

根源的で多元的な民主主義の地平 (1)

—シャンタル・ムフの理論的節合—

岩川 直樹*

はじめに—民主主義の深化のための理論的節合—

現代社会におけるデモクラシーの地平とはいかなるものなのか。ポスト冷戦時代の複雑な差異と対立をめぐる敵対関係や新たな社会運動の諸条件のなかで、民主主義が広がり深まり息づいていくためには、それは新たなどのような枠組のなかで再定義されてゆくことが必用なのか。ベルギー生まれの政治哲学者シャンタル・ムフ (Chantal Mouffe) の探求の軸は、その問いにある。

その際、ムフは、自由主義、共同体主義、保守主義、社会主義の広範な政治理論の伝統に依拠しながら、それぞれの「プラスの潜勢力を、それぞれの否定的諸契機から、どのように解放しつつ、それらのモメントを節合していくのか」⁽¹⁾ という「脱節合と再節合」(disarticulation and rearticulation)⁽²⁾ の手法を縦横に使いながら、ラディカル・デモクラシーに定位した自己の政治理論を力動的に展開している。「なすべきことがあるとすれば、それは思うに、ある伝統を別の伝統で置き換えるといったようなことではなく、いずれの伝統にも依拠しながら、それらの洞察を根源的で多元的な民主主義 (radical and plural democracy) のプロジェクトに適った新しいシティズンシップの概念へまとめ上げることであろう」⁽³⁾ と、ムフは言う。

「自由主義者と共同体主義者」や「モダニズムとポストモダニズム」といった論争に参加するにあたって、ムフは、いずれかひとつの立場を包括的に擁護することはけっしてない。それぞれの理論的立場をその構成要素に分解し、そのなかの何を引き受け、何をしりぞけ、何と何をどう総合することが、現代社会の諸条件のなかで民主主義を深化させることにつながるのかと問うのである。こうした理論的スタンスは、ともすれば折衷的な混乱や第三者的な解説に陥りがちなものだろうが、ムフの言説にはそうした不足を感じさせない力動的な理論構築と鋭角的な状況へのアプローチがある。分解と総合という基本的な論理構成力とえばそれまでかもしれないが、ひとが単一的同質性とみてきたものに複数の差異性をみだし、必然的關係性とみなされてきたものを歴史的偶然性として捉え返し、衰退してゆく運命とみなされていたものに新たな関係性のなかでの息吹を与えるその手腕には、目を見張るものがある。

こうしたムフの理論的スタイルは、グラムシとの向き合いのなかで形成されたものだと言える⁽⁴⁾。伝統のなかの「同一の要素に関してひとがなしうる異なった解釈という意味においてだけではなく、伝統のなかのある部分や局面が別の部分や局面に対して対抗的に働かされうる仕方という意味においても、つねにいくつかの戦略をとることが可能なのだ」と述べながら、ムフはそこに「伝統のもつ意味を解した唯一のマルキスト」と彼女が呼ぶグラムシがみいだした

* 埼玉大学教育学部学校教育臨床講座

「ヘゲモニーを争う実践に特徴的な構成要素の脱節合と再節合のプロセス」があるのだと言う⁶⁾。

ムフの場合、こうしたグラムシ流の「ヘゲモニーを争う実践」(hegemonic practice)のなかに、ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」(language game)論も位置づけ直されている。ヴィトゲンシュタイン流にみれば、伝統とはひとつの共同体のなかにある複数の「言語ゲーム」にはかならない。そして、ヴィトゲンシュタインの言う「言語ゲーム」が、「言語規範と客観状況と生活様式のあいだの分離しがたい結びつき」なのだとするれば、伝統とは、「私たちを主体としてかたちづくる一連の言説と実践」なのだ、ムフは言う。自覚するとしなにかかわらず、私たちは特定の言葉を特定の仕方を用いる複数の共同体のはざまに生きているのであり、そこでの言説と実践の交錯によってつねに再構成されている。このようなヴィトゲンシュタイン的な視座からみるなら、政治(politics)とは、「所与の伝統の鍵となる用語に対する新たな使用法の創出」と再定式化できると、ムフは言う⁶⁾。グラムシの「ヘゲモニーを争う実践」が、政治のいとなみを文化・経済・倫理の重層性のなかで捉え直そうとするものだったように、ムフは、ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」のもつ言語・状況・生活そして主体の融合性に着目しながら、政治のいとなみを、複数の「言語ゲーム」のあいだのヘゲモニーの争いとみなしているのである。そうだとすれば、私たちの政治的伝統のなかにあるそれぞれの鍵概念を何から切り離し何と繋ぎ合わせることによって再定義するかという、「脱接合と再節合」をとおした「新たな使用法の創出」は、たんなる言語の編み直しの問題であるにとどまらず、状況や場や主体そのものの編み直しにつながる問題なのだと言える。

その意味では、近年の「新自由主義」(neoliberalism)や「新保守主義」(neoconservatism)は、まさに、自由と平等という近代の自由民主主義

的な伝統を構成する鍵概念に対する新たな解釈を提示し、それにあつた制度や生活や主体の改変を企てる「ヘゲモニーを争う実践」のひとつとみなすことができる。両者は19世紀に確立された自由主義と民主主義の結びつきに終止符を打ち、自由という言葉の意味を民主主義から切り離し、それをたんなる強制の不在という意味に還元しようとする傾向において共通していると、ムフは言う⁷⁾。ムフ的な視座からみれば、「新自由主義」と「新保守主義」もまた現代社会において「脱節合と再節合」を行う多数多様な「ヘゲモニーを争う実践」の一部にはかならない。

ここでは、ムフが現代社会の諸条件のなかで民主主義を深化させるために企てるその「根源的で多元的な民主主義」のプロジェクトが、異なる伝統のなかの構成要素に対するどのような「脱節合と再節合」を企てているかを、現代社会を席卷する「新自由主義」と「新保守主義」による鍵概念の再定義と対照させることをひとつの軸にしなが、理論的に再構成することを課題にしたい。

1 民主主義・資本主義・啓蒙主義

ムフは、まず、近代の民主主義がそれらとともに発展してきた資本主義や啓蒙主義との関係を問い直す。

経済活動の自由を押し広げる資本主義的な市場の広がりとは封建的な社会秩序を解体し、民主主義の主体となる個人を析出してきたと言えるし、人間の理性に普遍性をみいだす啓蒙主義は人が生まれながらにして自由で平等な権利をもつとする自然権によって、近代社会の民主化を押し進める理念的原動力となってきたと言っている。

近代の民主主義の広がりにおいて民主主義が資本主義や啓蒙主義と連動してきたそのような歴史的意味を認めながらも、ムフは、現代社会の諸条件のなかで民主主義を深化させていくた

めには、民主主義と資本主義の混同や民主主義と啓蒙主義の結合は、むしろその障害になるものとみなしている。民主主義を既存の資本主義社会の制度や慣習と混同することは、自由民主主義社会において実現する自由をもつば経済的自由の次元に還元し、倫理的・政治的な自由の次元を見失わせる危険をもつし、民主主義を個人の理性の普遍性という「基礎づけ主義」(foundationalism) や合理的個人の同質性という「本質主義」(essentialism) と結合させたままにしておくことは、多数多様な差異と対立のなかでたえず編み直される主体と政治の相互生成的な関係を捉え損ねることになるからである。民主主義によって実現される「政治的自由を、一方では啓蒙の合理主義から引き継いできた言葉遣いから解き放ち、他方では、長期にわたるその経済的自由主義との結びつきによって獲得されてきた意味合いから解き放つこと」。そこに「現代の民主主義的な政治哲学を洗練するための決定的に重要な問い」⁽⁸⁾ があると、ムフは言う。

近代の民主主義が歴史的に連動してしてきた資本主義や啓蒙主義から民主主義を解き放つこと。政治的近代としての民主主義を社会的近代としての資本主義と差異化するとともに、哲学的近代としての啓蒙主義から分離すること。それらの連動を、同質的なものどうしの必然的結合とみなすのではなく、異質なものどうしの偶然性を孕んだ歴史的連動とみなすこと。ラディカル・デモクラシーは、これまで政治領域とみなされなかった多数多様な社会的諸関係のなかに政治的意味合いをみいだす「徹底した」(radical) デモクラシーであるというだけではなく、以上のように、これまで民主主義の基盤をなすものとみなされてきた地平そのものを問い返す「根源的な」(radical) デモクラシーでもある。民主主義が現代社会の諸条件のなかで広がり深まり息づいてゆくためには、民主主義は既存の資本主義の枠組や近代の啓蒙主義の枠組とは異なる新たな枠組のなかで再定義されてい

くことが必用になる。そこに、「根源的で多元的な民主主義」を提唱するムフの問題構成のひとつの理論的出発点がある。

2 民主主義と資本主義の混同に対する批判—自由概念の差異化と自由の地平の拡大—

ムフは、まず、「政治的近代としての民主主義」と「社会的近代としての資本主義」の混同を批判する。

冷戦時代、「民主主義」という言葉は、アメリカを中心とした西側資本主義諸国の既存の制度や慣習とほぼ同一視されて用いられてきた感がある。「民主主義的な自由主義諸国」と「全体主義的な社会主義諸国」という対立図式が、西側諸国にとっての「われわれ」と「かれら」の差異化を示す言葉として用いられてきたからだ。ポスト冷戦時代の今日においても、かつての東側諸国が民主化するというはその国の経済が自由な市場に開かれた資本主義化を果たすこととほぼ同義で使われることが多い。そこには、依然として、「民主主義=既存の資本主義国家の制度と慣習」という流布された図式がある。

こうした図式を前提にするかぎり、アメリカをはじめとした資本主義諸国の実際の制度や慣習がたとえいかに自由を縮小し格差を拡大するものに変質したとしても、それらの現状が同じ「民主主義」という名で呼ばれつづけるという有名無実化に歯止めをかけられなくなる。それによって、民主主義はその意味がきわめて曖昧になるばかりか、場合によってはたんなる資本主義の手段の位置に降格されることすらある⁽⁹⁾。私たちの社会の市場化が広がることと私たちの政治の民主化が深まることは同じではないし、それぞれの生活領域での社会的な市場化と政治的な民主化はしばしば矛盾する。そうした矛盾を前にして、つねに社会の市場化を政治の民主化に優先するような制度や慣習の改変が生まれるとき、民主主義は資本主義の手段の位置に降

格されることになるのだと言っていい。

民主主義と資本主義の混同がもたらすこうした問題は、言い換えれば、自由概念の矮小化の問題であると言うことができる。ムフは近代の自由民主主義社会が実現してきた自由の三つの次元を差異化する。ひとつ目は、功利的自由の次元、二つ目は、倫理的自由の次元、三つ目は、政治的自由の次元である。功利的自由は利益追求を保障する市場的な経済活動の自由を、倫理的自由は個人の多様な生き方を保障する多面的な価値追求の自由を、そして政治的自由は社会変革や政治的決定に参加する市民的な公共空間の自由を意味している。近代の自由民主主義社会が実現してきたこれら三つの自由の次元のなかで、資本主義そのものが要請する自由は経済活動を中心とした功利的自由の次元であり、倫理的・政治的自由はあくまでも市場の自由に抵触しないかぎりでは保障される傾向をもつ。そのため、民主主義を既存の資本主義諸国の制度や慣習と混同することは、近代の民主主義が開いた自由の地平を、経済活動を中心とした功利的自由に還元し、個人が多様な価値を追求する倫理的自由やひとびとが政治的決定に参加する公共的自由の内実を切り崩す危険をもっている。冷戦後の先進産業国を席卷する「新自由主義」の「自由」とは、まさしくそうした自由概念の矮小化を示すものだろう。

ポスト・モダンのプラグマティストであるリチャード・ローティ (Richard Rorty, 1931-2007) に対するムフの批判は、そのようなアメリカを中心とした富裕な北大西洋圏の既存の制度と慣習を「自由主義」の名のもとに一括して擁護するその政治姿勢にある。ローティは、民主主義と資本主義すなわち政治的近代と社会的近代を混同する間違いを犯していると、ムフは批判するのである⁽¹⁰⁾。

ローティとムフは、人間の理性に普遍的根拠をみいだす啓蒙主義の哲学を「基礎づけ主義」(foundationalism) として批判する点では同じ立場に立っているが、それぞれが現代社会の諸

条件のなかで実現しようとする民主主義の構想の点では、その立場に大きな違いがある。「ポストモダン型ブルジョア的リベラリズム」を自称するローティは、アメリカを中心とした富裕な北大西洋圏の制度と慣習を共有する「われわれ」を一括して擁護する。ローティは、「民主主義」を普遍的根拠によって正統化されるものではなく、あくまでも歴史的慣習によって共有されるものとみなすことは正しいとしても、そこでの「民主主義」観が既存の資本主義諸国の制度や慣習を包括的に肯定するものでしかないために、「われわれ」の制度や慣習自体を問い返す視点をもちえない。バーンスタインをして、「昔ながらの冷戦時代風のリベラリズムに最新流行のポストモダンの言説の装いをまとわせたイデオロギー的弁解」と言わしめるローティの政治的弱点がそこにある⁽¹¹⁾。

民主主義を資本主義諸国の既存の制度や慣習とみるローティにたいして、ムフはデリダと共に⁽¹²⁾、民主主義はつねに「来るべき」民主主義 (a democracy “to come”) でありつづけるという立場をとる⁽¹³⁾。民主主義によって達成されるいかなる「合意」も完全に同質的な全員一致などはありえず、その「合意」から排除されるデリダの言う「構成的外部」(constitutive outside) が存在し、つねにそこから新たな「合意」への異議申し立てが生起しうるのであり⁽¹⁴⁾、政治哲学の課題とは私たちの社会的諸関係のなかに生起する潜在的可能性になんらかの「隠喩的再叙述」(metaphorical redescription) の言語を提供することによって、「自由と平等という民主主義の理想についての多数多様な解釈」と「民主主義的基盤の内部における新たな主体位置の創造」を促すことにあるのだと、ムフは言う⁽¹⁵⁾。状況変革のなかに哲学を位置づけ、民主主義の意味をつねにその内側から問い直すその姿勢において、ムフやデリダは、「プラグマティスト」ローティ以上にデューイ的なプラグマティズムの伝統を引き受けていると、私には思える。

民主主義を資本主義国家の既存の制度や慣習と混同する問題に対する以上のようなムフの批判は、アメリカやイギリスをはじめとした先進産業国が新自由主義政策をとるようになって以降、いっそうアクチュアルな意味を帯びつつあると言っている。自由主義国家と社会主義国家という冷戦時代の「われわれ」と「かれら」の対立図式を見失ったのち、自由主義国家を席卷しつつある新自由主義的な政策は、これまでまがりなりにもあった民主主義的な領域を急速に解体・縮小させつつあるからだ。利潤追求の経済的自由の拡大をうたう新自由主義は、自由の概念を功利主義的自由に還元することで、個人の生き方としての倫理的自由や公共圏への参加としての政治的自由の次元を急速に弱体化させつつある。最大多数の最大幸福という効用計算を改革の基準とする功利主義的自由概念は、なんらかの基準に基づいた全体の平均的な幸福計算を基盤にすることによって、しばしば少数の個人や集団の生き方を犠牲にするものだし、いたるところに効率と競争の市場原理が浸透すれば市民的な公共空間は縮小せざるをえないからだ。「自由」ということばを、「市場の自由」という経済的・功利主義的自由に限定する新自由主義は、それ以外の倫理的自由や政治的自由の擁護にはけっして積極的ではなく、むしろそうした自由を導入しそれを抑圧しようとする新保守主義と容易に結びつく。現代の日本社会の日常的な生活世界の急速な変化は、それら新自由主義と新保守主義が一体となった「改革」による自由概念の矮小化の様相をまざまざと示している。

こうした状況のなかで、政治的近代としての民主主義と経済的近代としての資本主義の差異化を、現代の諸条件における民主主義の深化にとって不可欠の契機とみなすムフの姿勢は、きわめてラディカルな意味をもっている。それは資本主義の経済的・功利的自由を否定するものではないが、あらゆる自由を経済的・功利的自由に戻元したり従属させたりすることを拒む姿

勢を意味している。近代の自由民主主義が開いた、資本主義の利潤追求には還元されない多元的な倫理的自由や公共的な政治的自由の地平。それを起点としてみるなら、「新自由主義」や「新保守主義」は近代の自由民主主義が開いたその倫理的・政治的自由の地平を限定し抑制しようとするのに対して、ムフが志向する「根源的で多元的な民主主義」はその潜勢力を現代社会の諸条件のなかでいっそう拡充し深化しようとするという点で、両者は対照的な探求のベクトルをもつことになる。

3 民主主義と啓蒙主義の結合に対する批判(1)―非基礎づけ主義的民主主義―

以上のように、近代社会において連動してきた民主主義と資本主義を同一視することがもつ問題を指摘するムフは、同時に、近代社会の成立過程で重要な役割を果たした民主主義と啓蒙主義との結合の意味をも問いつく。もっとも、近代の啓蒙主義が民主主義の広がりにおいて果たした理論的原動力としての歴史的役割や、その現代的系譜であるロールズ (John Rawls, 1921-2002) やハーバーマス (Jurgen Habermas, 1929-) のような政治的自由主義者が市場的自由を全面に押し出す新自由主義や新保守主義の経済的自由主義にたいしてはたす対抗的役割は、ムフ自身もみとめている。私見では、ポスト冷戦時代の新自由主義と新保守主義が席卷する現代社会の政治状況のなかで、マルクス主義的な対抗軸を見失った現在、モダニズムの伝統を発展させようとするロールズやハーバーマスのような骨のあるリベラルが果たす役割は、いっそう重要になりつつあると思われる。それゆえ、ここでは、まず、民主主義と啓蒙主義の結合の歴史的意義および啓蒙主義の現代的系譜が果たす功利主義的自由主義との対抗的役割をみきわめたい。そうした意義や役割にもかかわらず、民主主義と啓蒙主義の結合のどこに民主主義の深化をはばむ要因があるとムフがみている

のかを問題にすることにしたい。

1) 啓蒙主義の系譜とその意義

人間の理性の普遍性に社会改革の根拠をみいだす啓蒙主義 (Enlightenment) は、資本主義経済の功利主義的自由とは次元の異なる自由の地平を拓く思想である。

人は生まれながらにして自由で平等な権利をもつという自然権の考え方を究極原理とする啓蒙の政治思想は、既存の国家権力はあくまでもその自然権を実現するために人びとが権限を託した組織だとする社会契約説をとり、もしも国家権力がその信託に背いて自然権を侵害する場合には、その政府を拒絶しその土台を変革できるとする抵抗権や革命権の考え方をあわせもつ政治変革的な潜在力をもった思想だった。実際、ジョン・ロック (John Lock, 1632-1704) をはじめとした啓蒙主義の思想はアメリカ独立やフランス革命といった現実の政治変革を正統化する中心的な理論的根拠とされてきた。こうした自然権ないし自然法の思想は「アメリカ独立宣言」(1776) のなかではじめて公文書に成文化され、それが「フランス人権宣言」(1789) にも引き継がれることになる。

「アメリカ独立宣言」では、その前文で自分たちが「自然の法や自然の神の法」(the Laws of Nature and of Nature's God) によって資格を与えられていることを示されたのちに、「我らは以下の諸真理を自明なものに見なす」と宣言する。そこで宣言されている諸真理 (truths) とは、「すべての人間 (all men) は平等につくられている。創造主 (their Creator) によって、生存、自由そして幸福の追求をふくむ一定の人に譲り渡すことのできない諸権利 (Rights) を与えられている」という自然権の思想、「これらの権利を確保するために、政府は人びとのあいだに設立されたのであり、その正当な権力は被統治者の同意に由来している」という社会契約説、そして「いかなる形態の政府であれ、それがこれらの目的にとって破壊的となるとき

には、それを改めまたは廃止し、新たな政府を設立し、人びとにとってその安全と幸福をもたらすのに最もふさわしいと思える仕方での政府の基礎を据えその権力を組織することが、人民の権利 (the Right of people) である」という抵抗権・革命権の思想が語られている。同様に、「フランス人権宣言」では、その前文で「人の譲りわたすことのできない神聖な自然的権利 (les Droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme) を、厳粛な宣言において提示すること」が示されたのちに、第1条で「人は、自由、かつ、権利において平等なものとして生まれ、生存する」という自然権の思想、第2条で「すべての政治的結合の目的は、人の、時効によって消滅することのない自然的な諸権利の保全にある」という社会契約説が示され、そしてその「自然的な諸権利」のなかに「自由、所有、安全」とともに「圧制への抵抗」という抵抗権・革命権が記されている。自然権を中核とした啓蒙主義の思想は、近代の政治変革の歴史においてまさにその理論的原動力としての役割を果たしてきたのだとすることができる。

近代の民主主義と資本主義の混同を批判するムフは、以上のような普遍主義に基づく啓蒙主義的自由主義と幸福計算に基づく功利主義的自由主義を峻別している。このような啓蒙主義がもつ理想主義的・原理主義的傾向は、功利主義的自由主義がもつ現実主義的・数量主義的傾向とは、その社会改革の根拠が決定的に違っている。功利主義の社会変革の根拠が「功利」(utility) であるとするれば、啓蒙主義の社会改革の根拠は「権利」(right) だからである。幸福を快樂と同一視し、快樂は計算可能だとするベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) のような功利主義者にとって、社会改革の根拠は特定の指標にもとづいて計算される社会全体の幸福量の増大に求められる。功利主義的な社会改革の基準に従うかぎり、たとえ一部の人間の権利が侵害されたとしても、全体の幸福量が増大すればその政策が支持されることになる。その意味で

は、経済格差が生まれても国内総生産が増大すればそれを肯定する生産力ナショナリズムや、学力格差が生まれても全国学力テストの平均点が向上すればそれを肯定する学力ナショナリズムは、功利主義的な社会改革の正統な後裔だと言っている。それに対して、人間がもつ生まれながらの権利という自然権という普遍的原理を社会改革の根拠とする啓蒙主義は、全体の幸福量の増大のために一部の人間の権利が侵害されることがあってはならないし、それが侵害される場合には人びとは政治変革を企てる抵抗権や革命権をもつとする。もちろん、功利主義的自由主義も「権利」(right)の擁護を必用としてはいる。しかし、そこでの「権利」は個人や法人の「利益」の擁護に強調点が置かれがちであるのにたいして、啓蒙主義的自由主義は個人や集団の「意志」の尊重に強調点が置かれることになる。功利を基準にする功利主義的自由主義が経済的自由に自由の意味を還元しかねない枠組であるのに対して、権利を基準とする啓蒙主義的自由主義はその当然の帰結として倫理的・政治的自由の地平を見据えるものになる。

このような経済的自由を強調する功利主義的自由主義と倫理的・政治的自由を強調する啓蒙主義的自由主義の差異は、それぞれの現代的形態であるハイエク(Friedrich Hayek, 1899-1992)やフリードマン(Milton Friedman, 1912-2006)の新自由主義・新保守主義とロールズやハーバーマスの政治的自由主義の対抗関係のなかに、より鮮明なかたちでみいだすことができる。同じ「自由主義者」という名前で呼ばれながらも、市場的な経済的自由を重視するハイエクやフリードマンのような功利主義的な経済的自由主義者と、カント的な義務論的道德観に立つロールズや理性的コミュニケーションによる社会改革を志向するハーバーマスのような啓蒙主義的な政治的自由主義者とでは、それぞれが実現しようとする自由の地平に大きな違いがあるからだ。功利主義的自由主義が産業革命の哲学であるとするなら、ハイエクやフリードマンの新自

由主義や新保守主義は今日のグローバル資本主義の哲学と呼ぶことができるだろう。それに対して、アメリカ独立やフランス革命の哲学である啓蒙主義の系譜につらなるロールズやハーバーマスは、経済的自由に還元されない倫理的・政治的自由の地平を追求することによって、現代社会を席卷する新自由主義や新保守主義に拮抗するひとつの理論的立場としての役割を果たしている。

ムフは、以上のような、近代の民主主義の広がりにおいて啓蒙主義が果たした歴史的役割や、現代社会においてロールズやハーバーマスのような啓蒙主義の後裔が果たす政治的役割を認めている。「個人の自由と人格の自律性という自由主義的理想の有する潜在力を全面的に展開していくためには、……私たちは経済的自由主義との結びつきから政治的自由主義を救い出すことが必用である」。自由と平等を求める啓蒙主義の政治的プロジェクトはつねに未完のものであり、その深化のためには功利主義的な経済的自由には還元できない啓蒙主義的な政治的自由の意味を見きわめることが肝心だと言うのである。しかしながら、それと同時に、現代社会の諸条件のなかで民主主義を深化させていくためには、啓蒙主義のもつ「合理主義(rationalism)、個人主義(individualism)、普遍主義(universalism)を断ち切らなければならない」とムフは言う。「ただ、そうした条件においてのみ、社会的諸関係に存在する従属の多数多様形態を理解し、ジェンダー、人種、階層、セクシュアリティ、環境、その他の異なる民主的闘争を節合していく枠組を提供することができる」^[46]と言うのである。

それは、啓蒙主義的なモダニズムの政治的自由のプロジェクトを引き受けながらも、啓蒙主義が前提にする哲学的枠組を問い直すことを意味している。ポストモダンとモダンの関係にふれたある箇所では、ムフは、一方で、リオタールのように啓蒙主義の「普遍主義の哲学を回避するために政治的自由主義を放棄することを必然

である」とみなす立場をしりぞけると同時に、ハーバーマスのように「啓蒙の普遍主義的理想を批判するすべての人びとの立場を保守主義のかどで非難する」立場も否定する。ローティが政治的近代としての民主主義と社会的近代としての資本主義を混同する間違いを犯しているとすれば、ハーバーマスは政治的近代としての民主主義と哲学的近代としての啓蒙主義との結合を必然のものとする間違いを犯していると、ムフは言う。啓蒙の基礎づけ主義とともに政治的自由までも放棄してしまうポストモダニズムと政治的自由のプロジェクトには啓蒙主義的な普遍的理想が不可欠だとするモダニズムのあいだの硬直した対立。ポストモダニズムとモダニズムの議論は「あまりに早く一連の単純かつ不毛な固定的対立に行き着いてしまった」とムフは言うのである⁽¹⁾。言うまでもなく、ここでムフが見据えている課題は、政治的自由の地平を追求する近代啓蒙主義の企てを、それがもつ合理主義・個人主義・普遍主義から解き放つことで、現代社会の諸条件における民主主義の深化を果たすことにある。

神のもつ權威の普遍性を人間のもつ理性の普遍性に置き換え、人間は生まれながらに自由と平等な権利をもつとする自然権を提起した啓蒙主義の哲学が、近代の民主主義の広がけいりにおいて果たした歴史的役割は大きい。啓蒙主義は、普遍的なるものを神や教会から人間や個人の内側に移し替えることによって、近代的な主体概念の確立にとって重要な役割を果たしとすることができるし、それぞれの主体がもつ自然権を社会改革の理論的原動力とすることによって、既存の社会に対する強力な現状批判と政治変革を行うことができたからだ。しかし、そこに想定された合理主義的個人という同質的な主体概念や普遍主義的理想という絶対的な価値概念は、いまや民主主義の深化にとってむしろ障害になるものだと、ムフは言う。以下では、ムフによるその啓蒙主義の哲学的枠組に対する批判を、価値における基礎づけ主義と主体におけ

る本質主義という二つの問題に分析し、それをとおして彼女が志向する根源的で多元的な民主主義の地平を鮮明にしてゆこうと思う。

2) 非基礎づけ主義的民主主義

啓蒙主義的な社会改革は、「人間や社会は本来こういうものである」という認識論的な本質規定と「人間や社会は将来こうなるべきだ」という倫理的・政治的な規範理念とのあいだに、ある種の一体化がみられる。「である」という認識が「べきだ」という規範を導き、「本来の状態」が「理想の状態」に重ねられる。そうしたテオリア(観想)によるプラクシス(実践)の支配や介入が、啓蒙主義的な社会改革の理想と狂気を生み出してきた。

啓蒙主義による社会改革は、人間や社会のその「本来」の姿を「自然」の姿として語る。そこで理性がみいだした「自然=本来」の姿が社会改革の普遍的根拠の位置を占めるのである。既存の社会の実定法に対しては「自然法」が、既存の社会の特権に対しては「自然権」が、それぞれ普遍的根拠として位置づけられ、それらの「自然=本来」に基づいた現状批判と政治変革が行われる。はじめに、比較的単純な状況のなかでの「自然=本来」の状態があり、それがより複雑な状況のなかで「現実=非本来」の状態に陥り、最後に再びその複雑な状況のなかで本来的な「自然=本来」の状態に向けての改善が行われる。このような未来に向けての本来性の回復の筋書きが啓蒙主義の社会改革を導く「大きな物語」をなしている。そこには、人間や社会に関する価値の問題に対してなんらかの普遍的根拠をみいだそうとする西洋形而上学の基礎づけ主義的傾向をみてとることができる。近代啓蒙主義は、神や教会の權威を人間や個人の内側に移行させたという意味ではそれ以前との非連続性を示すものだが、永久不変の普遍的根拠が存在するという基礎づけ主義をとるという点では中世キリスト教思想とともに、プラトン以来の西洋形而上学の連続性のなかにあると

言うこともできる。

もっとも、ムフは、近代の啓蒙主義の企てを中世キリスト教との連続性のなかに還元してしまうような近代啓蒙主義批判とは明らかに一線を画している。彼女は、いわゆる「世俗化」(secularization)の理論を批判的に再統合しようとするハンス・ブルーメンベルク(Hans Blumenberg, 1920-1996)の『近代の正統性』(1966年)⁽¹⁸⁾に共感的に着目している。ここで言う「世俗化」の理論とは、カール・シュミット(Carl Schmitt, 1888-1985)が1922年に最初に発表した「近代国家論のあらゆる枢要な概念は世俗化された神学概念である」というの命題に代表されるような中世と近代の連続性を指摘することで近代の正統性に疑問を投げかける政治理論である⁽¹⁹⁾。それに対してブルーメンベルクは、近代の啓蒙主義を理性による「自己根拠づけ」(self-foundation)という認識論的プロジェクトと、理性による「自己主張」(self-assertion)という政治的プロジェクトの二つの局面に差異化しながら、いわば中世キリスト教との連続性を前者の「自己の基礎づけ」のみに限定することで、後者の「自己主張」に「近代の正統性」をみいだすようなスタンスをとっている。近代の啓蒙主義は、それがいかなる例外をもみとめない普遍性に自己が根拠づけられているとみなす「自己根拠づけ」を強調するとき、異端を排除する中世キリスト教の絶対神学との連続性を指摘しうるものだが、理性が自らの力で社会を改善していこうとする「自己主張」に着目するかぎり、そこには中世キリスト教の伝統には還元できない非連続性がみいだされる。「いったんこれら二局面には必然的關係が存在しないということを承認したならば、われわれは、啓蒙の特殊な合理性の形態に基礎づけられなければならないという考え方を捨てながら、啓蒙の政治的プロジェクトを擁護することが可能な立場に身を置くことになる」とムフは言うのである⁽²⁰⁾。

近代民主主義の可能性を啓蒙主義的な基礎づ

けによらない新たな枠組のなかで再構築しようと企てるムフは、近代を根源的な不確定性を孕んだ「民主主義革命」(democratic revolution)の時代と定義するフランスの政治理論家クロード・ルフォール(Claude Lefort, 1924-)の議論にも共感的に着目している。近代を「民主主義革命」の時代とみなすルフォールは、そこでの「民主主義革命」をいわば非基礎づけ主義的な政治的プロジェクトとして定義している。近代の民主主義は、「権力、法、知識が、根本的な不確定性に曝された社会」をもたらし、それによって社会はいわば「制御不可能な冒険の劇場」と化すことになった⁽²¹⁾。民主主義革命によって定義される近代社会とは「確実性の指標の消滅」⁽²²⁾によって特徴づけられる社会なのだ、ルフォールは言う。

もっとも、ルフォールが指摘するような非基礎づけ主義的な民主主義観が支持をえるようになってきたのは、実際には、「近代」と言うよりは「現代」とみるほうが妥当だろう。非基礎づけ主義が広範な支持をえるのは、人間の理性を究極的根拠とする啓蒙主義的な西洋の近代化の企てが普遍性の名のもとに異質な文化や他者の存在を抑圧し排除する事態が露わになり、価値をめぐるいかなる問題にも究極的基礎や最終的正統化などありえないというポストモダニズムの気風や感受性が社会全体に広がってからのことだと言えるからである。しかし、近代民主主義の企てのなかには、もともと、そのような非基礎づけ主義を招き寄せるような根本的な不確定性があったのではないかと、ムフはみる。

ポストモダニズム的な認識が浸透したのは、「神」(God)や「自然」(Nature)に定礎されていた伝統的基礎を、「人間」(Man)や「理性」(Reason)に基づくいま一つの別なる基礎によって取って替えようとした諸種の試みが挫折した後であった。これらの試みは、最初から失敗へと運命づけられていたといえよう。というのも、近代民主主義には根本的な

不確定性がその特徴としてついてまわっていたからである⁽²³⁾。

ポストモダニズムをモダニズムの全面的拒否としてではなく、モダニズムのなかに潜在していたある種の契機の発展的継承として引き受けようとする、モダンとポストモダンの関係にたいしてムフがとる一貫した姿勢がそこにある。ムフにとって、政治的近代としての民主主義と社会的近代としての資本主義の差異化を鮮明にすることが、民主主義における経済的・倫理的・政治的な多次元の自由概念を擁護し発展させることにつながるものであったとすれば、政治的近代としての民主主義と哲学的近代としての啓蒙主義の結合を断ち切ることは、民主主義における非基礎づけ主義的な定義を擁護し発展させることにつながっているのだと言っている。

3) プラクシスの復権

しかし、価値をめぐるいかなる究極的基礎も最終的正統化もないとみなす非基礎づけ主義的な民主主義観ないし政治哲学の伝統そのものは、ルフォールフが指摘するような近代の産物とは必ずしも言えないし、ましてポストモダンの社会的風潮のなかではじめて生み出されたものでもない。人間の行為によって作りだされる意味や価値は永久不変の普遍的真理ではありえないという考え方は、古代ギリシアのアリストテレスの時代から存在していたものだからである。

アリストテレスは、倫理的・政治的行為としてのプラクシスを、いわば「非基礎づけ主義」的な特徴をもつものとして定義していたと言っている。アリストテレスの根源的な二分法をなす「それ以外の仕方でありえないもの」と「それ以外の仕方でありうるもの」という差異化したのがええ、倫理と政治というプラクシスの領域は「それ以外の仕方でありうる」人間的自由の領域に位置づけられているからである。アリストテレスは、テオリア（観照）の対象となる普遍的かつ永久不変の「エピステーメ」（普遍的

真理）とプラクシスにおいて重要な意味をもつ「フロネーシス」（実践的判断）を区別する。テオリアの修練をつんだ哲学者に政治を従属させようとするプラトンにたいして、アリストテレスは具体的な状況のなかでの判断と対話という倫理的・政治的なプラクシスを、テオリアとは次元の異なる経験と知恵によって成り立つ領域とみなしていたのである⁽²⁴⁾。

古代ギリシアの政治空間がハンナ・アーレントが『人間と条件』で言うような、人間の複数性を前提にした多数多様なパースペクティブが対立し交錯する「公共圏」（public sphere）なのだと思えば⁽²⁵⁾、そこに想定される民主主義は、つねに「それ以外の仕方でありうる」根源的な不確定性を孕んだ非基礎づけ主義的なものだったのだということになる。政治的領域においてはいかなる立場も「普遍的真理」を主張することはできない。古代ギリシアの政治観を重視するアーレントは、政治の世界に普遍的真理をもちこむことは、政治の墮落以外のなにものでもないと言う。

政治の観点から見ると、真理は専制的性格をもつ。……政治的生活の本質そのものを構成するのは討議なのである。真理を扱う思考とコミュニケーションの様式は、政治のパースペクティブから見れば必然的に威圧的である。その様式は他者の意見を考慮しないが、これらの意見を考慮することこそ、厳密に政治的な思考すべてがもつ証なのである⁽²⁶⁾。

具体的な状況のなかでの価値判断と方向選択をふくむがゆえに、他者とのあいだの対話や討議を不可欠の契機とするプラクシス。その意味でのプラクシスの領域のなかに普遍的「真理」をもちこむことは、政治に専制主義の危険をもたらすことになる。政治空間は、「真理（エピステーメ）」ではなく「私にはそう見える（ドケイ・モイ）」という「意見（ドクサイ）」によって構成されるべきものであり、そこに必用とさ

れるのは「論証」ではなく「説得」なのだと、アーレントは言うのである⁽²⁷⁾。

ハイデガーのゼミでアーレントと共にアリストテレスの『ニコマコス倫理学』第六章を読み合ったガダマーも、具体的な状況のなかでの価値判断と方向選択をふくむアリストテレスの「実践知」(フロネーシス)を、普遍性を要求するカントの「実践理性」の定言命法よりも重視する立場をとる⁽²⁸⁾。アーレントが政治空間において「真理」を「意見」の優位に立たせる階層化に危険をみいだしたように、ガダマーも「理性」を「伝統」から引き離し、「伝統」の優位に立たせようとする啓蒙主義を批判している。ひとつの伝統の地平がもうひとつの伝統の地平と出会いを果たす対話的出来事のなかにつねに新たな価値が生み出されるとみるガダマーは⁽²⁹⁾、啓蒙主義による「真理」と「伝統」との区別、あるいは「真理」と「先入見」との区別にさえ疑問を呈しているのである。

以上のようなアーレントおよびガダマーの志向性は、いわば「プラクシスの復権」と呼ぶことができるものである。もっとも、同じ「プラクシスの復権」と言っても、アーレントのそれがあくまでもそれを政治空間に限定しているのにたいして、ガダマーのそれは認識論や存在論の次元にまで掘り下げられている点にちがいがあある。ガダマーは、「いかなる理解にもなんらかの先入見が不可避的に含まれている」ことを強調し⁽³⁰⁾、私たちの存在そのものもまた「先入見」によって構成されているとさえ主張するからである⁽³¹⁾。しかし、両者は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』と向き合いながら、「それ以外の仕方でありえないもの」を捉えるテオリアが「それ以外の仕方でありうるもの」をめぐるプラクシスの優位に立ち、プラクシスを絶対的に支配する危険性を指摘する点で完全に軌を一にしている。

以上のようなプラクシスの思想という文脈のなかに民主主義を位置づけ直すとするれば、民主主義は古代ギリシアのその出発点から根源的な

不確定性のうえに成り立っていたのであり、近代啓蒙主義のように政治を人間の理性の普遍性のうえに基礎づけようとする立場のほうがむしろ民主主義にとっての逸脱だったのだと言うこともできる。ムフ自身もまた、「アリストテレス概念の近年の復権」にふれながら、ルフォールが指摘するような根本的な不確定性に曝された近代民主主義革命を、アーレントやガダマーが志向するようなテオリアの強制を受けないプラクシスの復権の系譜につなごうとしている⁽³²⁾。本来、プラクシスの領域である「政治的なるもの」の領域にテオリアの対象である「普遍的なるもの」をもちこみ、それによって「政治的なるもの」を統合しようとするものの危険性を、ムフはアーレントやガダマーとともに自覚している。政治空間に普遍的かつ必然的な「真理」や「法則」をもちこむその姿勢が、近代の啓蒙主義からマルクス主義に一貫する傾向だったことを指摘するために、ムフはリクールの次のような一節を引いている。

カントは、普遍化の規則を至高の原理の位置に引き上げることによって、フィヒテからマルクスにいたるまで支配することになったもっとも危険な理念を創出することになった。すなわち、実践的領域も、理論的領域において要請される科学的知識に匹敵する一種の学問的知識に従属しなければならない、との想定であった⁽³³⁾。

価値をめぐる実践的領域に「それ以外の仕方ではありえないもの」を認識するテオリアを導入し、具体的な状況のなかでの対話的・反省的な実践知(フロネーシス)を客観的かつ普遍的な真理(エピステーメ)に従属させること。啓蒙の普遍主義のもつ危険とは、テオリアによってプラクシスの領域が侵される危険にほかならない。

4) 普遍主義と相対主義という対立図式の克服

何が大切なことであり、何が正しいことなのか。価値をめぐるそれらの問いに、ひとつの普遍的根拠から答えを出すことはできない。リクルールのようなポストモダニストが近代の啓蒙主義やマルクス主義が描く「大きな物語」に対して示す根本的な疑念を、ムフは支持している。「あらゆる伝統の外部にあって、普遍的判断を提供できる観点などというものは、どこにも存在しない」。しかし、そのような啓蒙の認識論的基礎づけ主義によらずに、啓蒙の政治的プロジェクトを引き受けることは可能なのか。モダニズムの普遍主義を否定することは、ハーバーマスがポストモダニズムを批判したように、価値をめぐる懐疑主義や相対主義を導き、政治的無関心を蔓延させることによって、結果として政治的保守主義を支えることにしかならないのではないか。

こうした疑念に対して、ムフは、価値に関する究極の普遍的根拠などないとする非基礎づけ主義の立場を支持することと、価値に関するあらゆる見解が同じように正しいとみる完全な相対主義の立場をとることは別のことだと言う。

「いかなる所与の価値体系に対しても究極の合理的基礎を提供できないとの主張は、必ずしもすべての見解を同等に扱うべきだということにはならない」。人がもつ見解のなかには、きわめて狭い視野からの短慮もあれば、広い視野から練り直された熟慮もあり、人びとはそれらのなかでつねによりましな見解を追求していくことができるものだからだ。それは究極の普遍的根拠に基づいて行われるのではなく、つねに他者との出会いや伝統との対話をとおして人びとが志向していくものとしてある。「正しいことと不正なこと、正統なことと正統でないことを区別することは、つねに可能である。しかし、このことは、ひとり所与の伝統の内部から、この伝統が提供する諸種の標準の助けを借りて、なし得ることである」⁽³⁴⁾。

その意味では、啓蒙主義が現状批判と政治変

革の普遍的根拠とした自由と平等の原理も、「歴史」によって構成されたものであって、「自然」によって与えられたものではない。共同体主義者のチャールズ・テイラー (Charles Taylor, 1931-) とともに⁽³⁵⁾、ムフは、個人という概念そのものが歴史社会的な伝統の発展のなかで構成されたものなのだと考える。「権利の主体たる近代的な個人というものは、長く複雑な歴史的発展の所産であって、自分の目標を選択できる自由な個人が存在しうるのは、あるタイプの社会においてだけなのである」。モダニズムの基礎づけ主義を拒絶しながら、ある種のポストモダニズムの完全な相対主義に陥ることなく、モダニズムが志向したものをモダニズムが前提にした普遍主義的枠組を脱して追求しつづけること。普遍主義と相対主義のそうした対立図式を越えようとする際に、ムフは、本来的な「自然」や永久不動の「普遍」とみなされてきたものを、長い時間をかけて発展してきた「歴史」とつねに再解釈され再構成されうる「伝統」として捉え直す立場に立っている。自由と平等は、人間が神から与えられたものでもなければ、生まれながらにして所有しているものでもなく、人間が歴史社会的に発展させてきた伝統なのであり、その伝統をどう解釈し直し構成し直すかによって、自由と平等の意味もそれによって作りだされる世界も変わってくる。

究極的真理や最終的正統化など存在しないという啓蒙主義的普遍主義に対する否定感覚は、いまや先進産業国の人びとの多くが共有する時代の共通感覚をなしている。もちろん、そうした基礎づけ主義の否定自体は、必ずしも一人ひとりの価値観を分離したまま放置する懐疑主義的相対主義を導くわけではなく、異質なものの交錯による絶えざる再構成を志向する多元主義的対話主義や闘技的民主主義の地平を拓く可能性をもっている。だが、近年の先進産業国に浸透する社会関係の分断と排除の実態は、人びとのあいだに懐疑的相対主義の蔓延する素地を形成してきたのだと言っている。そうした共通

感覚の支配的な社会のなかでは、「みんなちがってみんないい」という存在の仕方や生き方の違いという実存的・倫理的な差異の肯定はあっても、「みんなにとって何がよい」という集合的・政治的な探求の地平は閉ざされがちになる。

新自由主義および新保守主義はまさにこうした政治的空白状況のなかに登場することでこの時代のヘゲモニーを奪い得たという側面をもつ。それらは、「みんなにとって何がよい」という政治 (politics) に固有の課題を、「計算可能な利益の増大」や「想像の共同体の強化」に局限するものだからだ。現代社会における新自由主義や新保守主義の急速な浸透は、たんにハイエクやフリードマンのような理論的唱道者、あるいはサッチャーやレーガンのような政治的指導者によるものだけではなく、そうした政策の浸透しやすい先進産業国の主体をめぐる社会的排除や政治的無関心の状況があったのだと言える。そのように、感覚的・心情的な価値相対主義や政治的無関心が蔓延する社会と、そうした社会に容易に浸透する新自由主義や新保守主義の政治が、あたかも不可抗な「自然」の成り行きであるかのように日常世界を改変していく現在、近代啓蒙主義のもつ普遍的主義ばかりを理論的批判に曝しつづけることはどこか空しい。新自由主義や新保守主義は、近代啓蒙主義のもつ普遍主義を必用としない功利主義的自由主義の後裔であり、普遍主義批判を繰り返すことだけでは、新自由主義や新保守主義に対する有効な対抗軸を形成することにはならないからだ。ポスト冷戦時代の現代社会の諸条件のなかで民主主義を深化させていくためには、近代啓蒙主義が新自由主義や新保守主義と共有するもうひとつの側面、すなわち啓蒙主義の個人主義的・合理主義な主体概念が前提にする本質主義的枠組を問い返すことが重要な課題になる。ムフが志向する根源的で多元的な民主主義は、近代啓蒙主義の普遍主義を批判する非基礎づけ主義的民主主義であると同時に、近代啓蒙主義の個人主

義・合理主義を批判する反本質主義的な民主主義をも意味している。以下では、その意味での反本質主義的な民主主義に向けたムフの理論的節合を主題化してゆこう。(続く)

注および参考文献

- (1) Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, 1993. (ジャンタル・ムフ, 『政治的なるものの再興』, 千葉真・土井美德・田中智彦・山田竜作訳・日本経済評論社, 1998年), 「訳者あとがき」, 317頁。
- (2) *ibid.*, p.18. (邦訳36頁)
- (3) *ibid.*, p.62. (邦訳125頁)
- (4) Chantal Mouffe, 'Hegemony and Ideology in Gramsci', in Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, 1979, pp.168-204.
- (5) *ibid.*, p.18. (邦訳36頁)
- (6) *ibid.*, p.17. (邦訳36頁)
- (7) *ibid.*, p.18. (邦訳36頁)
- (8) *ibid.*, p.41. (邦訳81頁)
- (9) 「民主主義はむしろ本質的には一つの手段であり, 国内平和と個人的自由を保障する功利主義的な一つの企画」である. Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, 1944, p.52. (フリードリッヒ・ハイエク, 『隷従への道—全体主義と自由—』, 谷藤一郎・谷映理子訳, 東京創元社, 1992年, 96頁)
- (10) *The Return of the Political* *ibid.*, p.10. (邦訳21頁)
- (11) リチャード・バーンスタイン, 『手すりなき思考—現代思想の倫理—政治的地平—』, 谷徹・谷優訳. 産業図書, 388頁。
- (12) ジャック・デリダ, 「脱構築とプラグマティズムに関する考察」, ジャンタル・ムフ編, 『脱構築とプラグマティズム—来るべき民主主義—』, 法政大学出版局, 青木隆嘉訳, 2002年, 153頁。
- (13) *The Return of the Political*, p.8. (邦訳16頁)
- (14) *ibid.*, p.69. (邦訳139頁)
- (15) *ibid.*, p.57. (邦訳114頁)
- (16) *ibid.*, p.7. (邦訳14頁)
- (17) *ibid.*, p.9-10. (邦訳20頁)
- (18) Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the*

- Modern Age*, trans. Robert M. Wallace. The MIT Press, 1983. ハンス・ブルーメンベルク, 『近代の正統性 I—世俗化と自己主張—』 (齊藤義彦訳, 法政大学出版局, 1998年).
- (19) カール・シュミット, 『政治神学』 (田中浩・原田 武雄訳, 未来社, 2000)
- (20) *The Return of the Political*, p.10. (邦訳20頁)
- (21) Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, MIT Press, 1986, p.305.
- (22) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press. 1989, p.19.
- (23) *ibid.*, p.12. (邦訳24頁)
- (24) アリストテレス, 『ニコマコス倫理学』, 高田三郎訳, 岩波書店, 1973年, 第六章.
- (25) ハンナ・アーレント, 『人間の条件』, 志水速雄訳, 筑摩書房, 1958年.
- (26) ハンナ・アーレント, 『過去と未来のあいだ』, 引田隆也・齋藤純一訳, みすず書房, 1994年, 322頁.
- (27) *ibid.*, 321-327頁.
- (28) Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated and edited by Garrett Barden and John Cumming. Seabury Press, 1975. pp33-39.
- (29) *ibid.*, p.250.
- (30) *ibid.*, p.39.
- (31) Hans Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, translated by David E. Linge. University of California Press, p.9.
- (32) *The Return of the Political*, pp.13-15. (邦訳27-31頁)
- (33) Paul Ricoeur, *Du texte a l'action*, Paris, 1986, pp.2 p.48-51.
- (34) *The Return of the Political*, pp.14-15. (邦訳30-31頁)
- (35) Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, p.200. 「自由主義者は, 近代的な個人が誕生するまでに長い歴史の発展の道程があったことに目を向けようとしなない」.

(2008年3月31日提出)

(2008年4月25日受理)