

Alternative Systems Study Bulletin

第16巻第1号

(2008年4月23日)

新しい政治の探求 ハーヴェイからランシエールへ

第一章 ハーヴェイの宿題

第二章 ランシエールの民主主義論

第三章 新しい政治に向けて

ランシエールを協同組合主義から読む

後記

編集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱 169 号 貿易研究会

ホームページ <http://www.office-ebara.org/>

メール sakatake2000@yahoo.co.jp

会費 正会員 : 年間 1口 10万円

賛助会員 : 年間 1口 3万円

購読会員 : 年間 1口 1万円

振込先 口座名 : 資本論研究会

(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-67283

新しい政治の探求

ハーヴェイからランシエールへ

第一章 ハーヴェイの宿題

はじめに

ハーヴェイはその著『新自由主義』（作品社）第七章 自由の展望で、来るべき新自由主義の危機に対応できるオルタナティブを模索しています。その柱とされているものが、新自由主義が根本的権利と見なしている個人的自由や利潤原理を派生的なものとし、新自由主義が派生的権利と見なしている諸権利を根本的権利に据える〈政治〉というものです。

この〈政治〉について、ハーヴェイは、従来からある社会民主主義的政治や共産主義的政治が前提にしている、単一のプロレタリアートという概念への回帰では実現不能と考えています。

このハーヴェイの提起を受け止めるなら、〈政治〉というものについて再考を迫られます。その際好材料を提供してくれているのが、ヨーロッパでの歴史修正主義の台頭に対して、民主主義についての新しい考え方を提示することで、これと闘っているランシエールの政治思想です。私たち日本人にとって民主主義は外来思想であり、これについての帰属意識も曖昧で、いつも日本ではまだ市民社会が実現していないからだ、といった了解でこと足れりとされてしまいます。

しかしランシエールによれば政治とは、統治されている社会の中に、政治主体が中断を持ち込むことで実現されるものであり、そしてそれが民主主義だということです。日本では、世論調査で2割台の支持しかなく、5割以上が不支持である福田首相は、一向にやめる気配はありません。レームダックがトップにいるというだけでうっとうしくて仕方がないのは私だけでしょうか。「日本に衆議院解散を！市民連合」でも発足させたい気持ちになります。このようなうっとうしい中で民主主義を実現すること、つまり民衆が政治を上演することはどのようにして可能なのか、ということについてランシエールの問題提起に学びながら考えてみます。

1) 現在の民主主義＝「ポスト民主主義」

ランシエールは現在の民主主義について「ポスト民主主義」と名づけています。ブッシュのアメリカがイラクに広めようとした「民主主義」、あるいはヨーロッパや日本での歴史修正主義者による戦後民主主義についての犯罪告発、このような一見相反する民主主義への評価に共通なものは、民主主義を統治の形式や社会生活の形式と捉えていることです。あるいは別の形ではコンセンサス国家やコンセンサス民主主義とも呼ばれますが、このような現代国家の統治様式について、ランシエールは「ポスト民主主義」と呼ぶのです。まず、ランシエールによる現代国家の統治についての的確な分析を紹介することから始めましょう。

「ポスト民主主義とは、民衆の後に来るものによる民主主義、すなわち民衆の見せかけ、民衆の計算違い、民衆による係争が一扫された民主主義による統治の実践であり、概念的正当化である。国家装置及び、エネルギーと社会的利害の構成物からなる、単なるゲームに還元しうるものである。ポスト民主主義は、さまざまな社会的エネルギーのゲームのなかに制度の諸形式の真理を発見することになった民主主義ではない。

それは、制度装置と、社会の分け前や役割の配置とを同一視する様式であり、民主主義に固有の主体と行動を消滅させるのに適している。それは、国家の諸形態と社会関係の状態とを余すところなく適合させる実践と思考である。」(『不和』、インスクリプト、170頁)

ランシエールの『不和』という著作は、プラトンに始まり、アリストテレスから近代のマルクスに至る政治思想を民主主義という切り口から解明したもので、ポスト民主主義という規定はそれらの解明の上に打ち出されています。その結論部分をいきなり引用したので、若干の解説が必要でしょう。

まず、「民衆」と呼ばれているものはデモクラシー（民主主義）の語源となっているデモスで、ランシエールによれば古代ギリシアの民衆とは政治に与れない、声なき声をもった人々のことでした。そして「民衆の見せかけ」というのは民衆が行う政治の外観のことで示威行為であり、政治の上演です。「民衆の計算違い」とはもともと話せるにも拘らず、政治的には分け前を持っていない人々が分け前を要求するということであり、これは統治者から見れば計算違いであり、また民衆からしても統治者は計算間違いを犯している、という「間違い」ということに関する二つの考え方の対立です。この事態をランシエールは端的に「不和」と呼んだのです。この不和は政治的係争を生み出し、そのことで従来の共同体とは別のところに新たに紛争当事者の双方を含んだ政治的空間——ランシエールはこれを政治的主体化に基づく政治的共同体と呼びますが——が形成されます。

古代の国家にしても近代の国家にしても、このようなデモスの登場と係争がありました。日本では体制内化していく方向性を持った社会民主主義や労働組合にたいして、60年安保闘争に典型的に見られたように、その運動を左へと引っ張っていく「左翼バネ」が働くと言っていました。それを念頭に置くといいでしょう。もっとも今はこのバネはさび付いて働かないので今の人には理解されないかもしれませんが。ランシエールはこの「左翼バネ」が働かなくなった状況にある今日の民主主義国家を「ポスト民主主義」と呼ぶことでその特徴を浮き彫りにしようとしたのでした。

2) ポスト民主主義の特徴

ランシエールがここで与えたポスト民主主義の特徴は、まず第一に民衆の係争が一掃された民主主義による統治です。これは古代や近代の民主主義国家との対比によって特徴づけられています。第二にそれを国家装置、エネルギー、社会的利害の構成物からなる単なるゲームが行われる場と見ています。このゲームはその中に真理を発見して国家装置にフィードバックしていくようなものではなく、ひたすら制度装置とその他の構成物とを同一視しているのです。ここから第三に、国家の諸形態を社会関係の状態に適合させようという実践と思考がもたらされます。そしてこれこそがコンセンサスにほかなりません。

「コンセンサスとは、当事者同士がすでに所与のものとして前提され、彼らの共同体が形づくられたものとして前提され、彼らの言葉の計算が言語遂行に等しいものとして前提されているような体制である。したがって、コンセンサスが前提にしているのは、係争の当事者と社会の当事者のあいだのずれそのものの消滅である。それは、民衆の名と民衆の自由の空虚さによって始まった、見せかけと係争と計算違いの装置の消滅である。それは、要するに、政治の消滅である。」(『不和』、171頁)

民主主義を統治の形式や生活の様式という点で捉えれば、現代の先進諸国の体制は

民主主義国家であることには間違いありません。このような現代国家に対して、形式的には民主主義だが実質的にはそうではないといった反論の代わりに、ランシエールは民主主義のイメージを新たに提起しなおすことで、この現代民主主義国家に対して「ポスト民主主義」と名づけ、そしてこの見地から現代の国家への批判を成し遂げようとしています。

ランシエールの観点からすれば、現代民主主義とはコンセンサス民主主義であり、新たな政治主体の登場によって係争が引き起こされ、政治的空間が生み出されるような余地を一掃した地平で実現される、同等なもの同士の対話です。この見地は例えば、労働者も家計と見なして資本家の家計と同一視し、市場では家計という同じ資格をもった者同士のゲームがなされているとみるサミュエルソンの経済学を念頭に置くと分かりやすいでしょう。つまり現代の国家は、資本と賃労働との階級闘争が展開される場としてではなく、双方を市民として同等化することを基本的合意事項として作られた共同体なのです。このように考えるとコンセンサス民主主義がなぜ生み出されたのか、というその生成の秘密に接近できますが、ランシエールはそこまでは追求してはいません。その代わりにランシエールが見せてくれるのは、現代国家の政治的特徴についての記述です。

「ポスト民主主義のユートピアは、民衆の身体に等しいものとしての『世論』の全体を現前化する、絶え間ない計算のユートピアである。」(『不和』、172頁)

たしかに最近ほど何につけても世論調査が実施される時代はなかったように思われます。世論調査自体が一つの合意形成の手段として機能しています。世論調査とは一つのシミュレーションですが、そのようなものが一つの政治的機能を担うようになった時代の背景についてランシエールは次のように述べています。

「現実的なものは、そのシミュラクルのなかでつねに先取りされているのだから、もはや到来する必要がない。ここから出発して、『現実的なものの喪失』の二つの型の解釈を分けることができる。第一の型の解釈は、完全な操作を強調する。これは現実的なものとシミュレーションの等価原理である。第二の型の解釈は、この現実的なものの喪失を、新たな政治の原理として喜んで迎え入れる。それによれば、真実の圧制から解放された世界のイメージの継起に世界を還元するメディア技術の支配は、検証され、測定され、操作された形而上学の対象世界を廃棄し、多様なものの真の解放の道を開く技術支配の転換点である。解放は、マルクス主義の時代には、形而上学とその操作された対象の世界に関する諸概念のなかで、労働と歴史を旗印にして考えられていた。新しい解放は、技術の転換と、それによる形而上学の破壊というイメージで考えられることになるだろう。この新しい解放は、新しい共同体を、多様な局所的合理性として、多様な民族的・性的・宗教的・文化的・美的マイノリティとして解放し、あらゆるアイデンティティが周知の通り偶然的であるということ为背景にして彼らのアイデンティティを主張することになる。」(『不和』、173頁)

メディアに載ること、あるいはメディアに載せてもらえること、それによってマイノリティのアイデンティティが解放されるということは一つのシミュレーションです。しかし、それが解放の政治の原理とされてしまうような状況、これはつまりはメディア自体が一つの市場であり、そこに登場する人物は商品として流通させられているということに他ならないのですが、そこに政治的解放を見出すような事態が進行しているのです。メディアに載るということ自体が「現実的なものの喪失」であり、ある種の抽象化であって、アイデンティティも単なる商品の差異と見なされるようになるの

ですが、ランシエールはこのような事態そのものの政治性の解明に迫っていきます。

「見えるものの規定つまり世界像と、政治的行動の形式の関係を概念化するこうしたやり方は、決定的な点を欠いているように思われる。それは、シミュレーションの論理が、現実的なものや現実主義的信念に対立するというよりむしろ、見せかけとその力に対立しているということである。すべてが見えるという体制、つまりイメージと不可分の現実を全員や各人に絶えず現前化する体制は、見せかけの解放ではない。それは逆に見せかけの喪失である。完全な可視性の世界は、見せかけが生じたり、二重化や分割という効果を生んだりする余地がないような、一つの現実界をしつらえる。実際は、見せかけ、とりわけ政治的見せかけは、現実を隠蔽するものではなく、現実を二重化するものであり、現実に係争の対象を導入するものである。」(『不和』、173～4頁)

ここで「見せかけ」と訳されている言葉は、外観という意味で、「政治的見せかけ」というと単なる見かけという風に理解されますが、そうではなく政治的主体が演出する政治の外観という意味であり、政治的示威行為というふうに理解する方がいいでしょう。政治的示威行為は係争を生み出すことによって、政治的主体とそれが争う相手である当事者との間に新たな政治的空間を形成するものですが、これがメディアに載せられて、シミュレーションの作用を受け、たしかに誰にでも見えるものとして現前化されるのですが、しかしそこには政治的主体と当事者との間の政治的空間を喪失させることで、示威行為そのものをも喪失させるという機能が働いているのです。

「これこそまさに、どうでもよいと見えるもののメディア上での増殖と、世論調査や模擬投票の絶え間ない計算との結合がもたらすものである。」(『不和』、174頁)

人物がメディアに商品として登場したりさせられたりしたとき、たしかにそれぞれの登場人物はそれぞれのアイデンティティを持った人として認められはしますが、しかしそのアイデンティティとは、商品価値という同質性で同等化された上での差異に他ならず、この価値という質での同等化こそが、ここでのシミュレーションの働きです。ですからこのシミュレーションによって現実的なものは喪失させられ、誰にも見えるものは、政治的示威という質を失ったものとなっているのです。

「したがって、科学的なものやメディア的なものとの結合は、平等をもたらす偶然的到来ではない。全くその逆でさえある。この結合は、誰であれ人と人との平等を、その忘却の最も根源的な形式を形づくっている一連の等価性と循環性のなかに取り込むことである。」(『不和』、175頁)

人と人との平等はメディアという市場にあっては、登場人物の商品価値としての平等へと翻訳されています。この翻訳の上で初めて社会科学は計量可能な素材と出会うことが出来、さまざまな計算の手法を編み出してきました。しかしランシエールによれば、これはポスト民主主義のもたらす必然的な事態であって、ここでは人間の平等は、人間を測る価値尺度の共通性という問題にすりかえられているのです。

「民主主義的な対話者は、係争を目に見えるようにし、その当事者を設定するために設定された前代未聞の登場人物であった。ポスト民主主義のパートナーの方は、社会に現存し、問題設定が解決に含みこんでいる当事者である。そこから、最も合理的なもの、言いかえれば結局客観的には唯一可能なものとしておのずから押し付けられることになる解決の方向に、意見の統一が生じると見なされるのである。」(『不和』、178頁)

民主主義が政治的空間を創出し、係争を目に見えるようにするのは違って、ポス

ト民主主義では人々は商品価値という共通性に責任を負う存在へと翻訳されていて、社会での問題解決の当事者として、合理的なものの唯一可能なものの提起に対して争うことが出来ないように仕組まれているのです。

「ポスト民主主義は、民衆を不在にするために、経済的必要性と法的規制の締めつけのなかで、政治を不在にしなければならず、そのためには、各人と全員の、力と無力とが等しくなるような新しい市民権の定義のなかで、経済的必要性と法的規制とを結びつけることをいとわない。」(『不和』、183頁)

この新しい市民権とは、基本的「神」権とでも名づけるものでしょう。商品価値とは人間の社会性であり、類的な力ですが、そのような神的属性の担い手としての多種多様な差異を持った人間たち、という逆転がここで起きています。この逆転によって、人々は神格化されていくのではないのでしょうか。

3) ポスト民主主義国家

現代の民主主義をポスト民主主義と捉え、その特徴について以上のように述べてきたランシエールは、次いで国家そのものについての分析へと進みます。ポスト民主主義国家の特徴を端的に示すものは、労働法です。

「労働法について言えば、労働それ自体のように『フレキシブル』になる傾向にある。労働法は、あらゆる経済の動きと労働市場の変容に適応し、常に半労働者、失業者、準失業者になりうる労働者の可変的なアイデンティティに合わせようとする。しかしこの適応は、労働者たちは権利をもつためにはまず労働しなければならず、そして労働するためには労働の機会を与えてくれる企業を妨害する権利を削減することに同意しなければならないと認める、粗野な現実主義であるだけではない。それはまた、法を法の観念に変形することであり、権利の受益者であり自らの権利を求める闘士である当事者を、市民としての責任の行使と表裏一体の権利を持った個人に変形することである。このように、労働法は労働者の市民権となり、労働者は集团的企てからの受取人であると同時に、労働者を雇う企業からの受取人にもなる。そしてこの市民権は、古典的・対立的な枠組みにおける労働契約とまったく同じように、組合規約や加入契約においても与えられる可能性がある。法と権利のための闘いと昔ながらの『硬さ』に対立するのは、社会の柔軟さを反映した法の柔軟さであり、市民権の柔軟さである。それにより各個人は小宇宙となり、エネルギーと権利に似た責任とからなる共同体の自己同一性がそこに反映する。」(『不和』、184頁)

フランスの労働法の変遷が分からないので今ひとつ論旨を掴みにくいですが、日本政府のこの間の労働政策と絡めて見ますと、労働者派遣法の制定と、その規制緩和によって、正規雇用が大幅に減少し、その分非正規雇用が大幅に増大したこと、労働者の労働争議がほとんど見られなくなったこと、社会保障が切り詰められていっていること、労働者に社会が負うべき責任を「自己責任」という形で押し付けていること、といった事態はほぼフランスでも同様に進んでいるのでしょうか。ランシエールの分析は、これを権利だけでなく責任を持った個人という新しい労働者像を創出したものと見なしています。サッチャーがいみじくも言ったように「社会というものはない」のであって、従来権利の要求は社会の責任と一体となっていたのですが、この社会の責任を個人の責任にバラけさせたのです。こうして社会的紐帯を断ち切られた諸個人はそれぞれ小宇宙として、社会的責任なき共同体との自己同一性を反映するものとなります。まさしくこれは神々の連合としての社会のイメージにほかなりません。

では社会のなかの諸個人がそれぞれ小宇宙となり、社会的きずななしで「自己責任」を負うことで社会を成立させているとき、国家の役割はどうなるのでしょうか。ランシエールは現代の国家の現象について次のように活写しています。

「したがって三つの現象のあいだにつながりがあることになる。すなわち、増殖する裁判権と、一般化した専門鑑定の実践と、絶え間ない世論調査の実践である。この結合において法と事実は、現実とそのイマージュ、現実的なものと可能的なものと同じように、見分けがたくなる。」(『不和』、185頁)

ここでの国家はまるで市民に判断の素材を与える役割に没頭しているようです。社会的きずなの保全といった福祉国家が果たしてきた役割は微塵もありません。この点について、ランシエールはあからさまに次のように述べています。

「最終的には、国家権力の法＝権利の証明は、国家権力が唯一可能なこと以外は行わないという証明、世界市場において経済がますます錯綜している状況のなかで厳密な必然性によって命じられること以外は行わないという証明と同一視される。

こうして国家権力の正当性は、国家が無力であること、つまり国家権力を支配している世界的必然性に対して選択の余地がないことの確認そのものによって強化される。共通意志という主題の代わりに、固有の意志の欠如、自立的活動能力——それはたんなる必然性の管理以上のものである——の欠如という主題が代置される。」(『不和』、186頁)

新自由主義国家について、ランシエールは経済のグローバル化から要請される国家の役割を担うこと以外の選択肢を持たないほど国家が無力であること、という分析を与えています。もはや国家はルソーが述べた共通意志の担い手ではありえず、そこに見出されるのは共通意志の欠如なのです。

「政治と資本管理の絶対的同一視は、もはや民主主義の『形式』が隠蔽する恥ずべき秘密ではなく、それによって私たちの政府が正当化される公然たる真理である。」(186頁)

共通意志の束縛から解放されて、何かしらブルジョア国家もブルジョアジーも開き直ってしまっている、ということでしょうか。従来民主主義はブルジョア独裁を隠蔽するイチジクの葉などと言われてきたのですが、いまやブルジョア独裁であることで政府が正統化される時代が到来したのです。そうなると戦後民主主義は害悪だという歴史修正主義が大手を振ってまかり通ることになります。このような従来の常識からすれば奇妙な国家について、現代人の自己神格化という問題意識から、ランシエールの提起を元に少し自由に考えて見ましょう。

4) 人間の共同体から神々の連合へ

近代国家は基本的人権を土台にした社会契約として考えられてきました。これはある種の人間の共同体として国家が捉えられていた事を意味します。基本的人権が基本的神権へと進化した現在、国家はもはや社会契約による人間の共同体という自己主張をしてはいないのではないのでしょうか。それは社会的きずなを必要とはせず、単独で存立している神々の連合体へと進化しているのではないのでしょうか。この仮説をランシエールが描き出している現代国家の自己主張に沿って検証してみましょう。

「こうして富の管理は危機の管理と同じになる。それは、唯一可能な必要なものの管理であり、それは来る日も来る日も絶えず予期され、随伴され、調整され、延期されなければならない。この<ほとんど無>の管理はまた、法治国家と学者国家の同一

性、つまりこの国家権力と無力の同一性の不断の証明でもある。この同一性は、企業活動や契約を行う個人や集団がもつ大きな力と、政治的行為者としての民衆の無力の同一性を内面化している。

ポスト産業社会の悲観的分析者も楽観的分析者も等しく取り逃がしているのは、まさにこの同一性である。悲観的分析者は、社会的分断を告発する。この社会的分断は、民主主義的な個人主義と快楽主義の限りない猛威と相関して、集団による拘束と正当化が崩壊することによって引き起こされる。逆に楽観的分析者は、商品の自由な陳列や、民主的自由投票、ナルシスト的個人主義の熱望の一致が増大することを称揚する。したがって両者とも、欠落状態つまり共同体の正当化の欠如についての描写に関しては一致している。」(『不和』、187～8頁)

危機の管理は例外状態ですから、社会契約の範疇外の問題となります。これに対して富の管理とは何でしょうか。ランシエールはこれを「ほとんど無」と言っていますが、これは政治的に見て無という意味でしょう。富の管理とは市民社会の経済活動の尻拭いであって、富の再配分といった、従来の政治的機能とは別のものとされています。つまりコンセンサス民主主義は、経済主体に判断の材料を提起しはしますが、政治的係争は抑圧します。国家はある意味ではシンクタンク機能に特化していると考えていいでしょう。そこには人間の共同体ということについての正統化ではなく、自己神格化した個人や企業への助言がなされているのが現実です。

「共和主義的市民権の喪失を嘆く人たちに対して、ポスト民主主義的論理は、一般化された市民権を宣言することによって応える。こうして都市は、共同体精神によって気づけられたポリスの共同体と都市文明との同一性を具現するよう求められる。市民・企業は、生産したり所有したりするエネルギーと、共同体建設やこの共同体の小宇宙の構築に果たす役割との同一性を提示するよう求められる。局所的なものの市民権と連帯的なものの市民権を通して、懇請は個人に達し、個人は、権利と能力、財産と<善>の間断なき循環・交換でざわめきたった大宇宙のなかの小宇宙であるよう求められる。ナルシスの鏡に映っているのは共同体の本質である。『個人』は、自発的な活動家として、契約をする小さなエネルギーとして、享受から享受への流れであると同時に、つながりからつながりへ、契約から契約への流れとして、そこに自らを見出し、また見出すように求められる。個人を通して映し出されるのは、共同体と共同体自身の同一性であり、社会のエネルギーのネットワークと国家の正当化の回路との同一性である。」(『不和』、188～9頁)

ランシエールは基本的人権についてこれを「共和主義的市民権」と呼び、これの喪失のあとにくる市民権について考察しています。それはさしあたり「一般的市民権」と把握されますが、これはもともとあったポリスの共同体に、近代以降付け加わった資本主義社会が、その私的活動の社会化の帰結として、公的ポジションを要求したことに基づく、新たな市民権のここのようです。この市民権はハーヴェイが、後に個人的自由権と市場における利潤原理というように纏めたものとはほぼ同じ事柄が念頭に置かれているのでしょうか。しかもこれが自己責任というものと一体となっているのです。

つまり経済生活における人々のつながりがランシエールでは「連帯的なものの市民権」と見なされているのですが、この資本に包摂された人間のつながりが、公的なものとして国家に持ち込まれ、国家の正統化の根拠とされているのです。

資本に包摂された人間のつながり、あるいは市場における契約者同士の関係（商品の購入も契約関係です）、それは物象的依存関係によって支えられた個々人の独立であ

り孤立なのですが、これが共同体の原理へとすりかえられたものがランシエールの言う「一般的市民権」のようです。そこには人間的なきずなは物象によって媒介されているのですが、そのことできずな自身は目には見えませんから、人間の意識にあっては、単独で生きていけるという神としての存在へと昇華されていきます。自己神格化とはこのことをさすのですが、一般的市民権がこのようなものであれば、それは神々の連合と看做す他はないでしょう。ここの小宇宙が連合して大宇宙となる、あるいは小宇宙は大宇宙の鏡として連合関係に参画する、というイメージでしょうか。

「言いかえれば、『断絶』とは、個人の満足と国家の自動的証明との鏡像的つながり以外に共同存在の形態を知らない飽和の別名である。」(『不和』、189頁)

国家が大宇宙であり、個人は小宇宙として大宇宙の鏡として連合に参画する、というこのイメージは、実は社会的分断と断絶の裏側であり、連合が飽和している状態であるとランシエールは主張しています。この飽和とは個人の政治的意識の上でのことです。人間の自己神格化ということの指摘として受け止めることが出来るでしょう。

さてハーヴェイの宿題に戻りましょう。ハーヴェイはこの論文の冒頭で述べたように、『新自由主義』で一つの政治的提案をしています。ハーヴェイがいう新自由主義の基本的権利とは、ランシエールの一般的市民権に相当し、ハーヴェイが派生的権利となっていると見なしたものはランシエールでは共和主義的市民権だということになるでしょう。このように捉えると、新自由主義の下での権利の序列を逆転させる政治というハーヴェイの求めているものの輪郭が、よりくっきりとしてくるのではないのでしょうか。引き続きランシエールの政治思想を追っていきましょう。

第二章 ランシエールの民主主義論

1) 支配には根拠は存在しない

ランシエールの民主主義論は古代ギリシアにまで回帰します。プラトンの『国家』や『法律』、さらにはアリストテレスの『政治学』の読み替えから作業が始まるのです。今ここで細かい議論に付きあってはいただけませんので、大まかな結論部分に注目してみましょう。ランシエールはデリダ追悼の論集『来るべきデリダ』(明石書店)で『不和』で考察した民主主義論を要約する形で次のように述べています。

「プラトンの議論が意味しているのは、民主主義は、政策の原理ではなく、よい政策に抵抗する生活様式である、ということだ。民主主義は混沌へといたる。さらに根底的には、それはあらゆるものがひっくり返された生活様式である。『国家』第八巻はあらゆる自然的関係が転覆された国家を描写している。」(『来るべきデリダ』、140頁)

プラトンは民主制を否定し、共和制を称揚しましたが、そのプラトンの記述をいわばひっくり返す形で、ランシエールは民主主義の問題に接近していきます。プラトンが、民主主義は混沌をもたらすと言っているところに、民衆の闘いを読み取り、そちらの方に依拠してポリスの批判を始めるのです。

「民主主義は統治の形式でもなければ社会生活の形式でもない、このことが問題の核心である。民主主義はパラドックスとしての政治の制度化なのである。それがパラドックスであるのは、政治的なものを制度化することは、見たところ、共同体を支配する権力を何が根拠づけるのかという問いに答を与えようだからである。民主主義はその問いに答を与えるが、それは驚くべき答だ。いかなる根拠も存在しないというこ

とが支配権力の根拠そのものだ、という答なのだ。

これこそプラトンが『法律』第三章の冒頭で、一瞬の閃光のうちに、私たちに看取させるものである。その一節は、私の知るかぎり、民主主義に関して議論するデリダの注意を引くことはなかった。」（『来るべきデリダ』、142頁）

デリダは『友愛のポリティックス』（みすず書房）でランシエールと同じように、プラトンとアリストテレスに立ち返って、政治について考察しているのですが、そのデリダの考察を批判する形でランシエールはこのように述べています。権力は絶えず自らの支配の根拠について正統化を計ろうとしていますが、民主主義の観点からすれば、根拠などは存在しないということを、ランシエールはプラトンの議論から導き出すのです。『不和』で詳しく考察されているプラトンの政治についての七つの原理のうち、七番目は「籤引き」ですが、この籤引きこそはあらゆる原理の不在に等しいとランシエールは見るのです。

「第一のものは司牧統治、すなわち神の牧人が人間の群れを直接支配していた神話的な時代の統治である。第二のものは運による統治、すなわち籤引き、つまり民主主義である。」（『来るべきデリダ』、145頁）

民主主義を支配の根拠の不在という観点から捉えるこの試みはある種虚を衝くような問題提起なので、もう少しランシエールの議論を紹介しておきましょう。

「いくらか異なる仕方でも述べてみよう。人間がそれによって支配される統治の多くの類型がある。生まれ、富、力、学知は最も共通のものである。しかし、政治は何かそれ以上のもの、支配者と被支配者とに共通の代補的な資格を意味する。もはや神の牧人が世界を支配していないとすれば、資格はもう一つしか存在しない。それは支配される資格も支配する資格ももたない人々のもつ資格である。これが民主主義の意味である。『デモスの権力』とは、いかなるアルケーによっても権力を行使する権限を与えられない者の権力のことなのだ。民主主義は一連の一定の制度でも特定の集団の権力でもない。それはあらゆる一連の制度そして何か一つの人民の集団の権力を正統化するとともにその正統性を奪いもする、代補的な、根拠づける権力である。」（『来るべきデリダ』、145～6頁）

支配する資格も支配される資格ももたない人々の権力、これが民主主義だとランシエールは言うのですが、このような権力は、一方で民主主義を自らの権力の正統化に使うのですが、他方民衆からすれば民主主義はその正統性を奪うそのような権力となります。ネグリの構成的権力が思い出されますが、ランシエールもそのようなものとして民主主義を捉えているのです。『不和』ではこの権力の根拠の不在という問題は、あらゆる社会秩序の秘密とされています。

「あらゆる社会秩序の最終的な秘密、つまり誰であれ人と人との端的な平等の言表である。言い換えれば、ある人間が他の人間を支配することには、どのような自然的原理もないということである。社会秩序は最終的に平等に依拠しているのであるが、平等は社会秩序の破壊でもある。」（『不和』、137頁）

ある人間が他の人間を支配することには何の根拠もないのに、現実には支配 - 被支配関係が存在しています。そして支配の様式には民主主義から全体主義、自由主義からファシズム、スターリン主義にいたるまで、およそ政治的な原理はありません。これは根拠がないところに支配関係を打ち立てるといふ支配自体の無根拠性という、この秘密から規定されているのでしょう。

2) ポスト民主主義の現状とそれへの民主主義による批判

ランシエールのポスト民主主義論はすでに見てきましたが、ここでは再度現代の民主主義についてのランシエールの考察を、支配の根拠の不在という、あらゆる社会秩序の秘密を踏まえて見ておきましょう。ここで取り上げるテキストは『不和』です。

「今日、状況は逆転し、いわゆる形式民主主義の勝利によって、その形式に対するかなりの愛着喪失が生じている。たしかに、時代の雰囲気は、このパラドックスに対する解答を示している。それによれば、民主主義の知恵とは、代議制によって民衆の権力を保障する諸制度に対して注意深く配慮することではなく、むしろ政治的なものの実現形態を、社会のあり方に適合させ、社会を動かす権力に適合させ、社会を織りなしている交錯した欲望、利益、欲求に適合させることだということになる。それは、社会全体のなかで行われ交錯する最適化計算に適合させ、個人化のプロセスに適合させ、このプロセス自体が要求する連帯関係に適合させることだということになる。」(『不和』、163頁)

すでにポスト民主主義論で紹介してきたように、政治と資本の管理の同一視がなされているのですが、それについて具体的に述べられています。ここで社会を動かす権力とは、資本のことにほかなりませんが、これが人間の個人化を推し進め、個人化のプロセス自体が要求する連帯関係、これは市場を媒介としたものですからそこでの最適化計算だけが政治的な問題とされるのです。このような形式民主主義に対してランシエールは別の民主主義を対置します。

「民主主義とは、議会制や法治国家ではない。ましてやそれは、社会的なものの状態ではなく、個人主義の支配でも大衆の支配でもない。民主主義とは一般に、政治の主体化の様式である——政治が、共同体における身体の組織化や、地位、権力、職務の管理とは別のことを意味するならば。より正確に言えば、民主主義とは、共同体の中で身体を分配するこの秩序——われわれは、これを拡大されたポリス概念として概念化するように提案した——の特殊な中断の名である。それは、特異な主体化の装置によって、この秩序の効果的な働きを中断するもの名である。」(『不和』、166頁)

支配の無根拠性を暴きだしたランシエールは、現にある形式民主主義をポリスと名づけ、これに平等の原理から対抗する政治的主体の登場によって民主主義という独特の政治的空間が生まれると主張しています。ですからそれはポリス的秩序の中断であり、政治的係争の創造なのです。このようにして形成される政治的空間についてランシエールは三つの観点から特徴づけようとしています。

「まず第一に、民主制は、民衆の見せかけにかかわる特定領域が存在することによって定義される共同体の類型である。見せかけは、現実と対立する幻想ではない。それは、見えるものを経験の場に導入することであり、それによって見えるものの体制が変更される。それは現実に対立せず、現実を分裂させ、二重のものとして形象化し直す。」(『不和』、166頁)

「見せかけ」という訳語を示威行為と読み替えてみましょう。民主制とは民衆の政治的示威行為が存在する共同体ですが、示威行為によって表現される要求は単なる幻想ではなく、平等の観点から政治的主体が共同体に持ち込む当事者による計算間違いの指摘として、見えなかったものを見るようにする仕掛けであり、そうすることでポリスのなかに民衆と支配の当事者とで新たに形成される政治的共同体を創造し、現実を二重化させます。

「第二に、この見せかけの領域を占める『民衆』は、特殊な型の『民衆』であり、

これは民族的な類型がもつ諸属性によっては定義できず、社会学的に定義可能な住民の一部とも、この住民を構成する集団の総和とも同一視されない。民主主義を成り立たせる民衆とは、どのような社会集団からも成っておらず、社会の当事者を数え上げたものの上に、分け前なき者の分け前の現実性を重ね合わせた単位である。民主主義とは、国家や社会の当事者と一致しない諸主体の制度であり、地位や役割の表象すべてを攪乱する不特定の諸主体の制度である。」(『不和』、167頁)

この新たな政治的共同体、というよりも政治的空間と言ったほうがすっきりしますが、そこに登場した政治的主体としての民衆について、ランシエールはそれを特殊な型の民衆であると見ています。それは国家や社会の当事者と一致せず、国家や社会から計算によって無視されている分け前なき者の分け前を、平等の原理によって見えるようにする示威行為の当事者たちなのです。

「第三に、民衆の見せかけの場は、係争が展開する場である。政治的係争は、住民からなる当事者間の利害対立すべてから区別される。というのも、政治的係争は当事者間の計算そのものについての対立だからである。それは仲間同士の議論ではなく、対話状況そのものを問題にする対話である。したがって民主主義は、特定の型の共同体を設立する。それは、地位の分配についてのポリスの論理と、平等主義的な特性についての政治の論理という二つの論理のあいだの対立そのものを問題にする、論争的な共同体である。」(『不和』、168頁)

この示威行為は当然にも政治的係争を作り出します。そしてこの政治的係争が、分け前なき者の分け前を表示するものである以上、それは権力当事者とのあいだに新たな政治的空間を作り出します。

「要するに、民主主義が存在するのは、係争が、同一化されない主体によって、民衆の表出という場面で行われる場合である。民主主義の諸形式とは、この見せかけの表出の諸形式、この同一化されない主体化の諸形式、この係争の遂行の諸形式である。こうした形式の表出は、政治的なものの制度的装置に影響を及ぼし、こうした装置のいくつかを利用する。それは平等の登録を生み出し、現存の登録を論証する。」(『不和』、168頁)

平等の原理から発する分け前なき者の分け前、という権力の側からすれば計算間違いに基づく政治的主体が、同じく現行の計算を間違いと主張して示威行為を行うことによって、既成の国家のなかに新たな政治的空間を政治的係争によって作り出す、これによって民主主義の諸形式が成立する、これがランシエールの主張でした。このような民主主義論の原理的な内容について次に見てみましょう。

3) 民主主義の原理

再度『来るべきデリダ』に戻ります。人間の権利と市民の権利という二重の現われに対して、マルクスなどが議論してきた内容を指して、ランシエールはそれらが二つの主体を認めず、一つに還元しようとしているとして、これに対置する形で民主主義の原理について述べています。

「こうした言説が私たちに二つの主体を提示するならば、その一つは見せかけであるはずだ——この議論の核心はそうしたものである。それが前提としているのは、政治主体は一つでかつ同じでなければならない、ということだ。〈人間〉と〈市民〉のいずれかが『真の』主体でなければならないのだ。政治が屋気楼であるか、政治主体が憲法のテキストの定義するものと同じであるか、そのどちらかなのだ。反対に、民

主主義が意味するのは、一つの主体などない、ということである。政治主体は異なるアイデンティティのあいだ、とりわけ人間と市民とのあいだの隔たりに存在するのである。政治的な主体化の過程は、人間の権力も市民の権力も固定せず、人間と市民のあいだの結合と分離の形式を構築する。この過程において、人間と市民は政治的な名として用いられるのであり、この名の法的な記載が政治的な過程の所産なのである。」(『来るべきデリダ』、152頁)

人間か市民かといった対立、どちらが真の主体かといった問い、これを退けてランシエールは一つの主体などないと断言しています。ランシエールの民主主義論からすれば、主体は、人間と市民とのあいだの隔たりに存在するというのです。政治的主体化の過程とは、人間の権力と市民の権力とのあいだの結合と分離を推し進めるある種の力の作用として考えられているのです。

「一方では、市民性とは人間として——すなわち、所有主と社会的支配層の権力に従属する私的な個人として——劣っていたり優れていたたりする人々のあいだにおける平等の支配を意味する。他方で『人間』とは誰でもがもつ平等な受容力の肯定を意味し、これは市民性の制限、すなわち人民の多くの範疇を市民性の領野から排除する、あるいはさまざまな問題を市民の範囲外に置く制限と対立する。人間と市民は交互に、排除原理に対する包含原理の役割、個別的なものに対する普遍的なものの役割を演じる。民主主義が利害の個別性に対する法の普遍的な権力に還元されえないのは、ポリスの論理そのものが普遍的なものは持続的に私化されることを意味するからである。したがって、普遍的なものはつねに上演されなければならない。そして、そうしたことが起こるためには、普遍的なものは新たに分割されなければならない。」(『来るべきデリダ』、152～3頁)

市民とは市民社会における個人として、法的主体として規定された人間のことであり、他方人間とはそのような法的規定がなされる以前の主体なのですが、ランシエールはここに二つの主体を見るのではなくて、これらの主体化自体を揺るがす視点から、市民と人間とのあいだに民主主義の政治的主体を求めて行きます。

「二つのアイデンティティのあいだの隔たりにおいて主体化の形式を創造すること、普遍的なものと個別的なもののあいだの二重の関係に働きかけることで普遍性の事例を創造すること、これが民主主義の過程がともなうものである。民主主義が単に法の普遍性にもとづくだけではありえないのは、法の普遍性は統治行動の論理によって不断に私化されるからである。普遍的なものは公的生活の絶えざる私化に抵抗する主体化の形式と検証の事例によって代補されなければならない。」(『来るべきデリダ』、154頁)

市民が近代法の主体として、法的存在であるのに対して、人間の方はもっと普遍的な平等原理に基づいた存在です。ランシエールは現実の法制度の下での市民という個別的な存在と、人間という普遍的な存在とのあいだにあって、普遍的なものを提起していくものとして民主主義を捉えています。では民主主義のこのような原理的把握からどのような政治が導き出されるのでしょうか。

第三章 新しい政治に向けて

1) アリストテレスの二つの命題

『現代思想』(04年4月号、青土社)に掲載された、「デモクラシー、ディセンサス、

コミュニケーション」でランシエールは自らの政治論を正面から論じています。まずポスト民主主義のコンセンサスの哲学に対抗する形でディセンサス（不和）を政治の原理に据えます。コンセンサスの哲学は「政治的共同体を言語の一連の手続きに根拠づける見方です。この言語の手続き自身、政治的共同体の原理と言語のコミュニケーション原理のあいだに根本的適合性があるという考え方に準拠しています。」（『現代思想』、04年4月号、29頁）と看做した上で、自らの構想について次のように述べています。

「私のねらいは、デモクラシー、コンセンサス、コミュニケーション言語のあいだのこの支配的な関係を問い直すことです。デモクラシーとは、国家の呼称ではなく、あらゆる国家の論理の補足であるということ、この補足によって政治は政治として制定されるのだということを示そうと思います。政治は、言語という共通の本質から演繹されるのではなく、言語の実践のただ中で生じる分裂からのみ演繹されるということを示そうと思います。私がディセンサスあるいは不和と名づけるのはこの分裂のことです。そしてディセンサスは政治の論理そのものであるということを示そうと思います。その結果、政治的デモクラシーの本質として今日大いにもてはやされているコンセンサスは、実は政治的デモクラシーの消失という事態であることになるかもしれません。」（『現代思想』同号、29頁）

この構想をランシエールはアリストテレスの政治についての二つの定義を解説することから始めています。アリストテレスはその著『政治学』の第一篇で「政治的動物」という有名な人間の定義をあたえています。その際人間と他の動物との差異を、言語を持つかどうかというところに求めていました。アリストテレスのもう一つの定義は、第四篇にあるもので、支配することと支配されることの両義性を持ったものとして、人間を捉えています。ランシエールはこの二つの定義についてまずはこう述べています。

「こうして、政治的動物という定義から、直接、統治しつつ統治される市民という定義が容易に帰結します。話す力は万人が等しくもつ固有性であり、この属性によって各人は他者の立場に立つことができます。他者の立場に立つとは、第一義的には他者を理解すること、他者の言表行為と立論が意味を持つ立場で考えることです。第二義的には、他者と立場を交換できるということ、主権者の役割と主権が行使される者の役割の両方を等しく果たすことができるということです。

こうしてみると、ある言表の意味を理解する、平等な話者の共同体に参加する、という三つの事象の間で、演繹は直線的になされるように思われます。」（『現代思想』同号、30頁）

ランシエールは、このアリストテレスの二つの命題を、一旦は直線的に繋いで理解することも出来るとした上で、実はそうではないという見解を明らかにしていきます。

「共同体に根拠を与えるのは、立場の相互性ではなく、分有された何かを、つまり正と不正を伝える能力なのです。言語を介する共同体とは、たんなる苦しさの感覚から区別される、この感情の共同体なのです。たんに発信者と受信者の立場を交換する能力があるというだけでは、話者が平等であるとはいえません。アリストテレスのように奴隷社会で生きる者にとっては、事態は明白です。」（『現代思想』同号、31頁）

人が単に話ができるということだけでは共同体における立場の相互性という認識にいたることはできないということを、ランシエールは奴隷の存在を例に挙げて示します。

「アリストテレスが言うには、奴隷が言語に与るのは理解というあり方においてであって、保有というあり方においてではありません。奴隷は言語を理解するけれども、言語を保有してはいないのです。」(『現代思想』同号、31頁)

言語を保有してはいないということは、共同体の成員として数に入れられていないことを示しており、声を出すことが出来ますが言葉として、意味として、それを政治的に拾い上げられることがないということです。なぜそのようなことがおきるのか、ということについてランシエールは、感性的なものの分有ということから説明しています。

『話す』とは、単語やメッセージと同時に、ある種の感性的な正義を、ある種の立場の配分を伝達することなのです。私は、感性的な差異によって能力や無能力を共通のものに登録するこの立場の配分を、『感性的なものの分有』と呼ぶよう提案します。フランス語の『分有』は両義的な語であり、共有者と同時に分割をも規定しています。つまり、万人が同じものの分け前に与ることであり、各人が分け前の配分に応じて各自の立場に固定されていることを指します。感性的なものの分有とは、その人ができることをその人が何であるかに応じて、またその人が何であるかをその人ができることに応じて循環的に定義する、具体的かつ象徴的な区分のことなのです。感性的なものの分有とは、たんに主人と奴隷、領主と自由平民、統治者と被統治者をしかるべき立場に置くものではありません。感性的なものの分有によって、何よりもまず感性的な世界の諸形式そのものがしかるべき場所に配置されるのであり、その形式を通して立場が目に見えるものとなり、言説が聞き取れるものと成り、能力や無能力が明白なものとなるのです。感性的なものの分有によって、共通の対象として目に見えるものと見えないものが規定され、筋道のたった言葉として聞き取れるものと、苦痛のうめき声としてしか聞き取れないものが規定されます。その規定は、目に見えるものと見えないものの分有、言葉とたんなる鳴き声の分有を規定することによってなされるのです。」(『現代思想』同号、31頁)

レヴィナスは論理的な関係の先にある倫理的关系に注目しましたが、ランシエールは、感性的なものの分有という問題提起をしています。市民と同じ言葉話す存在である奴隷が、市民権を持たず、したがってその言葉には政治的な発言権を封じられていて、市民にとっては単なるうめき声としてしか受け取られないという政治的現実の根拠に、感性的なものの分有があるということです。人間による人間に対する支配に何の根拠もないという原理からすれば、現実の支配権は論理的なものではなくて、感性的なものに基づいていることとなります。ランシエールはこの支配の根拠となる事実を感性的なものの分有ということに求めたのでした。

「言語的平等が働くのは、言葉話す人と話さない人、言葉とたんなる音を明らかにする感性的なものの分有のただなかにおいてなのです。」(『現代思想』同号、32頁)

こうして人間の平等を言語的平等に求めるハーバーマスのコミュニケーション的理性の理論の限界が示されます。ランシエールによれば、感性的なものの分有によって、言葉をはしゃげるけれどもそれを話すとは認められない人々がいるという現実を、切り取ったところで成立しているものが言語的平等なのです。

2) 政治の原理はディセンサス

アリストテレスの二つの命題を繋ぐことで、コミュニケーション的理性を合理的なものに見なす考え方に対して、奴隷の存在と奴隷は話せるけれども、言語を保有して

はないという見地から、支配の根拠に感性的なものの分有を見るランシエールは、このことによって政治は常にディセンサスに付きまといっていると主張します。

「感覚器官による聴取と言語による知的理解は、何らかの感性的なものの分有を通してしか効果をもたないということです。……私の命題は、人間が政治的動物であるのは、ディセンサスという形式でのみだというものです。換言すれば、ディセンサスが政治の原理であるということです。」(『現代思想』同号、33頁)

ランシエールの政治思想の中心概念をなすディセンサス=不和は、決して言葉を理解できないということではなく、政治にあつては、政治的に人は振る舞うことで、それぞれ別の世界に属していて、共通の言語を欠いている状態にあるということでしょうか。ランシエールは具体的には次のように述べています。

「人類の大多数に、つまり労働者や女性たちに政治的存在としての資質を拒むには、彼らが家や仕事場という薄暗い世界に所属していることを指摘すれば事足りたという伝統があります。それは物質的な生の再生産がなされる世界であり、共有しているものについてのいかなる知覚も、いかなる言説も生じえない世界、空腹や苦痛、ヒステリーのわめき声しか生じない世界です。労働者運動や女性解放運動と呼ばれたものは、公共世界と私的・家庭的、生産と再生産に運命づけられた世界とのあいだの分有を、問題にし直すことでした。これらの運動は、何よりもまず感性的世界を描き直すことにありました。私的なものと鳴き声の世界に閉じ込められた存在は、自分たちもまた話す存在であることを証明すると同時に、私的世界もまた一つの公共世界であることを証明しなければなりません。そうするためには、言葉の場面を作らなければなりません。そこでは、労働者は、工場や労働契約に関する私的な問題を公共の討議に属する問題として配置し直し、女性は、認められてはいないが自分たちも公共の問題に関する言葉をもつ者であると主張したのです。そうするためには、彼らが語っている共通の対象を見ず、彼らが語っていることを聞かず、自分が討議の当事者だとは思っていない雇用主や男性、統治者たちを、対話の配置の相手として含み込まねばなりません。」(『現代思想』同号、34頁)

女性や労働者たちの解放闘争はランシエールによれば、このように既成の感性的なものの分有を中断させ、新たな分有を持ち込むことで政治的係争を作り出す試みと見なされます。このような考え方は、一旦政治的に解放された女性や労働者たちが、今日再び新自由主義の下で声なき民衆と見なされているときに、反撃する方向性を示すものとして受け止めることが出来るのではないのでしょうか。

3) 感性的なものの分有

このような人間の政治的関係の背後にある感性的なものの分有について、『現代思想』(08年1月号)掲載の「デモクラシーというスキャンダル」という論文から紹介しておきましょう。

「平等は、経済的な地位あるいは万人にとって似通った生活様式という意味での、達成すべき目標ではありません。平等は政治の前提です。デモクラシーとは、とるに足らない人々の権力であり、あらゆる支配の偶然性です。それは、権力は最大多数の人間の幸福のために働くべきだという思想ではなく、最大多数の人間には共通の事柄に関与する使命があるという思想です。根源的平等は、まず第一に、共同体の諸問題について議論し、それを実行する誰もが持っている能力にかかわるものです。」(『現代思想』08年1月号、162頁)

平等ということについて、普通は均等待遇であると捉えられます。しかし政治の基礎に特定の感性的なものの分有があるということが分かれば、均等ということも現にある感性的なものの分有の下でのそれにすぎず、別の尺度からすれば不平等なものとなるでしょう。このような見地からランシエールは根源的平等を人間が持つ共通の事柄に参与する使命観に求めています。このように考えることで既成の感性的なものの分有に対して異議を申し立てる政治的主体の登場が、民主主義として規定されることになるのです。

「68年5月革命によって、大衆に科学をもたらしことを望んだアルチュセールの知識的図式は壊滅しました。そこから私は労働者の解放の歴史を研究して、労働者の解放が、気づかなかった搾取を意識するようになることであったことは一度もないということが分かりました。解放活動の根底に、直ちに平等を機能させようとする意志があったのです。彼らは、出生と使命に応じて労働者たちに割り当てられた身体や生活・思考・会話様式とは異なるものを、すぐにでも自分たちのために作り出したいと望みました。そこから私は、政治的美学的次元についての考えを導き出しました。それは、感性的なものの分有という権力や法の問題になる以前の、感性的所与そのものの構造化です。政治によって、別の時間と速度が制度化され、見えていなかったものが見えるようになり、それまで仕事をするだけでよいと見なされていた人々が、共に話したり活動したりすることのできる人間として姿を表す共通の場面が開かれるのです。美学という観念そのものが、とるに足らない人々に共有された経験の形式を、いわば名宛人が無名の思考を、芸術界におけるある種の肯定された無名の権力を含んでいます。これは最終的に、政治的なものの基盤にある無名の人間の権力に呼応します。他方で、18世紀末には、政治の基盤としての平等と、とるに足らない人が分有する共同体に訴える、芸術における特異な形式の平等や階層構造の中断とが、同じ運動の中で現われます。」(『現代思想』同号、163頁)

社会主義の意識は労働運動の自然発生的成長の中からは生まれず、インテリゲンチヤが運動の外部から持ち込む必要があるという、いわゆる外部注入論に対してランシエールは『プロレタリアの夜』という著書で実証的な研究を行い、この外部注入論を否定しました。このことについては市田良彦がその著書『ランシエール 新く音楽の哲学>』(白水社)で鮮やかに解説しています。詳細はそれに譲って、ここでのランシエールの記述に従えば、19世紀の労働者たちの反乱、解放闘争の根拠には、搾取を意識することに基づくというよりは、直ちに平等を機能させようとする意志があったというのです。

ここからランシエールは政治的美学的次元を描こうとしています。『不和』で描かれた政治的な「見せかけ」これを私は政治的な示威行為と読み替えましたが、この政治の外観はランシエールによれば美学の次元に属するのです。美学とは外見についての学であり、絵画にしても彫刻にしても音楽にしても外見にほかなりません。しかもその外見が何らかの思想を訴えるのです。

現代日本のワーキングプアの運動になぜかの雨宮処凛が登場するのか、これは感性的な所与の構造化という政治的美学的次元に自然発生的に応えたものではないでしょうか。またすでに別の論文 (<http://www.office-ebara.org/>、『バラキン雑記』08年2月23日付け「ランシエール論」、本誌には後掲しています。) で書いたように、ここところは協同組合主義の観点から捉え返すことも可能です。

4) ランシエールの宿題

1995年の著作である『不和』の最後の締めくくりは次のように新しい政治の予感で終わっていました。

「政治は、その特殊性の点で、稀なものである。それは、つねに局所的で偶発的である。現在の政治の衰退はたしかに事実であり、政治の未来を定義する政治科学も、政治の存在が意志の唯一の対象であるような政治倫理学も存在しない。新たな政治が、幸福なコンセンサス性と否認された人間性の循環を打破する方法は、今日ほとんど予測できないし、決めることもできない。その代わり、将来この方法が生まれるのは、分け前を分配するコンセンサスの論理を越えるアイデンティティのエスカレートからでも、より原初的な世界性のことや、人間的なものの非人間性についてのより根源的な経験のことを考えるよう命じる誇張法からでもない。そう考えてよい理由はある。」(『不和』、226頁)

ランシエールはここで従来からある政治についての二つの流儀について、それらが新たな政治にはつながらないということを指摘しています。前者はカルチュラルスタディーズが、後者にはアガンベンらの立場が念頭に置かれているようですが、これら二つの立場を否定したところから出発することを問題としているのです。

「政治的な場面での言葉のやりとりがなされるのは、そこに何らかの正義が形成されるときだけであり、言いかえれば対称性と非対称性、正義と不正のあいだの関係そのものを問題にする、感性的なものの分有が形成されているときだけなのです。」(『現代思想』04年4月号、34頁)

今の社会にはすでにある種の感性的なものの分有があります。それを人々は感知しているので、自分の声をそれに合わせています。それとは別の感性的なものの分有を形成し、今あるその分有に基づいた政治を不正と看做すそのような政治、それはどのようにして形成されるものなのでしょうか。あるいはこのような感性的所与の構造化といったことを考えるとどこから果たして政治が開けてくるのでしょうか。これはランシエールが私たちに課した宿題として受け止めておきましょう。

「政治は、共同体のいかなる言語的本質も実現しません。政治は共同体の中のもう一つの共同体として、共同体に対するもう一つの共同体として存在します。政治は補足という形で生み出されます。すなわち、共同体が共有しているものを定めている感性的所与に分裂を生じさせる、過剰な主体がいる限りで、政治は存在するのです。」(『現代思想』同号、34頁)

ランシエールがここで述べている「もう一つの共同体」の中身は何でしょうか。これまでの左翼の発想からすれば、この政治が存在する場といえばコミュニケーションあるいはソビエトが形成されたときのいわゆる二重権力状態ということになります。しかしこれはいわば例外状態ですから、これに限定すれば政治の存在は稀有のこととなってしまいます。そうするとこれは政治闘争が闘われている個々の場面のことを指すのでしょうか。そうだとすれば政治運動の美化ということになってしまいます。ひるがえって、協同組合主義の立場からすれば、その意味は簡明ですが、果たしてそのようなことでいいのでしょうか。協同組合主義の立場からすればこの問題提起は非常に面白いのですが、果たしてそれがランシエールの真意なのでしょうか。

「政治的対立は、異なる利害をもつ集団を対立させるわけではありません。それは、共同体の当事者や分け前を異なる仕方でも計算する論理を対立させるのです。」(『現代思想』同号、37頁)

このことも協同組合主義の立場からすれば、その政治性を測る尺度として非常に面白い提起です。ランシエールの真意がどこにあらうとも、私としてはこの見地を出発点にして、協同組合主義の政治について論じたくになります。そのさい「もう一つの働き方」が異なる仕方の計算の具体化として意味を持つでしょう。

「(コンセンサスにとって)本質的なことは、討議の対象となりうるデータと同時に、討議の相手を務めうる主体を、客観化する能力です。このことが意味するのは、コンセンサスは、原理上分け前なき人々の分け前は除外してしまうような一つの感性的なものの分有だということです。」(『現代思想』同号、39頁)

コンセンサス民主主義の土俵に乗らず、それが切り捨てている感性的所与の構造化、これはあらゆる方面から手をつけることが可能です。それは従来の政治運動が政治的なものとそうでないものを区別したり、あるいは統一行動といった個々の集団のベクトルを同じ方向に向けていくといったものであったのに対して、全然別のところから政治的連帯についての展望を開いていくことが可能となる提起ではないでしょうか。

5) 新しい政治への試論

ハーヴェイとランシエールを読むことで、私が得たインスピレーションは、新自由主義は基本的人権に代わって基本的資本権を確立し、人々に個人的自由と利潤原理を第一の権利と看做させ、その他の基本的人権をこれに従属させるという新しい統治様式を生み出しました。この様式を人々の側から位置づけなおすと現代人の自己神格化による基本的神権の確立という事態が見えてきます。

ではこのような統治様式の背後にはどのような感性的なものの分有があるのでしょうか。それは商品や貨幣や資本に自らの意志を宿すことで意志支配されているという、現代人の自己神格化の原理に基づく感性的所与の構造化ではないでしょうか。ですからそれは基本的資本権に従属したものであり、基本的神権とは、神の属性の確立ではなくて、資本の牢獄に囚われた人々の幻想だということになります。

そこでの問題は自己神格化した現代人の基本的神権は、単なる幻想ではなく、ある意味ではかつての基本的人権よりも自由なものであり、個の唯一性を実現したものであるという点です。基本的人権とは人間の政治的解放であっても、人間的解放ではありませんでした。個の唯一性の実現は人間的解放の可能性を示しています。ところが実現されたこの個の唯一性にはお金以外には何の保障もありません。格差拡大の過程で、この無保証という問題が、実は今ある感性的なものの分有を不正として摘発する政治の登場を促しているのではないのでしょうか。

私は現代人が資本に絡めとられることで人間から神になってしまったというこの現実を踏まえて、囚われた神を人間に解放する運動論が必要だと考えてきました。単純に言えば個の唯一性とは神つまりは人間の類的属性に他ならず、これを生かした形で、それを人間的に保障する空間が切り開かれることに期待していました。類的存在としての人間は、類に同一化されたものとしてではなく、個の唯一性を保障するシステムの元でしか現実化しはしないのです。

このような現代人の人間的解放についての考え方は、ランシエールの感性的な所与の構造化による政治の実現という問題提起を受けることで、政治思想としての定型化が可能になるように思います。

研究会報告

ランシエールを協同組合主義から読む

1月27日にネットワーク情況・関西の公開講座があり、「ランシエールの政治性」というテーマで、神戸大学の市田良彦さんにお話を伺いました。市田さんは昨年夏に『ランシエール 新く音楽の哲学>』（白水社）という著書を書かれていて、それを素材としたのです。ところが事前の学習会で紹介されたランシエールのインタビュー「デモクラシーというスキャンダル」（『現代思想』2008年1月号）という短文が私にとっては非常に興味がありました。ハーヴェイの『新自由主義』は今日世界中で席卷している新自由主義についてのすばらしい分析でしたが、そこでハーヴェイが期待しているオルタナティブを考える際に、ランシエールの政治思想は非常に役に立つように思ったのです。それで公開講座の経過の紹介としてではなく、私の興味本位な紹介をさせていただきます。

市田さんの著書でも紹介されているのですが、ランシエールは民主主義や政治という言葉の概念にこだわっていて、普通使われている概念とはまったく別の概念をその言葉に込めています。普通、民主主義や政治という概念は、政治の制度や社会の制度と考えられるかまたはイデオロギーというように考えられるかでしたが、ランシエールは民主主義や政治をこれらの制度やイデオロギーを成立させる前提条件と考えているのです。このランシエールの政治の概念はまた別の機会に論じるとして、日本でも新自由主義の登場と共に、戦後民主主義が果たした役割についてのネガティブキャンペーンが繰り返されましたが、フランスでも例外ではなく、民主主義や社会民主主義（フランスではミッテランが大統領となった社会民主主義政権が存在していました）こそが社会を破壊するといった論陣が張られているようです。そのような中でランシエールは民主主義や政治を深いところから把握することで新自由主義に対抗しているのです。（この辺については『来るべきデリダ』、明石書店、所収のランシエールの論文を参照してください。）

市田さんによれば、アルチュセールの弟子であったランシエールは、次第にアルチュセールから距離を置くようになったのですが、そのときにアルチュセールが持っていた革命的意識は労働運動の内部からは生まれず、外からインテリゲンチヤが持ち込まなければならないという古くからの社会主義者の考えかたを検証すべく、労働者の仕事時間以外の時間に彼らが何をしていたかを調べて『プロレタリアの夜』（未邦訳）という本に纏めました。この辺は市田さんの著作で詳しく取り上げられています。

さて『現代思想』のインタビューに移りますが、ランシエールはこのような実証的研究の帰結として、普通考えられているように、労働者は搾取されているということ意識して闘いに立ち上がるのではなく、「解放活動の根底に、直ちに平等を機能させようとする意志があったのです」（『現代思想』、163頁）ということを明らかにして、しかるのちに政治の役割は政治の美学的次元を開発することであるという提起をしています。つまり人間には、現実には制度化され労働者として分業に縛り付けられているにも拘らず、このような制度化の以前にある根源的な平等の意識として「最大多数の人間には共通のことがらに参与する使命があるという思想」（162頁）があり、これが万人に感性的なものとして分有されている、と見るのです。そして政治の美学的次

元とは、この「感性的所与そのものの構造化」（162 頁）だと規定されています。それは具体的には次のようなものです。

「政治によって、別の時間と速度が制度化され、見えていなかったものが見えるようになり、それまで仕事をするだけでよいとみなされていた人々が、共に話したり、活動したりすることのできる人間として姿を現す共通の場面が開かれるのです。」（163 頁）

これを読んだときにこれはコモンズのことだと思いました。市田さんによれば、これはデモなどの闘いのことだそうですが、この闘いには都会の大きい空き家（ビル）や工場を占拠してそこに住み着いてコミュニティを作るというかつてのアウトノミア運動などを考慮すれば、コモンズもランシエールの言う政治の美学的次元の創造の実験でしょう。

「別の時間と速度」はすでにスローワークとして標語化されているし、ビルの 5 階だから地上からは見えない景色が見えるというのは駄洒落として、人間の関係性について、いろいろな差異を持つ人たちが、いろいろな働き方で仕事を引き受けている中で、スタッフは指示に従って働くという通常の働き方とは別の働き方と、その他のいろいろな活動が出来る人間として姿を現しています。

ところでランシエールは、美学ということについても一家言あり、「美学という観念そのものが、とるに足らない人々に共有された経験の形式を、いわば宛名人が無名の思考を、芸術界におけるある種の肯定された無名の権力を含んでいます。これは最終的に、政治的なものの基盤にある無名の人間の権力に呼応します。」（163 頁）

政治的なものの基盤にある力という、レヴィナスなら論理的関係以前に人間が取り結んでいる倫理的関係というでしょう。しかしランシエールはこの力を政治的なものと考えていて、それが民主主義なのです。そしてこの民主主義を捉えることの出来るのが美学の次元だというのでしょうか。しかし私からすれば、政治の根底にあり、その前提である平等とは、人間の共同関係ではないのでしょうか。これはレヴィナスが言うように論理以前に成立している関係であり、協同思想によって表明されてきたものではないのでしょうか。

ハーヴェイは新自由主義の政治思想である、個人的自由と市場論理の基本原理化に反対し、新自由主義が派生的なものとしているその他の諸権利を基本原理とし、新自由主義の原理を派生的なものとするオルタナティブな政治を追及しようとしています。このようなオルタナティブは政治の根底に人間の共同関係があり、この根底に基づいて政治を規定しなおす試みとしてなされるのではないのでしょうか。ランシエールによればこれは政治の美学的次元であり、「感性的所与そのものの構造化」ですが、これはそんなにこ難しいものではなくて、もう一つの働き方がすでに実現しているものではないのでしょうか。協同思想を政治と美学の観点から位置づけなおす必要を考えさせられた講座でした。

後記

世界恐慌の進行は、1929 年の世界恐慌とは全く異なった軌跡を描いているようです。実の経済と虚の経済とが分離し、虚の経済が自立化し、実の経済を支配しているという、信用資本主義（クレジット資本主義）に特有の金融資産の価値の減価が、真綿で

首を絞めるようにあらゆる領域で起こっています。

虚の経済の中枢をなす国際的な金融システムはオンラインでつながっていて、個別の金融機関の破綻があっても、システムに資金をつぎ込めば何とか持ち直します。それを持ち直している間に金融資産としてのドルの減価がじわじわと起きています。これが世界の実の経済にどのように影響を与えるのか、注視していく必要があるでしょう。

とりあえず顕著に現われているものは食糧危機です。この間の穀物や飼料の国際価格の高騰は、金融市場から商品市場へと資金がシフトしていることや、バイオ燃料開発のための助成金で食糧生産と燃料生産とが競合していること、気候変動で世界的に不作が起きていること、中国が食糧輸入国へと転じたこと、など原因は複合的ですが、不安定化した金融システムの下では、食糧危機はより拡大、増幅されるでしょう。日本は先進国では世界最低の自給率ですがこれは非常なリスク要因となるでしょう。そのようなときには自給率向上の国民運動の可能性も見えてきます。これをランシエールの言うデモスの方で民主主義的に進めることが出来るかどうか、大きい問題です。

さて今号は、新しい政治についてのハーヴェイの提起を、ランシエールの民主主義論によって、具体化していくことを考えてみました。この論文は『情況』にも掲載される予定ですが、第三章、5) 新しい政治への試論、は省きました。この部分は、私が以前からワーカーズ・コレクティブ立ち上げのための思想的準備として、HPの「現場から」の掲載してきた事柄を踏まえているのですが、一般の読者には唐突ですので省略したのです。最近これらの文章を再読する機会があり、結構まとまっているので小冊子にしようと考えています。

『情況』誌といえば、08年3・4合併号に、「関西ブントからネグリへ」ということで、市田良彦さんの呼びかけで、八木沢二郎さん、表三郎さんと私とで行われた、70年代の闘争についての座談会が掲載されています。私たちは個々の運動局面で総括を提起してきていますが、他のブント諸派はそうしてはいないところが多いので、その結果、今でも当時の問題意識に縛られているのではないかと思います。私としては、運動の思想的な総括を提起していますのでぜひお読みください。また5月号から月刊になるとのことですが、5月号には「ハーヴェイ『新自由主義』解説」として、本誌に連載したハーヴェイ論が掲載されます。『情況』誌はハーヴェイについて一度特集をやっていますが、わかりやすく書かれたものがないということで、採用になりました。

研究会についてですが、信用論については、世界恐慌分析ということになると、やはりアメリカの文献に通暁していることが必要で、手には負えません。いまさら信用の基礎理論ということでもないので、今年目標を「政治」に絞ってみることにしました。デリダの『マルクスの亡霊たち』（岩波書店）も翻訳されたことだし、クレジット資本主義について思想的・政治的な批判を提起することを目標にしたいと考えています。一時期「文化知講座」を提起し、1年たちましたので、この構想は一旦凍結し、政治・文化（PC）講座ということで、本誌への論文発表のための研究会として位置づけます。

スロータウン富田構想については、5月24日に設立準備会を発足させます。ニュースタート事務局関西の10周年記念イベントとして行います。最初は5周年祭と同じような構想でしたが、設立準備会を立ち上げるということにしましたので、本格的な祭りは秋に実施することになりました。またスローワーク協会のコミュニティカフェ、カフェコモンズのリニューアル開店も5月下旬です。忙しい日々です。

