寛容の暴力

― リベラリズム批判序説 ―

向　山　恭　一

1.「正戦論」とリベラルな帝国主義

リベラリズムはこれまで暴力を主題化してこなかった。それはリベラリズムが暴力とは無縁の思想だったからではない。むしろ、リベラリズムは暴力をたくみに外部化し、その問題をうまく回避してきたにすぎない。これはたんにリベラリズムがホッブズ以後の伝統にならって政治と暴力の空間を切り分けてきたということだけではない。西洋の繁栄ならびに自由と民主主義の拡大が、そうした暴力の外部化（たとえば、戦争、植民地支配、あるいは環境破壊）をつうじてはじめて可能となったのだとすれば、リベラリズムの追求する市民的平和それ自体が、つねになんらかの暴力の行使によって保証されてきたとみなされなければならないだろう。とはいえ、そのような共犯関係（いいかえれば、みずからの「構成的外部」としての暴力）が、リベラルな思想家たちによって言説化されることはなかった。それはたんに彼らが不都合な真実に目をつむってきたからではない。たとえ構成的だったとしても、みずからの外部にとどまっているかぎり、暴力はリベラリズムにとって語りえぬものでもあったからである。

ところが、近年のリベラリズムは、それまで封印されてきた「暴力の言説」をあまりにも無邪気に語るようになった。たとえば、〈正しい戦争〉、〈人道的介入〉、あるいは〈リベラル・ホーク〉といった新造語にみられるように、これまで政治と暴力という異質な空間に振り分けられてきた対立

的な観念が無造作に組み合わされ、まるで暴力そのものが政治であるかのような、反転したクラウゼヴィッツの論理がまかりとおっている。このようにリベラリズムがみずからの「構成的外部」を内部化せざるをえなくなった理由は、マイケル・ハートとアントニオ・ネグリが古めかしくも〈帝国〉と名づけた、新しいグローバルな秩序が到来しつつあることにみいだされるかもしれない。領域性を前提とする主権国家は暴力を外部化することで内部の市民的平和を達成しようとしたが、いかなる国境線も認めない〈帝国〉ではそのような外部をみいだすことはできない。いいかえれば、グローバルな秩序がボーダーレスに編成されるにともなって、リベラリズムはみずからが排除したはずの暴力の還流にのまれようとしているのである。

ここにおいて、リベラリズムは暴力を排除した言説というよりも、むしろ暴力を管理する言説として再編される。タラル・アサドは『自爆テロ』のなかで、そのようなリベラリズムの形式を、マイケル・ウォルツァーが近年ふたたび主張しはじめた「正戦論」にみいだしている。そこでのアサドの問題関心は、なぜウォルツァーは戦争を道徳的に正しいものととらえ、テロリズムを悪ときめつけるのかにある。これは暴力の行為主体のたんなる法的地位をめぐる問題ではない。そのかぎりでいえば、暴力の正統な行為主体はもっぱら主権国家だけであって、それ以外の行為主体による暴力の行使は、個人であれ集団であれ、けっして認められないということになるだろう。つまり、ここでの暴力の正統性は法的＝領土的な境界線の存在によって保証されているのである。しかし、ウォルツァーはそうした境界線に加えて道徳的な境界線を引くことによって、戦争とテロリズムの区別をより強固なものにしようとしている。

周知のように、ウォルツァーは戦争の正しさを測る道徳的規準として、自衛という「正しい大義」と民間人の殺傷を禁じた「非戦闘員保護規定」を掲げている。そして、これらの規準に従いながら、かたやテロリズムは無辜の民を殺害し、市民生活に恐怖を蔓延させることを目的としており、

それゆえ道徳的に許しがたい悪であるといいきっている。しかし、アサドによれば、そのような暴力の道徳的な差別化は、それ自体非人道的な帰結をもたらしてもいる。たとえば、いかに正しい戦争であったとしても犠牲者は避けがたく、また使用される兵器の水準からみれば、その規模はテロリズムの場合よりもはるかに大きいはずである。もっといえば、そうした戦争による犠牲者はたんなる「附帯的損害」として計上され、テロリズムの犠牲者に向けられる哀悼の資格すら剥奪されているようにも思われる。つまり、失われた人命の価値もまた、それを奪った暴力の道徳的地位に応じて、暴力が悪であれば高く、また正しければ低く見積もられるというわけである。

このような逆説をはらんだ暴力の道徳的な差別化は、その発動を命じる「正しい大義」との関連で理解されなければならないだろう。テロリズムにはないとされる戦争の大義とはなにか。ウォルツァーによれば、それは人びとの「生活様式」、つまり「アイデンティティと自己理解の源泉」としての「政治的共同体」の防衛であるという（Walzer, *Arguing about War*, p.49. 邦訳76－77頁）。とはいえ、そのような共同体論的な視座に立つならば、テロリズムにも一抹の大義はあるという反論も導き出されるかもしれない。ここで注意したいのは、ウォルツァーがそのような共同体を「政治的」とわざわざ形容していることである。これは守られるべき共同体の差別化を意図したものであると考えられる。彼は政治的共同体を「崇拝の対象ではない共同体」（*ibid.*, p.50. 邦訳77頁）といいかえている。こうした否定的規定が示唆しているのは、政治的共同体は「崇拝の対象」となりやすい文化的あるいは宗教的な共同体よりもはるかに道徳的である、ということではないだろうか。つまり、文化的とりわけ宗教的な共同体は狂信をもたらすけれども、政治的すなわち世俗的な共同体は自制を促すというわけである。

さらにいえば、ウォルツァーによる戦争とテロリズムの道徳的な差別化は、人命あるいは共同体の差別化をともないながら、もっともらしい二分

法にもとづいたグローバルな階層秩序を支えることにもなっている。たとえば、〈世俗的／宗教的〉という二分法は、しばしば「文明の衝突」として論じられるように、ふたつの通約不可能な価値の対等な対立関係を表わしているのではない。むしろ、それは〈自制／狂信〉という道徳的な優劣関係に読みかえられることで、文明の非文明（すなわち、野蛮）にたいする戦争を正当化する根拠とされている。アサドはそこに「非人道的な行為を人道的なものに変えるリベラルな言説の巧妙さ」（Asad, *On Suicide Bombing,* p.38. 邦訳61頁）をみいだし、野蛮人にはとうていまねできない所業だと痛烈に皮肉っている。文明化と名づけられるこのミッションは、かつての帝国主義的征服にも、今日の「人道的介入」にもみられるように、救済と破壊というヤヌス的な顔をもっている。アサドによれば、リベラリズムの道徳化された暴力を特徴づけているのは、そうした「残酷さと同情の結合」（*ibid.,* p.3. 邦訳17頁）にほかならないのだ。

どうやら、リベラリズムが暴力を言説化するときは、みずからの陰で作動していた帝国主義的な想像力に目覚めながら、その残酷さをいかにとりつくろうかに終始せざるをえないようである。アサドのウォルツァー批判が示唆していたのは、外部化された暴力との対峙がリベラリズムそれ自体の暴力性を際立たせるということであった。これは、リベラリズムが国内の政治秩序から国際秩序の構想へと移行するとき、とりわけ顕著にみられる傾向である。ジョン・ロールズの思想の軌跡もまた、そうしたリベラリズムの変質をいみじくも表わしている。晩年のロールズの関心は、それまでの国内に限定された（したがって、暴力を排除した）分配的正義の構想から、正しい戦争、開発援助、人道的介入などを視野に入れた（したがって、暴力を管理しようとする）国際的な正義の構想へと移っていった。だが、これらの問題に向けられるロールズのまなざしにも、あの「残酷さと同情の結合」が宿っている。

『万民の法』のなかで、ロールズはリベラルな体制が非リベラルな体制をどこまで許容しうるかという問いを立てている。これは価値の多元性を

捨象した国内の分配的正義の構想では扱われなかった、通約不可能な他者との平和的な共存という新しい主題への接近を示している。その意味では、ロールズはあからさまな文明化の論理を注意深く避けようとしており、政治的、経済的、さらには軍事的な制裁をつうじた、非リベラルな社会の「体制変革」には批判的ですらある。「万民の法」が諸国民衆の多元性をもとにつくられるのだとすれば、その根本規範はなによりも寛容にみいだされなければならないのだろう。とはいえ、こうした国際秩序の構想にも、帝国主義的な想像力は働いている。リベラルな体制と非リベラルな体制を区分するとき、ロールズもまた〈世俗的／宗教的〉という二分法に依拠している。もちろん、彼はそうした二分法をつうじてマニ教的に善悪の対立をあおっているわけではない。むしろ、そのような対立を回避するために寛容の必要性を説いたはずであった。だが、寛容にも限界はある。それは非リベラルな体制のさらなる区分において明らかにされる。

ロールズは非リベラルな体制を「良識ある階層社会」と「無法国家」に区分し、前者には寛容、後者には制裁がふさわしいとみなしている。ところが、リベラルな体制はいかなる区別もなされず、それ自体「良識ある」のが自明であるかのように想定されている。この差別的な処遇は、ロールズの目的が諸国民衆の序列化にあったことを図らずも露呈している。リベラルな体制はそれ自体善である。だが、非リベラルな体制は善と悪が混在しており、それゆえ慎重に見きわめなければならないというわけである。ロールズは「良識ある階層社会」のモデルとして、不用意にも「カザニスタン」という想像上のイスラーム国家について得々と語っている。これは今日の西洋のイスラームにたいする姿勢をよく表わしていよう。マフムード・マムダーニが『グッド・ムスリム、バッド・ムスリム』（邦題『アメリカン・ジハード』）のなかで述べているように、「いいムスリム」と「悪いムスリム」を区別することは、西洋はかならずしもイスラームそれ自体に敵対的なわけではないという弁明であるだけでなく、ムスリムを「検疫と博愛を連結した戦略」（Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim*. 邦訳「日本

語版序文」x頁）をつうじて分割統治しようとする帝国主義的な想像力の所産でもあるのだ。

したがって、ウォルツァーの「正しい戦争」やロールズの「万民の法」の構想を、リベラルな帝国主義といっても差し支えはないだろう。これは形容矛盾でもなければ、たんなるイデオロギー批判でもない。リベラリズムは〈世俗的／宗教的〉という二分法をつうじて自己と他者の階層化を図ろうとする。それはみずからを世俗的とみなすことで文化的中立性を主張し、宗教的ときめつけられた他者にたいする優位性を確保しようとする。そのような優位性は、他者が前近代的である場合は「博愛」、反近代的である場合は「検疫」となって現われるのだろう。みずからを文化的に中立だと主張するリベラリズムにとって、文化にとらわれた他者は、施しか取り締まりの対象でしかないのだ。このように、〈世俗的／宗教的〉という二分法に依拠したリベラリズムは、それ自体、価値を序列化する文明化の論理を内在させており、とくに外部へと開かれるときは帝国主義的な暴力を発動させるのも偶発的なことではない。その意味では、道徳化された戦争の「附帯的損害」は、まさにリベラリズムそれ自体の外部効果であるともいえよう。

だが、リベラリズムの暴力は、もっぱら外部にのみ向けられるわけではない。ネグリ＝ハート的な意味での〈帝国〉的状況においては、領土的に〈内部／外部〉を切り分けることはできなくなったが、そうした境界線の消失は、内部に還流した外部、すなわち「内なる他者」の存在を浮かび上がらせることになった。ふたたびアサドによれば、それは「きのう自国の自由を促進していた暴力が、きょうは忍び寄る不自由を促進しているという変化」（Asad, *op.cit.*, p.15. 邦訳32頁）を意味している。暴力の外部化が失効した体制においては、安全の名のもとで自由がしばしば制限されるようになった。今日のリベラルな体制は、そのような二者択一を強いることで、みずからをすすんで非リベラルな体制に変えようとすらしているのではないだろうか。国内に向けられたリベラリズムの暴力は、文明化の強制

のように帝国主義的な形式をとることはないが、ある種の統治術として政治的＝言説的に行使されている。じつは、それはロールズの「万民の法」の構想にもみられたように、リベラルな寛容の言説をつうじて発動されているのである。

2．リベラルな多文化主義と寛容の統治性

今日、寛容が正義の徳目として語られるのは、ロールズが想定したように、なにも国際正義の場合にかぎられたわけではない。グローバル化にともなう国境横断的な住民の移動によって、さまざまな多文化的な問題を引き受けざるをえなくなった国内の正義の言説もまた、寛容をその重要な徳目とみなしながら、ときには平等よりも優先すべきものとして引き受けようともしている。多文化社会における市民的共存の鍵は、なによりも他者への寛容にあるというわけである。だが、そこでの寛容をたんなる倫理的な美徳とみなすことは、それが今日遂行している政治的＝統治的な機能を見落とすことになりはしないだろうか。ウェンディ・ブラウンは『嫌悪を規制すること』（邦題『寛容の帝国』）のなかで、そのように問いかけている。たしかに、ロック的な伝統からみれば、寛容は譲歩しがたい信条の対立にたいする処しかた、つまり各人の良心の自由を保障するためには、他人の内面に介入してはならないという、いうなれば問題の解決よりも問題の回避をねらったものにすぎなかった。けれども、現代の寛容は個人的な信条ではなく、集合的なアイデンティティ（を帯びた個人）に向けられており、それらの対立をより積極的に規制することをもとめられている。なぜ今日寛容は、正義の徳目とみなされるほど語られるようになったのか。また、その言説はどのように機能し、いかなる政治的効果をもたらしているのか。

ブラウンは近年の多文化的寛容の言説の増殖に、西洋リベラリズムの普遍主義の危機をみいだしている。バーリン的にいえば、価値多元主義を宿

命とする現代社会では、リベラリズムも諸価値のなかのひとつにすぎず、ロールズ的にいえば、その「包括的教義」としての地位を断念しなければならなくなった。たとえば、サルマン・ラシュディの『悪魔の詩』事件、デンマークの「ムハンマド風刺画」騒動が明らかにしたのは、普遍主義的リベラリズムの前提とされた文化的中立性が神話にすぎなかったということである。だが、ここで動員されている寛容の言説は、良心の自由に由来するものではなかった。もしそうだったとすれば、これらの騒動を引き起こしたムスリムにもなんらかの配慮が示されたかもしれない（ところが、そうではなかった）。ブラウンによれば、今日の寛容の言説は、むしろリベラリズムの危機に瀕した普遍主義をとりつくろい、その暴露されつつあった文化的偏差をふたたび隠蔽し、さらには強めるために動員されているという。彼女はそのような寛容の言説の核に、個人的自律性という観念をみいだした。そして、そこには奇妙な逆説がみられるという。

> 自律性は寛容が促進しようと試みているリベラルな善なのだが、寛容は自律的な個人によってのみもたらされうるものとしても理解されている。つまり、それは法の命令というよりも、市民からの申し出であることになんらかの意味があるのだ。したがって、寛容はそれが促進するものをあらかじめ必要としている（Brown, *Regulating Aversion*, p.154. 邦訳208頁）。

たとえば、現代の寛容論争でしばしば取り上げられる、ムスリム女性のヴェールの着用について考えてみよう。ここで争われるのは、きまってその女性の「選択の自由」の有無である。だが、それは着用する自由もあれば、着用しない自由もあるといった通常の意味での選択ではない。というのも、彼女にそのような自由があったとみなされるのは、ヴェールの着用を拒否したときだけだからである。つまり、もし着用を選択したとすれば、彼女は「選択の自由」をもたなかったといわれるのだ。スラヴォイ・

ジジェクによれば、ここで問われているのは、じつは選択をとるのか、それとも帰属をとるのかというある種の「メタ選択」にほかならないという。そして、後者すなわち帰属を選択した場合は、選択したとはみなされず、個人的自律性に欠けた、したがって寛容にはふさわしくないものとして扱われるのである。ブラウンは先ほどの引用文につづけて、「逆にいえば、同意しがたい行動や信念に耐える行為としての寛容は、リベラリズムのなかでは、個人化されない主体、非リベラルな主体には無効であるとみなされる。それゆえ、寛容な世界の形成は、文字どおり世界のリベラル化を必要としている」（*ibid.*, p.154. 邦訳208頁）と述べている。つまり、個人的自律性を核とする寛容の言説をつうじて、リベラリズムはその傷ついた普遍主義を修復し、その疑われた世俗主義をふたたび主張し、そうすることで西洋の文化的＝政治的ヘゲモニーを維持しようとしているのである。

このように、現代の寛容はリベラリズムそれ自体の文化的偏差を隠すために動員されると同時に、その核となる個人的自律性の観念をつうじてリベラルな主体と非リベラルな主体を二項対立的に分割している。このあまりにも不寛容な寛容は、ポスト普遍主義的なリベラリズムの「症候」であるといっていいかもしれない。とはいえ、ブラウンが指摘しているように、寛容（tolerance）は語義的にみて「耐性」も意味しており、そのかぎりでは「危険で、異質で、毒性をもち、脅威となるが、なんらかの実体に編入されることも望んでいる差異の管理にかかわる実践であり、それゆえ、その脅かされた実体を維持する特異な方法として理解されうる」（*ibid.*, p.27. 邦訳38頁）。その意味でも、寛容は現代の多文化社会の道徳的価値というよりも、そのような社会を規制する政治的＝統治的実践とみなされなければならない。ふたたびマムダーニのことばを借りれば、それは「博愛と検疫を連結した戦略」をつうじて展開されている。寛容の「博愛」は他者の包摂とみなされるが、それはつねになんらかの「検疫」を介して施されている。そして、その「検疫」で試されているのが、あの選択か帰属かという「メタ選択」であることはいうまでもないだろう。したがって、リ

ベラルな多文化社会では、文化は選択の対象であるかぎり許容されるが、帰属の証とみなされた場合は締め出されなければならない。つまり、「集団の権利」は個人的自律性にかならず屈するというわけである。

ブラウンは、このような寛容の「検疫」を「脱政治化」という表現で説明している。まず、これはすでにみたように、文化を個人の選択の対象に変えることで、その集団的＝帰属的な要求を封じ込めることを表わしている。リベラルな多文化的寛容において許容されるのは、集合的アイデンティティそれ自体ではなく、むしろ、そうしたアイデンティティを帯びた個人である。なぜなら、そのような個人はみずからの帰属する文化を個人的なもの、すなわち私的なものとするかぎりにおいて許容されるが、文化もまた私的なものとなることで、はじめて選択の対象とみなされるからである。しかし、寛容の「脱政治化」作用はこれだけではない。それはみずからが（公的空間から）締め出そうとする集合的アイデンティティを、じつはつくりだしてもいるのだ。ブラウンによれば、そのメカニズムはつぎのように作動している。

> 脱政治化とは、政治現象をその歴史的な出現の理解から、またそれを生み出し、かたちづくっている諸権力の認識から引き離すことである。その個別の形式や力学がいかなるものであれ、脱政治化はその主体の表象において、つねに権力と歴史を回避する。社会関係や政治対立を構成している、これらのふたつの起源が取り除かれるとき、われわれの理解や説明のなかには、存在論的な本来性か本質主義が、ほとんど不可避的に居すわることになる。簡単にいえば、分析上その構成から歴史と権力をはぎ取られた寛容の対象は、その主体とは本来的に、本質的に異なるものとみなされる。そして、そうした差異のなかで、それはみずからを許容するものへの自然な挑発となって現われるのである。さらに、寛容の当事者たちだけでなく、寛容の場面そのものの構成も、差異それ自体の問題によって生み出されたものとして自

然化され、存在論化されている（*ibid.*, pp.15 − 16. 邦訳22頁）。

寛容の「脱政治化」はたんに文化を私的なものとみなし、公的アジェンダから外そうとするだけではない。それは実際の政治紛争から「歴史と権力の認識」を遠ざけ、その対立の原因を「自然化され、存在論化された」差異、つまり集合的アイデンティティの問題に還元しようとする。いいかえれば、寛容の「脱政治化」は、差別、不平等、周辺化といった、さまざまな社会的＝経済的な問題に起因しているはずの紛争を、それぞれの媒体となっている差異の存在論的な敵意に還元し、それらが政治的に解決されるべき「社会問題」として現われるのを妨げようとしているのである。ボスニアの民族浄化であれ、ルワンダの虐殺であれ、フランスの移民暴動であれ、これらの紛争はポスト冷戦、ポスト植民地といった歴史的文脈からも、ネオリベラリズム、グローバル資本主義といった政治的＝経済的な文脈からも切り離され、もっぱら宗教的、民族的、人種的な差異の問題に、すなわち本質的なものとして構築された集合的アイデンティティの問題にすり替えられる。現代の寛容の言説は、こうした「政治の文化還元」（マムダーニ）をつうじて、みずからが施し／取り締まりの対象とする文化をつくりだしているのだ。

かくして、文化に還元された政治対立を解決しうるのは、文化にとらわれないリベラルな主体のみとされる。このような寛容の主体／対象の構築をつうじて、リベラルな帝国主義が正統化されていたことを思い出しておこう。たとえば、「人道的介入」が文化帝国主義とみなされないのは、リベラリズムが「みずからを文化の上に立ち、文化を許容しうる唯一のもの」（*ibid.*, p.23. 邦訳32頁）と思いなしているからである。しかし、寛容の言説が今日これほどまでに増殖しているのは、リベラリズムの普遍主義的な想定が揺らいでいるからではなかったのか。寛容の「脱政治化」が施し／取り締まりの対象としての文化をつくりださなければならなかったのは、じつはリベラリズムそれ自体の文化的偏差を隠し立てするためではなかっ

たのか。もっといえば、個人的自律性という観念そのものが、なんらかの（男性の、白人の、プロテスタントの）文化的規範の産物であるとはいえないのか。こうしたポスト普遍主義的な問題関心から、ブラウンはつぎのように断言する。

> リベラリズムは文化の上にも外にも存在しないし、文化もまたリベラリズムとは別のところに存在しているのでもない。リベラリズムの原理のなかでも、自律性と普遍性はともに神話である。それらはリベラリズムがみずからの帝国的な野望や実践をめぐる問題を、他者に自由であるよう強制することがリベラルな原理と一致するのかという問題に切り詰めるのに、欠かすことのできないものなのである（*ibid.*, p.23. 邦訳32－33頁）。

リベラリズムは文化からの個人および国家の自律性という思い込みにもとづいて、その帝国主義的なふるまいを正統化してきた。しかし、そうした観念がまったくの「神話」にすぎなかったとすれば、リベラリズムもまた文化と混交していることが明らかにされるはずである。ブラウンによれば、そのような混交性を自覚した「リベラリズムは、より穏健で、その帝国的および植民地的な衝動を抑制しうるだけでなく、それが切望する多文化的な正義もまたなしうるものとなる」（*ibid.*, p.175. 邦訳236－237頁）という。彼女はリベラリズムを帝国主義と同一視していたわけではなかった。むしろ、それを誤った普遍主義の構想から解き放つことで、そこから湧き起こる帝国主義的な野心にからめとられないよう努めていたのである。寛容もまたそうである。それは普遍主義的リベラリズムの不正義、つまり、けっして履行されることのない普遍的平等のたんなる「代補」とみなされてはならない。彼女が批判したのは、そのかぎりでの寛容であった。それでは、リベラリズムをポスト普遍主義的な「多文化的正義」へと導きうる視座は、どこにみいだされるのか。最後に、そうした主題につい

て論じることにしよう。

3.「文化翻訳」と開かれた普遍性

もしブラウンの文化としてのリベラリズムという問題設定が、普遍主義それ自体の断念を示唆しているのであれば、それは閉ざされた相対主義（すなわち、個別主義）に居直るほかなく、とうてい「多文化的」な正義の構想には及ばないだろう。実際、個別主義的にとらえられたポスト普遍主義の地平でみられるのは、喧しい自己主張の政治、つまりアイデンティティ・ポリティクスだけであり、文化としてのリベラリズムはひたすら静観するか、すすんでその戦線に加わるかのどちらかしかない。「グラウンド・ゼロ」近くでのモスク建設に反対して、コーランを燃やそうとしたキリスト教右派のふるまいは、このようなポスト普遍主義の「症候」でもある。したがって、異なる文化のあいだで正義を実現したいのであれば、どうしても、それらを媒介しうる普遍的な空間を開かなければならない。しかし、それ自体ポスト普遍主義的な問題設定から、そのような原理を導き出すことはできるのだろうか。リベラルな多文化主義はそうした原理を「対内的制約」としての文化からの個人の自律性にもとめようとしたが、それが文化それ自体を脱政治化するための操作にすぎなかったことはすでにみたとおりである。そこで、こうした難問を解く手がかりを、つぎのジュディス・バトラーの文章にみいだしたいと思う。

> 普遍性の要求はつねに所与の統語法のなかで、なんらかの認識可能な場にある一連の文化的慣習をつうじて行なわれる。……いかなる普遍性の主張も文化的規範を離れては行なわれず、また国際的な領域を構成している多くの競合する規範を考えるならば、いかなる主張も同時に文化翻訳を必要とせずになされることはありえない。翻訳がなけれ

ば、普遍性という概念そのものは、それが原理上越えられると主張している言語的境界を越えることができない。あるいはこういいかえてもいいだろう。翻訳がなければ、普遍性の主張が境界を越えられる唯一の道は、植民地的で拡張主義的な論理をつうじてである、と（Butler, et.al., *Contingency, Hegemony, Universality* , p.35. 邦訳54－55頁）。

いかなる文化の自己主張も、それがたんなる独白ではないとしたら、つまり他者に聞き入れられようとするのであれば、かならずみずからの普遍性を示さなければならない。ここでは、そのための方法として「文化翻訳」と「植民地的で拡張主義的な論理」があげられている。いうまでもなく、ブラウンが批判したリベラルな帝国主義は、後者の論理に従ったものであった。それはみずからの文化的制約を否認し、普遍性をいわば先制的に占有することで、ほかの文化にたいする、まさに植民地主義的なヘゲモニーを確立しようとしていたのであった。バトラーによれば、そのように自覚しながらも、「真にすべてを包括する普遍性概念」を構想しているハーバーマス派のアプローチも疑わしいとされる。なぜなら、それもまた個人的自律性の概念に依拠しているからである。むしろ、彼女はエルネスト・ラクラウにならって、「いかなる普遍性の概念も、すべてを包括することはできない。すべての想定される内容を囲い込もうとすれば、それは時間の概念を閉じるだけでなく、普遍性それ自体の政治的有効性をだいなしにしてしまうだろう。普遍性は終わりのないヘゲモニー闘争に属しているのだ」（*ibid.*, p.38. 邦訳59頁）と主張している。

すべてを普遍性に閉じようとするのではなく、あらゆるものを普遍性に開こうとすること。それはいかなるものにも普遍性の占有を許さず、普遍性それ自体を「空虚な場所」とすることで、その名を賭けた「終わりのないヘゲモニー闘争」を促すことである。バトラーがいうように、「いかなる普遍性の主張も文化的規範を離れては行なわれない」のだとすれば、それが異なる文化にある他者に聞き入れられるためには、そうした他者の言

語につねに置き換えられなければならない。あらゆる普遍性要求が「文化翻訳」を必要とするのは、そのためである。もちろん、みずからの言語的境界を越えて、その主張を他者の言語に置き換えようとする「翻訳」のプロセスでは、どうしても「誤訳」の可能性を避けることはできない。しかし、それは普遍性がだれにも占有されない（したがって、あらゆるものに開かれている）ための条件であり、またいかなる主張も他者への「応答責任」を引き受けざるをえないことの理由にもなっている。文化を私的なものとすることで、その公的表明を抑えようとするのではなく、その喧しさを公的空間へと解き放ち、他者との終わりのない対話を導こうとすること。これはリベラリズム（だけ）ではなしえなかった、より普遍的な、つまり、より民主的な多文化的正義のための視座を示してはいないだろうか。

リベラルな寛容がそうした正義に及ばなかったのは、それがいかなる共通性の構想も提起しえなかったからである。そのような原理は、せいぜい個人的自律性にもとめられただけであった。また、その「脱政治化」は紛争を文化のみならず、偏見という個人ないしは集団のエートスや態度にも還元することで、それを「心」や「品行」の問題として扱おうとする「セラピー的正義」しか表明しえなかった（Brown, *op.cit.*, p.16. 邦訳23頁）。つまり、リベラルな寛容は（それだけでは）市民としての連帯意識、すなわちシティズンシップをつくりだすことができないのである。寛容がおのれの「嫌悪を規制すること」（ブラウン）でしかないとすれば、そこで許容される人びとが同胞とみなされることはない。むしろ、彼らは二級市民として扱われつづけるほかない。その意味で、寛容は平等の「代補」にすぎなかったのである。だが、バトラーの「文化翻訳」の実践は、あらゆる文化に普遍性要求を認めながらも、それぞれの主張に「誤訳」の余地を残すことで、「応答責任」をともなった、それ自体多文化的な正義の可能性を示している。いかなる文化も普遍性を占有しえないが、それゆえに、あらゆる文化が普遍性に開かれているということ。このようにして、リベラリズムはその帝国主義的な野心から救い出され、寛容はより対話的で、よ

り連帯的な地平へと導かれる。今日必要とされる市民的文化は、まさにリベラリズムの限界において要請されているのである。

参考文献

Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Colombia University Press, 2007. 苅田真司訳『自爆テロ』青土社、2008年。

Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, 2006. 向山恭一訳『寛容の帝国――現代リベラリズム批判』法政大学出版局、2010年。

Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000. 武村和子、村山敏勝訳『偶発性・ヘゲモニー・普遍性――新しい対抗政治への対話』青土社、2002年。

Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000. 水嶋一憲、酒井隆史、浜邦彦、吉田俊実訳『〈帝国〉――グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』以文社、2003年。

Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bud Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror,* Three Leaves Press, 2004. 越智道雄訳『アメリカン・ジハード――連鎖するテロのルーツ』岩波書店、2005年。

John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999. 中山竜一訳『万民の法』岩波書店、2006年。

Michael Walzer, *Arguing about War*, Yale University Press, 2004. 駒村圭吾、鈴木正彦、松元雅和訳『戦争を論ずる――正戦のモラル・リアリティ』風行社、2008年。

スラヴォイ・ジジェク『人権と国家――世界の本質をめぐる考察』岡崎玲子訳・インタビュー、集英社新書、2006年。

付記：本稿は2010年度日本政治学会研究大会・分科会C9「リベラリズムの限界――市民的文化の統合的機能」（2010年10月10日、於中京大学）での報告原稿「帝国的リベラリズムの文化政治」を部分的に加筆修正したものである。