

<研究ノート>

ケアの根拠

宮内 寿子*

Foundation for Caring

Hisako MIYAUCHI *

1. 問題は何か？

私たちの持つケアの責務の根拠はどこにあるのか。ハンス・ヨナスは、「責任の対象は、滅びゆくものであり、滅びゆくからこそ責任の対象になる」¹⁾と言う。なにものかが存在しなければならず、そして人間は責任能力を持っている。責任能力を持つことが、現実において責任を果たしているかどうかに関わりなく、責任を持っていることを意味していると言われる²⁾。不確実で滅び行くはかなさをもつ存在（人間を含めすべての存在）が、紛れもなく存在していることを通して、責任の感情を動かすのだと言う。

しかし、歴史の中で弱い存在へのケアが責務の対象となったのは、それほど古いことではない。古代から中世を通して、障害児を殺すことや嬰兒殺しによる産児調節は行われていた³⁾。ケアの責任を「合理的なもの」に基礎づけると、なぜその声が聞き取れなかったのかとか、なぜその声を聞き取らねばならないのか、に必要以上に考察の注意が向けられることになる。現実の問題を離れ、議論のための議論に巻き込まれかねない。これを避け

つつ、ケアの責務の根拠をどのように捉えてゆけばよいのか。以下で、人間の尊厳への責任を歴史的・偶然的なものとして捉えようと言うローティの解釈を、『偶然性・アイロニー・連帯』から考察してみたい。

2. ケアとその対象

ネル・ノディングズは「ケア」の辞書的意味を、心的な受動的作用、あるいは専心没頭の一状態⁴⁾と言う。人が何かや誰かに関心や好みがある場合に、それを気にかけ、それに時間を割く。このとき私たちは、関心の対象をケアしている。ケアとはそれゆえ、人や物事を大切にする、尊重するやり方である。対象が自分であれば、自分をケアしている。

これは自他の尊重のことだと考えれば、カントの道徳法則の人間性の定式に当てはまる。しかし、この人間性の定式では、物を端的に尊重の対象とはしない。物の尊重はそれを使う、必要としている人間への敬意から生じる。カントの道徳法則の考え方からして、人間の人格（理性的存在者）にのみこの定式は当てはまるのである。ものだけでなく、自

* 情報コミュニケーション学部非常勤講師、Tsukuba Gakuin University

律的存在足りえない胎児や重度の知的障害者、植物状態の人や認知症の人たちはこの定式から抜け落ちている。次項では、まずこの点を考察しておきたい。

さて、ノディングズはケアの倫理を、普遍化への拒否という形で捉える。ケアの倫理は、自然的ケアリングをベースに考えられるべきであると考えているからである。原理・原則から演繹するような考え方は、ケアの倫理を捉えそこなう。自然的ケアリングは、私たちと（物をも含んだ）周囲との繋がりの中での心的状態であり、倫理的ケアリングはそれに依存し、それを越えてはいない。倫理的ケアリングは直接に感じる心情を、受け入れ維持してゆこうとする自己への心情の中にあると言われる。このどこまでも自然の心情と一体化しようとする中に、ケアの倫理の一つの特質がある。カントにあっては何よりも理性の命じる「義務」が第一なのであり、心情は二義的位置づけになる。

自然の心情の重視という点では、功利主義の立場とも一見重なって見える。ジェレミー・ベンサムは人間の自然を快と苦に置いた。しかし、ベンサムの功利主義では人間の自然を快と苦として一般化している。それゆえ、効用計算の発想が出てくるし、最大多数の最大幸福が要請される。これに対し、ノディングズの語る「自然」とは、個別状況的なもの、特定のものであり、そこからの抽象を基本的に拒否する。功利主義との対比の問題は、功利主義の立場に立つ生命倫理学者ヘルガ・クーゼによる批判を検討するときを考察した⁵⁾。本稿では、特に人間対象のケアに焦点を絞り、カントの人間性の定式ではなぜ不十分、あるいは不適切なのかを、考察することから始める。

すなわち、人間をどう捉えるかで、カントは理性的存在とした。ここから抜け落ちる人をも含めて、否むしろ抜け落ちる人を尊重してゆくことにケアの倫理の責務がある。これ

をどのように基礎付けるか。

3. カントの人間性の方式

カントは、道徳法則かどうかの基準を普遍化可能性においた。普遍化可能性は<私たちは、誰もが常にその格率（個人の行動法則、モットー）に基づいて行為することを、首尾一貫して意志することができるか否か>という形で組み立てられる。

アラスデア・マッキンタイアは『美徳なき時代』の中で、カントの普遍化可能性が、道徳法則かどうかの判断基準になるという点を批判する。首尾一貫性という基準では、多くの不道徳な格率と道徳と関係のない些細な格率が共にこのテストで正当であると立証されてしまう。「一つを除いてすべての約束をあなたの全人生を通じて守れ」、「間違った宗教上の信念を持っているすべての人を迫害せよ」、「三月の月曜日には必ずムラサキガイを食べよ」といった格率はすべてカントのテストに合格するだろう。しかしこれは、カントの意図したことではないであろう。カントは、普遍的ではあるが些細な格率を除外することになる明確な道徳的内容を、定言命法は持っていると感じていたからである。それは「あなた自身の人格であれ他者の人格であれ、常に同時に人間性を手段としてだけでなく目的として扱うように行為せよ」というまったく異なった定式化と等価であると信じていたからだと言われる⁶⁾。

カントはこれを理性の方式であるとしたが、理性とみなすものの上に道徳を基礎付ける試みは失敗していると、マッキンタイアは主張する。なぜなら、「<私を除くあらゆる人を手段として扱え>という格率は不道徳であるだろう。しかし、それが首尾一貫性に悖ることはないし、すべての人がこの格率によって生きる利己主義者たちの世界を意志することに、なんら首尾一貫しない点はないと

すら言える。もしこの格率によって誰もが生きるならば、各人には不都合かもしれない。しかしそれは不可能ではないだろうし、そして都合のよさという考慮に訴えることは、いづれにしても、カントがすべての道徳的考慮から除外することを望んでいた、まさに幸福への思慮に基づく言及を導入することになってしまう」と⁷⁾。〈私を除くあらゆる人を手段として扱え〉が不道徳なのはなぜか、という問いに普遍化可能性からは答えられない。

ではケアの倫理の陥穽である自己犠牲の定式〈私を除くあらゆる人を目的として扱え〉はどうであろうか。これは不道徳ではないが、道徳を超えているだろう。自分を除外している点で、カントの人間性の定式を満たしていない。またこの自己犠牲の定式は、ニーチェがルサンチマンの道徳として批判したような側面も持っている。

普遍化と人間性の定式の関係に戻ろう。マイケル・サンデルによるカントの道徳法則に対する解釈は以下ようになる。まず、普遍化可能かどうかを問うやり方は、結局それをすべての人が行ったらどうなるかと問うことで、結果を問題にしているのではないかという批判がある。これに対しサンデルは、普遍化という試験は、「自分が取ろうとしている行動が、他のすべての人の利益や状況よりも、自分の個人的な利益と状況を優遇するものかどうかを調べる強力な道徳的方法」⁸⁾だと言う。

しかし、マッキンタイアが述べたように、自分の個人的な利益と状況の優遇は普遍化不可能ではない。各人が自分の個人的な利益と状況を優遇する関係は、時に摩擦を生むが、不可能ではないという意味で普遍化できる。自分の個人的な利益と状況の優遇が道徳的でないのは、普遍化できないからではないのではないか。つまり利己主義かどうかを問うのであるが、ここには利己主義は不道徳であるという前提がすでに存在するだろう。では利己主義の不道徳性はどこに根拠を置いて批判

され得るのか。

そこで、人間性を究極目的とせよという第二定式を必要とする。それ自体に絶対の価値のあるもの、それ自体を究極目的とするものの中にだけ、定言命法となりうるものの根拠が存在する、と。それ自体が究極目的となるものとは、「人間性」である。人格は理性的な存在であり、相対的価値だけでなく、絶対的な価値、本質的な価値を持つと言う。カントは理性に絶対的な価値の根拠を見たとき、サンデルは述べる⁹⁾。

すなわち基準が当事者にしか妥当しない形は、理性の一面しか、感性界における手段合理的側面しか表現していないということであろう。しかし、理性的存在であることからしか、人間の尊厳は出てこないのだろうか。理性的存在であることと、人間の尊厳の関係はどのようになっているのか。カントにおいては理性的存在であることに、人間も含まれ、それゆえ、理性的存在であることが尊厳の根拠である。では、認知症の人に人間の尊厳はないのか。もしあるなら、それはH・トリストラム・エンゲルハートが「厳密な意味での人格」に対して、「社会的意味での人格」を定義したような「準」尊厳的なものなのか¹⁰⁾。理性に価値を置くなら、そうならざるを得ない。しかし問題をこのように考える必要があるのだろうか。むしろこのような「合理的」考え方は問題を孕んでしまうのではないか。

ローティは「私たちは他のすべての人間存在との連帯の感覚をいただくべき道徳的な義務を負う」¹¹⁾という連帯の思想を、本質的人間性の観念を持ち出すことなく、どのように基礎づけるかを考えている。すなわち、「私たち各人のうちには、他の人間存在のうちにも存在するそれと同一のものと共鳴する何か——私たちの本質的な人間性——がある」という観念に、訴えることなくいかに連帯を基礎付けるかということである。すなわち、「私たちは、歴史や制度を超えた何かを求め

ないようにしよう」¹²⁾とローティは言う。そして、自らをリベラル・アイロニストと定義するローティは、その存在を「他者と共有する何らかの認識ゆえに人間の連帯の感覚をもつのではなく、他者の生の具体的な細部との想像上の同一化によってその感覚を得るような人物」¹³⁾と規定する。

4. 「真理」は創造される

4. 1. 言語の偶然性

「いまからおよそ200年前、真理は発見されるのではなくつくられるのだという考えが、ヨーロッパ人の想像力をとらえ始めた」¹⁴⁾とローティは書く。しかし、科学はどうか。科学は、人間が自然の中に真理を発見する営みだという主張がある。これをどのようにローティは反論しているだろうか。

ローティは、真理の対応説を批判するに当たって、個々の文と語彙の全体を分けて考える。たとえば「私は学校へ行く」とか「太郎は柿を食べた」というような個々の文は、世界の中に文に対応する事態を見出すことで、その正否に決着を付けられる。しかし、このことは、「世界の或る何らかの言語外の状態が、それ自体で真理の一例であるとか、そのような言語外の状態が『ある信念を』世界に『対応させる』ことで『真理とする』」¹⁵⁾ということの意味するわけではない。競合する信念の体系がある場合、その競合に世界が審判者になる、客観的な規準を与えているというように決着の付け方を考えるのは難しい。古代ギリシアの奴隷制を認める考え方と現代の法治国家の奴隷制を禁止する考え方、キリスト教の自殺禁止の考え方と日本の武士道における切腹の考え方、父系制の財産の継承と母系制における財産の継承などを考えると、言語ゲームの「尺度」自体に尺度はないことが分かる。

以上のことをローティは次のように述べ

る。世界が話すわけではない、ただ私たちだけが話す、と。私たちが何らかの言語を獲得すれば、「世界が原因となって」私たちが何らかの信念をいただくことが可能になるのである¹⁶⁾。しかし、世界という客観的尺度がなくなったからといって、理性や意志や感情を語彙選択の尺度としたり、まったく恣意的な選択だとしたりするのも間違いである、とも言われる。社会の中でのある語彙の受け入れは、議論や意志的決断の結果であることはほとんどなく、ある習慣が失われ、別の言葉を使用する習慣が次第に獲得されたということである。

変化の尺度を捜し求めようとする誘惑は、人間の自己が本質を持つと考えようとする誘惑の一種である。しかし本当のところは、人間の自己は語彙の中で適切に表現されたりしなかったりするのではなく、「むしろ語彙の使用によって創造されるのだ」という考えに違和感がなくなれば、真理は発見されるのではなくつくられるのだという思想を真に理解したことになる。ローティが実在の本性的論に批判的なのは、実在の本性的特性が非本質的になったからではなく、そのような考え方自体が意義よりも多くの問題を生み出してしまっているからである¹⁷⁾。

4. 2. 自己およびリベラルな共同体の偶然性

ローティはリベラルなユートピアの市民を次のように定義する。すなわち、彼らは道徳の問題に関して自分の言語や良心、さらには自分の共同体が偶然性を帯びているという感覚を持つ人々である¹⁸⁾、と。そしてローティ自身の立場（リベラル・アイロニスト）との比較で、ミシェル・フーコーをリベラルになるのを嫌がるアイロニストであり、ユルゲン・ハーバーマスはアイロニストになるのを嫌がるリベラルであると言う。

フーコーもハーバーマスもともにニーチェ

を重要視している。フーコーはニーチェが、歴史を超えた無時間的な起源（アイデアや先験的権利など）への探求を避けることを、系譜学的に物語ることで教えてくれたと考えている。さらにニーチェは政治的デモクラシーを奴隷道徳の制度として拒否したが、このデモクラシーがもたらした新しい自由の背後に、民主的社会による新しい抑圧の形態を見抜いていたからである。

ハーバーマスは、他者に対する自己の責任の起源を私たちの内なる深層に、「主観中心的理性」に見出そうとする試みの破綻を、ニーチェが明らかにしていると考えている。しかし彼は、理性概念を捨てるのではなく、「コミュニケーション的理性」と呼ぶものに置き換えることで、民主的な制度を「基礎づけ」たいと考えた。ハーバーマスは、社会がもっとコスモポリタンので民主的になることを指示することに、哲学が役割を果たせると考えていた。彼にとってそれは、宗教的信念に、啓蒙による「普遍性」や「合理性」という考え方を置き換えることに思えた¹⁹⁾。カントの「人間の尊厳への敬意」に代わって、「支配から自由なコミュニケーション」という考え方をを使うことで、もっと上手くやれると考えたのである。

フーコーはリベラルな社会が自己創造を許さないと考えている。しかし、ローティはリベラルな社会の自己が被っている抑圧は、古い社会の押し付けた苦痛の減少によって償われていると考える。フーコーのような自己創造のアイロニストが求める類の自律は、社会制度の中にそもそも具現できるようなものではない。自律的になりたいというアイロニストの欲求は、残酷さと苦痛を避けたいというリベラルの欲求とは関係がない。自律とはすべての人間存在が内部に持っているというより、ある特定の人間存在が自己創造によって手に入れたいと望むものであり、実際に手に入れるのは少数である。ほとんどのアイロニ

ストは、この自律への欲求を私的領域に限定する。それゆえ、ローティの主張は、フーコーの企てを私事化せよ、というものである²⁰⁾。

ハーバーマスは「普遍的妥当性」という考え方を手放したくないと思っている。ローティはリベラルな社会を、自由で開かれた闘争に勝利した考えであればなんでも、それを「真である」「正しい」「正当である」と呼ぶ社会であると考ええる。ハーバーマスの「コミュニケーション的理性」の考え方やかなりの点で合致している。しかし、ハーバーマスは、この「コミュニケーション的理性」がコミュニケーションの持つ「合理性」によって、収斂してゆく先の普遍的妥当性を保証されていると考えている。

虚焦点への漸進的な接近という（ヘーゲルとパースによって共有されていた）伝統的な物語を、ハーバーマスは維持したいのだ。この物語の代わりに、多元性を引き受けることと、普遍的な妥当性への希求をやめることを、次第に受け入れてゆくという物語を、私はすえたいのである²¹⁾。

これに対しローティは、理性とその他者（たとえば情念、ニーチェの権力への意志など）の間にあるとされる対立は、理性が統一をもたらす力（連帯の源泉）と考えることをやめれば消えてしまうと考えている。そのような源泉が存在しなければ、人間の連帯が近代において作り出された幸運な偶然の出来事に過ぎないとすれば、それを基礎づける力に関する哲学的説明は必要がない。ローティは、支配から自由なコミュニケーションが成り立つことを可能な限り許す制度と慣習を語りたいと言う。この物語の中で、真理は実在への対応から、自由で開かれた闘いの中で信じられるようになったものという考えに変えられてゆくだろう²²⁾。

5. アイロニーと終極の語彙

5. 1. 形而上学者とアイロニスト

形而上学者とは、常識の世界に安定を見出せず、「～とは何か」と問うことで時間を越えた本質・本性を探し求める。アイロニストとは、究極の定義はない、すべては歴史的・偶然性の刻印を押されていると絶えず確認してしまう人のことである。

「人間は誰しも、自らの行為、信念、生活を正当化するために使用する一連の言葉をたずさえている。……このような言葉を、その人の『終極の語彙』と呼んでおくことにしよう」²³⁾。私たちはこうした言葉を用いて、自分の生の実感を伴った部分を語る。他の人を評価し、貶し、自分の未来を語り、自分への根深い疑念を語り、そして過去を振り返り未来を展望して、自分の人生の物語を語る。これらの言葉が終極であるのは、こうした言葉の価値が疑われたとき、私たちは生の足場を揺るがされる²⁴⁾。これらの言葉を手放すと言うことは、無力な受動性を受け入れるか、暴力へ訴えるかという事態に陥ることを意味する。終極の語彙のほとんどはローカルな柔軟性に欠けたものである。たとえば、「キリスト」「神道」「進歩的」「従順な」「革命」「寺院」「中国」「創造的」「優しさ」「豪胆さ」のような用語からできている。

そしてアイロニストとは以下の3つの条件を満たすものとローティは定義している。第1に、自分が今現在使っている終極の語彙を徹底的に疑い、たえず疑問に思っている。なぜなら、自分が出会った人や書物の他の終極の語彙に感銘を受けているからである。第2に、自分が現在使っている語彙での議論では、この疑念を打ち消したり解消したりできないとわかっている。第3に、自らの状況について哲学的に思考する限り、自分の語彙のほうが他の語彙よりも実在に近いとは考えていない。アイロニストは単に新しい語彙を古

い語彙と競わせることで語彙の間の選択を行う²⁵⁾。

この種の人々がアイロニストと呼ばれるのは、彼らは何事も記述しなおすことで善くも悪くも見せることができると理解し、自己の終極の語彙の、すなわち自己というものの、偶然性と毀れやすさを常に意識している。それゆえ、自分自身を生真面目に受け止めることがまったくできない位置に置かれるからである。この対極にあるのが常識である。常識に依拠する人は自分の終極の語彙で、他の終極の語彙を裁定できると信じている。彼らは常識に異議が挟まれると、まず自分が習慣的に演じている言語ゲームの規則を一般化し、それを明確化することで応じようとする。しかし古い語彙では挑戦に応じきれないという切迫した必要性が感じられると、決まり文句を超えて進もうとする意欲が生まれる。この意欲は「真」の定義や「真」の本質を要求するようにもなる。これがハイデガー流の「形而上学者」への道行きである。

形而上学者は現れの背後の永遠の実在、という決まり文句を疑わない。これに対しアイロニストは唯名論者であり歴史主義者である。アイロニストは何事にも本有的特性、真の本質なるものはないと考える。アイロニストは自分にある言語を与えて自分を社会化してきた過程そのものが、間違っている可能性があり、自分を誤った種類の人間にしたかもしれないと心配する。しかし、誤っているかどうかの尺度を立てることはできない。このような「迷い」を形而上学者は「相対主義的」と呼ぶ。形而上学者は「世界の側に真の本質があり、これを発見することが私たちの義務であり、この本質は私たち自身による発見を促す性質を持っている、と信じている」²⁶⁾。物事や私たち自身が、再記述によって良くも悪くも見えるようになるなど、信じていないし、もしそうならそれは嘆かわしいことなのである。

アイロニストが終極の語彙を探すのは、疑うことのできない、すべてに究極の答えを用意できる語彙の獲得を目指すためではない。アイロニストにとっての「終極の語彙」とは、どこまでいっても偶然性と歴史性の制約の中にある。アイロニストがより良い終極の語彙を求めているとき、そこで行われていることへのアイロニストの記述は「発見ではなく制作というメタファー、先行して存在するものへの収斂ではなく多様化と革新というメタファーによって支配」²⁷⁾されている。アイロニストの終極の語彙を批評するのは、別の終極の語彙であり、再記述に対しては、再一再再記述する以外にない。私たちが自分の性格や自分の文化に抱く疑念は、交際の範囲を広げることでしか静められない。自分の育った語彙を相対化するのに、最も簡便な方法が読書である。

ニーチェやフーコーのようなアイロニストの理論家の合理主義批判や啓蒙主義批判は、ハーバーマスによってリベラルな社会の成員の間の紐帯を切り裂くものとみなされている。しかしローティは、私的なものと公的なものを区別することで、アイロニストを否定する必要がなくなると考えている。アイロニストの思想の流れは、私たちの私的イメージ形成には大きく貢献しているが、公共領域の生や政治問題には実質的には役に立たない。

5. 2. リベラルな社会をまとめあげる共通の語彙と希望

リベラルな社会を纏め上げる接着剤はどのようなものだろうか。それをローティはある合意と言う。それは、「社会組織の要諦は全員に自己創造の機会をもたせて、彼／彼女の能力を最もよく発揮させることにあり、この目標のためには、平和と富とならんで、標準的な『ブルジョワ的自由』が必要とされる、という合意」²⁸⁾と言われる。

ではこのような合意への反論はどのような

ものか。第1が、形而上学にアイロニズムが取って代わると、リベラルな社会を不安定にするだろうと言うことである。しかし、永遠の实在や死後の世界を失ったことでリベラルな社会は弱体化したか。この点については逆であるとローティは主張する。リベラルな社会は哲学上の信念によって纏め上げられているのではなく、「社会をまとめあげているのは共通の語彙と共通の希望」だと言われる。そして社会的希望を持ち続けるためには、「事態がどのようによくなりうるのかについて自ら物語り、この物語の実現にとって乗り越えられない障害はないと見て取ることができなくてはならない」²⁹⁾。これを困難にしているのは形而上学の欠落ではなく、むしろ歴史的偶然性が原因であると言われる。

リベラルな社会を纏め上げるのは合意であると上で述べた点への第2の反論は、人がアイロニストでありつつリベラルでありえるのかという問いである。つまりニーチェでありつつ、J・S・ミルでありえるのかという問いである。自分自身の社会化の過程について絶えず疑念を抱かせるような社会化を想像することはできない。それゆえ、アイロニストであるということは、本来私的なことに思えるとローティは言う。アイロニストは、自分が育ってきた過程で身に付けた終極の語彙と自分が創造しようとする終極の語彙との間に、何らかの違和を抱えている。ここから、リベラルな社会で育ったアイロニストには、人をリベラルとしては不適格にさせるものがあるという考えが導き出される。これは単に社会的領域と私的領域を分けることで解決する問題ではないのではないか。

これに対しローティは社会組織が人間の平等を目指すということと、人間存在は端的に具体的な姿を取った語彙に他ならないという考えの間の緊張をまず認める。そして、私たちの苦痛を感じる能力を最も重要なものとし、それに比べれば語彙の違いはほとんど重

要ではないと言う。なぜなら、私たちはみな傷つきやすく苦しみを受けやすい存在である点で平等なのであり、それゆえ残酷さを減らさなければならない。この人間存在の内部にある、話される言語とはまったく独立に尊重と保護に値する何か、非言語的能力、苦痛を感じる能力なのである³⁰⁾。

形而上学者は共通の原－語彙（真の本性）によって、終極の語彙の差異を乗り越えることが可能だと示唆する。共通の原－語彙があるからこそ、終極の語彙が私たちと異なるものに対して残酷であってはならない「理性・理由」を語ることができる。たいていの人間は再記述され、自らの最重要事を無益で古臭いと思わされることを嫌がる。しかし、形而上学者は、再記述によって自分が否定されるのではなく、自らのうちの真理に気づき、それによって自己教育してリベラリズムを実現してゆくという道筋を描いてみせる。形而上学者が教える再記述は再記述される人に力を付与されたと感じさせるように働く。正しい再記述は私たちを自由にしうる、と。しかし、アイロニストはそれと似たような保証を一切提供しない。アイロニストは私たちの自由は、私たちの自己再記述によっては大して影響を受けない歴史の偶然性に依存していると考えている。

5. 3. アイロニストの人格の定義：「辱められうる何ものか」

ここにリベラルなアイロニストとリベラルな形而上学者との間の二つの違いが見て取れる。第1には再記述がリベラリズムに何をなすかへの理解の違いであり、第2には公共的な希望と私的なアイロニーとのつながりについての理解に関わる。第1の違いについて、アイロニストはリベラルの目標に役立つ再記述は「屈辱をもたらすものは何か？」という問いに答える再記述だけだと考える。形而上学者はさらにその上に、「なぜ私は屈辱

を与えることを避けるべきなのか？」という問いにも答えたいと望む。「リベラルな形而上学者は、優しい者でありたいという私たちの願いが、ある論拠によって支えられるものであって欲しいと思う」。この論拠とは、ある共通の人間の本質を明らかにする自己再記述を伴っているものである。私たちが共通に屈辱を被りえるという以上の。これに対し「リベラルなアイロニストはただ、私たちが優しいものであるチャンス、他人を辱めるのを避けるチャンスが再記述によって拡大されて欲しいと願うだけである。彼女は、誰もが辱めを受けやすいことの認知が必要とされる唯一の社会的紐帯である、と考える」³¹⁾。アイロニストの人格、つまり道徳的主体の定義は、「辱められうる何ものか」となる。

ローティは私的領域と公的領域を分けることの意味をこの流れの中で説明する。すなわち、私的領域においては自分自身の用語で、自らをありのままに記述することに何の問題もない。あるいは他者をも自分の用語で記述するであろう。しかし、公共の活動に重要な関わりを持つ部分では、「私の行為が影響を及ぼすかもしれない他の人間存在を辱めうるさまざまな事態すべてを自覚することを自らに要求する」のである。それゆえリベラルなアイロニストは、別様の終極の語彙についての可能な限りでの想像力を介した交際・知識を必要とする。自らの啓発のためでなく、他者への辱めを避けるために。アイロニストはこの辱めを避けたいという欲求を、なんらか自分の中の中心的・本質的なものとみなしているわけではない。それは人類史の中でも比較的最近になって登場し、まだどちらかといえばローカルな現象にとどまっている能力と欲求であるとみなしている³²⁾。リベラルなアイロニストは、リベラリズムを支えるのはこのような能力を増大させることによると考えている。すなわち、「個人や共同体がファンタジーや生活を配置している場の中心にあ

る、相異なる種類の小さきものを承認し記述する私たちの技量を増大させること³³⁾によると考えている。

これに対し形而上学者は、公／私の区別によって分かれられない、内的に有機的に結びついた終極の語彙を欲する。そしてリベラルな形而上学者は、「大きな主題に関するいくつかの真の命題によってリベラリズムを支え、リベラリズムを保持し擁護する」ことができると考えている。しかし、リベラルな共同体が必然的・論理的妥当性を持つことを語る言語自体が、偶然性の産物である。リベラルな共同体は偶然の産物、歴史的なものだと捉えるとき、リベラルな形而上学には無理が生じる。そもそも苦痛は非言語的なものであり、苦痛こそが言語を使用しない動物に私たちを結びつけるものである。「残酷な行為の犠牲者、苦しみを受けている人びとには、言語によって語りうるものはほとんどない」。「犠牲者がかつて使用した言語はもはや働いていないし、新たに言葉で語るには、犠牲者はあまりにも大きな苦しみをこうむっている」。それゆえ彼らの状況を他の誰かが語る必要がある。それには「リベラルな小説家、詩人、ジャーナリスト」が長けている。しかし、「リベラルな理論家」はそうではない³⁴⁾。

5. 4. 自己創造と自己を越えたものへのつながり

哲学におけるアイロニズムは形而上学を批判してきた。それは「真理」からの開放を意味し、その結果、リベラリズムが受け入れられてきた。ではリベラルな形而上学はどうか。これも形而上学が何らかの普遍的実体を想定する点で、成りがたい。そして、哲学におけるアイロニズムはリベラリズムの助けにはならない。「哲学は何らかの社会的な役割にとってよりも、私的な完成の追及にとっていっそう重要になってきている」。しかし、哲学は公共の目標にとって是不適切であり、

リベラルとしてのリベラルには役に立たない。ローティはアイロニストの哲学者を「私的な哲学者——唯名論者と歴史主義者のアイロニーを強化することに携わる哲学である³⁵⁾と規定している。ローティはアイロニストの哲学者にとって、理論は人間の連帯の手段ではなく、私的完成のための手段になったと主張する。ニーチェを例にとりながら次のように言う。ニーチェが「もし自らのパースペクティヴァリズムと反本質主義に忠実に従っていたなら」、先行者についての再記述以上のことを成し遂げたと思う誘惑には陥らなかったろう。また彼らとはまるっきり異なることを行う方法を見つけたと結論してしまうなら、ハイデガーが「形而上学への逆戻り」と名づけたことを行っていることになる。ニーチェは結局「生成」や「権力への意志」を語ることで自分を越えたより大きな何者かにつながりたいという衝動に従い、それはプラトンが「存在」を物象化しアイデアの世界を語ったことの逆立ち現象だと、ハイデガーが批判した点である。ニーチェは「たんに逆立ちしたプラトン主義者にすぎない」と³⁶⁾。

ローティは自己創造と社会的責任、世俗的なヒロイズムとキリスト教的な愛、観照する者の冷静沈着と革命家の熱情の総合は、生においては総合されうるが、理論の上では総合されえないと言う。自らをアイロニストと規定するローティは、アイロニストは自分の終極の語彙のうちにある私／公の分裂に甘んじるべきだと言う。すなわち自分の終極の語彙への疑念を解消すること、より自律的になるうとすることと、他人を辱めから救おうとする試みには特別の関係はない。そしてリベラルの政治言説はそのまま理論を持たずに率直な思考を保ちつづけたほうがうまくゆくだろうとも述べるのである。

6. 残酷さと連帯

ローティは連帯の思想を、本質的人間性の観念を持ち出すことなく、どのように基礎づけるかを考えてきた。すなわち、ローティは、私たちは他のすべての人間存在との連帯の感覚をいだくべき道徳的な義務を負う、という主張を次のように検討する。まず連帯の感覚が最も強くなるのは、その対象者が「われわれの一員」と考えられるときである。この「われわれ」は人類という範疇より小さく、もっとローカルなものを意味する。すなわち、連帯という感情は、「どのような類似性や非類似性が私たちにとって顕著なものと感じられるかということにかかわっており、何が顕著なものと感じられるかは、歴史的に偶然的な終極の語彙の働きに依存している」ということである。もちろん、この「われわれ」感覚は、これまで「彼ら」と見なされてきた人びとへと拡張してゆくことができる。「リベラル——他の何にもまして残酷であることを恐れる者たち——に特徴的なこの主張は、……歴史的な偶然性よりも深遠な何かにもとづくものではない」。

ローティは道徳的な進歩とそれが現実により広範囲の人間の連帯へと向かっていることを認めるが、それはあらゆる人間の中をいわず「人間の本質」を認めることではない。そうではなく「連帯とは、伝統的な差異（種族、宗教、人種、習慣、その他の違い）を、苦痛や辱めという点での類似性と比較するならばさほど重要ではないとしたいと考えてゆく能力、私たちとはかなり違った人びとを「われわれ」の範囲のなかに包含されるものと考えてゆく能力³⁷⁾であると言われる。この能力の発達には、苦痛や辱めを細部にわたって描くことが貢献する。カントの過ちは、民主的な制度とコスモポリタンの政治意識のいっそうの進展に役立つのは、合理性と義務であると考えたところにある。カント

は残酷でないための動機づけを「理性的な敬意」におき、憐れみや仁愛という感情をあいまいな2次的動機づけと位置づけた。確かに、近代の民主的社会を形成してゆくに当たって、「理性」は普遍的な人間の構成要素であるという考え方は、大きな役割を演じ有益に働いた。

しかし、まず第1に「価値ある人間の生のほとんどすべては、道徳が私たちに提起する極端な選択肢の中間に位置している³⁸⁾」とバナード・ウィリアムズは言う。ここにここ数年10年、英米圏の道徳哲学者がカントに背を向けてきた理由が要約されている。そして第2に、ローティの「他者に対する責任は私たちの生の公共的な側面のみをなすにすぎない」という観点が上げられる。この公共的側面は自動的に私的動機づけに優先するわけではない。道徳的義務は、他の多くの考慮と比較される次元に置かれており、他の考慮に自動的に優先する切り札ではない。

ウィルフリッド・セラーズの道徳的義務を「われわれ一意図」と捉える見方は、この考え方を支持している。

セラーズは、中心的な自己という想定——「理性」は他の人間存在にも内在する構成要素に与えられた名称であり、その「理性」を認めることが人間の連帯を説明するという想定——を避ける仕方、カントによる義務と仁愛の区別を構成しなおしているからである。そうした想定に代えて、セラーズは、連帯を発見されるものではなくつくられるもの、非歴史的な事実として認識されるものではなく、歴史の過程のなかで生みだされるものとする視点を与えてくれる³⁹⁾。

セラーズは道徳的義務を普遍性から切り離し、エスノセントリズムで捉えてゆく。ただし、このエスノセントリズムはその境界線が開かれている。セラーズによれば義務はある集団の現実的あるいは潜在的な間主体的な合

意であり、仁愛は特異な（個人的あるいは集団的）感情である。このような合意は何らかの非歴史的可能性の条件を持つわけではない。それは特定の歴史的な環境がもたらした幸運な所産にすぎない。

このように言うからといって「人間性」「理性的な存在者」というような抽象による思考が無意味だと言うわけではない。そういう観念が、多大の利益をもたらしてきたことは事実である。それらが人々を鼓舞して、歴史を変革してきたのは事実である。しかし問題は、これらの言葉の本質を分析して精密化しようとするとき生じる。このような哲学的問いが、ニーチェ以後、むなしく響くようになったとき、人間の連帯という観念も疑問に付されるようになってきた。私たちの道徳的な義務の感覚が、偶然の歴史的な性格を持つことをニーチェとともに認めつつ、人間の連帯という観念を維持して行くにはどうすればよいのか。「私たちは端的に、人間存在そのものに道徳的な義務を負う」というスローガンをどう受け止めればよいのか。このスローガンは、私たちに「われわれ」感覚をできるだけ拡張してゆくことを思い出させてくれる方途、とみなすことだとローティは言う。「人間性」「理性的な存在者」というような虚焦点は、人間の特性に埋め込まれた特性ではなく、有益な発明だと理解することである。上のスローガンを人間の本性に埋め込まれたものと解釈すると、「その連帯は本当のものか」という的外れで懐疑的な問いをかわせなくなる。

私は、「人間性そのもの」との同一化としての人間の連帯と、民主的な諸国家に住まう者たちにこの数世紀を通じてすでに浸透してきた自己懐疑としての連帯とを区別したい。それは他者の苦痛や辱めを察知する私たち自身の感性への疑い、現在の制度的な編成がそうした苦痛や辱めに適切に対応しているかどうか

への疑いであり、それ以外の可能なオルタナティブへの関心である⁴⁰⁾。

人間性そのものへの同一化など出来はしない。それは哲学者が発明したものである。他方自己懐疑は、二つの問いを区別できるようになった、人間の歴史における最初のエポックを画する標識であるように思える。すなわち、「われわれが信じ欲していることをあなたは信じ欲しますか」という問いと、「あなたは苦しいのですね」という問いを。この問いの区別によって、公共的な問いと私的な問いを分け、苦痛についての問いと人間の生の核心についての問いを区別することが可能になり、一人の人間がリベラルでありかつアイロニストであることが可能になる。

7. まとめ

ケアは自他を尊重するやり方の一つである。ノディングズは、自然的ケアリングから倫理的ケアリングを構成しつつ、どこまでも自然的ケアリングに留まることを語った。このやり方は公平性・普遍性を欠き恣意的になるとクーゼは批判した。しかし、「私たちは端的に、人間存在そのものに道徳的な義務を負う」が普遍的原理によって根拠付けられるのではなく、歴史的・偶然的な幸運によって生み出された発想と運動であると理解されるなら、ノディングズの考え方も調和可能なものかもしれない。

ローティが主張したように、私たちはみな傷つきやすく苦しみを受けやすい存在である点で平等なのであり、それゆえ残酷さを減らさなければならない。これはケアリングの根拠にすえることが出来る。人間存在の内部にある、話される言語とはまったく独立に尊重と保護に値する何か、それが、非言語的能力、苦痛を感じる能力なのだということに、人間の尊厳の根拠をおくなら、そして、「個人や共同体がファンタジーや生活を配置して

いる場の中心にある、相異なる種類の小さきものを承認し記述する私たちの技量を増大させること」でリベラリズムが支えられるなら、これはまたケアリングの能力の増大によってリベラリズムが支えられると言うことを意味するであろう。そして、リベラリズムからケアリングへの示唆として、自由で開かれた闘争に勝利した考えが承認されてゆく社会というリベラリズムの考え方がある。他者の苦痛を受身的にただ引き受けるのではない関係性の形成、葛藤もまた開かれたコミュニケーションの中で合意形成へと導かれうるという希望をもつということである。

まさに、歴史の中で女性的とされてきた人間関係への配慮に、自然的でありかつ自他の人間性を尊重するやり方としてのケアリングという方向性が、与えられつつあると言って良いであろう。

注

- 1) ハンス・ヨナス『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』東信堂、2000年、156頁。
- 2) ハンス・ヨナス、同上書、174頁。
- 3) グレゴリー・E・ベンス『医療倫理 1』みすず書房、2000年、296-297頁。
- 4) ネル・ノディングズ『ケアリング 倫理と道徳の教育——女性の観点から』晃洋書房、1997年、13頁。
- 5) 拙論「ケアの倫理への「主観主義」批判」(お茶の水女子大学哲学会生命倫理研究会『倫理学研究 vol. 4』2010年) 参照。
- 6) アラスデア・マッキンタイア『美德なき時代』みすず書房、1993年、57頁。
- 7) アラスデア・マッキンタイア、同上書、58頁。
- 8) マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう——いまを生き延びるための哲学』早川書房、2010年、158頁。
- 9) マイケル・サンデル、同上書、159頁。
- 10) H. トリストラム・エンゲルハート「医学における人格の概念」(H. T. エンゲルハート、H. ヨナスほか著『バイオエシックスの基礎 欧米の「生命倫理」論』東海大学出版会、1988年) 19-32頁。
- 11) リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店、2000年、397頁。
- 12) リチャード・ローティ、同上書、396頁。
- 13) リチャード・ローティ、同上書、397頁。
- 14) リチャード・ローティ、同上書、13頁。
- 15) リチャード・ローティ、同上書、18頁。
- 16) リチャード・ローティ、同上書、19頁。
- 17) リチャード・ローティ、同上書、22頁。
- 18) リチャード・ローティ、同上書、130頁。
- 19) リチャード・ローティ、同上書、172頁。
- 20) リチャード・ローティ、同上書、136頁。
- 21) リチャード・ローティ、同上書、140頁。
- 22) リチャード・ローティ、同上書、142頁。
- 23) リチャード・ローティ、同上書、153頁。
- 24) 同じような生の構造をオルテガは、「信念・確信」と述べている。
- 25) リチャード・ローティ、前掲書、154頁。
- 26) リチャード・ローティ、同上書、157頁。
- 27) リチャード・ローティ、同上書、160頁。
- 28) リチャード・ローティ、同上書、174頁。
- 29) リチャード・ローティ、同上書、177頁。
- 30) リチャード・ローティ、同上書、181頁。
- 31) リチャード・ローティ、同上書、187頁。
- 32) リチャード・ローティ、同上書、190頁。
- 33) リチャード・ローティ、同上書、191頁。
- 34) リチャード・ローティ、同上書、192頁。
- 35) リチャード・ローティ、同上書、192頁。
- 36) リチャード・ローティ、同上書、218頁。
- 37) リチャード・ローティ、同上書、401頁。
- 38) バナード・ウィリアムズ『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書、1993年、321頁。
- 39) リチャード・ローティ、前掲書、405頁。
- 40) リチャード・ローティ、同上書、411頁。