

アガンベンがハイデガーをどのように読んでいるのか？

岡田 温司 (京都大学)

はじめに

本日は「ハイデガー・フォーラム」にお招きいただきありがとうございます。わたしは、ハイデガーはおろか哲学の専門家でもありませんので、あくまでもアガンベンがハイデガーをどのように読んできたのか、読んでいるのかという点に絞ってお話しさせていただきたいと思います。広くイタリアの現代思想においてハイデガーがきわめて大きな存在としてのしかかってきたことは、フランスの場合と同様で否定すべくもありません。たとえば「弱い思考」のジャンニ・ヴァッティモがハイデガーに寄り添いつつその思考を展開してきたとすれば、逆に、アントニオ・ネグリにとってハイデガーはつねに否定的な参照点でありつづけている、といった具合です。この二人にたいして、アガンベンの場合にはもっと複雑で屈折しているように思われます。伝説的なル・トールのゼミナールに参加したアガンベンは、これまでも繰り返しインタビュー等で、ハイデガーとの出会いが自分にとってひとつの決定的な契機となっていることを強調しています。しかし同時に、ベンヤミンとの出会いもまたそれに劣らず重要な意味を持っていたと付け加えることも忘れてはいけません。後者との出会いはもちろん著作を通じてですが、いずれの場合も、1960年代半ばから後半にかけてのことであり、1942年生まれのアガンベンが二十歳代前半の時期ということになります。最近のインタビューでも彼は次のように述懐しています。いわく、「ハイデガーとの出会いは、ベンヤミンとの出会いと同様に、いまだに完結してはいません」、さらに「わたしにとってベンヤミンは、わたしのなかでハイデガーが生き残ることを可能にする解毒剤だったのです」とも¹。「完結していない」と「解毒剤」を重ねてみると、アガンベンにとってハイデガーはいわば「毒」のようなものとしてつねにアクチュアルでありつづけているということになるでしょう。

このように、きわめて対照的なもの、異質なものをあえて突き合わせて自家薬籠中のものとするという方法は、アガンベンが得意としてきた手法で、その思考の重心が相対的に言語哲学から政治哲学へと移行する1990年代以降には、ミシェル・フーコーとカール・シュミットの二人もまたそのターゲットとなります。とはいえ本日はもちろんハイデガーに限定して、処女作『中味のない人間』(1970年)から近著『身体の使用』(2014年)にいたるまで、ドイツの哲学者といかに対決しているかについて、わたしなりの観点からお話しできればと思います。アガンベン自身、「～とともに、～に抗して、～を超えて」という言い回しを使うことがあるのですが、この「～」にハイデガーの名前が入ることになります。

そのためにわたしはここで次の四つの観点を用意しました。順に、1.「現存在 Dasein」と「声 Voce」、2.「芸術作品の根源」と「リズム」、3.「存在論の考古学」あるいは「様態的

存在論」、4. 動物／人間の彼岸へ——「無為」と「放下」、となります。以下では、アガンベンの著作をクロノジカルにたどるのではなくて、できるだけヒューリスティックなかたちで議論を進めたいと思います。それに先立って前提としてまず確認しておきたいことがあります。それとは、アガンベンの方法論にかかわることで、次の二点に要約されます。すなわち、先行者あるいは先行するテキスト群といかに対峙するか、それに関連して提起される「発展可能性 *Entwicklungsfähigkeit*」と「自由な使用」という方法です。フォイアバハの用語に借りた前者については、アガンベンの方法序説とも言える著書『事物のしるし』（2008年）のなかで詳述されていますが²、簡単に言うなら、先行するテキストを踏み台にしてさらなる展開や練り上げの可能性を探る方法ということになるでしょう。一方、「自由な使用」は、「生の形式 *forma-di-vita*」とともにアガンベンが近年ますます強調するようになって、「所有」に代わる「使用」へのパラダイム転換とも関連するもので、ギリシア語の「クレスタイ」がもともと中動態である点に着目して、使用 *chresis* において、主体と客体、使用するものと使用されるものとの境界線は揺らぐ、とも述べています³。過去のテキストにたいするアガンベンの解釈や引用は、しばしば強引とか誤読、曲解とか異端とかと批判されることもありますが、ある意味で彼は意識的で確信犯的にそれをやっているとも言えるわけです。以上を確認したうえで、具体的な検討に移ることにしましょう。

1. 「現存在」と「声」

どこから入るのがいいでしょうか。わたしのような素人でもハイデガーと聞くとすぐに思い浮かぶのは「現存在」という鍵概念ですから、これをアガンベンがどう読んでいるのかからまず取りかかるとにしましょう。それが披露されるのは『言語活動と死 —— 否定性の場所に関するゼミナール』（1982年）においてで、この著作はそもそもハイデガーが「言葉の本質」（『言葉への途上』）において提起した問い、「死と言葉とのあいだには本質的な関係のあることが一瞬間き出ているが、なおも思考されてはいない」を改めて引き受けるという問題意識から出発しています。つまり、否定的なものによって横断されているものとして、死と言語活動の関係を問い直す、ということです。アガンベンから引用しましょう。

言語活動の〈能力〉も死の〈能力〉も、それらが人間にもっとも本来的な住処を開くものであるかぎりにおいて、この住処がつねに否定的なものによって横断されており、否定的なものによって根拠づけられていることを開き暴露するのである。⁴

ここにおいてまず問題となるのは、「死へと向かう存在」としての「現存在 *Dasein*」になるわけですが、アガンベンはこれを、通常の「〈そこ〉にある」としてではなく、「〈そこ〉である」と読み替えようと提案します。その根拠となるのは、ハイデガーがジャン・ボーフレに宛てた書簡（1946年11月23日）で、そこでは彼自身がすでに「ダーザイン」を、

「もしかしたらありえないフランス語で言い述べてもよいとすれば、〈エートル・ル・ラ être le-là〉〔ソコトイウモノデアルクト〕を意味します。〈ル・ラ le-là〉〔ソコトイウモノ〕こそは、〈アレーテニア〉、つまり、かくれないありさま——開け、と等しいのです」(『「ヒューマニズム」について』)、と言い換えていたのです。「ダーザイン」はイタリア語では「エッセルチ Esseici」と訳されますが、この読みに従うと、「〈チ ci〉〔ソコ〕であること」という意味になるわけです。

さて、この解釈がハイデガーの専門家のあいだでどう受け止められているのか、わたしは不勉強で知りませんが、アガンベンはさらに論を進めて、「ダーザイン」のこの「ダー」を、ヤーコブソンによる「シフター」や、バンヴェニスト——アガンベンがもっとも信頼し参照する言語学者——による「言表の指示子 (デイクシス)」へ連結させていきます⁵。つまり、それ自体としては意味内容を持たない空虚な記号であり、進行中の言表行為のなかにおいてのみ意味を帯びるような指示代名詞や人称代名詞がそれに当たります。存在の真理のための空き地、開かれた場所とは、それ自体は空虚なシフターなのです(ちなみにアガンベンは、ヘーゲルの『精神現象学』が感覚的確信の「このもの das Diese」をつかまえる試みではじまる点にも注目し、「存在の問題——最高の形而上学の問題——はそもそもはじめから指示代名詞の意味の問題と不可分であった」⁶とさえ述べています)。

ところで、「シフター」という補助線を引くことでいったい何が明らかとなるのでしょうか。それとはすなわち、「ダーザイン」の存在論的次元の開かれは、言語活動がまさに本源的な出来事として生起し到来することと一致する、ということに他なりません。そこで次にアガンベンが問うのは、これらがいかに「声 Stimme」と関係してくるのかという点です。ハイデガーにおいて「声」のテーマが立ち上がってくるのは、「気分 Stimmung」との関連においてで、「気分」は現存在の本質、つまり開かれの基本的な実存的様態とみなされています。ここにおいて現存在は「声を持たないまま」言語活動の場のなかに置かれている以上、ハイデガーにおいて「声」のテーマは否定的なものの領域に属すると考えられます。ところが、このように現存在の構造から締め出されたにもかかわらず、「声」のテーマが突然組み入れられることにアガンベンは着目します。「良心の声 Stimme des Gewissens」の「呼びかけ Anruf」をめぐる議論がそれです。ハイデガーにおいて、現存在を存在論的な開かれへと導く「良心の声」はもっぱら沈黙のかたちをとって語りかけてきます。もういちどアガンベンから引用しましょう。

不安のなかで、音声を持たないまま、言語活動の場所に投げ入れられているという経験の限界にまで到達したところで、ダーザインはもうひとつの〈声 Voce〉を見いだす。たとえその〈声〉は沈黙というかたちをとってのみ呼びかけてくる〈声〉であるとしても、である。ここでの逆説は、ダーザインにおける声の欠如そのもの、シュティムングが露わにした〈空虚な沈黙〉そのものが、いまやひとつの〈声〉に反転しているということ、それどころか、さながら、つねにひとつの〈声〉によって規定され〈調律されている gestimmt〉かに見えるということである。⁷

ハイデガーにおいて「死について思考すること」と「良心を持とうとする意志」とが切

り離せないとする、「死の思考とは、端的に言って、〈声〉の思考なのだ」⁸、とまでアガンベンは言い切ります。

実はアガンベンの思想において「声」は重要な役割を演じています。このテーマについてわたしは以前に拙著『アガンベン読解』のなかで一章を当てて比較的詳しく論じたことがありますので、そちらを参照いただけるといいのですが、かいつまんで言うと、「声」の二重の否定性、あるいは「もはや純粋な音ではないが、いまだ意味でもないものの経験」という「声」の両義的なステータスに彼は着目している、ということになるでしょう⁹。「もはや～ない」と「いまだ～ない」のあいだの閾に思考の照準を合わせるというその身振りのうちには、「拒絶 Verweigerung」と「留保 Vorenthalt」の絡み合いについて語ったハイデガーからの影響を見て取ることができるかもしれませんが、アガンベンはこの「閾」の思考をさらに徹底させていきます。フォネーとロゴスのあいだにあって「声」は言語活動が生起するまさにその瞬間と場とに結びついています。この「声」が意味の到来とともに締め出されることになるとすると、「声」はまた、指示対象によって置き換えられるや締め出される「シフター」とも似た構造を有することになります。

さらに『ホモ・サケル』（1995年）になると、フォネー／ロゴスという対は、アリストテレスに端を発するゾーエー（生物学的な生）／ビオス（社会的な生）という対とも比較され、ビオスがゾーエーの包摂的排除のうちに成立しているのと同じように、ロゴスもみずから内なるフォネーを排除しつつ包摂することで成り立っていると、述べるようになります¹⁰。つまるところ、言語の次元におけるシフターや声も、政治の次元における「ホモ・サケル」——古代ローマのそれのみならず現代のものまで含めて——も、アガンベンによれば「締め出し」——この概念はジャン＝リュック・ナンシーに依拠しています——ないしは包摂的排除の構造と密接にかかわっているのです。幼児期、オノマトペ、間投詞、死語、「異言 grossa」（パウロの「コリントの信徒への手紙1」）、詩的言語など、アガンベンがこれらをあえて思考の対象にしてきたとするなら、それは、もっぱら意味へと還元されるような言語表現は陳腐なものとなる危険性がある、そして言語には根源的な亀裂が刻印されているという強い確信があるからなのです。すでに二番目の著書『スタンツェ』（1977年）において、少壮の哲学者は、ソシュールの公式「S（シニフィエ）／s（シニフィアン）」の真ん中にある「／」は、結合や一致ではなくて亀裂や抵抗のことであると喝破していたのです¹¹。

いずれにしても、言語をその意味伝達的な機能から切り離して思考するという点で、アガンベンはハイデガーの教訓に大きな敬意を払っていると言えるでしょう。同様に、ベンヤミンの先駆的な論考「言語一般および人間の言語について」（1916年）もまた、伝達機能から独立して言語を捉えるという発想——根源とその喪失——に影響を与えていると考えられますが、このテーマは本日の話からややずれることになるでしょう。ハイデガーに戻るなら、先述の「現存在」の場合と同じく、アガンベンの読みが冴えるのはさらに「声 Stimme」と「気分 Stimmung」とをめぐる以下のような一節においてであります。

シュティムングという語は通常〈気分＝情動的調性 tonalità emotiva〉と訳されるが、ここでは

あらゆる心理学的な意味を拭い去って、それがシュティムメとのあいだにもっている語源的な結びつき、とりわけ、それがもともと位置していた音響学的次元にまで引き戻してやらなければならない。シュティムングという語がドイツ語のなかに姿を見せるのは、ラテン語のコンケントゥス [concentus [調和]]、およびギリシア語のハルモニア [ἁρμονία [調和]] の訳語としてなのである。この観点で、ノヴァーリスがシュティムングを心理学としてではなく、〈魂の音響学〉と考えているのは、啓発的である。¹²

『存在と時間』のイタリア語訳ではたしかに「シュティムング」は「情動的調性 tonalità emotiva」という言い回しになっています。つまり、ハイデガーを敷衍——使用——しつつアガンベンが云わんとするのは、「気分」と「声」とは切り離しがたい関係にあるということ、さらに「気分」とは実のところ本来は聴覚的、音楽的、詩的な圏域に属していたものが心理学的な圏域へと移動したものに他ならない、ということなのです（近代における神学の「世俗化」をめぐる広範なテーマとも関連してくると思われませんが、ここでは擱いておきましょう）。ここにおいてわたしたちは否応なく、詩的言語さらには芸術をめぐる問題系へと足を踏み入れることになります。

2. 「芸術作品の根源」と「リズム」

『思考の潜勢力』に所収の論考「気分と声」（1983年）においてアガンベンは、ヘルダーリンとハイデガーをつなぐ用語としての「気分 Stimmung」に注目し、「詩人は自分の気分 Stimmung によって調律することで übereinstimmend、対決させられ認められる」というヘルダーリンの言葉を引いています¹³。さらに、思索 denken と詩作 dichten とが不可分のものであるという信念も、アガンベンはハイデガーと共有しています¹⁴。そのヘルダーリンとハイデガーの影がもっとも強く刻印されている著作が、1970年に上梓された処女作『中身のない人間』です¹⁵。この本で弱冠28歳のアガンベンは、カント以来の美学ないし感性論の伝統、さらに芸術家の創造力や意志の産物として芸術を捉える考え方をはっきりと拒絶し、アリストテレスの「ポイエーシス」に帰ることを提唱するとともに、とりわけニーチェにおいて限界に達した「プラクシス」としての芸術という理念——「意志の形而上学」——を克服しようと試みています。芸術はみずからの根源から追放されてきた、この問題意識は明らかにハイデガー譲りのものでしょう。「[ポイエーシスとは] 芸術作品のなかで何か非存在から存在へと到来し、そうすることで真理（アレーティア）の空間を切り拓き、地上における人間の居住のための世界を築き上げること」¹⁶に他ならない、という言い回しは、はっきりとハイデガー的な調子を帯びています。さらに、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』を引いて、そこにおいてプラクシスにくらべてはるかに高い位置がポイエーシスに与えられているのは、まさしくこうしたポイエーシスと真理との本質的な近似性のためであった、と付け加えることも忘れていません。

なかでも本書の第9章「芸術作品の根源的構造」は、そのタイトルからしてハイデガー

を強く意識したもので、「構造」という語が加わっているのは、執筆時期にかんがみて構造主義のことが念頭にあったと思われます。ここでアガンベンは、ヘルダーリンに帰されている含蓄深い一節、「すべてはリズムであり、あらゆる芸術作品が唯一のリズムであるように、人間の運命全体は、天上の一なるリズムである」に着目し、さらにアリストテレスの『自然学』における「リュトモス」の概念に立ち返ることで、「リズム」のうちに「芸術作品の根源的構造」を捉えようとしています。アガンベンによれば、リズムとは「尺度＝拍子 *misura*」の謂いであるのですが、たんにそれだけではなく、「現存における本来的な場＝留 *stazione* に万物を調律させる *accordare* ものというギリシア的な意味でのロゴス（結集・理法・言葉）でもある」¹⁷、とされます。つまり「リズム」は、構造分析や様式分析におけるような美的（感性的）次元にとどまるものなのではなくて、「人間という世界内存在の構造、および人間が真理や歴史と結ぶ関係の構造そのものが賭けられているような次元」¹⁸でもある、ということなのです。このように、根源的な場へと調律させるリズムの力において、アガンベンが強調するのは、たとえば詩における中間休止がそうであるように、リズムが流れのうちに分裂や中断を導き入れるということであり、この引き止められるというあり方は、外にあること、つまり「脱 - 自 *ek-stasis*」の経験とも言い換えられています。

リズムは、与えつつ引き止めるエポケーにおいて人間の本質をとらえる。つまりリズムは、存在とともに無を、作品の自由空間への要求とともに暗黒や破滅への衝動をも、人間に付与する。リズムとは、人間世界の空間を人間に開示する根源的な脱自なのであり、この空間を経てはじめて人間は、自由と疎外、歴史意識と時間の混乱、真理と誤謬を経験することができる。¹⁹

こうして、「リズム」（「韻律」と言い換えてもいいでしょう）というヘルダーリン的なテーマは、芸術作品（詩）の根源的構造と、「世界内存在としての人間の本質的な条件」とを結び付ける重要な契機となるわけです。ここにおいて、ハイデガーのさまざまなテクストにちりばめられた、リズムや「接合・継ぎ目 *Fuge*」をめぐる考察が、アガンベンを導いているように思われますが、本書のなかで具体的な典拠は示されてはいません。管見の限りで予想されるものを以下に挙げておきましょう。ドイツの哲学者はすでに、ゲオルグ・トラークルを論じつつ、たんに美学的のみならず形而上学的な観点からも、リズムを詩の本質として捉える必要性を説いていました（「詩における言葉」）。「言葉の本質」という講演録でも、言葉におけるリズムやメロディの問題を、たんに生理学や物理学、つまり技術的 - 計量的にのみ思考することの不備を指摘し、むしろ「世界を事物において立ち現れさせる」ことや、「呼びかけつつ結集させること」へと接近させています。さらに、シュテファン・ゲオルグの「語（ことば）」という詩を取り上げた同タイトルの短い講演では、リズムを「結び付けること」や「繋ぎ合わせ」と言い換えています。それゆえ、リズムの問題はハイデガーにおいて、存在の継ぎ目としての「接合 *Fuge*」や「接合肢 *Fügung*」とも深くかかわってくると考えられます。一方、「アナクシマン드로スの箴言」では、「接合 *Fuge*」は、「適切なこと *Fug*」や「ディケー（正しさ）」ともつながられています。とはいえ、ハイデ

ガーの「接合」をめぐる興味深い議論については専門家の方に委ねるのが得策でしょう。ここでは次の点を確認するとどめておきましょう。すなわち、アガンベンが共鳴しているのは、大地と世界の「闘争 Streit」について論じた 1930 年代のハイデガーではなくて、それより後に思索と詩作をめぐる言葉への関心を深めていくハイデガーだったように思われる、ということです。それかあらぬか、『中身の無い人間』につづいて 1977 年に上梓された美学的論考『スタンツェ』の最後でアガンベンは、存在の「接続」について論じつつ、「西洋最後の哲学者」ハイデガーがセザンヌのタブローについて謳った詩を引用しているのです。わたしたちも以下にそれを引いておきましょう。

画家の晩年作のなかにあるのは、／現前へともたらされるものの襲、／つまり単純となり、〈実現され〉、克服され、／同時に、神秘にみちた同一性へと変貌した現前そのものの襲である。／詩作と思索の共 - 存へと導くひとつの隘路が、／そこに開かれるのではないだろうか？²⁰

これら初期の著作では、ハイデガーに寄り添いつつハイデガーとともに思考していたアガンベンですが、2014 年の『身体の使用』では、ハイデガーの乗り越えが積極的に志向されているように思われます。ここではまさしく「ハイデガーの存在論との対決」が目論まれている。「リズム（リュトモス）」のテーマも新たなかたちでよみがえってくるのです。それではこのあたりで、最初に述べた三番目の観点に移ることにしましょう。

3. 「存在の考古学」あるいは「様態論的存在論」

1995 年から書き継がれ、全 9 冊に達する壮大な「ホモ・サケル」シリーズの最後を飾る著『身体の使用』は順に、タイトルと同じ「身体の使用」、そして「存在論の考古学」と「〈生の形式〉」という三部構成をとっていますが、わたしたちの議論にとって特に重要なのは第二部になります²¹。ここでアガンベンは、西洋の哲学において「存在論的装置 *dispositivo ontologico*」がいかに作動してきたのか、そのメカニズムを手繰り寄せる試み、つまり「存在論の哲学的考古学」あるいは「存在論の系譜学」に取り組むこととなります。言うまでもないことかもしれませんが、「装置」や「哲学的考古学」、「系譜学」という概念は、彼がミシェル・フーコーから発展させたものです（フーコーと決定的に異なるのは、つねに古代とりわけアリストテレスに立ち返るとともに、神学がきわめて大きな役割を果たしている点です）。

とはいえ、存在論は早くからアガンベンの主たる関心事でありつづけており、それはもちろんハイデガーの影響抜きには考えられません。『身体の使用』の前に著された『オプス・デイ』でもすでにアリストテレスにさかのぼる「存在論の考古学」が目論まれているのですが、ここで主たる問題となるのは、たとえばカントの「当為」に典型的なように、存在論が意志や命令と結びついてきたという点——「かくあること」と「かくあらねばならないこと」との混同——であり、そうした意志のフラストレーションや義務のマゾヒズムか

ら哲学を解き放つ可能性が思考されています²²。このテーマはもちろん、ハイデガーの『形而上学入門』にひとつの端緒があります。

一方、『身体の使用』になると、先述したように「ハイデガーの存在論との対決」がはっきりと打ち出されてくることとなります。ここでアガンベンは、アリストテレスの『カテゴリー論』を嚆矢として、存在論がつねに分裂を出発点としてきたことに、わたしたちの注意を促しています。たとえば、第一ウーシアと第二ウーシア、本質存在と現実存在、存在すること *quod est* と存在するもの *quid est*、存在と存在者、などいった具合です。いわく、「決定的なことは、西洋哲学の伝統において存在は、生と同様に、つねにそれを横断する分裂から出発して問われているということである」²³。ちなみに「生と同様に」とあるのは、やはりアリストテレスにさかのぼるゾーエーとビオスの分裂のことが念頭にあるからです。この存在論的装置の分裂は、新プラトン主義の「流出」の理論でいったん和解され、それがキリスト教の三位一体——ひとつのウーシアと三つのヒュポスタシス＝ペルソナ——に受け継がれることとなります。アガンベンの系譜学はさらに中世から近世へとつづいていきますが、その浩瀚にしてやや難解でもある議論については擱いておくことにしましょう。

ハイデガーに帰るなら、アガンベンが強調するのは、(すでに研究者のあいだでも指摘されてきたように) 存在と存在者との関係にある種の揺らぎが認められるという点です。たとえば、『形而上学とは何か』の第4版(1943年)の「後記」と第5版(1949年)のそれとのあいだに見られる異動は象徴的です。すなわち、前者では「存在は存在者がいなくてもたしかに存在する」とされるのにたいして、後者では「存在は存在者がなくてはけっして存在しない」とされています。『哲学への寄与論考』でも、「存在者にもとづいて、存在者を目標としつつ、存在を存在者の存在として思考すること」とあるように、むしろ存在にたいする存在者の優位が措定されています。こうした存在と存在者との分裂をアガンベンは、「存在論的装置のアポリア」と呼び、そのアポリアから抜け出る道を、「様態 *modo*」のうちに探ることとなります。そこで新たに提唱されるのが「様態的存在論 *ontologia modale*」という概念になるわけです。

問題が解決されるのは[……]それが様態的存在論のかたちで提起される場合である。[……]存在と様態のあいだの関係は、同一でもなければ差異でもない。なぜなら、様態は同一でもあれば相違してもいるからだ。[……]わたしたちは実体論的な仕方でも思考することに慣れ親んできた。だが、様態はその組成からして副詞的な性質を有しており、存在とはそもそも「何であるか *che cosa*」ではなくて、〈どのようなか *come*〉を表現しているのだ。²⁴

ここにおいて重要な補助線として要請されてくるのが、スピノザの『エチカ』であり、そこで論じられる「様態 *modus*」と「努力 *conatus*」という鍵概念です。たとえば第1部「神について」には次のようにあります。「個物は神の属性の変状 *affectio*、あるいは神の属性を一定の仕方でも表現する様態 *modus* に他ならない」(定理 25 系、畠中尚志訳、以下同じ)。この定理に、有名なもうひとつの定理 18「神はあらゆるものの内在的原因であって超越的

原因ではない」を掛け合わせると、様態とは実体 *substantia* の変状であり、それゆえ実体と様態とは優れて内属的な関係にあることとなります。各々の様態は神性の変容と限界に他ならないわけですが、存在論的に神性より劣っているというわけではない、と言い換えてもいいでしょう。

さらに「努力、傾向、要請」とかと訳される「コナトゥス」に関連してアガンベンは、同じく『エチカ』第3部「感情の起源および本性について」から、とりわけ定理7「おのおのの事物が自己の存在に固執しようと努める努力 *conatus* は、その事物の現実的本質にほかならない」に着目しています。さらに、動詞「コノール」が中動態であることにわたしたちの注意を促して、欲し要請する存在は、要請するなかで、自分自身を変化させ構成する、それこそが「自己の存在に固執する」ということであると、注釈を加えています。

様態的存在論は中動態的存在論としてのみ把握される。そしてスピノザの汎神論は、たとえそれが汎神論であるとしても、不活性な同一性ではなく、そのなかで神が自分自身を触発し、変化させ、表出するところのひとつの過程なのである。²⁵

つまるところ、存在とは存在様態のことであり、「存在はもろもろの様態に先立って存在するのではなくて、形状を変化させながらみずからを構成するのであり、そのもろもろの変化様態にほかならないのである」、というわけです。さらにここでアガンベンは、処女作『中身の無い人間』における美学的でかつ形而上学的な「リズム」に立ち返るかのようにして、このような様態を「リズム的」とも形容しています。

様態は存在の〈リズム的 *ritmica*〉であって〈図式的 *schematica*〉ではない性質を表出する。存在はひとつの流動であり、実体はもろもろの様態のなかで〈転調 *modula*〉され、リズムをつけられるのであって、固定され図式化されるのではない。²⁶

さらにアガンベンによれば、「様態」あるいは「様態的存在論」は、存在論にも倫理学にもどちらとも決定しがたい仕方で属しているカテゴリーとされます。なぜなら、存在がそのもろもろの存在様態を要請とするなら、それらは「存在のエトス」でもあるからです²⁷。このように考えるなら、存在論を縛ってきた義務や命令のアポリアから抜け出る道も開かれてくることになるでしょう。

さて、ここでもういちどハイデガーに戻しましょう。『存在と時間』には様態的存在論を示唆するような言い回しが散見するとアガンベンは読んでいます。たとえば、「そのつど可能な存在する様式 *Weisen*」、「存在者の〈そのようにあること *Sosein*〉がすべて、第一次的には存在なのである」、さらに「現存在は、つねにその存在する様式としてのみ存在する」などといった言い回しがそれに当たります。これらを受けてアガンベンは、「現存在は存在と全面的に合致した様態である」、そして「現存在の存在論は、たとえハイデガーが明言していないとしても、また明確に主題化されていないとしても、様態的存在論のひとつのラディカルな形態である」²⁸、と結論することになるのです。忘れずに付け加

えておきますと、実は1995年の『ホモ・サケル』においてすでに、「存在自体がその存在様態において問題になるという現存在の循環的構造」について指摘されていました²⁹。つまり管見では、年来の疑問にひとつの決着をつけたのが、『身体の使用』における「様態的存在論」だったということです。

アガンベンはここからさらに一歩踏み込んで、次のように問いかけます。ではなぜハイデガーはそれを「明言しなかったのか」、と。ここにおいて問題となるのは、1930年代以降のハイデガーにとって中心的なモチーフとなる、「本来性」と「非本来性」との弁証法としての「性起 Ereignis」という概念で、アガンベンは『哲学への寄与論稿』のなかの一文、性起とは「〈自分のものにする・領有すること Er-eignis〉へとみずからが委ね渡されることであり、このことは〈理性的動物〉から現-存在へと人間が本質的に変容することに匹敵する」、に特に注目しています。というのも、ここで言われている動物としての人間と現存在との関係が、ハイデガーにおいて問題含みのままに残されているからです。たしかにこのテーマは、『存在と時間』や『哲学の寄与論稿』では、はっきりと主題化されてはいません。それゆえアガンベンによると、「現存在の「現 Da」は動物としての人間の〈非場所〉で生じる」³⁰こととなります。あるいは、「現存在とは、みずからの動物性を把握し、さらにこの動物性を人間の可能性にした動物のことを意味している。だが、人間的なものは空疎である。なぜならそれは、動物性を宙吊りにしたものでしかないからである」³¹、という診断も成り立ちうるのです。

とはいえもちろん、ハイデガーが動物と人間の関係について考察していないわけではないことは、アガンベンも十分に承知しています。『形而上学の根本諸問題 ——世界・有限性・孤独』(1929/30年冬学期)がそれで、これについてアガンベンはすでに、やはりタイトルそのものがずばりハイデガー的な2002年の著書、『開かれ』において詳しい検討を加えています³²。それゆえ、最初に予告しておいたように、わたしたちもまたこのテーマに移ることにしましょう。

4. 人間／動物の彼岸へ —— 「無為」と「放下」

本著でアガンベンは、古代から現代にいたるまで、動物と人間とを分割してきたさまざまな言説や制度を「人類学機械 *macchina antropologica*」——この用語は夭折した哲学者でドイツ文学者のフリオ・イエージから借用されています——と呼び、神話、哲学、神学、生物学、医学・生理学、言語学等を離れ業のような鮮やかさで領域横断的に検討していきます。ここで明らかとなるのは、動物と人間とを分割する境界線や格付けにはいかなる存在論的な根拠もない、という点です。それら境界線は、「もはや動物ではない」と「いまだ人間ではない」とのあいだに残余を生み出してきただけだ、と彼は考えているのです。この境界線をいかに精緻かつ厳密に練り上げるとしても、「動物でなくはない」もしくは「人間でなくはない」といった残余が解消されるわけではありません。つまり、動物的とされるものを生政治的に締め出すことによって、あるいは包摂しつつ排除することによって、

「人類学機械」は機能してきたのです。それはまた「剥き出しの生 *nuda vita*」を生産しつづけてきた装置でもあります。

この議論においていちばん重要な位置を占めているのが、他でもなくハイデガーなのです。というのも、全 20 章のうち、後半の大半——12 章から 17 章まで計 6 章——が、先述したフライブルク大学の講義録の検討に当てられているからです。とりわけ問題となるのは、皆さんも予想されるであろうように、有名な三つ組みのテーゼ、「石には世界がない *weltlos*」、「動物は世界に窮乏している *weltarm*」、「人間は世界を形成する *weltbildend*」です。ここで動物を規定している「窮乏する」とは、あるいは「貧しい」とか「不足」とかはいったい何を意味しているのか、「世界」とは何なのか、とアガンベンは問い掛けます。

そこでまず注目されるのは、ユクスキュルの唱える「環世界 *Umwelt*」や「抑止解除圏 *Enthemmungsring*」を、ハイデガーが「抑止解除するもの *das Enthemmende*」と呼び換え、それを「放心 *Benommenheit*」に結び付けている、という点です。アガンベンによるハイデガーの読みに従うなら、以下ようになります。動物の「放心」とは、「他のものと関わり合うことがあるとしても、可能存在を奮い立たせるものにしか、したがって、動物を駆り立ててくれるものにしか、出遭うことができない」ような状態を指しています。ここで「駆り立ててくれるもの」とは「抑止解除するもの」と同義と考えていいでしょう。それゆえ、「抑止解除するものに心奪われるということは、たとえ関わり合いを持たないことによって特徴づけられるとしても、～にたいして開かれているということ」に変わりはありません。言い換えるなら、「動物は放心のうちで開かれている」、あるいは「動物は抑止解除するものにたいして開かれている」、ということになるでしょう。

では、ここでいう「開かれ」とは何を意味するのでしょうか。生き物たちに固有の眼差しの「開かれ」について謳ったのは、『ドゥイノの悲歌』(第八歌)のリルケでした。しかし、ハイデガーはこのリルケのいう生き物たちの「開かれ」を否定しています。なぜなら、この「開かれ」は「真理 (アレーテイア)」とは無縁だからです。とはいえアガンベンは、ハイデガーが同時にパウロの『ローマの信徒への手紙』の一節 (8:19) を参照していることにも、わたしたちの注意を喚起しています。その一節とは、「被造物は神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます」というもので、これによってハイデガーにおいて、「パウロ書簡にある切なる待望 (アポカラドキア) が、メシア的な贖罪の展望のなかで突如として被造物を人間に近づける」ことになる、とアガンベンは解釈しています。この読みは、メシア思想に強い関心を寄せるアガンベン——ベンヤミンとヤーコブ・タウベスに応答する現代のメシア論『残りのとき』がそれを証明しています——ならではものと言えるでしょう。動物における世界の窮乏は、人間には認識されえない「開かれた存在に充ちた領域」でもありうるのです。さらにハイデガーを敷衍して次のように述べられます。

一方で、放心状態は、いかなる人間認識よりもはるかに強烈で魅惑的なひとつの開かれなのだが、他方では、自己を抑止解除する当のものを暴露することができないかぎりにおいて、放心はひとつの完全な不透明性のなかに閉じられている。³⁵

このように、アガンベンによれば、ハイデガーの議論はある種の両義性を孕んでいて、動物の本質としての「放心」こそが「人間本質を際立たせるような恰好の背景」となるものでもあります。ここで強調されるのは、ハイデガーにおいて動物と人間とを分けるはずの前者の「放心」が、現存在の根本的な「気分」である「深き倦怠 tiefe Langeweile」とむしろ共鳴している、という点です。「人間の倦怠も動物の放心もともに、もつとも本来的な身振りにおいては、閉ざされに開かれている」、というわけです。それゆえ「倦怠」とは、アガンベンの巧みな言い回しに倣うなら、「世界にたいする人間の開かれと抑止解除するものにたいする動物の開かれとがほんの束の間だけ踵を接しあう操作の場」として、あるいは、「世界の窮乏から世界へ、動物環境から人間世界への移行が実現される形而上学的操作」³⁴として読み替えることができるわけです。

動物の「放心」と現存在の「倦怠」とは、動物／人間の閾もしくは不分明地帯を漂っている、と言ってもいいでしょう。ここにおいて、動物と人間のあいだの線引きが宙吊りにされることとなります。アガンベンにとって、（『形而上学の根本諸問題』における）ハイデガーは西洋の「人類学機械」の最後のものであり、それは分割を無為なものにしているという意味で、肯定的に捉えることのできるものでもあります。

われわれの文化において、人間とは——すでに見てきたように——たえず 動物と人間の分離と分節化の帰結であり、そこでもまた、この操作のうちの一方のほうが賭けられている。われわれの人間概念を左右する機械を機能させないようにするということは、それゆえ、もはや新たな——いっそう有効で偽りのない——分節化を模索することを意味しないだろう。むしろそれは、中心に空虚を見せてやること、すなわち、人間と動物を——人間のうちで——分割する断絶を見せてやることなのであり、この空虚に身を曝すこと、つまり、宙吊りの宙吊り、人間と動物の無為（シャバト）に身を曝すことにほかならない。³⁵

このようにアガンベンにおいて、「倦怠」は「無為」とも密接につながっています。「無為」のテーマはもちろん、ジョルジュ・バタイユやモーリス・ブランショ、さらにジャン＝リュック・ナンシー等に応答するものですが、主に1980年代に練り上げられることとなるアガンベンの応答はきわめて独特で、その思想の根幹をなすとも言えるほどに重要なものでもあります。この問題についてもわたしは以前に論じたことがあるのですが³⁶、手短かに述べるなら、アガンベンがアリストテレスの『形而上学』（第10巻）の独自の読みを通して、「非の潜勢力（ア・デュナミア）」のネガティブな存在論をポジティブなものへと転倒させようと試みている、ということです。つまり潜勢態（デュナミス）とは、現勢態（エネルギー）に移行するもの——「～できるようになること」——のことだけを指すのではなくて、移行することのない潜勢態——「～しないでおくこと」——をも包含しているのです。「人間は働きのないもの（アルゴス）に生まれついている」とは、アリストテレスの箴言ですが、アガンベンがこれを、人間はいかなる同一性や働きによっても汲み尽くされることのない純粋な潜勢力の存在であると読み替えるわけです。人間は「すぐれて潜勢力の次元、なすこともなさないこともできるという次元に存在している生き物である」³⁷、

このことをアガンベンは確信しているのです。この「非の潜勢力」にして「純粋な潜勢力」はまた、「絶対的潜勢力 *potenza assoluta*」とか「脱構成的潜勢力 *potenza destituente*」とも呼びかえられ、むしろこちらのほうに存在論的な優位性が与えられるのです。

ところで、このアガンベンの「無為」あるいは「非の潜勢力」の思想と、ハイデガーの「放下 *Gelassenheit*」との近似性を指摘しているのは、盟友でも批判者でもあるアントニオ・ネグリですが、それはあくまでも否定的な意味においてであります³⁸。たしかに、意志しない意志、みずからを開いて待つこと、あるいは意志の次元を超える別の存在のあり方という点で、両者はつながっているとと言えるかもしれません。

アガンベン自身は、「無為」や「非の潜勢力」に関連して「放下」に言及することはありませんが、1987年の論文「現事実性の情念 ——ハイデガーと愛」において「放下」について独特の解釈を提示していますので、最後に簡単に触れておきたいと思います³⁹。ここにおいてアガンベンはまず、「ハイデガーにたんに自体的なものの優位を帰しつつけるならば、現存在の分析論の最深の意図を曲解してしまうおそれがあるだけでなく、性起に関する思考へ到達することも禁じられてしまう」⁴⁰、と警告を發します。「性起 *Ereignis*」とは、「自体性 *Eigentlichkeit*」と「非自体性 *Uneigentlichkeit*」との弁証法であり、「それ自体において脱自体化」にして、「自体的な仕方では非自体的であること」に他ならない、というわけです。この性起の「情動態 *Befindlichkeit*」をアガンベンは「放下」と解釈し、さらにそれを、ハイデガーにおいて正面から論じられることが少ないにもかかわらず「開かれ」の根幹にある（と解釈できる）「愛」のテーマへと接続させていきます。つまり極論するならば、アガンベンは「性起の情動態」をあいだに挟んで「放下」を「愛」に近いものと解釈しているのです。というのも、人間は非自体的なものへと自体的な仕方でおのずから情動づけられているのですが、このような自体的なものとは非自体的なものとの弁証法が終わりに達する愛は、わたしたちがつかさどることはできないけれども、わたしたちにつねに起こるものだからです。それは、自体化できないものへとみずからを遺棄することでもあるのです。こうしてアガンベンは、ハイデガーの作品のうちに愛の問題が存在しない、という一般的な評価を転倒してみせるのですが、ここにも「発展可能性」と「自由な使用」という、わたしが最初に述べたアガンベン特有のテキストへのアプローチ法が活かされているのかもしれない⁴¹。本日はご清聴をありがとうございました。

註

¹ Agamben, Giorgio, "Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola," intervista con Antonio Gnoli (2006/5/15) [http://www.repubblica.it/cultura/2016/05/15/news/giorgio_agamben].

² Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; アガンベン『事物のしるし ——方法について』岡田温司・岡本源太訳、筑摩書房、2011年。

³ Agamben, *L'uso dei corpi, Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 52; アガンベン『身体の使用』上村忠男訳、みすず書房、2016年、56頁。（以下略記UDC）

⁴ Agamben, *Il linguaggio e la morte, Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, 2008, p. 4; アガンベン『言語と死 ——否定性の場所にかんするゼミナール』上村忠男訳、筑摩書房、2009年、11頁。

(以下略記 LDM 訳文は適宜変更)

- ⁵ LDM, pp. 33-37; 65-72 頁.
- ⁶ LDM, pp. 24-25; 49 頁.
- ⁷ LDM, p. 74; 141 頁.
- ⁸ LDM, p. 75; 143 頁.
- ⁹ 岡田温司『アガンベン読解』平凡社, 2011年, 145-162 頁.
- ¹⁰ Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 58; アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳, 以文社, 2003年, 76 頁. (以下略記 HS) ところで、声(シフター)の否定性のもとに西洋の形而上学を位置づけることで、アガンベンは何を目論もうとするのか。そのいちばん大きな動機は、管見によれば、デリダの「グラマトロジー」にたいする批判にあると思われる。形而上学は、デリダの診断するような、たんにグランマ(文字)にたいする音声の優位を意味するものではない。たとえそうだとし、この音声は最初から消去されたものとして、つまりは「声 Voce」として考えられている」という点を見過してはならない。グランマを通じてフォネーの絶対的優位を乗り越えるという「グラマトロジー」の企ては、この本質的な否定性を無視したうえで成立している、とアガンベンは考えるのである(LDM, pp. 53-54; 101-102 頁)。実はこの批判は、すでに早くも『スタンツェ』のなかでも示唆されていた。その結末で、グラマトロジー批判が展開されていたのである。いわく、エクリチュールや痕跡を第一におくということは、むしろ形而上学の起源を強調することであって、それを乗り越えるということではない、と。ギリシアの形而上学は、言語に関する考察に「文法」という資格を与え、「フォネー」を「セマンティケー」(つまり「靈魂のなかに書き記されたもの」の記号)とみなすことで、すでに「文字」の観点から言語を捉えていたのである。アガンベンによれば、フォネーは最初から、グランマのなかで締め出される運命にあったというのだ。Agamben, *Stanzze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, 1993, p. 187; アガンベン『スタンツェ——西洋文化における言葉とイメージ』岡田温司訳, ありな書房, 1998年, ちくま学芸文庫, 2008年, 308 頁. (以下略記 ST) デリダとアガンベンのやや屈折した関係については以下の拙論を参照。「デリダを読むアガンベン、アガンベンを読むデリダ」『イタリアン・セオリー』中公叢書, 2014年, 177-210 頁.
- ¹¹ ST, p. 188; 309 頁.
- ¹² LDM, p. 70; 133 頁.
- ¹³ Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 88; アガンベン『思考の潜勢力——論文と講演』高桑和巳訳, 月曜社, 2009年, 103 頁. (以下略記 PDP)
- ¹⁴ 以下の詩論に収録された諸論考に典型的にあらわれている。Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia 1996; Nuova edizione ampliata, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2010; アガンベン『イタリア的カテゴリー——詩学序説』岡田温司監訳, みすず書房, 2010年.
- ¹⁵ Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Rizzoli, Milano 1970; Quodlibet, Macerata 1994; アガンベン『中味の無い人間』岡田温司・岡部宗吉・多賀健太郎訳, 人文書院, 2002年. (以下略記 USC)
- ¹⁶ USC, p. 106; 104 頁.
- ¹⁷ USC, p. 149; 147 頁.
- ¹⁸ USC, p. 152; 151 頁. リズムをめぐる問題系については以下の論文も参照。西山達也「「すべてはリズムである」: 思弁的翻訳論への序説」, 西南学院大学『国際文化論集』第27巻, 第1号(2012年), 183-216 頁.
- ¹⁹ USC, p. 152; 150 頁.
- ²⁰ “Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalte / von Anwesendem und Anwesenheit einfaltig / geworden, <realisiert> und verwunden zugleich / verwandelt in eine geheimnisvolle Identität. / Zeigt sich hier ein Pfad, der ein Zusam- / mengehören des Dichtens und Denkens / führt?”
- ²¹ UDC, pp. 151-246; 187-321 頁.
- ²² Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer*, II, 5, 2012, pp. 104-143.
- ²³ UDC, p. 155; 194 頁.
- ²⁴ UDC, p. 214; 275-276 頁.
- ²⁵ UDC, p. 215; 277 頁.
- ²⁶ UDC, p. 224; 290 頁.
- ²⁷ UDC, p. 226; 293 頁.
- ²⁸ UDC, p. 227; 294 頁.
- ²⁹ HS, p. 167; 207 頁.
- ³⁰ UDC, p. 234; 303 頁.
- ³¹ UDC, p. 240; 312 頁.
- ³² Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; アガンベン『開かれ——人間と動物』岡田温司・多賀健太郎訳, 平凡社, 2004年, 平凡社ライブラリー, 2011年. (以下略記 AP)

³³ AP, p. 62; 105 頁.

³⁴ AP, pp. 65, 71; 111, 122 頁.

³⁵ AP, p. 95; 158 頁.

³⁶ 『アガンベン読解』前掲書, 17-34 頁.

³⁷ Agamben, “Potenza del pensiero,” in PDP, p. 281; 344 頁.

³⁸ Negri, Antonio, “Agamben - Il regno e gloria: recensione di Toni Negri” aprile 2010 [<https://sentieriranti.blogspot.jp/2010/04/web-intersezioni-2-agamben-il-regno-e.html>].

³⁹ Agamben, “La passione della fatticità: Heidegger e l’amore,” in PDP, pp. 289-319; 352-392 頁.

⁴⁰ PDP, p. 309; 378 頁.

⁴¹ ちなみに、ドゥルーズに捧げられた論考「絶対的内在」の最後でアガンベンは、西洋の哲学を「超越」と「内在」の系譜に分け、前者に「カント - フッサール - レヴィナス、デリダ」を、後者に「スピノザ - ニーチェ - フーコー、ドゥルーズ」を位置づけ、ハイデガーをちょうど両者の中間に配するという図を提示している [PDP, p. 403; 496 頁]。つまり両方の系譜から受け継ぐとともに、その後の両方の流れにも影響を与えているというわけである。おそらくアガンベンは自身をこのハイデガーの位置に連なるものとみなしているように思われる。

Atsushi OKADA

How has Agamben read Heidegger ?