

偶然性についてのノート（3）

—— R. ローティ ——

米 永 政 彦

一. はじめに

すでに指摘してきたように、偶然性に関する関心が現代哲学の主要なトピックスの一つになっているが、現代の代表的哲学者のなかでリチャード・ローティほど偶然性の問題を自らの哲学の中心に置いている哲学者はいないのではないだろうか。氏は1979年に出版された『哲学と自然の鏡』で哲学界に衝撃を与えて以来新プラグマティズムの立場から種々の問題提起を哲学界に、いな哲学を含む幅広い知的世界におこなってきた。我々がローティの議論を検討するのも、現代の知的世界におけるローティの位置は簡単には無視できないものがあると思うからである。本稿は偶然性の問題を正面から論じた『偶然性、アイロニー、連帯』⁽¹⁾に即して、ローティの偶然性論を見ていくことにする。是非はともかく氏の議論が大胆でスリリングであることは間違いない。その意味では哲学の醍醐味（哲学を超えることもしくは抜け出ることを主張するローティにはふさわしくない表現かもしれないが）を十分に堪能させてくれる著作である。こういってしまえば、真理であるかどうかより対象の魅力的な記述、レトリックこそがすべてとするローティの術中にすでに半ばはまっているのかもしれないが、とにかくそのラディカルなポストモダン哲学を覗いてみることにしよう。

二. 言語の偶然性

この本におけるローティの基本的意図は、連帯、民主主義といった価値をこれまでの「形而上学」的記述とは違った仕方で記述し直すことにあると言ってよい。おいおい触れていくことになるのであるが、彼の方法は「基礎づけ」で

はなく、物事の「再記述」(redescription)である。時間と変化を超えたところにある秩序を信じ、人間存在の核心、人間性というものに依拠する、もしくはそういうものの存在を虚焦点としそれに漸近的に近づいていくことを目論む神学的、形而上学的手法ではなく、世界と自己の基本的な偶然性を意識したアイロニストの立場を記述することによって、民主主義の新しい見方を提示しようとするのである。アイロニーについてはローティのキーワードの一つであるからあとで詳しく触れることにするが、まずはローティの意図が次ぎのようなものであることを確認しておこう。「本書における私の目論見の一つは、リベラル・ユートピアの可能性を示唆することである。つまり、アイロニズムがその適切な意味で普遍的であるようなユートピアの可能性を」(xv)。

現代哲学の「言語論的転回」(Bergman, G.)を引き継ぐローティにとっては当然のことといえるかもしれないが、このようなポスト形而上学の文化を記述していくにあたって基本的な位置を占めるのが「言語の偶然性」についての考察である。まずこのテーマからみていくことにしよう。

ローティは言語の偶然性についての章を、「今からおよそ二百年前、真理は発見される (found) のではなくつくられる (made) のだという考えがヨーロッパ人の想像力をとらえ始めた」という文章で始めている。ローティは心であれ物体であれ、また自己であれ世界であれ、それが表現されたり再現されたりするような内在的本性 (intrinsic nature) をもつという考えを拒否する。そしてそのような「外にある (out there)」真理を発見しようとする「自然の鏡」としての科学や哲学にかわって、真理を創造していく政治や芸術が二百年前くらいから文化的ヘゲモニーを主張し始めたとするのである。つまり、フランス革命は社会関係に関する語彙や社会制度についての見方が一夜のうちに変わりうるということを明らかにしたのであり、このことは社会に関する真理が人間の政治的行動によって新たに作り出されうるということを示しているのである。同じ事が芸術の分野においても同じ頃起こった。ロマン派の詩人は、芸術は模倣でなく芸術家の自己創造であると考えた。ローティは現代文化をすでにこのよ

うな、真理はつくられるものであるという思想のヘゲモニーが確立した文化ととらえている。

世界が外にある，ということと真理が外にあるという事は区別されなければならない。世界そのものが外にあるということはいうまでもない事であるが，それ自体として真か偽かということは問題になりえない。真理が人間の心から独立して存在するということはいえぬ事なのである。文 (sentence) による記述のみが真か偽かを問題にできるのである。そして文は言語によって構成されており，言語と言うのは人間の創造物である。もちろん，赤が勝ったのか白が勝ったのかというレベルでは世界に照らしてその真，偽を判定することができる。しかし，個々の文から全体としての語彙 (vocabulary)，言語ゲームに目を転じると事柄はそう簡単ではない。古代アテナイの政治の語彙とジェファソンの語彙，ニュートンのジャーゴンとアリストテレスのそれといった，競合する言語ゲームに関しては，世界がこれらの競合に決着をつけると考えるのはむつかしい。「世界は話さない。我々だけが話す」(6) ののである。しかしそれは言語ゲームの決定が恣意的であるとか，主観的尺度からなされる，といったことを意味していない。「ロマン主義の詩のイディオムや，社会主義の政治や，ガリレオの力学を受け入れることをヨーロッパが決めたのではなかった。このような変更は議論の結果でもないし意志的に成されたのでもない。むしろ，ヨーロッパがある言葉を使用する習慣を失い，そして失った他の言葉を使用する習慣を獲得したということなのである」(6)。何かの尺度にしたがって語彙や言語ゲームの変更がおこなわれるのではない。人びとは気がついてみると別の語彙で話す習慣を知らず知らずのうちに身につけていたのである。

ロマン主義者が理性より想像力を重視したということは，論証 (argument) ではなく違った話し方 (speaking differently) を重視したという事であり，「一八世紀の終わり頃，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，見せることができるということが気づかれていた」(7)。新しい語彙は部分的な変化でなく，ユートピア政治や革命科学と同様の方法で，「全体論的に，プラグマティックに」事物を再記述してい

く。古い話し方に代わる魅力的な話し方，ローティが注目するのはそこに発揮される創造性である。そういう創造性を持ち「事柄を一新する人」を広い意味で「詩人」と呼ぶ。したがってローティにとってはガリレオもヘーゲルもイエイツ同様，世界を創造的仕方で記述し直した「詩人」なのである。

デイヴィドソンに依拠して述べるように，ローティにとって言語は自己の本質的核心を表現したり，客観的実在を再現したりする「媒体」(medium)ではなく，新しく世界を記述する「道具」(tool)である。自己や世界の「内在的本性」という考えは益より害の多いものであり，この考えを棄てる事は我々の使用する言語の偶然性に直面することになるであろう。そこではロジックでなくレトリックとかメタファーが重要な意味を持ってくる。「言語の歴史を，そして芸術，科学，道德感覚の歴史をメタファーの歴史とみなすということは，人間の心や言語が，神や自然によって計画された目的にますますうまく適合していくという描き方をやめることである。」(16)。このようにローティは知の歴史を徹底して非目的論的なものとしてみる。「デイヴィドソンによって私たちは，言語の歴史，そしてさらに文化の歴史を，サンゴ礁の歴史に関するダーウィンの考え方と同じ仕方で，考える事ができるようになった。旧来のメタファーはつぎつぎと死に絶えてゆき，字義通りのもの(literal)になり，そして新しいメタファーのための踏み台と引き立て役になっていくのである。このアナロジーによって私たちは，「我々の言語」を — つまり，二〇世紀ヨーロッパの科学と文化を — 数知れないたんなる偶然性の所産として形成された何ものかとして考える事ができるようになる。我々の言語と文化がたんなる偶然のものに過ぎないのは，蘭の花や類人猿が，ニッチを発見した幾千もの（そしてニッチを発見できなかったその他何百万もの）小さな突然変異の結果であるのと同じなのだ」(16)。アリストテレスの実体も聖パウロのアガペーもニュートンの重力も全く偶然に産み出されたメタファーであり，それらによって自然や精神世界がいろいろに再記述されてきたのである。もちろんそれらが偶然であるということは何もそれらの価値を減じることでない。蘭の花が素晴らしいように，それらのメタファーも革新的で素晴らしいものであったのだ。

ローティにとって言語は literal と metaphor に大別されることになる。馴染みのある使用と馴染みのない使用、旧来の理論で対処しうる使用と新しい理論を展開していくような使用である。ある言語ゲーム内で一定の意味を持つようになるとその言語は metaphor であることをやめ literal なものになるわけである。新しい視界を開き新しい問題の地平を展開するのはメタファーの力である。その意味で新しい言語を形成する人としての詩人が人間という種族の前衛である。くり返すことになるが、ローティは神の作品としての世界という残滓をひきずっているところの、世界にメタファー間の選択の「尺度」があるという考えを拒否する。このことは世界から真理の尺度としての地位を奪い世界を脱神聖化することであるが、ローティは同様に自己における内在的本性とか前言語的意識といった擬似的神性をも否定する。デイヴィドソンの言語を媒体とすることの否定の試みは、したがって人間に関する伝統的な哲学の修正を含んでいる。ローティはデイヴィドソンをニーチェと共に、私たちの語り方を変えることは私自身の有り様を、自分自身のために変えることであるということをも主張した哲学者、発見の代わりに自己創造をおく哲学者と考える。「ブルーメンベルク、ニーチェ、フロイト、そしてデイヴィドソンに共通する一連の思想が示唆するものは、もはや何ものをも崇拝しない、何ものをも擬似的な神性としなない、すべてのもの — 私たちの言語、良心、共同体 — を時代と偶然の産物だとする地点にまで、私たちが到達するよう努力すべきだということである」(22)。

言語、語彙が偶然的であるということは、それらを道具として世界と関わるしかない人間にとって、とりもなおさず一切のものが偶然だとする主張になっていくことは当然と言わねばならない。ところで「一切のものが偶然だ」とすることは、形而上学を否定しつつ逆説的にも典型的な形而上学的主張をひきだしているように見える。ローティにいわせれば「私は世界の本性を再現しようとしているのではない、メタファーによって再記述しようとしているのだ」ということになるのであろうが、ここにはバーンスタインの言う如く「ローティのレトリックには隠れた非歴史的本質主義が忍び込んでいる」ように思われ

る。⁽²⁾

三. 自己の偶然性

言語観の転換に現代哲学のパラダイムシフトを確認したローティは、続いて自己や良心の把握の問題に入る。人は一般に何もののコピーでもレプリカでもない自己の独自性、アイデンティティを確認したい、という願望を持つかと思えば、そのような特殊な偶然性は本当は重要ではなくすべての人にすべての時代に共有されている何かを見つけないと死に臨んでも慰められない、と考える人もいる。独自性、非連続性を選ぶかか連続性を選ぶか。ローティはこの対立を詩と哲学の反目として、つまり「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の間の緊張関係」(25) ととらえている。ニーチェ以前の哲学者にとっては唯一真なる、人間の普遍的な条件の発見が重要であり、個人の生の偶然性は重要ではなかったのであるが、ヴィトゲンシュタインやハイデガーのようなニーチェ以後の哲学は、個体的で偶然的なものこそが普遍的で必然的だということを主張し、哲学が詩に降伏する関係を築き上げようとしている、という。

ニーチェは詩人こそが偶然性を直視し、それを新しい言語で、つまり新しいメタファーで物語ることができる、と考える。我々詩人でないものは、「強い詩人のように偶然性を承認しわがものとすることをせず、偶然性から逃れようとすることに我々の意識的生を費やす」(28)。これまで一度も使われたことの無かった言葉を用いることができるものこそ自己の偶然性を最もよく心得るものであり、彼にとって自己認識はメタファーによる自己創造なのである。ローティがニーチェの「真理とはメタファーの動的な一群である」という主張を事ある毎に引用する所以である。

ローティが目するものは時間的世界と不変の世界との対比ではなく、旧いものと新しいものの対比である。それが強さと弱さの境界である。「人間の生は、継承された仕方での存在の偶然性を記述することから脱却し、新たな記述を見つげるときに誇らしいものになる、とニーチェは考える。これが真理への意

志と自己克服への意志との違いである。それは、救済とは自己よりも巨大で永続的なものにつながるのだという考えと、ニーチェが描いた救済との、つまり『すべてのあった』を『私はそう欲した』に再創造することとの差異である」(29)。自己が何かのコピーやレプリカであることへの恐れを克服できるのは、このように自分の被っている「盲目の刻印 blind impress」を「私はそう欲した」ととらえ返すことによってである。

このような思考法にフロイトが大いに貢献したとローティは強調する。カントが道徳的自己の崇高性というかたちで自己を神聖化したのに対し、フロイトは良心の源泉を我々の成長過程の偶然にまでたどり、自己を脱神聖化するのである。フロイトはカント的な普遍的道德主義を脱普遍化し、良心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時間と偶然の所産である、としたのである。フロイトは我々の人生は、精子と卵子の出会いから始まって、一切が偶然であるとした⁽³⁾。良心なるものも、幼児期の性的衝動の抑圧や具体的な状況や人物との関わりといった、無数の偶然の原因から説明される。人間は憐れみの感情を共通に持つのではなく、ある境遇の中でのある人が偶々そうであるのであり、優しい母親でありながら、同時に強制収容所の冷酷な警備員であることがどうしてできるのかをフロイトは説明してくれる。彼は高いものと低いもの、本質的なものと偶発的なもの、中心的なものと同期的なものについての伝統的区別を解体する。「彼が私たちに残してくれたのは、少なくとも潜在的にはよく秩序づけられた諸能力の体系としての自己でなく、偶然のかたまり (a tissue of contingencies) としての自己である」(32)。

このようにフロイトを高く評価しつつ、ローティはそこから引き出される理論的成果を次ぎの二点に整理する。

1. プラトンやカントが道徳性 (morality) と思慮=伶俐 (prudence) を明確に区別したのに対し、フロイトはその区別に意味を置かない、ということ。プラトンやカントは理性と経験的感覚、欲求を峻別するのだが、フロイトは合理性を「ある偶然をある偶然に適合させるメカニズム」ととらえる。ローティはフロイトがプラトン主義を否定するのみならず、ホッブスやヒュームの還元

主義的にプラトン主義を転倒させるのでも、ニーチェのように肉体を精神のうえに、意志を理性のうえに置くロマン主義的転倒とも違う方法を採用していることを高く評価する。フロイトにとって、科学と詩、天才と精神異常、道徳と思慮は明確に区別されるものでなく、適応する際のモードの選択肢である。行為の一般的原理を求めていくのではなく、自己の過去におけるある決定的偶然をつかまえることによって、現在の自己の物語を作り上げ、自己を新たに創造し、特異な過去から自らを解放することを示唆している、という。

2. フロイトは公共的なもの (public) と私的なもの (private)、社会正義と個人的な完成を統一しようとするプラトンの企てを放棄する。フロイトにおいて、自己創造という私的倫理と相互調停という公共的な倫理は峻別される。「フロイトの持つ唯一の効用は、普遍的なものから具体的なものへ、必然的な真理や消し去ることができない信念を見出そうとする企てから、個人の過去の特異な偶然、つまり私たちの行いすべてが生み出す盲目の刻印を見出そうとする企てへと、私たちの目を転じさせる力にある。彼が私たちに提供してくれた道徳心理学は、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と両立する」(34)。

フロイトにとって、カントかニーチェかということは問題でない。両者とも人間が成長していく際の偶然に対処する多くの戦略のうちの一つなのだ。フロイトは「真に人間的である」という考えを放棄し、必然性の最後の砦も壊している。人間は自らの人生をメタファーによって飾る企てをする存在であり、「創造的無意識」(フィリップ・リーフ)を付与されている。人生で出会うあらゆる人物、状況、出来事、言葉などを象徴的な目的のために利用する能力を持つ人間は、ファンタジーによって人生を物語る存在である。自らの生を再記述することによって「私はそう欲した」と語る存在、それがフロイトの考える人間でありその意味で人間の生は詩なのである。

このように考えると日常生活で経験されるあらゆることが人間存在の自己アイデンティティ感覚の結晶化に役立つ可能性をもつことになる。そしてそのような偶然の事柄が一つのまとまりを形成し、一つの生がそれに奉仕するように

なる「絶対的命法」（一人にとってのみ意義あるものだが、それでも絶対的である）をすえることが可能である、とローティはいう。このことは九鬼周造がいうところの「偶然性を満喫し偶然性に飽和された『偶然－必然者』」、「偶然性の内面化」を想起させる把握である。しかし、この場面でローティには九鬼周造のように「必然性」という概念を使う気は全くないようである。ローティはフロイトの把握に、ウィリアム・ジェイムスのいう「人間存在におけるある種の盲目性」の克服の可能性をみるだけである。各人がメタファーを使って自己の盲目の刻印に対処する仕方は、盲目性の克服ではあっても人間本性なるものの表現ではない、ということなのであろう。サディストや狂人もそれなりの物語をつくっているのであり、ある対処の仕方がより人間的であるという点での優劣は付けられない。ローティにとって必然性とは超個人的な不変の本質的な実体にもみ妥当するものであり、個人的レベルでは必然性の存立はあり得ないとされているように思われる。しかしそのことは必然性と偶然性の弁証法を捉えることを不可能にし、偶然性の絶対化を帰結することになるであろう。

ローティは現代文化を、世界と自己が脱神聖化された文化、言い換えるなら、哲学ではなく詩を、必然性ではなく偶然性を、発見のメタファーではなく自己創造のメタファーを受け容れつつある文化ととらえている。しかし一方でそのような文化が可能になることなど、ほとんどありそうもない、ともいう。「生き生きとしたニーチェ的な遊び心が統べる文化を想像することが難しいのは、哲人王による支配や、国家の完全な消滅を想像するのが難しいのと同じである」（40）。詩も絶対的なものではない。特異なメタファーによって世界と過去を再記述する詩人の自己創造の企てもつねに周辺的で寄生的なものにならざるを得ないからである。それはメタファーもリテラルなものつまり旧来の馴染みのある使用で使われる言葉を前提にして初めて意味があるのであり、言語は表現や再現の媒体でないとしても他の人間存在とのコミュニケーションの媒体であることは否定しようがないからである。ローティはここからブルームを受けて詩の脱神聖化を言い、ニーチェの真理の脱神聖化、フロイトの良心の脱神聖化という三つの脱神聖化から見えてくる状況を次ぎのように言う。「フロイトが道

徳主義にしたことをブルームはロマン主義にしているのだ。その戦略はどの場合も同じである。つまり、形式化され、統一され、現前し、自己完結している実体、言い換えれば、固定的および全体的に観られることが可能なものの代わりに、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網を使用することである」（41）。

議論は個々人のレベルから、過去から未来に亘る人びとのコミュニケーションあるいは理解の共同体とでも言えそうなレベルに移っていく。ブルームの「悲しいかな詩は何ものも所有していないし、何ものをも創出しないのだ。……詩に統一性があるとすれば、それはその詩の読者の中にあるのだ。……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のことだ」という文章を引用しつつ、またヴィトゲンシュタインの私的言語は存在しない、という論点にふれつつ、ニーチェの逆立ちしたプラトン主義（過去にも未来の好意にも依存しない純粹活動としての自己創造の生が、完成し完結したものとなりうるという）をも拒否していく。普遍的な必然的な何かの達成を追求することでもなく、また完成することのない自己のファンタジーの形成にのみ依拠するのでもなく、ローティが提出するのは「人間の生は未完成の詩の注釈である」というナボコフの思想である。つまり、非時間的で普遍的な何かの達成はすでに問題になり得ない、かといって自己の独自性のみへの依拠も生の有限性の悲哀を、そして死の恐れを解消してくれない。人は他の生を生き、他の詩を書くであろう人びとの好意に信頼を置かねばならない。「私たちは、あらゆる人間の生を、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のだと考えることで満足するであろう」（43）。自らのファンタジーで自らの物語を紡ぎだし自らの偶然性をおのれのものとしながらも、なお偶然性の網にとらわれそのなかを漂う人間たちの連帯、そのような人間同士の時空を超えたつながりに賭ける姿勢が窺える叙述である。

三. アイロニー

これまでローティの偶然性論をその言語論と自己論に即してみてきた。ローティは「基礎づけ」主義を否定しているが、本著の議論の展開はどうみてもこの両者特に言語の偶然性が基礎になっていると思われる。ローティはあくまでもそれは基礎ではなく議論を魅力的なものに再記述するレトリックであるといふのかもしれないが、バーンスタインが指摘するように、ローティも自分の意見を議論で論証している、ととるのが普通であろう。この点はあとでも触れることにして、彼の中心的語彙であるアイロニーについてみていこう。「現代文化の最前線は芸術とユートピアの政治である」とし、認識論から政治学へ、哲学にたいする民主主義の優位を主張するローティにとって、偶然性が現実で生きる形態であるアイロニーこそ最も明らかにされるべき精神のあり方であるからである。

その前に、言語と自己の偶然性に続いて論じられているリベラルな共同体の偶然性についても簡単に論点を確認し、アイロニー論へのつながりをつけて置くことにしよう。この問題を論じる際の新しい語彙は無い。これまでの偶然性についての考えが、リベラルな社会を考えるうえでも基本的に有益であることの確認がなされるといってよい。

まずこれまでの議論から彼に投げかけられるのは相対主義、非合理主義の嫌疑である。これに対しては絶対主義と相対主義、合理主義と非合理主義の区別が時代遅れで気の利かない道具立てであること、そのことを「論証」するのではなく、そのような批判を形成している語彙を見栄えの悪いものにし、主題そのものの土俵を代えてしまう、という戦略を採る。つまり、これまでの真理、合理性、道徳的義務といった啓蒙の語彙ではなく、メタファーや自己創造といった語彙がリベラルで民主的な社会の制度と文化に役立つと言うことを記述していくのである。リベラルな社会の希望を合理主義的でも普遍主義的でもなく再定式化する試みは、いいかえれば偶然的なものとして記述していくという宣言である。

ローティがリベラルな社会に与えているいくつかの記述を取り出してみよう。「ある種のトピックや言語ゲームがタブーとされる……場合にのみ、人為的で理論的な行き詰まりと対比される、現実的で実際的な行き詰まりがあることになる。そのような社会こそまさに、リベラルが避けようとしている社会——「論理」が支配し「レトリック」が禁止される社会——なのである。リベラルな社会という考えの中心にあるのは、行為ではなく言葉、強制ではなく説得が維持される限り何でもありだということなのだ」。自由で開かれた議論の結果はそれが如何なるものでも、「喜んで真であると呼ぶ社会」がリベラルな社会であり、「哲学的基礎」はリベラルな社会にはふさわしくない (51~52)。

またリベラルな社会においては科学は背景に退き、文学と政治が前面にある。それは前に確認したように真理を発見するのではなく創り出す営みである。「文化を『合理化』または『科学化』できるという啓蒙の希望としてではなく、文化をまるごと『詩化 poetisize』できるという希望として、リベラリズムを描き直す必要がある。」ブルームの言う「強い詩人」が文化的ヒーローであるような政体が、リベラルな政体の理想である (53)。

ローティはこのようにリベラルな社会を記述する。リベラルな共同体の偶然性の議論はこのことに尽きているのであるが、ローティの記述で興味をひかれた点について二、三言及しておきたい。

興味深いのはローティがいわば非目的論的で無方向に見える偶然的な社会に、「進歩」というものが考えられるとしていることである。文化的な生の新しい形式、新しい語彙の創出は、その有用性が道具のように最初から分かっているのではない。しかしいったんその語彙をどのように用いたらよいか分かり、あるメタファーがリテラルなものになることが、最近起こったよきことを可能にするという目的に貢献していたのだ、ということが示されれば「進歩の物語」を語るができるわけである (55)。たとえばキリスト教は、自らの目的が残酷さを軽減することであったことを知らなかったし、ニュートンは彼の目的が近代のテクノロジーにあったことを知らなかった。が、あとから来た我々は、実際に進歩を進めていた人には分からなかった進歩についての物語を語るこ

ができる。彼らの創り出した新しい語彙が道具となって、私たちの新しい良心、文化、生の形式という作品が生み出されているのである。「より広範な人間の連帯」という生の形式は「道徳的進歩」なのである。このように自分の時代にいたるまでの歴史的事実の展開によって実現されている目的を描き出すことが、ローティによればヘーゲルの言う「自らの時代を思想の内に把握すること」なのである。またメタファーがリテラルなものになると言うことも、ヘーゲルが『法哲学』序文で言う「ミネルヴァの梟は迫りくる夕闇と共に飛びはじめる」という把握と類比される。つまり、ヘーゲルは「哲学がその年老いた灰色の理論を描き出すとき、生の形式はすでに年老いているのであって、その生の形式はその暗澹たる灰色の理論によって若返るのではなく、ただ認識されるのみなのだ」と言ったのであるが、それはローティ的にはメタファーがリテラルなものになるということとして捉えられるわけである。メタファーは最初から己れの目的を明確に自覚したものでなく、歴史の偶然の中でリテラルなものへと定着することで自らの位置、目的を認識できるようになる。メタファーが良きことを実現するリテラルなものになるとき、進歩の物語を語るすることができるのである。

このような観点から出てくるもう一つの興味深い議論をローティはしている。それはホルクハイマーとアドルノの「啓蒙の弁証法」の持つ、いわば非弁証法性についての指摘である。これは弁証法家をもって任じるであろう二人に対する、立場が逆転したかに見える議論である⁽⁴⁾。

ローティによれば、彼らはある歴史的発展を開始した人びとが自らの企図を記述した用語は（啓蒙の場合は合理性とか人間本性といったものになるが）、その発展を正確に記述する用語であり続けるという考えを前提している。だからその用語法が解体するとその後の発展の可能性が失われるということになるが、ローティに言わせるとこれは全く事実と反していることになる。ある文化の生誕時の用語と成熟期の用語が同じということはある得ない。ある形式が老いてしまってアヴァン・ギャルドの攻撃目標になって初めてその文化を表す用語法が形成され始める。

さらに彼らは、「進歩の味方に対して何も示唆しなかった。腐食する理性の特徴について、つまり啓蒙の自己破壊的な特徴についての理解を、自らの内に取り入れて利用することができる文化、というユートピア的な展望をもたなかったのである」(57)。しかしながら、ジョン・デューイ、マイケル・オークショット、ジョン・ロールズといった人びとは、啓蒙の合理主義を捨て去りながら、啓蒙のリベラリズムを保持するという形でそのことを成したのだ。彼らは一連の超歴史的で「絶対的に妥当な」概念という考えを否定することによってリベラルな制度がうまくいくと考える。「私が提唱しているのは、彼らのような著作家たちを、自己を廃棄しつつ自己を実現させていく啓蒙の勝利であるとみなすべきだ、ということである。彼らのプラグマティズムは啓蒙の合理主義と反目しているが、このプラグマティズム自体はこの合理主義によってのみ（素晴らしい弁証法的仕方）可能になったのだ。プラグマティズムは成熟した（脱科学化し、脱哲学化した）啓蒙のリベラリズムの語彙として貢献できるのである」(57)。ここにはデューイたちプラグマティストがポジティブな意味での啓蒙の弁証法を実行しているとする、ローティの興味深い見解をみることができる。ホルクハイマーとアドルノの方が知の歴史の弁証法を正しく捉えていないということになるわけである。

リベラルな共同体を記述するローティのもう一つの道具立ては、フロイトの所でもふれたように *moral* と *prudence* の区別をしないということである。道徳も「人間によって偶然につくられたもの、時と場所の移り変わりに、つまり自然の実験にさらされてきた共同体の声なのだ」(60)。したがって道徳哲学は、一般原理を探究するのではなく、歴史を語り、ユートピアを思考するという形態をとることになる。ローティのいうリベラルな社会のヒーローたる強い詩人、ユートピア的な革命家は、その社会における人びとが何となく感じている必要にたまたま応えるメタファーを、たまたま見つけた人びとなのである。「要するに、私のいうリベラルなユートピアの市民とは、道徳上の熟考をする際の自分の言語が、したがって自分の良心が、さらには自分の共同体が、偶然性を帯びているという感覚を持つ人びとである。そのような人びとはリベラル・アイ

ロニスト、つまり、-----自らが傾倒する価値を、その価値が帯びている偶然性の感覚に結びつける人びとなのだ」(61)。これがローティの理想とするリベラル・アイロニストである。リベラル・アイロニストこそリベラルな現代文化をになうべき人間像なのである。この観点は現代思想を腑分けするフレームワークであり、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であると特徴づけられる。リベラル・アイロニストとしてのローティの面目躍如たるところであるが、ともかくここにローティにとってのアイロニー概念の重要さがはっきりと見て取れるわけである。

アイロニストを改めて整理してみよう。アイロニストとは自らを記述する用語が常に変化するものであることを意識し、自らの「終局の語彙」(final vocabulary「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」)の偶然性と毀れやすさを、ということはつまり自己の偶然性と毀れやすさを常に意識するがゆえに、自分自身を生真面目に受けとめることができない人のことである。何事も記述し直すことによって善くも悪くも見せることができる(73~74)。言うなれば前述の言語の偶然性と自己の偶然性を生きる人のことである。したがってアイロニストは形而上学者と対局に立つ。形而上学者は、正義、科学、存在、道徳などの「内在的本性」を探究する。彼らは現象の背後の発見されるべき永遠なる実在を疑わない。「これに対しアイロニストは唯名論者であり歴史主義者である。彼女は何事も内在的本性、真の本質なるものをもたないと考え」。アイロニストは、自分が誤った種族に属しているのではないか、誤った言語ゲームにぞくしているのではないか等と考え、自己の「根のないこと rootlessness」を自覚している。形而上学者にとって「正しい」とは、「真の実在を把握する」という形で収斂していくものであるが、アイロニストにとっては「私たちのように話すものにとって適している」ということを意味するだけである。これまでの多くの哲学的命題も、西洋というローカルな場所での決まり文句に過ぎない。アイロニストにとっては実在の発見や

収斂ではなく、古い語彙に代わる多様な新しい語彙の制作、それによる再記述と再創造こそが望まれることなのだ。ローティが詩人をヒーローとするのも分かるというものである。

したがって形而上学者が、理性を用い論拠によって自己の見解を基礎づけようとするのに対し、アイロニストは説得の単位は命題ではなく語彙であるとし、理性による推論ではなく諸対象、出来事の再記述を方法とする。ローティによれば、論証ではなくある述語からある述語へと移行することによるゲシュタルト転換をもたらす文学的技量としてこれは弁証法と呼ばれるべきものであり、ヘーゲルの『精神現象学』はまさにこの方法を用いている点で、プラトーン・カント的伝統の終わりの始まりとして位置づけられる。若きヘーゲルは（老ヘーゲルは形而上学者になってしまったが）、ニーチェ、ハイデガー、デリダへとつづくアイロニスト哲学の伝統を創始したとされるのである。それは哲学の脱認識論化、脱形而上学化であり、哲学を文学の一ジャンルにすることである。⁽⁵⁾ ローティにとって弁証法は今日的には「文芸批評」である（78）。アイロニーを重視することは哲学の地位が文学にとって代わられることを意味する。「人物も文化も具体的な姿を取った語彙である」（80）のであり、ある終極の語彙の批評は別の終極の語彙でしかない。文芸批評家は幅広い知識と交際を持ち、多くの語彙を駆使しうる。そして我々にニーチェとミル、マルクスとボードレー、トロツキーとエリオットといったアンチテーゼに見える書物をひとまとめにして「美しいモザイク」を形成する希望を抱かせるのである。

ところでこのようなアイロニズムと文芸批評はリベラルな社会とどういう関係にあるだろうか。ハバーマスのような形而上学的リベラルにとって、哲学の見解の真の意味はその政治的含意にあり、アイロニストの理論家は社会の希望を破壊するものであり「無責任」である、ということになる。それに対してローティは public と private をはっきり区別することで応えようとする。彼はヘーゲルからフーコー、デリダを貫くアイロニストの思考は、公共の生や政治問題にはあまり関係がないという。それらは私たちが私的な自己イメージを形成するうえで貴重であるのであり、「普遍性」や「合理性」にもとづいて公共的な

もの、政治的なものを構想していくのでなく、前述したように自己に中心というものを持たず、偶然性を生きる諸個人が、「信念や欲求の新たな候補となるものを、先行して存在する信念や欲求の網の目のうちに編み込む様々な異なる方法だけがある」(84)。これは力ではなく説得によって、自由な討議によって自己創造の機会をすべての人が持つということであり、そのために平和と富と標準的なブルジョア的自由が必要である、という合意があれば、リベラルな社会をつくっていくに十分であるということである。「リベラルな社会が哲学上の信念によってまとめあげられているといった考えは、私にとって滑稽なものに思える。社会をまとめあげているのは共通の語彙と共通の希望である。そしてその語彙の特徴は、この共通の希望を養分にしている」(86)。ローティは公共のレトリックを、定義や原理を求めるソクラテス的方法にではなく、具体的な代案やプログラムを求めるデューイ的な、反形而上学的、反本質主義的な方法に依拠させるのである。

このようにアイロニストは新しい語彙とレトリックで人間や社会を再記述していくのであるが、アイロニストにとっての基本的問題は「屈辱をもたらすものは何か」である。「リベラルなアイロニストはただ、私たちが優しいものであるチャンス、他人を辱めるのを避けるチャンスが再記述によって拡大されて欲しいと願うだけである。-----アイロニストは、人格、つまり道徳的主体を道徳的にみて重要な定義をすると、それは『辱められうる何ものか』(something that can be humiliated) となると受けとめている。彼女がいなく人間の連帯意識は共通の危険についての感覚に基づくのであって、共有財産や共有された力にもとづくのではない」(91)。ローティは人間が苦痛を受けやすい存在であるという事実を凝視する。他の人間と共有している一切の事柄は苦痛を感じる能力であるが、その中でも屈辱というのは、オーウェルが『一九八四年』で描いたように、 $2 + 2 = 5$ を信じさせその人の自己を破壊することにある(177)。自分の苦痛、屈辱だけでなく他人の苦痛も確実に気づくようにすること、また自分が他人にそのような屈辱を与えていないかということに敏感であること、このような苦しみ、いわば可傷性への感受性がリベラルなアイロニス

トにとっては重要である、という。そしてこのような「被抑圧者の声」や「犠牲者の言語」を表現する作業は、リベラルな小説家、詩人、ジャーナリストが長けており、リベラルな理論家は通例そうではない。「残酷さこそ我々の行う最悪のことだ」という命題をリベラルの尺度にするジュディス・シュクラーに同意しつつ、オーウェルやナボコフといった残酷をテーマとする作家たちから多くのものを学ぼうとするのがローティである。ただ急いでつけ加えなければならぬのだが、このように述べることはなにもローティが「本質的に人間的」なことを述べているわけではないということである。このような感受性自体比較的最近になってヨーロッパとアメリカというローカルな地域で、特定の偶然事によって登場し、また特定の最近の偶然事によって縮小されている（ローティが何を念頭に置いているかは分かりかねるが）能力である、とあくまでもその偶然性を強調するのである。

このように見てくると、理論を社会的な希望と、文学を私的な完成とむすびつける従来の形而上学的考えは、アイロニストのリベラルな文化では逆転する。つまり、小説家が社会的に有用なことをし、哲学が私的な完成にとって重要になってきている、とされる。共通の人間本性の論証ではなく、小説やエスノグラフィによる「小さい断片」を手がかりに人間の連帯が構築されねばならないのである (94)。

以上ローティの叙述に沿って彼の偶然性の思想をたどってきた。本書の記述はさらにデリダ、プルースト、ナボコフ、オーウェル等についての多彩な展開が続くのであるが、ローティの言語と自己の偶然性の確認とアイロニズムの称揚、そこからなされるリベラルな社会の記述という基本的主張は以上で我々なりにたどることができたとしたい。その記述は偶然性とアイロニーの世界を強く印象づける形で描ききっており、自己の明確な世界を持つものの（その当否は別として）魅力を備えている。しかし、一つの論述である以上、やはりいくつかの点での検討をせざるを得ないと思われる。彼自身論証や基礎づけを否定し、魅力ある再記述によって次第にある言語ゲームを受け入れるという方法を

提出している関係上、その議論の検討がどのような意味を持つことになるのか、という問題もあるが、ローティのようなアイロニストの世界に入りきっていない我々には我々なりの指摘が許されるであろう。

四. いくつかの問題点

これまで見てきたように、ローティは実在論、基礎づけ主義、形而上学、本質主義等を批判し、唯名論、歴史主義、美学主義を称揚する。ローティにとっては普遍性、本質、必然性、真理、客観性、合理性等は非難語であり、偶然性、特異性、アイロニー、メタファー、レトリック、多様性等が賞賛語である。しかしローティの議論ではいくつかの「遂行的矛盾」を指摘することができるように思う。たとえば普遍性、本質を否定しながらバーンスタインも指摘するようにローティの語彙は、「みな自己創造の能力を持つ」といったような種々の普遍的主張に依存している。そもそもローティにとっては人間の偶然性は、人間の普遍的本質的規定になっていないだろうか。フロイトを論じたところでも、「人間は詩的存在である」といつていたがこのこと自体偶然的な命題というつもりはないであろう。明らかにローティはある人間像を、つまりアイロニストを理想として掲げており、ここでもバーンスタインが言うように「ローティのレトリックには隠れた非歴史的本質主義が忍びこむ」と言えるのではないだろうか。特に「自己の偶然性」の議論においてローティは必然性との関わりに一切ふれていないのであるが、そこには人間に関する一面的で非弁証法的な見方があるのではないかと思われる。以下そのことについて簡単に考察しておこう。

(1) 自己の偶然性について

すでにふれたようにローティはフロイトを高く評価しつつ人間の偶然性について記述していた。そこでは人間の生は自己のメタファーによって自己を飾る企てであり、「人間の生は詩である」といわれたのであった。「自律」、「私的完成」、「完成した生」などのローティには一見似つかわしくないような思考もつねに偶然性を背景に考えられている。ローティ流にはそれらは「受け継がれた

偶然性から抜け出て自分自身の偶然性をつくること」(97)なのであり、「解決、完成、自律としてみなされるものはつねに、人がいつ偶然にも死んでしまうか、もしくは発狂してしまうか、ということの関数である」(99)のだ。偶然性の海の中での自己記述にも当然完結はあり得ない。

しかしローティはフロイトに関して次のようにも述べている。「ある種の特異なファンタジーをすべての人間存在が、意識的または無意識的に演じているのだとみなすことで、次のことが可能になる。すなわち、各々の人間の生における（動物的な部分と対比される）特殊人間的な部分とは、後の人生において出会う、ありとあらゆる特定の人物、対象、状況、出来事、そして言葉を、象徴的な目的のために利用する能力なのだ、とみなすことが。この過程は結局のところ、以上のさまざまな事柄を再記述し、そうすることにより、そのすべてについて『私はそう欲した』と語ることに同じなのである」(36～37)。自己の過去を「私はそう欲した」と語り得るようになることにニーチェとの類似性も指摘しているのであるが、これはニーチェ的に言えば「運命愛」という思想であろう。あらゆる状況が、「ある言葉の響きから、一枚の葉の色や皮膚の一部の感覚にいたるまで、あらゆるものがフロイトが我々に示したように、一人の人間の自己アイデンティティ感覚を劇化し、結晶化させるのに役立つのである」(37)。そのような盲目の刻印の象徴化は人の生に或るまとまりを与え、「一つの生の調子」を据えることを可能にする。そして次のように言われるのである。「そのようなまとまりは何であれ、ある一つの生がそれに奉仕することになるような無条件の命法 — ただひとりの人間にとってのみ意義あるからと言ってなんらその無条件性を減じないのであるが — を設定することが可能なのである」(同上)。

このような把握とローティの、人間には中心はないとする考えとは必ずしも整合するものではない。このような人間のあり方は単純に偶然性というカテゴリーだけでは捉えきれないものがあると言わざるを得ない。そこにはローティも認めるように、その個人にとってだけではあれ無条件性の契機が入り込んでいるのであり、その事態は前にもふれたように九鬼周造のいわゆる「偶然—必

然者」という把握の方がふさわしいであろう。ドイツの哲学者ケール (Köhl, H.) もローティにおける「実存的必然性 existenzielle Notwendigkeit」の契機を指摘している。彼は次のようにいう。

ローティはカントが無条件の行為命令と条件付きの行為命令とを分け、前者を道徳に、後者を怜悯に分けたことを形而上学的区別として攻撃したのであるが、ケールに言わせれば、ローティは我々がいま確認したように非道徳的な文脈での「無条件性」を認めており、これは「実存的必然性」と言われてきた事態を指すという。ローティでは「非道徳的な無条件の要求と、仮言的で条件づけられた道徳命令」がありうるのである。「道徳を超えた無条件の要求はたとえば美的もしくは実存的必然性と表現できよう。ここでは無条件の規則が問題となる。というのは要求された行為の根拠はそれと或る（道徳的でない）原理との一致にあるからである。その原理は通常当人の（倫理的もしくは美的）自己理解に連結している。よく引用される『実存的』必然性 — またそれと対応する『無能力性』 — の例はマルチン・ルターの、『自分の為すべきことを為す、ゆえにここに立つ、他ではあり得ない』という格言的になっている立場である。ローティはそのような実存的無条件性をフロイトに関して述べている⁽⁶⁾。さらにケールは、ローティはそこから彼が否定している道徳的に無条件な要求も認めざるを得ない、とする。というのは「もし実存的要求の無条件的性格が、それで要求された行為がそれを要求する本人もしくは受取人の自己理解を表現することによって説明されるものならば、そしてその自己理解が（本質的にもしくは部分的に）道徳的なものであり得るなら、ローティは無条件の道徳規則を認めねばならないだろう⁽⁷⁾」。詳しい展開は省略せざるを得ないが、ケールはローティの議論の中にある、ローティが認めようとしない無条件性や必然性の側面をローティに即して明らかにしようとしている。

ケールのような把握があつて初めてローティが好んで依拠するシュンペーターの発言も理解可能になろう。それはI.バーリンが「二つの自由概念」の末尾で触れているものであるが、「自己の確信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こと、これこそが文明人を野蛮人か

ら区別する点である」, というものである。一般的に言って, 相対性の自覚は, サンデルもバーリン批判で述べるように, その信念の表明をひるませるように思われる。しかしローティに言わせると, 絶対的に妥当な言明というのは日常的な決まり文句や数学的真理といったようなものであり, わざわざ論じるまでもないものである。あらゆる人に対して正当化できる確信などは誰の興味もひかないし, そのような確信のためには「ひるむ事なき勇氣」など必要ないのだ(46)。この点は首肯しうる。たしかに相対的, 偶然的である世界にこそひるまないことが要請されるのであるが, しかしそのことが可能であるためには「実存的必然性」に依拠するしかないのではなからうか。前述したようにローティにおいて必然性は個人と時間を超えた普遍的で実体的なものと形而上学的に一面化されているがゆえに, 残りをすべて偶然性の海に投げ込むという必然性と偶然性の二元論的で非弁証法的な把握になっていると言えるであろう。形而上学を否定しつつ極めて形而上学的立場に陥っているといわざるを得ない⁽⁸⁾。すべては偶然であるというのは明らかに一つの形而上学的立場である。ここでも「多に対する一の形而上学的優位と, 一に対する多のコンテクスト的優位は, ひそかな共犯者なのである」というハバーマスの指摘が想起されてよい。

(2) 偶然性と責任

アイロニストはそもそも真面目なのだろうか不真面目なのだろうか。あるところでは, アイロニストは自己の終局の語彙と自己の偶然性を常に意識するから, 自己を真面目に受け取れないとしている(73)。一般に我々がアイロニストにもつイメージはこのようなものであろう。そしてそこからは自己の言動に対する無責任性という非難もでてくるであろう。しかし前述のシュンペーター評価でも分かるように, ローティ的アイロニストはどうやら真面目さを持ったアイロニストのようである。ハイデガーについても, 彼の課題はいかに終局の語彙にその偶然性を表現させながらその終局性のもつ真面目さを保つのかであり, 「彼は絶えず自らを掘り崩すと同時に, 絶えず自らを真面目に受けとめる語彙を構築したいと望んだ」(112)としてそのあり方を評価しているからであ

る。揚げ足を取るつもりはないがローティのアイロニスト像は整合的ではない。あるいはローティなら真面目さと不真面目を同時に生き、遊戯しているのがアイロニストである、とでもいうのであろうか。

そのようなあり方にとって、責任という問題はどのように考えられるのか。ローティもアイロニストにたいして無責任さの批判があることは十分自覚している。それにどう応えているであろうか。気にはしながらこの責任という語彙を自己のリベラリズムの記述に積極的に使っていくつもりはない、というのがその立場であると言ってよいだろう。この問題を議論するローティの枠組みは公と私の区別という観点である。

進化論的生物学者も私的なレベルでは科学と宗教を統一する知的責任はないし、自分の生活の諸部分を整合させる道徳的責務もない。責任が生じるのは他者と共同して物事をなすときにのみ、他者とそこで問題になっている証拠への責任が問題になる。しかもその他者への責任は優先的なものではない。「本書のもう一つの中心的主張は、他者に対する責任は私たちの生の公共的な側面のみをなすにすぎないということである。この公共的な側面は、私たちの私的な感情、自己を創造しようとする私たちの私的な試みと競い合うものであり、そうした私的な動機づけにたいして自動的に優先するものではない。……道徳的な義務は、この見方によれば、他の多くの考慮と比較される次元におかれており、他の諸々の考慮に自動的に優先するような切り札ではない」(194)。

この責任を論じるにあたっての公私の区別の論点は、ハイデガーの思想とナチズムとの関係を論じるところで驚くべき効果を発揮する。彼によればこのことは、二〇世紀の最も独創的な思想家がたまたまかなり底意地の悪い人物であったということにすぎず、ハバーマスのようにハイデガーの思想と現実の行動の内的連関を見るのは妥当ではない。「中心なき自己という見方を堅持するならば、知性に関わる徳と道徳的な徳との関係、そしてある作家とその生の他の部分との関係は偶然的なものだと考えるようになるだろう」(111)。ここには自己の同一性なき偶然性が公私の区別、不統一という理解と相まって、著作という公共的なものの責任を担う主体も雲散霧消させていくという、驚くべきで

はあるがローティの論理からは必然的な帰結が見て取れる。公共的な場での責任も私にあるのではない。他者と共同して物事をなすときに証拠にたいして責任を持つのであるが、ローティに言わせると「何がよい証拠で、何がそうでないかを決するのは、我々がそのうちで働いている共同体なのである」⁽⁹⁾。このようにローティにおいて責任を担う主体は消え去っているのである。

ローティにおいてリベラルな共同体を構成しているのは、権利、自由、理性、責任といった啓蒙の語彙ではなく、残酷さの回避、連帯という語彙であるが、その連帯も歴史的偶然に依存する類似性、非類似性を共有する「我々」の間のことであり、エスノセントリズムの枠内のことでしかない。ハバーマスが我々の対称性と「地平の融合」の観点からローティを批判していることについては前稿で触れたとおりである。

すでに紙幅も尽きたのでローティの偶然性論についての検討はここで筆を置く事にしたい。ローティに関しては考察すべき論点は多く、本稿が不十分なものである事は言うまでもない。今回は偶然性を「終局の語彙」とすることによって事柄がどのように再記述されるのか、ローティの多彩な独自の世界をかいま見てきた。魅力的なレトリックである事を認めつつも、いくつかの基本的疑問点を提起し、今後の課題とすることで稿を閉じることにしたい。

<注>

- (1) Contingency, irony, and solidarity. Cambridge University Press, 1989. 本書からの引用頁は（ ）内に数字で示す。訳は『偶然性、アイロニー、連帯』（岩波書店）を基本的に使用させてもらったがかなり変更した箇所もある。
- (2) Richard J. Bernstein, The New Constellation, Polity Press, 1991. P.241. 邦訳『手すりなき思考』（産業図書）376頁。バーンスタインは、ローティがそれ自体曖昧であり、論争の的である「リベラリズム」とか「政治的实践」という概念を、我々が共通の直観を持っているかのように扱っていることを批判する文脈でこのような表現を使っている。
- (3) O.Marquart は Apologie des Zufälligen, Reclam Verlag. で Zufällige を「他のようであり得るが我々によって変更可能な」Beliebigkeitszufällige と、「他のようであり得るが我々によって変更不可能な」Shicksalszufällige に分け、誕生を後者の例としている。

たしかに我々の誕生は偶然性につきまといわれている。なぜこの時代に、この場所で、この両親のもとで産まれたかについての必然的な理由などあるはずはない。しかし我々の思考はそこで終わるだろうか。むしろ我々はそのにある運命的な出会いを感じ、産まれた子供の「掛け替えのなさ」を感じるのではないだろうか。「掛け替えのなさ」とはある必然性の感覚である。Marquart が言うようにそれを Shicksalszufällige (運命的偶然) と言ってもいいのかもしれないが、我々としては九鬼周造の言う「偶然-必然者」の方が我々の心理に即しているのではないかと思う。

- (4) ホルクハイマーとアドルノの弁証法把握についてはそれについての二人の討論を参照。Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik, in: Max Horkheimer Gesammelte Schriften, Bd12, S.436ff. この討論でホルクハイマーは非完結的弁証法 (unabgeschlossene Dialektik) を、アドルノは弁証法的像 (dialektische Bilder) という各々の弁証法観を提出し議論がなされている。彼らの弁証法観の検討はまた別の課題である。
- (5) Consequences of Pragmatism (邦訳『哲学の脱構築』)においてもローティは、科学としての哲学というカントの理想を破壊し哲学の文学化を開始した事が「ヘーゲルが一九世紀に残した第一の遺産である」として高く評価する。ヘーゲルはボキャブラリーの選び方次第で言葉の意味は相対的なものになることを示し、「今日の文学的文化」の嚆矢となったとされる。
- (6) Harald Köhl, Moral und Klugheit-Rotys Kritik an einer kantischen Unterscheidung. in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 48-4 S.36.
- (7) H.Köhl. a. a. O. S. 37.
- (8) ルカーチも『美学の諸問題』Probleme der Ästhetik, Luchterhandで、「カントにおいて形而上学的思想家として一必然性と偶然性はきびしく無媒介的に相互に対立している。カントにとってはアプリアリに認識できるものだけが必然的であり、他のすべてのものは救いようもなく偶然におとしめられている」といっている (S.550)。この批判はローティにもそのままあてはまるものであり、必然性と偶然性の弁証法を捉えていない点で、ローティもカント同様形而上学的であるとの批判を甘受せねばならないだろう。
- (9) 「宗教と科学は敵対するものなのか」、『思想』(岩波書店) No.909. 17頁.