

『政治哲学とは何であるのか？ とその他の諸研究』
10 クルト・リーツラー (1882-1955)

レオ・シュトラウス (西永 亮 訳)

当大学院は、その一般セミナーにおいて私たちの友 (friend)、故クルト・リーツラー (Kurt Riezler) の思想について話してほしいという要請によって、私に名誉を与えてくれていた。私は、その要請に応じる責務と、それに十分には応じることのできない私の無能力とを、同等に強く感じる。私がリーツラーに初めて会ったのは、1938年、この国において、まさにこの建物においてであり、そのときかれはすでに50代半ばをすぎ、卓抜な経歴をすでに完成していた。そして、私の友たちのうちの二人が私にかれについて高い敬意の観点から話していたにもかかわらず、私はかれの書いたもののうちの一行も読んだことはなかった。かれと私にとって、いくぶん複雑な同僚関係が単純で堅い友情へと成長するまでには何年もかかった。私が1949年にシカゴへと発ったあとは、私たちはたまにしか会わなかった。かれの生の最後の2年間は、私たちはお互いに顔をあわせることはまったくなく、私たちは2、3通の手紙を交換しただけであった。かれが生きていたあいだは、私は1941年以前に公刊されたかれの諸著作 (writings) を読む時間を見出すことは一度もなかった。そのうちの例外はかれの『パルメニデス』*Parmenides* である。最近の2ヶ月間で、私はそれらの諸著作の大抵を読みはしたが、しかし私には、それらが受けるに値する注意深さをもってそれらを読む能力がなかった。

しかし、私が困惑させられているのは、たんに私の知 (knowledge) の欠如によってのみではない。リーツラーはたんに一人の思想家にして著述家 (a thinker and writer) というだけではなかった。かれはそれと同等に一人の行動の人間 (a man of action) でもあった。かれは、とりわけ、稀有な幅と深みのある一個の人間的存在物 (a human being) であった。かれの名誉にとって十全に話すためには、ひとはかれの思想を分析する以上のことを行なわなければならないであろう。ひとはかれの諸行動を物語り、その人間自身を光と生へ連れていくこともしなければならないであろう。私は、この場の機会においてほど、私に物語ることと性格づけとの天性が欠如していることを遺憾に思ったことは一度もない。

リーツラーは私のいるその場で、私の知り合いたち (acquaintances) のなかの他のいかなるひとよりも、人間性 (humanity) の徳を再現してくれた。私が信じるに、かれは他のいかなる^{マスター}師によってよりもゲートによって形成された。かれの利害関心と共感は、価値ある人間的な努力の分野すべてに拡張した。かれであれば、きわめて多様な分野における傑出した学者になることが容易にできたであろうが、しかしかれは専門家になるよりも真に教育された〔教養ある〕(educated) 人間になることを優先した。「教授」という用語はかれのいかなる物も示さず、^{ジェントルマン}「紳士」という用語がそれをする。かれの精神の活動は、余暇の高貴で真面目な使用という性格を帯び、急かされた労働の性格を帯びてはいなかった。そして、かれの広範囲にわたる利害関心と共感、かれの人間的な責任の感性からけっして分離されていなかった。もし私たちが汚らわしいもの、並みのもの、俗衆的なもの、および狂信的なものを人間的なものうちに数え入れなければ、人間的な何物もかれにとって疎遠ではなかった。かれは怒ることができたが、しかしかれは道徳的な義憤をけっして感じなかった。かれは諸々の大義とさらには人間的な存在物でさえ忌み嫌うことができたが、しかしかれの軽蔑は憐れみからけっして切り離されていなかった。かれは大いなる暖かみと優しさのある人間であったが、しかしかれはまったく非感傷的であった。かれは義務と祖国というような語を嫌ったが、しかしかれは軽率からは比類なく自由であり、そしてかれはかれの終わりまで、魂の飾り気のない強さと偉大さへと変形していたある種のバイエルン的な逞しさをもちつづけた。かれの長くて多様な経歴のなかで、かれは他の人間的な存在物を傷つけずにはいられなかったが、しかしかれのなかに残酷さの跡はまったく存在しなかった。かれには強い好き嫌いがあったが、しかしそれらは自己への利害関心〔自己利益〕あるいは虚栄心とはまったく関係がなかった。かれはときどき正義に適切でなかったが、しかしかれはけっしてちっぽけではなかった。仲間 (company) うちでは、かれは全面的に快樂を感じていた。すなわち、重苦しかったり不機嫌だったりすることもなければ、浮ついたり心ここにあらずということもなかった。かれは稀有な知性 (intelligence) のある人間であったが、しかしかれを^{インテレクチュアル}知識人などと呼ぶことができたのはただ粗野な人間だけであった。かれの言論は、かれの存在と完璧に調和していた。すなわち、真っ直ぐで、重みがあり、男らしい優美さを有し、そしてあらゆる種類の偽造のものや気取ったものから自由であった。かれは快樂を論争に勝利することからは引き出さなかった。私は、何が知恵 (wisdom) を利口さ (cleverness) から区別するのかを鮮明に見ようとするとき、リーツラーのことを考える。かれの政治的な判断は、情念によって、あるいはシステムによって、あるいは先行判断〔先入見〕によって、誤って導かれはしなかった。すなわち、私がかれは誤っているとそのとき信じた少数の場合でも、かれの判断の正しさは、あとになって起こるあるいは露見するもの

によって証明されたのである。第二次世界大戦後、多かれ少なかれ秘密の情報を基礎にして、チェスター・ウィルモット (Chester Wilmot) によってなされた重要な主張はすべて、その戦争の間に、あらゆるひとにとって接近可能な情報を基礎にして、リーツラーによってなされた。

かれの若い頃は若きトーマス・マンほど非政治的ではなかったもので、かれは、中年のそして老いたトーマス・マンほど割り切りよく政治的にさらになっていくことから保護されていた。私が初めて若きリーツラーと対決したのは数週間前で、私がかれの『現代世界政治の根本特徴』*Grundzuege der Weltpolitik in der Gegenwart* (Outlines of Contemporary World Politics) を読んだときである。それをかれは J. J. リュドルファー (J. J. Ruedorffer) という偽名のもとに公刊した。その本の適正な理解のために、ひとは、それが第一次世界大戦の勃発直前に、帝政ドイツの影響力ある一人の^{オフィシャル}公人によって公刊された、という事実を心に留めておかなければならない。リーツラーは、1871年以後のヨーロッパ列強のあいだの長い平和の時期に外交政治がとっていた性格を明晰化しようと試みた。かれはその性格を、一方で外交政治の^{ネイチャー}自然に、他方でその時期の特殊な諸条件にまで、追跡した。もっとも大規模な政治的事実は諸のあいだの抗争であった。すなわち、各民族は自己保存と拡大に関心をよせ、そして無制限の自己本位に駆られていたのである。しかし、民族的抗争は^{ナショナル}根本的な抗争ではなかった。ナショナリズムはコスモポリタニズムによって挑戦されていたのである。ナショナリズム的傾向とコスモポリタニズム的傾向の双方が勢力において成長しつつあり、そしてそれらの調停不可能な敵対もまたそうであった。リーツラーは、諸民族のあいだの平和と諸民族のあいだの戦争のどちらが自然に合致しているのかという問いに顔を向けた。かれは次の二者択一を見た。すなわち、民族が人間的結社の最高形式であり、その結果、諸民族のあいだに「永遠の、絶対的な敵意」が存在し、諸民族のあいだの友情は延期された敵意もしくは他の諸民族に対する共通の敵意であるか、それともそうでなければ、一つの全体として的人类 (humankind) が諸民族の上に立ち、それらにそれらの役割と場所を割り当て、そしてそれらの野望 (aspiration) を正当に制限するかのどちらか、という二者択一である。かれはナショナリズムに好意的な決断を躊躇なく下した。諸^{アイディア}観念の抗争は、かれが論じるに、生きている諸勢力の抗争を反映するのであって、ある観念の真理をめぐる問いはそれゆえその力をめぐる問いなのである。さて、諸民族の思想と情操はコスモポリタニズム的な観念によってではなく民族的な観念によって支配されていることが分かるためには、私たちはただ私たちのまわりを見渡すだけでよい。そして、歴史が私たちに教えるのは、ナショナリズムと民族国家は^{ネイション・ステイト}つい最近の起源を有していながらも、以前の時代でそれらに対応するものはコスモポリタニズムよりもつねに力があったということである。リーツ

ラーは、けっして珍しくない諸々のコスモポリタニズム的な信仰告白によっては印象づけられなかった。かれは、もしそれらの告白が試験にかけられれば、社会主義的な労働者たちでさえもかれらの国 (country) に同調するだろうと確信していた。またかれは、諸民族がただお互いのことをもっと見ることによってお互いによりよく知り合いさえすれば、それらのあいだの敵意は止むだろうという信念によっても印象づけられなかった。すなわち、知り合いの増加は必ずしも感情を改善するわけではないのである。しかし、ナショナリズムの力は、つまり現在と過去におけるその力は、なぜリーツラーがそれをその対立物よりも優先したかの唯一の理由ではなかった。かれはこう考えたのである。ナショナリズムは、コスモポリタニズムよりも高貴な何物かを、つまり政治的に有意であるような〔ポリスに関連しているような〕コスモポリタニズムよりも高貴な何物かを、表わす、と。政治的に有意な〔ポリスに関連した〕コスモポリタニズム (the politically relevant cosmopolitanism) は、近代の経済的—テクノロジー的—科学的な発展によって支えられていた。しかし、この発展は人間のなかの人間的なものを強めず、むしろ弱めた。それは人間の力を増加させたが、しかし人間の知恵を増加させなかった。ひとは特別の明晰さをもってドイツのなかに、この発展が活性 (spirit) の、趣味の、精神の衰退をとまなっているのを見ることができた。それは人間たちをさらにいっそう専門主義的になるよう強制し、そして同時にそれは、偽りの普遍性をかざしながら、すべての種類の好奇心を興奮させすべての種類の利害関心を刺激することによって、人間たちを誘惑した。それはかくして、人間の全体性 (wholeness) が完全に依存している少数の物への集中力をさらにいっそう困難にした。リーツラーは、政治的に有意な〔ポリスに関連した〕コスモポリタニズムの知的な根を、かれが近代の理想と呼ぶもののうちに見出した。かれはその理想のなかに三つの要素を識別した。第一は、人間の生はそれ自体として、つまりひとが送る生の種類とは独立に、一つの絶対的な善であるという信念であった。第二は、第一のものから引き出されるのだが、普遍的で無条件な同情あるいは人道主義であった。そして第三は、「物質主義」、つまり快樂への圧倒的な関心および自分の生を諸理想に捧げる意志と能力のなさ、であった。この分析は今日ではあまり好かれていないが、しかしそれは歴史的には正しい。いかにそれがナショナリズムの擁護にまでつながらぬのを見るために、私たちはリーツラーの思想を次のように表現しよう。近代の理想は崇敬 (reverence) に、人間的な高貴さの母体に、余地を残さない。崇敬は第一義的には、つまりすべての時間において大抵の人間たちにとっては、そして大抵の時間においてすべての人間たちにとっては、自分の遺産に対する、伝統に対する崇敬である。しかし、諸伝統は本質的に特殊主義的であり、そしてそれゆえにコスモポリタニズムよりはナショナリズムと同類である。

この場合、ナショナリズムに好意的なリーツラーの決断は、経験に、つまり現在と過去におけるナショナリズムの力の経験と、現実のコスモポリタニズムの低い性格の経験に、完全に依拠しているように思われるであろう。人はこう言ってもいいかもしれない。その決断は可能な未来に、約束に、コスモポリタニズムの理想に正義をなしていない、と。この未来の無視はなおさら注目すべきものである。なぜならリーツラーは同時に、民族はそれが現実に存在しているところのものではけっしてなく、それはつねに未来のおかげで存在しているところのものである、とも教えたからである。その困難は、リーツラーが民族の本質に関して示唆するものによってはほとんど克服されない。かれによれば、個人の間と民族は双方とも生きている存在物、真正な全体である。しかし、個人は必然的に死ぬのに対して、諸民族の死に必然性はまったく存在しない。諸民族は永遠の生の希望のうちに生きることができるのに対して、諸個人はできない。それゆえ、個人はただかれの民族をとおしてのみ永遠を分有し、そしてここからかれの民族はかれにとって唯一の真の道になる。リーツラーはこの文脈において、ドストエフスキーの『悪霊』*Possessed* のなかのある登場人物の次の言葉を引用する。各民族はそれ自身の神 (god) とそれ自身の善悪の観念をもつのであって、全民族のための〈神〉(God) など存在しないし、普遍的に妥当する善悪の観念など存在しないのだ。私は、これを不満足なものともみず——もつとも、リーツラー自身が認めたように、存在へと出来た諸存在物としての諸民族の死に本質的な必然性が存在するかもしれない、ということ以外のいかなる理由からでもないとしても。次のことは記しておく価値がある。つまり、リーツラーは、思想と言語の結びつきに頼ることによって民族の形而上学的な尊厳を確立しようとは試みなかった。これにはおそらく二つの理由が存在した。第一に、かれは、言語は思想がそこへと方向づけられている真理の母体ではない、と考えたように見える。そしてそれとならんで、かれは、言語の統一性によって創造された共同体と政治的な共同体とのあいだに必然的な結びつきはまったく存在しない、ということをあまりにも明晰に見た。このことは、一方でスイス、他方で合衆国とグレートブリテンという、近代の諸事例によって示されている。ひとはこう疑問に思うかもしれない。コスモポリタニズムに対しては、プラトンとアリストテレスの政治哲学とは別の代替物が存在するのだろうか、と。かれらは、自然的な政治的共同体は民族ではなく都市 (the city) であると教えた。民族はかくしてポリスとコスモポリスのあいだの中間施設として現われてくるであろうし、そしてナショナリズムの下に横たわっているがナショナリズムによっては十全に表現されない真理を連れ出そうとするいかなる試みも、コスモポリスに対するポリスの古典古代的な優先のなかに具体化されている洞察によって導かれなければならないであろう。このことはどうであれ、リーツラーはのちにかれの若い頃のナショナリズムを放棄し、そ

してかれは、さらに増加していく専心をもってプラトンの『国家』*Republic* を研究した。

ナショナリズムはそれ自体として理論的には不満足なものでありながらも、それは依然として私たちに、現在の政治的状況を理解するための、そしてすべての予見しうる未来のためにナショナリズムによって支配されている世界の内部で政治的行動を啓蒙するための、最善の利用可能な枠組みを供給してくれるかもしれない。ナショナリズムがこれらの目的にとって、リーガリストたちの構築物より優れているだけでなく、同様に、「社会」と「成長」という思いつきによって導かれているある種の社会学よりも優れているのは、確かである。というのも、そうした社会学は、ナショナリストがけっして忘れない二つの物を私たちに忘れさせようとしがちだからである。諸社会は、依然として、そして予見しうる未来のために、民族的あるいは帝國的な諸社会であり、戦争以外の諸手段によってよりもむしろ戦争によって確立された、間違えるべくもない恐るべき境界によって、他の諸社会から離れて閉鎖されている。そして、もし諸社会が「成長する」ならば、それらが他の諸社会から太陽の光を取り去りはしないだろうという保証はまったく存在しない。すなわち、「成長」の終極のことを、それを超えては成長が存在しえない頂点のことを考えもせず、成長を説教する者は、戦争を説教するのである。

リーツラーもまた、健康であるかぎり成長しようとするに欲望する存在物として、民族について話した。しかし、かれは、成長が規模における成長つまり拡大であることはもっとも目に見える、という事実を隠すことなどいっさいしなかった。すなわち、民族は健康であるかぎり帝国への、世界支配への傾向を有するのである。けれども、かれが思ったことだが、拡張的な成長は、もしそれが凝集性、深み、内面性、および意識における成長によって、言い換えれば「文化」における成長によってともなわれ準備されなければ、悲惨な空洞にいたる。かれはそれゆえ、その語の適正な意味でのナショナリストたちには、つまり成長によって拡大以外の何物も理解しないような者たちには、あるいは「勢力の力」を過大評価して諸観念の力を過小評価するような者たちには、反対した。これは、かれが当時のオフィシャルドイツによってとられた道を離れた唯一の地点ではなかった。かれが理解したものとしてのナショナリズムは、モナルキズムとリパブリカニズムのアンタゴニズムの敵対関係から以前の重要性を奪い、そしてそれゆえそれはかれをドイツ・プロシア君主政に対して無関心にさせたのである。かれのナショナリズムは、根本的に共和政的であり、そして酔いの醒めた民主政に少なくともなりかけていた。かれが好意をよせたインペリアリズム帝国主義は、遠くまで視界がおよび、啓蒙され、酔いの醒めた、忍耐強い帝国主義であり、ブリテンをモデルにして作られた帝国主義であった。この精神において政治の舞台を見たかれは、ドイツの民族的利益ならびにその他すべてのヨーロッパ列強の民族的利益は予見しうる未来のために平和の保存を必要とする、という結論に到達し、そしてか

れは、私たちがいまでは第一次世界大戦と呼ぶかの戦争を回避する諸々の可能性について、かれの同胞の市民たちととくにかれの上官たちを啓蒙しようとした。かれが特別の注意を払ったのは、アジアとアフリカにおける白色人種の、抗争をともなうのではなく平行した拡大には十分な余地が依然として存在している、という事実に対してであった。かれは次のような可能性を目に見えるようにすることさえした。つまり、すべての大国は戦争からおそらくは得られるかもしれないものよりはるかに多くをそれから失わざるをえないがゆえに、平行した拡大の時期の終わりは、戦争が全面的に実践不可能になってしまうような事態の出現と一致するかもしれない、という可能性である。かれが平和に対する最大の危険を見たのは、大軍備と同盟システムそれ自体ではなかった。というのもかれは、それらは勝利の計算を極端に困難にすることによって、計算する政治家たちを用心深い政策へと傾けるであろうと考えたからである。かれが平和に対する最大の危険を見たのはむしろ、強いナショナリズム運動が存在した諸国の諸政府の弱さのなかに、そして「ゆっくりと移行する同盟システムを…柔軟でない二大陣営システムによって」置き換えたことのであった(三国同盟と三国協商)。もし手馴れた操作の可能性が開かれたままであり、そして威信や民衆煽動ではなく民族的利益が外交問題の手さばきを決定するおかげでその可能性が開かれつづけることができたならば、戦争は予見可能な未来において回避されることができた。リーツラーがこれらの問題に回帰したのは、40年後のかれのウォルグリーン・レクチャーズである『産業時代の現代大衆社会における政治的意思決定』*Political Decisions in the Modern Mass Society of the Industrial Age* においてである。1953年になされた諸陳述 (statements) を1913年になされたものと比較すると、私はアプローチの類似性に衝撃を受ける。私は強調の一つのわずかな移行を観察するように見えるだろう。すなわち、40年の経験はリーツラーに、民衆煽動と向かい合っている現代の非僭主政的な諸政府の弱さの源について、より大いなる明晰さを与えたように見えるのである。

リーツラーが擁護したものとしてのナショナリズムあるいは帝国主義は、一つの点以上のところで、マックス・ウェーバーの政治的な諸見解を思い出させる。リーツラーとウェーバーの根本的な差異は次にある。すなわち、戦争と平和に関するキリスト教の教えは、より正確には山上の垂訓は、ウェーバーにとってほどにはリーツラーにとって一つの問題を創造しなかった、ということである。この差異が、リーツラーがカトリックの家族出身でありウェーバーがプロテスタントの家族出身であったという事実と結びついているかどうか、私には言う能力がない。

1913年の世界政治状況についてのリーツラーの分析を要約することは可能でない。しかし、次のことは言われるべきである。その明晰で幅広い分析は、国際関係の学究たち

(students) であればかれらの技能のある重要な部分を学ぶことができるであろう、一つの卓越したモデルである。もし私が国際関係論の1冊の選集をまとめなければならないとすれば、私はそこにリーツラーの分析を組み込むであろう。それは私に、パークの『フランス問題に関する諸思想』*Thoughts on French Affairs* のなかの1791年におけるヨーロッパの状況についての分析を思い出させた。

若きリーツラーがナショナリストであったのは政治的〔ポリス的〕にである。かれはただナショナリストというだけではなかった。かれは真正なコスモポリタニズム (genuine cosmopolitanism) を偽造の表面的なコスモポリタニズムから区別し、そしてかれは前者の根を個人の深みのなかに識別した。個人はかれの民族の部分であるが、しかしかれはたんにかれの民族の部分であるだけではない。すなわち、「かれはかれ自身の課題を、かれ自身の目標を、そしてかれ自身の価値をもつ」。その場合、民族は永遠への唯一の道ではない。諸民族ではなく、ただ諸個人のみが、真理の探求に従事することができ、そしてこの探求は、それぞれ異なった民族に属している諸個人を統一する。精髓は、民族の息子でありながらも、人間種 (mankind) に属す。リーツラーが30年後に公刊したあるエッセイから引用すると、「順応するのを拒絶するが恨みを抱かない... 自由意志にもとづく陽気な^{アウトキャスト}のけ者は、社会の刺激性香辛料であり、そのもっとも重要なメンバーである。もっとも、かれは自らをメンバーとはみなさないが。かれは、眠りに落ちるのが好きな馬の拍車である」。しかし、この真正なコスモポリタニズムは、諸民族のあいだの根本的な関係には影響しない。

帝政ドイツは敗北し崩壊した。そのとき、人びとは西洋の没落についてうわさをしはじめた。ワイマール共和国期にリーツラーが公刊したのは、私の知るかぎりただ一つの著作であり、それは政治的と呼ばれうる『現代の運命性と自由について』*Ueber Gebundenheit und Freiheit des gegenwaertigen Zeitalters* (On Fatality and Freedom in the Present Age, 1929) である。そのテーマは西洋の人間の未来である。展望と主題についての大きな諸差異にもかかわらず、リーツラーによってドイツで構成された二つの政治的な著作には共通する何物かがある。すなわち、双方の場合において、リーツラーは「憂鬱の預言者たち」に反対し、健全さが広まれば希望は存在する、ということを示そうと試みるのである。事実においては、不健全さがふたたび広まった。政治的にはヒトラーによって、知的にはハイデガーによって指導されて、ドイツは第三帝国に入った。リーツラーはドイツを離れなければならなかった。第三帝国とその最大の達成である第二次世界大戦は、ヨーロッパの没落という預言を確証した。第二次世界大戦につづく冷戦期に、リーツラーはかれの第三のそして最後の政治的な作品、つまりかれのウォルグリーン・レクチャーズを書く (write) よう強制された。そのメッセージは変わらないままであった。すなわち、

健全さに、依然としてそうする能力があるようにふたたび自己主張をする意志があるならば、西洋の人間にとって希望は存在し、西洋世界は暗い定めを負ってはいない、というのである。というのも、健全さという表現に「論争的」という汚名を着せることと、それを完全に抑圧することとのあいだには、無視することのできない差異が存在するからである。

政治的な諸分析は、リーツラーの哲学的な諸研究 (studies) の前景、けっして無視しえない前景であった。1913年における世界政治状況についてのかれの分析は、政治的な生は科学の、自然科学の手段によっては理解されえない、という想定に基礎づけられていた。かれは方法についてのある二元性を、つまり自然科学の方法と歴史的理解の方法の二元性を想定した。かれはその方法の二元性を、ひとが形而上学的な二元性と呼ぶかもしれないものにまで追跡した。かれがかれの哲学的な諸前提を発展させたのは、『不可能なもの不可欠性、政治の理論への序言』*Die Erforderlichkeit des Unmoeglichen, Prolegomena zu einer Theorie der Politik* (On the Indispensable Character of the Impossible, Preface to a Theory of Politics) においてであり、かれはそれを『根本特徴』とだいたい同時に公刊した。その本は私にとって接近可能ではなかったもので、私はかれの第二の哲学的な本に向かう。それは一九二四年に公刊された『形態と法、自由の形而上学の構想』*Gestalt und Gesetz, Entwurf einer Metaphysik der Freiheit* (Form and Law, Project of a Metaphysics of Freedom) である。その本は、形而上学的な二元性によって立てられた問題に専心している。

『形態と法』は、第一次世界大戦後の最初の10年間のドイツ思想に特徴的な発酵の一つの証書である。そこには、すでに確立されていた^{アカデミック}大学での諸々の立場に対する強い不満と、新しい考え方 (way of thinking) を求める手探りとが存在した、つまりそれらの^{アカデミック}大学での立場からドイツ思想の偉大な時代 (カントからヘーゲルまでの時代) への回帰では十分ではないだろうという感覚が存在した。一般的な方向の自覚は存在し、その方向でひとは動か (move) なければならないと信じられていたが、しかしその道についての明晰さと確信はまったく存在しなかった。ひとは、その広まっている不満と不休 (unrest) の二つの異なる知的な源を識別するであろう。つまり、キルケゴールとニーチェである。第一次世界大戦の終わりのときには、三つの意義ある^{アカデミック}大学での立場が現存したが、それらを私はそれらの出現の順序にしたがって数え上げよう。マールブルク学派の新カント主義、ディルタイの生の哲学、そして現象学である。リーツラーの諸々の野望・呼吸 (aspiration) ともっとも共通するものがなかったのはマールブルク学派の主義ないし傾向でありながらも、かれはその競争相手によってよりもそれによって印象づけられた、というのはいくぶん驚きである。リーツラーとの諸々の会話から私は次の理由を推測し

た。マールブルク学派の創設者であるヘルマン・コーエンは、1871年と1925年のあいだの時期の他のすべてのドイツの哲学教授たちを、かれの魂の炎と力によって凌いだ。ある教義の創始者の情念と力はある教義の真理を確立しないが、しかしそれらは、リーツラーがある教義に真面目で持続的な注意を払うのに不可欠な条件であった。ドイツ精神を扇動した大学を超えた諸勢力に関しては、私たちはこう記しておく。リーツラーは、キルケゴールからはまったく感銘をうけなかったが、ニーチェからは深く感銘をうけた。

いま考察中の本のなかで、リーツラーはある根本的な二元性を受け入れることから出発する。それをかれははじめに、〈法〉と〈形式〉、無機的なものと生きているもの、自然と精神、必然性と自由として表現する。かれは、その二つの対立物のうちの一方が他方へと還元されうる、あるいは他方から演繹されうるという見解を撥ねつける。精神は自然の産物ないし効果としては理解されえないし、また自然も精神からの派生物としては理解されえないのである。かれは同様に、その根本的な二元性はたんなる視点の二元性として考えられうるという見解を撥ねつける。自然とその対立物の双方を分有する人間の統一性は単一の視点を要求し、そこからかれはかれの統一性において把握されうるのである。根本的にそれと同じ理由から、ひとはその困難を、二つの対立物のうちの一方を現象界に、他方を物自体に帰すことによって解決することはできない。対立物の双方は一つの同じ世界に属するのである。したがって必要とされているものは、たんに知の理論やさらには人間精神の批判でさえなく、根本的な二元性によって特徴づけられる世界としての一つの世界の全体をテーマにするような形而上学である。しかし、リーツラーはつけ加えるのだが、この形而上学は批判的でなければならない。批判的形而上学は、古臭い存在論的形而上学とは対照的に、物としての物は人間の知に依存し、人間の知によって構成されるという、あるいは、言い換えれば、諸物の一つの総体として考えられる全体は現存しえないという、カント的洞察に基礎づけられている。形而上学の「中心的な問い」はそれゆえ、「主体、〈自我〉、魂、あるいは単子^{エゴ}という問い」である。リーツラーはここで理性あるいは精神について話さない、ということはかれは理性あるいは精神を主体あるいは魂の部分として考えているのである。言い換えれば、主体に特徴的である自発性は、たんにカントが教えていたような理性あるいは悟性の自発性であるだけでなく、諸感性の自発性でもある。このことはしかしながら、主体が人間であることを意味しない。人間たちが人間を植物と獣よりも尊厳において優れているとみなすのは、たんに人間の自惚れ^{プライド}による。また主体は〈神〉でもない。このことはどうであれ、本質的に主体あるいは魂に関心をよせている批判的形而上学は、「自由の形而上学」である。

もし批判的形而上学が自由の形而上学であるならば、必然性は自由から派生するものとして理解されなければならない。すなわち、自由と必然性の二元性はたんに暫定的な

ものとして自らを露にする。人間の周延的なパースペクティブにおいてのみ、それより幅広い自由は必然性として現われる。必然性、運命性、決定性は、真理において、自由で創造的な諸力の相互制限と、創造的な諸力のそれら自身の創造への依存以外の何物でもない。それと類似して、他の二元性がたんに暫定的なものであることが判明する。かくしてひとは、リーツラーはかれがそこから出発した二元性をただ抑圧しているだけだ、という印象をうけるかもしれない。

『形態と法』のなかで、〈法〉と〈形式〉の対よりも強く強調されている対立物の対はない。それは、科学的法則の数学式とその先祖であるプラトン—アリストテレス的なイデアないし形相であり、あるいはむしろ、一般的諸規則と具体的形態である。そしてさらに、この二元性もまた暫定的なものであることが判明する。このことは、リーツラーがそれに捧げる拡張的な議論が表面的であることを意味しない。現実^{リアリティ}の真の性格が理解されるべきであるならば、〈法〉と〈形式〉の対立は、〈法〉から〈形式〉への運動は、不可欠である。〈法〉の観点から思考することは人間にとって不可避であるが、しかしそれは現実の理解に対する卓越した障害物である。けれども、ひとはそれと同等に欠陥ある反対の極端にも気をつけなければならない。それは、現実を、方向、意味、あるいは目標が欠如した、目の見えない創造的な意志として考えるというものである。それらの欠陥ある両極端のあいだの、つまり〈法〉と〈意志〉のあいだの中庸が〈形式〉である。リーツラーが根本的な対立物の対を発見し、そしてそれとともに、実際にはそれらの調停でなくそれらの本質的な不可分性を発見するのは、〈形式〉の分析によってのみである。〈形式〉は、諸形式を、さらにいっそう高い諸形式を生み出すこと以外のいかなる意味ももたない過程によって生み出される。この過程は形式に先立たない。すなわち、形式化はつねにそれ自身が形式化されるのである。〈形式〉は、それがそれ自身の形式化の行動によって存在するところのものである。あらゆる形式は、存在するあらゆる物は、それ自身を越えたところを指し示し、それ自身を越えたところへ向かう。それは存在する以上に存在すべきである。現実^{リアリティ}は、〈存在する (Is)〉と〈べき (Ought)〉の中間に (in between) 存在する (is)。〈存在する〉と〈べき〉の根本的にして永遠の二律背反が、現実を構成する。世界は永遠の不調和、奮闘、憧れ、努力、エロス、そしてそれゆえ永遠の生である。それは無限の、永続的な、および完璧なものを求めて奮闘し、そして有限の、移ろう、および完璧でないもののみを達成する。それは永遠に完璧でない。すなわち、あらゆる善き物は何らかの悪のおかげでのみ存在し、愛は憎しみから、喜びは苦痛から不可分であり、あらゆる達成は何らかの失敗を対価にもたらされ、存在へのあらゆる出来は一つの消滅していくことなのである。人間的もしくは神的な手段による救いの可能性はまったく存在しない。すなわち、天国自身でさえ救われえないのである。しかし、まさにこの

理由から、世界は永遠に生きている。神学的な言語で言えば、〈神〉は存在せず、〈神〉は永遠に生成している。このように理解された現実には、無限に多くの形式、形式化する形式、主体、あるいは死すべき単子によって構成されなければならない、それらのそれぞれは他のすべてと質的に異なる、つまり唯一無二のものである。これらの単子はお互いから孤立してはいない。各単子は、いわば、他のものの内部に存在し、そして他のものとの抗争のなかでのその唯一無二の奮闘のおかげで存在する。すなわち、現実には無限に多くの単子の永遠の抗争なのである。それらのあいだに調和はまったく存在しない。なぜなら、そこには一なる創造されていない中心的な単子など現存しないからである。あらゆる単子が中心であり、そしてそれゆえあらゆる単子が周辺である。あらゆる単子が不可能な中心に憧れるのだが、この憧れが生である。あらゆる単子がそれ自身のパースペクティブをもつ。すなわち、現実にはあらゆる単子に応じて異なる何物かなのである。現実にはある無限の過程であり、その過程は無数の過程を、つまり諸形式の形成を引き起こす、あるいはむしろそれによって構成される。そしてその過程は無限に多くの両立不可能なパースペクティブにおいてのみ自らを露にする。この無限性において、あらゆる物は手段であり、そしてあらゆる物は目的である。すなわち、現実には一つの位階的な秩序オーダーではないのである。

しかし、この「永遠の相対性」は、世界の統一性を破壊しないだろうか？それは、何物も真理ではなく、そしてあらゆる物がゆるめられるという結果にいたらないだろうか？リーツラーはこれを否定する。そこには堅く安定した何物かが残り、ある統一性が残るが、しかしこの一つにして不変のものは、数や法則のなかにはもとより、いかなる「絶対的な特質」のなかにも、あるいはいかなる形式のなかにも、見出されえない。世界の統一性は運命の統一性である、つまり誕生と死、奮闘と失敗などといった世界の諸部分のそれぞれの運命の統一性である。新カント主義から自らの批判的形而上学へ、〈法〉から〈形式〉および〈形式〉の根拠へ動くなかで、リーツラーは方法の統一性から運命の統一性へ動いたのである。

ここまで言われてきたすべてから次のことが帰結する。つまり、批判的形而上学が過去の存在論的形而上学から区別されるのは、たんにそのテーマによるだけでなく、その様態にもよる。それは観照的ではない。それは、ひとは永続的あるいは永遠のものに向かって変化の世界を離れる、ということを含意しない。批判的形而上学としての哲学は、哲学の限界を自覚している。哲学の課題(全体を、過程全体を把握すること)の幅と、その諸手段(諸概念)の狭さとのあいだには、不均衡が存在する。哲学は諸概念を必要とし、そして自らの諸概念を突破しなければならない。哲学の課題は完了されえない。哲学の運命は悲劇的である——生の他のあらゆる現象の運命と同じほど悲劇的である。か

くして、哲学にはその諸概念によって全体を把握する能力がないながらも、それはその運命によって全体を複製あるいは再現する。というのも、全体は、全体のあらゆる部分の運命であるような統一性だからである。あらゆる物の底にある永遠の二律背反は、超然 (detachment) のなかでは見られえない。それが自らの意味を開示するのは、それが経験される場合にのみである。つまり、それが根底的に孤立した個人の苦悶のなかで経験され、そしてその経験が究極の「そしてそれにもかかわらず」において最高潮に達する場合にのみである。哲学が意味するのは、名誉をもって災難に遭うこと、執拗に救いの錯覚を拒絶すること、唯一の世界としてのこの世界〔現世〕(this world) に「はい」と言うこと、あるいはそれを愛すること、である。この仕方 (way) で、そしてこの仕方でのみ、あらゆる物がゆるされるわけではないというように思われる。

リーツラーを〈法〉から〈形式〉へと指導した諸現象は、生きて^{アート}いる諸存在物と芸術の諸作品であった。しかし、それらの現象は、現実の根拠についてのかれの諸思索を支えるのに十分でない。これらの思索のなかで、かれはかれが〈歴史〉の現象とみなすものによって導かれたのである。すなわち、絶えず新しい諸形式の、さらにいっそう高い諸形式の創造としての〈歴史〉である。かれの形而上学は、自然を〈歴史〉の類推にしたがって理解しようとする一つの試みである。それに合致してかれは、空間ではなく時間が現実の核に属す、否、現実の核である、と断言する。すなわち、「時間は神性のそれ自身への憧れである」。

私が私の知っていたリーツラーを『形態と法』のうちに承認するのは、ある種の困難をともなつてのみである。『形態と法』とかれののちの諸本とのあいだの諸差異は、ある単一の理由にまで追跡されるかもしれない。すなわち、かれののちの思想は、ハイデガーの影響とかれへの反応の双方によって形づくられた、というものである。実際にはリーツラーのもっとも深い傾向ではなく、かれがそれを表現するあるいはそれを表現しない仕方が、ハイデガーによって決定的に影響された。

ハイデガーはリーツラーがかつて対決したなかでもっとも偉大な同時代の力であった、と言うとすれば、それは控え目な陳述 (understatement) であろう。ひとは、かれと比較可能な仕方 (manner) でドイツの、否、ヨーロッパの思想に影響した別の哲学教授を見出すまで、ヘーゲルに遡らなければならない。しかし、ヘーゲルには、かれと同等の力を有した、あるいはそれはともかく、ひとがかれと比較しても明白に愚かとはならないような、何人かの同時代人がいた。ハイデガーは、かれの同時代人すべてをはるかに凌ぐ。このことは、かれが一般公衆に知られるようになるずっと前に見られえた。かれが舞台上に現われるや否や、かれはその中心に立ち、そしてかれはそれを支配しはじめた。かれの支配は拡張と凝集性においてほとんど継続的に成長した。かれは広まっている不休

と不満に十全な表現を与えた。なぜならかれには、道全体についてではないとしても少なくとも最初のそして決定的な歩みについて、明晰さと確信があったからである。発酵あるいは嵐は次第に止んだ。最終的に、^{アウトサイダー}部外者なら批判的な諸能力の麻痺として記述したくなるような状態に到達してしまった。哲学することは、ハイデガーの諸神話 (*mythoi*) の発端に崇敬をもって耳を傾けることへと変形してしまったように見える。

そのとき、敬虔さと功績ゆえに重きをなす人物が折よく
 彼らの目に入ったなら、みな沈黙して足を止め、耳をそばだてる。

Tum, pietate gravem ac meritis si forte virum quem
 Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.¹

リーツラーがかれの『現代の運命性と自由』の演説をしたのは、ダヴォスにおいてであり、その直前にハイデガーとカッシーラーとのあいだでの討論に耳を傾けていたのと同じ聴衆を前にしてである。リーツラーはいかなる躊躇もなくハイデガーに味方した。そこに選択肢など存在しなかった。偉大さに対する感受性だけでも、リーツラーの選択を指示していたであろう。カッシーラーはすでに確立されていた^{アカデミック}大学での立場を再現した。かれは一人の卓抜した哲学教授であったが、しかしかれは哲学者ではまったくなかった。かれは博識であったが、かれには情念がまったくなかった。かれは一人の明晰な著述家であったが、しかしかれの明晰さおよび温和さと、かれの諸問題に対する感受性は同等のものではなかった。ヘルマン・コーエンの一人の弟子であったかれは、そのまさに中心が倫理学であるコーエンの哲学体系を、象徴形式の哲学へと変形していたが、そこでは倫理学が沈黙のうちに姿を消していた。他方、ハイデガーは、倫理学の可能性を明示的に否定する。なぜならかれは、倫理学の観念と、倫理学が分節化すると装う諸現象とのあいだに、むかむかする不均衡が存在すると感じるからである。

『形態と法』のなかで、私たちが思い起こすに、リーツラーが世界の統一性を見出していたのは、それ自体としては超然とした視野 (*detached view*) にとって接近可能であろうような何らかの「特質 (*suchness*)」のうちにはなく、世界の諸部分のそれぞれの運命のうちにてであった。その運命は、根底的に孤立した個人の苦悶のなかで経験されることによるのみ、自らを開示すると言われた。全体の諸部分は、死すべき単子として考えられた。人はこう言うこともできるであろう。リーツラーは「実体」を、死すべき単子の運命と、つまり死すべき単子に特有の有限性と同一化したのだ、と。かれにはかくして、「実体」は〈実存〉(*Existenz*) であるとするハイデガーの定立に向けての準備が

1 Virgil, *Aeneis* I, 151. 岡道男・高橋宏幸訳『アエネーイス』(京都大学学術出版会、2001年)、13頁。

ないわけではなかったのである。けれども、リーツラーの言う死すべき単子は、とくに人間ではなく、あらゆる生きている存在物、つまりあらゆる存在物であった。もっとも、人間が、そしてひとり人間だけが、その他の諸存在物への糸口をかれに供給していたのだが。すなわち、かれは全体を人間のあるいは〈歴史〉の類似にしたがって理解しようと試みていたのである。かれがハイデガーから学んだことは、第一に、そのような試みは人間とは何であるかの明晰化を前提とする、ということであった。しかし、リーツラーが強調していたように、〈何〉という問いは、あるいは特質という問いは、根にまで行かないのであって、根本的な問いは人間の運命に、あるいは、ハイデガーが言ったように人間の *esse* に、かれの〈実存〉に、関心をよせなければならない。〈実存〉についてのハイデガーの分析は根本的な存在論、つまり「第一哲学」であることが意図されている。というのも、哲学は存在論以外の何物でもないからである。リーツラーがハイデガーから学んだのは、とりわけ、哲学は存在論であるということである。『形態と法』のなかでかれは、あらゆる物は存在へと出来して消滅するということを、換言すれば無が「存在する」(nothing "is") ということを示唆していたが、しかしまた存在への出来と消滅していくことのみが「存在する (is)」ということも示唆していた。かれはかくして存在論的な問題に触れていたのだが、しかし同時にかれは存在論を古臭いものとして撥ねつけていた。のちの諸著作のなかではしかしながら、かれは哲学を存在論と同一化する。ひとは存在論についてのハイデガーの思いつきを、プラトンの諸表現を非プラトンの意味において用いることによってもっとも単純に表現することができる。存在論が関心をよせるのは、諸存在物にではなく、私たちが「存在する」何かについて言うときはいつでも私たちが意図する事柄、あるいはその分有をとおして諸存在物が存在し、そして存在すると言われる事柄にである。これ—— *entia* から区別されるものとしての *esse* ——は、すべての存在物の根拠として、一つの存在物 (a being) ではなく、それを越えて存在 (being) と存在性 (beingness) である。 *esse* と *entia* の区別は、リーツラーに、『形態と法』のなかで用いられたもっとも根本的な区別は事実において何であったのかを分節化する能力を与えた。それはすなわち、一つの物あるいは一つの客体ではけっしてありえない運命と、一つの物あるいは一つの客体である、あるいはそれらになりうる、その他のあらゆる物との区別である。

これを基礎にしてリーツラーが構成した最初の本は『パルメニデス』(1934) であり、哲学の歴史に属している主題に専心しているかれの唯一の本である。歴史的な問題、つまりパルメニデスの詩の意味という問題は、リーツラーにとって、もっとも重要な「体系的」問題と一致していた。存在論的な問題は、はじめは私たちに理解できるものではない。なぜなら私たちは、何世紀にもおよぶある伝統の遺産相続人だからである。それは、

存在論的な問題 (*esse* という問題) を宇宙・秩序論的な問題 (*entia* の総体という問題) あるいは神学的な問題 (最高の *ens* という問題) と取り違えた、そしてその近代の部分において存在論的な問題の記憶^{メモリー}の最後の痕跡を次第に失ってしまったような伝統である。私たちの思考習慣 (*habits of thinking*) のすべて、私たちが使いこなせる概念のすべては、最善の場合でも、存在論的な問題が宇宙・秩序論的あるいは神学的な問題によって覆われはじめていた、あるいはとって代わられはじめていた時期に由来する。存在論的な問題が明晰かつ純粋に現われるのは、西洋思想の始まりにおいてのみであり、そしてとくにパルメニデスにおいてである。したがって、存在論的な問題を理解することは、その問題を隠蔽する伝統の束縛から自らを解放する (*liberate*) ことを、あるいは私たちの伝統の起源を取り戻すことを、意味する。すなわち、「体系的」問題は歴史的な問題から不可分なのである。この点において、リーツラーはハイデガーのあとを追う。ハイデガーにとって、存在論的な問題の仕上げは哲学的伝統の「破壊 (*Destruktion*)」から不可分である。リーツラーがハイデガーから離れるのは、ある決定的な地点においてである。西洋思想の起源へのハイデガーの回帰は、西洋思想の、そしてとくにギリシア思想の諸限界を克服するという目的に適う。しかしリーツラーは、初期ギリシアの存在論が存在論の真のそして最終の創設であると考えた。ハイデガーによれば、ギリシアの存在論の本質的な限界は、ギリシア人たちが「存在すること (*to be*)」によって「現前にあるいは近くにあること (*to be present or near*)」を理解した、という事実のうちに自らを示す。しかしながらリーツラーは、「現前していること (*to be present*)」のみが「真に存在すること (*to be truly*)」である、というギリシアの見解を受け入れる。かれが所有していたディールスの『ソクラテス以前の哲学者たち』*Vorsokratiker* の初版のなかで、かれはパルメニデスの諸断片の始まりのところの余白に次の言葉を書いた。「この埃にまみれた哲学の黄金と比べれば、それ以降何世紀にもおよぶすべてのものは金箔をかぶせられた埃にすぎない」。そしてかれの『パルメニデス』の終わりのところで、かれはかれの次の信念を示す。ギリシア以後の思想家すべてのなかで、ニーチェのみが、パルメニデスから正しい道の暗示をうけるという好意を授かったであろう。それはすなわち、同じものは永遠に回帰する必要はない、というのもそれはつねに全体的に現前しているからだ、というものである。

リーツラーが存在論によって何を理解したのかを手短かに説明する必要がある。すべての思想のもっとも根本的な前提は、「存在すること」が何を意味するのかに関する決断とひとが呼ぶかもしれないものである。例えば、近代科学は「存在すること」を、「あらゆるひとによって観察可能であること」や「一つの可能な客体であること」や「空間－時間の秩序に属すること」と同一化したと言われるかもしれない。このように理解された

「存在すること」は、特定の観察者、不特定の観察者、匿名の観察者と相関的である。しかし、私たちは何らかのかたちで、「存在すること」はとりわけ「それ自体において存在すること」を意味し、たんに「...相関的であること」を意味するのではない、という神託を聴きとる (divine)。すなわち、「存在すること」は、とりわけそして第一義的に、一つの客体ではなく一つの主体であることを意味するのである。そうであれば、匿名の観察者であっても、かれの客体のどれかあるいはすべてよりも根本的な意味において「存在する」であろう。さらに、匿名の観察者は、かれにとって権威であるような「存在すること」の意味とは合致せずに「存在する」。すなわち、私たちは、つねに匿名の観察者以上であるあれこれの観察者のみを観察することができるのである。匿名の観察者とかれと相関的にのみ「存在する」あらゆる物は一つの抽象物であり、そして私たちは何らかのかたちで、「存在すること」は「具体的であること」を第一義的に意味する、という神託を聴きとる。「具体的であること」は、一つの特殊な存在物であることを意味するだけでなく、同様に、一つの特殊な全体に、一つの特殊な動的文脈に属することを意味する。すなわち、特殊な動的文脈から分離された特殊な存在物は一つの抽象物なのである。あらゆる現実の観察者はそのような動的文脈に属す。かれがその文脈を離れるにつれて、かれがそれを外部から眺めるにつれて、かれはその文脈を逸する。すなわち、真の現実には「内側から見られた現実」なのである。これが含意するのは、真に現実的であるためには現実には「見られ」なければならない、ということである。すなわち、人間的な存在物が存在しなければ、具体性は存在しえないのである。このことはどうであれ、もし「存在すること」が「具体的であること」を意味するならば、根本的な問いが関心をよせることができるのは、あれこれの具体的なある人やある物にでもなければ、また具体的な文脈における具体的なある人とある物の総体にでもなく、具体性それ自体にである。より一般的にそしてより用心深く言えば、根本的な問いは、あれこれの存在物でも、また存在物の総体でもなく、存在性に関心をよせる。〈一〉が〈多〉から区別されるように、存在性は諸存在物から区別される。このことは、存在性は超越した〈神〉であるのに対して諸存在物はこの世界〔現世〕における〈神〉の被造物である、ということの意味しない。すなわち、存在性は这个世界におけるあらゆる物のこの一世界性 (the this-worldliness) の根拠以外の何物でもなく、〈一〉は〈多〉のなかにも存在し、存在性は諸存在物なしには存在しないしそしてその逆もまた然りなのである。また、全体が諸部分と関係するようには、存在性は諸存在物と関係しない。存在性はすべての存在物の一なる運命、一なる秩序、一なる法である。もっとも、私たちは人間の場合にしか存在性に接近することはできないが。存在性の統一性は、単純性ではなく、異なるものの統一性を意味する。すなわち、存在性はある複雑な分節化を有する。それは多様な要素あるいは「力」

によって構成される一つの全体であり、それらの要素あるいは「力」のそれぞれは他のものを要求し、そして他のもののなかで共一現前 (co-present) する。それは、それぞれの糸が他のすべての糸をともなうような、あるいは全体がそれぞれの糸に内在しているような、一つの織物である。いかなる存在物も「存在する」のは、この織物全体のおかげである。すべての存在物は存在へと出来し消滅するのに対して、存在性は不変で、永遠で、無時間的である。しかしながら同時に、存在性は「生起 (occurrence)」であるとも言われる。リーツラーが「存在性」という名詞よりも *esse* という動詞を用いることを優先するのは、この理由からである。

このように理解された存在論の光に照らされて、リーツラーはパルメニデスの詩の諸断片にアプローチする。次のように言ったほうがより正確になるであろう。存在論的な問題を自覚するようになってから、リーツラーはパルメニデスに向かったのであり、かれの存在論が、かれがパルメニデスから学んだものによって形づくられたのは部分的にである、と。パルメニデスの詩は二つの部分によって構成され、第一の部分は真理に、第二の部分は意見に専心する。伝統的なあるいは俗衆的な解釈によればこうなる。パルメニデスが第一の部分において教えたのは、存在は一であり、それゆえ多性と変化は現存しないか、ただの現われあるいは意見にすぎないということであり、さらに知と存在は同一のものでなければならぬということである。また第二の部分においてかれは、多性と変化は現存するという人間種一般の意見を、その意見をその虚偽の原理から演繹することによって提示する。その虚偽の原理は、存在は一ではなく二 (たとえば光と闇) であり、現われの世界は光と闇の混合物として理解されうる、というものである。このことをパルメニデスは、その混合物からの多くの変化する諸物の発生を提示することによって示している。リーツラーは、カール・ラインハルト (Karl Reinhardt) によって拓かれたこの解釈の道を歩きつづけながら、こう主張する。パルメニデスが多性と変化を否定するのは諸存在物にではなく存在性に対してである。意見は、多性と変化を認めることのうちにではなく、多性と変化の下に横たわってそれらを可能にしている不変の統一性を観る眼をもたないことのうちに存する。存在性の統一性は諸対立物の統一性である。意見は、対立物をお互いから完全に分離することのうちに、あるいは対立物のうちの一方が他方のなかで共一現前することを観る眼をもたないことのうちに、存する。意見は、ある所与の瞬間に感性によって知覚されるような質のみを自覚している——それとは対立する質を、つまりその瞬間に共一現前しているが感性によっては知覚されないような質を、意見は自覚していない。すなわち、意見は真理を感性によって知覚されるものと同化する、ということは意見は感性的知覚への降伏なのである。ここから、意見の根本的な誤りは〈光〉と〈闇〉という二つの原理を認めることのうちに存するのではないこ

となる。すなわち、これらの原理とそこから流れてくるあらゆる物は、意見ではなく真理に属するのである。これに合致して、パルメニデスの詩の第二の部分は、意見を「体系化する」よりは意見についての真の説明を供給する。とくに、第二の部分のある断片 (Fr. 16) は、正しく理解されるならば、第一の部分のどこにも供給されていない、真理と意見との真の関係に関する決定的な情報を私たちに与えてくれる。

リーツラーの解釈は、近代のパルメニデス研究における一つの高い地点である。パルメニデスが必ずしも自覚しているわけではないのにかれの詩が伝えてしまうかもしれないものとは区別された、パルメニデス自身が教えたものに関心をよせつづけるかぎりは、ひとはリーツラーがあとを追ってきた方向にさらに進んで行くことはほとんどできない。そしてリーツラーは、俗衆的な解釈を他の誰よりも完全に処分してくれている。残る問いは、詩の二つの部分を分ける深淵しか見なかった俗衆的な解釈が、それとともに、いまでは見落とされる危険にある何物かを見なかったかどうか、である。リーツラー自身は、その第二の部分の「像的性質 (imagery)」について話す。その場合、第二の部分は純粋な真理を伝えない。しかし同じことは、もしリーツラーが主張するように第一の部分が真理の全部 (the full truth) を含んでいるわけではないのであれば、第一の部分にも当てはまるであろう。すなわち、第一の部分は、控え目に言っても、存在あるいは存在性における諸対立物の統一性についてあまり明示的ではないのである。そうであれば、その二つの部分の関係は真理と意見のそれと同一ではなく、その二つの部分の関係は真理と意見の関係を反映するにすぎないであろう。純粋な真理も純粋な意見も詩のなかで全部が視野に入ってくるわけではないであろう。にもかかわらずパルメニデスは、それらはかれの詩のなかで実際に全部が視野に入ってくることを私たちに期待させる。おそらく、パルメニデスは、その期待が目立つ仕方で実現されることを欲望しなかったのかもしれない。もしこの疑いが正しいと判明するならば、第一の部分は真理の全部を、そして第二の部分は純粋な意見を提出するという、俗衆的にして伝統的な解釈は、詩の直接的かつ普遍的に目に見える意味とひとが呼ぶかもしれないものを十全に表しているかもしれないであろうし、そしてリーツラーの解釈は、その意味を超越して、隠された真面目な意味の方向に行くであろう。しかしながらそれに到達することはない。他のところと同様にここにおいて、表面への非妥協的な回帰は、中心に向かう進歩のために不可欠な条件であるかもしれないであろう。

リーツラーの批判的形而上学は、自らは〈歴史〉の現象によって支えられ、そしてその現象を根本的に十全な仕方で分節化すると主張していた。かれは批判的形而上学から存在論に移るとき、かれが起源において批判的形而上学に帰していたのと同じ支えと役割を、存在論に帰した。ここからかれは次の二つの困難に直面させられた。1) 存在性を

無時間的な法と秩序として理解することと、存在性を生起として理解することとのあいだには、つまり存在性を超一歴史的なものとして理解することと存在性を歴史的なものとして理解することとのあいだには、ある緊張が存在する。2) 諸存在物あるいは具体的なものの理解はすべて、ある特殊な動的文脈に属す、あるいはそれ自体が具体的である、と言われた。同じことは、存在性あるいは具体性それ自体の理解についても真理であらざるをえないのではないだろうか？それとも、存在論者は匿名の観察者でありうるのだろうか？もしこれが不可能であるならば、存在論それ自体がその過程に巻き込まれ、それとともに相対化されてしまうのではないだろうか？

リーツラーがこれらの問いを取りあげたのは、かれの『美的なものについての論攷。芸術の存在論に向けて』*Traktat von Schoenen. Zur Ontologie der Kunst* (Treatise of the Beautiful. Towards an ontology of art, 1935) においてである。その論攷は、その全部が発展させられた存在論を準備するよう意図された。しかしたんにそれを準備しただけであった。すなわち、芸術の現象ではなく、〈歴史〉の現象が、包括的な存在論のための出発点でなければならないであろう。芸術の分析はしかしながら、もっとも適切な「〈歴史〉の教義への序言」である。なぜならそれは、分析者を、かれのより大きな課題にとって適正な気分へと連れ込むからである。思想や概念ではなく芸術が、存在性と同類である。自然ではなく芸術が、美的なもの領地である。宗教ではなく芸術が、人間の自己肯定を表現する。すなわち、芸術は神々なき宗教性であり、宗教は真に宗教であるために芸術を必要とするのに対して、芸術は宗教を必要としないのである。最後に、しかしもっとも重要でないというわけではないが、芸術は、〈神〉なきキリスト教をなおす至高の矯正である。〈神〉なきキリスト教は、リーツラーがそうではないかと疑ったように、ハイデガーのパーспекティブを制限する。

それでは、リーツラーによれば、芸術の本質とは何であるのか？芸術は表現であるが、それは、何らかのかたちでその表現が表現されたものであるという仕方においてのみである。表現されることができるものは、物ではけっしてない。諸物はたんに記述されえたり記されえたりするだけである。魂の諸状態のみが、つまり私たち自身が何であるのか、あるいは何でありうるのかということのみが、表現されうる。たとえば、石のたんなる模写とは区別された善き絵画は、私たち自身の可能な諸状態であるような、あるいは私たちの存在の諸々の可能な仕方であるような諸質を連れ出す。それらは、明るいものや暗いもの、でこぼしたものや滑らかなもの、孤独や一緒にいること、などである。つまり、石の善き絵画は、石と私たち自身の双方のなかに異なる仕方ではあれ存在する、石のようなものを連れ出す。より正確に言えば、それはたとえば、一緒にいることが表面上は無条件に不在でありながらも孤独と共一現前している、そのような仕方でも孤独を

表現する。善き芸術作品は私たちに、一緒にいることを孤独の内部に、あるいは、悩まされていることを晴朗の内部に、つまり悩まされうる存在物の一状態としての晴朗の内部に、見させる。クズや下手な芸術が高い芸術から区別されるのは、それが甘いもの、ぞっとするものなどの共一現前している対立物を連れ出さない、という事実によってである。私たちがある芸術作品についてそれは「生き生き」していると言うとき、私たちが意図しているのは、まさしく、それが魂の可能な諸状態を、それらの不在の対立物と共一現前しているものとして連れ出す、ということである。芸術は諸対立物の中一間 (in-between) を表現する。しかし、それは一つの中一間以上のものをつねに表現する。つまり、それは多くの諸中一間の中一間 (the in-between of many in-betweens) を表現する。まさにこの事実によって、それは魂を、魂の織物を、魂の存在性を、存在性それ自体を、表現する。芸術作品のなかで、存在性それ自体が、生の神秘が、視覚あるいは現われへと出来する。このことが、なぜ芸術作品は神秘的であり、無尽蔵であり、そしてまばゆいものであるかの理由である。もし芸術作品が存在性を目に見えるようにするならば、存在性はそれ自体としては目に見えるか隠蔽され、そしてそれゆえにまた、多かれ少なかれ目に見えるか隠蔽される。存在性は、目に見えるか隠蔽されるということに無関心ではない。それは視覚へと出来することに向かう方向づけを有している。ある存在物は、そのなかで存在性が目に見える程度に応じて、多かれ少なかれ存在性である、あるいは存在性を分有する。私たちが普通に見るものとしての石は、存在性を露にしない——それはただの石である。善き絵画のなかで、石はもはや石ではない、つまり私たちの可能な存在ではありえないようなある物ではない。善き絵画のなかで、石はその存在性のなかで目に見えるようになったのであり、芸術作品のなかでのみ、石は真に存在するのである。魂は、自らの存在性と、それとともに存在性それ自体とを自覚している多少に応じて、高いあるいは低い程度において存在する。存在性を自覚することによってのみ、私たちは真に存在する。存在性は、それが現われる場合にのみ、存在する。しかし存在性は、芸術作品のなかにもみ現われる。芸術作品のなかにもみ、存在性は存在する。すなわち、表現のなかにもみ、表現されるものは存在するのである。不変の織物は、生起としてのみ存在する。現実、それが「見られ」る場合にのみ、存在する。あるいは、リーツラーがパルメニデスの詩行を解釈したように、存在性と存在性の自覚とは、不可分なものとして一緒に属す。しかし、存在性は生起であるので、なぜそれが実際に見られるべきであるかの必然性はまったく存在しないし、そしてそれが視覚へと出来するならば、それはどの場合にも異なった仕方で現われる、つまりそれはどの場合でも異なった仕方で存在する。

これらの示唆について、私はこのうえなく大雑把な概略をかるうじて与えることがで

きただけだが、それらはリーツラーが〈歴史〉の根拠を捜し求めた方向を示す。すなわち、〈歴史〉の根拠は生起としての存在性なのである。私の知るかぎり、かれはこの視点からは、かれが見たものとしての存在論の歴史あるいは運命——哲学の諸々の始まりにおける存在論的な問題の出現、アリストテレスの思想における宇宙・秩序論的コスモロジカルな問題による存在論的な問題の隠蔽、近代における存在論的な問題の忘却、そしてハイデガーの思想におけるその再出現——を理解しようとは試みなかった。芸術あるいは美的なものという問題に関して言えば、リーツラーは、その問題は永遠の問題であるが、しかしそれが提起されるのかどうか、そしてそれが提起されうるのかどうかは〈歴史〉に依存する、と言う。自己自身を確信している時代にはいずれも、何が美あるいは芸術的卓越性を構成するかについて特有の理解がある。健康な時代にはいずれも特有の様式スタイルがあり、それを各時代は唯一の善き様式とみなす。衰退の時代のみが、他のすべての時間と空間の芸術的卓越性に対してその全部を開きうる。そのような時代においては、いかなる様式ももはや絶対的な優位を主張することはできない。この種の時代においてのみ、何が芸術的卓越性それ自体を構成するのかという問いが十全に提起されうる。したがって、リーツラーが述べたように、かれに芸術という問題の提起を課すのは、現在の必要あるいは窮状である。当該の現在の必要は、明らかに、以前にはけっして感じられなかったような必要である。すなわち、芸術という永遠の問題は、いま初めて、現在の窮状に応答して、十全に提起されることを受けいれるまでになったのである。それゆえひとは次のことに関して疑問に思うよう強制される。現在の唯一無二の必要と永遠の問題とのあいだの関係は永遠の問題それ自体の一部分なのではないだろうか、あるいは言い換えれば、ひとは永遠の問題について正当にあるいは厳密に話すことができるのだろうか、と。現在の必要に関して、その唯一無二の性格において省察することが必要となるのは確かである。私たちはそのような省察を、リーツラーの『現代の運命性と自由』の演説のなかに見出す。そこでかれは、歴史意識の直接的な結果である相対主義あるいはニヒリズムに言及した。この直接的な結果に反対して、かれは、すでに知られているあらゆる〈はい〉と〈いいえ〉の歴史意識による相対化から、新しい〈はい〉と〈いいえ〉の要求を推察した。この要求は歴史意識から生じ、そして歴史意識によって告げられたので、ひとはこう期待したい気になる。つまり、歴史意識は十分な自己意識に到達したとき、新しい〈はい〉と〈いいえ〉を指し示し、新しい〈はい〉と〈いいえ〉を準備し、そしておそらくはそれを同定しさえするだろう、と。より正確に言えばこうなる。歴史意識はすべての〈はい〉と〈いいえ〉の、すべての規範あるいは当為の根への洞察であるので、それは絶対的な洞察であり、それゆえ歴史意識は、ただ新しい〈はい〉と〈いいえ〉だけに満足したままでいることはできず、絶対的な〈はい〉と〈いいえ〉を、最終の〈はい〉と

〈いいえ〉を指し示さなければならないように見えるであろう。このことは、ひとが考えるかもしれないように暫定的なものではなく絶対的なものだけが良心を拘束することができる、という理由からもまた必要であるように見えるであろう。言い換えれば、歴史意識は、もしそれが自己自身を理解するならば、歴史における絶対的な瞬間に属し、そしてそれとともに歴史の相対性を越えるように見えるであろう。リーツラーは、この線での思想を全面的に撥ねつける。〈歴史〉は完了しえない過程であり、そしてそれゆえそれは絶対的な瞬間を、絶対的な〈はい〉と〈いいえ〉をゆるさず、新しい〈はい〉と〈いいえ〉のみをゆるす。その新しい〈はい〉と〈いいえ〉は、哲学によっては見出されえず、〈歴史〉の業つまり生の業によってのみ見出されうる。もし私がリーツラーの思想を正しく理解しているとすれば、かれは次のことを意図した。つまり、哲学は、人間的生を歴史的なものとして、動的文脈として、それ自体も動いている一つの空間のなかで動いているものとして理解する以上のことを行なうことはできず、そしてそれとともに、すべての可能な〈はい〉と〈いいえ〉の形式的な性格を理解する以上のことを行なうことはできず、その理解から何らかの実質的な〈はい〉と〈いいえ〉を演繹する能力をもたない、というのである。哲学は、生あるいは〈歴史〉の永遠の構造を、「永遠の人間的なもの (*humanum*)」を、人間の可変性 (*mutability*) の不変的な (*immutable*) 形式を光へ連れていく、という課題に制限される。これが、哲学がその解決を捜し求める永遠の問題である——その解決は、それが十全であるべきならば、永遠の解決、永遠に妥当する解決である他はない。問題と解決の永遠は、それらが永遠に接近可能であるか否かに依存しない。この線の思想のあとを追って、リーツラーは最終的に、新しい〈はい〉と〈いいえ〉の探求を放棄し、「すべての尺度の尺度である」不変的あるいは永遠の「『善それ自体』」の探求に好意をよせていく。かれがアリストテレスの口をとおして話す『自然学と現実』 *Physics and Reality* のなかで、かれはこう言う。「存在それ自体の知は... それ自体において目的です。その完成は〈存在〉の純粋な活動であり、すべての目的がそれをおして目的となる究極の〈どこへ〉なのです」。

もし私たちが、歴史主義は、少なくともすべての具体的なあるいは深遠な思想は具体的な動的文脈に本質的に属するという見解であり、そしてプラトン主義は、純粋な思想は「匿名」なのであらゆる動的文脈を超越するという見解である、と言うことをゆるされるならば、私たちはさらに進んでこう言わなければならない。リーツラーは、歴史主義の諸困難をあまりに強く感じたので、プラトン主義に影響されないわけではなかったが、しかしかれは芸術と歴史的变化の双方によってあまりに深く印象づけられたので、断固としてプラトンのあとを追わなかったのだ、と。プラトン主義の視点からすれば、古典的な芸術にはただ一つの類型のみが存在しうる。リーツラーはしかしながら、古典性はギ

ロシア芸術だけでなく、中国芸術、中世芸術、印象派などにも存在するという、今日でははるかによりもっともな見解を保持した。古典的なものを芸術的に卓越したものとして考えることによって、かれは俗衆的な相対主義あるいは歴史主義の幼稚な不条理を回避した。リーツラーは美的な諸物に関してあまりの知性と経験を有していたので、芸術とクズのあいだに、より高い質の作品とより低い質の作品とのあいだに、諸々の区別を適用することは「たんに主観的」であるにすぎないなどと、あるいは、芸術的な質の評価は歴史的なあるいは外在的な知に意義ある仕方では依存するなど、一瞬たりとも信じることはなかった。「永遠の人間的なもの」の把握では、ひとがある〈はい〉を別の〈はい〉より優先することを、たとえばひとが古典的なギリシア芸術を古典的な中世芸術より優先することを、正当化するのには十分でないかもしれない。それゆえそれは私たちが、ひとが条件付きの相対主義と呼ぶかもしれないものを越えるようには指導してくれないかもしれない。しかしそれは、無条件のあるいは俗衆的な相対主義の、言葉にできないほどの不条理の全部を露にするのには、十分に余りある。

私たちがリーツラーのドイツ語の諸本から受けとったかれの思想についての印象は、かれの英語の諸本『自然学と現実』(1940)と『人間——可変的そして不変的な』(1950)によって確証される。この二つの本のあいだには、ある非常に密接で非常に目立つ結びつきが存在する。すなわち、『人間』は『自然学と現実』が終わるところから始まるのである。『自然学と現実』の性格は、その副題(subtitle)によって十分に示される。「科学者国際会議での近代的自然学に関するアリストテレスの諸講義、ケンブリッジ、一九四〇年」(“Lectures of Aristotle on Modern Physics at an International Congress of Scientists, Cambridge, 1940”)。リーツラーはアリストテレスに、近代の諸世紀におよぶ自然学を根底的な批判にかけさせた。近代的自然学が私たちの時代において根底的な諸困難に直面させられていることは明白である。それらの根底的な諸困難をひとは、自然学の諸命題にたんに作業的な意味を帰すことによって、つまり、自然学は自然をそれ自体において存在するとおりに露にする、という自然学の起源における主張を放棄することによって、克服することはできない。その袋小路から抜け出す唯一の道が存在する。アリストテレスによって示された道である。自然学の第一義的なテーマは、時間のなかで動いたり変化したりするかぎりでの諸存在物である。そのような諸存在物は近代的自然学にとって接近可能なのではなく、近代的自然学者たちにとって、またそれと並んでそれ以外のいかなる人間的存在物にとっても、接近可能である。すなわち、「あなた方が科学者として話題にする自然は、あなた方が『私は存在する(I am)』と言うときに意図している自然ではないのです」。アリストテレスは、人間が自分自身を時間のなかで動いたり変化したりする一個の存在物として経験し理解することをけっして見失わないことによって、ある

いはそれからまさに出発することによって、運動あるいは変化という現象にアプローチする。この経験と理解についてのより精確な分節化が、リーツラーの『人間——可變的そして不變的。社会的な生の根本的構造』*Man: Mutable and Immutable. The Fundamental Structure of Social Life* の役割なのである。

その題の全部 (the full title) によって示されているように、その作品は人間の分析に、根底的に社会的なものとしての人間的な生の分析に、あるいは、根底的に人間的なものとしての社会あるいは社会的な生の分析に、専心している。つまり社会の核は、諸制度、諸利害関心、あるいはさらに諸観念ではなく、諸情念と幸福を求める奮闘、生起としての人間の条件 (*la condition humaine*)、心とその論理、魂の生である。諸学派の言語を用いるならば、ひとは、人間と人間的な諸物とについてのリーツラーの教義は社会哲学であり、それは政治哲学からは区別される、と言わなければならないであろう。かれのテーマは「応答の森羅万象、自発的な文化」としての「〈社会〉」であり、それは〈社会〉によって〈社会〉への奉仕のために存在へともたらされた〈国家〉からは区別される。また〈社会〉は〈民族〉と同一ではない。もっともリーツラーは依然として、完全なあるいは包括的な社会は、「一つの民族以上を包含する『文明』という疑わしい統一性」よりはむしろ民族である、と主張するが。諸情念についてのリーツラーの分析のための枠組みを供給する〈社会〉は、「社会という『観念』」、あるいは「何らかの特定の集団がなりうるところのもの」、あるいは「それらの相互関係のなかで社会を社会として構成する人間的諸要素」を分節化する「關係的構造の図式」である。「一つの図式としてそれは一つの抽象物である」。その抽象においてとくに捨象されるのは、社会の諸目的である。リーツラーはこの文脈において、手段と目的の観点からの思考と、とくに「ほかのあらゆる物が... たんに手段でしかないような単一の目的」が存在するという思いつきとに、反対する。ここから私たちは、なぜ過去の政治哲学から区別されるものとしてのリーツラーの社会哲学が、その語の適正な意味での倫理学を含まないのかを理解することができる。すなわち、かれの中心的主題は、徳と正義ではなく、諸情念（あるいは諸々の態度や気分）なのである。これに合致して、かれは、客体にはけっしてなりえない〈私とはいうもの〉(the I) つまり〈自己〉と、〈私にというもの〉(the Me) つまり客体としての〈私とはいうもの〉との関係を議論し、そのとき良心についてほのめかすことすらしない。リーツラーは、ひとは「いかなる社会もまったく注意を払わない」ような諸々の問いや教義の光に照らして社会的諸現象を見てはならない、という事実を自覚している。しかしかれはここから、社会的諸現象は、第一義的に、それらが市民あるいは政治家のパースペクティブにおいて視覚へと出来るその仕方において理解されなければならない、という結論を引きださない。かれは、分析の真の始まりのところで始めない、つまり表面

から始めないのである。分析家リーツラーのパースペクティヴは、市民あるいは政治家のパースペクティヴからはじめから異なっている。現在の社会科学によって受け入れられた枠組みである「人間-環境図式」に反対して、かれははるかにより堅固ではるかにより肥沃な図式を発展させる。それはすなわち、自分の環境に直面し、自分の環境の一部が自分の客体としての他の諸々の人間的存在物であるような人間、ではなく、お互いに対して相互に応答しあう一つの〈私はというもの〉と一つの〈汝はというもの〉(a Thou) とによって、そして一つの〈かれらはというもの〉(a They) から自らを区別することによって自らを構成し、自らの世界の「なかに」生きている一つの〈私たちはというもの〉(a We)、である。さて、「私たちの世界のなかの私たち」は、「自らの意識の箱」の内部に閉じ込められているデカルト的な^{エゴ}〈自我〉よりは具体的なものでありながらも、それにもかかわらずそれはデカルト的な出発点の訂正以上のもではない。すなわち、その新しい出発点は、デカルト的なそれと同じように一つの構築物 (a construction) なのである。〈私はというもの〉、〈私にというもの〉、〈汝はというもの〉、〈私たちはというもの〉といった不自然な名詞が、この事態を明晰に露にする。リーツラーは、一つの抽象物から出発することによって具体的なものに向かって前進しようとする。かくしてかれは具体的なものに到達しない。かれは、第一義的に (primarily) 与えられたものとしての諸現象から、それらの諸第一原理 (principles) へと上昇しないのである。

『人間』のなかで使用された枠組みの下に横たわっている、隠され修正されたデカルト主義は、リーツラーの思想の根本的な前提と連結している。そのデカルト主義はその始まりにおいては、『形態と法』のなかで発展させられた^{モナドロジカル}単子論的な観念のうちに自らを示した。というのも、単子はデカルト的な〈自我〉の一変形だからである。それはとくにその自発性によってデカルト的な〈自我〉から区別される。『人間』のなかでは、今度は単子のほうが「私たちの世界のなかの〈私たちはというもの〉」へと変形させられる。リーツラーの単子論を導いている問いは、単子の本質的な性格に、あるいは単子の生の本質的な構造に、関心をよせた。つまりそれは、無限に多くの単子が世界を形成するようにそれらを統一するのは何か、という問いではなかった。この後者の問い、つまり^{コスモス}宇宙・秩序という問いは、答えられないものとしてみなされた。^{コスモス}宇宙・秩序は一つのXのままであった。リーツラーの単子論 (ライブニッツの単子論からは区別されるものとしての) が^{コスモロジー}宇宙・秩序論に、思索的な形而上学にとって代わるのは、思索的な形而上学が不可能であるように思われたからである。リーツラーが単子論を存在論にとって代えたとき、かれの根本的な前提は同じままであった。可能な世界社会の「世界」と匿名の観察者の「世界」の双方を含む、それ自体として一つの〈私たちはというもの〉の世界であるような「世界」を越えたところに、真の世界 (the world) が存在する、という事実

をリーツラーは強調する。しかし真の世界は永遠に一つのXのままである。その場合、真の世界は、目に見える「私の頭上で星が輝く天」と、目に見える堅い地とによって制限された目に見える全体ではない。天と地、そしてそれらのあいだに存在するものは、身体が目あるいは精神の眼に見えるそれらの輪郭を失ってしまった。というのもそれらの輪郭は、近代的自然科学という酸によって溶かされてしまったからである。そしてそれらが目に見える輪郭を、すなわち「諸自然」をふたたび獲得しうるのは、いわば多くの歴史的な諸世界のうちのいずれかのなかに入ることによってのみである、つまりそうした目に見える輪郭のなかにはなく、存在性の編物のなかのみ入ることによってである。そしてこのことは第一義的に、人間の存在性の編物が不変的なものの尊厳をもつ、ということの意味する。近代的自然学からアリストテレス的自然学へ、そして可変的な人間への歴史主義的な没頭から人間のなかの不変的なものへ、というリーツラーの訴えにもかかわらず、近代的自然学とその双子の妹である「歴史意識」は、かれの存在論の根本的な前提である。

けれども、リーツラーの根本的な前提と、かれが諸情念と惨めさおよび幸福とについてのかれの分析のために用いた枠組みを、いかにひとが疑わしいものとみなそうとも、この懷疑は、それらの分析それ自体と、それらを形づくる幅、真剣さ、および微妙さとにひとが直面させられるや否や、ほとんどの外的なものとなる。これらの分析は、心理学やその他すべての学科の内部で現在のところ試みられているあらゆる物を、はるかに凌ぐ。諸社会科学の現状に鑑みて、一つの点が強調とともに言及される必要がある。以前の思想においては、魂の自然についての知が、魂の正しいあるいは善き活動についての、つまり善き生についての知へと指導すると見られたのとちょうど同じように、人間的な生の本質的構造についてのリーツラーの理解は、完璧に正当な仕方、何が善き生を構成するのにかに關する、つまり慣習からは区別されたものとしての「自然の秩序」に關する、恣意的でない諸断言へとかれを指導する。社会の根本的構造についてのかれの分析は、たんに「外見的に前—道徳的」であるにすぎない。かれはかくして、「諸事実」から「諸価値」へといたる正当な道など存在しないという一般的な信仰は、「諸事実」についての衝撃的に狭い理解以外のいかなる基礎ももたない、ということを示す。言語という「事実」を理解することは、「完璧な発話」と多かれ少なかれ完璧でない発話とのあいだの区別の下に横たわっている不変の諸原理を理解することを意味する。笑いという「事実」を理解することは、笑いの多様な水準があり、その底辺にはおかしくもない諸物についての馬鹿な人びとによる馬鹿な笑いが、その頂上には神的な笑いがある、ということが分かることを意味する。友情という「事実」——おそらくその全部が「事実」というわけではけっしてない「事実」——を理解することは、愛のない性交がもつ低いあるいは

墮落的な性格と、「いかなる空も知らない」情念としての憎しみの狭さとが分かることを意味する。人間的な諸情念について人間的に話すことによって、リーツラーはついでながら、なぜかれが1933年の意味について誤って解したり誤って指導されたりしたことがありえなかったかの力ある諸理由を私たちにを見せてくれる。諸情念についてのかれの諸分析は、〈実存〉についてのハイデガーの分析を形づくる「狭い人間性」に対する批判としても意図されている。それらは、一方における愛や慈善に関する、他方における笑いと笑われるに値する諸物とに関するハイデガーの執拗な沈黙によって出された謎を指し示す。

諸情念についてのリーツラーの分析は、傷つきやすいものと秘密とへの尊敬としての羞恥と畏れとについてのかれの分析において、最高潮に達する。人間的尊厳は、リーツラーがその他の諸物において示唆するに、羞恥と畏れにそのすべてがかかっている。なぜなら、人間の偉大さはかれの卑小さのなかに共一現前し、そしてかれの卑小さはかれの偉大さのなかに共一現前しているからである。リーツラーが一人のリベラルであり、プライベートを愛する者であったのは、最終的に、かれが羞恥と畏れの意味を把握したからであった。人間たちのプライベートに侵入することによっては、ひとはかれらをよりよく知るようにはならない——ひとはかれらを見るのを止めるだけである。というのも、人間の存在が露にされるのは、かれの生の、かれの諸行為の、かれの諸作品の幅広い性格によってであり、かれが言葉においてではなく行為において尊重し崇敬するものによってであり——もしかれの魂がともかくも星たちに憧れるならば、それが憧れる星たちによって——だからである。苦悶ではなく畏れが、存在を存在として開示する「根本的な気分」である。かれはこの活性 (spirit) によって息を吹き込まれて (animated) いたがゆえに、かれは、かれの時代の思想においてよりも古代ギリシアの思想において、^{アット・ホーム}家に居ると感じたのである。

リーツラーの最高の呼吸 (aspiration) について熟考する際、私は一度ならずトゥキュディデスのことを——トゥキュディデスの静かで男らしい偉大さのことを——考えなければならなかった。それは慰めを捜し求めず、その統一性が隠されているような諸対立物を無関心のうちにではなく自由のうちに見る。それは、一方の対立物を他方に還元しようとは試みない。そしてそれは、対立物のうちの高いほうを低いほうよりも、ソクラテスがしたようには強いものとしてではなく、傷つきやすいものとして、微妙なものとしてみなす。これは、かれが神託として聴きとった、かれが憧れた、そしてかれがふたたび光へ連れていこうとした、宝である。私たちが、かれがあとを追い、そしてかれが指し示すのをけっして止めなかった光のあとを追うならば、私たちはかれの思い出 (memory) に最善の名誉を与えるだろう。