

## 左翼を健全化する——R・ローティの見る 現代アメリカ左翼事情(2)・完

渡 辺 幹 雄

### (2) 「奇天烈なブレンド」と「ルサンチマン」——ローティのフーコー解釈から

「不幸なことに、フーコー派左翼は、科学的な厳密さに憑かれたマルクス主義者の執念へと退行している。この左翼は、依然、歴史的事件を理論的文脈に据えたいのだ。それは政治に対する哲学の重大さを誇張しているのである。……しかるに、フーコー派の洗練された理論は、左翼主義的な政治に対して、エンゲルスの史的唯物論よりもはるかに一層無益である。少なくとも、エンゲルスは終末論を用意していたが、フーコー派はそれさえ持たないのだ。リベラルで改良主義的なイニシアティブを、失墜した、リベラルな『ヒューマニズム』の同義語と考えるから、フーコー派は新たな社会的実験の企画にほとんど関心を示さないのだ。」  
(AOC, 37)

「現代アメリカにおいて、フーコー派学界内左翼 (the Foucauldian academic Left) は、まさに寡頭政治の為政者たちが思慕している類いの左翼——メンバーが現状を暴露すること (unmasking) に汲々としていて、よりよい未来を創造するにはどんな法律を通すべきかを討議する暇のない左翼——になっているのだ。」 (AOC, 139)

初めから相当に辛口だが、ローティのフーコー評価は二面的である。フーコーはローティと違って「行動」する思想家であって、この点でローティに批判される謂われはない。ただし、行動すること、すなわち政治的であることにおいて、フーコーはおおむねリベラルであったとローティは言う。「大方

の場合、フーコーの政治は、唯一、不必要な苦悶 (unnecessary suffering) を軽減しようとする標準的なリベラルの企てであった」(PPv2, 194)。社会が黙認してきたサディズムを告発することにおいて、フーコーは人後に落ちない。残酷さを回避することがリベラルの唯一の課題であるとするローティにとって、フーコーの「政治」はまったくリベラルであった。ただ問題は、「大方の場合」であったこと、これである。「すべて」から「大方」を引いた残余に、ローティはフーコーに固有の問題を見ている。以下、この辺の事情を、先に挙げたエッセイ「道徳的アイデンティティと個人的自律——フーコーの場合」に依りながら簡潔に見ておこう。

一般的に言って、ロマン主義的なドライブのかかった知識人たちは、自己の内に大いなる葛藤を抱えている。そして、フーコーおよび昨今ネオ・ニーチェ派と称される理論家たち——だから、ニーチェの薫陶を受けたラディカルな「学界内左翼」——もまた、この手の葛藤を共有している、とローティは考える。上記エッセイのタイトルが、ずばりそれである。「道徳的アイデンティティ」か、それとも「倫理的アイデンティティ」か？ 共に生きる同胞たちに対する道徳的＝政治的責任か、それとも、おのれが社会化されたヴォキャビュラリーから逃れたい、自己創造者でありたい、誰とも同じでありたくない、何ものにも拘束されたくない、そういう個人的自律、卓越の希求か？ ロマン派、そしてネオ・ニーチェ派は、倫理的でありたい、個人的に自律的でありたいと願う。しかるに、共に生きる同胞たちは、ロマン派やネオ・ニーチェ派が創作した新しいヴォキャビュラリーを共有してくれない。大方の同胞は、彼らのコトバを理解してくれないのだ。それはそうだろう。「一般的に人間には、ボードレー尔的でニーチェ的な自己創造者でなくてはならない道徳的義務などない」(PPv2, 194) のだから。「大衆」はボードレー尔的でもニーチェ的でもないのだ。だから、ネオ・ニーチェ派は宙に浮く。彼らは大衆から疎外される (プロフィール「活動場所」の分析を振り返っていただきたい)。道徳的 (政治的) には、安っぽく俗っぽいリベラル・デモクラシーにアイデンティファイできて、倫理的には我慢ならないのだ。リベラル・デ

モクラシーという些末な「美」(the beautiful) は、「崇高」(the sublime) を求める自己創作者には愚劣の極みと映るのだ (PPv3, 324-5)。ここから悪魔の誘惑が生まれる。

「ロマン主義的な知識人の政治がアンチ・リベラルになりがちなのは、彼がみずからの個人的な自己を、他の人間のモデルとして役立てたい、と考え始めるときに限られる。他の人間には、彼自身が成し遂げたのと同じ内面的な自律を達成する道徳的義務がある、と考え始めるとき、彼は、他の人々のそれを助ける政治的・社会的変化について考え始めるのである。そのとき彼は、同胞の市民が望もうが望むまいが、自分にはこの手の変化を企てる道徳的義務がある、と考え始めるだろう。」(PPv2, 194)

こうした妄想が拡大し、それでも大衆が覚醒しないとき、ニーチェに起きたことが起こる。自分は「超人」であり大衆は「家畜」に過ぎない。自分には、彼らに対する道徳的＝政治的責任はない。倫理的アイデンティティ——個人的自律や卓越の追求——が堰を切って流れ出し、道徳的アイデンティティ——政治的責任と連帯の意識——を押し潰した瞬間である。

ロマン主義的なドライブのかかった思想家に特徴的なのは、その個人的で倫理的なアイデンティティが、道徳的で政治的なアイデンティティを圧倒してしまうほど膨張してしまうことである。道徳的なアイデンティティがおのれのアイデンティティのすべてではない。これは誰だってそうだろう。しかし、ロマン主義的知識人は、「他の人間に対する彼女の行為が、彼女に関する最も重要な事柄だとは考えていない」。「もっと重要なのは、彼女の対自的関係 (*rappor*t soi), すなわち、自律の個人的な追求、自分以外の誰かに当てはまるコトバで記述されてしまうことの拒絶である」(PPv2, 193)。そして彼女は、おのれの個人的な自律の追求、そして倫理的アイデンティティを、公共の空間に投影しようとするのである。ローティにとって、フーコーが問題性を帯びるのもそこである。

フーコーのきな臭さを、ローティはどこに嗅ぎとっているのか。まずは彼の言うところに耳を傾けてみよう。

「我々リベラルな改良主義者たちは、フーコーの著作は、軽蔑的な (pejorative) タームとしての『権力』 (power) と、中立的で記述的なタームとしての『権力』の間の自滅的な (crippling) 曖昧さに満ちている、と考える。」 (PPv2, 195)

前者の「権力」は「真理」や「自由」を含む意味論的な空間に属し、後者の「権力」は、ニーチェの「力への意志」と同じくらいに内容空虚で、この意味では、どんなことについてのどんな研究も「権力の戦略」の研究になるだろう (PPv2, 195)。確かに、後者の意味で「権力」を捉えるなら、それは物理的な力と同義であるから、何をどう研究しようとも、それは権力についての研究になるはずで、これではすべてが説明できるが、何も告発できない。否、この場合、我々は事実、権力を大いに讃えることさえできる。雪の結晶や鍾乳石が自然の繊細な力によって形成されるとき、我々は自然の神秘とか神の御技とか言ってこれを褒め称えるのだ。だから、フーコーが忌避した近代のリベラル国家も、その力が繊細で緊密で不可視で遍在していればいるほど、我々はそれを近代国家の神秘とか、リベラルの技とか言って大いに賞賛できるであろう。ところが、「権力」を評価的に、なにかんづく「軽蔑的に」利用すると立場は逆転する。それが繊細で緊密で不可視で遍在していればいるほど、そして神秘的であればあるほど対象を非難する能力は強くなる。おそらくフーコーは、この「自滅的な曖昧さ」を意識的に弄んでいるのだろうが、ローティはここに、ロマン派やネオ・ニーチェ派にありがちな策動——個人的な自律や卓越の追求を公共の空間に投影する企て——を読み込むのである。

「一流の思想家が、死活的に重要なタームの軽蔑的な意味と空虚な意味に関して曖昧であり続けているとき、彼は二兎を同時に追っているのではないか、と考えてみるのがよい。」 (PPv2, 195)

行間を読み取るとこういうことだろう。すなわち、「軽蔑的な」意味での「権力」は、フーコーの個人的な自律の追求にとって不可欠であった。同性愛者——フランス社会のマイノリティ——としての彼にとって、規律し訓練する、

細密で不可視の権力の遍在は、これを告発することが、その倫理的アイデンティティのための必要条件であった<sup>31)</sup>。しかしフーコーは、この同じ「権力」を曖昧に用いることで、道徳的=政治的空間におのれの倫理的アイデンティティを投影したのだ。このため、「権力」はその類を問わず告発の対象になった。本来、フーコーにとってはなくてはならなかった「権力」の告発は、本来、それに無頓着であった——そしてそうであって構わない——大方の人々にとってまで問題性を帯びてきた。あたかも、「権力」がそれ自体として悪であるかのように<sup>32)</sup>。

「フーコーは、もっとはっきりとその二つの仕事を分離しておけばよかった——もっと進んで、市民としてのその道徳的アイデンティティと自律の探求を分離しておけばよかった——のだが。そうすれば、フーコーはニーチェやハイデガーが屈した誘惑——この後者の、個人的自律の探求に対応する公共的かつ政治的な<sup>あいたいぶつ</sup>相対物 (counterpart) を見いだそうとする誘惑——にもっと抵抗できたかもしれない。思うに、これが彼の擬似アナキズムに、そして、『権力』が薄く引き伸ばされて、ついにはいかなる反作用 (contrastive force) もなくなり、内容空虚になっても、なお『権力』と『共謀する』(complicit) のを拒み続けることに通じた誘惑なのである。」(PPv2, 196)

ちなみに、ローティ自身の権力に対するアプローチは、それ以外の任意の「もの」に対するアプローチと同一である。つまり、「権力の道具理論」とでも言えようか。目的の追求に資する権力は善い権力であり、それを害する権力は悪い権力である。プラグマティストであるローティにとって、権力の即自的な善悪はナンセンスである。それは権力に関する本質主義——権力は本質的に善/悪である——か、もしくは、権力によって規律され訓練されてはならない「何か」が、我々の精神ないし身体の内奥に眠っている——そして「解放」を待っている——と考えるモダニズムかのどちらかであろう。ローティがフーコーを含め、ネオ・ニーチェ派のポストモダン哲学から学んだのは、我々の内奥には解放されなくてはならない、あるいは抑圧されてはなら

ない「本性」(nature) が宿っている、という啓蒙主義の虚構性であった。そういう「本性」を捨ててしまったローティにとって、規律し訓練する権力の即自的な善悪を問うことは、まったくのナンセンスなのだ。我々が「本性」を失ったことは、絶望ではなく、我々に無数の選択が開かれていることを教えている。ここにあの「希望」の政治が開けてくる。ローティの希望、それは文盲の根絶であり、貧困や疾病の駆逐である。(おそらくそれは、ボードレールのでもニーチェ的でもない、職業哲学者を除く大方の人々の共通目的ないし希望であろう。) 従って、教師が教室で学生に、役人が窓口で失業者に、医師が病室で患者に「規律＝訓練権力」を行使すること、そしてそれを「福祉国家」が支えることは、まことに望ましい権力行使の形態にはほかならない。どんな目的(希望)にどう資するのかを問うことなく、単に「権力」について討議し、どんな権力とも「共謀しない」などと嘯くのは、権力の本質主義者か、「技術的関心」を超えた「解放的関心」の存在を信じるモダニストか、のどちらかであろう。否そもそも、そうでない人は、端から「共謀する」などという「軽蔑的な」タームを使わないのである。ローティは、フーコーが「権力」を軽蔑的に用いるとき、彼がニーチェと同じ欲求に屈服していると見る。「人は、公共的な領域と個人的な領域を隔てることを拒むときにかぎって」、つまり、個人の倫理的アイデンティティを道徳的＝政治的空間に投影するときにかぎって、『単なる社会民主主義を超えた』社会を夢見、『全体的革命』を夢想するのだ。つまり、単なる「美」に満足できず、それを超えた「崇高」を欲するのだ。「そして、そのときにかぎってアナーキズムが魅力的に見え、そのときにかぎって、任意の社会的妥協、任意の政治的折衝の結果を、『権力のディスコース』なる軽蔑的なタームを使って表記したくなるのだ」(PPv2, 196)。そろそろまとめよう。私は、ローティのフーコー解釈は次の一節に集約されていると思う。

「フーコーは、犯罪者を精神医学に通じたソーシャル・ワーカーに引き渡すことが、彼らを市中引き回しのうえ八つ裂きにすることよりも道徳法則に近いわけではない、と示唆したとき正しかった。しかし彼は、それ

らが等しく残酷である，と示唆した点で間違っていたのだ。彼は，流行遅れで退屈で平凡だが，啓蒙主義の政治的希望の底堅さ (persistence) に発する社会改良の試みをあまねく懐疑することにおいて間違っていたのだ。」(TPP, 40)

さてそれでは，以上のようなフーコー解釈を踏まえて，我々は「フーコー派学界内左翼」に関して何が言えるだろうか。とりわけ，「フーコーとマルクスの奇天烈なブレンド」について何が言えるだろうか。ローティによると，「不幸なことに，現代のアメリカ学界内文化においては，ひとたびプラトン，本質主義，そして永遠の真理を見透かしてしまえば，自然とマルクスに向かうであろう，ということが共通の前提になっている。世界の急所を押しえようとする試みは，依然，ジェイムソン (Fredric Jameson) やその取り巻きたちの頭の中では，マルクス主義とつながっているのだ」(AOC, 139) ということらしい。むべなるかな，であろう。当代のアメリカ左翼に哲学 (マルクス主義) を吹き込んだのは「新左翼」であり，新左翼と言え，F・ジェイムソンを含む「文化系左翼」の出身母体なのだから。マルクスに背を向けることはまさに「親殺し」であるとともに，おのれがかつて身も心も捧げた教祖を裏切ることは，人格的不誠実の証しでもあるだろう。否，「後期資本主義」を教えたマルクス主義的左翼と手を切ることは，ジェイムソンのような人物にとっては深刻なアイデンティティ・クライシスをもたらすに違いない。マルクス主義は，学界内左翼のいわば人格の一部を形成しているのである。それではフーコーはどうなるのか。そのヒントは，次の一節にあると思う。

「フーコー派の用法では，『権力』というタームは，我々の言語のすべてのコトバに対して，また，我々の社会のすべての制度に対して払拭できない汚れを残した媒体を象徴している。それは，常にすでにそこにあり，その出来にスポットを当てることはできない。下院議員のオフィスにやってくる法人の外商員にスポットを当て，おそらくは彼の入室を拒むことはできても，フーコー派の意味における権力をブロックすることはできない。権力は外部的であるのと等しく内部的であり，手や足よりも近

いところにある。……個人的かつ社会的な、無際限に続く自己分析だけが、その不可視の、無限に細密な網の目から抜け出ることを可能にする。否、おそらくはそれでさえ無理だろう。〔原文改行〕フーコー派の権力の遍在は、悪魔の遍在、従って原罪の遍在——あらゆる人間の魂に刻まれた魔性の汚れ——の残滓である。」(AOC, 94-5)

ここで振り出しに戻る。またあの「原罪論」である。ヴェトナム戦争は、アメリカという国家に払拭できない「原罪」が刻み込まれていることを教えた。以後、「新左翼」にとって、アメリカという「システム」を転覆させることが至上命令となった。その哲学的な下支えを提供したのがマルクス主義である。しかし、冷静に考えてみると、マルクス主義の千年王国的な終末論はいかにも非科学的である。史的唯物論や剰余価値論も、それを科学の「定義」として受け入れられる人は別として、依然空想的なメタ物語の域を出ないだろう。ところが、フーコーはと言えば、その権力分析の緻密さ、正確さ、実証性は史上無比、まさに金字塔である。言ってみれば、フーコーは、依然漠としていた「システム」の「原罪」をきわめて科学的に別抉して見せたのだ。ヴェトナム戦争がその存在を知らしめた「原罪」は、フーコーの権力論をもってはや隠せぬ傷痕となったのだ。まさに「原罪」を決定的にしたのである。マルクス主義のメタ物語では、いまだ宗教がかった「原罪」の概念が、フーコーによって科学化された。「システム」の転覆に命を燃やす「ラディカル」に対して、まさにお墨付きを与えてくれたのである。

「いまや、マルクス主義はパリでさえ説得力を失っているから、強力な哲学的バックアップの必要を感じている人々は、ド・マンやフーコーにすがっているのである。」(PPv2, 137)

そして、「ド・マンならびにフーコーの影響を受けたアメリカ文化系左翼は、アメリカを含む現代の民主主義国家を帝国主義権力ないし規律＝訓練社会、あるいはその双方と見なしている」(PPv2, 133) から、我々がアメリカという国家、すなわち「システム」「後期資本主義」の内部に留まるかぎり、我々は「権力」という「原罪」から逃れることはできない。おそらく永久にでき

ない。プラグマティストにとっては何でもないこと——「権力」から逃避できないこと（またそうする必要もないこと）——は、フーコーから「権力」の「軽蔑的な」用法を教えられた文化系左翼にとっては途方もない絶望である。彼らは救済を「システム」の外部に、すなわち「他者」——その特殊学界内左翼的な意味で——に求めるであろう。

「彼らは、デューイが好む類いのコンセンサス型で改良主義型の政治を示唆する哲学的な意見を、ブルジョワ民主主義国家における生活の不可視の監視人たる『権力のディスコース』に『共謀する』ものと見なすのである。まさに、1930年代のマルクス主義者が、デューイを『アメリカ帝国主義の哲学者』と考えたように、当代の文化系左翼は、我々プラグマティストたちを、せいぜいで社会的に無責任な、最悪なら抑圧的イデオロギーの弁護人と見なすのである。」(PPv2, 133)

こうしてフーコーは、終末論的だったマルクス主義的左翼の所為に科学的なお墨付きを与えてくれた。「システム」の転覆を画策することでマルクス主義的左翼（新左翼）は正しかった。権力を告発することで、彼らは紛れもなく正しかった。しかし、彼らは依然非科学的——終末論的かつメタ物語的——で、ナイーヴであった。学界内左翼は、いまや「科学的」である。彼らはメタ物語的終末論を持っていないし、その実証性は筋金入りである。彼らの「原罪論」は宗教的＝終末論的ではなく、いまや実証的＝科学的である。かくして、ブルームの言う「フーコーとマルクスの奇天烈なブレンド」が生まれる。これは一種歴史の必然かもしれない。そして、「ルサンチマン学派」の登場もそうだ。文化系左翼は終末論を持たない。終末論は宗教的だが、それは一つの希望であった。まったく空想的な希望であった。しかし、フーコーの薫陶を受けた学界内左翼は、すでに終末論を捨てている。マルクスが約束したはずの明るい未来は消え失せた。マルクスに後ろ髪を引かれながらも、その明るい未来と床を共にすることはできない。フーコーを知ってしまった以上、もう元の鞘には収められないのだ。絶望、すなわちルサンチマンしか残らないのは、事の自然な成り行きだろう。「彼らは……過去の失敗に対するル

サンチマンをもって、よりよい未来についてのヴィジョンに代えるのだ」(AOC, 126-7)。彼らは「システム」を呪い続け、「他者」の手になる「全体的革命」を待望するのである。

「文化系左翼は、遍在する幽霊、その最も恐ろしいのは『権力』と呼ばれる、に憑かれている。これはエドムンドソン (Mark Edmundson) が『どこにでもいてどこにもいない、機略縦横の幽霊 (a resourceful spook) のごとくはかなくも執拗な、神出鬼没の媒体』と呼んだものの名称である。」(AOC, 94)

以上の考察をもって、学界内左翼とフーコーの関係に関する私の宿題は果たされたと考えたい。次に進むべきは、デリダと文化系左翼の関係である。

### (3) デリダは超越論的なのか? ——ローティのデリダ解釈から

デリダに関するローティの論考は山のようにあって、これに一々当たっていてもただいたずらに紙幅を浪費するだけだから、ここでは「学界内左翼」との関係で重要と思われるエッセイ「デリダは超越論的哲学者なのか?」(“Is Derrida Transcendental Philosopher?” [1989] in PPv2) を中心として、これを他のエッセイをもって補足することにしたい<sup>33)</sup>。

といっても、まず一見しておかなくてはならないのは、「超越論的」ってどういうこと? であろう。すでにご理解いただいていると思うが、ローティの言う「超越論的」とは——私はこれがオーソドックスな使い方だと思うのだが——、あるXが自余のYに対して石垣と城の関係にあるとき、XがYに対して持つ関係のことである。言ってみれば、XはYの「可能性の条件」なのである。ローティが論争の書『哲学と自然の鏡』で槍玉に挙げたのは、この意味での超越論哲学であった。そこでは、その別称としての「認識論」が中心テーマだったが、その内実は認識論に定位したカント型哲学——デカルトからカントを経て現象学、論理実証主義に至るまで——の批判だったから、それはポストモダニズムの伝道書とされたのである。しかし、ローティが一貫して批判の対象としているのは、カントに典型的な職業哲学者の妄想、すなわち、哲学を「基礎学」と捉える思考法——超越論主義——であった。哲

学即ち「基礎学」——「可能性の条件」の探求——の思考法では、哲学は自余の文化的な営みに対して最終的な審級の役割を果たす。我々の一切の文化的な営みは、常に哲学の法廷で正当化——「可能性の条件」に反しないことの証明——を要求される。これを逆に見れば、哲学の法廷で下された判断は、常に自余の文化的領域に通底した基礎とならねばならない。この基礎からの演繹こそ「超越論的演繹」と称されるものであって、この演繹において、哲学と自余の文化は論理＝必然的に結合される。特定の哲学から特定銘柄の政治が論理的・必然的に導かれる、という考え方は、この超越論的演繹の政治的な適用例である。そして、「……的に語るためには、哲学的に考えなくてはならない」というのは、その「超越論主義」の一般的テーゼである。そこでは、まさしく哲学が、その他の文化的な営みの「可能性の条件」なのである。ローティや後期のロールズが躍起になって否定するのはこの関係であって、この姿勢は、ローティのあらゆるエッセイに共通している。だから、先に挙げたエッセイのタイトル「デリダは超越論的哲学者なのか?」は、「デリダは自余の文化の基礎なのか?」、もしくは——「デリダ」が文化の基礎というのは変だから——「『脱構築』『痕跡』『差延』は、自余の文化的な(なかんずく政治的な)営みを理解するための(必須の)鍵なのか?」「『脱構築』を論じることができなければ、政治的に語ることはできないのか?」という問いと等しいことになる。

そこでイエスカノーか、でデリダ・ファン(アメリカの)は二派に分かれることになる。まずイエス——デリダは超越論的だ——の陣営。もちろん筆頭組頭はP・ド・マン。次いでデリダ入門の決定版『デリダ』(Derrida, 1987)の著者C・ノリス(Christopher Norris)、同じく『脱構築論』(On Deconstruction, 1982)の著者J・カラー(Jonathan Culler)。さらに、デリダとの共作『ジャック・デリダ』(Jaques Derrida, 1991)——上層「デリダベース」(Derridabase)を執筆——の著者G・ベニントン(Geoffrey Bennington)。そして、ノリスやカラーを裏書きするデリダ研究者R・ガシェ(Rodolphe Gascé)など(PPv2, 119, 121; PPv3, 338-9)。私はこれをベニントンに

ちなんで「ベイス派」と呼ぶことにしたい。これに対して、ノー——デリダは超越論的ではない——の陣営。まずはローティその人。そして、ローティが共感し、カラーにその軽薄な「デリダダイズム」(Derridadaism) を批判されたG・ハートマン (Geoffrey Hartman) など (PPv2, 119)。私はこれをハートマンに倣って「ダダ派」と呼ぶことにしたい。

ローティによれば、アメリカの学界には圧倒的にベイス派が多い。もちろん、「文化系左翼」はその典型である。彼らは、「デリダは我々に対して、驚愕の哲学的結論に通じる厳格な論証を与えた、と言って彼を讃える」。彼らはデリダが示した「哲学的発見」「真実」(PPv2, 119) を讃える。換言すれば、ベイス派はデリダが過てる哲学、すなわち過去の「現前の形而上学」や「存在神学的」(ontotheological) 伝統を厳格に論駁し、かつ、おのれの哲学の正当性を証明したと考えるのである。また彼らにとって、デリダは「公共的な使命」を負った、「我々に対して『制度化された知識』、従って社会の諸制度を転覆させるための武器を提供する」理論家であり、「社会的変革を引き起こす闘争のための弾薬と戦略を手にした」(PPv2, 120) 思想家である<sup>34)</sup>。これに対して、少数のダダ派は、「デリダは哲学的伝統に関して書くための新しい、素晴らしくアイロニックな方法を創作した、と言って彼を讃える」。彼らは、「デリダが哲学の伝統的な人物やトピックスを扱うときの遊び好きで、醒めていて、曲者まがいの (oblique) 方法」(PPv2, 119) を讃えるのだ。ダダ派にとって、デリダは「個人的な著述家」であり、「彼と共通のバックグラウンドを持った、そして、彼がしているのと同じかなり秘技的な (esoteric) 作業を、滑稽で見事で感動的と見る我々インサイダーの悦楽のために」(PPv2, 120) 筆を執っている人物である。

文化系左翼がデリダに惚れ込むのは理の当然。ニーチェの薫陶を受けたラディカルな左翼たちは、些末な「美」の政治、すなわちリベラル・デモクラシー、社会民主主義、リベラルな改良主義の背後に、それを裏打ちしている啓蒙主義の合理主義、ひいては「現前の形而上学」を見ている。ニーチェが啓蒙主義の合理主義と啓蒙主義のリベラリズムを同時に捨て去ったことも、

これを裏書きしている (TPP, 46)。従って、アンチ・リベラルであることは、ただちに「現前の形而上学」の否定を意味する (彼らの頭の中では、哲学と政治が超越論的に結合していることに注意)。しかし、彼らの教祖的存在であるニーチェやハイデガーは、これに失敗した。最後の最後で、ミイラ取りがミイラになったのだ。しかるにデリダはと言えば、ニーチェやハイデガーが「力への意志」「存在」「頽落」によって為しえなかったことを、「脱構築」「差延」「痕跡」によって成し遂げたのだ。彼は「現前の形而上学」を決定的に論駁したのだ (PPv2, 87, 93)。こうして、「ラディカル」「脱構築」、アンチ・リベラルが見事に連鎖する。

「自分がしていることに関するデリダの説明の大部分は、『形而上学の歴史』は、文学、科学そして政治に対して種々の行為を禁止してきた、という考えに依拠している。この考えは、全体的、一意的そして自足的 (closed) 言語を追求してきたジャンルの歴史こそ、現代西洋の人間的な可能性の全範囲にわたって中心的である、というハイデガーの主張のリピートなのだ。」 (PPv2, 101)

「ラディカルは、『最後の人間』(last men) の世界の将来を見限っているから、『ブルジョワ社会』や『ブルジョワ・イデオロギー』を、アイロニストの理論家が形而上学を扱うような仕方で——我々が克服すべき義務を負った狡猾な誘惑として——扱うのだ。これはしばしば、形而上学を批判することは、まさしくブルジョワ・イデオロギーを批判することであり、逆もまたそうである、という幻想を生み出した。この因果的な一体化は、ラディカルたちの中で、アイロニストの理論とラディカルな政治の間には重要な結びつきがある、という幻想を生んでいる。」 (PPv3, 324-5)

この幻想は、「ニーチェが折々にアンチ民主主義をまくし立てたこと、ハイデガーがヒトラーに便乗し勝ち馬に乗ろうとしたこと、サルトルが一時愚かにもスターリンに忠節を示したこと、そして、フーコーが擬似アナキズムを唱えたことの記憶によって力を得ている」(PPv3, 325)。ともかくも、アメ

リカのベイス派、ひいては学界内左翼がデリダにのめり込んでゆくことはけだし当然、と感慨ひとしおである。そしてそうだからこそ、ベイス派は、デリダを単なるアイロニックな著述家ではなく、哲学的な真実を厳格に論証した超越論的哲学者、ないし擬似形而上学者に留めておきたいわけである。

ところが、ダダ派のローティにとって、この手のデリダ解釈ははなはだいかがわしい。そもそも、ローティがあちこちで繰り返しているように、哲学と政治との間にそんなに密接な、超越論的な関係など存在するのか？ ベイス派や文化系左翼の言い分では、我々の文化的な営みのすべてに、あまねく「存在神学的」伝統や「現前の形而上学」が浸透しているそうだが、はたして本当か？ 確かに、ローティの言う「インサイダー」、すなわち哲学業界の一部の人々は、その脳髓の奥深くを「存在神学的」伝統や「現前の形而上学」にやられている。このことは検証可能な事実だ。実に、ニーチェやハイデガーは重症の患者だった。彼らは危篤に陥っていた。彼らがけたたましくまくし立てた多くのことは、「現前の形而上学」が彼らの脳中枢を直撃したことの証左である。しかし、単に残酷さを回避したい——ローティによれば、この願望はどんな哲学的営為よりも古く底堅い——と願っているに過ぎない、ニーチェ的でもボードレー尔的でもない大方の人々——おそらくニーチェが「家畜」呼ばわりする人々——、改良を重ねることで残酷さを減殺できると考えるリベラルな人々の脳髓は、そんな高尚な「存在神学的」伝統などに汚染されてはいないのだ。我々はプラトン、デカルト、ロック、カント等々(の哲学)に洗脳されていなくても——かといって、洗脳されていても問題はない——、リベラルであることはできる。汚染されているに違いない、そう思いたいのは、そしてそう思い込んでいるのは、おのれの創作したヴォキャビュラリーを共有し理解してくれない大方の人々に対して、業界のインサイダーたちがルサンチマンを抱いているからである。こういう人々がデリダを、ニーチェやハイデガーを超えた教祖として持ち上げるのだ。

「科学、文学そして政治は『存在神学的』伝統によって埋め尽くされている——つまり、存在神学的伝統は我々の文化の中心を占めている——と

いうハイデガーとデリダに共通の主張は、学界内の一専門分野の重要性を誇張しようとする自己欺瞞的な試みである。」(PPv2, 87)

ローティにとって、「存在神学的伝統をどうやって『克服し』、どうやってそこから逃れるか、にかかわるハイデガーとデリダに共通の秘技的な大問題は人為的に立てられた問題であって、それは、その伝統のどの部分が現在の目的のために有効でありうるのか、に関する多くの些細でプラグマティックな問いに代えられる必要がある」(PPv2, 87) のだ。

結局、ベイス派の文化系左翼は、デリダは「可能性の条件」を発見したと宣うことで、またぞろデリダをプラトンの脚注に回収したいわけである<sup>35)</sup>。彼らの頭の中では、リベラル・デモクラシー、改良主義、「ブルジョワ・イデオロギー」「システム」「後期資本主義」、そして「存在神学的」伝統、「現前の形而上学」がもの見事に連鎖しているから、なんとしてもデリダには、「現前の形而上学」を厳格に論駁していただきたいわけである。「脱構築」は秘技的だが超越論的な「方法」なのであって、我々はこれによって「現前の形而上学」を、ひいては「ブルジョワ・イデオロギー」や「システム」を転覆させることができるのだ<sup>36)</sup>。

しかるにローティは、かかるデリダ解釈を否定する。なぜか？ それはローティが、デリダは真に独創的な哲学者だと考えるからである。独創的な人物にはダダイズムがお似合いなのでって、「厳格さ」「真面目さ」「論証」は不似合いである。実に、「独創」と「厳格」は両立しないのだ。

「デリダがいくつかのテキストの中に、排除された要素を間違って同定してしまった (misidentified) ことを示す証しを知るのは困難だ。それは、カントが〈カテゴリー表〉を正しく捉えていないことを示す証しを知るのが難しいのと同じである。これは厳格 (rigor) の概念を、研究者、すなわち進行中の社会的な営み……への参加者のコンセンサスから区別するのが難しいからだ。厳格は、おのれの想像力を他者とのコンセンサスに従わせることに、他者とともに合意したときに初めて手に入るのだ。……独りぼっちで厳格であることは難しく、また同

独創 (originality) とともに厳格 (rigor) をもって賞賛することは同じく難しい。ある人があることを初めてするとき、その人はものの見事にそれをやってのけるかもしれないが、それを厳格にやりなおせることはできない。」 (PPv3, 339)

確かにそうだろう。厳格は一定のルールを他者と共有していることを求めるだろう。例えば、ある命題を厳格に証明ないし反証するには、一定の公理系を他者と共有していなくてはならない (大方の数学者とはそういうものだ)。だから、証明や反証は一定の公理系を受容した集団、クーン的に言えば、「標準科学者」の集団にこそ相応しい。一定の公理系を受容したときにかぎって、「パズル解き」——「検証」「反証」「論駁」などと称される——は成立し意味を持つのである。ローティは、デリダをすこぶる独創的な「革命科学者」と見なすから、デリダが哲学的真実を厳格に論証したなどとは、端から信じられないのだ。厳格ならデリダは伝統的哲学(過去の形而上学の公理系)に回収され、独創ならデリダは伝統的哲学を超える (だから「厳格」ではありえない)。「論駁は非独創性の印し (mark) である」。ローティは「デリダの独創性を高く評価するので、この手のタームではデリダを賞賛できない」 (PPv2, 121)。ごもつとも。あることが論駁として受け入れられるためには、肯定派も否定派も同じ合理性の基準 (共約可能性) を前提しなくてはならない。つまり、論駁は過去のヴォキャビュラリー (慣習) に拠らざるをえないのだ。

「一つの知的世界を退去させることのできる唯一の存在は、別のもう一つの知的世界——古いものを反駁する議論ではなく、新しい候補——である。ある中立的な基盤があって、その上で『ロゴス中心主義』のごとき大存在に対して論駁を開陳できるという考えは、私には、もう一つのロゴス中心主義的幻覚作用であると思われる。……真に独創的な思考の所産は、我々の過去の信念を反駁ないし破壊することではなく、それに代わるものを与えることによって、我々がその手の信念を忘却するのを助けることである。」 (PPv2, 121)

デリダが得意とするのは、古いヴォキャビュラリーを相互に突き合わせて新しいヴォキャビュラリーを創作すること、すなわち「止揚」であって、古い信念を突き合わせてどちらを取るか決めること、すなわち「論証」ではない (PPv2, 125-6)。「デリダの中心的テーマは、哲学の夢がそのクライマックスにおいて悪夢に変わる仕方である。……自己言及的パラドクスが現れる。……デリダが傑作なのは、その手の悲喜劇を物語るときである」(PPv2, 93)。しかし、だ。

「デリダが最悪になるのは、彼がおのれの忌避することを真似し始めるとき、そして『厳格な分析』を与えようと言いだすときだ。論証がうまくゆくのは、諸前提を語るヴォキャビュラリーが話し手と聞き手に共有されているときだけだ。ニーチェ、ハイデガー、デリダほど独創的で偉大な哲学者は、新しい語り方を創るのであって、古い語り方に関して驚愕の哲学的発見をするのではない。だから、彼らが論証に長けている可能性は低い。」 (PPv2, 93)

かくして、ベイス派とダダ派の対立は決定的になる。方やベイス派は、哲学が文化の中心を占めると考え、「デリダは任意かつ一切のテキストの神秘を解き明かす鍵を発見した」と信じていて、究極的には、「一切のテキストが同一の古い哲学的二項対立 (oppositions) ——時間／空間、感覚／知性、主観／客観、存在／生成、同一／差異など——『にかかわる』ものと見なす」(PPv2, 104) までに至った。彼らにとって、可能な、考えうるありとあらゆる二項対立——善／悪、貴／賤、原因／結果、自由／必然、原始／派生、永遠／時間、積極／消極、男／女、白／黒——が「現前の形而上学」の残響であって、あまねく「脱構築」の対象となる。すべてが「差延」に還元される。ローティにとっては、「差延」は単に「意味は文脈の関数である、無限に漸進する再文脈化を妨げる理論的な障害は存在しない、という通俗的なパス＝ヴィトゲンシュタイン＝アンチ・デカルト的テーゼの略号に過ぎない」のだが、ガシェのごときベイス派にとっては、それは「その発掘こそデリダの偉大な功績であるところの構造」(PPv2, 125) ないしインフラなのである。プラグマテ

イストにとっては単に「便宜」の問題に過ぎない——デモクリトスの仮説とは独立に「原子」を利用できるように、「ロゴス中心主義」の仮説とは独立に活用できる (PPv2, 108-9) ——二項対立が、ベイス派にとっては、何を措いても真っ先に注視すべき深刻な哲学的問題となるのだ。まさしく、「脱構築」や「差延」は、一切の文化的な営みの基礎、第一歩なのである。

これに対して、方やデリダダイストは、哲学を単なる一つの文芸ジャンルと捉え、デリダをそのヒーローと考える。デリダは彼の先達たちの真面目さを笑い、その問題を茶化す洒落の利いた天才作家である。「デリダの洒落やマジック・ワードをもっと活かす」には、「『哲学』ないし『形而上学』と称される存在があつて、我々の文化の中心を占め、外に向けて害悪を垂れ流している、という考えを捨てた」(PPv2, 104) 方がいい。「この視点からは、それを完遂せずには自余の文化を問題にできないような、『形而上学の脱構築』なる緊急の課題などありはしないのだ」(PPv2, 105)。否そもそも、哲学というジャンルが「他の一切のジャンルのための骨組み (armature) ないし鑄型 (template) である」という主張——ハイデガーとデリダ「双方の著作の大部分で不問に付されている前提」(PPv2, 106) ——に対して説得力を与える論拠は、ハイデガーの中にもデリダの中にも発見できないのだ (PPv2, 106)。そこでローティはこう考える。すなわち、デリダは「諸概念の間の要件的關係を厳格かつ擬似超越論的に探求している」(PPv3, 345)、あるいは「非経験的な世界で諸概念を結びつけ、可能性の条件を形成している相互連関の痕跡を厳格かつ正確に辿った」(PPv3, 349) のではなく、「みずからの自伝、『あらゆる言語の牢獄から逃走しよう』とする人物の自伝……を著すという総合的プロジェクトの一助として、彼が出会った書物の著者たち (プラトン、アウグスティヌス、ルソー、ヘーゲルその他) に関する性格分析的伝記 (psychobiography) を記している」(PPv3, 345) のだ、と。

「結局、誰しもその生きた環境を否定できないのだ。ワグナーがソナタを書いていたら、エミリー・ディキンソンがエピックを書いていたら、などと言っても虚しい。デリダ、……このユダヤ人もまた、プラトンや

カントを読み、彼らを忘れることができなかつた——彼らを置き去りに  
はできなかつた——男なのだ。多分、プラトンやカントについて、寡聞  
にして多くを知らない土地（カリフォルニア？ インドネシア？）の学  
校に通う非ユダヤの子供たちは、現前の形而上学を忘れることもできよ  
う。しかし、その男にはそれができないのだ。」(PPv3, 349-50)

ここにうかがえるのは、デリダを「倫理的アイデンティティ」、すなわち個人  
的な自律と卓越を追求する個人的哲学者——そして、リベラルな社会の建設  
のための、すなわち公共的な有効性をほとんど持たない哲学者——と見るロ  
ーティの基本的な姿勢である。「デリダの著作は、ハイデガーに圧倒され苛ま  
れたなら——ハイデガー流の言語に力を感じつつも、みずからをそれで描く  
ことは避けたいなら——読めばいい」(PPv3, 307)。それに感銘を受けず、「少  
なくとも一定の公共的な善を実行するという目的のためなら、ハイデガーも  
デリダも単に無視して構わない」(PPv3, 308)。フーコーの場合と同じく、デ  
リダがローティにとって胡散臭くなるのは、彼が個人的な自律や卓越のプロ  
ジェクト——「あらゆる言語の牢獄から逃走しよう」とする企て——を、公  
共的な空間に投影するときである。つまり、みずからの哲学的営為を超越論  
的な意義を持つと見なし始めるときである<sup>37)</sup>。

以上、ローティのデリダ解釈を紹介しつつ、「学界内左翼」とデリダの關係  
を素描した。ベイス派文化系左翼とローティ、どちらが正しいのか？ また、  
ローティのデリダ解釈ははたして妥当なのか？ 残念ながら今の私には判断  
する能力がない。後は、デリダに通じた読者諸氏のアドバイスとご批判を請  
うしかない。願わくは、ローティの文化系左翼批判を紹介するという私の課  
題が十分に果たされたことを。

さて、私はここからただちに、左翼を健全化するためのローティの処方箋の  
紹介に移ってもいいのだが、もう一人、学界内左翼を論じるうえで欠かすこ  
とのできない人物に触れておかななくてはならない。誰あろう、左翼の重鎮J・  
ハーバーマスである。ハーバーマスを論じることなく我々の考察を終えるこ  
とは、まさしく「仏作って魂入れず」の誹りを免れまい。ということで、以

下ローティのハーバーマス解釈を吟味する。

(4) ハーバーマスの位置づけ——ローティのハーバーマス解釈から  
読者の中には、どうしてハーバーマスが「文化系左翼」との関係で論じられなくてはいけないのか、と怪訝に思う方もおられるかもしれない。というのも、ローティに対して、リベラルな社会民主主義の実現にとって、フーコーやデリダがまるで無益であることを教えたのは、実にハーバーマスその人だからだ。

「ハーバーマスの『近代の哲学的ディスコース』(*The Philosophical Discourse of Modernity*, trans by F. G. Lawrence, 1987) は、まさに、ハイデガーとデリダは等しく無益だ (pointless) と気づいたときに読むべきものである。ハーバーマスは、ニーチェ＝ハイデガー＝デリダ・ジャンルに属するアイロニストの理論構成に杵をかけ (circumventing), そこを突っ切るのではなく迂回してよろしいと感じさせてくれる。ハイデガーのリタニー、デリダのファンタジーに興味を引かれなかったら、少なくとも一定の公共的善事を行うという目的のためには、端的に二人を無視してもいい、と言い切る十分な理由をハーバーマスは与えてくれる。」(PPv3, 308)

というわけで、ハーバーマスほど徹底的に、かつ真摯に、フーコーやデリダを批判している人を私は知らない。少なくとも彼は、フーコーやデリダを現代のロマン派ないしダダイストとして軽くあしらっておけばよい、と考えるローティよりも真剣である。なのにどうしてハーバーマスなのか？ ヒントは二つのエッセイ、「ハーバーマスとリオタール、ポストモダニティについて」(“Habermas and Lyotard on Postmodernity,” [1984] in PPv2) と「ハーバーマスとデリダ、そして哲学の機能」(“Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy,” [1995] in PPv3) にある。

ローティは、ハーバーマス——その「間主観性の哲学」——が「認識論」を政治化すること、換言すれば、「真理の探究にとって重要なことは、その探究が営まれる社会的（そしてなかならず政治的）な条件であって、探求する

主体の内奥の本性 (nature) ではない」(PPv3, 309) とすることに満腔の賛意を表す。ハイデガーの呪った「形而上学」、デリダの憎んだ「ロゴス中心主義」の誤りは、「会話の射程とメンバーシップを拡大することによってしか為しえないことを、内省によって——内観することによって——やってやろう」(PPv3, 309) と考えたことなのだ。それは「公共」を志向するのではなく、「主体」のプライベートに首を突っ込んだ。もしも公共を志向していたら、「合理性」イコール「歪みのないコミュニケーション」(undistorted communication) ——「理想的な民主主義社会に特徴的な類いのコミュニケーション」——の「手続き」, 「真理」イコール「歪みのないコミュニケーション」の「帰結」となっていたであろう (PPv3, 309)。ここまではよい。しかし、ローティがハーバーマスから身を引くのは、ハーバーマスが、「コミュニケーション的理性」を「普遍的妥当性」の理念から解放しようとしないうきである (PPv3, 318)。

「依然ハーバーマスは、例えばそこからフーコーを『相対主義』として……批判できるような、アルキメデスの点を欲しているのだ。彼はなお、『命題や規範に対して請求される妥当性は空間と時間を超えている』……とやりたいのだ<sup>48)</sup>。」(PPv3, 318)

ところがローティはといえば、ハーバーマスが難詰する「言語的歴史主義」(linguistic historicism) に心底与しているのだ。この言語的歴史主義については、ハーバーマス、ローティともに色々と語っているが、私は基本的に、この二人の思想家の齟齬は、「超越論主義」か、それとも「世俗主義」かに還元できると思う。「哲学に対する民主主義の優位」、これについてはローティもハーバーマスも一致するだろう。ところが、ハーバーマスが民主主義の後見役としての哲学を志向することで、両者の違いは決定的になる。言語的歴史主義者は、世俗主義で打ち止めになる。しかし、超越論主義者はもう一捻り加えて元に戻る(哲学に回帰する)。世俗主義者はこう考える。すなわち、有限の時間と空間(という限界)の中で、可能なかぎりオープンに、可能なかぎり非暴力的に、可能なかぎり批判的に討議しよう。そして限界に至った

ら採決しよう。そしてその結果を正しいもの（真理）として受け入れよう、と。これがローティの考える「民主的なコンセンサス」である。この程度のこと、ハーバーマスの「ハ」の字も知らなくても、中学校さえ卒業していれば理解できる。しかし、職業哲学者はこうは考えない。そのコンセンサスは「本当に」民主的なのか？ コミュニケーションの空間に「歪み」はなかったか？ 「システム」「イデオロギー」の力がディスコースを歪曲しなかったか？ などである。そして、これら漸進的に続く問いの極限——つまり、時間と空間の限界を超えたところ——に、かの「理想的発話状況」があるわけだ。この理想的発話状況、いったいどういう役割を果たすのだろうか？ 物理空間の歪みを検出したいなら、アインシュタインに従って光の進み方を調べてみればいい。この検証は有限のステップで完結するだろう。でも、討議空間の歪みを検出するにはどうしたらいいのだろうか？ 理想的発話状況と照らし合わせればいいのだが、この「理想的発話状況」、残念ながら有限のステップでは手に入らない代物なのだ。そもそも、我々はいつどこでそれに到達したのかも検知できない。まさに鶴だ。

世俗主義者、プラグマティストにとって、この手の概念が無益であることは言うまでもない。否、ハーバーマスに共感的なアメリカの理論家たち——例えばR・ゲス (Raymond Geuss), R・バーンスタイン (Richard Bernstein), T・マッカーシー (Thomas McCarthy) のような——できえ、この手の概念——おそらく「規制的概念」とか「理念」とか呼ばれるのだろう——には批判的なようだ。ゲスによれば、「『理想的発話状況』の概念は、社会批判というメカニズムにあっては無用の歯車なのだ」。彼は、「その〔一定の時と場所を占める一定のコミュニティの〕ヴォキャビュラリーや慣習 (conventions) の背後に回って『自然な』存在——それに照らして、その手のヴォキャビュラリーや慣習が批判される——にまで至る理論的講釈がはたして必要なのか」(PPv2, 167) と訝しく思っているのである。ローティに言わせれば、結局のところ「ハーバーマスの難点は、彼が解放のメタ物語を提供していることではなく、むしろ、彼が正当化の必要を感じていること、我々の文

化を束ねている物語に下駄を預けられないことなのである」(PPv2, 167)。ハーバーマスは依然、「『批判的な理性』なるものがあって、『社会的行為の不変の正則性それ自体』と、『原理的に変形可能な、イデオロギー的に凝結した従属関係』の違いを検出できる」(PPv3, 319) という考え方に固執しているのだ。しかしこれは、ローティが左翼主義的知識人の「最も愚かな考えの一つ」(one of the Left's silliest ideas) と呼ぶもの——ローティはこれをリオータルに帰している——に通底する。すなわち、「知識人は前衛であって、『真正の批判』を可能にする存在のために、彼女が受け継いだルールや慣行や制度から逃避すべき使命を負っている」という仮説、そして「その手の制度から逃避することは自動的によいことである。なぜなら、それはかかる制度を『摂取して』きた邪悪な力に、自分が『利用され』ないことを約束してくれるから」(PPv2, 175) という信念である。

要するに、ハーバーマスは「ラディカル」——特殊業界的な意味で、ただしネオ・ニーチェ派とは別種の——なのだ。彼は、「真正の批判」「ラディカルな批判」こそ左翼の真骨頂と信じている。しかしローティにとって、かかる拘りは「哲学に関する科学主義的な構想の不幸な残滓である」。「現象の背後にある実在に迫る」とか、「政治に対する理論的な基礎づけ」(PPv2, 25) とかがそれだ。おそらくハーバーマスは、「人種的、経済的、ジェンダー的不正義を一気に転覆できる支点 (a fulcrum) を提供するような、マルクス主義理論や抑圧の一般理論を継ぐものへの憧憬」(PPv3, 239) を抱いているのだろう。そして、「哲学ないし文学的な洗練は、それが、歴史が我々にあてがった死活的で社会的に不可欠な役目——『イデオロギーの批判者』という役目——のための要件であるが故に重要なのだ」(PPv3, 240) と信じているのだろう。しかるに、言語的歴史主義者たるローティにとって、必要なのは「ハーバーマスが描く類いの、『イデオロギー』や『コミュニケーションの歪み』の存在を測る普遍的で理論的なテスト」(PPv3, 322) でも、ましてやハイデガーやデリダが弁じる「秘技的な問題」——「〈存在〉と存在者の類的な特徴の混同」とか、「エクリチュールに対するパロール優位の前提」(PPv3, 309)

とか——を解くことでもなく、「惨害の詳細な記述，惨害を回避する方途に関する具体的な提案」(PPv3, 322) ——例えば、「貧者や弱者を犠牲にしてもおのれの富や権力を守ろうとする人々」が、「大衆誌の流通を管理する」(PPv3, 309) のを防ぐこと——なのである。

「あらゆる形態の社会生活は，早晚，その時代のより想像力に富んだ，より活動的な知性にとっては『抑圧的』で『歪んでいる』と映るものに凝結してゆくものなのであって，その生活形態の悪は，それが『イデオロギー的』であるということではなく，単にそれが，苦痛や屈辱の体系的な管理処理のために利用されてきたということに過ぎない。」(PPv3, 320)

世俗主義者にとっては、「民主主義国家の市民たちのコミュニケーションを歪めているのは，貪欲，恐怖，無知，怨恨を超えた秘技的な存在ではない」(PPv3, 326) のだ。だから，求められることは，これらの具体的な悪を取り除くことなのだ。

「完成の可能性のための制度は，北大西洋のリッチな立憲民主主義国家においてはすでに具わっている。現代の民主主義的な社会の主たる制度は，その『暴露』(unmasking) を必要としているのではなく，……一層精神的にそれを活用することを求めているのだ。」(PPv3, 326)

「イデオロギー批判」こそ左翼主義的知識人の歴史的使命であるという根拠のない確信は，おそらく「科学」としての——イデオロギーでない——マルクス主義という「科学主義」的妄想に基づいている。ハーバーマスのコミュニケーション理論は，まさにこのマルクス主義の後釜を狙っているのである。彼が「哲学的抽象」——「普遍的妥当性」や「理想的発話状況」——についての思弁に耽るのはそのためだろう。所与のコミュニティを超えた理論的視座の探求，「我々の」ではなく「普遍的な」妥当性を求める傾向，「一連の具体的な病弊（例えば動産奴隷，政教一致，賃金奴隷，人種＝ジェンダー差別，冷血な官僚）をどう絶やすかに関する提案から切り離され，非歴史的な『人間的関心』を目的とする」(PPv3, 321) 「解放」の概念，「苦痛を滅殺

し幸福を増進するには事をどう改編すべきか、に関する単なる『技術的関心』(technical interest)とは異なる『解放的関心』(emancipatory interest)が存在する」(PPv3, 325)という確信、これらすべてが、「『歪んだ』コミュニケーションの時代から『歪みのない』コミュニケーションの時代への教導によって解放されるべき」(PPv3, 320)「人間性」や「人間本性」が存在する、というモダニズムの虚構に通じているのである。そしてこの虚構こそが、ハーバーマスをして「ラディカルな社会批判」の必要に固着させているのだ。だから彼は、ネオ・ニーチェ派ラディカル——ポストモダン・ラディカル——と同じように(ただし動機は異なるだろうが)、言語的歴史主義者の唱える改良主義を、単なる些末な「美」の政治と見なす。単なる「美」の政治は、「後期資本主義」「現代産業社会」「知識の生産条件」の「イデオロギー」を「暴露」することはできない。イデオロギーの批判者たる左翼主義的知識人は、所与のコミュニティのルールや慣習を超えなくてはならない。それらを丸ごと転覆させることができるような、ラディカルな超越論的視座を獲得しなくてはならないのだ。

ところで、ここで非常に興味深いのは、ローティがハーバーマス型のラディカルと言語的歴史主義者(世俗主義者)の対比として、ラディカルな「社会理論」とロールズの「反照的均衡」を挙げていることである。すでに、第二章のロールズ=ハーバーマス論争で見たように、ロールズはその「反照的均衡」の概念が、特定のコミュニティの中でのみ実効性を持つこと、すなわち、ハーバーマスの言う意味で「実体的」(substantive)であることを認めていた。方やハーバーマスは、ロールズの方法論が純粹に「形式的」「手続的」でないが故に「普遍性」を持たないこと、それがリベラル・デモクラシーの文化に局限されることを批判していた。つまり、ローティ(そして「哲学」との関係を絶った後期ロールズ)のような世俗主義者が、「反照的均衡」——漸進的な社会改良を通じた具体的な悪の減殺、所与のコミュニティでの持続的な試行錯誤と逐次的な均衡——こそ有限者としての我々に可能な、そして最善の選択肢と考えるのに対して、ハーバーマスのごとき超越論主義者(哲

学を「基礎学」と考える人々)は、ラディカルな社会批判を提供することで、単なる「反照的均衡」——些末な「美」の政治——を超えるもの——得体の知れないくより大きな存在> (Something Larger) ——を求めるのだ。言語的歴史主義者が「美」の政治、「反照的均衡」、そして「アングロ・サクソン系の功利主義=改良主義的社会思想」で満足するのに対して、ハーバーマスは「ゲルマン系のイデオロギー批判 (*Ideologiekritik*) 型社会思想」(PPv3, 324)「大仰に構えたゲルマン・スタイルの『社会理論』」(large-scale German-style “social theory”) (PPv3, 326)を愛好する。否ハーバーマスは、「単なるアングロ・サクソンの『実証主義』や『科学主義』では、現代社会の理解にとって不十分である」と確信し、「それらはいずれ現代社会の最悪の部分と『共謀して』いる」(PPv3, 325)と疑っているのだ。まさにこの点で、ハーバーマスは宿敵ネオ・ニーチェ派ラディカルと通底するのである<sup>38)</sup>。もちろんハーバーマスは、ネオ・ニーチェ派のごとく「崇高」を求めてはいないが(言ってみれば、彼の「道徳的アイデンティティ」——政治的責任や連帯の意識——は、依然「倫理的アイデンティティ」——個人的自律や卓越の追求——を凌いでいるのだ)。

以上私は、ローティに従いつつ、ハーバーマスと「文化系左翼」の迂回的な関係について考察した。学界内左翼の発生と生態、そして病理に関する我々の考察はこれで終わりである。それにしても、ローティのハーバーマス批判を見るにつけ、私はかつて、アドルノ=ハーバーマス師弟コンビ——単なる「美」を超え、歴史的出来事を精神史的、世界史的、擬似宇宙論的コンテクストに据えようとする人々——と闘ったK・ポパーのことを思い起こしてしまう。「実証主義」だの「科学主義」だの、ゲルマン系左翼の大好きな哲学的(で侮蔑的な)愛称をあてがわれながら、それでも敢然として「アングロ・サクソン系の功利主義=改良主義的社会思想」の孤塁を守り、「ゲルマン系のイデオロギー批判型社会思想」「大仰に構えたゲルマン・スタイルの『社会理論』」と闘ったのはポパーであった。マルクス主義という擬似宗教に多くの左翼主義的知識人が捕らわれていた時代、「実証主義」論争におけるポパーの敗

北は運命づけられていたと言ってよい。まさしく「イデオロギー批判型社会思想」全盛の時代であった。しかし今では、社会民主主義の実現にとって最も有益な哲学者としてハーバーマスの名前を挙げるローティその人が、ポパーの「功利主義=改良主義的社会思想」をもってそのハーバーマスを批判しているのである。時代は変わった。ポパー思想——職業哲学者を相手にするな。哲学的な善の追求ではなく具体的な悪を根絶せよ——の骨太さ、底堅さを再確認しつつ、隔世の感にあらためて感慨を深くする<sup>39)</sup>。加えて、ローティとポパーが政治的な足並みを等しくしていることは、ローティの唱える「哲学」と「政治」の相互独立性テーゼを裏書きするかもしれない。哲学的には、ポパーは頑なな「合理主義者」であるのに対して、ローティはプラグマティスト、言語的歴史主義者なのだから。というわけで、長いことお付き合いいただいたが、まだここで筆を置くことはできない。これだけ敵を批判してきたのだから、ローティには代案を示す義務があるだろう。よりよい代案を提出できない批判は無益である、というのがプラグマティストの信条なのだから。そこで、私の次なる課題は、「左翼を健全化する」ためにローティが提示している処方箋を吟味することである。

#### 4 左翼は再生するのか? ——ローティの示す処方箋

「現代のポスト・マルクス主義左翼は、初期のマルクス主義左翼とは異なるようだ。主として、初期のマルクス主義左翼は、具体的な革命——資本の私有から公有への選択的な置換によって広汎な望ましい結果、なかならず、累進的に参加的な民主主義が生じる革命——を心に抱いていた。かかる初期の左翼の視点からは、デューイ型の改良主義的な修繕作業は単に必要な革命の障害になった、と説くのももっともだった。しかし、現代のラディカルたちは、その手の支持すべき具体的な革命を用意していない。だから私は、自分たちはリベラル・デモクラシー文化のメンバーではない、という彼らの主張、ならびにその激烈なアンチ・アメリカニズムは、どんな革命でもいいから、とにかく革命が起こって欲しい、という憧憬以上のものではないと思う。おそらくこの憧憬は、……過去

の約束がしばしば裏切られてきたことに対するもっともな憤りの結果である。しかし、この手の憤りが今般呈している過度に理論的で過度に洗練された形式は、さして有効ではないだろう。〔原文改行〕特に、私は現代アメリカ学界の左翼主義的知識人は、彼らが哲学や文学評論のごとき学問分野での作業を、ダイレクトな形で……政治と連動させようと期待しているかぎりには、そのエネルギーの多くを浪費していると考える。……私自身の考えでは、社会慣行の『内部矛盾』を指摘すること、または『それを脱構築すること』は、代案を提示できないかぎり……さほど有効ではない。いずれにせよ、ある程度複雑なあらゆる社会慣行……は内部的緊張を孕んでいるのだ。ヘーゲル以来、我々知識人はそれを別決することに躍起になっている。しかし、その解決に関する提案を出せなければ、その手の緊張を開陳してもほとんど無駄である。リベラルなデューイ派左翼と、昔日のラディカルなマルクス主義左翼は、共にユートピア的な未来像を描こう……と努めた。現代のフーコー派左翼に対する私の疑念は、それがこの手の未来像や提案を開示できないことにかかわる。」

(PPv1, 16)

初めから長たらしい引用で恐縮だが、これは、『客観性と相対主義、そして真理』(*Objectivity, Relativism, and Truth*)と題された『哲学的論考集』第1巻(1991年)イントロからの抜粋である。『我々の国家を大成する』に先立つこと7年、すでにローティは、「学界内左翼」「フーコー派左翼」の跋扈に目を光らせていた。ではローティは、左翼が再生するにはいったいどうせよ、と言うのだろうか？ 以下、最終節における私の課題は、ローティの左翼健全化プログラムを体系的に考察することである。

### (1) 左翼健全化プログラム1——「ラディカル」を辞めること

「ラディカル」、この特殊業界的なタームには、二つの種がある。すでに明らかかなように、ネオ・ニーチェ派ラディカル——ポストモダン派ラディカル、「学界内左翼」——と、ハーバーマスを典型とするモダン派ラディカルである。これらは些末な「美」の政治、すなわちリベラルな改良主義に満足(我

慢)できないという点で共通している。彼らは改良ではなく革命を、修繕ではなく転覆を望む。

まずネオ・ニーチェ派だが、この種の人々は、おのれ自身の個人的な自律や卓越への衝動を公共的な空間に投影してしまう癖がある。換言すれば、「倫理的アイデンティティ」がほとぼしって、同胞との道徳的、政治的連帯の意識——「道徳的アイデンティティ」——を吹き飛ばしてしまうのだ。しかし、彼らには是非とも冷静になっていただかなくてはならない。

「自己超克、自己創作というロマン主義的知識人の目標は、個々の人間にとっては善いモデル（他の多くの善きモデルの中の一つ）であるが、社会にとってはきわめて悪いモデルであると思われる。我々は自律の願望に対応する社会的な相対物あいたいぶつを求めるべきではない。その手の試みは、『新種の人類を創造すること』に関するヒトラー風の、そして毛沢東風のファンタジーへと通じるのだ。社会とは擬似的な個人ではない。それは（その最善の、リベラルで社会民主主義的な形においては）個々人の妥協の産物（compromises）なのだ。」（PPv2, 196）

「自己超克」「自己創作」、大いに結構だが、その手の「崇高」を目指すプロジェクトに、多数の赤の他人を巻き込まないでいただきたい。要するにそういうことだ。

「リベラルな社会の主眼は、何かを創作ないし創造することではなく、単にすべての人々が、互いに傷つけあうことなくその広く雑多な個人的目標を実現するのを、可能なかぎり容易くすることなのである。かかる社会の政治的ディスコースを形成する常に変動的な妥協の詳細を記述するためには、平凡な道徳的ヴォキャビュラリー——どの人の個人的な自己像とも等しく無関係なヴォキャビュラリー——が必要なのだ。リベラルな社会では、同胞市民に対する我々の公共的な扱いは、ロマン主義的ないし創作的であるとは想定されていない。」（PPv2, 196）

「倫理的アイデンティティ」を記述するための独創的で秘技的なヴォキャビュラリー、それはそれで結構だが、それを公共的、政治的空間で語られた

のでは面食らってしまう。世界は、ニーチェを師と仰ぐ「文化系左翼」だけで構成されているのではない。公共の空間では、ニーチェやフーコーなど微塵も知らない（知りたくもないし、そんな暇もない）人々と語らうヴォキャビュラリーが求められる。「道徳的アイデンティティ」を記述するためのヴォキャビュラリーがそれである。

「公共的に討議可能な妥協は、共通のヴォキャビュラリーによるディスコースを求める。その手のヴォキャビュラリーは、リベラルな社会がその市民に求める道徳的なアイデンティティを記述するために必要なのだ。市民たちは、公共的な目的のために、そして、彼らが同時に持つであろう他の一切の個人的なアイデンティティとは無関係に、この道徳的アイデンティティを身に付けることを求められる。公共的空間と個人的空間を切断するのを拒むときにかぎって、人は『単なる社会民主主義を超えた』社会を夢見、『全体的革命』を夢想するのだ。」(PPv2, 196)

以上、まとめるとこうなる。

「知識人は知識人として、特殊かつ特異なニーズ——超脱 (the inef-fable) および崇高の希求、限界を超越する必要、いかなる言語ゲーム、いかなる社会制度の一部でもないコトバを使いたいという願望——を持っていると考えなくてはいけない。しかし、知識人がこの手のニーズを満たしているとき、彼女が社会的な目的に資していると考えてはいけない。……社会的な目的に資するのは、他者の利害関心からおのれを引き離す崇高な方法ではなく、それを調和させる美的な方法の発見による。前衛は単なる美から自由に闘争することによって俗界の弱者に尽くすのだ、などと嘯かんとする左翼主義的知識人たちの目論見は、知識人の特殊なニーズとそのコミュニティの社会的なニーズを符合させようとする見込みゼロの企てなのだ。」(PPv2, 176)

さて、もう一方のモダン派ラディカルだが、この種の人々は、「基礎的な過ち (mistake) が犯されている。誤りは根の深い (deep) ところにある。この深甚のレベルに辿り着くには、深い思考が不可欠だ。そしてその深みにお

いてのみ、つまり、あらゆる上部構造的現象を深く掘り下げたとき、初めて事の真相が見えてくる、と考える」(PPv3, 214)。しかし、「ラディカルな社会批判」「イデオロギー批判」の果てに措定された「事の真相」は、端的に存在しない。それはロマン主義とは正反対の、科学主義的なモダニズムの虚構である。ローティやロールズのごときポストモダン派リベラルは、「過ち」(mistakes) や「深さ」(depth) のタームでは語らない。「彼らは表面的な現象と奥深い実相の対照を捨て、苦痛の多い現在と、おそらくは苦痛の少ない、おぼろげに垣間見える未来の対照をとる」。「彼らは、哲学がラディカルな外科手術のための道具、あるいは正確な診断を可能にする顕微鏡を提供するとは考えない」(PPv3, 214)。哲学は単に一つの文芸ジャンルに過ぎない。哲学に頼らなくても、リベラルな政治を可能にする条件は整っている。

「デューイ派は、現代の民主主義社会は、すでに、苦悶や不正義の継続的な摘発 (exposure) の必要を中心に組織化されている。そして、『ラディカルな批判』ではなく細部への注視こそが必要だ、と考える。」(PPv2, 25)

もちろん、「摘発」の主体はラディカルな職業哲学者ではなく、見過ごされている残酷さを細かに伝える小説家、詩人、ジャーナリスト、写真家、レポーター、慈善家、そして彼らを映し出すTVプログラムやマス・メディアである。

結局、「ラディカル」を辞めることは、リベラルな改良主義に転じること、ラディカルな「社会理論」をあきらめ、漸進的な「反照的均衡」に留まること、「ニーチェの『最後の人間』の宿命を超えた運命に対するゲルマン的な憧憬」から「不必要な苦痛と屈辱を負わせまいとするアングロ・サクソンの願望」(PPv3, 324) に切り替えることである。何のことはない。ニーチェやハーバーマスからK・ポパーに転じればいいのか。すべからく左翼はポパーリアンであるべし、さもなくば、かつてアメリカ左翼が持っていた行動力、魅力、説得力を取り戻すことはできない<sup>40)</sup>。彼らはますます、国民から、市民から浮き上がるだろう。ローティはそう考えている。

## (2) 左翼健全化プログラム2——「哲学＝理論化志向」を止めること

「現代の学界内左翼は、抽象のレベルが高まるほど既成の秩序に対して破壊的になる、と考えているようだ。概念的な道具立てが網羅的で珍奇であるほど批判はラディカルになる。〔原文改行〕今日の学界内左翼主義者たちの中で、ある人が、そのトピックはまだ『十分に理論化されていない』と言ったなら、ほぼ間違いなく、その人は言語の哲学か、ラカンの精神分析学か、はたまたネオ・マルクス主義の経済決定論かに話を引きずり込もうとしているのだ。左翼の理論家たちは、政治の主体を主観性の差異の戯れに、あるいは、政治的なイニシアティブをラカンの説く欲望の不可能な対象の追求に解消することが、既成の秩序を覆すうえで効力を持つと考えている。この手の転覆は、『通俗の概念を問題化すること』によって実現される、と言うのだ。」(AOC, 92-3)

これまた文化系左翼が患っている大病の一つである。理論的、精神史的、世界史的、否、擬似宇宙論的ダイナミクスにおのれの「行動」を位置づけられないことには、一切合切が無意味だと考える学界内左翼は、必然的に哲学を愛し、理論化を志向するのである。彼らが現在「観客的」(spectatorial)で「回顧的」(retrospective)になっているのは、ポスト・マルクス主義の時代にあって、この手のダイナミズム——例えば、「歴史神格化」の具象としての終末論——が見当たらなくなってしまったからである。彼らはマルクス主義に代わる何かを探し求めている。

「来る世紀が空虚で無定型に映る理由の一部は、我々知識人が、世界史的、終末論的なタームで語ることに馴れ親しんできた、ということだ。我々はちっぽけなものに我慢できない。パッチワーク型の解決、一時的な穴埋めに満足できなくなっているのだ。……ヘーゲルとレーニンから我々が受け継いだものの一部は、我々の局所的な希望を服せしめる地球規模のプロジェクト、グローバルな左翼主義的戦略を持たないことについて、罪悪感を覚えるということなのだ。」(PPv3, 238)

「ブルジョワ文化」「ブルジョワ・イデオロギー」「資本主義」「市場経済」

「システム」「後期資本主義」を〈巨大悪〉(the Great Bad Thing)のペルソナに見立て、現世のありったけの悪事をそれに押しつけたうえで、方や「労働者階級」「プロレタリアート」「歴史」にその悪事を贖う力——いわば「贖罪のための超自然的な力」(a redemptive preternatural force) (AOC, 102) ——を求め、という図式は、「新左翼」以来昨今の文化系左翼にも共通している。今では、学界内左翼はさらに抽象的に、この「贖罪のための力」——この力の悪魔的な(demonic) 反対物こそ「権力」「システム」である(AOC, 102) ——を「民衆」(the people)「他者」(others)「他者性」(otherness), さらには「差異」「ディスコース」に求めている(PPv3, 242)。「他者性」や「差異」はまさに「労働者階級」や「プロレタリアート」の後釜なのであって、そうであるからこそ、学界内左翼は、マルクスに求めたものをデリダ、フーコーそしてラカンに求めるのである。かつてマルクス主義がそうだったように、フーコー、デリダ、ラカンの学説は、まさしく網羅的で精神史的で、擬似宇宙論的な理論的フレームワークを与えてくれる、と考えられている。学界内左翼が、哲学的抽象、哲学的概念、哲学的ジャーゴンと戯れる——「文化系政治」にのめり込む——所以である。しかるにローティは、ソビエト＝レーニン主義の終焉を機に、こう願うのだ。

「願わくは、些細な実験的方法ではなく、不正義を根絶する手だてを発見するための大がかりな理論的方法が存在するに違いない、というプラトンとマルクスに共通の確信を、我々がきっぱりと切り捨てられることを。」(PPv3, 228)

ここでも、ローティは「大がかりな理論」へのゲルマン的憧憬(崇高)から、「些細な実験」というアングロ・サクソンの＝K・ポパー的平凡(美)への転換を説いている。左翼がかつての影響力を取り戻すには、彼らのヴォキヤビュラリーを「大がかりな理論的方法」のそれから「些細な実験的方法」のそれに翻訳しなくてはならない。「資本主義」は、もはや「現代のあらゆる不正義の源泉」「現代の大方の人間的悲劇に責を負う〈巨大悪〉」ではなく、「市場による経済」「工業生産のための財務手法」を、「ブルジョワ・イデオ

ロギー」は、もはや「それが破棄されれば、人間の幸福や自由がもっと容易く実現できるような、我々の言語や思考習慣のすべて」ではなく、「市場経済を中心に構成された社会に相応の信念」を、そして「労働者階級」は、もはや「人間存在の真の本性を具体化した人々」ではなく、「市場経済において最低の賃金と最小の安全しか得られない人々」(PPv3, 234) を意味するものとなる。我々は、いまや「反資本主義闘争」ではなく、「回避しうる人間的悲劇に対する闘い」(PPv3, 229) に取り組まなくてはならない。こうすることで、文化系左翼はもはや心地よい幻想に酔っていることはできなくなる。なぜなら、「『資本主義』『ブルジョワ・イデオロギー』『労働者階級』というタームの左翼主義的な用法は、我々は市場経済よりも一層うまくやれる、我々は複雑で技術指向の社会に代わる実行可能な選択肢を知っている、という暗黙の主張に寄りかかっている」(PPv3, 234) のだから。しかるに、ゲルマン系の「崇高」のヴォキャビュラリーからアングロ・サクソン系の「美」のヴォキャビュラリーに転じれば、この手の「主張」が単なる幻想でしかないことは、たちどころに明らかになる。いくつかの具体例を見てみよう。「市場経済」「技術指向の社会」を超える。よろしい、やってみてもらおう。ハンガリーやチェコ、ポーランドの友人たちに対して、生産手段の国有化や私的所有の破棄が、いったい何の問題解決になるのか、説得的に語っていただこう。それができたら、世界の脱技術化が、いったいどんな社会をもたらすのか、具体的に教えてもらおう。私の頭では、「旧来の悪しき技術＝官僚的イニシアティブの悪弊を封殺する方法は、新たな、より優れた技術＝官僚的イニシアティブの開発以外に考えつかない」(PPv3, 234) から。

「民衆」に権力を！ もそうだ。「文化系左翼は、60年代左翼から『民衆に権力を』(Power to the people) のスローガンを受け継いだ。しかし、権力の移譲をどう行うつもりなのかを、そのメンバーが問うことは稀であった」(AOC, 102)。ここから、学界内左翼は「誰一人その実現の様さまをいまだ想像だにできない理想」を持ち込んだ。一つは「参加的民主主義」(participatory democracy) であり、もう一つは「資本主義の終焉」(the end of capitalism)

である (AOC, 102)。そのシナリオはこうだ。権力の移譲は、「決定がその結果の影響を受けるすべての人々によって行われるときにかぎって」可能になる。例えば、「経済的な決定が株主 (shareholders) ではなく利害関係者 (stakeholders) によって行われる」なら、「企業家や市場は現在遂行中の役目を終えるであろう」。そうなれば、「我々の知る資本主義は終焉を迎え、新しい何かはそれにとって代わるだろう」(AOC, 102-3)。しかし、だ。ローティはF・A・ハイエクを思わせる口振りで言う。「工場を新築するのではなく改築すべき時期」「原材料に払うべき対価」その他について、「様々な利害関係者のグループは、どうすればコンセンサスに辿り着けるのか」。これら「社会主義国家における非市場経済の経験が惹起した問題」(AOC, 103) を、新左翼も文化系左翼もあっさりスキップしてしまう。「後期資本主義」が崩壊するのをただ待っていればいい。そうすれば何もかも解決する、と言っているかのようだ。彼らにとっては、「市場のないところで、どうやって価格を設定し分配を規制するのか」(AOC, 103-4) など、眼中にないのだ<sup>41)</sup>。しかし、「票を投じる民衆、左翼が学界を脱して公衆の面前に登場するためにも味方に付けなくてはならない民衆は、もっともながら詳細を教えていただきたいのだ。市場が忘れられた後で、物事はどのように進むのかを知りたいのだ。参加的民主主義がどう機能するのかを知りたいのだ」。「今現在テクノクラートだけが手にしているのと同じノウハウを、審議会 (deliberative assemblies) がどうやって習得するのかを教えられるまでは、民衆は参加的民主主義——民衆をテクノクラートの権力から解放すること——に関心を示すはずがない」(AOC, 104)。

では、学界内左翼はなぜにこの手の問題をスキップできるのか？ それは、彼らが「哲学的抽象」のヴォキャビュラリーで語ることに酔いしれているからである。哲学的抽象の幻覚作用は、まさに「魔術化」の作用を持つのだ。

「ブルジョワ文化」「システム」「後期資本主義」「他者性」「差異」「権力」等の呪文的な概念は、具体的で詳細にかかわる問題を消してくれる魔法の杖なのだ。

「文化系左翼は、一つのアメリカに関するヴィジョンを持っている。そのアメリカでは、白人の族長たち (patriarchs) は投票することを止め、すべての投票が、過去に犠牲にされていたグループのメンバー、ともかくも郊外住宅の利己的な住民たちよりも多くの先見と想像力を身に付けるに至った人々、によって行われるのに任せてしまう。これら過去に抑圧され、新たに力を得た人々は、非ゲイの白人男性が悪魔的であるのと同じ程度に天使的であると期待されている。」 (AOC, 104)

まさしく、超自然の贖罪的な力としての「他者」——「社会的に受容されたサディズムの犠牲者」, 「払拭できないスティグマ」(AOC, 80) を背負い込んだ人々——が、現在のアメリカの「原罪」を贖うというわけだ。

実に、真っ先に「脱魔術化」されなくてはならないのは、文化系左翼なのだ。そのためには、哲学=理論化志向を絶たねばならない。哲学的抽象や概念と戯れることを止めなくてはならない。端的に言って、アメリカ左翼がかつての魅力を取り戻すには、「世俗主義」に回帰しなくてはいけないのだ。世俗主義とは、市場経済の内部で漸進的な改良に努めることであり、「哲学に対する民主主義の優位」を再確認することであり、「崇高」のヴォキャビュラリーの魔力を振り切って、単なる「美」のそれで語ることである。我々は「抽象的に記述されたベスト」(崇高)をもって「ベター」(美)の敵とすべきではない。「全体的に変形されたシステム」「人間の生活や事情に関する全体的に異質な思考様式」についての思弁をもって、既成のシステムの「逐次的改良」に代えるべきではない (AOC, 105)。要するに、今世紀最初の60年間にアメリカ左翼がやっていたことをやればいいのかである。最後に、エッセイ「レーニン主義の終焉とハヴェル、そして社会的希望」から一節。

「歴史性を完全に認識すれば、惨害を減殺し不正義を克服するための些細で実験的な方法を守り通すことになろう。それは、現実の左翼主義的政治——つまり人間的悲劇の縮減に向けたイニシアティブ——と文化系政治の区別をしかと心に刻むことと等しいであろう。それは、現実政治を語るときには具体的かつ平凡で満足すること——くつろいだ気分で文化

系政治に目をやるときには、たとえどんなに抽象的で、大げさで (hyperbolic), 超越的で、遊び心に富んでいる (playful) としても——を意味するだろう。」(PPv3, 231-2)

「歴史性を完全に認識すること」が、「ロゴス」や「歴史」、はたまた「プロレタリアート」や「他者」を神格化ないし実体化しないこと——贖罪の力を求めないこと——を意味するのは言うまでもない。つまり、「形而上学」「超越論哲学」を捨てるということである。

### (3) 左翼が直面する本当の問題

ラディカルな「崇高」のヴォキャビュラリーを捨て、リベラルな「美」のヴォキャビュラリーをとると事態はどう変わるか？ あらゆる悪事の源泉たる〈巨大悪〉としての「資本主義」「システム」「権力」「ブルジョワ・イデオロギー」。それに対する「贖罪の力」としての「労働者階級」「歴史」「民衆」「他者」。かかる業界用語が左翼の辞書から消え失せたとき、物事はどう見えてくるか？ そこに残るのは、具体的な悪——「貪欲さ」「利己心」「憎しみ」「傲慢」——であり、それを克服する力としての「希望」「想像力」「行動力」、さらには「幸運」である。少なくとも「現実政治」の世界では、「事実」「知識」「理論化」は無益である。哲学的、精神的、世界史的、否、擬似宇宙論的ダイナミクスは、「文化系政治」に任せておけばよい。従ってアメリカ左翼は、「行動」と「希望」の党派として、そのかつての政治的影響力を回復したいなら、文化系政治と手を切らねばならない。

では、「次なる左翼」(the Next Left) が取り組むべき具体的な問題は何なのか？ それが「『イデオロギー』や『コミュニケーションの歪み』の存在を測る普遍的で理論的なテスト」(PPv3, 322) を探すことでも、「〈存在〉と存在者の類的な特徴の混同」を正すことでも、はたまた「エクリチュールに対するパロール優位的前提」(PPv3, 309) を覆すことでもないのは明らかだ。冒頭で紹介したインタビュー「次なる左翼」(The Next Left) において、ローティは二つの課題を論じている。一方は「富者と貧者の間の拡がりつつある格差を是正すること」、もう一方は「グローバリゼーションと労働市場の流

動化の影響を緩和すること」(NL)である。前者については多くを語る必要はあるまい。まずは「政治行動への資金援助」「健康保険」「初等・中等教育への地方財政援助」(NL)の実現、および労働組合との連帯強化である。どれも月並みだが、我々は足元を固める必要がある。現代において特に重要なのは、サービス労働者との連帯を深めることである。「労働組合が、かつて製造労働者のためにしたことを、サービス労働者のためにすることができる場合にかぎって、富者と貧者のギャップの拡大は停止するであろう」(NL)。また、次代の左翼は強力な労働組合の組織化にも尽力しなくてはならない。「コスモポリタンのスーパー・リッチ」が政権を篡奪し寡頭制を布くのを防ぐためには、「互いに競合する労働者たちの声を代表し、例えばヨーロッパとインドネシアの賃金水準格差を討議する国際的労働機関、すなわち、あらゆる国家の労働組合の連合」(NL)が不可欠なのだ。さらに、次なる左翼は「愛国的」でなくてはならない。なぜなら、「学界の外部では、アメリカ人たちは依然愛国心を感じていたい」(AOC, 99)のだから。労働者との連帯を探る次の左翼は、「『システム』に代わる一層抽象的で罵倒的な名称を発案するのを止めて、国家に関する鼓舞的なイメージを形成する努力を開始すべきなのだ」。そうしないかぎり、アメリカ左翼は「学界の外部にいる人々——とりわけ労働組合——と手を組むことを始められない」(AOC, 99)だろう。なにもショーヴィニストになれと言っているのではない。「高度に社会化された民主主義」の実現をアメリカの「国家的なプライド」として掲げ、多くの国民と「国家的アイデンティティ」を共にせよ、と言っているのだ。アメリカ即ち社会民主主義的な平等社会の理想を掲げ、同胞と団結せよ。そして、その理想を仲間と共有し、その実現に邁進することに道徳的な誇りを持って、と言っているのだ。すでに論じたように(プロフィール「類的特徴」の分析を振り返っていただきたい)、「愛国心」を求められているのは、実は「右翼」——その典型は「コスモポリタンのスーパー・リッチ」だ——ではなく「左翼」の方なのである。「アメリカ左翼が国家的なプライドを認められないかぎり、我々の国家には単に文化系左翼しか存在せず、政治的左翼は現れない」(AOC,

38)。

厄介なのは二番目の方だ。ローティがグローバリゼーションの影響を重大視していることは、次の一節から明らかである。

「インダストリアリゼーションと一九世紀末のアメリカ。グローバリゼーションと20世紀末のアメリカ。まさに同じ関係にある。デューイやクロリーが直面した問題——平等の希望が賃金奴隷制によって崩されてしまうのをどうすれば防げるか——は、1910年から65年の左翼主義的イニシアティヴによって部分的に解決された。しかし、デューイやクロリーが思い描くだにしなかった問題がそれにとって代わった。この新たな問題を処理する方策はほとんど描かれていない。……〔原文改行〕グローバリゼーションは、任意の一国がその国の労働者の待遇悪化を阻止しようとすれば、それによって彼らから雇用を奪うしかない、そういう世界経済を生んでいる。」(AOC, 84-5)

アメリカ左翼は、このグローバリゼーションの帰結について、いまだ有効な打開策を描けていない。ローティとてそうだ。しかし、この空隙を衝いて、P・ブキャナン (Pat Buchanan) に代表される「保守派右翼」が跳梁跋扈しているのだから事は重大だ。保守派右翼たちは、「保護主義」(protectionism) を掲げてこの難局を乗り切ろうとしている。しかも、多くの労働者たちが、この手の右翼のレトリックに乗りかかっているのだ。しかし、コスモポリタニズムを志向する「次なる左翼」にとって、かかる解決は茶番である。だが、そうはいっても、何か具体的な方策を提示できるわけでもない。以下は、先に挙げたインタビューにおけるストッセルとのやりとりである。そこには、政治的左翼としてのローティの苦悩が率直に現れている。

ストッセル：「……アメリカにおける身近な経済的関心を論じることでこれまで最も成功した人物はパット・ブキャナンである。近い内に、左翼が政治的に成功しようとするならば、それは階級のレトリックを効果的に展開せねばなるまい。しかし、どうすればあなたは、ブキャナンが陥った類いの自国中心＝保護主義的な

愛国主義 (jingoism) に捕らわれずにそれができるのか？」

ローティ：「……我々は同性愛を嫌悪し、人種によって差別するような人民主義をとってはいけない。保護主義は別の問題だ。保護主義をどうやって回避するか、私には分からない。私は今度の本『我々の国家を大成する』のある箇所では、これは左翼が直面する真のジレンマであると思われる、と述べた。すなわち、保護主義を手放せば、我々はまさに、古参の民主主義国家において経済的不平等が拡大してゆくのを目の当たりにする。保護主義をとれば、我々は第三世界の労働者たちを切り捨て、おそらくは別の仕方でもその経済を破滅させる。」(NL)

グローバリゼーションが進行すれば、労働力の移動が易化する。門を開ければ流入が起こり、賃金は低下する。門を閉ざせば固定できるが、チャンスを狙う多くの友人を閉め出し、経済的に困窮させる。単に市場経済の常識の問題なのだが、「あちらを立てればこちらが立たず」なのだ。困ったものだ。何が起こってもへっちゃらなのは、「コスモポリタンのスーパー・リッチ」だけである。「保守派右翼」は「保護主義」を掲げ、「リバタリアン右翼」は「完全開放」を唱える。左翼はどうする。まさに、次なる左翼の直面する最大の問題は、グローバリゼーションの行方なのだ。アメリカ左翼は、この問題の解決にありったけの知恵を絞らなければならない。それができなければ、アメリカ左翼は国民の敬意を勝ち取ることができず、保守派右翼の跋扈を許すであろう。もちろん、問題の大きさにおののいて、「崇高」の彼方へ舞い上がっても軽蔑されるだけだ。またぞろ「贖罪のための超自然的な力」を模索しても、「システム」打倒、「資本主義の終焉」を叫んでも、何も解決しない。逃げ込む場所などありはしないのだ。アメリカ国民は、おそらくその無責任さを笑うであろう。呑気に「コスモポリタニズム」を唱えるのも、単に「極楽とんぼ」としてあしらわれるに違いない。「保護主義」を唱えれば左翼は死ぬ。この「真のジレンマ」を、はたして左翼は解決できるのか？ それが出来たとき、アメリカ国民はきっと、アメリカ左翼に敬意を払うに違いない。

かくして、我々は大団円を迎えた。おそらくローティの心中を察すれば、ソビエト＝レーニン主義の崩壊は、アメリカ左翼にとって最良のチャンスであった。左翼がマルクス主義、さらにはギリシャ＝ヨーロッパの悪しき伝統——「民主主義に対する哲学の優位」——の呪縛を解かれ、再度行動と希望の党派に復帰すべき千載一遇のチャンスであった。それなのに、アメリカ左翼は依然学界内で文化系政治に興じている。挙げ句の果てには「左翼の終わり」などと宣う体たらく。まったく反対だ。今こそ左翼が「行動」をもって立ち上がるべきなのだ。悪しき病を患った左翼は、ソビエトとともにどこかに消えてくれるはずだったのに、ということであろう。実に、現代のアメリカでは、「政治的右翼」と「文化系左翼」が奇妙に、また平和裡に共存している。否、相互に共犯関係にあると言っているかもしれない。右翼がリアルな実権を握り、方や左翼は学界内に自閉してそれをシニカルに見ている。「全部が全部地獄行きだぜ」(NL) というわけだ。「学界内の左翼主義者たちは、文化系政治が現実政治に取って代わることを容認し、文化的争点を公共的な討議の中心に据えることで右翼と合作したのだ」(AOC, 14)。しかし、「左翼が観客的で回顧的であるかぎり、それは左翼であることを止めるのだ」(AOC, 14)。この「左右合作」を打破するには、左翼が政治的に、行動的にならなければならない。リアルな実権を手中に収めなければならない。マルクス主義の消滅はその絶好の機会なのである。『我々の国家を大成する』には、内心忸怩たる思いでアメリカ左翼の現状を憂えるローティの姿が溢れている<sup>42)</sup>。

さて、私はローティの現代アメリカ左翼論を紹介するという窓口役をうまく果たせたであろうか？ ローティに関心を抱くものとして、一度は論じておかねばならないトピックであったが、なにせ不慣れな作業故、私自身の浅学と無知による誤解、曲解があるかもしれない。後はただ、読者諸氏からのアドバイスと忌憚のないご批判をお願いする次第である。

## [引用略号一覧]

PMN : Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Paperback ed. with corrections (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1980).

CP : Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays : 1972-1980)*, 7th printing (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996).

CIS : Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Reprint (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

PPv1 : Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth : Philosophical Papers Vol. 1*, reprinted (Cambridge : Cambridge University Press, 1994).

PPv2 : Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others : Philosophical Papers Vol. 2*, reprinted (New York : Cambridge University Press, 1995).

PPv3 : Richard Rorty, *Truth and Progress : Philosophical Papers Vol.3* (New York : Cambridge University Press, 1998).

Tpp : Richard Rorty, *Truth, Politics and 'Post-modernism'* (Amsterdam : Van Gorcum, 1997).

AOC : Richard Rorty, *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1998).

TF : Richard Rorty, "Truth and Freedom : A Reply to Thomas McCarthy," in *Critical Inquiry*, 16, No.3 (Spring 1990).

UA : Richard Rorty, "The Unpatriotic Academy," in *The New York Times* (February 13, 1994).

NL : Richard Rorty, and Stossel, S, "The Next Left : A Conversation with Rorty," on Internet, <http://www.theatlantic.com/unbound/bookauth/ba980423.htm>

D & P : Chantal Mouffe ed., *Deconstruction and Pragmatism : Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty* (London : Routledge, 1996).

## [注]

- 31) 「フーコーの権力に対するイメージと、彼がゲイであったという事実を短絡的に結び付けて考えるのは説得力に欠けるが、規範的なディスコース外に住む人間として、現代社会における権力の微妙な行使のされ方に敏感であったと述べることは言い過ぎではない」(中山「90年代のアメリカ文化革命」, 169—70頁)。
- 32) つまりフーコーは、「規律＝訓練権力」から逃れたい、というおのれの倫理的欲求を公共的な空間に投影することが、公共的＝政治的効力を持つはずだし、そのことが同胞の人々を利することになるはずだ、と信じたのである。しかしローティにとっては、これは、個の倫理的ヴォキャビュラリーと公共の政治的ヴォキャビュラリーを混同すること、個人にとっての倫理的な効用と、社会にとっての道徳的な効用を混同することに等しい。ローティがロマン主義的傾向に見いだす危険性がこれである。
- 33) フーコーの場合とは違って、ローティのデリダ理解に関しては、すでに多くのドキュメントが著されている。中でも絶対必読なのは、1993年パリで開催されたデリダ＝ローティ・シンポジウム「脱構築とプラグマティズム」を元に、シャンタル・ムフ (Chantal Mouffe) が編集した *Deconstruction and Pragmatism : Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty* (London : Routledge, 1996) である。デリダとローティ、そして司会役のム

フに加え、コメンテーターのラクラウ、クリッチレーのエッセイ、全5編が含まれている。基調としては、ローティの新プラグマティズムに一定の肯定的な評価を加えつつも——そしてこの点で、脱構築とプラグマティズムに共通性を見いだしつつも——、デリダを「個人的なアイロニスト」(private ironist)——個人的な自律や卓越を追求する詩人——と見るローティのデリダ理解——脱構築の政治的効力を否定する——には難色を示すというもの。議論の重心がこのローティのデリダ解釈に置かれているため、ラクラウとクリッチレーのコメントにローティがそれぞれ応答するという形をとっており、ローティにとっていささか荷が重い印象を受ける。ただ、ローティのデリダ解釈が業界に投げかけた波紋の大きさを実感できて、大変有益である。その他、ローティのデリダ理解を問題化したものとしては、Ronald Alexander Kuipers, *Solidarity and The Stranger: Themes in the Social Philosophy of Richard Rorty* (Lanham: University Press of America, 1997), pp. 64-98: Chap. 3: Singular Interruptions; Diane Rothleder, *The Work of Friendship: Rorty, His Critics, and the Project of Solidarity* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 80-9: The Pradox of Recognition, 116-22: Given Friendship: Derrida and de Man などをご覧いただきたい。

34) 例えばムフはこう言っている。「民主主義的なアプローチは、脱構築の洞察の賜として (thanks to the insights of deconstruction), そのフロンティアを合理性や道徳性のヴェールで隠蔽するのではなく、フロンティアの本来の性質を理解し、またそれがとる排除の形式を認識できるのだが、そのアプローチによって、我々は自己満足の危険と戦うことができるようになるのだ。」(Chantal Mouffe, "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy," in D&P, 10.)

35) 結局、デリダとローティの基本的な相違は奈辺にあるのか? クリッチレーの議論を頼りに、この辺を明らかにしておこう。まず次のパッセージ。「デリダの議論は、法——脱構築でき、また、政治的な進歩が可能であるためには脱構築されなくてはならない——と正義——脱構築できないが、それによって脱構築が可能になる——の区別からスタートする」(Critchley, *ibid.*, p. 34)。ここからすでに、「正義」の概念が「脱構築」の地平を超えたところに措定されていることが予感されるが、このことを確認するように、クリッチレーはこう述べる。

「政治に対する脱構築的アプローチ——正義と法のラディカルな分離、ならびに、法における正義の実例化不可能性 (non-instantiability) に基づく——は、いわば正義の非具象性 (dis-embodiment) へと通じる。そこでは、いかなる国家、コミュニティ、そして行政区といえども、正義を具現したとは言えない。正義の『経験』は、政治を指揮しつつ、かといって公的領域に完全に現前することはない絶対的な他性 (alterity) ないし超越の経験なのだと言ってよかろう。もし、我々がフッサールに関するデリダの処女作を振り返るなら、正義とは『カント的な意味での〈理念〉』、すなわち、現前の地平および地平の観念それ自体を恒久的に逃れてゆく、無限に引き延ばされる倫理=目的論的公準である、と言ってよかろう。」(*Ibid.*, p. 36.)

かく考察した後、クリッチレーは次のような結論を与えてそのエッセイを閉じる。

「従って、脱構築はプラグマティックである。しかし、上から下までプラグマティックなのではない。脱構築の基礎には、相対化しえない、あるいは少なくとも、『我々リベラル』には相対化しえない存在としての正義に対する、非プラグマティックな(あるいは非ローティ的な)基礎づけ的コミットメントがあるのだ。むろん、私の結論はこうだ。デリダは依然、公共的と個人的を

和解させるという古典的哲学のプロジェクト——ローティにとっては余計なこと——を実現しようとしているのだ。脱構築が正義であるなら、この正義へのコミットメントは終始一貫している。すなわち、個人的な自己創造も、公共的な責任も貫くのだ。」(Ibid., p. 37.)

非常に明朗な理解でありがたい。これをさらに要約すれば、デリダがあくまでも「可能性 (possibilities) の(擬似)超越論的な条件」に拘るのに対して、ローティは単に「現実性 (actualities) の因果的(経験的)な条件」にしか関心を示していない、ということだ。ここから、デリダが「経験」、すなわち「言語」「慣行」「コミュニティ」を超える「超言語的」(ineffable)な理念の地平——絶対的な「他者性」とか、「無限」に対するレヴィナス的洞察——を探るのに対して、ローティは常に「言語的」(effable)の地平に留まる、という事態が生じる。デリダの「超越論志向」とローティの「エスノセントリズム」が交錯するのはここである。前者には無限への憧憬があるが、後者にはそれがない。無限への憧憬故、デリダにあって正義は不可能なものの経験であらざるをえないが、有限の立場にあるローティにとって、正義とはその都度現れる民主的なコンセンサスのことである。デリダにとって、無限の彼方にある正義は脱構築できない——むしろその可能性の条件である——が、ローティにとって、脱構築不可能——ローティはこうは言わないだろうが——なものはない。前者にとって責任は無限だが、後者にとってそれは有限でしかありえない。デリダには目的論やメシアニズムの影がうかがえるが、ローティにあるのはアイロニズムだけである。前者には偶然を超えるものへの憧憬があるが、後者にはそれがない。最後に、デリダから一言。おそらくそれは、ローティへのきつい一言である。

「かかる視点からは、もし、解放のモチーフやメシア的なものを捨ててしまったなら、倫理の問題をどう立てればいいのか、私には分からない。解放は、今日ふたたび重大な問題なのだ。脱構築派であろうとなかろうと、解放というグランド・ディスコースに関してアイロニックである人々に対して、私は寛容にはなれない、と言わねばならない。この手の態度は常に私を悩ませ憤らせてきた。私はかかるディスコースを手放したくはない。」(Jaques Derrida, *ibid.*, in D&P, 82.)

- 36) 「脱構築」の「方法」とは、ローティによればこう記述される。「自家撞着に陥っていると見なしうるものを発見せよ。その矛盾こそ、当のテキストの中心的メッセージであると主張せよ。そして、手を替え品を替えそれを弄べ」(Richard Rorty, “Remarks on Deconstruction and Pragmatism,” in D&P, 15)。この「格率」(maxim)は、「未解消のエディプス・コンプレックスの兆候と見なしうるものを発見せよ」(*ibid.*)という旧式の格率の新装版である。読者には、ローティの記した脱構築の方法が、後注(39)でポパーが批判するフランクフルト学派の方法(レシピ)と偶然にも一致していることにご注目いただきたい。そこでポパーはこう言っている。「そのレシピはこうです。トートロジーや些事をパラドクシカルなナンセンスで味付けする。もう一つのレシピはこうです。およそ理解不能な大言を書きとめ、時によって些事を絡ませる」。ローティは、この方法によって、70年代および80年代を通じ、何万もの、杓子定規で退屈な『脱構築的読み』が生産されたとしている(*ibid.*)。最後に注意。デリダ自身は、この手の「方法」としての脱構築には責任を負っていない。
- 37) では、いったいどんなとき、一人の思想家がその個人的な自律・卓越の憧憬を公共的空間に投影していると言えるのか？ いつ何時、ローティにとって、ある思想家は胡散臭くなるのか？ このメルクマールを与えなくては、無責任の誹りを免れまい。しかるに、そのメルクマールはすで

に与えられている。ド・マンに関してローティから引いた長いパラグラフを、再度ご覧いただきたい。その本旨を抽出すればこういうことになる。すなわち、一人の思想家がおのれの創作したヴォキャビュラリー（ジャーゴン）を「実体化」（hypostatization）しているとき、彼はおのれのこよなく愛する（ないし憎む）もの——つまり、その倫理的アイデンティティを構成するもの——を公共的空間に投影しているのだ。その試金石は、ある思想家が、どんな話題を語り始めても、最終的には彼が創作したキー・ジャーゴンをもって話をまとめること。何を話していても、最終的には（例えば）「階級」「イデオロギー」「権力」「脱構築」についての話で終わること。つまり、どんなトピックスでも、そのジャーゴンで説明できてしまうこと。要するに、新作のジャーゴンがあらゆるトピックスに通じるものとして「本質化」されているのである（言い換えれば、そのジャーゴンに超越論的効力を認めているのだ）。この手の症状が出たら、我々はその人が、実はおのれの倫理的アイデンティティを公共的な空間に投影しているのではないかと疑ってみていい。彼はそのジャーゴンを心底愛して（憎んで）いる——つまり、そのジャーゴンは彼の倫理的アイデンティティを形成している——から、何の話でも結局そこに落ちてしまうのだ。彼はおのれがこよなく愛する（憎む）ものを語らずにはいられないのだ。ローティが警戒せよと言っているのは、この手の、知識人に固有の病弊である。例えば、フーコーにおける「権力」の「軽蔑的な」用法と「空虚な」用法は、その一発症例である。前者はおのれの倫理的アイデンティティに訴えかけ、後者は公共的空間への浸透を模索している。ローティは、デリダが「脱構築」「差延」「痕跡」について語るとき、そして厳格な論証を与えようと言いつつ、この手の傾向を読み取っている。

- 38) どうやらローティの言うように、職業としての「ラディカル」が、批判はそれが理論的、哲学的、抽象的であるほど「ラディカル」になると信じているのは確定的なようだ。例えばマッカーシーはこう語る。

「明らかに作用因は、ポストモダンであれネオ・マルクス主義であれ、どんな類いのラディカルな理論化の政治的含意も中性化しようとするローティの目論見なのだ。批判思想は審美化され個人化されて、一切の社会的＝政治的含意を剥ぎ取られる。政治的に妥当な批判理論は存在しえないし、それ故理論的に一貫した（theoretically informed）批判行為もありえない。社会制度の再構築を目的とする任意の政治にとって基礎的な、社会的＝構造的変化に関する大規模で理論的な解釈には、いかなる余地も許されていない。我々は、社会の基本構造が本質的に不正なのではないか、それは一定の社会グループのシステム的な不利益に荷担しているのではないかと、理論的に一貫した仕方では考えられ、一切禁じられているのだ。」（McCarthy, “Private Irony and Public Decency,” p. 367.）

これに対してローティはこう切り返す。

「合理性の理論、ならびに壮大な社会理論一般に関する私の疑念は、哲学的な論証の帰結として出てくるのではない。……私はこの疑念を、ジャーナリスト、小説家そして文化人類学者——多くの見苦しい些事に我々の注意を向ける人々——の業績を振り返り、彼らの貢献の意味は理論家のそれよりもはるかに大きかったことを論じることによって擁護したい。」（TF, 640）

「多分、私が真つ当な理論家を読んでこなかったのだろう。だが、実際に私には、『社会の基礎構造』（おそらく資本主義社会）がかかる事実の原因であると述べるのが、別の『基礎構造』（資本主義でない社会の構造）がルーマニア人やチベット人の苦境の原因であると述べること以上

に何を意味するのか、まるで明らかではない。私には、これらの問題について『理論的に一貫した方法』——歴史的かつジャーナリスト的に一貫した方法とは違った——で考えるとはどういうことなのか定かでない。(TF, 642)

明らかにマッカーシーの頭の中では、「理論的に一貫した方法」「ラディカル」「基礎構造」が直線的かつ見事に連結している。ローティの言う「哲学に関する科学主義的な構想の不幸な残滓」——「現象の背後にある実在」「政治に対する理論的な基礎づけ」(PPv2, 25)——が、そっくりそのまま保存されている。しかるに、なぜに「理論的であること」が「ラディカル」であることを導くのか、逆に言えば、なぜに「ジャーナリスト」であっては「ラディカル」になれないのか、はまるで明らかにされない。まさにローティの揶揄する「ラディカル」を地で行っているわけだが、この手の論法はローティお得意の茶化しと嘲笑にぴったりハマる。

「私には、このところの多くの社会理論は、歴史家、ジャーナリスト、経済統計学者、文化人類学者その他がすでに焼き上げたケーキに、単に過剰な装飾を施しているようにしか見えない。[原文改行]思うに、『無条件性のモメント』および間文化的な妥当性を信じている人々は、依然として、我々を覚醒させ、本当は何か起こっているのかを我々に教える——物事を神が見るように見る——『ラディカルな再概念化』なる活動が存在すると考えがちなのだ。……私には、理論や真理の理念に対する彼らの信頼は、ロゴス中心主義的な探求の現実暴露モデル (unveiling-reality model of inquiry) ——プラグマティストの新道具発見モデル (invention-of-new-tools model) とは反対の——へのノスタルジアを反映しているように思われる。」(TF, 642-3) そして極めつけはこうだ。

「我々が哲学者だからといって、職業人として帝国主義や人種差別との戦いにとりわけ長けていると思込んではいけない。……センテロ・ルミノソのリーダーがカントで博士論文を書いたからといって、ペルーの問題について、あるいはかの国のありうる将来について、リマ郊外の貧民街で食糧協同組合を組織しようとしている、あまり教育を受けていない女性たちよりも明確なヴィジョンを持っていると思込んではいけない。」(TF, 641)

やはり職業としての「ラディカル」は、どうしても哲学をワン・オブ・ゼム——単に一つの文芸ジャンル——と見なすことができないのだ。プラトンやカントにとってそうであったように、彼らにとっては依然、哲学は「基礎学」なのである。モダンかポストモダンかは別として、「ラディカル」はいつも「超越論的」なのである。もちろんローティとて、改良についてラディカルであることはできる。K・ポパーにおいてそうであったように、改良は常に根本的、抜本的、時に急進的たりうるという意味でラディカルでありうるのだ。従って、改良主義者がラディカルであってはいけない法はない。ただし、彼らは「ラディカル」という意味でラディカルにはなれないのだ。要するに、彼らは少なくとも政治的文脈においては、超越論主義者にはなれないのである。

- 39) K・ポパー晩年に公刊された論文集『よりよき世界を求めて』(In Search of a Better World, trans. by L. J. Bennett, 1994) には、「大言壮語に抗して」(“Against Big Words”) と題された——本来公表される予定のなかった——書簡が収められているが、ローティとポパーの著しい相似性を確認した私にとって、このことは単なる偶然とは到底思えない。ローティがポパーのエッセイを読んでいるかどうかは別として、ローティがハーバーマスに対してあれこれ言っていることは、結局のところ「大言壮語に抗して」の域を出ていないのだ。違いはといえば、ローティがその左派的な政治信条からハーバーマスに敬意を払っているのに対して、基本的に左

翼嫌いのポパーが、また公表されないはずだった私信であったが故に、きわめて辛辣な物言いをしているという点だけだ。しかし、ローティが言わんとしていることは、ポパーによってすでに尽くされている。フランクフルトに集った壮大かつゲルマン的な社会理論——「批判理論」と呼ばれる——の愛好者たち——具体的にはマルクーゼ、アドルノ、ハーバーマス——に関する、ポパーの赤裸々な告白を順に追ってみよう。

(一)「あらゆる知識人には、非常に特別な責任があります。彼は研究をするという特権と機会を得ているのですから、その同胞（ないしは『社会』）に対して、可能なかぎり簡潔に、明瞭に、そして謙虚にその研究を公開する責務があります。知識人の為しうる最大の悪事——大罪（the cardinal sin）——は、同胞に対して大預言者を気取ること、晦渋な哲学をもって彼らを感化することです。簡潔かつ明瞭に語ることでできない人は何も語らず、それができるまで仕事を続けるべきなのです」（K. Popper, *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, trans. by Laura J. Bennett with additional material by Melitta Mew, Translation revised by Sir Karl Popper and Melitta Mew, Paperback ed. [London: Routledge, 1996], p. 83. 小河原誠＝蔭山泰之訳『よりよき世界を求めて』[未来社、ポイエーシス叢書30, 1995年], 144頁）。

(二)「上で大罪と呼んだもの——半可通よりは少しばかり教養のある人の思い上がり——は、端的に、美辞麗句を語ることであり、持てない知恵を僭称することなのです。そのレシピはこうです。トートロジーや些事をパラドクシカルなナンセンスで味付けする。もう一つのレシピはこうです。およそ理解不能な大言を書きとめ、時によって些事を絡ませる。読者はこれを享受し、すでにその頭の中にあつた考えをかかす『深遠な』書物の中に見いだして喜ぶのです」（*ibid.*, p. 86. 同上, 149頁）。

そして、いわゆる「実証主義」論争については……。

(三)「私は言葉や名称を重視しません。『実証主義』（『ネオ実証主義』）という名称は、単に、読む前に批判する、という巷間に流布した習慣の現れに過ぎません。私はこのことを、哲学辞典のためにはっきりとさせなくてははいけません。私はこの手のキャッチワードで議論する人々とは討議しません」（*ibid.*, p. 90. 同上, 158頁）。

最後に、論争においてアドルノを讃えたハーバーマスの「美文」を換骨奪胎した後で、ポパーはこう述べてその書簡を締めくくる。

(四)「不幸なことに、多くの社会学者、哲学者その他は、伝統的に、単純なことを複雑に、些事を難解に見せかけるという見苦しい戯れを、その正当な職務と見なしています。彼らはそれを学び、それを教えているのです。もうどうすることもできません。ファウストでさえ事態を変えられなかったのです。今では、我々の耳がもう歪められていますから、大言壮語しか聞こえないのです」（*ibid.*, p. 94. 同上, 165頁）。

本文および前注におけるローティからの引用にしっかりとお付き合いいただいた読者なら、ポパーの語っていることが、ローティの言いたいことのすべてだにご納得いただいだけよう。事実、両者の間には、そのレトリックも含めて著しい類似性があるのだ。「大言壮語」すなわち「大仰に構えたゲルマン・スタイルの『社会理論』」は、いまや「レシピ」に従って焼き上がった「ケーキ」に過剰なデコレーションを施しているに過ぎない。二人の違いはただ、ポパーがその歯に衣を着せていないことである。ポパーにとってと同様、ローティにとっても、ハーバーマスの「哲

学」は端的に不要なのである。まあ、ローティにとっては、それが「哲学」であるかぎり問題なしなのだが。

- 40) 長らく考察してきたローティの政治的スタンスは、はたしてポパーのそれをどれほど超えているだろうか。ポパーがその『開かれた社会とその敵たち』で言っていることと、ローティの政治的な言説の間に、はたしてどの程度の差があるだろうか。以下に引くポパーからのパラグラフは、ローティのどのテキストに織り交ぜても見分けがつかないだろう。

「彼〔漸進的方法を採る政治家〕は、……あらゆる世代の人間が……ある要求、すなわち、人を幸福にする制度上の手段がない以上は、幸福にして欲しいではなく、回避できるなら、不幸にしないで欲しい、という要求を具えていることに気づいている。だから、漸進的な工学者は、最大かつ究極の社会善を探索し、そのために闘う方法ではなく、最大かつ喫緊の社会悪を探索し、それと闘う方法を探るであろう。」(Popper, *Open Society and Its Enemies*, Vol. 1, p. 158. 武田訳『自由社会の哲学とその論敵』, 139頁。)

「人を愛すること、それはその人が幸福であれと願うことだ。……しかし、おそらくはあらゆる政治的理想の中で、人を幸福にせよ、という理想こそ最も危険な理想なのだ。おのれのスケールにおいて『より高い』価値を他者に押し付け、おのれにとっての最重要事を、自分の幸福として他者に認識させんとする、いわば、他者の魂を救済せんとする目論見が生じるのは必至だ。必ずやユートピア主義、ロマン主義へと通じる。我々はみな、我々の夢見る美しい、そして完全なコミュニティにあっては、万人が幸福であるだろうと思込んでいる。疑いもなく、もしも万人が愛し合えるなら、地上に天国が生まれるだろう。しかし……、地上に天国を作ろうとする試みは、必ずや地獄をもたらす。それは不寛容へ、宗教的な闘争へ、そして異端糾問による魂の救済へと通じる。私の信ずるところでは、それは我々の道徳的義務の完全な誤解に基づいている。我々の助けを求めている人々に助けを与えること、それは我々の義務だ。しかし、他者を幸福にすることが我々の義務であってはいけない。なぜなら、それは我々の仕事ではない。その手の愛想のよい申し出の相手方のプライバシーを侵すことになるのが関の山だろう。政治が漸進的な (piecemeal) (ユートピア主義的でない) 方法を求めること、それは、苦悶 (suffering) に対する戦いは義務でなくてはならないが、他者の幸福を気遣う権利は、友人たちの閉じたサークルに限定された特権でなくてはならない、という決意を表している。サークルの場合、我々はおそらく、我々のスケールによる価値を押し付ける一定の権利を持っているだろう。……我々の持つこの権利は、友人たちが我々を排除できる場合にかぎって、またそうだからこそ存在するのだ。というのも、友情は終わらせることができるから。しかし、我々のスケールによる価値を他者に押し付けるために政治的な手段を用いることはまったく別だ。苦痛、苦悶、不正義、そしてそれらの防止は、(ベンサムがよく言っていたように) 公共的な道徳 (public morals) の永遠の問題であり、公共的な政策の『議題』である。『より高い』価値の方は、大方『議題外』として自由放任 (laissez-faire) に委ねるべきなのだ。かくして我々はこう言うのだ。汝の敵を愛せ。苦悶する彼を助けよ。たとえ彼が汝を憎んでいても。ただし、汝の友人だけを愛せ。」(Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, Vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel and Marx and the Aftermath*, 1st Princeton Paperback Printing [Princeton, NJ: Princeton University press, 1971], p. 237. 武田訳『自由社会の哲学とその論敵』, 372—3頁。)

「ヘドニズムと功利主義に関しては、私はその原理、快樂を極大化せよ、を、おそらくはデモク

リトスやエピクロスの元来の見解により忠実な原理で是非とも置き換える必要があると信じている。そのルールはこうだ。苦痛を極小化せよ。人々の快樂や幸福を極大化しようとする試みは単に不可能であるだけでなく、きわめて危険である。なぜなら、その手の試みは必ず全体主義を招くから。私は……そう信じている。……デモクリトスの後継者たちの大半は、まず、その快樂原理の再定式化の提案に異議を申し立てないであろう。それがその意図どおりに理解され、倫理的な基準と見なされないかぎり、ほぼ間違いない。」(Ibid., p. 304 n. 62ff. 武田弘道訳『自由社会の哲学とその論敵——注の部』[世界思想社, 1973年], 211頁。)

はっきりと言っておきたいが、政治的スタンスにかぎり、ローティは何一つポパーを超えていない。

- 41) 「左翼」を自認するローティには、ハイエクの名は口にするのも憚られるのであろうが、明らかにローティは、他の大方の左翼とは異なって、今世紀初頭に戦われた「社会主義経済計算論争」の重要な成果をしっかりと受け止めている。彼が空想ないし妄想的でない所以である。その論争の渦中、ハイエクは社会主義者たちに向かって次のように説いたのだ。
- 「もしも、中央〔ローティなら「審議会」(deliberative assemblies)〕からの指令が実際に個々の企業の経営者のイニシアティブに代わるべき……ならば、中央からの指令は……詳細な指示を含まなければならず、同時に、これらの詳細な指示に対して直接責任を負わねばならないことは明らかだ。一つの企業に対して、どれくらいの原料と新たな機材を割り当てるべきか、またそれはどんな(会計)価格で合理的なのか、を合理的に決定するには、すでに使用中の機械・器具が継続使用されるべきか、あるいは廃棄されるべきか、またどんな方法でこれを行うべきか、を同時に決定しなくてはならない。この種の事柄、つまり技術の細目、一つの原料を別の原料よりも節約すること、もしくは一つひとつの小さな節約等が積み重なって、一企業の成否が決まるのだ。中央の計画がどうにもならぬほど無駄の多いものであつてはならないとすれば、この種の事柄を考慮に入れなくてはならない。」(F. A. von Hayek, *Individualism and Economic Order*, Midway Reprint [Chicago: Chicago University Press, 1980], pp. 153-4. 嘉治元郎=嘉治佐代訳『個人主義と経済秩序』[春秋社, ハイエク全集3, 1990年], 205—6頁。)
- 42) 左翼が「文化系」化することで、いわば「やぶ蛇」的に右翼を活性化させた経緯、そして、その結果(国際政治に言う)「戦略的相互依存」(strategic interdependence)から「左右合作」という「平和共存」へと至った経緯について、中山俊宏氏がきわめて示唆に富む(一つの)分析を提供してくれている。まず、学界内左翼が「普遍性」を放棄して「差異の政治」に向かい、「文化的異質性」を強調するのに対して、今では右翼が「普遍性」の名の下に左翼の価値相対主義を批判している。まことに奇妙な逆転現象である。さらに、学界内左翼が「私的領域」を政治化したのに応じて、かつてはそれを「非政治化」することで斥けていた右翼が、逆に「家族、宗教、教育などの非政治的領域を、安定した政治的基盤を確保するための政治的資源(character founding institution)として政治争点化しよう」としている。「これは、いってみれば保守派による文化革命であり、左翼が政治争点化した私的領域を取り戻そうとする試みである」(中山「左翼の終焉?」, 26—7頁)。まさしく「文化系右翼」の登場だ。文化の問題を左翼の専売特許にしておく謂われはないのだ。そして究極の「やぶ蛇」は、「アイデンティティの政治」である。文化と同じく、アイデンティティの問題は左翼に固有のトピックではありえない。中山氏は、「新保守主義(Neoconservative)革命などの右からのアイデンティティ・ポリティックスが、アイ

デンティティの問題を政治化することの危険性を暗示しているように思われる」として、「これらの右翼勢力の運動形態は、そのイデオロギーの違いにもかかわらず、奇妙にも新しい政治勢力の運動形態と酷似しているところがある」と分析する(同上, 28頁)。

『参加民主主義』を提唱した60年代のニューレフトが、地方自治の回復という『ゴールドウォーター的反ニューディール復古主義』のそれと実質的に区別がつかなくなる場合があったように、アイデンティティを模索する新しい左翼運動も、キリスト教徒連合と連携する共和党右派や『レーガン二世』と呼ばれる新世代の新保守主義者たち、そしてその極限形態としてのミシリアと同様に、素朴な反進歩主義に陥る危険性を多分にもっている。」(同上, 28—9頁。)

そして氏は、こう述べてその秀稿を結んでいる。

「今や、革命の言語を語るのは、政治的左翼ではなく、政治的右翼[『共同体』をキーワードとする『ユートピア=革命』のレトリック(同上, 29頁)]であるかのようである。近代政治の歴史を見るならば、政治的右翼はあくまで政治的左翼に対する反作用としての側面が強かった。しかし、政治的右翼は、その作用因である政治的左翼が細分化しているにもかかわらず、その影響力を増大させている。そのような状況の中、我々はひたすら内向していく左翼とますますその存在を露にする右翼勢力を目撃している。」(同上, 30頁。)

事ここに至れば、同じ「文化系」で闘争する左翼と右翼の「戦略的相互依存」から、文化系的に内向する左翼と、政治的に活性化する右翼の「平和共存」までが明瞭になるであろう。かくして「左右合作」が成立する。左翼が「文化系」化したことの代償はきわめて大きいようだ。とんだ「やぶ蛇」である。この手の顛末を危惧してか、ローティは『我々の国家を大成する』でこう忠告している。「エマヌエル・レヴィナスが明記し、時にデリダが詳記している『無限責任』(infinite responsibility)の概念は——不可能性、到達不能性(unreachability)、そして現前不可能性(representability)に関するデリダ自身の度重なる発見と並んで——、個人的な卓越に向けた我々個人の探求においては、一部にとって有益であるかもしれないが、我々の公共的な責任を取り上げるときには、無限性や現前の不可能性は単に有害な障害に過ぎない。これらのタームで我々の責任を考えることは、効果的な政治的組織化にとって、原罪の意識と同じように躓きの石となるのだ」(AOC, 96-7)。実相は、ローティの不吉な予言が当たりつつあるようだ。事ここに至れば、同じ「文化系」で闘争する左翼と右翼の「戦略的相互依存」から、文化系的に内向する左翼と、政治的に活性化する右翼の「平和共存」までが明瞭になるであろう。かくして「左右合作」が成立する。左翼が「文化系」化したことの代償はきわめて大きいようだ。とんだ「やぶ蛇」である。この手の顛末を危惧してか、ローティは『我々の国家を大成する』でこう忠告している。「エマヌエル・レヴィナスが明記し、時にデリダが詳記している『無限責任』(infinite responsibility)の概念は——不可能性、到達不能性(unreachability)、そして現前不可能性(representability)に関するデリダ自身の度重なる発見と並んで——、個人的な卓越に向けた我々個人の探求においては、一部にとって有益であるかもしれないが、我々の公共的な責任を取り上げるときには、無限性や現前の不可能性は単に有害な障害に過ぎない。これらのタームで我々の責任を考えることは、効果的な政治的組織化にとって、原罪の意識と同じように躓きの石となるのだ」(AOC, 96-7)。実相は、ローティの不吉な予言が当たりつつあるようだ。