

## 〈距離〉の政治理論

—ニーチェ、コノリーの「距離のパトス」

鵜飼健史

- 0 大衆民主主義の経験と現代政治理論
- 1 「アゴーンのデモクラシー」の思想
- 2 ニーチェの「距離のパトス」
- 3 コノリーの「距離のパトス」
- 4 まとめにかえて

### 0 大衆民主主義の経験と現代政治理論

民主主義的制度の確立、資本主義経済の振興、そして科学技術の発達 of 三者を大衆社会発生の淵源とみたオルテガの早熟な診断は、結果として 20 世紀世界史全体をも透徹した<sup>1)</sup>。さらにマスコミ等の発達などによる情報の密林化は、多数市民の政治意識を政治的受動性に転化させ、「劇場民主主義」の形成を促した。日本においても紆余曲折はあるもの大略的には、急速な経済発展と超消費文化が安保闘争の記憶とともに〈政治〉を押し流して、市民をして私生活保守主義に走らせた<sup>2)</sup>。

20 世紀政治理論は、この大衆社会の進展においていかに思想／制度としての民主主義を擁護するかを最大の任務とした。たしかに二度の世界大戦の人類史的悲劇への無策、その後の、局所的であれ、世界大的な経済発展の謳歌なかで、政治哲学はその地位を凋落させ存在意義を自問せざるを得ない状況に陥った<sup>3)</sup>。しかし、皮肉にも政治哲学の有用性が再認識される契機となったのは、自身を死んだ犬へと眨めた仇であるはずの大衆消費社会の超過であった。非人間化した社会は、人間に自身の本質としての〈政治〉の意義を再び問いかける土壌を用意したのである。

冷戦終結や東欧革命の〈政治〉的諸事象を併呑しつつ、その内からの刺激を

受ける形で、大衆消費社会の膨張は市民の政治意識の分裂に至らしめた。一方では市民の保守化と政治的無関心、他方で「制度」と「社会」との乖離の解消を主眼とする〈政治〉の季節の再来である。「ロールズ以後」、80年代後半から興隆を見せるラディカルデモクラシー論は両ベクトルの相反を止揚する政治的言説としてアカデミズムの一潮流において登場した<sup>64</sup>。アーレントの影響を受けて斎藤純一氏は、意見の複数性の擁護、政治の領域の多元性、政治的行為の多元性、政治的平等を妨げるような障害の除去の4点を民主主義がラディカルである条件と指摘する<sup>65</sup>。つまりラディカルデモクラシーの本義は、自由民主主義の伝統を継承しつつ、価値（観）の多樣的表象の不可逆的な暴露過程に民主主義理論を適応させることにある。本稿ではこのラディカルデモクラシーの一潮流であり、この人間の多様性、あるいは価値の多元性を最もラディカルに反映するアプローチである闘技的民主主義の系譜から、コノリー<sup>66</sup>の提示する「アゴーンのデモクラシー」に注目する。そしてこの理論が唱道する現代的政治状況における諸個人間の精神的距離観である「距離のパス」(das Pathos der Distanz)の分析を通じて、この概念とともに「アゴーンのデモクラシー」自体の政治理論的有效性を考察する。

「狂気は個人にあっては稀有なことである。しかし、集団・党派・民族・時代にあっては通例である。」<sup>67</sup> この言葉の数年後にそのニーチェ自身が精神錯乱に陥り、死ぬまで闇の中を生きることになるのは皮肉である。むしろここで重要なことは、大衆化・原子化とは集团的狂気ではなく一諸個人の性質ではないかと疑うことにある。今村仁司氏は「私（今村）が強調しておきたいことは、群衆（大衆）があまたある集団のひとつではないということです。群衆は集団や組織の一類型であるのではなく、むしろそれらを横断し包含していくようなひとつの傾向なのです」<sup>68</sup>と述べる。またオルテガも同様に「大衆は心理的な事実として定義できるわけだから、個人が群れをなして現れるのを待つ必要はない。われわれはたった一人の人間を前にしても、その人間が大衆であるか否かを知ることができる」<sup>69</sup>と喝破する。

たしかに一般的に、現代社会のアクターである大衆を量的な存在に還元する傾向にある。これに対し、コノリーは大衆性をミクロ的に個人レベルに還元して政治理論を構築する。これは同時に、諸個人を国家や共同体を含む各種組織に拘束することで大衆化あるいは脱政治化に対処する諸理論への急進的な批判

となる。顕然化した群衆行動は、今日の先進諸国においては比較的希少である。潜在化した大衆、むしろ大衆は見えないという認識がなければ現代の社会問題を誤認するだろう<sup>99</sup>。

## 1 「アゴーンのデモクラシー」の思想

コノリーは、ニーチェ-フーコーの近代的主体のシステムを独自の角度から赤裸々に描出し、告発するという反近代性の系譜学を継承している。コノリーは個人のアイデンティティを、具体的行為を生じさせる濃密な自己と見なす<sup>100</sup>。そして、そのアイデンティティと他者との差異が、人為的に構成された性格を有するという認識を通じて、独自の政治理論の構築を企図する。コノリーの描出する主体は、伝統的な個人主義的自由主義的人間像をさらにその構成要素までに多元化された個別性を持つ。「アイデンティティは関係のかつ集会的である」と幾度となく強調することに、彼の人間認識を知ることができる。

近代的主体は、差異を他者性に転換して排除、差別、あるいは「治療」することで自己のアイデンティティの純粋性と確実性を保持してきた。同時に、個人の合理的精神に合致し得ない内的な他者と呼ぶべきいわれのない感情を封殺することで近代的主体化を図ってきた。強烈な普遍化作用を基礎としその上での特異性に遊ぶ現代大衆社会の経験は、差異性を隠蔽しまた所与のものとして生物学的範疇に落とすことで、人々の目を逸らす。

これに対して、個人のアイデンティティは自己との一連の差異の関係によって成立する以上、他者性の排除との間にはアイデンティティの構築と破壊を巡って論理的な齟齬が発生する。コノリーはこれを「差異のパラドクス」と呼ぶ。いわば、自己完結的な近代人はこの「差異のパラドクス」を胚胎することで主体として成立したのである。「差異のパラドクス」が存在するところ、つまり、ある種のアイデンティティを真と確定しようとする構図は、権力性を必然として醸成する。コノリーの提起する「アゴーンのデモクラシー」は、このアイデンティティをめぐる権力性を撃つものであるといえる。そのために、アイデンティティを調節、適温化するために、政治空間に他者性を注入しようとする。コノリーは、政治を「共通の目的を結集させる媒体であると同時に、その目的がうるわしい調和へと書き換えられる事態を暴き、それに異論を提起し、それ

を攪乱し揺るがすのを完遂するための手段」<sup>98</sup>として認識するのである。

「アゴーンでのモクラシー」は、参加者が言説を手段として政治に取り組み、その副産物として他者との共存を模索し、「闘争的敬意」つまり他者＝敵の生への配慮を涵養する。「闘争的敬意」とは、他者の道徳の根源的な源泉の相違を尊重し、差異を超える相互的な尊敬を涵養し、諸集団と政治的な交渉をするための市民的徳性である。コノリーが「闘争的敬意」を「自己の限界が認識され、差異の境界を越えて結合が構築される次元」と考察する時、それは自己存在の偶然性を照射あるいは暴露することで他者との共存を図ると理解されるのである。このように「闘争的敬意」にはアゴーンの政治的領域が不可欠なのである。

## 2 距離のパトス — ニーチェ

ニーチェを貫く思考方法は、西洋思想を牛耳ってきた「奴隷道徳」への系譜学的解析である。彼は人間世界には強い人間と弱い人間の二種類がいると考える。そしてキリスト教道徳を弱者のルサンチマンに起源を求める。つまりここでは、弱者の力では打ち勝てない強者へのルサンチマンが価値観を倒錯させて、弱いことは善であるという「奴隷道徳」を発生させた。この価値認識転換の過程で、此岸を仮象とし真の世界の存在を肯定する主張や超越論的神の存在を説く主張が造られたのである。コノリーは、道徳破壊的なニーチェ系譜学による民主主義思想への貢献を可能にさせる視座のひとつとして、他者関係への主体の感情を論じる概念である「距離のパトス」の追求を指摘する<sup>99</sup>。

ニーチェが「距離のパトス」をいうとき、その〈距離〉には確かに二つの身分間における差別感情を含意している。

「人間という類型をあらゆる仕方で高めることが、これまでの貴族社会の仕事であった…。このような社会は、人間と人間との間に位階秩序と価値差別の長い階梯があることを信じ、なんらかの意味において奴隷制度を必要とする。身分の差別が骨身に浸み込み、支配階級が隷従者や道具を絶えず見下ろし、そして双方の間に服従と命令、抑圧と隔離が絶えず行われうることから生じるような「距たりの感じ」（距離のパトス）がなかったならば、あの別のより秘密に充ちた感じもまた全く生じえなかったであろう。すなわち、魂そのも

のの内部に常に新しく距たりを拡大しようとするあの熱望、常により高い、より稀な、より遥かな、より広い、より包括的な状態の形成は起こりえなかったであろう。要するに、これこそはまさに「人間」という類型を高めることであり、道徳的な定式を超道徳的な意味に用いて言えば、不断につづられた「人間の自己克服」にほかならないのだ。」

ここでは「距離のパトス」は、「人間という類型」を「高める」ための構造として登場する。ニーチェは、貴族、支配階級そして強者の役割を範疇としての人間を高めることに見た。その任務を更新し続けるためには、強者は常に低劣な階層に面と向かうことで自己意識を保持しなければならないのである。この上下間の緊張した対置構造に由来する感情が「距離のパトス」である。それでは、強者の任務である人間類型を「高める」とはどういう意味であろうか。<sup>95</sup>

「高貴な種類の人間は、自分を価値の決定者として感じる。この種の人間は自分を是認されることを必要としない。…彼は総じて物事に始めて榮譽を与えるものであると自覚している。彼は価値創造的なのである。彼は自分において認めるすべてのものを尊重する。このような道徳は自己讃美である。」<sup>96</sup>

高貴な人間は自らの欲することを「善」と考える能動的・自発的な主体である。そして人間類型を高めるとは、高貴な人間が自らの原理に従い自らの価値を創造することである。「距離のパトス」はあくまでもこのような高貴な人間の保持する感情である。ニーチェはいう。「倫理的な感情なるものは最初は人間に関して（…）作り上げられ、後になって行為や性格にも適用されるようになった。「距離のパトス」こそはこの感情の最内奥に潜むものである。」<sup>97</sup>

このように「距離のパトス」は、高貴な人間に限定された上下間構造認識の傾向や手段といえる。そのため、隷従者と何ら共有されるべき感情ではない。ここに「距離のパトス」概念の平等論的見地からの限界がある。このとき隷従者はどのような環境にあるのか。

「道徳上の奴隷一揆が始まるのは、《反感》（ルサンチマン）そのものが創造的になり、価値を生み出すようになった時である。ここに《反感》というのは、本来の《反動》、すなわち行動上のそれが禁じられているので、単に想像上の復讐によってのみその埋め合わせをつけるような彼輩の《反感》である。すべての貴族道徳は勝ち誇った自己肯定から生ずるが、奴隷道徳は「外のもの」、「他のもの」、「自己でないもの」を頭から否定する。そしてこの否定こそ奴隷

道徳の創造的行為なのだ。評価眼のこの逆倒—自己自身へ帰るかわりに外へ向かうこの必然的な方向—これこそはまさしく《反感》の本性である。』<sup>98</sup>

高貴な人間は「距離のバトス」によって鍛錬された自己肯定から価値を形成する。しかし、弱者は強者へのルサンチマンによって「奴隷道徳」を生成する。弱者とて強者との〈距離〉を認識しそのためルサンチマンが発生するのだが、強者の場合とは逆に価値否定の方向に進む。弱者は、外的存在をルサンチマンから否定し、「同質化」を志向するのである。ここにコノリーとニーチェとの近代的主体への問題意識が合致する。以上の引用は主に後期ニーチェの代表作の『善悪の彼岸』に依拠したが、これを「補説し解説するため」に書かれた『道徳の系譜』に、「距離のバトス」の洗練された記述がある。

「高貴な人々…が、自身および自分たちの行為を「よい」と感じ、つまり第一級のものとして決めて、これをすべての低級なもの…に対置したのだ。こうした距離の感じ（距離のバトス）から、彼らは初めて、価値を創造し価値の名を刻印する権利を獲得した。…あの高貴と距離との感じ、…上位の支配的種族が下位の種族、すなわち「下層者」に対してもつあの持続的・支配的な全体感情と根本感情—これが「よい」と「わるい」との対立の起源なのだ。』<sup>99</sup>

「よい・わるい」は、「奴隷道徳」＝キリスト教の「善・悪」とはむしろ正反対のものであり、それは高貴な人間が形成する「主人道徳」に依拠することに注意しなければならない。以上の議論を踏まえてニーチェの「距離のバトス」を小括しておこう。「距離のバトス」の前提として、高貴な人間と弱者との間には位階秩序が厳然と存在していた。このとき「距離のバトス」は、この構造認識の作用として機能する強者の根源的な感情であった。そしてこの「距離のバトス」の存在によって、高貴な人間は自己肯定・価値創造が可能になるのである。ただし、議論をここで完結させた場合、ニーチェは貴族的価値を擁護する単なる貴族主義者にすぎないという批判に妥当性を与えかねない。確かに「距離のバトス」は大いに差別感情を含んでいるが、しかし同時に「差異」という側面も含んでいる。

「人間と人間との、身分と身分とのあいだの裂け目、類型の多数性、自己であり自己を際立たせようとする意志—私が距離のバトスと名づけるところのものこそ、あらゆる強い時代に固有のものである。』<sup>100</sup>

ここでは、「距離のバトス」は上から下への差別性の側面だけでなく、主体

と客体の差異性の側面として機能している。なぜこのような「距離のパトス」の機能の読み替えが可能なのか。それにはもうひとつのニーチェのキー概念である「力への意志」を、この概念を現代的に鍛え直そうとしたドゥルーズとともに注目する必要がある。

ニーチェはいう。「およそ生あるものの見いだされるところに、わたしは力への意志をも見いだした。そして服従して仕えるものの意志のなかにも、わたしは主人であろうとする意志を見いだしたのだ。」<sup>91</sup>「力への意志」は強者弱者を問わず人間の性質である。両者で異なるのは「力への意志」の質である。高貴な人間において、生はまさに「力への意志」＝「自由の本能」なのである<sup>92</sup>。そして弱者においては「力への意志」がルサンチマンとして機能し、生に否定的な「奴隷道徳」を形成することになる。

ドゥルーズは、強者の生に肯定的な「力への意志」をさらに発展させる。「〈力〉への意志はなにであれ欲しがったり、手に入れることに存するのではなく、むしろ作り出すことに、そして与えることに存するのである。」<sup>93</sup>このとき、強者の特質である自己肯定による価値の創造に、「力への意志」が連関することが明らかになる。ドゥルーズにおいて、強者の「力への意志」は「距離のパトス」が作用する機能とほぼ同等に理解されているのである。さらにドゥルーズは、「力への意志」の本源に一種の系譜学的アプローチを試みる。

「〈力〉への意志は相互の差異によってのみ成り立つ示差的な境位であって、そこからある一つの複合体において向かい合う諸力が派生し、またそれら諸力のそれぞれの質が派生してくるのである。」<sup>94</sup>

まず条件として、「力への意志」は全人間存在に本源的な性質である。そして、複数の人間が存在する場所では相互になんらかの本源的な差異も存在する。この「前提としての差異」は、「距離のパトス」の想定する〈距離〉と同質であることは両者の内容から明らかである。ただし〈距離〉の場合は、強者と弱者の上下関係を含意している。この「前提としての差異」が存在する空間では、強者の「力への意志」は、「距離のパトス」により必然的に自ら差異化を進める。そして結果的には、人間の複数性や多様性を唱導するように機能するのである。こうして「前提としての差異」から出発した強者の力への試みは、「結果としての差異」に帰着する。そしてこの「結果としての差異」が強者の性質として内面化されると、再び「前提としての差異」に転換して新たな価値の創

造の基盤となる。ドゥルーズに従えば、「距離のパトス」の差異的側面の認証は、「前提としての差異」を〈距離〉と見ることによって可能になる。

以上見てきたように、ニーチェの「距離のパトス」は、差別性と差異性の両義的な次元を孕んでいた。ただし、ニーチェの「距離のパトス」には二点に集約される問題点がある。第一に、強者の論理としての「距離のパトス」の困難である。強者と弱者の二分法を「距離のパトス」の前提としている限り、それがたとえ差異的側面を強調しようとも、結局上下関係的な差別的側面に吸収されてしまう可能性が高い。この二分法は、現代社会の病理をえぐり出す系譜学としては有効的であるが、この認識から発展的な民主主義理論を導出することは非常に困難である<sup>99</sup>。さらに、結果としてニーチェは貴族主義だという批判にも正当性を与えかねない。第二の困難はこの第一の問題点の反映である。つまり、〈距離〉をあくまでも強者と弱者との「前提としての差異」に限定してしまうことで、強者同士の差異はあくまでも生が肯定され多元化された結果生じるものに矮小化してしまうという疑念である。ニーチェの「距離のパトス」の記述を見る限り、恐らく〈距離〉は強者と弱者の差異に限定されている。自己肯定し価値を創造する強者間で相互に差異が発生し、「力への意志」によりこれが新しい価値を形成させるとする契機は全く想定されていないのである。コノリーは、これらニーチェの困難を視野に入れつつ、「距離のパトス」の差異的側面を現代デモクラシーの政治理論に活用すべく再解釈するのである。

### 3 距離のパトス —コノリー

コノリーの政治理論とツァラトゥストラは問題意識において共通する。「人間が復讐心から解放されること、これがわたしにとって最高の希望への橋であり、長い荒天の後の虹であるからである。」<sup>100</sup> 現代社会は、ニーチェのように高貴な人間と畜群との二分法を採らないとしても、ルサンチマンに満ち溢れている。むろん身近さを増す凶悪犯罪もその指標の一つである。このルサンチマンの増加という現象は政治的領域にもすでに浸透を見せている。大衆民主主義の原理が一方で大衆の肥大化したルサンチマンを政治的領域に呼び込んだことは否定できない。同時に、マスコミの発達、物流の爆発的増大などに代表される現代的現象は、社会生活そのものを刹那的で感情間歇的要素を含む管理統制的



構造に変異させている。この状況下において現代政治理論に課せられた使命のひとつは、公共的領域や私的領域問わず蔓延するルサンチマンの解消の道筋を示すことである。

そこでコノリーは、ニヒリズムを徹底することで偶然性を提起して「闘争的敬意」を涵養しつつルサンチマンを解毒する方法を模索する。彼の先駆者であるニーチェは、《神》や《真理》など形而上学的な価値は「奴隷道徳」の産物に過ぎないと宣言し、すべては解釈に過ぎないというパースペクティブ主義を打ち出した。コノリーは、このニーチェの思索は近代的主体の解析にも及んでいると考えている。「ニーチェは、自己に偶然性と自己性に必要な規律とを肯定させることを通じて、自己をルサンチマンと復讐から解放しようとする。」<sup>98</sup>

コノリーは近代的個人のルサンチマンに対してさらにラディカルに問い掛ける。

「近代の正常な責任ある個人は、人間の条件に対するルサンチマンを自己自身へと向け直す。それは第一に、合理的で自己利益を持ち、自由で原則を持つ個人を、正常なアイデンティティからの気ままな逸脱に対して道徳的な責任を負うものと見なすことによって。第二に、自己自身と他の自己のうちにあって責任の範囲から逃れるものを、征服か回心を要する、そして罰か愛を要する自然的な欠陥と見なすことによって、である。要するに、近代の個人は、人間の条件へのルサンチマンを、それ自身のアイデンティティのうちを含んでいる。」<sup>99</sup>

このような近代的主体を脱中心化するために、アイデンティティの政治化が企図される。そしてその目的は、基本的にはニーチェが貴族的人間に見出した資質と共通である。<sup>100</sup>

「ニーチェが求めるのは、自己規律のある形式を採用していながらも、自分自身の中にある規制されるべき対象を罵ることなどせず、さらに（結局同じことだが）自分の偶然性を帯びた形式が存在の本質的な様式に対応していると言いつつ張りなどしない自己である。」

ただし、ニーチェ流の強者と弱者を峻別して強者による「距離のパトス」に価値の創造の起源を探る方法論には大いに疑問があった。コノリー自身もまた指摘する。「一方にルサンチマンを超克し政治を超越する少数者がおり、他方で残りの者は政治の只中でルサンチマンの泥沼にはまりこんで身動きできない、

というニーチェ的な考え方は、今ではそのままの形では現実味を持たない。」<sup>90</sup> 彼はその理由を続ける。「ニーチェの貴族主義的な解決はまた、それ自身の観点から見て自滅的でもある。それは、ニーチェがすでに診断した条件を産出する。つまり、みずから取り除こうとしているその当のルサンチマンを再び創り出し、みずからの貴族政をその標的に仕立て上げるからである。」<sup>91</sup> このルサンチマンを解くための構造が逆にルサンチマンを発生させるという循環構造、そしてこの構造の宿る強者と弱者の上下関係の自明性に疑義を呈するのは、前節で見た私の批判意識と共通する。つまり、「距離のパトス」は諸個人間の差異性の契機となりうる可能性を孕むものの、厳然と存在する差別構造に吸収されてしまうという認識であった。そこでコノリーは「距離のパトス」の民主主義的な構造転換を模索する。

「(ポストニーチェ主義の倫理的感覚は、) 諸所の抗争している立場の問題的な性質とそのような対抗の不可避性を強調することによって、道徳的な解釈と倫理的な解釈との対抗関係の間で必須な対立関係において—それは距離のパトスである—寛大さを追求しようとする。」<sup>92</sup>

ここでは、「よい・わるい」=倫理と「善・悪」=道徳との必然的な対抗に「距離のパトス」を求めている。ニーチェの用法では、両者はそれぞれ「主人道徳」、「奴隷道徳」と呼ばれていた。ここでニーチェとコノリーの相違は、価値創造的な強者とルサンチマンを鬱積させる弱者という二層構造を前提するかにある。コノリーは、この二層構造をその機能的な現象に注目して道徳と倫理の分類に力点を移動させることで、ニーチェの議論にアприオリな非民主的な上下関係からの脱却を志向する。ここでコノリーは、生のアゴニズムを強調することを通じて、普遍的な道徳を系譜学的に解体し、倫理を個人的な価値と解釈してその政治的実現の道を探る。つまり、コノリーは、ニーチェ流「距離のパトス」の価値創造機能を個人の多様性の発露と見なすことで、アイデンティティ/差異の問題の政治争点化と他者との共存を可能にさせる機能に読み替えている。これはまさに、ドゥルーズが「力への意志」を「相互の差異によってのみ成り立つ示差的な境位」に見て「距離のパトス」の差異的機能に理論的道筋を表した手法である。一方で、一般的にコノリーと同じく闘技的民主主義の思潮に分類されるシャンタル・ムフは、このようなコノリーの姿勢に対し、「倫理的なもの」と「政治的なもの」を同一視していると批判したが<sup>93</sup>、「距離

の「パトス」が道徳と倫理の対抗関係上に位置するかぎり、彼女の批判は有効性があるといえる。それでは、なぜ「距離のパトス」は個人の生や倫理を擁護しうるのか。

「各人が当初他者の征服と回心を目指した敵対関係は、今や（他の支えとなる条件が与えられれば）アイデンティティ／差異の抗争と相互関係において、各人が他者を自己にとって決定的に重要なものと見なすアゴニズムに転化しうる。（ニーチェの言葉を借りれば）「距離のパトス」がここで作動し始め、それによって各人は他者への一定の敬意を維持することになる。というのも、一つにはこの関係性は両者の存在のうちにある偶然性を顕わにするからである。」<sup>94</sup>

ここでは、「距離のパトス」は、人間の偶然性を暴露することで他者への「闘争的敬意」を涵養する機能を担っていると解釈される。この機能は他者との関係が問題になる。上下関係では、仮に偶然性を暴露しえたとしても、「闘争的敬意」には帰結しないだろう。また、諸個人間の〈距離〉が緊密すぎる場合に、互いの偶然性が意識されず、逆に共有するアイデンティティが教条化さうる危険性の指摘についてはアーレントの『全体主義の起源』をはじめ多種多様な研究成果がある<sup>95</sup>。このため現代民主主義に適応する「距離のパトス」は、適度な間隔を保った平等な人間において機能する。このコノリーの「距離のパトス」の水平化への理論構築で台頭する他者への敬意という側面は、実はすでに後期ニーチェの「距離のパトス」に現出していて、その意味では両者に「距離のパトス」の機能的な変異は見られない。改めて後期ニーチェの声を聞いてみよう。

「キリスト教は、人間と人間との間のあらゆる敬意・距離の感情（距離のパトス）に、言いかえれば、文化のあらゆる向上のための、あらゆる成長のための前提に、劣悪な本能の最も陰密なる一隅から決戦をいどんできた。…誰ひとりとしてもはや今日では、特権に、支配権に、自己および自己と同類のものに対する畏敬感に、——距離のパトスに耐えうる気力をもったものはいない。」<sup>96</sup>

ここでは、ニーチェは明らかに強者と弱者の上下関係を前提にしつつも、「距離のパトス」は強者がその同類のものに対する敬意と同一視されている。コノリーは、この高貴な人間の性質を人間一般に開放しようとするのである。奴隷道徳の氾濫のために高貴な人間が死に絶えているというニーチェの問題意識は、ここでは置く。ここでコノリーは、「距離のパトス」においてそれまで

自明であった上下関係の人間の〈距離〉から、平等的で適切な主体間の関係を〈距離〉とする認識論的転換を遂げる。ただし現代社会において、この〈距離〉は、自然発生的でなく、あくまでも人工的・政治的に維持管理されるものと理解される。

「諸々の差異がアイデンティティの候補として成立するための空間を今日最も効果的に確立できるのは政治的手段である、と民主的なアゴニズムは主張する。密接に結びついた相互依存の世界では、仮に何らかの距離がありうるとすれば、距離は政治的手段によってつくり出されるのである。」<sup>97</sup>

ルサンチマンを解消するという現代政治理論の大問題を前にして、民主主義的な「距離のパス」を活用するために、主体間の〈距離〉をある政治的手段によって適切に解決する。そしてその政治的手段自体を自らの手で案出しなければならないという困難な前提問題に私達は直面しているのである。彼のいうこの政治的手段が「アゴンのデモクラシー」であることはいうまでもない。

#### 4 まとめにかえて

反民主主義的思想家であるニーチェから民主主義思想を抽出し、その「距離のパス」概念を精練しようとするコノリーの思惑に対して、井上達夫氏は異論を寄せる。「コノリーはニーチェの「距離のパス」という言葉を闘争的敬意に結び付けて援用するが、ニーチェ自身はこの言葉によってまさにかかる序列化への断固たる意志を表現していることがここで指摘されてよい。」<sup>98</sup>

井上氏は、ここに「闘争的敬意」の獣性が剥き出しになると考える。つまり、「闘争的敬意」は自己の卓越性尺度による序列化からの他者の解放でなく、この序列化への他者の組み込みにはかならないと解釈するのである<sup>99</sup>。この批判は、確かにニーチェに対しては妥当であるが、コノリーにも有効であるかは疑問の余地が残る。しかし、間接的にコノリーの「距離のパス」の問題点を浮かび上がらせる。それは「パス」の由来への論証が弱いことである。「距離のパス」の前提を平等な諸個人の関係にせざるをえないとき、仮にその主体間の〈距離〉は政治的に形成しえても、「距離のパス」が機能するかは、結局「力への意志」頼みである。実際コノリーも認めるように、結局ルサンチマンが発生する可能性を否定できない。「私は、デモクラシーが、実存的なルサ

ンチマンの息の根を止めはしないという点には同意する。』<sup>49</sup>しかし、こうした問題点はあるものの、「アゴーンでのモクラシー」はルサンチマンを暴露し解消する媒体となる可能性のために、この全否定はできない。ここで私たちが認識すべきは、現代社会のルサンチマンに対して特効薬は存在しないということである。

ニーチェからコノリーの「距離のパス」が受容したポイント、そして相違するポイントを確認しておく。ニーチェの「距離のパス」はあくまでも強者と弱者の存在が前提で、強者がこれによって自分たち自身や自分たちの行為を「よい」とし、価値を創造する契機となる感情であった。これに対して、コノリーはデモクラシーを擁護する立場から二層構造を条件とすることはできない。そのため「距離のパス」が平等的な個人間で機能するように変更させなければならない。また、同時にコノリーの「距離のパス」はその内実も変化させている。強者の卓越性の契機から、アイデンティティの偶然性の提示や「闘争的敬意」の源泉に力点がシフトしてきた。この推移は、ニーチェの「距離のパス」に若干存在した他者との差異という要素の台頭を意味している。ただし問題は、人間が平等的な状態でその感情が上手く機能するかであった。主体間の〈距離〉を人工的・政治的な制度の確立で確保する方法は、それ自体が難問である。ここで現代大衆社会批判に端を発した理論的模索は、再び出発点に帰する。柴田寿子氏は、コノリー理論では彼が批判したはずの道徳主義的目的論が、よい闘争とわるい闘争を峻別するプレ・デモクラシー次元で結局導入されていると指摘する<sup>49</sup>。「距離のパス」はパスという表象をまといつつも、一旦破壊したはずの理性的秩序なしには機能し得ないのではないだろうか。

ラディカルデモクラシーが追求するものは、最終的には現代社会を生きる諸個人の尊厳の称揚にある。政治理論には人間が知性的存在であることを丸山真男とともに期待することくらいは許されるだろう。「知性の機能とは、つまりところ他者をあくまで他者としながらも他者をその他在において理解することをおいてはありえない。』<sup>49</sup>

- (1) オルテガ 桑名一博訳『大衆の反逆』白水社 1991 95頁
- (2) 例えば 松下圭一『戦後政治の歴史と思想』(筑摩書房 1994), 中村政則『経済発展と資本主義』(岩波書店 1993), 松本正生『政治意識図説: 「政党支持世代」の退場』(中央公論新社 2001)を参照。
- (3) Berlin, Isaiah “Does Political Theory Still Exist?” in Henry Hardy, ed., “*Concepts and Categories: Philosophical Essays of Isaiah Berlin*” Oxford 1979
- (4) ラディカルデモクラシーの分類については千葉眞「デモクラシーと政治の概念」(『思想 No.867』岩波書店 1996,9 所収) 参照。同論文で千葉氏はラディカルデモクラシーを①参加民主主義 ②審議的民主主義 ③社会民主主義 ④闘技的民主主義 ⑤差異の政治に分け、コノリーを④にカテゴライズする。
- (5) 斎藤純一「民主主義と複数性」(『思想 No.867』岩波書店 1996,9 所収)
- (6) コノリー[William E. Connolly]: ミシガン大学博士号取得後、現在はジョーンズ・ホプキンス大学で政治学を講義する。1984年から1990年まで「ポリティカル・セオリー」誌の編集長を務めた。主著に“*Identity/Difference*” “*The Ethos of Pluralization*”。コノリー理論の解説は小野紀明『二十世紀の政治思想』(岩波書店 1996 153-165頁)が網羅的である。
- (7) ニーチェ 木場深定訳『善悪の彼岸』岩波文庫 1970 123頁
- (8) 今村仁司『群衆-モンスターの誕生』ちくま新書 1996 183頁 丸括弧強調は引用者が加筆 一今村氏は、[大衆=良・群衆=悪]という図式に懐疑的で、「本書で使用する鍵用語である「群衆」は「大衆」と同じです」(14頁)という。
- (9) オルテガ『大衆の反逆』54頁
- (10) P・スローターダイク 仲正昌樹訳『大衆の侮蔑』御茶の水書房 2001
- (11) Connolly, William E, *Identity/Difference democratic negotiations of political paradox expanded edition*, University of Minnesota Press, 2002 p.64 (ウィリアム・E・コノリー 杉田敦, 齋藤純一, 権左武志訳『アイデンティティ/差異』岩波書店 1998 119頁 一邦訳は1991年版に基づく)
- (12) *ibid.*, p.93 (171頁)
- (13) Connolly, William E, *Neopolitics Thinking, Culature, Speed*, University of Minnesota Press, 2002 p.155
- (14) ニーチェ『善悪の彼岸』265頁 丸括弧は筆者加筆
- (15) ドゥルーズは、ニーチェの強者概念に関して、「ある社会体制において、最も〈力〉の強いものが、まさにそのことによって「強者」であると信じ込むこと」に警句を与える(ジル・ドゥルーズ 湯浅博雄訳『ニーチェ』ちくま学芸文庫 1998 74頁)。
- (16) ニーチェ『善悪の彼岸』270頁
- (17) ニーチェ 三島憲一訳『ニーチェ遺稿Ⅱ9巻』白水社 1984 19頁
- (18) ニーチェ 木場深定訳『道徳の系譜』岩波文庫 1940 36-7頁 丸括弧は引用者加筆
- (19) 前掲書 22-3頁 丸括弧は引用者加筆
- (20) ニーチェ 原佑訳『偶像の黄昏 反キリスト者(ニーチェ全集14)』筑摩書房 1994 126頁
- (21) ニーチェ 手塚富雄訳『ツアラトウストラ』(『世界の名著46』中央公論社 1966 所収) 190頁
- (22) ニーチェ『道徳の系譜』103頁 括弧内はニーチェ自身による
- (23) ドゥルーズ『ニーチェ』43頁
- (24) 前掲書 44頁 強調引用者
- (25) 超国家主義分析において、丸山眞男は「距離のバトス」を日本国民による天皇との心理的距離感覚として適用し、その主体的意識の欠如に起因する無責任と抑圧移譲の性向の機能的前提とする「…この究極の実態への近接度ということこそが、個々の権力的支配だけでなく、全国家機構を運転せしめている精神的機動力にはかならぬ。……ここでの国家的社会的地位の価値基準はその社会

的職能よりも、天皇への距離にある。ニーチェは、「へだたりのパトス」(pathos der Distanz) ということをもて一切の貴族的道徳を特質づけているが、我が国に於ては「卑しい」人民とは隔たつてゐるという意識が、それだけ最高価値たる天皇に近いのだという意識によって更に強化されているのである。」(『超国家主義の論理と心理』『増補版現代政治の思想と行動』未来社 1964 20-1 頁)

- ②6 ニーチェ「ツァラトウストラ」169 頁
- ②7 前掲書 292 頁
- ②8 Connolly, *Identity/Difference*, p.80 (147 頁)
- ②9 Connolly, William E, *Political Theory and Modernity*, Basil Blackwell, 1988 p.162 (コノリー 金田他訳『政治理論とモダニティー』昭和堂 298 頁)
- ③0 Connolly, *Identity/Difference*, p.187 (347 頁)
- ③1 Connolly, *Political Theory and Modernity*, p.160 (293 頁)
- ③2 Connolly, William E, *The Terms of Political Discourse. third edition*, 1993 Princeton University Press, pp. x iii - x iv
- ③3 Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Verso, 2000 p.97
- ③4 Connolly, *Identity/Difference* pp.178-9 (332 頁)
- ③5 例えばフロム『自由への闘争』(日高六郎訳, 東京創元社 1965), 若田恭二『大衆と政治の心理学』(勁草書房 1995) を参照
- ③6 ニーチェ『偶像の黄昏 反キリスト者 ニーチェ全集 14』231 頁 丸括弧および下線は引用者加筆
- ③7 Connolly, *Identity/Difference*, p.xi (x 頁)
- ③8 井上達夫『他者への自由』(創文社 1999 210 頁) -コノリーは「ニーチェ自身はデモクラットであり(現代政治状況のアポリアに対して)直接回答を提示する存在とは思わない」と言明する。(Connolly, *Neuropolitics*, pp.153-4) そしてマルクス=ヘーゲル, ロールズ=カント, アーレント=ハイデガー, ウォリン=アーレントとの関係のようにコノリー=ニーチェは批判的受容の関係にあるとする。ただしニーチェを単純に反民主主義と想定せず, 彼の批判を「民主主義的趣味」に限定することで, 民主主義思想を救出する方策の実効性を問うことは可能である。ニーチェが嫌う民主主義とはあらゆる個人主義や創造的自由を脅かす, 多数決と一般意志の擬制による議會制民主主義であり, 古代ギリシャ的民主主義には好意を寄せているという指摘もある(タルモ・クナナス 木戸・佐々木訳『精神の売春としての政治』法政大学出版局 1989 54 頁)。
- ③9 井上氏ほど辛辣ではないが, カニンガムも「闘争の敬意」の論証不足を指摘する(Cunningham, Frank, *Theories of Democracy A critical introduction*, Routledge, 2002 p.197)。またアン・フィリップスは, 現実の不平等と排除の問題がアイデンティティの問題に先行・前提となっていることに, コノリーが無関心であると批判する(Phillips, Anne, *Equality, Difference, Public Representation*, in Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, 1996 p.144)。
- ④0 Connolly, *Identity/Difference*, p.192 (357 頁)
- ④1 柴田寿子『スピノザの政治思想 —デモクラシーのもうひとつの可能性』未来社 2000 148 頁
- ④2 丸山眞男『現代における人間と政治』(『増補版 現代政治の思想と行動』未来社 1964 所収) 492 頁