

リチャード・ローティ ——人間的、あまりに人間的な——

渡辺 洋平

1.

21 世紀になって話題となったふたつの哲学運動、すなわち思弁的實在論と新しい實在論という両者が、ともに「實在論」を名乗っているという事実。この事実は一体なにを意味しているのか。あるいは、なぜいま、實在なのか。こうした問いは、おそらく一度問うてみるに値するものだろう。

とはいえ、前者の発端となったとされるカンタン・メイヤスの『有限性の後で』（2006／改訂版 2011）と、後者を代表するマルクス・ガブリエルの『なぜ世界は存在しないのか』（2013）を比較してみるだけで、その思想がきわめて異なっていることもまた明らかである¹。

メイヤスにとって問題なのは、彼が言うところの「絶対的なもの」すなわち、「私たちが存在しようがしまいが存在しうるもの²」、あるいは「私たちがそこに何らかの結びつきを見いだすべき具体的な、生きた関係に対応するものとはいっさい無関係に思考しうる世界³」へとアクセスすることであり、そのために数学を絶対化し、人間の存在しない世界に存在するものを記述可能なものとするのである。こうしたメイヤスの方向性は、人間と無関係の世界を實在としてとらえようとするという点において非常に古典的な實在論に近いものであるとともに、数学を絶対化することによって自然科学を正当化ないし基礎づけようとする身ぶりは、ある意味で、論理実証主義的であるとすら言うことができよう。

それに対しガブリエルの立場はより現代的である。それは、人間と関係なく存在するとみなされる対象だけでなく、人間の視点や思考に対してのみ存在するように思える対象も、等しく存在するものとみなすからである。ガブ

¹ 思弁的實在論と呼ばれる関係者の中にもさまざまな立場があり、またメイヤス自身は「思弁的實在論」よりも「思弁的唯物論」という名称を好んでいるとされるが、本稿ではこうした差異には踏み込まない。

² カンタン・メイヤス『有限性の後で——偶然性の必然性についての試論』千葉雅也・大橋完太郎・星野太訳、人文書院、2016 年、53 頁。

³ 同前、191-192 頁。

リエルによれば、「人間だけが関わることのできる意味の場は、いずれも、決して人間には触れることのできないいろいろな事実が属する意味の場とまったく同じように『実在的』である⁴」。したがってガブリエルは、自然科学によって考察される事象（彼の言葉で言うところの「宇宙」）だけでなく、フィクションや夢、さらには国家のような人間によって作りだされた概念にも同じだけの実在性があるとみなす。これが、彼の实在論が「新しい」と称される所以である。

しかしガブリエルによれば、ひとつだけ存在しないものがある。それが世界である。彼の定義によれば、世界とはすべての意味の場の意味の場であり、すべてを包摂する領域である。したがって、そのような領域が何らかの意味の場に現象することはできない。もし世界が何らかの意味の場に現象することになれば、すべての意味の場を包摂するものであるはずの世界が、世界の内に現象するはずの意味の場に現れてしまう、という不条理が生じてしまうからである。それゆえ彼によれば、すべての意味の場を包摂するものとしての世界は存在しない。そして世界が存在しないということは、ガブリエルにとって、すべてを包括する視点や理論が存在しえないということであり、形而上学の不可能性を告げるとともに、徹底的な多元論を意味する。それによってガブリエルは科学だけが世界を正しくとらえるのだという科学主義を悪しき宗教として退けようとする。こうした方向性は、メイヤスーが数学の絶対化という方向性に向かうのに対し、ほとんど真っ向から対立している。

しかしながら、このように全く異なる方向性をもっているものの、ある一点において両者は一致している。それは、人間はみずからとの関係においてでしか事物をとらえることができない、というある種の人間中心主義に対する批判である。メイヤスーはそれを相関主義と呼び、ガブリエルは構築主義と呼んでいるが、両者ともカントをその代表者とみなしている。方向性は異なっているにせよ、人間は自分の目に映るものだけを認識するのであり、客観的な世界や事実は存在しないという思考法に対し、両者とも人間に関係なく存在する事物や事実が厳として存在することを主張するのである。結局のところ、彼らが实在を論じるのは、人間的な尺度とは無関係の事物や事実を肯定するために他ならない。こうした实在を立てることによって、いわば「何でもあり」の状態になった通俗的なポストモダンの状況からの打開を企てて

⁴ マルクス・ガブリエル『なぜ世界は存在しないのか』清水一浩訳、講談社選書メチエ、2018年、153頁。

いるのだと考えることができるだろう。

とはいえ、本稿の課題は彼らの思想を検討することではない。むしろ「実在」などという概念はもはや必要ないのだと言って憚らなかったリチャード・ローティ（1931-2007）の思想を取り上げることである。ローティといえ、両者が揃って批判するいわゆる「ポストモダン」を代表する論者である。しかし彼こそが、デカルトに始まり、ロックを経て、カントに到る近代認識論の徹底的な批判者であったとともに、言語を対象とする 20 世紀の分析哲学は「興味をひくような新しい論争点をなにひとつもたらさなかった⁵」と銜うことなく語った人物なのである。

観念論でも実在論でもなく、むしろ実在と現象、本質と偶有性、絶対と相対といった区別そのものを不必要として退ける彼の哲学は、たしかに生前から相対主義と非難されており、本人もそれに対する反論に多くの時間を費やしていた。しかし、ローティ自身も言っていたように、相対主義を超えるということは、「実在」であれ「理性」であれ「真理」であれ、なんらかの絶対的なものを求めることであり、そうした絶対的なものを求めること自体が、「いまひとつの人間的な必要性」にすぎない。相対主義と呼ばれるような立場以外の視点があることそれ自体が、すでに人間を超えた神の位置へとみずからを置こうとする心性の表れなのである。彼自身は「プラグマティスト」を自称し、その立場から一貫して人間的な立ち位置にとどまることを語り続けた。死後 10 余年が過ぎ、そのスタンスをもう一度確認し、その帰結を見直すこと。これが本稿の課題である。

2.

まずローティが観念論者ではないことを確認しておこう。確かにローティは「実在」や「真理」といった概念を退け、「すべては社会的な構築物である」というテーゼを好むとすら述べている⁶。しかしだからといって、世界のすべてが人間の構築物であるということにはならない。ローティは「樹木や星についての言明が存在する以前に樹木や星が存在していたことを、何ら疑って

⁵ PMN, 311/357. ローティの著作については、論文末の略号によって示し、原書／邦訳の順で頁数を示す。ただし、訳文は必ずしも訳書と同一ではないことをお断りしておく。

⁶ PSH, 48/116.

いない⁷」のである。

したがって、ローティにとって「世界に対する人間のいかなる関係よりも前であると想定される世界のデータを扱う科学的言明の意味を、私たちはいかに理解すべきだろうか⁸」というメイヤスーの問いは問題にならない。この問いが問題となるのは、カント的な観念論を受け入れる場合だけであり、それ以外の人にとって、人間が存在する以前の世界に関わるとされる言明は、そのまま人間が存在する以前の世界についての言明である。この意味で、ローティは素朴な実在論者であり、素粒子やクオークも、テーブルと同じく実在的であるとも述べている。ただし、それらは「それ自体として存在する事物が分割される接合部そのものではなく、私たちが周囲の環境を予測し制御するという、人間本性の数多い関心事のひとつに専心しなかったならば、言及する何らの理由もなかったであろう対象⁹」なのである。

このようにローティは「すべては社会的構築物である」というテーゼを好むとはいえ、すべては人間が作りだしたものだというような観念論を奉じることはない。そうではなく、彼はある区別を行うことを提案する。それは世界と真理の区別、世界と世界に対する人間の言説の区別である。

私たちは世界が外に (out there) あるという主張と、真理が外にあるという主張を区別する必要がある。世界が外にあるということ、世界が私たちの創造物ではないと述べることは、時空間内にあるほとんどの事物が人間の心の状態を含まない諸原因の結果であると、常識的に、述べることである。真理は外にあるのではないと述べることは、たんに文がないところには真理がないということ、文とは人間の言語の要素であり、人間の言語は人間の創造物であるということを述べるにすぎない¹⁰。

世界は人間と関わりなく存在している。しかし真理はそうではない。真理とは人間の言語の要素である文とともにあるのであり、世界の内に、人間から独立した形で存在しているわけではない。「世界の大部分は、われわれがそれについてどう考えようとも、それが現にある通りである」という命題と、

⁷ PSH, 58/132.

⁸ メイヤスー、前掲書、187 頁。

⁹ PSH, 156/199.

¹⁰ CIS, 5/17.

「世界の他に、『世界についての真理 the truth about the world』と呼ばれる何かが外に存在する」という命題は混同されてはならないのである¹¹。したがって、世界と真理の区別は、人間の言葉とは独立した真理がありえないことを意味している。

先の文章はさらに以下のように続いている。

真理が外にあるということ、真理が人間の心から独立して存在するということとはありえない。なぜなら文がそのような形で存在する、あるいは外にあるということがありえないからである。世界は外にある。しかし世界の記述はそうではない。ただ世界の記述だけが真や偽になれる。世界それ自体は、人間存在の記述行為によって補助されなければ、真や偽にはなりえない¹²。

つまり、世界はたしかに人間とは独立に存在しうるが、それ自体は真でも偽でもない。あくまでも世界に対する人間の記述だけが真偽に関わりうるのである。だからこそローティは「真理は言語的な実体、つまり文の属性なのである¹³」と述べるのであり、ローティにとって真理はあくまでも人間的な次元に属する事柄なのである。

しかし重要なのは、ここで「真理」と言われているものは、ローティにとって人間の言語による文と、人間とは独立した世界とのあいだの対応や一致ではない、ということである。通常われわれは、「雨が降っている」という言明は、実際に雨が降っていれば正しいし、「机の上に林檎がある」という言明は、実際に机の上に林檎があれば正しいと考える。つまり人間の言葉ないし文と、客観的な世界とのあいだに「対応 correspondence」関係があれば、その言葉ないし文は「正しい」ないし「真である」とみなされる。このような真理観は、「真理の対応説」と呼ばれ、アリストテレス以来の長い歴史をもつ。

もちろん以上のような単純な事例に関しては、そのように考えても不都合はない。しかしローティに言わせれば、対応によって真理を説明しようとすることは、なぜ阿片を吸うと眠くなるのかという問いに対して、阿片が「睡

¹¹ Cf. CP, xxvi/50-51.

¹² CIS, 5/17.

¹³ CIS, 7/20. また以下の言葉も参照。「真理は文の属性であり、文はその存在を語彙に負っており、そして語彙は人間存在によって作られているのだから、真理もまた人間存在によって作られている」CIS, 21/46.

眠作用 *virtus dormitiva*」をもっているからだと答えた、モリエールの医者と何ら変わるところがない。正しいと思われていた科学的な言明でさえも改訂されることがあるように、真理を対応によって考えている限り、「たとえ実際に真理に到達したのだとしても、いつ到達したのか分からない¹⁴」のであり、そもそもローティによれば、文と世界の「『対応』とは何かを説明しようとする幾世紀にもわたる企ては失敗に終わった¹⁵」のである。

このような立場をとるローティにとって、真理とは「なんであれ信念としてよいものであり、また明確に指定しうる理由からも、よいものであることが分かるあらゆるものの名前¹⁶」である、というウィリアム・ジェームズの言葉以上に語るべきことはない。ジェームズと同様、彼にとっても、「『真の true』とは、『よい good』や『合理的な rational』と同じく規範的概念であり、成果のあがっているようにみえる文や、成果があがっている他の文とうまく一致する文に対する褒め言葉¹⁷」なのである。これが、ローティがプラグマティストを自称する理由でもあるだろう。

プラグマティストにとって、真なる文はそれが実在に対応しているから真なのではない。したがって、仮にそんなものがあつたとして、いかなる種類の実在に、与えられた文が対応しているかを心配する必要はないし、何がその文を真「たらしめている」か、などと思わずらう必要もない¹⁸。

ローティにとってプラグマティズムとはまさしく、「真なる信念を、『事物の本性 the nature of things』の表象とみなす考え方に代えて、行動をうまくなさしめるための規則とみなそうとする試み¹⁹」なのであり、それゆえに真理とは何かという問題に関して、これまでの真理論に取って代わりうるような「いかなる『真理論 theory of truth』も与えない²⁰」のである。この意味で「真

¹⁴ PSH, 82/170.

¹⁵ CP, xxvi/51.

¹⁶ William James, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1978, p.42.

¹⁷ CP, xxv/50.

¹⁸ CP, xvi/29.

¹⁹ PP-I, 65/73.

²⁰ PP-I, 128/222.

である認識は、ものそれ自体（あるいは事実それ自体）の認識である²¹」と述べ、実在との一致という真理観を維持しているガブリエルとも、ローティの立場は大きく異なっている。

さて、以上のような、真理とは人間の言語による文と実在との対応ではないというローティの思想にみられるのが、おそらく彼のもっとも重要な主張である「言語は、およそ表象するということがない²²」という反表象主義の思想である。この立場からすれば、人間の言語は外界を写し取るようなものではない。言語とは、「外に存在するものをコピーしようとする営みではなく、むしろ外に存在するものを処理する道具²³」なのである。したがって、人間の言語が外界をあるがままに記述しているのかどうかという問いは、ローティにとって問う必要がない問いである。われわれがキリンをキリンとして記述するのは、それがわれわれの必要性に適っているからであり、また別の場合にはキリンをさまざまな器官や細胞や原子として記述することもできる。重要なのは、「ある競合する記述が、われわれの何らかの目的にとってより有効かどうか²⁴」を知ることであり、このようにしてプラグマティストは「ものを知ること（knowing）ともものを使うこと（using）との区別を打破しようとする²⁵」のである。

もちろん、真理を実在との一致ではなく有用さからとらえるという姿勢は、初期のプラグマティスト、とりわけウィリアム・ジェームズから受け継がれた姿勢である。しかしながら人間の言語を世界から切り離し、実在との一致という真理観を徹底的に放棄することこそが、ローティのラディカルな勧めなのであり、彼のプラグマティズムの核心なのである²⁶。

3.

さて、真理とは実在との一致ではないというローティの考え方からすれば、あらゆる言説は、それ自体では等しい価値をもつとみなされなくてはならな

²¹ ガブリエル、前掲書、175-176 頁。

²² PSH, 50/119.

²³ PSH, xxvi/29.

²⁴ PSH, xxvi/29.

²⁵ PSH, 50/120.

²⁶ 「プラグマティズムの核心をなすのは、真理の対応説と、真なる信念は実在の正確な表象であるという考えを受け入れるのを拒否することである」PP-IV, 106/紫 170.

い。人間の意識をそれ自体として存在するものとして記述することと、脳の一機能として記述することは、異なる目的のために役立つのであり、どちらがより「実在に近い」ということはない。また、例えばニュートンが用いた語彙とアリストテレスが用いた語彙、古代アテナイの政治に関する語彙と現代の政治学者の語彙、シェイクスピアとランボーの語彙をくらべてみても、どちらが正しいのかを人間とは無関係の世界の側が決めるということはない。

たしかに、アリストテレスの語彙よりもニュートンの語彙の方がより「実在に近い」と考えたくもなるが、ローティからすれば、それはアリストテレスの語彙よりもニュートンの語彙の方が、自然界の予測がうまくいくということにすぎず、それ以上でも以下でもない。したがって、真偽の問題を実在との対応という論点からずらすならば、さまざまな言説のあいだの優劣は、その都度の目的に関する「より有益な記述」と「より無益な記述」とのあいだの区別となる。

私たちの先祖は太陽が地球の周りを回っていると誤って (falsely) 信じていたが、われわれは地球が太陽の周りを回っていると正しく (truly) 信じていると言うとき、私たちは、自分たちの方が先祖よりもよりよい道具をもっていると言っているのである²⁷。

これはつまり、天動説が与えてくれる説明よりも、現代の天文学が与えてくれる知識の方がより多くの利点があるということなのであり、われわれの方が、過去の人々よりもより「実在に近い」かたちで宇宙をとらえているということではないのである。ロバート・ブランダムが示唆してくれていたように、哲学者はむしろ、『心の外にある outside the mind』対象、すなわちわれわれがそれについてどう考えるかに関係なくあるがままに存在する対象と本当に接触しているのかどうかを問う代わりに、そうした対象について考えることが人間のいかなる目的に役立つのかを問うべき²⁸」なのである。したがって、先のキリンの例で言えば、キリンという種が自然の中に分節された状態で見いだされるのかどうかという問いは、問う必要がない問いであり、そもそも答えも存在しない問いなのである。

こうした考え方は、実在の側であれ、それをとらえる人間精神の側であれ、

²⁷ PSH, xxv/26.

²⁸ PP-IV, 16/24.

あらゆるものが何らかの正しい方法を用いればとらえることができるような本質をもつわけではないということを含意している。世界の側に真理があると想定されるならば、それと相関して、それをとらえるものとしての理性が人間の側に措定されることになる。理性とは、「現象をつらぬいて実在に到る能力」ないし「われわれひとり一人の奥深くにあり、論証によって明るみのもとに出されることを待っている一組の基本的真理」であるが、「どちらの意味においても、理性を信じることは、人間本性のようなものが存在することだけでなく、この本性が比類なきものであり、われわれが他の動物と分けもつようなものではないことをも信じること²⁹」なのである³⁰。したがって、ローティの反表象主義の立場からするならば、「心であれ物質であれ、自己であれ世界であれ、なんであれ表現されたり表象されたりする内在的本性 (intrinsic nature) をもっているという考えそのものを拒否すること³¹」が必要なのである。

そもそもローティにとって、世界であれ自己であれ、本質をもつという考え方それ自体が、神的なものに対する感情の遺物である。

世界や自己が内在的本性をもつという考えそのものが、世界とは神の創造物である、つまり心の内に何かをもっており、自分自身の計画を記述するための何らかの言語を話す何者かの作品である、という考えの残滓である³²。

したがって、ローティにとって、真理や実在といった言葉は、現代に残る神の名でしかない。

もし事実がそれ自体で存立するという考え方 (the notion of self-subsistent facts) に執着するならば、容易に「真理」という言葉を大文字化し、真

²⁹ PSH, 63/140.

³⁰ ガブリエルの思想がローティともっとも離れるのは、おそらく、「学問的に探求することのできる事実の構造が、人間の理性それ自身に備わっている」という「理性の実在論」を主張するときであろう。『世界はなぜ存在しないのか』において、理性の扱いはあまり明確とは言えないが、それが実在をとらえる能力とみなされていることはまちがいないだろう。ローティはそれに対し、理性などという能力を実体化する必要はないと考える。ガブリエル、前掲書、189-191 頁参照。

³¹ CIS, 4/16.

³² CIS, 21/46.

理を〈神〉や〈神の計画としての世界〉といったものと同じような何かとして扱い始めることになる³³。

「〈神〉」と「〈真理〉」は、それぞれ、その種の存在者〔人間の必要性和は関わりのない存在者〕につけられた宗教的名称と哲学的名称である³⁴。

「人間の必要性や関心から切り離された、それ自体においてあるがままの〈実在〉」という言葉は、私の見るところでは、追従的に用いられる〈神の名〉のひとつにすぎない³⁵。

したがって、世界にも自己にも本質が内在することを認めないことは、世界と人間を「非神格化 de-divinize」することである。真理の対応説を拒否することは、真理が世界の内に存在するという考えを拒否することであるとともに、人間が徹底的に有限であることを受け入れることでもあるのである。

こうしてローティは、世界も人間も徹底的に歴史的で偶然的なものともみなすことになる。ローティが「リベラリズムの文化」と呼ぶのは、この非神格化が完全に達成された文化である。

理想的な形態におけるリベラリズムの文化とは、徹底的に啓蒙され、世俗化された（secular）文化だということになるだろう。それは神格化された世界というかたちであれ、神格化された自己というかたちであれ、いかなる神性の痕跡も残されていないような文化となるだろう³⁶。

この非神格化されたりベラリズムの文化という考え方は、ローティの反表象主義の帰結である。世界の側に真理はない。真理は世界に対する人間の言説の内にもみ存在するからである。それと同じく、人間の側にも理性のような本質的な能力があるわけではない。先にも述べたように、ローティにとって言語とは、外界を処理するために人間が用いるひとつの道具にすぎない。イルカや蝙蝠が超音波を使うのと同じように、人間は言語を用いるというこ

³³ CIS, 5/17.

³⁴ PP-IV, 91/120.

³⁵ PP-IV, 134/145.

³⁶ CIS, 45/99.

とにすぎず、いずれも進化の過程で獲得されたひとつの能力なのである。この意味で、人間は他の有機体と変わるところはなく、他の有機体がそれぞれの仕方で周りの環境に対応するように、人間は言語によって外界に対応するのである。したがって、「人間であれ、人間以外であれ、いかなる有機体も、他の有機体とくらべて、より多く実在と接触していることもなければより少なく接触しているということもない³⁷⁾」。人間とはたんに、「振るまいが非常に複雑なために、信念や欲求といった志向的状态 (intentional states) を帰属させることではじめて予測できるような有機体³⁸⁾」なのである。

ところで、真理は人間の言語によって作られるのだというローティの考え方が、「相対主義」という批判をまねいたことは容易に推察される。「真理は『外に』あるのではないと語る者は誰でも、相対主義と非合理主義の疑いをかけられる³⁹⁾」のである。しかしローティから言わせれば、「哲学者が『相対主義者』と呼ばれるのは、事物がそれ自体においてあるあり方と、事物が他の事物、特に人間の必要性や関心に対してもつ関係とのあいだのギリシャ的区別を受け入れないときである⁴⁰⁾」。ここで言われるそれ自体においてある事物とは、世界の内に存在するとされる真理や実在のことに他ならない。つまり「相対主義者」という呼び名は、真理や実在といった神の名を信じる者が、それを信じない者に対して貼るレッテルなのである。

すでに見てきたように、ローティは実在や真理、理性といった神の名を信じることはない。ローティは、実在と現象、絶対と相対、本質と偶有性といった区別をそもそも受け入れないのである。したがって、「相対主義者」や「非合理主義者」だというローティに対する非難は、「われわれが拒否する区別をまさに前提している⁴¹⁾」のであり、不当な論点先取である。ローティのようなプラグマティストにとっては、「ちょうど〈神〉は存在しないと考える人にとって不敬というものが存在しないように、『相対主義がおちいる窮地 relativist predicament』といったものは存在しない⁴²⁾」のである。

そもそも他者の立場を「相対主義」と難じることができるとためには、みずからは問題となっている事柄に対して中立的な立場に立つことができなくて

³⁷⁾ PSH, xxiii/23.

³⁸⁾ PSH, xxiii/24.

³⁹⁾ CIS, 44/97.

⁴⁰⁾ PSH, xvi/11.

⁴¹⁾ PSH, xix/17.

⁴²⁾ CIS, 50/109.

はならない。しかし「私たちが現在用いている特定の歴史的に条件づけられたさしあたりの (temporary) 語彙の外側に、その語彙自身を裁定する観点はない⁴³」のであり、そんなことは不可能である。

競合する諸価値を吟味して、そのうちのどれが道徳的に特権的であるかを知るという行為など存在しない。なぜなら、自分が身につけた言語、文化、制度、慣習を乗り越えて、これらのすべてを他のすべてと同じ水準において眺める方法などないからである⁴⁴。

したがって、われわれは自分が偶然によって置かれた立ち位置からしか出発できない。「競合する等しく整合的な信念の網目のいずれかを選択するための一般的で中立的、あらかじめ定式化できるような基準⁴⁵」というものは存在しないのである。仮にみずからの偶然性を超えて、中立的な立場に身を置くことが可能であるとしたら、それは人間の立場を超え、神の立場へと身を置くことになるだろう。しかし、ローティにとっては、神であろうとする欲求それ自体が、「いまひとつの人間的必要性にすぎない⁴⁶」。したがって、どこまでいっても人間の立場を超えることはできないのであり、ローティの立場は、決して悪しき人間中心主義などではなく、人間であるということの帰結でしかない。それを乗り越えようとするからこそ、歴史上幾度も繰り返されてきた、人間的な「深く癒やしがたい形而上学的な要求⁴⁷」なのである。

以上のような、われわれはその都度自分が置かれた立場から出発するしかないというローティの立場は、いわゆる「自文化中心主義 ethnocentrism」として、すなわち、われわれはいついかなる場合も、「自分たちがいるところから出発しなければならない⁴⁸」という立場として語られることが多い⁴⁹。たしかに自分の立ち位置を超えた地点に身を置くことの不可能性は、いまの時点における自分の視点から行動することと表裏一体である。しかしながら、こ

⁴³ CIS, 48/105.

⁴⁴ CIS, 50/109.

⁴⁵ PP-I, 66/76.

⁴⁶ PSH, 60/136.

⁴⁷ CIS, 46/100 で引用されているアイザリア・バーリンの言葉。

⁴⁸ CIS, 198/410.

⁴⁹ 例えば、富田恭彦『ローティ——連帯と自己超克の思想』筑摩選書、2016年、179-181頁や、伊藤邦武『プラグマティズム入門』ちくま新書、2016年、158-160頁を参照。

うした自文化中心主義は、ローティのもうひとつの側面、すなわちアイロニストとしての側面によって裏打ちされる必要があるように思われる。

ローティはアイロニストを以下のように定義している。

アイロニストとは以下の 3 つの条件を満たす者であると定義してみよう。(1) 自分がいま現在使っている終極の語彙 (final vocabulary) を徹底的に疑い、たえず疑問に思っている。〔……〕(2) 自分がいま現在使っている語彙で述べられた論証は、これらの疑いを支持することも解消することもできないと理解している。(3) みずからの状況について哲学的に思考するかぎり、自分の語彙の方が他の語彙よりも実在に近いと考えてはいない⁵⁰。

ここで言う「終極の語彙」とは、自分の行為や信念を正当化するための言葉であるが、その人にとって、それを十分に基礎づけることができないような言葉、なぜそれが大事なのかを循環論法に陥ることなく説明することができないような語彙である。ローティによれば、それは「キリスト」「イングランド」「慎ましき」「優しさ」「創造的」といった言葉であり、「正しい」「よい」「美しい」といった、普遍的とされる価値が占める割合はごくわずかである。つまりある行為の理由を問われ、それが「優しい」行為だから、「創造的な」ことだからだ、と答えたのだとしても、その「優しさ」や「創造性」がなぜ重要なのかをうまく説明できない。終極の語彙とはおよそこのようなものである。

したがって、アイロニストとは、自分にとって重要な語彙が何らかの基礎をもつ絶対的なものではないことを自覚しており、それを他人に押しつけたりせず、またつねにそれを別の語彙へと変える準備ができている者である。アイロニストは、自分の価値観や信念が偶然的であり、さまざまな事柄の結果として生じていることを理解している。アイロニストとは「自分にとってもっとも重要な信念や欲求は、時間と偶然の範囲を超えた何かを参照しているのだという考えを捨て去ってしまったほどに歴史主義的で唯名論的な人⁵¹」なのである。

したがってアイロニストは、確かにその時点での自分の立場から出発する

⁵⁰ CIS, 73/154.

⁵¹ CIS, xv/5.

が、その立場が究極的ではないことを明確に自覚している。したがって、みずからの立場が歴史的な偶然によってもたらされたものであり、自分の語彙が実在に近いという妄想を懐くことはない。むしろそうした姿勢のゆえに、つねに新しい語彙へと身を開き、そのスタンスを変える用意があるのである。したがって、ローティにとって、リベラリズムの文化とアイロニーの態度は相関している。いかなる神格も残さないリベラリズムの文化に生きる人々はまた、必然的に徹底的なアイロニストでもあるのである。

このようなアイロニストに対して、「相対主義」であると非難することはできない。他者の見解を相対主義とみなすことができるような地点に身を置くことをアイロニストは初めから放棄しているのであり、そんなことは不可能だと考えているのである。それゆえに、「私たちにできるのは、ただ自分が手にしている終極の語彙をもって、それがどのように拡張されたり改訂されたりするかについてのヒントに耳をすましながら、やっていくことだけ⁵²」なのである。このように、その都度の自分の立ち位置から出発し、それを改訂し続けること。ローティにとってそれ以上を求めることはできないし、また、その必要もないのである。

4.

以上のように、ローティは実在と現象、絶対と相対、本質と偶有性といった区別を認めない。それは端的に言って、真理や善といった普遍的価値や、学問の基礎を探究する学問としての哲学をやめてしまうこと、「すべての探究とすべての歴史にとっての永続的で中立的な母型をかたちづくる何かに訴えることによって、特定の科学的あるいは道徳的見解を他の見解よりもより『合理的』なものとして選び取るような学問⁵³」として哲学、というイメージを捨て去ることである。こうした姿勢ゆえに、ローティの議論は、一部の人々には「哲学の終焉」を語っているように思われもしたのである。

しかし、ローティは実体化され、大文字化された〈真理〉や〈善〉を探究する大文字の〈哲学〉と「いかにして、可能な限り広い意味における事物が、可能な限り広い意味において互に関わり合っているかを知らうとする試み」というセラーズの言葉によって表されるような小文字の哲学を区別していた。

⁵² CIS, 197/409.

⁵³ PMN, 179/195.

そしてその上で、「哲学にとってもっとも望ましいことは〈哲学〉を行わないことだ⁵⁴」と述べる。ローティにとって大文字の〈哲学〉とは、さまざまな伝統の外に出て、「自分自身を何か絶対的なものと比較しようとする不可能な企て⁵⁵」なのであり、みずからの歴史性と偶然性から逃れようとするものである。しかし、これこそが、プラトン以来連綿と受け継がれてきた西洋哲学の悪癖なのである。

ただし注意すべきことは、ローティは真理や善は存在しないなどと主張しているのではない、ということである。このように主張してしまえば、真理は存在しないという真理を主張する、というパラドクスの状況に追い込まれることになる。そうではなく、哲学はもはや「真理」や「合理性」や「善」といった概念に関わることはやめるべきだ、というのがローティの主張なのである。彼に言わせれば、「〈真理〉について考えても真なる何かを言う役には立たないし、〈善〉について考えてもうまく行動する助けにはならないし、また〈合理性〉について考えても合理的でいられるわけではない⁵⁶」のであり、それらについて考えたとしても、大した役には立たないのである。

したがって、彼は決して「哲学の終焉」を提唱していたわけではない。そもそも「哲学の終焉」を告げているとみなされた『哲学と自然の鏡』自体、まさしくその最終段落で「哲学が『終焉する coming to an end』という危険はない⁵⁷」と述べていた。要するに、真理や善、理性、絶対を求める大文字の〈哲学〉をやめたとしても、依然として哲学は続いていくのであり、むしろ、「まさしく反〈哲学〉的であることによってこそ、哲学者たりうる⁵⁸」のである。

さて、大文字の哲学が終わった世界、それをローティは『プラグマティズムの帰結』において「ポスト〈哲学〉的文化 post-Philosophical culture」と呼んだ。それは、「聖職者も、物理学者も、詩人も、〈政党〉も、互いにくらべてより『合理的』だとか、より『科学的』だとか、より『深淵』だとか考えられることはなくなるような文化⁵⁹」であり、「人々が、みずからをただひとりの有限な存在にすぎず、〈超越的な何か something Beyond〉とのつながりな

⁵⁴ CP, xv/25.

⁵⁵ CP, xix/35.

⁵⁶ CP, xv/26.

⁵⁷ PMN, 394/454.

⁵⁸ CP, xvii/30.

⁵⁹ CP, xxxviii/80.

どないと感じるような文化⁶⁰」である。

したがってポスト〈哲学〉的文化は、脱神格化された文化、前節で見たりべラリズムの文化である。そこでは、実在との一致としての真理、という考えは退けられている。したがって、あらゆるジャンルの言説は、それ自体では等しい価値をもつ。ポスト〈哲学〉的文化ないしりべラリズムの文化においては、科学的な理論も、宗教的な教説も、哲学的な議論も、小説や詩も、同等の存在論的重みをもつのである。

偉大なる科学者というものは、この世界で生じることについて予測し制御するという目的にとって有用な世界に関する記述を創出しているのであり、それはちょうど詩人や政治思想家が、他の目的のために世界に関する別の記述を創出しているのと同じなのだ⁶¹。

言語は世界を表象しないという反表象主義の立場からすれば、科学的な言説も、哲学の学説も、詩も、政治理論も、実在を写し取ることもなければ、実在と一致するということはない。それらは互いに異なる目的のために異なる語彙を用いて、さまざまな見方を創出しているのであり、そのうちのどれかが特権的であるということはない。

ローティはそれを「メタファー」という言葉によって言い表している。つまりローティにとって、科学理論も、哲学も、詩も、新しいメタファーを、つまり新しい言葉の使用法を創りだすものなのである。彼にとっては、アリストテレスの実体も、パウロの愛も、ニュートンの重力も、メタファーである。それらは初めて用いられたときには、周りの人々に従来の言葉遣いでは与えられなかったような衝撃を与える。しかしその言葉と用法が受け入れられるにつれ、その衝撃力は弱まり、徐々に当たり前のものになっていく。このように、ローティにとって知の歴史とは、新たなメタファーが生まれ、それが受け入れられ、メタファーであることをやめる、というプロセスの繰り返しに他ならない。もちろんその途中で捨てられるメタファーもあれば、長いあいだ使われるメタファーもあるだろう。しかし知の歴史とは、新たなメタファーによって、人間の語り方が変化してきた歴史なのである。

人間の歴史をこのように考えるならば、「詩人 poet」が一種特別な存在とし

⁶⁰ CP, xlii/89.

⁶¹ CIS, 4/15.

て現れてくることに不思議はない。なぜなら、詩人とはまさしく通常とは異なる言葉の使用法を生み出し、われわれの感性を変化させる者のことだからである。ただし、科学も哲学も文学も、どれもメタファーを生み出すのだというローティの考え方からすれば、彼の言う「詩人」は、狭義の詩人にとどまらない。「詩人 poet」という言葉は、「詩 poem」と同じく、「作る」を意味する古典ギリシャ語「ποιέω/ποιεῖν」から派生してきた語であり、ローティはこれを「なにか新しいものを創造したいと望む者⁶²」という語源を生かした広範な意味で用いている。したがって、科学者であれ、哲学者であれ、文学者であれ、新しいメタファーを生み出す者はみな「詩人」なのであり、それも前衛的な詩人なのである。

つぎつぎと継起するメタファーの歴史として人類の歴史を考えてみれば、私たちは詩人を、新しい言葉を作る人、新しい言語を形成する人という一般的な意味において、人間という種の前衛だとみなすことができる⁶³。

したがって、ローティにとっては、科学も、哲学も、詩も、「異なる語り方の提案⁶⁴」なのであり、どれかが特権的ということはない。繰り返してきたように、ローティの反表象主義の立場からすれば、さまざまな語り方のうち、どれかがより「実在に近い」ということはないのであり、したがってさまざまな語りはそれぞれに固有の価値をもつ。もちろんさまざまな目的によって、その効用もさまざまとなるが、それは一義的な基準によって計れるようなものではないのである。

こうしてローティの思想は、徹底的に多元論的なものとなる。ローティは晩年の論考で、みずからの多元論を「多神教」とも形容していたが、この多神教の社会は、徹底的な脱神格化されたりベラリズムの文化であり、ポスト〈哲学〉的な文化であることを忘れてはならない。彼にとって、リベラリズムとは「文化を丸ごと詩化 (poeticize) できるという希望⁶⁵」なのであり、ここでは、「さまざまな詩人が、さまざまな理想を企図することによって、人間本性のさまざまな面を完成させる⁶⁶」ことになるのである。

⁶² CIS, 23/54.

⁶³ CIS, 20/45.

⁶⁴ PP-IV, 175/209.

⁶⁵ CIS, 53/114.

⁶⁶ PP-IV, 29/46. 蛇足ながら付け加えておくが、ここで語られる「人間本性」という言

5.

以上、ローティの思想を見てきた。最後に彼に向けられた「ポストモダンの相対主義者」という批判について考察しておきたい。

すでに「相対主義者」という呼称自体が、真理や実在といった普遍的な神の名を信じる者からの非難であることはみた。しかしそれとはまた別に、ローティの立場には危うい部分があるようにも思えるのである。それは例えば、あらゆる立場に同等の権利を与えるようなローティの立場では、ファシズムや奴隷制、宗教的原理主義のような体制を批判することができないというものである。

たしかに、プラグマティズムの真理論は人がファシストになってはいけない理由を与えることができないということを、ある箇所でもローティ自身も認めている⁶⁷。しかしそれは、真理とは実在との一致ではないというローティのプラグマティズムからの帰結のうち、ひとつの面を不当に拡大しているにすぎないだろう。というのも、ローティが語るリベラリズムの文化においては、あくまでも言葉と説得が最重要視されるからである。

リベラルな社会という考えの中心にあるのは、行為ではなく言葉、強制ではなく説得に関するかぎり、何でもありだということだ⁶⁸。

それに対し、何らかの話題や問いがタブーとされるような社会とは、リベラルが避けようとしている社会である。したがって、ファシズムや奴隷制、宗教的原理主義は、そもそもローティのリベラリズムの文化とは相容れない。専制君主であれ、独裁者であれ、聖典であれ、必ずタブーとなる話題や問いが存在し、また時には身体的な拘束や強制をとまなうからである。したがって、ローティの立場が、原理的にあらゆる立場を認めるように見えたとしても、実のところそういった事態は排除されている。ローティにとって理想的

葉は、直前で言及されたマシュー・アーノルドの言葉を受けて用いられており、ローティがそのようなものを想定しているわけではない。

⁶⁷ 「プラグマティズムの真理論を奉じる哲学者は人にファシストになってはいけない理由を示すことができないというよくある不満は、完璧に正当化される」 PP-IV, 31-32/50.

⁶⁸ CIS, 51-52/112.

にリベラルな社会とは「自由以外には何の目的ももたない社会⁶⁹」であるとされるが、それは他者の自由を制限するような行為を極力排除しようとする社会なのであり、この点に彼がリベラリズムを称揚する理由が存在してもいるのである。

このような理想的なリベラルな社会はまた、理想的な多元的社会でもあるだろう。ローティはみずからの「人間にとって等しい価値をもった生き方が潜在的には無限にあり、これらの生き方は、その卓越性（excellence）の度合いによってではなく、その生を生きる人の幸福、ならびにその人が属する共同体の幸福に対する貢献度によってのみ位置づけができるという学説⁷⁰」を「哲学的多元主義」と名付けた。そして次のように述べる。

「ポストモダン」と呼ばれる哲学的思想が、愚かで心ない文化相対主義と、つまりどんな馬鹿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かぎり、そうした思考は私にとって用がない。しかし「哲学的多元主義」と私が呼んだものが、そのような愚かさを含意するとは思わない⁷¹。

先に、科学者や哲学者といった新しいメタファーを生みだし、人間の語り方を変えてしまうような人々を人類の「前衛」だというローティの言葉をひいた。しかし、人間の生に単一の目標や終着点は存在しない。したがって、たとえ前衛的でなくとも、われわれはみな、みずからの人生の詩人なのであり、その作品とは「私たちの良心、私たちの文化、私たちの生の形式⁷²」なのである。

⁶⁹ CIS, 60/128.

⁷⁰ PSH, 268/311.

⁷¹ PSH, 276/324.

⁷² CIS, 55-56/119.

ローティ著作略号

- PMN: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979 [『哲学と自然の鏡』野家啓一監訳、産業図書、1993年]
- CP: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982 [『プラグマティズムの帰結』吉岡洋ほか訳、ちくま学芸文庫、2014年]
- CIS: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [『偶然性・アイロニー・連帯』齋藤純一ほか訳、岩波書店、2000年]
- PP-I: *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers Vol.1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [『連帯と自由の哲学——二元論の幻想を超えて』富田恭彦編訳、岩波書店、1988年(抄訳)]
- PSH: *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin, 2000 [『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(抄訳)]
- PP-IV: *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers Vol.4*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [『文化政治としての哲学』富田恭彦・戸田剛文訳、岩波書店、2011年(抄訳)]

PSH、PP-IV のうち訳出されなかった章の一部は、富田恭彦編訳『ローティ論集——「紫の言葉たち」今問われるアメリカの知性』勁草書房、2018年に訳出されている。本論文では、こちらに訳がある場合、「紫」と示した後に頁数を記した。