『認識論から政治学へ』
—ローティの描く自由社会の未来像—

From Epistemology To Politics
The Future of Liberal Society described by R. RORTY

小澤照彦
（人文学部人文学科欧米文化コース）

Teruhiko OZAWA

European-American Studies
Department of Humanities
Faculty of Humanities and Economics

目次

(1)　認識論から政治学へ
(2)　世界の脱神格化
(3)　自我の脱神格化
(4)　自由主義共同体の希望

(1)　認識論から政治学へ

序に代えてまず、『哲学と自然の鏡』[注1]の論点を明らかにし、『偶然、反語、連帯』[注2]について論ずる意図を明らかにしたい。ローティの『哲学と自然の鏡』が巻き起こした旋風は、最近では既に下火になってきているようである。日本の哲学会でも一時期ほど彼に関する論文を目にするこ

[注1] Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, 1980. 以下引用の指示に際してはPMN. と略記。

[注2] Rorty, Richard, Contingency, irony, and solidarity, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 以下引用の指示に際してはContingency. と略記。

とはなくなった[注3]。しかしそれは彼がもはや過去の人間になったということでもなければ、彼の提起した問題を我々が解決したというわけでもない。むしろそれはローティの著作がもたらす不快な結論に対する無視の態度といえるだろう。ローティ自身の言葉でその「不快」を記述するならば、その結論が「合理性を危険にさらすことのように思える」[注4]ということであり、ホッブズの万人の万人に対する戦いとしての自然状態の記述に対する不快と同種のものである。

ローティは『哲学と自然の鏡』及び『プラグマティズムの帰結』を通じて、伝統的哲学の課題とされている諸問題が、いつでも二項対立的な概念を産出し、それを固定化し、変形させることによって、あたかも自律的に形成されてきたかのような哲学史の叙述に疑問を投げかける。例えば心－身[注5]、延長物－思惟物、精神－自然、主観的－客観的、合理的－不合理的、有限的－無限的、人間的－神的、特殊的－普遍的、物質的－非物質的、理性－欲望、理性－意志、理性－感性といった

注3 ローティについての邦文論文としては次のものがある。

「説得と争異　ウィトゲンシュタイン、リオタール、ローティ」　室井　尚、『理想』no. 608、1984年.

「「哲学の終焉」と「終焉の哲学」R・ローティによる哲学の<脱構築>」　野家啓一、『理想』no. 612、1984年.

『基礎づけか連帯か―アーペルに対するローティ擁護の試み―』　冨田恭彦、『思想』no. 743、1986年.

「反省と考察―現代哲学前線の一俯瞰」　藤沢令夫、新岩波講座哲学、16巻　哲学的諸問題の現在、哲学の歴史3所収、岩波書店 1986年.

「哲学のプラグマティックス　―R・ローティと批判理論―」　吉岡洋、『思想』no. 751、1987年.

翻訳としては以下のものがある。

「伝統の克服　ハイデッガーとデューイ」伊藤徹訳、『思想』no.612、1984年.

『哲学の脱構築－プラグマティズムの帰結』室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・庁茂訳、御茶の水書房、1985年.

「認識論的行動主義と分析哲学の脱超越論化」冨田恭彦・野村直正訳、『分析哲学の根本問題』所収、晃洋書房、1985年.

「ディコンストラクションと迂回」　篠沢和久・大河内昌訳、『現代思想』13-9、1985年.

「ポストモダンについて―ハーバーマスとリオタール」冨田恭彦訳、『思想』no. 744、1986年.

『連帯と自由の哲学』　冨田恭彦訳、岩波書店、1988年.

なお紹介として次のものがある。

『哲学と自然の鏡』冨田恭彦、『現代思想』14-4、1985年.

注4 PMN, p. 317.「我々がデューイ、ウィトゲンシュタイン、クワイン、セラーズ、デイヴィドソンの内に見いだす認識と意味の全体論的、反基礎づけ主義的、プラグマティスト的処理は、厳密には彼らが通約の探求を捨て、従って『相対主義者』であるので、ほとんど同じように多くの哲学者にとって不快である」。

注5 心身問題解消に関するローティの論点の一つは、「もし身体がもっと容易に理解されたならば、誰も我々が心を持っているなどと考えなかっただろう」(PMN, p. 239)ということである。彼の言うところを敷衍するならば、「心」は我々が説明できない領域における「無限－背進論証」を避けるために、案出されたということであり、もし我々の生理学が悩の働きを解明できたならば、心理学の用語は必要ではなかっただろうということである。従って心、精神、意識のような心理学の用語は、「研究の一時的な目的に関係する」(PMN, p. 242)にすぎないということになる。我々は「認識の因果的説明」と「認識の正当性(真理)の説明」を混同すべきではない。我々がどのように知識を獲得し、思考するかを説明することと、その知識が真であるということの保証とは別問題である。そのようにして彼は、ウィトゲンシュタインと共に、心理学を批判するのではなく、「心理学と認識論の混同」を批判するのである。「心理学者達は、『哲学的』でありたいという誤った衝動から、しばしばこのような混同をするのである」(PMN, p. 254)。

『哲学と自然の鏡』で「存在論的ギャップ」[注6]と呼ばれた区別は、プラトン以来「哲学」が「永遠の問題」に係わってきたかのような哲学像を与えてきた。

ローティはそのような二項対立的概念が一つの「比喩」、我々の認識のモデルを規定している比喩によってもたらされていることを明らかにしようとする。それは我々の真なる認識が、外にあるもの、あるいは内にあるものを正確に写し取るという「鏡」の比喩である。その比喩は「主張と行為は他の主張と行為と一貫していなければならないだけでなく、人々が言っていること、そして行っていることから離れた何かあるものに『対応して』いなければならないという哲学的衝動」[注7]を表現するものであり、その衝動が、哲学を神学から区別する「認識論的転回」、哲学を科学から区別する「言語論的転回」を経て、哲学の用語が変化しても、なお哲学的思考を捕らえて放さない比喩であり続け、「永遠の問題」に係わる哲学史の記述を可能したと言うのである。

この「鏡」の比喩によって表わされているのは、全ての言論に共通の「永遠の中立的枠組」の存在を前提し、全ての言論が「通約できるという仮定に基づいて進む」[注8]認識論的衝動である。それは我々を超越した「実在との対応」あるいは「実在との接触」としての超歴史的真理観として現れ、また我々全ての人間に共通の「理性」あるいは「人間本性」を求め、それによって全ての言論の「通約可能性（commensurability）」[注9]を保証しようとする衝動である。「認識論の支配的思念は、合理的であるために、充分に人間的であるために、我々がなすべきことをなすために、我々は他の人間存在との合意を見いだすことができなければならないということである。認識論を構成することは、他の人々との最大量の共通の根拠を見いだすことである。認識論が構成されることができるという仮定は、そのような共通の根拠が存在するという仮定である」[注10]。そのような共通の根拠は「我々の外に」、例えば、「生成（Becoming）の領域に対立するものとしての存在（Being）の領域に」、あるいは「研究を導き、またその目標でもある形相（Forms）の内に」、あるいは十七世紀には「我々の内に」、また分析哲学の内では「言語の内に」あると考えられてきた[注11]。

ローティは、我々がそのような哲学的衝動を捨て、真理、認識、そして哲学について相対主義的、歴史主義的に語ることを提案し、今や我々が解釈学的、プラグマティズム的転回をなすことを提案する。それは哲学史に登場するような二項対立的概念を超歴史的にではなく、「歴史的」に解釈し、言語のプラグマティズム的解釈にもとづいてそれらの区別を曖昧にし、哲学的問題の解消をはかるということである。それは伝統的とされた哲学的問題を引き受けるのではなく、我々の関心を別の方向に向けることであり、伝統的な哲学的諸問題を各々の時代の特殊な問題として、即ち「社会的現象」[注12]として見ることである。そして彼はそのような自分の仕事をウィトゲンシュタインにならって「治療的」[注13]と称していた。

このようなローティの相対主義的、歴史主義的な解釈学的、プラグマティズム的転回の示唆は、

[注6] PMN, p. 19.
[注7] PMN, p. 179.
[注8] PMN, p. 316.
[注9] PMN, p. 322.
[注10] PMN. p. 316.
[注11] PMN. pp. 316-7.
[注12] PMN. p. 9.
[注13] PMN. p. 228.

超歴史的、絶対的真理を志向する哲学者にとっては、他の人々との共通の根拠が我々の外にも内にも存在しないということを示唆するものであり、哲学の「合理性」を危険にさらすことのように思えたであろうし、「哲学の終焉」を宣言するものと映ったであろう。日本でも、そのような観点からのローティの紹介が多かったのも事実である。そしてこの点を捉えて不快を主張するローティ批判も聞かれる。誰でも長い間親しんできて、しかも愛着を感じ、自己正当化の根拠と目するものが無意味であると言われたならば、怒りを感ずるだろう。だがそれは果して哲学的態度なのだろうか。ローティを哲学者ではないと言って批判しても、それは、彼に言わせれば、「居心地のよい専門家気質が危険になるときはいつでも使われる」[注14]言い方なのである。

しかしローティが求めるのはそのような「哲学の終焉」[注15]ではない。彼は「哲学を終らせることができない」[注16]ことを自ら告白している。むしろ彼が主張していることは、前述したような哲学的衝動の拒絶であり、「認識論の終焉」[注17]である。そのような認識論的衝動が、道徳的・政治的実践に「人間性からの脱却の試み」という希望を与え、「単に人間的であるより以上の何かでありたいという希望」[注18]を与えてきたことに終焉をもたらすことである。例えば、カントがその「道徳法則」によって表わそうとしていたものを、そのような希望の表現と捉えるならば、カントは我々にとって意味ある存在であろうか。もしそのように解するならば、彼は我々に不可能を強いていることになり、我々は絶望に陥らざるをえない。ローティによれば、カントが「実在との接触」、即ち「本来の自己あるいは実践理性」との接触によってなそうとしていた道徳的主張は、それを「民主的な合意の主張」[注19]と結びつけたかったということである。そしてローティは、「民主的な合意の主張」を「実在との接触」の主張から切り離すならば、それがどのように見えるか考えるのである。

そのような方向を示唆したのは、言語論的転回の内で起こってきた言語についての全体論的反省である。ローティは「実在との対応」としての真理観のデイヴィドソンの批判を継承する。「言明が実在に対応する」という真理観に対して、ローティは「もし文がその意味のためにその構造に依存し、そして我々が、その構造が特徴となっている文の総体からの抽象としてのみ、その構造における各々の項目の意味を理解するならば、我々は、言語におけるすべての文（そして言葉）の意味を与えることによってのみ、ある文（あるいは言葉）の意味を与えることができる」[注20]という「意味の全体論的見解」を主張する。「実在との接触」の代わりに「意味の全体論的見解」が置かれるならば、我々は「民主的合意」を、何かある一点に収斂するものと見る必要はなくなる。

「意味の全体論的見解」が表現していることは、真理は合意の問題であり、合意を形成する問題に他ならないということであり、「正当化という社会的実践」[注21]の問題だということである。それに対して「民主的合意」を、何かある一点に収斂するものと見ることは、哲学的言論を、あるいは対話を終らせようとすることである。

注14 PMN. p. 370.
注15 PMN. p. 372.
注16 PMN. p. 394.
注17 PMN. p. 315.
注18 PMN. p. 377.
注19 PMN. p. 384.
注20 PMN. p. 303.
注21 PMN. p. 390.

「意味の全体論的見解」の帰結として、ローティは対話を終らせるのではなく、対話を継続して行くことを主張する[注22]。かような解釈学的、プラグマティズム的転回の観点からすれば、哲学、そして哲学者の役割も別様に解釈されることになる。解釈学的、プラグマティズム的転回は、哲学者の役割を、「全ての人の共通の根拠を知っている文化的監督者、即ち他の全ての人々が、彼らが知っていようといまいと、実際にしていることを、その範囲で彼らがそれをしているところの究極的脈絡（形相、心、言語）を知っているので、知っているプラトン的哲人王」の役割から「情報に通じたディレッタント」としての「種々の談話の間のソクラテス的媒介者」[注23]の役割へ移し換える。哲学の目標は、「対話を継続させること」[注24]であり、「知恵を対話に参加するために必要な実践的知恵と考え」[注25]、「知恵の本質を対話を維持する能力にあると見なす」[注26]ことである。

そして対話を継続させるために示唆されるのが、真理の全体論的解釈によってもたらされた「解釈学的循環」[注27]という対話の形態である。「我々は、徐々に我々が今まで未知であったものに苦痛を感じなくなるまで、特殊な言明あるいは他の出来事を特徴づける仕方についての推測と全体的状況の論点についての推測の間で行きつ戻りつ」[注28]しなければならない。それは我々が「自らの記述を改めることによって、自分自身を変える」[注29]ことであり、そして対話とはまさに話題になっていることの全体的状況との関係で、相手の言うこと、自分の言うことが苦痛でなくなるまで話し合うということなのである。そしてこのような見解からローティが描く自らのプラグマティズム的希望は、「会話が続くかぎり、決して失われることのない合意の希望」[注30]である。「この希望は、先立って存在する共通の根拠を発見する希望ではなく、むしろ単に合意に対する希望」[注31]である。従って「何が起ころうとも、哲学が『終焉に至る』危険はない」[注32]。といってもそれはもはや分りにくい言葉を話す哲学ではなく、分りやすい対話を継続する知恵としての哲学である。

さて問題はそのような解釈学的、プラグマティズム的転回がどのように記述されるのかということである。もしローティがこの転回自体を超歴史的語彙によって記述するならば、彼は自己矛盾を犯すことになる。そのように記述することは、他の文化と区別された認識論的哲学の立場に立つことである。この解釈学的、プラグマティズム的転回そのものの実行、即ちその記述は、彼自身主張する相対主義的、歴史主義的記述を実践しなければならない。もしそれぞれの哲学の記述が歴史的に制約されたものであり、「社会的現象」であり、その時代の道徳的・政治的記述と不可分なものであるならば、解釈学的プラグマティズム的転回の記述もまた、我々の時代の道徳的・政治的記述と不可分な全体を成すことが示されねばならないだろう。そのような意味で『哲学と自然の鏡』の「対話の継続」という提案は、「公的なものと私的なもの」の関係について、個人と社会の関係

注22 PMN. p. 373.
注23 PMN. p. 317.
注24 PMN. p. 378.
注25 PMN. p. 372.
注26 PMN. p. 378.
注27 PMN. p. 318.
注28 PMN. p. 319.
注29 PMN. p. 351.
注30 PMN. p. 318.
注31 PMN. p. 318.
注32 PMN. p. 394.

についての考察を促すだろう。『哲学と自然の鏡』以後のローティの関心は、まさにそのような解釈学的プラグマティズム的転回の道徳的、政治的側面の記述へ移っている。

そのような問題に関する論述は、『哲学と自然の鏡』、『プラグマティズムの帰結』以後様々な論文で表現されてきた[注33]。それらバラバラに発表されてきた主張が、彼の最新の著作『偶然、反語、連帯』で関連づけられ、まとめられている。

ローティがその著作で意図していることは、解釈学的プラグマティズム的転回の内で「公的なものと私的なもの」がどのように見えるかということについての考察である。だがそれは、「公的なものと私的なものを融合する試み」[注34]ではない。むしろそのような試みが無駄な努力であることを明らかにすることによって、「我々に共通の人間本性を認める形而学的、神学的試み」[注35]を打破し、「神学と形而上学から、即ち時間と偶然からの脱出を求める誘惑から、我々を自由にする」[注36]と表現される試みである。それは「人間であるということはどういうことか」というような人間の本質への問いに普遍的な解答を与えようとするのではなく、現代の我々が何をなすべきか、何を希望できるか考えることである。

拙論は『偶然、反語、連帯』の「第一部」を中心に、ローティの試みが「我々」の希望のいかなる「記述の改変」をもたらすのか考察し、その試みを考えてみようとするものである[注37]。

(2) 世界の脱神格化

「公的なものと私的なもの」の解釈学的プラグマティズム的考察を促した機縁として、ローティは「フランス革命」と「ロマン派詩人」の登場を挙げる[注38]。彼は「フランス革命」と「ロマン派詩人」の登場を、科学におけるパラダイム変換と同種の、真理についての見方の変換の象徴として捉えている。「フランス革命」は「ユートピア的」社会的制度の創造の観念をもたらし、「ロマン派詩人」は「芸術がもはや模倣とは考えられず、むしろ芸術家の自己-創造物と考えられる」[注39]と

注33 「連帯としての科学」、「方法を持たないプラグマティズム」、「哲学に対する民主主義の優先」等によって示されている。Cf. Science as solidarity, Pragmatism without method, The priority of democracy to philosophy. これらの論文は、Rorty, Richard, Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1. Cambridge University Press, Cambridge, 1991に収録されている。邦訳は『連帯と自由の哲学』冨田恭彦訳、岩波書店、1988年に収録されている。

注34 Contingency, p. xiii.

注35 Ibid.

注36 Ibid.

注37 ローティが『偶然、反語、連帯』の第一部で「言語の偶然」、「自我の偶然」、「自由主義共同体の偶然」を扱っていることに関して、それを内容の点から、知識、道徳、共同体の希望という順序に並ぶ点を、Konstantin Kolendaは、カントの有名な三つの問い『私は何を知ることができるか』、『私は何をなすべきか』、『私は何を希望してよいか』になぞらえて、興味深い解釈をしている。彼はこれら三つの問いをプラグマティズム的にシフトさせることで、制限された「哲学の地平を拡張する」ことを意図している。Kolenda, Konstantin: Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized. University of South Florida Press / Tampa, 1990. Cf. p.xii.

注38 Cf. PMN. p. 327. そこでは「科学におけるパラダイム変換」が「旧体制（ancien regime）からブルジョワ民主主義への変換、或いは古典主義からロマン派への変換」と種的に異なるものではないことが主張されている。

注39 Contingency, p. 3.

いう観念をもたらした。そのような「創造」の観念の登場は、「公的なものと私的なもの」、即ち個人と社会についての理解にパラダイム変換をもたらし、個人的生活と社会制度の考察が「芸術」と「政治」の問題として見られるよう促した。つまりこの「創造」の観念は、我々の生活が変化するものであり、また社会制度が変化するものであるという見方をもたらし、「自分自身の生活と自分の共同体の生活に意味を与える仕方についての問いは、宗教、哲学、科学というよりむしろ芸術あるいは政治の、またはその両方の問いである」[注40]と見ることを可能にした。そしてそれが今日の我々の文化の見方に対して指導的な役割を演じていると言うのである。我々はまずローティが「発見される」ものとしての真理から「創造される」ものとしての真理への変換と呼ぶ、上述の変換がもたらしたものについての彼の見解から見ていこう。

ローティは、このような「創造」の観点が生まれることによって、それが伝統的哲学の考察について与えた影響を、「哲学内の分裂」[注41]として刺激的に表現している。その分裂は、「啓蒙主義」の精神に忠実に従い、「科学を典型的な人間活動と解し、自然科学が真理を創り出すよりむしろ発見する」[注42]と主張する哲学者と、「物理科学によって記述されるような世界はどんな道徳的教訓も教示せず、どんな精神的快適さも与えないことを悟って、科学がもはやテクノロジーの婢にほかならない」[注43]と結論する哲学者の分裂である。言い換えれば、それは、真理が「発見される」と解する哲学者と真理が「創造される」と解する哲学者の分裂である。

ローティは、このような分裂において「カントとヘーゲル」が果たした役割を次のように述べている。彼によれば、「カントとヘーゲルは、真理は『向こうに』存在するという観念の否認の途中にあったにすぎない」[注44]。カントとヘーゲルは経験科学の世界が創造される世界と見なすが、それを創り出す「心、精神、人間の自我の深淵」[注45]に真理を置くことになる。真理はもはや「向こうに」存在するのではないが、しかし「心、精神、人間の自我の深淵」の内にあり、なお「創造」というより「発見」されねばならない事柄のままであった。その点が、観念論者が「否認の途中にあった」とされる理由である。観念論者はただもう一言、真理は心、精神、人間の自我の深淵の内にあり、「創造される」と言えばよかったのである。

真理が「発見される」という見解は、既に『哲学と自然の鏡』で「実在との対応」あるいは「実在との接触」を志向する「哲学的衝動」として記述されたものである。ここではローティは、真理が「発見される」という見解を、真理が「創造される」という見解と対比させ、真理の全体論的解釈に基づき、前者の見解が有効でないことを示そうとする。

真理は「発見される」という見解は、いつでも「真理が向こうにあるという主張」[注46]と結び付けられる。しかしそれは「世界が外にあるという主張」[注47]とは同じではない。「世界が外にあり、

注40 Contingency, p. 3.
注41 Ibid.
注42 Ibid.
注43 Ibid.
注44 Contingency, p. 4.
注45 Ibid.
注46 Contingency, p. 5.
注47 Ibid.

それは我々の創造物ではないと言うこと」[注48]は、当り前のことであり、常識的なことである。それは我々の外に見えている世界が、我々の心的状態とは係わりなく、それだけで存在しているという主張にすぎない。しかしそれは「真理が向こうにあるという主張」とは同じではない。真理は向こうにはありえない。

真理の全体論的解釈によれば、我々は「ホームズがベーカー・ストリートに住んでいた」と「ホームズは結婚していた」という記述の真偽を問うことができる[注49]。ホームズが実在するか否かとは別の問題として扱うことができる。つまり真偽は「文（sentences）」の問題であり、文がない所には、真理はないのである。そして「文は人間の言語の要素であり、人間の言語は人間の創造物である」ので、文は「人間の心から独立してありえない」ゆえに、真理も「人間の心から独立してありえない」[注50]。「世界は向こうにある、しかし世界の記述はそうではない。ただ世界の記述だけが真か偽でありえる。世界はそれ自身では—人間の記述活動の助けがないならば—真でも偽でもありえない」[注51]。

それでは「真理が向こうにあるという主張」は何を意味するのであろうか。ローティによれば、「世界同様、真理が向こうに存在するという示唆は、世界が自分自身の言語を持っている存在者の創造物と見なされた時代の名残りである」[注52]。あるいはまたそれは、例えば世界についてのニュートンの語彙とアリストテレスの語彙が対立しあうとき、その選択の基準を捜したいという「誘惑」の表現である。つまり「世界」がいずれか一方の語彙をより良いものとして決定するという観念である。「真理が向こうにあるという主張」の動機をそのように考えるならば、その主張は「言明が実在に対応する」というように表現されるような真理観を支えている主張であり、世界あるいは実在が我々の言語に関与していると考えることである。それは「世界を神格化」することであろう。

しかし「世界は語りかけない。ただ我々が語りかけるだけである」[注53]。我々が宇宙の出来事を予測する際、アリストテレスの語彙よりニュートンの語彙の方がそれを容易にするということの理由を、我々は「世界［宇宙］がニュートン学派に語りかけている」[注54]などと考えないだろう。世界についての言語ゲームがアリストテレスの語彙からニュートンの語彙へ変わったことに世界が関与しているなどと考えることは馬鹿げている。だが「言明が実在に対応する」というように表現される真理観を支えているのは、世界あるいは実在が我々の言語に関与していると考えることなのである。我々はそのような語彙の変化を、世界あるいは実在が変化するものでない限り、世界あるいは実在に基づけることはできない。そのような変化はまた「論証の結果」でもなく、「意志の働き」でもない。ローティによれば、それはどちらの記述を選ぶかという我々の「選択の問題」であった。

ローティは『哲学と自然の鏡』の内で、「指示の理論」に対するデイヴィドソンの批判に触れた際、「真理が向こうにあるという主張」、即ち「実在との対応」としての真理論の有効でない点を指摘した。「ホームズがベーカー・ストリートに住んでいた」と「ホームズは結婚していた」と

注48 Ibid.
注49 PMN. p. 274.
注50 Contingency, p. 5.
注51 Ibid.
注52 Ibid.
注53 Contingency, p. 6.
注54 Ibid.

いう記述の真偽問題は、確かに小説の上のことであり、ドイルの小説を読んでいるものには明らかなことである。しかしもしそれが虚構の上のものである故に「ホームズがベーカー・ストリートに住んでいた」ということは誤謬であるということは、何を意味するのであろうか。それが「実在との対応」を主張する哲学者の意見であるならば、例えば我々は『純粋理性批判』の言明の真をいかにして知るというのだろう。ドイルの小説と『純粋理性批判』の言明を区別するものは何か。ローティが示唆するのは、「実在との対応」の真理観はそれを区別できないということである。むしろ両者を区別するのは「その時代の教育と制度上の型」[注55]なのであり、従ってその選択は、政治的決定の問題なのである。

それが「正当化」の問題である。アリストテレスの語彙もニュートンの語彙もどちらも同一の世界に対処している。だからといって、そのことは、我々がアリストテレスの語彙ではなくニュートンの語彙を使わなければならないという理由を与えない。ローティにとってそのような「正当化」の問題は、既に見たように「合意」の問題であり、その合意の形成は「権力の強制」によるか、「自由な議論」によるかの問題なのである[注56]。いずれにせよアリストテレスの語彙からニュートンの語彙への変化を記述できるのは、「ヨーロッパは徐々にある言葉を使う習慣を失い、徐々に他の言葉を使う習慣を獲得してきた」[注57]という表現である。それによって彼が主張していることは、「発見」の観念が「世界の神格化」の観念と結び付いており、語彙の変化を説明するには有効ではないということである。

さてローティが主張するように、「まさに言語は見いだされるというよりむしろ創られるということであり、真理は、言語的実在の属性であり、文の属性であるということである」[注58]ということが認められるならば、語彙の歴史的変化の問題は単に「記述の改変（redescription）」[注59]の問題となる。ローティは「ドイツ観念論者、フランス革命家、ロマン派詩人」がもたらした「創造」の意味をこのような「記述の改変」という言葉で解釈する。そして彼は「発見」の観念を放棄することを主張する。

それでは「創造」の観念は、語彙の変化を記述するのに有効であるのだろうか。次に我々は、「向こうで発見されるのを待っているものとしての真理の観念」を廃棄することによって、「言葉を使う習慣の変化」がどのように見えるかという点についてのローティの記述に進もう。

ローティがデイヴィドソンの「真理論」の叙述を媒介にして表現しようとしていることは、既に『哲学と自然の鏡』の指示の理論の論駁によって知られた議論である[注60]。それは「ただ文だけが真でありえ、そして人間は、文を表わす言語を作ることによって真理を創るという主張の帰結」[注61]

注55 PMN. p. 332

注56 Cf. Contingency, p. 84. ローティは「公的」な事柄についての記述を、個人的目的のために改変しようとすることと公的目的のために改変しようとすることを区別する。このような区別は、「政治的区別」であり、「権力の使用と説得の使用の間の区別」である。そしてどちらを選択するかは時代の政治的決定の問題である。この問題については後述する。

注57 Contingency, p. 6.

注58 Contingency, p. 7.

注59 Ibid.

注60 Cf. PMN. Chapter VI.

注61 Contingency, p. 9.

の説明である。ローティはそれに、デイヴィドソンの「言語が表象または表現の媒体であるという思念を捨てる」[注62]という見解を結び付ける。

「媒体」という考え方は、認識論的転回においては主観的なものと客観的なものを結び付ける「中心的自我」としての「心あるいは意識」として現れたものであるが、それは言語論的転回においては「言語」に置換され、内的なものあるいは外的なものを指示するという「言語」の解釈を規定しているものである[注63]。このように「言語」を媒体とみることは、言語を一方では自我の側で知られるのを待っている本性を表現あるいは表象するものとして見ることであり、他方では向こうで知られるのを待っている実在を表現あるいは表象するものとして見ることである。そのような事態をローティは「観念論と実在論のシーソー」[注64]と表現する。そしてローティはデイヴィドソンに従ってこのシーソーから降りることを提案する。それは言語を「表現あるいは表象の媒体」と見なさない道を求めることである。

ローティによれば、それは言語をプラグマティズム的、全体論的に解釈する道である。それは例えば「言語の本質は何か」とか「言語と思考の関係は何か」というような問いに答えようとするのではなく、我々の使用する道具としての言語の「使用の能率が悪いかどうか」[注65]という問いに答えることである。前者の問いは言語を媒体と見る問い方であり、後者の問いだけがそのような言語の見方を避ける問い方である。そしてそのような言語を道具と見る観点によれば、アリストテレスからニュートンへの語彙の変化は、ただ古い道具の能率が悪いので、新しい道具を発明し、古い道具に置き換えることにすぎない。

言語の役割をこのような道具モデルで記述することには、しかしながら「欠陥」がある。それは、新しい言語を創ろうとしている人が、「自分のしたいことが、それをすることに成功する言語を展開する前に、何であるか、正確に明らかにすることができない」[注66]という欠陥である。だがローティによれば、その欠陥も、伝統的な言語観から見られてのものであり、逆に言語の全体論的解釈の持つ特徴を明らかにするものなのである。

言語を道具と見ながら、なおそれがある目的に従う道具、あるいは目的を持った道具と考えようとすることは、道具の使用の前に道具の使用目的を知ろうとすることであり、そのような意欲は「真理への意志」である。そのような意志は、道具としての言語を「すでにそこにあった何かあるものを表現する試み」[注67]と見ようとする意欲の現れであり、結局、言語が表わすべき世界あるいは実在のような「非言語的なもの」に言語が関係していると考えることなのである。そのような見解は、言語哲学においては、「事実」あるいは「意味」と呼ばれた「非言語的なもの」の想定となる。そしてそのような想定は「『事実』と呼ばれる非言語的なものがあり、それを表象することが言語の仕事であるという観念」あるいは「『意味』と呼ばれる非言語的なものがあり、それを表現することが言語の仕事であるという観念」[注68]を生み出す。従ってそのような言語に係わる「非言語的な

注62　Contingency, p. 10.
注63　Ibid.
注64　Contingency, p. 11.
注65　Contingency, p. 12.
注66　Contingency, p. 13.
注67　Ibid.
注68　Ibid.

もの」の想定は、「世界の神格化」の言語哲学的バリエーションと考えてよかろう。

それに対してローティが主張する「欠陥」を持った言語の道具モデルは、言語を目的を持たない道具と見ることであり、「以前決して想像されなかった何かあることをする試み」[注69]をなそうとする意志を表わしている。そのような言語の理解は、言語を「コミュニケーション」の道具として理解することである。我々は仲間と言葉をかわす場合、分らない言葉、あるいははっきりしない言葉を聞くならば、相手の状況その他を考慮し、対話を続けることによってその言葉を絶えず訂正していく。そして相手がその言葉によってどのように行動するか予測できるということがその言葉を理解したということになるだろう。それは先に『哲学と自然の鏡』で主張された「解釈学的循環」を行なうことである。

さてこのように、言語を目的を持たない道具と見る見解によれば、「言葉を使う習慣の変化」は、もはや「目的論的」に見ることはできない。「古い隠喩は、絶えず文字通り次から次へと死に絶え、そして新しい隠喩の乗降口と引き立て役を果たす」[注70]。そしてこのように「言葉を使う習慣の変化」を見ることは、「我々の言語と我々の文化は、ランや類人猿と同様、偶然であり、ランや類人猿と同様、最適の地位を見いだす何千もの小さな突然変異の結果である」[注71]と見ることであり、「偶然の産物」と見ることである。

ローティが「フランス革命」と「ロマン派詩人」の登場によってもたらされた「発見」から「創造」への歴史的解釈から引き出すのは、「発見される」ものとしての真理、「真理が向こうにあるという主張」、「実在との対応」としての真理、「向こうで発見されるのを待っているものとしての真理の観念」が、そのような歴史的変化を説明するのに具合が悪いので、放棄されねばならないということ、それはまたこのような真理の観念を支えている「世界」が我々の言明に関与しているという「世界の神格化」を否定すること、即ち「世界を脱神格化する (de-divinize) 」[注72]ことである。そしてこのような「世界の脱神格化」によって、真理は「創造される」もの、即ち我々の対話による「合意」の形成と見られ、そのような「創造」は、なお目的を持たず、偶然的な「記述の改変」、即ちただ古い言葉が具合が悪くなってきたので、新しい言葉が創られ、古い言葉に置き換えられていくことと見られるようになるということである。それは対話を継続するということである。それゆえ「世界の脱神格化」によって、世界についての「創造」は「対話の継続」と見られることになる。

(3) 自我の脱神格化

先に述べられた「発見」から「創造」への転回が「世界の脱神格化」による目的を持たない偶然的な「記述の改変」と解されるならば、それは我々人間についての「記述の改変」を伴うだろう。なぜなら「記述の改変」は、我々人間が話し方を変えるということであり、そのことはそれまで話されていた我々人間自身についての話し方を変えることを伴うからである。それは特に「ロマン派

注69 Ibid.
注70 Contingency, p. 16.
注71 Ibid.
注72 Contingency, p. 21.

詩人」の登場によって「自己意識」から「自己創造」への転回として捉えられた「記述の改変」である[注73]。その点をローティは「ロマン派詩人」の中心的存在と目されるニーチェの「神は死んだ」という言葉の解釈によって説明する。「ニーチェと共に神は死んだと言うことは、我々が果たすべき高次の目的を持たないと言うことである。ニーチェ的に発見の代わりに自己創造を置き換えることによって、ますます光に近づいていく人間像の代りに、お互いに踏みつけあっている空腹な世代の像が置き換えられる」[注74]。それは我々の自分自身についての話し方が変わったということの比喩的表現である。それでは次に「ロマン派詩人」の「自己創造」が人間についてのいかなる「記述の改変」をもたらしたか、ローティに従って見ていこう。

ローティが見るところによれば、ロマン派の詩人達を自己創造へ駆り立てたのは、「驚き」ではなく「恐怖」であった。この「恐怖」は、「自己創造できなかったこと」の象徴としての「死」に対する恐怖であり[注75]、「独創的」でないことへの恐怖、先人に影響されているということ、あるいは先人の「模写である」という連続の恐怖であり[注76]、そのような「模写であること」が詩人の個別的存在としての具体的な「特異性」を喪失させるが故に「具体的喪失の恐怖」[注77]である。それが「独創性」の追求へ詩人を向かわせる動機であったとローティは分析する。

このような詩人の関心が「偶然の認識によって自己創造を成し遂げる努力」と呼ばれるならば、「自己意識」に向かう哲学的関心は、「偶然の超越によって普遍性を成し遂げる努力」として、前者に対比される[注78]。このような哲学的関心は、先に真理が「発見される」と考える哲学者の見解とされたものでもある。そして「自由を偶然の認識と見なす」[注79]ならば、両者の対立は「自由」と自由［偶然］の超越としての普遍的「必然性」の対立でもある。

後者の「偶然の超越によって普遍性を成し遂げる努力」は、我々専門的哲学従事者には馴染み深いものである。それによって我々は、ローティが言うように「人間存在、即ち大きな連続性—人間の生の永遠の、歴史と無関係な脈絡—の普遍的条件」[注80]を発見しようとしてきた。そのような超歴史的な、連続する、永遠の人間本性の「発見」は、「人間であるということはどういうことか」という問いに答えることであり、それは我々に生きる目標を与え、我々の本質についての自覚をもたらすと期待されたものである。そのような期待は「向こうに存在する真理の認識」という観念と結び付けられ、「人間であるということはどういうことか」という問いを「真理の発見」の問題としていたものである。我々はそのような人間についての「真理の発見」を実現するならば、我々は不滅の真理と同一化し、もはやなすべきこともなく、失うものもなくなり、「満足して死ぬことができるだろう」[注81]。

それに対して「偶然の認識によって自己創造を成し遂げる努力」は専門的哲学従事者としての

注73 Cf. Contingency, p. 25.
注74 Contingency, p. 20.
注75 Contingency, p. 24.
注76 Contingency, p. 26.
注77 Contingency, p. 23.
注78 Contingency, p. 25.
注79 Ibid.
注80 Contingency, p. 26.
注81 Contingency, p. 27.

我々にではなく、世俗的生活者としての我々に馴染み深いものである。そのような「自己創造」は、我々の生きている時代と地域の特殊性に向い、この我々自身の偶然的状況に注目し、それを強調することによって、「我々を死にかけている動物のレベルに引き下げる」[注82]ことであり、我々の動物的性質に目を向けることによって、「我々の品位を下げる」[注83]ことである。

それゆえローティは、「偶然の超越によって普遍性を成し遂げる努力」、即ち「自己意識」と「偶然の認識によって自己創造を成し遂げる努力」、即ち「自己創造」の区別に、「プラトンとキリスト教が人間と動物の間の区別に結び付けた道徳的意義」[注84]を結び付ける。このような「偶然から逃れる試み」と「偶然［自由］の認識」の区別は、我々のよく知っている哲学の伝統の内では、人間の動物的性質を超出した「人間本性」と動物的な「人間本性」の道徳的区別に結び付けられてきた。そしてこの区別は、二つの存在領域、即ち世俗的、「現象的世界」と「恒久的真理の世界」[注85]の区別の下に、我々の道徳的主題が一方の世界から、他方の世界へ入ることであるという見解を生み出してきたものである。

ローティによれば、このような道徳的区別の内面化された記述が、カントの「自己意識」である。前節においてカントが真理に関し、「真理が向こうに存在するという観念」を否認し、「真理が人間の自我の深淵に存在するという観念」への転回に果たした役割が触れられた。それはカントにとっては周知のごとく、真理というよりむしろ「正義」の問題に深く関わっている転回である。ローティによれば、カントは「真理」と「正義」の古代の外的な基準を「内的なもの」へ移し入れ、言わば「自我を神格化した」[注86]ということである。「カントは我々を二つの部分に、即ち我々全てにあって同一である『理性』と呼ばれる部分と盲目的で、偶然的で、特異な印象の事柄である他の部分（経験的感覚と欲望）に引き裂く」[注87]。そして一方の側に、社会的公的規範である「正義」が割り当てられ、他方の側に偶然的な、それゆえ私的な自己創造の衝動である「自由」が割り当てられることによって、正義と自由、公的なものと私的なもの、「普遍的に共有された社会的責任の主張」と「個人的自発性の主張」[注88]は、修復しがたい分裂的自我の葛藤となる。規範的自我から病的と判断される動物的衝動に従う自我は、永遠に責められ続けねばならないだろう。それは死ぬまで消えることのない良心の呵責を生み出すだろう。

このような分裂症的人間の記述から逃れるためにローティが提案するのは「自我の脱神格化」の観点である。それは先の動物的と人間的の道徳的区別を自我の本性的区別として見るのではなく、歴史的な視点で、即ち自己創造として記述するということである。それはロマン派詩人ニーチェによって取られたものである。「自我の脱神格化」が受け入れられるならば、動物的と人間的の道徳的区別は、永遠の存在の枠組ではなく、単に「古いものを新しいものから区分する境界線」[注89]に見えてくる。そこに我々が古い動物的自己の記述を、それを超越した新しい自己の記述に置き換えて

注82 Contingency, p. 26.
注83 Contingency, p. 27.
注84 Contingency, p. 28.
注85 Contingency, p. 27.
注86 Contingency, p. 30.
注87 Contingency, p. 32.
注88 Contingency, p. 30.
注89 Contingency, p. 29.

いくニーチェの「自己克己（self-overcoming）の意志」[注90]が現れてくる。それがロマン派詩人を自己創造へ駆り立てるのである。

しかしこの「自己克己の意志」は、自分が古いものの模写・複製であり、その影響の下にあり、「決して自分が創らなかった世界、継承された世界で自分の時代を終えるという恐怖」[注91]、死の恐怖を生み出す。詩人は「自分自身の言語を創ること」によって「自分の心を創り」[注92]、「新しい言語を発明する」ことによって「新しい言語で自分の原因についての物語を語ること」[注93]によって、そのようにして「自分自身を創ってきたような特種な死すべき動物であることに慰めを求めるだろう」[注94]。だがそのような死の恐怖に立ち向かい、過去を断ちきり、全く自分だけで創り出した言語で自己を創造する詩人は「超人」であるだろう。そのように詩人を「超人」として捉えることは、カントの「自我の神格化」と同様、「詩人の神格化」であるだろう。そしてそのような自己創造に失敗した詩人を待っている道徳的帰結は、彼が動物的な自己の軌跡である過去を修正できないということであり、それは生に対する絶望をもたらす。その場合詩人は、その過去から逃れることができないことで自身を責め続けなければならなくなる。

ローティによれば、「非人間的なもの、非言語的なものに直面すると、我々はもはや承認や変換によって偶然や苦痛を克服する能力を持たず、偶然と苦痛を認める能力しか持たない」[注95]。彼は、「我々を超越した力」に我々が抱く一般的通念をひっくり返してしまう。それは我々にいかなる満足もいかなる自己充足ももたらさない。それは我々が偶然的な存在であるというその悲しみを認めることだけを強い、無言の絶望をもたらすだけなのである。

このような「自我の神格化」と「詩人の神格化」によってもたらされる悲惨で絶望的な自己記述を改変するためにローティが提案することは、カントによって道徳的意識として神格化された「道徳的自我」を「脱神格化」することであり、また自己創造的詩人を神格化するニーチェの試みに対して「詩人を脱神格化」[注96]することである。この二重の「自我の脱神格化」は、ローティにとって、カントの道徳的意識を「歴史的に制約されたもの、即ち政治的あるいは美的意識と同じように時間と偶然の産物」[注97]と見ることであると同時に、ニーチェの「自己克己の意志」もまた「偶然の産物」にすぎないと言うことである。ローティは、フロイトの言葉を引用し、このような偶然を強調する。「過去の精子と卵子の出会いによる我々の起源から見れば…、実際我々の生に関わるすべてのものが偶然であることを、我々は皆余りにも忘れがちである」[注98]。それは、我々の生存が偶然的な「過去の精子と卵子の出会いによる」ように、「良心の痛み」も「自己克己の意志」も「抑圧された幼児期の性的衝動上の罪悪感、決して経験に入ってこない無数の偶然の産物である抑圧の書換え」[注99]

注90 Contingency, p. 29.
注91 Ibid.
注92 Contingency, p. 27.
注93 Contingency, p. 28.
注94 Contingency, p. 27.
注95 Contingency, p. 40.
注96 Contingency, p. 46.
注97 Contingency, p. 30.
注98 Contingency, p. 31. Cf. Freud's Standard Edition, XX. 115.
注99 Contingency, p. 31.

と解することである。

ローティは、このような偶然の認識によって、道徳的意識と自己創造がどのように見えてくるか示唆し、ロマン派詩人が解するのとは異なる「自己創造」の意味を獲得しようとする。即ち彼は、ロマン派詩人の恐怖を逃れることのできる自己創造がどのように見えるか明らかにしようとするのである。

まずカント的「自己意識」の記述は、「公的なものと私的なもの」を同一の自我において結び付けようとする不可能な試みであった。そのような自我の脱神格化は、「公的なものと私的なものを、国家の諸部分と魂の諸部分を、社会的正義の追求と個人的完全性の追求を一緒にするプラトンの試みを放棄」[注100]することである。それによって両者を別の問題として完全に分離することが可能になり、自己創造を「個人的完全性の追求」に限定することが可能になる。

その表現は誤解を生みやすい。ローティが「個人的完全性の追求」として表現していることは、何かある完全性の客観的基準の追求ではない。現在の自己創造を過去の偶然的な抑圧、あるいは特異な体験を知り、そのような「特異な過去から逃れる自分の能力についての特異な物語」[注101]を記述するということであり、過去の記述の改変によって現在の自己を創造していくということである。それは模写であること、影響を受けることを恐れない形で、詩人的自己創造を理解するということである。なぜならいかなる詩人も「その先駆者に寄生的であり、その詩人が自分自身の小さな部分だけを生み出すことができたように、その詩人があの世にいる見知らぬ人全ての親切に依存している」[注102]からである。それは何か完成されるべきものに向かうものとして自己創造を捉えるのではなく、「完了すべきものが何もなく、ただ再編されるべき関係の織物だけが、即ち時間が日々のばしていく織物だけがあるので、完了されることができない」[注103]ものとして自己創造を捉えることである。

ローティの自己創造の「記述の改変」は、「自己創造の私的倫理と相互適応の公的倫理」[注104]を区別し、「自己創造の私的倫理と相互適応の公的倫理の間には、普遍的に共有された信念あるいは欲望—人間として我々に属し、単に人間としての仲間の人間に我々を合一する信念あるいは欲望—によって与えられるいかなる橋もない」[注105]という表現になる。彼が示唆している方向は、社会的目的と個人的目的を、何か人類に共通の目的によって統括するのではなく、可能な限り切り離し、隔絶させる方向である。自己創造的で詩人的であることと、礼儀正しく道徳的であることは、我々が二者択一的に優劣を問題にすべき事柄ではなく、むしろ我々が偶然に対処するための「多くの適応形式の内の二つの形式」あるいは「多くの戦略の内の二つの戦略」[注106]にすぎない。「これらの戦略のどれも、人間本性をよりよく表現するという意味で他のものに対して特権はない。そのような戦略は他のものより人間的であることもなく、あるいは人間的でないこともない。それはペンが肉屋のナイフより真に道具であるということがないのと同様であり、また交雑されたランが野性の薔薇

注100 Contingency, p. 33.
注101 Ibid.
注102 Contingency, p. 41.
注103 Contingency, pp. 42-3.
注104 Contingency, p. 34.
注105 Ibid.
注106 Contingency, p. 35.

より花でないということがないのと同様である」[注107]。それは、「理論のレベルで自己創造を正義と結び付けるいかなる方法もない。自己創造の語彙は、必然的に私的であり、共有されず、論証に不適切である。正義の語彙は必然的に公的で、共有され、論争的交換の媒体である」[注108]と言うことである。従ってローティが自我の脱神格化によって示唆することは、「公的なものと私的なもの」の記述の改変としての自己創造と正義の探求は、偶然的存在である我々が、その偶然が我々に突きつけたものに対処するための、綜合を必要としない「二つの道具」[注109]であるということである。

(4) 自由主義共同体の希望

前節において、自我の脱神格化によって「公的なものと私的なもの」の関係が分断されることを見てきた。即ち自己創造と正義の探求は、孤立化され、より包括的な哲学的見解によっては「理論的」に融合されがたいものであり、むしろ我々が偶然に対処するための「二つの道具」であることが示唆された。そして世界と自我の脱神格化は、公的なものと私的なものを統合する理論に対する要求を取り除くことであることが示唆された。従って次の問題は、「我々が公的なものと私的なものを統合する理論に対する要求を取り除くならば、事柄がどのように見えるか」[注110]ということである。

自己創造と正義の探求が「理論的」には相互に関係のないものとして孤立化されようとも、我々は両者の問題を現実の生活では融合して生きていかねばならない。それは「実践的」にこれらの二つの探求を密接に結び付けることであるが[注111]、それは「実践的」にそれらを融合するものを求めることではない。ローティがなそうとしていることは、「理論的」には分離されている自己創造と正義の探求が「実践的」に見たらどのように見えるかということである。それは前述した世界と自我の脱神格化が遂行される社会制度の「希望」を記述することであり、世界と自我の脱神格化の道徳的・政治的記述の改変の遂行である。それは「人間であるということはどういうことか」という問いを、「豊かな二十世紀民主主義社会に住んでいるということはどういうことか」[注112]というような問いに改変することである。それゆえローティの世界と自我の脱神格化が遂行される社会制度の希望の記述を、私は自由主義的民主主義社会の希望の記述として示したいと思う。

さて世界と自我の脱神格化を企てることは「相対主義と非合理主義の嫌疑」と「不道徳の嫌疑」をかけられるのが常である[注113]。それゆえ自由主義的民主主義社会の特性はいつでも相対主義、非合理主義、利己主義によって表現される。そしてそのような表現は、絶対主義と相対主義、合理性と不合理性、道徳と利己主義の対比においてネガティブな側に属し、それゆえ否定的に解されがちである。ローティはそのような否定的な嫌疑を払うために、絶対主義と相対主義の区別、合理性と不

注107 Contingency, p. 38.
注108 Contingency, p. xiv.
注109 Ibid.
注110 Contingency, p. xv.
注111 Contingency, p. xiv.
注112 Contingency, p. xiii.
注113 Contingency, p. 44.

合理性の区別、道徳と利己主義の区別が「時代遅れで、出来の悪い道具」[注114]であることを示し、それらの「記述の改変」を企てる。それは我々の「自由主義社会の制度と文化」[注115]が、それらの区別を保持する語彙によってより、それらの区別を避ける道徳的かつ政治的反省の語彙によってよりよく記述されることを示すことである。

それでは世界と自我が脱神格化された場合、絶対主義と相対主義、合理性と不合理性、道徳と利己主義の区別は有効な区別であるかどうか考察してみよう。

合理性と不合理性の区別は、あらかじめ我々が両者を区別する基準を知っており、論じられていることを一方、あるいは他方に振り分け、そしてそれを合理的、あるいは不合理と呼ぶことを意味する。だがそれは「論証すべきことを前提として扱っている」[注116]ことであり、「先決問題要求の虚偽」を犯すことである。しかし既に示されたように、そのような基準、あるいはそのような区別を可能にする世界の神格化を捨てるならば、そのような区別は曖昧になる。即ち「語彙」の歴史的変化を考慮に入れるならば、合理性と不合理性の区別は「古い言語」と「新しい言語」の区別になる。

そのような事態をローティは次のように表現している。「古い言語を話し、変化を望まない人々、まさにその言語を話すことを合理性あるいは道徳性の特徴と見なす人々は、新しい隠喩に訴えることを—過激派、青年、前衛的芸術家が行なっている新しい言語ゲームを—全く不合理なことと見なすだろう」[注117]。それに対して逆に「新しい言語を使い、新しい隠喩を文字通りに解釈しようとしている人々の観点から、古い言語にしがみついている人々は、不合理—情念、偏見、迷信、過去の死者の犠牲者—と見なされるだろう」[注118]。そのように合理と不合理が全く逆の意味で使用される区別であるということは、その区別が実際にはそれほど有効ではないことを示している。つまり歴史的制約を考慮に入れるならば、前述したような二項対立的な用語の区別は、それほど有効ではないということである。逆に言えば、そのような二項対立的用語は、いつでも超歴史的に語ることへの欲求を表わしており、既に述べたような世界と自我を神格化する意志を表わしている。ローティはそのような意志を捨てることを示唆していた。

それは道徳的と利己的の区別にも言える。例えばアリストテレスの時代には支配と被支配の関係を本性的と語ることは、合理的であり、道徳的であった。しかし我々の時代ではそのように本性的に固定化された支配と被支配の関係を語ることは不合理であり、支配者になりたい者の利己的な主張に思える。従って歴史の中にそれらの二項対立を入れるならば、それらの用語がそれほど有効ではないように見えてくる。

同じように絶対主義と相対主義の区別も、それが歴史の中に入れられるならば、それほど有効な区別ではない。相対主義に対する批判は、ローティによれば、次のような問いの形で表わされる。「もしある人の確信が、ただ相対的にのみ妥当であるならば、なぜ断固としてそれらの確信を表現するのか」、「もし自由が道徳的に特権を持った地位を持たないならば、それが多くの価値の内の

注114 Ibid.
注115 Ibid.
注116 Contingency, p. 47.
注117 Contingency, p. 48.
注118 Ibid.

一つの価値にすぎないならば、自由主義について言うことができることは何か」[注119]。これらの問いは、相対主義を主張する言明そのものが相対的ではない、あるいは相対的なことを相対的に主張することはできないというよく知られた相対主義批判のバリエーションである。そしてローティは相対主義という非難が彼の観点からどのように見えるか示そうとする。

もし絶対主義が、選択の究極的基準を知っている立場だとするならば、それは当然、超歴史的な立場で、言語、文化、制度、慣習に関する様々な選択肢から合理的、道徳的なものを不合理なもの、利己的なものから区別できる立場でなければならない。それはまた絶対的なものと相対的なものを区別できなければならないだろう。そのような立場で区別された相対主義は、言語、文化、制度、慣習に関する様々な選択肢を相対化し、「それら全てを他のものと同等と見なす方法」[注120]であるだろう。それは相対主義の批判者自身が言うように相対的な主張とは思えない。つまり絶対的になってしまう。それはその区別が有効でないという別の表現である。それは「もしある人の確信が、ただ相対的にのみ妥当であるならば、なぜ断固としてそれらの確信を表現するのか」という問いそのものが有効でない理由でもある。

しかし我々が、ローティによって示唆されたように、世界と自我を神格化する立場を棄却し、歴史的に見るならば、問題は別様に見えてくる。我々が偶然によって採用している言語、文化、制度、慣習を、我々は超越することはできない。「言語は歴史の過程において変化する、そうして人間は、その歴史性を逃れることができない。人間がなすことのできるほとんどのことは、次の時代の始まりを産み出すために、自分の時代に内での緊張を巧みに操作することである」[注121]。それはまた我々がそのような変化にあって、選択肢を合理的に、あるいは絶対的に判定できるような「中立的立場」に立てないということである。

そのような見解によってローティが引き出す結論は、先の反相対主義的問いに、即ち「もし自由が道徳的に特権を持った地位を持たないならば、それが多くの価値の内の一つの価値にすぎないならば、自由主義について言うことができることは何か」という問いに、自由主義者は答えられないということである。なぜならその問いは、それに答えるために選択のための「中立的立場」を要求しているからである。自由主義者は当然「歴史の偶然を超越できない」[注122]、それゆえ他の諸々の

注119 Contingency, p. 46.
注120 Contingency, p. 50.
注121 Ibid.
注122 Ibid.

価値の中から自由を「道徳的に特権がある」とするような選択をなすことはできない[注123]。

要するに絶対主義と相対主義、合理性と不合理性、道徳と利己主義の区別は、「自由主義的民主主義の始まりに不可欠だったけれども、民主的社会の維持と進歩にとって障害となってきた」[注124]ということである。それは自由主義的政治思想の登場する十八世紀啓蒙主義の用語と結び付いた合理主義的記述である。それらの区別はその時代には有効であったが、今日ではそれほど有効ではない。

そのようなローティの観点から見れば、十八世紀の自由主義的政治思想を生み出した啓蒙主義的合理主義が今日破綻し、哲学的基礎を失ったので、「自由主義社会が道徳的に破綻し、社会的結合力を失った」[注125]という主張も有効ではない[注126]。そのように主張することは、ローティによれば、用語の歴史性を無視した発言である。なぜなら十八世紀啓蒙主義者が「新しい文化生活の形式」を記述するために使用した用語は、「大部分彼らが置き換えることを望んでいた文化の語彙からの借り物」[注127]であった。従って彼らが創造しようとした新しい文化生活が実現されていく過程において古い文化からの借り物であった用語が、新しい文化生活の記述そのものを破壊するような形で姿を現わすことになるのも当然である。我々のなすべきことは、そのような古い文化から借りてこられた一連の語彙を破棄することであり、「記述の改変」を進めることである。そのような過程を、ローティは、「啓蒙主義の自滅」ではなく、「啓蒙主義の自己撤回的（self-canceling）かつ自己実現的（self-fulfilling）勝利」[注128]の過程と見なすのである。そうしてローティは自らをそのような啓蒙の継承者に組み込むのである。

さて前述の区別がそれほど有効ではないことが示されたならば、それらの区別を避けた語彙で、「公的なものと私的なもの」、即ち我々自身と我々の共同体は、どのように記述されるだろうか。ローティによれば、今日自由主義社会において、私的なものと公的なものの「創造」に関わり、そ

注123 それでは我々は、我々の時代が生み出す諸々の価値の選択をできないということになる。その場合、よく言われるように、自由主義は、その自由主義そのものを否定する価値の言明も許容するのであろうか。ローティは自由と「ナチ党員が一時的にドイツ人に提供した国家目的の意味、あるいは宗教戦争を鼓舞した神の意志への適合の意味」（Contingency, p. 50）を並べて置くことを示唆する。それは、我々がナチ党員や宗教戦争を簡単に非難できないということを意味する。なぜなら歴史的に見るならば、「我々は敬意を払うことなしにマルクス主義、キリスト教、功利主義に言及することはできない。というのは各々が人間の自由に役立った時代があったからである」（Contingency, p. 89）と言えるからであり、それがプラグマティズム的解釈の特徴だからである。ただローティは、無目的な対話の継続が我々にとって最善の選択をしていくだろうということを期待しているように思える。それは無目的な対話の継続に過大な期待をかけすぎているように思える。とはいえそれを否定することは、我々が、説得ではなく、過去にナチ党員や宗教戦争の当事者が取ったのと同じ権力の行使の道に戻ることを意味するだろう。

注124 Contingency, p. 44.

注125 Contingency, p. 56.

注126 この論点は、ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』の見解に対するローティの反論である。Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklaerung. Philosophische Fragmente, Querido Verlag, Amsterdam, 1947. マックス・ホルクハイマー、テオドール・W・アドルノ、『啓蒙の弁証法』 徳永恂訳、岩波書店、1990年.

注127 Contingency, p. 56.

注128 Contingency, p. 57.

の「記述の改変」を行なっている領域は、「文学」と「政治」[注129]である。即ち自己創造は「文学」が、正義の探求は「政治」がその「記述の改変」を担当している。世界と自我の脱神格化のもたらした結論からみれば、両者は、偶然的存在である我々がその偶然に対処する「二つの道具」と見なすことであった。それは「私的なものと公的なものの確固とした区別をすること」[注130]であり、個人の創造的生活に関わるものを「公的生活と政治的問いに大部分無関係なものと見る」[注131]ことである。つまり「私的な自己イメージの形成」と我々が「政治的になる」ことは、確固と区別されねばならない。このように理論的に分断された「文学」と「政治」の領域は、実践的にはどのように融合されて見えるか、その記述を与えるのが次の課題である。

その場合ローティは、社会規範の問題と個人的創造的生活の関係に関する困難な記述を見いだそうとしているのである。即ち一方を他方に還元することもなく、また一方を主張するために他方を犠牲にしないような記述である。

そのような融合の試みは、両者を合一させる伝統的な試み、例えば「ソクラテスと共に、内面的人と外面的人が一人の人として存在することを祈る」こと、あるいは「プラトンと共に、魂の部分と国家の部分が対応することを信じる」[注132]こととは別のものである。そのような合一の試みは、各々の人が自分自身について語ることを他の全ての人々に理解されたいがために、公的目的と私的目的の両方に最大公約数的であるような「単一の記述を見いだすことを我々に約束する」[注133]ことである。しかし公的目的と私的目的の両方を包括する単一の記述を見いだす試みは、私的な記述を公的にすることであり、そのために合理的な論証を展開し、それを実現するための装置として社会を形成することであるだろう。そのような論証は説得でもないし、議論でもなく、「権力の使用」[注134]である。それに対してローティが試みるのは、自己創造と正義の探求の記述を無関係なままにして、両者を実践的に融合しているような社会制度と文化の「希望」を語ることである。

既に論じられたように、世界と自我の脱神格化された社会と文化においては、もはや道徳哲学は、超歴史的な善、正義、幸福等々についての一般的原理や規則の探求ではなくなる。むしろ「『我々』とは誰か、どのようにして我々は現在あるようになったのか、そして我々は何になろうとしているのか」という問いに解答を与えるべく、「歴史的物語とユートピアの推測の形式」[注135]を取ることになるだろう。その場合、我々はもはや、道徳を欲望と良心の対立のごとく、個人の内面の問題とは見ず、また道徳を神的必然的なものへの接近とも見ないということである。このような世界と自我の脱神格化が認められるならば、我々は社会を「偶然的な人間的人工物、即ち時間と偶然の移り変わりに従って成長していった共同体」[注136]と見ることができる。それによって我々の道徳的確信の表

注129 Contingency, p. 53.「文学」と「政治」の記述の改変が、『偶然、反語、連帯』の第二部、第三部の内容を形成している。私はその具体的な記述の考察を避け、自由主義社会の希望を述べるにとどめる。

注130 Contingency, p. 83.

注131 Ibid.

注132 Contingency, p. 92.

注133 Ibid.

注134 Contingency, p. 84.

注135 Contingency, p. 60.

注136 Ibid.

現は、「我々自身をそのような偶然と同一視する」[注137]かどうかの問題と解することができるようになるだろう。

それは、例えば、「軍人、聖職者、賢者、あるいは真理を探求する『論理的』で、『客観的』な科学者」を文化的英雄と見なす政治形態の記述ではなく、全ての人を過去の記述を改変し、自己創造を行なっている「詩人」と見なす政治形態としての「自由主義のレトリックを創ること」[注138]である。つまり「自己創造や私的な計画のための余地」[注139]を認める社会の記述を行なうことである。そうすることによって、個人の創造的生活に余地を与え、また個人のそのような努力とは無関係な歴史的存在としての共同体の創造が可能になるだろう。

そのような共同体の創造は、「権力の使用」ではなく、世界と自我の脱神格化によって可能となる「説得の使用」[注140]を選択することである。それをローティは「自由な議論」[注141]と呼ぶ。それは既に示された世界と自我の脱神格化によって記述可能となるもの、即ち合意を形成する「対話の継続」を共同体の創造に関して行なうことを表わしている。「自由な議論」は我々の共同体に関する合意を形成するものである。「自由な議論の結果であるものは何であれ、我々は『真』あるいは『善』と呼ぶだろう」[注142]。

ローティは自由主義社会での「自由な議論」を次のように表現している。「そのような理想的社会では、公的な出来事についての議論は、(1) 状況によって平和、富、自由といった目標の一つが他の目標のために犠牲にされることを要求される場合、平和、富、自由に必要なもののバランスをどのようにとるか、(2) どのように自己創造の機会を平等にし、人々にただその機会を使用あるいは無視するのを任せるのか、ということを中心にして回るだろう」[注143]。我々は、このような議題についての議論、対話を継続し、対話を終らせようとしてはならない。なぜなら我々歴史的存在者は、そのような議論がどこに向かうのか、我々の子孫によってどのように変えられるのか予測できないからである。ローティの自由主義社会の希望は、そのような対話の継続する社会である。

それゆえローティが描く自由主義的ユートピアの市民は、「道徳的熟慮の言語の偶然を、そうしてその良心の偶然を、そうしてその共同体の偶然を知っている人々である」[注144]。彼らは「十六世紀の平均的キリスト教徒が『なぜあなたはキリスト教徒であるのか』という問いに答える必要を感じなかったように、或いはほとんどの人々が現今では『あなたは救われるのか』という問いに答える必要を感じないように、『なぜあなたは自由主義者であるのか。なぜあなたは見知らぬ人の侮辱を気づかうのか』という問いに答える必要を感じない」[注145]人々であり、「人間の連帯についての自分の意識の正当化を必要としない」[注146]人々である。そのような人々の共同体は、自由な議論その

注137 Contingency, p. 60.
注138 Contingency, p. 53.
注139 Contingency, p. 63.
注140 Contingency, p. 84.
注141 Ibid.
注142 Ibid.
注143 Contingency, p. 85.
注144 Contingency, p. 61.
注145 Contingency, p. 87.
注146 Ibid.

ものがもはや我々の共通の話題にならないほど、自由な議論が行なわれている社会であろう。このような社会では道徳的、政治的に未成熟であることは、危険なことであり、「偶然の認識としての自由」と「そのような認識が自由主義社会の成員の主要な徳とすること」[注147]が要求されるだろう。それゆえローティは自由主義社会のユートピアを「人間の連帯」の希望として記述する。しかし「人間の連帯は共通の真理あるいは共通の目標を共有する問題ではない」[注148]。それは、各々の人が自己創造を行なう余地を持ち、そして社会がそれを抑制するよりもむしろその自由を拡大し、平和、富、自由についての各人の寄与を自由に議論し、対話を継続していく社会である[注149]。

上述したローティの自由主義社会のユートピアの記述は、「成長そのものが唯一の道徳的目標である」というデューイの見解を「自己創造」において捉え、個々人の成長を許容し、むしろ促進する共同体として自由主義制度を記述することであったと結論してよいだろう。それはデューイによって計画された「認識論から政治学へ」のプログラムの実行である。我々はそのような制度の中で、プルーストを読むようにプラトンを読み、他の人々の本を読み、新たな自己の記述の改変、自己創造と共同体の創造に関する対話を続けるだろう。そしてこのような「自由主義的ユートピア」の未来は、個人の自己創造という自由を許容し、そのような自由についての対話を継続していく自由主義社会という「自由の果てしない増殖的実現」[注150]である。このような「記述の改変」は既に様々な分野で行なわれており、現実に我々はそれを体験している。そのような「記述の改変」を、ローティは「小説、映画、TVプログラムが徐々にではあるが堅実に、道徳的変化と進歩の主要な乗り物として、説教や論文に置き換わってきた」[注151]という事実の内に見ている。

ローティの示唆に富み、機知に富んだ華麗な記述のレトリックが、実存主義的プラグマティズムと社会主義的プラグマティズムの新たな結合の試みと見るならば、色あせて見えるかもしれない。そのような試みは、ローティをまとめる試みとしては、別になされねばならないことであると思われるが、ローティ自身の語ることとは別のことである。私はそのような試みをするだろう。しかし彼によって示唆されたことは、我々自身と我々の共同体を考える上で我々の思考を刺激し続けるだろう。

[注147] Contingency, p. 45. ローティは Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty (Oxford University Press, 1969) p. 167. を引用しその社会で要求されていることとして道徳的、政治的成熟を示唆する。「自分の実践を決定するために形而上学的要求を認めることは、同じように深淵で、より危険な、道徳的かつ政治的未成熟の徴候である」(Cf. Contingency, p. 45)。

[注148] Contingency, p. 92.

[注149] 『哲学に対する民主主義の優先』の中で、ローティは、アメリカの民主主義政治を特色づけるものとして、トーマス・ジェファーソンの次の言葉を挙げる。「隣人が、二十人の神がいると言おうと、神はいないと言おうと、わたしには何の差し障りもない」(Rorty, Richard, Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1. Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 175.『連帯と自由の哲学』冨田恭彦訳、岩波書店、1988年. p. 163)。それは「政治は最も大切な事柄に関する信念と切り離すことができ、市民が最も大切な事柄について同じ信念を持っていなくとも、民主社会は成立しうるという考え」(Ibid.)である。ローティは、ジェファーソンの主張に含まれる「宗教に関する個人的信念」を自己創造に置き換えることによって、その主張をプラグマティズム的に解釈する。ローティの、世界と自我の脱神格化によって記述される自由主義的民主社会は、アメリカの自由主義政治のプラグマティズム的解釈であると言えよう。

[注150] Contingency, p. xvi.

[注151] Ibid.

確かに刺激的な割には彼の思索の素朴で、あたりまえと言えば言えなくもない彼の思索の率直さは、深淵な思索を求める者にとっては、軽薄の極みであるように見えるかも知れない。だがそれは逆に思索、思考が複雑かつ錯綜し、もはや専門家の口にしか昇らなくなった哲学用語を現実の思索へ向け変える希望を与えてくれるものでもある。言語の役割は何なのか、この論点先取的問いを今日敢えて問わなければならなくなった我々は、言語に関してかなり異常な状態に陥っているのではないかと考えさせられるのである。それゆえ自由主義社会の徳は「わかりやすく話すこと」[注152]であるというプラグマティストの言葉が新鮮に響くのは私だけであろうか。

(平成4年9月28日受理)
(平成4年12月28日発行)

[注152] 私は Michael Oakeshott から引用された文章が、ローティの意図をもっともよく示していると考えている。「道徳は、一般的原理の体系でもなく、また規則の法典でもない、むしろ自国語である。一般的原理や規則さえもそれから引き出されるだろうが、しかし(他の言語のように) それは文法学者の創造物ではない；それは話し手によって作られる。道徳教育において学ばれなければならないことは、善い行為とは公平に行動することであるとか、寛大であることであるというような定理ではなく、また『いつでも真理[本当のこと]を語れ』というような規則でもなく、むしろわかりやすく[intelligently]言語を話す話し方である…」(Contingency, p. 58. Michael Oakeshott, Of Human Conduct (Oxford: Oxford University Press, 1975) pp. 78-79.)。