

## マイノリティともうひとつの政治性

—スタンリー・カベルの「エマソンの道徳的完成主義」を通じて—

曾我部 和馬

文化の流動性が高まる現代社会において、マイノリティをめぐる諸問題への取り組みは、民主主義の実現にとって喫緊の課題となっている。マイノリティとは、「社会の成員でありながら種々の理由により他の成員から差別的に区別される集団」を指し、少数という「数量的規定に還元されず」、「民族・言語・宗教」などの社会的要因から抑圧され、ときには「女性」「子供」「同性愛者」なども含むとされる（鶴飼 1998）。本稿は、現代アメリカの哲学者スタンリー・カベル（Stanley Cavell 1926-2018）が、エマソンやワイトゲンシュタインの哲学から構築する「エマソンの道徳的完成主義」を通じて、マイノリティ問題を再考する試みである。

以下第1節では、現在マイノリティをめぐる「当事者主義」という問題が残されていることを示す。第2節では、この問題を哲学的論争のうちに位置づけることで、その隘路からの突破口としてカベルの「エマソンの道徳的完成主義」が浮上する。第3節以降では、この「道徳的完成主義」を探究し、マイノリティ問題に取り組む際の、従来の政治とは異なるもうひとつの政治性を提唱する。

### 1. 問題の所在：当事者主義

本節では、セクシュアル・マイノリティを例に取り、現在マイノリティをめぐるいかなる問題が残されているのかを整理する。河口（2003）は、セクシュアル・マイノリティが辿ってきた歴史を詳述している。異性愛規範にもとづく現代社会において抑圧されている彼らが直面する最初の障壁とは、その存在自体が目下の社会で認知されていないことである。ゆえに当事者が立ち上がり、マイノリティのカテゴリのもとに連帯し声を上げるなかで、自分たちはこういう存在だということを示す集団的アイデンティティを醸成してゆく必要がある。これによって、自分たちの存在をマジョリティに提示できる形で可視化し、問題を世間に知らしめることが可能になる。そうして初めて現行の社会に抵抗し、政治的改革を図ることができるようになるのだ。これはいわゆるアイデンティティ・ポリティクスである（8-23）。

しかし、アイデンティティ・ポリティクスには次のような問題が内在する。関（2009）の指摘によれば、民主主義が資本主義と結びつく現代では、自分がマイノリティ全体の意見を代表できることが利益をもつゆえに、マイノリティはいかに苦境に立たされているかを我先にアピールするようになる。この競争は、マイノリティというニッチな市場ゆえに熾烈を極める。一方で、声を上げなかったことで被る不利益は自己責任として片づけられる。このようにマイノリティの内部で格差が生じるのだ。また当然マジョリティにとっては、問題が可視化してきた時点で流布していた、例えば同性婚を望んでいるといった意見がマイノリティの総意だと映りかねない（334-335, 341）。だがこの「総意」は実際には、マイノリティの多様な意見の競争を勝ち抜き、しかも河口（2003）が示唆するように、その勝利のために社会から承認可能な（結婚という）分かりやすい形態に選ばれた、ある意味で極端な例である（75）。さらにこうしてマイノリティの可視化が進み、社会的地位が向上してくると、一部のマジョリティのルサンチマンを煽るか、そうでなければ、マイノリティの「ファンタジー化」という表向きの内容<sup>1)</sup>に終わる可能性がある（108-109）。かくして、マイノリティとマジョリティ、あるいはマイノリティどうしの真の共生には課題が残る。

以上の問題は、一握りのマイノリティが当事者全体を代表し特権化する、アイデンティティ・ポリティクスの弊害だと総括できる。デリダはこの現象を「マイノリティたちのナルシズム化」と呼び、警鐘を鳴らしている（関 2009: 331-332）。そこで、マイノリティがカテゴリのもとに十把一絡げにされぬよう、彼らの間の差異を

保証するために採用されたのが、脱構築的戦略である。ここでは、マイノリティという固定されたカテゴリに内閉されるのではなく、むしろそれを利用することで、カテゴリが、マイノリティであることのもつ意味自体を内側から絶えず再生成してゆく場と捉えられる<sup>2)</sup>。

だがこれに対し、金田(2009)はフーコー的な鋭い批判を向ける。

権力／抵抗の理論がこの社会における権力という謎を解いた直後から、権力はかのような権力／抵抗の理論(による批判)の存在を前提として作動するようになる。したがって、ひとたび権力／抵抗の理論が何らかの振る舞いや行為について抵抗としての価値を示してみたととしても、その抵抗としての価値を折り込みながら、なおも巧妙に権力は作動してゆくということになるだろう。[...]抵抗の行為は、それが名指され、顕在化された瞬間には、権力の網の目のなかへとすぐにも回収されてしまう。(235)

脱構築的戦略はマイノリティの身振りを、カテゴリ化の権力に捕われぬよう既存の社会に抵抗し続けることとして意味づける。しかしマイノリティを、カテゴリによる固定化を免れるある仕方でも記述しえたとしても、その瞬間にそれを包摂する言説の出現が免れえない。つまりその時点で、抵抗する集団としてマイノリティのアイデンティティが再び固定されるのだ。ゆえに脱構築的戦略では、アイデンティティ・ポリティクスの域を出ることがない。

言説のもつ「ループ効果」(ibid.)と呼ばれるこうした堂々めぐりは、マイノリティ問題を政治(ポリティクス)と同一視することに起因する。脱構築的戦略がマイノリティの差異を保証するといっても、それは集団内部での差異であり、マイノリティが連帯することが前提とされている。この連帯の必要が生じるのは、マイノリティが自身に、社会的に抑圧されているなど既存の価値をあらかじめ付与しているからである。それゆえ解放を求め、権利の獲得を目指す政治へとマイノリティ問題が直結するのだ。これは連帯のポリティクスに他ならず、アイデンティティ・ポリティクスもこの一形態である。するとアイデンティティ・ポリティクスが引き起こす上述の問題群は、マイノリティがこのように当事者であることにあらかじめ何らかの価値づけを行う「当事者主義」(237)の帰結だと言える。換言すれば問題は、脱構築的戦略が機能する以前の当事者主義の次元で起こっているのだ。かくして、当事者主義に陥るマイノリティ自身の姿勢が問われねばならない。

ここで、金田による次のような訴えに耳を傾ける必要があるだろう。

同性愛者はつねに抵抗の主体[...]という明確な役割の付与がみられる。[...]このことは「当事者」に対し、自分の当事者性を再帰的にとらえる機会を与えず、結果として全体社会において自分たちがどのような位置を占めているのか、ということについての感覚を奪うことにつながる。(237-238)

というも、

同性愛者であることそのものは、たんなる事実性の問題であって、価値的な問題などではないのだから。(255)

マイノリティであることは、抵抗する集団など、何らかの政治的価値を付与される以前に、そもそも数が少ないという単なる事実のはずだ<sup>3)</sup>。こうした事実性に再帰的に立ち返ることが、当事者主義を回避する糸口となる。その可能性を探究するために、次節ではまず、ここまでの論点を、民主主義をめぐる脱構築論者自身の哲学的論争のうちに位置づけておきたい。

## 2. 民主主義をめぐる哲学的論争の隘路

『脱構築とプラグマティズム』にて、脱構築論者らとプラグマティストであるローティは、民主主義の実現のために、形而上学的基礎づけがもたらす全体主義に陥ることなく多様性を保証する政治の在り方をめぐり、論争を繰り広げている。脱構築論者側の一人であるムフ(2013)は、デリダの言葉を借り、民主主義は「いつまでも『来たべきもの』」(21)であると主張する。民主主義とは、意見の相違を解消することで達成されるものでは

ない。むしろ「基本的価値の間の対立は決して解決できない」(12) という現実に向き合い、「社会的なものの多くの領域にみられる決定不可能性」(4) を引き受けることが、多様性へと開かれる条件である。したがって彼女は、「現代の多元的民主主義の特質は抑圧や暴力がないということにあるのではなく、抑圧や暴力に制限を加え異議を申し立てることを可能にする制度の存在にある」(20) として、「議論を徹底化させる」(4) 必要を訴える。すなわち、現行の社会に安住することなく、より良い社会の在り方を常に議論し続けることが、民主主義にとっては本質的だということだ。しかしこの提示の仕方は、前節の金田によるフーコー的批判に見たように、社会への抵抗言説へと膠着し、当事者主義へと墮しうる。実際にムフは「政治の目的は、『彼ら』と対立する『われわれ』を構成すること」(16) だと述べており、そこで描かれているのは連帯のポリティクスに他ならない。

こうした脱構築的戦略をローティ (2013a) は「物事を問いにさらしたがる」(85) と評しており、実質的に当事者主義を批判している。とはいえローティの立場は、脱構築そのものの否定に依るのではない。現に彼は、形而上学を乗り越える試みとして脱構築の功績を高く評価している (86-87)。むしろ論点は、脱構築が哲学という私的営みに資するものであるべきで、政治という公的領域に用いる理論ではないと彼が捉えていることにある。というのも、彼にとって現実の政治とはあくまで「対立する利害を調停することであって、——哲学的分析は不必要で哲学的前提も要らない——陳腐な言葉で論議されるべきもの」(ローティ 2013b: 31) であるからだ。実際ローティは、「デリダがやろうとしていることと『脱構築』とよばれる活動との間に、本当に関連があるとは考えられない」(27) と述べ、脱構築と、政治としての脱構築的戦略を区別したうえで、後者について、「現実政治から目をそらして、[...]体制に吸収されないことを誇りとしていただけに、体制の改善に資することもない自己満足に陥った」(ibid.) と語り、抵抗という価値に酔狂するさまを痛烈に揶揄している。

かくして民主主義に対するローティの態度は、「壊れていなければ修理しない」(85) というものになる。この立場は、より良い社会への希求は保ちつつも、同時に徒らに変革を訴えることなく、社会の安定の重要性を志向するせめぎ合いから生じていると言える。そのためにローティは公私領域の分離を宣言する。すなわち、脱構築論者が重視する決定不可能性は哲学的問題として私的領域にとどめるべきで、公的領域における政治は合意にもとづく短期的な意見の調停の積み重ねだと言うのだ (ムフ 2013: 16-17)。

これに対しては当然、脱構築論者側から非難が向けられる。ローティの態度では、私たちがすでに他者との関係に組み込まれているという公私不可分性の観点が見失われるために、哲学が政治へ提供しうる「豊かな批判の可能性」(6) が奪い去られ、その意義が自己研鑽といった個人主義へと縮減される。またその結果、民主主義を合意という手段に帰着させるのでは、乗り越えるべきはずであった基礎づけに回帰しかねない (13)。以上のように、民主主義をめぐる脱構築論者とローティの論争は、どちらに軍配が上がることもない。

この隘路からの突破口となりうるのがスタンリー・カベルである。カベルは、上掲書にて複数の脱構築論者が援用しており、とりわけムフは、合意には排除が伴うという点で主張が重なりと論じている。その際根拠として引用されるのは、カベルが呈する次の疑問である。

平等でなくても公平な争いに敗れたのでなく最初から無視されたという感覚をあらわすような、正義を求める叫びが起こったときにはどうするのか。(ムフ 2013: 19; CHU: xxxviii)

これに応答しムフ (2013) は、「どういう合意でも[...]力が固定化された結果として現れること、そしてそこにはつねに何らかの排除が起こることを認めて初めて、民主政治を別の仕方で見ることができるようになる」(20) と主張する。つまり、常に排除が起こっている可能性を引き受け、政治的議論を徹底化せよという脱構築的戦略を打ち出すに至るのだ。

だが排除に対するカベルの見解は、ムフのそれとは異なるように思われる。ムフが参照しているカベルの著作『美しく／掴みやすく、醜く／掴みがたい条件 (Conditions Handsome and Unhandsome)』<sup>4)</sup> には、次のような記述がある。

そのときには、すべきことやそれ以上言うべきことはないかもしれないが、それでも示すべきことはある。(CHU: 25)

さらに、

私が描いているのは、比較的恵まれている人の立場における話である（そこからは最も恵まれていない人、または最も恵まれている人は除いている）。(xix)

これらと先の引用を比較すると、カベルの立場は次のようになるだろう。最も恵まれている人については、当然議論がなされる必要はないし、最も恵まれていない人については、当然議論がなされる必要がある。だが比較的恵まれている人は、議論にかけられるようなすべきことや言うべきことはない、ゆえに問題も抱えていないと片づけられる。カベルが問題視しているのは、こうした形の排除なのである。この論点は、前節で指摘した、提示できる分かりやすい形態でしか主張が認められないという、政治に内在する問題と重なる。確かに、マイノリティであることによって不当に差別を受けているなどの切迫した社会的不平等を解決するためには、政治において徹底的に議論され、権利が保障されることで、立場が是正されねばならない。だがそうではなく、提示できる苦境がない場合、マイノリティであるというこの事実をどう引き受ければよいのか——これは、政治的議論の徹底化では扱うことのできない「私たちはいかに生きるか (how we do live)」(6) に関わる問いである。

ゆえにカベルはローティと同様、「哲学が、論争、あるいは政治的言説と区別されるべきである」(RO: 55) という立場を取る。とはいえカベルは、ローティのように哲学が民主主義に資するものでないと考えているわけではない。それどころかカベルが試みているのは、自身がエマソンやワイトゲンシュタインの哲学から構築する「エマソンの道徳的完成主義」という企てが、いかに民主主義に貢献しうるかを示すことなのである (CHU: 1)。このことが示唆するのは、カベルが民主主義に、従来の政治とは異なる、マイノリティの生き方に関わるもうひとつの次元を拓く可能性である。そこで次節以降では、この「道徳的完成主義」を紐解くことで、脱構築的当事者主義を回避しつつも、ローティ的個人主義にも陥らない道を模索してゆく。

### 3. エマソンの「思考」

エマソンの思想は、啓発的スローガンを説くだけで (CHU: 16)、現実の民主主義には貢献しえないと見なされることがある。ウェスト (2014) は、人種的マイノリティとしての立場から、エマソンが「強烈な疎外感や周縁者意識」(22) といった「悲劇の感覚」(499) を欠き、ゆえにマイノリティを取り巻く実際の問題には応えられないと批判する。エマソンが社会への「非追従 (nonconformity)」を掲げつつも、そのトーンは「修辞戦略」(30) に終始しており、現実の社会変革は伴わないようにウェストには響くのだ (40)。こうしたウェストのロジックは、エマソンを「政治的不能」(95) と評するように、悲劇性を政治と結びつけるものである。とはいえエマソンは、「悲劇的なもの (The Tragic)」(Emerson 2013: 334-340) 「運命 (Fate)」(Emerson 1983: 941-968) などの論文で、悲劇性について論じている。この齟齬は、エマソンがマイノリティ問題を政治とは異なる次元で捉えうる可能性を示唆している。この可能性に着目し、民主主義に不可欠なものとしてカベルが構築したのが「エマソンの道徳的完成主義」である。これが「道徳的完成主義」と呼ばれるゆえんは第5節で考察するとして、ここではその鍵となるエマソンの「思考」を見てゆく。

この「思考」は、通常イメージされるような「問題解決思考」とは異なる (CHU: 43)。問題解決思考が扱う概念は、私たちにとって把握可能なものであるが、対象を「掌握すると同時に[……]手からすり抜ける」(スタンディッシュ 2012: 529) のものが、そこには必ず存在する。ゆえにカベルは概念化を、エマソンの論文「経験 (Experience)」に準拠して「人間の条件の最も醜く／掴みがたい (unhandsome) 部分」(CHU: 38; Emerson 1983: 473) と呼ぶ。こうした様相はしかしながら、日常では「『常識』の名のもとに、イデオロギーに染まり覆い隠されている」(Critchley 2004: 139)。すなわち、私たちの思考はイデオロギーに影響された「偏った (partial)」(CHU: 41) ものなのだが、それが常識ゆえに全てだと思いついでいるために、この偏向性自体を考えることもない。つまり、概念化に伴い他の可能性がすり抜けてゆくことに盲目なのだ。これは、エマソンの言う「追従 (conformity)」(45) の状態である。それに対しエマソンの「思考」は、人間の「美しく／掴みやすい (handsome)」条件を希

求する(41)。すなわち、私たちの思考の偏向性そのものを思考する。要するに「追従」とは、日常に埋没し、自分が普段行っていることが何かを考えていない状態であり、それゆえ「非追従」が意味するのは、ウェストの想定するような社会変革ではなく、自身が追従状態にあるのを見出すこと、いわば「(まだ) 思考していなかったということ」を思考する(38) ことなのだ。

こうしたエマソンの「思考」は民主主義の条件を整える。民主主義の実現のためには、ウェスト(あるいは脱構築的戦略)の訴える社会変革を追求する政治以前に、私たちが日常で何を行っているのかに「思考」を馳せ、社会の現状を見出す位相がなくてはならない。この要請は、第1節の金田の主張、すなわちマイノリティであるという事実に現在いかなる価値が付与されているのかを再帰的に見出すことと等しい。マイノリティ問題を政治と同一視しては、この「思考」の位相がますます見過ごされてゆくままに、マイノリティは、自分たちが抑圧されている集団だという価値に追従したまま、現状をとにかく変革せねばならないという前提に立ち続け、当事者主義に奔ることになりかねないのだ。

エマソン思想の蔵する以上の意義を、ウェストのような誤解から救うために、カベルは「道徳的完成主義」の構築に際してウィトゲンシュタインの哲学を援用している。そこで次節では、エマソンの「思考」を具体的に理解するために、ウィトゲンシュタインの「指導の場面 (Scenes of Instruction)」に着目する。

#### 4. ウィトゲンシュタインの「指導の場面」

ウィトゲンシュタインは『哲学探究』にて、教師が生徒にルールを(例えば「+2」の計算は「 $10+2=12$ 、 $20+2=22$ 、 $30+2=32$ …」と行う)指導する際に、「『私はただこうするのだ』と言いたくなる (I am inclined to say: “This is simply what I do”)」(CHU: 70) 場面を取り上げている。カベルは、そこに生じる懐疑の問題を、クリプキによる解釈と対比させて論じる。

クリプキの要点は、カベルらしい複雑な言い回しで次のように述べられる。

クリプキが懐疑的な問い[…]に対する「解決」と呼ぶものは、「孤立した」個人が「共同体」によって、他の(いわば)その共同体による承認や認知を求める人が「同じ」傾向を示すかということに「判断を下す」(おそらく自身がその共同体を代表していると思なしている)人が示す「傾向」を「指導」(そして受容もしくは拒絶)されるようになるという像による。(69)

クリプキの見方では、個人は当初孤立しており、「『私はただこうするのだ』と言いたくなる」ときに孕まれる「私的」(70)な傾向性は、それに従ってよいのかという懐疑の対象となる。この個人が生徒として、共同体の代表者たる教師にルールを指導され、それが「習慣」(ibid.)とまで化すことで、その傾向性は「共同体的一致」(66)に達し、「このように応答するのは正しいやり方だと、自身の傾向性に確信をもって従うこと」に、共同体から「お墨つきを与えられる」(69)<sup>5)</sup>。そうして孤立は解消し、懐疑は解決する。

クリプキは、『哲学探究』の「どのような行動の仕方もルールと一致させることができる」という一節が、こうした懐疑の解決を指していると解している(66)。だがカベルはこの一節が、(…ルールと一致させることができる)「のなら、矛盾させることもできる」(68)と続くことに着目し、ウィトゲンシュタインにとっての問題はむしろ、「私たちはなぜ違うように考えるのか (imagine otherwise)」(68)、あるいは「なぜどうしても懐疑的可能性を考えてしまうのか」(75)ということだと主張する。クリプキの解釈は「政治的解決」(76)としては有効かつ重要である。しかし懐疑の可能性は尽きない以上、そうして正誤の判断を下し、解決の形で何か(ルール等)を「定立 (define)」(72)するところには、人間の有する偏向性ゆえに、そこからすり抜ける可能性としての「排除」、それに伴う「暴力」が常につきまとい、指導の場面は「恒常的な危機」(76)の様相を呈することになる。したがって、この場面を捉え直すためのオルタナティブな視座が必要となる。

そこでカベルは、教師が「『私はただこうするのだ』と言いたくなる」ときに生じている「躊躇の感覚」(71)に注意を転じるよう促す。「言いたくなることは、それを続けるのがまさに必然ではない」(ibid.) ことへの予感である。このとき、自身が「基準」としていた「日常的な言葉の適用を、語法的に統制するもの」(90)——「文

法／言葉づかい (grammar) (93) —— すなわち、こういうときは通常どう言うかという「歴然とした事実」(AW: 63) に懐疑が向けられる。そのなかで教師は、基準がいかに「他者を従わせる」(CHU: 71) 理由となるような確固たる基盤に保証されたものではなかったかという洞察に襲われている。そしてそれが、数多の可能性のなかから「重要と見なされ」(91) 採択されていた価値であったことに思い至る。すなわち、「懐疑を向けたときに初めて、それが意味で日常の信念に映る」(AW: 61) のだ。(例えば「+2」の計算の指示に対しては、「 $10+2=12$ 、 $20+2=22$ 、 $30+2=32$ …」と言いたくなるが、「 $10+2=12$ 、 $20+4=24$ 、 $30+6=36$ …」と比例関数的に応答することも正しい。にもかかわらず私たちは、前者に正しいという価値を置いていたのである。) あるルールに従うことは、それである必然性はないような「貧弱な明証性」(66) から、私たちが「何を『歴然とした事実』として見なしているのか」(64) を宣言しているのに等しい。こうした「評価」(55) の次元を、クリプキのようにルールに正誤の観点からのみ向き合うのでは説明できないのだ。

基準からすり抜けていた可能性へのこうした気づきにより、人間の偏向性に目が開かれたかに思える。だがこのことをクリプキ的に、多様な可能性が存在する「という事実」(CHU: 77) などと、新たに一般的な形で定立して解決してしまうと、再び偏向性への盲目に舞い戻ることになる。これは、第1節で見た言説の堂々めぐりと同様の構造である。この「日常の論争」からの「出口」(66) として、ワイトゲンシュタインは「個 (self)」(77) の視座を提唱しているとカベルは論じている。かくして懐疑は、解決すべきものでなく、「自己知 (self-knowledge)」の契機として捉え直される。

ただしこの自己は、社会関係以前に形而上学的のみ想定されうるような自律的な個ではない。私たちは日常では追従状態にあり、自分のことを分かっていないため、自己は「恒常的な喪失」(BG: 111) にあるからだ。しかし上述のように、自分の依拠していた基準に対して懐疑が尽くされるとき、あらゆる可能性に揺らぎえた先で私たちは、それでもやはり他の価値に転換するわけにはゆかず、「私はただこうするのだ」としか (例えば「+2」の計算を、比例関数的ではなく、やはり「 $10+2=12$ 、 $20+2=22$ 、 $30+2=32$ …」と行うのだとしか) 言いようのない地点につきあたる。それは、基準を「条件つき」(DD: 74) で信じ直すことである。このように基準は、再帰的に立ち返る形であらためて発見される。翻って私たちはこのとき、自分が日常で何を行っているのかを、ようやく知らされている。したがって自己知は、「すでにそこにあつたが」まだ「理解していなかった」(AW: 64) ことを知るようにして起こる。別の言い方をすれば、「私たちが何を言っているのか、何をしているのかを知らなかったということが示される」(62) —— 「まだ思考していなかったということを経験する」というエマソンの「思考」は、まさしくこの過程を言い当てたものだ。自己知とは、「思考」によっていわば「私自身を取り戻す」(CHU: 73) ことなのである。それゆえこの知は、物を知るときのように「新たな何か」が付け加わる在り方とは決定的に異なり、「想起」(64) のように事後的に訪れる。言うなればそれは、「認知 (cognize)」(70) ではなく「追認 (recognize)」(CHU: 59/強調追加) なのだ。

以上より分かるのは、ワイトゲンシュタインの「指導の場面」における「指導」とは、教師が生徒になすだけでなく、自己知の形で教師自身にも生起するということである。それゆえまた重要なのは、この「指導」が学校におけるいわゆる生徒-教師関係に限らず、私たちが互いに言葉を用いるいかなる瞬間にも開かれうるということである<sup>6)</sup>。「『探究』で描かれる文化において、私たちはすべて、教師であり生徒である」(DD: 76)、あるいは「私たちは互いの教育 (we are educations for one another)」(CHU: 31) と語られるのは、この意味においてなのだ。

## 5. 道徳的完成主義

ここまでで、エマソンの「思考」がワイトゲンシュタインの「指導の場面」を通じて具体的に生じるさまが明らかになった。本節では、これが「道徳的完成主義」と呼ばれるゆえんを考察する。

完成主義について、例えばロールズは、それが目的論的であるゆえに民主主義にはそぐわないとして拒絶する (CHU: 49)。あらかじめ特定の目的を据えることにより、そこからあぶれるマイノリティのような存在を包摂することにこそ、民主主義の意義は存するからだ。そこでロールズは、「構成的な民主主義が、内側からの批判を

確保できるような、制度的な枠組みを樹立」(3)することを主張する。しかし「エマソンの完成主義」は、民主主義をめぐるロールズのこうした「制度主義」(シュスターマン 2012: 157)<sup>7)</sup>にまさに対抗して打ち出された、独特の目的論なのである。

「エマソンの完成主義」の目的観は、次のように語られる。

個の各状態が目的であり、それは私たちが望んでいたものであり、その意味での完成なのだ。(CHU: 12)

つまり、その目的とは自己の状態であり、ゆえに「完成」は自己知に至ることだと考えられる。カベルはこの自己を、エマソンの表現を借りて「未達成だが達成可能な自己 (unattained but attainable self)」(CHU: 8; Emerson 1983: 239)と呼ぶ。すなわち、私たちが日常では自分のことを「思考」していない、つまり自分を知らないという意味で、自己はまだ達成されていない。しかし知ることが望まれるのは、まさにそうした——自分を知らないという——自分であるから、達成可能性は常にここにあり、いつでも開かれうる状態にあるのだ。こうした完成主義は、カベルが「その方向は上昇ではなく継続だ」(CHU: 10)と述べるように、先に特定の目的が据えられ、そこへ向けて完成が目指される典型的な目的論ではなく、各状態が完成である——すなわち目的は常に今のこの自分なのであり、ゆえに完成は何度も起こりうるのだ<sup>8)</sup>。換言すれば、何らかの定立された価値を前提とするのではなく、むしろ今の自分がいかなる価値を前提としているかを知ることが目的とする。したがって、当事者主義を回避しうることになる。

だが「エマソンの完成主義」は、「個」に焦点化するあまり他者を度外視しているように映り、この点で、カベルも認めるように「一見道徳性の観念を欠くように思える」(2)。これでは、ローティが当事者主義の方向を回避して個人主義へと陥ったのと同じ軌跡を辿りかねない。しかしエマソンの「個」は、議論を先取りするならば、他者への責任をも含み込んだ、「道徳」の名にふさわしいものである。

カベルは、こういうときは通常どう言うかという基準の問いかけが、「私は (I)」ではなく「『私たちは (We)』…と言う」の形で回答されることに着目している (AW: 67)。このことが示すのは、価値性の露見する基準が、その価値を共有する「私たち」の (例えば「+2」の計算を「10+2=12、20+2=22、30+2=32…」) と行うことが正しいと見なす者たちの間のものであるということだ。つまり、基準とは実際には「私たちの利害/関心」(CHU: 94)にもとづく「私たちの基準」(92)なのである。ここからカベルは次のように主張する。

これは、いかにして私たち一人ひとりが、つまりいかにして私が「私たち」を代弁する際に、例えば言われたことやなされたことについての自分の代表性を、私の権威の発生源として引き受けるかの問題である。(77-78)

日常で「私たちの基準」を用いている以上、私たち一人ひとりはその価値を共有する他者をすでに代表しており、かつ追従状態にあるためにそのことを自覚していない。だが、「思考」において基準の価値性が明るみに出るとき、その代表性が剥き出しになり、他者に対する自身の権威性が痛烈なまでに通達される。ゆえに、

「私はただこうするのだ」と言いたくなるとき、私はこの役割の代表であることについてそれ以上のことを言う心構えができていなければならない。なぜならそれは、明らかに私個人、この全き人間だけの問題ではないにもかかわらず、この重荷に他でもない私が耐えているのだから。(82)

「私はただこうするのだ」と言って基準を信じ直すには、価値が共有される「共同体の範例として、すなわち代表として自身を提示し続ける覚悟」(72)を要する。その共同体の全成員への「責任」(92)が、自己知の形で基準を再発見する瞬間に、他でもないこの私一人の権威へと一点にのしかかるのである。このとき私は、いかに自分が、この責任についてもは他者に頼ることができず、それゆえ隔てられた存在であるかという、圧倒的な「個性 (separateness)」(97)に直面している。したがってこうした責任に目を開き、それを引き受け耐え抜くことで、その刹那に「東の間の自己」(BG: 109)が立ち現れるのである。

かくしてエマソンの自己は、日常言語を介して他者への責任を伴って見出される、いわば「他者が織り込まれ

た個 (a self that incorporates selves)」(CHU: 83) である。個と他者は言語のもとにその二分法を超える<sup>9)</sup>、すなわち「私秘性と社会が同時に達成される」(BG: 114) のであり、「エマソンの思考の任務とは、このことを政治に決して忘れさせないようにすることにある」(119)。そこでこうした「個」の在り方が、マイノリティ問題にいかなる教えをもたらすのかを確認しておきたい。

クリプキは、個人が当初孤立しており、共同体に組み込むことでその孤立を解決すると論じた。これはまさに連帯のポリティクスの構造と重なり、個人を「私たち」に回収し、マイノリティが一丸となることが前提とされるため、そこで共有されている価値は自明とされ、問われることがないまま、当事者主義がもたらす暴力を引き起こし続ける危険を免れない。個人を他者と対置された形で想定する、こうした形而上学的構図とは対照的に、エマソンの「個」は、私たちがもとより他者とともにあることを、一人ひとりが自覚するところから出発する<sup>10)</sup>。そのため自己が立ち現れるときには、「私たち」マイノリティの価値がすでに引き受け直され、対象化できる視座に立っている。したがってこの「個」は、「私たちが今行っていることは当事者主義に陥っている」と告発する可能性を秘めているのだ。

## 6. もうひとつの政治性

本稿では、現代のマイノリティ問題において、当事者主義がもたらす言説の堂々めぐりを乗り越える可能性を、「エマソンの道徳的完成主義」に探究してきた。日常の基準に向けられる懐疑を、把握可能な新たな事実の定立を以て解決すると、そこからすり抜ける可能性が常に生じ、それを掴んでもまたすり抜けるという堂々めぐりを引き起こし続ける。これに対しエマソンの「思考」は、私たちがすでに用いている基準の追認であり、基準が絶対的なものではなく価値の問題であることに立ち返り、あらためて引き受けることであるから、すり抜けゆく諸可能性のうちその基準を捉え直す、あるいは可能性を可能性として持ち堪える——すなわち人間の偏向性を認識する——ことになる。この「美しく／掴みやすい」視座は、掴むこととそこからすり抜けることの間を諍いを超え、それを丸ごと射程に収めて、両者にいわば同じ重みを与えるがゆえに、後者が前者に回収される前に踏みとどまり、堂々めぐりに（一旦）歯止めをかける地点なのだ。

以上のような「道徳的完成主義」は、より良い社会を希求しつつも「物事を問いにさらしたがる」ことに異議を唱える、ローティの民主主義に対する立場が、哲学的に結実したひとつの形だと言えるだろう。このことは、次のようなカベルの主張に表れている。

世界をあるがままにしておくこと——それ自体に委ねるかのように——は、真の必要、欲求を顕在化させ、それ自体に従わせるために、最も辛抱強い思考の行為[...]を必要とする。(DD: 70)

エマソンの「思考」によって、私たちの日常の基準が、懐疑を契機として自己知の形で再帰的に見出される。同時にこれは、「新しい創造への気概の達成」(TE: 158) でもある。つまり、あるがままの社会の現状がこうして「明確な意識下」(CHU: 95) に置かれて初めて、問題を政治的に議論するための「知の条件」(AW: 61) が整い、社会が真に何を必要としているのかを顕在化させる地平に移行できるのだ。その後議論を経て、現行の社会が批判され、新しい事実の創造を以て問題を解決することも当然あるだろう。だが同じく批判をするにしても、一人ひとりが「思考」を通して自己の視点を透過させ、「私たちはいかに生きているか (how we do live)」<sup>11)</sup> を問う位相なくしては、基準への懐疑-即-社会変革へと飛躍して、そこからすり抜けるものとして必然的に伴う排除の暴力を、無反省に引き起こし続けることになる。換言すれば、知の条件への気づきを欠くと、私たちがいかなる基準に立っているのかも分からないままに、当の社会における価値を無自覚になぞり、ゆえに議論は上滑りするのみで、既存の言説の範疇内での批判に終始する。これでは、社会にとっての真の改革がもたらされることが望めないどころか、むしろ現状を強化することにつながるのだ。

ここで、抑圧などの価値をあらかじめ自らに付与するマイノリティ自身の態度を問うてきた本稿の立場に対しては、「マイノリティを抑圧から救わなくてよいのか」などという批判が予想される。しかしこれは本稿の趣旨の誤解にもとづく。本稿は抑圧の問題の解決を決して否定するものではない。むしろそうした批判こそが、マイノ



リティが抑圧されているという価値に追従するがままになされた、当事者主義的なものである可能性を指摘しているのだ。その価値を引き受け直す位相がなければ、マイノリティは当事者主義に伴う暴力を徒らに生じさせ、結果として自身の地位を貶めることにつながりかねない。したがってこうした観点こそが、マイノリティを本当の意味で救うことにつながるのだと、私は信じている。

最後に、ウェスト（2014）の次の言葉を参照して本稿を結びたい。

エマソンにとって政治とは、力や欲求がぶつかりあう場であるだけでなく、個々人の道徳的発達が遂げられるもうひとつの場でもある。(95)

第3節で見たように、このような政治の「もうひとつの場」を、実際の社会改革が伴わないとウェストは批判したのだ。だがすでに明らかになったように、むしろそれは従来の政治の条件をなす相補的な政治性なのである。かくしてカベルは、エマソン哲学に現代的息吹を与えることで、これまでの政治的議論では見落とされてきた「もうひとつの政治性」の次元を拓き、政治を語るための新たな言語を準備する。そうして、民主主義の真の前進が、私たち一人ひとりの「思考」にかかっていることを教えるのである。

## 註

- 1) 例えば、セクシュアル・マイノリティは芸術的才能が豊かであるなどの先入観をもつことは、一見彼らを好意的に受容しているように映るが、実際はエキゾチックな存在として異化している。
- 2) 「クイア」概念がその例で、もともとセクシュアル・マイノリティに対する蔑称であったこの語を、当事者があえて自称に用いることで、その意味を転換、すなわち脱構築してゆくことを図る（河口2003: 53-54）。
- 3) 本稿で、現在流布している「LGBT」ではなく「セクシュアル・マイノリティ」の呼称を用いる理由はここにある。LGBTは、セクシュアル・マイノリティという一括りのカテゴリに内在する、L（レズビアン）、G（ゲイ）、B（バイセクシュアル）、T（トランスジェンダー）という多様性を表現するために考案された脱構築的概念である。しかしこれでも多様性が表現しきれないということで、さらにT（トランスセクシュアル）、Q（クエスチョニング（性的指向が未確定））、A（エイセクシュアル（無性愛））などが付け加わり、LGBTQQAAP という冗長な表記がなされる場合もある（Coffee et al. 2015）。この現象は、脱構築的戦略が陥る堂々めぐりをまさに例証していると言える。また、LGBが従来の異性愛規範に当てはまらないのに対し、Tはむしろその規範にはまってゆく志向性をもつなど、対立する存在を一つの連帯のもとに押しこめる問題もある（風間・河口2010: 164-166）。その一方で、セクシュアル・マイノリティの呼称には、性的指向に関して数が少ないという事実を端的に表す可能性が残っている。
- 4) この翻訳は、「(un)handsome」の語中に「hand（手）」が含まれていることをめぐるカベルの議論（CHU: 38）を踏まえた、齋藤（2009: 14, 78）の解釈である。なお訳書では『道徳的完成主義：エマソン・クリプキ・ロールズ』（スタンリー・カヴェル著／中川雄一訳（2019）、春秋社）と改題されている。
- 5) カベルによれば、クリプキは指導の場面を「『私はただこうしたくなるのだ』と言うことにお墨つきを与えられる（I am licensed to say: “This is simply what I am inclined to say”）」（CHU: 70）ことだと読解している。
- 6) とはいえこれを、どのような言葉も「思考」して自己知につなげ、絶えず基準の価値性を露見させよという訓辞として解すると、それも新たな価値として定立され、再び言説の堂々めぐりへと回収される。自己知の契機はこのように前もって構えられるものではなく、日常的な語用のなかで、こういうときはこう言ってしまうという、ある種の「気まぐれ（Whim）」（BG: 115）の形で訪れる。カベルはこれを、「直観の指導（intuition's tuition）」（ibid.）と呼ぶ。
- 7) 第2節のムフによるカベルの引用（「平等でなくても…」）は、ロールズ批判の文脈で援用されたものである。しかし、ムフがそこから民主主義の特質を「抑圧や暴力に制限を加え異議を申し立てることを可能にする制度の存在にある」と主張するとき、制度主義という点においてロールズと軌を一にしている。
- 8) この点でカベルは、エマソンがカントを受け継ぎつつも乗り越えていると論じる。つまり、カントにおいて、物自体と経験との間の主客の分離は一度きりであるが、エマソンはその客観も主観性を絶えず帯び続けるという次元を射程に入れているのだ（TE: 151-152）。またこのエマソンの立場は、デューイとは正反対となる。「デューイにとって、経

験を解釈するのに哲学を持ち出す理由は、分離を拒絶し、旧来の二分法に対して科学的に手を打つためである。エマソンは「[...]哲学に、その分離を受け入れる仕事を割り当てる」(CHU: 40)。

- 9) 田崎(2000)はこうしたカベルの言語観から、私たちが言語を通じて人類全体に開かれているという共同体論を導く。だが、カベルが言語の「ネイティブであること」(AW: 66)を重視するように、その言語共同体は、価値を共有する者の間に限られるはずである。そうでなければ、自分の利害/関心を賭して責任を引き受けることもできないだろう。
- 10) シュスターマン(2012)は、上述のカベルの「代表性」について、「個人の自己実現を促進することもまた、様々な生き方の模範例の豊かさを共同体に提供することで、民主主義に貢献することになる」(161)というように、個人と共同体を対置させて理解している。
- 11) 文脈に応じて、第2節(「私たちはいかに生きるか」と訳し分けた。

## 引用文献

カベル原著は、以下のように略記する。

- AW : Stanley Cavell. 1969. "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy." In *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press: 44-72.
- BG : Stanley Cavell. 1988. "Being Odd, Getting Even (Descartes, Emerson, Poe)." In *In Quest of The Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: The University of Chicago Press: 105-130.
- CHU : Stanley Cavell. 1990. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DD : スタンリー・カベル (1998) 「没落に抵抗すること：文化の哲学者としてのウィトゲンシュタイン」 齋藤直子訳『現代思想』青土社 26-1 : 60-77 頁 (= Stanley Cavell. 1989. "Declining Decline." In *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Chicago: The University of Chicago Press: 29-75.)
- RO : スタンリー・カベル (1998) 「日常性への回帰：私の声、アメリカの声 (インタビュー)」 齋藤直子訳／聞き手『現代思想』青土社 26-1 : 50-59 頁
- TE : スタンリー・カベル (2010) 「エマソンの思考、エマソンについての思考」『センス・オブ・ウォールデン』 齋藤直子訳、法政大学出版局 : 145-164 頁 (= Stanley Cavell. 1981. "Thinking of Emerson." In *The Senses of Walden*. Chicago: The University of Chicago Press: 121-138.)

## [欧文献]

- Coffee, Gina, Pamela Fenning, and Tommy L. Wells. 2015. *Promoting Youth Sexual Health: Home, School, and Community Collaboration*. London: Routledge.
- Critchley, Simon. 2004. *Very Little...Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*. London: Routledge.
- Emerson, Ralph Waldo. 1983. *Essays and Lectures*. Edited by Joel Porte. New York: The Library of America.
- , 2013. *Collected Works of Ralph Waldo Emerson, Volume X: Uncollected Prose Writings*. Edited by Ronald A. Bosco and Joel Myerson. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

## [和文献]

- ウェスト, コーネル (2014) 『哲学を回避するアメリカ知識人：プラグマティズムの系譜』村山淳彦・堀智弘・権田健二 訳、未來社
- 鶴飼哲 (1998) 「マイノリティ」『岩波哲学・思想事典』廣松渉ほか編、岩波書店 : 1516 頁
- 風間孝・河口和也 (2010) 『同性愛と異性愛』岩波書店
- 金田智之 (2009) 「セクシュアリティ研究の困難」『挑発するセクシュアリティ：法・社会・思想へのアプローチ』関修・志田哲之編、新泉社 : 223-258 頁
- 河口和也 (2003) 『クイア・スタディーズ』岩波書店

- 齋藤直子 (2009) 『〈内なる光〉と教育：プラグマティズムの再構築』法政大学出版局
- シュスターマン, リチャード (2012) 『プラグマティズムと哲学の実践』樋口聡・青木孝夫・丸山恭司訳、世織書房
- スタンディッシュ, ポール (2012) 『自己を超えて：ウイトゲンシュタイン、ハイデガー、レヴィナスと言語の限界』齋藤直子訳、法政大学出版局
- 関修 (2009) 「エピローグ」『挑発するセクシュアリティ：法・社会・思想へのアプローチ』関修・志田哲之編、新泉社：331-346 頁
- 田崎英明 (2000) 『ジェンダー／セクシュアリティ』岩波書店
- ムフ, シャンタル (2013) 「脱構築およびプラグマティズムと民主政治」『脱構築とプラグマティズム：来たるべき民主主義』シャンタル・ムフ編／青木隆嘉訳、法政大学出版局：1-22 頁
- ローティ, リチャード (2013a) 「サイモン・クリッチリーへの応答」『脱構築とプラグマティズム：来たるべき民主主義』シャンタル・ムフ編／青木隆嘉訳、法政大学出版局：79-90 頁
- (2013b) 「脱構築とプラグマティズムについての考察」『脱構築とプラグマティズム：来たるべき民主主義』シャンタル・ムフ編／青木隆嘉訳、法政大学出版局：23-34 頁

(そがべかずま 京都大学大学院教育学研究科博士後期課程)