

ポストモダンの倫理 (2) ーローティと社会構築主義ー

伊藤 由子

Ethics of Postmodern (2)
– Rorty and Constructionism –
ITOH Yuko

要 旨

反基礎づけ主義(ローティのプラグマティズムの核の一つとなる考え方)と社会構築主義とを、両者の歴史記述をとおして市場との関係を考える。

キーワード

Rorty 社会構築主義 市場

目 次

1. 歴史を、そして社会をどう書くのか？
2. 反基礎づけ主義と構築主義
3. われわれの、われわれのための、われわれによる歴史
4. 考古学へ

1. 歴史を、そして社会をどう書くのか？

歴史—History, Story—は王の形而上学的な欲望—現にある自分の身体を「神に召されたもの」として飛翔させ、王朝に連なる正統として同一化されもしようとする欲望—を記述し、漂着させようとするものであった。その意味では歴史は当初から解釈学的な生の形式を王に保証するものだったのである。

入不二基義は大学入試問題となった永井均の『解釈学・系譜学・考古学』を分析する読解に際して、チルチルとミチルの「青い鳥」において、読者がチルチルとミチルの「外」へ「外」へと立つにつれて、そして「幸福の青」の实在がなくなることによって「過去の鳥」としての实在が確かなものとなり、チルチルとミチルやひいては過去を忘れる我々も実在できるという自身の読みを披歴している。ⁱ 永井のテキストや入不二の読みによれば、過去を思い出しもせず、もちろん記述もしない「考古学」においてのみ過去の過去性は「ある」。永井の記す通りこれは不可能な方法である。しかし永井によれば、これ以外の歴史記述は端的に言って解釈学と同様ねつ造となる(解釈学に「統合」されない系譜学的認識の可能性についても、触れないことによって残してはあるが)。

タイトルからすぐに私たちが連想するフーコーとは、永井はほんの少し交差するだけだ。歴史主義に対する批判、そして客観的・実証的な歴史記述などないとする態度だけが共通する。永井にとっての関心事は形而上学だけなのだから、歴史的なことであれ現在のことであれ、現実の形而下の出来事についての思考は「思想」であって「哲学」ではないとされる。フーコーは「過去性」というような形而上学的な概念は問題としていない。むしろ現在とつながる概念を、形象性を以って描く。形象性という点では、やはり系譜学の徒であるアガンベンはもっと意図的に形象を用い、ホモ・サケルと呼ばれる人々が現在にも(というより、現在には「例外」ではない状態で)いると訴えている。彼らは近現代の政治の、排除という閉じ込め、閉じ込めという排除の「場」という空間性にも注目している。それは彼らが言語で歴史を記述する際の批判性として、解釈学ではなく系譜学を選んでいるからである。フーコーは『言葉と物—人文科学の考古学』以前から何度も言語について触れているが、言語を「物の距たり」であり、「物たちが存在している光、物たちが存在している光、それらの到達不可能性、物の現前だけが与えられている模造」だとする態度に変わりはない。そして、「この距たりを忘れるどころか、その距たりのなかに自らを維持し、かつ自らのうちにその距たりを維持しているあらゆる言語、この距たりのうちに前進しながら、この距たりについて語るあらゆる言語は、フィクションの言語である。それはあらゆる散文と詩を、あらゆる小説とあらゆる省察を、区別することなく横切っていくことができるのである」としている。ⁱⁱ また、アガンベンについてはエファ・ゴイレンが指摘するように、「『ホモ・サケル』を明確に認識の対象として特定し、その思想的可能性のなかからいま述べたような(引用者註：「ナチの収容所における『回教徒』やイタリアの海岸に係留された船にひしめく難民、法的な資格を奪われ『敵性戦闘員』として分類されてグアンタナモ湾に拘留されていたムスリムの人々、法のうえではまだ生きていてももう死んでしまっているとも定義できたようなアメリカの昏睡患者カレン・クインラン)具体的形象を浮き上がらせようとする思考にとっては、実際に古代ローマ法において、『ホモ・サケル』がほんとうに存在していたのかどうかはさしあたって重要ではない」。ⁱⁱⁱ

つまり系譜学にとって、系譜学を解釈学から分かつものは、過去と現在の自己とを結ぶナラティブやそのよりどころの複数性であり(永井も指摘するとおり2つだけであってはならず、無限に続くことになる)、後に続く語りを持つ批判性である。解釈学からはそれに対して、歴史を語る人間個人の実存的なよりどころが主張される。系譜学が考古学と異なっているのは、想起の契機となる、それゆえ第三者を説得するためにも有用な具体的な形象性であり、考古学からは、その徹底的な内在性である。

2. 反基礎づけ主義と構築主義

分析して記述することが近代の学問の営みであったとすれば、そこでは何よりも対象の实在・同定が前提されていなければならなかったといえるだろう。そしてその営みを行う者は、個人であれ集団であれ、神に代わりうる必要があった。この「真理に近づく人」という考えに対する批判はさまざまに為されてきたが、ウィトゲンシュタイン、デューイそしてハイデッガーの哲学に依拠して認識論批判をしたリチャード・ローティもその一人である。『言語論的転回』を編集した時にはすでにこの問題を論じていたローティは、翌年出版した『哲学と自然の鏡』(1979)ではデカルトからカント、そして分析哲学における経験心理学や言語哲学まで、認識論と認識できるものはすべて批判し、「解釈学的転回」や「プラグマティズム的転回」を経た今後の哲学が「会話」へと向かうべきであることを論じている。

のちにはプラグマティストともっばら名乗ることになるローティだが、『哲学と自然の鏡』ではデューイは登場してもプラグマティズムは哲学史の記述ではほとんど言及されない。デューイより多くを割いているとはいえ、ウィトゲンシュタインやハイデッガーが論じられているわけでもない。彼自身が述べているように、「予備学」としてではあるが、認識論という哲学が「知識の正当化」(デューイ)という社会的実践をそれ以上の、あらゆる知識の基礎と見なそうとする(基礎づけ主義的)「衝動」に根ざしているかを、哲学史という記述の中でいわば「仮面を剥いだ^{iv}」のである。

社会構築主義と(ローティの)プラグマティズムはほとんど対応すると言ってもいい。ともに「实在」といった西欧哲学の中心概念に疑念を持つことをその中心的な主張とするが、それは同時代の「文化」を共有するものとして前提となる。構築主義の言説の重視はその特徴とも言えるものであり、その言説分析はアラン・バディウには「語用論」^vと評されているが、言語使用論とでも訳しなおした方が適切な原語はpragmaticsである。つまり(社会における言語)実践が重要なタームなのである。また社会心理学の構築主義者ガーゲンは『社会構成主義の理論と実践—関係性が現実を作る』で反基礎づけ主義が社会構成主義に影響を与えた、と言っている。^{vi}「基礎づけられた」のではなく(そしてそれゆえに「倫理的」な^{vii})、ともに後期ウィトゲンシュタイン以後であることを強く意識した学識である。^{viii}

本論ではしかし、ローティの思想と社会構築主義との共通点を、歴史や社会の描き方と市場との関係において考えてみたい。先に述べたようにローティは認識論批判を哲学史という形でなし、認識論なしでの哲学の在り方を「会話」という形で提示する。この会話において参加者の発言は「競争」あるいは「競争」^{ix}する。しかし議論や対話と違って、会話においては誰かの発言が他の人の発言を負かしてしまうのではなく、会話が続くこと自体が目的なのである。そして意見の一致をみればそれはそれでよし、一致しなくとも互いに学ぶ

ことができれば会話自体の目的は達せられる。会話はある一つの主題が内外の理由で古臭いものにならない限り続くであろう。これは市場のあり方と瓜二つである。このように市場的なイメージを喚起させることとなったのが、哲学史の記述を通して認識論批判をしたためであることを明らかにしたい。

では社会構築主義のほうはどうか？社会構築主義についてはさまざまな定義がなされているが、ある一つのまとまりをなす言説がどのようにして巷間で当然のもの、あるいはこととして受け入れられた、あるいは受け入れられているかを多くの場合批判的に示す主張である、と考えると差し支えはないだろう。これは社会構築主義者による定義ではない。^{xv}むしろかれらから距離をとったハッキングに近い。この構築主義が流行したときに時流に乗った論考の多くは、まさに市場やアカデミズムで流通することを意識していただろう。また先に引いたパディウは、社会構築主義があたかも世論を語用論で分析しているものであるかのような切り捨て方である。^{xvi}しかしここでは、上野千鶴子と中河伸俊とを取り上げて彼らの論理と市場との連関について述べる。

上野は慰安婦の証言に関して、歴史的な客観性を否定し、「歴史家から第三者性の審級を剥奪すること」を主張する。メタ・ヒストリーについての批判は妥当であるとするが、メタ・歴史学ではある。この点、中河は学としての厳格さを重視し、社会問題についての記述からあくまで記述者の「主観」を排すること、恣意性を除くことを企図している。二人に共通するのは当事者性であり、自らの観察が一次的でないことを認めている。そして上野は言説の編成、つまり文脈を変革することを、中河は社会問題の成立をその言語ゲーム全体、つまり文脈にいたるまでを明らかにすることを目指している。これは啓蒙的なマーケティング、そして商品の流通を明らかにするというマーケティングと通じるものではないだろうか？

3. われわれの、われわれのための、われわれによる歴史

リチャード・ローティは『哲学と自然の鏡』において、認識論を徹底的に批判する。実在を映し出す「鏡」としての人の心というメタファーを「われわれの言語活動から一切取り除かねばならない」。^{xvii} 認識論は知識の正当化の一つのスタイルでしかないものを、実在などという言葉を用いて価値観の入り込まない(曇りのない)必然的な真理の探究へと変貌させ、他の諸科学の基礎となってそれらの正統性を分かち与えるものとなるからである。

現代哲学をデカルト－ロック－カントの伝統に結び付けているのは、人間の活動(および探究、とりわけ知識の追求)は探求の結果に先立って取り出すことのできる枠組み—アプリアリに発見可能な一組の前提—の内部で行われるという考えである。というのも、このような枠組みが存在するという考えは、この枠組みを知る主体の本性によって課せられたものと、すなわち彼の持つ諸能力の本性あるいは彼がその中で活動を営む媒体の本性によって課せられた考える時にのみ、意味をもつものだからである。「科学」とは区別されるなにかとしての「哲学」という当の概念は、眼差しを内に向け変えることによってわれわれは抗し難い真理を見いだすことができるというデカルト主義の主張と、この真理は経験的探究のありうべき成果に対して制限を課するというカント主義の

主張を抜きにすれば、ほとんど意味をなさないであろう。「知識の基礎」(すべての知識—過去、現在、未来にわたるあらゆる分野の—の基礎)ないしは「表象の理論」(身近になじんだ語彙や、いまだ夢想だにされていない語彙によって著わされたすべての表象についての理論)といったものが存在するという考えは、なにかそのようなアприオリな制約が存在するという仮定に依存している。^{xiii}

つまり、このようなアприオリな枠組みの中で、アприオリな制約を受けてのみ為される人間の活動などというものはローティには考えられない。

まずローティは心という概念がどのようなもので、どのように「発明」されたかを述べる。アリストテレス以来「普遍の把握としての理性と感覚作用や運動を司る生きた身体」との区別はあったが、デカルトによって「感覚は『思考にはかならない』」とされると、現代のわれわれでさえイメージできてしまうような、「心的なもの」という「観念」ができた。それは「非物質的」なもので、「現象的なもの」(痛みなど)と「志向的なもの」(信念など)とがあるが、ローティによればそれら2つは「疑いえないもの」「訂正できないもの」として結び付けられている。^{xiv}

しかしギリシア時代からの普遍を把握する人間の能力を「心の眼」とするメタファーは、キリスト教信仰を巻き込み、ルネサンスには鏡というメタファーをも加えて、デカルト以後も生き残っていく。この、人間の<鏡のような本質(glassy essence)>は当然デカルト以後の「意識」や「自覚」の概念とは異なっている。デカルトは先に述べたように、感覚を思考に含めたのだから。このことによって、「<理性としての心>から<内的闘技場としての心>へ」と変わったのであるが、それは(デカルト個人が考えていたような)「スコラ哲学の足枷から解放された誇り高き個の主体の勝利というよりは、むしろ知恵の探究に対する確実性の探求の勝利」^{xv}なのであった。それとともに、のちにロックの経験主義がもたらしたものであるが、基礎付け主義的認識論が登場する。

ローティはこれを「認識論的転回」と呼ぶ。「理論と証拠との関係に17世紀の人々がなぜ興味を抱いたのかを理解するには、なぜデカルトの妄念がヨーロッパの想像力を捉えたのかを問うてみる必要がある」とローティは述べる。認識論者が「科学よりも基礎のしっかりした、しかも外部世界に関するわれわれの知識を基礎づける役目をはたすような第一哲学を夢想していた」というクワインの言葉を引用しながら、「宗教とプラトニズムの双方が同じ原初的な衝動を隠しもっていた」と考えても「なぜ誰もが第一哲学はよりによって認識論にほかならないと考え」たのかはわからないのである。^{xvi}これは多分にフーコー的な発想である。しかしローティは「考古学」的にその「なぜ」を探求するわけではない。それは、ローティが続けて言うように、「近代哲学を理解するには…徹底的に伝統と手を切る必要があると考えるから」だけではない。後述するように、認識論の完膚なきまでの批判がローティの、そして彼の「われわれ」の起源であり、そこから歴史における彼自身の位置を語ることがローティの目的だからである。

さて、認識論が成人に達するにはカントによる「超越論的転回」が必要であった。

カントは、外的空間を内的空間(超越論的自我の構成作用の空間)の内部におき入れることによって、そして内的なものについてのデカルト的な確実性を以前は外的なもの

考えられていたものの法則に対して主張することによって、哲学を「学の確実な道」の上に置いた。こうして彼は、われわれは自分の観念についてのみ確実性をもちうるというデカルトの主張と、われわれが観念であるとは思えないものについてすでに確実性—アプリアリな知識—をもっているという事実とを調和させたのである。コペルニクスの転回は、われわれが対象についてアプリアリに知りうるのはわれわれがそれを「構成」するときだけであるという考えに基づいている。^{xvii}

こうしてカントは「人間の科学」を経験的なレベルからアプリアリなレベルへ引き上げたのだが、ローティによればその他に3つのことを行って認識論に「自覚と自負とをもたらした」。第一に認識論の中心問題を、「『形式的』表象(概念)と『質量的』表象の間の関係」と新たに設定して、古代・中世の問題との連続性を認め、「そしてそのことによって、近代的な種類の『哲学史』を書くことを可能にした」。この言明はローティの歴史観の表明として重要である。ローティにとって「近代的な種類の『哲学史』」とは問題の歴史にほかならない。^{xviii} 第二に道徳を認識論に結びつけることによって、認識論は道徳を基礎づけ、形而上学の「役割に参与することが可能になった」。第三にすでに「構成したこと」しか語れないと考えることによって、認識論があらゆる領域の「形式的」な性質を発見できる「基礎学」であると考えられるようになった。

この後哲学は、20世紀においても、大陸では超越論的な展開が、アングロサクソンでは論理学が主流となった展開がなされるが、「依然としてカント的」だった。哲学者たちはほとんど、哲学の課題は「信念の『形式的』ないしは『構造的』な側面を問題にする学問であることには同意していたし、そうした側面を研究することによって哲学者は、他の諸学問の主張を正当に『基礎づけられ』うる物に制限することによって、それらの諸学問が不誠実に陥らないようにするという文化的機能を果たしているのだと思っていた」。例外が「デューイであり、ウィトゲンシュタインであり、ハイデガーなのである」。^{xix} デューイは「新しい社会についてのビジョンをもとに」、^{xx} 知識とは「信じるのが正当化されているものだ」^{xxi} という概念をもっていた。ウィトゲンシュタインは「弁証法的鋭敏さ」^{xxii} をもって、言葉の意味は言語ゲームの中で決まり、ものに指向性を与えるのは、それが「より大きなコンテクストのうちで果たす役割」^{xxiii} であるとした。これが「言語論的転回」である。そしてハイデガーは、「客観性」という概念がプラトン以来の「事物の実在性と事物の我々に対する現前との同一視」^{xxiv} から生じたことを示した。

こうして哲学は、認識論の呪縛から解放されるはずであった。ローティの記述は、第3章(「知識論」という観念)から第4章(特権的表象)に入ると、まだ「会話」という考えが導入されていないにもかかわらず、「ひとたび会話が対面に取って代わるならば…」^{xxv} などという表現が出始める。第3章までは認識論者たちの著作はおろか、ウィトゲンシュタイン、デューイ、ハイデガーの著作も引用されず、ローティの批判が続くだけである。

しかし第4章からは、問題はローティのものではあるが(特権的表象はあるか、経験心理学は、言語哲学は認識論に代わる後継者たり得るか)、そして同時代の分析哲学者たちの問題でもあったからではあるが、ローティ側の知見も反対側の知見も引用され、「会話」ではないにしても議論の様相を呈し始める。したがって第3章までが「哲学史」であったと考えられるだろう。

この哲学史はどのように描かれていたのか。上述したように、デカルトから(ヒューム、ロック)、カント(そしてヘーゲル)を経ての認識論の歴史は、ウィトゲンシュタイン、デューイ、ハイデッガーにまっすぐ向かう「問題」の歴史である。そして、「認識論的転回」、「超越論的転回」という言葉からもわかるように、時折批判的な言葉が過ぎてしまうことがあっても、この歴史は「進歩」する歴史である。ローティは「哲学史の記述法—四つのジャンル」という論文で、理論的に説明している。それによれば、哲学史の再構成にはまず2つのジャンルがあり、それは合理的再構成と歴史的再構成である。分析哲学者の行うのは合理的再構成で、「自分たちの問題や語彙を過去の人々に押し付けて、彼らを対話の相手にする」。これに対して歴史的再構成では、「過去の哲学者の誤謬を蒙昧な当時の文脈に置いて、それらをさほどばかげたものに見えないようにすることだけにわれわれの解釈活動を制限する」。^{xxvi} この2つの再構成は解釈学的循環をなすが、ローティは合理的再構成が可能であるだけではなく、時代錯誤にもかかわらず歴史的再構成よりも多くの意味があると考えている。それは、哲学史家もまた哲学によって自己正当化をせざるを得ないからである。そしてその時、ローティがクーンを引いて言うように、「過去に関する物語は、後知恵を使えば、進歩の物語として語る事が可能」^{xxvii}となる。ローティは進歩の根拠として、哲学史と自然科学史との違いは偶然的なものかもしれないが、自然科学史においては発展は当然のことと考えられていることをあげているが、むしろ、「発展途上にある私」という自己認識がもっとも重要なのではないだろうか。そして「自己認識」は、ローティによれば、歴史的再構成主義者であるクエンティン・スキナーが「正しく言っているように」、「『必然的なものとわれわれ自身の偶然的取り決めにすぎないものととの区別』を学ぶ」という『『思想史研究に不可欠の価値』』のうち後者が「鍵」となるものである。^{xxviii} ここでも解釈学的循環の何周目かが起こっている。さて、これら2つの再構成の次にローティは「標準リストを形成するものとしての精神史」を挙げる。精神史は、合理的再構成が目指す「問題解決のレベルよりも、問題構成のレベルにおいて仕事をする」。つまり、何が哲学の重要な問題か、その問題について貢献した人はだれか、について自分のリストを作ることがその仕事なのである。これは最初の2つの再構成に「寄生」するものであり、それらの弁証法的総合でもある。4つ目のジャンルは学説史で、これは自己正当化も自己認識も行おうとしないがゆえに「減びてしまうべき」ジャンルである。これら3つのジャンルの外側に、知の歴史と呼ばれるものがある。問題への貢献者はここでは哲学者とは限らず、あらゆる知識人である。それは「ある時代に知識人がなしたことに関する記述と、彼らと社会の他の部分の相互作用に関する記述—つまり、たいていの場合、〈どの知識人がどういう種類の活動をおこなっていたか〉という問いを括弧に入れるような記述—から成る」。^{xxix} このような知の歴史を渉獵することは「まったく新しい精神史を書く動機と勇気とを、人々に与える。そうした類いの精神史の例としては、『われわれがヒュームと呼んでいる人物』への有名な言及を含んでいる、フーコーの『言葉と物』がある」^{xxx} と言うのである。それは、知の歴史がやはり弁証法的に精神史の「誠実さ」を保つように働くためである。そしてこの誠実さとは「自己正当化を行うわれわれの対話の相手となるものが…われわれ自身の空想の産物である…可能性を、心に留めておくことである」。これほどの理解をフーコーについて示す者が、あれほど単純に発展論的な哲学史を記述できるというのはいったいなぜなのだろうか。この問いについては後で考えることにしよう。ここでは、ローティの哲学史が、精神史とし

て書かれたものであると、とりあえず結論付けておくことにする。

『哲学と自然の鏡』は上述の通り、哲学史の後、「議論」を通じて分析哲学において認識論に代わりうるものとして同時代に出されている問題群が批判される。^{xxxii} その後第3部によりやく、これからの哲学のあり方が提示される。それは自己形成、啓発の活動であり、自己記述なのである。つまり、個人の「私」的な領域でなされることなのだ。哲学者の役割は、言ってみれば知の歴史に登場するような人々の集まるサロンの主人であり、「さまざまな言説の間をとりもつソクラテス的媒介者」であり、そのサロンでは、「秘境的な思想家といえども、その自閉的な営みからいわば誘い出される」。^{xxxiii} ここでは「サロン」は想像的なものと設定されている。しかし先の「誠実さ」についての記述とは逆に、「現実」のものである可能性も当然あるのである。(それが「誠実さ」の論理的に行き着く先だ。)

サロンには、参加者は「私の問題」「私の歴史」を持って集まり、その面白さを説き、他の人々の主張も聞く。聞くが彼らの呼び掛けに応じるか否かは「問題」次第である。彼らの間に直接的関係はない。呼びかけに応じれば直接の関係は事後的に生じるが、それは対面を通じてである。会話の場は、ローティの言葉でいえば「ホイッグ主義的」なのである。何より重要なのは、彼らが「私」的領域にいる限り、会話の場については意に介さないということである。ローティは哲学という「共同体」がなくならないことを望み、なくならないだろうと思っている(『哲学史の4つのジャンル』)が、より大きな知の歴史の立場に立ち、フーコー同様「唯物論者で唯名論者」であるようなときには哲学は無くなるとも考えている(『哲学と自然の鏡』や『偶然性・アイロニー・連帯』において)。参加者は市場にいるときと同じように、「私」的自由を享受する。このようにローティは立場を常に変え、それとともに彼の呼び掛けに応じるはずの(応じた後に立ち上がる)主体たちも変わる。けれどもローティはそのさまざまな主体たちをくくって「われわれ」と呼んではばからない。かくして彼の歴史は「われわれの、われわれのための、われわれによる」歴史となる。

コリン・クープマンはローティの、多くの批判を浴びてきた公私の区別について、「どうすれば歴史主義的展開(訳者註：あらゆることを時間と偶然の所産と見ること)は、価値のない相対主義に帰することなく、われわれのリベラルで民主主義的な伝統の、価値の高いいろいろな部分に適合させられうるか」という、歴史主義…をまじめに受け取ることによって出てくる問い」に対する答えだと擁護する。^{xxxiii} しかしそのクープマンでさえプラグマティズムと(フーコーの)系譜学との融合を説き、「系譜学なくしてはプラグマティズムは何もすることもなく、なすべき仕事もなく、解決すべき問題も持たない」という。^{xxxiv} 現状に対してつねに批判的で、彼自身のリベラルの定義である「残酷さを嫌悪すること」さえ基礎とはなり得ないという徹底した反基礎づけ主義者であるローティが^{xxxv}、彼の「善」が何かを言わずにそれでもなお歴史が良いほうへ向かっていると信じていられるからこそ、デリダを「感覚が鋭く未来を信じ」と「挑発的に」評して皆を驚かせ、誰よりもデリダは「さっそく反論しようとしたが」、考え直して「私の気持ちに近く、私が試みていることにとっても重要なことを言ってもらって感謝する」と丁寧に礼を述べた^{xxxvi}のである。歴史においてだけではない。合意しなければならない政治という「公」の場面においても、彼は何が合意のクライテリアになるかを述べず、多くの批判を浴びてきた。^{xxxvii} 無理を承知で言えばローティが、彼の理論のなかでは理論的にありえないが、せめてナラティブという形で、それでも未来を信ずる彼自身について語っていれば、と私は思う。ジェイムソンは反

基礎づけ主義について、ポスト・フォーディズムの生産様式に対応する理論であるとしたが^{xxxviii}、むしろ市場における個人としか形容しようのない哲学者となっているからである。

4. 考古学へ

上野千鶴子の編集した『構築主義とは何か』には、ローティに対して私が欲したような、「私」を反実在主義・反実証主義そして反本質主義的理論のなかに組み入れようとした理論家を登場させる論文がいくつもある。もっとも近いのは加藤秀一の「構築主義と身体の臨界」である。加藤はハッキングの「社会的に構築されるもの」のなかに「身体」を組み入れる作業から論考を始め、フーコーを引きながら「身体」の「本質」が存在しないからこそ、そして「多様態としての物質的身体から、ある価値判断のもとに抽出され凝固させられた特質」であるからこそ、レイシズムやセクシズムが「厳然と存在する」と述べる。そしてそれでもなお「身体としての自己に本質を見出そうとする」自己を肯定するフーコーやスピヴァクへの言及で論を閉じるのである。その時のフーコーやスピヴァクは「抵抗のさなかで、生きていくために必要なものとしてのアイデンティティを肯定できるのは、女や男というカテゴリーが無効であるような世界を遥かに、微かにではあれ展望しうる」^{xxxix}からだ、という加藤の言葉は、ローティのデリダ評に奇妙に似ている。異なっているのは評されている人々の批判性への言及があるかないかだけである。加藤にとっては「批判の可能性」は「アイデンティティであれ本質であれ、いまだ肯定/否定のいずれもが意味を持たない白明のなかで、ただあいまいな現状追認に資するほかない」と述べるほどに大きな意味を持つのだが、何度も指摘しているように、ローティは民主主義や経済の豊かな欧米社会の現状の賛美者であり、デカルトの哲学を第一哲学とみなした17世紀の「高度な文化」であってもその肯定を隠さない。

また北田暁大は、歴史的構築主義を論じながら、中河らの「厳格派」の論理の不備を、そして上野の、修正主義者のアイデンティティ・ポリティクスを排斥できない論理装置を指摘しているが、『《存在の金切り声》を抑圧することのない…文体を模索し続けなければならない』と結んでいる。^{xl} まことに上野の場合は慰安婦だけでなく、日本兵の証言をも認めるのであるから、彼女の論理では市場は彼女に独占され、支配されていることになる。エイジェンシーというバトラーの用語はこのような解釈でも有効なわけである。

これに対して研究者の主観をできるだけ排する中河の立場に観測者の「私」を入れよと欲するのは、これまた論理的に無理かもしれない。だが、文脈に直接言及することをあきらめるならば、二次観測者である研究者をも対等に含みこんだ論理を立てることはできる。^{xli} 流通メディアを事後的に文脈として立てるようなモデルである。この場合には、記号の発信者(証言者)もまた一次的な観察者として、つまり消費者として流通の後先に存在できる。記号、つまり証言が流通する限り、研究者は構築(流通)には参加し、発信者同様一次的観察者として存在するが、他の観察者とは異なって、彼らの情報を集め彼らの間の関係の仲介者でもある、仲買人としてである。ただし拙稿「市場という文脈」でも述べたように、この場合内在性は保証されるが、批評性は保てない。

注釈

ⁱ 入不二基義『哲学の誤読』(ちくま新書、2007年)

pp.71-151 「鳥」としての、というべきではないだろう。永井も言っていないが、それは「なにものか」としての実在であって、彼の「考古学」では、鳥という形象も青という色概念と同様なくなって当然なのだから。

ⁱⁱ ミシェル・フーコー「距たり・アスペクト・起源」(中野知律訳、石田英敬編『思考集成 I』筑摩書房、1998年所収)p.368 同じ箇所を『赤』の誘惑』(新潮社、2007年)で引用する蓮實重彦は、フーコーのフィクションという言葉に対するためらい、恥じらいを何度も指摘している。

ⁱⁱⁱ エファ・ゴイレン『アガンベン入門』(岩崎稔・大澤俊朗訳、岩波書店、2010年)p.16

^{iv} イアン・ハッキング『何が社会的に構成されているか』(出口康夫・久米暁訳、岩波書店、2006年)p.43

^v アラン・パディウ『倫理』(長原豊・松本潤一郎訳、河出書房新社、2004年)

^{vi} ケネス・J・ガーゲン『社会構成主義の理論と実践』(永田素彦・深尾誠訳、ナカニシヤ出版、2004年)

^{vii} フレデリック・ジェイムソン『時間の種子』(松浦俊輔・小野木明恵訳、青土社、1998年)

^{viii} 上野千鶴子はワイトゲンシュタインよりもソシュールを挙げています。

^{ix} リチャード・ローティ『連帯としての科学』(『連帯と自由の哲学』富田恭彦訳、岩波書店、1999年)所収p.16

^x 構築主義者によるものとしてよく引用されている定義に、社会心理学者ヴィヴィアン・リーによって学生用に使われたものがある。(『社会構築主義への招待』(田中一彦訳、川島書店、1997年) pp.4-7、伝統的心理学との違いとして彼女が挙げている定義はpp.8-12。これは外延のかなり広い定義で、『批判心理学』「言説分析」『脱構築』「ポスト構造主義」などとアングロサクソンで呼ばれている社会科学の新しい「アプローチ」の多くが共通にもっているものは、今ではたいてい『社会構築主義』といわれている) p.1とまで言い切る彼女としては当然である。

^{xi} アラン・パディウ『倫理』

^{xii} リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』(野家啓一監訳、伊藤春樹・須藤訓任・野家伸也・柴田正良訳、産業図書、1993年)p.431

^{xiii} 同p.27

^{xiv} このパラグラフでの引用は同書pp.3-66の第1章「心の発明」より。感覚と信念とを結びつけたものについてはデカルトは全く明言しておらず、これはローティの考えである。また感覚と信念との関係については、デカルトは物事の性質についての確実性(例えば色のような観察されたこと)と実在についての確実性とを混同していたが、これが解消されるとロックの経験主義が合理主義にとってかわり(同p.42)、『エヴィダンス』という概念が作られる。この概念は上位科学と下位科学との区別にもかかわりを持つ。(同p.63)

^{xv} 同p.43

^{xvi} 同p.252

^{xvii} 同p.144 また「構成」はカントの場合因果論であるとローティは言っている。(同p.170)

^{xviii} リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』(齊藤純一・山岡龍一・大川雅彦訳、岩波書店、2000年)第1章をも参照のこと

^{xix} 『哲学と自然の鏡』p.171

^{xx} 同p.32

^{xxi} 同p.27

^{xxii} 同p.32

^{xxiii} 同p.15

^{xxiv} 同p.171

^{xxv} 同p.185

^{xxvi} ローティ「哲学史の記述法—四つのジャンル」(『連帯と自由の哲学』所収)p.106

^{xxvii} ローティ「連帯としての科学」(同)p.16

^{xxviii} ローティ「哲学史の記述法」(同)p.109-110

^{xxix} 同p.144

^{xxx} 同p.152

^{xxxi} ローティ自身も述べているように、第4章が『哲学と自然の鏡』の中心となる章であり、第5・6章と合わせて最も興味深い省察が見られるのだが、ローティ論ではない本論では、触れない。

^{xxxii} 同p.370

^{xxxiii} Koopman, Colin. *Pragmatism as transition: historicity and hope in James, Dewey, and Rorty*. Columbia University Press, 2009. P.19

xxxiv 同p.232

xxxv シャンタル・ムフ編 J.デリダ・R.ローティ・S.クリッチリー・E.ラクラウ著『脱構築とプラグマティズム—来たるべき民主主義』(青木隆嘉訳、法政大学出版会、2002年)p.81 ローティの「挑発」に対して、ローティが「会話」における唯一の道徳と位置づける丁寧さをもって答えたのはデリダの方である。

xxxvi 同p.147

xxxvii 例えば 川本隆史「民主主義と《私たち》—ローティ=パースタイン論争の諸帰結」『現代思想』1989年11月号、pp.197-207を参照せよ。

xxxviii ジェイムソン 前掲書p.64

xxxix 加藤秀一「構築主義と身体の臨界」(『構築主義とは何か』上野千鶴子編、勁草書房、2001年、所収) pp.182-3

^{xi} 北田暁大「〈構築されざるもの〉の権利をめぐって」(同所収) pp.255-271

^{xii} 伊藤由子「市場という文脈」『甲子園大学紀要』(B)現代経営学部編 第32号、2004年。また、郡司ベギオ幸夫・東秀樹「ブランドの様相と記号の壁」(石井淳蔵・石原武政編著『マーケティング・ダイアログ』白桃書房、1999年所収)p.235-58を参照のこと。

参考文献

アラン・バディウ『倫理』(長原豊・松本潤一郎訳、河出書房新社、2004年)

ミシェル・フーコー「距たり・アスペクト・起源」(中野知律訳、石田英敬編『思考集成 I』筑摩書房、1998年所収)

ケネス・J・ガーゲン『社会構成主義の理論と実践』(永田素彦・深尾誠訳、ナカニシヤ出版、2004年)

エファ・ゴイレン『アガンベン入門』(岩崎稔・大澤俊朗訳、岩波書店、2010年)

郡司ベギオ幸夫・東秀樹「ブランドの様相と記号の壁」(石井淳蔵・石原武政編著『マーケティング・ダイアログ』白桃書房、1999年)所収

イアン・ハッキング『何が社会的に構成されているか』(出口康夫・久米暁訳、岩波書店、2006年)

蓮實重彦『赤』の誘惑』(新潮社、2007年)

伊藤由子「市場という文脈」『甲子園大学紀要』(B)現代経営学部編 第32号、2004年

入不二基義『哲学の誤読』(ちくま新書、2007年)

フレデリック・ジェイムソン『時間の種子』(松浦俊輔・小野木明恵訳、青土社、1998年)

加藤秀一「構築主義と身体の臨界」(『構築主義とは何か』上野千鶴子編、勁草書房、2001年、所収)

川本隆史「民主主義と《私たち》—ローティ=パースタイン論争の諸帰結」『現代思想』1989年11月号

ヴィヴィアン・リー『社会構築主義への招待』(田中一彦訳、川島書店、1997年)

Koopman, Colin *Pragmatism as transition: historicity and hope in James, Dewey, and Rorty*. Columbia University Press, 2009.

シャンタル・ムフ編 J.デリダ・R.ローティ・S.クリッチリー・E.ラクラウ著『脱構築とプラグマティズム—来たるべき民主主義』(青木隆嘉訳、法政大学出版会、2002年)

リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』(野家啓一監訳、伊藤春樹・須藤訓任・野家伸也・柴田正良訳、産業図書、1993年)

——『偶然性・アイロニー・連帯』(齊藤純一・山岡龍一・大川雅彦訳、岩波書店、2000年)

——『連帯としての科学』(『連帯と自由の哲学』富田恭彦訳、岩波書店、1999年)所収

——『哲学史の記述法—四つのジャンル』(『連帯と自由の哲学』所収)