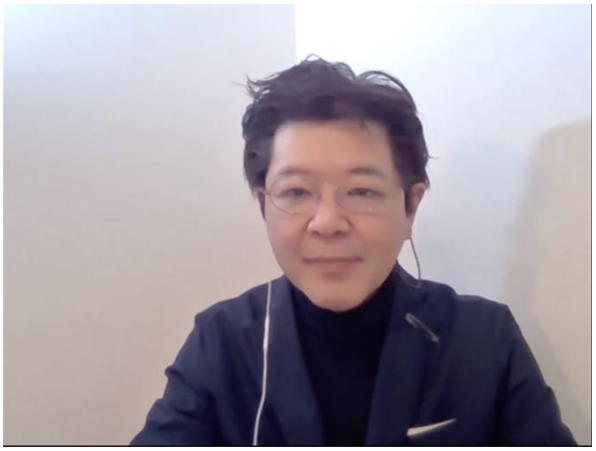
『自由論』の再定義に向けて自由としての責任、責任としての自由

北海道大学　吉田徹

吉田：



よろしくお願いします。私はコミュニティ・オーガナイジングなんてものをそもそもから門外漢で、昨年の 9 月に『アフター・リベラル』という小さな本を出したんですけれども、これが司会者さんの目にとまって、そこから何か規範的なあるいは理論的な議論で何か資するような話をしてくれないかという依頼から、今日こうして皆さんにお目にかかっているという次第です。なので、そこと引き付けてお話しをしなきゃいけないという制約はあるんですけれども、まずこの本が何を問題提起にしていたのかというところをざっくり最初にお話して、あえてそこで残された課題とかその先にあるもの、残された問題とは何なのかということを私論的に私のほうでお話をして問題提起としたいというふうに思っています。

この『アフター・リベラル』という本なんですけれども、いろんなことを議論している本で、基本的には 4 つの基本的な命題というか事例を取り扱っています。

1 つ、これが本の第 1 章になるんですけれども、いわゆるその民主主義の退行です。バックスライディングというものですけれども、これは民主主義体制、政治体制としての民主主義というものですけれども、これが先般言われているようなさまざまなポピュリズムであるとか、あるいはある種の競争的権威主義なんていうふうに言いますけれども、立て付けとしては民主主義的な、つまり定期的な選挙はやるんだけれども、その間にいろんな市民社会への介入とか、あるいは選挙法の改正ということによって与党が常に優位になるような、そういった新しい政治体制が出てきたというのが 90 年代以降の話なんですけれども、具体的には、例えば今のロシアのプーチンの体制であるとか、トルコのエルドアンの体制であるとか、あるいはハンガリーのオルバンの政権であるとか、そういったところが念頭にあるわけですけれども。こうした、それまで民主主義、リベラル・デモクラシーな国への経路をたどる国々があるというふうにされていたんだけれども、そこが徐々に権威主義化していって、一方で先進国が、これはトランピズムということですけれども、それまでリベラル・デモクラシーの旗手とされたような国でも民主主義的な、今度はこれは価値の問題ですけれども、価値というものが退行していっているというような、そういった現状認識のところです。

それから 2 番目は、これが第 2 章ですけれども、もう少し具体的にその右派ポピュリズムと呼ばれている政治現象、これはヨーロッパ、アメリカを念頭に置いたものですけれども、

そういったものがなぜ台頭してきたのかということを、ポピュリズムそのもの、ポピュリズム政治そのものにフォーカスするのではなくて、それまでの既成政党における競争の仕方であるとか争点設定の仕方が変化した結果、右派ポピュリズム的なものが出てきたというような話をしているのが、第2章ということです。

3つ目の事例としては、いわゆる歴史認識問題です。これは日本にいると割かた中国、韓国との関係において明瞭に感じられるところですけれども、ふと見渡してみると依然こういった問題を抱えているのは日本だけではなくて、ヨーロッパ、これはドイツとそれから東欧諸国、あるいは南欧諸国との問題であるとか、あるいはロシアとそれから周辺諸国、旧ソ連ということですけれども旧 CIS 諸国との関係において、非常に大きな国際政治上、安全保障上の問題に食い込むぐらいの争点になっているわけです。これがなぜ生じているのかというところが3つ目の事例として扱っています。

4 つ目として、ここがとりわけ司会者さんの目を引いたところだと思うんですけれども、というのは、これは移民世代の第 2 世代のアイデンティティ形成の問題と絡めて、いわゆるテロ、とりわけローンウルフ型のテロですけれども、テロリズムの問題と、それからその反作用としてさまざまなレイシャルなもの、あるいはジェンダーを起点としたヘイトクライムというものの、この 4 つの事例を扱ったものがこの本の具体的な各論ということになります。

いろんなものをつまり扱っているわけですけれども、なぜこれが、共通の何か大きな力学としてこの 4 つのものが生じているんだという落としどころにこの本はなっています。どういうことかというと、ここではリベラリズムのこれは問題だというような捉え方をしています。リベラリズムといっても、リベラルという考え方、思考といっても実はいろんなものがあるわけです。歴史的、思想史的、理論的に見てもいろんなものがリベラリズムというふうに称されてきたということになります。この本では、フリーデンというイギリスの政治理論家の整理を借りて、リベラリズムというのは歴史的に見て 5 つの潮流があったんだということで整理をしています。その 5 つというのがここに書いてあるように、政治的なリベラリズム、それから経済的なリベラリズム、それから個人主義的なリベラリズム、それから社会的なリベラリズム、それから寛容的なリベラリズムというものが、大まかに歴史的にリベラルというようなものというふうにされてきたわけです。もう少し具体的にいうと、例えば政治的リベラリズムというのは、これはブルジョア・デモクラシーなんていうふうにいわれる反絶対王政に対して契約主義的な、これはロック的なリベラリズムといってもいいかもしれませんけれども、王政に対して世俗の優位を求めるようなリベラリズムが政治的リベラリズム。その先には、そこから延長線上にあるわけですけれども、経済的なリベラリズムというのがあって、これは商業の自由、あるいは契約の自由というものですけれども、というものが出てくる。これはアダム・スミス的なリベラリズムといってもいいかもしれません。市場主義的なリベラリズムというものになります。これが 80 年代、90 年代の後に先進国ではいわゆるネオリベラリズムというネオリベ的な考え方のベースにもなってくると

いうことです。3 つ目が個人主義的なリベラリズムというもので、これは論者でいえばジョン・スチュアート・ミル的な、個人の自己決定権を非常に重視するようなリベラリズムということになります。それから、ちょっと社会的リベラリズムは後で話をするのでそこを飛ばしますけれども、5 つ目の寛容的リベラリズムというのは、これはいわゆるこの 60 年代、70 年代以降に、今日の先ほどの議論とも関わるとは思いますけれども、いわゆるさまざまなマイノリティー、これは女性、あるいはレイシャルな、あるいは場合によっては障害者ということになりますけれども、そういったマイノリティーに対して社会的な処遇をトレランスの原理でもって処遇しなきゃいけないというようなものです。これが現代における今われわれが議論してイメージするようなリベラリズムに一番近いのかもしれませんけれども。というリベラリズムのさまざまな系譜があるんだけれども、それがさまざまな形で不整合、ないしは不均衡といってもいいかもしれませんけれども、を生じせしめてしまったのが先ほど申し上げた 4 つの現代社会における重要な問題を生じせしめている、というのがこの本の 1 つの見取り図になっているわけです。具体的にいうと、例えば政治的なリベラリズムと社会的リベラリズムというものがこれが均衡していたのが戦後のいってみれば先進国の自由、われわれがいうところの自由民主主義の均衡とか安定というものを担保していたんだけれども、それがむしろ政治的なリベラリズムというのが強くなった結果、この戦後のリベラル・デモクラシーの原理というものは後退していったのであるとか、あるいは、歴史認識問題のところで歴史というのが非常に政治化されていく、ポリティサイゼーションされていくわけです。それはなぜかというと、寛容リベラリズムというものとそれから個人主義的なリベラリズム、これが結託をしてしまう。例えば、事例としては『想像の共同体』で有名なベネディクト・アンダーソンという人がいますけれども、彼が晩年、遠隔地ナショナリズムという概念を出してくるんです。それは、例えばある地域 A で民族紛争みたいなものがあって、その中で先進国の移民社会というのがあって、その移民社会が遠隔地であるが故にナショナリズムというものをむしろ駆動させるという、そういった考え方ですけれども、これもある種の共同体、もともとあった共同体から離れたところの共同体のほうが個人化されるので、そっちのほうが強度が強くなっているわけです。そこで資金であるとか人員であるとかそういったものが、むしろその紛争地に流れ込んで紛争を激化してしまうという、そういった考え方ですけれども。これもこの見取り図でいえば、寛容的なリベラリズムとそれから個人主義的なリベラリズムというのが結託してしまったが故に、歴史認識問題というのが強度を増すようになったというような形です。この 5 つの全ての事例は申し上げませんけれども、幾つかのリベラリズムの不整合というもの、それが歴史的なさまざまな条件によって均衡していたんだけれども、その均衡が崩れたが故に、冒頭申し上げた 4 つのさまざまな問題が出てきているというような基本的な構図を提出してみたのが、この『アフター・リベラル』という本のあらましということになります。

先ほど社会的リベラリズムのところの説明を端折ったんですけれども、それには理由があって、いろいろとさまざまな 4 つの事例を見てくると、一番最も欠けているのが社会的

リベラリズムの積極的な意義付けであるとか、あるいはそれがその他の 4 つのリベラリズムに対して後景に退いてしまっているという問題がこの 4 つの問題に 1 つ共通しているんだろうというふうに思うわけです。この場合、社会リベラリズムという、ざっくりいえば社会権とか市民権に力点を置くようなリベラリズムで、個人の自由というものと、それとセットでさまざまな社会権というものが並行しなきゃいけないというような簡単にいうと考え方ですけれども、これは論者でいうと T.H.マーシャルであるとかいうところが多分象徴的な論者ということになると思うんですけれども、そういった社会的、後でまたこの話はしますけれども、社会的リベラリズムのむしろ欠損こそがこうした問題を生んでいるんだろうというような、この本の先の話になってくるわけです。そこで、やや皆さんからすれば何を今更というところもあるのかもしれませんけれども、やや私論的に、この社会的リベラリズムというのはそもそも哲学的なある種の基礎、基盤として何があり得るのだろうかというところの話を今日はしてみたいというのが論旨になります。これは今、慶応の駒村圭吾さんという憲法学者がいるんですけれども、彼の研究グループでデジタル時代、あるいはコロナ時代の自由というものをどういうふうに再定義できるんだろうかということを、法学者であるとか、あるいは情報技術を専門にしている人であるとか、政治学からは僕がということになるんですけれども、民主主義における、この新たなデジタル社会における民主主義社会における自由の問題ということを考えましょうというところもあって、そういった文脈もあって、この今の時代における自由というものをとりわけこの社会的リベラリズムとの関連においてどういうふうに捉え直すことができるんだろうか、というところの問題関心と接続をしているということになります。なので、極めてやや思弁的な、理論的な、抽象的な話になりますけれども、お付き合いいただければ幸いです。

まず、問題状況、1 ポツのところですけれども、問題状況というところに入りますけれども、いろんな意味で個人を支えるアイデンティティというものが大きく変遷あるいは流動化しているというのが現在の状況なわけです。これもいろんな議論があり得ますけれども、いわゆる工業社会、工業社会とは何ぞやというこれはまた問題はあるわけですけれども、産業革命以来、近代社会の原理となってきた個人の統合原理というものが非常に揺らいでいる、液状化しているというのが 1960 年代、70 年代以降の状況にあるわけです。すなわち、それまでの時代というのは、いってみれば教育であるとか労働を通じた個人のアイデンティティの安定というものがあって、これがある種の階級意識というものにつながっていったし、あるいはその中で階級意識の中でさまざまなジェンダーロールというものが規定されていったし、その中で、これも先ほどの高波さんの議論とも重なるかもしれませんけれども、家族の機能というものが規定されていったわけです。これが徐々に大きな、とりわけ時代的な分断的な時代状況によって、ある種の分断が生まれるのが 1960 年代から 70 年代以降ということになるわけです。これは、この本の中では第 5 章で 68 年を起点とした大きな時代意識の変遷であるとか、その中の個人の役割の再定義であるとかというところで議論しているわけですけれども、この時代から新しい、いってみれば社会問題が出てくるわけで

す。環境問題もそうだし、フェミニズムもそうだし、民族的なマイノリティーの話もそうなんですけれども、そこで同時的に生じたのが、それまで雇用とか労働を通じた社会的なあるいは個人の人生の安定というものが不安定化していく。その中で、それまで一体のものとして捉えられてきた経済力とそれから文化資本というものが切断をするようになる。その一方、文化資本に欠く場合は消費文化というものが浸透していって、それと個人主義的なリベラリズムが結託をして、それが 70 年代、80 年代以降のネオリベラリズムというものになるわけですけれども、そういったものの 1 つの前提条件になっていくわけです。その一方では、個人的なものは、政治的なものがあって当時のスローガンがあるわけですけれども、あるいは先ほどの話を借りれば当事者性の時代といってもいいかもしれませんけれども、アイデンティティ政治というものが拡散をしていく。その中で、さまざまな個人を取り巻く生活リスクというのが多元化をしていくようになるわけです。工業社会の状況においては想定もされていなかったようなリスクというものがさまざまな形で噴出するようになってくるというのが、この 60 年代、70 年代以降の少なくとも先進国を取り巻く時代状況になっていくということになるんだろうというふうに思います。そうすると、さまざまな意味でのマイノリティー、これは社会の中でマイノリティーだというふうに感じられるもの自体が拡散をしていくわけです。言ってみれば、みんながそれぞれの社会的な文脈の中ではマイノリティーになっていくわけですけれども、そういったマイノリティーのアイデンティティ形成が非常に困難になっていくということになります。あるいはアイデンティティの源泉になっていたようなものが変わってくるといってもいいかもしれないです。　それまで労働を通じた安定というのがあったわけですけれども、そこから切断されることによって、これはすなわち即、貧困の問題、経済的な貧困、社会的な貧困というものになっていく。その中で、先ほどそもそも経済力と文化資本の切断の問題があるという話をしましたけれども、その中で文化資本に劣る場合は、その中で消費文化というものがそこに私生活の空間にそれが侵入をしてくるということになるわけです。という問題が出てくるわけです。そうすると、それに対するさまざまな副反応というか反作用というものが生まれてきて、それが心理的な防衛、心理的防衛というのはこれは他者への攻撃というのもあるし、あるいはある種のこれは日本的にいえば引きこもり、社会的なある種の引きこもりというのもあり得るでしょうし、あるいは家族内の DV なんかもそうですけれども、というような心理的な防衛が出てくる。あるいは、これは日本だとあまり想像がつかないですけれども、他の欧米諸国でいえばギャング文化みたいなものが出てくるわけです。これは逸脱文化なんていうふうにいいますけれども、ある種のギャングというものが 1 つのコミュニティとして、逸脱文化というふうに取りあえず言っちゃうんですけれども、というものが形成されて、それが個人を包摂するようになる。あるいはその中で、もう一つは宗教的な原理主義、セクトというものが出てきて、それが個人を新たに包摂するような 1 つのコミュニティになってくるというような問題が出てくるということになります。その中でローンウルフ型のテロリズムというのが出てくるというのが、先ほどの申し上げた話とも接続するところであります。そういっ

た意味では、どういうふうに新しい、そうではないコミュニティをつくるかというのが 1 つの重要な課題になっていくわけです。その中で、さまざまな個人を支える、さまざまな一方で個人にモラルを提供する、あるいは個人のプライドの源泉となるようなコミュニティというのをどういうふうにつくり上げていくのかというところを 90 年代、2000 年代以降、とりわけ今ですけれども、大きな政策的な課題として浮上してきているんだろうということになります。そのための方策というのは、いろいろあるわけです。いろいろあって、もちろん制度的なあるいは法的な場面において、さまざまなこういった差別を抑止するような、あるいは差別をしないようなインセンティブをつくるような制度的な法的な保障をするであるとか、あるいはその中で資源配分、これは経済的な話ですけれども、社会保障の問題も含めて資源配分によってこうした問題をなるべく小さなものにしていく。そこで一方で、これは後でお話するところとも関わりますけれども、さまざまな広い意味での政治参加というものを求めることによって、自己決定権を新しい形で新たな形で拡充していく。さまざまな方策というのがあるんだろうというふうに思います。問題は、じゃあ、どういうふうにこの政治参加、この政治社会参加のところでいえば、どういうふうにそのインセンティブというものを調達するんだろうかというところを具体的に個人のレベルまで落とした場合に、どういうふうにそれを実現していくんだろうかというところが具体的な問題になるわけです。最近でいうと、極めてこれは行動経済学からの議論ですけれども、ご案内のようにいわゆるナッジであるとか、あるいはアーキテクチャーによって個人が個人の行動を規律できるような、システムといってもいいかもしれませんけれども、をつくっていくというような方策が注目をされるわけです。これはリバタニアン・パターナリズムなんていうふうにいわれることがありますけれども、つまり何らかの制度設計があって、その中でナッジとかアーキテクチャーによって、個人は例えば何らかの中毒、アディクティブな状況があって、個人としてはそれを脱したいというふうに思っているんだけれどもなかなかそれはできない、感情的にできないと。その場合、何らかの背中を押すナッジによってそれを実現しやすいような環境をつくっていきましょうというのがこのアーキテクチャーの考え方であるわけですけれども、ただ、その場合は基本的に個人が本来的に自分はこうあるべきだという選好が固定化されていないと、このナッジというのは必ずしも有効に作用しないわけです。個人が個人の選好を把握している、あるいはそれを自分で認識しているという状況がなければ、このナッジというのは有効にならないわけです。避けたいと思うものを自分で分かっている。明日は二日酔いになると分かっているけれどもついつい飲んじゃう。その人がより必要以上に深酒しないような仕組みをつくろうというのがナッジなので、その場合に自分がやっぱり「明日、二日酔いになるのは嫌だな」というふうな基本的には選好がないと、このナッジというのは機能しないという前提があるわけです。そうすると、例えばこのアーキテクチャーの議論をリバタニアン・パターナリズムだけの 1 つの話を取っても、今のこの個人主義的な、この場合は自己決定権を最優先にするという意味では個人主義的なリベラリズムということになるわけですけれども、それだけでは十分にこの問題というのはさまざまな

今申し上げたような問題というのは解決できないんだろうという限界が出てくるということになります。

それに対して、この 2 ポツのところに入りますけれども、社会的なリベラリズムというのがやはり伴走しないと駄目なんだろうというのが私の考え方ということになります。やや政治思想史的な話になりますけれども、リベラル研究において、そもそも先ほど申し上げたようにリベラリズムという言葉で包含されるものがあまりにも広いので、それ自体がリベラリズムというものを理解するような、いってみればコンセンサスがないんです。リベラリズムというのは何かというのは。政治思想史においても。それを上手にある種まとめたのが、最近邦訳されたローゼンブラットという人の『リベラリズム　失われた歴史と現在』という青土社から最近出た本がありますけれども、この研究者は今までのリベラリズムというのは、例えば先ほど申し上げたロックであるとか、ベンジャミン・コンスタンであるとか、あるいはミルのような、こうしたアングロサクソン、コンスタンはフランス人ですけれども、アングロサクソンのリベラリズム論をあまりにも偏重して議論されてきたんだというような議論をしています。その中で、彼女は社会リベラリズムというものが十分に注目されてこなかったという議論をするわけですけれども、いずれにしてもこれまでのリベラリズムという言葉でイメージされるようなものというのは、個人リベラリズムというところにあまりにも焦点が当たり過ぎてきたというふうに言うわけです。彼女はその中で、いろんな歴史的なリベラルの源流を探す中で、2 つの大きく失われたものが、見落とされてきたものがあるというふうに言うわけです。1 つが古代ローマにおけるリベラルの源流、ここではキケロの言葉を引いていますけれども、古代ローマ、その当時はもちろんリベラルという言葉がそこまで流通していなかったわけですけれども、古代ローマで議論されていたような、この時代の思想家が議論していたようなところにリベラルの源流を見いだすことができるんじゃないかというところです。それからもう一つは、これはキリスト教、とりわけドイツのプロテスタンティズムを通じたリベラリズムというところを彼女は強調するわけですけれども、非常に利他的で自己犠牲的で、あるいは共同体主義的なリベラリズムの系譜というのが、この 19 世紀のドイツの思想家によるリベラリズムの 1 つ特徴としてあったんだというふうに言います。代表的には、これはドイツ人ではありませんけれども、社会リベラリズムでいうと先ほど言ったトーマス・ヒル・グリーンであるとか、あるいはホブハウスという現代においては有名なこの論者ということになるわけですけれども。簡単にいうと、リベラリズムの系譜の中で失われた、見失われていた系譜として社会リベラリズムというのがあるのだろうと。それとコミュニティ、あるいは共同体、言葉は何でもいいんですけれども、ということを接合させることによって、先ほど申し上げたような 70 年代以降の現代社会で噴出してきている問題に対する処方箋というのを見いだすことができるんじゃないかというのが、今私自身のここでの考え方の 1 つです。このローゼンブラットの本というのは非常によく調べてよく書けているんですけれども、社会リベラリズムそのものを議論していないんです。その他のものを議論することによって社会リベラリズムというものを逆投射するとい

う、何がいってみれば今のリベラリズムの議論で足りないのかというところから逆算して議論しているので、社会リベラリズムについての積極的な説明というものにはなっていないんです。という限界があるんですけれども、これは私は政治思想史の専門ではないので誰かやってくださいという話にはなるんですけれども。

この 3 ポツのところではもう少し基礎的なところとして、社会リベラリズムというものがあるとして、その基本的な考え方というものはどういうものがあり得るんだろうかというところを、この 3 ポツのところでちょっと議論してみたいというところになります。この社会リベラリズムにおける自由の問題を考える場合に 1 つこのスタート地点として考えてみたいのが、カントとマゾの問題という命題です。サドというのはご案内のようにフランス革命の時代に生きた思想家、文人といってもいいかもしれませんけれども、彼が 1795 年、ちなみにサドというのはフランス革命の時にバスティーユの牢獄に入っていた人間なんですけれども、その後、王制が倒されてフランスは共和主義の時代に入っていくわけですけれども、彼が 1975 年に書いた『閨房哲学』という小説がありますけれども、その中の人物の一人が「フランス人を共和主義者たらんと欲するならばあと少しの努力を」というふうに言うわけです。サドは何を言っているかというと、フランス革命は個人を解放せしめたのであれば、サドの場合はそうですけれども、身体的な快楽を追求する権利もそこには含まれるべきだということを彼は主張したわけです。これは、カント的な個人主義とサド的な個人主義の 1 つの分水嶺になるんです。つまりカントというのは、啓蒙というものは、これは個人の人格形成的な完成のために用いられるべきだと。それ故に歓迎されるべきだというふうに簡単にいえば言ったわけです。サドはその命題をひっくり返して、むしろ個人の快楽の追求のためにその個人的な自己決定権というのを利用しても構わないじゃないかと。それ故に彼はフランス革命を別の意味で、全く別の意味で歓迎をするわけですけれども。個人の自由というものをどういうふうにこの場合、使用すべきなのか、利用すべきなのか、行使すべきなのかというところが、この近代の個人主義的なリベラリズムが抱えた内在的なアポリアというところになるわけです。その文脈でいうと、ここでは大屋さんという法哲学者の人の本からの文章を引いていますけれども、引用しますと読み上げますと「個々人の心の中に内面化された看守がいるからだ。その人々は自由に振る舞いつつ共存することが期待できた。だからこの看守がいなくなってしまうとすれば、人々の自由と幸福というのは両立することができない。ここでなお人々の自由を守ろうとするならば、看守を復活させる必要がある」というふうに言っています。これは大屋さんのこの本というのは、ある種の自己決定権、19 世紀的な素朴な自己決定権みたいなものが今のアルゴリズムに支配されるような自己決定権に移り変わっている中で、どういうふうに自由というものを再定義できるかという議論をしている本で、結果的に彼はある種の相互監視のやっぱり社会が必要なんだというふうに言うわけですけれども。自由よりも個人の幸福が優先されるような今の状況になっていて、その中で自由というのはむしろ個人を痛めつけるようなものになっているわけですけれども、その中で自由というものをどういうふうに確保していくか、保障していくのかとい

うのが彼の問題関心にあるわけですけれども、そこで彼は緩やかな相互監視、お互いにお互いを打ち消すような形でしか自由というのは現代社会においては確保できないだろうというのが 1 つの結論になっているわけですけれども。言い換えれば、自由は何のためにあるのか、あるいは何のための自由なのか、あるいはその自由というものを基礎付けるものは何なのかというところが今、少なくともこの現在においては問われている場面にあるんだということになります。

その問題提起を引き受けた上で、言い換えるとどういうことかというと、19 世紀的なリベラリズム、あるいは個人主義的なリベラリズムはある種、消極的な自由だったんです。つまり個人の内面とか、制度的には私的所有権ということになるんですが、あるいは身体の自由な自分で自分の身体の自由を決めることができる、そのための介入を排除するというミル的な自由主義の原理ですけれども、そうではなくてどういうふうに積極的な自由、何々からの自由と何々への自由という有名な自由主義の原理がありますけれども、何々への自由というものを考えた場合に、そこでコミュニティというのはそこに関わってくるわけですけれども、というそういった消極的自由を考える場合に、どういうふうにその自由というものを再定義しなきゃいけないのか、というここでは議論をしないといけないということになってきます。ここで引用したのが、大澤真幸という社会学者、有名な社会学者の言葉ですけれども、彼も『自由という牢獄』という本の中で出てくるこれは文章ですけれども、「第三者の審級」という言葉がここでありますけれども、これは大澤社会学の 1 つのキーワードになるわけですけれども、簡単にいうとこの場合は神であるとか、あるいは 1 つの社会システムを均衡させている何らかの存在というふうに言い換えてもいいと思うんですけれども、ここで彼は、再び引用しますと「第三者の審級という他者の選択が自己自身の選択として引き受けられるには、自己がこのように初めから自らに対して阻害された状態にあるからである。第三者の審級は自己の内的な他者性をいわば奪い取ることによって存立しているのであり、それ故に第三者の審級という他者がそれ自体で自己自身の内的な契機ともなり得るのだ」というふうに言っている。一読すると何を言っているのか全く分からないんですけれども、簡単にいうと自由というのは他者の存在なくしては成り立たないということになるということ言っている文章なんです。つまり、ある種の主体性というものがなければ自由というのは行使できない、あるいは行使されたというふうに本人においては認識されないわけです。ただ、じゃあその主体性というものがどこから生じるかというと、それは他者からの承認であるとか、あるいは他者に対する承認があって初めて主体というのが成り立つわけです。その主体がなければ自由が存在しない、自由を行使するためには主体性がなきゃいけない、主体性を存立させるためには他人との関係性というのが絶対的に必要になる、というのがここで議論されていることです。なので、自由というのは、主体性というのを括弧に入れてしまうと、自由を行使する、あるいは自由という概念が存在するためには、必ず他者が存在しなきゃいけないというようなそういった方程式になっているわけです。大澤の言う、ちょっとまだ抽象的なので分かりやすい比喩を使うと、言語使用の比喩を彼は

しているわけです。われわれはいろんな言葉を使って、その言葉を使って他人とコミュニケーションをしたり説得しようとしたり、あるいはさまざまな思考というものをするわけですけれども、その言語というのは絶対的な自由じゃないわけです。言語にはさまざまなルールであるとか、それまでの使われてきた文脈であるとか、あるいは文法、いろんな意味のこれは広い意味の文法ですけれども文法があって、その上でわれわれは初めて言語というのを自由に使うことがあるわけです。つまり拘束が、ある程度のルールとかお約束事とか歴史的な負荷があって、その上に初めて自由というのが成り立つと、そういった関係性にあるわけですけれども、社会をそういうふうに捉えようということです。そもそも拘束という、あるいはあらかじめ何らかの関係というものがなければ、言語というのは関係性ですけれども、そうでなければ自由の行使というのもできないんだという論理命題になっています。

というふうに、自由、主体性を介した自由というものを捉えた場合、もう一つ考えなきゃいけないのが、責任という問題になるわけです。その主体というものを考える場合に、必ずそこには責任というものが付随するわけですけれども、そこでもう一つ手掛かりにしたいのが、ヤシャ・モンクというアメリカの若い政治学者が書いた、これも翻訳されていますけれども『The Age of Responsibility』という本があります。この本の研究は、彼は福祉国家のある種の哲学的な基礎というものを再び、70 年代のこれもロールズ以降のある種の正解が出てしまったかのような福祉国家論をもう一回、再確認してみようというのが彼の議論であるわけですけれども、ここでもその文章を引いておきましたけれども、彼はこういうふうに言うわけです。「自分の生活を制御している感覚、すなわち主体性の感覚を求めるこの願望は、まず第 1 にわれわれは一定の範囲で自分の性を制御することを望んでいる」という自己決定権、これが先ほど申し上げた個人主義的なリベラリズムというものですけれども、それから 2 番目は「われわれは自分が自己への責任を果たしていると感じていることを欲している」という、これも個人主義的リベラリズムの範疇にあるんですけれども、自分の選択が自分の選択として感じられるようになるということですけれども、それから 3 つ目に「われわれは自己への責任を果たしていると周囲から見なされていることを必要としている」と。つまりこれも先ほどの主体性の話とも関わりますけれども、自分が自由を行使している、何らかの行動とか選択というのをしたというふうな、それは何らかの構造であるとか、あるいは単なる思い付きとかわがままではなくて、そこには完全な主体というものを仮定をしている、それが何らかの選択とか行動を選択しているんだというふうに周りから少なくとも承認されることが重要であると。それが自由の基礎だというふうに、自由を自由として捉えるための基礎だというふうな、ある種の理論工学的な関係になっているわけです。続けて引用しますと、「市民が自分の最も深いコミットメントを尊重するだけの余地を十分提供できるリベラルな社会の展望を築くには、他者への責任が多くの人にとってどれだけ大切かを理解しなければいけない」というふうに言っているんですが、ここに社会リベラリズム、先ほどから申し上げている社会リベラリズムの考え方の 1 つの基盤というものが、軸というのがあるのだろうと。

なぜモンクがこういう議論をしているかというと、僕の言葉でいえば社会リベラリズムの必要性を強調しているかというと、これも 90 年代以降のさまざまな問題、福祉国家が抱えている問題への応答であるわけです。1 つ、彼は、自由というよりも責任の話から入るわけですけれども、今の現代における責任というのは 2 つの軸があって、1 つは懲罰的責任になってしまっている。責任というものが。これは何かというと自己責任ということですけれども、何か自由にやらせる。自由にやらせるんだけれども、そこで失敗したらそれはあなたの責任でしょうという形です。これは日本でいう自己責任論ですけれども、という形で一方では責任が議論されている。その一方で、それに対する反駁として、いやいや、そうじゃない。自己責任というはむしろ社会の構造が生み出している問題であって、なのでそういった自己責任を取れない、あるいは取る必要がない場合はそこに何らかの公的な介入によってそういった問題を解消しなきゃいけない。ただ、これは一方でモンクに言わせれば、ある種のパターナリズムであり、あるいは場合によってはスティグマ化を生む、提供するようなきっかけになるわけです。アファーマティブアクションもそうですけれども。結果的にそれ自体、その中で主体性というのもそこで一方では蒸発してします。その中で、じゃあどういうふうに責任を取れる、責任を取るというのは自分の選択をするという意味でもありますけれども、自由を行使するということになるんですけれども、というふうにその中で主体性というのを構築するかというと、それは応答する責任、あるいは応答される責任というものへと個人を捉え直すことによって、それによって自由と責任の関係性というものを組み直すべきだという、そういった議論になるわけです。これもやや抽象的なので、先ほどのようにもう少し分かりやすい比喩でいうと、ここで彼が言ったのはメニュー選びです。メニューでさまざまなものを選択する比喩ということを言っていますけれども、いってみればレストランに入ってわれわれが何を選ぶのかというのは、そのメニューの中で選ぶのは自由であるわけですけれども、選んだからにはそこには責任というのが必然的に生じるわけです。少なくともレストランが提示された価格と提示された内容でそこで何らかのものを選んだ場合、そこにはわれわれはそれを選んだんだというような自由とそれからそれに伴う責任、主体性といってもいいかもしれませんけれども、というのが生じることになるということになるわけです。簡単にいうと、主体によって自由が行使されるということがまさに大事であるわけですけれども、それが主体が主体である限り、そこには他者の存在と他者からの応答というものが必要になるし、その場合、私という主体があれば相手における主体というのがあるので、相手の主体を形成するためにはそこにおいて何らかの相互循環性みたいなものがなければいけない。その中で個人が行使する自由というものを再定義していこうというのが、ここでのモンクの議論だったように思います。

ということで、もうやや時間もいい感じになってきたのでまとめたいと思いますけれども、自由が自由として認識されるためには、そこには何か、ここでは帰責性という言葉を使っていますけれども、帰責性が必要になるわけです。過度の自由、何が過度かは難しいわけですけれども、何らかの自由が何故に行使されるのかということを突き止めることが、因果

関係を少なくともそこに見いだすことがなければ、自由の帰責性、言い換えれば自由がなぜ必要かということですけれども、ということを問うことはできないわけです。これも大澤真幸の議論の中に出てくる 1 つの事例というか、説明の仕方なんですけれども、例えば親子との関係で「おまえをそんな子に産んだ記憶はない」という、そうすると子どもは「いや、産んでくれと言った記憶もない」という答えが返ってくる、ままあるシーンですけれども。そこで「産んだ」ということ自体というのは偶然なわけです。それは子どもが選んだわけでは少なくともないわけです。その中でどういうふうに、じゃあ子どもが子どもの主体性をそこに付与するかというと、それはその子どもを自分が選んだ、自分がこの世に生を受けるということを選んだわけではないんだけれども、たまたま偶発的にこの世に存在をしていた。そういったある種の負荷を受けた上で、その自由とのどういうふうに行使するかということが主体性、あるいは責任ある個人というもの、その自由をどういうふうに行使するかということのある種の気付きというものになる、それを生む契機になるわけです。という説明の仕方があるわけですけれども、それが自由の帰責性ということだと思いますけれども、自由がどこから生まれてくるかということですけれども、それは個人で自覚するわけじゃないですけれども、どこかで自覚しなきゃいけないわけです。その因果関係というものが必ずなきゃいけないわけではなくて、それをいかに自分で受け止めてそれを行使するかというところに主体性が出てくるということになるわけです。なので、ここではこのレジュメのところで対自的な存在と即自的存在という言葉を使っていますけれども、これはサルトルの言葉ですけれども、この場合の対自的存在というのは自分のアイデンティティをベースにした自己や自由という意味で、対自的存在というのは自分のアイデンティティそのものを自分で選ぶことのできる自由ということになりますけれども、自分のアイデンティティというのはこの場合は他者との関係において生まれるものですけれども、それを主体的に選び取るということ自体に自由、少なくとも今の現代社会における自由というのは再定義しなければ、先ほどのこの 2 ポツのところで申し上げたようなさまざまな問題というのはなかなか解決するのが難しいんじゃないかというふうに思いますし、そのためのさまざまな制度的な法的な条件というのをどういうふうに整備するのかというのは、これから考えなきゃいけないことなんだろうというふうに思います。

最後に、そういう話をすると、ある種のこれは個人に対する拘束であるとか、あるいはこれはソーシャル・キャピタルで、ある種のダークな社会福祉資本になり得るんじゃないかという議論もあり得るんだろうと当然ながら思います。その場合というかそれを避けるためにどうするかという話なんですけれども、2 つ仕掛けというのはあると思うんです。1 つは将来世代、あるいは時間軸というのを延ばすことによって、未来であるとか将来世代に対する責任とか応答性、つまり先ほど申し上げたのは同じ時間軸の中での他者への応答性による自由という話ですけれども、そうではなくてそれを時間軸を未来軸に延ばすことによって得られる応答性をすることによって、拘束性というものはこれ自体も再定義されるんじゃないかということです。それからもう一つ、これも言わずもがなというか当たり前の話で

すけれども、としては空間軸です。グローバルな場合によっては空間軸ということになるのかもしれませんけれども、そういった空間軸においてなるべく幅広い他者という存在を、仮でいいんですけれども仮規定でいいんですけれども、というものを措定しておくことによって、自由というものを抑圧、自由の他者への応答による自由というのが個人に対する抑圧というものにすり替わるということを軽減することができるんじゃないかというのが、1つの処方箋ということにはなります。

というような極めて思弁的な話で恐縮ですけれども、とりあえず私からの話は以上ということにしたいと思います。ありがとうございました。

（質疑応答）・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・
司会：

質疑応答に入りたいと思います。どなたからでも吉田先生宛てにコメント等々よろしくお願いいたします。

参加者A：

お話を伺っていて、その責任と自由を結び付けて考える考え方はカール・ポランニーの自由論と何かすごく近いような印象を抱きました。ポランニーは、結構キリスト教をベースにその責任が取れるということと自由ということの関係性とかを結構議論もしていたと思うし、それとあと、資本主義とか市場社会というのが、ある種のさっきおっしゃったみたいな消極的な自由の中で、結局その関係性が非常に極小化されていって、生産と消費の関係性の中で影響関係も見えなくさせていくような、で、その責任を解除していくようなロジックとして実は市場メカニズムというのは成り立ち得るんじゃないかというふうなことで、それに対して、そうではない経済のあり方を考えていくときには、要するにその責任が取れるような形での、見通し問題というふうに確か言っていたと思いますけれどもその見通しが、要するに責任がちゃんと取れるというか、認識し得るような関係性をつくっていくというようなことが必要で、そこから何か経済民主主義的な議論に持っていくというふうな議論をしていて。そういうポランニーの議論というのが、今ちょっと僕は社会的連帯経済というようなコンセプトを研究しているんですけれども、そういうところのベースになっていたりして、何かすごくポランニーっぽいなというふうな印象を持ったんですけれども、カール・ポランニーの議論なんかは少し関係があると考えていいんでしょうか。

吉田：

そうですね。おっしゃるとおりだと思います。ポランニーも、とりわけ後期のポランニーの議論の中ではある種の社会リベラリズム的なものに非常に接近をしていくところがそうなんですけれども。ポランニーが僕の視野に入ってこなかったのは、経済との関係で必ずしもこの個人の自由というのを考えていなかったので。彼のスタート地というのはやっぱり

市場と経済ということなので、その中でいかに経済を社会的に埋め込んでいくかというところにやはり彼の力点はあるので、僕はこれは政治学から入っているので、あるいは社会学的なところから入っていくので、なかなかそこは言わんとしているところは一緒だと思うんですけれども、スタート地点がちょっと違うかなという程度のお答えしかできないんですけれども。ご指摘は本当にそのとおりだと思いますし、『人間の経済』でしたか、再読してみようと思います。

参加者 A：

大阪市立大の若森みどりさんという人が結構ポランニーの自由論を議論されていて、その中でキリスト教との関係とか、いろいろとそのベースになぜそういう自由論が出てきたのかという話を結構されていて、何かその辺りが先ほどの議論ともちょっともしかしたら重なる部分があるのかな、なんて思っていたので大変興味深く聞かせていただきました。ありがとうございます。

吉田：こちらこそ、ありがとうございます。

参加者 B：

質問じゃなくてコメントだけさせていただければと思うんですけれども。僕はちょっと政治関係のことは門外漢なものでよく分からないところが多いんですけれども、普段コミュニティ・オーガナイジングとかを考えているときに常々思っていることがやっぱりあって、コミュニティ・オーガナイジングは、多分社会運動についても同じだと思うんですが、いかようにでも使えるというか。つまり、ちょうど今ご指摘にあったソーシャル・リベラルみたいなものが存在していない社会だと、どうとでも実は使えてしまう、そのツールみたいになっているというふうに感じているんですけれども。

そこに先生のご指摘にあったソーシャル・リベラルみたいなものだったりとか、僕はアメリカの場合だとソーシャル・ジャスティスという言葉になるかなというふうに常々思ってはいるんですが、アリンスキーの言葉でいうとラディカルということだと思うんですけれども、おっしゃるようにやはり何かが足りない。だから何か運動をしていても規範となるような何かが足りないというのはやっぱり常々思ってはいるんですが、ただ、これはコメントですけれども、リベラルといいながら実は自分たちを 1 つ縛っていくものになるというようなのは面白いなというか、これはあくまでも感想ですけれども、というような印象を持ちました。ご主張の向きは本当に賛同できるところが多いです。ありがとうございました。

参加者 C：

ちょっととんちんかんな質問というかコメントになるかもしれないんですが、私は今、産業民主主義論というのに興味を持っているんですが、産業民主主義論の中にはスピンアウ

ト理論というのがあって、いわゆるその産業民主主義を徹底というか、よくやれば、それが政治参加につながるんだと。具体的にいえば、労働組合とか労使関係とか、あるいはさまざまな産業分野の民主的な運営に関われば、それが積極派政治参加につながるんだと。

これは1970年代からペイトマンの議論が､彼女が一番最初とはいえないらしいんですが、一時期盛り上がって、しばらく途絶えて、また最近議論が復活しているようなんですが、私もちょっとそんなことを考えていまして、吉田さんのお話は直接そこまでは言及されていなかったのですが、吉田テーゼの1つの具体的なケースになり得るのかなと。つまり、産業分野での参加の促進というものが、おっしゃったようなコミュニティ的なものとの関わりとか、そういうところでの経験ということの 1 つの大事な場所になるのかなと勝手に思ったんですが、この辺はいかがですか。

吉田：

ありがとうございます。僕の専門でいうと、70 年代で産業民主的な考え方というと、いわゆる自主管理ってありますよね。フランス語だと「オートジェスティオ」というふうに言っているわけですけれども。あれは本当に労働組合あるいは社民政党の 1 つの政策的なものから、それを思想的に転換していったのが、最近では有名な人でロザンヴァロンなんかはもともとそこからスタートした人ですけれども、産業民主主義という言葉が出てきたと思うんですけれども。もちろん、あっちゃいけないというわけでは全然ないんですけれども、ただ問題は、つまりこれは今の、先ほどポスト工業社会という言葉で言っちゃったところなんですけれども、つまり労働というもの、働くということの持っている意味合いというものが、個人にとって、あるいは個人のさまざまな生活リスクを排除するための手段としての労働というものの価値がすごく下がっちゃっているわけです。つまり、個人と労働のある種の関係性というのも変わったのが 1 つ、このポスト工業社会の 1 つの特徴で、そこから派生している問題というのはたくさんあるわけですけれども、その中で労働の位置付け、重み、あるいはそれが有する機能というのがさまざまな意味で、少なくとも相対的にかつてよりは軽くなっている中で、その中で産業民主主義というものが果たせる領域と果たせない領域というのは自ずから出てくるんだろうと思うんです。問題は、少なくとも 19 世紀から 20 世紀、1960 年代ぐらいまでといってもいいかもしれません。これは先ほど高波さんの議論のところにも接合すると思うんですけれども、ある種、その社会権とか市民権と、それから労働権というのがセットで展開をしてきた。それが現代社会のベースになっているわけですけれども、そこが切断されちゃったわけです。60 年代、70 年代に。なので、その限界はあるんじゃないかなというふうに思います。

参加者 C：

ありがとうございます。まさにおっしゃるとおりで、逆にいえば、じゃあもう一回そこを何とかできるのかというのも大きな労働あるいは産業分野の課題なんだろうなと思います

が、おっしゃるとおりだと思います。

参加者 D：

5 つのリベラリズムというのがあるという話なんですけれども、寛容のリベラリズムというのがあって 60 年代のマイノリティーの権利増長に寄与してきたというお話があったと思うんですけれども、それと今の先ほど詳しく説明されてきた社会リベラリズムというのと、多分ニュアンス的には一緒なのかなという感じはしていたんですけれども、そこの差というのをどういうふうに捉えられているのかというようなことについて、少しお話しをいただけたらなというふうに思いました。

それと、あとこれはもう簡単に、これは感想的な話なんですけれども、自由の再定義のところというと、僕も吉田さんと同じぐらいの年代なので思うんですけれども、ちょっと学生の時にはやったフーコーなんかがすぐに僕は、すぐに自由と規律みたいなことで想像したんですけれども、その辺と基本的に流れ的には把握の仕方というのは同じ構図というふうに捉えていいのでしょうか、ということがちょっと気になりました。

以上の 2 つなんですけれども、よろしくお願いします。

吉田：ありがとうございます。

どちらかというと、この種の議論をするときにリベラリズムというところから入ると何か分かるものも分からなくなっちゃうというところがあって、そこは難しいんですけれども、何となく話の都合上そこから入ったわけですけれども。簡単にいうと、もちろんおっしゃったように寛容リベラリズムと社会リベラリズムは決して、どの 5 つのこのレイヤーも無関係ではないんですけれども、社会リベラリズムというのはどちらかというと制度重視、簡単にいっちゃうと制度重視、政策重視のところに軸足を置いていて、寛容リベラリズムはむしろアイデンティティ、これはジェンダー、レイシャル、宗教というところもそうですけれども、というところにどちらかというと軸足を置くというところに違いがあるんだろうと思うんです。それで政策的な帰結として出てくるものが一緒だというのはあり得ると思うんですけれども、少なくともそのスタート地点はちょっと違うかなと。例えばその寛容リベラリズム、難しいですね。寛容リベラリズムの中で、あるいは分かりません、これは皆さんの領域かもしれないんですけれども、運動論的なところと制度的な政策的なところ、先ほども議論になりましたけれども、そこはやっぱり齟齬があるわけです。齟齬があって、運動論的なところはもしかしたら寛容的リベラリズムに近いかもしれませんし、もう少し制度論、政策論的なところは社会リベラリズムというところに近いかもしれません。これは個別に、これもざっくりした話なので、個別的な議論をしなきゃいけないかもしれませんけれども、ややその力点の違いがあるのかなというところではあります。

それからフーコーに関しては、そうですね。どう言えばいいんですかね。多分その時代状況が、やっぱりフーコーといってもいろんなフーコーがいるのでどのフーコーを議論する

かというのにも関係しますけれども、おそらくそのフーコーの時代、ポスト構造主義の時代と今の時代、90 年代で大きく変わったのは、やっぱりフーコーのフーコー流の福祉国家批判というのはある種の政権力としての福祉国家批判というのがあって、それと今の、それで流通していたフーコーと、彼の言い方と、それが今の 90 年代以降の状況で全く違っちゃった。つまりすごく簡単にいうと、かつては福祉国家というのは批判する対象だったんだけれども、今はそれをいかに改変していくかというところにかなりステージというのは変わってきたんだと思うんです。それはコロナにおいて如実になりましたけれども。やっぱりかつては、「ウォーフェア・ステート」が、「ウェルフェア・ステート」になったという言い方がありますけれども、政権力としての福祉国家というのがあって、それをいかに今は、無くすことにはできないので、いかにその福祉国家のあり方を改変していくのかというところにかなり関心というのは移ったんだと思います。かつての 70 年代のようなフーコー流の、流のというふうにあえて申し上げますけれども、強いて申し上げますけれども、フーコー流の福祉国家批判というのはもう通用しないんじゃないかというふうには思いますけれども。すみません、参加者 D さんのおっしゃるそのフーコーの話と接続しているかどうかというのは分からないんですけれども。

参加者 D：

おっしゃるとおりだなというふうに。私も何かそういうふうな感じはちょっとしていたところはあったので。だから最近はあまりフーコーの話をする人がいなくなったなというのはちょっと半分思っていて、少し先ほど看守という話がありましたので『監獄の誕生』をすぐにイメージしてしまったというのが多分原因だと思います。どうもありがとうございました。

吉田：

これはむしろ僕は門外漢だから皆さんにお聞きしたいんですけれども、コミュニティ・オーガナイジングみたいなところって、やっぱりそのエスタブリッシュドな福祉国家に対する距離感とか批判というところも多分にあると思うんですけれども、そことフーコーの議論なんていうのは通底するところがあるんですけれども、その一方で、その社民主義的なある種の考え方として、むしろ福祉国家というのは擁護の対象なんだというところもあって、それをどういうふうに皆さんはつなぎ合わせているのか。どういうふうにマトリクスの中では出来上がっているのかというのは、ちょっと政治学者としてはお聞きしてみたいところではありますけれども。それは前に参加者 F さんとも議論になったことがあるんですけれども、「政治学者はやっぱり上から目線だ」みたいな話になって。

参加者 D：

すみません、じゃあ個人的な、全然僕は不勉強なのでここで話せるようなことでもないか

もしれないんですけれども、やっぱりフーコーじゃないですけれども、未完のプロジェクトみたいな感じなんだと思っていて。福祉国家というのはやっぱり重要ではあるという話は今おっしゃっていたとおりで、福祉国家がなければ私たちの生活、社会が成り立たないという話であるわけですけれども、でも先ほどもおっしゃっていたように社会自体が変わっていくので、この社会に合わせた形で福祉国家というものを変えていかないといけないわけですけれども、そのときにここにおられる方というのは多分、その労働者とか生活者とか福祉の利用者の立場、立場性の問題との話があるかもしれないんですけれども、その人たちがどういうふうな手だてでもって何かそういうコミュニティなり社会なり福祉国家というのがいいのかということを問題提起していって改善していく。で、社会も変わっていったらまた変えていくという、そういう未完のプロジェクトを延々とやり続けていくというのが、多分それは。だからコミュニティ・オーガナイジングは、先ほどもいろんな方法で使えるという話もありましたけれども、でも基本的にはそういうプロセスであって方法であって、ここにメインでいる方はそういうことを目標にコミュニティ・オーガナイジングを解釈しているという、目標にしているんじゃないかなというイメージでおりました。皆さん、どうでしょうか。以上です。

吉田：ありがとうございます。

参加者 B：

僕の立場だと、僕と参加者 C 先生はどちらかというと労働寄りなんですが、制度経済学の立場に僕はちょっといて、コミュニティ・オーガナイジングというのも、いうなればインスティテューションが、先ほど 1970 年代のお話をされましたが、インスティテューションが解体していたということで、もう一つはグローバル化の中で国境を越えた新しいインスティテューションができちゃったという話で、国民国家が解体しつつあるという中で、どうインスティテューションをもう一度再構築していくかという作業の中でコミュニティ・オーガナイジングが使えるかも、というような見方をしているんです。先ほどちょっと Google の労働組合の話をしていたのですが、まさにそういう試みが今始まっているなというふうに思っていて、確かに労働の価値は下がっているという話なんですが、例えば Google の年収 2,500 万ぐらいの労働者が、請負労働者の年収 300 万ぐらいの労働者と一緒に労働組合をつくって、かつ、それが国際連帯を始めているという新しいインスティテューションをつくって Google みたいな IT 系級の巨人に対峙していくという姿が見え始めてきているというのが。で、その裏側におそらくコミュニティ・オーガナイジングが多分あるだろうという見込みがあって。で、参加者 C 先生も先ほど産業民主主義という話をしましたけれども、産業民主主義もかつてのいわゆるインダストリーではなくて、むしろプラットフォーム・インダストリー的なところの産業民主主義が新しく生まれてくるんではないかと。例えば、OECD なんかで YouTuber が権利を主張しながら労働組合をつくり始めるというのも 1 つ

似たような姿かなと思って、実はあちこちにそのインスティテューションの再構築があるだろうなというのが見えてくると、それが 1 つ利害調整の基盤、ベースになっていって、おっしゃるようなソーシャル・リベラルみたいなものがもう一回再構築される可能性があるというような、今は本当に混沌期にあるなというか、その混沌期からのもう一回再生期にあるような感じがしていて。こういう研究会は、むしろその運動というよりも、研究をしながら社会的な情勢を見て、現状を見ながら何かそれこそ学会でも社会でも刺激を与えられたらいいなというような感覚で見ている、社会もちょっとそれはもう制度経済学の立場にいるからどうしてもそういうふうに僕はものを見ているという感じです。

参加者 E：

参加者 B さんの話も最初のほうはちょっと聞けなかったんですけれども、多分最後のほうをお伺いしている限り何か僕の今日の吉田さんのお話を伺った問題意識もすごく似ていて、今の吉田さんの質問もすごくこの研究会にとって重要な質問だなとあらためて思ったんです。それはどういうことかというと、いっても今ある形の体系化されたコミュニティ・オーガナイジング、特にアメリカを中心として発展してきたコミュニティ・オーガナイジングといっても歴史は 70 年ぐらい、ないしは長く見積もっても 100 年ぐらいの歴史の中で培われてきたもので、それというのはやっぱり工業化社会になり社会構造が変わる中でやっぱりそれが必要とされて体系化されてきたというところがあると思っていまして。今日のお話で、そのポスト工業化の社会の中でリベラルの考え方もあらためて問い直されているというときに、やっぱりコミュニティ・オーガナイジングもこの 100 年ぐらいで培われてきたコミュニティ・オーガナイジングが新しく変わりゆく社会の中で、果たして同じように扱われるものなのかというのは、何か過渡期なのではないかなというのはぼんやりと思っているところもあって。そういう意味では、例えば福祉国家を擁護するコミュニティ・オーガナイジングから、福祉国家のそのインスティテューション化されたものに対する反発としてのコミュニティ・オーガナイジングというのもどちらもありますが、何か歴史的にはだんだん擁護するものから反発するほうへ来ていているのではないかなという気もしている。ちょっとこれは誤っているかもしれないんですが。それが、近年は何かいわゆる従来のコミュニティ・オーガナイジングとはまた少しレイヤーの違うコミュニティ・オーガナイジングの形のようなものがあると思っていて、それは参加者 B さんが関心を持たれているところなんかはすごく何かちょっと新しい時代のコミュニティ・オーガナイジングなのではないかなと思っていて、今日のお話とまだ僕の中ではすごく抽象的なところでしかつながっていないのですが、そのリベラルな社会のあり方というものと新しいアフターリベラルと吉田さんがおっしゃるものと、新しいコミュニティ・オーガナイジングの形というのが、この 100 年ぐらい続いてきたものがすぐになくなるという意味ではなくて、それはそれで継続するとは思うのですが、多分何かすごくその新しいものへの移行を考える上での何かヒントを頂いたなと思います。感想ですが、ありがとうございました。

吉田：ありがとうございます。僕もいろいろ教えていただいてありがとうございます。

司会：今日はありがとうございました。