

# 政治理論に対するグローバリゼーションの二局面

—— 90年代以降の政治理論に内在する困難とその要因の構造 ——

鈴木 謙介

80年代の英米政治哲学を席卷したりベラルーコミュニタリアン論争は90年代に入ってその位相を、両方とも具体的な政治システムに限定させた議論になってきている。だが、「政治的に妥当する普遍性」という理論の後退は、一国のシステムの中でしか妥当しないということの言い換えに過ぎない。グローバリゼーションの進展する世界では、一国での政治理念を達成するために様々なシステムの外での搾取を呼び出すという問題が生じる。本稿では、90年代以降の政治理論が持つ困難の原因であるグローバリゼーションの局面に対する分析を通じて、新たな理論の可能性を模索する。

## 1 リベラルーコミュニタリアン論争の変化

1980年代の英米政治哲学は、一つのテーマを巡る論争に明け暮れたと言われている。それは一口に言って「自由主義対共同体主義」という論争である。その嚆矢となったのがジョン・ロールズによる『正義論』(Rawls [1971])であり、それに対するマイケル・サンデルの応答であった。知られるようにロールズの議論は無知のヴェールという仮想的な原初状態における思考実験を通じて、個人が持つ正義の構想の内容に期待しなくとも、基本財の平等な分配を可能にするルールを導出するというものだ。

これに対し、サンデルをはじめとする「共同体主義者」は、無知のヴェールのような自身に対する情報が遮断された状況での合理的な判断はあり得ないと反論する。我々は誰も特定の言

語と文化・伝統に根ざした共同体に生きているのであり、正義のために回復すべきは共和主義的な伝統に根ざした共同体と、そこで居場所を与えられた共通善を目指す政治に生きる自我であるというのがサンデルやマッキンタイアの主張だった(Sandel [1982=1992], MacIntyre [1981 → 1984=1993])<sup>1</sup>。

この論争が契機となり、実証的な研究が主流を占めていた政治学の世界に「政治哲学の復権」と呼ばれるほどの盛り上がり生まれた。日本においても彼らの議論は、井上達夫 [1986] や藤原保信 [1990] [1993] などの優れた業績を触発してきた。とはいえ、論争はなやかりし時代から20年近い時間を経て、冷戦の崩壊、頻発する民族紛争、グローバリゼーションの進展とそれがもたらす歪みなど、かつての論争が想定していた枠組みだけでは対処しきれない事態が散見されるようになり、また、そもそも論争の主たる眼目も、これまで大きく変化してき

ている。本稿の目的は、これまであまり取り上げられる事なかった、90年代以降の政治哲学の議論について検討し、その限界点を炙り出す事にある。また、それに対して考え得るオルタナティブなスタンスについても論じる事になる。

さしあたり、リベラルーコミュニタリアン論争の「その後」を考える上で重要と思われる90年代以降の理論的変遷についてまとめておく必要があるだろう。リベラリズムの側の大きな出来事は、ロールズ自身の「転向」である。彼はコミュニタリアンとの論争の中で自身の立場が、歴史のような個別性を捨象する意図を持ったものではないことを主張し、「政治的リベラリズム」と称するプラグマティックな立場をとることを表明する。すなわち具体的な政治目標の下での正義論の影塚が彼のテーマになったわけである (Rawls [1993])。「正義論」が包括的な政治哲学の理論を構築する事を目指していたとするならば、『政治的リベラリズム』では「政治的に」包括的な理論をうち立てることを目論んでいるのである。

コミュニタリアンの側における大きな変化は、ロールズと同様に、それが具体的なテーマに即した議論になったことである。例えばコミュニタリアンの論客チャールズ・テイラーは、従来のコミュニタリアニズム (=サンデル的な共和主義的コミュニタリアニズム) がともすれば伝統をいたずらに強調しがちだったのに対し、リベラリズムの想定する普遍的自我に対抗する装置としての「解釈的自己」という概念をコミュニタリアンの立場から導出し、ケベック州におけるマルチカルチュラルな教育政策などに生かしていくことになる (Taylor [1994=1996])。自分の話す言葉や肌の色、生まれ落ちた文化などの自分に関する属性が何であるのかを自己解釈し、

自己提示を行うことにより、その属性が否定的な解釈を生み出すのを防ぐプログラムが、そこから提案される。

また、アミタイ・エツィオーニは「応答するコミュニタリアニズム運動」を提唱し、政治的立場としてのコミュニタリアニズムを確立することになる (Etzioni [1996=2001])。彼によれば、人は生まれついて自由な存在であると言うよりはむしろ特定のコミュニティーそれは家族から地域に至るまでの多層的な概念として構想される一に根付いた存在である。増長した権利意識の中で社会的責任を放棄したり、喪失してしまつた連帯感を取り戻すために反動的・急進的な運動に取り込まれたりしてしまうのを防ぎつつ、コミュニティーに根ざした社会秩序の構築が目指されている。

コミュニティーを重視する英ブレア政権の政治理論的指導者であるアンソニー・ギデンズも、コミュニティーにおける自我の形成が政治に貢献する可能性について言及している (Giddens [1994b=2002] [1998=1999])<sup>2</sup>。ギデンズはエツィオーニなどと「コミュニティー」の概念をほぼ共有するような形で、社会民主主義政策の大幅な転換を図り、グローバリゼーションの進展する世界の中での経済成長と、国内的な平等を押し進める福祉政策との両立を可能にする「第三の道」を提唱している。

以上見てきたとおり、政治哲学的な論争の主題であったリベラリズムとコミュニタリアニズムの対立は、今や実践的なフィールドにおいていかなる政策を提示しうるかといったプラグマティックな議論になっており、政策としての善し悪しを検討する事はあつても、それが持つ価値や規範の本質的な中身について考察される事は以前に比しても少なくなつてきている。すなわち、一国内の政治システムにおいて、いかな

る価値や理念に基づいて、それに妥当しうる制度を提出するかが双方の関心の主たる部分を占めており、その意味では理論的一貫性を保てるものの、そもそもその価値や理念同士がコンフリクトを起こす場合についての検討はあまりなされていないのである。

## 2 普遍性からの「撤退」

それは言ってみれば、80年代における論争が取り扱ってきた問題である、リベラリズムが想定する「普遍的な個人」というコンセプトに対する対立点が解消してしまったということなのだろうか？それはすなわち、リベラリズムの主張する個別性を捨象された個人と、特定の文化に根ざした特定の属性を有する個人との間の対立である。確かに80年代までの議論の焦点は、アメリカという文脈に照らせば「自由主義か共和主義か」といった問題系に回収されるものであったとしても、哲学的な論争の主題としての対立点は、自由主義＝普遍的な（個性を剥奪された）個人に基礎づけられる、とするその前提を受け入れるか否かという事であった。この点について検討するために、リベラリズムの「普遍的な個人」というコンセプトについて詳しく見てみよう。

まず、論争の初発においてリベラリズムに付された解釈は以下の二点に要約される。すなわち

(1)リベラリズムの個人観は、個人の属性を剥奪しても「人が人として平等である」ための原理を導出するという論理構成上、無色透明なものになる。そこでは個人の持つ価値観（正義感）・言語・性別・文化などの差異は捨象され「人間」という抽象的な概念だけが残る。

(2)それゆえにリベラリズムの想定する個人は、

個人を束縛するいかなる条件からも離れて「自由に」振る舞う事が可能であるような個人である。これは、人間は固有の意志を持ち行動する事が出来るとするカント的な個人にその由来を持つ。

というものだ。その解釈の妥当性はここではひとまず問わない。重要なのは、このような解釈に基づいて共同体主義の側からの批判がなされた事である。つまり、(1)に関しては、より「差異を顧慮する」ような個人観が必要だとする批判が、(2)に関しては、そのような「差異を顧慮しない」人間観の基礎にある、近代の初発にあった人間観への疑義が提出されるのである。

これらの議論は主に哲学の分野でなされているものだが、議論を煩雑にしない程度に紹介しておく必要があるだろう。この点について簡潔にまとめているのはテイラー (Taylor [1984=1987] [1994=1996]) である。彼によるとロールズやドゥウオーキンらが想定する自由主義の基礎にあるのは、ルソーからカントに至る近代的な個人という想定である。すなわち、「政治的自由・臣民としての平等・市民としての独立」に基礎を持つ、自分自身の生活について設計する事の出来る意志を持った個人だ。つまり、人は人として誰も尊敬されるべき存在であり、人間の本性としてそれを命じる何者かが備わっているという観念だ。テイラーは以下のように述べる。

ここで価値があるものとして取り出されたものは、普遍的な人間の潜在的能力、すべての人間が分かち持つ能力である。人がこの潜在能力を使って為すことではなく、この潜在的能力〔それ自体〕が、すべての人が尊敬に値することを保証するものである。実際、この潜在的能力の重要性についての我々の感覚

は、次のようなところまで及ぶ。すなわち、ある状況がふりかかったために、自らの潜在的能力を正常な仕方では現実化できない人々—たとえば、障害者、あるいは昏睡状態にある人々—toにまでも、我々はこの保護を及ぼすのである。(Taylor [1994=1997:58-59])

このことがはらむ問題は以下のようなものだ。差異を顧慮しない平等の政治は、人が人である限りみな平等であるとしてあらゆる人を取り扱う。これはしかし、そのように取り扱われた人のアイデンティティを無視するという意味で一つの侮蔑的な振る舞いを生み出す。さらに、人間に普遍的な潜在能力を認めるこの種の観念は、例えば非ヨーロッパ社会の文化など、これまで近代的でない、遅れた文化だと見なされてきた文化圏に生きる人々や文化に対しても「同様の」尊敬を払うべきだと命ずる<sup>3</sup>。問題は一方で普遍的な人間としての存在を、差異を顧慮しない形で尊敬しつつ、他方で特殊な属性を持つ人々の、その特殊性を承認すべきという矛盾した命令を行うからだけではない。そもそもそのような特殊な文化で「あっても」敬意を払うべきという観念それ自体が、ヨーロッパの近代というある特殊な前提に支えられたものであり、それゆえに非西洋の文化である「からこそ」敬意を払うというさらに侮蔑的な振る舞いを呼び出すからなのである。

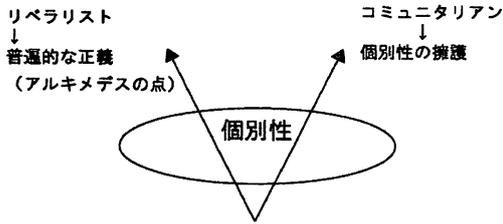
テイラーの批判の眼目は、普遍的な観念に基づいて人間を取り扱うというそれ自体特殊な思想が結果として捨象する「個別的」な要素を、民主政治の中で正当に評価されるものとして位置づけることにある。テイラーの具体的なプログラムはさらに複雑な問題に突き当たると彼自身が述べているが、ここで注目すべきなのは、サンデルのような共和主義的コミュニタリアニ

ズムが行った批判と、テイラーのような現代コミュニタリアニズムが持つ批判の間に存在する連続性である。つまり、サンデルもテイラーもリベラリズムを「普遍的価値に根ざした人間」を評価するものとして捉え、そこから導出される正義の観念に対して、より「個別的」なファクターを提示し、その個別性が持つ善や徳といったもののアドバンテージを認めるわけだ。

とはいえ、その批判が持つ意義がどの程度まで評価できるのかについてはさらに別の問題だ。先述したように晩年のロールズの立場は少なからず個別性の方に移動していたからだ。『正義論』の構想の原点にあるのは、一つには旧厚生経済学などが考えていたような功利主義的な発想だけでは平等を達成できないという点と、もう一つは価値が多様化し分裂する傾向にある現代社会における普遍的な価値を構築する必要があると考えた点にある。これは具体的には公民権運動などの盛り上がる50年代のアメリカ社会にあって、それまで考えられていたような価値観では対処できない事態に対し「何をなすべきか」の基礎になる「いかになすべきか」の指針となるような普遍的な価値—どのようなケースにでも適用可能な—こそが必要だと考えていたということだ(川本 [1997])。

後年のロールズは、『正義論』に与えられた各方面からの批判のせいもあってか、自身の立場をより限定的なものとしていく。『政治的リベラリズム』の構想は、倫理的に普遍的価値を構築する目論見を離れ、具体的な政治の場面における価値がいかにして可能になるかに軸足を移している。この試みは一種の「後退」として受け止められ、さらなる批判をも呼び起こすことになった。「富裕な北大西洋民主主義諸国」の価値としての民主制をプラグマティックに評価するローティエーほどではないにせよ、先のテ

図2



イラーの批判と照らし合わせてもこのローティ  
ーのスタンスの変化が確かにある意味での「開  
き直り」とも取れる感は否めないだろう。

結局のところ、リベララーコミュニタリアン  
論争の最もコアな部分にあった「普遍主義か個  
別性か」という議論は、ここに至ってその論点  
そのものを失ってしまったように見える。つま  
り、普遍性というコンセプトには「一国内の政  
治システムの中で妥当する限りにおいて」とい  
う留保を付され、そのオルタナティブとして提  
起されていた「個性を持った個人」もその批  
判的意義を強調するのではなく、同じく一国内  
の政治に妥当する限りの概念として主張される  
ことになったのである。

### 3 政治的に妥当する普遍性が呼び出す 搾取と怨念

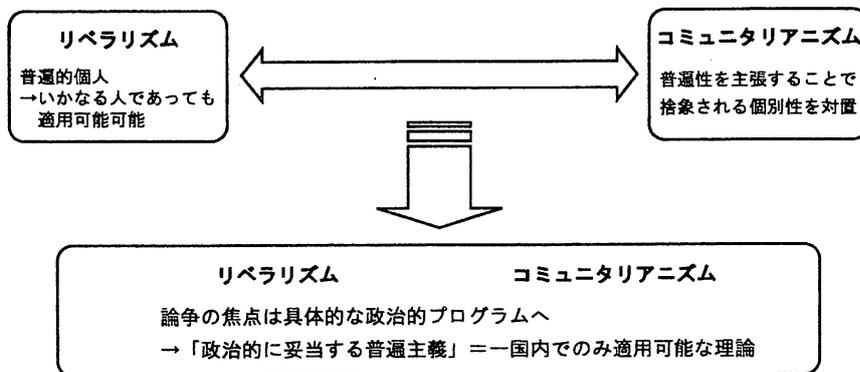
しかしながらシャンタル・ムフはこの点につ

いて疑義を呈している。すなわち、両者の議論  
の差異は判然としないように見えるが、実はそ  
こには大きな対立点がある。コミュニタリアン  
の出発する個性があくまで個性の擁護—そ  
れは政治的自由主義の否定と多元主義の否定に  
基づく—に帰着するのに対し、ロールズはその  
後も「正義論の彫琢」という目的のために個性  
を取り入れた議論を展開しており、行き着く  
先としていまだ「普遍的な正義論」を想定して  
いる感があるからだ。

彼女が批判するのは、両者がともに資本主義  
と民主主義、つまり経済的自由と政治的自由主  
義を混同している点だ。彼女の批判に従えば、  
コミュニタリアンのように経済的自由の無制限  
な暴走に歯止めをかけるために政治的自由主義  
にまで制限を加え「なければならない」という  
説も、リベラリストのように政治的自由主義を  
擁護するために経済的自由を肯定し「なければ  
ならない」という説も否定されることになる。  
ロールズのように政治的伝統に根ざした出発点  
から、政治的自由主義を擁護する個性を導出  
できるとするのが彼女の立場だといっていいし、  
それは換言すれば限定された「自由主義的コミ  
ュニタリアニズム」である (Mouffe[1993=1998])。

より詳細に彼女やラクハウなどが依拠する  
「ラディカル・デモクラシー」の議論を参照し  
ておこう。ラディカル・デモクラシーの出発点

図1



は、左派が社会主義革命という手段を失った冷戦後の世界で、いかにしてポスト・マルクス主義的な「革命」が可能になるかという関心にある。古典的なマルクス主義の持つ限界点とは、彼女らに従えば以下のようなものだ。マルクス主義における「階級闘争」の概念は、労働者が連帯して生産手段を有する資本家を妥当するという敵対関係を前提にしている。しかしながら80年代の新自由主義政策におけるヘゲモニー操作が決定的に明らかにするのは、労働者は必ずしも資本家に対する敵対心によって連帯するとは言いきれないということだ。

彼女らが問題にするのは、古典的マルクス主義が唱える「経済的構造＝階級的位位置＝主体」の三位一体に基づく階級闘争である。かかる前提は、文化・人種・ジェンダーなど様々な編み目の中に生きる主体を下部構造のみから理解しようとする。それ故に実際には「労働者であっても白人ではない」とか「資本家であっても男ではない」といった複雑な対立が存在していても、サブストリームの問題として処理してしまうという事態を引き起こす。例えば新自由主義政策が労働者の敵意を資本家でなく、福祉制度によって保護される女性や子供、社会的弱者に対して向けさせたように、社会的な敵意と対立はあらゆるアジェンダに見いださるのであり、この点こそは看過すべきではない。

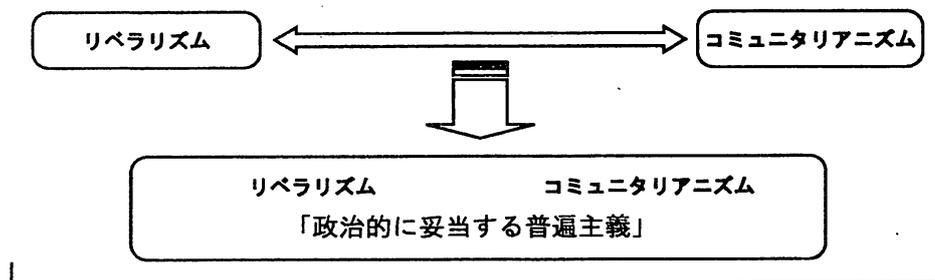
なぜ民主主義革命においてこのような事態が発生するのか。それはそもそも民主主義革命に内在する問題だといえる。フランス革命がうち倒した旧体制（アンシャン・レージューム）とは、「神＝国王」を頂点とする神学的秩序であったわけだが、かかる絶対的参照点を喪失した民主主義秩序は「人民の平等」という普遍的な理念に向かって構築されざるを得ない。しかしながらこれまで見てきたとおり、この種の普遍的な理念に向かって構築されようとする民主的秩序は、あらゆる「個別的な」アジェンダにおいて不断の対立を引き起こす。とするならば、普遍的な理念に基礎づけられた民主主義を志向することそれ自体が、大きな矛盾を抱え込むことになるのだ。彼女がハーバースのような普遍的合理性に基づいた合意によって、あるいはロールズのような「重なり合う合意」に到達することによって、さらにはローティエのような「われわれリベラル」の増進によって維持される民主的秩序のモデルを批判するのはその点にある。

彼女が目指すのは「本源的に多元的な民主主義」と呼ばれるような秩序モデルだ。そこで目指されるのは不断に対立する個別的なアジェンダが民主的秩序の下で維持されるようなものである。普遍的な価値や合理性を志向する自由主義の理論が、多元的な価値を認めつつもそれがあくまで普遍的な何事かの観点からの承認であ

図3



図4



—国の外側で様々なシステムに支えられる  
→シャドウワークに従事する人々を排除しつつその成果に依存

ることは先述したが、彼女はこの多元的・個別  
的な事態をそれ自体として温存するべきだと考  
える。彼女にとってはこの種の個別のアジェン  
ダにおける対立は民主主義の危機ではなく、民  
主主義が正常に機能していることの指標である。

とはいえムフのような限定的な議論で解消さ  
れる問題とは何だろう。これらの議論はあくま  
でその内容が「富裕な北大西洋民主主義諸国」  
に限定されていることは否めない。すなわち、  
近代化という一つの目標を達成し、後期近代へ  
と移行しつつある社会における政治的な理論な  
のだ。では政治哲学の対象がそのような価値に  
根ざしたものであるとして、そのような価値へ  
のコミットメントを拒否する相手に対して、政  
治哲学はいかなる応答を試みるのであろうか。

ムフは、彼女の「本源的に多元的な民主主  
義」における秩序について、カール・シュミッ  
トの議論に依拠しつつ以下のように述べる。

多元主義的民主的秩序は、「敵」(enemy)  
と「対抗者」(adversary)との区別に依拠す  
るものといえよう。そうした区別にしたがえ  
ば、政治共同体の内部で、反対者 (opponent)  
を、破壊されるべき「敵」として考えるので  
はなく、反対者の存在は正統的で寛容に処せ  
られねばならない「対抗者」として考えてい  
くことが要請される。われわれは、その反対

者の考えそれ自体とは論争していくであろう。  
だが、そうした考えを擁護する反対者自身の  
権利については、疑いを差し挟むことはない  
であろう。ここでは「敵」の Kategorie が消  
失することはないが、異なった位置づけを与  
えられることになる。「敵」の Kategorie は、  
民主的な「ゲームのルール」を受容しない  
人々、そうすることで政治共同体から自分た  
ちを排除する人々に関しては、依然として適  
切である。(Mouffe [1993=1998:8]、傍点は引  
用者による)

ここでいう「政治共同体」は抽象的には欧米  
を中心とした民主主義社会、具体的にはその中  
の国家システムに包摂される人々の集合である  
ことは明らかである。リベラリストもコミュニ  
タリアンもともに目指す議論の終点—そこで対  
話が終了する一点—を彼女は志向しない。秩序  
は任意のアジェンダの不断の対立の中で維持さ  
れるべきであり、かつその前提として、対立を  
安全なものにするゲームのルールに従うという  
条件の下で作動する<sup>4</sup>。

ここで主眼となる問題は、さしあたり「暴  
力」の問題である。9・11テロが我々に示し  
ているのは、グローバリゼーション—すなわち  
アメリカ的なシステムと価値観の世界的拡大と、  
対抗勢力の排除—が非先進国・近代化未達成社

会からの異議申し立てを生み、暴力的な形で近代的社会の枠組みを揺るがすという事態だ。ムフだけでなくギデンズやハーバーマスのような論者もその異議申し立てや暴力に対し、民主主義を擁護する価値、つまり近代化を達成した社会を擁護する価値にコミットメントしない者への暴力を肯定する立場をとっている。すなわちそこには「個性を擁護するための普遍的価値」へのコミットメントが暗黙のうちに前提とされているのである。

実はこのことが、ムフのみならず、ここまで紹介してきた現代の政治理論、すなわち「一国の政治システムに妥当する」ことを標榜する政治理論にとって決定的な困難をもたらす。というのも、グローバリゼーションの例を出さずとも、現代の政治は一国の外側にあるシステムに深く依存しているのであり、この点を看過するどころか、システムの外部におけるシャドウワークによって、システムから排除される人々の怨念を呼び起こすからである。かつ、これらの理論はそのような「怨念を呼び出す」という事態には鈍感なままであるという欠陥を持つのだ<sup>5</sup>。

#### 4 普遍的な理論を構築しさえすればいいのか

ということは、少なくとも我々は一国の政治システムが依存するその外側のシステムについても考察の対象に含めなければ、この欠陥を乗り越えることができない。そこで、まずは「外側のシステム」として近年議論のかすまびしい話題であるグローバリゼーションについて見ていくことにしよう。

グローバリゼーションという事態がどのような状況を指しているのかについては、現在でも

論争的であり、一概にいうことは難しい。田中宇によれば「globalization」という単語が欧米の新聞記事に現われ出したのは1983年からであるという。このころグローバリゼーションという単語が想定していたのは、「経済などのシステムが国を超えて世界的なものになる動き」である(田中[2000])。それゆえ、グローバリゼーションは国と国との交流が盛んになる「国際化(internationalization)」とは定義上区別される。国際化はあくまで単位としての国、あるいはそこに所属する人々が全体としての社会に参画していこうとするプロセスだが、グローバリゼーションにおいては、特に経済的なファクターにおいて国境を越えた相互依存が強まり、一国でのコントロールが不能になる<sup>6</sup>。

このことからグローバリゼーションの第一の特徴である「経済システムによる全域的な支配＝市場独占主義」という問題が導かれる。これは1999年にシアトルで開かれたWTO会議に対する抗議運動を皮切りに起きた世界的な「反グローバリゼーション運動」の文脈で語られる問題である。すなわち、あらゆるものを機械的に市場価値に換算して取引を行う経済システムへの反感だと言える。例えば東アジア通貨危機はグローバリゼーションが目に見えるようになったきっかけの一つだ。そこで行われていた取引は、デリバティブと呼ばれる派生商品によって、実際には存在しないバーチャルマネーによる巨額の取引がインターネットを通じて可能になるというものだった。LTCMのようなヘッジファンドがノーベル賞を受賞した経済学者らによって組まれた自動プログラムで動いていたことからわかるように、市場原理は没人格的なものであると理解されていたのだ。

それは同時に、そのような市場独占主義を支える思想への反感を呼び起こした。具体的には

それは「新自由主義（ネオリベラリズム）」と呼ばれている。新自由主義のルーツは、1980年代にサッチャー政権およびレーガン政権によって実施された政策に求めることができる。その内容を詳述することはできないが、簡単にまとめるならばそれは、(1)福祉国家が市場をコントロールしようと介入するあまり、不要な予算が多くつぎ込まれているが、(2)それは「市場の価格は中長期的にみれば安定する」と述べる、市場原理を擁護する経済理論から見て誤りである。(3)故に、不必要に市場に介入し社会的弱者を救済するのは間違っており、自己責任において問題を解決してもらうのが望ましい、とする価値観に支えられた政策である。このことから新自由主義は一般に「優勝劣敗の思想」と考えられており、先の市場独占主義と併せて様々な批判を呼び起こした。

その代表としてあげられるのはブルデューの一連の社会参加（アンガージュマン）だろう。彼が一貫して批判するのは、新自由主義（とそれを支える経済理論）に基づくグローバルな市場主義の広がりであり、実のところそれが失業者や貧者を増やしてしまうにもかかわらず、科学的に正しく、皆が参加しなければならないものであるかの如く喧伝するメディアである（Bourdieu [1998=2000]）。彼に従えば、グローバル化の名の下に新自由主義の思想を広めるのは、メディアや知識人のもたらす「象徴暴力」であり、それに抗するためには、数字などに振り回されることなく、個人にとっての苦しみやコストまでも含みこんで構想される「幸福の経済学」が必要である。

彼の批判は具体的であり、「反グローバル化運動」を指導する理論となっている。運動の眼目は、多国籍企業などの画一化され、数値化されたシステムによって供給される生産

物が、ローカルな生産物や労働者を脅かすという見解である。このときいつも名指しで批判される代表がマクドナルドであることからわかるように、多国籍企業とはいいつつもその抵抗の対象は往々にしてアメリカ資本であり、その資本を支えるアメリカ的なシステムと価値観だ。

このことからグローバル化の第二の特徴である「文化帝国主義論」が導出される。これは画一的な価値やそれを支える文化にあらゆる人が強制的に組み込まれていくことへの抵抗だと考えられる。このため、市場独占主義と文化帝国主義は連続した事態だと見なすことができる。どちらも、ある場所に本来存在していた「よき個性」を喪失せしめ、単一のシステムと価値に塗り替えていく動きである。

よって、一国内のシステムにのみ妥当する政治理論の限界を乗り越え、普遍的な価値と理念の下に政治理論を再構築しようとする試みはひとつの大きな困難に突き当たる。しかしながら我々の理論にとってさらなる困難が存在している。それは、9・11テロとそれに関わるグローバル化の第三の特徴に関係している。

この問題を考えるにあたって重要なのは、アンソニー・ギデンスによるグローバル化に関する論考である。彼が重要だと考えているのは、グローバル化の持つ「伝統」への影響力だ（Giddens [1994a=1997]）。彼の言う伝統の脱埋め込みプロセスによって生じる帰結は、グローバル化に対するわれわれの通常理解からすると意外なものだ。

ポスト伝統社会は、初めて誕生した《グローバル社会》である。比較的近年に至るまで、世界の大部分は、依然として半ば分節化された状態に置かれており、伝統主義という大きな飛び地が数多く残存してきた。こ

うした地域では、また先進工業国の一部の地域や状況においても、地域共同体は引きつづき強い力を有してきた。全地球規模での即時的電子コミュニケーションの発達の影響をとりわけ受けてきたこの数十年の間に、こうした事情は根本的に変わりはじめている。誰もが「部外者」でいることができない世界は、既存の伝統が他者との接触だけでなく、代替可能な数多くの生活様式との接触が避けられない世界なのである。さらにまた、それは、「他者」を自発的に活動できない存在と見なすことがもはやできない世界でもある。問題は、他者が「言い返してくる」だけでなく、相互審問が可能なのである。(Giddens [1994a=1997:181])

この種の「相互審問」がもたらす帰結とは何か。ギデنزが人類学などの例を引きながら述べるのは、われわれの「他者」としての異文化へのまなざしは無色透明なものではなく、相互に影響を与えあうような「出会い」であるということだ。それは他者の社会に触れることによって自らの文化に存在する「伝統」を再発見するという事態を生じせしめる。すなわち、ある非西洋人が近代的な西洋の生活に触れたがために、自分の生まれ育った文化的伝統の「良さ」を再認識するといったようなことだ。ただし、彼が留意するのは、それは実際にそこで脈々と培われてきた伝統と言うよりは、彼が「再帰的近代」と呼ぶ事態に対応する、再発見する主体にとっての「伝統」——いわゆる「作られた伝統」——である。重要なのは、グローバル社会における相互審問が、他者との対話にふさわしい形で個別の伝統に回帰していくということだ。

この「ふさわしい形」がもたらされない場

合とはいかなるものか。ギデنزによればそれは「原理主義 (ファンダメンタリズム)」である。原理主義という語は 19 世紀にダーウィン進化論を受け入れないキリスト教信者あるいはそのグループの信条を指す言葉として誕生したが、頻繁に使われるようになったのは 1950 年代に入ってからであるという。ただ、原理主義という言葉が持つ政治的な (時によくない) 意味合いを避けるために、ギデنزは原理主義を宗教や国家主義などの個別の事情を離れ「包囲された伝統」と定義している (Giddens [1999=2001:102])。これは原理主義が突然宙に降ってわいたものではなく、グローバリゼーションの写し鏡として登場したという彼の認識と関わる。すなわち、欧米的な価値、近代的な価値などのグローバルに展開する価値や規範やシステムに対し、それらとの「相互審問」によって見いだされた「伝統」を保護しようとする動きが原理主義である。その伝統は宗教であっても『毛沢東語録』であってかまわない。

ファンダメンタリズムは、地球規模の近代化に真っ向から刃向かうわけではなく、それへの疑義を呈するにとどまる。彼らのもっとも基本的な疑問は、次の通りである。聖なるものが存在しない世界に、私たちは住まうことができるのか、と。(Giddens [1999=2001:104])

上記の引用が示すのは、世界には個別の「伝統=聖なるもの」が様々に存在しており、われわれの実存は、そのようなものを欠いては成り立たないという事実だ。「市場独占主義」と「文化帝国主義」への抵抗をあわせて「反グローバリゼーション I」と呼ぶならば、「聖なるものの喪失への抵抗」とも呼びうるこの「反

グローバリゼーションII」は「反グローバリゼーションI」と同じく「個別性を保護せよ」という命題とも読みうる。しかし、「反グローバリゼーションI」と「反グローバリゼーションII」の間には決定的な差異が横たわっているのだ。この差異をもっとも明確に指摘するのは、ローランド・ロバートソンによる以下のような主張である。

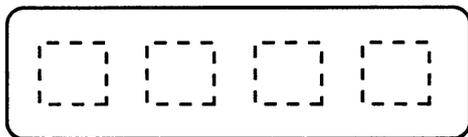
現代のグローバリゼーションへの抵抗—たとえば、一般的なイスラームの運動でもより過激な集団の中に含まれると見なされるであろうようなかなりの人々—は、したがって、一つの同質化されたシステムとしての世界に対する反対と見なされるだけでなく、同時に—私はもっと適切だと思うのだが—文化的に平等で、相対化された、一連の諸存在者あるいは生き方としての世界の世界の概念に対する反対だと見なされるであろう。一番目の局面は、反近代性の一形態と見なしてよかろうが、二番目の局面は、反脱近代性の一様式と見なすのが有益であろう。(Robertson [1992=1997:137])

ここでいう「反近代性の一形態」が「反グローバリゼーションI」にあたり、「反脱近代性の一様式」にあたるのが「反グローバリゼーションII」である。

「反グローバリゼーションI」は、例えばマクドナルドのような近代的なシステムに包含されることにより、それ以前に存在していた食生活などの生活様式が喪失させられることへの抵抗(=個別性の保護)だが、「反グローバリゼーションII」は、そのような「本来存在していた個別性」が、他の個別性と同等に比較しうるワンノブゼムとして取り扱われることに対する抵抗(=絶対性の保護)である。一神教の例を挙げるまでもなく、「聖なるもの」は他と比較・交換不可能な、相対化し得ないものであるが故に「聖なるもの」として存立しうるという側面を持つ場合がある。「反グローバリゼーションII」が抵抗しようとするのは、全てを比較・交換可能な価値として取り扱おうとする、これまで紹介してきた政治理論をも含む「普遍的」な立場そのものである。

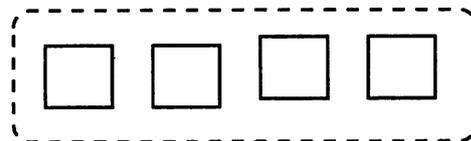
このことが、政治理論の構築にとって決定的な困難であることはいうまでもないだろう。「反グローバリゼーションII」の立場からすれば、「聖なるもの」が維持されるのならば、資本主義や民主主義などの近代的なシステムを繰り込んでいくことは一向に構わない。しかしながら近代的なシステムの導入がただちに「聖なるもの」の喪失を呼び出すとみなされるならば、それに対しては徹底的に抵抗しなければならない

図5



反グローバリゼーションI

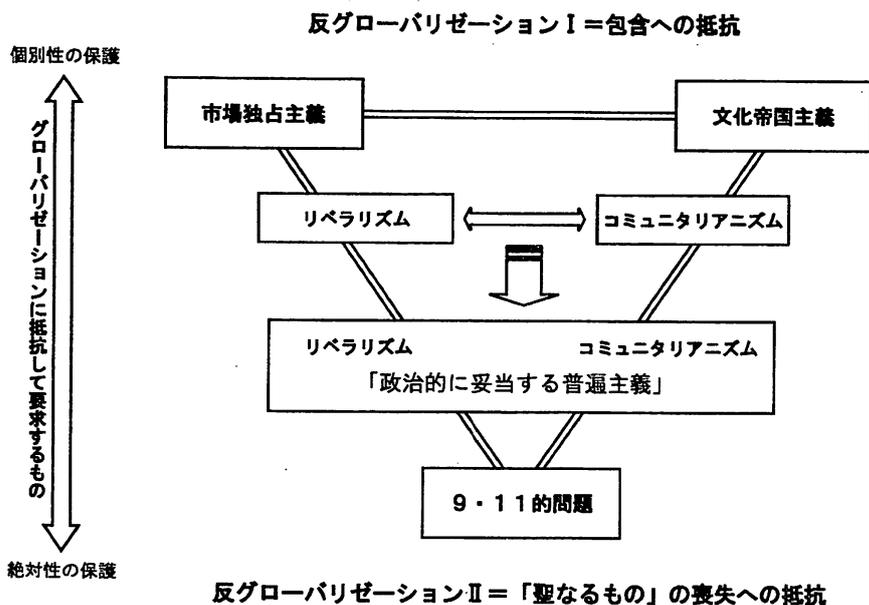
普遍的な理念や原理によって  
全体に包摂されて個性が消えることに反対



反グローバリゼーションII

個性はそれぞれに尊重されたとしても  
他の個性と同列に包摂されることに反対

図6



いのだ。

以上まで見てきた議論は図6のようにまとめられる。

結局のところ、90年代以降の政治理論はそのスタンスを「一国内の政治システムにおいて妥当する普遍性」へと後退させてきたわけだが、それに対して再び「普遍的」な政治理論を構築しようとする試みは、特に「反グローバリゼーションⅡ」の局面によって重大な困難に突き当たる。というのも、「反グローバリゼーションⅡ」の立場からすれば、普遍的な理論の構想の下にみずからが取り扱われること自体が反対すべき事態だからである。この点を解決できなければ、いかなる政治理論も、特定のシステム・特定の価値に包含される人々にとってしか意味をなさないものになるだろう。

## 5 おわりに — 普遍的権利要求の宛先として

では、この困難を解決する道筋はあるだろうか。そもそも本稿は、現代の政治理論が持

つ「政治的に妥当する普遍主義」という特徴が、民主主義社会を支える前提に無自覚であることを問題としてきた。とすればまずは、かかる不均等な依存関係を明確に政治理論に繰り込んでいくが必要になるだろう。

一見すると必要なのは、排除された人々への依存関係を解消し、彼/彼女らを包含するような政治理論であるように思えるかもしれない。しかしここまで見てきたとおり、この構想には二点の問題が存在する。ひとつは、民主主義社会がこれまでその社会の枠の外に排除してきた人々のシャドウワークによって支えられてきたという事実が現に存在しているということ、いまひとつは「排除された人々」を普遍的に組み込む理論自体が反感を呼び起こす可能性があることだ。

むろん、不均等な依存関係は将来的には解消されるべきものである。しかしその具体的なプログラムを考えるのは政治理論の仕事ではないし、解消されたあとのことを考えるのも現在すべきことではないだろう。よって前述の図6のような枠組みを前提としつつ、オルタナティブ

な政治理論は構想されなければならない。

その理論がどのようなものであるかを考えるためには、我々が「どこで間違えたのか」を明確にしておく必要がある。私見によればそれは「普遍的な政治理論」の構想の方法それ自体にある。普遍的な構想とは前述したとおり、いかなる個別性を離れても先験的にすべての人に妥当しうる、ということに他ならない。しかしそれを実際にすべての人に妥当させようとするかどうかは別問題である。普遍主義に対して反論する個別性の側の主張は、「その普遍性は我々には妥当しない」ということだと見なすことができるが、結局のところその「我々」に妥当する普遍性を構想しようとするほど、普遍主義は「何々において妥当する」という留保を付さなければならなくなるのだ。

誰にとっても妥当する普遍的な政治理論の構想と、その構想に反対する反グローバリゼーションIIのような立場を無矛盾に両立させるためにはどのようにすればよいか。さしあたり導出しうるあり方は、普遍的な構想をあくまで必要な時に参照可能なソースとして担保しておくにとどめるというものだ。つまり、普遍的な構想も、個別的な構想も当該個人が何らかの要求をなす際の根拠として並列するということだ。

いってみればそれは普遍主義という構想に、それを実際に適応させて利用する「他者」の視点を盛り込むということである。普遍主義がこれまで見落としてきた、その中に暗黙の前提として畳み込まれている他者の存在を再び見返す時が来ていると言えるのではないだろうか。そしてその「他者」という構想にこそ、他者とコミュニケーションしながら生きていく個人、そ

してその集合としての社会を取り扱ってきた社会学が政治理論に貢献しうる可能性を見いだすことができるのではないだろうか。

#### 注

- (1) 渡辺幹雄によれば、サンデルはロールズの「反照的均衡」のプロセスをまったく理解しておらず、かかる個人観への批判は無意味であるという。正義論における反照的均衡は、無知のヴェールの内に置かれたと「個別性」を帯びた任意の人が想定したとき、当該社会の中で最も不利な立場に割り当てられる事を恐れて、最も不利な人に最も有利になるような配分を誰も肯定せざるを得ないことを証明する手続きであるからだ（渡辺 [2001]）。
- (2) ギデンズのコミュニティ概念の社会学性については鈴木 [2001b] を参照。
- (3) ここでいう「潜在能力」とはアマルティア・センが capability と呼ぶものと同種のものだと考えてよい。すなわち、当該個人がある時点においてなし得る行為の可能性の総体のことである。
- (4) ただしここでの「敵」のレイベリングは、民主的なゲームのルールを共有できる立場からなされるものであることは注意すべきである。
- (5) 国家システムの埒外にある人々への鈍感さと理論的限界については、鈴木 [2001a] にてギデンズの理論を例に検討している。
- (6) この点について疑義を呈する議論も存在する。グラハム・トンプソンなどは、グローバル経済の名の下に進行する事態はあくまで一国経済を単位にしており、国家の枠組みが無効化しているのではないと主張している（Tompson [2000]）。

文献

- Bourdieu, Pierre 1998 *Contre-feux : Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Liber-Raisons d'agir. =2000 加藤晴久訳, 『市場独占主義批判』, 藤原書店。
- Etzioni, Amitai 1996 *The new golden rule : Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books. =2001 永安幸正訳, 『新しい黄金律(ゴールデンルール)——「善き社会」を実現するためのコミュニタリアン宣言——』, 麗沢大学出版会。
- 藤原 保信 1990 『二〇世紀の政治理論』, 岩波書店。
- 1993 『自由主義の再検討』, 岩波書店。
- Giddens, Anthony 1994a "living in a post-traditional society", Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Polity Press. =1997 小幡正敏訳, 「ポスト伝統社会に生きること」『再帰的近代化——近現代における政治、伝統、美的原理——』:105-204, 而立書房。
- 1994b *Beyond left and right : the future of radical politics*, Polity Press. =2002 松尾清文・立松隆介訳, 『左派右派を超えて——ラディカルな政治の未来像——』, 而立書房。
- 1998 *The third way : the renewal of democracy*, Polity Press. =1999 佐和隆光訳, 『第三の道』, 日本経済新聞社。
- 1999 *Runaway World*, Profile Books. =2001 佐和隆光訳, 『暴走する世界』, ダイヤモンド社。
- 井上 達夫 1986 『共生の作法——会話としての正義——』, 創文社。
- MacIntyre, Alasdair 1981 *After Virtue*, University of Notre Dame Press. =1984 篠崎栄訳, 『美徳なき時代』, みすず書房。
- 川本 隆史 1997 『ロールズ——正義の原理——』(現代思想の冒険者たち 23), 講談社。
- 見田 宗介 1996 『現代社会の理論——情報化・消費社会の現在と未来——』(岩波新書), 岩波書店。
- Mouffe, Chantal 1993 *The Return of the Political*, London and New York: Verso. =1998 千葉真他訳, 『政治的なるものの再興』, 日本経済評論社。
- Rawls, John 1971 *A theory of justice*, Harvard University Press. =1979 矢島鈞次監訳, 『正義論』, 紀伊國屋書店。
- Rawls, John 1993 *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Robertson, Roland 1992 *Globalization : Social Theory and Global Culture*, Sage. =1997 阿部美哉訳, 『グローバリゼーション——地球文化の社会理論——』, 東京大学出版会。
- Sandel, Michael 1982 *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press. =1992 菊池理夫訳, 『自由主義と正義の限界』, 三嶺書房。
- 鈴木 謙介 2001a 「社会民主主義における共同体概念の問題性——現代イギリスにおける社会構想を中心に——」, 社会学修士論文。
- 2001b 「アンソニー・ギデンズの active 概念と市民社会」, 『社会学論考』, 第 22 号。
- 田中 宇 2000 「グローバリゼーションはどこからきたか」, <http://tanakanews.com/a1106globalization.htm> (2000年11月16日)。
- Thompson, Grahame 2000 "The Globalization of Economics", Held, David (eds.) *A Globalizing World? : culture*,

- economics, politics*, Open University. =2002 中谷義和他訳, 『グローバル化とは何か』, 法律文化社。
- Taylor, Charles 1984 "Kant's theory of freedom", Pelczynski, Zbigniew and John Gray(ed.) *Conceptions of liberty in political philosophy*, The Athlone Press. =1987 飯島昇蔵他訳, 「カント」『自由論の系譜——政治哲学における自由の概念——』:131-158, 行人社。
- 1994 *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press. =1996 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。
- 渡辺 幹雄 2001 『ロールズ 正義論再説——その問題と変遷の各論的考察——』, 春秋社。

(すずき けんすけ、東京都立大学大学院、charlie@socion.net)

## **The two aspect of globalization against the political theories**

Difficulties of political theory after the 90's and the structure of the cause

*SUZUKI, Kensuke*

Tokyo Metropolitan University

charlie@socion.net

The controversy of political philosophy in 1980's that argues "liberalism or communitarianism" has changed their position to which applied to actual politics.

But the universality which could adapt for politics is paraphrasing of that is a theory which holds well only in one country.

This is a serious problem because the national political system deeply depends on the shadow work of the outside of that system. The aim of this paper is pointing out the limit of political theories, and conceiving alternative theory by analyzing the aspects of globalization.