

# R. ローティにおける連帯の意味

松 森 武 嗣

## はじめに

筆者は、先にローティのポストモダニズムの特徴を捉えるための第一段階として、論文「R. ローティにおけるポストモダン」を書き上げた。その論文では、ジャン＝フランソワ・リオタールとユルゲン・ハバーマスとのモデルネ論争に対するローティの弁証法的な考察と、哲学の終焉による哲学の脱構築というローティの基本的な立場とを取り上げ、ローティが単なるポストモダニストの一人ではないことを位置づけた。

本稿では、同様にローティのポストモダニズムの特徴を捉えるための第二段階として、「盲目の刻印」「リベラル・アイロニスト」「連帯」を取り上げ、ローティ思想の到達点を確認したい。すなわち、歴史主義的視座に基づいた言語の偶然性、自己の偶然性、リベラルな共同体の偶然性という存在状況としての「盲目の刻印」を、形而上学者／アイロニストに対応したハバーマス／フーコーを通して弁証法的に導かれた「リベラル・アイロニスト」を、そしてブルジョワ・リベラル社会というリベラル・ユートピアにおける「連帯」を取り上げ、ローティにおける終極の語彙を位置づけたい。

## 1 盲目の刻印

### (1) 言語の偶然性

ローティによれば、18世紀の終わり頃、特にドイツ観念論者、フランスの革命家、ロマン主義の詩人らは、すでに「どんなものでも再記述されることで、善くも悪くも、重要にも無用にも、有益にも無益にも、みせることができる」(Rorty 1989: 7=2000: 21) ことに気づいていたという。そこでローティは、そのことに気づかない「堅い科学的事実」を信じる第1種の哲学者と、そのことに気づき、科学を人間活動の単なる一つであるとみなす第2種の哲学者とに区別した上で、今日では、ユートピアの政治とロマン主義的な自己創造という2つの趨勢が、文化的なヘゲモニーを獲得しているとみなす。こうして、ローティの言語論は、ドナルド・デイヴィッドソンの「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基本的に依拠しつつ展開されている。

デイヴィッドソンは、いかなる条件の下で、どのように行動するかに関する一組の推量としての「つかのまの理論」の考え方を発展させることで、実体としての言語という考え方の土台を崩そうとする。つまり、伝統的な言語理解では、言語は意味を表現し、事実を再現する役割として考えられていたが、そのような自己と実在の間にある媒体としての言語への懐疑に基づいているのである。そのことは、「真の言語」あるいは20世紀ヨーロッパの科学や文化としての「われわ

れの言語」の存在への懐疑であり、「心」や「意識」の存在への懐疑でもある。そもそも、人間存在は「信念や欲求をもつ存在」として捉えられ、この信念や欲求がなす網の目の、一方には自己の本質的な核心が、もう一方には実在がある (Rorty 1989 : 10=2000 : 26) ものとして描かれていたからである。このように、媒体としての言語を描くことに固執している伝統的な主体-客体の描写は、自己と実在の両者が本有的特性をもっているという考えに基づいていたのである。

「つかのまの理論」の考え方によれば、明確に定義され、共有された構造としての一つの言語 (規則) などというものは存在しない (Rorty 1989 : 15=2000 : 35) がゆえに、習得ないし精通すべきものも存在しない。さまざまな状況下で予測するなかで、有効な語彙をたんに使用しているにすぎないのであるから、継続的に修正されていかなければならない。この言葉を使用することは、あの言葉の使用を妨げているのではないか、といった問いは、私たちの使用する道具が役に立つかどうかについての問いなのである。したがって、同じ言語を話すようになるとは、「つかのまの理論」が機能しているということであり、私たちが「つかのまの理論」を収束しつつあるということになる。互いの理解を促進させる上で、私たちに要請されるのは、「つかのまの理論」を収束させる能力なのである。こうして、「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・デリダに与するデイヴィッドソンの言語観は、言語の目的が隠れた実在を再現すると考える還元主義的でも、隠れた実在を表現すると考える拡張主義的でもない。

このようなデイヴィッドソンの言語観に基づくならば、真理の問題は、世界や自己に対して適合/不適合的でありうる何かとして言語を考える議論とは、完全に断絶することになる。つまり、決定の尺度を世界や自分自身の内側に求めることはできない。なぜなら、世界あるいは自己が本有的特性 (本質) をもっていると考えことに繋がるからである。「世界の記述」という考え方が、言語ゲーム内での尺度によって決定されていた文のレベルから、尺度に訴えて選択できないゲームそのもののレベル (言語ゲーム全体のレベル) に移行したとき、どの記述が真であるかを世界が決めるという考えに、明確な意味を与えることはできないからである。ある言語ゲームから他の言語ゲームへの変換が問題となる場合、尺度とか選択とかいった考えは適切ではないのである。

世界がそこに在る (世界は私たちの創造物ではない) という主張と、真理がそこに在る (真理は私たちの創造物ではない) という主張とは区別される必要がある (Rorty 1989 : 4-5=2000 : 16-7)。なぜなら、世界はそこに在るが、世界の記述はそこにはないからである。つまり、真理が人間の心から独立して存在する (真理がそこに在る) ということはありえず、世界の記述だけが真か偽になることができるのであり、世界そのものだけでは真や偽になりえないからである。したがって、自己と実在のほとんどは、語彙の使用によって創造されるのであり、真理は創られる言語的な実体 (文の属性) なのである。

デイヴィッドソンの言語哲学に基づくならば、言語、芸術、科学そして道徳の歴史をメタファー<sup>1)</sup>の歴史とみなす。なぜなら、媒体としての言語観では、言語には一つの目的があるという考えに基づくからである。これに対して、知の歴史についての非目的論的な見方は、自然淘汰に関するメンデルの機械論的な説明と同質の文化理論に基づいていて、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」 (Rorty 1989 : 17=2000 : 39) と定義し、真理を脱-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な表現との区別は、馴染みのある使用と馴染みのない使用との区別、古い道具 (古い二つの語彙) の使用と新しい道具の発明との区別に対応している。必然的に外在的な価値の領域に由来しているため、メタファーは信念を変更する原因ではあるが、理由づけにはならない。なぜなら、競合する価値

のどれが道徳的に特権的であるかを検討する行為など存在しないからである。その言語的革新性としてのメタファーの使用は、旧来の理論とは異なる新しい理論を展開することなのである。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) ののであるが、そのメタファー創出の原因となっているものをメタファーが表現するのではけっしてない (Rorty 1989: 36=2000: 77)。より高次の目的を達成するためではなく、ただ盲目に、新しい形態が古い形態を絶滅させてゆく——受け継いだ問題を解決するより、むしろ解消する——ようなものとして、言語はみなされているのである。このような言語やメタファーの使用に関して、世界が選択の尺度を提供したり、私たちが言語を超えた何かと比較するのではない。ただ、いろいろな言語やメタファーを相互に比較し合うだけである。

以上のことから、メタファーがより一層便利になってゆく——馴染みのある言葉として、字義どおりの意味になっていく——歴史が、知識や道徳の進歩と位置づけられる。つまり、「詩、芸術、哲学、科学、そして政治の進歩は、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) のである。メタファーとは、来るべき世代に受け容れられることで、適切で新たな言語外行動の形式を求める探究を促すような言語の行動パターンを創造するまで、論証法的ではなく弁証法的に、事物を再記述してゆくプラグマティックな方法なのである。こうした考え方にまで到達するには、「もはや何ものをも崇拜しない、何ものをも擬似的な神性としない、すべてのものを時間と偶然の産物だ」(Rorty 1989: 22=2000: 48) とみなすことなのである。したがって、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) なのである。

## (2) 自己の偶然性

ローティは、フィリップ・ラーキンの詩から、「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) を想起したという。そもそもこの緊張関係は、ニーチェが、創造される自己(自己克服)への意志と発見される真理への意志とを区別したことに由来している。ニーチェ以前の哲学者は、人間存在の普遍的な条件、偉大なる連続性——不変で、非歴史的な生の必然的なコンテクスト——を理解すれば、宇宙それ自体のリストのコピーである積み荷リストを手に入れることになり、「真理を知る」(Rorty 1989: 27=2000: 59) ことができると考えるのに対し、ヴィットゲンシュタインやマルティン・ハイデッガーのようなニーチェ以後の哲学者は、「個体的で偶然的なものこそが普遍的で必然的だ」(Rorty 1989: 26=2000: 57) と考えるのである。ただし、ニーチェ以前のドイツ観念論者であるカントやゲオルク・W・F・ヘーゲルは、経験科学の世界が創造された世界としてみていたにもかかわらず、高次の真理——本有的特性をもっているとする心や精神に関する真理——はやはり発見の問題であった。

ところで、伝統的な真理観を放棄したニーチェの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という過程」(Rorty 1989: 27=2000: 60) の自己認識を通して、自分の心や自分自身の言語(新しいメタファー)を創造し、自己を克服(自己創造)することである。つまり、人のおこないすべてに盲目の刻印——「私」たらしめている特殊な偶然性——を与えてきた、因果的な過程をも含めた過去それ自体に、自己の刻印を与えることである。自分の過去におけるある決定的で特異な偶然を偶然を捉えれば、意義のある何か——自分が尊重できる現在の自己——をつくりだすことが可能になる。この過去に向かって「私はそう欲した」と語る企ては、ハロルド・ブルームが語る「自己を生みだすこと」に等しい

(Rorty 1989 : 29=2000 : 64)。なぜなら、この過程は、人間の生や共同体の生をドラマ的な物語とみる(再編する)過程と同じことであり、自分の心を創造し、自分自身の言語を発明することだからである。それゆえ、自らの偶然性を最もよく心得る者は強い創造者(詩人)となるが、このような自己を再編しようとする衝動は、自己が単なるコピーやレプリカではないことを証明したいという意識上の要求なのである。強い詩人を人間存在の祖型とみなそうとするニーチェやブルームの企ては、神聖化された世界の喪失を穴埋めしようと、良心としての道德意識の探究のために自己を神聖化するカント的な企てを放棄することにつながっている。このニーチェブルーム的な意味づけを実行するのを助ける点で、ローティはジグムント・フロイトの重要性を指摘する。なぜなら、フロイトが私たちの成長過程の偶然にまで良心の源泉の形跡を辿ることによって、自己を脱一神聖化するのを助けているからである。

だがニーチェは、過去に寄生することも次世代の好意に依存することもなく、純粋な活動であるような生き方としての詩人のみが本当に偶然性を受けとめることができ、自己創造の生は完成し完結できると考えて、詩人を神聖化しようとするのに対し、ブルームは強い詩人でさえ他の人に依存しているという事実のもとに、詩人を脱一神聖化している<sup>2)</sup>。最も強い詩人でさえ自分の先人に寄生しているのと同様に、未来に存在する見知らぬ人びとの好意にも依存しているということである。この意味において、ブルームは、私たちがもう一つの世界からきてここにいることの証明(絆)としての「想像力」を人間本姓とみるロマン主義の理論と訣別している。こうして、ニーチェとフロイトの接点は、盲目の刻印が、私たちの生や詩の構想を立てるうえで無価値ではないとみる企てにある。

さて、フロイトは、「人間存在の一人ひとは、……自然の〈原因〉が経験の中へおし入ってくる、無数にある実験の一つ」(Rorty 1989 : 31=2000 : 67)であるとする。人間の生は、形式化され、統一され、現前し、自己完結している実体の代わりに、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、他の人びとに理解されないメタファー(ファンタジー)によって、自らを飾る企てとした。このメタファーが字義どおりのものになることが、結果的には望まれているが、この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(救済を得る)という。「自分自身の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)し、人間の生があまりに短すぎるため、つねに未完成なものである。このように、私たちが共有しているのはメタファーを創り出す能力であるとするフロイトに対して、フィリップ・リーフは万人に創造的無意識を付与したと、ライオネル・トリリングは心の構造に詩が生得的にそなわることを示したと語る。このようなフロイトは、「道德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)として、道德感覚を脱一普遍化した。したがって、良心もこうした実験の一つとし、「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びとと境遇に対して、極めて限られた回路をもつものと捉えられている。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)はないのである。

範型的な人間存在という考えそのものを回避しようとするフロイトに従えば、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、数ある適応形式のなかの一つにすぎないという見方を可能にする。つまり、「力強い詩、常識的な道德、革命的な道德、通常科学、革命的な科学、そしてただ一人の人にのみ意味がわかるような類のファンタジー、こうした

すべては……盲目の刻印に対する異なった対処の仕方にすぎない」(Rorty 1989: 37-8=2000: 80) ののである。「偶然が自分にもたらした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だす」(Rorty 1989: 43=2000: 89) という意識上の要求は、誰もがもっている意識下の要求——ある特定の強迫観念を生み出すような精神の集中——の特殊な一形態にすぎないとみる。なぜなら、人格を相手にする関係とは異なり、「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、……専有や変換という手段によって……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。

以上のことから、フロイトが提示するのは、偶然のかたまりとしての自己なのである。フロイトは、「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、中心的なものとの周辺的なものに関する、伝統的な区別の一切を解体する」(Rorty 1989: 32=2000: 69)。それゆえ、道徳上の罪意識と実践上の思慮の欠如との区別を突き崩し、道徳性と思慮=怜悯(効率性)との区別を曖昧にする。つまり、道徳性と思慮=怜悯(効率性)を、区別できる能力としてではなく、適応をする際のモードの選択肢としてみることを可能にする。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なのである。

いずれにしても、ローティによれば、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、必然的な真理や……信念を見いだそうとする企てから、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)。このことを可能にしたのは、19世紀の終わり頃に、世界や自己が脱一神聖化されたからであり、それによって、どれが正しいのかを問われることなく、一つの道具とみなされる再記述(取り換え可能な記述)の行為が可能になった。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)とみているのである。

### (3) リベラルな共同体の偶然性

ここでのローティの論点は、リベラルな社会の制度と文化にとって、絶対主義と相対主義、合理主義と非合理主義、道徳性と効率性といった区別のリストを使用する語彙よりも、道徳的・政治的思考に使われる語彙、メタファーや自己創造を中心にする語彙の方が、民主的な社会の維持・発展に役立つということである。なぜなら、言語に関するデイヴィッドソン-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からである。したがってローティは、リベラルな社会の希望の実現を、合理主義的でも普遍主義的でもない仕方、再定式化する。

ローティによれば、道徳性の要求が歴史的な偶然の産物である言語の要求であるとするれば、自らの道徳的な確信を擁護することは、自己を偶然性と同一視する問題である(Rorty 1989: 60=2000: 127)。それゆえ、人間によって偶然的につくられたもの、時と場所の移り変わりに、つまり自然の実験に曝されてきた道徳性は、例えば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-意図」(ウィルフリッド・セラーズ)と呼ばれる類の、共同体の声(われわれの慣行)である。したがって、道徳原理(定言命令、効用原理等)は、制度、慣行、そして道徳・政治的な考慮の語彙といった領域全体に対する暗黙の指示と一体となっているかぎりでのみ有意義なのであり、このような慣行に習熟するための教育的な補助にすぎない。こうし

て、ローティは、道徳性と思慮＝怜悯（効率性）の区別を、カントによる対比としての、絶対的なものへの訴えと条件づけられたものへの訴えとの差異ではなく、共同体の利害への訴えと私たち自身の私的な利害への訴えとの差異として考える（Rorty 1989：59＝2000：125-6）。

リベラルな社会とは、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という感覚をもちつつ、その偶然性を承認するという徳性をもつ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、そのような出会いがいかになされるのかを見届け、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）のである。つまり、ヨーゼフ・シュンペーターが語るような、自己の確信の妥当性が相対的なものであることを自覚し、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、「歪みなきコミュニケーションの帰結に偶然なったものであれば何であれ、すなわち、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（あるいはく正しい）またはく正当である」と呼ぶ社会」（Rorty 1989：67＝2000：139）なのである。自由で開かれた闘争としての「自由な討議」とは、「イデオロギーからの自由」な討議のことではなく、平和と富に基づく余暇があるために、継続的に進行する討議のことである。この理想的な社会は、説得によって、改良によって、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って達成されるのである。

このようなリベラルな社会が目標とする文化（リベラルな文化）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なのだ、とするような文化」（Rorty 1989：53-4＝2000：115）であり、さらに「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、放棄してしまった文化」（Rorty 1989：68＝2000：141）でもある。それは改良された自己記述を必要としているという点で「詩化された文化」であり、その意味では、文化を詩化できるという希望こそがリベラリズムなのである。

## 2 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き換える。

形而上学者とは、「く（たとえば、正義、科学、知識、存在、信仰、道徳、哲学の）本有的特性とは何か？」という問いを字義通りに真に受ける者」（Rorty 1989：74＝2000：156）のことで、世界の側に真の本質があり、この本質は発見を促す性質を持っていて、それゆえ発見が義務と感じられる者である。形而上学者は、コンテクスト主義やパースペクティヴィズムを無責任な主観主義だと考え、啓蒙による普遍性や合理性を優れた接着剤とみている。

これに対してアイロニストとは、①使用している終極の語彙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かぎり、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）と定義されている。そもそもアイロニーとは、本来私的な事柄（Rorty 1989：87＝2000：180）であり、対極にあるのは常識（Rorty 1989：74＝2000：155）である。それゆえ、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——への希求を私的領域に限定する (Rorty 1989 : 65=2000 : 136)。また、アイロニストにとって「終極の語彙」<sup>3)</sup>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」ではない (Rorty 1989 : 75=2000 : 158)。それゆえ、自らの「終極の語彙」に対して、偶然性・可謬性を自覚するアイロニカルな態度をもつアイロニストは、言語が偶然性と歴史性にかかわるという意味においても、唯名論者であり歴史主義者なのである (Rorty 1989 : 74=2000 : 156)。

さらに、ローティは形而上学者とアイロニストとの相違を比較している (表1)。1つは、書物に対する態度の相違である。つまり、すでに決まったグリッド (解読格子) を引き合いに出して、テキストを配列することが不可欠か、否かということである。2つは、文化としての常識に対する相違である。これは言語の偶然性にかかわっており、つまり、世界のあり様についての教え (教育) なのか、ある時間-空間の拡がりのなかにある人びとの言説を特徴づけている標識にすぎないのかである。3つは、終極の語彙を認識する尺度に対する相違である。つまり、自らの内なる真理を持つか、否かということである。それを持つ場合の探究とは、終極の語彙に属する用語をコンテキストに応じて定義する、多種多様な「決まり文句」(直観) のあいだの関係——さまざまな命題間の論理的な推論関係——を突き止め、体系へと編み上げるという形で、理論を収斂させることである。持たない場合<sup>4)</sup>の、終極の語彙を探し求める営み——古い語彙を新しい語彙で徐々に置き換える営み——は、収斂する定めにはない。

表1 形而上学者とアイロニストの相違点

|              | 相違点         | 形而上学者   | アイロニスト |
|--------------|-------------|---------|--------|
| 書物           | グリッド (解読格子) | 有       | 無      |
| 常識           | 言語の偶然性      | 教え (教育) | 標識     |
| 終極の語彙を認識する尺度 | 自らの内なる真理    | 有       | 無      |
| 探究の方法        | 推論か再記述      | 論理 (学)  | 弁証法    |

ローティによれば、形而上学者は、弁証法——さまざまな語彙を相互に競わせようと試みた上で、推論を部分的に再記述に置き換える営み——をレトリックの一種で、論理 (学) の代替品とみなすのに対し、アイロニストは、論理 (学) を弁証法の付属物と位置づけ、今日的には「文芸批評」の付属物とみている (Rorty 1989 : 78-9=2000 : 163-4)。ローティは、アイロニストの方法が再記述であり、その再記述の方法は知識人の特性であるということから、アイロニストを典型的な近代知識人 (Rorty 1989 : 89=2000 : 182) とみなしている。というのは、形而上学者も再記述することにおいて知識人なのだが、その再記述は論証で裏打ちされているため、典型的とはみなされない。また、ここで留意すべきは、「文芸批評」は予測や制御とは程遠いという理由に基づき、有意義な仕事、追求すべき仕事の内実に関する合意の総量が、他の学問より少ないという意味において、「科学ではない」 (Rorty 1991 : 40=1999 : 19-20) とみなされている。

## (2) ハバーマス／フーコー

ローティは、リベラル・アイロニストという人物像を明らかにするために、ローティと広範な領域において意見を共にしながらも、二つの正反対な方向において考えを異にするユルゲン・ハバーマスやミシェル・フーコーの考えと比較する。

ローティは、ハバーマスとフーコーが、歴史を超えた、無時間的な起源を見つけようとする、

プラトーン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要視し、自己が近代のリベラルな社会によって創造されたと捉えている点で、共通している。

しかし、フーコーは、ニーチェを発想の源としながらも、リベラリズムに関する二重の見方を継承していた。政治的デモクラシーがもたらした新しい自由の背後に、新しい抑圧の形態を見抜くことである。つまり、「リベラルな社会に特徴的な文化変容のパターンが、いかにしてそのメンバーに対して、……抑制を押しつけてきたか」(Rorty 1989: 63=2000: 133)を見抜こうとする。自己(人間主体)が、それを形成しているものすべての蓄積にすぎないとする点で、ハバーマスに同意しているのに、文化変容によって歪められた人間存在内部の深層にある何かという観点から思考している(Rorty 1989: 64=2000: 135)のである。それゆえ、フーコーは「われわれ」——その人びとのコンセンサス、価値、伝統が、思考の枠組を構成しており、さらにはその思考が正当化される条件を定義づけているような人びと——のなかに自らを位置づけたり、新しい「われわれ」を形成する必要を感じない。むしろ、抑圧のために想像力と意志があまりにも制限され、今ある社会に代わる社会を提示することができないため、何らかの激変が必要であると確信し、自分自身の自律が組織のなかに反映されるのを望んでいる。だが、ローティによれば、ニーチェやフーコーのような自己創造のアイロニストが求める自律は、社会制度のなかに具体化できる種類のものではない。また、抑圧は自由の増大による苦痛の減少によって償われているとし、自律を社会の抑圧がなければ解放されるようなものとは考えていない。むしろ、ある特定の人間存在が自己創造によって手に入れたいと希求するものであるため、誰でも容易に自律を手に入れることができるわけではないとみている。

一方、ハバーマスは、伝統的な合理主義の「主観中心的理性」に関するニーチェ的な批判に同意しつつ、ニーチェが「主観性の哲学」を破綻させているとみる(Rorty 1989: 62=2000: 131)。それゆえ、ハバーマスは、「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」に置き換えた。理性は、人間の自己に内蔵された構成要素ではなく、支配から自由なコミュニケーションのもと、社会的な規範が内面化されたものとの解釈を試みている。だがハバーマスは、ローティがリベラルな文化を「詩化された文化」と規定することに対し、嫌悪感を示している。なぜなら、ローティがメタファー、概念の革新、そして自己創出についての「言語の世界開示的機能」に没頭しているからである。科学、道徳や政治などの専門化した言語におけるメタファーの効用を認めながらも、ローティが芸術や哲学と全く同じレベルで捉えていることを危惧するのである。ハバーマスは、「世界内的実践」内部における言語の「問題解決的機能」という観点に基づき、世界開示は「専門家の文化」内部で、「世界内的実践」に対しての妥当性という点から照合されるものと考えているため、内的な論議の実践が存在することを望んでいる。

さて、ローティは、確立された制度の「ロマン主義的な」転覆や、自律が組織のなかに反映されるのを望むフーコーとの政治的な相違とは異なり、ハバーマスに対しては、「民主的な社会がもつべき自己イメージ、つまり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)として、「単なる哲学上の」相違としている。ハバーマスにおける民主的な社会の自己イメージは普遍主義ないし合理主義の具体化であり、伝統的な認識論的一形而上学の問題を捨て去ることに通じている、「主観中心的理性」から「コミュニケーション的理性」への転換は、合理主義を最新のものにする方法なのである。だが、ローティは誤解を生む方法の一つであるとみなしている。なぜなら、ハバーマスが、歪みなきコミュニケーションのプロセスがもつ収斂という合理性を、非歴史的な基礎づけ(普遍的な妥当性)とみなしているからである。癒し、和解、そして統一をもたらす力としての理性——人間の連帯の



源泉——の考え方そのものを否定するローティからみれば、ハバーマスは、依然として「虚焦点」（絶対的真理、純粹芸術、人間性それ自体など）への漸進的な接近という伝統的な物語に与しているのである。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ことを可能なかぎり許すように企図された制度と慣習」（Rorty 1989 : 68=2000 : 142）について、歴史的に語りたいためである。

以上のことから、本物ないし純粹であることを求める企てが、残酷さを避けること以上に重要な社会的目標であると考えてしまう政治的態度をもつフーコーは、自律への希求を私的領域に甘んじなかったし、ハバーマスは、超歴史的な主観のコミュニケーション能力である「コミュニケーション的理性」により美しい社会的調和を志向する目的に関係ないとして、私的領域を無視した。それゆえ、自律への希求を私的領域に限定するものをリベラル・アイロニストと捉えるローティによれば、「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）だとする。

### （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つつ、「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しうる最悪のことである」（ジュディス・シュクラー）とする者（Rorty 1989 : 85=2000 : 175）を「リベラル・アイロニスト」と呼ぶ。つまり、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、歴史主義的で唯名論的な人が同時に、「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）をもつことで、例えば人が受ける苦しみは減少してゆくであろうとか、人間存在が他の人間存在を辱めることをやめるかもしれないという、基礎づけえない欲求（終極の語彙）を、自らの希望として挙げる者（Rorty 1989 : xv=2000 : 5）のことである。自分にとって最も重要な信念や欲求の偶然性や可謬性を自覚しながらも、その基礎づけえない終極の語彙を拠り所として、希望を抱いている姿勢こそ、リベラル・アイロニストの人物像である。このような人物像を描く根拠となっているのは、人間本性とか自己の最も深層のレベルといったものを否定し、社会化や歴史環境がすべてにわたって影響を及ぼすと主張する歴史主義によって、「真理」の発見から「自由」の獲得へと目標を代えることができたことに依存している。

ところで、このようなリベラル・アイロニストに要請されるのは、「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。残酷さが私たちのなしうる最悪のことであるとするリベラル・アイロニストにとって、人間存在を辱めうる事態すべてを自覚する必要があるのだ。つまり、リベラル・アイロニストのリベラリズムとは、リベラル・デモクラシーの公共のレトリックにとって根本的な言葉——例えば、合理性、神への愛、真理への愛など——に対する献身ではなく、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。それゆえ、リベラリズムに対する再記述では、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」という問いに答えることが求められる。

こうして、リベラル・アイロニストは、「く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）のである。個々の問題に基準を適用することではなく、自己としての「信念や欲求の網の目」を絶えず編み直す探究によって、「く強制によらない合意」とく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) を目指すのである。ここで留意すべきは、リベラル・アイロニストの共同体への欲求と、共同体の社会的欲求——ローティが見なおそうとする「近代の原理」——とは異質なカテゴリーということである。また、リベラル・アイロニストであるローティの共同体への欲求も、ローティが見なおそうとする共同体の社会的欲求も、ある社会的目的に貢献しているものと考えてはならないものである以上、ローティの終極の語彙であることに変わりはない。

### 3 連帯

#### (1) ブルジョワ・リベラル社会

ローティは、理想的な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、この目標のためには、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) に帰している。なぜなら、「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だろう、という歴史的事実」(Rorty 1989:84-5=2000:174) に基づくからである。

ただ、このような理想的な社会においては、公共の事柄に関する2つの討議が展開される。1つは、どのようにして、目標としての平和、富、自由という3つの必要のバランスをとるか、という問題であり、2つは、どのようにして自己創造のための機会を平等にし、人びとが機会を活用したり、台無しにしたりするのに任せておくか、という問題である、ローティとしては、これらの討議こそが、リベラルな社会が必要とする社会の接着剤であるとしている。

このようなローティの提案に対し、2つの異論がある。1つは、この接着剤は弱いため、むしろ自由な諸制度を存続させるには、民主的な社会における公共生活の形而上学的レトリックが必要不可欠である、という異論である。つまり、道徳や合理性の本性、人間存在についての反形而上学的・反本質主義的なアイロニズムが流布したら、リベラルな社会を弱体化させ、解体させる危険を孕んでいるということである。2つは、「残酷さが私たちのなしうる最悪のことである」とする者であるためには、人間存在が共有しているものに関して何らかの形而上学的な信念をもたなければ、心理学的に不可能である、という異論である。つまり、同一人物が、別々の瞬間に公私の分断——私的な自己創造者と公共的なリベラル——は機能しないということである。

ローティは、1つめの異論に対して、この予言は正しいかもしれないが、誤っている一つの十分な理由があるとする。科学や哲学上の見解の転換によって、死後の報いや不死の霊魂への信念は打撃を受け続けたが、近代リベラル社会を特徴づける社会的な希望まで傷つけたかどうかは不分明だ、ということである。まして、哲学上の信念が、リベラル社会を構築しているとは考えられない。むしろ、社会をまとめ上げているのは、共通の希望(未来の結果)とそれについて物語る共通の語彙とみている。いずれにしても、ローティは、「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)とを区別し、前者については、公共のレトリックが唯名論的で歴史主義的であるリベラルの文化に可能であると同時に望ましいが、そのレトリックは定義や原理ではなく、具体的な代案やプログラムとして要請される、と考えている。後者については、公共のレトリックがアイロニストのものである文化が存在しうるが、そのようなものが存在すべきだとは主張できない、と考えている。

2つめの異論に対しては、再び形而上学者とアイロニストの比較に戻る。その中心的な論点は、形而上学者にとっては、「何らかの種類の共通の原一語彙がなければ、終極の語彙が私たちのものときわめて異なる者に対して残酷であってはならない〈理性・理由〉を私たちはもたないこと

になる」(Rorty 1989: 88=2000: 181)ということから、共通の公共世界が有する本当の本性を提示する再記述は論証で裏打ちされることになる。つまり、論拠を提供することは、再プログラム化するのではなく、教育することを意味し、再記述される人に力を付与する(自由にしうる)ということである。これに対し、アイロニストの再記述は、人びとの終極の語彙を脅かし、しばしば屈辱を与えるし、また自由の機会も、かなりの程度歴史上の偶然性に依存している、ということである。したがって、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。

この中心的な論点は、さらに2つの論点に細分化される。1つは、再記述はリベラリズムに対して何をなしうるか、ということ、2つは、公共的な希望と私的なアイロニーとのつながり、ということである。

1つめのリベラルの目標に対して、リベラルなアイロニストは、「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だと考え、優しい者であるチャンス、他人を辱めるのを避けるチャンスが拡大されて欲しいと願うだけである。道徳的主体(人格)は「辱められうるものか」であり、連帯意識は、共有財産や共有された力に基づくのではなく、共通の危険感覚に基づく。それゆえ、「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)なのである。これに対し、リベラルな形而上学者は、「屈辱をもたらすものは何か」という問いに加えて、「なぜ私は屈辱を与えることを避けるべきなのか」という問いにも答えようとする。優しい者でありたいとの願いが、ある論拠により支持されることを期待するのである。

2つめのつながりに対しては、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必要がある」(Rorty 1989: 91=2000: 187)とする。なぜなら、私的な目標と、終極の語彙のなかでの公共の活動に関わりをもたない部分は、人が口出す筋合いのものではないからである。それゆえ、終極の語彙に関する、中心にあり共有される義務の部分と、周辺にあり随意に選択可能で特異な部分との区別こそ、拒否する。ただし、終極の語彙のなかでの公共の活動に関わりをもつ部分では、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——想像を介して同一化する技量——を必要とする。なぜなら、誰かが辱められる可能性に直面したとき、自分の終極の語彙で自分を束縛したくない、という希望があるからである。これに対し、リベラルな形而上学者は、内的に有機的に結びついた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である単一の記述を発見することが課される。なぜなら、形而上学的な公共のレトリック——連帯を可能とする部分——は、個々のリベラルにおける終極の語彙の中心に据えられ続けなければならない、という信念に基づいているからである。

ローティにとって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なのである。

## (2) 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、アイロニズムが適切な意味で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)として掲げているが、この提唱へと導くのが、「連帯」という観念である。ローティは、バーナード・ウィリアムズやセラーズを引き合いに、この問題に迫っている。

ローティは、ウィリアムズが、「道徳性」——キリスト教からカントを経て引き渡されてきた、

義務の観念を中心とする諸観念の複合——を「特有の制度」と呼び、それから距離をとろうとしている態度に与している。なぜなら、この制度は、義務を他の諸々の倫理的な熟慮と比較可能な要因と考えることを拒み、「義務を打ち破るのは義務だけである」と主張するからである。つまり、道徳的なディレンマは、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によるのみ、合理的に解消されるものと考えからである。ローティは、このような義務観を中心とした道徳性の制度（道徳システム）を無用なものと考えている。なぜなら、他者に対する責任は私たちの生の公共的な側面のみにかかわっており、私的な動機づけ——私的な感情や自己創造——に対して自動的に優先するものではないからである。

またローティは、道徳的義務——「われわれの一人によって意志される」事柄と等値しうるものだが、そのわれわれが誰かという問いからは独立しているという考え方——を「われわれ一意図」と捉えるセラーズの見方が、ウィリアムズによる「道徳的」と「倫理的」の区別、ローティによる公共的と私的の区別の双方を確かなものとしてくれると捉える。なぜなら、セラーズが、「間主体的な妥当性」（義務）が成立する主体たちの範囲は人類より狭く、連帯は創られるもの、歴史の過程のなかで生み出されるものと考え、道徳的義務と仁愛の違いを、集団の現実的あるいは潜在的な間主体的な合意と、特異な（個人的あるいは集団的）感情との違いとするからである。

こうして、ローティは、「われわれの一員」という観念に注目する。これは「われわれ人間存在の一員」とは異なることに留意すべきである。「われわれ」とは、われわれとはかなり違った人びとである「彼ら」と対比される意味で、典型的に比較に基づいた用語で、人類よりも小さく、それよりもローカルなものを意味している。そもそも、連帯という感情は必然的に、どのような類似性や非類似性が顕著なものと感じられるかにかかっており、このことは歴史的に偶然的な終極の語彙に依存していると考えるローティは、むしろ連帯を、伝統的な差異（種族、宗教、人種、習慣、その他の違い）よりも、苦痛や辱めという類似性の方が重要なものと考えてゆく能力や、「彼ら」を「われわれ」の範囲のなかに包含されるものと考えてゆく能力として捉える。そもそも、自分の世界が破壊されないで欲しいとの利己的な希望（終極の語彙）を持つリベラル・アイロニストとは、「他者と共有する何らかの認識ゆえに人間の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。なぜなら、自らの本性を反省して手に入れることができる終極の語彙は、苦しみを気遣う理由・理性を生み出すのではなく、苦しみをこうむる可能性についての深められた認識以外には生み出さないため、他者と結びつく共通の言語とは、優しさ、慎ま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だからである。

連帯という観念の問題でも示されたように、ローティは、偶然性を強調し、「本質」「自然」「基礎づけ」といった観念に反対してきた。つまり、自己の核心のような何かが存在し、また他の人間存在にも存在する同一のものと共鳴する何か——本質的な人間性——が存在する、という伝統的な哲学を否定してきた。だが、ローティは、道徳的な義務の感覚が偶然の歴史的な性格をもつとしながらも、連帯という観念を維持してゆくのに「虚焦点 focus imaginarius」——例えば、絶対的真理、純粹芸術、人間性それ自体——は、一つの発明——語彙を編み直す一つのテクニク——としては有益であるとする。なぜなら、このスローガンは、「われわれ」という感覚をできるだけ拡張していくことを想起させる——より広範の連帯の感覚を創造するように促す——一つの方法とみなせるからである。このような考え方は、ジョン・ロールズが、現代の諸問題にいたく直感的な反応と、これまで私たちを育ててきた一般的な原理との間の「反照的均衡」を達成しようとする試みとして、また民主的な政治に仕えるものとして、哲学を捉えることに繋がっている。

生の公共的な側面では、自由という価値ほど疑いの余地のないものではなく、生の私的な側面では、多くの価値が存在するはずである。なぜなら、ある人格の、あるいはある文化の終極の語彙の正しさを証明するものが何ら存在しないのと同様に、終極の語彙をいかに再編するかを指令するようなものも存在しないからである。それゆえ、私たちはいま私たちがいるところから出発する以外にはなく、私たちが同一化しているコミュニティの「われわれ一意図」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についてのヒントに注意深く耳を傾ける以外にはない。こうして、言語や自己の偶然性を支持する唯一の論拠は、リベラル・デモクラシーの制度に整合するということなのである。

リベラル・アイロニストの自己懐疑としての連帯は、同一の終極の語彙を共有しているかどうかという問いと、あなたは苦痛を被っているのかという問いとを区別する能力に基づいている。公共的な問いと私的な問いを区別することは、リベラルの領域とアイロニストの領域を区別することであり、まさにこの区別する能力こそが、一人の人間が同時にリベラルでありかつアイロニストであることを可能にする。

ローティにおけるユートピアとは、歴史的な偶然性によって、描き、描き直す「語彙」のネットワークとしての特定の文化の中で存在している「信念と欲求の網の目」である自己が、ポスト哲学的文化において達成されるべき一つの共有の語彙としての連帯を可能にする状況である。換言すれば、「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、自らの感性を拡張すること——「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)を提唱している。

## おわりに

ローティは、歴史という偶然性が、言語の偶然性を、自己の偶然性を、またリベラルな共同体の偶然性をもたらすという連鎖構造を明確化している。このような、歴史的な偶然性のなかにある人間の生の存在様式への言及は、歴史主義に通じるものである。人間の存在が、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な偶然性のうちに存在している。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る。

歴史的な偶然性が支配する状況は、哲学や科学の基礎が不在であるアイロニーの状況である。この脱哲学的な共同体の文化のうちにある人間は、偶然性・可謬性を自覚しながらも、自らの「終極の語彙」を拠り所にせざるを得ず、そのためにはたえず弁証法的な議論のなかで再記述が要請される。だが、その再記述は公共的な目標のための再記述とは区別される。このようなアイロニー状況を自覚した人間であるアイロニストの共同体の文化を、プラグマティズムは、手続きの正当化への努力によってのみ維持され、弱い合理性(市民的教養性)による間主観的合意(強制によらない合意)が支配的な文化とみる。

こうして、自称デューイ的プラグマティストであるローティは、アイロニーの状況においては、客観的真理の要件を間主観的合意に置換することで、弱い合理性に基づく連帯しか考えられないとする解釈学的・プラグマティズム的志向性をもつため、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実証的性格の科学という連帯も例外ではないことを示唆しつつ、

ポスト哲学的文化に依拠している。

以上のことから、哲学や科学の基礎が不在である状況における共同体の連帯のためには、誰もが自分の世界が破壊されなくて欲しいとの希望(リベラルの欲求)をもつことを、感性の拡張(想像力)によって認知することにある。リベラル・アイロニストがあまねく受け入れられるような文化(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)と位置づけられている。いずれにしても、リベラル・アイロニストであるローティは、自らの思想が終極の語彙であることを自覚しているため、その主張が公共的な目標に必ずしも貢献するものとは思っていない。

ローティにおける連帯の意味を、社会学的な視角から概観すれば、歴史主義に基づく歴史的な偶然性のうちにある人間の生の存在様式への言及、共同体における弱い合理性(市民的教養性)による間主観的合意のリアリティ、という点において評価できると思われるが、連帯(理想的なリベラル社会)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収斂せざるをえないものとして提唱されていることに、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顕著にあらわれている。

### [註]

- 1) ローティは、会話中におけるメタファーの挿入例を挙げている。突然会話をやめて顔をしかめること、ポケットから写真を取り出して見せること、話し手の顔を平手打ちすること、相手にキスすることなどである。
- 2) Harold Bloom, *kabbalah and Criticism*, New York, Seabury Press, 1975, p. 122. (島弘之訳『カバラーと批評』国書刊行会、1989、171-2頁)。例えば、「詩は現前性も統一性も形式ももっていないのである。……詩は何ものも所有していないし、何物をも創出しないのだ。詩の現前性とは将来の見込み〔契約〕であって、囑望されている物事の実質の一部、知られざるものの証しの一部をなすものにすぎない。詩に統一性があるとなれば、それはその詩の読者の好意のなかにあるのだ。……詩の意味とは、それとは別の詩が存在している、あるいはむしろ、存在していたということだけ」と述べている。
- 3) 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いう意味において、自らの行為、信念、生活を正当化するために使用する一連の言葉のこと。分厚く、柔軟性に欠ける地域特有の性格が強い用語である。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。
- 4) 信念や欲求に対する「自然な」正当化秩序などは存在しないと考え、信念や欲求の新たな候補を、先行して存在する、自己(self)としての「信念や欲求の網の目」のうちにさまざまな方法——製作というメタファー、多様化と革新というメタファー (Rorty 1989: 77=2000: 160) など——編み込むだけだとみている。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.
- 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。)
- 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。)
- Liotard, 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『哲学の説構築』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, I*, 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。)

### The Sense of Solidarity in R.Rorty

Taketsugu Matsumori

As the first step to take the characteristics of Rorty's postmodernism, I finished writing "The Postmodern in R.Rorty" in advance of this paper.

Therefore the purpose of this paper as the second step is to make the terminal of Rorty's thought obvious. I think that I could survey the thought of Rorty who is a pragmatist according to J.Dewey through the previous paper and this one.

I put five key terms into the question, namely *Moderne controversy* and *deconstruction of philosophy* in the previous paper, and *blind impress*, *liberal ironist* and *solidarity* in this paper.

However, because Rorty is aware that his thought is a *final vocabulary*, he doesn't necessarily consider that his thought will contribute to public purposes. The characteristics of such Rorty's thought indicate remarkably that he is a liberal ironist.