

民主主義の執拗さ

——ミゲル・アバンスール、ジャン＝リュック・ナンシー、
ジャック・ランシエールとの対話

(訳＝伊藤潤一郎)

今日、誰が民主主義者でないことができようか。民主主義とは、もちろん、人民の権力のことである。しかし、いかなる権力、いかなる人民なのか。以下の対話で、ミゲル・アバンスールとジャン＝リュック・ナンシー、ジャック・ランシエールは、それぞれの仕事を延長しつつ、民主主義についての三つの特異な思考を提示している。これらの思考は、人民は平等を要求する主体であり、人民の権力は首長を選択する権力ではなく、制度化されたヒエラルキーと断絶する権力であるという点で一致を見ている。民主主義は政治体制ではなく、決して成就しえない実践である。以下は、民主主義をそのありのままの姿で擁護することへの三つの誘いである。

(スタニ・グルレ、ジェローム・レーブル、ソフィー・ヴァニッシュによってこの対話は実現された。)

あなた方は、二つの戦線に直面しています。一方で、あなた方は国家的民主主義 [démocratie étatique] を思考し擁護することに満足している人々から距離を取ります。他方で、あなた方は階級闘争や支配批判の名において民主主義を捨て去ることを受け入れません。このような立ち位置について説明いただけますか。あなた方がその立ち位置を練り上げてきた仕方は、どのような知的文脈にあるのでしょうか。

ジャック・ランシエール

私にとって、支配的な「民主主義的」通説に対する拒否と、マルクス主義による

批判に対する拒否という二重の拒否は、労働者の歴史についての私の仕事から生まれました。マルクス主義による人権と「形式的民主主義」に対する批判の袋小路から抜け出す方法を、私は1830年代から40年代の共和主義労働者の闘争形式に見出したのです。若きマルクスは、実際のところ人権とはブルジョワ的個人の権利である、と言いました。これに対し、労働者の闘いははるかに生産的な論理を対置しました。この権利〔=人権〕は書かれている、したがって我々はこの権利に具体的な存在形式を付与することができる、という論理です。すべてのフランス人は法の前で平等であるということは、資本家による搾取と寡頭制的政府を覆い隠す嘘であるだけではありません。それは、ストライキや公的なデモをしたり、労働者が自分たち自身のために働く職場を作り出したりすることによって私たちの平等を公的に肯定するという形で賃金についての論争を變形し、私たちが自分たち自身によってその結果を明らかにすることができる事実なのです。人権の抽象的で平等な宣言は、職場で新聞を読む権利や、主人が職場に入る際には帽子を取らなければならないという義務といった主人と労働者の関係における「形式」の問いに結びついていました。したがって、形式は現実の反対物、あるいは現実のうわべではないのです。闘争は、誰が形式のゲームを支配するか、そして形式から何を引き出しうるかということを知るという問題に関わっているのです。そのときひとは、現実を構築する二つの方法のあいだの衝突のために、現実と仮象の二元論から脱するのです。

ところが、私には戦線は移動したように思えます。仮説上の現実的民主主義の名のもとに形式的権利の無価値を宣言する人などもはやほとんどいません。民主主義が反対されているのは、現在では別の側からです。民主主義的な善き政府が、商品と権利を抑制なく消費する個人主義によって特徴づけられる民主主義的な社会によって脅かされているのだと言われています。このようなことは、民主主義が民主主義国家に対して引き起こす危険についての三極委員会¹の提言とともに1975年頃に始まりました²。このことがフランスでは、人権に対する熱狂をナルシスティッ

¹ 三極委員会は、1973年以来、西欧、北米、太平洋アジアの政治、産業、財政、知的世界の有力者をまとめ、現在の経済的グローバリゼーションの枠組みを作った民間のグループである。

クな個人主義の表れだとするマルセル・ゴーシェの言説に引き継がれました。そして、粗野な若者や教養のない消費者の自由な表現の権利を肯定することによって国民〔people〕の教育が損なわれたと私たちに解説する共和主義者たちがやってきました。その間に、ボードリヤールの消費社会分析、ドゥポールのスペクタクル批判、象徴界についてのラカンの分析などが、消費する個人の支配としての民主主義という光景を完成させるために動員されました。この言説が左翼に与えた影響は——この言説の多くが転向した新左翼のものであっただけに一層——強く、この言説がもたらす効果は、それが全般的な愚鈍化という名において現存の秩序に対してニヒリズム的合意を生み出すという限りで、現実的民主主義についての古い言説がもたらす効果よりもおそらく悪いものでしょう。

ミゲル・アバンスール

私が提起する仮説は、蜂起する民主主義というもので、これは二つの戦線との闘争から生じています。二つの戦線はどちらも、民主主義の例外性を考慮していません。また同時にそれらは、民主主義の真理を考察することを避けています。この例外性を考えるためには、民主主義のギリシアにおける誕生につねに立ち返る必要があります。「世界史においてはじめて、人間はいかなる秩序のタイプのなかで生きることを欲するのかを自分自身で決定する可能性を獲得した」³とクリスチャン・マイヤーは述べています。ところで、この革命的断絶——これは歴史のなかで何度も反復されました——は、民主主義と民主主義ではないもの、つまり民主主義と代表制政府や法治国家を混同することを防いでいます。民主主義のただ一つの誕生というものはなかったのであり、いくつもの誕生-再誕生と、世界の流れとのいくつもの断絶があったのだということを明確にしておきましょう。したがってそれは、第

² 〔訳注〕1975年に三極委員会に『民主主義の危機』という報告が提出されている。Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki, *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975. [サミュエル・P・ハンチントン、ミッシェル・クロジエ、綿貫譲治著、日米欧委員会編『民主主義の統治能力——その危機の検討』綿貫譲治監訳、サイマル出版会、1976年]

³ 〔訳注〕Christian Meier, *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, trad. Pierre Blanchaud, PUF, 1984, p. 30.

一の立場は民主主義の真理に関して誤っており、第二の立場はこの問いを課すのを怠っているということを確認することになります。私たちがいるのは、民主主義を凡庸化し骨抜きにするイデオロギー的我有化から民主主義を守るために、あるいは民主主義をその退廃した諸形式と混同しないために、民主主義の例外性を覆い隠さないように民主主義を形容する必要がある地点なのです。ラディカル民主主義、野生の民主主義、蜂起する民主主義、これらいずれの性質に関する形容も、この隔たりを記しづけるためのものです。

いかに驚くべきことのように思われようと、私にとって若きマルクスはこの道筋における貴重な助けでした。というのも、1843年の草稿『ヘーゲル国法論批判』においてマルクスは、政治的國家の消滅と同一視されている「真の民主主義」という名で、民主主義の真理の問いを自らに課していたからです。実際、マルクスのヘーゲル批判は、「真の民主主義」は、有機的で統合的で統一的な形態、すなわち國家形態への民主主義の変容に対して抵抗する政治的行動〔*agir*〕であるということを考える助けになります。國家的疎外に対するこの抵抗は、政治の領域において賭けられているもの——普遍性の経験、非-支配、公的な平等の空間の構成——を、人々の生の全体へと拡張することを可能にします。さらに、1843年のマルクスと、1871年のマルクス、つまりパリ・コミューンについての『呼びかけ』の著者であるマルクスのあいだには密かな連続性があるように私には思われるのです。しかし、ある転位に留意しましょう。國家の消滅の過程においては、國家に抗する闘争において到来する際ほどは、民主主義の到来は成し遂げられないのです。その結果、革命の観念は、國家の奪取を目指すジャコバン派の伝統と、國家形態を非國家的な政治共同体に置き換える——たとえば評議会による共和制において——ために、國家形態を粉碎しようとするパリ・コミューンの支持者の伝統のあいだで、分裂することになったのです。

ジャン＝リュック・ナンシー

あなた方の問いかけの言葉をたどるために、私はそれら二つの「戦線」のあいだで宙づりになっている、とむしろ言うでしょう。一方で、その弱点（とりわけ代表制と「専門家」とされる人々の支配に関して）を縮減することが困難な「國家的」民主主義をいかにして回避すればよいのか私にはよくわかりません。しかし他方

で、社会正義や技術-経済的支配の深刻な問いを、他の道具立てでもって奪い取ろうと欲するような体制がもつ途方もない危険性を私はよく知っています。端的に言えば、そのような試みを私たちは回避しうるのかどうか、「国家的民主主義」がどうやっても盛り返すことはないのかどうか、このことだけを私は自問しています。「国家的民主主義」が盛り返しうるのは、それが、「民主主義」とは何を意味するのか、という問題の根底を再びつかみ取ることを試みる場合のみです。これが私を最も刺激することです。政治体制の類型の分類に属するように思われる民主主義という語は、実際のところ近代になるとまったく異なった規模を獲得し、またその語の形にも関わらず、多義性を隠すようにもなったのです。「民主主義」は、「解放され」、自律した人間の到来の名、つまり世界と自分自身の主人であり、この「人間」の完成へと人々を導くことができる歴史の主体の到来の名でもあるのです。「デモス」とは「人民 [people]」であり、ここにいかなる多義性が賭けられうるのかということも私たちは知っています——しかし、〈近代人〉にとっては、「デモス」とは「人間 [homme]」であり、なによりもまず「すべての人間」です。それに加えて「人間」とは、後見手段や神や超人なしに自分自身に完全に委ねられた人間（さらに人間とともに自然）なのです。したがってまずは、政治的民主主義は人間の実現というプログラムを担う必要はない（正確にはこれは意味をもたない表現であり、その意味の不在を思考しなければならない表現です）、ということの両義性を思考しなければならないのです。

あなた方の民主主義についての考えは、人民 [people] という語に与えるべき意味についての非常に明確なヴィジョンを含意しているように思えます……ということのも、あなた方はこの点について譲りませんし、この語にこだわっているからです。それは、主権をもつ [souverain] 人民そのものなののでしょうか。

ナンシー

「主権をもつ人民」、まさにこれが問題の全体です。先ほど言ったように、「人民」とは「すべて [tous]」なのですが、それは区別のないすべてではなく、特異なものたちとしてのすべてなのです。特異なものたちのあいだでは、生と名づけうるもの、あるいは単純に意味と名づけうるものが起こるだけです。人民は、分裂し、自

らを除外状態に置くこと、あるいは自らとの衝突状態に自分自身を置くことがもちろんできるのですが、しかし、人民はある「私たち」の可能性を要求するのです。つまり、単に「彼ら」ではない「私たち」がどこかで宣言されうるという可能性です。おそらく「私たち」は決して与えられえないでしょう——宗教的なフィクションを除いて。しかし、「私たち」は問い求められ、不安にされ、追い詰められうるのであり、そうされねばならないのです……。そして、「私たち」を誇示するようなある一人によって、あるいは幾人かによって「私たち」が発語されるとき、「私たち」はつねに疑われうるのであり、そうされねばならないのです。次に「主権をもつ」ということについてですが、これはその通りです。つまり、「主権をもつ」というのは、その上に何も無いということです。したがって、このように言えるならば、後見も保証ももたず、また固有に「人民であること」についての手立てももたないという重大な挑戦とともに、事をなさねばならない者のことなのです。

アバンスール

クレイステネスの改革から出発するならば、人民とは、家族的、部族的帰属から離れることによって構成され、政治的なものとなった空間と時間のなかに移りゆくことによって確立される政治的主体です。人民とは、平等な都市国家を制度として創設するもので、この都市国家は、共同の中心部や平等性や対称性や可逆性に価値を置くことによって構想されます。民主主義とは、まずイソノミア〔対等制度〕なのです。人民を構成するにあたってのこの自然性からの離脱から帰結するのは、政治的存在としての人民は、人種とはまったく関係がなく、またそれ以上に民族とも共同体的集団ともまったく関係がないということです。連盟祭についてミシュレが書いているのは、奇妙な新生〔*vita nuova*〕、人間性の経験でないとしたら、いかなることでしょうか。「古い壁は低くなる……そのとき人間たちは見つめ合い、互いを似たものだと認め合う……」⁴。この新たな政治的主体の同一性とはいかなる同

⁴ [訳注] Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Tome I, Volume 1, édition établie et annotée par Gérard Walter, Gallimard, coll. « folio », 2007, p. 404. [ジュール・ミシュレ『フランス革命史』桑原武夫・多田道太郎・樋口謹一訳、中公文庫、2006年。ただし、日本語訳は抄訳であるため、アバンスールが引用している部分は訳されていない。]

一性でしょうか。もちろん実体的同一性ではなく、それは逆説的な同一性、同一的でない同一性です。ミシュレも人民を自分自身と決して一致することのないものとして考えています。人民とは、自分の下か上にあるのです。

そこに困難があります。人民を、市民の総体と規定するべきでしょうか、分割されていない総体ではないにしても不分割への傾向がある総体と規定するべきでしょうか。あるいは、人民を、偉大な者たちに抗する下位の人々という部分と規定するべきでしょうか、何の分け前もない者たち、そしてこの過ちの名において自らを全体として位置づける者たちという部分と規定するべきでしょうか。さて、この第二の意味において人民を理解するならば、民主主義という語は問題を提起するという事に気づかねばなりません。民主主義デモクラシーという語は、その名そのものからして、下位の部分に、偉大な者たちの部分に対するクラトス〔権力〕を認めるのです。ニコル・ロローによれば、クラトスという語は「厄介な」もので、民主主義の問いは微妙なものとなります。というのも、「クラトスを持っていることとは、優位に立つこと」だからです。いかにして平等である民主主義——非-支配の論理を制度化し、それによってアナキー〔an-archique〕⁵に向かう民主主義——は、社会のある部分が他の部分に対するクラトスを保持することに甘んじるのでしょうか。いかなる点において、このクラトスの存在は、非-支配の論理と同列でありうるのでしょうか。この状況は、民主主義の構成的で乗り越え不可能な緊張を示していると述べるだけで十分なのでしょうか。大多数の事実を引き合いに出すだけで十分なのでしょうか。緊張という考え方を受け入れることができるならば、マキアヴェリに頼ることははるかにしかるべきことでしょう。マキアヴェリは、人間のいかなる都市にも分裂を認めることで、そこに自由のほかならぬ源泉を特定し、さらに偉大な者たちよりもはるかに優れた自由の守護者であることを人民に認めたのです。

主権をもつ人民ですか。ここでもまた区別が不可欠です。人民は、その制度化に関して主権もっています。人民は、いかなる外部の審級からも、そしていかなる超越性からも、自らの法や自由や行動を受け取りません。人民がそれらを受け取る

⁵ 〔訳注〕アバンスールは、ここでanarchiqueをan-archiqueと分けて綴ることによって、「支配、統治」を意味するarchieと、「否定、欠如」の接頭辞anを際立たせ、「支配の欠如」というこの語の語源を強調している。

のは自分自身からだけです。しかし、ラ・ボエシのすべての一者たち——つまり、相互の認識や友愛、したがって複数性のもとに結びつく分離の経験——と、すべての〈一者〉——これは、「〈一者〉という名の魅力」⁶のもとでの自由の自発的断念からしばしば帰結するものです——のあいだの区別に注意を払うならば、主権の問いは驚くほど複雑化します。実際、すべての一者たちの複数性を維持しようと欲するならば——そこには開かれたダイナミックな全体への帰属と一者たちの特異性の維持が同時にあるわけですが——、主権の観念と距離を取り、この観念が〈一者〉の支配を創始すると同時に、総合への拒否としての、すなわち国家的全体化への拒否としての兄弟愛的無秩序を害する限りにおいて、この観念に抵抗することしか私たちはできないのです。

ランシエール

実際のところ私は、人民という語を、たとえば「マルチチュード」といった別の語によって置き換える提案に抵抗します。一見したところ、「マルチチュード」という語はより現代的であり、「人民」という語のように罪深いイデオロギーによって悪評を買っていません。しかし、だからこそ私にとって「人民」は論争的主体であるという利点をもっているのです。「マルチチュード」は、政治的な主体化が集団的な存在様態と一致するというを示しています。しかし私にとって、政治が始まるのは、政治の主体が経済的かつ社会的なプロセスによって形成されたあらゆる集団性から分離されるときなのです。それはまた、まさに「人民」が係争の主体である限りにおいて、まさに政治が人民を他者につねに対立させる限りにおいて、「人民」は政治的主体であるということでもあります。人民とは、エトノス——つまり、集団的な有機体としての人民——に対立するデモスなのです。とりわけ人民は、すべての社会的状況に対してそれ以上であるような者たちの集団なのです。この点で、人民は同一性^{アイデンティティ}に関わるすべての構想——ここには、同一性の複数性の承認の上に政治を基礎づけるという構想も含まれます——に対立します。人民の

⁶ [訳注] Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par Pierre Léonard, Payot & Rivage, 2002, p. 129. [エティエンヌ・ド・ラ・ボエシ『自発的隷従論』西谷修監修、山上浩嗣訳、ちくま学芸文庫、2013年、12頁]

権力とは、何ものでもない者たちの権力、つまり人民を統治へと運命づける性質をもつようないかなるグループにも属さない者たちの権力です。このことは、主権に対する極めて特殊な関係を含意します。人民の主権がある意味をもつとしたら、それは主権という概念自体を破壊するということなのです。人民の主権とは、統治するいかなる資格ももたない者たちの集団の主権なのです。したがって、人民の主権が王の主権——これ自体、神の主権の委譲でした——の後継者であると考えような者たちから、私は完全に距離を取ります。より包括的に言えば、神学-政治的言説から完全に距離を取るのです。

民主主義は政治体制ではない。民主主義とは、「ほかならぬ民主主義の表明＝デモ [menifestation]⁷において、国家形態を解体しようと努める行動であり、国家形態の論理を民主主義固有の論理に置き換えるために、国家形態の論理（支配、全体化、媒介作用、統合）を止めるよう努める行動である」⁸（ミゲル・アバンスール）。民主主義は「あらゆる種類の「神学政治」を打ち切り」、「いかなる命令的な審級にも包摂されえない」⁹（ジャン＝リュック・ナンシー）。民主主義は、「地位の分配についてのポリスの論理」¹⁰を中断させる（ジャック・ランシエール）。あなた方がこのように取り組んでいる〔民主主義の〕解放の意味と内容を明確にさせていただけますか。

⁷ 〔訳注〕日本語の「デモ（示威行動）」は英語のdemonstrationに由来するものだが、フランス語ではmanifestationが「（感情や意志などの）表明、表示」を含意し、それが転じて「デモ」も意味する。

⁸ 〔訳注〕Miguel Abensour, *Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale"*, édition revue et corrigée, Sens & Tonka, 2008, p. 21.

⁹ 〔訳注〕Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008, p. 60. 〔ジャン＝リュック・ナンシー「民主主義の実相」、『フクシマの後で——破局・技術・民主主義』渡名喜庸哲訳、以文社、2012年、164-165頁〕

¹⁰ 〔訳注〕Jacques Rancière, *La Méésentente*, Galilée, 1995, p. 141. 〔ジャック・ランシエール『不和あるいは了解なき了解——政治の哲学は可能か』松葉祥一・大森秀臣・藤江成夫訳、インスクリプト、2005年、168頁〕

アバンスール

実際、民主主義は政治体制ではありません。社会の衝突を引き起こす政治的制度というだけでなく、民主主義はある活動であり、公的な場面や偉大な者たちとの対立において、デモスの侵入が都市における非-支配状態に向かって闘うという点で独特な政治的行動の形態です。それは瞬間的な活動ではなく、時間のうちに書き込まれる持続的活動であり、遭遇する障害物によってつねに新たに展開しうるような活動なのです。それは、この活動の存在をよりよく持続するために、そしてこの存在を無に帰し支配状態へと回帰するおそれのある反対-運動を打ち負かすために絶えず発明される複雑なプロセスからなる活動なのです。蜂起する民主主義とは以上のようなものです。この点からすると、1789年から1799年まで、人民は、アンシャンレジーム〔旧体制〕による国家とその生き残りに対して、またそれと同時に新たな国家に対して、行動するという自らの使命を主張するために、革命の場面に何度も侵入しなければなりません。この観点においては、共和暦3年の最後の蜂起、つまりジェルミナル蜂起（1795年4月）と、とりわけプレリアル蜂起（1795年5月）が注目に値します。その際、人民は「パンと1793年憲法を」という二重のスローガンとともに国民公会に乱入します。これら二つのモチーフを結びつけ、人民は1793年憲法が人民に認めていた蜂起する権利を要求したのでした。人民は、主権者として自らに属する権力、つまり構成的権力を取り戻すために、闘う以外の何をしたのでしょうか。この出来事のうちに、私たちは蜂起する民主主義の次のような特徴をよく見て取ることができます。つまり、人民とその時代の偉大な者たちのあいだの剥き出しの対立があり、そして、一方のパリのサン=キュロットたちの人民の権力が他方の国家権力に取って代わろうと企てる二重権力の状況が創出されるのです。より深く見てみるならば、〈蜂起〉を突き動かす原理が見えてきます。つまり、ヒエラルキー的ではない生き生きとして強烈な政治的紐帯の探求という原理です。闘いは、人民の行動する力を保持することを目指し、また市民のあいだの紐帯を作り出すものが強制的で垂直的な秩序に再び墮するのを防ぐことを目指します。紐帯と秩序のあいだの違いを明らかにするには、「パンを手に入れ、自らの権利を再獲得するための人民の蜂起」の声明文¹¹を読みさえすればよいのです。このようなものです。「すべてのセクションの男女の市民は一樣に、あらゆる地点から兄弟愛的無秩序へと向かうだろう […] それは、狡猾で危険な政府がいつものよう

に人民の口をふさぐことがもはやできないようにするためであり、政府に身を売り我々を欺く首長を介して人民を動物の群れのように行動させることがもはやできないようにするためである」。首長の司牧権力に抗する兄弟愛的無秩序とはこのようなものです。このような形の民主主義がもたらすアナーキー〔an-archique〕な解放とは以上のようなものなのです。

ナンシー

「民主主義」は、ある仕方では政治の領域から部分的に独立しており（たとえば、第三身分の要求を生み出したものから独立している、あるいは諸権力の分離を要求するものから独立しているということです）、それは「神の死」の別名です。つまり、意味の循環の空間として理解された「世界」が意味するところのものを全面的に再び争点とすることの別名なのです。意味はもはや天空から降りてくるものでも、天空へ昇っていくものでもありません。そもそも、おそらく意味がそのようなことをしたことは決してなかったのです。しかし、私たちは意味がそのようなようにしていると思ひ描くことが可能でした。そのようなことは終わったのです。意味は私たちのあいだにあるのであり、意味は完成することがなく、結論が下されることはありません。意味とは「私たち」であり、私たちの生、私たちの死、私たちの語と振舞い、私たちの作品、私たちの感情なのです。宗教と「国民の（あるいは人民の、祖国の）運命」という仮定から完全に切り離された政治は、「意味」を担うことはできませんし、そうしてはならないのです。しかし、それは「民主主義」や「共和国」や「共産主義」にまつわる混乱が信じさせることができたものなのです。意味は別な仕方でも担われるのです。つまり、芸術、知、愛、祝祭、スポーツ、思考などにおいて担われるのです。政治は、これらすべての領野へのアクセスを保証するものとして構想されねばなりません、それらを網羅するとは主張しないのです。

まちががなく、役割と領野の民主主義はとてつとて繊細なものです。民主主義は無限に繊細でさえあるのです。しかし、政治の近代的表象の歴史の全体は、「全体主義」から「社会主義」に至る亡霊の全体を超えて、次のことを示す傾向がありました。

¹¹ 〔訳注〕共和暦3年フロリアル30日（1795年5月19日）に出された声明文のことを指している。

すなわち、意味の全体を担うものとして「政治」を待ち望むこと以上に緊急のものはないということです。おそらく、あらゆるものはこの政治を経由しますが、そこに止まり、そこに引き受けられるものはなにもないのです。この差異、「私たち」人間に内在的なこの差異を、私たちは思考し、これを行動に移さねばならないのです。

ランシエール

まずは、私にとって本質的な概念は、解放という概念だと言いましょう。私は政治や民主主義という諸観念を解放という概念から出発して再考しようとしてきましたが、私にとって決定的だったのはこの解放という概念の方なのです。というのもこの概念は、政治の場の境界を慣習的に画定するいくつかの対立（社会的なものに対する政治的なもの、あるいは公的なものに対する私的なもの）を再び問題にすることを前提とするものだったからです。この概念は、政治的行為の卓越性と自由でもって社会的必要性による侵害に反対するというある種のアーレント的ヴィジョンに対する私の隔たりを画すことになりました。私たちの国で右派の思想家たちが、社会運動を非難するためにアーレント的ヴィジョンにいかなる役割を演じさせたかは周知のとおりです。解放は、生の形式のア・プリオリな分割〔partage〕に対する現働的な反駁なのです。解放は、それによって私的世界の内に局限されていた男たち女たちが、公的な視線や言葉や思考をもっていることを示す運動なのです。それは、エドワード・P・トムスンが論じた9人の誠実な労働者とともに始まるのかもしれませんが。彼らは1792年3月のある晩、ロンドンの居酒屋に集まって、構成員の数に制限のない組合ソシエテを創設し、すべての人が議会のメンバーを選ぶ権利を主張したのでした。こうした動きは1830年代のパリでも始まり、雇用者と対立する労働者たちによって、ストライキがもはや諸個人のグループによる特定の個人に対する圧力の方法ではなく、労働者が労働者として行う公的な活動になったのでした。あるいは、1955年には、モンゴメリーでローザ・パークスが、私的行動——空いている席に座るということ——を、公的な表明——皮膚の色によって座席を譲ることを自分自身のために廃止するという——に変えたのでした。解放の核心とは、地位のある種の分配によってあなたに認められていない能力をもっていることを宣言するということであり、またその能力をもっているということ、同じくその能力を

認められていないすべての人の任意の代表として宣言するということです。解放は、政治的普遍性という理念を、もはや諸個人に対する共通の法の適用としてではなく、脱同一化のプロセスとして基礎づけるのです。つまり、感性的なある地位から侵入によって脱出するプロセス、見えるものと言い表せるものの秩序や、場所と時間の分配におけるある場所から侵入によって脱出するプロセスとして基礎づけるのです。まさにこの脱同一化から出発して、分け前なき者の権力、つまりいかなる特定のグループや機能や権限も代表しない者たちの権力のような民主主義を私は再考したのです。

民主主義的制度について語ることは、どの程度、撞着語法¹²なのでしょう。

ナンシー

「民主主義」を政治的な形態あるいは政治体制という意味で理解するならば、撞着語法は認められません。たとえ民主主義が永続的に変形する形態だとしても、その形態には休止や目印が必要です。さらに、非常に特徴的な仕方で民主主義的である制度というものがあります。それは、システムそれ自体に内在する制御や抑制を設定する制度のことです（憲法評議会、ある分野——たとえば視聴覚メディアやインターネット——において平等と正義を遵守する役割を担う評議会や委員会や「機関」）。実際のところ、制度は恣意やすべての例外を規定する権利に抗する最上の保証人でもありうるのです。しかしいかなる制度も、民主主義の真の原理が永久に受け入れられるような神殿のように設立されることはできないのです。

ランシエール

少なくとも私にとって、撞着語法とはそもそも代表制民主主義の考え方のことです。本来的な民主主義の規則はくじ引きです。代表の論理は明らかに寡頭制的なものです。封建的君主制、続いてブルジョワ的君主制は、社会の諸勢力（貴族、聖職者、地主）を「代表する」人々によって取り巻かれていました。代表が、私たちが

¹²〔訳注〕撞着語法とは、「急がば回れ」など、意味の矛盾する語句を並べて、言い回しに効果を与える修辞法のこと。

知っている妥協的な姿において「人民の代表」になったのは、あとになってのことです。民主主義的制度という観念は、政治の逆説そのもの、——言うなれば——政治の詐術を指しています。民主主義とは、権力の行使に関するあらゆる正統性に対する反駁をその内に備えている正当な権力の形式なのです。私たちの制度は、この逆説の痕跡を保持しています。もし民主主義的という言葉によって、制度が誰でもよい誰かの権力を組み込み、最低限の実効性をもったその形式を構築するという義務を指し示そうとするならば、それらの制度は民主主義的であると言えるでしょう。しかし、国家機構の作動そのものは絶えず、この痕跡を消し去り、これらの形式をあらゆる実質から取り去ろうとします。まさにこのために民主主義は、それが国家の形式へと帰着するように促されようとも、この形式からつねに分離されなければならないのです。民主主義は、代表や国家権力の機関とは区別される固有の手段を持たねばならないのです。

アバンスール

たしかに、「民主主義的国家」という表現は撞着語法です。さらに、このような結合の問題含みの特徴をよりよく計り知るためには、主部と述部を反転させるのがよいでしょう。国家的民主主義、国家化された民主主義、これらは考えられうるものでしょうか。しかし、国家という制度にとって有効であることは、あらゆる制度にとって有効なのでしょうか。敵対関係という唯一の印のもとに民主主義と制度の関係を表象するとしたら、それはひどい単純化です。それでは、あたかも一方はつねに瞬間的な高揚において展開され、他方は冷たい静止状態に捕らわれたままになっているかのようです。次のような最初の反駁が課されます。1793年憲法において例外的にそうであったように、憲法が人民に蜂起する権利を認める以上、蜂起する民主主義と制度の関係は可能である、という反駁です。

しかし、これは十分ではありません。高揚に対する民主主義の関係は瞬間的なものではないということに注目しなければなりません。また、人民の政治的行動を守るために、民主主義は、その創設時には人民の政治的行動の行使を助けることを目的としていた制度の方へと向かうのです。かくしてプレリアルの出来事の際に、蜂起はバリのセクションを足場とし、この蜂起を支持した山岳派の議員は、プレリアル1日、侵入された国民公会においてセクションの永続を議決させたので

す。したがって蜂起する民主主義は、出来事の現在と過去のあいだの循環を、そこにおいてそのいずれもが自由の約束であるような解放的な諸制度が見出される限りで、発動させうるのです。それゆえ、制度が非-支配状態に向かって働く限り、蜂起する民主主義と制度のあいだに体系的な敵対関係などないのです。

もし制度の側の問題を取り上げるならば、同じ部類の複雑さが明らかになります。サン＝ジュストの『共和制度論』を取り上げましょう。彼は制度と法を対置します。制度に与えられた優位と、抑圧的だと疑われる法に対する不信を対置するのです。そのとき共和国は、制度的織物によって構成されなければならないということに注目しましょう。制度的織物とは、「統治機構」と法から区別される根本的な基礎のようなものです。寛容な関係によって男女の市民を結びつけることを目的とするこれらの制度は、共和国の原理のようなものを、活発な全体という形を取る共和国の原理の先取りのようなものを、そのうちにもたなければならないのです。サン＝ジュストについては、彼が制度の特性を明らかにしえたということを覚えておきましょう。枠組みというよりもむしろ母体としての制度は、先取りという想像的次元を含み、この次元はそれが告知する解放の方向へと向かう風俗を生み出すよう鼓舞する自然な力をもっています。まさにこうした意味において、制度——ジル・ドゥルーズは「先取りの体系 [système d'anticipation]」¹³と言います——は法と対置されます。制度がそのうちに他の自由に対するある自由の呼びかけをもっているという点で、制度は法と対置されるのです。それゆえドゥルーズは、次のように制度を法に対置しました。「法は行為の制限だが、制度は行為の肯定的な規範である」¹⁴。最後の点に移りましょう。時間性に関して、蜂起と制度のあいだに両立不可能性はあるのでしょうか。メルロ＝ポンティによれば、制度化¹⁵は経験に持続的な次元を与えます。しかしこの特徴は、持続的な次元においてバルクソンの意味での創造的持続、革新的持続が知覚されうるだけにいっそう、現状維持主義ではありません。ところで、先取りという制度の特徴は、言ってみれば内側から持続性に働

¹³ 〔訳注〕 Gilles Deleuze, *Instincts et Institutions*, Hachette, 1953, p. XI. 〔ジル・ドゥルーズ 編著『哲学の教科書——ドゥルーズ初期』加賀野井秀一訳注、河出文庫、2010年、80頁〕

¹⁴ 〔訳注〕 *Ibid.*, p. IX. 〔同前、76頁〕

¹⁵ 〔訳注〕メルロ＝ポンティ研究の通例にならない、ここではinstitutionを「制度化」と訳す。

きかけます。それゆえ持続的な次元は、変化に抵抗するのではなく、その相対的安定性によって発明を作動させるスプリングボードに変わるのです。幾人かの理論家が主張しているように制度が運動のカテゴリーであるとするならば、そのとき制度は民主主義の時間性に難なく適応することができるのです。

その「運動」はいかなる形をとるのでしょうか。あなた方が抵抗と衝突状態に中心的な場を与えることに同意するならば、あなた方において解放は、ある時は連続する運動であり、またある時は不連続でシンクペーションのきいた努力であるように私たちには思えます。

ランシエール

それら二つを対置する必要があるということは、私には確かではありません。いずれにせよ私としては、解放はまさしく、通常の状態のささいな転覆によって始まった身体と思考の転換だったという事実を強調しました。そのことは、〔ルイ＝ガブリエル・〕ゴニ（『平民哲学者』¹⁶）においては寄せ木張り職人の視線によって始まります。職人は手を動かすのを忘れ、仕事場を利害関係のない美的視線の行使の場に変えるのですが、このことはまた、支配による物理的で知的な制限から逃れることを可能にする反一家計を練り上げることによって継続されました。ジャコトにおいて（『無知な教師』¹⁷）このことは、非識字者の注意によって始まります。それは、非識字者が、自分が暗記している祈りと、紙に書いて示されたテキストのあいだの関係を一語一語学ぶための注意です。解放とは、それ自体において、再生産の論理との断絶を伴ったある種の連続性の創造であり、再生産の論理の円環から遠ざかるように構築された螺旋の論理の創造です。不連続なものとは、解放された人間たちの権力の集団的出現のことです。ジャコトは1789年に、ゴニは1830年に青年

¹⁶ 〔訳注〕 Louis-Gabriel Gauny, *Le philosophe plébéien*, textes présentés et rassemblés par Jacques Rancière, La découverte-Maspero/Presses Universitaire de Vincennes, 1983.

¹⁷ 〔訳注〕 Jacques Rancière, *Le maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, 1987. [ジャック・ランシエール『無知な教師——知性の解放について』梶田裕・堀谷子訳、法政大学出版局、2011年] .

時代を迎えていました。彼らが練り上げる個人の解放戦略が可能となったのは、革命の日々が可能なものの風景そのものを容赦なく変えたからです。そしてこれらの発明は、他の重要な集団の表明をすることができる人間を形成しました。

特異な諸々の歴史を考慮に入れることで、必然的進展の過程としての歴史と因果の連鎖の総合的語りとしての歴史の同形異義から私たちは脱け出します。民主主義の歴史、それは侵入の力と、人民の権力のある契機の伝播かもしれません。そしてまた、見えるものと可能なものの風景においてこの力と伝播が生み出す変形であり、それらが呼び起こす記憶の形、さらにまたそれらの輝きが新たな知覚と態度の中へ回折する仕方もかもしれません。他の側から見るならば、それはある個人やあるグループの生における特異な変転の雪だるま式の生成であるかもしれません。また特異な軌跡が、服従を規定する現実的かつ象徴的なすべての制限を明らかにし、これらの制限の侵犯が描き出す別の世界のすべての潜在性を明らかにする仕方もできません。このようにして、私は『プロレタリアの夜』¹⁸において、少数のプロレタリアの運命を通じて「労働者の解放」が意味しえたことの風景全体を位置づけようと試みたのでした。その際、支配による制約とユートピアの約束に様々な形で出会い、これらの出会いを通じて、個人の生の別の形と解放された労働者の集団性のイメージを同時に構築しました。その時に言ったことですが、それはある世代の歴史なのです。つまり、それはある時代の一片ではなく、可能なものと同じ革命的開けによって特徴づけられる特異な軌跡の、半ば現実的で半ば観念的な布置なのです。このような歴史は、状況と帰結のいかなる因果的連鎖も規定しません。それは可能なものの別様な構築を規定し、この構築は、私たちがさしあたり保持しているもの他なる布置に組み込まれるのです。

アバンスール

同じく私も、連続性と不連続性の二者択一を設定するよりも、それら二つのモデルに同時に属するものとして解放の歴史を構想するほうがより適切だと考えます。つまり、その狙いによって連続的であり、同時に分かち難くその表明の様態によって不連続な歴史を構想するのです。つまり、問題なのは、平等と非-支配へ向かっ

¹⁸ [訳注] Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*, Fayard, 1981.

て為され、方向づけられる政治的共同体なのです。私は、不連続性という印のもとで、長いグレーゾーンにおける出現という強烈な契機とともに自由の歴史を思考します。そのような契機とは、ギリシアの民主主義の発明、ローマの共和制、中世イタリアの共和制、近代の諸大革命です。この歴史は、サン＝ジュストが「自由の預言」と見事に呼ぶものによって区切られます。この預言は、他の名や他のモチーフのもとで繰り返されたり再活性化されたりすべき運命にある痕跡を歴史において残すのです。しかし、民主主義の歴史——複雑で混沌とした歴史——は、大きな出来事と同時に小さな出来事を考慮に入れなければならないのです。つまり、アーカイヴを調べれば永続的「不穏」状態こそが潜在しているにもかかわらず、国家秩序が君臨しているように思えるいわゆる「平穏な」時期のあいだの抵抗や叛乱の数えきれない複数性を考慮に入れなければならないのです。まさにこのようにして、ジャン・ニコラは『1661年から1789年のあいだのフランスの叛乱』という美しい本のなかで次のように書くことができるのです。「1660年から1789年5月までのあいだ、不揃いなりズムにしたがって、しかしほとんど途切れることのなかった戦慄のなかで、フランス社会は不穏状態を糧にして生きたのだ」¹⁹。

ナンシー

「解放の運動」として、「運動」と「解放」という語のもとで民主主義を思考することは、問題なしでは済みません。おそらく「解放」は、別の曖昧な多面性をもった「民主主義」〔という語〕の根底にある別の大いなる語でしょう。何からの解放、誰からの解放なのでしょう。神や圧制者からの解放だというのは、わかりきったことです。しかし、神や圧制者は絶えず回帰するのです！ それらは多くの化身をもっているのです！ 誰が、何が、私たちに圧制を敷き、私たちを偶像崇拜や迷信の状態にするのでしょうか。隷属からの、搾取からの、精神的で物理的な苦しみからの解放でしょうか。私たちはシステム全体に隷属する術を心得ており、私たち自身による自然の搾取に苦しんでいます。私たちは、いかに人々の健康を導くべきかまったく知りません。人々の大部分が飢えと治療の欠如に苦しんでいる一方で、他の人々は過剰な栄養と過剰な治療によって苦しんでいます。真理は次のようなもの

¹⁹ 〔訳注〕 Jean Nicolas, *La rébellion française 1661-1789*, Gallimard, coll. « folio », 2008, p. 43.

です。つまり、解放は、奴隷制度における権利から、つづいて父権における権利から相続された語なのです。おそらく、この語は私たちにはもはや適さないでしょう。私たちには主人も父もいないのです。おそらく問題なのは、むしろ発明することであり、創造することです……。

その観点からすると、68年5月の出来事をどのように位置づけるべきでしょうか。

ナンシー

まさしく、68年5月は危機の渦中に置かれることの最初の目に見える契機だったことになるでしょう。この危機は、フランスにおいては相も変わらず著しく硬直化したある種の社会的モデルを越えて、また政治的な闘争のある種の表象（これは私たちがアルジェリアの独立まで導きました）を越えて、ある見通しに通じていたのではなく、まさに軽蔑へと、あるいは新たな「見直し」や企図やプログラムや未来予測の不可能性へと通じていたのです。68年5月は、過去（シャルルとアーレントを引用すれば、遺言のない過去²⁰）に抗して、また未来（デリダを引用すれば、未来における現在として思考され計画された未来）に抗して、現在の要求を宣言しました。「ここ-今」はどうなっているのか。私たちの両親や子どもたちではなく、「私たち」はどうなっているのか。天国や未来からつねに嘲弄されないような意味はどうなっているのか。結局、68年は「意味」に反対すると宣言したが——いささか、フロイトが生の意味を問うことはすでに神経症であると書くような仕方——、しかし「意味」としての生や、実存や、私たちの単独の実存には賛成すると宣言したのだ、とすることさえできるでしょう。ところで、「民主主義」も、知ってか知らずか、この形の要求をそのうちにもっているのです（これは、他の時代や文化においてよりよく出会われていたのではないかと私があえて自問する要求です……）。

²⁰ 〔訳注〕アーレントは『過去と未来の間』の「序」を、ルネ・シャルルの「私たちの遺産の前には遺言ひとつ先立たない」というアフォリズムをフランス語原文で引用することから始めている。

ランシエール

68年の出来事は、もちろん一義的な意味をもつものではありません。私にとって重要な側面は、歴史の決定論を再び問題にすることと、「民主主義」という語を真剣に受け取った場合にそれが意味しうることを肯定することです。私たちは、68年5月がフランスの風景において表象した特異な不時の出来事を忘れてしまいました。おそらく、中国の文化大革命や反帝国主義闘争というグローバルな文脈が、アメリカやドイツや日本と同じようにフランスの若者が結集する能力のうちで働いていたのでしょう。しかし、68年前夜のフランス社会は勝ち誇る改良主義の言葉のなかで描写されていたのです。消費社会による労働者階級の統合、過去のイデオロギーから解放された新たな学生世代、資本主義の新たな顔、モダンな環境の役割などがそうです。これらすべては、最初は非常に限定的だった運動の渦によって数日で一掃されました。この運動が革命のシナリオを再び上演したとしても、それは革命のシナリオに固有の時間性の外にであり、正当な前衛（労働者階級の政党）と出来事自体から生まれた推進力との隔たりという印のもとにあります。68年の運動の広がりや、マルクス主義の革命モデルよりもはるかに19世紀の共和主義者の蜂起を思い起こさせます。つまり、国家権力に対する大規模な脱-正統化です。この脱-正統化は社会全体に伝播し、一方ではヒエラルキーの恣意性と無用性を明らかにし、他方では個々人の発明能力をいたるところで明らかにするのです。権威は必要ない、ヒエラルキーは必要ない、私たちはそれらのない世界を作り上げることが完璧にできるのだ。これが、すべての人が同時にあちこちで発見したことです。安易な二者択一（権利を要求する労働者の運動VS若者の自由絶対主義的希求）は、このラディカルな民主主義的実験を覆い隠してしまいました。

アバンスール

私の世代にとって、68年5月はアルジェリア戦争の暗く陰鬱な時代に対するカタルシスのように機能しました。それは、あたかも私たちが拷問に対して、ピエール・ヴィダル＝ナケにしたがえば「民主主義の癌」に対して最終的に何らかの距離を取ることができるかのようなものでした。68年5月はまた、協同して共に行動する力や、「兄弟愛的無秩序」を再び経験する力を回復する喜びでもありました。それは、誰もが発言権を得ることによって強化された喜び、つまり公的な場で「スターリン

主義の悪党ども²¹を告発しようとするものの快楽でもあったのです。68年5月は労働者の堂々たるストライキでした。このストライキは、私たちの社会が資本主義の支配下で生きているということ、資本主義の撲滅という問いが私たちに提起されているということ、私たちは資本主義を経済にすることはできないということ、これらのことを忘れがちな人々に思い起こさせました。それはさておき、68年5月は複雑で混成的な現象です。たしかに、ネオ・ボルシェビズム、さらにネオ・スターリニズム、天才的で全能の長の崇拜にしばしば冒された官僚的組織の支配を見取ることができると同時に、ラディカルな民主主義の探求と当時「自主管理」と呼ばれていたもののあいだを行く反官僚的な力強い動きとが共存していたことを見取することができます。二つの革命の伝統が共存していました。つまり、ジャコバン主義の伝統、より正確にはジャコバン-レーニン主義の伝統と、パリ・コミューンの伝統です。それは、トロツキストの組織や毛沢東主義の組織、3月22日運動の傍らにおいてでした。この観点からすると、ある意味で48年の革命の諸クラブと比べて、行動委員会が政党という形態に対する解放的な批判をどの程度まで打ち立てることができたのかを見なければなりません。すぐさま忘れられた68年の教訓の一つは、政党に対する革新的な批判の必要性を再肯定することです。つまり、アンドレ・ブルトンが「政党を追放する」というテキストで称賛した、シモーヌ・ヴェイユの航跡の中にある『社会批評』の政党批判の必要性を再肯定することです²²。もう一つの教訓は、議会制民主主義は真の民主主義の最も恐るべき敵だということです。その証拠に、正当な選挙が決されると、民主主義の奔流はすぐさま寢床に帰り、運動は終わってしまったのです。

²¹ [訳注] 後出の3月22日運動を主導した学生活動家ダニエル・コーン＝ベンディットが、68年5月に用いて広まった表現。

²² [訳注] ヴェイユが展開した政党批判の代表的なものとして、「政党の全面的廃止についての覚え書」(山崎庸一郎訳、『シモーヌ・ヴェーユ著作集II ある文明の苦悶——後期評論集』所収、春秋社、1968年、517-540頁)がある。現在フランスでは、同論文はアバンスールが言及しているブルトンの「政党を追放する」と、さらにアランの「シモーヌ・ヴェイユ」とともに出版されている。Simone Weil, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, précédée de *Mettre au ban les partis politiques* par André Breton, et suivie de *Simone Weil* par Alain, Climats, 2006.

あなた方三人にとって、すべてが政治的であるわけではありません。しかし、あなた方は民主主義を位置づける方法、また政治に対して民主主義を位置づける方法において卓越しています。今日、あなた方は民主主義の肯定と民主主義の経験を、あなた方が理解する意味において、どこに見ますか。

アバンスール

社会的、政治的行為者が「自分に関することを引き受け」、受け入れられないことと自ら闘う決定をするあらゆる場所には、この闘いが官僚的管理の支配を逃れる限りで、民主主義の経験があります。サン・パピエの運動や、とりわけカレーにおける移民に対する自発的でしばしばアソシエーション的な援助、住居のための闘争、市民的不服従の兆しといったものを挙げることができます。この経験に関して、二つの務めが課せられています。一つ目は、ルイ・ジャノヴェール²³を範として、うわべだけの反逆現象を非難すること、それもネオ・ボルシェビズムが回帰しているだけにより一層の明晰さをともなって非難することです。二つ目は、全体主義／民主主義という安易すぎる対立を越えて、民主主義の墮落と、その墮落が権威主義的寡頭支配へと派生していくことについての批判的分析をすることです。これには三つの方向性があります。まず、代表制に対する批判。次に、形式主義に覆われ、何であれ組み入れることができ、拷問さえ組み入れることができる法治国家に対する批判。最後に、日常生活の植民地化に対する批判です。民主主義は支配からの断絶、中断という特徴を回復しなければならないのです。

ランシエール

今日では、民主主義の肯定と民主主義の経験の要素は二つの主要な形式のもとに

²³ [訳注] ルイ・ジャノヴェール (Louis Janover 1937年～) は、フランスの批評家でアナキスト系シュルレアリスト。アバンスールとジャノヴェールは、フランスではプレイアード叢書のマルクスの巻の編集などで知られるマクシミリアン・リュベルについての共著を出版している。Miguel Abensour et Louis Janover, *Maximilien Rubel, Pour redécouvrir Marx*, Sens & Tonka, 2008.

分けられると私には思われます。一方では、ここにいる人とよそにいる人を分ける障壁の拒否という方向におけるもの、それゆえ悪質な法と、二流の人々を実際に作り出すすべての抑圧の形式に抗する闘争におけるものです。他方では、ヒエラルキー的で商業的な規範の外部にあるアソシエーションや情報機関や討論会や創作現場を養う様々な試みのうちにあるものです。同時にこれら二つの形式は、それらの危険、あるいは限界を含んでいます。一方で、「分け前無き者の分け前」が排除に抗する闘いに変化するという危険、能力によって定義づけられる「誰でもよい誰か」からではなく、剝奪によって定義される「他者」から出発して闘争を思考するという危険があります。他方で、民主主義の包括的な政治の意味を失うという危険、寡頭支配的諸権力の——いまだかつて到達したことない程の——強化や結合についての包括的な認識を失う危険があります。だからこそ私は、誰でもよい誰かの権力という民主主義のラディカルさを、その理論的定式と実践的帰結において、今日再び明確にすることが不可欠だと考えています。そしてそれと関連して、批判の伝統の再検討を行い、支配的なシステムに対する批判的告発の多数の形式が、実のところこのシステムの論理に負っているすべてのものを明らかにする必要があると考えています。

ナンシー

民主主義的政治と、名としての「民主主義」——「寄せ集め [fourre-tout]」と行ってしましましょう——の区別を私は肯定するのですが、人間学的でこう言ってよければ形而上学的な大転換の開始として、私はこの区別を強調しようと試みます。あらゆるものが通過しなければならないが、なにもものも完成されえない場である政治の領野は、こう言ってよければ、現在における完遂が生じる他の領野へのアクセスを可能にします。つまり、芸術や愛や思考、またその純粋な現実態における知さえもが、時には持続することなく、あるいは期待や予想などという持続とは別の持続のうちへ入ることで、完遂されるのです。「意味」の全体とは次のようなものです。感性的な意味、感覚、官能性、感情、感性、「観念」あるいは語の意味、出会いの意味、これらが完遂されるということです。これらは、その有限性において、あるいは終了そのものにおいて無限に完遂されます——おそらく歌声、身振り、息、作品が、しかし必然的にではなく。私たちが苦しんでいるものとは、最終的な完遂へ

と私たちを導くような政治を待ちわびながら、上に挙げたものを見失うことなのです。それと相関して私たちは、いかにして意味のときにほとんど感知しえないタッチが「私たち」のあいだで循環しうるのかを理解し損なっているのです。

これら二つの領域の区別と錯綜を私たちが見出すならば（政治はすべてではない。しかし、他のいかなるものもすべてではないのに、政治はすべてに気を配ることができなければならない。そしていまだ多くのことを練り上げ、明確にしなければならないのはこの点です）、おそらく私たちは、「民主主義」が私たちに望みうるものの方へ向かっていくでしょう。この「民主主義」は、「文明」の全体的変異以外のなものもおそらく示すことがないのです。経済の領域と技術科学的領域にも触れることなしには、それは進展しはしないでしょう。

ところで、「民主主義」は、その根本的な術語——つまり、自由、平等、兄弟愛、正義——が相当な形而上学的射程をもっているにも関わらず、それらが自明な事柄のように考えられてもいるという事実を、その「解放的」威信によって覆い隠します。自明な事柄とは、他人の自由によって制限された各人の自由、定義自体から帰結するすべての人の平等、すべての人の兄弟愛、すべての人の連帯、そして各人のための正義です。あたかも私たちは、「各人」や「すべての人」とは何であるかを知っているかのようであり、どこで「個人」や「人格」が始まりそして終わるかを知っているかのようです……。実際には、あらゆるものから切り離され、分離において分割不可能な個人の存在論に、私たちはあまり気を配ることなく関わっていたのです——それゆえいかにして諸個人が集まることができるのか、という問いを私たちは何から出発して必然的なものにするのができていたのでしょうか。

しかし、私たちは「個人」が脆くほとんど一貫しない前提であるということを理解しなかったのです。私たちがそれを理解しなかったのは、文明が根本的な選択を行っていた時代に「個人」が生み出されたからです。根本的な選択とは、文明がもはや所与の基準点（ヒエラルキー、国籍、すなわち「共同体」の様々な形象）を参照するのではなく、所与でも通約不可能でもなく、通約可能な生産されるべき価値に準拠することを無意識的に選択したことです。つまり、自己拡張能力、あるいは無際限な生産能力としての富と発明（速度、力、精度）——これら二つは知らぬうちに結びついています——という価値です。これは後になって「資本主義」と「技術」と名づけられました。

このようにして、自由、平等などは、一挙に、それ自体が価値「なるもの」となった、価値の主体の特徴になりました。抽象的「個人」は、富とノウハウの無制限の（再）資本化という過程の手先のイメージ——^{エージェント}実はとても曖昧なイメージ——でしかありません。金銭、トランジスター、可塑的素材や半導体、速度、力は、自由で平等で、それらのあいだで連帯的です。正義について言えば、結局のところ正義とはこの過程それ自体なのです……。別の言い方をすれば、「民主主義」が私たちを送り返すのは、文明のこの根元的な選択全体になります。金銭であれ精度であれ速度であれ個人であれ、これらに関して私たちは交換可能で自己拡張的な価値以外のものを再導入することができるでしょうか。

読書案内

- ・ Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004 [ミゲル・アバンスール『国家に抗する民主主義——マルクスとマキアヴェリ的契機』(未訳)]; *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens et Tonka, 2006. [『政治哲学に抗するハンナ・アーレント?』(未訳)]
- ・ Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1990 [ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』西谷修・安原伸一郎訳、以文社、2001年]; *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008. [『民主主義の実相』、『フクシマの後で——破局・技術・民主主義』渡名喜庸哲訳、以文社、2012年]
- ・ Jacques Rancière, *La Méésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995 [ジャック・ランシエール『不和あるいは了解なき了解——政治の哲学は可能か』松葉祥一・大森秀臣・藤江成夫訳、インスクリプト、2005年]; *La Nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*, Paris, Hachette Pluriel, 2005 (1ère édition 1981). [『プロレタリアの夜 労働者の夢のアーカイヴ』(未訳)]

後記

ミゲル・アバンスール、ジャン＝リュック・ナンシー、ジャック・ランシエールは、彼らの希望にしたがい、私たちの質問に書面で別個に回答した。

〔訳者解題〕

本論は、「Insistances démocratiques : entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière », in *Vacarme*, n° 48, Association Vacarme, été 2009, pp. 8-17の全訳である。ウェブ上でも公開されている (<http://www.vacarme.org/article1772.html>最終確認日2016年12月4日)。雑誌版にある著者たちの肖像と図版2点がウェブ版には掲載されていないことを除いて、ウェブ版と雑誌版に異同はない。訳出にあたってはウェブ版を底本とした。

すでに多くの著作が翻訳されているジャン＝リュック・ナンシー（1940年生～）とジャック・ランシエール（1940年生～）について著者紹介は不要だろう。ここでは、日本ではあまり知られていないミゲル・アバンスールについて紹介しておこう（略歴についてはManuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour : critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Sens & Tonka, 2013を参考にした。アバンスールの詳しい書誌情報については、同書と2004年のアバンスールについてのコロックの記録集*Critique de la politique : autour de Miguel Abensour*, dir. Anne Kupiec et Étienne Tassin, Sens & Tonka, 2006の著作目録が有益である）。アバンスールは1939年アルジェリア北西部のオラン生まれ。73年に博士論文『社会主義的-共産主義的ユートピアの諸形態——批判的共産主義とユートピアについての試論』をパリ第1大学に提出した。その際の審査員の一人にジル・ドゥルーズがいた。同年、政治学のアグレガシオンを首席で取得。ランス大学に赴任後、パリ第7大学（ドゥニ・デイドロ）に移り、退職まで務め、現在は同大学名誉教授。85年から87年12月まで、ジャック・デリダらが開いた国際哲学コレージュの議長を務めている。70年代にコルネリウス・カストリアディスやクロード・ルフォールが編集委員だった『テクスチュール』誌にユートピア論を寄稿し、同誌の後継誌でありピエール・クラストルが創刊した『リーブル』誌に参加することから始まったアバンスールのキャリアの中心の一つはユートピア論にある。ユートピアに関わる最初期から近年

までの論考を集めた論文集『ユートピック』シリーズは、2016年現在第4巻まで刊行されている。またサン = ジュストやオーギュスト・ブランキの著作を編集しているほか、『カイエ・ド・レルヌ』のレヴィナス特集号と2006年のコロックの記録集『エマニュエル・レヴィナス、書物の問い』の編纂を担当している。そして、アバンスールの名が最も知られているのが本論のテーマでもある民主主義論だろう。97年に出版された『国家に抗する民主主義』は、アバンスール民主主義論の精髓である。これまでに以下の論考が日本語に訳されている。「幽閉者の解放」浜本正文訳、A・ブランキ『天体による永遠』雁思社、1985年。「社会主義的ユートピア——政治と宗教の新たな結合」浜本正文訳、『現代思想』第19巻第8-9号、1991年。「メランコリーと革命のあいだに——ベンヤミンとブランキ」守永直幹訳、『現代思想』第20巻第13号、1992年。

本鼎談では、三者が自らの仕事を語りなすと同時に、それぞれの著作で展開されている民主主義論を質問者からの問いかけによって論じ直し、新たな論点を提起している。一部の議論を除けば全編にわたって三者とも極めて平易な言葉で語っており、ここで三者の議論を要約する必要はないだろう。とりわけ、アバンスール自身による「蜂起する民主主義 (démocratie insurgente)」についての説明は、『国家に抗する民主主義』への格好の導入になるとと思われる (これまでinsurgentには「叛乱する」という訳語が当てられることがあったが、本鼎談においてアバンスール自身がこの概念を1795年の二つの民衆蜂起と結びつけていることを踏まえ、今回はフランス革命の用語に倣って「蜂起」という訳語を選択した)。ランシエールとアバンスールが比較的平易な語り口であるのに対し、ナンシーの議論の道筋がつかみにくいとを感じる読者もいるかもしれない。ここでは、ナンシーの政治論の参考文献として、柿並良佑「存在論は政治的か？」(『思想』第1078号、2014年)を挙げておく。ナンシーの政治論の変遷に明確な見通しを与えてくれるうえ、本論で展開されている政治と芸術や愛などのあいだの関係についても詳述されている。

最後に本解題では、ナンシーがアバンスールとランシエールから決定的に隔たる点に注目することで、ナンシーのいささか難解な論述にさらにコンテクストを補っておきたい。本論で明言されているように、ランシエールにとって解放は民主主義論の出発点をなす概念である。またアバンスールも、蜂起する民主主義がもたらすものとしてアナキーな解放を語っている。もちろんランシエールとアバンスール

が語る解放概念は同一のものではないが、両者ともこの概念を肯定的に打ち出している。それに対し、ナンシーは解放という概念に幾度か批判的に言及している。本論だけからは見えにくい、この批判の背景には主に「キリスト教の脱構築」において展開されている独自の文明論的アプローチがある。本鼎談の翌年に出版された『アドラシオン』では、解放が個人という概念と関係づけられて次のように述べられている。「近代の解放によって、それまで暴力的で不当なヒエラルキーによって虐げられてきた個人が自由になり平等になると考えるとしたら、それは大きな誤りである。[...] 個人というものは、それを解放しようという運動によって作り出された。ヨーロッパ文明の転換期に、それまでとは別の人類が「自由の身になった」というよりは、新たな構想のもとに作り上げられたのである」(Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010, p. 13. 『アドラシオン——キリスト教西洋の脱構築』メランベルジェ 眞紀訳、新評論、2014年、24頁)。つまりナンシーによれば、ヨーロッパ文明の転換点において解放という概念は個人という概念と共犯的に作用したということだ。このような理解のもとにナンシーは解放という概念を批判しているということを確認しておく必要がある。また、上のような個人概念への批判を踏まえて本鼎談の最後のナンシーの応答に戻れば、この論点がナンシーの民主主義理解と密接に関係していることがわかるだろう。そして『無為の共同体』から「キリスト教の脱構築」に至るまで、ナンシーが個人ならざる実存を一貫して探求してきたことを想起しよう。このような経緯を踏まえれば、ナンシーの民主主義論が「共」という事柄をめぐる存在論の練り上げと不可分であることを忘れるわけにはいかないだろう。

« Insistances démocratiques : entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière », in *Vacarme*, n° 48, été 2009, pp. 8-17.

訳 = 伊藤潤一郎 (早稲田大学博士後期課程)