

「公共圏」の「他者」再考～他者をめぐる政治学

箭 内 任*

Reconsidering “the Other” in the Public Sphere : the Politics of “the Other”

Makoto Yanai

The purpose of this paper is to reconsider the concept of “the other” in the public sphere. I would like to discuss this issue referring to “the possibility of translation” from religious term into secular one by Jürgen Habermas. First, I will survey the characteristics of the public sphere from the viewpoint of social integration. Next, it will be examined whether we can share a common standard with the other or not (the commensurability or the incommensurability), contrasting with the arguments of Mouffe, Derrida and Butler. This will lead to the problem of “diversity” in the public sphere. Reconsidering “the other” this way concerns the significance of the politics including the other.

Key words : the other, public sphere, translation, religion, secular

1 はじめに

ハーバーマスの主たる関心は、公共圏が成立していく「社会統合」の動きにある。それは、コミュニケーション的行為を媒介させることで社会の連帯を築くことを記した初期の作品群の下地にもなっていた。コミュニケーション的行為は、コミュニケーションにおける言語及びその言語行為において社会化された個人の連帯をもたらし、それにより最終的に社会統合へ至るというものである¹。

本稿ではまず、公共圏の特徴を、社会統合という側面から概観する。社会統合が、法との連関のもとで語られ、政治的自律的公共圏として理解されていることを確認する（第2章）。次いで、社会統合をめぐるハーバーマスの問いに対し、かつて出された批判（ムフ、デリダ）を挙げ、それが、他者の「共約不可能性」をめぐるものであることを指摘する（第3章）。そして、今世紀に入り、宗教論を展開してきたハーバーマスの理論の核心にある「翻訳可能性」の概念が、世俗化された社会で持つ意味を確認したうえで（第4章）、その問題の延長線上にある差異性および多様性を、バトラーの批判を参照としながら、今日的な問題として批判的に検討したい（第5・6章）。公共圏と他者との関係は、俗なることと聖なること、同一性と差異性、言語の規範的中立的使用と象徴的世界開示的使用など、それぞれ対立的観点から理解され、異なった解釈へと至ることになる。そのため、最後に、このように相異なった「他者をめ

2014年3月24日受理
* 尚綱学院大学 准教授

ぐる政治学」を架橋する方法論の可能性を模索してみたい（第7章）。

2 公共圏と社会統合

ハーバーマスは、コミュニケーション構造へ定位する公共圏を法という観点から再構築しようと努めてきた。民主的な政治は、社会および国家内の細かに分岐したサブシステムに対して先導的な役割を果たすことができる。資本主義社会という状況で政治が「社会統合」という役割を担うことができるのは、社会が国家という枠組に準拠した「法」の制約のもとに置かれているからであり、そのかぎり、政治は社会的な分裂へと向かおうとする社会の潜在的な傾向性に対する抵抗力をもつことができる。資本主義がグローバル化され、多文化社会の差異性さえも捨象してしまうなかで、政治がもつ社会統合の力には、分岐し限定してしまっている各種システムを架橋し総合するものが企図されていなければならないのである。

ハーバーマスは、この社会統合の端緒を権利を基盤とした法の共同体の組織化に求めた。そしてまた、共同体を組織化しようとする各人の自由な意志にもとづく連帯を「言語」に依るものとしたのである。これは、当該の案件に自由に参加し、そのなかで合意を目指し論証を行うすべての者が、語用論的な前提のもとで共同の真理探究に参加できるということの意味している（Habermas, 1992, S.565）。しかし、法を制度化していくということは、道徳的な観点だけでは十分とは言えない。国民国家の社会統合は、心情的な動機からもたらされることがあってはならない。自律概念が、その中心の「道徳」を踏まえたとしても、それだけでは不十分である。道徳は、政治の必要条件ではあるが十分条件ではない。というも、国家が持つ統合する力は、自由な行為を保障しかつ拘束力をも持とうとするからである。それは、自律的な行為の主体を担保しつつも、制約や制裁といった外的な強制力を持たなければならない。それぞれの行為に内在しているコンフリクトを解決するために必要とされるのは、個人の道徳的な心情ではない。道徳的な規範さえも実践的に有効となるのは、そこに法的な拘束力があるからだ。それが、政治的立法者としての市民の自己決定によって施行される実定法である。道徳の規範が自己内在的であり心情的な動機付けの目標であるかぎり、法の規範は政治的な意図にかかわっている。それが共同体の目標となり、また各種政策を実現していく補助線ともなっている。法は、道徳的な規範の根拠づけの議論とも政治をめぐる議論ともかわり、その意味で法は「政治と道徳の中間にある」（*ibid.*, SS.566-567）。そして、ここに現代の公共圏の様相が現れてくる。

ハーバーマスからすれば、現代の「共同体の自己表象」はコミュニケーション的な前提に立ち、それが政治的な討議を通して現れるものでなければならない。共同体のアイデンティティを構想することも批判することも可能となるのは討議においてであり、このとき共同体は真の自己了解へと至る（*ibid.*, S.223）。現代の民主主義は、コミュニケーションを前提としたモデルに立ち、民主的な手続きを経て、自己決定という近代的な条件にしたがうときに、真のものとなる。これが、市民による議会を介した民主主義である。国家は、民主的な手続きを経由する公共的な討議の結果であり、そこには多元主義的要素が抑圧されることなく多様性が担保されている。

今日の公共圏は社会統合という観点から理解されなければならない、共同体の自己表象も法と政治との連関から理解されることが求められる。社会統合とは、事実的なコミュニケーション構造に由来し、今日の世俗的な市民社会にある生活様式のコンテクスト（市民は国民国家を基

盤とし政治に参加し、市民の連帯は、法を媒介することによって可能となる）から為されるものなのである。

3 他者の共約可能性と不可能～ムフ、デリダに即して

このようにハーバーマスが語る社会統合は討議モデルにしたがうため、伝統的な形而上学的な思惟や超越的な思考によるものではなく遂行論的な言語行為に依拠している。市民は、コミュニケーション的な言語行為に基づき政治的实践を果たし、民主的な法治的国民国家を、事実と妥当とのあいだを架橋する「抗事実的な自己了解（das kontrafaktische Selbstverständnis）」（ibid., S.679）として理解する。公共圏は、実践的であつ言語行為による「認知的次元」のもとで再構成されるが、それは、形而上学的な外在的超越の次元からではなく、言語行為の特徴でもある「内側からの超越」²として理解される。しかしこの「超越の契機」を、集団帰属的な特性に基づき理解するのか、あるいは言語としての一般性に基づき理解するのかといった問いは、伝統的な形而上学的な思惟や超越的な思考による宗教的な言語と、認知モデルにしたがう遂行論的な言語使用という相異なる立場を際立たせ、「他者」の共約「可能性」と「不可能性」を、そしてさらに、それぞれの言語の翻訳「可能性」と「不可能性」を主題化することになった。

この点について、ハーバーマスに対してはすでに批判が出されていた。「アンタゴニスティック（敵対関係）」な次元に目を瞑っていると批判したのは、シャンタル・ムフであったし、他者は翻訳不可能性でしかないと批判したのは、ジャック・デリダであった。

ムフは、ハーバーマスの理論は理性的に社会統合へと向かおうとする合理主義的な熱望であり、それは欺瞞のない理性的なコミュニケーションを仮定しており、「根本的に反政治的」であると主張した（ムフ，1998，pp.226-227）³。ハーバーマスは、政治の核心にあるものを個々の合理的なコミュニケーションのプロセスと理解し、その核心にある権力やアンタゴニスティックな次元を捨象し、政治における人間の情念の役割を否定しているとムフは言う。共同体の集団的なアイデンティティが個人の合理性の領域へと還元されてしまっているのである（同掲書，pp.281-284）。ムフにしたがえば、ハーバーマスが主張するように、コンフリクトの解消を「合理的に」解決しようとするのではなく、社会に内属している否定的な局面やデモクラシーが内在している脆さを正面から捉えることができない。むしろそこには、社会統合やデモクラシーという名のもとで、一つの「テロル」へと変容する危険性がある。

いっぽうデリダは、共同体への帰属を導く言語を問題とする。そこにあるのは、帰属の枠組みから零れ落ちてしまう者たちの避難の姿、蔑ろにされ、排除され、語りだされない危険性のある「難民」としての他者である⁴。他者を他者として受け入れること（他者の「他者性」を迎え入れること）を、デリダは「歓待（hospitalité）」と呼び、そこにひとつの権利を認めた（歓待への権利）。それは、国籍や市民権を要求する権利から生じるのではなく、生まれながらの権利であり、また異邦人であり続け、その異邦人に付与される権利、身内や家族や子孫のもとにとどまる異邦人に付与される権利である（デリダ，1999，pp.61-62）⁵。歓待は、国家や市民によって相互に調整されるものではない。デリダの語る歓待の倫理、そして歓待の政治とは、国家を越え、またコスモポリタニズムさえ超えた次元で語られ、我々が目指すべきものとして理解され、宗教的な帰属や文化的な帰属さえも超えた次元に立ち現れてくる。それはなにもの

にも還元されず、また、特定の言語やコードの組み合わせに回収されることもない。しかし歓待の政治は、政治的なものとの核心へと我々を招き寄せる（同掲書、p.139）⁶。それは、言語がもつ合理化への疑義であり、言語コミュニケーションを一種の「狂気」と見なすことである。言語は、それを「司る」ことによって他者の支配を可能とする。だが言語には、なにものにも強制されえないものが、また合理性の網に絡みとられないものが残されてもいる。言語には、合理性によって倒錯し、それに回収されてしまうという危険性ととも、いまだ潜在的に豊かな響きが、そして他者の他者性を写しとろうとする言語本来のあり方が存在しているのもまた事実である。デリダはこのように、言語の両義性から他者性を理解した⁷。

彼からすれば、そもそも「信 (foi)」の構造そのものである宗教的な思惟は、「統合」以前の個人的な受容の決断である。デリダの語る歓待の倫理は、自らの態度決定を迫る一つの義務であり「理性の権威に置かれることのない全てのものにたいして寛容」であろうとする義務（デリダ、1993、p.62）でもある。その意味で、デリダが語る他者は、「政治的なものを超え、もはや法的な領域に属さないもの」（Derrida, 2001, p.55）であり、法-政治的なアプローチで近づくことはできない。他者は「信」の構造から突きつけられる受容の「責務」として語られなければならない。それは、「計算可能」な言語を超えた狂気である。この狂気は、従来の学問的な言説によっても、哲学的な言説によっても解釈されることはない。しかしこの「計算不可能」なものが生じるがゆえに、そこに狂気としての他者が逆説的に「可能性」として立ち現れてくる（ibid., p.59）。

ムフにせよデリダにせよ、彼らからすれば、ハーバーマスの理論には「プロクルステスのベッド」で苦痛に歪む「他者」の顔だけしか見ることができない。しかし、それは、あくまでもカントに倣う「理性の法廷」でのことでしかない。問題とされなければならないのは、このような理性の法廷に召喚されもしなければ、召喚されることをも拒否する者たちの声を、我々は聴くことができるのかという点にある。

4 言語の翻訳可能性

ムフとデリダによるハーバーマスに対する難詰は（それが明示的であれ非明示的であれ）、時代としては1990年代から2000年代初頭にかけてのものであった。では、ハーバーマスが昨今行っている、現代の市民的公共圏における宗教の再定位をめぐる発言が、この批判的考察を乗り越えることはできたのか。これについて、ハーバーマスの「翻訳可能性」というテーゼから考えてみたい。さしあたり「翻訳」という主題が生じてくる背景について述べておくことにする。

世俗化が進んだ現代では、市民は政治的自律に基づく民主的な自己権能を持ち、政治的な権力の正統性に超越的な権威を認めてはいない。社会的な事象を超えたところにある権威を取り除くことが世俗社会の根底にある。とはいうものの、世俗化が進む社会で形而上学的な思惟や宗教的な意味内容が、まったく時代遅れになったわけではない。今日の世俗化とは、従来権威や権能の中核にあった概念的な意味内容を、国家の次元から市民の民主的な意見形成や意思形成へと移行させ定位させたということである。

このため、今日の共同体は、それが宗教に基づくものであったとしても、審議的な政治に参加し、市民社会や公共圏の中に自らの立場を見いださなければならない。それは、共同体が、

現代の共同体の自己表象（政治的自律的公共圏）を引き受けなければならないということでもある。たとえ宗教的な共同体に属する人々であっても、非宗教的、世俗的な人々と同様に、民主的なリベラルな共同体の構成員であり、そのとき宗教的あるいは世俗的なそれぞれの共同体のアイデンティティは、双方の行為に対して影響力を持つことになる。このように、政治的な権威や権能の中心にある意味内容は、宗教的な思惟を担保しつつも、市民社会の次元へと移行しているのである（Habermas, 2011a, p.24 = 2012, SS.41-42）。

これは、公共圏に帰属する市民が、いかなる共同体に帰属しているとしても、すべての市民に対して相互に説明責任を負うことを意味している。そのため、市民は自らの意志で民主的な意見形成や意思形成を行うかぎり、公共圏から排除される理由はない。市民は、宗教的であれ世俗的であれ公共圏に帰属しているかぎり、自らの説明責任を果たすという「理性の公的使用」のもとでは、等しい立場で出会うことになるのである（ibid., p.26 = S.44）。

宗教的市民と世俗的市民とは、「市民」としての共通項を持つかぎり、双方とも市民社会の土壌から生まれ民主的な議論に参加し公共圏の民主政治の過程を構成している。その意味で、双方は相互に関連し相補的な関係にある。宗教的な共同体が今日の市民社会の中でいまなお自らの立場を確認できるのは、それが政治的な権力の正統性へと参与するかぎりである。世俗的な国家や市民社会においても、そこになお宗教的残滓があるとすれば、世俗社会と宗教的な共同体の相互関連から理解されなければならない。「人権」を例にとれば分かるように、その普遍性はユダヤ・キリスト教的な伝統の聖なる表象に由来している。それを世俗的に翻訳したものが、今我々の手元にある人権概念の意味内容である。「翻訳する」ことが不可能であったなら、その概念は社会に定位することはなく、また特定の信仰に依拠している共同体が別の共同体へと、その言葉を介して寛容を差し向けることも叶わなくなっていたであろう。まさに人権という概念は、この翻訳作業の結果として定着した。そしてこの結果は、宗教性と世俗性とを接合し止揚するといった「理性の公的使用」の結果でもあった。市民は宗教的であれ世俗的であれ、「理性の公的使用」を行為の基礎とすることで、審議を中心とした市民社会の政治を促進させることができる。その理性の使用は、政治の背景を成す風土および文化において、宗教的伝統が潜在的に維持し続ける意味論的な可能性を今日の世俗社会にあらためて意識させることにもなっている（ibid., p.27-28 = S.45）。

これを考えれば、今日の社会が民主的なものへ移行したとしても、形而上学的、宗教的思惟との関連性がまったく消えたわけではない。現代社会の市民的公共圏においても、いわば神学的な遺産と折り合うことが可能である。たしかに、世俗化の進行する市民社会は、政治的自律的公共圏として成立している。だが、政治と宗教との布置関係は、世俗化という側面からあらためて問い直されなければならない。宗教的な伝統の意味内容は、世俗的な言葉に「翻訳」されなければならない。そのとき「認知的な妥当性要求」をめぐって双方の相補的な「学習過程」が必要とされる⁸。この認知的な妥当性要求とは、対称的な相互関係で最終的な合意をめざすため反省的な視点や規範を獲得しようとすることであり、それによって、教条的な真理要求を抑制することができるのである。

宗教が認知的な次元に位置するということは、公共圏に自らを定位させるということである。それは、宗教的な立場にあっても、世俗的な知識によって自らの境界を定め、また他の宗教と共有している討議の場を積極的に引き受け入れようとする、より包括的な姿勢を持つということでもある。しかし、それは信仰を相対化させることではない。自らの立脚点を「脱中心

化]していくということである。この脱中心化が、現代の宗教的信仰形態に求められる認知的な姿勢であり、宗教はこうして包括的な原理を維持しつつ、現代の民主的な政治形態のもとで、自らの射程を平等主義的な個人主義、および普遍主義へと延ばすことができる (Habermas, 2005, S.143)。宗教は、その伝統だけではなく、現に公共圏に帰属しているのだとする制約を負い、そのために認知的な反省を介して信仰を現代化することが必要とされている。このように、ハーバーマスが主張する「翻訳」作業としての認知的な機能は、公共圏における宗教のいわば「可能性の制約」として機能しているのである。

5 差異性および多様性～バトラーに即して

社会の世俗化とは、宗教的な権威が失墜し、それにかわる新たな権威が登場するといった狭い歴史的な変遷に留まるものではない。世俗化は、宗教的な問題にもたえず関わっている。そしてそれは、ハーバーマスが述べるように政治的な制度の潜在的な核心にまだまだ残っている。そのため、世俗化された社会にあって形而上学的な思惟を捨象し絶対的なものへの超越を拒否しようにも、世界にある事象を語ろうとする際には、それらは必ずや立ち現れる。歴史的に所与の事象が多様であることや、それぞれの事象の関係が複雑であることを考えれば、聖なるものから世俗的なものへと変化したという「通俗的」な世俗化概念に回収できるわけでもなく、またそれが進歩であると単純に評価することもできない。かつてアドルノやアーレントが指摘したのは、理性が「啓蒙」を身に纏い世俗化されたとき、我々が目にするようになった悲劇であった。そのため、宗教的な思惟と世俗的な思惟との関連は、容易に解釈されるものではない。そこには、聖なるものと世俗的なものが、はたして翻訳可能なのかどうかという問題点が生じてくることになるのである。これをハーバーマスは「ポスト世俗化社会」と呼び (Habermas, 2001, SS.12-13)、それは、宗教を今日の公共圏に定位するものとして見直す社会であるとした。そのためポスト世俗化社会とは、宗教的な教説と啓蒙 (理性) の伝統との境界設定に新たな反省の次元をもたらす「学習過程」としても理解される。

とはいえ、この問題は実に多くの論点を孕んでいる。そのため、本稿ではこの中から「差異性」および「多様性」、そして「普遍化可能性」と「中立化」という論点に絞って考察していくことにしたい。

さて、すでに述べたムフやデリダによる批判も多様性をめぐってのものであった。彼らからすれば、世界を討議という側面から理解し、そのなかで共有しうる社会や国家を構築しようとするハーバーマスの姿勢には、共有し得ないものを捨象し、共有しうる領域に留まろうとする様子が伺える。それは社会統合を志向しながらも、排除の 이슈が潜在的に隠されているのではないかというものだ。しかし、多様性とは、それを承認している者ばかりか、多様性に対し距離を置く者さえも「包摂」していなければならない概念である。そのため多様性は、社会の統合を目指す「連帯」を考える前提となるべき概念でありながら、それと同時に市民 (シチズン) の在り方自体を問う概念ともなる。そしてそのことを指摘したのがジュディス・バトラーであった。彼女はそこに「シチズンシップ」の質的限界を見て取ったのである。それは、国民国家を形成することによってかえって多くの「難民」を作り出すこと、また国家としての同一性を維持するために異質性を排除したナショナリズムになってしまうこと、このことであった。あるひとつの統合が、帰属の根本にある「シチズンシップ」を固定化し規定してしま

うという危険性である (Butler, 2011a, p.78 = 2012, S.110)⁹。

バトラーが述べる「他者性」も前者二人と同様、根本的には、議論や討議において共有しようとしても把握できないものとして立ち現れてくる。他者性は同一性へと還元されず、そればかりか、他者性を同一性へと還元しないことが各人の責務としてある。キャルホンの言葉によれば、バトラーは他者性を、いわば宙づりの、そして彷徨う事態を共有し合うことに求めた。そして、その他者性こそが共約性（共通性）の前提である正義の観念そのもののだとしたのである (Mendieta et al, 2011, p.110 = 2012, S.159)。それは、固有な他者性に基づく多様性である。これが前提となって、人はそれぞれ共通の信念を持ちながら、議論を重ねるうちに、それぞれの実践を共有化することが可能となる。そしてそれは、同一化を強いる過度な権力遂行や暴力への抵抗ともなる。そこにあるのは、単一の原理に規定され得ない他者性である¹⁰。単一の原理といった共通の土台で他者を語ることは、多様性が差異性を含意しているということを見逃してしまい、共存の権利（同質化され得ない社会存在論）を、統治作用の働くひとつ普遍から理解することになってしまう。むしろ普遍的な権利というものは、非普遍的な状況に分散解消されていなければならない (Butler, 2011b, p.87 = 2012, SS.127-128)。他者は、自分が「共に」生きることを決断する以前に現前しているという意味では、自己の不在の場に在る。しかし、他者は、たえず自己と結びつく倫理的な関係のうちにもある。それを考えれば、他者の不在は自己の不在であり、他者の破壊は自己の生の破壊ともなる。そのため、「共」に存在するということは、単に隣人であるということに留まらない。それは、依存でもあれば差異化でもある。また、親密さでもあれば暴力でもある (ibid., pp.88-89 = S.129)。まさにバトラーにとって公共圏とは、在と不在との間で、何ものかが語られ、何ものかが耳にされる処であり、宗教とは、その在と不在とを人が想起することによって公共圏へと立ち入ることを可能とするものだ。政治的なものも、そしてまた正義も、不在に対する想起を通して現れてくることになる (ibid., pp.89-90 = SS.130-131)。

そのため、バトラーの目には、「翻訳」という言葉は実態を矮小化させているように映る。ハーバーマスは、宗教的な主張は世俗的な理性に翻訳される必要があるということを主張するが、しかしこのとき、宗教的な核心は置き去りにされ、その翻訳のために、宗教の言葉で語られていたものが、そしてそこに含意されている理性的な内容が取り除かれてしまっているのではないか。また、世俗的な理性が強調され、宗教的なものは価値のないものとして扱われ、多くのものが背後に置き去りにされてしまっているのではないのか (ibid., pp.112-113 = SS.162-163)。だが、バトラーからすれば、翻訳という作業は決してそのようなものであってはならない。神学的な残余物が、世俗的であると理解する範囲内でのみ価値があるかどうかを評価すること、また影響があるかどうかを判断することは難しい。普遍性へと向けられた記述が、宗教的な言説の内側から生じてくることもある。この場合、この記述は平等性に関連することにもなるだろう。人が共有し共存しようということの記述が、宗教的な言説から始まることもある (ibid., p.113 = S.163)。はじめから共通のもの、共有しうるものがあるのではない。より前提となるべきものは、共通の一部でもなければ共通のものともなり得ない、決定的な固有の差異ではないのか。倫理性の基盤にあるのは、共通というよりもむしろ他者性を形作る固有の差異性。これこそが、倫理的な関係性の基盤となるのではないのか。それがあからこそ、現に存在する構成的な差異（形作られている差異）はいたずらに強調されず、他者に対して共感を持つことができ、また他者が抱く苦しみについて関係を持つことができるのではないのか、この

ようにバトラーは述べる (ibid.)。たしかに、宗教的な世界観と世俗的な世界観とが拮抗すればするほど、あるいは、そのようなそれぞれの世界観に基づいたコンフリクトが多くなればなるほど、双方の世界観が持つ言葉の翻訳が実際に行われているのかどうか、行われることが可能なのかどうか、そして最終的にその翻訳が成功しているのかどうかに関心が集まることになる。しかし、はたしてそのような翻訳作業が、そもそも実行可能なのかどうか、これに対してバトラーはきわめて懐疑的である。

6 普遍化可能性と中立化

もちろん、ハーバーマスも多様性について述べていないわけではない。彼は共同体のリベラルな目標を、法的に履行可能で公的に是認される意思決定が定式化され、それが普遍的に受容可能な言語で正当化されることとしたのであった。そして、その目標を実現しようとする際には、公的な声の根源にある「多くの声からなる (polyphonic/Polyphonie)」多様性を制限してはならないとしたのである (Habermas, 2011a, p.26 = 2012, S.43)。ハーバーマスは、画一的な社会統合としての翻訳を主題化しているわけではない。とはいえ、宗教的な言葉にせよ世俗的な言葉にせよ、その潜在的な真理内容は、議会や法廷、行政組織という政治的自律的な公共圏のフィルターを通して制度化されるということ、そして、その翻訳作業としての認知的な機能が、公共圏における宗教の可能性の制約として機能しているということ、これらのことがことさら強調されてしまえば、バトラーのハーバーマス批判は当を得たものとなってしまうだろう。

これについて、ハーバーマスは用心深く反論する。翻訳という言葉の意味しているものは、宗教的な議論を公的な言語に翻訳するというのではなく、宗教的な言語に含まれている「表象」を公的な言語に翻訳するということである (Habermas, 2011b, p.114 = 2012, S.165)。今日の世俗的な理性が行う翻訳作業は、宗教的な表象に含意されている理性を、より包括的な理性へと導くことであり、その時、この理性はある特定の宗教共同体という領域を越えることになる。この意味で「世俗的」である。またそのような翻訳作業を行う際に見られる、議論のうえでのコンフリクトや意見の不一致というものは、そもそもそこに差異があることを証明し、翻訳それ自体がその差異の媒介物となる。ハーバーマスはこの点で、多元主義や多様性を否定するつもりはない。むしろ、多元主義や多様性を、複雑化した社会あるいは機能的な差異化といった社会学的なターミノロジーから理解し、そこに翻訳の可能性を見ようとしている (ibid., pp.114-115 = S.166)。

宗教的な市民と非宗教的な市民の相互行為は、それまで抑圧され、解放されていなかった人々の状況や、忘れ去られ埋没したまま想起され得ない様々な事象を呼び起こすことを可能とする。それが、一方では合理化という一つの側面から、もう一方では世界開示というイメージから、状況や事象を喚起させる相互行為なのである (ibid., p.115 = SS.166-167)。当初よりすべての物事が障害なく進むのであれば、結果として不一致ということは起こりようもない。そしてまた、そこではコミュニケーションも必要とされない。コミュニケーションとは、それを行う者同士が、それぞれその根拠を、互いに受容しやすくなるように訴えかける時に始まる。それを考えれば、特定の宗教的な共同体が自らの表象を自らのイデオロムによってのみ語ることをやめ、翻訳を介すことによって公的な意味を持つのだと、ハーバーマスは主張するのである。

ハーバーマスからすれば、公共圏は、社会が世俗化の過程にある以上、強固な価値判断や宗

教的権威、形而上学的思惟から距離を置く「中立化」という側面から理解されなければならない。中立化とは、公共圏における審議過程のなかで、市民が理性的な議論に参加し、法と政治の妥当性を受け手としてもまた送り手としても判断するということである。そのため、当該の案件をめぐって議論を積み上げるため、市民に必要とされる「有資格」は、政治的自律を携えているということだけである。このような公共圏のなかで、個人は、固有のアイデンティティを進展させ維持することもできる。そのため、中立化は、公共圏で形成される民主的なコンセンサスの一律化ではない。「多くの声からなる (vielstimmig)」公共性を担保するものとして理解されているのである (Habermas, 2001, S.22)。

ところで、公共圏と世俗化とを関連させるチャールズ・テイラーの観方は、ハーバーマスのそれとは著しく異なっている。世俗化という時代の趨勢も信仰との関係で考えれば、その内実は複合的であり重層的であるとテイラーは述べる。世俗的であるということは「現世的」な事象に関わることであり、その意味では「同時代性」のことである。世俗的であるということは、非宗教的なことだけを意味するのではない。公共圏はたしかに世俗的なものだが、それが同時代的でありながら単なる物理空間的な場所を超えるものとして存在し、またそのために一切の政治的体制の「外部」に存在する。その意味で、公共圏は政治的な領域に限定されているわけではない (テイラー, 2011, p.145)¹¹。人の公的な生活のなかで、宗教のために新たな空間が開示されることも、また世俗的である (同掲書, p.271)¹²。そのなかで個人や集団は、アイデンティティを形成することができる。世俗的な世界のなかで、宗教的な意味が完全に公共の空間からなくなってしまったわけではない。むしろ、個人や集団のアイデンティティ形成の中心的で決定的な要素であり続けている (同掲書, p.281)。そのため、世俗化という言葉は宗教の不在を意味してはいない。それは、従来とは異なる時代の特異性なのである。

公共圏と世俗化、さらに中立的な観点の確保を詳細に論じるのであれば、このようなテイラーの議論も参照しなければならない。とはいえ議論をさらに展開させることは、本稿の趣意から離れることにもなる。これについては機会を改めて論じることとして、ここではハーバーマスの「翻訳可能性」をめぐる論争点を確認することをもって十分としよう¹³。

7 結びにかえて～他者をめぐる政治学

以上述べてきたように、公共圏と他者との関係は、俗なることと聖なること、同一性と差異性、言語の規範的中立的使用と象徴的世界開示的使用の相違等に基づき理解されることになる。本稿で確認したのは、前者からは多様性を包摂する統合が、後者からは絶えず中立性を繰り延べする連帯が帰結するということであった。しかし、公共圏と他者との関係において語られるべきことは、おそらくはこれに尽きるものではない。むしろ、「理解される他者」(遂行論的言語使用)と「語り出される他者」(象徴的言語使用)との対立項をあらためて浮き彫りにさせることになるだろう。

だが、他者を理解すること、あるいは語るということは、きわめて政治的な行為である。可能なかぎり価値自由にもとづく中立的な観点から、概念的に他者を「把握する」ことによって共同体を構築しようとするのか、あるいは、特定の言語に「回収されない」他者の固有的多様性から生じてくる共同体を描き出そうとするのかは、じつのところ政治学の課題そのものである。サイモン・クリッチリーの言葉を借りれば、前者はカント的な「理性の事実」から始まる

政治ということになろう。この時他者は、政治的自律を有する市民として公共圏を形成していくその過程で語られていることになる。そのいっぽうで後者は、まさに「他者の事実」から始まる政治ということになるだろう。それは、政治を自己決定という能動性から理解するのではなく、政治的な決断さえも「私のうちにある他者の決断」によって触発される要求だとする政治理解である (Critchley, 2000, pp.461-462)¹⁴。ただ、そうだとすると、「他者性の政治学」をめぐって盛んに議論されてきた領域へと、単純に回帰することだけは避けなければならない¹⁵。かりに他者性という差異が、他者の絶対的なアイデンティティと同一視されてしまえば、そのアイデンティティが自明なものとなされ、かえって固定化を招くことになりかねない。それこそ、バトラーが批判した「アイデンティティ」の陥穽ということになろう。一方、ハーバーマスにしてみても、一般的に語られる「具体的な他者」が、自己とはまったく異なった何者かであるということ、またその「他者 (alter ego)」の他者性には「自己 (ego)」に回収され得ない非対称的な関係があるということ、そこに相互に責務を負う関係があるかぎりこれらを認めてはいるのも、また事実である (Habermas, 2012, SS.153-154)。

こうして、我々は、それぞれの「他者をめぐる政治学」を「翻訳」し架橋するすべさえもいまだ手にしていないことに気づかされる。そのため、「公共圏」の「他者」を問うということは、その他者を問う政治を主題化するばかりか、その主題化を行う自己自身の政治性をも顕在化させることになるのである¹⁶。

【注】

- 1 拙論「『政治的なるもの』再考－世俗化社会における社会統合－」『尚綱学院大学紀要』第65号、2013年、pp.15-p.27を参照。
- 2 拙論「『ポスト世俗化社会』における「内側からの超越」－ハーバーマスにおけるヤスパース理解をめぐって－」『尚綱学院大学紀要』第59号、2010年、pp.77-p.89を参照。
- 3 なお、詳細については、注1拙論を参照。
- 4 デリダは「他者」を、次の点から理解する。「一般に外国人であっても、移民者であっても、亡命者であっても、追放者であっても、国を持たざるもの、居場所の無いのもであっても、我々はその状態の政治学というものを適用するような避難する新たな町を求めるであろう。」(Derrida, 2001, p.4)
- 5 デリダの語る「歓待」については、以下の言葉を参照。「ある表現の伝統的な意味を復活させたり、以前あった記憶される伝説を取り戻したりするとき、我々はその時同時に、古き言葉を越え、歓待の、歓待の義務の、歓待への権利の、もともとあった考えを切に希っている。その時そのような考えはいかなるものになるだろうか。」(Derrida, 2001, p.5)
- 6 デリダは、湾岸戦争さなかに行われた講演で「来る民主主義」としてのヨーロッパのあり方を次のように語っていた。

「この(ヨーロッパを再同定=再同一化する)同じ義務が、民主主義の理念のヨーロッパ的な、もっぱらヨーロッパ的な遺産を引き受けるよう命じるとともに、民主主義の理念が国際法のそれと同様けって所与のものではないこと、その身分はカント的意味での統制的理念でさえなく、むしろこれから思考されるべき、来たるべき何ものかであること、つまり、確実に明日には到来するだろうもの、未来の(民族=国民的、間民族=国民的、国家的あるいは超-国家的)民主主義ではなく、約束の構造を-したがって、今ここで将来=来たるべきものを担っているものの記憶という構造をもつはずの民主主義であること、これらのことを承認するように命じる。この同じ義務が、差異、固有言語、少数派、特異性を尊重するとともに、形式的な法の普遍性、翻訳の欲望、一致と一義性、多数性の法則、(人種主義やナショナリズムや異邦人嫌悪)への、反対をも尊重することを命じる。」(デリダ, 1993, pp.60-61)

ここで言うヨーロッパとはまさに、他者を目の前にした「自己」と同義である。他者たちの一人であるうちの私として、自ら(ヨーロッパ)を開くように命じ、自ら(ヨーロッパ)ではないもの、そしてなかったものを、決してないものへと向かって、自ら(ヨーロッパ)を開くように命じる義務が、そこにはある。

- それは、異邦人を統合するのではなく、その他者性を承認し、受け入れるために、迎え入れることを命じる義務、つまりは「歓待」である。
- 7 「異邦人の声を聞くための言語は、広義には、言語に宿っている文化の総体、価値、規範、意義などをさしている。…つまり、市民権とは一致しない言説上の特有言語（イディオム）としての言語についての問いは、常に様々な形で歓待の経験の中に含まれることになるだろう。招待、迎え入れ、庇護、住居提供などは言語ないしは他者への呼びかけを経由している。…言語とは歓待である。」（デリダ、1999, pp.136-137）
 - 8 宗教を公共圏に定位するものとして見直す社会は、「ポスト世俗化」の社会である。そして、このポスト世俗化の社会へと至る過程こそが、宗教的な教説と啓蒙の伝統とのそれぞれの境界を反省へもたらす「学習過程」として理解される（Habermas, 2005, SS.115-117）。なおこれについては、拙論「政治的公共圏」における宗教の定位可能性－ハーバーマスの思想の展開史から考える－『年報筑波社会学』第Ⅱ期第2号、pp.16-33、2007を参照。
 - 9 バトラーは、ユダヤ性というアイデンティティは、現に存在し、かつ失われた「場所」というパラドキシカルな関係において存在すると言う（Butler, 2011a, pp.73-74 = SS.106-107）。
 - 10 この点で、バトラーの他者性に関する理論は、デリダのそれに酷似している。他者が彷徨いながらも行き着く場所を、デリダは「避難所（asylum）」と呼んだ（Derrida, 2001, p.50）。しかし、この避難所は、はじめから避難できる場所として与えられているわけではない。避難所が定住すべき場所ではない以上、それはあくまでも同一性へと回収され得ない「周縁」でしかない。そしてそれはまた、ある特定の言語による倫理というのでもない。もし、それを特定の言語によって語ってしまうならば、それはこの世に複数存在している倫理の中の一つとして、安住の位置を見いだすことになるかもしれない。しかし、避難所とは、そもそもそのように安住可能な場所ではない。避難所とは、我々が「他者」と結ぶ関係性においてすでに経験しているものだ。連帯の前提となるものは計算可能な理性から引き出されるのではなく、他者の多様性を認め、現前する他者を「繰り延べ」するかたちで語ろうとするところにある社会的紐帯である。
 - 11 この内容は、大著『世俗の時代』（2007）をサマライズしたものであり、同書でも、世俗の展開と公共圏との関連については紙幅を費やして述べられている（Taylor, 2007, pp.185-196）。
 - 12 テイラーによるハーバーマス批判の論考を参照（Taylor, 2011a = 2012）。テイラーからすれば、翻訳とは、境界を越え、人々を感化し、別の領域の言葉を発見するといった創造的かつ喚起的な行為である（Taylor, 2011b, p.116 = 2012, SS.167-168）。そのため、多様性を中立的な言語から理解しようとする姿勢は誤りで、それでは多様性の価値が見失われると言う。
 - 13 さらに公共圏と宗教との行方を論じる必要があるとすれば、そして世界の連帯に対して自己批判的に関わる宗教の意味を問うのであれば、テイラーも賛否両義的に取り上げるロバート・ベラーの「市民宗教（civil religion）」も念頭に置かなければならないが（Taylor, 2007, pp.447-448）（テイラー、2009, pp.62-63）、これについても、詳述するには稿を改めなければならない。
 - 14 クリッチリーは、ハーバーマスの討議倫理に見られる間主観性という対称性の構造と、デリダが単独性と呼んでいる他者との非対称的な関係を「コンテクストで生じる単独の経験としての無限の責任」という言葉でもって架橋しようと試みている（Critchley, 2000, pp.458-945）。しかし、本稿で取りあげた「翻訳可能性」をめぐる議論においても、論争の基本構造は依然として変わらず、またそれに対する架橋の試みが、現在において十分に展開されたとは言えない状況である。
 - 15 かつて、アイデンティティと差異を強調するという点からハーバーマスを批判したのは、ウィリアム・コノリーであった。コノリーからすれば、ハーバーマスは、個人的な、あるいは集団的なアイデンティティという実存的な問題を政治理論から排除していると批判した。アイデンティティを紐帯としながら他者との結び付きを肯定し、かつそのアイデンティティが差異を抑圧するようなヘゲモニーへと転化することのない政治学を、彼は掲げたのであった。「アイデンティティのドグマ化に対して戦いを挑みながらも、アイデンティティが不可欠であることを肯定すること」（コノリー、1998, p.298）の問いは、いまなお未決のままである。
 - 16 なお、ここでのハーバーマスの回答は、2009年10月23日と24日の両日、ニューヨーク大学で開催されたシンポジウム『ポスト形而上学の思想と宗教との関係』で行った、それぞれの批判に対する回答を改稿したものである。これは、2012年に出版された『ポスト形而上学の思想Ⅱ』に「宗教とポスト形而上学の思想」として収められた（Habermas, 2012）。また、ハーバーマスに対するそれぞれの批判も所収したものは、キャルホーンらによって編纂され『ハーバーマスと宗教』という題名で出版されている（Calhoun et al. (ed.), 2013）。

【参考文献】

- Judith Butler, 2011a, Is Judaism Zionism?, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), Columbia. (= 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Eduardo Mendieta (hrsg.), Suhrkamp.)
- , 2011b, Concluding Discussion, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), Columbia. (= 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Eduardo Mendieta (hrsg.), Suhrkamp.)
- Craig Calhoun, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), 2013, *Habermas and Religion*, Polity.
- Simon Critchley, 2000, Remarks on Derrida and Habermas, in *Constellations*, vol.7, No.4, p.455-65.
- Jacques Derrida, 2001, *Cosmopolitanism and Forgiveness*, Mark Dooley and Michael Hughes (trans.), Routledge.
- Jürgen Habermas, 1991, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp.
- , 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp.
- , 2001, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp.
- , 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp.
- , 2011a, “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), Columbia. (= 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Eduardo Mendieta (hrsg.), Suhrkamp.)
- , 2011b, Concluding Discussion, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), Columbia. (= 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Eduardo Mendieta (hrsg.), Suhrkamp.)
- , 2012, *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp.
- * ハーバーマスの著書の邦訳は参照程度に留めており、本文中の頁数はすべて原書のものを記す。
- Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), 2011, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia. (= 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Eduardo Mendieta (hrsg.), Suhrkamp.)
- Charles Taylor, 2007, *A Secular Age*, Harvard University Press.
- , 2011a, Why We Need a Radical Redefinition of Secularism, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), Columbia. (= 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Eduardo Mendieta (hrsg.), Suhrkamp.)
- , 2011b, Concluding Discussion, *The Power of Religion in the Public Sphere* (ed.), Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, Columbia. (= 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Eduardo Mendieta (hrsg.), Suhrkamp.)
- ウィリアム・コノリー, 1998 『アイデンティティ / 差異』 杉田敦・斎藤純一・権左武志訳, 岩波書店 (William E. Connolly, 1991, *Identity / Difference, Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press.)
- チャールズ・テイラー, 2009 『今日の宗教の諸相』 伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳, 岩波書店 (Charles Taylor, 2002, *Varieties of Religion Today*, Harvard University Press.)
- , 2011 『近代 想像された社会の系譜』 上野成利訳, 岩波書店 (Charles Taylor, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press.)
- ジャック・デリダ, 1993 『他の岬』 高橋哲哉・鶴飼哲訳, みすず書房 (Jacques Derrida, 1991, *L'autre cap*, Les Éditions de Minuit.)
- , 1999 『歓待について』 廣瀬浩司訳, 産業図書 (Jacques Derrida, 1997, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy.)
- シャンタル・ムフ, 1998 『政治的なるものの再興』 千葉真・土井美徳・田中智彦・山田竜作訳, 日本経済評論社 (Chantal Mouffe, 1993, *The Return of the Politics*, Verso.)