

【論文】

ポストモダニズムの不可能性： リベラル・コミュニタリアン論争を精読する

森 本 奈 理

Impossibility of Postmodernism: A Close Reading of the Liberal-Communitarian Debate

MORIMOTO, Nari

“I tell you what,” I said, “I’ll call it
‘The Children’s Crusade.’ ”
Kurt Vonnegut, *Slaughterhouse-Five*

はじめに

この論文では、リベラル・コミュニタリアン論争という政治哲学論争を再検討する。それにあたって、マイケル・サンデル Michael Sandel の『公共哲学 *Public Philosophy*』に収められた小論「政治的リベラリズム “Political Liberalism”」を精読する。この小論で、コミュニタリアンのサンデルは、リベラルのジョン・ロールズ John Rawls の『政治的リベラリズム *Political Liberalism*』を批判しているが、彼のポストモダンな批判の不可能性と誤謬を私は明らかにしたい。サンデルはロールズを脱構築することで、自らをリベラル＝コミュニタリアンと定義づけようとするが、こうした試みは必ず失敗に終わる。この論文の本論では、ロールズを批判するにあたってサンデルが「功利主義」を復活させてしまったこと、歴史的な裏付けをとろうとする余り歴史を都合よく歪曲していること（その歪曲は「歴史の相

対性」で片づけられるレベルのものではない)、コミュニタリアニズムという「存在論」が不可避的に陥るパラドックスを全く解決できていないことを示したい。

I. 理想をとるか、現実をとるか

ここで最初に確認しておくのは「アメリカ」の二重性である。アメリカ人は世界最強の資本主義国の構成員として物事の「実利」面にこだわる一方、それとは相反する「理想」を追求し続ける姿勢も殊の外強く持っている。

この命題の真偽を実地に確かめる術を私は持たないが、その証拠を文学的想像力に求めることはわりあい容易い。¹私の念頭にあるのはポストモダニズムにおける「歴史改変小説」であるが、そうした小説のなかで一番分かり易いものを挙げるならば、トマス・ピンチョン Thomas Pynchon の『競売ナンバー49の叫び*The Crying of Lot 49*』になるだろう。この小説では、現実の「アメリカ」の裏側に、そこからこぼれ落ち「忘れ去られた人々 forgotten men/women」が集う「もう一つのアメリカ」の可能性が示唆されている。ピンチョンのこの小説は大文字の「歴史」からこぼれ落ちた人々の復権の可能性を探る「ユートピア」への志向性を持つが、それとは反対に、理想の共同体「アメリカ」が人種差別という現実屈する悪夢を扱った小説に、フィリップ・ロス Philip Roth の『プロット・アゲinst・アメリカ *Plot Against America*』がある。

ピンチョンやロスのこの有益な示唆を「導きの糸」として、私はアメリカの「理想」と「現実」を区別しながら「公共哲学」のあり方を論じてみたい。そうした際に予想される反論としては、「理想と現実を截然と区別することなどあり得ない。理想は現実、現実も理想に『常にすでに』取り込まれているのだ」という脱構築派のものがあるが、仮にこの命題が真実だとすると、脱構築が目指す理想、「あらゆる物事に固有の特異性（差異）を我々人間が正確に把握する理想的状況」も常にすでに現実のものである

ことになり、目指すべき理想がなくなる以上、脱構築という作業の存在意義もなくなってしまう。

従って、リチャード・ローティ Richard Rorty が評するように、脱構築を一つのメタファーと見なし、それをいったん脇にどけておかない限り、我々は何らの建設的な議論もできないことになる。あるいは、もっと単純に、ラルフ・ウォルドー・エマソン Ralph Waldo Emerson の「あまりにアメリカ的な」思想は脱構築不可能だと断言するハロルド・ブルーム Harold Bloom にならって、「アメリカ (のリベラリズム)」も脱構築不可能だと主張して、脱構築を脇にどけてもいいのかもしれない。²さらに言えば、我々が暮らす日常世界においてはある程度確実に存在する（「理想」と「現実」の）二項対立を全く認めない厳格さを有するがゆえに、脱構築はそれが約束した政治的革命を未だ果たせていないように私には見えさえるのである。要するに、ここで扱う「政治哲学」という領域は、現実世界での実践が求められる世界であり、それがそうである以上、一切の行動を封印させてしまう（脱構築の）決定不可能性を考慮する余地はないのである。仮に、脱構築論者が主張するように、（「理想」と「現実」など）あらゆる二項対立の対概念が「常にすでに」通約可能なのだとすれば、脱構築されるものには（通約不可能な）「本質」など存在せず、もともと「本質」が欠けている以上、そうしたものを脱構築する行為は最初から答えが分かりきっているものをわざわざ再確認するだけの「完全に不毛な作業」だということになる。³反対に言うと、脱構築という作業が意義を持つためには、「理想」と「現実」にお互い相容れない「本質」が予め存在するが、脱構築を行ったために、それら「本質」が溶解してしまうことが必要である。但し、この場合、事物に「本質」が予め備わっていることになるが、これは脱構築の「第一公理」—本質などどこにも存在しない—と矛盾する。

ここでやや執拗に「脱構築」を否定するのは、ここでの作業—リベラル・コミュニタリアン論争の精読—において、このことが大きな意味を持っているからである。結論を先取りすれば、ロールズの「政治的リベラリズム

political liberalism」(以下、リベラリズムと記述する)に対するサンデルの反論はほとんど「水掛け論」である。(少なくとも私にはそう見える。)というのは、ロールズは自身の政治的リベラリズムを脱構築不可能なものだと定義しているのに対し、サンデルはそれを脱構築しようとやっきになっているからである。そして、サンデルがこうした水掛け論に精を出すのは、彼自身の「公共哲学」がロールズを脱構築することでしか証明できないところにある。

『政治的リベラリズム』において、ロールズは「宗教や世界観、道徳といった私的な信念による価値判断は人それぞれで、こうした点における社会的合意は困難だから、宗教や世界観、道徳といったものを公的な政治の世界には一切持ち込んでならない」という極めてリベラルな政治哲学論を展開している。これが彼の定義する政治的リベラリズムであるが、ロールズは同書の冒頭で以下のような断り書きを述べている。

Political liberalism, the title of these lectures, has a familiar ring. Yet I mean by it something quite different, I think, from what the reader is likely to suppose. Perhaps I should, then, begin with a definition of political liberalism and explain why I call it “political.” But no definition would be useful at the outset. Instead I begin with a first fundamental question about political justice in a democratic society, namely what is the most appropriate conception of justice for specifying the fair terms of social cooperation between citizens regarded as free and equal, and as fully cooperating members of society over a complete life, from one generation to the next? (*Political* 3)

この引用で注目すべきは、ロールズが政治的リベラリズムの定義から始めていることである。彼の政治的リベラリズムは、一般に流通し手垢のつい

た政治的リベラリズムとは異なり、「今ここ」に存在しているのではなく、「これから」作り出していかななくてはならないものである。そして、そうした「これから目指すべき理想」が掲げられるのは、「自由」な個人がいかに「平等」な形で社会的連帯を実現すべきかという「正義」に関わる問題が民主主義社会には必然的に付き纏う（が、これまでの歴史では、そうした連帯は実現してこなかった）からである。さらに言えば、こうした「正義」は自分一代限りのものではなく、世代を超えて通用させねばならないという。

ロールズの「理想」に対するサンデルの反論は以下のようなものである。ロールズが主張するように、宗教／道徳的判断を脇に置いてしまえば、社会的連帯は不可能になる。というのは、宗教や道徳のような私的信念こそが社会的連帯の基礎を提供しているからである。だとすれば、こうした「私的」信念を「公的」な政治空間から締め出すことはできない、と。簡単に言えば、「公私」の区別が必要だと考えているロールズをサンデルは脱構築しているのである。公私の区別は原理的に不可能だ、と。⁴

サンデルがこのように反論するのは、彼自身の歴史理解、現状分析に基づいている。（政治に宗教や道徳を持ち込まない）ロールズのリベラリズムがアメリカ政治を支配してきた結果、政治空間にモラル的な「空白」が生まれ、宗教的保守派がその間隙をつくようになってきている、とサンデルは言う。

A politics that brackets morality and religion too completely soon generates its own disenchantment. Where political discourse lacks moral resonance, the yearning for a public life of larger meanings finds undesirable expressions. Groups like the Moral Majority seek to clothe the naked public square with narrow, intolerant moralisms. Fundamentalists rush in where liberals fear to tread. (246)

ここでのサンデルのロジックはかなり奇妙である。サンデルを読む限り、リベラリズムが本質的に抱え込む「陥穽（連帯の不可能性）」のせいで、「モラル・マジョリティー」のような宗教的保守派が生成してきたかのような言い草であるが、これは明らかな事実誤認である。「セーレムの魔女裁判」を見れば分かる通り、宗教的な不寛容はアメリカ建国の歴史とともに古い。むしろ、こうした不寛容を駆逐せんと「正戦 just war」を仕掛けてきたのがアメリカのリベラリズムの歴史なのだ。サンデルに言わせると、あたかもリベラリズムが「モラル・マジョリティー」の存在を容認しているかのようであるが、実際には、それに反対し、それを解体せんとしてきたのがリベラリズムなのだ。⁵ むろん、リベラリズムの宿敵「宗教的不寛容」は非常に手強く、未だに駆逐とは程遠い状況である。繰り返すが、ロールズのリベラリズムはすでに実現した状態を意味するのではなく、これから目指すべき理想や目的を指し示しているにすぎない。要するに、リベラリズムは「未完のプロジェクト」だということだ。

さらに言えば、仮にサンデルの言い分を認めて、リベラリズムが道徳や宗教を政治空間から「完全に too completely」に駆逐したとすると、その空間のいったいどこに「モラル・マジョリティー」が進出する余地があるというのか。仮にあったとしても、リベラリズムが圧倒的優勢を占めている以上、わずかな地歩しか持たない「モラル・マジョリティー」を恐れて、リベラリズムを否定し捨て去る必要性はほぼないはずである。

この点だけを取ってみても、ロールズに対するサンデルの批判はいささか「的外れ」であるのだが、彼の批判において最も奇妙なのが以下の一節である。

Similarly, to assess restrictive rules of public reason, we need to weigh their moral and political costs against the political values they are said to make possible; we must also ask whether these political values—of toleration, civility, and mutual

respect—could be achieved under less-restrictive rules of public reason. Although political liberalism refuses to weigh the political values it affirms against competing values that may arise from within comprehensive moralities, the case for restrictive rules of public reason must presuppose some such comparison. (244)

「公的な政治空間から宗教や道徳を完全に閉め出せ」という、理性へのロールズの要求は「制限的な／厳しい restrictive」ものだと思われるので、そうした制限を加えることで生じてくる政治的な「損得 costs/values」を比較、検討する必要があるとサンデルは述べているが、こうした損得勘定をする「功利主義」への反感こそが、ロールズに（『政治的リベラリズム』に先立って）『正義論 *A Theory of Justice*』を書かせたのではなかったか。⁶

確かに、サンデルが言うように、ロールズのリベラリズムも最初に何らかの線引きを行い、公共的理性から宗教や道徳を閉め出した以上、功利主義に基礎を置いていると批判することもできよう。だが、そうした功利主義的要素を最小限化（ないしは、相殺）するためにこそ、「制限的な／厳しい restrictive」線引きをする意味があるのだ。「政治の世界に宗教や道徳を持ち込んで서는ならない」という制約は、その厳しさゆえに「万人」に対して等しく当てはまる。人々に何らかの制約を課さなければならない場合、「万人に対して等しく当てはまる」厳しい制約に訴えることこそがリベラリズムの要諦なのである。

サンデルの要請に従って、公共的理性に対する制限を「より緩やかな less-restrictive」ものにし、ある程度の宗教、道徳的判断を政治空間に持ち込んでも構わないと仮定してみよう。その場合にまず問題となるのは、そうした基準をいったいどこに設ければいいのかということである。当然、この場合の基準はロールズのものとは比べものにならないほど、はるかに多くの功利主義的要素を含むことになる。宗教や道徳に関する多様な価値観

が混在する中で何らかの線引きを行わなければならない以上、それによって利益を得る人々と損害を被る人々が必然的に生じてくる。社会全体の利益が増すからといって、損害を被る人がゼロのリベラリズムを、一人以上の人が確実に損害を被るコミュニタリアニズムで置き換えても問題ないであろうか。⁷リベラルである私の回答は「ノー」である。そして、この問いにノーと答えるとき、我々は公私の区別をし、政治の世界への私的信念の持ち込みを控えるべきだとも主張しているのである。たとえ現状がそうになっていないといえども、この点において妥協はできない。

II. 歴史に対する「無知のヴェール」

「政治の世界に宗教や道徳を持ち込むべきではない」というリベラリズムを脱構築するにあたって、サンデルは歴史的な事実を繕くことでリベラリズムの不可能性を証明しているが、そこでの彼の議論はかなり強引であり、歴史的な事実を歪曲していることも指摘しておきたい。そして、私の見る限り、「共同体」という（ある種の）封建制度の復権を目指すサンデルの議論が歴史の歪曲を伴うのは必然の事態である。封建制度とて完璧な政治制度ではなく、リベラリズム以上に多くの「不都合な真実」があったからこそ、現代民主主義社会において封建制度は一応駆逐されたのであるが、その封建制度をリベラリズムの攻撃に持ち出す以上、不都合な真実を無視しなければ説得力のある反論になり得ないのだ。すなわち、コミュニタリアンのサンデルにあっては、（歴史を繕きながらも）歴史に対する「無知のヴェール」を被ることなしにはリベラリズム批判を構築できないのである。

小論「政治的リベラリズム」においてサンデルが詳しく扱っている歴史的な事実は奴隷解放をめぐるプロセス、特に「リンカン・ダグラス論争」である。サンデルによれば、この論争でリベラリズムの側に立ったのがステイブン・ダグラス Stephen Douglas であり、コミュニタリアニズムの側に立ったのがエイブラハム・リンカン Abraham Lincoln であるという。奴隷制南部の利害を代弁するダグラスは、奴隷制のような道徳的に意見の

分かれる問題を政治的な問題にしないよう、論敵リンカンに求めてきた。確かに、この発言を聞く限り、「形式」的にはダグラスはリベラリズムのロジックに従っている。（「内容」的には、奴隷制の擁護という、リベラリズムとは相容れないことを主張している。）この点に関して、私もサンデルの主張に同意する。

それに対して、リンカンを「政治に宗教や道徳を持ち込む」コミュニタリアンとして描き出そうとするサンデルの企ては全く成功していない。というのは、サンデルの解釈に反して、当のリンカンにとっては、奴隷制は道徳的な問題ではなく、純粋に政治的な問題だったのだ。ここでサンデル自身のロジックを追っておこう：“Even in the face of so dire a threat to social cooperation as the prospect of civil war, Lincoln argued that it made neither moral nor political sense to bracket the most divisive moral controversy of the day” (228)。そして、これに続く部分で、以下の一節を第7回の「リンカン・ダグラス論争」から引用している。

I say, where is the philosophy or the statesmanship based on the assumption that we are to quit talking about it ... and that the public mind is all at once to cease being agitated by it? Yet this is the policy ... that Douglas is advocating—that we are to care nothing about it! I ask you if it is not a false philosophy? Is it not a false statesmanship that undertakes to build up a system of policy upon the basis of caring nothing about *the very thing that every body [sic] does care the most about?* (228-29)

サンデルが依拠するリンカンの発言を読めば、リンカンがこう考えていたことが分かる。奴隷制の問題は政治家が扱う「政治的なプロセス statesmanship」で解決しなければならないものだ、と。なぜなら、宗教家や道徳家と同じく、リンカンも奴隷制を「不正義」だと捉えていたが、彼

は（宗教家や道徳家とは違って）その根拠をキリスト教福音主義に見出したのではなく、独立宣言や合衆国憲法といった「法」に求めたからである。このことは後述するが、もしリンカンが道徳的な動機から奴隷解放を行ったのだとすれば、彼がなぜあれほどにまで「奴隷解放による奴隷所有者の損害」補填にこだわったのかの説明ができない。

また、当然のことながら、「政治と宗教は切り離すべきだ」と考える現代のリベラルとて、表向きはいかに同一の趣旨のことを述べているダグラスの主張であろうと、それに賛成することはない。奴隷制がある限り、奴隷「個人」の権利が侵害されており、リベラルは個人的自由の侵害を殊の外嫌うからだ。しかし、このロジックを1858年の「リンカン・ダグラス論争」に適用することはできない、とサンデルは言う。なぜなら、この時代の奴隷制廃止論者は宗教的な術語を駆使して奴隷制に対抗していたからだ(229)。

だが、この説明には無理がある。サンデルも認めているように、リンカンは奴隷制廃止論者ではなかったからだ(227)。ある社会で一般に通用している信念が、そのまま特定の個人にも当てはまるとするのは論理的な飛躍である。しかも、奴隷制廃止論に関して言えば、それは当時の北部においてさえ、広く一般に受け入れられている思想ではなかった。事実、奴隷制廃止論の新聞を発行している編集者が暴徒に襲われ殺害される事件は北部でも起こった。⁸また、奴隷制反対の連合組織とでも言うべき共和党において、リンカンは穏健派に属しており、このリンカンを党内で最も激しく攻撃したのは急進派に属する奴隷制廃止論者だった。

あるいは、サンデルの言い分が正しいと仮定してみよう。そうすると、奴隷制反対の「言説 discourse」がキリスト教的な道徳観によって形成されていたことになるが、だとすれば、なぜ南部でも奴隷制反対運動が起こらなかったのだろうか。言うまでもなく、南部も北部と同じく、キリスト教徒が多数居住する社会であった。サンデルが言うように、当時の奴隷制反対運動が政治的問題ではなく、キリスト教が深く関わる道徳的な問題で

あったのなら、南部でも奴隷制反対運動が精力的に展開されたはずである。ところが、実際のところは、南部社会においてキリスト教は奴隷制と共犯関係にあり、むしろ奴隷を抑圧する装置として機能した。このことからしても、奴隷制にまつわる問題は専ら宗教、道徳的問題だったなどとは断言できないはずである。

さらに、サンデルは以下のような譲歩をした上で、それでも奴隷解放に関する討議は政治的なものではなく、宗教、道徳的なものだと主張し続ける。

[...] our present political culture was importantly shaped, after all, by the Civil War, Reconstruction, the adoption of the Thirteenth, Fourteenth, and Fifteenth Amendments, *Brown v. Board of Education*, the civil rights movement, the Voting Rights Act, and so on. These experiences, and the shared understanding of racial equality and equal citizenship they formed, provide ample grounds for holding that slavery is at odds with American political and constitutional practice as it has developed over the past century. (230)

(なぜかここには「奴隷解放宣言」が抜けているが、) 憲法修正第十三条や『ブラウン対教育委員会』裁判といった法的手続きの存在によって、リベリズムが奴隷制を容認しないことが我々には分かる。けれども、これはあくまでも「現代」に限ったことであって、「リンカン・ダグラス論争」が行われていた時代には当てはまらない、とサンデルは言う。なぜなら、ダグラスと現代のリベラルは「政治に宗教や道徳を持ち込まない」という点において同意しているからだ。だが、この根拠はあまりにも非論理的である。先述したように、ダグラスは「リベラルのふりをする反リベラル」であり、現代のリベラルとは本質的に異なる。従って、現代のリベラルをダグラス

と同一視するサンデルのロジックはこじつけに過ぎる。

さらに言えば、奴隷解放宣言や憲法修正第十三条、『ブラウン対教育委員会』裁判といった法的手続きの存在こそが奴隷制の政治性を証明している。サンデルの言うように、奴隷制が人々のモラルに関わる問題であるのならば、その廃止や人種差別の禁止に関してわざわざ法的な手続きを進める必要はない。「モラル的に自明である」と言って片付くのであれば、そのことをわざわざ法律に明記するのは労力の無駄であるし、むしろ、そうした法律が少なければ少ないほどいっそう道徳的にすぐれた社会だということになる。だが、現実には法的手続きが行われ、法律が制定された。リンカンには奴隷所有者に対する金銭補償に最後までこだわり、南北戦争時に拡大された大統領特権を利用して奴隷解放宣言を出した。結局のところ、奴隷制の問題は政治的なプロセスによってしか対処できなかったし、そのことをリンカンが正しく理解していたので、奴隷解放という一種の政治革命が成功したのである。

このリンカンが暗殺された後の「再建時代 Reconstruction」を見てみよう。この時代は元奴隷制廃止論者の共和党急進派が議会の実権を握り、北部の対南部政策が最も強く「十字軍」的色彩を帯びた時代であった。しかし、こうした宗教や道徳の押し付けは南部人の猛反発を招き、再建計画は頓挫、南部には第二の奴隷制とでも言うべき「ジム・クロー諸法」の時代が到来した。そして、この第二の奴隷制に終止符を打ったのが連邦最高裁判による1954年の『ブラウン対教育委員会』判決であった。もちろん、この際に裁判官が依拠したのは宗教や道徳ではなく、合衆国憲法であった。このように、歴史を少しでも緋けば、政治空間に宗教や道徳を持ち込むことの危険性が分かる。南部再建計画以降のアメリカ史でいえば、やはりキリスト教福音主義の影響を受けた禁酒法も同じようなプロセスを辿った。運動家たちはアルコールのない「高貴な社会」の実現を目指したが、結局、アルコールの生産が非合法化されることでギャングの資金源になり、アル・カポネに代表されるギャング全盛の時代を生み出すことになった。

ここで注目すべきは、サンデルの歴史認識の甘さがおそらくはある程度意図的なものである、ということである。歴史を繙けば、宗教や道徳に基礎を置く共同体が生み出してきた「負の遺産」は枚挙に暇がない。それ故に、共同体主義を標榜する以上、過去の歴史を直視するのは禁物である。言うなれば、共同体主義を採る人物はピンチョンの小説『V.I.』の主人公ハーバート・ステンシルにならざるを得ない。「孤児」ステンシルはまだ見ぬ母の痕跡を求めることで「再生」を果たすが、その痕跡には常に殺戮の歴史が貼り付いている。ただし、ステンシルはそうした歴史には気づいていないので、今日もまた「家族」という共同体を築き上げるために世界中を旅して回る。現代のコミュニタリアンを戯画化した人物がステンシルなのである。

むろん、サンデルも「共同体主義を奉じるからといって、ある時代のある共同体で支配的な道徳的イデオロギーを受け入れるべきだとは言っていない」と断り書きを述べている(213)。だが、先に示した通り、サンデルのコミュニタリアニズムが功利主義と切っても切り離せない関係にある以上、それがある共同体でドミナントな価値観に回収／改宗されるのは時間の問題である。功利主義を胚胎する共同体主義がいかにして全体主義化への欲望に抵抗するのか。この問題に対するサンデルの回答とその実現不可能性について、次のセクションで考察したい。

Ⅲ. 公共哲学の終焉

共同体主義がいかにして全体主義化の圧力に抗するのか。これに対するサンデルの回答は「熟考と協議 deliberation」を重ねて「(黄金の)中庸」をとることのようだ。

On a different conception of respect—call it the deliberative conception—we respect our fellow citizen’s moral and religious convictions by engaging, or attending to them—sometimes by

challenging and contesting them, sometimes by listening and learning from them—especially if those convictions bear on important political questions. [...] But the respect of deliberation and engagement affords a more spacious public reason than liberalism allows. It is also a more suitable ideal for a pluralist society. (246-47)

こうした「対話」の必要性については、私もサンデルに同意する。ただし、問題なのは対話の必要性ではなく、いかにして正しい対話を実現するのかということである。これが簡単に実現するのなら誰も苦労しない。そもそも、ロールズが政治的リベラリズムを考案したのは正しい対話の成立不可能性を鑑みてのことだった。

私の考えでは、サンデル的なコミュニタリアンが正しい対話を行う可能性は、ロールズ的なリベラルがそうする場合よりもはるかに低くなる。というのは、ポストモダンなコミュニタリアンは、モダンなリベラルほどには多くの「理性」を保持していないからである。こうした「理性少なき自己」—サンデルの言葉を借りれば、「負荷ありし自己 encumbered self」ということになるが—はいかにして正しい結論を導くことができるのだろうか。私はできないと思う。仮にできたところで、その結論は理性を完全に駆使して到達したものではない以上、「偶々正しい結論に達した」という可能性を排除できない。そして、これが最大の問題なのだが、偶々正しい結論に達することがあり得るとすれば、「偶々間違った結論に達する」こともあり得るのではないだろうか。いや、むしろ、ポストモダンのロジックに倣って、「信頼できない理性」、「不完全な理性」というものを想定すれば、必然的に、誤りの結論を出す可能性は大幅に上昇する。

この点についてさらに深く考察するために、私はもう一人の「リベラル」ローティに登場してもらうことにする。ロールズと同じく、ローティも(政治のような)「公的なもの」を(宗教や道徳のような)「私的なもの」と切

り離して考えるべきだと指摘する。

If we could bring ourselves to accept the fact that no theory about the nature of Man or Society or Rationality, or anything else, is going to synthesize Nietzsche with Marx or Heidegger with Habermas, we could begin to think of the relation between writers on autonomy and writers on justice as being like the relation between two kinds of tools—as little in need of synthesis as are paintbrushes and crowbars. [...] The one tells us that we need not speak only the language of the tribe, that we may find our own words, that we may have a responsibility to ourselves to find them. The other tells us that that responsibility is not the only one we have. Both are right, but there is no way to make both speak a single language. (Rorty xiv-xv)

ここでローティが述べているように、ユルゲン・ハーバーマス Jürgen Habermas の「認識論」とマルティン・ハイデガー Martin Heidegger の「存在論」を通約することはできない。脱構築を奉じるポストモダニストがいかに強く主張しようとも、通約できないものはできないのだ。これら二つを通約したところで、我々が得るのは「理性少なき主体」だけであり、こうした主体が思索の果てに出した結論は哲学とは呼べない。「制限つきの理性」では、熟慮と協議のプロセスに正しくない思惟が紛れ込む可能性を排除できないので、そこから得た結論には「哲学」に相応しい客観性が欠けているのだ。すなわち、脱構築という作業を通じて我々が得るのは、「哲学の不可能性」という絶望的な事態である。通約不可能なものの存在を認めず、それをそれ自身の対概念と無理矢理通約することで得られるのは哲学の終焉である。よって、我々が正しく思惟したいと思うならば、「認識」

と「存在」を脱構築することはあきらめ、それらが人間存在の、互いに独立した二つの側面であることを受け入れるしかないのだ。哲学が哲学であるためには、リベラルな理性、つまり「完全な思考を行える充溢した理性」を保持する必要があるのだ。それ以外の条件はあり得ない。

西洋哲学の歴史は「認識論」と「存在論」のせめぎ合いだった。近代以降に限れば、個人主義の進展と足並みを揃える形で、デカルト＝カント＝フッサールと続く「知覚する私」の哲学「認識論」が優勢だったが、現代でも、ロールズを始めとするリベラルはこの系譜に連なる。こうしたリベラルにおいては、人間は自らの理性を完全に支配する存在であり、そうであるからこそ、哲学という理性的な作業が可能であったのだ。簡潔に言えば、「理性なくして哲学なし」なのである。ところが、現代思想の領域においては、こうした「認識論」よりも「存在論」のほうがむしろ優勢であるように思える。⁹「存在論」とは「他者に知覚される私」の哲学（厳密に言えば、存在論は哲学ではないのだが、ここでは便宜上そう呼んでおく）のことであり、ヘーゲル＝ニーチェ＝ハイデガーと連なる系譜を持ち、その末端に坐しているのがサンデルを始めとするコミュニタリアンである。

現代のある時点で、哲学上の「パラダイム・シフト」が起こったのであり、その「ある時点」に最も深く関わった当事者が（エドムント・フッサール Edmund Husserl の弟子で後に袂をわかった）ハイデガーであった。そして、このハイデガーの経験こそがコミュニタリアニズムの（一つの）論理的帰結だと私は考えるのである。「存在論」はその性質上、個人の理性や自由意志を格下げし、個人がいかに他者（その最も分かり易い例が共同体）の存在にからめとられているのかを分析する思想である。従って、「存在論」に深く傾倒すればするほど、その人物は自らの理性から疎外され、自らが自らの理性の主人であることを止めるのである。自らの理性を放棄するからこそ、他者としての共同体に深くコミットできるのであり、実際に、ハイデガーは「知識人としての責務」を放棄し、ドイツ国民と運命を共にすべくアドルフ・ヒトラー Adolf Hitlerと彼のナチズムに共鳴した。そし

て、言うまでもなく、ナチス・ドイツが集団として成した犯罪行為はユダヤ人大量虐殺である。これはヒトラーの私的な信念（道徳観）を政治の世界に反映させたが故の犯罪であるが、「公的な政治の世界に、宗教や道徳など私的な信念を持ち込むべきである」とするコミュニタリアニズムはヒトラー的人物に対してどのような応答ができるのだろうか。

政治の世界に私的な信念を持ち込むことを許せば、例えば、ヒトラーのような人物が人種差別主義を掲げて公共の場に登場する。むろん、サンデルの共同体には「対話」が用意されているから、ヒトラーの人種差別主義のような「問題ある教説」が正常に退けられるかもしれない。だが、ここで注意すべきは、共同体主義を採用する場合、正しい結論を導くはずの理性の能力は大幅に格下げされているので、人種差別主義が退けられるのは偶然にすぎないし、同じく偶然に人種差別主義が採用される可能性も否定できない。（ナチス・ドイツやアリストテレス Aristotleが生きた時代のギリシアの奴隷制社会は後者の例とみなせるかもしれない。）

そして、おそらく、サンデルは（ハイデガーの名前は出さないものの、）共同体主義と表裏一体の「ハイデガー問題」に気づいていたはずである。だからこそ、彼はロールズのリベラリズムを経由する形で、自らのコミュニタリアニズムを提示しようとするのだ。すなわち、リベラリズムを脱構築することで、コミュニタリアニズムも脱構築する。両者を脱構築し、コミュニタリアニズムをリベラリズムに繋ぎ止めることで、コミュニタリアンがハイデガー化することを食い止める。

しかし、サンデルに対するリベラリズムの回答は「そのような試みは不可能である」ということになる。リベラリズムの大前提として、リベラリズムとコミュニタリアニズムは通約不可能なのである。政治空間に身を置く以上、人はリベラリズムかコミュニタリアニズムかのいずれかを選ばなければいけない。リベラリズムを選べば、理性の充溢性は保証されるものの、個々人間の連帯は極めて緩やかなものとなる。コミュニタリアニズムを採用すれば、連帯は保証されるものの、理性の能力は格下げされ、人種差別

主義のような問題ある教説が熟慮と協議の後でも退けられない可能性がある。だが、この二者択一の状況は実際にはそうっていない。なぜなら、コミュニタリアニズムを選択すれば、理性は格下げを繰り返し経験し、遂には消滅するからだ。そして、理性が消滅するとき、「人間」（や「哲学」）という概念もまた死に絶える。ミシェル・フーコー Michel Foucault が『言葉と物 *The Order of Things*』の結末で示した通りに。

おわりに

以上で見てきたように、リベラリズムを脱構築し自らをリベラル＝コミュニタリアンに位置付けようとするサンデルのポストモダニズムは必ず失敗に終わる。なぜなら、リベラリズムは脱構築不可能な概念であり、仮に脱構築できたところで、その瞬間にリベラリズムはリベラリズムたることを止めてしまい、リベラル＝コミュニタリアンはコミュニタリアンにすぎなくなってしまうからだ。要するに、人はリベラルであるか、コミュニタリアンであるかのいずれかを選ぶしかない、ということだ。そして、コミュニタリアンであることを選べば、人は「自らが自らの主人である」ことを止めてしまう。このように、「近代的自我」が危機に陥れば、近代以降の学問も厳密な意味で「学問」であることを止めてしまう。我々は「知性ある人間」なのか。それとも、「慈悲深い動物」なのか。リベラルの答えは前者であるが、ポストモダニストの答えは後者である。

ここまで、私はリベラルとしてコミュニタリアニズムに反論を加えてきたが、コミュニタリアニズムは全く存在価値のない代物なのだろうか。私はそうだと断言したいが、世界には「不正な戦争」というものが存在している。アメリカのような超大国が不正な戦争に乗り出せば、それを政治的リベラリズムで解決することは不可能だ。というのは、超大国の軍事力というものは国際法で抑止できるものではないからだ。そうした場合には、マイケル・ウォルツァー Michael Walzer のコミュニタリアニズム「正戦論」が一定の価値を持つかもしれない。¹⁰しかし、この問題については稿を

改めて論じることとする。

注

¹ あるいは、アメリカの歴史に求めることもできるかもしれない。アメリカは、ジョン・ウィンスロップ John Winthropやコットン・マザー Cotton Matherなどの宗教家が「丘の上の町」という理想郷の建設を目指したことから誕生した共同体だが、それと同時に、ベンジャミン・フランクリン Benjamin Franklinのような「理性」に基づく行動主義者を早い段階から生み出しもした。このことを文芸批評家サクヴァン・バーコヴィッチ Sacvan Bercovitchは以下のようにまとめている。

I am suggesting that “the process of Americanization” began not with the decline of Puritanism but with the Great Migration, and that the jeremiad, accordingly, played a significant role in the development of what was to become modern middle-class American culture. (18)

² ブルームはエマソンをこう評する：“Deconstructing any discourse by Ralph Waldo Emerson would be a hopeless enterprise, extravagantly demonstrating why Continental modes of interpretation are unlikely to add any lustres to the most American of writers”(156)。そして、エマソンのアメリカ性に対するこの評価がアメリカのリベラリズムにも当てはまると私は強く信じている。

³ もちろん、反脱構築のこうした主張は、ウォルター・ベン・マイケルズ Walter Benn Michaelsとステイーヴン・ナップ Steven Knappのエボック・メイキングな論文「反理論 “Against Theory”」に多くを負っている。

For the nontheorist, the only question raised by the wave poem is not *how* to interpret but *whether* to interpret. Either the marks are a poem and hence a speech act, or they are not a poem and just happen to resemble a speech act. But once this empirical question is decided, no further judgments—and therefore no theoretical judgments—about the status of intention can be made. (736)

「言葉」はその発話者の「意図」と切っても切り離せないものなので、この「意図」というものの存在に注意を払う時点で、「言葉」は「言葉」であることを止め、道端の小石や樹木のような「もの」になってしまう。従って、「作者の意図」を否定するポストモダニストは「言葉」を分析しているつもりでいても、実際には「言葉」以外のものを分析しているにすぎないのだ（もっと厳密に言うと、そうである可能性を排除できない、ということである）。

⁴ サンデルの反論の意図は以下の疑問文を参照のこと：“Why should our political

identities not express the moral and religious and communal convictions we affirm in our personal lives? Why insist on the separation between our identity as citizens and our identity as moral persons more broadly conceived?" (220)。

⁵ 「モラル・マジョリティー」のような宗教的保守派の存在を容認してきたのは、リベラリズムではなくリバタリアニズムである。ここでの議論に先立つ部分で、サンデルは以下のように説明している。

Reagan drew, in different moods and moments, on both the libertarian and the civic strands of American conservatism. The most resonant part of his political appeal derived from the second of these, from his skillful evocation of communal values such as family and neighborhood, religion and patriotism. What set Reagan apart from laissez-faire conservatives also set him apart from the public philosophy of his day: his ability to identify with Americans' yearnings for a common life of larger meanings on a smaller, less impersonal scale than that the procedural republic provides. (22)

この引用にあるように、ロナルド・レーガン Ronald Reaganは経済的保守派（リバタリアン）と宗教的保守派の利害を代弁する形で大統領の座を勝ち取った。（私はリバタリアンではないので、）なぜリバタリアンが（本来的には異質な）宗教的保守派の存在を容認できるのか全く分からないが、リバタリアンは経済的な自由さえ保証されれば、道徳的な自由が制限される事態にはあまりこだわらないのかもしれない。だとすると、アメリカのリバタリアンはむしろ「功利主義者」に近いのではないか。それはさておき、このことをふまえると、ここでのサンデルはリベラリズムとリバタリアニズムを混同しているふしがある。

⁶ これに先立つ部分にも以下のような記載がある。

But this raises a question that political liberalism cannot answer within its own terms. Even granting the importance of securing social cooperation on the basis of mutual respect, what is to guarantee that this interest is always so important as to outweigh any competing interest that could arise from within a comprehensive moral or religious view? (224)

あえて説明するまでもないが、こうした問いに答え「ない／られない」からこそ、リベラリズムはリベラリズムたりうるのである。ちなみに、功利主義に対するロールズの評価は“Utilitarianism does not take seriously the distinction between persons”である（*Theory* 24）。

⁷ サンデルは著書『正義 *Justice*』において、アーシュラ・ル・グウィン Ursula Le Guin の寓話を用いて功利主義を説明し、“It would be wrong to violate the rights of the

innocent child, even for the sake of the happiness of the multitude”と結論づけ功利主義を退けているが、彼がロールズを反駁して描き出すコミュニタリアニズムも、共同体という「個人よりも大きな単位」に価値を見出す以上、功利主義的な発想を必然的に抱え込んでいる（41）。

⁸ 例えば、奴隷制廃止論者エライジャ・P・ラヴジョイ Elijah P. Lovejoyは、1837年にイリノイ州オールトンにて暴徒の襲撃を受け、殺害されている（Foner 23）。

⁹ ハイデガーの『存在と時間 *Being and Time*』には以下のような一節がある：“The fact that language *now* becomes our theme *for the first time* will indicate that this phenomenon has its roots in the existential constitution of Dasein’s disclosedness. *The existential-ontological foundation of language is discourse or talk*” (203)。ここにあるように、存在論と言語の理論は切っても切り離せない関係にあり、ポストモダン思想は言語を主な分析対象にしてきた。

¹⁰ 正戦論が持つ可能性については、ウォルツァーの以下の記述を参照のこと。

But these claims failed utterly to express the feelings of most of the war’s opponents, feelings that had to do with the systematic exposure of Vietnamese civilians to the violence of American war-making. Almost against its will, the left fell into morality. All of us in the antiwar camp suddenly began talking the language of just war—though we did not know that that was what we were doing. (7)

引用文献

- Bercovitch, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison: U of Wisconsin P, 1978. Print.
- Bloom, Harold. *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. New York: Oxford UP, 1982. Print.
- Foner, Eric. *The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery*. New York: Norton, 2010. Print.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper, 1962. Print.
- Knapp, Steven and Walter Benn Michaels. “Against Theory.” *Critical Inquiry*. 8.2 (1982) : 723-42. JSTOR. Web. 28 Apr. 2015.
- Rawls, John. *Political Liberalism* (Expanded Edition) . New York: Columbia UP, 1993. Print.
- . *A Theory of Justice* (Revised Edition) . Cambridge (Mass.) : Belknap P of Harvard UP, 1971. Print.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge UP, 1989. Print.
- Sandel, Michael J. *Justice: What’s the Right Thing To Do?* New York: Farrar, 2009. Print.

--. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 2005. Print.

Walzer, Michael. *Arguing about War*. New Haven: Yale UP, 2004. Print.