

## R・ローティとJ・ロールズ——哲学と政治に関して

渡 辺 幹 雄

### 一 はじめに

本稿では、『正義の理論』と『政治的リベラリズム』(*Political Liberalism*, 1993)の間にあるロールズの変容に関して、私が拙著『ロールズ正義論の行方』(春秋社, 1998年)で示した解釈とは別の方向を探ってみたい。このもう一つの解釈の可能性は、R・ローティのロールズ解釈を私なりに咀嚼した結果の所産である。私は拙著において、ロールズの変容を「転向」として捉えたが、この「転向」にネガティブな意味合いが込められていたことは言うまでもない。『正義の理論』の論理的な破綻、コミュニタリアンからのサイド攻撃などによって、ロールズは過去の立場の修正を余儀なくされ、なし崩し的に『政治的リベラリズム』にたどり着いたというのが、ここでの議論の基調を成していた。その論理的な破綻故に「合理的選択理論」(ひいては契約論)を手放し、人格=自己論の難点を指摘されて「諸目的」(諸善)に関する議論(すなわち『正義の理論』の第三部)を放棄し、もっぱら「安定性」に関するプラグマティックな議論を通じておのれの正義論を弁護しようとする。敵の攻撃に耐えかねて、次々と具足を脱ぎ捨てながら逃走するロールズの姿がそこには描かれていたし、巷間流布しているロールズ解釈(例えばクカサス=ペティットのような)もまた、その手の解釈を支持しているように思われた。しかしその後、『政治的リベラリズム』を積極的に評価する(というより絶賛している)ローティのロールズ解釈を咀嚼するに連れ、私はロールズの変容を、「転向」(軽蔑的でネガティブ)ではなくて「転進」(好意的でポジティブ)として捉えられるのではないか、

そして、『正義の理論』と『政治的リベラリズム』では、ロールズの主要な問題関心が変化しているのではないかと考えるようになった。そして、この問題関心の変化は、決して転向として捉えるべきではなく、むしろ「発展」と見なされるべきではないか。本稿で私が提示する新たな可能性とは、かかるロールズ解釈を正当化するものである。そして、それはまたロールズを正真正銘のポストモダン・ブルジョワ・リベラルとして描くことでもある。

## 二 ロールズははたして「転向」したのか？ ——もう一つの解釈の可能性

私は拙著第二章——『正義の理論』から『政治的リベラリズム』へ——の冒頭で次のように述べた。

「ところが、この鳴り物入りで導入された公理論的演繹という方法〔道徳幾何学〕は、『政治的リベラリズム』には登場しない。その理由は、二つのうちのどちらかでしかないはずだ。すなわち、それはもはや自明で疑う余地がないから、すでに『政治的リベラリズム』の前提に置かれており、いまさらあらためて論じるまでもない、ということか、あるいは、公理論的証明が実際には失敗してしまい、もはやそれを持ち出すに耐えない、ということか、のどちらかである。」

私は後者が真相だろうと論じたし、今もその考えは変わっていない。『正義の理論』の論理に徹底的に内在し、時に重箱の隅をつついた分析を通じて、私は『正義の理論』の論理的な行き詰まりを明らかにした、と考えているから。事実、ロールズは「マキシミン原理」を手放し、正義の理論がその一部であったはずの合理的選択理論からも撤退してしまった。少なくとも彼の「道徳幾何学」は、もはや公衆の面前に晒すに足るだけの体裁を保っていないのである。しかし、このような断定にいささか省みるところがあるとすれば、ロールズ自身が、道徳幾何学をその言葉の含意する最大

の正確さをもって追求すべきであると言いながら、依然それが直観に多くを依存せざるをえないことを認めていることであろう (TJ, 121)。かかるロールズの視点からすれば、拙著における私の難詰は、道徳幾何学をいささか硬直的に読みすぎたのではないか、という悔悛の情が湧いてくるのである。そこで本稿の前半部では、私は前言の二者択一の内、前者すなわち「正義の二原理」の自明性をとる可能性を追求してみたい。もちろん、それはロールズ型の正義原理が完全無欠で文句なし、ということの意味するのではない。そうではなくて、それは道徳幾何学の厳格な要請を緩和することを求めるのだ。換言すれば、〈対象に応じた正確さ〉というアリストテレスの原理を取り入れることである。

以上述べたことは、『正義の理論』と『政治的リベラリズム』の間にある変容の一部に過ぎない。それは『政治的リベラリズム』における合理的選択理論の欠如——『正義の理論』の第一部「理論」篇の欠落——に対応する。これに対して、本稿後半で扱う変容は、『政治的リベラリズム』におけるいわば「人間存在論」の欠如——『正義の理論』の第三部「目的」篇の欠落——に対応している。ところで、ここで私の言う「人間存在論」とは、例えばC・テイラーを典型として、コミュニタリアン一般が得意とする議論、具体的には〈人であるとはどういうことか〉〈人として生きるとはいかなることか〉〈善く生きるとはどういうことか〉〈自己であることはいかにして可能なのか〉などにかかわるいささか形而上学臭の強い議論——テイラー好みの言い方をすれば、人間存在の「超越論的条件」なるものを探る議論——のことだと考えていただいて差し支えない。言ってみれば、それは現代版人間本性論であって、そのロールズ版が実に、『正義の理論』第三部だったのである。ロールズはそこで「濃密な」善の理論を提供している。正しい人が善い人であること、正義の人は幸福の人であることを示そうとしたのだ。なぜか。繰り返すまでもない、正義の社会が安定した社会であることを裏書きするためである。正が同時に善であること、道理性が同時に合理性を満足させること、道徳が幸福と一致することを示すことによって、その正

義の原理が安定的であること——つまり、それが「人間本性」に合致すること——を保証しようとしたのだ。これができないと、人々は善（幸福）を追求して正（正義）を破るかもしれない。そうすれば、正しい社会はただちに崩壊する。だから、ロールズ版人間本性論は、その本性によってカント的であることはできない。なぜなら、カントにおいては、道德と幸福が自動的に一致することはない旨、はっきりと明言されているからである<sup>2)</sup>。道德に生きる人は、「幸福な」ではなく「幸福に値する」人である。ここでは道徳性と合理性が乖離する局面が想定されている。しかしロールズにあっては、その「正義の二原理」において、二つの側面が調和的に捉えられている。だから彼は、一方でアリストテレスの幸福の原理に依拠しつつ、また一方で道德心理学や道德教育論に訴えながら——つまり、超越論的ではなく自然主義的な議論に依拠しながら——、道德の要求が幸福の追求と背反しないことを力説しているのである（TJ, 414-5, 424-46, 462-79）。ところが、ロールズにとって不幸であったことは、みずからが不用意に「カント的解釈」を連発（乱発）したことであった。「事後的に」と断ってはいても、原初状態がヌーメナルな自我の視点云々、定言命法の手続的な解釈云々はまずかった（TJ, 255-7）。コミュニタリアンからの相継ぐページは、この「カント的解釈」が彼らの心の琴線に触れたことの結果である。私は本稿の後半で、ロールズがこの人間存在論を放棄したことの意味を探る。そしてそれは、同時に彼をポストモダン・ブルジョワ・リベラルとして扱うことである。

### （一）「道德幾何学」の相対性と「プレイ・オフ」

ロールズをスピノツィスト（道德幾何学者）と見なすことは、ロールズ自身が道德幾何学の理想を公言している以上間違いではない。しかし、幾何学なみの厳格な公理論的演繹が期待できると考えるなら、まったく場違いな要求である。アリストテレスの格言を持ち出すまでもなく、道德における幾何学はメタファーを超えるものではない。私とてそれくらいは理解

している。私は拙稿「R・ローティとJ・ロールズ——ロールズの方法論に関して」(『山口経済学雑誌』[第47巻・第1号]に所収)で四つの構想——とりあえず、それぞれ「リバタリアニズム」「精神的貴族主義」「リベラル・デモクラシー」「社会民主主義」としておく——を吟味したが、どれ一つ厳格な意味で道徳幾何学を主張できるものはない。どれにも穴があり、飛躍があり、依然として十分に直観的である。スピノツィストとしてはこれは嘆かわしい事実なのかもしれないが、「対象に応じた正確さ」という節度をもった人々は、誰もスピノツィズムを望んではいないのだ。だから、ロールズの演繹が厳格にスピノツィズムではないからといって彼を難詰するのは大人げない。もちろん、理論的な関心にとって、それは必要なことであろうが。

ところで(唐突に恐縮だが)、ユークリッド幾何学と非ユークリッド幾何学、どちらが正しい? と聞かれて明確な解答ができる人はいないだろう。事実、それらはいずれも絶対的な正当性を主張できないのだ。どちらもある一定の「経験」、より広くは「構想」の公理論的な抽象化によって建てられた形式的な体系にほかならない。どちらが絶対的に正しいかなど、まったく馬鹿げた問いかけなのだ。ユークリッド幾何学の一見したもつともらしき——カントも魅了されたその正しさ——が単に我々の経験の抽象に過ぎなかったことが明らかである今、幾何学もまた、我々の経験(広くは構想一般)に相対的な学問であることがはっきりしている。

勘のよい読者はもうお察しだと思うが、このユークリッド幾何学と非ユークリッド幾何学の関係が、そっくりそのまま拙稿「R・ローティとJ・ロールズ——ロールズの方法論に関して」で論じた正義に関する四つの構想(およびそこから演繹される正義の原理)の間関係なのである。正義に関する構想、これは「我々」の経験一般の帰納的な抽象と考えてよい。初期状況の記述は、その帰納的な抽象の形式的な表現である。言うまでもなく、そこからそれぞれの正義原理が演繹される。これを幾何学の文脈で語れば、まず我々の経験一般(直観的数学)があり、その帰納的な抽象と

形式化が形式的公理系（形式的数学）を建てる。そして、そこから演繹される定理が、まさしく正義の原理に相当する。それぞれの構想と原理は、それ自身で（絶対的な意味で）自己の正当性を主張することはできない。その正当性は、選択された構想ならびにその形式化（初期状況の記述）に相対的である。どれ一つ、絶対的な自己評価を試みることはできないのだ。このことは、『正義の理論』の早い段階で、すでにロールズ自身によって明言されていた。

「初期状況に関する可能な解釈は数多い。この構想は、契約の当事者がどう構想されるか、彼らの信念や利害がどう述べられているか、彼らにとってどんな選択肢が可能なのか、等々に応じて変化する。この意味で、多くの異なる契約理論が存在するのだ。公正としての正義は、その中の一つに過ぎない。」(TJ, 121)

またこのことは、論文「公正としての正義——政治的であり形而上学ではない」(“Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” 1985)においても再度確認されていて、ロールズはみずからの正義論をドゥオーキンのそれから区別するために次のように述べている。

「……公正としての正義は権利基底的 (right-based) な見解であって義務基底的 (duty-based) ないし目的基底的 (goal-based) な見解ではないと論じた後で、ドゥオーキンは、無知のヴェールを伴う原初状態は、各個人に具わっていて、彼らを束ねる政治制度の設計にあたって平等な顧慮と尊敬を求める自然権の効力をモデル化するものと見なすべきだ、と言っている。ドゥオーキンは、この手の自然権が公正としての正義の基底であって、原初状態とは、かかる権利はどんな正義の原理を求めるか、をテストするための工夫なのだと考えている。これは独創的な提案だが、……私はそれに従ってはいない。私は、公正としての正義が権利基底的な見解だとは考えたくない。事実、……ドゥオーキンの分類式はあまりにも狭隘で、重要な可能性を排除してしまうのだ。……私は公正としての正義を、自由かつ平等な存在としての個人、善い秩序の社会、そして政治的正義の公共

的役割の観念のごとき一定の基礎的で直観的な観念を、理想化された構想へとまとめあげるもの、そして、この手の基礎的で直観的な観念を、世代を追って続く協働の公正な体系としての社会に関する一層基礎的で直観的な観念と結びつけるものとする。権利、義務、そして目的は、その手の理想化された構想の要素に過ぎない。だから、公正としての正義は構想基底の (conception-based) ないし……理想基底の (ideal-based) な見解なのだ。なぜなら、上述した基礎的で直観的な観念は、民主主義的な社会の公共文化に潜在する理想を反映しているのだから。この文脈では、原初状態とは、平等な顧慮と尊敬という自然権の効力ではなく、……その手の基礎的で直観的な観念の本質的要素の効力をモデル化する表現のための工夫 (a device of representation) なのである。」(JFPM, 236, n. 19)

かくして明らかなのは、構想の数だけ異なる契約状況 (初期状況) については契約理論があるということであり、並立的に複数の道徳幾何学が存在するということである。そして、複数の道徳幾何学は、それが内的整合性の要求を満たしているかぎり無差別的に正しいのである。だから、「構想基底の」ないし「理想基底の」な正義論の文脈では、個々の構想およびそこから導かれる原理が内的整合性の要件を満足するかぎり、どの構想もみずからの正当性を主張できるのである (が、その絶対的な正当性を主張することはできない)。ユークリッド幾何学も非ユークリッド幾何学も同程度に正しいのだが、どちらもその絶対的な正当性を請求することはできない。リバタリアニズムも、精神的貴族主義も、リベラル・デモクラシーも、そして社会民主主義も、いずれも同程度に正しいのだが、どれも絶対的に正しくはないのだ。我々は道徳幾何学が相対的な妥当性しか持たないことを肝に銘じておく必要がある。

道徳幾何学の相対性、すなわち様々な構想の相対性は、ただちに「相対主義」を連想させる。道徳幾何学の相対性が相対主義を招くというのは単純に誤りだが、当座のところそういうことにしておく。すると、ロールズ正義論がいわゆる〈真理〉とはいささかの関係も持たないことがただちに

明らかになる。ユークリッド空間と非ユークリッド空間、どちらが空間の「本質」を捉えているのか？ つまりどちらが空間の〈真理〉を衝いているのか？ はまったく馬鹿げた問いかけである (PPv2, 38)。それらはすべて「構想」に相対的なのである。ロールズがプラトニズム——「合理主義的直観主義」ないし道徳的实在論——と袂を分かつのはこの点なのだ。プラトニズム——イデア理論から現代の功利主義理論に至るまで——は、人間の本質や本性を正しく捉えること、そしてそれこそが、あらゆる道徳＝政治理論の基礎であると考えた。そこでは、正義の原理は同時に〈真理〉でなくてはならない。それは、普遍的かつ絶対的な正当性と妥当性を請求できなくてはならない。その手の議論が〈人間とは何か〉とか、〈自己とは何か〉とかの問いにこだわり続けるのはそのためである。しかるに、構想基底的正義論、もしくは道徳的・政治的構成主義にとって、人間の本質や本性はどうでもいい問題なのだ。唯一の問題は、単に我々が人間をどう考えるか、どう見るか、どう語るかである。それは人間が「現実」(本当は)どうであるのかについて関心を示さない。こうしてロールズは、認識論的・存在論的实在論から遠ざかってゆく。彼の目的は人間の本質を正しく捉えることではない。単に、人間についての構想を豊かにするだけである。実に、ローティがロールズをおのれの同志と見なす第一の理由はここにある。ロールズの構想基底的ないし構成主義的正義論においては、我々は人間「存在」を正しく把握することを要求されない。問題とされるのは、「存在」(实在)ではなくて「語り方」なのである。人間を、権利を、義務を、目的をどう語るかが重要な問題なのであって、その本当のところはどうでもいいのである。

重要なのは存在との一致でも対応でも表象でもない。単に語り方である。だから、ローティにとって問題なのは、「自然権」(もしくは「人権」)が存在するか否かではない。自然権(人権)なるものについて語る「テキスト」が存在するか否かなのである。ユニコーンが実在するか否かはどうでもいい。我々にとって重要なのは、ユニコーンについて語るテキストが存在す



ることである。自然権もユニコーンも共に存在している。それはそれについて語るテキストの中に、物語の中に紛れもなく存在している (CP, chap. 7, esp. 127-32)。しかし実在論者が、自然権やユニコーンについて、それがテキストや物語——要するに「構想」——から独立に存在するのかと問うなら、ローティはただ肩をすくめるだけだろう。空間の場合と同じく、すべては我々の語り方——ユークリッド／非ユークリッド？——に対して相対的である。空間の本質や本性を問うことがいかに無益であるかを了解できれば、人間、権利、義務、目的についても同様であることが理解できるであろう。ロールズが、ロールズ正義論を権利基底的と見なすドゥオーキンの見解を斥けるのは、それが権利なるものに関する固定的な観念に依拠しており、その構想基底的、すなわち語り方に対して相対的な性格を十分に認識できていないからである。どんな構想を抱くか、どう語るかによって、正義論は自在に変化する。特定の権利概念を絶対化するドゥオーキンの権利基底的正義論は、様々な可能性——リバタリアニズム、精神的貴族主義、その他多く（それを支持するかどうかは別として）——を排除してしまうのだ。ローティが言うように、ロールズ正義論はまさしく北大西洋のリッチなブルジョワの——つまり、そのようなものとしての〈我々〉が構想した——正義論なのであって、〈彼ら〉にとっては、また別の正義論の可能性が大きく開かれているのである。

では、この辺で上述の相対主義の問題に立ち返ろう。道徳幾何学の相対性が十分に認識されて、問題が「存在」の領域から「語り方」の領域へと移されたならば、どんな正義論もそれが内的に整合的であるかぎり正しい、ということになりそうである。もしそうだとしたら、『正義の理論』において示された社会民主主義的な構想とそこから導かれた「正義の二原理」（一つの道徳幾何学）は、他の構想およびそこから演繹される正義の原理（もう一つの道徳幾何学）と正しさに関して無差別的である、ということになる。ここから相対主義云々という見かけの問題が生じるのだが、道徳的実在論（ないし実在論的正義論）は、その原理によってあらかじめその手の

問題を免れている。世界は一つ(確かにそのとおり),「世界それ自体」——あらゆる語り方から独立の実体——の有り様を正しく捉えることがあらゆる認識論的問題の基礎であると考えた人々は、まさしく定義によって絶対的な正当性を請求できる。彼らの課題は、我々の言語とは独立にある諸価値の秩序を「見る」こと、「語り」を超えたところにある秩序を見ることなのだ。皮肉なことに、ロールズの愛弟子T・ネーゲル (Thomas Nagel) はこの手の实在論の今日的な主唱者である。彼にとって主要な関心は、『どこでもないところからの視界』 (*The View from Nowhere*, 1986), すなわち、いかなる「構想」からも独立に存在する事物それ自体の有り様を捉えることである。だからネーゲルのような实在論者は、「語る」ことよりも「見る」ことを好む。彼の眼は〈我々〉ではなく〈存在〉の方に向けられている<sup>3)</sup>。しかるに、その師ロールズ、および彼の援護者ローティは、徹底的に〈我々〉の視点に内在することを決意している。それでは、彼らは相対主義の汚名を甘んじて受け入れるのか? そうではない。確かに、我々は様々な道德幾何学の相対的な正当性を認めることができる。その意味で、ユークリッドと非ユークリッドはどちらも正しい。しかし、我々は幾何学においてさえ、ユークリッドと非ユークリッドを「同時に」正しいとして、その信念体系に組み込むことはできない。なぜなら、三角形の内角の和が一八〇度であると「同時に」一八〇度でない、と信じることは、ただちに我々の信念体系の内的不整合を導くからである。だから、リバタリアニズム、精神的貴族主義、リベラル・デモクラシー、社会民主主義をそれぞれ正しいとして、それらを「同時に」我々の信念体系に組み込むならば、それは論理的矛盾を内包して破綻する。三角形の内角の和が一八〇度であると同時に一八〇度でない、と信じる建築設計士は、一級であることはおろか、おそらく誰一人クライアントを得られないであろう。つまり、我々は任意の構想(道德幾何学)の絶対的な正当性ないし絶対的な優位性を証明することはできないが、ある構想の比較的な正当性、言うなれば「比較優位」を追求することはできるのだ。例えば、カントがユークリッド幾何学を絶

対的として受け入れていたことは、単に彼がアホだったのか、と考えてみよう。すると、決してカントがアホだったということではないことが分かる。カント以前の多くの人々(哲学者を含めて)、それだけではない、現代に生きる我々の同胞の大半が、ユークリッド幾何学の比較第一等を信じて疑わないからである。その証拠に、初等・中等教育において、我々は三角形の内角の和が一八〇度であると繰り返し教え込まれているし、そのことを直観的に確認することもできる。このことは、アメリカでもアジアでもアフリカでもアラブでも正しい。子供がプラモデルを作れるのは、その設計図がユークリッド幾何学のコトバで書かれているからである。少なくともこの地球上——つまり〈我々〉の経験世界——では、平行線公理を信じない設計士は、よき設計士であることはできない。事実、我々の先達たちは、ユークリッド幾何学だけで数千年にわたる文明を営々と築き上げてきたのである。要するに、光速度に比べてゼロに等しいスピードでしか運動できない我々、およびその祖先にとって、非ユークリッド空間のことなどどうでもよかったのだ。初等・中等教育においてユークリッド幾何学が比較第一等を享受しているのは、それ以外の幾何学を教え込むことが、大方の人間にとって無益だからである。

すると、以上の議論から、我々は、どれも相対的に正しい複数の構想の比較優位を追求する際に訴えるべき基準について、いささかの示唆を得ることができる。まず、我々は所与の構想(道徳幾何学)の内部に留まっていたのでは、様々な構想の比較優位を示すことはできない。なぜなら、いずれの構想も内的整合性の要求を満足するかぎり、すべて正しいのだから。我々は様々な構想を外から見る立場に立たなくてはならない。つまり我々は、超(メタ)数学者の立場に身を置くことが必要なのだ。先のロールズの視点の区別になぞらえれば、このことは、「市民」(直観的数学)および「当事者」(形式的数学)の視点を超えて、「我々」(超数学)の視点に立つことを意味している。だから、小・中学生たちにどの幾何学を教えるべきかを勧告する超数学者たちは、それぞれの幾何学の内的整合性に訴えても

無駄である。その手の基準は、複数の幾何学の中からどれをとるかという選択基準にはなりえない。選択基準になりうるのは、一定の幾何学を教え込んだとき、そこから得られる利益の量であり、分かりやすさであり、便宜性であり、その他の実に「プラグマティックな」諸価値である。初等教育において我々がユークリッド幾何学を選択するのは、それが空間の〈真理〉を衝いているからではなくて、プラグマティックな諸価値を、それが最も効果的に満足するからである。この、複数の幾何学すなわち構想からの選択という問題は、「科学革命」期における複数の理論の選択問題と相似である。それぞれの理論は、それが内的整合性の要求を満たしているかぎり無差別であり、T・クーンの意味で「共約不可能」——「合理性」に関する共通の基準が存在しない——である。並立する複数の理論を通底する合理性の基準は存在しないから、理論選択のための合理的なアルゴリズムといったものは期待すべくもない。だからといって、いかなる選択基準もないのかと言えばそうではない。クーン自身が言っているように、精確性、広範囲性、単純性、多産性などのプラグマティックな諸価値——つまり〈我々〉にとってどんな利益をもたらしてくれるか——が、依然として理論選択のための基準として機能するからである<sup>4)</sup>。科学革命期の理論選択は、決してゲバ棒によって為されるのではないのだ。そこで、これを正義論の文脈に移植したらどうなるであろうか。複数の内的不整合を含まない（とされる、あるいは同程度に内的不整合を含んでいる）構想——リベタリアニズム、精神的貴族主義、リベラル・デモクラシー、社会民主主義——は、相互に無差別的である。それらを通底する合理性の基準は存在しない。だから、我々は「メタな」立場に立って、プラグマティックな諸価値の基準に訴えつつ、一つひとつの構想を比較考量するのである。つまり「プレイ・オフ」にかけるのである。そこでの議論は当然「解釈学的」である。「標準科学」には付きものの固定的なアルゴリズム(パズル解きのルール)が期待できないのだから、複数の構想は解釈学的なプレイ・オフに供されなくてはならない。いまや問題となるのは、複数の構想、いわば複数

の「パラダイム」からの選択であって、そこでは「方法」ではなく「解釈学」が前面に躍り出るのである。

さて、そろそろ本稿前半部のまとめに入ろう。ここでの主題は何であったか？ そう、『政治的リベラリズム』における『正義の理論』第一部の欠落理由を、拙著とは別の視角から論じることであった。結論から言ってしまおう。私は、この『正義の理論』から『政治的リベラリズム』への変容を、「方法」から「解釈学」への発展と捉えたい。『正義の理論』第一部におけるロールズの見解は、一つの構想、いわば一つのパラダイムを構築することであった。一つの道徳幾何学を建てることだったと言い換えてもいい。一つの道徳幾何学の構成とは、特定の正義原理の帰納的かつ演繹的な基礎づけのことだと考えてよい。ロールズは多くの不備を抱え込みながらも、社会民主主義的な構想に依拠しつつ一つの道徳幾何学——「正義の二原理」の帰納的かつ演繹的な正当化——を（とりあえず）築いたのである。彼は正義論の領域に一つのパラダイムを打ち立てたのだ。しかしその後、複数のパラダイムが乱立し始めた。リバタリアニズムその他がそれに当たる。だとしたら、ロールズは何をすべきなのか？ もう一度おのれのパラダイムに閉じこもって「パズル解き」に専念しても意味がないだろう。内的整合性に磨きをかけたところで、おのれの比較優位を示すことはできないのだ。「方法」を墨守しても試合には勝てない。為すべきこと、それは「方法」を超えること（一つの道徳幾何学の外部に出ること）であり、おのれをメタなところに置いて、複数のパラダイム（構想）をプレイ・オフにかけることである。かくしてロールズは、『正義の理論』（正確にはその第一部）という「方法」を脱して、『政治的リベラリズム』という「解釈学」へと発展を遂げたのである。この成り行きは自然であり必然である。ロールズの問題関心は、もはやおのれのパラダイムに磨きをかけること——道徳幾何学の再精緻化——ではなく、おのれのパラダイムの比較優位を知らしめることだからである。だから、『政治的リベラリズム』全体が「プラグマ

ティズム」に彩られているのは(クカサスやペティットには申し訳ないが)当然のことなのである。それはプラグマティズムでなくてはならないのだ。それ以外にどんな可能性があったというのか? もちろん、道徳的实在論者たちは、プラグマティズムではなく〈真理〉に訴えかけるべきだと言いつ張るだろう。しかるに、ロールズはその手の形而上学趣味を持たない。ロールズは道徳幾何学者として『正義の理論』(第一部)を著し、メタ道徳幾何学者として『政治的リベラリズム』を書き下ろした。このとき、彼がプラグマティックな価値に訴えかけるのは当然であって、その第一等に置かれたのが「秩序の安定性」なのである。およそあらゆる政治理論にとって、「安定性」と「実行可能性」ほど優先される価値はないであろう(ただし、形而上学志向の政治理論は除かれる)。だからロールズは、『政治的リベラリズム』に至って、突如秩序の安定性を貪欲に追求するホップジアンになったわけではなく、メタ幾何学者として、安定性と実行可能性というプラグマティックな価値に訴えかけたのである。そこで彼がしているのは、様々な構想のプレイ・オフと比較優位の追求である。私は拙著の末尾で、豊かな構想と貧弱な道徳幾何学こそ『政治的リベラリズム』の特徴である、と述べた。もはや道徳幾何学は、豊かな構想を担いきれていない、とも言った<sup>5)</sup>。これはいまだ正しい判断だと思うが、いわば、そのことは事の自然の成り行きなのである。最後に私は、ロールズがローティの引くポストモダニストのメルクマールをはっきりとクリアしていることを再度確認しておく。

「『おのれの確信の効力の相対性を自覚し、なおそれを揺るぎなく押し唱えること、文明人を野蛮人から引き離すのはこれである』。これ以上を求めると、おそらくそれは、理解しがたい、度しがたい形而上学的な要求である。人の行動をその手の要求に従わせることは、同じく理解しがたい、もっと危険な、道徳的・政治的未成熟さの兆候なのである<sup>6)</sup>。」

かくして我々は、『正義の理論』と『政治的リベラリズム』の間にあるロールズの変容について、ありうべきもう一つの解釈を得た。それは、拙著で

示した解釈とは対照的である。つまり、この点でロールズは「転向」したと見なされるべきではなく、むしろ彼はおのれの理論を十全に「発展」させたのである。道徳幾何学としての『正義の理論』からメタ道徳幾何学としての『政治的リベラリズム』へ、ロールズ正義論は、ここに十全な発展を遂げたと理解されるべきである。そしてこの理解によれば、ロールズは紛れもなくローティ型のポストモダン・リベラルであることになる。

以上、私はロールズの第一の変容について、もう一つの解釈を示した。続いて第二の変容——『政治的リベラリズム』における人間存在論（『正義の理論』第三部）の欠如——を論じるつもりだが、この点で私は、ロールズは紛れもなく「転向」したのだ、と考えている。なぜなら、『正義の理論』においておのれの正義論を正当化したとき、ロールズは間違った戦略をとったからである。不幸なことに、彼はカントやアリストテレスに依拠しつつ、正義の社会で生きることが、同時に人間として善く生きることなのだ、ということを示そうとしたのだ。そこで彼は、善に関する「濃厚な」理論を提供したのである。人間とはかくかく然々である。善き生き方とはかかる生き方である。従って政治理論（正義論）はかくあらねばならない。これが『正義の理論』第三部（諸目的）の主題である。しかるに、『政治的リベラリズム』において、ロールズはこの手の人間存在論を放棄してしまう。以下、本章の残りで私はその真意を探りたい。

## （二）プラトンとの別離

「オマエの『人間存在論』は間違っている」と難詰されて、「オマエの方こそ間違っている。オレはオマエを論駁できる」と答えるのが、オーソドキシの哲学者である。「オマエの『人間存在論』は間違っている」と言われて、「エッ、そんなのありましたっけ」と答えるのがデコンストラクショニストである。そして馬耳東風を決め込むのがローティアンである。「現代リベラリズムの危機はその誤った『人間存在論』の故である」と考えるの

がオーソドキシイの哲学者である。「危機はスパルタにもオスマン・トルコにもあった」と考えるのがローティアン・デコンストラクショニストである。

ここで言うオーソドキシイとは、かのプラトニズムのことである。ただし、ここで言うプラトニズムとは、かの認識論的・存在論的実在論のことではなく(それと無関係ではないが)、プラトンの政治理論の基礎的な構造のことである。それでは、プラトンの政治理論の基礎的な構造とは何か。ローティに語っていただこう。

「公と私をまとめて一つのものにしようとする試みは、『正しいことがなぜ人の利益なのか』の問いに答えを出そうとしたプラトンの企て、および、完全な自己実現は他者への奉仕を通じて可能になるというキリスト教のテーゼに通底している。完成への躍動とコミュニティの意識を一まとめにしようとするこの手の形而上学的、神学的な企ては、我々に共通の人間本性を認めるべきだと迫る。一人ひとりにとって最も重要なのは、我々が他者と共有しているものなのだ、と信じ込ませようとする。個人的な自己実現と人間的な連帯の泉は同じ源を持つ、というのだ。」(CIS, xiii)

これはローティの社会理論への進出を画する論文集『偶然とアイロニー、そして連帯』(*Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989)のイントロ冒頭である。ここにはすでに、以後ローティの社会理論を特徴づける公／私の分割戦略がはっきりと謳われている。ただし、今の我々の関心にとって大切なのは、ローティの公／私分割戦略それ自体ではなく、彼がここで語っているプラトン理論の基本的な構造である。「正しいことイコール善いこと」を示そうとして、プラトンは人間(個人)(person)の内面へと探求の途を辿ってゆく。そこに彼は、人間の本性を、魂に関する真理を発見する。初めの一步は、人間の有り様を正しく捉えることである。人間の有り様を正しく捉えるからこそ、人間にとっての善が明らかになり、人間にとっての善が明らかになるからこそ、その上に建てられた社会、制度のもとで生きることは、その人の利益であり善なのである。このことが理解できな



い人は、人間存在を正しく把握できていない人である。正しいことが善いことであること、「人間的な連帯」すなわち一定の政治制度のもとで生きることが、同時に「個人的な自己実現」すなわち当の個人の善でもあること。だからこそ、正しいことは個人の利益なのである(そしてそうだからこそ、当の社会は安定した社会なのである)。

このことが言えるためには、まず第一に人間の有り様すなわち人間存在に関する正しい理解が得られなくてはならない。言い換えれば、人間存在の正しい把握は、あらゆる政治理論にとって必須の前提要件なのである。これが満足されなければ、何故一定の政治社会に生きること(正しく生きること)が同時に善いことなのかの説明がつかないのである。これをさらに論理的に言い換えてみるとこうなるだろう。つまり、人間の有り様(人間存在)に関する哲学的な分析は、あらゆる政治理論の必要条件である。すなわち、一切の政治理論は、「哲学的人間学」——人間のあり方、人間的な善、人間の条件などに関する分析——の論理的な内包である。従って、一定の哲学的人間学と特定の政治理論とは論理必然的な関係に立つ。良知、気概、感情からなる魂は、哲人王、戦士、商人からなるポリスを要求する。前者のヒエラルキーは後者のそれを要求する。ここには、一定の哲学的人間学から、一定の政治理論が論理的に導かれる手本がある。プラトンが鉄の鎖で結んだ哲学と政治、この図式を私はプラトニズムと呼ぶ。そして、この図式——〈初めに哲学的人間学ありき〉——に立つ政治理論こそオーソドキシイの理論である。いやしくも政治理論を立てんとする者は、人間に関する哲学的な分析に向かわなくてはならない。正しいことが善いことであることを示すために。

このプラトニズムのカテゴリーには、様々な、相互に対立しさえする理論領域から錚々たるメンバーが名を連ねている。善き生のモデルとしての「挑戦のモデル」(the model of challenge)を掲げ、倫理と政治の「接合戦略」(a strategy of continuity)を貫徹せんとするR・ドゥオーキン。コミュニタリアンのリベラル批判に真っ向から立ち向かい、「自律」に基づ

く善き生を高唱する「完成主義」(perfectionism)のJ・ラズ(Joseph Raz)。「コミュニケーション的理性」を橋頭堡として、討議倫理をもとにラディカルなデモクラシーを追求するJ・ハーバーマス。啓蒙主義によって歪められた『自己の源泉』(*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, 1989)を遡り、ロマン主義的なドライブと「道德現象学」(moral phenomenology)によって近代リベラリズムの刷新を図ろうとするC・テイラー<sup>7)</sup>。これら各界の大御所は、すべて私のプラトニズムの範疇に属する。彼らは相互に、哲学的分析を通じたおのれの間人存在理解の優位性を、他に対して主張し合っているからである。彼らはまさに、冒頭で述べたオーソドキシの哲学者たちなのである。少なくともロールズとローティはそのことを認めてくれるだろう。

ロールズはその『政治的リベラリズム』において、早々にこの手のオーソドキシと手を切っている。政治的構想は「自足的(freestanding)であって、より広汎な、どんな背景的環境からも独立に(apart from)、あるいはそれと無関係に(without reference to)説明される」。それは「一つのモジュール〔基本単位・ユニット〕すなわち不可欠な構成部位であって、……種々の道理的な包括的学説に組み込まれ、またその支持を取り付けることができるのである」(PL, 12)。そしてこれに呼応するかのように、また一層簡単明瞭に、ローティはこう言うのである。すなわち、「ロールズとデューイは、リベラルな国家が、どうすればグラウコンとトラシュマコス<sup>8)</sup>の道德的アイデンティティの差を無視できるのか、を示したのだ。それは、カトリックの大司教と、モルモン教の預言者の宗教的アイデンティティの差を無視できるのと同じことだ」(PPv1, 192)と。そしてロールズは、いまや哲学的アイデンティティもまた、これを無視できることを明言して憚らないのである。なぜなら、宗教、道德と並んで、哲学もまた「包括的学説」(comprehensive doctrines)の一翼を担うものだからである。

「中心的な考え方はこうである。政治的リベラリズムは政治的(the political)のカテゴリー内を走査する。そして、それは哲学をそっとしてお

く (leaves philosophy as it is) のだ。それは一切の学説——宗教的、形而上学的そして道徳的——を、その発展と解釈の長い伝統とともにそっとしておく (leaves untouched) ののである。」(PL, 375)

ロールズは哲学と政治の鉄の鎖を断つ。プラトニズムとの別離である。なぜなら、政治的リベラリズムにおいては、哲学的人間学と政治理論との間にいかなる論理的な関係も認められていないからである。ここで「論理的な」に注意していただきたい。なぜなら、ロールズないしローティとて、哲学と政治との間に関係それ自体があることを認めるのに吝かではないからである。哲学と政治、否、哲学を含むあらゆる文化的な営みと政治との間にいかなる影響関係もない、などと宣うのはまったく馬鹿げた話である。そうではない。アンチ・プラトニズムは、哲学と政治との間に論理的な内包関係を認めない(一般的には)と主張するのである。言い方を変えれば、どんな哲学理論とどんな政治理論が結びつくかは論理必然的な関係ではなくて、単に偶然的な関係に過ぎないのである。政治的構想が自足的で独立の「モジュール」(ユニット)であるとはそういうことだ。それはまさに、種々の「道徳的」——これが大事。「非道徳的」は問題外(後述)——で包括的な学説に取ったり付いたりすることができるのである。そして、この「取ったり付いたり」は単に偶然的であって、そこに論理的な内包関係は存在しない。

そこで、この辺の事情をローティに聞いてみる。まずは前出の『偶然とアイロニー、そして連帯』に眼を向けてみると、そこには、「人間、真理、歴史の本性に関する哲学的な見解に基づいて政治的リベラリズムを断念することは、心理的に不可能だと思う」(CIS, 182) という短く率直な心境の吐露がある。そして論文集『真理と進歩』(*Truth and Progress: Philosophical Papers Vol. 3*, 1998) では、「かかるロールズ的スローガンの効力的一端は、民主主義的な社会は『主体』や『人間本性』にかかずらう必要はない、ということである。すなわち、その手の社会はかかるトピックスに関する問題を個人化する (privatizes) のである」(PPv3, 316) と

ロールズにエールを送る一方で、トラシュマコスやカリクレスに正しい人間存在論を教え込もうとするプラトンを槍玉に上げながら、「プラトンの問題設定によって、道徳哲学者たちは次のように考えるようになった。すなわち、もしも彼らが、合理的なエゴイストに対して、エゴイストであってはならないことを——その人の真の、不幸にして見落とされた自己について彼に論ずることによって——説得できないならば、彼らは失敗したことになる」(PPv3, 177) と述べる。ローティの言っていることはこういうことだ。すなわち、「正しいことイコール善いこと」を示そうとして、トラシュマコスやカリクレス——「いったいどうして正しいポリスで生きることが善いことなんだ」と食ってかかる悪い人たち——に正しい哲学的人間学を説教するプラトンは、その後の道徳哲学、ひいては政治哲学の方向を誤らせた。「その人の真の、不幸にして見落とされた自己について」トラシュマコスに論ずることによって彼を改心させようとする試みは、残念ながら無益かつ無駄な企てなのである。あるべき政治哲学者は、その手のトピックス——「主体」や「人間本性」——を慇懃に無視する。彼はそれを「個人化」するのである。正しいことすなわち人間の連帯の政治は、善いことすなわち正しい人間存在の哲学と切断される。そしてローティは次のように断定する。

「我々の世紀に生じた一つの重要な知的進歩は、本当のところ我々は如何様にあるのか、に関するプラトンとニーチェ〔いわば現代のトラシュマコス〕の間のかかる論争に対する興味関心が、着実に失われてきたということだ。『我々の本性は何か?』なる問いを棚上げしようとする……意志が、ますます大きくなりつつある。我々は先達たちと比べて、『人間本性の理論』をまるで深刻に考えようとは思わない。存在論、歴史もしくは行動学を生活のための指針と考えようとはしない。……我々はほとんど、『我々は何であるのか?』と存在論的に問いかけようとはしなくなっている。」(PPv3, 169)

かくして存在論が「個人化」される。哲学と政治の間に決定的な楔が打

ち込まれ、かのプラトニズムは否定される。もちろん、このことはローティ自身の哲学理論、すなわちプラグマティズムないしポストモダニズムにも自己言及的に適用されなくてはならない。だからローティは、スピノザ・レクチャー第一講義「真理を愛することは望ましいのか？」（“Is It Desirable to Love Truth?” 1997）において、

「我々には、プラグマティストははたして正しいのか、について思い悩む義務……などさらさらない。プラグマティストとポストモダニストは、何人も彼らに従う義務がある、などと言えたものではない。……プラグマティストとポストモダニストの視角からは、合理的であるべき義務とは、単に会話を容れること、寛容であること……の義務に過ぎない。会話を容れることと寛容であることは、一定のトピックス——なかんずく宗教的、哲学的トピックス——を慇懃に無視することと両立するのだ。」（TPP, 30）

と言いつつ後で、続く第二講義「『ポストモダニズム』は政治に対して効力を持ちうるか？」（“Is ‘Post-modernism’ Relevant to Politics?,” 1997）においても、

「『ポストモダニズム』なるコトバを使う多くの理論家たちは、新しい哲学的な世界像——ハイデガー、デリダ、そしてフーコーのごときネオ・ニーチェ派の哲学者の業績から生まれた世界像——が政治的な含意を持つと考えている。この新しい世界像は、地上に天国を実現しようとする二世紀にわたる試みは、ともかくそれが間違っていたこと、失敗を運命づけられていたことを示した、とされている。だが私は、その言われるところの連関を理解できない。」（TPP, 36）

「知識人の語彙の変容は、社会・政治的変容に対して基礎的でも上部的でもない。思うに、二種の変容は総じて相互に独立的である。各々それ自身の風潮に支配されている。……我々はあまりにも性急に、知的革命と芸術的、社会・政治的革命とを同期させようとしてしまう。〔原文改行〕……時代を画そうとする熱意が、知識人をして、デリダの称する『現前の形而

上学』の拒絶は、正しく政治的な含意を持たねばならないと考えさせてきた。それぞれの時代は、偉大な思想家の発したただ一つの〈存在のコトバ〉によって支配されている、というハイデガーの提議、新たなエピステーメーへの転換は突然で不可解である、というフーコーの提議は、新しい哲学は新しい政治を意味するという仮説を逞しくしてきた。しかるに、政治は長く、それに比べ哲学は短い。残酷さのない世界を創りたいという思いは、いかなる哲学理論よりも深く持続的なのである。」(TPP, 37-8)

と述べて、哲学と政治の相互独立的な性格を再度強調している。そしてまた、ハイデガーを中心に扱った論文集『ハイデガーその他に関する論考』(*Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Vol. 2*, 1991)においても、

「私がデューイから受け継いだ類いの多元主義的でプラグマティックなアンチ本質主義は、ドゥ・マンのアンチ・ロゴス中心主義的でデリダ的な前提にすべて同意するが、その前提から彼の実存主義的でサルトル的な帰結が生まれる、ということは認めない。……この手の哲学から、何らかの特定銘柄の政治へと通じる論証的な径路は存在しないのだ。内在的な人間本性、従ってビルト・インされた道徳的責務の不在は、我々プラグマティストにとっては、どんな生活を送るか、もしくはどんな政治を求めるかについて、任意かつすべての選択と両立するように思われる。……伝統的なロゴス中心主義的イメージを峻拒したからとて、我々は奈落を目の当たりにしている、ということにはならない。単に、我々は広汎な選択に直面している、ということだと思われる。」(PPv2, 132)

と論じて、アメリカ脱構築運動の首謀者P・ドゥ・マン (Paul de Man) を大いに牽制した後で、

「政治的に想像力に富み、政治的に有益であるためには、哲学的にアンチ本質主義的でなくてはならぬ、などということはない。哲学は……政治にとってそれほど重要ではないのだ。道徳的責務に関する神中心的、ないしカント的でロゴス中心的な解釈を無意識的かつ無批判に受け入れている

多くの人々が——カントを始めとして——、政治的思考に大いに長けていたのだ。彼らは社会改革や進歩にとって測りしれない価値を持っていた。同じことが多くの本質主義者——例えば、自然ないし社会科学は、我々の本当のところ、本質的なところ、内在的なところを明かすことによって、我々の自己イメージをよい方に変えることができる、と依然考えているすべての人々——についても言える。〔原文改行〕たとえ我々プラグマティストが、民主主義社会の慣行や目的と調和的であるが故にそのアンチ本質主義、アンチ・ロゴス中心主義をお勧めするとしても、その手の学説の受容と適用が、社会的、経済的抑圧を克服するために不可欠だ、などと言うつもりはない。〕(PPv2, 135)

と歯切れがいい。そしてさらに注目すべきは、ローティがプラトニズムを、かのフーコーの中にさえ見出していることである。

「プラトンとフーコーに共通の仮説を捨てるべきである。個人にとって最も重要なことと、我々の同胞である人間に対する、その人のいわゆる道徳的責務の間に一定の有意な関係が存在しないならば、その人はその手の責務を負ってはいないのだ、というのがその仮説である。もしこの仮説を捨てれば、我々は、ロマン主義的な知識人、宗教的な神秘主義者、性的なフェティシスト、その他その個人的な自己 (private self) がその公共的な自己 (public self) と多くのかかわりを持たないような人々も、自余の我々すべてと同じ道徳的責務のもとにある、とすることができる。どんな深遠な哲学的根拠を持ち出そうとも、彼らがその手の責務のもとにあるという事実を説明できないであろう。だから、プラトンの納得がいくようにトラシュマコスの説得することは絶対に不可能なのだ。しかし、トラシュマコスに答えられないという事実は、ニーチェとフーコーが時として引き出しがちな類いの政治的な帰結を決して伴わないのである。』(PPv2, 197)

まさにプラトン恐るべしである。哲学と政治の間にプラトンが置いた鉄の鎖は、アメリカ・デリダ派、フーコーディアン、その他守備範囲を異にする多数の理論家の手足を依然として拘束しているのである。ローティと

ロールズは、いまや結束してこの鎖を打ち壊そうとしている。人間存在に関する哲学的な分析とあるべき政治理論の分離、これこそ「哲学をそっとしておく」ことの真意なのである。

さて、長すぎる引用に辟易している読者も多いだろうから、ここで少し具体的な話題を提供しよう。哲学をそっとしておけないハーバーマスとロールズの論争がそれである。本論争の面白さは、そこにおいてハーバーマスとロールズのイデオロギー的差異が如実に現れていること、ロールズの言う「政治的リベラリズム」の「政治的」なる所以が明らかにされていることである。ロールズの言う「政治的」について今一つはっきりとしないものを感じていたのは私だけではあるまい。しかるに、本論争においては、その意味が比較的明瞭に語られている。幸いなことに、ハーバーマスとの論争が、重要な論点を浮き彫りにしてくれたようだ。また、後に触れるように、ハーバーマスはロールズとローティが共通して問題にしている理論家だけに、ロールズとローティの関係を探るうえでも、本論争の意味は大きい。

一九九五年三月の哲学誌『ジャーナル・オブ・フィロソフィー』(*Journal of Philosophy*, 92, No. 3) は、大西洋を挟んで並び立つ現代政治理論の両雄の直接対決の場となった。論争はハーバーマスの論文「理性の公共的な使用による調和——ジョン・ロールズの政治的リベラリズムに対する批評」(“Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism,” 1995) をもって始まる。二〇頁強のさして長くはないコメントなのだが、これに対してロールズは、三倍近い分量をもって応答している。その「ハーバーマスへの応答」(“Reply to Habermas,” 1995) は、『政治的リベラリズム』のペーパーバック版(一九九六年)に第九講義として収録されているが、そこでロールズは、実にハーバーマスをイデオロギー暴露しているのである。以下、「調和」論文に沿って論争を概観しておく。



ハーバーマスは、「調和」論文冒頭で三つの問題を指摘する。(一)「原初状態の個々の側面は、はたして義務論的正義原理に関する不偏的な判断を明記し保全するようになっているのか」。(二)ロールズは「正当化」と「受諾」をはっきりと分けるべきだった。中立性を追うあまり、「その認識上の妥当性請求」(its cognitive validity claim)を犠牲にしている。(三)「民主主義的な正当化原理に対して、リベラルな基本権に優位を認める」ことで、「ロールズは、近代人の自由と古代人の自由を調和させるという彼の目的を達成しそこねている<sup>8)</sup>」、というのがそれである。第一の論点については、「調和」論文の第一節「原初状態の設計」(The Design of Original Position)がそれに当てられている。私の理解では、この点に関するかぎり、ハーバーマスの指摘はまことに正鵠を射ている。一〇頁にも満たない紙幅の中に、『正義の理論』から『政治的リベラリズム』に至るロールズの理論的変遷を跡づけ、しかもコミュニタリアンのごとくそれを誤解することのない力量には、流石ハーバーマスと脱帽である。要するに彼は、ここでロールズの「形式化」の不首尾(と、その裏面である実内容的な[substantive]正義の構想の横溢)を詳細に示しているのだ。ロールズ正義論は、正義の直観的構想を初期状況の記述へと形式化することから始まる。そこで問題は、ロールズの言う「原初状態」が我々の道徳的直観を正しく形式化できているか否かになるのだが、ハーバーマスの判断では、ロールズはそれに失敗しているのである。逆に言うと、「実内容的な」(substantive)正義の構想が横溢していて、形式化とのバランスがまったくとれなくなっているのだ。私の言葉で言えば、ロールズの貧弱な幾何学は、もはやその豊かな構想を担えていないのだ。

とまあ、このようにその形式化の不備を指摘した後で、ハーバーマスはロールズに次のように忠告する。

「もしも道徳的視点を別の仕方で操作化していたら、つまり、実践理性に関する手続的な構想を、それを厳に手続的な仕方で展開することによってその実内容的な含意から自由にしておけば、ロールズは原初状態の設計

にまつわる難点を回避できたであろう<sup>9)</sup>。」

一方で、不偏性を維持するために「無知のヴェール」に訴える。しかし他方で、情報に対するその手の制約は、ロールズが提示する実践理性の「実内容的な」含意——善に関する構想を形成、追求ないし修正する能力と、その能力を最大限開花させたいという「最高次の関心」(the highest-order interests) ——をも一緒に洗い流してしまう。これによって、ロールズは「権利」(rights) と「財」(goods) の区別(および前者の優位)、そして「自由の優位性」など、我々にとって直観的に明らかな道德判断を裏書きできなくなっているのだ。また同時に、無知のヴェールはロールズ正義論を「主観性」すなわち「モノローグ」の哲学に引き戻し——「すべては一人、一人はすべて」を想起されたい——、「多元主義」の事実を説明できなくしてしまう。ここからはハーバーマスの独壇場である。「別の仕方」による操作化とは、言うまでもない、彼の「討議倫理学」(discourse ethics) すなわち論題に言う「理性の公共的な使用」である。「この手続きは、ロールズが原初状態の構成において用いた実内容的な概念に訴えることなく解明することができる<sup>10)</sup>」。つまり、ロールズが誤った戦略とその不首尾な形式化(および横溢する実内容的議論)の故に為しえなかったことを、彼のコミュニケーション倫理は上首尾にこなせる、というのである。もちろん、ここから先は十分に論争的であり、今の我々の関心の外である。

このハーバーマスの指摘にロールズは大手から答えることができない。なぜなら、それはロールズの方法論の内在的な不全を表すことにおいて正鵠を射ているからである。そこでロールズは、その批判に対して搦手から答えようとする。そしてこのことが、瓢箪から駒よろしく、彼の言う「政治的」の何たるかを明らかにしてくれるのである。ロールズは「応答」論文の第一節において、唐突にも「二つの主要な差異」(Two Main Differences) を指摘することから始める。まず第一の(より重要な)差異は、ハーバーマスの立場が「包括的」であるのに対して、ロールズの立場は「政治的」に関する解釈でありそれに限定される (PL, 373), ということ。「ハー

バーマスの立場は包括的な学説であって、政治哲学をはるかに超える多くの内容を含んでいる。事実、コミュニケーション行為に関する彼の理論の目的は、……意味、指示、そして真理や妥当性に関する一般的な説明を与えることである。それは道徳的議論における自然主義や情緒主義を斥け、理論的かつ実践的理性を全面的に弁護しようとする。しかもハーバーマスは、しばしば詳細に反論する労をとらずに、宗教的かつ形而上学的見解を批判しているのだ<sup>11)</sup>」(PL, 376)。しかし、政治的リベラリズムは、何らかの包括的な学説をもっておのれを正当化することはできないし、包括的な学説を批判することも拒絶することもない。「政治的リベラリズムは、包括的な見解が非道徳的で、民主主義的な制度の基礎的な構成要素のあらゆるあり方を否定するのではないかぎり、包括的な見解の守備範囲について断定を控えるのである」(PL, 375)。さてそれでは、「政治的」とはどのようなことなのか？ それは「道徳的」に関する構想と並行的に説明される。

「人格に帰せられる場合、道徳的の構想は二つの基礎的な要素を含む。第一に、自由かつ平等な人格としての他者が同じく支持しうる社会的協働の公正な条件を進んで提案しよう——そして、他者もそうであるかぎり、たとえおのれ自身の利益に反してもその条件に従って行為しよう——とする意欲。第二に、判断という重責を認めること、そして、他の包括的な学説に対するおのれの態度へのその影響（寛容を含む）を受け入れること。」(PL, 375)

するとただちに、「自由かつ平等な人格」について疑義が生じるであろう。事実ハーバーマスは、それが「哲学的な」構想に裏打ちされている、と考えている。しかし、ロールズはその手の反論を峻拒する。

「政治的リベラリズムにおいては、自由かつ平等な市民に関する政治的な構想が、人格に関する哲学的な構想に取って代わっている。政治的構成主義については、その任務は、正義の政治的な原理の内容を道徳的かつ合理的な市民の構想と結びつけることにある。……それはプラトンのないしカント的理性には依拠していない。もしそうだというのなら、それはハー

バーマスと同じ仕方でそうなのだ。意味のあるどんな見解も、私が用いるような道理的と合理的なしではまったく立ち行かないだろう。もしこの議論が理性に関するプラトンやカントの見解を含んでいるというのなら、論理学や数学の最も単純な部分でさえそうだろう。」(PL, 380-1)

ロールズにしては珍しく語気が荒いが、こうしてみずからとハーバーマスの立場の違いを鮮明にした——換言すれば、ハーバーマスへの反撃のステージを整えた——後で、ロールズはおもむろに次のように言う。すなわち、「ハーバーマスと私の間の第二の差異のステージは、第一の差異によってすでに準備されている。なぜなら、表現のための二つの分析装置——理想的な討議状況と原初状態——の間の差異は、その異なる位置づけを反映しているからである。前者は包括的な学説の一部であり、後者は政治的に限定されている」(PL, 381)。うまいかわし方である。「原初状態」が不首尾であることは致し方ないが(ロールズはそう言ってはいないけれども)、話題を「政治的」に限定するためには、ハーバーマスの討議倫理学すなわち「理想的な討議状況」ではダメなのである。ロールズが原初状態をとるのは、彼がその話題を「政治的」に限定するからだ、というわけだ。ハーバーマスとは違って、彼は「包括的な」哲学＝政治理論を求めてはいないのだ。論点がずれている感は否めないが、そのおかげで「政治的」の意味が一層明瞭になった。怪我の功名である。

続く第二節「多元主義の事実とオーバーラップするコンセンサスの観念」(The Fact of Pluralism and the Idea of an Overlapping Consensus)においては、ハーバーマスは、討議倫理学に関するおのれの関心に引き付けて、ロールズ正義論における「正当化」と「受諾」の問題を論じている。それが受諾されている——主として「社会的な安定」という視点から——という事実は、はたして正義の政治的構想を正当化するのか？ 中立的であるが故に社会的安定をもたらすこと、それがオーバーラップするコンセンサスの焦点となること、それは当の構想を正当化するであろうか？ ロールズはもう少し構想それ自体の「妥当性請求」に気を配るべき

だ、というのがハーバーマスの主旨だと思うが、ハーバーマス自身の哲学的な関心に引き付けられた嫌いが強すぎて、あまり建設的ではない。また、述語「道理的」の使用に関する論難も、妥当性請求論を繰り返しているという感が否めない。ロールズは「応答」論文の第二節「オーバーラップするコンセンサスと正当化」(Overlapping Consensus and Justification)において、「正当化」の概念を膨らませることによってこの問題に対処している。「道理的なオーバーラップするコンセンサスが存在するときにかぎって、政治社会における正義の政治的構想は公共的に——決して最終的にではないが——正当化される」(PL, 388)。これは当然だろう。先に詳述した「プレイ・オフ」からして、一つの政治的構想が正当化されるのは、それがコンセンサスとして承認される場合に限られる。プレイ・オフがプラグマティックな——ハーバーマスのコトバでは「機能的」「道具的」な——価値(安定性)に従うのは当たり前であって、その場合、少なくとも「政治的」——ロールズの言う意味で——には、その認識上の(epistemic)妥当性請求——「真理」を含めて——などを深刻に考える必要はない。「政治的リベラリズムは、みずからの政治的(常に道徳的)判断に適用される道徳的真理なる概念を用いない」(PL, 394)。この点でハーバーマスに対する妥協はいささかもない。

「憲法上の必要事項と基本的な正義に関する問題を討議するという政治的な目的のためには、政治的リベラリズムはこの道理的という観念で十分だと考える。真理の概念の使用は否定されないし問題にもされない。ただ、その使用ないし破棄、もしくは別の観念の使用は、包括的な学説に委ねられている。……〔原文改行〕しかしハーバーマスは、政治的リベラリズムは真理の問題や人格に関する哲学的な構想を回避できないと主張するのだ。私は先に、なぜできないのか分からないと述べた。政治的リベラリズムは、どちらの観念にも依拠することを避ける。それは他の観念を用いるのだ。すなわち、前者については道理的を。後者については自由かつ平等な市民という人格の構想を。市民社会において我々が公正としての正義を

申し立てるとき、否、事実任意の政治的構想を唱えるとき、これらの観念は常に、政治的構想それ自体の内部の構想や原理によって記述され表現されている。」(PL, 395)

かくして二人の議論は平行線を辿っている。ここでも明らかなことは、ハーバーマスがその「コミュニケーション倫理」に頑なにこだわりながら包括的な哲学=政治理論を提供していること。それに対して、ロールズは「道理的」と「人格の政治的構想」に留まりながら、あくまでも「政治的」の内部を走査していることである。

続く第三節(最終節)「個人的な自律と公共的な自律」(Private and Public Autonomy)では、ハーバーマスは政治理論の古い古い問題を再度蒸し返している。要するに「消極的自由」「市民的自由」と「積極的自由」「政治的自由」のカップリングの問題である。わずか五頁程度のコメントだが、正直なところ面白みがなく、いちばん精彩を欠いている。というより、この点でハーバーマスはロールズを誤解しているとしか思えない。言わんとするところはこうだ。すなわち、ロールズは結局ブルジョワ的自由に優位を与え、ラディカルなデモクラシーの可能性を封じてしまっている、と。どこか「昔とった杵柄」(マルクス主義)の影がちらつく。個人的な自律(ブルジョワ的自由)への配慮が政治的な自律(民主主義的な意志決定)を押しえ込んでいるというわけだ。もっとラディカルに、というのがハーバーマスの真意である。これに対してロールズは、(この批判が相当気に障ったのか)二節二四頁にわたる長大な解答を提示している。到底すべてをフォローする気にはなれないから、ここでは要諦だけを示しておく。まず、「公共的自律および個人的自律の自由は、ともに正義の第一原理において並列的に与えられており、ランク付けされてはいない。これらの自由は、双方の自由が二つの道徳的能力の一方ないし両方——それぞれ正義意識のための能力と善の構想のための能力——に埋め込まれているというさらなる理由によって共—原初的(co-original)なのである」(PL, 413)。確かにそうである。ロールズ正義論においては、市民の道徳的能力は公共的自

律すなわち政治的自由と不可分であり、またその合理的能力は個人的自律すなわちブルジョワ的自由と一体化している。原初状態はそれを契約の形式的条件と当事者の合理的な自律によってモデル化しているが、このとき当事者の合理的な自律（合理的な選択）は、あくまでも形式的な制約のもとで営まれる。そして、この形式的な制約こそ市民の道理的自律の形式的な表現であることを想起して欲しい。従ってそのモデルでは、政治的自由と市民的自由が初めから調和的に捉えられているのである。この構図を理解できれば、ロールズにおいてブルジョワ的自由が突出しているというハーバーマスの指摘は、彼自身のラディカルな性向によっていささか歪んでいるように思われる。

少しばかり本題からずれてしまった。しかし、クライマックスは「応答」論文の第五節、すなわち最終節の「手続的正義と実内容的正義」(Procedural Versus Substantive Justice) でやってくる。この節は、ハーバーマスが表立って掲げた批判に対する答えではない。そうではなくて、ハーバーマスの批評に散見されるイデオロギーを剔抉するのが本節の目的である。二〇頁強の「調和」論文の中に、「手続的」「実内容的」というタームがよく出てくる。ハーバーマスによると、ロールズの唱える公正としての正義は、手続的であるよりむしろ実内容的であるらしい<sup>12)</sup>。しかしロールズは、任意のリベラルな見解は実内容的であるべきだし、ハーバーマスの見解がなぜそうではないのか分からない、と述べる (PL, 421)。そこでロールズは、おのれの意味する「手続的」と「実内容的」を明らかにする。これで外堀が埋まる。

「私は、手続的な正義と実内容的な正義の間の区別は、それぞれ、一つの手続きの正義（ないし公正）とその手続きの帰結の正義（ないし公正）の間の違いであると考える。」(PL, 421)

次いで、(上記の意味での)「手続的正義と実内容的正義は結びついて分離できない」(PL, 421) と考えるロールズは、多くの紙幅を費やしてその理由と根拠を明らかにしている。そしてその分析を、「ハーバーマスの

学説もまた、私の述べた意味で実内容的であって、実際彼はそのことを否定しないであろう」(PL, 431) と言って締めくくっている。さあ、ここからが本番である。おのれの学説は手続的であって実内容的ではない、と言いつ張るハーバーマスが一方にいる。「だとすると、彼の学説は違った仕方です手続的なのだ」(PL, 431) ということになる。察するところ、ハーバーマスは「実内容的」によって、「宗教的、形而上学的学説の諸要素、もしくは特定のコミュニティや伝統の思想や文化に蓄積された要素、あるいはその両方を意味している」(PL, 432)。ハーバーマスの主たる考えは、「コミュニケーション行為に関する彼の理論によって、ひとたび思考、理性そして行為の前提条件——理論的かつ実践的——の形式や構造が適切に展開され分析されたならば、その手の宗教的、形而上学的学説やコミュニティの伝統のいわゆる実内容的な要素は、すべてかの前提条件の形式や構造に吸収され（もしくは昇華され）てしまう」(PL, 432) ということであって、このことは以下のことを意味する。

「それらの要素が公正や正義の問題の道徳的な正当化において妥当性や効力を持つ程度にまで、それらの効力は、かの形式や構造に関する推論によって完全に捕捉でき擁護できる。なぜなら、それらの前提条件は形式的かつ普遍的であって、あらゆる思考と行為における種々の根拠の条件だからである。」(PL, 432)

従って、「公正としての正義は、私が述べた意味で実内容的なのではなくて(実際そうなのだが)、それがリベラルな思想の伝統や、民主主義的な社会の政治文化を具えたより大きなコミュニティに起源を持ち、そこに属するという意味で実内容的なのである。だから、それは適切に形式的で真に普遍的であることができない。よって、コミュニケーション行為の理論によって確立された半—超越論的な前提条件(ハーバーマスが時に口にする)の一部であることができないのである」(PL, 432)。ところが、「政治的学説としての公正としての正義は、思考と行為の形式や構造的条件に関するその手のどんな包括的な解釈もいささかも欲しないのである」(PL, 432)。



ここまでくれば、「政治的」と「哲学的」、「政治的」と「包括的」の関係がはっきりと具体的に理解できるのではなかろうか。論争自体はすれ違いだったかもしれないが、その副産物の価値はきわめて大きい。結局ハーバーマスは、啓蒙的合理主義の独断的な(形式的)普遍主義に無条件的にコミットしている。そしてその上に、正しく確たる政治理論を打ち立てようとする。しかるに、ロールズが楔を打ち込むのは、まさしくその関係に対してなのだ。そして、ローティがハーバーマスを批判するときの視点は、ロールズのそれとまったく同じなのである。「リチャード・ローティには申し訳ないが (*pace* Richard Rorty), 今日のロールズでさえ、依然文脈主義者にはなっていない<sup>13)</sup>」と述べるハーバーマスには申し訳ないが、ロールズはハーバーマスを批判する程度にはローティアンなのである。

さて、一方のローティである。ローティは多くの箇所でもハーバーマスに言及しているが、ローティにとって、ハーバーマスは基本的にプラトニズムの系譜に属する哲学者である。このことは、ハーバーマスのニーチェ、ハイデガー、フーコー、そしてデリダに対する態度において明らかになる。ハーバーマスは、彼らの哲学的議論の中に常に「政治的な」含意を探ってしまう。ハーバーマスは、哲学に社会的・政治的効用を求めてしまう(PPv3, 326)。彼にとって、哲学者は常に公共的でなくてはならない。だからこそ、彼はニーチェやデリダのような世界開示的哲学者たちの世界的大流行に警告を発しているのだ。ローティによれば、このことはまったく正しい。ニーチェ＝ハイデガー＝フーコー＝デリダ・ラインは政治的に危険である。

「ハーバーマスは正しくも、一般的に『哲学的』と認められるテキストの中にリベラル・デモクラシーの理想を実現するための力添えを求めようとするならば、我々は単純に、ニーチェ、ハイデガー、デリダ、そしてフーコー(の大半)をスキップして構わないと考える。」(PPv3, 309-10)

ところが、ローティが「ハイデガーやニーチェのごとき人物を善き個人的な哲学者と解釈する」のに対して、ハーバーマスは「彼らを悪しき公共

的な哲学者と理解する」(PPv3, 310)。ハーバーマスは彼らを、「できそこないの公共的哲学者」(unsuccessful public philosophers) (PPv3, 311) と見なすのである。

「ハーバーマスは、ハイデガーやデリダのごとき理論家が、みずからの営みの公共的な正当化——彼らがしていることに関する間主観的に議論可能な説明——を提供することを要求する。彼は、ハイデガーやデリダが彼の称する『普遍的妥当性』を請求していると考えたいのだ。しかし私は、普遍的妥当性の問題は彼らの営みとは無関係であると考え。私が、ニーチェからハイデガーを経てデリダへ至る思想を、……新しい個人的な可能性、すなわち単に偶然かつ偶発的にリベラルな社会的希望と連携しているに過ぎない可能性を開示していると考えたいのに対して、ハーバーマスはこの手の思想を公共的な危険、民主主義的な社会に対する脅威と見なすのである。」(PPv3, 311)

もうお分かりだろう。ハーバーマスが世界開示的哲学者の跳梁跋扈にやきもきしているのは、彼が哲学と政治を結ぶ鉄の鎖、すなわちプラトニズムを断ち切れないからである。これに対して、哲学と政治の間にいかなる論理的関係も認めないアンチ・プラトニスト、ローティは、ハーバーマスの政治的主張をいささかも変更することなく、ニーチェやデリダの哲学を大いに賞揚することができる。「私はデリダを、現代の哲学者たちの中で最も注目すべきで独創的だと考え、ハーバーマスを、社会的に最も有益——社会民主主義的な政治に最も資する哲学者——だと考える」(PPv3, 307) と臆することなく言い切れるのは、ローティが世界開示的な哲学者たちを、

「我々の社会の公共的な生活とは無関係な企画に取り組む人々」(PPv3, 317) として、すなわち個人的な「物語」——なかならず「完成」「自律」の物語——の著述に精を出す「語り部」としてあしらっているからである。一般的に言って、ローティにとっては、哲学とは単に個人的な物語である。我々が『竹取物語』に「普遍的妥当性」を求めないように、ローティは哲学にそれを求めない。哲学は公共的(すなわち政治的)であると考え人

だけがそれを求めるのだ。そして、ハーバーマスはまさにそういう人なのである<sup>14)</sup>。この点でローティはハーバーマスと袂を分かたず。「哲学の個人化」(私営化)こそ、ローティの著作に繰り返し登場するテーマであって、それはニーチェ、ハイデガー、フーコー、デリダは言わずもがな、ハーバーマスにも、そしてローティ自身にも当然に適用される。だからこそ、「真理や合理性に関するジョン・サール〔实在論者〕と私自身〔ローティ〕の見解の相違、さらに、ディスコースの本性に関するユルゲン・ハーバーマスとジャック・デリダの見解の相違は、政治的実践にとってかかわりを持たない」(TPP, 42) と言えるのである。ところが、「ハーバーマスは道徳的責務、従って社会制度を、普遍的に人間的なものに基礎づけたいのだ」(PPv2, 197)。彼はプラトニズムに舞い戻ってしまう。

「ハーバーマスとアーペルは、カントが為そうとしたことと同様のことが可能になり、しかも科学主義にも歴史主義にも陥らずに済むような、新たな超越論的視点を創造するいくつかの道を示している。」(PMN, 379)

「カントが望んだのと同じ仕方で……」(CIS, 62) とローティが言うとき、おそらくその主旨はこういうことだろう。確かに、ハーバーマスは意識や主観性の哲学を脱してはいる。「言語論的転回」、コミュニケーション理論、それによって真理のコンセンサス理論に達した点で、ローティはハーバーマスに賛意を惜しまない。「私は、ハーバーマスの『コミュニケーション的理性』の理論を、デューイが始めた仕事——伝統的な哲学的構想を再構成して、民主主義社会の自己描写のために一層有益たらしめること——の完成へと向かう大きな一歩であると考える」(PPv3, 12)。しかし、

「言語」がかつての「意識」の座に就いたのでは元の本阿弥である。つまり、プラトン型の悟性的な直観をあきらめて、悟性の形式だけに注目するカントと同じように、実内容的な原理をあきらめて、コミュニケーション行為の形式的条件だけを探るハーバーマスは、結局カントと同じ「形式」の形而上学者になってしまうのである<sup>15)</sup>。すでに見たように、ロールズがハーバーマスを振り切るのもここであった。もっともローティは、この手

のハーバーマスの形而上学志向を、「単に哲学的な」——要するにどうでもいい——こととして流してはいるが。

以上、私はハーバーマスを共通の補助線として、ロールズとローティの政治的リベラリズムに切り込んでみた。いまや我々は、ロールズがローティと同程度にデコンストラクショニストであることを理解できるであろう。なぜなら、包括的な哲学を肯定することも否定することもない——「そっとしておく」——ロールズの立場は、冒頭に挙げたデコンストラクショニストのメルクマールを完全に満足するからである。あることが問題になっているとき、その「答え方」には二通りある。イエス・オア・ノーが一つ。問題それ自体を消し去ることがもう一つ。前者がオーソドックス、後者がデコンストラクショニストである。そしてロールズはローティとともに後者の道をとるのである。

いまや私は、ロールズの第二の変容の意味を明らかにできたと思う。『政治的リベラリズム』においてロールズが人間存在論——『正義の理論』第三部——を放棄したのは、つまりは包括的な学説をあきらめたのは、端的に（少なくとも政治的には）それが無益だからである。我々の世界はすでに、道理的ではあるが互いに共約不可能で、時に相互に対立することさえある数々の包括的学説——宗教的、道徳的、哲学的——によって深く分断化されている。トラシュマコスやカリクレスを倫理的に改心させよう（哲学的に改造しよう）とする企ては、カトリックの大司教をモルモン教の預言者に轉身させようとするのと同じように、政治的にはまったく無駄なプロジェクトなのである。我々は一つの包括的な学説を共有することによって通じ合うのではない。オーバーラップするコンセンサスによって連帯するのである。その手の世界においては、一つの政治的構想に対する支持は、従ってその構想の安定性は、人間存在に関する深遠な哲学的分析との一致としてではなく、単にオーバーラップするコンセンサスの焦点として（そしてそれのみとして）可能になる、というわけだ。しかるに、包括的リベ

ラリズムは、リベラリズムの前に一定の——「自律」「完成」「理性」「歴史」等に関する——基礎的で哲学的な人間論を受け入れることを要求する。だから、その手の哲学的人間論の受け入れを拒む人々に対して、それはリベラルな希望を語るができないのだ。そこでは、哲学の限界がリベラリズムの限界であり、哲学の可能性が政治の可能性なのである。言い換えれば、哲学と政治は互いに「論理的な」関係——政治は哲学を超えられない——に立っているということだ。しかし政治的リベラリズムは、その手の基礎的な哲学から自由に、その限界を超えて、つまりどんな人々（ただし道理的な）に対してもリベラルな希望を語るができるのだ。哲学と政治は互いに「偶然的」である。これが哲学的な一致から政治的なコンセンサスへ、の意味である。この点でロールズは明らかに「転向」したのだが、私は、このポストモダン・リベラルへの転向を積極的に評価したい。実にプラグマティックな価値基準からそうしたい。

第一に、「政治的リベラリズム」は政治の世界を哲学業界から解放する。したり顔の専門家から政治を解放する。「公正としての正義には、哲学の専門家はいない。天国は禁止されている！ ……哲学の学徒たちは、かかる観念〔公正や正義〕の定式化に参加するが、それは常に他と相並ぶ市民としてである」(PL, 427)。公正としての正義、すなわち政治的リベラリズムは市民に訴えかけ、そのコンセンサスとそれによる裏付けを求める。それは職業哲学者に語りかけるのではない。いわんや彼らのコンセンサスなど端から期待してはいないのである。

第二に、ポストモダン・リベラルはプラトニストの悪夢から解放される。プラトンがトラシュマコスやカリクレスに怯えたように、現代のプラトニストはニーチェ、ハイデガー、フーコー、デリダの影にいつも怯えている。彼らの哲学が、「正しいことイコール善いこと」の企てを台無しにしてしまうからである。ハーバーマスは、世界開示的哲学者たちを説得しなくてはいけない。彼らを討議倫理学の土俵に引き出さなくてはならない。彼らに妥当性請求をさせなくてはならない。しかし、これは無駄である。第二の、

第三の、第四のニーチェが続々と現れて、ハーバーマスの良識を踏みにじってゆくだろう。正しいことノット・イコール善いことだと、世界中に吹聴して歩くに違いない。この手の破壊者に説教は無駄である。馬の耳に念仏とはこのことだ。この手の方々には、個人的な自律の世界に留まっていたくのがよい。政治的議場への登壇はご遠慮いただくのだ。

「この手のアンチ形而上学的、アンチ・デカルト的な哲学者たちが、半ば宗教的な形の精神的パトスを提供しているかぎりにおいて、我々は彼らを個人的な生き方に封じ込めるべきであり、政治的な熟慮のガイドと見なすべきではない。」(AOC, 96)

哲学は社会的・政治的効用を持つ必要はない。そう考えることからプラトンの悪夢が生まれる。哲学とは、一般的に、個人の生き方の可能性、個人の自律の可能性、個人の創造の可能性を開示する。世界開示的哲学者たちの効用はそこに、かつそこだけにある<sup>16)</sup>。ポストモダン・リベラルは、もはや精神的なストレスを感じることはない。

さてそれでは、最後に、アンチ・プラトニズムがもたらす二つの副次的な効果について論じて、本章での検討を閉じることにする。第一に、哲人王の退位。哲学と政治の分離、すなわち哲学の「個人化」は、哲学が哲人王の玉座から転げ落ちることを意味する。これによって、我々は「哲学教授」の妄想的な習癖に幕を下ろすことができる。ローティに聞いてみる。

「ハイデガーは決して、政治や芸術を付随的以上のものと見なすことはできなかった。つまり、哲学と自余の一切は、基礎と上部の関係にあるという哲学教授の確信を振り切ることが決してできなかった。……ハイデガーは、西洋哲学の歴史を理解すれば、西洋の歴史を理解できると考えていた。ヘーゲルやマルクスのように、彼は哲学が、何らかの仕方で哲学を超える何かに通じていると考えていた。だから、ハイデガーが西洋哲学の可能性は尽きたと断じたとき、彼は西洋の可能性は尽きたと決めつけたのだ。」(PPv2, 49)

もしもローティが正しいとすれば、我々はハイデガー（ヘーゲル、マルクス）的な妄想に捕らわれることなく、リベラリズムの可能性に賭けることができる。また、哲学の玉座からの転落は、同時に、それを後見としていた政治の後光をも奪い取る。「政治」なるものに神秘的な魅力を見いだす奇妙な傾向——アリストテレスからH・アレントにまで通ずる（そしてロールズによればハーバーマスにもうかがわれる）——が精彩を失う。「政治的」にまつわる神々しい輝きは、永遠に失われるだろう。ロールズはこう論じる。

「かりにも、政治的に対するハーバーマスの見かけの強調がもっともであるのは（もしも実際に彼がそれを意図しているのなら）、市民的ヒューマニズムの観念——すなわち、人間が最も完全な自己実現、いわばその最大の善を達成する活動は、政治的生活という活動にある——が真であると想定される場合に限られる。……しかし、公正としての正義はその手のいかなる宣告も拒否する。そして、市民社会の善を公共生活の善に服従させることは間違いだと考える。」（PL, 420-1）

よって、プラトニズムの拒絶は、哲学をたかだか「個人的」——アンチ公共的・アンチ基礎的——に、政治をたかだか「道具的」——アンチ活動的・アンチ解放的——にするのである。「政治的自律」なるものを求めてロマン主義的な憧憬を募らせる格闘家のイメージは、今のロールズやローティには無縁である。以上が第一の副産物。

第二に、「事実」の政治から「希望」の政治への転換。アンチ・プラトニズムは、〈人間は……であるが故に政治は……でなくてはならぬ〉的な公式を否認する。人間に関する哲学的な分析を通じて得られた「事実」は、いかなる政治理論にも基礎を提供しない。政治はこの手の事実からフリーである。だからこそ、政治は「希望」に委ねられるのだ。そして、この手の希望には満足できない、希望ではいかにも心許ない、と考える人々がプラトニズムに向かうのである。彼らはリベラリズムを「事実」に基礎づけようとする。しかしロールズやローティは、「希望」を超えて「事実」を求め

ることは、まさしく希望のない企てだと考えるのだ。否、その手の事実が存在しないという事実は、あらゆる選択肢が我々に対して開かれていることを意味する。我々は、空間に関する「事実」に基づいてユークリッド幾何学を選ぶのではない。この地上に家を立てるという目的にとって、それが有益だからそうするのである。別の目的、例えば「重力レンズ」について語るという目的のためには、非ユークリッド幾何学を選べばよい。我々に選択を強制するのは、「事実」ではなく我々の抱く目的、希望、そして価値である。我々を拘束するのは「事実」ではない。価値である。人間性に関する「事実」が、我々にリベラリズムを選択させるのではない。ローティやJ・シュクラール(Judith Shklar)の言う「悪」——苦痛、残酷さ、社会が無自覚に認めているサディズム——を取り除きたいという希望が、目的がそうさせるのである。我々の世界では、「事実」ではなく価値が先行する。我々には希望がある。リベラリズムは「希望」であって「事実」ではない。だからこそ、我々はリベラリズムに対して責任を負うのである。我々を選択の責務から解放してくれる「事実」など、どこにもないのである。

「私は、公正としての正義が、民主主義的な制度のための正義のリベラルで政治的な構想を成就していると考え。その構想とは、それないしその類似の見解が規制する民主主義社会のあらゆる道徳的な包括的教説によって裏書きされる——そうあることを希望される——構想である。」(PL, 375)

「我々は市民が、(その包括的な見解に基づいて) 政治的な価値はそれと衝突するかもしれない一切の政治的でない価値を凌駕する、もしくは通常(必ずとは言わないまでも) それらに対して優位な順序に立つと判断することを希望するのだ。」(PL, 392)

ローティについても事情は同じである。彼の著作の中に希望や社会的希望についての著述を探し求めたらまるでキリがない。ここではただ一つの興味深い事例を挙げておく。ローティが希望の政治の典型と見なす事例である。



「一九八九年年末に起こった一連の出来事、そしてヴァツラフ・ハヴェル(Václav Havel)という人物。私〔ローティ〕は、その革命が今後どう進行してゆくのか思いもつかないし、ハヴェルを権力の座に就けた道徳的、政治的なコンセンサスが持続するものかどうかまるで予測できない。ところが、私が見るところ、ハヴェルもまたそうなのだ。ハヴェルに関する最も驚くべき、また最も清新な事実の一つは、彼が潔く〈私には分からない〉と認めていることなのだ。ハヴェルはどこまでも、基礎づけのない希望をもって理論的な洞察に代える覚悟ができてきているようだ。彼は、『平和を乱すこと』(*Disturbing the Peace*, 1990)と題された対話集で言っている。『希望は予言ではない』と。……〔原文改行〕レーニン是这样考えた。科学的社会主義は、まさにその手の予言を公式化し、その真理を論証するための道具を提供するのだ、と。……しかしレーニン主義の終焉は、運がよければ、我々から科学的社会主義なるものへの、また、理論的に基礎づけられた予言に関する似たような根拠への希望を奪い取ってくれるだろう。」(PPv3, 236-7)

以上が第二の副次的効果の内容である。これをもって、私は本稿における分析を閉じる。ロールズをローティと並ぶポストモダン・ブルジョワ・リベラルと見る私の解釈に、多くの読者が賛意を表してくれることを望んでいる。

### 引用略号

PMN : Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Paperback ed. with corrections (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).

CP : Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, 7th printing (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

CIS : Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, re-

printed (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

PPv1 : Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth : Philosophical Papers Vol. 1*, reprinted (Cambridge : Cambridge University Press, 1994).

PPv2 : Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others : Philosophical Papers Vol. 2*, reprinted (New York : Cambridge University Press, 1995).

PPv3 : Richard Rorty, *Truth and Progress : Philosophical Papers Vol. 3* (New York : Cambridge University Press, 1998).

AOC : Richard Rorty, *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1998).

TPP : Richard Rorty, *Truth, Politics and 'Post-modernism' : Spinoza Lectures* (Amsterdam : Van Gorcum, 1997).

TJ : John Rawls, *A Theory of Justice*, 21st printing (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1995).

PL : John Rawls, *Political Liberalism*, Paperback ed. (New York : Columbia University Press, 1996).

JFPM : John Rawls, "Justice as Fairness : Political not Metaphysical", in *Philosophy and Public Affairs*, 14, No. 3 (1985).

## 注

- 1) 渡辺幹雄『ロールズ正義論の行方——その全体系の批判的考察』(春秋社, 1998年), 84頁。
- 2) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werkausgabe: Immanuel Kant*, Bd. VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 56 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), S. 261. 波多野精一=宮本和吉=篠田英雄訳『実践理性批判』(岩波文庫, 1996年), 259—60頁。
- 3) 形而上学的に實在論志向の道德=政治理論家としてローティが挙げているのは, T・ネーゲル, B・ウィリアムズ (Bernard Williams), そしてC・テイラーである。「ネーゲルの見解では、『哲学は委縮した野心に退避することはできない。それは永遠かつ非局所的な真理を求める。たとえそれが我々の手の届かないものだと分かっているとしても』。〔原文改行〕……『哲学はある特定の言語のごときではない。その資源は前言語的でしばしば前文化的である。そしてその最も難しい課題の一つは, 形式化されてはいないが直観的に感じられている問題を, それを見失うことなく言語で表現することなのだ』(Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, [New York: Oxford University Press, 1986], pp. 10, 11.)」(PPv2, 22)。「プラグマティズムに関するメタ哲学的な問題は, 便宜 (convenience) 以外に, 科学や哲学の基準として使えるものがあるか否かである。ウィリアムズ……は, 現在の便宜から我々を掬い上げることのできる唯一のレバーは, 便宜とはかかわりのないもの——『形而上学的心像』のごときもの——だと仮定しているようだ。しかし, 我々を現在の便宜から掬い上げてくれるのは, 端的に, 将来のより大なる便宜に対する希望なのである」(PPv3, 57)。「テイラーは, 私〔ローティ〕および他の誰一人として, 『決してまじめには, 椅子の不在の主張——『この部屋に椅子は存在しない』——が事物のあり方もしくは實在の本性に基づいて真ないし偽である, ということを否定したい』とは思わないだろう, と考えているようだ。しかし, まさしく実際に, 私はそれを否定したいと感じているのだ」(PPv3, 86)。なおテイラーに関しては, Richard Rorty, “Charles Taylor on Truth,” in PPv3, chap. 4 を参照していただきたい。
- 4) 野家啓一『クーン——パラダイム』(講談社, 現代思想の冒険者たち24, 1998年), 227—9頁。
- 5) 渡辺『ロールズ正義論の行方』, 385頁。
- 6) I. Berlin, “Two Concepts of Liberty,” in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. 172. 小川晃一=小池銈=福田歎一=生松敬三訳『自由論』(みすず書房, 新装版, 1997年), 390頁。
- 7) ドゥオーキン, ラズ, テイラーについては, すでに邦語で優れた研究文献が著されている。ここでは, とりあえず以下三点を参照させていただいた。小林宙「R・ドゥオーキンの『統合性に基づく自律』」, 『同志社法学』(第259号, 1998年10月), 279—339頁。濱真一郎「ジョセフ・ラズの卓越主義的リベラリズム (一)」, 『同志社法学』(第

- 253号, 1997年5月), 65—93頁, 「ジョセフ・ラズの卓越主義的リベラリズム (二・完)」, 『同志社法学』(第254号, 1998年2月), 86—119頁。中野剛充「チャールズ・テイラーの『近代=自己=共同体』論」(修士論文[東京大学大学院総合文化研究科, 未公刊], 1997年)。
- 8) Jürgen Habermas, “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism,” in *Journal of Philosophy*, 95, No. 3 (1995), p. 110.
- 9) *Ibid.*, p. 116.
- 10) *Ibid.*, p. 119.
- 11) ロールズによると, 「ハーバーマス自身の学説は, 広義のヘーゲル的な意味において論理学の一つなのである。すなわち, それ自身の内に, 宗教的, 形而上学的な学説のいわゆる実体的な (substantial) 要素をすべて内包した, 合理的なディスコース (理論的かつ実践的理性) の前提条件に関する哲学的な分析なのである。彼の論理学は以下の意味で形而上学的である。すなわち, それは存在するもの (what there is) ——みずからの生活世界においてコミュニケーション行為に従事する人間——に関する解釈を提供するのだ」(PL, 378-9)。
- 12) Habermas, “Reconciliation through the Public Use of Reason,” p. 131.
- 13) *Ibid.*, p. 120.
- 14) ローティは, フーコーやデリダを敵と見据えたハーバーマスの労作『近代の哲学的ディスコース』(*The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick G. Lawrence [Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987]) に触れながら, 次のように論じている。「ハーバーマスは, 一人の哲学者を宗教=政治的文脈の中に位置づけ, その仕事を『理性を媒体として宗教の統合力を再生する』必要と関連づけないことには, その哲学者を公平に評価したと感じられないのだ。だから, 彼がデリダとフーコーにおいて, 『主観性の哲学』はその可能性を尽くしたと言うとき, 彼が心に抱いているのは公共的な有益さの可能性なのである。ハーバーマスが, 社会的に無益で命脈の尽きた主観性の哲学と, 社会的な統一力を持つ間主観性としての合理性の哲学の間の対照を見るところに, 私は自律に対する個人的な欲求と, 民主主義的な社会, すなわちロールズの言う『善に対する正の優位性』を認め, 正義を『第一の徳目』とするという合意によって束ねられた社会, の目標に関する大意的な見解の公共的な必要の間の対照を見るのだ」(PPv3, 316)。
- 15) この点でハーバーマスは, はたして「言語論的転回」を超えているのだろうか。結局, 論理実証主義は「意識」「観念」を「言語」で置き換えることで終わったが, それは言語の形而上学を生み出した。これが依然ハーバーマスの言う「主観性」の哲学に留まっていたとしても, これをコミュニケーション的に転回した「間主観性」の哲学は, はたして「形式」の形而上学を超えているのだろうか。私には, 「間主観性」なるタームがマジック・ワードになっているように映るのだが。「主観的」か「間主観的」かは別として, 論理実証主義もコミュニケーション理論も, 「形式」に対して神秘的かつカント的な直観を共有しているように思われる。なお「言語論的転回」

については、Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language,” in PPv2, pp. 50-65, esp. pp. 53-4 を参照していただきたい。

- 16) ローティによると、「社会正義の探求に対するハイデガーとデリダの唯一の効力は、彼ら以前のロマン主義の詩人たちのように、ハイデガーとデリダは、民主主義的なユートピア——自律の探求に対する社会制度の負荷が可能なかぎり小さいユートピア——にあって、人間的な生活はどのようなでありうるか、に関する我々の意識をより鮮明かつ具体化してくれるということだ。その手のユートピアの選択を正当化し、そこへの到達を速めるうえで、彼らが資するところはほとんどない。しかし、彼らは実に、新しいディスコースの創造がいかにして可能性の領域を拡張しうるか、を示してくれるのだ。それによって彼らは、我々がまさしく主観性の哲学を生んだ第一のイメージ——我々の内部、個々の人間的な自我の中心にあって、歴史的な条件を負った文化適応のプロセスによって生じたのでも手に入るのでもない深奥の実体、すなわち道徳的省察の一つの語彙に対して、他の一切の語彙に優る特権を付与する実体、に関する形而上学的なイメージ——から自由になるのを助けてくれるのである」(PPv3, 310-1)。

1999年1月4日脱稿