

Title	原理なき自由
Author(s)	谷口, 隆一郎
Citation	聖学院大学論叢,20(2) : 59-89
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=33
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

原理なき自由

— リチャード・ローティの作り出される倫理 —

谷 口 隆一郎

Freedom Without Principles:

Richard Rorty on Ethics as Pragmatic Devising

Ryuichiro TANIGUCHI

I attempt to shade off the line, drawn by Rorty, vividly demarcating the private and the public, viz., private irony and public justice, the simple distinction with which he redescribes the complicatedly entangled strands of liberalism, namely, the pursuit of the perfection of individual autonomy and that of the decrease of cruelty. He opens that dichotomy as he closes the metaphysical difference between *apriori* moral principles and morality which we are allegedly to attribute to them. He weaves ironism, which is of anti-metaphysics, of nominalism, and of historicism, into liberal hope that gives rise to human solidarity among various people with different final vocabularies, and vice versa, as if he were weaving two allegedly distinctive fabrics together into a quilt. Shading off the line, through it we can see the final vocabulary of the liberal utopia Rorty advocates. I describe that final vocabulary as the free self-redescription of both liberal societies and liberal ironists. I further contend that that final vocabulary is elaborately woven into those fabrics and that they are thus tailored to be the liberal utopia. To see it, I unweave the knitting of his ingenious texts. Then I clarify that the private-public split is thus never really split. I argue that Rorty rather weaves into social poeticizing his own ironism, which is to be privatized as a philosophical pursuit, with the hope that the poeticizing and redescribing of liberal societies will enlarge the scope of solidarity. Offering some discreet criticism though, I maintain that Rorty's private-public distinction however succeeds both in separating the public from the Platonist-Kantian sublime view that holds reality and justice in a single vision and in replacing it with a horizontal metaphor of patching miscellaneous final vocabularies on ethics.

Key words: Richard Rorty, Freedom, Pragmatism, Ethics, Private, Public, Irony, Ironism, Liberalism, Final Vocabulary, Cruelty, Poeticizing, Redescription

新しい道をわたしは行く。新しい言葉がわたしのもとに来る。すべての創造者のように、わたしは古い言いまわしに飽きた。わたしの精神はもはや、すりきれた靴底をひきずって歩こうとはしない。

フリードリッヒ・ニーチェ

『ツァラトウストラはこう語った』¹

人間の生は自ら広がっていく円であり、目にも見えないほどの小さい輪から、すべての方向に向かってほとぼしり出て、もっと大きな新しい円へと、しかも果てしなく、次つぎと広がっていく。

われわれが飽くことを知らない願望を感じながら得ようとするものは、たった一つ、〔……〕身についた作法から衝撃を受けて抜け出すこと、〔……〕何かを方法も理由も知らずに行うこと、要するに新しい円を描くことだけだ。

ラルフ・ウォルドー・エマソン

「円」²

1. 哲学の建造物

わたしは、これから述べようとするのが理解されるための素地となるのに役立つ、哲学による世界に関するひとつの大まかな捉え方と哲学の再構築のある試みを、建造物に喩えた物語で始めようと思う³。

人間は、歴史のある時点から〈哲学〉という建造物を建て始めた。建設の意図は、その中で、人間の正と不正を理解し説明する原理、それ自体は事物の関係性の領域を超えた原理を、つまり、正義と実在を単一の原理のうちに捉えることを、探求することにあった。その建造物は主に抽象的な用語や特定の語彙で組み立てられていった。哲学の建造物の空間がいくつの部分に分けられるかはその居住者に委ねられていたのだが、長い間、なぜか二つの部分に仕切られていたのだった。そもそも仕切りなど必要なかと問う者は、哲学の建造物に関心のない者たちを除けば、だいたい後になるまで関係者の間では誰一人としていなかった。

その建造物の空間を二つに分けたのは最初の住人であった。彼は、仕切りをほぼ真ん中に設定し、一方の空間を、人間存在の外にある非時間的な実在の部屋とした。そして、別の空間は隣の空間の中の事物が映し出される刹那的で移ろう人間の感覚の部屋にした。彼は刹那的な部屋から崇高な永遠の部屋を覗くことが何よりも意義のあることだと考え、観想的な生活を送った。彼の

後の入居者たちのほとんどは、この設定に大きな変更を加えることはせず、せいぜい小さな補修を加えただけであった。

それから長い年月が経って、独りの正直者が入居してきた。彼は、精巧に練られた工程のもと、建造物の基礎を補強し、最初の住人が設定した仕切りをいくらか設定し直した。そして、それぞれの部屋に〈良心〉と〈知性〉という双子の姉妹を住ませた。彼は、一方の部屋を感覚など現象が入り乱れた、人間の経験の部屋とし、そこに〈知性〉を住ませ、事物と現象を合理的に整理整頓させた。実在とか実体と呼ばれるもう一方の部屋には〈良心〉を住ませ、その隅の暗がりに得体の知れない〈Ding an sich〉という奇妙な名のモノを密かに転がり込ませた。彼は、その正体不明のモノについてはそっとしておき、姉妹の指示を仰いで物事を決めることを旨とした。そして、真理は外部の実在との対応によってもたらされるという揺るぎない信念のもとに、心温かい〈良心〉に対して、星座を仰ぐような思慕の情を抱いて暮らした。

この正直者と最初の住人は、道徳についてどこか似通った見解を共有していた。かれらは、国家と道徳の部分と魂と理性の部分、公共の正義と私的な生の完成の探求は、共に、時間を越えた普遍的原理のもとで統一されなくてはならない、と考えたのだ。

その後に来た住人の中には、人間の遷り変わる営みの中に、大いなる精神の歴史の法則を見据える者もいた。彼は、むしろ、先住者の〈知性〉の部屋を実在と考えた。彼は、大いなる精神は歴史を通して自らを完成していき、その過程で自己の自由を実現していくのだ、そしてついには哲学の建造物はこの大いなる精神で充たされ、諸々の私的な生の完成はそれと一体となるのだ、と考えた。彼は、その様がよく分かるようにと、その仕切りが次第に消え去っていくように細工を施した。彼は、人間の生、とりわけ彼自身の生がこのプロセスが終焉するところで完成する、と考えた。

その他にも、自分を反キリストだと思い込んだ狂人が住んだことがあった。彼は、先住者たちによる空間の仕切り方にどこか胡散臭さを感じ、そこに住人の生そのものを仕切ろうとする権力への欲求を嗅ぎ当てた。彼は、先住者たちの仕切り方との関係を一切断ち切った未来の生、崇高で偉大な何者かの生を歴史の中に求めたが、それは、時間の外に崇高なものを希求するという、最初の住人が送った生と同じような、やはり崇高で完結したものとなってしまった。

この狂人にとって仕切りは単に信念や欲求で織られた網の目であって、彼は、それこそが人間のありのままの姿だと捉えて、人間が自らを自らの意志で仕切るという自由で天衣無縫な人間の自己創造を愛したのだった。それとは対照的に、彼の先住者たちにとってはそのような信念や欲求はむしろ、それぞれ、その網の目の外部にある〈実在〉の再現であったり、その内部の奥底にある〈自己の真の本性〉の表現であったりした。かれらにとって人間は、このような表現と再現の相互関係の所産であった。このように、ほとんどの居住者たちは、人間の知識と道徳に根拠を与える何らかの〈原理〉を探求したのであった。

ところがあるとき、〈本性〉と〈実在〉を表現あるいは再現する仕切りはもはや役に立たない、と苦情を申し立てる住人が現れた。彼女は、真理とは、現実の社会で「生における実験」にかけられることでわれわれ人間の生に役立つとわかったものにほかならない、と主張した。だから、あの仕切りは最初から無用だったと言って、仕切りを取り除いてしまった。

彼女はもっと大胆な主張も行った。哲学の建造物そのものが人間の手によって作られたものであるというしごく明らかな事実を近隣住民に思い起こさせ、哲学の建造物を社会の人びとの生のために役立つように作り変えてしまうほうがいい、と訴えた。哲学の建造物とその中の仕切り、そして仕切られた空間の中の事物は、言語や語彙やメタファーでできていて、それらは、われわれ人間がそれらを次第に使用する習慣を獲得した結果、われわれによって作られたものだ、と彼女は考えたのだった。仕切りが取り払われたので、そこには発見されることを待ち受けている、隠された〈実在〉、〈真理〉、〈本性〉という語彙は役に立たなくなったし、先住者たちの「影響の不安」に駆られることもなくなった、と彼女は宣言した。このように彼女は、哲学の歴史を、言語の歴史、したがって建築、芸術、科学、そして倫理・道徳を、メタファーの歴史、すなわち解釈の歴史とみなしたのだった。

こうして、実在の部屋あるいは人間本性の部屋からアクセスできる普遍的原理、すなわち、可能なすべての語彙を単一の語彙によって記述しようとする原理は、哲学の建造物の住人を惹きつけてやまない不思議な魅力を放っていたが、この建造物がいつか取り壊されることに民主的な社会の合意が得られると想定することが可能となるや、次第に古いメタファーとして認識され、新しいメタファー、原理なきメタファーと置き換えられるべきだとみなされるようになった。……

2. 強い詩人と再記述

近年のリベラリズムの特徴的な傾向の一つとして、形而上学的⁴な基礎づけに疑問を呈し、倫理・道徳や政治を基礎づけなしで再構築する試みが挙げられる。この試みは、リオタールによれば、「ポストモダン」と総称され、「大きな物語」とか「メタ物語」へ準拠することへの「不信」を意味する⁵。つまり、それは、「精神」の弁証法、意味の解釈学、理性的人間あるいは労働者としての主体の解放、富の創出のような何らかの大きな物語であるところの、一つのメタ言説にはっきりとした仕方で参照することで自らを正当化する科学⁶が「モダン（近代）」と措定されるとき、これに対する拮抗力である⁷。

リオタールは、「大きな物語」を二種類に分ける⁸。第一の種類は、近代に至るまで西欧の知性に根拠を付与してきた（と信じられてきた）無時間的な起源への参照による神話的あるいは伝統的な物語であり、もう一つは、過去ではなく未来・終末へと前方に投射する解放の物語である。前者は、キリスト教による世界の創造の物語とその創造者の存在やプラトンの実在理解に準拠点を据え

る物語であり、歴史や世界を超えた、あるいはその背後にあるとされるなにか超自然的・超経験的な実在を志向する物語である。これに対し、後者は、キリスト教の超歴史的な摂理を通じて達成される人類の贖罪の物語や、歴史に内在する法則を通じて必然的に達成される人類の搾取からの解放というマルクス主義の物語や、合理的精神の自己疎外からの必然的解放というヘーゲルの物語に代表される。これらの種類の物語に共通するのは、合理的あるいは神的な、人間の偶然性を超越した普遍的物語性である。

リチャード・ローティは、そのような物語を、価値多元的な今日状況に見合うような語彙やメタファーで再記述 (re-describe) しようとする。ハロルド・ブルームの言う「強い詩人」であろうとするのだ。「弱さと強さの間の境界線は、馴染みのある普遍的な言語を使用することと、最初は馴染みがなく特異だが、そのうちに何らかの仕方での人の行いのすべてが生み出す盲目の刻印を具体化する言語を作り上げることとの間にある境界線である⁹」。盲目の刻印とは、「わたしたち一人ひとりを「わたし」にしている特殊な偶然性¹⁰」であるところの、先行者たちや文化や伝統から継承された道德規範や信念である。哲学において「強い詩人」であることは、「あなたの時代にとって特徴的で、あなたが心の底から是認し、ひるむことなく自分と結びつける事柄すべての記述を見出すこと、つまり、あなたの時代に至るまでの歴史的事実の展開が、その手段となることで実現されるような目的の記述として役立つある記述を見出すこと¹¹」だ、とローティは主張する。それは、ヘーゲルによる哲学の定義、「自らの時代を思想の内に把握すること」の再記述 (re-description) にほかならない。このような哲学の定義は、再記述には何かアプリアリな原理などなく、個々の、理論的見解・記述・解釈は、もう一つの記述、もう一つの語り方、もう一つの語彙とみなされる、ということの再記述なのである。ローティのネオプラグマティズムを最も特異なものとしている要素は、この再記述にほかならない。

ローティは、「哲学の建造物」を支えていた「仕切り」を取り壊して、〈哲学〉を解体し社会に役立てること、すなわち、現在の社会的諸問題を整理し諸々の見解を調停することを哲学の仕事として立て直そうと、哲学の再記述をする一方で、他方では、私的な領分と公共的な領分とを峻別する別種の「仕切り」を新たに設ける。伝統的な〈哲学〉的探求、あるいは形而上学的探求、つまり現象や感覚の世界を超える〈実在〉や〈本性〉、あるいは〈神〉を捜し当て、それとの対応によって成立する知識、あるいは神の權威の後ろ盾を得た知識に基づいて世界を理解しようという企図は、私的な思惟の中だけで行われるように私事化されなくてはならず、それを公共的な領分に敷衍させることは差し控えられなくてはならない、とローティは一貫した主張を展開している。

ローティによるこの「私的／公共的」の「仕切り」は、この二分法の外部に措定される何かの尺度によって正当化されるのではない。詰まるところそれはただ、複雑で多様に織り合わさった人間の生の領分をこのように区切ることのほうが、私的な生の完成の追求と公共的な幸福の達成（苦しみと辱めを減らすこと）にとって、その他の考えうるどの方法よりも、民主的でブルジョワ的自由

が保障され維持された社会生活を望む者にとっては、最も好ましいというだけのことにはすぎない。それは、J.S. ミルの「他者に危害を与えない限りでの譲渡不可能な自由」と等しく、リベラルな文化の最も終局的な価値を表明するという、ローティにとっての終局の語彙である¹²。この終局の語彙を用いて生を再記述し創造する人びとは、現在の状況がさらに好ましい状況へと改善されていくという希望を抱いている人びとであるという。こういう人びとは「リベラル・アイロニスト」と呼ばれる。「リベラルな人びとは、残酷さこそわれわれが行う最悪のことだと考える人びとである」。そして「アイロニスト」とは、「自分にとって最も重要な信念や欲求の偶然性に直面する類の人物——それらの中心的な信念や欲求は、時間と偶然の範囲を超えた何ものかに参照される、という考えを捨て去ったほどに十分に歴史主義的で唯名論的な人」である。そして「リベラル・アイロニスト」とは、「このような基礎づけられない諸々の欲求の中に、苦痛が減少するだろうとか、他の人間による人間への辱めがなくなるだろうといった、自らの希望を含める人びとのことである¹³」。そうしたリベラル・アイロニストは、想像力を働かせて見知らぬ他者の困苦に共感し、かれらとの連帯を形成することで自由を促進していくのだ、とローティは主張する。そして、かれらは、連帯を、人間に共通に内蔵された道徳的参照点とか共通の〈真理〉や共通の〈目的〉から編み出すのではなく、自己の再記述によって他者と信念や欲求を交わすことを通じて、作り出すのだという¹⁴。わたしは、そのことを記述するための「私的／公共的」という語彙は、メタファーであり、詩化するかわち再記述の道具であると捉えたいと思う。この両者の間の「仕切り」の設定こそが、「好ましい」と「好ましくない」とを分けるのだとしたら、そのように社会的希望と私的完成とを分断することでローティは何を再記述しようとするのだろうか。そして、その再記述はそれにどう役立つのだろうか。

以下においてわたしは、そうした問題を考察するために、自己再記述による私的な生の完成（あるいは、自己創造）とリベラルな社会的希望に誘発された連帯との間に引かれた線をぼかそうと思う。もし、これら二つの領分を異なる地合の二枚の織布に喩えるならば、ローティの描こうとするリベラル・ユートピアは、そのどちらか一方の織布を下地としてその上に他方の織布が縫い合わされているのではなく、互いに重なり合わないよう継ぎ接ぎされた一枚のパッチワークである。ところがその継ぎ目をよく見ると、一方の織布から縫い糸をほどいてそれを他方へ織り込んであるのである。ローティのレトリックはその能弁さのゆえに、おそらくローティ本人もそのことに気づくことがなく、したがって彼の読者は「この二枚の織布は互いに色移りしないように縫合されているのだ」というローティの売り言葉を買ってしまうのだ。その後で、深みある彩りや崇高美を期待する彼の読者は、そのパッチワークがあまりにも風合いに欠けた地味な期待はずれの製品だと気づいて返品したくなった消費者のような、欺かれた気分になる。

私的な領分と公共的な領分との間に引かれた線がぼやけてくると、そこからローティのプラグマティズムの終局の語彙が透けて見えてくる。すなわち、「偶然性を承認することとしての自由¹⁵」である。わたしは、これをリベラル・アイロニーの終局の語彙として記述してみたいと思う。その

原理なき自由

ために、ローティの思考の中に入り込み、その思考の網の目を辿りつつ、次の論点を明らかにしたい。すなわち、人間本性や人間の本質に倫理・道徳を対応させることを要請する原理、人間の社会的諸関係に依拠しないものとして措定される原理よりも、諸個人がまさしく社会的諸関係において自己創造（特に言語による自己の再記述）を実現することを最大限に可能とするための不可欠な条件としての自由の承認、言い換えると、それ自身の持続的發展を最大の目的とする自由の承認こそが、リベラル・アイロニーの「原理なき倫理¹⁶」を支える終局の語彙なのである、と。偶然性の承認としての自由とは、〈原理〉なき自由である。こうした原理なき自由を支えている観念は、詩化、(自己)再記述、そして偶然性である。そこでまず、ローティの詩化という観念から始めよう。

3. 詩化と偶然性

ローティは、メタファーによる再記述を行うこと、すなわち詩化は、リベラルな文化の発展にとって不可欠な要素である、と主張する。そして、その主張はなによりも、リベラルな文化は一連の〈哲学的な基礎〉よりはむしろ「改良された自己記述¹⁷」を必要としている、という主張なのである。リベラルな文化が基礎を持つべきだという考えは、現実の営為の背後においてそれ自体として存続しそれを支える、真の、不変の〈実体〉とか〈本性〉との一致を通じて、人間の企図を科学や哲学の権威や宗教的な権威や共同体の権威によって保証することで正当化しようとする啓蒙主義の欲求に由来している。個人の自己再記述とは、文化が合理化または科学化できるという啓蒙の希望に依拠しない。それは、「合理性」という語彙では自己を記述できないとしても、あるいは、共同体や伝統の究極的価値を示唆する語彙が解体した結果、その存続と発展の可能性が失われるとしてもなお、ウィリアム・ジェイムズによって引き合いに出されるフィッツジェイムズの表現を借りて言えば、「ベストを尽くし、最善を望み、そしてその結果を受け容れる¹⁸」という態度で、社会によってこれまで形成されてきた自己を、新しい語彙を使って再記述することで改良することにほかならない。自らがコミットする価値を、その価値が帯びている偶然性と可変性の感覚とに結びつけ、そもそも合理的に予期することなどできない生の様ざまな事態に対処するために新しいメタファーで再記述することにより、新たなものに作り変えてしまうことが、「強い詩人」に求められるのである。この偶然性と可変性が、われわれを他の誰かのコピーやレプリカではなく「わたし」たらしめている特殊な状況なのである¹⁹。

「強い詩人」は、現実の壁の背後に本当の言語、すなわち真理という景色が広がっているなどと主張しないのである。「真理」とは、ニーチェの表現を借りて言えば、「メタファーの動的な一群」でしかない。ローティにとって「強い詩人」とは、「真理」、「实在」、「本性」といった哲学上の語彙のみならず自らの言語すら、それが実際に有用かどうか事態に応じて試してみるまではわからないという感性を持った人である。そして、語彙の有用性は常に偶然性と、したがって変化とに晒さ

れるのである。つまり、ある語彙から別の語彙へ、あるメタファーから別のメタファーへ移るために裁定する固定された観点などないという感性こそが詩化に求められるのである。自分にとって馴染みがあり、たまたまこれまでうまくやってこられた語彙は、それら自身を超えた〈事実〉と呼ばれる何かに参照されることでなんとか生き残ることはないのである。「哲学」という語彙も再記述を免れえないのである。どの語彙、どのメタファーもうまくいかない可能性を常に纏っているがゆえに、以前には夢にもしなかった新しいメタファーを創出することがわれわれに求められ、したがって、われわれは新たに何かをなすために新たなメタファーを用いるよう常に要求されるのである²⁰。

詩化は、自己の再記述である以上、私的な作業である。自己にはそこから道徳的原理を紡ぎだす〈本性〉や〈本質〉などない。多様な状況で行われる多様な自己の再記述があるだけである。詩化はアイロニストの重要な徴である。ローティにとって、アイロニストの代表は、ヘーゲル、ニーチェ、ハイデガー、そしてデリダである。ローティは、デリダを除くこれら三人のアイロニストを「理論家」と呼び、詩化は理論であってはならない、と主張する。ローティの主張する詩化は、時間の中で行われる自己創造であって、ニーチェの〈超人〉にみられるような、いかなる語彙をも克服したまったく純粋な自己創造ではないし、歴史の終焉へ向かって一つの大きいなる隠された崇高なものを希求するヘーゲルの〈世界精神〉、ハイデガーの表現不可能なまでに神秘化された〈存在の詩〉でもない²¹。アイロニストの「理論家」は、「慎ましさと崇高さとを融合させる理論を捜し求めるのをやめるべき²²」なのである。しかもかれらは、リベラルな希望とそれに由来する連帯に自らの自己創造を結び合わせることに二の足を踏んでしまう。

後期ハイデガーは、形而上学にそれ自身の偶然性を、〈現存在〉にその有限性を語らせるだけでよかった。彼は、「現存在が自らを現す最も基本的な言葉」の系譜と、すべてのヨーロッパ人にとっての〈西洋〉の公共の運命とを、結び合わせるべきではなかった。ハイデガーは、詩化に形而上学の特徴である普遍主義を結び合わせることを欲した点で、もう一つの「大きな物語」を作ろうとした²³。ヘーゲルは、自分の作品における自己創造の完成と人間の精神の歴史の完成とを同一視した。ヘーゲルは、キルケゴールが示唆したように、「ここにあるのは思考実験だけである」と述べるべきであった²⁴。そうであったならば、ヘーゲルは後から来る彼の読者にもっと自由な自己創造・自己再記述の可能性を残すことになったであろう。ハイデガーが「最後の形而上学者」として批判したニーチェは、過去との関係を一切断ち切って未来へと投射する、彼が「ヨーロッパ」と呼んだ歴史的に崇高な人物の生を描いた点で、形而上学の衝動に駆られてしまった²⁵。

これら三人の理論家は、共に、自己の個人的な過去との特異な関係ではなく、特異性を超えた真の本質との関係、普遍的な大きいなるもの、自己を超越した〈存在〉、〈精神〉、〈ヨーロッパ〉との関係を記述したいと望んだのである。かれらは、自己を超える真の実体、すなわち、それ自身はいかなるパースペクティブのもとにも置かれたい特権的なパースペクティブを得たいと欲したのである。

それは形而上学のパースペクティブにほかならない。形而上学は、自己実現と政治的・倫理的な実現とを統一する。すなわち、われわれの私的な生と公共的な生とをひとまとめにしようとするのだ。対照的に、リベラルな希望を持ち合わせたアイロニストたちは、自己・言語・共同体の偶然性の承認、すなわち、「自分の言語、自分の良心、自分の道徳性、そして自分にとって最高次の希望を偶然の産物であるとみなすこと²⁶」を欲するのである。ローティの詩化は、私的な自己創造と自律、すなわち自己の良心や自己の生の完成の部分と、公共的な道徳を、すなわち特定の誰かではなく不特定多数の他者への倫理的な考慮の部分とを結びつけようとするいかなる試みをも拒否する再記述なのである。

このようにローティは、「自己の本当の本性は何か」とか、「すべての人間に共通する本性は何か」とかといった伝統的な哲学上の設問それ自体を無意味なものとして回避する。そのような問いに答えようとする、われわれは、われわれ自身の内部から道徳的な義務を紡ぎだそうとする誘惑に駆られてしまうからだ。つまり、わたしたちの内なる深層に他者に対する自己の責任の起源をみつけ出そうとする企てに引きずり込まれてしまうからだ。そのような誘惑に駆られてまとまった社会は、偶然性と歴史のなかで自由に開かれた会話において生み出された考えを、わたしたちの魂の何か神的部分からの声だとか、われわれの理性が世界の合理性とぴったりと一致することだとかに準拠させることを欲してしまうのである。ハイデガーやロマン主義は、実体を媒体する手段ではない言語、すなわち詩を前者に向けることを欲してしまったし、ヘーゲルやマルクス、そしてプラトン主義と実証主義は後者の一形態である語彙に依拠した社会の構築を欲したのだと言える。ローティの「詩化された文化」には、双方を統合するより高次の観点や不滅の〈真理〉の世界など存在しないのだ。ローティの「詩化された」文化とは、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てしまった文化なのである²⁷。それは、「哲学に対して詩が公然と勝利を収めた文化において、つまり必然性ではなく、偶然性の承認が自由に関する広く受け容れられた定義であるような文化²⁸」である。

4. 言語・道徳・偶然性

普遍的で無条件的な定言的義務、それ自体は何か他のものから導き出されえない非関係的な原理、ジェームズが「道徳の休暇」と呼んだ、それ自体としては道徳的ではない実在は、人間の生の経験と結び合わされる必要性を現実的に有しているわけではない。プラトンやカントにとって、その原理は時間におけるわれわれの経験を必要としない、歴史性とは無関係な唯一の法則である。それは、プラトンにとっては善のアイデア（すなわち、アイデアのアイデア）、最高の実在の本質である自己充足であるし、カントならそれを非関係的な内在的本性としての理性が必然的に要請する普遍的道徳法則と呼ぶものである。しかし、そのような、人間の歴史を越えたはるか向こう側で発見され露わに

されるのを待ち望んでいるただ一つの道徳的原理には、ジェームズが指摘したように、その〈唯一性〉に形而上学者を惹きつけてやまない神秘的な魅惑がある。この魅惑が、われわれの心を曇らせ、〈ただ一つの道徳原理〉が、むしろ人間の歴史的発展の産物である道徳的現実の純粋な写しであり、その逆ではないことを見えなくさせるのである。

そうした写しは、哲学の建造物における人間の経験の部屋において展開される生の投射なのである。「仕切り」が取り除かれるなら、「仕切りの向こう側」という語彙やメタファーはすべて言語上の慣習や習慣において生み出された言語的な産物、したがって社会的な産物とみなされることになる。「仕切り」は、もう一つの語彙、対象を記述する様ざまなメタファーの一つにすぎない。言語がもつ唯一重要な目的は、言語哲学が一般的に主張するように、心や意識に代わって、自己と実在とを結ぶことにあるのではない。言語の本質は、われわれと実在との間を仕切る媒体であることにあるのではなく、諸対象を相互につながり合わせることにあるのであって、このことは、接着剤の本質が、くっつけることにあり、その科学的成分や分子構造ではないのと同じ意味で、まさしくそうなのである。

ドナルド・デイヴィドソンが言うように、人間が世界を記述するときに始めて、世界の記述が真か偽になることができるのである²⁹。言い換えると、人間の言語記述なくしては、世界はそれ自体では真でも偽でもないのである。ハイデガーが主張したように、世界が言語を通して人間に語りかけるのではなく、世界に内在的な、世界それ自身が自己を語る言語などはなく、人間が言語を使用し、その使用を通して言語が人間に世界を真か偽か語るのを可能とするのである。つまり、言語とは、自己と実在の間であって、実在を表現・再現する媒体ではなく、まさに人間がその中で生き行為する営為であるということである。すなわち、文だけが真か偽になりうるのである。古生物学という言説体系が織り込まれていない言語だけしか使用できない人にとっては、「化石」は単なる石ころを指す言葉となら変わらない。言語がまったく存在しない世界を考えてみたとき、たとえ〈真理〉が実在したとしても、その場合そのような〈真理〉はそれ自身以外の存在にとって何か重要な意味を有するとは考えづらい。言語を使用するわれわれ人間が地球上のあらゆる生命とともに地球ともども消滅した場合だとか、もっと極端に、全宇宙が消滅したと考えてみた場合に、それでもどこかに燦然と輝く〈真理〉が存在するのだと考えてみても、それはそのような思考の持ち主にとっての形而上学的な慰めとしかならない。なぜなら、〈真理〉は世界の事物との関係から断ち切られるなら、つまり、われわれの言説から引き裂かれるなら「真理」は何であるのか、という問いに意味を与えることに何ら役に立たないからである。要するに、ウィットゲンシュタインとデイヴィドソンの言語哲学がもたらす帰結は、詰まるところ真理とは文の属性である、ということである。「われわれが使う言葉も、そしてほかならぬそうした言葉を使ってわれわれがある特定の文を肯定しようとする意志も、人間という有機体とそれ以外の宇宙との間の、途方もなく複雑な因果連関の所産なのである³⁰。」実に、われわれ人間が、言語によってアプリアリなる〈真理〉ではない

真理を作り出すのである。

ある言語ゲーム内においては、過去の語彙やメタファーは、新しい語彙やメタファーの創造に影響を与えるが、後者はその生み出す結果や影響が先に知られていたからでも、〈基準〉に合格したから新たに採用されるのでもない。ウィットゲンシュタインやデイヴィドソンが主張するように、新しい語彙は既にある他の語彙とのつながりあるいは整合性によって採用される。すなわち、信念や欲求の新たな候補は、それらに先行して存在する信念や欲求の網の目に編み込まれるのである。デイヴィドソンは、すべての人間に共通に内蔵された〈合理性の絶対的尺度〉という考えを捨て去り、合理性を、「内的整合性」という意味で、すなわち、歴史的に条件づけられた当座の語彙同士の整合性という意味で用いた³¹。しかもそういう意味での合理性をわれわれ自身とわれわれの属する共同体の道徳へ適用範囲を広げるなら、ある共同体の中で賞賛されることの多くは、それ以外の共同体の整合性から見た場合に「非合理的」だと呼ばざるをえなくなるだろう³²。つまり、整合的な語彙の一群の外部にその整合性を裁断する観点は存在しないのである。

さらに、諸言語間の選択においては、どの言語が選択されるべきかを教えてくれる〈基準〉の存在を考えるのは、真の事実とか真の言語とかいう概念に訴えるのではない限り困難である。そういった概念（語彙）の使用は、〈実在〉や〈人間本性〉同様、形而上学的思考の持ち主たちによって作り出されるお馴染みの思考形式をわれわれに受け容れさせようとする。ある言語が別の言語に採って代わって使用されるのは、ジョン・デューイが言うように、その言語の外からそれを規定するような〈基準〉によって選択されるのを保障されるからではなく、以前の言語を使用していた習慣が失われ、現在の言語を使用する習慣が獲得されたからなのである。言語は対象を互いに絡み合わせるための最も有用な習慣なのである。デイヴィドソンと共に、われわれは、言語に何か内在的な本質が備わっているとする考え、あるいは言語はそれとは独立に存在する〈意味〉を表現ないし再現するという「パルメニデスの映像」を放棄するならば、言語は人間の習慣的営為の所産であるということ承認することになる。

このように、言語が習慣の産物であり偶然性を帯びているということ、そしてわれわれ人間は言語を通してのみ世界について語りうるし、そのことによってのみ他者とのコミュニケーションが成立するのであるから、道徳について語るあらゆる試みも偶然性を帯びることになるし、道徳上の考慮をする際の自分の言語が、したがって、自分の良心が、偶然性を帯びていることになる。偶然性というより、歴史性と言ってもいいのであるが、いずれにしても時間を超越して倫理・道徳のコンテクストを俯瞰する高みに立って具体的な倫理・道徳的な状況を裁定する〈良心〉というものを、それらのコンテクストとはまったく独立に存在するとして措定することは、ウィットゲンシュタイン＝デイヴィドソンの言語哲学の立場に立つローティにとっては、無意味なのである。実際、ローティが主張するように、プラトン＝カント的な二元論の語彙が消え去れば、伝統的・実在的な意味での〈原理〉に基づく倫理とそれに依拠しない分別との区別は危ういものとなるだろう。

このように、自己の内側や世界に対するプラトン＝カント的な実体概念の希求がひとたび放棄されるならば、ひとつの実体だとか人間の真の本質といった普遍的原理のもとで、統合される道德という考えもまた放棄されるのである。一つの非時間的な原理に基づいた「存在の連鎖」と「事物の階層的秩序」という観念が放棄されるということは、様ざまな道德の、すなわち自由・責任・義務の階層関係を形成するような、時間と偶然性を超越した何らかの秩序が存在しない、ということを受け容れることを意味する。デューイが述べたように、「哲学においては「実在」とは、価値語ないし選択語なのである³³」。「実在」は、哲学のコンテクストの中に位置づけられて初めて意味をなす特異な語彙の一つにすぎない。そういった語彙は、アーサー・ラヴジョイの言葉を借りて言えば、「無意識の精神の習慣³⁴」によって、すなわち、観念のある時代にほとんど無意識に共有され前提されていた思考や表現の傾向や思考の癖によって、選択された語彙なのである。ローティと、彼が自分の哲学の師とみなすデューイとが何か深いところで共通するとしたら、それは、かれらが、「いかにしてわれわれは実在の内的本性に一致することができるか」、「時間を越えた無条件的で定言的な責務を与える自己参照的原理とは何か」という、プラトン＝カント的な問いを、「いかにしてわれわれは現在をより良い未来に、未来を希望に満ちたものにするにはどうしたらいいか」という社会的な問いへと転換させることによって、非時間的な永遠なるものから人間の未来へとわれわれの注意を向けさせることにある。

以上のように叙述されたローティのプラグマティズムは、伝統的プラトン＝カント的哲学の支柱を否定するやり方で、真理の対応説を拒否し、真理とは内在的本質や本性を持つようなものではないとする反本質主義、価値と事実との間には形而上学的相違は何もないとし、カントによる道德と分別との区別を捨て去る反形而上学主義、真理とは非時間的な永遠なるものではなく偶然性を帯びたものであるという歴史主義をその構成要素としており、それらは「(自己)再記述」によって結びつけられている。ローティは、伝統的「哲学の誤謬は、論理とか悟性の諸範疇とかを、功利的な目的のために世界を組織する手段とみるかわりに〔……〕実在に関する真理の規準を与えるものと考えるところにある³⁵」とするニーチェに同意しているのである。この点において、ローティは、後期ウィットゲンシュタイン、デイヴィドソン、ジェイムズ、デューイ、そしてニーチェのプラグマティズムに同意しているのである³⁶。ウィットゲンシュタインとデイヴィドソンは、「真理」という言葉は文のコンテクスト内においてのみ意味を持つ、というフレーゲの考えを継承している点で一致している。デューイは、「諸観念（それら自身はわれわれの経験の一部にすぎないのだが）が真となるのは、その諸観念がわれわれの経験の部分と他の諸部分との満足な関係をもたらすのに役立つ限りにおいてである³⁷」、というジェイムズの見解を受け継いで、「合理性とは、〔……〕多様な欲求の間で有効な調和を達成³⁸」しようとする衝動であると述べ、それを創造しようとする衝動とみなし、ニーチェは、それを支配しようとする衝動とみなした。これら二つのうちのどの衝動が真理への衝動なのかを裁定する基準はないのであるから、ローティが、デューイ的な未来である

オブティミスティックな社会的希望を望ましいとするのは、それ以外の何か高次の尺度に参照しているからではなく、端的にそれが望ましいと言っているということ以上でもそれ以下でもないということに注意する必要がある。このような信念に従う哲学が論敵に対してできることは、消極的なやり方としては、せいぜい「自らの言い分を繰り返し異なる文脈で述べ直す³⁹」ことくらいであり、積極的なやり方としては、デューイのように、「より以前の任務を遂行するために発展させられてきた古い語り方と、新たな需要に応えるために発展させられていく新しい語り方とを媒介することである⁴⁰」。いずれのやり方にしても、継承されたテキストの再記述である。

5. 公共の希望と私的なアイロニズム

ローティのプラグマティズムにおいては、既に明らかなように、「〔……〕アイロニズムは再記述の力を自覚することに起因する⁴¹」のであり、それは私的な領分に属するものとされる⁴²。さらにこのプラグマティズムには、公共的な領分への言及が含まれる。すなわち、「残酷さこそわれわれがなしうる最悪のことだ」というジュディス・シュクラーの言う「ありふれた悪 (ordinary vices)」をなくしていくことにコミットするリベラリズムである⁴³。それは、形而上学が援用する、論証や全体を俯瞰視する単一の記述とか共通の〈言語〉によってではなく、われわれ人間が苦痛や屈辱に打ち砕かれやすいことへの認知が生み出すわれわれの想像力によって、すなわち、見知らぬ人びとの苦痛や屈辱を感じる能力によって、かれらを仲間とみなすようになることで、「ありふれた悪」を減じようという倫理的な働きかけである「連帯」を説く。ローティは、私的な自己創造の欲求と公共的な人間の連帯の欲求は、一方から他方が導かれる関係にあるのではなく、相互に峻別されるべきだとこれまで一貫して主張してきた⁴⁴。しかし、その一方で彼は、社会的希望というコンテキストにおいては両者を結びつけて論じている。ローティは、「アイロニズムは人間の連帯意識と両立可能か」という問いを「私的な問い」と呼びなおして、公共的な問いを私的な問いに巧妙にすり替えてしまっているのである⁴⁵。わたしの知りうる限り、多くのローティの批評家たちはこの点を見落としている。ローティのテキストは、彼の読者に対して、彼のプラグマティズムは熟練したパッチワークによる多彩な一枚のキルトであるようなイメージを持たせる。そして、このキルトの彩りを見かけ上鮮明に二分しているのは、公共的な連帯と私的な自己再記述、あるいは正義と自己創造という、一方が他方の下地となったり、互いに織り交ぜられたりすることのないとされる一見して不釣り合いな地合の二枚の織布である。そしてそれらは一本の縫り糸で結び合わされている。

以下においてわたしは、どこからこの縫り糸が紡ぎ出され、この二枚の織布がどのように縫合されているのかについて、すなわち、本有的に私的な営みであるとされる自己再記述であるアイロニズムが公共的な連帯を織りなすリベラリズムへとどのように結びついていくのかについて、ローティのテキストの縫合をほどこきつつ、その縫り糸を紐解いてみよう。

まず、アイロニストによる自己再記述から紐解いてみよう。アイロニストの自己再記述は、異なる倫理・道徳を生きる他者との会話、すなわち、「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⁴⁶」の中で、われわれが他者に「語りかけること⁴⁷」と、われわれの終局の語彙を他者の終局の語彙と「競い合わせる⁴⁸」ことによって、会話を続けること、すなわち「再・再・再記述⁴⁹」が可能になるという。それが見知らぬ「あらゆる他者の終局の語彙についてわれわれの十分な関心⁵⁰」を拡大させるのに必要だ、とローティは考えている。なぜ、アイロニストはそうした関心を拡張するのだろうか。それは、「われわれアイロニストが、このように頻繁に再記述を行うことによって、われわれ自身にとって可能な限り最善の自己を作る希望を抱く⁵¹」ためである。そもそも本有的に言語的存在である自己を再創造するには「自分自身の用語で自らを記述すること⁵²」、他者による自己の記述を自らの言葉で再記述することが不可欠である。それは、たまたま継承された偶然性を超越することで普遍性を達成しようとするのではなく、「偶然性を承認することで自己創造を達成しようという努力」を必要とするのである⁵³。つまり、自己再記述とは、先行者たちのエピゴーネンとなることを避け、自分を描いた先行者たちの語彙を描き直すこと、すなわち自律を獲得することである。

しかし、アイロニストだけがそうした自己再記述を行うとは限らないことをローティは十分に承知している。形而上学的なりベラリストたちも再記述を行う。再記述はそういった知識人に特異な徴なのである。アイロニストは、自律的であろうとして、自らがたまたま帰属している共同体や言語や道徳の先行者たちの語彙の中に形而上学的な形跡を嗅ぎ当て、かれらの終局の語彙を再記述することにより、自らの自由な身動きに対してかれらが与える影響を克服して、新しい可能性を創造し、新しく編み出された終局の語彙において自己の再創造を行う。さらにアイロニストは、そういった知識人以外の人びととの会話において、かれらの語彙をも再記述してしまうのである。しかし、アイロニスト以外のそうした「たいていの人びとは再記述されるのを欲しないのである⁵⁴」。われわれ人間は苦痛や屈辱に打ち砕かれやすい。アイロニストが、それらの人びとが使用している言語はかれらの自己や世界の理解にとって無力でもはや古臭いのだと仄めかし、それを再記述してみせると、かれらは辱めを受けることになる。「再記述はしばしば屈辱を与え⁵⁵」てしまうのである。このように、アイロニストが「自律的であろうと試み、特定の種類の完成を成し遂げようと私的に取り憑かれてしまうと、われわれは自らが〔他者に〕与えている苦痛や屈辱を忘れてしまいかねない⁵⁶」のである。しかし他方では、アイロニストは、異なる終局の語彙を使用する人びとに対して、「自分は、残酷なのではないのか、あるいは残酷であったのではないのか、という恐れ⁵⁷」を抱くのさだという。アイロニストが切望する他者との会話は、もしかしたら他者に辱めを与えているかもしれない、と自覚することをアイロニストに要求するのである。会話において問われるのは、同一の語彙を共有しているかどうかではなく、相手が苦痛を被っているかどうかという、生のレベルの問いである。かれらがアイロニストと呼ばれるのは、自らの終極の語彙に十分にアイロニカル

であるからにはかならない。それゆえに、アイロニストは、「他者を辱めるのを避けるチャンスが再記述によって拡大されてほしいと願うだけだ、と考えるのである⁵⁸」。確かにそのように願うことは可能である。ローティのアイロニストは、自らの生の完成（自律）の追求は、たとえそれが他者に苦しみや辱めを加える可能性のある再記述を必要とする場合であっても、やむをえない、とみなしてはいないのだ。再記述と苦しみ回避が天秤にかけられたなら、アイロニストは苦しみ回避のほうをひるむことなく選ばなければならない。そうローティは考えている。いやむしろ、辱めを避けたいという欲求があるのがアイロニストなのだ。そうでないと、アイロニストは倫理的利己主義者とたいして変わらないということになってしまうだろう。

しかし、他者に加えられる辱めを思い描く能力と、その辱めを避けたいという欲求がアイロニストに備わっていたとしても、実際にどのアイロニストも他者に加える苦しみを回避するかどうかは定かではない。ローティは、この欲求をまだ新しい「ローカルな現象にとどまっている能力であり欲求である⁵⁹」とみなしている。注意しなければならないのは、アイロニストがリベラルでもあることは自然なことだとするローティの主張に反して、それは必然的なことではない、ということである。リチャード・バーンスタインが批判するように、アイロニストは、自身の歴史的偶然性から自らを創造するという試みに没頭するあまり、自己欺瞞や空虚な自己満足に陥ってしまい、公共的な責任に抗うシニシズムへ向かうナルシストになってしまうこともありえるのである⁶⁰。その場合、アイロニストと他の人びととの自由な会話から得られる公共的な影響はローカルな効果に留まり続けることになる。

それでは、いったいどのようにアイロニストの再記述が他者に加えられる苦しみや辱め回避を拡大するのだろうか。それは、アイロニストがリベラルになることで可能となる、というのがローティの教説である。すなわち、アイロニストが、J. S. ミル＝シュクラーによって示された、「他者に加えられる苦しみや辱めを回避し減らすこと」というリベラリズムの終局の語彙をアイロニスト自身の終局の語彙の内に編み込むことによってである。こうしてアイロニズムは、リベラリズムと縫合されるだけでなく、自らの終極の語彙の中でも公共的な活動に関わる部分についての再記述が他者に与えてしまう苦しみや辱めを回避する保証を得ようとするのである。アイロニストは、再記述には他者を辱める側面があることを認めるがゆえに、自己再記述を私事化しなければならず、この私事化が「政治的なリベラリズムにとっての脅威となること⁶¹」が阻止されうるのだ、とローティは強調する。要するに、リベラルなアイロニストとは、そうした私的な自己再記述によって他者へしばしば与えられる屈辱を最悪の残酷さとみなし、それを回避することに心を砕こうとする人びと、つまり「あらかじめ他者と共有する何らかの認識のゆえに人間の連帯の感覚を持つのではなく、他者の生の具体的な細部との想像上の同一化によって、その感覚を得る人物なのである⁶²」。その意味で、かれらは、「新しい私的な終局の語彙を作り上げること」と、「新しい公共的な終局の語彙を作りあげること」の「双方を共に必要としている」のである⁶³。

このように、再記述という、アイロニズムの縫り糸は、リベラリズムの終極の語彙を自らの織り目の中へ編み込ませるのだ。ただそれだけではない。この縫り糸はリベラリズムの織り目の中のほうへも編み込まれていくことに注意したい。そうしてそれはリベラリズムをアイロニカルな彩りに変色させていこうとする。すなわち、リベラルな社会は、リベラルなアイロニストたちが社会に対して抱く疎外感をはっきりと口にする自由を与えうる唯一の社会へと塗り変えられていくのである⁶⁴。ローティは次のように大胆に述べる。「われわれが必要とするのは、リベラルリズムを再記述することである。全体としての文化が「合理化され」うるし「科学化され」うるといった啓蒙の希望として記述する代わりに、むしろ全体としての文化が「詩化され」うる希望として、リベラリズムを再記述する必要があるのである⁶⁵」、と。そうして再記述されたりベラルな文化は、「ブルームの言う「強い詩人」がその文化的なヒーローであるような理想的なりベラルな政体なのだ⁶⁶」。つまりこういうことである。文化が再記述によって詩化されていくということは、言葉では言い表しえない、自分を凌ぐ何か大きな力やむきだしの苦しみに直面したとき、それを理解するために不変の実在を恒久的な背景として固定して考えるという〈哲学的〉な理想を放棄し、ただ偶然性を承認し、「屈辱をもたらすものは何か」という問いに答える再記述だけ」を「唯一の社会的紐帯」とする社会にリベラルな社会を編み換えていくことを意味するのである⁶⁷。

6. ローティの梯子

以上のように、社会的希望と私的アイロニーは綿密に織り交じり合っている。この点に関して、次のような疑念が浮上する。すなわちそれは、ローティが、自身のアイロニズムから紡ぎ出した縫り糸で、本来互いに異なる素材でできている（と彼が主張する）自己創造と連帯という二枚の織布を綿密に縫合しているにもかかわらず、両者は交じり合い、その継ぎ接ぎ部分がぼやけていることから、ローティは、彼が賞賛するマルセル・ブルースト、ウラジミール・ナボコフの詩化されたアイロニーを装いながらも、それらの織布を包み込むような、アイロニストの理論家の衣を危うく纏いそうになっているのではないか、という疑念である。

この疑念は詳細な吟味に値する。ローティにとって「理論」とは、議論の先駆者や先駆的諸論議を凌ぎ、「固定化し、全体を見ようとする試み⁶⁸」であり、「可能性の全領野を真上から見ようとする試み⁶⁹」、つまり、諸々の発見に先立って崇高な視座からそれらを予見する試みである。アイロニストにとって理論は、「先行者たちを理論化の作業へと駆り立てていたものが何であるかを理解したならば」、自分を超越した崇高な大いなるものに自分をつなげたい衝動から完全に自由になるために、「直ちに降ろすべき梯子」である⁷⁰。

再記述と連帯とを結びつけようとするローティの企図は、連帯をそれが収斂していくような形而上学的根源に結びつけない限り、必ずしも理論化ではないと言うこともできるだろう。それは単に、

それら二つの概念に整合性を持たせようとする試みにすぎないと言えなくもない。しかし、それならばそもそもその二つの概念を、それぞれ私的な領分と公共的な領分とに対応させ、前者に哲学と詩と宗教を、そして後者に政治と倫理・道徳を、それぞれ相互排他的に配置するといった峻別に強くこだわらなくてもいいはずである。

ローティがこのように私的と公共的をいったん切り離しておきながら今一度くっつけようと記述するのは、彼自身が理論の梯子に片足を引っ掛けているからなのだろうか。ローティにおいて「縫合」と「梯子」とはどのような関係にあるのだろうか。

ローティが理論家の梯子をどのように降ろすかについては、彼が初期のデリダに向けた「疑惑⁷¹」を見てみるのが助けになる。『グラマトロジーについて』においてデリダは、ハイデガーが克服しようとし、ついに「そのままにしておくこと⁷²」にした形而上学、そしてすべてを包含する無条件的なものである〈存在〉、つまり言葉では言い表せないものを、「痕跡 (trace)」という観念で追跡しようとした⁷³。ローティは、この「痕跡」に疑いの目を向ける。デリダがエクリチュール (l'écriture) を「痕跡一般の代表⁷⁴」として、つまり、「もう一つの条件づけられたものの名前であるかのようにはだれも扱えない無条件的なものを示す一つの表現⁷⁵」として記述するとき、決して言い表せないものをグラマトロジ的でなら言い表すことができるような、「もっぱらエクリチュール [writing] にのみ関わる新しい方法⁷⁶」を作り出そうとしたとして、ローティは、初期の「デリダのプロジェクトは、彼もまた、形而上学を超えることを可能とする言葉、われわれから独立した力を持ち、形而上学そのものの偶然性を示す言葉を探ろうとしている点では、ハイデガーのプロジェクトに連なっている⁷⁷」、と疑惑を抱くのである。わたしは、デリダが「痕跡」を「差延 (différence)」と置き換えたとき、デリダはそうした疑念を与えてしまったことに気づいていたのではないかと思う。ローティにおいて、「哲学の建造物」の空間の仕切りを取り除くことのために新たに「私的／公共的」なる仕切りのメタファーが彼の目指す「哲学の再構築 (reconstruction)」にとって必要であったように、デリダにとって「痕跡」を追跡することが形而上学の脱構築 (déconstruction) に取り掛かるために必要であったのだ。

ローティは、初期のデリダがアイロニストの理論家に転化する危険性を孕んでいたと論じつつも、後期の著作、特に『声と現象』においては、「私的な自律の探求と公共的な共鳴や効用を目指す試みとを結びつけようとするのをやめた⁷⁸」ことで、その危険性を免れたとして高く評価している⁷⁹。デリダは「差延」によって形而上学的根源の追跡への誘惑をわれわれに警告してくれたのだ、というローティの主張⁸⁰は、そのようにデリダを発展論的に前期・後期に区分する捉え方を採るならば⁸¹、的を射た主張だと言える。思うに、デリダがローティにとって重要なのは、デリダが、道徳や哲学や言語を普遍化し永遠化しようとするカント派の試みについて語る時、この語りを哲学の言語ゲームの中に限定して、そこを超えた何かに関連するものとしてこの語りを描き出す誘惑に皮肉にも自ら直面してみせる点である。メタファーに富む表現でローティは次のように述べている。

仮にデリダが、『精神現象学』が最初の葛の蔓くず つるに見立てられたときの、その弁証法的な蔓に咲く最後にして最大の花に喩えられるならば、この喩えはこの絡みつ়脅威を根絶やしにする必要性をただ物語っているだけなのだろうか。われわれは今や、偉大なカント的建造物の未完成な壁や屋根に絡みつき、それを覆い隠す、こうした宿り木の上昇する吸枝を引き剥がす必要性を、ますますよく理解できるのではないだろうか⁸²。

この哲学の建造物は、一段一段と梯子を上るように、永遠なる高みを目指す。アイロニズムはそれに纏わりつく宿り木の蔓である。この宿り木が成長するためには、その吸枝が哲学の建造物の裂け目に分け入って、それを解体しつつ、そこから養分を吸収しなくてはならない。蔓の絡み、すなわち弁証法的な螺旋運動は、繰り返される再記述の営みを指している。自分たちは、「人間の知識、人間社会、〈真の人間の都市〉の建造物を建設するという、経験と知識が継承されていく広大な事業に貢献しているのだ」と誇らしげに言うカント派に対して、アイロニストたちはこう言うのだ、「いわゆる建造物は、かつては新鮮で花に満ちていたが、今ではある建物の跡形を暗示する場所に葬られている、死んだ材木の寄せ集め、〈偉大なる蔓〉自体の部分にすぎずないのだ」と⁸³。哲学の建造物を構築するものがなければ、それを脱構築するものもない。アイロニズムは反作用として成り立っている。アイロニズムは哲学の建造物から摂取した養分の中に上昇の欲求を嗅ぎ当てるのに成功すると大きな花を咲かすのだ。だがそれは、吸収しすぎて建造物を覆い尽くし、これに代わって上昇の誘惑に負け始めるとき直ちに引き剥がされなくてはならないのだ。アイロニストにとって梯子とは、哲学の建造物の建築の経緯を理解するために必要な理論であり、梯子が建造物に取って代わって高みへと上ろうとする前に、アイロニストが自らすぐに降ろすべき代物なのである。

ローティは、高さのメタファーで構成された理論の梯子を降ろし、それを幅や広がりメタファーであるキルトの縫合のメタファーによって置き換える⁸⁴。彼が愛読する W. B. イェイツの詩の中の道化なら、降ろした梯子の横で寝転びおどけてみせるだろうが、ローティは、自らの哲学的主張の中に、すなわち、私事化されるべきアイロニーの中に、社会的詩化——リベラルな社会を詩化されうる社会に変容させること——を編み込み、さらにそれを広く果てしなく敷き詰めていくことに希望を置いている。そして、いまだ立て掛けられた何本もの梯子を地上から見上げ、アイロニストの理論家たちに向かって、「梯子から降りてきて、彩り豊かでたいへん手の込んだ大きなキルトをいっしょに縫い合わせていこう」と訴えかけるのである。この際限なく増殖するパッチワークは、道徳の進歩になぞられている。各々の参加者は、いま自分がたまたま持ち合わせている織布と他の参加者の織布とを縫い合わせる。それは、自らが同一化しているコミュニティの「われわれ」という道徳感覚から出発して、この感覚を可能な限り拡張していくことで、非常に多彩な見知らぬ他者の苦しみや辱めへの感受性と共感が増大し拡大していき、そういった残酷さを回避してい

くことである。こうした感覚の拡大は、偶然性を超越しようとする〈哲学〉によってではなく、歴史的・偶然的な語彙の働きに依存する感受性の文化的相互理解、すなわち連帯によって、もたらされるのである。われわれが、どのような他者の、そして、その時々のような偶然的な境遇を共感の顕著な対象として感じられるかについて事前に教えてくれるものは存在しない。連帯によってわれわれは、その行き着く先に道徳的完成を目指すことはできないけれど⁸⁵、そうした連帯の持続的拡大の先にある未来にグローバルなユートピアを見据えることが可能だ、というリベラルな希望が敷衍されていく、そうローティは確信している。

しかしローティの批判者たちは、そういった〈リベラル・ユートピア〉に疑念を抱いている。その疑念には二種類ある。一つは、ローティの「われわれ」にはアメリカ合衆国の市民に特異である文化が織り込められており、それが「われわれ」の外にいる疎遠な文化の他者の境遇にどう関係するのか、という問題である⁸⁶。「われわれ」とは、自分たちの現在の文化から出発する以外にないというエスノセントリズム（自文化中心主義）である。この問題を現在の日本の社会状況に当てはめて、次のような問いとして言い換えることができる。すなわち、個々の「われわれ」集団——たとえば国内の派遣労働者——への関心の喚起は、その他の特定の「われわれ」集団——たとえばそうした派遣労働者の便利な生活を、国際経済上、構造的に支えている貧困国の低賃金労働者——の境遇への関心とどのように関係するのか、と。しかし、そういった具体的な政策や個別の見解を求められるような問いに答えることに、ローティの著作の関心が向けられていないことは明らかである。パッチワークにおいて、自分がたまたま持ち合わせている織布を他の特定の織布と縫い合わせる具体的なやり方については、諸々の特異な状況において有効な創意と工夫に委ねられるように、そういった現実の対処の仕方や政策に関する議論は、実際の政治や外交や行政の場での分別のある論議に委ねられるのである。言うまでもなく、そういった場においても関係者が、自分たちの決断の結果、惹き起こされる苦しみと辱めを被るかもしれない人びとに心を砕き、そうした事態を考慮に入れ、それらを減じるために、ひるむことなく努力し続けることが求められるのである。

もう一つの疑念は、〈グローバルなリベラル・ユートピア〉が拡大し続けることを見据えるという事は、そうした広がり自体がもう一つの崇高さとなる形而上学的な視座を免れていないのではないか、という疑いである⁸⁷。これに関して忘れてならないのは、ローティが見据えている希望は、実現されていくのを時間の外で待ち受けている抽象的な「薄い」道徳原理、それゆえに不変的で文化横断的な道徳に、取って代わるべきものとして述べられている、ということである。「この希望は、そのような〔敵対する〕集団を千の小さな縫い目で縫合していくという希望——その成員間の千の小さいくつもの共通性に訴えるという希望——であって、一つの大きな共通性、つまり、共通の人間性を特定するという事ではない⁸⁸」。ローティが繰り返し強調しているように、道徳についてのこうした形而上学的な見方は決して、唯一の、真の、正しい見方なのではない。というのも、それは西欧哲学において最も影響力を行使してきた一つの見方であるにすぎないからである。

プラトン＝カント的哲学が、理性や人間本性と呼ばれているものが人間に教示する確固不動の〈真の〉道徳原理にわれわれの道徳的事柄が接近していくべき運命を見定めているところに、リベラル・アイロニストの希望は、幸運、すなわち、「人類は全体として、次第にグローバル・コミュニティへと、ヨーロッパの産業化された民主主義の厚い道徳のほとんどを組み込んだコミュニティへと一体化していく、という希望⁸⁹」を、描いているのである。そういったロマンティックなある種の普遍性に通じる信念を終局の語彙としているという点では、ローティは相対主義者であるともポストモダニストでもあるとも言切れない⁹⁰。というのは、それらは共に、多様な終局の語彙が一つの終局の語彙に収斂することはありえないにしても、生の局面での諸問題に関しては何かをきっかけにして協同するようになるかもしれない、とは考えないからである。リベラル・アイロニストは、なぜそういった協同の実現に希望を置けるのかという問いに答えられないほどに、揺るぎない希望を抱いている。こうした二つの「べき」を裁定する〈基準〉を見出そうとするいかなる試みも徒勞に終わるだろう。ローティの提案は、そういった伝統的哲学の真理の唯一性と絶対性が選択肢の一つにすぎないのであれば、別の選択肢を試みる価値がある、というものである。それは、人間の生をより良くするかどうか実験にかけること、そして最善を尽くして、結果を受け容れ、さらにひるむことなく改良を続けていく、というデューイ＝J. S. ミルのリベラリズムを継承するプラグマティズムの提案なのである。

7. 原理なき自由

以上の考察をまとめよう。反本質主義、反形而上学主義、歴史法則なき歴史主義、そして再記述をその構成要素とする、ローティのリベラル・アイロニーの主張は、次のような二枚の織布のパッチワークとして要約できる。一枚目は私的な織布である。すなわち人間は、時間と歴史の外で待ち構えている〈真理〉や〈本性〉や〈道徳原理〉に照らし合わせて自分自身や社会を理解しようという試みを放棄し、自分がたまたま帰属している共同体や伝統から継承した終局の語彙を、自らが本来的であり続けることを可能とすると共に現実の諸問題にうまく対処できる語彙で編み直す、という自己創造である。もう一枚の織布は公共的な織布である。すなわち、リベラルな社会ないし文化に哲学的な基礎を与えるという企てを放棄し、常に遷り変わる現実の中で、今「われわれリベラル」がどのような苦しみや辱めをいかなる他者にどのように加えているかに心を砕き、そうした他者の苦しみへの共感を拡大していくことでその残酷さを回避するために、合理性ではなく想像力を働かせてそういった人びとと自分たちとの関係を再記述（詩化）できるという希望として、リベラリズムを編み直すことである。前者の私的な織り方は、私的な自己創造と自律に、すなわち、私的な生の完成と自己の良心や生の完成の部分に対応しており、後者の織り方は、特定の誰かではなく不特定多数の他者への倫理的な考慮の公共的な拡大である連帯に対応している。そして、見落とし

てはならないことは、偶然性の承認が両者の不可欠な前提となっている、ということである。

ローティによると、詩化は、私的な生の完成に関わる私的な責務と公共的な事柄への責務とを結びつけようとするいかなる試みをも拒否する再記述である。しかし、既に見てきたように、これらの二枚の織布は、ローティが主張するようには、分断されてはいないのである。それらには共に再記述の繕り糸が綿密に織り込まれている。それは、過去に幾重にも編み込まれてきた織り目から紐解かれ再び繕られた糸であり、それら二つの織布を互いに結びつけ合っている。したがって、それらの織布は、自らの繕り糸を互いに編み入れるようにできているのである。それだけではない。ローティによると、アイロニストはリベラルでもある。アイロニストの吸枝は、リベラルからいったん吸い取った養分のうち、苦痛の回避という成分は消化し、合理主義的あるいは形而上学的成分は吐き出すといった分別を行う。アイロニストにとっては、この分別を目的とする限りにおいてのみ、「理論」は有用なのだ。そういったアイロニストの吸枝は、苦痛と屈辱という残酷さを回避するリベラルと絡み合い、リベラルな社会にも再記述を求めるようになる。このように「私的」と「公共的」の間の縫合によってできる分断線は、今やぼやけて見えるのである。

このぼやけた線から透けて見えているのが、リベラル・ユートピアの広がりへの希望である。これは、リベラル・アイロニストによる、自己とリベラルな社会を共に再記述することを可能とする、「偶然性を承認することとしての自由⁹¹」によってなされる。それはまさしく、諸個人が社会的諸関係において自己再記述による自己創造を実現することを最大限に可能とするための不可欠な条件としての、それ自身の持続的発展を最大の目的とする自由の承認である。偶然性を承認することは、われわれの内なる深層に他者に対する自己の責任の起源を探し当てようとする企てを捨て去り、「われわれはただ自分自身を絶えず新たに作り変えることによって幸福を増大させようと試みる利巧な動物にすぎない⁹²」と捉えることを意味する。幸福の増大は、残酷さの減少に伴う道徳的進歩によってもたらされる。そしてローティは、「道徳的進歩を、感受性の増大として、つまり、ますます多様になっていく人びとや物事に呼応する責任を増大させることとして考えることが最も良い」し、「これまでよりも包括的な人間集団の必要性に呼応できるようになることの問題とみなす」のである⁹³。こうした責任の増大こそが連帯を生じさせていくのである。

そういった連帯は、ほとんどのリベラル・アイロニストにとっては、他者を苦しみと辱めから「救おうとする⁹⁴」積極的な責務の拡大なのではない。それは、消極的な責務の増大である。「人間の連帯は、〔……〕共通の利己的な希望、つまり、自分の世界〔……〕が破壊されないでほしい、との希望を共有するという問題である⁹⁵」。詩化された文化では、自律を試みる個人が自己再記述によって期せずして他者を苦しめたり辱めたりすることが起こりえる。そのように個々人の世界が破壊されることから守られるには、詩化された文化はリベラルな文化でもなければならぬ。そして、他者への残酷さを減じるためには、他者の苦しみと辱めへの感受性が増大していかなくてはならない。したがってローティは、詩化されたリベラルな社会をまとめあげる「接着剤⁹⁶」は自由以外に

はないとし、次のように断言する。

リベラルな社会とは、その理想が、強制によってではなく説得によって、革命によってではなく改良によって、そして現行の言語習慣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って、達成可能になる、そういう社会のことなのである。しかし、このように述べることは、理想的にリベラルな社会とは、自由以外には何の目的も持たない社会、そのような出会いがいかになされるのかを理解し、その結果を甘受することを厭わないという目標以外の目的を持たない社会だ、と述べるのに等しい⁹⁷。

そうした自由は、偶然性の承認から帰結する、原理なき自由である。それは、多様な終局の語彙を単一の終局の語彙に収斂させていくのではなく、われわれが想像力を働かせることで他者の境遇に身につまされ、人びとの道徳的感受性の小さな断片をわれわれ自身の感受性に次から次へと結びつけていくことにほかならない。道徳的進歩とは、自由の進歩であり、連帯の拡大である。

そうした自由は、われわれ各人の心の奥深くに潜んでいて、明るみに出されるのを待っている基本的原理にわれわれを近づけていくのではない。原理なき自由は、不変的で普遍的な道徳的中心がわれわれの心に内在しているとして、それに到達することを探求の目的とする哲学的な観念ではない。プラトンが、魂における本質的なものを偶然的なものから区別すれば、そのことによって国家における正義を不正から区別できると考えたのに対して、リベラル・アイロニストは、「終局の語彙の中心となっている、〔他の終局の語彙と〕共有される義務の部分」を、そういった個々の中心の「周辺にある随意的で特異な部分」と区別できるのだ、と考えるのを拒否する⁹⁸。リベラル・アイロニストが思い描く連帯の道徳は、まるで最初は一つの小さな円が次第に他の諸々の円を包摂ないし統合しながら自らを完成するように、生のレベルにおいて何か一つの語彙ですべての可能性の条件を記述しようとする最終的な唯一の「大きな物語」へ向かって展開するのではない。これに対して、自由による連帯は、すべての円の中心が一つの大きい円の中心に集約される物語からの自由である。アウグスティヌスは、神の本性を、中心がいたるところにあり、円周がどこにもない円に喩えたが、まさしく連帯の拡大はそのような円を描くことに似ている。すなわち不特定多数の他者への倫理的な考慮の拡大は、われわれが不変の〈道徳的原理〉を知らずとも連帯を作り出すこと、要するに、その時々が必要に応じて、異なる円同士が十分に重なり合う部分を作り出せるという揺るぎない希望を持って、中心を移動させたり、円周を描き直したりしながら、いくつもの新しい円をひるむことなく描き続けることなのである。しかも、そうして作り出される円の重なりは、ローティが「ロマンス」と呼ぶ、「信仰・希望・愛の曖昧な重なり」であって、「功利主義とプラグマティズムの両方の魅力の隠れた要因となっていると思われる」ところの、「道徳的人間の未来の可

能性に対する信仰であり、人間共同体に対する愛と希望から区別することの難しい信仰である⁹⁹」。このように、リベラルな社会の自己再記述は、他者の苦しみと辱めへの共感による連帯を促進しつつ、自己と他者の終局の語彙へのたゆまない懐疑と、それらを生において実験にかけることに加えて、他者に苦痛と屈辱を加えることを回避するという制限のもとで、自らの円を持続的に描き直していく自由に依拠しているのである。

以上のようにローティのリベラル・アイロニーないしその社会的敷衍化であるリベラル・ユートピアの巧みな記述を解きほぐすと、それが何を再記述したものなのかがはっきり見えてくる。それは、伝統的にリベラリズムと絡み合っている功利主義と個人主義の再記述である。前者は、J. シュクラーク的な、苦痛と屈辱という残酷さの回避として、つまり、リベラルな社会の公共的な終局の語彙として、後者は私的な終局の語彙に裏打ちされる私的な生の完成の追究、つまりアイロニーとして、再記述されている。そして、再記述それ自体は、デューイやジェイムズやデイヴィッドソン、そしてニーチェらのプラグマティズムの真理観、そしてブルームの「強い詩人」という考えから編み出されている。ローティは、自らの哲学的主張の中に、すなわち、私事化されるべきアイロニーの中に、リベラルな社会を詩化されうる社会に変容させる希望を編み込み、さらにそうした考えが既存の社会の中で、そして文化横断的にも、拡大していくことに希望を置いている。ローティが、リベラルな希望と、それに由来する連帯とに、彼自身の自己創造を結びつけることを、巧みなメタファーとレトリックで見事にやっつけてのけていることに疑いの余地はない。しかしながら、リベラルなアイロニストのローティが、連帯の拡大という領野からさらに一步踏み出して、リベラルな文化をまるごと詩化する——要するにアイロニー化する——のを目指すというのは、彼の（アイロニストではない）批評者たちが嫌疑を抱くように、そこには何かアメリカ文化のグローバル化というよりはむしろローティのアイロニズムの覇権への欲求が見え隠れする、と揶揄されてもしかたがないのかもしれない。そうは言っても、自らの思想をひるむことなく公言し、再記述を重ねながら説得を試みることは、結局、自らの終局の語彙による覇権を唱えることになる、と捉えられてしまうものである。リベラルなアイロニストは、そのようなある種の自己矛盾に直面する可能性を身に帯びている。いやむしろ、そのことを十分に自覚しているからこそ、「矛盾に直面したら、新たに区別を設ける¹⁰⁰」のである。すなわち、この小さな「わたし」という世界が他者の再記述によって破壊されることを防ぐためにも、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のだと理解できる。しかしながら、この論理はどこまでも循環論法的である。いったん話がリベラル・アイロニーによるユートピアの敷衍に及ぶと、それら両者の間の線はまたぼやけてくるからである。

こういった批判を投げかけたとしても、ローティはおそらく、自分が循環論法的であることをすんなりと認めてしまうだろう。そして、「私的／公共的」の区別はそれでも有用であると主張するにちがいない。そうして、それがどのように有効なのかについて、向けられた批判の再記述をもっ

て、応えるのを試みるだろう。ローティのリベラル・アイロニーを根こそぎ掘り崩すことは、容易なことではない。というよりは、わたしはそうすることを有用だとは思わない。ローティが梯子を掛けたり降ろしたりできるのは、プラグマティズムの力によってである。ローティのプラグマティズムは、伝統的な〈哲学〉の終局の語彙に、すなわち、〈實在〉や〈真理〉や〈正義〉や〈本性〉といった概念に有用さを見出さないのだ。そうした「實在と正義を単一のヴィジョンのうちに捉える¹⁰¹」ことを放棄しているローティが、パッチワークを拡大していくことができるのは、詩化や再記述の力によってである。したがって、ローティの哲学を批判的にしかも真剣に受け止めようとする者は、自らの吸枝を彼の思想に絡め、彼が吸収した「強い詩人」の強さを摂取し、その思想を自分の用語で再記述して見せること、そして、「わたしたちの現行の諸制度と諸実践の〔より有用な〕再記述を提供するということ¹⁰²」によってのみ、ローティに対して正当に批判を行うことができるのである。それを行うということは、ローティに限らず、「論敵に対抗して弁証をするということではない。つまりそれは、家を支柱で支えたり、その周りに防御壁を張り巡らせたりするというよりも、その家の内装を新しくすることに似ているのである¹⁰³」。

文末注

[以下、外国語の引用文献のうち邦訳のあるものはそれを明記した。各引用は、〔 〕の先に表記されてある文献から引用した。外国語文献からの引用については、それらの邦訳を参考にしたが、訳は筆者によるものである。引用中の〔 〕内の文言は筆者による加筆挿入である。]

- 1 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, Ltd., 1969), 108. [フリードリッヒ・ニーチェ, 『ツァトゥストラはこう言った』(上)・(下), 水上市英(訳), 岩波文庫, 2002年.]
- 2 Ralph Waldo Emerson, "Circles" in *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed., William H. Gilman, introd., Charles Johnson (New York: New American Library, 2003). 314, 324. [「円」, 『エマソン論文集』(下), 酒本雅之(訳), 岩波書店, 1980年.]
- 3 本稿において、〈 〉つきで〈真理〉, 〈實在〉, 〈善〉, 〈本性〉, 〈意志〉, 〈神〉などと記す場合は、これらの語彙は世界とは別に存在するとされる、時間を超越した自己充足的で自己参照的な究極なるものや規範を指す概念を意味する。さらに、そうした〈究極なるもの〉や〈基準〉や〈原理〉に対応する〈真理〉を追究するという意味での哲学をも〈哲学〉と表記する。〈 〉なしの「哲学」という語彙は、〈哲学〉に加えて、〈哲学〉を再記述あるいは脱構築する試みをも指して用いる。したがって、「哲学の建造物」と表記する場合、それは〈哲学〉の建造物が再構築されていくという意味を含んでいる。
- 4 本稿で用いられる「形而上学」という言葉の意味は、〈真理〉とは實在の内的本性への一致であることを受け入れる哲学的立場のことを言い、対応としての真理、本質の発見としての知識、自己参照的原理への帰依としての倫理・道徳という諸観念に結びついた語彙を使用してなされる思考を指し、「ハイデガーが、形而上学とはプラトン主義としてある、と言った広い意味のそれを指す」。鍵括弧内は、次からの引用。Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books Ltd., 1999), xviii. 以下、この原著をPSHと略記し、そのページ数を記す。[『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, 2004年.]

- 5 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. vol. 10, *Theory and History of Literature* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1984), xxiv. [『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.]
- 6 Ibid., xxiii.
- 7 Ibid., xxiii-xxiv
- 8 ジャン＝フランソワ・リオタール, 『ポストモダン通信——子どもたちへの10の手紙』, 菅啓次郎 (訳), 朝日出版社, 1986年, p. 72. [Jean-François Lyotard, *Post-modern Explained for Children*, trans. Thomas M. Pefanis. (London: Turnaround, 1992).]
- 9 Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 29. 以下, この原著を CIS と略記し, ページ数を記す. [『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』, 大川正彦・山岡龍一・齋藤純一 (訳), 岩波書店, 2000年.]
- 10 CIS, 25.
- 11 CIS, 55.
- 12 CIS, 73.
- 13 以上の引用はすべて, CIS, xv. さらにアイロニストは, 次の三つの条件を満たす者である。「第一に, 自分が今使用している終局の語彙を徹底的に疑い, 絶えず疑問に思っている」。「終局の語彙」とは, 「人間だれしも, 自らの行為, 信念, 生を正当化するために使用する一連の言葉」である。「それが「終局」であるのは, こうした言葉の価値が疑われたときに, それらの言葉を使う者は循環論法に陥らざるをえない, という意味においてである」。「第二に, 自分の現在の語彙において表された議論は, これらの疑問を裏打ちしたり解消したりすることができないとわかっている. 第三に, 自らの状況について哲学的に思考する限り, 自分の語彙のほうが他の語彙よりも実在に近いと考えていない. [……] アイロニストは, 単に新しい語彙を古い語彙と競わせることによって語彙の間の選択を行う」. この注での引用はすべて CIS, 73.
- 14 プラグマティズムは, 伝統的な哲学が, 知の探求にとって信念を第一のものとして優先するが, その際に欲求にはいかなる役割も付与しないのは, そのことによって人間の欲求が満たされるからである, と考える (PSH, 153).
- 15 CIS, 46, 26.
- 16 PSH, “Ethics Without Principles”, 72-92.
- 17 CIS, 52.
- 18 William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Cosimo, Inc., 2006), 31. [『信じる意志』, 福鎌達夫 (訳), 日本教文社, 1961年.]
- 19 CIS, 24-25.
- 20 CIS, “The Contingency of Language”, 3-22.
- 21 CIS, 100-102.
- 22 CIS, 120.
- 23 CIS, 111-118.
- 24 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans., David Swenson and Walter Lowrie. (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1968), 558.
- 25 CIS, 106-107.
- 26 CIS, 61.
- 27 CIS, 68.
- 28 CIS, 40.
- 29 Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2001), essay 2 and 3, 17-54. [『真理と解釈』, 野本和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要 (訳), 勁草書房, 1991年.]
- 30 PHS, xxvi.

- 31 例えば, Davidson, “Paradoxes of Irrationality” in *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim and James Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 参照.
- 32 CIS, 49.
- 33 John Dewey, “Philosophy and Democracy” in *The Middle Works of John Dewey* (Carbondale, ILL.: Southern Illinois University Press, 1978), 45. ルビは筆者.
- 34 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA.: Harvard University Press 1970), 7. [『存在の大いなる連鎖』, 内藤健二訳, 晶文社, 2000年.]
- 35 Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed., Schlechta, vol. III, 318.
- 36 ニーチェを「ドイツのプラグマティスト」とする解釈は René Berthelot によって提示されている. René Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, vol. 1, *Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré* (Paris: Felix Alcan, 1911) 参照. ローティは, Berthelot がニーチェをそのように呼んだことは正鵠を得たことだと述べている (PSH, 267-269). デイヴィドソン自身は, 自分がプラグマティズムの立場を採ってはいない, と明言している (Inquiries, 2001, p. xviii). それでもローティは, 真理に関するデイヴィドソンの見解がウィリアム・ジェームズのそれと同じであるという点で, デイヴィドソンをプラグマティストとみなす. すなわち, 文を何ものかによって〈真にならしめられる〉ものと見えないということ, 「真理」という語彙は信念を是認ないし正当化するのに使われる言葉であるということ, したがって〈真理〉は説明概念としては使用できないということにおいて, このような点における真理の意見の一致だけをもって, デイヴィドソンをプラグマティストと呼ぶことは拙速な感を否めないのであるが, 少なくとも「真理」という語彙の理解に関する限り, デイヴィドソンの真理観はジェームズの真理観に近似していると思われる. 後期ウィットゲンシュタインをプラグマティストと呼ぶことについては, 彼も少なくともローティの意味での反本質主義, 反形而上学主義, 言語の偏在性という反プラトン主義の立場に立っているとみなしうる, と私は考える. Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth” in *Objectivity, Relativism, and Truth*, vol. 1 of *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 126-127. [ローティ, 「プラグマティズム・デイヴィドソン・真理」, 『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, 2006年.] ウィットゲンシュタインとプラグマティズムの関係については次を参照. Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy” in *Consequences of Pragmatism* (Minnesota: The University of Minnesota Press, 1982), xiii-xlvii. 以下, この原著をCPと略記し, ページ数を記す. [『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・芹茂 (訳), 御茶の水書房, 1994年.]
- 37 W. James, *Pragmatism* (New York: Dover Publications, Inc., 1995), 23. [『プラグマティズム』, 榎田啓三郎 (訳), 岩波文庫, 2006年.]
- 38 J. Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Prometheus Books, 2002), 196. [『人間性と行為』, 河村望 (訳), 人間の科学社, 1995年.]
- 39 PSH, xxxii.
- 40 PSH, 66.
- 41 CIS, 89.
- 42 CIS, 87. 「アイロニーは, そもそも本来, 私的な事柄であるように思われる. 私の定義では, アイロニーにストは, 自らが引き継いだ終局の語彙と自分で創造しようとしている終局の語彙との対照・相違なしにはうまくやることができない. アイロニーは, そもそも憤慨に満ちたものではないが, 少なくとも反作用として起こるものである」(CIS, 87).
- 43 Judith N. Schkler, “Putting Cruelty First” in *Ordinary Vices* (Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1984) 参照. ローティは, 他者との連帯や「より大きな忠誠としての正義」を創出するものとして, そういった残酷さを感じる能力に訴えている. 「道徳的責務を意識しているときに他者と共有しているのは, [……] 他者の苦しみに共感できる能力以外の何ものでもない」(PSH, 14). Rorty, “Justice as a Larger Loyalty” in *Richard Rorty: Critical Dialogues*, ed., Matthew

- Festenstein and Simon Thompson (Cambridge: Polity Press, 2001), 223- 237 参照.
- 44 CIS, 83, 100, 120.
- 45 CIS, 87. ローティは、「形而上学の欠落は政治的に危険なのか」という公共的な問いを、「アイロニズムは人間の連帯意識と両立可能なのか」という私的な問いから切り離して、公共的なものである連帯をこのような問いのかたち括ってしまうというレトリックによって、連帯を私的なアイロニズムと結び合わせようとしている (CIS, 87).
- 46 CIS, 60.
- 47 CIS, 60.
- 48 CIS, 73.
- 49 CIS, 80.
- 50 CIS, 176.
- 51 CIS, 80.
- 52 CIS, 27.
- 53 CIS, 25.
- 54 CIS, 89.
- 55 CIS, 90.
- 56 CIS, 141.
- 57 CIS, 157.
- 58 CIS, 91.
- 59 CIS, 93.
- 60 Richard J. Berstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizon of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, MA.: New York: MIT Press, 1992), 282-83, 287. [『手すりなき思考——現代思想の倫理—政治的地平』, 谷徹・谷優 (訳), 産業図書, 1997年.] ナルシストが自己再記述できないほどにシニカルな状態へと必ず陥るとは言えない。たとえば, ローティが正しく指摘するように, Walt Whitman と Lyndon Baines Johnson は, 自分の作詩に没頭するあまり, 世の中から隠遁した生活を送ったほどに十分ナルシストであったが, アメリカ合衆国をユートピアとして描くことへの自らの愛着の深さを問題にしたであろう, とと思われる。Rorty, “Response to Daniel Conway” in *Richard Rorty: Critical Dialogues*, 90 参照.
- 61 CIS, 190.
- 62 CIS, 190.
- 63 CIS, 143.
- 64 CIS, 89.
- 65 CIS, 53. ルビは筆者.
- 66 CIS, 53.
- 67 この文中の引用は CIS, 91.
- 68 CIS, 125.
- 69 CIS, 108.
- 70 CIS, 97.
- 71 CP, 101. PSH, xx-xxi.
- 72 Martin Heidegger, *Time and Being*, trans., Joan Stambaugh (New York: Harper and Rowe, 1972), 24. [『存在と時間』I・II・III, 原佑・渡邊二郎 (訳), 中央公論新書, 2003年.]
- 73 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans., Gayatri Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976). [『根源の彼方に——グラマトロジーについて』(上)・(下), 足立和浩 (訳), 現代思潮新社, 1996年.]
- 74 Derrida, *Of Grammatology*, 18-19.
- 75 CP, 102. ルビは筆者.

- 76 CP, 101. ルビはローティによる。括弧内筆者。
- 77 CIS, 123. cf., PC, 99.
- 78 CIS, 125. CP, 250, PSH, xx. Derrida, *Speech and Phenomenon and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. and introd., David B. Allison, preface by Newton Garver (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 158-159.
- 79 PSH, xx-xxi.
- 80 CP, 102-103.
- 81 Simon Critchley は, “Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?” (*Deconstruction and Pragmatism* 収録) において, ローティによるデリダの著作の初期と後期という発展論的区分の妥当性について次のように疑問を呈している。「わたしは、『声と現象』のようなテキストと『弔鐘』のようなテキストとの違いは, 公共的なものから私的なものへの移行にあるのではなく, むしろ理論化の叙事的な形式から書くこと〔エクリチュール〕の遂行的様式への変化, 言い換えれば, メタ言語から言語への変化というデリダの著作の表現方法の変化を示唆している, と言いたい」(31, ルビ及び括弧内筆者)。Critchley が言うように, 確かにデリダの著作の間ではテーマが異常なほどに連続しているのであって, たとえば, 1970年代の著作は, 1960年代のグラマトロジーにみられる理論的・学問的枠組みを踏まえた上で, テキストを諸出来事として上演するという形式の様ざまな脱構築に取り組んでいる。Critchley は、『グラマトロジーについて』後のデリダの著作では, ますます「倫理的, 政治的, セクシュアル, テクストチュアル, 法的, 制度的のいずれであれ, 責任という公共的な問題が圧倒的に支配的になってきている」(32)と見ている。実際, 2004年に他界するまで, 確かにそういった傾向がデリダの作品には色濃く見られる。ローティは, Critchley に同意し (41, 44), デリダの初期の著作と後期の著作との間には Critchley の言う意味での実質的な違いがないこと, あるいはそこにはむしろテーマ的な連続性があることを認めつつも, 「デリダの初期の著作での痕跡の原初性についての一見して深遠な話はすべて, いかにも若い哲学教授らしい, まだ自信のない, いかにも専門家らしいノイズのようだ」(41)と述べて, デリダへの「疑惑」を払拭してはいない。そしてローティは, デリダの脱構築に政治的な意義を見出せない, と言い切っている (45)。これに対して, Critchley, Ernesto Laclau, そして Chantal Mouffe は, デリダの脱構築は政治的・倫理的諸問題に関わる公共的な意味を持っている, と反論する。すなわち, 脱構築は正義を志向し, 正義は特定の他者との特異な関係において起こる「決定不可能な経験」である, と。ローティはそのことを示すテキストがデリダの著作にあるとは思えないと言うのだが, わたしは, Critchley らが指摘するように, デリダが倫理的な諸問題に言及していることは明らかであると思う。わたしには, かれらがデリダを公共的なアイロニストと考えたい理由が別のところにあるように思われる。すなわちその理由は, 脱構築に関するデリダのテキストの公共的な部分が現実の政治的諸問題にとって有効かどうかということよりもむしろ, かれらが共に唱道するラディカル・デモクラシーにとってデリダ=レヴィナスの正義の概念が自由主義の暴力を暴き出すために有用であるという信念に由来していると思われる (cf., 24)。そうだとすると, かれらが自らを公共的な政治哲学者ないし政治理論家と信じる限り, かれらにとってデリダの脱構築は公共的な意味を持ちうるだろう。だが, たとえそうであるとしても, 脱構築はデリダを信奉する一部の哲学者にとって意味のあるものでしかなく, ローティが言うように, 脱構築は現実の政治的な討議や決定において達成される比較的短期の目標にとっては直接的に有効な手段ではない, とわたしは考える。Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty, *Deconstruction and Pragmatism*, ed., Chantal Mouffe (New York: Routledge, 1996)。〔『脱構築とプラグマティズム——来るべき民主主義』, 青木隆嘉 (訳), 法政大学出版局, 2002年。〕ここでの引用はすべてこの原著文献による。
- 82 CP, 103-104.
- 83 この文中の引用は, CP, 108. 〈偉大なる蔓〉の〈 〉は, 筆者による。原語は, the Great Vine. デューイがヘーゲルの弁証法と歴史哲学にプラグマティズムを見たように, ローティはしばしば, 彼の著作の中でアイロニストによる再記述をヘーゲルの弁証法に見立てて論じている。とはいえ, ふた

りともヘーゲルの〈絶対精神〉や大文字で表された〈理性〉、そして〈歴史の必然的法則〉については、これらを拒否する (PSH, 30, CIS, 100-101)。ローティがヘーゲルの弁証法に言及するのは、それがアイロニー的な再記述という局面を強く打ち出した哲学として論じられる場合である。

84 PSH, 82-83, 86-87.

85 PSH, 83.

86 たとえば、『偶然性・アイロニー・連帯』の「訳者あとがき」(427-428)において、訳者はそうした疑問を呈している。

87 ローティのリベラル・ユートピアの観念に形而上学的要素を見て取る批判者たちは少なくない。たとえば、Daniel Conway は、何かに対して深い愛着ある結びつきを持つこと、ましてや政治的に理想主義的であることは、何らかのかたちで形而上学的であらざるをえない、と述べて、ローティのリベラル・ユートピアも、それが本当にユートピアであるならば、形而上学的であることを避けられない、と批判している。Daniel Conway, “Irony, State and Utopia: Rorty’s ‘We’ and the Problem of Transitional Praxis” in *Richard Rorty*, 55-88. この批判に対してローティは、次のように応えている。まず、愛着を持つ能力は自己を育んだ文化に依拠しないということ。そして、文化による育成とは自由に、愛着の能力を獲得する者は、リチャード・バーンスタインがアイロニストを批判して呼んだナルシストのように、社会正義の理念に深い愛着を持つことはできない、という批判に対して、Walt Whitman と Lyndon Baines Johnson という、自らの生の完成の追及においては疑いもなくナルシストである偉大な詩人の、アメリカ合衆国のユートピアへの深い愛着はだれにも否定できないだろう、と反論する。そしてローティは、反形而上学者は自身の形而上学批判を自らの反形而上学に向けるべきだとするところに Conway の批判の核心がある、とみる。つまり、形而上学者を強い詩人と置き換えることは、そのこと自体が実は形而上学者の役割を強い詩人に手渡しただけにすぎないのではないか、すなわち、強い詩人は別の形而上学者の役割を演じていることを認めるべきだ、という指摘である。この種の批判は、ローティの終局の語彙に関わるものであり、彼は、「なぜそうなのか、わたしには理解できない」、といつものように応じている。そして Conway は、過去の資源を有効活用することを試みるプラグマティズムならば、〈哲学〉の遺産、すなわち、形而上学的遺産を拒否するのは、プラグマティズムの精神に反する、と批判する。ローティは、当然のことながら、そういった試みはすべて失敗に終わっていると述べる。わたしの見るところ、Conway は、ローティの反形而上学主義とリベラル・ユートピアの希望を十分に理解していない。だからこそ、彼は、ローティが連帯のような倫理的な広がりを強調している点に十分な注意を向けずに、偏狭的に特定のコミュニティとか地域とか時代を代弁しようとしている、と考えているのだと思われる。これにローティ自身が答えているように、彼がしていることはそうした集団のための代弁や擁護ではなく、自らの時代やコミュニティの記述と再記述が必要だということの記述である。そして、自己が偶然に受け継いだものを再記述すること、すなわち自己再記述ないし自己創造が自由に行われうることこそが、リベラルなユートピアの実現にとって不可欠だ、というのがローティの主張の核心なのである。“Response to Daniel Conway” in *Richard Rorty*, 89-92 参照。

88 PSH, 87.

89 PSH, xxxii.

90 ローティは、たびたびポストモダンとか文化相対主義者といったレッテルを貼られ、幾分不当に評価されてきている。ローティをそう呼ぶ前に、彼の次のような論述を慎重に読まなくてはならない。

「ポストモダン」の定義は様ざまであるが、そのほとんどは、統一性が目に見えてはっきりと失われているということと何らかの関係がある。わたしの直感では、この喪失感、ここ百年ほど続いているある哲学的動向と、リベラル・デモクラシーの制度が維持できないかもしれないという実感とが合流した結果である。すべてが近年断片化してしまったという感覚は、「实在」と「真理」は「一」である——ものごとの本当のあり方について唯一の真なる説明が存在する——という伝統的な神学・形而上学的信念の放棄と、ものごとはより良い方向に向っ

ている、すなわち、歴史は、いつか平等主義的で民主的な慣習や制度が普遍的に採用されて頂点に達するであろう、ということ信じられない無力感とが結びついた結果である。(邦訳からはほぼそのまま引用。『偶然性・アイロニー・連帯』, 301- 302. CIS, 262.)

「ポストモダン」の哲学的思考が心ない愚かな文化相対主義と——どんなばかげたことも文化を自称するなら尊重される価値があるという考えと——同一視される限り、そうした思考はわたしには用がない。しかしわたしは、「哲学的多元主義」とわたしが呼んだものが、そのような愚かさを意味するとは思わない。生まれた頃からの古めかしい確信を持つ人びととうまくやっていくように最善を尽くすために武力よりも説得を試みる理由は、端的に、武力を用いたり侮蔑したりすれば、人間の幸福を減じやすい、ということである。[……] そのようなもの〔文化や人間の階層的尺度〕などはなく、われわれはただ自分自身を絶えず新たに作り変えることによって幸福を増大させようと試みる利巧な動物にすぎない、と言うからといって、そこから何ら相対主義的な帰結は出てこない。多元主義と文化相対主義の違いは、プラグマティックに正当化される寛容と心ない無責任との違いに相当するものである。(CIS, 276から引用.)

これらの引用の最後の部分こそが、プラグマティストとポストモダニストとを大きく異にする点である。もしそうでなければ、ジェイムズとデューイもポストモダンと呼ばれなければならない。しかし、彼らがそう呼ばれたりすることはない。ローティは、「ポストモダニズム」という語が人気を博すようになった理由を次のように考えている。すなわち、歴史をあたかもその外から包括的に眺めて、そこに合理的な法則を見出し、それを用いて人間社会の発展と人間の未来の完成に役立てようという〈哲学〉の企図に希望が見出されなくなった現代の哲学者が、今や人間の手に負えなくなった「歴史がわれわれ〔哲学者〕に敵対しているのではないか、というとてももっともな恐れ」(CIS, 276)を、抵抗しがたい哲学的多元主義の主張と結びつけたからだ、と。ローティの哲学的多元主義は、いかなる文化もある種の内在的価値をもつという考えを否定することの帰結であるというよりは、むしろ反形而上学主義ないし偶然性の承認の帰結なのである。このようにローティは、ポストモダニズムや文化相対主義とさっぱりと袂を分かつのである。

91 CIS, 46, 26.

92 PSH, 276.

93 PSH, 81.

94 CIS, 120. ルビは筆者。ローティは、自らの私的な生の完成の追求が他者を救うという目的を含んでいるアイロニストがいる可能性を認めて、次のように述べている。「こうした人たち〔リベラルなアイロニストたち〕の中でも数少ない人たち——私的な完成の探求が他者のために生きるというプロジェクトと一致するようなキリスト教徒(など)——にとっては、この二つの間い一つにまとまる。大多数のリベラルなアイロニストにとっては、そううではない」(CIS, 143).

95 CIS, 92.

96 CIS, 84.

97 CIS, 60.

98 この文中の引用は CIS, 92.

99 この文中の引用は PSH, 160.

100 トマス・アクィナスが語った言葉、「矛盾に直面したら、新たに区別を設けるべし」。

101 PSH, 7. これは、イエイツの言葉である。ローティは、知的で美的な枠組みを見出したいと思っていた15歳の頃、イエイツのある作品を読んでいて偶然にこの心躍る言葉と出会ったときのことを「トロツキーと野生の蘭」という短い自伝の中で触れている。「実在とわたしが言うものはほとんど、ワーズワース的な瞬間であって、それは、わたしがフラットブルックヴィル周辺の森の中で(特にサンゴネランという無葉の蘭とか、それより小さな黄色い蘭のアツモリソウの面前で)、何か聖なるものに、言

原理なき自由

いようもないほど神聖な何かに、触れられたと感じたその瞬間を、意味する」(PSH, 7-8).

102 CIS, 45.

103 CIS, 45.