

《批評》

われわれ、無限の分有——バディウ／フレヒトにおける集合的主体化の一側面

松本 潤一郎 MATSUMOTO, Jun-ichiro

ぼくに墓石は必要ないが／ぼくのかわりに一つ／それがきみらに必要なならば／それにこう記してくれ／——提案したるは彼にして／採用したるは我らなり——かく記すことにより／名誉を受けるは／きみらとぼくの全員であろう

——フレヒト「ぼくに墓石は必要ないが」

このブリキの棺桶の中／よこたわっている一個の死人／というより足と頭だけだ／いや、それも
ありはしない／無だ彼は、なにしろ／アジテーターというやつだった

——フレヒト「ブリキの棺桶でアジテーターを埋葬」

ぼくたちはきみらに語った、／無名の兵士が虐殺されて死に／その顔が潰されて見分けがつかなくされたことを／そのうえ、彼をころした者らが骨折って／かれをよみがえらせまいとしていることを／それはすべてほんとうだ。けれども／かれがよみがえることはない。

——フレヒト「凱旋門の下の無名戦士についての第二の詩」

【神と人間】

アラン・バディウは『世紀』結論部で、「神の死」以降の政治的アレン
ジメントの再編制を、サルトルの思考とフーコーの思考の離接的综合と

捉えている^①。「神」の死後、サルトルは「人間」が生き残ると見做し、
フーコーは「人間」も消滅すると見做した。従来、双方は対立——人間
主義／構造主義といった——すると理解されてきたが、フロランス・
ケマックスも指摘するように、バディウにおいて、二つの思考は相容れ

ないにもかかわらず並存しており、対立線は両者の間ではなく、むしろ両者と「動物化した人間」との間に引かれる。

私はここで、「人間」と「神」の新たな関係について、ブレヒトを論ずるパディウが呈示した「われわれ」をめぐる議論を通して、考察してみたい。その途上、ニーチェ、ナンシー、デリダらの議論を経由して、最後にパンヴェニストの人称代名詞論を導入しつつ、この「われわれ」の意義を規定する。

【神の死】

まず「神の死」について最小限の説明をしておく。これはニーチェの言葉である⁶⁾。ニーチェはキリスト教を批判的に考察した。ニーチェにとって、現世において苦しむ貧者や病者・無力な者たちを現世ではなく天国において救済すると主張するキリスト教には、これらの弱者による強者への嫉妬・憎悪・怨恨などが潜んでいる。それら負の力を糧としてキリスト教は支持層を広げていった。この場合、「神」はその全知全能と永遠性ゆえに、過去から現在さらには未来にいたる全ての弱者の苦しみを知っているとして想定される。誰にも気づかれぬ苦しみも、「神」だけは気づいていると。

この想定が硬直すると、人間の全生涯は予め決定されており、永久に変えられないのだという虚無的状态（ニヒリズム）に陥る。弱者を救済すると称しつつ、じつは他ならぬ神が、永遠にその状態であることを人間に強制することによって、そうした弱者の負の力を生産しているのではないか。そこでニーチェは「神は死んだ」と述べたのだ。だがそれは単なる無神論を意味しない。そもそも「弱者／強者」という区分（比較に基づく価値の生産）をなぜ人間は産出してしまふのか、その仕組みを

理解することこそが真の意味での救済への一歩であるとしてニーチェは考えていたように思われる（とは言え「弱者／強者」という区分を生み出す社会的・経済的階級構造の変革といった視点はない）。というのもニーチェは人びとがみずからの運命を、それを課した神もろとも否定せよとは言っていないからである（そこにニヒリズムが生じる）。むしろ彼は「己の運命を愛せ」と述べており、それは弱い面も強い面も含む多様で矛盾に満ちた自己を大らかに受け容れ、他との比較において価値を構成するのではなく、みずからの生に即して己の価値を各自が創造すればよいということの意味していたはずだ。以上が「神の死」の主要な意味の一つである。

【内在的無限】

すでにニーチェにおいて示されているように、「神の死」は、他との比較や他への憎悪から己の生そして価値（観）を構成してきたという意味における旧来の「人間」の消滅を伴う。したがって、サルトルにおける人間（実存）主義とフリーコーにおける人間の消滅とは、人間と呼ばれてきたものの新たな形態（超人？）を考えようとしているという点で、同じアレンジメントに属している。

先に触れた「動物化した人間」とは、ニーチェの言葉で言えばニヒリズムの極端な形態であって、その意味では旧来の人間の側に属しており、したがって境界線はサルトルとフリーコーの間ではなく、人間における新／旧の間に引かれるわけである。

サルトルとフリーコーに共通しているのは、それを「人間」と呼ぶか否かという相違はあるにせよ、ともあれ、従来「神」との関係において規定されていた「人間」を、何らかの本質を予め備えた所与の存在として

ではなく、むしろこれから構成されるべき何かとして捉えているという点である。

そこでの問題は、「神」の属性（本質）とされる無限（全能と永遠）を脱属性（本質）化し、有限（無力にして可滅的）な人間においてこの無限が現働化する条件を探り出すことである。そのとき「人間」もまたみずからの有限性という属性（本質）を抜けだし、新たな「人間」へと生成変化しうる。

サルトルの場合、人間には所与としての「本質」はなく、ただ存在（「実存」）しているという事実だけがある。そのため人間はみずからの措かれた状況や歴史の中にみずからを「投企 engagement」することにのみ自己を存立させる。その意味で「投企」は「無益な受難／情念 passion」に他ならず、そこでは歴史に立ち向かう英雄としての「人間」という像が、依然として保持されているように思われる。

フーコーの場合、人間は言説的編制の突然変異においてそのつど生産されるものであり、この編制が配備する認識論的布置という制限の中でしか何かを考え、話し、見ることはできない。この制限が「人間」の本質（属性）を規定する。したがってこの布置が条件づける限定とは別の仕方でも思考することが可能となるとき、もはやその思考の担い手を（従来の意味での）「人間」とは呼べない。それはむしろ名づけえぬ何かの出現、有限性を離脱する無名または非人称の経験である。

そのプロトコルに相違はあるにせよ、サルトルとフーコーいずれにおいても、共通の問題は、超越的無限（神）／内在的有限（人間）という区分を横断する脱属性（本質）化にある。

バディウ自身は、この無限／有限の相互横断を、ブレヒトの戯曲『処置』における「われわれ」の形象や、ヘーゲルの『エンチクロペディ

ー』における反復的実無限の考察などに見てとる。そこでの問題は、「動物化した人間」として規定された「認識論的布置」の現状を抜け出すことであり、現状の変革に向けた人びとの集合的・協働的な「投企」の様相を描出することである。

「われわれ」と言うと、一九八〇年代にナンシーとブランショ、一九九〇年代にアガンベンとリンギス、さらに数年前話題になったサンデルが論じた一連の共同体論を想起させる⁴⁾。しかしバディウはサンデルなコミュニティアンではない。バディウ／ブレヒトの「われわれ」の源泉は、マルクスからレーニンを経て毛沢東にいたる政治的「党」にあり、コミュニズムの今日における更新がそこでの問題となっているからである。またコミュニズムにおける「われわれ」は、コミュニティアンの想定する共同体が、地域・民族・文化・伝統・慣習など、何らかの属性（本質）を共有する構成員から成るのとは逆に、マルクスが「何も持っていない／無をしか持たない」と規定したプロレタリアと同様、何らかの属性（本質）の下に構成される集合ではなく、むしろ諸々の属性（本質）を横断して出現する、内在的無限において経験される⁵⁾。

ナンシーやブランショ、リンギス、アガンベンが論じる共同体もまた、確かに属性（本質）を共有する共同体ではない。それらはむしろ、何も共有していないということを共有する逆説的な共同体である。そしてこの共同体を構成する、共有されざる共有としての絆は「死」、すなわち有限性の共有であり、つまりは他者の／という死を看取る者たちの葬儀的共同体である。

この共同体論は示唆的ではあるが、しかし現在を生きる人びとの政治的行為に直接結びつくことはない。むしろ政治を回避するための口実または不在証明として「死」が参照されている可能性がある。さらには、

人間は孤独にであれ悲惨にであれ看取られなれであれ死んでゆくのだから、これらの共同体論は、今日の状況から見れば、「動物化した人間」またはニヒリズムを正当化するために為された議論だとも言える。その点でバディウ／ブレヒトの「われわれ」とは異質である。

【神と人間の共謀】

バディウ／ブレヒト的「われわれ」を考察する前に、ナンシーのデリダを論じた「神的なウイंकについて」を経由して、神と人間の共謀について考えてみる。⁶⁾

まずナンシーは、ニーチェの「神の死」を意識しつつ、ハイデガーの「最後の神」についての言及——「みずからの本質現成を、最後の神は合図 [signe] のうちに (in Wink) もち、既在の神々の到来および出奔の、そしてこれらの神々に覆蔵された変容の、突発的出現〔接近〕と欠在〔不在〕 (dem Anfall und Ausbleib der Ankunft) のうちにも」⁷⁾——を取り上げ、神の顕現と退隠が同時に起こる事態を「目配せ」⁸⁾ または「ウイंक」という言葉で捉える。そこで神は人間に向けて言葉を発することなく、ただ「目配せ」⁸⁾ をする。この開くと同時に閉じる神の眼（神に眼があるとすれば）の動きを、人間が神の顕現（即退隠）の「サイン signe」と解する限りで、イメージを言葉へと翻訳する限りで、神と人間の間には暗黙の共謀が成立しているとナンシーは考える。すなわち「瞬き」において、眼が言葉と不可識別化して、記号を送／贈っているということである。

この眼と言葉の連係または係累に、神（秘）的経験は支えられている。この瞬きを翻訳して善／良／義いのか、神的なもの（即退隠）と見做して善／良／義いのか、言われてはいないことまたは見られたこと

を言葉にしてしまつて善／良／義いのか、これら一連の「許可（善／良／義）」が神と人間の間で黙約されている限り、この事態を「共謀」と呼ばざるをえない。イメージと言葉の共犯関係は、クロソウスキーの思考にも看取される事態であり、それは「永遠回帰」という（悪）循環に係わっているが、今は指摘のみに留め、先に進む。⁹⁾ この「神」は、顕現即退隠するがゆえに、「神の死」を予め織り込み済みである点にも注意されたい。

ナンシーはこの「ウイंक」という神の出現即消滅に、デリダのいわゆる「差延 *différance*」作用を読み込んだ上で、¹⁰⁾ デリダ『声と現象』における「合図と瞬き〔目配せ〕」と題された章の一節——「原印象と過去把持に共通の根源地帯における今と非・今、知覚と非・知覚のそうした連続性を認める以上、*Augenblick*〔瞬間〕の自己同一性の中に他者〔他なるもの〕を、つまり瞬間の瞬き〔目配せ〕の中に非・現前性と非明証性を迎え入れることになる。瞬きの一瞬の持続がある。そして、それによつて眼が閉じられるのである。この他性〔*Auterität*〕は「……」現前性の条件ですらある」¹¹⁾——を引いている。この「他性」という「現前性の条件」が差延である。「神」が「神の死」をつねにすでに織り込んでいようように、「現前性」は「非・現前性」を、眼を閉じることを含んでいる。この自己との距たり *espacement* なくして「自己同一性」は存立しない。イメージは一瞬遮断されなければ以前の自己と連続しえず、このイメージと言葉が不可識別化する遮断「地帯」において、差延が作用していると言えるだろう。この分離・結合は「自分が話すのを聴く *se tendre parler*」経験にも含まれており、この場合、音声とその聴解の間に差延が介入している。¹²⁾

こうして音声（言葉）と映像（イメージ）の間には、自己同一性または本来的なもの *le propre*・固有性 *la propriété* の確（画）定に係わって、神と人間の間に翻訳または共謀が成立する。この翻訳・共謀が差延であり、これによって自己同一性の境界線は閉（綴）じられるが、しかし差延という不可識別性の作用がなければ円環は閉（綴）じられない。

【贈与、負債、正義】

差延は繫辞（存在）における隠喩（翻訳または等置）としても作用している。⁽¹²⁾ 差延という分離・結合の瞬間・契機 *moment* を通して主体（主語）は客体（対象／目的語）を自己と等置し、自己の属性（本質／述辞）を確（画）定するからだ。主語（精確には「私」）が述語を繫辞（存在）をして我有化 *apropriation* し、「私は——である」という言表が成立する。

何かを何かと比較（直喩） *comparaison*・並置する場面においては、つねにすでに本来性（本義）からの派生・逸脱（転義）すなわち隠喩が作用している。本来性・固有性が成立するには、その本来性・固有性が他者は許より自己に対しても、すなわち他者としての自己に対しても承認されなければならず、その意味で自己と（他者としての）自己の距たりが不可欠だからである。直喩が成立するには直喩と隠喩の比較そのものがつねにすでに有意味（価値）として承認されていなければならず、また隠喩という語そのものがつねにすでに隠喩の隠喩と化していなければならぬ。

したがってニーチェが「真理とは磨耗した隠喩である」⁽¹³⁾と述べたように、他（者）との比較における自己の固有性（価値）の確定という「人間」の「業」は、予めつねにすでに言葉そのものが「汚染」していなけ

れば成立しない。自己の／という「掛け替えのなさ」は、汚染された言葉へとみずからを譲渡・疎外 *alienation* しなければ獲得されない。他者に理解されない「掛け替えのなさ」は、端的に無意味・狂気 *alienation* である。「掛け替えのなさ」そのものがつねにすでに「掛け替え」られていなければ、「掛け替えのなさ」は成立しない。

（通りすがりに指摘しておけば、こうして疎外論は、そもそも疎外されていなければ本来性へと回帰できないという意味で、疎外を不要（退隠）且つ必要（顕現）としている。疎外論は「神」に本来性を託す一譲渡すること、本来性を贈与する「神」を延命（差延？）させるのである。）

「神」の眼が閉じられる瞬間、「神」は「人間」においてその举措が何かを意味することを「待ち受ける・待命状態 *disponibilité*」にある⁽¹⁴⁾。そして再び眼が開かれる時、「人間」は「意味」という自己同一性を「神」に贈与されたと安堵する。「神」は「人間」が隠喩を介してみずからに意味を贈与する瞬間・契機を、眼を閉じて見逃すまたは見過ごすふりを演じ、その見返りに「人間」から「神」の「神」たる所以・意味を徴収し、事後 *après-coup* 的にみずからの永遠・全知・全能を完成させるのだ。これが共謀である。そしてニーチェが指摘したように、この共謀において発生する後ろめたさや疚しさといった負（い目）の情念——なぜなら主体と対象のこの等置（平等）を正当（統）化してくれる裁きの装置は未だないのだから——が「正義」の基礎となる。デリダも述べているように、贈与はそれが贈与である意識された瞬間、負債に転ずるからである——ゆえに贈与は「不可能」であり、また「不可能」ゆえに神間的である——⁽¹⁵⁾ この隠喩の能力・贈与の一撃 *le coup de don* への負債を、「人間」は「神」に、「正義」の執行人として、支払い続けなければならない

⁽¹⁶⁾ ナンシーは、この点を見過ごし（たふりを演じ）ているように思われる。

【われわれ】

「神」と「人間」の共謀をめぐる議論は、フロイトが『トーテムとタブー』で論じた、快楽を独占する父を、快楽を平等・正当（統）に分有 *partage* するという利害の一致を目指して、その子らが共謀して殺害するという仮説にも見いだされる。⁽¹⁷⁾ この場合、彼らはその殺害という起源的光景の記憶（心的外傷）に拘束されて彼らの犯した罪の疚しさに憑依され続け、転じて父を神として祓（はら）い且つ祀るようになる。

それはまた、「人間」が一人称（私）や二人称（汝）から離脱して、三人称（彼）さらには非人称（それ）という客体（観）化・対象（目的）化を可能にする全能たる「神」またはあらゆる利害に対して中立的な死者の／という不可能な視点を設定し、この視点から「人間」が「人間」（「神」の代理人として！）に裁かれるという司法制度を整備するにいたる過程の一部でもある。⁽¹⁸⁾

三人称が近代小説においていわゆる「神の視点」からの叙述機能を担ったり、また非人称の〈それ *Call ya*〉が哲学や精神分析や人類学において「人間」に「存在」を無意識（裡）に贈与したりするといった事態には、諸々の利害から中立的な立場の設定が含まれている。

三人称と非人称について注釈をしておく。言語学者バンヴェニストは「動詞における人称関係の構造」で三人称は実質的には非人称だと論じた。三人称は一人称（「わたし」）や二人称（「あなた」）とは異なり、その場に現前していないからというのがその理由である。デリダならこの現前性という前提を疑うだろう。後述するように、バディウ／プレヒト

の「われわれ」は、この非人称Ⅱ三人称を、一人称および二人称の中に畳み込む（神（無限）としての三人称を内在化させる）試みである。現前／非現前という区分の或る種の脱構築と言えるだろう。だが、ひとまず「神（の死）」を不要且つ必要とする「人間」的な「われわれ」の方に戻ろう。

この場合、「われわれ」とは諸々の利害に拘束された「人間」以外ではなく、それゆえその負い目から（一時的に）逃れたければ、資本主義社会においては司法制度化された「正義」（それは死者・神の墓の上に築かれている）の裁きに依拠せざるをえない。⁽¹⁹⁾

かくして問題は、「神（の死）」または「贈与の一撃」といった超越的外部を設定して本来性・固有性を嚆矢とする諸利害の一致に安堵するといった「無限」の属性（本質）化に陥ることなく、むしろこの「無限」を、有限なる「われわれ」が、「われわれ」に内在のまま引き受けることとがいかにして可能かということである。バディウ／プレヒトの「われわれ」の検討に入ろう。

『処置』の要点は、共産党という政治的党が、党の方針に従わず党から離脱して己の意志を貫こうとする黨員を、党それ自体を危険に晒す存在と判断して処分（殺害）するくだりにあり、ここにおいて「われわれ」と「私」の関係が問われる。バディウは「党」を次のように規定している。

「……共産党は「……」無数の「我」の「我ら」としての凝集であり、主観・主体におけるその具体化である「……」〈党〉が「我」と「我ら」との分裂の否定が採る特異な形式を呈示するのは、それが思想と純粹意志の凝縮だからである（『世紀』二二五頁）。

「われわれ」が分裂して複数の「われ」となるとき「党」は消える。

分裂を否定するために「党」は分裂を齎す「我」を消さなければならぬ。問題は、そのとき誰が「我」を消すのか？である。無論答えは「党」であり、具体的には処分の役目を担われた特定の「黨員」（たち）であるわけだが、但しその「処置」は「神」の代理人として執行されるのではない。そこに（不）正義はないからである。「われわれ」の可否は「われわれ」の外部の中立的または神の視点から裁定されるのではなく、「われわれ」そのものにおいて／によって「われわれ」に下される。ここに客観（体）や対象（目的）は措定されない。あるいはみずからを客体・対象（目的）とした「主観・主体」としての「われわれ」だけがある。

ここに「われわれ」の特徴がある。それは複数の「われ」の和ではないからである。言い換えれば、「われわれ」を分裂させる「われ」はすでに「われわれ」の一部ではない。「われわれ」はどれほどそこから「われ」たちが消え去ってもなお「われわれ」のままであり続ける。したがって「われわれ」は不滅（無限）であり、しかも有限である各々の「われ」に内在的であるがままに不滅なのであって、分裂可能であれば、それはそもそも「われわれ」ではない。「われわれ」の掟を破る者はすでに「われわれ」の一員ではなく、その意味でこの掟は外部の中立的視点（三人称または非人称）から課される掟ではないからである。

このようにして無限は有限の中に内在する。この掟を破ることはできない。破られるや否や掟はすでにない、あるいは掟の外に出ているからである。ここには自分たちが遵守すべき法をみずから制定するという循環があり、外部からの視点（「彼」や「それ」）はない。というより、ここでの「われわれ」とは、三人称または非人称を一人称と二人称に繰

り込んだ人称である²⁰。こうした循環および外部の視点の不在についてバダイウはこう述べている。

〈党〉は「…」「我ら、君、私、君たち」であり、〈党〉は「君の頭の中で考えている」のであって、〈党〉は任意の誰でもという資格において「我ら」なのだ。「…」「我」と「我ら」の政治的結節は融合ではない。したがって互いに離れることは可能だが、しかし〈党〉は誰も離れない限りでのみ存在する。〈党〉は分裂され得ないものである。「…」「我ら」が〈党〉と同様、複数の「我」によってのみ形成されるとすれば、そこには構成的な循環性がある。この構成的な循環性は、分裂の否定が「我ら」の掟だとしても、この分裂の否定があるのは「我ら」がその掟を創始する限りにおいてのみであるということの意味している。規律とはかかる循環性の名称であり、指令「君は我らから離れるな」の有り得べき効果・帰結に与えられた名称である（『世紀』一三六頁）。

このように無限が有限に内在的に出現する「循環」的様態は、ヘーゲルが「無限」の量（悪無限）から質（実無限）への移行を、無限の自己への「還帰」（「自己自身における取り返し」）に見て取ったことと無関係ではない。ヘーゲルを論じたバダイウを引いておく。

「…」〔量の〕無限性はそれ自身を超越する行為が再び己へ還帰するときに「…」到来する。「…」このときまさに、無限は量の圏域を超出し、質的になる。「…」無限は有限の質的規定である。「…」超出を（…）その行為・現働において把握し、思考する試みが可能

である〔…〕。超出行為の「自己自身における取り返し」は、有限の「主観・主体における」根柢、あるいはその運動に内在する現実的な無限を考へることを可能にする（『世紀』二八二―二八五頁）。

有限である私たちが「われわれ」を「循環」的に「構成」することは、「無限」が外部委託されたみずからを「自己自身にお「いて」取り返「す」」ことでもある。無限は無限であるがままに出来するために、むしろ有限なる私たちを必要としている。この三人称または非人称を内在化させた「われわれ」において、無限は、属性（本質）化されて外部委託される状態を脱し、脱内部（内面・道徳・精神 *morale*）化した「行為・現働」としての「現実的な無限」たる自己を、取り返すのだ。

ヘーゲルは『精神の現象学』で、自己が感覚的な自己の存在の確信を一旦は否定して、再びそれを否定することにおいて自己の存在を実現するというあの「止揚 *Aufhebung*」の運動を跡づけている。そこにおいて問題とされていたこともまた、自己の存在の現実性を確信することのできない自己が、自己の存在の現実性を非現実であるとして否定する、その時／地点の自己にとってはそれ自身が非合理でありしたがって非現実的である世界と対峙しつつ、他ならぬその非現実な世界へと入り込み、翻ってはその非現実性を否定することにおいて、再び翻って自己へと還帰しつつ、自己の現実性を（再）肯定する、取り返すという、反復としての取り返しの過程であった。そのとき有限なる自己はまさしく己の有限性という否定を（再）否定すなわち肯定・受諾することにおいて、自己を取り戻すその所作を通して、無限を発止と掴み取り、世界を非現実性から現実性へと移行・変革させる。後に經由しつつ触れるが、この行為は「歴史」と係わっている。それは自己を歴史化する実践に他ならな

いからである。

「われわれ」に戻ろう。

パンヴェニストは「動詞における人称関係の構造」で「われわれ」を「包括的」なそれと「排除的」なそれとに分類した。前者は「わたし+あなた+がた」、後者は「わたし+かれら」から成る。「かれ（ら）」に對立する包括的な「われわれ」が「あなた」を明示するのに對し、「あなた（がた）」に對立する排除的な「われわれ」は「わたし」を強調すると述べた上で、パンヴェニストはプロヴァンス語の *vous suis*（一人称複数代名詞が一人称単数の動詞活用を伴う）や北フランス語の *vous, on va*（一人称複数代名詞が三人称単数代名詞と並置される）や *je sommes*（一人称単数代名詞が一人称複数代名詞と並置される）といった変則的語用例を挙げ、これらは「わたしたち」に限定されない内包を与えようとする欲求と一般化した「わたし」の意図的に曖昧化された断定の混淆表現だと述べている。

バディウ／ブレヒトの「われわれ」を、この様相に位置づけることができるだろう。それは人称という虚構的装置の酷使によって新たな集合を構成する実験である。このようにバディウは、「動物化した人間」に對して、「神」と「人間」双方の「消滅」における政治的な集合性を構想したのである。

私は、この「われわれ」を、ナンシーそして／あるいはジャック・ランシエールの言葉を借りて、無限を「分有」する装置と呼ぶことにする。そこでは無限が超越的な「神（の死）」として外部へ排除・投射されようとするたびに、有限たる「わたし」または「あなた（がた）」がその動きを牽制し、無限を内在的なままに維持しようとするという、緊張に満ちた運動が存立しているだろう。そのとき人間／神（の死）」という区別は

デフォルトされ、「新たな人間」または「反人間主義」的な何ごとかが、有限に内在する無限として、確かに生起しているはずなのだ。翻つてみれば、バディウの言う「神と人間の共滅」そのものが「神（の死）」と「人間」を分離・結合する「そして／と et」という離接的綜合を指していたのだった。

冒頭に掲げた詩から伺えるように、ブレヒトにとつて共産主義は——その具体的な政治施策においてというよりはむしろ——無名性に基礎を置くアレンジメントだった。それは無名の人びとの無名であるがままにおける解放であり、誰かが誰かのために、あるいは誰かに代わって、または誰かのために自分の場所や持ち場を、ときには生命やその生存の記憶さえをも、贈与する行為である。神から人間へでも人間から神へでもなく、有限な人間に内在する無限の有限な人間への自己の贈与・代替行為において、神にも人間にも負債・痕跡・刻印を記すことなく消滅してゆく内在的無限が呈示される。「われわれ」とはこのような脱属性化および負債の消滅の運動である。

【歴史と無限】

そしてこの「われわれ」という脱属性化の実験は歴史的な実践でもある。なぜか？「われわれ」は特定の時間と空間を偶発的に分有する人びとから構成される。「われわれ」は自分たちが非意志的に生まれ落ちた特定の時代、*époque* における生産諸関係に規定されており、自分たちとは異なった、さらには対立させざる利害を持った「彼ら」との敵対関係において、フロイトの父殺しを敢行した子供たちさながら、自分たちの利害を共有している。だがフロイトの思弁とは異なつて、「われわれ」はみずからの先行者を殺したりはしない。あるいはむしろ、それは慥かにフロ

イトの所謂「抑えつけられたことの回帰」という反復の相において出現するのだが、但し、疚しさの形態においては別の仕方で、この「われわれ」に先行する人びとを回帰させる。さもなければ、「われわれ」は存立することはできない。

特定の生産諸関係を生きさせられる・生かされているという意味において「われわれ」は受動的 *passif* であり受難 *passion* を被つてもいる。だがここから「なぜ（この時代に）生まれて来たのか」といった疎外論へと陥るのではなく、逆にこの受動をみずからの運命として、ニーチェに倣つて積極的に受諾・肯定することを「われわれ」は選び採る。「運命への愛 *amor fati*」において逆に「われわれ」は、「われわれ」に暴虐を揮う時代を（宙吊り *epokke*）にし、歴史が新たな方向へと舵を切る可能性を拓く。すなわち問題は、先行する過去の経緯の延長線上に後続する未来を実現させることを阻み、過去における無数の（宙吊り）の試みとその（挫折した）経験の蓄積が指し示す別の方向を現在における「われわれ」の視点から見つけだし、決して現在と連続していない、その意味で決して「われわれ」には立ち会えないであろう未来へと、この過去をこの現在において見出したという歴史的意義を送（贈）る作業である。

この作業は「われわれ」によるみずからの歴史化である。「われわれ」がもはや生きてはいない未来に生きる人びとが、彼らにとつての過去である「われわれ」の現在を発見し、「われわれ」が「われわれ」にとつての過去から継受した歴史の（方向・意味・感覚 *sens*）に他ならぬ「われわれ」がその（方向・意味・感覚）を与えたというそのことの歴史的意義を、もしかしたら贈与してくれるだろう。したがって過去の人びとは「われわれ」において／を通してその意義を承認されるのだが、しかし翻つて他ならぬ「われわれ」が確かに生きていたという意義を贈与・画定 *époque*

する（可能性が託されている）のは未来の人びと（において）であって、その意味で「われわれ」とは、過去と未来を反転（的に邂逅）させる時間機械として現在に出現する装置である。

これが「われわれ」による自己の歴史化の試みであり、この歴史化の作業を通じて「われわれ」は過去の無数の（宙吊り）の試みの／という遺産を相続し、この経験の蓄積を豊かな糧として現在を（宙吊り）にして新たな展望を開こうと試みた上で、翻ってこの遺産を「われわれ」が決して出会うことのない未来の人びとに向けて送（贈）るのだ。生存時間の有限という意味においてだけでなく、時代の制約や生産諸関係の条件といったものによって有限である他ない私たちが、しかし有限であるがゆえにこそみずからを過去そして未来へと開くことのできる領域、それが〈歴史〉である。

自己を歴史化するという「われわれ」の務めは、その意義を「われわれ」が出会うことのない——その意味で無名の——未来を生きる人びとによって価値評価されるという意味において、未来に対する目的論ではなく、またその作業が現在の生産諸関係に規定されているという意味において、幻想でもない⁽²⁾。有限である私たちがみずからの生、いたがつて死の意味を、過去からいたがつて未来へと継受する歴史化の作業においてこそ、私たちは無限を経験する。

【止揚と反復】

ヘーゲルにおける非現実的な世界を経由した自己の二度の否定としての（再）肯定は、有限な存在が自己を取り戻す¹反復する行為において無限を現出させる実践だった。「止揚」とも呼ばれるこの行為が、歴史 *histoire* の経験に他ならない。というのも、当初、感覚的・直観的に把握

された自己の存在は、言語という非感覚的・非直観的な伝達媒体へと自己を譲渡・疎外 *alienation* することによって、一旦は自己を否定し／されつつも、しかし言語によってみずからを表現することで他者にその存在を承認されうるがゆえに、翻ってはみずからの存在を再肯定し、いたがつて自己へと還帰することができるからである。

言い換えれば、空間的・一挙的・感覚的に確信されていた自己を、他者による承認を可能とする言語という非空間的・通時的媒体に沿ってあらためて表現しなおすという経路を介した現実化を、自己を物語 *histoire* 化する作業と捉えることができるからである。すなわち、直観という所与としての空間的なものが、時間によって否定されることで、逆に（再）肯定²実現されるという止揚の運動において、物語と歴史が重なり合うのである。

だが注意しなければならない。この時間（言語）による空間（直観）の否定、または空間から時間への媒体の交替 *relève* という、存在の廃棄であると同時に保存でもある止揚の機制の十全な成就・完了を以って、それを歴史と了解することはできない。歴史とはむしろ、止揚の機制に沿って出現するという意味において止揚を必然としながらも、しかし同時に止揚を挫くという経験、止揚の失敗の結果として、了解される。歴史は死者の墓標や記念碑ではない。逆に死者を再来³、回帰 *revenir* させる運動である。言い換えれば、歴史とは喪の労働の成就ではなく、逆にその失敗である。そして喪の完了に失敗するためにのみ、止揚という喪の機制は要請されるのだ。

マルクスは、フランス第二共和制選挙で大統領に就任したナポレオンの甥ルイ・ボナパルトがクー・デタを起こして第二帝政（ナポレオンの反復）を開始した事態を分析して「歴史は反復する、一度目は悲劇とし

て、二度目は喜劇として」と述べた。²²⁾ マルクス自身は第二帝政をナポレオンのパロディとしての喜劇というよりはむしろ「笑劇 *farce*」と捉えている。²³⁾ それは（悲劇の）反復であり且つ（喜劇ですらない）反復の失敗だったからだ。

バディウがヘーゲルにおける有限なるものの自己の反復・取り返しを以って無限が現出するという機制を論じるとき、それはこのような止揚の機制を要請しつつ、しかしこの機制の不全を念頭に置いている。なぜなら、「われわれ」にとつての問題は、非／三人称へと外在化された神（の死）という無限を再び内在化させることだからであり、それはまた、他者による承認の媒体としての言語それ自体を改定する作業、言い換えれば、従来 of 語用においては捉えられない、したがって喪の労働という止揚の機制を挫く新たな語用を提起する作業と切り離せないからである。

かくして、反復を以って過去の継承の成就とする、この逆説的な遺産相続の連鎖と断絶において、「われわれ」は時代を歴史化し、来たるべき展望を拓く。そして、この視角から、いわゆる「戦後」におけるこの国の大衆運動の歴史を再検討することが、今後の課題となる。その際、私は、近代的人間による対象（客体）化の問題構制を背景として、一九六〇年安保以降の日本における大衆政治運動の推移の経験において捉えた、長崎浩『叛乱論』（一九六九年）を読解の俎上に乗せる²⁴⁾。その要点は、日本の大衆政治運動を、マルクス主義が奉ずる階級間抗争の必然（唯物史観）的現象としてではなく、科学技術によって世界または自然を対象（目的）化するという近代的人間の行為に随伴する「闇」の噴出（叛乱）として捉え、その上で、それ自体としては政治的表現を確固たる形態として有していない大衆の叛乱に、政治的表現を与えることによって主体化を促す存在者——「アジテーター」——がそこに仮定されるという、

大衆との逆説的關係を論じている点にある。「逆説的」というのは、「アジテーター」とは、大衆に政治的主体化を促すために、大衆の中から一旦抜けだし、大衆と向き合うために大衆の外に立つ存在だからである。この意味で「アジテーター」は、「われわれ」を構成する重要な契機の一つである。そして長崎の「アジテーター」論を経由することにより、今日における「われわれ」の様態を再検討し、鍛錬するための手がかりを与えることができると思われる。

注

(1) Alain Badiou, *Le siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 2005. アラン・バディウ『世紀』長原豊他訳、藤原書店、二〇〇八年。以下同書からの引用は同日本語訳版に依拠。

(2) Florence Caymaex, "Que faire de notre finitude ? Sartre et Foucault relus par Badiou," 二〇〇九年四月一九日東京大学で行われた講演原稿。筆者も通訳の一人として参加した。日本語訳はフロランヌ・ケマックス『我々の有限性をどうするか？——バディウによるサルトルとフーコーの読み直し』森元斎訳『現代思想』37(3)青土社、二〇〇九年所収。

(3) ニーチェ『ツアラトウストラ』第I部22章14節など。

(4) Cf. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. [マイケル・J. サンドル『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房、二〇〇九年]；Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris: Éditions de Minuit, 1983. [モーリス・ブランショ『明かしえぬ共同体』西谷修訳、朝日出版社、一九八四年]；Jean-Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée*, Paris: Éditions Christian Bourgois, 1990. [ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体——

- バタイユの恍惚から』西谷修訳、朝日出版社、一九八五年）；Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, Minuit, 1990. Alphonso Lingis, *The Community of Those Who Have Nothing in Common*, Bloomington: Indiana University Press, 1994. (アルフォンソン・リンギス『何も共有していない者たちの共同体』野谷啓二訳、洛北出版、二〇〇六年)
- (5) 諸属性(本質)を破壊するのではなく横断するという点が重要である。破壊はファシズム(ヒトラー)と粛清(スターリン)に帰結する(両者は区別されるべきだが)。「横断」を「減算 soustraction」と言い換えてもよいだろう。この点については Alain Badiou, *L'Éthique: essai sur la conscience du Mal*, Paris: Éditions Halier, 1994. (アラン・バディウ『倫理——〈悪〉の意識についての詩論』長原豊他訳、河出書房新社、二〇〇四年)を参照。
- (9) Nancy, « Dun Wink divin », in *La Déconstruction du christianisme: Tome 1, La Déclatation*, Paris: Éditions Galilée, 2005. (ナンシー「神的なウインクについて」『脱閉城——キリスト教の脱構築』大西雅一郎訳、現代企画室、二〇〇九年所収)
- (7) 『ハイデッガー全集第六五巻 哲学への寄与論考——性起から(性起について)——』大橋良介・秋富克哉・辻村公一・ハルトムート・ブフナー訳、創文社、二〇〇五年、四四四頁。
- (8) イメージと言葉の永遠回帰的關係については松本潤一郎「クロソウスキーにおけるイメージと言葉の結合」、『述』第五号、論創社、二〇一二年所収、および「クロソフスキー——思考の名前」宇野邦一・堀千晶・芳川泰久編『ドゥルーズ——千の文学』せりか書房、二〇一一年所収、そして「永遠回帰における回帰せざるもの——クロソウスキーと沈黙の場所」長原豊編『政治経済学 of 政治哲学的復権』法政大学出版局、二〇一一年所収を参照。
- (6) Jacques Derrida, « La différance », in *Marges de la philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972. ジャック・デリダ「差延」『哲学の余白(上)』藤本一男訳、法政大学出版局、二〇〇八年所収を参照。
- (10) Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p. 73. (デリダ「声と現象」林好雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、一四四頁)
- (11) こうした分離・結合作用としての差延をマルクスは「経済学批判序説」で分配・交換・消費と生産の關係において論じている。資本は円環をみずから閉じることとはできない。「[...]生産物は、消費においてはじめて、[...]生産物となる。消費は、生産物を分解することによって、はじめて生産[物]に finishing stroke 最後の仕上げ」をくわえる」(『経済学批判』武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦訳、岩波文庫、一九五六年、二九九頁、傍点原文)。英語で記されたこの“finishing stroke” (フランス語訳版では“coup de grâce”と訳されている)を「差延」として読解した Catherine Malabou, « Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 180, No. 2, AVRIL-JUN 1990, p. U. F., 1990. を参照。
- (12) Derrida, « Le supplément de copule (La philosophie devant la linguistique) » in *Marges de la philosophie*, op-cit. デリダ「繫辞の代補——言語学の前にある哲学」前掲『哲学の余白(上)』所収。この論文はエミール・バンヴェニスト「思考の範疇と言語の範疇」『一般言語学の諸問題』岸本通夫・木下光一・高塚洋太郎・花輪光・矢島猷三訳、みすず書房、一九八三年所収の読解を中心としている。
- (13) ニーチェ「道徳以外の意味における真理と虚偽」『ニーチェ全集第二巻』西尾幹二訳、理想社、一九六五年所収。
- (14) 「記号作用はその隠喩的転位の潜勢力によって一種の待命状態デメホレトリアに置かれることになるだろう。すなわち言語作用に先立つ非・意味(この記号作用も意味を持つ)と、対象をそれ自体において、現働態において、固有のあり方において語るうとする言語作用の真理とのあいだでの待命状態に」。Derrida, « La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) », in *Marges de la philosophie*,

op-cit, p.278) デリダ「白い神話——哲学テクストのなかの隠喩」前掲『哲学の余白(下)』所収、一二七・一二八頁。問題は、この「待命」がいかなる「召命(vocation/Beruf)」と結合するのだからである。

(15) Derrida, *Donner le temps : La fausse monnaie*, Paris : Editions Galilée, 1991.

(16) こうして正義とは(予め犯された)不正義(という暴力への疚しさを(再度)払拭する暴力装置)以外ではない。その詳細については長原豊「一撃の残余(抵抗(Resistance de Coup))——〈Coup de Dé[s]〉/Après Coup/Coup de Grâce)」『情況』一九九三年一〇月号、情況出版所収を参照。

(17) 「トーテムとタブー」『フロイト全集(2) 1912—1913年——トーテムとタブー』須藤訓任・門脇健訳、岩波書店、二〇〇九年所収。

(18) 「私」と「神」の二人称的關係(対話)についてアウグスティヌス『告白(上下)』服部英次郎訳、岩波文庫、一九七六年、マルティン・ブーバー『我と汝・対話』植田重雄訳、岩波文庫、一九七九年を参照。また三人称と非人称の機能についてバンヴェニスト「動詞における人称關係の構造」「代名詞の性質」、前掲『一般言語学の諸問題』所収を本稿註(11)で挙げたデリダと共に参照。フィクションにおける三人称について野口武彦『三人称の発見まで』筑摩書房、一九九四年、ポール・リクール『時間と物語Ⅲ——物語られる時間』久米博訳、新曜社、二〇〇四年(新装版)を参照。

(19) マルクスは『資本論』第一巻第一版序文末尾で、「死者が生者を掴む(*Le mort saisit le vif*)」を以って、この事態を表現した。この言葉は、死者(父)から生者(子)への遺産相続の場面における正当(統)性の問題にも係わっている。生(者)に憑依して存命する死(者)、これが「資本」である。そして遺産相続を生涯問い続けたのがデリダだった。このデリダとこのマルクスについては鶴飼哲・長原豊「討議 遺産相続」『現代思想』32(5)青土社、二〇〇四年所収を参照。

(20) この「われわれ」は「正義」を警察や司法などといった諸制度を配備する

国家装置(近代における神の代理人)に外部委託することなく引き受けるための示唆的な(危険にも満ちた)装置である。

(21) 歴史についてエドワード・バーマー・トムソン『イングランド労働者階級の形成』市橋秀夫・芳賀健一訳、青弓社、二〇〇三年および長原豊「(自称)する人びとの歴史を記述する文体——主体を価値として過程的に術定する経験『思想』(890)岩波書店、一九九八年所収を参照。

(22) カール・マルクス『ルイ・ボナパルトのブリュメール18日』【初版】上村邦彦訳、平凡社ライブラリー、二〇〇八年。

(23) Cf. Jeffrey Mehlman, *Revolution and Repetition. Marx/Hugo/Bakhtin*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1977; Dominick LaCapra, « Reading Marx: The Case of *The Eighteenth Brumaire* », in *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Languages*, New York: Cornell University Press, 1983; Jean-François Hamel, « Le second empire du passé: L'agonistique de la narrativité chez Karl Marx », dans *Revenances de l'histoire: répétition, narrativité, modernité*, Paris: Éditions de Minuit, 2006.

(24) 長崎浩「叛乱論」『叛乱論(新版)』所収、彩流社、一九九一年。