

私と言う者が私である

——ジョルジョ・アガンベンインのインファンティアについて——

竹下 涼

はじめに

ジョルジョ・アガンベン (Giorgio Agamben, 1942-) は、イタリアの哲学者である。1995 年に公刊された『ホモ・サケル』を皮切りに、同書の名を冠した「ホモ・サケル計画」と呼ばれる一連の政治哲学のシリーズによって彼は一躍有名になった。しかし、その政治哲学の理論的な骨格をなしているのが、前期の言語論や美学・イメージ論、さらには形而上学・存在論に関する著作であることは、すでに多くの研究者によって指摘されてきた¹。

本稿は、アガンベンが前期の言語論において導入した「インファンティア (infanzia)」という概念に焦点を当て、その内実と理論的な射程、さらには後期の政治哲学においてそれがどのように展開されているのかを明らかにすることを目的とする。アガンベンの思想全体を見渡すならば、インファンティアという概念は、彼の中心概念の一つである「非の潜勢力 (potenza di non, potential not to)」の言語論的なヴァリエーションとみることができる (ただし、順序としてはインファンティアが先で「非の潜勢力」が後)。したがって以下の議論は、言語の潜勢力論としても読まれうるだろう。

ここで、本稿の基本的な方針について、あらかじめ述べておきたい。アガンベンの言語論は、それ自体が必ずしも広く共有された議論とは言えない。そのなかでも、インファンティアという概念は、とりわけ馴染みの薄いものであり、そのため議論が混線し、晦渋に見えてしまう箇所が生じることは避けがたい。哲学的な議論そのものに内在する難解さについてはやむをえないとしても、それ以外の点については、できるかぎり説明的な記述を心がけ、基礎的な問いから議論を立ち上げるという方針をとった。

主たる検討対象は、1978 年に刊行された『インファンティアと歴史』であるが、1989 年の仏語版に付された序文「言語活動の経験」についても、執筆時期の差異

1 代表的なものとしては次を参照。Stefano Oliva, “Politics, Ontology, Language—Giorgio Agamben and the Presupposing Apparatus”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio (RIFL)*, 9-1, 2015, pp. 205-214; Jacopo D’Alonzo, “Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben”, *RIFL*, 9-1, 2015, pp. 46-58; 中村魁「前提化構造を超えて——ジョルジョ・アガンベンにおける onto-logia の問題」『ディアファネース——芸術と思想』、2019 年、111-139 頁。

を厳密に区別することなく、同一の議論の流れのなかで参照している。文献学的な精密さという点では不十分さを残すが、その点については容赦されたい。

最後に、本稿の構成を簡単に示しておく。第1節では、インファンティアという概念そのものを導入し、その意味内容と理論的意義を確認する。第2節では、アガンベンがインファンティアの議論に着手する際の出発点となっている「経験の破壊」という問題を取り上げる。ここでは、議論の抽象度が一段階引き上げられ、無内容な経験の形式が問題となっていることが明らかになる。第3節では、経験の形式をめぐる哲学史的な議論として、ルネ・デカルトおよびイマヌエル・カントの思考を概観し、その形式が〈私〉という中心点をもって構成されていることを確認する。第4節では、この〈私〉を、言語学者エミール・バンヴェニストのディスクール論を手がかりに再解釈する。これによって、第3節で確認された〈私〉の中心性そのものが問いに付されることになる。ここが本稿の議論の核となる重要な部分である。そして第5節では、以上の考察を踏まえつつ、インファンティアの問題が政治哲学の領域でどのように展開されているのかを、アガンベンの証言論を通して検討する。

1. インファンティアとは何か

「インファンティア」は、アガンベンの哲学のなかでもひととき異彩を放っている形象の一つだと言ってよいだろう。管見のかぎり、語としてのその初出は1974年8月11日のノート²に見いだされるが、そこではまだ特定の意味づけが与えられているわけではない。それが概念としての内実を帯びはじめるのは、1976年6月14日以降に書かれる一連のノート³においてであり、さらに言語論の中心的概念としてまとめ上げられるのが、1978年の著作『インファンティアと歴史』である。このように、まずはその来歴を整理しておくことができる。

通常、幼年期と訳されるこの語は、当然、そのまま人間の生涯におけるある具体的な期間を指すものである。しかしアガンベンは、この語をもっと広い射程で用いている。彼の文脈では、ラテン語 *infans* の本来の意味に立ち返り、話さない状態、あるいは言語をもっていない状態を指す語として再定義されているのである。ここには、ふだんづかいの言葉を元手にして哲学の概念を形成する際によくみられる拡張の操作が施されている。すなわち、幼年期を幼年期たらしめている要素（それなしには幼年期とは言えない何か）を抽出し、幼年期という時間的な限定を解除するのである。

2 Giorgio Agamben, *Quaderni Volume I 1972-1981*, a cura di Diego Ianiro, Macerata, Quodlibet, p. 59.

3 「インファンティアというのは歴史＝物語の故郷なのだ」(*ibid.*, p. 127)。

そうして抽き出された「言語をもたない状態」という本質を、幼年期以外にも当てはまる性質として運用できるようにするわけだ。

だが、ここで問題になるのは、なぜそもそもインファンティアという概念を導入する必要があるのか、という点である。別の言い方をすれば、この概念というレンズを通すことによって、いったい何がみえるようになるのか、という問いである。これは一般に概念をつくりあげる際にも重要であるだけでなく、われわれがある概念を理解する際にも避けて通れない問いだろう。

では、インファンティアの場合はどうか。ここでは簡潔に答えておきたい。要点は二つある。第一に、インファンティアは「言語をもつ動物」という人間の定義そのものを問い直すという点である。この定義は、アリストテレス以来の哲学において伝統的なものとされてきた。しかし、人間は生まれた瞬間から言語を話すわけではない以上、この定義が人間という人間を漏れなく捉えているとはいいがたい。われわれが「人間」と聞いて思い浮かべる像のなかには、幼児も、野生児も、失語症の患者も含まれる。彼らはわれわれに馴染みの言語を話さないが、それでも人間であることに変わりはない。そうだとすれば、「言語をもつ」とはそもそもどういうことなのか、という問いが改めて立ち上がってくる。話すことと話さないことは、どのような関係にあるのか。人間はなぜ話すようになるのか。あるいは、なぜ話さなくなるのか。インファンティアは、まさにこの境界に潜んでいる。

第二に、インファンティアという概念を通してみえてくるのは、それが言語と非言語の境界に触れる出来事でもあるという点である。ここから、われわれは言語の限界、すなわち言うことができるものと言わしめないものとの関係を考えることができるようになる⁴。言うことができるものは、おおむね知性や理性といった、思考し判断を下す能力によって処理され、学問として体系化されうる。それに対して、言わしめないものは、その名のとおり言語に翻訳することができず、感性、すなわち何かを受け取り感覚する能力によって捉えられることになる。

例えば、美しい旋律を聴いたときに生じるあの感覚や、今まさに逃れ去ろうとするこの瞬間がそうだ。詳細は本稿第4節に譲ることにするが、傍点で強調しているように、それは「いま」「ここ」「この／これ」「あの／あれ」といった特殊な指示代名詞と深い関係をもっている。ちなみに、美学＝感性学とは、このような言わしめないも

4 その意味で、アガンベンがインファンティア論は、『論理哲学論考』のウィトゲンシュタインが言う、語りえない「神秘」を語りうるものにおいて捉えようとする試みであるとみてよい。実際、アガンベンは、『インファンティアと歴史』の仏語版序文で、言語活動が存在するという身も蓋も無い事実を驚嘆してみせるウィトゲンシュタインに自身の問題意識を重ねている (IS: XIV - XV; 14)。

のを扱う学として 18 世紀に成立した新たな学問でもある⁵。言い換えれば、それは感性によって捉えられる、言葉にしづらいものを考える営みなのである。

以上を踏まえるなら、インファンティアという概念を導入することでみえてくるのは、言語を話すという事態そのものを限界づけている、言い表わしえないものの経験だということになる。これを問いかたちで言い換えれば、次のようになるだろう。「言語の限界＝インファンティアの経験とは、どのような経験なのか」。限界づけるとは、ある領域の内と外を画定することである以上、言い表わしえないものと言表わしうるものは、その限界が設定された瞬間に同時に成立していたはずである（ただし、それがいつのことなのかはわからない）。話す／話さない、言い表わしうる／言い表わしえない、その境界をなしているものこそが、インファンティアなのである。難しい言い方になるが、インファンティアは、記憶の及ばないほど古く、しかも同時に新しいものでもある。それはこの境界が単に幼年期という過去のある時期を指しているわけではなく、われわれはいつでもこの境界を行き来し、言語を失うことができるからだ。

話をややこしくしてしまうようだが、ここであえて付け加えておかなければならないことがある。先に述べたような、言語の内と外を分ける単純な図式は、インファンティアという概念を理解するうえでは、最終的には捨て去られなければならないという点である。この点は重要だ。実際、アガンベンがインファンティアという概念を提起することで批判の照準を定めているのは、まさにこの内／外の単純な分割だからである。彼によれば、言語の外部にあると考えられてきた「言い表わしえないもの」は、実は言語の内部に属しており、人間が言語を話すことを可能にしている当のものにほかならない。言い表わしえないものは、言語の外部に排除されてあるのではなく、むしろ内部で作動している。この点を押さえておく必要がある。だからこそ、アガンベンの関心は、沈黙するほかない神秘的な言表不可能性ではなく、われわれの日々の言語活動のなかで、すでに言い表わされてしまっているような「最大限言いうるもの」に向けられているのである⁶。実際に、アガンベンは次のように書いている。

5 美学は、18 世紀中葉にライプニッツ＝ヴォルフ学派の流れを汲むバウムガルテンによって創始された、哲学の一部門である。その対象は、必ずしも特定の芸術作品とは限らない。むしろ美学は、ライプニッツが「微小表象 (les petites perceptions)」と呼んだ、知性分析ないし反省的意識の働く以前の表象や、「曰く言いがたいもの (nescio quid, je ne sais quoi)」を対象とする。その意味では、「言い表わしえないもの」の言表可能性をめぐるアガンベンのインファンティア論は、伝統的な美学の圏域内にあると言ってよい。詳細は次を参照。小田部胤久『西洋美学史』東京大学出版会、2009 年、特に第 6 章。

6 ただし、インファンティアの概念としての成立過程をみると、その定義には揺らぎがあることがわかる。例えば、次の 1979 年 3 月 3 日のノートの一節は、インファンティアと言表わしえないものを同一視しているようにも読める。「両者〔学問と神秘主義〕はこうして言い表わしえないものにおいて対立する（心に秘められた言葉というのは無言の言葉なのだ）。しかしこの言

実際、口で言い表わせない、発表されない、というのは、いずれももっぱら人間の言語活動に内属するカテゴリーである。それらは言語活動の限界を画するどころか、その打破しがたい前提化の力を表現しているのである。言い表わしえないものとは、まさしく、言語活動が何ものかを指示するために前提にしなければならないもののことなのである。逆に、インファンティアの概念は、ベンヤミンがブーバーへの手紙のなかで語っている、「言語活動における言い表わしえないものの純然たる消滅」を達成した思考にのみ、接近可能である。言語活動が指示しなければならない、他にかけがえのないものというのは、言い表わしえないものではなくて、最大限言いうるものなのだ。すなわち、それは言語活動というものにほかならない (IS: VIII; 3-4, 強調は原文)。

つまり、こういうことである。一般に、言い表わしうるものと言い表しえないものとは、互いに排他的で、無関係な領域に属しているように思われる。しかし、ほんとうにそうなのだろうか。ここがアガンベン問いの出発点になる。われわれの言語の内部では、言い表わしえないものが、すでに言い表わされてしまっているのではないだろうか。言語の限界は、言語の外部にあるのではなく、その内部に潜んでいるのではないか。言い表わしえないものは、言語によっては到達できない神秘的な何ものかなのではなく、むしろ言語活動のなかで、現に言われている何ものかなのではないか⁷。

早足で駆け抜けることになってしまったが、以上がインファンティアという概念によって、アガンベンが思考可能にしようとしている問題の大枠である。この言い表わしえないものとの出会いを、彼は「経験の破壊」と呼んでいる。次節では、その経験の破壊という事態を現代的な生の経験として特徴づけながら、アガンベンがどのようにインファンティアの議論を立ち上げているのかに焦点を当てる。それによって彼の言語論がもつある種の現代性がみえやすくなると同時に、「私」をめぐるのちの議論展開への手解きが得られる。

い表わしえないものというのは、別の顔に他ならない。ロゴスの暗く恐ろしい顔である (学問の場合、それは純粹言語としての言い表わしえないものであり、示されるだけのものである。神秘主義の場合、それは無音の内的な言葉である)。しかし、ロゴスが存在しないとすれば、言い表わしえないものさえも存在しない。言い表わしえないものとは、インファンティアのことである」 (ibid., p. 171、〔〕内は筆者による補足)。

- 7 1979年4月3日のノートでは、インファンティアが言語活動のうちに場をもっていること、それが神秘的なものや言い表わしえないものから逃れる道であることが強調されている。「インファンティアというのはひとつの出来事なのではなく、冒険なのだ。この冒険は言語活動のうちに場をもつ＝生起する。人間の心のうちには、言葉もなければ音楽もなく、沈黙さえもない。そこにはただひとつインファンティアがあるのだ。インファンティアとは、神秘的なもの、つまり言い表わしえないものから逃れる唯一の道である」 (ibid., p. 173)。

2. 経験の、貧困と破壊の経験と

「経験の破壊」とは何だろうか。前節で確認したインファンティアの説明が、手がかりになっていることを期待しつつ、もう少し考察を続けてみたい。こうした場合、まずは文字どおりに考えてみるのが有効だろう。それでうまくいかなければ、前節で見たインファンティアという概念の構成の仕方にならって、意味の幅を広げたり、あるいは逆に狭めたりすればよい。では、そもそも経験とは何なのか。

言うまでもなく、われわれは日常的に何かを経験している。網膜に届く視覚情報、本のページをめくるときに感じる紙の手触り、例はいくらでも挙げられる。こうした経験の総体を、ひとまず「生」と呼んでおけば、説明はいくぶん簡潔になるだろう。生には感覚だけでなく思考も含まれる。少なくとも、人間の生においては。こうしてわれわれは経験と生が深い関係にあることを知る。そして、その思考はたいてい言葉によって編まれる。経験は生きることを通じて感得され、そうして経験された出来事は語りを通して伝達される。そのとき、語られた経験は、人間の生について何らかの真実めいたものを伝えることがある。こうしてわれわれは経験と言語が深い関係にあることを知る。ここで、経験という言葉によってわれわれは、それが単に一個人に限定された体験としてだけでなく、言語を通じて共有される集団的な体験としても理解している。これでおおむね経験というものがどのようなものかを掴むことができた。

以上の説明ではまだ抽象的に響くかもしれない。具体例を挙げておく。例えば、『イソップ童話』には次のような話がある。ある老人が死の床で息子たちに遺言を残す。自分の葡萄山には宝が埋まっているから、掘って探してみるがいい。息子たちは言われたとおりの山を掘り返すが、宝物は見つからない。ところが秋になると、その葡萄山は国中で一番の豊作となる。ここで初めて息子たちは、父が遺したものが宝そのものではなく、一つの経験であったことに気がつく。幸福は黄金のなかにではなく、勤勉のなかに潜んでいる。その経験こそが宝だったのだ。こうした教訓は、物語（＝歴史）というかたちをとりながら、語るべき経験として世代から世代へと語り継がれていく。

しかし現代において、経験の相場はかつてほど高くなってしまった。むしろ、その価値はほとんど失われてしまったかのようにさえ見える。これはどういうことなのだろうか。これがアガンベンの問いである。ここでアガンベンが念頭に置いているのは、ドイツの思想家ヴァルター・ベンヤミンのエッセイ「経験と貧困」⁸であるから、それ

8 ヴァルター・ベンヤミン「経験と貧困」『ベンヤミン・コレクション2 エッセイの思想』浅井健二郎編訳、三宅晶子・久保哲司・内村博信・西村龍一訳、ちくま学芸文庫、1966年、373頁。また、ベンヤミンの経験概念については次を参照。茅野大樹「ベンヤミンの経験概念——変容と回帰——」『ベンヤミンの経験への問い——1930年代を中心に——』、柿木伸之、田邊恵子編、日本独文学会、5-15頁。

に沿って説明するのがよいだろう。ベンヤミンによれば、第一次世界大戦後、兵士たちは戦場から豊かな経験を携えて帰還したのではなかった。彼らはむしろ沈黙したまま、語るべき経験をいつそう乏しくして戻ってきた。かつての戦記物語が語っていたような英雄的な戦争は、そこには何一つ存在しなかったのだ。ここで暴かれたのは、経験というものの虚偽であった。それは同時に、まったく新しい貧困のかたち、つまり「経験の貧困」が現われた瞬間だった。

こうした時代状況を感じていたベンヤミンの議論を受けて、アガンベンがその内側に読み取るのが「経験の破壊」である。昔話が伝えてきたような豊かな経験は破碎され、現代ではマス・コミュニケーションのスペクタクルが目まぐるしく流通する。昨日と大差のない今日が、ただ反復されていく。物語のデフレーションと情報のインフレーション、すなわち言語のスタグフレーションによって、経験がかつて有していたとされる権威や真正性は暴落する。アガンベンによれば、今日では、経験を破壊するために特別な破局すら必要ではない。現代人の日常は、中世の冒険物語よりもはるかに多くの出来事に満ちているにもかかわらず、それらのなかで経験として語られるべきものは、ほとんど何も残されていないのである。

もっとも、ここでなされているのは、単なる文明批判ではない。そう考えた途端に、話は陳腐なものになってしまうだろう。そうではなくむしろ、経験の貧困や破壊によって照らし出されているのは、それによってこそ可能になる、別の次元の経験である。ここで議論の抽象度は一段引き上げられる。問題となっているのは、「経験が経験として成立するとはどういうことか」という、より基礎的な問いだからである。ベンヤミンはこの次元を「一種の新たな未開状態 (Barbarentum)」⁹と呼び、アガンベンはそれをインファンティアの経験、あるいは〈言語活動の経験 (experimentum linguae)〉¹⁰

9 ベンヤミン、前掲書、375 頁。

10 先行研究によれば、アガンベンが〈言語活動の経験〉の着想を得ることとなった由来のひとつは、オーストリアの詩人インゲボルク・バッハマンにあるとされている。とりわけ、バッハマンの博士論文『マルティン・ハイデガーの実存哲学の批判的受容』(*Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers (Dissertation Wien 1949)*, Piper München Zürich, 1985) は、ルドルフ・カルナップからの影響を受けながら、ハイデガーが言い表わしえないものという限界に突き当たっており、哲学としては失敗してしまうことを指摘する。こうしてバッハマンは、自ら詩人として、詩によって言葉の沈黙や言い表わしえないものを探究してゆくことになる。アガンベンはこの言語の限界の経験を否定的ではないような仕方では提示しようと試み、その成果がインファンティアの経験や〈言語活動の経験〉に結実しているという。Cláudio Oliveira, "A poesia e a filosofia face ao indizível: do experimentum linguae em Giorgio Agamben", *Revista Fronteira Z*, no. 24, 2020, pp. 153-165; Martin G. Weiss, "Agamben liest Bachmann oder die Sprache als Strafe und Hoffnung", *Colloquium: New Philologies*, Volume 9, Issue 1-2, 2024, pp. 142-157. また、インファンティアという概念の形成過程におけるバッハマン

と呼ぶ。この点は重要である。経験の破壊を通して問われているのは、われわれの経験を可能にしている成立条件そのものだからだ（そのような可能性の条件は超越論的なものと呼ばれる）。アガンベンは、この条件を言語活動のうちに求める。そしてそれこそ、われわれが問題にしているインファンティアにほかならない。

現代思想の最も差し迫った任務のひとつは、たしかに、超越論的なものの概念を言語活動との関係において定義しなおすことである。事実、カントが超越論的なものの概念を分節することができたのは、言語活動の問題を立てるのを等閑にしたかぎりにおいてであったというのが真実であるとすれば、これに対して今日では「超越論的」とは、ただ言語活動にのみ支えられた経験、そこにおいて経験されるのが言語自身であるような、言葉の本来の意味においての〈言語活動の経験〉(experimentum linguae)をこそ、指すのでなければならない (IS: IX ; 4)。

こうして、われわれは本節の冒頭に立てた問いへと引き戻される。そもそも経験とは何なのか。なぜ経験は可能なのか。経験が破壊されたあとで、なおも可能であるような経験とは何なのか。そして、経験とインファンティアとはどのように結びついているのか。言語の限界を経験すること、それはおそらく、経験の貧困や破壊のなかで生じている事態なのだが、それはいったい何を意味しているのだろうか。

ここでは次のような疑問が想定される。前節で論じられた「言い表わしえないもの」に関わる経験と、本節で扱われている経験の貧困や破壊とは、そもそも異なる次元の問題なのではないか、という疑問である。アガンベンが経験の破壊の例として挙げているのは、「言うに及ばないもの」や「言うまでもないもの」であって、それらは「言おうと思えば言えるもの」にすぎないのではないか、というわけだ。この指摘は、アガンベンがインファンティアの経験と言い表わしえないものの経験を区別している点を踏まえれば、たしかに妥当である¹¹。インファンティアとは、単に言い表わしえないもの

からの影響を裏づけるものとして、ここでは1979年9月2日のノートと1980年1月15日のノートの記述を挙げておく (Cf. Giorgio Agamben, *Quaderni Volume I 1972-1981*, a cura di Diego Ianiro, Macerata, Quodlibet, pp. 177-178, p. 245)。紙幅の関係上、ここでの引用は控えなければならないが、どちらもバッハマンの詩への言及とインファンティアへの言及が同時に現われている箇所である。

- 11 インファンティアと言い表わしえないものが区別されていることの一例として、1979年12月2日のノートを挙げておく。「インファンティアと言い表わしえないものの差異はこうである。つまりインファンティアには何も言うべきことがない——それゆえインファンティアは単に話しはじめることができる——のに対して、言い表わしえないものの経験は、何か言うべきものをもっていると思ひ込んでいたり、それを言うことができないと信じていたりして、沈黙することしかできないのだ」(ibid., p. 181)。付言しておけば、この区別はのちに『言語活動と死』(1982年)におけるイ

ではない。むしろ前節でみたように、それは「最大限言いうるもの」なのである。

とはいえ、「言うべきもののなさ」への到達こそ、アガンベンがインファンティアという概念を通して試みていることでもある。それは、言い表わしえないものが、すでに言語のなかで言われてしまっているという認識の反転を通して到達される。その意味で、「言い表わしえないもの」と「言うまでもないもの」は、同じ問題系に属している。誤解を恐れずに言えば、アガンベンが示そうとしているのは、「言い表わしえないもの」というのは、実のところ「言うまでもないもの」にほかならない、ということである。

ただし、ここに垣間みえる「言おうと思えば言える」という契機は、それはそれとして重要である。言い換えれば、それは「言おうと思えば言えるが、あえて言わない」という態度、すなわち言わないでおくこと、言うことを差し控えることに関わっている。それこそ、この延長線上には、「しないこともできる」という能力＝潜勢力（potenza）として、アガンベンがとりわけ強い関心を寄せる「非の潜勢力」の問題系があることは言うまでもないことかもしれない（能力＝潜勢力論と言語論との関係については、第5節で改めて触れる）。アガンベンは次のように述べている。

〈言語活動の経験〉において経験されるものというのは、単に言うことの不可能性ではない。むしろそれはラングから出発して語ることの不可能性なのだ。すなわち、語ることの能力ないしは潜勢力そのものの——ラングとディスクールの差異のなかに、インファンティアのままに住まうことを通じての——経験なのである。超越論的なものの問題を立てるということは、究極的には「能力をもつ」とは何を意味するのか、「できる」という動詞の文法はどのようなものかと問うことにほかならない。そして、その唯一つ可能な回答は、言語活動を経験することなのだ（IS: VII; 10）。

少々難しい箇所だが、少なくとも次の点は明らかである。経験の破壊において、経験そのものが消滅しているわけではない。失われているのは、「語りうるもの」としての経験の内容である。アガンベンが言う経験の破壊とは、経験の内容が空洞化する事態であって、そうして空洞化した経験それ自体が、なお語りうるものとしてしぶとく残存するという点である。経験の内容が失われることで、経験がいかなる形式のもとで成立していたのかが、否応なく露呈する。内容が消え去ったあとに残るのは、経験するという出来事そのもの、すなわち経験の形式である。この形式を経験することが、〈言語活動の経験〉であり、インファンティアの経験と呼ばれる。次節で問題となる〈私〉とは、まさにこの経験の形式が自らを示すその場にほかならない。

ンファンティアと〈声（Voce）〉の差異を予告している。

3. 〈私〉は考える、ゆえに

前節では、経験を言語との関係から論じた。ここでは、経験をその主体との関係において考えてみたい。言い換えれば、経験の内容ではなく、その形式が問題となる。経験の破壊を機縁として、アガンベンは経験の条件そのものを問い直すことになるが、こうした試みは、けっしてアガンベンに固有のものではない。むしろこの種の問いは、近代哲学において繰り返し取り上げられてきたものだと言ってよい。

経験が破壊されるということは、経験の内容が失われるというだけでなく、そもそも経験を経験として成立させてきた主体のあり方そのものが揺らぐことを意味する。そのため、経験の主体をどのように確保するかという問いは、現代に至るまで哲学の中核をなしてきた。アガンベンもまた、インファンティアという概念を手がかりに、この長い議論の系譜へと参入していく。ただし次節でみるように、彼の議論は、その主体をいっそう堅固にするというよりも、むしろ根底から動揺させるものでもある。

議論の基本線となるのは、経験の条件を問うという課題が、近代哲学において最も集中的に引き受けられてきた場所、すなわち「私」と呼ばれる経験主体の確実性である。ここではまずデカルト、次にカントの議論を確認することにしよう。というのも、この二人の哲学において、〈私〉と経験との関係が、とりわけみえやすいかたちで現われているからである。アガンベンのインファンティア論も、この二つの議論の捉え直しとしてみると、その射程と意義がより明確になる。

のちの議論への準備として、さしあたり三つの水準をその内容においても表記の上でも区別しておきたい。

- ① 発話や行為をする生身の私
- ② 私によって言われる言語的な「私」
- ③ この現実そのものである哲学的な〈私〉

この区別の意味は、次第に明らかになっていくため、ここでは詳細な説明に立ち入らない。②は次節で扱うこととし、本節では①から③を導く議論を確認していく。

さて、突き詰めて考えれば、経験するのは私であり、その経験にもとづいて考え、判断し、言語へと翻訳して他者に伝えるのも、窮極的には私である。ところが、その私は、必ずしも信頼できる存在とはかぎらない。暗闇のなかで色や形を見誤るように、私は自分の経験にしばしば欺かれるし、どれほど思考を重ねても誤った判断に至ることがある。そうすると、私に経験されるものはすべて、実在しない夢のようなものであるかもしれないし、そのように夢をみている私自身も、実は存在しないかもしれない、という疑念が生じる。

そうした疑念を極端に推し進めれば、存在すると考えられているものは何一つとして確実ではない、という懐疑論に辿り着く。このような立場は、多くの哲学者にとって受け入れがたいものであるだろう。なぜなら、それでは経験も、経験から何かを学ぶという営みも、根拠を失ってしまうからである。さらに言えば、われわれが生きている現実そのものから、あらゆる意味が抜け落ちてしまうからである。もちろん、世界に意味などなくてもよい、という立場もある。この現実は何ら意味がなかったとしてもなお、われわれの生は意味もないままに営まれ、意味もないままに終わるからだ。とはいえ、近代哲学の多くは、そうした帰結を回避しようとしてきた。

デカルトの「コギト（私は考える）」は、まさにこの文脈のなかで理解される。デカルトが「コギト」の確実性を主張することで、ひとまず目指していたのは、実験科学に確実な基礎を与えることだったと言ってよい。もちろん、当時はまだ今日的な意味での自然科学が成立していたわけではないが、その前段階としての自然哲学はすでに存在していた。そして、その拠り所となるのが実験であり、同じことだが、経験である。もし経験そのものが疑わしいものになってしまえば、科学的探究は立ち行かなくなってしまう。だからこそ、「これだけは疑いえない」と言える一点を見出す必要があった。その一点こそが諸学問の基礎となるからである。この一点の確実性を示すこと、これがデカルトの課題である。

アガンベンは、デカルトのこの試みを次のように説明している。すなわち、「コギト」とは、認識と経験を一つに取りまとめる単一の主体、すなわち意識のことである。

近代科学の果たした偉大な革命は、権威に対して経験を——「言葉による論証」に対して「事物による論証」を——主張したことにあったというよりは（両者はじつさいには両立不可能なものではない）、認識と経験のある単一の主体に関連させたことにあったのである。それは、両者が抽象的なアルキメデスの一点において合致したものにほかならない。デカルトのいう「エゴ・コギト」、つまりは意識がそれである（IS: 13; 31）。

では、そのような意識はいかにして打ち立てられ、絶対的な確実性を獲得するのか。デカルトが採った戦略は、驚くほど徹底したものである。すなわち、少しでも疑うことが可能なものは、すべてひとまず存在しないものとみなす、という方法である。これは方法的懐疑と呼ばれる。懐疑それ自体が目的なのではなく、確実なものを見出すための手段であるという意味で「方法的」なのだ。

この方法によって、考えるかぎりのすべてを疑っていくと、経験されるもののほとんどが疑わしいものとして排除される。ただ一つ、現に疑っている〈私〉を除いて。仮に、その〈私〉を疑おうとしても、疑っているその行為そのものが、〈私〉の存在

を否応なく前提してしまう。もし〈私〉の存在そのものを疑うことができしまえば、そもそも疑うという行為自体が成立しなくなる。懐疑は、そこで自壊してしまうのだ。こうして、デカルトは次のような結論に到達する。

かくして、すべてを十分にも十二分にも熟考したのであるから、そのきわまるところ、「われあり、われ存在す、」というこの言明は、私によって言表されるたびごとに、あるいは、精神によって概念されるたびごとに、必然的に真である、と論定されなければならないのである¹²。

このようにして、〈私〉が存在しないことは不可能である、という点だけは確実なものとして残される。これだけは確実であり、必然的に真である。ここで重要なのは、それが「私によって言表されるたびごとに」真であるとされている点である。このことは、次節の議論に直接関わってくる。ただし、〈私〉が存在することは確実になったとしても、その〈私〉がいったい何であるのかは、なお明らかではない。デカルトはそれを「考えるもの (res cogitans)」と呼ぶが、それが歴史的な人物としてのデカルト本人でないことは明白である。なぜなら、デカルト自身はすでに亡くなっており、この現実世界には存在しないのだから。そのため、〈私〉は生身の私ではない。デカルトが見出したのは、この現実を支える唯一の、否定しえない点、すなわち認識や経験をそれに相関させることによって、思考されるかぎりでのあらゆるものを存在させる〈私〉という特異点であった¹³。

〈私〉が考えているかぎり、その思考されているものは存在する。こうしてデカルトは、〈私は考える〉という一点をアルキメデスの点として、認識と経験を基礎づけた。とはいえ、やはり疑問は残る。その〈私〉とは、いったい何なのか。それは何らかの内容をもった存在のようには見えない¹⁴。この点が、よりはっきりと意識されるのが、カントの批判哲学においてである。

12 ルネ・デカルト『デカルト著作集 2』所雄章訳、白水社、2001年、38頁。

13 アガンベンがコギトを意識とみなす通念的なデカルト解釈に則っているが、より正確には現実の固定点とみなすべきだろう。コギトを〈現実固定点〉として解釈するものとして次を参照。上野修『哲学者たちのワンダーランド [改版] デカルト・スピノザ・ホッブズ・ライプニッツ』NHK出版、2024年、特に47頁。

14 もう一つ重要であるのは、〈私〉が考えていないあいだは〈私〉を含めた一切のものが存在しないことになるということである（もともとデカルトは神の存在証明をすることでこの問題をクリアしようとしているのだが）。このことは〈私〉が存在しない現実が不可能であること（したがって、〈私〉が存在することは必然であるということ）、つまり〈私〉と現実が相即不離なものであるということを意味する。〈私〉が居なくなれば、〈私〉に相関するこの現実も消え去る。「〈私〉即現実」である以上、〈私〉は絶対的かつ唯一の現実である。

カントもまた、経験の条件を問う。その際、彼が目指すのは、認識や経験の中心点を確立することだ。認識する主体の一貫性を保証することで、認識される対象の一貫性を支えようとするのである。そのため、カントは、経験に先立つ主体、すなわち超越論的主観性を、経験に依拠しない（ア・プリオリな）仕方で導き出そうとする。なぜなら、いかなる認識も経験をもって始まるとはいえ、外界から与えられた多様な知覚を、対象として統一する働きがなければ、経験そのものは成立しえないからである。

カントの議論は詳細を極める長文であるため、ここではその委曲を尽くさないままに結論を急ぐのを許してもらわねばならない。結論だけを述べれば、経験に先立つ主体の同一性を保証するのは、〈私は考える（Ich denke）〉という形式のもとで、多様な表象を統合する超越論的統覚の機能である。しかし、この〈私は考える〉とはいったい何なのか。その〈私〉とは何を意味しているのか。

実のところ、この〈私〉もまた、それ自体としては無内容な一点にすぎない。そしてカント自身も、そのことをはっきりと自覚していたと思しい。

私たちがこの学の根底に置くことができるのは、単純な、それ自体では完全に内容を欠いた、〈私〉という表象でしかない。そして、この表象については、それは概念である、と言うことすらできないのであって、それはあらゆる概念に伴う単なる意識なのだ（B404）¹⁵。

カントによれば、〈私〉という表象は、それが経験を可能にする超越論的主観性＝Xであるということ以上の何ものも表わしていない。それは認識の対象として現われることはなく、無規定な対象（X）としてのみ思考される。そのため、〈私〉とは特定の内容を指示する概念ではなく、「空虚な表象」あるいは「表象一般の形式」として位置づけられる。例えば、経験の内容がキャンバスに描かれた絵画だとすれば、〈私〉はその絵を縁取る額縁のようなものだと考えればよい。額縁それ自体には、描かれるべき表象は存在しないのだ。

以上をまとめれば、近代哲学において〈私〉は、経験を可能にするにもかかわらず、いかなる経験内容によっても規定されない空虚な形式として立ち現われる。この〈私〉の空虚、そしてその厚みこそが、次節で扱うインファンティアの問題と深く結びついている。

なお、アガンベンはこの後、アンリ・ベルクソンやヴィルヘルム・ディルタイの生の哲学、さらにはフッサールの現象学にも目を配り、彼らが言語によつては捉えきれな

15 イマヌエル・カント『純粹理性批判』熊野純彦訳、作品社、2012年、383頁。

い純粋な生の経験に出会ってしまっていることを指摘している。ただし、ここですべてを扱うことはできないため、この点には立ち入らない。次節では、バンヴェニストのディスクール論を手がかりに、この節で哲学史的に検討してきた〈私〉の問題を、近代言語学の視点から捉え直すことになる。

ここまで問題にしてきたのは、経験の破壊がわれわれから何を奪ったのかということではなく、それによって経験の主体がどのような仕方で露わになったかということであった。経験の条件を言語の側から問うとき、必然的に〈私〉という主体が問題の中心に浮上してくる。「経験の破壊」と〈私〉をめぐる問題は、同一の問いの表と裏なのである。

4. 「私」と言う者が「私」である

ここまでの議論を簡単にまとめておこう。アガンベンは、インファンティアという概念を通して、言語活動と経験の関係、なかでも言い表わしえないものと言い表わしうるものの関係を捉え直そうとしていた。そのためにまず焦点化されたのが経験である。現代においては、経験がもはや言語に翻訳されえないという「経験の貧困」と呼ぶべき事態が生じている。伝承されてきた経験の伝達可能性は破壊され、われわれは日々多様な出来事を経験していながら、その大半を「言い表わしえないもの」、あるいは「言うまでもないもの」としてやり過ごしている。

こうした状況を前にして、アガンベンは経験の可能性そのものを再考するため、経験の基礎づけをめぐる哲学史的な議論を外観する。そこで浮かび上がってきたのが、〈私は考える〉という、それ自体としては無内容な形式によって言い表わされる〈私〉であった。この〈私〉は、現実には確かな投錨点を与える一方で、その内実はつねに空虚なままにとどまる。本節では、この〈私〉について、さらに思索を進めていきたい。ただし問題は、この無内容な〈私〉を、単なる抽象的な構造としてではなく、言語活動のなかで現実に機能しているものとして捉え直すことにある。

そのためにはまず、〈私〉と言われるものの内実、すなわちその「中味」を明らかにしなければならない。これまで〈私〉は、無内容であるとか空虚であると繰り返し述べられてきた。しかし、その空虚は、単に否定的に片づけられるようなものではなく、むしろある厚みをもった空虚である。そのことがみえてきてはじめて、インファンティアという概念の特異性も理解可能になるだろう。これまでの長い予備考察は、そのために必要な道筋だったのである。

アガンベン、バンヴェニストのディスクール論を手がかりに、経験や認識の主体として長らく哲学の中心に据えられてきた〈私〉に潜む、ある種の虚構的な作用へと

注意を向ける¹⁶。〈私〉は、もっぱら言語活動のなかでのみ成立し、ただそこにおいてしか存在しない。その結果として、〈私〉は言語外の現実に接地することをやめる。前節で設けた区別にしたがえば、アガンベンバンヴェニストを援用することで、「私」の言表行為から〈私〉がそのつど生み出されるということを言おうとしている。この言い方は、やや抽象的でわかりにくいかもしれない。別の仕方で説明してみよう。

バンヴェニストは、言語活動を二つの異なる側面から捉える。一つはセミオティック（記号論的側面）であり、言語を記号の体系として捉える視点である。もう一つはセマンティック（意味論的側面）で、こちらは言語が意味を生成する働きに注目する。記号は認識の対象であるのに対し、意味は理解の対象であるため、両者の単位も異なる。前者は語のレベルで、後者は文のレベルで考えられる。

アガンベンは、この区別を言語学者フェルディナン・ド・ソシュールによるラングとパロール（あるいはディスクール）の区別に重ねて理解する¹⁷。ラングとは、英語やフランス語といった言語体系、すなわち記号の体系を指す。一方、パロールは、実際の発話行為、すなわち空気の振動や発声器官の運動である¹⁸。ディスクールとは、日常的な会話や書かれた言説一般を指す用語だ。重要なのは、アガンベンにおいて問題となるのが、このラングとパロール、記号と意味の「あいだ」であるという点である。

アガンベンのバンヴェニスト理解では、この記号から意味、空虚から充満への移行を可能にするのが、「私」「いま」「ここ」といった指示代名詞である。これらの指示代名詞は、それ自体では辞書的な意味内容をもたないが、それらがディスクールと

16 アガンベンにおける言語学およびバンヴェニストについては次を参照。D'Alonzo, "Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben", *RIFL*, 7-1, 2013, pp. 18-30; D'Alonzo, "Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben", *RIFL*, 9-1, 2015, pp. 46-58; D'Alonzo, "Agamben lettore di Benveniste, fra linguistica e filosofia", *Horizonte (Neue Serie)*, 3, 2018, pp. 137-156; Carlo Salzani, "Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio", *RIFL*, 9-1, 2015, pp. 268-280; 高桑和巳「アガンベンにおけるバンヴェニスト（1）：セミオティック／セマンティック」『慶應大学日吉紀要人文科学』第35号、2020年、195-220頁；高桑和巳「アガンベンにおけるバンヴェニスト（2）：言表行為」『日吉紀要フランス語フランス文学』第71号、2020年、163-183頁。

17 ジャコポ・ダロンツォは「ラング／パロール」と「セミオティック／セマンティック」を同一視するアガンベンの理解が言語学的には不適當であると指摘している。D'Alonzo, "Agamben lettore di Benveniste, fra linguistica e filosofia", *Horizonte (Neue Serie)*, 3, 2018, pp. 137-156.

18 もっとも、パロールの定義には揺れがあることに注意しておきたい。例えば、ソシュールはパロールに文を生成する統辞的機能を追加している。次を参照。フェルナン・ド・ソシュール『「一般言語学」著作集I 自筆草稿『言語の科学』』松澤和宏訳、岩波書店、2013年、462頁。末永朱胤「力としての言語——ソシュールのラング／パロール概念再考——」『成城文藝』第160号、1997年、132-148頁。

して生じるそのたびごとにそれらの意味内容が確定し満たされる。そして、インファンティアもまた、この記号と意味のあいだに位置づけられている。これらはみな、言語の意味と無意味の境界線上にあるものだ (IS: XI, 54-55; 8-9, 98)。

ここでは「私」という記号を例にその意味について考えてみよう¹⁹。まず、このように問うてみる。「私とはどれか」。よく考えてみると、この問いはどこか奇妙である。「猫とはどれか」と比べてみれば、その違いは明らかだ。猫の場合であれば、目の前にいる猫や、画像検索で表示された猫を指し示せば、それで十分であるからだ。しかし、「私とはどれか」という問いには、同じやり方が通用しない。強いて言うなら、その答えは、今まさに発せられている「私」以外にはありえない。「私」は私が経験しているこの世界のどこにも居ないのだ。たとえ鏡に映った像を私であると認めたとしても、それは私の像であって、「私」そのものではない。「私とはどれか」という問いは、それを発する行為そのものによってしか答えられないのである。

では次に、「私とは何か」と問うてみよう。これもまた奇妙な問いである。「猫とは何か」であれば、「四本足で、尻尾があり、毛に覆われた哺乳類で……」という具合に、不十分ながらも一応の定義を与えることができる。しかし、「私とは何か」と問われたとき、同じような答えはほとんど不可能だ。せいぜい「私は私である」というトートロジーに訴えるしかないだろう。

ここで重要なのは、二つの問いが要請しているものの違いである。「Xとはどれか」という問いは、現実中存在するXの具体的な例、すなわち外延を求める問いである。それに対して、「Xとは何か」という問いは、Xの意味や定義あるいは特徴や本質、すなわち内包を明らかにすることを求める。以下に引用するバンヴェニストの一節もまた、「私とは何か」という問いに突き当たっている。しかし、彼の答えは一見すると失敗しているようにみえる。というのも、彼は「私」の内包ではなく、その外延を示してしまっているからだ。「代名詞の性質」(1956年)のなかでバンヴェニストは次のように述べている。

それでは、「私」または「あなた」が参照する「現実」とは何か。それはもつぱら「デイスchoolの現実」なのだが、これはきわめて特異なものである。「私」は、名詞的記号の場合のように対象の用語なのではなく、「話し方 (locution)」の用

19 〈私〉の哲学」という分野はとくに現代日本哲学で盛んに議論され独自の発展を見せているトピックの一つである。そこにおいて蓄積されてきた議論は、本稿で取り上げているバンヴェニストの言表行為論やアガンベンの潜勢力論とも共鳴する部分が多い。ここでは、そのような〈私〉をめぐる議論を概観できるものとして、次を挙げておく。入不二基義『現実性の問題』筑摩書房、2020年、特に第7章。入不二基義『現実性の極北 「現に」は偏在する』青土社、2025年、特に第6章。

語によってしか定義することができない。「私」は、「私」を含む現に進行中のディスクールの審級を言表している者」を意味する。(…)すなわち、「私」は、それが含まれているディスクールの審級によって、かつただそれのみによって同定されうるものであるということである²⁰。

「私とは何か」という問いに対してバンヴェニストは別の論文「言語活動における主体性」(1958年)のなかで次のようにも答えている。こちらの方が回答としては端的だ。すなわち、「私」と言う者が「私」である(Est 《ego》 qui dit 《ego》)²¹。もつとも、これは「私とはどれか」に対する答えと区別ができない。ここにおいて、「私」の内包と外延はない混ぜになってしまい、内包を掴んだと思えば外延を手にし、外延を手にしたと思えば内包を手にしてしまうという事態にわれわれは直面する。内包と外延という相異なる二つのレイヤーが思わず重なってしまうのだ。

とはいえ、この事実を単なる失敗として片づけてしまうには惜しい。むしろ、ここには重要な哲学的示唆が含まれている。こういう仮説を立ててみよう。すなわち、「私」という代名詞(バンヴェニストが言表の指示子と呼び、ロマン・ヤコブソンがシフターと呼んだもの)においては、内包と外延はそもそも識別不可能なのではないか。もしそうであるなら、内包としては意味を定義できない「私」が、「私」と言表されるそのたびごとに、外延としての意味内容を獲得する、というバンヴェニストのディスクール論は、十分に筋が通っている。こう考えればうまくいく。そのため、ここに垣間みられる「私」の内包と外延の取り違えを、本稿では積極的に採用したい。なぜなら、それによって、以下に示す主体の自己言及の構造が明確になるからであり、ひいてはアガンベンインフアンティア論の哲学的な射程を理解するのに資するからである。

それを空虚と充満という比喻で考えてみよう。「私」は、ディスクールのなかで現に言い表わされることによって内実を与えられ、空虚は充満へ、無意味は意味へと反転する。ただし、ここで言い表わされている「私」を、単に現実の発話者の私(前節におけるタイプ①の私)と同一視してしまってはならない。そのように理解してしまえば、この議論が有する哲学的な思考の強度は大きく損なわれてしまう。重要なのは、コトバとしての「私」と生身の個体としての私の同一性ではない。そうではなくて、むしろ「私とはどれか」という問いが示していたように、「私」の指示対象がディスクールの内部あるいは言語のなかでのみ自己完結的に示されるという、その自己言及的な構造である²²。「私と言う者が私」なのだ。

20 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Galimard, 1966, p. 252.

21 *ibid.*, p. 260.

22 市田良彦は、ミシェル・フーコーのモーリス・ブランショ論「外の思考」(1966年)がバンヴェ

「私」が指し示す現実、ディスカールの内部でのみ確定される。したがって、「私」という主体は、厳密には、生身の個体を名指すものではなく、発話行為における言語の自己言及作用によって立ち上がる存在だと言える（「私」は「私」と言われているそのディスカールのなかにのみ存在し、そこにおいてしか存在しないからだ）。ジャスティン・クレメンスの指摘を借りれば、シフターとは、言語と外部世界を媒介する装置ではない。それは、ラングからパロールへ、コードからメッセージへ、記号論から意味論へとといった、言語内部での移行を成立させる機能なのである²³。こうしてみると、経験の主体とされてきた「考える私」は、実体としてあらかじめ存在するのではなく、ディスカールの自己言及作用によって生成する、言語活動の効果にほかならない。そのような自己言及の構造をより精細に考えるために、次の二つのトートロジー

ニストのディスカール論に依拠しつつ、その構造を変形している点を指摘している（『フーコーの〈哲学〉——真理の政治史へ』岩波書店、2023年、特に第3章）。市田によれば、とくに、チュニジア時代のテキスト『哲学的言説』第2章「今（Maintenant）」に現われる「私-ここ今（je-ici-maintenant）」の三項図式に、バンヴェニストの自己言及的指示子（シフター）と同型の構造が認められるという。そこにおいて主体は、言語のなかに穿たれた空虚として現われながら、言表されるその都度、具体的な充満へと転じる。この構造が両者の「近さ」である。しかし市田によれば、フーコーにおいては、空虚と充満は入れ替わらない。「外」において両者は併存する。ここが両者の「遠さ」である。この観点は、アガンベンインのインファンティアおよび〈言語活動の経験〉を読み解くうえで重要な含意をもつ。アガンベン自身、バンヴェニストのディスカール論に依拠しつつ、後年にはフーコーの「外」の思考との連続性を見出すことになるからである。「外の思考」に「主体の抹消」や「作者の死」をみる従来の読解とは異なり、市田とアガンベンが強調するのは、言語の内部でなおも残存する「誰であれかまわぬ」主体のしぶとさであり、生身の主体が消去されても、言語的な「私」が自己言及構造として持続するという点である。ブランショが『文学空間』で述べた、すべてが消え去ったとき「すべてが消え去った」が現れるという逆説は、そのような消滅のしぶとい残存を証言している。主体は抹消されながら、それでもなお「抹消されたもの」として言語の内部に現われつづける（この構造はアガンベンの〈声（Voce）〉とも同型である、そしてまたフリードリヒ・ニーチェの「神の死」とも）。この観点こそが、バンヴェニスト-フーコーを貫く問題構造である。そしてそこにアガンベンも連なる。この三者関係は、のちに『アウシュヴィッツの残りのもの』第4章「アルシーヴと証言」で展開される。ここでは詳細に論じることができないが、問題となるのは、依然として「私は話す」というときの主体の問題である。アガンベンによれば、フーコーの「知のアルケオロジー」では、〈どのようにすれば何かを「言った」ことになるのか〉をめぐるシステムティックな議論が展開されている反面、主体の問題が等閑になっている。そこでアガンベンは同時期にバンヴェニストが構想していた「言表の意味論」こそがフーコーの議論を補完する「主体のアルケオロジー」をなすと考え。この論点は、稿を改めて論じたい。

23 Justin Clemens, "The Role of the Shifter and the Problem of Reference in Giorgio Agamben", *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*, edited by Justin Clemens, Nicholas Heron and Alex Murray, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 47.

的な言明を比べてみよう。両者はその外延に違いがある。

I. 私は私である（排他的な限定）

II. 私と言う者が私である（任意的な限定）

どちらもトートロジーではあるが、異なる読み方を帰結させる。Iは、「私」の指示内容を直接「私」に固定し、「私」は「私」以外ではない、という力強い同一性を確証する。それに対してIIの「私」は、特定の、唯一のディスクール内の「私」に限定されない。「私」と言う者が「私」であるというのは、対象や本質には無関心に設定される余白をもったトートロジーである。つまり発話者と発話内容を一対一に結びつけるIのようなタイプのトートロジーではない。むしろ、その限定を解除する、間の抜けた弱い同一性なのだ（それをなおも同一性と呼ぶことができるかは別として）。

「私」と言えば「私」、言わなければ「私」ではない。「私」と言われるそのたびごとに、「私」が指し示す何ものかは移り変わっていく。このように考えるとき、〈私〉は現実を固定する一点なのではなく、潜在的には何であれかまわらない〈私〉でありうることになる（そうなるともはや唯一の特権的な、あるいは主権的な？〈私〉ではなくなってしまうのだが）。IとIIのあいだにある、この微妙だが決定的な差異は、内包と外延の違いに対応し、同時に〈私〉の空虚と充満という二つの側面にも対応している。

したがって、インファンティアの経験、あるいは〈言語活動の経験〉として思考することを促されていた経験の条件、すなわち〈私は考える〉という形式は、たしかに無内容な空虚である。しかしそれは、端的な無ではない。むしろそれは、現実を構成するために不可欠な空白、言語のなかに穿たれた一点のネガティブ・スペースである。この虚なるものもつ厚みこそが重要なのだ。

デカルトのコギトが、現実を固定する一点、すなわちタイプIのトートロジーであったとすれば（前節におけるタイプ③の〈私〉）、バンヴェニスト＝アガンベンディスクール論は、タイプIIのトートロジーに対応する。それは、現実固定点を打ち立てるのではなく、むしろそれを緩める働きをもつ。〈私〉は現実に接地するための錨として投下されるが、その絶対性は、自らの自己言及構造によって宙吊りにされるのである。

このようにして、〈私〉の絶対性は、端的に無いものとして否定されるのではなく、絶対的に相対化される。無内包的な〈私〉は、無限外延＝内包的な「私」へと反転し、そこには複数の何であれかまわらない〈私〉が潜在することになる。ここで言う無限外延＝内包とは、〈私〉が特定の意味内容をもたない代わりに、言表されるそのたびごとに、ディスクールの内部で限定的な意味を獲得しつづけるということにほかならない。「私」の絶対的な相対性は、対象への無関心＝無差別（indifferenza）から帰結する。

この構造は、ある意味では、デカルト自身のテキストにおいて萌芽的に示されていた。

前節でみたように、デカルトにおいても〈私〉は、言表行為と切り離しがたく結びついていた²⁴。この点を、改めて確認しておきたい。

かくして、すべてを十分にも十二分にも熟考したのであるから、そのきわまるところ、「われあり、われ存在す、」というこの言明は、私によって言表されるたびごとに、あるいは、精神によって概念されるたびごとに、必然的に真である、と論定されなければならないのである（強調は筆者による）²⁵。

以上の考察から明らかになるのは、経験および認識の主体をめぐる近代哲学の系譜そのものに、すでに二つの構造が潜んでいたという点である。すなわち、デカルトは〈私〉の絶対性を、経験と認識を支える基礎として、タイプIにおいて確立しようとしたが、その一方で「私によって言表されるたびごとに真である」と述べることで、〈私〉の成立を言表行為に依拠させるタイプIIの契機をも、否応なく引き込んでいた。

この緊張関係は、カントの批判哲学における空虚な〈私〉の位置づけにも引き継がれている。アガンベンがインファンティアの問題として再構成しようとしたのは、まさにこの二重性であり、言語活動の内部で生じる主体の生成こそが、経験の条件を支える最終的な地点であるという点である。インファンティアとは、主体の唯一性を保証するタイプIの構造と、言表されるたびごとに主体が生成するタイプIIの構造との境目に生じた余白であり、その厚みが、経験を可能にする場を開いているのである。

以上の議論から、アガンベンのインファンティアという概念がもつ哲学的な射程は十分明らかにされた。雑駁に要約すれば、この現実を構成しているのはそれ自体では空虚な言語の自己言及的な構造であるということであり、そこにアガンベンの言語論のポイントが置かれていた。最後にこのアガンベンのインファンティア論が後期の政治哲学においてどのように反映されているかを論じておきたい。そこにおいて、ある意味では現実から遊離するアガンベンの虚な言語論がいかに現実と接地している／いないのかが明らかになる。そのため次節では、アガンベンの証言論を扱うことにする。

24 類似した議論にヤーッコ・ヒンティッカの研究がある。彼は、言語哲学の観点から、デカルトのコギト命題を考察している。ヒンティッカによれば、「私は考える、ゆえに、私は存在する」という命題が推論であるとすれば、それは破綻してしまうが、この文を行為遂行的な性格をもつものとして考えれば整合性が取れるという（「コギト・エルゴ・スムは推論か行為遂行か」小沢明也訳、『現代デカルト論集II 英米篇』、デカルト研究会編、勁草書房、1996年、11-54頁）。こうしたヒンティッカのコギト解釈にはさまざまな批判がある（例えば、上野修「コギトの確実性：様相の観点から」『メタフュシカ』、第35巻、2004年、1-12頁）。

25 デカルト、前掲書、同頁。

5. インファンティアと潜勢力と証言と

ここまでの考察から明らかになったのは、〈私〉とは、経験の主体としてあらかじめ確立された実体ではなく、言語活動のなかでのみ立ち上がる空虚な場である、ということであった。この〈私〉の空虚は、もはや理論的な問題にとどまらない。それは、「私は話す」という言表が現実の行為として引き受けられるとき、もっとも切実なかたちで現われる。アガンベンが『アウシュヴィッツの残りのもの』（1998年）において、証言の問題を通して問い直そうとしたのも、まさにこの点である。

あらかじめその眼目を示しておけば、アガンベンは『アウシュヴィッツの残りのもの』において、言表不可能性の問題に正面から取り組んでいる。強制収容所で実際に起きた出来事を、言語を絶する神秘的なもの、あるいは表象不可能なものとして扱ってきた従来の傾向に対して、彼は強い警鐘を鳴らす。そのような神秘化は、歴史的な出来事を理解不可能な領域へと押し込み、結果として、歴史修正主義に対する抵抗力を弱めてしまうからである²⁶。次の一節は、その懸念を端的に示している。

今日アウシュヴィッツについては語りえないということを主張している人々は、自分の主張にもっと慎重でなければならない。彼らが、アウシュヴィッツは比類のない出来事であり、その出来事を前にすれば証人は語ることの不可能性の試練に自らの言葉を何らかの仕方で委ねなければならないと言おうとしているのなら、彼らは正しい。しかし、比類のなさと言えないことを結びつけることによって、アウシュヴィッツを言語活動から絶対的に隔絶された現実としているのなら、証言を成り立たせている語ることの不可能性と可能性のあいだのつながりを回教徒のもとで断ち切っているのなら、彼らは無自覚なままにナチスの身振りを真似ていることになり、権力の奥義にひそかに加担していることになる（HSEI: 871; 211-212）。

アガンベンは、表象不可能性や言表不可能性を、思考を放棄するための免罪符として用いるようなルーズな姿勢を痛烈に批判する。そこで彼は、収容所を生き延びた証人によって、現に言い表わされている証言のステータスそのものを、改めて問い直すことになる。

26 実際、アガンベンはがフランスの新聞に強制収容所についての論評を発表したところ次のような反発の手紙を受け取ったと述懐している。それによれば、アガンベンの分析は「アウシュヴィッツの、類例のない、言語を絶する性格を台無しにする（ruiner le caractère unique et indicible de Auschwitz）」ものだという（HSEI: 783; 38）。

さて、前節で確認した「私は話す」という言表行為における錯綜した自己言及の構造は、さまざまな場面に見いだすことができる。例えば、自らをムーサイ（詩神）の触媒にして語る詩人の詩的創造、パウロが『コリント人への手紙』で報告している、自分が話している内容を理解することなく話す異言の体験、そして強制収容所の回教徒について証言する生き残りの証人の言葉である。

ここでは、とくに証言の問題に焦点を絞って考察を進めたい。というのも、アガンベンが証言論を本格的に展開する『アウシュヴィッツの残りのもの』において、インファンティアの問題がふたたび、しかも決定的なかたちで浮上するからである。そこでは、「私は話す」という言表の自己言及構造が、証言のパラドックスとして提示されている。

ところで回教徒とは、収容所の極限的状況のなかで衰弱しきり、まるで生きる屍のようになってしまった収容者たちにつけられた名である。この呼称は、祈るような姿勢でじっと動かずにいる彼らの様子に由来している。生きているのか死んでいるのか判別しがたいその存在は、人間と非-人間の識別不可能な闘へと落ち込み、やがて言葉を失ってしまう。そうした、もはや話すことのできない回教徒たちに代わって証言するのが、生き残った証人たちである。

一見すると、ここでは回教徒が言葉をもたない非-人間として、証人が言葉をもつ人間として、明確に分けられているように思われる。しかしアガンベンは、人間と非-人間のあいだの絆が、証言という出来事そのもののなかで、なお断ち切られていないことを見て取る。ここに、証言のパラドックスがある。どういうことだろうか。

証言という出来事にあつては二人の証人が同時に生じる。

- ① 話すことはできるが話すべき内容をもっていない偽の証人（生き残り証人）
- ② もはや話すことはできないが話すべき内容をもっている真の証人（回教徒）

この二人の証人は、互いに相補的な関係にある。生き残った証人は、主体的に語りながらも、自らが真に証言すべき経験をもちあわせていないことを了解している。極限的な経験を引き受けているのは、回教徒だからである。他方、回教徒は脱主体化され、沈黙しているが、実のところ、証人に証言させているのはこの回教徒の側である。

証言するという行為において、証人は二重化される。話す主体として位置づけられながら、同時に、回教徒の代わりに話す存在として脱主体化されるのである。証人とは、話すことのできない者たちに声を貸し与える器にほかならない。この構造を、これまでの文脈で言い換えるなら、証人は「私は話す」と言うことによって、空虚な場としての「私」を引き受けていると言える。「私」という言語の場が、そのつどの私として受肉するのだ。証人は、語ることのできない回教徒のために、「私」の名の下に証言する。そして彼は、その「私」が無と相関していることを知っている。今話して

いる私は、偶然生き残った私であり、もしかすると生き残れなかったかもしれない私、存在していなかったかもしれない私だからである。

しかし、そうした私の口を通して語られるのは、生き残ることができたかもしれないなかった回教徒の経験である。その意味で、証人は、私の非存在（無）、すなわち私の死の可能性に自覚的であるかぎりにおいてのみ、証言することができる。

このように、証言においては、話すことの不可能性を通して話す、という逆説が成立する。アガンベンはこの逆説を、さまざまな仕方で言い換えている。例えば、「証言の主体とは、脱主体化について証言する者である」あるいは「人間は、非-人間について証言するかぎりで、人間である」（HSEI: 846; 164）といった言明である。ここで人間と非-人間が問題となっているのは、「言語をもつ動物」というアリストテレス以来の人間の定義そのものが、問いに付されているからだ。その意味で、アガンベンの証言論は、明確にインファンティアの問題圏に属している。

アガンベンが証言論において明らかにしようとしているのは、次の点である。すなわち、「私」を、言語が生成し、あるいは到来する場として引き受けることによって、人は話すことができるようになる、ということである。そのとき、話している生身の私と、言語的な存在でしかない非実体的な「私」という二つの極——主体化の極と脱主体化の極——が、相互に通じ合うことになる。

「私は話す」という言明は、本来的には、生身の私でない「私」について語るという、歪な自己言及の形式をとる。この逆説的、分身・分裂的な自己言及を経験すること、それこそがインファンティアを経験することにほかならない。そこにおいて、あらゆる言語活動が生成する場である空虚な「私」は、私ではない私が、しかし私としてたえず出入りを繰り返す非-場所、漂流とも滞留ともつかない、つねに「その場かぎり」の独特な持続、現にわれわれが言葉を話すときに気がつかないままにやり過ぎている断絶をマークしている。

この点を強調することによって、アガンベンは、言表不可能なものやアウシュヴィッツをめぐる表象不可能性への反論を試みる。そのため彼は、人間が言葉をもつ可能性に先立つ、言語をもたない可能性、すなわち偶然性（非存在の可能性）、したがって非の潜勢力を擁護するのである。これまで手を替え品を替えつつ論じてきたこの点を、アガンベン自身の次の一節に託して、本稿を締め括ることにしたい。

人間が言葉を話す存在であり、言葉をもつ動物であるのは、言語をもたないことができるがゆえのことなのであり、自らのインファンティアでありうるがゆえのことなのである。偶然性というのは、可能なもの、不可能なもの、必然的なものと並ぶ様相のひとつではない。ひとつの可能性が実際に与えられること、潜勢力が潜勢力として存在する様式である（HSEI: 863; 196-197, 強調は原文）。

おわりに

以上の考察を通して、インファンティアという概念が、単なる言語論的な問題にとどまらず、経験・主体・言語の三領域を横断する理論的射程をもつことが明らかになった。本稿が示してきたのは、インファンティアという概念が、近代哲学において経験の条件を担ってきた〈私〉の構造そのものを再考するための枠組みを与える、という点である。デカルトとカントの議論において〈私〉は、経験と認識を統合するための唯一の中心点として設定されていたが、その形式は同時に、発話行為のたびに立ち上がる可変的な参照点でもあった。本稿が明らかにしたように、アガンベンインファンティア論は、この二つの契機（主体を一つの点として固定しようとする構造と、そのつど言語活動の内部で主体が生成するという構造）を明確に区別しつつ、後者の側面を経験の成立条件として再定位するものである。したがってインファンティアとは、〈私〉という主体があらかじめ与えられた実体ではなく、言語活動のなかでのみ成立する出来事としての主体であることを示す概念であり、その意味で主体の成立をめぐる近代的枠組みを根本から組み替える理論的意義を有している。

本稿の議論はまた、インファンティアと並んでアガンベンの前期言語論に現われる〈声 (Voce)〉の再検討を促すものである。両者は一見近接した位置に置かれるが、機能は明確に区別される²⁷。〈声〉は、本稿でいう意味での神秘的なものや沈黙、さらには形而上学の否定的基礎として理解されている。それに対してインファンティアは、言語活動のなかで主体が生成する契機を明らかにするものであり、主体の成立条件そのものを捉え直す理論的役割を担っている。今後の課題としては、この二つの概念がそれぞれどのように時間性や反復の構造を帯びているのか、また両者がどのような関係のもとでアガンベンの政治哲学へと接続されるのかを、より体系的に明確化する必要がある。本稿は、この課題を射程に収めるための理論的前提を準備することに一定の役割を果たしたと言える。

27 実際、これまでの研究においても、両概念は必ずしも明確に区別されないまま用いられてきたと言ってよい。複数の研究者によって編纂された『アガンベン辞典』に収められた、パオロ・バルトロニによる「インファンティア」の項目は、そうした混同の典型例である。「声とは、言語の関係的モードであり、発話へと転化しうるのみならず、音へと立ち戻りうるものでもある。この意味において、インファンティアは、声が文化化を通してディスクールや文法へと変容する段階としてのみ、文字通りに解釈されるべきではない。それはさらに、より重要なことには、エネルギーへと向けて力を意志するという人間の能力、しかし同時にその力を放棄することができるという能力をも表わす、範例的な哲学的意味を獲得するのである。実際、「できる」能力は、「しない」決定によって対照されうるのである」(Agamben dictionary (Philosophical Dictionaries), edited by Alex Murray and Jessica Whyte, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 105)。

略号一覧

アガンベンからの引用はイタリア語原文を訳すかたちで行ない、慣例にしたがって以下に示す書名の略号につづいてその原書と邦訳の頁数をアラビア数字（ときにローマ数字）で示す。

IS: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 1978 (2001) . (『幼児期と歴史 経験の破壊と歴史の起源』上村忠男訳、岩波書店、2007 年)。

HSEI: *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet, 2018. (『アウシュヴィッツの残りのもの』上村忠男、廣石正和訳、月曜社、2001 年)。

*本研究は JSPS 科研費 JP25KJ1493 の助成を受けたものです。