

R. ローティにおけるポストモダン

松 森 武 嗣

はじめに

近代のパラダイムを再考する契機をもたらしたモデルネ論争は、モダンアートについての論争に端を発し、建築学から思想を経て、社会学にも飛び火してきた。社会学においてはジャン＝フランソワ・リオタールとユルゲン・ハバーマスの論争を嚆矢として、今日ではN. デンジンのようなポストモダン志向の社会学が叢生してきている。

さて、リチャード・ローティはポストモダニストであるが、ポストモダン社会学者ではない。なぜなら、ローティは、社会学を有意義な仕事、追求すべき仕事の内実に関する合意の総量が、他の学問より少ないという意味において、「科学ではない」(1991:40=1999:19)とまで述べているからである。

本稿では、近代のパラダイムへの異議申し立てをするポストモダン陣営の一人であり、自称ジョン・デューイ的プラグマティストであるローティの思想を取り上げることで、社会学に携わる者の信念の網の目を編み直す手掛かりを得たい。なぜなら、社会学が本来近代を擁護するモダン思想の一つとして出発してきたことを単に否定しようとするのではなく——もし否定するなら、遂行的矛盾に陥るだろう——、その一つの立場に対する認識を相対化・自覚化することにつながるからである。つまり、近代的認識・思考法の一元的な一方向性志向へのブレーキの機能としてのポストモダン論を通して、現在及び未来にも適合する社会学の新しい意味内容——ポストモダン文化の社会学ないしカルチュラル・スタディーズの分野などが志向されているが——を探ることで、社会学は理論的・方法論的に再記述される可能性へと導かれるという弁証法的観点からなのであり、決してポストモダン社会学の確立のためではない¹⁾。

ローティのポストモダニズムの特徴を捉えるための第一段階として、「モデルネ論争」では、リオタールとハバーマスの論争に対するローティの弁証法的な考察を、「哲学の脱構築」では、哲学の終焉による脱哲学的文化に対するローティの基本的な立場を取り上げ、ローティが単なるポストモダン陣営の一人ではないことを位置づけたい。

1 モデルネ論争

(1) 科学

リオタールは、〈精神〉の弁証法や意味の解釈学、富の発展などの大きな物語にメタ言説を引き合いに出して自らの正当化を図る科学を「モダン」と呼び、このようなメタ物語（理論的アプローチ）への不信を「ポストモダン」と定義した(Lyotard 1979=1986:8-9)。それゆえポストモダンの科学は、決定不可能なものや精密な制御の限界、言語行為のパラドックスなどに関心をもつことから、それ自身の発展を非連続的で、カタストロフィックで、矯正不可能で、パラド

クシカルなものとしている (Lyotard 1979=1986:146)。

ハバーマスは、ポストモダン陣営に見られるメタ物語への不信を説明するにも、全面的な自己還帰的批判を免れる何らかの一つの規準を維持する必要性を説く。なぜなら、権力によって作り出されたものの正体の暴露が無意味と化し、合理的批判という啓蒙の観念や普遍主義的立脚点を放棄することに繋がるからである。

リオタールにとっては、正当性の問いである言語ゲームと物語遂行論との間には、つまり科学的な言明と直接的に正当化を提供する通俗的な物語的知——それ自身の正当化の問いに優先権を与えず、それ自身の伝達に関する遂行論において、立論や証明に依拠することなく自らを保証する類のもの——との間には、メタ言説による正当化という条件群の差異 (共約不可能性) しかない。換言すれば、メタ物語を脱すれば、科学的論議は「非科学的」な論議——政治的・宗教的・常識的論議——と同質的なものとみている。言明の正当性とは、人類共通の解放への貢献に帰属する、という信念 (Lyotard 1979=1986:160-1) に基づき、事後的になされる類のものとして位置づけられていて、それゆえ、現時点では議論こそが重要ということから、異論 (パラロジ) が目的となり、合意は議論のある特定の状態であると位置づけられている。

ただ、ここで留意すべきは、議決機関の政治的論議においては、一定の限られた期間内で結論を出す必要があることから合意目的なのであり、したがって、そこには権力的機能が介在する可能性が孕んでいることを見落としてはならないであろう。

さて、ローティは論争における両者をそれぞれ批判する。リオタールに対しては、メアリー・ヘッセの指摘²⁾に基づいて、科学の本性が最近変化したと受け取ることで、ポストモダンの科学を標榜したと批判する。また科学の目的が異論の積み重ねであり、合意が目的ではないとする主張にも、政治を革命の積み重ねとみるのと同じであると批判する。ハバーマスに対しては、イマヌエル・カントが提出した「意識一般」による超越論的主観性 (超越論的構成説) と同様に、文化的モデルネのもつ理性的内実を「合理性の本性」と同一視していると批判する。また「諸科学の自己反省」は「基礎づけ」の試みではなく、科学者の実践が同じ集団ないし別の集団の他の実践といかに繋がりあうか、あるいはいかなる対照をなすかを示す試みだとし、この試みが批判的機能をもつなら、むしろハバーマスの意に反して、「そのつどの限定否定」の形態を取るものと批判する。こうしてローティは、リオタールの反制度的志向を批判する一方で、「そのつどの限定否定」という批判のあり方を支持し、ハバーマスの「基礎づけ主義」を批判する一方で、社会的「連帯」の方向性を支持する。

(2) 社会思想

ハバーマスは、自己反省によって知識の生産を絶えず越えていくような諸科学を推し進めていく理論固有の原動力を、文化的モデルネのもつ理性的内実だと捉え、それによって市民社会の理想を称える。それゆえ、リベラルな政治を支えるためには、普遍主義的哲学に基づく必要があると考え、その普遍主義的規準を与えようと、「歪められていないコミュニケーション」の観念による超歴史的主観のコミュニケーション能力を研究する。つまり、コミュニケーション共同体での強制されない意思形成が、分裂した市民社会を調停するためのモデルとして使用される可能性を開いていて、社会的な性格をもつ合理性で「主観性の哲学」——人間の「解放」という目標を遂行するうえで、歴史的な偶然と社会化の偶発事を超えて、私たちの内なる深層に、他者に対する自己の責任 (道徳的な義務) の起源をみつけようとする企て——を超えようとしている。

リオタールは、「真なる合意」と「偽なる合意」の対立、「妥当性」と「権力」の対立に無頓着であるため、必然的に合意やコミュニケーションを廉価する。そのことは、リオタールが知識人

特有の欲求である「崇高なもの」の探求を、「現前不可能なものが存在するという事実を現前させようとする」(Rorty 1984: 42=1986: 139) 試みとして称揚していることから明らかである。なぜなら、共同体への帰属感(脱理論化された共同体感覚)がないにもかかわらず、その知識人の特殊な欲求の充足が、彼の属する共同体の社会的欲求——例えば、調和、連帯などの美しいもの——に貢献するため、むしろ「知識人は前衛たるべき使命をもっており、〈本来的批判〉を可能にするものためには、……規則や実践や制度を回避する使命がある」(Rorty 1984: 42=1986: 138) と考えているからである。このように、普遍主義的哲学は必要ではないため、リベラルな政治を放棄することに繋がり、そこでの社会批判は、「そのつどの限定否定」という文脈依存的な形態になる。

さて、ローティは、リオタールやミシェル・フーコーなどの左翼知識人に対して、私的な「崇高なもの」への特殊な欲求と共同体の社会的欲求との異質なカテゴリーを一致させようとしているとして批判する。ハバーマスに対しては、フーコーの後期の仕事についての、「マルクスとフロイトが啓蒙の伝統のなかで作り上げた〈支配による抑圧のモデル〉を廃して、そのかわりに〈権力の戦略の多様性〉を置こうとしている。つまり、さまざまな権力の戦略が交差しあったり、交互に現れたりするというのであるが、それらの戦略は、ディスクルスの形態や、その内的強度に応じた区別はできるが、対立抗争をおさめるときの意識的なやり方と無意識的なやり方といった区別に可能なような、妥当性という側面に即した判断はできなくなってしまう」(Habermas 1985a=1999: 221) という記述を、全く正確そのものと捉え、また、「歪められていないコミュニケーション」を真理尺度とみる点でもハバーマスと同様である。ただ、何が「歪められていない」とみなされるかは、「民主的な政治制度と、この制度を機能させるための条件を手に行っているもの」(Rorty 1989: 84=2000: 174) 以外にはほとんど考えられないため、異なる人びとに耳を傾け、考えるのに必要な余暇が入手可能な場合における、継続的に進行する討議(自由な討議)以外に、多くのことは考えていない。それゆえ、ハバーマスによる超歴史的主体のコミュニケーション能力の研究を行ってみても、普遍主義的規準を与えることはできず、またリベラルな社会思想の要件として普遍主義が重要であるとも考えない。「理想的発話状況」という観念は、社会批判のメカニズムの中では何の働きもしない歯車であるというレイモンド・ゲス(1982)を援用して、ローティは、「合理的立論」の意味を「外歴史的・普遍主義的な規準群との関係において、合理的」ではなく、どのような状況のどんな議論であろうと、基本的に共同体の言葉や実践に従うことが不可避的に強制されているけれども、そのような強制から解放されている意味として理解する(Rorty 1984: 35=1986: 129-30)。それゆえ、社会思想が望めるのは、近代の様々な歴史的現象形態のいずれが最善であるかを、互いに対決させて、決定することだけだ(Rorty 1984: 36=1986: 132) と考えている。

これに対し、ハバーマスは、ローティが文脈依存的に真であると考えられる形態で十分であると考え点について、「規範的概念」の「記述的概念」への置き換えであり、「客観主義的誤謬」を犯すものであると批判する³⁾。その根拠としては、「議論の当事者においては、〈理解への到達に向けて方向づけられた行為の諸制約〉の内に〈無制約性〉という規範的モメントが含まれているが、このモメントを第三者の側から〈それでも結果的にはその主張は《現時点でわれわれにとって真であると考えられる論証》でしかないのではないか〉という仕方記述的に平板化する」(富田 1986: 142) との理由(「観察者の観点の絶対化」)に基づくとみるからである。ただ、ここでのもう一つの論点は、「われわれ」概念が程度概念であり、そのカテゴリーがどの程度の広がりや意味しているのかという、適用範囲の外延こそが問題である。ハバーマスからローティをみれば、特殊な局地的文脈での局地的合意と捉えられているが、ローティは歴史的な文脈での時

代的合意までの射程も含んでいる。もっとも、ハバーマスがローティにおける歴史的文脈での時代を局地的文脈と捉えているかどうかは定かではない。

(3) 近代の原理

ハバーマスは、カントが文化を3領域(科学=真、道徳=善、芸術=美)に区分したことを高く評価している。なぜなら、それらが「近代の標準的自己解釈」の基本的前提(基本的な哲学的問題)として受け入れられたからである。それゆえ、本来的な理想的形態が、いかにして近代の精神から構築されうるのか、という問いを真剣に受け止める。

リオタールは、文化の3領域の区分そのものや、ハバーマスのそのような態度——解放のメタ物語を提供することではなく、むしろ正当化の必要性を感じていること——こそ批判に値する。

さて、ローティは、近代の原理を「主観性」とは別物であるとして、ルネ・デカルトによってもたらされた、「明晰判明的な観念」を扱う能力こそ、際だった人間の機能であるとの考えを批判する。その代わりに、ハンス・ブルーメンベルクが「自己主張」と呼ぶもの——希望の核心を人類の未来に、つまり子孫の予測不可能な成功に置くこと——を、「近代の原理」とみる。この原理は、近代が文化を3領域に区分するような非歴史的構造を振り払い、共同体の社会的欲求とみなそうとする試みにより定義されるものとして、この原理から近代が考えられると説く。また、デカルトにより導かれたとする真理と権力の分離問題を批判する⁴⁾。なぜなら、共同体の日常的諸問題に対する具体的関心(社会工学)を重視するため、むしろフランシス・ベーコンの「知は力なり」という格言に固執するデューイに依拠しているからである。

2 哲学の脱構築

(1) 強い合理性/弱い合理性

ローティは、科学は合理的かという問い(「科学の合理性」論争)に対して、合理性の意味を「強い」と「弱い」の2つに区分することから始める。

強い合理性とは、客観的真理、実在との対応といった、予め定められた規準と結びついている合理性である。この規準的合理性の観念では、合理的とは「方法的」と同義に位置づけられている。このような、「探求は一点に収斂する運命にある——換言すれば、《真理》は〈外に〉あって人間が到達するのを待っている」(Rorty 1991: 38=1999: 15)という考えに基づくのは、18世紀以降の啓蒙思想に由来するとみている。なぜなら、啓蒙主義のレトリックは、「心と世界、現象と実在、主観と客観、真理と快楽という、古い哲学的対立関係のすべてを包蔵していた」(Rorty 1991: 44=1999: 29)からである。

これに対し、弱い合理性とは、「正気の」とか「分別のある」とかいった、一群の道徳的徳目の意味であり、寛容、意見の尊重、説得への信頼などが含まれる。このように、客観的真理の要件を間主観的合意(強制によらない合意)に取り換えるのは、真理がわれわれの合意しうる信念に対して適用される言葉であるため、「正当化された」とほぼ同義であるという理由からである。

「各自が信じてよいと思うことが真なるもの」(Rorty 1991=1999: 11)という考え方は、「われわれ共同体の標準を満たすこと」でもなく(Rorty 1991: 42=1999: 24-5)、真理が固有の本性を持つことでもない。

この合理性の2つの区分のもと、ローティは、真理や合理性については、「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をとる(Rorty 1991: 38=1999: 10)。「真理と正当化のギャッ

ブは、「現実のよいもの」と「可能なよりよいもの」のギャップ」(Rorty 1991=1999:13-4)にすぎない。なぜなら、自分たち自身の光に照らすしか事はなせない、とみるからである。それゆえ、合理性を「客観性への願望」とはせず、むしろ努力と同一視し(Rorty 1991:45=1999:32)、「市民的教養性 civility」(Rorty 1991=1999:14)とみているのである。

実証主義者が行う分析的真理と総合的真理との区別を一掃するローティにとって、知的、道徳的責任の本性とは、「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る」(Rorty 1991:41=1999:22)ということになる。なぜなら、われわれの信念と他の信念との対比は、いずれの仮説を真ならしめるものがあるかどうかという理論的な問いから、いずれの仮説を選択すべきかという実践的な問いへと変換することになるからである。このことは、チャールズ＝サンダース・パースが「悔い改めの可謬論」(Rorty 1991:41=1999:23)と呼ぶものに相当している。

こうして、ローティの考える科学とは、流動的な境界を持つさまざまな共同体であり、「人間の連帯の範」(Rorty 1991:39=1999:18)と位置づけられる。その共同体では、哲学的基礎、方法や認識論的地位に思い煩うことなく、特定の具体的業績(パラダイム)や独創性に言及することが多くなる。それゆえ科学者とは、同じ職業に就いている人びととの連帯感に依拠し、何かを正しく捉える人から、何かを新しくする人なのである。このような科学者の徳目は、「説得に信頼を寄せ、同僚の意見を尊重し、新たなデータや考えに関心を持ち、あるいはそれらを熱心に求める」習慣だけ(Rorty 1991:39=1999:17)となる。

(2) プラグマティズム

認識論的哲学の伝統は、「实在の正確な表象」としての真理概念のもと、实在(自然)を映し出す「鏡」としての精神(心)を非経験的な方法によって研究できるとする前提に基づいて、またあらゆる知識の基礎づけを、ある特権的な領域(言語)の分析を通じて、真理への接近を遂行しようとする言語哲学(言語論的転回)——实在と言語との結合という「パルメニデス⁵⁾的映像」——に見出している。だがローティにとっては、「ポスト分析的」英米哲学と「ポスト超越論的」独仏哲学が、「永遠に中立的な探求のマトリックス」という観念(世界の構造と同時発生的な理性の存在という観念)——世界と言語の等根源性——を共に拒絶するという潮流に従い、科学、道徳、芸術、政治などを理性の対極に立つ「想像力」——その知的突破口はメタファーの発明——に依拠するものとみなしている(Rorty 1979=1993:5-9)。それゆえ、あらゆる種類の言説活動をあるがままに任せるような、「鏡なき哲学(解釈学)」のポスト哲学的文化を目指している。解釈学とは精神科学の方法ではなく、「種の自己創造としての——際限のない自己の再定義の過程としての——人類の進歩」という見方(富田1999:iv)に基づいて、「人間の自己理解と自己陶冶の場」として提起されており、その役割は「会話」⁶⁾を媒介として「実りある不一致」を期待する活動である。そこでは、超越した特権的なテキストが否定されつつ、科学や宗教や芸術などのテキストへの限らない再解釈のプロセスが現出してくる。

このような文化においては、真理とは必ずしも収斂すべきではない自由な議論——哲学に対する民主主義の優位——の結果、ウィリアム・ジェームズ流に「われわれにとって信じる方がよりよいもの」(Rorty 1979:10=1993:29)であり、それゆえデューイ流に、知識とは信じるものが社会的に正当化されているもの(Rorty 1979:9=1993:27)で、科学とは予測と制御の目的に役立つ語彙を増殖させ、かつ有用な道具を与えるもの(富田1999:viii-ix)である。デイヴィッドソンが攻撃した、「図式(精神、意識、言語)と内容(感覚的与件、環境の影響、原子と真空)との二元論」から逃れる企てを「プラグマティズム」(室井・吉岡他1994:i)——別称

「左翼クーン主義」とか「新ほかし主義」(Rorty 1991:38=1999:9)——と呼ぶローティは、デューイが真理への意志(創造しようとする衝動)とそれに伴うオプティミズムを保持したまま、そこから超越論的前提——行動主義語〔Behaviores〕はく自然自身の言語〕だとする行動主義的な観念や、〈超越論的あるいは永遠なる主観〉としての人間という観念——を解放してやろうとする姿勢に共感している (Rorty 1982:206-7=1994:442)。また、プラトン主義——人間を時間と空間とを超越する側面をもつものと考え、そこに人間のすべての尊厳と哲学の存在理由とを求める立場——と実証主義——時間的・空間的に分節可能な世界だけがリアリティのすべてとする立場——との原理的対立も、実証主義者が真理を低級と高級とに区分させていることから、同一のプラトンの前提に基づいているとする。プラグマティズムは、実在との対応による第1級の真理と、信ずるに足るものとしての第2級の真理との間の区別を設けて、真理や実在への接近を競い合おうとするプラトンの衝動から身を引こうとするのである。つまり、「〈客観性への願望〉を〈連帯への願望〉に」(Rorty 1991:39=1999:17)置き換える。ただ真理が問題化されるのを拒絶するが、それに代わる新しい見解を持っているわけではない。それゆえ、プラグマティストであるローティは、表象作用という観念が虚妄で、実在への対応という真理概念も無意味であると考えることから、「啓蒙主義の生み出した〈科学的〉実証主義の文化にかわるものの方がより良いだろうということに賭けている」(Rorty 1982:xxxviii=1994:54)のである。

(3) 哲学の終焉

ローティは、リオタールとハバーマスのモデルネ論争を通して、「哲学の終焉」思想に向かう、等しく賞賛に値する別個の動機であるとみる。

ローティは、リオタールが称揚する「崇高なもの」の探究——現前不可能なものが存在するという事実を現前させようとする試み——を、強制されることなく花開いた市民文化の青い花の一つとみる。だが、リオタールのように、この欲求が満たされるとき、ある社会的目的に貢献していると捉えるべきではなく、むしろ、ハバーマスが語るように、社会的諸目的への貢献は、コミュニケーション的合意——文化を推進する生き生きとした力——という、諸々の関心を調和させる方法を見いだすことによって達成されるとする (Rorty 1984:42-3=1986:139)。なぜなら、「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棄て去り、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のみならず」(Rorty 1989:xv=2000:5)からである。それゆえ、リオタールのような左翼知識人たち⁷⁾の試みは、「知識人の特殊な欲求と彼の属する共同体の社会的欲求とを一致させようとする、見込みのない試み」(Rorty 1984:43=1986:139)なのである。

ローティは、リオタールによる崇高なものへの願望と、ハバーマスによるコミュニケーションや対話、社会的連帯などの美しい社会的調和への願望が、哲学的な伝統を終焉に至らしめるものとする。なぜなら、前者の願望は、自らが属する集団の言葉から手を切りたいと思わせるからであり、後者のそれは、「日常の些事の意味」(デューイ)から注意をそらし、メタ物語を用意しようとする試みを、無益な試みと思わせるからである。それゆえ、哲学的な伝統を、前者の「ポストモダニズム的な知的生活」を目指す人びと——自己創造の私的な自律への欲求に囚われた歴史主義者——は失敗とみ、後者の「ポストモダニズム的な社会生活」を目指す人びと——より公正で自由な共同体への欲求に囚われた歴史主義者——は道草とみる (Rorty 1984:43=1986:139-40)。

このような、ローティによる「哲学の終焉」思想とは、近代以降の「認識論的」・「基礎づけ主義的」哲学への批判という形を取りつつも、他方で西洋民主主義の社会的希望を守り育てるもの (富田 1986:141) となっている。

おわりに

ローティは、リオタール／ハバーマスの論点を、科学、社会思想、近代の原理から捉え、自らの主張を絡ませることで、モデルネ論争を整理している。科学はリベラルな社会思想に、リベラルな社会思想は近代の原理に、さらに近代の原理は歴史性に基づくことを示唆している。このような人間の生の存在様式から考察しようとする態度は、歴史主義に通じるものである。すなわち、歴史的状況が支配する人間の生の存在様式においては、希望を人類の未来に託しながら、最善の社会形態を追究するためには、そのつどの限定否定という文脈依存的で批判的な機能形態に基づく必要を説いている。

このような手続きの正当化への努力のみが支配的な文化は、弱い合理性（市民的教養性）による間主観的合意（強制によらない合意）が支配的なポスト哲学的文化であり、客観的真理の要件を間主観的合意に置換することで、弱い合理性に基づく解釈学的・プラグマティズム的志向性をもつ。このような志向性は、ローティにとって、予測と制御の目的に役立つ語彙を増殖させ、かつ有用な道具を与える実証的性格の科学も例外ではない。

ローティにおけるポストモダンを、社会学的な視角から概観すれば、「ポスト分析的」英米哲学と「ポスト超越論的」独仏哲学による、「永遠に中立的な探究のマトリックス」という観念の拒絶、「実在への対応」（実在の正確な表象）としての真理概念の拒絶、歴史主義に基づく歴史的な偶然性のうちにある人間の生の存在様式への言及、社会科学における「弱い合理性（＝寛容）」のリアリティ、という点において評価できると思われる。それゆえ、ローティが単なるポストモダニストではないことが明らかである。

〔註〕

- 1) 同様の立場にある M. フェザーストンは、ポストモダン社会学の促進より、むしろ、ポストモダニズムとポストモダニティとを相対化する役割としてのグローバルポストモダンという概念を通して、ポストモダン文化の社会学を提唱している。
- 2) ヘッセは、「データは理論から切り離せない、データの表現には理論的カテゴリーが浸透している、理論科学の言語から隠喩や形式化できない要素を除去することはできない、科学の論理は、データを理論で訂正し、理論をデータで訂正するという、解釈、再解釈、自己訂正の循環過程である」(Hesse 1980 : 173=1986 : 248) と考えている。
- 3) ハバーマスは、「もし、われわれが、議論における参加者の逡巡的態度をすでに学んでいるのでないとしたら、つまり、特殊な局地的文脈での局地的合意を超えたところを指し示すような妥当性要求を提起することが、第1人称の観点から何を意味するかがすでに学ばれているのではないとしたら、われわれはわれわれが第3人称の観点から論証行為として記述するものの意味を、理解することすらできないであろう。この能力だけが、われわれの臆見に、確信の性格を与えるのである」(Habermas 1984 : 231) と述べている。
- 4) ローティは、「それはむしろ、われわれが真理と権力は分離可能であると考えようになったのは、ただ、デカルトがわれわれに与えた誤った導き（と、その結果として現われる、カントにおいて〈主観性の哲学〉を生み出したところの、科学理論の過大評価）によってである、ということをも認めることであろう。したがってわれわれは、〈知は力なり〉というベーコンの格率を、なお一層真剣に受け止めることができるであろう」(Rorty 1984 : 42=1986 : 138) と述べている。
- 5) ギリシャ哲学エレア派の開祖。「有」（有るもの）——不生不滅、不動、永遠で、充実せるもの——のみが有り、「非有」（有らぬもの）——多数も生成消滅も運動も空虚も——は有らず、思考されずという立場（矛盾

律固守の立場)。

- 6) 「会話 conversation」は言語的实践を通じての共生を意味し、その継続自体が目的であるのに対し、「対話 dialogue」は、二つのロゴスが意見を闘わせながら、弁証法的に統一され、唯一の真理へと到達するための方法である。
- 7) ローティは、左翼の人たちは、制度を吸収した邪悪な権力によって、人が使用されることを避けるために、諸規則や諸実践、諸制度を回避する使命がある、という考えに固執しているとし、それゆえ、左翼主義は、必然的に合意とコミュニケーションの価値を減じているとみる。

[文献]

- Blumenberg, Hans, 1983, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press.
(=1998, 斎藤義彦訳『近代の正統性——近代化と自己主張』法政大学出版局。)
- Davidson, Donald, 1973-74, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47: 5-20.
- Featherstone, Mike, 1991, *Consumer Culture & Postmodernism*; SAGE Publications. (= [1999]2003, 川崎賢一・小川葉子・池田緑訳『消費文化とポストモダニズム 上巻』恒星社厚星閣。)
- , 1991, *Consumer Culture & Postmodernism*; SAGE Publications. (= [1999]2003, 川崎賢一・小川葉子・池田緑訳『消費文化とポストモダニズム 下巻』恒星社厚星閣。)
- Geuss, Raymond, 1982, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen, 1984, "Questions and Counterquestions" in *Praxis International: a Philosophical journal*, 4 (3): 229-249.
- , 1985a, *Der Philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
(= [1990]1999, 三島憲一訳『近代の哲学的ディスクルス I』岩波書店。)
- , 1985b, *Der Philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
(= [1990]1999, 三島憲一訳『近代の哲学的ディスクルス II』岩波書店。)
- Hesse, Mary, 1980, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, The Harvester Press Ltd. (=1986, 村上・横山・鬼頭・井山訳『知の革命と再構成』サイエンス社。)
- Liotard, Jean-François, 1979, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Editions de Minuit. [=1984, *The postmodern condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis.] (=1986, 小林康夫訳『ポストモダンの条件』水声社。)
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press. (=1993, 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書。)
- , 1982, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press. (= [1985]1994, 室井・吉岡・加藤・浜・宥訳『哲学の脱構築』御茶の水書房。)
- , 1984, "Habermas and Lyotard on Postmodernity," in *Praxis International: a philosophical journal*, 4 (1): 32-44. (=1986, 富田恭彦訳「ポストモダンについて」『思想』岩波書店, 744: 126-143.)
- , 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, 1*, Cambridge University Press.
(= [1988]1999, 富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』岩波書店。)
- , 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. (=2000, 齋藤・山岡・大川訳『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店。)

The Postmodern in R.Rorty

Taketsugu Matsumori

Because I want to weave properly the web of beliefs of the people concerned with sociology, I took up Rorty's thought.

As the first step to take the characteristics of Rorty's postmodernism, I put *Moderne controversy* and *deconstruction of philosophy* into the question in this paper.

I took notice of Rorty's dialectical consideration about the controversy of Habermas with Lyotard in the former and Rorty's fundamental standpoint based on the post-philosophical culture according to the end of philosophy in the latter. I defined through above-mentioned both terms that Rorty was not one of the mere postmodernists.

For Rorty evidently shows the reality that social sciences are based on the "weaker" conception of rationality.