

共通善と脱構築

—マッキンタイアのサルトル批判を通して—

Le Bien Commun et la Déconstruction: à travers la Critique de Sartre par MacIntyre

柴 崎 秀 穂

SHIBASAKI Hideho

抄録

マッキンタイア『美徳なき時代』における、「徳の中核的概念」の探求を分析。探求の過程での著者のサルトル批判を、サルトル自身の文脈の中で検討。最後に「共通善」を脱構築する必要性を指摘する。

キーワード

マッキンタイア サルトル コミュニタリアニズム 共通善 脱構築

0

近年、北米を中心に中道左派の間で一定の支持を集めている政治哲学・道徳哲学の一潮流がある。コミュニタリアニズム¹である。菊池理夫によれば、1980年代前半に、当時アメリカで支配的だったリベラリズムを批判する一連の著作の思想が、そのように呼ばれたことから始まったそう²。

代表的なコミュニタリアンとしては、アラスデア・マッキンタイア、マイケル・サンデル、マイケル・ウォルツァー、チャールズ・テイラーなどの名が挙げられる。彼らの思想は決して一様ではないし、それぞれ重要な部分で差異を含むものであるが、以下の点ではほぼ共通しているように思われる。

まず、彼らの考えでは、どの個人も常にすでにあるコミュニティの一員として存在している。ここで「コミュニティ」は多岐にわたる集団を意味しており、家族、一族、地域社会、学校や職場、宗教団体や趣味のクラブ、さらには市区町村、都道府県、国家など、さまざまなレベルのコミュニティが存在する。個人はそのようなコミュニティに属するものとして、自らの自己同一性／アイデンティティを獲得するのである。

次に、あるコミュニティに属する各人は、全てのメンバーが一般的に所有するものとして、「共通善／common good」を持っている³。それはコミュニティの成員を結びつける絆である。再び菊池によれば「共通善」には、「前提としての共通善」と「目的としての共通善」がある。前者は「その成員の共通した伝統、利益、価値観など」であり、菊池はそ

の例として「言語」「連帯」「相互扶助」を挙げている。後者はそのコミュニティが「目的」として目指すもので、「その実現に向かって」全ての成員が「ともに熟議し、ともに実行していく『公益』や共通な価値」である⁴。

さて、上記のように、アラスデア・マッキンタイアは現代のコミュニタリアニズムを代表する論客の一人である⁵。彼は主著とされる『美德なき時代』(1981年)で、ジャン＝ポール・サルトルについて、次のように書いている。

『嘔吐』において、サルトルがアントワヌ・ロカンタンに主張させているのは……人間の生を物語の形で提示することは常にそれを改竄する (falsify) ということだ。本当の物語など一切存在しないし、存在しえないのである⁶。(V248)

この引用後、マッキンタイアはサルトルの「誤謬」を詳細に論じ、それを全面的に否定する。本稿が問題にしたいのは、彼によるこのようなサルトル批判の意味である。それはどのような文脈で、どのような論理的要請によって、どのような論拠でなされているのだろうか。そして何より、その批判は「正しい」のか。ここで「正しい」は二重の意味で理解されなければならない。まず、それはサルトルへの批判として妥当性を持っているのか。それともそれはサルトルの主張に対する「誤解」に基づいており、批判としての有効性を欠いたものなのか。第二に、マッキンタイアのこの批判は正当な結論を導出するためになされているのか。つまり、著者が『美德なき時代』で提出している「共通善」の思想は、道徳哲学的に十分な説得力を持っているのか。あるいはそれは、ひょっとすると、ある種の全体主義に通じる可能性を孕んだ危険な議論なのではないのか。そしてサルトルの『嘔吐』は、実はそのような危険に対処し、それを未然に防ぐためのヒントを提供していたのではないか。

本稿の目的は、マッキンタイアのサルトル批判を分析することを通じて、マッキンタイア自身の道徳哲学、特に「共通善」(それはコミュニタリアニズム全体の中心テーマでもある)についての彼の主張の妥当性を検証することである。

1

まず、マッキンタイアのサルトル批判の文脈を理解するために、『美德なき時代』の議論を順を追って見ていこう。

冒頭で、著者は現代の道徳の言語が「甚だしい無秩序」(V2)にあるとし、われわれが所有しているのは「道徳の幻影 (simulacra)」(V3)にすぎないという現実認識を提示する。

次いで第二章で、著者は戦争、妊娠中絶、医療・教育といった具体的な問題について、複数の互いに共約不可能な主張を紹介する。そしてその共約不可能性は、それらの主張のそれぞれが持つ両立不可能な前提に由来すると述べている。

それらの結論は確かにそうした諸前提から帰結する。しかしそれら競合する諸前提については、それら諸前提の主張を互いに比較考量する合理的方法をわれわれは全く所有していない。というのも各々の前提は、他の前提とは全く異なった何らかの規範的あるいは

は評価的な概念を用いているからで、その結果、われわれになされるそれらの主張は全く異なった種類のものとなるからだ。(V9)

ここで著者は自らに対する仮定の反論として、そもそも「全ての道徳的な…全ての評価的な議論が、合理的には決着のつかないものである」(V13) という論理を導入する。このような立場を、著者は「情緒主義 (emotivism)」と呼んでいる。

こうした挑戦によってわれわれが特に直面させられる一つの哲学理論が、情緒主義である。情緒主義とは、全ての評価的判断、より特定して言えば全ての道徳的判断は、それらが性格において道徳的もしくは評価的である限りにおいて、好みの表現、態度や感情の表現以外の何ものでもないとする教説である。(V13)

情緒主義においては、議論の最終的な根拠は単なる一つの選択である。各人は各人の選択によって、自分自身の倫理的な第一原則を選び取る。しかるに、そのようにして選ばれた第一原則それ自体は、いかなる根拠によっても正当化されることがない。それは結局のところ個人の「好みの表現」でしかないのである。

さて、このようにマッキンタイアの診断によれば、現代の倫理思想の領野においては情緒主義が支配的である。それを代表する思想家はニーチェとサルトルである。ところで、なぜ、いかにして、そのような事態が生じたのだろうか。著者によれば、それは道徳を基礎づけようとする啓蒙主義の企てがことごとく失敗したからである。

『美徳なき時代』の著者は、キルケゴール、カント、デイドロ、ヒュームが道徳を合理的に根拠づけようとした試みを一つずつ紹介し、それらが全て破綻したことを示している。その詳細な内容についてはここでは触れない。こうして、著者は次のように断定するのである。

道徳を合理的に立証する計画は決定的に失敗した。それ以降、われわれに先行する文化の道徳——その後はわれわれ自身の文化の道徳——は、公的で共有された理論的根拠あるいは正当化を一切欠くことになった。(V58)

啓蒙主義の時代以降、多くの哲学者が理性に基づいて道徳を基礎づけようと試みた。そしてそれらの試みは全て失敗した。それ故、道徳は最終的には何ら理論的な根拠のないものとみなされて、結果として情緒主義が蔓延することになったのである。

では、なぜ啓蒙主義の思想家たちは、道徳を基礎づけなければならないと考えたのだろうか。著者は、それをアリストテレス主義の道徳哲学が衰退したためだと主張する。

著者によれば、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』はある目的論的枠組みを想定していた。そこでは「たまたまそうであるところの人間」と「自らの本質的な性質を実現したならば可能となるところの人間」(V62-63) が対照され、倫理学とはいかにして前者から後者へと移行するかを研究する学なのである。

こうしてわれわれは三要素からなる枠組みを持っている。そこにおいては「たまたまそ

うであるところの人間性 (未教化の状態にある人間性)」は、始めは倫理の教えと矛盾し、調和しておらず、実践的理性と経験からの教示によって「自らのテロスを実現したならば可能となるところの人間性」へと変身する必要がある。その枠組みの三要素——「未教化の人間性」「合理的な倫理学の教え」「自らのテロスを実現したならば可能となるところの人間性」——の各々は、もしその地位と機能が理解可能であるべきならば、他の二者への参照を要請するものである。(V63)

「本質的な性質」が引用箇所では「テロス (目的)」と言い換えられている。つまり人間の「本質的な性質」こそが実現すべき「テロス」なのである。三項からなるこの枠組みは、キリスト教、ユダヤ教、イスラム教などの有神論においても基本的に同様である。その場合は、倫理の命令が神の命令によって裏打ちされるだけである。

ところがマッキンタイアによれば、ルネッサンス以降、これら三項のうち「自らのテロスを実現したならば可能となるところの人間性」が疑念に付され、信頼性を失ってしまった。

プロテスタントとカトリック双方の神学を世俗が拒絶したこととアリストテレス主義を科学と哲学が拒絶したこと、この両者の効果が結合して「自らのテロスを実現したならば可能となるところの人間性」についての一切の観念が除去されてしまった。倫理学——理論的および実践的規律としての——の全要点は、人間に現在の状態から自己の真の目的へと移行することを可能にさせることにあるのだから、「本質的な人間性」についての一切の観念を除去し、それとともに「テロス」についての一切の観念を放棄してしまえば、そこに残されるのは、その関係が全く不明瞭となる残った二つの要素で構成された道徳枠組みとなる。(V65)

彼ら (註・啓蒙主義的思想家たち) の皆が人間性に関する目的論的見解、人間の真の目的を規定するある本質を持つものとして人間を見る見解を拒絶している。しかしこのことを理解すれば、なぜ道徳の基礎を見いだそうとする彼らの計画が失敗せざるを得なかったのかを理解することになる。(V65)

時代の変化の中で宗教的・学問的な環境も変容し、従来の道徳哲学にあった三項構造が崩壊してしまう。倫理学が目的とすべき人間性、道徳によって実現すべき人間性という項が抹消されてしまったのである。残されたのは、目的を持たない命令一式と「未教化の人間性」についてのある見解である。ところがこの命令一式は、「未教化の人間性」を教化・矯正し、「目的」としての人間性を実現するための命令だったのだから、「目的」としての人間性を喪失した今、この命令一式を正当化するものは何もない。マッキンタイアの考えでは、啓蒙主義的な道徳の基礎づけが座礁するのは論理的に必然なのである。

こうした状況の中、現れたのがニーチェである。『美徳なき時代』の著者は、次のように記している。

彼の議論の根底にある構造はこうである。もし道徳に意志の表現以外の何ものもないと

すれば、私の道徳は私の意志が創造するものでしかありえない。自然権、功利性、最大多数の最大幸福のような虚構のための場所はありません。今や、私は自分で「善いもの新しい一覧表」を存在させなければならない。…18世紀の「合理的でかつ合理的に正当化された自律的な道徳主体」は虚構であり、幻想である。だから、ニーチェは決意する、意志を理性に取って代わらせよう。そしてその意志の、何らかの巨大で英雄的な行為によって、われわれ自身を自律的な道徳主体に仕上げよう。(V132)

いかなる道徳的主張にも合理的根拠がないならば、私（ニーチェ）の「善」とは私が私の意志で選ぶものである。ならばその事実を真正面から引き受け、私自身の「善」を選び、私自身の「善いもの新しい一覧表」を作成しようではないか。ここで重要なのは、それが最終的にはニーチェ一人に関わる問題ではないことだ。誰もがその人自身の意志に基づいて、その人自身の「善いもの新しい一覧表」を作成するよう運命づけられているのである。理性によって正当化された、客観的で非人称的な「善なるもの」は存在しないのだから。

ここでマッキンタイアは、このようなニーチェ主義への「刺客」として、アリストテレスを復活させようと試みる。それはアリストテレスの見解がニーチェのそれと全面的に対立するからだけではない。そこには、上に書いたような歴史的経緯があるからである。

反復すれば、次のようになる。ルネッサンス以降、アリストテレス主義の枠組みを構成していた三項の一つ、「目的」としての人間性、実現すべき人間性という概念が一般に説得力を失った。その結果、アリストテレスの道徳哲学は哲学の表舞台から消え去った。かくして啓蒙主義の思想家たちは、新たに道徳を理性によって基礎づけようと企てたのだが、それらの試みは全て破綻した。だからこそ、ニーチェの批判が一見して妥当性を有しているように見えるのである。このことは逆に言えば、もしもアリストテレス的な立場を再興することができたのなら、ニーチェの企図の全体が無意味になるということだ。

かくして、マッキンタイアはこう記すことになる。

その（註・啓蒙主義者たちの）失敗自体は、アリストテレス的伝統を拒絶したことの歴史的帰結以外の何ものでもない。こうして鍵となる問いは、実際には次のようになる。「アリストテレスの倫理学、あるいはそれによく似た何ものかは、結局のところ立証されることができるのか。」(V137)

2

『美徳なき時代』の著者は、アリストテレス主義の再興が可能か否かを検討するために、それを再度、根底的に問い直すことを企てる。ここで著者の言うアリストテレス主義とは、アリストテレス個人の道徳哲学に限定されるものではない。それはアリストテレスが彼に先立って存在した思想を批判しつつ継承し、さらには彼の道徳哲学が後代に影響を与えつつ修正されていく歴史の全体を指している。そこで著者はそのようなアリストテレス主義の歴史、すなわち「アリストテレスがその中で焦点の中心点を提供する歴史ではあるが、彼のものはその一部分に過ぎない行為、思考、言説の一つの伝統全体に属する資源が生み出す歴史」(V139)を書かなければならないと断言する。

こうしてマッキンタイアは、「英雄社会における諸徳 (第10章)」の分析から出発し、「アテナイでの諸徳 (第11章)」「アリストテレスの徳論 (第12章)」「中世のいくつかの局面と事情 (第13章)」と、「徳」についての歴史的な分析を続けていく。

次いで「諸徳の本性 (第14章)」冒頭で、著者はそれまでの分析の「まとめ」として、5つの著者および書物が提示する「諸徳のリスト」を比較する。ホメロス、アリストテレス、新約聖書、ベンジャミン・フランクリンとジェーン・オースチンである。それら「諸徳のリスト」における大きな差異を確認した後、それでもマッキンタイアは次のように記すのである。

私がこれから主張したいのは、われわれは実際にはそのような中核的概念 (註・徳についての中核的概念) を発見することができるし、その概念こそが、私とその歴史を書いてきた伝統 (註・アリストテレス的伝統) にその概念上の統一性を与えることができる、ということである。(V217)

5つの著者および書物が要求する「諸徳のリスト」は大いに異なるものである。それでもやはり、「徳についての中核的概念」を発見することは可能である。それはアリストテレス主義の伝統に属する概念で、その概念こそがここまで分析してきた諸徳に「統一性を与える」ことができる、と言うのである。

さて、マッキンタイアによれば、そうした「中核的概念」を発見するために必要な手続きは、以下ようになる。

この問い (註・「ある徳の概念が理解可能になるために必要な背景を与えるものは何か」という問い) に答える過程でこそ、徳の中核的概念の複合的、歴史的、多層的な性格が明らかになる。というのも、その概念の論理的発展には少なくとも三つの段階があって、ある徳の中核的概念が理解されるべきだとすれば、それらの段階を順に特定する必要があるからである。そしてこれらの各段階は、それ自身の概念上の背景を持っている。第一の段階は私が「実践 (practice)」と呼ぶことにするものの背景説明が必要であり、第二の段階は私がすでに「一人の人間の生の物語的秩序」として特徴づけたものの背景説明を、そして第三の段階は一つの道徳的伝統を構成するものについての、今まで私が与えてきたものより遙かに入念な説明を必要とする。(V217-218)

このように、マッキンタイアは三つの段階を追って「徳の中核的概念」を探求するだろう。まず彼が「実践」と呼ぶのにおいて、次いで「人間の生の物語的秩序」において、徳の概念が分析されるだろう。第三の段階は、上の引用だけでは明瞭にならないが、彼が「生きた伝統」(V257)と呼ぶものの内部で徳の概念を検討することである。

さて、「徳の中核的概念」の探求の第一段階、「実践」である。ここで「実践」は、「何らかの首尾一貫して複雑な形態の、社会的に確立された協力的な人間活動」(V218)と定義される。著者が具体例としてフットボールの試合、建築、農業経営、生物学の探究、歴史家の仕事、チェス、肖像画描きなどを挙げていることから分かるように、「実践」は芸術、科学・学問、競技・ゲーム、職業生活、あるいは家族生活の維持など、極めて広範に及ぶ

人間活動をカバーする概念である。

「実践」を通して実現される善には二種類あり、著者はそれらを「実践に内的な善」「実践に外的な善」(V219)と呼んでいる。たとえばある学問の「実践」において、その学問そのものに卓越することによって実現される善がある。その学問分野の発展に寄与するような新しい研究を發表すること、などである。それがスポーツならば、新記録を達成することなどとなるだろう。こうした善はその分野の実践を通してのみ達成することのできるもので、かつその達成はその実践に参加するコミュニティ全体にとっての善である。それが「内的な善」だ。他方で、学問やスポーツにおいて非常に卓越する者は、たとえば大きな賞を受けることによって、あるいは全米チャンピオンになることによって、威信、地位、富を手に入れることもできるだろう。それが「外的な善」である。「外的」というのは、それらは学問やスポーツ以外の手段によっても手に入れることができるからである。こうしてマッキンタイアは、徳についての暫定的な定義を次のように定式化する。

徳とは人間の後天的な性質であり、その所有と行使によって、われわれは多くの場合 (tend to) 実践に内的な諸善を実現することが可能となる。そしてその欠如によって、われわれはそうした一切の諸善を実現することを実質的に妨げられるのである。(V222)

このように、「実践」において「内的な善」を実現することに寄与する性質が「徳」である。著者は全ての実践に共通する徳として、「公正さ」「勇氣」「正直」を挙げている (V223)。

さて、第二段階に移行しよう。「人生の物語的秩序」の中で徳を検討することである。まずマッキンタイアは、「統一体として考えられた人生全体のテロスについての優先的 (overriding) 概念」(V235) の必要性を主張する。それは別の箇所では「善そのもの (the good)」(V235) と呼ばれている。それは諸「実践」において実現される諸善を超えた上位レベルにある善であり、そうした上位レベルの善こそが諸実践に伴う諸善を規制し、「相対的に査定し」「序列化」(V235) するのである。

こうした「優先的概念」が必要であることを論じるにあたって、著者は二つの根拠を提示する。まず、複数の「忠誠 (allegiance)」(V234) である。われわれは皆、一つのコミュニティにのみ属しているわけではない。そのため、われわれが属する複数のコミュニティへの複数の「忠誠」が、両立不可能となるケースがある。たとえば、職業人にとって、職場が要求する善への「忠誠」と家族が要求する善への「忠誠」とで齟齬を来すことは、ままたま起りうることだろう。あるいは軍人は、部隊にとっての善と国家にとっての善との間で葛藤を持つこともあるだろう。第二に、ある種の徳の「文脈を適正に特定する」(V235) 必要性である。ここで著者は「忍耐」を例として説明する。「忍耐」は「不平を言わず注意深く待つ」(V235) という徳であるが、何でも、いつまでも待てばよいというものではない。時と場合によっては、適当なところで断念することも必要になる。

このように相反する複数の「忠誠」があったとき、あるいは徳の「文脈を適正に特定する」必要があったとき、上記「統一体として考えられた人生全体のテロスについての優先的概念」が、諸善を「階層 (hierarchy)」(V235) づけるのだ。

しかし、事情がそうだとすれば、まずもって「統一体として考えられた人生全体」なる

ものが存在していなければならない。ここでマッキンタイアは新たな視点を導入する。

伝統が認知している徳の中には、一つの人間の生の全体性を参照するのであれば全く特定することができない徳が、少なくとも一つある。全一性 (integrity) あるいは不変性 (constancy) という徳である。…人生全体における目的の単一性というこの概念は、人生全体という概念を適用しなければ決して適用できないものである。(V236)

実際に「全一性」「不変性」あるいは人生全体における「目的の単一性」が、伝統的に徳とみなされているのではないか。そして、それが徳として「特定」されるとすれば、それは「一つの人間の生の全体性」という概念が存在しているからである。

こうして、マッキンタイアが立てる新たな問いは、こうである。「それぞれの人間の生を統一体として考えることは、合理的に正当化されうるか」(V236)。

ここがマッキンタイアのサルトル批判の主戦場となるのだが、その点については後に送ることにし、われわれはまず著者自身の推論を追っていくことにする。

3

第15章「諸徳、人生の統一性、伝統の概念」において、マッキンタイアは人間の行動に関し、「理解可能性という概念の核心的な重要性」(V243)を強調している。

ある出来事 (occurrence) をある行動として同定するとは…われわれがその出来事を人間的行為者の意図、動機、情念、目的から、理解可能な仕方でも流出したものとして見ることができるようなタイプの記述 (description) のもとで、それを同定することである。(V243)

単なる「出来事」を一人の人間の「行動」として同定するとは、その「出来事」をその人間の「意図、動機、情念、目的」との関係で「理解可能な」「記述」において同定することである。ここで用いられた「記述」という語は、少し後で「物語」と言い換えられる。

『美德なき時代』の著者によれば、ある人間的挙措が「理解可能」になるのは、その挙措を「ある物語の中に定位すること」によってである。著者は、バスを待っている間に隣にいた青年が意味不明の発言をしたという例を挙げ、その発言がソビエト連邦のスパイの合い言葉だったなど、それを理解可能にする物語を三つ提示した後、次のように記す。

いずれの場合もその発言行為は、ある物語 (narrative) の中にその場所を定位することによって理解可能になる。(V244)

人間の行動は、それが理解可能であるためには、物語化されなければならないのである。

物語の形態は偽装でも装飾でもない。バーバラ・ハーディは同じ点を議論して、次のように書いた。「われわれは物語の形で夢を見、物語の形で夢想し、物語によって記憶し、予期し、希望し、絶望し、信じ、疑い、計画し、修正し、批判し、組み立て、噂話をし、

学び、憎み、愛する」。(V245)

われわれは日常的に何をするにあたって、自分の行動を物語の形で理解しているのであって、また物語の形で理解しながら行動しているのである。「物語は語られる前に生きられているのである——フィクションの場合を除いて」(V246)。

ここで著者は、「物語」「理解可能性」に加えて、「個人の同一性」という概念を導入する。著者によれば、これら三つの概念は「相互前提」の関係にあって、それらの各々は他のものから切り離して個別に解明することはできないのである⁷ (V253)。

さて、十年前の私と五年前の私と現在の私が同一人物であることは、一体どのようにして説明できるのか。著者によれば、それは「物語」によってである。

私とは、私の誕生から死まで続く一つの物語を生き抜く間、他者によってそれかもしれないとみなされることが正当であるところの者である。(…) 個人の同一性とは、ある物語の統一性 (unity) が要求する登場人物の統一性によって前提されている同一性に他ならない。(V252)

このように私の同一性とは、私が誕生から死までを生きる、私自身の人生の物語の「主人公」の同一性である。そして私のこの同一性は物語の主人公の統一性 (unity/単一性) が前提するものであって、その主人公の統一性は私の人生の物語の統一性によって要求されているのである。

さて、問題は「人生全体」という概念は可能か、ということであった。「人生全体のテロスについての優先的概念」こそが、実践を通して実現される諸善を「相対的に査定し」「序列化」することを可能にするのであり、そこで「それぞれの人間の生を統一体として考えることは、合理的に正当化されうるか」という問いが立てられたのである。ここまで来れば、解答は明白であろう。答えは「諾」、「人間の生」は「統一体として考えること」ができるのである。それは他ならぬ「物語の統一性」を通してだ。「物語の統一性」こそ、人生に統一性を確保させる当のものである。

ある個人の生の統一性は何に存するのか。その答えはこうである、その統一性は一つ一つの生において具体化された一つの物語の統一性である、と。(V253)

こうして、人生を統一体として考えること、すなわち「人生全体」という概念の正当性は確認された。

では「人生全体のテロス」、善そのものとは何か。上の引用に続けて著者は次のように書いている。

「私にとっての善そのものとは何か」と問うことは、私とその統一性を生き抜き、完成へともたらすにはどうするのが最善なのかを問うことである。「人間にとっての善そのものとは何か」を問うことは、上の問いへの全ての回答が共通に持たなければならないものは何かを問うことである。しかしここで、道徳生活にその統一性を与えるのはこれ

ら二つの問いを体系的に問い、そして言葉においても行為においても、それらの問いに答えようと試みることだということを強調しておくことが重要である。ある人間の生の統一性は、ある物語的な探求の統一性である。…全体としての人間の生が成功したか失敗したかの唯一の基準は、物語られたあるいは物語られるべき探求における成功か失敗かという基準である。では、何を求めての探求なのか。(V253)

「何を求めての探求なのか」。善そのものを求めての探求である (V254)、と著者は言う。そのような善そのものこそが、私が私の人生の統一性を「生き抜き、完成へとたらず」ことを可能にするのである。

他方、著者によれば、ここで「探求」とは「あらかじめ十分に特徴づけられた何かを探求すること」(V254)では全くなく、「探求の目標が最終的に理解されるのは…探求の過程において」(V254)なのである。つまり、この探求は善そのものの探求であるのだが、ここで善そのものはまだ「十分に特徴づけられ」てはいない、漠然としたものなのだ。かくして善そのものの探求は、善そのものを特徴づける探求であることになる。そしてそれが「私にとっての善そのもの」である限りにおいて、それは「私」自身の探求でもある。つまりこの探求を通して、私は私についての自己認識を深化させるのである。

とすれば、そこで必要とされる徳とは何なのか。著者は次のように書いている。

したがって徳は、実践を維持して、それらに内的な善を達成することをわれわれに可能にするだけでなく、善そのものを求める関連した種類の探求において、われわれを支えてくれる性向 (dispositions) として理解されるべきである。それらの性向こそ、われわれが遭遇する害悪、危険、誘惑、注意散逸 (distractions) を克服することを可能にし、われわれに増大する自己認識と善そのものについての増大する認識とを与えてくれるだろう。(V254)

徳とはまず、実践において内的な善を実現することを可能にする性向であった。それは同時に、善そのものの探求においても寄与する性向である。それは善そのものの認識を貫徹させ、自己と善についての認識を発展させる性向である。こうしてマッキンタイアは、再度暫定的な結論としてこう記すことになる。

ここでわれわれは、人間にとっての善き生についてのある暫定的な結論に到達した。つまり人間にとっての善き生とは、人間にとっての善き生を求めて送られる生であり、それを求めるのに必要な徳とは、われわれに人間にとっての善き生をよりいっそう、そして別様に理解することを可能にしてくれるような徳である。われわれはまた、徳についての説明の第二段階を完了した。徳を実践との関係においてだけでなく、人間にとっての善き生との関係においても位置づけたことによってである。(V254)

ここで「善そのもの」は「人間にとっての善き生」と言い換えられている。人間にとっての善き生とは、人間にとっての善き生 (=善そのもの) を求めて生きる生である。そこで必要となる徳は、人間にとっての善き生をより深く、より多面的に理解させてくれる徳で

ある⁸。

4

「徳の中核的概念」を追求する第三の段階は、著者が「生きた伝統」と呼ぶものとの関連で遂行される。さらに著者の議論を追って行こう。

さて、善き生を生きるということが具体的に何を意味するかは、時代背景や社会環境によって異なるだろう。紀元前5世紀のアテナイの将軍にとっての善き生と、中世の修道女や17世紀の農民にとっての善き生は同じではないだろう。私は私が生きる時代に、私が生きる社会の中で、善き生を求めて徳を実行するのであって、単なる裸の一個人としてそうするのではないのである。換言すれば、私は私が属するコミュニティの一員として、そのコミュニティによって役割を与えられた者として、そうするのである。

われわれは皆、特定の社会的同一性の担い手として自分自身の環境に接近するということでもある。私は誰かの息子または娘であり、別の誰かの従兄弟もしくは叔父である。私はこのあるいはあの都市の市民であり、このあるいはあのギルドや職業団体の一員である。私はこの一族、あの部族、この国民に属している。したがって、私にとって善いことは、これらの役割を生きている (inhabit) 者にとっての善であるはずだ。そういう者として私は、私の家族、私の都市、私の部族、私の国民の過去から、さまざまな負債と遺産、正当な期待と責務を相続しているのである。これらは私の人生の所与となり、私の道徳の出発点となっている。これはある程度まで私の人生にそれ自身の道徳的特性を与えるものである。(V255)

私にとっての善き生とは、コミュニティの中で私の「役割を生きている者にとって」の善き生である。そして重要なのは、私はそのようなコミュニティの過去からさまざまなものを「相続」しており、そのように「相続」されたものが「私の道徳の出発点」を構成しているということだ。こうして、私の物語はコミュニティの物語の一部となる。

私の人生の物語は常に、私の同一性がそこに由来するそれらのコミュニティの物語の中に埋め込まれている。私は一つの過去を伴って生まれてきたのである。(V256)

こうして私は、私が属するコミュニティの歴史＝物語を引き受けて、「ある伝統の担い手の一人として」(V256) 私の生の物語を紡いでいく。ここで「伝統」とは何か。それは単なる過去の遺産ではない。それは「生きた伝統」なのである。「生きた伝統」は、その伝統を担うコミュニティの善についての議論を含むものである。

生きた伝統とは、歴史的に拡張され社会的に具体化された議論である。その議論はまさに部分的には、当の伝統を構成する諸々の善についての議論である。(V257)

著者は、大学、農場、病院を例として挙げている。それらが実践の真の担い手であるときには、そこでは「よい大学とは何か」「よい農場とは何か」「よい医療とは何か」等々につ

いて、絶え間ない議論がされるだろう。生きた伝統は、常に衝突や意見の対立を引き起こしながら続いていくのである。

ここにおいて著者は、再び「埋め込み」に言及する。

自分の善を求めての個人の探索は、一般的かつ特徴的には、その個人の生がその一部となっている伝統によって規定された文脈の内部で行われる。そしてこのことは、実践に内的な善についても、一人一人の生の善についても真実である。ここで再び「埋め込み(embedding)」という物語的現象が決定的に重要である。すなわち、われわれの時代のある実践の歴史は、一般的かつ特徴的には、現在の形態のその実践がそれを通してわれわれに伝えられてきた伝統の、より広範でより長期の歴史の中に埋め込まれていて、その歴史との関係で理解可能になるのである。またわれわれ自身のそれぞれの生の歴史も、一般的かつ特徴的には、数多くの伝統のより広範でより長期の歴史の中に埋め込まれていて、それらの歴史との関係で理解可能なものになる。(V257-258)

善を求める個人的な探究は、コミュニティの伝統を受け継いで、その伝統によって規定された文脈の中で遂行される。個々の実践もまた、同種の実践の伝統を継承しつつ遂行される。かくして、「徳の中核的概念」の探求の第三段階において、結論のようなものが浮上する。

徳はその意味と目的を…実践と個人の生の両方に必要な歴史的な文脈を与えている、伝統を維持することにも見いだしているのである。…このことを認めるなら、もちろんまた、もう一つ追加の徳の存在も認めることになる。…それは自分が属している、あるいは自分に立ちはだかる(confront)、伝統への適切な感覚の保持という徳である。この徳はいかなる形態における保守的な古物愛好とも混同されるべきではない。…伝統への適切な感覚は、過去のおかげで現在手に入る、未来の可能性を把握することとして現れる。生きた伝統は、まさに「まだ-完成して-いない」物語を継続するが故に、一つの未来に直面しているのである。(V258)

実践の遂行も善き生を求める個人的な探求も、その実践と個人が属するコミュニティの伝統に根ざして、伝統に基づいて行われる以上、そうした伝統への「適切な感覚」は維持されるべきである。それは懐古趣味のようなものではない。「生きた伝統」は未完の物語を紡ぎ続けているのだから、それは未来への果敢な企てと切り離せないのである。

こうして、「徳の中核的概念」追求の第三段階において、「伝統への適切な感覚」という徳が提示された。ここに至ると、「人間にとっての善そのもの」も輪郭を取ってくる。

もしある善の概念が、実践、人間の生の物語的統一性、道徳的伝統のような観念との関係で詳説されなければならないとすれば、そのとき諸善、そしてそれらと共に諸々の法と徳の権威を支える唯一の根拠が発見されるのは、コミュニティを構成するような人間関係の中に入ることによってのみである。というのも、このコミュニティの中心となる絆は、諸善についての共有されたヴィジョンと理解だからである。(V299-300)

コミュニティに属する各人は、「諸善についての共有されたヴィジョンと理解」によって互いに結びつく。著者は別のところで「コミュニティの善そのもの」(V290)、「共有された諸善」(V291)とも書いている。それはコミュニティの成員に共通の善なのだから、「共通善/common good」と言ってもよい。「人間にとっての善そのもの」とは、そのコミュニティの「共通善」なのである。

こうしてマッキンタイアの議論は、結論においてアリストテレス主義と合流する。というのも、かのギリシアの哲学者にとってもまた、善そのものとはコミュニティが掲げる「共通善」だったからである。

伝統的なアリストテレス的見解では、こうした問題（註・利己主義と利他主義の問題）は生じない。なぜなら、徳の教育が私に教えてくれるのは、人間としての私の善は、人間のコミュニティの中で私が密接に結びつけられている他者たちの善と、同じ一つのものということだからである。私が私の善を追求することが、あなたがあなたの善を追求することと必然的に対立することはありえない。なぜなら、善そのものはとりわけ私のものではないし、とりわけあなたのものでないからである。諸々の善は私有財産ではないのである。それ故アリストテレスによる、人間関係の根本的な形である友愛の定義は、共有された諸善との関係においてある。(V266)

同じコミュニティに属する私の善と他者たちの善は、「同じ一つのもの」である。なぜなら「(人間にとっての) 善そのもの」とは、コミュニティにおいて「共有された」善、すなわち「共通善」だからである。そして「人間関係の根本的な形である友愛」とは、そうした「共通善」を共に追い求めることなのである。

5

われわれはここまで、「徳の中核的概念」を探求するマッキンタイアの議論を追ってきた。ここに至って、著者のサルトル批判が彼の議論の中で核心的な重要性を持っていることがわかるだろう。というのも、それは物語が人生を「改竄する」という主張に向けられているからである。もしサルトルが言うように、物語が人生を「改竄する」ものであるならば、「人間の生の物語的統一性」は「改竄」されたもの、すなわち虚構、幻影だということになってしまう。しかるにこの「物語的統一性」は「人生の統一性」を介して、「私にとっての善そのもの」を導出する上で決定的な役割を演じていたのである。さらに言えば、この「物語的統一性」は「歴史(という物語)」と「伝統(という物語)」の概念とも結合して、「人間にとっての善そのもの」へと導く著者の推論の全体を裏打ちしているのである。かくして、ここでわれわれはマッキンタイアのサルトル批判の詳細を検討しなければならない。

さて、『美徳なき時代』の著者は三つの点でサルトルを批判していた。まず、ニーチェの位牌を受け継いだサルトルの「情緒主義」である⁹。ニーチェと同様、サルトルの道徳哲学においては、各人は自己の「善」を無根拠な選択によって決定する、と言うのである。第二点は「自己」に関わるもので、サルトル的な「自己」はそれが果たす社会的役割と全く関係が無い、ということだ¹⁰。われわれはここで、この二点については議論を保留したい。

両点とも非常に微妙な問題を含んでおり、それらを具体的に検討するには、新たに別個の研究に取りかかる必要があると思われるからである。

われわれがここで論じたいのは、第三の点、上記の「人間の生の統一性」に関わる問題だ。著者は次のように書いている。一部重複するが、再び引用しよう。

私はこう述べながら、サルトルが否定するのはまさしくこの点であることに気づかざるをえない。…『嘔吐』において、サルトルがアントワーヌ・ロカンタンに主張させているのは…物語 (narrative) は人生とは大いに異なっているということだけではなく、人間の生を物語の形で提示することは常にそれを改竄するという点でもある。本当の物語 (stories) など一切存在しないし、存在することはありえない。人間の生はどこにも導かない、何の秩序もないバラバラな諸行動で成り立っている。ところが物語の語り手は、人間に関する諸出来事に対して、それらが生きられていたときには持っていなかった一つの秩序を回顧的に付与するのである。(V248)

問題となっているのは、小説『嘔吐』において、主人公ロカンタンが「冒険」と呼ぶものの虚妄性を発見していく場面である。作中、ロカンタンは六年間に渡って世界各地を旅行した後、三年前からブーヴィルに居留している。彼は旅の間にたくさんの「冒険」を経験した、と信じていた。しかし、それは誤りだった。彼は「冒険」を経験してはいなかったのである。「冒険」とは「物語」である。一方、実人生は「何の秩序もないバラバラな諸行動で成り立って」おり、「物語の語り手」は後になって「回顧的に」、その「バラバラな諸行動」に物語的な「秩序」を「付与する」のである。かくして、「人間の生を物語の形で提示することは常にそれを改竄する」ことなのである。

しかし本稿第3節で論じたように、マッキンタイアの見解によれば、「物語の様式で自己について考えること」は「自然」(V239)なことであって、「物語の統一性」によって「人間の生を統一的なものとして見る」ことは正当化されるのである。この議論については、ここでは反復しない。

こうしてマッキンタイアは、サルトルの主張に対して反撃する。論点は二つある。まずは「理解可能性」という観点だ。

われわれはサルトルのテーゼにおいて誤っている点を、二つの方法のいずれによっても発見することができる。一つは次のように問うことである、「改竄するような物語的秩序を一切奪われた人間の諸行動はどのようなものになるのか」と。サルトル自身はこの問いには全く答えていない。…物語による偽りの解釈だと言われるものに先立つ人間性それ自体について、私が自分で構成できると思う唯一の描写は、ジョンソン博士がフランス旅行の記録の中でわれわれに提供している類いの混乱した連続記述だけである。「そこで私たちは女性たちのお世話をした。——モーヴィルの。——スペイン。——田舎の町は乞食だらけ。——ディジョンで彼はオルレアンへの道がわからなくなった。——フランスの十字路は大変悪い。——5人の兵士たち。——女たち。——兵士たちが逃げた。——大佐は一人の女のために5人の部下を失うことはしないだろう。——治安判事は大佐の許可が無ければ兵士を逮捕できない、等々」(…)。この記述が示唆して

いることは、私が真実であると解していることである。すなわち、一切の物語形式を付与されるに先立つとされる諸行動を性格づけようとするれば、結局のところ常に、明らかに何らかの可能な物語のバラバラな諸部分であるものを提示することになってしまう、ということである。(V249)

このように人間の行動や出来事から物語を排除し、それらをあくまでも物語の外部で見ようとする、それらの行動・出来事は断片化して理解不可能なものになってしまうのである。

第二点はこうである。

われわれは先の問いにもう一つの方法でも接近しうる。(…) ある中心的テーゼが姿を現し始める。すなわち人間とは、虚構においてと同様、彼の諸行動と実践においても、本質的に「物語を - 語る」動物なのである。(V249-250)

補足しておこう。これも一部重複するが、再度、引用する。

われわれ皆が自分の人生において物語を生きているからこそ、そしてわれわれは自分自身の人生をその生きている物語との関連で理解するからこそ、物語という形態は他者の行動を理解するのに適切なのである。物語は語られる前に生きられているのである——フィクションの場合を除いて。(V246)

要するに、実際にわれわれは常に物語を生きているということだ。われわれは自分の人生を物語として生きているし、物語として理解している。われわれは他人の行動・出来事についても同様に、物語を語ることによって理解しているのである。

以上のように、マッキンタイアはサルトルを批判し、人生を物語として見ることの正当性を主張する。それは「物語の統一性」を介して「人生の統一性」を基礎づけ、後者に基づいて「人生全体の善」の存在を導出するためである。彼にとっては、『嘔吐』におけるロカンタンの「冒険」の虚妄性についての議論は、看過することのできないものだった。

では、サルトル／ロカンタンの観点からは、こうした批判は妥当性を有しているのだろうか。次節ではその点を論じよう。

6

まず、『嘔吐』において、主人公アントワヌ・ロカンタンが「冒険」の虚妄性の認識に至る過程を確認しておこう¹¹。

上でも記したように、ロカンタンは中部ヨーロッパ、北アフリカ、極東などを六年間に渡って旅した後、ブーヴィルに滞在しロルボン侯爵についての歴史研究を執筆している。彼はしばらく前から正体不明の「吐き気」に悩まされている。後に明らかになるように、この「吐き気」は「現実存在 (existence)」¹²の感覚的把握によって触発されたものである。「吐き気」とは「現実存在」の前 - 存在論的理解に対するロカンタンの身体的反応である。さて、「現実存在」とは何か。ロカンタンによれば、それは絶対的な偶然性である。

重要なこと、それは偶然性である。定義上「現実存在」とは必然性ではないという意味である。「現実存在する」とは、ただ単にそこに在るということである。「現実存在するもの」は出現し、出会われる。しかし決して「現実存在するもの」を演繹することはできない。…ところで、いかなる必然的存在も「現実存在」を説明することはできない。偶然性とは消去可能な見せかけや仮象ではない。それは絶対的なものであり、したがって完璧な無償性である。(N155)

偶然性とは存在の根拠の不在である。ある「現実存在するもの」が「現実存在」することにはいかなる根拠もない。「現実存在」は演繹不可能、あるいは導出不可能である。すなわち、「現実存在」は他のものから——他の存在者からも、可能的なものからも、必然的な法則からも——導き出されえないのである。「現実存在するもの」はただ単に「そこに在る」¹³。

ロカンタンは、このような「現実存在」の対極にあるものとして、事物の本質や観念、あるいは必然的に在るものを「存在 (être)」と呼んでいる。『嘔吐』の全篇は、「存在」しようとするロカンタンの企てが次々と挫折し、「現実存在」の認識が徐々に深まっていく過程である。『嘔吐』とは「存在」と「現実存在」との差異の物語である。

さて、『嘔吐』は主人公の「日記」という形式を取っている。主人公がこの「日記」を書き始めたのは、水切り遊びをしようと平たい小石を手にしたとき、後に「吐き気」と特定されることになる原因不明の奇妙な感覚を覚えたからだった¹⁴。この奇妙な感覚＝「吐き気」について、その性質や原因を探求するためにこそ、彼はこの「日記」を書き始めたのである¹⁵。

実は、ロカンタンがこの感覚を覚えたのはそのときが初めてではなかった。三年前、長い旅行生活に終止符を打ったのも、こうした「吐き気」の先駆的感覚のようなものを感じたからだった。その感覚を触発したのは友人の事務所で目にしたクメールの彫像である¹⁶。ここで重要なのは、彼はすでにその時点でこの旅行生活、後に彼が「冒険」と呼ぶものの虚妄性を直感的に認識していたということだ。

私は自分が心の底から飽き飽きしているのを感じた。私は自分がなゼインドシナにいるのか、どうしても理解できなかった。私はここで何をしているのだ。…私の情熱は死んでいた。その情熱が私を圧倒し、何年ものあいだ私を引きずり回してきたのだった。今では自分が空っぽであるのを感じていた。だが最悪だったのはそのことではない。私の前にはだらけた格好で置かれた、かさばった無味乾燥な一つの観念があった。それが何だったのかはよくわからないが、私はそれを見つめることができなかった。それほどまでに、その観念は私をムカムカさせたのだ。(N10)

この翌々日、ロカンタンは旅行生活を放棄し、マルセイユ行きの船に乗る。ここで言う「情熱」が「冒険」への「情熱」であり、「無味乾燥な一つの観念」が「偶然性」もしくは「現実存在」の「観念」であることは明白だろう¹⁷。

こうしてわれわれの主人公は、「吐き気」(まだそうと特定されてはいないが、今後は便宜上、そのように記す)を覚えたことで「冒険」を放棄し、その後はブーヴィルにとどまっ

でロルボン侯爵についての歴史研究に没頭する。この人物に関する膨大な資料が市立図書館に存するからである。そして物語の現在、再び「吐き気」に襲われたロカンタンは、今度はその歴史研究にも行き詰まってしまう。彼は人間としてのロルボンと「書物」との間に乖離を感じ始めたのである。そして、「歴史」が想像や推理に基づいて書かれた「物語」であることを認識する。

彼（註・ロルボン）はそうしたこと全てをしたのかもしれない。しかしそれは証明されてはいない。私は人は決して何も証明できないと考え始めている。それらは真つ当な仮説で、事実を説明してくれる。しかし私ははっきりと感じるのだが、それらの仮説は私から来たものであって、単に私の知識をまとめ上げるある仕方ではない。ロルボンの方からは一筋の光さえ射してこない。さまざまな事実はゆっくりと、怠惰に、不機嫌そうに、私がそれらに与えたいと思っている厳密な秩序に適合していく。だがロルボンはそれらの事実の外部にとどまったままなのだ。私は純粋な想像力だけの仕事をしているような感じがする。（N19）

「歴史」はあくまでも事実を説明するための仮説であり、事実が本当にその仮説通りに生じたことは証明することができない。ロカンタンの推理はロルボンについての「物語」であって、「ロルボンはそれらの（註・仮説によって秩序づけられた）事実の外部にとどまったままなのだ」。

ロカンタンが「冒険」の虚妄性に気づくのは、そんなときである。端緒となるのは、「冒険」生活からすでに三年が過ぎて記憶が薄れてきたことだった¹⁸。もはやイメージは失われ、言葉しか残っていないこともある。そうしたときは「言葉に基づいて夢想する、それだけのことだ」（N41）。とすれば、彼の「冒険」とは実は「夢想」にすぎないのではないか。そして彼は次のような認識へと至るのである。

私は冒険を経験しなかった。私の身にはもめ事や出来事やいざござなど、いろいろなことが起こった。しかし冒険は起こらなかった。これは言葉の問題ではない。私はわかってきた。私には——自分でもはっきりと気づかず——他のどんなものよりも執着していた何かがある。…要するに、私はいくつかの瞬間に自分の人生が、希有で貴重な性質を帯びることがあると想像していたのだ。異常な状況が必要だったわけではない。ただ私は少しばかりの厳密さを求めていただけだ。…今、私から奪われようとしているのはそのことだ。私はたった今、突然、はっきりした理由もなしに、私が十年間も自分に嘘をついていたことを知ったのだ。冒険は書物の中にある。そしてもちろん、書物の中で物語られる全てのことは実際にも起こりうるのだが、しかし同じ仕方では起こらない。私があんなに強く執着していたのは、この起こり方だった。（N46）

ロカンタンは「冒険」に執着していた。そして、自分は「冒険」を経験したと信じていた。しかしここに至って、彼は自分がそれを経験しなかったことを悟るのだ。では、「冒険」とは何か。それは「少しばかりの厳密さ」であり、それは「書物の中に」ある物事の「起こり方」である。

まず、発端が本物の発端でなければならなかつたらう。… 本物の発端はトランペットの響きのように、ジャズの調べの出だしの楽音のように、突然倦怠を断ち切り持続を堅固ならしめる。(…) 何かは終わるために始まる。冒険は継ぎ足されたりはしない。冒険はその死によってのみ意味を持つ。この死に向かって、それはことによると私の死でもあるかもしれないが、私は後戻りすることなく引きずられてゆく。各々の瞬間はそれに続く瞬間を導くためにのみ現れる。各々の瞬間に私は一心に執着する。それが唯一のものであり、掛けがえのないものであることを知っているのだ。(…) それから突然、何かが一気に壊れる。冒険は終わって、時間はその日常的な縮まりのなさを取り戻す。(…) そうだ、それが私の欲したことだった。(N46-47)

「冒険」においては明確な発端と確固たる結末が存在しなければならない。そしてそのような発端から結末へと向かって、全瞬間が必然的な仕方では生起し、経過しなければならない。すなわち、そこにおいて個々の瞬間は次の瞬間を実現するための手段となり、ひいては最終目的としての結末を実現するための手段となるのである。こうして「冒険」の体系の内部では、全ての瞬間が「唯一のもの」「掛けがえのないもの」となる。というのも、そこでは全ての瞬間が有機的に結合しており、もしある一つの瞬間でも欠落すれば、「冒険」の全体系が崩壊してしまうだろうし、もし一つの瞬間でも変容すれば、「冒険」の全体系が変容してしまうだろうからである。こうして、「冒険」においては全ての瞬間がそれ固有の役割、それ固有の存在理由を獲得する。そしてそうした持続を生きるロカンタンの一つ一つの行為、一つ一つの言葉も必然的なものに転化し、ひいては彼の存在そのものも絶対的な妥当性を獲得するのである。だからこそ彼は、かくも激しく「冒険」に執着した¹⁹。

しかしそのような「冒険」は存在しない。なぜならそれは「書物の中にある」「物語」だからである。

最も平凡な出来事が一つの冒険となるためには、それを語り始めることが必要であり、それだけで十分である。(…) 人は発端から始めるように見える。… しかし実際は結末から始めたのである。結末はそこに、目には見えぬが現前しており、これら幾つかの言葉に発端の壮麗さと価値とを与えているのだ。… 各瞬間は行き当たりばつりに互いに積み重なることを止めて、それらを引き寄せる物語の結末に捉えられる。そして今度はその各々がそれに先立つ瞬間を引き寄せる。… 私は私の人生の各瞬間が、人が追憶する人生のそれらのように継起し、組織されることを欲したのだ。それは時間を尻尾から捉えようと試みるようなものだろう。(N48-50)

「冒険」の時間性は「物語」の時間性である。人は「物語」を語る時、最初に「結末」を決めるだろう。次にその「結末」との関係で、「発端」が決定する。そして同じく「結末」との関係で、必要なエピソードが選択されて、順を追って語られる。こうして「各瞬間は、行き当たりばつりに互いに積み重なることを止め、それらを引き寄せる物語の結末に捉えられる」。このように、「冒険」とは全てが結末へ向かって必然的に経過する目的論的時間である。それは偶然性の対極にあるもの、「存在」の時間である。

しかし現実の時間は、決して目的論的に組織されたりはしない。必然的持続たる「冒険」は不可能なのだ。

人が生きているときには、何事も起こりはしない。舞台装置が変わり、人々が入って来たり出て行ったりする。ただそれだけだ。決して発端などありはしない。日々が日々、むちゃくちゃにつけ加わっていく。それは果てしのない単調な足し算だ。… 結末もまたない。女とか友人とか町などと一度に別れることは決してない。… その後また行列が始まる。人は時間と日々の足し算をまた始める。月曜、火曜、水曜。四月、五月、六月。1924年、1925年、1926年。(N49)

ロカンタンは「冒険」の夢から覚醒する。「存在」の時間性たる「冒険」は「物語」の時間性であって、現実のそれではない。彼は「冒険」によって「現実存在」を「存在」に転化することが不可能であることを、認識するのである。

7

このように見てくると、マッキンタイアの文脈の中でのサルトル批判と、サルトル自身の文脈の中で批判されている箇所が意味しているものとの間に、大きな乖離があることがわかるだろう。

実際、『美徳なき時代』におけるサルトル批判の論拠は次の二点であった。まず、理解可能性、つまり物語化されない行動は理解不可能だということだ。次に、われわれは日常的に実際に物語を生きているということだ。しかしサルトルは「理解可能性」など全く問題にしていな²⁰、「われわれは物語を作っていない」とも言っていない。また、「われわれは物語を語るべきではない」とも言っていない。そうではなく、『嘔吐』の当該場面で書かれているのは、「冒険」の「物語」を作り、それを事実だと信じ、そのことによって偶然性＝「現実存在」を乗り越え、自らは「存在」したと信じていたロカンタンが、自分が作った「物語」の虚構性、すなわち「冒険」によって「現実存在」を「存在」に転化することの不可能性に、目覚めていく過程である。あるいはこう言ってよければ、ここで問題となっているのは、「冒険＝物語」を「現実存在」という「一般的テキスト」の中に「書き込み直す」作業、すなわち「冒険＝物語」の「脱構築」²¹なのである。

サルトルは存在論的レベルで、偶然性について語った。そしてそのレベルでの物語の虚構性を指摘した。それに対しマッキンタイアは道徳哲学のレベルで、道徳的主体は物語を生きていると主張した。そもそも議論のレベルが違っているのである²²。『美徳なき時代』におけるサルトル批判は、確かに著者の論理の展開上は不可欠なものであったし、首尾一貫したものでもあったが、少なくともサルトルに対する批判としては、妥当性を欠いていると言うことができるだろう。

さて、マッキンタイアは「理解可能性」を根拠に、われわれの行動、出来事の「物語化」は必要だと主張した。それに対してわれわれは、「だからこそ脱構築が必要なのだ」と答えたい²³。

確かに彼が言うように、われわれは常に「物語」の形で人間の行動や出来事を理解している。一切の「物語」の外部では、それらの行動や出来事は断片化してしまい、理解不可

能になってしまう。しかし他方で、そのような「物語」があくまでも虚構を含んでいることは忘れてはならない。この事実から目をそらし単純に生を「物語化」することは、「現実存在」と偶然性を隠蔽し、「存在」と必然性の夢想にふける「自己欺瞞」²⁴になってしまうだろう。人生の「物語」は生きられると同時に、絶えず脱構築されなければならないのである。

さらに悪いことがある。マッキンタイアは、『嘔吐』におけるヒューマニズム批判の射程を見誤ったのである。実際、〈独学者〉との会食で、ロカンタンはありとあらゆるヒューマニズムを列挙し、その全てを痛烈に罵倒していた (N138-139)。彼はヒューマニストを自認する〈独学者〉に語りかける。

「あなたはあの二人 (註・若い恋人同士) を愛してなんかいませんよ。…あなたにとって、二人は象徴でしかないんです。あなたが今感動しているのは、彼らに対してなんかじゃない。あなたは『人間の青春』『男と女の愛』に感動しているんです」。 (N142)

ヒューマニストである〈独学者〉は、「現実存在」する生身の男女を愛しているのではない。彼は「人間の青春」「男と女の愛」という観念、あるいはそうしたタイトルの「物語」の主人公を愛しているのである。彼は「現実存在」に盲目で、見ているのは「存在」する「人間 (という観念)」だけである。

さて、ベルナル＝アンリ・レヴィは『サルトルの世紀』において、ヒューマニズムとスターリン主義・ヒトラー主義との近接性を主張している。「スターリン主義は本質的にはヒューマニズムに芽生えたひこばえ (surgeon) であった」²⁵と記した後、彼はこう書いている。

現実の歴史の中にある人間たちの先天的な不純さに直面して、より純粋な本質に訴えること、あるいはヒューマニスト・サルトルが自ら「より良質な人間」と名づけることになるものに訴えることを「ヒューマニズム」と呼ぶことが適切であるなら…諸スターリン主義は確かに、その全てがヒューマニズムの、特に墮落的な諸形態ではあるが、それでもやはりヒューマニズムの諸形態であった²⁶。

ここからレヴィの議論はヒューマニズム一般の批判へと進んでいく。彼の言うヒューマニズムとは、「善き人間」「理想の人間」「目的としての人間」を措定し、現実存在する人間たちをそのような「大文字の〈人間〉」に変換しようと試みる一種の「人類改造計画」²⁷である。ここでレヴィは『嘔吐』のサルトルと別のことを言っているわけではない。というのも、「人間」の観念は「人間とは何か」という問いを介して「人間の本質」と結託しており、後者は容易に「実現すべき人間性」に転化するからである。それ故、「人間 (の観念)」を称揚することは「人類改造計画」に加担することと紙一重の関係にあると言っ

てよい。アリストテレスの道徳哲学がレヴィの言うヒューマニズムであることは明白である。それは「たまたまそうであるところの人間」を、「自らのテロスを実現したならば可能となるところの人間」へと「改造」することを目指しているからである。そしてそのようなア

リストテレスに依拠し、「共通善」や「人間にとっての善」を実現しようとするマッキンタイアの道徳哲学にも、ヒューマンイズムとの大きな親和性があることは明らかである。

実際、マッキンタイア自身、18世紀の共和主義について次のように書いている。

一連の後代の著述家たち（… アイザイア・バーリンなど）は、公的な徳へのこの共和主義的なコミットメントの中に全体主義、さらには恐怖政治の起源を見ている。… 私が主張したいのは、彼らが嫌悪する諸結果の少なくともいくつかを生み出したのは、徳へのコミットメントが政治的に制度化された仕方の方であって… そのコミットメントそれ自体ではないということだ。実際には、たいていの近代の全体主義と恐怖政治は、徳へのいかなるコミットメントとも関係がない²⁸。(V276)

ここで「全体主義、さらには恐怖政治の起源」は、直接マッキンタイアを標的に言われているわけではない。だが彼は共和主義を「徳のコミュニティを復興する計画」(V275)として好意的に描いており、実際に「公的な徳へのコミットメント」も共有している。それ故たとえばバーリンの視点からは、マッキンタイア思想もまた「全体主義」と「恐怖政治」に通じる可能性を秘めているのである。

それに対してマッキンタイアは、「徳へのコミットメントが政治的に制度化された仕方」と「そのコミットメントそれ自体」とを区別して反論する。確かに彼は、他の所で「生きた伝統」における「歴史的に拡張され社会的に具体化された議論」(V257)の重要性を強調していた。そのような議論を通して結果的に、「(註・全体主義的に)制度化された仕方」が否定され、「全体主義」の実現を阻止することもあるだろう。しかし、だからと言って、必ずそうなるという保証はどこにもない。徳への「コミットメントそれ自体」からそれが「(全体主義的に)制度化された仕方」への移行を妨げるものは、彼の議論の中に具体的には何も無いのである。だからこそ、われわれはこう言わなければならない。「共通善」も「人間にとっての善」も、明確な意志を持って脱構築されなければならない、と。

ここで「脱構築」という語は、デリダ派の哲学者たちが使用するような、厳密な意味で用いられているわけではない²⁹。それはむしろ、「闘技民主主義」の理論家ウィリアム・コノリーが、『アイデンティティ\差異』で用いているような意味においてである。実際、彼はそこで政治理論を構築するに際しての諸前提の必要性を認めた上で、それらの諸前提は脱構築されなければならないと述べている³⁰。つまり、闘技民主主義の理論を構築するためには「主体」や「アイデンティティ」の概念等、根本的な諸前提を立てることが不可避である。そうである以上、取りあえずそれらの諸前提を設定し、そこから出発して理論を展開し、他方でその諸前提を脱構築し、その究極的な無根拠性を暴けばよいということだ³¹。

さて、『美德なき時代』第17章「徳としての正義」において、マッキンタイアはジョン・ロールズとロバート・ノージックを批判して、次のように記している。

第一の点はロールズとノージックが共有する社会的前提に関わるものだ。両者の観点からすると、われわれはあたかも他の諸個人の一人と一緒には難破して、無人島に打ち上げられたかのようである。各人は私にも他の全ての人々にも見知らぬ人であるというわけ

だ。作り出さなければならないのは、そうした状況でわれわれ一人一人を最大限に保護してくれる諸規則である。(V290)

互いに全面的に対立する意見を持ったロールズとノージックは、密かにある前提を共有している。その前提によれば、まず始めに存在するのは互いに全く関係が無いバラバラの諸個人で、しかる後にそれらの諸個人が「意志的な行為」(V291)によってコミュニティに参入し、何らかの「諸規則」=「社会契約」(V291)を創出するのである。われわれは、マッキンタイアのこの両者に対する批判には絶大な説得力があると考えている。個人は常にすでにコミュニティの一員として存在しているのであって、一切のコミュニティ以前に存在する個人は抽象物以外の何ものでもない。また個人がそこに生まれてくるコミュニティがすでにその歴史と伝統を持ち、その社会契約を伴っていることも明白である。そうである以上、そうした歴史・伝統・社会契約に基づいた「成員にとっての共通の善」は確かに存在するし、それを「共通善」³²として維持し、発展させ、あるいは追求していくことの中に「徳」を見いだすことにも、一定の説得力はあるだろう。

しかるに、上で述べたように、そのような「共通善」は「全体主義、さらには恐怖政治」へと通じる傾向を備えているのである³³。

「共通善」は脱構築されなければならない。同時に、「コミュニティ」「個人」など、それに付随する全ての概念も脱構築されなければならない³⁴。ここで必要とされるのは、「共通善の政治学」と脱構築主義との融合である。

(了)

註

- 1 菊池理夫は「共同体主義」という訳語に代えて、この語を提案している。「英米における『コミュニティ』とは、日本における一般的な意味での『共同体』とはかなり意味が異なる」(『日本を甦らせる政治思想』p.15) ためである。
- 2 *ibid.* p.35
- 3 サンデルはコミュニタリアニズムを「共通善の政治学」と呼んでいる。なお、彼は『これからの「正義」の話をしよう』で数多くの具体例を挙げて、リベラリズムに対するコミュニタリアニズムの優位性を証明している(第9章)。筆者は、この証明には絶大な説得力があると考えている。
- 4 *op.cit.* pp.84-85
- 5 マッキンタイア自身は、「コミュニタリアン」という呼称を拒否し、自らを「トマス(トーマス・アキーナス)主義者」と規定している。
- 6 『美徳なき時代』(引用はVと略記する)および『嘔吐』(Nと略記)で使用したテキストは、後記「引用文献」の通りである。煩雑さを避けるため、これらの著作からの引用は本文中に略号と数字でページを示す。他の著作からの引用は、その都度、註で示すことにする。
- 7 本文中の説明では省いたが、著者によれば、さらに「説明責任」も加えた四つの概念

- が相互に前提し合っている。
- 8 著者の説明は徹底的に形式的であるが、それが具体的にどのような徳なのかをあえて限定すれば、善そのものの追求を貫徹させるための「真摯さ」「粘り強さ」、さらにそれを理解させる知的な徳として「洞察力」「推理力」などが含まれるであろう。
 - 9 「両者（註・ニーチェとサルトル）は情緒主義がそのために戦った（contend for）ものの実質を認めていた。…また両者とも自分自身の仕事の一部は、新しい道徳を創始するという仕事だとみなしていた」（V25）。
 - 10 「サルトル…は自己を、それがたまたま引き受けているかもしれない何らかの特定の社会的役割と、完全に区別されたものとして描いた」（V37）。
 - 11 この節の内容は、拙稿『『嘔吐』における目的論』（『フランス文学語学研究』第12号／早稲田大学、1993年）、「マロニエと意味／『嘔吐』における言語外的現実について」（『フランス文学語学研究』第13号、1994年）と重複する部分があることを記しておく。
 - 12 『嘔吐』の物語の中心にある二項対立、être/existence は、厳密さを考慮して「存在」／「現実存在」と訳す。カッコをつけるのは“存在する/il y a”と区別するためである。
 - 13 『存在と無』緒論「存在の探究／VI 即時存在」を参照。
 - 14 「子供たちが水切りをして遊んでいた。私も彼らのように海に小石を投げようとした。その瞬間、私は動作を中止して、小石を落とすと、そこを離れた。…私は何かを見て気持ちが悪くなったのだ。…結局、私が恐怖を感じたこと、ないしはその種の何らかの感情を覚えたことは確実である」（N6）。
 - 15 「ロカンタンの日記」冒頭にある「日付のないページ」は次のように終わっている。「ただ一つの場合にのみ、日記をつけることは興味深いことになるかもしれない。それはもし」（N7）。この後に日付つきの「日記」が置かれているのだが、それはつまり、実際にその「ただ一つの場合」が生じたということだ。つまり、「もし」に続く仮定の内容こそが日付つきの「日記」なのである。なお、「それはもし」と訳したのは“ce serait si”。『嘔吐』邦訳では、白井訳も鈴木訳もこの“si”を副詞と解し、「それは非常に／実に」と訳している。われわれはそれをむしろ「仮定・条件」を意味する接続詞と解したい。因みに、ペンギン・ブックス版その他二点の英訳では、この箇所はすべて“it/that would be if”となっている。
 - 16 「私は身体が麻痺してしまい、一言も発することができなかった。私は電話の脇の、緑のクロスの上に置かれたクメールの小さな彫像を見つめていた。私は自分がリンパ液か、生ぬるいミルクで満たされているような気がしていた。」（N9）。
 - 17 この「観念」は、主人公が「冒険」の虚構性について熟考する際に再び現れる（N45、48）。
 - 18 たとえば「山男に関しては、思い出せるのはもう、潰れた乳白色の大きな片目だけだ。「あのメクネスの広場については…もう全く目に浮かんでこない」。「しかもこうした切れ切れの思い出自体が消えてしまったケースもたくさんある。もはや残っているのは言葉だけだ」（全てN41）。
 - 19 これがベルグソンの「純粹持続」の批判であることを付記しておく。同様に、元恋人アニーの「完璧な瞬間」もベルグソン批判である。

- 20 マッキンタイアは次のように述べている。「私たち（註・サルトルとマッキンタイア）はある行為の理解可能性を、物語の場面の中でのその行為の位置づけと同一視することで一致している。ただ、サルトル／ロカンタンは、人間の諸行動はそのものとしては理解不可能な出来事であると考えているだけだ」（V248）。これは明らかな「誤読」である。サルトルが書いているのは、「真実のところロールボンがどのような行動を取ったのかはわからない」ということであって、マッキンタイアが書いているようなことでは全くない。もっとも、本文中でこの後すぐ指摘する「議論のレベルの違いを無視したこと」も含めて、彼は何かも承知の上で、サルトルを意図的に（あるいは無造作に）「誤読」しているのかもしれない。というのも、彼にとって真に重要だったのは「人生の物語的な統一性」を導出することであって、そのためにはサルトルの『嘔吐』を単に「厄介払い」する必要があったからである。
- 21 脱構築は「制限されたテキスト」としての形而上学を、「一般的テキスト」の中に「書き込み直す」作業として定義される（高橋允昭『デリダの思想圏』p. 62）。単純化を恐れずに言ってしまうと、「一般的テキスト」とは人間の理性が出現する以前の「自然」である。その意味で、サルトル的「現実存在」は「一般的テキスト」と等価である。というのも、「現実存在」は言語外的・言語以前の一切の説明を拒むもの、人間の理性の「外部」であるからだ（拙論「マロニエと意味／『嘔吐』における言語外的現実について」を参照）。かくして、「現実存在」の観点から「冒険」の虚構性を暴露する行為は、一種の「脱構築」だと言ってよい。なお、レヴィは『サルトルの世紀』で、サルトルの挙措のいくつかを「脱構築」と呼んでいる。
- 22 存在論的レベルでの「対自」と道徳哲学における「主体」とはどのような関係にあるのか。筆者の今後の課題としたい。なおレヴィは、サルトルにおける「主体」が「仮説としての主体（Le siècle de Sartre, p.264）」である旨を記している。
- 23 以下で展開されるマッキンタイア批判は、あくまでも『美徳なき時代』刊行当時の著者とその思想を標的とするものであって、コミュニタリアニズム一般に対するものではないことを明記しておく。というのも、一概に「コミュニタリアン」と言っても、論者によって想定している「コミュニティ」や「共通善」の内容にかなりの相違があり、筆者もその全てを把握しているわけではないからである。また近年では、マイケル・サンデルやフランスのピエール・ロザンヴァロン（通例「コミュニタリアン」には分類されないが）のように「共通善の複数性」を主張し（それぞれサンデル『実力も運のうち 能力主義は正義か？』p.305、宇野重規他『デモクラシーの擁護』p.259）、筆者の批判を部分的に先取りしている論者も存在する。さらに小林正弥によれば、マッキンタイア自身、後年には全体主義への危険から「国民国家」を否定しているそうである。このような事情で、コミュニタリアニズム一般（上記ロザンヴァロンとコミュニタリアニズムとの関係も含めて）についての包括的な検討は筆者の今後の課題としたい。
- 24 「自己欺瞞 (la mauvaise foi)」はサルトルの用語である。『存在と無』第一部第二章「自己欺瞞」を参照。
- 25 op.cit. p.229。この文は、アルチュセール『ジョン・ルイスへの回答』からの引用として提示されている。

- 26 ibid. p.230。ここでレヴィは、『嘔吐』のヒューマニズム批判を否定し、自らヒューマニストに「転向」したサルトルを批判している。
- 27 ibid. p.230。
- 28 少し後で著者は次のように記している。「ジャコバン党とその転落の真の教訓は、あなたが新たに案出しようとしている道德の語法 (idiom) そのものが、一方で圧倒的多数の普通の人々にとって、他方で知的エリートにとって異質なものである場合、国家全体の規模で道德を新たに案出することは期待できない、ということだ。道德を恐怖政治によって押しつけようとする試み——サン・ジュストの解決法——は、この事実すでに気づき始めているが絶対に認めようとはしない者たちの絶望的な方策である。(全体主義を生み出すのはこのことであって、公的な徳という理想ではない、と私は主張したい) (V277)。われわれはここで、ナチズムが「圧倒的多数の普通の人々」にも、「知的エリート」(その代表がハイデガーである)にも支持されたことを想起したい。
- 29 それは正確には「前-脱構築的の挙措」と言うべきだろう。実際、『マルクスの亡霊たち』においてデリダは、マルクスの挙措を「前-脱構築的」と呼んだ後、次のように書いている。「それ(註・前-脱構築的という語)は相対的に安定してはいるが、批判そのものよりも、また批判を基礎づける存在論よりも根本的な諸々の問いを呼び求める、そのような知を特徴づけるものである」(Spectres de Marx, pp. 269-270)。つまり「前-脱構築的」とは、厳密な意味の「脱構築」ではないが、「脱構築的な挙措をする」ということである。
- 30 「必要とされる活動は脱構築だけではない」(Identity \ Difference, p.14)と述べた後、コノリーはそのような意味のことを書いている。
- 31 これがデリダの戦略を応用したものであることは明らかである。実際、デリダは次のように書いている。「真理を断念してはならない。…真理は必要です。真理の要求を働かせ続けなければなりません。しかしそれと同時に、もう一方の手で、ある仕方、そのような真理欲求を動機づけているもろもろのものを問題にするように努めなければならないのです」(『他者の言語』p. 301/邦訳を借用した。これは訳者・高橋がデリダに対して行った私的インタビューの記録で、フランス語原本は公開されていない)。「ある二重の挙措」(ibid. p. 301)において、一方の手で真理を求め、他方の手でそれを脱構築するのである。
- なお、マッキンタイア自身にはコノリーの意味での脱構築(=究極的な無根拠性の暴露)の意志は全く無いようである。実際彼は、「公的な徳へのコミットメント」が「全体主義」への傾向を持つとのバーリン等の批判を紹介した後で、(冗談半分だろうが)次のように書いている。「徳へのいかなるコミットメントも、そうした途方もない結果をそれだけで産み出せるほど力強いものであって欲しいものだ」(V276)。
- 32 菊池によれば、日本国憲法で言う「公共の福祉」はマッカーサー草稿における“common good/共通善”の翻訳である (op.cit. p.199)。
- 33 それは畢竟、「共通善」が道德の第一原理である限りにおいて、一種の「アルケー(万物の始原・根拠)」であるからだ。デリダによれば、「アルケー」を求める知的営為が「存在-神-目的論」としての「現前性の形而上学」であって、そのような「形而上学」

は脱構築されなければならないのである。

- 34 デリダは『友愛のポリティクス』で次のように書いている。「この言葉の中で予告されている友愛は… 共同体 (コミュニティ) の秩序には属さないという仮説。… もし仮にこの愛情の政治が存在するとしても、それはもはや共同体や帰属、共有——どんな符号をそれらに付与しようと——の諸モチーフを経由しないだろう。肯定されるにせよ否定されるにせよ中性化されるにせよ、これら『共同体主義的』あるいは『共同体的』価値は、つねに兄弟を回帰させる危険がある」(Politiques de l'amitié, p.331)。ここで「兄弟」とは「註・33」でいう「アルケー」である。したがって、引用中「兄弟を回帰させる」とは「現前性の形而上学に転化する」という意味である。

引用文献

- Connolly, William, *Identity \ difference*, University of Minnesota Press, 2002
Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993
——, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994
Lévy, Bernard-Henri, *Le Siècle de Sartre*, Grasset, 2000
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Bloomsbury Academic, 2014
Sartre, Jean-Paul, *La Nausée*, Bibliothèque de la Pléiade, 1982

ジャック・デリダ『他者の言語』、高橋允昭編訳、法政大学出版局、1982年
菊池理夫『日本を甦らせる政治思想／現代コミュニタリアニズム入門』、講談社、2007年

主要参考文献

- アラスデア・マッキンタイア『美徳なき時代』、篠崎榮訳、みすず書房、1993年
ウィリアム・コノリー『アイデンティティ\差異』、杉田・斎藤・権左訳、岩波書店、1998年
ジャック・デリダ『ポジション』、高橋允昭訳、青土社、1981年
同 『マルクスの亡霊たち』、増田一夫訳、みすず書房、2007年
同 『友愛のポリティックス』、鶴飼・大西・松葉訳、みすず書房、2003年
ジャン＝ポール・サルトル『嘔吐』、白井浩司訳、人文書院、1994年
同 『嘔吐』、鈴木道彦訳、人文書院、2010年
同 『存在と無』、松浪信三郎訳、人文書院、1999年
ベルナール＝アンリ・レヴィ『サルトルの世紀』、石崎晴己監訳、藤原書店、2005年
マイケル・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
『実力も運のうち 能力主義は正義か?』、鬼澤忍訳、早川書房、2021年
宇野重規他『デモクラシーの擁護』、ナカニシヤ出版、2011年
杉田敦『権力の系譜学』、岩波書店、1998年
高橋允昭『デリダの思想圏』、世界書院、1989年
宇野重規「リベラル・コミュニタリアン論争再訪」、『社会科学研究』第64巻第2号、

東京大学社会科学研究所、2013年、pp.89-108

菊池理夫「実践哲学としてのコミュニタリアニズム」、『法学研究：法律・政治・社会』

Vol.76、No.12、慶応義塾大学法学研究会、2003年、pp.183-219

小林正弥「マッキンタイアの美德—小共同体主義」、『千葉大学法学論集』第13巻第4号

千葉大学法経学部法学科、1999年、pp.41-88

Received : September, 25, 2022

Revision received : November, 19, 2022

Accepted : November, 30, 2022

