

R. ローティにおけるポストモダニズム

松森, 武嗣
別府大学文学部 : 准教授

<https://doi.org/10.15017/26924>

出版情報 : 人間科学共生社会学. 6, pp.143-157, 2008-03-17. 九州大学大学院人間環境学研究院
バージョン :
権利関係 :

R.ローティにおけるポストモダニズム

松 森 武 嗣

要 旨

この論文の目的は、ジョン・デューイ的プラグマティストであるリチャード・ローティの思想を概観することにある。というのは、彼の思想を取り上げることで、社会学に携わる者の信念と欲求の網の目を的確に編み直す、手がかりを得たいからであるが、決してポストモダン社会学を志向している訳ではない。

この論文では、彼の思想を5つの主要な用語から探った。つまり、モデルネ論争、盲目の刻印、哲学の脱構築、リベラル・アイロニストと連帯である。

しかしながら、ローティは自らの思想が終極の語彙であることに気づいていたために、彼の思想が公共の目的に貢献するとは、必ずしも思っていない。そのようなローティの思想の特徴は、彼がリベラル・アイロニストであることを端的に物語っている。

キーワード：R.ローティ、ポストモダニズム、連帯

はじめに

本稿では、近代のパラダイムへの異議申し立てをするポストモダン陣営の一人であり、自称デューイ的プラグマティストであるR.ローティの社会思想に焦点をあてることで、社会学に携わる者の信念と欲求の網の目を編み直す手掛かりを得たい。

ローティのポストモダニズムを捉えるため、「盲目の刻印」では「歴史主義」の観点による2つの特殊な偶然性の様相を、「哲学の脱構築」では哲学の終焉による脱哲学的文化を、「リベラル・アイロニスト」ではリベラル・デモクラシーの制度に整合した人間の望ましい存在様態を、「連帯」では望ましいが到達にはかなり困難なユートピアとしてのリベラルな共同体を取り上げ、総体的に概観する。

1 盲目の刻印

(1) 言語の偶然性

ローティの言語論は、ドナルド・デイヴッドソンの「図式と内容との二元論」への批判 (Rorty 1982=1994 : i-ii) や、ルートヴィヒ・ヴィットゲンシュタインの「言語を道具とみなす」(Rorty 1982=1994 : iv) という言語論的立場に依拠する。

デイヴッドソンは、いかなる条件下で、いかに行動するかに関する一組の推量である「つかのまの理論」を発展させ、実体としての言語の土台を崩そうとする。伝統的言語理解では、言語は意味を表現し事実を再現する役割だが、その自己と実在の媒体言語 (真の言語)、心や意識の存在への懐疑である。媒体言語に固執する伝統的な主体-客体の描写は、自己と実在の両者が本有的特性 (本質) をもつとの前提であった。

「つかのまの理論」によれば、明確に定義され共有された構造としての一個の言語 (規則) は存在しない (Rorty 1989 : 15=2000 : 35) ため、習得すべきものも存在しない。様々な状況下の予測の中で有効な語彙を使用するため、継続的に修正する必要がある。同じ言語を話すとは「つかのまの理論」の機能で収束しつつある状態であり、私たちには「つかのまの理論」を収束させる能力が要請される。「言語の神聖化は、観念論者による意識の神聖化が転移したものの一形態」(Rorty 1989 : 11=2000 : 28) と警告するジャック・デリダに与する言語観は、言語の目的が隠れた実在の再現とする還元主義的でも、隠れた実在の表現とする拡張主義的でもない。世界がそこに在る (世界は私たちの創造物ではない) と真理がそこに在る (真理は私たちの創造物ではない) の主張は区別の必要がある (Rorty 1989 : 4-5=2000 : 16-7)。真理は人間の心から独立して存在しえず、世界の記述だけが真か偽になる。自己と実在は語彙の使用により創造され、真理は創られる言語的な実体 (文の属性) である。

デイヴッドソンの言語哲学によれば、言語、芸術、科学そして道徳の歴史をメタファーの歴史とみる。フリードリヒ・W・ニーチェが真理を「メタファーの動的な一群」とし (Rorty 1989 : 17=2000 : 39)、脱-神聖化したことに通じる。字義どおり (継承された言語ゲーム) の表現とメタファー的表現の区別は、馴染みのある使用とない使用の区別に対応する。競合価値のどれが道徳的に特権的かの検討行為など存在しないため、メタファーは信念変更の原因だが、理由づけにはならない。言語的革新性のメタファーの使用は、旧来とは異なる新しい理論を展開する。もちろん、「他の旧来の言葉が旧来の馴染みある仕方で使用されているという背景があって初めて可能になる」(Rorty 1989 : 41=2000 : 86) が、メタファー創出の原因をメタファーが表現するのでは決してない (Rorty 1989 : 36=2000 : 77)。言語はより高次の目的達成ではなく、ただ盲目に新形態が旧形態を絶滅させてゆく (問題を解決するより、解消する) ものとみなされる。

論証法的ではなく弁証法的に事物を再記述するプラグマティックな方法の、メタファーがより便利になる歴史が知識や道徳の進歩であり、「私的な強迫観念と公共的な必要とが、偶然に

一致することから生じる」(Rorty 1989 : 37=2000 : 79-80)。この考え方は、「もはや何ものをも崇拝しない、何ものをも擬似的な神性とし、すべてのものを時間と偶然の産物だ」(Rorty 1989 : 22=2000 : 48) とし、言語も「真の世界や真の自己の本当の姿を次第に獲得していく媒介物ではなく、歴史的な偶然性」(Rorty 1989 : 50=2000 : 110) とみなす。

(2) 自己の偶然性

ローティが語る「偶然性を承認することで自己創造を達成しようとする努力と、偶然性を超越することで普遍性を達成しようとする努力とのあいだにある緊張関係」(Rorty 1989 : 25=2000 : 57) は、ニーチェの、創造される自己への意志と発見される真理への意志の区別に由来する。創造される自己とは、「自分自身を知る、自らの偶然性を直視する、自らの原因の根拠をしっかりと辿る過程」(Rorty 1989 : 27=2000 : 60) を通し、自分の心や言語を創造し自己克服することで、盲目の刻印——「私」たらしめている特殊な偶然性——を与えてきた過去それ自体に、自己の刻印——自分が尊重できる現在の自己——を与えることである。過去に向かい「私はそう欲した」と語る企ては、ハロルド・ブルームが語る「自己を生み出すこと」に等しい(Rorty 1989 : 29 =2000 : 64)。自らの偶然性を心得る者の自己再編への衝動は、人間や共同体の生をドラマの物語とみる過程で、コピーやレプリカではないとの意識上の要求から強い創造者(詩人)となる。ニーチェ—ブルーム的な意味づけは、良心の源泉の形跡を成長過程の偶然にまで辿ることで、自己を脱—神聖化するジグムント・フロイト¹⁾により支えられている。

典型的な人間存在の考えを回避するフロイトに従えば、I.カントの普遍的義務の律儀な遂行者、ニーチェの超人やブルームの強い詩人は、適応形式の一つにすぎない。「盲目の刻印に対処してゆくという要求、周辺的ではあるが自分自身のものである用語によって、その刻印を再記述するという手段で、自分自身のために自己をつくり出す」(Rorty 1989 : 43=2000 : 89) との意識上の要求は、意識下の要求の特殊な一形態にすぎない。人格相手の関係とは異なり、「世界、盲目の力、そしてむきだしの苦痛に対する私たちの関係は、……克服する能力などなく、ただ偶然性と苦痛を承認する能力のみがあるにすぎない」(Rorty 1989 : 40=2000 : 84) からである。

フロイトの提示は、偶然のかたまりとしての自己である。「公共的なものと私的なもの、国家の部分と魂の部分、社会正義の探究と個人的な完成の探究を統一しようとするプラトンの企てを放棄し」(Rorty 1989 : 33-4=2000 : 72)、「高きものと低きもの、本質的なものと偶有的なもの、中心的なものと同辺的なものに関する、伝統的な区別的一切を解体する」(Rorty 1989 : 32=2000 : 69)。それゆえ、道徳性と思慮=怜悯(効率性)の区別を、適応する際のモードの選択肢とみるフロイトにとって、ある偶然を他の偶然に適合させるメカニズムが合理的である。フロイトの唯一の効用は、「普遍的なものから具体的なものへ、……個人の過去の特異な偶然、つまり……盲目の刻印を見いだそうとする企てへと、私たちの目を転じさせる力にあ

る」(Rorty 1989 : 34=2000 : 73)。自己や世界を脱一神聖化したことで、どれが正しいかを問うことなく、一つの道具である再記述(取り換え可能な記述)が可能になった。こうして、20世紀の重要な哲学者は、「自由を偶然性の承認」(Rorty 1989 : 26=2000 : 57)とみる。

2 哲学の脱構築

(1) 強い合理性／弱い合理性

ローティは、「科学の合理性」論争に対し、合理性の意味を「強い」と「弱い」に区分する。強い合理性とは、客観的真理や実在への対応といった、予め定められた規準と結びつく合理性で、「方法的」と同義である。弱い合理性とは、「正気の」、「分別のある」といった道徳的徳目で、寛容、意見の尊重、説得への信頼などを含む。強制によらない間主観的合意は、「正当化された」とほぼ同義である。「各自が信じてよいと思うことが真なるもの」(Rorty 1991=1999 : 11)は、「共同体の標準を満たすこと」でも(Rorty 1991 : 42=1999 : 24-5)、真理が固有の本性を持つことでもない。

ローティは、真理や合理性について、「われわれの社会のそれぞれの探究領域で、通常どういった正当化の手続きがとられているか」との自文化中心主義的見解である(Rorty 1991 : 38=1999 : 10)。「真理と正当化のギャップは、〈現実のよいもの〉と〈可能なよりよいもの〉のギャップ」(Rorty 1991=1999 : 13-4)にすぎない。合理性を、「客観性への願望」ではなく努力と同一視し(Rorty 1991 : 45=1999 : 32)、「市民的教養性 civility」(Rorty 1991=1999 : 14)とみる。知的、道徳的責任の本性は、「われわれが責任を取らなければならないのは自分たちだけである」(Rorty 1991 : 41=1999 : 22)。われわれと他者の信念の対比は、理論的問いから、いずれの仮説を選択すべきかの実践的問いへと変換する。これは、チャールズ＝サンダーズ・パースが「悔い改めの可謬論」(Rorty 1991 : 41=1999 : 23)と呼ぶものに相当する。

科学は流動的境界を持つ共同体で、「人間の連帯の範」(Rorty 1991 : 39=1999 : 18)である。哲学的基礎、方法や認識論的地位に思い煩わず、特定のパラダイムや独創性への言及が多くなる科学者とは、同業の人々との連帯感に依拠し、何かを正しく捉える人から、新しくする人である。科学者の徳目は、「説得に信頼を寄せ、同僚の意見を尊重し、新たなデータや考えに関心を持ち、あるいはそれらを熱心に求める」習慣だけ(Rorty 1991 : 39=1999 : 17)である。

(2) プラグマティズム

認識論的哲学の伝統は、「実在の正確な表象」との真理概念のもと、実在(自然)を映し出す「鏡」としての精神(心)を非経験的方法により研究可能とする前提に基づき、またあらゆる知識の基礎づけを、言語分析を通じて真理への接近を遂行する言語哲学——実在と言語の結

合という「パルメニデス²⁾的映像」——に見いだす。だがローティは、「ポスト分析的」英米哲学と「ポスト—超越論的」独仏哲学が、世界と言語を等根源性とみる「永遠に中立的な探求のマトリックス」（世界の構造と同時発生的な理性の存在）の観念を拒絶する潮流に従い、科学、道徳、政治などは、理性の対極に立つ「想像力」——その知的突破口はメタファーの発明——に依拠する（Rorty 1979=1993：5-9）ため、「鏡なき哲学（解釈学）」のポスト哲学的文化を目指す。解釈学は精神科学の方法ではなく、「種の自己創造としての——際限のない自己の再定義の過程としての——人類の進歩」の見方（富田 1999：iv）に基づく「人間の自己理解と自己陶冶の場」であり、その役割は「会話」³⁾を媒介とした「実りある不一致」を期待する活動で、超越した特権的テキストを否定し、科学や宗教などのテキストへの限りない再解釈のプロセスである。

真理とは、必ずしも収斂すべきではない自由な議論の結果、ウィリアム・ジェームズ流に「われわれにとって信じる方がよりよいもの」（Rorty 1979：10=1993：29）で、知識とは信じるのが社会的に正当化されているもの（Rorty 1979：9=1993：27）であり、科学とは予測と制御の目的に役立つ語彙を増殖させ、かつ有用な道具を与えるもの（富田 1999：viii-ix）である。「図式と内容との二元論」から逃れる企てを「プラグマティズム」と呼ぶローティは、プラトン主義——人間に時間と空間を超越する側面を認め、そこに尊厳と哲学の存在理由を求める立場——と実証主義——時間・空間的に分節可能な世界がリアリティのすべてとの立場——の対立も、実証主義者が真理を低級と高級に区分するため、同一のプラトンの前提とみる。プラグマティズムは、実在への対応（第1級の真理）と信ずるに足るもの（第2級の真理）の区別を設け、真理や実在への接近を競う衝動から身を引く。表象作用の観念が虚妄で、実在への対応との真理概念も無意味なことから、「＜客観性への願望＞を＜連帯への願望＞に」（Rorty 1991：39=1999：17）置換するが、「＜科学的＞実証主義の文化にかわるものの方がより良いだろうということに賭けている」（Rorty 1982：xxxviii=1994：54）。

(3) 哲学の終焉

ローティは、「公共的なものと私的なものとを統一する理論への要求を棄て去り、自己創造の要求と人間の連帯の要求とを、互いに同等ではあるが永遠に共約不可能なもののみなす」（Rorty 1989：xv=2000：5）ため、ジャン＝フランソワ・リオタールが称揚する「崇高なもの」の探求——現前不可能なものが存在するという事実を現前させようとする試み（Rorty 1984：42=1986：139）——を、花開いた市民文化の一つとみるが、この欲求充足はある社会的目的への貢献ではなく、ユルゲン・ハバーマスが語るように、コミュニケーション的合意——文化推進の生き生きした力——の諸関心を調和させる方法で達成される（Rorty 1984：42-3=1986：139）。崇高なもの、コミュニケーションや対話、連帯などの社会的調和への願望が、哲学的伝統を終焉に至らしめる。前者の願望は自らが属する集団の言葉から手を切りたいと、後者のそれはメタ物語を用意する試みを無益なものと思わせるからである。哲学的伝統

を、前者の「ポストモダニズム的な知的生活」を目指す人々——自己創造の私的な自律への欲求に囚われた歴史主義者——は失敗とみ、後者の「ポストモダニズム的な社会生活」を目指す人々——より公正で自由な共同体への欲求に囚われた歴史主義者——は道草とみる（Rorty 1984：43=1986：139-40）。「哲学の終焉」思想とは、近代以降の「認識論的」・「基礎づけ主義的」哲学を批判し、西洋民主主義の社会的希望を守り育てるもの（富田 1986：141）である。

3 リベラル・アイロニスト

(1) 形而上学者／アイロニスト

ローティは、モダン陣営とポストモダン陣営を、それぞれ形而上学者とアイロニストに置換する。形而上学者は、「<本有的特性とは何か？>という問いを字義通りに真に受け」（Rorty 1989：74=2000：156）、世界の側にある真の本質の発見を義務と感じる者で、普遍性や合理性を優れた接着剤とみる。アイロニストは、①使用している「終極の語彙」⁴⁾をたえず疑問に思っている者、②使用している語彙による論議では、疑念を裏打ちしたり解消したりできないと分かっている者、③自らの状況を哲学的に思考する限り、自分の語彙が他の語彙よりも実在に近いと考えてはいない者、という3つの条件を満たす者（Rorty 1989：73=2000：154）である。アイロニーとは、常識に対極する私的な事柄（Rorty 1989：87=2000：180）であり、アイロニストは、自律——自己創造によって手に入れたいと希求すること——を私的領域に限定する（Rorty 1989：65=2000：136）。また、信念や欲求への「自然な」正当化秩序は存在しないため、「終極の語彙」は「一切の疑念を鎮める語彙」や「究極性、適切さ、最適さについての私たちの尺度を満たす語彙」ではなく（Rorty 1989：75=2000：158）、自己としての「信念や欲求の網の目」に、様々な方法——制作、多様化や革新というメタファー（Rorty 1989：77=2000：160）など——で編み込むように、新しい語彙で徐々に置換される⁵⁾。自らの「終極の語彙」に偶然性・可謬性を自覚するアイロニストは、唯名論者であり歴史主義者である（Rorty 1989：74=2000：156）。

形而上学者は、弁証法——様々な語彙を競わせ、推論を部分的に再記述に置換する営み——を、レトリックの一種で論理の代替品とみなすのに対し、アイロニストは、論理を弁証法や文芸批評の付属物とみる（Rorty 1989：78-9=2000：163-4）。再記述することで形而上学者もアイロニストも知識人だが、前者は論証で裏づけるため、典型的な近代知識人（Rorty 1989：89=2000：182）ではない。

(2) ハバーマス／フーコー

ハバーマスとミシェル・フーコーは、プラトニーカント主義的なパースペクティブへの企てを批判するニーチェを重視し、自己が近代のリベラルな社会により創造されたとみる。

フーコーは、政治的デモクラシーがもたらした自由の背後に新しい抑圧の形態をみ、歪めら

れた人間存在内部の深層にある何かの観点から思考する (Rorty 1989 : 64=2000 : 135)。抑圧により想像力と意志が制限され、今ある社会に代わる社会を提示できないため、何らかの激変 (ロマン主義的な転覆) が必要と確信し、自律が反映されるのを望む。だがローティによれば、アイロニストの自律は社会制度に具体化できず、抑圧は自由増大による苦痛減少で償われている。自律を抑圧がなければ解放されるとは考えず、むしろ自己創造による希求のため、誰でも入手できるわけではない。

ハバーマスは、ニーチェが「主観中心的理性」を批判し、「主観性の哲学」——人間解放の目標遂行の上で、他者への自己責任の起源をみつける企て——を破綻させること (Rorty 1989 : 62=2000 : 131) に共感し、「主観中心的理性」を「コミュニケーション的理性」に、「主観性の哲学」を「間主観性の哲学」に置換した。理性は、自己内蔵の構成要素ではなく、支配から自由なコミュニケーションのもと、規範が内面化されたものである。それゆえ、「世界内的実践」内部における言語の「問題解決的機能」の観点から、世界開示は「専門家の文化」内部で、「世界内的実践」の妥当性から照合されるため、内的論議の実践を望む。民主社会の自己イメージは普遍主義の具体化で、「コミュニケーション的理性」は合理主義の最新方法である。ローティは、「民主社会が自らの希望を表明するのに用いるべきレトリックのみに関わっている」 (Rorty 1989 : 67=2000 : 138) とし、ハバーマスとは「単なる哲学上の」相違とする。だが、和解や統一をもたらす理性を否定する立場にすれば、歪みなきコミュニケーションがもつ収斂という合理性を非歴史的な基礎づけとすることは、依然として「虚焦点 focus imaginarius」 (絶対的真理、純粹芸術、人間性それ自体など) への漸進的接近の伝統的物語に与している。ローティは、「残酷さを減じ、被統治者の同意による統治を可能にし、支配から自由なコミュニケーションが成り立つ……制度と慣習」 (Rorty 1989 : 68=2000 : 142) について、歴史的に物語りたい。

本物ないし純粹を求める企てを社会的目標とみなすフーコーは、自律への希求を私的領域に限定せず、ハバーマスは、社会的調和を志向する目的に無関係として、私的領域を無視した。「フーコーはリベラルになるのをいやがるアイロニストであるのに対し、ハバーマスはアイロニストになるのをいやがるリベラル」 (Rorty 1989 : 61=2000 : 130) である。

(3) リベラル・アイロニスト

ローティは、自律への希求を私的領域に限定し、「自分の言語が……自分の良心が……自分の共同体が、偶然性を帯びているという感覚をもつ人びと」 (Rorty 1989 : 61=2000 : 130) が同時に、「残酷さこそ私たちのないうる最悪のことである」 (ジュディス・シュクラ) とする者 (Rorty 1989 : 85=2000 : 175) を「リベラル・アイロニスト」と呼ぶ。自分の最も重要な信念や欲求に直面する人が同時に、「残酷さと苦痛を避けたいというリベラルの欲求」 (Rorty 1989 : 65=2000 : 136) をもつように、基礎づけえない欲求を自らの希望として挙げる者 (Rorty 1989 : xv=2000 : 5) である。最も重要な信念や欲求の偶然性や可謬性を自覚し

つつ、その基礎づけえない終極の語彙を拠り所として希望を抱く姿勢こそ、リベラル・アイロニストの人物像である。社会化や歴史環境がすべてに影響を及ぼすとみること、[「真理」発見から「自由」獲得へと目標を代えたことが根拠である。リベラル・アイロニストへの要請は、人間存在を辱めうる事態すべてを自覚する必要があるため、「別様の終極の語彙についての可能なかぎり多くの、想像力を介した交際・知識」(Rorty 1989:92=2000:188)である。リベラリズムとは、リベラル・デモクラシーの公共のレトリックに根本的な言葉——合理性、真理への愛など——への献身ではなく、数多くの異なる一連の言葉の機能を把握する能力にある。リベラリズムの再記述では、想像を介して同一化する技量を増大しつつ、「屈辱をもたらすものは何か」の問いに答えることが求められる。

リベラル・アイロニストは、「<もっと多くの開かれた空間を、自己創造にもっと多くの余地を>が社会への標準的な要求」(Rorty 1989:88=2000:181)であり、「別の信念を持っている人びととの自由な開かれた戦いを通して、強制によらない合意が最終的に得られるような信念を獲得したい」(Rorty 1991:41=1999:23)。個々の問題への基準適用ではなく、「信念や欲求の綱の目」をたえず編み直す探究で、「<強制によらない合意>と<容認しうる見解の相違>との適当な混合物を獲得すること」(Rorty 1991:41=1999:23)を目指す。

4 連 帯

(1) 近代の原理

ハバーマスは、諸科学推進の理論固有の原動力を、文化的モデルネのもつ合理性の本性と捉え、その理性的内実により市民社会の理想を唱える。リベラルな社会思想は、共同体での強制されない意志形成が、分裂した市民社会の調停モデルの可能性を開くと考え、「歪められていないコミュニケーション」の観念による超歴史的主体のコミュニケーション能力を研究する。

リオタルは、帰属感がない知識人の特殊な欲求充足が、属する共同体の調和、連帯などへの社会的欲求に貢献するため、知識人特有の「崇高なもの」の探求を称揚するが、「知識人は……<本来的批判>を可能にするもののためには、……規則や実践や制度を回避する使命がある」(Rorty 1984:42=1986:138)として、「妥当性」と「権力」の差異に無頓着で、合意やコミュニケーションを廉価する。普遍主義的哲学は不必要なため、リベラルな社会思想を放棄する。

ローティは、リオタルに対し、私的な「崇高なもの」への特殊な欲求と共同体の社会的欲求の異質なカテゴリーを一致させると批判し、ハバーマスに対しては、「歪められていないコミュニケーション」は真理尺度であるが、何が「歪められていない」かは、「民主的な政治制度と、この制度……の条件を手に行っている場合」(Rorty 1989:84=2000:174)や継続的進行の自由な討議以外ないと批判する。超歴史的主体のコミュニケーション能力研究を行っても、普遍主義的規準は得られず、要件としても普遍主義は重要ではない。「理想的発話状況」の観念は社会批判のメカニズムでは無価値とのレイモンド・ゲス(1982)を援用し、「合理的

立論」を「外歴史的・普遍主義的な規準群との関係において合理的」ではなく、共同体の言葉や実践に従うことの不可避的強制からの解放とみる (Rorty 1984 : 35=1986 : 129-30) ため、社会思想は、近代の歴史的現象諸形態のいずれが最善かを対決させて決定すること (Rorty 1984 : 36=1986 : 132) と考える。リオタールの反制度的志向を批判するが、「そのつどの限定否定」という文脈依存的形態を支持し、ハバーマスの「基礎づけ主義」を批判するが、「連帯」の方向性を支持する。

ローティは、ルネ・デカルトによる「明晰判明的な観念」(主観性)を扱う能力こそ人間の機能との考えや、真理と権力の分離問題を批判して、近代の原理を、ハンス・ブルーメンベルクの「自己主張」——希望の核心を人類の未来に、つまり子孫の予測不可能な成功に置くこと——に据える。この原理は、非歴史的構造を振り払い、共同体の社会的欲求により定義され、またフランシス・ペーコンによる「知は力なり」の格率に基づく社会工学への寄与と繋がる。

(2) リベラルな共同体の偶然性

ローティは、言語に関するデイヴッドソン・ヴィットゲンシュタイン的説明や、良心と自己に関するニーチェ・フロイト的説明が、デモクラシーの実践と目標の再記述を可能にするため、絶対主義と相対主義、合理主義と非合理主義、道徳性と効率性(思慮=怜悯)という区別の語彙より、道徳・政治的思考の語彙、メタファーや自己創造をすえる語彙の方が、リベラル社会の制度と文化の維持・発展に役立つと考える。道徳性の要求が言語の要求であれば、自らの道徳的確信の擁護は、自己を偶然性と同一視する問題である (Rorty 1989 : 60=2000 : 127)。時と場所に規定された道徳性は、統一体と対置される「社交体」(マイケル・オークショット)や「われわれ一意団」(ウィルフリッド・セラーズ)と呼ばれる類の、共同体の声である。道徳原理は、制度や道徳・政治的語彙といった領域全体に対する暗黙の指示と一体でのみ有意義で、このような慣行を習熟する教育的補助にすぎない。道徳性と効率性の区別を、カントによる絶対的なものと条件づけられたものの差異ではなく、共同体の利害と私的な利害の差異と考える (Rorty 1989 : 59=2000 : 125-6)。

リベラル社会とは、自分の言語・良心・道徳性・価値、そして自分の共同体が偶然性を帯びている感覚をもちつつ、その偶然性を承認する徳性のメンバーに基づく社会である。「自由以外には何の目的ももたない社会、……その結果に従うことをいとわないという目標以外の目標をいだかない社会」(Rorty 1989 : 60=2000 : 128)であり、「政治的自由そのものは、政治的自由の望ましさに関する合意さえあれば、それより根本的なトピックについての合意は必要ない」(Rorty 1989 : 84=2000 : 173)。ヨーゼフ・シュンペーターが語るように、自己的確信が相対的と自覚し、しかもひるむことなくその信念を表明する文明人 (Rorty 1989 : 46=2000 : 100) が、「自由で開かれた闘争に勝利した考えであれば何であれ、それを喜んで<真である>(あるいは<正しい>または<正当である>)と呼ぶ社会」(Rorty 1989 : 67=2000 : 139)である。「自由な討議」とは「イデオロギーからの自由」な討議ではなく、平和と富に支えられ

た継続的進行の討議である。理想的社会は、説得や改良により、現行の言語慣行やその他の慣行と、新たな慣行への示唆との自由で開かれた出会いにより達成される。

リベラル社会が目標とするリベラル文化は、「あらゆる試金石が……人工物であると把握することで、……多様な多彩な人工物をつくることが自らの目標」とする文化 (Rorty 1989 : 53-4=2000 : 115) で、「人が自らの有限性をどう用いるかという私的なやり方と、他の人間存在に対してその人が感じる義務とを結合しようとする試みを、放棄」した文化 (Rorty 1989 : 68=2000 : 141) である。改良された自己記述を必要とする点で「詩化された文化」であり、文化を詩化できるという希望こそがリベラリズムである。

(3) ブルジョワ・リベラル社会

ローティは、理想的リベラル社会の要諦を、「全員に自己創造の機会をもたせて、……能力を最もよく発揮させることにあり、……平和と富とならんで、標準的なくブルジョワ的自由が必要とされる、という合意」(Rorty 1989 : 84=2000 : 174) に帰すが、それは「ブルジョワ・リベラル社会の制度の……保護がなければ、人びとは私的な救済を……追究し、私的な自己イメージを創造し、……自らの信念と欲求の網の目を編み直すことはできなくなる……歴史的事実」(Rorty 1989 : 84-5=2000 : 174) に基づく。ただ、この理想的社会における公共の事柄に関する2つの討議を展開する。どのようにして目標としての平和、富、自由という3つのバランスをとるかという問題と、どのようにして自己創造の機会を平等にするかという問題であり、これらの討議こそがリベラル社会に必要な接着剤とみる。この提案に対し、1つは、アイロニズムの流布はリベラル社会を弱体化、解体させる危険を孕むため、自由な諸制度の存続には公共生活の形而上学的レトリックが必要不可欠、2つは、同一人物が、別々の瞬間に私的な自己創造者と公共的なリベラルは機能しないため、人間存在の共有に何らかの形而上学的な信念をもたなければ心理学的に不可能、という2つの異論がある。

ローティは、1つめの異論に、正しいかもしれないが、近代リベラル社会を特徴づける社会的な希望は危険を孕まないとみる。「形而上学の欠落は政治的に危険か」(公共的な問い)と「アイロニズムは人間の連帯意識と両立可能か」(私的な問い)を区別し、前者は、公共のレトリックは可能で同時に望ましいが、具体的代案やプログラムとして要請され、後者は、公共のレトリックがアイロニストによる文化として存在しうるが、存在すべきとはいえない。2つめの異論に、自由の機会が偶然性に依存するアイロニストの再記述は、終極の語彙を脅かし、しばしば屈辱を与え、さらに形而上学者のような社会的希望を提出できないため、進歩的でもダイナミックでもないが、論点を2つに細分化する。再記述のリベラリズムへの貢献という問題と、公共的な希望と私的なアイロニーのつながりの問題である。前者のリベラルの目標に対し、リベラルなアイロニストは「屈辱をもたらすものは何か」に答える再記述で、他人を辱めるのを避けるチャンスの拡大を欲するだけだが、リベラルな形而上学者は「なぜ私は屈辱を与えることを避けるべきなのか」(論拠の提供)にも答えようとし、その教育で再記述される人に力

を付与する。だが、道徳的主体（人格）は「辱められうる何ものか」で、連帯意識は共有財産や共有された力ではなく、共通の危険感覚に基づき、「誰もが辱めを受けやすいことの認知が、必要とされる唯一の社会的な紐帯」（Rorty 1989：91=2000：187）である。後者のつながりに対し、リベラルな形而上学者は、連帯可能な公共のレトリックは、個々のリベラルの終極の語彙の中心に据えるべきとの信念で、内的に有機的な終極の語彙を欲するため、公共的目標にも私的目標にも、自己定義にも他者との関係にも十分な、単一の記述の発見を課す。リベラルなアイロニストは、「私的な目標のための再記述と公共的な目標のための再記述とを区別する」（Rorty 1989：91=2000：187）ため、終極の語彙に関する、中心で共有される義務の部分と周辺で随意に選択可能で特異な部分の区別を拒否する。私的な目標で公共活動に関わりない部分は、人が口出す筋合いではない。私的な目標で公共活動に関わる部分では、他の人間存在を辱めうる事態すべてを自覚するために、別様の終極の語彙への可能なかぎり多くの、想像を介して同一化する技量を必要とする。

ローティの理想的なリベラル社会（ブルジョワ・リベラル社会）とは、唯名論者と歴史主義者のアイロニーを強化するアイロニズムの文化に基づいた社会である。

(4) リベラル・ユートピア

ローティは、自らの終極の語彙として、アイロニズムが普遍的であるようなリベラルな共同体を、「リベラル・ユートピアの可能性」（Rorty 1989：xv=2000：6）と掲げるが、この提唱へと導くのが「連帯」の観念である。

ローティは、私的感情や自己創造に優先しない他者への責任は生の公共的側面にかかわるため、道徳システムを無用と考える。バーナード・ウィリアムズが「道徳性」——義務観念を中心とする諸観念の複合——を「特有の制度」——道徳的ディレンマを、下位の競合する義務を凌駕する、上位の義務を見いだすことで合理的に解消するとし、「義務を打ち破るのは義務だけである」と主張する慣行——と呼び、それから距離をとる態度に与する。セラーズが、「間主体的な妥当性」（義務）の成立範囲は人類より狭く、連帯は歴史過程で生み出されるとし、道徳的義務——われわれの一人により意志される事柄と等値できるが、われわれが誰かの問いからは独立する考え方——と仁愛の違いを間主体的合意と感情の違いとすることで、道徳的義務を「われわれ一意図」と捉える見方が確かなものになる。「われわれ人間存在の一員」とは異なる「われわれの一員」の観念における「われわれ」とは、「彼ら」との比較用語でローカルなものである。連帯感情は終極の語彙に依存し、何が顕著と感ぜられるかであり、連帯を宗教、人種、習慣などの伝統的差異より、苦痛や辱めという類似性の方が重要と考えたり、「彼ら」が「われわれ」のなかに包含されると考える能力である。自分の世界の破壊を恐れるリベラル・アイロニストとは、「他者と共有する何らかの認識ゆえに連帯の感覚をもつのではなく、他者の生の具体的な細部との想像上の同一化によってその感覚を得るような人物」（Rorty 1989：190=2000：397）であった。獲得できる終極の語彙は、苦しみを気遣う理由ではなく、

苦しみをこうむる可能性への深められた認識以外には生み出さないため、共通の言語とは優しさや尊厳などの言語ではなく、苦痛や屈辱を受けやすいことだけである。ただローティは、連帯の観念を維持するのに、「虚焦点」はより広範の連帯感覚の創造を促す語彙を編み直す一つのテクニックとして有益とみる。

生の公共的な側面では自由の価値ほど疑いの余地はなく、生の私的な側面では多くの価値が存在する。ある人格の、ある文化の終極の語彙の正しさを証明するものが存在しないのと同様に、いかに再編するかを指令するものも存在しない。それゆえ、私たちは今私たちがいるところから出発する以外になく、同一化しているコミュニティの「われわれ-意図」以外のいかなる義務のもとにもない。このエスノセントリズムは、「自らを拡張し、さらに大きな、一層多様性に富むエトノスを創造するのに貢献する、〈われわれ〉（われらリベラルたち）のエスノセントリズム」(Rorty 1989:198=2000:411)であり、われらリベラルたちの終極の語彙の拡張や修正のヒントに耳を傾ける以外にない。

リベラル・デモクラシーの制度に整合することが、言語や自己の偶然性を支持する唯一の論拠である。リベラル・アイロニストの自己懐疑としての連帯は、終極の語彙を共有しているかの問いとあなたは苦痛を被っているかの問いを区別する能力に基づく。公共的と私的な問いの区別はリベラルとアイロニストの領域の区別であり、まさにこの区別する能力こそが、一人の人間を同時にリベラルかつアイロニストにする。ユートピアとは、歴史的偶然性によって描き、描き直す「語彙」のネットワークとしての特定文化のうちで存在する自己が、ポスト哲学的文化において達成されるべき連帯を可能にする状況である。「自由」を永遠に際限なく実現して行こうとするアイロニズムが普遍的であるような終わりのない過程のなかで、「われわれ」という想像力によって連帯が創造されるのを望ましいものとして、「リベラル・ユートピアの可能性」(Rorty 1989:xv=2000:6)を提唱する。

おわりに

ローティは、リオタール／ハバーマスのモデルネ論争を、科学、社会思想、近代の原理から整理して、科学はリベラルな社会思想に、リベラルな社会思想は近代の原理に、さらに近代の原理は歴史性に基づくことを示唆し、歴史という偶然性が、言語の偶然性を、自己の偶然性を、また共同体の偶然性をもたらすという循環構造を明確化する。

歴史的偶然性のうちにある生の存在様式への言及は、歴史主義に通じる。人間存在が言語を含めた特定の文化をもつ共同体のうちにあり、その共同体は歴史的偶然性のうちに存在する。そのため、人間の存在様態は共同体の利害(道徳性)のうちにあり、私的な利害は共同体の利害のうちにあり。また、偶然性の支配状況は、哲学や科学の基礎を不在にするアイロニー状況である。このポスト哲学的文化のうちにある人間は、偶然性・可謬性を自覚しつつも、自らの「終極の語彙」を抛り所にせざるを得ず、そのためたえず解釈学的・プラグマティズムの志向

性をもつ弁証法的議論のなかで再記述が要請されるが、公共的目標のための再記述とは区別される。

アイロニー状況を自覚したアイロニストの共同体——誰もが自分の世界が破壊されないで欲しいとの希望をもつことを、感性の拡張により認知された共同体——の文化は、手続きの正当化への努力によってのみ維持され、市民的教養性による間主観的合意が支配的な文化である。リベラル・アイロニストがあまねく受け入れられる文化（リベラルな文化）を目標とすることに合意できる社会（リベラルな社会）こそが、リベラルな共同体（ユートピア）である。いずれにしても、ローティの社会思想は終極の語彙であり、公共的目標に必ずしも貢献するとは思っていない。

ローティ思想の概観を総括すれば、「ポスト分析的」英米哲学と「ポスト超越論的」独仏哲学による、「永遠に中立的な探究のマトリックス」という観念の拒絶、「実在への対応」としての真理概念の拒絶、歴史主義に基づく偶然性のうちにある生の存在様式への言及、共同体における「弱い合理性」による間主観的合意のリアリティ、という点で評価できるが、連帯（理想的なりベラル社会）がリベラル・アイロニストに限定され、そのリベラル・アイロニストが知識人論として取斂せざるをえないところに、リベラル・ユートピアに対するローティのリベラル・アイロニストとしての姿があらわれている。

注

- 1) フロイトは、人間の生を、実体ではなく偶然的な諸関係のかたまり、過去と未来をめぐって前方と後方に張り巡らされた、「つねに未完成なものだが、ときとしてヒロイックでもある網状のものを、繰り返し織りなしている」（Rorty 1989：43=2000：89）と考え、ある種の特異なメタファーにより自らを飾る企てとした。「特異なメタファーを刻印することで達成される自己創造の計画は、つねに周辺的で寄生的なものにならざるをえない」（Rorty 1989：41=2000：86）が、特異な過去から特異な物語を創り上げることで、自らを解放する。また、「道徳意識を歴史的に条件づけられたもの、政治的または美的意識と同様に時間と偶然の所産である」（Rorty 1989：30=2000：66）とし、道徳感覚を脱—普遍化した。したがって、「良心の呵責を、抑圧された幼児の性的衝動に関する罪意識の更新」（Rorty 1989：31=2000：67）とみなす。例えば、憐れみの意識も、極めて限定された人々と境遇に対して、極めて限られた回路をもつ。フロイトにとって、理性と呼ばれる中心的な能力（中心的な自己）はない。
- 2) ギリシャ哲学エレア派の開祖。「有」（有るもの）——不生不滅、不動、永遠で、充実せるもの——のみが有り、「非有」（有らぬもの）——多数も生成消滅も運動も空虚も——は有らず、思考されずという立場（矛盾律固守の立場）。
- 3) 「会話 conversation」は言語的实践を通じての共生を意味し、その継続自体が目的である

のに対し、「対話 dialogue」は、二つのロゴスが意見を闘わせながら、弁証法的に統一され、唯一の真理へと到達するための方法である。

- 4) 言葉の価値が疑われた時には、使用者は循環論法に陥らざるを得ないとの意味において、自らの行為、信念、生活の正当化に使用する、一連の分厚く、柔軟性に欠ける地域特有の性格が強い用語のこと。これに対し、薄く、柔軟性に富んだ遍在する用語とは、「真である」、「よい」、「正しい」、「美しい」等の語彙である。
- 5) ただし、「信念と欲求の網の目」が数多くの人びとにとってかなりの程度同じである場合、「理性への訴え」や「論理への訴え」を口にすることは有用になる (Rorty 1989 : 83= 2000 : 194)。

文 献

- Blumenberg, Hans, 1983, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press. (=1998, 斎藤義彦訳『近代の正統性 I — 近代化と自己主張』法政大学出版局.)
- Davidson, Donald, 1973-74, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47 : 5-20.
- Featherstone, Mike, 1991, *Consumer Culture & Postmodernism*. SAGE Publications. (= [1999] 2003, 川崎賢一・小川葉子・池田 緑訳『消費文化とポストモダニズム 上巻』恒星社厚生閣.)
- , 1991, *Consumer Culture & Postmodernism*. SAGE Publications. (= [1999] 2003, 川崎賢一・小川葉子・池田 緑訳『消費文化とポストモダニズム 下巻』恒星社厚生閣.)
- Geuss, Raymond, 1982, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press.
- Hesse, Mary, 1980, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, The Harvester Press Ltd.. (=1986, 村上・横山・鬼頭・井山訳『知の革命と再構成』サイエンス社.)
- Habermas, Jürgen, 1984, "Questions and Counterquestions" in *Praxis International: a philosophical journal*, 4(3) : 229-249.
- , 1985a, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= [1990] 1999, 三島憲一訳『近代の哲学的ディスクルス I』岩波書店.)
- , 1985b, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= [1990] 1999, 三島憲一訳『近代の哲学的ディスクルス II』岩波書店.)

クルスⅡ』岩波書店.)

Hesse, Mary, 1980, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, The Harvester Press Ltd.. (=1986, 村上・横山・鬼頭・井山訳『知の革命と再構成』サイエンス社.)

Lyotard, Jean-François, 1979, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Editions de Minuit. [=1984, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis.] (=1986, 小林康夫訳『ポストモダンの条件』水声社.)

Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press. (=1993, 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書.)

—————, 1982, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press. (= [1985] 1994, 室井・吉岡・加藤・浜・庁訳『哲学の脱構築』御茶の水書房.)

—————, 1984, “Habermas and Lyotard on Postmodernity,” in *Praxis International: a philosophical journal*, 4(1) : 32-44. (=1986, 富田恭彦訳「ポストモダンについて」『思想』岩波書店, 744 : 126-143.)

—————, 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, 1*, Cambridge University Press. (= [1988] 1999, 富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』岩波書店.)

—————, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. (=2000, 齋藤・山岡・大川訳『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店.)