The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	コミュニケーションと批判 : カント・ローティ・ハーバーマス
Author(s)	田中, 誠
Citation	カンティアーナ. 1994, 25, p. 25-54
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66724
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

コミュニケーションと批判
――カント・ローティ・ハーバーマス

田中　誠

カントは、自らの時代を批判の時代と規定した。[1] この認識は、今日においても有効であるに違いない。しかし、批判とは何かと問われれば、その答えは人によって様々であろう。カントの言う批判は、もちろん単なる否定とは異なるが、旧きものの否定であると同時に新しきものの構築であるというカント的な意味での批判は、その可能性に関して、もはやそれほど自明とは考えられていない。むしろ、批判的言説が、自らを正当化し、さらに新しきものの構築へと向かうときに帯びる規範主義的な性格そのものに疑念を持つ者もいる。

とはいえ他方で、カント以後の批判主義の展開の中に、一定の方向性を見いだすことは可能である。それは、マルクスによって拓かれ、今世紀に入ってフランクフルト学派第一世代の人々によって継承・発展された立場、すなわち、認識にせよ道徳にせよ、主観－客観という閉じた枠組みを前提とし、これに準拠する形でそれらを批判する立場から、社会ないしは相互主観性という基盤を視野に収めたうえで、批判は展開されるべきだという立場への移行である。[2] ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論は、まさにこうした流れに棹さすものであるといえよう。またそれは同時に、ホルクハイマーやアドルノが陥っていたペシミズムを脱却し、より〈建設的な〉批判を目指したものでもあった。この点で、彼は、カント的な批判の理念により忠実であるとも言えるのだが、他方でそのためにかえって、批判を受けることにもなった。彼は、カント流の超越論哲学に典型的に現れている誤り、すなわ

ち、自らの批判的言説を根拠づける不変の基礎を発見しうるとする空しい幻想を払拭し切れていないとして非難されたのである。

この点をとりわけ厳しく指摘しているのはローティであるが、こうした指摘は、批判的社会理論の可能性について考えるにあたって、無視することのできない問題を含んでいることは事実であろう。そこで本稿では、ハーバーマスにおける批判理論のいわゆるコミュニケーション論的転回の意義を、ローティによる批判を視野に入れながら、明らかにしたい。その際、ローティが言うのとは別の意味で、カントとハーバーマスの連関が明らかになるであろう。

1　コミュニケーション論的転回をめぐる問題

歪められたコミュニケーションからの脱却というテーマをめぐるハーバーマスの主張は、理想的発話状況において、よりよき議論のもつ強制なき強制によって合意が得られるという、一見きわめてオプティミスティックなコミュニケーション像の批判的有効性について疑念を呼ぶこととなった。最も根本的な疑念は、自由に交わされる多種多様な議論が、果たして一つの結論へと収斂しうるのか、さらには、そもそも、コミュニケーションにおいて、こうした議論の収束は望ましいことなのか、という疑念であろう。ハーバーマス自身は、このような疑念を断固として容認しない。これに対して、むしろ「刺激的で実りある不一致」[3]こそ求められるべきものだとするのがローティである。彼にとってハーバーマスの試みは、無駄であるばかりか有害でさえある。R・ゲスに倣って「フランクフルト学派にとりついている悪夢」をハクスリーの『すばらしき新世界』にたとえて彼は次のように述べている。

『すばらしき新世界』の市民たちが、理論によって、とりわけコミュニケーション能力の研究によって、彼らの幸せな隷属状態から逃れる道を考え出すなどということはありえない。というのは、「合理的」であると見なされるものに対する彼らの感覚をでっち上げるのに一役買うような物語は、こうした研究が、彼らが現在もっている欲求と合致するような類の歪められていないコミュニケーションの観念を生み出すようにさせることになるだろうからである。(4)

ローティは、「鏡」の比喩によって特徴づけられる、近代の認識論を批判するにあたって、科学的認識のメルクマールと考えられてきた客観性を、実在との対応ではなく、意見の一致と捉え直すことによって、旧来の〈主観－客観〉という二元論的図式を解体しようとするのだから、(5)彼にとってもまた、「強制なき合意」はキーワードである。しかし彼の言う合意は、はじめから約束されたものではなく、その時々で、実現されたりされなかったりするものであって、あらかじめ合意を保証するような根拠を探すことは無意味なのである。このような立場から、彼は、ハーバーマスの普遍主義的傾向を批判する。真なる合意と偽りの合意の区別や、真なる合意へと人々を強制するより良い議論がどのようなものかを決定する普遍的基準は、コミュニケーション過程をいくら分析しても得られないとローティは考える。

これに対してハーバーマスは、普遍主義的な要求を決して放棄しない。彼によれば、哲学は今日、カントの場合のような文化全体に対する裁判官の役割を果たすことはできないが、だからといって、合理性への信頼に基づいて普遍主義的な要求を掲げることまで断念する必要はない。哲学は、諸学問の共同作業に加わることによって、それ

らが「幸福な収束」へと向かうのを助けること、さらには、専門化し閉鎖的になった諸文化領域間の媒介者となることはできる。その場合哲学は、解釈者＝通訳者の役割を果たすのである。[6] ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論は、哲学のこうした機能を基礎づけると同時に、それ自身共同作業の一環として解釈されねばならない。

哲学は裁判官としての役割を果たしえないとする点では、ローティもハーバーマスと共通の認識を持っている。しかし彼はさらに進んで、哲学にその普遍主義的要求を撤回させる。そして、哲学は〈解釈学〉となるべきだとする。彼の言う解釈学は、カント以来の認識論が達成できなかった成果をあげるための方法や研究プログラムではなく、そもそも一つの学問を表す名でさえない。[7] それは、「いまのところまだ共約不可能な言説についての言説」[8]である。しかしこれだけでは、ハーバーマスとの違いが明らかではない。違いは、現在共約不可能な言説に対する関わり方にある。ローティにとって、哲学は、こうした言説を共約可能にすることに関わるべきではない。まして、普遍的な共約可能性を追求することは、哲学にとって自殺行為に等しい。というのは、哲学は、会話の継続をこそめざすべきであるにもかかわらず、普遍的な共約可能性を求める者は、そのことによって会話を打ち切らせようとしているからである。[9] 彼が求める「刺激的で実りある不一致」は、会話の継続なしにはありえない。したがって、諸々の言説の間に一致が見いだされるとしても、それは会話の進展のなかでたまたま結果として達成されるのであって、哲学の介入によって得られるわけではない。また一致が達成されたとしても、それは決して恒久的なものではなく、新たな言説の登場によって、簡単に崩れ去るのである。このようなある意味では醒めたコミュニケーション観においては、一致への希望は、それ自体価値あるものとされる不一致への希望より以上の意義をもつわけではない。「対話者たちは、意見が相違していることにも一致を見いだすことができる」[10]というローティの言葉は、決して単なる言葉遊びではないのである。

徹底した反基礎づけ主義をとるローティにとって、近代哲学の普遍主義的で基礎づけ主義的な悪しき伝統の元凶はカントである。そこでわれわれはまず、ローティの批判に対して、一定の範囲でカントを弁護することを試みたい。それは、ハーバーマスとローティの立場の違いをより明確にし、前者の立場を擁護することにもつながるはずである。

2　ローティによるカント像の捏造とカント認識論の可能性

ローティは、とりわけカントの名において指し示される近代の「認識論的」哲学の特徴を、「鏡」の比喩によって表される対応説的認識観およびこうした認識観を基礎とした認識の普遍的・究極的基礎の追求に見ている。そして彼は、ハーバーマスも、広い意味でこれらの論点に示された思想の影響圏内にいると考える。そこでわれわれはまず、これらが、カントにおいてどのような意味を持つかを検討し、そこから、後の議論の方向づけを得ることにしよう。

カントが、一面で対応説的な認識観にとらわれていたことは確かである。しかしそれが「鏡」の比喩をもって語られるような見方を超え出ていることもまた確かである。この点に関するローティの見方は、認識を、知覚をモデルとして考えるのではなく、命題をモデルとして考える方向へ踏み出した点では、カントは評価できるが、その歩みは不十分だというものである。[11] 彼の言う知覚モデルとは、対象との実在的関係を前提とした認識観である。ローティは、この知覚モデルと命題モデルの間の齟齬によって生じるカント認識論の問題点を分析している。[12] なるほどカントには、たとえば「触発」の概念のように、こうした認識観を示す側面がある。しかしこのことをもってカン

トの認識論全体、とりわけいわゆる〈コペルニクス的転回〉をもたらしたカントを批判することに対しては、当然異論が出ることであろう。それでもローティの追及は執拗である。彼は、「構成」というカント認識論のキーワードも、依然として、「因果論的なメタファーの枠組み」[13]の内にとどまっているとして批判する。

ローティが、このようなかなり強引な解釈に固執するのは、知覚をモデルとした認識論が、彼の言う「基礎づけ主義」と結びついているからである。「知覚的メタファー」を選ぶと、われわれは、自らの認識が筋の通ったものとなる原因を求め、「認識される対象からの強制」へと進むことになり、それこそが、「知識の基礎に到達すること」だというのである。[14] しかし、カントを、このような意味での基礎づけ主義者であるとすることには問題がある。まず、たとえカントが実在論者であったとしても、ヘンリッヒが述べているように、カントの認識論はそのことに依存してはいないことに注意すべきである。

> われわれの論議とは独立の、外在的（形而上学的）な意味における世界について、有意味に考えることができようとできまいと、われわれは以下のことについて思いをめぐらすことができる。対象概念の地位は、この論議の内部ではいかなるものか。われわれはこの概念をどのように使用するか。対象についてのわれわれの論議が正当な認識をもたらすという主張を、われわれはどのようにして理解できるか。[15]

カント哲学における、認識論的側面と形而上学的側面との関係、さらには、彼の批判哲学全体と彼が抱いていた形而上学再建の希望との関係といった問題は、カント解釈上一つの重要な問題であるが、ローティは、そうした問題にコミットすることなく、形而上学的実在論者としてのカントという側面から、彼の認識論を、強引に裁断しよ

うとしていると言ってよい。そしてこうしたカント像が、因果論的メタファーにとどまっているというローティのカント批判の背景になっている。もちろん、構成という言葉を純粋な実在論的意味に解釈すること、つまり、認識が対象を、文字どおり作り出すこととして理解することは馬鹿げたことであろう。しかしそれでは、「構成説」は、われわれの認識と対象との関係を、いかにすれば保証しうるのか。模写説を採らない以上、そこには、われわれの認識はその対象を欠いているのではないか、という疑問さえ生じてくるわけである。こうした理論的コンテキストにおいて、基礎づけ主義が導入されたとローティは考えている。われわれの認識には普遍的な枠組みが存在し、また、われわれはそれを発見しうるという考え方は、「鏡の中に見いだされる自然の姿がしだいに正確になっていく」という考え方には「何か正しいものがあるに違いないと感じている人々にとって大変魅力的であった」と彼は言う。[16] その場合、基礎づけ主義の「魅力」は、それが、実在論的発想を支えると同時に、これによって支えられるという関係のうちにある。しかし、先のヘンリッヒの言葉は、カントの認識論が、こうした共犯関係の外にあることを示している。カントの超越論哲学は、形而上学的実在論に依拠しているわけでもなければ、逆にそれを根拠づけるために案出されたわけでもない。[17]

さらにわれわれは、カントの認識論が、ローティの言うような、認識の不変の根拠となる対象からの強制の発見をめざすものではなかったばかりではなく、そもそも認識の究極的な根拠を示そうとしたものではないと見ることもできる。この点に関して、ブプナーが興味深い指摘を行っている。彼が言うには、権利問題を問うカントの演繹は、すべての人々に賛同を強制するような証明ではない。[18] このことをブプナーは、哲学的証明と数学的証明の区別についてのカントの記述から読み取っている。そこでは、直観的な明証性をもつのは数学的な証明（Demonstration）だけであって、哲学的な証明（Beweis）は、そのような明証性をあてにすることはできないとされている。そ

の理由は、哲学的証明が、言葉によって行われるからである。[19] 哲学的証明が、「思考の中の対象」である言語のみによる証明だという主張には、思考の外に根拠を置く証明に対する明確な拒否の姿勢が読み取れる。カントにとって、そのような証明は、総じて独断的であって、受け入れ難いのである。そして、ブブナーによれば、このように強制的な証明の可能性を否定したことによる、方法論的欠陥を補うために、訴訟手続きをモデルとした演繹が導入されたのである。それは賛同の強制ではなく、「思慮ある承認」をめざすのであり、そこでは、理性の権利要求は、判断力による、「自由で公開的な吟味」を受けるのである。[20] このような解釈に基づいて、カントは、決してアーペル流の究極的基礎づけを狙っていたのではないとブブナーは言う。[21] もちろん、カントの認識論は、経験の普遍妥当性を要求するのではあるが、その中核にある超越的統覚の概念は、認識の究極的根拠として提示されているわけではない。

超越論的統覚の統一へと様々な表象を帰することは、究極的で決定的なものそれ自体を含んではいない。というのは、「私は考える」は、自己意識において常に開かれている可能性、すなわち、かわるがわるに与えられる意識内容を自分のものとして同定する可能性にのみ訴えるからである。カントは、自己意識の総合の能作を、一つの基本的な原理へと固定化することは決してない。[22]

超越論的演繹は、それぞれの主観の自己理解に訴えることによって、超越論的統覚の能作の承認を要求する。その場合の演繹の方法を、ブブナーは、「自己関係性」という概念で説明している。この自己関係性において、「決定的なのは、解明される前提が解明する行為にも妥当すること、そしてこのことが反省のなかで反省とともに明らか

にされることである」[23]。後に述べるようにこうした主張には検討の余地があるが、少なくとも、超越論的演繹が、認識との間の自己関係的な構造に基づいて成立しているとすれば、それが、形而上学的で独断的な原理によってわれわれの認識を正当化しようとするものではないことは明らかである。ブプナーによれば、独断的な正当化の道をとらない場合、残されているのは、他の選択肢が存在しないことを示す以外にない。そして、事実上ではなく権利上、選択肢が存在しないことを示すためには、その論証は、自己関係性という構造をとらざるをえないのである。カント自身がこうした構造をはっきりと意識していたとは言い難いことは、ブプナーも認めており、カントの記述のなかに、この構造を読み取ろうとする際の彼の論拠も十分なものとは言い難い。しかしわれわれは、ブプナーの記述を再解釈することを通じて、新たな論点を獲得することができる。　彼は、次のように述べている。

> 認識作用のなかに見いだされる総合と、自己を意識するあらゆる意識のなかに生ずる総合との間に連関を樹立することは、その樹立に際してもちろん与えられているのではなくて、むしろ連関を樹立すること自体が総合的な能作であると言わねばならない。超越論的演繹は、認識の統覚への還元という作業を行うのだが、この作業は、メタレヴェルにおいて、すでにある二つの総合の間に総合的な結合を作り出すのである。[24]

この説明は、きわめて興味深いと同時に誤解を招くものでもある。彼がこれに続けて「すべての判断の論理的形式は、判断に含まれる諸概念の統覚による客観的統一にある」というカントの言葉を拠り所に、超越論的論証を行う判断も事情は同じだとして、そこに自己関係性を見いだしたうえで、カントの総合の概念は形式的であるために、それにかかわるすべてのものを認識行為の本質的な構造のメルクマールのもとに置くことができる点に彼の超越論

的論証の弱点を見いだしているのは、いささかブプナーの一人相撲の観がある。このような説明によっては、超越論的演繹と一般の認識との間の形式的な連続性は言えても、超越論的演繹の特質は隠されてしまう。そこでわれわれはここで次のように考えたい。まず、超越論的演繹のうちで、とりわけその中核となる超越論的統覚をめぐる論証は、認識のメカニズムの解明であると同時に、その正当化の作業であることに注意すべきである。そのうえで、われわれは、ブプナーが総合の総合として把握した超越論的演繹は、それ自体、認識行為の一契機であると考えることを提案したい。それは、認識を正当化すると同時に認識の産出にも関与する。このように考えれば、そこには明らかに自己関係性が見いだされる。もちろんそこで生み出された認識は、演繹以前の、すなわち統覚と総合される以前の認識とは異質である。われわれはその説明を、『プロレゴーメナ』でカントが提示した、知覚判断と経験判断の区別から得ることができる。主観的妥当性しかもたない知覚判断は、「意識一般」と関係づけられることによって、客観的妥当性をもった経験判断となる。[25] この意識一般との関係を、超越論的統覚との総合によって樹立するのが超越論的演繹である。超越論的演繹を、経験判断を生み出す認識行為そのものの一契機と見なすことには、通常のカント解釈からすれば疑念があるだろう。しかし、この解釈によって、ブプナーの興味深い見解が、一貫した、しかも実りの多い視点のもとに理解できる。先に述べた通り、超越論的演繹は、それぞれの主観の自己理解に訴えるという方法をとる。端的に言えば、それは、個別の主観に、その内部にある、意識一般へと通じる超越論的統覚の機能に気づかせることによって、こうした機能と結びついた認識の普遍妥当性を示そうとする。つまり、認識の正当化を行う。しかし、これは、知覚判断を経験判断に高めることそのものに他ならない。この場合、認識行為と認識の正当化は分離しえない。というのは、ここでは、ある判断を正当化する別の判断が問題になっているわけではなく、ましてや、判断の外部にある何らかの実在が正当化のため持ち出されているわけでもないからである。

自己意識に正当化の根拠を求めることによって、認識の正当化は認識行為の内へと組み込まれるのである。それ故、ブブナーの言う、自己関係性は、超越論的演繹を核とする、認識行為と認識の正当化の自己言及的関係として捉え直すことができる。

したがって、超越論的演繹の「思慮ある承認」をめざすという性格は、経験判断において「私は、私がいつも、また誰もが、同じ状況においては、同じ知覚を必然的に結合しなければならないことを望む」[26]という事態に対応していると言ってよい。もちろんカントは、こうした必然性は、超越論的統覚のカテゴリー的統一によって保証されると考えている。しかし、超越論的統覚は、経験的統覚と対比するかたちで導入されていることを忘れてはならない。後者は、主観的統一にすぎない。したがって、そこでは意識の多数性が前提となっている。カントは、この意識の多数性あるいは他者性というハードルを、それぞれの主観の自己理解において、超越論的統覚の能作が反省的に承認されうるという意識哲学的な事実によってクリアーする。したがって、この承認は、他に選択肢がないこと、換言すれば、自己意識の統一を欠いては、いかなる合理的な判断も不可能であるという事情によって獲得されることになる。先に挙げたブブナーの言葉のとおり、超越論的統覚は、可能性として考えられているにすぎないのだが、その働きを、首尾一貫した主張のなかで否定することはできない。いずれにせよ、ここでわれわれにとって重要なことは、経験判断が、常に潜在的にこうした承認の要求としての超越論的演繹を自らのうちに含んでいるという点である。

われわれは、ここであらためて、カントの認識論は、彼の実在論的な信念とは異なる地盤の上に立てられたものであることを確認しておこう。われわれがブブナーの解釈を手がかりに行ったその再構成は、このことを明らかにするものである。超越論的演繹に関するカントの意識哲学的な論証は、実在論的発想と手を切ったところから出発

している。ローティは、カント認識論のこうした出発点を見誤っている。おそらく、ローティ自身、この出発点から生じた哲学的な流れの中に身をおいている。われわれにとって問題なのは、同じ流れの中で、ローティとハーバーマスの違いをなしているもの、つまり、哲学における〈批判〉の意味づけである。このことを明らかにするために、ここで節を改めて、さらに、カント哲学の可能性と、それがはらむ問題を明らかにしておこう。

3　〈議論〉と〈論争〉

前節における超越論的演繹の解釈のわれわれにとっての意味は、こうした演繹が不可能な場合、つまり、意識哲学的な手法が通用しない場合を考察することによってより明確にすることができる。それをわれわれは、美的判断（趣味判断）についてのカントの所論を手がかりにして見ていくことにしよう。

カントはたしかに、美的判断についても演繹を行っている。美的判断が、快・不快の感情という主観的なものを規定根拠とする判断であるにもかかわらず、演繹が必要なのは、それが、すべての人々の同意を要求するからである。しかしそれは、認識判断の場合のように、超越論的統覚の論証における力（他に選択肢がないこと）をあてにするわけにはいかない。ここでカントが提示した、「共通感覚」という理念は、超越論的統覚のように主観の自己理解を通じて判断の普遍的妥当性を保証することはできない。そこでは、相互主観性への顧慮が不可欠になる。したがって、共通感覚を基盤とする美的判断の普遍妥当性は、「公共的」妥当性という性格をもつ[27]。つまり、美的判断の普遍妥当性は、社会におけるコミュニケーション抜きには考えられないのである。

カントは、「趣味については（たとえ議論することができないにしても）論争することはできる[28]」と述べている。

〈議論〉(disputieren)と〈論争〉(streiten)は、判断の対立を通じてそれらの一致を生み出そうとする点では同じであるが、前者が一定の証明根拠を持ち出すことによって決着がつき、意見の一致に至るのに対して、後者においては、そのような証明根拠は与えられていない。それ故、美的判断の普遍妥当性は、論争の中で追求されはするが、論争を通じてたとえ一致が得られたとしても、それは常に暫定的性格を拭い去ることができない。[29]

こうした美的判断の性格を、認識判断の場合と比較しておくことは、われわれにとって有益であろう。『純粋理性批判』では、超越論的統覚（これは主観の自己理解に依存しており、自己意識の直接的な所与性という前提に基づいている）という意識哲学的な装置によって演繹がおこなわれた。この演繹は、先に示したように、「自由で公開的な吟味」を通じた「思慮ある承認」をめざしたものであったが、こうした側面は、意識哲学的手法およびそれが示した「選択肢のなさ」によって見えにくくなっている。そのために、認識行為において対話のもつ意義は曖昧なままにとどまっている。そこでわれわれは、カントの所説の思い切った再構成によってこの点を明らかにしたい。

カントが、判断力のうちに設けた規定的判断力と反省的判断力の区別は、前者が認識判断と、後者が美的および目的論的判断と結びつけられることによって、先の「見えにくさ」をさらに助長することになる。それは、このことによって、二つの判断力の間の関係、あるいは反省的判断力が認識判断に対してもつはずの関係が、視野に入りにくくなっていることによる。規定的判断力は、個別的直観を悟性によるカテゴリー的統一のもとに包摂することで、認識判断を生み出すが、こうした判断がどれほど積み重ねられても、自然全体を把握できないばかりか、個々の判断は、そのままでは単なるばらばらな知識の集積でしかない。そこで、与えられた特殊なものに対して、いまだ与えられていない普遍的なものを見いだす能力である反省的判断力の働きが求められることになる。反省的判断力は、規定的判断力が作動しえない場合（美的判断の場合）はもとより、認識判断が成立可能な場合であっても、

働いていなければならない。それは、個々の認識判断と理性の規制的・発見的機能とを媒介する。悟性は多様な直観を概念において結合するが、その場合の統一は「配分的（distributiv）統一」である。これに対して、理性は多様な概念を理念において結合するのであり、その統一は、「集合的（kollektiv）統一」である。反省的判断力は、この二つの統一の間を媒介する。もちろん、理念は「虚焦点」（focus imaginarius）であって、何らかの実在的なものを表示しているわけではない。[30] したがって、理念や反省的判断力に関しては、カテゴリーの場合と同様の意味での演繹は不可能である。カントはそれでも、理念が何らかの意味で客観的妥当性をもつべきだとしたら、演繹は必要だとしている。そこで彼が持ち出すのが、「最高の知性（Intelligenz）」である。[31] しかし、この概念は、それ自体が理念であって、カテゴリーの演繹における超越論的統覚のような論証の基盤とはなりえない。換言すれば、ここでは意識哲学的な手法は通用しないのである。

もちろん、カントは、こうした問題について、対話という次元で論じることはしていない。しかし、反省的判断力と理性との間の関係に注目するなら、こうした認知的な分野についても、先に、美的判断に関して確認した対話的な次元から見直すことができるだろう。そのことによってわれわれは、カントを、現代哲学の動向との連関の中に位置づけることができる。

＜議論＞と＜論争＞についてのカントの区別に即して言えば、規定的判断力によって生ずる判断については＜議論＞が可能であるが、反省的判断力には、判断の根拠となる普遍的なものが与えられていないのであるから、それによって生み出される判断については、ただ＜論争＞だけが可能である。カントにとっては、規定的判断力が有効な圏域と反省的判断力に委ねられる圏域とは厳密に区別されなければならない。[32] 両者を混同すること、特に反省的判断力固有の機能を、規定的判断力のそれと取り違えることは、本来認識が不可能なものの認識可能性を主張する

ことであり、それは独断的形而上学に逆戻りすることに他ならないからである。だが、われわれは、先に述べたことから、カントの意図を損なうことなく、もう一歩進んで、規定的判断力固有の領域と見なされたところでも、反省的判断力の働きは認められるのではないか、と問うことができるだろう。換言すれば、〈議論〉可能性が保証され、確固たる根拠によって対話が一致にいたることが約束されているかに見えるところでも、〈論争〉が開始される可能性はないのか。このように問うことは、事実としての一致を権利上の一致と取り違えるという新たな独断を排するという点で、批判哲学の意にかなうことであろう。

しかし、こうした問題は、もはやカントの示した枠組みの中では論じ尽くすことはできない。ただ、ここで確認しておきたいのは、カントの所論を超越論的演繹のもっていた意識哲学の枠組みには収まらない地点まで追跡することによって、われわれは、コミュニケーション論的な問題圏の直前まで到達しうるということである。そしてそのことは、カントの認識論が、少なくともその問題設定の方向性において、ローティの言う〈認識論的哲学〉とは異質であることを示している。

4　意識から言語へ

われわれは先に、カントにおいて、認識行為が認識の正当化をその契機として含んでいるのを見た。それは客観の側はもちろん、主観の側においても、認識行為の外部に認識の正当性の根拠を求めることを拒否したことの当然の結果であると言ってよい。超越論的統覚を実体化してはならないことは、「パラロギスムス」に関する彼の記述が示すとおりである。超越論的統覚は、あらゆる表象に伴いうることによって、認識行為をその内部から正当化す

るのである。

しかし、カントとわれわれとの間には、いわゆる〈言語論的転回〉という決定的な懸隔が存在している。したがって、われわれは、認識の独断的な基礎づけを拒否するカントの立場を継承しようとすれば、意識から言語へという哲学的パラダイムの変化に応じて、カント哲学を再構築しなければならない。だが、ここで、注意しなければならないことがある。カントの超越論的統覚の概念を中核とする論証は、その意識哲学的性格ゆえに、かえってそれによっては説明しえない領域としてのコミュニケーション的行為へとわれわれを導いた。ところが、言語哲学のパラダイムにおいて、超越論哲学を構築しようとすると、言語がまさにコミュニケーションの媒体であることから、コミュニケーションそのものを基礎づけようという動向が生じる。この場合さらに、超越論哲学は、対話を通じて形成されるあらゆる学問や文化を基礎づける、「究極的なメタ学問」[33]を標榜することになる。すでに明らかなように、カントは、このような究極的な基礎づけは決して行っていないし、可能だとも考えていない。究極的な基礎づけという観点からは、コミュニケーション的行為を非コミュニケーション的行為から区別するメルクマールにもっぱら眼が注がれ、カントが、〈議論〉と〈論争〉の区別によって示唆していた、コミュニケーションそのものの分析は二次的なものとならざるをえない。そればかりか、言語論的な究極的基礎づけの試みは、相互主観的に妥当するあらゆる批判を可能にすると同時に、それ自身は決して批判されない条件を開示するという、この上なく特権的な地位を要求する。[34] しかし、見いだされた条件が、いかなる批判も免れているという保証は何によって得られるのか。もしその保証が、再び対話のなかで追求されるべきものであるとしたら、それに、究極的基礎づけという名を冠することには問題がある。アーペルの超越論的遂行論は、論証の諸規約の範型的明証性が恣意的な決断に還元されないための根拠を意識の明証性に求めている。これでは、再び意識哲学に逆戻りしてしまうことになる。言語論

的転回を徹底すれば、こうした範型的明証性でさえ、言語的コミュニケーションの対象とされ、そこで相互主観的に承認されねばならないはずである。しかしその場合には、究極的な基礎づけの不可能性は明らかであるように思われる。

しかし、ここにはもう一つの道がある。それは、カントが超越論的統覚の概念を用いて意識哲学的に行った論証を、言語哲学的に特権化するのではなく、むしろ、コミュニケーション的行為の内部に視点を置いてこれを分析し、再構成するなかで、カント的な演繹がはらんでいた問題を解消するというハーバーマスの道である。この場合は、前者の場合のように、カントの超越論的演繹を言語哲学的に拡大解釈して、「究極的なメタ学問」に仕立て上げたりはしない。[36] ハーバーマスの所論のなかには、このような超越論的演繹の類比物は見いだされない。したがって、彼のコミュニケーション的行為の理論を、カントの認識論や超越論的演繹とだけ対比するのは不適当である。それは、カントの批判哲学全体と比較されるべきである。ハーバーマスにおいては、認知的な分野は、カントの場合と同じく、道徳や芸術と並ぶ一つの文化領域に過ぎない。認識の正当化としての超越論的演繹は、そこでは、真理性という一つの妥当要求およびそれを巡ってのディスクルスのなかへと解消されることになる。このことによって、カントが、＜議論＞や＜論争＞という概念に込めていた、コミュニケーションの諸々のアスペクトを、射程に収めることができるようになる。

ところで、カントとわれわれを隔てているのは言語論的転回だけではない。カントは、「確実な道」を歩んでいると彼が考えていた自然科学においては、＜議論＞が行われ、その結果一致が得られると信じていただろう。しかし今や、ニュートン物理学は、カントが考えていたような、宇宙全体を説明する唯一の理論ではなく、いわゆる＜統一科学＞の可能性を信ずることもできない。そうだとすれば、＜論争＞の火種は、至る所に存在することになる。

そこでコミュニケーション的行為における合意の可能性について問い直されねばならないことになる。

ハーバーマスは、コミュニケーション的行為を妥当要求という視点から捉えることにより、この問題に展望を開く。話し手の妥当要求が、聞き手によって了解され同意されるのは、両者が、その妥当要求を可能にしている言語的・文化的な規範を共有している場合である。換言すれば、カントの言う〈議論〉が可能なのは、ある信念体系を共有する者同士の間だけだということになる。共通の生活世界なり学問上のパラダイムなりを前提にしうる場合にのみ、確実な合意を期待しうるのである。しかし、言うまでもなく、特定の学問上のパラダイムや生活世界を合意のための不変の条件として、対話に先立って前提する事はできない。通常の学問的対話や日常の会話においては、共通のパラダイムや生活世界を前提にして、対話を開始することはできるし、またそれが普通であろう。しかしそこでの期待は容易に裏切られうるのである。カントは、超越論的統覚の概念を持ち出すことによって、結果として、認識判断が、〈議論〉によって必然的に合意に至ると考えることができた。しかし、生活世界やパラダイムは、そのような根拠として用いることはもちろんできない。ハーバーマスが言うように、生活世界は、「文化的に伝承され、言語的に組織化された解釈範型のストック」[36]であるが、それは、コミュニケーション的行為によって、常に再生産され更新されねばならない。とりわけ、何らかの危機状況における「問題圧力」[37]によって、生活世界そのものが、コミュニケーション的行為の主題となりうるとすれば、その場合のコミュニケーションの形態は、〈議論〉ではなく〈論争〉であろう。したがって、ここでは、二つのコミュニケーション形態の関係は、その区別を維持しつつ、流動化される。

もちろんカントが述べていたとおり、〈論争〉は、合意への保証はないが、その希望がある場合にのみ可能である。[38] この合意への希望といういささか控えめな条件は、コミュニケーション的行為の究極的基礎づけをめざすアー

ペルや、逆に、合意より不一致に価値を見いだすローティから、ハーバーマスを区別するためには、放棄できない橋頭堡である。ここで再び、ローティの所論を取り上げ、ハーバーマスのそれと対決させてみよう。

5　通常的言説と変則的言説

ローティは、われわれがカントの用語を通じて述べてきた事柄について、通常的―変則的というクーンの語彙を用いて説明するのだが、その場合の彼のスタンスは独特である。彼にとって、この対概念は、単に言説の種類やコミュニケーションの形態を意味するだけでなく、哲学的な立場の違いに対応している。

彼の言う「通常的言説」(normal discourse)とは、「合意に到達するために設定された、すでに、合意を得た規準を体現しているようなあらゆる言説」を、また、「変則的言説」(abnormal discourse)とは、そのような規準を欠いた言説を意味する。[39] 変則的言説を生み出す哲学者は「革命的哲学者」と呼ばれうるが、ローティにとって重要なのは、この革命的哲学者のなかに見いだされる二種類のタイプ、すなわち、自らの言説の共約不可能性を克服しようとする人々と、そのような試みに対して否定的な哲学者の区別である。前者が、「通常の職業化された哲学がその内部で営まれうるような新たな学派の基礎を築く」[40]ことになる「体系的哲学者」であるのに対して、後者は「啓発的(edifying)哲学者」と呼ばれる。もちろんローティ自身は、後者の立場に立とうとする。しかし、いわば常に変則的言説を生み出し続けるという、啓発的な哲学者像は、維持されうるものであろうか。ローティは、啓発について次のように述べている。

（われわれ自身や他の人々を）啓発しようとする試みは、われわれ自身の文化と、異文化や歴史上の時代との間を関連づけたり、われわれ自身の規範（discipline）と、共約不可能な語彙で共約不可能な目的を追求しているように見える他の規範との間を関連づけたりする解釈学的活動である。[41]

ここで述べられているような共約不可能な言説間の関連づけは、もちろん、第三者の立場から行われるわけではない。われわれは、異文化を、自らの文化的規範を通して見る以外にないことは確かである。そうだとすれば、ここでの「解釈学的活動」は、二つの側面をもたねばならないはずである。一つは、異文化との対話という側面であり、もう一つは、自文化に対するいわば反照的関係という側面である。第一の側面においては、もともと共約不可能な言説間に関係が生じ、第二の側面では、通常的な言説空間に共約不可能な言説が持ち込まれることになる。啓発ということが言えるとしたら、それは、前者では、異なる文化相互間において、後者では、変則的言説から通常的言説へという方向で起こると言えるであろう。このような啓発の二つの側面は、これに対応するコミュニケーション的行為の二つの様態およびそれらの間の関係というより包括的な枠組みの中で捉え返されなければならないはずであるが、ローティは、〈自文化中心主義〉を積極的に肯定することよって、こうした視点から遠ざかってしまう。彼の自文化中心主義が、彼自身の言うとおり、異文化を排除することのない緩やかなものだとしても、そのような自文化中心主義に基づく対話は、せいぜい、「他の人々の見解がなぜわれわれの見解と一致しないかを説明し、その不一致という事実がわれわれの他の信念とうまくかみ合うようわれわれの信念を編み直すこと」[42]に貢献するくらいである。異文化との接触による、こうした差異の確認としての信念体系の再編成は重要な事柄には違いないが、ここには明らかに欠けているものがある。そしてそれは、ローティの議論の決定的な問題点と関連していると思わ

れる。

ローティが、「刺激的で実りある不一致」にとどまりうる理由を、ハーバーマスの立場と比較して考えると、ローティのコミュニケーション観が自ずと明らかになる。彼は、「何かを語れば必然的にある主題について見解を表明したことにならざるをえない」などということはなく、「ただ何かを語っているだけ」かもしれないと言う。これだけのことなら容認できるかもしれないが、同時に彼が、「啓発的哲学者は、見解をもつことについて見解をもつことを避けつつ、見解をもつという考え方そのものを排撃しなければならない」[43]と述べていることは大いに問題であろう。彼が、こうしたコミュニケーション観にとどまりうるのは、端的に言えば、彼が、コミュニケーションについて考える際に、行為調整における問題の解決という視点を欠いているからに他ならない。妥当要求という概念を基軸としたハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論は、まさにこの点において意義をもっている。通常的言説において掲げられた妥当要求は、自明の基盤（生活世界や共通の学問的パラダイム）を参照することによって、承認ないし拒否される。この場合、妥当要求の基盤自体が疑われることはない。そこでは、どのような妥当要求が承認されまた拒否されるかは原理的にはあらかじめ決定されている。（もちろんこのことは、あくまで原理的に言ってのことであって、現実のコミュニケーションにおいては、ある言説が通常的であるかどうかは、それが掲げる妥当要求が、実際に、特定の基盤を損なうことなく承認されることと切り離しては語りえない。）ところが、変則的言説は、こうした妥当要求の基盤を相対化する。そこでは、妥当要求が承認可能であるかどうかは、あらかじめ決定されてはいない。それはまさにコミュニケーションを通じて決定される以外にはない。こうした場合の対話を、ハーバーマスは、通常のコミュニケーション的行為と区別して、「ディスクルス」と呼んでいたのであった。[44]ローティは、このようなディスクルスを忌避するのである。彼は、コミュニケーションにおいて、「必要なのは、

何を話題としているかについて、合意が得られることだけである[45]」と言うが、このような最低限の条件しか満たさないコミュニケーションから得られるのは、問題の解決ではなく、自らの変則的言説に自己満足することだけであろう[46]。しかし、言うまでもなく、コミュニケーションは、現実には多くの場合、行為調整のメカニズムとして働く。したがって、まず言えることは、ローティの議論は行為調整ということが問題とならない状況についてのみあてはまるということである。しかし、それは特殊な状況であると言わねばならない。

行為調整という視点から見れば、異文化ないし異なる信念体系との接触における、自文化や自らの信念体系の再編成は、単なる差異の確認にはとどまりえず、必然的に合意をめざすことになる。そして現実に合意が積み重ねられれば、そこに新たな妥当要求の基盤が形成されるであろう。そこでは、従来の変則的言説は通常的言説となる。ところが、ローティの言う啓発はこうした移行を目的としない。さきにわれわれは、啓発のもつ二つの方向性について触れたが、変則的言説が通常的言説への移行をまったく度外視できるとすれば、異文化に対しても、自文化に対しても、その共約不可能性を堅持しようとする、いわば徹底した啓発的態度をとる以外にないであろう。しかし、こうした立場が果たして可能であるかどうかは疑わしい。変則的言説が、「常に通常的言説に寄生的であり」、「啓発は常にその時代の文化が提供する素材を使用する」ということは、ローティも認めている[47]。したがって、変則的言説は、「誰もが知っている規範からの意識的な離反」という「実存主義的態度」を常にとり続けることによってのみ生み出されることになる[48]。しかし、こうした態度をとる啓発的哲学者は、合意を求める「議論」(argument)ではなく、単なる「会話」(conversation)の愛好者である。その場合、行為調整という視点を放棄することによって、通常的言説からの離反は、それが組み込まれている実践的連関からの離脱を意味することになる。こうして、ローティの言う解釈学は、「貴族主義的」性格をもつことになる[49]。

さらにここでローティに関して指摘しておかなければならないことは、こうした彼の主張が、西欧的な自己欺瞞としての「関心なき知」という幻想を復活させかねないという点である。[50] 実践的連関から切り離されたいわば〈純粋な〉変則的言説は、その実、現実の社会的な行為連関に組み込まれているのであって、それは、いかなる〈純粋な〉科学理論も人間の社会的実践から独立しては存在しえないのと同様である。[51] このことに無自覚な哲学的言説は、それがどれほど共約不可能な変則的言説の意義を強調してみても、それ自体は西欧的なイデオロギー空間を背景とした、その意味では、通常的言説に過ぎないのではないだろうか。このことは、〈近代科学〉や〈民主主義〉に対する、ローティの無批判な肯定ぶりとも相俟って、彼の哲学が、表向き反抗的に見えるのとは裏腹に、没批判的・独断的であることを意味していないだろうか。そうだとすれば、ローティの哲学は、彼自身の期待に反して、啓発的であるとさえ言えないだろう。

6　批判とコミュニケーション

さてわれわれは、カントの批判哲学が、ローティの批判に反して、形而上学的な実在論やそれに基づく対応説的な認識論とは別の地盤に成立したものであり、しかもそれは、潜在的には、今日のコミュニケーション論的哲学への転換という方向性を内包するものであることを見た。もちろんそこでのわれわれの目的は、ローティのカント理解の不十分さをあげつらうことにあったわけではない。ローティが、近代哲学を、きわめて限定された図式的な理解のもとに矮小化することによって、その最も有意義な部分を見失っている点を明らかにすることが重要である。われわれはそれを、哲学の批判的機能に見いだすのだが、最後にこのことについて、ローティによるカント批判の

もう一つの論点、すなわち、文化諸領域の区別の問題と関連させて簡単に見ておこう。

認識・道徳・美といった文化領域間の区別についても、ローティはカントに批判的であるが、その議論は必ずしも説得的ではない。たとえば彼は、「カントの偉大さは……道徳的信念に余地を残すために理性についての伝統的な考え方を破壊したことにある」とし、カントによる科学的真理と道徳的決定との原理的な区別を評価しながら、カントは、科学についての彼の診断を、科学的研究に関する反省によって露呈される〈不可避の主観的条件〉という視点から行ったとして非難する。[52] つまり、彼は、認識論中心の哲学から脱却する可能性をカントに認めつつ、この方向性が、カントにおいては、それ自体認識論的な、超越論的統覚を中核とする〈主観性の哲学〉によって示された点が不満なのである。ここでもローティの関心は、彼の言う認識論中心の哲学の批判にあり、この誤った見方のため、いったんは見いだされたカント哲学の意義は見失われてしまう。われわれがすでに見たように、カント的な〈主観性の哲学〉は、相互主観性の哲学の種子をすでに宿しているであり、このことを無視して、カント哲学を排撃することは、自らの哲学的基盤を掘り崩すことになりかねない。ローティの哲学がまがりなりにも対話の次元に重きを置くならばなおさらである。コミュニケーション論的視点に立てば、カント哲学の意識哲学的傾向は乗り越えられなければならないが、その〈主観性の哲学〉によって拓かれた地平は、このコミュニケーション論的視点自体が拠って立つ基盤である。ハーバーマスは、行為およびコミュニケーション能力を有する主体に定位することによってこの事実を受け入れている。そこでは、文化諸領域の区別はコミュニケーション主体が掲げる妥当要求の区別として継承され、さらに、こうした主体によって構成される社会の分析・批判の手がかりとされる。これに対して、このような視点を持たないローティは、「脱理論化された共同体感覚」[53]という、没批判的な観念に依存することになる。この共同体感覚に基づくコミュニケーションにとっては、妥当要求や文化諸領域の区分は、それに基

づく諸々の文化的・社会的現象の批判とともに、有害無益なものとして放棄されねばならない。しかし、「科学者の目標や手続きと、政治家のそれらとの間には興味を引くような認識論的差異はない」という、これ自体説明と限定を要する主張を、「〈うまくいくものなら何でもよい〉という精神」に基づいて擁護することは、カント哲学を、その批判的潜在力もろとも否定し去ることに他ならないであろう。[54]

さて、このように見てくると、ハーバーマスは、アーペルのような硬直的な基礎づけ主義でもなく、また、ローティのような没批判主義でもない、第三の立場をとろうとしていると言えるであろう。このことは、彼が、自らのコミュニケーション的行為の理論の「批判的機能」を主張しつつ、その「仮説的ステータス」を承認していることに端的に示されている。[55] 彼の理論は、現代という歴史的状況に埋没することも、またそれを超え出てしまうこともなく、その内部で、その問題状況に対する処方箋として論議に供されている。それは、若き日のハーバーマスがカントの歴史哲学について述べたことと同じ理論的な構え、すなわち、歴史の診断であると同時に、それ自体歴史の一要素であるという構えをとるのである。[56] このことを理論としての弱点と見ることは、超歴史的な理論空間を、すべてに先立つ前提として考えることを意味する。しかし改めて述べるまでもなく、このような立場は、批判理論にとっては受け入れ難いのである。

注

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AXI.Anm.(以下*KrV*と略記)

(2) ただし、批判の基盤を社会におくという発想そのものは、カントの『判断力批判』にも見いだされる。この点に関しては、次の拙論を参照されたい。

「美的判断力と弁証論」、里見軍之編『ドイツ観念論とディアレクティク』（法律文化社、一九九〇年）所収。

（3）Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, p.318. 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』（産業図書、一九九三年）。（以下*PMN*と略記）

（4）Rorty, »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, in: *Habermas and Modernity*, ed. R. J. Bernstein, Oxford, 1985, p.165.

（5）*PMN*, chap.7 sec.3.

（6）Habermas, J., »Die Philosophie als Platzhalter und Interpret« in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983.「哲学者に何ができるか」、三島他訳『道徳意識とコミュニケーション行為』（岩波書店、一九九一年）所収。

（7）*PMN*, p.315.

（8）*Ibid.*, p.343.

（9）*Ibid.*, p.373, 377.

（10）*Ibid.*, p.316.

（11）*Ibid.*, p.160－1.

（12）*Ibid.*, chap.3 sec.3.

（13）*Ibid.*, p.161.

（14）*Ibid.*, p.159.

（15）ヘンリッヒ「挑戦者か競争者か」、竹市明弘編『超越論哲学と分析哲学』（産業図書、一九九二年）、七二－三ページ。

(16) *PMN*, p.276.

(17) この点について、ここでは詳論することはできないが、カントが、自らの立場を超越論的観念論＝経験的実在論と規定し、超越論的実在論と経験的観念論を厳しく批判したことは指摘しておいていいだろう。

(18) Bubner, R., »Selbstbezuglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente«, in: Kuhlmann, W., Böhler, D.(Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfult a. M., 1982, S.306.「超越論的論述の構造としての自己関係性」、加藤、竹田訳『現代哲学の戦略』(勁草書房、一九八六年) 所収。

(19) *KrV*, A734f.＝B762f.

(20) *Ibid.*, AXI.Anm., Bubner, op. cit., S.307.

(21) Bubner, op. cit., S.322.

(22) Ibid., S.322f.

(23) »Transzendentale Hermeneutik?«「超越論的解釈学は可能か」、前掲訳書六〇ページ。

(24) »Zur Struktur eines transzendentalen Arguments«, *Kant-Studien*, Sonderheft, Berlin, 1974, S.26.「哲学的論述の構造」、前掲訳書所収。

(25) Kant, *Prolegomena*, §20, 22.

(26) *Ibid.*, §19.

(27) *Kritik der Urteilskraft*, §8.(以下*KU*と略記)

(28) *Ibid.*, §56.

(29) こうした点については、注 (2) で挙げた拙論を参照されたい。

(30) *KrV*, A644＝B672.

(31) *Ibid.*, A669ff.＝B697ff.

(32) *KU*, §71.

(33) Apel, K－O., »The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language«.「知識の根本的基礎づけ」、宗像、伊藤訳『哲学の変貌』(岩波書店、一九八四年)、二〇四ページ。

(34) Ibid., 邦訳二三一ページ。

(35) アーペルは、パースから、カントが超越論的演繹において「最高点」(*KrV* B134Anm.)と呼んだ超越論的統覚を、「無制限の解釈共同体」として改釈することを学んだ。Apel, »Von Kant zu Peirce«, in: *Transformation der Philosophie*, Bd.2, Frankfurt a. M., 1976, S.173.「カントからパースへ」、磯江他訳『哲学の変換』(二玄社、一九八六年) 所収。

(36) Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.2, Frankfurt a. M., 1985³, S.189. 丸山他訳『コミュニケーション的行為の理論 (下)』(未来社、一九八七年)。

(37) *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., 1989, S.92. 藤澤他訳『ポスト形而上学の思想』(未来社、一九九〇年)。

(38) *KU*, §56.

(39) *PMN*, p.11.

(40) *Ibid.*, p.369.

(41) *Ibid.*, p.360.

(42) Rorty, »Science as Solidarity«.「連帯としての科学」、富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』(岩波書店、一九八八年)、一五ページ。なお、ローティはこの箇所の直前で、「異文化間の差異は、同一文化内の構成員が奉じている理論間の差異と、ただ程度において異なるだけである」と述べている。われわれも、ここで異文化間の対話について、ローティとは異なる立

場から述べることは、同一文化内の構成員間の対話においても言えると考える。ただしこれらの箇所は、邦訳の底本より後に刊行されたローティの論文集では書き換えられている。(*Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, 1991, p.38.)

(43) *PMN*,p.371.

(44) Habermas, »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in : Habermas u. Luhman, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* ―― *Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M., 1971, S.115. 佐藤嘉一他訳『批判理論と社会システム理論（上）』（木鐸社、一九八四年）所収。

(45) Rorty, »Texts and Lumps«, in: *Objectivity, Relativism and Truth*, p.88－9.「テクストとかたまり」、『連帯と自由の哲学』所収。

(46) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.21.

(47) *PMN*, p.365－6.

(48) *Ibid.*, p.366.

(49) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.52.

(50) Habermas, »Erkenntnis und Interesse«, in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M., 1969, S.152. 長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と科学』（紀伊国屋書店、一九七〇年）。

(51) Horkheimer, M., »Traditionelle und kritische Theorie«, in: *Kritische Theorie* II (Studienausgabe), Frankfurt a. M., 1977.

(52) *PMN*, p.383.

(53) »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, in: *Habermas and Modernity*, p.173.

(54) Ibid., p.170.

(55) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.41.

(56) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt, 1984[16], S.142. 細谷貞夫訳『公共性の構造転換』(未来社、一九七三年)。

付記 本稿は、大阪カント・アーベント第二十二回例会(一九九三年七月十日、大阪大学)での発表原稿に大幅に加筆したものである。

(立命館大学非常勤講師)