

〈研究ノート〉

経営倫理学のプラグマティズム的転回*

——ローゼンソール=ブックホルツの所論を拠り所にして——

岩 田 浩

キーワード

プラグマティズム
ネオ・プラグマティズム
道徳的多元主義
経営倫理学

目 次

- I 序言 ——経営倫理学へのプラグマティズムからの照射——
- II プラグマティズムからの接近 ——正統派の経営倫理学への批判的眼差し——
 - 1. 哲学的支柱なき道徳的多元主義に対する批判
 - 2. 原子論的个人主義の否定
 - 3. 価値の創発と道徳的推論 ——道徳基準のトップダウン方式を超えて
- III 経営倫理とネオ・プラグマティズム ——ローティをめぐる若干の考察——
 - 1. ローティのネオ・プラグマティズムの特徴
 - 2. ローティと経営倫理学のプラグマティズム的転回
- IV 結言 ——経営倫理学のプラグマティズム的転回の可能性——

I 序 言

——経営倫理学へのプラグマティズムからの照射——

1990年代に入り、経営倫理学の理論研究をめぐっては、統合的社会契約理論やステークホルダー理論など¹⁾、さまざまな見地からのアプローチが試みられるようになってきた。その中にあって、古典的プラグマティズムの思想的立場から一貫してアプローチしてきたのが、サンドラ・B. ローゼンソールとロージン・A. ブックホルツによる一連の共同研究である²⁾。

- 1) Cf. Donaldson, T., and T. W. Dunfee, "Toward a Unified Conception of Business Ethics: Integrative Social Contracts Theory", *Academy of Management Review*, Vol.19, No.2, 1994, pp.252-284. Phillips, R., *Stakeholder Theory and Organizational Ethics*, Berrett-Koehler Publishers, 2003.

- 2) 本稿で主に参照した文献は以下である。
Rosenthal, S. B., and R. A. Buchholz, "Toward a New Understanding of Moral Pluralism", *Business Ethics Quarterly*, Vol.6, No.3, 1996.
Buchholz, R. A., and S. B. Rosenthal, "Business and Society: What's in a Name", *The International Journal of Organizational Analysis*, Vol.5, No.2., 1997.

Buchholz, R. A., and S. B. Rosenthal, *Business Ethics: The Pragmatic Path beyond Principle to Process*, Prentice-Hall, 1998.

Buchholz, R. A., and S. B. Rosenthal, "Social responsibility and business ethics", in Frederick, R. E. (ed.), *A Companion to Business Ethics*, Blackwell, 1999.

Rosenthal, S. B., and R. A. Buchholz, "Toward new directions in business ethics: some pragmatic pathways", in Frederick, R. E. (ed.), *A Companion* ↗

*本稿は、拙稿「経営倫理学のプラグマティズム的転回とは何か（上）」『大阪産業大学経営論集』第3巻 第3号、2002年、139-148頁と「経営倫理学のプラグマティズム的転回とは何か（下）」『大阪産業大学経営論集』第4巻 第1号、2002年、97-110頁に加筆修正を施し、1つに纏めたものである。

このプラグマティズム哲学の研究者であるローゼンソール³⁾と経営環境論の専門家であるブックホルツ⁴⁾という一見奇異な取り合わせから生み出される一連の諸著作は、いずれも従来の経営倫理学研究に対する批判的論調に満ちた刺激的なものである。すなわち、それらは、経営の道德的問題を解決するための単なる実用的な処方箋や規範的な諸原則を列挙しようとしたものではなく、これまでの経営倫理学を（多分に暗黙的に）支えてきた基本的な道德観、人間観、科学観、さらには方法論といった基調的な諸問題をプラグマティズムの思想的視点から抜本的に吟味し直し、斯学の理論的な新境地を開こうとしたものであった。そのためか、そこで際立って哲学的な議論が展開されてきた。

本稿では、20世紀末に現れてきたこの両者の一連の共同研究を手掛かりに、経営倫理学をプラグマティズム的に捉えて再構成することによってどのような意味があるのか、探求することにした。本論に入る前に、あらかじめ以下の議論の見通しを簡単に示しておこう。まず次節では、ローゼンソールたちが古典的プラグマティズムの立場から従来のオーソドックスな経営倫理学を支えてきた哲学的基盤のどの部分を、どのように捉え直そうとしたのかを整理しながら検討していくことで、斯学へのプラグマティズム的なアプローチの特徴を見出すことにする。次に、1980年代から世紀末にかけて一般にプラグマティズムの代表的見解と見なされてきた、リチャード・ローティのネオ・プラグマティズムを取り上げ批判的に考察することで、ロ

ーゼンソールたちが経営倫理学の理論的再構成を試みるにあたり、なぜネオではなく古典的なプラグマティズムの思想に固執したのかを明らかにする。そして最後に、これまでの考察を総括する意味で、プラグマティズムの立場から経営倫理学の再構成をめざす、いわゆる「経営倫理学のプラグマティズムの転回」といった構想の意義について言及することにしよう。

Ⅱ プラグマティズムからの接近 ——正統派の経営倫理学への批判的眼差し——

前述したように、ローゼンソールとブックホルツは、これまでの経営倫理学のオーソドックスな研究スタイルに浸透していた幾つかの理論的ならびに哲学的前提を、古典的プラグマティズムの観点から批判的に検討していくというスタンスで一貫して議論を展開してきた。本節では、こうした両者の主張を道德的多元主義、自己ならびにコミュニティの理論、および方法論に関わる3つの基本的な論点に絞り込み、それぞれについて考察していくことにする。

1. 哲学的支柱なき道德的多元主義に対する批判

ローゼンソールとブックホルツの見解によると、これまでの経営倫理学のテキストにおいて普く見受けられた倫理学への一般的なアプローチは、ジェレミ・ベンサムやジョン・スチュアート・ミルを代表とする目的論的な功利主義の理論と義務論的なカント派の倫理学を提示し、そこから抽出される規範的命題ないしは基準をビジネスパーソンの道德的判断に直接援用するといったものであった。さらに、これらの標準的なテキストには、しばしばジョン・ロールズの正義論やアリストテレス流の徳(virtue)の理論のある種のバリエーションも含まれ、上記の2つの基準とともに援用される場合もあった。

ローゼンソールたちは、このような経営倫理学の理論的状況を「倫理学のごた混ぜ状態(ethical smorgasbord)⁵⁾」であると批判的に捉え

↘ to Business Ethics, Blackwell, 1999.

Rosenthal, S. B., and R. A. Buchholz, *Rethinking Business Ethics: A Pragmatic Approach*, Oxford University Press, 2000. 岩田浩・石田秀雄・藤井一弘訳『経営倫理学の新構想——プラグマティズムからの提言』文眞堂, 2001年。

3) その主著に、*Speculative Pragmatism*, The University of Massachusetts Press, 1986. がある。

4) その主著に、*Principles of Environmental Management: The Green of Business*, Prentice-Hall, 1993. がある。

ている。こうした状況の下では、当然のことながら、これらさまざまな諸理論の中から当面する倫理的問題の解決に向けて最も正しい決定に導くような特定の理論を選択することが必要になる。にもかかわらず、「ある状況において適用するための理論をどのようにして決定すべきか、これらの異なる諸理論を適用するに際してどんな指針を利用すべきか、ある問題にとって最適な理論をどんな規準で決定するのか⁶⁾」といった選択の問題に対する明確な回答は、ほとんど示されていないのが実情である。

このような経営実践においてしばしば生じうる諸理論の選択をめぐる対立を放置しておくことは、組織内で責任的な地位にある人々に「対立した複数のシグナルを提供し、時には倫理的责任に関する定見のない行動を取らせてしまう⁷⁾」恐れがある。すなわち、ある時にはカント主義者を採択させ、また別の時にはベンサム主義者、もしくはロールズ主義者を採択させるということは、全く別様の哲学的枠組みを随意に移動することを意味し、結局のところ一貫性のない場当たりの、いわゆる「形而上学的椅子取りゲーム (metaphysical musical chairs)⁸⁾」に陥りかねないのである。そこで、この種の哲学的な精神分裂症を回避するための1つの試みとして考えられるのが、道徳的諸理論や諸原則をそれらの哲学的支柱から切り離して捉えるという考え方である。言い換えれば、道徳的に考えることと哲学的に考えることを便宜上、両立不可能なものと見なすことである。そうすることによって、「[哲学的支柱をもたない] 多様な道徳的諸原則が存在することを主張する単独の道徳理論⁹⁾」としての経営倫理学が一応形式的には整い、保持されうることになる。

ローゼンソール達によると、上述したこと

は、経営倫理の問題に蔓延る「道徳的多元主義 (moral pluralism)」に関する説明を暗示するものにほかならない。ここで言う道徳的多元主義とは、「すべての倫理的な問題状況に適切に応用されうる正しきものに関する単一の道徳原則も支配的な理論も存在しないという見識¹⁰⁾」、約言すれば、1つの統一的・専制的な道徳の原則など存在しないという立場である。ところで、この道徳的多元主義によれば、正しい行為とは、諸規則や諸原則や諸理論の適切なバランスの下に包摂されなければならない。にもかかわらず、既に見たように、従来の経営倫理学に見られる道徳的諸理論のいずれにも、いつある特定の理論を使用するかを決める明確な指針など存在しない。なぜなら、「各々の理論は自己閉鎖的ないし絶対的であるからである¹¹⁾」。それゆえ、そこでは、「ある状況ではどの理論が適当であるか」とか、「全く目新しい状況に対処しなければならない場合どうすべきか」といった道徳的な意思決定に関わる哲学的考察が完全に抜け落ちているのである。言わば、そこでは、そうした決定は神秘的ヴェールに包まれたまま放置されているのである。こうして、多様な道徳的諸理論を単に並存・並立させただけで、それらの諸理論を統合的に支える明確な哲学的支柱を欠いた、従来のオーソドックスな経営倫理学における道徳的多元主義の結末は、多元的状况の下での推論や決定の議論を欠いた「道徳的不毛状況 (moral sterility)¹²⁾」に陥らざるをえないのである。

そこで重要なことは、妥当な道徳理論が確固たる哲学的根拠を要請するように、妥当な道徳的多元主義もそれを要請するという認識である。しかも、そのような多元主義は、それ自体本質的に多元主義的であるような哲学的根拠を必要とする。と同時に、それは道徳的に考えることについての根拠的に新たな理解をも必要とするのである。そこで、このような要請に応

5) Rosenthal and Buchholz, *op.cit* (2000), p.3.『前掲訳書』3頁。

6) *Ibid.*, p.3.『同上訳書』3頁。

7) *Ibid.*, pp.4-5.『同上訳書』5頁。

8) *Ibid.*, p.5.『同上訳書』5頁。

9) *Ibid.*, p.5.『同上訳書』6頁。〔 〕内は引用者による加筆。

10) *Ibid.*, p.5.『同上訳書』6頁。

11) *Ibid.*, p.6.『同上訳書』6頁。

12) *Ibid.*, p.6.『同上訳書』7頁。

え、道徳的多元主義を支えるのに相応しい哲学として、ローゼンソール達が着目するのがプラグマティズムの哲学なのである。なぜなら、それは「われわれが変化と新奇性に対処する継続過程の中で、規則と伝統を何ゆえ、またいかにして再構成し、そしてさまざまな諸原則を何ゆえ、またいかにして選択するかを説明するために、より深遠な統合的なレベルの道徳的多元主義を展開する¹³⁾」ことを可能にしてくれるからである。

以下では、従来のオーソドックスな経営倫理学が前提とする人間観、さらにはそれが依拠する方法論に対するローゼンソールたちのプラグマティズムの視点からの批判的考察の検討を通して、両者の主張の真意を捕捉していくことにしよう。

2. 原子論的個人主義の否定

どのような人間観ないしは自我に関する見解をもつかによって、その経営倫理学の理論的特性は大よそ規定されてこよう。概して、カントやベンサムやミルといった、従来のオーソドックスな経営倫理学が依拠してきた近代的な倫理学は、外界との関係性を断絶した原子論的個人主義 (atomic individualism) あるいは原子論的自我 (atomic self) と呼ばれる人間観を前提にしてきた。こうした人間観は、「個人は社会やコミュニティの基本的な建築用ブロック (building block) であり、社会はそれを構成する諸個人の単なる合計にすぎない¹⁴⁾」といった見解によって基礎づけられ、これまでの経営倫理学に対して少なからぬ影響を与えてきたロールズやロバート・ノージックといった現代の哲学者達の思想にも通底している。また、こうした人間観は、「企業の性質を諸個人の自発的な共同 (voluntary association) として理解するための基礎でもある¹⁵⁾」。

さて、このような原子論的な諸個人が自分自

身の個人的目標をより容易に達成するために相互に契約を交わしたり、他の集合手段を通じて集まったりするとき、そこには何らかの外縁的な結びつきが確立されるかもしれない。だが、これらの結束は「諸個人の個々の自我、個々の意志、個々の利己的欲望の総計を上回る継続的な努力に彼／彼女らを根づかせることはできない¹⁶⁾」。つまり、このような結束は、原子論的諸個人の単純合計としての集合にはほかならないのである。このように、ひとたび個人が社会やコミュニティとの紐帯を欠いた隔離されうる原子的単位と見なされるようになれば、「個人とそのコミュニティは最終的に折り合いのつかない緊張関係の中で互いに対抗する¹⁷⁾」ことになってしまう。かくして、原子論的個人主義に立つ限り、協働の道徳性の地平は見えてこないのである。

そこで、ローゼンソール達は、こうした個人とコミュニティとの対立を克服し、両者の相互浸透を促すために、原子論的個人主義に代わる人間観として自我に関するプラグマティックな見解、わけでもジョージ・ハーバート・ミードの自我論に注目する。ミードの見解によると、人間有機体は、ある特定の協働行為にとって必要とされる適応と調整において、他者のパースペクティブを取得し、社会的自我に目覚める。そうすることで、その協働行為には、意味のコミュニティを規定する共通の内容、すなわち共有された意味が形成されることになる。このように、自我をもつこととは、こうした他者の認識・評価を通した社会的コンテクストの中で自分の行動なり役割を自覚すること、すなわち他の行為主体のコンテクストにおける行為主体として自分自身を自覚する能力をもつことを意味するのである。したがって、自我が私たちの経験の中に現われ存在するのは、他者が存在し、私たちの経験の中に入ってくる限りにおいてであるから、自我は他我との関係性の中でのみ存

13) Buchholz and Rosenthal, *op.cit* (1999)., p.319.

14) Buchholz and Rosenthal, *op.cit* (1997)., p.181.

15) Buchholz and Rosenthal, *op.cit* (1998)., p.56.

16) *Ibid.*

17) Rosenthal and Buchholz, *op.cit* (2000)., p.8.『前掲訳書』10頁。

在しうことはもとより、自我と他我との間にはどんな絶対的な線も引くことはできないことになる。このように、ミード流のプラグマティズムの立場からすれば、自我の起源と基盤は、あくまでも社会的あるいは間主観的 (intersubjective) なもののなのである。

さて、ローゼンソール達の解釈によると、現実の社会の中で発達・成長していく自我は、さまざまな他者のパースペクティブを取得していく過程において、それらのパースペクティブを複雑で相互に関係のある全体として総括的に取得していくようになる。すなわち、自我は、集団のしきたりや権威、つまりミードが「一般化された他者 (generalized other)¹⁸⁾」と呼ぶ諸態度や諸反応の体系を取り込むことによって、自我の社会性の拡大を図るのである。これは自我の受動的な次元、役割取得によって構造化された次元であり、ミードが「客我 (me)」として言及する自我の一局面である。その意味で、人間は自分が社会の中で取得した役割の観点から自分自身を理解するのである。しかしながら、

個人は単に受身的・受動的な存在だけではなく、独自の様式で他者のパースペクティブに対して反応する存在でもある。そこには、自我の創造的次元、すなわちミードが「主我 (I)」と呼ぶ次元がある。こうして見ると、「客我」は過去、規範、ならびに社会的慣行に対する自我の順応を示すのに対して、「主我」は現在の状況に新奇の反応を持ち込む、自我のユニークな創造的次元を示すことになる。換言すれば、いかなる自我もその本性において、集団のパースペクティブや態度への順応性と、その独自の個人的パースペクティブの創造性という両面を取り入れることになるのである。こうして、伝統と変革、従順と個性、保守的な力と解放的な力との緊張関係が2つの動的に相互作用する次元として創発し、この動的相互作用こそが自我の真の性質を形成していくものと考えられるのである¹⁹⁾。

個人は、このような自我の社会的本性があるがゆえに、コミュニティの中の孤立した別個の要素でもなければ、原子論的なブロックでもなくなるのである。こうして見ると、コミュニティとは、個人と一般的他者・一般的パースペクティブとの適応のダイナミクスによって構成されるものと言える。このダイナミクスの中では、個人と一般的他者はそれぞれ、その一方に対して創造的に影響を及ぼし、またその一方から受動的に影響を受けることになる。こうして、新奇のパースペクティブの条件としての一般的パースペクティブとそれを左右する新奇のパースペクティブとの間の継続的な調節的相互行為の中に、コミュニティのダイナミクスが見出されることになる²⁰⁾。

このように、あらゆるコミュニティは、新奇の個人的パースペクティブの活動と一般的他者のパースペクティブとの間の継続的な社会的適応の産物であり、各々のパースペクティブは

18) Cf. Mead, G. H., *Mind, Self, and Society*, ed. by C. W. Morris, The University of Chicago Press, 1934, pp.152-178. ミードは、この事例として野球チームの例を使う。プレイヤーは、そのゲームに参加する他の全人の態度を取得する用意がなければならず、またこれら種々の役割は互いに1つの明確な関係性をもたなければならぬ。「チームは、それがその個々のメンバーのそれぞれの経験の中に入っていく限りにおいて、一般化された他者」(p.154.)なのである。ちなみに、この「一般化された他者」をめぐって、ローゼンソールとブックホルツは次の3つの留意点をあげている。第1に、それは単に他者の集合ではなく、他者の組織的なし構造的関係であること。第2に、それは、発達しつつある自我によって内部化されてきた態度やパースペクティブを表すがゆえに、絶対的な他者ではないこと。そして第3に、それは、セイラ・ベンハビブが反対するような「抽象的で、埋め込まれていない、実体を離れた他者」、つまり「自我の個性化された諸特性に認識論的かつ形而上学的に先立つ」ような自我の理解に根ざした他者という見解ではないことである (Cf. Rosenthal and Buchholz, *op.cit* (2000)., p.9.『前掲訳書』10-11頁)。

19) Cf. Rosenthal and Buchholz, *op.cit* (2000)., p.10.『前掲訳書』11-12頁。

20) Cf. *Ibid.*, p.11.『同上訳書』12-13頁。

「この適応過程を通じて、その意味、意義、および価値の質的向上を確保していくのである²¹⁾」。また、コミュニティは、自我のダイナミクスにおける2つの次元（主我と客我）として既に述べたような、創造性と順応性、自由と制約という2つの次元の継続的なダイナミクスをも反映する。こうして見ると、他者のパースペクティブを取り入れるとともに、新奇のパースペクティブをも創造し、その創造に建設的に対応する能力を展開することは、自我の成長であると同時にコミュニティの成長にも繋がることになる。言い換えれば、「コミュニティを拡充、深化、拡張することは、継続的なコミュニティとの相互作用に関わっている自我も同時に拡充、深化、拡張すること²²⁾」を意味するのである。このように、自我とコミュニティは、相互浸透的な緊密な関係性にあるのである。

ところで、このようなコミュニティ観は、他のパースペクティブの差異が除去されるべきであることを決して意味するものではない。というのも、これらの差異は、コミュニティや社会が成長し続けるために必要不可欠な材料を提供してくれるからである。実際のコミュニティは、確かに共有された価値や目標を包含しているが、「この終わりのない〔コミュニティの〕動的過程の究極的『目標』は最終的完成ではなく、成長や発展を拡充することである²³⁾」点に留意せねばならない。それゆえ、コミュニティの成長には、これらの差異を解決することによってコミュニティを再構成することが何より求められるのである。もっとも、こうしたコミュニティの再構成は、過去に築かれた抽象的な基準や規則を単に機械的に引き出すことによって「高み」から押しつけられるのではなく、自我

の活動のより基本的で創造的レベルに関わる感覚（sense）に訴えることによって展開されなければならない。このように、個人的な自我と一般化された他者との真の関係は、それら双方のパースペクティブの開放性を必要とし、また合理的なコミュニティの再構成に伴うさまざまなパースペクティブの調整は、人間関係のより根源的なレベルにまで深化すること（deepening）を必要とする。この深化過程こそが、硬直性、規則適用、手続的段階といった束縛から知性を解放し、われわれが異なるコンテキストを把握し、他者のパースペクティブを取得し、他者との対話に参加し、制約から解放された諸可能性を利用することを可能にしてくれるのである。ここに、プラグマティックな知識論の一端を見て取ることができよう。

このように、プラグマティズムは、「自我に関する関係の見解、関係性の共生的性質、他者のパースペクティブを取得することの不可欠さ、具体的な人間存在の美的・倫理的次元の拡充を包摂するような自我の成長とコミュニティの成長、形式化された抽象的規則や手続きに隠れた理性の深化、ならびに具体的な諸個人やユニークな具体的状況（道徳的問題はそこで生じる）への調和や感受性の決定的重要性²⁴⁾」といった事柄に対して1つの哲学的根拠を提供してくれるのである。

ところで、このようなプラグマティズムの人間観に立てば、自我は他者との関わりにおいて形成される社会的存在であり、そうであるがゆえに、自我は他者さらにはコミュニティとの対立・矛盾を絶えず抱え込む可能性にもさらされることになる。社会的な価値や規範は、こうした自我と一般化された他者との動的なトランザクショナルな関係性の中から創発してくるので

21) *Ibid.*, p.12.『同上訳書』13頁。この適応は、「あるパースペクティブを別のパースペクティブに同化させることでなければ、複数のパースペクティブを区別できない1つのものに融合することでもない」点に留意しておこう。

22) *Ibid.*, p.13.『同上訳書』15頁。

23) *Ibid.*, p.13.『同上訳書』15-16頁。

24) Buchholz and Rosenthal, *op.cit* (1998)., p.69. その意味で、プラグマティズムは、「原子論的个人主義ではなく、むしろ関係性やこれらの関係性を含むべきケア、共感、関心」に注意の焦点を向けるフェミニスト哲学の特徴を先取りしていたとも考えられる (*Ibid.*, pp.68-69.)。

ある。そこで次に、このような価値の創発過程とそれに対応した道徳的推論のあり方をめぐるプラグマティックな見解についてローゼンソールたちの解説を頼りに考察することにしよう。

3. 価値の創発と道徳的推論——道徳基準のトップダウン方式を超えて

価値に関するプラグマティックな見解は、絶対的あるいは超越論的な価値という信念と、知識の確実性に対する欲望、いわゆる「基礎づけ主義 (foundationalism)」の立場を全面的に斥けることから始められる。プラグマティズムの観点からすれば、価値とは、私たちの内面に主観的に宿るようなものではない。それは、有機体と環境との相互作用から創発し、直接的に経験されるもの、すなわち外界との関係性の中で生きる具体的な人間存在の「質的次元 (qualitative dimension)」なのである。したがって、自然界ならびに社会的世界に有機的に埋め込まれた人間は、それらとの相互作用から創発する複数の価値を所持することになる。また、価値をめぐる他者との社会的経験は、あらゆる経験と同じく、共有されたものであると同時にユニークなものとして出現する。これら2つの側面、つまり共有されたものとユニークなものとの間の適応過程が、コミュニティ内に新奇の価値や道徳の創造的局面を生み出す動因になるのである。

このように、多数の価値を抱え、それら価値の間の対立の可能性をも常に孕んだ複雑で変動的な社会的状況を前提とすれば、従来の経営倫理学のオーソドックスな研究方法に見られた、既定の抽象的な道徳的諸原則を当面する問題状況の解決のための不変的な基準として外挿的に適用していく方法、いわゆる道徳基準のトップダウン方式の効果は、ほとんど見込めそうもない。そこで、ローゼンソール達は、このような動態的な価値状況に対しては、価値間の対立をめぐる問題状況を有意義に統合された新規の状況へと改善的に変容していくことをめざす、パース—デューイ流の「探究の方法 (method of

inquiry)²⁵⁾」に根ざした「道徳的推論 (moral reasoning)」が有効であると考えるのである。

ところで、道徳的推論とは、一般に「道徳基準に関する判断に到達するための思考過程ないしは思考様式、およびこれらの基準によって測定される行動……あるいは政策の評価²⁶⁾」を意味する。ローゼンソールによれば、伝統的理解では抽象的かつ論証的であると見なされてきた道徳的推論は、プラグマティズムにおいては、「単なる規則操作的活動ではなく、規則の創造とその実践的適用の継続的な動的相互作用を含む」、具体的かつ想像的なものとして捉え直される。もう少し詳しく言えば、プラグマティックな道徳的推論とは、「具体的な価値の多様性を組織化し統合化するための作業仮説としての規範や理想を、当の道徳的状况の中で想像力を駆使して創造し、それを実践の中で検証しながら利用していくこと」を意味するのである。

このように、プラグマティックな意味での道徳的推論は、過去の規則や傾向の単なる教え込みではないのである。とはいえ、それは本来、歴史的なものでもある。なぜなら、それは「過去に照らして現在を未来に向かわせるという創造的方向転換を含む²⁷⁾」からである。したがって、プラグマティックな道徳的推論とは、「過去の教訓や過去の理論とデータとの関係を無視するのではなく、現在機能している諸可能性に基づきうるような事象を想像的に把握する観点から、これらの教訓を再解釈……することなのである²⁸⁾」。この推論過程では、人間は、過去の観点ではなく未来の観点で、状況を歴史的に把握していくのである。

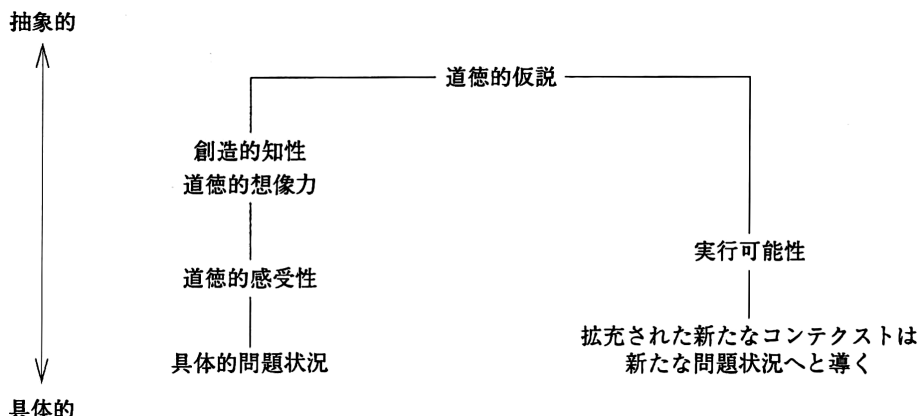
このように見てくると、プラグマティックな

25) パースの探究の理論については、拙稿「パースの可謬主義と経営倫理学」『龍谷大学経営学論集』第65巻第2号で若干考察したので参照されたい。

26) Rosenthal, S. B., "moral reasoning", in Werhane, P. H., and R. E. Freeman (eds.), *Encyclopedic Dictionary of Business Ethics*, Blackwell, 1997, p.434.

27) Rosenthal and Buchholz, *op.cit.* (1999), p.117.

28) *Ibid.* [] 内は引用者による加筆。



図表1 道徳的推論過程

(出所) Buchholz, R. A., and S. B. Rosenthal, *Business Ethics: The Pragmatic Path beyond Principle to Process*, Prentice-Hall, 1998, p.66. 一部加筆。

道徳的推論は、知覚されるものに対する対処の仕方を単純化するための方法というよりも、むしろ状況の道徳的諸次元を知覚する能力の拡充を含むものになるであろう。換言すれば、それは、「状況の豊饒で複雑な価値負荷の性質ならびに状況の混交した対立的諸次元への感受性、具体的状況に適した創造的知性を使用する能力、および解決策の継続的評価²⁹⁾」の促進を含むのである。わけでも、この文脈の中で、ローゼンソールたちが「問題は、述べられる前に感じられなければならない」というデューイの言説を引用しながら、原初的経験レベルでの道徳的感受性や道徳的直観の重要性を指摘していることは注目されねばならない³⁰⁾。以上のことから推察されるように、プラグマティックな道徳的推論は、「創造的知性の再組織化と秩序づけの能力、真らしい可能性の想像的把握、道徳的に考えることを動機づける活力、ならびに具体的な人間存在の感覚への深遠な感受性³¹⁾」を要請するのである。

もちろん、「可謬主義 (fallibilism)」の知識論に立つプラグマティズムの観点からすれば、状況を改善的に変容する決定は、新たな統合的

解決を要する新奇の問題を絶えず引き起こす可能性があるから、この推論過程では、ひとたび構成された道徳的原則は、再評価され再構成されうることになる。このように、プラグマティズムの探究の方法に導かれた道徳的推論は、道徳基準——それは継続的なテストを必要とする一種の作業仮説である——の絶えざる再構成に関わる未完の営為なのである (図表1)。

このように、ローゼンソールたちは、多元化・流動化の顕著な今日の価値状況を前提にして、これまでのオーソドックスな経営倫理学に見られる道徳基準のトップダウン方式に代わる、プラグマティックな道徳的推論が有する優位性を提示するのである。両者が指摘するように、価値多元的な状況下では、「人間は何か1つの基本的な価値に優先権を割り当てることはできないし、また自分たちの諸価値は何らかの厳格な階層性の中に配列されうることもしない。人間は、変化の過程にある具体的状況の中で自らの行為の結果とともに生きていかなければならないのである³²⁾」。ここで見た、プラグマティックな探究の方法としての道徳的推論とは、まさしくそのような実存的な生き方に向けての1つの有用な指針なのである。

29) *Ibid.*

30) Cf. Rosenthal and Buchholz, *op.cit.* (2000)., pp.33-34.『前掲訳書』41頁。

31) Buchholz and Rosenthal, *op.cit.* (1998)., p.72.

32) Rosenthal and Buchholz, *op.cit.* (2000)., p.34.『前掲訳書』41頁。

以上のように、ローゼンソールとブックホルツは、道徳的多元主義を支える明確な哲学的根拠をもたず、相容れない複数の道徳理論を抱え込んだまま現実の多元主義的状况の中に入り込んでしまい、その結果として方法論的に行き詰まってしまった従来のオーソドックスな経営倫理学の理論的様態をプラグマティズムの種々のレンズ（その人間観，社会観，道徳観，探究の方法論など）を通して巧みに炙り出すと同時に、プラグマティズムの有意義な哲学的視点をも際立たせて見せたのである。

ところで、ローゼンソールたちの研究の予先は、単に従来の経営倫理学の研究方法に止まらず、ローティのネオ・プラグマティズムの思想にも向けられる。果たして、プラグマティズムにおける Classical/Neo の間には、いかなる連続性あるいは断絶性が存在するのであろうか。また、そこに見られる差異は、経営倫理学をプラグマティズム的に考察するうえで、どのような意味をもつのだろうか。次節では、こうした問題意識をもってローティの思想について若干の検討を加えることにしよう。

Ⅲ 経営倫理とネオ・プラグマティズム ——ローティをめぐる若干の考察——

ローゼンソールとブックホルツの見解によると、古典的プラグマティズムの思想は、経営倫理学の研究領域では奇妙にもほとんど等閑視されてきたが、ローティのネオ・プラグマティズムは、その領域内にかなりの程度食い込み、そして一般にプラグマティズムの代表的な見解と見なされてきた。しかしながら、ローティの立場は、幾つかの重要なプラグマティズムの主題を具現しているとはいえ、古典派の基本的な特徴を肝心なところで見失っているように見える。だとすれば、古典的プラグマティズムとローティの立場の異同を明確にすれば、古典派の重要な主題の意義が一層際立つであろうし、さらにはローティの立場との不毛な結束ないし混同から古典派の立場を切り離すことも可能になるであろう。ローゼンソールたちは、概ねこの

ような問題意識からローティ批判を展開する³³⁾。

では、果たしてローゼンソールたちが言うように、経営倫理学をプラグマティズムの立場から再構成するには、ローティの知見は適切性を欠いているのだろうか。本節では、この点を明らかにすべく、まずローティのデューイ解釈を手掛かりに、彼が唱えるネオ・プラグマティズムの特徴を経営倫理学との関連において重要であると思われる点に限定して概観することにしよう。そのうえで、彼の思想を古典的プラグマティズムとの比較において批判的に検討し、それが経営倫理的に有用であるのかを見極めることにしたい。

1. ローティのネオ・プラグマティズムの特徴

周知のように、ローティは哲学界にセンサー

33) *Ibid.*, pp.50-65.『同上訳書』63-84頁。ここで、ローゼンソールたちのローティ批判を簡単に要約しておこう。両者は、まずローティと古典派の立場の類似点を探ることから始める。それによると、双方の立場は共に、基礎づけ主義（知識体系を構築するための究極の基盤があるとする見解）を否定し、生活に対する多元主義的で脈絡主義的な対処法に焦点を当て、新奇性と多様性の役割を重視し、抽象的理性から想像力、感情、および実践への方向転換を志向し、そして政治的・社会的・道徳的生活の具体的問題を解決する必要性を説く、という点では一致している。

こうした共通点があるにもかかわらず、ローティの哲学には古典的プラグマティズムとは異なる次のような4つの見解が見られる。すなわち、彼は（1）言語論的規約主義の形式でのラディカルな反基礎づけ主義を客観主義や基礎づけ主義の唯一の代替案であると考え、（2）知識と反省とは人間存在の生物学的ならびに社会的に進化した諸次元であるという自然主義の見解を否定し、（3）経験の概念を言語の概念に置き換え、（4）反法論的スタンスに与することで知識獲得の手法としての実験主義的方法を否定する。これらの見解は、すべて古典派とは全く無縁なものと考えられる。否むしろ、このようなローティの主張を推し進めることは、長年培われてきたプラグマティズムの精神を喪失することになる、とローゼンソールたちは危惧するのである。

ショナルを巻き起こした主著『哲学と自然の鏡³⁴⁾』を上梓し、それによって一躍 20 世紀後期のアメリカ哲学を代表する地位に就いた。同書において、彼は、人間を实在を正確に表象する「自然の鏡」として捉え、非歴史的・超文化的な絶対的真理を探究しようとする西洋の哲学的伝統を厳しく批判する。彼にとっては、知識の妥当性の根拠となる絶対的・究極的・永遠的な確固不動の認識論的基盤を求める「基礎づけ主義」の理念は破棄すべき近代哲学の遺物にほかならない。このような反デカルト主義的・反カント主義的立場を取るローティにしてみれば、絶対的真理なるものを斥け、「脈絡主義 (contextualism)」に立つデューイは魅力的な存在である。事実、彼は時に自らを「デューイ主義者 (Deweyan)³⁵⁾」と称し、プラグマティズムの徹底化に着手していったのである。

とはいえ、ローティは必ずしもデューイの立場を全面的に受け入れたわけではない。彼が評価するのは、デューイのプラグマティズムの「全体論的・融合主義的な面 (holistic and syncretic side)」であり、科学の「本質」を抽出しようとする面、すなわちその「方法的側面」は評価の対象から完全に外されている³⁶⁾。例えば、ローティは「デューイはガリレオやダーウィンの方法論的秘密を発見するための仕事を自らに課したが、しかしそのような秘密はなかったのだ³⁷⁾」と指摘したうえで、「デカルトの…

『方法序説』が彼の業績的価値の低いものであったように、デューイの「探究の方法としての」論理学は彼の業績の最も不毛なものであるように思える³⁸⁾」と述べている。このように、ローティは、デューイと部分的に袂を分かち、「方法をもたないプラグマティズム (pragmatism without method)」を標榜するのである。

また、ローティは、「デューイが言いたかった全体論的で反基礎づけ主義的な事柄について語るには『経験』よりも『言語』が適した概念である³⁹⁾」とも述べている。すなわち、表象主義に代わる反表象主義を打ち出すには、デューイが使用した「経験」や「観念」は「言葉」や「文」という用語に置換されなければならない⁴⁰⁾、と彼は主張するのである。ここに、デューイよりも言語行為の重要性を鮮明に打ち出すローティの思想的特徴の一端を看取することができる。

以下では、このような点を念頭に置きながら、探究論、連帯論、および相対主義をめぐるローティの見解を中心に一瞥を加えることで、彼のネオ・プラグマティズムの輪郭を捕捉することにしよう。

(1) 再コンテキスト化としての探究

まず、探究に関するローティの見解から見ていくことにしよう。「真理は实在に対する対応あるいは实在の正確な表象である⁴¹⁾」という真理の対応説を否定するローティにとって、探究とは一定の究極の真理に収斂する運命にはない。彼が提示するのは、「再コンテキスト化 (recontextualization) としての探究⁴²⁾」である。ローティによると、自己は「信念や欲求の網の目⁴³⁾」であり、それは歴史的偶然性がもたらした

34) Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979. 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書, 1993 年。

35) Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, p.94.

36) Cf. *Ibid.*, p.64. ここで言うデューイの「全体論的・融合主義的な面」とは、彼の *Art as Experience* (『経験としての芸術』) に顕著に見られるような、哲学を自然科学から芸術、道德、さらには宗教に至る人間活動全体の連続的活動として把握する立場のことを意味する。また、ローティは、科学的方法を崇拝するデューイの思想的側面を捉えて、それは「科学と神学との間の葛藤に気を揉んだデューイの青年期の不幸な遺産」(*Ibid.*, p.17.) である、と述べている。

37) Rorty, R., "Comments on Sleeper and Edel", ↗

↘ *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Winter, 1985, p.41.

38) *Ibid.*, p.45. [] 内は引用者による加筆。

39) *Ibid.*, p.40.

40) Cf. Rorty, *op.cit* (1991)., pp.16-17.

41) Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998, pp.19-20.

42) Rorty, *op.cit* (1991)., p.93.

43) Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, ↗

た特定の文化的コンテキストの中に存在する。「真理は文の属性であり、文はその存在を語彙に負っており、そして語彙は人間存在によって作られている⁴⁴⁾」と主張するローティからすれば、文化は人間の信念や欲求を記述・再記述する「語彙のネットワーク」であり、自己は当然その中に埋め込まれることになる。すなわち、彼にとっては、人も文化も「具体的な姿をとった語彙 (incarnated vocabularies)⁴⁵⁾」にほかならないのである。それゆえ、文化や自己を変容していくには、新たな語彙を創造していかなければならない。かくして、ローティにとっての探究とは、まさしくこのような新たな語彙を作り出して「信念の網の目を絶えず編み直していく⁴⁶⁾」、換言すれば信念の網の目を新たなコンテキストへと再コンテキスト化していく、言語行為なのである。そして、このような新たな語彙を編み直す探究的言語行為こそが、彼の言う「自己創造 (self-creation)」を意味するのである。こうして見ると、ローティの探究論は言語の再記述行為であり、語彙の描き直しによる自己創造の行為であると言えよう。

もちろん、こうしたローティの探究論には、真理発見の機能など存在しない。彼にとっては、「文だけが真になりうるものであり、人間存在が（その中で文が作り上げられる）言語によって真理を作るのである⁴⁷⁾」。それゆえ、彼は「詩人 (poet) [というメタファー] を新しい言葉を作る人、新しい言語を形成する人の総称という意味で、人間という種の前衛であると思なす⁴⁸⁾」のである。このように、ローティにとって、真理とは新しく作られる文にほかならず、

そうであるがゆえに、彼はその探究論において、デューイが選好する「実験的 (experimental)」というタームに代わって「詩的 (poetic)」を使用することをことさらに強調するのである⁴⁹⁾。

ところで、上述した自己創造の要求は、言うまでもなく私的な領域に関わる探究行為にほかならない。それゆえ、この側面のみを推し進めることは、私的な完成に没頭するあまり他者の存在を等閑視し、ひいては自己の語彙を他者に一方的に押しつける危険がある⁵⁰⁾。こうした罠に陥らないためには、公共的な領域、すなわち「人間の連帯」の要求に着目する必要があるだろう。そこで次に、「コミュニティ」概念との関連で「連帯」に関するローティの見解を見ていくことにしよう。

(2) 連帯とリベラル・コミュニティ

探究の目標は「強制によらない合意と寛容な不一致との適切な混合の獲得⁵¹⁾」であると表現されるように、ローティのめざす言語行為に基づく探究とは、私的な自己創造に止まらず、人間の連帯を促進しうる「リベラルなコミュニティ」の実現にも及ぶ。

彼によると、人間は皆ある特定のコミュニティに偶然生まれ落ち、その中である特定の言語を習得し、それに付随した道徳や習慣や希望などを身につけていく。だとすれば、「われわれは〔偶然〕今われわれがいるところから出発する⁵²⁾」こと、つまり、われわれが偶然手にした

49) Rorty, *op.cit* (1985), p.45.

50) ローティは、人間がもつ「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の言葉」を「終局の語彙」と呼ぶ。彼が提起する理想的な「アイロニストは…自分が今現在使っている終局の語彙を徹底的に疑い、絶えず疑問に思っている」人物であるが、他者の生を無視しないためには、こうした態度は不可欠な条件であろう (Cf. Rorty, *op.cit* (1989), p.73.『前掲訳書』153-154頁)。

51) Rorty, *op.cit* (1991), p.41. その場合、何が適切であるかは当の文化領域内での試行錯誤によって決められる。

52) Rorty, *op.cit* (1989), p.198.『前掲訳書』410頁。〔 〕内は引用者による加筆。

↘ Cambridge University Press, 1989, p.10. 斎藤 純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店、2000年、26頁。

44) *Ibid.*, p.21.『同上訳書』46頁。

45) *Ibid.*, p.80.『同上訳書』167頁。

46) ローティ著、富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』岩波書店、1999年、14頁。

47) Rorty, *op.cit* (1989), p.9.『前掲訳書』25頁。

48) *Ibid.*, p.20.『同上訳書』45頁。〔 〕内は引用者による加筆。

ローカルな意図や信念を手掛かりにして異質な他者との会話を継続していくこと以外に人間の連帯を可能にする道はない。これこそが、ローティの連帯観を支える確信なのである⁵³⁾。彼の言う連帯とは、あらゆる人間存在の内にある自己の核心、人間の本質を承認することではなく、むしろ「われわれとはかなり異質な人々を『われわれ』の範囲の中に包含されるものと考えていく能力なのである⁵⁴⁾」。換言すれば、それは「われわれが抱く『われわれ』の感覚を、これまで『彼ら』と見なされてきた人々に拡張しようとする試み⁵⁵⁾」にほかならない。そして、このようなより広範な人間の連帯としての「われわれ」の拡がり「道徳的な進歩と称される事柄⁵⁶⁾」に繋がる、とローティは考えるのである。

彼は言う。「〔探究は〕……見知らぬ人々を苦しみに悩む仲間だと見なすことを可能にする想像力によって達成されるべきなのである。連帯は、反省によって発見されるのではなく、創造されるのだ。われわれが、疎遠な他者の苦痛や屈辱に対して、その詳細な細部にまで自らの感性を拡張することによって、連帯は創造されるのである⁵⁷⁾」と。このように、想像的自己移入による連帯の拡張が可能だとするローティからすれば、多様な人々の苦痛や屈辱を細部に立ち入って描くことのできる小説家やエスノグラファーのほうが哲学者や宗教家よりも重要な位置を占めることになる。もちろん、他者との連

帯は、想像力を働かせながらも、実際には継続的な会話を通じて互いの言語行為を擦り合わせることによって行われるのであり、したがって、その成否はすべて偶然性に委ねざるをえないのである⁵⁸⁾。

ローティが想定する「リベラルなコミュニティ」とは、このような人間の連帯を保証するもの、すなわち「行為ではなく言葉、強制ではなく説得⁵⁹⁾」を中核理念に据えることで、われわれの言語行為と他者の言語行為、新しい語彙と古い語彙とが自由かつ開放的に競合しうるような場でなければならないのだ。そして、このようなコミュニティにおいてこそ連帯の輪は拡がる、とローティは考えるのである⁶⁰⁾。

しかしながら、こうしたローティの考えに依拠する限り、「ありとあらゆる可能な語彙との連帯は不可能⁶¹⁾」であるから、リベラルなコミュニティは多数存在することになりうる。そこで当然問題になるのは、これら多数のコミュニティ間の関係をいかに捉えるかということになろう。ローティの結論を先取りして言えば、彼はあらゆるコミュニティの間を繋ぐ「貫文化的原理 (trans-cultural principles)⁶²⁾」の追求を放棄する。このことから、彼には常に相対主義の疑念がかけられることになる。ローティは、これにどう応えるのか。彼の考えを見ていくことにしよう。

53) これに関連して、ローティは次のように述べている。「出発点の偶然性を受け入れることは、われわれ自身の仲間から文化を継承し、彼らと対話することがわれわれにとって唯一の導きの根拠であることを認めることにほかならない」(Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p.166. 室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・芹茂訳『哲学の脱構築——プラグマティズムの帰結』御茶ノ水書房, 1985年, 368頁)。

54) Rorty, *op.cit* (1989), p.192.『前掲訳書』401頁。

55) *Ibid.*『同上訳書』400-401頁。

56) *Ibid.*『同上訳書』401頁。

57) *Ibid.*, p.xvi.『同上訳書』7頁。〔 〕内は引用者による加筆。

58) Cf. Rorty, *op.cit* (1982), p.172.『前掲訳書』379頁。

59) Rorty, *op.cit* (1989), pp.51-52.『前掲訳書』112頁。

60) ローティは、ここで見た人間の連帯的側面を公共的なものと捉えたうえで、次のように述べている。「公共的なものと私的なものとを統一する理論への要求を捨て去り、自己創造の要求と人間の連帯の要求とを、互いに同等ではあるが永遠に共約不可能なものを見なすことに満足すれば一体どういうことになるのかを明らかにすることが〔私の〕試みである」(*Ibid.*, p.xv.〔 〕内は引用者による加筆)、と。

61) *Ibid.*, p.88.『同上訳書』181頁。

62) Rorty, *op.cit* (1991), p.43.

(3) 相対主義と自文化中心主義

ローティは、自らに寄せられる相対主義という批判に対して「自文化中心主義 (ethnocentrism)」を盾にして応える。われわれは、他の個人や文化が提示する様々な信念を吟味するために、それらをわれわれが既に所持している信念と織り合わせてみる以外に術はない。つまり、事をなすに使えるのは、自分たちの光以外には見当たらないのだ。われわれは、今いるところから出発するほかないのである。だから、「自文化中心主義を採用しなければならない」というのがローティの言い分である⁶³⁾。彼によれば、真理や客観性は、この自文化中心主義の洗礼を受けねばならない。なぜなら、それらは人間の連帯からなる特定のコミュニティ (=われわれ) の中で正当化されることによってこそ意味をもつからである⁶⁴⁾。同様に、道徳的義務も「われわれ・意図 (we-intention)」の問題であり、それは「そうした何らかの集団に対して抱くわれわれの連帯感」、「間主観的妥当性」によって芽生えるものなのである⁶⁵⁾。ローティにとって、「われわれが責任を取らなければならないのは自分たちだけ」であり、「責任を負うべき何かの外にある」という直観はユートピア的空想として捨て去らねばならないのである⁶⁶⁾。

このように、自文化中心主義に依拠するローティにとって、「われわれ」とは「人類よりも小さく、それよりもローカルなものを意味する⁶⁷⁾」のである。換言すれば、様々なコミュニ

ティすべてを架橋する「単一の共約可能な言語」や「永久不変の非歴史的な形而上学的枠組み」など存在しないというのが彼の立場である⁶⁸⁾。これは、一見すれば「間・間主観性」の追求を断念したように映る。

だが、ローティは「われわれ=コミュニティ」の普遍化を放棄したわけではない。確かに、競合するコミュニティの信念の網の目のいずれを選択すべきかについての中立的基準など予め存在しないが、それでも自分たちのコミュニティと他の現実の(あるいは可能な)コミュニティとの差異を比較することはできよう。そのうえで、競合する見解の不一致を認め合い、それぞれの長所・短所をできるだけ再吟味して問題点について論争することにより、信念の網の目の編み直しがどちらの側にも起こり、そうすることで何らかの強制によらない合意(部分的合意かもしれないが)が偶然成立しうるかもしれない⁶⁹⁾。ローティは、このような可能性、すなわち自分たち自身を拡張し、さらに大きな、一層多様性に富んだ「エトノス (ethnos)」を創造するのに寄与するような自文化中心主義の可能性を決して否定しないのである⁷⁰⁾。要するに、人類といった最大限の集団には及ばない(その意味では自文化中心主義を跳び越えることはできない)が、異質なコミュニティ・他者との継続的な会話や議論を通じて「われわれ」の拡張・普遍化を追求することは可能だというのが、相対主義に対する彼なりの回答なのである。

以上、ローティの思想的特徴を3つの角度から概観してきた。以下では、これまでの考察を踏まえ、彼の主張が経営倫理学のプラグマティズム的転回にどのような有意義な視点を提供しているのか、またどのような問題点を孕んでいるのかについて、古典的プラグマティズムの立場

63) ローティ著『前掲訳書』12頁参照。

64) ローティは、「真理や合理性については、所与の社会——つまり、われわれの社会——のそれぞれの探究領域で、通常どういった正当化の手続きがとられているかということしか言えないとする、自文化中心主義的見解である」(『同上訳書』10頁)、と指摘している。また彼は、「真なり」は「正当化された」とほぼ同義であり(17頁)、「客観性は連帯に還元される」(13頁)とも述べている。

65) Cf. Rorty, *op.cit.* (1989)., p.194-195.『前掲訳書』404-405頁。

66) Cf. Rorty, *op.cit.* (1991)., p.41.

67) Rorty, *op.cit.* (1989)., p.191.『前掲訳書』399頁。

68) Cf. Rorty, *op.cit.* (1991)., p.215.

69) Cf. *Ibid.*, p.67.

70) Cf. Rorty, *op.cit.* (1989)., p.198.『前掲訳書』411頁。

との比較を通して読み取っていくことにしよう。

2. ローティと経営倫理学のプラグマティズム的転回

まずは、ローティの思想の経営倫理学的意義について考えてみよう。私見では、以下の4点が特に重要であると思われる。

第1に、知識体系を構築するための何らかの究極の絶対的基盤があるとする基礎づけ主義の立場を否定する点である。言うまでもなく、これは哲学としてのプラグマティズムを特徴づける観念の1つであり、オーソドックスな経営倫理学に見られる、先験的な既定の道德基準を機械的に適用していくトップダウン方式の道德的推論を批判するための要となる基本的な立場と見なすことができる。

第2に、その探究論に見られるように、歴史主義的・脈絡主義的な観点から信念の網の目を絶えず編み直していく創造的言語行為に自己創造を求めるとともに、他者との継続的会話を通じて連帯の輪＝間主観的一致の範囲を拡げていこうとする視点は、前節で言及した、自己とコミュニティとの関係性に関するプラグマティックな見解と重なる部分が多い。このような新奇性と多様性の役割を重視する見解は、自己と他者、さらには自己とコミュニティとの発展的な動的相互関係を確保するための要件であり、経営倫理学の人間観を考えるうえでも重要な指摘であると言える。

第3に注目すべき点は、抽象的理性から想像力や感性への方向転換、いわゆる審美主義を志向していることである。例えば、ローティは、新たな語彙や言語を形成するに際し、また連帯の輪を拡げるときの他者理解に際し、想像力や感性の働きを重要視している。こうした視点は、経営倫理学において新たな理想や理念の創造過程について考究するにあたって必要不可欠な条件となろう。

そして第4に、異質な他者との差異を除去するのではなく、むしろそれを積極的に受け止

め、その実のりある不一致から継続的会話を通じて、相互の信念の網の目の再編成をめざしていこうとする点である。これは、「〔道德的〕成長は本質的に対立の解決を含む⁷¹⁾」というデューイの主張と通底するものであり、価値多元的な状況の中で組織が質的に成長していくための基本的な視座であるとも言えよう。

以上のように、ローティの思想に流れている反基礎づけ主義（絶対主義的哲学の否定）、歴史主義（ないしは脈絡主義）、審美主義、さらには多元主義といったアイデアは、古典的プラグマティズムの遺産から継承したところが大きい。したがって、こうした側面を見る限り、彼の思想は、オーソドックスな経営倫理学を形式主義の呪縛から解き放ち、プラグマティズムの視点から、その再構成をめざすローゼンソールとブックホルツの研究アプローチを大いに助長するように映る。しかしながら、これらの部分だけを捉えて、「ローティは経営倫理学のプラグマティズム的転回に寄与しうる」と結論づけるのは早計であろう。なぜなら、ローティと古典的プラグマティズムの思想をより綿密に突き合わせてみたとき、両者の間には埋め難い溝があるように思われるからである。そこで、以下では、両者の異同について、経営倫理学との関連で特に重要であると考えられる3つの論点を取り上げ、検討を加えることにしたい。ローティに対する評価は、この検討を終えるまで保留にしておこう。

(1) 言語偏重的な探究論

既に見たように、ローティにとっての探究とは、「個々の問題に基準を適用することではなく、むしろ信念の網の目を絶えず編み直すこと」であった。このような改善志向的な探究観は、デューイの探究論にも通じるところであり、経営倫理学の方法論をプラグマティズムの観点から捉える際の基軸でもあったと考えられ

71) Dewey, J., and J. H. Tufts, *Ethics* (1908)., in Boydston, J. A. (ed.), *John Dewey: The Middle Works*, Vol. 5, Southern Illinois University Press, 1983, p.327.〔 〕内は引用者による加筆。

る。ただし、ローティの探究論を考察して気になるのは、それがあまりにも言語偏重的であるということである。

先にも述べたが、ローティは、デューイの「探究の理論としての論理学⁷²⁾」を全く評価していない。ここで言うデューイの探究とは、「不確定な問題状況を確定した状況へと改善的に変容していくこと」であり、状況の絶えざる再コンテキスト化を志向するという点では、ローティと同根である。ただ、デューイの場合、探究過程では、問題状況を改善すべく創造された仮説、すなわち「保証された言明可能性 (warranted assertibility)」は、言語による見解の一致・合意によって正当化されるだけでなく、協働的实践を通じてテストされなければならない。このように、デューイの探究論には、言語行為のみならず実践的検証行為もが組み込まれているのだ。しかし、ローティにとっては後者、すなわち協働的实践に基づく仮説の検証過程は無用の長物である。「実験的」という語を忌避する彼にしてみれば、デューイの探究論に見られるこの側面は、論理学的論証・検証の方法によって、「永遠の『客観的』真理を発見するという伝統的な探究概念⁷³⁾」の残滓にしか映らない。だが、これは誤ったデューイ理解であると言える。というのも、「個々の探究の個々の結果は皆、絶えず更新されたり進行し続けたりしている企ての一部にしかすぎない⁷⁴⁾」と考えるデューイにとって、永遠不変の客観的真理など全く想定されていないからである。実践に基づく検証によって「真らしい」と判断された仮説は更なる探究を免れるなど、デューイは一言も述べていない。なのに、デューイの探究論を「永遠の客観的真理の追求である」と一方的

に決めつけるのは、不当な解釈と言わざるをえない。

いやむしろ、ローティのように、探究から実践的検証行為を切り捨て、探究を言語行為だけに限定していく戦略のほうが本当に有効なのかと疑いたくなる。既述したように、彼の言う探究とは、自由で開放的な議論や会話を通して新しい語彙を習得し、言語からなる信念のネットワークを編み直す言語行為である。そして、この会話という社会的実践の中で「合意しうる信念ないしは言明可能性」として偶然創出されるのが「真理 (真らしさ)」にほかならない。このように、ローティの探究論では、真理は言語によって作られ、当事者間の合意によって社会的に正当化されるものと考えられる。だが、社会的実践を会話に限定したうえで、真理の正当化を言語による見解の一致ないしは合意に求めるだけで果たして十分なのだろうか。実践行為による検証を免れた真理知には常に言行不一致が生じうる余地が潜んでいるのではなかろうか。反基礎づけ主義を徹底化するローティからすれば、真理の正当化に合意のみならず行動による検証までも課すことは、かえって真理の固定化・絶対化を招きかねないとの危惧があるのかもしれない。とはいえ、実際の経営問題として、当事者間の合意によって成立した倫理綱領もそれに基づいた協働行為がなければ単なる画餅にすぎないことを考えれば、「見解の一致や不一致は共同活動の結果によって決まる⁷⁵⁾」と主張するデューイのほうが言語行為に偏重した「実験的方法をもたない」ローティよりも説得力があるように思われる。

(2) ラディカルな反基礎づけ主義の帰結——矮小化された「責任」

かつてレイモンド・W. スリーパーは、ローティを評して「プラグマティズムの『反基礎づけ主義』の帰結にあまりにも執着しすぎている⁷⁶⁾」と指摘したことがあるが、こうした彼の

72) Dewey, J., *Logic: The Theory of Inquiry* (1938) ., in Boydston, J. A. (ed.), *John Dewey: The Later Works*, Vol.12, Southern Illinois University Press, 1991.

73) Rorty, R., "Introduction" in Boydston, J. A. (ed.), *John Dewey: The Later Works*, Vol.8, Southern Illinois University Press, 1989, p.x.

74) Dewey, *op.cit* (1938) ., pp.16-17.

75) *Ibid.*, p.53.

76) Sleeper, R. W., "Rorty's Pragmatism: Afloat in Neurath's Boat, But Why Adrift?", *Transactions* /

思想的傾向は「責任」の捉え方の矮小化に繋がりがねないように見える。

非歴史的な絶対的真理を強く否定するローティからすれば、「われわれ」の行動を律する何らかの客観的・絶対的道德原理が「われわれ」の外にあるという見解は当然棄却される。彼によれば、遵守すべき（責任を負うべき）原理は外にはないのだから、「われわれが責任を取らなければならないのは、われわれ自身だけである⁷⁷⁾」。それゆえ、彼は「われわれが負うべき何かがあるという直観自体を棄ててしまうこと⁷⁸⁾」を勧める。というのも、そのような直観を支えているのは、「〔われわれよりも〕もっと優れた個人やもっと優れた社会に関するユートピア的空想⁷⁹⁾」にしかすぎないからである。つまり、彼にとっては、「責任を負うということは、外の何かを尊重することではない⁸⁰⁾」のである。このような彼の論調は、外在的な客観的原理を安易に他者に置き換えることで、「他者に対する責任」を放棄しているものと読み取れはしないだろうか。そのように解すれば、人間の生の公共的側面に関わる他者との連帯に関するローティの主張も、浅薄に見えてくる。強いて言えば、彼の連帯論は、つまるところ「われわれ」自身の信念や欲求を編み直すために、あるいはあわよくばそこに引き込むために、他者を道具として利用しているようにも読み取れてしまう。かくして、ローティの他者に対する道徳的配慮は、表面的で不十分であると言わざるをえない。

また、ローティは会話（必ずしも合意や真理に到達する保証はないが）をし続けることこそがわれわれの道徳的義務であるというが⁸¹⁾、そうした会話の中から偶然合意に到達した真理の

信憑性を公共的に照らして問うといった公開責任については何も明言していない。もしローティが真剣にプラグマティズムの伝統を継承するつもりなら可謬論は避けられないから、真理の探究過程においては責任とリスクに対して十分自覚したうえで、公共の場でその真偽を問い、必要とあれば修正するといった指摘は当然であってもよからう。にもかかわらず、彼は会話の継続性にばかり目を奪われてしまい、そうした可謬論の問題を軽視している。彼にしてみれば、合意に到達する保証のない会話の結果責任など「偶然性」の闇の中に消え失せてしまうものなのかもしれないが、それではまるで彼の言う継続的会話は責任感を喪失した単調なものになりはしないだろうか。それゆえ、こうしたローティの立場には首肯できない。

こうして見ると、ローティは、基礎づけ主義を徹底的に否定するのに傾倒するあまり「責任」の問題を矮小化してしまい、その問題に正面から十分には取り組んでいないと言わざるをえない。彼のネオ・プラグマティズムに依拠して経営倫理学を構想するには、この点が躓きの石になるように思われる。

(3) 自文化中心主義の檻の中の道徳性

ローティの自文化中心主義の議論を道徳性との関連で考えてみたときにも、若干の疑問が湧いてくる。彼の見解は、デューイやミードの古典派の立場と比べてかなり狭隘に思えてならないのだ。

前述したように、ローティにとって、道徳性は「われわれ・意図」の問題であり、人類のレベルで考慮される問題ではない。また、道徳的進歩とて、それはより広範な連帯へと向かっていること、すなわち「われわれ」の範囲の拡大を意味するものである。こうした彼の道徳観の背景には、異なる根拠に立脚した言明を主張する異質な他者に対して、自らの言明の正当性や優越性を強調しうる確固たる合理的根拠はないのだから、同じ言明を支持してくれる「われわれ」=同意見者の間でしか道徳的価値は共有されないとの確信があろう。「強制によらない合

↘ of the Charles S. Peirce Society, Winter, 1985, p.12.

77) Rorty, *op.cit* (1991) ., p.41.

78) *Ibid.*

79) *Ibid.* [] 内は引用者による加筆。

80) *Ibid.*

81) Cf. Rorty, *op.cit* (1982) ., p.172.『前掲訳書』379頁。

意とともに寛容な不一致」を重視するローティにとっては、異なる人種を繋げるほどの拡がりをもった「道徳的本性 (moral kind)」の存在など認められない⁸²⁾。道徳性は「われわれ」同様、ローカルで「現世的 (secular)」なものなのだ⁸³⁾。このように、間主観性の問題として道徳を捉えるローティは、道徳的多元主義を容認しつつも、そこで起こりうる「われわれ」と「彼ら／彼女ら」との間の価値の対立を抜本的に解消しようとはしない。彼の立場は、自文化中心主義を跳び越えてまで「間・間主観性」をあえて追求しようとするものではないのである⁸⁴⁾。

これに対して、ミードの社会観は対照的である。彼は、「一般化された他者」の期待を特定のコミュニティだけでなく、国民社会さらには国際社会にまで拡げることで、自我の社会性の最大限の拡大を図る。この文脈の中で、ミードは、「われわれはより大きなコミュニティの成員として自分自身を実現しようとする⁸⁵⁾」気質、いわゆる「国際心 (international mindedness)⁸⁶⁾」をもつことが必要であると強調する。彼によれば、われわれは、自分たちが直接帰属するコミュニティのあり方を考えるには、無数の他のコミュニティからなるより大きな社会 (最広義には人類) に準拠していることを自覚したうえで、できるだけ広い観点から取り組まなければならないのである⁸⁷⁾。こうした「国際心」という観念は、間・間主観的な道徳的問題を考察するうえで有意義であろう。

デューイもまた、時間・空間的パースペクティブをめぐってはローティとは立場を異にする。彼は、自著 *Common Faith* において、自我の最大限の成長・拡充をめざすには、想像力を

駆使して、われわれが自己の世界を超えた包括的な全体宇宙 (the Universe) や自然に帰属していることを自覚し、それとの調和・適応を図ることが肝要である、と論じる⁸⁸⁾。さらに、その結論部分において、われわれは過去から受け継いできた価値の遺産を保存・洗練・拡張すると同時に、来るべき世代にそれを伝承していく責任がある、とも述べている⁸⁹⁾。このように、自然や宇宙さらには未来世代への繋がり・連続性まで射程に入れたデューイの時空観は、現世的でローカルなローティの視界よりも遥かに遠大である。

地球環境問題の深刻化などを背景に「持続可能性 (sustainability)」が問われる現今の時流を鑑みたとき、経営倫理学もグローバルな視座からの、さらには未来世代をも視野に入れた取り組みが当然求められてこよう。こうした点を考慮したとき、あくまでも自文化中心主義の檻の中でしか道徳性を捉えようとししないローティの立場では自ずと行き詰まることになるだろう。むしろ、デューイやミードのような古典派のほうが、こうした現今の社会課題に対し多くの示唆を提供してくれるのではなかろうか⁹⁰⁾。

そろそろ結論を下すべきときが来たようだ。果たして、ローティは経営倫理学のプラグマティズム的転回に寄与しうるのであるのか。確かに、彼の

82) Cf. Rorty, *op.cit.* (1991), p.213.

83) Cf. *Ibid.*, p.214.

84) こうしたローティ理解は、早川操『デューイの探究教育哲学』名古屋大学出版会、1994年、147頁、に負うところが大きい。

85) Mead., *op.cit.*, p.265.

86) *Ibid.*

87) Cf. *Ibid.*, pp.272-273.

88) Cf. Dewey, J., *Common Faith* (1934), in Boydston, J. A. (ed.), *John Dewey: The Later Works*, Vol.9, Southern Illinois University Press, 1989, p.12. 14. 18. 36. デューイの宗教観については、拙著『経営倫理とプラグマティズム』文眞堂、2016年、60-65頁、で若干言及した。

89) Cf. *Ibid.*, pp.57-58.

90) ちなみに、21世紀に入り、環境倫理学での領域では、プラグマティズムの思想を積極的に取り込んだ理論展開をめざす「環境プラグマティズム」の運動が現れてきた (伊藤邦武『プラグマティズム入門』筑摩書房、2016年、194-195頁)。例えば、ベン・A. ミンターは、デューイの思想を拠る所に環境倫理学の再構成を試みている (Minter, B. A., *Refounding Environmental Ethics: Pragmatism, Principles, and Practice*, Temple University Press, 2012.)

ラディカルな反基礎づけ主義に立脚したネオ・プラグマティズムは、従来の形式的な経営倫理学的方法的スタイルを抜本的に見直すための強力な推進力にはなるであろう。その意味で、それは魅力的な思想ではある。だが、その急進性が災いしてか、それはプラグマティズムの遺産の良質な部分までも削ぎ落してしまい、逆に、言語偏重主義、責任概念の矮小化、狭隘な社会観・道徳観を浮き彫りにしてしまったように思われる。それゆえ、私見では、経営倫理学をプラグマティズムの観点から再構成するためにローティのネオ・プラグマティズムを全面的に援用することには首肯することはできない。

Ⅳ 結 言

——経営倫理学のプラグマティズム的 転回の可能性——

ローゼンソールとブックホルツが提起した経営倫理学のプラグマティズム的転回、それは、古典的プラグマティズムの遺産である反基礎づけ主義、可謬主義、社会的自我論、多元主義、審美主義、探究理論などを駆使して、従来の経営倫理学を原子論的个人主義、非歴史・非脈絡主義、さらには形式主義の呪縛から解放し、そこに真に社会的な「実践的転回 (practical turn)」を与えようとするプロジェクトであったと言える。端的に言えば、それは既存の先験的な道德基準を形式的に適用していく静態的な経営倫理学から、流転して止まないコンテキストの中で絶えず基準を構築・再構築していく動態的なプロセスとしての経営倫理学への転換を迫るものであったと見なせよう。

ところで、かつて山本安次郎が述べたように、環境内的存在である経営は本来、環境との相互作用を通じて発展していく動的存在である。したがって、経営学は、このような経営の主體的・実践的過程、すなわち動的発展過程を研究対象とし、それに適した研究方法を打ち立てなければならない⁹¹⁾。当然、経営倫理学も経営学的に展開される限りは、この要件を満たさなければならぬまい。いやむしろ、経営倫理学の課題が、経営の道德的理想価値の創造とその実践に関わるものであるならば、それは経営発展の論理と重ねて把握されてこそ意味があるものと言える。流転する社会的価値環境との関連で経営価値のあり方を絶えず探究する創造過程として経営倫理の問題を捉えること、ここに経営の学としての経営倫理学の真意が存在しよう。だとすれば、プラグマティズムの思想は、このような経営倫理学の経営学的展開を支える有用な哲学的指針になりうるものと考えられる。

このように、哲学思想としてのプラグマティズムには、価値観の多元化・流動化、それに伴う異質な他者への応答可能性、さらには環境問題の深刻化に伴う未来世代への責任倫理といった、現今の経営を取り巻く複雑な倫理的課題に取り組むための有意義な着想が数多く内蔵されている。それゆえ、これらプラグマティズムの豊饒な知的遺産を利用して、経営倫理学をどのように理論的に展開していくかが今後の課題になってこよう。

(受理 2025年9月24日)

91) Cf. 山本安次郎・加藤勝康編『経営学原論』文真堂、1982年、399-400頁。