

# チャールズ・テイラーの政治哲学における物語様式 — 近代・ナショナリズム論を通して —

松 井 信 之

## 目次

はじめに——近代・ナショナリズム論から物語様式の再構築へ

1. 近代・ナショナリズムにおける尊厳の感情
2. ナショナリズム論における「退行的」な感情
3. 感情の退行性と尊厳の感情からの退却
4. 尊厳の感情と感情の尊厳

まとめ

## はじめに——近代・ナショナリズム論から物語様式の再構築へ

「ナショナリズムとは、第一義的には、政治的な単位と民族的な単位とが一致しなければならないと主張する一つの政治的原理である」（ゲルナー 2000:1）。ゲルナーによるこの簡明なナショナリズムの定義は、慎重にも「一つの政治的原理」と言われるように、政治共同体の成立要件について言い尽してしまったわけではない。共同体主義(communitarian)の哲学者チャールズ・テイラーは、この定義に「国家と国民の弁証法」を見て取る。その弁証法とは、「民族が国家になる」というだけでなく、国家は「生き残りを賭けて、それ自身の基準（measure）に向けられる民族的な忠誠」を喚起しようとする相乗的な運動である（Taylor 1997:41）。

弁証法とは、ヘーゲル哲学的な社会関係に内在する歴史的な運動である。「一つの政治的原理」が「国家と国民の弁証法」と言い換えられていることに注目してみよう。そこに見出されるのは、ナショナリズムという政治的原理の相対性と可能性を、歴史的なダイナミズムのなかに置くことによって明らかにしようとする視点である。

本論文の目的 チャールズ・テイラーの近代・ナショナリズム論 近代とナショナリズムの絡まり合いを、物語様式として、近代のダイナミズムの内部で相対化する試みである。また、

その試みの延長線上に、われわれの共同性にとって可能である別様の物語様式に関する示唆をテイラーの議論から導出することである。

だが、上記の「国家と国民の弁証法」をなぜ物語様式と見なすことができるのか。以下では、議論の前置きとして、少しく物語様式と近代の関係を概観しておく。テイラーは、ナショナリズムを「隔世遺伝」ではなく「典型的に近代の現象」として、ゲルナーと同様、道具主義的〔近代主義的〕な視座を共有する<sup>1)</sup> (Taylor 1997:43)。しかし、単にナショナリズムを近代化の随伴結果とするのではない。問題なのは、国家と国民の弁証法的な輻輳<sup>ネイション</sup>であり、その背後にあって両者を媒介するものの所在である。本稿第1節では、国家と国民を媒介するものとして、テイラーの議論における尊厳の感情に注目する。また、第2節において、今日のナショナリズム論の展開を概観した上で、尊厳の感情をめぐる議論の射程を確認する。

特に歴史理論における「物語」にとって重要なことは、「受容可能性 (followability)」であろう。アメリカの哲学者アーサー・ダントーが『物語としての歴史』(1965 = 1989)において、歴史理論が物語的な性質のものであることを示した。そうした状況下で、W・B・ギャリーからポール・リクールに継承された「受容可能性」という概念は、蓋然性の高い物語の結末から遡及的に積み上げられる歴史的な出来事の結びつきの時間的な連鎖が統合的に読者に受容されるという物語成立の条件を示すものである (リクール 1987:121, 154; Gallie 1964)。ここで「物語」の概念史を詳述することはしないが、テイラーにとって共同体における創設の神話や進歩主義的な歴史理論の物語様式は、仮想敵として位置づけられる。また、物語論における主要な論点の一つが時間的な方向感覚の観念であるとするれば、既存の物語様式を相対化しつつ、より繊細にわれわれについての理解を問い直すことが求められるのである。

以上の問いに取り組む上で、近代とナショナリズムの関係性についてのテイラーの議論は、繊細な物語を可能にする条件について、重要な示唆を与えるものである。これが本論文の見通しである。

第4節で「近代」について論ずるが、ここでその概念について一瞥しておきたい。近代 (化) [modernity, modernization] とは、ギデンズによれば、17世紀のヨーロッパにその端緒が開かれた社会の広範囲——市場経済の拡大、産業化、官僚制国家の巨大化——に及ぶ社会的組織の合理化の過程である。この過程において既存の生活様式から切り離される人々は、「社会組織について体系的認識を得ることができない」で、その「感情のなかに (…) 方向感覚の喪失」を感じる。あるいは、「大部分統制が不可能に思える事象世界のなかに自分たちが巻き込まれている」ことが、社会不安を惹起する (ギデンズ 1993:13-15)。

こうした組織化の過程による方向感覚の喪失に、テイラーは、不可逆な時間感覚を看取する。近代的な組織化の採用の有無が国際・国内の「権力関係 (power stakes)」における死活問題に関わることが、不可逆な時間感覚の構造的要因の一つである。言い換えれば、近代 (化) は、

競合に基づく不可逆的な「前進 (onward march)」の推力が抗いがたく展開する過程である (Taylor 1997:43)。

しかし同時に、近代は「後ろ向き (backward looking)」の時間感覚をも伴う。それは、方向感覚の安定化の要求から生み出される。テイラーは、その安定化要求をイデオロギーではなく、「社会的想像」と言う。「社会的想像」は、社会的な諸実践に内在する共有された重要性の地平を意味する。要するに、それは社会全体の方向性を束ねている (Taylor 2007=2011:2= viii)。ただ、社会的想像のすべてが「後ろ向き」というわけではない。しかし、社会的想像にはナショナリズムも含まれる。それゆえ、「後ろ向き」の時間感覚の隆起点を、社会的想像の議論から解明することが可能である。

テイラーの政治哲学の軸足は、人間の共同の営みと「善 (good)」に軸足が置かれるが、そこで「善」とは、近代の支配的な物語様式から一步踏み出したところに見いだされるものである。このように、別様の物語様式が彼の哲学全体に関わっているにもかかわらず、それについてこれまで十分な検討がなされてこなかった。

われわれが共に存在し、何ごとかを為すのは何のためか。テイラーの哲学における「物語」には、それを明確化するための時間的な地平が内包されている (この点は、第4節において論じる)。テイラーが言うようには、「人生で何が善いことなのかの理解は、愛するひとたちと一緒にそうした善を享受するなかでずいぶん変わる (…)」 (Taylor 1991=2004:33=47-48)。われわれの共同性に引きつけられれば、価値の共有と自己理解の変容を切り離すことができないということが、この引用で示されている。ルーズ・アビーがテイラーの共同体の哲学について言うところでは、以上の共通善についての見方は、西欧の共和主義的伝統と結びつく (Abbey 2000:119)。つまり、市民参加を通じた共通善の享受が強調される点で、テイラーの政治哲学はコミュニタリアン的である (Taylor 1985: 101)。

アビーは、そのようなわれわれが享受する善を「過去と未来」に及ぶ「財産」であると指摘する。だが、彼女は、過去と未来をつなぐ共同の営みを共和主義的伝統の内部でしか説明していない。思想史的な参照点だけが、過去と未来に及ぶ財産である共同の営みにとって重要であるとは言えない。その財産の背景に横たわるわれわれの方向感覚を定める「物語」が重要であるのは、この点においてである。

## 1. 近代・ナショナリズムにおける尊厳の感情

何が近代とナショナリズムを結びつけるのか。テイラーは、その結合の主旋律に感情 (sentiment) を置く。さらに、その感情は、「尊厳 (dignity)」に結びつけられている。「(…) 私は、その感情が近代においてのみ生じ得たものであると考えており、そして、私がいま説明

したいのもこのことなのである」(Taylor 1997: 43), そう述べた上で彼は, 社会条件と自己理解の相互変容という観点から, 尊厳の感情の重要性を明らかにしている。

テイラーの依拠するゲルナーのナショナリズム論は, ネイションと国家が結びつけられる観念的な契機を産業社会ないし「近代経済の要求から不可避免的に生ずる」社会関係に見出した。その意味で, 「近代の文化と国家との相互関係はきわめて新しい」。伝統社会(農耕社会)に対して, 近代産業社会における流動的な労働形態は, 分厚いコンテクストに依存しない標準語を通じたコミュニケーションに基づく一般的な社会関係を帰結するがゆえに, 「新しいタイプの中心文化と中心国家」を要請する。それに伴い, 公設の教育制度を通じて標準語が整備されることで, 国家は, 「その構成員に同質的な文化の焼き印を押す」のである(ゲルナー 2000:234-235)。また, 標準語は多様な口語形態を捨象していくが, それは文法の制定や辞書編纂の整備によって推進される(塩川 2008:40)。また, ベネディクト・アンダーソンが示したように, 15世紀以来のヨーロッパにおける活版印刷技術の発展に伴う「出版資本主義」の勃興を通じた自国語書籍や新聞へのアクセス可能性の増大も, 言語共同体としての「<sup>ネイション</sup>国民」という「想像の共同体」が形成される経済史・文化史的条件をなしている(アンダーソン 2007:60-61)。このように, 標準語の普及は, 「<sup>ネイション</sup>国民」という単位である集団を理解する機能的な条件であると言える。この過程を, 「ネイションが国家やナショナリズムを創り出すのではなく, その逆である」(ホブズボウム 2001:12)と言い換えることもできる。つまり, 社会関係における一般性の要請が, 文化的な同質性を帰結させるのである。

しかし, テイラーは, 以上を踏まえた上で, ナショナリズムの機能要件と「ナショナリズムの命法(nationalist imperative)」(Taylor 1997:34)の混同は避けるべきであると指摘する。なぜなら, 以上の道具主義的・機能主義的なナショナリズム理解から, 非主流の言語話者による主流文化への対抗運動としてのナショナリズムを説明することができないからである。この意味で, 「ナショナリズムの命法が生まれる<sup>2)</sup>」契機を文化の境界線をめぐる対立状況の中に見出すことができる。要するに, ネイションの一体性を人々が進んで求めるようになるのはなぜかということ, テイラーは問題化しているのである。すでにギデンズが, 「先進工業社会がなぜ国民社会にならざるをえないのかに関して, 工業生産のなかに見いだすことができる内的理由は, 何も存在しない」(ギデンズ 1999:246-247)として, 道具主義に対して問題提起を行っているように, ゲルナー的な道具主義の議論は, 経済活動を通じた国家内部の空間的平準化がナショナリズムと結びつくことを示すものであるが, ここから明らかなのは, ナショナリズムが近代社会の空間的なロジックと適合的であるということだけである。テイラーにとって, ゲルナーは, 説明すべき対象(ナショナリズム)を議論の前提としてしまっている(Taylor 1997: 34-35)。

テイラーにとって, 「ナショナリズムの命法」, すなわち, 国家と<sup>ネイション</sup>民族の政治的な一致は, 共

同体の構成員の尊厳の感情を媒介として実現されるものである。端的に言えば、尊厳の感情は、社会生活において侵害されてはならない、あるいは、実現すべき生の価値を重要と見なす感情を指す。その端緒を開いたのはエリートであった、とテイラーは言う。ナショナリズムは、エリートが「尊厳に対する脅威」に対応したなかで生まれてきた。しかし、「尊厳の諸条件」の近代的な変容がそうした動きの背景をなしている (Taylor 1997:45)。もちろん、この議論は、ゲルナーの言う「高文化の普遍化」の延長線上に位置する。「高文化」とは、読み書きの能力・教養のことであり、その「普遍化」とは、前近代の階層社会（農耕社会）において特権的集団（神学者、官僚、法律家など）に限られてきた知的能力の育成の機会が（理念的には）社会一般に開かれる事態を指す。つまり、近代の「族外社会化」においては、社会的地位の獲得とアイデンティティの形成が「教育次第となる」がゆえに、教育が普遍的な規範を持つようになる。この意味で、近代世界における忠誠の対象として「文化」の重要性が認識されるに至るのである (ゲルナー 2000:60-61)。

テイラーは、以上のような「高文化における変容を一般化する」近代の趨勢において、社会構成員の多くが「彼らの状況を本来的にはエリートによって支持された表現において経験する」と指摘する (Taylor 1997:47)。他方で、階層間に開かれた文化状況への変容<sup>3)</sup>のなかで、尊厳は再定義されなければならない。すなわち、前近代の階層社会における「名誉」という尊厳の条件から平等な関係性に基づいた尊厳へ、というかたちでの再定義である。この文化状況は、「承認の空間」の成長である。ここに「ナショナリズムの命法」の素地が形成される<sup>4)</sup> (Taylor 1997:47)。つまり、諸個人の尊厳感情の普遍的な喚起と承認が政治共同体の正当性の根拠となるのだ。その基盤にカントが定式化したような理性的な行為者像などを見て取ることは可能であるが、テイラーは、尊厳の普遍化状況を、敢えて感情の喚起という点から論ずる。そして、世俗的な近代国家において、この尊厳感情の地平を提供する条件を満たすのが国家と国民の一致というナショナリズムにほかならない (Taylor 1997:45)。

確かに、近代における「尊厳」の再構築は、もともとエリートのための尊厳の再構築として着手された。大澤真幸がゲルナーに言及して言うように、「ナショナリズムは、(…)社会の政治統合を実現し、また維持するためのイデオロギーとして活用されるのである。その担い手は知識人層（民族エリート）であり、彼らこそがナショナリズムを積極的に創造したのだ」（大澤 2007:226-227）。しかし、テイラーは、尊厳を単にエリートのためのイデオロギー的な道具へと還元しない。むしろ、ナショナリズムの言説がエリートの尊厳を保証する道具であるとしても、その有効性は、諸個人の生の意義性や道徳性の源泉となる尊厳の感情によって測られるのである。

## 2. ナショナリズム論における「退行的」な感情

前節では、<sup>ネーション</sup>国民と国家の一致の媒介項としての（潜在的に普遍的な）諸個人の尊厳の感情の重要性が明らかになった。だが、その尊厳の感情がなぜなぜネーションの観念に惹きつけられるのか、それがまだ明らかではない。

この問いへのテイラーの洞察を導出することが本論文の課題である。だが、それに取り組む前に、以上の問いに関わると考えられる2つのナショナリズムをこの節で検討する。一つは、「普遍主義／特殊主義」、もう一つは「パトリオティズム／ナショナリズム」という軸から以上の問いに答えようとする議論である。それぞれ異なる枠組に依拠しているが、社会変動によって生じる感情的な不安定性がナショナリズムに安定性を求めていくことを示唆する点では共通していると考えられる。

最初に、「普遍主義／特殊主義」については、大澤真幸（2007）の議論を参照する。大澤によれば、ナショナリズムは、普遍主義的な志向性を特殊な共同体において実現するという逆説的な論理を内蔵している。このことから、ネーションがその観念的な威力を獲得していく過程が明らかにされる。この「普遍／特殊」の枠組に加えて、大澤は、「超越性／内在性」の項を導入し、大澤は、前近代（原始共同体、王国）から近代（国民国家）へ至る行程における共同体的な想像力の変容を説明する。大澤は、ラカン派精神分析における「大文字の他者」、すなわち「社会契約の究極的保证者」（ジジエク 2006:442）に依拠しながら、超越性を「第三者の審級」と呼ぶ。それは、「明確な対象性を外部の世界に保持している場合も（…）抽象化されることによって（…）知覚可能な対象性を持たない場合もある」（大澤 2007:206）。この審級によって、ある共同体が「他なる可能性から自身を区別しうる」ことを成立の契機としていることが見出される。要するに、第三者の審級とは、ある共同体がその共同体であることの必然性を生み出す想像力の時空間的な基点である。

「第三者の審級」は、(A)「原始共同体」、(B)「王国」、(C)「国民国家」という歴史的な道程を経る。それぞれの段階において「第三者の審級」は、(a)狭い慣習的な共同性、(b)広大な領域への想像力を統合する王の身体（カントーロヴィチの『王の二つの身体』における、王の死すべき「自然的身体」と不滅の王の玉座としての「政治的身体」を想起せよ）、(c)より抽象化された普遍主義的な国家という形態において、構成員の想像力を統轄していく。超越的な参照項としての「王の二つの身体」の解体後、王の台座を抽象化した普遍主義的な審級の形態が措定される。平準化された空間のなかに同じ言語話者たる「ネーション」が形成される地点は、ここにおいてである。また、ナショナリズムは、ネーションが内面化した普遍主義的な空間構築を妨げる「他者」と直面したときに発現する現象である。

次に、「パトリオティズム／ナショナリズム」について、マウリツィオ・ヴィローリ（1997  
230（230）

= 2007) の議論を見ていく。彼にとって、パトリオティズムとは、権力の肥大化による政治の腐敗や非合理的な感情に流される政治に対して、多元的な自由を守る市民の政体ないし「祖国」を愛することである。それは、「一つの集団〔people〕の共同の自由を支える政治制度〔共和政体；筆者注〕と生活様式」を愛するが、ナショナリストは「一つの国民の文化的、言語的、民族的統一性と同質性」——文化的な純粋性——を愛する（ヴィローリ 2007:9）。だが、共和政の理想は、近代においてネイションへと従属させられた、とヴィローリは診断する。

J・G・ハーマンは、国家という政体自体には、いかなる精神的な価値もなく、言語と民族<sup>ネイション</sup>にこそ精神性が宿ると強調した。この精神の系譜は、ヘルダーやフィヒテに継承されるが、ヘルダーは、その精神性を君主の身体へと再び接続した（ヴィローリ 2007:195-197）。だが、遅かれ早かれ、王の台座の無効化によって、その精神性は国家と国民の一致へと求められていくだろう<sup>5)</sup>。ともあれ、(共和主義) 政体から切り離された精神性は、大澤の言葉を使えば、変質した第三者の審級に依拠して、言語と民族<sup>ネイション</sup>の結びつきにその土壌を据えるようになるのである。

こうした共同体の精神性の変質をもたらす大きな一因は、「感情の安定化」の要請である。ギデنزであれば、それを「存在論的安心感」と呼ぶだろう。「存在論的安心感は、『心的意味を欠いた』型にはまった行いの遂行に依拠し、存在論的安心感を脅かす恐れのある出来事や経験を隔離することで保護されている」（ギデنز 1999:252）。しかし、こうした感情の安定化は、常に外因的な脅威（特に「外国人」）に晒されることと表裏の関係にある。言い換えれば、敵対の原因となるネイションの精神性が感情の安定化を可能とする。ギデنزによれば、感情の安定化を保証するネイションの精神性と、ナショナリスト指導者の言説に対する「退行的な自己同一化ないし「親和感情」との境界線は限りなく曖昧なのである。

ここでギデنزが、「退行的」という言葉をナショナリズム感情にあてがっていることは示唆的である。なぜなら、上述した2つのナショナリズム論では、ネイションの観念的な威力の基底に、一方（普遍主義、パトリオティズム）から他方（特殊主義、ナショナリズム）への「退行」という視点が置かれているからである。これらの「退行」を「感情の安定化」という観点から解するとすれば、2つのナショナリズム論においては、感情が退行的なものとして扱われていると考えることができる。つまり、感情は、安定を求めては共同性認識において短絡を犯すものでしかないものである。

これは、ホブズボウムの『創られた伝統』における「伝統」概念についても言える。ネイションの定型的な生活様式の歴史的連続性を理解するために構築される国民国家の歴史が伝統である（ホブズボウム・レンジャー編 1992）。この伝統は、ガダマーが、伝統に対する懐疑を前提とした伝統の継承と、懐疑を一切封じ込める伝統という概念区分に基づけば（ガダマー 1986: xviii）、後者の伝統概念にしか光が当てられていない。もっと言えば、ナショナリズム論において、伝統とは、懐疑を封じ込める退行的な時間感覚でしかないものなのである。

むしろ、感情の退行性というものを論じるまえに、近代が感情に対して開いた可能性をナショナリズムから推察してみることもできるのではないか。

### 3. 感情の退行性と尊厳の感情からの退却

以上の論点に基づいて、テイラーのナショナリズムに戻ろう。

先に、パトリオティズムとナショナリズムが明確に区別されることをヴィローリの議論から確認した。多くの政治理論家この視点を共有している。テイラーも、パトリオティズムを政治原理として重視する。だが彼は、両者が切り離しがたい関係を持つに至ったことに注目する。テイラーが近代とナショナリズムの結びつきの媒介項を尊厳の感情に見出したことを第1節で示した。しかし、尊厳の感情は、なぜナショナリズムと親和的であるのか。感情の安定化を短絡的に求める感情の退行性という見方これまでのナショナリズム論において提出されてきた一つの解答であったことは、第2節で確認された。

しかし、次のように言えないか。すなわち、ナショナリズムは、一義的に退行的な感情の現象ではなく、尊厳の感情という条件から他者と共通のアイデンティティを生み出していくという、いわば開かれた感情に基づく運動の一つの帰結である、と。そうであれば、ナショナリズムに退行的な感情という診断を下すことは、尊厳の感情からの退却を意味するのである。

まず、パトリオティズムとナショナリズムが相互に切り離しがたいというテイラーの議論に着目してみよう。

テイラーによれば、両者が切り離し困難である理由は、近代民主主義の政治構造そのものに内在している。「近代民主制国家は、政体との自己同一化の強力な感覚、また、その目的へと喜んで自身の身を捧げるといふ、『パトリオティズム』と呼び習わされているものを適度に (healthy degree) 必要とする」。つまり、近代民主制国家は、「共通のアイデンティティについての強い感覚」を必要とするがゆえに、パトリオティズムを呼び出す (Taylor 1997:39-40)。また、テイラーは、別の論稿において、自由民主主義が「人類史のなかで、最も包摂的な政治の展望を提示する」政治力学を持つと指摘している (Taylor 1999: 265)。ヴィローリが自由な政体への愛としてのパトリオティズムをナショナリズムから先鋭に区別したのに対して、テイラーの理解では、パトリオティズムの本質は「共通のアイデンティティについての強い感覚」の要請であるがゆえにナショナリズムと結びつくのである。

ただ、共和主義的なパトリオティズムにおいては、自由な政体と共通善が両立するがゆえに、2つの価値は明確に区別するべきものではない。この点、ヴィローリは、ナショナリズムの断罪とともに、共通のアイデンティティについての要請を見落としてしまっている。

《共通のアイデンティティについての強い感覚を持つべし》という要請は、「市民であること

は、その他の多くのアイデンティティの種々の極——家族、階級、性別、(ひょっとするととりわけ) 宗教——に優越する」(Taylor 1997:40) という意味で、実質的であるよりも形式的なものである。これを別の角度から見れば、ナショナル・アイデンティティは、一度個別的なアイデンティティの極から切り離された上で、それらに再接合されるなかで形成されるものであるとすることができる。テイラーが「ナショナリズムがパトリオティズムに燃料を注ぐ」(Taylor 1997:40) というとき、このことが示唆されている。つまり、形式的なパトリオティズムの要請に優位を認めながら、諸々のアイデンティティの極を再定義することを通じて、市民としての共通性の要請は、文化的なナショナリズムへと転化するのである。一言でいえば、ナショナリズムとは、社会的共通性に結びつけられた生活感情なのである。

パトリオティズムが近代民主制国家のなかで求める共通のアイデンティティの要請は、第1節でみたエリートの尊厳の保証を背景とするものであろう。また、そうした共通性の感覚は、アイデンティティを共有するための伝統的な前提が解体したところで「探究」されるものである。テイラーは、『自我の源泉』において、その探究のあり方を「ラディカルな再帰性」に基づくものであると言う。つまり、「私たちが自分は何者であるかをすでに知っているわけではないことを前提に」しながら、ラディカルな再帰性を通して、われわれの共通性を形成しなければならないのである (Taylor 1989=2010:178=208)。われわれは共通のアイデンティティを持っている (はずである) ——しかし、私たちは、それが何であるかを知らない——しかし、われわれは……、《共通のアイデンティティについての強い感覚を持つべし》という近代の要請が巻き込まれているのは、このアポリアなのである。

近代における尊厳の感情は、このアポリアのなかで承認されなければならない。こうした尊厳の感情は、近代国家においては、「討議ユニット (deriberative unit)」としての人民の主権を基礎として承認される (Taylor 1999:271)。また、ナショナリズムにおいては、この討議ユニットに包摂すべき個人の属性は、文化や人種 (エスニック・ナショナリズム)、あるいは、市民としての義務や責任能力に基づいて (シヴィック・ナショナリズム) 決定される。

ナショナリズムの背景には、近代において開かれた尊厳の感情が他者との政治的な共通性を求めながら承認を求めている様相が存在する。ナショナリズムは、そうした承認の一つの形態にすぎない。ポスト冷戦期のナショナリズムの興隆——したがって、市場経済のグローバル化による国民国家の解体という見方は反証される——という時代状況 (Greenfeld 1993:47-48) を、尊厳の感情に基づく政治的な共通性の探究の持続性がネイションへと短絡する世界同時多発的な現象であると読むことができるだろう。言い換えれば、その探究の多様性は、ナショナリズムによって抑制されているのである。だが、この動きに退行性のレッテルを張ることは、何らの解決にはならない。むしろ、ナショナリズムが尊厳の感情を占拠している状況を理解することで、尊厳の感情の潜在性を認識することができるのである。

#### 4. 尊厳の感情と感情の尊厳

尊厳の感情を政治的な一体性のなかへ埋め込むという企ては、いまや多くの不信に晒されている。こうした企てに対する個人の尊厳の重要性を、多くの人は否定しないだろう。しかし、尊厳の感情は、共通のアイデンティティという問いのなかで承認されるものである。そうであるなら、尊厳の感情の承認はいかにして可能かという問いに接して、私たちは慎重にならざるをえない。その問いが、「埋め込み」の必然性を喚起するからである。こうしたわれとわれわれをめぐるヘーゲル的な問いは、いかなるナショナリズムが適切かという問いに還元することができるものではない。

繰り返せば、尊厳の感情は、共通のアイデンティティの要請との両立を迫られるがゆえに近代的なアポリアが生み出され。このアポリアを抑制することで、ナショナリズムが一つの解決策としてその威力を発揮する。しかし、いまや尊厳の感情を再考するべきである。

尊厳の感情は、感情の尊厳とは何かと問うこととともに明らかにされるものである。

第一に、尊厳の感情について。尊厳の感情が巻き込まれるアポリアが短絡化したコミュニケーションの土壌を招き寄せることは先述したが、短絡的な解決策を招く尊厳の感情の引力それ自体が退行的であるわけではない。尊厳の感情は、退行的である以前に、方向感覚を自ら定めねばならないという意味で<sup>パトス</sup>受苦的である。この意味で、退行を招き寄せる尊厳の感情の引力は、新たな時空間認識へと開かれる可能性と表裏一体である。

第二に、感情の尊厳について。尊厳の感情は受苦的であることから、後期近代の政治における感情の重要性が明らかになる。世界の不現実性のなかで、受苦の感情から私たちの共通性を考えていかなければならない。以下では、このことが操作可能な時空間という理性の構築主義的なプロジェクトの限界に対して、時空間を自己発動的に生み出していくという構成的プロジェクトを再考するということにつながることを示したい。このプロジェクト転換のなかに、感情の尊厳を守る道筋があると考えられるのである。

第一の尊厳の感情をテイラーの「社会的想像」をめぐる議論から考えることで、尊厳の感情にとっての物語様式の重要性が明らかになる。社会的想像が社会的な諸実践の意味を規定する物語的な重要性の地平であることは既に序論において述べた<sup>6)</sup>。

アンダーソンによれば、あらゆる共同体は、たとえその範囲が狭いものであれ、「それが想像されるスタイルによって区別される」(アンダーソン 2007:25) というが、テイラーによれば、近代の社会的想像の主旋律は「進歩」、「革命」、「国民<sup>ネーション</sup>」であり、この3つの主旋律が絡まり合うところに、国民国家における共同性の想像のスタイルが確立される。

「国民<sup>ネーション</sup>」の物語は、過去の物語の共有である以前に、「潜在的能力の成長」の物語様式の一つである (Taylor 2007=2011:177=254-255)。3つの支配的な物語様式に共通なことは、過去との

断絶および自己支配の確立という時間的な志向性である。「世俗的な時間に親和的なカテゴリーとなるのは(…)自然の内部にそもそもそなわっていた可能性が成熟してゆくということだ。(…)人々が一定段階の理性的な知性に到達したとき、創設という話もようやくできるようになる(…)」(Taylor 2007=2011:175-176=252)。

この時間的な方向感覚は、フランス革命において見られたような普遍的な価値によって触発された高揚感によって支えられている(Taylor 2007=2011:178=255-256)。だが他方で、それは、以上の時間的な方向感覚が「道徳的秩序(moral order)」としても機能するがゆえに、「感情の安定化」をも帰結する。「われわれは、この秩序は(…)実際にうまく機能していると信じることで安心感を得るとともに、この秩序に加わりこれを擁護することで自分が優良で善良な存在であるという感覚をも得ている」(Taylor 2007=2011:182=262-263)。したがって、時間的な高みへの高揚感、他者に対する優越性の感覚を生み出すのである。この感覚は、自己の共同体の「洗練(=文明)」<sup>シヴィリテイ シヴィライゼーション</sup>に基づく規律のコードの内面化を基礎としている。「文明的秩序についての近代の感覚は、厳格な道徳的コードと密接に結びついている。われわれの秩序は、このコードを維持することに依拠する(…)」(Taylor 2011:153)。

ここでは、近代の端緒において被る<sup>レ</sup>あの<sup>レ</sup>アポリア<sup>バトス</sup>の受苦があたかも解決されたかのように見える。近代社会像が常にコミットメントを通じた選択に基づいて更新されていくという意識は、近代社会の道徳的コードに内在する文明の優位性のイメージによって糊塗されてしまう、とテイラーは指摘している(Taylor 1990; Abbey 2000:116)。

また、道徳的秩序のコードの背景には、近代哲学に特有の義務論への固執がある。近代的な諸個人の尊厳を規定するものは、功利主義的な人間の幸福という観念だけでなく、カントが提示した人間の意志の特異性も、一つの重要な里程碑となっている(Taylor 1989=2010:83=99)。「我々の住む世界においてはもとより、およそこの世界のそとでも、無制限に善と見なされ得るものは、善意<sup>レ</sup>のほかにま<sup>レ</sup>まったく考<sup>レ</sup>えることができない」(カント 1976:22, 傍点ママ)。しかし、テイラーによれば、ベンサムとカントは、「考察の中心となるのは行為<sup>レ</sup>を導く原理や命令や基準であり、(…)道徳は私たちがな<sup>レ</sup>すべきことだけに関わるのであって、それ自体価値あるものや、私たちが称賛すべきものや、愛すべきものにも関わらない」という点で同一の地平に立っている。つまり、尊厳の感情は、道徳的なコードへの愛着に引き寄せられていくのである。こうしたコードへの愛着は、(自然を含めた)他者に対する優越性に結びつくことによって、他者を対象化して操作可能とする表象的な関係性を生み出してしまうと考えられるのである。

だが、テイラーが述べている「愛すべきもの」とは何であろうか。おそらくここに、道徳的コードに基づいた共同体的な一体性の実現とは異なる経路が横たわっている。しかし、私たちの「愛すべきもの」は、あらかじめ与えられているものではない。それは、第3節でみたように、

ラディカルな再帰性——「自分自身の不確かさ」——のなかで掴み取られるものである (Taylor 1989=2010:17=19-20)。

いわば、尊厳の感情とは、可能的な時空間の感覚に手を伸ばす触手なのである。先にヘルダーに触れ、言語を共有する民族に精神性を見出すという観念がナショナリズムの一つの転換点であったことを見た。テイラーは、言語的精神がエスニシティや人種の表象に結びつくことを批判するが (テイラー 1996:12-13)、他方で、言語論へのヘルダーの貢献を高く評価している。それによれば、言語は、単に、対象についての指示的な道具なのではなく、より本質的には、物事や他者との関係性についての新たな意識の創出を可能にする——それゆえに「構成的な (constitutive)」言語についての理解を切り開いた点で、ヘルダーはわれわれのアイデンティティの共通性の探究にとって重要な一歩を踏み出している (Taylor 1995:97)。

ヘルダーは、言語が私と他者との関係をわれわれとして理解する際の多様なあり方の可能性を示したのである。テイラーによれば、「私が話す言語、私が完全に支配できず、見渡すことが決してできない網の目は、単に私の言語であるだけではない。それはつねにわれわれの言語である」。そうであるがゆえに、発話行為 (speech) は、私たちの相互関係を「構成し (constitute)、維持する」 (Taylor 1995:98-99)。これは、後期ハイデガーの言語哲学における「言語が話す (language speaking)」という思考につながる言語の反主観主義的な定式化である (Taylor 1995:101)。テイラーは、われわれの関係性が言語によって触発されることによって、新しい相互関係の形態が構成されることを強調する。

ここまでの議論からすれば、この意味での言語を、尊厳の感情が新しい時空間認識の形成へと手を伸ばすということに結びつけることもできるだろう。テイラーの「より繊細な言語 (subtler language)」に関する議論は、この点を考える上で示唆的である。「より繊細な言語」とは、19世紀イギリスのロマン派詩人シェリーが提示した術語であり、実在的な宇宙的秩序観の無効化に伴って、近代のロマン派の詩人たちによって形成された表現様式である。近世における伝統的な宇宙観の解体を通じて、自己の内面性に立脚した詩の言語による超越 (論) 的な自然世界との関係の回復が追求されることでロマン主義の時代の幕が下ろされた。この概念を新古典派とロマン派の区別の指標として用い、18世紀以降の西欧の精神的文脈に広げて考察したのがワッサーマン (Wasserman 1959) の『より繊細な言語』であった。テイラーの言葉では、「詩人は自分自身の拠って立つ世界を明確に表現し、信じるものにしなければならない」のであり、その表現様式を通じて「何かが顕在化させられると同時に定義され、そして想像される (Taylor 1991=2004:85=117)。つまり、現実と現実を超えた何かを結び合わせる「構成的」な語り——あるいは「現実の本質化」——の契機が、新古典派時代からロマン派時代への移行のなかで開かれたのである。

しかし、「何かが顕在化させられると同時に定義され、そして想像される」ような「現実の

本質化」とは何だろうか。この現実化とは、ナショナリズムに内在する普遍主義の特殊化という「退行」とどこが違うのだろうか。

カント的な人間の意志の原理は、近代社会の物語様式の核に、まだ実現されていない人間の理性の可能性を指定する。だが、普遍主義的な物語様式は、特殊なそれへと織り込まれてしまう。このことは、先に確認した。この屈折した退行を、エリ・ケドゥーリに倣って、カントの批判哲学における自律性の原理が「フィヒテの手のなかで (…)

民族的な自己決定を要求するようになる」ことにも見出すことができる (Kedourie 1960=1993:137)。

この屈折において、まだ実現していないものがすでに実現されたものと重なり合う。ケドゥーリによれば、フィヒテにとって、「われわれが何らかの存在や現実を主張することは、われわれ自身の意識においてそれが存在すること、私たちにとってそれが現実的なものであると主張することである」(Kedourie 1960=1993:26-27)。ここで「現実的なもの」とは、「全体」である。つまり、現実的な過程は、それが全体に内属することにおいてのみ認識可能である。言い換えれば、他者に依存しないカントの「定言命法」は「社会を通してのみ可能」であり、「社会は、あらゆる道徳的な法の本質的な前提条件である」(Kedourie 1960=1993:32)。ここにおいて、個人の自律性の理念は全体性の外では空虚な幻影にすぎないとする局面に私たちは接している。「この形而上学から、ポスト・カント主義者たちは、国家の理論を演繹する」(Kedourie 1960=1993:29-30)。まだ実現されていない個人の自由は、ここで、すでに実在する全体のなかでのみ可能であるという論理へと転ずるのである。つまり、自己以外に頼るべき基盤がない義務論は、自分以外の枠組に対して行為の拘束を要求するようになるのである。義務論的な枠組において、方法論的個人主義と方法論的ナショナリズムが邂逅しているのである。

一見すると、以上の個人に対する全体性の優位という現実の本質化は、テイラーのいう構成に基づく物語様式と判別しがたい。というのも、構成の原理も、上記のように、空虚な自由の概念に対して「身体化された自我 (embodied self)」あるいは「状況づけられた自我 (situated self)」などの概念を対置しているように見えるからである。だが、注意すべきは、そうした自我概念を、空虚な自我の観念を全体性で補完するという屈折した現実の本質化の論法から理解することができないということである。

「身体化された自我」の概念は、空虚さに対する全体性という補完図式がそもそも成立しえないとするのである。その概念が示すのは、人間の知覚が身体や環境の状況によって因果的に左右されるということではなく、私たちの知覚がそもそも身体化されたものでしかありえないということなのである (Taylor 1995:22)。知覚の方向感覚 (directionality) は、空間的にみれば、「私たちの行為の場 (locus)」として世界を経験するなかで、多様な対象や潜在的な意味から状況に応じて特定の対象や意味を浮かび上がらせるのである (Taylor 1995:24)。

以上の議論は、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』における、生の「非反省的な」事

な生の本性としての「アンガージュマン（参与）」を確認するものである（メルロ＝ポンティ 1982:14）。しかし、重要なことは、「身体化された自我」の行為空間は時間と結びついていることである。この結びつきは、本質的に常に表現の可能性へと開かれている言語に見出される。それは、われわれの関係性のあり方を顕わにする表現である。テイラーがフンボルトの言語理論に基づいて言うには、言語とは、「完結した産物」ではなく、発話において「持続的に再創造、拡張、変容、再形成される」ものである（Taylor 1995:96-97）。

自分自身についての私の感覚は、成長しつつあり、成りつつある存在者についての感覚である。事柄の性質からして、これが瞬間的なものであるはずはない。自分の性格、気質、欲求の中の比較的固定した安定的部分を、可変的で変化しつつある部分から選り分けるには、確かに時間と多くの出来事が必要だけれども、それだけではない。成長し成る存在者として、私は、自分の成熟や後退、克服や敗北の歴史通じてのみ、自分自身を知ることができる。私の自己理解は、必然的に時間的な深さ（temporal depth）をもち、物語を取り込んでいる（incorporate narrative）のである（Taylor 1989=2010:50=59）。

つまり、言語は、つねに未来の表現可能性・意味の潜在性の顕現に結びつくがゆえに構成的なのである。こうした行為・表現可能性は、たとえば『哲学的な』諸々の定式において認識されていることのなかに未だに捉えられていない」ことがあるという過去への眼差しへと導くのである（Taylor 1995:79）。ガダマーが提示する解釈学における歴史的な生の議論に基づいて言えば、「あらゆるものの変化のなかに、ひとびとが知っているよりもはるかに多くのことが維持されていて、それが新しいものと結びついて新たな効力を獲得する」（ガダマー 2008:444）ということである。

したがって、テイラーのいう現実の本質化とは、ナショナリズムに典型的な、全体性による補完を求める原子的な自我の苦しみから生じるものではない。むしろ、それは、身体化された自我の尊厳の感情が我有化できないわれわれに手を伸ばす<sup>パトス</sup>受苦から生み出されるものである。そのなかから、新しい関係性が定義されてくる。これが、われわれが被る尊厳の感情に内在する感情の尊厳にほかならない。

## まとめ

テイラーの近代・ナショナリズム論を通して、われわれにとっての別様の物語様式は可能であるかということ、テイラーの議論における尊厳の感情に注目して論及してきた。

第一に、既存のナショナリズム研究における議論にあるような、エリート<sup>1</sup>の利害感情のため

の道具としてのナショナリズム言説という図式の背景には、その道具の有効性が獲得される条件として諸個人の尊厳の感情があることが明らかにされた。

第二に、ナショナリズムが成立する背景には、以上の感情的な契機が重要であるが、多くのナショナリズム論者は、そこに退行的な側面しか看取していない。こうして多くの論者は、ナショナリズムを超克するために取り組むべき問題を捨象してしまうことになる。

第三に、尊厳の感情は、近代に特有のわれとわれわれというヘーゲルのなアポリアを被っている。それを、本論文では受苦の感情と呼んできた。だが、この受苦は、乗り越えられるべきものというよりも、そこからわれわれの共同性を規定する物語様式が形成されてくる契機である。それゆえに、尊厳の感情がナショナリズムや進歩主義という近代に典型的な物語様式に回収されてしまうことのない道筋をテイラーの言語哲学に見出そうとした。言い換えれば、尊厳の感情の受苦を時空間的に開くためには、感情の尊厳を再考する必要があるのである。簡潔に言えば、尊厳の感情は、自己とわれわれの関係性が繊細に定義されうるものであるということにおいて、その尊厳を保つのである。

けれども、より広い文脈で、以上の議論が現代の政治状況に対してもつ射程について検討するのは、他の機会に譲らねばならない。しかし、本論考の主要な問題意識の背景には、われわれの共通理解をめぐる現下の混乱状況があることは言うを俟たない。

中野剛充は、テイラーの言う「繊細な言語」によって構成される共同性を「もう一つの近代」の可能性を示すものと理解している(中野 2007:123)。この点、中野は、テイラーの哲学の根底に別様の物語様式への洞察を看取していた。テイラーの議論に基づいて、近代の道徳的・文化的闘争が、プラトンの「人間・外在的な善の存在的 (ontic) 基礎」を求める保守主義的な秩序論と、道徳を「偶然的に付与された意義性という純粋な主観主義」に還元する「投影主義 (projectionism)」の間で展開されてきたと見ることができる (Taylor 1989=2010:342-384)。

今日では、国家内部の中間団体の衰退という状況が、この図式を一段と強化していると言ええる。日本における歴史修正主義論争に見られる「個人」と「国家」をめぐる二項対立状況を、その例として挙げるができるだろう (小熊 2003:22)。公的な秩序観の追求／危害原則に基づく中立性原則という二項対立でしか共同性を理解することができない政治状況が、ここで浮き彫りになっているのである。

ここで問題となっているのは、価値に基づくわれわれの支配か、その否定かということである。これは本論で見たように、全体性と個性性の間の補完関係の是非をめぐるものでしかない。そうではなく、そもそも諸個人は、近代に特有な尊厳の感情のなかで、その尊厳を守っていかなければならないとすれば、どうであろうか。

## 注

- 1) ナショナリズム論のアプローチは、道具主義（近代主義）と原初主義に大別できる。原初主義は、ネイションの紐帯を規定する歴史性が客観的に存在すると想定する立場である。それに対して、道具主義は、ネイションが意識的な構築物であるとする立場である。
- 2) 文化の境界線をめぐる対立に対応するゲルナーの議論として「耐エントロピー」概念を挙げることができる。ここで言うエントロピーとは、産業社会内部の無作為な人口移動が引き起こす下位共同体の「精神的権威」の弱体化を指す。他方、「耐エントロピー」とは、主流社会に同化した非主流の人々が一定の社会的地位を獲得した上で、流動的な状況に対して特定の属性を持つ人々が集合体を形成し、防護壁を構築することを指す。彼らは、「もともとは純粋に自分たちのものではない文化のためにイレデンティズム的なナショナリストとなったのである」（ゲルナー 2000:111-112）。
- 3) テイラーは、これを階層的に「媒介された」社会から「直接アクセス型」の社会への移行と表現する（Taylor 1997:45）。
- 4) ただ、ここで、ガンディーと塩の行進（1930年）のように、エリートに支持される言説が多様な不満を糾合し、独立運動にまで展開する例と、旧ユーゴスラヴィアにおける、敵対者への憎悪や不信を基盤とした糾合の例を区別しておく必要がある、とテイラーは指摘している。
- 5) パトリオティズムが保守的なナショナリズムと同義になる時期は、19世紀中盤から後半にかけてであると見ることができる。ホブズボウムが「1780年代から1840年代にかけて、ヨーロッパの広い範囲にわたって、文化的、言語的復興運動が見られたことを否定することはおそらく誰もできない」（ホブズボウム 2001:133-134）と言っているが、国家と民族の一致が大衆による政権支持の背景として自明の理となるのは、もう少し時代を下ってからである。姜尚中は、「デモクラシーと結びついた作為的なネイションの観念」が「人種やエスニシティの疑似自然的な同一性」へと転質する時期を、1880年代から1914年までの移住と帝国主義の時代に求めている（姜 2001:15）。また、少し前の1850～1870年代のイギリスを例に挙げれば、パーマストン、グラッドストーン、ディズレーリなどの政権もとで、パトリオティズムは、ナショナリズムの論理へと回収されていく過程を確認できる（象徴的なのはディズレーリが1872年に水晶宮で行った演説である）。イギリス保守党は、1870年代までにはパトリオット政党として認知され、「国家の団結と保守主義のつながりがはっきりと認識された」のである（ヴィローリ 2007:272）。
- 6) 特に、Taylor (2007) の12章「語りの様式 (modes of narration)」を参照せよ。

## 参考文献

- Abbey, Ruth (2000) *Charles Taylor*, Teddington : Acumen.
- Gallie, W.B. (1964) *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schocken Books.
- Greenfeld, Liah (1993) "Transcending the Nation's Worth," *Daedalus*, no.122 (3), pp. 47-62.
- Kedourie, Elie (1960=1993) *Nationalism* (4<sup>th</sup> expanded edition), Blackwell.
- Taylor, Charles (1985) *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press.
- (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press. (下川潔・桜井哲・田中智彦訳『自我の源泉』名古屋大学出版会、2010年)
- (1990) "Religion in a Free Society," In J. Davison Hunter & O. Guinness (eds), *Articles of*

- Faith, Articles of Peace*, pp.93-113.
- (1991) *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press. (田中智彦訳『〈ほんもの〉という倫理：近代とその不安』産業図書, 2004年)
- (1995) *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1997) "Nationalism and Modernity", In Robert McKim and Jeff McMahan (eds.) *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, pp.31-55.
- (1999) "Democratic Exclusion (and Its Remedies?): The John Ambrose Stack Memorial Lecture," In Alan C. Cairns [et al.] *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and comparative perspectives*, Montreal : McGill-Queen's University Press, pp.265-287.
- (2007) *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press. (上野成利訳『近代：想像された社会の系譜』岩波書店, 2011年)
- (2011) "Religious Mobilization", In *Dilemmas and Connections : Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, pp.146-164.
- Wasserman, Earl (1959) *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- アンダーソン, ベネディクト (2007) 白石隆・白石さや訳『想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行』書籍工房早山.
- ヴィローリ, マウリツィオ (2007) 佐藤瑠威・佐藤真喜子訳『パトリオティズムとナショナリズム：自由を守る祖国愛』日本経済評論社.
- 大澤真幸 (2007) 『ナショナリズムの由来』講談社.
- 小熊英二 (2003) 「『左』を忌避するポピュリズム：現代ナショナリズムの構造とゆらぎ」, 小熊英二・上野陽子『〈癒し〉のナショナリズム：草の根保守運動の実証研究』慶応大学出版局.
- ガダマー, ハンス＝ゲオルグ (1986) 饒田收訳『真理と方法Ⅰ：哲学的解釈学の要綱』法政大学出版局.
- (2008) 饒田收・巻田悦郎訳『真理と方法Ⅱ』法政大学出版局.
- 姜尚中 (2001) 『ナショナリズム』岩波書店.
- カント, イマヌエル (1976) 篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波書店.
- ギデンズ, アンソニー (1993) 松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か? : モダニティの帰結』而立書房.
- (1999) 松尾精文・小幡正敏訳『国民国家と暴力』而立書房.
- ゲルナー, アーネスト (2000) 加藤節訳『民族とナショナリズム』岩波書店.
- 塩川伸明 (2008) 『民族とネイション：ナショナリズムという難問』岩波書店.
- ジジック, スラヴォイ (2006) 酒井隆史・田崎英明訳『否定的なもののもとへの滞留：カント, ヘーゲル, イデオロギー批判』筑摩書房.
- テイラー, チャールズ (1996) 岩崎稔・辻内鏡人 (インタビュー・訳) 「多文化主義・承認・ヘーゲル」, 『思想』, 865号, pp.4-27.
- 中野剛充 (2007) 『テイラーのコミュニタリアニズム：自己・共同体・近代』勁草書房.
- ホブズボウム, エリック, レンジャー, テレンス編 (1992) 前川啓治・梶原景昭ほか訳『創られた伝統』紀伊國屋書店.
- ホブズボウム, エリック (2001) 浜林正夫・嶋田耕也・庄司信訳『ナショナリズムの歴史と現在』大月書店.
- メルロ＝ポンティ, モーリス (1982) 中島盛夫訳『知覚の現象学』法政大学出版局.

立命館国際研究 28-1, June 2015

リクール, ポール (1987) 久米博訳『時間と物語 I』新曜社.

(松井 信之, 立命館大学大学院国際関係研究科博士課程後期課程)

## Modes of Narration in Charles Taylor's Political Philosophy: Through Theories of Modernity and Nationalism

To understand nationalism, we are required not only to consider how socio-structural factors of modernity impinge on it, but also to take account of its internal logics, i.e., why are people attracted to the sentiment of nationalism? Why nationalism? The main object of this article is to examine the theories of modernity and nationalism as suggested by the Canadian “communitarian” philosopher, Charles Taylor, and to make clear “modes of narration” and the “sentiment of dignity” and “dignity of sentiment” as the background of its narration and to relativize the “social imaginaries” in which modernity and nationalism are narrated.

It is highly noticeable in arguments today that nationalism is the imagination of a particular community which includes a universal framework, or that nationalism subordinates love of polity embodying liberty under the allegiances to a nation. However, there are definitive modes of modern narration behind these paradoxical connections between universalism and particularism, or patriotism and nationalism. The modes of narration define our self-understandings and relationships. Indeed, the “master narrative” of modernity and nationalism has the background scheme of “unencumbered self” waiting to be filled and its fulfillment through community. But why should this be so? Couldn't such modes be otherwise?

This article seeks to uncover alternative modes of narration based on the spatio-temporal depth of embodied and embedded self which *is* emphasized by Taylor against the above-mentioned dialectical modes of narration between unencumbered self and community-fulfillment.

When we say that we are “situated” in the world, it implies that we can only *constitutively* open up our relations with others and continuity of past and future in diverse ways under a horizon that no one can occupy. Through this examination of the nature of the situated self and its alternative modes of narration, the modes of dialectical narration in modernity and nationalism can be relativized.

(MATSUI, Nobuyuki, Doctoral Program in International Relations,  
Graduate School of International Relations, Ritsumeikan University)

