

Alternative Systems Study Bulletin

第19巻第6号

(2012年2月16日)

認知資本主義論によせて(第三回)

オペライズモの金融危機論の批判

金融危機と認知資本主義 ブラックボックスを開く:金融論の新展開 など

実践的共同体論

ナンシーの無為の共同体論 ランシエールの感性的なものの分有論 など

李珍景のコミューン主義に触発されて

後記

編集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私信箱 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

認知資本主義論によせて(第三回)

オペライズモの金融危機論の批判

解題：この論文は雑誌『情況』最新号に寄稿したものです。

はじめに

現代の資本主義が、レーニンが定義した帝国主義段階から、新たな投機・信用資本主義の段階に到達しているということについては既に本誌掲載の論文で述べたことがある。(『情況』2006年11・12月号掲載、榎原均「信用資本主義論と価値形態論」上、および、『情況』2009年1・2月号掲載、榎原均「投機・信用資本主義の原理」)

今回はその原理的な観点から、イタリアのオペライズモの系統の人たちによる集団的著作である『金融危機をめぐる10のテーゼ』(以文社、以下『テーゼ』と略記)での金融危機論を紹介しながら、それに批判的にコメントすることで、金融危機に際しての我々の課題がどのようなものであるかを明らかにしてみたい。

なお、手短かに結論を述べておきたい。オペライズモ(『テーゼ』は集団的著作であるので、個々の論文の執筆者名ではなく、オペライズモという呼称で代表させたい)は金融化によって認知資本主義が成立し、認知資本主義の蓄積様式が行詰りが、金融危機として現われていると見ているが、その際、オペライズモは金融経済そのものはブラックボックスに入れたまま、それが現実経済に与えた影響を、フォーディズムから認知資本主義への転換の媒介者として論じている。私は、このブラックボックスを開きそこでの現実を解明することを試みたが、従来の私の理解に新しく、2点の内容を付け加えることが出来た。一つは資本市場で実体経済をはるかに凌駕する額にまで膨れ上がった金融資産のクラッシュの意味を、将来の利益に対する請求権の削減であるから歓迎すべきものと捉えたことだ。もう一つは、投機・信用資本主義への対抗を利子生み資本の廃絶、つまりは銀行が私有している支払い決済システムのコモンとしての解放と、利子のつかない通貨の創設による取引で、こちらの方がベーシック・インカムよりも現実性があるという把握だ。諸賢の批判を待ちたい。

1. 10のテーゼ

『テーゼ』の最終章は、「もはや何もこれまでどおりには行かない」と題され、金融危機をめぐる10のテーゼが述べられている。テーゼにはそれぞれ簡単な説明がついているが、とりあえず、10のテーゼ本文を引用しよう。ところでこの本で問題にされている金融危機とは2008年のリーマンショック以降の100年に一度の危機と語られた世界恐慌のことである。

- ① 今回の金融危機は資本主義システム全体の危機である
- ② 今回の金融危機は資本主義が価値増殖を行う際の尺度の危機である
- ③ 危機とは認知資本主義が発展する地平である
- ④ 金融危機は生政治的管理の危機、つまり<ガバナンス>の危機であり、そのシステムが構造的に不安定であることを明らかにしている
- ⑤ 金融危機とは単独主義の危機であり、地政学的見地からするとバランスが回復される時である

- ⑥ 金融危機は EU を経済的、政治的そして社会的に構築するプロセスがいかに険しいかを余すところなく示している
- ⑦ 金融危機は新自由主義理論の危機を示している
- ⑧ 金融危機は認知資本主義に内在するふたつの主要な矛盾を明るみに出している。労働に対する伝統的な報酬形態が不適正であること、そして所有という構造が卑劣だということである
- ⑨ 今回の金融危機を、新たな「ニューディール」を定義する改良主義的政策によって解決することはできない
- ⑩ 現在の金融危機は新たな社会闘争のシナリオを開く

2. 金融危機と認知資本主義

少しテーゼの解説文に立ち入ってみよう。テーゼ①の解説文では、金融危機が資本主義システム全体の危機であるのは「今や金融市場が認知資本主義の脈打つ心臓であるという事実による」（『テーゼ』、225 頁）とされる。そして金融市場にはそこに絶えず富を吸い上げることが不可欠で、その結果労働者の所得が減少して所得格差が拡大していく。ところが金融市場は公的セクターの民営化をはかることで「これまで社会を保障してきた国家に取って代わりつつある」（前掲書、225 頁）にもかかわらず、これが危機に陥るといふことは、「現代資本主義が行使する生権力構造の危機」（前掲書、226 頁）である。その上に「金融市場は、今日の資本主義が価値増殖を行う場、つまり社会的協働と〈一般的知性〉のレントが搾取される場」（前掲書、226 頁）であり、これが危機に陥るといふことは、当然にも資本主義システム全体の危機となるほかはない、というわけである。

ここではまだ認知資本主義の概念は明確ではないが、テーゼ②の解説文では次のようにその概念が述べられている。

「認知資本主義の到来とともに、価値増殖プロセスは物質的生産に結びついた単一の量的尺度を失った。こうした尺度を何らかのかたちで規定していたのは、商品を生産するのに必要な労働内容だが、これは生産そのものの物質性と生産に必要な時間をもとに計測可能だった。だが認知資本主義の到来とともに、価値増殖はさまざまな労働形態と結びつくようになり、労働は明確に定められた時間から溢れ出し、ますます生の時間全体と一致するようになっている。現代の資本主義的蓄積を支える労働価値は、知識、情動と関係、想像的なものおよび象徴的なものの価値でもある。こうした生政治的变化の結果、労働価値という伝統的な尺度とともに、利潤という形態が危機に陥っている。それに対して資本が見つけたひとつの解決策が、市場価値の力学を、社会的協働と〈一般的知性〉を搾取する際の尺度とすることだった。こうして利潤はレントに変容し、金融市場が労働価値を決定する場となり、労働価値は金融価値へと変わる。」（前掲書、226 頁）

金融市場が認知資本主義の心臓であるという見方は、認知資本主義においては価値尺度が働く場が金融市場となり、労働価値が金融価値となっているという問題提起に基づいている。つまり今日の資本は、工場での労働者の搾取だけでなく、金融市場を媒介として社会的協働と〈一般的知性〉からレントを得ているというのだ。このような変化によって、労働者は、工場で搾取されているだけでなく、非労働時間としてある、生きている時間からも収奪されているというのである。

このような変容については、テーゼ③の解説文が次のようにまとめている。

「1929 年の大恐慌と第二次世界大戦を経て生まれた、大企業型の生産モデルとケインズ主義的政策を基盤とするフォーディズム-テイラー主義的パラダイムが、取り返しのつかない危機に見舞われ始めたのは 70 年代後半からである。……1987 年の金融崩壊と 1991 年から 1992 年の景気後退に続く 1990 年代初頭、認知資本主義という新たなパラダイムが、その力を遺憾なく発揮すると同時に、不安定さも見せつつ広まり始めた。こうした状況のなか、生産と労働の変容とともに、金融市場の役割がその性質を変え、国民国家とケインズ主義的なく福祉の構造もまた変化した。」（前掲書、227 頁）

認知資本主義が国家の福祉的役割を縮小させ、金融市場にそれを任せているという状況が生まれているのにこのシステムは非常に不安定であること、こうして現在の金融危機と認知資本主義の発展とは同じ地平にあるというわけだ。

では、オペライズモにとって金融危機とはなにか。テーゼ⑦の解説文は認知資本主義における金融の役割について次のように述べている。

「蓄積を行う経済としての資本主義システムは、すべからず債務に依拠する貨幣経済であるという認識を前提に、1929 年の大恐慌以降、国家は債務の管理・運営を責務とすることで、最終段階の貸主という役割を担うことになった。それに対し、フォーディズムから認知資本主義への移行にあたり、所有による個人主義の名のもと、第二次世界大戦以降に獲得されてきたさまざまな社会権が金融によって民営化/私物化されることで、公的債務が個人債務へと変容しつつある。」（前掲書、234 頁）

ここでは認知資本主義についての規定と関連して金融市場や金融危機について述べられているのだが、テーゼ①から③までの解説文から先に引用しておいた部分も含め、いずれも外部からの規定になっていて、金融市場そのものの分析にはなっていない。つまり金融が今日の資本主義システムに対して果たしている役割については述べられているのだが、金融の仕組みやその運動についてはブラックボックスに入れられたままなのだ。したがって、『テーゼ』への批判はブラックボックスに入れられている金融そのものの解明によってなされなければならない。そのためには、冒頭の論文「金融資本主義の暴力」と、3 番目の論文「価値法則の危機と利潤のレント化」で展開されている金融論を検討していこう。

3. 金融化とコモン

『テーゼ』の冒頭論文は「金融資本主義の暴力」と題するマラッツイの分析である。

「いまわたしたちが経験している危機をもたらした金融化プロセスは、20 世紀の歴史上に生じたどの金融化の時期からも区別される。」（前掲書、23 頁）

これはそのとおりである。金本位制から管理通貨制への移行を経てさらに変動相場制への移行が金融化プロセスの変化を特徴づけている。そしてこの変化を受けて、アメリカの資本市場における金融の証券化が進み、お金にお金を生ませる新しい資本蓄積様式が生み出された。これを投機・信用資本主義段階と捉えるのが私の立場だが、オペライズモは認知資本主義と捉えている。この認知資本主義という把握自体が、金融を外部から見る視点を作り出しているように思える。

「今日の金融経済は浸透的である。つまり経済サイクル全体にわたって蔓延しており、言うなればそれに最初から最後まで付きまわっている。……ひとつだけ例を挙

げると、自動車産業はすべてが信用メカニズムに則って機能している。つまりわたしたちがおかれている歴史的状況では、金融があらゆる財・サービス生産そのものと同質かつ不可分なのである。いまや金融化の糧となる源は、各国経済のなかで生産手段と賃金に再投資されない産業利潤にとどまらず、続々と増えている。」(前掲書、24頁)

オペライズモはアメリカの事例を念頭において議論しているのだが、金融経済の浸透性がローンという問題から実証されている。しかしこれ自体は、金融経済の変容の中枢ではありえない。年金基金や保険などの機関投資家はフォーディズムの時代にも存在したが、それらが、投機で利鞘を稼ぐようになったことが変容の中身であり、そうであれば、資本市場の変容を問題としなければならない。資本市場における投機は、変動相場制への移行にともなう外国為替取引でのリスクヘッジを目的としたデリバティブ(金融派生商品)の開発に始まり、これが貿易の実需から乖離した外貨の取引を急速に拡大していったが、そのためには金融システムのオンライン化とインターネットの普及による取引費用の削減と取引時間の短縮が大きい役割を果たした。そしてそれが商業銀行や機関投資家のディーリング(外貨の売買による利鞘稼ぎ)の拡大となり、アメリカのグラス・ステーガル法の廃止による投資銀行業務の拡大で、金融の証券化は歯止めを失い、金融工学を利用したリスクを考慮しないさまざまな金融商品の開発とその世界的販売へと進んだのである。これが金融危機を招き寄せた直接の原因である。

『利子生み資本』の源と担い手が増殖し広がっていることは、間違いなく新たな金融資本主義をこれまでの資本主義から区別する特徴のひとつだが、と同時にこのシステムを修正し、『脱金融化』することで、実物経済と金融経済の間に『よりバランスの取れた』関係を築き直す可能性を考察するための問題を提起している。」(前掲書、24頁)

オペライズモの分析の特徴は、資本主義の変容をマルチチュードとの対抗関係として描き出すところにあり、これはまた、現在のシステムに対するオルタナティブをいつも考えているということだ。この点は単なる現状分析には終わらない面白さがある。しかし、オルタナティブを求めるあまり、分析自体がオルタナティブの側に引き寄せられてなされているように感じる。

「こうして金融の論理は<コモン>を生産しておきながら、あらゆる種類の希少性——金融手段、流動性、諸権利、欲望、権力——を人為的に創出することによって、<コモンの住人>を排除し、<コモン>を分割・私有化するのである。このプロセスは、17世紀の<囲い込み>に時代を思い出させる。」(前掲書、29頁)

金融の浸透を、一方では金融危機の原因と見なしながら、他方では、コモンの生産と見るこの見地は、コモンのマルチチュードによる奪還というオルタナティブに引き寄せた理解の典型だろう。金融の浸透は、金融資産によるあらゆる所得が未来の価値の先取りである以上、それはコモンではなく、負債の積み上げであり、この負債はクラッシュによって胡散霧消させるという筋道しかないのだ。金融危機は途方もない金融資産の価値の消失をもたらすが、それは将来の利益に対する価値請求権としての価値の先取りの企ての破産なのだ。その意味ではすごくエコロジカルなことではなかろうか。このように考えれば、現代にあっては金融危機こそは寄生的生産様式の一時的解消であり、歓迎すべきことなのであろう。

4. ブラックボックスを開く:金融論の新展開

マラッツイは、金融資本主義の危機についてまとめるに分析している。それに就いて批判を試みてみよう。問題はオペライズモがブラックボックスに入れている金融について語ることだ。

「批判的に、ということは政治的に金融資本主義の危機を分析するには、スタート時点、つまり金融化の起源である例の蓄積をともしない利潤の増大に立ちもどる必要がある。言い換えれば、フォードモデルが危機に陥り、資本主義が生きた直接労働から剰余価値を引き出すことができなくなって以来、支配的になってきた価値生産プロセスと表裏一体をなすものとして金融化を分析する必要があるのだ。本論考では次のテーゼを提示したい。すなわち、金融化とは、剰余価値と集団的貯蓄のなかで非生産的/寄生的な方向に逸脱する部分が增大することではなく、新たな価値生産プロセスと対称をなす資本の蓄積形態である。とすれば、今日の金融危機は、資本蓄積を欠いた価値生産プロセスが内部崩壊した結果ではなく、新たな資本の蓄積形態が遮断されたことに起因するものとして理解されなくてはならない。」(前掲書、31~2頁)

ハーヴェイが分析したように新自由主義は戦後の福祉国家の体制に対するアンチテーゼを提起した。それは持てるものたちによる階級闘争だった。フリードマンは1960年代に『資本主義と自由』(日経BP社)で、民営化と規制緩和の構想を具体的政策として提案している。しかし、新自由主義者も、今世紀に入ってから投機の横行は予測してはいなかった。フリードマンも変動相場制への移行を提案しているが、その理由として、そうなれば貿易格差が縮小すると考えていたのだ。金融化の流れは、新自由主義者の思惑を超える形で進展したのだ。そもそも資本市場は、新自由主義者が考えたような「市場原理」には従わないシステムだったのだ。等価交換を原理とする商品市場と、投機が主要な取引となった資本市場とではぜんぜん異なる内容となっているのだ。オペライズモは工場での剰余価値の生産に行詰った結果として新たな資本蓄積の形態としての金融化があったという理解だが、新自由主義的改革と資本市場の投機市場への変化とは区別しておく必要があると思われる。現に多国籍企業は伝統的な意味での剰余価値生産に行詰っているとは見なせないだろう。

「消費領域において金融の果たす役割以外で、ここ30年間に起こってきたこと、それは剰余価値そのものを生み出すプロセスの変貌である。変貌を遂げた価値増殖プロセスは、もはや価値の抽出が財・サービス生産という委託地に限定されているとはみなさず、工場の鉄柵を越えて拡大し、資本が流通する領域、すなわち財とサービスが交換される領域に直接入ってゆく。つまり価値を生産するプロセスが、再生産と分配の領域にまで拡大しているのだ。」(前掲書、32頁)

工場内での剰余価値生産に行詰っているという考え方の背後には、このように価値の生産が再生産と分配の領域にまで広がっているという認識がある。この認識は認知資本主義論の立場の表明でもある。

「それゆえ、蓄積、利潤そして金融化の関係を解釈し直すためには、ポストフォーディズム型生産プロセスの主な特徴をこそ出発点にすべきである。利潤が増大し、金融化の糧となりえたのは、生資本主義においては資本蓄積の概念そのものが変容したからだ。それはもはやフォード時代のように、不変資本と可変資本(賃金)にではなく、生産に直接かかわるプロセスの外部で価値を生産・捕獲するための仕組みに投資することから成り立っている。こうした<クラウドソーシングの技術>は、新たな資本の有機的構成を表している。つまり、不変資本が社会に拡散/普及する一方、可変資本もまた、再生産、消費、さまざまな生のかたち、個人・集団の想像力などといっ

た領域のなかで境界を失い、脱空間化され、分散しているのである。新たな不変資本を構成するのは、フォード時代に典型的な機械システムではなく、情報・コミュニケーションテクノロジー、そしてなにより労働者をその生活のあらゆる時間にまで追いかけることで、剰余労働を吸い尽くす非物質的組織システムの全体だ。その結果、労働日と生きた労働時間が拡大・強化される。この生きた労働時間量の増大は、戦略的生産手段（知識、さまざまな知、協働）が労働力の生きた身体に移行していることを反映するだけでなく、古典的な生産手段が経済的価値を失いつつあることも説明してくれる。それゆえ、近年ずっと続いている株式市場依存の目指すところが、直接的に雇用と賃金を増大させる投資ではなく、純粹かつ単純な株価の上昇だとしても不思議ではない。先に述べた自己金融による投資が何かを明らかにしているとしたら、それは、〔現代資本主義の〕蓄積の動力が、社会の内部で価値を生産・捕獲する装置としての金融化に関わっているということである。

それゆえ、ここ30年間の利潤の増大は、古典的な生産プロセスの外部にあるという意味で前代未聞の蓄積であるとはいえ、やはり蓄積をとともう剰余価値生産に帰することができる。この意味で、生産に直接かかわる空間の外部で生みだされる価値が捕獲されるようになった結果、『利潤（そして賃金そのものの一部）がレント化』しているという考察は正しいと言える。（前掲書、35～6頁）

このようにオペライズモの金融論は、フォーディズムから認知資本主義への移行における資本蓄積様式の変化という観点から分析されている。この変化は搾取の場が工場外部にまで拡張され、労働者の就業時間以外の生活時間にまでその場が広げられることで、利潤の性格も変化し、レントに転化するというわけだ。その際、工場外に作り出されたレント生成の場であるコモンの私的所有の是非をめぐる闘いが重要だということになる。

しかし、オペライズモがブラックボックスに入れてしまっている金融における変化そのものを解明していけば、このような考え方は金融危機に対する処方箋にはなっていないことが明らかとなる。

ヒルファーディングやレーニンが定義した金融資本は銀行と産業との癒着であった。しかし今日の金融経済の事態は、この金融資本の概念からは説明できないものとなっている。金融資本概念にあつては、利子生み資本が主要な資本であった。利子生み資本とは、貨幣資本家が産業に投資する形で、資本が商品化されることに基づいて生成されるものであり、利子は利潤の一部として企業家から支払われるものであった。しかし、信用制度が発達することで、利子生み資本の運動をとりはしない定期的収入が、それを利子と見なして資本還元することで成立する擬制資本が資本市場で取引されるようになってくる。例えば土地所有は地代（レント）を発生させるが、この定期的収入が利子に擬制されて資本還元して土地価格が成立する。また国債は、産業に投資されているわけではないが、国家が利子を支払うことで、擬制資本として売買される。株式も配当を利子と見なして資本還元した株価が、擬制資本価格として株価の決定の要因となる。これらの擬制資本の売買は古くから行われており、金融経済におけるバブルとその崩壊も金融市場にはつきものであった。

しかし以前には資本市場での取引は制約が多かった。投機をするにも取引費用や手続きにおける制約や、市場への参入の制限などがあったのだ。しかしすでに簡単に触れたように、金融システムのオンライン化とインターネットの発達は、資本市場への参入を容易にして大衆が参加できるようになり、取引費用の削減と取引時間の短縮が

行われることで、擬制資本の取引が膨大な額にまで膨張して行ったのである。そして90年代後半からの金融の証券化は、もともと架空資本である擬制資本（利子生み資本ではないにもかかわらずその形式を供えているという意味）をさらにいっそう膨張させた。なぜ擬制資本の膨張がなされるかといえばそれはおそらく資本市場へのマネーの流入速度に規定されているだろう。この速度が膨張の係数を構成していると思われる。つまり巨大につみあがった金融資産とは資本市場へのマネーの流入の係数に他ならず、マネーが流出すればそれは収縮していくのだ。

今日の資本市場に膨大に蓄積された擬制資本としての金融資産は、将来の利益に対する請求権である。それが、例えばサブプライムローンを組んだ人々が将来ずっと利子を支払い続けるということが前提で資産としての価値を保全する。それが現実には不可能となったことで、架空資本の架空性が暴露され、バブルは弾けたのだ。

擬制資本の前提となる定期的収入は、産業に投資された利子生み資本が獲得する利子とは違って、利子に擬制されているにすぎない。擬制資本としての金融資産が引き出す定期的収入は地代と類似的であり、これをレントと名づけることは、擬制資本の架空性を明らかにした上での提起としてはうなづける。しかし、オペライズモは利潤のレント化とあって、レントを社会的協働と一般的知性の私有から位置づけている。そして金融化がコモンを生み出すというように理解している。これは現実資本の蓄積の変化を、工場の外部にある社会的協働と一般的知性からのレントの搾取という枠組み（認知資本主義論）で思考しているからだ。

だが、金融危機の引き金となった金融化とは、擬制資本の膨張であり、これはコモンの創出とは関係がない。そして擬制資本の膨張は将来の利益に対する価値請求権であるのだから、その収縮はこの価値請求権の破壊を意味する。すでに指摘したように、この破壊は歓迎すべきことである。ただ金融機関は投機の主体としてあるだけではなく、商業銀行は支払い決済システムとしての機能を持っている。金融危機は商業銀行の経営を直撃し、銀行の倒産を招き寄せた、支払い決済システムを維持するためには公的資金による銀行救済が不可欠であった。しかし、投機・信用資本主義のつけを公的資金の投入によって解決することは、投機・信用資本主義に対する最後のカードを切ったことを意味する。もう後がない状況で、EUにおけるユーロの危機が始まっている。

では金融危機に対してどのように対応していくかについてのオペライズモの見解を「価値法則の危機と利潤のレント化」と題するヴェルチェッローネの論文から紹介しよう。

5. 金融危機へのオルタナティブ

社会闘争が向かうべきオルタナティブについて、ヴェルチェッローネは次のように述べている。

「最初の軸が提起するのは、〈福祉〉の諸制度を民主的に取り戻すことであり、社会を横断する労働の連帯的・自己組織的力学を基盤とする。この軸は、生産・消費規範という観点から、非営利的な『人間による人間の生産』を優先させる、オルタナティブな社会モデルを構築する際の基礎を規定する。……」

二番目の軸が提起するのは、レントの権力を転覆させ、『資本の社会主義』を貨幣の再社会化プロセスに変容させるための闘争である。このプロセスはコモンを広め、賃

労働から解放された無条件の所得へのアクセス形態を多様化するために貨幣を活用する。中・長期的に見て、この構成的力学をその地平として導いていくのは、<構成員全員に社会的に保障される所得（ベーシック・インカム）>である。」（前掲書、101頁）

最初の問題提起はサードセクターの再生の問題であり、新自由主義的政治によってずたずたにされた地域の再生の問題であって、私も同じ問題について社会的経済・社会的企業の促進の問題として取り上げているが、金融危機への直接的な対応ではないのでここでは触れないでおこう。

二つ目にはベーシック・インカムが提案されているが、これは金融化がコモンを創出しているというオペライズモの見方から導き出された結論であろう。しかし、今日の投機・信用資本主義に対する対抗としてこれで果たしてやっていけるのだろうか。

オペライズモに触発されて投機・信用資本主義との対抗について考えてみよう。資本市場における擬制資本の投機的取引が野放しにされている現状を、トービン税などによって規制をかけるという方向性は、オペライズモによって改良主義と評価されているが、それならば、擬制資本成立の大本である利子生み資本の廃絶という問題を考えてみたい。これは利子のつかないお金として、地域通貨の実践によってその現実性が試されているが、現在銀行が私的に所有している支払い決済システムをコモンとして解放し、その口座での取引で利子のつかない通貨を創造するのである。その場合、個人は口座からいくら引き出しても無利子であり、また収入を口座に入れることでバランスを回復することが出来る。ベーシック・インカムだと貨幣が必要であり、国家等の行政機関の財政問題の解決をせまられる。しかし支払い決済システムのコモンとしての解放と利子のつかない通貨での取引は、行政とはかかわりのないところでの所得の再配分機能の発揮であり、資本主義的な私的システムが社会化されているその極限で実施可能な課題ではなからうか。

さて、ここまで論を進めてくると、オペライズモの金融危機論への批判は、むしろ認知資本主義論への批判として展開したほうがいいのかもかもしれない。しかしそうするためにも、金融化という事態の解き明かしは前提作業となるであろう。とまれ認知資本主義論という認識にもとづいて、オペライズモは「新たな社会闘争のシナリオ」について次のように述べている。

「重要なのは、『資本のコミュニズム』を『<一般的知性>のコミュニズム』へと転倒させ、それが現代社会の生きた力として<コモンフェア>の構造を發展させ、人間が実際に効力をもつかたちで自由と平等を選択する際の条件となるようにすることである。」（前掲書、243頁）

「すでに抵抗を實踐し、新たな階級構成をそなえたコモンを構築しつつある自律的な主体を擁護し組織することは、現行の社会・経済ヒエラルキーを改善しうる闘争プロセスを開始するための必要条件なのである。」（前掲書、244頁）

3.11 大震災と原発事故によって、大衆運動が復活した日本において、この運動をどう評価し、どう発展させていくのが課題となっているが、アウトノミア運動を踏まえたこのような提起は、分散している社会運動の連携をつくっていくとする際に、示唆を与えてくれる。投機・信用資本主義は国民経済内部に格差を拡大することで、新しい階級闘争の火種を撒き散らしているが、この新しい階級闘争における意識性こそが問われており、金融危機への対応においても、この意識性が試されている。

実践的共同体論

解題：これはルネサンス研究所などに集う左翼の人たちの共同体嫌悪症に対する処方箋としてまとめたものです。

1. 共同体論について

共同体論が復活してきている。共同体とはコミュニティの訳語なのだが、このコミュニティという言葉は欧米ではいろいろな意味に使われている。

ジェラード・デランティはその著書『コミュニティ』（NTT出版）で、コミュニティという言葉の意味について次のように述べている。

「一般に、社会学者にとってコミュニティという言葉は昔から、近隣社会、小規模な町、あるいは空間的に拘束される地域社会など、小規模集団を基礎にした特定の社会組織をさすのが常であった。一方、文化人類学者は、この言葉を文化的に規定される集団に適用してきた。その他の使用法としては政治的コミュニティを指す場合があり、そこではシティズンシップや自治、市民社会、集合的アイデンティティに力点が置かれてきた。また、哲学や歴史学の分野では、イデオロギーあるいはユートピアとしてのコミュニティ概念に焦点が当てられる場合が多かった。」（5頁）

日本では共同体というと、伝統的な農村共同体のことを指し、他方で、コミュニティというと行政用語で、これについては、1969年の国民生活審議会調査部会コミュニティ部会小委員会報告「コミュニティ——生活の場における人間性の回復」に始まり、1970年代になると自治省によってモデルコミュニティ構想が策定され、53地域においてコミュニティセンターなどと称された施設が建設された（眞鍋貞樹『コミュニティ幻想を超えて』、一芸社、109頁）と報告されている。

その結果、日本の左翼の共通理解として、共同体には近代民主主義を否定するような共同体的規制があり、克服されるべき対象と見なされ、他方で、コミュニティというと、地方自治体の自治の経験がないために、もっぱら行政主導のコミュニティの再生論やまちづくり論に違和感を抱いていたと言ってよいであろう

共同体という言葉に違和感を抱いていた左翼は、結局は地域という言葉で再発見する。60年代から繰り返された公害問題での現地での闘いは地域闘争としてくぐられ、その後の三里塚闘争で、この地域は闘争拠点としての意味を与えられてきた。このような状況で行政側がコミュニティという言葉を採用したのだ。したがって、コミュニティ（共同体）の問題は日本では欧米諸国とは違って、ひずみをもって取り上げられていた。

欧米では中世の共同体もコミュニティであるが、しかし、現在の地方自治体もコミュニティであり、さらにいろいろな自治的アソシエーション的団体もコミュニティと呼ばれていて、このような事情は地方自治において住民自治がなされていない日本では理解しにくいものである。一時期は欧米でもコミュニティは失われていくものとみなされていたが、80年代後半から、グローバリゼーションと、新自由主義的政治による地域破壊が進む中でコミュニティの再評価がなされていて、この新しいコミュニティ運動が、日本では農村共同体の復活という文脈で誤解されてしまうこととなる。

2. 地域づくりと共同体論

生協運動では、地域づくりという言葉でコミュニティにおける自治の実現を課題としてきたが、もともと地域という中性的な言葉に自治という主体的意志が関わる問題を託すことには無理があるように思われる。これまで地域づくりと言ってきた内容を、新たに世界的に展開されているコミュニティ再生運動との連帯を明示できるような言葉で表現することが問われている。

コミュニティ論というくりについて、あえて日本語の共同体論として表現したい。そして、コミュニティという言葉で、自然性的に成立している「近隣社会、小規模な町、あるいは空間的に拘束される地域社会など、小規模集団を基礎にした特定の社会組織」を指すこととし、それ以外のコミュニティと呼ばれている組織をアソシエーション（結社）として区別することを提案したい。共同体を論じる際に、コミュニティとアソシエーションを区別し、それぞれについて課題を提起するということが目的である。

自然的に成立しているコミュニティと、人々が意識的に創り出したアソシエーションとを区別することを提案したのはマッキーバーであった。

「コミュニティは、社会生活の、つまり社会的存在の共同生活の焦点であるが、アソシエーションは、ある共同の関心または諸関心の追求のために明確に設立された社会生活の組織体である。アソシエーションは部分的であり、コミュニティは統合的である。」（マッキーバー『コミュニティ』ミネルヴァ書房、47頁）

「永続するコミュニティと、作り出されたアソシエーションとの区別は、われわれの目的のためには重要である。」（同上、156頁）

マッキーバーのこの書は1917年に出版されていて、コミュニティ論の古典とされているが、このコミュニティとアソシエーションの区別という論点がなぜ、その後の社会学者たちに引き継がれなかったのかよく分からないが、実践的にコミュニティに関わろうとすれば、この区別は非常に役立つように思われる。

内山節が『共同体の基礎理論』（農文協）で日本の現在の農村共同体について詳述し、そこでコミュニティが単一ではなく、様々なエリアや人間関係によって複数のコミュニティが形成されていることを活写しているが、コミュニティとアソシエーションの区別を提起したマッキーバーに言及しながらこの説を採用していない。もし採用していたらもっとすっきりした議論になったと惜しまれる。欧米の都市の自治組織も多層であるように、コミュニティは多層でありうる。しかしそれと人為的に形成されるアソシエーションを混同してしまうと実践的取り組みにとって問題が起きてしまうように思われる。

生協の例に戻れば、エル・コープでは従来地域づくり運動を掲げる際に、コミュニティという意味での地域と、自分たち組合員の地域組織とを区別する必要に迫られ、後者を「地域」（カッコつき地域）と呼んできた。このような区別はコミュニティとアソシエーションとを区別すれば、生協は自分たちの組合員の地域組織であるアソシエーションを土台にして、コミュニティの自治を構想するというように整理できる。ということで共同体論について、コミュニティとアソシエーションを区別することの利点を重ねて主張しておきたい。

3. 共同体論の射程

① ナンシーの無為の共同体

コミュニティに関わる議論を共同体論と表現し、欧米文献では、コミュニティとして一括表現されている事柄を文脈に応じてコミュニティとアソシエーションとに区別して理解していくと、共同体論の射程もすっきりと整理できる。

バタイユとブランショに始まり、ナンシーによって詳細に論じられた「無為の共同体」という議論がある。バタイユは、自らが実践したコミンテルンの共産主義運動の限界を悟り、その根拠をデカルトに始まる近代知（西欧近代哲学、あるいは形而上学）が確立した人間の根源としての自我では捉えられず、その外にあるものとしての共同体が、近代知にあっては非知としてあることの発見と、その非知なるものの認識を課題としてコミンテルンの共産主義を克服しようとした。その作業は同時にキリスト教文明への批判としても貫徹されていた。そして、ナンシーはその著『無為の共同体』（以文社）で、従来の共産主義論の基礎に置かれた労働する人間という定義の批判的検討へと進めた。すこしナンシーの議論に付き合うことにしよう。いうまでもなく、ナンシーの共同体論は、デランティが指摘している「イデオロギーあるいはユートピアとしてのコミュニティ概念」をめぐってのものである。

「他でもない共産主義の理想の基盤そのものが、今やきわめて問題の多いものであることが明らかになってきたからである。その基盤とはすなわち、人間、それも生産者として定義された人間（端的に、定義された人間、とすることもできるだろう）、そして基本的に、自らの労働とその諸作品という形で自分自身の本質を生産する者として定義された人間である。」（『無為の共同体』、6頁）

ナンシーの場合、共産主義のめざすものはある種のコミュニティ（共同体）であり、バタイユが批判した現実の共産主義（スターリン主義）を共同体論の見地から批判・克服しようという意図がある。だから人間の本質を労働に見る見地が共同体の見地から次のように再審される。

「だがまさしく人間の人間に対する内在、あるいは、絶対的に、すぐれて内在的存在であると見なされた人間こそが、共同体の思考にとっての躓きの石となっている。人間たちの共同体であるべきものとしてあらかじめ想定された共同体は、それ自身が、人間たちの共同体としてそれ自体の本質を総体的に実現する、あるいは実現するはずだということをあらかじめ想定している。」（同上、7～8頁）

ナンシーは、労働する人間という共産主義が理解した人間の本質規定を基にして描き出される共同体像が、実は共同体の思考にとって躓きの石だと述べている。つまり共同体はそのようなものとしてはあるわけではないというのだ。先走って言えば、人間個人々から発想する共同体は、バタイユが考えたような、近代知（あるいは近代西欧哲学）にどっては非知のものである共同体に近づけないというわけだ。このような視点からナンシーは近代社会の成立による共同体の解体という問題についても独自の見解を明らかにしている。

ナンシーは「近代という時代がそこから生まれた試練であったとみなされている、あの共同体の解体なるものを問い質してやることである。」（同上、18頁）と問題を提起し次のように述べている。

「社会は共同体の廃墟の上に作られたのではない。それはわれわれが『社会』と呼ぶものとも『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか——部族あるいは帝国——の消滅のうちに、ないしその維持のうちに形成されたのである。それゆえ、共同体は社会が破壊したり喪失したものであるどころか、社会から発してわれわれに出来る何ものか——問い、期待、出来事、命令——なのである。

したがって何ものも失われたわけではない。それゆえ何ものも失われてはいないのだ。失われたのはただわれわれ自身なのである。そして、その身の上に『社会的絆』（諸関係、コミュニケーション）という自らの編み出したものが、畏の網——経済的、技術的、政治的、文化的——のように重くのしかかっている。そこに絡めとられて身動きできないわれわれは、失われた共同体という幻想をつくりあげたのだ。」（同上、22～3頁）

ナンシー自身はそのような問題意識を持っているわけではないが、ナンシーの見解だと、共同体が解体したのではなく、封建的な生産様式が解体されたのであり、その際、この生産様式が共同体を単位としていたことで、その解体が共同体の解体と観念されたと読める。封建的な生産様式が共同体を単位としていたことと、その解体が共同体を解体させたということは別の問題で、共同体的なものは解体されずに近代にも引き継がれている、ということだ。これはこれで面白い。しかし、ナンシーはこのように問題提起するのではなく、近代社会の新たな社会的絆としてある物象的依存関係への囚われが、失われた共同体という幻想をつくりあげたとみている。

ナンシーの問題意識は哲学的なものであり、バタイユ同様、西欧哲学の内在的人間理解（個人の自我に人間の本質的内容を求める立場）を批判することが目的なのだが、その問題意識はハイデガーに影響されたある種の実存主義的主体性論であり、それには寄り添わないでおこう。先に見た共同体の解体論への批判のような、実践的共同体論を構想するに当たって興味のあるいくつかの論点を紹介するにとどめよう。

まず、ナンシーの問題意識から、彼の展開方向とは全然別の方向へと導ける命題を掲げることから始めよう。ナンシーにとっては共同体とは近代社会によって解体されるようなものではなく、それは今も残っているのだが、しかしそれは内在的思考によって捉えられないものであり、人びとに対して直面させるものなのだ。

「主体ならざるものが、瞬間的に共同体に面し、そこに向かって身を開く。そして共同体の思考が今度は主体の形而上学のもつ諸手段を超え出るのだ。」（同上、27頁）

これは、共同体に直面する存在が主体（これこそ西欧哲学が創り出した、幻想なのだ）であれば、共同体は見失われてしまうのだが、主体が共同体に直面して、自らを解体したところに、共同体の思考への帰依と、主体の形而上学の思想が超克されるというように読める。つまりこれは新しい主体としての協同主体の措定である。ナンシーがこの本を書いた頃には現代思想の業界では「主体」の葬送が流行っていた。ナンシーもこの流れでこのように述べているのだが、今問われているのは、形而上学的主体の方が幻想で、協同主体の方に現実性があるということだろう。とまれ、ここでのナンシーの問題意識は、われわれが、民主主義との対比で協同について考察してきたこれまでの取り組みに、別の視点から補強材料を提供してくれている。ナンシーは次のように述べている。

「この意味において、共同体の要請はわれわれにとってまだなお未聞のものであり、それは発見し思考すべく残されている。われわれは少なくとも、共同体の営みのもつ希望という用語それ自体がすでに『共同体』の未聞の『意味』を取り逃がしており、結局のところ、共同体の企てはそのものとしては『壮大な挫折』の一部をなしているのだと知ることができる。」（同上、42頁）

ナンシーのここでの提起は、実践的に翻訳すれば、共同体の要請とは、人びとに対する協同への要請であり、これが形而上学的主体の立場、あるいは民主主義的思考から応えようとしてもそこには「壮大な挫折」が待っているというように読める。ナン

シーの「無為の共同体」の意味とは、近代社会における自己が労働によって生計を立てているそのような領域、人々が「主体」として扱われて生産に従事しているそのような領域と、それに従属した思考からは決して近づけない領域に共同体はあり、その領域の特徴を「無為（労働をしないという意味）」というように表現しているように思われる。

② 共同体の分有

ナンシーの無為の共同体論の射程が、民主主義と協同の区別についての別の視点からの接近として評価していくと、ナンシーが人びとの生と死から共同体の問題を考察していることへの批判的評価も可能となる。つまりナンシーにとっては近代西欧哲学の自己が民主主義を土台にして組み立てられた思考であり、そのような自己の死をめぐってしか共同体に接近できないのは、非知の領域にある協同という問題に未知だからだ。とはいえ、ナンシーの分有論は協同思想に接近しており、それに素材を提供している。次に分有論へと進もう。まず、西欧近代哲学、近代知が寄ってたつ「主体」について、コミュニケーションが厄介者であることの指摘からナンシーは説き起こしている。

「主体は自己の外に立つことはできないのである。とどのつまりそれは主体を定義するものであり、そのあらゆる外や、そのあらゆる『疎外』あるいは『外化』が最終的には主体によって消滅し、主体のうちで止揚されるということだ。逆に、コミュニケーションの存在とは、通う合う存在（表象する主体ではなく）であり、もし危険を顧みず述べるとすれば、存在の範疇としての、『超越論的なもの』としてのコミュニケーションとは何よりもまず、＜自己の外存在＞なのである。」（同上、44頁）

コミュニケーションとは本源的にはブーバーが描いたように二人の間の対話であるが、この二人の対話者の関係を協同主体として措定することが重要である。さもなくば、コミュニケーション一般は理解の彼方へと消えてしまう。ナンシーはうすうす分かっていて、コミュニケーションを主体である自己の外存在と指摘しているが、しかし、ナンシーは主体がこの存在に関係していることを見逃しているのである。

「つまり彼（バタイユ）が断念したのは、共同体を思考すること、そして共同体の分有を、そして分有のうちにある至高性、あるいは分有された至高性、またいくつかの現存在の間で分有された至高性を思考することである。この特異な実在の関係——分有そのものなのだが——は合一でも対象〔客体〕の我有化でも自己認識でもなく、通常理解されるような主体間のコミュニケーションでさえない。しかし、この諸々の特異存在は、それら自身が分有から構成されているのであり、それらを他者たちとする分有をとおして配分され位置づけられ、あるいはむしろ空間化されているのである。他者たちというのは、互いにとって他者であり、それらの融合の主体にとって無限に他者である、そうした他者たちのことだ。そしてその主体はといえば、分有のうちに、分有の脱自のうちに沈み落ちてゆく——『合一し』ないそのことによって『通い合い』ながら。この『コミュニケーションの場』は、そこでひとが一方から他方へと移行するにもかかわらず、もはや融合の場ではない。その場はおのれの脱一白〔位置取りを外すこと〕をとおして規定され露呈されている。したがって、分有のコミュニケーションとは、この脱一白そのものことであるだろう。」（同上、45～6頁）

ナンシーはバタイユの思考をたどり、バタイユは共同体を思考しなかったと言って、

共同体の思考とは分有であると主張している。この分有という存在様式の領域は、ナンシーによれば主体を脱一白させるものであり、近代的主体を、共同体を分有する「特異存在」となす。ナンシーのここでの引用を再録すれば、「この諸々の特異存在は、それら自身が分有から構成されているのであり、それらを他者たちとする分有をとおして配分され位置づけられ、あるいはむしろ空間化されているのである。」ということだ。ナンシーは主体の否定に早急に取り掛かるために、さらにコミュニケーションの関係項としてそれがあつたことを意識していないがために、この分有関係を通して再形成されているある種の集団的・間人格的主体の生成について無自覚である。ナンシーにあつてはこの集団的主体が共同体としてイメージされているようだ。

ナンシーの分有は所有ではありえない。人びとがそれぞれ特異存在として共同体を分有しているそのようなイメージが共同体の思考によって浮かび上がるのだが、ナンシーとは別の視点からすれば、これは人々の協同の関係のイメージとして再構成できるのではなからうか。ここで人々が特異存在と見なされるのは、近代知による自己が、同一性の追求の産物であつたのに対して、差異性の追及によって得られた個人人の唯一性が表現されているからだ。協同が成し遂げられている空間における人々の関係は、同一性では推し量ることができず、差異性の表現がそこにはあるのだ。

「共同体は、われわれのいっさいの企てや意志や企画のはるか手前に、存在とともに、そして存在と同様、われわれに与えられている。実のところわれわれは、それを失うことなどできないのだ。社会はあたらふり共同体的でないのかもしれないが、社会という砂漠のなかには、たとえ微小で捉えがたいほどだとしても、共同体的なものがいささかもないということはいえない。われわれは共一出現せずにいるわけにはいかないのだ。」(同上、64頁)

われわれがナンシーの議論から引き出した別の結論、つまり共同体を分有する特異存在とは、協同の関係にある人びとの規定であり、それが集団的・間人格的主体の生成であるとするならば、これは共同体の内部に組織されたアソシエーションのイメージではなからうか。ナンシーはそれと共同体とを二重写しにしている。共同体(コミュニティ)を地域的なものとして、そのうちで生活している人びとをすべて包括するものとしてとらえると、ナンシーの言うように、これは人びとにその存在とともに与えられている。しかし、「共一出現」するものは協同の関係であり、ナンシーが言う「共同体的なもの」とはアソシエーションのことなのだ。このように考えることではじめて「ある意味では、共同体とは抵抗そのものである。つまり内在に対する抵抗だ。」(同上、64頁)というナンシーの指摘も理解できるものとなる。ここでナンシーが「共同体」といっているのは、コミュニティのことではなくてアソシエーションのことなのだ。

「特異性の、そのコミュニケーションの、その脱自の跡づける線は、政治的なものであるだろう。『政治的なもの』とは、おのれのコミュニケーションの無為に向けて構制され、もしくはこの無為へと差し向けられた共同体、つまり自らの分有の体験を意識的に遂行する共同体の謂いでもあろう。『政治的なもの』のこのような意味作用に達することは、通常われわれが理解しているような『政治的意志』には、少なくとも単にそれだけには、依存していない。」(同上、74頁)

ここでナンシーが述べている「政治的なもの」とは、歴史のなかに立ち入るために「われわれの共同体を言表することに決断を下す」あるいは「いかにしてわれわれの実存を実存させるかを、決定」(同上、220頁)するという意味だ。ハイデガー同様の

決断の政治であるが、ナンシーの言うように、共同体は「集団的主体ではない」(同上、74頁)がナンシーがそれと二重写しにしているアソシエーションは集団的主体である。コミュニティにおける政治的なものとはアソシエーションの活動のことに他ならない。これは従来の政治的運動とは異なるものであり、協同の関係を生み出すことで、社会運動として展開されていく。このように、ナンシーの議論からアソシエーションの存在という欠落点を補足することで共同体論の豊富化につなげることができる。

③ ランシエールの感性的なものの分有

私はランシエールが『不和』で述べている「感性的なものの分有」に興味をもち、協同主体を考へるときにこの分有の考え方をうけてきた。ランシエールの『感性的なもののパルタージュ』(法政大学出版局)が翻訳されたので、感性的なものの分有についてさらに究めていくことにしたい。(パルタージュは分有の原語で、訳者はこの言葉を「分割=共有」と訳しているが、地の文では分有という訳語に統一しておく)

まずランシエールは感性的なものの分有について改めて説明している。

「私が感性的なものの分割=共有と呼んでいるのは、感性的な諸明証性がなす体系のことであり、それが共同なもの現実存在と同時に、そこでの各々の居場所と分け前を規定する区分を目に見えるようにする。したがって、感性的なものの分割=共有は、共有された共同のものとの独占的な分け前を同時に定めるのである。この分け前と居場所の配分は、空間、時間、そして活動形式の分割=共有に基づいており、この分割=共有が、ある共同のものが分有に供される仕方そのもの、そして各々がこの分割=共有の分け前に与る仕方そのものを規程している。」(『感性的なもののパルタージュ』、6~7頁)

ナンシーの分有論から進んで、ランシエールは分有されるものは感性的なものだとみなしている。そして分有されるものは共同なもの把握だけにとどまらず、分け前と居場所を分有するのである。ランシエールがこのような議論を展開するのは何よりも政治を捉えるためであり、政治の大本にある感性的なものの解明に接近するためである。そしてこの感性的なものの分有という思考から、政治についての様々な見解を提起している。

「私は、支配者に対する被支配者のイデオロギー的従属というこの視覚的図式を粉碎しようとしたわけですが、しかしまた、その反対のもの、つまり、ブルジョアのイデオロギーとプロレタリアのイデオロギーを対立させ、文化の諸形態を対立させる同一性付与の図式を粉碎しようとはしました。労働者解放に関する仕事をする中で、私は一方で、服従は支配原因に対する無知とはなんら関係がないことを、そして他方で、断絶は同一性を表明することによって生じるものではないことを見て取りました。断絶は、むしろ反対に、労働者が彼ら自身の空間、彼ら自身の同一性から這い出て、労働者の言語を捨て、逆に他者の言語を自分のものにしようとするという、侵犯の様々な形式を前提としているのです。それが、私が『感性的なものの分割=共有』と呼んだものに関する私の省察の核となるものでした。それは結局のところ、支配、強制、抵抗といった現象は、対立し合う空間の構成として思考する方が良いということです。つまり、支配的思考に、労働者の世界がそれ固有の文化とともに対立するのではなく、本質的な事柄が、常に諸文化の境界において、自己自身の文化の確立という形ではなく、他者の空間と文化を侵犯的な仕方で行うという形で演じられる=賭

けられるような論争空間があるのです。」(同上、69～70頁)

バタイユの問題意識の継承がここにはあるように思われる。コミンテルンの共産主義の諸理論に対する批判的検討がなされているからである。ランシエールは被支配者の支配者への従属や、被支配者が独自のイデオロギーと文化をもつ、という考え方に對置して、「対立し合う空間の構成」を考えている。「断絶」という言葉は革命的運動や主体形成をイメージした言葉であるが、これはこの空間の侵犯合戦の形をとるというのだ。そしてこのような政治思想の大本には、共同なものにおける感性的なものの分有があり、その既成の分有をゆるがせる試みが起きているというイメージがある。

「支配を引き起こし、反乱を引き起こすのは、支配であり、反乱それ自体なのです。支配はそれ自身の論理を生み出し続けるので、イデオロギーによる隠蔽のメカニズムを経由する必要などないのです。支配とは、様々な居場所〔地位〕の占拠とこれらの居場所に結びつけられた同一形式の受諾とがなす普通のメカニズムであり、反乱は、承認された居場所、同一性、能力のシステムに対する同意を切断すること以外に、原因をもってはいないのです。」(73頁)

このようにランシエールは政治を根源的なところから規定しようとしている。人びとが分有している様々な居場所、それに同意していることにおいて支配が継続し、この同意の切断が反乱だということです。決定的な政治的行動には、昨日では早すぎ、明日では遅すぎることがありますが、これは居場所をめぐる抗争の進展度合いが決めているのです。そしてこの居場所に関しては感性的なもので、同意も感性的なものの分有という仕組みのなかでなされている。

「それ自身の諸明証性を押し付けるある種の感性的世界というものがあり、それはイデオロギーとか幻想の問題なのではなく、空間と時間の組織化そのものの問題なのです。」(74頁)

感性的なものの分有とは、空間と時間の組織化に関わっていて、切断がどのようにして現われるかは空間と時間を組織していく政治的主体の問題なのだ。

「そこ〔労働者が自分の労働の成果を純粹にその形式において眺めること〕で問題となっているのは、労働、強制、支配、そして搾取の空間を自由な空間へと変え、この空間を没関心的知覚の空間、美的＝感性論的空間として、自分のものに直してしまふ能力だからです。つまり、私の考えでは(壮大な革命的契機におけるように)主権や支配の重大な論理が一旦に崩れ落ちることになるような仕方ひとつの共同空間が壮大に開かれることと、空間のミクロな変容の諸形式(一人の労働者が、その眼差しの方向を手の方向から逸らせるとき、あるいは労働者たちが書き物をし、集会し、最終的に団体となることを決断するとき生じるような変容)との間に、ひとつの弁証法があるのです。私は、空間の様々な再編成を、壮大な出来事と、数多くのミクロな感性的出来事との緊張関係のなかで思考することを試みています。」(76頁)

ランシエールの考え方は、あまりにも現在の大衆運動の諸相の表現としての確なので、単なる解釈ではなく、現在の運動にひきつけて解読してみよう。現在の運動が場所の占拠としてなされていることと、ここでのランシエールの政治思想とはすごく関連している。特定の場所の占拠は、感性的なものとして分有されている人びとの居場所についての、既成のそれへの同意を切断するという行為を象徴的に表現しているように思われるからだ。逆に、普段いないところを占拠することはそれ自体が既成の居場所への同意をゆさぶっている。そしてこの既成の居場所への同意の切断は、眼差しの変化として表現される。街頭でのデモや占拠とこの居場所に関わる感性的出

来事との関連を見ていくことが現在問われているし、特定の場所の占拠という行動の評価も感性的なものの分有をゆるがせているかどうかという観点からなされるべきだろう。

「あらゆる政治的行動に最低限必要な構造は、苦しみに喘ぎ、雑音を発していると思われている人々が、共同の事柄に共同で提案を発する主体であることを宣言することだと言えるでしょう。」(81頁)

いま福島原発事故の被災者たちは言葉を発しても雑音としてしか見なされてはいない。この政治的力関係を変えていくためには、震ヶ関占拠闘争が与えるインパクトを一つの政治的主体へとまとめあげていくことが課題だ。このまとめあげるといふ課題についてランシエールは次のように述べている。

「私にとって、問題は結局のところ次の点に帰着します。つまり、共同体の全体として構成される社会の一部分のあらゆる行動は、必ずや、ある分割＝共有の線上に身を置くことになるということです。それは、部分としてのそれ自身の諸利益のために闘争する部分と、分け前なき者の分け前の代表として闘争する部分の間の分割＝共有線です。……単に排除されている者たちが蜂起するというのが政治をなすのではありません。彼らが論証の舞台、対話の舞台を構築し、そこで、単に彼ら自身の生活環境ではなく、分け前なき者たち一般の分け前を巻き込むことであり、こうして、ポリスに対して政治を始動させることなのです。」(81～3頁)

原発はいやだという人々には日本というコミュニティでは居場所もなく、その声は雑音と見なされ、分け前(原発なしの社会)も与えられてはいない。震ヶ関占拠は、分け前なき者たちを巻き込んで、論証の舞台、対話の舞台としての機能を発揮していくことが問われている。そしてその活動の背後には、既成の感性的なものの分有を揺るがせていく仕掛けが継続してなされていくことが必要だろう。

「私が関心を寄せてきたのは、主体の包括的理論を作り上げることでは決してなく、むしろ主体化の特殊な諸形態の分析なのです。したがって、私は政治的主体化を主体の一般理論からではなく、政治的效果の理論から出発して思考しようと試みてきました。主体化は、主体の一般的カテゴリーの表明なのではなく、まずもって脱同一化〔同一性解除〕、つまり、諸同一性の制定された秩序の切断であり、ひとつの経験領域の再編成なのです。

私にとって、主体とはまずもって、ひとつの経験的領域を再編成する操作者です。政治的主体化を次のように定義することができるといえるでしょう。ある集団によって行われる操作の種類、共同の経験の布置のなかで生じる効果の種類である、と。このことは、私にとって、政治的主体化を主体性の理論に基づけるといふ広範に共有〔分割〕された傾向を回避することを意味します。」(86頁)

ランシエールは主体とはなにかといった主体の理論を批判し、主体化の特殊な諸形態の分析を試みている。それは秩序を切断する政治的主体の形成を分析することであり、既成の感性的なものの分有をゆるがせる空間と時間の組織化の問題である。新自由主義とグローバリズムの席卷による社会(コミュニティ)の荒廃で99%の人びとから居場所と分け前を奪っている意識されるようになった時代の階級闘争の分析へのヒントがここにある。

李珍景のコミュニオン主義に触発されて

はじめに

2012年1月14・15日、京都にて韓国の研究空間スユノモノの人達を招いて、国際研究ワークショップ「空間とガバナンス」が開催された。都合で15日しか参加できなかったが、昨年2月の韓国でのワークショップに引き続いて2回目の会合となり、また、スユノモノがコミュニオン主義を掲げている関係で、共同体についての研究報告も多く、私がたまたま全然別の理由で取り組み中の「実践的共同体論」で取り上げたジャン・リュック・ナンシーの『無為の共同体』について言及しているメンバーもいて、改めて問題意識の近さを感じる事が出来た。それで、李珍景のコミュニオン主義について、改めて研究することにしたい。なお、この文書は主要には、日本人々に韓国のスユノモノのコミュニオン主義を紹介することを目的としている。したがって、共同体やコミュニオン主義についての理解は日本的なそれにしたがっていることを予め断っておきたい。(例えば、韓国では日本と違って、共同体という概念は左派にとって良きものであり、アソシエーションという用語はあまり用いられてはいない、ということなど)

1. 李珍景の問題意識

李珍景の著書『コミュニオン主義』が、同じスユノモノのメンバーである今政肇によって翻訳中と聞いている。それを待った方がいいかもしれないが、とりあえず金友子が編集した『歩きながら問う』(インパクト出版会)に収録されている李珍景(い・じんぎょん)の「マルクス主義とコミュニオン主義」と題する短文を取り上げたい。

日本の新左翼が60年安保闘争と70年全共闘運動、それに引き続いた武装闘争を自らの経験知として背負い続けているのに対して、イタリアのオペライズモは77年の闘争だったが、韓国の場合はさらに時代が進んだ87年の闘争だった。この時代のずれはそれぞれその後の思想的課題の差異となっている。

李珍景の場合は、87年闘争よりもその前段の85年をターニングポイントと考え、自らの思想的軌跡を描き出しているが、社会構成体論争(これについては詳しくは知らない)の過程でヘゲモニーを持った理論家として認められた李は、監獄に閉じ込められていたときにソ連崩壊に遭遇した。この出来事によって直面したジレンマについて、李は次のように述べている。

「第一に、私たちにとってマルクス主義ないし社会主義とは、抑圧的な世界の中で少しでもマシな生を夢見る私たちにとって、その夢の換喩だった。したがってそういった生への夢をあきらめることができない限り、マルクス主義というのは簡単に捨てることのできるような一つの理念ではなかった。……社会主義の崩壊はそんな私たちをしてマルクス主義を捨てることもできず、そのまま抱いていくことも出来ない、留まることも去ることもできない、そんな逆説的なジレンマと向き合わせた。

第二のジレンマは、崩壊で終わった、あるいは資本主義へと回帰し始めた社会主義の歴史をマルクス主義理論の中では決して理解することができないという点で、マルクス主義のもとで形成されてきたマルクス主義の歴史さえ、マルクス主義の中では理解することができないという逆説である。これはマルクス主義自体の歴史さえ理解す

ることができないようにする、ある根本的空白の存在を示唆する逆説であり、マルクス主義を知るためには、逆にマルクス主義の外部からそれを見なければならないということを示唆する逆説であった。

第三に、『社会主義人民なき社会主義』あるいは『社会主義的主体のない社会主義』という逆説。……生産関係が変わり生産様式が変わったにもかかわらず、しかも政治とイデオロギー的上部構造さえ社会主義的なものになっているにもかかわらず、相変わらず根強く残存する近代的形態の主体、近代人たちが存在している。そうであるなら、『社会的関係が社会的意識を規定する』という歴史唯物論の古典的な命題をあきらめるべきではないのか？(216～7頁)

イタリアのオペライズモの人たちがソ連崩壊をどう受け止めたかについては現在のところ私には分からない。77年闘争の後、赤い旅団の武装闘争に連座する形で投獄された多くのメンバーは数年の獄中生活の後、アメリカやフランスに出国しているが、そのような事情があって、77年闘争についての一定の総括は10年後にまとめられた、フランコ・ベラルティの『ノー・フューチャー』(洛北出版)を待たねばならなかったようだが、しかしこのときにはまだソ連は存続していた。ハンガリー事件やフルシチョフによるスターリン批判、を経験し、文化革命当時の毛沢東主義の影響もあったヨーロッパの左翼にとって、ソ連崩壊は織り込み済みだったような気がする。

私たち日本の新左翼は、50年代末にスターリン主義と決別し、新たな党建設をめざしていた。したがって、ソ連崩壊についても、憂うべき事柄ではなくて、歓迎すべきものであった。しかしそれが資本主義と市場経済への復帰という形をとったときに、旧左翼同様、対応すべき施策をもつことはできなかった。また、旧左翼にとっては自らが支持していたソ連・東欧社会主義の崩壊は、価値観の根底的な転換を余儀なくされたであろうが、しかし日本の新・旧左翼からは、マルクス主義と社会主義を放棄する人々が輩出されはしたが、ソ連崩壊についての総括的見解はいまだ提起されてはいないようである。このような日本の新・旧左翼の現状を見ると、李のここでの3点にわたる「ジレンマ」の提起は思想的水準において、圧倒的に優位にあるだろう。

私自身は、ソ連・東欧社会主義の崩壊の前夜になってやっと、マルクス・レーニン主義者の革命論におけるジレンマに気づくことができ、1988年12月に「緊急の課題」というテーゼにまとめることができた。ソ連崩壊後、この論点を論壇(雑誌『情況』)に提起し、ソ連崩壊の総括論争の開始を期待したが、しかしそれはアメリカが開始した湾岸戦争によって、そのような総括作業をめぐる論争は点火されずに終わってしまった。2011年にルネサンス研究所の活動が始まることで遅まきながらも、「緊急の課題」についての議論が始まった。この議論との関連でいえば、李の問題意識は私の問題意識とセットにして議論することで日本での議論を効果的に行うことができるような予感がしている。

2. 無意識の問題

ところで、これらのジレンマに直面した李は、崩壊した社会主義を「近代的社会主義」と規定し、「近代性」とはいかなるものかという問い、つまり、「いったいなぜ社会主義は滅び、いったいなぜ資本主義は滅びないのだろうか？」という問いを、マルクス主義の外部を通じて追跡するという課題として受け止めた。そしてその中身は次のようなものだった。

「それは『近代』とは何なのかについての問いでありつつも、同時に、近代的な生の方式、近代的な習俗に飼いならされた自分の生そのものに対し手、すなわち私自身の意識的・無意識的態度に対して投げかける問いでなければならなかった。

私たちはこれらすべての問いを『社会的意識』の外部、社会的関係によって変換される『意識』の外部に向けて投げかけねばならなかった。つまり、社会的関係が変革されても変わらない『無意識』の位相に照準を合わせねばならなかったのだ。」(218頁)

このように近代性の根底にある無意識の抽出は、「無意識に対する『歴史唯物論的』研究を」要求していたのであり、これが後に紹介する李のコミュニン主義の提起とながっていくのだが、ここでは私の「緊急の課題」でのソ連社会主義のジレンマとしての無意識の問題（商品所有者の無意識のうちでの本能的共同行為）とその克服の提起との対比を行ってみよう。

ソ連崩壊の総括に対する視点の相違点と共通点ということになるが、まず、スターリン主義批判の有無が相違点であるが、しかし、無意識への注目という点では共通している。だが、その無意識論にも相違がある。私はマルクスの『資本論』の価値形態論に則して、商品からの貨幣の生成が、商品所有者たちによる、無意識のうちでの本能的共同行為にあるということを読み解き、これをソ連社会主義（あるいはマルクス・レーニン主義）が実践した権力奪取による社会革命、という戦略におけるジレンマとみなし、迂回作戦を提起した。そしていわゆる「物象化」論の問題を、物象による人格への意志支配として読み解き、人格が自らの意志を商品や貨幣や資本に宿しているというメカニズムを、物象の概念的な存在構造の解明として行った。

他方で、李はマルクス主義の外部から無意識の問題に接近し、フーコーなどの研究から独自の無意識論を構築した。

「私たち自身に身体に刻み込まれた権力、あるいは私たちが正しく、かつ役に立つと信じて利用する知識と一体になり作動する権力、それは貨幣および資本の権力と並存しながら、ともに作動する資本主義の強力な同盟軍だった。資本主義的生産様式を『撤廃』するといっても、この種の権力関係を越えることができないのならば、また、合理的計算と科学的知識を通じて作動する権力を越えることができないのなら、さらには資本の視線で自身を見て、資本の欲望を自身の欲望とする無意識的習俗を脱することができないのならば、革命は決して成功させることができないということだ。」

(219頁)

李は私と違って、大衆の近代的意識における無意識の領域が、一つの権力関係を構成していることを指摘し、この無意識的習俗と闘うことを提起している。私が、商品や貨幣や資本に自己の意志を宿すという無意識のうちでの本能的行為を、物象による人格の意志支配と捉えたのに対して、李は人格の側からこの意志支配の様式を主体的に構成しようとしているのだ。私が、意志支配の現状に対する外側からの評価を行ったのに対して、李は内側からの問題提起を行っているように思われるのだ。

「そこ（マルクス主義と近代性というテーマ）で、私たちは資本主義が個人を近代的主体として生産し再生産するメカニズムについて、そして近代的思考と決別することができないという理由について、解き明かそうとした。そしてそれを通じて労働価値説や『ヒューマニズム』をはじめとした過去の近代的マルクス主義の『遺産／遺制』と決別し、それを、コミュニン主義を思考することができる理論的足場へと変換させるための手がかりを探し出そうとした。」(220頁)

李がこのように語る時、当然、意志支配についての外側からの評価の必要性を感じてのことだと思われる。まさに個人を近代的個人として生産し再生産するメカニズムの大元には物象による人格に対する意志支配があるからだ。しかし、李の思考と実践はあくまでも主体的な側からの近代性の克服へと向かい、その運動形態としてコミュニン主義を構想したのだ。

3. 研究空間<スユ+ノモ>へ

ソ連崩壊という衝撃に耐えて、近代的意識との対決を決意し、コミュニン主義を構想していた李が、高美淑（こ・みすく）が主宰する水諭（すゆ）研究室と出会い、研究空間<スユ+ノモ>へと至る過程については『歩きながら問う』を参照していただくとして、李は、「このような問題設定は韓国における近代性の『起源』を研究しようとする他の諸研究と出会い、コミュニケーションを可能にする地盤を提供した。」(220頁)と述べている。そして新しく生成された研究空間をコミュニン主義でもって運営していった。

「近代性の限界を乗り越えようとする研究は、それを遂行する方式、研究し活動する方式から近代的なものとは根本的に異なる、あるものにならねばならない。

近代社会が作り出した、決められた分野や領域を横切り、多様な理論的および歴史的要素が出会い接続する場へと研究活動を変換させること。すなわち、生と分離した知識ではなく生と緊密に結びついた知識を生産すること、あるいは生の一部として知識を生産し、実践の一部として理論を生産すること。知識や意識を変えるのではなく身体的な習俗と無意識それ自体を変える活動を通じて『工夫-勉強』し研究すること。差異と異質性を取り除いて確固たる統一性をつくるのではなく、差異と異質性が出会いながら絶えず新しいものが生成され変形される生成の場へと作りかえること。他人に対する思いやりを通じて自身に気配りする自利利他的実践によってコミュニン的な生活方式を生産すること。・・・」(221~2頁)

このような研究活動に対する姿勢は、日本の研究者たちに新鮮な刺激を与えたようである。スユノモが勢力を拡大していった、最大300名規模の会員を抱え、ソウルのビルのワンフロアを借りていた頃にはここを訪れる人たちはひきもきらなかつたという。そしてあまりにも拡大しすぎたという反省から、6つの研究室に分散することになり、現在、李は研究空間スユノモNに関わっている。

「私たちは、研究の場を研究と生が一つに結びついた、近代的なものとは異なる生の方式を創案し実験することにより新たな種類の習俗と無意識を生産する『研究者たちのコミュニン』として定義した。」(222頁)

このような李の初心はスユノモNに引き継がれていると見ていいだろう。

4. コミュニン主義

ところで李が掲げるコミュニン主義は、現実には共同体として実現されているのだが、それは独特の意味合いをもっている。端的に言って、コミュニン主義とそれにもとづく共同体は、ソ連崩壊後の新しいマルクス主義運動のことであり、パリコミュニンや、一般的な共同体とは区別されたものである。一般的にはコミュニンは共産主義社会の「自由な個人の自由連合」として理解されているが、それに対して李は次のよ

うに述べている。

『コミュン主義』を、資本主義廃止以後のはるかに遠い未来、その来ることのない時間のどこかに存在する不在の理想郷ではなく、資本主義の中にあっても私たちが創案して『生きていくことができる』現在性の時制をもつ『現実的な移行運動』によってつくりだすことができると、私たちは信じるのだ。(223頁)

この主張は、私がソ連崩壊後の迂回作戦を、新しい協同組合運動や新しい社会運動に託したことと似ているのだが、私が大衆的な運動体を念頭においているのに対して、李がマルクス主義運動の運動体そのものの継続を構想していることを意味している。私は90年代初頭にはシンクタンク構想を提案し『ASSB』誌の刊行に踏み切るのだが、それは全くの個人的作業に終わってしまっている。私にとっては、研究空間スユノモは、私が構想したシンクタンクの役割を果たしているようにも思われる。奇しくも私のシンクタンク設立の趣旨は、近代的意識形態の克服であった。

もちろん従来の党活動を継続している人びともいる。あるいは大衆戦線の構築を継続している人びともいる。しかし現在の大衆運動の復活を控えて、マルクス主義の運動体のあるべき方向性を議論していくためには、李のコミュン主義の検討が不可欠のように思われる。

李は、共産主義と自らのコミュン主義とを区別しているのだが、従来の共産主義が、「一つの生産様式としての『共産主義』、『能力によって働き必要によって分配する』原理にしたがって生産が組織される社会としての『共産主義』(223頁)であったのに対して、コミュン主義を次のように規定している。

「そこで私たちは『共同で生産する』ということの意味する『共産』主義という訳語の代わりに、価値法則にしたがった交換とは異なる方式によって構成される関係を表すために、贈り物を通じてひとつに結合される関係として『コミュン』を直接的に音訳し『コミュン主義』として再概念化した。また『コミュン主義』という用語は活動を通じて異質的で相異なる個体たちが『コミュン』というひとつの集合的身体として構成されることを表現するのに適切な概念だと私たちは信じている。」(223頁)

スユノモのメンバーと交流して感じることは、生産的基盤を持たないことである。日本ではコミュンや共同体というと、山奥で味噌を作っている「やさか共同体」や、「ヤマギシ会」のような生産共同体を思い浮かべるのだが、スユノモは未来社会としての共産主義との対比で自らのコミュン主義を位置づけたことの帰結として、意識的に生産的基盤を持たないようにしているようだ。そして近代的意識の克服を主体の内面的なものとして捉えていることもあって、研究空間内部での個々人が一つの集団的身体となることをコミュンの実現としていることだ。このようにいうと、共同体の内部に未来社会を作ろうといういわゆる共同体主義であるかのようだが、しかし、この運動があくまでもマルクス主義運動として位置付けられていることからわかるように、決して自閉してはいない。むしろ生産的基盤を持つてはいないことが、悪い意味での共同体主義への傾斜を食い止めているように思われる。その意味で私としては、李のコミュン主義とスユノモNの実践の中に、マルクス主義運動としての新しい展開を見出すことにしたい。

5. マルクス主義運動の展開

マルクス主義の外側から思想的武装をしたマルクス主義運動というのが私の直感的理解である。そこには今日のマルクス主義運動あり方についての示唆が豊富に含まれている。

「現在の時制の中に存在しながらも移行運動を要求する志向点としてのコミュン主義、それはもしかしたら常に一すでに存在するものでありながらも、皆がいつも探し出そうとするものであるという点で、不在のものであるという特異な存在論的位相をもっているのではないか？それは敢えてハイデガー的な意味では使わないとはいっても、明確に『存在論的な』思考と研究を要求する概念ではないのか？」

この意味で私たちは存在論的コミュン主義、あるいはコミュン主義的存在論がありうると、いや、なければならぬと信じる。それは個体と個体の間の競争と闘争を通じて変化と発展を説明する古い西欧的伝統とは根本的な部分を異にする思考を要求するのではないか？というよりむしろ、それぞれの個体を、相異なっている個体たちの相互依存の中で、その巨大な相互依存の網を通じて理解するような思考を通じて近づくことを要求するのではないか？」(226頁)

このような思考は、ちょうど協同主体を探求するにあたって、民主主義と協同の相違について考えてきた私たちの軌跡と相似的である。近代的思考、とりわけ政治思想において左右を問わず、民主主義は不動の位置を占めている。独裁に対して民主主義は政治的善として評価されてきている。しかしこのような政治思想によっては決して近づけない領域があること、それが実は協同の問題であり、共同体の問題であった。では私たちが民主主義と協同との違いとして定式化しようとしている問題を李はどのように解決しようとしているのだろうか。

李は東洋的思考を借りて、西欧哲学の自我の止揚した無我の思想を豊富化しようとしている。

「また、私、あるいは自我とは、世界と向かいあい対決し、それを領有する存在ではなく、私を取りまくすべての他者によって作られているのであり、かれら／かのじよらとともに生きていく、そんな存在であるならば、したがって『私』と呼ぶいかなる実体も不変の本性もないといわねばならないのならば、かつて『無我の哲学』を通じて自我の死を宣言した思考こそがこのような存在論的コミュン主義を進展させるさいに、またとない重要な資源になるのではないか？」(226~7頁)

李の問題意識はあくまでも主体的・内面的思考に則して展開されている。私であれば、個と個との関係としてある間主体性を関係の持つ近代知の向こうにある文化知での解明ということになるのだが、李はそれを存在論的コミュン論として組み立てている。

「一歩進んで資本主義内部にコミュン主義的世界が『外部』として存在することができたなら、あるいはその底にコミュン的世界が位置を占めることができたなら、私たちは相異なっている異質な世界、根本的に異なる歴史がひとつの時間の中に共存し交差しうることに首肯せねばならないのではないか？・・・

したがって近代を乗り越えるということは、国家的形式に同一化する近代ないし資本主義の権力を横断し、大衆自身によって非近代世界を創案し、新たに創出することだといわねばならない。」(229頁)

私なら、社会的経済や社会的企業が協同組合と共に作り出すサードセクターを構想するのだが李の場合はそのような領域における主体の運動論に焦点が合っている。これはコミュニティ作りにおけるアソシエーション運動を構想するときに、非常に示

峻的である。その場合、伝統的なマルクス主義の変形が不可避である。

「こうして階級と革命に対する構図に、他の異質的要素たちが浸透し入り混じるようにすること、そしてすでに資本主義社会のもうひとつの『主流』階級になってしまった労働運動を少数者への生成変化の戦略を通じて新たに革命化すること。・・・そして自動化と情報化を基盤として全地球化の様相へと繰り広げられる現代資本主義の新しい展開のあり様を、今一度分析し直し、コミュニン主義の現実的条件を捕捉すること、などなど。」(230～1頁)

韓国の社会状況を反映して、いまだ体制化され切っていない労働運動への期待と、政権交代の連続による左派の政治活動の日本と比較して計り知れない広さ、このような状況の中でスノモノの活動が一つの磁場として存在している。

「コミュニン主義を、敵対と対立の思考から脱け出し、多様な差異が出会い、共存するような相生的世界の道標として創り出さねばならない。そうすることによって、私たちはマルクスをしてもう一度語らせしめることができるだろう。私たちが生きていく世界で、もう一度蘇らせることができるだろう。」(231頁)

私が90年代に構想したシンクタンクは思想的・理論的問題提起の限定されていた。しかし、3・11震災と原発事故を契機に社会運動が復活してきた日本において、ルネサンス研究所が活動を開始しているという現状を踏まえるならば、李のコミュニン主義の提起に呼応する活動を構想していくことが問われている。

5. インタビュー断片

李は『歩きながら問う』のインタビュー「前衛組織ではなく」で彼の政治的履歴を踏まえて、先の論文を補足する事柄について語っているが、いくつかの断片を、走り書き的コメント付きで紹介しておこう。コミュニン主義の実践から見えてくるのは伝統的なマルクス主義の政治をどのように変えていけるかということだ。

「差異を敵対に還元しない、別の種類の政治がマルクス主義において可能なのかという問いを投げかけねばならないということです。」(252頁)

この問題は運動形成が意思を統一するベクトル的なものを想定することから、それぞれがベクトルを異にしながらも、存在の重みそのものが政治の力として働くような政治の構想の問題であろう。

「むしろ、コミュニズムを今・ここで私たちが実行し構成していくものとして、マルクスの言葉のように『現実的な移行運動』としてつくっていくべきではないかと思えます。」(253頁)

この問題は社会変革というときの社会を、対面関係にまで抽象し、そこにおける人びとの社会生成力を解明することと、人々が感染していくような文化の問題であり、ランシエールのいう、既成の感性的なものの分有を切断する新たな感性的なものの分有という考え方で整理していけるように思われる。

「特異性は単独的なものではなく、集合的なものなのです。同時に、集合的な一つの個体、一つの身体を構成する場合、その構成要素たちの集合的配置を特異性と呼ぶことができますでしょう。」(254～5頁)

特異性、唯一性について、ベクトル型の運動ではなく、重力が問題となるような運動における個人の特異性の保障は、協同組合的経済では可能である。しかし、スノモノは経済的基盤なしにこの問題の解決を試みている。そこに生まれている様々な葛

藤と解決策についてはアソシエーション活動を構想するものにとっては見逃せない経験である。

つまり、笑いとユーモアそして、軽い真摯さ(256頁)が問われ、「葛藤と対立を軽く受け流す能力と知恵が必要」(257頁)とされている。意思を統一する伝統的な運動スタイルとは別の運動スタイルがここにはある。また、ブランシヨの共同体のような「暗い共同体は好きではありません」(258頁)と述べ、それは「無理やり練りだした共同体」(258頁)のようだと評価している。

また、多文化主義についても、「多様な文化の差異、人びとの差異があるがままに認め、保存しようという考えでは全くありません。」(260頁)、「共同でコミュニン的な生を構成するさいに、適切なあり方へと変化せねばならないのです。」(260頁)と述べている。「だから、価値法則に反して闘い、近代的な個人主義に反して闘い、新しい種類の生を作っていくことが重要だと思います。その過程で、闘争と葛藤は避けることができません。」(261頁)

ここでの闘争が意思の統一ではなく、生活をめぐる文化の問題であることだ。だからこそ、笑いとユーモアが闘争と葛藤の形式となっている。このことは、「ところで、これ(どの政党を支持するか)と違う次元で、私たちは、ある対立が生じたとき、どちらか一方をとることとは別に、その対立の外部において、対立と無関係に存在する多様な種類のコミュニン的欲望を触発するというやり方で活動していけるのではないかと思っています。」(264頁)と述べられているように、コミュニン的欲望の触発なのだ。

ではスノモノの研究運動にとっての運動とはなにか。

「その場合、『運動』という言葉は、私たちの外縁を拡大していく活動ではなくて、様々なやり方で異なる種類のコミュニンや共同体が作りだされるべく実験し触発する触媒-機械として理解していただけたらと思います。」(264頁)

ベクトルではなく重力的世界として政治的世界を構想しなおすこと、そうすると小さな磁場の多数の存在とその相互関連が見えてくる。居場所の磁場化という問題提起がここにはある。

李の論文で翻訳されているものは、『インパクション』173号に阪大での講演が、そして、今回の国際ワークショップでの報告がある。これらについてはまた機会があれば紹介することにしたい。

後記

雑誌『情況』に、金融危機について寄稿することになり、しばらく追ってはいなかった関連文献を読んでみたのですが、独自の分析には至らず、準備中のオペライズモの金融危機論の批判という形でまとめてみました。大下さんの編集による『情況』誌が100号を向かえ、新たにリニューアルするというので、隔月刊の従来版は活動家の寄稿をメインとし、それとは別立ての思想、理論誌をルネサンス研究所などに集う研究者たちの協力を出そうという話になっているようです。次号も金融危機の特集で、これにはもう少しまとまった分析ができればと考えています。

関西のルネサンス研究所の研究会は、昨年度の経過を踏まえ、研究員がインプットできるように、講師を招いた公開講座を隔月で実施し、その中間でメンバーによる研

研究会をということで、金融危機の分析の前提となる経済理論の研究が課題の一つとなっています。具体的にはケインズやフリードマンの理論の研究ですが、私としては以前に手がけたケインズの貨幣論の検討をやってみたくて考えています。

新たな階級闘争の分析ですが、2月5日に社会主義理論学会で「ソ連崩壊の原理的根拠」というテーマで報告しましたが、その前日に高須裕彦さんらによる、ウォール街オキュパイ闘争の視察研究報告会があり、それに出ていろいろ面白い知見を得ることができました。アナキストの運動論として、デヴィッド・グレーバーがまとめているスポークス・カウンシルなどの組織論（『アナキスト人類学のための断章』、以文社、144頁以下）が実際に実行されていることが分かり、示唆的でした。他方、社会主義理論学会での報告は、内容的にはルネサンス研究所の昨年での研究会で検討してもらった、1988年の「緊急の課題」の継続で、議論は大いに盛り上がりました。文字起こしをしていますので、次号で紹介できるでしょう。

関連して、民主主義と協同の問題ですが、民主主義は個人が主体となりますが、協同は他者への働きかけですから、個人を原理とする民主主義からの発想では接近不能です。協同は複数の個人を前提にしてその間に形成される関係がその内実ですが、これは思考の論理では把握できない領域にあるように思われます。生活クラブは直接民主主義を掲げ、大勢の私たちから出発しましたが、これは事実上協同思想の表明だったと思います。アナキストの組織論も直接民主主義を掲げていますが、スポークス・カウンシルなどは、この協同主体の形成に向かっているように思われますがどうでしょうか。ただ私にとってホロウェイにしても、グレーバーにしても、街頭闘争や資本の支配の拒否という運動レベルの提起にとどまっています、日常的な協同の経済的活動が視野に入っていないように思っています。これは協同の問題に接近しながらも、直接民主主義と自己規定していることの帰結かもしれません。直接民主主義についての検討が問われているように思います。それにしてもランシエールにしてもネグリにしても民主主義に囚われているように思うのですが。

ところで日本の階級闘争を考える場合、階級に転化してしまっている官僚とどう対決するかという観点が不可欠です。経済産業省前のテント広場の立ち退きを枝野大臣が求めたことで、それに抗議するテント広場での集会在1月27日にもたれ、それを岩上チャンネルで見ることができましたが、運動側の対抗の論理は民主主義の実現ということにとどまっています。官僚階級を解体していけるようなスローガンがぜひ必要ですが、これがなかなか難しい。2007年以來、社会的企業の法制化をめざして政策提言活動をやってくるなかで、官僚支配の現実にはぶつかり、資料集めをしていましたが、3.11震災と原発事故で作業が進んでいません。とりあえず資料などを状況編集会議で公開し、研究グループをつくることを提案しています。

協同組合運動研究会を一緒に始めた金森昂作さんが、なくなる前に聞き取り記録を残してそれが著書になりました。『時代の証言 協同・共生の道を求めて』（影書房）がそれで、図書新聞に書評を書きました。金森さんは梯明秀に師事していて、遺稿では、梯批判が述べられているので、私も梯の『戦後精神の探求——告白の書』（勁草書房）を読み直してみても、「精神とは自己である」（25頁）という言葉に出会い、絶句しました。社会的なものである精神を、個人的な属性に解消しているのです。この精神の捉え方と、日本の左翼の民主主義への囚われや、官僚支配の許容といったことは皆繋がっているように思っています。しかし、思考で捉えられない事柄（文化）を言語化できるのでしょうか。このジレンマに囚われています。