

同一化の問題 —安彦一恵のラクー＝ラバルト論によせて—

加藤恵介

ここでは、ラクー＝ラバルトの『政治という虚構』についての安彦（以下敬称略）の論考「ラクー＝ラバルトのハイデガー論」を再読し、そこで取り上げられたいくつかの論点について私見を述べたい。安彦がラクー＝ラバルトに注目するのは、「ナチズムの本質的思想」を彼が「国家-審美主義」に見ている点への賛同からであり（安彦 93, 91）、この議論は「ハイデガーとナチズム問題」の文脈のうちにあるものであるが、ここでの関心は、必ずしもこの問題にのみ向けられたものではない。それは、ここで集合的な同一化と同一性についてかわされた議論が、必ずしも近代ドイツに、あるいは西洋に固有なものではなく、ある程度の普遍性を備えたものであるとすれば、それは現在のわれわれの置かれた状況について考察するためにも参考となるものと思われるからである。

主体の構成におけるミメシスに着目するラクー＝ラバルトは、この著書において近代における「ドイツ国民」という、模倣的な同一化による集合的なアイデンティティの構成の場面に着目している。他方で安彦は、基本的に個人主義的リベラリズムに信頼を寄せているように見え、国民のような集合的アイデンティティを可能な限りなしで済ませようとしているように思われる。安彦によればハイデガーもラクー＝ラバルトも、「同一性を共同的同一性としてしか考えていない」（96）。両者の関心は必ずしも一致している訳ではなく、ずれがあるように見えるが、両者ともに集合的アイデンティティを、「国民」あるいは「民族」に限定している点で共通している。

しかし、集合的アイデンティティは、必ずしも「民族」や「国民」に限定される訳ではなく、これらは集合的アイデンティティの一つと考えられる。ナンシーは、近代を（実際には生起したことの無い）共同体の「喪失」の意識によって特徴づけているが、安彦も「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」（98）という。近代国家における平等で均質的な「国民」の創設は、中間的共同体の解体とともに起こったとされるが、するとこれは、集合的アイデンティティが「国民」へと集約されるプロセスであることになるだろう。

しかし他方で、「政治的なもの」を構成するものとして、「国民」「民族」に回収されない集合的アイデンティティに着目する議論もあり、この点をも併せ考えるべきではないかと思われる。

「国民」ならざる集合的アイデンティティが、政治的な対立を構成してきたのは、60年代の公民権運動や、女性運動においてであった。そこでは、自然的所与と見なされた「人種」や

(ジェンダーよりもむしろ)「性別」という、国民に回収されない集合的アイデンティティが公的な場に現れ、政治的な争点を構成した。さらに、本質主義的なフェミニズムや固定的な「アイデンティティの政治」を批判するラディカル・デモクラシーにおいて、集合的なアイデンティティは、本質主義的に固定されたものではなく、新たに構成され、常に組み替えられるべきものとみなされた。ここでの集合的アイデンティティは、「個人」を吸収し無化するものではなく、むしろあくまで個人のものである人権を擁護するための政治的な争点を構成するものとして、「個人」と相補的な役割を果たすものと期待される。「国民」や「民族」への同一化に対する対抗軸として、個人としての個人ではなく、このような集合的なアイデンティティをよりどころにする必要があるのではないだろうか。というのは、安彦のいう個人的アイデンティティが「国民」「民族」への回収を免れるためには、それはきわめて「強い個人」でなくてはならないであろうし、個人は集団として名指されることなしには、「政治的」問題を形成できないように思われるからである。

ラクー＝ラバルトは、近代における「政治的なもの」の構成を想像された「古代」の模倣的反復に求める。この議論は、必ずしも古代ギリシアやローマに範を求めるドイツやフランス、総じて西洋のみに固有なものではなく、日本にも当てはまる。近代国家としての日本の創設である明治維新は「王政復古」であり、神話から連続するとされ、古代に存在したものと見なされた天皇親政を模倣的に反復するものであった。それは、この図式自体に普遍性があるからなのか、それともこの図式が、明治の近代化に際して西洋から輸入されたからなのか、ここで立ち入ることはできないが、ともかくこの図式には一定の普遍性があるように思われる。

また、現在の日本の状況を見ても、政治的「主体」の構成を模倣的同一化に求めるラクー＝ラバルトの議論には、参考にすべき点が多いように思われる。現在(2013年秋)の日本の経済政策は、富裕層と一部の大企業の利益にのみ資するものであり、中間層以下の貧困化を招くものであるが、にもかかわらず依然として内閣支持率は比較的高い水準を維持している。この、自らの首を絞めるような投票行動や政権選択は、自らの権利や生活を守るための合理的な判断ではなく、それ以外の要因によるものであり、その理由を説明するものとして、「強い」民族や国家、「決める政治」をおこなう「決断力のある強力なリーダー」への模倣的な同一化の欲望があげられる。この同一化が問題化されねばならないであろうし、これに対抗するためには、この政策によって切り捨てられる層が、自らが切り捨てられつつある弱者であることを自認し、富裕層に対立するものとして集合的な同一化を行う必要があるのではないだろうか。

さらに、この政策の当事者は、かつては「美しい国」をモットーとして掲げ、施政方針演説では「戦後レジームの清算」によって「強い日本」と「日本人の誇りと自信」を「取り戻す」と述べている。ここには、国家唯美主義との親近性が示されているだけではなく、彼自身の存

在もまた模倣的同一化の欲望によって規定されているように見える。事後的につくられた過去の反復、模倣、同一化の問題は、すぐれて現在の「われわれ」の「政治的なもの」を決定づけている問題なのではないだろうか。

1. 国家唯美主義について

ラクー＝ラバルトによれば、ファシズムは、「近代における政治的なものの本質」を明らかにする (Lacoue87, 155/197)。ソ連型の全体主義と違い、「ナチズムは政治的・イデオロギー的分析の手法」を受け付けず合理的に「説明できない」ままであり、それはナチズムが、「特定の政策として提示されなかった」からである (114/144)。つまり、その本質というべきものがあるとするれば、それは固有に「政治的なもの」の次元にはないということである。それゆえに、かえってナチズムは特権的に「政治的なものの真理」「政治的なものの非政治的本質」をあらわすのであり、この「政治的なものの本質」は「芸術の側」にある「美学的なもの」である。しかし、美学や芸術哲学は、もともとそれ自体「政治的なもの（宗教）が芸術の本質である」というプラトン哲学による前提によって支配されているので、この「芸術と政治の絆」を解きほぐせない。彼によれば30年代のハイデガーによる美学の「克服」が、ナチズムが暴くとともに隠蔽する「政治的なものの本質」への特権的なアプローチの路を開く (114-5/144-5)。このナチズムの本質、ひいては「政治的なものの本質」を彼は「国家唯美主義」(112/142)と呼ぶ。

ここでは「政治的なもの」と「政治的なものの本質」という用語の使いわけが混乱を招くが (ハイデガーによる「技術」と「技術の本質」の区別に似ている)、現在一般的となってきた用語法によればこれは「政治」と「政治的なもの」の違いということになるだろう。ムフによれば「政治」(politics)とは「ある特定の秩序を確立し、人間の共存を組織化しようとする諸実践、諸言説、諸制度の総体」であるのに対して、「政治的なもの」(the political)とは「人間関係に内包される」「さまざまな形態をとり、社会関係のさまざまな様式において発生する」「抗争性の位相」であり、前者を条件づけているものである (ムフ 00, 156)。あるいは「集合的アイデンティティ」による「友と敵の区別」(Mouffe, 93, 2-3/6)「社会的諸関係の象徴的秩序化」(51/102)である。つまり、狭義の「政治」を条件づける集合的なアイデンティティの対立軸である「政治的なもの」は、通常「政治」におけるような利害や権力を巡る対立などではなく、「美学的なもの」にもとめられるのである。

ラクー＝ラバルトによれば、この「国家唯美主義」の本質をハイデガーが自らの行論において明らかにするのは、1935年の『芸術作品の起源』以降においてである。その意味で、「ハイデガーの政治」を求めるべきは、33年の言説のなかにはなく、「決裂」後の (または「隠遁」後の) 言説のなか」にであり、それは「その真理という名目で、国民-社会主義との「対決」

たらんとしている」からである (82/100)。

ハイデガーは一貫してテクネーをモチーフとしており、また一貫してテクネーを「知」「知ることによって出来させることとしての生産、建設」(Heidegger35, 13/36)と規定しているのだが、33年の『自己主張』と35年の『芸術作品の根源』の間で、「テクネー」「知」の規定に変化が起こっている。「はじまりにあるギリシアの偉大さの反復」をいう歴史性の図式は変わっていないが、大学の自己主張の計画の挫折によって、テクネーについての解釈が修正され、学問が芸術に一步を譲る(Lacoue87, 87/107)。大学と学問を国家の改革の中心としようとする『自己主張』では、「学問の本質」「知の本質」は、ギリシアにおける本来の「テオリア」の意味を、エネルゲイアすなわち「働きつつあること」*am-Werke-Sein*、「まことの実践の、至高の実現と見なすこと」(Heidegger33, 12/107)と規定することによって、歴史的現存在である「民族」の歴史的使命の成就とされる。しかし、2年後の『芸術作品の起源』では、テクネーは「芸術の本質」、アレーテイアの「作品化」*ins-Werk-Setzen*を成すとされ、歴史的現存在の成就是芸術作品に求められる。国民社会主義にかわって、国家審美主義が、「ナチズムの本質」「政治的なものの本質」として現れ(Lacoue87, 83/100-101)、ハイデガーの芸術についての言説が、ナチズムの本質に光を当てる(91/113)。「政治の唯美化」がナチの綱領であったことは、政治が最高の芸術であるというゲッベルスにおいても示されており(92/115)、「政治的なもの自体が、芸術作品の中で、芸術作品として、自らを組織する」(98/122)。

ハイデガーは『自己主張』でも『芸術作品』でもギリシアの始まりを再開することを呼びかけているが、ラクー＝ラバルトによればこのギリシアの模倣的反復は「ドイツ的な長い伝統」を受け継いでおり(88/109)、そこに「ドイツが自己同一化し、存在に達する」チャンスを求めるものである(106/133)。しかし古代との模倣的ライバル性は、ドイツ特有のものではない。そもそも一般に近代における政治的なものの創設は、ルネサンス以来、「古代」の模倣によって統制されている(117/148)。すでにフランス近代が古代モデルの第一の模倣であり、これに誘発されたドイツ的模倣は第二の段階になる。それゆえ古代との模倣的闘争は同時にフランスとの闘争を含み、これはダブルバインドを帰結する。ドイツ的模倣は、ちょうどカントのいう天才のように、まったく独創性による自己形成をおこなう模倣でなければならず、いまだ存在したことのない「ギリシア」を創設するものでなければならない(120-1/152-4)

彼は「全体主義」を、ナンシーの用語を用いて「内在主義」と呼ぶが、ナチズムの「内在主義」は、この近代ドイツを性格づける伝統の帰結と見なされる。内在主義とは「本質によっ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諸存在の共同体という目標」(111/140)であり、ここでの作品とは共同体そのもの、国民あるいは民族である。この国家審美主義は、近代の形而上学による主体の絶対化の帰結である

(112/140)。ナチズムとは「ナチ神話、すなわち絶対的主体としての、自己自身であらんとする（自己の）純然たる意志としての、アーリア的類型なのである」（137/174）。それは模倣的同一化であり、しかも「主体性の（意志の意志の）存在論」（137/174）の帰結として、自己同一化する類型を神話として提示し、個人、民族の力を結集するものである（135/171-2）。

2 主体性の形而上学について

安彦は、ラクー＝ラバルトの所論について疑問を呈している。「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あるかぎり、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ろうか」（安彦 93, 95）。

ファシズムを近代の必然的帰結と断定するとしたら、たしかにそれは乱暴であるように見える。「主体性の形而上学」が近代を規定しているとするなら、ファシズムが主体性の形而上学の一帰結であるだけでなく、それに対立するとされる政治的傾向もまた主体性の形而上学の帰結であるはずであり、主体性の形而上学を短絡的に特定の政治的傾向に結びつけることはできないはずである。

ラクー＝ラバルトは主体性の形而上学の帰結としての全体主義を「内在主義」と呼ぶ。これはナンシーの用語を使用したものであり、それは「本質によっ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諸存在の共同体という目標」（Nancy90, 14/7）である。

しかし、ナンシーの趣旨によれば、政治的な全体主義のみが「内在主義」と呼ばれる訳ではない。『無為の共同体』によれば、内在主義は「人間の間へへの絶対的内在」と「共同体の共同体への絶対的内在」という面を備えているが（14/7）、「ある特定のタイプの社会や体制にだけ当てはめるべきではなく、民主主義的諸政体やその脆弱な法的枠取りを囲繞している、われわれの時代の全般的な地平を見るべき」である（16/8）。つまり、個人主義もまた内在主義の一種なのであり、主体が共同体であるか個人であるかの違いであることになる。

ナンシーによれば、「個人」とは「共同体の崩壊という試練の残滓」（16/8）にすぎず、「内在性のもう一つの、それと対象的な形象」「絶対的に分離され、起源と確実性として捉えられた対自態」である（16/9）。「主体の形而上学」とは「個人であれ全体的国家であれ」「絶対的対自の形而上学」である（17/10）。ナンシーのいう内在主義とは主体の形而上学であるが、これは、共同体主義でも、個人主義でもありうる。

ナンシーは両者をいずれも等価のものとして否定し、ハイデガーの死の分析論から「私は主

体ではない」(40/27)という帰結を引き出し、ハイデガーから引き継いだ「脱自」をさらに「存在の分有」へと徹底させることにより、「存在「それ自体」を「共同体として」(21-2/13)捉える路へ赴くのだが、それが特定の政治形態を帰結するものとも思われぬ。哲学的な次元と政治的な次元を短絡的に結びつけることはできないように思われる。

「主体の形而上学」なるものの輪郭は定かではなく、単純に確定しうるものではない。それゆえ、これが脱構築されるとしても、単純に否定され、そこから離脱できるものでもない。ナンシーは『主体の後に誰が来るのか?』と題された論集の「提起」という序論において、この問いについて「現代の思惟の主要な規定の一つは、「主体」の審級を、デカルトから、フッサールまでとはいわずとも、ヘーゲルにいたるまで、この語の下に包摂されてきた構造と意味と価値に即して問いに付すことである」(ナンシー89, 13)としているが、この序文を締めくくるにあたって、彼のいう分有の共同体を「主体なき共同体」(20)と形容している。しかし、このように単純な仕方で「主体なき」と語りうるのか否かには疑問がもたれる。

デリダはこの論集に収められた対談において、幾分安易に「主体の清算」を語るように見えるナンシーに批判を向けている。

デリダは、ナンシーの提起した問いに対して、「主体とは何か知られていることを前提とするような議論」には加われない、と批判し、次のように問い直している(Derrida92, 273/150)。

「主体という概念は、その述語のいくつかが脱構築されると、そのことで概念と名辞の一体性が根底的に変質してしまうけれども、それはこの概念が、厳密に同定されるべきある伝統(とりあえず、デカルトからカントおよびフッサールに至るものとしておこう)のなかで、もともと何を指示していたからなのか」(273/150-151)。「これらの述語とは、たとえば、実体ないし基体が、ヒュポケイメノンが、被投存在としての、あるいは下に-おかれたものとしての主体的構造であり、それには、直立性や安定性、恒常的現前、自己への現前のうちに維持されてあることといった、諸々の特質が随伴しており、それが「主体」を、意識に、人類に、歴史に、そしてとりわけ法に結びつける」(273/151)。これらの述語は脱構築されることを余儀なくされるが、しかし、その何れが「主体」を「主体」たらしめているのかは依然として問われねばならず、それによって単純に「主体の形而上学」が批判され清算されるわけではない。「大文字の主体などあったためしが無い」(279/157)。

デリダはハイデガーによる「主体の形而上学の脱構築」の意義を評価しながらも、それが単純に「主体の形而上学からの脱出」のようなものとは考えず、なおも「主体」の位置を占めるものが残存する、という(272/149)。さらに、ハイデガーが「ある種の主体概念に、現存在のある種の概念を置き換えた」「転移」の帰結は「民主主義の倫理的、法律的、政治的諸基礎を、また、国民社会主義のあらゆる形態に対立させうるあらゆる言説を脆弱なものにした」。という

のは、「これらの諸基礎は、本質的に、ある主体の哲学のうちに封印されていたし、いまだにそのまま」からである (281/159)。たとえば、自由主義的な民主主義は、個人としての主体の自由意志と、彼らの集合としての主体である主権者の意志を前提とし、また基本的人権の保障は、主体としての個人の自由の侵害の禁止であって、いずれも主体の哲学の帰結であることは見やすいことである。

近代が主体性の時代であるとするなら、全体主義であれ、それと対立する自由民主主義であれ、主体性の形而上学の帰結であることに変わりはなく、この形而上学の批判が、特定の政治的主張と直接結びつく訳ではない。むしろ、この批判が、権利主体としての個人の権利を脅かす危険性もあるだろう。フェリーやルノーの批判は、その点に向けられていた。そして、デリダのいうように、実存論的分析論が「主体の形而上学」を揺るがした点を評価するとしても、それが「倫理、法律、政治」や「最悪」の全体主義に抗するような「別の」民主主義に導くかどうかは不明なままなのである (281/159)。

3 共同的同一性と個人的同一性

安彦は「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」(安彦 93, 98) というが、ナンシーは「近代という時代」がそこから生まれたとみなされる「共同体の解体」という表象に疑問を付している (Nancy90, 29/18)。これはルソーの意識であり、これによると「社会とは共同的な (あるいは通い合う) 親密性の喪失ないしは衰退」であり、一方では「否応なく孤独者を生み出す」と同時に、他方では「主権を備えた自由な共同体の市民を生み出す」(29/19) というものである。社会とも帝国とも対立する共同体とは「ただ単にその成員間の親密なコミュニケーションであるだけではなく、己自身の本質との有機的な合一でもある」。それは何よりも「ある同一性が複数性のうちに分有され伝搬され、浸潤されることによって作られるのであり、その複数性を形成する各成員はまさにそれゆえに、共同体の生きた身体との同一化という付加的な媒介によってはじめて自己同一化を遂げることになる」。しかしナンシーは、このような「共同体とその同一性の喪失という懐古的な意識」を「疑ってかからねばならない」(30/19-20) という。

そのような意識は近代に限られず西洋の端緒から存在しており、とりわけキリスト教的なものである。「人間による神的な生の分有」における「合一」(31/20)、「共同体の神的な本質」が不可能なものとなる「神の死」の経験である。(32/21) しかし、ナンシーによれば、それが本当にもともと実在していて、近代において失われた、というのではなく、もともと「実際には生起しなかった」(33/22)。つまり「失われた」とされる「共同体」なるものは、実際には最初から存在せず、近代において事後的にノスタルジーのなかで作り出されたというのである。「共

共同体に関して「失われた」もの、合一の内在性と親密性とは、そのような「喪失」が「共同体」そのものを成り立たせているという意味においてのみ、失われたのである」。というのは「内在は反対に、もしそれが生起すれば共同体あるいはコミュニケーションをそのものとして抹消してしまうだろう」。それゆえ近代における「絶対的内在への意志に支配されている諸々の政治的、集団内的企て」の論理、「内在や合一的融合」の論理は、「死に準拠した共同体の自殺の論理」であり、その範例としてナチズムがあげられる（35-6/23-24）

ナンシーは、このような「内在」の共同体を否定するが、これに対して「個人」をよりどころにするのではない。というのは、彼によれば「個人」もまた、「人間」への内在性を基礎とする「主体」の形而上学による形象である。彼はこれらに対して「存在の分有」による新たな「共同体」概念を対置する。しかし、これが何らかの特定の政治的ビジョンを帰結するか否かは未だ不明のままである。

4 個人的同一性（アイデンティティ）について

安彦は、個人的同一性を肯定するリベラリズムの立場から、ラクー＝ラバルトやナンシーのテキストを検討している。しかし、この個人的同一性とは、最初から所与として与えられているものだろうか。それとも、その形成の場面にさかのぼる必要があるのだろうか。

安彦によれば、「ハイデガーは、そしてラクー＝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」（安彦 93, 96）

安彦は、「近代であるかぎり」、現実の完全な統御を求める「プロメテウスの幻覚」は不可避であるとしても、全体性への合一を求める「ロマン主義的幻覚」を欠いた「プロメテウスの幻覚」が可能である、とする。これはいわゆる「主体の形而上学」について、共同体主義的なものを否定し、個人主義的なものを肯定する立場であろう。それは「もはや国家に「作品」を求めたりしない行き方」（95）である。

彼は個人的同一性と共同的同一性の関係について、いくつかの分類をあげている。

1) 「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」「政治を場として個人的同一性を求めるという行き方」を「行動主義」と呼ぶ（95）行動主義は「同一性を個人的同一性として考え」るが、それを不在とみて、「その不在を聖化」しつつ、「虚」を「行動」という「実」で埋めることで「仮象の同一性の確立を志向する」（96）

2) これに対して、「そもそも個人的同一性は不在ではないという考え方も可能である」この「健全な個人観」がリベラリズムの基礎にあるべきである。

3) 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見るのがいわゆる「共

「同体主義」である。

4)「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」あり方の具体例として「美的モデルネ」があげられる。「個人的同一性の存在についてそう楽観的ではないとき」、こうしたあり方が「民主主義的」個人の内実を形成するかもしれない。しかし、このとき「プロメテウスの幻覚」は放棄されねばならず、この幻覚が存在するかぎり、「行動主義」または、「共同的同一性に依拠して「国家審美主義」という幻想により「幻想的に個人的同一性の確立を求める」行き方が出てくる。

5) 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」を生むとも解しうる。両同一性間にはずれがあり、「国家審美主義」そのものがダブル・バインドを生む (96)

この分類において、安彦は「個人的同一性の次元」を認めるか否かを、一つの分類の基準としており、安彦自身は、個人的同一性を認める立場を取っている。これについては、この「個人的同一性」をいかなるものとするのか、そして、その「構成」の問題に立ち入るのか否か、それが集団的同一性から分離しうるのか否か、などが議論となるように思われる。

たとえば周知のように、アーレントは『人間の条件』において、個人的アイデンティティに、きわめて微妙な規定を与えている。「人間は一人一人が唯一の存在」(Arendt98, 178/289)であり、「人々は活動と言論において、自分が誰であることを示し、その唯一的な人格的アイデンティティを積極的に明らかにし、こうして人間世界にその姿を現す」。唯一的な個人的アイデンティティは「誰」who と呼ばれる。その人が「何」what であるか」「特質、天分、能力、欠陥」の暴露とは対照的に、その人が「誰」であるか」は、「その人が語り、行うすべてのことのうちに暗示されている」(179/291-2)。しかしこの「誰」は、他人には現れているのだが、本人の目には隠されたままであり、本人には支配できない。更にこの「誰」は「奇妙にも触れてみるこのできないもの」(181/294)で「言葉で表現できない」(181/295)。「それを明瞭な言語で表現しようとしても、そういう努力はすべて打ち砕かれてしまう」。「その人が「誰」であるかを述べようとしたとたん」「語彙そのものによって」つまり、個人の唯一性を表現する語彙が存在しないが故に、彼が「何」であるか、つまり「その人が他の同じような人と必ず共通に持っている特質」「タイプ」「類型」の描写に迷い込む。「その人の特殊な唯一性は我々から逃げ去ってしまう」(181/294)

つまり、個人の唯一的アイデンティティ「誰」は、特異的であるが故に、言葉で表現できない。言葉で表現できるのは「何」つまり集合的アイデンティティである。この意味でいえば「個人的同一性」は記述しようのないものであり、「個人的同一性」とされるものも、言語で記述しうるかぎり集合的同一性であることになる。たしかにアーレントは、このような「誰」の現れ

の場である「公的領域」を「政治的」なものとしたのであったが、安彦のいう個人的同一性も、このような意味のものなのだろうか。しかし、『人間の条件』のいう「政治的なもの」は、自己目的的、演技的な「活動」の領域であり、これをそのままわれわれの「政治的なもの」と重ね合わせることはできないように思われる。

一方ムフによれば、国民的同一性に回収されないような種々の集合的な同一性が、(例えば「人種」や「女性」のように)「政治的なもの」の争点を構成する。そこから「自由主義の、政治的なものについて考える能力のなさ」(Mouffe93, 33/64)が由来する。たとえばロールズは「人間存在の集合的な側面を構成的なものとして考察する」ことができず、「権力、紛争、分裂、敵対、主権」(56/111)を扱えない。といっても、ムフは共同体主義的な実体的な共通善を肯定するのではなく、ロールズと共通して、多元主義と自由主義を肯定するが(46/92-3)、個人主義的自由主義は政治的な空洞化を招くとし、シュミットにならって、「政治的なもの」の基準を友と敵の関係にみる(68/138)。シュミットのいう政治的なものは「友」「敵」の集合的同一化であり、それは国家に帰着するが、ムフは、これを国家ではなく、政治的問題を発生させる社会的グループとしてみている。「政治的な生は集団的、公的な行為に関わる」(69/139)のであり、集合的な同一化による「われわれ」の構成が必要になるが、それは本質主義的に固定した所ではなく、複数的で組み替えられるものである。

ムフによれば個人的同一性はそれだけで政治的問題を構成することができず、それが集合的な同一性として構成され、公的な場に現れることによってはじめて「政治的なもの」となりうる。他方でラクー＝ラバルトによれば「近代における政治的なもの」の「プロセスの本質的な部分は国家的同一化のプロセスであったし、おそらく今もなおそうである」(122/154)。つまりラクー＝ラバルトは、近代における「政治的なもの」を構成する集合的アイデンティティを国家的なものに限定しているものであり、安彦もまたこの考え方をとっている。

しかし、この「国家的同一化」に対抗するものがあるとしたら、それは「行動主義」的な、あるいは「美的モデルネ」におけるような個人的同一性に求められるのだろうか、それともムフが考察しているような、「国民」に回収され得ないような種々の集合的同一性なのだろうか。

現在の日本の投票行動や政権選択に顕著に見られるのは、必ずしも社会的強者ではない者が、自らを弱者、貧困者として集合的に同一化するのではなく、「強い」国家や民族、「強力な指導者」に自己同一化するという傾向である。これに対抗しうるのは、ヒロイックなあるいは美的な個人的同一性ではなく、別の集合的同一性、すなわち自らの弱さを認め、弱者として集合的に同一化することによって形成される「弱者」「貧困者」としての集合的アイデンティティではないだろうか。

5. 同一性とミメーシス

ラクー＝ラバルトの議論は、同一化による同一性の構成という場面に向けられており、この点で特に個人的なるものと集合的なるものの区別はないように見える。彼によれば、「同一性(固有性もしくは固有存在)は模倣による占有から生まれる」(Lacoue87, 124/157) のであって「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」(125/158)。彼はミメーシスの可能性の条件として、二つを挙げている。

1. 「模倣の主体がそれ自体として何ものでもないこと」。
2. 「模倣の主体」が根源的に「自己の外にある」脱自的存在であること。それゆえ主体が主体としては「欠在」していること (125-6/159-160)。

彼によれば、ナチズムはこの模倣的同一化を主体の形而上学によって統御せんとすることによってダブルバインドに陥った。しかしこれはナチズムに限定される訳ではなく、個人であれ共同体であれ、近代における政治的主体に共通する事態であることになり、おそらくナチズムに対抗する立場も同様なのである。あるいは、ナンシーが『声の分割』で示したような、主体によって統御されることのないミメーシスを考えるべきなのか。しかし主体の「欠在」におけるミメーシスによる何らかの政治形態を考えることができるとしても、それが「良い」政治形態を帰結するか否かは定かではない。周知のように丸山真男によれば、日本型ファシズムはドイツとは異なって、主体の欠如によって特徴づけられるのである。

・引用著作を次のように表記し、原著と邦訳の頁数を記した。訳文は邦訳を使用させていただき、必要によって変更を加えている。

安彦 93 : 安彦一恵 「ラクー＝ラバルトのハイデガー論」『滋賀大学教育学部紀要』43号、1993年。

Arendt98:Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2. ed., The University of Chicago Press, 1998. 『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫。

Derrida92:Jacques Derrida, *Points de suspension*, Galilée, 1992. 前掲『主体の後に誰が来るのか?』に収録。

Heidegger33:Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Klostermann, 1983. 『30年代の危機と哲学』清水・手川編訳、平凡社。

Heidegger35: Martin Heidegger, *Enführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., Niemeyer, 1976. 『形而上学入門』川原栄峰訳、平凡社。

Lacoue87:Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Bourgois, 1987. 『政治とい

う虚構』浅利誠・大谷尚文訳、藤原書店。

Mouffe93: Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, 1993. 『政治的なるものの再興』千葉他訳、日本経済評論社。

ムフ00: シャンタル・ムフ『民主主義の逆説』葛西弘隆訳、以文社。

Nancy90: Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, 2. ed., Bourgois, 1990. 『無為の共同体』西谷・安原訳、以文社。

ナンシー89: ジャン＝リュック・ナンシー編『主体の後に誰が来るのか?』港道・鶴飼他訳、現代企画室、1996年。

(本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/15.html)