

# 社会学的啓蒙の諸相

馬場 靖雄

ルーマンのシステム理論は、社会システムが理性の働きを制限すると主張している点で、ロマン主義的保守主義と同様に、理性啓蒙に対する保守的な異議申立てと見なされている。本稿では啓蒙主義哲学と、それへの反動としてのロマン主義双方の内実を検討することを通して、この解釈の妥当性を検証する。初期ロマン主義（シュレーゲルら）は、無前提の差異として生じる反省の作用が理性を制限する枠組みに先行すると考えている点で、脱構築的でありむしろ保守主義の対極に位置している。ルーマンの提唱する社会学的啓蒙も、シュレーゲルの反省概念と共通点をもつがゆえに、やはり保守主義とは無縁である。

## 1 問題設定

われわれはいまだに啓蒙とロマン主義という二つの極のあいだで揺れ動いている。いかにも陳腐な物言いであるが、やはりこれは事実ではないだろうか<sup>(1)</sup>。とりあえず前者を「合理性・普遍性・客観性」、後者を「非合理性・個別性・主観性」という概念セットによって性格づけてみよう<sup>(2)</sup>。そうすれば、近年の社会科学諸分野やその周辺に登場したテーマと論争の大半を、この両極のあいだに配置できる。例えば、ロールズの正義論は普遍性を追求するあまり、一切の具体的内容を奪われた「負荷なき自我」を想定してしまっている、われわれはむしろ共同体というかたちで生じてくる「われわれの独自性を真剣に考える」べきだとのサンデル（Sandel [1982=1992 : 283]）の批判でもよい。しばしば指摘されることだが、これはほとんどカントに対するヘーゲルからの、あるいはマンハイム（Mannheim [1927=1997]）がいう「ロマン主義的保守主義」からの、批判の反復のよ

うに見える。あるいは逆にハーバーマスが、啓蒙の延長・拡張のプロジェクトの一環として、「ポストモダン」の「非合理主義」を批判したのは周知のことがらに属する。そのハーバーマスも、やはり自身をカントとヘーゲルの間に位置づけている。すなわち、討議倫理学はカントと同様に普遍的な道德規則の確立をめざしている。しかし同時にこの倫理学は、ヘーゲルがカントに対して向けた、普遍性のみを求めた結果具体的な人倫の内容が無視されているとの批判にも対処できるのである、と（Habermas [1991 : 20-24]）。

理性的啓蒙の立場からのこの種のロマン主義批判の、近年におけるもうひとつの有名な例として、アラン・ブルームの議論を挙げることもできる。ブルームによれば、現在の「アメリカン・マインド」、特に人文諸科学は、ドイツとのコネクションを通して流れ込んでくるニヒリスティックな価値相対主義によって毒されてしまっている。その源流はニーチェとハイデggerであり、比較文学の領域で最新のモードとなっている現代フランス哲学も、その亜流にすぎ

ない。「この学派は、脱構築派と呼ばれており、哲学の名において理性を抑圧し、真理の可能性を否定する、最後の、予想通りの段階に達している」(Bloom [1987=1988:420])<sup>(3)</sup>。

社会学の世界においても例えば富永健一が次のように述べる時、そこに、はるかに慎重かつ限定的な態度においてはあがあるが、ブルームと同様のジャーマン=コネクション・バッシングの響きを聞き取れるのではないだろうか。現象学のような「最高度に思弁的な哲学が、ほんらい実証主義を標榜してきた社会学によって受け入れられたこと自体、まことに驚くべきことであるといわねばならない」(富永 [1995:334])。そしてルーマンに関しても、その構造概念はまったく形而上学的なものであり、したがって「機能主義は、ルーマンにいたって、とうとう実証主義のルールを踏み外してしまったといわなければならない」(富永 [1995:332])。さらにハーバーマスによれば、ルーマンの理論は経験的・分析的な有用性を失っていると同時に、その欠如を補うために、研究者が対象(社会)と分有している常識という基準を、ひいては現存の体制が前提とするものを、無批判に採用する結果になっている(Habermas / Luhmann [1971:165-167=1987:210-213])。かくしてハーバーマスから見ればルーマンは、単に非合理的であるのみならず、現状の追認という点でも、まぎれもないロマン主義的保守主義者なのである<sup>(4)</sup>。

本稿の目的は、ルーマンの「社会学的啓蒙」(soziologische Aufklärung)が、理性の働きを制限することによって現状を維持しようとする、ロマン主義的保守主義としての反啓蒙(Gegenaufklärung)にすぎないのかどうかを考察することにある<sup>(5)</sup>。ただしそのためにはまず、啓蒙主義哲学と初期ロマン派(とりわけ、

シュレーゲル)双方がもつ可能性を探っておく必要がある(第2節、第3節)。この作業によって、啓蒙/ロマン主義というこの対立軸に縛られることなく、ルーマン理論の性格を規定することが可能になるだろう(第4節)。そして最後に、現在の社会理論において、この対立軸に沿って生じている議論と対比しつつ、ルーマン理論の位置を確認する(結語)。

## 2 啓蒙主義哲学の内実

「啓蒙という言葉によってわれわれが理解するのは、人間に関することがらを、伝統へのあらゆる結びつきから自由に、理性によって新たに構成しようとする努力である」(Luhmann [1970:66])。この定義からするとルーマンは啓蒙(社会学的啓蒙とは区別される、古典的な理性啓蒙 Vernunftaufklärung)とはすなわち、理性の力を無制限かつ最大限に発揮させることであると見なしていることになる。しかしまず、あまりにも有名なカントのあの定義に立ち戻ってみることにしよう。

啓蒙とは人間が自らの責で招いた未成年状態から抜け出ることである。未成年とは他人の指導なしには自らの悟性を使用する能力のないことを言う。未成年の原因が悟性の欠如ではなく悟性を他人の指導なしに使用するという決心と勇気の欠如にあるならば、それは自ら負うべき責である。敢えて賢明であれ(Sapere aude)。汝自らの悟性を使用する勇気を持て。これが啓蒙主義のモットーに他ならない。(Kant [1784=1950:7]、訳文はカッシーラー Cassirer [1932=1962:199]の引用による。)

この定義においてもまた、理性があらゆる制限を打破して自らの力を最大限発揮することが、またそうするだけの勇気をもつことが、求められているように見える。しかし認識が、例えば自分がその中に生まれ落ちた伝統による制限に服していたり、あるいは悟性に内在する限界に突き当たっているがゆえに十分に力を発揮できない場合、それははたして完全に自らの責だといえるのだろうか。むしろ、カッシーラーも指摘しているように、われわれが責を負うべきなのは、認識が制約されており限界のうちに留まっていることについてではなく、いかなる限定も無視してあらゆることに判断を下しうるといふ、独断的な思い上がりに対してではないか。独断の前で踏みとどまることこそが、カントのいう勇気なのである。理性の役割は、悟性が踏みとどまるべきところで踏みとどまるよう指導することにある（Cassirer [1932=1962 : 200]）。こう指摘したうえでカッシーラーは、啓蒙思想のさまざまな領域において、理性が分析的悟性そのもののうちに孕まれる限界を解きあかすという、この議論が反復されていることを明らかにしている。例えば、啓蒙主義の展開のなかで、理性を唯一の導きの糸とするはずの自然研究は、行為の必要性和習慣に由来する「自然の斉一性」という観念に依存していることを自認するに至る（Cassirer [1932=1962 : 74-76]）。またルソーが明らかにしたのは、自然状態と契約後の状態を比較考量することによって社会契約を締結するという理性的ふるまいは、諸個人が一般意思に包摂されることによって初めて可能になるという点であった（Cassirer [1932=1962 : 289-339]）。

このように啓蒙とは、理性が自己を取り巻く迷妄の壁を打破すると同時に、自身に内在する限界をも指し示すような営為なのである。した

がって、啓蒙においては理性の普遍主義が強調されすぎているとの批判は誤っている。カッシーラーは、啓蒙は理性の普遍性を重視するあまり個別的な歴史を無視しているとの、ロマン主義の側からの批判に関してこう反論している。

……〔その種の批判は〕実はロマン主義が啓蒙主義哲学に立ち向かったときに、自らの立場を明らかにしようとして作りだしたスローガンであった。だがもしわれわれがこの戦役の成行をつぶさに検討してみるならば、啓蒙主義に立ち向かうための武器を鍛えあげたものは実は啓蒙主義自身に他ならなかったということが、ただちに明らかになるであろう。（Cassirer [1932= 1962 : 241]、〔 〕内筆者、以下同様）。

もしルーマンのいう社会学的啓蒙が、啓蒙の限界を告知するというだけのものであるなら、やはりこのカッシーラーの批判の下に服さねばならなくなるはずである。もっともルーマン自身も、啓蒙の限界を認識し、それを啓蒙自身の一部として把握しなければならないと述べているのであるが（Luhmann [1970 : 73]）。

しかし考えてみれば、理性の限界を告知したのがロマン主義であれあるいは啓蒙自身であれ、結論は変わらないのではないか。理性には限界があり、理性の非理性的基礎を考慮しなければならない。われわれを常に既に成り立たせている事実的なものを尊重するべきである。それを手つかずのまま放置しておく必要はないにしても、すくなくともわれわれが常にその内部で動いていることを自覚する必要がある。結局のところ、ロマン主義のこのような議論は正しかったのではないか。だからこそルーマンも、理性啓蒙から社会学的啓蒙への移行を説いたの

ではないか。ロマン主義的保守主義こそ、啓蒙の自然な帰結ではないのか。しかし結論を急ぐ前に、ロマン主義のほうの内実も再検討してみることしよう。

### 3 反省の二つのモデル

啓蒙において、理性と反省（自己反省）とは不可分の関係にある。自分自身を対象化し、自己を包囲している制限を見極めてそれを突破することこそ、反省の働きだからである。今日でも理性と反省が等置されることは多いし、ルーマン理論への批判が、この「反省的契機の欠如」という観点からなされる例も枚挙に暇がない（Habermas / Luhmann [1971 : 246-247=1987 : 297] など）。しかし同時に反省は、分裂と空虚をもたらすことになる。反省から生じるのは、反省する自己と反省される自己との、決して埋めることのできない分裂である。この間隙を埋めようとするあらゆる試みにおいても、埋めるもの／埋められるものの分裂が生じてくる。この分裂は、ホルクハイマーとアドルノの言葉を借りるなら、「それが蔽われるのを啓蒙が妨げる分裂」（Horkheimer / Adorno [1947=1990 : 51]）なのである。そして反省の過程で、制限を超克すべくできるだけ多くのものを反省される側へと追いやるほど、反省する側の自己は無内容になっていく。サンデルのいう「負荷なき自我」が生じてくるのである。

通常理解によれば、ロマン主義があらゆる分析的思惟に先立つ統一的な自我に固執したり、その自我と社会的・文化的伝統との、さらには宇宙全体との、有機的合一を夢想したりするのは、まさにこの分裂と空虚を回避するためである。理性はこの有機的で統一的な全体に従属する地位しか持たない、と。ルーマンがロマ

ン主義的保守主義であるという解釈の前提となっているのは、このようなロマン主義理解であろう。

ベンヤミンの博士論文（Benjamin [1917=1970]）の功績は、この種の常識的なロマン主義理解を根底的に批判して、むしろ初期ロマン主義においてこそ反省がそのポテンシャルを発揮したということを示したところにあつた<sup>(6)</sup>。ただし、同じロマン派内部においても、一方にフィヒテを置き、他方にフリードリヒ・シュレーゲルとノヴァーリスを置いてみると、両者の間には反省概念の扱いに決定的といつていいほどの差が見られる。われわれは、この差こそが、今日の社会学において全体社会を捉えようとする際の対照的な二つのアプローチのあいだの差に対応するのではないかと主張したい。あるいはむしろ最初から、以下の議論は全体社会を考察するための二つのモデルを求めると、考えてもらったほうがいいかもしれない。そして次節では、シュレーゲル＝ノヴァーリス型の反省モデルこそ、ルーマンの社会学理論との類縁性をもっていることを示すつもりである<sup>(7)</sup>。

反省によってもたらされる自我の分裂を、あるいはカントのアンチノミー論に見られるような世界そのものの二重化を、重要な問題として取り上げたのは、フィヒテの功績であつた。何らかの対象についての意識は、その対象を捉えた私の意識である。ところがその私の意識を客体として捉えようとする時、そこにはすでにその客体から逃れ去る「私の意識を捉える私の意識」が現れてしまっている。その逃れ去るものを客体として捉えようとしても、同様の事態が繰り返されるだけである。この無限後退を逃れるためにフィヒテは、主観／客観の分裂に先立つような自己意識を想定する（藤澤 [1990 :

228-233])。この根源的自己意識の内部においてこそ、反省は破壊的なサイクル（無際限性）に陥ることなくその力を発揮しうる、というわけである。極端に言えばフィヒテのこの議論は、反省について論じているのではない。フィヒテにとって反省するもの／されるものという自我の二重性は、自己同一的な「絶対知を想定するための単なる機能」（Menninghaus [1987=1992 : 107]）として、つまりパーソンズの「ダブル・コンティンジェンシー」と同様に、通り過ぎるべき中間点として想定されているにすぎないからである。そしてこのようなフィヒテの議論の道筋こそが、ロマン主義的保守主義の雛形となったのである。

一方シュレーゲルとノヴァーリスにおいては、反省とそれに先立つものの関係が、まったく逆転しているのがわかる。なるほど一見したところノヴァーリスも、あらゆる反省の手を逃れる、反省の彼方にある「感情」について語っているように見える。感情こそが、反省から独立して存在し、その基盤となる質料ないしテーゼであり、反省はそれを捉えようとして結局は捉え損なう、形式でありアンチテーゼである、と。その限りでノヴァーリスの議論は、理性が及ばない基礎としての感情が反省に先立つというフィヒテ型の議論を踏襲しているように思われる。しかしノヴァーリスは最後には、自身のこの前提を否定するに至る。反省という後から付加される形式がなければ、質料たる感情もまたそもそも存在しえない。根源から派生するように見えるものこそが、当の根源を初めて基礎づけるのである（Menninghaus [1987=1992 : 103]）。

反省は論理的に最初のものである……。反省が向けられるところの思惟は、反省とともに

初めて発源するのである。それゆえに、あらゆる単純なる反省はひとつの零点（Indifferenz-Punkt）から絶対的に発源する。（Benjamin [1917= 1970 : 43-44]）

反省は何らかの根源から生じるのではなく、まったくそれ自体として生起する。しかも、自己同一的なものとしてではなく、反省するもの／されるものの分裂・差異として、である。反省は自己を引き裂く。むしろ、自己は反省によって引き裂かれたかたちでのみ生じてくるというべきだろう。したがって根源にあるのは、同一性ではなく差異である、ということになる<sup>(8)</sup>。あるいはデリダがマルメとブーレーズにならって持ち出す言葉を使えば、反省は「プリ（pli）」、すなわち襞として生じる。「単一の自己への回帰の可能性のない自己自身の上の襞」（Menninghaus [1987=1992 : 153]）としてである。かくしてロマン主義の反省概念は、差異の根源性という論点において、ブルームのいう「脱構築派」と重なり合う地点にまで進んでいく<sup>(9)</sup>。

次節では、以上論じてきた反省に関するフィヒテ・モデルとノヴァーリス＝シュレーゲル・モデルの区別を踏まえて、ルーマンの社会学的啓蒙について論じていく。しかしその前に、もう一点触れておかねばならないことがある。

ノヴァーリスとともに脱構築型の反省モデルを提示し、ロマン主義的保守主義とは異なる道を切り開いたはずのシュレーゲルは、その晩年に至ってカトリックに改宗してメッテルニッヒの僕となり、完全な「反動」の立場を取るようになった。晩年の彼の立場は、同一性を引き裂く脱構築としての反省の身振りといかにして両立可能なのだろうか。あるいはまったくの転向が生じたのだろうか。もちろんこの問いに答え

るためには、歴史的な諸事実を考慮しなければならぬだろう。しかし、シュレーゲルの思想自体のうちに、ある種のぶれが潜んでいたのを指摘することもできる。

先にも述べたように、シュレーゲルにおいては反省するもの／されるものという差異の彼方に絶対者は存在しない。逆に「反省は絶対者を構成する。しかもそれをひとつの媒質 (Medium) として構成する」(Benjamin [1917=1970: 41])。しかし思考の次のステップにおいて、絶対者の欠如の場としてのこの反省が、まさにその欠如という様態において絶対化され、同一者として扱われることになる。そして同一者としての反省の働きは、別の概念と同一視される。それはすなわち、「愛」の概念である。愛は常に自己を超えて他者へと向かい、他者と一体となることによって自己を拡大し、自己へと回帰する。この「自己超出と自己回帰」という二つの契機において、愛は反省の働きと一致するのである (Menninghaus [1987=1992: 112-113])。

こうして反省が愛として名指されてしまえば、それは対象としてあらゆるものを取り込みうる。というよりも、何を取り込んでも、それを反省される側に追いやることによって、反省するものとしての自己の自由を確保しうるのである。自我は反省というこの同一の作用において (それは本来、同一性ではなく差異の場であったはずなのだが)、対象の内実を己のものとすると同時に、それを軽んじ、それから身を引き離すことができる。ここに、ロマン主義を特徴づけるあの態度、すなわち「ロマンティッシュ・イロニー」が成立する。

かくして自我は法や愛人や人倫などのような規定をすべて価値のないものとみ、単なる仮

象とみるのであり、……この自我がそれ自身のうちに集中すること、これがすなわちフリードリッヒ・シュレーゲルによって創案され、他の人々によって復誦されたイロニーであり、神的イロニーである。(Hegel [1931=1956: 132])

この自我にとって、あらゆることがらは、虚空へと逃れ去っていく自我のさらなる働きを昂進させるための契機でしかない。周知のように、カール・シュミットはこれをロマン主義の「機会原因論」(Okkasionalismus) と呼び、口をきわめて非難した (Schmitt [1925=1970])。シュミットやヘーゲルからすれば、シュレーゲルやアダム・ミュラーのような人物がいかに国家や共同体に献身しているように見えようとも、「すべてにおいて実は彼は常に自分自身を問題にしているのだ」(Schmitt [1925=1970: 89])、ということになる。「この点でかようなひとは、宗教的・人倫的人間がその主観性を捨てて、実象に、真理に沈潜するのは相違するのである」(Hegel [1931=1956: 132])、と。

シュレーゲルのこの事例からも明らかなように、差異として生じる反省のモデルは、ひとつの立場として維持するのが困難なのである。反省によってもたらされる分裂を何かとして名指したが最後、それは遅かれ早かれ同一物のうちに吸収されてしまう。現存するものにか、無内容な自我にか、あるいは分裂を止揚する第三のものにか、である。前の二つを同時に欲したのが、ロマンティッシュ・イロニーであり、最後の項目を選択したのがフィヒテ型反省であった。いずれの道も、反省の破砕力が及ばないものを想定する地点、啓蒙の理性が昂進の果てに自己の限界に突き当たったあの地点へと続いていくことになる。その意味では確かに、ロマン

主義的保守主義は、啓蒙の正当な後継者と見なされうる。啓蒙も反啓蒙としてのロマン主義も、理性的反省以前にある基礎を想定するという、同じ地点へと至るからである。この隘路をかうじて逃れえたのは、差異としての反省によってその「基礎」の同一性を脱構築しようとする、初期シュレーゲルらの構想のみであった。

さらにもう一点、注意が必要である。われわれは本節の最初で、理性と反省との不可分性を指摘しておいた。だとしたら反省の根源性を主張すれば、万能の理性を再び称揚することになるのではないか。否である。反省は名指しえない分裂としてのみ生じるのであって、自らが到達しえないものを産出し続ける。その限りで反省は、常に自分自身に制限を課しているのである。

#### 4 反省としての社会学的啓蒙

ルーマンの社会学的啓蒙は、保守主義的ロマン主義としての「反啓蒙」なのか。これが、われわれのそもそもの問題設定であった。今やこの問題を次のように変形することができる。ルーマンにとって、社会学理論は全体社会の自己記述の一部、少なくともそれに貢献するものである (Luhmann [1995c : 178])。自己記述である以上、それは社会の内部で社会を対象とするという、社会の自己反省としての性格をもつことになる。したがって社会学的啓蒙とは、社会学の立場からの、この自己反省への性格規定に他ならない。では社会学的啓蒙が考える自己反省は、同一的な基礎を想定するフィヒテ型なのか、それとも亀裂をもたらし反省そのものから出発するノヴァーリス＝初期シュレーゲル型なのか。

ハーバーマスに代表される通常のルーマン理

解からすれば、答は明らかに前者である。啓蒙のメディアとして働くのは、システムのみであって、自由に議論する公衆ではない。理性啓蒙が、複雑性の縮減は誰もが平等に関与する理性によって生じると見なすのに対して、社会学的啓蒙は、縮減の担い手はシステムであると考え (Luhmann [1970 : 77])。したがってシステムこそが啓蒙の理性が及びえない前提である、ということになる。よく用いられる言い回しを使うなら、いかなる反省も「つねに一すでに immer schon」システムによって担われてしまっている。だからわれわれはシステムの現状から出発せざるをえない、と。

さらに、近年のルーマンの「システムは作動上閉じられている」というテーゼに関しても、同様に解釈することができるかもしれない。例えば法システムの閉鎖性とは、法は法的作動 (コミュニケーション) によってのみ再生産されるということであり、法に対する普遍的理性の立場からの反省は、この再生産のプロセスには関与しえない。これがルーマンの主張である、と。ラデアによれば、ルーマンは確かに法システムにおいても自己観察としての反省が生じることは認めている。しかし結局のところ、自己観察よりもシステム全体の安定性のほうが重視されている。ルーマンは、システムの再生産は法が法を生むという自己適用 (self-application) のかたちで生じるのであり、したがって反省はシステムの機能を超越できないと見なしているのだから、と (Ladueur [1988 : 259])。

しかし実際にはルーマンは、現象学に典型的に見られるような、この種のフィヒテ的反省モデルに基づく思考を批判しているのである。現象学では反省の基盤は、「自我」から「生活世界」へと拡大されている。だから、生活世界は、志向したり (intendieren) コミュニケートしたり

する際には「つねに一すでに」関わってくる「背後仮説」ないし前提であるとのメタファーがよく用いられるのである。しかしそこに確かな基盤 (Boden) を見いだしうる、と仮定するのはナンセンスである。どの方向に目を受けようとも常に拡大していく (上を向くときには下にあり、下を向くときには上にある、等々) ような基盤は、確実なものではありえない。むしろそれは、フッサールのいう作用の相関物 (Aktkorrelat) であり、作用の派生的な (umgeleitet) 自己言及でしかないと考えべきである。まず生起するのは作用 (=反省) のほうであり、その「可能性の条件」のように見える生活世界 (=反省に先立つ自我) は、その相関物として派生してくるのである (Luhmann [1986b:178])。

われわれはこのような発想こそが、近年のルーマンに一貫してみられるものであると、主張したい。以下で「盲点」(blinder Fleck、blind spot) の概念をめぐるこの点を明らかにしていくことにしよう。

近年のルーマンは随所で、作動レベル (オートポイエーシスのレベル) と観察のレベルとの区別を、そしてあらゆる観察には盲点が付随していることを、強調している。先に見たラデア流の解釈に従えば、観察の盲点とは作動の自己適用による再生産 (すなわち、オートポイエーシス) に他ならない、ということになるはずである。観察は、諸作動の閉じられたネットワークとしてのオートポイエーシスの内部において、その「複雑性を縮減する」ことによるのみ生じるのだから、と。しかし実際にはルーマンが「盲点」と呼んでいるのは、観察において用いられる区別なのである。

[観察とは] ……区別をし、その区別の一方の側を (他方の側ではなく) 指し示し、それ

をさらなる作動のための出発点として選択するような作動である。(Luhmann [1995b:172])

ある観察がなされる場合、そこで用いられる区別 (A/B) そのものを他の区別 (C/D など) から区別し、同一物として指し示すことはできなくなる。そうするためには A/B / C/D という区別 (区別の区別) を用いねばならないが、その時この区別の区別は背後に退いてしまっている (以下同様)。

したがって、われわれは区別の背後に遡りえない。ただしそれは、「区別こそが本源的なのだから常に区別から始めなければならない」ということではない。というよりも、区別から、あるいは、差異から始めるといって見たところで、それだけでは何も述べたことにならないのである。差異を「差異図式」として把握してしまえば、それは「前提」「背景知」「地平」などと等価なものになってしまうだろう。

例えばルーマンのシステム理論を文学研究に応用しようとするヘンク・デ＝ベルクは次のように主張している。ルーマンのコミュニケーション概念は、常に選択されたもの / されなかったものの差異において考えられており、この差異の扱いは構造主義のそれに比べてはるかにダイナミックである。選択の際に用いられる差異図式としての区別の変化と交代を、常に考慮しうるからである。しかしルーマンはこのダイナミズムを十分に生かしきっていない。ルーマンは常にマクロ・レベルにおけるコミュニケーションを念頭に置いているため、システム全体のレベルで安定した二分図式 (コード) がすでに存在し機能しているということが前提とされてしまう。例えば、政治システムにおいては、コミュニケーションは常に保守 / 革新という図式



のもとで生じる、というように。しかし実際には、同じシステム内であっても、コミュニケーションはそのつど異なる反対項のもとで生じうる。革新への攻撃が、保守陣営内部での争いのためになされることもある。この場合、対立しているのは保守内部での二つの陣営なのであって、保守／革新ではない (de Berg [1993 : 38-39])。

確かに明快な議論ではある。しかしこれでは「区別から出発する」ということは、「そのつどの文脈を詳細に考慮せよ」というだけの話になってしまう。あらゆるコミュニケーションは特定の文脈に埋め込まれており、その文脈の背後に遡ることはできないのだ、と。こうしてこの種の考察は、フィヒテ型の反省モデルと融合していくのである。

一方ルーマンの場合、「区別の背後に遡りえない」が含意しているのは、前提や文脈ではなくパラドックスである。区別は自己包含的に (selbstimplikativ) にのみ導入されるのであって、「区別から始める」ということ自体がひとつのパラドックスに他ならない。われわれが「区別」というとき、ひとつの指し示しを行っているのであって、そこにはすでに区別されたもの (Unterschiedene) とそれ以外のものとの区別が孕まれている。したがって、すでに区別している、ということ抜きに区別から「始める」ことはできないのである (Luhmann [1990a : 84])。区別の導入自体がひとつの区別であり、あらゆる始まりは、すでに始まっているものとともに始まる、といってもよい (Luhmann [1988 : 48])。だから、観察の根底にある区別は、区別の使用のなかで初めて回帰的に構成される、ということになるのである (Luhmann [1990b : 8])。このような自己包含的な区別と、「単一の自己への回帰の可能性のない自己自身の上の襞」との

平行性は、容易に見て取ることができよう。区別＝襞にとって、隠されているのは「背後仮説」や「地平」ではなく、当の区別そのものである。「いかなる区別も自分自身を前提としており、したがって、その区別が区別しうるものから自分自身を排除することになる」 (Luhmann [1990a : 526])。この事態は前節最後で述べた、シュレーゲルにおける反省は自身が到達しえないものを常に産出していくとの論点と対応しているのである。

しかし同時に、ルーマンのこの種の議論を過度に秘儀化する必要はないし、またしてはならないだろう。始源や根拠について問う時、われわれはすでに始めてしまっているし、何らかの「根拠」を事実的な固有値として踏まえてしまっている<sup>(10)</sup>。「盲点」 (blinder Fleck) の Fleck は、「点」であると同時に、われわれ自身に染みついている、決してぬぐい去ることのできない「しみ、汚れ」でもある。註8で引用したジジェクも、「汚染」について語っていたのが想起される。盲点がしみである以上、それを区別を用いて観察することはできるが、区別そのものを根拠づけたり廃棄することはできない。だがメニングハウスもいうように、このような事態はむしろわれわれにとって周知のことがらに属しているのではなかろうか。ある観察は、別の観察によって始源や根拠へともたらされることなく、ただ何かしらの変化を被る。

決して最終的なものにはならない解釈の戯れ、これは滑走していく対象化作用の変化に最終的な停止を命じる超越的な基準の請求よりも人間の意識の現実にもむしろ合致するものではないだろうか。(Menninghaus [1987=1992 : 310])

ただし、メニングハウスのいう終わりのない解釈の戯れのうちに留まるためには、区別を、それをを用いる作動にとっての盲点として扱いつつながら、なおかついかなる「背後」も「隠されたもの」をも想定しないという思考のスタイルが必要である。もちろん隠されたものについて語ることはできる。しかし、無意識や潜在構造などのように、プラトンの比喩を転倒させつつ語られるそれら潜在的なものは、潜在的／顕在的という区別を用いた社会の自己啓蒙のなかで構成されるのであり<sup>(11)</sup>、したがって、「区別から始める」というパラドックスを常に伴うということをも、指摘しなければならない (Luhmann [1986a: 215])。

理性啓蒙の限界を、あるいは理性が及べない潜在的な基盤を示そうとすること自体が、社会の自己啓蒙の試みの一バージョンである。前節でも述べたように、こうして啓蒙と反啓蒙は、同じ地点へと収斂していく。一方社会学的啓蒙は、この同位対立の外に出ようとする。換言すれば、社会学的啓蒙がめざすのは反省が、さらに一般的にいえば観察という作動が、造り出す亀裂をそれ自体として思考することである。「それ自体として」とはすなわち、経験的／超越論的、言説／それを支える権力、表層／深層、顕在的／潜在的といった、ハイアラーキーを伴う差異を用いて同定することなしに、という意味である<sup>(12)</sup>。

## 5 結語

最後に、啓蒙＝反啓蒙と社会学的啓蒙との差異を、社会学理論の文脈のなかに位置けてみることにしよう。この差異は全体社会に関する考察においても登場してくる。われわれがシステム／環境、システム／生活世界などの区別を用

いて社会全体を観察の対象とする、すなわち社会のなかで社会を反省するとき、それによって捉えられるのは同一性 (Identität) である。同一性は常に特定の区別によって単純化されており、他の区別を用いた観察と衝突したり、あるいは観察の観察 (セカンド・オーダーの観察) によって対象化されたりする。同時に同一性の観察を含めたあらゆる作動 (コミュニケーション) の総体によって、オートポイエーシスとして産出される統一性 (Einheit) が成立する (Luhmann [1990a: 482])。

統一性とはあらゆるコミュニケーション (同一性および統一性をテーマとするものも含む) の総体であり、観察、対象化、反省等はすべてその一部として、統一性を再生産しつつ変容させる過程として生じるのである。したがっていかなる意味においても、統一性を観察や反省の「前提」「基盤」等であると考えてはならない。統一性はむしろ、あらゆる観察や反省を含めた諸作動のアンサンブルそのものなのである。

法システムの統一性は、法システムが作動していく上での前提ではない。……統一性を、原理や規範として考えてはならないのである。……法規による規制がなされる際には、すでに統一性が含意されているはずだ、ということにはならない。統一性は、あらゆる作動によって再生産されるのである……。 (Luhmann [1993: 73])

この同一性／統一性の区別は、反省の二つのモデルと対応している。これまでルーマンの理論は、社会を対象とする反省の基盤として、反省が及ばないものを想定しているとの批判を浴びてきた。その際批判者が「基盤」として考えているのは、反省が及ぶ／及ばないという区別

に基づく同一性である。たとえその基盤が、そのつどの文脈に応じて複数存在すると想定されている場合でも、それら複数の基盤の間関係ないし「基盤の基盤」についての問いを経て、議論は最終的に同一物としての全体社会に到達することになろう。また逆に、そのような同一性を積極的に擁護する、自覚的に保守的なスタンスを取る議論にも事欠かない。

一方、あらゆる反省の作動が、区別を用いることによって、痕跡ないし「襲」としての盲点を産出していくというモデルから出発すれば、全体社会は対象の側にはなく、対象を捉えようとする作動の側に、それら諸作動の集積（統一性）として、登場してこざるをえない。ルーマンが啓蒙のメディアとしてのシステムについて述べるとき、そのシステムが形成するのは統一性であって、同一性ではない。

ただしこの二つのモデルの対立を、全体社会を捉える視座のコンセンサス／コンフリクトという差異として理解してはならない。二つのモデルは同じレベルにおいて「対立」しているわけではない、というべきかもしれない。前者では全体社会は、言明内容として事実確認の次元において再現されるのに対して、後者では全体社会は言明がもたらすパフォーマンスな次元において再生産されるのだから。前者のモデルと同次元において対立しているのはむしろ、近年登場してきている、次のような議論であろう。いわく、共通の前提や基盤としての同一性を、それ自体として存在するポジティブなかたちで、例えば、「国民国家」や「文化的アイデンティティ」として、想定してはならない。一見自明に思われる社会と文化の同一性、均質性は実は仮象にすぎず、それは相異なる多様な力の政治的闘争のなかで構成されると考えるべきである、と。

この種の議論はコンセンサス・モデルと、対立というよりむしろ補完関係を形成している。註12でも示唆しておいたように、ここでは「多様な力」が、あるいは「同一性の欠如」が、仮象の基盤となる、社会の均質なメルクマールと見なされているからである。第3節最後で述べた、後期シュレーゲルの場合と同様に、である。この議論は、同一性を否定しようとしているというより、否定的な相における同一性を捉えようとしているのであり、その点で、自ら述べている内容を裏切っている。しかしだからといって、そのような議論は無意味だということにはならない。むしろ、自らを裏切っているという点にこそ、この議論の意義があるともいえる。リオタールの、「大きな物語の終焉」というテーゼと同様に、である。

……〔このテーゼは〕それ自体が一つの語りであり、メタ物語（*métarécit*）である。このテーゼが自己論理的に（*autologisch*）適用されれば、つまり自らを包含すれば、自身と矛盾することになる。正しいとすれば、誤っているのである。したがって定式化しなおして次のようにいわねばならないだろう。全体社会の統一性は……もはや原理としてではなく、パラドックスとしてのみ主張されうるのである、と。……パラドキシシーは、われわれの時代のオーソドキシシーなのである。（Luhamnn [1997: 1144]）

「同一性の欠如」や「メタ物語の終焉」は、その内容によってではなく、それが述べられる際に生じるパラドックスにおいて、つまり言明内容としてではなくパフォーマンスな効果において、現代社会のオートポイエーシスに貢献している、ということになる。

これらのテーゼを含めた、社会の同一性の観察としての反省は、その内容が学的に見て真であろうとなかろうと、社会の再生産に貢献する。社会学的啓蒙は、観察がその内容とは別の次元においてもつこの力を、あるいは観察内容と力の差異を、考慮するように求めるのである。しかしだとすると社会学的啓蒙は永遠に「未完のプロジェクト」である、ということになる。ある観察内容が社会の再生産に貢献するプロセスとメカニズムを解明しえたと主張されるとき、その主張自体がひとつの観察（学的観察）として、観察内容とは別の次元における力を持つことになるからである。そう考えないかぎり、そのプロセスとメカニズムが再び背後世界に位置づけられてしまうことになるだろう。われわれは、自己の行う観察のもつ力を知りえない。にもかかわらず、あるいはまさにそれゆえに、われわれは観察をどこまでも続けていける。これはすなわち、学的観察もまたオートポイエティックなプロセスとして生じる、ということに他ならないのである(13)。

#### 註

- (1) 「おおまかにいえば、われわれはそれほど新しいことをやっていない。いまはくは世界的に見て、また啓蒙主義とロマン主義の話を繰り返していると思うんですよ」(柄谷 [1991:201])。
- (2) ただしこのような特徴づけは、主として啓蒙の側からロマン主義を非難するために持ち出された「イデオロギー的二分法」(伊藤 [1992:325])であり、無条件に採用するわけにはいかない。しかしこれが啓蒙とロマン主義に関する通念であると考えても、まちがいはならないだろう。Berlin [1968=1990:553]、Baumer [1968=1990:634]などを参照。
- (3) ブルームの場合、保守派の立場から、脱構築派

をロマン主義的急進主義として批判していることになる。このように今日では「ロマン主義」という言葉は、保守／革新両陣営によって、ネガティブなラベリングのために用いられているのである。例えば、日本人の新たな共同性を確立すべきだと主張する加藤典洋は、論敵である柄谷行人と蓮實重彦の議論を、「共同体嫌悪のロマン主義的表現にすぎない」(加藤 [1997:227])と切り捨てている。一方、あらゆる文化的アイデンティティの背後には異質な諸要素の政治的闘争が隠されていると主張するポスト・コロニアリズムの立場から見れば、加藤のような主張こそが他ならぬロマン主義なのである。「アイデンティティは文化の本質的特性のなかで基礎づけられるというロマン主義的な(Romantic)主張も、いまだ存在している」(Papastergiadis [1997:273])、というように。どちらの立場においても、ロマン主義はほとんど非合理性と同一視されている。自分の論敵を、前者は非合理的急進主義と、後者は非合理的保守主義と、ラベリングしているのである。なお、以下ではロマン主義的保守主義のみを問題にする。啓蒙批判という文脈でより重要なのは保守派のほうであり、また本文でも述べるように、一般にはルーマンもロマン主義的保守主義者と見なされているからである。

- (4) 同様に、Haferkamp [1987:60-61]はルーマン理論における実証性の欠如を、またKopp / Müller [1980:102]は理論の抽象性が所与の状態の無批判的受容を呼び込んでいることを、指摘している。ただし富永も含めて、これらの論者がハーバーマスのように、ルーマンは非実証的かつ保守的だと主張しているわけではない。
- (5) 当然のことながらハーバーマスにとっては、答はイエスである。そもそも「社会学的啓蒙というのは、反啓蒙を意味するルーマン流の言い回し」なのだから(Habermas / Luhmann [1971:260=1987

:313])。

- (6) ここでは、ベンヤミンを出発点として初期ロマン派の反省概念について論じ、さらにそれとルーマンのシステム理論との平行性を示唆している、メニングハウス (Menninghaus [1987=1992]) に従って議論を進めていくことにする。なお、メニングハウスのルーマン理解が、さらにはシステム理論一般に対する理解が、どの程度正確なのかは別途検討を要する問題である。本稿では、次のような仮定を提示しておくに留めよう。すなわち、ルーマンをロマン主義哲学に引き寄せようとするメニングハウスの議論を手掛かりにすれば、従来とは異なるルーマン解釈の余地が開けてくるのではないかと。
- (7) ルーマン自身の、特に近年の著作のなかでは、しばしばシュレーゲルとノヴァーリスの名が引かれている。とりあえず芸術をテーマとした Luhmann [1995a] からランダムに挙げるならば、p.95、148 (シュレーゲル兄)、168、200、213 など。あるいはより抽象的な議論においても、理論が記述対象であるシステムのなかに再登場するという例として、シュレーゲルの『ルツィンデ』が引かれたりしている ([1987: 151])。さらに、自己観察を行うのは意識主体だけではないという議論の先駆者として、やはりシュレーゲルが挙げられている ([1997: 1115])。
- (8) スラヴォイ・ジジエクもシェリングの反省概念に関連して、同様の論点を提起している。「反省の悪循環を打破する方法は、反省の渦巻を逃れた何らかの実定的・直接的な、反省以前にある支えをつかまえることにあるのではない。反対に、まさにこの反省の外在的出発点を、すなわち反省によっては取り戻すことができないとされる生の体験をこそ、問題視しなければならない。この直接的な生の体験は、『つねに一すでに』反省によって汚染されているのである」 (Žižek [1996: 51-52=1997

:95]、訳文筆者)。

- (9) ルーマンも、「差異の根源性」と並ぶ脱構築派のもうひとつの論点、すなわちあるテキストの論述内容 (事実確認的 konstativ 機能) とそのパフォーマンス的な機能とのずれという点に関して (Jay [1997: 320-321] を参照)、ロマン主義と脱構築派の平行性を指摘している。例えばシュライエルマッハーのテキストは、きわめて洗練された区別を用いている。ところがそこで内容として論じられているのは、あらゆる区別を逃れて直接現前する宗教的体験についてなのである。残念ながら脱構築派のほうはこの注目すべき事例に気づいていないようだが (Luhmann [1995b: 105])。
- (10) 固有値 (Eigenwerte) とは、システムの作動の回帰的ネットワークのなかで生じる安定した状態であり、それが後続する作動のとりあえずの根拠として働きうる。学システムにおいて「公理」や「データ」と呼ばれるものも、この固有値のひとつである (Luhmann [1990a: 418])。ただしそれらが根拠として働くのは、後続する作動が実際に生じている限りにおいてにすぎない。いわば根拠は、根拠づけられるものによって支えられているのである。
- (11) 「無意識」に関するルーマンの発言も挙げておこう。「無」(un-) 意識は、否定一般がそうであるように、存在しえない。観察図式というコンテキストのなかでなら、話は別だが (Luhmann [1991: 169])。
- (12) 蛇足ながら、フーコーもまた、「背後世界を想定することなしに差異について考える」ことを試みた思想家なのではなかろうか。しかし近年の「カルチュラル・スタディーズ」などにおいてフーコーが引き合いに出される場合、仮象/根源というあの区別が、パラドックスと見なされることなしに再び前提とされてしまっているように思われる。例をひとつ挙げるなら、姜尚中は、白鳥庫吉の東

洋史学を批判する際に、「起源とは相違性、分散性、不連続性を同一者へと統合する虚の頂点である」とのフーコーの議論を引きつつ、こう述べている。「まさしく白鳥はすべての差異、分散したもの、不連続を統合しつつ、日本の神話的の神々の世界に帰還していると言えよう。そこには他者のいない空虚な同一性の原理だけが残されている」(姜 [1995 : 172])。おそらくこの批判自体は正しいのだろう。しかしここでは、分散と断絶が、再発見され回復されるべき「起源」そのものとして想定されてしまっているのではないか。カルチュラル・スタディーズを標榜する研究の少なからぬ部分は、この分散と断絶が位置する地層への到達を、共通の目標としているように見える。そこには、素材の多様性を除けば、いかなる差異も分散も見いださないのではなかろうか。

(13)本稿の結論は、ルーマン理論を保守主義的だと見なすのは誤っていること、また同時にこの理論は、近年保守主義批判のためにしばしば用いられる、多様性や分散性を強調する立場とも異なっているということであった。ルーマン=ロマン主義的保守主義という理解に含まれているもう一つの論点、つまりルーマン理論は非合理的である、あるいは少なくとも実証的手続きの埒外にあるという批判については、稿を改めて論じねばならない。一点だけ指摘しておくならば、ルーマンはシステム理論を合理性/非合理性という区別によって裁断するのではなく、逆に合理性概念をシステム理論によって、つまりシステム/環境の区別を用いて、再構成することをめざしている。実証性についても同様である。

#### 参考文献

- Baumer, F. L. 1968 "Romanticism (ca.1780 - ca.1830)", in Wiener, P. P. (ed.) Dictionary of the History of Ideas, Charles Scribner's Sons = 1990 後藤嘉也訳「ロマン主義 (1780年頃から1830年頃まで)」、『西洋思想史大事典4』、平凡社、pp. 631-639
- Benjamin, W. 1919 "Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik" = 1970 大峯顕/他訳『ドイツ・ロマン主義』(ヴァルター・ベンヤミン著作集4)、晶文社
- Berlin, I. 1968 "The Counter-Enlightenment", in Wiener, P. P. (ed.) Dictionary of the History of Ideas, Charles Scribner's Sons = 1990 三辺博之訳「反啓蒙」、『西洋思想史大事典3』、平凡社、pp. 545-556
- Bloom, A. 1987 The Closing of the American Mind, Simon & Schuster = 1988 菅野盾樹訳『アメリカン・マインドの終焉』、みすず書房
- Cassirer, E. 1932 Die Philosophie der Aufklärung, J.C.B. Mohr = 1962 中野好之訳『啓蒙主義の哲学』、紀伊國屋書店
- de Berg, H. 1993 "Die Ereignishaftigkeit des Textes", in de Berg, H./ Prangel, M. Kommunikation und Differenz, Westdeutscher, pp. 32-52
- 藤澤賢一郎 1990 「フィヒテ自我論の射程」、『講座 ドイツ観念論3』、弘文堂、pp. 223-292
- Habermas, J. 1991 "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", in Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, pp. 9-30
- Habermas, J./ Luhmann, N. 1971 Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, Suhrkamp = 1987 佐藤嘉一/他訳『批判理論と社会システム理論』、木鐸社

- Haferkamp, H. 1987 "Autopoietisches soziales System oder konstruktives soziales Handeln?", in Haferkamp, H. / Schmid, M. (Hrsg.) Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung, Suhrkamp, pp.51-88
- Hegel, G. W. H., 1931 Vorlesungen über die Ästhetik, Hrsg. v. G. Lasson. Philosophische Bibliothek = 1956 竹内敏雄訳『美学第一巻の上』(全集 18a)、岩波書店
- Horkheimer, M./ Adorno, T. 1947 Dialektik der Aufklärung, Querido Verlag = (1990) 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』、岩波書店
- 伊藤秀一 1992 「訳者あとがき」, in Menninghaus, W. 1987 Unendliche Verdoppelung, Suhrkamp = 1992 伊藤秀一訳『無限の二重化』、法政大学出版局、pp. 325-330
- Jay, M. (ed.) 1997 The Latest American Work on Critical Theory = 竹内真澄監訳『ハーバーストとアメリカ・フランクフルト学派』、青木書店
- 姜 尚中 1995 「東洋の発見とオリエンタリズム」、『現代思想』23-3、pp. 162-172
- Kant, I. 1784 "Beantwortung der Frage, Was ist Aufklärung?" = 1950 篠田英雄訳『啓蒙とは何か』、岩波書店
- 柄谷行人編 1991 『近代日本の批評 昭和編・下』、福武書店
- 加藤典洋 1997 『敗戦後論』、講談社
- Kopp, M. / Müller, H. P. 1980 Herrschaft und Legitimität in modernen Industriegesellschaft, tuduv Buch
- Ladner, K.H. 1988 "Perspectives on a Post-Modern Theory of Law", in Teubner, G. (ed.) Autopoietic Law, Walter de Gruyter, pp.242-282
- Luhmann, N. 1970 Soziologische Aufklärung Bd.1, Westdeutscher
- 1986a Ökologische Kommunikation, Westdeutscher
- 1986b "Die Lebenswelt — nach Rücksprache mit Phänomenologie", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie vol. 72, pp.176-194
- 1987 Soziologische Aufklärung Bd.4, Westdeutscher
- 1988 "Frauen, Männer und George Spencer Brown", Zeitschrift für Soziologie 17-1, pp.47-71
- 1990a Die Wissenschaft der Gesellschaft, Suhrkamp
- 1990b Soziologische Aufklärung Bd.5, Westdeutscher
- 1991 "Die Form 'Person'", Soziale Welt 42-2, pp.166-175
- 1993 Das Recht der Gesellschaft, Suhrkamp
- 1995a Die Kunst der Gesellschaft, Suhrkamp
- 1995b Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.4, Suhrkamp
- 1995c "Why Does Society Describe Itself as Postmodern?", Cultural Critique, Spring 1995, The University of Chicago Press, pp.171-185
- 1997, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Suhrkamp
- Mannheim, K. 1927, "Das konservative Denken", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd.57 = 1997 森博訳『保守主義的思考』、筑摩書房
- Menninghaus, W. 1987 Unendliche Verdoppelung, Suhrkamp = 1992 伊藤秀一訳『無限の二重化』、法政大学出版局
- Papastergiadis, N. 1997 "Tracing Hybridity in Theory", in Werbner, P. / Modood, T. (eds.) Debating Cultural Hybridity,

Zed Books, pp.257-281

Sandel, M. J. 1982 Liberalism and the Limit of Justice, Cambridge U.P. = 1992 菊地理夫訳『自由主義と正義の限界』、三嶺書房

Schmitt, C. 1925 Politische Romantik, Duncker & Humblot = 1970 大久保和郎訳『政治的ロマン主義』、みすず書房  
富永健一 1995 『社会学講義』、中央公論社

Žižek, S. 1996 The Indivisible Remainder, Verso = 1997 松浦俊輔訳『仮想化しきれない残余』、青土社

(ばば やすお)

**木鐸社**  
ぼく たく しゃ

東京都文京区小石川5-11-15-302  
Tel. Fax. 03-3814-4195

松本三和著

A 5判三五〇頁四〇〇〇円

## 科学技術社会学の理論

—自己言及・自己組織型科学技術社会学と不確実性—  
本書は、科学技術と社会の関係を、内部構造論・  
制度化論・相互作用論・STS相互作用モデル等を  
軸に、理論的な系統化を果たそうとするもの。

科学と非科学のあいだ

科学と大衆  
下坂英 他 二〇〇〇円

R・グラトホーフ編著 佐藤嘉一訳

**亡命の哲学者たち** A 5判  
一〇〇〇〇円

A・シュッツ/A・グールヴィッチ往復書簡 1939〜59  
フッサール現象学深化の歩みを物語る往復書簡

ラントグレーベ著 現象学の道 46判四〇〇〇円

シュッツ著 社会的世界の意味構成 A 5判  
四五〇〇円

花田達朗著

A 5判三五〇〇円

**公共圏という名の社会空間**

—公共圏・メディア・市民社会—

ハーバマスの公共圏に市民社会を育む立脚点をみる

ハーバマスマスルマン論争

批判理論と社会システム理論 46判  
五〇〇〇円

山下雅之著

A 5判四五〇〇円

**コントとデュルケムのあいだ**

—一八七〇年代のフランス社会学—