

「スピノザとランシエール

——不一致と平等について」

ベス・ロード

(谷川嘉浩訳)

現代フランスの哲学者、ジャック・ランシエールは、自身の政治哲学において不一致という概念に焦点を当てている。不一致といっても、ランシエールは、理性的な立場をめぐる論争や、特定の法や規則に対する異論のことを言っているわけではない。彼は、諸々の部分と全体の秩序づけに依拠する合意の政治 (consensus politics) に対する異議申し立てのことを言っているのだ。不一致を通じて、人びとは、社会の「部分」へと組み込まれることを拒絶し、全体との原初的平等を主張する。ランシエールは、合意を、政治言説の指導原理であるだけでなく、政治哲学の指導原理でもありとみなした。それらは共に、(合意の論理に挑戦する) 不一致を取り除こうとしたり、(究極的には合意を支持することを目指す) 論争の形態を不一致と置き換えようとしたりすること、真に民主的な政治を抑圧している。

スピノザは、合意を目指す政治思想史の一部の代表格であ

る。実際に、スピノザにとって、進歩的な政治というのは、似た存在が一致して同程度の理性を持つことに基づいている。スピノザの考えでは、情念——理性の欠如を示す——から不一致が生じるのであり、情念は社会的調和に対する無視できない脅威である。不一致は、自然状態への回帰であり、そこに見出される原初的平等の復活なのである。スピノザは、この原初的平等が、人間の成長には役立たず、政治には逆効果であるとみなした。しかし、彼は、単純に不一致がなくなるだろうとか、いささか無害な形態へと転化されるだろうとは考えなかった。彼の考えでは、不一致とは、市民国家の統治の一部として何とかやりくりしなければならぬものなのである。

本稿で、私は二人の思想家を比較し、次のように主張する。すなわち、ランシエールとスピノザが共に、不一致と、人間にとって原初的である平等の一形態とを結びつける一方で、

当の原初的平等の望ましさにについて、従って、不一致の政治的価値については一致していない、ということである。

ジャック・ランシエールは、政治哲学と現代政治を今の姿にした諸概念や諸力に関心を抱く現代フランスの哲学者である。この意味で、彼は、フリードリヒ・ニーチェやミシェル・フーコーの道を辿り、現代政治思想に関するある種の系譜学を遂行している。自身の系譜学に導かれ、彼は、政治哲学史を政治の隠蔽と抑圧として見るようになった。ランシエールにとって、政治は自由と平等の上に築かれているのだが、通常とは異なる意味においてである。政治は、人民の無根の自由 (*groundless freedom*) と、任意の人民一人の、他のあらゆる人民に対する偶然的な平等性 (*contingent equality*) に基づいている。

彼は、これらの概念を、アリストテレス『政治学』の最初の三巻に取り組むことによって説明する。この著作は、ヨーロッパ政治の起源たるアテネ民主主義を打ち立てた、ヨーロッパ政治哲学の創設テキストである。アリストテレスによると、民主主義は「自由人ではあるが、資産や地位がなく、有徳ないし優秀である資格を何一つ持たない」人に権力を授ける⁽¹⁾。ランシエールは、その歴史を以下のように解釈する。債務奴隷がアテネで禁止された後、顧みられない (*οτις αμεταλογιστοι*) 人びとの集団へと自由は帰せられた。債務者、すなわち、富や市民的徳性を持たず「価値」を欠いている人びとのことである。こうした人びとは、寡頭政下で浸透した法に則れば、自由に対する適切な資格を持たず、共同体の一部

とみなされていなかったのだが、それ以降、自由になった。この移行によって、富と支配の間の隔たりが作り出された。支配に慣れた富める者は、今や、富においてのみ権力を持つこととなり、また、誰が正統に統治するのかという疑問——アリストテレス『政治学』の疑問——が生じた。さらに、この移行によって、貧しい者は自身の平等を力説できる、つまり、自分たちこそが「人民」であると主張できるようになった。

人民は、不明瞭な塊^{μυσ}に他ならない。一切の明確な資格——富であれ徳性であれ——を持たないが、それにもかかわらず、そうした資格を持つ人びとと同じ自由を享受することを認められている人びとという塊^{μυσ}に大衆である。人民をでっち上げた人びとは、単に残りの者と同じように自由である。今や、その他の全ての事柄において彼らより優れている人びとと、こうして素朴に同一視されることで、人民は、ある特別な資格を手に入れる。民衆 (*demos*) は、あらゆる市民に属する平等を、適切な割り当てとして自身に帰する。その際、唯一というわけではないこの集団は、自身の不相応な資産を共同体の排除原理と同一視し、また、自身の名前——身分なき人びとからなる判明でない塊^{μυσ}に大衆の名前——を共同体それ自体の名前と同一視する⁽²⁾。

このように、「人びと」つまり顧みられない人びとは、共同体それ自体という意味での「人民」になる。特定の一部分

——正当には、共同体において一切の割り当てを持たない部分——は、名前によって、共同体全体と結びつけられるようになる。ランシエールにとって、この出来事の係争性、全体との同一視を主張する排除された部分の非正統性こそが、現在の政治の姿である。この出来事の前には、支配と反乱だけが、政治は存在しない。この出来事の後に、社会の一部分、正当には、一切の割り当てを持たない部分が、全体に対する平等を主張できるような瞬間の中に、政治は存在する。ちょうど二つ例を挙げるなら、そうした瞬間が革命期のフランスやアメリカの黒人公民権運動において発生するのを、彼は見て取っている。

ランシエールは「一切の割り当てを持たない人びとから成る一部分が存在するとき、政治は存在する」と主張する(3)。言い換えると、政治が存在するのは、重視されない人びとつまり、顧みられない人びとが、自身の平等を主張すること、支配の「自然的秩序」を中断させるときである。今日の社会では、人びとは自由で平等だとされるけれども、「一切の割り当てを持たない一部分」——コミュニティの部分であること (parthood) から排除されている、貧しい者、債務者、公民権を欠く人——は、今なお存在する。(例えば、アメリカ憲法はあらゆる市民に平等を保障しているが、ブラック・アメリカンは、投獄率の高さゆえに投票から排除され続けている。Black Lives Matter 運動は、こうした不平等に注目を集めようとするものであり、ランシエールの意味において、不一致の運動の一つである。) 平等の主張は、無秩序的かつ

破壊的であり、また、不一致の瞬間において実感させられる。ランシエールとしては、こうした時にのみ、政治は真に発生するのである。

ランシエールは、平等ということで、何を言おうとしているのだろうか。彼は「算術的平等」——それにより、ある人が別の人と「等価」であるとされる——のことを言っているのではない。市場(や功利主義倫理学)の算術的平等性によると、各人が、他の人と同等であり、交換可能である。ランシエールは、比例処理による正義の「幾何的平等」のことを言っているのではない。幾何的平等によると、各人が、共同体に対するその人の価値に比例して処遇される。この種の平等は、近世の政治哲学で支持されており、「正義は平等である。しかし、あらゆる人にとって平等なのではなく、平等な人びとにとつてそうであるべきでない。」というアリストテレスの言説に要約される(4)。ランシエールは、もつと興行きある平等を復興しようとする。それは、「どんな種類の幾何学を打ち立てることもなく、単純な算術を中断する平等である。この平等は、単に、誰でもあつても他の人に対して平等であるというものである。」(5)

この平等概念は、一見、過度に単純であるように思える。実際、それは、算術的平等——誰であれ他の人と同等である——の言い換えのように見える。しかし、ランシエールは、1=1=1のように平等を数学的に理解しない。彼にとつて、平等は、人間の関係性の中に、とりわけ、話し理解するという私たちの能力、つまり、「理の通った発話の能力」——こ

れを通じてアリストテレスが政治的動物を定義した——の中に埋め込まれている(6)。互いに理解するという私たちの能力は、支配の關係を含む、あらゆる人間關係の基礎となっている。主人が奴隷を服従させるためには、奴隷は主人の命令を理解する能力があると考えられねばならない。これにより、彼らには、知性の基本的な平等が授けられている。実際、アリストテレスの「自然的奴隷」の定義は、「推論能力を持つことではないが、それを理解する程度には推論能力に与かる」人である(7)。それゆえ、知性の平等(equality of understanding)は、アテネの奴隷支配において既に前提されており、この平等こそが、政治という出来事、すなわち、「一切割り当てを持たない部分」が、これこそが共同体なのだと言張する瞬間を表面化させる。貧しいあるいは公民権を欠く者は、自身が常に持っている、何らかの平等を主張するのである。

アテネ民主主義の時から、誰であつても、自分の言い分を持つことができた。そうする資格のない者でさえも。誰であれ(解放奴隷であれ)、他の人に対して平等なのだと思えば、あらゆる社会秩序は偶然であることになる。ランシエールによれば、人間同士の「自然」な關係が、万人の万人に対する戦争、すなわち、誰であれ他の人を支配ないし殺害しようという平等の状態であると主張したとき、ホッブズはあらゆる社会秩序の偶然性を暴露したのである(8)。この平等が再び主張されうるといふ脅威は、国家にとって不安の原因となっている。

指導する人と服従する人がいるからこそ、社会には

秩序が存在する。しかし、ある命令に従うためには、少なくとも次の二つのことが必要である。その命令を理解せねばならず、それに従わねばならないと理解しなければならぬ。そして、そのためには、既に、自分に命令する人と対等になっていなければならない。この平等こそが、あらゆる自然的秩序を蝕むのである。(9)

大部分の時、社会秩序——それがたまたまどんな姿であっても——が優勢であるために、ランシエールにとって、政治とは、稀にしか起こらないのである。しかし、あらゆる社会秩序における不平等は、この原初的平等という基盤の上のみ可能である。平等は、不一致の瞬間に再び表面化する。「羊飼いの王、將軍、あるいは資産家の自然的秩序が、全ての社会秩序が依拠する究極的平等を実現し、立ち現れる何らかの自由によって中断されるがゆえに／中断されるとき、政治は生じる」。(10)

ランシエールは、政治哲学史を、こうした瞬間を抑圧するための、つまり、こうした瞬間を一致や合意の諸形態で覆い隠すための一連の試みとして見ている。この隠蔽は、算術(全ての人は道徳的に等価である)ないし幾何(全ての人は正当かつ比例的に処遇されるべきである)に基づいた平等の諸形態でもって、原初的で無秩序的な平等に取って代わろうとする哲学的な試みを伴っている。これら二つの形態に基づいた民主的平等はごまかしである。それは、人びとに権利と保護を与えるけれども、一致・調和・合意を目指すので、根

本的な平等と、不一致においてそれが爆発するのを抑え込む働きをする。さらに、「一切の割り当てを持たない部分」——名目的には平等が拡張されているものの、実際には、その平等の非公式の担い手として排除している人びとの集団——は、常に存在する。普遍的平等を宣する社会秩序は、社会秩序を維持し、不一致を防ぐために、そうするのである。

こうして社会秩序の枠内での平等を与えることを、ランシエールは、政治 (politics) ではなく「ポリシ化」(「取り締まり」(policing)) と呼んでいる。(フーコーの術語「権力」と同様に)「ポリシ化」は、いつも敵対的なし抑圧的なのではない。投票権の拡大や、法の前での人びとの平等のように、「ポリシ化」も様々な良い効力を持つ。しかし、これらの平等は、社会秩序によって授けられている。そして、その社会秩序の主要な関心は、社会秩序として——つまり、調和的に維持する際に、権力に関する複数の不平等が現存する状態——自己を維持することである。本質的に、ポリシ化の目的は、社会の「諸部分」に関する様々な分断・同一性・不平等を維持すること、そして、人びとに分を弁えさせることである。「一切の割り当てを持たない部分」が存在する限り、政治の可能性と、全ての社会秩序が偶然的であるという主張の可能性がある。これは、諸政府に認められることも、諸政体に秘蔵されることもあり得ないような仕方、人びとは根本的に平等であるという主張である。というのも、あらゆる種類の統治の可能性の条件として、理解と発話の相互性の中に、その平等は既に存在しているからだ。人々が割り当てられて

きた「部分」を振り切ることを可能にするので、根本的平等の主張は解放的である。それゆえ、不一致は、平等と自由の推進にとつて政治的に価値がある。すなわち、あらゆる人の、他のあらゆる人に対する原初的平等と、統治秩序により割り当てられた部分であること (parthood) からの自由とを推進するのである。

根本的平等は、不一致の瞬間の中で社会秩序を動揺させる。しかし、こうした革命的な瞬間は、新しい社会秩序に素早く追いつ越される。ホッブズが暗示したように、どんな人も、他のどんな人をも支配しうるという偶然性の下で、私たちは生存し続けられない。何らかの社会契約が作成されねばならず、人びとはそれに同意しなければならぬ。一致こそが社会秩序への入口である。ホッブズ同様、スピノザは、自然における前政治的な無秩序状態、つまり、自分に可能な全ての手段で、どんな人であれ、自分が望む全てのことを為すことが許されている状態を描写している¹¹。ホッブズにとつてと同様に、スピノザにとつて、この非政治的平等は、社会の秩序と調和と置き換えられねばならない。しかし、市民社会が崩壊すると、私たちは自然状態に逆戻りしかねないとホッブズが憂慮したのに対して、スピノザは、私たちが自然状態を決して手放さないとすることを受け入れていた。人間は自然の一部であり、私たちはいつも自然の統治下にある。人間の法に従う市民社会を私たちは構築したのだが、その市民社会は、自然状態という野性的環境の内にある有壁の要塞なのだ。市民社会は一致に基づいており、調和を目指している。

自然状態では、不一致は物騒だ。民主的一致は、私たちの情緒や発話を通じて表現される不一致に、絶えず脅かされている。自然状態の非政治的平等は、人間の関係性の最も基礎的な諸形態——感情と会話——において主張されるのである。

第一に、スピノザ版の自然状態を説明する必要がある。自然状態では、「あらゆる個体が、為しうる全てのことに對する最高の権利を持つ」⁽¹²⁾。スピノザの理解では、個体は、今ある自己であるための、また、自己にとって善いことを求めて努力するための、何らかの力能によって決定される⁽¹³⁾。この力を通じて、私たちは、自分の存在を保存・強化するのに何が有利なのかを追求する。私たちが成功したとき、私たちの力能は増大する。そして、失敗すれば、私たちの力能は減少する。自然状態において、あらゆる個体は、「自己の」保存と成長のために、為しうるどんなことも為す「権利」を持つ。何であれどんな仕方でも行為する権利は、単純に、力能の水準に随伴している⁽¹⁴⁾。本性、身体の構成、物質的環境における様々な違いゆえに、諸個人の力能は平等ではない。従って、生存・繁栄するための人びとの力能も大幅に異なる。人々は自然状態において平等な権利など持たないのである。

それにもかかわらず、自然状態の下にある人びとは、ある意味で「平等」である。第一に、全ての人は、下位の理性を平等に持っている。理性的知性 (rational understanding) を発展させること、つまり、スピノザにとって人間の成長の鍵となる要素は、自然状態の下では、概して不可能である。全て

の人が生存のために可能なことは何でもしなければならず、協調はほとんど存在せず、法則や道德規則が一切存在しないような状況下では、全ての人は、恐怖や憎悪、憤怒に支配される。こうした情態 (affects) は、理性の発展を阻害する。理性は自然状態の下で評価されないし、より理性的になることで生存の機会が増大したりしない。ある人の力能と自然権がどれほど大きかろうと、その人は全く理性を発展させないだろう。人びとは、自然状態の下では平等に非理性的であり続けるのだ。

第二に、人びとは平等に不自由である。スピノザにとって、自由は、様々な外的な力やそれが引き起こす情態から行為するのではなく、自分自身の本性から行為するという能力にある⁽¹⁵⁾。自然状態の下で、全ての人は、様々な外的な力や諸々の力能ある情態の押し引きに絶えず従属し、自己決定を成し遂げるのが困難になっている。自然状態の下で、一切の事物の様々な力能によって、人びとは決定・支配されており、全ての人は平等に不自由なのである。さらに、自然の視座からすれば、ある者の利益は、他の者と同等の価値しかない。ある個体の利益は、その個体が一層大きな力能を行使する程度に応じてのみ優先される。あらゆる個体は、どんな生物種や自然種であれ、その権利がその力能さっちりと随伴するという点で、他の個体と平等なのである。

私たちは、スピノザの自然状態の中に、ランシエールの原初的平等の一変種を見ている。しかし、スピノザは、明白に、この原初的平等を望ましからざるものと捉えている。動植物

やその他の事物と並んで、人びとは、自然状態において根本的に平等である。誰一人、他の人と比べて、一層理性的ないし自由ではなく、誰の利益も、他の人と比べて一層価値があるわけではない。この根本的平等は、社会秩序の欠如に帰せられるものであって、人間の善ではない。理性と自由が、自然状態においては押し並べて貧弱なので、これらの点で「平等」であることは、人間の成長を促すのに一切資することがない。理性的な人間の欲望が、ライオンや殺人者のそれとちょうど同じくらい価値がないのは、人間の利害関係においてではないのだ。スピノザは平等主義者ではない。スピノザの信じるところでは、この「自然的」平等は、否定的諸結果をもたらすがゆえに、市民状態において乗り越えられねばならないのである⁽¹⁶⁾。

当然のことながら、市民状態においては、私たちの力の差に比例して理性と自由の不平等が発生するとスピノザは考えた。市民状態は、人間の利益や人間の善を中心に組織されるのだが、それによって、一層の安全と安心を保証する法の下で、人びとは理性と自由を追求することができる⁽¹⁷⁾。しかし、それぞれの本性や状況が違うので、人びとが理性と自由を発展させる程度も異なる。比較的にうまく自分の利益を追求できる人は、より理性的になるのに、外的な諸力や諸情態に逆らうのに、そして、自身の本性だけに従って行為すべくより自由になるのに、よりよい条件下にある⁽¹⁸⁾。人は理性的であればあるほど、ますます他者にとって役立つので、そうした人びとは、その社会にとって、一層「価値がある」⁽¹⁹⁾。こ

うした理性・自由・価値の不平等は、自然状態の自然的平等にとつて、むしろ好ましいとスピノザは考えた。その不平等は、人間の力能の違いに比例しているからだ。

しかし、市民権の平等は、市民状態の重要な特色である。社会契約において、各個人が自身の自然権を集合的な全体へと譲渡し、その中で平等な利害関係を獲得する⁽²⁰⁾。自分に可能なこと全てをするという自然権の代わりに、今や、各個人は、法の制限の枠内で自分の力を行使する平等な権利を持つている。これは全ての人の利益になっている。というのも、こうした状況の下で、理性や自由という人間の善がより一層達成されるからである。このような仕方では、自然状態の根本的「自然的」平等は、市民権の平等、つまり、人間の利害において働く人間の工夫に取って代わられるのである。

ホッブズとは異なり、共同体に自然権を譲渡するとき、諸個人はそれを失うとスピノザは主張しなかった。私たちは自然権を譲渡することなどできない。自然権は、今ある私たちであるという本質的な力能に随伴している。スピノザの言うように、誰も人間であるという力能を放棄することはできないのである⁽²¹⁾。各々の個人が、保存・成長すべく努める自然権を保持している。これは、ある意味で、自然状態の根本的平等が存続することを意味する。

民主制では、自分の持つ自然権を他人に引き渡したあげく、それ以降何の意見も求められないようなことはない。むしろ、人は、自分もその一部であるところの社会全体の多数派へと、それを引き渡すのである。こ

うすること、それ以前の自然状態と同じように、誰もが平等であり続けられるのだ。(22)

社会的な平等と平等な市民権を伴った、市民状態の市民の中で、自然状態の非政治的平等が存続している。私たちは自然の一部である。そして、自然において、誰もが他の誰かと対等であり、誰も本来的に権利を持たず、誰の利害も本質的に同等の価値しかない。市民状態においてさえ、自然状態(これこそ、自然のあり様だ)は、市民法によって統治できない人間の相互行為を支配し続けている。市民法は私たちの感情を支配することはできない。実際、私たちの感情が、国家権力の限界を示している。

あらゆることを思うがまま実行できるような最高権力は決してありえない。親切な行為を受けて好意を抱いている人を憎めとか、自分を傷つけた人を愛せとか、侮辱を受けても怒ったり恐怖から逃れたりしてはならないといった命令を、最高権力が臣民に発したところで無駄だろう。あるいは、人間本性の諸法則から必然的に帰結するような、その他多く事柄でも同様である。(23)

感情は「自然物であり、自然(Nature)の共通の諸法則に従う」と、あえてスピノザは強調している(24)。私たちが感情を抱く限り、私たちは人間の法よりも自然の法に支配されている。私たちは、赤ん坊や動物と異なるところがない。私たちが感情を抱く限り、私たちは自然状態の根本的な平等に陥っている。私たちは平等に非理性的かつ不自由であり、誰

も他の人より優れているとか価値があるということはない。

その感情のことをスピノザは「情態(affects)」と呼ぶ。「情態」という言葉は、「変状(affections)」つまり、他の人びとや事物と相互行為したときに生じる身体的な変化と関係している(25)。私たちの存在は、こうした相互作用で特徴づけられており、そして、情態、すなわち、私たちの他者との関係から自然に生じる感覚(feeling)を通じて、私たちは、私たちの存在を意識している。厳密に言えば、情態は、自身を増大させようと努めるとき(欲望)、増大するとき(喜び)、そして、減少するとき(悲しみ)、私たち自身の力能の感覚である。(26)

私たちが自由である限り、(例えば、自分自身の力能における喜びのように)私たち自身の本性を通じて生じる「能動的」情態が存在するとスピノザは主張する(27)。しかし大抵は、外的事物により私たちの中に引き起こされる「受動的」情態つまり、情念を私たちは感じている(28)。情念は、世界における私たちの相互行為から生じており、私たちの本性と、外的事物の本性が組み合わさることで引き起こされている。積極的な情念は、私たちの力能が増大するのを感じるときに生じる——よく食べると感じる喜びのように。消極的な情念は、私たちの力能が減少していると感じるときに生じる——拒絶されると感じる憤りのように。あらゆる情念が、情念の本性から帰結する仕方では振舞うよう私たちを決定する。私たちは、絶えず外的諸原因に左右されるがゆえに、情念とそれと連合した振舞いは避けることができない。私たちがそれらに従属

していることを、スピノザは、ある種の隷属として描いている(29)。

他者の情態を統御しうる人なら誰でも、他者を支配し、その振舞いを統御することができる。既に見てきた通り、市民状態は人びとの感情的反応に対処する法を定めることはできない。しかし、市民状態は、典型的には恐怖という強い情態を感じさせることを通じて、人びとの情態を何とかやりくりしようとすることができるし、実際にしているのである(30)。最高権力の恐怖は、社会秩序を脅かしかねない他の情態——自分の近隣に対する憎悪、自分の宗教セクトに対する熱心さ、自分の貧困に関する落胆など——に取って替わることを目指している。しかし、これはリスクある戦略だ。恐怖した市民は、他者と、あるいは、政府それ自体と対立するようになりかねない存在だからである。

従って、情念こそが、不一致の起源なのである。私たちの本性に反する事物は私たちにとって悪いけれども、私たちの本性に一致する事物は必然的に私たちにとって善いのだとスピノザは信じていた(31)。本性において他の人間と一致すること、そして、互いの功利——人間の善のために欲望・行為するという共通の能力——は、理性的共同体の基礎である。情念に従属する限り、人は本性において一致しないが、「理性の導きに従って人が生きている限り、人は本性において常に一致する」(32)。しかし、人びとの能力と生活経験が異なるがゆえに、人びとの情念も異なってくる。理性が下位にあり、力が減少している人、つまり、悲しみ・恥・憤り・怒

り・落胆という消極的な情態を感じる人は、他者との「一致」の水準が最も低い。そうすると、最も強力かつ最も消極的な情態を感じる人びとは、本性において他者と一致する能力が最も低く、政治共同体に参入する能力が最も低いことになる。そうした人々は本性において一致せず、対立をもたらし(33)。あらゆる人——私たちの中の最も理性的で力能ある人でさえ——は、情念と不一致に従属している。しかし、何らかの悪循環が作動しているとスピノザは確信していた。自分の力を求めるのが最も得意でない人が、最も強力な情態を感じる人であり、さらに、こうした人びとこそが、理性的一致や政治的共同体から、最も排除されがちなのである。

排除を感じている人びとの不一致は、政治的不安の源泉である。この不一致を何とかやりくりすることは、市民状態の最も重要な課題だとスピノザは考えていた。ここで、スピノザを長々と引用するのは、価値がある。

群衆の移り気な心に関する経験を持つている人なら誰でも、それにほとんど希望など持てない。群衆は理性でなく情念にだけ支配されているので、何にでも早計に向かい、強欲や贅沢な生活によって実に容易く墮落する。各人は、自分だけは全てを心得ており、全てを自分の仕方を取り仕切ろうとし、また、公正ないし不公正、正しいし不正を、それが自分の損得に対してどう働くと考えられるかという観点から判断する。彼らは、虚栄心から同等の人を軽蔑し、同等の人に支配されることを許そうとしない。自分より優れた評判や、

全ての人に平等には決してならないような資産に嫉妬して、彼らは、他者に災いが降りかかることを望み、災いが降りかかると歓喜する。

ここで、こうした全てを検討する必要はないだろう。というのも、目の前の状況に耐えられず大きな騒乱を欲望するがゆえに、人びとがどんな犯罪にしばしば走らせるか、貧困の怒りと憤りがどれほど盲目に人に行為させるか、こうした事柄がどれほど彼らの心を支配し駆り立てるかを知らない人はいないからだ。こうしたことを全て予期し、問題を生み出す隙を与えない国家を構築すること、つまり、どんな性格の人であれ、各人が私利の利益より公的権利を優先するように全てを編成すること、これこそ為すべき仕事だが、骨の折れる仕事なのだ。他国の敵と同じくらい自国の市民ゆえに生じる危険に晒されることがなく、また、他国の敵と同じくらい自国の市民を恐れることのないような統治機構を首尾よく考え出した「者は今まで一人もいないのである」⁽³⁴⁾。

この問題に対してスピノザの提起した解決策は、住民に服従を教え込むことである。つまり、権力ある物語・儀礼・慣習を伴った国家宗教を發展させることである。その国家宗教は、当人の理性や情念とは無関係に、全ての人に「隣人愛」という法に従って行為させることになるのだ⁽³⁵⁾。一方、情態は、比較的無害な仕方で表出されることが許容されねばならない。スピノザの解決策は、思想と言論の自由である。ス

ピノザの主張によると、感情を支配しようとするのと同じように、国家が人びとの思想を支配しようとすることは無駄である。感情と同様に人びとの心は、自然の法に従うのであり、統御することはできない。それと同じように、発話で自分の思想を表現するという私たちの性向は、私たちに統御できることでも、他の誰かに統御できることでもない⁽³⁶⁾。国家に可能なのは、極度の暴力を通じて、人びとの言論を統御することだけだろう。

人びとが扇動的に行為したり、そうするよう他人を駆り立てたりしない限り、自分の望むことを思考し、発言する資格があるはずだとスピノザは考えた⁽³⁷⁾。情念から生じる不一致は、情念それ自身が憎悪や暴力へと他者を駆り立てるために使われない限り、発話において自由に表現される。自然状態の根本的な平等——誰であれ他の人と対等だという平等性——は、言論の自由において保持されている。あらゆる発話する存在は、立ち上ることができ、自身のことを聞いてもらうことができる。どれだけ非理性的であっても、また、優勢な秩序によってその発言が優勢な秩序によってどれだけ違法だとみなされても。これこそが、根本的な平等が人間の成長に寄与する唯一の形であり、従って、望ましい形である。

国家の目的は、人びとを理性的存在から野獣や自動人形に変えることだと主張しているのではなく、むしろ、心身が固有の仕方で發展するようにし、理性を自由に行使できるようにすると共に、憎悪や怒りや騙しに基づいた対立に参加したり、相手との敵意ある論争

に参加したりしないようにすることである。それゆえ、国家の真なる目的は、実は自由なのである。

「……」しかし、人びとの自由な判断は非常に多様であり、また、全ての人が自分こそは何でも心得ていると考えており、さらに、全ての人が厳密に同じように思考し、同じことを語るといことは決して起こりそうにない。「……」それゆえ、自身の決断のまま行為する権利を放棄したけれども、自分で思考し判断する権利を放棄したわけではない。そうすると、最高権力の権威を害することなく最高権力の諸決定に反する行為をすることは誰にもできないことになる。しかし、思考し判断すること、従ってまた、制約なく発言することは、誰であれ行つて構わないのである

「……」。(38)

スピノザにとって不一致は、思想・判断・発言に限定されず、行為を帰結させるとき、政治的に破壊的なものではない。言論の自由は、理性的一致のために政府が長期的に行使すべき道具の一つだと彼は信じていた。彼の考えでは、人びとには、成長できるように自分の考えを表現し、理性的推論を發展させ、そして、究極的には最も理性的な見方と一致するようになる機会が与えられるべきなのである。ランシエールの見解では、かように構想された言論の自由は、「ポリス化」の一形態、つまり、国家が不一致と根本的平等を抑圧するための一つの方法に過ぎない。根本的平等と不一致の両方が抑圧されるべきだとスピノザは考えていたので、これは正しい。

ここで注目すべきは、スピノザが不一致をある政治的な力として認識していることだ。不一致する人は、情態に最も「隷属した」人、つまり、理性的共同体の一致から排除された人である。スピノザは、ランシエールと共に、政治哲学の核心にある問題は誰が統治すべきかではなく、むしろ、排除された部分の不一致をどう取り扱うかであるとみなしていた。ランシエールとスピノザの両方が、不一致は、原初的平等を主張するこうした「部分」の要求から生じると考えた。「しかし」彼らは、その原初的平等の望ましさについて、従って、不一致の政治的価値については、一致しなかったのである。

訳者注

項目ごとに、訳語、本文全体、文中の事項について補足する。

・ランシエールについて

disagreement という語彙は、邦訳では「不和」とされているが、本稿では、「合意」のニュアンスがある点や、反対語の agreement (一致) と訳語を対応させやすい点を考慮し、基本的に「不一致」と訳した。「不和」という言葉は、「不和を噂される」など友好度を連想させるものの、本稿で主題化される対立では、仲の良し悪しはさしあたり問題にならない点でも、「不一致」がふさわしいと思われる。

・スピノザについて

スピノザ固有の術語として emotion は用いられない。しかし、原文では、ごく一般的な意味で emotion という言葉を用いており、スピノザはこれを affect として説明するとされている。それゆえ、affect を「感情」と訳す慣例もあるにせよ、

原文にある上述の使い分けを踏まえ、emotionに「感情」、affectに「情態」の訳語を当てた。なお、情動という訳語では受動的なニュアンスが出てしまうので、これを採用しなかった。

・全体について

引用文に邦訳がある場合それを参考にしたが、本稿の原文である英語のニュアンスを優先して訳出している。スピノザ関係の訳語については、大阪大学博士後期課程の藤野幸彦氏に助言を頂いた。ここに記して感謝したい。ただし、誤記・誤訳を含め本訳文の文責の一切は、筆者にある。なお、□は訳者による補足であり、○は原文に存在する補足である。

・Black Lives Matter運動について

本文に出てきたこの運動は、SNSを通じて拡散しているアメリカの運動である。SNSでの各投稿は、#BLACKLIVESMATTERというハッシュタグを共有し、黒人に対する暴力の可視化を目的とする。この名称は、預言的プラグマティズムを提唱するコーネル・ウェスト——彼自身、この脱中心化した運動にコミットしている——のベストセラー*Race Matters*（邦題『人種の問題』）に由来する。このハッシュタグが最初に用いられたのは、2013年の夏だ。「トレイボン・マートイン」を射殺したジョージ・ジマーマンへの無罪判決に対し、カリフォルニア州オークランドの労働運動家アリシア・ガーザが自らのFacebookページで反応したことに端を発する。以来このハッシュタグは、新旧取り混ぜたさまざまな組織や何百万もの個人が、ゆるやかに、だがしっかりと結びついて変革を求めてゆく旗印となった。この運動に関して、

日本語でアクセスできる文献としては、WIREDが2016年に公開した「BLACK LIVES MATTER ブラック・パワートと権力——ソーシャルメディアによる新たな闘争」（2015年11月US版『WIRED』掲載のビジャン・ステイブンの記事を翻訳・転載したもの）がある。先の引用もこの記事からのものである。 <http://wired.jp/special/2016/black-lives-matter/>

参考文献

- Aristotle, *The Politics*. Trans. T. A. Sinclair. Harmondsworth: Penguin, 1962. (＝邦訳『牛田徳子訳『政治学』(京都大学出版会2001年)』)
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1971. (＝邦訳『永井道雄・上田邦義訳『リヴァイアサン』(中央公論新社2009年)1、2巻』)
- Lord, Beth. "The concept of equality in Spinoza's *Theological-Political Treatise*". *Epoche* 20 (2), 2016, pp. 367-86.
- Rancière, Jacques. *Disagreement*. Trans. Julie Rose. Minneapolis: Minnesota University Press, 1999. (＝邦訳『松葉祥一・大森秀臣・藤江成夫訳『不和あるいは了解なき了解』(インスクリプト2005年)』)
- Spinoza, Benedict de. *A Spinoza Reader: The Ethics and other works*. Ed. and trans. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994. (＝邦訳『島中尚志訳『エチカ』(岩波書店1951年)上下巻』)
- Spinoza, Benedict de. *Theological-Political Treatise*. Trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israel. Cambridge: Cambridge

University Press, 2007. [=邦訳、吉田量彦訳『神学・政治論』(光文社 2014 年) 上巻]

【註】

- (1) Aristotle, *Politics*, III.11. [=邦訳、144] cf. III.8. [=邦訳、134-6 頁] 引用は巻々章の数字を示す。
- (2) Rancière, *Disagreement*, p.8. [=邦訳、29 頁]
- (3) Rancière, *Disagreement*, p.11. [=邦訳、34 頁]
- (4) Aristotle, *Politics*, III.9. [=邦訳、136 頁]
- (5) Rancière, *Disagreement*, p.15. [=邦訳、40 頁]
- (6) Aristotle, *Politics*, 1.2. [=邦訳、6-11 頁]
- (7) Aristotle, *Politics*, 1.5. [=邦訳、81 頁]
- (8) Hobbes, *Leviathan*, pp.183-6. [=邦訳、1169-173 頁]
- (9) Rancière, *Disagreement*, p.16. [=邦訳、43 頁]
- (10) Rancière, *Disagreement*, p.16. [=邦訳、41-2 頁]
- (11) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ch. 16. [=邦訳、149-83 頁]
- (12) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 16:2. [=邦訳、150-2 頁] 引用は章々段落の数字を示す。
- (13) Spinoza, *Ethics*, IIP6-7. [=邦訳、上 179-80 頁] 引用は部の数字 (ローマ数字) と定義 (D) の数字、あるいは場合によると備考 (s) や系 (C) の数字を伴う定理 (a) の数字 (いずれもアラビア数字) を挙げる。
- (14) スピノザの自然状態に関する議論は *Ethics*, IVP37S2 [=邦訳、下 47-53 頁] および *Theological-Political Treatise*, ch.16. [=邦訳、上 149-83 頁] と見られる。
- (15) Spinoza, *Ethics*, ID7 [=邦訳、上 36 頁], IVP66S [=邦訳、上 81-2 頁]。
- (16) Lord, "The concept of equality in Spinoza's *Theological-Political Treatise*," 以下この議論をめぐり発展を遂げる。
- (17) Spinoza, *Ethics*, IVP73. [=邦訳、上 87-8 頁] など *Theological-Political Treatise*, ch. 16. を見よ。
- (18) 以上の箇所を通じて、この主張は練り上げられている。
- (19) Spinoza, *Ethics*, Part IV. [=邦訳、上 7-99 頁]
- (20) Spinoza, *Ethics*, IVP31, IVP37. [=邦訳、上 66 頁、47-8 頁]
- (21) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 16: 5-13. [=邦訳、上 155-68 頁]
- (22) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 17:1. [=邦訳、上 185-7 頁]
- (23) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 16: 11. [=邦訳、上 166-7 頁]
- (24) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 17: 1. [=邦訳、上 186 頁]
- (25) Spinoza, *Ethics*, Preface to Part III. [=邦訳、上 167 頁]
- (26) Spinoza, *Ethics*, IIPD3 など以下続く一々の定理を見よ。 [=邦訳、上 169-70 頁]
- (27) Spinoza, *Ethics*, 情態の諸定義 I-IV. [=邦訳、上 169-70 頁]
- (28) Spinoza, *Ethics*, IIP58. [=邦訳、上 237 頁]
- (29) Spinoza, *Ethics*, IIP1. [=邦訳、上 170-1 頁]
- (30) Spinoza, *Ethics*, IV Preface and P4. [=邦訳、上 7-12, 17-8 頁]
- (31) Spinoza, *Ethics*, IVP37S2. [=邦訳、上 47-53 頁]
- (32) Spinoza, *Ethics*, IVP30-31. [=邦訳、上 38-9 頁]

- (㉔) Spinoza, *Ethics*, IVP35, p32. [=邦訳'上 43-4, 40頁]
- (㉕) Spinoza, *Ethics*, IVP33-34. [=邦訳'上 41-2頁]
- (㉖) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 17: 4. [=邦訳'上 192-3頁]
- (㉗) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ch. 19. [=邦訳'上 269-97頁]
- (㉘) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 20: 4. [=邦訳'上 303頁] cf. *Ethics* IIIIP2S. [=邦訳'上 172-7頁]
- (㉙) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 20: 7-8 and 20: 14. [=邦訳'上 305-8, 318頁]
- (㉚) Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 20: 6-7. [=邦訳'上 304-6頁]