

多文化主義とアイデンティティ概念をめぐる二、三の考察

—アイデンティティ論のために—

西 川 長 夫

はじめに

以下の試論は、包括的なものでも実証的なものでもない。この数年摸索していたアイデンティティ論の構想に、なんとか一つの形を与えるための準備作業であり、全体的な構想の輪郭を浮かびあがらせるための断片的な素描の試みである。もっとも私はこの気の遠くなるような作業を最後までやり通す自信はないので、以下に記すいくつかの指摘や考察を批判的に取り入れて、さらに発展させてくれるような若い奇特な研究者が現れたら、こんなにうれしいことはない¹⁾。

本稿の狙いの一つは、1960年代から始まるアイデンティティという用語の急速な普及を、国民国家の時代の転機を示す一つの歴史的現象としてとらえて分析し、その歴史的な意味を考察することである。その手掛かりを得る一つの手段として、同じく1960年代後半から急速に普及した多文化主義という用語に注目し、両者の関連に照明をあてることから始めたい。多文化主義とアイデンティティの概念が、ほぼ同じ時代に同じ地域（アメリカ合衆国、カナダ、オーストラリアといった英語圏）に発生し、そこから世界にひろがっていったという歴史的な事実の意味は、これまで深く問われたことはないが、そのことの意味を問うことはこの二つの概念の理解にとって、ぜひとも必要なことではないだろうか。また多文化主義をめぐる言説が、ほとんどアイデンティティ論であるかあるいはアイデンティティ論を内包しているという事実も、これまであまり指摘されていない。多文化主義とアイデンティティ論を一对の歴史的現象としてとらえることによって、これまで隠されていたものが見えてくるのではないかと思う。そしてこのような考察の仕方は、アイデンティティ論がなぜこれほど速やかにナショナル・アイ

デンティティ論に移行したのかという問いに対する、一つの解答を用意することにもなるだろう。

1 多文化主義をめぐる歴史的状況

多文化主義 (multiculturalism) という用語は1960年代の半ば (1965年)、北米の英語圏に登場した新語である。一定の集団や共同体における文化的多様性を認識し、多文化の共存を好ましいとみなす多文化主義的な考え方は、それまでも（おそらくは人類の歴史が始まった以来、アジアやアフリカをはじめ、世界の各地でつねに）存在し続けていたことは容易に推測されるが、ここでは問題を限定して、15世紀の後半から始まる大航海時代以降、ヨーロッパの膨張と植民地支配の下に発生した移民社会の問題を中心に考えてみよう。そこでまず問題となるのは、その土地の先住民と、新たな支配者としてのヨーロッパ系移民の関係であり、ついでヨーロッパ系移民のあいだのさまざまな文化・民族集団の関係であり、最後に、先住民やそれらのヨーロッパ系移民と奴隷や労働者として新しくそこに加わってくる、アジア・アフリカ系など非ヨーロッパ系の移民や、ヨーロッパ系のなかでもマイナーな少数民族などの、相互の関係である。多文化主義的な考え方や政策が生まれるのは、多くの場合、中心的なマジョリティの民族集団の支配に翳りが現れ、その集団の独占的な支配に異議が申し立てられる場合であろう。

ワスプ支配が続いていたアメリカ合衆国では、多文化主義的な主張は1930年代から文化多元主義 (cultural pluralism) の用語によって行われていた。だがホレス・カレンなどの文化多元主義は、主としてヨーロッパ系の白人民族集団間の問題を中心に展開している。これに対して60年代後半にひろまる多文化主義は、黒人や先住民、イスパニック系やアジ

ア系など、有色の非ヨーロッパ系民族集団の権利回復や自己主張の動きを背景にしており、長年の同化主義に対する多元主義の主張、人種差別に対する闘争や公民権運動、少数民族の差別や性的社会的差別に対する批判、等々、さまざまな社会運動と連動している。ここで「背景」と「連動」という言葉を使うのは、それらの運動が必ずしも多文化主義に直結しているわけではなく、アフリカ系の黒人におけるネグリチュードの運動が示しているように、諸民族集団の自己主張は最初はむしろ、民族的独自性やいわゆるルーツ探しといった民族的アイデンティティの追求に向かうのが当然の動きであって、他の民族集団との関係や共存が論じられるのは一般的にその次の段階であることが予想されるからである。とりわけ先住民にとって多文化主義は、侵略者であり文化篡奪者である移民たちの欺瞞的な自己正当化の主張に映るであろう。

カナダにおける多文化主義の動きは、フランス系住民が1960年代の「静かな革命」以後、支配的なイギリス系住民に対抗する力を獲得しえたところから出発している。フランス系住民の要求を受け入れた連邦政府の、二言語二文化政策はたちまち他の少数民族集団の批判を浴びて、1963年に設置された二言語・二文化勅命委員会は、1969年に至って「二言語の枠内における多文化主義」の提案を骨子とする報告書第四巻『カナダの文化的発展に対する他の民族集団の貢献とその貢献を保障するためにとるべき措置』を刊行する。1971年10月8日の議会におけるトルドー首相の「多文化主義宣言」とも言うべき演説は、この答申を全面的に受け入れたものであった。

他方、一見カナダの多文化主義にうながされるようにして展開したオーストラリアの多文化主義は（ウィットラム政権の多文化主義の提案は1973年）、アングロ・ケルト系住民の圧倒的な優位のなかで、マジョリティの内部における自らの選択という形をとる。それはイギリスのEC加盟という現実に対応するオーストラリアの地政学的な位置の再確認と、オーストラリアの未来に対する判断に由来するものと言ってよいだろう。1989年ホーク政権によって発表された『多文化国家オーストラリアのための全

国計画』の前文には、「一言で述べるなら、多文化とは現代オーストラリアの文化的・民族的多様性を分かりやすく表現する言葉である」と述べられている。それはオーストラリアの現実の多文化状況をふまえての表現ではあるが、しかし、アメリカ合衆国やカナダあるいはラテン・アメリカなど各地の民族構成や多文化状況と比較すれば、アングロ・ケルト系が圧倒的多数を占めるオーストラリアは、むしろ多様性の度は低い。オーストラリアの文化的多様性とは現実にはアングロ・ケルト系を除く、少数（30%に満たない）の英語以外の言語を話すマイノリティ集団の多様性である。したがって「現代オーストラリアの文化的・民族的多様性」は将来の民族構成の変化を読みこみ時代を先取りしたものであり、その変化は一言で要約すれば、オーストラリアの「アジア化」ということになるだろう。

なおここで英語圏ではない地域の多文化主義的動向にふれておくと、先住民の言語の他にはスペイン語とポルトガル語（他にフランス語と英語）が支配的なラテン・アメリカとカリブ海地域では、英語圏では文化多元主義や多文化主義の用語によって表現されていたものが、「混血」や「人種デモクラシー」あるいは「クレオール」といった用語によって表現されていた。また最近では「官製多文化主義」という批判的な用語も使われているが、これら一連の動きは英語圏の多文化主義と連動しており、カナダやオーストラリアの多文化主義もそれが国民統合の新しい形態である以上、多分に「官製多文化主義」であることはまぬがれえないだろう。1960年代の革命と独裁の時代が終わって、先住民や少数民族の文化的・民族的自覚が新たな形態をとり始める1970年代以降の動きに、旧大英帝国の英語圏や統合をめざすヨーロッパにおける多文化主義に対応するものを見出すことは可能である。むしろ社会的矛盾や対立が際だっているラテン・アメリカでは、英語圏やヨーロッパにおいて多文化主義によって覆い隠されていた矛盾が、より明確に観察されると言えよう。

ラテン・アメリカと同様、ヨーロッパの場合も多文化主義的な動きに対する対応は国により地域によって多様であり一概に言えない。イギリスやオランダにおける対応はカナダや合衆国に近く、フランコ

以来ラテン・アメリカ的独裁が続いたスペインでも、多文化主義に対する反応はきわめて早く鋭敏であった。ドイツや日本にみられるような血統主義的国籍概念が、多文化主義に正面から対立することは、言うまでもないだろう。ドイツ政府は社民党と緑の党の連合政権が成立していらい、ようやく血統主義的な国籍法の改正に手をつけ始めている。

他方、多文化主義の国々と同様に生地主義的国籍概念を採用しているフランスは、そのジャコバン的共和主義の伝統ゆえに、多文化主義に違和感があり、そのままの形で受け入れることができない。自由・平等・友愛をかかげる共和国ではすべての国民は平等であらねばならず、マイノリティは原理的に存在せず、特別の保護やアファーマティヴ・アクションは許されない。また非宗教性(laïcité)の原則が示すように、文化的民族的な差異は私的領域の問題であって、公的な領域で主張されてはならないのである。したがって、共和国は原則として一言語一文化一国民でなければならない。1965年に英語として誕生した多文化主義の語がフランスに導入されるのは1971年、つまりカナダのトルドー首相の多文化主義宣言の年であり、その後フランス語として一般化しないことは、この共和国における抵抗と無縁ではないだろう。しかしながら欧州連合は多言語・多文化主義を否定しては成立しえず、この矛盾はいずれ解決されねばならない。

以上、世界のさまざまな地域における多文化主義の状況を概観した。多文化主義はアメリカ合衆国やカナダ（あるいはオーストラリアをも含めて）かつて「発見」された「新大陸」から発信されて世界の各地にひろがっている。この事実、18世紀の後半に作りだされた「文明」という新語が、ヨーロッパの中心であったフランスから出発して世界の各地にひろがり、国民国家の時代の支配的なイデオロギーとなったことを思い起こさせる。私はかつて多文化主義を大航海時代以後の歴史的転換を示す歴史的徴候として読み解くことを提案したが、「文明」「文化」が国民国家の時代の支配的イデオロギーであったように「多文化主義」はポスト国民国家の時代の支配的イデオロギーになりうるだろうか。これについて正確な判断を下すことができるのは、100年

あるいは200年後の後世人びとであろう。ここではとりあえず以下の三点を指摘しておきたい。

(1) 多文化主義は、一言語一文化一民族(国民)といった古典的な国民統合がもはや不可能となった時代の特色を示しており、その点で時代の大きな歴史的転換を表している。

(2) したがって多文化主義は現在の国民国家の危機の表現であり、国民国家に対する根本的な批判の観点を含むものであるが、それが国民国家の否定に直接つながるものであるか、あるいは国民統合の新しい形態の成立を意味するものであるかについての安易な予断は許されない。多文化主義をめぐる混沌とした状況のなかに、双方の可能性を読みとることができるからである。

(3) 多文化主義が国民国家の末期症状を示しているにせよ、あるいはカナダやオーストラリアの多文化主義政策にみられるような新しい国民統合の形態として国民国家の再生に成功するにせよ、われわれがそのなかに生きることをよぎなくされている政治空間は根本的な変容をせまられており、多文化主義をめぐる言説は、アイデンティティの危機という用語で示されるような状況を覆っている²¹。

2 アイデンティティ論の領域としての多文化主義

多文化主義とアイデンティティ概念の普及が、単に同時代的現象であるだけでなく、この二つの現象のあいだに深い内的な関連があることを探るために、ここでは多文化主義言説のなかに用いられるアイデンティティの用語に注目してみよう。

1971年10月8日のカナダ連邦議会におけるトルドー首相の演説には次のような一節が含まれていた。

「・・・二言語主義の枠内における多文化主義政策がカナダ人の文化的自由を保障する最も適切な方法であることに関しては、政府も同意見である。そのような政策こそ、差別的な態度や文化的な嫉妬を打破する助けとなるに違いない。国家的統合というものが深く個人的な感覚においてなんらかの意味をもつとするならば、それは各個人のアイデンティティに対する安定感を基礎として築かれるべきであら

う。(・・・) 強力な多文化主義はこうした原初的安定感を生み出す助けになるだろう。それは万人にとって公正な社会を建設する際の土台となりうる。」³⁾

このトルドーの演説が興味深いのは、国家統合と個人的な感覚（内面）を直接結びつけることに一定の留保を示しながらも、結論的には国家統合の基礎として個人のアイデンティティを考えていることである。そこに自由主義的な理論を認めることができるだろう。だが従来の国民国家の論理を読み慣れた者にとっては、ここで示された論理には驚くべき新しさがある。従来の国民国家の論理（「一言語一文化一国民」「単一不可分の共和国」「メルティングポット」等々）では、国民の単一性が国家を支え、国家の単一性（統合）が国民のアイデンティティを保証していたのであるが、ここ（多文化主義）においては、国民の多様性が国民のアイデンティティを保証し、国家の統一と安定をもたらすというように、論理の逆転が行われているからである。多文化主義、つまり国民の多様性の保証が不安と分裂を生み出すのではなく、「原初的な安定感」を生み出す、という論理は新しい時代の到来を予想させるものであった。

オーストラリアの場合、例えば 1988 年に多文化問題諮問委員会が提起した八つの目標は、その八つの項目がすべて、「すべてのオーストラリア人は、・・・すべきである」という、一見、同化と統合を強制するかのような文章構造をとっている。その翌年に刊行された「多文化国家オーストラリアのための全国計画」はこの目標に合わせて製作されたものであった。以下はそのなかの移民にかんする一節である。

「次々と入ってくる移民を、ほとんど社会的な摩擦なしにオーストラリア社会の成員として統合したことは、特筆すべき成果である。多文化国家オーストラリアの現実の生活で、すべてのオーストラリア人は、家族の一員や、友人や、会社の同僚や隣人に、驚くほど多様な血筋を引く人を持っている。移民も含め大多数は、オーストラリア人として認められ、またオーストラリアの政治・法制度の枠組みを遵守することを望んでいる。けれどもこれが我々の生活に意義づけを与えているさまざまな文化的伝統を維

持することの妨げにならない、という認識が高まっている。我々の多様性がつくりだす活力と、異なる文化間の相互作用が、今日のオーストラリアの他に類をみないアイデンティティに大きく寄与している。」⁴⁾

多文化主義政策が国民（あるいは国家）統合の新たな形態をめざす以上、アイデンティティ概念から抜けだすことはできないが、同時に古いアイデンティティ概念にとどまることもできない。

上の引用にある「他に類をみないアイデンティティ」という表現には、多文化主義がアイデンティティ概念の支えを必要としているという側面と、多文化主義がアイデンティティ概念を拡大し、あるいは破壊しかねない側面の双方が示されている。「多様性のつくりだす活力」や「異なる文化間の相互作用」には、文化や民族の境界を越えたさまざまな文化や民族の出会いと融合が、思いがけない変容をもたらす可能性が予想されるからである。

多文化主義の理論家たちはどうであろうか。カナダ（ケベック州）の哲学者チャールズ・テイラーの「承認」をめぐる政治哲学を支えている中心的な概念の一つは、アイデンティティである。テイラーは「承認をめぐる政治」の冒頭で次のように書いている。

「現代の政治の多くの要素は、承認 (recognition) の必要、時にはその要求をめぐって展開している。承認の必要は、政治におけるナショナリズムの運動の背後の推進力のひとつであると論じることができる。そして承認の要求は今日、いくつかの形態のフェミニズムや「多文化主義 (multiculturalism)」の政治と今日呼ばれるものにおいて、少数派ないしは「従属的」集団を擁護するために、いくつかの仕方

で、政治の前面に登場している。

後者〔フェミニズムや多文化主義〕の諸事例における承認の要求は、承認とアイデンティティの間に結びつきが想定されることによって、緊急性を帯びたものになる。ここでアイデンティティとは、ある人々が誰であるかについての理解、すなわち彼らが人間として持つ根本的な明示的諸性格についての理解といったものを意味する。ここには次のような想定が存在している。すなわち、我々のアイデンティ

ティは一部には、他人による承認、あるいはその不在、さらには、しばしば歪められた承認 (misrecognition) によって形作られるのであって、個人や集団は、もし彼らを取りまく人々や社会が、彼らに対し、彼らについての不十分な、あるいは不名誉な、あるいは卑しむべき像を投影するならば、現実には被害や歪曲を被るというものである。不承認や歪められた承認は、害を与え、抑圧の一形態となりうるものであり、それはその人を偽りの、歪められ切り詰められた存在の形態のなかに閉じこめるのである。」⁵¹⁾

テイラーがここでフランツ・ファノンを思いだしていることは、これに続く文章で、家父長制的社会における女性や、アメリカの白人社会における黒人とともに、1492年以後のヨーロッパ人による植民地支配にふれていることによっても推測されるが、さらに数十ページ後 (p.89) には『地に呪われた者』についての言及がある。だがテイラーは「承認」とアイデンティティの問題をひとまず西欧の政治哲学史の文脈に置き直す。

テイラーが「承認をめぐる政治学」をアイデンティティの定義から始めているのは、近代的な民主主義や自由主義の根幹にある人間の「尊厳」や「真正さ authenticity」がアイデンティティによって保証され、あるいはアイデンティティと等価なものとして認識されているからである。テイラーによれば、「承認」がアイデンティティを生みだすが、「承認」の概念を規定するのは近代的なアイデンティティの概念である。「近代的なアイデンティティの概念が、差異の政治を生み出した」(p.54) ののである。

テイラーは「真正さ」を「個人化されたアイデンティティ (an individualized identity) と呼んでいる (p.41)。前近代のアイデンティティが旧制度における階層秩序のなかに位置づけられた、いわば集団的アイデンティティであるのに対して、近代の特色となるアイデンティティは個人のアイデンティティであることをテイラーは述べているのであるが、個人の自我形成の問題から出発した心理学的精神分析的アイデンティティ概念から見れば、この用語はあまりにも当然な、一種の同語反復に映るかもしれない。だが承認の政治学をアイデンティティ概念によって

基礎づけるためには、アイデンティティ概念を拡大=変容させなければならない。自民族中心的な自閉的アイデンティティ (独白的アイデンティティ) に対して、テイラーは「対話的アイデンティティ」を提唱する。テイラーによれば、「私自身のアイデンティティは、私と他者との対話的關係に決定的に依存しているのである」(p.50)。多文化主義をめぐる言説にはこうして、個人化されたアイデンティティ、自己アイデンティティ、集団的アイデンティティ、排他的アイデンティティ、対話的アイデンティティ、独白的アイデンティティの他に、公民的アイデンティティ、地域的アイデンティティ、エスニック・アイデンティティ・民族的アイデンティティ、ナショナル・アイデンティティ、対抗的アイデンティティ、文化的アイデンティティ、宗教的アイデンティティ、多元的アイデンティティ、重層的アイデンティティ、複合的アイデンティティ、流動的アイデンティティ、等々といった無数のアイデンティティ概念が飛び交うことになるだろう。

テイラーが指摘した「自由主義社会についての二つの相容れない見方」(p.82)を、マイケル・ウォルツァーは二つの自由主義として次のように要約整理している。

「(1) 第1の種類の自由主義 (「自由主義Ⅰ」) は考えられうる最強の方法で個人的な権利を支持するものである。そして、ほとんどこのことから演繹されるように、厳格に中立的な国家、すなわち文化的および宗教的な企てを持たない国家、あるいは個人の自由や市民の身体的保証、福祉、安全を越えたいかなる種類の集合的目標も持たない国家を支持するものである。(2) 第二の種類の自由主義 (「自由主義Ⅱ」) は——異なる帰属意識を持つ市民の、あるいはそうした帰属意識をまったく持たない市民の基本的権利が守られている限りにおいて——特定の民族、文化、宗教、あるいは(限られた)一連の民族、文化、宗教の存続や繁栄を支持する国家を許容するものである。」(p.146)⁶¹⁾

この二つの自由主義の区別は政治理論の歴史のなかできわめて大きな意味をもっている。「自由主義Ⅰ」は「人権」の名の下に個人的な諸権利が保証される中立的な国家を前提としているが、欧米(日本

をも含めて)の政治理論の主流はこの立場に立っている。これに対して「自由主義Ⅱ」は、ここでは市民の基本的人権が守られているという保留がつけられてはいるものの、「人権」とは全く異質で次元の異なる「文化的民族的価値」の存続と発展が第一の目標としてかけられている。この二つの自由主義は一見して原理的に相矛盾し対立しているが、多文化主義の主流を為す考え方は、「自由主義Ⅱ」を「自由主義Ⅰ」にしばしば優越させる。人権に対抗するこの考え方は政治理論における革命的な変化を目指すものであると言ってよいだろう。この「自由主義Ⅱ」であらためて問題にされているのが、文化的民族的アイデンティティの概念である。

テイラーよりおそらく一世代若い、同じケベック州出身の政治哲学者ウィル・キムリッカは、この「自由主義Ⅱ」を「マイノリティの権利」という分かりやすい言葉で表現してみせた。キムリッカは1995年に出版された『多文化時代の市民権——マイノリティの権利と自由主義』²¹⁾の「序論」のなかで、「伝統的な人権原理を、マイノリティの権利に関する理論で補完すること(p.7)の必要性を説いている。ここで「補完する」という言葉が使われているのは、キムリッカがマイノリティの権利を自由主義理論のなかで正当化することを目指しているからである。

キムリッカは、テイラーのようにアイデンティティ論にのめりこむことはないが、自己アイデンティティ (self-identity) の基礎としてのナショナル・アイデンティティ (national identity) という考え方を認めている。ただしこの場合のナショナル・アイデンティティは一般に言われているような国民(国家)単位アイデンティティではなく、民族(nation——多くの場合は少数民族)単位アイデンティティである。キムリッカによれば、自由主義の核となる「自己アイデンティティ」は「民族アイデンティティ」を通して形成されるがゆえに、民族アイデンティティは尊重されねばならない。だが民族という枠組は変わらないにしても、文化は変容を重ねるだろう。キムリッカはアイデンティティ形成の場として「社会構成的文化 societal culture」という新しい文化概念を提出する。

「社会構成文化とは、公的領域と私的領域の双方を包含する人間の活動のすべての範囲——そこには、社会生活、教育、宗教、余暇、経済生活が含まれる——にわたって諸々の有意義な生き方を成員に提供する文化である。この文化は、それぞれが一定の地域にまともって存在する傾向にあり、そして共有された言語に基づく傾向にある。」(同上書p.113)

キムリッカがいわゆる伝統的民族文化とは異なる、現在の社会生活(「社会構成的諸制度」)に対応する文化概念を構想していることは理解できるが、本書の別のページでは「社会構成文化は民族文化であることが多い」(p.118)という指摘もあり、「社会構成的文化」の概念はキムリッカ自身のなかでいまだ揺れ動いているという印象が強い²²⁾。最近の来日時(1998年12月)の講演では、国民国家論的な観点をとりいれて、マイノリティ(少数民族)の権利の正当性を説明する仕方を変えている²³⁾。キムリッカによればあらゆる国民国家を特色づける国民形成(nation-building)【あるいは国民化(nationalising)】はつねに多数派民族による少数派民族の支配と抑圧を伴っており——したがって国民国家は中立的でありえない——、少数派民族の反抗が国民国家の不安定要因となってきた。少数派民族の権利は、公正と相互性の観点から守らねばならないが、同時に国民国家を維持するためにも尊重されねばならないのである。こうしてキムリッカが最終的に目指すのは「多民族連邦制」である。そのような形ではたして民族間の公平と相互性の原則が守られ、国民形成の矛盾が解消されるであろうかという疑問は残るが、多文化主義が国民国家の危機的状況なかで模索された方策であることを雄弁に物語る理論ではある。この理論もまたアイデンティティ概念をキー概念としているが、国民国家的な統合とは異なる多民族間の「アイデンティティの共有」が模索されており、単にアイデンティティ概念の援用ではなく、アイデンティティ概念の変容をせまる論理構成をもっている²⁴⁾。

3 政治的概念としてのアイデンティティ

多文化主義が政治的文化的な用語であることに對

して、アイデンティティは哲学的心理的用語であることに初めに留意しておいた方がよいかもしれない。文化や文明といった用語が、その非政治的な外見ゆえに、きわめて強い政治的役割をはたしたのと同様の事情がアイデンティティにも考えられるからである。アイデンティティという概念が政治的な効用をもつことは、アイデンティティという用語の普及がたちまちナショナル・アイデンティティという用語を誘いだしたところに認められるが、前節で概観したように、多文化主義がいかにアイデンティティ概念にかかわっているかを観察することによってもかなりの程度、納得できたのではないと思う。

多文化主義的な考え方が古代から存在しているように、アイデンティティ概念を古代に探ることは十分に可能である。古代にまでさかのぼらなくても、18世紀の後半から19世紀にかけてのロマン主義時代の自我にかんする言説は、アイデンティティ論に集中していると言ってもよい。だが多文化主義の場合と同様、われわれはここでも1960年代以降のアイデンティティという用語と概念の急速な普及という歴史的現象に注目して、それが何を意味するかを考えたいと思う。1960年代以前のアイデンティティ論の多くは、アイデンティティとは別の用語によって語られていたはずである。アイデンティティという用語が普及し、アイデンティティという用語が使われるようになって何が変わったのであろうか。アイデンティティという用語の驚くべき普及には、それに対応する歴史的社会的変化が背後にあると考えられるが、それは何であったのだろうか。

アイデンティティという用語と概念は、フロイトとE・H・エリクソンという二つの名前に結びついている。エリクソンの『幼児期と社会』の出版は1950年であるが、『アイデンティティとライフ・サイクル』（邦訳『自我同一性——アイデンティティとライフ・サイクル』1973年）が出版されたのは1959年であり、その後この用語は60年代に入って注目され、通俗化を伴いながら急速に普及した。ここで精神分析や心理学、あるいは社会学におけるアイデンティティ論の学説史をたどることは省略せざるをえない。またアイデンティティという用語が世

界の各地に普及してゆく過程（それはおそらく多文化主義という用語が普及してゆく道と重なるであろう）をたどることもここでは省略せざるをえない。アメリカ合衆国や先進諸国における精神分析医学と精神分析医の普及の過程や、大学やジャーナリズム等々の諸領域におけるアイデンティティ概念の一般化・通俗化の過程をたどることも、アイデンティティ概念のはたした歴史的社会的役割を知る上で有効な予備的作業であるが、これも現在の段階ではそうした研究の出現を待つしかない。こうしてみると、アイデンティティ論を対象とした歴史的社会的研究は意外に少ないのである。

ベトナム戦争（とその敗北）、経済的不況と失業、好況期における貧富の格差の増大、消費社会における社会的規範の動揺と不安、アノミー状況、家族の崩壊、政治的腐敗と国家の威信の低下、黒人解放、公民権運動、さまざまなマイノリティ集団の自己主張、フェミニズム、68年にピークをむかえる学生運動、対抗文化、等々、アイデンティティにかんする言説の背景にある社会的要因を列挙してゆけば、その項目の大部分は多文化主義の背後にある社会的要因と重なるであろう。またこうした、アメリカ社会の危機的な状況、その大きな変貌と転換を示ささまざまな徴候は、日本やヨーロッパにも波及して、類似の対応物を見出すことができるであろう。だがアイデンティティ論のひろがりの深い意味を読み解くのに最も必要な作業は、歴史年表に記されているそうした政治的社会的要件の分析であるよりも（もちろんそれも必要であるが）、『幼児期と社会』（1950年）や『自我同一性』（1959年）にはじまるエリクソン自身のテキストの解説ではないだろうか。

エリクソンは晩年の『玩具と理性』（1977年）に収められた最後の章（『ヴィジョンと対抗ヴィジョン』）の結びの部分で次のように述べている。

「・・・生活史の或る段階で個人の内面生活に起こる事柄は、常にその歴史的時点で発展しつつある世界観のなかで力をもつ社会制度の危機と深く関連している。政治的現実に関する精神分析的評価が始まるのはここである。このような人間の適応の根底にある共同体の核とも言うべきものを意識化する時

に、われわれは初めて、権力の分析に必ずついてまわる内的防衛と政治的取引との結託、法体系や官僚体系や技術主義的体系の硬直化——共同体における個人の「防衛機制」に対応するするもの——を通してあらゆる個人性と共同性とを脅かす両者の結託の認識へと進むことができる。」¹¹⁾

これは晩年の文章であって、初期のエリクソンがこのような認識をすでにもっていたのかどうかは疑わしい。しかし上記の文章から推して、アイデンティティ概念の歴史的性格と政治性をもっともよく理解していたのはエリクソン自身であったと言えるのではない。もしこのようなアイデンティティ理論がその背後にある「社会制度の危機」をもっとも深い部分で反映しているとすれば、アイデンティティ理論を適用して「社会制度の危機」を分析するのではなく、アイデンティティ理論自体を危機の表現＝解釈として読む必要があるだろう。とりあえず求められるのはエリクソンの著作の分析と解説である。

アイデンティティ概念の普遍性と歴史的役割を知るためのもう一つの有効な方法は、その概念を輸入した国々における受容のあり方を考察することであろう。この点で日本におけるアイデンティティ概念の受容の歴史は注目し値する。エリクソンの研究に早くから注目していた土居健朗や小比木啓吾のような精神分析学の専門の学者たちのアカデミーにおける研究・紹介を別として、アイデンティティの語が日本の一般的な公衆＝読者の目にふれたのは、1966年から67年にかけて『文芸』に連載された江藤淳の『成熟と喪失』においてであろう。これは江藤のアメリカ留学直後の作品であり、読者はそれを江藤のアメリカ土産として読んだのである。それは安保闘争後の戦後日本社会の大きな転換期（経済的高度成長とネオナショナリズム）にあたり、江藤自身はこの作品によって「日本回帰」を強く印象づけた。江藤の転換はアイデンティティ概念の導入とともに行われたと言ってもよいだろう。日本におけるアイデンティティ概念の普及は、アメリカの影の下、日本の政治的経済的「成熟」のなかで進行する。つまり個人の主体的な自我形成の問題であったアイデンティティ概念は、はじめからナショナル・アイデンティティ論への方向を含んでいたのである¹²⁾。

日本におけるアイデンティティ概念の導入は、いくつかの領域でさしたる抵抗もなく行われた。この特集に収められた伊東章子論文が見事に論証しているように、それは「アイデンティティの問い」として消費社会のイデオロギーとなった。アイデンティティ概念は精神分析学の他に社会・心理学の領域に導入され、例えば歴史的転換期における青年のアイデンティティ・クライシスの問題に照明をあてることに成功した。アイデンティティ概念は歴史学に導入され、ナショナリズムや少数民族、あるいは社会的マイノリティの問題に適用されている。アイデンティティ概念は、文学や評論の領域で普及し、とりわけ日本文化論はもともとアイデンティティ論の領域であった。アイデンティティ論は国粹主義的な政治家によって活用されているが、左翼の側がこれを敬遠しているふうには見えない。また、暗黙の了解がありながらも、だれもあまり明確には語ろうとしないアイデンティティ論の領域として、天皇制がある。天皇制こそはアイデンティティ概念の中核をなす、自己の不変性と連続性、つまりナショナル・アイデンティティという自我同一性を具現していることは、否定のしようのない事実であろう¹³⁾。

アイデンティティという用語は日本では通俗化しているとは言え、いまだ限られた階層と限られた領域でしか使われていないが、アイデンティティ概念は日本の国土のあらゆる地域とあらゆる領域に普及し浸透しているといつてよいだろう。なぜならそれは国民国家のイデオロギーであるからだ。そしてそのことが、国民国家の危機の時代におけるアイデンティティ概念の普及と普遍性を説明するだろう。アイデンティティ概念が国家のイデオロギーであるという、このあまりにも自明な事実を明確に指摘し説明した文章は意外に少ない。私の知る限り、そのことを最も的確に言い当てているのは、栗原彬氏の次の短い文章である。とりわけ最後の一節に注目していただきたい。

「アイデンティティという言葉は異なる意味をもっている。1)「私」ないし自我が生の実験の全体を通して同一に保たれている事実。2) 理性の地平でルールとして同一なもの、つまり論理的普遍性としての思考。3) あらゆる思考の対象にそなわる

A=Aという事実。4) 認識的に主観と客観が合致すること。「私」の同一性が成り立たなければ、少なくとも現行の法体系においては、契約も所有も権利も義務もその根拠を失うことになる。同一性の問題は、人格、神、世界の根拠ばかりか、人々の日常の実践にも深く関わっている。

近代の国民国家も同一性の原理によって構成されている。国民、領土（国境）、主権の概念は同一律と排中律によって規定されていて、そのために国民国家は、一国語・一民族・一国家の神話に傾斜しやすい¹⁴⁾。

国民国家は国籍によって国民を同定し、国境によって国土を同定し、国民の文化や言語を統一することによって国民統合を図るだけでなく、納税や徴兵や教育や、あるいは犯罪の主体である個人を特定し管理することによって国家を維持しなければならない。パスポート、カルト・デイドンティテ (carte d'identité) やIDカード、そして国民背番号制は国民国家の行きつく理想を示している。だが国民国家は、そうした制度に限らず、個人の思考や感性やイデオロギーにおいても同一性原理の支配を理想としてきたのである。国民国家とはまさにアイデンティティの原理が支配し猛威を振る領域であった。

ここで国民国家の形態と国民国家における思考（思想・イデオロギー・科学、等々）の、構造上の類似性という現象に注意をうながしておきたい。国民国家の時代における国家と観念の相同性（ホモロジー）とでも言えばよいであろうか。国家と家族の相同性は最も分かりやすい例であろう。伝統的な政治学は、あるいは現代の政治家たちも、理想的な国家のあり方を家族のイメージによって語ることを好む。私はこれまでいく度か文化の概念が国民国家のイデオロギーであることを強調してきたが¹⁵⁾、それは単に文化が国民国家を支えるイデオロギーであるというだけではない。特定の集団の独自性と他の集団との差異を強調し、集団内部における統一と均質性を強調する文化の定義自体が、国境という境界内における主権と国民の平等、統一と均質性を主張する国民国家のあり様を映していること、つまりは国民国家と文化概念の相同性を意味している。比較文学や比較文化論は、そうした国家と文化の相同性を

前提として成立した学問である。ロマン主義運動における近代的自我の構造が、ありうべき国民国家の構造を映していることは言うまでもない¹⁶⁾。マイネッケは、ドイツロマン主義を代表する詩人ノヴァーリスの「あらゆる文化は、一人の人間の国家にたいする関係から生じる」という言葉を引用している¹⁷⁾。ドイツにおける文化国家から国民国家への移行というマイネッケのテーゼは、こうした文化や近代的自我と国民（国家）との相同性を前提として成立している。

ここまでくれば自我の形成にかかわる精神分析学が、国民国家の原理や形態と無縁でありえないことは明らかだろう。フロイトの精神分析学の政治性や家父長制的性格についてはこれまでもたびたび指摘されてきた。ルネ・ジラルはフロイト理論を政治的共同体（国家）形成の理論として読み解いた¹⁸⁾。ルネ・ジラルを援用しながら、フロイトとエドモンド・バークの理論の類似性を指摘し、フロイトの『トテムとタブー』（1913年）を一種の社会契約論として読み解き、フロイト理論を手がかりにフランス革命によって形成された政治的共同体（共和国）の女性排除の構造を描きだしたリン・ハントのフランス革命研究¹⁹⁾は、そうした系列の優れた仕事の一つであるが、ここで改めて精神分析学と国民国家との相同性を指摘することによってそうした研究のもつ意味がより明快に理解されるのではないかと思う。現代におけるアイデンティティ概念のもう一つの強力な源泉となっているユングの理論のもつ政治性についても、同じ観点からの考察が可能であろう。20世紀の後半になってフロイト理論の一つの側面を強調して展開することになったエリクソンの場合には、精神分析学のもつ政治性や歴史的役割についての認識はより明確であったはずであるが、アイデンティティ概念はエリクソンの予想をはるかに超えて普及し通俗化する。だがその深い理由は、国家イデオロギーとしてのアイデンティティ概念自体にあったのである²⁰⁾。

おわりに

以上の考察によって、アイデンティティ概念が急

速にナショナル・アイデンティティ概念に転換した理由は、ほぼ説明できたのではないかと思う。ナショナル・アイデンティティの概念は初めからアイデンティティ概念のなかにセットされていたのである。アイデンティティ概念はなぜこの時代に急速に普及したかというもう一つの設問にはどう答えればよいのであろうか。私はその回答もまたアイデンティティ概念自体のなかに示されていると思う。つまり、アイデンティティ概念の急速な普及は一言でいえばアイデンティティの危機、アイデンティティ・クライシスのゆえであった。アイデンティティ概念の急速な普及は、グローバリゼーションの動きの一端を示すものであるが、おそらく資本主義の危機と変質、および国民国家の危機と変質に深くかかわっている。この問題を考える場合に、世界システム（世界資本主義）とそれを内側から支える国家間システム（国民国家）が1960年代の後半から崩れはじめているという指摘はきわめて示唆的であるが、ここでの展開は省略せざるをえない²¹⁾。アイデンティティ論の分析に世界システム論的な観点を導入する場合に当然問題となるのは、資本主義と国民国家の関連であるが、本来、自我＝国家のシステムのなかで機能するはずのアイデンティティ概念が消費社会という資本主義のシステムの中で機能しているという伊東章子氏の指摘は興味深い。世界システムにおける資本と国家の連動する場に照明を投げかけることになるからである。

最後に、アイデンティティ概念が国家との相同性を備えた国家イデオロギーであるということは、アイデンティティ概念が保守-反動的な概念であることを必ずしも意味しないと、いうことをつけ加えておきたい。もちろん現にアイデンティティ概念がナショナリズムや国民国家の再生をめざす動きに大いに活用されていることは否定できない。だが多文化主義を論じた節でも述べたように、それは国民国家を批判しそれをのりこえる動きにもなりうるのである。国民国家のなかで形成された諸概念はつねに両義性をもち、われわれはその両義性のなかで生きている以上、われわれにできるのは、変化してやまない現実のなかでその両義性を見極め、限界にまで追いつめられた概念の変容と自己展開のなかに、未来

の可能性を探ることではないだろう。

本稿では主として多文化主義との関連でアイデンティティ概念の働きを考察してきたためにアイデンティティ論としてはかなり偏ったものとなっている。多文化主義は流動性の強い移民社会を対象としながらも、固定的な文化概念や民族的アイデンティティを強調するという矛盾を内在させているからである。アイデンティティ概念をより広い場において検討するために、二つの例を出しておきたい。例えばステュアート・ホールがカリブの「文化的アイデンティティ」について語るとき、アイデンティティ概念は、ナショナリティを越え文化的国境を破壊する武器となりうるだろう。デイスボラ・アイデンティティとは「常に自己を新たなものとして、変換と差異を通じて生産／再生産する」からである²²⁾。またアルベルト・メルッチの『現在に生きる遊牧民』はアイデンティティ概念によって、現代の複合社会における定住民の移民性とでも言うべきものを照しだしている。紛争や社会運動など、今日の集合行為においては、アイデンティティの可変性や現在性が問われるからである²³⁾。

注

- 1) 本稿はこの特集に収められる予定の伊東章子の好論文「イデオロギーとしてのアイデンティティ——1970年代消費社会に即して」に対するひとつのレスポンスの意味をこめて書かれている。
- 2) 多文化主義にかんしては以下の書物を参照されたい。
西川長夫・姜尚中・西成彦編『20世紀をいかに越えるか——多言語・多文化主義を手がかりにして』（平凡社、2000年）
西川長夫・山口幸二、渡辺公三編『アジアの多文化社会と国民国家』（人文書院、1998年）
西川長夫・渡辺公三・カバン・マコーマック編『多文化主義・多言語主義の現在——カナダ・オーストラリア・そして日本』（人文書院、1997年）
西川長夫・宮島喬編『ヨーロッパ統合と文化・民族問題』（人文書院、1995年）
- 3) 日本カナダ学会編『史料が語るカナダ』（有斐閣、1997年）p.257。
- 4) 多文化社会研究会編『多文化主義——アメリカ・カナダ・オーストラリア・イギリスの場合』（木鐸社、1997年）p.230。
- 5) エイミー・ガットマン編、佐々木毅他訳『マルチカルチュラリズム』（岩波書店、1996年）pp.37-38。

- 6) マイケル・ウォルツァー「[コメント] 二つの自由主義」, 同上書, p.146。
- 7) 角田猛他訳, 見洋書房, 1998年 [Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995]
- 8) 1989年に出版された *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University PressではまだSocietal Cultureの用語は用いられておらず、後にキムリッカが批判するcultural structureの用語が使われている。1998年12月の来日時講演では、宗教的信条を忌避する一方で言語の重要性を強調するなど、説明の力点が変わっている。
- 9) 第5回神戸レクチャー：ウィル・キムリッカ『国民国家の未来を考える』（主催：日本法哲学会・IVR日本支部、共催：日本カナダ学会）
- 10) キムリッカの理論については拙稿「多言語・多文化主義をアジアから問う」の第5節「国民国家と多言語・多文化主義」を参照されたい（前出『20世紀をいかに越えるか』所収）。
- 11) エリック・H・エリクソン, 近藤邦夫訳『現具と理性』（みすず書房, 1981年）p.200。
- 12) 江藤淳における日本回帰にかんしては拙稿「江藤淳における『戦後』と『日本回帰』（西川長夫・中原章雄編『戦後価値の再検討』有斐閣, 1985年）を参照されたい。なお日本におけるアイデンティティ概念の導入と普及にかんしては前記伊東論文【注1】を参照。
- 13) 花崎皋平『アイデンティティと共生の哲学』（筑摩書房, 1993年）のとりわけ第一章「普遍主義と特殊主義——戦後日本国家を考える」を参照されたい。
- 14) 『岩波哲学思想事典』（1998年, pp.4～5）
- 15) 「国家イデオロギーとしての文明と文化」（『思想』1993年5月）, 後に拙著『地球時代の民族＝文化理論——脱「国民文化」のために』（新曜社, 1995年）所収。
- 16) ロマン主義にかんしては以下の拙著を参照されたい。
（1）「ロマン主義を考える三つの視点」（西川長夫・松宮秀治・末川清編『ロマン主義の比較研究』（有斐閣, 1989年）（2）「フランス革命とロマン主義」（宇佐美斉編『フランス・ロマン主義と現代』（筑摩書房, 1991年）
- 17) フリードリッヒ・マイネッケ著, 矢田俊隆訳『世界市民主義と国民国家Ⅰ——ドイツ国民国家発生の研究——』（岩波書店, 1968年）p.70
- 18) ルネ・ジラルド著, 古田幸男訳『暴力と聖なるもの』（法政大学出版会, 1982年）
- 19) リン・ハント著, 西川長夫・平野千果子・天野知恵子訳『フランス革命と家族ロマンス』（平凡社, 1999年）
- 20) 本稿ではアイデンティティ概念のヨーロッパにおける受容と展開について記すことができなかった。ごく短い試論が「多文化主義の観点からみたヨーロッパ統合」の第三節「アイデンティティ概念の変容」に記されているので参照いただきたい。この文章は『立命館国際研究』11巻1号に発表したのが、後に拙著『フランスの解体？——もうひとつの国民国家論』（人文書院, 1999年）に収められている。ここでは最後にナショナ

ル・アイデンティティという用語 (identité nationale) が最近のフランスでどのように使われているか、一つの例を紹介しておきたい。

「ナショナル・アイデンティティ (les identités nationales) は自然の事実ではなく、作られた事実である。ナショナル・アイデンティティの基礎的な要素の一覧表は今日ではよく知られている。すなわち先祖の創設者たち、歴史、英雄たち、言語、記念碑、風景、フォークロア。それは過去2世紀にわたってヨーロッパで行われた大規模な共同作業によって仕上げられたのである。愛国的な果敢な行動と思想や技術の超国家的な交換が、それぞれの差異のなかで、きわめて独自でありながらも類似したさまざまなアイデンティティを作りあげてきたのである。

産業資本主義の発展と密接に結びついた政治組織の形態であるネイションは、伝統の崇拝と集合的遺産の上にその正当性を築いてきた。古きものの賞賛と現代性の導入が相伴っていた。

野蛮人の叙事詩のでっち上げから人類博物館の構想へ、国語の完成から象徴的な風景や典型的な衣装の完成へ、こうした事業はヨーロッパの諸国民（ナション）の文化的生産の過程を物語っている。彼らのアイデンティティは、新しいコミュニケーション・メディアに支えられた集合的で自発的な労働に由来する。おそらく、欧州連合にとって、留意すべき歴史の教訓であろう。」

- 以上はアンヌ＝マリー・ティエスの『ナショナル・アイデンティティの創造』[Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales, Europe XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, 1999] の裏表紙に記され宣伝文である。ナショナル・アイデンティティが単数で使われているときは抽象的な1国を、このタイトルのように複数で使われているときはヨーロッパの諸国を指している。ナショナル・アイデンティティという用語のフランスにおける普及を示すよい例であり、同時にフランスにおける国民国家論の普及を示すよい例でもあるだろう（本書の参考文献リストを見れば、ベネディクト・アンダーソンから始まって、ゲルナーやホブズボウム、ピエール・ノラ、ノワリエルそしてヴィノックに至るまで日本の研究者の参考文献表とほとんど変わらない）。裏表紙の文章にもどって言えば、この皮肉な調子はいかにフランス的だと思わせるが、著者がどちらの方向に向いているかはあまり明確でない。ひとつ気になるのはナショナル・アイデンティティと言いながら植民地や移民についての無関心である。この欠陥はブローデルの遺作『フランスのアイデンティティ』(Identité de la France) が出たときすでにノワリエルによって厳しく批判されたものであったが、植民地を忘れがちだと言うのは、フランスの歴史家に多い共通の特徴であるのか、それともナショナル・アイデンティティという概念がもたらす思考のゆがみであるのか。おそらくその両方であるのだろう。
- 21) I・ウォーラーステイン著, 丸山勝訳『ポスト・アメリカ』（藤原書店, 1991年）；松岡利道訳『アフター・リベラリズム』（藤原書店, 1997）およびそれ以後の諸著作。ウォーラーステインは、1997年9月、立命館大

学国際関係学部の創立10周年記念のシンポジウムに招かれて、現在が世界システムと近代国家の崩壊期であることをきわめて明快な言葉で説明している。講演のタイトルは「社会科学、そして21世紀のための国際関係」であった。なおグローバリゼーションについての私の考え方は、『同境の越え方』の増補改訂版（平凡社ライブラリー、近刊）に加えた第十章「グローバリゼーション、多文化主義、アイデンティティ——「私文化」にかんする考察をふかめるために」を参照されたい。この一章は本稿をもとにして新たにグローバリゼーションの項を加えて書き改めたものである。

- 22) ステュアート・ホール、小笠原博毅訳「文化的アイデンティティとディアスポラ」（『現代思想』1998年3月臨時増刊「総特集ステュアート・ホール」）pp.101～111。同じ論考でアイデンティティ論として重要な部分を以下に引用しておきたい。

「おそらくアイデンティティを、すでに達成され、さらに新たな文化的実践が表象する事実として考えるのではなく、そのかわりに、決して完成されたものではなく、常に過程にあり、表象の外部ではなく内部で構築される「生産物」として考えねばならないだろう。こうした考え方が問題化するのには、「文化的アイデンティティ」という言葉が依拠している権威と真正性そのものなのである。」(p.90)

「文化的アイデンティティとは、歴史と文化の言説の内部で創られるアイデンティフィケーションや統合の不安な地点である。それは本質でなく、一つの位置化（positioning）である。したがって問題のない超越的な「起源の掟（Law of Origin）」に絶対的に保証されることなどないアイデンティティの政治、位置が常にあるのである（・・・）

もしもアイデンティティがどこか固定化された起源からまっすぐ続く線に沿って生まれてこないとしたら、私たちはその編成をどのように理解することができるのだろうか。そこで、ブラック・カリビアン・アイデンティティを、二つの機軸／ベクトル——類似性と継続性のベクトル、差異と継続のベクトル——が同時に作動することによって「形作られる」ものとして考えてみよう。カリビアン・アイデンティティはこれら二つの機軸の対話的關係という点から考察されなければならないのである。」(p.94) 上の引用文にも見られるようにステュアート・ホールのアイデンティティ概念は魅力的だが、まだ十分につきつめられているとは思えない。他にStuart Hall and Paoul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, 1996, を参照。

- 23) 「集合的アイデンティティとは、相互に交流している諸個人によって生み出される、相互作用的であり、共有された定義である。そのような人々は、自らの行為の方向性に関心を持ち、それと同時に、その行為が起る機会やその拘束の現場に関心を持っている。（・・・）要するに集合的アイデンティティとは、行為が共通の認知フレームワークを生み出すプロセスであり、それによって行為者は環境を査定し、その行為の損得を計算することができるようになる。」（『現在に生きる遊牧民』（pp.29～30）。

このように定義された「集合的アイデンティティ」

は、テイラーやキムリッカの「集合的アイデンティティ」とは異なり、「不確実性」「変化」「差異化」を特色とする現代の複合社会の日常生活におけるアイデンティティの不安定や、紛争や社会運動に参加する人々のアイデンティティ形成の過程（メルッチは「個人化（indi-vidualization）」という用語を使っている）を映し出し、解体されつつある社会の流動性を描き出す。社会変動が加速してゆくなかで個人がかかわる組織は多様化し、個人が手にする情報も増大するために、かつてのアイデンティティの拠り所となっていた諸集団の権威が弱体化した結果として個人のアイデンティティは危機に直面する。「現在、パーソナルアイデンティティは『故郷喪失状態』となり[Berger, Berger and Kellner, 1979], たえまなしに変貌する状況や出来事に対応して、個人は自己の『故郷』を絶えず再構築し続けなければならない」(p.132)。これはきわめて分かりやすい説明だろう。だが、このような変化のなかで社会的経験に統一性を与えるためにどのような解決策が考えられるのか。

「このような変化のなかで継続性を求めるためには、メタモルフォーゼこそが最善の対応策であるように思われる[Baumgartner, 1983]。言い換えれば、個人的経験の統一性や連続性は、特定のモデルやグループや文化との固定的なアイデンティフィケーションによって確保されるものではないということである。むしろそれは『アイデンティティの形を変え』、現在という時点においてアイデンティティを再定義し、意思決定と同盟をくり返し変更する内的キャパシティに基礎づけなければならない。しかし、そうなると現在は、各人が自己実現していく中での、繰り返しの効かない無比の経験として、かけがえのないものになる。」(p.133)

アイデンティティの可変性と現在性は、紛争や社会運動の形態のなかにも現われる。次に引用するのは、本書のタイトルの由来が記された文章である。

「今日の紛争には計画性も、将来的ヴィジョンもない。この点は、批判者が意図した意味においてはでないが、真実である。先行する行為者とは違って、現代の行為者は普遍的な歴史の筋書きにより導かれているのではない。むしろ、彼らは『現在に生きる遊牧民』に似ている。理論的な術語で表現すれば、『現在』が今日の紛争の場面なのである。」(p.58)

今日の社会運動にかんしても同じことが言えるだろう。メルッチは「複合社会における社会運動は、限定された地域、限定された期間内でのみ展開する」(p.77)と書いている。この文章は、人々が運動に動員されることによって、それまで水面下に隠されていたネットワークが可視化されることを指摘する文脈のなかで記された文章であるが、それを逆に動員される個々人の側から読めばどういうことになるだろうか。水面下のさまざまなネットワークを通じて動員され運動に参加する個人は、そこで出会った人々と短い期間、一種の共同体を形成するが、それが終れば元の場に戻るか、あるいはまた別の運動に入ってゆく（つまりメタモルフォーゼが行われる）。この「瞬間の共同体」とでも言うべき人々の結合関係は、これまで言われていたような地域や中間集団や民族や市民社会、あるいはゲマイ

ンシャフトやゲゼルシャフトとは全く異なる、移動の時代の新たな共同体のモデルを提供するだろう。

残念ながらメルッチには、エンツェンスベルガーの言うような「国際大移動」の観点は弱く、また「社会運動」という観点が移民労働者の問題を見えなくさせているという印象も否めないのであるが、現代の社会運動の特色の一つとして「地球的レベルでの複合社

会という意識の芽生え」をあげていることを最後に指摘しておきたい。「この『地球的』意識は労働者の階級運動が掲げていた、より限定的な『インターナショナルイズム』よりも広汎なものです。人間および自然が完全に相互依存している世界システムの中で、人間種という一員として生きているのだという意識をこれは伴っているのです。」(p.271)