慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	アガンベンと抵抗
Sub Title	Agamben et la résistance
Author	高桑, 和巳(Takakuwa, Kazumi)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2020
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 (Revue de Hiyoshi. Langue et littérature françaises). No.70 (2020. 3) ,p.185- 208
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20200331-0185

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

アガンベンと抵抗

高　桑　和　巳

（紀要のための端書き：ドゥルーズ、フーコー、デリダといった固有名によって代表される「フランス現代思想」なるものがあるとして、それと不可分に関わるものとして「イタリア現代思想」があるということも、また後者を代表する哲学者の筆頭にアガンベンがいるということも、周知の事実となって久しい。以下は、そのアガンベンの思想の一端に光を当てようとするものだが、その意味では、その光は、論考中に登場するドゥルーズらの思想をもわずかなりと照らすものだと言える。その光の届きかたを考慮に入れて、本来はフランス語やフランス文学に関わる論文が掲載されるべき本紀要に本論考を収録することを可としてくださった編集委員会の皆さんに深く感謝する。）

ジョルジョ・アガンベンの仕事（とくに、彼の思想が広義の政治を明示的に参照するようになったこの 30 年あまりのもの）を読むにあたって「抵抗」という補助線を引くと、どうなるだろうか[1)]？

彼は、「句切り（カエスラ）」「脱構成」「脱創造」「瀆聖」「無為」「働かなくする（カタルゲイン）」「身振り」といった操作について、いたるところで肯定的に語っている。仮に、これらすべてが権力への抵抗の綽名として捉えることのできるものだとする

1）以下は、表象文化論学会第 14 回大会（2019 年 7 月 6–7 日に京都大学で開催された）中のパネル「アガンベンをどう読むか　言語・スペクタクル・抵抗」（7 日）での同名の発表の原稿に手を入れたものである。なお、同パネルの報告（國分功一郎氏による）は以下に読める。〈https://www.repre.org/repre/vol37/conference14/5/〉

と、いわばアガンベンの思想はまるごと抵抗論だということになる。

しかし、アガンベンにおいて、そもそも権力とは何か？　抵抗とは何か？抵抗について、先回りして仮説的な回答を与えておけば、それは「潜勢力から現勢力への移行において権力が無化しにかかる「非の潜勢力」の、消されまいとして踏みとどまる固執」のことだ、とでもなる。以下では、いくつかのテクストからこれをあとづける。

最後に、このような抵抗論のありうべき出自についても探ることにする。

ところが、アガンベンの著作中にはそもそも「抵抗」という用語自体が頻出するわけではない。

たとえば、「受動的抵抗」の主であるバートルビーを論じた「バートルビー　偶然性について」（1993）には、なんと「抵抗」という単語が一度も登場しない。

「抵抗」が何回か登場するテクストとしては「絶対的内在」（1996）が挙げられるが（その第 9 節）、それも基本的には、フーコー（とドゥルーズ）による生権力をめぐる議論の参照にとどまっている。なお、このテクストは抵抗論の出自を考えるうえでも重要だが、その点に関しては後述する。

> 生を対象とする思考はその対象を権力と共有してしまうため、権力のさまざまな戦略と対決しなければならない。このことをドゥルーズはフーコー同様、完全に理解している。権力が生権力へと変容するというフーコーの診断は、この点についてまったく疑念の余地を残さない。『知への意志』は次のように結論している。「19 世紀にはまだ新しいものだったこの権力に対して、抵抗する力のほうはその権力によって備給される当のもの自体をその支えとした――つまり、そこで支えとなったのは生であり、生きものとしての人間である。［……］政治的対象としての生はいわば文字どおりに取られ、生を制御しようと企てるシステムに抗す

るように向きを反転される」。ドゥルーズは次のように書いている。「権力が生を対象として捉えるとき、生は権力に対する抵抗となる。ここでもまた、二つの行動は同一の地平に属している」。ここに見られる抵抗という概念は政治的隠喩としてではなく、むしろ「生とは死に抵抗する諸機能の集合である」とするビシャの定義のこだまとして了解しなければならないだろう[2)]。

「抵抗」は、テクストのタイトルにすら登場したことがない――微妙な例外を一つ除けば。「微妙な例外を一つ除けば」というのは、「創造行為とは何か？」(2014）と題されているテクスト（『火と物語』(2014)、『創造とアナーキー』（2017）の両方に収録されている）の異本（ヴァリアント）とおぼしいものがサース-フェー（スイス）の「ヨーロッパ大学院」（EGS）で読まれたときには、「芸術における抵抗」というタイトルになっていたからである[3)]。

じつはこの「創造行為とは何か？」は、抵抗が表立って論じられているおそらく唯一のテクストである。このテクストを本論考では検討の中心に据えるが、その検討に手を着ける前に、まずは予備的な作業をおこなう。

アガンベンのテクストには、1990年ごろ以降、形式的にも内容的にもいわばドゥルーズに貼りついていると言えるものがいくつかある。バートルビー論も、「装置とは何か？」（2006）も、『哲学とは何か？』（2016）も、ドゥルーズの議論を（さらにはテクストの題自体をも）ふまえている。この「創造行為とは何か？」もその点は同様である。ドゥルーズに同名のテクストが存在している。パリの映画学校「フェミス」でおこなわれた講演（1987）がそれである（死後、『狂人の二つの体制』に収められた)。アガンベンの講演もメンドリシオ（スイス）の「建築アカデミー」でなされており、

2）Giorgio Agamben, “L’immanenza assoluta” (1996), in *La potenza del pensiero: Saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), p. 394. 以下、引用の訳はすべて高桑による。引用中の「抵抗」に統一的に付した傍線も高桑による。

3）ネット上で動画を参照できる。〈https://www.youtube.com/watch?v=one7mE-8y9c〉

「哲学を専門としない、芸術関連の人たちに向けて話す」という共通性がふまえられているとおぼしい。

ドゥルーズの同じテクストを参照したアガンベンのテクストは、これ以前にもある。「ギー・ドゥボールの映画」（1995）である。なお、ドゥボールに関しては、『目的のない手段』（1996）所収の論考「『スペクタクルの社会に関する註解』の余白に寄せる註釈」（1990）がある。そこには、ドゥボールの著作は

> 抵抗ないし脱出の手引きないし道具として用いられるべき［……］[4)]

と書かれている。

そこでも、続けてドゥルーズの名が挙がり、脱獄囚の間に合わせの武器という譬喩――『対話』（1977）に出てくる譬喩――が借りられる。すでにここに、ドゥルーズ - ドゥボールという抵抗の思想家のセットが見られる。往々にして、「抵抗」が言及されるのはドゥルーズかドゥボール（そして折りに触れてフーコー）の傍らでである。（ちなみに、すぐ後で、別の人物もこの一覧に追加されている。その人物については最後に取りあげる。）

さて、「ギー・ドゥボールの映画」でドゥルーズの「創造行為とは何か？」が参照されている箇所は以下である（ちなみに、『折衝』所収の「管理と生成」（1990）にもこれに類する発言が見られるが、アガンベンが実際に参照しているのはおそらく「創造行為とは何か？」のほうである。「管理と生成」のほうでは、映画だけが話題になっているわけではない）。

> ドゥルーズは、映画について、あらゆる創造行為はつねに抵抗行為であると言ったことがある[5)]。

4）Agamben, “Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*” (1990), in *Mezzi senza fine: Note sulla politica* (Torino: Bollati Boringhieri, 1996), p. 60.

5）Agamben, “Le cinéma de Guy Debord” (1995), in *Image et mémoire: Écrits*

これに続けて、アガンベンは抵抗の定義のようなものを試みている。

> しかし、抵抗するとはどのような意味か？　それは何よりもまず、存在するものを脱創造する力をもつということ、現実的なものを脱創造するということ、そこにある現実よりも強いものとして存在するということである。あらゆる創造行為は思考行為でもある。また、思考行為は創造行為である。というのは、思考は何よりもまず、現実的なものを脱創造する能力によって定義づけられるからである[6)]。

「脱創造」という用語はわかりにくい。バートルビー論の第3章が、「実験　脱創造について」と題されている。ここから関連する言及を拾って、さらなる理解に役立てることにする。

そこでは、神の世界創造に関する議論が展開されている。神は、世界を創造することができるという自らの潜勢力を、非の潜勢力（創造しないことができるということ）から分離することで現勢力へと移行させ、世界を創造する――これが通常の理解での世界創造である。だが、創造を他のやりかたで構想することもできる。

> ［……］その創造にあって神は、自分に対して、自分が存在しないことができるという潜勢力を喚起し、潜勢力と非の潜勢力のあいだの区別のない点から出発して創造をおこなう。そこで遂行される創造は、再創造でも永遠の反復でもない。むしろ、それは一つの脱創造であり、そこでは、起こったことと起こらなかったことが、神の精神のうちで、もともとの単一性へと回復され、また、存在しないこともできたが存在したものは、存在することもできたが存在しなかったものと見分けがつかなくなる[7)]。

---

sur l'image, la danse et le cinéma (Paris: Desclée de Brouwer, 2004), p. 94.

6）Agamben, "Le cinéma de Guy Debord," p. 94.

7）Agamben, "Bartleby o della contingenza," in Gilles Deleuze & Agamben, *Bartleby: La formula della creazione* (Macerata: Quodlibet, 1993), p. 84.

つまり、創造がなされたのは偶然にすぎない。創造がなされなかったということも、いわば条件法過去で充分に思考することができ、その事態を、創造がなされたという現実とまったくの同列に並置できる。

『スタンツェ』（1977）の「後記」（1993）――バートルビー論と同時期のテクスト――にも、ほぼ同一の議論が登場している。

> 嫌気のさす表現が通例のものとなっている。それによれば、創造行為は潜勢力から現勢力へと向かい、現勢力のうちで汲み尽くされるプロセスであるという。だがじつのところそうではなく、創造行為はその中心に脱創造行為を含んでおり、そこでは、起こったことと起こらなかったことが、神の精神のうちで、もともとの単一性へと回復され、また、存在しないこともできたが存在したものは、存在することもできたが存在しなかったものと見分けがつかなくなる[8]。

つまり、脱創造とは「潜勢力から現勢力への移行において権力が無化しにかかる「非の潜勢力」の示す、消されまいとして踏みとどまる固執」の作用それ自体のことである。その「力をもつこと」が「抵抗」と言われている。

逆に、その力がなくなれば、もう抵抗はできない。『裸性』所収の「私たちがしないことができることについて」（2009）という短いテクストの末尾に、そのようにはっきりと――「抵抗」を名指しつつ――書かれている。

> 非の潜勢力からの疎外ほど、人を貧しく不自由にするものもない。自分ができることから分離されている者は、それでも依然として抵抗すること、しないことはできる。それに対して、自らの非の潜勢力から分離されている者は、何よりもまず、抵抗する能力を失う[9]。

8）Agamben, “Postilla” (1993), in *Stanze: La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Torino: Giulio Einaudi, 1977 [1993]), p. 194.

9）Agamben, “Su ciò che possiamo non fare,” in *Nudità* (Milano: Nottetempo, 2009), p. 69.

この分離をおこなうのが権力である。このテクスト冒頭には、やはりドゥルーズの名が登場し、

> ドゥルーズはあるとき、権力の作用とは、人間たちを自分のできることから、つまり自分の潜勢力から分離することであると定義した[10)]。

とある。たとえば、『アベセデール』（収録 1988–89）にこの議論が確認できる。権力によって分離されているのは悲しい（「喜び」）だとか、ペットは、家という権力によって潜勢力から分離されているので悲しい（「動物」）だとかという議論である。

そのうえでアガンベンは、権力が働くのは、実際に「することができる」状態を阻むというやりかたもあるし、「しないことができる」ことを無化するというやりかたもある、として、後者に焦点を合わせて語っている。そこで標定されているのは、いわば、〈潜勢力の残余なき現勢力〉の体制である。そこにはもはや抵抗力はない。

さて、「非の潜勢力」の無化こそが権力だというこの発想は、じつは『散文のイデア』（1985）所収の「権力のイデア」にすでに出てくる。これはかなり早期になされた議論である。ドゥルーズやフーコーへの言及が始まるより前の時期にあたる。以下が「権力のイデア」の全文である。

> アリストテレスの天分によって発明された潜勢力と現勢力という二つのカテゴリーが、いまや紋切り型となっている不透明性を喪失して、一瞬、透明になるのは、もしかすると、ただ快においてかもしれない。快とは、その形式［エイドス］があらゆる瞬間において完了され、永続的に現勢力にあるところのものである――と、この哲学者が息子ニコマコスに捧げた論考には書かれている。この定義から結果として導かれるのは、潜勢力は快の反対物だということである。潜勢力とは、けっして現

10）Agamben, “Su ciò che possiamo non fare,” p. 67.

勢力にはないもののこと、つねに自らの終わりを欠いているもののことである。一言で言えば、苦痛である。この定義にしたがって、快がけっして時間において展開されないとするならば、それに対して潜勢力のほうは本質的に持続だということになる。この考察は、権力と潜勢力を結びつけている秘密の諸関係に光を当てることを可能にしてくれる。じじつ、潜勢力の苦痛は、潜勢力が現勢力のなかへと移るその瞬間に消え去る。だが、潜勢力に対して、潜勢力自体のなかにぐずぐずしているようにと強制する諸力が至るところに――私たちのなかにも――ある。権力はこの諸力にもとづいている。権力とは、潜勢力をその現勢力から隔離すること、潜勢力を組織することである。その潜勢力の苦痛を集約することで、権力は自らの権威を苦痛に基礎づける。権力は人間たちの快を、文字どおり未完了のまま放置する。

だが、このようにして失われるものは快だけではない。潜勢力と、その潜勢力の苦痛の感覚自体もまた失われる。きりのないものとなった潜勢力は、夢の手中へと堕し、最も怪物的な曖昧さを潜勢力自体や快の上に保ってしまう。きりのないものとなったその潜勢力は、手段と目的のあいだ、探求と結果のあいだの正しい連結を歪め、苦痛の頂点――全能――を最大の完成と取り違える。だが、快が人間的であり無垢であるのは、ただ潜勢力の終わりとして、ただ絶対的な非の潜勢力としてのみである。苦痛が受け容れ可能なものであるのは、ただ苦痛の危機を、苦痛の決定的な審判の不明瞭な予兆となる緊張としてのみである。作品において人間は、快におけると同様、最終的に自らの非の潜勢力を享受する[11)]。

一見すると（とくに冒頭は）、潜勢力を批判する議論――アガンベンの通例の議論とは正反対のもの――にも見える。だが、注意すれば、彼の通例の議論と矛盾を生じさせずに読むことが充分にできる。

11）Agamben, “Idea del potere,” in *Idea della prosa* (Milano: Feltrinelli, 1985 [Macerata: Quodlibet, 2002 [2013]]), pp. 51–52.

ここで批判されているのは、潜勢力と現勢力の截然とした分離である。それは、潜勢力を組織して潜勢力へと永遠に留め置き――こちらが強調されているのが、このテクストの表面上のわかりにくさの由来とおぼしい――、留め置かれないものは即座に現勢力へと移行させる、という権力のありようである。

そのような、現勢力からの分離のなかでのみ安穏と生きながらえる潜勢力を批判するアガンベンは、ではどのような潜勢力を要請するのだろうか？現勢力への移行にあって、なおも保存される潜勢力をである。

そのような権力の働く状況下での限界的な抵抗が典型的に論じられているのが、バートルビー論であり、『アウシュヴィッツの残るもの』（1998）である。

筆生バートルビーのばあい、抵抗は「しないほうがいいのですが」という形を取る。つまり、書かないことによって、書かないことができるという非の潜勢力を（書くことができるという潜勢力の脇に）維持し続け、〈潜勢力の残余なき現勢力〉の体制に抵抗する。「できるのに、なんでやらないんだ？」という問いに対して、仮にバートルビーが冗長に応えるとすれば、たとえば次のようになるだろう。「できるからって、なんでやらないといけない？　意志は関係ない。私はやらないことだってできる。もちろん、やらないことだってできる私だからこそ、やることもできる。そんなふうに私はやったりやらなかったりする。ただ、いまはやらない。やってしまえば、やらないことができたということもわからなくなるかもしれないが、やらないままであれば、やることもやらないこともできる私のままだ」。

なお、このバートルビーは、『散文のイデア』の「政治のイデア」にはじめて姿を現し、「バートルビーはもう書かない」（1988）――ムーゼルマン論の最初の素描――であらためて取りあげられ、その後『到来する共同体』（1990）、さらには『オプス・デイ』（2011）にも同一の文脈で登場している[12)]。

12）以下を参照。Agamben, “Idea della politica,” in *Idea della prosa,* p. 60 ; “Bartleby non scrive più,” *Il manifesto* (Roma: Il manifesto, March 3, 1988),

すでに述べたとおりバートルビー論には「抵抗」への言及がないが、『ホモ・サケル』には、バートルビーは「抵抗する」と書かれている。

> ［……］主権原則に対する、もしかすると最も強い異議申し立てが、ハーマン・メルヴィルの手になる人物、筆生バートルビーの内に含まれている。彼は自分の言う「しないほうがいいのですが」によって、潜勢力と非の潜勢力のあいだでの決定のあらゆる可能性に抵抗する[13)]。

『アウシュヴィッツの残るもの』で集中的に扱われるムーゼルマンは、いまも見たとおり、初期の構想からバートルビーと同一平面に置かれている概念的人物である。同様の抵抗が探られているとしてもまったく不思議はない。

ところで、アウシュヴィッツ論では、まずもってエピグラフ（母親のものとおぼしい言葉）の意味がわかりにくい。

> すべての手の届くところにあるということは、すべてをできるということを意味する[14)]

ただ、これが〈潜勢力の残余なき現勢力〉の体制の実際を描写していると取ると、意味が無理なく通るようになる。あらゆるものが自分に（自分があらゆるものに、ではなく）手が届くと言われている以上、「すべてをできる」というのは、自分がすべてをなしうるという意味ではなくて、「すべてをされえてしまう」という意味、「自分においてすべてが必ず現勢化されてしまい、潜勢力は何も残らない」という意味だと取るほうが無理がない。つ

---

p. 3 ; “Bartleby,” in *La comunità che viene* (Torino: Giulio Einaudi, 1990 [Torino: Bollati Boringhieri, 2001]), pp. 33–35 ; *Opus dei: Archeologia dell’ufficio* (*Homo sacer,* 2–5) (Torino: Bollati Boringhieri, 2011), p. 113.

13）Agamben, *Homo sacer,* 1 (*Il potere sovrano e la nuda vita*) (Torino: Giulio Einaudi, 1995), p. 56.

14）Agamben, *Quel che resta di Auschwitz: L’archivio e il testimone* (*Homo sacer,* 3) (Torino: Bollati Boringhieri, 1998), p. 6.

まり、いわば「非のできることのない」状態、たとえば、自分に対して提案される最新鋭の処置の数々を、すべて「やります」と受け容れざるをえない患者のような状態である（アガンベンの母親がそうだったと確言できるわけではないが）。これは、『散文のイデア』で「苦痛の頂点――全能」と言われているものに相当する。わかりやすく言えば、権力側にとって「なんでもあり」だということである。

以上をふまえて、『アウシュヴィッツの残るもの』で抵抗に言及のあるくだり（「恥　主体について」の末尾）を見てみる（ちなみに、アウシュヴィッツと抵抗は、恥（プリモ・レーヴィ）に関して、『アベセデール』の「抵抗」でもすでに取りあげられている）。

> アンテルムの本について、ブランショは「人間とは、無限に破壊されうる破壊不可能なものである」と書いたことがある。ここで破壊不可能なものというのが意味するのは、自らが無限に破壊されるということに対して無限に抵抗する何か――本質だとか人間関係だとか――のことではない。ブランショには、無限の破壊のなかから他者との関係としての「原初的な人間関係」が現れ出るところが見えるのだが、そのとき彼は自分の言葉を曲解している。破壊不可能なものは、本質としても関係としても存在しない。この言いまわしはまた別の、もっと複雑でもありもっと単純でもある意味に読まれるのでなければならない。きちんとした論理的定義たるものは、種差を割り当てることで人間の本質を同定するが、「人間とは、無限に破壊されうる破壊不可能なものである」も「人間とは人間の後に生き延びる者のことである」も、そのような定義ではない。人間は人間の後に生き延びることができるとか、人間は人間の破壊の後に残るものであるとかいうのは、破壊すべきものや救済すべきものとしてどこかに人間の本質があるからではない。そうではなく、人間的なものの場が分裂しているから、人間が場をもつのは生きものと語るもののあいだ、人間的でないものと人間的なもののあいだの亀裂にだからである。つまり、人間が場をもつのは人間の非場に、生きものと

> ロゴスのあいだの、欠けている分節化にである。人間とは自らに欠けている存在であり、人間が存するのはこの欠如のうち、この欠如によって開かれる彷徨のうちにである[15)]。

ここで問題になっているのは、いわゆる（何らかの本質から発する）抵抗ではない。「抵抗」という単語は登場するやいなや、通例の意味が否定されている。ただ、反対に、そこに何の抵抗もないと言われているわけでもない。そもそも人間は「破壊不可能」だし、「人間の後に生き延びる」。それが、非の潜勢力が必ず残りうるということのしるしとしての「人間的なものの場［の］分裂」である。抵抗の入りこむ余地はここにしかない。

予備的作業が終わったので、「創造行為とは何か？」を読む。ただし、すべての議論を逐一辿るのではなく、抵抗に焦点を当てて議論を取捨する。また、これまでの作業で自明となった議論には省略的に触れるにとどめる。

まず、ドゥルーズ「創造行為とは何か？」の参照がなされ、抵抗というテーマが冒頭から導入される。

> 「創造行為とは何か？」という題は、ジル・ドゥルーズがパリで 1987 年 3 月におこなった講演の題を繰り返すものである。ドゥルーズは創造行為を一つの「抵抗行為」と定義づけていた。それは何よりもまず死に対する抵抗だが、情報パラダイムへの抵抗でもある。哲学者ドゥルーズは、その情報パラダイムを通じて権力が行使される社会を、フーコーの分析した規律型社会と区別して「管理型社会」と呼んでいる。創造行為はすべて何かに抵抗している——たとえば、バッハの音楽は聖俗分離に対する抵抗行為だ、とドゥルーズは言っている[16)]。

15）Agamben, *Quel che resta di Auschwitz,* pp. 125–126.

16）Agamben, “Che cos’è l’atto di creazione ?” (2014), in *Creazione e anarchia:*

次いで、アガンベンは次のように言う。

> ドゥルーズは、「抵抗する」が何を意味するのかを定義づけておらず、この用語に、力や外的脅威に対立するという通例の意味を与えているとおぼしい。『アベセデール』の「抵抗」という単語に関する会話では、彼は芸術作品に関して、抵抗するというのは、囚われていた、もしくは抑圧されていた生の潜勢力を解放するということをつねに意味する、と付け加えている。それでも、創造行為を抵抗行為として定義づける真の定義は欠けている[17)]。

だから、その先にありうる議論を考えてみよう、というのが趣旨である。

そして、ドゥルーズへの同様の注文が繰り返されたうえで、自分の基本的主張が表明される。

> ［……］ドゥルーズは『アベセデール』で、創造行為はその構成上、潜勢力の解放と関わっていると断る必要を感じてはいる。／だが私の思うに、創造行為によって解放される潜勢力は当の創造行為に対して内的な潜勢力でなければならず、そしてまた抵抗行為も当の創造行為に対して内的なものでなければならない。そのようであってはじめて、抵抗と創造のあいだ、創造と潜勢力のあいだの関係は理解可能なものとなる[18)]。

では、抵抗は内的だ、とはどういうことか？　これがアガンベンの議論の主軸をなす問いになる。

現勢力／潜勢力に関するいつもの話（アリストテレス云々、非の潜勢力云々）があったうえで、次の議論になる。

L'opera nell'età della religione capitalista (Vicenza: Neri Pozza, 2017), p. 31.

17）Agamben, "Che cos'è l'atto di creazione ?," p. 31.

18）Agamben, "Che cos'è l'atto di creazione ?," p. 34.

いまや私たちは、ドゥルーズの語っていた創造と抵抗のあいだの関係を新たなしかたで理解することができる。あらゆる創造行為には、表現に対して抵抗し対立する何かがある。抵抗するというのはラテン語のsistoに由来し、語源的には「留(とど)める、じっとさせる」、もしくは「留(とど)まる」を意味する。現勢力へと向かう運動において潜勢力を引き止め留(とど)めるこの能力が、非の潜勢力である。つまり、潜勢力とは、これこれをもその反対物をもなしうるというだけでなく、潜勢力自体のうちに内奥の、縮減不可能な抵抗を含んでいるという、両義的な存在なのである[19]。

これは、すでに見た、「潜勢力から現勢力への移行において権力が無化しにかかる「非の潜勢力」の示す、消されまいとして踏みとどまる固執」のことである。議論はこれまでと一致している。（というより、「創造行為とは何か？」は、「抵抗」を軸に、これまでの議論を整理したものとも見なしうる。）

この潜勢力（非の潜勢力）が緊張のなかに保存されているのが、その名にふさわしい芸術作品である。

このことが真であるならば、私たちは創造行為を、潜勢力と非の潜勢力のあいだ、することができることとしないことができることのあいだ、行為することと抵抗することのあいだの緊張した力場と見なすのでなければならない。人間が自らの潜勢力を支配し、自らの潜勢力に達することができるのはただ、自らの非の潜勢力を通じてである。だが――まさにそれゆえに――、人間は潜勢力を支配することがない。詩人であるということは、自らの非の潜勢力のなすがままであるということを意味する[20]。

「できる」ということが示されているだけなら、それは芸術ではなく「うまさ」や「才能」でしかない。「しないことができる」ということが現勢力

19）Agamben, “Che cos’è l’atto di creazione ?,” p. 38.
20）Agamben, “Che cos’è l’atto di creazione ?,” p. 38.

においてさえ保存されているというところに、芸術家の匠(たくみ)ぶりは存する。

> 流布している誤解とは反対に、匠(たくみ)ぶりは形式的完成ではない。ちょうどその反対であって、それは現勢力において潜勢力を保存すること、完全な形式において非完成を救済することである。非の潜勢力の抵抗は、巨匠の描く画布や大作家の書くページにおいて、作品のなかに、あらゆる名作にあって現前している内奥のマニエリスムとして自らをしるしづけている[21)]。

具体的には、そのような匠(たくみ)ぶりの芸術は、それが表すところの当のものを表すだけでなく、その当のものを宙吊りにすることで「言っているということ」自体をも言う。

> 潜勢力をこのように宙吊りにすることの結果として生ずる作品――たとえば『ラス・メニーナス』――は、その［描いている］対象だけを表象しているわけではない。それとともに、それが描かれるのに用いられた潜勢力――芸術――をも提示している。このように、大いなる詩はその詩の言うところの当のことだけを言っているのではなく、それを言っているところだということをも、つまりそれを言うことの潜勢力と非の潜勢力とをも言っている。絵画はまなざしの潜勢力の宙吊りにして露呈であり、同様に、詩は言語の宙吊りにして露呈である[22)]。

芸術的創造行為における抵抗という境位は、一種の自己言及として保存され顔を覗かせる非の潜勢力として標定された。ダンテの『神曲』はイタリア語の自己観想だ、ランボーの『イリュミナシオン』はフランス語の自己観想だ云々とも言われる。

21）Agamben, “Che cos’è l’atto di creazione ?,” p. 39.
22）Agamben, “Che cos’è l’atto di creazione ?,” pp. 44–45.

［……］言語が自らの功利的諸機能を働かなくさせ、言語自体のうちに休らって、言うことができるという自らの潜勢力を観想する[23)]。

では、この回帰的（リカーシヴ）ないし再帰的（リフレクシヴ）な自己観想としての抵抗は、アガンベンのばあい、何に由来するのか？

もちろん、潜勢力／現勢力をめぐる議論自体の近傍でしばしば参照される議論には、「思考の思考」（noēseōs　noēsis）に関するものがある。この議論に触れているテクストには、目についただけでも「*se」（1982）、「思考の潜勢力」（1987）、「パルデス」（1990）、バートルビー論、『ホモ・サケル』、そして「創造行為とは何か？」がある[24)]。だから、回帰的な自己観想の由来はそもそものアリストテレスだと言っても間違いではない。だが、それだけではない。

ドゥルーズに関連する議論からは、彼を追悼するテクスト「人間と犬は除いて」（1995）が参照できる。

ドゥルーズが英語で self-enjoyment〔自己享楽〕と呼ぶことを好んでいた感覚ほど、彼の根本的な調性をうまく表現してくれるものもない。私の覚え書きによると、〔1987 年〕3 月 17 日に彼は、この概念を説明するのにプロティノスの観想理論を解説するところから始めた。「すべての存在は観想します」と、彼は記憶から自由に引用して言っていた。すべての存在は観想です。そう、動物さえも、植物さえも（人間と犬は除

23）Agamben, “Che cos’è l’atto di creazione ?,” p. 51.

24）以下を参照。Agamben, “*Se: L’assoluto e l’‘Ereignis’” (1982), in *La potenza del pensiero,* p. 167 ; “La potenza del pensiero” (1987), in *La potenza del pensiero,* p. 287 ; “*Pardes:* La scrittura della potenza” (1990), in *La potenza del pensiero,* p. 360 ; “Bartleby o della contingenza,” pp. 55–56 ; *Homo sacer,* 1, p. 54 ; “Che cos’è l’atto di creazione ?,” pp. 45–46.

いて、と彼は付け加えた。人間と犬は悲しい、喜びのない動物です）。私が冗談を言っていると、これは冗談だと皆さんはおっしゃるでしょう。そう、しかし冗談さえも観想なのです……。すべては観想する。花は、牛は、哲学者よりも観想します。観想することで、彼らは自分を自分自身で充たし、喜ぶ。彼らは何を観想するのか？　自分自身の存立要件を観想する。石は珪素と石灰を観想し、牛は炭素と窒素と塩（えん）を観想する。これが self-enjoyment〔自己享楽〕です。これは、自分だという小さな快や、エゴイズムのことではありません。それは諸元素のこの収縮のこと、喜びを、これが持続するだろうという純朴な信頼を生む、この自分の存立要件の観想のことです。この純朴な信頼がなければ生きられない。心〔臓〕が止まってしまうからです。私たちは小さな喜びの数々です。自分に充足しているということは、おぞましいことに抵抗する力を自分のうちに見いだすということです[25]。

では、この（ドゥルーズ経由の）プロティノスが最有力なのかというと、アガンベンには、この種の回帰性と関連させうるプロティノスへの言及はほとんどない。ざっと見たかぎりでは『オプス・デイ』に見られるくらいで[26]、しかもそこでは議論がむしろ逆方向を向いていると思える。

回帰的な自己観想に関する議論の直接の出自のなかで最有力なのは、やはりスピノザだろう。

まずは「創造行為とは何か？」でのスピノザをめぐる議論を参照する。言及は 2 ヶ所にある。

最初の言及は次のとおりである。

スピノザは『エティカ』で、私たちの話題にしているものを理解するのに有用な概念を用いている。彼は「人間が自分自身を、行為しうると

25）Agamben, “Sauf les hommes et les chiens,” *Libération* (Paris: Libération, November 7, 1995), p. 37.

26）以下を参照。Agamben, *Opus dei,* pp. 144–145.

いう自らの潜勢力を観想するところから生まれる喜び」を acquiescentia in se ipso〔自分自身における安らぎ〕と呼んでいる。「行為しうるという自らの潜勢力を観想する」とはどのような意味なのか？　行為しうるという自らの潜勢力を観想するというところに存する無為とは何か？

それは――私の思うに――当の働きに対していわば内的な無為のこと、作品において何よりもまず潜勢力を露出させ観想する特殊固有（スイ・ゲネリス）な実践のことである。その潜勢力は作品に先立つのではなく、作品に付き添い、作品を生かして可能性のなかへと開く。行為すること、行為しないことができる自らの潜勢力を観想する生は、その働きのすべてにおいて無為となり、自らの生きる可能性のみを生きる[27]。

この「acquiescentia in se ipso〔自分自身における安らぎ〕」については、おそらく「絶対的内在」において最初の説明が与えられている。

スピノザにおいて、至福という考えは内在的原因として自らを経験することと一致する。これを彼は acquiescentia in se ipso〔自分自身における安らぎ〕と呼び、これは「lætitia, concomitante idea sui tanquam causa〔原因としての自分という考えをともなった喜び〕」であるとまさしく定義している。[……]「acquiescentia in se ipso〔自分自身における安らぎ〕」という表現はスピノザの発明であり、いかなるラテン語辞典にも記載されていない。スピノザは内在的原因を表現するものとして、ヘブライ語の再帰動詞に対応するような概念を考え出す必要があったが、そこで困難に行き当たってしまった。ラテン語では quiesco〔休む〕という動詞も、そこから合成される acquiesco〔安らぐ〕という動詞も自動詞なので、quiescere se や acquiescere se といったたぐいの形は認められない（それに対して、行為者と受動者が同一視される pasearse という形があるという示唆をスピノザに与えていたラディノ語であれば、

27）Agamben, “Che cos’è l’atto di creazione ?,” p. 50.

descansarse という再帰動詞をもたらしてくれたはずである)。そのため、スピノザは動詞から acquiescentia〔安らぎ〕という名詞を形成し、前置詞 in と再帰代名詞 se をこれに続け、一つの表現として構成している。人間が到達しうる最高次の至福を名づけるこの acquiescentia in se ipso〔自分自身における安らぎ〕という連辞は、内在的原因の運動の絶頂を表現するために、ヘブライ語（ないしラディノ語）をもとにして作り出された表現である[28)]。

この引用文中の「pasearse」については、これに先行する節に説明がある。

現在まで伝わっているスピノザの全作品のなかで、彼がセファルディ系ユダヤ人の母語であるラディノ語を用いたくだりが一つだけある。それは『ヘブライ語文法提要』の一節である。そこでこの哲学者は能動的再帰動詞の意味を説明するにあたって、それは一つの内在的原因の表現、つまり行為者と受動者が同一の人称である行動の表現であるとしている。この動詞形の意味（ヘブライ語では、この動詞形は標準形にではなく強意的に接頭辞を付加して形成されるので、すでにそれ自体が他動詞的意味をもっている）を明確化するために、これと等価なラテン語としてスピノザが最初に挙げているのは se visitare〔自らを訪問する〕であるが、これは明らかに不充分である。そこで、彼はすぐさま、se visitantem constituere〔訪問するものとして自らを構成する〕という特異な表現でこれを特定している。さらに別の例が二つ続いているが、それと等価なラテン語（se sistere〔自分を立てる〕、se ambulationi dare〔自らに徒歩を与える〕）もスピノザの目には不充分なものと映る。そこで彼は自分の種族の母語に依拠することを余儀なくされる。「散歩する」は、ラディノ語（つまりセファルディたちがスペインから追放されたときに話していたスペイン語）では pasearse〔自らを散歩する〕と言われる（近

28）Agamben, “L’immanenza assoluta,” pp. 401–402.

現代スペイン語なら、むしろ pasear もしくは dar un paseo と言うところである）。このラディノ語は、内在的原因と等価なもの、つまり当の行為者が対象として参照される行動と等価なものであるという、とくに幸福なものである。じつのところ、この表現によって示される行動において、行為者と受動者は互いにまったく見分けのつかなくなる境界線に入りこむ。その行動とはすなわち、自らを散歩することとしての散歩である。［……］pasearse は行為者を受動者から区別できない行動である（誰が何を散歩するのか？）――したがってそこでは、能動と受動、主語と目的語、他動詞と自動詞といった文法上のカテゴリーが意味を失ってしまう。それだけではなく、pasearse にあっては手段と目的、潜勢力と現勢力、能力と行使もまた、まったく見分けのつかない地帯へと入りこむ。スピノザが「訪問するものとして自らを構成する、訪問するものとして自らを示す」という表現を用いているのはそのためである。そこでは潜勢力が現勢力と一致し、無為が働きと一致している。内在の眩暈とは、内在が自己構成・自己提示するという無限の運動を記述するということである。そこで記述されるものが、pasearse としての存在である[29]。

「pasearse」は、自己変状と恥に関する議論をめぐって、『アウシュヴィッツの残るもの』にも登場している[30]。また、『身体の使用』にも「絶対的内在」とほぼ同様の議論がある[31]。なお、その一節は、アガンベンが議論に中動態（バンヴェニスト経由）を導入した直後に位置している。また、その「pasearse」に関する議論を自己参照しつつスピノザの内在的原因について語り、中動態的存在論を云々する別の箇所もある[32]。なお、『身体の使用』で

29）Agamben, “L’immanenza assoluta,” pp. 396–398.

30）以下を参照。Agamben, *Quel che resta di Auschwitz,* pp. 103–104.

31）以下を参照。Agamben, *L’uso dei corpi* (*Homo sacer,* 4–2) (Vicenza: Neri Pozza, 2014), pp. 54–55.

32）以下を参照。Agamben, *L’uso dei corpi,* pp. 214–215.

は、先述の「acquiescentia in se ipso〔自分自身における安らぎ〕」にも触れられている[33)]。

さて、「創造行為とは何か」におけるスピノザへの言及の二つめは以下のとおりである。

> スピノザはあらゆるものの本質を、自らの存在に固執しようとする欲望、コナトゥスと定義づけた。大きな思想に小さな留保を表すことができるとすれば、私ならば次のように言うところである。すなわち、いまやこのスピノザの考えにも、創造行為に対して見たように、一つの抵抗を忍びこませなければならないと私には思われる。なるほど、あらゆるものは欲望し、自らの存在に固執すべく努める。だがそれとともに、あらゆるものはこの欲望に抵抗し、少なくとも一瞬、この欲望を無為にし、観想する。繰り返すが、これは欲望に対して内的な抵抗、働きに対して内的な無為である。これだけが、コナトゥスに正義と真理とを授ける。一言で言えば――これは、少なくとも芸術においては決定的要素そのものだ――恩寵をである[34)]。

「コナトゥス」という用語はわかりにくい。アガンベンの抵抗を理解しよ

33）以下を参照。Agamben, *L'uso dei corpi,* pp. 93–94. なお、本段落の傍註めいた情報列挙は、本テクストの元となった発表を含むパネルのコメンテイターが國分功一郎氏――『中動態の世界　意志と責任の考古学』（医学書院、2017）の著者――だったという付帯状況を反映している。『中動態の世界』ではアガンベンが肯定的に参照され、またスピノザが議論の軸に据えられてもいるが、にもかかわらず、pasearse をめぐる議論、acquiescentia in se ipso をめぐる議論（いずれもつまるところ中動態的なもの、再帰的なものを扱っているし、これらはアガンベンにおけるスピノザの参照を云々するのであれば筆頭に挙がるべき議論でもある）の参照が見られない。アガンベンの著作の読解が中心に据えられているわけではない以上、この欠落は『中動態の世界』にとって本質的な問題をはらむわけではないのかもしれないが、この指摘が「ないものねだり」以上の意味をもつ可能性もなくはないだろう。

34）Agamben, “Che cos'è l'atto di creazione ?,” p. 52.

うとする文脈で今回、冒頭から用いてきた「踏みとどまる固執」が、じつはそれにあたるが、とりあえずは「力(りき)み」くらいに考えればよいだろう。

この「コナトゥス」に「要請」のニュアンスを聞き取るべきだとする主張が『身体の使用』に見られる。

> 本質をコナトゥス、すなわち「個々のものが自らの存在に固執しようと努めるにあたっての努力」(conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur［...］)と定義づけるとき、スピノザが思考しているのは要請のような何かである(補註〔正しくは補註ではなく命題 54 の証明〕では potentia sive conatus〔潜勢力もしくはコナトゥス〕と言われている――コナトゥスとは、じつは要請であるかぎりでの潜勢力のことである)。［……］conor という動詞が中動態であるということは、ここでもまた、私たちが縁取ろうとしている存在論にそれが関連しているということを示している。conor を「要請する」、conatus を「要請」と訳すことを私たちは提案するが(「個々のものが自らの存在に固執しようと要請するにあたっての要請」)、これには、ここで問われている過程のもつ中動態的な本性を忘れずにいるかぎりでという条件が付く。欲望し要請する存在は、要請しつつ、自らを変容し自らを欲望し自らを構成する。これが、「自らの存在に固執する」ということの意味であって、それ以外ではない[35)]。

コナトゥスには「要請」という訳語を充てよというこの議論はわかりにくいが、この件は、『哲学とは何か』に収められている「要請概念について」で説明されている。

> 本質をコナトゥスと定義づけるとき、スピノザが思考しているのは要請のような何かである。したがって、『エティカ』第 3 部命題 7「Cona-

35）Agamben, *L'uso dei corpi,* p. 222.

tus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualis essentia」におけるコナトゥスという用語は、通例は「努力」と訳されるが「要請」と訳さなければならない。「個々のものが自らの存在に固執しようと要請するにあたっての要請は、その現勢的本質に他ならない」。存在が要請するということ（もしくは欲望するということ――補註は、欲望（cupiditas）はコナトゥスの名の一つだと断っている）が意味するのは、存在は現事実的な現実で汲み尽くされることはなく、存在は現事実的な現実のさらに先に赴く要請を含んでいるということである。存在は単に存在するのではなく、存在することを要請している。繰り返すが、このことが意味するのは、欲望は主体にではなく存在に属しているということである。これこれのものを夢見た者は現にそれを手にしたのだ。それと同じように、欲望は欲望充足をたずさえている[36)]。

その「要請」ないし力（りき）みは、可能性の回復として語られる。すなわち、現勢力にあるものにその潜勢力（非の潜勢力を含む）を保存・回復してやるおもむきこそが「要請」なのである。

［……］可能的なものが存在することを要請するというのではなくて、現実のもの、すでに存在したものが、自らが可能的であることを要請するのである。思考とは、現実に対して可能的であることを回復してやる能力以外の何だと、事実だけに基礎を置くという臆見の誤った自負が偽りだと示す能力以外の何だというのか？　思考するとは何よりもまず、あらためて可能的なものたらんとする現実のものの要請を知覚すること、物事にのみならずその涙にも正義を返してやることを意味する[37)]。

36）Agamben, “Sul concetto di esigenza,” in *Che cos’è la filosofia ?* (Macerata: Quodlibet, 2016), p. 53.
37）Agamben, “Sul concetto di esigenza,” p. 51.

以上で、アガンベンによる抵抗のありうべき出自、およびそのイメージを示すことができたと信ずる。

『身体の使用』大部一巻を（そしてまた「ホモ・サケル」シリーズ全体を）締めくくっているのが、「人間が自分自身を、行為しうるという自らの潜勢力を観想するところから生まれる喜び[38)]」というスピノザからの引用になっているということを、最後に書き添えておく。

38）Agamben, *L'uso dei corpi,* p. 351.