

論文

偶然性のリベラリズム

—ローティによるリベラリズムの再構築—

大賀 祐 樹*

I 自由における必然性と偶然性

人間が自由であるとはどういうことか?という問いは、西洋の哲学史を通じて常に議論され続けてきたことであり、その間様々な種類の言説が著わされてきたが、R. ローティの分析によると、西洋哲学史において特に合理的な考え方をとする哲学者達の間において、自由と道德に関する議論はある共通の特徴を持っていた。それは、人間の自由とはある種の必然性に従った時にもみ実現され得るとするものであり、そのような考えを持つ哲学者として、特にプラトンとカントの名が挙げられている。

必然性に従った自由とは一見すると逆説的なもののように思えるが、それは一体どのようなものなのだろうか? 日本語における「自由」という語の意味には、広辞苑のの意味として挙げられている通り、「心のままであること。思う通り。自在。(古くは勝手気ままの意に用いた。…)」ということであり、自分が思い通りに好きなことをするという意味がある⁽¹⁾。一方、オックスフォード現代英英辞典には次のように書かれている。Freedom…①「言いたいことを誰にも止められることなく言うための権利」。Lib-

erty…①「政府や権力から多くの制限を受けることなく生き方を選択する自由 (freedom)」FreedomとLibertyの違い、一般的にLibertyのほうが束縛から逃れようとするより強い意味での自由であるとされているが、同義として使用されることも多く、実際にI. バーリンも[Berlin 1958: 168] この二つを特に区別して使用しない、という断り書きをしている。英語の語義としては、日本語のの語義よりも若干政治的な色合いが強まった程度という印象を受ける。では、自由は哲学的にはどのように考えられてきたのだろうか?

そもそも、西洋の世界観はキリスト教神学の世界観によって規定されてきたわけであるが、キリスト教神学にとっての宇宙とはコスモス(cosmos)であり、全て神によって創造された秩序が支配する世界のことである。そのため、宇宙の全ての現象は秩序立った法則によって起こっており、全ての法則を解明すればありとあらゆる物事を説明することが出来る、というのがキリスト教神学の自然観であり、またその考え方は近代以降にも自然科学者達によって引き継がれていった。すなわち、このような考え方によると、世界の全ては必然性によって規定さ

*早稲田大学大学院社会科学部研究科 博士後期課程1年

れており、偶然性もまた必然性の系列がある種の必然によって結びついて引き起こされたものである。全ての法則を解明すればその偶然に至る必然性が解明されるであろう、という答えに行き着くことになる。

そのような自然観は、さらにギリシャにまで溯ることができる。ギリシャ人にとって、宇宙の生成の最初の原因を与えたのがデミウルゴスという神である。デミウルゴスは無秩序な混沌の中から秩序を作り上げるが、宇宙の物的で可視的な部分と、その宇宙を支配するための魂の部分とに二分した。そして、宇宙は理性を備えた魂によって身体（物体）が支配されるという、一種の生き物であるとされ、二元論的な世界観が誕生した。人間もまた、そのような宇宙の構造に似せて制作されたとされ、魂と理性によって宇宙の秩序を知覚することが出来る動物である、と考えられた。そのような世界観における、ギリシャ人にとっての自由とは法（ノモス）の下で実現されるものであった。ペリクレスの葬送演説は、アテネのポリスにおける市民の自由を賛美するとともに、自由人のポリスへの献身の務めを説いていたし、ソクラテスは他の選択肢が与えられたにも関わらず、自らの意志でポリスの法に従い刑死することを選んだ。このようなところに、西洋における秩序が善とされ混沌は排除されるべきものであるとされる伝統の根本が見られる。そのため、西洋においては各々が好き勝手にやりたい放題の行動をすることは、ただいたずらに混沌を招くだけであり、望ましい状態の自由とはむしろ秩序に則りある程度の制限を受けたほうが実現されるという、一種の逆説的なものとして考えられたのである。そして、そのような自由についての考

え方を哲学的により強固なものとしたのがカントであった。

先に挙げた、偶然性もまたある種の必然性によって解明することが可能なのではないかとという問題もまた、キリスト教神学における「決定論」以来の伝統的な問題である。すなわち、宇宙を創造した神が本当に存在し、全知全能の力によって全ての出来事を知り、予見することが出来るのであれば、人間の行為も全てが神によって予定されているものであり、人間の自由意志というものも存在しない、とするものである。カントはこのような問題に対し、自然の「出来事」と人間の「行為」を区別することによって、「決定論」と「自由意志論」とを両立させようとした。もしも、「決定論」が全てにおいて正しいとするのならば、人間に意志の自由は存在しないということになり、「行為」において人間がその行為をすることを選択したということは神によってあらかじめ決定されていたということになるので、その行為を行った人間に責任が課せられないということになってしまう。つまり、例えばある人が殺人を犯したとしても、殺人という行為を行うことはあらかじめ決定されてしまっており、その本人が自由な意思で決定したわけではないので、その責任は問われないのではないかとという疑問を呈することも可能になってしまうのである。人間の行為に何らかの道徳的責任を課すためには、人間の行為における意志において自らが決定したという想定を設定する必要がある、そのような意味でリベラルな制度の社会においては「自由意志論」が必要とされるのである。そして、このことがカントの自由論の主要な目的の一つであった。

カントの道徳哲学は、理性の認識による英知界と感性による現象界という二元論を想定することによって自由を可能にするわけであるが、さらにその人間の「自由意志」が普遍的な道徳法則たる「定言命法」に従うことによって、真の意味での道徳が達成されるようになる。それはつまり、もし好き勝手に行動をすることが「自由」なのであるとすると、当然他者を侵害することも多々あるであろうし、秩序も保たれないため、それは理性を備えた「人間」のすることではなく、「動物」のすることと同等のことになってしまう。しかし、真に道徳的な人間は理性によって自らの欲望を抑制し、好き勝手な行動をせずに敢えて道徳法則に従うことができる、という意味で「自由」なのである。このように、カントもまたギリシャ人やキリスト教神学と同じように、自由とはむしろ必然的なものに従うことによって達成されるものであると考えた。そして、必然的な「自由」は星辰の運行のような自然科学の法則と同等の普遍的な道徳法則と結びつき、「正しいとされていることを何故正しいと言えるのか？」という問いに、確固とした基礎を与えることができたのであった。

ローティは、そのように自由を必然性に従わせるものとして考えることに対して疑問を持っている。プラトンもキリスト教もカントも、必然性・自由・道徳が結合し、合理的な体系を築き、そして必然的な正しさを発見することができれば普遍的な道徳を築くことができ、公的に正しいことが私的にも同様に正しいとされるような、一貫した体系となると考えていた点で、共通している。特に、プラトンは必然性と客観性を司る哲学から、偶然性と主観性を司る詩を

排除した。彼らは「自由」とはどのようなことか、という問いに対して正確な解答が実在しているという信念を共有していたのである。

それに対し、ローティにとって「自由」とは何なのか？ローティが「自由」という概念をどのように定義しているのか？という問いに対する明確な解答は見当たらない。それにも関わらず、ローティは自由を奉ずるリベラリズムを擁護している。そのような一見すると曖昧にも思えるスタンスに対し、批判を加える人も少なくない。例えば、R. パーンスタインは次のようにローティのリベラリズムとデモクラシー擁護論に対して疑問を呈する。

ローティは、偶然性や歴史主義や唯名論についての自分の主張をあまりにもラディカル化するので、人間の行為や意図やプロジェクトについて語ることがそもそも（彼のボキャブラリーのなかで）意味をなすのかということにさえ、疑問に思えてくるのである。…残酷さを排除するために考案されたプロジェクトが逆の結果を持つということも、まったく同様に起こり得るだろう。というのも、何が起こるにせよ、すべてはまったく偶然的だからである。…根拠づけのないリベラルな希望をローティが擁護する時、彼の論争的攻撃の標的は…リベラル・ユートピアの実現を妨げる歴史的な傾向生（必然性）が働いているという主張である。しかし、もしローティの偶然性テーゼを受け入れるならば、絶望以上に希望をもとめる理由はない。なぜなら、われわれが行うことはこのユートピアへわれわれを近づけそうであって、その反対には行かないと期待するいかなる理由もないからであ

る。[Bernstein 1991: 277]

つまり、ローティの議論では結局のところ何故リベラリズムとデモクラシーを擁護できるのか？という事の根拠が弱いというのである。

ところが、ローティのリベラリズム、政治思想のポイントはむしろそのような根拠が弱いというところにこそあると思われる。それは、ローティは根拠の弱い議論をしているのではなく、むしろ強い根拠を持つということを意図的に避けているからである。バーンスタインはこのところをしっかりと理解した上で、敢えて弱点として批判しているわけであるが、ではローティはどのようにして強い根拠を持たないリベラリズムを構想するのだろうか？

ローティのリベラリズムがどのようなものであるかということをはっきりと明らかにする前に、まずはローティが必然性と偶然性の問題をどのようにとらえているかを明らかにする必要がある。ローティは『偶然性・アイロニー・連帯』という著書の中で、まさにそのタイトル通りにこの問題を取り上げている。ローティの議論の出発点は、哲学的な心身二元論の批判と認識論哲学批判であるが、ここで重要なのは、ローティがカントの論じるような形而上学的二元論を批判するという点である。カントは英知界と現象界という二元論を想定することによって「自由意志」と「決定論」のアンチノミーを解消しようとしたが、それに対しローティは次のように論じる。

真理がそこに在る—真理が人間の心から独立して存在する—ということはない。何故なら、文がそのような形で存在し、そこ

に在るということはないからである。世界はそこに在る、しかし世界の記述はそこにはない。世界の記述だけが真か偽になることができる。世界そのものだけでは—つまり人間存在が記述行為によって補助しなければ—真や偽になりえないのである。世界と同様、真理もそこに在るという思いつきは、世界それ自身の記述を持った存在者の創造物だと見なしていた時代の遺物である。[Rorty 1989: 4-5]

いわゆる「言語論的転回」においてヴィトゲンシュタインが人間の思考の限界を設定した後、人間の認識というものは全て言語によって表されるという考えが主流になったが、そのように考えると、世界の現象も全て文によって表されることになる。しかし、言語や文といったものは人間が作り出したものである。「真理」もまた人間が作り出したものとなる。ということは、世界の「真理」を外から認識するようなアルキメデスの点として、カントが想定した二元論は成り立たなくなる。そして、この考え方にはもう一点問題がある。それは、論理実証主義的な「真理の対応説」の発想である。つまり、世界と文が直示的に対応し、ある文はある事態と正確に、ローティの言葉で言うと「自然の鏡 (Mirror of Nature)」のように歪み無く写し取っているという考え方である。ローティは続けて次のように論じる。

世界は話さない。ただ、私たちのみが話す。私たちがいったんある言語を自分自身にプログラミングしてしまえば、世界が原因となって私たちが何らかの信念をいだくことが可能

になる。しかしながら、世界が私たちに特定の言語を話すことを提案することなどありえない。…私たちがどの言語ゲームを話すべきかについて世界が教えることはないと理解したとしても、それゆえに言語ゲームの決定が恣意的であるとか、言語ゲームが私たちの内面奥深くにある何らかの表現だ、と述べるべきではない。ここから引き出される教訓は…尺度とか（「恣意的な」選択も含んだ）選択といった考えは、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、もはや適切な考えではないということである。[Rorty 1989: 6]

それはつまり、例えばニュートンの体系がアリストテレスの体系を淘汰していくにあたって、ニュートンのほうがより「真理」に近いことを言っていたり、世界が「ニュートン語」を話していたということが発見されたというわけではなく、ニュートンはアリストテレスよりもより上手く世界の現象を説明し予測することが可能な道具を発明した、ということに過ぎないのであり、まさにプラグマティズム的な発想転換をすることである。W.V.O.クワインやD.デイヴィドソンの言語哲学の功績によって、言語が「自然の鏡」のような歪みなきものではなく、全体的な整合性をとるためにあつらえられ、その都度改修され続けていくものであるとされたが、ローティは彼らの思想を受け継ぎ、「真理」や「人間本性」や「言語」といった概念的な尺度（criteria）を放棄することを薦める。物事に尺度が存在しないとすれば、形而上学的な「必然性」という概念の想定も成立しなくなるのである。そして、世界は外在的な必然性によって

支配されているのではなく、われわれが紡ぎだす「物語」が世界を不正確に説明しているというように考え直したほうが、その整合性を整え、改修を続けるにあたって上手くいくのである。その「物語」の内側においては論理的な必然性が成立しているが、どの「物語」がどの文化において主流になるかということは、全くの偶然なのである。

ローティによると、哲学的な必然性を解体し、偶然性を浸透させたのはニーチェとフロイトの二人によってであった。ニーチェはプラトン以来の伝統的な「真理」と「必然性」の概念を転倒させた。そして、カントのように人間と動物の間に特殊な境界線を設けるのではなく、人間もまた動物の一種でしかないということを著述した、そして、自己を発見されるものではなく、創造されるものであるとした。ニーチェは人間についての記述ができるのは、哲学者ではなく、偶然性を受け取ることのできる詩人であると考えた。詩人は言葉にならない言葉、聞こえない音、見えないもの等を感じ取り、偶然性から自己の物語を紡ぎだすことによって「永劫回帰」から逃れられるのである。ローティはまた、フロイトを良心についての考え方に対比させるA.ブルームの見方に同意している。カントは良心を法廷にたとえ、星辰の運行のように規則正しい内なる道徳律によって支配されていて、そこから生み出される必然的で万人に共通する普遍的な道徳によって成り立つものであると考えた。それに対し、フロイトは良心の形成とそこから生み出される道徳感覚を偶然的で、各々の個人に特殊なものであるとした。フロイトは、何故ある人がサディスティックに

なったりパラノイアになったりするのか、ということ。「エディプス・コンプレックス」や「リビドー」という用語や、幼児期の体験という観点から説明をする。ローティにとって重要なのは、それらの用語や体験が実際にある人の「心」に作用し、影響を与えているのかどうかということではない。ローティはそのような「還元主義」を批判しているし [Rorty 1979]、そもそも概念的な意味での「心」というものの想定も批判している。それよりもローティにとって重要なのはむしろ、フロイトがそのような用語や体験によって、個人の良心形成過程を一つの「ファンタジー」として説明したことである。ある人が幼児期にどのような体験をするかということは全くの偶然性に委ねられるし、どのような性格的傾向を両親から遺伝するかということも同様である。このようなフロイト解釈の仕方、決して正統的なものではないだろう。

そのように考えると、道徳における必然性は失われ、個人の道徳の形成過程をより拡大すると、ある文化が何故ある道徳慣習を持っているのか、ということも歴史的な偶然性に支配されることとなる。そして、「自由」という慣習もまた必然性の基礎を抜き取られて、偶然的なものとなるのである。ニーチェやフロイトの影響を受けた20世紀の、特にヨーロッパ大陸の哲学者達は彼らに倣って「自由を偶然性の承認とみる」[Rorty 1989: 26] ようになったが、ではそのような「自由」からはどのようなリベラリズムが生み出されるのだろうか？ それどころか、果たしてそれは何らかの建設的な政治・社会理論を生み出すことが、そもそも可能なのであろうか？

II 可謬性と偶然性

ローティのリベラリズムを考えていくうえで、J.S. ミルのリベラリズムを欠かすことはできない。ローティがミルから直接の影響を受け、その思想に大きく反映させたという形跡はあまり見られないが、ローティがミルのリベラリズムを最大限に評価していることは次のような言葉から明らかである。

人々の私的な生を守ることと、その苦しみを防ぐこととのあいだにあるバランスを最適化することに政府は務めるべきだという J.S. ミルの提唱は、私にはほとんど最後の言葉 2 であるように思われる。[Rorty 1989: 63]

この言葉は、ニーチェやハイデガー、フーコー、といったローティが「アイロニスト (Ironist)」3 と定義し、一般的に「ポストモダン」4 の思想家とされる人々が行った近代社会やリベラリズムに対する批判に対して、それを擁護するために述べられたものである。ニーチェとハイデガーは、近代的な人間性に対して批判をし、その人間性に基づいた近代的な社会制度のあり方にも懐疑的であった。しかし、そもそも社会制度の基礎を覆せば、上層の制度まで覆さなければならぬという考え方は、プラトンやカントの形而上学的に一貫した社会体制という思考形式をまだ捨てきれていないことの現れなのである。ハイデガーがニーチェを「逆立ちしたプラトン主義者」と呼んだように、ハイデガーもまた依然として「逆立ちしたプラトン主義者」であり続けてしまったのであった。もしも、必然性ではなく偶然性に重点を置くのならば、その

ようにプラトン—カント的な哲学と社会制度の関係を構築する必要は無いのであり、哲学的にはアイロニストであっても政治的にリベラルであることは問題とはならないのである。つまり、偶然性に重点を置くということ以上に偶然性を政治の基礎づけとすることは、結局のところプラトンの呪縛に引き戻されてしまうだけになってしまう。ローティが考える理想的なリベラルとは、自らの良心が偶然性を帯びていて、他者に対して相対的であるという感覚を保持している、「リベラル・アイロニスト」なのである。

ローティのリベラリズムは、ミルへの高い評価という点以上に、ミルのリベラリズムとの共通性も多く持っている。ローティのリベラリズムの特徴は、公と私の分離による私的な自由の保護と、残酷さと苦痛の減少という二点に要約される。私的な自由の保護といっても、自然権に基づく古典的リベラリズムや、リバタリアニズムとは大きく異なる。ローティにとっては、権利という概念が「存在する」ということは形而上学的な議論以外の何者でもなく、それもまた「自然の鏡」として放棄されるべきものとなる。ローティの言う公と私の次元とは、「ポストモダニスト・ブルジョア・リベラリズム」という論文に見られるように趣味の次元における議論なのである [Rorty 1991]。この論文において、ローティは「公」をクウェートのバザール(市場)に、「私」を英国紳士のクラブに例えている。バザールにおいては東洋や西洋、アフリカ大陸等様々な土地からやってきた人々が交易を行うが、お互いの文化があまりにも大きく隔たっているため、時には腹が立つときもあるだろう。しかし、そんなときには相手に罵声を浴

びせたい気持ちを抑え、ただ交易による利益を追求すれば良い。つらい仕事が終わった後には、自分の趣味を満たしてくれるようなクラブへ帰って行って、思う存分自らの嗜好を追求すれば良い。つまり、価値観は多種多様なものがあり、お互いに相入れないものも多いが、そのためにいちいち喧嘩をしては社会が成り立たないので、「公」の場においてはお互いの趣味の違いを問題視しないようにする、ということからローティの私的な自由の保護という考え方が成り立っている。

また、公と私の分離ということは、哲学と政治の関係性についても関連している。プラトン以来、哲学はあらゆる学問を基礎づけるものであり、政治や社会制度も哲学によって基礎づけられているものであるとされてきた。しかし、上述したように、ローティの考えるアイロニストの思想家(ニーチェ、ハイデガー、フーコー等)は近代の思想のみならず、社会制度をも否定的にとらえてしまうため、生産的な政治・社会思想を生み出すことは出来ない。ところが、彼らは実際には哲学が他を基礎づける、というプラトンの構造を脱しきれていなかった。そのようなプラトンの呪縛から逃れるために、ローティはクワインによるホーリズムの「全体としての整合性をとる」という発想から、哲学と政治を一貫したものとして考えるのではなく、別々に考えて整合性をとるという考えに至った。つまり、哲学の学問的な地位を万学の王から私的な趣味という次元に変えてしまい、アイロニストの思想を保護する一方で、公的には「残酷さと苦痛の軽減」というミニマムな規則にのみ従うことによって、アイロニーとリベラリズムが同居すること、「ミルの仮面をかぶっ

たニーチェ」でいることが可能となるのである。ローティの公と私の区別はこのように趣味の次元におけるものであり、また哲学を「私」に限定させようとするものであるため、H. アレントのように公的領域と私的領域を哲学的な視点から区別しようとする試みとは異なっている。

そして、近年のローティの政治的著作 [Rorty 1998] に見られるような独自の左翼論はこのように哲学と政治を切り離すことによって、全体的革命を希求しつつもその不可能性から絶望に陥っているポスト・マルクス主義的な左翼に代わって、哲学的なことを問題にせず、現実に存在する貧者や弱者を救済しようとするマルクス主義以前の左翼へと立ち返る必要があると論じることが可能となり、それ以前のローティの思想との連続性が見られる。

以上のような、公と私の分離による私的自由の保護と残酷さと苦痛の軽減というローティのリベラリズムの特徴は、もちろん細かい議論の成り立ちに隔たりがあるものの、ミルのリベラリズムと共通しているところが多い。では、どのような点において共通性が見られるかということを検討していきたい。まず、『自由論』の次の箇所に注目してみよう。

この論文の目的は、用いられる手段が法律上の刑罰というかたちの物理的な力であるか、あるいは世論の精神的な強制であるかにかかわらず、およそ社会が強制や統制の形で個人と関係するしかたを絶対的に支配する資格のあるものとして一つの極めて単純な原理を主張することにある。その原理と

は、人類がその成員のいずれか一人の行動の自由に、個人的にせよ集団的にせよ、干渉することが、むしろ正当な根拠を持つとされる唯一の目的は、自己防衛 (self-protection) であるということにある。また、文明社会のどの成員に対してにせよ、彼の意志に反して権力を行使しても正当とされるための唯一の目的は、他の成員に及ぶ害の防止にあるというにある。[J.S.Mill 1859: 80]

ミルはこのことを未成年者（そして未開人）が保護者の指導によって強制的に自由が制限されなければならないことの理由としたが、逆に言うると自律した個人（または文明）であるならば、正当な理由無しに社会的な干渉を受けることは不当であるとし、私的な自由の保護を論じている。そのような私的な自由の領域とは、第一に個人自身にのみ関わりを持つという意味においてミルが「人間の自由の固有の領域」とした、良心、思想、感情の自由を包括する、内面の自由である。そして、それは個人の意見を発表し出版する自由とも不可分である、とされている。第二に、この自由の原理は嗜好と目的追求の自由、そのための計画を立てる自由、その結果が他人に害を与えない限りにおいてその行為を遂行する自由と結びつく。第三に、ミルはこの自由が個人相互の団結の自由を生むということ挙げた。そして、これらの諸自由が存在している社会でない限り、その社会が自由な社会ではないとした。そして、最後に

自由の名に値する唯一の自由は、われわれが他人の幸福を奪い取ろうとせず、また幸福を得ようとする他人の努力を阻害しようとし

ない限り、われわれは自分自身の幸福を自分自身の方法において追求する自由である。

[J.S.Mill 1859: 83]

と結論づけた。ミルのこの議論のなかから、ローティと同様に私的な趣味嗜好の自由とそれへの干渉からの保護という考え方で、他人に害を与えない限りで自由な行為を遂行することができるということ、言い換えると他人に害を与えることだけは避けなければならないということ、すなわち「バザール」での取引のように他者の価値観を理解しないまでも否定してはいけないということ、「残酷さと苦痛」を与えることだけは回避しなければならないということ、等を読み取ることができるであろう。

しかし、ミルの個人の自由の権利は形而上学的な基礎づけによって成り立っている訳ではない。では、何故このような自由が保障されなければならないかという、それは人間の可謬性が理由として挙げられている。ある人の思想が、社会の大多数の人々から見ると奇異なものに見えるとしても、その人が考えていることが他人に害を与えるものでない限りはその考えがどれほど奇異であっても、その人がそのように考えることを社会は許さなければならない、というのがミルの考え方である。ミルはこの点について次のように述べている。

およそ論駁すべきあらゆる機会が与えられていながら、しかもなお論破されていないからという理由によって、ある一つの意見を真理であると推定することと、ある意見を論破することを許さぬという目的のために、その意見を真理であるとかんがえることの間には

雲泥の差が存在している。われわれの意見を論駁しまた論破する完全な自由は、まさにわれわれが行動の諸目的のためにわれわれの意見を真理であると仮定することを許す当の条件なのである。そして、全能の神ならぬ存在としては、これ以上のいかなる条件をもって、自分が正しいという合理的保証をもつことはできない。[J.S.Mill 1859: 89]

神ではない人間である我々の何人たりとも完全なる「真理」を認識することはできない。このことはヴィトゲンシュタインが『論理哲学論考』において、思考の限界を設定することによって、人間は思考を超えるものを思考することはできないということ、神の視点に立って思考をしようと試みる人間は直ぐさま形而上学的思考に陥り、その人が言うことは全て無意味となってしまう、としたことと同様のことである。

「真理」の存在と、神の知識を持つ教会の無謬性という想定に立ち、異端を弾圧したのがキリスト教であった。しかし、ガリレオの時代の人々には奇妙で誤りであると思えたような考え方も、現代においては真であるとされている。それと同じように、アリストテレスの自然科学体系はニュートンによって修正を加えられた。また、実験や観察によって真偽がはっきりとする自然科学だけでなく、社会制度や道徳も、歴史の進展によってより良いと思われる方向へ改良されている。そのように誤謬が修正されていくのも、まず多様な意見が存在することとを容認するような、社会の寛容さによる自由が近代になるにつれてますます保障されるようになったからである。一見すると奇異な意見であ

るように思えても、それを圧殺せず、存在することを是認し、またそれを公表する自由があれば、いつかその考え方が大勢を覆し、主流となることもあるかもしれない、というのがミルの主張である。

この、ミルの可謬性という考え方は、ローティの偶然性という考え方とリンクするところでもある。ミルは偶然性について次のように言及している。

彼は、他の人々の属する世間の、自分たちと意見を異にすることについて、自分が正しいという責任を、自己の属する世間にとってもらう。しかも、これらの数多い世間の中のいずれが彼の信頼の対象となるかは、単なる偶然の決定するものであって、ロンドンにおいては彼を国教徒たらしめるのと同一の諸原因が、北京においては彼を仏教徒または儒教徒たらしめたであろうということは、毫も彼を悩ますことが無いのである。[J.S.Mill 1859: 88]

ミルはこのことを、ある人が自分の意見が正しいという確信を持つのは自分が所属する社会の無謬性を仮定して、それにすがることによってということを明らかにするために述べた。そして、ミルは自分が所属するある文化がどのようなものになるかということは、自分がどの文化のもとに生まれ育つかという偶然性によってしか決まらないし、そのために自分が所属する社会、時代に文化に無謬性を求めることも無意味である、と論じている。

ローティも同様に、自己の偶然性を論じている。ローティの考える理想的にリベラルな社会

である「リベラル・ユートピア」においては、知識人達はみなアイロニストである。アイロニストはみな、自らが現在持っている最高の信念である「ファイナル・ボキャブラリー (final vocabulary)」を、本当の意味で最高のものだとは思っておらず、暫定的に最高のものだと思っている。自らに与えられたボキャブラリーは偶然的に生まれ落ちた土地と時代における、その地域特有 (parochial) の用語だということを知っている。そのため、自分達の常識では計り知れない、価値観が相入れない人々が存在していることも知っている。つまり、自分たちの価値観は絶対的に正しいのではなく、修正される可能性もある、ということを常に念頭に置いているのである。そして、そのようなアイロニスト達は、お互いの価値観を尊重するために、お互いに傷つけ合わないこと、お互いがどのような価値を信奉しようとも、それが自分を傷つけるものではなく他人を害する恐れがない限り、許容する自由と寛容を持つようになるのである。

しかし、もしも価値観が偶然的であるならば、ローティが擁護するリベラリズムやデモクラシーも偶然的なものに過ぎないので、何故ローティがリベラル・デモクラシーの社会が、そうではない社会よりもより良い社会だと言えるのか? ということの根拠は無いように思えてしまう。このことは、上述したバーンスタインの指摘に立ち返らせることとなる。そしてさらに、冒頭の議論に今一度立ち戻って考えてみると、偶然的な自由とは一体どのようなものであるのか? そして、そのような自由からは何らかの道徳が生み出されることが出来るのか? という問題も再び立ち上がる。それらの疑問を、

ローティがどのようにして切り抜けるのか？もしくは切り抜けれないのか？ということを中心に考えてみたい。

Ⅲ 「消極的自由」と偶然性

合理主義的な考え方からすれば、「偶然性」という考え方は非合理で相対主義的であり、なんらかの議論の根拠とはなりそうにないように見える。しかし、ローティはそもそも合理的な根拠というものそれ自体を、従来の在り方から解体しようと試みるのである。ローティは次のように述べている。

しかしながら私は…言語に関するデイヴィドソン-ヴィ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-フロイトの説明が「民主ラシーにとっての哲学的な基礎」を提供するのだ、と語っているのではない。なぜなら、「哲学的な基礎」という考え方が有効であるのは、啓蒙の合理主義が有効なときだからである。こうした説明は民主ラシーを基礎づけるのではない。それは、民主ラシーの実践と目標の再記述を可能にするのである。[Rorty 1989: 44]

古典的リベラリズムは、哲学的な合理性や人間本性、自然権の想定という形而上学的な概念によって基礎づけられていたが、現代の哲学は近代的な啓蒙の合理性を否定してしまった。ヴィトゲンシュタインやクワイン、デイヴィドソン等は言語哲学によって外在的な合理性を崩し、ニーチェやハイデガー、デリダ等は伝統的な形而上学を解体しようと試み続けた。しかし、それらの哲学が現代におけるリベラリズム

と民主ラシーの基礎となり、根拠となるのではない、とローティは論じている。

ローティは自らの考え方に近いものとして、バーリンによる「消極的自由」の擁護を挙げている。バーリンは「～への自由」としての「積極的自由」と「～からの自由」としての消極的自由とを分けた。「積極的自由」とは例えば、ロックやカントのように哲学的な想定に基づくリベラリズムのことであるが、それらは、自由とは最終的に合理的な合意によってすべての人が納得できる形態として現されるものであり、そのためその自由の形態をあらゆる人々に広めていかなければならないとする、一元論的で目的論的な考え方である。それに対し、「消極的自由」とは、道徳的価値観とは多面的でお互いに相入れないものであり、最終的な合意に至るものでもないため、そのため、各々の価値信奉の自由を尊重しなければならない、とするものである。J. グレイは

自由論、社会思想、そして政治思想一般に対するバーリンの不変の貢献は自由を道徳に同化させる誤り、そして首尾一貫した価値体系を作るという構想の誤りを示すことに在ったからである。[Gray 1989: 66]

というようにバーリンを評している。

バーリンの意図は自由を形而上学的基礎のあるもの、そして哲学的なものとして考えるのではなく、政治的であり経済的であるような、実質的な意味において考えようとしたことにある。哲学的に規定された自由は、カントの自由論を見ても明らかなように、必然性に基づく議論となり、一元論的な目的論を導くものである

が、バーリンはそれを蛮行であると考えた。しかし、そのような傾向は、バーリンが「二つの自由概念」の講演を行った1958年当時において、主流となっていた。それに対してバーリンは、「人間の目標は多数であり、そのすべてが同一単位で測りうるものではなく、相互に絶えず競い合っている」ため、一元論的ではなく多元論的な共存を求める「消極的自由」のほうが「より人間味のある理想であるように思われる」と論じた。[Berlin 1958: 261] そして、バーリンは「二つの自由概念」の結論としてシュンペーターの言葉を引用しつつ、次のように論文をしめくくっている。

「自己の核心の正当性の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こと、これこそが文明人を野蛮人から区別する点である。」これ以上のものを要求することは、おそらく人間の不治なる深い形而上学的要求というものであろう。しかしながら、この形而上学的要求に実践の指導を委ねることは同様に深い、そしてはるかに危険な、道徳的・政治的未成熟の兆候なのである。[Berlin 1958: 217]

そしてまた、ローティはこの部分を引用して次のように解釈をしている。

我々の世紀のリベラルな社会は、自分にとって最も高次の希望を語るポキャブラリーが偶然的なものであることを、すなわち、自分自身の良心の偶然性を認めながら、なおもその良心に対して忠実であり続けるような人々を、ますます大量に生み出してきている

[Rorty 1989: 46]

ローティは、バーリンの言う「不治なる深い形而上学的要求」を避けることは、自由を「偶然性の承認」としてとらえることによって可能となると考えた。バーリンやローティのこのような考え方に対しては、相対主義的であるという多くの批判が浴びせられるということは、既に何度か述べた。今一度、その問いをこの場面に適用するならば次のようになる。もしも「自己の確信」が相対的であり、偶然的であるのならば、なぜバーリンとローティはリベラリズムを自らの信念として推し進めることができるのか？リベラリズムもまた数ある価値の中の一つでしかないのであれば、ナチズムに対してどのように反対すれば良いのか？というような疑問が出てくるのである。

この点について、J.B. エルシュタインは次のように問題提起している。

ローティはファシストやスターリン主義者に対してどちらにも明確に反対する立場をとっているにも関わらず、その公的な残酷性について実際には意見を下していない。では、彼のスタンスはいったいどれだけ確固としたものなのだろうか？私にはどうも、ローティは頭の中では「残酷になってはいけない」というルールを保ちつつも、この件について私たちがなにか正しいことを言うのではなく、ものが言えないようになってしまいうような、彼の考え方は異なってしまうようなポーズをとっているのではないかと思えてしまうのだ。[Elshtain 2003: 151]

そして、ローティが連帯の実例として『偶然性・アイロニー・連帯』の最後の部分で挙げている、ユダヤ人を助けた人々はキリスト教的同胞愛やカント的定言命法に従ったのではなく、近隣に住む仲間である「われわれ」という意識によってであるという、という議論に対して、エルシュタインはナチスに対して反対運動を行った「白薔薇」の学生達はアリストテレスやアウグスティヌス、カントを引用してナチスへの反対運動の根拠としたし、ヨーロッパ各地で実際にユダヤ人を匿った人々の意見を例証している。各地で実際にユダヤ人を助けた人々の多くは、実際にはキリスト教的同胞愛の使命感、すなわち人間であれば敵であっても愛さなければならぬ、という道徳観に従っていたとエルシュタインは指摘している。つまり、ローティが想定するほど、現代の人々は偶然性を承認していないし、「正しい」と言えることには、必ずなにかしらの根拠があるというのが一般的な意見なのではないか？という指摘である。

しかし、ローティは「相対主義」ということに関して、そもそも合理的で道徳上特権的な信念が存在しているという想定が、むしろ「相対主義」という観念を作り出している、と論じている。ローティが別の著作で述べているように[Rorty 1989]、すべての価値観が完全に同列で並んでいるというような意味での相対主義など存在しない。「相対的に妥当」という言葉は、ある一つの価値観を絶対視せずに様々な価値観の良さを認めつつも、その中において優劣をつける、という意味なのである。

バーリンとローティがリベラリズムを擁護するのは、歴史的な必然性があるからでもないし、また偶然性によって基礎づけられているか

らでもない。自由をそのように哲学的な文脈においてとらえることによってリベラルな社会制度の基礎とすることには限界がある。それは、ニーチェ以降のヨーロッパ大陸の反形而上学的思想によって、人間の「理性」をいうものが疑いかけられ、それに基づく「自由」というものに対しても懐疑的な論調が強くなったからである。では、リベラリズムの哲学的基礎が崩壊去ったからといって、リベラリズムがすべて崩壊するか？という、そうではない。むしろ、形而上学的な基礎がなくなり、一元論的な目的論による必然性がなくなったことによって「何でもあり (anything goes)」という状態が可能になり、その「何でもあり」な状態の中で様々な実験が為され、その実験において最も成功したものが社会の主流を占めていくようになるのである。その実験は、科学者が試験管の中で行う実験とは異なり、様々な道の要因が入り込んでくるために、出来るだけ公正な結果が出るように、その枠組みを偶然的な要素を許容するという意味において自由なものとしておかなければならないのである。

自由の承認を哲学的な必然性から偶然性にシフトさせるということは、秩序を破壊して混沌を導こうとすることではない。それは「絶対に正しい」と考えられることを、「他と比較するところのほうの正しいとすることは妥当である」というように発想を変えることである。もともと近代初期まで、現代において「哲学」として分類されている学問分野と「自然科学」として分類されている学問分野は単一のものであった。そのため、哲学も自然科学と同様に普遍的で絶対的な正しさを持った学問だとされてきた。しかし、クワインの全体論やT.クーンの

科学革命論によって科学の普遍性と確実性が崩されて以降、科学と物語の間にあった境界線は曖昧なものとなった。つまり、現代の理論の上で真理とされていることは、未知の要因が発見されることに依って修正されるかもしれないし、また天才的な科学者が革新的な理論を生み出すことによって「パラダイム転換」が起こされてしまうかもしれないため、世界と直示的に対応しているわけではなく、完全なる「真理」ではない。現時点における、世界の因果関係と成り立ちの説明をするという点で、科学は物語よりも確実な知識であるという差はあるが、決定的な違いはないのである。

そして、ミルが可謬性という観点からリベラリズムを擁護したのも同様の理由によるものである。先に述べたようにミルは、人間は誤謬を犯すものであるから、一見すると誤っているように見えるものでも、それを排除せずに存在することが許される自由がなければならないとしたが、それがつまり、実験の場である枠組みとしての自由である。ミルは『自由論』の冒頭で次のように述べている。

この論文の主題は、哲学的必然という誤った名前を冠せられている学説に実に不幸にも対立させられているところの、いわゆる意志の自由ではなくて、市民的・社会的自由である。[J.S.Mill 1859: 73]

ミルはこの必然性と意思の自由という問題を論理的観点から考察してはいるが、それと『自由論』における市民的・社会的自由とははっきりと区別している。

このように、ミル、バーリン、ローティの議

論から考えられることは、リベラリズムを考えるうえで、哲学的な「自由」の省察は必要ないということである。彼らにとって社会科学上で語られるべき自由の意味とは、冒頭で挙げたような辞書的な意味にしかない。そして、それ故に哲学的に偶然性やアイロニーへとシフトしたとしても、彼らのリベラリズムの擁護が揺るがないのである、逆に偶然性やアイロニーに基づく政治・社会理論を築こうとする試みは失敗に終わる。この意味で、ローティがJ. ロールズに対する賛同を表明したように [Rorty 1991]、偶然性のリベラリズムは「政治的リベラリズム (Political Liberalism)」なのである⁽⁵⁾。

ローティは、キリスト教的同胞愛やカントの哲学から生じる道徳観そのものを否定してはいない。むしろ、マルクスの『共産党宣言』と並べてその三者を弱者の救済という観点から称賛しているほどである。[Rorty 1999] 問題なのは、キリストやカントやマルクスが言ったことが確実な知識とされ、その実現のために実践されようとするところである。彼らが言っていることを表面的に受け取れば、社会的抑圧をされている弱者を救済しようとする動機を与えてくれるような「物語」となる。しかし、キリスト教的価値観を強めれば、キリスト教徒でないものは迫害しても良いということになるし、カント的価値観を強めれば、理性的に見えない者は強制的に啓蒙しなければならないということになるし、マルクスの価値観を強めれば、ブルジョアジーは追放されなければならないということになってしまう。

ナチズムやスターリニズムが放逐され、リベラリズムが生き残ったのは、結局のところ実験が成功したからだと言えることができる。ナチズ

ムやスターリニズム、その他の強権的な独裁制が長続きしないのは、それらが単一の価値観に基づくような必然性によって成り立っているために成功の可能性を一つしか持っていないからであるが、リベラリズムは多元的な価値観を内包し、様々な実験の可能性を育て、偶然性を生かすような度量が存在するために、より成功の可能性を多く持っているのである。

偶然性のリベラリズムにおいて、道徳と哲学は必ずしも連結されるものとはならなくなる。何故なら、ローティが論じる自由とは哲学的な意味合いではなく、政治・社会的意味合いにおけるものだからだ。そのような意味でのリベラルな社会では多元的な価値観が並立し、単一の道徳は確立されない。お互いに相入れない価値観を持ったもの同士が、それぞれ存在する自由を許すためには、お互いが相手に危害を加えることだけは最低限避けなければならないとする、「残酷さと苦痛の軽減」という原則だけが、偶然性のリベラリズムのミニマムな道徳となり得るのである。

逆に、いくら「自由」とはいえ、何らかの単一の意味でそれを規定してしまえば結局のところやはりそれは自由ではなくなり、何らかの強制の意味合いが強くなってしまふ。単一の価値観を信奉したところに行き着く先は、結局のところそれが目指したところと正反対のものになってしまうということは、歴史上の教訓として明らかである。そのため、自由な社会の実現のためには、「自由とは何か？」という哲学的な問いの答えは各々の趣味の領域にしまっておいて、公的には制度としての枠組みの自由を保障しておくことが重要である。

[投稿受理日2005. 5. 25/掲載決定日2005. 6. 2]

注

- (1) ②の意味として西洋的な自由の意味が挙げられている
- (2) ここでの「最後の言葉」は原文では“the last word”であり、“final vocabulary”ではない。
- (3) 『偶然性・アイロニー・連帯』においてはこの3人にデリダが加えられているが、個人的な見解としてあえてデリダをこのリストから外した。その理由は、デリダ自身も「リベラル・アイロニスト」なのではないか？という見方があり、ローティ自身もそれに対して必ずしも否定的ではない見解を後に出しているからである。デリダもローティも当時においては生きている哲学者であり、まさに思想のダイナミズムを体現していた時期における変遷があるため、お互いの解釈が時期によって変化することがある。そこを見逃して固定的な見解を抱いているとしてしまっはいけない。
- (4) ポストモダンとは何か？という定義に関しては様々な意見があるが、ここではニーチェによる近代批判を起点として考えた。
- (5) ローティがミルとカントを区別しているのに対し、ロールズは両者を「包括的リベラリズム」として批判している。

本文中におけるローティの著作一覧

CIS: Richard Rorty 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge.

邦訳『偶然性・アイロニー・連帯』齋藤純一、山岡龍一、大川正彦 訳 岩波書店 (2000)

PMN: Richard Rorty 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton.

邦訳『哲学と自然の鏡』野家啓一 監訳 産業図書 (1993)

AOC: Richard Rorty 1998. *Achieving Our Country*. Cambridge.

邦訳『アメリカ未完のプロジェクト～20世紀アメリカにおける左翼思想』小澤照彦 訳 晃洋書房 (2000)

ORT: Richard Rorty 1991. *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge.

PSH: Richard Rorty 1999. *Philosophy and social hope*. London.

邦訳『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)

参考文献一覧

Isaiah Berlin 1958. "Two Concepts of Liberty" in *Liberty: incorporating Four essays on liberty*; edited by Henry Hardy; with an essay on Berlin and his critics by Ian Harris. Oxford 2002.

邦訳『自由論』小川晃一 他訳 みすず書房 (2000)

Richard J. Bernstein. 1991. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*/ Cambridge.

邦訳『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)

John Stuart Mill 1859. *On Liberty*; edited by David Bromwich and George Kateb; with essays by Jean Bethke Elshtain ... [et al.]. New Haven c2003.

邦訳『自由論』塩尻公明, 木村健康 訳 岩波文庫 (1971)

John Gray 1989. *Liberalisms: essays in political philosophy*/ London.

邦訳『自由主義論』山本貴之 訳 ミネルヴァ書房 (2001)

Jean Bethke Elshtain 2003. "Don't Be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism", in *Richard Rorty*/edited by Charles Guignon, David R. Hiley. New York.