

論文

日常性と声

——ローティからの展開——

権 安 理*

序

本論考は、「日常性」と「声」というキーワードに着目することで、ローティの思想の可能性と問題点をハイデガーやスピヴァクと対比させつつ明らかにすることを目的とする。

近年とりわけアングロサクソン圏の思想において、大陸系伝統哲学の系譜の抽象性や超越論的性格を批判する過程で、「日常性」という領域がクローズアップされる傾向がみられる。例えばエスノメソドロジーは、「成員たちが日常生活の世界のなかで実践的な行為を成し遂げるために、どのような方法を用いているのか」を研究対象にする⁽¹⁾。またウォルツァーは超越的な立場からの社会批判を退け、「現存するものの批判は、現存するものそれ自身に内在する原理から始まるし始まりうる」といってその実践的性格を強調している⁽²⁾。プラグマティズムを標榜するローティもこのような流れに位置づけられうるが、本論考はまず第一に、「日常性」なるものの哲学的コノテーションないし存立条件を、ローティの読解を通じて明らかにする。これはまた、ローティにおける「日常性」の可能性を検討する作業でもある。ついで第二に、ローティが「私

的アイロニスト」と評するハイデガーやデリダの影響下にあるスピヴァクに依拠しつつ「声」という論点に着目することで、「日常性」により不可視化される問題を考察していく。

このような本論考の考察は、ローティが積極的に語ったことから暗に語ったことへ、さらには語らなかったこと、語れなかったことへと移動することで、「大きな物語」の終焉が叫ばれるポスト・モダン状況における課題のひとつを浮き彫りにしている。この点において本論考はローティ解釈にとどまっておらず、ポスト伝統哲学としての「現代思想」の意義と課題の解明を目指すものとなっていると思われる。

I. 「日常性」への配慮：二元論からプラグマティズムへ

(1) プラグマティズムとデカルトの「夢」

ローティによると自らの思想的立場であるプラグマティズムは、「反基礎づけ主義」や「反二元論」という否定形で定義される⁽³⁾。またそれは、「実在と現象」の区分が無効となり、「有用性」という新たな尺度が採用されることを意味する⁽⁴⁾。これを「基礎づけ主義 (foundationalism)」で「二元論」を採用するデカルトとの対比において

*早稲田大学社会科学部助手

考えてみよう。

おそらくデカルトを意識してのことだろうが、ローティは「我々の人生が夢ではないということを証明できない」といっている⁽⁵⁾。周知のようにデカルトの方法的懐疑は、「夢と現実」との明確な区別、つまりは世界の実在性までも疑う。そしてデカルトは方法的懐疑の極限に、それ以上遡行できないアルキメデスの点(=コギト)を確保することで、「夢と現実」を区別する根拠を見い出す。このように超越的・絶対的基準によって真偽を確定することが基礎づけ主義と呼ばれるが、ローティが基礎づけ主義を批判する理由は、その哲学観ないし言語観にある。

ローティは、それ自体で存在する「自然」とそれを表象する「心」、という構図を設定する表象図式、つまりは「主観/客観」二元論を「視覚的メタファー (visual metaphors)」と呼んで批判し、言語ゲーム一元論ともいうべき立場をとっている⁽⁶⁾。表象図式を拒否しているのだから、言語ゲームの「外」から「みる」こと、つまりは超越的な基準によって、言語ゲーム内の出来事についての真偽を決定することはルール違反となる。したがって、「夢か現実か」を見通す超越的な立場は想定されえない。

だがプラグマティズムとの関連で「デカルトの夢」を考える場合、もう一つ重要なポイントを指摘できる。それは結論からいえば、「夢と現実」の区分、あるいは「この世界が夢ではない」ことの真偽の決定に哲学的基礎を与えることは、不可能であるのみならず意味がないということだ。例えば日常世界においては、方法的懐疑の只中のデカルトのように「夢と現実」の区別に頭を悩まされることはない。確かに方法的懐疑に晒せば、「夢と現実」の区分は不安定なもの

となる。だが自分が暮らしているこの世界が夢である可能性があるからといって、ビルの屋上から飛びおりてみたりはしないだろう。つまり日常の行為は、「夢か現実か」の真偽の最終決定をまたずになされているのだ。

このように「夢/現実」や「实在/現象」の区分の哲学的基礎づけは不可能であるのみならず、日常世界においては意味がない。日常の行為は「夢か現実か」を決定したうえではなく、「ほかされた⁽⁷⁾」まま遂行される。ローティのプラグマティズムは、このような素朴な経験を拠り所にしていて考えられる⁽⁸⁾。

(2) プラグマティズムと外部なき「日常性」

「夢/現実」や「实在/現象」という二項図式に依拠する伝統哲学に対し、ローティは以下のような診断を下す。「西欧哲学の伝統的な問題を定式化したヴォキャブラリーは、ある時代は有用であったが、現在では有用ではない」ものである⁽⁹⁾。デカルトに代表される西欧伝統哲学は、ある時代の思想表現の語彙においては有用性を保持していたが、今日ではプラグマティズムにとって替わられるべきというわけだ。

伝統哲学の二項図式では、一つの項はもう一つの項の外部となっている。したがってこの図式には、「別世界」の観念が存在する。「現実」にいれば「夢」が外部の別世界であり、その逆も然りである。しばしば伝統哲学は、この図式をまず設定したうえで、「实在」を真、「現象」を偽ないしドクサの世界として、「实在」の「現象」に対する優位を主張してきた。また同時に、「現象」の秩序が法(ロゴス)を「实在」に求めることにおいて、偽の世界から真の世界への通路を確保することが課題であった。これに対して

プラグマティズムはこの優劣を逆転し、「現象」ないし「現実」を優位に置こうとする発想ではない。先述のようにプラグマティズムは、二項図式が「不可能である」のみならず「意味がない」次元で作動する。それは「実在／現象」ないし「夢／現実」の区別が、有用性の名の下に無効にされた日常世界において動くのだ。

ローティは先に触れたように、プラグマティズムを超歴史的に採用すべき立場ではなく、現代に有用なものと考えていた。したがってプラグマティズムが作動する日常世界もまた、現代に固有なものとなろう。日常世界では二項区分が無効になっているので、別世界という外部についての観念が存在しえない。したがってそれに対して、外部があることを予想する「(日常)世界」という言葉をあてるのは相応しくないように思われるので、以後はこれを「日常性」と呼び、超歴史的な「素朴な意味での普段の生活」と区別したい¹⁰⁾。

繰り返すが、日常性には外部の異世界という観念が存在しない。したがって、そこから「脱出」することは不可能である。日常性は、他の世界にとって替わられることはない。「現実から夢へ」「地から天へ」「中世から近代へ」といった異質な世界への「脱出」(という観念)が意味をもたなくなつてこそ、外部なき日常性は成立する。ある世界から他の世界への「脱出」は、終末論なる言葉に端的に示されるように、一つの世界が「終わる」ことを意味しよう。だが現代に固有な日常性は、むしろ「脱出」(という観念)の終焉において現れる。つまりそれは、「(世界の) 終わり」の「終わり」なのだ。これはリオタール風にいえば「大きな物語」の終焉であり、ポスト・モダンの条件でもある¹¹⁾。

だが「終わり」の観念が「終焉する」には、それが思想として論理的に破綻するのみならず、「終焉してよい」という達成感を伴わなければならないだろう。そうでなければ異世界志向が強まるからだ。「大きな物語」は、その存在理由も消失することで完全に終焉する。「脱出」は不可能であるのみならず、する必要もない。このような意識を伴ってこそ、日常性という「終わりの終わり」が現れる。そしてローティにおいて、この達成感を裏打ちするのが「エスノセントリズム (ethnocentrism)」という概念であると思われる。

II. 「日常性」の存立条件：リベラルなエスノセントリズム

(1) エスノセントリズムの射程

エスノセントリズムは「自文化中心主義」や「自民族中心主義」という訳語が連想させる闘争的閉鎖的な概念というよりも、ある意味で素朴な発想に基づいたものである。

「視覚的メタファー」と呼ばれる表象図式では、「心(=主観)」は外在する「自然(=客観)」を正確に「みる」ことが求められるために、主観に起因するバイアスは取り除かれ、「自然」を正確に写す「鏡」たることが要求される。観念的なものであれ物理的なものであれ、観点や立場をとることは「鏡」を曇らせることになるからだ。よって主観は真理を正確に「写す」ために、時空を超越していなければならないことになる。

だが基礎づけ主義や二元論を批判するローティにおいて、認識や行為は社会的コンテクスト(言語ゲーム)において可能となる。したがって認識や行為は、ある種の偏見なり先入観といった

バイアスを免れえないが、これをバイアスと表現することはローティには意味を成さないであろう。そもそも認識や行為は、ある社会的文脈や言語ゲームに位置づけられることで有意味なものとなるからだ。

これはまた、人間が時空のどこかに存在することを示すゆえ、時空に認識や行為の基点となる中心が生まれることを意味する。このように時空の中心 (center) としてポジションをとることで、社会的歴史的拘束性を免れないヴォキャブラリーのメンバーとなることを認める立場が、エスノセントリズムである⁽¹²⁾。

だがここで注意すべきなのは、それがいわゆる相対主義を意味しないことである。ローティにおいては超越的・絶対的な立場が想定されていないので、それとの距離という尺度において相対的である、ということが意味を成さない。むしろ相対主義とは、絶対的な基準を指定することにより生じる問題である。例えば伝統哲学では、個々人の内面に「共通の本性」という同一性 (= 絶対的基準) を想定する⁽¹³⁾。そしてその同一性が社会統合の要とされるので、個々人の差異性ないし多様性は克服されるべき相対性として、とらえられることになる。相対主義という問題は、絶対的な基準や同一性に依拠する伝統哲学のヴォキャブラリーにおいて生じる。そのようなものを想定しなければ、相対主義という問題自体が生じることはない。ローティはこれに関して「神を信じない者に不敬の観念はない」ものだといっている⁽¹⁴⁾。したがってローティにとってのエスノセントリズムは、偏屈たれ、というよりも、神の視点に立てるといふ図々しさを捨てよ、というメッセージであろう。また同時に、多様性や差異性を克服すべき相対状況と

してとらえない、というメッセージでもあろう。

だがエスノセントリズムが「中心」を有する以上、ある種の閉鎖性は免れない——ギアーツはそれを「窓のないモナド」と表現した——のでは、という疑念をもたざるを得ない。これに応答してローティは、エスノセントリズムを二種に区分する。一つはその語感通り、自分 (たち) の価値観を絶対視し、それを疑うことのないエスノセントリズムである。これが「窓のないモナド」であり「悪いエスノセントリズム」と呼ばれている。二つ目は (当然「よいエスノセントリズム」ということになろうが) 「窓のあるモナド」であり、共感の拡張をすることで窓は継続的に付け加えられていくとされる⁽¹⁵⁾。つまりそこでは閉鎖性という「(悪い) エスノセントリズムの短所」が、「開放性を自己のイメージの中核」とすることで克服されるのだ⁽¹⁶⁾。そうすることで「より大きく多様なエトノスを創造する」ことが可能になるという。そして、このような「よいエスノセントリズム」こそが「われわれリベラル」の文化であり、エスノセントリズムに「疑いを抱くところまで達したわれわれからなる」エスノセントリズムと表現される⁽¹⁷⁾。

ローティによると、この点で「窓をもつモナド」としての「われわれリベラル」の文化は、「エスノセントリズムの短所」である閉鎖性を打破する術をすでに保持しているようなエスノセントリズムとして他のそれと相違することになる。よって「われわれは単に、われわれリベラル社会で、すでにそうすることが習慣となっていることをし続けるべき」なのである⁽¹⁸⁾。すでにしていることをすればよい。もう新しいことをする必要も、異世界を志向する理由も存在しない。もうこの「われわれリベラル」のエスノセ

ントリズムでよい。これは閉鎖性を克服しつつ、かつ伝統哲学と相違し差異や多様性を認める文化なのであるということであろう⁽¹⁹⁾。

もちろんこのようなローティの主張は、ポスト伝統哲学の思想として評価される一方で、多くの批判もされている⁽²⁰⁾。以下では、「よいエスノセントリズム」としての「われわれリベラル」というローティの主張の背景にある志向枠組みについて、「残酷さの回避」という問題を取り上げつつ詳細に検討していく。

(2) 残酷さの回避：リベラルのヴォキャブラリー

ローティはシュクラールによりつつ「残酷さこそ、われわれがなしうる最悪のことだと考える人々がリベラルである」といっている⁽²¹⁾。バーンスタインも指摘するように、ローティはリベラルの内実について詳細には語らないが⁽²²⁾、「残酷さの回避」は「われわれリベラル」のヴォキャブラリーとして、必要最低限のものとして想定されている。だが、なぜそういえるのか、という問いには循環論法に陥らずに答えることはできないという⁽²³⁾。「われわれリベラル」は、もうすでにそのような社会なのであるとされている。このようなローティの主張は、「残酷さの回避」が「われわれリベラル」の基盤となっていることを意味するため、それについてより詳細な考察が要求されよう。

残酷さの内実とは、苦痛 (pain) や屈辱 (humiliation) とされていて、いささか混乱している。苦痛は非言語的なもの、屈辱は言語的なし文化的なものなので、苦痛と屈辱はときとして矛盾するからだ。そのため「残酷さの回避」をリベラリズムの中心とすることに対して、批判的な

見解も存在することになる⁽²⁴⁾。だがここでは、残酷さの内実ではなく形式に着目することで、その意味することを明らかにしたい。

ローティは「残酷さの犠牲者、苦しみを受けている人々には、言語によって語りうるものはほとんどない」とし、続けて「被抑圧者の声や犠牲者の言語といったものは存在しない」といっている⁽²⁵⁾。これは逆にいえば、「言語や声」を奪われていることこそが、残酷な事態であることを意味しよう。では「言語や声」を奪われるということは、いかなる事態であるのか。以下でローティの言語観・哲学観から、それが依拠するウイトゲンシュタインの言語ゲーム論も参照しつつ考察を進めよう。

ローティが批判する伝統哲学の「視覚的メタファー」では、まさに「みる／みられる」という関係が前提とされるため、「みるもの／みられるもの」の分裂は必至となる。このような表象図式をローティは批判し、後期ウイトゲンシュタインの言語ゲーム一元論的立場をとる⁽²⁶⁾。

いわゆる前期ウイトゲンシュタインでは、言語は言語外の対象を模写するという「写像理論」が提示されている。だが後期ウイトゲンシュタインでは、「言語の意味はその使用ないし慣用にある」とされるように、コンテキストにおいて言語がいかに使用されるのか、という言語ゲーム論へと移行する。例えば「レンガ!」は対象を模写しているのではなく、ある言語ゲーム（というコンテキスト）に置かれることで、「もってこい」とか「危ない」を意味する。ここで問題となるのは、ゲームのルール（コンテキスト）とそこでのプレイであり、ゲームの外でのプレイは意味をなさない⁽²⁷⁾。

このような立場は、「写像理論」つまりは「み

るもの—〈言語〉—みられるもの」という表象図式から「言語」を解放する。もっと端的に言えば、この図式から「みるもの」と「みられるもの」という「視覚的メタファー」に起因するものを取り除くので、そこに「言語」だけが残ることになるのだ。したがってここでメタファーの重心は、「みる／みられる」という視覚的なものから聴覚的なものへと移行することになるといえる。この点は、アルファベットを考えるとイメージしやすい。表音文字であるアルファベットにおいては、例えば dog が「四足で人間に親しい……動物」という言語外の対象を模写していないことが容易に想像できよう。dog は「その動物」を直接指示しておらず、したがって語と対象に必然的な関係はない。このように表音文字という観念において、外的なものの呪縛から解き放たれることで、言語は音化し世界は一元化するのだ⁹⁰⁾。

したがって言語ゲームは、端的に言って言語という音、より正確に言えば単なる物理的な音ではなく言語なので「声」、で満たされた場であるといえる。ウィトゲンシュタインは、言語ゲームは「家族的類似性」をもつと知っている⁹¹⁾。家族全体に共通点はないが、各々は部分的に類似するものをもっている。同様に、ある部分を共有しながら他の部分は相違しつつ、諸言語ゲーム間にネットワークが無限に形成されている。「声」はこのようなネットワークとして、「夢／現実」「実在／現象」「みる／みられる」……といった二項区分の垣根を通り抜け、あらゆる場に充満する。満たされた「声」が、様々な言語ゲーム、様々なヴォキャブラリーで聴き取られ語られていく。多様な言語ゲームは存在するが、言語ゲームそれ自体、あるいはそのネットワークの外に出ることはできない。このような意味

で、「声」が充満する場に外部はない。「声」は、言語ゲームから言語ゲームへと永遠と続く無限の地平（ネットワーク）に（あるいは無限の地平として）充満している。そしてその無限に続く外部なき地平が日常性を形づくる。日常性は世界というよりも「声」の充満した無限の地平なのであるといえよう⁹²⁾。

もちろん「声」において一元化されることは、皆が文字通りの意味で同じ言語を話すことを意味しない。実際には、様々な言語が話されていることであろう。「声」の一元化は多様性を認める。にもかかわらず、いまだ聴き取られていない「声」がある。そのような意味で「声」を奪われているということが、「残酷」な事態であると考えられよう。

伝統哲学の表象図式においては「よくみえないこと」、つまり主観が客観を不正確に表象することが克服すべき事態であった。だがそのような設定が拒否され、言語ゲームの地平に一元化されたとき、克服すべきは「聴こえないこと」、つまりいかなる言語ゲームにおいても顕在化しないこと、となる。こうして二世界区分が放棄された外部なき日常性という地平においては、そこに聴き取られていない「声」が存在することが「最も残酷なこと」になるのだ。

したがって窓をもつ「われわれリベラル」は、その残酷さを回避すべく、いまだ聴き取られていない「声」にも開かれていなければならない。窓は「よくみる」ためのものというよりも、「よく聴く」ためのものである。このような意味で外部なき地平を裏打ちする「よいエスノセントリズム」としての「われわれリベラル」は、「よく聴くエスノセントリズム」であると考えられよう。では「よく聴く」ために、どのような方法がとられるの

か。ローティはそれを解釈(学)に求めている⁽³¹⁾。

ローティは「一切を翻訳しうるはずの、正しい一群の用語」、つまりは実在や真理と連関する普遍言語を想定しない。言語ゲームという「声」で満たされた領域の外に立つこと、つまりは絶対的・超越的な普遍言語によって異なる言語を統一するのではなく、解釈する作業を通じて可能な限り「声」を聴いていくという方法論である⁽³²⁾。それは、あくまで限定的な解釈にとどまろう。よって「われわれリベラル」は、「残酷さの回避」のために解釈という作業を永遠に継続していくことになる。以下ではまず、このような「解釈」について「声」に着目しながら考察を進めたい。

III. 「声」への配慮：ローティからハイデガー、スピヴァクへ

(1) 解釈と「時間的不可知論」

先述のように「被抑圧者や犠牲者の言語は存在しない」ので、「声」を奪われている「犠牲者」が自ら語りだすことはない。むしろ語っているにもかかわらず解釈されていないことが、「声」が存在しないことを意味するからだ。そこで「彼らの状況を言語化する仕事が、誰か他の者によって彼らのためになされねばならない」ことになる⁽³³⁾。その仕事はローティによれば理論や哲学よりも、小説、テレビドラマ、ジャーナリズムなどによってなされる⁽³⁴⁾。それらは、気づかれることのなかった「声」なき存在や抑圧構造にスポットライトを当てる。またそのような仕事に触れることで、「われわれリベラル」は「彼らの声」を聴き取っていくことが可能となる⁽³⁵⁾。だがここで、なぜ例えば小説を読んでその「声」に気づくことが可能なのか、という端的かつ素朴

な問いをしてみよう。

その答えは、ローティが採用する解釈学的方法にあると思われる。「声」が存在しないという残酷なことは、「声」を発しているにもかかわらず、いまだ解釈されていない、聴き取られていない、ということの意味した。いまだ解釈されていないものは、スポットライトを当てられて解釈されることにより、聴き取られたものとして「声」をもつことになる。そしてこのような「解釈されていないもの／解釈されたもの」、あるいは「声がない／声がある」という区分は、「潜在／顕在」「まだ／もう」という直線的な時間軸を前提とすることで可能となるといえる。「解釈されていないもの」も「まだされていない」にすぎず、未来において(=時間が経てば)解釈される可能性は保持している。つまり「声」なき存在は、被解釈予備軍として潜在的に解釈されるのを待機しながら存在している。こうして被解釈予備軍は気づかれてはいないが、すでに存在していることは仮定されているので、スポットライトさえ当てられれば、聴き取られ解釈されて「声」をもつことが即座に可能となる。「声」なき存在は「遠くの声」にすぎない。よって近くに行けば(=時間が経てば)、その「声」は聴こえるのである。

このように「声」なき存在は、異世界に存在するのではなく、地平上に「まだ」という状態で潜在しているものとして位置づけられる。それは異世界のものであるために絶対的に不可知なのではなく、少なくとも理念的には未来のある時点で解釈されることが想定されている存在である。このような意味でローティにおける解釈(学)は、絶対的な不可知論ではなく、「時間的不可知論」ともいうべき立場をとることで可

能となっていると思われる⁽³⁶⁾。

そして、さらにここからもう一つ重要なポイントが導き出せる。それは「声」が、「表象 (representation)」可能なものとして想定されていることだ。「声」なき存在は、時間的な地平上に潜在的に位置づけられているので、他人（例えば作家）が鋭い感性によってそれを聴き取り、その「声」を「代弁」して「表象」することができる。例えば『アンクルトムの小屋』を読めば、ある抑圧構造とその抑圧により「声」なき存在となっていたものに「われわれリベラル」は気づき、そのような者として解釈することができる。つまり「声」なき存在は、解釈されることで「〇〇である者」として「表象」され、アイデンティファイされる（位置づけられる）のだ。こうして「声」なき存在は、日常性という地平に顕在化し、「われわれリベラル」の内に回収されて「残酷さ」は回避される。またこのようなプロセスを通じて「われわれリベラル」は連帯していくことになる。

以上のように二世界区分を批判し、日常性という外部なき地平を論理的かつ倫理的に裏づけつつ、「声」なき存在を「残酷なこと」として回避するローティの思想は、日常性に依拠する哲学のバックボーンとなり得る。日常性において様々な解釈、様々な言語ゲームという多様性が肯定されてアイデンティティの可変性（ネットワーク化）が認められることともあいまって、それが暴力や排除なき地平として想定され得るからだ。また伝統哲学と相違し、「絶対／相対」という設定がない（＝無効になっている）ために、「大きな物語」が終焉したポスト・モダン状況は相対主義が蔓延したネガティブな状態ではなく、多様性を許容する日常性として肯定されること

になる⁽³⁷⁾。

だがローティが語れないこと、語らないこと、はないのだろうか。「よいエスノセントリズム」において本当に「残酷さ」は回避できるのか。そこに暴力や排除は存在しないのか。以下では、ローティが「私的アイロニスト」として趣味の領域に位置づける思想家⁽³⁸⁾、とりわけハイデガーとその影響下にある思想によりつつ考察を進めたい。

(2) 「日常性」の臨界点：ハイデガーと構造論的不可知論

ハイデガーによれば、「現存在」は日常性において「頹落」した「世人」として「公共性 (Öffentlichkeit) のうちへと被投されている⁽³⁹⁾」。もちろんこれは、「頹落している非本来的／頹落していない本来的」という評判の芳しくない区分を前提とするものであるが、ハイデガーは「現存在」が日常性においては「世人」として頹落しているので、まずその非本来的な領域を分析対象としている。日常性への配慮があり、ドレイファスはここにハイデガーとプラグマティズムの共通点をみている⁽⁴⁰⁾。

またハイデガーが「公共性」と現代技術との関連をみることなどからわかるように⁽⁴¹⁾、「公共性」や日常性は超歴史的なものではなく、現代（近代）に固有なものと考えられている。ローティとの対比でいえば、「夢か現実か」が無効にされて行為が進行することは、「語りの糸口とされた手がかりという地盤」を喪失した「空談」が浮遊することであり、それが曖昧で好奇心にみちた「公共性」を形づくっている⁽⁴²⁾。日常性や「公共性」といったものへの価値的な評価はさておき、ハイデガー、ローティ共にそれを現代に固

有なものとして注目している点では共通する。

ハイデガーは「空談」について、「誰もがかき集める空談は、真正の了解可能性を免除するばかりではなく、無差別な了解可能性をつくりあげるのだが、そうした了解可能性にはもはやなにひとつ閉鎖されていない」といつている⁽⁴³⁾。空談は、真なる了解可能性を迂回する、無限な了解可能性を確保する、閉鎖的ではなくオープンである、という性質をもつ。つまり空談において解釈が無限に遂行されることで、「公共性」というオープンな領域が現われる。浮遊する空談が「公共性」を「声」で充満させるのだ。

ここで重要なのはハイデガーにおいて、その「公共性」という万人に開かれたオープンな領域においてこそ、真正の了解可能性、端的に言えば本来性が隠蔽されるということだ。「声」が充満することでむしろ隠蔽されるものがある。ハイデガーはそれを「開示することが閉鎖することにひっくり返る」と表現している⁽⁴⁴⁾。

解釈における開示の連関が、無限の地平を形づくる。解釈されて無限の地平に置かれることは、万人に開かれた「公共性」のうちに取り込まれることを意味しよう。それは万人のものであるゆえ、逆に誰のものでもない地平である。誰のものでもない地平においてこそ、「声」は「表象」可能なものとして流通し「数と凡庸」的なものとなる。ここにおいて、表象可能性は代替可能性となり、「表象」は「代理 (representation)」をも意味することになる。したがって、ハイデガーにとってリプレゼンテーションは、「残酷さを回避」というよりも、代替可能な「数と凡庸」を象徴するものであろう⁽⁴⁵⁾。代替可能な「数と凡庸」が現れる無限の地平において、「代理＝表象 (representation)」されない「声」が奪わ

れる。ただしそれは、まだ解釈されていないという意味で潜在化しているものではなく、開示されることにおいて（遂行的に）隠蔽されるものである。したがってそれは直線的な時間軸としての地平上の「遠い声」ではない。このような意味でハイデガーの立場は、時間的不可知論とは相違する。

周知のようにハイデガーは、「存在者」と「存在」や、「非本来的／本来的」という区分を設定している。だが注意すべきなのは、ハイデガーが伝統的な二世界区分することで、ローティの時間的不可知論と相違するのではないということだ。それについて以下でみていこう。

ハイデガーにとって「存在」は、むしろ「無」である。これは「存在」が世界内における「一存在者」ではないことを意味する。だがハイデガーによれば、「存在」は単に非本来的な存在者の世界ではないとか、頹落した空談がない、などと否定形で表現されるものでもない。むしろ「存在者がある／ない」ということは、「存在者」の世界において問題となるものだ。したがって「存在」についての問い、つまり「存在問題」は、「存在者がある／ない」ではなく、「無がある」というように（存在者ではなく）「無」を主語にした形式において設定されなければならない⁽⁴⁶⁾。このような意味で、「存在者（の世界）」と「存在」には「存在論的差異」がある。だがこれは、「現象／実在」という伝統的な二項図式ではない。「存在」は到達すべき一つの世界、つまりは異世界ではない。「存在者がある／ない」世界の成立において「無がある」事態が隠蔽されるからだ。

このような意味でハイデガーは「存在者がある／ない」と「無がある」を区分する。これを本論考の文脈でいえば、「声」が充満する地平に

において「声がある (=解釈された) / ない (=解釈されていない) や「空談をする / しない」こととは相違する、「沈黙 (無) がある」ことへの問いがあるということだ。つまり現存在の日常性、すなわち「代理=表象」可能で代替可能な「公共性」という万人に開かれた無限の地平が、その存立構造上要請してしまう「沈黙」があるという視座である。解釈されて「公共性」や日常性の地平上に位置づけられることで、「代理=表象」されない固有性が喪失される。このようなハイデガーの視座を時間的不可知論と区別するために、「構造論的不可知論」とも呼ぶことができよう。これはまた「声」が「近い / 遠い」という図式において地平上に一元化されることなく「存在論的差異」をもつ、つまりは「声」が二重化されることを意味する。「声がない (=解釈されていない)」ではなく、むしろ「沈黙の声がある」が問題となる。したがってハイデガーにおいて本来性は「沈黙の声を聴く」、つまりは決して「代理=表象」されない固有性が現れること、において実現するというストーリーが描かれることになる⁽⁴⁷⁾。

ハイデガーもローティと同様に日常性へ着目し、それに対する外部の異世界を単純に想定はしない。だが時間的不可知論と相違しハイデガーにおいては、むしろ解釈されることで「声」を奪われるもの、顕在化するときには隠蔽されるもの、が問題となる。ハイデガーとローティは、日常性への配慮において共通するにもかかわらず、「声」への配慮においていわば「あべこべ」なのである⁽⁴⁸⁾。

(3) 「日常性と声」の臨界点：スピヴァクとサルタン

スピヴァクはハイデガー的構図を継承しつつ、その存在が言説の領域から排除されている「サルタン」は語ることができるのか、という問題を設定する。「どのような声-意識 (voice-consciousness) でもってサルタンは語ることができるのだろうか⁽⁴⁹⁾」。スピヴァクは、サティー (寡婦殉死の習慣) について書かれたエドワード・トムソンの著作に注目する。そこでは、「理性ある人間性の透明な声であろうとしている」人物の立場から「一つの連続的で均質なインド」が構築されている。インドは一つの「声」に収斂されることで、「一人の良識ある人物」によって「代理=表象」されることが可能となるのだ⁽⁵⁰⁾。

またここでトムソンは、サティーを「貞節な」と不正確に訳しているという。だがそう解釈されたことこそが、「その女性主体を二〇世紀の言説のなかに挿入するために、イギリス側が与えた許可証」なのである⁽⁵¹⁾。ではより正確な訳語を当てること、つまりは解釈し直されること (re-present) で、「その女性主体」は正確に「代理=表象」されるのであろうか。

事態はそう単純ではない。スピヴァクは寡婦殉死の是非を問うことにおいて配置された「弁証法的に連動した二つのセンテンス」に着目する。一つは「白人の男性たちが茶色の女性たちを茶色の男性たちから救い出している」であり、もう一つは「女性たちは実際に死ぬことを望んでいた」である⁽⁵²⁾。一つ目はイギリス人のそれであり、家父長制や遅れたインドの文化において被害を蒙っている客体として「茶色の女性たち」は解釈されている。二つ目はインド人男性のセンテンスであり、「主体として自由な選択をした

女性」として解釈されている。スピヴァクは、これを「主体としての身分と客体としての身分の間で暴力的なアポリア（どちらであるのか決定しがたい状態）に追い込まれている」状態と表現している⁵³。「インド人女性」は、イギリス人とインド人男性の解釈に二重に帰属することにおいて決定不可能⁵⁴な存在となり、そのような意味でサバルタンなのである。それは、すでに存在しているがまだ解釈されていない「声」なき存在者ではなく、「互いに相手を正当化する」ような「近代（＝イギリス人）対「土着（＝インド人男性）」という拮抗する言説が成立する場においてサバルタンとなるのだ。

したがって単純に、インド人女性に語らせることで第三のセンテンスをたちあげることも、より正確に解釈した他のセンテンスをたちあげることも不可能となる。言説Aにおいてサバルタンとなることと、言説Bにおいて積極的に語り語られる存在とは、単純に違って違うからだ。むしろこのように別の言説で「代理＝表象」するという視座は、時間的不可知論に依拠したものである。だがここで問題となっているのは、言説という解釈系の成立において、遂行的に「声」なき存在が産出されることなのである。

「抑圧されている」客体、あるいは「自由に死を選択した」主体、として存在すること（＝解釈されること）は、それぞれそのような「声」を「所有」し内面化した存在となることを意味する。だがサバルタンは、言説の狭間で「声」が「所有」できないというアポリアにおいて（あるいはアポリアとして）現れる。

ローティ的な時間的不可知論は、日常性において「声」を解釈することでそれを分配する。「声」なき存在は、様々に解釈されることで「○

○である者」として「表象」され、多様な「声」を「所有」することが可能となる。つまり、あるアイデンティティをもつ存在として、日常性という外部なき地平上に位置づけられる。多様な差異（＝アイデンティティの多様性）が承認されつつ「われわれリベラル」の内に回収されるのだ。他方ハイデガーは、決して分配されえない特権的なひとつの「沈黙の声」を「所有」することで、日常性への抵抗を目論むというストーリーをたちあげる。「○○である者」（＝表象）とは相違する固有性を模索するのである。これに対してスピヴァクは、ローティ的な「声」なのか、ハイデガー的な「沈黙の声」なのか、というように「声」の質を争点にするのではなく、「声」の「所有」という問題圏に移行している。つまり、「表象」されることで多様で可変的なアイデンティティをもつこと、「代理＝表象」不可能な者として固有な自己を定義すること、と相違しアイデンティティそれ自体への批判的な視座があるのだ。

結びにかえて

以上、ローティの思想を「日常性」という論点に着目することで、伝統哲学との差異を明らかにしつつ、その意義を確認してきた。また同時に構造論的不可知論の系譜によりつつ「声」へと着目することで、ローティおよび日常性に依拠する思想が孕む課題の一端を示すことができたのではなかろうか。

視覚から聴覚へメタファーが移行することにおいて、「声」に一元化された日常性が現れる。そしてその「声」を聴き取るという解釈の作業が、「声」なき存在という「残酷さ」を回避するとされる。だがハイデガーやスピヴァクにより

つつ明らかにされたように、むしろそのような解釈においてこそ隠蔽されるものがある。つまり「声」なき存在が「表象」されて日常性という地平上に置かれる（アイデンティファイされる）ことがまた、新たな（別の）形態の排除の構図を導出してしまふのだ。しかしローティにおいて解釈は、日常性を形づくるための前提であり、それ自体への「問い」が存在しえない。解釈が拮抗する可能性のみならず、解釈そのものが隠蔽してしまうものや、拮抗する解釈において隠蔽されるものの可能性、さらには解釈の不可能性、といったものに関する問いや批判の余地が、ローティには存在しえないのだ。バーンスタインは、ローティには「人間が互いに議論・討論する」ための「公共圏」がないといっているが、それはこのような意味でとらえられよう⁽⁵⁾。あるいは逆に、ローティが肯定するプラグマティズムが動く地平としての日常性において「問い」えない問題が存在する以上、「パブリック＝公開・開示」という性質をもつ圏域である「公共圏（public sphere）」という批判的ディスコースの場が、つねに要請されるということがいえよう。

したがって本論考で考察したハイデガーの「沈黙の声」や、スピヴァクによる「声」と「所有」という問題設定をふまえつつ「公共圏」の可能性を模索することが重要となってくると思われるが、それについては今後の課題としたい。

〔投稿受理日 2003.9.30／掲載決定日 2003.12.19〕

注

- (1) G・サーナス、北澤祐他訳「エスノメソドロジー—社会科学における新たな展開—」『日常性の解剖学』マルジュ社、1995年、12頁。
- (2) M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard U.P., 1987, p.21. (大川正彦他訳『解

釈としての社会批判』風行社、1996年、26–27頁）。同書には、訳者によって「暮らしに根ざした批判の流儀」（傍点引用者）という副題がつけられている。

- (3) R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, p.xvi, p.xxxii. (以下 PSH とする)。(須藤訓任訳『リベラル・ユートピアという希望』岩波書店、2002年、12、39頁)。
- (4) *Ibid.*, p.27. (同書、85頁)。
- (5) R. Rorty, “Habermas and Lyotard on Post-modernity”, in *Praxis International*, Vol.4. No.1, 1984, p.35. (以下 HLP とする)。(富田恭彦訳「ポスト・モダンについて—ハーバーマスとリオタール」『思想』744, 岩波書店、1986年、130頁)。
- (6) R. Rorty, *Philosophy and Mirror of the Nature*, Princeton U. P., 1979, p.371. (以下 PMN とする)。(野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書、1993年、431頁)。なおこの点については後に詳しく論じる。
- (7) ローティは、プラグマティズムの批判者によりそれが「新ぼかし主義 (new fuzziness)」と呼ばれていることを受け入れ、「われわれぼかし主義者 (we fuzzies)」とさえいっている。R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge U.P., 1991, p.38. (以下、ORT とする)。
- (8) クイパーズはこの点に関して、ローティはカント的実在の世界を拒否し「直感的でよく慣れ親しんだ日常的経験の世界」をみていると指摘している。R. A. Kuipers, *Solidarity and the Stranger: Themes in the Philosophy of Richard Rorty*, University Press of America, 1997, p.107.
- (9) PSH, p.xxii. (日本語訳、21頁)。
- (10) ハーバーマスは、「後期資本主義」の特徴を「国家の社会化と社会の国家化」にみている。もちろんローティとハーバーマスの文脈やニュアンスに相違はあるが、ハーバーマスも、ある二つの領域の境界が曖昧化することに現代の特質をみている点は興味深い。J・ハーバーマス、細谷貞雄訳『公共性の構造転換』第二版、1994年、231–236頁。
- (11) ローティは、「大きな物語」はもう必要ないという点に関してリオタールに同意している。HLP, p.41. (日本語訳、137頁)。
- (12) 「探究に対する反表象主義的な見解は、文化的適

- 応から生じるエスノセントリズムから逃れるためのスカイフックを残さない」。ORT, p.2.
- (13) R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge U. P., 1989, p.xiii. (以下 CIS とする)。(斎藤純一他訳『偶然性・アイロニー・連体ーリベラル・ユートピアの可能性』岩波書店, 2000年, 1頁)
- (14) *Ibid.*, p.50. (同書, 109頁)。相対主義に関するローティの見解については以下を参照。CIS, 3chap., PSH, pp.11-42.
- (15) ORT, p.204.
- (16) *Ibid.*, p.2.
- (17) CIS, p.198. (日本語訳, 411頁)。ローティは、「エスノセントリズムという概念を反表象主義と政治的リベラリズムを連結するものとして使用する」といっている。ORT, p.2.
- (18) *Ibid.*, p.207.
- (19) ローティは、「種族, 宗教, 人種, 習慣, その他の差異」を認めたくえでの「連帯」を主張している。CIS, p.192. (日本語訳, 401頁)。
- (20) 渡辺は, エスノセントリズムを表象主義を拒否した当然の帰結としての「今いるところからスタートせよ」という明快なメッセージとして受け取っている。(渡辺幹雄著『リチャード・ローティーポスト・モダンの魔術師』春秋社, 1999年, 168頁)。他方で井上は, リベラリズムにおける普遍性擁護の立場から, ローティのエスノセントリズムを思想的後退とみなして辛辣に批判し, また逆の立場からハーバーは, ローティを「文化帝国主義」といって批判している。(井上達夫『他者への自由—公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社, 1999年, 118頁。H. I. Haber, *Beyond Postmodern Politics*, Routledge, 1994, p.66.) またローティのエスノセントリズムに関する考察としては, 平田忠輔『リベラリズムとプラグマティズム(2)—リチャード・ローティのエスノセントリック・リベラリズム—』『山梨県立女子短期大学紀要』第33号, 2000年, を参照のこと。
- (21) CIS, p.xv. (日本語訳, 5頁)。
- (22) R. J. Bernstein, *The New Constellation*, Polity Press, 1991, p.238. (谷徹他訳『手すりなき思考』産業図書, 1997年, 372頁)。
- (23) CIS, p.xv. (日本語訳, 5頁)。
- (24) この点については, 渡辺, 前掲書, 251-256頁, に詳しい。
- (25) CIS, p.94. (日本語訳, 192頁)。
- (26) PMN, 3chap. (日本語訳, 3部以下)。
- (27) L・ウイトゲンシュタイン, 藤本隆志訳『哲学探究』『ウイトゲンシュタイン全集8』大修館書店, 1976年, 43節, 19-21節。このようなウイトゲンシュタインの言語ゲーム論の影響下に, J・L・オースティンに筆頭とする「日常言語学派」が生まれる。
- (28) これは, デリダの『グラマトロジー』を意識した見解である。言語が外的な実在から解放されることで, 言語内での純粋な「現前」が可能となる。したがってデリダによれば, 純粹現前を志向する「ロゴス中心主義とは, 表音的の文字言語〔表音文字〕(たとえばアルファベット)の形而上学」である。J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, 1967, p.11. (足立和浩訳『根源の彼方に グラマトロジーについて』上, 現代思潮社, 1972年, 16頁)。
- (29) ウイトゲンシュタイン, 前掲書, 66節。
- (30) 「地平」という語は, フッサールを意識して使用した。フッサールは「各人の意識において, また結合によって成長する包括的な共同意識において, 同じ一つの世界が, 一部はすでに経験された世界として, 他の一部はすべての人の可能的経験の開けた地平として恒常的に妥当するものとなり, 連続的に残存していることになる」といっている。経験の可能性としての〈無限に開かれている地平〉は, 実体論を批判するフッサールやメルロ＝ポンティの現象学的な視座を支えるものである。E・フッサール, 細谷恒夫訳『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』『世界の名著 ブレンダーノ フッサール』中央公論社, 1980年, 538頁。
- (31) PMN, pp.315-22. (日本語訳, 367-374頁)。解釈という観点からローティとガダマーを論じたものとしては以下を参照。R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1983. (丸山高司他訳『科学・解釈学・実践』岩波書店, 1990年)。
- (32) PMN, p.318. (日本語訳, 370-371頁)。
- (33) CIS, p.94. (日本語訳, 192頁)。
- (34) *Ibid.*, p.94, p.xvi. (同書, 192, 7頁)。
- (35) この点についてホワイトは, 日常性における「無関

心」を回避するために、ローティが「好奇心」に注目していると指摘している。S. K. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge U.P., 1991, p.92. (有賀誠他訳『政治理論とポスト・モダニズム』昭和堂, 1996年, 119頁)。

(36) このような時間論ないし時間軸は、デリダによって「意味論的地平ないし解釈学的地平」と呼ばれている。デリダは、このような地平を前提とした「多義性 (polysémie)」と、そこに還元不可能な多様性としての「散種 (dissémination)」ないし「エクリチュール」を「隔て=逸脱させる」必要があると述べている。J. Derrida, *Marges, Minuit*, 1972, p.376. (高橋哲也他訳『有限責任会社』法政大学出版局, 2002年, 25頁)。ローティは「視覚的メタファー」という表象図式は否定するが、後述するように地平を前提とした解釈によるリプレゼンテーションは認めるといえる。

(37) ローティは自らの解釈学的実践について、「共通の地盤によって統一することに対する戦い」である述べている。(PMN, pp.316-18. 日本語訳, 368-371頁)。また注(10)で指摘したように、ローティは差異を認めたくえでの連帯を志向する。だがローティは、いわゆる「差異の政治」や「アイデンティティの政治」に関して、それが連帯を志向していないとして評価しない。(PSH, pp.235-7. 日本語訳, 291-296頁)。このようなローティに対しては、「多元主義 (pluralism)」を否定しかねないという批判 (Haber, *op.cit.*, pp.67-8.) や、「対立のもつ重要な役割や、多元社会において対立が果たす重要な統合機能」を理解できずに「われわれ/彼ら」という関係を克服すべきものと想定している、という批判がなされている。(C. Mouffe, “Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy” in C. Mouffe, ed., *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, 1996, pp.8-9. 青木隆嘉訳『脱構築およびプラグマティズムと民主政治』『脱構築とプラグマティズム』法政大学出版局, 2002年, 14-15頁)。だが単純に、多元性の名のもとにローティを批判することはできない。このような批判は、「普遍性 (全体性) か差異 (多様性) か」という問題設定においてなされているが、本論考では以下で「解釈」と「声」に着目してローティの問題点を検討している。

(38) ローティは哲学を「公私」に区分する。公的な哲学は、政治的な領域において「われわれリベラル」を弁明しその連帯に貢献するもので、私的な哲学は個人的な自己創造に役立つものとされる。ニーチェやハイデガーなど場合によっては反リベラルな言説も排除されることなく、趣味の領域で効力を発揮するものとして承認される。このような哲学が「私的アイロニー」と呼ばれるが、ローティにおいては、反リベラルなものも含む多様な思想が日常性に位置づけられるといえる。CIS, 2chap. (日本語訳, 第II部)。「公私」その他のローティにおける様々な区分については以下を参照。須藤訓任「対立の転軸—ユートピアン・ローティ」『思想』909, 岩波書店, 2000年。

(39) M・ハイデガー, 原祐他訳『存在と時間 II』中公クラシックス, 2003年, 92頁。

(40) H. L. Dreyfus, *Being in the World*, MIT Press, 1991, pp.6-7. (門脇俊介監訳『世界内存在』産業図書, 2000年, 7頁)。ただしドレイファスによると、解釈学の応用の仕方ではハイデガーとローティは相違する。(Ibid., p.343. 同書 37頁)。またクイパーズは、ハイデガーにおける「世界内存在という基点」は、ローティにおける「エスノセントリズムの不可避性」を意味すると指摘している。Kuipers, *op.cit.*, p.101.

(41) ハイデガー, 前掲書 I, 328頁他。

(42) 同書 II, 第三十五節以下。

(43) 同書, 97頁。

(44) 同書, 98頁。

(45) ハイデガーにおける「数と凡庸」については、西谷修『不死のワンダーランド』講談社学術文庫, 1996年, を参照のこと。そこで西谷は、「数と凡庸」の政治形態がデモクラシーであると指摘している。165頁。

(46) M・ハイデガー, 川原栄峰訳『形而上学入門』平凡社ライブラリー, 1994年, 324頁以下。ハイデガーは、「無」を「ない」として思考してきた形而上学を批判している。他方でカルナップは、「無」についての問いは言明を支える論理形式を言明の内容にしている、つまりは思考形式を思考対象にする「形而上学的擬似言明」であるとしてハイデガーを批判している。内田種臣訳『言語の論理的分析による形而上学の克服』『カルナップ哲学論集』紀伊國屋書店,

1977年, 19-24頁。

- (47) これは「おのれのもっとも固有なものとしての死への先駆」であろう。地平の無限性に非本来性をみるハイデガーは、死への先駆により有限（＝代替不可能性）を確保しようと目論む。（ハイデガー『存在と時間 III』74節）。またこの点に関連して、ハイデガーの影響下にあるアレントは、表象を what, 固有性を who として区別している。（H. Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., University of Chicago Press, 1998, 5chap. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫, 1994年, 第5章）。例えば、アメリカ人, 黒人……は、あくまで属性（＝それが何であるか）であり、個々人の固有性（＝誰であるか）を現しているわけではない。動物扱いを受けていた「声」なき奴隷が、白人と同じ人間である黒人として表象され日常性に位置づけられたとしても、個々人の固有性はむしろ集団の属性（表象）に一元化されることで奪われる。つまり「〇〇である者」としてアイデンティファイすることで、多様な解釈（＝多様なアイデンティティ）や、解釈の可変性（＝アイデンティティの変容）が認められるとしても、固有性は現れないということだ。
- (48) ローティは『存在と時間』について、「ハイデガーは彼が使うフレーズでいえば、「存在とは何であるか」に関する教養小説を書いている」といつている。CIS, p.117. (日本語訳, 234頁)。ローティのハイデガーをはじめとする「私的アイロニスト」に対する見解については以下も参照のこと。Essays on Heidegger and Others, Cambridge U. P., 1995.
- (49) G. Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in C. Nelson and L. Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, p.285. (上村忠男訳『サバルタンは語ることができるか』みすず書房, 1998年, 44頁)。
- (50) *Ibid.*, p.305. (同書, 106頁)。
- (51) *Ibid.* (同書, 106-107頁)。
- (52) *Ibid.*, pp.297-8. (同書, 81-82頁)。
- (53) *Ibid.*, p.306. (同書, 110頁)。
- (54) デリダによれば、この「決定不可能性」はエクリチュールの二重帰属から生じるものである。例えば、war なるエクリチュールは、英語でもドイツ語でも読まれる（解釈される）ことが可能である。そのような意味で、war は二つの解釈系に所属する。だがそれが英語かドイツ語で発音された（解釈された）後には、「二重所屬」それ自体は消滅してしまう。J. Derrida, “Des Tours de Babel” in *Psyché, Galilée*, 1987, pp.207-8. (高橋允昭編訳『バベルの塔』『他者の言語』法政大学出版局, 1989年, 8頁)。
- (55) Bernstein, *The New Constellation*, pp.284-5. (日本語訳, 445頁)。またバーンスタインと同様に、平田もローティにおける「公共空間」の欠落について言及している。（平田, 前掲書, 146頁）。なおバーンスタインはここで、public space という語を用いており、通常それは「公共空間」と訳される。（訳書でもそうされている）。これに対して本論考で用いた「公共圏」は通常、public sphere の訳語であり、これは「国家が社会化し社会が国家化した『後期資本主義』において「構造転換」することで消滅したÖffentlichkeit（というハーバーマスの述語）の英訳である。だが他方で、先述のハイデガーの「公共性」もまた、Öffentlichkeit である。このように用語をめぐる状況ひとつをみても「公共圏（public sphere）」（の可能性）の困難さが端的に現れていると思われる。このような点をも考慮に入れつつ、ここでは「公共空間」や「公的空間」ではなく、あえて「公共圏」という語を使用した。ハーバーマス, 前掲書, や C. Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1996. (山本啓他訳『ハーバーマスと公共圏』未来社, 1999年)などを参照。