崎敏・伊藤綾訳)「翻訳と歴史」(『現代詩手帖』2000年9月号) 30頁。
- (16) ローマ＝ラテンに対してプロテストし続けるドイツについては、ラクー＝ラバルトの愛好するトマス・マンがドストエフスキー(『作家の日記』)を引きながら語ってしよう(『非政治的人間の考察』)。ラクー＝ラバルト自身がいうゲルマン的抵抗については、浅利誠インタビュー「一哲学者が語るヨーロッパ」(『別冊』第5号、2002年)参照。先の(鶴飼・大西)インタビューでは「自分たちこそが唯一、真正なギリシアの真正な相続人である」との考えは「ハイデガーにあっては一字一句そうなのです」と語られるが(93頁)、このコインの裏面は次のようになるわけである。「ギリシア語の名称をこのようにラテン語に翻訳することは……影響力のない出来事では決してない……西洋的な思索の地盤喪失性はこの翻訳から始まるのである。」(M.ハイデgger、関口浩訳『芸術作品の根源』平凡社、2002年、19-20頁)当然、こうした考えもまたハイデガーにおいて「一字一句」そうであろう。なお参照、J. デリダ(港道隆訳)『精神について』(人文書院、1990年)162頁以下、O. バス(竹村文彦訳)『泥の子供たち』(水声社、1994年)98頁以下。

- (17) 類似した点なら、社会学にもあるかもしれない。なおキリスト教に関しては、「この発明は、結局は、キリスト教を1つの輸入された（東洋の）宗教、「ヨーロッパの精神」とは無関係な宗教として捉え……」と（『政治という虚構』152頁）。これは反ユダヤ主義等にも絡む論点だが、ラクー＝ラバルト自身はキリスト教をギリシアに引きつけ、キリスト教はユダヤ＝ギリシア的とし（ギリシア＋ユダヤがキリスト教）、2次的にラテン的と語っている（浅利インタビューを参照）。
- (18) 「ドイツはギリシアの東洋的（神秘的な…… — 自然な）根底を発見すると、歴史—政治的観点からすればギリシアの（……太陽の — 技術的な）「ドーリア式秩序」と呼べそうなものに決まって自己を同一化したのである。」そして取り上げられ評価されるローマとは、このギリシアのイメージを受け継いだ限りでのローマである（『政治という虚構』135,137頁）。
- (19) 以下、Lacoue-Labarthe, 1991（谷口博史訳）『虚構の音楽 — ワグナーのフィギュール』（未来社、1996年）52-53頁。
- (20) Lacoue-Labarthe, 1985「どこまで話したんだっけ」（J.-F. リオタル他、宇田川博訳『どのように判断するか』国文社、1990年）306頁。
- (21) なお参照、小野紀明『政治哲学の起源』（岩波書店、2002年）40頁以下。また、ここでラクー＝ラバルトもしばしば批判的に言及するジラルールについてふれておくと、端的にはジラルールには模倣はあっても「ミメーシス」はないということになるだろう。
- (22) Cf. Lacoue-Labarthe, 1975, 'Typography,' Lacoue-Labarthe, *op. cit.*
- (23) なお参照、浅利誠訳「国民社会主義の精神とその運命」（浅利・荻野編、前掲書）。
- (24) これに対抗するフロイトの理論的深化をめぐるのは、Lacoue-Labarthe et Nancy, 1979, 1981, 'La panique politique,' S. Sparks, ed., Lacoue-Labarthe & Nancy, *Retreating the Political*, Routledge, 1997,（藤井麻利訳）「ユダヤの民は夢を見ない」（『イマーゴ』1992年7月号）。
- (25) 参照、梅木達郎「弁証法から誇張法へ」（これは『崇高とは何か』「訳者あとがき」中のラクー＝ラバルト論としても読める論文である）、水田恭平「美的思考の解体」（『現代詩手帖』2000年9月号）、また、T. イーグルトン（鈴木聡他訳）『美のイデオロギー』（紀伊国屋書店、1996年）。
- (26) 浅利誠インタビュー「ラクー＝ラバルト、自らを語る」（『政治という虚構』）276頁。
- (27) 参照、たとえば、N. ホルツ・W. v. レイイェン（岡部仁訳）『ベンヤミンの現在』（法政大学出版局、2000年）86-87頁。こうした「共一起源的」な関係は、先の態度決定によって、少なくともヘルダーリン—ラクー＝ラバルトの関係に循環していくことになろう。

なお〈古代／近代〉に関わる最近の話題作としては、ネグリとハートの『帝国』

があるだろう。この場合の古代は、むしろローマ中心の古代であるけれども（特にネグリはポーロックを「活用」している——『構成的権力』参照）。

[付記] この（下）稿は基本的に2003年秋に書かれたもの。本来、新稿を必要とする状況なのであるが、それは（例によって）果たせず、このたびの修正も限られたことしかできていないことをお詫びする。