

論文

R・ローティ「人権」論の精査

その批判的継承に向けて

安部 彰*

はじめに

現代アメリカの哲学者リチャード・ローティの人権論は、人権の普遍性には懐疑的でありつつも、その人権というアイデアを我々の連帯によって拡張していくことはいかにして可能か との問題意識に根ざしたものである。本稿の目的は、そのように約言されうるローティの見解を、彼自身の思想の内在的解釈をつうじてときに拡張し、しかも整合的に再構成することにある¹。

しかし 数多ある人権論のなかで何故、殊更ローティを取り上げるのか との疑問が提起されるかもしれない。一方で、かかる疑念は当然なものであるように思える。だが他方で、私はローティをあえて取り上げる意義が少なくとも二つあると考える。

第一に、人権をめぐる昨今の状況に発する意義。歴史上、人権は絶えずポレミカルな「問題」であり続けてきたが、近年人権をめぐる争論の度合は、むしろ強まりつつある。すなわち、その「普遍性」をめぐる、人権についての言説は、その厚みと重みを増しつつあるといつてよい。そこでは一つに、人権の「根拠」が俎上に上げられる。たとえば憲法学の領域では1980年代後半以降、「人権の基礎理論」の根本的な再検討が主要な課題となっている²。また一つに、人権の「内実」にかんして、さらなる関心が寄せられている。なかでも最も根底的なものは、「権利」という観念それ自体に批判の照準をあて、その解体と再構築を試みている³。また近年では、人権の世界的な受容可能性について、さまざまな観点からの批判が興隆しつつある。その主要なものの一つは、いわゆる「知識社会学」的な観点からの批判だろう。それは、人権は西欧近代社会の産物であるがゆえに、その西欧的「偏向」(イデオロギー)に対する批判的な吟味を抜き、人権の文明・民族・国家横断的な受容は不可能であると主張している⁴。

今日、かかる努力や批判が多くなされつつあることの意義は少なくない。「人権」という概念を再検討し、それをより充実させることは重要なことである。だが他方で、我々がかかる争論が収束するまで待っているわけにはいかない。その間にも、この世界では他者を侵し、その尊厳を踏みにじる行いが日々進行するだろうからだ。とすれば我々は、人間の権利、その根拠とは何か といった議論と並行して いや、先んじて かかる行いをいかにして止めることができるか、その実際的な方途を考える必要があるのではないだろうか。これからみていくように、かかる実践的な動機に根ざしたものである点に、ローティ人権論の意義がまずある⁵。

第二に、ローティその人に発する興味と意義。アメリカン・ポストモダニズムの旗手と称されるローティが、いかに人権を論じ、またいかにしてそれを擁護しようのか。すなわち、その普遍主義に対する懐疑の立場から、人権を普遍化するための方途をいかにして導き出すのか。これは一つに、我々の興味をそそる論点であるといつてよいだろう。とりわけ、その思想の中枢をなすともいえる「アイロニー(irony)」という概念と人権とのかかわりを考えることも本稿の狙いの一つとなる。

以下、論述の手順は次のとおりである。ローティ人権論の特性は大きく二つある。 反本質主義的人権観、 共感の重視 がそれである。ローティにおいてこの と は、前提と帰結の関係にあるといえる。すなわち、その帰結部分にあたる 共感の重視 は、人権の形而上学的な普遍主義に依拠せずに、同時に人権というアイデアをいかにして普遍的なものとするのが可能か という課題へのローティからの応答である、とみなしうる。だが残念

キーワード：リチャード・ローティ、人権、反本質主義、共感、連帯

* 立命館大学大学院先端総合学術研究科 2005年度入学 公共領域

ながら、その論点は彼自身によって十分展開されているとはいいがたい。それゆえ我々は、まずはじめの二章において、ローティの思想空間（すなわち哲学・社会思想）への内在をつうじて、かかる応答の整合的な拡張を試みる。そのうえで第三章では、ローティ人権論が内包する論点を再度吟味するとともに、残される課題を指摘することとしたい。

1. ローティ人権論の内在的検討 何が問題か

ローティが人権を主題的に論じているものとして、「人権、合理性、感情」(1993)および「原理なき倫理」(1994)がある⁶。以下の二章では、主にこれらに依拠しつつ、ローティ人権論の梗概の提示に努める⁷。

1-1. 「人権」という問題の所在

まずローティは、議論を現実に生じている出来事についての認識から説き起こす。たとえばディビット・リーフによるボスニアからの報告。世界各地で生じている人々に対する侵害という現実をローティはそれによって引証している。「セルビア人にとってムスリム人はもはや人間ではない〔……〕地面に腹這いに並ばされて尋問を待つムスリム人の捕虜の上を、セルビア人衛兵が乗った小型のワゴン車が走り、つぎつぎに彼らを轢き殺した」(HRS: 112)。一般に我々は、こうした目を覆いたくなるような現実を形容するのに、それを「人権侵害」と呼ぶのが適切ではないかと考える。だがローティによれば、セルビアの殺人者たちは決して「自分たちが人権を侵害しているとは考えていない」。「というのも、彼らはそれを自分たちと同じ人間にではなく、ムスリム人に対して行なっている」だけだからである(HRS: 112、強調原文)。

ローティによれば、他者への侵害はこのセルビア人のように、自分たちとは異なる「偽の人間(pseudohumanity)」を「浄化する(purify)」ことによって、「真の人類(true humanity)」から成る世界を実現したいとする欲望に根差している(HRS: 112)。すなわち、人権という問題の所在を、かかる欲望の背後にある 人間/非人間 という認識上の区別のうちに認める。そのうえで 人間/非人間 を峻別するさいの主たる基準となっている 理性/感情 という区別に批判の光を照射する⁸。

ローティによれば、この 理性/感情 という区別を生み出し、それを人々のあいだに広めるのに貢献したのは、プラトンを嚆矢とする哲学者たちである。哲学者たちは、かかる区別を、同じ人間同士のあいだでの対立・排除を解決することを企図して構想した⁹。なかでも、とりわけそのような企図に強く動機づけられ、「人間とは何か」と問い、「人間性(humanity)」の探求をその主要な目的に掲げたのは道徳哲学者であった。たとえばカントの道徳哲学は、まさしくそのような目的に掉さしていたといつてよい¹⁰。周知のように、カントは「理性」を道徳原理の基礎に据えた。

カントのかかる構想はしかし、その後の歴史的現実によって、その有効性を否認されているとローティはみる。「人間性についての真の知識」(「理性」)を得ることができれば、我々のあいだの対立・排除は解決されるとカントは考えたが、いまだ残酷さに満ち溢れているこの世界の現実を鑑みたとき、その考えは有効ではなかったといわざるをえないからである¹¹。のみならず、先のセルビア人の自己イメージは「この偏見と迷信に満ちた世界を浄化したいと願う道徳哲学者たちのそれと似ている」(HRS: 112)とローティが述べる時、その批判の論点はより積極性を帯びたものとなる。すなわち、理性を人間であることの要件として絶対化することは必然的に 合理/非合理 という区別を生むだろう。とすれば、それは理性に従う能力がないようにみえる者を「非合理的」、つまり「非人間的」な存在として排除(浄化)することに道を開くことになるのではないかとローティはそのように危惧するのである。

1-2. 反本質主義

このように、ローティは 人間/非人間、あるいは 理性/感情 という区別立てのうちに 人権という問題の所在を見定め、合理主義にもとづいた人間観を批判する。しかしその批判の矛先は、正確には、理性それ自体へ向けられているのではない。そうではなく、理性の本質化、すなわち人権の根拠を理性という名の「非歴史的な

真理」によって基礎づけようとする「本質主義 (essentialism)」に差し向けられている。つまり、その批判の眼目は、かかる視座に抗した地点から人権をとらえかえすことにある。

ローティの「反本質主義 (anti-essentialism)」は、彼が依拠する哲学的立場である「形而上学批判」をその淵源とする。ローティによれば、プラトンの形而上学とその伝統は 非歴史的な真理が存在する という考えに与してきた。すなわち、プラトンは、かかる真理の発見を人間の窮極目的とみなすことによって、自己の完成にかかわる私的な活動 と 共同性の形成にかかわる公的な活動 とに分断された人間の生を総合することが可能になる「私的な生の成就と人間の連帯の根源は同一である」(CIS : xiii) と考えた。またその伝統は、事物には普遍的で非歴史的な本質や目的というものがあり、したがって人間にもそれに固有の「本性 (intrinsic nature)」が存在するとの考えに依拠してきた¹²。さらに、こうした考えの前提として、非歴史的な実在を「表象 (represent)」する単一の言語を発見できると想定してきた。

だが、その名著『哲学と自然の鏡』の主眼がまさにそこにあったように、ローティはこの形而上学による想定を疑う。とりわけ、「自然の鏡¹³」という隠喩に象徴される近代認識論と結びついた言語観に疑義を投げかける。その言語観によれば、言語とは「実在」を表象する真理の媒体とみなされる。しかしローティの考えでは、言語とは我々がそれをを用いることによって真理と名指される「信念」をつくりだすのに役立つ道具にすぎない¹⁴。したがって、形而上学は 実在を照らし出す言葉 として自らが用いる言語を特権視してきたが、ローティによれば、そのような言語間の存在論的階梯はそもそも成立しない。つまり、あらゆる言語は、ただ相互に並立しあっているだけの、それぞれに異なる目的に奉仕する関係にあるにすぎない。そして、かかる形而上学的な言語観に対して新たな視座の転換を迫ったのがウィトゲンシュタインをはじめとする言語哲学者たちであったとする。

1-3 .「哲学」からの「政治」の解放

ではローティにおいて、かかる新たな言語観の意義は一体いかなる点にあったのか。それは、我々が 非歴史的な真理の発見 というものに依存した生の形式を棄て去ること を奨める点にあった。すなわち、かかる転換が我々の社会的実践がもつ力の可能性を開示し、それへの希望を我々に与えてくれるという点にあったといえる。ローティによれば、「哲学¹⁵」はこれまで「神学」(「世界を知るとは神の言葉を知ることである」)になりかわって普遍的な実在、そしてそれを再現する真なる言語を発見できると僭称してきた。そのため、この新しい神学は、本来、我々の社会的実践の領域である「政治」をも、「非歴史的な真理」によって基礎づけられるべき領域と位置づけてきた。しかし、かかる新たな言語観を採用し、そのような真なるものは存在しないとの見解に立つならば、我々はいまや 共同性の形成にかかわる言語 と 個人の自己創造にかかわる言語 を厳格に峻別する必要があるとローティはいう。すなわち、哲学は文学や芸術などとともに、自己創造にかかわる私的な言語の創出に自らの役割を限定すべきである。他方で、共同性の形成にかかわる政治の言語は、「哲学」による基礎づけから解放され、我々の社会的実践をつうじて不断に創出されていく必要がある、と。

かかるローティの立場からすれば、人権とは社会的実践の対象以外の何物でもない ということになる。言い換えれば、それは 政治 の対象、すなわち 共同性の形成にかかわる公的な言語 に帰属するものにほかならない。ハンナ・アレントを借りて、ローティにおいて人権は「観照 (contemplation)」ではなく、「活動 (action)」の対象なのである、といってもよい¹⁶。かくして、ローティの反本質主義的人権観の要諦は、人間の生についてのギリシア的区別の転倒、すなわち 観照的生に対する活動的生の優位 といった、次のような主張にこそあると考えられる。

「人間本性についてのギリシア的考えと、ポスト・ダーウィン主義者やデューイ主義者の考えの違いは、閉じていることと開かれていることとの違いである。〔……〕彼〔デューイ〕のプラグマティズムは、ヒラリー・パットナムが述べたように、『行為者の観点の至高性についての主張』である。私はこの至高性をこう解釈した。それは人間の新たなあり方を創造し、そうした新たな人間が住まうべき新たな天地を創造することの必要性が、安定性、安全性、秩序に対する欲求に優先することである、と」 (PS : 88、〔 〕は引用者による補足)

普遍理性を媒介に非歴史的な真理に到達したいというカント的な欲望は、真理を発見することによって絶対的な安心感・安定を得たいという欲望をその背後にもっている。しかし、そんなものがみつかったら、我々の生は完全に停滞することになるだろう。我々は果たしてそのような停滞した生を真に好ましい生と考えるだろうか。少なくとも私はそうは考えない、とローティはいつているように思われる。だからこそ、彼はデューイとともに「行為者の観点の至高性 (supremacy of the agent point of view)」を強調しつつ、我々の社会的な実践に対する希望を表明するのである。

1. ローティ人権論の内在的検討 どうするか

2-1. 問いの転回 「非歴史的」人権から人権「文化」へ

このように、ローティは人権の本質主義を批判し、かわりに人権を我々の実践の対象とみなすようにうながす。すなわち、「人間性とは何か」と問うことから「私たちは私たち自身をどうかたづねることができるのか」という問いへ、我々は転回するべきだという (HRS : 115)。

ローティによるかかる問いの転回の主張は、だが正確には、「当為 (べき)」の観点からのものではない。そうではなく、それは実現途上の「歴史的事実 (historical fact)」に対する認識にもとづいている。すなわち、今世紀に生きる人々にとって、かかる転回はすでに既実のものとなりつつあるといわれる。ローティは、かかる転回を「カントの時代と私たちの時代のあいだ」(HRS : 120) にダーウィンが出現したことによってもたらされたとする。すなわち、カントの時代以降、次第に生じつつあった「知識を希望に置き換える傾向」(HRS : 121) がダーウィンの主張を契機に強められたことにより、いまや人々は自らを「合理的な動物や残虐な動物としてではなく、柔軟性があり、変幻自在な、自己形成が可能な動物」(HRS : 115) とみなす新たな自己イメージを獲得しつつある、と¹⁷。

かかる自己イメージを得て、人間にかんする問いの転回を経た我々は、人権に対してもその新たな見解を形成するようになってきている。いまや我々は、非歴史的な人間本性から人権の根拠を演繹しようとする従来の「超越論的」な視座から、人権を「文化¹⁸」とみなす視座へと移行しつつあるとローティはいう。だが我々の人権に対する新たなまなざしが「人権文化 (human rights culture)」と呼ばれるものとなりつつあるといわれるのは、いかなる理由によつてか。

ローティは、この「人権文化」という用語をエドゥアルド・ラボッシから借りている¹⁹。その借用によって彼が表明しているのはまず、ラボッシの「世界は変わった。人権の現象が人権基礎づけ主義を時代遅れで的外れなものにしている」(HRS : 116) という主張に対する賛意である。そのうえで、ローティにおいて人権文化の提起の意義は、それが人権の基底的性格を適切にも示唆している点にあるといえる。すなわち、人権が「社会的構築物 (social constructions)」にほかならないという視座を我々に開いてくれる点に、その意義があると考えられる。だがローティにおいて、このように人権を「文化」(「社会的構築物」) とみなすことの意義は、かかる見方が認識として正しいという点にあるのではない。つまり、それが先にみたような歴史的事実的な認識に沿うものであるからではない。むしろそれは別の点に求められるべきである。

すなわち、その真の意義は、それが「人権」というものを我々の社会的な実践によって拡張可能な対象としてイメージさせてくれる点にこそある。というのも、人権が「文化」であり「社会的構築物」であるならば、それは人権が我々の手によって拡張したり改変したりすることが可能な対象でありうるということを、すなわち意味するからである。たとえばローティは、「譲渡不可能な人権 (inalienable human rights)」という観念は「ここに私は立つ、私はそれ以外に仕様がなない」という一つの決意表明であると述べる (PS : 84)。それが「決意表明」であるのは、私は人権という信念を譲渡不可能なもののみならず という意志や実践の表明にほかならないからであろう。つまり、かかる決意表明が可能であるためには、人権というものが、そもそも我々の意志や実践の対象となりうるものとして、すなわち我々の手によって形成可能な「社会的構築物」としてイメージされていなければならない²⁰。かくして、ローティにおいて人権文化の意義は、人権が我々の社会的実践の外部にある何ものかについての知識ではないということ、それが開示してくれる点にこそあるといえるだろう。

2-2. 「人権文化」拡張のために 「共感」能力を高めよう

人権を「社会的構築物」とみなす視座を獲得することで、我々はそれを社会的実践の対象とすること 人権（文化）を拡張していくことが可能となる。ローティにおいては、この人権文化の拡張こそが、人権をめぐる問題、すなわち人々のあいだの対立・排除を解決していくうえでの道筋である。すなわち、人権への適切な取り組み方は、内を深める ことではなく、外へと開かれる ことにある。換言すれば、我々すべてに共通する人間本性を発見することではなく、我々の「連帯（solidarity）」をつうじて、そうした文化の完成を目指すことである。

ローティによれば、この人権文化の拡張のための重要な手段となるのは、我々のもつ「共感（sympathy）」能力、すなわち人間の「感情（sentiment）」に訴えかけることである。具体的には、「我々と我々とはかなり異なる人々との類似性の方が相違よりも重要であるということに気づく」（HRS：129）能力を高めることである。ローティがこのように主張するのは、カントよりもヒュームの方が我々に対してよい助言を与えてくれるように思われるからである。すなわち、アネット・ベイヤーによれば、ヒュームは「法を見分ける理性よりは修正された（場合によっては、ルールを修正された）共感の方が重要な道徳的能力である」（HRS：129）と考えたが、ローティのみるところ、かかる考えの方が、人権は外在する との考え方を時代遅れのものと感じる今日のムードにより適合的だからである。

このように、人権文化の拡張のためには「我々が道徳の基礎概念を、『責務』よりは『信頼』とみなすように奨める」（HRS：129）考えに与するのがよいとするローティは、その手段となる共感能力を高めるための具体的な方途として「感情教育（sentimental education）」の重要性を説く。文学やジャーナリズムなどによって提供される「感情を揺さぶるような物語（sentimental story）」（HRS：133）をつうじて行なわれる感情教育は、我々の「想像力（imaginative power）」と「感受性（sensitivity）」を涵養してくれる²¹。それによって、我々が他者に共感する能力、すなわち他者とのあいだの差異よりは類似性に注目する能力を高めてくれる。つまり、それは「両親や子どもたちを大切にするといった、些細で表面的な類似性」（HRS：129）が我々のあいだに存在することを気づかせてくれるのであるが、ローティによれば、かかる類似性は、興味深いことに「我々人間と多くの人間以外の動物に区別なく」（HRS：129）認められるものである²²。かくしてローティは、以上の諸点を理由に、人権文化の拡張はベイヤーのいう「感情の進歩（progress of sentiments）」にかかっていると主張するのである。

2-3. 共感の条件 ：「安心」

このように、ローティにおいては人権文化の拡張の鍵は感情教育に、すなわちそれによって養われる共感能力にあるということになる²³。ローティがそう考えるのは、共感こそ、我々が形而上学的な仕方にもたないオルタナティブを形成していくうえでの主契機となりうるとみるからである。ところで、共感をつうじて人権文化を拡張していくということは、すなわち 侵害しない・尊重する他者の範囲を広げていく ということと同義である。したがって共感とは、ローティが考えるレベルで「品位ある社会（decent society）」における正義、つまり他者に対する「残酷さの回避（avoiding the cruelty）」の実現に不可欠な契機とみなしうらう²⁴。しかしでは、人権文化の窮極目標とでもいうべきこの「残酷さの回避」は、いかにして可能となるのであろうか。もちろん、それは 感情教育をつうじて、我々の共感能力（想像力と感受性）を涵養していくことによって であろう。だがこれは、先の問いに対する明快な答えになっているとはいえない。なぜなら我々が問いたいのは、まさに かかる共感はいかにして可能となり、また拡張しうるのであるか という点だからである。

かかる問いを掲げるとき、まず我々は、ローティの次のような見解に注意を惹かれることになる。ローティによれば、形而上学 本質主義者たちは、他者を自らとは異質なものとして排斥する人々を「非合理的な」人びと、すなわち「真理」あるいは「道徳的知識（moral knowledge）」を奪われた人々として考えてきた。だが、かかる形而上学的人間観から降りることを奨めるローティは、このような人々を、「安心（security）」と「共感」を奪われた人々とみたらうがよいという（HRS：128）。実際、彼の打ち出す感情教育も、安心な状態にある人々、「くつろいだ気分ですらに耳を傾けられるほど、十分な時間的ゆとりのある人々にしか効果がない」（HRS：128）のであるから、と。

さて、かかるローティの見解から我々が引き出しうるのは、共感能力を養う感情教育に先立つのは安心の確保で

ある という論点である。すなわち、ローティ自身は安心と共感を並置しているが、むしろ人々の安心こそが共感の基底をなすと考えられる。とすれば、我々は続いて、かかる安心が具体的にいかなる状態であるのかを問わねばならない。ローティによれば、それは「自尊心、または自己に価値があるという意識をもつのに、自らと他者の区別立てを必ずしも必要としないほど十分に危険のない生活状態」(HRS:128)である。つまり、それはまず、物質的に不足のない状態 を指すと考えられる。実際ローティは、先進諸国における生活状態を、安心のある状態としている²⁵。だがローティにおいて安心の内実、かかる 物質的な豊かさ のみに止まるものなのであろうか。

ここで我々は、人権文化をより強力なものにしていくうえで、ローティがジョン・ロールズの「格差原理(difference principle)」を挙げている点に注目しておこう(HRS:117)。周知のように、この「格差原理」は、原初状態において選択される「正義の二原理」の一部を構成するものである。そして、その「正義の二原理」は、ロールズが「基本財(primary goods)」と呼ぶものを、いかに分配し保障するのかを定める原理である。とすれば、格差原理の意義をローティが説くとき、それは同時に「基本財」の意義をも強調するものとみなしうる。すなわち、基本財を構成する五つの要素²⁶が人びとに広く行き渡っていることが、人権文化を強化するための要件となると考えられる。我々はここから、ローティのいう「安心」の確保が「基本財」の確保と同義であることを確認することができるだろう²⁷。

2-4 . 共感の条件 : 「アイロニー」

共感の条件の一つは 安心の確保 であった。だが、人権文化の拡張にかかわる契機はそれだけであろうか。ここで我々はさらに、ローティが、自らが構想するリベラル・ユートピア(「残酷さが回避された社会」)は「アイロニズムがその適切な意味で普遍的である」(CIS:xv)のような世界であると述べている点に目を向けたい。この言が注目に値するのは、以下にみるように、「アイロニー」が 共感の条件 を、「普遍性」が 連帯によるその拡張をそれぞれ指していると考えられるからである。

まずアイロニーの方から、すなわちそれがいかなる点で共感とかかわるのかについてみよう。ローティのいう「アイロニー」とは、約言すれば、自己という存在に対して、徹底して懐疑的であること をいう。だから、かかる性質を身につけた人、つまり「アイロニスト」は自らのアイデンティティの根幹にかかわる「終極の語彙(final vocabulary)²⁸」の価値でさえも、他者のそれと資格的に異なることはない²⁹。つまり、アイロニストとは別言すれば、自己を相対化する視点をもつ者 のことである。とすれば、このアイロニーは「残酷さの回避」を実現するうえでの主要な契機となると考えられる。というのも、自己相対化の意識(「自己に対してアイロニカルであること」)は、自己の絶対性を疑い、自己と自己以外の存在を根源的に並置可能なものとみなす点で、他者および他者の終極の語彙を排除しないことにもつながるからである。

このように考えるならば、アイロニーもしたがってまた、「想像力」と関与的な共感の主要な契機であるといつてよい。なぜなら、他者への共感、それぞれが抱く善やイデオロギー(「終極の語彙」)が一旦括弧に入れられた地平から他者を想像(再記述)すること、すなわち我々の「些細で表面的な類似性」 我々は皆、痛みを不快と感じる点で似ているように思われる にまなざしを向けることによって可能になると考えられるからである。

2-5 . 「連帯」による「アイロニー」の普遍化

続いて我々が考えたいのは、ローティが「(アイロニズムが)その適切な意味で普遍的である」という言い方によって示そうとしている含意についてである。ここでローティが「その適切な意味で」とわざわざ注釈をつけるのは、彼が 形而上学的な普遍性 とそれとを区別したいからにほかならない。つまり、その注釈の企図は、形而上学が依拠してきた「非歴史的な真理」という基準に代わる自らの普遍性の基準を明示する点にあると考えられる。それでは、この「適切な意味での」普遍性は、ローティにおいてはいかなる基準に求められるのか。

この点にかんして重要な示唆を与えてくれるのは平田一郎の指摘 ローティは普遍性や客観性の新たな基準として、共同体における「相互主観性(intersubjectivity)」を提起しているとの指摘である。平田によれば、ローティは「『客観性』の観念を『強制によらない合意(unforced agreement)』の観念と取り替える」(PP-1:38)ことを主張するが、それはその新たな基準が共同体のメンバー間での納得や同意に置かれるべきであるということ

味している。またローティは「客観性を連帯に還元する」(PP-1:22)とも述べるが、それは「強制によらない合意」がその合意相手との連帯によって構築されるということを示すものにほかならない³⁰。

この平田の指摘を整理すれば、ローティにおいて普遍性や客観性は、ある共同体のメンバー間における相互主観性のもとで暫定的に担保されるものとして、そしてその相互主観性は、我々が異なる他者へとその連帯を拡げていくことで漸進的に拡張可能なものと考えられているといっていよい。したがって、ローティのいう「適切な意味での」普遍性が、この相互主観性にもとづく普遍性であるならば、ローティが アイロニズムを普遍的なものとする といふとき、それは我々の 連帯によるアイロニーの拡張 と同義である。というのも、アイロニズムの普遍化(拡張)は、アイロニーへの志向に媒介された我々の連帯によって、はじめて可能なものとなりうるからである。

3. ローティ人権論の批判的継承に向けて

さて、このように考えてくれば、人権の形而上学的な普遍主義に依拠せずに、人権というアイデア(文化)をいかにして普遍化することが可能なのか という課題に対し、ローティがいかなる応答をもってするのかも自ずと明らかになったといえるだろう。すなわち、その予想される応答とは、共感 そしてその条件である「安心」と「アイロニー」 を、我々がその連帯をつうじて不断に拡張していくことによって、人権文化は普遍的なものとなりうる というものである。

我々は、かかるローティの応答が、果たして人権文化を拡張していくうえで待みとすべき指針となりうるか、真摯に検討する必要がある。だが残念ながら、本稿の限られた紙幅において十全な議論を尽すことはできない。よって以下では、ここまでの議論から我々が明らかにしえた点を示したうえで、なおも残る主な課題を指摘する。これらをもって、ここでは、ローティの人権論の「批判的継承³¹」に向けての一里塚としたい。

3-1. 到達点の確認

まず、本稿が明らかにしえたことについて。本稿の目的は、ローティの人権論を拡大解釈することにあつたが、その結果、明らかになった論点、あるいは発見は二点あったといえるだろう。

第一に、共感とアイロニーとの結びつき。そもそもアイロニーは、ローティの思想においては 共同性の形成にかかわる言語、すなわち 政治 に関与的な概念ではない。それはむしろ「本質的には私的なことがら」(CIS: 87)であるともいわれるように、決して人権文化の拡張に役立つものとは考えられていない。だが本稿2-4.にて示したように、アイロニーは「残酷さの回避」につながる可能性をもちうる。アイロニーという概念のかかる積極的な解釈に、本稿の意義の一つがあると考ええる。

第二に、ローティにおいては必ずしも感情のみが人権文化の拡張に役立つとはいえないこと。本稿2-5.においてみたように、客観性を「強制によらない合意」に取り替える ローティにおいては、かかる合意の形成がアイロニーの普遍化の鍵になると考えられるのであった。とすれば、そのことはすなわち、それが合意へと向かうかもしれない過程としての「会話(conversation)」とともに、かかる会話という営みの条件となる「理性」が欠かせないということでもある。つまり、人権文化の拡張のためには理性が召還されることになる。

しかし、ここでいう「理性」とは、もちろんカント的な意味でのそれではない。ローティは「合理性(rationality)」には二つの意味、すなわち「あらかじめ定められた成功の基準をもっていること」と「寛容であること、周りの人々の意見を尊重すること、人の発言に進んで耳を傾けること、力よりも説得を頼りとする」とあるという(PP-1:36-37)。そのうえで彼は、後者の意味におけるその使用を我々に推奨する。そこから引き出されうる含意とは何か。

第一に、それはすでに触れたように、「会話」という実践の重視である。ローティにおいて会話の目的は、その継続自体にあり、必ずしも合意形成にあるのではない。というのも、合意形成は目的としては指定されえないからである。それは単なる偶然の結果にすぎない³²。ただし、そうした偶然が生じるためには、まずもって会話が継続されねばならないと考えられる。この「会話」というアイデアを、ローティはマイケル・オークショットから借りている。そして井上達夫によれば、オークショットの「会話」は、我々が「共生」していくうえでの「基本的な形式」

にほかならない³³。

したがって第二に、ローティにおける理性の召還の意義は、「他者(性)」の尊重にあるといつてよい。そのことは、ローティの「自文化中心主義(ethnocentrism)」との関連のもとでみたとき、一層明瞭になる。ローティの「自文化中心主義」とは、敷衍するならば、異文化あるいは過去の文化のそれぞれが提示する信念(価値)に対して、我々はとりあえず現時点で自らが受け入れているものを出発点にそれを評価するほかはないとする主張である。これは一つには、我々の存在条件を正当に言い当てたものである。我々は自らの視座を離れては、もはや何物をもみることができないだろう。だが、より重要なのは、それが「相対主義」ではないという点である。相対主義とは、「それぞれが等しくよい」とする立場である。しかし自文化中心主義はそうではない。それは「すべては等しい」とする超越的な視座に自らが立ちうるとは考えないからだ。とすれば、そこで強調されているのは、むしろ自己とは異なる他者(性)の存在であると考えられる。

他者とは、わかりえないもののことである。よって、わかりえたときには、そこにはすでに他者はいないともいいうる。だが、にもかかわらず いや、そうであるがゆえに たえば私はその異なりに触れてみたいのではないか。そして同じように自己の異なりにも触れて欲しいと願うのではないか。つまり人は、その儂い希望に賭けて、ときに自己と他者についての新たな語り方を模索しつつ、「会話」を続けるのではないか。だが、そうした営みと希望の条件となっているのは、まさしく他者があるということにほかならない。とすれば、ローティが合理性を「寛容であること、周りの人々の意見を尊重すること、人の発言に進んで耳を傾けること、力よりも説得を頼りとする」ととらえるとき、だからそこで尊重されているのは、かかる他者(性)なのではないか。

以上をまとめよう。ローティにおいては一方で、アイロニーをつうじて自他の善やイデオロギーが脇に置かれることにより、「些細で表面的な類似性」の前景化が目指される。しかし他方で、かかる善やイデオロギー、いわば「強大で深層的な異質性」が会話をつうじて相互に提示され続けることも目指される。つまり、その思想は、他者の侵害の回避のみならず、他者(性)の尊重をも射程下に置いたものであるといえよう³⁴。

3-2. 残された課題

次に今後の課題について。第一に、そして問われるべき最大の点は 共感果たして本当に人権文化の拡張に役立ちうるか という点である。この問いには容易に答えることができない。それに答えるには一つに、ローティが依拠するベアラーやヒューム、そしてアダム・スミスの所論とともに、感情の倫理的な位置づけをめぐる議論の詳細な検討が必要となる³⁵。またローティは、人間は「ほかの動物よりもはるかによく感情を互いに理解しあうことができる」(HRS: 122、強調原文)というが、果たしてどうか。たとえ事実そうだとすると、それが他者の侵害の回避や尊重に結びつかなければ意味がない。そして必ずしも結びついてはいないように思える。感情教育の効果についての実証研究がなされ、また検討されるべきだろう。

第二に、人権文化を拡張していく連帯の起点に身近な他者が置かれることの妥当性について³⁶。ローティがかかるとの見解を持ち出すのは、身近な他者のほうが共感をしやすいと考えるからであろう。これはたしかに我々に訴えかけるところのある考えである。しかし、そこからすなわち 共感は身近な他者を起点とするしかない、またすべきである とはもちろんならぬ。たとえばその必然性を問われるならば、かかる必然性はないと答えてもよいように思える³⁷。だが、そのうえで、その積極的な意義を引き出すなら、それが他者への共感に関する重要な論点、すなわち我々の他者経験のリアリティにかかわる論点を含んでいるようにみえる点であろう。

この他者経験のリアリティにかんし、たとえば山本史華は、その「人称」についての考察をつうじて次のように述べている。「経験において他者は、必ず人称の遠近法のうちに現われる。すべての他者が均一に現われる世界を我々は生きてはいない。例えば日本語で〔……〕同じ二人称といえどもその呼称に応じた現れ方をする。他者の現れ方に微妙な差異があるということは、一人称の私と他者との関係に個々別々の価値付けがなされているということである³⁸」。山本はこのように、「人称」のうちに現われる他者への関係性と価値づけに注目し、それが我々の他者経験のリアリティの基盤にあることを認める必要があると主張する。すなわち、一人称の私と他者のあいだ には、そして 私と二人称の他者、あるいは三人称の他者とのあいだ には、「非対称的な価値付けがある事実³⁹」にまず立つ必要があるという⁴⁰。

山本のかかる洞察、すなわち人間の 他者経験の非対称性 という「事実性 (reality)」についての指摘は、共感をまずは身近な他者を起点に広げていこうとするローティの主張の妥当性を傍証するものである、とひとまずはみてよいだろう。しかしそのうえで我々は、人権文化の拡張と「非対称性の倫理」の関係、およびその可能性についてさらに考察を進めるべきだろう。たしかに、人権を「非歴史的な真理」に基づけようとする試みは、ローティがいうように、「諸学の学」たらんとする「哲学」の欲望に駆動されていたであろう。しかし、かかる試みの根底には、やはり人権が「人為」、すなわち人びとの多様な価値や行為によって左右されることに対する危惧があったとみるべきである。つまり、「対称性の倫理」が持ち出されることの実践上の意義も正当に評価されねばならない。その点を真摯に受けとめつつ、かかる考察は、なされていかねばならないだろう⁴¹。

かくして我々は、この問い、すなわち 人権文化を拡張していく連帯の起点に身近な他者が置かれることの妥当性 についての解もまた留保せざるをえない。その答えは、以上に挙げた課題の究明過程のもとで明らかになってくるだろう。とはいえ、ローティにおいて何故、そのような見解がとられるのかについては別に指摘すべき点がある。それは、かかる見解が先にみたローティの自文化中心主義と密接に結びついているように思われる点である。

「自文化中心主義」とは、異文化あるいは過去の文化のそれぞれが提示する信念 (価値) に対して、我々はとりあえず現時点で自らが受け入れているものを出発点にそれを評価するほかはない とする主張のことであった。したがってローティが、共感と連帯の起点を自らとその信念を共有している他者に置くことを主張するとき、その主張もかかる観点に依拠しているように思われる。とすれば、ローティの『我々の国を達成する』における「我々 (we)」、すなわち「アメリカ」とその誇りの復権の強調も、その表れであるとみなすことができる。このように考えたとき、たしかに我々は、かかる自文化中心主義を、それがここでも「哲学」へのアンチ・テーゼとして出てきているように、単なるナショナル・イデオロギーの喧伝と理解すべきではない⁴²。また、その「我々」(アメリカ)の強調が、あくまでも過渡的な信念の表明にすぎないこと、そしてそもそも信念それ自体が可変的なものであるとローティが考えていることも見逃すべきではない⁴³。しかし、それでもなおこの主張は、なぜ身近な他者が「我々」(「国家」)である必要があるのかについて問われる余地を大いに残すものであるといえる⁴⁴。

第三に、「安心」(「基本財」)の確保を、人権文化拡張のための要件とするローティにあっては当然、「社会的分配」が支持されることになるだろう。そのさい、かかる分配は、強制力をもった機構によって、たとえば「国家」によってなされるのがよいかと思う⁴⁵。しかし他方で、強制的な分配よりも、できれば我々が進んでそれを行なっていけるのなら、それに越したことはないともいえる。そのためには何が必要か。一つには、「社会関係資本 (social capital)」の拡充が鍵になるかと考える。すなわち、社会の成員間に「信頼」や「互惠性」の規範にもとづくネットワークが張りめぐらされる必要があると考える⁴⁶。いかにしてそれを実現していくか。これもまた重要な課題となる。

むすびにかえて

私は今後、手始めに以上の課題に、またそれ以外の課題に、取り組んでいくことになるだろう。それをつうじて、人権文化の拡張を目指す営みの一翼を担いたいと考えるからである。「人権」を「文化」とみなすことは、人権というアイデアを、我々が形成してきた一つの成果 としてとらえかえすことにほかならなかった。私はそこに、ローティからの次のような呼びかけを聴いたように思う。

人権という概念も、ある目的に奉仕するための道具にすぎない。その目的とは、すなわち「残酷さの回避」である。「人権」は、かかる目的にこれからも役立つアイデアである⁴⁷。だから我々は、そのアイデアを、「残酷さの回避」という所期の目的により即したものと矯め直していかねばならない。だがそのさい、人権の概念的な規定には、あまり拘泥しないようにしよう。むしろ我々は、自らの成果であるそのアイデアを、現実の過程のなかで、つまり日々の実践なかで、我々の連帯をつうじて広げていく方途を探る道を優先してはどうか、と。

【謝辞】

本稿の完成にあたっては、査読の労をお取りくださった先生方からをはじめ、多大なるご教唆を賜った。なかで

も、ご多忙のなか、拙稿の検討会にご参加いただいた方々からのご助言に拙稿は少なからぬ部分を負っている。それらすべてを十分に反映しえたとは到底いいがたいが、記して感謝させていただく次第である。

注

- 1 本稿では、ローティ人権論の内在的理解の深化に努めたが、むろんそれだけでは不十分である。むしろ、人権をめぐる言説空間におけるその位置を明示してこそ、すなわち他の論者の人権論との対照においてその意義を証してこそ、この課題はより達成されることになるだろう。そのさい、具体的には二つの方向が考えられる。第一は、同じ「現代リベラリズム」(「古典的リベラリズム」との対比において「現代」と称される、いわゆる「平等主義的リベラリズム」の謂)に帰属する論者との対照。かかる論者のなかで、人権について主題的に検討しているものとしては、Rawls [1993] Sen [2004] が挙げられる。第二は、コミュニタリアンとの対照。人権の普遍主義を難じ、それを「文化」として捉え返そうとするローティの見解は、コミュニタリアニズムと親近性をもつといえる。したがって、たとえば代表的なコミュニタリアンの一人であるチャールズ・テイラーの人権についての見解 (Taylor [1999]) とローティの異同点を検討することも、そうした課題の遂行には有益であろう。以上の課題に向かう端緒に本稿は位置づくものである。
- 2 北川 [1994 : 3] 北川によれば、かかる動向の背景には、一方で、1980年代に隆盛を誇った憲法訴訟論・範例理論研究における人権保障の技術論偏重の結果として生じた人権基礎理論の軽視傾向に対する反省と批判的再検討という流れ、他方で、欧米の政治・法哲学における人権論研究の新展開および国際的な人権保障の展開、冷戦と社会主義体制の崩壊にともなう人権の普遍性の再評価という状況がある。
- 3 たとえば大川正彦は、「権利」と対になっている「所有的個人主義」へ批判の矢を放ちつつ、「権利をあらわす言葉(権利語)とは別にニードをあらわす言葉(ニーズ語)を豊かにしなくてはならないのではないか」(大川 [2000 : 173]) との問いを我々に投げかける。そのうえで、しかし単なる批判にとどまらず、自己所有権と切り離された権利概念の編み変えを試みている。
- 4 森田 [2005 : 53]
- 5 だから、たとえば先の「人権は近代西欧社会の産物である」という主張。それについて異論があるというのではない。そのことはリベラリズムとの関連からみても明らかである。西欧近代というトポスに、同期的に誕生したリベラリズムと人権は切っても切り離せない関係にある。これは「史実」的にもそうであるし、また「理念」的にもそうだということである。前者について詳しくは樋口 [1996] に譲る。後者は、両者がともにその「普遍性」を理念として掲げているということを目指す。すなわち、人権は通常、「普遍的なもの」と考えられている。他方でまたリベラリズムも、人間の権利の普遍妥当性を主張する。つまり、あらゆる関係構成的な属性(「社会的なもの」)を捨象した「抽象的な個人」が有する「権利(right)」の普遍性をリベラリズムはいう。両者の結びつきは、人権というときの「人」がそもそもリベラリズムが想定するような個人であるということの意味している。だがこのように「人権」が特殊西欧近代的なものであるからといって、言い換えれば、「普遍的な実在」、あるいは「非歴史的な真理(ahistorical truth)」ではないからといって、他者への侵害が幾らかも正当化されはしない。普遍性にもとづかない物事は正当化できないという、そうした考えに与すること。それは、見方によれば、あまりにも神学的な生を生きているといえないだろうか。そのような立場は、人為というものがもつ力を、その極限まで験してみることもなしに、ただ不当に軽視しているのではないか。ローティの議論は一つに、かかる疑念にその動因をもっている。
- 6 以上の論考について、ここでは巻末の文献表に掲載したものをを用いたが、「人権、合理性、感情」は、以下に示す文献にも収録されていることを注記しておく。Rorty, Richard 1998 *Truth and Progress: Philosophical Papers vol. III*, Cambridge University Press. ただし、これは改訂版であり、初出(1993)とは内容が少し異なる。
- 7 以下、ローティからの引用は(略号:頁)のかたちで本文中に、その他についてはそのつど注で示す。略号については巻末の文献表を参照のこと。なお、本稿におけるローティからの引用はすべて拙訳であるが、翻訳のあるものについては一部参考にさせていただいた。
- 8 ローティによれば、人間/動物 という線引きは、こうした「理性/感情」図式のヴァリエーションにほかならない。だが、この「理性/感情」図式それ自体が、第二章で詳述するように、本質/非本質 という線引きのヴァリエーションの一つである。この地点からは、そうした線引きのヴァリエーションは、ローティが挙げる「大人/子供」、「男/女」をはじめ、おそらく無限に生み出されることになるだろう。
- 9 「哲学者たちは、羽のない二足動物のすべてに、そしてそれらの中に共通するのが一体何であるのかを詳説し、それによって人間として必要不可欠なものが何であるのかを説明することによって、こうした困難(人間間の対立・排除)を解決しようとしてきた。プラトンは我々人間と動物のあいだには大きな相違がある、すなわち尊重し、育成するに値する相違があると主張した。プラトンによれば、人間には特別な付加的な要素が備わっており、それによって人間は獣と存在論的な範疇において区別されるのである」(HRS : 115、〔 〕は引用者による補足)
- 10 「君自身の人格ならびに他のすべての人格に例外なく存するところの人間性を、いつでもまたいかなる場合にも同時に目的として使用し決して単なる手段として使用してはならない」(Kant [1785 = 1960 : 103] 強調原文)。このように述べ、「善意志」の道徳的価値における超越性、およびその実践を命じる法則を「定言命法」として定式化したカントは一方で、その根拠に我々すべてを共約する「理性(Vernunft)」という項を置き、そうした理性的存在者の結合された状態を構想した。他方でまた、いわばその裏面として、「感情

- (Gefühl)」を、「衝動 (Antriebe)」や「傾向性 (Neigung)」とならぶ「道徳性 (Sittlichkeit)」の阻害要因とみなした。つまり、快苦や好悪などの感性的な欲望にとられることは、人間にとって最も重要な要件とカントがみるところの「意志の自律 (Autonomie des Willens)」を欠くことであると考えた。
- 11 私たちは、「プラトンが思い描いた類の知識はおそらく存在しないと結論に達する。」というの、「いわゆる非歴史的な人間本性を主張することによって何ら有用な結果が得られた様子がないところから、おそらくそのような本性なるものは存在しないだろう」と考えざるをえないからである (HRS : 119)。
- 12 こうした「プラトニズム」(本質主義)の伝統は、デカルト・カントを経由し、その最大の批判者とされるニーチェにも継承されているとローティはみる。「ニーチェとカント、両者の思想にみられる共通の要素は純粹さの希求である」(HRS : 131)。「[ニーチェのような]懷疑主義者も概して人間本性についての独自の理論をもっている。彼らもまた、すべての人間には共通の何か、たとえば『力への意志』や『リビドー衝動』があると主張している」(CIS : xiii、[]は引用者による補足)。
- 13 つまり、「自然 (実在)」を映し出す「鏡 (精神、心)」の謂。
- 14 「真理がそこにあるということ 真理が人間の精神から独立して存在すること はありえない。というの、文がそのようなかたちで存在し、そこにあるということはあるからである。世界はそこにある、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りうる。世界そのものの自体では 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」(CIS : 5)。
- 15 以下、哲学を「哲学」と鉤括弧付で表した場合は、「形而上学」と同義とする。
- 16 むろん、アレントのいう「活動 (action)」と、我々がここでいう「社会的実践」とは正確に対応した概念ではない。しかし「観照」との関係において、それらが近似的な位置にあるとはいえるだろう。
- 17 ダーウィンが多くの人々から信認を得たその主張とは、「人間は例外的な才能をもつ動物である」とする、すなわち「自分たち自身の未来の進化を司れるほどに賢い動物である」(HRS : 120)とする主張であった。ローティは、ダーウィンの主張のいかなる部分が、かかる人間像の形成に与ったかを明示的には述べていないが、その論拠はデューイによるダーウィン評価 (たとえば魚津 [2001 : 173-175] を参照せよ) にもとづいていると考えられる。ただしローティは、ダーウィンのかかる馴染みのない主張が同時代の人々に動揺よりはむしろ賛意をもって迎え入れられた背景については述べている。すなわち、その要因は二つあった。第一は、「19世紀初頭の知識社会を支配していた歴史主義」(HRS : 121)の台頭である。すなわち、ダーウィンが成功したのは、ヘルダーやヘーゲルなどの歴史主義がすでに醸成していた反本質主義的ムードに、それがうまく適合したからである。かかるムードのなかで、おりしも本質主義的な考えを古めかしいものと感じはじめた人々、すなわち「変化の望ましい方向性を決定する確固たる基準をつくることよりも、いかに効果的な変化をもたらすことができるのか」(HRS : 121)と考えることを好む新しいタイプの人たちの心性に、その生物進化の偶然性を説く主張は説得力をもって響いた。第二は、そのような新しいタイプの人たちの出現を用意した社会構造上の変化である。すなわち19世紀から20世紀にかけてのヨーロッパとアメリカにおいては、並外れた富と識字率、そして余暇の増大がみられた。そうした社会の物理的な変化が、「人間が我々自身の手でよりよい状況をつくりだしていくことができる時代に生きている」(HRS : 121)ことを人々に意識させるようになった。
- 18 本稿では「文化」を、「人間が自然に手を加えて形成してきた物心両面の成果」の意で用いる。
- 19 エドゥアルド・ラボッシは、アルゼンチンの法律家・哲学者。その人と著作については、Shute and Hurley [1993=1998 : 297] (訳注 142) を参照のこと。
- 20 ローティにおいて「人権は社会的構築物である」(PS : 85)ということ、言い換えれば、人権が「言語 (language)」であるということにはかならない。「社会的構築物であるとは単に、ある一組の文 ある社会では用いられ、別の社会では用いられない の志向対象であるというにすぎない。対象であるためには筋の通った整合的なやり方で話されるだけでなく、すべての人があらゆるやり方で、それゆえあらゆる対象について話す必要はない。言説の要点は実在を正確に表象することにあるという考えをいったん放棄すれば、社会的構築物を他の事物と区別することに何の関心ももたれないだろう。我々は選択可能な構築物の有用性について議論するだけでよいのである」(PS : 85-86)。したがって人権をめぐる問題の焦点は、「品位のある社会を構築するためには、『人権』というコトバを含むヴォキャビュラリーを使用することが望ましいのか、それとも、それを含まないヴォキャビュラリーを使った方がいいのか」(渡辺 [1999 : 272]) という点に設定されることになる。この点にかんするローティの回答については、本稿の最後でその解釈を示す。
- 21 かかる物語として、たとえばローティが挙げるのは、アイキユロスの『ペルシャの人々』、ハリエット・ピーチャー・ストウの『アンクル・トムの小屋』、あるいはボスニアでの集団殺害を流すテレビ番組である。またローティによれば、「想像力」とは「馴染みの事柄を馴染みのない用語で再記述する能力」(PS : 87)である。「そのような再記述は、初期キリスト教とユダヤ人とギリシア人の区別は考えられてきたほど重要でない」と説明したときに実践された。それは現代のフェミニストたちによっても実践されている最中である。性行動や結婚の取り決めにかんするフェミニストの記述は多くの男にとって (これにかんしていえば、多くの女にとっても) ユダヤ教の伝統的区別に対する聖パウロの無関心が律法学者やパリサイ人にとってそう思われたのと同じくらい奇妙に思われたのである」(PS : 87-88)。つまり想像力とは、言い換えるならば、物事や他者についての既存のイメージを揺るがすことをつうじて、それらとの新たな関係を構想する能力 であるといえるだろう。

- 22 ここで「些細で表面的な類似性」とあるように、「共感」は、いわば我々のあいだの「大きな」共通性ではなく「小さな」共通性を重視する能力であると考えられる。「我々を統一するある大きな事柄との比較によってではなく、別の細々した事柄との比較をつうじて、我々を分断する特殊で細々した事柄を重要でないと思わせる能力に焦点を向けるなら、道徳的進歩は加速されるだろう、とプラグマティストは考える」(PS: 86、強調は引用者)。「たとえばボスニアのとある村におけるキリスト教徒とイスラム教徒の差異や、アラバマ州のとある町における黒人と白人の差異や、ケベック州のとあるカトリック集会におけるゲイとそうでない者との差異を最小化したい、というプラグマティストの) こうした希望は、一つの大きな共通性、すなわち共通の人間性を指定するという希望としてではなく、そのような集団を千もの細々とした縫い目で編み上げていく希望 そのメンバー間の千もの細々とした共通性に訴える希望 とみなされるべきだろう」(PS: 87、〔 〕による補足、強調はともに引用者)。
- 23 いうまでもなく、ローティが理性よりも感情を重視する根拠は、感情をより人間の本質に近いものとするからではない。それはここでも、ローティのデューイへの依拠にもとづいていると考えられる。すなわち、我々の感情に訴えかける物語を読み聞くことをつうじて想像力を養えるとする「感情教育」の提起は、教育過程において具体的な「経験」を重視するデューイの教育論に依拠したものであるといえる。
- 24 ローティにおいてリベラルな社会は「残酷さの回避」を目指す。ローティはかかる規定をシュクラーの「恐怖の自由主義 (liberalism of fear)」に拠っている。「私は『リベラル』の定義をジュディス・シュクラーから借りている。シュクラーによれば、リベラルとは、残酷であることが我々がなす最悪の事柄だと考える人々のことである」(CIS: xv)。「恐怖の自由主義」についてはShklar [1989=2001]、その詳細な解説としては大川 [1999]。
- 25 本文直前の引用に続いてローティは述べている。「かかる生活状態は、他の誰にもまして、アメリカ人とヨーロッパ人 人権文化を考え出した人たち によって享受されてきた」(HRS: 128)。その論拠は、まずは経済状態に則したものであるだろう。
- 26 すなわち、1) 思想・言論・結社の自由、政治参加などの基本的自由、2) 移動と職業選択の自由、3) 地位や職務にともなう権能、4) 財や所得、5) 自己尊重のための社会的基盤 (Rawls [1999: 362-363])。
- 27 このことは「基本財」があれば「安心」が十全に確保されるということの意味しない。「安心」が、そのような財を用いて、人々のいかなる「機能 (functionings)」(A・セン) が実現されているかにもかかわるものであることは言をまたない。
- 28 「終極の語彙」とは、「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」である。それは「その言葉の価値が疑われたときに、その言葉の使用者は循環論法に陥らざるをえない」という点で「終極」であるとされる (CIS: 73)。
- 29 ローティによれば、アイロニストとは次の三つの条件を満たす者である。「第一に、自分が現在使っている終極の語彙を徹底して疑い、たえず疑問に思っている。〔……〕第二に、自分が現在使っている語彙で表わされた論議は、こうした疑念を裏打ちしたり解消したりすることができないとわかっている。第三に、自らの状況について哲学的に思考するがぎり、自分の語彙の方が他の語彙よりも実在に近いとは考えていない。つまり自分の語彙の方が他の語彙よりも実在に近いところにあり、自分以外の力に触れているとは考えていない」(CIS: 73)。
- 30 平田 [2000: 76-77]。
- 31 本稿において「批判的継承」とは、「対象を吟味し、その先へと繋ぐ」という積極的な態度を指す。すなわち、ここで「批判的」とは、一般にそれが用いられるような「否定的」という意味ではなく、「対象の有する価値や妥当性を吟味する」という意味において使用されていることを注記しておく。
- 32 「プラグマティストは語る。〔……〕会話は、その成功が形而上学的、認識論的に保障されているのではない。さらに(これが決定的な点のだが)、我々は単に『継続していること』の他に『成功』なるものが何を意味するのか、理解できない。我々は、ある目標があるから会話しているのではない。ソクラテスな会話が、それ自体目的である営みだからこそ、会話するのである」(CP: 172、強調原文)。
- 33 「会話は異質な諸個人が異質性を保持しながら結合する基本的な形式である」(井上 [1986: 254])。
- 34 他者(性)の尊重 にかんしては、自他それぞれが提示する信念(善やイデオロギー)をめぐって「会話」していくための基盤となる適切なルールの設定が、すなわち公共的なアリーナをいかに整備していけるかが重要となるだろう。
- 35 感情の倫理的な位置づけの検討にかんしては、たとえば伊勢田 [2004] が糸口となるだろう。
- 36 道徳教育者の使命は「どうして私は親戚でもない、不愉快な習慣をもつ、見知らぬ他人のことを心配しなければならないのか」という、よくある問いに答えることであるとローティはいう。しかしローティによれば、こうした問いに対する伝統的な答え(同じ種の一員であるという認識から生じる義務の強調)は、説得力をもたない。というのも、その答えは、その質問が真に聞きたいと考えている論点、すなわち「単に同じ種の一員であるということ(つまり同じ人間であるということ)が、本当により近い親戚関係の代用になるのか」という疑問に対する何の応答にもなっていないからである。したがってローティにおいて、より妥当な答え方は、身近な他者を引き合いに出すことによって応じることである。すなわち、「彼女はあなたの義理の娘になる可能性もあるのだから」あるいは「彼女の母親が彼女のために嘆き悲しむだろうから」といった物語を語ることである (HRS: 133、〔 〕は引用者による補足)。
- 37 たとえば立岩真也による次のような指摘、すなわち我々が他者に共感するさいに、その他者との 遠 近 といった距離関係は究極的にはあまり関係がないのではないかと指摘は傾聴に値する。「そのようなあり方はどこまで届くか。その人との距離が遠いなら無理な

のだろうか。そんなこともないはずだ。もちろんその一つは、距離は物理的な距離と等しくないということ、知ったり交信したりする媒体の変容も関わりながら、一方で私たちはとても遠いものに現実感を感じることが実際あるということだ。それでもたしかに知らない人のことなので実感できないことがある。ただ、もしその人が実際に近いところにいれば、同じように感じるだろうことは知っている。〔……〕たしかに私は近くで他者がいることを知るのだが、しかしそれは、そう無理せずもっと遠くに及んでいく。実感できないけれども、そして実感できないことを安易にできるとするべきではないけれども、しかしその関係が私がいる場所とは別のところにあることを知ることはできる。にもかかわらず、距離の遠さを持ち出して遠いとされるものを切ってしまうなら、それはそういうことにしたいからではないかと疑ってよい」（立岩 [2004 : 142-143]）。

38 山本 [2003 : 165]

39 山本 [2003 : 165]

40 山本がかかるとして視座を強調するのは、彼が「対称的要請」と呼ぶ倫理的要請の実効性を疑問視するからである。すなわち山本によれば、私と他者がともに生きる権利において平等であるとする「対称的要請」は、私と他者とが「形式上対称的な関係」にあることを前提とする。だがそれは、「人称」のうちに現出する我々の他者経験のリアリティを見過しているか、あるいは忘れている。我々において現に実感として存在するそのようなリアリティを脇において、自我関係を形式的な対称性へと還元しようとする所作は、倫理的要請の実効性の観点からみたと、あまりにも脆弱であるといわざるをえない。したがって、山本の我々への問いかけはこうである。倫理的要請をすこしでも有効なものとするのであれば、むしろ「非対称的な形式を有した倫理的要請の可能性を探る必要がある」のではないか（山本 [2003 : 164-165]）。

41 ここから私は、ローティのかかるとして主張を「ケア (care) の倫理」との関連のもとでとらえかえすよう動機づけられる。ケアの倫理こそ、「対称性の倫理」に対する「非対称性の倫理」の可能性を正面から問うているからである。藤野寛が述べるように、ケアの倫理は、特定の他者は重視し、そうでない他者は軽く遇する「特別扱いの倫理」あるいは「依怙鼻屑の倫理」である。だが、その自己と他者の、そして他者のあいだの非対称性に自覚的な倫理は、個人の自律性とその合理性の普遍主義を前提とした「平等の処遇の倫理」が支配的な近代以降の世界に対する批判として積極的な意義をもっている。つまり、その意義は、親子愛や恋愛、あるいは友情のような必ずしも対等性に抛らない他者との関係を現に我々が日々生きていることにあらためて目を向けることよって、「依怙鼻屑の倫理」こそがふさわしい生の局面にまで「平等の処遇の倫理」をもちこんでしまっていることを我々に気づかせてくれる点にある（藤野 [1998 : 124-128]）。かかるケアの倫理と 普遍主義に立脚する倫理に対する懐疑 という視座を共有するローティの思想との関連をめぐり考察も興味深い課題となるだろう。

42 自文化中心主義が何故、「哲学」(基礎づけ主義)に対する批判となるのかについては富田 [1994 : 175-208]

43 「テニス」が『人類の議会、世界連邦』と呼んだものに、アメリカ合衆国がその主権を委譲する日がくることを私のように希望している者でさえも、こうしたかわり〔国家との感情的なかわり〕をもつ必要がある」(AOR : 3、〔 〕は引用者による補足)。

44 たとえば山本も「国、社会、制度」などを、「他者との関係において成立する経験概念であり、単数ないし複数の個人に適用される」人称概念から外れるものとして、「非人称」に含めている（山本 [2003 : 165]）。このように「非人称」とは、一人称である「私」として「一般化された他者 (個人)」を指す三人称よりもさらに遠い存在である。とすれば、ローティが「三人称」よりも遠い「国家」を、にもかかわらず「近い」とみならず根拠が問われねばならない。私自身は、ローティにおいてもそれが「国家」である必要はないと考えているが、ここでは多くを述べることができない。ローティの「身近な他者」と「国家」の強調、そして「自文化中心主義」の関連については近く別稿を用意したい。

45 この論点については立岩 [2004 : 143-144] を参照せよ。また立岩とその根拠はやや異なるが、ローティにおいても強制力をもった機構による分配は支持されると考えられる。「良心の命令に従うというよりも感情の示唆を待たせるとすることは、権力をもつ人々が徐々に道徳律の遵守というよりも単なる親切心から、他者の抑圧をやめ、他者の抑圧行為を黙認することをやめるということである。だが、品位ある社会への我々の唯一の希望が、有閑階級の自己満足的な心の柔軟化にかかっていると考えるのは不快きわまりないことである」(HRS : 130)。

46 社会的連帯における「社会関係資本」の意義については諸富 [2003] より大いに示唆を受けた。諸富は環境問題の解決に向けてこの概念の意義を強調しているが、それはより広い政治的な文脈において有効である。

47 これが注20への答えである。このことは、ローティが「人権文化」という言葉を使用していることに明らかであろう。

参考文献

- Arendt, Hannah 1958 *The Human Condition*, The University of Chicago Press = 1994 志水速雄訳 『人間の条件』、ちくま学芸文庫
 Bauer, Joanne R. and Bell, Daniel A. eds. 1999 *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press
 文化論研究会編 2000 『文化論のアリーナ』、晃洋書房
 藤野寛 1998 「帰属について」、『倫理学研究』第28集 : 123-129

- 樋口陽一 1996 『一語の辞典 人権』、三省堂
- 平田一郎 2000 「文化論における自民族中心主義の可能性 ローティにおける共同体とリベラリズム」、文化論研究会編[2000 : 67-106]
- 井上達夫 1986 『共生の作法 会話としての正義』、創文社
- 伊勢田哲治 2004 「感傷性の倫理的な位置づけ」、『21世紀日本の重要課題の総合的把握を目指す社会哲学的研究』社会哲学研究資料集 : 77-89
- Kant, Immanuel 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* =1960 篠田英雄訳 『道徳形而上学原論』、岩波文庫
1788 *Kritik der praktischen Vernunft* =1979 波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳 『実践理性批判』、岩波文庫
- 憲法理論研究会編 1994 『人権理論の新展開』、敬文堂
- 北川善英 1994 「人権類型論の再検討のために 二つの視点から」、憲法理論研究会編[1994 : 3-17]
- 森田明彦 2005 『人権をひらく チャールズ・テイラーとの対話』、藤原書店
- 諸富徹 2003 『環境』、岩波書店
- 大庭健・鷺田清一編 2000 『所有のエチカ』、ナカニシヤ出版
- 大川正彦 1999 『正義』、岩波書店
2000 「所有の政治学 所有的個人主義批判」、大庭健・鷺田清一編 [2000 : 172-194]
- Rawls, John 1993 “The Law of Peoples”, in Shute and Hurley eds . [1993 : 42-82]
1999 “Social Unity and Primary Goods”, in his *Collected Papers* (Samuel, Freeman ed.), Harvard University Press : 359-387
- Rorty, Richard 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press [PMN] =1993 野家啓一監訳 『哲学と自然の鏡』、産業図書
1982 *Consequences of Pragmatism* (Essay : 1972-1980), University of Minnesota Press [CP] =1985 室井尚ほか訳 『哲学の脱構築 プラグマティズムの帰結』、御茶の水書房
1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press [CIS] =2000 齋藤純一ほか訳 『偶然性・アイロニー・連帯』、岩波書店
1991 *Objectivity, Relativism, and Truth : Philosophical Papers vol. 1*, Cambridge University Press [PP-1]
1993 “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, in Shute and Hurley eds. [1993 : 112-134] [HRS]
1998 *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press [AOC] =2000 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
1999 “Ethics without Principles”, in his *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books : 72-90 [PS] =2002 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
- Rosenblum, Nancy ed . 1989 *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press
- Sen, Amartya K . 2004 “Elements of a Theory of Human Rights”, 草稿 (後藤玲子氏より入手。後に *Philosophy and Public Affairs* vol.32-4 : 315-356に掲載)
- Shklar, Judith N . 1989 “The Liberalism of Fear”, in Rosenblum ed . 1989 =2001 大川正彦訳 「恐怖のリベラリズム」、『現代思想』29-7 : 120-139
- Shute, Stephan and Hurley, Susan eds . 1993 *On Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures* 1993, Basic Books =1998 中島吉弘・松田まゆみ訳 『人権について オックスフォード・アムネスティ・レクチャーズ』、みすず書房
- 立岩真也 2004 『自由の平等』、岩波書店
- Taylor, Charles 1999 “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, in Bauer and Bell eds . [1999 : 124-144]
- 富田恭彦 1994 『クワインと現代アメリカ哲学』、世界思想社
- 魚津郁夫 2001 『現代アメリカ思想 プラグマティズムの展開』、放送大学教育振興会
- 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
- 山本史華 2003 「犯罪における責任と人称」、『倫理学年報』第52集 : 163-177

An Inquiry into R. Rorty's view on Human Rights

ABE Akira

Abstract:

In this paper we try to present consistent interpretation of Richard Rorty's view on human rights and sometimes to enlarge it through turning inward his thought in the larger context . He is trying to show how we can extend the idea of human rights with our solidarity, though doubting the universality of that idea .

His view on human rights has two characteristics, namely, "anti-essentialism" and emphasis on sympathy . The former is a premise and the latter is a conclusion in his view . We notice the conclusion and the issues included in it.

Rorty thinks we need to cultivate the capacity to sympathize with others in order to extend "human rights culture". To cultivate that capacity requires two conditions, namely, "security" and "irony". "Human rights culture" will be universal by satisfying those two conditions and extending our intersubjectivity through solidarity among us .

In this way , Rorty emphasizes the function of sentiment for extending "human rights culture" . But we can think he also regards reason as important on the other hand . When he advocates the continuation of our "conversation", his intention is entirely to respect otherness.

Key words : Richard Rorty, Human rights, Anti-essentialism, Sympathy, Solidarity