慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	多文化主義と「承認」パラダイムの正義論
Sub Title	Multiculturalism and the Justice of "Recognition"
Author	向山, 恭一(Sakiyama, Kyoichi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1997
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.70, No.2 (1997. 2) ,p.323- 343
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	奈良和重教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19970228-0323

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.

多文化主義と「承認」パラダイムの正義論

向山　恭一

一　正義論における「他者」問題
二　自由主義と「承認の政治学」
三　ポストモダンと「差異の政治学」
四　「承認」の批判理論に向けて

一　正義論における「他者」問題

政治哲学にとって「正義」は論争的なテーマである。福祉国家の「再配分」政策を正当化したジョン・ロールズの『正義論』は、自由主義思想の内部では私有財産を絶対視するリバータリアニズムからの攻撃にさらされ、その外部からは彼の「自己」概念をめぐってコミュニタリアニズムの批判を受けることになった。いわゆるリベラル-コミュニタリアン論争では、「自己」概念の抽象化によって「正義」原則の普遍化をめざすロールズの試みに対して、具体的な「自己」を形成する「共同体」の価値を回復しようとするマッキンタイアやサンデルらの反論が立てられていた。この論争はロールズが自らの普遍主義を放棄したことで、つまり自分の主張する「正義」があくまでも西欧の政治文化にのみ妥当することを認めたことでひとまず沈静化するにいたった［Mulhall

and Swift 1992]。しかし、ロールズのコミュニタリアニズムへの接近は、政治哲学にもうひとつの問題をもたらした。それは同じ政治文化を共有しない「他者」の扱い方をめぐる問題である。今日、社会主義の崩壊によって個人の政治的アイデンティティは階級から人種、ジェンダー、民族、セクシュアリティへと拡散するようになってきた。いわゆる「多文化主義」の潮流のもとで、それらのアイデンティティは「少数派」問題として浮かび上がるようになったのである。それらが要求しているのは福祉国家的な「再配分」の調整というよりも、むしろ抑圧された少数派の「尊厳」の回復にほかならない。こうした社会主義から「多文化主義」への移行のなかで、正義論は「承認」という新しいテーマを発見することになったのである。

ところで、これまでの政治哲学は「他者」をどのように定義してきたのであろうか。ロールズの『正義論』における議論の出発点には「原初状態」が設定されていた。それは「無知のヴェール」のもとで各人のアイデンティティや具体的な存在状況が捨象された状態のことである。そこではすべての人間が同一条件のもとで行動する合理的主体として想定されており、それゆえ普遍的な「正義」原理の可能性が保証されていた。すなわち「他者」は「われわれ」と同じ存在であって、その行動においては「共通」の規範に従わねばならないということである。しかし、セイラ・ベンハビブはこうした他者を「一般化された他者」と呼び、そこにおいて発生する「不正義」に注意を促している[Benhabib 1992]。たとえばフェミニズムの観点から見れば、「他者」を「われわれ」と同等に扱うことは必ずしも女性の解放につながるわけではない。「われわれ」が男性原理に同定されているかぎり、たとえ公的レベルでの権利の平等性が実現されたとしても、「他者」である女性はその代償として「われわれ（＝男性）」への服従を強いられることになる。そのうえ「われわれ」に包摂されない「他者（＝女性）」は価値を否定され、女性グループの内部に分裂さえ引き起こしかねないのである。そこでベンハビブはこうした「不正義」を避けるために「具体的な他者」という視点を導入している。「具体性であれ『具体的な他者』の他者

性であれ、他者の声が聞こえない状態ではそれらを認識することはできない。……他者との関わり、衝突、対話、さらにはヘーゲル的な意味における『承認への闘争』がなければ、われわれは他者の他者性を投影や幻想によって構成するか、あるいはそれを無関心によって無視するかのどちらかに陥ってしまうであろう」[ibid.: 168]。

ここでも「承認」というテーマが発見されている。「具体的な他者」とはロールズの「無知のヴェール」のもとで隠蔽されていた各人のアイデンティティ、具体的な存在状況のことである。ベンハビブはこの「具体的な他者」が普遍性（＝「われわれ」）のもとに解消されることなく、相互の差異を「承認」しながら共存することにもうひとつの「正義」を見いだしている。「具体的な他者」の視点に立った「正義」は「他者の声」を聞くこと、つまり「われわれ」の規範からこぼれた存在の「声」を聞くことを要請している。それは「われわれ」という観念のもつ権力性を告発するための戦略でもあるのだ。「一般化された他者」という想定は差異 *difference* への無関心 *indifference* によって支えられていた。しかしベンハビブが警告しているのは、そういう無関心な態度が――見せかけの普遍性のもとで――差異を抑圧してしまう、ということにほかならない。ところで「他者の声」を分節化することは、もちろん、複数の「われわれ」を無原則に形成することであってはならない。そうすることは「他者」を隠蔽する「われわれ」をいたるところに増殖させることになるからである。（リベラル―コミュニタリアン論争におけるロールズの自己批判は、普遍性を志向したはずの「正義」を立憲民主主義の政治文化に限定したにすぎないという点で、こうした「他者」の問題をやはり回避していると言えるだろう。）ともあれ「他者の声」を分節化することは、「われわれ」の「不正義」を是正するための実践へと発展させられなければならない。そこで、最近の政治哲学の展開から、「承認」パラダイムの正義論をめぐるいくつかの試みを見ていくことにしよう。

二　自由主義と「承認の政治学」

チャールズ・テイラーは自由主義と「多文化主義」の関係から「承認の政治学」の問題を論じている［Taylor 1994］。「多文化主義」がわれわれに提示した問題は、自由主義国家において少数派の「文化の存続」を保証するための政策は正当化されうるのか、ということであった。たとえばケベック州内のフランス語系住民の「文化の存続」のためにフランス語教育を義務化したり、それを公用語として強制したりすることは、中立性を重視するカナダ国家の自由主義的な原理と両立可能であるのかという問題である。ここでいう「文化の存続」とは集合レベルでの要求であり、それは「共通善」の観念に結びついたものでもある。『正義論』でのロールズやドゥウォーキンのように「権利」を強く志向する自由主義者であれば、「善」の観念はあくまでも個人レベルの問題であって、「共通善」を促進するような政策は「権利」の平等性という観点から行われるべきではない、と考えるであろう。すなわち、彼らにとって「自由主義社会は善き生のあり方については中立的でなければならず、国民がそれについていかなる見解をもとうとも、彼らが互いを公正に扱い、国家がすべての人々を平等に扱うよう保証することを自らの役割として限定しなければならない」［ibid.：57］のである。こうした自由主義の類型は「手続き的自由主義」と呼ばれている。この類型に基づくならば、フランス語文化の「存続」のためにケベックだけに適用される言語関連立法はカナダ政府にとっては法の多様性を容認することであり、国民を平等に（画一的に）扱うという自由主義の原則を崩すことにさえなりかねないのである。

この場合、自由主義は「多文化主義」の要求には応えられないものとなる。しかしテイラーは自由主義にはもうひとつの可能性があることを示唆している。彼は「善」の観念の多様性を自由主義の問題関心から捨象するのではなく、むしろその多様性の促進に自由主義の新しい展望を見いだそうとする。「差異の政治学は、われわれ

にとって久しくなじみのある変化のひとつを通じて、普遍的な尊厳の政治学から有機的に生まれたものである。この変化のなかで、人間の社会的条件に関する新しい理解が、かつての原則に根本的に新しい意味を与えるようになった」[ibid.：39]とテイラーは述べている。ここで重要なことは「差異」を主張する「多文化主義」が「普遍的な尊厳」を主張する自由主義の延長線上に位置づけられていることである。たとえば滅びつつある少数派の「文化の存続」を保証することは、人間の「普遍的な尊厳」を重視する自由主義の理念にかなうものである。ここでの自由主義は「中立性」を理由にあらゆる「差異」に「盲目的」であることを求められているわけではない。テイラーにしてみれば、自由主義の原理を「中立性」に限定することは誤謬でさえある。というのも、自由主義はいかにその世俗性を強調しようとも「キリスト教の有機的な産出物」であることからは逃れられず（そのことはラシュディ事件によっても明らかである）、それゆえ「完全な文化的中立性を主張しえないし、また主張するべきでもない」[ibid.：62]からである。人間の「普遍的な尊厳」とは北大西洋文明で生まれたひとつの価値であり、そこで追求されるべき「善」であるということ。そうした観点からもうひとつの自由主義の類型は「実質的自由主義」と呼ばれている。それによれば自由主義の価値は「価値の平等性」を認めることであって、それゆえ少数派の「文化の存続」に積極的に関わることも正当化されうるのである。

テイラーにとって文化の「存続を目的とした政策とは、たとえば未来の世代がフランス語系住民としてのアイデンティティを継続するように、その共同体の構成員を積極的に創造しようと試みる」[ibid.：58-59]ものである。共同体の構成員を「創造すること」とは何を意味しているのであろうか。この問題を解く手がかりは、テイラーの「自己」概念にある。

人間の生の決定的な特質はその基本的に対話的な性格にある。われわれは表現のための豊かな人間言語を獲得することによって、完全な人間主体となり、自分自身を理解すること、それゆえ自分のアイデンティティを定義することができ

るようになる。……私は言語を広い意味で理解しておきたい。それはわれわれが語る言葉だけでなく、芸術、身ぶり、愛といった「言語」を含めた、われわれが自分自身を定義するさいに用いる他の表現形式にも及ぶものなのである。しかし、われわれがこれらの表現形式を身につけるのは、他者との交渉によってである。人々は自己定義に必要とされる言語を自分の力で獲得するのではない。むしろ、われわれは自分にとって重要な他者……との相互作用のなかでそれらの言語へと導かれるのである。こうした意味において、人間の精神の生成は独白的なものであったり、各人が自分の力で達成したりするものではなく、対話的なものなのである［ibid.：32］。

この自己形成に関するテイラーの見解は先に述べた二つの自由主義に対応している。まず「独白的」に生成する「自己」は「手続き的自由主義」の前提とされるものである。これはいっさいの共同体的な制約を認めない、いわば抽象化された「自己」であって、それゆえ普遍的な権利の政治学にもっとも妥当しやすいものである。一方、「対話的」に生成する「自己」は、共同体の構成員の「創造」をめざす「実質的自由主義」にとって、そうした目的を正当化するうえで不可欠の概念とされている。というのも、「自己」が「対話的」に形成されるものである以上、その「対話」を支える「言語共同体」はどうしても保護されなければならないからである。

しかし、ここでいう「手続き的自由主義」と「実質的自由主義」との対立はあくまでも理念型として設定されたものであって、現実の自由主義のジレンマ――個人的権利と「文化の存続」との対立――を必ずしも反映したものではないことに注意しておきたい。というのも、テイラーのいう「対話的自己」を人間の条件とすれば、個人的権利の保護は個人を歴史的に形成してきた「言語共同体」の保護なくしては考えられないからである。こうして自由主義のジレンマは以下のように解消されることになる。「強い集合的目標をもつ社会が自由主義的でありうるのは、とりわけ社会の共通目標をもたない人々を扱うさいに、その社会が多様性を尊重することができ、基本的権利を保護することができる限りにおいてである。これらの目標を同時に追求するにあたっては、緊張や

困難が間違いなく生じるであろう。しかし、そうした追求は不可能ではない。そこで生じる問題は、すべての自由主義社会がたとえば自由と平等、あるいは繁栄と正義とを組み合わせるときにつきあたる問題と比べて、原理的に大きいわけではないのである」[ibid.：59-60]。こうしたテイラーの示唆には、集合的目標（共通善）の保護というコミュニタリアニズム的な観点に立ちながらも、そうした善の多様性を自由主義的に容認するという逆説的な戦略が秘められている。彼の問題関心にあるのはコミュニタリアニズムの立場から自由主義を正当化すること、そして複数の「われわれ」が「承認」をもとめて競争しあう自由主義的な政治空間を構築することにほかならない。それは異なる文化の「地平の融合」が行われる空間であって、テイラーにとっては、それらの融合による「承認」のプロセスこそが多文化社会における自由主義の価値と想定されているのである。

テイラーのこうした戦略は、ケベック問題を「手続き的自由主義」の観点から無視したり、また「民族主義」の観点から分離独立へと発展させたりしない、第三の選択肢を示すことを目的としたものである。しかし、この選択肢は多文化社会の共存モデルとしてどこまで有効であるのだろうか。彼の理解によれば、このモデルは自由主義の政治文化（「寛容」の精神）を共有する多元社会にのみ有効であるとされている。テイラーは先述のように自由主義の文化的中立性を否定し、ラシュディ事件のようなイスラムの挑戦に対しては自由主義も「戦う一宗派」[ibid.：62]たりうると主張していた。このことは自由主義が必ずしもすべての「差異」に開放的ではないことを意味している。もしそうであるとすれば、テイラーの「承認の政治学」は西洋文明に限定されたものであって、そこで理想とされる「地平の融合」は不完全なもの――つまり自由主義の絶対的な「地平の拘束」のもとで行われるもの――となってしまうであろう。このことは、多文化社会における個人的権利と「文化の存続」の対立は伝統的な自由主義の枠組み（自由と平等の対立）を越えるものではない、という先のテイラーの主張からも明らかである。もちろん暗殺を企てる「他者」の存在などは容認されるべきではない。そうした「他者」は己

れの「地平の拘束」を絶対化することで「地平の融合」を拒否しているからである。しかし、これと同じ論理がテイラーの「承認の政治学」にも働いてはいないだろうか。「われわれ」自由主義者は「地平の融合」を理想と考える。しかし「彼ら」イスラム教徒はそれを理想とは考えていない。そうであるとすれば、「彼ら」は自由主義的な多文化社会にとって「敵」であって、それゆえ「文化の存続」の対象と見なされるべきではないのだ……。

こうした論理は「われわれ」を構成する「地平」をア・プリオリに設定する――たとえばテイラーは自由主義を西洋文明の伝統に基礎づけている――ことから成り立っている。それゆえ、この伝統を共有しない「他者」は反-自由主義のレッテルを貼られ、「承認」のための対話空間から外されることになるのである。ところで、こうした「承認の政治学」のジレンマはテイラーの哲学上の戦略から生まれたものである。たとえば彼のアイデンティティ理解は「本質主義」と「脱構築主義」の中間地点において形成されている。個人のアイデンティティはそれ自体で成立するものではなく、その形成にあたっては他者からの「承認」を必要とするということ。その意味において、個人それ自体にはアイデンティティの「本質」は存在しないことになる。その一方で、アイデンティティを形成する対他関係のすべてを権力関係と同定し、それらの「脱構築」をめざすデリダやフーコーの哲学は「主観主義的で、浅薄な新ニーチェ主義」[ibid.：70] として否定されている。というのも、それらはすべての価値判断を権力作用に還元するあまり、「承認」に基づく社会関係の可能性を探究することができないからである。しかし、いかにすれば権力に作用されない「承認」関係を形成することができるのであろうか。テイラーはここで微温的なコミュニタリアニズムの地平へと後退しているように思われる。自己は他者との関わり（対話）のなかで形成されるのだが、そうした関わり（対話）を保証するものは「われわれ」ケベック人の言語や文化、あるいは「われわれ」西洋文明の伝統にほかならないのだ……。結局のところ、テイラーはヘーゲル的な「われわれにとって」という視点に立つことで、際限のない「対話」よりも最終的な止揚をめざす「弁証法」を

志向しているようである。そうであるとすれば、テイラーの「承認の政治学」では「われわれ」からこぼれ落ちる「他者」の問題は十分には解決されないことになるであろう。

三　ポストモダンと「差異の政治学」

「他者」の存在を「われわれにとって」という視点に回収するのではなく、「他者の声」をつねに分節化することで成り立つような政治学はありうるであろうか。こうした問題をリオタールは次のように述べている。「今日われわれが政治問題を解決するときに必要と思われる概念は、全体性、統一性、体制という概念ではない。それは多様性、差異性という概念にほかならない。そこで問題が生じてくるだろう。こうした政治的なものの概念を規制的に活用するためにはどうすればよいのか。それはいかにすれば実際的に（たとえば正しい決定と正しくない決定との区別ができるほどに）有効なものとなりうるのか。こうした多様性という概念によって規制された政治は可能であるのか。この多様性のなかで、この多様性に従いながら、正しく決定することはできるのだろうか」[Lyotard and Thébaud 1985：94]。もしテイラーのように「われわれにとって」という視点に立つならば、多様性の問題は同一の規則のもとで解決されることになるだろう。しかし、リオタールによれば、そうすることは「あなたがたの望みをわれわれの目的に合わせなさい、さもなければ……」[Lyotard 1979：103＝訳：一五七]というテロリズムの形式を反復するものでしかありえない。というのも、それは「他者の声」を分節化するというよりも「われわれのように」語ることを強いるからである。リオタールはそうした形式の政治を「合理的政治」と呼んでいる。それはジャコバン独裁からスターリニズムにいたる近代の政治のあり方を規定し、その激烈な症候として「粛正」という現象さえもたらしたものである。しかし今日では、こうした「合理的政治」はマルクス

主義の自己破産とともに後退していき、それに代わって「意見の政治」が台頭するようになってきた。それはひとつの「真理」が支配する政治ではなく、いくつもの「意見」の生産を促進する政治である。そこでは「合意」形成よりも意見の「不一致」の生成のほうに価値が認められるのだが、リオタールが提起した先の問題はそこから発生するのである。

「真理」なき価値判断は「意見」の無限の増殖を引き起こし、それによって政治空間は共約不可能な「意見」の対立空間へと変換される。しかも、そこでの政治決定は無根拠な「決断」によらざるをえず、それゆえ「正しい決定と正しくない決定との区別」を行うことさえ不可能となるだろう。「意見」の多様性を承認しながら、同時に「正しい」決定を行いうる政治はありうるのか。そこでリオタールは「異教の政治学」という戦略を立てることになる。それは「われわれ」ではなく「他者」の視点から出発する政治学を構想したものである。たとえば多文化社会との関連から言えば、彼は「少数派」の問題を次のように述べている。「基本的には、少数派とは社会集団のことではない。それらは言語の領域のものである。われわれはすべていくつかの少数派に属している。そして、とても重要なことは、それらのどれもが支配的にならないことである。われわれがその社会は正しいと言いうるのは、そうしたときだけなのである」[Lyotard and Thébaud 1985：95]。すなわち、「少数派」とは言語における「不一致」のことであり、それをつねに分節化していくことで「多数派」のテロルは抑止されうるというわけである（ここでいう「多数派」とは言語における「不一致」を認めない論理のことであって、それゆえ社会集団としては少数派であっても論理としては「多数派」であるケースも十分に想定される）。こうしてリオタールは「異教の政治学」を規制するルールを導きだす。「言語とはまず何よりもだれかが話すものである。しかし、言語ゲームにおいて重要なことは聞くことであり、そこにおけるルールは聞くことを優先している。こうしたゲームは正しいゲームである。このゲームでは、人は聞くかぎりにおいて語る、つまり作者ではなく聞き手として語るの

である」[ibid.：71-72]。自己は「聞くこと」によってつねに「他者」の視点へと開かれる。そのとき意見の「不一致」が生じるのは必然であろう。しかしわれわれは、論理としての「多数派」を形成しないためにも、そうした「不一致」を出発点に「自己変容」のプロセスを開始しなければならない。つねに「少数派」であること――それは「異教の政治学」を支える倫理でもあるのだ。

ここで多文化社会における「異教の政治学」の可能性について考えてみよう。テイラーの「承認の政治学」の問題関心は、多文化社会における少数派の「文化の存続」、すなわち少数派のアイデンティティの「保護」に向けられたものであった。しかし「異教の政治学」の観点から見れば、それは論理としての「多数派」の問題を完全に解決するものではない（そこでは「われわれにとって」という視点が共同体レベルにおいて密輸されているからだ）。そこで、こうした問題を解決するためには、アイデンティティの「変容」という視点が必要となるであろう。たとえばアイリス・マリオン・ヤングは、こうした視点に立った「差異の政治学」を展開している。彼女は「われわれ」に回収された「差異」の概念をこう定義している。「集団の差異の抑圧的な意味はそれを絶対的な他者性、相互排除、カテゴリー上の対立として定義する。こうした差異の本質主義的な意味はアイデンティティの論理に従属しているのだ」[Young 1990：169]。リオタール的に表現すれば、「多数派」の論理を内在させた少数派は、もはや言語における「少数派」ではない。それは意見の「不一致」を排除するテロルの体制であって、もはや「差異」とは定義されないのである。それでは本当の意味での「差異」とはいかなるものなのであろうか。「今日では差異は他者性、排他的対立ではなく特殊性、変形、異種混合を意味するようになっている。差異とは同心円的に拡大するアイデンティティにも、何ものとも重複しない他者性にも還元されない、類似性と非類似性の関係のことである。……かくして差異は、集団の属性の記述としてではなく、集団間の関係や集団と制度との相互作用の関数として現れるのである」[ibid.：171]。すなわち、「差異」をたんにユニークな存在としてとらえ

ることは、それを特定の「われわれ」に閉じ込めることにすぎない。一方、「差異」を集団の関係性のもとに位置づけることは、「われわれ」という観念のもつ権力作用を浮かび上がらせることになるのである。

こうして多文化社会における「少数派」の問題は、集団の「存続」というスタティックな位相から、集団間の「連帯」というよりダイナミックな位相へと変換される。ヤングにとって「文化的少数派」とはエスニシティや民族集団に限定されたものではない。それを「文化帝国主義に従属するすべての集団を意味するものと解釈するならば、そこには女性や老人、障害者、同性愛者、労働者階級の人々も含まれるであろう」[ibid.：175]。自己形成における「共同体」の重要性を主張したテイラーの「承認の政治学」では、これらの「少数派」の存在――彼らは「共同体」内部の権力関係においても支配されている――は十分にはとらえられていなかった。こうしたコミュニタリアニズムの限界を批判して、ヤングは「共同体への衝動はしばしばアイデンティティの保存という欲望に結びつき、実際にはそうしたアイデンティティの意識を脅かす他者を排除する」[ibid.：12] と述べている。つまり、「私」という観念の外延が「共同体」によって規定されるとき、そうした外延を共有しない「他者」は「私」を脅かすものとして排除されるのである。他方、「私」という観念がジェンダー、民族、エスニシティ、階級、セクシュアリティ……をめぐる集団間の権力関係の網の目のなかで分節化されたものであるとするならば、「私」の内部には抑圧と被抑圧のベクトルが乱反射的に交錯していることになる。このとき「差異」は「私」を規定する「共同体」の固有性ではなく、「私」を構成するさまざまな集団の関係性のなかに現れてくるだろう。そうであるとすれば、もはや「共同体」を「文化帝国主義」への抵抗の拠点と見なすことはできない。むしろ問題とされるべきは、「私」のなかで沈黙させられてきた「他者の声」を分節化することであって、それらを「集団代表」group representation の形式で政治過程へと反映させていくことにほかならない。ここで忘れてはならないのは、そうした集団のいずれも「多数派」の論理、「われわれ」の論理へと回収されるべきではないとい

うことである。

そこでヤングは、こうした集団の「差異」が言語＝政治レベルでの「排他的対立」へと解消されない政治モデルとして、「新しい社会運動」の草の根レベルでの連帯をめざす〈虹の連合〉a Rainbow Coalition の実験に注目している。

〈虹の連合〉では、それぞれの構成集団が社会問題に関する自分たちの経験やパースペクティヴの特殊性と同じように他者の存在についても肯定している。〈虹の連合〉では、政治的な黒人がゲイの参加をただ黙認したり、労働組合の活動家が平和運動のベテランといやいやながら協力しあったり、彼らのすべてがフェミニストの参加を温情的に認めたりしているわけではない。理念的には〈虹の連合〉は他者の存在を肯定し、抑圧された集団の主張やそうした集団を支える政治運動を援助するものである。そして、こうした政治的プログラムは、差異を見えなくする「統一の原則」といったものを表明することによってではなく、むしろそれぞれの構成員が自らの経験のパースペクティヴから経済的、社会的な問題を分析することを認めることによって達成されるのである。このことは各集団が意味のある自律性を維持し、集団代表への支援を必要としていることを示唆しているのだ［ibid.：188-189］。

このように抑圧された「少数派」の主張を政治過程に反映させること（集団代表）は、社会の内部に複数の視点を導入することで、結果的に「多数派」の論理を揺さぶることを目的としたものである。しかし、これらの「少数派」が自らの主張を集団に固有のものとして提示するならば、それはいわゆる「利益政治」のレベルを越えるものではなくなるであろう。そのときヤングの構想する〈虹の連合〉は、意見やパースペクティヴの本質主義的な対立によって分裂してしまうのである。むしろ「集団代表」の政治は参加デモクラシーのひとつの形態と見なされなければならない。すなわち、この政治のなかで「少数派」が要求するものは――「利益政治」の場合とは異なって――つねに「公共性」あるいは「正義」の観点から正当化されなければならないのである。もちろん、

ここでいう「公共性」はルソーの「一般意志」のように一元的なものではない。そうした「公共性」のもとでは、すべての公民は「われわれ（＝多数派）」のように行動することを強制されてしまうからである。

それでは、ここでいう「公共性」あるいは「正義」とはいかなるものであるのだろうか。そこで、ヤングの「一元化された公民」と「ヘテロジニアスな公民」という対立概念を見ることにしよう。「一元化された公民」とは、いわばロールズ的な「無知のヴェール」を前提とした主体であって、自らの特殊性――他者との「パースペクティヴ、利害関心、意見における差異」――を決して「公的発言において浮上させないことに同意」[ibid.：188] している主体である。それゆえ、そこでは「差異」は私的なものとして公的空間から排除されることになる。他方、「ヘテロジニアスな公民」とは、私的空間に閉じ込められた「差異」を公的なものとして解き放ち、「具体的な他者」の声を公的空間において分節化しようと試みる主体である。ここでいう「差異」が集団に固有のものであれば、それらは私的レベルの問題として処理されてしまうであろう。しかし、ヤングのように「差異」を集団の関係性に認めるのであれば、それらは公的レベルの問題として（他の集団にも関わる問題として）提起されうるのである。彼女は「たとえそれらの差異が集団の対立をもたらすものであったとしても、正しい社会であればそうした差異を議論へと開いていくべきである」[ibid.：189] と述べている。すなわち、「集団代表」の政治は「差異」を公的空間のなかに導き入れるのだが、それは「自分とは明らかに異なる社会的位置に立つ他者のまえで自らの主張を正当化するよう要求することで公共性を涵養する」[ibid.：190] ことにもつながるのである。

公的空間における「差異」の活性化は、何よりも「多数派」なき集団間の「連帯」を可能にするものでなければならない。そこで活用されるべき視点は、やはりリオタール的な「少数派」の倫理にほかならない。それはいかなる集団もつねに「他者」の視点を取り入れるべきだというものであったのだが、リオタールはそれによって

いかなる集団も「多数派」にはなりえないことをポストモダンの正義として提示したのである。「ある言語ゲームが他のものを支配しない正義」の可能性を「相似のルールではなく相違のルール」[Lyotard and Thébaud 1985：95]から導きだすこと。こうした「相違のルール」に基づくかぎり、それぞれの「集団が諸問題について対立するパースペクティヴをもっていたとしても……それらが[公的に]表明されるとき人間の理解はより深いものになる」[Young 1990：189]のである。かくしてヤングにとっての「正義」も、民主的な公共性の涵養という観点から、「承認」パラダイムのもとで再定式されることになる。多文化社会においては「集団の社会的平等性、集団の差異の相互承認や肯定が、正義として要求されている。さまざまな集団の特殊なニーズに注意を向け、それらの集団代表を支援することによって、社会的平等性は促進され、また文化帝国主義を解体するような相互承認も実現されるのである」[ibid.：191]。

四　「承認」の批判理論に向けて

これまでの議論では、「再分配」から「承認」へという正義論におけるパラダイム転換にともなって、政治哲学において「他者」問題がどのように設定されているのかを検討してきた。そこでわれわれはコミュニタリアニズム（テイラー）とポストモダニズム（リオタール／ヤング）という多文化社会の「現実」を分析するためのパースペクティヴを入手することになった。しかし、それらにおいて構成された「現実」は特定の（つまり「承認」の）ディスコースによって切り取られたものであって、あくまでも一面的なものにすぎないことに注意しておこう。というのも、それだけでは社会経済的な不平等という問題は「現実」として構成されないからである。そこでナンシー・フレイザーは「社会主義から多文化主義へ」という政治哲学のディスコース上の流れを批判して、

「われわれは新しい理論的かつ実践的な課題に直面していることに気づくべきである。それは承認の批判理論を展開すること、つまり社会主義的な平等の政治学と矛盾なく結びついた文化的な差異の政治学……を展開することである」[Fraser 1995：69] と述べている。

現実の社会には、一方において、搾取、経済的周辺化、生存の危機といった「社会経済的な不正義」が存在し、他方においては、差別、文化的周辺化、尊厳の否定といった「文化的な不正義」が存在している。ここでわれわれは、これらの不正義を是正するために、一方では「再配分」パラダイムの正義論を、他方では「承認」パラダイムの正義論を使い分けることもできよう。しかし、フレイザーによれば、こうした二種類の「不正義」は実際にはたがいに交錯しあっており、一方における正義の実現が他方における正義の実現につながるどころか、むしろそれを妨げてしまうような状況さえ起こりうるのである。彼女はそうした逆説的な状況を「再配分-承認のジレンマ」と名づけ、それを以下のように説明している。

承認の主張は、ある集団の想像上の特殊性……に注意を払い、その価値を肯定する形でしばしば為されている。したがって、それは集団の分化 group differentiation を促進する傾向をもっている。これとは対照的に、再配分の主張は集団の特殊性の土台となる経済制度の廃止をしばしば要求している。（一例としてジェンダーに基づく分業の廃止を要求するフェミニズムがあげられる。）したがって、それは集団の非-分化 group de-differentiation を促進する傾向をもっている。このように、承認の政治学と再配分の政治学の目的は互いに矛盾しているように思われる。前者は集団の分化を促進しようとするのに対して、後者はそれを弱めようとするのである。かくして、この二種類の主張は緊張状態に置かれ、互いに衝突し合ったり、さらには反発し合ったりすることさえありうるのである [ibid.：74]。

もちろんこうしたジレンマにあまり囚われない集合体もあるだろう。フレイザーはそうした例として「階級」と「セクシュアリティ」をあげている。「階級」は特定の生産関係における分業システムによって規定されてお

り、そこで生じる社会経済的な不平等を解消するためには、「再配分」パラダイムの正義論のもとで「階級」分化そのものを抑制すればよいことになる。一方、「セクシュアリティ」は特定の文化-価値構造によって規定されるものであって、そこで生じる文化的な不平等（異性愛に対する同性愛の価値的劣位）を是正するためには、「承認」パラダイムの正義論のもとでそうした集団の特殊性を肯定（分化）すればよいことになる。ところが、「ジェンダー」や「人種」の場合、問題はより複雑になるだろう。というのも、それらは二種類の不正義を同時に受けやすい「両価的集合体」bivalent collectivitiesであるからである。「ジェンダー」の場合、女性は一方で「生産」労働と「再生産」労働（家事・育児）の分業システムのもとで社会経済的な不公正を受け、他方では男性中心主義的な文化-価値構造のもとで「女性であること」の価値を否定されている。また「人種」の場合、有色人種は一方で「高賃金」労働と「低賃金」労働の分業システムのもとで社会経済的な不公正を受け、他方では西欧中心主義的な文化-価値構造のもとで「有色人種であること」の価値を否定されている。それゆえ、こうした二重の不正義にさらされた「両価的集合体」にとって、たとえば一方における「再配分」による正義の実現（集団の非-分化）は、他方における「承認」による正義の実現（集団の分化）と矛盾することになるのである（逆の場合もそうである）。それでは、「再配分-承認のジレンマ」に陥ることなく、こうした逆ベクトルの方向をめざす二つの正義を同時に実現することは不可能なのであろうか。

フレイザーによれば、こうしたジレンマは不正義を是正するときの方法上の戦略によって生じるものと考えられている。たとえば「再配分」パラダイムの正義論では、ロールズの「格差原理」が一般に受け入れられている。それは所得の不平等を税制（累進課税）による再配分のもとで是正するものである。たしかにそれは集団（階級）の非-分化を促進することを目的としているのだが、実際には新しい階級の分化（差別）をもたらすことにもなっている。たとえば福祉国家では、生活保護の受給者はスティグマ化され、その尊厳さえも奪われる（つまり

「承認」の否定）という現実がある。一方、「承認」パラダイムの正義論では、テイラー流の「多文化主義」が一般に受け入れられている。しかし、ヤングの批判にもあったように、人間のアイデンティティを現存する共同体に結びつけたり、そうした共同体（集団）の特殊性を実体的にとらえたりすることは、共同体内部での「差異」の運動を否定して、そこでの非-分化（同化）を促進することを意味していた。しかも、こうした「多文化主義」における正義（集団の分化）は、いくら「相互承認」のルールを主張しようとも、「分離主義」や「隔離政策」を正当化することになりかねないのである。こうした不正義の是正方法（フレイザーはそれを「肯定」モデルと呼んでいる）では、「再配分」と「承認」の二つの正義を同時に実現することは不可能である。こうしたジレンマは、「ジェンダー」の観点から見れば、権利において「男性と同じであること」を要求する自由主義フェミニズムは価値としての「女性的であること」を主張する文化的フェミニズムとは決して協力しあえない、というジレンマと同じものなのである。

それでは、こうした「肯定」モデルの限界はどこにあるのだろうか。フレイザーはこのモデルが「社会制度の不公正な結果を、その原因となった基本的な枠組みを壊さずに、是正することに向けられている」[ibid.：82]ことに限界を見いだしている。そこで、彼女はこうした「基本的な枠組み」にまで介入する不正義の是正方法を「変容」モデルとして提示している。まず「再配分」パラダイムの正義論では「社会主義」の戦略があげられている。それは表面的な所得の再配分にとどまらず、集団（階級）の分化をもたらす生産関係に焦点を合わせ、そうした不均衡な分業システムを変化させること（その結果、社会的平等性を実現すること）を正義と見なしている。他方、「承認」パラダイムの正義論では「脱構築」の戦略があげられている。それはアイデンティティを個人あるいは集団の属性として本質主義的に肯定するのではなく、それを権力関係における一方の項と位置づけることで、そうした関係そのものを解体することを正義と見なしている。たとえば「ゲイのアイデンティティを強固に

することではなく、あらゆる固定された性的アイデンティティを揺るがすために同性愛-異性愛といったダイコトミーを脱構築すること」[ibid.：83] が正義と見なされているのである。このように「変容」モデルでは固定された集団の分化を規定する「基本的な枠組み」――生産関係における分業システムや文化コードとしての二項対立――が問題化されているのだが、「社会主義」と「脱構築」はともにそうしたレベルにおける権力関係の組み換えをめざそうとするものである。「ジェンダー」の観点から見れば、分業システムの不公正を批判する社会主義フェミニズムにとって、そうしたシステムと共犯関係にあるジェンダー的な文化コードを批判する脱構築フェミニズムとの協力が不可欠であるように、こうした「変容」モデルの戦略は「再配分-承認のジレンマ」に囚われることなく二つの正義を同時に実現することができるのである。

ところで、こうした「経済における社会主義プラス文化における脱構築」という組み合わせからは、どのような政治的方向性が示されるのであろうか。フレイザーは「このシナリオを心理的、政治的に実行可能なものとするためには、人々は自分の利益やアイデンティティに関する現在の文化的構成物に固執するのを控えなければならない」[ibid.：91] と述べている。これはアイデンティティという観念を支える権力作用を批判的にとらえた見解である。つまり、そこではあらゆる形態の「アイデンティティの政治」が拒否されているのだ。ここでいう「アイデンティティの政治」とは、人々に「われわれのように」語ることを強制する「合理的政治」（リオタール）のことである。それはかつての社会主義体制のようにあらゆる政治主体を「階級」という超越論的シニフィエに還元したり、今日のニュー・ライトのように階級対立を「民族」というアイデンティティのもとで隠蔽することを意味している。しかし実際には、階級、ジェンダー、民族、セクシュアリティ、人種をめぐる「あらゆる不正義の線分は、すべての人間の利益やアイデンティティに影響を及ぼすような形で、互いに交差し合っており、だれもそうした集合体のひとつにだけ帰属しているわけではない。そして、社会を分断するひとつの線分のもと

で従属している人々が、そのほかの線分では支配的であることもありうるのである」[ibid.：92]。したがって、こうした不正義の交差性を前提とするならば、社会主義の実践は「階級」への基礎づけをもはや主張することはできない。ところが、フレイザーによれば、そのことは社会主義の自己破産を意味するものではない。無数の力関係のもとで発生する不正義を是正するためには、社会主義の「平等」という理念はこれからも必要とされなければならないだろう。そこではただ「平等」という理念の実現方法――「平等」を差異の論理のもとで実現すること――が問われているにすぎないのである。

＊　＊　＊

「承認」をめぐるディスコースの氾濫、そこに暗示されていたのは人々のアイデンティティへのあくなき欲求にほかならなかった。アイデンティティとは他者からの「承認」によって得られるものである以上、そうした関係性への欲求は人間の基本的ニーズのひとつとして認められるべきものであろう。実際、テイラーはそれを自由主義の（個人的権利とは別の）擁護すべき理念と見なしていた。たしかに彼が弁護していたように「共通善の政治は特定のアイデンティティを維持するのに不可欠である」のだが、われわれは、そのことが一方において「政治的な声を獲得しなければならない差異をもたらす」[Connolly 1991：93]ことを見落としてはならないのだ。リオタール／ヤング、そしてフレイザーの試みは、いかなる「アイデンティティの政治」も必然的に「排除の政治」をもたらすことに注目し、そこで抑圧された「他者」の声を分節化するために、「承認」パラダイムの正義論をさらに批判的に再構成しようとするものであった。そうした意味において、彼女たちにとっての「承認」はより闘争的なものとならざるをえないだろう。もちろん、そこでの闘争はルサンチマンに囚われた「差異の政

治」に還元されるものであってはならない。そうした闘争はもうひとつ別の「排除の政治」をもたらすことになるからである。フレイザーの議論に見られたように、「承認」の正義とはアイデンティティが固定化される「二項対立」の図式そのものをつねに「脱構築する」ことにほかならなかった。「われわれ」という観念の呪縛から解き放たれること。「承認」の正義は――逆説的にも――そうした「倫理」をわれわれに要請しているようである。

引用文献

Benhabib, S. (1992), *Situating the Self*, Cambridge : Polity Press.

Connolly, W. (1991), *Identity／Difference : Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca : Cornell University Press.

Fraser, N. (1995), 'From Redistribution to Recognition? : Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age,' in *New Left Review*, No. 212.

Lyotard, J-F. (1979), *La Condition Postmoderne*, Paris : Les Éditions de Minuit. [小林康夫訳『ポスト・モダンの条件』書肆風の薔薇、一九八六年。]

Lyotard, J-F. and Thébaud, J-L. (1985), *Just Gaming*, trans. by Wlad Godzich, Minneapolis : University of Minnesota Press.

Mulhall, S. and Swift, A. (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford : Blackwell.

Taylor, Ch. (1994), 'The Politics of Recognition,' in Amy Guttman ed., *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton : Princeton University Press. [佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラリズム』岩波書店、一九九六年。]

Young, I.M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton : Princeton University Press.