【講演】

イタリア哲学の回帰

その起源とアクチュアリティ

イタリア国立人文科学研究所副所長
ロベルト・エスポジト
（訳：佐藤友一郎、池野絢子、多賀健太郎）

1

長きにわたる低迷期、あるいは少なくとも沈滞期を経て、いまやイタリア哲学の時代がふたたび到来しているようにみえます。多くのことがそれを示唆しています。今なお現役で活躍しているイタリアの著作家のなかには国際的な成功を収めている者もおり、その著作は、世界中で数多く翻訳され、議論の的となっています。しかし、わたしが念頭においているのはこうした思想家のことだけではありません。そのような成功は、別の機会にもつとにみられたことです。もっとも、その場合の成功は、あくまで単発的な事象にすぎませんでした。内容や傾向は多岐にわたるとはいえ、ともかくもある共通のトーンへと帰着するようなイタリア哲学全体がこの成功にあずかっていたわけではないのです。かたや、イタリア哲学は近年、めざましい勢いで躍進しつつあります。この活況はまさに、少し前のアメリカの大学への「フレンチ・セオリー」の上陸を彷彿とさせます。他文化の哲学、具体的にいえば、20 世紀初頭のドイツ、1960 年代から 80 年代にかけてのフランス、そして 1980 年代以降のアングロサクソン圏においてすでに起こっていたように、イタリア哲学は今日、他のどの思想的伝統にもまして、現代の支配的趨勢に密接にかかわり、分析や批判をくりひろげているように思われます。もちろん、思想が普及していく過程でしばしばみられるように、ある概念地平を特徴づけていると思えるものは、別の場所ですでに始まっていたプロセスとの混淆や浸透の作用からも生まれてくるものです。とはいえ、別

の場所ですでに始まっていたにせよ、このプロセスは、そのような新たな環境のもとでのみ、国境をはるかに越えたより幅広い領域へと波及するための推進力を得てきたのです。このことは、「生政治」というカテゴリーに何が起こったかをみればわかります。1970年代半ばにミシェル・フーコーによって考案されたこのカテゴリーは、1990年代末になってようやく普及し、今日の哲学で世界的な射程をもつテーマとなったのです。これはいったいなぜでしょうか。20年間ほぼ埋もれたままだったこのパラダイムが、イタリア人による解釈、しかも、たがいに矛盾しさえする多様な解釈を経たうえではじめて、かくも国際的な反響を呼ぶに至ったのは、いったいなぜなのでしょうか。

この問いに答えるためには、現代思想が現状において直面している全般的な問題にまず着手する必要があります。よく言われることですが、近年、哲学は揺らぎ疲弊しつつあるようにみえます。現代思想のもっともよく知られた潮流を一瞥するだけで、すぐに気づくことです。まず分析哲学は、その内部ではさまざまに分岐しているわけですが、総じて明らかなことは、少数の専門家サークル以外に世間の耳目を集められずにいるということです。次に批判理論ですが、解釈学と並んでドイツ思想において支配的なこの傾向もまた、状況は変わらないように思えます。それは、栄光あるフランクフルト学派の初期の成果と最近の成果を少しでも比較してみればただちにわかることです。かといって、ポストモダンにせよポスト構造主義にせよ、フランスの脱構築にとって状況がましなわけではありません。フーコー、ドゥルーズ、リオタール、デリダら、代表的な旗手を失ったことへの喪にいまだに服しているのです。たしかにフランスの脱構築によって、それなりに重要なテクスト群がいまなお生み出されてはいます。とはいえ、それは、才知に充ちてはいても、ときに反復的で自己言及的ですらある言い回しに終始するきらいがあります。もちろん、ここで言いたいのは、これらの学派がそれぞれ、いまだ重要な要素を含んではいないということでも、新たなテーマや概念を打ち出せずにいるということでもありません。ただ、わたしには、それが単なる停滞というだけにはとどまらない気がするのです。

その原因は何なのでしょうか。たんにコミュニケーション不足や世代交代の難しさに起因しているわけではないでしょう。わたしが思うに、その根はもっと深いものです。すなわち、こうした学派間には顕著な差異が介在するにもかかわらず、ある点からみると、いずれも同一の超越論的地平に収斂してしまう、ということなのです。それにひきかえ、イタリア哲学の大半は、後述するとおり、こうした地平とは無縁であることがわかります。ここで言わんとしているのは、先ほど列挙した三学派のいずれにおいても主たる役割を果たしているのが、言語という分野であることです。まず、端的にいえば分析哲学は、哲学言語を批判的に分析することから、すなわち、哲学言語が日常語に比べていかに不正確にずれているかを批判的に分析するものとして生まれてきました。それに対し、解釈学では、解釈する主体は、事前に設定された言語状況にはじめから投じられているとされ、この言語状況が、解釈主体のありとあらゆる実践を決定しているのです。脱構築の場合もこれと

大差がありません。とりわけデリダによって理解された脱構築でも、経験全体が言語的な性格を帯びていることから出発していますし、エクリチュールが根源的な核となっています。というのも、エクリチュールは、言語の潜在的なヘゲモニーをあらためて疑問に付し、西欧の知を根底から支える諸カテゴリーを解体できるからです。このような観点からみてくると、現代思想の根幹をなす三つの方向性はいずれも、「言語論的転回」の刻印をはっきりととどめていることがわかります。その点では、フレーゲとハイデガーのように、一見すると異質で対立しさえする思想傾向がひそかにつながっているのです。存在論であれ、認識論であれ、テクスト論であれ、それらのいずれの方向に傾斜していようとも、現代哲学のいずれの潮流でも言語の優位性が依然として前提とされているのです。いまあらためて思うに、この言語の優位性こそが、反哲学、あるいは少なくとも、ポスト哲学という事態を招いています。実際、ウィトゲンシュタインとハイデガーにはじまり、紆余曲折を経てローティに至る現代思想の歩みは、哲学そのものの終焉についての自己批判という枠組のなかにまるごと収まっています。このことが、「ポスト」という形容詞を使いたがる風潮を生み、近代末期の意味論全体をこの形容詞で覆いつくすに至っているわけです。このような事態は、現代思想が言語の領域に従属していることと密接な関係があります。言語はとりかえしのつかないほどさまざまな方言や語群へと細分化している以上、そこから言語の党派性が浮き彫りになっています。つまり、合理性の普遍的なモデルを作り上げることができないという構造的な問題をかかえているのです。そうだとすれば、哲学に残された仕事は、自己否定すること、もしくは、衰退したまま延命することしか残されていないようにみえます。このことから必然的に、哲学は、否定的なトーンを帯びることになります。つまり、哲学は、ただ自己否定することによってのみ自己主張するわけです。そのような哲学は、概念を作り上げることはおろか、概念を壊すことしかできません。あるいは、概念を求めはするものの獲得できず、結局は、自己崩壊するほかなくなります。このようにして、外的世界に対する哲学の批判は、哲学そのものの内的危機というかたちでしか表明できなくなるのです。

さて、以上述べてきたような地平に現代思想は位置づけられるわけですが、それにもかかわらず、イタリア哲学の大部分はこの地平とは無関係なままなのです。もちろん、だからといって、イタリアにおいて言語の領域が哲学の研究対象になっていないわけではありません。それどころか、そもそもの起源から、つまり、すでにダンテにはじまり、人文主義の時代やヴィーコ、レオパルディに至る系譜のなかで、言語は、イタリア哲学でとくに重視されてきた対象の一つでした。ただし、そこでは、言語は、イタリア人にとって支配的なカテゴリーである、歴史、政治、生とのかかわりのなかでたえず考察されてきたのです。他国の哲学の伝統では、言語こそが超越論的なものであるのに対して、イタリアの思索の中心には、生というカテゴリーがあるといっていいでしょう。人間の生が、それがもつ歴史的な側面から理解されるのだとすれば、生はつねに政治実践の対象となり、したが

って、争いの種になることは避けられないのです。そして、このようなものの見方から出発することによって、現代思想は、哲学自体の終焉を嬉々として言い立てるという閉塞した状況から抜け出し、肯定的に機能するためのきっかけをふたたび見出すことができるのです。もちろん、アメリカにもヨーロッパにも、こうした方向にむかいつつある著作家たちはいます。それでもやはり、この方向を徹底化する上では、全体としてイタリア思想のほうがはるかに適していると思われます。少なくともある意味でイタリア思想は、歩むべき道をすでに知っていて、いまなおそうであるとおりにこれを脈々と継承しているのです。今日のイタリアにおける哲学研究の活況はやはり、伝統に深く根ざしていることから生まれているわけです。そして、この伝統は、先ほど言及したカテゴリーのまわりに当初から形成されていたものなのです。つまり、イタリア的思考が開花した 16 世紀初頭から 18 世紀前半に至るまでの時期にすでに、生、政治、歴史こそが思潮の中核をなしていたのです。その大部分は、超越論的な潮流とは無縁だったわけですが、逆に、近代哲学のもっとも重要で影響力のある学派は、いまだにこの超越論にとらわれています。デカルトからカントに至るまで、主体についての反省や認識論として形成された伝統とは異なり、イタリアの思索では、あたかもこの流れが逆に外へと開かれ、歴史的・政治的な生の世界に向かっているようにみえます。

このような、外へと向かう動きこそ、イタリア哲学の伝統におけるもっとも揺るぎない特色なのです。通常、イタリア哲学の伝統といえば、さしずめ二つの特徴を思い浮かべることでしょう。一つは、「市民哲学」で、これは、もともとガレン、およびその学派によって築き上げられてきたものです。いま一つは、芸術性に富んだその雅文体です。これらはいずれも、イタリア哲学がもつ外に向かう動きを前提にしています。哲学ならざるものに対するなみなみならぬ嗜好がこの二つの接点になっている、といえるのではないでしょうか。市民社会との密接なかかわりにしても、雅文体との混淆にしても、イタリア以外の伝統における哲学言説をむしろ特徴づけている専門用語との齟齬をきたす原因になっています。イタリア以外の伝統では、特権的な対象はあくまで、哲学それ自体、つまり、哲学の内的な形式と議論の脈絡なのです。それに対し、みずからの外へと押しやり、自己自身から何とかして抜け出そうと駆り立てることこそ、イタリア的思考の内実なのです。かくしてこの思考は外の空間にわが身をさらすことになります。フーコーの有名な表現を借りるならば、イタリア的思考は「外の思考」であるといえるのではないでしょうか。クォーコ[＊1]、レオパルディ、デ・サンクティス[＊2]の著作を思い浮かべてみてください。あるいは、もちろん別にマキアヴェッリやヴィーコの著作でもかまいません。そうすると、イタリア

＊1　Vincenzo Cuoco(1770-1823) 文筆家、法学者、政治家、経済学者。主著は『1799 年ナポリ革命についての史論』（1801 年）。

＊2　Francesco de Sanctis(1817-1883) 文芸評論家。主著は『イタリア文学史』（1870 年）。

思想は、政治学、歴史学、詩学など、そのつど用いる語彙を変えながら、哲学専門のジャーゴンでは言い尽くせない対象を表現することで、あたかもそれぞれの学問分野の内部に、反転したかたちで映り込んでいるかのような印象を受けるはずです。こうした外への径路が必要になるのは、いずれの著作家の場合でも、抽象的な思考、あるいは形而上学的な論理の思考から出発してしまうと、生を捉えきれないためなのです。なぜなら、生の具体的な姿は、そうした思考から必然的にこぼれ落ちてしまうからです。

2

とはいえ、このようなイタリア的思考にたいしてより厳密な定義を与えようと試みる前に、あらかじめ前提となる問いに取り組んでおく必要があります。その問いについてここまで判断を保留してきましたが、それは議論全体の妥当性を左右するものです。つまりその問いとは、「イタリア哲学」なるものがはたして存在するのか、という問いです。それ以前に、そもそも国への帰属、あるいは少なくとも領土への帰属という観点から哲学を考えることは正当なのでしょうか。はたまた哲学は、数学、医学、音楽と同様、その本領を発揮する上で普遍的な尺度が不可欠であり、そのためにローカルな含意を有しないのでしょうか。哲学と領土のあいだには何らかの打ち消しがたい関係があるように思われます。ただし、領土と言うときに意図しているのは、一定の境界線の内部に含まれる地理的に限定された空間というよりも、むしろさまざまな特徴を帯びた環境、言語、調子（トーン）の総体のことです。こうした特徴によって、ある思考様式は、他のさまざまな思考様式とはっきり区別される特殊な様態を示すことになります。ドゥルーズは『哲学とは何か』のなかで、思考するということは領土と大地の関係のなかで実現されるものである、と述べています。むろんドゥルーズの言う大地とは、時間的に固定された不動の枠組や、逃れがたい民族的ないし人類学的ルーツを指しているわけではありません。それとは反対に、大地は複雑な弁証法をはらんでいます。領土とは、この弁証法の二つの極の一方でしかなく、脱領土化という、同時的かつ正反対の運動と対になっているのです。脱領土化とは、領土の境界線が破棄され、外へと開かれていく運動です。したがって、ドゥルーズが語る地哲学（ジェオフィロゾフィーア）とは、哲学流のナショナリズムには当たらないし、ましてや哲学が国民性を帯びていくことでもないのです。

ここでわたしが打ち出すテーゼとは、イタリア哲学ほどこの脱領土化の傾向を示している哲学はないということです。それはたんに、イタリア哲学が国内向けの役割に甘んじない、ということだけを意味するのではありません。むしろ、まさにそうした役割から距離をとることにこそ、イタリア哲学の哲学たるゆえんがあるのです。他のヨーロッパ諸国――つまりフランス、スペイン、イギリス、二世紀後のドイツ――とは異なって、マキアヴ

ェッリ、ブルーノ、ガリレオ、カンパネッラ、ヴィーコを輩出した偉大なるイタリア哲学は、国民国家の形成に同調したわけでも、追随していたわけでもありません。むしろ、国民国家の形成よりもはるかに先んじていたのです。イタリア哲学は国民国家の形成を条件づけているのでもなければ、もちろんそれによって条件づけられているわけでもありません。イタリア哲学は、小国が群雄割拠する情勢下で生まれました。つまり、現実的にも、具体的な可能性としても、統一がまったく見込めない政治的分裂のもとでこそ生まれたのです。パリ、ロンドン、マドリードといった首都では、その財力を背景に、数々の知的経験が地政学的に収集され、それらを蓄積した共同の場で国家の知が生み出され普及していきました。かたや、イタリアは、国民や国家の外部であるがゆえに、そのような首都の財力が欠落していたわけです。イタリア哲学を、後世のイタリアという国家に結びつける根源的で内在的なものなど何もありません。スコラ哲学の浩瀚な探究――これまたトマス・アクィナスというイタリア人による探究――は、国家という地平のはるか外に出て、むしろパリのほうに引き寄せられていました。それにたいして人文主義は、徹頭徹尾、外へと波及し、真の意味での国際的な運動となりました。すなわち人文主義は、ラテン語とギリシア語の復権に基礎を置きつつ、つねに共同体や君主の経験に拠りどころを求め、そこから傑出した人物たちを輩出しました。他方で人文主義は、書簡、翻訳、旅行をつうじた絶え間ない往来によってイタリアの国境を越え出て、ヨーロッパ諸国の巨大な文化的中心地に対しても目を向けてきたのです。ダンテ、ペトラルカ、ボッカッチョは、いち早くフランス語に訳され、マキアヴェッリもすぐに――むろんこれには異論はあるものの――ヨーロッパの政治思想の典拠になりました。かたやエラスムスをはじめとする異国の知識人の多くは、自国の文化を向上させるためにイタリアを来訪しました。イタリア内外の誰にとっても、当時のイタリアは、国家機構をおのおのすでに完備していたスペイン、フランス、イギリスのような列強国には程遠く、政治的国境も中心もない物騒な土地柄だったのです。そこでは、もはや一国の文化という領分にはおさまりきらない唯一の宏大なヨーロッパ文化が築かれ、拡散していきました。国境を越えるがゆえに、この文化は潜在的には普遍的なものと感じられたのです。

科学、美学、政治の知に比べると、哲学そのものは、実際、専門的な定義をいまだに欠いていました。マキアヴェッリからブルーノ、カンパネッラ、ガリレイにいたるまで、当代きっての著述家たちは、政治権力や教会権力との緊張関係のなかでたえず干渉されながら活動していたといえるでしょう。ことによると、彼らは抵抗して命を落とすことすらありました。もっとも、このように特徴を記述するからといって、過剰な意味を与えることはしないでおきましょう。個々人の性格や伝記的なプロフィールとはかけはなれたところで、イタリア哲学は生まれたのだと言えるからです。また、国の代表者が定まらないからこそ生まれてきたものでもあります。つまり、卓越した知性に裏打ちされたさまざまな気質や直観や理論を一つの全体的な見取図のなかに統合する国家制度がないなかで、生まれ

てきたのです。同時代のヨーロッパの諸経験に比べると、このことは弱点であり、もしかしたら後進性の証しなのかもしれません。歴史書でつねづね力説されてきたこうした指摘にもあながち理由がないわけではありません。知と権力、文化生産と安定した制度のあいだの不均衡は、イタリアでは古くからあり、いくつかの点ではまったく解消されていませんでした。特殊な状況を打破してでもイタリア全体を成長させていくという道を阻んできたのは、まさしくこの不均衡だったのです。ところが、この不均衡こそが、いかなる束縛にも条件にもとらわれない自由な思考をもたらしもしたのです。形勢さえ変われば、はかりしれない潜在力とともにこうした思考が回帰してくるように思われます。一方には、ホッブズのイギリス、デカルトのフランスというように、既存の強大な政治制度との関係によってはじめから名指される哲学文化がありました。また他方には、フィヒテやヘーゲルのドイツのように、ひたすら国家の知を構築しようとする思想の伝統もありました。イタリアは、この両者のいずれとも違って、国家以前の次元で、ときとして国家に抵抗することで、政治を思考してきたのです。ジェンティーレが国家の内部で自身の哲学的な役割を理解したのに対して、クローチェとグラムシは、たとえたがいに対立する立場にあったにせよ、いずれも国家に抗する位置に身を置いていたのです。

この延長線上で、現代イタリア哲学が、他のコンテクストではほとんど例を見ないほど、批判的で、ときに敵対的な潜在力を示していたとしても、それはかならずしも偶然ではないのです。長期間安定している状況に比べて、特異な情勢のもとではおよそ欠陥や異常と見えていたものが、ときとして利点に転じることがあります。たとえば、劇的な変化を遂げているここ数年がまさしくそうです。わたしが言わんとするのは、強い国家の要請がなく、19 世紀の半ばまで統一国家すらなかったという事情のためにかえって、イタリア哲学には、領土と国民がぴったりと合致していた他の哲学的伝統と比べて、それ以上の何かが、あるいは少なくとも別の何かがあるということです。国家体制の内縁に位置するのではなく、むしろその外縁に身を置くことで、イタリア思想は、はじめからヨーロッパの他の哲学とは別の道を辿ってきました。だからこそ将来、国の時代が終わるとはいかないまでも、国というものの前提や目的が議論に付される、まさにそのようなときに、イタリア的思考は、より重大な革新的任務を帯びて現われてくる可能性があるのです。また、だからこそイタリアは他とは違っているのです。

3

しかし、それだけにはとどまりません。イタリア哲学は、その本来の姿勢として国民国家と複雑かつ困難な関係を保ちながら、他方では、近代に支配的な論理や言語の外に広がる領域にも依然としてとどまっているのです。こう述べるからといって、イタリア思想が

前近代的、あるいは反近代的だと主張したいわけではありません。イタリア的思考は、少なくともその大多数の代弁者にとって、近代の哲学言説の著述家、テクスト、声の数々とつねに結びついています。ただし、その代弁者たちが拠って立つ観点からすれば、イタリア的思考は、規格外に異種混淆的、あるいはもっと正確にいえば横断的なものなのです。この異種混淆性のために、イタリア思想は、近代の力学を理解するにはどこかしっくりこないところがあり、一見したところ不向きなものになっています。けれども同時に、そのためにこそ、近代の力学が当面の問題や葛藤ともはや向き合えなくなったとき、イタリア的思考はこれまで蓄積したみずからの存在意義を、手つかずのまま活き活きと保つことができるのです。もちろんだからといって、近代がわれわれに遺産として残した、構造的であるがゆえにしばしば解決できない問題への処方箋が、イタリア哲学のなかに見つかるわけではありません。むしろ、イタリア哲学を構成するさまざまなカテゴリーの交差へと開かれた眼を向けることで、いざという時におのずと視線が研ぎ澄まされてくるということなのです。そして、近代が積み残してきた問題は、この眼差しのもとで異なる価値を獲得し、かくして新たな解釈へと差し出されるようになるのです。もしもこうした異種混淆性のさまざまな特徴を示さねばならないとすれば、まず〈近代〉を定義する必要があるでしょう。とはいえ、この場でそれを提示することは不可能です。いまさしあたり申し上げることができるのは、近代の言説と近代の歴史を総じて特徴づけているカテゴリーもしくは装置とは免疫化である、ということです。免疫化とはつまり、宗教戦争が起こり、地理上の発見がなされ、超越への準拠が危機を迎える時代にあって、生を脅かす危険から生を守ることです。近代哲学と近代政治学のもっとも重要なカテゴリーは、こうした保存の要請に応じたものと解釈できます。ボダン[＊3]からホッブズまでの主権というカテゴリーについても然り、デカルトからライプニッツ、カントにいたる主体のカテゴリーについても然りです。しかしまた、同様のことが歴史のカテゴリーについてもあてはまるかもしれません。もっとも、より良くなる方向へと進む直線的進歩として歴史を解するならば、ですが。いずれにせよ、国家主権、認識主体、歴史哲学はそれぞれ、争乱、渾沌、不測の事態がもたらす脅威から人間を防禦する役割を果たすのです。

イタリア思想は、その全体が、このような免疫化の地平の外にあるということができるでしょう。マキアヴェッリからブルーノやヴィーコにいたるもっとも重要なイタリアの思想家たちにとって、紛争、偶然、予期せぬ出来事は、人々がそこから身を守らねばならないものではなく、人間経験の基盤、人間の力とエネルギーの源泉なのです。イタリア的思考は、〈外部のもの〉、〈形のないもの〉、〈還元できないもの〉と対峙することを恐れません。つまり、傷ひとつないロゴスの壁に接していないもの、無矛盾性というカテゴリーからこぼれ落ちたものとあえて対峙することを辞さないのです。近代の哲学者たちは、獣性、自

＊3　Jean Bodin(1530-1596) フランスの法学者、経済学者、政治理論家。

然のカオス、統御できない闘争の場を起源とみなし、この起源との関係を断ち切ろうとしました。彼らとは異なり、マキアヴェッリ、ブルーノ、ヴィーコ、クォーコ、レオパルディといったイタリアの思想家たちは、人間は起源との接触を失うべきではないと主張します。いや、それどころか、社会が過剰な閉鎖性と合目的性のために虚脱状態に陥ったときに、これを救うことができるのは起源だけであるとすら述べるのです。ここから、三つの根本的なパラダイムが生じます。これらのパラダイムは、イタリア思想をその起源から、ある面では今日にいたるまで特徴づけているものです。第一のパラダイムは、敵対と内在との連関です。〈近代〉が政治を主権国家の超越性のうちに閉ざし、秩序のために闘争を一掃したとするなら、イタリア的思考は、マキアヴェッリ以来、政治を国家の外部に位置づけ、闘争が避けられない内在平面に配置してきました。こうして浮かび上がってくるのが、内在と敵対の構造的な関係です。つまり、現実には闘争が内在しており、別の次元へと超越することは不可能なのです。マキアヴェッリが「真の実態 [verità effettuale delle cose]」〔『君主論』第 15 章〕に即して語ろうとするときにその念頭にあるのは、現実の空間全体を占めている内在平面では、その性格上、闘争が不可避であるということなのです。グラムシにとってマキアヴェッリが、その君主像のうちに政党を予感していた人物であるのは、偶然ではありません。ここで言う政党とは、厳密にはまさに「加担する（ブレンデレ・パルテ）」ないし「支持する（パルテッジャーレ）」という意味であり、闘争が実際にいたるところで横行し、それに基づいて形成されている世界にあって、この党派性は必定なのです。グラムシにとって生の世界は、対立によって分断されています。この対立は、ヘゲモニーをめぐる闘いとして、生の世界をあますところなく覆いつくしています。だからこそ、誰しも対立しあう立場をたえずとらざるをえないのです。

1960－70 年代にイタリアで始まった政治論争が、いっそう革新的な理論、すなわち、労働者主義（オペライズモ）の風潮のなかで、ときにそれと気づかずに、敵対と内在の連関という問題をグラムシから引き継いでいたとしても、それはあながち偶然ではありません。この論争で提起された問題は、内在平面と闘争論理、「内（デントロ）」と「反（コントロ）」の互換性という問題にほかなりません。どうして労働者階級は、自分たちが敵対する資本主義の生産論理の内部にとりこまれているのでしょうか。そして、どうして資本は、資本を破棄しないまま資本に反対する陣営を内包することができるのでしょうか。これこそが、イタリアの政治哲学が他国に類をみないほど明確に突きつけた問いなのです。すなわち、イタリアの政治哲学がひときわ意識しているのは、いま現に存在しているあらゆるものが、両立できない二者択一によってたえず分断されている、ということであり、この二者が最終的には一つに収斂することを要求している、ということなのです。この意識がいっそう顕著になるのは、政治闘争で生そのものが俎上に載せられるときです。生は、さまざまな衝動や願望や欲求の総体なのであり、それらは、思考するもの（レス・コギタンス）と延長するもの（レス・エクステンサ）、理性と力、固有性と一般性といった区別には回収できないようなかたちで、個人および集団の身体を貫いているのです。生政治のカテゴ

リーをその反響も含めて総体的に理解するためには、こうした問題群の枠組のなかに生政治を組み入れてみなければなりません。ことほどさように近年のイタリア思想は、生政治のカテゴリーを引き継ぎ、これを徹底的に磨き上げてきたのです。これまで生政治は、まさしくその柔軟性のおかげで、他のヨーロッパ諸国では経験調査研究や社会学といった様相を帯びてきました。しかし、いまや生政治のカテゴリーはそうした従来の枠をはみ出しています。もちろんニーチェやフーコーという決定的な分岐点を経てのことではありますが、この柔軟性こそ生政治のカテゴリーをイタリア思想の伝統の底流に深く根づかせてきたのです。

内在と闘争の連関がイタリア思想の政治に対するもっとも革新的な態度になっているとするならば、歴史に対するイタリア思想の姿勢は、18 世紀以降、近代文化を特徴づけてきた進歩史観にまったく染まらなかったという点に如実に示されています。イタリアの第二のパラダイム――歴史の秩序と直線的な時間のあいだの断絶というパラダイム――を凝縮させた理論の最たるものは、いうまでもなくヴィーコの手になるものです。彼の『新しい学』の中心にある、聖史と俗史のあいだの乖離はすでに、二つの異なる体制へと歴史を二分することによって、クロノロジーの直線的な秩序を破壊しています。しかし、俗史そのものもまた、複数の多重的な時間に分裂していて、それぞれの時間はたがいに符合しあってはいますが、けっしてぴったりと合致することはありません。その後の歴史観〔進歩史観〕とは対照的に、歴史の秩序は、どこからどうみても、純然たる時間経過には還元されず、むしろ、カタストローフへと後戻りする可能性のためにつねに宙吊りにされているのです。クォーコが著わしたナポリ革命をめぐる『史論』は、こうした自覚の賜物です。背後関係や人物の気質といった点をいっさい度外視すれば、1799 年の革命の顚末は、歴史は最善へと向かっていくのが当然であるという要求が招いた悲劇だったのです[*4]。レオパルディとデ・サンクティスは、それぞれ自分なりの言葉遣いで、立場を異にしてはいるものの、いずれもヴィーコの影響が著しいという点では、実のところ両者の歴史観に大差はないのです。レオパルディによれば、近代は、人間の行動を決定づける肉体の衝動から理性を切りはなすべきであるというその要請によって、かえって生を腐敗させてしまいます。かたやデ・サンクティスは、政治や道徳の面でのイタリア文化の頽廃を、生――とりわけ晩年の著作では、生物学的な自然という意味での生――との本来の関係が破綻してしまったことに関連づけています。

イタリア哲学に影響を及ぼしている第三のパラダイムは、「共同（コムーネ）」という観念から形成されています。わたしはこの語を非人称（インペルソナーレ）という意味で用いたいと思います。このパラダイムが拠りどころにするのは、個人の意識ではなく、まさしく生のカテゴリーです。そこ

＊4　1799 年 1 月の革命によって建国されたパルテノペ共和国が王党派の攻勢によってわずか半年で崩壊し、ジャコバン派の王侯や知識人の多くが処刑されたり収監や亡命を余儀なくされたことを指す。

に浮かび上がってくるのは、近代に優勢な考え方とは異質なもの、つまり主体と身体というデカルト的区分に対する批判の嚆矢（アンテ・リテラム）とでもいうべきものです。この区分そのものも、古代ローマやキリスト教におけるペルソナというカテゴリーに由来しています。それ自体の生物学的な層から区別されることで、主体や人格（ペルソナ）の統一性が基礎づけられるとする考え方は、いまだに影響力をもっていますが、そうした発想の源泉はまさしくデカルトによるこの主体と身体の区分にあるのです。そうした区別に基づいて、生物は二つの領域に切り分けられることになります。人格と動物と名指されるこの二つの領域は、隣り合ってはいますが、かならずしも一致するわけではなく、動物の領域は人格の領域に従属しています。みずからの動物的な部分――あるいは、動物的な状況へと逐いやられた人間たち――を支配してはじめて、人格という地位を享受するに足りうる者となるのです。完全にすたれてしまったわけではないその本来の法的な意味において、「ペルソナ」とは、自分や他人を客体化する主体となる者のことなのです。こういってもいいでしょう。イタリア哲学は、ルネサンスにはじまって以来、この論法のからくりの外で形成されてきたのであり、むしろ、この論法を脱構築するための批判のきっかけを与えてきたのだ、と。いずれにしても、その意味するところは、イタリアの哲学が近代の個人主義とは別の水準に位置づけられているということなのです。たしかにイタリア哲学は、諸個人もまた、そしてときには、マキアヴェッリの君主の場合のように、とりわけ諸個人こそが政治を行なっている、ということを知らないわけではありません。ただし、それは、集団の力学から観念的に分離できないようなかたちで行なわれているのであって、そこから個人が頭角を現わしてくることもあるにはあるけれども、とどのつまりは、集団力学との対峙を余儀なくさせられるのです。さらにヴィーコも、主体性のこの共同の側面を、そしてまた身体的な側面をことさらに強調しています。彼はこうした側面を、たとえば、ロックからミルにいたる自由主義の伝統ではむしろそうだったように、たがいに独立した自己所有する諸個人の総体へと解消させてしまうことはなかったのです。近年、コムニタスの主題が、イムニタスと対立しあう弁証法という構図のなかでイタリア哲学に回帰してきましが、この回帰にいったいどのような示唆が込められているのかという点については、あくまで近代の個人主義とは一線を画したこの地平の内部に引き戻して考えてみるべきでしょう。他方で、共同体（コムニタ）という主題は、20 世紀のイタリア思想にとって不可欠な要素です。ジェンティーレの遺著『社会の発生と構造』が与えてくれる契機は、その意味で、けっして二次的なものではありません。人間の内奥（イン・インテリオレ・ホミネ）で、個人は共同体を内包し、自分のなかの他者、さらには自分のなかの敵とすら断ちがたい関係を保っている。そうした命題は、たしかに曖昧ではあるけれども、近代の個人主義を越えたものを示してはいます。かたや、グラムシが甦らせ尖鋭化させた「実践」というカテゴリーは、主客の区別を克服し、外部世界を顚覆するときにしか意味をもちません。もちろん、こういった思想の通俗化の背後に、マルクスや独自のヘーゲル解釈の影響があることは否めません。たしかにそうした影響のおかげで、デ・サンクティスか

らスパヴェンタ、さらにはクローチェその人にいたるまでのイタリアの哲学的土壌は肥沃なものとなったのですから。ただ、それでもイタリアの伝統の底流そのものから湧き上がる脈々たる流れが途絶えたことはついぞなかったのです。

こうした道のりは、そもそもブルーノの思想に端を発しています。とはいっても、あくまでこの思想のいっそう過激な要素に因るところが大なのですが。つまり、無限の生のために、彼が、執拗かつあからさまに、神および人間のペルソナのカテゴリーを批判していたことにかかわっているのです。魂と肉体、精神と自然、主体と客体とのあいだに前提とされる区別を拒絶することは、ブルーノにとっては、中心も境界もない生きた宇宙の観念と表裏一体なのです。主体性は排除されているわけではありませんが、世界の自己生成の過程に導入され組み込まれているのです。これに比肩しうるのは、近代の哲学者のなかでももっとも「イタリア的」なスピノザだけです。彼は、ブルーノと同じ切迫感で非人称の哲学に向けてひたすら邁進していくことになります。この非人称の哲学の中心には、生の形式の定義があります。もっとも、その生は「むきだしの生」ではありません。なぜなら、そのような生は、否定的なモデルとして以外、それだけでは想像だにできないものだからです。むしろ、その生は共同であると同時に特異でもある次元で理解されるべき生なのです。他国の事情とは異なり、イタリア的思考の内部にあった生の様態は、未分化でも自律的でもありませんでした。また、生物学的な生でも、あるいは形而上学的な生でもありませんでした。というのも、イタリアでは、生はつねに、歴史や政治といったカテゴリーと緊張関係を保ちながら思考されてきたからです。ということは、生は、主体のカテゴリーとの二者択一にはないということなのです。では、特定の主体が不在の世界で、内在平面の内部で、主体そのものの生きた特異性から、いったいどのようにしたら政治が起こってくるというのでしょうか。いわんや、どうしたら歴史が生起してくるというのでしょうか。主体をそれ自体の身体的な実体から分離する装置は、古来からたえず再生産されてきました。それゆえ、将来の哲学の課題はむしろ、そうした装置から自由になった主体を思考するとともに、主体と共同体の構造的な関係をいまいちど結びなおすことにあるのです。こうした要請をめぐっても、われわれはあらためてイタリア哲学と対峙することになるのです。

（2011年3月4日　京都大学大学院人間・環境学研究科にて講演）

※　リポジトリ化にあたり、本稿は、誌面で発表されたものに少なからず訂正を施した。
訂正は多賀が担当し、最終的な確認は、池野・多賀が共同でこれにあたった。