

死と破壊の言説

- C . シュミットとG . アガンベンの主権論をめぐる -

布施 哲

I .

戦争によって人間が人間自身の美的享樂を満たすための見世物となる、とヴァルター・ベンヤミンが警告してから約七十年の月日が経った現在、彼の警告文は、彼が生きたファシズムの時代においてそうであったように、ある種のリアリティを持ってきている - ただし、いくつかの薄気味悪い差異をともなう。つまり、そこで満たされようとしているのがもはや美的享樂などではないということ、そして、誰もがそれは見世物であることを半ば意識しているということ、少なくともこの二点である。

『複製技術の時代における芸術作品』というあまりに名高いエッセーが今後、もっぱら商品世界における芸術論としてのみ読まれ続けるのだとしたら、ベンヤミンは資本主義とファシズムとの不可分な関係を告発するメランコリックな知識人から、広告代理店でさえもが気軽に参照することのできる、常識的かつ“ポップな”似非社会学者へと変貌してしまうことを早晚免れないだろう。しかし皮肉なことに、ベンヤミンが警告していたのは、最悪の事態に対する警告文さえもがそのように“重さ”を抜き去られ、相対化されてしまう商品世界においてこそ、当のファシズムがもたらすあのおぞましい事態を許容する下地が作られるということであった。というのも、それは「史的事件をすら大量生産品にする」¹⁾のだから。

「芸術に栄えあれ、よし世界のほろぶとも」とファシズムはいう。ファシズムは、マリネッティが告白しているように、技術によって変化した人間の知覚を芸術的

に満足させるために、戦争に期待をかけているのだ。これは、あきらかに「芸術のための芸術の完成」である。²⁾

商品世界は芸術的価値の一回性を、大量生産と際限のない複製が織りなす《永劫回帰》のなかに霧消させていったが、後代の学者や批評家たちによって散々指摘されてきたように、かくして到来した資本主義的二ヒリズムの空隙を埋めるかの如く、人間の肉体の躍動と美が、ファシズムの好戦主義を装飾するための恰好のイメージとして採用されたのであった。ありとあらゆる表象が電気信号の束に変換されて一瞬のうちに送受信されるこの時代にあっては、しかし、「技術によって変化した人間の知覚」はもはや芸術などによって満足されることがない。「芸術の完成」など誰も求めてはいないのだ。

むしろ現在、右翼ポピュリストたちが戦争によってその復権を期待しているのは、美的な醜悪とは無関係の、剥きだしになった人間の生(せい)の現実/現実の生のファンタズマゴリーにほかならないのではないだろうか。いつでもどこでも何度でも、われわれは一瞬にして“パケット”の中に押し込められて送受信される見世物となり、ほぼ同時にそれを受け取る見物人にもなる - このことはすでに自明なこととなっている。しかし他方、われわれを取り巻くそうした「ハイパーリアル」な条件をそのようなものとして認識する、一見したところの覚めた眼差しとは裏腹に、そこで映し出されているものが実はなんら作り物でもでっちあげでもない生の現実/現実の生そのものであるという切迫感が密かに、そして着実に恒常化されてもいったのだ。9.11のテロルから予想通りのハイテク・ショーと化した米軍によるアフガニスタンとイラクへの空爆、あるいは過激派による残虐な人質の斬首に至るまで、誰もがそれらはメディアを意識して過剰演出された残酷劇であろうことを疑い、怒りさえ覚える一方で、世界貿易センタービルが攻撃されたそのわずか二週間後にアルンダティ・ロイがいち早く指摘したように、³⁾ そうした残酷劇において実際に犠牲になる可能性から誰も完全には逃れられなくなったという危機意識が遍く植えつけられていったのである(自分は仕事からの帰宅途中、地下鉄で突然毒ガスによるテロ攻撃に遭いはしないか、子供たちは無事に学校から帰って来られるのか、旅先での安全は確保されているのか等々)。右翼ポピュリストたちの貧弱な想像力を刺激してやまないのは、仮想空間からのそうした中途半端な覚醒であり、そこから反転して鼓舞される、「現実の危機」に対する強迫観念ではないのか。それは危機に

接して屹立する「実存」の陶醉感をそこはかたく予感させつつ、「われわれにつくか、それとも敵対するか」という粗暴な友敵対立の構図を自ら承認するための心理学的な背景になっているのである。

米国がその富の蓄積とともに産み落としたモンスターによって報復されたことは、資本主義が自らの巨大な成功によってその双子の兄弟の生命力を逆に弱めてしまったこと - 死滅させてしまうことはないとしても - と完全な相関関係にある。米国はテロリズムを、大犯罪としてではなく戦争として処理する必要が確かにあったのだ。われわれがさしあたり、ベンヤミンに倣って、何に対して「政治主義」を唱えるべきであるのかは、いまやすでに明らかだろう - 「剥きだしの生」の表象とそれによって惹起される「危機」の諸言説を、擦り切れてしまった「国民」の紐帯を修復するために利用しようとするすべての企てに対してである。そのような企ては断じて政治的なそれではないことが、まずは説かれなければならない。なぜなら、「われわれ」と「奴ら」を分かつ分割線から染み出る死と破壊の恐怖を解消してゆくことこそが、政治の基本的な使命に他ならないのだから。

ところで、同じドイツのファシズムを生きながら、ベンヤミンとは正反対の道を歩んだ公法学者、カール・シュミットの政治思想が近年再び注目を集めるようになったのは、われわれの時代がやはり総じてそれほど明るいものではなく、むしろますます明るくなくなっていることの兆候であるかもしれない。おそらくシュミットほど、現在われわれがそこで息をしている時代の空気の質を、単純明快に“説明”し、意味づけをしてくれる思想家もいないだろう。そしてそれは、武力行使が政治の敗北以外の何ものでもないことを知らない人々にとっては、最上級の餌となるのである。

興味深いのは、ジャック・デリダや、その“弟子”のひとりであるガルシア＝デュットマン、あるいはジョルジョ・アガンベンといった、現代哲学の俊英たちがこぞってシュミットのテキストを分析し始めたことだ。とりわけアガンベンによるシュミットの主権論解釈は、「剥きだしの生」という概念を分析の主軸にすえたという点で、シュミットの思想の核心部を最も見事に敷衍しており、したがって、良くも悪くも、われわれがその言葉の真の意味において「政治化」すべきターゲットを浮き立たせている。「良くも悪くも」というのは、後に触れるように、彼が「政治化」という言葉に否定的な含意をいささか強く込めすぎているのみならず、シュミットが主権者の超法規的権能の是認が政治

の宿命であると主張したことを、素直に受け入れすぎているためである。主権者の超法規的権能は、確かに立法行為としての政治的営為の二面性を集約的に表現するものではあるが、そもそも絶対主義国家の終焉とともに誕生した近代政治は、政治のそのような「宿命論」を百も承知で登場してきたという事実を忘れるべきではない - あるいは別のいい方をすれば、ベンヤミンが、一方で立法行為それ自体が原理的に抱え持つ超法規的暴力に対してかつてあれほど深い洞察を加えながら、他方で、あえて「政治主義」を標榜したことの意味を、われわれは軽く見るべきではないのだ。シュミットからアガンベンへと引き継がれた主権論が描き出すものは、政治的なるものの原風景などではなく、むしろ政治が克服しようと試み、そして挫折を - しかし、希望の残された挫折を - 繰り返してきたものにほかならないのである。

II .

物事を複雑に考えることにわずかばかりの愉楽を感じる気難しい批評家たちにとって、ナチスの御用理論家であったシュミットによる政治的諸概念の定義の簡潔さほど、図々しくとも腹立たしくとも感じられるものはなかった。「近代国家の重要概念は、すべて世俗化された神学概念である」、「政治的なものとは、友と敵との対立である」、「ロマン主義とは絶対的政府至上主義である」、「国家が単位であり、しかも決定的な単位であるのは、その政治的な性格に基づく」等々、シュミットの歯切れのよい断定は、即座に彼の経歴へと重ね合わされ、シュミット自身に負けず劣らず簡潔な批判を浴びせられた。カール・レーヴィットの正鵠を射た指摘はその典型であった。シュミットはドイツ・ロマン派の政治的日和見主義と順応主義が、ニコラス・マールブランシュの機会偶因論 - 人間の認識活動も事物の運動も、すべては神の神性が発動するためのきっかけ（機会）にすぎない - をその理論的背景としていると主張したが、レーヴィットは、政治的決断へと至るその過程も決断された内容も問わないまま、ひたすら主権者の果断を称揚する当のシュミット自身の「決断主義」こそがすぐれてロマン派的であり、したがって「機会偶因論的」とであると批判したのであった。⁴⁾ むろんこれは、それこそがシュミットにナチスへの加担を許すことになった彼の学問的立場であることを指摘してのものである。レーヴィットのこの批判は正当なものだが、しかし、シュミットが主権者の果断を強調するのは、確かに神学的ではあっても、マールブランシュの神学とはかなり趣の

異なる論理にもとづいている。

「主権者とは、例外状況にかんして決定をくださる者をいう」⁵⁾ という彼の有名なテーゼにおいて、「主権(もしくは主権者)」、「例外状況」、そして「決定」という三つの概念が、それぞれほとんど同語反復に近いほど似通った意味を担っていることに、まずは注意しなければならないだろう。これらはつねにまったく同じ文脈で用いられ、まったく同位相にあるものの別の表現なのである。それを、普通は意味をなしそうにない文章、たとえば「例外状況とは主権者による決定である」といい換えても、「決定とは例外状況において発動される主権である」といい換えても、シュミットの理論にあってはなんら奇妙なものにはならない。これら三つの概念は、いずれも法との関係において同じ場所を占めているのだ。このことを正しく理解するためには、いくつかの予備的な考察が必要となる。

シュミットが「例外状況」という場合、具体的に想定しているのは、端的に戦争のことである。そして戦争は、シュミットが究極の「政治的なもの」と見做すものでもあった。つまり、「例外状況」としての戦争は、シュミットにとって、「政治的なもの」の発露が極点に達するような「状況」でもあるのだ。したがって、シュミット理論における主権 = 例外状況 = 決定の神学的構造を解明するには、「政治的なもの」の分析が有力な手がかりとなる。

シュミットによれば、「政治的なもの」は、道徳的な善悪、審美的な美醜、宗教的な聖俗、経済的な利害などによってではなく、複数の人間同士が敵方と味方とに分かれて争うという、ただそれだけの単純な事態によってのみ定義される。そうした争いは、しかし、すでに顕在化している現実の闘争、もしくは現実化する可能性がある闘争以外のことを意味しない。可能性のまま沈潜している抽象概念としての敵対性は、シュミットにとって、「政治的なもの」の範疇には入らないのだ。では、企業間の敵対的買収行為や訴訟合戦からマフィア同士の抗争に至るまで、特定の集団間の争いが顕在化しさえすれば、すべては「政治的なもの」となるのだろうか。ある条件さえ整えば答えはイエスだが、その「条件」こそが、アガンベンのような哲学者に、シュミットを梃子にした政治的「存在論」を展開させる重大な要素になっているのである。そして、レーヴィットが、師であるマルティン・ハイデガーに対して自らおこなった批判に重ね合わせたとき、シュミットに師と“同じ匂い”を嗅ぎとっていたのも、そこにおいてであった。

「政治的なもの」を定義する闘争は、経済とさえ一切の関係が断たれている
- ホブソン (John Atkinson Hobson) やレーニンなどによる古典的な帝国主義論を参照するまでもなく、近代以降、戦争を引き起こす最大の要因が経済、とりわけ資本の膨張であり続けていることを考えてみれば、この規定はあまりにばかげたものに思われるかもしれない。しかしシュミットが主張するのは、闘争の引き金になる要因が何であるのかではなく、現実的な闘争の可能性が前景化されるや否や、そこで問題となるものは、もはや友と敵とのあいだの決定的な境界設定以外のものではなくなる、ということであるにすぎない。たとえばブルジョアジーや無産階級といった経済的階級区分は、闘争によって設定された「こちら側」と「向こう側」の分割線をまえにして完全に無意味化するのであり、以後、その分割線が維持されるのは政治的対立によってのみとなる。

「純」宗教的、「純」道徳的、「純」法律的、「純」経済的な動機から遂行される戦争などというものは矛盾である。これらの人間生活の諸領域の特殊な対立からは、友・敵結束は、それゆえにまた戦争は、ひきだせないのである。戦争というものは、敬虔なものでも、道徳的価値のあるものでも、また採算のとれるものでもある必要がない。こんにちでは、おそらくは、戦争は、上記のどれでもないものである。⁶⁾

しかしながら、「政治的なもの」を規定するものが諸他の領域の「どれでもない」にもかかわらず、どれもが「政治的なもの」となる場合がある、とシュミットはいう。「いかなる宗教的・道徳的・経済的・人種的その他の対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループに分けてしまうほどに強力であるばあい」⁷⁾ がそれである。ただし、「この闘争結束にまですすむばあいには、その準拠となる対立は、もはや、純宗教的・純道徳的ないし純経済的なものではなく、政治的な対立」⁸⁾ であるとされる。すなわち、

ある宗教団体が宗教団体として戦うばあい、それが他の宗教団体の成員に対するものであれ、またそれ以外の戦争であれ、それは、宗教団体であることを越えて、政治的な単位なのである。(中略) マルクス主義的意味での「階級」さえも、それが、この決定的階級に到達するばあい、すなわち、それが階級「闘争」を真剣に行い、相手階級を実際の敵として扱って、国家対国家であれ、一国家内部の内

乱であれ、それと戦うばあいには、純粹に経済的なものであることをやめて政治的勢力となるのである。⁹⁾

政治的対立においては、当事者である宗教団体が掲げる戒律の内容も、当事者である階級が抱える経済的利害も、もはや問題にはならない。そこではすでに、それらを「越える」別の力学、すなわち友と敵との闘争がすべてを呑みこんでしまっているからだ。まさに、そこでは「われわれにつくか、それとも敵対するか」という論理だけが働いているわけである。

ここから、「政治的なもの」としての友敵対立があるとき、そこにはつねにすでに、相互に関連する二つの事態が生じていることが確認されるだろう。まず、友敵の分割線が設定されることで、「われわれ」と「奴ら」がそれぞれ明確かつ強固に同定されているということである。むろん、国家間の戦争がその最大の事例となる。

国民が政治的なものの領域内に存在するかぎりには（中略）友・敵の区別を国民自身が定めなければならない。この点に、国民が、政治的なものとして存在することの本質がある。この区別をする能力ないしは意思を欠くとき、国民は政治的な存在であることをやめてしまう。（中略）戦争というものの意義は、それが理想や法的規範のためにではなく、現実の敵に対して行なわれるという点にある。¹⁰⁾

誰とともに戦い、誰と戦うのかに関する決定は、何より、「政治的な存在」としての自己同定に関する決定である。それはいわば、闘争を媒介とした最も原初的な“アイデンティティ・ポリティクス”とでもいい得るものかもしれないが、シュミットがここで問題にするのは、もっぱら、かくして同一化された自己が闘争の担い手であるか否かの一点であって、その自己が何者であるかではない。「奴ら」と戦う「友」でありさえすれば、「われわれ」が誰であるのかはどうでもよいのだ。

政治的友敵対立によって生じるもうひとつの事態は、そこでは「剥きだしの生」が露出しているということだ。シュミットにとっての闘争が、現実の闘争以外のことを意味しておらず、しかもそうした現実の闘争に意味や意義を与える他の如何なる領域も存在しないのであってみれば、生死を賭した戦いは、社会的な地位や名誉を求めたものなどとはまったく別の、生身の身体が衝突しあ

う単なる殺し合いであるほかない。この点についてのシュミットの言及は、一風変わったヤクザ映画の宣伝文句としては思わぬ使い道があるかもしれない。

戦争・死を覚悟しての戦い・敵側に立つ人間の肉体的殺りく、このすべてにはなんらの規範的異議もなく、あるのはただ存在的意義にすぎない。それも、現実の敵に対する現実の戦いという状況の現実においてであり、なんらかの理想・計画・規範においてではない。いかなる合理的な目的、いかに正当な規範、いかに理想的な計画、いかに美しい社会理念、いかなる正統性・合法性といえども、そのために人間が殺りくし合うことを正当化することはできない。人間の生命のこのような肉体的抹殺が、自己の存在形態の存在的維持のために、その形態の同じく存在的否定に対して行なわれるのでないかぎり、それはまさに、正当化されえないのである。¹¹⁾

政治的意義というのは「存在的意義」のことであって、それ以外の何ものでもない。シュミットにとって、政治的範疇に入り得る闘争というのは、とどのつまり、生身の身体が剥きだしになってはじめて開示される「存在的意義」をもたらす得る闘争のことであった。ここに至って、法学者カール・シュミットは、極端に洗練を欠いた実存主義哲学者となるのであり、また、その理論は政治的存在論となる。ハイデガーに学びつつ、彼を批判しなければならなかったレーヴィットが、シュミットに矛先を向けたのは至極当然であった。

戦争という危急事例において生じるような、政治状況のこの極度の先鋭化を、シュミットは、かれの政治的存在の概念の基礎としている。これは、ハイデッガーの実存的存在論と一致するものであり、ハイデッガーによれば、存在の「根元的状態」はまさに、「それが存在する」こと、そして - なんのためにかはわからないが - 「存在すべきである」という点に存するのである。¹²⁾

しかし、戦場において獲得される「存在的意義」が、「われわれ」と「奴ら」のあの強固な分割線と関わるその仕方は、ヤクザ映画の脚本ほどに単純なものではなかった。ロマン派的な民族主義者でも素朴な共同体論者でもないシュミットは、何ゆえ現実の闘争において、友である「われわれ」全体に等しく「存在的意義」が与えられると考えたのだろうか。実のところ、道徳的、美的、

宗教的、倫理的領域が切って捨てられた後で、唯一、政治的闘争の位置関係をそれにもとづいて説明し得るような領域が残されている - 法的領域である。法とのある曖昧な関係性においてのみ、「われわれ」の自己同定と「存在的意義」とが交わる接点が見出されるだろう。

III.

シュミットのテクストを読解するうえで、アガンベンはギリシャ語のゾーエー (zōē) とビオス (bios) という区分を用いている。ビオスは共同体において身につける生活様式、知、徳などを含む、人間の生き方全般を示すが、それに対し、ゾーエーは単に「生きている」という生物学的、即物的な事実それ自体を指している。アガンベンの著書の副題にもなっているベンヤミンの語を用いれば、後者は「剥きだしの生」のありようの別名なのである。

プラトンやアリストテレスの政治論は、ビオスを念頭において理想のポリスを語るものだが、むしろ、これは古代ギリシャの哲学者たちだけに見られる特徴ではない。大雑把に言えば、ネーション/民族の固有性をもって共同体の基礎たらしめようとするナショナリストにしても、あるいは階級間搾取のない社会の完全な透明性を夢想する共産主義者にしても、ビオス概念と同型の構造をプラトンらと共有している。つまり、それらはいずれも、共同体と人間のあいだに、媒介項として、あり得べき共同体、来るべき共同体に関する一定の価値基準を設けているのである。他方、「闘争的結束」によってのみ結ばれるシュミットの「友」の共同体 - それを共同体と呼び得るとして - には、そうした媒介項が一切ない。では、戦場で「存在的意義」を獲得する個々人のゾーエーが、そうした「結束」へと至るのは何によってなのだろうか。シュミットについて語るアガンベンの答えは、法によってである。ただし法は、ゾーエーを体現するヒトの群れに、新しい種類の共通のビオスを保障するものではまったくくない。反対に、ゾーエーを体現する彼らが「例外状況」において「闘争的結束」をおこない得るのは、自らが所属している法体系からの放逐もしくは排除という経験においてであった。アガンベンはそうしたわかりにくい理屈を説明するために、言語と言語化されないものとの弁証法について語る。

言語活動に先行するものとして措定されるあらゆるもの（非言語的なもの、口では言えないものといった形で前提されるあらゆるもの）は、言語活動の前提にほ

かならず、そうしたものはそれ自体、まさしく言語活動から排除されることで言語活動との関係を維持される。ステファヌ・マラルメは、言語活動に、自己前提をおこなうというこの本性を表現するにあたって、次のようなヘーゲル的定式を用いていた。「ロゴスは、あらゆる原則の否定によって展開する一つの原則である。」¹³⁾

言語が機能するためには、個々の言語記号がそれに一対一対応する意味内容で満たされていない。フェルディナン・ド・ソシュールの「差異としての言語」にしても、アガンベンが好んで引用するエミール・バンヴェニストの「主体の余地を開く空虚な形式としての言語」にしても、あるいはクロード・レヴィ＝ストロースの「シニフェに対するシニフィアンの過剰」にしても、パラディグマティックな言語記号の連鎖を可能にし、言葉を言葉として機能させる基本的な条件として、言語記号そのものが意味の充溢を欠いているということが前提とされている。たとえば、「言葉にすれば嘘になってしまう」というもどかしさは、第一に、先行する意味内容に対して言葉がつねに“インフレ状態”にあること、第二に、そうした“言葉にできない”意味内容が、実は言葉において措定され、それに依存していることを表現している(否定的な言辞において、そこではすでに言葉の指示機能が働いており、且つシニフェがそれに依存してしまっている)。つまり、先行しているはずのものは、実は言語活動そのものの効果でもあるのだ。そして最後に、そこからヘーゲル流の弁証法によってもうひと捻りを加え - 冗長かつ退屈な命題になるが - 、言語は、それ自身の機能によって期待されているものの欠如を内包することで自らを機能させるシステムである、というテーゼが導き出されることになるわけである。

ここではしかし、ソシュールからルイ・イエラムスレウを経てバンヴェニストやローマン・ヤコブソンに至るまでの難解な言語論を検証する代りに、先に引用したアガンベンの規定において、「言語活動」を法に、「言語活動に先行するもの」をゾーエーにそれぞれ置き換えてみよう - つまり、「ゾーエーとして措定されるものは法の前提にほかならず、それは、まさしく法から排除されることで法との関係を維持される」と。この命題については、シュミットにしたがって、ゾーエーが剥きだしになる戦争という極端な状況を例に挙げて考えてみるのがわかりやすいだろう。

兵士の「剥きだしの生」が法から排除されているということが意味するのは、

通常の実定法において最も罪の重い殺人さえ、戦場では罪に問われないという単純な事実を思い起こせば十分である。ただし、戦場において露呈されるのは、兵士たちが殺人罪を免れているということではなく、法によって守られていないということであり、しかも彼らは合法的な仕方でのような状況へと送り込まれるということである。つまり、法が適用されない場所へと、兵士たちは法によって放逐されるのだ。他方、そうした「例外状況」としての戦争とそこでの殺戮の担い手が、法的前提であるというのはどういうことか。やはりここでも、戦争に負けてしまえば自分たちがそれに準拠していた法が国家もろとも消え去ってしまうという、同様に単純な事態をまずは想像してみればよいだろう。世俗の法は限定的なものであり、その適用範囲には境界線が設けられるが、そうした境界線の設定/設立には、原理的に明文化することができない例外、すなわち暴力が前提されている。法の適用範囲の境界線、法の圏域を設定/設立するという純粋な行為は、法の埒外にあるのであって、その意味で、それは「法外なもの」なのである。国境線は草木のように地面からは生えてこないのだ。むしろ重要なのは、法の適用範囲が確定され、その後の実定法が維持される場合にも、法設立時のそうした暴力性は残り続けるということである。フロイト的ないい方をすれば、法の無意識としての暴力、もしくは「法外なもの」は、つねに法自体へと回帰する。というのも、通常の実定法もまた、法の適用が不可能な「法的でないもの」を前提としてのみ、その効力を発揮することができるからである。このことに関するアガンベンの説明はやや複雑そうに見えるが、国家による暴力装置の集中化というマックス・ウェーバーのよく知られたテーゼや、ベンヤミンによる「法維持的暴力」の概念を想起すれば、それほど難解なものではない。

法は法的でないもの（たとえば自然状態としての純粋な暴力）を、法が例外状態において潜勢的な関連をもつものとして自らを維持することを可能にするものとして前提する。（中略）これこれの物事を命じたり禁じたりするあらゆる規範（たとえば殺人を禁ずる規範）には、前提されている例外として、特殊事例という純粋かつ裁可不可能な形象が書き込まれている。この特殊事例は、通常事例においては、規範自体の違反をもたらす（それはつまり、殺人という例で言えば、自然的暴力としての殺人ではなく、例外状態における主権的な暴力としての殺人のことである）。¹⁴⁾

「潜勢力 (dynamis)」というのはアリストテレスの用語だが、ここでは法の執行、もしくは執行可能性と考えてよい。法は、それが実際に執行されなければ法としての効力を有することにはならない反面、そうした実際の執行ならびに執行可能性自体は、明文化され得ない(だからこそ、法の執行という純粹行為の是非をめぐって、しばしば裁判所の判決が必要となる)。典型的には、たとえば、企業経営者や警察権力の指揮命令権は、その発動について、つねに合法的であるか否かが問われるのであり、そうした命令権の発動は法学的に見れば合法性の主張であって、明文化された法律の、あるがままの適用ではない。「警察暴力は法を措定する - というのは、その特徴的な機能は法律の公布ではないが、法的な効力をもつと主張するありとあらゆる命令の発動なのだから」というとき、ベンヤミンはこのことをよく理解していた。

例外状況としての戦争は、このように、法から排除されているという意味で法の外部にあるが、法の圏域自体とその有効性がそれに依拠しているという意味ではその内部にも位置している。数学の集合論に依拠しつつ、アガンベンが法と例外状況とのそうした関係を「含合的排除」とよぶ。この包合的排除によって、戦争の担い手である兵士たちは、彼ら自身のゾーエーを剥きだしにされたかたちで文字どおり「法外な」状況へと放逐され、まさにそのことによって法の前提として法の内部にも位置づけられる - すなわち、他の如何なる領域(宗教的、美的、道徳的等々)をも参照することなしに、彼らは法を準拠とする共同体の一員として「われわれ」を形成するのである。

かくして、例外状況であらわになる「存在的意義」は「闘争的結束」と表裏一体をなすことになる。その好戦的で実存主義的な響きにもかかわらず、これらのシュミットの用語には法学的な根拠が与えられているのである。

いまや残された問いはひとつだ - 誰が宣戦布告するのか。兵士たちの「含合的排除」をおこない、彼らを法的ではない状態へと導き、同時に法の圏域そのものを設立するのは、いったい誰なのか。この問いに対するシュミットの答えこそが、主権者であった。

法学の領域で例外をこれほど高位のものと認めている例外の理論はない。というのも、シュミットによれば、主権による例外化において問題になっているのは法的規範のもつ効力の可能性の条件そのものであり、また、国家の權威の意味その

ものでもあるからだ。主権者は例外状態を通じて「状況を創造し保証」する。法権利は、自らが効力をもつためにこの状況を必要とする。¹⁵⁾

アガンベンが「例外化」という語を用いていることには注意を要するだろう。「例外状況に関する決定」というのは、この「例外化」のことにほかならない。つまり、それは主権者による政治的作為の産物なのだ。政治的なものの最も純粹な発露としての「例外状況」は、当然ながら所与の状況ではなく、主権の発動/決定によって、そのようなものとして宣告されたものなのである。

しかしながら、この答えはいくつかの別の問いを続けて生むだろう。つまり、主権者とは誰なのか、と。「主権者とは、例外状況にかんして決定をくださる者をいう」という場合、決定をくださる主権者とは誰のことなのか。彼の実際の政治的立場にもかかわらず、シュミットにとって、少なくとも理論的には、それは即座に国家社会主義ドイツ労働者党党首を意味するものではなかった。むしろ、「友・敵の区別を国民自身が定めなければならない」のであってみれば、そして「友・敵の区別」に迫られるのが「例外状況」においてであってみれば、ほかならぬ「国民自身」が主権者であるということになるだろう。まさに、法を執行するの法を適用されるのも「国民自身」であるように、「国民自身」が友と敵とを峻別し、したがって例外状況を例外状況として「決定」し、自ら準拠する法の圏域を画定し、そしてなかならず自らを「法的でない」状況へと

– ハイデガーの隠語を用いれば – “存在企投”することで「存在的意義」に目覚めるのである。

かくして、今日的な「主権在民」の概念は、シュミットによって呪われたものとなるだろう。

しかし、「別の問い」はここで尽きるわけではない。「誰が」ではなく、「何によって」例外状況はもたらされるとシュミットは考えるのだろうか。たとえば、経済的な利害によって戦争は起こる、といった常識的な答えを彼は想定することができない。というのも、すでにみたように、「純経済的な動機から遂行される戦争などというものは矛盾である」とまでいうシュミットは、「政治的なもの」を他の領域から完全に遮断してしまっているからである。友敵対立が政治的なものであるということは、その他の如何なるものでもない、もしくはその他の如何なるものでもなくなった、いうことを意味しているのだ。アガンベンの解釈が示したように、「例外状況」が主権者による例外化/決定そのも

のであるとすれば、そうした例外化/決定を政治的作為として主権者がおこなうための根拠は何なのか。シュミットの答えは驚くべきものである。

規範的にみて、決定は、無から生じているのである。決定の法的効力は、論証の結果とは別のものである。規範の採用がみこまれるのではなく、逆に、帰属点からして、なにが規範であり、なにが規範的正当性であるかが定まるのである。¹⁶⁾

例外化の主体が「国民自身」である以上、実際の宣戦布告をおこなう権力者個人もまた、ゾーエーを剥きだしにする自らの「決定」から逃れることができない。主権者による主権の発動は、「剥きだしの生」以外の人間の生を残さないのだ。したがって、主権者がそれにもとづいて決定をくだすような参照点は、例外化/決定がおこなわれるまさにその時点で、つねにすでに、どこにもないのである。それゆえ、決定の根拠はない - もしくは、それは奇跡のように天から降ってくる。シュミットが自らの主権論に対してつけた名が、『政治神学』であるのはこのためだ。アガンベンは正当にも、シュミットのこの政治神学を否定神学と見做している。

実定神学は神に関して、規定されたこれこれの質を唱導し肯定するが、否定神学（ないし神秘神学）は、その「・・・でもなく・・・でもない」によって、いかなる賓辞化の割り当てをも否定し宙吊りにする。しかし、否定神学は神学の外にあるのではなく、よく見れば、神学といったものが一般に可能であるということ为基础づける原則として機能している。神性は、ありとあらゆる賓辞の外に存続するものとして否定的に前提されるからこそ、これこれの賓辞化の主体になることができる。同様に、実定法の効力が例外状態において宙吊りになるからこそ、例外状態は通常の事例を例外状態自体の効力の領域として定義できる。¹⁷⁾

主権の発動を制御するものも、その是非に関して裁断するものも「ない」。神さえ関与することができない主権のそうした超越的否定性こそが、シュミットの政治神学を基礎づけている。世俗化された世界の極北へと投げ捨てられた「剥きだしの生」が反転して、神をも凌駕する神性を帯びることになるのだ - まさに主権者は、「聖なる人間 (Homo Sacer)」として位置づけられることになる。

IV .

アガンベンの考察の魅力は、主権者たる「国民自身」が法との関係でおかれている曖昧な領域の構造を、シュミットを通じて活写したことにある。グアンタナモ収容所やアブグレイブ刑務所で最近起きた出来事は、無法地帯とも法の圏域内とも判別しがたい「収容所」という領域を、近代以降の主権国家が必然的に設けざるを得なかったという事実をあらためてわれわれに突きつけるだろう。戦時でなくとも、法の内部でもあり外部でもある「剥きだしの生」は、実際にわれわれがふとしたことで直面する現実そのものなのである。そしてその現実には、多くの人たちにとって、近年ますます先鋭化してきていると感じられている。アガンベンがほぼ 10 年前に発したメッセージは、まるで昨日書かれたものようである。

我々の政治は今日、生以外の価値を知らない（したがってこれに反する他の価値も知らない）。ここに含まれる諸矛盾が解決されないかぎりには、剥き出しの生に関する決定を最高の判断基準にしていたナチズムとファシズムは、悲痛なまでに今日的なものであり続けるだろう。¹⁸⁾

奇妙なのは、しかし、シュミットが用意した舞台装置からアガンベンが少しも離れようとはしていないかのようにみえることだ。

近代の民主主義を古典時代の民主主義と比べて特徴づけるものがあるとすれば、それは、近代民主主義がはじめからゾーエーの権利要求および開放として姿を現すということであり、また、近代民主主義が恒常的に、剥き出しの生そのものを生の形式へと変容させ、いわばゾーエーのピオスをみいだそうとしている、ということである。ここからまた、近代民主主義に特有のアポリアが生じてくる。すなわち、人間の隷属をしるしづけた場そのもの「剥き出しの生」において人間の自由と幸福とを賭ける、というアポリアである。¹⁹⁾

ここでのアガンベンの議論は、シュミットに倣い、民主主義が人民の生の同質性を前提としていること、さらにはミシェル・フーコーに倣い、近代政治が生政治 - そこでは、剥き出しの生の管理、操作が、権力の自己組織化のための唯一の根拠となる - へと収斂してゆくということを、その理論的な背景とし

ている。しかし、彼のテーゼは時としてシュミットそれとまったく見分けがつかなくなる。

民主主義と全体主義とが内奥において連帯しているというテーゼ（きわめて慎重にはあれ、我々がここで推し進めなければならないテーゼ）は、もちろん両者の歴史と敵対とを特徴付ける甚大な差異を清算したり均したりする歴史記述的なテーゼなのではない。（中略）しかしながらこのテーゼは、それ本来の歴史的・哲学的な平面上にはしっかりと維持されなければならない。²⁰⁾

これは本当だろうか。

「生以外の価値を知らない」われわれに対し、「民主主義と全体主義とが内奥において連帯しているというテーゼ」をいまさらながらに提出することに、いったいどれほどの意味があるのだろうか。そもそも、全体主義と連帯している「民主主義」というものがアガンベンにとって正確に何であるのかは不明だが、彼が民主主義 = 全体主義 = 近代政治という等式を、法学的観点からする主権の両義的性質、もしくは剥きだしの生の組織化という一点においてのみ成り立たせようとしているのであるとすれば、それは性急の感が否めないだけでなく、何より、そうした等式が「生以外の価値を知らない」われわれの状況 - 法的、政治的状況 - を改善するための方途を示すことはないだろう。

シュミットが好んで引用するジャン・ボダンが主権概念を提出したのは、誰にとっても生きていたのが不思議なほどに「例外状況」が常態であった時代のフランスにおいてである。端的に言って、ボダンが目指したのは主権者（国王）による死の防止であった。その主権概念をさらに抽象化させたトマス・ホッブスにしても、主権は、「恐怖との双生児」を自称する彼が、現実の死と破壊の恐怖への対応として考案した理論的フィクションであって、フーコー的な生政治を貫徹させるための制度論的基盤などではない。彼らの後、主権の発動が現実にもどどのようなかたちをとってきたのかを省察することは確かに不可欠であるとしても、その概念によって託されていたものは、生の管理というよりは、むしろ死と破壊の管理であったことを記憶しておくべきだろう。殺しも殺されもしないための理論は、アガンベンが彼のいう「近代民主主義」にみてもとるような、「ゾーエーの権利要求および開放」のためのそれではなかったのだ。

死の恐怖にさらされ続けた人間に、権利の要求も開放の希望もないのは、ま

さに収容所の人間、そして戦場で生と死の境域を彷徨する人間の姿が表現していることだろう。そうした状況を避けるための理論と、それを“基礎”として展開される理論(法理論、制度論、ならびに政治的存在論)との差異を際立たせること - それは前者による後者の政治化でもある。

注

- 1) ヴァルター・ベンヤミン 「セントラルパーク」『ボードレール ヴァルター・ベンヤミン著作集 6』(円子修平訳、晶文社、1992) 227 頁。
- 2) ヴァルター・ベンヤミン 「複製技術の時代における芸術作品」『複製技術時代の芸術 ヴァルター・ベンヤミン著作集 2』(高木久雄、高原宏平訳、晶文社、1992) 46 頁。
- 3) *Guardian Unlimited* <<http://www.guardian.co.uk/>> にロイが寄稿した、2001 年 9 月 29 日付のエッセーを参照されたい。
- 4) カール・レーヴィット 「カール・シュミットの機会原因論的決定主義」『政治神学/C.シュミット』(田中浩、原田武雄訳、未来社、1989)。
- 5) カール・シュミット 『政治神学』(田中浩、原田武雄訳、未来社、1989) 11 頁。
- 6) カール・シュミット 『政治的なものの概念』(田中浩、原田武雄訳、未来社、1990) 31 頁。
- 7) 同上、33 頁。
- 8) 同上、32 頁。
- 9) 同上、34 頁。
- 10) 同上、55 頁。
- 11) 同上、54 頁。
- 12) レーヴィット 「カール・シュミットの機会原因論的決定主義」、120 頁。
- 13) ジョルジョ・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) 76 - 77 頁。
- 14) 同上、33 頁。
- 15) 同上、28 頁。
- 16) シュミット 『政治神学』、44 頁。
- 17) アガンベン 『ホモ・サケル』、28 頁。
- 18) 同上、19 頁。
- 19) 同上、18 頁。
- 20) 同上、19 頁。