

多文化主義の批判的検討

公共的対話空間の理論的前提としての

中野 昌宏

要約

近年ますます多文化主義についての議論が重要性を増してきている。本稿の目的は、多文化主義の問題点を批判的に検討し、今後われわれの取るべき道を示唆することである。

理論的には、多文化主義は自由主義 - 共同体主義の対立軸の中道に位置づけられる。その中でも、たとえばチャールズ・テイラーの言う「差異の政治」などは、共同体主義への傾きをもっている。そのような共同体主義的な多文化主義は、文化相互の共約不可能性という壁を適切に評価せず過大評価する、という意味での相対主義を内包している。

このような相対主義的傾向は、文化的・集団的アイデンティティーを本質主義的に捉えすぎることによってもたらされる。このような文化相対主義に陥ることで、文化と異文化の交流は不可能と見なされ、集団は自文化の権利を主張する群集と化し、他文化に対する不寛容と自文化の「集団的目標」に対する無制限な寛容を帰結する可能性が高い。実際このような政策は、アメリカにおけるアフーマティヴ・アクションなどに見られるように諸文化相互の対立を必要以上に激化させる結果を招いている。

この難を除くためには、アイデンティティーのあり方を適切に捉え直さねばならない。本来アイデンティティーとは、対話状況によって変化する、高度に状況依存的なものである。もしある集団のアイデンティティーが、それとして公的機関によって政治的に承認され、したがって固定化されてしまうとすれば、それは公私混同なのであって、成員それぞれのアイデンティティーを不適切に扱うことになる。集団的目標の無制限な公的承認は、危険なナショナリズムなどの原因となりかねない。今後、諸文化が多元的なままに相互理解を深めてゆくためには、文化と文化の共約不可能性を緩和し、真の意味で公共的な対話空間を構想してゆくことがぜひ必要となってくるはずである。

キーワード

多文化主義、相対主義、共約不可能性、アイデンティティー、公と私

はじめに

相異なる文化と文化が対峙するとき、そこにはしばしば軋轢が現れる。歴史的に複雑な経緯をもつ地域においてはもちろん、それに加えて経済のグローバル化や、インターネットの爆発的普及による地球規模の情報空間の成立など、異文化接触の機会がますます増大しつつある今日の状況において、このような軋轢が生ずる可能性も増大しつつある。このような意味では、世界そのものが大小あらゆる規模において「多文化社会」を構成していると言えよう。この事実と一括するには忍びないほどそれは多様なかたちをとっているが、これに対応して、特にカナダやオーストラリアにおいては、70年代の初頭以来「多文化主義」というイデオロギイが国是として採用され、チャールズ・テイラー (Charles Taylor) やテッサ・モーリス＝鈴木 (Tessa Morris-Suzuki) などといった理論的指導者を得つつ、今日にいたるまで活発な論争の的になっていることはよく知られている。

本稿の目的は、この多文化主義という思想およびそれに基づく政策を検討し、その問題点を明らかにして、われわれが今後とるべき道を模索することである。本稿は決して多文化主義という思想全体を総括的に批判することを目標とするものではなく、したがってまた、その結論も単純に多文化主義を否定し去ることにはつながらない。そうではなくむしろ、まさにこの批判的検討によって、筆者は相対主義的でないかぎりでのリベラルな多文化主義を再び擁護したいと考えているのである。

以下ではまず、多文化主義を考察するための座標軸として自由主義 - 共同体主義の理論的対立を整理し、この軸の両極端は等しく「相対主義」と呼ばれるべき特徴をもっていることを示唆するとともに、そのうえで、共同体主義寄りの多文化主義にもやはり同様の問題点の残滓が見られることを確認する⁽¹⁾。次に、共同体主義寄りの多文化主義者の代表としてテイラーの議論をとりあげ、その「アイデンティティー」概念を中心に批判的に検討

する。さらに、テイラーの議論の危険性を明確にしなが、より望ましい「アイデンティティー」概念を、既存の研究とはやや違った文脈から（特に精神分析理論から）再構成し、代案としたい。

1 多文化主義という立場の理論的位置

(1) 座標軸としての自由主義 - 共同体主義

昨今の自由主義 - 共同体主義の論争を通じて、いずれの陣営も相手陣営による批判の正当性を部分的に受け入れ、「中道」路線に漸近的に軌道を修正してきている。今日、互いに歩み寄った自由主義と共同体主義の論争の焦点は、見ようによっては、いまや力点の置き所の違い 「リベラル」・コミュニティか、はたまたリベラル・「コミュニティ」か 程度のものでしかないとさえ言えそうである。しかし論争の当事者にとっては、それらの微少な対立点はやはり本質的で重要な差異だと考えられている。その理由は、一つにはその差異が人間とは何か、社会とは何かという哲学的世界観の問題なのだからであると言える。

たとえばサンデル（Michael Sandel）は、自由主義者ロールズ（John Rawls）の前提する孤立した個人を「負荷なき自己 the unencumbered self」と呼び、こうした考えは「形而上学的」な幻想であると断罪している（Sandel（1984 1992））。テイラーもこれとほぼ同じ論理で、孤立した個人を「アルキメデスの支点」（ロールズ）とする考え方を「アトミズム」として批判する（Taylor（1985 1992））。それゆえ彼らの解釈では、自由主義者たちは、相互に「共約不可能 incommensurable」（MacIntyre（1988）；cf.（1981=1993））であるような個人の概念をもっている、ということになるであろう。ここで言う「共約不可能性 incommensurability」とは何か、ということが問題であるが、これは哲学的概念としてやや複雑な背景をもっている（Cf. 中野（Forthcoming））。が、詳しい概念規定は後の議論によって漸次的に明らかになるはずである。ここではかりに「双方に共通の尺度がない」と、あるいは、トマス・クーン（Thomas S. Kuhn）の「パラダイム paradigm」概念に親しみのある読者ならば、「パラダイムが異なっている」「別の世界に住んでいる」というほどに理解しておけば十分であろうと思われる。

さて、サンデルらのこれらの自由主義批判は、それ自体としては正しいものだと思われ

る。粗雑な解釈が許されるならば、共同体主義者が主張していることは「孤立した個人という考えは間違っている」と要約できるであろうし、したがって「同一の共同体の内部では、自己と他者とはつねに - すでに『共約可能』である」ということであるとも解釈できるであろう。しかし他方で、たとえばやはり共同体主義者であるマッキンタイア (Alasdair MacIntyre) は逆に、ある特定の文化・伝統に裏打ちされた「正義 justice」と「実践的合理性 practical rationality」は、他の文化・伝統に立脚するそれらとは「共約不可能」である、とはっきりと主張している (ibid.)。したがって共同体主義者らの見解を総合するならば、「共同体の内部では個々人は共約可能であるが、共同体と他の共同体とのあいだには共約不可能性がある」ということになるはずである。

私見によれば、「共同体」という幻想を逆に「アルキメデスの支点」とし、その内部と外部に共約可能性と共約不可能性とを截然と分離し配置するところに、共同体主義者にとっての躓きの石がある 内部 = 共約可能、外部 = 共約不可能といういわば振り分けによって、共約可能性と共約不可能性はむしろ、より尖鋭なものとされている可能性がある。ここでまず、そのように「共約不可能性を過大評価する立場」という意味で、「相対主義」を定義しておきたい。そのように考えるかぎり、孤立した個人概念を批判することによって、孤立した共同体概念を超越的に与える共同体主義は、孤立した個人を前提する自由主義とやはり同様の陥穽、つまり「相対主義」に陥っていると考えられるのである。

(2) 多文化主義の理念と問題点

自由主義 - 共同体主義という対立を座標軸とすれば、その両極端の立場は両者ともに相対主義的である。また、自由主義や共同体主義の議論は、共同体の「善」や「正義」をめぐる、どちらかと言えば抽象的議論を目的としている面があるため、その議論の土俵をひとまず離れて具体的な現実を目をむけた場合には、両者ともがそれぞれ一面的な立場に見える。そこで今日、現実的な政策論の理念としての多文化主義という路線が、両極端をなす自由主義と共同体主義の「中道」として構想されてきたのだと考えられる。

広義には、多文化主義 multiculturalism と呼ばれている考え方とは、それぞれ異なる多数派文化・少数派文化・および先住民文化などが一つの国家ないし地域ないし物理的空間に競合している場合に、それらを同化させてゆこうとする(同化主義 assimilationism)のではなく、それぞれの文化の自律性を最大限に尊重することを通じて、望ましいかたちで相互の共存を図ってゆこうとする考え方である。テイラーのアプローチが以下のような

ものであるときには、われわれはこれにほぼ全面的に同意することができる。

一方における、真正さを欠き同質化を強いる、価値の平等性の承認の要求と、他方における、自民族中心主義的な規準の内部への自閉とのあいだに、中道が存在するはずである。われわれとは異なる諸文化が存在し、世界のレベルにおいても、またそれぞれの社会のなかにおいて混ざり合う形においても、より一層の共生が必要となっている。

(Taylor (1992 1994=1996: 100))

ただし、狭義にはやはりそれはかなりの多様性を示しており、関根(1996)によれば、リベラル多元主義、シンボリック多元主義、コーポレート多元主義、急進的多元主義、とさまざまな立場がありうる。この4種の多文化主義の相違は細かく挙げればさまざまな点があるが、要するにこの順序で、自由主義(リベラリズム)的な色合いのものから共同体主義(コミュニタリアニズム)的な色合いのものへの段階的な変化を示していると解釈できる。特にゴードン(M. M. Gordon)(1988)の定義したリベラル多元主義とコーポレート多元主義の対立は、多文化主義内部におけるリベラルとコミュニタリアンという対立の様相が濃いと言える。

ところで、エルシュテイン(Jean Bethke Elshtain)の以下の発言は、筆者の多文化主義に対する違和感を代弁するとともに、共約不可能性のイメージをクリアに描き出している。

新しい多元文化主義は、哲学者の言う「通約不能性〔=共約不可能性〕」を助長します。それは文字通り、私が白人でああなたが黒人なら、原則としてわれわれ二人は互いに話し合ったり、理解したりはできないということを意味します。二人は、うまく「やっていけ」ないのです。多元文化絶対主義は、イデオロギー教育の一つの形態であり、われわれを皮膚の中に閉じ込め、文化を民族的、人種的アイデンティティーと同一視します。このような過程を「分離・差別の再現」と形容した人もいます。

(Elshtain (1993 1996=1997: 93-94)、〔〕内は引用者注、以下同様)

本質的に共同体主義寄りの多文化主義 機会の平等だけを主張する自由主義は同化主義につながると考えられるのであるから なる考え方もまた、共約不可能性を過大に評

価する相対主義的残滓を、実は必然的に含みもっている恐れがある。エルシュテインはそれを直言しているが、本当にそうなのかどうか、次節以降で子細に検討する必要がある。

2 「承認をめぐる政治」の検討

(1) 対話的アイデンティティと相互承認

テイラーは過去数十年にわたって多文化主義をめぐる議論に広汎な影響を与えてきており、すでにこの議論の文脈中では参照せずにはいられない最重要人物の一人である。もちろん確かに、多文化主義者の代表であるかのようにテイラーを扱う（たとえば藤野(1996)などのように）ことは、テイラー自身が多文化主義に「100%賛成でもな」と述べている以上（Taylor (1994 1996: 7)）ミスリーディングではある。しかしながら以下われわれは、「平等のための特別扱い」という、多文化主義のもつ中心的論点に関して論じてゆきたいと思っている。そのため、この点について影響力のある発言をしているテイラーが、ここでの議論に中心に据えられる必然性は十分にあるはずである。

テイラーが主張していることの骨子の一つは、「対話的アイデンティティ」論、すなわち、アイデンティティは、G・H・ミード（G. H. Mead）が「重要な他者」と呼んだものとの「言語」を媒介にした「承認 recognition」を通じてはじめて「対話的 dialogical」に獲得される、という議論である。

人間の生の、この決定的な特徴とは、それが根本的に対話的（dialogical）な性格を持つということである。我々は、表現のための豊かな人間言語を身につけることによって十全な人間主体となり、自らを理解し、自らのアイデンティティを定義づけることができるようになる。ここでの目的のために、私は言語を広義に解釈したい。すなわち我々の話す言葉のみでなく、芸術、身ぶり、愛などの「言語」を含めて、我々が自己を定義づける手段となる他の表現形態も含めたい。しかし我々は、これらの表現形態を他者との交渉を通じて学ぶのである。

（Taylor (1992 1994=1996: 47)、傍点は原文）

テイラーはこのことによって、自由主義者の「孤立した個人」仮説を攻撃したいのであるが、それは置いておこう。ここでは、実際の多数派文化と少数派文化の闘争というの

は、ややもすれば戦争状態をももたらす可能性は十分にあるであろうが、テイラーらが念頭に置いているのはもっと穏健な、対話的（あるいは論争的）状況であることを確認しておきたい。このアイデンティティーの対話的性格のために、政治における「承認」ということがテイラーにとって重大な問題となるのである⁽²⁾。

ここで注目しておくべきことは、テイラーの主張の眼目の一つは、単なるアイデンティティーの承認ではなくアイデンティティーの「平等な」承認を問題にしている点である⁽³⁾。テイラー流の「承認」とは単なる存在の認知ではなく、平等なものとして「承認」することであり、したがって「承認をめぐる政治」とは実は「平等な承認をめぐる政治」なのである。言うなれば、多数派と少数派の闘争という場面において、単純に少数派が完全にひねりつぶされ、抹殺されるようなことがあってはならないというわけである。

しかし逆説的にも、平等を守るためには、われわれは「差異への不顧慮」ではなく、「区別を維持し擁護すること」を考えねばならない、とテイラーは言う⁽⁴⁾。ここでの「区別 distinction」とはやはり、アイデンティティーを意味している。「平等なアイデンティティー」とは、諸個人のあいだの、あるいは諸集団のあいだの区別を擁護することを意味するであろう。そこで、「文化の多元性を維持するためには、少数派文化に対してこれを特別扱い、差別扱いすることや、また、個人に対し一定の強制を加えることを容認しなければならなくなるのではないか」（藤野（1996: 205））という問題意識から、「少数派の共有する文化的特殊性を別個に保護する、いわば『特別扱いの政策』が必要となってくるのではないか、という主張」（ibid.）がなされることになる。これが「差異 difference の政治」とテイラーが呼ぶものである⁽⁵⁾。

ここで、たとえばアメリカにおけるアフーマティヴ・アクションに関する経緯と論争が想起される（Cf. 今田（1992）、（1996）、Edsall and Edsall（1991=1995））。

「人々を平等に扱うために、異なる扱いをしなければならない」というある判事の言葉⁽⁶⁾は、テイラーの議論と符合している点で印象的である。しかし、本当にそう言ってよいのか。

(2) アイデンティティー本質主義の問題点

この「差異の政治」「特別扱いの政治」をどう評価しうるかという問題は、政治の主体、つまり個人やグループの「アイデンティティー」概念の把握にかかっている。したがって、ここでのアイデンティティーの「区別」と「平等」ということを、先述の「相對主

義」および「共約不可能性」という観点から考えてみよう。確かに、個々の立場、個々の信念体系のあいだには、全面的には翻訳できないという意味での共約不可能性はある。そしてこれこそテイラーが「区別」と呼んでいる当のものである。この区別におさまるものとしての、ある特定の立場に固有の政治の「主体」、もしくは主体のアイデンティティーはどのように獲得されねばならないのかという問題が、ここに浮上するのを見て取れる。

先に指摘しておいたように、「負荷なき自己」（自由主義）や「伝統に支えられた共同体」（共同体主義）という幻想は、われわれが論じてきた緩和された意味での共約不可能性を必要以上に強調する。というのは、確固たる個と、確固たる共同体は、解釈学的な曖昧さを含まない、というより、実際には含んでいるのにあえてそれから目を背けようとするからである。そうした議論は、アイデンティティーを後天的に獲得されるものとしてではなく、先天的な、天賦のものとして見ることになる。ここに「文化 culture」または「エスニシティー ethnicity」とはやや異なった次元、すなわち「人種 race」という次元が想起されることになる。そもそも人種の問題は、よりマイルドな「文化」もしくは「エスニシティー」という表現でとかく置きかえられがちである（梶田（1996: 74ff.））。たとえばアメリカにおける黒人によって「アフリカン・アメリカン（またはアフロ・アメリカン）」という呼称が採用される背景には、実際には文化摩擦というより人種差別の問題がある。

テイラーの言うアイデンティティーは、自己の背負う文化伝統に「現実」に着床していなければならない。彼は、アフリカン・アメリカンによるアフリカ中心主義に対する疑念を表明して、次のように言う。

これらのひとびと（アフリカ系アメリカ人）は、ある意味ではわたしと同じくらい、現実のアフリカから隔たってしまうだけです。……アフリカは、かれらにとってまったく異郷なのです。

それにもかかわらず、かれらがそれ（アフリカ中心主義）にこだわるのは残念なことです。安心できる帰属意識（アイデンティティー）をもてる場所をつくらうとすることが、非現実的な虚構をつくることになりませんが、最終的には、そのようなものは役に立ちません。……アフリカ中心主義に対するわたしの疑念はここにあります。

（Taylor（1994 1996: 6-7））

テイラーは、アフリカ中心主義者がアフリカン・アメリカンの「真正な」アイデンティティーをもっていないことを理由に、それを承認しない。つまり彼は、自分は虚構的なアイデンティティー一般を承認しない、と言うのである。このことによって、彼の考える「真正な」エスニック・アイデンティティーというものは、人種的アイデンティティーか、もしくはそれに近い、より実体化されたアイデンティティーのニュアンスを呈していると言っている⁽⁷⁾。そして、テイラーだけでなく、浅薄な種類のアファーマティヴ・アクション政策やクォータ・システムなどを支持する多文化主義者もこの点を共有している。先に引用したエルシュテインが、「文化」を「民族」や「人種」に押し込めるものとして多文化主義を批判していたが、この傾向はまさにこの箇所に現れている。

K・アンソニー・アッピア (Kwame Anthony Appiah) も同じことを鋭く指摘している (Appiah (1992 1994=1996: 221))。アッピアはまず、テイラーのアイデンティティー概念の粗雑さを指摘したうえで、さらにアイデンティティーの「真正さ」なるものを疑問に付している。アッピアによれば、「多文化主義の合唱のなかで承認を要求しているアイデンティティは本質主義的で独白的な〔monological、つまり対話的でないということ〕ものにちがいない」 (Appiah (1992 1994=1996: 221)、傍点は原文)。アイデンティティーにホンモノとニセモノがあるのか。本当の相互承認と虚構の相互承認とをどのように見分ければよいのか。テイラーの考え方はむしろ、自己の属する共同体の本来もつ多様な側面を捨象し、その実体化を密かに図っているのではないのか。テイラーおよび多文化主義に対するアッピアおよびわれわれの第1の嫌疑は、いわばこのようなものである⁽⁸⁾。

アッピアおよびわれわれの目からすれば、テイラーおよび他の多文化主義者はアイデンティティーを (誤って) 本質主義的なものと捉えつつ、マジョリティーとマイノリティーのあいだで現に失敗している相互承認を、本来のつまり平等な姿に戻してやる必要がある、と論じていることになる。この考えは、アッピアの指摘を俟つまでもなく、「対話的アイデンティティー」の概念から著しく逸脱している。テイラーの主張とは、対話を通じて、正しいアイデンティティーの承認へとうまく着陸しようという話だったのであろうか。いずれにせよそれはつじつまの合わない理屈である。

そもそも「対話的アイデンティティー」の着想そのものは、何もリベラリストの考え方と矛盾するものではない。哲学者ドナルド・デイヴィッドソン (Donald Davidson) 彼は政治的な立場からではなく、哲学的な立場からこの結論に到達するのであるが の

説においては、真理は客観的に、つまりわれわれの信念群の「外部にある out there」ではなく、われわれの信念の内部にいわば構成されるものである（Davidson（1973-4 1984））。その意味で真理はいわば対話的なものとされていることになる（Davidson（1986 1990））。この説を踏まえて、哲学的立場よりも政治的立場の優位を説きつつリベラル側に立つリチャード・ローティ（Richard Rorty）は、テイラーとは結論的には全く逆に、自己や共同体といった観念の「偶然性 contingency」をむしろ強調することとなるのである（Rorty（1989））。「対話的アイデンティティ」はむしろ、テイラーの議論と不和なのである。

その点では、モーリス＝鈴木はより慎重な立場、すなわちアイデンティティの決定論とアイデンティティの主意主義理論との中道を選択しようとしている。彼女がブルデュー（Pierre Bourdieu）から転用している「位置を取る prises de position」という考えは、人間が自分を規定する諸アイデンティティを、内的に複合的なものとして捉え直す、ということの意味している。

ブルデューが注目したように「場を構成する他の位置」の意識に影響を受けつつ、私は常に自身の各アイデンティティを動員して「位置を取」っているのだ。つまりアイデンティティとは、正と負の両極間を去来するものであり「所属」と「差異」の存在の必要に応じて形成されるものだ。例を挙げる。気楽につき合える男性だけの学者たちとわたしが同席した場合、多分わたしは自分を「学者」an academic とアイデンティファイするであろう。しかし、気楽につき合う気もおこらないような、あるいは不愉快と思える男性だけの学者たちと同席した場合、わたしの理解するところの彼らの自己定義である「男性的なるもの」と平衡させる目的において、多分わたしは自身を「女性」a woman とアイデンティファイする可能性が高い。（モーリス＝鈴木（1996: 47））

このような高度に状況依存的なアイデンティティこそ、アイデンティティの現実的な捉え方であるとわれわれには思われる。当のテイラーですら、対話的アイデンティティを標榜している以上、モーリス＝鈴木の表現に文句はないはずである。にもかかわらず、テイラーの言う意味での「対話的」でかつ「真正な」アイデンティティが首尾よく定義できるかどうかは大いに疑問である。したがってそれに基づいた「差異の政治」「アイデンティティの政治」を構想するとき、テイラーの議論には不整合が生じているので

ある。

3 「集団的目標」の検討

(1) 対話的アイデンティティの本来的内実

前節までの議論をさらに厳密にし、またアイデンティティとは本来どのようなものであるべきかについて回答を与えるために、テイラーと同様にやはりヘーゲルの注意深い解釈者 　ただかなり独特な読みをしている 　であるスラヴォイ・ジジェク (Slavoj Žižek) の議論を参照してみよう。

階級間の関係は、ラクラウとムフが言う意味で敵対的 antagonistic である。つまり、両者のあいだには矛盾や対立があるのではなくて、「不可能な」関係があるのである。すなわち、両者ともが互いに、相手が自身のアイデンティティを獲得するのを、相手が本当にそうであるところのものになるのを妨げているということである。イデオロギー的妨害工作において、自分が「プロレタリア」であることに気づくやいなや、私は社会的リアリティーの中に参入し、自分の人間的ポテンシャルの全面的な実現を妨害し、自分の全面的な発展を阻害している「資本家」に対して戦いを挑むことになる。〔中略〕

しかしながら、敵対性の概念をその最も根底的な次元において把握するためには、われわれは両者の関係を逆転しなければならない。すなわち、自分自身のアイデンティティを私が獲得することを阻害している外的な敵がいるわけではなく、あらゆるアイデンティティはすでにそれ自身において〔＝即自的に〕塞がれており、不可能性によって刻印されているのであり、外的な敵はただ、この内的で主観的な不可能性を「投射」または「外在化」すべき小片、つまり現実の残余でしかないのである。

(Žižek(1990: 252))

ここで彼が「不可能な」関係と呼んでいるものこそ、ラクラウ (Elnesto Laclau) とムフ (Chantal Mouffe) らの言う「敵対性」なのであるが (cf. Laclau and Mouffe (1985=1992))、それは実はわれわれが「共約不可能性」と呼んできたもの、あるいはパラダイムの乖離と正確に対応するものであると考えてよい。そもそも「信念の体系」

「シニフィアンのネットワーク」と呼んでもよい とは、ラカン (Jacques Lacan) 理論における精神分析学的主体 (あるいは主体にとってのリアリティー) と等価なのだからである (e.g. Žižek (1989))。

さらに、アイデンティティーというものは、ラカンの精神分析学およびジジェクがつとに指摘するように、実はそもそも中空なもの、空虚な虚焦点である。見ようによっては、われわれ自身が日々それを再=生産することによって、自己のアイデンティティーをいわば捏造するとともに信憑しているだけなのとすら言える⁽⁹⁾。

しかし捏造とか信憑という語の表面上の語義に攪乱されることはない。ともかくも精神分析学が「幻想 fantasy」と呼ぶものはそうしたものであり、それはアイデンティティーの確立と安定に必須なものである。たとえば、映画『ブレード・ランナー』に登場するデッカーは、実はレプリカントなのだが、人間としての偽りの過去の記憶をもたされ、人間として自己をアイデンティファイしている。このプロットが示しているのは、精神の安定のためにはアイデンティティーを疑わない・疑う必要がないということが重要であり、そのためには偽りの記憶で十分だということである (cf. Žižek (1993: 11ff.))。テイラーなら、正当な承認を得ていないマイノリティーの人々は、まさにそうした意味で精神的な不安定さを覚えているのだと言うであろう。そして、偽りの承認は「役に立たない」とも言うであろう。しかしヘーゲルに忠実に論ずるかぎり、相互の承認は主人と奴隷の抗争する力学のうちに行われる (結果としてみれば行われている) ことであって、重要なことは、その正当性の規準をあらかじめ鳥瞰できる視点があるわけではない、ということである。

ところで、ここでわれわれが付け加えたいのは、「共約不可能性」は一面では異なるパラダイムの完全な乖離、「不可能な関係」、閉鎖性であるとともに、他面ではそれは、バーンスタイン (Richard J. Bernstein) が強調するように、パラダイム間の開放性でもある (Bernstein (1983=1990: 1188ff.); cf. (1991=1997))、ということである。このことをデイヴィドソン流に言い換えれば、次のようになるであろう。デイヴィドソンが念頭に置く「根底的解釈 radical interpretation」⁽¹⁰⁾の状況とは、フィールド言語学者が、全く未知の言語を話す人々とコミュニケーションをとろうとしているというかなり厳しい状況である。注意が必要なのは、デイヴィドソンによればこの根底的解釈の次元は、諸言語間だけでなく、日常的な同一言語内にも遍在しているのだということであった。たとえば、窓が開いているときに「そのドア締めて」と言われれば、われわれはそこで解釈を

要求されることになる。相手は「窓」と言うべきところを誤って「ドア」と言ってしまったのか。あるいは、相手は開いている窓にはおかまいなしに実際にドアの話をしているのか。「われわれは、この種の即座の解釈をつねに行なって、信念に対する理に適った理論を維持するために言葉の再解釈を支持する決定をしている」(Davidson (1973-4 1984=1991: 209)) のである。したがってつまり、ある意味では共約不可能性は遍在しているのであって、だからこそ、デイヴィドソンの観点のうちには、「文化」なる枠は相対的にしか導入することができないのである。言い換えれば、「文化」の枠組みを考える場合には、その境界線がどこに引かれるかは必ず恣意的である、ということである。

このことは、ジジェクやラクラウやムフにとっては、ヘゲモニーをめぐる諸文化の相克という状況(「敵対性」)として現れる。しかもそこでは、さまざまな個人やグループのアイデンティティーの「区別」が本質的なものとして固定されてはおらず、したがって「区別」とは、まさにその相克の過程を通じてドラスティックに変容を受け入れるような、最大限に柔軟な規定にすぎない。共約不可能性というものが原理的に乗り越えがたい壁であるにもかかわらず、それがつねに乗り越えられる運命にあるのはなぜなのか。それは、

寛大さ〔慈愛 charity〕は選択可能なもののひとつではなく、有効な理論を獲得するための条件である。したがって、それを是認すると大きな誤りに陥るかもしれないと説くことは、無意味である。真とみなされた文への真とみなされた文の体系的対応をうまく確立しないうちは、犯すべき誤りも存在しない。寛大さ〔慈愛〕はわれわれに強いられているのである。他者を理解しようと望めば、われわれは、好むと好まざるとに関わらず、大部分の事柄において彼らが正しいと考えなければならない。寛大さ〔慈愛〕と理論の形式的条件とを調停する理論を生み出すことができれば、コミュニケーションを保証するために為しうるすべてを実行したことになる。それ以上は可能ではないし、また必要でもない。

(Davidson (1973-4 1984=1991: 210))

からである。これを、デイヴィドソンは「慈愛の原理 principle of charity」と呼ぶ。強調しておくべきことであるが、この原理は他者に対する同情心云々から生ずるものではなく、むしろ、それがなければ解釈の次元全体が成立しないという、ネガティブで

遡及的な純哲学的帰結なのである（そしてバーンスタインはまさにこのような仕方で、ヘーゲル弁証法における「止揚」を解釈している⁽¹¹⁾）。ジジェクの言うように、デイヴィドソンの言う「『慈愛原理』を実際に放棄できる唯一の主体……は、精神病患者、たとえばパラノイア患者」（Žižek(1991=1995: 285)）だけである。

「承認の政治」を主張するかぎりでは、相互承認の契機は共約不可能性を「止揚」する力となるであろう。教科書的なヘーゲル理解では、共約不可能性は短期的にはそこで解消されるのではなく、より高次の共約不可能性として保存される。しかし究極的にはそれは総合によって完全に解消されてしまうであろう。テイラーの「区別を擁護する」姿勢は、この共約不可能性の解消（もちろん、同化主義政策を意味するだろう）に対する反対と危惧に由来すると考えられる。

一方ジジェクによれば、共約不可能性が解消させられてしまうのではないか、などと考えるのは全くの杞憂である。ヘーゲルが示したのは、一般の解釈とは反対に、全き同一化は不可能なのだということだからである（cf. Žižek(1993)）。そもそも、「絶対知」の実現不可能性をかさにヘーゲルを攻撃する人々が多いが、「絶対知」が実際に出現する危惧に怯える人がいるとすれば、それは滑稽というものなのである。

(2) 平等を目指す集団的目標の邪悪さ

テイラーが「対話的アイデンティティ」の概念を打ち出すときには、彼はそれほど確固とした「集団」を考えているのではないのであるから、われわれは彼を全面的に評価してよい。にもかかわらず、一方で彼が「差異の政治」を標榜するときには、そこに何か欺瞞的なものを見て取らざるをえない。その理由はやはり、テイラーが「集団的目標」の承認を「平等」の条件と考えている。彼はこの立場を「非手続き的自由主義 non-procedural liberalism」（Taylor(1992 1994=1996)）と呼ぶ⁽¹²⁾。ことに由来する。

藤野が正当に指摘しているように、「少数派の文化は生き延びなければならない、それは保護されねばならないと、どうして言えるのか」（藤野(1996: 207)）という問いは、多文化主義思想の原理的問題の一つである。多文化主義はこれに対し、特殊な意味での「平等」、つまり機会均等を犠牲にしてでも守らねばならない平等、という理念を持ち出すのであるが、この理念がこの挑戦に首尾よく応えられているかどうかは疑わしい。他方われわれのように、敵対的な諸文化間の相克・闘争の問題をむしろ文化変容の問題とし

て捉える（しかないと考える）かぎりでは、「多数派文化による少数派文化の保護」が急務だとは考えにくい。確かに、文化の闘争を文化の変容に還元してしまうのは生ぬるい、少数派文化の成員の生命に関わる問題を軽く見積もりすぎている、という批判もありうる。しかしながら、「多数派文化による少数派文化の保護」を標榜する論者は、多数派が単純に少数派を抹殺する暴力的状況にしか焦点を合わせておらず、したがって文化変容の可能性には目を閉ざしており、したがってまた、アイデンティティーの「区別」を実体的な、本質主義的な捉え方しかしていない、というのがわれわれの言い分であった⁽¹³⁾。

ところで先にも指摘しておいたことだが、共約不可能性が過大に感得されている集団成員にとっては「内閉した思考」が比較的容易に可能であり、無制限で無批判な自己肯定が帰結する可能性は高い。集団内部における共約可能性と外部に対する共約不可能性がその度合いを強めることは、まず他者／他文化への不寛容に結びつく可能性が大きいことを意味する。さらにその反面として、自己／自文化への無制限な寛容がもたらされる恐れもある。ここで指摘しておきたいのは、テイラー流の「平等」への要求は、それが単なる口実になってしまい、あらゆる集団的暴虐が行われる危険性を排除できないということである。

「内閉した思考」が行われるかぎり、その内部で誰もが自らに対する批判能力を失う。このことのより具体的なイメージは、社会心理学上の常識、すなわちはるか昔にグスタフ・ル・ボン（Gustav Le Bon）やガブリエル・タルド（Gabriel Tarde）が指摘し、あのフロイトが追認したような、集団が群集に墮することによる個々人の「退行」（e.g. Freud（1921=1970））というテーゼによってある程度与えることが可能である。共約不可能性を過大評価し「慈愛の原理」を放棄する集団もはや群集と呼ぶべきか が行き着く先は、たとえばその集団のパラノイア化である⁽¹⁴⁾。「差異の政治」「承認の政治」の危惧すべき問題点はここにある。そしてまさにこの地点においてこそ、多文化主義のもつ「ナショナリズムの改訂版」（cf. 西川ほか（1997: 24））としての邪悪さが嗅ぎ取られているのではないのか。

この悪弊と考えられる現実的な諸問題について、われわれとしては、日本における教科書問題や、米国スミソニアン博物館での中止された原爆展に関する問題などを挙げることでできよう（e.g. 酒井ほか（1996））。これらの問題においては、自己の引き起こした罪過の重大さから目をそらし、意識的／無意識的に責任を回避するため自己を正当化しようとする態度が、その当事者らから読み取れる。これらのことは、本稿が扱ってきた共約

不可能な文化・伝統や言語や概念図式は、「母語」という「合体（コミュニオン）幻想」（酒井ほか（1996: 29））につねに還元され、そこに一種の盲目的な中華思想が醸成されるからこそ生じた事態である。

ここでもし精神分析的解釈を導入するならば、次のように言えよう。これは個々人の集合が「群集」に墮することによる過度な防衛機制で、集団構成員の全能な幼児的自己への退行を意味することになる。またそうした退行によって、「現実吟味 Realitätsprüfung」の能力、すなわち自己批判能力は低下してしまう。

ただし、本稿の文脈では、そこにどんな「幻想」があったにせよ、「幻想」の幻想性を暴露することが求められているのではない。そうではなくて、自己が他者と「没関係」であり、したがって真の意味での「他者」をもたず、窓のないモナドとしての自己の殻に閉じこもるような思考（およびそれに基づく実際の行為）をそれを帰結させる「幻想」に代わるような、別のもっと建設的な「幻想」を提案することが求められているのである。

結論 公/私の重層化に基づく政治

以上のような考察を経て明らかになったと思われることは、「文化」という単位で「平等」を云々することが、不穏当な帰結をもたらすということだと思われる。人間の多数性もしくは複数性は、たとえばデイヴィドソンにしたがって考えるならば、その単位は個人であるべきで、何らかの集団であるべきではない。パラダイムの乖離と解釈は日常いたるところに生起しており、だからこそデイヴィドソンは、文化を定義づける枠組みとしての「概念枠」を、文化をしるしづけるためにはある程度意味のない用語として葬ろうとしたのである。何らかの集団がたとえばケベック州民が 共通の集団的目標をもつということ、むしろこのことこそ、実は恣意的であるのに本質的なものと取り違えられた「単位」によって、複数的な人々を束ね同質化を強いることにつながるものであり、その集団の内部と外部との境界線を抜き差しならないものにするものなのである。

アッピアの見るところでは、「承認をめぐる政治は、自分の肌や自分の性的身体を自我の個人的次元として扱うことを望む人々がそうすることを困難にする形で、ある人の肌の色、ある人の性的身体が政治的に認知されることを要求している」（Appiah（1992=1994=1996: 231）、傍点は引用者）。エルシュテインの主張によれば、取り違えられた「集団的目標」の公的な承認を求めること、この点によって、多文化主義の政治および差

異の政治は「公私混同の政治」と見なされるべきものである。

われわれの現在の不満の一つの現れ 公私混同の政治 はこの問題を粉砕してしまうことで解決しようとしています。公私のアイデンティティの複雑なからみ合い 男か女か、異性愛者か同性愛者か、黒人か白人かにかかわりなく市民であること をうまくさばいていくのではなく、そのような区別 私が市民であることと私がその他の何かであることとのあいだの区別そのものが嫌われ、混同されます。人々はアフリカ系アメリカ人として、障害者として、特定の性的嗜好のある人として全面的な公的承認を求め、人々の公的な関心はそれで終わってしまいます。差異の印は、それがいったん公的な承認、受容、正統化、さらには優先的な地位と待遇を得ると、堂々とまかり通ります。公の世界は、自分と全く同じような他人とだけ「われわれ」を作る数多くの「」の世界です。それを越えた共通のものは承認はされません。われわれは哲学者が「通約不可能性〔＝共約不可能性〕」の世界、公約数のない世界と呼ぶもの、われわれがまったく文字どおりにお互いに理解し合うことができない世界の中にはまり込んでいるのです。(Elshtain (1993 1996=1997: 76))

われわれの概念装置を用いて、より厳密な表現で言い換えてみよう。確かにわれわれは「共約不可能性」の世界にはまり込んでいる。しかし実践的にも哲学的にも、その共約不可能性を完全に尖鋭なものと解釈することは誤っている。なぜなら、そうすることは、明らかに自己論駁的な素朴相対主義の立場を選択することに等しいからである。共約不可能性を尖鋭なものと解釈し「慈愛の原理」を放棄する人々は、共約不可能性を超える共約化の可能性を削ぎ落として、自己の殻に安住している。人が「私は少数派の、弱い集団に属しているのだ(だから、保護してくれなければ困る)」というアイデンティティの公的承認を求め、それによってほどよい待遇さえ得られれば、「市民」としての資格は望まない、という態度をとるならば、その人物は個人の権利というものをありえもしない「集団の権利」と取り違えているのであり、そうした私的集団に引きこもることで公的世界から退いていることになる。浅薄な種類のアファーマティヴ・アクションを推進する「アイデンティティの政治」は、自分がこれと決めた集団のアイデンティティ(エスニック・アイデンティティやグループ・アイデンティティ)より上位のアイデンティティ(たとえば市民としてのアイデンティティ)を認めようとしていないことになるが、ま

さにそこに問題があるのである。

公的領域と私的領域が互いに交錯し、浸透し、複雑に絡み合っていることは言うまでもない。人間のアイデンティティというものは、その人間の社会的環境に応じてさまざまではあれ、最も広い規定から最も狭い規定にいたるまで「重層的に決定」（フロイト～アルチュセール）されているものである。人間は私的な自己であるだけでなく、別の集団の一員でもあり、可能的には世界の市民であるという複数の規定を再び自覚せねばならないであろう。しかし複雑に絡んでいるからといって、その複雑さを捨象してもかまわないということにはならない。

モーリス＝鈴木「内なる多文化主義 multiculturalism within」とは、そのような複雑さを複雑さとして理解しようという路線に近いと思われる。「この小論で私が呈示したい『内なる多文化主義』のパラダイムは、コンヴェンショナルな意味での単一の政治集団（政党）の一員としてではなく、相互に依存交差し合う多様なアイデンティティ集団群の多重な構成員として、利害を主張しだしたシティズンの不可避な傾向を包括するものである」（モーリス＝鈴木（1996: 53））。コンヴェンショナルな政党とアイデンティティ集団群の相違は、前者が単一の規定によってアイデンティファイされており、したがって目的や行動において一元的であるのに対し、後者は多層的なアイデンティティをもち、さまざまな形態で交錯するネットワークをなす開かれた集団である、という点にある。この構想は、多様な人々は公的市民的なアспектももちながら、なおもあえて全世界的ネットワークというよりも少し小さ目の集団を志向するが、それには理論的な理由（一つの大きな知よりもネットワーク化された小さな知を彼女は好む）よりもむしろ、現実的な状況をにらんだ戦略的な理由が伺える。

一方、現実をいったん離れるとすれば、ここで究極の理想として想起されるのは、たとえばハンナ・アーレント流の人間の複数性 plurality を基盤とした公共空間もしくは政治空間の再生というプロジェクトである（Arendt（1958=1994））。このプロジェクトの方は、アーレントのテクストに満ちた諸矛盾もさることながら、確かにやや抽象的で漠然としてはいる。しかし、理想は高くもつべきであろうし、われわれがこれ以上の、かつこれと決定的に異なる描像を描きだすことはかなり困難でもあるように思われる。梶田が指摘するように、公的領域／私的領域をどのようにさばいてゆくかは多文化主義にとっても緊要な争点の一つなのである（梶田（1996: 82ff.）；cf. Rex（1996=1997））。いささか大それた望みではあるが、こうした政治や活動や対話の場としての公共空間の設計図を

練り上げてゆくことができるならば、われわれは今後より見通しと風通しのよい社会を構築してゆくことができるであろう。いずれにせよ、多文化主義をめぐる真剣な論争が、そのための手がかりを与えてくれる一つの源泉であることは間違いない。

注

- (1) たとえばテイラーは否定しているのだが、テイラーに対するインタビューの冒頭でインタビュアーは、多文化主義を受け入れているあなたの立場はある種の相対主義ではないのか、と切り出している (Taylor (1994 1996: 4))。「特定の文化を絶対視しない」という点だけ見れば、「多文化主義」にこのような印象をもつことはかなり自然なことであると思われる。テイラーの考えでは、相対主義とは全ての文化を無条件に承認することである。これはHarre and Krausz (1996: 3) が「良性の相対主義」と呼ぶ、最も単純な相対主義である。何らかの合理的規準によって承認の是非を吟味することができる、というテイラー自身の立場は一見相対主義的ではないようでもある。が、筆者の規準からすれば、文化と文化の共約不可能性を強い意味で理解しているかどうかという点が問題なので、やはりテイラーの議論は相対主義の垂流に属しているものと思われる。中野 (Forthcoming) 参照。
- (2) この「承認」概念がヘーゲルに由来していることは言うまでもない (ヘーゲルのいわゆる「主人と奴隷の弁証法」は生命を賭した「承認をめぐる闘争」そのものである)。ヘーゲルのオリジナルの文脈は、Hegel (1807 1937=1971: 上183-197) を参照のこと。
- (3) 「いまや根底にある要求は、普遍的な平等の原則である」 (Taylor (1992 1994=1996: 55))。
- (4) このことによる自由主義批判それ自体は、われわれにとっても説得力をもっている。たとえばジジェクにしたがって、自由主義の精神に基づくアメリカにおける「強制バス通学」政策を見ればよい。Zizek (1992) 参照。
- (5) ここでは「差別」「区別」「差異」が錯綜しているように見えるかもしれない。整理しておくとして、テイラーらの議論においては、「区別 distinction」を大事にし「差異 difference」を擁護することこそ、「差別 discrimination」と戦うことである。ただし藤野 (1996: 205) 引用文中の「差別扱い」はネガティブな意味は中和されている。
- (6) アファーマティヴ・アクションに関する最初の最高裁判決となった「バッキー判決」でのブラックマン判事の言葉。Regents of University of California v. Bakke, 438 U.S. 265, 1978, p. 407.
- (7) 彼によれば、非黒人が黒人のアイデンティティーに共感することは、断じて「本当の相互承認」ではなく、それは「保護者然とした恩着せがましい態度」なのである (Taylor (1994 1996: 7))。その理由は共感する人物が黒人の「真正な」アイデンティティーをもっていないためである。われわれはこの議論からも、テイラーによる異文化・異人種間の共約不可能性の過大評価を読み取ることができる。
- (8) 「リベラリズムも多文化主義も、人びとの間、文化の間の複数性を積極的に擁護しようとする点で、民主主義の展望にとって重要な手がかりとなることは疑いない。しかし、いま少し検討してきたよう

に、この二つの思潮は、人びとの意見の複数性を擁護するうえで十分なアプローチとはなおいいたくない。それらに共通する同型の問題は、アイデンティティをめぐる本質主義を免れていないこと、いずれも、個人の内的な複数性、内的な多文化性（multiculturality）を不当に軽視し去る点にある」（斎藤（1996: 82））。そもそも、自由主義と共同体主義の対立は、個人やグループのアイデンティティとその背景となる固有の文化を、本質主義的な結びつきの相のもとに眺めるか否かというところにあったのではないだろうか。つまり、自由主義者は自立した個人を出発点として、文化を着脱可能なものとする傾向にあり、一方共同体主義者は固有の文化を出発点とするために、その文化を離れた個人は生命をすら維持できないかのように考える傾向があったということなのではないか。自由主義者なら、どの文化を選ぶかは個人の自由であると言うであろう。共同体主義者なら、自分の生きてゆくべき文化は不条理にもすでに与えられており、そこから逃げることもできなければ、別の文化に移住することもできないと言うであろう。その結果、政治的主体の「単位」の大きさの認識に相違が出ているのではないか。この点についてはモーリス＝鈴木（1996: 47）を参照。いずれにせよ、かまびすしい論議の中であらゆる「中道」が求められていることから見ても、これらの議論は両極端にすぎると思われる。

- (9) ラカン派の精神分析学の理論については、たとえば、Lacan（1966）（1964 1973）や、Zizek（1989）（1993）、また概説書として藤田（1993）などを参照のこと。また自己の論理的な空虚さへのアプローチとしては中野（1997）を参照されたい。
- (10) "radical interpretation" を「根底的解釈」と訳すことは慣習に反するようであるが、"radical democracy" という別の文脈とのバランスを考慮に入れ、"radical" を「根底的」とした。
- (11) 「このように、対立・両立不可能性・古いパラダイムの破壊、といった要素を強調するということは、クーンの新しい科学像にとってはなほは重大な論点であるが、それは、ヘーゲルの弁証法理解におけるひとつの契機、つまり「止揚」という概念に、きわめて類似している。というのは「止揚」とは、否定であるとともに保存であり、また克服ないし総合でもあるからである」（Bernstein（1983=1990: 173））。
- (12) テイラーが「手続き的」と言う場合、彼は (a) 規則の例外のない画一的な適用、(b) 集団的目標への懐疑、という要素をもつ、ということの意味している（Taylor（1992 1994=1996: 83）、cf. Appiah（1992 1994=1996: 222））。なおこれは、マイケル・サンデルが名づけた「手続き的共和国 procedural republic」を念頭においた呼び名であろう（Cf. Sandel（1984 1992））。
- (13) アップピアは主にこの点を問題にしている。彼は「純粋な手続き主義を放棄してまでも追求されるべき正当な集団的目標」を容認している（Appiah（1992 1994=1996: 222））が、われわれも、人々が集団を構成し組織的な自治を行うために、ある手続き的でない目標を抱くことには必ずしも反対しないであろう。アップピアとともにわれわれが反対するのは、多様な扱いをしようはずの諸個人の諸属性を、集団の名のもとに「政治的に認知」し、つまりは固定化することである。
- (14) このこと具体例として、オウム真理教を挙げることは軽率であろうか。しかしながらそれは、集団パラノイアの事例としてあまりにも典型的すぎるように思われるのである。彼らは明らかに「独特な

社会」を形成しており、かつ日本社会に対して非寛容だったが、一方日本社会の方は当然、テイラーの言うようには、彼らを寛容に遇しはしなかった。問題は、テイラーが挙げているブラック・ムスリムの例と同様（Taylor（1994 1996: 10））、共約不可能性が不当に強められていたため、彼らがわれわれの社会に承認を求める必要すら覚えなかったという点にある。このケースにおいて、「承認の政治」「差異の政治」を適用することはできそうにない。ならば、ケベック州の運動が、オウムのように反社会的にならない保証をどこに求めるのか（あるいは、そもそも反社会的になってもよいのかどうか）、が問題となろう。テイラーは一般的に論ずることを避け、ケースバイケースで承認の是非を考慮する方向性を推奨し（Taylor（1992 1994=1996））、またそうした承認の是非に関する吟味は「他者理解の解釈学的構造を深く理解できれば」可能であるとしている（Taylor（1994 1996: 7））。しかしこの言明はいずれにせよ、ケベック州における運動をどう評価すべきなのかについての鳥瞰的に公平な規準は示されていないことを告げている。

文献

- Appiah, Kwame Anthony 1992 1994 "Identity, Genuineness, and Duration of Culture: Multicultural society and social reproduction," in Gutmann (1992 1994). = 1996 「アイデンティティ、真正さ、文化の存続 多文化社会と社会的再生産」.
- Arendt, Hannah 1958 *The Human Condition*, University of Chicago Press. = 1994 『人間の条件』, 志水速雄訳, ちくま学芸文庫.
- Avineri, Shlomo and de-Shalit, Avner (eds.) 1992 *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press.
- Bernstein, Richard J. 1983 *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press. = 1990 『科学・解釈学・実践 客観主義と相対主義を超えて』I・II, 岩波書店.
- 1991 *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, Cambridge: Mass. = 1997 『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.
- Davidson, Donald 1973-4 1984 "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *Inquiry into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford. = 1991 「概念枠という考えそのものについて」, 植木哲也訳, 『真理と解釈』, 勁草書房.
- 1986 1990 "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Malachowski (1990), pp. 120-138. = 1989 「真理と知識の斉合説」, 丹治信春訳, 『現代思想』, 1989. 6.
- Edsall, Thomas Byrne and Edsall, Mary D. 1991 *Chain Reaction: The Impact of Race, Rights, and Taxes on American Politics*, W. W. Norton, New York. = 1995 『争うアメリカ 人種・権利・税金』, 飛田茂雄訳, みすず書房.
- Elshtain, Jean Bethke 1993 1996 *Democracy on Trial*, Basic Books. = 1997 『裁かれる民主主義』, 岩波書店.
- Freud, Sigmund 1921 "Massenpsychologie und Ich-Analyse." = 1970 「集団心理学と自我の分析」, 小此木啓吾訳, 人文書院, 著作集6.
- 藤野 寛 1996 「多元文化主義・同化ユダヤ人問題・非同一的なもの」, 『現代思想』, vol. 24-3, 1996. 3.

- 藤田 博史 1993 『人間という症候 フロイト/ラカンの論理と倫理』, 青土社.
- Gordon, M. M. 1988 *The Scope of Sociology*, Oxford University Press, New York.
- Gutmann, Amy (ed.) 1992 1994 *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press.
= 1996 『マルチカルチュラリズム』, 佐々木毅ほか訳, 岩波書店.
- Harre, Rom and Krausz, Michael 1996 *Varieties of Relativism*, Blackwell.
- 初瀬 龍平 (編) 1996 『エスニシティと多文化主義』, 同文館.
- Hegel, G. W. F. 1807 1937 *Phänomenologie des Geistes*, = 1971 『精神の現象学』 (上・下), 金子武蔵訳, 岩波書店.
- 今田 克司 1992 『アメリカにおけるアフーマティブ・アクションの概要と実際』, 日本太平洋資料ネットワーク.
1996 「米国における文化多元主義」, 初瀬 (1996) 所収.
- 梶田 孝道 1996 「『多文化主義』をめぐる論争点」, 初瀬 (1996) 所収.
- Lacan, Jacques 1966 *Ecrits*, Seuil.
1964 1973 *Le séminaire Libre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil.
- Laclau, Ernesto 1990 *New Reflection on the Revolution of Our Time*, Verso, London.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London. = 1992 『ポスト・マルクス主義と政治 根源的民主主義のために』, 山崎カヲル・石澤武訳, 大村書店.
- MacIntyre, Alasdair 1981 *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: Ind. = 1993 『美德なき時代』, 篠崎榮訳, みすず書房.
1988 *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: Ind.
- Malachowski, Alan R. (ed.) 1990 *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Basil Blackwell, Oxford.
- モーリス = 鈴木 テッサ 1996 「文化・多様性・デモクラシー 多文化主義と文化資本の概念にかかわる小考察」, 『思想』, No. 867, 1996. 9.
- 中野 昌宏 1997 「自己と貨幣における『せき立て』の機能 ラカン派の視点による社会科学の認識論的基礎・序説」
Forthcoming 「共約不可能性を超えて 政治的対話の可能性」, 『社会システム研究』, No. 1 (近日掲載予定).
- 西川 長夫・渡辺 公三・マコーマック ガバン 1997 『多文化主義・多言語主義の現在』, 人文書院.
- Rex, John 1996 "The Concept of Multicultural Society," *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*, MacMillan. = 1997 「多文化社会の概念」, 多文化社会研究会編訳 『多文化主義』, 木鐸社.
- Rorty, Richard 1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 斎藤 純一 1996 「民主主義と複数性」, 『思想』, No. 867, 1996. 9.
- 酒井 直樹・ド・バリー プレット・伊豫谷登士翁 1996 『ナショナルリティの脱構築』, 柏書房.

Sandel, Michael 1982 *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press. = 1992 『自由主義と正義の限界』, 菊池理夫訳, 三嶺書房.

1984 1992 "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," in Avineri and de-Shalit (1992) , 12-28.

関根 政美 1996 「国民国家と多文化主義」, 初瀬 (1996) 所収.

Taylor, Charles 1985 1992 "Atomism," in Avineri and de-Shalit (1992) , 29-50.

1992 1994 "The Politics of Recognition," in Gutmann (1992 1994) . = 1996 「承認をめぐる政治」.

1994 1996 「多文化主義・承認・ヘーゲル」, 『思想』, No. 865, 1996. 7.

Žižek , Slavoj 1989 *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London.

1990 "Beyond Discourse-Analysis," in Laclau (1990) .

1991 *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press. = 1995 『斜めから見る』, 鈴木晶訳, 青土社.

1992 「ナショナリズムとその不平分子たち」, 『ルブレザンタシオン』, No. 3, pp. 121-122.

1993 *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press.

A Critical Examination about the Multiculturalism:
As a theoretical foundation for constructing the public and dialogical space

NAKANO Masahiro

ABSTRACT

Recently, the argument about multiculturalism is increasing its importance more and more. This paper intends to examine it critically and find the way we should choose in the near future.

From theoretical point of view, multiculturalism will be placed at the middle of Liberalism and Communitarianism. Above all, for example, C. Taylor's "the politics of difference" tends toward Communitarianism. This paper intends to show that such kind of multiculturalism involves a certain type of relativism, which does not adequately estimate but overestimates the incommensurability between one culture and another.

We think this relativist tendency stems from considering the cultural identity as something essentialist. Such cultural relativism turns groups into crowds, and causes absolute in-toleration toward the other culture and absolute toleration toward "collective purpose" among their own culture. In fact, like the case of the Affirmative Actions in the United States, the policy involving such relativism seems to have cause unfortunate friction between one and another.

We must re-grasp the identity to abandon this troublesome aspect of multiculturalism. Essentially, the identity should contextually change in various condition of dialogue. If one group's identity had been politically recognized or fixed as such by public government, they would be confusing public and private matters, and each person's identities would have been treated inadequately. Limitless public recognition of collective purpose may cause dangerous nationalism. In order to keep both diversity and mutual understanding among cultures in the future, we must ease the incommensurability between one culture and another and elaborate a plan of constructing the truly public and dialogical space now.

KEYWORDS

Multiculturalism Relativism Incommensurability Identity Public/Private