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

Title	「差異の政治」再考 : 帝国的リベラリズムを超えて
Sub Title	
Author	向山, 恭一(Sakiyama, Kyoichi)
Publisher	慶應義塾大学法学部
Publication year	2008
Jtitle	慶應の政治学 政治思想 : 慶應義塾創立一五〇年記念法学部論文集 (2008.) ,p.145- 161
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Book
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=BA88454709-00000009-0145

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.

「差異の政治」再考

――帝国的リベラリズムを超えて――

向山恭一

一　ポストモダニズムは二度死ぬ
二　「分断されて、われらは移動する」
三　支配者はつねに寛大である
四　普遍性は「誤訳」にこそ宿る

一　ポストモダニズムは二度死ぬ

今日、ポストモダニズムは失効したといわれる。それはこの思想が長年論敵としてきた〈啓蒙〉に敗れたからではなく、むしろ、われわれの現実そのものがポストモダン的なものとなったからである。ジャン＝フランソワ・リオタール（Jean-François Lyotard）によれば、ポストモダニズムとは、近代の「大きな物語」、つまり〈人間〉、〈国民〉、〈階級〉といった大文字の主体の名のもとで語られる、さまざまな普遍主義に不信感を表明し、そのなかで語ることさえ禁じられてきた差異の「小さな物語」を救済しようと企てる思想であった[1]。そして、それは差異の政治と呼ばれる異議申し立ての実践と結びつき、これまで沈黙させられてきた差異に政治的な声を取り戻させ、それらを抑圧してきた大文字の主体を震撼させてきた。騒々しいばかりの差異の戯れは、大文字の主体の顔をしかめさせ、そのあからさまな同一性の押しつけをしりぞけ、そのような主体の不在証明さえもとめるようになった。正義はつねに差異にあるということ。それが本当であるとすれば、差異の政治は大文字の主体の敗走とともに撤収し、ポストモダニズムもまた自らの現実化のなかで幕を閉じることになるだろう。

たしかに、これは事実である。ネイサン・グレイザー（Nathan Glazer）がいうように、「われわれはいまやみな多文化主義者である[2]」とすれば、だれが公然と大文字の主体を名乗るだろうか。かりにそのような声があがったとしても、それはもはやノイズとしか聞かれない（移民排斥の騒々しさを思い出してみよう）。つまり、同一性と差異の地位はすっかり逆転しているのである。しかし、それと同時に、ポストモダニズムは支配的言説に取り込まれ、その批判的かつ解放的なポテンシャルを弱められることにもなった。たとえば、差異の政治は大文字の主体の亡霊を退治するという勇ましい役回りから、できるだけ差異の衝突を回避し、それでも生じる場合はもっぱら調停に奔走するという小役人のような役回りに変わりつつあるようだ。いいかえれば、それはポストモダニズム

の体制内化とともに差異の管理へと変質しているのである。だが、そこでの差異は小文字とはいえ主体にすぎず、ポストモダニズムが批判したはずの同一性の論理（アイデンティティの政治）にいまだとらわれているのではないか。ポストモダニズムが差異の戯れをとなえたのは、そのような論理にけっして回収されない、たえず変容する差異の相互作用を促すためではなかったか。そうだとすれば、それは「大きな物語」との戦いという第一幕のあと、それ自体ポストモダン的な管理権力との攻防という第二幕に入ったとみなされなければならない[3]。

とはいえ、この攻防は困難なものとなるだろう。なぜなら、ポストモダニズムは自らが達成したポストモダン的な現実そのものと対峙しなければならないからである。大文字の主体が退位したとすれば、もはや差異それ自体に解放のポテンシャルをみいだすことはできない。それどころか、大文字の同一性から解き放たれた差異は、それ自体の同一性を傷つけられることなく、いわば個別主義的に礼賛され、保護され、その戯れを規制されているのである。こうした差異の管理に対抗するためには、ポストモダニズムは差異の政治を対話的で、民主的で、公共的な空間へと開かなければならない。いいかえれば、それはもはや脱構築的な挑発にばかり興じるのではなく、より解放的で、より変革的で、より規範的な視座の構築にとりかかることをもとめられているのだ。ポストモダニズムは一度死んだ。それでは、かりにそのようなものがあるとして、その二度目の生はいったいなにを賭けて戦われるのだろうか。だが、そのことを論じるまえに、まずポストモダニズムの第二幕となる舞台（ポストモダン的現実）と、その仕掛け（ポストモダン的統治）について説明することにしたい。

二　「分断されて、われらは移動する」

差異の戯れが移動とか異種混交といった越境的な行為を暗示するものだとすれば、そのような行為はいまや日

常化しつつあるようだ。そうしたふるまいが解放的とみなされていたのは、〈ネーション〉という大文字の主体がわれわれの地平に君臨していたころのはなしである。たしかに、それは恣意的な国境の画定をつうじて人々を分断し、彼／彼女らの気ままな往来を禁止していた。しかし、近年のグローバリゼーションの進行はあらゆる境界線を消し去り、移動の妨げとなるものはいっさい（時間や距離さえ）取り払われている。もっといえば、ここでは越境ということばすら成り立たないであろう（なぜなら、それは越えるべき境界を想定したものであって、その境界がなくなれば越えるものもなくなるからである）。これはまさにポストモダン的な現実である。なんらかの大文字の主体が内部／外部、自己／他者、同一性／差異といった境界線を引いていたとすれば、そのような主体の退場は、すべての境界線の無効を告げることになろう。そして、これはほかならぬポストモダニズムが予期していた現実でもあった。

アントニオ・ネグリ（Antonio Negri）とマイケル・ハート（Michael Hardt）は、こうしたポストモダン的現実を構成する地平を〈帝国〉と名づけている[4]。この古めかしい概念の復活は意味深長である。近代の国民国家が二項対立的な国境によって、その内部と外部を明確に分けていたのにたいして、プレモダンの帝国はあいまいな辺境を残しながら、その領土を融通無碍に伸縮させていたという点で、なにほどか差異に開かれた体制であったともいえよう。だが、ポストモダンの〈帝国〉はそれ自体が辺境のようなものである。というのも、かつての帝国であれば辺境の向こうに他者が存在していたが、それ自体で完結している〈帝国〉にはそのような他者を投影する外部さえなく、したがって、なにものもそこから排除されることはないからである。とはいえ、このように無限に拡張した辺境を解放区のように礼賛してはならない。ネグリとハートにしてみれば、移動性とか異種混交性といったポストモダン（あるいはポストコロニアル）な価値が解放的たりえたのは、それが近代の二分法的な権力の戦略に対抗していたかぎりであった。その意味でいえば、ポストモダニズムはたしかに失効したのだろう。しか

し、それ以上に注目しなければならないのは、〈帝国〉自体がそうした価値を支配の武器としており、もはや近代的主権のいかなる二項対立にも媒介されない、まさにポストモダン的な権力の戦略を展開しているということである。実際、ネグリとハートは、つぎのように述べている。

> 境界を越える異種混交性や差異の自由な戯れの肯定は、権力がもっぱら本質的なアイデンティティ、二分法的な分割、固定された対立をつうじて階層秩序を立てているという文脈においてのみ、解放的である。現代世界の権力の構造と論理は、ポストモダニズムの差異の政治の「解放の」武器にたいしては、完全に免疫をもっている。実際、〈帝国〉も近代的な主権の形式を一掃し、境界を越えて差異を戯れさせるのに熱心である。つまり、ポストモダニズムの差異の政治は、その最善の意図にもかかわらず、帝国的支配の機能や実践にたいして無効であるだけでなく、それらと一致し、それらを支えることさえありうるのである。危険なのは、ポストモダニズムの理論がうしろにばかり気をとられ、あまりにもかたくなに、自らの関心をそれが逃れようとしている旧式の権力に向けているために、知らず知らずのうちに、新しい権力の歓迎すべき武器となってしまうということである。(5)

たとえば、それは移動の不均等な意味作用にみられる。今日のグローバル化された世界において、国境横断的な移動は日常的なものとなっているが、それは万人にとって同じ意味をもっているわけではない。そうした移動はグローバル・エリートにとっては解放的かもしれないが、出稼ぎ移民にとってはやむなく、また難民にとってはまったく強いられたものである。より正確にいえば、前者の移動が解放的とみなされるのは、もはや近代的主権との関係ではなく、むしろ後者のそれの悲惨さとの比較においてであろう。こうした移動をめぐる自由と強制の対比は、〈帝国〉における差異の階層化を表わしている――ジグムント・バウマン（Zygmunt Bauman）のことば

を借りれば、「分断されて、われらは移動する」というわけである。[6] とはいえ、〈帝国〉のポストモダン的主権がいかなる本質主義的な二分法も拒絶しているのだとすれば、そこでの階層化はつねに不安定で、いわば「板子一枚下は地獄」といった様相を呈することになろう。だが、それにもかかわらず／そうであるからこそ、この階層化はさらに広がっていく。ふたたびバウマンのことばを借りれば、グローバル・エリートたる「旅行者」は、移民、難民といった「放浪者」の悲惨を目の当たりにすればするほど、その恐怖から逃れるために、自らの移動をより加速させる。彼／彼女らにとって移動の停止は、人生の転落を暗示しているのだ。

さて、ネグリとハートによれば、このことは「世界市場によって確立されたグローバルな差異の政治が、自由な戯れや平等によってではなく、新しい階層秩序の押しつけによって、実際には、絶えざる階層化のプロセスによって定義されている」[7]ということを表わしている。いまや「世界市場のイデオロギー」となったポストモダニズムは、その「多様性」の言説をつうじてマーケティング戦略の一環となり、また、その「柔軟性」の言説をつうじて雇用の不安定化の一因となっている。つまり、それはグローバリゼーションの勝者には礼賛されようが、その敗者からみれば怨嗟の的でしかないのだ。そこで、この世界市場の「地に呪われたる者」たちは移動にたいして静止、異種混交にたいして純粋を対置することで、ポストモダニズムに対抗しうる思想を表明しようとする。たいてい、それはなんらかの「伝統への回帰」を訴える原理主義の形式をとるものである。しかし、そのプレモダンな出で立ちにもかかわらず、原理主義はそれ自体ポストモダン的な現実のひとつとみなされる。なぜなら、それもまた〈帝国〉の「絶えざる階層化のプロセス」のなかでつくられた、この場合はグローバリゼーションの敗者、つまり貧者のポストモダン・イデオロギーというほかないからである。いいかえれば、ポストモダニズムと原理主義は〈帝国〉の「著しい地政学的配分に従って、たんにグローバルな階層秩序の対極的な位置に生じただけの」[8]同時代の思想にすぎないのである。

とはいえ、ポストモダニズムは本当に失効したのだろうか。たしかに、それは移動や異種混交を言祝ぐことで〈帝国〉の露払いを演じたのかもしれないが、だからといって、それに完全に取り込まれたとみるのも性急である。なぜなら、〈帝国〉の「地政学的配分」をつうじた差異の階層化もまた、なんらかの「大きな物語」によって正当化されなければならないからである。さもなければ、〈帝国〉はたんに暴走する世界市場をいいかえただけのものになってしまう。つまり、それは「世界市場のイデオロギー」としてのポストモダニズムとは別に、自らの権力を由緒正しいものとみせる言説も必要としているのである。したがって、リオタールのいう「脱正統化」の言説としてのポストモダニズムには、まだ脈があるとみなすこともできよう。もちろん、そのような脱構築的なふるまいは、第一幕のポストモダニズムを再演したものにすぎない。しかし、そこで争われる「大きな物語」があらかじめポストモダン的現実を想定したものであるとすれば、それは第二幕のポストモダニズムにつながる幕間劇となりうるだろう。それでは、〈帝国〉の権力を正統化している「大きな物語」とはいかなるものか。また、それは自らが直面するポストモダン的現実のなかで、いかなる差異の管理を展開しているのだろうか。

三　支配者はつねに寛大である

ここでは、〈帝国〉の地平を一歩後退して、その現実政治を隠し立てしている、ある普遍主義のイデオロギーに目を向けることにしよう。まず、ポストモダニズムの体制内化にともない、その差異の政治もまた多文化社会の正義として権威づけられ、「政治的な正しさ」の御旗のもと、いかなる「差別発言」も見逃さない言論警察として恐れられるようにさえなった。ここで注目したいのは、そのような体制内化をつうじて、差異の政治がポストモダニズムからリベラリズムへと移譲されたことである。なぜリベラリズムなのか。それはこの思想が寛容と

いう価値をとなえており、したがって多文化主義と結びつきやすいからなのか。あるいは、それはこの思想が中立性と普遍性を主張しており、したがって多文化的正義の実現にふさわしいとみなされているからなのか。おそらく、その両方であろう。この二つの理由はたがいに絡み合っているのだ。いずれにしろ、差異の政治がこのように体制内化されるとき、それは差異の自由な戯れを抑制し、規制し、調停する差異の管理へと変質する。つまり、ポストモダン的な現実には、それにふさわしいポストモダン的な統治が要請されるというわけである。

ウェンディ・ブラウン（Wendy Brown）によれば、このような統治の実態は現代の多文化社会の、まさにリベラルな寛容の言説にみいだされるという[9]。これは奇妙に聞こえるかもしれない。というのも、たいてい寛容はそれ自体道徳的な美徳とみなされており、統治という権力の言説とのかかわりで語られることはあまりないからである。しかし、ブラウンは寛容を構成する行為には、そもそも支配と服従の関係が暗示されているのではないかと疑っている。つまり、それはだれかがだれかを「許す」というふるまいを含意している以上、つねになんらかの非対称性に規定されているとみなされうるのである。そこで、彼女はこうした寛容の言説の権力作用を明らかにするために、ミシェル・フーコー（Michel Foucault）の「統治性」という概念に依拠している。これは狭義の「統治＝政府」に限定されない、したがって「法の執行」というよりも「事物の配置」によって人口＝住民を管理する、分散した権力テクノロジーをさす概念である[10]。ブラウンによれば、それは国家だけでなく市民社会においても流通し、また許容しうるものと許容しえないものとの区別をつうじて、さまざまな文化を分類し、配置し、管理している、今日の寛容の言説と重なり合うとみなされている。いいかえれば、リベラルな寛容の言説は、現代の多文化社会で想定される差異の衝突をいかに回避するのか、それらの平和的な共存をどのように実現するのかという、まさに統治的な観点から組み立てられているのである。

だが、とブラウンは問う。どうして多文化的正義は平等ではなく、寛容によって定義されなければならないの

か。じつは、ここにリベラリズムの巧妙な差異の管理をみることができる。ブラウンによれば、それは寛容の言説の／それ自体の「脱政治化」作用をつうじて行なわれている。まず、リベラリズムは差異を関係的というよりも実体的なものととらえることで、差異の戯れをそれらのバルカン的な衝突とみなし、それらの平和的な共存を棲み分けというかたちで規制しようとする。つぎに、それはそうした規制にもかかわらず生じてしまう無数の衝突を――たいていの場合、それらは差別、不平等、周辺化といった社会経済的なものに起因しているはずなのに――個人もしくは集団の偏見か、差異それ自体の存在論的な敵意に還元することで、それらが政治的に解決されるべき「社会問題」として現われるのを妨げようとする。そして、それはそのような問題を人格上の、つまり道徳上の問題にすりかえることで、寛容の非対称的なふるまいに暗示されていた権力関係をおおい隠そうとする。[11] しかし、こうした紛争の「脱政治化」は、たんにその解決を個人もしくは集団の人格にゆだねるだけでなく、その原因を文化そのものに還元することで、むしろ寛容をめぐる主客の非対称性をよりあらわにしているのではないだろうか。ブラウンはマフムード・マムダーニ（Mahmood Mamdani）のいう「政治の文化還元」についてこう述べている。

> 重要なことに、このような還元は、はなはだしい非対称性を帯びている。政治の文化還元は、地球上で、均等になされているわけではない。それどころか、文化は〈かれら〉を政治的に動かし、われわれの文化を攻撃するよう仕向けるが、〈われわれ〉はそれによっては動かされず、むしろそれを大切に守っている、と理解されている。マムダーニがいうように、「近代人は文化をつくり、その支配者となるが、前近代人は文化の導管でしかないといわれているのだ」。このように、文化によって支配されるといわれる人々と、自らを支配し、文化を享受するといわれる人々が分けられることで、文化はさまざまな民族、体制、文明を分かつ線分とされたり、政治対立の説明に使われたりするだけでなく、リベラリ

ズムによって解決されなければならない問題とみなされることにもなる。[12]

だれが寛容の主体で、だれがその対象とみなされるのか――その答えは、ここでいわれる〈われわれ〉と〈かれら〉である。つまり、あらゆる政治的紛争の原因が文化に還元されるのだとすれば、それに拘束されない〈われわれ〉だけが、それらの解決にあたることができる。そして、文化に支配された〈かれら〉を「解放する」ことが、まさに〈われわれ〉の責務ともなる。だが、それは文化帝国主義とはいわれない。なぜなら、〈われわれ〉は文化中立的で、普遍的な存在であり、けっしてなにかの文化を押しつけようとしているわけではないからである。要するに、〈われわれ〉にとって文化は〈他者〉なのである。ブラウンによれば、この〈われわれ〉こそリベラリズムの正体にほかならない。それは自らの中立性と普遍性を武器に、あらゆる差異を文化に封じ込め、それらを個別主義的に囲い込み、それらの自由な戯れを規制しようとする。しかし、それらが容認されうるのはそのかぎりであって、そのような差異の管理に抗おうとするならば、リベラルな多文化主義はただちにリベラルな帝国主義に変容するだろう。支配者はつねに寛大である、とはかぎらないのだ。

このように、ブラウンはリベラリズムが寛容の言説をつうじて展開している、いうなれば帝国主義的な差異の管理を明らかにした。ネグリとハートは〈帝国〉の「地政学的配分」をつうじた差異の階層化を指摘していたが、そうしたあからさまな配分を正当化しているのが、まさにリベラリズムだったということもできよう。ブラウンはこの帝国的リベラリズムにたいして、「リベラリズムは文化の上にも外にも存在しないし、文化もまたリベラリズムとは別のところに存在しているのでもない。リベラリズムの原理のなかでも、自律性と普遍性はともに神話である」[13]と反駁している。たしかに、こうした「大きな物語」批判は、リベラリズムの帝国主義的な暴走を抑えるのには役立つかもしれない。だが、それは〈帝国〉のイデオロギーを批判しただけであって、その現実政治

にどう立ち向かうかまでは明らかにしていない。それ自体ポストモダン的な〈帝国〉に対抗するには、いかなる差異の政治を構想すればよいのか。ポストモダニズムの第二幕は、ここから始まる。

四　普遍性は「誤訳」にこそ宿る

二〇〇一年九月一一日以後、〈帝国〉は普遍主義としてのリベラリズムを最大限動員しながら、その「地政学的配分」――リベラルな〈われわれ〉と原理主義的な〈かれら〉の色分け――をより鮮明なものにしようとしている。そのような状況にあって、ポストモダニズムの評判は以前にもまして悪くなっている。ジュディス・バトラー（Judith Butler）は「『相対主義的』とか『ポスト』なにがしとみなされる知的立場は、テロリズムと共犯であるか、それとの戦いにおける『弱い環』とみなされるのだ」[14]と嘆いている。だが、〈帝国〉が恐れているのは、ポストモダニズムの「相対主義」なのだろうか。これまでの議論からもわかるように、それ自体ポストモダン的な〈帝国〉にとって、そうした「知的立場」は「世界市場のイデオロギー」として、すでに飼いならされているといっていいだろう。それでは、〈帝国〉はいったいポストモダニズムのなにを恐れているというのか。それはポストモダニズム自体がなにかしら普遍的なものの地平に開かれることである。

繰り返していえば、ポストモダニズムが普遍主義批判に終始しているかぎり、その差異の政治は〈帝国〉にとって都合のよいものであった。なぜなら、それは結局のところ個別主義（アイデンティティの政治）に行き着くほかなく、また、そのように本質化された差異はたやすくとらえられるからである。そうであるならば、ポストモダニズムはたんに差異の戯れを礼賛するだけでなく、それをより解放的なものとしうる視座を構築しなければならない。差異の政治が個別主義の罠にとらわれているとすれば、逆説的ながら、それを救い出す道は普遍主義に

あるということもできよう。とはいえ、それはポストモダニズムが、それ自体「大きな物語」として君臨することを意味しているのではない。それはことばの誤用というものだろう。それでは、ここで構想されるべき普遍主義とはいかなるものか。その手がかりとして、バトラーのつぎの文章をみることにしよう。

> 普遍性の要求はつねに所与の統語法のなかで、なんらかの認識可能な場にある一連の文化的慣習をつうじて行なわれる。……いかなる普遍性の主張も文化的規範を離れては行なわれず、また国際的な領域を構成している多くの競合する規範を考えるならば、いかなる主張も同時に文化翻訳を必要とせずになされることはありえない。翻訳がなければ、普遍性という概念そのものは、それが原理上越えられると主張している言語的境界を越えることができない。あるいはこういいかえてもいいだろう。翻訳がなければ、普遍性の主張が境界を越えられる唯一の道は、植民地的で拡張主義的な論理をつうじてである、と。(15)

ここでは、普遍性へといたる道がふたつ示されている。ひとつは「文化翻訳」、もうひとつは「植民地的で拡張主義的な論理」である。いうまでもなく、後者はブラウンによって批判された帝国的リベラリズムのとった道である。それは自らの文化的制約を否認し、普遍性をいわば先制的に独占することで、ほかの文化にたいする、まさに植民地主義的なヘゲモニーを確立しようとするものであった。これにたいして、バトラーは「文化翻訳」という戦略をとなえている。彼女がいうように、「いかなる普遍性の主張も文化的規範を離れては行なわれない」（ヘーゲル的にいえば、普遍的なものは個別的なものをつうじてしか現われない）のだとすれば、それはかならず異なる言語に置き換えられ、そのなかで自らの主張の是非を問われなければならない。いうなれば、ここでの普遍性の主張はつねに他者からの応答に開かれているのである。(16) その意味で、普遍性はポストモダニズムにとってけっ

して忌避されるべきものではない。むしろ、それは差異の政治がアイデンティティの政治に回収されないための規範的な視座となりうるだろう。なぜなら、普遍性の主張なくしては、いかなる文化間の対話もありえないからである。

また、「文化翻訳」をつうじた普遍性の主張は、それが思いどおりにならない他者を想定しているという意味において、いくつかの倫理的な命法を導き出しているようにも思われる。たとえば、自らの主張を他者の言語に置き換えようとするとき、そこではかならずといって「誤訳」の可能性が生じるだろう。もっといえば、「文化翻訳」のプロセスでは、最終的な合意には、けっしてたどりつけないだろう。けれども、そのような可能性――いいかえれば、「翻訳」の根源的な不可能性――は、倫理的にみれば、けっして否定されるべきものではない。なぜなら、それはたんに他者の存在が消されないということだけでなく、いかなる文化も普遍性を占有しえないということ、しかし／それゆえに、あらゆる文化が普遍性に開かれているということの条件にもなるからである。その意味で、「文化翻訳」はこれまで文化の上に君臨してきた普遍性（たとえば、帝国的リベラリズムのそれ）を民主主義的に簒奪し、その空位をあらゆる差異が招じ入れられる「闘技（アゴーン）」の場に変えるための政治的な戦略であるとみなすこともできよう。

かくして、ポストモダニズムの第二幕では、差異の政治は「翻訳の政治」へと受け継がれる。バトラーによれば、「差異や見慣れないものに接すること」は、「新しい同一化のきずなを形成したり、共通の認識論的、文化的な基盤がつねに想定されうるわけではない人間共同体に属するとはどういうことかを、あらためて想像したりする[17]」きっかけになるという。そのような行為をなしうるのは、たんに偽りの普遍性に異議を申し立てるだけの差異の政治ではなく、たがいに普遍性に開かれながら、そのなかで自らの語彙では語りえないものと折り合いをつけようとする「翻訳の政治」である。これはそれ自体ポストモダン的な〈帝国〉の「地政学的配分」に従って階

層化され、分断された差異を、ふたたび糾合するのに不可欠の戦略を示唆してはいないだろうか。「政治的に必要とされる翻訳は……競合し、重なり合う普遍主義を裁定し、それらをひとつの運動として構成するのに役立つ、翻訳の政治として理解されるべきである」[18]。つまり、差異の政治はそうした「翻訳のプロジェクト」をつうじて、帝国的リベラリズムに対抗しうる民主主義の普遍空間を切り開くことをもとめられているのである。

（1）Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979)〔小林康夫訳『ポスト・モダンの条件――知・社会・言語ゲーム』（水声社、一九八九年）〕参照。

（2）Nathan Glazer, *We Are All Multiculturalists Now* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1997) 参照。

（3）岡本裕一郎『ポストモダンの思想的根拠――九・一一と管理社会』（ナカニシヤ出版、二〇〇五年）参照。同書において、岡本は「ポストモダン化された社会では、『差異』はすでに日常生活のありふれた風景になっている。いまでは、『差異』は否定されるのではなく、肯定されている。『差異』を肯定することによって、むしろ社会的支配は確固としたものになるのだ。一言で言えば、『差異の管理』が、きわめて巧妙に遂行されるわけである。こうして、『差異のポストモダン』は『管理のポストモダン』へと移行したのである」（一九頁）と述べている。

（4）Michel Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2000)〔水嶋一憲、酒井隆史、浜邦彦、吉田俊実訳『〈帝国〉――グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』（以文社、二〇〇三年）〕参照。

（5）*Ibid.*, p.142.〔前掲書、一八九―一九〇頁。〕

（6）Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998) 参照。

（7）Hardt and Negri, *Empire*, p.154.〔『〈帝国〉』二〇二頁。〕

（8）*Ibid.*, p.150.〔前掲書、一九八頁。〕

（9）Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2006) 参照。

(10) ミシェル・フーコー(石田英敬訳)「統治性」、小林康夫、石田英敬、松浦寿輝編『フーコー・コレクション6――生政治・統治』(ちくま学芸文庫、二〇〇六年)二三八―二七七頁、参照。なお、ブラウンはフーコーの「統治性」概念について、つぎのように説明している。「第一に、統治することは、さもなければ無秩序で、自滅的で、たんに非生産的だったかもしれない、個人的、集団的、国際的な身体／機関のエネルギーを利用し、組織することを含んでいる。そして、エネルギーだけでなく、必要、能力、欲望も、統治性によって利用され、秩序化され、管理され、指導される。したがって、統治することはフーコーが『行為の導き』と呼ぶものにかかわっている。それは個人的、社会的、政治的な身体／機関の行為を編成するのである。第二に、行為の導きとして、統治性は個人から大規模な人口集団まで、身体や精神の個別の部分から欲求や倫理、労働やシティズンシップの実践まで、さまざまな地点で作動し、適用されている。第三に、統治性は規則、法、その他の可視的で説明責任のある権力に限定されるどころか、一連の不可視の説明責任のない社会的権力をつうじて作用している。なかでも、牧人権力はフーコーの最良の事例である。そして第四に、統治性は一般に政治権力、統治、国家とは関係がないと思われる多くの言説を援用するだけでなく、それらに浸透してもいる。そこには科学的言説(とりわけ医学、犯罪学、教育学、心理学、精神医学、人口学)、宗教的言説、それに民間の言説も含まれる。しかも、統治性は、近代社会に分散した一連の権力や知識を統一したり、集権化したり、さらには体系的か首尾一貫したものにしたりすることもなく、それらに依拠しているのである」(Brown, *Regulating Aversion*, p.81)。

(11) ブラウン自身の記述に従って、より正確にいえば、「脱政治化とは、いずれも政治的に分析され、解決されなければならない不平等、従属、周辺化、社会対立といったものを、一方では人格的で個人的なものとして、他方では自然的、宗教的、文化的なものとして説明することである。寛容は脱政治化の二つの方向、つまり政治を個人に還元するか、自然もしくは文化に還元する方向に沿って作用し、ときにそれらを絡み合わせる。今日では一般に、寛容は不平等や社会的危害の事例を、個人あるいは集団の偏見の問題とみなす傾向にある。それはまた集団の対立を、本質化された宗教的、民族的、文化的な差異それ自体を生来的な対立の拠点とみなしている。そして、そのような拠点は寛容の実践を要求しており、それによって緩和されるというわけである」(*ibid.*, pp.15-17)。

(12) *Ibid.*, pp.20-21.

（13）*Ibid.*, p.23.

（14）Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London and New York: Verso, 2004, p.2.〔本橋哲也訳『生のあやうさ――哀悼と暴力の政治学』（以文社、二〇〇七年）二〇頁。〕

（15）Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London and New York: Verso, 2000), p.35.〔竹村和子、村山利勝訳『偶発性・ヘゲモニー・普遍性――新しい対抗政治への対話』（青土社、二〇〇二年）五四―五五頁。〕

（16）バトラーによれば、「植民地的で拡張主義的な論理」をつうじて要求される偽りの普遍性にたいする批判には、もうひとつの系譜があるという。それは討議倫理の観点から「真にすべてを包括する普遍性」を構想するハーバーマス派のものである。しかし、彼女はエルネスト・ラクラウ（Ernesto Laclau）にならって、「いかなる普遍性の概念も、すべてを包括することはできない。すべての想定される内容を囲い込もうとすれば、それは時間の概念を閉じるだけでなく、普遍性それ自体の政治的有効性をだいなしにしてしまうだろう。普遍性は終わりのないヘゲモニー闘争に属しているのだ」（*ibid.* p.38〔前掲書、五九頁〕）と主張している。興味深いことに、これは現代哲学における最新のカント主義とヘーゲル主義の対立としてだけでなく、政治理論における「熟議民主主義」と「闘技民主主義」の対立としても読み換えることができるだろう。

（17）Butler, *Precarious Life*, p.38.〔『生のあやうさ』七九頁。〕

（18）Butler, *et al.*, *Contingency, Hegemony, Universality*, pp.168-169.〔『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』二二七頁。〕

〔付記〕本稿は、京都大学法学研究科二一世紀ＣＯＥプログラム、Ｂ三班総括シンポジウム「現代市民社会の法秩序」（二〇〇七年一二月八日）での報告原稿「〈帝国〉とリベラリズム――『差異の政治』は終わったのか？」を大幅に加筆修正したものである。同シンポジウムで司会をつとめられた小野紀明先生をはじめ、ともに報告にあたられた毛利透先生、船越資晶先生、中川丈久先生、またご出席の方々からは貴重なコメントをいただいた。ここにあらためて謝意を表したい。