

「共生」の可能性と民主主義 ——道徳と政治の間で——

貝沼 洵 (kainuma@info.human.nagoya-u.ac.jp)
〔名古屋大学〕

The possibility of living with together and democracy: Between moral and politics

Jun Kainuma

Graduate School of Environmental Studies, Nagoya University, Japan

Abstract

In this paper, I discuss the democratic meaning that A. Touraine mentioned the politics of Subject and the possibility of living with together in relation to questions under debate between liberalism and communitarianism. Touraine's arguments on the politics of Subject and democracy are very useful to criticize the various contemporary thinking, for example, conservative universalism and post-modernism, or liberalism and communitarianism. But, as both liberalism and communitarianism including J. Habermas and A. Giddens neglect an autonomous domain of politics that is distinguished from moral, Touraine's theory of Subject and democracy lacks concentration to the loss of alternative. His theory would may well be gone beyond him toward radical democratic politics.

Key words

subject, living with together, democracy, liberalism, communitarianism

リベラリズム、「第3の道」、コミュニタリアニズムなどにおける「政治的なもの」「民主主義」理解を再検討することを通じて、トゥレーヌの展望の具体化の意味を明らかにしたい⁽¹⁾。

1. はじめに

A・トゥレーヌの「主体」へのアピールは、とりあえず「個人化」したがって「主体化」しようとする「個人の意思」から出発することを意味していた。そうすると、それがいかに社会生活や、組織・制度の構成の問題に接続していくのかが問われることになる。社会学の一般的課題との関係では、「社会秩序」を、それを実体化すること無く如何に説明することができるのか？あるいは、トゥレーヌ的にいえば、「主体」へのアピールがその唯一の回答であるということ如何に説明するのか？

この問いは、とりあえず、「主体」と他者との「共生」の可能性とその関係をどのように構造化するのかという問題であり、ついで、その構造化される社会秩序の政治的原理は何かという問題に分節化できる。より一般的に表現すれば、今日における新しい「社会的なもの」、とりわけそれを編成する原理に関わる「政治的なもの」のありかたを、どのように構想するのかという問題である。もちろん、それは、新しい「主体」の構想に基づくものでなければならず、また、決してネオ・リベラリズム、「第3の道」、コミュニタリアニズムの主張する「政治」社会と同化するものではない。むしろ、それらに果たして新しい歴史を切り開く「社会的なもの」と「政治的なもの」が見いだすことが出来るかどうか自体から問い返されなければならない。そこで、本論文では、トゥレーヌの所説に留まらず、それを基軸にしながらも、今日的な論争点になっているネオ・

2. トウレーヌにおける「主体」と「共生」の可能性

トゥレーヌは、さきの問いに対して、基本的には次のように答える。すなわち、市場と文化的アイデンティティとが分離し、グローバル化された経済と純粋性に取り憑かれた共同体(コミュニティ)との中で、同時に生きていくことに駆り立てられるとき、「主体」の考え方が、個人的なactionの領域ばかりでなく、「公的自由の空間」をも創造することができる。

私たちは、私たちの共通の課題が、道具的行為と文化的アイデンティティとを和解させることであることを認識しさえすれば、それゆえ、私たちが自らを「主体」として構築できさえすれば、「共に生きる」ことが可能であろう。そして社会制度の側からみれば、法 (loi)、諸制度、そして社会的組織の形態の主要な目的が、私たち自身の経験の「主体」として生きたいという要求を保護することであれば、私たちは共に生きることが出来るというのである。しかし、私たちが主体化することと、主体を保護することは、単純な同一の過程の2側面なのではない。むしろ、両者を媒介する必要があると考えられる。トゥレーヌ自身、「その中心的な媒介原理なくしては、解決不能の問題のように、私たちの経験の二つの側面(市場と文化的アイデンティティ=引用者)を和解させることは不可能である」(1997: 196以下 トウレーヌについては著者名を省略)としている。彼は、その媒介原理を「主体の政治」と呼ぶが、

より分節的には、それは、社会の道徳的基礎のあり方を含むコミュニケーション、多文化社会の問題から、政治システム—民主的な国民社会、したがって民主主義の問題に及んでいる。そして、その考察は、絶えず、社会をグローバルな市場に解体してしまうネオ・リベラリズムと同質性と排除をもたらすコミュニタリアニズムとに対する、二つの戦線での闘争という形で進められる。その主要な論点を見ておこう。

(ネオ)リベラリズムは、事実上、「手続的民主主義」—それは、相違と寛容への尊重を保証するが、社会統合と文化間コミュニケーションに対していかなる原理も提供しない—に還元されるほど、現実の社会的関係から隔たった「普遍主義」に訴える。コミュニタリアニズムは、集合生活を基礎付ける「共通の価値」を強調するが、寛容の考え方に退くことによるのみ、多様性に対して同質性を特権化するコミュニタリアン論理から逃れることが出来る。寛容によって普遍主義を正当化するという点で、両者は共通の立場に立っているといえるのである。しかし、「寛容」はコミュニケーションではない。それは、排除や不平等を許容する寛容なのである。それゆえ、両者の仕方は、統一性と多様性、統合とアイデンティティを組み合わせるものではない。

かつて、社会学に置いてナイーヴに想定されていたような、社会秩序が「共通の価値」の受容に基づいているという考えは崩壊した。マルクスやウエーバー達による批判は、近代における社会秩序や規範の形成は、もはや一つのポジティブな原理に基づくことが出来ないことを示していたはずである。ネオ・リベラリズムは、ある意味で、そのことを認識しているといえる。しかし、トゥレーヌによれば、今日、リベラリな批判が認識できないことは、「主体とその自由」、そして「主体と文化間のコミュニケーション」(1997: 177)を保護する必要性である。したがって、社会の道徳的基礎を考慮する際には、このこと、すなわち、市場と共同体(コミュニティ)の双方の多くの支配者たちの権力に対して制限を課すことから出発しなければならない。なぜなら、それが、すべての人間存在の彼らの存在に意味を付与する権利として理解される「主体の普遍主義」を主張することだからである。トゥレーヌは、社会の道徳的基礎に「主体の保護」を据えること主張しているのである。

権利として主体の普遍主義を主張することは、私たちすべてに「連帯の義務」を課す。もちろん、それは、社会統合や市民的平和の道具としてではなく、それなくしては、諸個人が自ら自身を「主体」として構成することが出来ない、自律性と安全を各々に与える手段として課されるのである。その意味で、機会の均等は理解されなくてはならないし、「連帯」は、依存状態に留め置き、行動能力を衰弱させる援護—ギデズというところのいわゆる「否定的福祉」の反対物である。「連帯」は、各人には彼らの価値とプロジェクトに応じて行動する権利があるという認識を改めて提起するのである。その意味で、もし「連帯」が、自

由な社会が基づく「第一原理」であるならば、コミュニケーションする意思是、「第二原理」であるとされる。「コミュニケーション」は、他者、多様性そして複数性の認識を含むものであるが、コミュニケーションする人たちが共通の「統一的原理」をもっていなければ、ありえない。その原理とは、トゥレーヌによれば、道具的行為とアイデンティティとを統一するために発揮される努力であり、それこそは、「主体の定義」である。コミュニケーションにとって、唯一普遍的な原理は、この努力であり、個人化への仕事である⁹。

その意味で、彼は、私たちに共に生きることを可能にするものは、私たちの経験の二つの領域—道具的・技術的世界と文化的アイデンティティの多様性の世界—を結合する努力と、私(I)ないしは「主体」の統一を発見し保護することとの間にある親近性であるとするのである。平等性と相違性との折り合いを付けるという言い方をすれば、回答は三つになる。第一は、「多様性の認識」に訴えることであり、すべての相違を否定するあらゆる同質化を拒絶することである。第二は、相違性の認識は、文化の自立的な道具的活動と両立可能でなければならない。第三は、文化的アイデンティティと道具性は、より高次元な原理や一般的・普遍的な法則に還元できない個人的生活の経験を構成するために、あらゆる社会において、「主体」への準拠、換言すれば、基本的人権への準拠を認識しなければならないということである。個人「主体」も、民主的社会も、この三つの要素無くしては存在し得ない。このように、「主体」の考え方は、抽象的な普遍主義であるネオ・リベラリズムともコミュニタリアニズムとも断絶しており、「主体の保護」が唯一受容可能な「規範性の原理」(1997: 179)である。そして、「連帯性」と「多様性」は、「主体」の自由に奉仕する社会秩序が立脚しなければならない二つの原理であるとされるのである。

したがって、私たちが、特殊なアイデンティティへの私たちの帰属によって、あるいは、支配階級と不可分になるほど抽象的な理性へ準拠することによって、私たちを定義するのを止めさえすれば、個人間や文化間のコミュニケーションは可能である。それは、支配的な普遍主義と不寛容な特殊主義の対立は、一般的でも特殊でもなく、ユニークであるところのもの、すなわち個人的、集会的存在それぞれの「個人化」に頼ることによって、乗り越えられる、ということ的前提しているとされる。トゥレーヌは、文化間のコミュニケーションにおいて、「私たちが共に生きることのできる」、あるいは、平等性と相違性との折り合いを付ける三つの方途を検討している。一つは、多文化主義的な「文化間の出会い」(1997: 213)の認識である。これは、C・レヴィストロースにおけるように、自文化中心主義の否定、文化の多様性の擁護ではあるが、反面、平等性と相違性あるいは個性性と普遍性との関係に関しては、「相違性の認識」を特権化する、それゆえ、「社会を外側から観察する」(1997: 216)傾向があるとされる。二つ目は、「文化的経験の間における類似性」の認識である。これは、M・ヴァルツァーの「重畳する普遍主義」(1997: 216)に

象徴的に示されているように、他者性を尊重する認識という考えから出発し、異なった歴史的環境や異なった世界観のもとで類似した文化的経験が重ねられていることを指摘する。しかし、この弱点は、それが、文化間の対話の隔たつたないしは抽象的なレベルに満足しており、文化と環境、個人と集団との間の関係の領域に制限されていることである。それは、どのように文化が構成されるのかを説明しない。

したがって、前二者の曖昧さを克服するためには、三つ目の「世界の再構成」(1997.219p)が必要であるとされる。これは、トゥレーヌの「主体」の主題—道具性とアイデンティティの和解—を文化間の問題に当てはめたものである。かつての産業社会における経済的離陸、あるいは技術革新と産業民主主義の矛盾の解決以上の課題、つまり今日の「脱近代化」に対して、そこにおいて分離され断片化されてきた世界を再構成するという課題である。それは、分離されてきたものを再統一すること、抑圧されてきたものを認識すること、そして、私たちが異国のもの、劣等のもの、伝統的なものとしてかつて拒否したものを、私たち自身の部分として扱うこと、のうちに存するとされる。この課題は、具体的には、想起と異化による「主体」の内的世界の再構成から、男女の差別の解消、エスニシティの問題、移民の統合の問題などに及んでいるが、それらは、「私たちが共に生きることのできる」、あるいは、平等性と相違性との折り合いの付け方として、「民主主義」の問題に収斂する。

3. 「主体」と、そして「道徳」と「政治」との間

この「主体とその自由」、そして「主体の保護」を社会の道徳的基礎に据えるという考え方は、「根源的かつ多元的な民主主義」を主張しているS・ムフ等の見方と酷似している⁽⁹⁾。

彼女の主要な命題の一つは、個人の自由と人格の自律性というリベラルな理想の有する潜在力を全面的に展開していくためには、これまでそれらが関連付けられてきた種々の異質な言説から、リベラリズムの諸理想を解放し、経済的リベラリズムとの関連を断ち切ることによって、そこから政治的リベラリズムを救い出す必要があるという主張である。それは、おおよそ次のようにまとめることが出来る。多元主義の理念を、民主主義革命を深化させていく媒体として、根源的に把握していくためには、合理主義、個人主義、普遍主義の観点から断絶が起こらなければならない。ただそうした条件においてのみ、社会的諸関係にみられる従属の多種多様な形態を把握することが可能となり、また性差、人種、階級、性のあり方、環境、その他をめぐる様々な民主的闘争を、接合していく枠組みが確立できる。こうした試みは、「政治的なもの」の存在を、その複雑さにおいて承認することを意味している。この認識に基づくならば、そうした多元主義が、社会的なものの断片化に関するポスト・モダニズムの構想からも区別されなければならない

ことになる。全体性も、断片化も、それらの接合の偶然的で実際の形態に先行する、いかなる種類の固定的アイデンティティをも否認されるのである⁽⁴⁾。

ムフは、むしろナショナリズムの復興と新しい多種多様な敵対への道筋が開かれつつある今日状況の中で、「共生」に至るために、トゥレーヌと異なり、否、むしろ、同一の目的意識を持つが故に、紛争や敵対関係の意味を問い返す。彼女によれば、今日、決定的に重要なのは、「民主政治に現実的な刺激を与えることができる新しい政治的フロンティアを、どうやって確立するのか、である。……この課題は、政治的左派を一つの地平へと再定義していくことを要請する。すなわち、政治的左派は、従属に対して抵抗する多くの異なった闘争が、自由に参入する共通の空間を備えた一つの地平として、定義し直される必要がある」(1993=1998: 13)。ここでは、「共通感覚」としてのシティズンシップの理念が、決定的に重要である。それこそが、多種多様な民主的闘争の間に共通の政治的アイデンティティの確立を可能にさせる、一種の自己の帰属化の形式を付与できるからである。しかし、重要なのは、政治的共同体のすべての成員に適用できる包括的かつ中立的なシティズンシップの概念を目指すべきではない。これこそ、ムフがコミュニタリアニズムの立場からなされるリベラリズムの個人主義への批判に好意をよせつつも、そのアプローチに多くの局面に留保を置く理由である。コミュニタリアニズムによる多元主義の拒否、および実体的な共通善の理念の擁護は、彼女の見解では、敵対関係の不可避性が逃走しようとする今ひとつの方途を表している。自由民主主義の政治的諸原理に関しては、つねに複数の競合する解釈があるであろう。自由と平等の意味付けに関しても、決して論争が終わりを見ることはないであろう。市民のアイデンティティに関しても同じなのである。民主主義とは、完全には実現できないものである限り、善きものとしてとどまる、そうした逆説的な種類の善として把握されるべきである。それゆえに、そのような民主主義は、つねに「来るべき」民主主義であるといえよう。なぜなら、紛争と敵対関係は、民主主義の完全な実現のための可能性の条件であると同時に、また不可能性の条件でもあるからである。

こうした視点からは、ネオ・リベラリズムとコミュニタリアニズムの問題点は、ともに「政治的なもの」の喪失・欠如と見なされる。そこで「政治的なもの」の「再興」を基軸にして見た場合のネオ・リベラリズムとコミュニタリアニズムの問題点を、ムフの批判点を参照しながら、まとめておくことにしよう。

今日のコミュニタリアニズムが昔日の新保守主義者と同じく、主な標的としてジョン・ロールズを選んだのは驚くに当たらない。『正義の理論』のパラダイムによって、アングロ・サクソンの思弁的な内省のなかで功利主義が占めていた紛れもない優位に終止符が打たれたのであり、そしてリベラリズムに対する批判はすべて、リベラリズムの最先端の労作とされるこの著作と取りまざるを得なくなったのである。

ロールズの立場は、「公正」の理論の普遍的な特質を保証するアルキメデスの点を探し求めていると言える。自由にして合理的な人格が、協働のために基底的条件を規定すべく平等な状況に置かれたと想定して、その場合に彼らを選択するであろう正義の諸原理を決定すること—ロールズにとっての問題はこれであった。後になって彼は、自分の狙いはただ、近代の民主主義社会を構成する人々の共通の直観から出発して、近代の民主主義社会に相応しい正義の構想を練り上げることだけであったと明言している。

功利主義とは違って、ロールズは、人格が自分の幸福だけを追求する合理的な個人でしかないと考えない。彼の考えでは、人格とは道徳的人格であって、「合理的な」行為（自分の利益を手にするための手段として理解される行為）だけでなく、社会的協働（social cooperation）のための組織における道徳的な熟慮と正義の感覚までも含み込んだ行為、すなわち、彼が言うところの「筋が通っている」行為をも成すことが出来る。これが「カント的構成主義」と呼ばれる由縁である。この述語によって彼は、自分の対象としている人格概念が、自由にして平等な道徳的人格というカント的に捉えられた人格概念であることを示しているのである。

ロールズのようなカント型のリベラリストは、権利が功利主義の構想に依拠することを峻拒する形態のリベラリズムを擁護する。それゆえ、彼らにとって、重要なのは次の点である。すなわち、権利を正当化するのは最大多数の最大幸福でもなければ、その他のいかなる特殊な善の概念でもないということ、そして、個人が必要とするものの擁護は、社会全体の幸福に対して優位しているということ、これである。「筋が通っていること」(reasonable) は、「合理的であること」に対して優位しなければならないとロールズが主張する理由がここにある。というのも、協働のための衡平な条件が要請するところに従えば、諸個人が自分の利益を定義し追求するにあたって行使する自由には、道徳的に限界が定められなければならないからである。このことが意味するのは、「善に対する正の優位」が存在するであろうということ、換言すれば、諸個人に委ねられるさまざまな善の概念に立つような諸権利の枠組み、ならびに、種々の基本的な自由の枠組みが存在するであろうということにほかならない。社会の幸福を総体的に増大させることで一定数の人格が犠牲にされざるを得ないならば、社会全体の幸福の増大だけを目的とするわけにはいかない、とロールズは考える。すべての個人を、手段としてではなく、彼ら自身が目的であるように処遇しなければならない—この格率にしたがって、彼は、個人を尊重していないとの理由で功利主義を非難する。実際、功利主義にとって諸個人は、社会全体の利益を最大化する際に行われる計算の単位にすぎない。市場の論理を反映して、功利主義は諸個人を集計しながら、諸個人を均質化し、多数者の効用の名の下に私的利益を犠牲にする。ロールズの目論見は、功利主義よりもはるかに完全な形で諸個人の自由と基本的な諸権利とを保証することにある。なぜならこの正義の理論は、諸

個人の多様性と特殊性とを尊重するように構成されているからである。

とはいえ、正義の諸理論は真に公平であるべきだという同意がなされるには、同意に参加するものの利益や彼らの置かれている特殊な状況に左右されない視座を見つけ出す必要がある。これが「原初状態」という想定である。「原初状態」では「無知のヴェール」によって参加者の実際の社会的位置、才能、目標、参加者の公平性の侵害する可能性のあるすべてのものが、参加者自身の目から隠される。これによって、カントの人格概念とロールズ自身が構成しようとしている正義の諸原理との間に橋が渡される。原初状態が表しているのは、参加者が自由と平等を発見する状況、すなわち、参加者が熟慮という手続きを経て、自由にして平等な諸人格の間に社会的協働を組織するための正義の諸原理を選択する状況である。それゆえ、正義に関する独立した規準は存在しないのであって、規準となるのは、生み出された帰結が公正であることを保証する「手続き」そのものであることになる⁵⁾。

これに対して、ロールズの著作と彼が確立した新しいパラダイムに対するコミュニタリアンの批判の矛先は、リベラリズムの哲学に、すなわち、リベラリズムにおける個人主義の説明に向けられている。その批判は、自然権を授けられた個人、それゆえ社会に先立って存在する個人、という観念に含意される主体の概念、すなわち、「負荷なき主体」という歴史とも社会とも関係を持たない具体性を欠いた主体の概念を弾劾し、善に対する正の優位という命題を退ける。ロールズのカント的な着想に対抗して、コミュニタリアンたちは、アリストテレスとヘーゲルを引き合いに出す。リベラリズムに対抗して、市民的共和主義の伝統に訴えるのである⁶⁾。

詳細なロールズ批判の代表は、やはりマイケル・サンデルの『自由主義と正義の限界』である。彼が攻撃するのは、主に善に対する正の優位という命題とそこに含意される主体概念である。正が善に先立って存在するには、主体がみずからの意図や目的とは無関係に存在しているのでなければならない。それゆえ、そのような概念のもとでは、主体は自己のアイデンティティを、自己が選択する価値や目標に先立って定義できるのでなければならないことになる。要するに、主体を定義するのは選択の能力であって、その主体が行う選択ではないというわけである。そのような主体が自らのアイデンティティを構成するような目的を持つことはあり得ない。そしてそうであるとすれば、そのような主体が共同体—自分が何者なのかというまさにその定義が問題となる場—に参加する可能性もまた、否定されることになる。

この「負荷なき主体」という概念、つまりアイデンティティを構成するような形での共同体への参加が出来ない主体の概念は、なるほど、善に対する正が優位しうようになるために必要ではるけれども、同時に、ロールズが正当化しようとする正義の諸原理と矛盾することにもなる。これがサンデルの論旨の核心である（サンデル、1999）。

実際、分かち合いの原理である格差原理は、社会的財を配分しようとする人々のあいだに道徳的な紐帯が存在することを前提にしている。それゆえまた、そこでは構成的な共同体の存在も前提されている。ところが、サンデルの主張するところでは、ロールズの主体の概念、すなわち共同体への愛着を持たない主体、選択する目的の如何にかかわらず、それに先だつてすでに定義されている主体という概念は、まさにそうした共同体の概念を排除してしまう。その結果、ロールズの企図は失敗する。なぜなら、われわれは、正義を第一の徳とする人格と、格差原理を正義の原理とする人格と、同時に二つの人格であるわけにはいかなからである。

たしかに、ロールズは、数々の点で、しかも実質的に、彼の主体の概念を修正してきている。たとえば、カントの道徳的人格の概念の果たす役割の強調は、いくつかの道徳的原理が原初状態それ自体に刻み込まれているのであって、原初状態がもはや純粋な合理的選択論の問題ではないことを示している。それにもかかわらず、リベラリズムの哲学に見いだされる遊離した主体へのサンデルの批判は正鵠を得た議論であることには、間違いない。リベラリズムの個人主義という前提から配分的正義の理論を打ち立てようとするのは明らかに矛盾である。

しかし、ロールズの失敗は権利を擁護する政治よりも共通善の政治の方が優れていることの証である、とまでサンデルが結論するとすると、彼に同意することは決して出来ない。こうしてみると、両者の論争の核心を構成するのは、善に対する正の優位という命題であるが、両者共にこの核心において「曖昧さ」(ムフ, 1993=1998: 61) が認められるのである。それは、共通善の観念そのものにまつわる根本的な曖昧さである。ロールズが「道徳的な共通善」と「政治的な共通善」との区別することによって擁護しようとしているのは、ある幸福の概念、ある特定のライフ・プランを押しつけないよう求めるリベラリズム的な多元主義である。リベラリストにとって個人の道徳は私的問題であり、各人がみずからの人生を、みずからが思い描くとおりに作り上げられるのでなければならない。それゆえに権利は重要なものであり、事実、正義の諸原理はある特殊な幸福の概念を特別扱いするわけにはいかないのである。しかし、そうした善に対する正の優位は、コミュニタリアニズムが主張するように、一定の諸制度を備えたある種の社会—より端的に言えば、リベラルな民主主義社会でしか可能ではないということ、したがってまた、諸権利を享有する個人が存在しうるのは、ある善を要求しその善によって自己を規定するある特定の共同体社会の内部においてだけだということ、これははっきりしている。とはいえ、それは、道徳的な共同体や道徳的な善ではなく、政治的共同体、政治的善の問題である。自由と平等という政治的諸原理を肯定するのは、政治的善にほかならない。真に問題なのは「政治的なもの」の位置である。

ムフは、リベラリズムとコミュニタリアリズムにおける「政治的なもの」を近代的な仕方では考察する能力の欠如を

指摘する。ここでの近代的な仕方とは、単に道具的なやり方だけでなく、政治と道徳の分離をも同時に考慮するようなやり方を意味している。

すなわち、サンデルの場合、かれのリベラリズム批判が効果を持つのは、根本的にアリストテレス的な問題構成においてである。そこにはまだ道徳と政治との分離は存在していないし、「政治的な共通善」と「道徳的な共通善」との厳密な区別立ても存在しない。

ロールズに関して言えば、彼に政治的なものを考察する能力が欠けている理由は、政治的なものを道具的な営みに還元しがちなリベラリズムにとっては、政治的なものが盲点になるという事実から説明される。カール・シュミットが指摘したように、リベラリズムの純粋で厳格な原理には、特殊政治的な概念を生み出すことができない。個人主義を一貫させるなら、必ずや政治的なものを否定しなければならなくなる。なぜなら個人主義は、個人が出发点にして到達点であり続けることを求めるからである。こうしたリベラリズム的な個人主義では、社会生活の集団的な側面が個人にとって構成的であると考えられるわけにはいかない。これこそ、ロールズの企図の核心にある一とコミュニタリアンが指摘する一矛盾の原因にほかならない。また、不幸にも、数多くのリベラリストたちは、政治的リベラリズムを中立的な国家と同一視することを望んでおり、またそれが誤った自滅的な戦略であるということも理解していない。こうした企図は、政治の諸問題を、行政的および技術的な問題へと取り違えて理解する傾向を持っている。こうした企図はまた、N・ルーマンのような新保守主義者たちの諸理論とも符帳を合わせるものであり、これらの論者は、中立的な専門家といわれる人々の管轄へと多くの領域を次第に譲渡すことを通じて、民主的決定の領域を制限しようとしているのである。

たしかに、ロールズ自身は、中立性へのそれらの要求を支持するわけではなく、彼は、「合理的なもの」を「理性的なもの・筋が通っていること」に従属させることによって、合理的選択のアプローチが作動する領域を抜本的に制限しようとしたのである。彼の正義論の目的は、同意が得られ、中立的な諸規則を打ち立てることによって、そうした利益の追求を規制していくことにほかならない。もちろん、それらの諸規則は、彼にとって一つの道徳的性質をもったものである。したがって彼の構想は、純粋に道具的なものとは言い切れない側面がある。自己利益の探求には道徳的な限界が課されて然るべきであると考えられているからである。そのうえ、正義論の目的は、たんに「暫定的な取り決め」を創出するだけでなく、政治的諸価値の実現を含意する、正義に関して共有されている諸原理について「重なり合う合意」を作り上げることにあるとされる。けれども、「合理的なもの・筋が通っていること」と「合理的なもの」との間には、その本質が道徳や経済とは独立して構想される「政治」に固有のものが存在しうる余地は、どこにも残されていない。ロールズが出发点とする二つの直観的理念— (1) 社会とは社会的協働に基づく公正なシ

システムであるという直観的理念、(2) 市民は正義の感覚への能力と、善を構想する能力という二つの道徳的能力を所持しているがゆえに、自由で平等であるという直観的理念であるが、これらの定式化は依然として「道徳」の言説の内部にとどまるのであり、彼のシティズンシップの構想は、ほとんど政治的な構想と呼ぶことはできない。

その帰結は、道徳の諸制約のもとで種々の私的利益を調停する一種の合理的プロセスへと政治を還元してしまうことである。そこでは紛争、敵対関係、権力関係、従属や抑圧の諸形態が、端的に消失するにいたり、その結果、諸利益の多元性という典型的なリベラリズム的ヴィジョンに直面することになる。またそこでは、多元的な諸利益を規制するうえで、政治的決定を下すための高次の次元の権力を必要としないと理解されるだけでなく、また主権の問題も、後退してしまう。

要するに、ロールズには、「政治的なもの」が欠落しており、「政体」としての政治体制の理念が除外されている(ムフ、1993=1998: 102)。彼の著作に見いだされる政治的なもの理念が、不十分なものに留まっていることにある。かりに政治がロールズのなかに見られるとしても、それは「利益政治」に還元されてしまっている。すなわち、そこでの政治とは、競合するいくつかの言説のあいだの接合化に先立ち、またそれとは独立して存在する多種多様な利益追求を意味するにすぎない。個人主義的な主体の概念から出発して、西洋民主主義諸国の共通感覚のうちにある平等の要求を合理的に基礎付けようとするロールズの野心的な試みは、初めから挫折する以外にはないのである。

しかし、こうしたリベラリズムの根本的限界は、少なからぬコミュニタリアンが主張しているように、道徳を引き合いに出したところで解決できはしない。単一の道徳的善を要求するのであれば、それは、今日のアメリカにみられるような保守主義的な宗教・道徳と政治の混交から、排他的な原理主義に道を譲る他はないのである⁹⁾。

4. 民主主義は衰退するか？

トゥレーヌが、「主体とその自由」、そして「主体の保護」を社会の道徳的基礎に据えるという考え方を提起するとき、前節で検討したリベラリズムの矛盾とコミュニタリアニズムの保守的な限界を踏まえるものでなければならない。トゥレーヌは、ムフと類似して、リベラルな民主主義をいかに根源的に多元主義的に発展・深化させることが出来るかと考えていると言えるが、その主要な議論を改めて検討する。

かつて、『近代批判』において、合理化と主体化を近代性の歴史として描き出し、分離した理性と主体との和解を主張したとき、トゥレーヌは、後に「ナショナル・デモクラティック・モデル」なしは「共和主義的総合」と表現するような、合理化と主体化を媒介し折り合いを付けるような何らかの「政治的システム」が現存していることに、わずかながらも期待感を持っていたといえる。それゆえ、民主主義の人民主権概念とその帰結としての「新しい全体主

義的体制」と、市民社会を完全に政治社会から分離する恐れのあるリベラルな概念とに抗しながら、民主主義を「社会的行為者が形成され、自由に行動する(agir)ことを許容する政治体制」(1992: 418)であると主張できた。その民主主義は、闘争しているが、共通の文化的志向に責任を持っており、準拠している共通の価値に相対する社会的形態を与えようと試みている行為者間に社会的コンフリクトが生ずるが故に、可能なのである。一般化された合理主義あるいは客観的理性の領域に復帰したり、啓蒙主義の精神を拡張したりする試みに頼るよりは、むしろ、市民性を基礎付ける原理として主体に回帰するべきであるとされた(1992: 433)。

しかし、「東西冷戦の終焉」と、それに続くグローバリゼーションは、その基盤を掘り崩すものであり、彼のわずかな期待感をも裏切るものであった。冷戦の終結は民主主義の「わずかばかりの勝利」(1992: 425)などではなかった。彼は次のように述べる(1997: 284)。経済的リベラリズムの勝利は、民主主義の勝利と混同されてはならない。M・リブセットが、民主主義と豊かさが密接に合体していること、したがって、豊かさを近代化の政治的次元として定義できると主張したが、民主主義とリベラルな社会との同一視は、貨幣を所有した支配者達による政治的支配に対してはいかなる回答も提供できない。その意味で、トゥレーヌにとっては、リベラリズムは民主主義ではなかったのである。たしかに、ソ連邦などの権威主義的国家の崩壊は喜ぶべきである。けれども、古い権威主義的体制によって行われた大規模な抑圧よりは望ましいものとして、ほとんどすべての旧共産圏諸国で拡大した周辺化と不平等のほうがかえって好まれる。しかし、市場経済の拡大そのものを民主化と判断するのは、言葉遊びでしかない。

トゥレーヌは、あらためて民主主義の歴史を振り返りながら、民主主義の基本的定義を規定している人民主権、あるいは、社会が与えていない平等と自由をすべての人々に与える要求などが、欧米、とくにフランスにおいて、ルソーに始まり、1789年のジャコバンから1848年のコミューン民主主義者をへて、第二・三共和制からミッテランまで、「共和主義的総合」を形成したことを確認した後、その衰退を「民主主義の危機」として描き出す(1997: 284-293)。

「共和主義的総合」における民主主義の概念は、市民権として描かれることが多い人民主権、権力を制限する基本的人権、利害と意見の多元主義的な代表の結合であるが、それは、フランス革命の人権宣言における「自由、平等、博愛」にもっとも力強い表現を見いだすことが出来ることとされる。「自由」は、利害の多元性の存在が認識される場合にのみ意味があるものである。「平等」は、不平等によって常に特徴付けられる社会的現実を超える原理である。そして「博愛」は、連帯とも呼ばれるもので、市民権の具体的な表現である。

この共和主義的総合は、個人を、諸階級あるいは政治社会の中のすべての社会的カテゴリーとを和解させようと試みる。それは、理性を、すなわちすべての諸個人の中に存

在する普遍的な原理ないしは利害を調整する原理を発見した。そして、理性とも社会への統合とも関係のない信念や伝統を私的生活の中へ投げ入れたところの「世俗性」を発見した。トゥレーヌは、この共和主義的総合が、単なるイデオロギー以上のものであり、それは政治的な制度と実践を鼓舞するものであったと強調するわけである。

しかし、共和主義的総合は、過去においては、ナショナリズム的な独裁によって、あるいは自らをプロレタリア独裁と称するところの体制によって脅かされたり破壊されてきた。今や、それは、反対の仕方、つまりグローバルな経済と文化的アイデンティティ防衛的で内向的になっている権威主義的な権力によって動員されている一との増大する分離によって破壊された。喧伝された国民国家の全般的危機の中心特徴は、欧米先進諸国においては、この共和主義的総合の危機であったのだ。多くの国々では、民主主義は、絶対的権力の不在か市場経済の勝利を意味するにすぎなくなっている。そして、市場経済抜きには民主主義はあり得ない一方で、市場経済はしばしば非民主主義的体制に結びつけられているのである。

トゥレーヌは、共和主義的総合の崩壊から3つの立場が出現してきたとする。第一は、新共和主義である。それは、19世紀末に勝利した原理を呼び出す。しかし、その原理にますます保守的で防衛的な意味しか与えない。例えば、理性の主張は、政教が分離していない文化圏から来る社会的カテゴリー（とくに移民）を排除し周辺化する手段になる。共和国という呪文は、外国の影響力への不信の表明となる。この共和主義の特性は、支配されたカテゴリーに彼らの経済的、政治的支配者に反対するすべてのアピールをさせないことである。これはとくにフランスで顕著である。第二の立場は、もともと僅かしか練り上げられていないが、もともと広範囲に普及している、民主主義を政治的多元主義に還元するところに構成されるものである。この下では、人々は、いくつかの政府機関にその権限が割り振られている社会的・知的エリートによって設えられたいくつかのプロジェクトの間で選択することで満足しなければならない。重要なことは、R・ダールが民主主義の本質とした選挙によって選ばれたポリアーキーを維持することである。このような政治的多元主義が、支配的利害にほとんどわずかしか障碍をもたらさないのは、経済的権力が政治的権力にほとんど従属していないときである。しかし、それは政治的指導者と経済的指導者とのなれ合い、腐敗を生むもとになる。そして、その腐敗への道に立ちはだかる最後の障害物としての司法権力の出現に貢献することになる。イタリア、フランス、スペイン、その他の国々において、世論が「政治的階級」を拒絶したとき、司法はさらなる権力を獲得している。第三の立場は、成長を維持している産業諸国においては周辺の国々であるが、多くの開発途上の社会においては重要である。それは、コミュニタリア的、道徳的、そして宗教的統合を呼び出すものである。この観念は、しかし、ヨーロッパや南米よりも、アメリカにおいてしばしば表明され、要求される。それが、レーガンやブッ

シュに権力を与えたのだ。

このように、トゥレーヌは、世界的規模でも「共和主義的総合」の解体が生じていることを指摘している。こうした主張は、従来の彼の民主主義論にはなかった特徴点であり、それだけに、彼の「共和主義的総合」へのこだわりが鮮明に表現されているとも解釈できる（1997: 290-291）。

そして、トゥレーヌは問う。「共和主義的総合の挫折の後で、民主主義はいかに建設されるのか」（1997: 293p）？社会を市場に還元するリベラリズムから脱出する回答を先取的に整理すると、次のようになる。すなわち、民主主義は、かつて市民権の統一に訴えることによって、不平等と社会的断片化に対して闘った。その次に、労働者の社会権を守った。そして今や、民主主義は、文化的権利、すなわち、道具的合理性と文化的アイデンティティとを和解させるすべての生活プロジェクトの間の対話と相互認識を防衛しなければならない。そのためには、個人的、集合的自由が制度的に保障されていなければ、民主主義は存在し得ないが、文化的運動が文化的多様性や個人の自由を促進しなければ、いかなる自由もない。現実の文化的な諸運動—女性運動、少数者の防衛、原理主義に対する闘争、そして社会的排除の拒否など—は新しい政治文化の構成に重要な貢献をしているが、「主体の政治」は、利潤や消費主義、合理化への排他的信仰、権力への意思やコミュニタリア的価値の崇拜に盲目的に影響を受けるのではなく、自らの歴史の行為者になる「個人化」そして「主体化」を追求する。その意味で、「民主主義は世界の再構成の政治形態」であり、「政治は統一性と多様性との折り合いを付ける芸術（art）」（1997: 320）であるとされる。

これには、いくつかの論点が含まれている。まず第一には、「主体の自由」と民主主義との関係についてである。共和主義的総合の崩壊は、民主主義がもはや単純に国家の一形態としたのみ定義され得ないことを、そしてその国家は、「政治システム」と混同できないことを示した。「政治システム」とは、「利害を代表するための、そして社会的行為者の多元性を統一的な法の下に通すためのメカニズム」（1997: 295）であるとされるが、これを国家や市民社会から区別することが主張されるのである。しかし、このことは、単純にフランスにおけるジャコバン主義や、「民主集中制」を打破するといった問題ではない。「主体の自由」とその保護を、「社会統合の原理」にすることを意味する。あらゆる個人的・集合的行為者の個人的行為を構成する—その最も高次の形態が生活史であるが—自発的な意志と能力、ひと言でいえば、状況を個人的なプロジェクトの中に変換する能力の中心的価値を認識する場合にのみ、道具的合理性と文化的アイデンティティとの和解は生ずることができる。民主主義は、この「主体の自由の保護」によって、内外の様々な圧力に対応することが期待されるのである。したがって、民主主義は、下向きに示される。それは、国家と「政治システム」の間の関係から、「政治システム」と社会的行為者との関係に向けて示される。いわば、草の根民主主義である。民主主義は、今や、行為者、

文化、組織、少数者の多様性、そして最も重要なものとして、多様化し変化している社会の中で、「主体」としての他者の認識に対応している自由の多様性を防衛する。普遍主義は、人権の名において、すべての利害とすべての権力に、さらには多数者に名において語る人々の権力に対して優位性を与えたが、今や、人権は、具体的個人にとっての権利を意味しなければならないとされるのである。トゥレーヌは、ここで「主体」へ下降することによって、民主主義の道徳的基盤としての「主体の自由」とその保護を確認する。しかし、それでリベラリズムの矛盾を克服できるのだろうか？ 次の論点が重要になる。

第二は、ハバーマスとロールズを巡る「民主的原理」に関わる問題である。よく知られているように、ハバーマスは、合意を形成する議論の過程として民主主義を定義している。それは、彼が、「市民」の監視のもとに制度や法を置くことを望んだからで、「市民」は、その過程に平等にアクセスしなければならない、一般的同意に至る意志決定に参画していなければならない。ハバーマスは、近年の『他者の受容』の中で、ロールズとサンデル等を中心とするコミュニタリアニズムを巡る論争が、普遍主義が正しく理解されれば効力を持つはずの「他者性と差異との関係構造」を消し去ってしまったとして、改めて、コミュニケーション的行為の討議倫理を踏まえて、「差異に敏感な普遍主義」を提起している。それによれば、今日、あらゆる「道徳的共同体の構成員も、あるジレンマに陥っている」という状況認識から出発する。それは、「根底にある道徳的規範の実質面の背後合意が崩壊しているのもかわらず、依然として道徳的判断や道徳的態度について根拠を示して論争しているというジレンマ」(Habermas, 1996=2004: 51)である。この「崩壊」は、ある意味で、トゥレーヌが指摘している「社会的なもの」の崩壊の認識と重なるが、ハバーマスは、この道徳の根拠を示そうとする論争に、一面では極めて正当に「暴力や妥協形成によらず」、しかし、「道徳的対立」の「了解による解消」を求めるのである。彼の言う「合理的討議や合理的協議の語用論的前提」では、コミュニケーション的行為のうちで想定されている「規範の実質的内容」は、普遍化され、抽象化され、「すべての具体的制約を外されているのであり、言語能力・行為能力をもって適切な貢献をなし得る限りの主体を原理上一切締め出さない、包括的な共同体」へと広げられている。こうした理念が、規範的方向付けをいわばすべて自分自身で創り出さねばならないという、かの状況からの「出口」を示してくれるとされる。すなわち、当事者達にとっては、自分たちが現在すでに手にしている言語という「共有性」しか当てに出来ない根拠付けにとってかなり狭い土台ではあるが、世界観的多元主義化という状況を考慮すると、「残っている共有の要素が内容に関して中立であることは、チャンスともいえる」とする。そして、ハバーマスは、明らかにロールズを意識して、「道徳理論的根拠付け」のシナリオを「原初状態」を描くものではなく、むしろ現実の諸条件下で起こり得るであろう経過を理念的に描く。それは三つのス

テップからなる。最初は、道徳的内容への歩みは、「命題D」—「実践的討議において、すべての関係者の『同意』を見出しうるような規範だけが、妥当性の要求を許される」に取って代わらなければならない。次に、仮定的に導入された原理(命題)Dは、妥当な規範が基礎付けられうる場合に満たしているべき条件を述べたもので、それは、道徳的規範はどのようにして根拠付けられうるのかを明快に述べた「普遍化原理U」—「規範は、その普遍的遵守が各人に利害状況と価値志向に対して及ぼすことが予想される結果や副次的影響が、すべての関係者に、強制なくして共同で受け容れられる場合に妥当する」(Habermas, 1996=2004: 55)によって、補われなければならない。第3に、役に立つことが明らかになり、しかも直観に反する結果につながるいかぎり、当事者自身は、これらの論証規則に満足するであろう。示されるべきは、このような形で行われる根拠付け実践が、「普遍的同意」に値しうる規範—例えば人権—を明確にするということである。このシナリオは、手続きであると同時に、規則としての規範性を帯びている点で、ロールズの「原初状態」から第2(差別化)原理に至る過程と並行関係にあると見ることが出来るが、特徴的なことは、「普遍化原理」を導入することによって、他者を受容する「差異に敏感な普遍主義」が可能になると考えられていることである。どのようにしてか？

ハバーマスによれば、「万人を」平等に尊重することは、同質と思える人だけにではなく、他者の人格に、すなわち、異質であることによって他者とみなされる人にまで及ぶ。そして「われわれのうちの一人としての」他者との連帯は、あらゆる実体的なものに抵抗し、透過性を持つ境界をつねに押し広げてゆく共同体の柔軟な「われわれ」へとつながっているのである。この「道徳的共同体」は、差別待遇および危害の撤廃という消極的理念と、周辺化された人々を相互に考慮して受容するという理念を介してのみ、成立する。そのような構成を目指す共同体は、構成員を画一化することも、その共同体固有のあり方への同意を強要することもない集団である。この場合の「受容」(Einbeziehung)とは、共同体への囲い込みでも、他者の締め出しでもない。「他者の受容」は、むしろ共同体の境界をすべての人々に対して—またまさに互いに異質である人、異質であり続けることを望む人に対して—開いていることを意味するとされる。

このハバーマスの所説は、「共和主義的原則の普遍主義的内容が今日の状況にどのような結果をもたらすのか」(序文)という関心に基づいて展開されている。彼自身の問題関心の表現としては、「とくに、多文化的な対立が激化している多元主義社会に、また超国民的統一へとまとまりつつある国民国家に、さらに気がつかないうちに意図せぬリスク共同体へと統合されてきた世界社会の市民にどのような結果をもたらすのか」(Habermas, 1996: Einleitung)ということである。たしかにハバーマスの所説は、同様な問題関心を持っているトゥレーヌにとっても、N・ポッピオが『民主主義の未来』(1987)において示したような制度論的

な民主主義よりはより広くダイナミックである。そして、ハバーマスのそれは、一方で、ロールズらによる私的自律の保証を優先する「自由主義的モデル」が、法的平等と現実の不平等のギャップを埋められない無理があること、かといって、事実上の平等を単純に公的給付制度に任せてしまうなら法によって個人のあらゆる差異を無視して標準化してしまう危険があること、他方で、「共和主義的モデル」の弱点が、民主的プロセスを共通善志向の国家市民の徳に依存させてしまい、「政治的討議を倫理上の問題だけに狭めてしまう点にある」(Habermas, 1996=2004: 276) ことを正当に認識している。ハバーマスのそれは、両モデルを超えた第3の「協議主義的政治」だというわけである。それは、先に触れたシナリオを踏まえて、とくに「共和主義的モデル」に対する批判から手続き主義的構想を強調するためである。

しかし、道徳性の強調という点において、ロールズの見方とは完全には異なっていない。また、ハバーマスの視点は、「道徳的共同体」の普遍的なあり方と、そこにおける「合意可能性」仮定されており、それがたとえ崇高かつ遠大な目標だとしても、そこにいたる現実の世俗的過程—たとえば、少数者の暴力的排除と流血—は、「単一の道徳的善」としての(手続きの)理念型によって覆い隠されてしまうのである。「共和主義的総合」に普遍主義的に固執することによって、皮肉なことに、ハバーマスはコミュニタリアニズムの轍を踏みかねないのである。まさにこの点にトゥレーヌは異を唱えるのである。つまり、個人の権利と民主的制度の同時期性(同じ生まれ)、あるいは、個人の権利の認識よりも民主的制度のほうがより重要である旨の主張をすることに対して批判をするのである。「共和主義的総合」の挫折を目の当たりにしているトゥレーヌにとっては、「主体」は決して勝利しない。常に、「民主主義は、市民のコミュニティの確立に決して成功しないところの、改革への努力、抗議、そして意志である」(1997: 301)。これが、「主体の解放」が、政治過程に対して優先されなければならない理由であるとされる。このことは、民主的活動の現実の目標が、もはや公正な社会の建設にあるのではなく、常に不公正な社会の中に、自由と責任の空間を拡大することにある、ということの意味しているのである。「現実には、個人主体の「消極的な自由」すら脅かされており、したがって「保護」されねばならないのである。

また、ハバーマスの合意形成過程、とくに「理想的会話状況」は、利害の防衛、イデオロギーの構成、戦略によって、絶えずブロックされる。ロールズが『正義と民主主義』の中で指摘しているように、諸個人間の対話は、誰しもが一つの普遍的な意味があるとみなす決定には至らない。それは、せいぜい、すべての人々によって無条件に防衛されるものの普遍的認識に至るにすぎない。すなわち、J-M・フェリーが「黄金のカント規則」と呼んだもので、「あなたにされたくないことを他者にするな—それは、他者が彼にされたくないことについて、自我が思い悩むに及ばないということの意味するが」という認識に到達するにすぎない。

い。これに対して、トゥレーヌは、他者の認識に、とくに他者の「主体化」の認識に至らなければならないとする。民主的過程は、一般意志の形成にではなく、諸個人が自由にactionする空間を持っていることの認識に結果する。もちろん、この過程には、自己利害の抵抗やコミュニタリア的価値への誘惑があるが、これらの抵抗や障碍がハバーマス、とくにロールズによって真剣に考慮されていない。ロールズの「原初状態」(original position)という概念は、概念上の虚構であるが、それでもって、ロールズが、諸個人によってなされる戦略的計算は、普遍主義的道徳性の制約のもとでなされるだろうということを、保証する手段であるというわけである。同じようなことが、「公正さ」(equite)という概念についても当てはまる。「平等性」(egalite)が現実の社会的関係の外側に存在する原理への準拠を内包しているのに対して、「公正さ」は、具体的状況への平等性の適用を意味する。「平等性」が、その実現の困難さ故に、宗教的色彩を帯びたり、全く逆の不平等性を作り出したり、正当化する手段として、政治権力に利用されることは、歴史上の真実である。これに対して、「公正さ」の考えは、交渉や契約の役割を主張するばかりでなく、理想的状況を規定すること、普遍的なものの領域に入ること、あるいは、合理的思考と合理的制度による普遍的なものの認識を保証すること、が不可能であることを認めもする。しかし、ロールズは、国家が基本的な自由を侵害しなければ、基本的な哲学問題に関する公的合意は獲得できないと認めてもいる。独立した道徳的、形而上学的秩序として規定された真理への探究に関する限り、哲学は、民主主義における正義の政治的概念のための共通の実行可能な基盤を提供することはできない(1997: 311)。ここに、トゥレーヌは、ロールズ正義論の限界を見いだしているのである。これに対して、トゥレーヌは、「世俗性」の中で、民主主義は、「個人化」したがって「主体化」という普遍的権利の「絶対的主張」(1997: 302p)であるとする。このトゥレーヌの主張は、民主的過程の結果がどうあれ、「主体」と不公正な社会の溝は埋まらないことを見据えた上で、なお「主体」に賭けることを表明したといえる。より具体的には、「公正さ」、「公正な妥協」と「主体の政治」—市場の権力とコミュニタリアン権力の制限、文化的多様性の認識、排除に対する拒絶、個人の自らの生活史を持つ権利の擁護との折り合いをつけることを主張しているのである。

5. 「主体の政治」と「第3の道」の間

このような「主体の政治」に基づく民主主義は、現実の政治路線ではどのような位置に来るのだろうか。結論を先取りすれば、トゥレーヌは、『ネオ・リベラリズムを超えて』の中で、ネオ・リベラリズムとともに、トニー・ブレアの「第3の道」を批判しながら、古い社会民主主義と「第3の道」との中間に「2.5の道」を提唱している。したがって、トゥレーヌ自身の所説を見る前に、「第3の道」の基本的性格を、とくにネオ・リベラリズムとの関係で検討して

おきたい。

ギデنزの影響のおかげで、「第3の道」という表現は、トニー・ブレアの標語になった。トゥレーヌによれば、「第3の道」は、本質的には、福祉政策を、社会組織と行為者の強化という二つのレベルで同時に柔軟性を前提とする企業政策に置き換えることを意味している。この政治的含意は、福祉国家の疲弊に対する一つの対応である。「第3の道」の政策の良いところ—それゆえ国家教育と健康政策の改善に多くの重要性が付けられるが—は、経済と社会的目標とを和解させていることである。社会的リベラリズムとして知られるポスト・サッチャーのイギリスというコンテキストにおいては、この解決は、中道左派のように見える。しかし、それは、実際は、「社会政策によって緩和されたネオ・リベラリズムの形態」であり、「中道右派」と評価されるものである。トゥレーヌは、それはすでに強化された人々をもっぱら強化し、「外部」にいる人々の社会的統合を前進させることよりもむしろ、すでに「内部」にいる人々だけを助ける、と批判する(1999: 127)。

類似した批判を、多くの論者から様々な表現のもとで数多く出されているが、端的にはA・カリニコスによって紹介されているP・アンダーソンの辛辣な言葉に集約されうると言える。「第3の道はネオ・リベラリズムの最善のイデオロギー的外被である」(Callinicos, 2001:13, Anderson, Renewals, New Left Review, II(1),2000: 11)というものである。ギデنز自身が自らに向けられた諸批判を要約して見せてくれている箇所でも、第3の道は、左派としての適切な視点を保持していない、とりわけグローバリゼーションに対して、ネオ・リベラリズムの「基本的枠組み」を受け容れているといった内容の批判が並ぶ(Giddens, 2000: 22-26)。ギデنزは、これに対して、「第3の道政治の根本原理」は、東西冷戦終結とグローバリゼーションという「新しい状況」のもとで、「三つの主要な権力領域、すなわち政府、経済、市民社会のコミュニティはすべて、社会的連帯と社会的公正の利益のために制約される必要があると主張する」(Giddens, 2000: 51) ことであるとする。実効的な市場経済と同様に民主的な秩序は、活力ある市民社会に依存している。さらに市民社会は市場経済と民主的秩序によって制約を加えられる必要があるというわけである。しかし、市場の役割について、ギデنزは、一方では、「適切に規制されるならば」という条件付きで「市場は生産的効率性を超えた有益な結果をもたらす、あるいはもたらしうる」とする。ひとたび市場経済がうまく稼働するようになると交換関係にある人々が強制力に頼る理由はほとんどなくなる。けれども、他方では「外的な統制がなければ、市場においていかなる抑制メカニズムも存在しなくなる」とする。したがって、適切なる規制や外的な統制は不可欠ということになるが、第3の道政治が提起する方策としては、「追加的に倫理的基準もしくは分別の基準が、外部から、すなわち法によって保証された公共的倫理から、もたらされるべきなのである」(Giddens, 2000: 36) とされる。しかし、この議論は、ネオ・リベラリズムを何等変わるところがない。

そして、政府がとるべき第三の道の経済政策は、「広範なサプライサイド政策を発展させること」(Giddens, 2000: 52) であり、その政策は経済成長メカニズムと福祉国家の構造改革とを調和させようとするものである。その要点は、「新しい」情報経済においては、人的資本、(およびソーシャル・キャピタル) が経済成長の要諦になるので、教育、コミュニケーション、社会基盤における広範な社会投資の戦略的な重要性である。国家形態としては、そして政府の取るべき政策としては、福祉国家から「社会的投資国家」への再編であるとされる。

こうして、「第3の道」の政治は、様々な装いを伴いながらも、基本的には市場経済の実効性—したがって資本の強蓄積である経済成長を担保するために、「市民社会」の活性化にその照準が合わせられたものだと言える。それゆえ、「第3の道」においても、道徳や価値が主題になるのである。

実際、ギデنزは、サッチャーにも同様に見られた道徳的権威主義から「権威主義的な響きをはぎ取って」、別の形—「倫理的リベラリズム」を提起している。たしかに、ギデنزは、一方では、コミュニタリアニズムに対して、「それなりに問題がある」とする。社会学者らしく、コミュニタリアニズムにおける「共同体」(「コミュニティ」) 概念があまりに多義的に使われており、それだけでなく、もしコミュニティが余りに強くなりすぎるとアイデンティティの政治を生み出し、さらには排他主義的傾向を帯びるとして正当に批判する。他方では、「道徳的保守主義」に対しては一定の距離を置こうとする。「第3の道政治家の元祖」であるとされるB・クリントンとT・ブレアの犯罪に対する厳格な態度と家族の擁護の政策に触れて⁶⁾、この領域に関する第3の思想は、伝統主義や保守主義を支持しないし、支持すべきではないとする。むしろ、家族に関する社会政策は、営利企業や第3セクターの集団が関わった地域コミュニティにおいて設定、実施されるべきであるとしている。

しかし、ギデنز自身が、家族・地域から、国家(コスモポリタン国家)にまで「共同体」(「コミュニティ」)の範囲を拡大しつつ、そのような共同体(コミュニティ)における犯罪などへの対応をめぐって、「大切なことは実質的な自由の概念である。すなわち、ある種の自由を規制することによって、どれだけ全体としてのコミュニティの自由が最終的に増大するかということが大切なのである」(Giddens, 2000: 49) とする。ここにこそ、ギデنزの「第3の道」論の核心部が見いだされる。彼は、グローバリゼーションと個人主義が同時に進行する時代に相応しい「新しい社会契約」が必要であるとして、それは、「市民の権利と責任」をともに強調するものである。市民はさきのコスモポリタン国家まで拡張されたより広いコミュニティから利益を得るだけでなく、そうしたコミュニティに対してお返しもしなければならぬとされる⁷⁾。この考え方は、「積極福祉」や「生き方の政治」の中に具体化されている。

市民社会における社会的連帯と「市民的リベラリズム」

であるとされる「公共空間」の「再生」のために、リスクと保障のあり方を変更しなければならない。リスクを積極的に引き受けることが不確定性の増大した新しい状況における「市民の責任」になる。これが「生き方の政治」と呼ばれるものである⁽⁹⁾。

人は人生における重大な転換期を乗り切るために必要な、自前の経済力と精神力を持ち合わせていなければならない。「実質的な自由」とは、「社会的潜在能力」、すなわち自らの福利と自己実現に寄与するような諸個人の積極的能力に関連付けられる。「積極福祉」は、経済的な再配分・給付の問題ではなく、「満足すべき生活状態を表す心理的な概念」として、「心理的ベネフィットの増進」(Giddens, 1998: 117)を重視しなければならない。具体的には、福祉政策としては、「加齢」は、給付の対象ではなく、個人やコミュニティに多くの「機会」を提供する「人的資源」としてみられる。個人としては、「不足を自主性に、病気を健康に、無知を(生涯にわたる教育)に惨めを幸福に、そして怠惰をイニシアティブに置き換える」(Giddens, 1998: 128)ことが求められる。もっとも、それが出来るのはそれぞれの「社会的潜在能力」次第だということである。ここで起こりうる想定される平等—不平等の問題についても同様のことが主張される。すなわち、結果の平等性は例外として、平等性—不平等性の議論の機軸を、従来の「機会の均等」から、ギデنزは、「社会的潜在能力」に置き換えることを提起する。つまり、平等性—不平等性の議論は、「自己実現」を巡って行われるべきであり、それは、社会的・物質的財の利用可能性にあるのではなく、それらを有効に活用する能力にあるというのである(Giddens, 2001: 179)。この能力こそが「社会的潜在能力」いわれるものであるが、明け透けにいってしまえば、能力のある者は平等性を享受できるが、能力の無い者は、不平等に甘んじて仕方がないということである。このようにして、平等は包摂に、不平等を「排除」に定義し直される(Giddens, 1998: 102)。トゥレーヌが看破したように、ここには能力のない不適応者や「ならず者」の「排除」の論理が内包されている。ギデنزの倫理的リベラリズムの立場は、こうした結論を少なくとも許容する弱点を内包させていると言わざるを得ないのである。

ギデنزは、第3の道は、「ネオ・リベラリズムを継承するものではなく、ネオ・リベラリズムの取って代わる政治哲学」(Giddens, 2000: 32)であると自負している。しかし、むしろ政治哲学的関心の希薄さが指摘される(例えばフィンレイソン)。また、第3の道を厳しく非難しているS・ホールは、それがサッチャーのネオ・リベラリズムによって発動された社会・経済的傾向に降伏して、それを「非政治化」しようとする。それは新しい政治的主体を創造しようとはせず、その主体はすでにそこにあり、それを中心に据えることだけを仮定していると批判する。たしかに、ギデنزの「生き方の政治」は、増大した中間層以上を想定した議論であるとも言える。それは、今日の社会の記述から派生する規範的・存在論的な基盤を探求し、生き方として価

値や道徳の問題として提起するが、その社会そのものについての構造的分析とあるべき政治の姿の検討は置き去りにされている。かりにそこに「政治」「哲学」があるとすれば、今日の社会における「平等」と「公正」に関する一あつさり諸個人の能力や生き方に還元するのではなく—深刻な議論が必要であるが、特徴的なことに、彼が「ハイ・モダニティ」と呼んだ東西冷戦の終結、グローバルな情報ネットワークの展開と、それにとまなう資本主義の革新といった、「新しい状況」「新時代」に適合することがあらゆることに優先する規範的な基準になっていることである。グローバリゼーションは、決して平等には経験されない。しかし、ギデنزにとっては、それは「一連の自然的傾向」として明らかにされ、その「新時代」の諸傾向は、政治的には抗いがたい「厳しい現実」と「経済的必然性」と命名する政治的(イデオロギー的)レトリックの脈絡の中で描きだされるのである。オールド・レイバー(社会主義的左派は言うまでもなく)は、これに適応していないから賤価されるのである。かくして、「オルターナティブ・ロスという政治的論理」(Hay and Watson, 2000: 421)が浮上する。C・ハイとM・ワトソンによれば、第3の道は、オプションのない世界の中に、私たちを無力にもジャカノートの前に置き去りにするのである。ことの善し悪しは別として、近年、「政治」「政治的に行為する」ことの意味を巡って、ネオ・リベラリズムやコミュニタリアニズムを横断する形でマキアベリの復活、そこにおける有徳性、政治家の道徳的質への関心が高まっていることと対照的に、「第3の道」論に溢れているのは、そうした「政治」ではなく、プラグマティックな「実践的プログラム」(Crowley, 2000: 146)にすぎないのである。

それでは、これに対して、トゥレーヌの場合はどうか。彼においても、可能な道を探す前提として確認されているのは、すでに繰り返し指摘されてきたことではあるけれども、それはもはや、ネオ・リベラリズムと共産主義の間に第3の道を見いだす試みの問題ではないということである。共産主義は死に、ネオ・リベラリズムは、それは未だに国家介入主義を信用しない人にとっての重要な準拠点ではあるけれども、国際的金融危機の重圧のもとで崩壊しつつある。そこで、トゥレーヌが探求することを提起する中間的な道は、ネオ・リベラリズムと、国家介入と産業の重圧によって押しつぶされていた社会民主主義との間にあることになる。古い社会民主主義と第3の道との間の中間である両者の半分の道(2.5の道)を指摘するのである。ブレアやギデنزの「第3の道」との違いは、周辺化された人々排除された人々の社会的再統合を生み出すために、経済的手段の使用を優先することのうちにある。それは、「公正さ」と「主体の政治」、多様性と統一性の折り合いを付けるために、生産と雇用の増大に優位を与えるということを意味しているのである(1999: 128)。

6. おわりに

ネオ・リベラリズムとコミュニタリアニズム、普遍主義

とポスト・モダニズムに厳しく対峙して、執拗に「主体」を希求したトゥレーヌの「主体の政治」は、現実の政治路線として「第3の道」から旧社会民主主義寄りの中道左派をと位置付けるのは、率直に言って幻滅であろう。J・クローリは、ブレアやギデンズには「ユートピア」が消失していると指摘しているが、同一の指摘がトゥレーヌにも当てはまると言わざるを得ない。しかし、トゥレーヌの「主体」は、あらゆる人格主義的理解一例えば、労働者や市民、換言すれば、社会的労働の担い手—ではなく、また、神や理性ないしは規範が内面化された自己統制的な存在、すなわち神の下僕ではなく、「人権宣言」の勝利した主体でもなく、「生存のために闘っている主体」(1997: 110)であり、そして、その主体による、その主体を保護する共生と民主主義の可能性を希求しようとする限り、「主体の政治」は、トゥレーヌ自身を乗り越えていくことを求める。すなわち、それは、飽くことなくオルターナティブを求める根源的な民主主義の意思として、厳密に、そして本質的に対抗的な政治活動の概念と実践を正当化する政治理論を展開する必要がある。「政治」がJ・クローリが言うように(Crowley, 2000: 143)、内在的に対抗的活動であり、諸集団の、国家と社会体制によって割当てられた場所と役割を懐疑する活動であるとするのなら、「政治」は既存の国家やグローバルな経済システムに対抗するところにその存在理由があるといえる。そして、S・ムフがロールズとコミュニタリアニズムとの格闘を通じて取り出したことであるが、道徳と政治をリベラルに区別して、「政治」を、紛争と敵対を含むヘゲモニーの空間として明確に位置付けていくことが必要であろう。対抗的ヘゲモニーの作用しないところでは、共生も民主主義の豊かに成長し、結実していかないであろうからある。その意味では、私たちは、もう一度、現在の社会と国家の体制、そして私たち自身の存在をも相対化し、より根源的な主体と民主主義の探求へと歩み出さなければならぬだろう。

注

- (1) トゥレーヌの「主体」についての議論の検討は、貝沼(2004)を参照されたい。
 - (2) トゥレーヌは、この道具的行為とアイデンティティとを統一するために発揮される努力が、A・ギデンズが指摘した近代性の中心的な諸要素としての自己意識と反省的行為における中心的な要素と思えると指摘している。たしかに、ギデンズにおいて、そうした見方がもう少し強ければ、リベラリズムに不必要な妥協をする必要はなかったのかもしれない。
 - (3) もちろん、両者の相違点も無視できない。ムフには、普遍主義、本質主義批判というポスト・モダニズムを媒介とした認識論への傾斜があること、C・シュミットの敵一味方論のアイデアを用いていることなどから、毛沢東的な永続革命論のような色合いがある。しかし、反面、「主体」とその自由をあくまで擁護する言葉
- の正確な意味での自由主義を発展させる意図があり、このことが安易な主客が転倒した永続革命論への転落を防いでいる。この限りでは、今日のネオ・リベラリズムとコミュニタリアニズムの狭間の民主主義の危機に対する批判的乗り越えを展望する点でトゥレーヌと志向を一にしていると言える。
- (4) また、次のようにも指摘される。現代社会の事態は、(自由主義と市民的共和主義の双方の前提している)「政治的なるものの構造を構成している一個の比類無き空間という理念」を放棄することを要求している。……ここで重要なことは、「単一的な負荷なき自己」から同じく「単一的な位置付けられた自己」へと移行することではない。むしろ問題をはらんでいるのは、単一的な主体の理念そのものなのである(1993=1998: 41)。
 - (5) この手続主義的な手法の持つ問題点は、ネオ・リベラリストからも批判されている。ロバート・ノージックは、『アナーキー・国家・ユートピア』において、ロールズと同じような立場から出発しても辿り着く正義の概念は正反対になり得ることを示そうとした。実際には、ロールズが紛れもなく自由民主主義の福祉国家—彼が最も合理的で正義に適った政治形態として正当化しようとする国家—の擁護者であるのに対して、ノージックは最小国家—法と秩序を守ることに自らを限定し、再配分の機能とは完全に手を切った国家—の擁護者である。ノージックによれば、社会的正義ということで配分的正義が意味されているなら社会的正義などというものは存在しない。そして彼は次のように断言する—社会のメンバーがみずからに所有権のあるものを所有しているかぎり、社会は、そこに含まれる富がどのように配分されるかということとは無関係である、と。
 - (6) 市民的共和主義の系譜は、きわめて異質ないくつかの流れを内包しているので、いわゆるコミュニタリアンの間に区別を設けることが必要になってくる。コミュニタリアンは、リベラリストの個人主義における主体の理念に対する批判を共有しながらも、近代に対して異なった態度を示すからである。一方には、主としてアリストテレスに鼓舞されたマイケル・サンデルやアラスデア・マッキンタイアという人々がおり、彼らは共通善の政治の名においてリベラリズムの多元主義を拒否している。民主主義の出現に対してきわめて曖昧な立場を示し、前近代的な政治構想を擁護する傾向にあり、また倫理的なものとの政治的なるものとの区別を一切設けることをしない。政治的なるものは、共有された道徳的諸価値を表現するものと理解されるからである。他方、チャールズ・テイラー、マイケル・ウォルツァーのような人々がいて、彼らは、リベラリズムの認識論的諸前提を批判しつつも、同時に権利と多元主義の領域でのリベラリズムの政治的貢献を撰取しようとして試みている。根源的なデモクラシーのそれに類似

した視座を持っている。

- (7) したがって、ムフは、単一の道徳的善を要求しない形で問いを立てるのでなければならぬとする。われわれはリベラリズムが達成したものを捨て去るべきではないが、さりとて、個人主義を批判することが、「権利」の概念の廃棄や多元主義の概念の廃棄を意味するわけでもない形で、民主主義をより深化させようとする。これが、彼女の「根源的で多元的な民主主義」に結実していくのである。
- (8) この点において、ギデنزと B・クリントンと T・ブレアとの距離が認められるとされている（カルニコス 110p）。ギデنزは、伝統とモダニティの緊張関係に注目しながら、これが「市場原理主義と保守主義」とのネオ・リベラリズムの結合を切断するものであると述べている。「一方で自由主義を万能視しながら、他方で伝統的な家族や国家に傾倒することは自己矛盾である」（Giddens, 1998: 38）と。この矛盾は、ニュー・レーバーにも取り憑いている。ブレアは、やや現代風に解釈し直しているとはいえ、家族と教会や君主制と国家の理解という点では、サッチャーと同様に、その強固な擁護者といえる。
- (9) この考え方の中に、コミュニタリアニズムへの傾斜を見いだすことも不可能ではない。「第3の道」政治の中に、それを見いだそうとした研究としては、菊池理夫 2004 を挙げるにとどめる。
- (10) 「この生き方の政治」の考え方は、ギデنزにおいては彼の構造化論におけるエージェント概念や、モダニティ論に遡ることが出来る。詳細については、貝沼 2000 を参照されたい。

参考文献

- Arnason, Johann P. (1994), *Touraine's Critique of Modernity: Metacritical Reflections*, in *Thesis Eleven*, No.38, 36-45 Massachusetts Institute of Technology.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Feature Review: Can We Live Together? Equality and Difference*, Alain Touraine (translated David Macey) Polity Press, 2000; in *New Political Economy*, Vol.6, No.3, 427-429.
- Beckford, James A. (1998), *Re-enchantment and Demodernization: The Recent Writings of Alain Touraine*, in *European Journal of Social Theory* 1998 1(2): 194-203 London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.
- Callinicos, Alex T (2001), *Against the Third Way*, Cambridge: Polity Press.
- Crowley, John (2000), *Utopia, Realism and the Search for Politics*, in *Innovation*, Vol.13, No.20, 2000: 141-153 Carfax Publishing.
- Delanty, Gerard (1999), *Social Theory in a Changing World*, Cambridge: Polity Press.
- Fine, Robert (1998), *The Fetishism of the Subject? Some Comments on Alain Touraine*, in *European Journal of Social Theory* 1998 1(2): 179-184 London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.
- Finlayson, Alan (1999), *Third Way Theory*, in *The Political Quarterly Publishing Co.,Ltd.* 1999: 271-279 Oxford and Malden: Blackwell Publishers.
- Giddens, Anthony (1994), *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1998), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (2000), *The Third Way and its Critics*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (2001), *The Question of Inequality*, in *The Global Third Way Debate*, Ed. by Giddens,Anthony, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen (1996), *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- ハーバーマス、ユルゲン (2004) 『他者の受容—多文化社会の政治理論に関する研究—』 高野昌行訳 法政大学出版局
- Hay, Colin and Watson, Matthew (1999), *Globalisation: 'Septical' Notes on the 1999 Reith Lectures*, in *The Political Quarterly Publishing Co.,Ltd.* 1999: 418-425 Oxford and Malden: Blackwell Publishers.
- 貝沼洵 (2000) 『批判的な社会理論の復権』 アカデミア出版会
- 貝沼洵 (2004) 『『社会的なもの』の終焉と『主体』の定位—失われた変革主体を求めて』名古屋大学社会学論集 2004 年号 (印刷中)
- 梶田孝道 (1988) 『テクノクラシーと社会運動—対抗的相補性の社会学』 東京大学出版会
- 菊池理夫 (2004) 『現代のコミュニタリアニズムと「第3の道」』 風行社
- Knobel, Wolfgang (1999), *Social Theory from a Sartrean Point of View: Alain Touraine's Theory of Modernity*, in *European Journal of Social Theory* 1999 2(4): 403-427 London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.
- Laclau, Ernest/Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, London: Verso and New Left Books.
- Lange, Lis (2001), *Book Review: Can We Live Together? Equality and Difference*, Alain Touraine, Polity Press,2000; in *Social Identities*, Volume 7, Number 1, 117-121
- McDonald, Kevin (1994), *Alain Touraine's Sociology of the Subject*, in *Thesis Eleven*, No.38, 46-60 Massachusetts Institute of Technology.
- ムフ、シャンタル ([1993]1998) 『政治的なるものの再興』 千葉眞・土井美穂・田中智彦・山田竜作訳 日本経済評論社
- ムフ、シャンタル (1998) 「ロールズ—政治なき政治哲学」、ラッセルマン・D 編 菊池理夫・山口晃・有賀誠訳 『普遍主義対共同体主義』 日本経済評論社、333-367

- ロールズ、ジョン ([1963]1979) 『公正としての正義』 田中成明編訳 木鐸社
- サンデル、マイケル、J. (1999) 「公共哲学を求めて—満たされざる民主主義—」 中野剛充訳 『思想』 10月号 1999年 34-72 岩波書店
- 杉山光信 (2000) 『アラン・トゥーレーヌ—現代社会のゆくえと新しい社会運動』 (シリーズ世界の社会学・日本の社会学) 東信堂
- Touraine, Alain (1973), *La Production de la société*, Paris: Seuil.
- Touraine, Alain (1974), *Pour la sociologie*, Paris: Seuil.
- Touraine, Alain (1977), *Un desir d'Histoire*, Paris: Edition Stock.
- Touraine, Alain (1978), *La voix et le regard*, Paris: Seuil.
- Touraine, Alain (1988), *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*, tr. Myrna Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Touraine, Alain (1992), *Critique de la modernité*, Paris: Fayard.
- Touraine, Alain (1994), *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard.
- Touraine, Alain (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris: Fayard.
- Touraine, Alain (1998), *Sociology Without Society*, in *Current Sociology*, April 1998. Vol. 46(2): 119-143 London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.
- Touraine, Alain (1999), *Comment sortir du libéralisme?* Paris: Fayard.
- Tuner, Bryan S. (2001), Book Review: *Can We Live Together? Equality and Difference*, Alain Touraine, Polity Press, Cambridge, 2000; in *The Editorial Board of The Sociological Review* 2001, 136-138 Oxford: Blackwell Publishers.
- Turner, Charles (1998), *Touraine's Concept of Modernity*, in *European Journal of Social Theory* 1998 1(2): 185-193 London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.

(受稿：2004年11月8日 受理：2004年11月22日)