

# クロード・ルフォールにおける民主主義と 自由主義の接合関係をめぐって<sup>1)</sup>

Sur l'articulation de la démocratie avec le libéralisme chez Claude Lefort

平 田 周

Shu HIRATA

## Abstract

Claude Lefort définit la démocratie moderne comme «la désincorporation de la société», selon laquelle se dissocient les instances du pouvoir, du droit et du savoir, les unes des autres. Cette transformation témoigne de celle de l'ordre symbolique dans laquelle le lieu du pouvoir devient «vide»: personne ne peut jamais en occuper la place à contrario du corps du roi, en tant que médiateur entre Dieu et les sujets. Cette thèse s'expose à la critique lancée par l'école du *radical democracy* tels que ses représentants Chantal Mouffe et Ernesto Laclau. Ce débat a néanmoins ceci d'important qu'elle pose une question qui sert aussi bien à la critique qu'à l'occasion d'éclaircir la singularité de la philosophie politique de Lefort, à savoir celle du rapport de la démocratie avec le libéralisme. Cet article se propose de l'explorer.

## 問題の所在

2013年10月15日から17日にかけて、パリ西ナンテール・ラ・デフォンス [パリ第10] 大学で、『コルネリウス・カストリアディスとクロード・ルフォール——民主主義の経験』と題されたシンポジウムが開催され、そこで行われた13本の発表原稿をもとにした著作が同名の表題で2015年2月に出版された。この試みは、「構造主義」、「ポスト構造主義」、「ポスト・モダン」、「フレンチ・セオリー」といったラベルのもと世界的に研究されてきたフーコー、ドゥルーズ、デリダを代表とする哲学者たちと比較し、これまでフランスの大学において論じられることのなかったカストリアディス（1922-1997）と、そして本稿の対象であるルフォール（1924-2010）の政治哲学に関するテキストが、真剣な〈解釈〉の対象とされつつある動きとして捉えることができよう。

その開会の言葉で、社会学者ジャン＝ルイ・ファビアニは、「哲学的概念の脱文脈化は、議論の場を発展させる可能性の条件であるように思われる」<sup>2)</sup>と述べている。この論点にしたがえば、体系構築よりも、その時ごとの政治・社会状況に介入することで紡がれてきたルフォールのテキスト

は、時代を隔てた読者からすれば「ハイ・コンテクスト」に見え、端的に時代的な制約が強いと言える。このことに加えて、ルフォールがカストリアディスと共に作っていた雑誌『社会主義か野蛮か』（1949-1967）は、共産主義が圧倒的な影響力をもっていた当時の知識人界のなかで、周縁に位置づけられるものだとしても、反スターリニズムの立場として論陣を張ったこと、そしてその言説が、68年5月の代表的人物とみなされる当時パリ第10大学の学生であったダニエル・コーン＝ベンディットに大きな影響を与えたといったひとつのエピソード<sup>3)</sup>もまた、フランス社会の状況においてのみ理解され、意味をもつものであるように思われるかもしれない。しかし、ファビアニが続けて述べるように、ある歴史地理的な状況において提起された哲学的な問いかけは、必ずしもその時代の特殊性に還元できるわけでもない。「それゆえ、私たちは、哲学的実践の時代的刻印がどのようなものであれ、歴史横断的な共有資産を哲学的実践総体に見定めることができるのである」<sup>4)</sup>。

その「共有資産」とは、シンポジウムの副題にあり、またルフォール（とカストリアディス）の名に触れるとき必ずと言っていいほど議論の俎上に載せられる民主主義についての問いかけである。時代制約という観点から見れば、ルフォールが、1970年代から1980年代にかけて、ソヴィエトや東欧諸国における反体制運動を分析しながら展開した反全体主義としての民主主義論という地平は、その担い手とされたソヴィエト連邦の消滅とともに、今日消え去っているように思われる。現在の政治学や民主主義論において中心的な争点となっているのは、全体主義やファシズムというよりも、ポピュリズムだからである。しかし、歴史横断的な観点、すなわちルフォールが提起した問いかけに視点を移せば、諸々の問題の配置はまた違った仕方で現れてくる。ルフォールにとって、全体主義社会は、民主主義社会とは無縁に、何かその外部からたち現れたり、「無から生じる」ような社会ではない。簡潔に「全体主義は民主主義から生まれる」<sup>5)</sup>とルフォールは述べる。他方で、現代のポピュリズムに関する卓越した著作の著者ヤン＝ヴェルナー・ミュラーは、ポピュリズムの「脅威は民主主義世界の内部から来る」<sup>6)</sup>と述べている。このように冷戦の時代であれ、冷戦構造崩壊以後に進化したグローバル化が先進諸国社会に深刻な機会格差を引き起こしている時代であれ、つねに民主主義の内側が問われ続けているという視点<sup>7)</sup>は、民主主義との関連におけるファシズム、全体主義、ポピュリズムの比較的分析のみならず、（少なくともヨーロッパにおける）近代の始まりを告げるフランス革命とともに誕生した民主主義そのものの歴史にわれわれを連れ戻す。この意味で、近代民主主義に関する問いの地平は、今なお眼前にたちはだかっているように思われる。そうした現在性を理解するためにも、ルフォールのテキストを読み直し、解釈し直すことは重要である。

このような視座のもと、以下に続く本稿の目的は、ルフォールにおける民主主義と自由主義、とりわけ「人権の政治」との関係性を明らかにすることである。考察の対象となるのは、ルフォールのテキストのみならず、それを中心に論じられ、積み重ねられた言説である。より具体的には、本稿は三節によって構成される。第一に、ルフォールが最初に民主主義論をまとめた論集『民主主義の発明』（1981年）の第5章「身体イメージと全体主義」において、エルンスト・カントローヴィチの『王の二つの身体』（1955年）を参照しながら詳述した「脱身体化」という概念、さらには、それによって定義された近代民主主義とそのいくつかの帰結を概観する。第二に、この民主主義論に影響を受けながらも、そこにおいて民主主義と自由主義の接合関係が自明なものとして前提にされていると指摘したシャンタル・ムフおよびエルネスト・ラクラウの議論を中心にルフォールの政治哲学に対して投げかけられる批判的言説を取りあげる。第三に、これらの指摘を受けて、主に『民主主義の発明』の第1章「人権と政治」に焦点をあてながら、民主主義と人権の政治の相互補完関

係を明らかにする。

## 1. 「社会の脱身体化」としての近代民主主義とその帰結

クロード・ルフォールの『民主主義の発明』は、アレクシス・ド・トクヴィル（1805-1859）が「民主主義革命」と呼び、その推進力を「条件の平等化」に見出した一連の政治的過程を「社会の脱身体化（*désincorporation*）」という象徴的次元の変容の下で捉え直したことによって知られている<sup>8)</sup>。それは、キリストの身体イメージに重ね合わされた、個人的で死すべきものでありながらも集合的で不死でもあるという二重性を帯びた王の身体イメージによって社会を表象する象徴的枠組みとの断絶をしるす。言い換えれば、中世から続く君主制の時代において、歴代の王の有限な身体が死滅し、その度に権力の座が譲られていくとしても、この「権力の場」そのものは不滅の身体として存続し正統化されたが、王の首が切られた近代民主主義の到来とともに、公的權威は、君主という具体的な「人格（*personne* = 個人）」に結びつけられるものではなく、権力の場は、「非人称的な（*impersonnel*）」もの、すなわち誰も占有することのできない「空虚な場」となる。なぜならば、定期的に行われる選挙の度ごとに、いかなる個人も政党も、その地位を追われ、誰も人民の意志の体现者として権力の場を永続的に占め続けることはできなくなるからである。

身体イメージによる社会表象からの断絶をしるす象徴秩序の変容として定義された「脱身体化」が民主主義社会にもたらした帰結を、ルフォールは繰り返し様々な論考で論じる。ここでは、彼が積極的に肯定するその帰結を三つにまとめたい。第一の帰結として、権力、あるいは公的權威が特定の個人や集団に帰属しなくなることから生じる「確実性の指標の崩壊」である。すなわち「民主主義とは、人々が、〈権力〉、〈法〉、〈知〉およびそれら相互関係の基礎に関して、つまりあらゆる社会生活の領域に関して、最終的に決定されていないという試練を経験する歴史を切り開くものである」<sup>9)</sup>。このことに関連した第二の帰結は、社会的分割である。この分割は、単に社会経済の領域における分業や階級あるいは行政、立法、司法といった三権分立のみならず、国家と市民社会の分割、および、（政治）権力、知、法といった様々な領域の分化に関わる。そして、こうした分割こそが民主主義社会をかたちづくるものとなる。ルフォールが「政治哲学の復権」<sup>10)</sup>を唱え、「政治的なもの（*le politique*）」という言葉で把握しようとしたものも、社会科学において自明視される経済、政治、宗教、美学などの領域の分化がまさしく西洋の近代社会を特徴づけるものなのだと、その生成過程を捉え直そうとする試みにほかならない<sup>11)</sup>。第三の帰結として、主権は人々に由来するものでありながらも、それが誰のものでもないという矛盾を抱えた人民主権の原則である。その矛盾は、主権は象徴的な次元において人民にあるが、具体化されてはならないものと言い換えることができる。

人民主権というイメージには、専有することのできない空虚な場というイメージが結びつく。たとえば、公的權威を行使する者はそれを我がものであると主張することはできないだろう。民主主義は、一見すると矛盾する次の二つの原則を結び合わせている。つまり、一方には権力が人民に発するという原則があり、他方にはその権力が誰のものでもないという原則がある。と。しかし、民主主義はまさにこの矛盾を糧としているのだ。この矛盾が（中略）実際に解消されてしまったとすれば、そのときには民主主義は、（中略）すでに破壊されているだろう<sup>12)</sup>。

この「矛盾」が実際に解消された社会がルフォールによって全体主義社会と名指される社会である。全体主義社会とは、権力の方が空虚であることに絶えきれず、あらゆる対立、ひいては社会的分割（国家と市民社会および知、権力、法の領域の分化）を否定し、同質的で透明な社会を打ち立てようとする。そこでは、社会は「単一の人民」の表象によって覆われる。つまり、社会の身体的表象が共産主義社会において舞い戻ることになるのである。

全体主義の根底に単一の人民（*people-Un*）の表象が見出される。〈中略〉革命の後で、社会主義は、階級なき社会の到来を準備したとみなすだけではなく、社会主義は、同質性と自己に対する透明性の原理をもった社会をすでに表さなければならなかったのである。〈中略〉その時代を通じて、排除や迫害のキャンペーン、恐怖政治（*Terreur*）は、社会体の新たなイメージを明らかにする。人民の敵は排除すべき寄生物あるいは汚物として考えられる<sup>13)</sup>。

ルフォールにおいて、近代民主主義とは、身体による有機的全体として描かれる社会的アイデンティティと決別したものにほかならない。しかし、ここまでの議論を振り返ってみると、君主制と全体主義体制を鏡として現れる民主主義の姿は、一見あまりにも消極的なものでしかないようにみえる。なぜならば、民主主義はルフォールにおいて、その語源であるギリシャ語「*demos* [(都市国家に住む) 民衆]」と「*kratos* [(統治する) 力]」という合成語にあるように、その根拠が「人民（*people*=人々）」に基礎づけられているとしても、その人民がどこに向かうのか、またその人民が誰かについて決める積極的な指針をもたず、人民はただ周期的に行われる選挙の偶然的な結果のみに委ねられているからである<sup>14)</sup>。しかし、この「放置状態」に近い停滞した受動的な民主主義のイメージは、その政治的自由との関係が明らかにされるときに、よりダイナミックなものに生まれ変わるように思われる。

## 2. 自由主義と民主主義の不確かな関係

上記で概観した象徴的秩序の変容としての近代民主主義に関するルフォールの政治哲学を解釈する上で、1985年に出版された『ヘゲモニーと社会主義戦略』（邦題『民主主義の革命』）で国際的に圧倒的なインパクトを有したアルゼンチン出身の政治理論家エルネスト・ラク라우（1935-2014）とベルギー出身のシャンタル・ムフ（1943-）の議論を取りあげる。二人は、20世紀末の西側陣営における「新しい社会運動」の潮流と共産主義ブロックの危機を背景として、これまでリベラルかコミュニタリアンかの立場で展開されてきた民主主義論に対するオルタナティブを提示した広義のラディカル・デモクラシーに属する<sup>15)</sup>。ムフとラク라우は、「ポスト・マルクス主義」の立場から、従来のマルクス主義的な経済決定論を批判するルフォールを評価し、多様な社会運動・主体の「接合（*articulation*=切り結び）」を行うことで、ヘゲモニーを獲得していく戦略を「現実性の指標の消失」や「空虚な場」の概念と結びつけて展開した<sup>16)</sup>。だが、それぞれの理論が進展するにつれて、ルフォールへの批判的な視点をも交えている。たとえば、次のような論点が、ムフがルフォールによって看過されていると指摘し、またルフォールと並べて論じられることの多いラク라우が追認した論点である。

ルフォールが指摘したように、新たな象徴的枠組みの出現、そして最終的な保証、つまり確固

たる正統性が不可能であることを強調しておくことは、決定的に重要であると私も考える。しかしながら、権力の空虚な場をともなう新しい形態の民主主義をただ指摘するだけでなく、次の二つの点における区別も強調しておきたい。第一には、支配形態としての民主主義、すなわち人民主権の原理であり、第二には、民主的な支配が行われる象徴的枠組みである。近代民主主義の新しさ、それをまさに「近代的」たらしめているのは、「権力は人民によって行使される」という古くからの民主主義原理の再興である「民主主義革命」の到来とともに、しかし今度は自由主義言説による個人的自由の価値と人権とが強調された象徴的枠組みをもともなっていたことである<sup>17)</sup>。

要約すれば、個人的自由や人権の保護を目的とする法の支配、あるいは法治国家を重視する自由主義と、平等や人民主権に価値を置く民主主義との関係は必然的に結ばれるものではなく、偶発的に生じた接合関係でしかありえない。社会主義と民主主義の接合を図るムフとラクラウの立場からすれば、これら二つの原理の緊張関係がルフォールにおいては十分に考察されていないというのである。ムフとラクラウそれぞれが展開する本論を脇においても<sup>18)</sup>、この指摘それ自体が、ルフォールにおける自由と平等、人権の政治と民主主義の政治の関係についてより一般的なレベルで問いかける点において重要であるように思われる。

ルフォールにおいて、この関係は確かに自明なものとして捉えられている。とりわけ、ルフォールが「人権と福祉国家」と題された論考のなかでトクヴィルの『旧体制と革命』の最終部から引用するときにはそうである。「『民主主義の意味は、政治的自由に緊密に結びつけられている。政治的自由のない統治に、民主主義的統治という形容詞を与えることは、明らかに不条理である』」<sup>19)</sup>。しかし、この自由、あるいは自由主義は、上で引用したムフの言葉にあるように「個人的自由」に切り縮められるのだろうか。

この論点は、ルフォールに対して投げかけられる別の批判と合わせて答えられるべきであるように思われる。王寺賢太は、ルフォール、ルイ・アルチュセール、アントニオ・ネグリのマキャベリ論を比較するなかで、次のようにルフォールの民主主義論を要約する。「いずれにせよ、いかなる政治的変動も、自己保存を目指して再帰的運動を繰り返す〈社会的なもの〉の自動運動の動員としての矩を踰えてはならない。『民主主義』的であることを謳いつつ、民衆の力能をあくまでの一定の政治的=社会的〈構成=国制〉のなかに押しとどめるこの立場、この社会学的制度論にこそ、ルフォールの民主主義論の要がある」<sup>20)</sup>。

ネグリによるルフォールへの批判を敷き写したこの要点にしたがえば、彼の政治哲学は、「社会学的制度論」、すなわち国制論に還元されることになるが、はたしてそうなのだろうか。ルフォールが1986年に出版した民主主義に関する第二の論文集『政治的なものについての試論』の「序言」から少し長めに引用してみたい。

私が社会のかたち (*forme de société*) と呼んだものは、プラトン（ないしはソクラテス）が、ポリテイアを問うなかで、その観念を最初に作り上げたものだろう。ギリシャ語ポリテイアは、レジーム [政体] と訳すことが私たちの通例となっている。この訳語は、現在のように限定的な意味でとれば、私たちを途方にくれさせることになる。レオ・シュトラウスが正しく指摘したように、この言葉は、アンシャン・レジームという表現のなかで用いられたときにもつ響きのすべてを保つことがなければ、取りあげられる価値のないものである。したがって、ある種

の国制 (constitution) という観念と生活スタイルないしは生活様式という観念が結びつけられよう。(中略) 国制は、法学的な意味で解されるべきではなく、アングロサクソンで用いられている意味で、『統治形態』と理解されなければならない。こうして、私は、社会的地位の正統的区分を条件づけるゆえに、行政、立法、司法の機能において正統と考えられる権力構造のことを言うおそれがある。生活スタイルないしは生活様式に関しては、こうした言葉がアメリカ的な生活様式のような表現において争点となり得るすべてを喚起しなければならない。つまり、それは、習俗や信念のことであり、正と不正、善と悪、好ましいものと好まじからざるもの、高貴なものとは下賤のものといった考えを支配する暗黙の諸規範の総体を示す習俗と信念なのである<sup>21)</sup>。

ここで述べられていることを要約すれば、「統治形態」のみならず習俗や信念の体系をも指し示すポリテイアの考察こそが、「社会のかたち」の解明に寄与するということである。さらに、ここで着目されるべきは、「習俗」、「風俗」、「風習」、「風紀」、「社会道徳」、「生活習慣」などと様々な日本語で訳され、事実様々なニュアンスをもつ *mœurs* という言葉であろう。トクヴィルの専門家であり、また現代フランスにおける政治哲学の動向のなかでルフォールの思想を位置づけた宇野重規が述べるように、「習俗 *mœurs*」は、トクヴィルが『アメリカのデモクラシー』のなかで、政治体制としてのみならず、社会状態や人々の思考や感性のあり方までを含むひとつの社会類型として「民主政」を論じる際のキーワードである<sup>22)</sup>。

ルフォールにおけるこの「トクヴィリアン・モーメント」と呼べるような契機は、彼の政治哲学を国制論へと還元することに反対するという点に関わるだけではなく、先の論点、すなわちルフォールにおいて、人権や政治的自由の概念は、個人的自由還元されるのかという論点にも関わる。第一に、そのような解釈こそ、まさにルフォールが抗ってきたものであることを指摘しなければならない。「何よりも、私に重要だと思われたのは、人権を個人の権利に切り縮めると同時に民主主義を国家と個人という二つの項によって維持される関係のみに帰着させる、一般に広まった解釈と闘うことだった」<sup>23)</sup>。第二にルフォールが、パンジャマン・コンスタン (1767-1830)、フランソワ・ギゾー (1787-1874) からフランスの政治的自由主義の系譜にトクヴィルを位置づけるとき、彼の政治的自由主義を特異なものとしてみなしていることは明らかである。「ギゾーとコンスタンは、統治形態としてしか民主主義を考えない自由主義者である。彼らには民主主義は、アリストテレスやモンテスキューにとってもそうであったもの、つまり人民主権が認められ、人々が自らの名において統治する体制である。彼らはともに、民主主義が、その原因も結果も統治の領域として慣習的に規定される領域には限定し得ない、前代未聞の歴史的冒険であるという考えを抱くことはなかったのである」<sup>24)</sup>。「歴史的冒険 (une aventure historique)」、『弁証法的冒険』(1955) のような師モーリス・メルロ＝ポンティの語彙を想起させる言葉を用いて、ルフォールは第三に、民主主義に創造的なものの領域を割り当て、その領域を人権の制度による公共空間の創出と同一視する。「私の信念は次のものであり続けている。すなわち私たちが、民主主義の発展や自由の可能性を評価できるとすれば、それは、人権の制度のうちに新しい種類の正統性と、個人が産み出されるだけでなく先導役となるような公共空間の現れの兆しを特定するという条件においてである」<sup>25)</sup>。

この公共空間を可能にするのは、政治的自由、すなわちトクヴィルにおいては結社の自由であり、ルフォールにおいては、人権宣言が保証する「思想および意見の自由な伝達 (communication)」を可能にする出版の自由や表現の自由を積極的に解釈することである<sup>26)</sup>。そして、このような政治

的自由に対置されるのは、まさに「確実性の指標の崩壊」において諸個人が自らを超越的な審級によって根拠づけることができずに、また自らを自らによって根拠づけることもできないがゆえに、庇護者たる「後見人」を求める諸個人が陥る匿名性による支配である。それはトクヴィルによって次のように定式化されている。

後見人を自分で選んだことを思って、甘んじて後見を受ける。鎖の端をもつのは一人の間でも一階級でもなく、人民自身であることを見て、誰もが鎖につながれたままになる<sup>27)</sup>。

「この一節は以前からトクヴィルの思想を最もよく要約し、さらには民主主義の逆説に最も強烈な光をあてるもののひとつに思われた」<sup>28)</sup>と、上記のトクヴィルの文を引用した直後にルフォールは記す。事実、こうした民主主義社会における個人主義の隘路は、トクヴィル研究者であり、また本稿の冒頭で触れたシンポジウムの登壇者でもあるセルジュ・オディエが指摘するように、デヴィッド・リースマン、ダニエル・ベル、クリストファー・ラッシュといったアメリカの社会学者から『デバ』を主宰するマルセル・ゴーシェやフランソワ・フェレに至るまで広範な知識人のなかで分析対象とされたものだった<sup>29)</sup>。そうした分析はまさしくトクヴィルの名において語られる「多数者の専制」のヴァリエーションである。しかし、ルフォールにとって、そして彼が解釈するトクヴィルにとっても、民主主義は、個人主義的退廃や、その逆の無名性や匿名性の支配に尽きるものではない。

以下では、そのことを示すために、『民主主義の発明』の第1章「人権と政治」を読解する。そこでルフォールは、マルクスによる人権の個人主義的解釈に抗して、その政治的解釈を試みるなかで、「権利の象徴的次元」<sup>30)</sup>を見定めるのである。

### 3. 人権の象徴的次元

なぜ人権に書き込まれた「権利の象徴的次元」を分析するのが重要なのかを理解するために、別の観点から、ルフォールのアプローチが社会学的制度論とは異なるものであることを明らかにしておきたい。この分野を開拓したのは、後にルフォールのマキャベリ論として結実する博士論文の指導教官であり、彼に先んじて『民主主義と全体主義』（1965年）と題する著作において二つの政治体制の分析を行ったレイモン・アロンである。この著作は、1957年から1958年にかけて、アロンがソルボンヌの社会学の講座で行った一連の講義を著作にまとめたもので、『産業社会についての18講』（1963年）、『階級闘争』（1964年）に続く三部作の最後を飾るものである。

なぜアロンの視座において国制が問題になるのかと言えば、「社会階級の問題は、政治体制の問題を捨象して扱うことはできない」からである。というのも、「政治体制、すなわち権力の組織化と、統治者たちが自らの権威について抱く考えこそが、多くの場合、階級の存在と非存在を規定し、とりわけ諸階級が自らについて抱く意識を規定する」からである<sup>31)</sup>。そして、この比較政治制度論から導き出される西洋の民主主義社会とソヴィエトの共産主義社会の相違とは、前者が市民社会に階層秩序が見出されるという意味で階級社会、すなわちルフォールの語彙で言えば「社会的分割」を許容する社会であるのに対し、後者は階級社会を拒絶するが、その代わりに国家のうちに階層秩序をもつということによって説明される。「西洋社会は本質的に階級社会であり、互いに異なり、対立し、競合する集団によって作られる社会である。ソヴィエト社会は、異なる集団を包含するのだが、

すべての集団が官僚的なヒエラルキー、すなわち国家的ヒエラルキーに埋め込まれている」<sup>32)</sup>。階級社会の消滅が宣言された世界に国家官僚制の肥大化が現れる逆説を分析したこうした社会学的制度論の反響が、ルフォールのテキストにもいくばくか見出されるのも確かである。しかし、ルフォールは、彼の手になる最後の著作のなかで、『民主主義と全体主義』の結論部分を引用しながら、次のように注釈している。

「ソヴィエト経済は、政治システムの結果であるとするれば、西欧の経済は、政治の限定を受け入れる政治システムの結果である」とアロンは結論づけている。実際には、最後の定式は、適切のように思われぬ。というのも、統治の新たなタイプに、政治の限定という民主主義の原理は由来しているのではないからだ。民主主義の原理は、象徴秩序の変容を証言する<sup>33)</sup>。

この「象徴秩序の変容」とは、第1節で概観した社会の脱身体化としての近代民主主義、すなわち権力の場が空虚なものとなり、現実性の指標が崩壊した社会の到来を指し示す。しかし、読み解かれるべきは、身体による社会の象徴秩序だけではなく、その変容と結びついた「人権の象徴的次元」である。この点で、マルクスが『ユダヤ人問題について』（1843年）で展開した人権批判は、後世に圧倒的な影響力をもったがゆえに、ルフォールにとって言わば「批判の批判」の対象であった。後に受け継がれたマルクス主義の批判によれば、人権は、「形式的」には平等を謳うが、「実質的」には平等ではない社会の存在を覆い隠すイデオロギーでしかない。それに対して、ルフォールはイデオロギー批判の必要性を認めながらも、イデオロギーと象徴の差異を主張する。マルクスに対するルフォールの批判は次のように要約できる。マルクスは、フランスの『人権宣言』についての論評のなかで、人権をアトム化したモナダ的個人に根差すものとするすることで、人権宣言が可能にしたものを無視するのみならず、ブルジョワ社会のイデオロギーに帰してしまっている、と。ルフォールにしたがえば、マルクスは政治的解放を高次の人間的解放の一契機とするだけでなく、この解放が市民社会において自らの利益のみを追求する利己的なブルジョワと抽象的な人間に分裂することによって錯覚をもたらす結果にもなると考えている。これに対するルフォールの批判を二点だけ取りあげよう。まずマルクスがその批判において触れなかった人権宣言が保証する「出版の自由」の意義を強調することで、それがモナダ的個人の権利に還元されるものではないことをルフォールは論じる。逆に、人権宣言が可能にしたのは、「社会的関係性の横断的次元」であり、この関係性は諸個人によって作られながらも、諸個人の帰属先となるような関係性である。「たとえば、一方が話したり、書いたり、自由に出版したりする権利は、他方が聞いたり、読んだり、出版されたものを保存したり、伝達する権利をも含んでいる。こうした関係性が成立することによって、表現が駆り立てられるような状況が形成される。すなわち、そこでは、公的空間で話し聞くという二元性が、権威的な関係のうちで凝固させられたり特権的な空間に閉じ込められたりすることなく、多数化してゆくことができるのである」<sup>34)</sup>。

次にマルクスにおいて見落とされているとされるのは、政治的な領域であるとルフォールは指摘する。とりわけ後のマルクスの社会経済史的展望においても見られるように、封建性社会からブルジョワ社会に一つ飛びに移行する発展段階論に抜け落ちていたのは、フランス革命に先んじて進展した法治国家を嚆矢とする近代国家の成立過程であり<sup>35)</sup>、社会の脱身体化としての近代の政治革命とともに現れた法〔droit=権利〕と、そこに書き込まれた定義の与えられていない「人間」の特異な結びつきである。



以上のようにマルクスの人権批判を行うなかで、ルフォールは、マルクスがヘーゲルよりもカントやフィヒテラの啓蒙主義に近い立場で『ライン新聞』の執筆活動を行いながらも、19世紀前半のプロイセン国家の現実を前にその理想が裏切られたことを真剣に考慮しない(アルチュセールが、「問題構成体」と「認識論的切断」の概念枠組みのもとで、「自由主義的な合理主義者」としてマルクスを特徴づけていた時期である)<sup>36)</sup>。しかし、その点をおくとしても、ルフォールが述べるように、マルクスが社会経済的な歴史条件によって規定された具体的な人間しか考えておらず、人権宣言における人間の未規定性を「抽象的人間」という虚構として捉えていたのが正しいのだとすれば、マルクスの考えは、逆説的にも「私はイタリア人やロシア人やスペイン人やイギリス人やフランス人には会ったことがあるが、人間なるものは知らない」と述べた保守主義思想家ジョセフ・ド・メストルの考えときわめて近いものとなる。しかし、いまだ規定が与えられていない人間とははたして嘲弄されるべき抽象的人間なのだろうか。ルフォールはその含意を次のように書く。

未規定的人間という観念は、規定不可能なものという観念と切り離すことができない。人権は、権利をあるひとつの基礎のもとに連れ戻す。この基礎というのは、その名称とは裏腹に、かたちを有さず、この権利に内在的であり、そしてそれゆえ、それを篡奪せんとするあらゆる権力——宗教的であれ神話的であれ、君主的であれ人民的であれ——を逃れるものである。したがって、人権とは、行われたあらゆる定式化をはみ出すような過剰なもの、ということになる。このことがさらに意味しているのは、人権の定式化は、そのさらなる定式化の要請を含んでいるということであり、あるいは、既得権は、必然的に新たな権利を下支えするよう求められているということである<sup>37)</sup>。

人権宣言に含まれているこの「過剰なもの」は、「現実性の指標の崩壊」と区別されるものではあるが、明らかに関連するものである。確かに、近代民主主義は、エゴイズム的な個人を蔓延らせ、それを根拠として19世紀の知識人によって無知蒙昧な大衆の支配をもたらすものとみなされたし、自らの自律的責任を放棄した諸個人がカリスマ的な指導者、あるいはもはや人ですらある必要のないシステムにすべての判断を預けるような社会へと導くのもかもしれない。しかし、民主主義には別の「機会」も残されている。特権的な個人や場がすべてを差配し、決定することができなくなった社会は、当然ながらすべてが無根拠な社会と同義ではない。それは端的にその基礎が絶えず問い直されるような試練にさらされた社会である。たとえば、フランス人権宣言の第1条に書かれた「自由なものとして生まれ、権利において平等な」人間とは、誰がその「人間」であり、またその「権利」が誰のものであるかをめぐって係争を引き起こす可能性をはらんでいる。人権宣言に見出されるこの未規定性の裏面をなす「過剰性」とは、社会を成り立たせている権利を問いただすことが既存の社会秩序を問いただすことになるという意味にほかならない。こうした権利の考えのなかに、ルフォールは民主主義を活性化させる積極的な源泉を見出すのである。

このような「政治化された」人権解釈は、ルフォール自身が積極的に支援を行っていたソヴィエトの反体制派の実践と関連している。ソヴィエトの反体制派は、1975年にソ連を含めたヨーロッパ33カ国、アメリカ、カナダのあいだで締結されたヘルシンキ合意にある人権と自由の尊重の原則を参照しながら、ソ連の体制内での活動を続けていた。他方で、ルフォールは人権と政治の関係が、単なる実定的な制度に還元されるものではなく、反対に、それは民主主義社会と呼ばれる西欧社会においても問題になると主張する。というのも、こうした権利は権利意識から切り離し得ないもの

であり、その有効性は、社会における人々のあり方によって左右されるのであって、「既得權益を単に保つことによってその尺度が測られるわけではない」<sup>38)</sup>からである。そうして、ルフォールは権利が有する象徴的な次元を示す二点を挙げる。第一に、権利意識は法律による客観化には還元し得ないという点であり、第二に、法律の文面を解釈する手引きについては、「社会が自分で自分を絶えず解説するという命法のほかにはないというかたちで公的領域が成立するという点」<sup>39)</sup>である。

こうした解釈に照らすならば、権利は、もはや一義的に運用される統治のための技術手段に尽きるものではない。さらに、権利は誰もその意味を確定することができないために、絶えず多様な解釈の場にさらされた観念として現れる。ルフォールは、こうした権利概念の政治性を「権利による対立 (*opposition de droit*)」と名づけ、その具体例を次のように列挙する。「女性が男性と同等の条件の承認を求めたり、同性愛者自らが対象となっている禁止や抑圧に対し反抗したり、消費者が団結したり、都市生活者や地方在住者が自然環境の悪化に対し抗議したりするのは彼らが有する権利の名のもとではなかったか。こうした多様な権利は、客観的な保証のない権利意識に応じて、また同様に、その一部分が法律に書き込まれ、公的に承認された(中略)諸原則に準拠することによって、肯定されているのではないのか。(中略)こうした権利行使の高まりのもとで、政治社会の骨格が補正される傾向にあるのが、あるいは補正可能なものとして次第に現れているのが見てとられないだろうか」<sup>40)</sup>。

この視座のもと、すでに言及し、「人権と政治」と関連をもつ「人権と福祉国家」のなかで、ルフォールは、人権宣言で掲げられた「表現の自由や圧政に対する抵抗の正統な拡大」<sup>41)</sup>として労働、教育、医療に関わる数々の社会権の獲得を語る。ここに描かれているものこそ、本稿が民主主義の政治と人権の政治の接合として抽出しようと試みた関係性にほかならない。さらに続く議論によって、ルフォールは、これまで見てきた議論を要約する定式化を行っている。

法、あるいは正統な権力によって規則づけられた体制という観念を、近代民主主義は、正統であることと非正統であることに関する討議の正統性に基礎づけられた体制という観念にとって代えるようわれわれを促す。こうした討議には必然的に保証人も、終わりもない。人権からの影響も現代における権利の普及もこの討議の存在を示すのである<sup>42)</sup>。

## 結論

「画家と政治家は、他人にしたがうというよりも、他人を作り上げる。つまり、彼らが目指す公衆というのは、所与ではなく、彼らの仕事 [œuvre=営み] が惹起せしめることになる存在である」<sup>43)</sup>。ルフォールが遺稿を編纂し出版した『世界の散文』(1969年)でメルロ＝ポンティが芸術について語った事柄を民主主義に置き換えれば、それはこれまで見てきたルフォールの民主主義論における「人民」の位置を指し示しているのではないだろうか(もちろん、「画家と政治家」という主語を「人民」に置き換えることを忘れてはならない)。

第1節で概観したように、全体主義との対比で、そして「身体の脱身体化」という象徴秩序の変容として定義された近代民主主義は、あたかもあらゆる種類の人民による政治参加が全体主義に至るかのよう、受動的かつ消極的に人民を定義しているように見える。こうした理解は、第2節で取りあげたムフの批判を通して、いかにルフォールにおいて民主主義的平等と政治的自由主義が切

り結んでいるのかを精査することで更新されるように思われる。そのために、第3節では、ルフォールの人権と政治の関係の読み直しを試みた。一般的に個人の自由を保護するものとして捉えられてきた人権の言説を、ルフォールは権利承認を求めて創出される討議のための公的空間として読み替える。その議論において、近代の民主主義を特徴づけていた「現実性の指標の崩壊」という正統性の不現実性は、討議の行方の不現実性へと転換されるのである。

今日、ある意味でこの討議の不現実性は、経済的グローバル化の反作用として生じる「左派ポピュリズム」や「右派ポピュリズム」の興隆によって増幅されているように思われる。本稿でこれまで論じてきたルフォールの政治哲学的視座に立てば、社会の進歩は、単に技術的なそれだけでなく、人権という普遍主義的な定礎の上に積み重ねられ、接ぎ木されてきた諸権利の獲得によって測られるものである。ルフォールにおいて、民主主義と人権は、自然権や実定法に限定されるものではなく、社会生活において何が正統でありそうでないかを討議することによって産み出されるものである。言い換えれば、人々がその営みによって公衆を惹起することができるかどうかにかかっている。この意味で、民主主義の発明とは、近代民主主義にのみ関わるものではない。現在の不現実な状況においても、求められるものなのである。

#### 注

\*引用に際して邦訳のあるものは適宜参照し、原書に照らして変更したものもある。先学の蓄積に感謝したい。

- 1) 本稿は、2017年7月8日に慶應大学で開催されたシンポジウム「全体主義と民主主義——クロード・ルフォール『民主主義の発明』邦訳出版記念シンポジウム」および2017年11月11日に名古屋大学で開かれた第26回東海地区政治思想研究会において筆者が行った二つの研究報告に基づくものである。非常に多くの示唆を与えてくださった二つの会の組織者・参加者の方々に記して感謝の意を表したい。
- 2) Jean-Louis Fabiani, «Ouverture: Qu'est-ce qu'une pratique philosophique minoritaire», Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Lormont, Le bord de l'eau, 2015, pp. 21-22.
- 3) ダニエル・コーン＝ベンディットが『社会主義か野蛮か』を知ったのは、9歳年上の兄ガブリエルを通してであった。歴史家フランソワ・ドゥスは、カストリアディスについての伝記のなかで、このエピソードを含む『社会主義か野蛮か』と68年5月の出来事の関係について一章を割いている。François Dosse, «Mai 68: la brèche», *Castoriadis: une vie*, Paris, La Découverte, 2018(2014), pp. 239-257.
- 4) Jean-Louis Fabiani, *op. cit.*, p. 22.
- 5) Claude Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», *L'invention démocratique*, Paris Fayard, 1994(1981), p. 170. (= 渡名喜庸哲・太田悠介・平田周・赤羽悠訳「身体のイメージと全体主義」『民主主義の発明』勁草書房、2017年、147頁。)
- 6) Jan-Werner Müller, *What Is the Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016, p. 6. (= 板橋拓巳訳『ポピュリズムとは何か』岩波書店、2017年、9頁。)
- 7) この視点は、惜しまれながらも昨年亡くなった批評家・思想家ツヴェタン・トドロフの次の著作においても共有されているように思われる。Tzvetan Todorov, *Les Ennemis intimes de la démocratie*, Paris, Robert Laffont-Versilio, 2012. (= 大谷尚文訳『民主主義の内なる敵』みすず書房、2016年。)
- 8) 以下の本稿の記述に関しては、次の文献も参照。宇野重規『政治哲学へ』東京大学出版会、2004年、第3章。松葉祥一「アルチュセール／ルフォール」、野家啓一(編)『哲学の歴史10——危機の時代の哲学』中央公論新社、2008年、539-558頁。
- 9) Claude Lefort, «la question de la démocratie», *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 30 [強調は原文による]。

- 10) *Ibid.*, p. 17.
- 11) Claude Lefort, «Avant-propos», *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 8.
- 12) Claude Lefort, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 92. (=同掲, 57頁。)
- 13) *Ibid.*, 165-166 (=142頁。)
- 14) このようなルフォールの民主主義論に対する批判的眼差しは、カストリアディスの専門家であるフィリップ・コーミエールの論考においても見られる。彼の論考は、ルフォールとカストリアディスの理論的差異を理解するためにも示唆的である。Philippe Caumières, «Le sens de la démocratie», *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, *op. cit.*
- 15) 様々な潮流があるラディカル・デモクラシーについての概観とラディカル・デモクラシーにおけるムフやラクラウの位置づけについては、それぞれ以下を参照。千葉眞「デモクラシーと政治の概念—ラディカル・デモクラシーにむけて」『思想』No. 867. 岩波書店, 1996年。山本圭『不審者のデモクラシー——ラクラウの政治思想』岩波書店, 2016年, 166-170頁。
- 16) Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New York and London: Verso, 2001(1985), pp. 186-188. (=西永亮・千葉眞訳『民主主義の革命』筑摩書房, 2012年, 401-405頁。)
- 17) Chantal Mouff, *The Democratic Paradox*, New York: Verso, 2000, p. 2. (=葛西弘隆訳『民主主義の逆説』以文社, 2006年, 6頁。) このムフの一文はまるまるラクラウの『ポピュリズムの根拠』のなかで引用されている。Ernest Laclau, *On Populist Reason*, London and New York: Verso, 2005, p. 167.
- 18) ラクラウの政治理論の全体像とそのムフのそれとの差異については以下を参照。山本圭『不審者のデモクラシー』, 前掲。
- 19) Claude Lefort, «Les droits de l'homme et l'État-providence», *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 42.
- 20) 王寺賢太「マキャヴェッリとポスト68年の政治〈構成〉の諸問題」, 市田良彦・王寺賢太(編)『現代思想と政治——資本主義・精神分析・哲学』平凡社, 2016年, 102頁。
- 21) Claude Lefort, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 9.
- 22) 宇野重規『トクヴィル——平等と不平等の理論家』講談社, 2007年, 12-15頁。
- 23) Claude Lefort, «Les droits de l'homme et l'État-providence», *op. cit.*, p. 45.
- 24) *Ibid.*, p. 38.
- 25) *Ibid.*, p. 45.
- 26) 西欧政治哲学における「政治体」について語るなかで、トクヴィルとルフォールにおける民主主義と政治的自由の関係およびメルロ＝ポンティの「可逆性」概念を論じた以下の論文も参照。宇野重規「メルロ＝ポンティ / ルフォール——身体論から政治哲学へ」『政治哲学的考察——リベラルとソーシャルの間』岩波書店, 2016年。
- 27) Alexis de Tocqueville, 1992, *De la démocratie en Amérique II* (1840) in *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, coll. «Pléiade», p. 838. (=松本礼二訳『アメリカのデモクラシー 第2巻(下)』岩波書店, 2008年, 258頁。)
- 28) Claude Lefort, «Les droits de l'homme et l'État-providence», *op. cit.*, p. 41.
- 29) Serge Audier, «Que reste-t-il de l'antitotalitarisme de gauche? Lefort, Merleau-Ponty et la question de la «modernité»», Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort*, *op. cit.*, pp. 95-96. 付け加えておけば、オディエの論文は、メルロ＝ポンティが『世界の散文』で行ったアンドレ・マルローによる近代芸術の個人主義的解釈に対する批判と、次節で本稿が取りあげる「人権と政治」における人権の個人主義的解釈に対する批判に相同的関係を見定めて、両者がともに「個人の社会」という近代理解を退けていることを結論する。本稿は、この論文で展開された多くの論点を共有するものである。
- 30) Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 69. (=同掲, 31頁。)
- 31) Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris Gallimard, coll. «folio», 1987, p. 32.
- 32) *Ibid.*, p. 324.
- 33) Claude Lefort, *La Complication retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, pp. 145-146 [強調引用者]。

- 34) Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», *op. cit.*, p. 66. (=同掲, 27 頁。)
- 35) ルフォールは政治的領域と経済的領域における近代化の進展にはズレがあると指摘するが、その際にトクヴィルによる旧体制からフランス革命にかけての断絶と連続性をめぐる考察やカントロヴィッチの中世政治神学研究が重要な参照点となっているのは明らかであるように思われる。彼は近代国家の成立過程のなかで看過されるべきではない一側面を次のように強調する。「こうした国家の成立が、一方ではキリスト教的な価値の世俗化——さらに、初期には、神と人間の媒介者としてのキリストという表象が、政治的共同体と臣民の媒介者としての王という表象へと置き直されたこと——によるものであること、他方では、ローマの遺産が宗教的に練り上げ直され、法学的・合理的価値が超越性や媒介性の問題系に置き直されたこと——これが人民主権や市民主権の定義や、公的なものと私的なものの区別などをすでに支えている——によるものであること、こうしたことをどうして忘れられようか」 Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», *op. cit.*, pp. 63-64. (=同掲, 24 頁。)
- 36) Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005(1965), pp. 230-231. (=河野健二・西川長夫・田村俣訳『マルクスのために』平凡社, 1994 年, 397-399 頁。)
- 37) Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», *op. cit.*, pp. 66-67. (=同掲, 28 頁。)
- 38) *Ibid.*, p. 69. (=同掲, 31 頁。)
- 39) *Ibid.*, pp. 69-70. (=同掲, 32 頁。)
- 40) *Ibid.*, p. 71. (=同掲, 33 頁。)
- 41) Claude Lefort, «Les droits de l'homme et l'État-providence», *op. cit.*, p. 54.
- 42) *Ibid.*, p. 57.
- 43) Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1992(1969), p. 121. (=滝浦静雄・木田元訳『世界の散文』みすず書房, 1979 年, 119 頁。) Cité in Serge Audier, *op. cit.*, p. 104.

## [附記]

本研究は、日本学術振興会科研費（課題番号 18K12219）の助成を受けた。