

Title	「解釈的理性」と「共同体」位相の主題化： Z・バウマンのポストモダン論と政治哲学の動向を中心に
Sub Title	Toward a path for the post-modern political theory, with reference to thematizing "interpretive reason", "otherness" and "community"
Author	向山, 恭一 (Sakiyama, Kyoichi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1992
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.65, No.3 (1992. 3) ,p.57- 76
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	研究ノート
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19920328-0057

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「解釈的理性」と「共同体」位相の主題化

——Z・バウマンのポストモダン論と政治哲学の動向を中心に——

向山 恭一

- 一 ポストモダンと「理性」概念の変容
- 二 「立法的理性」と「解釈的理性」
- 三 政治哲学における「共同体」への接近
- 四 ポストモダンにとって「共同体」とは何か？

一 ポストモダンと「理性」概念の変容

「哲学を馬鹿にすることが真に哲学をすることである」⁽¹⁾といったのはバスケルだが、もしこの言葉を現在のポストモダニストたちが語ったとしても、それはなんら不思議なことではない。「哲学にとってもっとも望ましいことは〈哲学〉を行なわないことなのだ」と語ったリチャード・ローティは、伝統的な〈哲

学〉の果たしてきた知の究極的な「基礎づけ」作業という役割を、徹底的に解体させることを試みている。かれによれば、一般に〈哲学〉と呼ばれる知的活動は、世界の客観的認識を可能にする非歴史的な準拠、アルキメデスの支点の探究に従事してきた。とりわけ近代哲学は、心身二元論を背景に、「自然を映しだす鏡」あるいは「特権的表象」の地位を自負してきた。

伝統的哲学を縛りつけている肖像は、さまざま表象——正確なものもそうでないものも——を包摂し、純粹で非経験的な方法で研究される大きな鏡としての精神のそれである。鏡としての精神という觀念なくしては、表象の正確さとしての知という觀念も示されなかったであろう。また後者の觀念なくしては、デカルトやカントに共通の戦略——いわば鏡を検査し、修理し、磨くことによって、より正確な表象を手に入れること——も意味を成しえなかったであろう

う。⁽³⁾

しかし、こうしたデカルト、ロック、カントの伝統を、ローティは徹底的に批判する。かれによれば、認識論的哲学とは「自然自身が使っている言語を発見した」という「空手形」を繰り返すだけの空虚な言説として片づけられてしまう。「鏡」のメタファーを「鍵」のそれに替えてみよう。ある科学者の使うボキャブラリー「鍵」が世界「錠」にびったり合うのは、その科学者が「鍵」をうまく鑄造したからではなく、「錠」の方を自分の「鍵」に合うようにつくりかえただけなのではないだろうか。「自然を映しだす鏡」、「真理（実在）との対応」という観念に支えられてきた「哲学」は、トマス・クーン流の「パラダイム論」的思考の前では、従来の優位性を主張しえなくなつた。「基礎づけ」という特権的立場が保証されていた「哲学」を頂点とする知のハイアラキーは、パラダイム間の「共約不可能性」という観念によって、完全に平準化されてしまったのである。

それでは、「いつたい文化は「哲学」なしでやっていけるのか、つまり単に偶然的で慣習的な真理から、何かしらそれ以上のものである「真理」をふるい分けようとするプラトンの企てなしでやっていけるのかという問いが生じてくる」⁽⁵⁾であろう。だが、ローティは「認識論から解釈学へ」と知のモードを移行させることで、「ポスト「哲学」的的文化」の可能性を開こうとする。「解釈学は、認識論の消滅によって残された文化的空間が

満たされることはないであろうという希望、つまりわれわれの文化が規制や対立への要求がもはや感じられないものになるであろうという希望の表現なのである。⁽⁶⁾

ここでは、これ以上、ローティの「解釈学的」プラグマティズム的転回」について深く言及することを避けておこう。むしろ、本稿ではローティの「ポスト「哲学」的的文化」という問題設定を受けて、ジークムント・バウマンの「ポストモダン」論を検討してみたい。バウマンの議論は、ポストモダンの現象を「理性」概念の変容として位置づけ、それが現代の社会科学の動向とどのような関連を見せているのかを明らかにしてくれるであろう。そして、次に、バウマンの問題設定を受けて、「方法主義批判」に支えられた現在の政治哲学における解釈学的傾向とその「共同体志向」の特質に眼を向けてみたい。その意味では、本稿は「ポストモダンの政治学」についての予備的考察であるといえるだろう。

二 「立法的理性」と「解釈的理性」

「メタ言説への不信」によって特徴づけられる哲学的ポストモダニズムは、社会科学における「理性」概念の、そしてそれが扱う政治—社会現象の変容にも大きく反映している。バウマンは、いわゆるモダンとポストモダンの分水嶺を、社会学におけるパーソンズとガーフィンケルとの対立に見る。⁽⁷⁾まず、パーソン

ンズの「構造―機能主義」はモダンの時代の象徴でもあった。「パーソンズの記念碑的な言葉によれば、社会学は「ホップズ問題」を解決するための継続中の努力であった。つまり、本質的に自由で主意的な諸主体の行動を非ランダムなもの、規則的なものにする神秘である。社会学にとって正統なコンセンサスは、それゆえ、人間の行為のランダム性と多方向性を縮減し、除去し、その結果、それなくしては分散してしまふ諸力に調整を、カオスに対して秩序を押しつけるメカニズムに集中してきたのだ⁽⁸⁾。この場合の「秩序」が「国民国家」のレベルを指示していることは、もはや言うまでもないであろう。そしてそこでは、支配や価値の共有の問題をめぐって、最終的には「社会的現実」の統一がめざされているのである。

これに対して「ポストモダンの社会学は、その最初の後押しをガートンケルの技法から受けている。社会的現実というものの不可避的なはかなさともろさ、その会話的で慣習的な地盤、その交渉可能性、永続的な活用と修復不可能な不確実性、そういったものをかればさらけ出す確信を抱いているのである⁽⁹⁾。ここで言われる「社会的現実」には、もはやパーソンズが考えたような統一性も一元性も存在しない。ガートンケルの企ては「システムの秩序を意味の多様な現実と世界の過剰さへと解体⁽¹⁰⁾」することである。そこでは「社会的現実」の複数性、分散性、そして可変性が追求されているのである。しかも、ここで注意しなければならないことは、そうした「社会的現実」のモデル

がナショナルなレベルではなく、より小さなコミュニケーションに求められていることである。ポストモダンの社会学の潮流は、その精神的な創始者としてアルフレッド・シュニッツを受容しながら、ヴィトゲンシュタインからは「言語ゲーム」の概念を、そしてガダマーからは「共同体から生まれ、伝統によって正当化される意味の集合体としての生活世界の視点⁽¹¹⁾」を相統しているのである。

ポストモダンの社会学の要求が、普遍的で超ローカルな客観的真理の放棄にあるとするなら、それは見事なまでにローティの「ポスト〈哲学〉的文化」と対応している。モダンの社会学がその目的をシステムにおける無秩序を除去するコントロールの役割に求めていたように、〈哲学〉は世界を曇りなく映しだす「鏡」としての使命を自負していた。だが、〈哲学〉の死が、広く知れわたるにつれて、社会学もまたその役割を次第に変えつつあったのだ。「実際のところ、意味の産出と真理の妥当要求に対する共同体の主権が認められることによって、社会学者は、さらなる議論を必要としない、解釈者の役割へ、つまり共同体や伝統のあいだのコミュニケーションを促進する機能を果たす記号論的プロローカールの役割に位置づけられているのである⁽¹²⁾」。ここで議論をより明確なものとするために、社会学と哲学との関連について言及を深めてみよう。社会学におけるモダンからポストモダンへの移行が、中央集権主義から地方分権主義へと流れていく政治哲学の現状と密接なつながりを見せていることを

明らかにするためにも、両者の蝶番となる哲学的次元への言及は避けられないであろう。

社会科学の方向性を指示する「理性」のモードにはどのようなものがあるのだろうか。パウマンは哲学的次元におけるモダンとポストモダンの分水嶺として「立法的理性」(legislative reason)と「解釈的理性」(interpretive reason)とのダイオトミーを立てる。「われわれが今日目撃しているのは、まず、哲学と社会学の実践における解釈的モードの相対的比重が高まっていることであり、もうひとつのモードを流行遅れかあるいは最初から誤ったものとして失墜させることに狙いを定めたその先駆者たちの攻撃性が高まっていることである。」⁽¹³⁾そこで、まず、ふたつの理性の差異を明確にするために、現在その権威に不信の眼が集中しているモダンの「立法的理性」から検討してみることしよう。

パウマンは「立法的理性」の姿を、カントの『純粹理性批判』を引用しながら、やや戯画的に描きだしている。哲学者とは立法者であり、理性の法廷における裁判官であるというイメージが、カントの著書から合成されている。パウマンによれば、カントは「理性の法則を立法し強化することが、少数の真理を知るものたち、つまり哲学者たちの責務である」と考えているとされる。そこで、カントにとって対決しなければならなかった敵は、徹底した懐疑論者たちであった。カントはこの懐疑論者たちに「遊牧民」のメタファーを与える。「遊牧民」とは無秩

序の象徴として現われる。それゆえ、まず、この「遊牧民」を定住させることが、〈哲学〉の使命となるのである。

最初は形而上学の支配は独断論者たちの統治のもとにあり、專制的であった。しかしながら、その立法は古代の野蠻の面影をなおとどめていたゆえに、この支配はいくどかの内乱をつうじて次第に完全な無政府状態へと墮落し、土地のあらゆる永続的な開墾を嫌う一種の遊牧民にはかならない懐疑論者たちが、ときどき市民的団結を分裂させた。

ノマドたちの支配する混沌と暗闇の世界に「啓蒙」の光をあてること。そのために、形而上学は新しい任務を果たさなければならぬ。つまり、理性による批判である。それは「一つの法廷を設けようという勧告であって、この法廷は、理性の要求が正しい場合には理性を護り、これに反してすべての根拠のない越権を、強権の命令によってではなく、理性の永遠不変の諸法則にしたがって拒むことができるものであるが、だからこの法廷こそ純粋理性の批判自身にほかならないのである。」⁽¹⁴⁾こうして理性は、市民社会における警察の治安的役割を、知のフィールドで獲得する。パウマンによれば、それは哲学者にとって「真と偽、善と悪、正と邪とに決定を下す難攻不落の特権、判断を下す特許状、自らの判断への服従を強制する権威」⁽¹⁵⁾なのである。

こうしたカントの理性の批判が、実は「近代の支配者と近代の哲学者がまず何よりも立法者であった」ということ、そして

「かれらがカオスを探しだし、それを飼い馴らし、秩序に置き換えようとし始めた」⁽¹⁹⁾ ことを見逃してはならないであろう。視点を替えれば、哲学者の立法的な野心は、パウマンによれば、近代国家の形成とアナロジーを成しているのである。カント的理性の批判は、知の領域における一元性と統合性を要する。このことは、裏を返せば、己れの領域の境界を厳密に設定することにもつながる。境界を自由気ままに侵犯するノマド的なものも定住化政策、理性にまつるわぬ「迷信」や「偏見」などのローカルな言説を「無知」なものの表明として駆逐すること。いわゆる「共通感覚」⁽²⁰⁾「常識」を批判すること。これらカントの言説が政治的メタファーで構成されていることに、パウマンは敏感に反応している。

このように「知の領域において、曖昧なものを追放することが、とりわけ、哲学によってコントロールされない、あるいはコントロール不可能なあらゆる知の土台を非正当化することを意味する」⁽²⁰⁾のと同じように、「政治の領域においても、曖昧なものを追放することは、外国人を隔離したり国外追放することを、ある地方権力に対して処罰を与えたり認可されていないものに対してはそれを非正当化することを、そして「法の隙間」を埋めることを意味する」⁽²¹⁾のである。哲学と政治の領域における「立法的理性」の支配は、フーコーによる「知と権力」の共犯関係の指摘をまつまでもなく、それが社会科学にも色濃く反映されていることがわかる。とりわけ「社会学は、まず第

一に、己れを常識批判として創設した。そして次に、それは社会生活にとつての絶対確実な枠組みを計画することを義務として引き受けた」⁽²²⁾のである。システムの観点から、あらゆる逸脱行為の監視と規律を自らの職務とすることである。

近代のプロジェクトは、「立法的理性」に支えられた「前衛たち」によって推進されてきた。その「基礎づけ」的な性格は、自分たちは「ありきたりの知識」からは隔絶されたメタ・レベルに位置している、そしてそれゆえに真理の客観性と普遍性に到達できるという特権意識によつてもたらされたものなのである。「一般の構成員の知識と科学者のそれはその性質において異なっている。それらの相違は科学者の側から、真理と虚偽の対立として物語られてきた。だが、どのように物語られようと、それらの相違の本質にはハイアラーキーと従属関係があるのだ」⁽²³⁾

こうした知識人の立法的野心は、西欧文明の客観的な優越性という観念に支えられたモダニティの自己意識を形成してきた。それは特殊西欧に生まれた合理化のプロセスが、やがては他の諸地域にも普遍化されていくであろう、というウェーバー的な歴史観のなかに典型的に示されている、とパウマンは指摘している⁽²⁴⁾。だが、確実性に対するモダニティの信念も、またそこから派生する西欧中心主義的な価値のハイアラーキーも、長続きすることはなかった。フロイトの提示した「現実原則」と「快楽原則」という二つの対立しあう概念は、それらを優劣関係の

座標から捉えるならば、まさしく「立法的理性」の産物である。しかしながら、両者の優劣関係を実際の歴史過程のなかに浮き上がらせると、それらは自己の内なる他者に対する「抑圧」の関係を還元されてしまう。モダニティが価値のハイアラーキー形成の過程でその代償として、近代人の内面に癒しがたい心的外傷を残すというフロイトの理論は、「立法的理性」のあり方に強い疑問を残すことになったともいえるであろう。とりわけ現代では確実性への意志を放棄したポストモダンの意識が、そうした傾向に拍車をかけていると考えられる。

パウマンは、「立法的理性」に対するポストモダンの不信の源泉に、知識人を取りまく現代世界の変容を探りあてている。まず、世界のバランス・オブ・パワーの変化に伴う西欧中心主義的価値体系の崩壊である。具体的には、特殊西欧地域において開花した近代化のモデルが、第三世界諸国の独立以降、それらの国々で理想とされながらも、一向にそのプロセスが進展しない状況で、西欧型近代化のモデルの普遍性そのものに疑問が投げ掛けられるようになった事態を意味していると思われる。パウマンはしこうた事態を、モダニティの西欧中心主義的な「構造が、これまで劣位に置かれてきた（現実には権力構造によって、理論的にはそれと関連した価値のハイアラーキーによって）カテゴリーの抵抗と闘争によって、しだいに崩されつつある」という時代認識で把握している。こうした西欧のモデルに一元化されることのない価値のプルーラルな状況では、知識人の役割もこれ

までの「立法的」なものから「解釈的」なものへと移行していかざるをえないであろう。なぜなら、異質な伝統・文化に對峙したとき、知識人にできる仕事といえは、せいぜいのところそれらの差異を解釈することであって、それらの間に優劣関係を持ち込もうとする立法的行為は、これまでそうした営みを保証してきた西欧中心主義的価値体系の崩壊によって、不可能とされてしまったからである。

しかしながら、こうした西欧の外在的な限界性の他に、西欧社会内部の変容を見落としてはならない。それは近代国家の成立期に見られた権力と知識人との蜜月関係の終焉である。混沌と暗闇の排除に乗り出したカントの立法者のイメージが、哲学のみならず政治の世界においても理想とされていたことは既に述べた通りである。そこには、統治者の側が自己の「権威づけ」と「正統性」の確保のためにつねに知識人の助言を必要としていた、という事情があったのである。ところが、カオス的なものを封じ込めようとする秩序形成のメカニズムは、しだいに立法者としての知識人の手から切り離されていく。統治者の権力技術は、「道具的理性」の貫徹の結果、社会の全領域を「官僚制化」することに成功した。ここにいたって権力は、見られることによって権威を獲得する必要性をほぼ感じなくなり、見られることなく支配を完遂できる新しいテクノロジーを手に入れることができたのである。こうした匿名的でパノプティックな支配体制において、知識人はかつての立法的役割をほぼや要

求されなくなり、ただ個々の権力技術の専門家として期待されているだけである。ところで、この権力のひとり歩き現象は、「正統性の危機」というハーバーマスの問題設定を想起させてくれる。だが、バウマンはこの危機状況を「立法的理性」の復権によって解決しようとは考えていない。「後戻りのきかないブルールライズムの状況において、諸世界観と諸価値に関する合意もありそうでなく、すべての現存する世界観 Weltschau-
Hilfen がそれぞれ文化的伝統(より正確に言えば、それぞれの自律的な権力の制度化)に堅く根づいているので、諸伝統の間のコミュニケーションが現代の主要な問題となっている。」²⁸ こうした時代認識のもとで、バウマンは大文字の理性による対話の成立は不可能であると考えている。なぜなら、そうした立法的行為そのものが価値のブルールライズムを否定するからである。「生活世界の合理化」によって現代の「正統性の危機」を乗り越えるのではなく、生活世界の多元性をまず承認することから知識人は出発しなければならぬ。そして、かれら知識人に要請されることは、何よりも異質な伝統を「解釈する」という営みでなければならない。バウマンのポストモダン論が示唆しているのは以上のようなことなのである。

こうしてかつての強権的な「立法的理性」は、いまや、よりつつましい「解釈的理性」へと変貌していく。「解釈的理性」の立法的理性に対する関係は、思慮 *sophrosyne* の傲慢 *hubris* に対する関係である。²⁹ 「解釈的理性」は、知のハイアラキーを崩

し、ローカルな知との対話を望む。それは決して終わることのない、テロスなき実践を追求する。「いくらか単純化して言えば、立法的理性は支配の構造に役立つが、解釈的理性は相互的なコミュニケーションの過程に自らを適合させるのである。」³⁰ そして、その意味では「解釈的理性はリビドーによって導かれるが、立法的理性はタナトスの活動だ」と言えるのかもしれない。さて、バウマンは「解釈的理性」の実践形式としてハンス・ガダマーに代表される哲学的解釈学を挙げている。バウマンによれば、ガダマー以前のシュライエルマッハーやディルタイに典型的なロマン派解釈学にはまだ「立法的理性」の残余がみられる。それはテクスト読解の方法論の問題意識が先行しており、そこには解釈者のテクストに対する優位性という觀念が潜在していたのである。³² こうしたロマン派解釈学の制約性乗り越えようとしたのがガダマーであった。かれはテクスト理解が他者理解であると同時に、そのことがつねに解釈者自身の自己理解を誘発する可能性に注目する。これは自己と他者との間に優劣関係を持ち込もうとする「立法的理性」の誘惑に抗して、諸価値のブルールライズムで自他の関係を対等に扱う「解釈的理性」の完成を意味しているといえるであろう。

解釈者のテクストに対する優越性、という誘惑を断つこと。こうして初めて、哲学的解釈学は「解釈的理性」を己れのものとすることができる。バウマンによれば、ガダマーの解釈学は「立法的理性」に対して致命的なダメージを与えるものと考え

られている。というのも、それは「テキストや芸術作品の真の意味の発見が、決して終わることのない、現実には無限のプロセスである」ということを不可避免的に結論づけているからである。まずガダマーは、了解という作用の手続きではなく、ある了解が起きる条件に眼を向ける。言い換えれば、解釈者のテキスト理解は、何らかの客観的な「方法」によって導かれるのではなく、解釈行為自体が「先入見」Vorurteilによって規定されているということである。ガダマーの「方法」批判は、パウマンにとって「立法的理性」への有効な武器の役割を果たしてくれる。なぜなら「立法的理性の存在理由が、方法の可能性、つまりそれが厳密に遵守されるという完全な事実によって結果の妥当性を保証する手続きの可能性であり、また方法的手続きの最終点で発見されるものがいかなる非方法的な手続きも主張できない優越した妥当性を産出するという原理であった」⁽³⁴⁾からである。ガダマーも、解釈学特有の「方法」批判によって、科学のドグマ性を暴露している。

科学が現代の方法的科学である限り、それは当初から、その科学固有のやり方の方法論から遠ざかっていくものはずべて締め出してしまふという、ある根本的な断念によって規定されている。まさにこのことによって科学は、自らの固有な権限の内では自らを制限なきものであるとして証示する。そして自分自身の正当性の承認をめぐって途方に暮れるようなことは決してあり得ないのである。このようにして科学は、その認識が全体的であるかのような見かけを呼び起こす。しかしその見かけの背後では、諸々の社会的先入見や利害

関心が隠されて守られているのである。⁽³⁵⁾

ガダマーの「解釈学的反省」は、「客観性だと思われていることが、現実の社会的な権力関係の安定性を表わす」という点で、一種の「イデオロギー批判」の実践となるのである。だが、解釈学的批判は、それが自己自身へと向けられるとき、より一層の生産性を獲得する。「先入見」という概念を提示することは、解釈者自身が自らの制約性と依存性を自覚しなければならぬという「思慮深さ」を要請する。解釈者があるテキストと対峙するとき、かれはまず自らの「地平の拘束」から、つまり自己の有限性から出発しなければならない。そして、自己とは疎遠なテキストとの「地平の融合」によって、自分自身の制約性と依存性を明るみに出さなければならないのである。もはや、科学的方法というアルゴリズムは、解釈学的反省においては必要とされない。もはや、解釈者とテキストとの間にはいかなる優劣関係もないからである。両者の関係は、ガダマーが「翻訳の真理」あるいは「翻訳の卓越性」と呼ぶものに支えられている。それは「自分とは疎遠なものを自分固有のものにならせる」とことであり、また「そのものを自らの固有な概念でもって、自らの固有の地平において、解釈し、新たにそのものの力を働かせ」⁽³⁷⁾ことである。そこには垂直的な知のハイアラキーは存在せず、水平的な知のブルールな関係性がめざされている。そして、解釈学的反省によって、「これまでの所与の言語によって定式化されていたものが、或る意味で止揚される」⁽³⁸⁾ヴィヴィッ

下な共生関係が営まれるようになるのである。

パウマンによれば、こうして「共存し競争する解釈の間の地位上の差異は小さくなり、無意味なものとなる。そして、「特権的知識」という觀念そのものが(つまり、自らのとは別のものを妥当ではないと宣告する資格を与えられた「真の」解釈が、意味をなくす⁽³⁹⁾)のである。そして、社会学もまた「解釈的理性」の浸透によって、その活動領域を変更していく。これまでモダンの社会学が誇ってきた、システムの維持と逸脱の排除という警察官的立場から、パーソナルな対面関係が演じられる日常性の世界へと下降していくのである。「ポストモダンの(解釈的)社会学は、モダンの戦略をもともせず、ありきたりの知識の出来事に判決を下すことを拒否し、とりわけ常識を「矯正する」ような仕事を差し控える。そしてそれは自らを(不可避的に特殊で、「ローカルな」)言説の外に置くことも、またそれゆえ、そうした言説が与えてくれるもののほかに基礎を見いだすことも望んではいないのである。」⁽⁴⁰⁾ところで、哲学における「立法的理性」から「解釈的理性」へのシフトが、社会学においては「システム論」的観点から「生活世界」の観点への移行に反映されているように、最近の政治哲学においても同様の傾向が見られる。そこで、パウマンの問題設定の枠組みにならって、現在の政治哲学の動向とそこに見られるいくつかの問題点を洗い出してみることしよう。

三 政治哲学における「共同体」への接近

現在の政治哲学の特徴をひとつ挙げるなら、それは著しいほどの「共同体」への接近であると言えるだろう。ローティは政治哲学の現状を「カント主義」と「ヘーゲル主義」との対立という視点から整理している。⁽⁴¹⁾前者が人間性というものの普遍性から出発するのに対して、後者はそうしたものの特殊性、つまり共同体による被拘束性を主張する。とりわけ、コミュニティアンと呼ばれる後者の立場は、「伝統」への傾斜を強めている点で保守主義の思想と連続性が見られるが、同時に啓蒙の合理主義と普遍主義に対する批判という点では、ポストモダンの思想と共有する部分をも有している。また、ここでの哲学が人間の有限性というものに基礎を置いている限りで、それはパウマンのいう「解釈的理性」の政治理論への浸透であるとも言えるだろう。

「伝統」という觀念は、われわれが歴史性の牢獄に幽閉されているイメージを与えやすい。だが、それはあまりにも「啓蒙」の理念に固執した見方でしかない。ヒュームやバークの近代自然法批判の観点から見ると、「伝統」はむしろ主体を構成する一種の準規枠であり、そしてこの準規枠を通して政治的活動もまた可能になる、きわめて能産的な作用を働かせるものなのである。こうした「伝統」への強い傾斜は、マイケル・オーク

ショットの政治観に顕著に見られる。

政治は、人々のあるまとまりを整理すること一般に関わる活動であるが、その人々は、整序化のある様態の認知を共有しているという点で、単一の共同体を構成していなければならない。あるまとまった人々が、何らの行動の伝統と認められているものをもたないような事態を想定したり、あるいは、どんな変化の方向も暗示せず何の注意も喚起せずに整理されている状態を想定することは、政治の能力を欠いた人々を想定することに等しい。政治という活動は、その時々々の欲求からも一般原理からも、自動的に発生するものではなく存在している行動の伝統自体から発するものである。また政治活動が取る形とは、多くの伝統の中で暗示されたことを探究し、追求することによって、すでに存在している秩序に手を加えるということである。というのはそれ以外の形はありえないのだから⁽⁴²⁾。

オークショットにとって、政治的活動は「伝統」によって暗示された意味の追求という「解釈的」行為として位置づけられている。つまり、それぞれの政治共同体に固有の歴史が培ってきた共通解を探究し、環境の変化に応じてはそれを改善することなのである。そこでめざされているのは、もはや共同体の外から規制してくる抽象的で普遍的な原理を定立することではない。むしろ、それぞれの共同体の歴史の連続性のなかで、そのつどの具体的な問題状況に定位して解釈的実践を施していくことなのである。この意味で、政治における知識は、ローカルなものではなければならないのである。

こうした観点から、オークショットは政治における合理主義

の浸透、あるいは政治の工学化を批判する。ここでいう合理主義とは、「あらゆる場合における精神の独立、つまり「理性」の権威を除く他のいかなる権威に対する責務からも自由な思考」を意味する。しかも、その背後には「議論の基礎であり源である全人類に共通の「理性」、合理的考察の普遍的力、に対する信念⁽⁴³⁾」が控えている。オークショットはこうした合理主義的精神のなかに、異質な見解への不寛容を臭ぎつけるのだが、このことはバウマンの「立法的理性」批判にも相通する面がある。

さて、合理主義者の唱える「理性の至上」とは、オークショットによれば「技術の至上」でもある。それはあらゆる命題の定式化、つまりあらゆる知を「本の中に書き留める」ことを要求する。これは合理主義者の確実性に対する執着によって動機づけられている。ここで要請される知とは「確実性のためにそれ自体を越えて他のものに目をやる必要のない知、つまり最終結果が確実であるだけでなく、出発点から確実であり、最初から最後まで確実であるような知のことである⁽⁴⁵⁾」。オークショットはこうした知を「技術知」と呼び、いわゆる思想伝統と対立するイデオロギーにそれを同定する。「技術知」は、いわばゲームのルールを教えこむのと同じように、「絶対的無知」をその起点に置く。そして、そのルールからはみ出るいかなる例外的知も捨象していくことで自己完結性を獲得していくのである。この「技術知」がイデオロギーであるのは、それがすべての先入見と先入観念の「肅正を敢行する」からである⁽⁴⁶⁾。しかも、オ

「知」の探究と改善であった。かれはこれを「技術知」に対立させて「実践知」と呼んでいる。言葉には定式化されないが、実践によって獲得されていく知識、政治が「暗示されたもの」の追求であるというのは、こうした事態を指し示しているのである。こうして政治における「技術知」のイデオロギー性がますます暴露されていく。それは、スタート地点における「絶対的無知」が幻想である以上、その結果としての完全な知というものも幻想でしかなくなる、ということである。「技術知の自己完結性が幻想であるとすれば、自己完結性の理由でそれに帰せられた確実性もまた、幻想なのである。」⁽⁴⁷⁾

「技術知」に侵された政治の世界に「実践知」を取り戻すこと、自己をつねにローカルなものに定位させていくこと、こうした思考はシェルドン・ウォリンの理論においても共有されている。⁽⁴⁸⁾かれはまず「政治科学」における「方法主義」の浸透を批判する。それは「論理的に一貫した、経験科学的に検証可能な厳密な定式化を求める精神的態度」⁽⁴⁹⁾である。それは政治生活のなかで培われてきた先入見や偏向性を除去し、過去を忘却する点で「技術知」と同型のものである。そこではいかなるコンテクストからも相対的に自律することがめざされている。これに対して、ウォリンは「政治的知恵」のもつ有意性を強調する。そこで要請される知識は、いわばコンテクストに内在したものでなければならぬ。なぜなら、政治的知恵のめざすものは、方

法主義のように確実性や操作性ではなく、「政治的に適切なものを形成すること」⁽⁵⁰⁾だからである。ウォリンは、政治の世界においては人間というものからその歴史性を決して剝離しえないものだ、と考えている。つまり、政治とは自己の置かれた歴史的コンテクストに内在しつつ、それを解釈していく「実践知」の世界なのである。そして、そのコンテクストのなかに沈没している暗示的だが、政治生活にとっては有効な知識の集積を、ウォリンは「政治の暗黙知」 tacit political knowledge と呼んでいる。⁽⁵¹⁾つまり、政治の世界において「われわれは、語りうることより多くのことを知ることができる」のである。⁽⁵²⁾

それでは、こうした政治哲学における「解釈的理性」の浸透が、パウマンにとっての社会学がそうであったように、政治学のポストモダン化につながるものであろうか。ここでは、性急な結論を避けておいたほうがよいだろう。というのも、ウォリンのポストモダン観は一般のそれとは異なったものであるからである。かれにとってポストモダンは、モダンとの断絶というよりは、むしろその延長として位置づけられている。⁽⁵³⁾ ホッブズに始まるモダンの政治学の「方法主義的」傾向は、科学的思考の神話的思考に対する優位性という観点から、現代の政治生活を協働的な意味形成の営みから合理的な意思決定による操作対象へと変質させた。ウォリンは、ウェーバーを援用しながら、近代の「合理化」のプロセスが、結局のところ人間の行為を「特定の目的を達成するために最も道具的に効果のある手段を計算

すること」に還元することを指摘している。「世界の脱魔術化が明らかに意味しているのは、神話に敵対する新しい世界が現われたということである。それは、新しい精神の観念が文化的に祭られたということであり、そしてその観念が、意味あるものを無意味なものに還元しながら、同時に古い傷つけられた神話の残した文化の空白を満たすことを不可能にしたということである」⁽⁵⁴⁾。あらゆるものがテクノロジーに支配されているポストモダンの世界は、その意味で、いわばモダンの飽和状態に置かれているのだ。モダンの戦略がもたらした合理化⁽⁵⁵⁾意味喪失のプロセスの完成形態としてのポストモダンである。

ウォリンはこのモダン⁽⁵⁶⁾ポストモダン現象を「神話の不在」として捉える。「神話」とは共同性に基づいた権力の言説を意味するものである。「神話」は政治共同体の集合的記憶の表象であり、その共同体の構成員は周期的な「儀礼」によって、その記憶を再現していく。しかも、そこで実践される政治生活は、ホップズやウェーバーが見た権力へのあくなき追求という「政治」⁽⁵⁷⁾ politics ではなく、共同性や参加に重点を置く「政治的なもの」⁽⁵⁸⁾ the political なのである。ウォリンはこれを古代ギリシアのポリスの生活に投影する。ここでは「政治的なものが、狭い意味での政府に関連づけられる機能のみならず、家庭、宗教、教育、詩、劇、そして造形芸術などの共同体におけるあらゆる意味ある生活領域を包摂していた」⁽⁵⁹⁾のである。それゆえ、権力もまた「政治的なもの」(共同体)から切り離されず、むしろそ

れへの積極的な参加⁽⁶⁰⁾儀礼が権力の活性化を可能にするのである。だが、リヴァイアサンという国家の人工的⁽⁶¹⁾虚構モデルの登場によって、権力はしだいにその存在論的地盤を切り崩されていく。そして、国家はいかなる共同性にも基礎を置かない「自己正当化」⁽⁶²⁾ autolegitimization の増殖を繰り返していく。「政治権力はもはや共同体を必要とせず、それゆえその属性である「政治的なもの」を必要としないのだ」⁽⁶³⁾。こうして、ハイパー・モダンの段階を迎えた現在において、われわれが失ったものは「われわれを権力との一体化に向かわせる純粋に参加的な儀礼なのである」⁽⁶⁴⁾。

現代政治における「脱存在論化」⁽⁶⁵⁾ deontologizing に対するウォリンの危惧は、同様に、政治哲学のもうひとつの潮流であるカント主義的立場にも向けられる。例えば、社会契約説の新たな再編を試みるロールズは、社会の原初状態に「無知のヴェール」を設定している。ここでは、いかなる歴史性も除去された原子論的な個人の合理的選択行為のみが想定されている。ウォリンにしてみれば、こうしたロールズの立論自体が国家の「脱存在論化」につながる元凶としか映らないであろう。こうして、ウォリンは「契約」⁽⁶⁶⁾ contract 概念に代わる政治理論における基軸を「生得権」⁽⁶⁷⁾ birthright 概念に求めるのである。かれは『創世記』におけるイサクの二人の息子の物語に政治の世界の悲劇を象徴させている。その悲劇は、飢えたエサウが自分の長子の権利⁽⁶⁸⁾生得権を食物と引き換えに弟のヤコブに譲り渡したこと

に端を発する。そこで譲り渡された生得権は、いわば父祖から歴史的に受け継がれていく集合的アイデンティティにほかならない。つまり、生得権は「人間を、前もって形作られた(preformed)ものとして、すなわち家族、祭儀、共同体において育まれる具体的な歴史的事実として理解する」のである。これに対して、契約概念は人間というものを「前もって形作られるというよりは、演じられる(performed)存在」構成されることを待ち受ける存在」として位置づけている。そして、契約において交換される対象は、契約の当事者間の同意さえあれば、いかなるものもその価値は同等であると見做されるのである。ところが、ウォリンは強くそれに抗議する。「生得権は契約の対象になるたぐいのものではない」と。それは、ファウストが自分の魂を契約によってメフィストフェレスに譲り渡したのと同じくらい愚行にほかならないのだ。

生得権の概念とは、それが決して譲り渡すことのできない過去からの遺産相続である以上、ウォリンがこれまで論じてきた「政治の暗黙知」あるいは「神話」と共通の概念であると考えられる。「われわれが自分達の時代のヤコブに譲渡した生得権は、われわれの政治性(Politicalness)⁽⁶²⁾」である。それは「われわれの共同的な集合的生活の配慮と改善に参与することや、それに対して責任を持つことが何を意味するかを知っており、かつ評価しうる存在へと自らを展開させていくわれわれの能力」⁽⁶³⁾なのである。しかもここで重要なのは、生得権の概念が人間の有

限性を指摘するのみにとどまらないことである。父親から生得権を相続するとはいっても、われわれは父親と同じ存在となるわけではない。そこにはつねにズレが生じてくる。そこで、このズレを埋めるのが生得権との論争可能性である。権力の言説である「神話」が「儀礼」によってその原初の共同性を再演させるのは、未開社会のように自己完結した時間の循環を形成するためではなく、そのつどの成員の「参加」によって歴史的時間をらせん状に広げることがその目的とするものであった。これと同じように、生得権もまたそれを受け継いだ成員の解釈的実践によって作り変えられていくのである。

生得権は解釈を必要とするがゆえに、論争可能なものである。また論争可能なものであるがゆえに、解釈についての絶対的な終わりというものはない。生得権は伝達されるのであり、そのためその意味は様々の異なった状況のなかで不断に考察し直されなければならない。われわれは、自分たちの父親から相続するのであるが、われわれ自身は自分たちの父親ではない。このようにして憲法は、われわれの相続した継承物の一部なのである。その形成と内容は歴史的に記述されうるが、その起源と内容の解釈はきわめて論争可能な主題であり、そのようなものであり続ける。いかなる解釈といえども、議論の余地なき支配権を与えられることはないのである。⁽⁶⁴⁾

こうしたウォリンの見解は、容易にガダマーの解釈学的反省を想起させてくれる。われわれは、過去の経験をこれ以上修正する必要のない完成されたものとして相続するのではない。そこにはつねに曖昧さがつきまとい続けている。それゆえ、生得権は

論争可能な主題となるのだ。ウォリンにとって合衆国の現在の歴史は、公民権運動とベトナム戦争というアンビヴァレンツなものを継承している。この意味で「相統権とは愚かなる父親たちから受け継ぐ善悪混合の祝福 (mixed blessing) にはかならない⁽⁶⁶⁾」といえよう。そこで、こうした生得権の曖昧さを扱うには、つねに過去と現在の経験の対話を求める「思慮深さ」が必要になる。われわれが過去を直接経験できないにしても、それを「具体化する象徴に参与すること⁽⁶⁶⁾」はできる。われわれは、普通の過去の解釈という実践にたずさわること、現在の共同性を新たに活性化することを可能にしていけるのである。それゆえ、ここで要請されるのは「解釈する存在になり得る市民、すなわち集合的生活の現在の経験を解釈することができ、それを過去の種々の象徴に結びつけ直し、そうした解釈をさらに進展させる市民⁽⁶⁷⁾」である。

ホッブズ以降、国家の「自己正当化」あるいは政治の「脱存在論化」が問題となるのは、論理の出発点としての「契約Ⅱ記憶喪失」が、権力をいっさいの共同性から切り離れたからである。ウォリンは、ここに現代デモクラシーの危機の源を探りあてる。デモクラシーとは「参加」であり、他者との「協働的行為」である。それは権力志向的な「政治」ではなく、共同体志向の「政治的なもの」の営みである。そして、政治的なものは「無数の民衆の日常生活へと具体化され⁽⁶⁸⁾」なければならぬのである。また、デモクラシーは「権力の分散」をめざす。「国

家集中的および官僚制的な大衆選挙型の政治⁽⁶⁹⁾」がデモクラシーの形骸化をもたらしている以上、それに対抗するためには、権力の形式的な分散だけでなく、権力の実質的な意味転換も為されなければならない。デモクラシーの達成には、統制力としての権力ではなく、人間の「共同の努力への能力⁽⁷⁰⁾」としての権力が必要とされるのである。こうして、ウォリンにとって現在の政治状況を理解するうえで「生得権Ⅱ追憶」は有効なキー概念として活用されるのである。

四 ポストモダンにとって「共同体」とは何か？

これまで見てきたように政治哲学における「解釈的理性」の受容は、オークショットの「技術知」批判あるいはウォリンの「方法主義」批判などとともに、その基礎となる政治的空間の変化をも意味していた。それは、契約論的思考がめざしていた擬制的な「国民国家」のパラダイムから、伝統や慣習の積み上げのなから紡ぎ出される自生的な「共同体」のパラダイムへのシフトである。ここでパウマンの社会学的問題設定に返るなら、それは「システム」概念から「生活世界」概念への変容と通奏低音を成していると言えるであらう。そこで、もう一度パウマンの議論に戻ってみたい。

パウマンは、社会科学における「立法的理性」の浸透を、近

代絶対主義国家の生成と二重写しに捉えていた。例えば、「システム」概念の導入は、「これまで共同体の伝統に基礎を置いてきた社会的再生産のメカニズムの破壊」と「社会権力の共同体的な基礎の実質的解体」を遂行する「文化の十字軍」の役割を演じてきたのである。⁽⁷¹⁾ その意味では、「近代の経験的社会学は、社会の「全体的な支配」を目的とする近代国家と対応しながら発展してきた」⁽⁷²⁾といえるであろう。ここにおいて理性と国家は、自らをコミュニケーションレベルの上位に位置づけることで、つまり自己の優位性を確保することで、「正当／非正当」を識別する裁判官になりかわるのである。だが、「立法的理性」が「道具的理性」によって浸食されていくにつれて、理性はその別のモードを探究するようになった。それが「解釈的理性」である。伝統の解釈という実践に着手する「解釈的理性」は、先行了解として存在する「生活世界Ⅱ共同体」のレベルから出発しようとする。そこではいかなる立場も自己の優位性を主張することができず、また確実性の追求よりも偶発性のなかでの身の処し方が問題視される。バウマンにとつての「ポストモダン」、それはそれ自体偶発性の、自己意識的な偶発性の時代であるのだが、思考する人間にとつては共同体の、共同体への渴望の、共同体の探究の、共同体の発明の、共同体を想像することの時代でもある⁽⁷³⁾のだ。この意味では、ポストモダン批判を展開するウォリンの議論も、バウマンのポストモダンのカテゴリーにあてはめることができるかもしれないのである。

だが、バウマンは「解釈的理性」の共同体に対する偏愛に潜む陥穽を指摘している。それはポストモダン派のマルクス主義の再興をめざすジャンタル・ムフの論文のなかに無自覚なまま表されてるといふ⁽⁷⁴⁾。ムフは究極的な合理的基礎づけがなくとも「正しいものと正しくないもの、正当なものとしてでないものとを区別することはつねに可能である」と考えている。そして、彼女は「これは所与の伝統の内部から、こうした伝統が付与する基準の手助けを借りてのみなされる」のであって、もはや「普遍的な判断を提供しうるような、あらゆる伝統に外在する視点」に頼る必要はないのだ、とも考えている。バウマンは、ここに共同体レベルで密輸された「立法的理性」を臭ぎつける。「解釈的理性」は正当性を問うことを放棄したはずなのだが、それが共同体への内属を強めるにつれて、かつて普遍レベルで行なわれた排除の実践を、再び呼び覚ましてしまう。その意味で、「共同体の探究はその形成にとつての大きな障害へと変わる⁽⁷⁶⁾」のである。

ここで想起されるのが、デリダによるガダマー批判である⁽⁷⁷⁾。デリダはガダマーの解釈学的思考のなかにはまだ「主観性の形而上学」が残存していると指摘する。それは、ガダマーが発話共同体における参加者の「コンセンサスへの欲望の絶対的な確信」、つまり「善意志」というものを無条件に前提としていることである。デリダによれば、この「善意志」が「共同体における不一致と誤解という現象さえ規制⁽⁷⁸⁾」するという。このこと

は、それをローティによるフーコー批判の裏返しとして位置づけると、より鮮明なものになるであろう。ローティは、フーコーの権力分析がいかなる保留点も持たないために、どんな「社会的希望」も「人間的連帯の感覚」も語りえない、いわば袋小路の状態に陥っていると批判する。つまり、フーコーの議論にはいかなる伝統や共同体へのアピールも見られず、それゆえコンセンサスを探究する試みが全く不可能になる、という批判である。これに対して、フーコーは次のように反論している。

R・ローティは、その分析において、わたしがいかなる「われわれ」にも、つまり「われわれ」のコンセンサス、価値、伝統が思考の枠組みを構成し、それが妥当なものと思倣されるような条件を決定するものに対して何の訴えかけもしていないと指摘しています。しかし問題なのは、自分が認めている原則や自分が受け入れている価値を主張するために、自分自身を「われわれ」のなかに位置づけることが実際適切なことかどうか、あるいは、むしろ問題となっていることを綿密に調べ上げることによって、未来における「われわれ」の可能な形成を行なうことが必要ではないのかどうか、こうしたことを解決していくことなのです。というのも、わたしには問いに先立って「われわれ」が存在するようには思えないからです。むしろ「われわれ」とは、ある問いが新しい状況で定式化されるとき、その結果として、しかも必然的に一時的な結果としてのみ現われるのです。⁽⁸⁰⁾

「問いに先だって「われわれ」が存在するのではない」というフーコーの反論は、「解釈的理性」が共同体の内部でしだいに

「立法的理性」に変質するのを妨げる有効な戦略を示唆してきている。それは人間の有限性をアプリアリに出发点に設定するのではなく、むしろ有限性そのものを問題化することである。ローティの議論に代表される共同体に基礎を求めるポストモダンの言説は、バーンスタインが指摘するように、かつての「認識論的な所与の神話」を破壊したが、それに代えて伝統に訴えかける「歴史的な所与の神話」にもたれかかっているのである。ここでは、バウマンが危惧した排除の実践が、共同体における「われわれ」という意識のうちに既に行なわれているのである。

ポストモダンの意識が指向する共同体は、決して神の与えた、自然の産物などではない。ましてや、帰還すべき故郷などでもない。そうした見方は、ロマン主義的な退行でしかないであろう。主体であれ、共同体であれ、何らかの実体を措定する本質主義的な立場そのものが、モダニティの思考様式であった。その意味で、ポストモダンの追求する共同体は、あくまでも非本質主義的なものでなければならぬ。共同体志向の政治哲学を待ち受ける陥穽は、まさしくこの点に潜んでいるといえるのではないだろうか。「われわれ」を強制する実体的な共同体概念を峻拒すること。言い換えれば、「地平の融合」に先立って「地平の拘束」があるのである、ということである。そうした実体的な見方は、いわば遠近法的倒錯でしかないのである。それでは、「われわれ」という形象を成り立たせている有限性を問題化する視点はどこに求められるのであろうか。それは、お

そらく「立法的理性」の行使によって排除された「他者」の存在であろう。「われわれ」を問うことの暴力性を回避するためには、「われわれ」自身の有限性を構成している「他者」に思考の拠点を移さなければならぬ。メデューサはそれを見るものを一瞬のうちに石と化してしまふ悪魔的な存在である。だが、そのラディカルな他者性こそが、自己を自己の有限性のなかに閉じ込める権力作用を蒸発させるモメントとなるのだ。

ポードリヤールによれば「他者とは、わたしが無限にわたしを反復することを許さない何ものか」⁽⁸²⁾だという。実体的に共同体を追求する者にとって、こうした言説は脅威としか映らないであろう。だが、パウマンの言うように、共同体とは発見するものではなく創出するものだとしたら、共同体は他者との遭遇によって活性化していくものとなるはずである。ポストモダンにとっての共同体は、差異化の結果として紡ぎだされる移ろいやすい存在でなければならない。それは最終的な「止揚」を拒む永続的な運動体である。その意味で、共同体は全体化に抗する戦略的概念となるのである。「普遍的なもの、それは……：我々自身の異質性ではなからうか？」⁽⁸³⁾というクリステヴァの問いを真摯に受け止めること。自己の内部に異質なものを抱え込み、また自らも他者として外に飛び出していくコミュニケーションのあり方。「解釈的理性」がポストモダンの政治理論に示唆してくれるのは、こうした「異者共同体」⁽⁸⁴⁾の可能性ではないだろうか。

- (1) バスカル『フンセ』(松浪信三郎訳、河出書房新社)二七頁。
- (2) リチャード・ローティ『哲学の脱構築』(室井尚他訳、御茶の水書房)一二頁。
- (3) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 12.
- (4) ローティ『哲学の脱構築』四一八頁。
- (5) 同書五三頁。
- (6) Rorty, *op. cit.*, p. 315.
- (7) Zygmund Bauman, *Viewpoint: Sociology and Postmodernity*, *The Sociological Review*, Vol. 31, No. 4, 1988, p. 790-813.
- (8) *Ibid.*, p. 803.
- (9) *Ibid.*, p. 804.
- (10) *Ibid.*, p. 804.
- (11) *Ibid.*, p. 804.
- (12) *Ibid.*, p. 806.
- (13) Bauman, *Philosophical affinities of postmodern sociology*, *The Sociological Review*, Vol. 38, No. 3, 1990, pp. 411-444.
- (14) *Ibid.*, p. 413.
- (15) *Ibid.*, pp. 414-415.
- (16) カント『純粹理性批判』(原佑訳「カント全集」第四巻、理想社)二四頁。
- (17) 同書二四頁～二五頁。
- (18) Bauman, *op. cit.*, p. 415.
- (19) *Ibid.*, p. 416.
- (20) *Ibid.*, p. 417.
- (21) *Ibid.*, p. 417.
- (22) *Ibid.*, p. 418.

- (23) *Ibid.*, p. 422.
 (24) Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, 1987, p. 112.
 (25) *Ibid.*, p. 113-114.
 (26) 「立法の理性」から「解釈的理性」への理性のモード転換について、同書の第八章「The fall of the legislators」に詳しく述べられている。
 (27) *Ibid.*, p. 120.
 (28) *Ibid.*, p. 143.
 (29) Bauman, *Philosophical affinities*……, p. 423.
 (30) *Ibid.*, p. 423.
 (31) *Ibid.*, p. 423.
 (32) *Ibid.*, p. 424-426.
 (33) *Ibid.*, p. 426.
 (34) *Ibid.*, p. 426.
 (35) ガスター「意味論と解釈学」(竹市明宏編『分析哲学の根本問題』晃洋書房)二〇五―二〇六頁。
 (36) 同書二〇五頁。
 (37) 同書二〇七頁。
 (38) 同書二〇七頁。
 (39) Bauman, *op. cit.*, p. 429.
 (40) *Ibid.*, p. 430.
 (41) Rorty, Postmodernist bourgeois liberalism, *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, 1983, pp. 583-589. またロッキンガムの議論については、有賀誠「コミュニタリアンの分配の正義論」、『法政治学論究』第三号・一九八九年冬季号)を参照。
 (42) マイケル・オークショット『政治における合理主義』(嶋津格

- 他訳、勁草書房)一四三頁。
 (43) 同書二頁。
 (44) 同書一〇頁。
 (45) 同書一三頁。
 (46) 同書一二頁。
 (47) 同書一三頁。
 (48) ウォリンの「方法」批判及びその共同体志向の性格については川上文雄「シュルドン・ウォリン——政治理論史の研究と政治理論の復権」(小笠原弘親他編『政治思想史の方法』早稲田大学出版部)を参照。またウォリンのポストモダン批判の観点については、千葉真「現代国家と正統性の危機」(『思想』第七四八号、一九八九年第一〇号)及び、森政稔「シュルドン・ウォリンの政治理論と「脱近代」の政治」(『社会科学研究』第四一巻第二号、一九八九年)を参照。
 (49) Sheldon Wolin, *Political Theory as a Vocation*, *The American Political Science Review*, Vol. 63, No. 4, 1969, p. 1070. (千葉真他訳『政治学批判』みすず書房、一一八頁)
 (50) *Ibid.*, p. 1071. (同書一二二頁)
 (51) *Ibid.*, p. 1071. (同書一一九頁)
 (52) ウォリンはこの用語をマイケル・ポランニーから借りている。「暗黙知」の議論については、ポランニー「暗黙知の次元」(佐藤敬三訳、和伊國屋書店)を参照。
 (53) Wolin, *Postmodern Politics and the Absence of Myth*, *Social Research*, Vol. 52, No. 2, 1985, pp. 217-239.
 (54) *Ibid.*, p. 221.
 (55) *Ibid.*, p. 224.
 (56) *Ibid.*, p. 227.

- (57) *Ibid.*, p. 223.
 (58) ウェリン「イサツの二人の息子——契約と生得権」木部尚志訳『現代思想』(Vol. 17-12, 1989).
 (59) 同論文七五頁。
 (60) 同論文七五頁。
 (61) 同論文七五頁。
 (62) 同論文七六頁。
 (63) 同論文七六頁。
 (64) 同論文七七頁。
 (65) 同論文八一頁。
 (66) 同論文七八頁。
 (67) 同論文七八頁。
 (68) 同論文七八頁。
 (69) 同論文八七頁。
 (70) 同論文八七頁。つまり参加能力である。
 (71) Bauman, Is There a Postmodern Sociology?, *Theory, Culture and Society*, Vol. 5, 1988, p. 221.
 (72) *Ibid.*, p. 228.
 (73) Bauman, Philosophical affinities……, p. 431.
 (74) *Ibid.*, p. 432.
 (75) Chantal Mouffe, Radical Democracy: Modern or Post-modern?, in Andrew Ross ed., *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernism*, University of Edinburgh Press, 1989, p. 37.
 (76) Bauman, *op. cit.*, p. 436.
 (77) デリダのガダマー批判については雑誌「理想」(第六三八号。一九八八年)に掲載された、加藤恵介訳のガダマー「解釈学的挑戦」とそれへの批判であるデリダの「力への善意志」及び訳者解説の

「ガダマーとデリダの対話」を参照。

- (78) デリダ「力への善意志」四七頁。
 (79) ローテ、方法・社会科学・社会的希望」浜日出夫訳(『哲学の脱構築』所収)を参照。
 (80) Paul Rabinow ed., *Foucault Reader*, Pantheon Books, 1984, p. 385. 引用文はラビノーが行なったインタビューでのフーコーの発言である。
 (81) Richard Bernstein, *One Step Forward, Two Steps Backward, Political Theory*, Vol. 15, No. 4, 1987, p. 554. 尚、ホルティヤル・セオリーの同号に掲載されている、バーンスタインとローテの論争については、川本隆史「民主主義と『私たち』」(『現代思想』Vol. 17-12, 1989)を参照。
 (82) ジャン・ホードリヤール『透きとおった悪』(塚原史訳、紀伊國屋書房)二二六頁。
 (83) Julia Kristeva, *Strangers a nous-mêmes*, Fayard, 1988. (池田和子訳「外国人」法政大学出版局)における基本的モチーフである。ここで、同書を前の年に刊行された「新哲学派」のアラン・マンケルクロットの著作(Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, 1987 西谷修訳「思考の敗北あるは文化のムラドクス」河出書房新社)と比較してみると、本稿で論じたマンケンの「解釈的理性」と「立法的理性」との対立が見事に反映されている。マンケルクロットの批判は、あらゆるものを等価と見做す文化相対主義の立場がやがては文化による排外主義へと転化していく事態に向けられている。かれは、そうした事態を回避するために、普遍的なもの再建を訴える。これに対してクリステヴァは、普遍的なものに依拠せずとも、つまり「立法的理性」を要請せずとも、こうした文化相対主義のジレンマを乗り越える「共同体」

のイメージを「他者」を媒介とすることで描き出しているのである。
(84) これは今村仁司氏の文章から借用したものである。今村仁司「ナシヨナリズムとカニバリズム」、『現代思想』Vol. 19-2, 1991)を参照。またハウマンも、自己の内部で「立法的理性」を行使しない共同体のイメージとして、ミシェル・マンヘッリの「新部族主義」(neo-tribalism)の概念を言及している。Bauman, *Philosophical activities*……, p. 433-434. 尚、マンヘッリの議論で「イン」は別稿に譲りたい。