

## ローティにおける公と私の区別

大賀 祐 樹\*

近代以後の政治思想において「公 (public)」と「私 (private)」を区別することは、様々な文脈において重要視されてきた。近代における公と私の区別とは、宗教改革後にカトリックとプロテスタント諸派の人々が激しい政治的対立を起し、夥しい流血を見た結果、宗教的価値観は個人の内における私的な問題に限定し、公共的な問題にしないことによって対立を回避したことが起源となっている。このことが寛容性と思想、表現の自由をリベラリズムの形に発展させることとなった。

現代において、いわゆる「ポストモダン」的な思想と「ポストマルクス」的な思想は近代的なりベラリズムと資本主義的な社会に批判的な考察を行っており、近代的な市民社会の制度は再考の時期にさしかかっている。それに対し、リチャード・ローティは哲学的な「ポストモダン」を受け入れながら、同時に積極的に近代的な社会制度の擁護も行っている。その考え方はローティの独自の公と私の区別から出発しているが、彼の思想においてこの点は最も多くの様々な議論を呼んでいる箇所でもある。本論文では、ローティの公と私の区別の考え方の検討と、ローティがジャック・デリダ達とこの点に

ついて対話を行った『脱構築とプラグマティズム』という書物における論点の検討を行い、さらに「政治的なもの」の再興を掲げるシャントル・ムフ等、ラディカル・デモクラシーの思想やハンナ・アレントの「公的領域」と「私的領域」の考え方の対比を行うことによってローティの思想の立ち位置をはっきりとさせることを目的としている。

### I ローティの公と私の区別の概要

ローティの公と私の区別の考え方を検討するためには、まずローティが「公」と「私」をどのようにとらえているかということを理解しなければならない。ローティは私的な領域においては、自己がどのようにして成り立っているかという、宗教、哲学、価値観のボキャブラリーが語られ、公的領域においては雑多な私的価値観を持った人々が出会い、同居する「場」としてとらえている。ローティによると、プラトンの政治哲学、キリスト教の倫理観、マルクス主義のイデオロギー等においてこの私的な自己創造と社会的な正義を包括的に単一のビジョンでとらえるような傾向、すなわち公と私を区別せずに、単一のものとして考える傾向があるとい

\* 早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程2年 (指導教員 古賀勝次郎)

う。<sup>(1)</sup> 例えば、プラトンは哲学的な教育によって作り上げられた「哲人王」による統治を理想の政体としたし、キリスト教は聖書に書かれたことや教皇の解釈を無謬の「真理」として、信者の実生活においてもその教えを守ることを徹底させたし、マルクス主義は人民の自立的な価値観もイデオロギーによって規定しようとした、というような点にそれらの思想における公と私の統一が表れている。

また、ローティは近代までの政治思想の多くは、リベラリズムやデモクラシーといえども、哲学的に基礎づけられてきたと考えている。つまり、リベラリズムやデモクラシーが「何故正しいのか？」といったことの根拠が哲学的な言説や人間の本性の考察から正当化されてきたというのである。そして、現代においてもユルゲン・ハーバーマスの哲学と政治思想の関係はそのような構造によって成り立っているとローティは指摘している。しかし、ニーチェやハイデガーが近代的な哲学の在り方に疑問を呈し、20世紀後半においてはJ. F. リオタール等のフランスの「ポストモダン」的な思想家がその批判を継承すると、1960年代に最盛期を迎えたマルクス主義的なリベラリズム＝資本主義批判と結びついたその潮流は近代の政治制度、社会制度へも批判の矛先を向けるようになった。ところが、ローティは反対に哲学が「ポストモダン」化し、政治制度の基礎としての地位を失ったからこそ、よりリベラリズムとデモクラシーを実現できるようになったと考えた。

ローティの議論において、公と私の区別についての言及が多くなったのは『偶然性・アイロニー・連帯』以後のことであるが、ローティはこの著作の中で、現代において最も上手く哲学

と政治の区別、すなわち公と私の区別が出来るような人物像を「リベラル・アイロニスト」という名称で呼んだ。ローティの考える「リベラル」とは、ジュディス・シユクラーによる「残酷さこそ私たちがなしうる最悪のことだと考える人々」という定義が引用されている。<sup>(2)</sup> 具体的には広義のリベラリズム、つまり近代の西洋において最も一般的に理解されている意味でのデモクラシーも付随するようなりベラリズムとしてとらえられており、ローティが「リベラル」な思想家として名を挙げているのはJ. S. ミル、I. バーリン、ジョン・デューイ、ハーバーマス、ジョン・ロールズなどであるが、基本的には近代の西洋における市民社会の制度に肯定的な見解を持っており、よりリベラル、もしくはより民主的な社会を実現させるための議論を行っている人々であれば、お互いに論争をし合っている論敵同士であっても、また例えば厳密に言えば「リベラル」に批判的なM. サンデルのような人でさえもローティの言う「リベラル」に括られると考えてよい。

一方で、ローティの考える「アイロニスト」とは「自分にとって最も重要な信念や欲求の偶然性に直面する類いの人物、つまりそうした重要な信念や欲求は、時間と偶然性の範囲を超えた何者かに関連しているという考えを棄て去るほどに歴史主義的で唯名論的な人」[Rorty 1989: xv] のことである。具体的には古代ギリシャから近代までヨーロッパにおいて培われてきた哲学、宗教が規定する人間像に対し、懐疑的な考えを持っているような人々のことであり、ローティが「アイロニスト」の思想家として名を挙げているのはヘーゲル、ニーチェ、キルケゴール、フロイト、ハイデガー、フーコー、

デリダ等であり、主にアメリカの哲学界から見た「大陸哲学」の思想家である。また、哲学に関わる人以外にはナボコフやショデルロ・ド・ラクロ、プーレストといった何かに役立ったり、社会的な変革を促したりするような、時事的な事柄から超越した審美的な作品を書く文学者もこれに含まれる。ローティは「アイロニスト」の条件として①自分がいま現在使っている「ファイナル・ボキャブラリー」を徹底的に疑い、絶えず疑問に思っている、②自分がいま現在使っているボキャブラリーで表された論議はこうした疑念を裏打ちしたり解消したりすることができないとわかっている、③自らの状況について哲学的に思考するかぎり、自分のボキャブラリーの方が他のそれよりも「実在」に近く、自分以外の力（例えば合理性、神、真理、歴史）に触れているとは考えていない、という三点を挙げている。

ローティの挙げる上記のアイロニストのうち、ニーチェ、ハイデガー、フーコーは近代の西洋の市民社会における制度に対して懐疑的かつ批判的であり、彼らに影響を受けた多くの思想家達も同様である。リベラリズムとデモクラシーを近代までのヨーロッパにおいて培われてきた哲学、宗教が規定する人間像に基づいて生み出されたものだととらえると、その基礎の部分が懐疑や批判にさらされれば当然リベラリズムとデモクラシーも同様に懐疑と批判の対象となり得るとするのがこれらの思想家の考え方である。しかし、ローティの政治に対する考え方はこのような生粋の「アイロニスト」の思想家の考え方とは逆である。

ローティはリベラリズムを（ローティの考える）プラトン-カント的な哲学に基づいた「必

然的」な自由によるものではなく、自由を「偶然性」の承認の下においてとらえるものと考えている。<sup>(3)</sup> そのような「偶然性」とはまさにニーチェやフロイトはじめとする「アイロニスト」の思想家が示したものであり、ローティの考えによるとリベラリズムとはむしろ近代の西洋に批判的な「アイロニー」のほうと親和性が高いものなのである。ただし、従来の考え方と大きく異なるのは、「アイロニー」や「偶然性」を基礎にして政治思想を構築するのではなく、それらは自己の良心の自由の条件にすぎないということに限定する点である。つまり、現在自分が持っている良心とは偶然その良心が通用する文化圏に生まれたことによって自らに与えられたものであるため、他者が所属する他の文化圏に優越するものではないということ。「アイロニスト」は認識しており、そのため自由に新たな自己のボキャブラリーを書き換えることもできるという意味においても「自由」なのである。<sup>(4)</sup>

以上がローティの考える「リベラル」と「アイロニスト」の考え方であるが、「リベラル」が「公」、「アイロニー」が「私」にそれぞれ対応しており、従来であれば「私」の部分で近代的な人間像を持ち「公」の部分で「リベラル」であるか、逆に「私」の部分で「アイロニスト」であり「公」の部分で「リベラル」に懐疑的であるかという、必然的で一貫性のある公と私の関係というものが想定されてきたが、偶然性というきっかけによってその必然性を解きほぐし、公と私を区別することによって「リベラル」であることと「アイロニスト」であること、具体的に言うともミル的であることと同時にニーチェ的であることを可能にしたのが、ロー

ティによる公と私の区別という論点の特徴である。そして、「リベラル・アイロニスト」は他の論文においては「ポストモダニスト・ブルジョワ・リベラリズム」という表現に言い換えられて登場することがある。1983年に発表された論文「ポストモダニスト・ブルジョワ・リベラリズム」において提案されたこの呼称は、リオタールの『ポストモダンの条件』において論じられた意味における「ポストモダン」という概念、すなわち「大きな物語」の衰退が「小さな物語」の分立と抗争へと至るという考え方に言及しながら、本来「ポストモダン」が批判的に扱っているはずの「ブルジョワ・リベラリズム」という、近代の啓蒙主義的で資本主義的なものと接合させて論じるという、ある意味でアイロニカルな響きを持つものである。

ローティは「ポストモダニスト・ブルジョワ・リベラリズム」とは「裕福な北大西洋の制度と習慣をカント主義的な基礎づけなしで擁護しようとするヘーゲル主義」のことでありとしている[Rorty 1991: 198]。もちろん、ローティも「ポストモダニスト」と「ブルジョワ・リベラリズム」を接合することは一見すると矛盾しているように思えることは了解している。しかし、ローティはリオタールのポストモダニズムにおける「大きな物語」の衰退という考え方をカント主義的な基礎づけという考え方を崩すものとしてとらえており、そのことによって啓蒙の「大きな物語」の一種としての「ブルジョワ・リベラリズム」は有効性を失ったが、ローカルな「小さな物語」の一種として捉え直せば、限定的なものとしてはあるが有効性を取り戻せると考えているのである。つまり「リベラル・アイロニスト」と同様に、「ポストモダン」と

いう状況（ローティは「ポストモダニズム」を「ポストフィロソフィカル」と言い換えた方がいいと提案しているが）があるからこそ、「ブルジョワ・リベラリズム」を生き残らせることができると考えている。

そのようなローティの考え方は、逆に言うところリベラリズムとデモクラシーはヨーロッパとアメリカという北大西洋に挟まれた地域に偶然に発生した特殊な地方文化の一つにすぎず、ローティのようにとりたててそのような地方文化にこだわることは「自文化中心主義(ethnocentrism)」ではないか?とも考えられるが、ローティはそのことを否定的にとらえていない。このことは論文「自文化中心主義について」で述べられている。ローティはリベラリズムとデモクラシーはたしかに近代の西洋に特有の文化であるし、また普遍的ではない「固有なもの」としての地位を認めるべきだと考えてはいるが、その上でリベラリズムとデモクラシーからなる社会制度が歴史上において実用的な利益を生み出したことを無視すべきではないと考えている。ローティのプラグマティズムにおいては、アリストテレスの自然科学よりもニュートンの自然科学のほうがより上手く自然について説明できるのは、アリストテレスよりもニュートンのほうが「真理」に近づいたからではなく、より効率の良い説明のための「道具」としての理論を開発することができたからだと考えられているが、それと同時に近代の社会制度が擁護されるのは哲学的に人間の本性に基いたものであるからではなく、より円滑に社会を運用させることのできる効率の良い「道具」であるからと考えられている。そのため、現代において「リベラル」ではない地域においても、



そのようなより良い「道具」が導入されることが望ましいとすることができる。

そして、この論文においては公と私の区別が「たくさんの排他的なクラブ（英国紳士のクラブのようなもの）に囲まれたバザール（クウェートの商店が建ち並ぶ市場のようなもの）」というモデルを挙げて説明されている。<sup>5)</sup> その箇所を以下に引用してみる。

私はバザールにおいて商談をしている多くの人々が、お互いの信念を共有するくらいなら死んだ方がましだと思いつつも、「ビジネスライク」に交渉しているところを思い描く。そのようなバザールは明らかにA.マッキンタイアやR.ペラーのようなリベラリズムの批判者たちによって用いられている意味での「共同体」ではない。…もし、そこに居合わせたなら、シティホールや八百屋の店先やバザールにおいて信じ難いほどの「差異」を見せつけるような人が現れても、ただ感情を上手くコントロールする能力さえ持ち合わせていれば良い。そのようなことが起こったならば、出来るだけ微笑みを絶やさずに上手にその場を切り抜け、その日の辛い商談が終わった後に自らの「クラブ」へと戻れば良い。そこでは自らの道徳観を満たすような親しい人々との交わりによって心安らぐことが出来るだろう。[Rorty 1991: 209]

この箇所はローティの公と私の考え方がとても鮮明に表現されているところである。私的な仲間内の「クラブ」の中ではどのような奇抜な趣味、趣向を持っていても排他的な同好の士に共有されるが、「クラブ」から一步外へ出ると、自分の規準からは許し難く思えるような価値観を持っている人々が多く集まる「バザール」という形での公的空間が存在しており、その場においてはお互いに私的なものを露呈し合うよりも、それを控えて「ビジネスライク」に付き合うことが「残酷さと苦痛の回避」へとつながる

というのがローティの考え方である。

このことから考えられるローティの公と私の区別の特徴とは①ミルーバーリン的な「消極的自由」を重視する意味でのリベラリズムであること、②「私的」な価値の実現、「私とは何者であるか」ということを表現する場は私的空間に限られ、公共空間において「私」を表現することは好ましくないと考えられていること、の二点が挙げられる。ローティにとってのリベラリズム、デモクラシー、多元主義とは枠組みとしての公的空間の中に郡立する私的なものというイメージが強い。また、ローティにとっての「政治」とは、中立な「場」としての「バザール」において無表情で「ビジネスライク」に行われる交渉というような、積極的な価値表現の場ではなく消極的な意味でとらえられている。ローティはその生い立ちから、社会主義的で左翼的な正義感を抱いているが、以上のような理由から現代において主流の、女性やマイノリティ、同性愛者などの政治的立場を向上させるための文化的考察を政治的な理論に結びつけるような左翼を批判し（もちろんそのような弱者の政治的立場を向上させる事自体には賛成しているが）、経済的平等を「実利」として実現させるような「ビジネスライク」な左翼を擁護するのである。

以上がローティにおける公と私の区別の概要であるが、このような考え方は多方面から批判的な考察をされることとなる。本論文においては次に「脱構築」という考え方の立場から寄せられた議論を考察してみたい。

## II ローティとデリダの対話

ローティと「脱構築」との間の対話は、ム

フが主催した1993年5月29日にパリで開かれた「国際哲学カレッジ」における「脱構築とプラグマティズム」というシンポジウムにて行われた。このシンポジウムはローティとムフの他にサイモン・クリッチリー、エルネスト・ラク라우、そしてデリダ本人が参加し、そこで発表された各論考はシンポジウムと同タイトルの書物に編まれることとなった。そして、そこで最も問題とされたのが公と私の区別の問題であった。

その議論の考察を行う前に、まずローティがどのようにデリダの思想と「脱構築」をとらえているかを知る必要がある。ローティはデリダをヘーゲルから始まる大陸の「アイロニスト」の思想家の系譜に連なると考えている。そして、ハイデガーがニーチェの最も聡明な読者であると同時に批判者でもあったのと同様、デリダはハイデガーの最も聡明な読者であると同時に批判者であるとしている。しかし、ハイデガーが結局ニーチェの失敗（逆立ちしたプラトン主義者であった）を乗り越えられなかったのと同じく、デリダはプラトン主義の呪縛から逃れることができた。ローティは指摘している。

しかし、注意しておかなければならないのは、ローティのデリダ理解、あるいは「脱構築」に対する理解は、アメリカの哲学、もしくは文学研究におけるデリダと「脱構築」の受容のされ方に対する批判的考察が基本になっているということである。例えば、R. ガシェはデリダの初期の著作における超越論的な箇所を評価しているが、ローティはそのような箇所は無視しても良いものと考えている。ローティは『偶然性・アイロニー・連帯』を著わした時点において、デリダの思想を『グラマトロジーについて』

などのような哲学的な事柄を問題にした著作を初期、『甲鐘』や『絵画における真理』、『郵便葉書～ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方へ』などのような独創的な記述方法をとった著作を後期と分類し、後期のデリダを評価すべきであると論じている。しかし、実際にはデリダは2004年まで存命しており、1989年の時点で初期と後期に区分してしまうのは早計であった。『偶然性・アイロニー・連帯』が出版されたのと同じ1989年にはニューヨークのカードロー・ローズスクールにおいてドゥルシラ・コーネル主催のコロキウム「脱構築と正義の可能性」が開かれたが、そこで行われたデリダの講演は1994年に『法の力』という書物になり、また同年『友愛の政治』という著作も出版されたことからわかるように、それ以後のデリダは「法」、「倫理」、「政治」といったローティが「公」に分類するようなテーマを論じることが多くなった。

そこでローティにとって問題となるのがデリダと「政治」という問題である。ローティにとってデリダとは、前述したように「アイロニスト」の思想家として「私的」な価値観を提供してくれるということに限定すれば最大限に評価すべきなのであって、「脱構築」を基礎にして「政治」を語ることは従来のな哲学と政治の関係に逆戻りすることとなり、せっかく実現された理想的な形での公と私の区別を越境してしまうことになってしまうので、ローティにとっては批判すべきことなのである。

では、デリダは『法の力』においてどのように「脱構築」と「政治」の在り方を論じているのだろうか？ デリダは多くの場合、「脱構築」と「政治」との関係のとらえられかたは誤解さ

れてきたと考えている。それは例えば以下のよ  
うな記述に見られる。

世に「脱構築」と呼ばれているものは、一部の  
人々が広めて得をするような混乱した見方からす  
れば、正義への倫理的=政治的=法的問いを前に  
して、また正義にかなうものとなわかないものと  
の対立を前にして、ニヒリズム同然の棄権をする  
ことに相当するということになるが、そんなこと  
はまったくない。[Derrida 1994: 43-44]

もちろん、デリダのこの記述はローティの議論  
を意識したものではないと思われるが、ロー  
ティのような「脱構築」が政治的領域に関わる  
ことに反対する意見に異を唱え、「脱構築」と  
はむしろ政治的な問題に関わる思想であると  
表明している。そもそも、デリダは政治的  
にはニーチェやハイデガー、フーコーと異なり、  
近代の政治的理想に対してニヒリスティック  
なところはなく、「解放を掲げる古典的理想ほ  
ど、すたれずにいるものは他にないと私には  
思われる。」[Derrida 1994: 62]とまで述べてい  
るほどである。そここのところはローティも認  
め、大いに評価するところであり、「フーコー  
とデリダの大きな違いは、デリダは感覚が鋭く  
未来を信じ (hopeful)、ロマンティックなほど  
理想主義的な作家であるのに対し、フーコー  
は社会に関する希望や人間的感情は抱かないよ  
うにしているかに思われがちであるところにあ  
る。」[Rorty 1996: 13]と述べているが、デリ  
ダもまたローティのこの意見を概ね受け入れて  
いる。<sup>6)</sup>ただし、「脱構築」と「政治」の関わり  
方に対する両者の見解は異なる。

デリダはまず「法」について次のように考え  
る。パスカルは、「正義にかなうものに従うこ  
とは正当であり、最も強いものに従うのは必然

である」と述べ、理想としては正義と力（正義  
が執行され得る力としての法／権利）が同時に  
あるのが望ましいが、実際にはそうではないこ  
ともあり得るために、現実には強い者を正義にか  
なうようにしたと結論したが、パスカルのこの  
述懐にはモンテーニュの影響が見られるとデリ  
ダは指摘する。モンテーニュは、掟（法／権  
利）自体は正義なのではなく、それが受け入れ  
られているという理由からくる「神秘的権威」  
によってその正当性が確保されているに過ぎな  
いと記述している。デリダはこのパスカルとモ  
ンテーニュが触れた「神秘的」という言葉に注  
目しそれをウイトゲンシュタイン的な用法で解  
釈することを提案する。掟の権威となるものを  
辿っていくと、必ずこの「神秘的」な限界に突  
き当たる。何故かという、掟、法／権利を創  
出するその瞬間には、その根拠となるものはど  
こにも存在せず、それを創設するという「行為  
遂行的 (パフォーマティブ)」な暴力（この暴  
力は正義であるとも不正義であるとも言えな  
い）によって保証されるしかない。このような  
前提から、デリダは次のように論じる。

私の描いた以上のような構造において、法／権  
利は本質的に脱構築可能である。法／権利が基礎  
づけられているから、つまり解釈し変更すること  
の可能な様々なテキスト層をもとにして基礎づけ  
られているからという理由で…。さもなければ、  
法／権利への最後の基礎が定義によって基礎づけ  
されていないという理由で。法／権利が脱構築可  
能であるということは、不幸なことではない。そ  
もそも政治が歴史的進歩をもたらすことのできる  
チャンスはそこにあるとみることさえ出来る。…  
(法／権利の)脱構築可能なこの構造こそが脱構築  
の可能性の保証者にもなっている。正義それ自体  
はというと、もしそのようなものが現実に存在す  
るならば、法／権利の外または法／権利の彼方に

あり、そのために脱構築し得ない。脱構築そのものについても、もしそのようなものが現実に存在するならば、これと同じく脱構築し得ない。脱構築は正義である。[Derrida 1994: 34-35]

この引用箇所、デリダ自身が「脱構築は正義である」とはっきり言っているため、少なくとも法／権利との関わり方を含めて、脱構築が政治と大きく関わってくることは疑いがなさそうである。

では、デリダは「正義」をどのようにとらえているのだろうか？「脱構築は正義である」と言っても、「脱構築こそが正義である」という意味ではなく、「脱構築」という思想の在り方がデリダの考える「正義」の在り方と親近性があるということである。デリダはモンテーニュと同様に法／権利と正義とを同一視しない。「脱構築」は「不可能なものの経験」として可能であり、また「正義」も同様に現前はしないものの存在する、という場合において脱構築可能であるという。

「不可能なものの経験」とは、アポリアの経験であり、デリダの考えによると「正義」とは一種のアポリアである。法／権利とは一般性と暴力を伴ったものであるため、「正義」を必要とする。しかし、「正義」とは一般性とは逆に個々人の特異性に応えようとするものである。ここにまさにアポリアが生じるが、これこそが一種の政治化の条件となる点である。例えば、裁判官がある判決を下すときには、個々の事例は個別的に特異であるのに法はいつも一般的であるため、常にその「決定」においてこのアポリアが経験されることとなる。「正義」は「決定」を経なければ効果を持たないが、「決定」とはいつも「決定不可能なものの経験における

決定」なのである。しかも、「正義」はできるだけ早く「決定」がなされることを要求する。そのため、「正義」が完全な実現を見ることはまさに不可能なことであり、常に有限な形でしか実現しない。だからといって、決してニヒリズムに陥ることなく、デリダは「正義」がこのような構造を持っているからこそ、正義には何らかの未来があると考ええる。つまり、法／権利が「脱構築」可能で、その実現が有限であるからこそ未来における変革、改革、基礎づけの変更の可能性が切り開かれるとデリダは論じている。

このような考え方は、哲学的には「反プラトン主義」的で、政治的には民主主義の擁護という基本姿勢においてはローティと同様であるといえる。しかし、ローティは政治的な事柄に関して「脱構築」の手法を用いることに公と私の区別という観点にこだわり、反対する。この点についての議論が行われたのが『脱構築とプラグマティズム』であるが、その場に参加した論者のなかでこの公と私の区別という論点について最も多く言及したのがクリッチリーである。クリッチリーは「脱構築がプラグマティズムと結びつく」ということを認めつつ、「脱構築はプラグマティズムに完全に近いものなのか？」ということの問題にする [Critchley 1996: 19]。そして、ローティが理解する「脱構築」は限定的なもので、本来の「脱構築」は「基礎づけ」や倫理、政治に関わるものであると指摘している。<sup>(7)</sup>

クリッチリーの議論の根拠として一番大きなものは、ローティがデリダの『法の力』における議論を見落としてしまっているという点にある。また、ローティの見立てるデリダの初期と

後期という区分についても、早まったものであり、その両者の違いとはローティの言うような哲学的理論から私的な文学表現への変化というものというよりも「理論的思索の叙述という形式から（書くことが思索の遂行である）遂行的叙述への変化」[Critchley 1996: 31] というようなもの、理論的な構成からテキストそのものの「上演」というような形式へ変化したというように理解するほうが妥当であり、デリダの諸著作における中心的なテーマはむしろ終始一貫していると見ている。デリダは正義について説明するときにレヴィナスの正義概念を取り上げながら、「決定不可能なものを経験」において決定を下す瞬間に、他者に対する無限の責任を認めるという考え方を包摂しているが、クリッチリーによればレヴィナスの倫理学を第一哲学とする立場はローティの「基礎づけ主義批判」には決して相入れないであろうが、「他者の苦しみへの関心」という点では共通している。そして、ローティの規準からするとデリダもレヴィナスも哲学と政治、倫理をある程度連結させているために公と私の区別を越境していることになるが、「リベラル」という範疇に入るであろうと指摘している。クリッチリーはデリダが目指す政治をこのように考えている。

どういふ政治形態がこの正義の「肉体離脱」を最もよく維持できるかという問いに対して、デリダならそれは民主主義だと応えるだろうと思われる。ただしその民主主義は…正義の未来への超越ないし企図としての超越によって導かれる民主主義——デリダが来るべき民主主義 (*une démocratie à venir*) と呼ぶものである。このことがデリダをユートピア的で批判的な政治、つまりプラグマティズムをラディカル・デモクラシーと結びつけようとするデューイ的な伝統——その系譜にロー

ティも属していると主張している非常に政治的な伝統——と実質的には異ならない政治に参加させるように思われる。…ローティとデリダが似たような公的、政治的豊富を共有しているならば、何故ローティはデリダを強力な政治的味方とみなすことができないのだろうか？ [Critchley 1996: 36]

クリッチリーは、まずデリダ自身が「脱構築」と政治の関係を論じており、「脱構築」は正義に関する部分的な基礎づけを提供することができるという考えを示していることから、ローティが「脱構築」という思想と政治を完全に分離させようとするのは誤りで、またローティ的な公と私の区別はこの観点から見ると成功することは難しく見えると論じている。

ローティはクリッチリーの議論に応答して、デリダの思想を初期と後期という区分をすることに關してはそれが早計であったことを認め、また「デリダの著作には倫理的、政治的、公的な意味はない」とは言わないということを強調している。ただし、それはデリダの著作に積極的に政治的意味を認めるということではない。そのことを、クリッチリーへの応答の中というよりもラクラウへの応答の中の表現に表している。

一つのアナロジーを考えてみよう。ある種の数学は技術者にとっては明らかに非常に有用だが、有用でない数学はいくらでもある。数学は技術の範囲をあっさり超えて、それだけで楽しいものになってしまうのだ。哲学も（社会工学と呼ばれる）政治を超えて、これはまたそれだけで楽しいものになってしまう。…「可能性と不可能性の条件」という概念は、カントールの対角化が土木技師には無用であるのと同じように、政治的熟慮にとっては無用なものではないかと思われる。[Rorty 1996: 71]

ローティは政治とは正義について「脱構築」的に考察をする以前に、ストライキを組織したり、議会に議員を送り込んだり、新聞に論説を載せたりするという極めて具体的なもので、しかもなるべくわかり易くよく知られた言葉で語られるべきものであると考えている。その点が良くも悪くも「脱構築」を政治的な思考に取り入れようとする人々との違いである。ローティが潔癖なまでに公と私の区別から「脱構築」を政治から区別すべきだと考えているように見えるのは、第一にせつかくプラトン主義の呪縛から抜け出した「脱構築」の思想を再び基礎づけ主義的な方法論に戻してしまうことを危惧するのと、第二に実際に労働運動や貧困問題について団体を結成して闘ってきた「オールド・レフト」の末裔としての自負から、多くの「脱構築論者」が机上の空論ばかりで何ら実際の政治活動をしないどころか、政治的シニシズムを蔓延させてしまい、その間に左翼の実際の政治的な存在感が大きく後退してしまったということに対する反発から来るものである。実際には、ローティは「脱構築」にせよフーコー的な思想にせよ自らが「文化左翼」と分類する人々に全く政治的な意味を認めていないわけではなく、それ以前の左翼の人々が気づかなかった「抑圧」に気づかせてくれたという点で大いに評価している。しかし、「抑圧」を哲学的に告発するだけでなく、現状の社会制度を保持したままどのように現実的な手法で改良していくかという点においては「オールド・レフト」の手法に一日の長があるため、現代の左翼は「オールド・レフト」的な現実的な視点を取り戻す必要があり、そのような公的な「連帯」を達成するためには「ビジネスライク」な公と私の区別が

不可欠であるとローティは考えている。

### III ローティの政治思想とラディカル・デモクラシーとの対比

前節でとりあげた『脱構築とプラグマティズム』のシンポジウムはムフが主催したものであるが、ムフはラディカル・デモクラシーの立場からローティの政治思想を考察している。ムフはクリッチリーと同様に<sup>(8)</sup>、デリダとローティの共通点として哲学的な合理主義と普遍主義に反対している点と、啓蒙の政治的側面としての民主主義のプロジェクトを両者が支持しつつも、その基礎に哲学的な合理性が必要だと思っていないという点を挙げている。そして、合理的な道徳理論に対し、ローティが感情や共感による道徳形成を重視している点を評価している。その上で、ローティが公と私をはっきりと区別することによって個人の価値実現を私的領域にのみ限定してしまい、公的領域では「連帯」すること、すなわちムフはこれを「同意」することと見なしているが、その「合意」を強調することによって、「われわれ」と「彼ら」という対立の次元、カール・シュミットの言うような意味での「政治的なるもの」を無視してしまっており、ローティや「政治的リベラリズム」という意味では同列のロールズの議論はデモクラシーについて重大な誤解を示していると述べている [Mouffe 1996: 8-9]。

ムフはまた、自著の『政治的なるものの再興』においてローティの政治思想について次のように言及している。近代の政治的プロジェクトは、リベラリズムとデモクラシーという本来は別々の二つの伝統が偶然結合して生まれたものである。さらに政治的な近代と、資本主義の展

開と支配から生じた近代化の過程としての「社会的近代」とは区別されるべきものである。しかし、ローティはこれら全ての概念における理解と区別が曖昧なまま、漠然と「リベラリズム」または「裕福な北大西洋の民主主義の制度と習慣」という言葉で括って大雑把な議論を行ってしまっている。そこで、ムフはローティの提唱する「ポストモダニスト・ブルジョワ・リベラリズム」に対して「根源的かつ多元的な民主主義 (radical and plural democracy)」のプロジェクトを提示すると宣言する [Mouffe 1993: 9-10]。そして、それがいわゆる「ラディカル・デモクラシー」と呼ばれるものとなる。

ムフはシュミットの友／敵関係からなる「政治的なるもの」という概念に基づいたリベラリズム批判を取り入れ (リベラリズムとデモクラシーは矛盾するというシュミットの意見は退けるが)、公的領域においては「合意」さえあれば十分とするリベラリズムの主張に反対し、公的で政治的な次元における積極的な政治参加を目指す。それは市民の直接的な政治参加によって生じるものであり、そのようになると必然的に公的領域は多様な価値観を持った相入れない人々が出会うための衝突の生じる場となる。しかし、ムフはローティがそのような衝突を回避しようとするのとは反対に、対立によって「政治的なるもの」が生じる契機となり、根源的な意味での多元主義が実現出来ると考える。このような、対立を基にした多元主義とは互いの欠点を批判し合い、傷を付け合うようなものではなく、むしろ自己の長所を他者に誇示することによって双方の差異を明らかにするようなものであるが、競い合うという性質から「闘技的民主主義 (agonistic democracy)」という呼び方を

されるものとなる。

「闘技的民主主義」の論者としては、ムフの他にW. コノリーがいるが、ムフはデモクラシーとは抗争を顕在化させるものであるという「民主主義の逆説」をコノリーも同様に強調している点で、自身の考察と重なるところが多いと考えている。コノリーは、リベラリズムは正常かつ合理的な個人というものを前提とした個人主義によって成り立っており、本来は様々な差異を有している自己が規格化、正常化されてしまい、何らかの同一性に基づいた集団化を強いていると指摘する。それに対し、その正常と異常というような二項対立や同一性という形而上学を「脱構築」し、そこにある差異を顕在化させることが「政治的なるもの」であるとコノリーは考える。そのような差異の顕在化からなる「闘技的民主主義」においては、リベラリズムにおける他者への消極的な無関心としての寛容ではなく、他者との差異への積極的な理解における敬意を養うことが必要となる。一方で、現実の政治的な場面において差異を主張することは必ず何らかの同一性にコミットする必要がある (例えば「私は同性愛者である」というように「同性愛者」というアイデンティティを根拠にする必要性)、差異とは常に同一性という対概念を同時に包含した「脱構築」的なものならざるを得ないことをコノリーもムフも理解している。そのような、同一性と差異における「両義性」という観点において、正義とは一種のアポリアであるとしたデリダの思想と親和性が生じるのである。

ラディカル・デモクラシー、あるいは「闘技的民主主義」はアレントの政治思想との親近性を指摘される。アレントもまた、公と私の区別



についての概念から政治思想を構想している。しかし、クリッチリーが指摘する通り、ローティにおける公と私の区別とは全く異なった考え方がなされている [Critchley 1996: 21]。アレントにおける公と私の区別とは、ギリシャのポリスの生活におけるそれに準じており、私的領域とは家庭的な事柄の領域、公的領域とは市民として政治に参加する領域のことを指していた。アレントによると、ポリスの市民は家庭では奴隷を使役し日々の生命維持のための「労働」をさせ、家族に対しては絶対的な権力を持つ君主として君臨した。この時代においては、経済的な事柄は家計の問題、実利的な生命維持に関わる事柄として公的領域からは排除されていた。奴隷や家族による「労働」によって自由を得た市民はポリスにおいて平等な個人として他の市民と肩を並べ、議論を戦い合わせ、また競技や戦闘における功績を競い、卓越を示そうとした。アレントは私的 (private) な事柄を、真に人間的な生活に不可欠なものが奪われている (deprived) 状態だと解釈しており [Arendt 1958: 58]、「多数性」と「死から逃れられない宿命」という条件を持った我々人間が真に人間的な生活を送ることができるのは、他者の前に「現れ」を示し、人間の「活動」を示すことのできる公的領域であると考えた。

アレントにとってこのような意味での公と私の区別が必要なのは、本来は経済的なものと政治的なものとは、人間が動物的な意味での生命の維持に必要な事柄を扱う経済と、そのような必然性から逃れることのできる自由の領域である政治とが、現代においては集団的に組織された経済的な家族としての「国民」、または「社会」の問題として「政治経済学」というアレン

トからすれば語義矛盾にすぎない問題へと統合されてしまっており、そこから純粋な「政治的なもの」を救い出す必要があると考えているからである。アレントは大衆社会とそれが生み出す全体主義とを批判するが、その原因となるものがアレントの考える意味での近代的な「社会」が生み出す人間の同質化と均一化であり、公的な衝突を避け私的な事柄の実現と保護を重視する近代のリベラリズムである。そこでアレントは、全体主義から逃れることのできる真の意味での政治的自由とは、近代のリベラリズムの言うような意味での自由ではなく、公的領域において積極的に「活動」を行うことのできる自由であると考えた。公的領域において自由に自己の卓越性を他者と競い合い、相互の差異を明らかにすることによって人間の条件の一つである「多数性」が取り戻され、全体主義に抵抗することができるのである。

ムフ、コノリー、アレントという三人の思想家をデリダの脱構築の思想に公共的な意味を与えることのできる「ラディカル・デモクラシー」と「闘技的民主主義」という立場から連結させて考察してみたが、<sup>(9)</sup> 三者とも公と私についての考察を重要視しているものの、その考え方はリベラリズムの一般的な考え方とは大きく異なっている。彼らは、私的領域を保護するために公的領域においては「合意」を重視するというリベラリズムとは反対に、むしろ公的領域における絶え間ない抗争こそが差異を顕在化させ、政治的な自由を生み出すと考えている点で共通すると言えよう。

では、ローティの思想との対比においてはどのようなことが言えるだろうか？ ローティとムフ、コノリー、アレントの三人とは「反プラト

ン主義」的な哲学とデモクラシー、および政治的自由（これをどのように解釈するかという点では異なるが）を両立させることが可能であり、「哲学」から脱した哲学こそがデモクラシーと政治的自由を活発化させることができると考えている点で共通している。また、現実の政治的な立場において左派の論陣に加わるという点においても同志であると言える。<sup>(10)</sup>しかし、これまでの考察において明らかなように、相違点は大きい。それは、本論文のテーマである公と私の区別とそこから構想される政治思想において顕著である。ラディカル・デモクラシーと闘技的民主主義においては、個人の価値観を公的領域において積極的に誇示することが重視され、私的領域よりも公的領域のほうが優先度は高い。そして、ムフ、コノリー、アレントに共通することは、そのデモクラシーの模範を古代ギリシャのポリスにおける市民の直接参加によるデモクラシーに見ており、近代のリベラリズムと結びついた形でのデモクラシーには批判的なところである。それを、現代の政治的な立場で言うところ「共和主義」という言葉で表現できるだろう。

一方、ローティの公と私の区別は上述したように「バザール」と「クラブ」のアナロジーに拠って説明されるが、ラディカル・デモクラシーと闘技的民主主義が批判するところの近代的なリベラリズムにおける公と私の区別に近いものである。公的領域においては積極的な自己実現は好ましくないものとされ、自己の誇示によって生じる抗争や対立、そしてそれが残酷さや苦痛を伴うものとなると排除されるべきものとなる。ローティにとって自由とは公的領域よりも私的領域に限定して実現されるべきもので

ある。

このように対比させてみると両者の差異が明らかになる。両者は哲学と政治についてそれぞれ違う角度から見ており、どちらが正しい在り方かと断言するよりも、そこから生じる差異をプラグマティックに使い分けることが得策なのではないかと思われる。デリダは「脱構築」に公共的な意味があることを示し、そのことが政治や倫理の未来の可能性を切り開くとしたが、具体的にどのような形で実現されるのかということまでは示せない。それは、ムフ、コノリー、アレントによる現状のリベラリズム批判についてもその実現性という面では同様に、時間と困難が伴うことは確かであろう。しかし、その批判的考察が現状の体制の変革への契機となる。

M. カノヴァンはアレントの公共性についての考え方について次のように指摘する。

人間は個人としての存在を意義あるものとするために活動し、仲間になかで名声を博すことが可能な、なんらかの公的空間を必要としているという彼女の見解は疑いもなく興味深い見解である。しかし、どれくらい大きな規模の公的空間が必要であるか問うことはできる。ポリスは素晴らしいモデルだが、それが一般に政治と言われることが行われる国家であると同時に市民が互いに顔を合わせ、知り合うことのできる共同体であるという点で現代の状況とは比較困難なモデルである。…活動のための公的空間は実際には私たちの共同体のいたるところに政治的、非政治的な組織や集まりの形で見いだすことができるのではなかろうか。政治的直接行動のグループ同様、教会、大衆酒場、ボーリング・クラブ、婦人団体を人々は活動し、何かを始め、仲間のなかで際立ち、名を馳せる場だと考えているのではないだろうか？と。  
[Canovan 1974: 76-77]

このように考えれば、アレントの公的領域、あるいは闘技的民主主義において闘技が行われる

場としての公的領域は、実はローティのアナロジーにおけるところの「クラブ」に相当するものとも考えることもできるのではないだろうか？ローティの「クラブ」は私的領域に分類されてはいるものの、そこには同好の士とはいえ複数人間が集まるために、完全に公共性が排除されているとは考えにくい。そのため、古代ギリシャのポリスにおいて政治に参加できた市民のサイズの集団が「クラブ」のサイズであり、さらにポリスの外に「バーバリアン」としてのペルシャ帝国や他の様々な民族が存在していたように、世界全体のサイズとして、様々な出自を持つ人々が出会う「場」や「空間」としての「バザール」が公的領域として存在するというように、この両者の考え方を両立させることも不可能ではない。<sup>(11)</sup>

歴史上において、また現代において世界における争いは多くの残酷さと苦痛を生み出したが、それを減少させようとするための理由の根拠をローティは必要とせず、それ自身を持ってミニマムな根拠とする。そして、ローティの理想とする「リベラル・ユートピア」へ近づくためには、政治を哲学的な問いにかけるのではなく、具体的な成功を生み出すための現実的な方法を重視する。そのため、ローティは現状のリベラリズムとデモクラシーが結合した形での議会制民主主義を受け入れ、その制度の中でどのようにしたら多くの議席を獲得し、政策を実現できるかということのために行動することが「政治」であると考えているのである。

[投稿受理日2006.11.24/掲載決定日2006.11.30]

#### 注

(1) ローティの自伝的小論「トロッキと野生の蘭」によると、青年期のローティは自らの私的な趣味

(野生の蘭やチベットなど神秘的なものに惹かれる傾向)と社会的な正義(両親から影響された社会主義の闘士としての正義感)の分裂に悩み、それをいかにして単一のビジョンのうちにとらえるかという問いの答えを得るために哲学の道を志したという。結局その答えは、単一のものに統一せずとも分裂したままで問題はないということに至り、公と私の区別の発想の源となった。ローティの青年期の思想的変遷については[大賀 2006 b]を参照。

- (2) ローティによるシュクラの引用について、その引用の中身と詳細な比較検討については[大賀 2006 a]を参照。
- (3) ローティにおける「自由」の考え方とカント的な自由との比較検討については[大賀 2005]を参照。
- (4) このような観点からローティを「コミュニタリアン」の一人としてとらえる見方もある。
- (5) この例えはC.ギアーツの文言から引用されている。ギアーツもローティもクウェートのバザールやイギリス紳士のクラブを訪れたことはないそうであるが、現実のクウェートは現在でも地縁・血縁とイスラムで固く結ばれたゲマインシャフト的要素の強い社会であり、バザールといえども極端に文化的嗜好が異なる人々が集まるとは考えにくい。おそらく、彼らのイメージとしては中世のシルクロード交易で西洋と東洋の様々な国からやってきた商人が集まってきている市場、といったものであろう。
- (6) デリダがローティの意見に賛同して「自分が幸運を信じている」と述べた箇所[Derrida 1996: 77]はデリダが仏語で話したものをクリッチリーが英訳したものだが、ローティが言ったのは正確には「幸運(happiness)」ではなく「未来を信じている(hopefull)」であった。邦訳者によると、おそらくデリダが「来るべき民主主義」はローティ的なユートピアではなく、「メシア的なもの」の瞬間に現れるものだという意味を込めて言い直したのではないかと、としている。
- (7) もちろん、クリッチリーもガシェのように「脱構築」が準・超越論の哲学であると考えているわけではなく、基本的にはローティのガシェに対する批判を支持している。しかし、ローティのように潔癖なまでに「基礎づけ」を排除するのではな

く、論理の根拠としての基礎という程度の、後々何回でも柔軟に変更可能な「基礎づけ」は必要であると考えている。

- (8) クリッチリーはローティが最も影響を受けたと公言しているデュエイの民主主義についての考え方がムフヤコノリーのようなラディカル・デモクラシーの一種として解釈できると指摘しているが、これはローティとデュエイの政治思想における関係を考察するうえで重要な論点である。

問題は、ローティは本当に自身が言うほどデュエイ主義者なのか？ということである。デュエイの、特に『公衆とその諸問題』という著作をR. B. ウェストブルックは参加民主主義の先駆として解釈しているが、この著作において示されているデュエイの公と私の区別の方法はローティの議論と異なっている点が多い。本文で考察する通り、ローティの政治思想においてはラディカル・デモクラシーや参加民主主義と共通する点は少なく、実はローティの政治思想におけるデュエイ的な側面はそれほど大きくないと言える。

- (9) デリダとアレントにおける「公共性」についての考え方の考察については[梅木 2002]に詳しい。
- (10) アレントが左派なのか？という点について断言することは難しいが、ローティと同様に「反スターリン」であり、アレントが20世紀中頃においてアメリカで「反スターリン」の論陣を張ったいわゆる「ニューヨーク知識人」のサークル、すなわちローティの両親やデュエイが属していた（オールド・レフトとしての）左翼的なサークルのメンバーと交流を持っていた（例えばメアリ・マッカーシーなど）ことは確かである。
- (11) 「バザール」と「クラブ」のサイズは固定的に考えず、例えばローティが例に挙げているような街の市場程度の規模の「バザール」から、地球という規模の「バザール」、もしくは数人の規模の本当にマニアックな価値観を持つ人々からなる「クラブ」から、数百万人、数千万人というような同一の習慣を持つ一つの民族というような規模の「クラブ」まで、そのサイズは様々であろう。

重要なのは、その状況毎において「バザールの状況」と「クラブ的状況」がその都度生じるということであり、同好の士が集う「クラブ」内においても複数の人が集えば時として「バザールの状況」が生じることもあり得るということである。

私的な集団としての「クラブ」の仲間内において「卓越性」を示すことが、アレントが言うような意味での「公的領域」での「活動」とは厳密に言えば異なるであろう。しかし、本文中で考察したように、カノヴァンの指摘を大胆に読み替えば、これがある程度まで重なるものとして解釈する可能性も生じる。

#### 参考文献

- Rorty, Richard, 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge. 齋藤純一, 山岡龍一, 大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店 (2000)
- , 1991. *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge.
- Mouffe, Chantal (ed), Rorty Richard, Critchley, Simon, Ernesto Laclau, Derrida, Jacques, 1996. *Deconstruction and pragmatism*. London.
- 青木隆嘉訳『脱構築とプラグマティズム: 来るべき民主主義』法政大学出版局 (2002)
- Mouffe, Chantal, *The return of the political*. London. 千葉真, 田中智彦, 土井美徳, 山田竜作訳『政治的なものの再興』日本経済評論社 (1998)
- , *The democratic paradox*. London; New York. 葛西弘隆訳『民主主義の逆説』(2006)
- Derrida, Jacques, 1994. *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorite"*, Palis. 堅田研一訳『法の力』法政大学出版局 (1999)
- Arendt, Hannah, 1958. *Human Condition*. Chicago, 1998. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫 (1994)
- Canovan, Margaret 1974 *The political thought of Hannah Arendt*. London. 寺島俊穂訳『ハンナ・アレントの政治思想』未来社 (1981)
- 大賀祐樹, 2005 「偶然性のリベラリズム～ローティによるリベラリズムの再構築」社会学論集 第六号 早稲田大学社会科学研究所。
- , 2006a 「残酷さと苦痛の減少」社会学論集 第七号 早稲田大学社会科学研究所。
- , 2006b 「ローティの左翼論の源流」社会学論集 第八号 早稲田大学社会科学研究所。
- 梅木達郎, 2002 『脱構築と公共性』松籟社。