

## 〈論文〉

## 連帯の甘き幻想

—— マルクーゼからコミュニタリアンへ

堀川 哲

共同は善である、分離は悪である、と考える。これは多くの哲学者がかかると病気の徴候である。とりわけ左派系の哲学者はこういう病気にかかりやすい。マルクス主義者とはいえないアーレントやハーバーマスにしてもそうした傾向とは無縁ではない。そのあたりの心理の一端をのぞいてみよう。

## 第1章 ハイデガーとナチズムの問題

## 1

マルクーゼとアーレント、マルクーゼは1898年、アーレントは1906年の生まれである。8年ほど年齢は離れてはいるが、両名はともに(R・ウォーリンのいう)「ハイデガーの子どもたち」のひとりである。ウォーリン的にいえば、両者とも師ハイデガーの危険な哲学を共有しているということになる。ハイデガー哲学のもつあぶない性格とは共同体への幻想、共同幻想、である<sup>1)</sup>。

不安、死、無といった概念で構成されるハイデガーの哲学がどれほど政治哲学的な意味をもっていたのか、それはともかくとしても、ハイデガー自身がナチス党员であったということは否定し得ない事実である。ハイデガー信奉者たちはこの事実の重みをなんとか抹消しようとしてきたけれど(「ちょっとした間違い」「ハイデガー先生は政治に無知であった」といった論法で)、しかし旗色はよろしくない。ハイデガー自身、戦後一貫してこの問題では口を開くことはなかった。それどころか、戦後1953年になっても、国家社会主義(ナチス)の「内的真理と偉大さ」について語る姿勢を崩すことはなかった<sup>2)</sup>。それがまた世間のひんしゅくを買うことになる。

しかしハイデガーとナチスをめぐる論争のなかでみえてくるもの、本当に重要な問題は、ハイデガーがナチスに加担したかどうかではない。その事実問題であればすでに決着がついている。問題は別の次元にある。

ハイデガーとナチスをめぐる論争が火を噴いたのはドイツではなくフランスであった。

最初の問題提起はごくささやかなものであった。1961年、スイス在住のG・シュネーベルガーという在野の人が『ハイデガー拾遺』という本を出した<sup>3)</sup>。彼はナチス時代のハイデガーに関する新聞・雑誌などの記事を丹念に収集し、それを本にした。そこにはナチスの党支部の新聞からの資料もあって、ハイデガーがかなり深くナチスに関わっていたことがわかるようになっていた。

しかしシュネーベルガーはこの資料集をドイツで出版することはできなかった。ドイツの出版社

のどこも出版をこぼんだのである。理由はよく知らないが、ハイデガーをおとしめるような本は許せない、ということであろうか。それで、シュネーベルガーはしかたなくこの本を自費出版で出した。そのせいかどうか、この本は多少の波風を立てたが、ほぼ黙殺された。

しかし今度は黙殺できないようなことがおきた。

1987年のこと、ヴィクトル・ファリアスというドイツ在住の哲学者が『ハイデガーとナチズム』というタイトルの本をフランスで出版した。この本のなかでファリアスは、ハイデガーのナチス加担は「ちょっとしたまちがい」なんかではない、ハイデガーは筋金入りのナチだ、と告発した。

ファリアスは1940年に南米チリに生まれた人、60年代にドイツに留学し、ハイデガーの指導も受けた哲学者である。彼は当初ドイツで出版社を探したが、引き受けるところはどこもなく、やむなくフランス（語）で出版したのである。

これが大当たりであった。フランスではハイデガー・ファンも多いがハイデガー（ドイツ）嫌いも多い。そしてハイデガー・ファンの多くは左翼の知識人である。ドゥルーズもフーコーもデリダもハイデガー・ファンである。「68年の哲学者たち」はみなニーチェ・ファンであり、ハイデガー・ファンであった。そこにファリアスの爆弾である。ファリアスによれば、ハイデガー哲学＝ナチである。そこから推理するとハイデガー・ファンの哲学や思想もナチ的である、ということになる。つまり左翼の哲学はナチと似ている、全体主義的であり、自由の敵である、ということになる。右派やリベラルな哲学者たちはここを突いた。フランスに生息するハイデガー主義者（隠れナチ）を攻撃した。マスコミはこの騒動に喜び、新聞やテレビで騒動を大きくとりあげた。

こうなるとハイデガー・ファンも沈黙しているわけにはいかない。フランスでは大騒ぎになり、ドイツでも黙殺というわけにはいかなかった。1989年、ベルリンの壁が崩壊した年に、ファリアスの本のドイツ語版が出版された。そのあとには「ハイデガーとナチス」についての本の大洪水である。ヨーロッパの有名な学者・文化人がげんかに加わり、大騒動となる。その余韻はいまも消えてはいない。

ハイデガー本人は、幸いというべきか、1976年に亡くなっている。

## 2

ファリアスは根っからのリベラルである。リベラル・デモクラシーが善であることはファリアスには自明であり、論ずるまでもないことである。ナチスはリベラル・デモクラシーの敵であり、それゆえにナチスに加担する哲学はすべて悪の哲学である。その哲学者の罪悪の度合いはナチスへの加担の度合いに比例する。それからみるとハイデガーは悪人である。この意味でファリアスの立場自体は明快である。

このファリアスの批判に対して、いやハイデガーのナチス加担はそれほどのものではない、という反論もありうるし、ある。この種の反論は事実問題で争うことになる。そして事実問題ではハイデガーに不利な材料はたくさんある。だからこの種の反撃はあまり有効ではない。

だが左派的なハイデガー・ファンはこういうかたちでハイデガーを擁護することはできない。そうするのはリベラル・デモクラシーを絶対的な判断基準として承認することになるからだ。左派系のハイデガー・ファンはナチスに批判的であろうが、しかし（むしろそれ以上に）リベラル・デモクラシーにも批判的なのである。そしてナチスが多かれ少なかれリベラル・デモクラシーに対する

対抗運動であるかぎりでは、ハイデガーのナチス加担はただちに罪である・悪であるということにはならないのである。だから彼らの語り口はどことなくあいまいな物言いとなる。こちらあたりが左派系のハイデガー・ファンにとっては苦しいところである<sup>5)</sup>。

しかしハイデガーの政治・社会思想はとくに深いものではない。彼は単に都会と都会の文明が嫌いだけである。都会では人々は存在の故郷を忘却した人生をすごしている、それは頹廃である、というのがハイデガーの原点にある感覚である。都会に対置されるのが田舎の生き方であり、ここでは人々は自然と和解して暮らしている。都会とは孤立した個人、砂のごとき大衆と大衆社会を意味するのである。いってみればこれだけのことである。この感覚がハイデガーにナチスのなにかを期待させたのであろう。それは共同体への願望というか幻想である。分断された個人がふたたび結合される状況への願望である。これを共同体幻想と呼べば、この種の幻想は歴史のなかで何度でも反復されることになる現象である。それは近代市民社会が18世紀に登場して以来、何度でも反復される批判、「近代の超克」論と呼ばれる幻想である<sup>6)</sup>。

現代史においてはこの共同体幻想はナチス幻想、ポリシェヴィキ幻想、文革・毛沢東幻想などといったかたちであられる。あるいは和辻哲郎や金子武蔵の人倫国家もこれと同型である。現代のコミュニタリアンはヘーゲルとアリストテレスが好みであるが、これもまた共同体幻想に共通する特性である。ウォーリンが「ハイデガーの子どもたち」のなかにみるのは、ナチス幻想と同型の共同体幻想、反個人主義・近代主義であるが、この幻想はナチスから天安門の紅衛兵（への幻想）まで通底している観念である<sup>7)</sup>。

## 第2章 マルクーゼ——性と文化の革命

### 1

第二次大戦のあと資本主義はふたたび成長軌道に乗り、高度大衆消費社会が出現する。こうなるともはやマルクス主義経済学のおはこのひとつであった「窮乏化論」はインパクトを失う<sup>8)</sup>。窮乏化論とは別に(理論的には連結しているが)、崩壊論なり恐慌論といったものもあった。むしろ伝統的には資本主義崩壊論こそがマルクス経済学の支柱を構成するものであった。崩壊論は戦前から(グロスマンやローザによって)盛んに論じられたものである。この崩壊論、あたかも再生産表式の計算から資本主義の崩壊を予測できるかのように思われたときもあったが、それも戦後資本主義の成長をまえにすると迫力に欠け、いつのまにか消えていく。

窮乏化論や崩壊論とは異なった次元で資本主義に対抗しようとするとき、そこには文化という次元があらわれる。文化とは人間の生き方である。だから男と女の関係、性といった事象は文化を構成する重要な要素となる。こうして性と文化の革命というテーマが資本主義批判者にあたえられることになる。しかしこれだけでは(マルクス主義的な資本主義批判としては)なにかが不足している。いまひとつひねりが必要になる。そういうわけでマルクスの経済学と性・文化の革命論とが結合される。つまりフロイトとマルクスがつながる。これが戦後左翼思想のひとつの特性となる。それを代表するのがハーバード・マルクーゼ、「ハイデガーの子どもたち」のひとりである。

マルクーゼは窮乏化論にも恐慌論にも興味はない。彼がマルクスからとりだすのは「自由時間」と「オートメーション」という概念である。マルクスの経済学のなかで、このあたりがまだ使用に

耐える概念であるとみる。

経済学はそもそも稀少性の科学である。稀少性の減少を社会問題の解決の切り札とする。古典派は稀少性の縮減を生産性の向上によって実現するとするのだが、この点ではマルクスも同じである。ただ古典派が資本主義こそが生産性の向上を可能とすると考えるのに対して、マルクスは資本主義による生産性の向上には限界がある、と考えるだけである。社会主義のもとで（オートメーションによって）生産性が向上していくと、人間はもう働く必要はなくなる。自由時間は飛躍的に増加する。人類は「必然の国」から「自由の王国」に入る。これがマルクスの「千年王国論」である。こうした発想はマルクスだけのものではない。経済学者に共通する発想であり、ケインズなども同じようなことを書いている。ケインズとマルクスの違いは、ケインズは、資本主義であっても、適切に管理すれば、人類を自由の王国に案内するであろうと考えている、それだけのことである。基本の思考のラインに違いはない。

マルクーゼはこのマルクス、自由時間のマルクスにフロイトをつなげる。それが時代的にうけた。

## 2

フロイトの人間学は暗い。それによれば、人間の基本衝動は破壊的なものである。殺人、近親相姦、人食いといったいまわしい欲望が人間の基本欲望である。こうした欲望を自由に解放すれば社会は崩壊する。だから人間の欲望を抑圧するものがことになる。それが文化である。文化は禁止する。殺人、近親相姦、人食いなどを禁止する。それで社会を維持する。だから、人間は文化のなかでは幸福にはなれないのである。これがフロイトの哲学の基本である。マルクーゼはこの見方をマルクスの自由時間と結合する<sup>9)</sup>。

人間の欲望は破壊的なものであるから、文化による抑圧は正当化される。文化は人間の欲望を抑圧し、抑圧された本能のエネルギーは他の分野、労働や芸術といった分野に転移される。それで人間社会は発達する。しかし我々の社会はもう十分な生産力をもっている。万人に豊かな暮らしを提供しうる生産力を持っている。だからもう人間本能を（さほど）抑圧する必要はない。といっても、もちろん、近親相姦、殺人への欲望を解放せよと言うのではない。だだ性行動への禁止が厳しすぎるとマルクーゼはいうのである。生殖につながる性行為のみが社会的に許容される、そういう社会は性への過剰な抑圧だ、というのである。これは1950年代のアメリカの保守的な性道徳への抗議である。

マルクーゼがいうには、かつての貧しい社会であれば、人々を労働に駆り立てるために、人々の（性に向かう）欲望を抑圧する必要があった。しかし高度な生産力をもった現代ではもうその必要はない。それなのに、資本主義は利潤の極大化のために人々の欲望を抑圧し、労働へ駆り立てている。これは過剰な抑圧である。資本主義を破壊し、過剰な抑圧をとりのぞけ、そうすれば我々は自由な文化・性生活と労働から解放された世界をもつであろう。これがマルクーゼの哲学である。

このようにまとめてみれば、空疎な思想とみえようが、しかし同時代的な文脈ではそうナンセンスなものではない。保守的な文化への反抗、フェミニズム、ゲイ・レズビアン、エコロジストなどの対抗文化運動の爆発が背景にあり、それを反映している。ただそうした対抗文化的な効用とは別個に、マルクーゼ思想の底にあるのは、抑圧から解放された自由なコミュニティへの希望なのである。

### 第3章 アーレントと自由の共同体

#### 1

「ハイデガーの子どもたち」のひとりではあるが、アーレントの場合にはマルクーゼとは異なる方向で自由な共同体を考えた。その手がかりとしたのは、アーレントの場合には、古代のギリシアとアメリカの独立革命である<sup>10)</sup>。

フランス革命をはじめ、近代の自由をめざした革命の多くははじめにも失敗し、革命から生まれたのは恐怖政治であった。フランスもロシア革命も自由の革命という点からみれば大失敗の革命である。

なぜフランスやロシアの革命は失敗したのか？ アーレントによれば、貧困の解決を革命の主要な目標としたからである。貧乏人の暮らしをよくしようと考えたからである。それがすべての間違いのもとである。貧乏人の暮らしを改善しようとする革命はすべて失敗する、つまり自由の創成に失敗し、抑圧的な政治体制を生み出す。そうアーレントは考える。

なぜ貧乏人の暮らしを改善しようとする革命は失敗するのか、と問えば、それは「余裕がなくなる」からである。貧困という社会問題を解決するためには、個人の自由とか権利といったものを尊重するゆとりがなくなる。貧困の解消のためには、個人の自由を侵害することも許される、そういうムードになると自由の革命はおしまいである。フランスやロシアの革命家たちは貧困問題を解決しようとしたから自由を捨てたのだ。マルクス主義のなかに自由の理論がないのも同じ理由からである。マルクスやマルクス主義者は個人の自由を擁護する理論を考えたことがなかった。その理由は、貧困解消という社会問題しか目に入らなかったからである。

フランスやロシアは革命の失敗例であるが、しかしこの世界に（自由の創成という点で）成功した革命がひとつある。それがアメリカの革命（独立革命）である。フランスの革命は民衆の生活が悪化したことによって誘発された。人々がパンに不足し、それで暴動に発展した。しかしアメリカはそうではない。だれも生活には困っていなかった。ヨーロッパのような惨めな貧困は革命当時のアメリカ社会には存在しなかった（奴隷やインディアンは別として）。アメリカ革命の動機は貧困からの解放ではない、経済生活の改善ではない。その動機は自由な国家の建設であった。だれも食うに困った人々がいなかったから、社会問題は革命家たちの課題ではない。革命家たちはただ自由な社会を作るにはどうすればいいのか、それだけを考えればよかったのである。だからアメリカは自由な国家の創造に成功した世界唯一の国なのである。アーレントはそう考える。

#### 2

しかしアーレントは現代の世界、アメリカにも不満である。彼女には代議制民主主義というのが問題なのである。タウン・ミーティング的な民主主義こそが自由な社会のモデルであると彼女はみる。だから「評議会」（ソヴィエト、レーテ、コミューンと呼ばれたそれ）にあこがれる。評議会システムの創造がアーレントの願いとなる。

ただアーレントの評議会は少し変わっている。評議会は経済問題（社会問題）を扱ってはいけないう、これがアーレントの特異な発想である。経済は政治家が扱うような問題ではない。経済の世界は経済合理性によって制御されるべき世界である。そこに自由の入り込む余地はない。ただ技術的

理性が支配すべき世界なのである。その世界に必要な人間は技術者・専門家・経営者である。政治家や哲学者ではない。

では政治の世界では人々はなにをするのであろうか？ そこでは人々は自由な人間として関係する。背景にあるのは古代アテネである。古代の市民たちは労働しない。労働は奴隷の仕事である。自由な市民とは働く必要のない人間である。彼らは経済問題などを考えることはない。そういう仕事は奴隷と奴隷の管理人（彼らもまた奴隷である）の仕事である。自由な市民は経済から解放されて、広場に集い、自由を論じるのである。これがアーレントの期待する自由な社会である。

この種の発想、奇怪なものとみえようが、しかしマルクーゼとつながっているところもある。古代ギリシアの世界において自由な市民の存在を可能としたものは奴隷制の存在であった。奴隷制がなければ民主主義は不可能である、とはアリストテレスの言葉である。しかし現代に奴隷制を復活させるわけにもいかない。だが、マルクスの理論がある。オートメーションと自由時間の理論がある。それによって経済は非人格的な管理作業に還元され、（自由たるべき）人間が関与する必要は最小化されるであろう。働くことがなくなればなくなるほど人間は自由になるのだ。

こうしてアーレントの自由な政治の理論は奇妙な回路を媒介にしてマルクーゼ的な観念と接合するのである。両者の観念の基礎にあるのもまた同型のものであり、自由人の共同体である。「ハイデガーの子どもたち」はそこに師ハイデガーがみたのと同じようなものをみようとしたのである。

#### 第4章 ハーバーマスと理想的コミュニケーション

##### 1

1989年、ベルリンの壁が崩壊したとき、ハーバーマスは60歳であった。すでにアーレントは1975年に、マルクーゼは1979年にこの世を去っている。

ハーバーマスもまたホルクハイマーやアドルノなどフランクフルト学派第1世代の影響のもとに哲学をはじめ。フランクフルト学派の哲学者たちが共有している観念、つまり「道具的理性批判」をハーバーマスも共有はしている。「道具的理性批判」というのはつまりは近代批判(大衆社会批判・管理社会批判)であるが、しかしハーバーマスの場合にはすでにもう(社会主義その他による)資本主義の超克というテーマは存在しない。社会主義とはハーバーマスにとっては資本主義近代の修正薬である。母体は資本主義近代であり、資本主義なしには社会主義もないのである。ハーバーマスの言い方では彼は「非共産主義左翼」なのである。

マルクーゼ的な、あるいはアーレント的な共同体とは縁を切ったハーバーマスであるが、それにかわって彼が向かうのは市民たちのコミュニケーションであり、公共的な対話・討議(熟議)を通じた問題の解決である。ここには古代ギリシアの市民モデル、アーレントが期待したタウン・ミーティングや評議会モデルの残像がある。

理想的なコミュニケーションによって問題を解決するためには、その前提として市民たちの意識水準の向上が必要である。市民たちが公共圏において「熟議」するためには市民は政治や経済問題に関する情報・知識を共有していなければならない。

「マスメディアの受け手は気の散りやすい大衆としての大衆である。彼らが熟議的な正当化プロセスにおいてふさわしい役割を果たしうるためには、エリートたちの、われわれの思うところではそ

れなりに合理的なディスクリス（議論）の核心を吸収し、重要な問題に関して、彼ら自身がそれなりに反省的な意見をつくることができなければならない<sup>11)</sup>

ゴシップ新聞、スポーツ新聞を読むのをやめよ、高級紙を読み、まじめな討論番組をみよ、ということであろうか。テレビのチャンネルを切り替えよ、あるいは消してしまえ、である。これがむずかしいことはハーバーマスも認める。

ハーバーマスも「一見すると、この条件は、無茶苦茶な要求で、とても満たせるものではないと思えるかもしれない」と書いている。しかし、彼はこれに賭けるのである。ここが成立しないと、近代社会もおしまいである、生活世界はカネと権力に汚染されてしまう、という。

理想的コミュニケーション状況の理論、これがハーバーマスの特徴であるが、(当然にも)彼への批判が集中するのもこの点である。ハーバーマスのコミュニケーション論は共同体幻想の一種なのである。

## 2

ソ連崩壊のあと、世界はグローバリゼーションの嵐におおわれる。資本はより多くの利益をもとめて国際的に移動し、企業もまたより安い法人税と低賃金の国へと移動する。もはや一国の権力(国民国家)では経済を制御できない。福祉国家もままならない。そこで、資本主義を制御したいと願う人びとは、国民国家を超えた、超国家的な「なにか」に希望を託することになる。

ネグリのような「過激派」にとっては、その「なにか」とは「マルチチュード」という(得体の知れない)雑多な民衆の反抗運動である。それが新しい共産主義世界革命を創造するのだ、という。

ハーバーマスやローティのような穏健左派の人びとも国連や国際刑事裁判所といった国際機関に期待する。穏健か過激かはともかく、デリダや柄谷といった人々もまたそうである<sup>12)</sup>。

こうした流れを受けて「世界市民の社会」を構想した永久平和論のカントが見直され、ほめられる。カントの夢想を小馬鹿にし・軽蔑したヘーゲルが降格される。それが近頃の風潮である。

ハーバーマスの希望は「世界政府なき、立憲化された世界社会」である。しかしそうはいつでも、まずは超大国・アメリカがその気にならないとどうにもならない。国連中心と言っても、アメリカの同意がなければなにもはじまらないからである。アメリカはW・ブッシュの時代には国連軽視の行動をとったけれど、しかしアメリカを正道にもどすのは不可能ではない、とハーバーマスはみる。

ハーバーマスは書いている。

「アメリカこそは奇跡の超大国なのだ。地球上でもっとも古い民主主義の国なのである。建国の理想、建国の精神はいまも衰えていない。そういう国、それがアメリカである。だから、われわれヨーロッパがサポートすれば、アメリカは正道にもどるだろう。西洋(アメリカとヨーロッパ)が手を組めば、より良い世界が生まれるだろう。ヨーロッパもアメリカも自由と民主主義の価値を共有しているのだ」<sup>13)</sup>

これが現在のハーバーマスの到達点である。フランクフルト学派もずいぶん遠くまできたものである。

## 第5章 リベラルとコミュニタリアン

### 1

近代世界は2つの原理によって制御されている。

ひとつは経済、財の分配に関わるものである。つまり財の分配を市場を媒介にして遂行しようとする原理である。基本にあるのは私有財産権である。

自分がかせいだものは自分のものであるという原理、これが社会的に保証されていれば、人々は自分の幸福を求めて努力するであろう。政治権力が強制力を行使しなくても、人々はおのずと勤勉になるであろう。これがアダム・スミスが見抜いた冷徹な真理である。

人々の勤勉の結果としてパイは拡大し、富裕が社会全体に拡散するだろう、とスミスはみた。このパイの拡大によって社会的な緊張は緩和され、平和で豊かな社会が到来する。現代風に言えば、GDPの成長が社会の安定をもたらすのである。逆に言えば、パイの拡大が止まるとき、社会は難しい状況におかれることになる。我々の社会は経済成長を実現している限りにおいて、その存在理由を確保する。泳ぐことを止めると死んでしまう魚がいるが、我々の社会もそうしたものである。

財の分配の市場的・資本主義的な解決は分配の正義といった問題にも新しい次元をひらく。市場経済は「分配の正義」という問題そのものを解消してしまうという効果を持つ。これはハイエクの強調するものとなる。

資本主義社会では財の分配方法を指示する人間や組織は存在しない。前近代社会では王や酋長たちが、社会主義社会では国家や党が分配割合を決定する。しかし資本主義ではそうした人格的な力は作用していない。人々がどれほどの所得を得るか、それは単に市場での偶然である。だからxが豊かでyが貧困であるとしても、yの貧乏に関してxの責任を問うのは不合理である。ましてyを救済するためにxから強制的に財貨を収用し、それをyに再分配するという行為はまちがっている。つまり福祉国家は自由の原理に反する、これがハイエクなどリパタリアンの考え方である<sup>14)</sup>。

これに対してロールズは、xによる高所得の権原を否定することによって、つまりいわゆる格差原理をもって「友愛」行動の基礎付けをはかる。

しかし福祉をめぐるハイエク的な思考とロールズ的なそれとが衝突するとはいえ、両者とも広い意味でのリベラリズムという点では一致する。この現代のリベラリズムは「善に対する権利の優先」(the right is prior to the good)を基本思考としたリベラリズムである。それは「各人は自分が善いと考える生活を選択する権利がある」という哲学である。まず個人が選択する権利が優先し、そのあとで諸個人が善を選択するわけである。だから「権利」が「善」に優先するのである。

しかし、リベラルな社会はいっさいの価値判断を停止するわけではない。すべての行為を個人の選択の自由にゆだねる社会など存在しない。ホブズの言うように、社会と自由とは両立しない。社会のなかで暮らすとは自由を(いくぶんかは)放棄するという意味である。

### 2

社会は(国家権力は)「無条件に禁止されるべきことがら」と「個人の自由にゆだねてよいことがら」を分ける。分けるという行為はすでに価値判断である。たとえば、ある社会にとっては「無条件に禁止されるべきことがら」とは(殺人・窃盗など自明のものを別とすれば)「売春、安楽死、マ



リファナ、中絶、ポルノ、同性愛」などである。別の社会は別の価値判断をもち、ポルノや同性愛を「個人の自由にゆだねてよいことがら」に入れるだろう。どちらの社会が正しいかは決定不能である。それは自文化中心主義的にしか引くことのできない境界線である。リベラルな社会とは、相対的に多くのことがらが「個人の自由にゆだねてよいことがら」に分類される社会である。

リベラルな社会では人々は「個人の自由にゆだねてよいことがら」について、自分の好み・思想信条に基づいて選択し判断する。現代の多元的な社会では当然にも人々の判断は異なる。xとyとは異なった人生・異なった価値を選択する。同性愛、宗教、中絶、安楽死など、個人の人生にとって決定的に重要な価値に関して異なった選択をするだろう。

リベラリズムの哲学によれば、xとyの選択は等価である。xの人生とyの人生に関して、どちらが価値的に優れているか、それを決定する原理・視点は存在しない。xが福祉ボランティアに熱心であり、yがギャンブルにあげくれた人生であっても、xの人生のほうが価値が高い、と言える視点は存在しない。いったい「誰が」それを判定するというのか？

xとyの両名に要求されることは、自分の人生（善）を他者に強要しないことである。他者が自分とは異なる人生を遂行することを認めることである（もちろん賛成する必要はない）。これが「寛容」である。寛容こそがリベラルな社会で人々が共に暮らしていくための条件である。これがあれば人々は（理解しあうことはなくても）、ともに同じ国に暮らすことはできる。スミス風に言えば、「慈愛がなくても社会はやっていける」。もしあなたが寛容の原理を認めないのであれば、我々はあなたとは同じ社会で暮らすことができなくなる。我々は戦うことになろう。リベラリストはあなたを我々の社会から追い出すために戦うであろう。これがローティのリベラリズムである<sup>15)</sup>。

### 3

ボランティアの人生とギャンブルの人生、どちらが優れているか、それを判定できない、という言い方は問題であるようにみえる。我々の自然的な道德感覚に反しているようにみえる。だがこの種の問題はたいていは「程度問題」である。酒とギャンブルにあげくれる人生について言えば、その本人自身が満足している人生と思っているかどうか、疑わしい。しかしそう極端なものでなければ、人生の価値評価という問題はきわめてリスクな問題をはらんでいる。

人生について価値的に優劣があるとすれば、この問題を究極までひっぱりつくと、どこかに「最善の人生」といったものが想定される。正しい生活はひとつであるとしよう。その場合には、もしあなたが（意志の弱さのゆえに）正しい生活を追求することができないとすれば、あなたにかわって他の人間（あるいは組織）があなたを指導し・教育する、場合によっては強制するという行為は正しい行為だ、ということになる。これが「教育独裁」「自由への強制」論である。自由は抑圧に転化する、パーリンが恐れた自由の自己転回である<sup>16)</sup>。

リベラリズムはこの種の全体主義のトリックを避けたい。そこであくまでも人々の人生に優劣はないという観点を堅持する。もし優劣がありうるとしても、その補正は諸個人とその周辺の人々の問題である。政治や社会がとやかく言うべきものではない（それに第一、他人がどう言っても効果はない）。

こうしてリベラルな社会では、人々は私生活の世界を確保し、その世界ではどのような人間であっても許される。べつに反ユダヤ主義者であってもけっこうだ。しかし他人との世界、公的な世界で

は寛容な人間として登場し、他人の人生を尊重する。ローティの言葉では、「ミルの仮面をかぶったニーチェであること」、これがリベラルな社会に生きる人間であり、リベラルな社会で生きていくための条件である。リベラリストは他人との「コミュニケーション」にハーバーマスの期待をおかないのである。連帯に期待するのは危険であると考えるのである。だからリベラリストはハーバーマスもアーレントも嫌いなのである。

近年ではコミュニタリアンがこのリベラリズムを攻撃する。テイラー、マッキンタイア、ウォルツァーそしてサンデルといった人々がコミュニタリアンと呼ばれるが、とりわけテイラー、マッキンタイアといった元トロツキスト系のマルクス主義者たち（両名とも『ニュー・レフト・レビュー』の中心メンバーであった）はもろ「共同体主義」と呼んでよいようなリベラリズム批判を展開する（だからサンデルのような若い世代はこれに若干は警戒感を示している<sup>17)</sup>。リベラリズムは個人主義だ、利己的な個人を肯定している、という。リベラリズムの社会では無責任な人間が生産され、社会は連帯を失うというのである。人間は（タブラ・ラサ的な）「個人」ではない。すでに社会（共同体）に媒介された存在であるという。だからどうした、とリベラリストは反撃するのだが、コミュニタリアンは善を共有した人々の連合体を構想するのである。政治は道徳を語れ、道徳問題での合意をめざせ、というのである。そしてその種の合意は可能なのだとみる。この点では理想的コミュニケーションを構想するハーバーマスと似ている。どちらも私たちは「わかり合える」と信じているのである。

同性婚の問題を事例にしよう。リベラリストによれば、同性婚は個人の選択の問題である。よいことか・いけないことか、それを社会は決定すべきではない、となる。コミュニタリアン・サンデルはそうではないという。リベラリストのいう「寛容」は「無関心」に等しい。寛容の精神によって、他者の同性婚を受け入れても、それはしかし他者を尊重することにはならない。同性婚者を軽蔑しているが、しかし寛容である、というだけである。これでは両者のあいだに相互理解はない。サンデルが推奨するのは、話し合いである。社会は同性婚が「善」であるか否かを討論する。そうすれば相互理解に到達し、友愛の社会が生まれる。ここでのポイントは、サンデルによれば、「結婚の意味」である。ひとはなんのために結婚するのか？ あるひとによれば「生殖」のためである。同性婚はこの条件を充足しないから、間違いである。しかしサンデルによれば、結婚の目的は2人の人間の間愛情を永続化することである。これが目的であるとすれば、同性婚も、異性婚とおなじように、この条件を充足しうる。このことが分かれば、人々は同性婚を受け入れるであろう、とサンデルはみている<sup>18)</sup>。今回の場合は無関心という名の寛容ではなく、こころのそこからの理解である。（しかし、ある人々の結婚が、お金目当てではなく、愛情である、ということをサンデルはいかにして判定するのであろうか？ 当然、愛情以外の動機による結婚をコミュニタリアンの社会では認めないのであろう）

同性婚のついでにサンデルの意見はともかく、このようにコミュニタリアンは人生の多くの問題についての価値判断を社会に求めることになる。ここにあるのは、共同は善である、というヘーゲル主義的な感覚である（コミュニタリアンが好むのはアリストテレスであり、カントではなくヘーゲルなのである）。

左派は共同がすきである。ソ連共産主義は崩壊し、マルクス主義の根幹は粉碎されたけれど、共同体への幻想だけは生き延びている。これはソヴィエト、レーテ、コミュニオン、アソシエーション

といった名前に変装しながら幻想を継承しているということであるらしい。ローティの言う、「ポリシェヴィキ革命の幻想」はいまだに健在である。しかしローティはサンデルに反撃してこう書いている——もし君たちが本気に自分の書いていることを実行するつもりであれば、君たちはまず(例えば)キリスト教原理主義者たちを君たちの共同体から追放しなければならぬだろう<sup>19)</sup>。君たちの共同体はその規模を縮減することになろう。しかし本気でそのつもりがあるのだろうか？

過激派が1789年から1968年までの間、政治に期待していた崇高な事柄、そういったものを政治の世界から追放し、各人の私的世界に閉じ込めよ、それが善き社会の条件である！

これが「ミルの仮面をつけたニーチェ」、哲学者・ローティの最後のメッセージであった。

## 注

- 1) R・ウォーリン『ハイデガーの子どもたち』(村岡・小須田・平田訳, 新書館, 2004年)。ウォーリンがこの本でとりあげる「子どもたち」とはアーレント, レーヴィット, ヨーナス, マルクーズである。ウォーリンがハイデガーとナチスとの関係を論じたものとしては, ウォーリン『存在の政治: マルティン・ハイデガーの政治思想』(小野・堀田・小田川訳, 岩波書店, 1999年) ウォーリンはまたポストモダン哲学のうちにファシズム思想との火遊びをみる。cf., R. Wolin, *The Seduction of Unreason; The Intellectual Romance with Fascism*, Princeton U. P., 2004.
- 2) ハイデgger『形而上学入門』(川原栄峰訳, 平凡社ライブラリー, 1994年) 323ページ。
- 3) G・シュネーベルガー『ハイデガー拾遺』(山本尤訳, 未知谷, 2001年)
- 4) V・ファリアス『ハイデガーとナチズム』(山本尤訳, 名古屋大学出版会, 1990年)
- 5) その一例。ハイデガーを「弁護する必要はないにしても, ハイデガーがあの時点でナチズムに加担したことの意味は理解してみる必要があるように思う。先ほどしつこいほど確かめたように, 私は『存在と時間』の時代から, 彼に一種の文化革命の理念があったと思っている。2500年に及ぶ西洋の文化形成の原理を批判的に乗り越え, <生きた自然>の概念を復権することによって文化の新たな方向を切り拓こうというその意図を『血と土』に根ざした精神的共同体の建設というナチズムの文化理念に重ね合わせようとした, あるいはナチズムを領導しておのれの文化理念に近づけようと夢想した, その心理は理解できるように思うのである。」「……あの時点でファシズムに加担するという意味は考えてみる必要がある。それも, 民主主義は無条件に善で, ファシズムは無条件に悪だという感情的反応は別にして, である。あの当時, 世界的な自由主義経済の皺寄せを全面的に受けていた資本主義後発国にとって, ファシズムかボルシェヴィズムか, この2つの選択肢しかないように思われたのも事実である。……もう一度冷静に, いったいファシズムが何であったのか, その何が当時かなりの数の知識人を惹きつけたのかを考えてみる必要があるように思う。」(木田元『ハイデガーの思想』岩波新書, 1993年, 199ページ) 逆に言えば, なぜラッセルやハイエクやポパーたち(反マルクス主義者たち)がファシズムに惹きつけられることはなかった, それも考えてみる必要があるということである。
- 6) 共同体主義を現代風にコミュニタリアン主義と呼べば, コミュニタリアン主義はリベラリズムに対して周期的に登場する批判のスタイルである。リベラリズムによって世界はなにかを失う。それは共同とか連帯といった言葉で呼ばれるなにかである。コミュニタリアン主義は「喪失の感覚」を反映しているのである。「コミュニタリアニズムとは, 最も単純にいえば, これらの{喪失}感情の周期的な表明のことなのである。」(ウォルツァー「コミュニタリアンのリベラリズム批判」, 同『政治と情念』齋藤・谷澤・和田訳, 風行社, 所収, 248ページ)
- 7) 1960年代, 中国では文革が炸裂し, 一部の欧米左翼知識人はこれに狂喜した。とりわけフランスではマオイズムが大流行となった。この事情と思想的な背景については次をみよ。R. Wolin, *The Wind from the East; French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton U. P., 2010.
- 8) もっとも人間のあまたの切り替えには時間がかかるもので, 1960年代になっても, 窮乏化論こそがマ

- ルクス経済学の柱であると語っていた経済学者はたくさんいた。
- 9) フロイト『幻想の未来・文化への不満』(中山元編訳, 光文社古典新訳文庫)。マルクーゼ『エロスの文明』(1956年)(南博訳, 紀伊國屋書店, 1958年)。また『一次元的人間』(1964年)(生松・三沢訳, 河出書房新社, 1980年)
  - 10) アーレント『革命について』(1963年)(志水速雄訳, ちくま学芸文庫, 1995年)
  - 11) ハーバーマス『ああ, ヨーロッパ』(2008年)(三島・鈴木・大貫訳, 岩波書店, 2010年) 226 ページ。
  - 12) 「世界同時革命は通常, 各国の対抗運動を一齐におこなう蜂起のイメージで語られる。しかし, それはありえないし, ある必要もない。国連を軸にするかぎり, 各国におけるどんな対抗運動も, 知らぬ間に他と結びつき, 漸進的な世界同時的な革命運動として存在することになる。」(柄谷行人『世界史の構造』岩波書店, 2010年, 464-5 ページ) 大澤真幸『社会は絶えず夢を見ている』(朝日出版社, 2011年, 275 ページ) も「国際連合によって革命は広がる」といった寝ぼけたことを書いている。これがかのブントの「世界同時革命論」の現在であるらしい。
  - 13) ハーバーマス『ああ, ヨーロッパ』159 ページ。
  - 14) ハイエク『法と立法と自由』第2巻「社会正義の幻想」(篠塚慎吾訳, 春秋社, 1987年)
  - 15) 特に, (サンデルを批判した) ローティの高名な論文「哲学に対する民主主義の優位」(『連帯と自由の哲学』富田恭彦訳, 岩波書店, 1988年, 所収)。またS・ムフ編『脱構築とプラグマティズム』(青木隆嘉訳, 法政大学出版局, 2002年)に所収のローティ批判, それに対するローティの反批判も重要である。
  - 16) バーリン「2つの自由概念」(『自由論』小川・小池・福田・生松訳, みすず書房, 1971年)。生活には優劣があり, 「正しい生活」(真理) はひとつであるという意識を媒介にして, 自由の観念は抑圧を正当化することになる。バーリンはその自由の転換を鮮やかに描写している。
  - 17) スターリン主義を克服しようとする者はリベラル・デモクラシーに頼ってはならない, これがマッキンタイアの基本的な立場である(『美徳なき時代』「序文」篠崎栄訳, みすず書房, 1993年)。スターリン主義にかわって「礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域的形態の共同体を建設することである」(321 ページ) と彼は書いている。テイラーの著書は『自我の源泉』(下川・桜井・田中訳, 名古屋大学出版会, 2010年) であるが, 『くほんもの』という倫理』(田中智彦訳, 産業図書, 2004年) をみれば, テイラー哲学の性質がよくみえてくる。すなわちそれはヘーゲル主義, 初期マルクスの甘味な疎外論, ホルクハイマー・アドルフ風のペシミズムと道具的理性批判のごった煮である。なおマッキンタイアもテイラーも現在では(あるいは「でも」) 熱心なカトリック教徒であるという。
  - 18) サンデル『これからの「正義」の話をしよう』(鬼澤忍訳, 早川書房, 2010年) 326 ページ以下。
  - 19) 以前にはリベラリストとリバタリアンとの論争が活発であったが, その後はリベラリストとコミュニタリアンとの論争が盛んである。論争を概観するにはS・ムルホール, A・スウィフト『リベラル・コミュニタリアン論争』(谷澤・飯島訳, 勁草書房, 2007年) が便利である。サンデルは『民主政の不满』(金原・小林監訳, 全2冊, 勁草書房, 2010年) において, 具体的な事例をまじえてロールズやローティのリベラリズムを批判した。この本への反応が, A. L. Allen and M. C. Regan, jr. ed., *Debating Democracy's Discontent*, Oxford Univ. Press, 1998, である。この論文集にローティは「最小限リベラリズムの擁護」(A Defense of Minimalist Liberalism) を寄稿し, サンデル批判を展開している。ローティが言うには, サンデルのように「人格」や「自由」の概念をこねくり回しても徒勞である。哲学的な基礎付けは政治には無用である。ノジックのようなリバタリアンへの回答はカントやアリストテレスを持ち出すことではなく, スラム街で育った少年の自伝を読むことである, と言っている。