

リチャード・ローティと 「リベラル・デモクラシー」という希望

小澤 照彦

目次

まえがき

第一節 ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム

第二節 「リベラル」の意味——『1984年』のコナントの解釈

第三節 ヨーロッパ最後の知識人——『1984年』のローティの解釈

むすび

まえがき

本稿は、2006年6月に亡くなられたリチャード・ローティ教授（スタンフォード大学）の追悼を意図するものである。彼の「リベラル・デモクラシーという希望」を語ることで、遅くなったが、ヴァージニア、スタンフォードでの教授の御厚情に感謝したいと思う。

ローティの主張は、彼が対話を標榜していることにも関係するが、他の人々と対話する場合に、よりはっきりしてくる。本稿は、ジョージ・オーウェルの『1984年』の解釈をめぐる、ジェイムズ・コナントとの応答^(注1)を中心に、ローティが「哲学」の可能性をどのように考えていたかを論ずる。それによって、彼の「哲学」が「リベラル・デモクラシーという希望を実現する試みを擁護する」ものであることが明らかになるだろう。

第一節 ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム

(1)

ジェイムズ・コナントは、『ローティとその批判者たち』に寄稿した論文の初めで、「現代の哲学者のなかで、ローティほどさまざまな方面から批判を受けてきた哲学者はいない」と述べている^(注2)。リチャード・ローティのデビュー作、『哲学と自然の鏡』が、スクヤンダラスな「哲学の終焉」を宣告するものと解されて以来^(注3)、彼は、反本質主義、反

表象主義、反基礎づけ主義、歴史主義、自民族中心主義など、ようするに「反哲学」的な主張によって、「哲学」を相対主義に陥れるものとして批判されてきた。特に、「デモクラシー（民主主義）」をめぐるわれわれの議論から安定した哲学的基盤を奪うことで、「デモクラシー（民主主義）」を混乱させる要注意人物であるかのように見なされてきた。

だが、ローティ自身は、「哲学が『終焉する』危険はない」ことを確信し、「哲学」の可能性を示唆して『哲学と自然の鏡』の記述を終えていた^(注4)。ロバート・B・ブランダムは、『ローティとその批判者たち』の序文で、「哲学」に対するローティの見解を次のようにまとめている。ローティにとっても「哲学」は、「今日状況において演ずべききわめて重要な役割」をもっており、「啓蒙のプロジェクトを完成すること」にかかわっている^(注5)。「啓蒙のプロジェクト」とは、ブランダムによれば、「人類を成熟させること」、「人類を青年期から十分に成熟した成年期へもたらすこと」である。それゆえブランドンが述べている「啓蒙のプロジェクト」は、ほとんどカントによって示唆されるものに等しい^(注6)。

だが、「哲学」がこのプロジェクトを促進するために、ローティは、カントとは異なる方向にむかう。ブランダムによれば、ローティは「客観性」や「実在性」の概念の批判的検討を通じて、対象あるいは神との一致としての「真理」を「人々の合意」に変え、われわれを「人間ならざる他者に責任をもつ」ものではなく、「われわれの仲間に責任を負う」ものと見なそうとする。そうすることで彼は、「客観性」よりも「人間の連帯を拡張する」ことを望んでいるというのである^(注7)。

ブランダムが指摘する「啓蒙のプロジェクト」は、『哲学と自然の鏡』が書かれた段階で、すでに十分に自覚されていたと思われる。むしろその自覚が『哲学と自然の鏡』を書かせたと言えるだろう。この「啓蒙のプロジェクト」は、ローティ自身の言葉で言えば、「リベラル・デモクラシー（liberal democracy）」^(注8)である。それゆえローティの哲学の目的は「リベラル・デモクラシー」の促進と考えられる。それでは次に、「啓蒙のプロジェクト」、あるいは「リベラル・デモクラシー」のシナリオを見ておこう。

「哲学」と「デモクラシー（民主主義）」の関係が論じられている重要な論文に、『哲学論文集』第一巻の「哲学に対するデモクラシー（民主主義）の優先」^(注9)がある。その論文は、ある特定の「共同体」の「道徳的観念」によって「公的な正義の観念」を基礎づけようとする「共同体主義」に対して、「公的な正義の観念」はいかなる哲学的・宗教的基礎づけも必要としないというロールズの「プラグマティズム的立場」を擁護するものである^(注10)。ローティのロールズ解釈の当否は別にして、この論文の重要性は、宗教や哲学を私的なものとして、公的な政治の領域から排除し、「リベラル・デモクラシー」が「哲学的正当化」を必要としないということ、さらに哲学的主張と「リベラル・デモクラシー」へ向かう努力とが衝突する場合には、「リベラル・デモクラシー」が「哲学に優先する」という見解にある^(注11)。

「リベラル・デモクラシー」が「哲学に優先する」ならば、そして「リベラル・デモクラシー」が「哲学的正当化」を必要としないならば、ローティの「哲学」と「リベラ

ル・デモクラシー」の関係はどのようになるのだろうか。「リベラル・デモクラシー」は、「哲学」による基礎づけも、正当化も必要としていない。それでは、ジョン・ロックやJ・S・ミルの語ったことは、何だったのだろうか。その問いに答えるために、まずローティがしばしば自らの立場を表現するために使用する「ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム」という概念を検討しよう。

(2)

ローティは、「ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム」という論文の中で、その概念が自分の立場を表すものであると主張している^(注12)。まず、普遍主義的な「カント主義」と歴史主義的な「ヘーゲル主義」が対比される^(注13)。「カント主義」は、家族、共同体、国家を越えた「非歴史的」な「人類そのもの」のような存在を前提して、人間の尊厳や、人権、道徳を考察するものである。それに対して、「ヘーゲル主義」は何らかの「特定の共同体」から出発して、人間の尊厳や、人権、道徳を「歴史的に制約された共同体の関心」として考察するものである^(注14)。そして、「豊かな北大西洋地域のデモクラシー(民主主義)の諸制度や諸慣行を擁護するヘーゲル主義的な試み」を、ローティは「ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム」と呼ぶ^(注15)。

その概念を検討する上で、まず「豊かな北大西洋地域のデモクラシー(民主主義)の諸制度や諸慣行」という表現が注目される。それは『アメリカ 未完のプロジェクト』の文脈に従えば、「アメリカ」で実現されつつある諸制度や諸慣行である。それゆえ「アメリカ」=「デモクラシー(民主主義)」^(注16)を「擁護するヘーゲル主義的な試み」を、ローティは、「ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム」と呼んでいるということになる。

次に、「ブルジョア・リベラリズム」に注目しよう。それは「哲学的リベラリズム」と対比的に使用される言葉である^(注17)。ローティによれば、「ブルジョア・リベラリズム」は、アメリカの「中産階級の希望を実現する試み」で、「哲学的リベラリズム」は、そのような希望を「正当化する試み」である^(注18)。その区別によって、「希望を実現する試み」と「希望を正当化する試み」が対比されている。「リベラル・デモクラシー」という希望を抱く人々にとって必要なことは、その「希望を正当化する試み」などではなく、むしろ「希望を実現する試み」なのである。

「ポストモダニスト」という表現は、そのような「試み」の区別と関係している。次に、ローティの使用する「ポストモダニスト」の意味を考察するために、彼の「ポストモダン」に対するスタンスを見ておこう。

ローティは、自分の哲学的スタンスが「脱構築」という点で、「ポストモダン」の哲学者に近いと考えている。その一方、「ポストモダニズム」という言葉が明確な意味を持たないし、多様に使用されるので、ほとんど「無意味な語」になってしまっているのも、この言葉を使わないほうがよいのではないか、あるいは「哲学の語彙から捨て去られるべきである」とも主張している^(注19)。さらに、彼は、ハーバーマスとともに「ポストモ

ダンを疑わしく思っている」ことも表明している^(注20)。このように矛盾して見えるローティの発言の真意はなんであろうか。それを考察することによって、ローティの「モダン」と「ポストモダン」に対する見解を一瞥しておこう。

ローティは、「ポストモダニズム」をリオタールに従って、「メタ物語に対する不信」を表明する態度と理解している。それは一つの「メタ物語」によって、すべてのことを説明しようとする態度への「不信感」の表明である^(注21)。そのような「メタ物語」とは、例えば、それを記述することで、アメリカの「民主主義」を歴史的に必然的なものとして正当化するような「物語」である。このように、すべてのことを正当化する哲学的物語をローティは拒否する。このようなスタンスによって、ローティは、「ポストモダニスト」に近い。

それでは、なぜ「リベラル・デモクラシー」という希望は、「メタ物語」による正当化を必要としないのだろうか。われわれが現に生きている社会が「リベラル・デモクラシー」を標榜しているならば、その社会に生きているわれわれにとって、問題は、それが正しいかどうかを決定すること、つまり「正当化する」ことではない。むしろ、われわれにとって問題であるのは、それを「実現する」こと、実現途上にあるならば、それを「改良する」ことである。希望に向かう航海のさなか、われわれは、乗っている船を自分たちに相応しいかどうか検討するために、それを解体し、点検することなどできるのだろうか。すでに、「リベラル・デモクラシー」という希望を抱いているならば、それを哲学的に正当化することなど必要ではない。

このようなローティの「ポストモダニズム」的見解は、別の文脈では、「エスノセントリズム（自民族中心主義）」と呼ばれるものである^(注22)。それは、われわれが免れることのできない自民族の文化的準拠枠を思考の出発点とせざるをえないという立場である。われわれは、ベーコン的イドラを免れることのできない存在であり、それから思考を出発させなければならない。ローティのイドラは、「リベラル・デモクラシー」＝「アメリカ」である。それゆえ、ローティは「リベラル・デモクラシー」という「希望を実現する試み」を、「エスノセントリズム（自民族中心主義）」＝「アメリカ」から始めなければならない。

だが、先に触れたように、ローティは、ハーバーマスとともに「ポストモダンを疑わしく思っている」。「会話を止める宗教」という論文の中でも、彼は「ポストモダン」が「モダン」の否定であるどうか疑問視している^(注23)。さらにヴァージニア・ウルフの「モダン」の変化が1910年ごろに起こったという主張も疑っている。1910年ごろに起こったとされる「モダン」の変化は、「宗教から離れる世俗化」の進展を指している^(注24)。だが、ローティの見解では、そのような「宗教の世俗化」は、「モダン」の変化でもなく、ましてや「ポストモダン」と呼ばれるようなものでもない。むしろ「宗教の世俗化」は「啓蒙主義」の主張していたことであり、「モダン」にほかならないのである。それゆえ、ローティは、ハーバーマスとともに、自分が「モダン」の、つまり「啓蒙のプロジェクト」の継承者であると見なすのである。

それでは、ローティは、デリダとともに「メタ物語」を脱構築しながら、他方で「啓蒙」

の「メタ物語」によって、「啓蒙のプロジェクト」を正当化しようとしているのであろうか。ロックが『市民政府論』で、J・S・ミルが『自由論』で語っていたことは、「リベラル・デモクラシー」=「啓蒙のプロジェクト」の正当化だったのだろうか。次に、リオタールとは異なるローティの「物語」の解釈を見ることによって、「リベラル・デモクラシー」という「希望を実現する試みの擁護」の再記述を試みるつもりである。

「解放のないコスモポリタニズム：ジャン＝フランソワ・リオタールへの返答」という論文の中で、ローティは、「人類の普遍史」のような「メタ物語」による「リベラル・デモクラシー」の正当化を拒絶する。「リオタールと同じように、われわれはメタ物語を捨て去りたいのである」^(注25)。だが、「リオタールとは異なり、われわれは啓発的な一次的物語 (edifying first-order narratives) を紡ぎ続ける」^(注26)とも述べている。

ローティは、「人類の普遍史」のような「メタ物語」による「リベラル・デモクラシー」の正当化を拒否する点で、リオタールと同じように、「ポストモダニスト」である。だが、「リベラル・デモクラシー」のための「啓発的な一次的物語」を語り続けるというのである。それは、自民族中心主義的な「局地的で一次的な」「われわれ」(=「アメリカ」=「リベラル・デモクラシー」)を「現にあるような偶然的な歴史的自己」として、つまり「啓蒙のプロジェクト」=「リベラル・デモクラシー」という希望として「語り続けること」^(注27)である。「アメリカ」=「リベラル・デモクラシー」という希望を表現し、それに向けてアメリカ人の精神を高め、そうすることで、アメリカ人をその希望へ向かわせる物語を語り続けるということである。このような「啓発的な一次的物語」として、ローティは、ヨーロッパで始まり、アメリカで実現されつつある物語を思い浮かべている。そのような「啓発的な一次的物語」では、もはや「モダン」と「ポストモダン」の区別、差異化は不毛であるだろう。なぜならこの「啓発的な一次的物語」の始まりは、すでに「モダン」の中に見いだされるからである。

(3)

それでは、次に「啓蒙のプロジェクト」の「啓発的な一次的物語」にロックの『市民政府論』やJ・S・ミルの『自由論』を組み込むことで、「リベラル・デモクラシー」という「希望を実現する試みの擁護」=「ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム」によってローティが意図していたことをまとめようと思う。

『市民政府論』によれば、「デモクラシー (民主主義)」は次のようにして成り立っている。人民が自らの「所有権」の効果的な相互維持のために、「政府」を作ることに合意し、「多数者の意志と決定」に従うという二重の合意によって成立する^(注28)。だが、「多数者」の合意という手続きのために、「デモクラシー (民主主義)」は内部矛盾を抱えることになった。

ロックの「デモクラシー (民主主義)」の装置は、王権に対して、人民の権利の起源を人民の合意として明らかにするには都合がよかった。だが、その同じ装置は、「モ

ダン」の中心にある感性的個人の多様性には対応できなかった。民主的な多数者の意志決定は、少数者に対する「専制的支配」に変わり、少数者に対して抑圧的な暴力となる。現実には、多くの人びとがヨーロッパからアメリカ大陸へ移動していった。だが、皮肉なことに、多数者支配の共同体から少数者を分離する方法は、その後、アメリカ大陸で「デモクラシー（民主主義）」が拡散されていくとともに、影のように浸透していった^(注29)。どのような形であれ、排除され分離される人々を受け入れることのできる土地がある場合には、「デモクラシー（民主主義）」の自己矛盾を取り繕うことは可能であった。

だが、J・S・ミルはその自己矛盾を明確に自覚し、「多数者の専制」に対処するために『自由論』を書いた^(注30)。ミルは、社会的な人間関係にかかわる部分と、個々人の内面的な欲望や好みにかかわる部分を区別することによって、「デモクラシー（民主主義）」の装置が、人々の政治的・制度的問題にのみかかわり、個人の好みや欲望にかかわる問題は、個人の主体的意志決定に委ねるべきで、政府や法律が干渉すべきではないという考え方を示した^(注31)。

政治のかかわる公的社会的領域、つまり政府や国家権力が関与する領域と、政府や国家権力の干渉から守られるべき私的・個人的な価値領域の区別によって、「デモクラシー（民主主義）」の諸制度を擁護する見解を、言い換えれば、公私を区別することによって個人的自由の拡張を可能にするとともに人々の連帯を促進し、「デモクラシー（民主主義）」を実現する希望の物語を、ミルは再記述した。そのようなミルの物語を「リベラル・デモクラシー」と呼ぶならば、「リベラル・デモクラシー」は、「デモクラシー（民主主義）」の自己矛盾を、すなわち多数者〔人民〕による少数者〔人民〕の排除〔否定〕を克服するものとして、「自由」=「個人」を尊重する「啓蒙のプロジェクト」として、すでに「モダン」の枠組みの中で出現していたのである^(注32)。

これまで述べてきたことは、「啓蒙のプロジェクト」=「リベラル・デモクラシー」という希望を表現し、それに向けてアメリカ人の精神を高め、そうすることで、その希望へアメリカ人を向かわせる物語の概略である。「ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム」は、「モダン」に始まった「リベラル・デモクラシー」=「アメリカ」という希望を実現する試みを、「自民族中心的で歴史主義的（ヘーゲル主義的に擁護）」しようとする立場を表現する言葉なのである。

第二節 「リベラル」の意味——『1984年』のコナントの解釈

前節で明らかにしたような、「アメリカ」=「リベラル・デモクラシー」という「希望を実現する試みの擁護」に、ローティの「哲学」はどのようにかわるのか。その問いの意味を明らかにするために、本稿の主題であるジェイムズ・コナントとリチャード・ローティの『1984年』の解釈を比較しようと思う。

J・S・ミルの「リベラル・デモクラシー」という希望の実現は、政治にかかわる公的

領域と私的・個人的な価値領域の区別を実現する物語として記述されていた。ローティの「哲学」は、そのように公私を区別することの意味を重層的に明らかにしていく試みにかかわっている。そして、オーウェルの『1984年』の解釈もそのようなプロジェクトに組み込まれていた。

(1)

ローティの『偶然性、アイロニー、連帯』という著作は、「公私を区別すること」によって、さまざまな問題がどのように見えてくるかという考察にかかわっている。そのような区別によって「書物」がどのように見えてくるかを考察する段階で、ジョージ・オーウェルの『1984年』が扱われる。まず、「公私の区別」に対応して、われわれが「自ら自律的になるのに手助けとなる書物」（「自己への義務」にかかわるもの）と「読むことによって私たちがより残酷でなくなる書物」（「他者への義務」にかかわるもの）が区別される^(注33)。

後者はさらに偏見や人種差別など「社会慣行」や「社会制度」に起因する「残酷さ」を教えてくれるものと、「特定の人々が特定の他の人々に対してどのように残酷であるか」という私的個人の残酷さを教えてくれるものに区別される^(注34)。ジョージ・オーウェルの『1984年』は、ウラジミール・ナボコフの『ロリータ』の「カスビームの床屋」の部分とともに、後者の、私的個人の残酷さを教えてくれるものに分類される^(注35)。

前者の自律にかかわる「自己への義務」と後者の「他者への義務」との葛藤は、さまざまなドラマを生みだしてきた。両者の関係は、「芸術」と「道徳」の衝突として象徴的に表現されるだろう^(注36)。キリスト教徒は「私的な完成」と「他者のために生きる」というプロジェクトを合致させることができた。だが、ローティによれば、「リベラル・デモクラシー」の社会に生きる無神論的な知識人、つまり「リベラルなアイロニスト」にあっては、この二つのプロジェクトが一つになることはない^(注37)。なぜなら、「リベラルなアイロニスト」は、「自分が使っている究極の語彙」を疑うことによってアイロニストであり、そのような態度を取ることによって自由であり、キリスト教徒の「神への愛」を疑うことによって、自律的な私的完成をもとめるのであるから、自己完成と他者への義務とを結合するものをもたないのである^(注38)。それゆえ「リベラル・デモクラシー」の社会に生きる無神論的な知識人は、「社会慣行」や「社会制度」に起因する偏見や人種差別が生みだす「残酷さ」とは異なった、彼自身の個人的な原因から他者に対して「残酷」になる「危険」をもっている^(注39)。

ローティによれば、ナボコフとオーウェルは、その著作によって、知識人の「自己完成」あるいは「自己創造」の衝動と「リベラル・デモクラシー」という希望との「緊張」のドラマを描き、その中で、知識人が個人的にもたらす「残酷さ」の危険を「警告」する^(注40)。その点で、ナボコフとオーウェルは、「残酷さこそ私たちがおこなう最悪のことだと信ずる者」というジュディス・シュクラの「リベラルの尺度」を満たしており、

二人は同じように「政治的にはリベラル」であると主張される^(注41)。

このローティの「リベラル」の解釈に対して、ジェイムズ・コナントは、『ローティとその批判者たち』に収録されている「自由、残酷さ、真理：ローティ対オーウェル」という論文で^(注42)、ローティとオーウェルの「リベラル」に関する見解の相違を指摘しようとする。まず、ローティの『1984年』の解釈に対するコナントの批判を検討し、次にローティの『1984年』の解釈を検討する。それによって、「リベラル・デモクラシーという希望を実現する試み」に対して、ローティが考える「哲学」の役割、そして「知識人」の役割が明らかになるだろう。

(2)

コナントがローティを批判する点は、大きくまとめると、二つになる。ローティのプラグマティズム的理解では、オーウェルを理解できないということ、しかも、ローティのおこなう哲学的戦略によって、オーウェルが批判しようとしていたものとローティ自身が似ているという二点である^(注43)。その論証によって、コナントは、「オーウェルのリベラルの定義は、ローティのリベラル・アイロニストの定義の反対になりそうだ」^(注44)ということを示そうとしている。その論証は、彼が「中心的文章 (focus passage)」と呼ぶものをめぐって展開する^(注45)。

それではまず、ローティがオーウェルを理解できないというコナントの主張を検討しよう。「中心的文章」と呼ばれるのは、ウィンストンが「愛情省」の監視から隠す「日記」に書きとめた文章である。それは以下のものである：

「党は眼と耳で得た証拠を拒否するように命じた。それは党の窮極的な、最も基本的な命令であった。こぞって自分に反対する力の巨大なこと、党の知識人が討論で自分を簡単に論破できること、反対することはおろか理解さえできそうもない緻密な論理のことを思うだけでも気が滅入ってしまう。にもかかわらず、自分の方が正しいのだ！党こそ間違っていて自分の方が正しいのである。この明白なこと、馬鹿げたことを、真実と共に守り通さなければならないのだ。自明の理は真理である。死守するのだ！実体のある世界は厳として存在し、その法則は不変なものである。石は固く、水は濡れ、支えない物体は地球の中心に向かって落下する。| オブライエンに語りかけるようなつもりで、またひとつの重要な原理を述べるような思いで、彼は書きとめたのであった。『自由とは $2 + 2 = 4$ と言える自由だ。これが容認されるならば、その他のことはすべて容認される。』」^(注46)

上述の文章を『1984年』の中でもっとも重要なものと解する点では、ローティも同じである。だが、コナントには、ローティが、その「中心的文章」を二つの主張に分けているように見える。ローティとコナントがともに『1984年』の实在論的解釈の

根拠と見る「自明の理は真理である。死守するのだ！実体のある世界は厳として存在し、その法則は不変なものである。石は固く、水は濡れ、支えのない物体は地球の中心に向かって落下する」という主張と、「ひとつの重要な原理」、つまり「自由とは $2 + 2 = 4$ と言える自由だ。これが容認されるならば、その他のことはすべて容認される」という主張を、ローティが区別していると解されている。

ローティは、オーウェルを實在論的に解釈する人々によって重視される前者の部分にはほとんど関心がない。彼が重視するのは、「自由とは $2 + 2 = 4$ と言える自由だ。これが容認されるならば、その他のことはすべて容認される」という部分である。それをローティは、「われわれが自由を気づかうならば、真理は自らを気づかうことができる」という自分の「リベラル・デモクラシー」の立場に引きつける^(注47)。「リベラル・デモクラシー」は、自由が真理（哲学）に優先する立場だった。

それに対して、コナントは、オーウェルの實在論的解釈の根拠となる部分を重視するので、ローティの重視する部分もまた實在論的に解釈しようとする。「 $2 + 2 = 4$ 」が真理であるので、それを主張する自由が容認されると解される。コナントは、ローティの「自由は真理に優先する」という主張とは逆に、「真理が自由に優先する」と考えている。それゆえ、コナントには、ローティが、ここで、「(1) 重要なのは「 $2 + 2 = 4$ 」が『真』である（つまり、われわれが述べていることは、われわれの共同体が真であると認めるものを超えた何かに対応できるということである）ということなのか、それとも (2) 重要なことは『自由』（つまり、「 $2 + 2 = 4$ 」があなたの信じていることであるならば、そう述べ、「 $2 + 2 = 5$ 」があなたの信じていることであるならば、そう述べる自由）なのか^(注48)という選択肢を示し、「真理」と「自由」のどちらが重要なのかという選択を迫っているように思える。

ローティは (2) を選択するとコナントは予想しているので、「ウィンストンの拷問」とそれが与える「恐怖」について、コナントとローティの解釈は対立することになる。

オブライエンの拷問は、ウィンストンが「 $2 + 2 = 4$ 」を口にするたびに、苦痛を受けるという形で行われている。そして「 $2 + 2 = 5$ 」と発話するよう強制され、ウィンストンは「 $2 + 2 = 5$ 」を信ずるようになる^(注49)。その結果、「精神をずたずたに引き裂いた後、思うがままの新しい型に造りなおす」^(注50)という「権力」の思うままに、ウィンストンは、「雪のように白くなった」状態の人格崩壊に陥る^(注51)。

コナントは、『1984年』の与える「恐怖」が二つあることを指摘する。(a) われわれの「未来」がその小説で描かれている、「ビック・ブラザー」に管理・支配され自由の喪失した全体主義の社会に似ているかもしれないという予想のもたらす「恐怖」と、(b) 「真理の可能性」の消滅による人格破壊という「残酷さ」のもたらす「恐怖」である^(注52)。

そして「真理の可能性」の消滅によって全体主義の社会が実現されるので、全体主義の予想もたらす「恐怖」がオーウェルの記述したかったことだとコナントは解釈する。ローティは、オーウェルの「全体主義」概念をソビエト・ロシアに限定するので^(注53)、『1984年』の最初の三分の二の記述に「恐怖」を見いだすことはない。コナントには、

そのようなローティの解釈が理解できない。彼は、ソビエト・ロシアに限定的されたローティの解釈を誤りと見なす^(注54)。

コナントによれば、「オーウェルの小説は、ソビエト・ロシアの「再記述」にかかわっているだけでなく、資本主義国家・英国の記述にもかかわっている」^(注55)。コナントは、オーウェルの「全体主義」概念を、「思想の自由」を廃絶し「思想統制」をおこない人間の「全体的支配」をもくろむ「近代産業世界」全体に拡張する^(注56)。全体主義の社会の「思想統制」^(注57)は、思考を禁止するだけでなく、ある種の思想を押しつけることである。そこに「真理の可能性」の消滅による人格破壊をもたらす「恐怖」が結びつく。

『1984年』で描かれる全体主義の社会では、党は、党の支配下にある党員の判断が党の方針に一致しているときは、党員自身で判断することを望むが、党の方針に矛盾するような仕方では考え判断することは望んでいない。それゆえ、党員が従っていると思えない党の方針に、党員が従っていると判断させるようにするため、党は「真理省」が推し進める「新語法 (newspeak)」で表現される「真実管理 (reality control)」あるいは「二重思考 (doublethink)」を駆使する。党がこのようなシナリオをもっているということは、党の支配下にある党員は、党の規則に従うと同時にそれに従わないと仮定されているとコナントは解釈する^(注58)。

ウィンストンはそのような党員として想定されている。例えば、「党は、オセアニアがユーラシアと同盟関係を結んだことなどなかったと言っていた。しかし彼、ウィンストン・スミスは、オセアニアが四年ほど短期間ではあるがユーラシアと同盟関係にあったことを知っていた」^(注59)。ウィンストンは、オセアニアが四年ほどユーラシアと同盟関係にあったことを記憶している。それゆえ「党のつく嘘」を知っている。

ウィンストンは、オセアニアで「たった一人だけの少数派」^(注60)の状況に置かれている。コナントはそれを「合理的に保証された知的孤立状態」^(注61)と呼ぶ。それによって、コナントが表現しようとしていることは次のようなことである。ウィンストンの言葉はオブライエンに受け入れられないにもかかわらず、十分に保証されている状態にある、つまりウィンストンの発言はオブライエンの「合意」を得ることはできないが、なお「事実と一致」しているということである。コナントによれば、そのような状況は、全体主義の社会で生きる人に特徴的なことで、『1984年』はそのような状態にいるウィンストンという人間を生き生きと描き出しているというのである^(注62)。ウィンストンは、全体主義社会の中で孤立状態にあっても、「事実との一致」によって信念を保証することができ、党の嘘を知っていた。

だが、オセアニアはユーラシアと同盟関係を結んだことなどなかったと党が命じるならば、オブライエンは、ウィンストンが四年ほどユーラシアと同盟関係をもっていたと記憶していても、ユーラシアと同盟関係などなかったと彼に信じさせるだけでなく、そのように記憶させなければならない。このようにウィンストンの信念を変えるために、オブライエンは、「新語法 (ニュースピーク)」によって彼の記憶を変える必要がある。それゆえ、そのような「二重思考」あるいは「真実管理」がすみやかにおこなわれるた

めには、拷問によるウィンストンの「過去の改変 (alteration of the past)」が必要だった^(注63)。コナントによれば、それが拷問の意味で、それはウィンストンの「真理の可能性」を剥奪するためであった^(注64)。このような全体主義の「二重思考」あるいは「真実管理」のシステム、すなわち「われわれの現在の規範を尊重すると同時に無視するシステム」を、オーウェルが「思考の統合失調システム」と呼んでいたことをコナントは紹介している^(注65)。そして、拷問によって「事実との一致」という「真理の可能性」を奪われた結果、ウィンストンは「 $2 + 2 = 5$ 」を信じるよう変えられ、彼はもはや嘘も真実も区別できない状態に陥り、人格が破壊されるのである。

ローティも、オブライエンがウィンストンの人格破壊に成功することに注目するが、その目的をウィンストンの人格破壊に限定する^(注66)。そのようなオブライエンの拷問の目的についてのローティの解釈に、コナントは納得できない。もしオブライエンの拷問の目的が、ローティの言うように、ウィンストンの人格破壊であるならば、『1984年』の後半三分の一で、オブライエンは、歴史的出来事がウィンストンの記憶しているように起こったのか、それとも党がそのつど命じているような仕方で行われているのか、ながながと議論する必要などなかっただろう。ローティのような解釈では、オブライエンは、「回り道をしているように見える」^(注67)。

コナントは、オブライエンの目的がウィンストンの精神を「党の考え方に沿った路線」に導き、「奴隷化」すること^(注68)、つまり全体主義の思想統制にあると解釈している。それでは、コナントにとって、全体主義の思想統制のもたらす「恐怖」とはどのようなものなのだろうか。

オーウェルの「中心的文章」を引用した際に、既に指摘したことだが、コナントには、ローティがその文章を二つの部分に分けているように思えた。その際、前半に現れるオーウェルの「自明の理は真理である。死守するのだ！」という実在論的主張をローティが無視しており、さらに「自由とは $2 + 2 = 4$ と言える自由だ。これが容認されるならば、その他のことはすべて容認される」という主張を「自由は真理に優先する」という自分の立場に引き寄せて解釈しているということに触れた。後者の部分を、コナントは「 $2 + 2 = 4$ 」が真理なので、それを主張する自由が保証されるというように、真理を自由に優先させる実在論的主張と見ている。それゆえ、彼は、オーウェルの明白な証拠があるにもかかわらず、ローティが真理よりも自由を優先させる意味が分からない。

コナントはローティが提出した二者択一、重要なのは「真理」なのか「自由」なのかという二者択一を拒否する。コナントによれば、『1984年』は、「二重思考」あるいは「真実管理」が広範に行われたならば、「個人が真理を語る可能性と個人が自分の精神を管理する可能性は、同時に世界から消え始めるだろうということ」を示している。それゆえ、オーウェルにとって、「自由の保持と真理の保持」は、全体主義を招かないために、「文学と政治に共通な仕事」になるとコナントは解釈している^(注69)。

このような文学と政治の関係に関する問題は、ローティの『偶然性、アイロニー、連帯』の主題であり、「公的なもの」と「私的なもの」の共約不可能な区別に関係している。

ローティは、広い意味で、文学と政治を切り離している^(注70)。それに対して、コナントは、「文学と政治」に統一的な解釈を与えようとしている。それによって、彼は、『1984年』に関する自分の解釈にローティの解釈を対照させ、自分の解釈がオーウェルの主張に近く、『1984年』の主題に沿っていることを明らかにしようとする。

コナントは、『1984年』のウィンストンが自分の日記の最初に書き記した「潜在的読者」への挨拶を引用する。それは次のようなものである：

「未来へ、あるいは過去へ、思想の自由な時代へ、また人間が各自の個性をもちながら、孤独ではない時代へ——真理が存在してなされたことがなされなかったことへ改変できない時代へ。

画一性の時代から、孤独の時代から、ビッグ・ブラザーの時代から、二重思考の時代から——こんにちは！」^(注71)。

コナントは、この引用文の中で、「思想の自由な時代」、「人間が各自の個性をもちながら、孤独ではない時代」、「真理が存在してなされたことがなされなかったことへ改変できない時代」によって、「自由、共同体、真理」という「三つの主要概念」が表現され、結びつけられていることを分析する。つまり「自由」のあるところに「思想の自由」があり、「本物の共同体」のあるところで「思想の自由」が実践され、「探究を統制している規範」が維持されているところでのみ「本物の共同体」が存在できる。それらの概念は、そのように相互に関連しあっているので、「自由の可能性、共同体の可能性、真理の可能性が共存するか共倒れするか、それを明らかにするのが『1984年』の主題だとコナントは述べている^(注72)。

コナントによれば、ローティの解釈では、「自由と共同体」の関係は理解できるが、「真理」は排除されているので、「自由、共同体、真理」の関係が不透明になる。それに対して、彼の解釈によれば、先の引用で示唆されているように、「自由、共同体、真理」が喪失した場合に広まる「画一性、孤独、二重思考」とともに、「残酷さ」が生まれ、それが広まること明らかになるというのである^(注73)。

コナントによれば、「思想の自由」は、ローティの主張するような「表現の自由」ではなく、自己創造的で「知的能力を十分に行使する自由」である。だが、支配者たちにとって必要なことは、「完全に調和と合意のある統治」である。人々を統制するために、支配者たちは、われわれが意志するように行動し、思考し、意欲できる「積極的自由」を侵害する必要がある。その結果、人々は好きなように自己創造できなくなり、「画一性」が広まることになる^(注74)。

「積極的自由」をもつ人々が形成する「共同体」は、ただ単に合意が形成され、維持されている共同体ではない。さまざまな意見の不一致があり、それを刺激として不一致を解消するために「共有された一連の規範を洗練する」共同体である。だが、このような「意見の不一致を解消しようとする慣行」が喪失すれば、人々は自分の「異質性」だ

けを意識するようになり、「孤独」を感ずるようになる^(注75)。

そして「真理」は、コナントの言うところをタルスキの T 文に置き換えて解釈するならば、「T が真であるのは、s の場合であり、その場合に限り」と一般化され、理解しやすくなるだろう。全体主義的「共同体」の主張する「前件」(T) と個人的信念の「後件」(s) が相違する場合には、前件と後件が対立したまま併存するように、「偽であると知っていることも真であると信じなければならない」という「二重思考」が広がるというのである^(注76)。

このようなコナントの解釈によれば、「自分の自由を行使できる能力、共同体に参画することのできる能力、真と偽を区別することのできる能力」^(注77) という三つの能力は、不可分に結びつけられている。そしてそれらの能力が「人間本性 (human nature)」^(注78) を表現するものであるため、これらの能力の行使を損なうことを目的とする行為は、「非人間的行為」、つまり「残酷な行為」を意味する^(注79)。そして、このような「人間本性の保持」ということが、ハインズやトリリングの实在論的なオーウェル解釈の中心にあったとコナントは解している。このような「人間本性」は、オーウェルにとっても、ローティが恐れるような、「われわれそれぞれの内にある深遠なるもの」、「人間に共通の破壊できないもの」、「永遠にわれわれとともにあるような、人間の連帯の固有の保証」ではなく、むしろ拷問などによって簡単に「絶滅できるもの」、「死滅するもの」であり、それゆえ「脆弱」なものである。コナントによれば、オーウェルは、われわれの「人間本性」が喪失する「恐怖をわれわれに気づかせるために」、「1984年」を書いたということになる^(注80)。

ウィンストンは、そのような「人間本性」をもった（『1984年』に元々つけられていた表題と言われる）『ヨーロッパ最後の人間』である。コナントは、オブライエンがウィンストンを滅亡すべき「最後の人間」と呼び、「人間精神の守護者」と呼んでいる部分を引用して^(注81)、ウィンストンを「自由思想をもつことができ、共同体のないことを自覚でき、真理を無視することに恐怖を感ずることのできる最後の人間」と解釈している^(注82)。コナントが見るところ、ローティは、そのような「人間本性」へのオーウェルの配慮を理解できない。それゆえ、彼は「オーウェルの小説の中心テーマを理解できない」^(注83) ということになる。

ローティのオーウェルに対するそのような無理解は、政治と文学の関係についての両者の見解の相違になってあらわれるとコナントは見ている。コナント自身、オーウェルが「文学と政治の壮大な哲学的総合」に関心がないことは認めている。だが、ローティが両者の共約不可能性を主張するのに対して、先の「人間本性」を形成する三つの能力の不可分な関係を示唆しながら、「文学的言説」=「自分の自由を行使できる能力」と「政治的言説」=「共同体に参画することのできる能力」が、「真理の可能性」を媒介に結びつけられることをコナントは示唆する^(注84)。「真と偽を区別することのできる能力」が根底になって、「文学的言説」は「道徳的・政治的責任」をもった言説となるというのである^(注85)。コナントによって解釈されたオーウェルは、「文学の任務」を「言葉の墮

落を回復させること」に見ている。そして「言葉の墮落は思想を墮落させる」だけでなく、人間を「奴隷化」する。それゆえ、「言葉を使う場合の醜さ、不正確さ、だらしなさと戦うこと」は、オーウェルにとって、「政治的再建に向かう第一歩」であった^(注86)。このように、「真理の可能性」が「文学」と「政治」を結びつける。『1984年』の全体主義の世界では、そのような「政治的再建」を阻止するための党の緊急の政治課題が、「新語法（ニュースピーク）の完成と実施」であった^(注87)。

(3)

コナントによれば、全体主義の社会が与える「残酷さ」は、「真理の可能性」を奪うことによって、人々の心を変化させ、「人間本性」を喪失させることにある。『1984年』のテーマは、そのような「人間本性の喪失」の「恐怖」を人々に気づかせることだった。だが、ローティはそのような「人間本性の喪失」の「恐怖」を理解できない。それゆえ、コナントによれば、ローティはオーウェルを理解できないということになる。

ローティがオーウェルを理解できないというコナントの話はそれくらいにして、「オーウェルが批判しようとしたものとローティが似ている」という次の批判に移ろう。コナントの眼から見たら、オブライエンはどのようにローティと似ているのだろうか。

コナントによれば、オブライエンは、ウィンストンの「真理の可能性」を崩壊させるのに、ローティを思わせるような戦術を使用する。オブライエンは、ウィンストンとの対話の中で、過去が人の記憶のなかにあることを確認した上で次のように述べている：

「記憶のなかにね。なるほど、けっこう。わが党はすべての記録を管理している。そしてわれわれはすべての記憶も管理している。それで、われわれは過去を管理しているということにならないかね」^(注88)。

すべてを記憶に依存させることによって、オブライエンは、過去の「事実との一致」という「真理の可能性」を否定する^(注89)。過去が「記憶」だけに依存するならば、「過去の『真理』は、単に共同体の記憶と記録が全体として『整合的に一貫している』かどうかの問題」になる。そうなる「過去のこれこれの時点で何が起こったのか」という問いに答えを求めることは、自分の記憶と他人の記憶との一致、つまり「自分の仲間との『合意』」の問題になる^(注90)。

コナントは、オブライエンとローティの「真理の可能性」を否定する仕方が同じであることを指摘する^(注91)。ローティは、「事実との一致」としての「真理」を「人々の合意」に変えた。オブライエンもまた、「新語法（ニュースピーク）」を駆使し、「過去の改変」をおこない、ウィンストンの真理を記憶の整合的一貫性に解消する。

この「新語法（ニュースピーク）」こそ『1984年』に自分自身の理論のための弁明を見いだそうとするローティの試みにあるアイロニーのなかで、もっとも素晴らしい

アイロニー」だとコナントはローティを皮肉っている。『1984年』にあらわれる「新語法（ニュースピーク）」の目的は、オーウェルに従って、次のように要約される。その目的のひとつは、「二重思考」、「思想犯罪」、「犯罪中止」のような「新しい概念」のための「語彙の産出」である。そして、それ以上に重要な目的は、「さまざまな概念の破壊」である^(注92)。

これらの「新語法（ニュースピーク）」の目的を記述することによって、コナントが何を主張しようとしているのか、ローティの読者には明瞭である。コナントによれば、「新語法（ニュースピーク）」のおこなう「概念の破壊」は、ローティが『哲学と自然の鏡』などで行った伝統的な「哲学の諸問題の解消方法」である脱構築的な「語彙の置換」あるいは「記述の改変」と酷似しているということである^(注93)。それゆえ「ローティのもっとも気に入っている語彙の置換の特質は、まさに『党』のもっとも気に入っているものである」^(注94)とコナントは述べている。

『1984年』の中で「新語法（ニュースピーク）」によって破壊される概念は、「客観的真理」、「客観的実在性」、「人間本性に不可欠」等々^(注95)の概念であり、ローティが「記述の改変」によって解消しようとしていた概念である。さらに、党が「新語法（ニュースピーク）」を導入した目的は、オーウェルによれば、「新語法（ニュースピーク）」での「翻訳」によって「過去の文学」を「破壊」することだった^(注96)。それゆえコナントによれば、「新語法（ニュースピーク）」が「過去のほとんどの文学をまったく理解しがたくすること」であるように、ローティの「語彙の置換」を受け容れることは、「過去の文学のいくつか——とりわけオーウェルの『1984年』——を同じように理解しがたくすることであるだろう」^(注97)とコナントはローティをあてこする。「真理省」は、「新語法（ニュースピーク）」によって、「語彙の改変」だけでなく、物語の書き換えを行い、歴史を書き換え、過去を改変していた^(注98)。コナントの眼には、ローティは『1984年』の「真理省」やオブライエンと重なって見えたことだろう。

上述したように、コナントは、ローティがオブライエンや「党」に似ていることを指摘する。それゆえ、オーウェルがオブライエンや党を「残酷」で「恐ろしい」ものとして描いているならば、オーウェルはローティもまた「残酷」で「恐ろしい」ものと見なすだろう。そこから引き出される結論は、ローティがオーウェルを自分の「リベラル・デモクラシー」の賛同者と解するならば、それは「オーウェルの小説の途方もない誤解」^(注99)だということである。

コナントは、寄稿論文の題辞で、ローティとオーウェルの「リベラル」の定義を並べている。ローティの定義は、「リベラルな人とは、残酷であることがわれわれのなすことの内^{ウチ}で最悪なことと考^{カガ}えている人々である」というものである。それに対して、オーウェルの定義は、「真理をわれわれが進むにつれて作り出すことのできるものとしてではなく、われわれの外^{ソト}にある何かあるものとして、発見されるべき何かあるものとして考^{カガ}えるリベラルな習慣が、存続するだろうというような希望がある」というものである^(注100)。コナントによれば、「オーウェルのリベラルの定義は、ローティのリベラル・

アイロニストの定義の反対」^(注101)であった。

第三節 ヨーロッパ最後の知識人——『1984年』のローティの解釈

ローティがオーウェルを理解していないということ、しかもオーウェルが批判しようとしたものとローティが似ているというというコナントのローティ批判は以上で十分だろう。次に、前述したコナントの批判にローティがどのように答えているか、それを明らかにすることによって、本稿の主題、「アメリカ」=「リベラル・デモクラシー」という「希望を実現する試みの擁護」にローティの「哲学」がどのようにかかわっているのか、それに対する彼の返答を見ることにしよう。

(1)

まず「解釈」にかかわるコナントとローティの根本的な相違点に言及することから始めようと思う。それは、文学作品であれ哲学著作であれ、何らかの「書物」を読むということの解釈の違いであり、いわば「文学作品を解釈するということがどういうことか」ということについての見解の相違である。それを明らかにしておこう。

オーウェル解釈に関して、コナントは、ローティがオーウェルを正しく解釈していない、あるいはローティの見解に従うとオーウェルを正しく解釈できないというように、絶えずローティがオーウェルを正確に解釈しているのかどうか、そればかりに注目している。そのようなオーウェル解釈の厳密性という点から言えば、恐らく、トリリングやハインズの実在論的解釈、そしてコナントの疑似実在論的解釈の方がオーウェルの真意に近いだろう。だが、そのような読み方は、ローティの本位ではない。なぜなら、ローティのプラグマティズム的真理論は、われわれがオーウェルの真意にどこまで近づいたのかどのようにして知ることができるのかという問題を突きつけるからである。

ローティが『1984年』を解釈する意図は、オーウェルを「哲学的な議論のわたしの味方にしたい」^(注102)ということではない。また、ローティは、コナントが指摘しようとしているように、オーウェルが「反実在論者」であると解釈するつもりもない^(注103)。もしオーウェルがそのような「哲学的な議論」に関心をもっていたら、明らかに「彼は実在論者の味方をしただろう」とローティは述べている^(注104)。

ローティにとって、オーウェルが「実在論者」であるかどうかは、それほど重要な問題ではない。さらに言うならば、オーウェルを正確に解釈することなど、ローティにはまったく関心がない。そのような厳密なオーウェル解釈は、オーウェルが「わたしの努力に感謝してくれることを想像すること」^(注105)に過ぎないとローティは考えている。彼は、そのような感謝を求めてオーウェルを読んでいるのではない。

それに対して、コナントの『1984年』の解釈は、ローティの拒絶する、実在論的

解釈、つまりできるだけオーウェルの「実際にしようとしていた」ことに近づこうとする記述で満たされている。それゆえ、「ローティの解釈では見えてこない」全体主義社会のもたらす「恐怖」を明らかにすることが『1984年』の中心的テーマの位置に置かれていた^(注106)。

このように見てくると、両者の違いは、ローティが自らの立場とコナントの立場を対照して述べているように、オーウェルの小説を正確に読んで、彼に感謝してもらいたいという解釈、できるだけ作者の真意に近づいて、まさにわれわれの外にあるものへ接近しようとするコナントと、「インスピレーション」を得ようとして文学作品を読み、自らを変えるために文学作品を読もうとするローティとの違いである^(注107)。ローティにとって重要なのは、『1984年』がどのようなインスピレーションを与えてくれるのかということである。

(2)

コナントが厳密なオーウェル解釈を求めたのに対して、ローティは、『1984年』にインスピレーションを求めた。そしてその小説が彼にもたらしたインスピレーションは、オーウェルによる「オブライエンの発明」である。

『1984年』のクライマックス、拷問によってウィンストンが「 $2 + 2 = 5$ 」と述べ、彼に「真理を語っている」と信じさせることにオブライエンが成功するシーンに戻ろう^(注108)。すでに見たように、コナントの解釈は、「真理の可能性」の否定が「自由」の否定につながり、「共同体」の否定を招き、その結果として「人間本性」の喪失をもたらすという全体主義社会の「恐怖」を中心にしてきた。オブライエンの目的は、ウィンストンの人格を破壊し、彼の精神を「奴隷化」することで、彼を党の現在の方針に従わせることだった。

ローティは、コナントが主張するような実在論的なオーウェル解釈に対して、それとは「異なるオーウェルの読み方」を提示しようとしていた^(注109)。彼の『1984年』の解釈は、全体主義社会のもたらす「ありのままの現実」=「実在」をあらわにすれば、明らかになるような「残酷さ」を示すことではない。

コナントのように、全体主義社会のもたらす「残酷さ」を示すことは、ローティによれば、「ある出来事」あるいは「ある政治状況」について「対立し合う記述、対立するシナリオ、対立するプロジェクトのあいだでの選択の問題」になる。例えば、第二次大戦前後に、オーウェルが直面していたのは、共産主義か独裁主義か、はたまた「リベラル・デモクラシー」か、どのシナリオを選択するかという問題であっただろう。今日の時点から見れば、その選択はとても簡単である。だが、第二次大戦前夜にそのような選択に直面したならば、選択を可能にする客観的な基準などないし、ましてや超歴史的な視点に立つこともできないので、それはきわめて困難なことであっただろう。実際、戦前の多くの知識人は、あるものは共産主義を選び、あるものはファシズムを選んでいった。それゆえ、

そのような状況にあって、上述の選択をおこなうには、まさに「想像力」が必要であり、オーウェルのような才能が必要であったのである^(注110)。

だが、オーウェルの才能にもかかわらず、われわれの平等という希望を実現する世界的な政治的・経済的制度はいまだに実現していない。第二次世界大戦以前には、そのようなシナリオがあった。オーウェルもそのような「シナリオ」を手にしていたことが示唆されている^(注111)。それが「リベラル・デモクラシー」のシナリオである。

しかし、そのような「シナリオ」はいつでも裏切られてきた。オーウェルは、そのような「シナリオを阻止するもの」を『1984年』の後半三分の一で描き出そうとしているとローティは解釈しようとしている^(注112)。その手がかりは、「リベラル・デモクラシー」という希望が失われた社会での「知識人」の行動について、オーウェルが与えてくれる確信である。「オブライエンの発明」は、そのような確信をローティに与えてくれるものであった。

ローティは、オブライエンの拷問の目的が、それによって「快樂」を得ることにあり、それゆえ「拷問の目的は拷問である」という拷問の自己目的的な特質を明らかにしようとしている。ローティによれば、『1984年』の最後の三分の一は、オブライエンの物語であって、ウィンストンの物語ではない——拷問を加えることの物語であって、拷問されることの物語ではない——ということである^(注113)。

コナントは、ウィンストンの人格破壊という「残酷さ」をもたらす全体主義社会の「恐怖」を『1984年』に見ようとしているので、ローティのそのような目的を理解できない。彼は「オブライエンの物語」を、ローティがオーウェルから「自分の解釈をどれほど遠く引き離すつもりなのかを示す息をのむような例」^(注114)と見ている。それゆえコナントは、ローティがオブライエンに抱いている「恐怖」を理解できない。その結果、ローティを批判する長い論述の中で、ローティが「異なるオーウェルの読み方」として提出する「オブライエンの発明」の意味をまったく無視することになる^(注115)。

それでは、「オブライエンの発明」がローティに与えるインスピレーションは何だったのだろうか、彼の解するオブライエンの「残酷さ」のどこが「恐ろしい」のか、それを見ていくことにしよう。ローティは、「ジェイムズ・コナントへの返答」の中で、「わたしのオーウェルの読み方は、オーウェルを仲間のプラグマティストと主張することではなく」、むしろ「オブライエンの整合説に同意しながら、なお自由の不在を受け入れるオブライエンのやり方に引きつけられ、魅了され、ぞっとさせられるのはなぜか、その理由を説明することである」^(注116)と述べている。ローティの関心は、コナントと異なり、オブライエンの「残酷さ」と「恐ろしさ」を明らかにすることである。

まず「オブライエンの整合説」にローティが同意する意味から明らかにしよう。「返答」の中で、ローティが言及しているのは、ほとんど、言明が真であるのは「人々の合意」によるということと、その言明が真であるのは「事実との一致」によるということとを区別する、そのようなコナントの区別にかかわるものである^(注117)。「オブライエンの整合説」へのローティの合意は、そのようなコナントの区別を否定する論点にかかわっている。

オブライエンの拷問は、コナントよれば、ウィンストンのように、全体主義の社会で「党の規則に従うと同時にそれに従わない」^(注118)状態にある人、「合理的に保証された知的孤立状態」^(注119)にある人、自分の発言に「人々の合意」は得られないが、なおそれが「事実と一致」していると確信している人に対しておこなわれる。ウィンストンは、全体主義の社会の中で孤立状態にあっても、「事実との一致」によって自分の信念を保証することができ、党の嘘を知っていた。それゆえ「新語法（ニュースピーク）」によって、「真理の可能性」を否定され、「人間本性」を破壊され、党の方針に従うように「奴隷化」される必要があった。

ローティは「真理」を「人々の合意」と解釈するので、彼の観点からすれば、コナントのように「人々の合意」と「事実との一致」を区別することがそもそもおかしいことになる。それらが区別できないならば、ウィンストンが全体主義の社会にあっても、なお「事実の光に頼ることができる」、つまり「合理的に保証された知的孤立状態」^(注120)にあるというコナントの主張も疑わしくなる。「ウィンストンが頼りにするところなどどこにもない」^(注121)とローティはコナントに反論する。

彼によれば、全体主義的社会にいる人は、「精神病的妄想をもった人々と同じ立場にいる」^(注122)。そのような人は、自分が狂っているのかどうか知るための手がかりなどもっていない。それが自分の「記憶」であろうと何らかの「事実」であろうと、自分が正常であるかどうかを判別する手がかりなどもたない。自分の信念をより確かなものにするためには、その人は、他の人と話したり、他の情報を集める必要があるが、そのようなことが可能なためには、「真理」よりも、「自由」が前提になる。

ローティの提出する例によれば、ウィンストンや、KGBによって「精神病棟」に送られる政治犯の「記憶は正しい」し、彼らの回りの人間、オブライエンやKGBのエージェントが「嘘」をついているのは明らかである。また、「ゴジラの背に乗ってヨセミテ中を疾駆しているエルヴィスの明白で、はっきりした、力強い、生き生きとした記憶をもち、他の関連のある多くの信念と見事に整合した記憶をもっている人」、つまり狂人の「記憶が間違っている」ことも明らかである^(注123)。

ウィンストンの記憶が正しくて、狂人の記憶が間違っていると言えるのは、残念ながら彼ら自身ではなく、彼らを知っていて彼らについて判断することのできる人だけである。つまり作者や読者、家族や病院関係者だけである。ウィンストンと狂人は、どちらも「自分の記憶が正しいのか間違っているのか判別できない」^(注124)。

だが、コナントは、ウィンストンの記憶が「彼を欺かない事実」であると解していた^(注125)。ローティはそれを問題にする。「コナントは、あたかもウィンストンの記憶が事実に関する最善の証拠であるかのように語っている。オーウェルとわれわれは、ウィンストンの記憶がそうであることを知っているが、ウィンストンはそれをどのようにして知ることができるのか」^(注126)。コナントは、明らかに、このような「記憶」=「事実」との一致によって言明の真理を保証しようとしており、それゆえ彼の立場は、「客観的真理」を前提している。

ローティの意図は、そのような実在論的解釈を批判することにある。著者と読者は、ウィンストンの「記憶」が、党の主張とは別の「事実」であることを知っている。だが、ウィンストンは、自分の「記憶」が党の主張とは別の「事実」であることを知る方法がない。その限りにおいて、ウィンストンも狂人も、どちらも自分の「記憶」=「事実」の「整合性」しか頼りにできない。そして自分の記憶している「事実」の「記憶」も、党の主張することも自分の「記憶」である。記憶の「整合性」しか両者を区別する有効な印はない。その点に注目するならば、「整合性」の崩れたウィンストンの「記憶」は狂人の「記憶」と同じである。もっとも「記憶」=「事実」以外の「事実」があるならば別であるが、そのようなものは存在しない。ローティによれば、われわれは、自分たちの「信念や記憶のイメージや欲求」などを人々の間で調停することで「事実」に達することができるのであって、そのような「合意」とは異なる意味で、それらの信念を「事実」に照らして正当化する方法^(注127)などないのである。

このような前提を確認して、ローティは、「ウィンストンの記憶は彼を欺かないと仮定するならば……、ウィンストンの信念は保証される」^(注128)というコナントの主張を取り上げる。ローティが指摘するように、ウィンストンが「自分の記憶を信頼しているということ」が、「自分の信念は保証されているということ」を意味するならば、それは単なる「同語反復」にすぎない。そしてそのような同語反復はいつでも循環し、その循環に対して絶えず「なぜウィンストンは自分の記憶を信頼すべきなのか」という問いが生ずる^(注129)。

ウィンストンは、「自分が全体主義的社会に住んでいると思っている」ので、「自分の記憶を信頼すべきである」というのだろうか、とローティは問う^(注130)。「オセアニアは、ユーラシアと同盟したことなどなかった」という党の主張に対して、「オセアニアが四年ほど短期間ではあるがユーラシアと同盟していた」という自分の記憶をウィンストンが信頼する根拠は何かということである。「党が嘘をついている」のか、「自分の記憶が誤っている」のか、どのようにしてウィンストンは区別できるのだろうか。

コナントだったら、オセアニアが「全体主義的社会」であるので、「党が嘘をついている」と判断し、自分の「記憶」を信頼すべきであると主張するだろう。だが、何度も言うが、党が嘘をついているということを知っているのは、著者と読者だけである。ウィンストンにとっては、オセアニアが「全体主義的社会」であるということも彼の「記憶」である。ユーラシアと同盟したことなどなかったということも、また同盟していたということも、すべて彼の「記憶」なのである。どのようにしてウィンストンは、それらの「記憶」=「事実」の信頼性を区別できるのだろうか。ローティは、「オブライエンが指摘するように、他のすべての人々が信じているものと整合できない記憶をわれわれはいつでも信頼しない」^(注131)と述べて、自分をオブライエンに重ねる。

われわれは、自分が住んでいる社会が全体主義的であるかどうか、どうやって知ることができるのだろうか。孤立した状態にあったならば、自分が住んでいる社会についての判断は、ウィンストンと同じように、過去についての自分の「記憶」だけに依存する

ことになる。オブライエンの言うことを信頼するか、自分の過去の「記憶」を信頼するか、われわれはそれを判断する基準を、ウィンストンと同じように、手にすることができない。仲間の人々との合意が得られない状態では、自分が全体主義的な社会に住んでいるのではないかと疑い始めるならば、そのきっかけとなったものも自分の「記憶」である。そのとき、ウィンストンと同じように、われわれはその疑いが生ずる以前の「記憶」を「事実」と見なし、それによって疑いをもたらした「記憶」を否定できるだろうか。どちらも自分の「記憶」＝「事実」であり、両者を区別する根拠を、われわれもまたウィンストンと同じようにもつことはできない。

その場合、われわれが疑っている社会が全体主義的な社会でなかったならば、どうなるのだろうか。その疑いを訂正する根拠は、疑いをもたらした「記憶」と同じ「記憶」なのである。ローティの主張は、他の人々との合意を失ったならば、自分の疑いをもたらした「記憶」も、それを疑う根拠となっている「記憶」も、どちらが「事実」であるのか区別できないということである。つまりウィンストンは、狂人と同じように、自分の過去の特定の「記憶」を「事実」とする根拠をもっていないということである。

『1984年』の反実在論的解釈によって、ローティが意図していることは、「われわれが全体主義的な社会に住んでいると疑い始める場合、事実を頼りにすることができる」という「推論を阻止したい」^(注132)ということである。ローティが挙げる例に従うと、「太陽が昇ってくる」から「太陽が地球のまわりを回っている」と人々が推論するのをガリレオが止めたかのように、ローティは、「ウィンストンのような反対表明から実在論的な哲学的見解へ人々が推論するのを止めたい」^(注133)のである。つまり、人々が合意していることに対して疑いが生じた場合、自分の個人的な「記憶」＝「事実」＝「信念」の方が正しいなどと推論してはならないということである。コナントのように「人々の合意」と「事実との一致」を区別できないということ、それゆえ自分の個人的な「記憶」＝「事実」を「客観的真理」＝「事実」として主張できないということである。

ウィンストン・スミスが拷問されて「 $2 + 2 = 5$ 」と述べる時、彼に「真理を語っている」と信じさせることにオブライエンが成功したとき、ウィンストンは、自分の「記憶」の「整合性」を奪われることによって、人格的に破壊される。ウィンストンはもはや自分を狂人と区別できないような状態に置かれたのである。

ローティは、コナントのように「人々の合意」と「事実との一致」を区別する根拠がないことを知っているので、そして人々の合意する信念の整合的連関が「真理」であると考えるので、もはや自分とオブライエンを区別することができない。それゆえ、ローティは、オブライエンと自分が似ていると主張する^(注134)。

(3)

「オブライエンの整合説」がローティとオブライエンの類似性を示唆していることにより、「オブライエンのやり方に引きつけられ、魅了され、ぞっとさせられる」^(注135)理由

が明らかになる。オーウェルの「オブライエンの発明」が与えるインスピレーションは、ローティによれば、オブライエンに象徴される「知識人」のイメージである^(注136)。

オーウェルは、「もしリベラルな理想が人間のありうるべき未来にはいささかの関係ももたないことがひとたび明らかになったとしたら、そうした国家における知識人は自らのことをどのように考えるようになるだろうか、という問いを立てた最初の人物」^(注137)として評価されている。ローティによれば、「オブライエンの発明」は、「リベラル・デモクラシー」という希望が失われた国家で、「知識人」が国家との関係で自分をどのように考え、仲間の人間に対してどのようにふるまうのか、そのような問いに対してインスピレーションに満ちた答えを与えてくれるということである。オブライエンは、「旺盛な関心をもった、鋭敏な知識人、つまり私たちに非常によく似た人物」なのである^(注138)。

ローティとオブライエンが似ていることをコナントが指摘したとき、ローティはおそらく大きくうなずいていたにちがいない。だが、『1984年』のローティの解釈を「もっともひねくれたもの」とさげすんだとき、ローティの顔には失望の色が浮かんだだろう^(注139)。ローティは、「リベラル・デモクラシー」という希望が失われたならば、自分もまたオブライエンのようになるかもしれないと予感していた。コナントにはそのような予感は全くなかった。

オーウェルは「オブライエンの発明」によってローティに次のような確信をもたらした。オーウェルは「ギリシャ哲学、近代哲学、ロマン主義的な思索を可能にした天分、詩的な天分をそなえた人々が、いつの日か『真理省』に雇用されるかもしれないという確信を与えた」^(注140)。このような確信の傍証として、ローティは、オーウェルの評論集に所収されているコラムの一部を引用している。そのコラムの中で、オーウェルは、「全体主義」の国々でも、そうでない国々でも「危険な虚偽」として、「独裁政権下にあっても、内面は自由である」とか「人間が自律的な個人である」と人々が信じていることを挙げている。「専制政府の下で秘密の自由が享受できるなどと思うのは、ナンセンスである。なぜなら、人の思想はけっして完全にはその人自身のものではないからである。……言論の自由を取り去れば、創造能力は干上がってしまうのである」^(注141)。

ローティは、そのコラムに見いだされるオーウェルの「内面的自由」の否定、「自律的個人」の否定を「リベラルな個人主義」に対する「歴史主義者」の批判と受け止めている^(注142)。「リベラルな個人主義者」は、思想を自分のものと考え、全体主義社会にあっても、個人は内面の自由を享受でき、自律的であることができるという幻想を抱いている。そして、そのような自由や自律を保証してくれる「共通の人間本性」をもっているという幻想も抱いている。ローティによれば、オーウェルは、オブライエンを発明することによって、それらの幻想を吹き飛ばした。それによって、われわれに「共通」であるのは「人間本性」などではなく、「言葉を用いる能力」だけであることをわれわれに確信させてくれたというのである。われわれは、自分の生まれ育った国、地域、共同体の言葉によって、国、地域、共同体の一員にされる、つまり「社会化」(=教育)される。

われわれがどのような組織の言葉によって「社会化」されるのか、それは「歴史的な偶然性」によるのである^(注143)。

このように言葉によって人々が「社会化」(=教育)されるということ、それが、「真理省」の与えるインスピレーションの意味を明確にする。「真理省」は、「新語法(ニュースピーク)」の教育によって、「過去」を改変し、「歴史」を改変するだけでなく、「人間」を改変してしまう^(注144)。オブライエンが、拷問によってウィンストンに「 $2 + 2 = 5$ 」を信じさせることに成功したとき、ウィンストンは、言葉による「社会化」の過程で形成されてきた自分の「整合した信念や欲求の網の目」を破壊され、「合理的な説明」を失い、「自らを自らに対して正当化できなくなる」ことによって、「壊され」、変えられてしまったのである^(注145)。

それでは、オブライエンの「拷問」の目的は何であったのだろうか。ローティによれば、オブライエンにとって重要なことは、ある人の「心をバラバラに壊し、それを意のままにつなぎ合わせることができる」ということ、しかも「つなぎ合わされた結果」を見いだすことではなく、ただ「壊すこと」だけだということである^(注146)。ウィンストンが、「ビック・ブラザー」を愛するようになるかどうか、彼を「党の方針に沿った路線へ導くこと」ができるかどうかなどということは、オブライエンにとってどうでもよいことなのである^(注147)。オブライエンがウィンストンを拷問するのは、「革命を恐れたから」でもなく、「党内局」を守ろうとするためでもない。ローティによれば、オブライエンがウィンストンを拷問するのは、彼に「苦痛を引き起こすため、そしてそれによって党内局のメンバー、とりわけオブライエンの快樂を増すためである」^(注148)。ようするにオブライエンは、「拷問の目的は拷問である」^(注149)ということをローティに確信させたのである。だが、コナントは、このようなオブライエンの「快樂」の意味を理解できない。それゆえローティが「拷問の目的は拷問である」という表現に見いだす「恐ろしさ」も理解できない。むしろ、そのようなローティの解釈が、オーウェルからどれほど隔たっているか、ただ驚き、あきれるだけである^(注150)。

『1984年』を考察するために設定したローティの問いに戻ろう。それは「リベラル・デモクラシー」という希望が失われた国家では、知識人は国家に対して自らをどのように考え、どのような行動をするのかという問いであった。「拷問の目的は拷問である」という表現は、「芸術のための芸術」、「真理のための真理」という自己目的的表現と同一視される^(注151)。そして、オブライエンは、ローティによって、「知識人」の象徴と解されていた。「リベラル・デモクラシー」という希望を喪失した「知識人」は、「芸術のための芸術」、「真理のための真理」という表現によって、「芸術」を目的自体にし、「真理」を目的自体にする。そして、このような目的自体を実現する「唯一可能な芸術の形式、唯一可能な知的訓練」として「拷問のための拷問」に携わるようになり、その行為に「快樂」を見いだすというのである^(注152)。これが、ローティによって『1984年』に見いだされたオブライエンの「残酷さ」と「恐怖」である。われわれは、そのような「リベラル・デモクラシー」という希望を喪失した「知識人」=オブライエンには「ぞっ

とさせられる」だろう。

ローティは、オブライエンを「危険なものであるが、同時に可能なもの」^(注153)と
思っている。オブライエンは、「知識に溢れた、立派な地位にある、精神的に安定した、知
性的で感性の鋭い党内局のメンバー」である。彼は、「未来にありうる社会、リベラル
な希望を現実化すべきチャンスがないという事実を知識人が受け容れてしまった社会に
存在していてもおかしくはないキャラクター」であり、「私たちに非常によく似た人物」
なので、「ぞっとさせる」のである^(注154)。そのような「知識人」のあり方が確信させら
れるならば、拷問のさなかに見せるオブライエンの「面白がっている気配」には「ぞっ
とさせられる」だろう^(注155)。

オブライエンは、『1984年』の世界では「真理省」に属する知識人である。彼は、
その言葉によって人々の「社会化」に携わる。だが、「芸術のための芸術」、「真理のた
めの真理」を口実に、「拷問のための拷問」を人々におこなうならば、「リベラル・デモ
クラシー」という希望は失われたままであるだろう。それゆえ、「リベラル・デモクラ
シー」の「シナリオを阻止するもの」は、「リベラル・デモクラシー」という希望を失っ
たオブライエンのような「知識人」であるということになる。ローティは、オブライエ
ンを「リベラルな希望が終わるときにアイロニーがとることのできる唯一の仕方アイ
ロニーを体現する人物」と述べている^(注156)。

コナントは、『1984年』が「ウィンストンの物語」であり、全体主義社会がウイ
ンストンの「人間本性」を破壊する点に「恐怖」を見いだしていた。彼は、オーウェル
の記述に忠実に、ウィンストンをオブライエンの拷問によって破壊されようとしてい
る「人間本性」をもった「ヨーロッパ最後の人間」であると読む^(注157)。ウィンストン
が「最後の人間」であるという意味は、コナントによれば、「自由に思考することがで
き、共同体の欠如を自覚でき、真理を無視することに恐怖を感ずることのできる最後
の人間」^(注158)、つまり全体主義の社会の「恐怖」を感ずることのできる「最後の人間」と
いうことになる。

それに対して、ローティが問題にしているのは、「ヨーロッパ最後の人間」ではなく、『偶
然性、アイロニー、連帯』の当該の章の表題が示しているように、「ヨーロッパ最後の
知識人」である。そしてオブライエンが「ヨーロッパ最後の知識人」であることの意味
が論じられていた^(注159)。「リベラル・デモクラシー」という希望を喪失した知識人は、「芸
術のための芸術」、「真理のための真理」、「拷問のための拷問」という自己目的に「快楽」
を見いだして、「リベラル・デモクラシー」の「シナリオ」を忘却し、その「シナリオ
を阻止する」人物となるので、「ぞっとする」存在である。そのような人物は「ヨーロッ
パ最後のアイロニスト (=知識人)」であって欲しいとローティは主張しているのであ
る。このような「最後の人間」の解釈は、まったくオーウェルの記述を離れた解釈であ
り、コナントが想像だにできない解釈である。だが、どちらの解釈の方が、われわれに
インスピレーションを与えるかは、明らかだろう。

むすび

コナントとローティの『1984年』の解釈の相違を見てきた。最後に、両者の相違の起因するところについて、ローティの見解を紹介する。そして、本稿の主題であった、「リベラル・デモクラシー」という「希望を実現する試みを擁護」することとローティの「哲学」の関係、さらには「知識人」の関係を述べることで、結論に代えたい。

最後まで、ローティの眼には、コナントは、「合意されたこと」と「真なること」の区別に固執する「実在論者」ように見える^(注160)。ローティにとって、「合意されたこと」と「真なること」を区別することなど不可能である。それにもかかわらず、コナントの批判だけでなく、ローティに対する他の人々の批判、あるいはプラグマティズムに対する批判は、彼の見るところでは、ほとんど「合意されたこと」と「真なること」を区別することから生ずる。そのような区別が生ずる原因は、「真実を述べること = 誠実 (truthfulness)」と「真理 (truth)」が混同されることにあると彼は考えている^(注161)。

ローティによれば、「真実を述べること = 誠実 (truthfulness)」は、「正直 (honesty)」であること、「信ずることが不都合な場合でさえも、自分が信じていることを公然と述べること」^(注162)と同じ道徳的なことである。それは、真であるかどうかということと関係なく、「倫理的徳 (moral virtue)」を表わすものである^(注163)。それゆえ、全体主義的社会では、「自分が信じていることを公然と述べる」ならば、「真理」を述べていなくとも、ウィンストンと同じように、罰せられることになる。

このような「倫理的徳」は、それを主張する人が実在論者であるか、非実在論者であるかどうかには係わらない。彼が「誠実」であり、「正直」であるならば、そして自らの信ずるところを公然と述べる自由があるならば、「合意されたこと」と「真なること」とは一致する^(注164)。それが「中心的文章」からローティが導き出した重要な言明、「われわれが自由を気づかうならば、真理は自らを気づかうことができる」^(注165)ということの意味である。ローティにとって、「他の人々に対して自らを正当化すること」が「真理」を意味するので、われわれは「真理」を「目的自体」として求める必要はない。自らの信ずるところを公然と述べる「自由」があるならば、「人々の合意」=「真理」は自ら生まれてくる。

それゆえ「真理」は「目的自体の名辞」として使用される必要はなく、むしろ「人間の連帯、自由、デモクラシー (民主主義) を愛するために」使用されるべきである、とローティは主張している^(注166)。「真理」を「真理」のために追究するのではなく、「人間の連帯、自由、デモクラシー (民主主義)」などの道徳的目的に従属させるというのである。それは「真理」を「自由」に従属させるということ、本稿の言い方では、「真理 (哲学)」を「リベラル・デモクラシー」に従属させるということである。

それに対して、コナントやプラグマティズムの批判者は、「合意されたこと」と「真なること」を区別する。それは「真理」を「目的自体の名辞」として使用し、「自由」

という「倫理的徳」から切り離す立場である。そのような立場から、「真理」を「目的自体」と見なす「知識人」(=「リベラル・デモクラシー」という希望を喪失したオブライエン)が登場する。オブライエンは、『1984年』の世界では「真理省」に属していた。彼は、その言葉によって人々の「社会化」(=教育)に携わっていた。そしてウィンストンを拷問し、それによって「快樂」を得ていた。

ローティは、「真理」を道徳的目的に従わせる主張によって、「真理」を「目的自体」とする「哲学」や「諸学」の理念を捨てることを提案しているのである。「哲学に対するデモクラシー(民主主義)の優位」ということで、ローティが意図していたことは、「リベラル・デモクラシー」という道徳的目的に、「哲学」や「諸学」を従属させることである。それはまた、「リベラル・デモクラシー」のための「芸術」、「リベラル・デモクラシー」のための「真理」、「リベラル・デモクラシー」のための「哲学」という、デューイ的なプラグマティズムの学問イメージである。ようするに、ローティは「真理」やそれにかかわるとされてきた「哲学」、そして「諸学」を道徳的にしたかったのである。

ローティは、「自由」を「真理」に優先させた。それゆえ、彼は「リベラル・デモクラシー」が哲学的に基礎づけられることを否定した。だが、それによって「リベラル・デモクラシー」は不可避的な疑念にさらされることになる。ローティは、ある論文の中で、「リベラル・デモクラシー」への自分の信頼を哲学的に基礎づけることができないと述べる際に、その信頼がほとんど「信仰」に近いことも示唆している^(注167)。しかしながら、その信仰は、他の既成宗教のように、絶対的に基礎づけるもの(=神)を持たない。それゆえ「リベラル・デモクラシー」への信仰は、とても不安定なままである。そうすると「リベラル・デモクラシー」への信仰は、かつてあったように、われわれをファシズムへ導くかもしれないという疑念が生まれてくる^(注168)。実際、リオタールによって「プラグマティズム的リベラルはナチと同じ立場に陥る」と批判されている^(注169)。「リベラル・デモクラシー」は、「人々の合意」によって、どのような社会をもたらずかわからない。「リベラル・デモクラシー」は、過去にあったように、ファシズムへの道を開くかもしれない。

ローティはそのような可能性を否定しない。「リベラル・デモクラシー」という希望を実現する試みを擁護する人が、ファシストになる可能性を否定できないし、その懸念には答えられないとローティは考えている^(注170)。だが「リベラル・デモクラシー」という希望をもつからファシストになるわけでもなく、實在論的哲学を学んでいる人がファシストになるかもしれない。ローティが主張したいのは、どのような哲学思考がファシストになる可能性と結びつくのか、プラグマティズム的リベラルがファシストになる可能性と結びつくのか、そのような結びつきは明白でないということである。

オーウェルの「オブライエンの発明」がローティに与えたインスピレーションは、オブライエンのような「知識人」が、言葉によって人々の「社会化」に携わっているということだった。「リベラル・デモクラシー」という希望がとても不安定であっても、ファシズムと必然的な関係をもたないことが分かれば、われわれは「リベラル・デモクラ

シー」が必然的に専制的な独裁国家に墮落するという「プラトンの呪縛」をから逃れることができる^(注171)。オブライエンのような「知識人」による「社会化はどのような形もとりうるのである。それゆえ、社会化が誰によっておこなわれるかによって、それは、しばしば誰が誰を最初に殺すかという問題にもなりうる」^(注172)。ナチズムの台頭や人種差別の横行は、「人々が根本的に悪である、本当の兄弟ではない、あるいは自然権を本当にもってないから」^(注173)ということとは関係がない。ナチ黨員や人種差別主義者とは反対の人々が「社会化」をおこなうならば、われわれは人種差別も性差別もない異なる社会を創り出すこともできるだろう。

それゆえ、「知識人」は、どのような社会が創造されるにせよ、「社会化」に責任をもちなければならない。彼が「リベラル・デモクラシー」という希望の物語に導かれるならば、「リベラル・デモクラシー」という希望を実現する試みに携わり、「リベラル・デモクラシー」を実現する社会を創造するように人々を「社会化」するだろう。そうして彼は、「真理のための真理」にとらわれることなく、「拷問の目的は拷問である」という自己目的を捨て、「拷問」に「快楽」を求めることなく、「残酷」でなくなることだろう。

ローティは、オーウェルの与えてくれる示唆として「私たちの未来の支配者がオブライエンに近い人になるか、それともJ・S・ミルに近い人になるか」^(注174)という問いを読み取る。その選択は「人間本性」などによって哲学的に決定されるのではなく、むしろわれわれの自由な選択にかかっている。「リベラル・デモクラシーという希望」の物語に導かれるならば、どちらを選択するか、明白であろう。

これまで述べてきたことをまとめると、ローティは、伝統的な哲学を否定したかもしれないが、新たな哲学の可能性を表明していたと言えるだろう。「ジャック・ブーヴァーズ (Jacque Bouveresse) への返答」で、ローティは、「プラトンが始めた対話に参加する」には、「過去の参加者」と同じだけ多くの「哲学のモデル」があるが、その場合に重要なことは、誰の「哲学のモデル」が「最良のモデル」であるか追求することではなく、自分の「モデル」を苦勞して創造し、その対話に参加することであるという旨を述べている^(注175)。

ローティの「哲学のモデル」は、「リベラル・デモクラシー」という「希望を実現する試みを擁護」する「哲学」、つまりその試みの妨げとなる障害を解消することにつとめる「哲学」である。そして「リベラル・デモクラシー」という希望を実現する試みの妨げになるものを取り除くために、ローティは、『哲学と自然の鏡』、『哲学の脱構築』、『偶然性、アイロニー、連帯』、『アメリカ 未完のプロジェクト』、『リベラル・ユートピアという希望』、四巻になる『哲学論文集』、その他多くの論文を書いてきたと思われる。もはやそのような推測を本人に確かめる術もなく、それを論証する余裕もないが、そのような憶測が許されるならば、ローティの「哲学のモデル」は、かつては「神学の奴婢」であった「哲学」を、「リベラル・デモクラシーの奴婢」とする「哲学のモデル」であったと言えるだろう。

〈注〉

- (1) Robert B. Brandom, ed., *Rorty and His Critics* (Blackwell, 2000) (ロバート・B・ブランドム編『ローティとその批判者たち』、以下、参照の指示は、RHCと略記)に所収の、James Bryant Conant, “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell” (ジェイムズ・コナント「自由、残酷さ、真理：ローティ対オーウェル」)とそれに対するローティの“RESPONSE TO JAMES CONANT” (「ジェームズ・コナントへの返答」)を扱う。ジョージ・オーウェルの『1984年』については、George Orwell, *1984*, (New American Library New York 1961) (Electronic Text Center, University of Virginia Library)を使用(以下、1984と略記)、翻訳は、おおむね、ジョージ・オーウェル『1984年』(新庄哲夫訳、ハヤカワ文庫、1972年)に従ったが、同じ早川書房から出版された新訳の『1984年』(高橋和久訳、ハヤカワ epi 文庫、2009年)も参考にした。ただし、論述の関係で訳文を変更した場合もあるので引用訳文の文責は筆者にある。新訳の頁数は新庄訳の頁数のあとに表記。
- (2) RHC, p. 268.
- (3) リチャード・ローティ『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・片茂訳、御茶の水書房、1985年) 訳者「解説」、483頁
- (4) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979) p. 394. リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』(伊藤春樹・須藤訓任・野家伸也・柴田正良訳、産業図書、1993年) 454頁。
- (5) RHC, p. x.
- (6) RHC, p. xi. カントによれば、「啓蒙とは、人間が自己の未成年状態を脱却することである。しかしこの状態は人間みずから招いたものであるから、人間自身にその責めがある。未成年とは、他者の指導がなければ自己の悟性を使用し得ない状態である」(イマヌエル・カント『啓蒙とは何か』篠田英雄訳、岩波文庫、1950年、7頁)。
- (7) RHC, p. xi
- (8) “The priority of democracy to philosophy,” (first published in 1988) in Richard Rorty, *Philosophical Papers Volume 1. Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge University Press, Cambridge, 1991) (以下、PPVIと略記) p. 179. リチャード・ローティ『連帯と自由の哲学・二元論の幻想を超えて』(富田恭彦訳、岩波書店、1988年) 所収の「哲学に対する民主主義の優先」170頁。『哲学の脱構築』419頁も参照。
- (9) 注(8)を参照 (10) 『連帯と自由の哲学』174-175頁。
- (11) 『連帯と自由の哲学』191頁。
- (12) “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” (first published in 1983) in PPVI, p. 197.
- (13) PPVI, p. 197. (14) PPVI, p. 198. (15) PPVI, p. 198.
- (16) Richard Rorty, : *ACHIEVING OUR COUNTRY, Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998) リチャード・ローティ『アメリカ 未完のプロジェクト 20世紀アメリカにおける左翼思想』(小澤照彦訳、晃洋書房、2000年) 18頁以下。ローティは、ホイットマンにならって、「アメリカ」と「デモクラシー(民主主義)」を同一視している。
- (17) PPVI, p. 198. (18) PPVI, p. 198.

- (19) リチャード・ローティ『リベラル・ユートピアという希望』（須藤訓任・渡辺啓真訳、岩波書店、2002年）6頁、または301頁を参照。
- (20) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, (Penguin Books, London, New York, 1999) p. 168. (以下、*PSH*と略記)
- (21) ジャン＝フランソワ・リオタール『ポスト・モダンの条件 知・社会・言語ゲーム』（小林康夫訳、水声社、1986年）8頁以下。
- (22) *PPVI*, p. 204. 正確には、単純な「自民族中心主義」ではなく、「自民族中心主義」を攻撃するクリフォード・ギアーツの「反-自民族中心主義」を攻撃する「反-反-自民族中心主義」という、現状のアメリカの「文化的多様性」を容認するという意味での「自民族中心主義」である。Cf. *PPVI*, p. 209.
- (23) “Religion As Conversation-stopper,” (first published in 1994) in *PSH*, p. 168.
- (24) *PSH*, p. 168
- (25) “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard,” (first published in 1985) in *PPVI*, p. 211f.
- (26) *PPVI*, p. 212. (27) *PPVI*, p. 214.
- (28) ジョン・ロック『市民政府論』（鶴飼信成訳、岩波文庫、1968年）100頁以下を参照、また、128頁も参照。
- (29) アメリカ合衆国における「デモクラシー(民主主義)」の自己矛盾としか思えないインディアン隔離政策や人種差別などは、「デモクラシー(民主主義)」の例外として扱われてきたが、オバマ政権の成立は、「リベラル・デモクラシー」という希望の実現の歩みを実感させるだろう。
- (30) J・S・ミル『自由論』（塩尻公明・木村健康訳、岩波文庫、1971年）24頁。J・S・ミル『自由論』（世界の名著、中央公論社、1979年）224頁以下。ミルは『自由論』の目的を次のように述べている。「この論文の目的は、用いられる手段が、法的刑罰という形の物理的力であれ、世論という道徳的強制であれ、強制と統制という形での個人に対する社会の取り扱いを、絶対的に支配する資格のある、一つの非常に単純な原理を主張することである。その原理とは、人類が、個人的にまたは集団的に、だれかの行動の自由に正当に干渉しうる唯一の目的は、自己防衛だということである。すなわち、文明社会の成員に対し、彼の意志に反して、正当に権力を行使しうる唯一の目的は、他人に対する危害の防止である。彼自身の幸福は、物質的なものであれ精神的なものであれ、十分な正当化となるものではない。そうするほうが彼のためによいだろうか、彼をもっと幸福にするだろうか、他の人びとの意見によれば、そうすることが賢明であり正しくさえあるからといって、彼になんらかの行動や抑制を強制することは、正当ではありえない」。
- (31) 注(30)の引用を参照。
- (32) 本稿では、ロックによって明確に定式化された「多数者の合意」に基づく政府の設立を「デモクラシー(民主主義)」と呼び、ミルの「少数者の自由」に配慮した「デモクラシー(民主主義)」を「リベラリズム」ではなく、「リベラル・デモクラシー」と呼んで区別した。それは、ローティがミルの『自由論』を「リベラルなユートピア」を描くものと解しているゆえに（『リベラル・ユートピアという希望』、p. 316 参照）、「ユートピア」のニュアンスを与えなかったからである。その意図はロックからミルへの「デモクラシー(民主主義)」の進展を強調するためのもので、ロックを「リベラル・デモクラシー」の祖と呼ぶことを

妨げるものではない。

- (33) リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』（斉藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、2000年）289頁（以下、『偶然性』と略記）。
- (34) 『偶然性』290頁。 (35) 『偶然性』294頁。 (36) 『偶然性』291頁。
- (37) 『偶然性』293頁。 (38) 『偶然性』293頁。 (39) 『偶然性』294頁。
- (40) 『偶然性』294頁。 (41) 『偶然性』298頁。 (42) 注(1)を参照。
- (43) *RHC*, p. 269. (44) *RHC*, p. 310. (45) *RHC*, p. 282.
- (46) *RHC*, p. 282. 『偶然性、アイロニー、連帯』357頁。「中心的文章」と呼ばれるものは、1984, p. 72（訳、104頁、新訳、125頁）を参照。傍点と|は本稿筆者による。ローティが二つの主張に分けているとコナントが解している部分を明確にする意図で挿入した。
- (47) 『偶然性』366頁。 (48) *RHC*, p. 289.
- (49) 1984, pp. 214-221（訳、324-337頁、新訳、383-400頁）。
- (50) 1984, p. 229（訳、349頁、新訳、413頁）。
- (51) 1984, p. 255（訳、388頁、新訳、463頁）。
- (52) *RHC*, p. 286. (53) 『偶然性』354-355頁。 (54) *RHC*, p. 293.
- (55) *RHC*, p. 293. (56) *RHC*, p. 293. (57) *RHC*, p. 294.
- (58) *RHC*, p. 302. (59) 1984, p. 33（訳、47頁、新訳、56頁）。
- (60) 1984, p. 184（訳、279頁、新訳、333頁）。 (61) *RHC*, p. 305.
- (62) *RHC*, p. 305. (63) 1984, p. 183（訳、276頁、新訳、329頁）。
- (64) *RHC*, p. 302. この場合の「二重思考」は、オーウェルによって、「客観的実在（objective reality）の存在を否定すること、そしてその間ずっと、自分の否定した実在を考慮に入れておくこと」と表現されている。Cf. 1984, p. 182（訳、276頁、新訳、327頁）。
- (65) *RHC*, p. 302. (66) 『偶然性』370頁以下。 (67) *RHC*, p. 290.
- (68) *RHC*, p. 290. (69) *RHC*, p. 310.
- (70) 『偶然性』4頁以下。そこで、ローティは次のように述べている。「自律を語る著述家と正義を語る著述家の関係を、二種類の道具の間にある関係——つまりペンキ塗り用の刷毛と金槌のように、合成する必要がほとんどない関係——だと考える。……自己創造と人間の連帯の要求は、等しく価値あるが、永遠に共約不可能である」。ようするに、文学と政治は永遠に共約不可能であるということである。
- (71) 1984, p. 27（訳、39頁、新訳、45頁以下）。 (72) *RHC*, p. 311.
- (73) *RHC*, p. 311. (74) *RHC*, p. 312. (75) *RHC*, p. 312.
- (76) *RHC*, p. 312. (77) *RHC*, p. 312.
- (78) 1984, p. 231（訳、352頁、新訳、416頁）。 (79) *RHC*, p. 312.
- (80) *RHC*, p. 313. (81) 1984, p. 231（訳、354頁、新訳、418頁）。
- (82) *RHC*, p. 312. (83) *RHC*, p. 312. (84) *RHC*, p. 313.
- (85) *RHC*, p. 313. (86) *RHC*, p. 313. (87) *RHC*, p. 313.
- (88) 1984, p. 213（訳、323頁、新訳、382頁）、*RHC*, p. 308.
- (89) 1984, p. 181f.（訳、274頁以下、新訳、327頁）。「過去の変わりやすさはイングソックの中心的な教義である。過去の出来事には客観的な実在性がなく、記録の類と人間の記憶とによって再生されたものにすぎぬと主張されている。過去とは何であれ記録と記憶が合致したものなのだ。……過去の管理は、何よりも記憶の訓練に依存しているのである」。

- (90) *RHC*, p. 308. (91) *RHC*, p. 309. (92) *RHC*, p. 314.
 (93) *RHC*, p. 314. (94) *RHC*, p. 315. (95) *RHC*, p. 315.
 (96) *1984*, p. 267 (訳、409頁、新訳、464頁)。 (97) *RHC*, p. 315.
 (98) *1984*, p. 238 (訳、363頁、新訳、430頁)。「過去は改変できるのであった」。
 (99) *RHC*, p. 300. (100) *RHC*, p. 268. (101) *RHC*, p. 310.
 (102) *CIS*, p. 173. (103) *RHC*, p. 283. (104) *RHC*, p. 344.
 (105) *RHC*, p. 344. (106) *RHC*, p. 291.
- (107) 文学作品を読む場合のローティの意図については、「偉大な文学作品が与えるインスピレーションの価値」(リチャード・ローティ『アメリカ 未完のプロジェクト』小澤照彦訳、晃洋書房、2000年所収、135-154頁)を参照。そこでは、知識を得るために本を読むこととインスピレーションを得るために本を読むことの違いが述べられている。この違いは、大学での学問のあり方に対するローティの見解と結びついている。「偉大な文学作品」の価値は、それが「多くの読者にインスピレーションを与えてきた」(前掲訳、p. 149)という点にある。「インスピレーションを受けた」とローティが言う意味は、「あとさきも考えずに夢中になる」(前掲訳、p. 146)ということである。いまや文学部は、偉大な作品に触れて「インスピレーション」を得る「ロマンチック」な場所ではなくなりつつある。「哲学という学問分野からロマンスとインスピレーションが奪い去られ、専門的能力と知的に洗練された考え方が残った」(前掲訳、p. 143)と彼は述べている。ローティの見るところ、大学での文学研究は、「インスピレーションを与える」ものではなくなりつつある。「ある作品をある文化創造のメカニズムの産物と見なすことは、理解をもたらしても希望を与えず、知識をもたらしても自己変革をもたらさない。それというもの、知識とは、ある作品をよく知っている脈絡の中に当てはめること——その作品を既知の事柄に関係づけること——だからである」(前掲訳、p. 145、傍点は引用者による付加)。大学、特に人文科学が、「何かに熱中する者たちの避難所」(前掲訳、p. 147)でなくなりつつあることをローティは嘆いている。
- (108) 注(49)を参照。 (109) 『偶然性』359頁。 (110) 『偶然性』360頁。
 (111) 『偶然性』363頁。 (112) 『偶然性』364頁。
 (113) 『偶然性』374頁。*1984*, p. 226、(訳、345頁、新訳、408頁)も参照。
 (114) *RHC*, p. 291. (115) *RHC*, p. 291. (116) *RHC*, p. 344.
 (117) *RHC*, p. 342. (118) *RHC*, p. 302. (119) *RHC*, p. 305.
 (120) *RHC*, p. 305. (121) *RHC*, p. 342. (122) *RHC*, p. 342.
 (123) *RHC*, p. 343. (124) *RHC*, p. 343. (125) *RHC*, p. 306.
 (126) *RHC*, p. 343. (127) *RHC*, p. 343. (128) *RHC*, p. 306.
 (129) *RHC*, p. 343. (130) *RHC*, p. 343. (131) *RHC*, p. 343.
 (132) *RHC*, p. 345. (133) *RHC*, p. 345. (134) 『偶然性』380頁。
 (135) *RHC*, p. 344. (136) 『偶然性』364頁。 (137) 『偶然性』355頁。
 (138) 『偶然性』380頁。「オブライエンは、旺盛な関心をもった、鋭敏な知識人、つまり私たちに非常によく似た人物である」。
 (139) *RHC*, p. 309. (140) 『偶然性』364頁。
 (141) 『偶然性』365-366頁。ジョージ・オーウェル「全体主義の下で内面の自由があるか」河合秀和訳(『象を撃つ——オーウェル評論集1』川端康雄編、平凡社ライブラリー、1995年、

- 251-252頁。)
- (142) 『偶然性』366頁。 (143) 『偶然性』367頁。
 (144) *I984*, p. 231 (訳、352頁、新訳、417-418頁)。
 (145) 『偶然性』369頁。 (146) 『偶然性』372頁。 (147) 『偶然性』372頁。
 (148) 『偶然性』372頁。
 (149) 『偶然性』373頁。*I984*, p. 226 (訳、345頁、新訳、408頁)。「迫害の目的は迫害である。権力の目的は権力である。拷問の目的は拷問である」。
 (150) *RHC*, p. 291. (151) 『偶然性』373頁。 (152) 『偶然性』373頁。
 (153) 『偶然性』365頁。 (154) 『偶然性』380頁。
 (155) *I984*, p. 223 (訳、339頁、新訳、402頁)。拷問の最中、「オブライエンの表情には、それを面白がっているような気配が感じられた」とオーウェルは書いている。
 (156) 『偶然性』388頁。
 (157) *I984*, p. 232, p. 233 (訳、354頁、356頁、新訳、419頁、422頁)。コナントによると、『1984年』に元々つけられていた表題は『ヨーロッパ最後の人間』だったそうである(*RHC*, p. 312.)。小説の中で、オブライエンは、拷問で破壊されようとしているウインストンを「最後の人間」と呼んでいる。
 (158) *RHC*, p. 312. (159) 『偶然性』388頁。 (160) *RHC*, p. 347.
 (161) *RHC*, p. 347. (162) *RHC*, p. 347. (163) *RHC*, p. 347.
 (164) *RHC*, p. 347. (165) 『偶然性』366頁。 (166) *RHC*, p. 348.
 (167) 「ロマン主義的多神教としてのプラグマティズム」、"Pragmatism as romantic polytheism," (first published in 1998) in Richard Rorty, *Philosophical Papers Volume 4. Philosophy As Cultural Politics* (Cambridge University Press, Cambridge, 2007) p. 32 (以下、*PPV4*と略記)
 (168) *PPV4*, p. 32. (169) *PPVI*, p. 214. (170) *PPV4*, p. 32.
 (171) 「プラトンの呪縛」という言葉は、カール・ポパーのものであるが、佐々木毅の使用した意味で借用した(佐々木毅『プラトンの呪縛 二十世紀の哲学と政治』(講談社、1998年)270頁参照)。彼の趣旨はプラトンの「民主制」批判にどのように対処するかということであるので、同じ文脈だと考えている。プラトンの民主制批判については、プラトン『国家』(藤沢令夫訳『プラトン全集』11巻所収、岩波書店、1976年)第八章、608-623頁を参照。プラトンは、「民主制」の「自由」のあくなき追求が「必然」的に「僭主独裁制」をもたらす(前掲書、609頁)、「最高度の自由からは、最も野蛮な最高度の隷属が生まれてくる」(前掲書、613頁)と述べている。
 (172) 『偶然性』382頁。 (173) 『偶然性』383頁。 (174) 『偶然性』388頁。
 (175) *RHC*, p. 153.