

公開研究会「市田良彦著（平凡社新書）『革命論』 マルチチュードの政治哲学序説をめぐって」

<http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/zinbun/symposium/20120421ichida.htm>

2012年4月21日

当日配布資料（抜き書きとメモ）

小泉義之

※原文強調は下線。網掛けは引用者。

市田良彦『革命論——マルチチュードの政治哲学序論』（平凡社、2012）

※現代フランス思想は、つまるところ、奇蹟論・恩寵論、そして終末論・千年王国論の再版。無神論（不信仰）や異端や異教の再版も込み。その出来事は天変地異でもある。むしろ天変地異が（無自覚に）範型になっている。※かつて革命について〈想像＝思考〉されていたことの、最大公約数ではなく最小公倍数を想起すべきであろう。思い出すままに——革命は事件ではなく出来事であるというのはいい。政治革命が経済革命や文化革命に先行する（「社会革命」という用語は使わなかったのでは）。外部矛盾の内部矛盾への転化、あるいは国際関係の国内関係への転化、あるいは戦争を内乱へ。国家権力＝管制高地の奪取。国家権力・主権権力・最高権力といっても、国家公権・大権のこと。過渡期、革命的情勢という概念。恐慌というよりは危機が問題。とくに支配階級側の危機。帝国主義的侵略戦争や植民地解放戦争を含む戦争という契機。歴史における個人の役割の議論にしても主体性論争にしてもプチブル的と受け止められていなかったか。主体にしても必ず集团的に捉えられていた（前衛党も含め）。革命＝ゼネスト＋内戦。暴力の行使は必要かつ不可避。当然、少数者による。宗教の世俗化（地獄／天国、天罰／救済、墮罪／贖罪）であることはよく承知していた。等々。以上の一連の想像＝思考を批判・無視・忘却するにしても、その方法・観点が詰められる必要がある。

※現代フランス思想は、つまるところ西欧中心主義である。ロシア革命・中国革命・キューバ革命を（想定外）と見なすことが既にそうではないか。どうして先進資本主義で革命が起こらないかは当初から問題になっていた（イギリス・イングランド、ドイツ）。そもそも革命観が偏頗ではないのか。アメリカ革命を視界に入れる程度では治らない。革命は経済後進国で起こる（起こった）というよりは、帝国主義の弱い環で起こったと解されていた。東欧・朝鮮の人民主義革命、ベトナム戦争・革命、フィリピン革命、イラン革命、アフリカや中南米の諸革命を何と考えるのか。それらがまったく視界に入っていない。明治維新・トルコ革命が革命であると思ってもいない。当然、民族の諸運動など知りもしない。欧米知識人は革命について何もわかっていない。その無知と態度は、例えば、欧米がイスラム諸国の革命・運動を内戦化することで抑止する〈正義〉と共犯的であろう。※〈政治的なるもの〉は、〈政治〉的には無意味であるとまとめてよいのではないか。〈政治的なるもの〉の現代思想については、ルフォールに発しラカン派的政治哲学・ジジェクを介してムフ・ラクランに到るとされる系譜（ヤニス・スタヴラカキス『ラカンと政治的なるもの』による図式）、ルフォールに発し社会科学高等研究院グループにおける国制＝レジーム論に到るとされる系譜（宇野重規『政治哲学へ』による図式）があるが、こうなると、ハイデガー由来であれアレント由来であれ、〈政治的なるもの〉をセットするのは無意味化している。というか、私は、政治は、伝統的な幻想政治、想像＝表象の領分であるしかないし、それでよいと思っている。

序章

「この政治哲学に対する、したがって、現代人の倫理志向に対する、深い違和感」（8）

「純粋に革命を考えることで誰よりも国家に肉薄した者たちの思考」（20）

「そんな国家に善導教化されることを潔しとせず、政治は宗教ではないと信じたいなら、革命をその例外性に忠実に思考しようとした哲学を、復権させねばならない。」（21）

※〈国家と革命〉を思考せよ。こうした思考の方角・命令と、現代に対する違和感、以下のような現状分析との関係はどうなっているか？

「地上の等質化」「世界市場の単一性」「住みか」自体の無限定性」

∴ 「ここと地球の裏側に人間の居住地としての差異はないから、両者の経済格差は倫理問題にな

ることができる。」(10)

「パレスチナ国家とイスラエルを倫理学は選んではならないのであって」(11)

「ネオナチが信奉する共同性とキング牧師が目指すそれとの間で、政治哲学は選ぶことができない。」(12)

「「嫌韓」も「反日」も「反中」も倫理の論理のうえでは同じ穴の貉にすぎず、つまりどれかにだけ退場を命じるわけにはいかない。」(12)

「「信」や「趣味」の問題になる。」(12)

「おまけに「信」や「趣味」は手軽であることを本性とするから、転向は容易であるし、転向し放題の対決の政治に安定した手打ちが訪れることは望むべくもない。」(13)

「世界政治の基本枠組みが崩壊し、国家を越える政治には正義や倫理ぐらいしか適用可能な汎用性の高い原理がなくなってしまった」(13)

「「人道的」に武装した鳥の目線が、今日の政治哲学を作ったのだ。」(13)

「倫理的政治がなすこと」「悪の除去」「悪の一掃」「善導教化」「悪人を除去」(15)

「犠牲者にとって正義の政治」「自らを排除した住民共同体そのものの抹消」(16)

「虐殺が正義であるという倒錯した悲惨な結論に、倫理的政治は歯止めをかけることができないのである。テロによる集団虐殺をいとわない原理主義は、倫理的政治の嫡出子だ。」(17)

「全体性と無限」の間で「共同体は宙に浮き続ける。」(18)

「「住みか」たる共同体を求め、作ること、その「あり方」を変えるため、壊すこと、そしてその二つの「いかにしてhow」については、問題そのものが文字どおり場所をもたないのである。共同体を存在させること、その裏返して解体することは、政治以前の私闘領域に押し込められてしまう。国家建設も革命も、勝手にやっていることであるわけだ。存在するようになった全体的共同体を、悪の除去という目的に合わせ、コンセンサスという手法により維持することだけが、倫理的な政治に許された関心である。共同体の存在が賭けられる建設と解体は、政治の例外ならぬ範疇外に追いやられてしまう。」(18-19)

※一応、〈種の論理〉とメモしておく。

※とすると、こうなる。現代の政治哲学、現代の倫理的政治に抗しての、国家の建設／解体とはどんなことか。

その主体は誰か／何か。政治以前（以後）の、政治の範疇外の勝手な私闘ではどうしていけないのか。

「「現実の社会主義」は、崩壊することで勝利したのである。倫理主義者は社会主義者……おまけにポスト社会主義時代の唯物論者の役目も引き受け、「必要に応じた分配」を社会正義としている。皮肉なことに、労働に応じた分配（社会主義）ではなく、必要に応じた分配（共産主義）こそ、今日の倫理だろう。世界のどこにどんな必要があるかを教え、最適な分配を実現してくれるのが、マーケットメカニズムである。……なるほど、世界はすでに共産主義段階にあるから、もはや政治は必要なく、倫理＝道徳だけでよかったのか。倫理主義者も社会主義者も、今ある国家を半ば以上天に昇った国家であると見なしている。／そんな国家に善導教化されることを……」(21)

※したがって、現代の倫理政治を代表するのは（主要「敵」は）、アマルティア・センである。

※『ゴータ綱領批判』はどこか間違えている。昔も何となく「違和感」があった（ヴィルノの「解説」として援用したか）。なお、〈労働に応じて〉はもちろん、〈ニーズに応じて〉も、国内的に、昨今の特別支援教育やワークフェアや貧民統治の原理である。新自由主義者や新保守主義者も認めている原理であると思う。不平分子諸君、そこのどこに不満なのか？ 当然、分配・分け前を原理とするということについてははずであろうが。

※補記。正義は倫理的カテゴリーなのか。あるいは政治的カテゴリーなのか。実は、どちらでもない気がしている。正義justiceは、まずは司法的・法的カテゴリーであろう（応報的正義、矯正的正義、修復的正義）。次いで財・罰等々の配分・分配・割り当てにかかわるエコノミイのカテゴリーであろう。だから、インテリの社会正義論の流行は、はじめから統治・経済に回収されるものであった（公正・衡平と言おうが、承認と言おうが）。ところで、日本語の「正しさ」、おそらく英語の形容詞justも、正義概念をはみ出ている。「正しさ」は美的カテ

ゴリーであるとすら思われる。ともかく、正義概念が分配的正義に縮減されている事態は、それとして批判されるべきであるが（要するに「物取り」主義、ばら撒き）、それは国家・革命の思考になるはずがない。

※サルトル「A・カミュに答える」より。「もし君がこの世界が不正であるというなら、君は負けたのだ。君はすでに外側であって、正義のない世界と、内容のない「正義」を比較していることになる。」

第一章

「[アルチュセールの場合] 例外とは端的に「革命」のことである。……「資本と労働の矛盾」という根本的だが単純な矛盾によっては説明できないどころか、当の「根本矛盾」による決定と矛盾さえす一九一七年のロシア革命、さらには一九四九年の中国革命という「例外」を説明するために、「重層的決定」の概念は導入された。」(25)

「[ネグリの場合] 矛盾の場所をあっちからこっちへ都合よく移動させる「構造」？ そんなものが客体として「ある」のか？ そんな「ある」は比喩であるか、さもなければ超越的次元（神について言われる「ある」）の再導入だろう。もっと素朴に唯物論者でありたまえ……構造主義の客観主義を一刀両断にするネグリの筆致には、どこかそのような、論ずるまでもなかりょう、といった横柄な姿勢がたえずつきまとう。」(48)

※冒頭に記した通り、現に起こってしまった革命のこの例外化そのものに異論がある。私は、初めから問題を共有できない。だから、第一章・第二章の奇蹟論・恩寵論の現代版批判はその通りと思うものの、それに即したコメントを構成できない（と逃げを打つ）。となると、奇蹟論・恩寵論を批判したスピノザ（+ヒューム）の系譜に立つ第三章・終章が（私にとって）重要になる。

アレント「政治的手段によって人類を貧困から解放しようとするほど時代遅れなことはない」

→「人々は貧困ゆえに政治的な革命を求めるのではない。」(61)

→「[オペライズモの場合] 社会が豊かになればなるほど、資本主義が労働者にその豊かさの直接的享受をまだ許していないことが、革命の原因になる。」(62)

→「[ネグリの場合] 政治的解放と経済的解放が一つのものでなければならない」(63)

「社会革命派に転向したようにさえ見える。」(64)

※本論からずれるが、確認しておくべきは、革命論は、既に起こった革命（結果）の原因を探求して認識するものではないということである。革命論は、未だ起こっていない革命（未来の結果）を引き起こすことのできる原因を探求して認識するものである。結果の内容も不確定なのに、原因を確定しようというのである。原因の確定を通して、結果に至る展望と結果の内容を示そうというのである。この論脈からすると、アルチュセールが言うように、「私たち」は「革命」の前に引き立てられる」(39)という言い方が倫理的には真っ当である気はする。何となく、革命が将来の自然災害のごとくに見えてくるにしても（原子の「雨」）。

※経済闘争→生産現場へゲモニー→議会多数派形成→革命、というコースではないというのはよい(cf. 64)。これに対して、「蜂起による全体権力の上からの一挙の奪取という「左翼シュミット主義」が対置されたというのもよい(cf. 65)。いずれにせよ、そこで争われていたのは、権力・主権権力・管制高地の奪取、最速の奪取の方法であった。だから、革命を権力意志の発露、権力ゲームとして説明するブルジョア政治学は正しかった（と思う）。つまり、経済的なものや社会的なものごとなど一つも考えてはいなかったのではないか。いまでも考える必要はないのではないか。こう言いかえてみる。革命は、経済問題や社会問題の解決のために目指されたり起こったりすることではない(cf. 63)。だからこそ、革命家は嫌われてきた（今は倫理的な政治支持者によって）。しかし、そんな倫理的な政治、社会問題・経済問題を吹き飛ばす「政治情勢」(64)、革命的な情勢が（例外的に？）ある。

「[治療] か [救済] か」(36)

※このアルチュセールとアガンベンの対比はよく掴めないが、直感的に私はアガンベンに傾く（アガンベンだけが、主権権力を問題にしているから）。革命は「悪しきところがあるから変える」といったことではないと思うから。直しようがない、この世的には治療しようがない、救いようがないから、起こさなければならないことであると思う。善いから変える、のである（善導教化は完成しているから、リセットする）。倫理・道徳の問題ではない。昔から、〈腐朽性〉の故に、と納得していた（大学は良いところであるが腐っている、等々）。

第二章

「唯一思想」論争の現状は、主権国家の現在の政治をどう変えるかというところに収斂している。／そしてこの別の「政治」の名前もはっきりしている。共和主義である。」(90)

「共和国」が「明かしえぬ共同体」、「無為の共同体」、「来るべき共同体」を凌駕しながら、「共和主義」が「明かしえぬ」もの、「無為」なもの、「来るべき」ものになる。」(91)

「その争いが不毛である分逆に賭け金としての国家の地位が高まっている。それは中間地帯を無力化し、国家の理念を考えることが政治的な思考であるという予断を強めた。」(92)

※ここにいう「国家の理念」とは、国制(国のかたち)・統治性・Imperium・国家大権等々のことであろう。また、「誰が政権を担当しても……」(89)と言われるときの政権にも重なる。ところで、もちろん論争は不毛であるが(スカーフ程度のことが争点となり、しかもインテリがそれを復唱していること自体が腐っている)、「予断」を私はまだ持っている。言いかえると、新自由主義より新保守主義・共和主義の方を「正しい敵」と思っている。

第三章

[ズーラビクヴィリの場合]「秘すれば花」の戦略(129)

「権力の空白」(134)、「国家形成」(139)、「国家と革命の「間」」(143)、「怒り」「暴走」(154)

「自己構成と自己破壊と自己再構成を中途半端に日々繰り返す不安定、不定形な集塊」(156)

※この流れ、どう質せばよいのか分からないので、当日に。ただし、「日々」は言い過ぎ。

※「国家形成を革命と同じ問題にしている」(143)のはいけないのか。どうしてか。革命は国家解体=国家建設であるからなのか。国家の死滅(「怒り」の彼方)を言わないからなのか。しかし、それこそ、事前には、原因なき結果としてのみ想像=表象されるしかないし、それでよいのではないのか(「法の死滅」も同様)。だから、ここに準原因を差し挟む議論はよくわからない(というか、ドゥルーズを掬わなくともよいのでは。対抗(反)実現は、革命的主体論としては大した議論とは思えない。というか、法則必然性/例外偶然という問題設定にどう寄与させているのか分からない。日々頑張る主体の描写?)。ここも当日に回す。

終章

「反牧人革命とはどのような革命なのか。」(182)

「反牧人革命は、私たちが想定してきた革命——国家的共同性を解体・再構成する革命——よりはるかに深い革命であるように思える。マルチチュードの絶対民主主義でさえ、一人と全員の間での等価性に配慮する「統治」をもつかもかもしれないからだ。」(184)

「私たちの耳元では、そのフーコーはたえず「自由とは権力を生む自由である」と囁いている。それを聞いている私たちには、自由主義の自由が羊の自由にしか思えない。羊飼いに導かれて自由に草を食む羊の自由にしか。国家からの自由を説く「社会革命」のどこが反牧人革命なのかとしか思えない。……私たちの眼には今日の普遍倫理こそ牧人体制の完成形に見える。いたるところでの善導教化。」(198)

「自由の御しがたさ、頑迷さ」「この自由が、革命ではないのか。」(200)

※「完成」していてほしいのである。完成するなら腐敗が始まる。

※最後、この自由が根拠を与える「政治という技術」とは? アルチュセールのところで「技術」が語られてもいたが、現代的には? ここも、あらためて当日には何とか……。

國分功一郎『暇と退屈の倫理学』(朝日出版社、2011)

「ハケン」が問題としてクローズアップされている現在、〈暇と退屈の倫理学〉の構想はのんきなものに思われてしまうだろうか？ 暇があるとか、退屈できるなどとはなんと贅沢なことよ。そんなことを考えている暇（！）があったら、いま労働者が強いられている非正規雇用という問題こそを考えるべきだ、と。／このような反論には真っ向から異議を唱えねばならない。なぜなら、〈暇と退屈の倫理学〉こそは、ポスト・フォードイズムの諸問題に対する一つの対案たり得るからである。現在のポスト・フォードイズムの生産体制の根幹にあるのは、消費スタイルの問題である。絶えざるモデルチェンジを行わねば消費者は買わず、生産者も生き残れない、そのような生産体制がいま決死の努力で維持されている。／このサイクルを回しているのは消費者であり生産者である。しかし、彼らは自分たちで回しているこのサイクルを自分たちの手で止められなくなっている。ならばどうすればよいのか？ 消費者が変わればよいのだ。もちろん龐大な時間はかかるであろうが、モデルチェンジしなければ買わない、モデルチェンジすれば買うというこの消費スタイルを変えればよいのだ。／なぜモデルチェンジしなければ買わないし、モデルチェンジすれば買うのか？ 「モデル」そのものを見ていないからである。モデルチェンジによって退屈しのぎ、気晴らしを与えられることに慣れきっているからである。」(136-137)

※後半の提言は別として、問題提起の仕方は、実は非物質労働論・認知労働論と共通している。

「しかし、実はタイラーは自由でも何でもない。もし彼が本当に自由であれば、彼は彼なりの新しい型の解放を積極的に考えたはずだ。だが、彼は消費社会をただ拒み、そして破壊するだけである。当然ながら、破壊の後に何が来るのか、そのときに何をなすべきなのかは、まったく考えていない。……イヤになるのは消費社会はタイラーまでをも利用するだろうということだ。タイラーは遅かれ早かれ自滅する。……」(162)

※このあたりは註も含めて周回な議論がなされている。「破壊」「自滅」の後に何が来るのか、何をなすべきなのかということが本書の主題に据えられている。現実の「破壊」「自滅」が来てはいないのに、来ているものは表象（消費社会のミラーイメージ）、散発的な孤発例だけなのに、その事後が事前に主題化される。この時間意識・時代意識・歴史意識は、コジェーヴ批判にもかかわらず（そうであるからこそ、であるにしても）おかしくはないか。予め未然に、それがリアルにどんな姿で行使されるのかは突き詰められないまま、「破壊」「自滅」はおそらく「龐大な時間」にわたって封印される。なお、私は、そのことが完全に間違った言説であるとは思っていない。しかし、そこで封印・封殺・解毒されているものが気になっている。それはインテリ自身によるインテリ自身の無毒（化）・無害（化）の正当化ではないのか。『意味の論理学』のアルコール論を想起。

「そこからハイデッガーは次のように考えを進めていくのである。

——私たちはいま自分の役割を探している。いや、というよりも、私たちはいま自分たちに何か役割を与えざるを得ない。……

——言い換えれば、私たちは、自分たちを自分たちにとって再び興味あるものにしようとしている。自分たちが自分たちにもっと関心をもてるようになるうとしている。

——だが、ここには何かおかしなことがあるはしないか？ なぜそんなことをしなければならぬのだろうか？」(203)

※ちょっとわからなかったのは、この最後の問いに対して、本書はいかなる答えを出したことになるのかということである。哲学と倫理（政治）の関係にもかかわってくる。

「それに対し、好きなことをさせつつもじっと眺めている親からは、子どもは強い圧力を感じるだろう。たしかに自分は放任されている。しかし、自分はけっして放免されることがない。そういう感覚を強くしていこう。しかも控えめに引き下がっているが故に、その親にはなかなか面と向かって文句が言えないのだ。退屈の第二形式における時間への〈引きとめ〉とは、このようにして子どもに無言の圧力を与える親のようなものである。それは、「お前は私に根源的にくりつけられ

ているのだ」と無言で呼びかけてくるのである。」(228)

※本書は最後には、退屈の第二形式（暇ではないが退屈している）をある意味で肯定していく。そのとき、本書は、この子どもの位置に立つのに、無言の圧力の感覚を感じているようには見えない。ここの親子叙述は、ポスト・フォーディズム論や環境管理型権力論で流通している言説を想定しているはずである。とするなら、賢明で自由で自在な消費者（子ども）こそが、「けっして放免されることがない」と言わなければならない。

「ハイデッガーはそこから決断の必要を説いた。決断によって人間の可能性である自由を発揮せよ、と。……この結論にはどうも納得できないところがある。」(248)

※退屈の第三形式における「反転の論理」(239)を駆使しての、すなわち、全可能性が拒絶されているが故の可能性の告知ということでもっての決断主義、これを批判するのは正しいと思う。ただし、その批判には、過剰なものが付加されていて、そのことをもって、本書のいわば待機主義にアンダーラインを引いてみせるといった具合になっているように見える。決断主義の犯罪性がいや増すほどに、待機主義の倫理性が増やされていくといった具合に、である。本書に限らないが、私は、そのような傾向にひっかかる。

「環世界移動能力」(285)

※本書後半の重要な論点であるが、私にはその哲学的・理論的な精度・得失がよくわからない。人間に「複数」の環世界、例えば「天文学者の環世界」「喫煙者の環世界」があるという存在論的主張を肯定してよいものかどうかかわからない。弱めて言うなら、本書の主張の限りでは、環世界という概念より、それに適切な用語がある気がする。事は、可能世界と環世界の異同にかかわっている。本書が的確に捉えているように、環世界にあっては、環世界が異なるなら（シグナル系列を感じる）感覚・知覚そのものが、ひいては生活・生そのものが変容するといった風でなければならぬ。知性＝悟性・想像レベルの可能世界とは違うのである。そして本書が言うように、素人の音（音楽）知覚とプロの音（音楽）知覚は異なる、と確かに言いたくはなる。しかし、それでも、私はこの通念に何となく従いたくない（感覚と知覚を区別するという方向はいまは措く）。プロは素人に比して音楽演奏の部分で聴き分けられるのかもしれないが、それは程度の差異に思われるし、少なくとも、環世界の変容を引き連れるようなシグナル・シーニュの変容とは思えない。ダニにも、嗅覚（能力）の個体差はあるはずである。

※複数の環世界の移動可能性と言ってしまうと、ほぼ必然的に、「新しい刺激、新しい環境」(289)と、新しさが強調されてくる。本書のいう「退屈との向き合い方」(291)にあっては、新しさが強調されてくるその筋が重要になってくる。本書に限らないが、この傾向が気になる。

「人々に「退屈しているのなら決断しろ」と迫るハイデッガーは、結局、次のように述べているも同然ではないか——決断するために目をつぶり、耳をふさぎ、いろいろ見るな、いろいろ聞くな、目をこらすな、耳をそばだてるな。……しかし、ハイデッガーのようにして最初から決断の必要性、「狂気」の必要性を決めてかかるならば、本末転倒の事態が現れざるを得ない。すなわち、ぎりぎりに追い詰められた人間が、仕方なく、周囲の状況に対して盲目になりながら決断という狂気へと身を投じるのではなく、決断という狂気をもとめて、目をつぶり耳を塞ぎ、周囲の状況から自分を故意に隔絶するという事態である。／周囲に対するあらゆる配慮や注意から自らを免除し、決断が命令してくる方向に向かってひたすら行動する、これは、決断という「狂気」の奴隷になることに他ならない。／繰り返すが、そうしたことが必要な事態もあるだろう。」(298)

※最後の留保・譲歩は、本書で暗々裏に繰り返されてもいるが、本書の立場からしてそれでよいのだろうか。先ず確認しておくべきは、この決断＝狂気論を革命論と折り重ねたのは、一部のポストモダン論者であったが、私は、自爆テロにせよ革命・蜂起にせよ暴動にせよ、そんな決断＝狂気として行なわれるものとはまったく思っていない。端からデリダ派は勘違いをしていたと思っている。というか、千年王国論・黙示録の再版でしかなかった。例えば、百姓一揆で獄門を覚悟していた農民指導者、明治維新＝革命での大久保や岩倉のことを考えてみればよい。そのリアルをポストモダンはまったく見ていないのである。次に確認しておくべきは、「ぎりぎり」に追い詰める働き（権力）が〈政治的〉に必要とされる（必要とされてしまう）という事実も厳然としてある（あ

った) ということである。そこに対する本書のような批判は正しいのだが、私は古い人間なので、その「ぎりぎり」に追い詰めるものは、いつの場合にも、国家権力の側であると思っている (挑発もこみで)。などと駄話的コメントしか打てないのだが・・・。

「そうすると思いがけない関係がここに現れる。そう、第三形式の退屈を経て決断した人間と、第一形式の退屈のなかにある人間はそっくりなのだ。」 (302)

※本書のハイデッガー解釈を通しての明察である。転向、復員、日常への復帰、生活世界の復帰、等々である。「そっくり」であるが、決断の記憶・思い出・武勇伝・武勳だけは残るといった具合だから、なおさらのこと第一形式の退屈のなかにある人間は、不愉快に思うことになる。などと駄話的コメントしか打てない。

「この第二形式こそは、退屈と切り離せない生を生きる人間の姿そのものである」 (305)

「退屈の第二形式を生きることの価値」 (308)

「人間はたいてい第二形式の退屈を生きている。時折、何らかの原因でそれに耐えきれなくなり、第三形式＝第一形式へと逃げ込む。ヘーゲルもコジェーヴも、そこに逃げ込んだ人間を勝手に理想化しただけである。」

※では、この「時折」「何らかの原因」が、現在の体制において作動してないとどうして言えるのだろうか。決断＝狂気が生じないことをもって、耐えきれなくなる人間がいないことをもってそう言うのだろうか。

「したがって、「歴史以後の生」とか、「歴史の終わり」とかいったテーゼにもとづいてなされる「人間の動物化」云々の話は、すべて壮大な勘違いである。理由は簡単であって、人間というものを捉え損ねているからである。稀に起こる事態を勝手に理想化しただけだからである。／この議論に出口がないところからも、この議論の問題点がよく分かる。ありもしない理想 (歴史的価値を信じて、与えられたものを否定し、自らの命を賭けて闘う「本来の人間」) を掲げ、そのうえで、やれ人間はアメリカ人のような動物になるとか、やれ日本人のような形式しかない生を生きる「人間」になるとか言っているのである。この議論の末には絶望しかない——ああ、歴史が終わり、もうかつてのような輝かしい本来の人間は存在しないのだ……。」 (319)

「コジェーヴよ、お前は自分がテロリストに憧れる人々の欲望を煽っていることが分かっているのか？ お前の壮大な勘違いはけっして無垢ではあり得ないのだ。」 (321)

※分かっていたし、無垢でもない分かっていたのでは？ しかもそんな煽りに効果などないことさえも分かっていたのでは？ 一体全体、(一部学生を除き) 誰が西田学派の煽りによって戦争に行つたと言えるのか？ その上で、テロリストの倫理は、そのようなことではないと思う。少なくとも、(情勢) (情況) (現状分析) (危機) といった一連の概念を、コジェーヴらとともに見落としている (ヘーゲルはもっと強かであった)。

「人間はおおむね退屈の第二形式を生きており」 (322)

「人間は退屈と向き合って生きていくための手段をさまざまに開発してきた。それをわたしたちはもっと発展させることができる。それをもっと享受することができる。」 (332)

「考えることは何かによって〈とりさらわれ〉ることだ。」 (332)

※ドゥルーズの思考論を経てこう言われていく。この流れは、今日の通説的議論であると思うが、解釈上も疑問がある。ドゥルーズのいう思考の強制等々は、環世界そのものの変容を迫る暴力的なものとして、その限りでは決断・狂気と似た理論的ポジションにあるのではないか。本書はそう解釈してもいるようだが、その思考とは、もっと脳・生理に近いものであって (近世哲学の「観念」)、下記の例示とは違うように思われる。下記は、思考というよりは想像 (イマジネールなもの) であろう。政治的 (映像的・映画的) 想像力のことであると言うべきである。つまり、私は、ドゥルーズだけではないが、哲学者が思考と想像を区別してきたことは、下記のような広義の思考 (想像) を哲学の外に排する＝配するためであったと考えてきた。一応、注意しておくが、下記のような叙述を否定しているのではない。

「この町ではこんな食べ物があるのか……。あれ、なんで商店街がどこも閉まっているのだろう？」

こんなにキレイな街なのに……。人も親切だ。でも、こんなに商店が閉まっているなら、生活は苦しいんじゃないだろうか。都会にいて、ニュースでは知っていたけど、地方の商店街が苦しいってのはこういうことなのか……。」(334)

「人間は自らの環世界を破壊しにやってくるものを、容易に受け取ることができる。自らの環世界へと「不法侵入」を働く何かを受け取り、考え、そして新しい環世界を創造することができる。」(335)

「消費社会とは、退屈の第二形式の構造を悪用し、気晴らしと退屈の悪循環を激化させる社会だと言えることができる。」(347)

※やはり、どうしてそう言うことができるのかと問わざるをえない。善用に対する悪用？ 善循環に対する悪循環？ 善とは本来性なのか？ 理想化ではないのか？ 浪費家は本来的善で消費者は墮落した悪？ 消費社会は「文化や文明」を「悪用」(348)とする句も見える。ただし、本書には次のような一節もある。

「こうして本来性なき疎外の概念から改めて見てみると、同一性なき差異という概念は、単なる言葉遊びでも、抽象的な哲学ゲームでもなく、強い政治的含意をもっていたことが分かる。」(xxiii)

この後に、フランス現代思想の流行に対する強い批判が続いている。

「人の生活がバラで飾られるようになれば、人間関係も産業構造もすこしずつ変化していくだろう。非正規雇用を構造的に要請するポスト。フォーディズム的生産体制も見なおしを余儀なくされるだろう。それは大きな社会変革につながる。〈暇と退屈の倫理学〉は革命を目指してはいない。だが、社会総体の変革を目指している。」(349)

※これは倫理というより政治(経済)的言説である。ある意味での自覚的「煽り」であろう。ところで、「大きな、社会「総体」の「変革」とは、革命のことではないのか。まさか、ポスト・フォーディズム的生産体制が社会総体と等しいというのか。

「何かおかしいと感じさせるもの、こういうことがあってはならないと感じさせるもの、そうしたものに人は時折出会う。」(355)

「戦争、飢饉、貧困、災害」(356)

「次なる課題……どうすれば皆に暇を許す社会が訪れるかという問いだ。」(356)

※いまはこの一連の流れについては問わない。それは、本書の次の書で扱われるのであろう政治経済の問題だから。ところで、「戦争、飢饉、貧困、災害」は、時折出会うものとして、自分がとりさらわれるものとして、待ち構えているものとして、「あふれている」のかもしれないが、退屈な人生の中で稀に訪れるものとして、要するに、まさしく自然災害・天災的なものとして語られている。これはデリダのマルクス論がそうであったように、今日の語り口になっている。つまり、まさしく事象を非政治化・非歴史化する語り口になっている。〈動物的な待機主義〉は、天災に出会うような仕方では政治経済的事象を予期しているのである。しかし、飢饉の政治性・歴史性、すなわち、欧米諸国の数々の介入、人道支援も含む数々の介入が第三「世界」のインフラを破壊し、さらにマッチポンプ的に行なわれる介入はさらに第三「世界」の主体を破壊し、といったことを思考(想像)するや、決して、出会いとか待ち伏せなどとは言えなくなるはずである。私は、このあたりの論点に関しては、現代(欧米)哲学の寄与はゼロであり、(ジジエック、バディウでさえも)むしろ反動的であると思っている。

※最後の問いに答えるには、それこそ、まさにそこで、〈革命〉は不可欠ではないのか。〈改良〉で済む課題のはずがなからう。

※ウィリアム・モリス「民衆の芸術」の一節を本書の注から引用しておく。

「あなた方(そしてわれわれ)が熱望していたものがすべて獲得されたときに、今度は何をするのか。われわれがそれぞれに分に応じて働いているあの大変革は、他の変化と同じように、夜の盗人のようにやってくる。われわれの気のつかぬうちにそれは脚下にやってくる。しかし、この変革の完成が突然、劇的にやってきて、すべての心正しい民衆に認められ、歓迎されると仮定して、その時にわれわれは何をするのか。」(i)

※どうやらモリスは、大変革は先ずは「夜の盗人のように」「気づかぬうちに」やってくるとしている。つまり、

待機しよう、待ち伏せしよう、それとして感受できない仕方でやってくる。そもそも別の器官（脳）でも有していないとそのサインはわからない仕方でやってくる。そのためには、「分に応じて」働いておく必要がある。そのうち「夜の盗人」のようにやってくる。たぶん、それは長い時間をかけて、「心正しい民衆」に認められていくのであろう。しかし、その「完成」が「突然」「劇的に」やってきたらドーヨとモリスは問いを立てている。この引用箇所を見る限り、本書の問題設定とは微妙にずれている。原書にあたらないとわからないが、改良主義の分をもって進めているのに、突然、劇的に革命が成功してしまったら、改良主義者はどうするのかと問うているのではないか。イエス・キリストの再臨が終末論者の言う仕方でやってきたら、〈あの世（われわれの死後の環世界＝未来世界）に財を積む〉ように生きている者はどうするのかと問うているのではないか。