

ローティの哲学における解釈学的転回

大賀 祐 樹*

リチャード・ローティは2007年6月8日にその75年の生涯を閉じたが、彼の思想は哲学から政治思想という多岐にわたり、様々な分野において論争を呼ぶものであった。ローティは15歳でシカゴ大学に入学し、哲学の道を志した頃、「実在と正義を単一のビジョンのうちに捉える」ことができるような「プラトニスト」になろうとしていた[Rorty 1999: 7-9]。イェールの大学院で分析哲学の研究を始めた頃、A.J.エイヤー的な論理実証主義者になろうとしていた[Rorty 1998: 130]。しかし、ローティが1979年にその主著の一つとなる『哲学と自然の鏡』を出版した時、彼の主張はプラトニズムや論理実証主義からは大きくかけ離れ、むしろその正反対のものとなっていた。『哲学と自然の鏡』において論じられた主張は、その後晩年に至るまで様々なジャンルにおいてローティが何かを論じる時に、多少の用語の変化はあるものの、まったくブレることなく一貫して保持されていた。

では、何故ローティは初心を転換し、正反対の思想へと至ったのだろうか？その解明が本論文における主要な目的の一つである。『哲学と自然の鏡』はローティの思想にける分析哲学の

面に焦点を当てた著作であるが、それ以上にローティが「哲学史家」として、分析哲学以外にもヨーロッパ大陸の現代思想（ニーチェ、ハイデガー、デリダ等）やアメリカの古典的プラグマティズム（ウィリアム・ジェイムズ、J.デューイなど）といった、従来ならば同じ組上に乗せられることがなかった諸思想における共通した潮流を読み解いたという、ローティ流の「哲学史」の書物としての側面が強い。そして、その結論として哲学の「解釈学的転回（hermeneutic turn）」⁽¹⁾と呼べるような発想を提案しているのである。

I 「転回」のきっかけ

ローティの思想形成期にあたる1950～60年代において、社会的な変動も然ることながら、アメリカの哲学界はまさに一大変革期を迎えた時代であった。そのような時期に最前線の哲学の研究者として歩みを始めたローティがその変革の影響を受けて「転回」のきっかけを掴んだのもある種の必然であったのかもしれない。本節において、その当時の哲学の変遷の概略を捉えることによって、ローティがどのような思想に影響を受け、どのようにして「転回」へと至っ

* 早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程3年（指導教員 古賀勝次郎）

たのかということをはっきりさせる。

1940年代までのアメリカの哲学界において最も主流となっていたのは論理実証主義的な分析哲学であった。1920年代末にウィーンに集まったM. シュリック、R. カルナップ、O. ノイラーらはワイトゲンシュタインの『論理哲学論考』における「命題は事実の像である」とした「真理の対応説」的な「意味の写像理論 (picture theory of meaning)」を基に「有意味である命題はすべて検証可能でなければならない」とする意味の「検証可能性 (verifiability)」テーゼを打ち立てた。

その後、アメリカへ移住したカルナップやイギリスへ移住したワイトゲンシュタインらの影響で、ラッセル以降、論理的な哲学が盛んとなっていた英語圏の哲学はより「分析的」なものとなる。しかし、1950年代以降、その実証主義的な傾向に変革をもたらされることとなる。まず、ワイトゲンシュタイン自身が（当初から論理実証主義からは距離をとっていたが）『哲学的探求』において、語の意味は実在との対応ではなくその使用によって決まるといった方向性に「転回」を行ったのだが、それに引き続き分析哲学においてはW. V. O. クワインやW. セラーズらが、また科学哲学においてT. クーンやN. R. ハンソン、P. ファイヤアーベントらが実証主義的な思考を覆すような著作を発表していった。本論文においてはローティが影響を受けた「解釈学」的な側面に注目することから、科学哲学からはクーンとハンソンを、言語哲学からはクワインとD. デイヴィドソンの思想に焦点を当てる。

ローティは『哲学と自然の鏡』において、近代～現代の西洋の哲学において主要な二つ

の「転回」が為されたと論じている。一つ目は、17世紀から18世紀にかけて行われた「認識論的転回 (epistemological turn)」である [Rorty 1979: 126]。ギリシャ以来、哲学は普遍的な真理や存在とはどのようなものか?という問題を問い続けた。しかし、デカルトの懐疑によって、哲学の主要な問題意識は「普遍的な真理や存在とはどのようなものか?」ということにわれわれの「心」はどのようにして認識し得るのか?というように転回した。二つ目の「転回」は19世紀末～20世紀前半にかけて行われた「言語論的転回 (linguistic turn)」である。フレーゲやラッセルは、哲学の議論が錯綜しているのは、その用語の概念が曖昧なままであるからであると考え、思考における論理を「言語」という観点から系統立てることを試みた。それによって、哲学の主要な問題は「普遍的な真理や存在とはどのようなものか?」ということに認識するわれわれの論理はどのような言語の構造から成り立っているのか?というように転回した。⁽²⁾その言語論的哲学がワイトゲンシュタインの『論理哲学論考』や論理実証主義へ発展したのだが、ローティによるとこのように二段階の「転回」を遂げた哲学において、共通して保持され続けてきた思考がある。それは、ギリシャ哲学、認識論哲学、言語論的哲学のうちに共有された「普遍的な真理や存在とはどのようなものか?」という問題意識において、そのような「普遍」、「真理」、「存在」を「人間の鏡のような本質 (Our Glassy Nature)」 [Rorty 1979: 42] に一点曇りも無く写し取ることができるはずであるとする写像的な思考であり、そのことが人間は他の動物とは異なり、神や天使たちと共有する理性的な能力であるとする考え方で

ある。

「自然の鏡」を保有する哲学は理性によるア・プリオリな、あるいは分析的な知識の学として数学を高位のヒエラルキーに位置づけ、次いで理論が検証されさえすれば数学のように全ての人びとによって共通の理解が得られる自然科学を位置づけた。逆に、プラトンが「詩人」を哲学者と対立するものとしたように、偶然性に左右される文学などの人文系の学問は下位のヒエラルキーに位置づけられた。クワインは1951年の論文「経験主義のふたつのドグマ」において、このような「分析的」な知識とそれ以外の「総合的」な知識という区別を、論理実証主義者が保有するドグマであるとして批判を行った。クワインによると、「独身男は結婚していない」という文は「独身男 (bachelor)」という語が「結婚していない男 (unmarried man)」という語と同義であるため「 $A = A$ 」となり「分析的真理」であるとされてきたが、「独身男」と「結婚していない男」の間における同義性が定義されるためにはその二つの語の間において先行して必然的な同義性が存在していなければならないという循環に依存しているという [Quine 1953: 27]。つまり、純粋に「分析的」な語は存在し得ない。また、クワインが指摘したもう一つのドグマである、意味の「検証可能性」テーゼに基づく「還元主義」においても、個々の言明が各々の「経験」と単独に対応しているとする論理実証主義の理論は、知識や信念はその全体としてその周縁において経験とぶつかり合うとする「全体論 (holism)」の観点から否定される。例えば $P = Q$ という理論が成立し、それが観測によって検証されているように見えるときでも、実際には $P(n_1, n_2, n_3 \dots) = Q$ という、様々

な未知の要因が並立していることによって成立しているのであって、様々な n のうちの一つでも想定されていた理論と誤差が大きければ元の理論は成り立たなくなる。そのときには観測結果のミス、未知の要因の想定という順に誤差の原因が探られ、基本的な理論はなるべく保守されようとしてその見直しは最後になる。また、修正される要因 n のうち、どのように手直しされるかは、それがどのように上手く説明できるようになるかという観点からなされるのであって、実際のところ実在と対応しているかどうかではない。

クワインは「体系のどこか別のところで思い切った調整を行うならば、どのような言明に関しても…幻覚を申し立てるとか、論理法則と呼ばれる種類の言明を改めることによって、相変わらず真とみなし続けることが出来る。…どのような言明も改訂に対して免疫があるわけではない。」 [Quine 1953: 43] と主張し、「科学という織物を織りなしている糸のうち、どれを調整するかについての、曖昧ながらプラグマティックなわれわれの性向、そうした選択における保守主義と単純性の追求」に目を向けることが重要であると結論づけた [Quine 1953: 46]。

「自然の鏡」の哲学としての論理実証主義から後期ウィトゲンシュタイン、クワイン的な「転回」を受け入れるとすると、哲学から曖昧な形而上学を取り除き、科学的な知識として確立しようとしたウィーン学団の目標は挫けることとなる。同じように、論理実証主義的な知識論を「転回」に導いたのが、クーンの「科学哲学」であった。

クーン以前の「科学史」における科学観はアリストテレスからガリレオ、ニュートン、アイ

ンシュタインに至る、といったように新たな理論体系が発見されるたびに「真理」へと近づいてきたという「ホイッグ史観」であり、現代からするとガリレオ以前のアリストテレス的、あるいは神学的な体系は「非科学」とであるとされた。

それに対し、クーンは「パラダイム (paradigm)」の獲得によって形成される「通常科学 (normal science)」と、「通常科学」の理論では説明がつかなくなる様々な変則性という危機に対応するために「異常科学 (extraordinary science)」による新理論が出現し、その理論が上手く危機を解消することができれば、それが新たな「パラダイム」として受け入れられ、やがて「通常科学」としての常識となる、という「科学革命論 (scientific revolution)」を展開させた。クーンの考え方においてそれ以前の科学史と異なるのは、従来の科学史観においては近代以前の考え方は「科学」と呼ぶに値せず、近代以降の「新理論」は「旧理論」が発展したものであるという連続的な考え方であったが、クーンはそれぞれの理論における基本的な「パラダイム」が異なっているのであり、近代以前の体系と近代以降の体系の間には「通約不可能性 (incommensurability)」が存在するのみであるということ、「パラダイム」間における関連性は、同一の理論がより高度に発展したというよりも、断続的な別々のものであるとしていることである。

ある「パラダイム」は、例えばプトレマイオスの「天動説」に基づく惑星の運行の計算が数百年の間、上手に説明を与えることができたように、「通常科学」として通用している時期にはその理論内部における整合性は保たれてお

り、観察や実験によって期待されているデータと異なるものが観測されたとしても、まずは基本的な理論に改訂を加えるよりも先に、データが誤ったものであると考えるか、できるだけ「パラダイム」は保持しつつ、変則的な事項を加えるかのどちらかであった。そして、理論が様々な変則事項であまりにも複雑で難解になるという危機の状態になって初めて、理論の単純さを求めて新理論の模索が行われる。このような考え方はクワインの「全体論」と近い。クワインとクーンの考え方を総合してみると、現代の最新の科学理論でも絶えず全体の経験という体系として未知の変則性にさらされている可能性は否定できず、やがて大なり小なり改訂を加えられることから免れられないこと、また例え何千年、何万年先の世界の科学理論においてさえ、その変則性から逃れることはできないので、完全な意味で真理と対応した理論は存在し得ないという結論に至る。

一方、クワインとクーンにおいて異なっているように見える点もある。それは、クワインが理論の改訂を「われわれがそれを改造しようとするならば、船上にとどまったままで板を一枚一枚張り替えていかなければならない」[Quine 1960: 3] という「ノイラートの船」の考え方を踏襲しており、クーンが「パラダイム」の転換における断続性を強調しているのに対し、一つのものに少しずつ手を加えるような連続的なものとしてとらえている点である。クーンはその断続性という「通約不可能性」を説明するにあたって次のように述べている。

パラダイムはある一定の期間成熟した科学者集団が採用する方法、問題領域、解答の基準の源泉となっている。その結果、新しいパラダイムを受け入れる

ことは、それに対応する科学の再定義を伴うことが多い。若干の古い問題は別の科学に追いやられるか、全く「非科学的」と焼き印を押されることになる。また、今まで存在しなかった、あるいはつまらないとみなされていた問題が、新しいパラダイムの下に脚光を浴び、科学の仕事の原型となる。そして、問題が変わるにつれて、本当の科学的解答と単なる形而上学的思弁や言葉の遊戯、数学の遊戯を区別する規準も変わることが多い。科学革命から生じる通常科学の伝統は、今までのものと両立しないだけでなく通約不可能であることも多い。[Kuhn 1962: 103]

たしかに、クワインが「洋上の船」を強調し、クーンが「非連続性」を強調する点において両者は異なっている。ただし、クーンは「パラダイム転換」の前後で完全に両者の間に「会話」すら成り立たないほどの「通約不可能性」が存在するとまでは考えていない。例えば、ガリレオとベラルミーノ卿が「惑星」を巡りどれだけすれ違った議論を行い、二人の間における語の意味が異なっていたとしても、少なくとも「会話」は成立したであろうことは確かである。また、「科学革命」の前後において、どれだけ基本的な考え方が変化したとしても、その時期においてある程度同一の人物が「科学者集団」を形成していたはずであり、同一の人物の中でまったくその前後に脈絡のないものが保持されるとは考えにくい。

それ以上に、クワインとクーンの両者における「解釈学」的なものへの志向という共通点を見逃してはならない。クーンは『科学革命の構造』の第十章において、ゲシュタルト転換の実験の例とハンソンによる「理論負荷性 (theory-ladenness)」の議論を援用しながら「パラダイム転換」の説明をしている。ハンソンは『科学的発見のパターン』の冒頭において、丘の上に立って明けていく空を同時に眺めている「地動

説」のケプラーと「天動説」のティコ・ブラーエが、物理的対象として、あるいは視覚的なセンサデータとして以上に同一の「太陽」を見ることができるのか? という疑問を呈する。そして、両者はゲシュタルト転換の説明でよく用いられる「酒杯と二人の顔」における齟齬のような意味において「違ったものを見た」と言うことができるという。そして、「見ること」は「理論負荷的」な試みなのだ、という言い方に一つの意味が出てくる。Xについての観察は、Xについて予め持っている知識によって形成される、というのが「理論負荷性」である。観察に対してはもう一つ、われわれの知識を言い表すために用いられる言語や表現記号が加えられ、それなくしては、われわれが知識として認めるべきものは、皆無となってしまふであろう。つまり、観察や実験によって得られた結果を科学的な理論にまとめる時には必ず、先行して持っている自らの理論 (クーンの言うところの「パラダイム」) によるフィルターがかかり、同じデータを基にしても異なった「理論負荷性」がかかっていれば、ある人は「酒杯」と言い、別の人は「二人の顔」と言うことがあり得るということである。

このことから考えられるのは、従来の哲学や科学が目指してきたとされた「自然の鏡」としての透明な知識や、どんな価値観からも分離され、万人が等しく共有することのできる普遍的で中立な立場というようなものは存在しないのではないか? ということである。そして、逆に知識とは何らかの立脚点を持ち、そこから逃れることの出来ない「解釈学」的なものにならざるを得ないのではないか? という疑問が生じる。以上のことが「解釈学的転回」の第一歩で

ある。

II 「転回」の遂行

「解釈学的転回」への第二歩目は、クワインとデイヴィドソンによる「根底的翻訳 (radical translation)」と「根底的解釈 (radical interpretation)」によって進められ、ローティへと受け継がれることとなる。デイヴィドソンはクワインに影響を受け、ローティはその両者に影響を受けたという関係にあるため、デイヴィドソンもローティも「クワイン主義者」であるが、それ以上に両者ともにクワイン的な思想をより深く突き詰めることとなったため、クワインの思想を高く評価すると同時に批判も行っている。

クワインは『ことばと対象』において「翻訳」の問題を取り上げるが、その問題意識は「経験論のふたつのドグマ」におけるものと共通している。クワイン曰く、一見すると「分析的」であるかのように見える「独身男は結婚していない」という文は定義によって同義とされているのであり、日本語にせよ英語にせよ「独身男」と「結婚していない男」という語の刺激が同じなのはある意味では「社会的」な原因によるのであって、例えば地球にやってきた火星人が「独身男」と「結婚していない男」という語がある地球人の話者にとって同一の刺激意味を持っているという事実は発見できるものの、その二つの語を何故比較する気になるのか？ということは理解できない、というような困難さは消せないのである。

そのことを説明するために、クワインは全く未知の言語を話す部族の調査を行う言語学者の例を挙げる。言語学者はあるとき、自らの言語

においては「ウサギ」と呼ばれる動物が目の前に現れた時、同じ対象を見た現地人が「ガヴァガイ」と発音するのを聞く。そのことから、言語学者は現地語における「ガヴァガイ」という語は自らの言語における「ウサギ」という語に翻訳できだろうと推測する。そして、別の機会に「ウサギ」が目の前にいるときに「ガヴァガイ」と発話することで現地人の肯定的な反応を得て、「ウサギ」がないときに発話すると否定的な反応を得ることによってその翻訳の確かさを確認することができる。そのことによって、「ウサギ」=「ガヴァガイ」という翻訳はとりあえず成立するのだが、実のところ「ガヴァガイ」という語は現地人にとっては言語学者の概念における単体としての「ウサギ」ではなく「ウサギの諸相 (stages of rabbits)」、*「ウサギの分離されていない部分 (undetached parts of rabbits)」、*「普遍的なウサギ性 (rabbithood)」というような、われわれが「ウサギ」という語で通常意味するようなこととは全く異なった意味を持っているという可能性は排除できない、ということを経験論は指摘する [Quine 1960: 51-52]。しかし、「ガヴァガイ」という発話が、言語学者が通常用いる言語において「ウサギがそこにいる」という文として翻訳されて、現地人との間に会話が成立するという点においては何も不都合はない。そのことから、クワインは次のように結論づける。

フリースランド語も英語も低地ドイツ語という連続体の中に含まれているため、互いの翻訳が容易となり、ハンガリー語も英語も文化的な進化という連続体に含まれているため、互いの翻訳が容易となったのであった。これらの連続体は翻訳を容易にさせながら、(結果的には)当該の問題に関してある幻想を抱くよう仕向けている。つまり、かくも容易に互い

に翻訳可能なわれわれの文は、個別文化に属さない命題や意味を様々な仕方で言葉として具現化したものであり、その際、それらの文は同一の文化的言語表現の単なる変異形とみなしたほうがよいという幻想である。(ところが) 根底的翻訳の非連続性によって、そのような「意味」なる概念は試練に直面し、実際、言葉による具現化と敵対関係に立たされている。というより、そこでは「意味」など見いだされないのがむしろ普通なのである。[Quine 1960: 76]

クワインはこのことを「翻訳の不確定性原理 (principle of indeterminacy of translation)」と呼んだ。

デイヴィドソンはクワインによる翻訳という考え方を「解釈」という考え方に徹底させ、「根底的解釈」という形にした。デイヴィドソンの思想において、解釈とはタルスキが提案した「SがTであるのは、Pの場合その場合に限る」という「T文」という真理条件の規約において行われる。「T文」とは、例えば「<雪が白い>が真であるのは、雪が白い場合その場合に限る」というようなケースを考察して見ることである [Davidson 1984: 25]。クワインは未知の言語を翻訳するにあたって、現地人が「対話者がある程度愚かではあっても、悪しき翻訳—あるいは、同一言語内の場合には言語的逸脱—を許すほど愚かではありそうにない常識」を持っているであろうことは確かであり、整合的な論理は保有しているという推理の下に翻訳をすることができるとする「論理結合の翻訳における寛容の原理 (principle of charity)」を採用したが、デイヴィドソンはその「寛容の原理」を真理条件に則った解釈全般に拡大する。

クーンの「科学革命論」とクワインの「ノイラートの船」において両者ともに共通しているのは、経験的事実を解釈する際に、理論として

の「パラダイム」や「概念的枠組み (conceptual scheme)」という認識論的な機能を果たすものが存在していることであった。デイヴィドソンはその「概念的枠組み」というものの存在を疑問視する。クーンは「革命」の前後における「パラダイム間」の断絶と「通約不可能性」を強調するが、どれだけ捉え方が異なっても、両者の間に少なくとも「会話」は成立することは確かである。また、クワインの言語学者が現地人との間に「ウサギ」と「ガヴァガイ」という「概念」における相違が生じようとも、やはり両者の間の「会話」は成立している。

クーンとクワインの考え方(というよりもそれを極端に押し進めたファイヤアーベントの考え方に顕著であるが) においては「概念的相対主義」が見られるが、それは「経験主義のふたつのドグマ」において放棄された「分析的と総合的な真理の区別」に基づいているとデイヴィドソンは指摘する。つまり、「意味だけにおいて真」になる「分析的」な文の存在はクワインによって否定されたが、そのことによって逆にあらゆる文が「概念的枠組み」によって証明可能な経験的な内容を持つと主張することができるようになり [Davidson 1984: 189], 例えばケプラーとティコ・ブラーエや言語学者と現地人は同一の経験的内容を全く相容れない「概念的枠組み」を通して見ているということが出来る、ということである。しかし、上述したように、それぞれの間において少なくとも「会話」が成立するのであれば、「相手が言っていることは私の考え方とは相容れない」ということは理解できるのであり、相手が言っていることは論理的に整合した体系的なものであるということだけでも理解できるのである。そうすると、

食い違う価値観を持った者同士でも、その「会話」の話題の対象となっている事柄を全く別の物として見ているとは考えにくく、ある意味においては同一のものを見ているが、両者の「解釈」が異なっている、というように考えることが出来る。

もし、相手の言っていることの信念の体系が論理的に整合していないとすれば、「T文」の形式において、例えば「<雪は白い>は草が緑のときその場合に限り真である」というような不合理な形式になってしまう。そのため、相手が論理的に整合していることを言っていると「寛容性の原理」を最大限に適用して見なさない限り、相手の言っていることが自分と一致しているのか相容れないのかということの判断すらつかない。そのことからデイヴィドソンは次のように結論を下す。

概念相対主義という考えに、したがって概念的枠組みという考えにしっかりとした意味を与えようという試みは、翻訳の部分的な失敗に基づく場合であっても、全体的失敗に基づく場合以上にうまくいくわけではない。他者がわれわれ自身のものと根源的に異なる概念なり信念を持っていると判断できる立場には、われわれは立ち得ないであろう。異なる枠組みを持つ人々の間でいかにしてコミュニケーションが可能になるか、存在し得ないもの、すなわち中立的な基盤や共通の座標軸を必要とせずうまくいく方法とは何か、こうしたことが明らかになったといて要約するのは間違いであろう。というのは、枠組みが異なると言えらるための理解可能な基盤は何も見いだされていないからである。また、全ての人類は少なくとも言語の話し手はすべて一共通の枠組みや存在論を共有している、というすばらしいニュースを公表するのも同様に間違いであろう。なぜなら、枠組みが異なることを理解可能な形で言い得ないとすれば、それが同一であることもまた理解可能な形では言い得ないからである。[Davidson 1984: 197-198]

デイヴィドソンは「概念的枠組み」による図式と内容の二元論を「経験主義の第三のドグマ」と呼び、これも放棄するように勧めている。では、そのことによってどのようなことが言えるようになるのだろうか？それは、「パラダイム転換」論や「全体論」をその発案者たちの意図を遥かに超越した相対主義へと陥ることを防ぎ、われわれが日常的に考えていること、知覚しているもの、他者の意見などがあきらかに不合理なものと思えない限り、それをそのまま「真」として受容しても問題はないという素朴な「実在論」を肯定し、極度の懐疑主義を無意味なもの、というより無駄な労力として退けるといふ効力を持っている。

III 「転回」の意義

ローティは以上のような科学哲学、分析哲学の展開を受け継ぎ、議論を行っている。第一節で述べたように、ローティは西洋哲学において伝統的に保持されてきた「自然の鏡」としての性質を放棄しなければならないと考えているが、何故ローティはそうのように考えたのだろうか。それはローティの「哲学史家」としての視点によると、近代のデカルトやロックにおける認識論的哲学とそこから派生した「心身問題」が、言語論的転回を経た後の後期ウイテンゲンシュタインやセラーズ、G. ライル等の批判によってひとまず解消したこと、プラトニックな「真理」の在り方をニーチェ、ハイデガー、デリダといったヨーロッパの思想家やジェームズ、デューイといったアメリカのプラグマティストたちが解体したことに加え、言語論的哲学の内部においてもクワインやデイヴィドソンが、あるいはクーンやファイヤアーベントが論

理実証主義的な哲学の企てを解消したことにより、伝統的な「自然の鏡」を希求する哲学の在り方は説得力を失う、と分析されるからである。ローティが当初志したプラトニズムからプラグマティズムへと転向したのも、彼の思想形成期においてウィトゲンシュタイン、クワイン、セラーズ、デイヴィッドソンといった人々の著作の洗礼を受けたからである。とくに、クーンからの影響は顕著で、その考え方を受け入れ徹底させたことにより『哲学と自然の鏡』というクーン的な視点によるローティ流の「哲学史」を完成させたのであった。⁽³⁾

では、ローティはクワインとデイヴィッドソンについてどのように評価していたのだろうか？ローティはクワインの「経験主義のふたつのドグマ」からの影響もさることながら、「心」に直接与えられた「センスデータ」を「言語」という偶然的で社会的な媒介物によって特権的に報告させることはできないという「所与の神話 (myth of given)」を批判したセラーズと共に、その「全体論的」、「行動主義的」観点を評価し、自分は彼らと同様に「認識論的行動論者」であるとしている [Rorty 1979: 173-174]。一方で、クワインに対して批判的な見解を示している部分もある。それは次のように述べられている。

クワインは、科学と哲学との間に境界線はないと主張するとともに、そうすることによって科学が哲学に取って代わりうるということを示したのだと考えようとしている。しかし、彼が科学にどんな仕事をするかを求めているのかは明らかではない。また、なぜ芸術や政治や宗教ではなくて、自然科学が空白となった領域を引き取らなければならないのかも明らかではない。さらに、クワインの科学の概念は依然として奇妙に道具主義的なのである。それは、直感と概念という古い区別を支援しているように思わ

れる「刺激 (stimulation)」と「措定 (posit)」との区別に基づいている。しかし、クワインは感覚器官の刺激というものが他のものと同様に「措定物」であることを認める点ではどちらの区別をも超越している。あたかも、概念的と経験的、分析的と総合的、そして言語と事実という二分法を完全には捨てきれずにいるかのようである。[Rorty 1979: 171]

クワインは日常的な物理的対象 (机、マットの上の猫など) が感覚器官の「刺激」を通じて認識され、その存在が「措定」されているという、ある種常識的で自然主義的な「認識論」を抱いており、その意味では伝統的な「経験論者」である。しかし、「経験論のふたつのドグマ」におけるクワイン的な全体論をより推進しようとするローティは、クワインの中に全体論的な観点から言えば同等の地位にあるはずの自然科学 (Naturwissenschaften) と精神科学 (Geisteswissenschaften) において、前者を特権視し、後者を軽視するという矛盾点があることを指摘する [Rorty 1979: 201]。また、クワインは「センスデータ」の代わりに「同時に同じ刺激の下にあればその言語を話す全ての人が同じ真偽判定を下すであろう、間主観的な観察文 (observation sentence)」を保持していた。それに対し、ローティはクーンやハンソンによる観察の「理論負荷性」を重視し、そのような間主観的な考え方には同意できないとしていた。ローティによれば、クワインは「自分とロックとを理論と証拠の関係を研究する同じ研究者仲間とみなす気の優しいところ」 [Rorty 1979: 229] があり、懐疑論的な不安から離れた経験論哲学者、認識論者であるということになる。そして、そのことはデイヴィッドソンが「第三のドグマ」として「概念的枠組み」という認識論的なものを批判したことと共通する。そのた

め、ローティとデイヴィドソンはクワイン的な全体論をより徹底させたクワイン主義者であると言うことができる。

では、ローティはクーン、クワイン、デイヴィドソンの「解釈学」的な議論をどのように受容し、発展させたのであろうか？ローティが西洋の哲学において放棄されるべき「自然の鏡」とみなし、問題視したのは、知識の在り方を「真理」、「客観性」、「合理性」、「理性」といったものの支配下におこうとする傾向であった。そのことは、中世までは神学の研究を行う聖職者によって行われてきたが、近代においては自然科学の研究者によって行われるようになった。そして、中世においても近代においても、哲学は神学、あるいは自然科学に寄り添って発展しようとしてきた。しかし、近代になって神学が客観的な真理に基づくものではないことが明らかになったように、現代において自然科学もまた必ずしも客観的な真理、実在に対応する真理ではないのではないかという疑念がクーンやクワインが提起した議論によって生じた。同様に、哲学も客観的で合理性に基づいて求められるような「恒久的かつ中立的な枠組み」は存在しないのではないか、という転換に導かれるが、そのことが「(恒久的ではない)暫定的で可謬のかつ(中立的ではない)自文化中心主義(ethnocentrism)の立場」から出発するしかない、という意味での「解釈学」への転回を招くのである。ローティは自らの「解釈学」という用語の使用法について次のように述べている

私が提示する解釈では、「解釈学」というのは一つの学問を表す名でもなく、また認識論が達成し損なったような成果を上げるための方法や研究プログラムを表す名でもない。逆に、解釈学とは、認識論の終

焉によって空けられた文化的空間はこれからも満たされないであろうという希望～つまりわれわれの文化は、制約や対面への要求がもはや感じられないようなものになるはずだという希望～を表明するものなのである。…認識論が展開されるための前提は、所定の言説に寄与するすべてのものが共役可能だということであり、解釈学とはもっぱらこの前提に戦いを挑むものなのである。[Rorty 1979: 315-316]

近代の認識論とは万人に共通の地盤となる認識の在り方を探求するものであったが、そのような「自然の鏡」としての知識は存立し得ないということが明らかになった以上、それは放棄したほうが良いものである、とローティは考えた。

「解釈学」というと、一般的にはガダマーによるものが有名であり、ローティも『哲学と自然の鏡』の中でガダマーによる「解釈学」を採用している。⁽⁴⁾では、ローティ自身による「解釈学」、あるいはクーン、クワイン、デイヴィドソンの「解釈学」とガダマーのそれとの関係を、ローティはどのようにとらえているのだろうか？

ガダマーの「解釈学」においては「理解」が行われるときには常に「先入見」が足がかりとされる、と論じられている。近代の啓蒙主義や論理実証主義は、そのような「先入見」を排除した透明で中立的な視点を前提としようとしていたが、ガダマーはそれに反対し、「歴史がわれわれに属しているのではなく、われわれが歴史に属している」という、伝統と歴史に立脚した視点を強調した。過去のテキストを理解することは、過去のテキストが保有する唯一の真なる読解法を発見することではなく、現在と過去の間の時代の隔たりを意識しつつ、自己の「先入見」と「会話」をさせ、過去を現在に

媒介させることによって「理解」を行い、また現在の「先入見」が修正される。そのことをガダマーは「地平の融合」と呼び、当初の「先入見」を出発点とした部分的な「理解」と、「地平の融合」によって全体的に「理解」された解釈によって再び部分的な「理解」が修正されるということを「解釈学的循環」と呼んだ。ガダマーの「解釈学」において、「理解」は実在と対応する真理を発見する自然科学的な方法ではなく、歴史や伝統に立脚した「精神科学」、人文科学的な方法によって行われる。そのような方法において重要なのが、自己の「先入見」を異質なものととの出会いによる「地平の融合」によって涵養するという「教養」という理念である。

ローティは従来の西洋の哲学を、「自然の鏡」を希求し、「万学の女王」としての地位によって他の全ての学問を基礎付けしようとする構築的な「体系的哲学 (systematic philosophy)」と呼ぶが、その「体系的哲学」が説得力を失った後に相対主義的なニヒリズムと混乱がもたらされるのではなく、「中立的な枠組み」から脱却し、自文化中心主義的な立脚点に立って異質な他者を解釈し、自己を絶えず書き換えていく「解釈学」的な行為が哲学の主な仕事になると予測する。そして、その行為をガダマーの「教養」に倣い「啓発 (edification)」という言葉で言い表した [Rorty 1979: 360]。「啓発」はクーン的な表現で言うところの「通常の言説 (normal discourse)」によっては引き起こされず、反抗的で皮肉やパロディやアフォリズムを提示し、意図的に傍流であろうとし、時がくれば自らの著作はその反抗的な意味を失うことを自覚しているような「変則的言説 (abnormal

discourse)」によって引き起こされる。「体系的哲学者」であったプラトンは「詩人」を「哲学者」と対立するものとしたが、ローティは「啓発」としてのひらめきを起こす「変則的言説」は哲学においても時に「詩的」と考えた。ローティによれば、そのような「啓発的哲学者」として呼ぶことができるのは、デューイ、後期ウイトゲンシュタイン、後期ハイデガー、ニーチェ、デリダ⁽⁵⁾などである [Rorty 1979: 368]。

ローティは「啓発的哲学者」による「ポスト哲学」的な哲学の在り方を表現するために、『哲学と自然の鏡』の最後の節のタイトルをM. オークショットの「人類の会話のなかでの詩の声」という論文のタイトルを文字で「人類の会話のなかでの哲学」と名付けている。ローティによると、全てを「共約可能」なものにしようとする「体系的哲学者」は「万人の共通の地盤を知っている文化の監督者」としての役割を担う「プラトンの哲人王」を目指す。啓発的哲学者は「様々な言説の間をとりもつソクラテスの媒介者」としての役割を担い、学問や言説の間の不一致は、会話が進められていく中で調停され、乗り越えられることを目指す。そして、その「ソクラテスの媒介者」のサロンにおいて行われる「会話」という概念はオークショットから引用されているのである。

オークショットは「哲学者」の中には人間のすべての発話がただ一様のものであると請け合うものがあり、バベルの塔がきっかけとなって人類の上へふりかかった呪いからわれわれを解放することが哲学者の仕事であるという見解はなかなか死に絶えることがなく、唯一の言語、議論の言葉である「科学」の言葉に全ての発話が収束されてしまっているが、それよりも発話

が合流点を持つというイメージ、研究や論争によって「真理」を発見したり、命題を証明したりするのではなく、また説得したり論駁したりするのでもなく、多くの異なった言葉の世界が出会い、互いに互いを認め合い、相互に同化されることを要求されず、予測されないようなぬじれの関係を享受し、ただそれを継続することだけが目的となるような「会話」のイメージが、人間のかかわり合いについての適切なイメージであると考えた [Oakeshott 1962: 197-199]。ローティはオークショットのこの考え方を「解釈学」として応用する。

認識論にとって、会話とは潜在的な探求であり、解釈学にとって、探求とは日課となった会話である。認識論は、会話の参加者を、オークショットの言う「普遍共同体 (universitas)」つまり共通の目的を達成しようという相互の関心によって統一された集団—のなかに統一された者と見なす。解釈学は、彼らをオークショットの言う「社交共同体 (societas)」に統一された者と見なす。彼らは、人生の行路を共にしてはいるが、他に対する丁寧な態度によって統一されているのであって、共通の目標や共通の地盤によって統一されているのではない諸個人なのである。 [Rorty 1979: 318]

また、「自然の鏡」が放棄された後の哲学は、プラトンが創始した会話を彼が議論して欲しかった話題を議論せずに継続していき、彼が夢想だにしなかった多くの声と何も知ることの無かった話題が拡大され続けたものとして、新たな哲学者による考え方がより「真理」に近づいたというよりも、絵画や音楽の様式が時代によって変わることが流行の変遷によるものであるといったように、非「ホイッグ的」なものとしてとらえたほうが良いとローティは考えた。

このことは、ローティによる大文字の「哲学」

の終焉宣言としても理解できるが、ローティ自身は絵画が印象主義で終わらなかったように、哲学も終焉するという危険はなく、それは西洋的な文化の一つとして存続するであろうと予測している [Rorty 1979: 394]。そのため、これらのことは「自然の鏡」を放棄し、「会話」的な哲学の在り方への「パラダイム転換」を促す「解釈学的転回」の宣言としてとらえたほうが良いだろう。

しかし、ローティが『哲学と自然の鏡』の後半部分においてこれだけ「解釈学」へ熱を入れた論述を行っているにも関わらず、その後のローティの数ある著作において「解釈学」を主題にしたものは少なく、現在においてローティが「解釈学」的な哲学者であったというイメージはほとんどなくなってしまった。では、ローティは「解釈学」的な考え方を全く放棄してしまったのかというとそんなことはなく、むしろ「解釈学」を足がかりにより大きな器に拡大し、発展させたと考えるべきであり、それがローティの「プラグマティズム」の思想となるものであろう。そのため、「解釈学的転回」とは「プラグマティズムの転回 (pragmatic turn)」⁽⁶⁾という言葉へ言い換えても、少なくともローティの思想の内部においては、ほとんど同義のものであると考えられる。

ローティによる「解釈学」とは、異文化理解、他者との共生の知恵である。ローティがプラグマティズムとリベラリズムについて主に論じた『偶然性・アイロニー・連帯』において、リベラリズムの原則とは他者の苦痛や残酷さに共感し、お互いにそれらを減少させていくことが論じられているが、そのことによって必要とされるのがまさに、他者の言っていることを「真」

として受けてとり、共通の「中立的な枠組み」を発見するのではなく、「解釈学的循環」によって「翻訳」と「理解」を少しずつ修正し合いながら高めていくような、「解釈学的」な「会話」の在り方である。また、1983年に発表された論文「ポストモダン・ブルジョワ・リベラリズム」においては、理想的にリベラルな社会とは「バザール」と「クラブ」に別れたものであり、異質な他者が集まる「バザール」においては残酷さや苦痛を与え合わないよう、集まった人々はお互いの価値観や趣味を相手に押し付けたりせず、ただビジネスライクな「会話」を行い、私的な価値観や趣味を持った同好の士が集まる「クラブ」に戻ったときに存分に自らの価値観を追求すれば良いとする「公と私の区別」が必要であると論じているが、このことにおいても「解釈学」的な態度が見られる。このように、ローティの思想において「解釈学」とは哲学の面においてだけではなく、政治思想における発想の「源泉」ともなっており、非常に重要な「転回」であったことがわかる。

『自然の鏡』を探求する大文字の「哲学」としての「体系的哲学」から「解釈学」的に転回した「啓発的哲学」は、それでもなお「哲学」という名の学問として、その機能を果たすことができるのだろうか？という疑問は残る。西洋的な意味での「哲学」に限らず、宗教や神話なども含めれば、形而上学的な思考は、洋の東西を問わず、人間が文化的な生活を営んできたところには必ず存在してきたし、啓蒙や科学的価値観が迷信としての形而上学を駆逐してきた現代においても、その必要性は変わらない。『哲学と自然の鏡』が出版された直後の1980年代は、折しも「ポストモダン」的な思想が流

行し、ローティの主張と同様に「哲学の終焉」が声高に叫ばれた時代でもあった。もちろん、ローティの思想を「ポストモダン」の系譜として括することも必ずしも外れてはいない。それどころか、その基本的な主張は類似している。しかし、両者が決定的に違うのは、その目指す方向性である。「ポストモダン」は哲学や神の死を宣言するが、その後の世界について希望的観測を持たず、シニカルな世界観しか提示できない。つまり、近代までの「哲学」や宗教が批判されるべきものであるのならば、それに基づいて生まれた政治や社会制度、価値観や道徳も同時に批判されなければならないという考え方である。それに対し、ローティの思想は「解釈学」的に転回したからこそ「哲学」は「教養」の一つとして可能であるとする、肯定的な観点を持つことができる。「哲学」は全てを調停する「万学の女王」でないのならば、他の諸学問と並立する一ジャンルに過ぎないのであり、政治や社会制度、価値観や道徳に関する考察は「哲学」に対する考察とは別様になされても良いという考え方である。

絶対的なものとしての「自然の鏡」の放棄による「解釈学」は、一見すると非常に相対主義的なもののように見えるが、それはクワインとデイヴィッドソンがそれぞれ「翻訳」と「解釈」において提示してみせたように、自分が今ある立場から相手を理解するしかない、という「自文化中心主義」の考え方であり、様々な価値観が同列に存在し、それを傍観者的に外部から見ているというのではなく、自己の立場からの当事者的な参加はむしろ反相対主義的なものであるとも言える。

このように、厭世的なシニシズム、消極的な

逃亡ではなく、肯定的な希望、積極的な参加を促すことができるという点において、ローティの「解釈学的転回」とそれによって発展したその後ローティの思想の意義がある。

〔投稿受理日2007.11.24／掲載決定日2007.11.29〕

注

- (1) この「解釈学転回」という用語は、R. シュウォールツが『哲学と自然の鏡』に対する書評のなかで使っている [Schwartz 1983: 64]。
- (2) 英語圏における「言語論的転回」とは一般的に本文中におけるような、フレーゲ、ラッセル、ウィトゲンシュタインの流れを汲む哲学としてとらえられ、ローティがこの用語を使用する場合も主にこの文脈において述べられる（一般的に、この用語が広まったのもローティの『言語論的転回』というアンソロジーによってとされている）が、大陸哲学に目を向けた場合、ソシュールの言語哲学を祖とし、フーコーやデリダやクリステヴァの言語やテキストを扱った思想もまた、もう一つの「言語論的転回」の潮流における「言語論的哲学」である。
- (3) ローティはクーンの功績を次のように評価している。

もし、わたしが追悼記事を書いていたとすれば、二つの理由で、努めてクーンを偉大な哲学者と呼ぶようにしたであろう。一つ目の理由を言うなら、「哲学者」という呼称は、文化の編成換えを行うような人にこそ最もふさわしいと考えるからである。…第二の理由は、わたしと同じ哲学教授たちが常々、クーンのことを哲学者の共同体においてはせいぜいのところ二級市民としてしか扱わなかったという事実に対する憤慨である。…わたしは、哲学者-非哲学者という曖昧な区別をそれほど重視すべきでないと思うし、この区別を厳密なものにしようとする人がいたら反対を表明するだろう。…クーンはわたしが崇拜する人々の一人であった。なぜなら、彼の著書『科学革命の構造』を読んで、目から鱗の落ちる思いをしたからである。彼がいれば脇道から哲学の問題へと接近してきた…という事実が、彼をわたしたちと同じく哲学者として位置づけることを排除する理由とされるなら、それはまったくおかしいことだとわたしには思われ

る [Rorty 1999: 175-176]。

- (4) ローティのガダマーの援用の仕方について、G. ウォーンキは疑問を投げかけている。ウォーンキは、ローティがガダマーの「影響作用史的意識 (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)」を、外部世界に何が存在するかとか何が歴史に起こったかということよりも、自然や歴史から自分たちの用途のために何を掘み出せるのかに関心を抱く態度として、「われわれを変革するような、過去についての意識」であるというような理解をしているが [Rorty 1979: 359]、それと対照的に、ガダマーは「歴史がわれわれに属しているのではなく、われわれが歴史に属している」ということを強調しているということを指摘している。つまり、ローティが「変革」に関心を持っているように見えるのに対し、ガダマーは家族や社会、国家の絆が歴史や先入見と同様の重さを持っているということに焦点を当てており、ローティの「解釈学」の主張は怪しいものである、とウォーンキは見ている。

しかし、ローティの解釈学への関心はむしろリベラリズムや民主主義の議論の分野で貢献しており、ローティのガダマーの援用におけるそれらの議論はまだ不十分である、とも論じている [Warnke 2003: 106-107]。

- (5) デリダの脱構築的なテキスト読解とローティ的な「解釈学」との間には多くの共通点があることを指摘できる。デリダによると、西洋の形而上学は「パロール (話し言葉)」を重視し、「エクリチュール (書かれた言葉)」を軽視してきた。それは、言葉は話された瞬間にしか「真理」を保持し得ず、書かれた言葉は読む人によって必ず誤読されるからである。そのため、階層的二項秩序に基づき、純粋な真理を現前させようとする「現前の形而上学」が生じる。

しかし、「パロール」もまた伝統的に「魂に書き込まれた言葉」などと表現され、「エクリチュール」としての構造を内包している、とデリダは指摘する（この点もクワインによる「分析的真理」の批判と相似しているかもしれない）。そして、その「エクリチュール」の誤読の可能性、反復可能性は二項対立としての「現前の形而上学」を「脱構築」する。

このように、「脱構築」におけるテキストにはその本来的な真理は存在せず、読解の自由度を認め

る態度はデイヴィッドソン-ローティ的な「解釈学」と共通する点が多い。

- (6) ローティ自身はこの「プラグマティズム的転回 (pragmatic turn)」という言葉が『哲学と自然の鏡』のなかで一度だけ使っている [Rorty 1979: 149]。ハーバーマスは『哲学と自然の鏡』における成果としてこの言葉を強調している [Habermas 2000: 34]。

参考文献

- Rorty, Richard, 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton. 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書 (1993)
- , 1991. *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge.
- , 1998. *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*. Cambridge.
- 小澤照彦訳『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』晃洋書房 (2000)
- , 1999. *Philosophy and social hope*. London. 須藤訓任, 渡辺啓真訳『リベラル・ユートピアという希望』岩波書店 (2002)
- Quine, W V, 1953. *From a logical point of view; 9 logico-philosophical essays*. Cambridge, 1964, [c1961] 飯田隆訳『論理的観点から: 論理と哲学をめぐる九章』勁草書房 (1992)
- , 1960. *Words and object*. Cambridge. 大出晃, 宮館忠訳『ことばと対象』勁草書房 (1984)
- Kuhn, Thomas S, 1962. *The structure of scientific revolution*, Chicago, 1970. 中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房 (1971)
- Davidson, Donald, 1984. *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford. 野本和幸, ほか訳『真理と解釈』勁草書房 (1991)
- Oakeshott, Michael, 1962. *Rationalism in politics and other essays*, London, 1977, c1962.
- 嶋津格, 森村進, ほか訳『政治における合理主義』勁草書房 (1988)
- Schwartz, Robert, 1983. "Reviewed Work (s): *Philosophy and the Mirror of Nature*. by Richard Rorty" in *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 1. (Jan., 1983), pp. 51-67.
- Warnke, Georgia, 2003. "Rorty's Democratic Hermeneutics" in *Richard Rorty*/edited by Charles Guignon, David R. Hiley. Cambridge, U. K.; New York.
- Habermas, Jurgen, 2000. "Richard Rorty's pragmatic turn" in *Rorty and his critics*/edited by Robert B. Brandom. Malden, Mass.
- N. R. ハンソン, 1965. 『科学的発見のパターン』村上陽一郎訳 講談社 (1986)
- ハンス＝ゲオルグ・ガダマー, 1965. 『真理と方法: 哲学的解釈学の要綱. 1』榎田収, ほか訳 法政大学出版局 (1986)
- 丸山高司, 1997. 『ガダマー: 地平の融合』講談社。
- 富田恭彦, 1994. 『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社。
- , 2007. 『アメリカ言語哲学入門』筑摩書房。
- 魚津郁夫, 2006. 『プラグマティズムの思想』筑摩書房。
- 渡辺幹雄, 1999. 『リチャード・ローティ ポストモダンの魔術師』春秋社。