



未完の論争 : ハバーマス=ルーマン論争とモダニ テイ

三上, 剛史

(Citation)

国際文化学研究 : 神戸大学国際文化学部紀要, 19:45-73

(Issue Date)

2003-03

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81001262>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81001262>



未完の論争

ーハバーマス＝ルーマン論争とモダニティー

三上 剛史

本稿の目的は「ハバーマス＝ルーマン論争」が社会学史において占める位置を確認し、近代社会学の成り立ちと変遷ならびにその行方についての予備的考察を、いわばハバーマス＝ルーマン論争に託す形で行おうとするものである。これはハバーマスとルーマンについての比較研究ではない。そうではなく、ハバーマスとルーマンのように語ることがどのような社会学的意味を持っているかを問うことである。〈ハバーマス「と」ルーマン〉という形で対照的に論じられることにどのような学説史的意義があるのかを問おうとするものである。

これまでの「論争」研究の多くは、結局のところハバーマスかルーマンかのいずれか一方の立場に立って他方を批判するという従属的研究でしかない。そのような姿勢は、大なり小なりハバーマスやルーマンの追随者かもしくは批判者になることである。しかしそれは極めて一面的であり、また学史的展望に欠けるものでもある。

ここでしようとしているのはハバーマスとルーマンのいずれかを支持することではないし、ハバーマス＝ルーマン論争を解決することでも、また超えることでもない。両者の判定をし、彼らと同じ土俵の上で新しい理論を提示することが目的なのではなく、両者を含めた社会学の諸理論形成を学史的に再構成することが本稿の目指すところである。

ハバーマス、ルーマン共に「論争」後は独自の路線にそって理論的展開を進めており、どちらかという「論争」は両者の相違点を際立たせるための一契機としての役割を割り振られてしまっている。そのせいもあって、この論争自体を巨視的観点から分かり易く総括した研究はほとんどないと言ってよい。筆者自身もハバーマス・ルーマン・ポストモダニズムという三角形を

念頭に置いた上で、ハバーマス、ルーマン、ポスト構造主義の通底項に言及してきたが（三上，1993，2000など）、「論争」それ自体の中身をそのような観点から整理するという仕事は怠っていた。

既に多くの論者によって言及された議論であるが、ルーマンが他界しハバーマスもまた完成期を迎えた今の段階で、19世紀から20世紀にかけての社会学の存立基盤となっていた土壌を再確認し、今後の社会学の新たなステップを構想するためにも、ここでの作業は重要な一里塚となるはずである。

論争の成り行きをやや詳しく検討する中で、われわれは「主体」「人間」「意味」「合理性」「構造」などの、近代社会学にとって前提となっていた諸概念が変容あるいは廃棄され、社会学的構想が被らざるを得ない理論的転換を確認することができるであろう。それは「論争」およびそれに続く両者の研究位相において、ハバーマスとルーマンが、「意味」と「主体」を巡るウェーバーの問題領域をどのように乗り越えようとしたかを示すことでもある。そしてそのことはまた、「ハバーマス＝ルーマン論争」と呼ばれているものの学史的意味を、ドイツ社会学におけるポスト構造主義的離陸として捉えることでもある。

どちらかと言うと哲学的で、社会学にとっては瑣末的議論に終始したという印象が強いこの論争は、近代社会学の前提がゆっくりと崩れ落ちてゆくプロセスの一つでもあった。近代諸科学の前提が、フランスのポスト構造主義のような思想の言葉によってではなく、社会学の言葉によって問い直され、社会学的構想の新局面が息づく場として、この論争を辿っておくことの意義は大きい。

1. 「意味」と「主体」を巡る論争

よく知られているように、いわゆる「ハバーマス＝ルーマン論争」は1968年のドイツ社会学会大会（於：フランクフルト）でのルーマンとハバーマスの論争に端を発する（後に『社会の理論か社会学か』（1971）としてまとめられた）批判理論とシステム理論の対立である。

戦後ドイツ社会科学における重大論争の一つとして、「アドルノ＝ポPPER論争」（後にアドルノの後継者であるハバーマスとポPPERの後継者であるH・アルバートも参加し、『実証主義論争』として知られているもの）と共にしばしば論及される話題ではある。だが、ハバーマスとルーマンの論争自体には結論は出されておらず、幾つかの紹介は成されたが社会学というよりも哲学的であり、トリビュアルで込み入った議論であるという印象も手伝って、論争全体の整理はつけられないままである。

比較的早い時期に日本で論争を紹介したものとしては山口（1980）、長岡（1981）などが知られているが、そもそもこれは「論争」であったのだろうか。ルーマンには論争の構えはない。どちらかというとなハバーマスから一方的に仕掛けた議論であり、ルーマン的なものをハバーマスが自らのものとして批判的に摂取するための通過儀礼であったようにも見える。

実際、後に示すように、見方によっては二人の立場はそれほど異なったものではない。むしろ現代ドイツ社会学が「脱構築」される過程で、同じ軌跡を辿る二人の理論が「双子」の理論として対を形成しつつ一緒に移動して行ったとも言える。このような「双子の理論」的關係は、彼らの先行者であるT・アドルノとK・マンハイムの関係にもあった¹¹⁾。

ハバーマスとルーマンは、その後は直接に向き合うこともなく各々に独自の路線を歩み、「批判理論対システム理論」という印象的構図だけが独り歩きしてゆく。

論争はまずルーマンが独自のシステム理論的図式を提示し、これをハバーマスが批判し、ルーマンが反批判するという形で進行する。ここでは込み入った論争の全体を追うことはできないし、また、それ自体を詳しく説明することに大きなエネルギーを費やすことは生産的ではない。

だが、単純な「ハバーマス対ルーマン」という図式を脱する意味でも、また、何故に両者が論争せねばならなかったのかを明らかにするためにも、あるいはルーマンの新しさがどこにあるのかを確認するためにも、細部に亘る論者が読みづらいものであることを覚悟した上で、やや詳しく両者の主張と

その相違点を確認しておきたい^②。

(1) 機能構造主義

ルーマンの図式は「等価機能主義」と「システム合理性」に要約することができる。ルーマンは一定の構造を持ったシステムを前提とする「構造機能主義」を批判し、「構造」よりも「機能」にプライオリティーを与える。それゆえ構造が先にあるのではなく、構造形成自体が「複雑性の縮減」という問題解決（＝合理化）のための可能な戦略の一つに過ぎないものとされる。システムが特定の構造や目的を持つことは、それ自体が機能主義的観点からの分析の対象となるのであって、システムの構造や目的から入るのは不適切であることになる。

「等価機能主義」におけるルーマンの「機能」(Funktion) 概念は、因果論的機能主義とパーソンズの構造機能主義を批判する意味で独特の規定が成されている。「機能」は特定の目的に向けた<原因と結果>の関係を示す概念ではないとして、因果論的機能主義が批判される。また、構造機能主義に対しては、「機能」は所与のシステム（与えられた構造）が存立していくための条件を示すだけの概念ではないと反論される。

因果論的・構造機能主義的機能概念に対抗して、より一般的で包括的な定義を下すならば、「機能」とは様々な等価的に交換可能な表象を「一つの共通性の下に組織化する」意味的図式であるということになる。

「機能は原因となるべき作用ではなく、むしろ等価の諸作用の比較範囲を組織化する規則的意味図式である。機能は様々な可能性を一つのまとまりのある観点の下に捉えることができる特別な観点を示している。個々の作用は具体的な事象としては比較できないほどに多様であるが、この視角においては、個々の作用は等価的で相互に交換可能で代替できるものとして現れる」(Luhmann, 1970a, S.14)。

例えば、マリノフスキーが「儀式」の機能を「情緒的に困難な状況を軽減する適応」と明確に規定するならば、「嘆き」「怒り」「ユーモア」などの他

の行為可能性が一つの抽象的な視点に関係づけられて、それらの他の行動が儀式と機能的に等価な関係の中に現れることになる。

とは言うものの、「機能」という言葉が持っている一般的意味が失われる訳ではない。その点では、ルーマンの機能概念は広い意味でのシステムの自己組織化に貢献する「区別を作り出すことによって内外の差異を安定化させる」働きをも指している。ちなみにルーマンの定義では、「差異」(Differenz)は観察された相違を表し、「区別」(Unterschied)はシステムの操作による差異の創出を意味している⁹⁾。また、等価機能主義の下では「構造」という概念も所与の静的システムを示すのではなく、「選択可能性範囲の限定」として再定義され、構造は「期待(予期)の構造」として、選択可能性のレポトリーを示し、負担軽減効果をもたらすものとなる。

特定の構造や目的があってそれに寄与することが機能なのではなく、機能という概念は、様々な等価的代替項の等価性(Äquivalenz)を判定する図式としてある。機能は等価の諸作用の範囲を組織化する規則的意味図式として捉え直されるべきであり、「様々な問題解決の等価性を判定するための視点」である。

つまり、我々は機能に着目することによって、実際に生じた行為や組織を、機能的に等価な、可能な幾つかの項目から選択されたものとして理解するのであって、社会関係が単純な因果関係で成り立っているのではない点を重要視することになる。それゆえルーマンの立場は構造よりも機能を優先する「機能構造主義」となる。

(2) 意味と合理性

同じようにして、「意味」(Sinn)と合理性の概念もまた変更される。ルーマンにとって「意味」とは「体験加工の形式」であり、「主観的に思念された意味」(M・ウェーバー)として行為者に帰属するのではない。ウェーバー以来の行為論の伝統に反して、意味概念と主体概念は分離させられている。これまでの行為論では、行為主体の意味づけに基づいて「目的合理的行為」

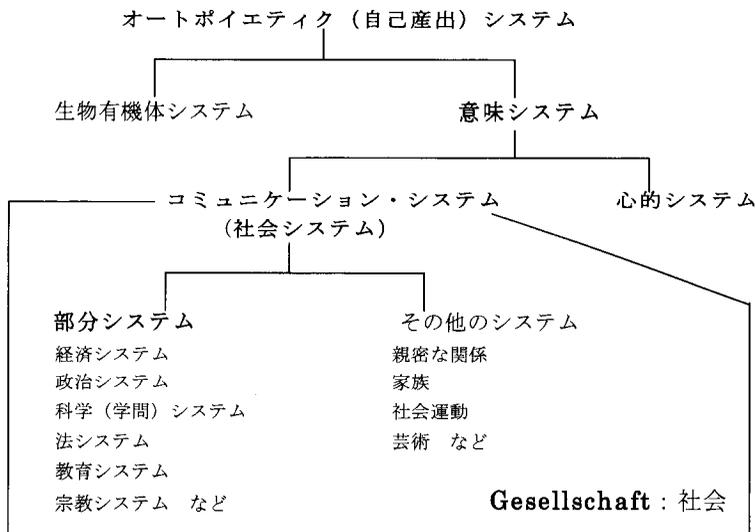
などの社会的行為が可能となっており、意味と行為主体とは切り離すことのできない概念であった。

ところがルーマンの場合には「主観的に思念する」行為主体による意味づけの内容は重要でなく、意味は「区別」を作り出し、環境の複雑性を縮減する際の形式となる。ハバーマスからすればいかなる意味内容に基づいて主体が行為を実践するかが問題であるから、ルーマンの試みは意味を単なる形式に格下げしてしまうものとして映る。ルーマンによれば「意味概念は主観的・超越論的形而上学によって準備されたが、……この伝統は社会学にとっては承認しがたい思考前提を含んでいる。……超越論的伝統は意味概念の解明を主観（Subjekt）との関連において追究し、意味を主観的志向性によって定義した」（Habermas/Luhmann, 1971：以下TGSと略記, S.26）。

こうして主観哲学は「唯一の自我」（ein einziges Ich）を生み出すのであるが、システム理論にとっては「意味概念が第一次的であり、それは主観概念に準拠せずに規定することができる。なぜならば、主観は意味的に構成された同一性として、既に意味概念を前提としているからである」（*ibid.*, S. 28）。

そこでルーマンは意味を構成するシステムが前提にあることを明かにすべきであるとし、このようなシステムとして社会システムと心的システムがあることを示す（論争の時点ではまだオートポイエシスの概念は出ていないが、後年の仕事を先取りしてルーマンのシステム・イメージを示すと以下のようにになっている〔図1〕：Krause, 1996, S.20の図を参考にして再構成したもの）。

ルーマンにおいては、個々人の意識システム（ルーマンはこれを「心的システム」と呼ぶ）であれ、組織であれ、経済や法や政治などの機能システムであれ、諸々の「システム」は「意味」を媒介として「世界」の複雑性を縮減し、区別を作り出すことによって、「内外の差異の安定化を通して自己維持する」構成的主体となる。ルーマンが目指すのは意味という形式を用いたコミュニケーションの生起と継続によるシステム形成の解明であり、これは



〔図 1〕

ハバーマスが言うような「意味」の内容や同一性とは関わりなく進行するものとして提示されている。

それゆえ合理性の概念もまた「意味」とは直接に関係しないものとなる。ハバーマスにとっては言語的コミュニケーションに担われる意味内容の合理性こそが問題なのであるが、ルーマンにおいては合理性とは何よりも「複雑性」(Komplexität)の縮減であり⁴⁾、複雑性の縮減を通してシステムが問題解決を遂行することを「システム合理性」(Systemrationalität)と呼ぶ(Horster, 1997, S.20f.)。そしてその主体はシステムである。ここには「意味」と「システム」ならびに「合理性」についての、これまでの社会学とは異なった考え方が存在する。そしてハバーマスが批判するのも正にその基本的前提である。

2. 批判と反論

ハバーマスの批判はルーマンが提出したいくつかのキー概念に対して向けられ、①世界の問題、②意味の問題、③体験と行為の問題、④実践の問題、

などに分けられる。主な論点を簡潔に要約すると以下ようになる（批判と反論は各々六つのテーマに沿ってなされているが、本稿では簡潔な要約を目指して、異なった整理の仕方をしている）。

（1）社会テクノロジー批判

①あらゆる現実には既に解釈された現実であるからルーマンの言うような、複雑性縮減の対象となるような「世界」（Welt）そのものなど無く、従って彼のシステム理論は自然科学にしか適用できない。つまり、研究対象に適用する方法論において「カテゴリーの誤謬」を犯している。

②「意味」は単なる体験加工の形式ではなく、間主観的に分有された意味の同一性であり、その妥当性（認知的真理性、実践的正当性など）は「討議」（Diskurs）によって担保され基礎づけられねばならない。

③ルーマンは「体験」（認知的働き）と「行為」（実践的働き）とを機能的に等価な縮減様式とみなし、異なる二つの行為のタイプ〈道具的行為／コミュニケーション的行為〉が体験のタイプ〈感覚的経験／コミュニケーション的経験〉を規定している点を看過している。「明らかにルーマンは、体験や経験を認知的働きの側に置き、行為を実践の側に置くという、伝統的な哲学的予断に従っている」（TGS, S.205）。

だが「経験的世界の構成という観点に立つとき、我々は二つの対象領域〈物・出来事の領域／人物・言説の領域〉を区別する。そこには、異なった経験の様態〈感覚的経験／コミュニケーション的経験〉と、二つの異なった経験的言語の形式〈物理的言語／志向的言語〉、ならびに二つのタイプの行為〈道具的行為／コミュニケーション的行為〉がそれぞれ配置される。……我々は道具的に、あるいはコミュニケーション的に行為するときに対象についての経験をするのである。」（TGS, S.212ff.）。

ルーマンにおいては、環境（周界：Umwelt）を選択的に体験する意識プロセスとしての「体験」も、選択的過程として結果的に生ずる「行為」も、共に意味図式を用いて過剰な選択可能性の複雑性を縮減するという点では機

能的に等価である。だが、経験的情報に依拠した行為と規範に方向づけられた行為とを区別するハバーマスから見れば、両者を等価とすることは認めがたい。

感覚的経験と技術的合理性に基づいた成果志向的・目的論的行為と、コミュニケーション的経験とコミュニケーション的合理性に基づいた了解達成志向的なコミュニケーション的行為とは峻別されねばならない。

④それゆえシステム理論は道具的合理性に依拠した手段的・目的論的行為しか扱うことができず、テクノロジーと実践の差を問題化することができない。その結果、技術的な社会サイバネティクスに転落しないための予防手段がなく、支配正当化機能を担うことになる。

ハバーマスの一連の仕事についての要約は後にアドルノ、ホルクハイマーらに関係づけても行うが、このような形でのルーマン批判がなされねばならない事情を知るためにも、ここで、彼が初期の『認識と関心』（1968）以降、『後期資本主義における正当化の諸問題』（1973）、『コミュニケーション的行為の理論』（1981）を経て後期の『事実性と妥当』（1992）に至るまでの中期の活動で目指していたことを簡単にまとめておく必要があるだろう。

ハバーマスの図式は次のようなものである。前近代社会の統合基盤であった神話的世界と宗教的世界の解体に伴い、生活世界の構成要素である〈文化・社会・人格〉の融合が崩壊し、それぞれに異なった妥当性要求〈真理性・正当性・誠実性〉を掲げて分化する。

これに連動して、生活世界の再生産過程が専門化し、〈文化伝承・社会統合・社会化〉を担当する専門家群が形成される。ハバーマスはこれをシステムの複雑性増大に対応した生活世界の合理化として一旦は肯定するが、全体的統合の解体によってもたらされた妥当性の専門化と、それによる公共性形成の困難、ならびに生活世界の具体的文脈から切り離された専門知の形式性が問題となる。

中でも問題なのは貨幣と権力という制御メディアの拡大である。これらは分断された社会統合の間隙に侵入する。本来、生活世界は人と人との呼応関

係に基づく世界であるから、そこでのシンボリック再生産は物質的再生産の論理に侵されてはならない。ところが、貨幣と権力はその時空超越的機能と効率性によって、分断されたコミュニケーションに侵入してくる。

そこから帰結する権力と貨幣の専横を危惧するハバーマスは、もはや「聖なるもの」の力では正当性を調達できない以上、社会的コミュニケーションによって討議を通じてそれを達成するしかないとする⁹⁾。システムによる生活世界の「植民地化」に抵抗して、いかにしてコミュニケーション的に合理化された生活世界を再構成し、文化的再生産（知識の伝承・刷新）と社会統合（統合・連帯）および社会化（アイデンティティ形成）達成するかが課題となる。

（2）批判理論への批判

これに対するルーマンの反論もまた、①世界の複雑性、②意味、③討議、④主体、⑤テクノロジー、⑥イデオロギーなどの諸テーマに沿ってなされる。

①ハバーマスの指摘するように、「世界」は恒にシステムと相関的なものであるが、「世界問題がシステムに依存するということは、それが特定のシステムやシステム構造に依存することを意味していない」（TGS, S.299）。世界の複雑性はどのシステムとも独立に、いずれの特定のシステム構造とも無関係に把握される。

この頃のルーマンは「世界」をやや具象化して捉えており、正にその点をハバーマスも批判しているのであるが、後に自己言及を強調するようになると、「世界」のシステム相関性はいっそう明瞭化され、〈システム／環境（周界）〉図式を用いた構成主義的観点に立って、あえて「相対主義」的視点を保持しようとする¹⁰⁾。

②意味構成は間主観的な意味の同一性（妥当要求の基礎づけ）に依拠するのではなく、その逆である。基礎づけの試み自体が意味を前提としている。「妥当性」（認知的真理性、実践的正当性など）とは不確定性の遮断、すなわち複雑性の縮減を意味するが、これはハバーマスが言うような意味での「理

性」に基づくものではない。

コミュニケーションの生成そのものは不確定性によって成立しており、既に述べたように、コミュニケーション空間としてのシステムはシステム合理性に基づいて複雑性の縮減を遂行している。その事実とコミュニケーション内容の〈受容／拒否〉とは別の次元に属する問題である。ハバーマスはコミュニケーションによる意味的同一性と合理性保持としての「妥当性」にこだわり、それを保証するものとしての討議と合意を重視するが、コミュニケーション・システムそのものは受容と合意によって成り立っているのではなく、ハバーマスは二つの次元をきちんと区別していない。

③「討議」というコミュニケーション空間もまた一つの特異な社会システムに過ぎないのであり、かつ、言語は真偽に対して無差別であって真理を語ることも虚偽を語ることも可能であるから、ハバーマスのように言語による討議を特権化することはできない⁽⁷⁾。

④ハバーマスの「主体」(Subjekt)は真理能力を有した基礎づけの潜勢態としてあるが、ルーマンから見ればそれは「時代遅れになった主体概念である」。「ハバーマスは主体を、前もって先行する間主観性のような、真理能力のある基礎づけのポテンシャルとして見ている。彼にとって人間の主体性は、間主観的コミュニケーションにおいて理性的基礎を主張し、このような基礎やその反証を受け入れる可能性にある。だがそれによって彼がかろうじて手に入れるのは、やたらに深遠に見積もられた主体概念を前提とした、一つの派生的観点にすぎない—時代制約的でとくに古臭くなったものであるように私には思えるのだが—」(TGS, S.326)。

ハバーマスは人間の主体性というものを、間主観的コミュニケーションの中で理性的基礎を主張し得る可能性に見ているが、ルーマンは「理性の肩書き付きの、ヨーロッパ的人間性の伝来の要請」を拒否し、「不確定な諸選択の帰属点」として主体を捉えている。

そもそも⑤世界とシステムとの関係を実現する機能という観点から見た場合、実践(プラクシス)と技術(テクノロジー)とは原理的に分離不能であ

る。ハバーマスは技術的行為と実践的行為を区別し、両者を区別しないシステム論においては、真理と正当性の概念がシステム維持という観点からしか判定されないと批判している。しかしルーマンによれば、例えば「真理」もまた既にコミュニケーション・メディアとして技術化されている。「真理」は命題の真偽を区別するためのメディアであって、メディアとしての真理自体に内容がある訳ではない。ルーマンの場合、「真理」もまた「貨幣」と同じような仕方でメディアとしての機能的側面が考慮される。

⑥ハバーマスは<機能—縮減—存立—安定性—支配>という、概念の粗い結びつきに依拠しており、機能主義的な複雑性縮減は既存社会の存立と安定化のみに寄与し、従って現実の支配構造を支えるのみであるという単純化された図式に則っている。しかしながら、これは社会理論の不確かさを、単純化によって政治的対立へと翻訳するものである。

(3) 批判理論とシステム理論

論争そのものには決着がつけられないままであるから、ここではその内容にこれ以上は立ち入らないが、「批判理論対システム理論」という対立構図はそれ以後もずっと持ち越されてゆく。この論争を経由してハバーマスはルーマンからその評価すべき諸点を摂取し、「ハバーマスはルーマンとどこが違うのか」と評されることさえあるが、システム理論への不信という基本的構えは変わらない。

「意味の仲介による選択によってのみ、システムは世界を構成することができ、またこの意味で主体たり得るのである」(Luhmann, 1970, S.116)、あるいは「システム理論は主体概念を自己言及的システムの概念で置きかえるのである」(Luhmann, 1984, S.51) というルーマンの基本的立場に対して、ハバーマスはルーマンにおいては「主観中心的理性はシステム合理性に取って代えられる」(Habermas, 1985, S.444) とし、特権的地位を喪失した超越論的主観の世界構成能力が、意味的に自己言及するシステムの能力として再概念化されていると批判している。

ハバーマスにとってのここでのルーマンの位置づけは、主観哲学と理性批判の融合である。コミュニケーション的合理性に立とうとするハバーマスから見ると、ルーマンには依然として「主観哲学の名残」があり、自己言及的主観の置き換えである自己言及的システムは、「真理と幻想の意味的差異を喪失した主体」としてニーチェ的な理性批判・否定に与するものとみなされている。

「ルーマンは生物学で実証されたサイバネティクスの基本概念と一般的システム理論を用いて、カントとニーチェの認識を独特の仕方で結びつけている。世界を構成する超越論的主観の働きは、その特権的地位を失い、経験的主体のレベルに引き下げられる。そして、意味的に自己言及し、自らの環境を内的に表象することができるシステムの能力に再概念化される。生を高揚させる主体の自己保存能力が持つ虚構産出能力は、真理と幻想との区別を喪失して、環境の複雑性を克服し、意味を用いて固有の複雑性を増大させるシステムの存立保証へと再概念化される」(TGS, S.411)。

ルーマンは80年代以降にオートポイエシス論を唱え、システムの自己言及と自己産出を強調するようになるが、その基本的姿勢が変化した訳ではない。ただ、70年代までは、意味システムとしての社会システムが複雑性の縮減によって同一性を維持・更新する営みを記述することに専念しており、その点では「現象学的」システム理論を展開していた時期でもある。

ルーマン自身も述べているように、「論争」当時のルーマンはシステムを「現象学的」に見ており、そこに必然的に「意味」や「世界」「主体」等の用語が登場しその内容が再規定されるのである。そこには確かに、ハバーマスが指摘するような意味でのシステムの現象学的<格上げ>を強く印象づける傾向がある。それゆえ、「意味」「世界」「主体」「システム」等の諸概念についてのハバーマスの批判と警戒もある程度は妥当なものであったと言える。「しかしながら、公平にみて、主体哲学に近いのは、ルーマンではなくハバーマスというべきであろう」(佐藤, 1997, 18頁)という印象もまた一般的なものとしてある。

当然のことながら、「主観哲学」を批判して間主観性に基づいたコミュニケーション論的展開を図ろうとするハバーマスにとっては、新たな論敵が出現したことになる。コミュニケーション・モデルによって理性批判を継続しようとするハバーマスにとって、「主観哲学」の残滓でありかつ「技術的な社会サイバネティクス」による「支配正当化」機能を担った「保守主義」的なルーマンは批判しておかねばならぬ論敵であった。

だが、80年代に入ってルーマンがオートポイエシスなどの新しい概念を摂取し、次第に現象学的な用語を頻用しなくてもよくなり、また一方のハバーマスもシステム論的発想に馴染んでむしろ積極的にその利点を摂取するようになると、「論争」を牽引していた「現象学的」問題意識、すなわち〈意味と主体〉を巡る議論の負担が軽減されて、この点での両者の相違点は不明瞭化してゆかざるを得なくなる。

3. ドイツ社会学におけるポスト構造主義的離陸

ハバーマスとルーマンは幾つかの点で類似しており、部分的にはお互いの理論的積極性を認め合っていたが、「論争」当時には相違点が強調され、またそれを引き継ぐ人々もハバーマス派とルーマン派に分かれることで自身の特徴を際立たせようとしていた。

だが70年代から80年代にかけて、ハバーマスがルーマンとの論争を媒介として自説を確立してゆく過程で、どちらかというとならハバーマスがルーマン的システム理論に歩み寄るような形で、例えば双方が共に「ネオ機能主義者」であるとみなされこともあるほどに、両者の一致点が次第に明瞭化してくる。それは「脱主体」「脱構造」「理性批判」の三点にまとめることができよう。

(1) 「人間」と社会システム

最大的一致点は「脱主体」（正確には「脱主観」あるいは「脱個人主体」）である。よりハバーマスに引きつけた言い方をすれば「意味の間主観的構成」ということになるだろう。ハバーマスはコミュニケーション概念によって

「主観主義」を超え、意味の間主観的妥当性を語ることが可能になると考える。先にも述べたように、ハバーマスにとって「意味」とは間主観的に分有された意味の同一性であり、意味連関の妥当性は討議において基礎づけられる。それは自由・平等な複数の主体による討議において反省と変革の対象となるのであって、意味は妥当性によって担保されねばならない。

だがルーマンは間主観性 (Intersubjektivität) という表現を好まない。ルーマンは基礎づけの問いと試み自体が意味を前提としているとみなし、コミュニケーションが存在するという事実と、その内容が受容／拒否されることとは別であるとする。

一般に社会学においては、行為と意味とは分かちがたい概念であり、ハバーマスもまたそのウェーバー的前提に立っているのであるが、ルーマンは従来の行為論的アプローチを批判し、行為論の意味概念では、行為者によって思念された地平を超越する地平を考察することができないとする。「社会システムは期待によってコントロールされた行為⁹から成り立っているのであり、人間から成り立っているのではない」(Luhmann, 1970, S.45)。社会システムは外化されたコミュニケーションや行為の非任意性によって成立しているのであり、行為者の意図や動機とは重ならない。あるいはE・ゴフマンに倣って「人々が他者の居合わせる所に現れるやいなや…共通の状況の規定が生じ、…もはや任意に行動することはできないのである」と言うこともできよう (ebd. S.45)。

ルーマンの特徴は社会と人間を鋭く峻別する点にある。伝統的 sociology においては、社会は人間から構成されていると考えられてきたが、人間は社会の環境であって、しかも一つのシステムを形成してはいない。確かに社会システムには人間の生体的活動が前提となっているし、ごく単純に考えれば、人間の行為は社会システムのいわば「建築用材」として、社会と人間との交差を形作っている。だが「人間」(Mensch) は単一のシステムではなく心的システムと生体システム (より詳細に見れば、有機体システム、免疫システム等々) から成っており、心的システムと生体システムは別々の閉じた自己

産出的システムである。

ルーマンにとって、より重要なのは共に意味を用いるシステムである社会システムと心的システムの閉鎖的自律性である。コミュニケーションによって成り立つ社会システムと、思考の連続としての意識によって成り立つ心的システムは、「パターン認識」や言葉などの全てにおいて接続し合っており、相互に浸透しているが、あくまでも別々のシステムなのである。「コミュニケーションがコミュニケーションするのであり、思考がコミュニケーションを行うのではない」。意識は思考するが、コミュニケーションはしない。つまり、社会的なものと心的なものは別個であり、社会的なものは心的なものによっては説明されない。同様に、有機的なものは有機的に、物理的なものは物理的なものによってしか説明されないのである。

G・クニールとA・ナセヒはここからルーマンとデュルケームの類似性を引き出し、社会的なものを社会的なものによって説明しようとするデュルケームの態度は、当時の哲学と社会学が人間中心の概念と意識哲学に立脚していた点から見ると、唯一ルーマンと共通の志向性を持っていたと言う(Kneer/Nassehi, 1993, S.73f.)。しかしながら、ルーマンとデュルケームをこのような形で並列的に見るのは適当ではない。デュルケーム的な道徳主義とルーマンとの対立という契機を見失うと、両者の「社会的なもの」を同質的に捉えてしまうことになる。

個人を捉えるための概念として、社会的には各人に対する諸期待を束ねるためにパーソナリティ (Personalität) という概念が必用とされるのであるが、個々のパーソナリティからは区別された、期待連関の同一性を確認する抽象的視点として「役割」がある。それゆえ、ルーマンは「人間」(Mensch) と「パーソン」(Person: 人物・人格) とを使い分け、社会システムと諸個人の間を関係を考える際にはパーソンという表現を用い、これに役割や期待の複合という意味を与えている。

パーソンとは、ルーマンの表現を用いれば、観察された心的システムである。これに対して、人間という言葉は「規範や価値についての人間主義的

(humanistisch) 伝統」と結びついた概念であり、社会システム理論はこのような考え方とは一線を画さなければならない (Luhmann, 1984, S.286)。

それゆえルーマンに従えば、これまでの社会学は「人間」主体という用語によって、不当に社会学を人間主義化してきたと行うことができよう。ルーマンの社会システム理論はコミュニケーションによってシステムが形成されるとするものであるから、人間は社会システムの環境(周界)に属する。社会は人間から成り立っているのではなく、コミュニケーションによって成り立っている。社会の中に「人間」が現れることはないし、「人間」がコミュニケーションすることもない。諸個人の意識システムは言語などのコミュニケーション・メディアを用いてコミュニケーションしているのだが、より正確に言うならば、意識システム相互の間に直接のコンタクトは存在しない。

われわれの意識は相互に独立して閉じており、意識システム同士の間には直接的接触はない(そのカリカチュアがテレパシーである)。個人の意識が一つの閉じた心的システムであるのは、他人の意識と混ざり合わないからである—そういう現象は一般的には幻覚・幻聴などの精神病理として捉えられている。諸個人が心の中でどう考えているか、本当はどんな気持ちでいるかは二次的な問題であり、社会システムは外化されたコミュニケーションによってのみ成り立っている。そしてこの外化されたコミュニケーションは個人の意識で勝手にできるものではない。そこに社会がある。

社会システムと心的システムは別個の独立したシステムである。私の意識のシステムと他者のそれとは別個である。それゆえ我々は言語的コミュニケーション等の手段によってコミュニケーションを図ろうとするのであるが、外化されたコミュニケーションの連鎖によって形成されたコミュニケーション・システムはまた独自の構成を持つのであり、その最も大きな広がりをも「社会」(Gesellschaft)と呼んでいる。

そういう意味では、ルーマンにおいてはこれまでの社会学や哲学・倫理思想に比べて「人間」あるいは「人間主体」の特権的地位は引き下げられている。ただし、あらゆるコミュニケーションは個々人の意識システムなしには

成立しないから、人間なしには社会は存在せず、人間は社会が成立するために不可欠である。ルーマンは「人間」という概念の不当な人間主義化とそれによる社会概念の不透明化を嫌うのである。

(2) 超越論的主体と間主観性

ルーマンと同じものではないが、ハバーマスにも脱主体化がある。ハバーマスの理論的営みは、ウェーバー以来のテーマである「合理化のパラドクス」にいかに応えるかという問題設定の上にあった。近代社会の合理化の進展と共に社会の文化領域が分化し、その矛盾が倫理的な生の全体性に緊張をもたらすことになるが、ウェーバーのペシミスティックな時代認識に対して、ハバーマスより一世代前のフランクフルト学を率いていたM・ホルクハイマーは「道具的理性批判」によってこれを乗り越えようとした。

すなわち、近代の科学・技術は「理性」を道具的な心的能力（計算し分類し推量する主体の能力）に縮減してしまっているとして、この矛盾を実質的な合理性によって克服しようとした。ここでホルクハイマーとアドルノが目指したのは、道具的・技術的な心的能力に切り詰められ「主観化」された精神と、支配と征服の対象として「客観化」された自然とを、より上位の実質的な合理性概念によって再統一することであった。

そこで彼らは「批判理論」を唱え、理性の道具化を生み出す社会の物象化プロセスに反省を加えることで、理性の自己批判を通じて、理性の道具化を克服しようとした。二人の「啓蒙の弁証法」はやがて「精神と自然との宥和」に至り着いたが、その「宥和」を越えて理性批判を遂行し、合理化のパラドクスに立ち向かうことがハバーマスの仕事となった。

コミュニケーション論的転回に至るまでのハバーマスは、「解放的関心」に基礎を置いて、科学や行政の技術と政治的实践とのあるべき関係を求めようとしてきた。だがそこでのハバーマスは解放を求める主体を正当化するために、精神分析に範をとった「人類の自己解放」という物語を想定し主体の自己反省を根拠づけようとしていた。

その後ハバーマスは、アドルノ＝ホルクハイマー的な「客観的に実在する理性」の延長上にあるこのような主体概念から離脱し、コミュニケーション・モデルによって主体の間主観化過程に注目して、「主観性のパラダイム」から「コミュニケーション的パラダイム」に転換するのであるが、その際「意味的－対象的世界の相互主観的な構成過程にとっては、体験する諸主体の非同一性は本質的な前提である」とし、この点においてルーマンによる超越論的現象学モデルへの批判は「甚だ注目に値する」と言う (TGS, S.172f.)。

この段階でも依然としてハバーマスは「理性」「合理性」への信頼を崩していないが、それはもはや個人主体によって担保された合理性ではなく、間主観的なコミュニケーション的合理性となる。人間的主体への信頼を失いはしないが、しかし同時に、個人主体は合理性の担い手たり得ないと認めていることになる。この点についてハバーマスははっきりとは言明しないが、主体と合理性の関係を巡るハバーマスの立場はアンビヴァレントである。

これに対してルーマンは、フランクフルト学派の歴史上ハバーマスにおいてはじめて「主体の間主観化と手続き化が成された」と評価している (Luhmann, 1987, S.166)。このように両者はその表面上の対立にもかかわらず、「行為者によって主観的に思念された意味」という図式－ウェーバーが導入しパーソンズが引き継いだ図式－を超えようとする点で一致している。

こうして「カント以来、超越論的に格上げされた、世界を産出する主観 (Subjekt) であると同時に自律的に行為する主体 (Subjekt) である自我 (Ich)」 (Habermas, 1988, S. 197) は、ルーマンにおいては人間と社会の分離として、またハバーマスにおいては、コミュニケーション的行為における間主観性として、それぞれの仕方で脱主体化されることになる。

(3) 脱構造化と理性批判

脱構造化と理性批判も両者に共通するテーマである。脱構造化は「手続き化」と呼んでもよい。これまでに既に述べたように、ルーマンは一定の構造を前提とする構造機能主義のシステム観を批判し、構造形成そのものを問題

化する「機能構造主義」を導入するのであるが、ハバーマスにおいても同様の脱構造化が企図されている。それまでの全体性概念による全体性優位のイメージからコミュニケーションによる正当性調達（合意）へと進む。

例えば『公共性の構造転換』新版序言では、以前の自分に「その後には疑わしいものとなった社会および社会的自己組織化についての全体性概念が依然としてまとわりついていた」と自己批判している（Habermas, 1962:1990, S.35）。そこで想定されていた全体性は、法と政治権力というメディアを介して自分自身に働きかける大きなアソシエーションとしてイメージされており、自己自身を管理し、主権を持つ国民の政治的意思によって統合されるべきものであった。

それゆえハバーマスが新たにに取り組むべきものは、「単純に、ある主体ないしシステムの存立維持を念頭におくのではなく、維持されるべきものの構造化に関与する」（Habermas, 1981, 1, S.533）理論を確立することであった。ただし、この営みは「真理批判としての討議は内在的・実質的に規定されるのではなく、討議の手続きによって形式的に決定され」、それゆえルーマンと同様に「ハバーマスにおいては、問題はずらされているだけである」（Gerhards, 1984, S.79）とすることができる。

「理性批判」というもう一つのテーマは、理性の「否定」を意味するのではなく、合理性のレベルに関する問いであり、合理性の担い手という観点から見れば第一点とも密接に関係している。先にも述べたようにルーマンは合理性のレベルをシステム合理性に見ている。従来 of 行為論では合理性はく目的／手段＞図式における目的合理性あるいは価値合理性などを指していたが、ルーマンは行為主体と意味の概念を切り離した上で、「合理性とは何よりも複雑性の縮減である」とし、その担い手はシステムであるとする。

ハバーマスの場合には、ホルクハイマーの「道具的理性批判」を継承して合理性を二つのレベル（道具的／コミュニケーション的）に分け、コミュニケーション的行為を遂行することの中に普遍的な合理性基準がはめ込まれているとして、主体中心的理性からコミュニケーション的理性へとパラダイム

転換を遂げた。

ハバーマスのコミュニケーション論と合理性との関係を要約的にまとめれば以下ようになる。ハバーマスはカント以来の合理性の三領域、すなわち〔認知的・道具的合理性、道徳的・実践的合理性、美的・表出的合理性〕が各々に三つの妥当性要求〔真理性、正当性、誠実性〕を形成し、それぞれに〔科学と学問、法と道徳、芸術と表現〕の分野において、〔客観性、正当性、主観性〕という三つの次元を構成していると言う。

そして、これらが生活世界（Lebenswelt）の三構成要素である〔文化、社会、パーソナリティ〕と結びつき、〔了解達成、行為調整、社会化〕を通して〔文化的再生産、社会統合、社会化〕を可能にしている。それゆえ生活世界の〔文化的伝統、正統的秩序、社会化された個人〕の文脈には相互主観的に共有された合意が蓄積されているのであるが、生活世界はそのつどのコミュニケーション的行為においてその背景的断片として現れ、かつ、そのことを通じてシンボリックに再生産される。

「コミュニケーション的合理性の概念には次のような含意がある。即ちそれは、強制なき一致による合意形成を生み出す討議の力を体験することに最終的な基礎を持ち、そこにおいては様々な参加者が、当初は単に主観的に過ぎなかった諸見解を克服することができ、また理性的に動機づけられた共通の確信を持つことによって、同時に、彼らの生活連関の相互主観性と客観的世界との統一性を確認するのである」（TKH, S.28）。

従って「単純にまとめるならば、あらゆる発話行為は本来的に妥当性を要求するのであるが、…この要求は討議（Diskurs）を通じて、…対話に参加する全ての発話者の目標である究極的な合意によって満たされる。…そのような同意を実現する能力がコミュニケーション的能力である」（Jay, 1984, pp.495f.）。つまり言語による世界構成の創造的契機がコミュニケーション的行為において一つのまとまりを成しているということになる。

ルーマンとハバーマスとではその合理性の中身は異なっているが、従来の社会学で用いられていた合理性概念を根本から問い直し、脱個人主観的観点

から批判的に乗り越えようとしている点では同質である。

これらの諸点を踏まえて巨視的観点から「論争」を鳥瞰するならば、それはドイツ社会学におけるポスト構造主義的離陸であった言うことができる。後になってルーマンもはっきりと認めているように、「オートポイエシスの構想は明確にポスト構造主義的理論である」(Luhmann, 1985, S.407)。

「フランス現代思想」として知られていたいわゆる「ポスト構造主義」とは違うし、あくまでも「ドイツ社会学における」という限定付きではあるが、「主体」「構造」「理性」などの概念をラディカルに問い直し流動化する動きとして、それはドイツ社会学におけるポスト構造主義的運動の離陸であった。さし当たりドイツ社会学における「ポスト構造主義的」流れは、そのような形で「論争」に特徴的に現れたと言える。

フランスにおけるポスト構造主義の台頭が、主として構造主義(閉じられた構造)批判ならびに現象学(現前の形而上学)批判としてあったのと同様に、ドイツ社会学におけるポスト構造主義的動きもまた構造機能主義と主観主義へのアンチテーゼとしてあった。フランス社会学においては例えばP・ブルデューの仕事が、同じように構造主義と現象学への批判から出発し、主体と構造と理性を巡る「差異」の概念に焦点をあてて成されていた点も忘れてはならない。

いわゆる思想上の流行語としての「ポスト構造主義」とは区別した上で、J・デリダやJ・F・リオタールの哲学上の仕事を正当に評価せねばならないし、それがフランスにおいてはフーコーやブルデューに連動し、ドイツにおいてはハバーマスとルーマの仕事と繋がっていることを見逃してはなるまい。イギリスにおいてもA・ギデンズやZ・バウマンの業績はこのような動きを総合しようするものであり、「差異と同一性」はS・ホールらの「カルチュラル・スタディーズ」にとって最大のテーマである。その際に共通項を形成している重要なテーマは「主体」「構造」「理性」のあり方に関わる「差異と同一性」に関する議論である。

この議論は、ドイツ社会学においてはハバーマスとルーマンの理論的対立として現れ、そこでは主として「意味」と「主体」というウェーバー的問題領域の乗り越えが企図されていた。これを「ポスト構造主義的」離陸という表現で総括することには一定のバイアスが掛かるおそれもある。だが、社会学の理論的発展が、ドイツ社会学における「ハバーマス＝ルーマン論争」という形をとって新しい方向に向かい始めたことを確認する上では、一定の有効性を持ったまとめ方であると言える。

注

- (1) ルーマンはA・ゲーレンとH・シェルスキーに繋がる流れであるから、K・マンハイムをルーマンの先行者とするのは正確ではないが、ハバーマスとルーマンとの対比は、半世紀前のアドルノ＝ホルクハイマーらとマンハイムの対立に類似している。ハバーマスがアドルノの弟子であって共にフランクフルト学派のメンバーであり、マンハイムとルーマンが共に自らの社会学を知識社会学と呼んでいるということもあるが、どちらのケースも対立する論者同士がいわば双子の理論家のように、時代の要請に応じて対照的な理論形成を遂行していったという点で共通点が大きい。アドルノとマンハイムの場合には、大戦間期のドイツ精神科学が大衆社会の生成とどのように関わってゆくかという点で、またその後は、共に亡命知識人として、ワイマール期ドイツの鋭い問題意識と理論的先駆性を米英の大衆社会との邂逅を通して練り直して行った経緯がある。アドルノとマンハイムは共にワイマール期ドイツが生み、同じ思想的背景を背負いながら、戦後の大衆社会論を指導した双子の知識人であったと言える。詳しくは拙論〔三上、1998〕を参照。
- (2) ルーマン社会学の基本的組み立てを理解する上でも初期の業績は重要である。ルーマンの理論が良く知られるようになったのは「オートポイエシス」や「自己言及」の概念を使用するようになってからであるから、一般には『社会システム理論』（1984）が主著とみなされている。しかしながら80年代以降の著作に比べると、ルーマンの考え方の基本は『社会学的啓蒙』第一巻（1970）、第二巻（1975）などの著書の方が明瞭であり、「論争」時代のルーマンを押さえておくことの意義は大きい。『社会システム理論』を主著と考えて、ここからルーマンを読み始めようとするこ

とは、むしろルーマンの理解にとってはマイナスですらある。

- (3) 別の文脈では「機能」という概念は、分化した部分システムが全体システムに対して持つ関係を示すものとして使用されていて、そこでは部分システムと全体システムの関係（機能：Funktion）と、部分システム同士の関係（遂行・給付：Leistung）、当該システムの自己自身との関係（反省：Reflexion）の三つの次元が区別されている（Luhmann, 1997, S.757）。
- (4) 合理性を複雑性の縮減として規定するのは前期ルーマンに顕著な傾向である。また、複雑性の概念は、当初は「体験と行為の意味的可能性の全体」として規定されており、問題として立ち現れる「カオス」的な印象を与えるものであったが、後には、可能な出来事を選択的全体として、すなわち「諸要素の選択的集合」として定義されるようになる（Krause, 1996, S.119f.）。

前者の規定様式の方が日常言語的感覚では分かり易いが、最終的にルーマンが規定した複雑性概念は「要素間の結合関係の組み合わせ」としての集合であり、ここでは、各要素は他の要素との結合を選択的に規定されており、全く自由に各々が結合できる訳ではない（Luhmann, 1984, S.45f.）。それゆえ、ルーマンの複雑性概念は決してカオスの状況を指していた訳ではない。そして複雑性の縮減とは、そのような多様な結合関係の可能性をシステム独自の仕方ですべての選択的関係に縮減することである。

従って、環境（周界：Umwelt）の複雑性はその結合関係がより込み入っているものであり、システムはそれを縮減し、自分の仕方ですべてを構成し選択強制を設ける。但し、環境の複雑性はシステムによって観察された限りのものであって、世界のあるいは環境の複雑性というものが存在論的所与として与えられているのではない。あくまでもシステムによる観察を通して構成されたものとしてある。このような意味でのルーマンの「構成主義」を評価しようとしないうちにハーバースの批判が登場する。

- (5) ハーバースはコミュニケーションの二つの形式として、通常のコミュニケーション行為と「討議」（Diskurs）を区別している。コミュニケーション行為においては意味連関の妥当性・有効性（Geltung）が素朴に前提され情報が取り交わされているのであるが、討議では「妥当要求」（Geltungsansprüche）が疑問視されてこれが主題化され議論の対象となる。正確には、妥当性（Gültigkeit）と妥当

(Geltung)とは区別されねばならないが(この点については、TGSの訳注、178頁も参照)。

すなわち、通常のコミュニケーションにおいては我々は発言の真理性や正当性について疑いを挟むことなく情報を取り交わし「了解」(Verständigung)し合っている。ところが相手の妥当要求(例えばある命題を真であると主張すること)が疑問視されると、その発言の妥当性(この場合には真理性)を巡って討議が成される。

コミュニケーション行為においては「同意」(Einverständnis)が成り立っているが、この同意が問題視されるときには討議において了解し合い、それを改めて基礎づけ回復するのである。このようにして新たに妥当要求が相互主観的に承認されるとき、そこに新たな「合意」(Konsens)が存在する(TGS, S.115; Habermas, 1981, 2, S.184)。妥当要求が疑問視されないところでは既に合意が成立しているが、それが問題とされるときには新たな合意形成が成されるということである。

但し、合意には「真」の合意と「偽」の合意とがある。事実的に達成された合意が誤魔化しの合意である可能性もあり得るからである。それゆえ両者を区別する基準として「理想的発話状況」(時間・空間的に制限されておらず、またいかなる支配からも自由な討論)が先取的に想定されることになる(TGS, S.121f.)。そういう意味では、「了解は規範的な概念である。各々の了解は真の合意に照らして確認される」からである。「理想的発話状況」という「反事実に先取りされたユートピア」に照らしてその真理性が判定されるということは、ハバースにおける真理概念と規範概念の密接な結びつきを示している。

- (6) この点に関しては[馬場, 2001, 181-182頁]も参照。ところで、「世界」に関するハバースの批判においてもまた、かつてのフランクフルトと学派とマンハイムとの間で交わされたやり取りを連想させる。ハバース＝ルーマン論争のずっと前に、知識社会学の創始者K・マンハイムに対してフランクフルト学派が向けた批判は、ルーマンの言うシステム相関的な観察という概念で整理することができるだろう。彼らフランクフルト学派はマンハイムの「存在拘束性」概念を批判して、それが知識社会学自身にも及ばざるを得ない点を指摘した。これに対して、マンハイムは相対主義とは異なる「相関主義」を唱えて、視座の展望的性格を強調したが、フランクフルト学派には受け入れられなかった。

マンハイムの相関主義をシステム論の言葉で語り直したのがルーマンの上述の観

点であり、あらゆる観察（もちろんこれには政治的イデオロギーも含まれる）がシステム相関的なものであらざるを得ないことの言い換えである。マルクス主義的な真理概念を保持しようとした当時のフランクフルト学派とマンハイムの論争は不毛に終わったが、もし今、ハバーマスなどがルーマンの「相対主義」を批判しようとするならば、ある観点のみが真理性と妥当性を保持している事実を立証せねばならない。ハバーマスはコミュニケーション的合理性の概念に依拠し、理想化されたコミュニケーション通じて得られる合意を、言わば期待値として設定することでこの問題を切り抜けようとしている。

これに対して、ルーマンはあらゆる観察がシステム相関的なものであることを示すのに大きな困難には遭遇しない。幾つかの異なった観点が存在することを示せばよいからである。もし仮に、そのような相関主義的観点そのものも相対主義的の罫の内にあり、あらゆる観察がシステム相関的なものであるという発言の妥当性は支持されないと批判するならば、その批判者は何か特定の普遍的真理と妥当性を提示せねばならない。

- (7) 先にも注で示したように、「討議」は日常的コミュニケーションとは異なるコミュニケーションの形態である。命題の真理性を問題にする理論的討議、規範の正統性を問う実践的討議などがある。ハバーマスが討議を特権化する理由は彼が「真理の合意説」(Konsensustheorie der Wahrheit) に立っているからである。

ハバーマスはその「普遍語用論」(Universalpragmatik) によって英米の言語学を批判的に摂取することから始めた。英米の言語分析哲学のように命題の真理性とメタ言語的な真理性要求の主張とを区別するにとどまらず、単に言語とその使用を問うだけでなく、ある命題を主張することはその妥当性を要求することをいつも伴っているとする。

ある命題を陳述することと、その命題の真理性を主張すること（メタ言語的主張）とは区別されるが、言語分析哲学では前者のみを問題とし、メタ言語的主張は認識論的には無意味とされる。ところがハバーマスは、全ての命題は暗黙の内に妥当要求を掲げているのであり、それゆえに実証科学的な「一致説」（命題が対象と一致すること）では不充分だとする。妥当要求が言語共同体における議論を経て、真理性は合意によって決定されねばならない。これがハバーマスが依拠する「真理の合意説」である。

(8) この頃のルーマンはまだ行為を基本的単位として社会システムを見ている。コミュニケーションが社会システムの基底的構成単位であると明確に規定するようになるのはもう少し後である。また、ウェーバー＝パーソンズの行為論との関係で言えば、ルーマンの行為論は「パーソンズのように、動機に基づけられるのではなく、他我の反応に対する予期に基づけられている。この点で、主意主義的行為論からシステム理論的行為論への転換がなされている」(石戸, 2000, 162頁)という言い方もできよう。

ただし、ルーマンが行為一般を動機に基づかないものと考えている訳ではない。ハバーマスは目的合理的行為の存在を認めつつも、今日の社会の構成原理としてはそれが不十分であるとし、コミュニケーション的行為というものを想定することで、社会理論の革新を図った。同じようにルーマンもまた、個人的動機に基づいた行為を認めつつも、それを越えたレベルにあるシステム合理性とシステムの自己言及的オートポイエシスから社会構成を再考する視点を提示したのである。

引用文献

以下には、本文および注において直接引用された文献のみをあげている。

- Gerhards, J., 1984: *Wahrheit und Ideologie*. Janus Press.
- Habermas, J., 1962; 1990: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp. 細谷・山田訳『公共性の構造転換』未来社, 1994年
- Habermas J., u. Luhmann, N., 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Suhrkamp. 佐藤・山口・藤沢訳『批判理論と社会システム理論』木鐸社, 1987年
- Habermas, J., 1981: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Bd.1,2. 3.Aufl., 1985, Suhrkamp. 河上倫一他訳『コミュニケーション的行為の理論』(上中下) 未来社, 1985-1987年
- Habermas, J., 1988: *Nachmetaphysisches Denken*. Suhrkamp. 藤沢・忽那訳『ポスト形而上学の思想』未来社, 1990年
- Horster, D., 1997: *Niklas Luhmann*. Beck.
- Jay, M., 1984: *Marxism and Totality*. Univ. of California Press. 荒川幾男他訳『マルクス主義と全体性』国文社, 1993年

- Kneer,G., u. Nassehi,A., 1993: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. 2. Aufl., 1994, Enke. 舘野・池田・野崎訳『ルーマン 社会システム理論』新泉社, 1995年
- Krause,D., 1996: *Luhmann-Lexikon*. Enke.
- Luhmann,N., 1970: *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*.
Soziologische Aufklärung 1. Westdeutscher Verl. 土方 昭監訳『法と社会システム』新泉社, 1983年
- Luhmann,N., 1970a: *Funktion und Kausalität*. *Soziologische Aufklärung 1*. Westdeutscher Verl. 土方 昭監訳『社会システムのメタ理論』新泉社, 1984年
- Luhmann,N., 1984: *Soziale Systeme*. 2.Aufl., 1985, Suhrkamp. 佐藤 勉監訳『社会システム理論』(上下) 恒星社厚生閣, 1993, 1995年
- Luhmann,N., 1985: *Die Autopoiesis des Bewußtseins*. *Soziale Welt* 36-4.
- Luhmann,N., 1987: *Tautologie und Paradoxie*. *Zeitschrift für Soziologie* 16-3.
- Luhmann,N., 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- 石戸教嗣 2000: 『ルーマンの教育システム論』恒星社厚生閣
- 佐藤 勉 1997: 「パーソンズとハバーマスからルーマンへ」佐藤 勉編『コミュニケーションと社会システム』恒星社厚生閣
- 長岡克行 1981: 「社会理論としての社会システム論とハバーマス＝ルーマン論争」『思想』1981-2
- 馬場靖男 2001: 『ルーマンの社会理論』勁草書房
- 三上剛史 1993: 『ポスト近代の社会学』世界思想社
- 1998: 「亡命知識人と大衆社会」(一)(二)『神戸大学国際文化学部紀要』第九号, 第十号
- 2001: 「「ポスト近代」と社会学」, 碓井・丸山・大野・橋本編『社会学の理論』有斐閣
- 2002: 「ハバーマス＝ルーマン論争の学史的意味とモダニティーデュルケムと関わらせて一」『社会学史研究』第24号
- 山口節郎 1980: 「科学論としての社会理論」『思想』1980-1.2
- * 本稿は『社会学史研究』第24号(日本社会学史学会, 2002年)に寄稿した論文「ハ

「バーマス＝ルーマン論争の学史的意味とモダニティ：デュルケームと関わらせて」
（三上，2002，3-15頁）の前半部分（3-8頁）に大幅に加筆・改稿したものである。
前掲論文は同学会でのシンポジウム報告（2001年6月，於：岡山県立大学）である
が，そこでの議論は「論争」そのものよりも，ハバーマスとルーマンの社会理論を
E・デュルケームおよび道徳理論との関わりにおいて考察することが中心であり，
また学会誌の性格上，紙幅の制限もあって「論争」部分については十分に説明・展
開できなかった。本稿では，前掲論文では割愛せざると得なかった「論争」の中身
についての論考を新たに書き下ろし，「論争」それ自体を論述の対象とし，「論争」
の全体を見渡せるものとした。