

「至高性」と「主権」：アガンベンのパタイユ受容

WOO BYEONGJAI

“Souveraineté” and “Sovranità” : Agamben’s reception of Bataille

到来する思考は、歴史の終わりというヘーゲル・コジェーヴ的（かつマルクスの）テーマを真面目に取ろうとしないといけないし、存在が歴史の終わりとしての生^{エアアイクニス}起のなかに入りこむというハイデガー的テーマをも真面目に取ろうとしないといけない。

ジョルジョ・アガンベン

はじめに

本稿は、上記のエピグラフに注釈をつける試みである。さらに言えば、上記のエピグラフに抹消されているパタイユの位置を取り戻す試みである。アガンベンが彼の著作の様々な箇所、パタイユを批判していることはよく知られている。しかしそうしたアガンベンの一貫した批判的態度を念頭に置けば、アガンベンがパタイユを主題的に扱った唯一のテキスト、「パタイユと主権の逆説 Bataille e il paradosso della sovranità」(1987)に垣間見える、パタイユに対するシンパシーが不思議に思われる。ハートマンが述べているように、アガンベンのパタイユについての一貫した批判は、それ自体「症状的」であり、「解釈」に値するといえよう (Hartmann, 109)。したがって本稿ではまず、ホモ・サケルシリーズ前後の、アガンベン思想に隠されている二つの変遷を検討することで、アガンベンのパタイユ受容に「歴史の終焉」という脈絡が潜んでいることを追跡する。それから、「歴史の終焉」という事態に対応するため、アガンベンがパタイユから見つけようとした可能性を確定する。その過程で、アガンベンはパタイユの「至高性」概念から離れ、シュミットの「主権」概念とハイデガーの「生起」概念に近づいていくことを確認する。以上に基づいて最後に、アガンベンのこうしたパタイユ読解が、パタイユの「至高性」概念から見過ごしている側面を確認する。

1. アガンベン思想における二つの変遷

難解で膨大なアガンベンの思想は、重要であるが見極めづらい変遷を内包している。本稿ではまず、そうしたアガンベンの変遷が、彼の最も重要な企画である、ホモ・サケルシリー

ズを前後にした、バタイユ受容に連動していることを確認したい。

まず、「聖なるもの」の概念をめぐるアガンベンの変遷を検討したい。ハートマンによれば、1982 年『言葉と死』で、おのれ自身も聖なるものの両価的な解釈に従っていたアガンベンは、1995 年に着手したホモ・サケルシリーズに際しては、両価的な解釈を廃棄し、シュミットの主権の概念を導入する。かくして「聖なる sacré」は、アガンベンにおいて「サケル sacer」に変化したのだ。ハートマンは、こうした変遷の過程で、アガンベンがバタイユを「スケープゴート」にしたと指摘する (Hartmann, 115-116)。しかし聖なるものを両価的に解釈したのは、バタイユだけではない。アガンベンが『ホモ・サケル』(1995)の第二部第二章「聖なるものの両価性」でその系譜を辿っているように、ロバート・スティーヴンソンが最初に定式化した聖なるものの両価性は、モース、ユーベル、ヴント、デュルケーム、オットー、フロイト等の思想で、その痕跡を残している。しかし彼らの間で、アガンベンによる持続的な批判の対象になっているのは、バタイユのみである。したがって、これらの数多くある哲学者たちのなかで、バタイユをスケープゴートにしたのがアガンベンの「症状」であれば、なぜバタイユが選ばれたのかについての「解釈」がさらに求められる。

ここで注目に値するのが、こうした変遷が発生した、1982 年から 1995 年の期間である。また、アガンベンは「バタイユとベンヤミン」(1986)と題した発表に若干加筆して、1987 年「バタイユと主権の逆説」と題した論文を出版する。すでに言及したように、この論文でのアガンベンの態度は、彼のバタイユに対する一貫した批判的態度とはかなり異なっている。したがって、アガンベンにおいて聖なるもの概念の変遷と、それに伴ったバタイユについての批判は、1987 年と 1995 年の間にあった、ある契機に淵源することだと推測できる。

二つ目に、『ホモ・サケル』と『開かれ』(2002)で垣間見える、コジェーヴの『ヘーゲル読解入門』第二版(1968)をめぐるアガンベンの解釈の変遷を確認したい。まず『ホモ・サケル』で、アガンベンは次のように述べている。

ジョルジュ・バタイユとコジェーヴのあいだでおこなわれた議論はこの観点〔＝歴史の終焉においての主権の形態の問題にする観点〕から見て位置づけなければならない。そこで問題になっていることこそまさに、人間の歴史の完了する時代における主権という形象なのである。ここで、異なるいくつかの筋書きがありうる。『ヘーゲル読解入門』の第二版に付加された注でコジェーヴは、第一版で言い表されていたテーゼから距離を取る。第一版のテーゼで彼は、歴史の終わりは単に人間がふたたび動物になることと一致し、本当の意味での人間(つまり否定的活動の主体としての人間)の消滅と一致する、としていた。一九五九年の日本への旅行のあいだに、彼は歴史の後に文化がありうるという確信を得た。その文化においては、人間は狭義の否定的活動を遺棄しながらも、形式を内容から分離することをやめはしない。それも、内容を活動的に変容させるためにではなく、一種の「純粋状態のスノビズム」(茶道その他)を実践するためにそうするというのだ。(HS, 70-71 / 93)

アガンベン『ホモ・サケル』で、バタイユとコジェーヴの議論を、歴史の終焉においての主権の形態の問題として位置づけたうえ、コジェーヴが『ヘーゲル読解入門』の第二版で、スノビズムの可能性を検討したと主張している。コジェーヴが同書の初版で主張した、歴史の終焉以後人間がふたたび動物になることは、アガンベンにおいて人間が「剥き出しの生」になることに他ならない。それゆえ歴史の終焉という時は、アガンベンにおいて主権が人間をホモ・サケルに転落させる状況である。したがってコジェーヴが第二版で、歴史以後、人間を人間として残し続ける、「純粹状態のスノビズム」としての「文化」を検討することは、アガンベンにおいて剥き出しの生になることを乗り越える道として検討されなければならなかったと推測できる。それに対して『開かれ』で、アガンベンは次のように述べている。

コジェーヴが歴史以後の状況を記述しようとするたびに、バタイユは自分の師のその道化芝居じみた口調を咎めたものだったが、そうした調子は、この注釈でピークに達している。ここでは、アメリカ流の生活様式が動物的な生と同等のものともみなされるだけではない。むしろ、日本的なスノビズムというかたちで人間が歴史に生き残ることそのものが、よりいっそう洗練されたタイプの「用途なき否定性」（たとえパロディ化されているとしても）に類似しているのである。この「用途なき否定性」こそ、なるほどたしかにより無垢な仕方であるとはいえ、バタイユが規定しようとし、コジェーヴの目には、悪趣味と映らざるをえなかった当のものであったにもかかわらず。（A, 18-19 / 23-24）

『ホモ・サケル』ではアガンベンが日本のスノビズムを、歴史の終焉以後、人間として残し続ける可能性として、コジェーヴに帰属させたのに対して、『開かれ』でのアガンベンは、同概念をバタイユの「用途なき否定性」の「パロディ化」として見ている。アガンベンにおける歴史の終焉と主権の関係はまた検討するが、少なくともここで、アガンベンが歴史の終焉の問題から、バタイユとコジェーヴの議論を繰り返し検討していることが分かる。

要約すれば、アガンベン思想の二つの変遷は、いずれもバタイユに関連しており、時期的には 1987 年から 1995 年の間、内容的には歴史の終焉に関連した変遷であることが分かった。それではアガンベンにおいてこうした変遷を促したきっかけを確認するため、次節ではアガンベンが当時歴史の終焉について論じたテキストを検討したい。

2. フランシス・フクヤマと歴史の終焉

「1987 年から 1995 年の間」と「歴史の終焉」という脈絡は、当時アガンベンが書いた、歴史の終焉を論じたテキストに我々を自然にみちびく。その際参考になるのは、アガンベンが『目的のない手段』（1996）に載せている「政治についての覚え書き」である。同書の副題でもあるこのテキストが、単行本の形で出版されたのは 1996 年である。しかし同書の一

部はフランス語で先に発表され、そのうち「政治についての覚え書き」は、『Futur antérieur』誌に所収した、1992 年の「Le Commun: Comment en faire usage」がその原型である。そこでアガンベンは、次のように述べている。

ソヴィエト共産党の失墜と、民主主義 - 資本主義的な国家が地球規模で見せている覆いなき支配は、現代に見あう高みに身を置く政治哲学を立て直すことを妨げていた主要な二つのイデオロギー的障害を〔理論の¹⁾〕領野から一掃した。障害の一方はスターリン主義であり、他方は進歩主義と法治国家である。かくして今日、思考ははじめて、いかなる幻想もありうべきアリバイもないなかで自らの責務を目の前にしている。(MF, 9 / 87 / 124)

1992 年というこの論文の発表時期と、この論文で扱っている諸概念を踏まえれば、引用文の行間からフランシス・フクヤマの名前を連想することは難しくない。周知のとおりフクヤマは、1989 年「歴史の終焉？」と題した論文で、自由民主主義と市場資本主義の勝利を予想した後、ソヴィエト共産党の没落とベルリンの壁崩壊を目撃し、1992 年『歴史の終焉と最後の人間』で、アメリカの最終勝利と歴史の終焉を宣言したのだ。彼によれば歴史の終焉以後、もはや哲学的思考に残っている課題はなく、人間は、科学技術者、起業家、そして官僚が主導する通り——「主導」とはいえ何らかの目的地も持たない——、生を生きることである (김항, 45-50)。

したがって、引用文でアガンベンが述べている「思考ははじめて、いかなる幻想もありうべきアリバイもないなかで自らの責務を目の前にしている」という宣言を、フクヤマの勝利宣言に対した「反駁」として読んでいる^{キムハン}金杭の解釈は、前節に検討した変遷の時期と内容に照らしてみれば正しいだろう (ibid., 50-63)。そして我々はこうした構図を、コジェーヴがスターリンのソヴィエト共産党をもって宣言した歴史の終焉に反駁するため、バタイユが「用途なき否定性」という形象を持ち出した際にも見ることができた²⁾。したがってこの時期のアガンベンの変遷から垣間見えるのは、歴史の終焉という課題を目の前にして、バタイユの苦闘を引き継ぐ営みだと解釈できる。そしてそのつど、コジェーヴを承認しバタイユを批判しているのは——ハートマンの述べるように「コジェーヴの側に立ち」コジェーヴの肩を持つことなく (Hartmann, 110) ——、コジェーヴ - フクヤマ側に対して、アガンベンが感じた「用途なき否定性」の不十分さとして解釈できる。1990 年を前後にして、アガンベンは歴史の終焉という事態に直面し、それに対抗するため、ある可能性をバタイユから見つけようとしたが、その発見までには至らなかったのだ。

3. 「至高性」と「主権」

それでは我々は、アガンベンがバタイユから——たとえ失敗したとはいえ——、見つけようとした可能性が、いかなるものであったのかを確定しなければならない。アガンベンは

様々な箇所ではバタイユについて言及しているが、そのうち、バタイユを主題的に論じた唯一のテキストである、「バタイユと主権の逆説」が、アガンベンにおいてバタイユの位置を確認するために最も適したものであろう。

高桑が的確に指摘しているように、アガンベンのバタイユとの出会いは、ベンヤミンを媒介してなされた（高桑, 47）。我々がここで確認しようとするテキストも、ベンヤミンの「戒告」、すなわち「*Vous travaillez pour le fascisme !*」の意味を解釈する営みである。高桑によれば、ここでベンヤミンが「*Vous*」という人称代名詞で指示しているのもバタイユなのかアセファルグループなのか確かであれば（ibid, 49f）、こうしたアガンベンの着手点、つまりベンヤミンによる戒告の意味が明らかになることもなされていないと述べている（ibid., 58）。

しかしながら、このテキストで明示的に書かれているように、アガンベンがこの逸話から出発して検討しようとしたのは、そもそもその戒告についての直接的な回答ではない。アガンベンは、ベンヤミンがバタイユの思想と営みが反ファシズムであったことを知っていたと確認したうえ、「*Vous travaillez pour le fascisme !*」という言説が何を意味するのかという問いについて次のように述べている。

私が、この問いに直接的な答えを提供しうる立場にいるとは思えない。しかし私は、その時代の偉大なる精神〔の持ち主たち〕を没頭させた問題の、〔今日まで〕存続している意義について確信を持っているがゆえに、ベンヤミンの戒告が記入されている歴史的フレームワークを試み拡張して、次のように問いたい。いかなるかたちで、今日我々も——知らないにせよ——、ファシズムのために従事しているといえるのか。あるいは質問をひっくり返し、我々が確信をもって、我々はベンヤミンがこの用語〔＝ファシズム〕をもって示そうとしたものの利益のために従事していないといえるのか。（BP, 115 / 249）

ここでアガンベンは、ベンヤミンの言説の「歴史的フレームワークを拡張」することによって、それを今日の我々の問題にする。そうすることによって、「ファシズム」という用語を、具体的で歴史的な事実ではなく、ベンヤミンがその用語に託していた性格を究明し一般化しようとしていることが確認できる。したがってここで確認すべきなのは、我々を「知らないうちに」その目的に従事させる「もの」に従事しない方法、そしてそれを自覚的に語る方法の問題である。このように自覚的に語ることが、アガンベンのいう思考＝哲学の「責務」であろう。こうした問題意識からアガンベンは、「この問いをより良く位置づけるために」議論の地平をバタイユの共同体論へと移していく。

こうした概念の共同体〔＝措定的共同体〕に対して、バタイユはその可能性が死の経験から由来する、否定的共同体という理念を対立させる。死によって啓示されるその

共同体は、主体同士の間にはいかなる措定的な絆も設けない。むしろその共同体は、いかなる仕方でも実体や共同の作業として変換されえない意味において、主体同士の消え去り、即ち死に基づいている。(ibid., 116 / 250)

これまでの議論を踏まえてアガンベンの言説を読み直せば、引用の「実体」と「共同の作業」は、(我々を知らないうちにその目的に従事させる)「もの」を意味するといえる。したがってここでアガンベンは、その実体と共同の作業に置換されえない営みを可能にする道をバタイユから発見しようとしているのだ。

アガンベンによれば、この質問についてのバタイユの即座の応答は「無頭性」である。そしてそれは単に、バタイユが構想している共同体から「理性」や「リーダー」が排除されていることを意味することではなく、「自己排除」と「自己斬首」を意味するのだ。バタイユが「脱自 extase」という言葉で定義したこの事態を、アガンベンは——ブランショを経由して——「主体が絶対的に自己の外にあること」という逆説で定式化し、バタイユがそれを「至高性」に結びつけた点を評価する。そして以上の事前作業を経てアガンベンは、シュミットの「主権の逆説」とバタイユの「至高性」を並列し検討する (ibid., 116-117 / 250-251)。

それでは主権の逆説とはどのようなものか？ カール・シュミットによる定式にしたがって、例外状態を宣告するという、そのようにして法的効力を宙吊りにするという合法的権力をもつ者が主権者であるならば、主権者の逆説は次のように言い表すことができる。「主権者は同時に秩序の外と中にいる」。ここで「同時に」という表現は、余計なものではない。「実に法の効力を宙吊りにする合法的権力を持った主権者は、合法的に自らを法の外側におく」。この理由で、主権の逆説を次のように定式化することも可能である。「法は自らの外側、法の外側にある」。あるいは、「法の外側にいる主権者、私は、法の外はないと宣告する」。(ibid., 117 / 251³)

『ホモ・サケル』の冒頭でもほぼ同様に書かれている、シュミットの主権の逆説の概念が、アガンベンのホモ・サケルの思想において持つ重要性を繰り返す必要はないだろう。本稿の観点から重要なのは、こうした並列を通じてアガンベンが検討していることだ。以上の引用でバタイユとシュミットを至高性／主権を媒介にして結びつけたうえ、アガンベンは次のように述べている。

もしこれが主権 *sovranità* の逆説であれば、我々はバタイユが、彼の共同体を思惟しようとした熱情的＝受難的 *appassionato* な試みで、この領域 *circolo* から脱出することができたといえるのか。主体の彼方を思惟しようと追及しながら、主体の脱自を思惟しようと追及しながら、実際、彼は主権の内側の極限、すなわち下でありながら上であ

る、主体の至高性 *sovrانيتà* という、主体の構成的アンチノミーを思惟しただけだ。バタイユ自身も、こうした難点に確かに気づいていた。(ibid., 117 / 251-252)

ここでバタイユの「至高性」が、アガンベンにおいて「主権」の問題に転化していることは重要である。バタイユにおいて至高性がすべての秩序に対する否定であれば、それはある意味、「外はない」と宣告された領域から脱出する試みである。このようにしてバタイユは、聖なるものの両価性を至高性に結びつけたのだ。しかしアガンベンが見るかぎり、それは問題の「内側の極限」に過ぎない。問題の外側、つまり「外はない」と宣告されたなら、その宣告をしたのは誰なのかが検討されていないということだ。シュミットによればそれは主権者であり、したがってここからバタイユの「至高性」は、アガンベンにおいて「主権」に変化する。そしてこれがベンヤミンの戒告を経由して、アガンベンが確認しようとした、バタイユの可能性に他ならない。したがって「*Vous travaillez pour le fascisme !*」という言説は、アガンベンにおいて、バタイユの至高性概念によって「外はない」と宣告された領域から脱出が可能であるかの問いになる。また、前節で検討した歴史の終焉という脈絡においては、歴史の終焉以後、「用途なき否定性」によって、人間は人間として残り続けるかの問いでもある。しかし間もなく、アガンベンは次のように述べる。

しかし、〔……〕バタイユにはそうすることが出来なかった。そしてこの〔＝バタイユの思想の〕本質的な限界を知ることを通じてのみ、我々は彼の思惟の最も固有な緊急性を認識することを望むことが出来るのだ。(ibid., 117-118 / 252)

4. 人間の発生と言語

本稿は冒頭のエピグラフで抹消されている、バタイユの位置を取り戻すことをその出発点にして辿ってきた。その過程で、アガンベン思想の変遷が、1990 年を前後にした歴史の終焉に対して、哲学の課題を自任しようとした企ての産物であったことを確認した。また、ベンヤミンが「ファシズム」と呼んだ「テロス」に還元されない可能性を、バタイユの至高性は内包しているのかどうかという問題が、アガンベンによって検討された。こうした検討は、アガンベンが——「逆説」・「アンチノミー」・「領域」と呼んだ——、脱出不可能のトポロジーから、バタイユの至高性によって脱出する可能性の検討でもあった。アガンベンの観点からすれば、バタイユの至高性は事態の内側だけを扱っているがゆえに、アガンベンはシュミットの主権を導入し、それによってホモ・サケルの概念を練り上げるようになる。以上を踏まえて、結論の代わりに、本稿が冒頭で自らに付与した課題を検討することによって、アガンベンのこうしたバタイユ受容が要請するさらなる課題を確認したい。

到来する思考は、歴史の終わりというヘーゲル・コジェーヴ的（かつマルクスの）テーマを真面目に取ろうとしないし、存在が歴史の終わりとしての生起エアアイクニスのなかに入りこむというハイデガー的テーマをも真面目に取ろうとしない。（MF, 88 / 126）

アガンベンは歴史の終焉というヘーゲル・コジェーヴ（そしてフクヤマ）的事態に対応するため、ハイデガーの「生起」を要請している。前節で確認した内容を踏まえるならば、それは外の空間から脱出する試みであり、歴史以後にも人間として残り続ける試みである。そして「用途なき否定性」としてのバタイユが——弁証法的に——抹消された場所は、他ならないここである。バタイユの共同体論と「用途なき否定性」から、「歴史の終焉」とその結果人間が「剥き出しの生」に転落する問題に対応する可能性を見いだすことができなかったアガンベンが、バタイユの代わりにハイデガーの「生起」を導入しているのだ。アガンベンのこうした営みの正当性を検討するよりも先に、アガンベンが、バタイユの至高性と用途なき否定性の代わりに、ハイデガーの生起から見ている意義は何であるのか確定したい。

国家の終わりと歴史の終わりをともに思考し、一方を他方に抗して動員することのできる思考だけが、〔到来する思考の〕任務に見合う高みにある。これは晩年のハイデガーがまったく不十分なしかたでにせよ生起エアアイクニスという理念においておこなおうとしたことである。生起とは究極的な出来事である。そこにおいて我有化されて歴史的運命を免れるものは、歴史化をおこなう原則の〈隠れたままであること〉自体、歴史性自体である。〔……〕歴史性自体が今日、そのような歴史性そのものとして思考へと到来しなければならないということである。つまり、人間は自分自身が歴史的だということをも我有化する、つまり自分自身の非固有性を我有化するということである。「承認（Anerkennung）」の弁証法によつては、非固有なもの（言語 *linguaggio*）が固有なもの（本性 *natura*）になるということを形式化することもそれと見分けることもできない。というのも、それはそのかぎりにおいて、固有なもの（自然 *natura*）が非固有なもの（言語）になるということだからである。（MF, 88-89 / 127-128）（翻訳一部修正⁴）

「国家の終わり」と「歴史の終わり」を互いに對抗させつつ思惟することこそ、「生起」によってアガンベンが試みていることなのだ。まず、ここで「歴史性」の対立項としての「歴史」と、「国家」の対立項としての「歴史」が、異なった次元にあることに注意されたい。アガンベンはこのように具体的に表現してはいないが、後者の「歴史」は、ヘーゲル＝コジェーヴのいう、承認闘争によって展開され完遂される歴史を意味するだろう。したがって図式的に言いなおすのであれば、「国家」が（歴史性の対立項としての）歴史の形式ならば、「国家の終わり」とは——フクヤマがその最終形態として宣言した——、自由民主主義と市場資本

主義を意味するといえる。そして「歴史の終わり」とは、コジューヴがスターリンの共産党について宣言した、承認闘争を通じて主僕対立が消滅した、〈歴史の終わり〉を意味するといえる。なお、コジューヴがアメリカを先取されたソ連として表現したことと、フクヤマがソ連の没落を目の前にして宣言した歴史の終焉を「ともに」思惟したとき問題になるのは、内容の側でも形式の側でもなく、いずれももはや問題にならない事実そのものである。なぜならいずれも、ヘーゲルの承認の弁証法によって、自然を言語に、そして出来事を歴史に専有してきた営みであるが、両方とももはや自らを引っ張ってきたテロスを失ったと告白したからだ。したがって 1992 年という時点でアガンベンが着目しているのは、歴史の内容と形式が互いに勝利を宣言したとき、それらの一方に立つことなく、自然を言語化することそのものを問題視する思考の課題に取り組むことである。これが、アガンベンが生起によって試みていることである。

そしてアガンベンが自己化した「生起」は、「固有なもの（自然と出来事）」を「非固有なもの（言語と歴史）」にすること自体を思惟すること、すなわち、人間の言語活動の問題である。アガンベンが、ホモ・サケルシリーズのII-3『言語化の秘跡 Il sacramento del linguaggio』(2008)で、言語活動の問題に焦点を移したのはこうした理由からであろう。紙幅が許さなためここで詳細は論じられないが、アガンベンのいう、言語に関わり語る存在としての人間とは、「固有なものが非固有なものになる」ようにする存在である。アガンベンによれば人間は、自然を言語化するとき誓いを行い、言語と自然の間の脆弱な結びつきを補う。彼が見るかぎり、こうした誓いの営みを制度化したのが宗教と法であるのだ。さらにアガンベンは、人間は言語に関わり誓いを遂行することで、絶えず人間になっていると主張する。言い換えれば、アガンベンの人間発生学は、その中核に言語活動をおいており、そこから宗教と法が発生するのだ(김항, 2016, 198-206)。

かくしてアガンベンの歩みが歴史の終焉を迎え、歴史性を問題化することで、言語化の瞬間そのものを問い直し、人間の誕生と宗教的営みに向かうことであれば、歴史の終焉、言語、そして人間の誕生を手掛かりにしてバタイユを検討することで、アガンベンのバタイユ受容の正当性を確認することができるだろう。ここで検討に値するテクストは、バタイユが『ラスコーの壁画』(1955)で人間の誕生の瞬間について述べた次の箇所である。

これら人間ならぬものの像が若々しい力を傾けつつ告げているのは、その画像を描いた人びとが、描くことによってついに人間になりきったということだけではない。彼らが、自分自身の姿ではなく、動物の姿を借りて、人間性のなかの幻惑的なものを暗示する画像を作り出しつつ、そういう成果に達したのだということをも告げているのである。(Bataille, 62 / 152)

バタイユにおいて人間が誕生する瞬間は、自然を言語にする瞬間ではない。むしろそれを否定することで人間は人間として誕生する。したがって同書でバタイユは、ラスコーの壁画

に描かれた動物の形象や動物の仮面をかぶった人間の形象から、人間の誕生の本質的契機として人間自らを否定する能力を見ているのだ。つまりバタイユの人間とは、人間自らを否定する瞬間に誕生するのである。そして面白いことに、バタイユはそれを「逆説」と呼んでいる (ibid.)。バタイユが絵画と詩などの芸術から見たのは、こうした人間自らをも含めた、全面的な否定の可能性である。それによってバタイユは、アガンベンのいう「領域」からの脱出を試みたのである。しかしこうしたバタイユの「逆説」は、シュミット＝アガンベンの「主権の逆説」が空間的であるのに対して、時間的である。そして「用途なき否定性」が歴史の終焉以後にも人間として残り続ける可能性が時間性的の問題である限り、こうした時間の逆説から検討されなければならないだろう。

したがって我々は、「Vous travaillez pour le fascisme !」という戒告から出発し、バタイユの至高性と用途なき否定性を主権と言語化 (linguaggio) の問題に置き換えたアガンベンの営みが十分であったのかを問い直さねばならない。なぜなら、バタイユが芸術の側面から探求した人間 (=用途なき否定性) の至高性は、アガンベンが——後に変遷が生じたとはいえ——肯定的に評価した「文化」の可能性、つまり「純粹状態のスノビズム」の可能性に他ならないからだ (HS, 71 / 93)。バタイユが 1955 年、「ヘーゲル、死と供犠」とともに二冊の芸術論、『マネ』および『ラスコーの壁画』を発表したのは偶然ではないだろう。そして、アガンベンの『ホモ・サケル』の参考文献目録に、バタイユの 1955 年のテキストの中で「ヘーゲル、死と供犠」しか収録されていないことも偶然ではないだろう (HS, 223)。しかし本稿で確認したように、アガンベンのバタイユ読解に同意し、外のない場所から脱出する可能性と歴史以後に人間の存続の可能性を見いだすためには、バタイユの芸術論が人間の発生という時間の逆説の観点から至急検討されなければならない。

凡例

アガンベンの著作

A: *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002. (『開かれ——人間と動物』岡田温司、多賀健太郎訳、平凡社、2004 年)

BP: *Bataille e il paradosso della sovranità* in Jacqueline Risset (ed.), *Georges Bataille: Il politico e il sacro*, Napoli: Liguori Editore, pp. 115-19, 1987. ("*Bataille and the Paradox of Sovereignty*." *Journal of Italian Philosophy* 3, trans. Michael Krimper, pp. 247-253, 2020.)

HS: *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995. (『ホモ・サケル——主権的権力と剥き出しの生』高桑和己訳、以文社、2003 年)

MF: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1996. (『目的のない手段——政治についての覚え書き』高桑和己訳、以文社、2024 年)

注

- ¹ フランス語版にある、「理論的」という形容詞が、イタリア語版では削除されてある。
- ² これについては筆者が京都大学大学院文学研究科思想文化学宗教学専修に提出した修士論文、拙稿の「バタイユにおけるヘーゲル論とマネ論の総合：「完成」からその「エピローグ」へ」を参照。
- ³ (高桑, 57) の訳を一部参照し、引用した。
- ⁴ 訳者の高桑は、*linguaggio* を一貫して「言語運用」と翻訳している。これはイタリア語の接尾辞「-aggio」が持った、行為・運動化のニュアンスを考慮した訳であろう(イタリア語では、静的な *lingua* と動的な *linguaggio* が区別されている)。しかしここでアガンベンが着目していることは、言語を運用することではなく、自然が言語化される瞬間そのものであり、引用文でそれは動詞の「になる」によって表現されていることを考慮して訳語を修正した。これについてはまた後述。また、引用文最後の *natura* も「本性」から「自然」に修正した。というのも、本稿で扱う「出来事」の「歴史」化および「自然」の「言語」化、そしてアガンベンが『スタシス』(2015) などで行った、ホッブズ論などを考慮すれば、本性より自然が、アガンベンが言わんとすることを良く表すと思われるからだ。

参考文献

Bataille, Georges, *Lascaux, ou La naissance de l'art, Œuvres complètes, Tome IX*, Gallimard, Paris, pp.7-101, 1979. (『ラスコーの壁画』出口裕弘訳、二見書房、1975 年)

Nadine Hartmaan, Georges Bataille, Kotsko, A. (Ed.). *Agamben's Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press: Edinburgh, pp.109-116, 2017.

高桑和己「バタイユとアガンベン」『慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 79』, pp. 47-64, 2024 年。

김항. 『말하는 입과 먹는 입』, 새물결, 2009.

김항. 『종말론 사무소』, 문학과지성사, 2016.