

真理論のプラグマティズム的解釈

小澤 照彦
(人文学部文学科哲学研究室)

Pragmatic Interpretation of the Theory of Truth

Teruhiko OZAWA

目次

はじめに

- (1) 真理の古典的モデル
- (2) 真理の近代的モデル
- (3) 真理の哲学的モデル
- (4) 真理論の背後に隠された動機

はじめに

「哲学」と称される文化領域に係わる者で、現代において哲学するということはどういうことなのか、果して現代において哲学することの意味があるのかどうか、もはや哲学は解決すべき問題を持たないのであろうかということに疑問を覚えない者は少なくないだろう。このような疑念は、シルバーマン、或いはローティによって指摘されるように、現代哲学の非常に錯綜した状況に対する当惑の表現である。現代哲学の状況は「大陸的哲学 (Continental Philosophy)」と総称されるものと、分析哲学を中心にする「英米哲学 (Anglo-American Philosophy)」とに大きくわかれ、その各々において「哲学と非-哲学 (Philosophy and Non-Philosophy)」の対立が見いだされる¹。しかしこのような哲学の混乱状況に対し、哲学の自己同一性を嘆く声は昔より聞かれることであり、その意味で「哲学とは何か」という問いは新しい問題でも何でもない。しかし今日我々はその問いをヴァンデルバントが問うようには問うことができない。ヴァンデルバントは「哲学とは何か」と問い、次

¹ Continental Philosophy I, Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty, edited by Hugh J. Silverman, Routledge, New York and London, 1988, pp. 1-2. Richard Rorty, "Philosophy in America Today" in Consequences of Pragmatism, Harvester Wheatsheaf, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, 1982, 1991, pp. 211-230. 邦訳「現代のアメリカ哲学」〔哲学の脱構築 プラグマティズムの帰結〕所収、室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・疋茂訳、御茶の水書房、1985年、pp. 472-475。

のように答えることができた²。彼によれば、哲学は本質的に「真と偽、善と悪、美と醜」によって特徴づけられる「価値判断の三つの形式」³の規範を探求する「普遍性への要求」⁴であり、その要求に基づく「絶対的価値判断の諸原理の学」、或いは「規範の体系」であり、「規範的意識の学」である⁵。

しかしこのような問い方及びその解答は、既に「哲学」と呼ばれるような統一像があることを前提にしており、その前提への揺るぎない確信の表現である。だが現代はこのように問うこと自体が問題にされるような時代なのである。例えば、我々はハイデガー、ウイトゲンシュタイン、デューイ、メルロ＝ポンティ、フーコー、デリダ、レヴィナス、ラッセル、カルナップ、クワインといった人々に対して、彼らが共通の「規範的意識の学」としての「哲学」を探求しているなどと考えらるだろうか。

拙論の意図は、このような「哲学」への反省についてのローティの見解を、主として『哲学と自然の鏡』に基づき、真理論という観点から紹介することである⁶。確かに哲学的深遠さを求める人々にはこのような議論は不快であり、また無用なものであろう。しかし各々の時代において「哲学」と呼ばれたものに係わってきた人々の思索の跡を見るならば、少なくとも西洋哲学と呼ばれる領域に属する人々の思索的努力を見るならば、それはただ内的満足を求める求心的方向へではなく、むしろ外への方向を強く示してきたということを知ることができる。ローティはそのような外への方向へ、即ち「対話」の方向へと哲学を向けようとするのである。

ローティは自らの『哲学と自然の鏡』を「伝統的経験論の批判」⁷、或いは「近代の哲学の未解決な問題の背後にある前提をいっそう孤立させる試み」⁸と呼ぶ。しかしその著作全体を紹介するのがここでの趣旨ではない。デカルトによる『認識論的転回』の前史と後史に関する限りで、ローティの見解の一部を紹介するにとどめる。さらにローティ自身のいうところから従って付け加えれば、『哲学と自然の鏡』は何か新たな哲学体系を意図するものではない。それは「哲学」に対する診断であり、哲学に対して「治療的」であることを意図している⁹。その際ローティが依拠する立場はプラグマティズムの立場である¹⁰。ローティはジェイムズ、デューイのプラグマティズムの本質を「相

² Wilhelm Windelband, *Präludien I, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 7. u. 8. Aufl. Tübingen, 1921.

³ *Ibid.*, S. 39f.

⁴ *Ibid.*, S. 40.

⁵ *Ibid.*, S. 46.

⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, 1980.

⁷ *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. xiii.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. xiii-iv.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 9-10. ローティは『哲学と自然の鏡』がウイトゲンシュタイン、ハイデガー、デューイに依存していることを強調する (*Ibid.*, p. 9)。しかしそれは彼らが「歴史主義」的であるという点においてである。そして重要な点でローティの見解はデューイにより多く依存している。

対主義」「歴史主義」「非合理主義」的傾向に見る¹¹。従ってプラグマティスト、ローティの眼から見たならば、即ち「相対主義」「歴史主義」的な観点から真理論を捉えるならば、「哲学」、より限定するというならば、「真理論」がどのように見られるかということを経験しようと思う。

そのような主題に係わる際、ローティが意図していることは、主として「哲学」が「永遠の問題」に係わるものとされてきた幻想を打ち砕くことにある¹²。そしてそのような「永遠の問題」とされるものの中に「認識の基礎づけ」に係わる認識論的テーマ、及びその問題の解決と不可分に結びついて生み出された「心身二元論」の問題がある。ローティは両者の問題が結局同根であることを示し、それがデカルト的認識論の産物であることを明らかにしようとするのである。

ローティによれば、「認識論」と見られる限りでの「哲学」は「表象の一般的理論」と見なされる¹³。それによれば「哲学は、認識者としての人の研究、即ち認識を可能にする『精神的過程』或は『表象の活動』の研究の内にこれらの基礎を見いだす。知ることは、心の外側に存在するものを正確に表象することである；そうして認識の可能性と本性を理解することは、心がそのような表象を構成することができる仕方を理解することである」¹⁴ということになる。このような『精神的過程』の理解に基づく『認識の理論』はデカルト、ロック、カントを貫く十七—十八世紀哲学の伝統を形成する。ローティはこの伝統、即ち「表象の一般的理論」の探求の正体を露にし、それが「非歴史的」なものではなく、「歴史的」であり、社会的であり、相対的であることを示し、「真理」或は「正当化」の問題を「『認識主体』と『実在性』の間の処理というよりむしろ社会的現象として」診断しようとするのである¹⁵。またかような論述におけるローティの意図は、「人が『哲学的』見解を持つべきである事柄としての『心』への、それについての『理論』があるべきであるものとしての、そして『基礎づけ』を持つものとしての『認識』への、およびカント以来想像されてきたものとしての『哲学』への、読者の信頼を掘崩すこと」¹⁶でもある。

(1) 真理の古典的モデル

ローティが「認識の基礎づけ」「心身二元論」「表象の一般的理論」「認識の理論」と呼んでいるものの問題は、一般には「真理論」と総称される問題を形成している。即ち「真理は観念、表象、命題、判断、言明と実在、対象との一致である」という真理の定義を巡る問題である。先ずロ

¹¹ 「相対主義」「歴史主義」「非合理主義」というレッテルは一般に否定的な意味で、プラグマティズム、特にデュロイの哲学に張り付けられるものである。参照、Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Book III, vol. VIII*, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1985, pp.376-379. それに対してローティはプラグマティズムの「相対主義」「歴史主義」「非合理主義」をむしろ肯定的に取り上げる。「哲学と自然の鏡」は「歴史主義」的、「相対主義」的立場から記述されている。更に次のものを参照されたい。Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism" in *Consequences of Pragmatism*, Harvester Wheatsheaf, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, 1982, 1991. 邦訳「プラグマティズム・相対主義・非合理主義」『哲学の脱構築—プラグマティズムの帰結』所収、室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・芹茂訳、御茶の水書房、1985年。

¹² *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 3.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

ーティはその問題の生成過程を記述する。そしてローティはこの問題が実は「鏡としての心」¹⁷という像、比喩に基づくものであることを明らかにしようとする。

「我々の哲学的確信のほとんどを決定するのは、命題というよりむしろ像 (picture) であり、言明というよりむしろ比喩である。伝統的哲学を捕虜にして置く像は—あるものは正確で、あるものは正確でない—種々の表象を含んでおり、そして純粋な、非経験的方法によって研究されることができる、大きな鏡としての心の像である。鏡としての心の思念なしには、表象の正確さとしての認識の思念が、それ自身を示唆しなかっただろう。この後者の思念なしには、デカルトとカントに共通の戦略—いわば鏡を調べ、修繕し、そして光らせることによってよりいっそう正確な表象を得ること—は意味をなさなかっただろう」¹⁸。

従ってローティの戦略に従って論述の方向を示すならば、「真理論」が「哲学」の中心問題として一貫して探求されてきたのかどうか、即ち古代人も近代人も現代人も同じ問題を見つめ、それに答えるために「哲学」という分野を保持してきたのかどうか問うことになるだろう。

さて「鏡のイメージ」はプラトン、アリストテレスに遠因を持つ。それは「真理は思惟と対象との一致」、或いは「判断と実在との一致」という見解を表すものである。アリストテレスは、真偽の定義を次のように与えていた。

「存在するものを存在しないと言い、あるいは存在しないものを存在すると言うは偽であり、存在するものを存在すると言い、あるいは存在しないものを存在しないと言うは真であるからして、なにかをあるとかないとか言う者は、真を言うか偽を言うかのいずれかである」¹⁹。

これは言明とそこに起こっている事態との一致を真、その反対を偽とする定義であり、非常に素朴な意味において明解な定義である。それは魂が感覚による「表象像」をそのままに言明しているならば、それは真、そうでなければ偽であるということである。つまり見たまま、感じたままを語るならば、我々は決して誤らないということである。「感覚はその感覚に独特なものに関しては常に真である」²⁰。それはローティの言い方では、「ものがどのように我々に現れるかということについて我々は誤ることができない」²¹という見解である。

しかし感じたこと、即ち現象のみを真とすることは「不合理な印象」²²を与える。なぜならこのような現象についての言明において我々の「偽」が生ずるからである。白を見ているということについて我々は誤ることはないが、その白いものが布であるか、紙であるかということについて、我々は誤るのである。そして「我々が認識の対象として持ちたいと思っているものは、厳密には現象ではないもの」²³である。それは、アリストテレスの言い方では、白いものではなく、白くあることである。従ってアリストテレスはプラトンの「想起説」によって表される真理観の影響を受けた「質料形相論的説明」のモデルを形成する²⁴。それはいわば、「主観が対象と同一になること」とし

¹⁷ Ibid., p. 12.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Aristotelis *Metaphysica*, Oxford Classical Texts, 1011b, 邦訳、アリストテレス全集、第12巻、「形而上学」、出隆訳、岩波書店、p. 126.

²⁰ Aristotelis *De Anima*, Oxford Classical Texts, 427b, 邦訳、アリストテレス全集、第6巻、「靈魂論」、山本光雄訳、岩波書店、p. 93.

²¹ *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 160.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p. 41.

での認識論である²⁵。

プラトンは周知のごとく二元論を取る。彼にとって真理は不変であり、また普遍妥当なものであることは、前提されている。そして視覚に訴える比喩が使用される。確かに感覚的事実をそのまま言明することに偽はないように思われる。感覚そのものは決して嘘をつかないし欺きもしない。しかしそのような言明は個人的であり、誤らないという消極的言明であって、決して真理の積極的言明ではない。しかも我々の偽なる言明は目に見える世界、即ち現象界の言明において生ずる。また現象界の出来事は変化し、移り変わる。そのような世界には不変かつ普遍妥当なものは存在しない。

それに対して「一」「等しさ」等は不変かつ普遍妥当なものである。このような対比により、我々は現象界において感覚している対象を通じて、それから「一」「等しさ」のアイデアを想起する。アイデアは「一」或は「等しさ」の基準であり、感覚ではなく、知性によって捉えられるものである²⁶。この「真理」のモデルは数学であり、それは万人に共通のものとされる。我々が数える時、感覚的事物を介してであっても、数は永遠のものとされるのである。

従ってアイデアは我々が感覚ではなく、知性の能力を働かせるとき見えるものである。プラトンは「太陽の比喩」²⁷によって、それを視覚的モデルとして示している。現象界においては、我々の目は太陽の光のもとで色（感覚対象）を見るように、英知界においては、知性がアイデアのもとで存在を捉えるのである。それゆえアイデアこそ真理の基準であるということになる。

プラトンがその二元論で示していることは、言明の「確実性」における相違である。ローティによれば、プラトンは「確実性における相違は、認識される対象における相違に対応しなければならない」という「George Pitcherが『プラトンの原理 (Platonic Principle)』と呼んだものを明瞭に表現した最初の人であった」²⁸。それは例えば、我々がれんがと数のような異なった対象を把握するための異なった能力を必要とするということである。従ってプラトンによる「『必然的』真理と『偶然的』真理の間の種的な相違」、「国家第VI巻の『分割された線』上の形而上学的区別に対応するものは、非命題的内的表象の種類の間の区別ではない、むしろ命題に付着している確実性の等級の間の区別である」²⁹。即ち感覚における確実性と知性における確実性の区別、及び両者の質的相違が主張され、それに対応した対象の質的相違が主張されるのである。このようなプラトンにおける区別がアリストテレスにも妥当するかどうかについては若干問題もあろうが、アリストテレスでは「表象 (phantasia)」を介して、感覚能力と思惟能力が区別され、水と水であること、大きいものと大きさであることとの区別に対応させられている。「思惟能力は表象像のうちで形相を思惟する」³⁰。

さてプラトン、アリストテレスに感覚を嫌悪させ、知性的認識に向わせた動機は何であろうか。即ち「確実性」の等級を区別させ、『必然的』真理の把握に係わる知性を称揚させた動機は何であろうか。確実なる知識の探求は、彼らにとって単に真理のための議論ではない。プラトンが想起説

²⁵ Ibid., p. 45.

²⁶ Plato's Phaedo, 73-75, 邦訳、「パイドン」、プラトン全集、第1巻、松永雄二訳、岩波書店。

²⁷ Plato's Republic, 508-509, 邦訳、「国家」、プラトン全集、第11巻、藤沢令夫訳、岩波書店。

²⁸ Philosophy and the Mirror of Nature, p. 156.

²⁹ Ibid., p. 158. 参照、Plato's Republic, 509-511.

³⁰ Aristotelis De Anima, 431b, 邦訳 p. 107. もっとも「表象 (phantasia)」は難解な概念であり、それをどのように解するかは研究者にとって困難な問題となるだろう。

を展開する動機は、「魂の不死」³¹を証明することである。それは魂を肉体から切り離し、永遠の至福を得るといふ道徳的、宗教的見解を説得的にするために必要欠くべからざる議論なのである。従って『永遠不変』の真理は、それを把握する魂が永遠かつ不変のものであることを示すために不可欠なものであったのである。同じことは永遠不変の「純粹形相」の「観照」を目的とするアリストテレスにとってもいえることである。魂の能力は「生きること」にあり、「生きること」の目的は「永遠なもの、神的なものにできる限り与かる」³²ことである。そして我々人間の魂にあっては、理性だけが身体から分離され、そのとき我々の魂は「不死で永遠である」³³とされるのである。それゆえ少なくとも彼らにとって、真理がそれ自体として、即ち真理の為の真理として論じられていたのではないということが予想されるのである。

(2) 真理の近代的モデル

さてローティによれば、前述したプラトンの二元論によって表現される『必然的』真理を把握する「魂」の分離は、「身体的眼と心の眼 (the Eye of the Mind) の間の区別」³⁴であり、それによって「ヌースー思考、知性、洞察力ーは人を動物から切り離すもの」³⁵とされるようになった。そして「普遍を観想できるゆえ非質料的なものとしての魂は、ほぼ2,000年の間、『なぜ人は特異であるのか』という問題に対する西洋哲学者の解答のままであった」³⁶。ローティによれば、その近代的文学的表現が「ガラス状本質 (Glassy Essence)」³⁷である。

彼は次のようにその「ガラス状本質」を記述している。「それは二つの理由でガラス状一鏡に類似一である。第一に、それは変えられることなく、新しい形式を取るーしかし物質的鏡のように感性的形式というよりむしろ、知的形式を取る。第二に、鏡は他のあらゆるものより純粋で、繊細な表面をしており、微妙で、優美である実体から作られている」³⁸。

それでは次にこの「ガラス状本質」としての「心(mind)」が発明された経過をローティに従って見て行くことにしよう。ローティは「心の発明」をデカルトに帰する。「デカルト的二元論」は「延長物 (res extensa) と思惟物 (res cogitans)」³⁹の区別を主張する。それは『存在論的ギャップ』即ち「実在が二つの還元できない (irreducibly) 異なった存在論的種に属すること」⁴⁰を主張するものである。

ローティによれば、その『存在論的ギャップ』が「心一身二元論」を生み出しているのである。

³¹ Plato's Phaedo, 72-73.

³² Aristotelis De Anima, 415a, 邦訳 p. 50.

³³ Aristotelis De Anima, 430a, 邦訳 p. 102.

³⁴ Philosophy and the Mirror of Nature, p. 38.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., p. 41.

³⁷ Ibid., p. 42. ローティはその表現を J. V. Cunningham, "'Essence' and The Phoenix and the Turtle," English Literary History 19 (1952) に示唆され、William Shakespeare, Measure for Measure, iii, 11, 7-123. 「それが神を鏡に写すゆえに、ガラス状」から導入した表現であると述べている。(Ibid., p. 42 n.10)

³⁸ Ibid., p. 43.

³⁹ Ibid., p. 18.

⁴⁰ Ibid., p. 19.

ではこのような「存在論的ギャップ」はいかにして生じてきたのであろうか。既にプラトンとアリストテレスについて述べた際、二種の「矯正できないことについて持っている認識論的特権」⁴¹を指摘した。即ち言明の「確実性」における区別である。一方は「苦痛を持っている人は、その苦痛がどのように感じられるかについて間違ふことはありえない」⁴²という意味での感覚の確実性であり、他方は数学にモデルを持つ必然的普遍的確実性である。この区別は対象の区別（イデアと現象）として存在論的に規定され、それに魂の区別が対応していた。従って「認識論的相違が存在論的ギャップを生み出す」⁴³のであり、それに「普遍-特殊の区別」⁴⁴が対応する。しかしそれがすぐさま「心-身二元論」を生み出すのではない。「ギリシア人は心-身問題も持っていなかった」⁴⁵ことをローティは見抜いている。アリストテレスのモデルでは「知性は、内的眼によって調べられる鏡ではない。鏡と眼の両方が一つなのである」⁴⁶。即ち「普遍-特殊」の存在論的区別に「魂の区別」が対応する。

それに対してデカルトは「疑うこと、理解すること、断言すること、否定すること、意志すること、拒絶すること、想像すること、感じること」すべてを「思考」に入れた⁴⁷。それによって「普遍-特殊」の存在論的区別は「観念の区別」になる。デカルトの「省察」の叙述に従って、この「観念の区別」を見るならば、次のようになる。

デカルトは先ず「思考 (cogitatio)」を分類する。それは(1)「観念 (ideae)」、(2)「意志、感情 (voluntas, affectus)」、(3)「判断 (judicium)」⁴⁸に区別される。

(1)「観念」は「物の像」であって、それ自体で見られ、他の何ものにも関係づけなければ、偽ではありえない⁴⁹。(2)「意志、感情」も真偽に係わらない。(3)「判断」が問題となる。判断の本質は、我々の内にある観念が、わたしの外にあるあるものに似ている、或は一致しているとわたしが判断する点にある。そして誤謬が生ずるのは、いかなる観念の場合かということが考察される。

「観念」は、(1)「生得的観念 (ideae innatae)」、(2)「外来の観念 (ideae adventitiae)」、(3)「わたし自身によって作られた観念 (ideae a me ipso factae)」に区別される⁵⁰。

(3)「わたし自身によって作られた観念」がわたしの外にあるあるものに似ている、或いは一致しているという必要はない(例、キマイラ)。問題はわたしの外にあるあるものに似ている、或は一致している観念、即ち真なる観念は、(1)「生得的観念」であるのか、それとも感覚を介して生ずる(2)「外来の観念」であるのかということである。外から来る観念が外のものに類似していなくてはならないという理由はない。デカルトは太陽の二つの観念の例を挙げる。感覚を通じて我々が得る太陽の観念は、外来的なものと思なされるものであるが、「きわめて小さな太陽」⁵¹の観念である

⁴¹ Ibid., p. 29.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., p. 30.

⁴⁴ Ibid., p. 31.

⁴⁵ Ibid., p. 47.

⁴⁶ Ibid., p. 45.

⁴⁷ Ibid., p. 47. Cf. Oeuvres de Descartes, par C. Adam & P. Tannery, 7, Paris, 1904. Meditationes de Prima Philosophia, III, p. 34.

⁴⁸ Meditationes de Prima Philosophia, III, p. 37.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., pp. 37-8.

⁵¹ Meditationes de Prima Philosophia, III, p. 39.

それに対して「天文学上の根拠から取得されたもの、言い替えるならばわたしに生得的なある知見から引き出されたもの」⁵²によれば、地球より何倍も大きな太陽の観念が表示される。これら二つの太陽の観念がわたしの外に存在する同じ一つの太陽に類似しているということはありえないので、「理性の説得するところに聞けば、最も直接に太陽そのものに発出したと思われる観念が最も太陽に類似していないことになる」⁵³。従ってわたしの外にあるあるものに似ている、或は一致しているといえる観念は(1)「生得的観念」であるということになる。

ローティによれば、ここに「観念」というプラトンに起因するはずの言葉が、即ち存在論的区別を表す言葉が、「人間の心の内容」⁵⁴を表すために使われるようになる始まりがある。そしてそれは我々の内と外の区別、「意識と意識でないものとの区別」⁵⁵、即ち「心一身の区別」を生み出すそれをローティは「デカルト以後、現象—実在の区別は、焦点からそれ始め、内的—外的の区別によって置き換えられた」⁵⁶と表現する。この場合もはや「心は理性と同義でない」⁵⁷。従って古代人の「普遍を観想できるゆえ非質料的なものとしての魂」の役目を果たすものが、即ち「普遍的真理の把握」にたずさわるものが、何か別に求められなければならない。要するにローティによれば、古代人において、「普遍—特殊」の存在論的な区別と対応していた「魂の区別」は、観念という「心の内容」の区別になったということである。即ち「明晰かつ判明な知覚と『単なる』知覚の間の区別」⁵⁸、更というなら「理性としての心 (mind-as-reason) と意識としての心 (mind-as-consciousness)」の区別がそれである。それはデカルトが古代人の「魂」と異なる「心」を、そして「心が容易に認識できるのはそれ自身だけである」という「内的眼差し (Inner Eye)」⁵⁹の見解を、発明したということである⁶⁰。

それによってロックが「人が考えるとき、悟性の対象であるものすべて、思考において心の直接的対象すべて」を意味するために、「観念」という語を使うことが可能になったとローティは述べる⁶¹。それはまた「知性は網膜のイメージにならって作られた実在を調べる」⁶²という認識論モデルの成立である。それは更に「『意識』に特権的な存在を認めること」⁶³でもある。それによって「『心的対象』と呼ばれる特殊な種類の対象に対する特殊な関係によって我々が矯正できない認識を所有するという」考えが、即ち「所与の神話 (the Myth of the Given)」⁶⁴が生まれる。つまり「矯正できない認識」が「自然を写すものとしての心」に自然的に「与えられ」ている「『心的対象』」⁶⁵であると

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 49.

⁵⁵ Ibid., p. 51.

⁵⁶ Ibid., p. 160.

⁵⁷ Ibid., p. 54.

⁵⁸ Ibid., p. 55.

⁵⁹ Ibid., p. 62.

⁶⁰ このような心を見る心のような「心」の理解が、ローティによれば、反デカルト主義者 Ryle によって「機械の中の幽霊」と呼ばれたものと解される。(Ibid., p. 98.)

⁶¹ Ibid., p. 48.

⁶² Ibid., p. 45.

⁶³ Ibid., p. 62.

⁶⁴ Ibid., p. 95.

⁶⁵ Ibid., p. 97.

いう見解を生み出す。そしてそれがデカルト的内省の哲学、或いは「意識の理論」を形成することになる。「意識の理論」は「観察に類似のものとしての自己—認識のデカルト的モデル—内的眼のイメージ」⁶を保有する。ロックはそれを「我々の心の作用の機械論的説明と認識への我々の要求の『根拠づけ』の間の混乱」⁷によって「認識論」へと形成する。「あたかも何も書かれていない石版 (tabula rasa) が平然と心の眼 (Eye of the Mind) の凝視の下に永久にあるかのように」⁸、「認識することは全て、いわば石版そのものによってよりむしろ、刻印された石版を観察する眼 (Eye) によってなされることになる」⁹。しかし「内的状態」は「『歯痛』の意味を子供に教えることができない」¹⁰と同様の「特殊な通約できないと感じられる性質」である¹¹。そして「認識が認識される対象と心の同一性であると思っているので、アリストテレスが心の眼 (Eye of the Mind) のことを心配する必要がなかったのに対して」¹²、ロックにとって「印象 (impression) は表象であったので、彼は表象を意識する能力を、即ち単に表象を持つというよりむしろ表象を判断する—表象が存在するという、或は表象が信頼できるということ、或は表象が他の表象としかじかの関係を持っているということ—を判断する—能力を必要とした」¹³。しかしロックはそれを認めることはできない。それゆえロックはカント的な主観的判断と客観的判断の区別を逃れるすべをもたないということになる。

(3) 真理の哲学的モデル

ローティによれば、一般には「ロックのこの欠陥はカントによって改良された」¹⁴と考えられている。カントの改良の主要点は、ローティの見るところによれば、「概念のない直観は盲目である」¹⁵という主張にある。しかしここに内的表象がどうして外的空間的事物に係わるのかという「認識の理論」の中心的問いが生ずる。それに対するカントの解答は、いわゆる「コペルニクス的転回」といわれるものである。ローティの言い方では、それは「外的空間が内的空間に存在する Vorstellungen (表象) から構成されたというもの」¹⁶であった。それによって「観念論」¹⁷が基礎づけられることになる。

カントにとって真なる主張 (断言) は「根本的に異なった二つの種類の表象、即ち概念と直観」の (アプリアリな) 「総合」である。従ってローティによれば、「『ロックが... 悟性の全ての概念を感性的にしたように、ライプニッツは現象を知性的にした』とカントがいったとき、彼は混乱した十七世紀の知的風景を理解する枠組を与えていた」ということであり、そしてそれによって、

⁶ Ibid., p. 110.

⁷ Ibid., p. 140.

⁸ Ibid., p. 143.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 110.

¹¹ Ibid., p. 109.

¹² Ibid., p. 144.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 147.

¹⁵ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 51= B 75.

¹⁶ Philosophy and the Mirror of Nature, p. 147.

¹⁷ Ibid., p. 148.

カントは「カント以前の哲学が感覚を概念に還元したいと思っていた『合理主義』と逆の還元を欲していた『経験論』との間の争いであったという『近世哲学の歴史』の標準的説明を創った」⁷⁸ということになる。

そしてローティはその説明に基づいて、新カント派が「標準的な『哲学史』」を形成できたと見るのである。即ち「パイドンと形而上学Z巻の時代からアベラールとアンセルムス、ロックとライプニッツを通じて、クワインとストローソンへ正当に連なるはっきり哲学的である反省は普遍と特殊の関係に係わっていた」ということであり、「この統一的テーマ」により、「ギリシア人によって発見され、そして我々自身の時代まで連続的に悩まれている連続的問題を見ること」ができ、「2500年の歴史を持ったあるものとしての『哲学』の思念」を作り出したと解するのである⁷⁹。

このような記述によってローティがいわんとしていることはその逆である。カントの「概念と直観」の総合の解釈が「普遍と特殊」の問題として哲学の「統一的テーマ」という思念を形成し、「標準的な『哲学史』」を書かせたということである。確かに「哲学の歴史の認識が与えられないならば、我々はまさに望まれるものについて、また始めるべき場所について全く困るかもしれない」⁸⁰。「そのような当惑が軽減されることができるのは、『存在対生成』、『感覚対知性』、『明白な知覚対混乱した知覚』、『単純観念対複雑観念』、『観念と印象』、『概念と直観』のような用語を理解することによってのみである。それによって我々は認識論的言語ゲームと『哲学』と呼ばれた活動の専門的形式に入るだろう」⁸¹ということも確かである。しかしそれは「我々が哲学的瞑想を始めるとき、我々は不可避免的に直観—概念の区別に遭遇する」⁸²ということを意味しない。「むしろ我々は、もし我々がその区別に熟達しないならば」⁸³カントのいう問題を理解できないということである。そして問題は「もし我々がロックとヒュームを読んでいなかったならば」⁸⁴その区別の意味をどうやって知るのか分からないということである。

とはいえ「概念と直観」の総合の理説は「厳密には認識を対象というよりむしろ命題の認識であると解する方向でのカントの進歩—認識することを知覚することにならうアリストテレスやロックの試みから離れる歩み—である」⁸⁵。だがそれについてローティの下す診断は、「我々は、『我々の心に最も密接なもの』そして『我々が認識するのに最も容易なもの』を意識している場合に持っているその特殊な確実性へのロックとデカルトの訴えに対する最後のつながりをぶつりと切るのである」⁸⁶。つまりローティによれば、カントによって経験的、具体的知覚の確実性と明晰判明に把握される普遍的概念の確実性の独立した価値が否定されるということである。

従ってカント以前の段階では確実性に関して二つのモデルがあった。一方は「形相 (Forms) の内面化された説明、即ちデカルトの明晰判明な観念」⁸⁷という普遍に立脚したモデルであり、他方は「感覚の単純な観念」としての「ヒュームの『印象』」、即ち「ものがどのように感官に現象す

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., p. 149.

⁸⁰ Ibid., p. 151.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., p. 152.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., p. 153.

⁸⁵ Ibid., p. 154.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., p. 160.

るかについての確信」⁸⁸に基づくモデルである。そして「どちらの場合でも、人は強要されるべき対象」⁸⁹ [物自体] を認めていた。そしてカントは両者を総合し、その「両方の推定上の対象を、強要するには本質的に不完全で、無力なものとして拒絶すること」によって、即ち物自体の消極性によって、「認識の基礎づけを考えた最初の人」とされる⁹⁰。もっともその「推定上の対象の強要」を拒むことによって、確かにカントは「自然から自由へ我々を導く」⁹¹ ことができたと評価されるべき点を持っている。ローティのかような指摘は、カントの「真理論」が、単に真理のための真理を論ずるものではないことを暗示している。「自然から自由へ我々を導く」というその意図がカントに『純粹理性批判』を書かせたのであり、その真理論の意図するものであると考えられるべきである。

(4) 真理論の背後に隠された動機

ローティが『認識論的転回』と呼ぶものを、デカルトを中心にその前史から後史へ渡って簡単に報告してきた。古代人の認識モデルと近代人の認識モデルの相違、その背後にある動機を示唆することもできたと思う。しかしローティはそれぞれのモデルを比較してどれが最もすぐれているか判断しようとしているのではない。いずれのモデルのどれを選ぶかは選択の問題であり、その選択には哲学史的必然性はないのである。むしろローティはそれぞれのモデルがそれぞれの時代の別の目的に向けられたパラダイムの選択の結果であるということを示そうとするのである。

古代人のその目的は推測ではあるが既に触れた。十七世紀と十八世紀の認識論的転回が向けられていた目的について触れねばならない。哲学史の上で我々は、「デカルトとホッブズを『近代哲学を始めたもの』として見る」が、ローティによれば、彼らは決して「自らを『哲学的体系』を提供するものとして考えておらず、むしろ数学と力学における研究の開花に寄与するものとして、また教会制度から知的活動を解放するものとして考えていた」⁹² というのである。つまり『科学と神学の間の闘争』の解決が彼らの課題であったということである。従ってホッブズは「彼がしていたことを『科学』と呼ばれる他の何かあるものから区別したいという願望を持っていなかった」⁹³ と見ることができる。ローティによれば、ホッブズは、デカルト同様今日の言い方では「科学者」であるというのである。

つまりローティは十七世紀の思想上の対立を「科学と神学の間の闘争」と見ているのであり、そこには科学と哲学の対立はないというのである。そしてまたカントは逆の意味でやはりその「科学と神学の間の闘争」に参加していた。むしろ両者を調停するという意味で。彼の『純粹理性批判』は「信仰に余地を与えるために知を廃棄すること」⁹⁴ を意図している。それはカントの真理論の意図したものの一つである。カントもまた単純に認識のための、或いは真理のための理論として、その認識論を展開したわけではない。

ローティによれば、むしろ科学と哲学の対立は、哲学の中心が『認識の理論』にあり、「科学

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid., p. 161.

⁹² Ibid., p. 131.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B xxx.

の基礎づけ」であり、それゆえ「科学とは異なる理論である」⁹⁵と考えられることによって始めて生ずるというのである。そして実際にカントの認識論的側面が注目されたのは、即ち「認識論に中心をおかれた哲学のこのカントの像は、ヘーゲルと思弁的観念論がドイツの知的状況に支配力をふるうのをやめた後にのみ一般的受容を獲得した」⁹⁶のであり、それに功績があったのが「新カント派」である。「新カント派」は「一方でイデオロギーから、他方で経験的心理学という発展途上の科学から、哲学の自律的非経験的部門を切り離す」試みをなし、「『哲学の中心』としての『認識論と形而上学』の像」⁹⁷を確立したといわれる。即ち政治にも現実の人間生活にも係わらない、中立的な哲学像を形成したというのである。それが、ローティによれば、「今日の哲学カリキュラムに作り上げられた」⁹⁸哲学像である。しかしそれは「ウィリアム・ジェームズが『学校でお互い退屈し合い Philosophical Review の文献について憂鬱な報告を書き、他のところでは『参考書』を供給され、決して『認識論 (Erkenntnistheorie)』と『美学 (Aesthetik)』を混同しない、我々の頭の剥げた若い哲学博士達の灰色の壁土気質』と嘆いたもの」⁹⁹であるとローティは批判する。

しかしこのような「新カント派」的哲学史によれば、「デカルトの心の発明—ロック的観念への信念と感覚の合体—が哲学者達に立脚すべき新しい根拠を与えた」¹⁰⁰のである、即ち哲学的「探求の領域を与えた」のである。ローティは次のように述べる、即ち「デカルトの新たに考案された『心』を、ロックが『感覚論』にあつらえあげ、更に「カントが内的空間（超越論的自我の構成活動の空間）に外的空間を入れ、そして前もって外的であると考えられていたものの法則のために、内的なものについてのデカルト的确实性を主張することによって、哲学を『学の确实な歩み』にもたらした」¹⁰¹。そして「我々が我々の観念についてのみ确实性を持つことができるというデカルトの主張」はカントにおいて「アプリアリな認識」となり、「コペルニクスの革命」が基礎づけられることになる¹⁰²。

このようなローティの診断は、哲学史の叙述に関して我々に貴重な示唆を与えてくれていることは確かである。つまり哲学史は「中立的」ではありえない、ということである。それはまた哲学史を、そして更に現代哲学を見るための別の視点を与えるものである。

ローティは、そのような視点を形成する上でのカント、及び特に新カント派の役割を次のように見ている。「『人間の学』を経験的レベルからアプリアリなレベルへ高めるほかに、カントは認識論としての哲学が自己意識的にまた自己確信的になるのに役立つ他の三つのことをした。第一に、認識論の中心的論点を、等しく実在的であるが通約できず異なった種類の二つの表象—『形式的』表象（概念）と『質料的』表象（直観）—の間の関係と同一視することによって、彼は、新しい認識論的に未解決な問題と、古代人と中世人を悩ましてきた問題（理性の問題と普遍の問題）の間の重要な連続を見ることを可能にした。それによって彼は近代的種類の『哲学史』を書くことを可能にした。第二に、『信仰に余地を与えるために、知を廃棄する』（つまり普通の道徳的意識に余地

⁹⁵ Philosophy and the Mirror of Nature, p. 132.

⁹⁶ Ibid., p. 133.

⁹⁷ Ibid., p. 134.

⁹⁸ Ibid. ローティの歴史的考察に基づく「最初に『認識論 (Erkenntnistheorie)』という用語を現在の大学の威厳にまで高めた」のは Edouard Zeller とされている (Philosophy and the Mirror of Nature, p. 135)。

⁹⁹ Ibid., p. 136.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., p. 137.

¹⁰² Ibid.

を与えるためにニュートンの決定論を破壊する) 計画で認識論を道徳とつなぐことによって、彼は「完全な哲学的体系」、即ち道徳があまり論争的でなく、より科学的である何かあるものに「根拠づけられた」哲学的体系の思念を復活させた¹⁰³。それゆえローティによれば、「カントと共に認識論は道徳の諸前提の保証人という形而上学の役割に足を踏み入れることができた」¹⁰⁴ということになる。更に「第三に、... カントは、認識論が基礎科学と考えられることを、即ち人間活動のある領域の「形式的」(或いは後の説明では「構造的」「現象学的」「文法的」「論理的」「概念的」)特徴を発見することができる肘掛け椅子学科と考えられることを可能にした」¹⁰⁵。つまり「哲学教授」に独自の存在理由を与えたということである。

そしてローティの与える診断は「二十世紀哲学における『主流の』アングローサクソンの伝統と『主流の』ドイツ的伝統の相違は、カントに対する二つの対立した構えの表現である」¹⁰⁶というものである。「ラッセルに戻る伝統は、アプリアリな総合的真理についてのカントの問題を数学の本性についての誤解として簡単に片付け、そうして認識論を本質的にロックを新しくする問題と見た」¹⁰⁷。そしてラッセル、カルナップ等による「言語論的転回が、科学から哲学の境界を画する仕事をすると考えられた」¹⁰⁸。そのように科学の基礎づけ問題として哲学の課題を解する点で、彼らはカント的認識論の真の後継者を自称するのである。また「他方ドイツの伝統では『構成』の思念を通じての自由と精神性の擁護が、哲学者の特有の使命として保たれた」¹⁰⁹。要するに二十世紀前半、「イギリス海峡の両側で、ほとんどの哲学者はカント主義者のままであった」¹¹⁰というのである。

ローティの見解は一見すると、歴史的「哲学」に対して否定的な発言のように思える。しかし現代において哲学することは何か考える点では、非常に衝撃的な興奮を与えてくれる。彼は哲学が「永遠の課題」として何かあるものを、この場合では「真理」を追求しているかのような幻想を打ち砕こうとするのである。そして哲学がその時代に密着し、その時代の問題を考察してきたことを、言い替えば、真理についての主張を「政治的主張」に変えることを主張するのである¹¹¹。

確かに「絶対的真理」の主張は、古くは宗教的、現代では政治的発言と不可分であり、ローティはそのような主張が超歴史的な哲学の永遠の課題という幻想と結び付いていることを指摘するのである。そしてそのようなローティの主張もまた「政治的」である。「絶対的真理」の主張は、結局「対話の必然的目的は同意と理性的合意にあり、我々はそれ以上の対話を不必要にするためにこそ対話をするのだという確信」¹¹²の表明であり、ローティはまさにそのような対話を終らせようとする真理観を批判するのである。

¹⁰³ Ibid., p. 138.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid., p. 139.

¹⁰⁶ Ibid., p. 161.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., p. 162.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ 邦訳、リチャード・ローティ「連帯と自由の哲学」富田恭彦訳、岩波書店、1988年。序文 p. vii.

¹¹² Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism" in *Consequences of Pragmatism*, Harvester Wheatsheaf, p. 170. 邦訳「プラグマティズム・相対主義・非合理主義」『哲学の脱構築—プラグマティズムの掃蕩』、p. 376-7.

それは、先の真理論のモデルに従っていうならば、万人に妥当するという「真理」の普遍性についての考え方に対する態度の問題である。古代人はその普遍性の根拠を対象、或いは存在に求めた。確かに我々は同一の対象を見て、それについて語るのだから、その一つの対象についての言明は、一つにならなければならない、即ち同一でなければならない。そのことはその対象について語る人の合意、同意がその対象に基づくということである。この考え方は確かに視覚対象等々については妥当するかもしれないが、正義や義務といった抽象的概念について、そのような対象を求め、そのようにして我々の同意、合意を根拠づけることに、我々は躊躇せざるをえない。近代人のモデルでは全ての人が普遍的に持っている理性がその普遍性の根拠とされる。それはまた全ての人合意、同意する根拠を我々自身が持っているということである。しかしそれもまた幻想に思える。なぜならそれは、ローティもいうように、我々の対話が合意、同意に至り、終る点があるということを主張することだからである。ローティはそのような対話の終りを我々が本当に求めているのかどうか怪しみ、むしろ継続を求めているのではないかと問うのである。彼によれば対話を終らせようとする方が不合理なのである。

その結果としてローティの主張する点は、即ち真理のプラグマティズム的解釈は、非常に「相対主義」的である。先ず、上述の主張から明らかなように、「真理は一つである、真理なるものが外にあって、人間に発見されるのを待っている、そしてそれを発見することによって、探求は終りになる」という「探求の目的は既に存在しているものを発見することである」¹¹³という考えを放棄することが要求されているということである。それは真理が、永遠かつ不変の課題として与えられているということを否定することである。それはまた真理の探求はアリストテレス的観想、或いはデカルト、カントのように肘掛け椅子の哲学では行われたいことを主張することでもある。つまりローティによると「真理について何か有益なことを語るができるとすれば、それは理論よりも実践、観想よりも行為の語彙においてである」¹¹⁴ということである。

それとともに「哲学」の概念についての変更が、即ち「プラグマティズムの転回」が要求されているということである。それはまた、歴史的に見たならば、過去に我々は「哲学」という名をつけられていたものを知っているが、果してそれらは共通に「哲学」と呼んでよいものかどうか疑わしいということの意味する。「認識」ということを取り上げても、古代人の考え方と近代人の考え方は、「魂」と「心」の相違に見られるように、異なっているように思われる。我々はデカルト的認識モデルを疑わしく思うだろう。だがそれ以上にアリストテレス的認識モデルを信じている人はいないだろう。しかしそれはアリストテレスが間違っていて、デカルトが正しいということではない。プラグマティストの眼から見れば、両者の違いは、「夜爪を切ると親の死に眼に会えない」という言い方と「暗いところで爪を切ると深爪をする」という言い方の相違にすぎないのである。そして各々の言い方は、その時代の文化、体制等々と密接に関連しており、そのシステムの中から現れてくるということなのである。

それゆえローティが求めていることは、何か「哲学的」と呼ばれるような問題があり、我々は必然的にそれに対峙せねばならず、しかもそのような問題は我々の思考の本性から必然的に生ずるごとく思ってしまうそのような先入見を排除することである。彼がしようとしていることは、まさにそのような昔から専門的分野として存在しているかのように哲学に特殊な地位を振り当てるような先入見を破壊することである。それによってローティは初めて「共同体の新たな意味」¹¹⁵が獲得

¹¹³ 邦訳、リチャード・ローティ『連帯と自由の哲学』序文 p. v.

¹¹⁴ Consequences of Pragmatism, p. 162. 邦訳 p. 363.

¹¹⁵ Consequences of Pragmatism, p. 166. 邦訳 p. 369.

されると見るのである。まさに彼の主題はそのような「共同体の新たな意味」の探求であるだろう。

「我々の共同体、我々の社会、政治的伝統、知的遺産と我々自身との同一化は、この共同体を自然なものとしてよりも我々自身のものとして、発見されるよりも創造されるものとして、要するに人間がつくりだした多くのもののひとつとして考えるとき、はじめて高められるのである。大切なのは、事物を正しく把握するという希望ではなく、暗闇を背に互いに身をすりよせながら生きている同胞たちへの誠実さである」¹¹⁶。

¹¹⁶ Consequences of Pragmatism, p. 166. 邦訳 p. 369.

