

ポストモダン・リベラリズムの可能性

——一つの粗描——

富 沢 克

はじめに

- 一、発端——レオ・シュトラウスの場合
- 二、二つのポストモダン・リベラリズム——ローティとコノリー
- 三、ポストモダン・リベラリズムの条件——正義・啓蒙・多元主義
おわりに

はじめに

ニーチェ「以後」の思想と社会状況をいわば「額面どおりに」受けとめた場合現在いかなる政治理論が可能であろうか。いいかえれば、一般に「ポストモダン」とか「後期近代」といった問題設定のもとで語られる現実社会の変容は、それに見合った新しい政治についての見方を要求していないだろうか。その場合、検討されるべき論点は何であ

り、いかなる方向へ展開されるべきなのか。モダン・リベラリズムとは区別されたポストモダン・リベラリズムは具体的にいかなる形態をとりうるか。この小論はリベラリズムの観点に立ってこうした問題に取り組むための諸条件、議論の枠組みにながしかの照明をあたえようとするものである。⁽¹⁾

ポストモダン・リベラリズム？ しかしこの用語はむしろ形容矛盾のミスマッチを意味しているのではなからうか。なぜなら、現代社会への倫理的・政治的対応としてのポストモダンないしポストモダニズムが近代性に対する懐疑、反省、または批判を当初の動機としていたのにたいして、リベラリズムは典型的に「近代の政治理論」(グレイ)と言えるからである。とはいえここではこの論点に深入りすることはさし控える。一挙に問題の核心にふれることになるからである。ここでは当面の目標のために最少限必要な程度において、ポストモダン・リベラリズムが目指す方向性について簡単にふれておこう。そもそもモダン・リベラリズムとは何か。最大公約数的に見ればそれは(1)個々の人格の自由な表現に最大の価値をおき、(2)人間はそのような表現を自分自身にとっても社会にとっても有意義なものにする能力をもった存在であるという前提に立ち、(3)自由な自己表現およびそれについての寛容を保護し促進する制度や政策を支持するイデオロギーとして理解できる。それは主體的個人の自己創造の機会を最大化することを目指すがゆえに、形而上学的には近代の合理主義、人間主義(Humanism)もしくはAnthropocentrism)と不可分の関係にある。

ところがたとえばニーチェはこうしたりベラリズム原理に対して根本的な批判と不信感を抱いていた。その批判はおおよそ三つの基本的な考え方に要約できる。(1)ナショナリズム批判。ファナチックなナショナリズムの台頭はリ

ベラリズムが前提する創造的人格の育成という概念を根こそぎ否定してしまう。(2)文化批判。近代ブルジョワ文化の経済至上主義は共同的・倫理的生活を根本から掘り崩す。そのような基盤のない近代世界において真の個人の表現、実現は不可能である。(3)歴史批判。リベリズムは抽象的・非歴史的個人に依拠しているが、そのような人間のとらえ方そのものが問題であって、人間についての歴史的・心理的洞察が必要であり、それをとおして異なった人間類型、異なった道德の可能性を探る必要がある。⁽²⁾問題はこのようなニーチェの批判がリベリズムの今後を占う上でどのような意味をもっているかということである。ハーバーマスにしたがってニーチェをポストモダン主義のスタート・ライン上に位置づけるとしたら、そのようなニーチェ主義とリベリズムとの間にどのような関係が成立しうるか。近代の嫡出子たるリベリズムとその「鬼っ子」たるニーチェ主義——これらの一見相いれない主張を「接合」する立場をわれわれはポストモダン・リベリズムとよぶことにする。

このポストモダン・リベリズムの可能性についてわたしなりの整理を試み、このテーマに関して一定の見通しをあたえることが以下の文章の狙いである。ここでは主として三人の人物をとりあげる。まず(1)ポストモダン・リベリズムという問題を考えるための手掛かりとしてやや時代をさかのぼってレオ・シュトラウスをとりあげてみる。次に(2)モダン・リベリズムへのオルタナチヴとしてのポストモダン・リベリズムの現在におけるあらわれかたをリチャード・ローティとウィリアム・コノリーにそくしてみている。最後に(3)ポストモダン・リベリズムの可能性を考えるうえで正義、啓蒙、多元主義といった論点について若干の検討を加えてこのテーマに関する今後の展望を切り開きたい。

(1) この課題にとって、リベラルを自称する陣営の積極的な関与が現在必要である。なぜならモダン・リベラリズムはフランス革命以降「解放の論理」をかかげて個人の自己創造と国民国家形成を同時に押し進める代表的な近代イデオロギーとして機能してきたからである。歴史上しばしばリベラリズムと対立してきた社会主義も、この点から見ればリベラリズムの一ヴァリエーションと位置づけることが可能である。それゆえフランス革命からちょうど二〇〇年後の社会主義の「崩壊」は同時に、というよりなによりも、モダン・リベラリズムの論理そのものの破たんの徴候とみなさなければならない（この点については、I. Wallerstein, *After Liberalism*, 1995 が透徹した洞察を展開している）。それゆえリベラリズムの再検討という課題は同時に、モダン・リベラリズムへの墓碑銘を刻むことを意味するであろう。

(2) Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge University Press, 1994. p. 10.

(3) ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクルス』I (三島憲一他訳、岩波書店、一九九〇)。一四五頁以下参照。

一、発端——レオ・シュトラウスの場合

シュトラウスとリベラリズムの問題 シュトラウスのリベラリズムに対する態度ははなはだ屈折していてとうてい一筋縄ではとらえきれないことはしばしば指摘されるところである。よく知られているように、シュトラウスは三十年代にシュミットの『政治的なものの概念』に関する書評的論文を書いていて（「カール・シュミット『政治的なものの概念』への注解」、一九三二年）、そこで彼は「リベラリズムの思考体系」の根底的批判を企てるシュミットに並々ならぬ理解と共感を示しながら、同時にその意図が十全に達成されていないことを批判している。彼はシュミットが所詮ホップズによって切り開かれた地平の内側にとどまっていることを指摘したうえで、シュミットのリベラリズム批判は「リベラリズムを超える地平」すなわち近代を越える地平が獲得されてはじめて実現可能であると評して

いる⁽¹⁾（ちなみにシュトラウス自身はその後一方で近代の地平を確定する作業としてホッブズ研究に向かい、他方で古代思想、中世アラブ思想、ユダヤ思想のなかに「近代を越える地平」を模索することになる）。

他方、同じ時期に執筆されたスピノザ研究⁽²⁾でシュトラウスは自らの「神学・政治上の袋小路」からの脱出路を彼が解釈するスピノザ的リベラル政治共同体に求めているようにみえる⁽³⁾。わたし自身はかつてシュトラウスのこの時期の思想をかりに「自由主義的理性批判」(Critique de la raison libérale)とよんで、彼のスピノザへの読み込みをリベリズムそのもののトータルな否定ではなくリベリズムの再定義の試みとして理解しようと試みたことがある⁽⁴⁾。もちろんかつてシュミットのリベリズム批判にあればほど周知な理解と共感を示したシュトラウスが、いわゆる「エソテリック」なレベル⁽⁵⁾でリベリズム——それをどう定義しようと——にどこまで信をつないでいたかについてはそれ自体大いに議論の余地がある。しかし「公教的に」「非エソテリックに」すなわち「政治」哲学——それはシュトラウスにとって「エソテリックな」哲学を擁護するための政治的戦略という意味合いを有していた——としては、彼はつねにある種の、少なくとも近代の「所有的」個人主義（マクファアソン）ではないところの、リベリズムを擁護していたと考えていいだろう。

シュトラウスとニーチェ シュトラウスは「近代性の三つの波」という論文において近代性の不可避的な進展と深化の過程をマキャベリ（第一の波）、ルソー（第二の波）、ニーチェ（第三の波）という三つの段階でとらえている（ここにシュトラウスの隠された「ヘーゲル主義」を見ることは間違っていない）。前二者がそれぞれリベラル・デモクラシーおよびコミュニズムに対応しているのに対して第三の波はハイデガーを経由してファシズムと直結している

が、だからといって初期近代に戻ることが夢想することは正しくない。ニーチェによる近代合理主義の批判は「なかったこと」とすまずにはあまりに決定的な刻印をしるものだったからである。シュトラウスによればニーチェは「歴史的感觉」の発見によって、ヘーゲルにおいてピークに達し、それ以後の歴史哲学をも執拗に拘束した、歴史過程における合理的・論理的・進歩的性格を丸ごと否定した。およそどんな理念・理想・価値も人間のそのときどきの状況の反映であり、ある文化的地平を成り立たせるものは人間の恣意的かつ偶然的な営為の結果にはかならないのである。普遍的・超越的とされるいかなる真理も正義も道德も彼の歴史的・系譜学的解体作業をとおしてたんなる偶然性に還元され、それ以外のいかなる基盤もたないこと、「高貴な」道德的規範がじつはルサンチマンという「卑しい」起源しかもたないことが容赦なく暴露される。いっさいの価値が転換され、それに伴ってキリスト教道德文明に固有の「一種の病理学的移行期」が出現する。この移行期を特徴づけるものがニヒリズムである。このような伝統的世界像の徹底的な脱構築が近代の政治、とくにリベリズムがよって立つ基礎を掘りくずしてしまうことはいうまでもない。⁽⁶⁾しかしまたこのような根源的な洞察（ニヒリズムの直視）にもづいて新しい道德・政治・価値の創造が可能になる。それは近代性そのものを越える地平において見いだされるべきものである。このニーチェの洞察がシュトラウスの思想的出発点である。

ポストモダンの思想家としてのシュトラウス 二十世紀の政治思想は多かれ少なかれこのようなニーチェ的パースペクチヴによって特徴づけられているが、シュトラウスはその意味で典型的な二十世紀政治思想家の一人である。なるほどシュトラウスはしばしば〈自然〉や〈根源的なもの〉や〈超歴史的な基準〉について述べている。そのために

シュトラウスは〈古代〉へとリファアする必要を説いている。しかし彼はそのような復帰が可能であるともただちに望ましいものとも考えていなかった。ニーチェとのつながりをとくに強調したドゥルリによればシュトラウスの意図は古代への回帰ではなく、哲学者ニ超人というニーチェ的テーマを古代というメタファーで語ることにあつたのだ。あるいはシュトラウスの言う〈古代〉はニーチェによってあらかじめ着色された〈古代〉であつた。それはしばしば評されるような実体的な古代回帰へのノスタルジーをあらわしているというより「来るべき世界」の構想、端的に「ポスト・モダンティのプロジェクト」をあらわしていると解釈される。こうしてドゥルリの解釈によれば、シュトラウスは典型的にニーチェ的パースペクチヴにそつたポストモダン思想家としてあらわれることになる。⁽⁷⁾

この大胆かつ挑発的な解釈にここで立ち入ることはできないが、⁽⁸⁾かりにこの解釈を受け入れるとすれば、このシュトラウスのケースは二十世紀の政治思想の一つの方向性を示していると言える。近代理性の徹底した批判の後にはいかなる政治思想が可能かということ。とくにニーチェ・ハイデガーの近代理性批判の洗礼を経た後のリベリズムの可能性という問題。ここであえてシュトラウスという一昔前の政治思想家にまず言及したのはわれわれの言うポストモダン・リベリズムの課題がなにも「現代思想」に固有の問題領域ではなかつたことを示したからである。⁽⁹⁾シュトラウス自身はその「公教的教え」どおり、近代以前思想からリベリズムの活力を引き出すことにつとめたが、そしてそれはそれで意味のあることではあるが、この論点は現在別の論者に引き継がれている。次にそれをみてみよう。

- (1) 「われわれは(2の終わりで)、シュミットは自由主義世界のなかで自由主義批判を遂行したのだと述べた。そのことに

よってわれわれがいわんとしたのはつぎのことである。すなわち、シュミットの自由主義批判は自由主義の地平で遂行されたのだということ、そしてかれの非自由主義的傾向は、これまでのところいまだ克服されていない「自由主義的思考の体系性」によって妨げられてしまった、ということである。したがってシュミットによって着手された自由主義批判は、自由主義の彼方の地平が獲得されたときはじめて完成しうるのである。そうした自由主義の彼方の地平で、ホッブズは自由主義の基礎を築いた。だから自由主義に対する根底的な批判は、ホッブズの的確な理解をふまえてのみ可能である。それゆえ、自由主義に対する根底的な批判という差し迫った課題の遂行のために、シュミットから何を学ぶことができるかを示すことが、われわれのこの注解の主要な関心事なのであった。「カール・シュミット『政治的なものの概念』への注解」(添谷・谷・飯島訳『ホッブズの政治学』、みすず書房、一九九〇所収)。二四〇頁、

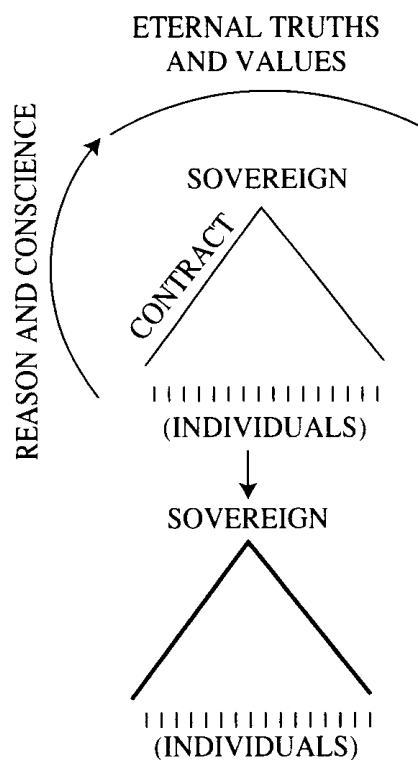
- (2) *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat*, Akademie-Vehlag, Berlin, 1930.

- (3) とくに前者の英語版 *Spinoza's Critique of Religion*, 1965. に付された Preface を参照のこと。

- (4) 富沢「レオ・シュトラウスと近代性の危機——自由主義的理性批判序説(一)」(『同志社法学』第二〇〇号Ⅱ、三九卷三・四号) 参照。

- (5) シュトラウスのエッセイリズムについては、飯島昇蔵「レオ・シュトラウス—テキスト解釈の課題と方向」(小笠原・飯島編『政治思想史の方法』、早稲田大学出版部、一九九〇) が最も周知な議論を展開している。

- (6) これこそ「統合的リベラリズム」から「形式的リベラリズム」への移行というよく知られたハロウエルの図式が意味するところのものにはかならない。J. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology*, 1945



(7) Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Macmillan Press, 1988. とくに第九章を参照。

(8) 立ち入った解釈については添谷育志「新旧論ノート——レオ・シュトラウス政治思想の一断面」(小野紀明編『モダンとポストモダン——政治思想史の再発見』所収、木鐸社、一九九二)を参照。

(9) 「以上のような指摘にもとづいて、わたしは次のような政治的結論をくだす。リベラル・デモクラシーの理論は、コミュニケーションの理論と同じく、近代性の第一ならびに第二の波に起源をもっている。第三の波を含む政治的意味はファシズムであることがはっきりした。とはいえ、この事実が否定しがたいからといって、もはや近代思想の初期形態に戻ることは不可能である。ニーチェによってなされた近代理性主義批判、すなわち理性への近代的信仰に向けられた批判は取り消すことも忘れ去ることもできないものだからである。ここにこそリベラル・デモクラシーの危機の最も根深い理由がある。理論上の危機はただちに実際上の危機にはつながらない。スターリン主義的であれそれ以後のものであれ、おしなべてコミュニズムに対するリベラル・デモクラシーの優位は動かしがたいものだからである。とりわけリベラル・デモクラシーは、コミュニズムやファシズムと違って、まったく近代的なものとはいえない思考様式、すなわち、われわれの西洋的伝統のうちにある近代以前の思想から強力な支持を引き出すことができる」。レオ・シュトラウス「近代性の三つの波」(富沢訳、『同志社法学』第二一九号、四三卷一号、一八一—二頁)。

二、二つのポストモダン・リベラリズム——ローティとコノリー

ポストモダニズムの哲学的・情緒的背景 まず「ポストモダニズム」ということばは哲学および社会・政治理論の領域でどのような使い方をされているか。それはニーチェによる「開始」以後、一方で形而上学批判として（ハイデガー、デリダ）、他方で人間学、心理学、歴史学として（バタイユ、ラカン、フーコー）いわゆる「現代思想」の主要部分をカバーしている⁽¹⁾（ただしリオタール以外は「ポストモダニスト」を自称している人物はいないようであり、この点は多少コミニタリアンの場合と似ている）。たとえば現象学やネオマルクス主義（アドルノやホルクハイマー）が近代の主体・客体図式を相互主観的に組み替えることをめざしていたかぎりでなお近代哲学の「再建」の枠内にあったのに対して、ポストモダニズムと総称される一連の思想はそのような主観の合理的・意志的・中心的性格の全面的な解体・脱構築をとおして近代の「外」に出ようとする点で共通している。しかし考えてみれば、近代のすべての歴史は、そのような衝動に裏打ちされているともいえる。その意味ではポスト・モダニズムはモダニズムの典型的な一表現ともいえる。

それとはにかく、ポストモダニズムに関する最もよく知られた定義がリオタールのいわゆる「メタ物語に対する不信心」にみられることは周知のとおりである。リオタールのいう「メタ物語」ないし「大きな物語」とはなにか。それは「近代世界において科学技術や政治のプロジェクトを正当化するための究極的かつ疑いえない源泉を構成してきた基礎づけ的な解釈図式」⁽²⁾を意味している。その解釈図式は神であったり、自然であったり、進歩、あるいは解放と

いう物語であったりするが、近代世界（あるいはむしろ総じてプラトン以来の西洋形而上学）はつねにそのいずれかに依拠して自らの行為と言説を正当化してきたとされる。その近代における最終走者がほかでもないマルクス主義であって、マルクス主義的メタ物語への不信感の高まりとポストモダニズムを生み出した知的土壌との関係はきわめて密である。もちろんマルクス主義の信用失墜の背後には特殊に現代的な社会の発展・変質がある。アトラダムにそのいくつかの特徴をあげるならば、近年における合理性そのものに対する全般的な不信感の増大（とくに自然破壊や官僚支配に起因する）、新しい情報テクノロジーの発達、「サイレント・レヴォリューション」（イングルハート）と称される「脱物質主義的」価値観変化、それにもとづく新しい社会運動（フェミニズム、エコロジー、反核運動、民族運動）の台頭、などが考えられる。この点で、とりわけ「六八年」が伝統的マルクス主義の「おわり」を決定づける分水嶺であった。

ともあれこのような近年における社会の質的变化に由来する「大きな物語」の「おわり」という感覚のうちに醸しだされる一種の「故郷喪失感」、あらゆる価値や理念の相対性・偶然性の認識あるいはむしろ「感じ」の背後に広がる倫理的・政治的「ニヒリズム」、デリダ的に言えば憂いと喜びの入り混じったあるアイロニーに満ちた両義的な感じ、そうした時代のある「気分」ないし「精神状況」がポストモダン政治思想の発生源である。

ローティ、第一のタイプのポストモダン・リベラリズム　ここから出てくるリベラリズムの一つのタイプはローティ的な「ポストモダン・ブルジョワ・リベラリズム」である。哲学者ローティの最大の関心は私的領域における個人の自己創造の機会である。なにはともあれリベラリズムは歴史上そのような機会を最大限に拡大してきた思想・制

度である。しかし徹底した脱構築主義者ローティにとってはリベラルな諸価値もその他多くの価値の一つであり、それ自体偶然以外に根拠をもたない。現代のリベラリズムはもはや十九世紀のそのように合理的、あるいは超歴史的な基準にもとづいて正当化することはできない。ローティにとってはたとえばナチやマルクス主義も世界を説明する一つの方法であって、同じ一つの方法であるリベラリズムがそれらにたいしてアприオリな道徳的・政治的優位を主張しうる合理的な理由は存在しない。なるほど彼は当然ながらナチやマルクス主義に反対する。しかしそれはある絶対的基準にもとづいてではなく、ナチやマルクス主義が自らのドグマや価値や信念に対する「アイロニカル」な態度を欠いているという理由からだけである。いいかえれば、彼らが「脱構築」をいまだ十分に押し進めていない(!)という理由からであるにすぎない。あまりにも「きまじめに」自らのドグマを信じているところに彼らの「未熟さ」と危険性があるというわけだ。それにたいしてローティの考えるリベラルとはだれか。それは自らの価値や信念の無根拠性を自覚したうえでしかもそれを「選ぶ取る」者である。なぜ「選ぶ取る」のか。ほかでもないそれはその社会が〈われわれ〉の社会だからである。⁽³⁾ローティにおいて〈われわれ〉が共にあるという意識が哲学に優先するわけである。ここからリベラルな体制そのものに対して距離をおいた一種の「アイロニカル」な態度が生じる(「ロマン的アイロニー」の現代的表現?)。かくしてローティのリベラリズムは「アイロニカルなりベラリズム」である。したがってローティにとって重要なことはリベラリズムの絶対的な道徳的優位を主張したり、それを認識論的に「基礎づけ」て絶対化することではない。またなんらかの最終的な社会的目標を掲げてその実現に向かって邁進することでもない。このアイロニカルな態度を維持しつつ、私的領域において他人に対する「冷酷さ」(cruelty)——それが最

大の悪である——を避け親切な態度で接すること以上に重要な社会目標はない。それはローティによれば「有限の、死すべき、偶然的な人間存在は、他の有限の、死すべき、偶然的な人間存在から自分の生の意味をくみ取るほかない」という現代の条件——世俗化の徹底のなかで世界におけるいっさいの超越的なものが失われたという現代の条件——についての彼なりの認識に発している。⁽⁴⁾ここから啓蒙主義以来の人間の自然的自然の同一性に基礎づけられた普遍的共同体という理念ではなく、所与の社会——〈われわれ〉の社会（ローティにおいてはアメリカ社会）——内部での間主観的合意にもとづく⁽⁵⁾局地的共同体の実現こそが最重要課題なのだという理念が生じる。

このようなローティのリベリズムは当然いくつかの問題を提起する。第一に、ローティのリベリズムは私的領域の重視という点で皮肉にも古典的リベリズムとのつよい類似を示す。ローティがリベリズムを「選ぶ」のは最終的にはそれが私的領域における個人の自己創造の機会を最大限に保証する体制だからであるが、そうだとしたらローティのリベリズムは古典的リベリズムが陥った問題と同じ問題に直面することにならないか。すなわち、私的領域と公的領域との関係をどうとらえるのかという問題である（政治理論の脱政治化）。第二に、〈われわれ〉のなかでの他者の扱い方の問題である。フーコーが指摘するように、〈われわれ〉の優先のなかで自己・他者の問題がいまいにされてはいないか。そもそもローティの言う〈われわれ〉とはだれなのか。〈われわれ〉にとっての「悪漢」とはだれなのか。〈われわれ〉の規範に合致しない〈わたし〉は「悪漢」なのだろうか。ローティの言う「連帯」の中身がくわしく検討されなければならないであろう。第三に、ローティの「倫理的ニヒリズム」である。キース・パースンによればローティはわれわれに「ブルジョワ・ニヒリスト」たれと勧告するのであるが、この立場からは

「他人に対して冷酷であるな」という倫理を引き出すことはできないのではないか。その源泉を知ることとも理解することもできない倫理にもとづいて行動することはできないからである。⁽⁵⁾最後に、これは第一の点と関係するが、バーンスタインが指摘するように、ローティのリベラリズムは「コミューナル・デモクラシー」へとつなげる具体的構想を欠いているがゆえに、それは具体性を欠いた、どこにも場所をもたない「ユートピア・リベラリズム」としてとどまるのではないか(バーンスタインによればローティが依拠するデューイを生かすためにはこの構想は避けられない⁽⁶⁾)。

こうして政治思想としてのローティのリベラリズムはいわば「ポストモダン」版「イデオロギーの終焉」論としての色彩が濃厚である。またコジェーヴ・フクヤマ型の「歴史のおわり」論の「ポストモダン」的ヴァリエーションであるという読み方もできる(脱構築的「哲学のおわり」とヘーゲルの「哲学の終わり」の違いはあるが)。なるほど「連帯」の事実を優先させ「アイロニカル」な留保を付しつつリベラリズムを「選び」とり、私的領域における自己創造に賭けるというローティの発想はポストモダンの時代にある意味では適合したものと言える。しかしリベラリズムの「再構築」という観点からみるならば別の方向が可能であり、それが追求されなければならない。われわれはうゑの四点を視野に入れつつ独自のリベラリズムを展開しているもう一人の理論家としてのコノリーに注目したい。ここでは主として他者性への関心——私見によればこの点がローティの理論のアキレス腱である——という観点から彼の政治理論をみてみよう。

ポストモダニズムにおける他者の問題 前述のように、ポストモダニズムは「メタ物語への不信」から、哲学的には認識論的基礎づけ可能性の断念あるいは放棄と、それに由来する相対主義、倫理的・政治的ニヒリズムを、情緒的

にはある種の「故郷喪失感」をもたらす。ローティの「ポストモダン・ブルジョワ・リベリズム」はこのような哲學的・情緒的局面をダイレクトに政治思想のレベルに反映させたものと言うことができる。しかしポストモダニズムにはこのようなローティのリベリズムとはある意味では対立する別のもう一つの側面があるのではないか。ホワイが指摘している「他者への責任」——そしてそれに対応する言語の「世界開示的」詩的「次元（近代に支配的な行為、調整的言語と対立する）」という問題——という次元がそれである。ホワイによれば、ポストモダン思想家に共通する問題関心は西洋の認識装置——哲學的、政治的、心理的な——によって次々生み出されてはそのつど抑圧または同化されつづけてきた他者の存在を「証明」することである。⁽⁷⁾（ちなみにこの他者の問題は今世紀の初頭以来たとえば現象学が主題的にとりあげてきたものである。そもそもデカルト以来の近代哲学がコギトを出発点として、自己意識の哲学として展開されてきたかぎり、他者という問題が主題化される余地はなかった。この問題は近代哲学史の文脈では、はじめから哲學的思考の圏外に放逐されるか——デカルト——、さもないとすれば全体性を構成する一契機として全体に取り込まれ、解消・同化されるか——ヘーゲル——いずれかの道をたどったと言える。このことは近代哲学が自らのうちに消化・同化しきれない異質な要素をおのれの同一性を破壊する危険で厄介な代物として終始敵視してきたことのあらわれである。ここにみられる近代的思考の「欠落」を埋めること——これが現象学の意義であった）。ところで現象学以来のこのテーマをポストモダンの思想家たちはラディカル化させて、他者の問題をいわば「存在論」化する。他者の存在論化とはなにか。それはまず自らの「内」なる他者性の永続性を確認することを意味する。自己自身の内に自己と同一化しきれない「残余」としての差異の存在につねに最心の注意を払うこと。「わたしとは

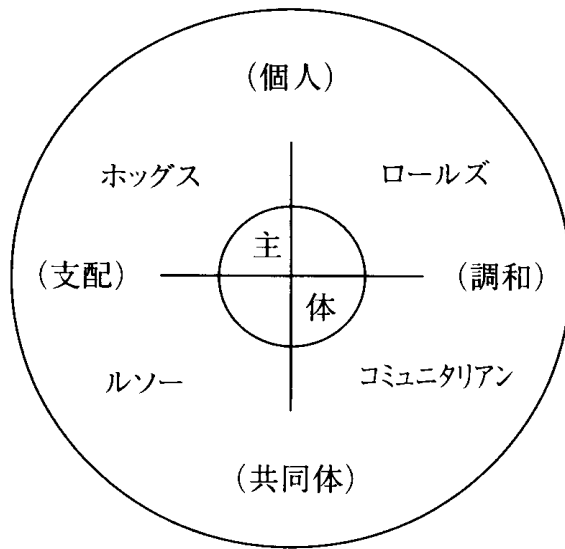
「一個の他者なのだ」(Je est l'autre) (ランボー) という「事実」を受け入れること。このことが文明にとっての未開、文化にとっての自然、両性にとっての異性、大人にとっての子供、キリスト教徒にとっての異教徒、共同体のインサイダーにとってのアウトサイダーといった自己と異なった「言語ゲーム」を営なむ存在を承認することにつながる。ポストモダンの思想家たちは自己同一化を拒む差異、あるいは他者の存在を世界の中心に位置づけそれらを世界の永続的構造の不可欠の一要素とみなすことによって他者の問題を存在論化するのである。こうして彼らはこの存在論的視角から全体化、調和、最終的解決という根源的衝動と結びついた西洋近代の「メタ物語」の無根拠性を明るみ出そうとする。いかなる時代いかなる社会にもつねに「残余」として存在しつづける他者、そうした他者への責任という感覚がまたこの存在論的視点に照らして呼び起こされる。その可能性にそくして考えられたポストモダニズム——それがもたらした「新たな次元」、近代において思考されてこなかったことの「発見」とは、ある種の審美的要素(差異に対するこまやかな感受性)を伴ったところの他者への責任という新たな道德的次元の自覚と結びついていると言っている。この感覚は近代社会において支配的な合目的な「行為への責任」感覚と対立するはずのものである。ポストモダンの立場からみればこの「行為への責任」(自律)という感覚は近代における「メタ物語」と深いところで結びついた自己正当化の論理にはかならないものとして断罪されなければならない。

コノリー、第二のタイプのポストモダン・リベラリズム このような発想を近年政治理論の上に反映させているのがアメリカの政治学者コノリーである。コノリーはハイデガーの「存在論・神学」(オント・テオロギー)という概念を援用して一種のカウンター・オントロジーを提案している。ハイデガーの言う「存在論・神学」とはなにか。ハ

イデガーによれば、語源的には存在をあらわすギリシャ語の「オン」は同時に「至高の存在者」を意味していたという。当初からこの存在論的差異が、ごっちゃにされて理性原理にもとづく因果的思考は結果としてつねにこの「至高の存在者」を追求してきたとされる。ハイデガーによれば、ソクラテス・プラトンのイデアであれ、トマスの神学であれ、デカルト的なコギトであれ、その思考の根は同じである。それはなんらかの「究極」の「原因」「根拠」「よりどころ」を求めるという意味で存在そのものの意味を問う「基礎存在論」と区別されて存在論の一ヴァリアントとしての「存在論・神学」とよばれる。⁽⁸⁾ところでコノリーはこの「存在論・神学」を彼の提唱する「社会的存在論」——「人間が自己、他者、世界に対してもつ関係についての一連の根本的理解」——に引き寄せて次のように解釈している。すなわち、「存在論・神学」とはおおよそ存在の問題には究極の解答があるということを要求もしくは前提する思考法であり、強制的にせよ自発的にせよ「人間性」にはそうした究極の解答に自己同一化する自然の傾向があるという考え方である。⁽⁹⁾

コノリーの解釈によれば近代の政治思想の歴史はおしなべてこの「存在論・神学」の政治的ヴァリエーションの歴史として解釈することができる。こうして近代のリベリズムの歴史は典型的には「封じ込めの政治」(ホッブズ)、「馴到の政治」(ルソー)、「包摂の政治」(ヘーゲル)としてとらえなおされる。それは強制的にか自発的にかいずれにしてもある最終的調和を前提した「調和の存在論」に依拠しているのである(コノリーによれば、たとえばロールズといえどもこの存在論をまぬかれていないとされる)。個人主義的であれ、集団主義的であれ、共同体論的であれ近代以降の政治理論はおしなべてこの存在論的枠組みにとらわれている(図を参照)。これに対してコノリーは「差

ポストモダンからみたリベラリズム



〈世界＝くわれわれ〉のためのもの
 (注：ルソーは左右両方にまたがっているが一般意志が個人のうちに内在化している場合は右側に、そうでない場合に図のように左側に位置づけられる。)

異の存在論」ないし「不調和の存在論」を対置して「もう一つの」「ミリタントな」あるいは「ラディカルな」「再構成された」リベラリズムの必要を提唱するのである。われわれはコノリーにおいてニーチェによって「ごわさん」にされたモダン・リベラリズムの再定義ないし再構成に向かう一つの試みをみることが出来る。

政治における両義性 もちろん調和と不調和という二つの視点が同時に必要である。秩序化と秩序への異議申し立てという相反する二つのベクトル、「調和のなかの不調和」と「不調和のなかの調和」という視点——そのいずれもが「政治」の「両義性」にとって不可欠であろう。この両義性を欠いた「存在論」のドグマ化はいずれの場合においても「政治」を破壊することにおわる。そうだとすれば普遍的なコンセンサスの虚構性に異を唱えるのに急なあまり、コンセンサスからパラロジューヘというもう一つの虚構に陥らないように注意しなければならない。両者は「対抗的な相補性」(山本啓)を形づくっていると言わなければならない。その意味でモダンとポストモダンは単純に対立するものと考えられてはならない。二つをどう「接合」するかがポストモダン・リベラリズムにとっての課題でなければならない。もちろんこの粗描ではとうていこのような課題に正面から取りくむ余ゆうはない。以下では不十分ながらとりあえずこのような視点を念頭において正義、啓蒙、多元主義といった論点について若干の整理を試み、今後の課題を

明らかにしておきたい。

- (1) ハーバースマス前掲書参照。
- (2) Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism*, 1991. p. 5.
- (3) リチャード・ローティ「哲学に対する民主主義の優先」(富田恭彦訳『連帯の自由の哲学——二元論の幻想を越えて』所収、岩波書店、一九八八)
- (4) Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.
- (5) Keith. Person, *Op. cit.*, 1994.
- (6) Richard J. Bernstein, "One Step Forward, Two Steps Backward", "Rorty's Liberal Utopia" (*The New Constellation*, Polity Press, 1991).
- (7) Stephen K. White, *Op. cit.*, 1991.
- (8) マルチン・ハイデガー『同一性と差異性』(理想社版『ハイデガー選集』第十卷)
- (9) 「わたしはハイデガーから『存在論・神学』という不細工な用語を借用する。ハイデガーが使用しているとおりに使用するわけではないが。『存在論・神学』によってわたしは存在の問題に対する究極の解答を要求もしくは前提する思考の伝統を意味する。この解答というのは人間は権威主義的に服従することを命じられているか、あるいはその魂から余計な影響力をとりぞいてやりさえすれば自発的に納得する生まれながらの性質を有しているというものである。『存在は、西洋思想のはじまり以来、あらゆる存在者が根拠づけられる基盤として解釈されてきた』(ハイデガー)。この基盤は聖書あるいは神によって『あたえられた』理性の命法のうちに示される神の意志であることもあれば、魂や自然や肉体や歴史や言語や共同体や主体性の原理に刻み込まれたテロスであることもある。この基盤は神もしくは人間によって、現在、過去、もしくは未来において認識可能なものとみなされなければならない。そしてこの根拠への人間の結びつきは、信仰、直観、もしくは認識の根拠である。このような諸々の理論は高次の命令(法、意志)、あるいは内的性質(本来的目的もしくは潜在能力)への訴えによって根拠づけられ、そうした理論に依拠する人々に存在的確信をあたえる役割をはたす」。William E. Connolly,

Identity / Difference, Democratic Negotiations of Political Paradox, Cornell University Press, 1991. pp 71-72.

三、ポストモダン・リベラリズムの条件——正義・啓蒙・多元主義

正義論の再検討 ポストモダンの側から新たな正義論を再構成を試みた研究はわたしの知るかぎりでは必ずしもまだそれほど豊富ではないようである。ホワイトの『ポストモダンニズムと政治理論』はその点で貴重である。以下このホワイトの議論にそくしてポストモダン正義論の課題を三点に分けて整理してみる。(1)より徹底した多元主義の必要。すなわち、「他者への責任感覚」に根ざした他者や差異に対してより開かれた正義の概念を分節化していく必要がある。それは正義の全体化の効果、普遍的正義の名のもとに他者や異質性をのみこんでしまうことへの意義申し立てに根ざすものである。正義の全体化効果への反対、個別へのセンスを欠いた普遍主義への反対という点に関するかぎりではポストモダンはコミュニタリアンの一部と交錯する面をもつ(もちろん共同体的価値の評価においては大きな違いがある。ポストモダンからすれば共同体もまた一つのメタ物語である)。たとえば、善の意味の多元性(ウォルツァー)や「言語ゲーム」の多元性(リオタール)に関する彼らの議論は多元主義的正義の概念に新たな次元もたらす可能性をもっている。この多元主義的正義の概念は一つの全体化する正義にかえてもう一つの全体化する正義を対置することではありえない。それはそれで新しい抑圧の形を再生産することではないからだ。新しい正義の概念は、現実につねに生み出されつづけている——そしておそらくは地上から消滅することのないであろう——様々な種類の不正と抑圧に、そのつど効果的な抵抗をおこないうる可能性内に含んだそれではないだろうか。

(2)それゆえ「不正義の存在論」とでも言うべき視点が必要になる。これにはシュクラールの重要な指摘がある。⁽¹⁾

シュクラールは現代の理論家が正義について考えるのと同じくらい慎重に不正義について論じようとしないうのはなぜかと問うている。ホワイトによれば、哲学の支配的な伝統のなかで不正義が二次的・派生的な現象としてしか問題にされてこなかったのは、不正義というものが——長い目でみれば——本質的には正可能なものとみなされてきたためである。しかしシュクラールが指摘するように、現実の世界では「これは正義である」と言う機会よりも「これは不正・不正義である」と言う機会のほうが圧倒的に多いのだ。不正義はむしろ世界の中心に居座る除去できない特質であると考えたほうが現実をよくとらえている。このことをこれまでの理論家たちは意外にも見過ごしてきたのではなかったか。少くとも過小に評価しあなどってきたのではないか。このシュクラールの正義論ならぬ「不正義論」の重要性の指摘は重く受けとめられるべきである。それは差異や異質なものを規範からの逸脱、異常として排除し「正常化」の対象としてのみ見てきた近代社会へのポストモダンの批判と結びつくものである。シュクラールによれば、人間的事柄において「不正義の支配に敏感になること」が正義そのものをめぐる議論のじつは最も基本的問題なのであるが、これこそポストモダンの——少くともその最良の部分形成する——思想家たちのさまざまな戦略の一環をなしてきたものにほかならないのではなからうか。さらにシュクラールは不正義をキケロの言う「能動的不正」と「受動的不正」にわけて、後者までも含めた不正義に関する議論は伝統的なリベリズムが想定する以上の幅広い責任感覚を市民に要求することになると言いきっている。この指摘もまた別の面から見ればポストモダンのいわゆる「他者への責任」という感覚と結びつくものであろう。

(3) 第三の問題は他者の育成という問題である。伝統的リベラリズムはロックからミルまで寛容という価値を重要な軸にしてきたことは言うまでもない。しかしホワイトによればいまや別の角度からこの価値をとらえなおすことが必要である。なんらかの「メタ物語」にあわせて自分自身を定義することができなくなったいま、差異や他者の存在の承認はなにか消極的なもの、弁明を要するもの、嫌々ながらも許容すべきもの、正当化すべきもの——長い目で見れば社会の進歩にとって有益であるといった類いの——ではなくなる。差異や他者はまさにそれ自体として積極的に肯定され歓迎されるものとなる。それは「故郷喪失を故郷とする」ことを学ぶための重要な方法であり、「日常生活の崇高化」⁽²⁾に対する感受性を育てていくためにむしろ不可欠なものとして位置づけられる。差異へ配慮するということはとりもなおさずわれわれ一人一人が人間としての「有限性」を自覚することにほかならない。そのような「有限性」の自覚にもとづいて新たな共同性、「故郷喪失を故郷とする」という態度もはじめて可能になるのではないか。だとすれば他者や差異を「容認」するだけではなく、そうした存在をむしろ積極的に「育成」する方法が重要な課題となろう。そしてその場合には伝統的リベラリズムにおける中立性の概念があらためて吟味されなおされなければならないであろう。⁽³⁾

啓蒙の評価をめぐって そもそも「ポストモダン」対「未完のプロジェクト」としての近代という図式は正確に問題の核心をとらえたものなのか。両者は単純に対立するものなのか。ここになんらかの対話の接点はないのか。「未完のプロジェクト」としての啓蒙理解はモダン派の専売特許なのか。ポストモダンは昔ながらの「近代の超克」論の改訂最新版にすぎないのか。ともあれ多分に思想風俗と化したこのようなステレオタイプな対立図式を越えて近代性

をめぐる議論を新しい段階へと押しあげる必要がある。われわれはそのための手がかりをフーコーに見いだすことができる。フーコーはその啓蒙論においてカントが〈われわれ〉の現在についての哲学的解明を啓蒙の課題としたことを指摘して（デカルトの非歴史的・非社会的〈わたし〉との違い！）、それを〈わたしたち自身の歴史的存在論〉あるいは〈わたしたち自身の批判的存在論〉としてとらえなおしている。その具体的内容をなすものは、われわれの現在に対するかわりかた、歴史的な存在の仕方、自己自身の自律的な主体としての構成である。これがフーコーが啓蒙の「哲学的エートス」とよんで啓蒙の伝統から——個々のドグマや学説から切り離して——引き出してくるところのものである。この啓蒙の「哲学的エートス」は理性主義や人間主義と必然的に結びつくものではなく（フーコーによれば、それらはそれぞれ別個のテーマ群を形成している）、その結合はむしろ歴史的・偶然的なものであるとされる（それをひとまとめにして全面的なイエスかノーかをせまるのは「啓蒙の恐喝」である）。フーコーはカントの批判概念をその「哲学的エートス」において「実践的批判」として継承する。それは目的において系譜学的、方法において考古学的な批判をとおして形づくられるがゆえにいつさいの超越論的な志向とは無縁であり、われわれの存在の仕方、生き方をかえる可能性を追求することを目的とした実践的探究と結びついている。⁽⁴⁾

これはモダン派とは異質のもう一つの啓蒙観である。なるほどこのような啓蒙観はそれ自体系譜学的・考古学的批判の結果としてえられた啓蒙観である。しかし重要なのはフーコーは自らも含めてヘーゲルからハーバーマスにいたる哲学的思考をこの地平のうえに位置づけていることである。これはフーコーがモダン派との対話の接点を探りはじめたことを意味していないであろうか。じじつ晩年のフーコーはこのテーマをめぐるハーバーマスらとの討論を積

極的に計画していたという。フーコー自身の死によって実現しなかったこの計画においていかなる対話が成立したか、あるいは成立しなかったか。いまとなってはわれわれは現実には成立しえなかった「架空の対話」についてさまざまな想像をめぐらすことができるだけである。ともあれモダンとポストモダンの間——これが現代の政治理論がおかれている位置であり、硬直した二者択一からは何も生まれてこないことだけは確かである。

「土壌」としてのリベラリズム 後期近代Ⅱポストモダンの時代は「故郷喪失を故郷とする」ことを学習する時代であると言われる。たしかに「大きな物語のおわり」にともなっている種の「故郷喪失」という「気分」が広がっていくことは避けられない。「故郷喪失を故郷とする」とはどういう意味であろうか。ウォルツァーの考察はそのことを考えるヒントになる。⁽⁵⁾ ウォルツァーはこんなことを言っている。コミュニティアンのリベラリズム批判は間歇的にしかしつねにくりかえされるものだ。しかしだからといってその批判はリベラリズムのそのときどきの特徴を明らかに出すもの以上のものではない。いつの日か根本的な変化が生じてまったく別の次元が発生すると想定することは理論的には可能であるが、近い将来現実にもそのようなことがおこるといふ兆候はない。そこで伝統や共同体と言ってもそれは伝統主義者の言う伝統でも、ゲマインシャフト的伝統でも、リベラリズム以前の過去の残存物でもない。リベラリズム的伝統こそがわれわれにとっての「土壌」にはかならない。なるほどリベラリズムというのは疑いもなく自己転覆期・自己逸脱的(一)な政治理論である(これこそ保守主義者からコミュニティアンまであらゆるリベラリズム批判者がつくところである)。だからこそそのつど定期的なコミュニティアン的是正が必要なのであるが、リベラリズムの「土壌」の下にあるいはその地平の向こう側になにかが待っていると考えるはならない。ウォルツァーはそ

こにはなにも待っていないと言いきる。

このウォルツァーの議論はほとんどそのままポストモダン・リベラリズムにあてはまる。ポストモダン・リベラリズムにとってもその地平の向こうに待っているものはなにもない。リベラリズムもマルクス主義も「解放」の物語としての「メタ物語」としてはおわったのだ。ポストモダンの「故郷喪失」状態こそが二〇世紀後半に生を送る人間にとっての唯一の「故郷」となる。ポストモダン・リベラリズムにとって重要なことは革命的転覆や社会正義の全面的実現という形でリベラリズムにかわるもう一つの全体化のプログラムを提供しようと試ることではない。次から次に新手の抑圧を招きよせる結果におわるそのような不毛な試みのかわりに、ポストモダン・リベラリズムは、今日生が直面する諸問題の奥行きと広がりをも十分にみすえたうえで、不正の存在や他者や差異の抑圧・排除を極小化することをめざすべきである（不正の存在は世界の中心に居座った特質であるというシュクラールの指摘を参照）。それはリベラリズムという「土壌」そのものを直接否定の対象にはしないという意味でなお一つのリベラリズムである。しかし伝統的なリベラリズムの「基礎づけ主義」——それ自体リベラリズムのドグマ化をもたらし、規律Ⅱ教化を正当化する要因となる——に対する否定的態度、またその基本的なカテゴリー——多元主義、寛容、正義e t c.——を否定するわけではないが、可能なかぎりラディカル化させる試みにおいて「ポストモダン」なのである。それゆえ政治思想のポストモダンの形態は時間的にせよ空間的にせよ近代の「外」に出ようとする試みとしてよりも、後期近代の諸条件に内在しそうした諸条件の批判的吟味を断念しない態度として理解するのが適切である。

(1) Judith Shklar, "Giving Injustice its Due", *The Yale Law Journal*, Vol. 98: 1135, 1989

(2) 日常生活の裏側にもその向こう側にもなにも待っていない。日常生活こそが唯一残された人間が生きていくべき場所である。日常生活の崇高化は超越的なものの消滅、「メタ物語」のおわり「以後」の生の根本的条件を反映している。

(3) この点に関するコミュニタリアンの立場はかなりはつきりしている。彼らは歴史的集団の擁護をとおして自発的結社、社会の多元性、寛容、分権化などを促進することをめざす。ウォルツァーの言う「熟慮された非中立性」がそれであり、共同体が「告げ知らせるもの」に注意を払うことによってリベリズムの伝統における中立性の概念に修正を加えようとする。ポストモダン思想においてはそれほど明確な立場はいまのところみられないが、他者をして他者としてあらしめる「放任の倫理」(ニーチェ)、自己の「有限性」の自覚、他者への配慮を深めることといった倫理を政治理論とどうつなげるかが今後の課題であろう。

(4) 「私は、〈啓蒙〉という十八世紀末における複雑な歴史的出来事を、あるいはまた、過去二世紀にわたって様々な異なったかたちをとって登場した〈現代性の態度〉を、以上の幾つかの特徴でもって要約しようと主張するのではない。

一方において、私は、現在に対する関わり方、歴史的な存在の仕方、自己自身の自律的な主体としての構成という、三つのことがらを同時に問題化するようなタイプの〈哲学的な問い〉が、〈啓蒙〉に根ざすものであることを強調しておきたかった。他方において、私は、私たちを啓蒙へ結びつけている絆が、教義の諸要素への忠誠というようなものではなく、むしろ一つの態度の絶えざる再活性化なのだ、ということもまた強調しておきたかった。この態度とはすなわち、一つの〈哲学的エートス〉であって、それは、私たちの歴史的な存在の絶えざる批判として特徴づけることができるかもしれない。私は、この哲学的エートスを、以下に簡略に性格づけてみたい。「このことは、次のような結果をもたらす。すなわち、〈批判〉は、普遍的な価値を持つ形式的構造を求めて実行されるものではもはやなく、私たちが行うこと、考えること、言うこととの主体として、私たちを構成し、またそのような主体として認めるように私たちがなった由来である諸々の出来事をめぐって行われる歴史的調査として批判は実行される、というものだ。この意味において、この批判は、超越論的ではなく、形而上学を可能にするという目的を持つことがないのだ。この批判は、その目的性においては、〈系譜学的(généalogique)〉であり、その方法においては、〈考古学的(archéologique)〉である——超越論的ではない

——というのは、この批判が、あらゆる認識、あらゆる可能な道徳の普遍的な構造を説明することを求めるのではなく、私たちが考え、述べ、行うことを分節化している、それぞれの言説を、それぞれに歴史的な出来事として扱うことをめざすという意味においてである。この批判が〈系譜学的〉であるというのは、私たちに言いえない、あるいは、認識しえないことを、私たちの存在の形式から出発して演繹するのではなく、私たちが今のように在り、今のように行い、今のように考えるのでは、もはやないように、在り、行い、考えることが出来る可能性を、私たちが今在るように存在することになった偶然性から出発して、抽出することになるからだ。』フーコー「啓蒙とはなにか」(石田英敬訳『ルプレザンタネオン』第五号一九九三、九頁、一一頁)

(5) Michael walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", Political Theory, Vol. 18 No1, 1990

おわりに

ポストモダン・リベラリズムはいまのところまだ一つの可能性としてとどまっている。しかしその可能性は今後ますます追求されていかれるべきものである。ポストモダン・リベラリズムはリベラリズムが二十世紀後半においてとりうる一つの形態である。そのさいモダン・リベラリズムからポストモダン・リベラリズムへの移行というクロノロジカルな図式でこの変容をとらえることはできない。ポストモダン・リベラリズムはモダン・リベラリズムが追求してきた基本的なカテゴリーを一方で保持しつつ、他方でそれらを現代の具体的・個別的な諸条件のもとでラディカル化させていくときに血肉化される。ポストモダンあるいは後期近代とよばれる時代において伝統的なリベラリズム理念は現実そのものによって否定されざるをえない。しかし裏からみればこれはリベラリズム理念の拡大・深化のチャンスでもある。そのために必要ないくつかの論点を整理し、おおざっぱな見取り図を描いてみるがこの小論の目

的だったのである。

(この小論は一九九五年度日本政治学会分科会C「政治思想における近代とポストモダン」において『ポストモダン』自由主義の可能性——整理と展望」と題して口頭発表されたさいの草稿にもとづいている。今回この草稿に大幅な修正を加えてより完全なものに近づけることを目指したがそのためには全面改稿以外に修正のしようがないことが判明し、結局最少限の補筆・修正にとどめざるをえなかった。この不完全さは是正を今後の課題としたい。)