

## 聖なるものと共同性についての考察

—— ジョルジュ・バタイユとジョルジュ・アガンベンとの比較を通じて ——

古市 太郎\*

- 0 はじめに
- 1 聖という集合力
  - 1-1 功利主義批判と社会の共同性
  - 1-2 バタイユの「聖社会学」
- 2 犠牲化をめぐる視角
  - 2-1 「ファシズムの心理構造」— 宗教的・犠牲的現象としての聖—
  - 2-2 「ホモ・サケル」— 法的・政治的現象としての聖—
- 3 聖なるものと共同性— 交感から複数性へ
  - 3-1 バタイユの「交感(コミュニケーション)の共同体」
  - 3-2 到来する共同体— ジャン＝リュック・ナンシーの「分有」を補助線に—
- 4 結びにかえて— 他と共にある存在—

### 0 はじめに

本論文の目的は、第一に、魅惑かつ嫌悪という「聖なるもの」の両義性に内在する問題点を批判することである。

ジョルジュ・アガンベンが1995年に『Homo Sacer (ホモ・サケル)』を出版した。この著書は、生政治の視点をミシェル・フーコーから、全体主義批判の立場をハンナ・アーレントから

得て、両者を纏め上げる形で書かれている。一般的には、フーコーとアーレントを踏まえた形で展開されたアガンベン独自の政治哲学に注目が集まるが<sup>(1)</sup>、本論文では聖なるものの分析に重点を置く。従来から、エミール・デュルケム、ロジェ・カイヨワ、ジョルジュ・バタイユなどが分析したように、聖は、魅惑かつ嫌悪という両義性を備えた宗教的、儀礼的現象として取り扱われ、トーテムやタブーとの関連から、人類学、社会学、精神分析学にも影響を与えてきた<sup>(2)</sup>。そこで、本論文は「ホモ・サケル」と題する第二部を通じて、聖なるものの両義性という視点を批判し、政治的現象として取り上げ、聖の両義性に内在する問題に焦点を当てる。

次の目的は、新たに分析した聖なるものと共同性との連関を考察することにある。なぜなら、デュルケムらは、聖なるものを、社会の共同性原理として考えており、聖なるものと社会の共同性の考察とは連動したものだからだ。したがって、聖なるものの両義性を批判し、新たな視点を導入することは、新たな社会の共同性への展望を展開していることになるのではないか。このような問題意識から、アガンベン自身が重要視するジャン＝リュック・ナンシーの

\*早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程3年

‘分有’概念を補助線にしながら、新たな共同性の可能性についての考察を試みる。

## 1 聖という集合力

### 1-1 功利主義批判と社会の共同性

まず、カイヨワやバタイユの根底になるような、聖なるものについての分析を行ったデュルケムの考察を確認する。

デュルケムは経済的合理性により、社会が動因されることに対し、「社会での共同」とは何かという問いから、社会学を生み出した。社会学の出現当時では、功利主義的社会観が浸透しており、それは各個人が自分自身の利益、利害に基づいて活動すれば、予定調和として社会に秩序が生まれるという社会観だ。社会学は、この功利主義的思考を批判し、社会における共同性の考察を始める。

なぜ功利主義的社会観が批判されねばならないのか。デュルケムは、社会にアノミー状態をもたらすからだという。各人が利益に基づいてのみ行動することで、各々は欲望の充足を第一の目的とするようになる。だから、欲望充足が目的となるため、社会における共同という視点が欠け、社会はアノミー＝無規制状態へと陥ることになる。これに対して、社会実在論者といわれるように、社会での共同性を考える立場から批判を始める。

デュルケムは社会を個人に対して優位とする。「全体の中に存在していればこそ、それは各部分の中にも存在しているのであって、諸部分の中に存在しているがために、全体のうちに存在しているということではない」[Durkheim 1895a = 1978: 62]。これを端的に言えば、「全体は、その諸々の部分の総和 (somme) とは異なる

ある別もの」である [Durkheim 1895a = 1978: 206]。なぜこのように、全体、社会を語れるのか。それは、「すべての者の心がひとつに共鳴するのは、自発的で、かつ予定調和的な一致があるからではなく、同じ一つの力が彼らを同一の方向へと駆り立てる。各人の心は、全体によって導かれているわけだ」[Durkheim 1895a = 1978: 63]。この各個人を個人レベルの生活とは異なる別の次元の生活、つまり全体を体験させる力を持つのが社会である。この一つへと向かわせる力こそが社会の個人に対する優位の根拠である。しかもその力は各人の総和から成るものでもなく、また予定調和的な一致として生まれるものでもない。

次に、デュルケムは、社会の各個人を集合させる力の源泉とは何かという問いから、考察する。その著書が、『宗教生活の原初形態』であり、以下、これを参考に、デュルケムが捉える社会の共同性原理を探る。

『宗教生活の原初形態』での注目点は、社会の宗教性と同時に宗教の社会性にある。彼は、宗教を、個人的なものとする見方、経験や神秘主義という立場からではなく、社会現象として科学的に客観化して扱う。典型的に表れているのが、「宗教とは、聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系、教会とよばれる同じ道徳的共同社会に、これに帰依する全ての者を結合させる信念と行事である」[Durkheim 1912d = 1942: 上・87]、という定義である。まず、宗教の特質は世界を‘聖’と‘俗’の二つの領域に分けることにある。次に、その聖なる物は、俗なる物から禁止によって、隔離されるという点での絶対的な異質性、さらに宗教には個人的顧客を相手にする呪術と

異なり、信者どうしを共通の信仰によって結びつける働きがある。

確かに、宗教を社会現象として扱い、聖が注目すべきものであることは分かるが、それが共同性の原理であると積極的にはいえない。次の記述から、この問題点は補われよう。「聖（理想）を定義するのは、それが現実につけ加えられたものだ（）筆者」[Durkheim 1912d = 1942: 下・332]と、デュルケムはいう。聖を理想と同じにみる。そして、「ただ人だけが、理想を認識する能力と現実は何ものかを付け加える能力をもっている」[Durkheim 1912d = 1942: 下・332]と述べる。この言述により、従来から定着されている社会実在論者というデュルケムにかかるバイアスは解かれる。その理由は、社会が人間を拘束するだけでなく、はっきりと人間の社会に対する関わりをも視野に入れているからだ。その人間は自らの俗的生活、つまり日常的生活が送られる現実の世界の上に、もう一つの世界を重ね合わせる。なぜ人間は理想を構想し、投影せずにはいられないのか、それは「人間が社会的存在」[Durkheim 1911c = 1985: 130]だからだ。「人間の中には二つの存在がある。その一つは有機体に基礎を持ち、そのことにより行動半径が限られている個人的存在で、もう一つはわれわれが観察によって知ることの出来る知的・道徳的思想における最高度の現実—社会—をわれわれの中において表象する社会的存在である」[Durkheim 1909b = 1983: 191]。つまり、人間は社会的存在であるため、聖と俗とを絶対的に分離し、その俗的生活という現実の上に、聖・理想の世界を置くことが可能となる。

人間は社会的存在であることから、社会に理

想・聖を投影することができる。だが、社会に集合させうる力をもたせるには、もうひとつ大事な要素が必要となる。その大事な要素とは、集合生活、共同的行動である。「社会は、それを構成している諸個人が集合し、共同で行動していなければ、行動していることにはならない。社会が自らを意識し、その座につくのは、共同的行動によってである」[Durkheim 1912d = 1942: 326]。この共同的行動を通じてこそ、社会は諸個人の単なる総和であることをやめ、個々人の意識と区別される一種の独特の特性、集合意識を持つことになる。したがって、集合意識は各個人及び自らの俗的生活での生から超越させる力とみられ、「集合的力は、個人を彼の上にまで高め、彼の個人的特質の中に含まれる生活とは異なる別の生活を体験させる力である。それ故、人間は社会的であるということだけによって、二元的な存在だ」[Durkheim 1913e = 1983: 208]。人間は現実には聖・理想を投影することができる社会的存在である。社会が聖なるものとなるには共同的行動をすることで、社会に集合させうる力がもたらされ、社会に共同性が生じる。

したがって、聖なるものを考察する際には、社会の共同性という問題が不可分であり、聖なるものもつ集合させうる力こそが、共同性を成立させうる。この関連は以下のバタイユも踏襲している。

## 1-2 バタイユの「聖社会学」

功利主義的社会観は、デュルケムの聖俗の分析によると、社会は俗であり、功利的個人から成り、つまり自分の利益に基づいた各個人による領域とみた。社会は個人の総和から成り、個

人の活動の延長線上に社会が成立すると考えられた。

フランス社会学，特にデュルケムはこの社会観に反論した。社会は単に個人の総和から成るものではなく，個人を越えた目に見えない力に支えられ，拘束されているのだと批判した。聖とは個人を越えた目に見えない力，社会であり，個人の行為・活動は，その個人を越えた目に見えない力，社会に支えられて，初めて意味をもつという。例えば，自殺，宗教など個人の心理に還元してきた問題を，社会現象として科学的に取り扱い，その個人を越えた目に見えない力＝社会という存在を浮き彫りにした。

その考えを受けて，バタイユも「社会を構成する諸個人に加えて，さらにその性質を変貌させる全体の運動が存在する」ことを認め，「社会の共同性運動 (mouvement communiel)，全体を研究するものと考える」[Hollier 1979=1987: 134, 147] と，フランス社会学の伝統を継承している。

端的にいえば，いかに，個々バラバラの個人 (individual) が社会を形成しうるのか，聖，つまり個人を越えた，見えない力を自覚し，個人を越えて働く運動，社会に共同性を生じさせるものを研究するのがバタイユの社会学＝聖社会学である。

バタイユの立場からいえば [Bataille 1976e =2002: 34-55]，俗は聖に比べれば一部分であるともいえる。しかもその俗は，生産的，持続的思考から成る領域であるから，それが聖に比べ一部分であるということは，俗を越える過剰な部分があり，その過剰分は生産的には扱えない部分でもある。したがって生産的領域＝俗が持続し続け，また拡張され続ければその過剰分

は隠ぺいされながら，同時に莫大に存在していることになる。彼も個人のレベルを越えた「社会」の存在意義を重視している。社会は功利主義的行為・労働だけで成立するのではなく，社会の共同性は労働には回収され得ない非生産的領域・呪われた部分（生産性から排除された部分）を濫費することで生じるという指摘である<sup>(3)</sup>。だから呪われた部分の消費，この部分があるからこそ，労働の世界の重要性も際立っていたのだ。バタイユは，生産的尺度で測られる「俗なる領域」，同質性と，これとは異なる領域，「過剰なるもの」とを指摘し，生活においては，生産的思考に基づいた行動が幅を占めているが，俗を支える聖の存在こそが根底にあるとする。

バタイユはデュルケムの社会に集合させる力をもたらす共同的行動を，生産性から排除された部分の濫費という形で展開させている。バタイユによると，過剰は生産的消費，拡大再生産に取り込まれた消費の視点からは扱えない。社会は，過剰を，共同的行為によって濫費することで成立する。

バタイユの呪われた部分の濫費には，聖なるものについての独特な捉え方が含まれており，バタイユの聖なるものについての視点は，カイヨワに負っている<sup>(4)</sup>。それは「聖の両義性」という立場である。カイヨワは「戦争は，すぐれて聖の本質的な性格を帯び，聖は魅了と畏怖の根源だと見られている。戦争もそれが魅了的，畏怖的な存在として示される限り聖なるものとして受け取れる」[Caillois 1951=1971: 104]。カイヨワ，バタイユらは，あるフェーズが変わると，偽が真となり，また真が偽と成るような，聖俗におけるの価値転換を問題とし，転換が生じる

現象として、戦争や、それにまつわる軍隊、権力に焦点を当てる。端的に言えば、社会に共同性をもたらす聖なるものは、魅了と畏怖という両義性を備え、両義的な性格から価値転倒を可能にすることで、共同性が生じる。

バタイユのみたフランス社会学の根底にあるものとは何であったのか。それは社会の共同性・凝集性に照準を合わせる視点にある。その照準を個人主義的問題状況の克服に置き、どのようにしてバラバラになった個人が社会を形成していくのかという問題であった。

この視点はバタイユの「聖社会学」に明確に現れていた。「聖社会学は、社会の共同性運動全体を研究するものと考えられます。だからこそ、それはとりわけ権力と軍隊を固有の研究対象とし、積極的な意味で、共同性の価値を持つ限りでの、すなわち一体性を創り出すものとしての限りでの人間のあらゆる活動」[Hollier 1979=1987: 134]を研究しようとする立場だ。つまり、聖社会学は、軍隊や権力を研究へと向かうことで、社会を構成する諸個人を貫く、一体性、共同性という全体の運動に焦点を当てた。

## 2 犠牲化をめぐる視角

### 2-1 「ファシズムの心理構造」—宗教的・犠牲的現象としての聖—

社会の共同性には、魅了であると同時に畏怖でもある聖の両義性が大きな役割を果たし、聖の両義性という視点は、宗教的・犠牲的現象として聖を捉えている。その両義的な性格により、あるフェーズが変わると、禁止によって制限され、嫌悪されていたものは、両義的な意味を持ち、逆転するような価値を得る。この逆転

が生じるには、何らかの犠牲的存在があつて初めて可能となる。嫌悪と魅了という相容れないものをもつ存在を媒介にしてこそ、同質性や禁止によって保たれていた秩序は解体され、新たな意味体系が形成されていくプロセスが生じる。つまり、一つの媒介項を犠牲として、社会に秩序がもたらされる。この意味で「犠牲的」存在だ。次に、犠牲的現象としての聖を、「ファシズムの心理構造」を通じてみる[Bataille 1933a =1974: 222-278]。

バタイユはファシズムの基礎を、経済的諸条件の中にはなく、固有の心理構造の中に見て、聖なるものの根源的の二元論から分析を行っている。

1920年代の産業社会は、「生産—拡大再生産に役立つ」という価値尺度に基づいた社会であった。

社会は、生産性、有用性という価値尺度に基づいた社会である。有用でないもの、貨幣価値のないものは嫌悪され、「呪われた」部分として扱われた。表面上の経済現象ではなく、バタイユは、現象の背後にある同質性、有用性に焦点を当て、この有用性に基づいた社会自身から、どのようにファシズムが生じるかを考察する。その同質性とは各個人にみられる通約性、同一性を意識することである。社会的同質性の基礎は生産であり、同質的社会とは生産的な社会である。社会レベルでの同質性を作り上げるものは、有用／無用という有用性の論理だ。社会的同質性を貫徹させるために、貨幣も重要な役割を果たす。貨幣により、労働や人間を計量化し、等価交換を可能ならしめることで、社会的同質性がいっそう浸透する。1929年の大恐慌により資本主義経済が揺らぎ、その価値尺度のもつ

同質性から排除されていた部分が噴出した。その噴出したものの受け皿となったのがファシズムである。

バタイユは「生産装置（同質性）が矛盾をきたすと、異質的勢力が生じる。また必ずその矛盾を解明するように働く」と述べる [Bataille 1933a = 1974: 267]。ファシズムは、ユダヤ人迫害や純血・民族主義を掲げることで、自らの同一性を確立したのではない。産業社会の同質性に亀裂が生じ、その社会自身が排除・禁止していたものが、魅惑的存在への変貌を引き起こした<sup>(5)</sup>。ファシズムが軍事的（同質的要素）、宗教的（異質的要素）でありながら主として王的な全体的権力を備え、異質性の至上形態として出現する。

軍事面によると、兵士の大多数は下層の民衆に属しており、経済的尺度から排除されてきた者たちであった。彼等は、軍隊に組織され規律・訓練され、目的意識に服す。彼らは指揮官の命令に服すことで秩序に属さない者から属するものへと再生させられ、軍隊内部では「同質的なもの」に基づいたものとなる。この同質性に根拠を与えるものは、宗教的ともいべき異質的要素である。つまり、それ自体が自らのうちだけに存在理由、価値をもつ審級（将軍）である。その審級（将軍）の下で、彼らはあらゆる可能性を排して、一つの媒介項へと結びつけられ、中心へと統合されていった。それは首長の父ごとき人格であり、超自我といってもよい。普段の日常生活では人を殺すことは、残虐で卑劣なもので、処罰される対象であるが、いくら残虐な行為であったとしても、その審級が命令・肯定した場合は、社会的行為とみなされる。つまり、肯定された社会的行為は権力によ

り統一されていく。卑劣とされていた行為が高貴なものへと反転を起こすような感情的統一を、異質的なものが可能とした。

社会的同質性が矛盾を起こすと、異質的なものが生じる。生産に役立つ社会であれば、ファシズムの存在は卑劣で嫌悪するものであるに違いない。だが、同質性が崩れると、上部構造を徘徊する宗教的なもの、異質的なものが顔を出す。つまり、魅惑と嫌悪という‘聖なるものの両義性’が生じる。したがって、ファシズムの存在は完全に否定されるものではなく、この危機を救出する何か魅惑めいたものであるという心理的動きが起こる。この心理的な働きかけを根底で左右しているのが、聖なるものの備える両義性であり、ファシズム成立には、この二元論が心理的に大きく働いたといえる。

## 2-2 「ホモ・サケル」—法的・政治的現象としての聖—

アガンベンは‘聖なるものの’を分析していく際に、聖俗理論や聖の二元論といった定着した分析に対して批判を行う。彼は、我々の文化において、‘聖なる’という語の意味は、‘犠牲’の歴史を引き継ぐものではなく、ホモ・サケルの意味の歴史を継承するものであるという。さらに、「バタイユが解決に至らなかったものは、ホモ・サケルの剥き出しの生であり、犠牲とエロティシズムからなる概念装置では、この生を汲み尽くすことは出来ない」 [Agamben 1995b = 2003: 160] と、バタイユの聖なるものへの捉え方を批判する。

聖性とは宗教的・儀礼的現象ではなく、法的・政治的な現象である。つまり、聖は、儀礼として捧げ、「神に儀礼を供える」行為という犠

牲の歴史ではなく、ホモ・サケル、つまり「殺害はされても犠牲とはなりえない生」の歴史を引き継ぐものだ。ホモ・サケルが聖なる生とよばれる理由は、二重の例外化をなしているからだ。それは人間の領域、世俗的領域からであるとともに、神の法、宗教的領域から例外化されている。人間として殺されるのではあるが、殺害が犠牲的行為として神へ捧げられることができないう意味で、宗教的領域から排除されている。まさに、ホモ・サケルとは不分明な地帯、境界線だ。

またこれは、ローマでの政治的な原初要素を指し示す。「男性市民が政治的な生に参加するにあたって死の権力に対して無条件に隷従することを代価として払わなければならない」[Agamben 1995b = 2003: 129]。男性市民は、法によって、自らの自然的生(ゾーエー)を遺棄され、生と法権利を遵守することでの生との境界線上に曝され続けられる。ローマ時代の男性市民が都市で政治的な生を送るには、自らの自然的生を、生殺与奪を行いうる権力へと差し出すことが必要となる。つまり、政治的な生を送るのと引き換えに、あらゆることが可能、生殺与奪さえもが可能となる条件が突き付けられる。アガンベンがいうには、締め出され、「外」に捉えられていた生、剥きだしにされた生を、国家が自分の任務として引き受けたときに、生殺与奪を可能にする空間、「収容所」が誕生する[Agamben 1995b = 2003: 238]。だが、収容所という空間が存在したことで、現代において、すべての市民が潜在的にホモ・サケルの姿を呈しているわけではない。このようなことが可能なのは、初めから政治的生を営むには遺棄関係があるからに他ならない。したがって、われわ

れの生は、潜在的な殺害可能性という条件下に  
いることになる。

このアガンベンの視点は、同質性が壊される  
中で、剥き出しにされ、曝される生を問題にし  
ているように見える。だが、その生は、聖の二  
元論のように、下劣が高貴へ、高貴が下劣へと  
いう循環内に捉えられ、禁止が侵犯をもたらす  
ことで定義される犠牲的身体の威光を備えては  
いない。むしろ、アガンベンのいう剥き出しの  
生は、殺害可能の意味をもたない生である。こ  
の剥き出しの生がホモ・サケルである。「ホ  
モ・サケルが聖なる人間とよばれるのは、世俗  
の法秩序の外にある存在という意味でそうよば  
れる。ホモ・サケルに対して、誰もが法律上の  
殺人罪に問われることなく殺害することができ  
るとされた。しかも、まさしく聖なる存在それ  
自体がもともと神と同類でみなされるがゆえ  
に、この者は祭儀上の手順をふんで神に犠牲と  
して供されることもできない」[Agamben  
1995b = 2003: 267]。それゆえに、殺害されても  
犠牲化できないホモ・サケルである。

バタイユは「ファシズムの心理構造」で、  
ファシズムの統一の成立が、経済的条件にでは  
なく、聖なるもののもつ根元的二元性から生じ  
る心理的要因にあると分析した。社会的同質性  
が矛盾をきたすと、その矛盾を埋め合わせ形で  
異質性は必ず生じる。端的にいえば、聖俗の価  
値転換が生じたといえる。バタイユにおいて生  
は、聖なるものの両義性が引き起こす循環の内  
に全面的に呪縛されたままである。つまり嫌悪  
から魅惑といった両義的な状況にしろ、一つの  
意味を成立させる媒介項の存在、「犠牲的身体」  
が存在する。

これに対して、アガンベンは、ファシズムの

問題を「剥き出しにされた生」として考察する。ファシズムは、例外状態、戒厳状態を、法的には12年に渡って布いていた[Agamben 2002d = 2004]。例外状態、戒厳状態とは、その本質上、なんらかの危険があるという事実状況に基づいて、法的秩序・規範が一時的に宙吊りにされることである。その例外状態が規則化し始める空間を「収容所」と呼ぶ。収容所という空間では、人間が「人間」になるように自らを「人間化」してきたものがいっさい無効化され、あらゆることが可能となってしまう。

「1789年のフランスの人権宣言に主権を国民に割り当てることが、人権宣言が生まれという要素、自然的な生を政治的な共同体のまさに核心に書き込んでいた」[Agamben 1995b = 2003: 177]。つまり、生まれが、即座に国民へとつながり、その連続性に近代の主権の原初的形象が見出される。だが、収容所という空間では、「生まれ=国民」という連続性が無効化し、収容者は市民としての権利も、人間としての権利もない、ただ死へと曝され、ただ剥き出しにされた生、生物学的存在としての生でしかなくなる。まさにこの生は、ホモ・サケルである。単に殺害されるだけの生である。バタイユのいう自らが犠牲化されることで秩序をもたらすような生ではない。単なる無意味な生であり、あってはならない犠牲である。その意味において、「犠牲化が不可能な生」である。

ファシズムの成立の特徴を、バタイユは同質性の崩壊により、異質性（聖なるもの根元的二元性）からの感情的反作用という心理的要因にみる。他方、アガンベンは、例外状態の規則化=収容所の出現にみて、その空間での「剥き出しにされる生」に焦点を当てる。

両者の大きな相違は、殺害された者が犠牲化という形で、社会に秩序を与える存在であるのかという点にある。デュルケム、カイヨワ、バタイユ、ルネ・ジラールなどは、犠牲となる存在により、無秩序な社会に秩序をもたらすという「聖なるもの=犠牲的身体」と捉えている<sup>(6)</sup>。アガンベンは聖を犠牲の歴史とみる見方を批判した。したがって、宗教的・儀礼的現象と法的・政治的現象という聖を捉える視点の相違は、ファシズムを問題にする視点にも現れている。

### 3 聖なるものと共同性—交感から複数性へ

#### 3-1 バタイユの「交感(コミュニケーション)の共同体」

聖なるものを考察するとは、共同性の問いと連動するものである。では、アガンベンにおいてはどのような共同性が描かれているのか。これをバタイユの共同体論と比較し、ナンシーを補助線に引きながら考察する。

バタイユは同質性の思考という問題を、1930年代だけの特徴ではなく、「企ての思考」の現れと捉える。西洋には、全一者でありたい願望、未知なものを既知なものへと取り込む「企て」の思考が存在し続けた。企ての思考が、禁欲・認識・救済・推論・保存と様々な形で現れ、その核心は現に欠如している状況を、いかに埋め合わせるのかという「労働」の哲学にある<sup>(7)</sup>。

まさしく、企ての思考こそが、西洋の通奏低音だ。つまり、バタイユの批判の射程は西洋そのものだといえる。だから彼が語る際の共同体は、企ての思考からのものではなく、聖なるものの両義性に基づく共同性ということになる。



バタイユは企ての思考を批判する。なぜなら、その思考が従属化する思考であるからだ。企てるということは、現在ではなく、未来に目的を打ちたて、現在を未来の手段にして、目的達成を図る。そして、人間が企てを完成させることは、完全なる目的への従属化完了を意味する。バタイユは、目的完了を目指し、意味あるものになろうとすればするほど、人間の生そのものが枯渇し、「砂漠・無名の世界」[Bataille 1953b = 1978: 122] へと陥るといふ、西洋自身が被る逆説を見抜いた。

なぜバタイユにはこのような批判が可能なのか、それは人間の生の根底には不充足の原理があるからだといふ。この原理からすると、充足性を求めること自体が誤りである。にもかかわらず、充たされないことを禁止することにより、われわれは不安にさせられ、人間はひとつの目的=全一者になるという目的に従属させられてきた。

だが、生の根底には不充足の原理、過剰があるため、この過剰を埋め合わせ、充足させることはできない。ただ消尽・濫費を行い、さらに、消尽は個人で行うことが出来ず、共同的行為によってのみなされる。ただし、過剰を共同的に消尽し、共同的になされる消尽が過剰を瞬間的に埋め合わせることができるが、完結することは不可能だ。

企ての思考、ひとつの同質性に基づいた思考によって、共同体が形成され、完了することはない。生の過剰さを共同的に振る舞い、過剰さを限界付けている禁止を侵犯することで、自分にとって共約しえない何か、絶対的に異質なものに接近する瞬間に、「交感=一致」へと開かれる。すなわち、企ての限界を超え、交感、恍惚

が生じることで「裸形」となる、これがバタイユのいう「交感の共同体」である [Bataille 1953b = 1978: 38]。

聖の両義性の視点からみれば、禁止によって制限されてきた壁を壊すことで、禁止され嫌悪されていたものが、犠牲的な役割を負うことで、逆に魅惑的に接近可能なものとなりうる存在となる。ここに、新たな他者との共有可能性が見出されると、バタイユは捉えている。だが、アガンベンからすると、瞬間のうちに開かれるものではあるが、聖なるものの両義性は循環内に捉えられてしまうために、結局、合一・融合の共同体へと向かってしまう。したがって、共同体を捉えるにも、聖なるものへの思考態度が反映されている。

### 3-2 到来する共同体—ジャン=リュック・ナンシーの‘分有’を補助線に—

『ホモ・サケル』では、アガンベンも、ある一つの同質性に限られた共同体を批判する。現実には、近代では表象できない者たち、‘難民’が出現しているため、共同体、特に国民国家を批判する。国民国家の形成には、成員としての‘国民’が必要である。その典型例が、フランスの人権宣言であった [Agamben 1995b = 2003: 177-179]。生まれと国民とに連続性を持たせる宣言であり、もちろんその連続性には、絶対的な根拠はない。そして現在、‘国民’という意味作用に限界をもたらず現象が生じている。それが難民であると、アガンベンはいふ。難民を限界概念として捉えるならば、生まれ=国民という連続性は虚構となり、難民という概念は、「国民/非国民」といった図式の「外」に、境界線上に現れていることになる。この意味で、難民

とされる人々の生は、「剥き出しにされた生」となる。

我々は、潜在的にホモ・サケルであり、現実にはその‘難民’が顕著な例となっている。『ホモ・サケル』では、難民が新たな政治的共同体の可能性を担うとあるが、『到来する共同体』での「アイデンティティなき単独」な存在が共同体の担い手であるのとは温度差があり、関連付けられていない。だが、両者がどちらとも境界線上に露呈された存在であることには間違いなく、アガンベンは「外」への露呈、一つの体系やシステムという有限性に注目している。

アガンベンは実際、1990年に『La communauté vienne』、2005年に英訳の『The coming community』で共同体を論じている。論点は、「アイデンティティなき単独性・特異性 (singularity)」に基づく共同体は可能であるかということだ。一つの属性 (a common property) に帰属しない者たちの共同体についての考察である [Agamben 1993a: 1-3]。この提示には、近代的主体が陥る「数の凡庸化」という問題の乗り越えが含まれている。それは、近代思想が自由な「個人」、「主体」を出発点とし、主体はその根拠を自己措定し、自己完結するものとして捉えられ、その意味で自由な存在だとされる。だが、社会が産業化や人々が大衆化していくにつれ、「個人」、「主体」という意識が浸透する中で、「数の凡庸化」は現れてくる。つまり、人々が自分の個別性、個性を意識し表現すればするほど、その個性が誰とも変わらないという無差別性を感じ、徹底的な個性の絶対化がさらなる凡庸化を招く。さらに、個性の無差別性に対して、個性を担保するような「共同体」に対しても批判する。結局、その共同体は個性

を一つの同質性に回収してしまうことになるからだ。

この二つの問題点から、『到来する共同体』は書かれている。共同体は何から成るのか、それは、「何らかの特異性をもった存在 (whatever being)」, 有限性である存在から成る。この有限性に注目する点はナンシーと同じで、アガンベンはナンシーを現代においての重要な思想家としてあげ、「共出現」や「無為」に注目する [Agamben 1996c = 2000: 124]。以下、ナンシーのバルタージュ (分有) を補助線に、アガンベンの共同体論を明確にしたい。

アガンベンの「外」という思考は、ナンシーのバルタージュ (共有=分割) と同じ視点を備えていると考えられる。ナンシーは、ハイデガーの「死」の分析を参照しつつ、有限性の自覚を重視する。人間の誕生も死も、自己自身で証明し、完結しえないことを自覚することが、有限性を自覚することである。この自覚により、人間のあり方は、「複数にして単数の存在であること」がわかる [Nancy 1996b = 2005: 73]。この自覚から、「国民国家の成員/非成員」のような二項図式の枠組みはズラされる。今までの、二項対立的図式からズレて、境界線に位置しうる、「外」へと露呈されうる存在となる。この存在は、実体的ではなく、バルタージュとして存在する。

境界線に露呈された存在は、ある意味‘敷居’に居るのと同じであり、境界線で分割されながらも、同時にそれを共有する存在だ。さらに、新たに、‘これこれ’という意味作用を生成、付与する可能性が生じてくる。「‘分有’」という思考は、個としての人間が一人では完結しないこと (個の不充足) を、個を超えた何らかの共同

体に回収させたりするのではなく、個の成立そのものがすでに共同体的かつ複合的であることを示して、その複合ゆえの個の単独性を思考することを可能にする」[Nancy 2000d = 2000: 64]。だから、存在するとは他と共に存在することだ。同質性ではなく、むしろ複数性こそが、共同体の基盤となる<sup>(6)</sup>。ある一つの名の下に包摂される共同体は幻想ということになり、複数性を排除することで、その幻想が定着した。だから、境界線へと露呈されたからには、様々な結びつきの可能性、「多数性が夥しい形式の下に」[Nancy 1991a = 2002: 73] あることが避けられなくなる。ナンシーの共同性は、絶えず人間の在り方の多様性を明るみに出す、自己完結の不可能性を露呈する運動だ。だから絶えず、共同性の在り方が裸出化され続ける。すなわち、共同体は、ある一つの同質性を完結しようとする動きに対する抵抗であるといえる。

したがって、一つの同質性に基づいて共同体を作り出す営み・企て (operation) を無効にすることで、共同性の在り方は露呈され、われわれはパルタージュ (分有) として存在する。分有に基づく存在とは、一つの属性に帰属しない存在とほぼ同じことである。

聖と共同体の関連によると、バタイユは犠牲的存在によって結合させる意味がもたらされ、合一の共同体が生じる、という立場だ。他方、アガンベン、ナンシーらは、犠牲化が意味をなさないという立場である。与えられるのは、自己完結の不可能さ、他と共に在るという自覚である。有限性の自覚が生じるからこそ、従来の同質性に基づいた共同体、合一の共同体とは異なる共同体観が可能となる。つまり、ある一つの同質化を完成させることへの抵抗にこそ、共

同性は働く。端的に言えば、一つへと閉じる方向ではなく、開く方向へと向かう共同性だ。だから共同体は、作り上げていくものではなく、「到来」してくるものになる。そして、共同体が到来するのを察知するには、自分自身や共同体の有限性を自覚し続けることが必要なのである。

#### 4 結びにかえて—他と共にある存在—

以上によって、アガンベンのホモ・サケル、殺害されるが、無意味な犠牲となりうる存在という視点は、定着している聖の両義性を批判しうるだけではなく、儀礼的犠牲 (聖) を通じた合一の共同体批判まで及んでいることがわかった。

たしかに、バタイユは、同質性に基づいた共同体、禁止に基づいて作られた領域を侵犯・破壊することで、その共同体にとっては共約不可能なもの (他者) との共有の可能性を見出した。禁止を破ることで、禁止により嫌悪・卑劣とされていたものが魅惑・高貴となる両義性を帯び、われわれは新たな共有の可能性を、破壊の瞬間に見出した。つまり、禁止に制限されていたものを破壊することで、今まで共約不可能なものに接することが可能となる。

だが、アガンベンの見るとおり、バタイユの聖の捉え方は、両義性が引き起こす循環に囚われ続けてしまうことになり、循環の「外」へと露呈されることにはならない。バタイユにしたがえば、境界線上に曝されるとは、嫌悪と魅惑という両義性を帯びることであり、帯びた存在は犠牲的存在と映し出され、犠牲を通じて交感の共同体が生じることになる。しかし、魅惑かつ畏怖という両義性は、絶えず禁止による二項

図式を壊しながらも、再度この図式を作り出してしまふ循環に陥る。つまり新たなコミュニケーション（交感＝一致）の共同体を生むのだ。聖の両義性は転倒させる力があるが、循環を産み出し囚われることとなる問題は、共同体を論じる際にも現れていた。

さらに、ホモ・サケルという視点は、聖の分析において、他者性の共有に向けて、視野を開いた。アガンベンの「ホモ・サケル」は、われわれの生が常に、「外」へと曝され、境界線上に遺棄された生であることを強調する。この「外」、境界線上からの思考こそが、他者性を共有することに可能性を開く。境界線に曝された存在は、体系なり、概念なりが完結しえないことを示す例外的な存在だ。だから、完結しえないという有限性を体験するからこそ、単独的に在りながらも、複数性、多様性を帯びることが可能であり、まさに存在するとは「他と共に在る」ということになる。

有限性の自覚、他と共に在るという自覚こそが、新たな共同性を見出す。このことは、単に価値観の相対化、視点の相対化を意味しているのではない。つまり、複数性とは、私「と」他のもの並置関係、互いの同質な関係を示しているのではない。むしろ、その「と」は、私「と共に」在る他のものという露呈関係を表している。私「と」他という表現は、一つの体系、つまり、あるものを意味づけ意味を浸透させようとする枠組みが、意味づけし得ない状況に陥っていることを表している。だから、私が存在するには、徹底して他者に貫かれているため、私「と共に」在るということとは、常にある一つの意味づける体系の「外」へと露呈されていることを示す。

例えば、私「と共に」在る他のものという露呈関係はフランスでのスカーフ問題に現れている。この問題は、フランス政府が、自国文化・伝統への侵略を恐れて、禁止したことから始まる。しかし、イラク戦争でのテロリストによるフランス政府に対して要求がなされてから、変化が現れ始めた。フランスに在住するアラブ人たちは、「イスラム—ヨーロッパ」,「友—敵」図式による彼（女）ら自身へのレッテル張りに対して、互いのイメージを露呈し合い、現段階での妥協点を探った。つまり、スカーフ問題とそれに伴ったテロリスト要求を境に、そこでの住人にとってのフランス文化とイスラム文化とは「何か」が曝されたわけだ<sup>(9)</sup>。幻想やイメージとして規定されていた「私とあなた」が、ある問題を通じて、私「と共に」在るあなた、という新たな関係の可能性へと開かれた。

したがって、共同性とは同質性に基づき作り上げていくものではない<sup>(10)</sup>。絶えず一つの同質性の完成へと向かう共同体に対しての抵抗としてのみ共同性は到来する。私「と共に」在る他者には、すでに共同性の到来が示されているのである。

今後の課題としては、他者問題が考えられる<sup>(11)</sup>。デリダとの比較をしながら、ナンシーの他者の他性を考察したい。デリダは、フッサールの『デカルト的省察』をめぐって、フッサールが他者経験をあくまでも近づきえないものであり、直接与えられないものとして間接性を伴う経験だとしている、とみる。それゆえ、デリダとフッサールが、他者の他性を直接に与えられることのない、根源的に現前化されえない間接性において捉えている。これらに対して、ナンシーが、他者経験をあくまで直接的なもの

して想定し、ナンシーの他者の他性が共に在ることにおいて露呈されるものとしてのみ論じられ、露呈されえない、現前化されえないものが排除されているのではないかという問題がある。今後は、この点を踏まえながら、他者の他性についての考察を深めていきたい。

〔投稿受理日2005. 5. 25/掲載決定日2005. 6. 2〕

#### 注

- (1) アガンベンの政治哲学をふまえ、特に生政治に注目した論文として、酒井隆史. 2001「生政治の新しい段階」『現代思想(臨時創刊)これは戦争か』, 青土社, また渋谷望. 2002「難民化の生政治」『現代思想 難民とは何か』, 青土社, などがある。
- (2) 聖の両義性についての代表的な著作は以下のよう挙げられる。Roger Caillois 1950. *L'homme et le sacré*, Edition augmentée. Paris, Gallimard. Paris. 塚原史訳 1994『人間と聖なるもの』せりか書房。George Bataille. 1976. *Theorie de la religion, euvres completes, tome VII*, Gallimard. Paris. 湯浅博雄訳 2002.『宗教の理論』ちくま学芸文庫。Rudolf Ott. 1917. *das Heilige*. Beck, München. 山本省吾訳 1968.『聖なるもの』, 岩波書店。Sigmund Freud. 1912-1913「Totem und tabu」『トテムとタブー』高橋義孝訳. 1969.『フロイト著作集第三巻』人文書院。
- (3) この消費・濫費は、拡大再生産に役立つように生産を消費するという、そこに取り込まれた従属的な位置付けとしての消費行為、生産構造に組み込まれた消費を壊すのである。濫費は消費行為による有用性・企図の論理の破壊が最初であり、互いの有用性を破壊し合い、限界を示す中で、互いの限界を共有するという共同性を得ていく行為である。つまり誇示・卓越は付属的なもので、帰属しているものを破壊しあい、逆説的に共同性を生み出す点が重要なのだ。
- (4) [Bataille 1976d = 1990: 342]。彼は、原注で、「ロジェ・カイヨワの書物に含まれている、聖なるものに関する問題のほとんど完璧な説明のおかげで、私はどれほど多くのものを学んだかれない」と述べている。デュルケムの立場に賛同する記述は、[Hollier 1979=1987: 276]にある。
- (5) 同質性、企てに基づいたものが破綻をきたすと異質的なものが必ず生じる。異質的なものは何か。デュルケムやカイヨワの影響を受けながら、五項目挙げているが、端的にいえば以下ようになる。異質の世界は非生産的な消費の結果全体を包括し、その全体とは、同質的社会が拒否するものすべてである。次に、異質的なものは感情的反応を引き起こし、両義的な対象である。最後に、異質的なものは、社会的同質性を破壊することで生じるため、同次元に両者が存在することは出来ない。最も重要な点は、聖なるもの(異質性の制限された形)のもつ両義性である。それは、タブーや禁止によって拒否されているものが、その禁止を破りたいという魅惑の対象へと変貌する、エロ的な対象となるということだ。
- (6) [Bataille 1957c = 1973: 59]。「躁妄、戦争、犠牲の起源は同じで、それは殺害暴力の自由、あるいは性的暴力の自由に対立していた禁止の存在に起因している。これらの禁止は、必然的に、違犯の爆発的運動を引き起こした」。この記述から、経済的同質性に基づく世界が必然的に、ファシズムの成立を生み出したとみるのは短絡的である。だが、バタイユは、その世界が破綻した際に働く、聖なるものの根本二元性からの心理的構造に注目し、分析した。同質性に制限されていたものが、魅惑と嫌悪という両義性を帯びることになる。価値観が転倒するような運動が、持続性から成る世界へと従属されられた生を、「いまこの瞬間」へと戻す可能性を開く。アガンベンは、この転倒を可能にする聖を、宗教的・儀礼的聖とよび、筆者もこれに倣って使用している。
- (7) バタイユは労働の哲学を語る際に、ヘーゲルを念頭に置いている。人間は、未来の絶対精神・全一者において、自らの活動の諸結果、すなわち自分が期待し、見込んでいる諸結果を通じて、自己の同一性を確保しなければならない。自己投企することで、自己同一性を保つ。バタイユがいうには、未来の絶対精神に到達することを目指し、その目的に合わせて「いま現在」に生きることを手段化、従属化していくことで自己同一性を図っていると、いうこともできる。つまり、彼は、労働

の哲学が従属化させる哲学だという点を批判する  
「Bataille 1953b = 1978: 186」。

- (8) バタイユがコミュニケーションを「交感＝一致」としたのに対し、ナンシーは、「複数性」とする。以下、ナンシーの『無為の共同体』を参照し、語源的に明らかにする。communauté (共同体) や commisme (共産主義) は commune (共通の、共有の) を語基としている。そして、communité が何らかの富を共有する集団、その共有状態を意味し、communisme はそうした集団の原理を指している。それ以外に、commune を語基とする communication (コミュニケーション) と communion (コミュニオン) とがある。前者が人間の複数性・多様性を前提としたナンシー自身が注目する概念であるのに対して、後者は、キリスト教的な文脈を持ち、カトリックの中心儀礼である「聖体拝領」を指す言葉で、複数の者による何かの分かち合いという関係にとどまらず、その複数性が一体性のうちに合一・融合するという意味合いを帯びている。コミュニズムの崩壊を契機に、共同性を再度問うなかで、commune が核であり、言葉上矛盾しているが、ナンシーは中でも、複数性・多様性の communication に注目し、この言葉から、共同体とは一つの同質性に基づく実体的なものではなく、そもそも複数性・多様性から成るものとして共同体(性)論を展開していく [Nancy 1999c = 2001: 233, 241]。
- (9) フランスの宗教シンボル禁止法でのスカーフ問題について、『朝日新聞』04.9.1, 朝刊, 東京版, 14版。『朝日新聞』04.9.4, 朝刊, 東京版, 14版。『朝日新聞』05.1.12, 朝刊, 東京版, 13版。
- (10) [松葉祥一 1998]。ナンシーの理論を、「市民」と結び付けて、共同性と市民という視点から展開している。
- (11) [加藤恵介 2005]。フッサールの「他性」を軸に、デリダとナンシーを比較検討し、ナンシーによる「他者」の捉え方を問題視している。

#### 参考文献一覧

Emile Durkheim

- 1895a. Les Règles de la méthode sociologique. Press Universitaires de France. (宮島喬訳 (1978) 『社会学的方法の規準』岩波書店.)

- 1909b. 「宗教社会学と認識論」(小関藤一郎編・訳 (1983) 『デュルケーム宗教社会学論集』行路社)
- 1911c. Sociologie Et Philosophie. Felix Alcan, Paris. 1924. (佐々木交賢訳 (1985) 『社会学と哲学』「価値判断と現実判断」. 恒星社厚生閣)
- 1912d. Les formes elementaires de la vie religieuse: le systeme totemique en Australie. Felix Alcan, Paris. (吉野清人訳 (1942) 『宗教生活の原初形態 上下』岩波書店.)
- 1913e. 「宗教問題と人間性の二元性」(小関藤一郎編・訳 (1983) 『デュルケーム宗教社会学論集』行路社.)
- Denis Hollier 1979. Le college de Sociologie. Gallimard. Paris. (兼子正勝, 中沢信一, 西谷修訳 (1987) 『聖社会学—パリ1937-1939「社会学研究会」の行動言語のドキュメント』工作舎.)
- Georges Bataille
- 1933a. 「La structure psychologique du fascisme」 Documents et La Critique Sociale (Œuvres Completes, tome I). Editions Gallimard. Paris. (片山正樹訳 (1974.) 『ジョルジュ・バタイユ著作集 ドキュメント』「ファシズムの心理構造」二見書房)
- 1953b. L'Experience interieure, edtion revue et corrigee, suivie de Methode de Meditation et de Post-scriptum. Gallimard, Paris. (出口裕弘訳 (1978) 『無神学大全 内的体験』. 現代思潮社.)
- 1957c. L'Erotisme. Edition de Minuit, Paris. (澁澤龍彦訳 (1973) 『ジョルジュ・バタイユ著作集 エロティシズム』二見書房)
- 1976d. La Souverainete (Œuvres Completes, tome VIII). Editions Gallimard. Paris. (湯浅博雄 中地義和 酒井健訳 (1990) 『至高性 呪われた部分— 普遍経済論の試み: 第三巻』. 人文書院)
- 1976e. Theorie de la religion, euvres completes, tome VII. Gallimard. Paris. (湯浅博雄訳 (2002) 『宗教の理論』ちくま学芸文庫)
- Roger Caillois 1951. Quatre Essais De Sociologie Contemporaine, Paris, Olivier Perrin Editeur. (内藤莞爾訳 (1971) 『聖なるものの社会学』弘文堂.)
- Giorgio Agamben
- 1993a. Translated by Michael Hardt, The coming community, University of Minnesota

- 1995b. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi. (高桑和巳訳 (2003) 『ホモ・サケル—主権権力と剥き出しの生—』以文社).
- 1996c. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Torino, Bollati Boringhieri. (高桑和巳訳 (2000) 『人権の彼方へ—政治哲学ノート—』以文社)
- 2002d. 「*L'état d'exception*」, trans. Martin Rueff, *Le monde* (Paris: December 12, 2002), pp.1, 16. (高桑和巳訳 (2004) 「例外状態」『現代思想』Vol32-9 青土社).

Jean-Luc Nancy

- 1991a. *la comparution*. christian bourgeois. Paris. (大西雅一郎・松下彩子訳 (2002) 『共出現』松籟社)
  - 1996b. *Être singulier pluriel*. Galilée. Paris. (加藤恵介訳 (2005) 『複数にして単数の存在』松籟社)
  - 1999c. *La communauté désœuvrée*. Paris. Christian Bourgeois. Paris. (西谷修・安原伸一朗訳 (2001) 『無為の共同体』以文社)
  - 2000d. *L'intrus*. Galilée. Paris. (西谷修編訳 (2000) 『侵入者』以文社)
- 松葉祥一. 1998「存在論としてのコミュニズム」『現代思想』10月号.
- 加藤恵介. 2005・1 「「われわれ」の「あいだ」で—ジャン・リュック＝ナンシーにおける「われわれ」と「他者」—」『思想』, No969