

タイトル	方法論的個人主義の行方 8 : ジンメルとルーマンの社会的ゲーム
著者	犬飼, 裕一
引用	北海学園大学学園論集, 143: (1)-(29)
発行日	2010-03-25

方法論的個人主義の行方 8

ジンメルとルーマンの社会的ゲーム

犬 飼 裕 一

「大脳に関する考察のあらゆる成果が、それを記述する者の大脳の「傾向」、および彼がそれを記述する際の知識の現状と同時に制限されていることは、否定のしようがない。読者も自分自身で、この本の中で提出されている理論が著者の大脳に適応されるか否か判断されたい。」
(ジャン・ピエール・シャンジュー「ニューロン人間、新谷昌宏訳、みすず書房一九八九年、三九〇頁)

目 次

1. はじめに
2. 二十世紀風な議論
3. 個人主義という社会像
4. ジンメルと矛盾の反照性と自己産出
(以上136号)
5. 独創性の呪縛
6. 個人から離れる歴史学
7. 進歩史観の名残
8. 個人をめぐる別の可能性
(以上137号)
9. 「個人」と「主体」の形而上学
10. 裏切られる個人という筋書^{筋書}
11. エリートの挫折という説明
12. 個人を超える危険^{危険}社会
(以上138号)
13. 個人は「個人」を超えられないか？
14. デカルト流の社会学
15. 社会という機械^{機械}
16. 客観的で完全な社会
(以上139号)
17. カント流の秘教
18. 支配の社会学
19. 正義ロボット
20. 勧善懲悪社会学
(以上140号)
21. 名望家^{名望家}層と局外者^{局外者}
22. 「個人」という文化資本
23. フーコー 正体不明の妖怪
24. フーコーという宿敵
(以上141号)

25. 「個人」の崇拜
26. 「啓蒙^{啓蒙}」とは何だったのか？
(以上142号)
27. 個人の間^{あいだ}
29. ジンメルとゲーム理論
30. 目的論の呪縛
31. ルーマン 自己言及の社会学
32. ルーマン 永遠回帰の祭司
28. ジンメルの社会動学
(以上142号)

29. ジンメルとゲーム理論

理論的な研究にとつての醍醐味があるとすれば、なんだろうか。私見では、それは実証的な研究には機会が限られた他領域との交流が、新しい知見を導入するききかけになることである。実は同じような問題に取り組んでいながら、専門分化のためにお互いに無関係、離れ離れになってしまっていた人々が、理論という回路を通じて互いに成果を交換し、互いに今までとは異なった認識を可能にする。この場合、失望はつきもので、独創的な思いつきであると
思っていた考えが、実は他の領域では以前から言い古された常識で

しかないといったことも多い。そして、互いにすりあわせを行い、目新しい知見を提供しあいながら、「科学」は前進していく。「前進」という言葉が不用意に特定の思想を暗示し、誤解のもとになるのならば、「緻密化」と言い換えたほうがよいのかもしれない。

理論というのは、元来多くの人々が気づかなかった問題を発見する営みであり、多くの人々が日々経験的に感知していながら、それを言い表す言葉がないために表現できなかった問題に、言葉を当てはめる試みでもある。常識では全く無関係の問題として取り扱われてきた事柄が、理論によって新たに結び付けられ、さらに別の問題へと道を開く。まさにこれこそが醍醐味である。

例えば、ジンメルの社会学について考えてみるとよい。ジンメルの社会学は、哲学や芸術、あるいは趣味やファッションといった領域の問題にもつばら取り組むものであり、それら以外の領域については断片的な言及を行っているにすぎないといった理解が普及している。しかし、ジンメルの議論を仔細に読んでいくと、はるかに普遍的な問題を視野に入れて理論構築を行っていることが見えてきた。それは、本稿の主題に引きつけていうならば、「個人」に終始する理論から距離を置き、さらにそれを乗り越えようとする事業であつたと考えることもできる。

ジンメルの社会学——ジンメルの社会動学にあつては、「個人」そのものも相対的な価値をもつにすぎない。ジンメル社会学の鍵である「社会化」は、個人に発しながらも個人を超えた概念だからである。「個人」に終始する思考は、「個人」の間に明滅する関係に移行する。同時に、「個人」としての自立や自律を至上の価値とする社会

学とは異なつて、事実として生じている「社会」の動態に関心が移動する。金石でできた記念碑のような「社会」を理想とする社会学と、常に流れていく人間関係の瞬間瞬間をとらえることに関心を抱く社会学の違いがここにある。

ここで注目したいのは、晩年のジンメルが書いた小著『社会学の根本問題(個人と社会)』(一九一七年)である。ジンメルは冒頭の章「社会学の領域」で次のように書いている。

「諸個人(諸個性 Individuen)」といういわゆる実在物のみから推論して、それらの結集へと向かうすべての認識が思弁的な抽象と非実在とを対象とするというのは、先ずは科学の本質についての誤謬である¹⁾。むしろわれわれの思考はいたるところで、所与をある方法によつて科学の対象として構成体へと総括し、この構成体は直接の現実的なものにおいてはいかなる対応物も見いださない。」(居安正訳、世界思想社二〇〇四年、四一五頁、ただし訳文変更)

ジンメルの文章には、さりげない形で重要なことが書かれていることがよくある。もつと集中的に論じられるべきと思われる問題が、なぜか言葉少なく記され、すぐに別の問題に移つてしまう。ただし、注意して読んでみると、驚くような大胆なことが書かれているのを発見できるのも、ジンメルの特徴である。たとえば、「科学の本質についての誤謬」という言葉で、晩年のジンメルはマックス・ウェーバーの社会学を暗に批判している。現に、この一文だけを取り出したならば、ジンメルは同時代の人々に対して相当に挑発的なことを言っていることが実感できる。本稿の議論との関連でいえば、まさ

に科学観(学問観)についての根本からの問い直しであるということもできるはずである。ただし、ジンメルの議論は今日の社会学が得意とする研究対象から離れてしまう。上記の一文は次のようにつづいている。

「例えばゴシック様式は、見せられる実在としてはどこにも存在せず、存在するのは個々の作品のみであり、それらのなかに様式的要素がそれでも個別的な要素とならなくては、はつきりとは分離されなままにあり、だれもがためらうことなくゴシック様式の発展について語る。歴史的な認識の統一的な対象としてのゴシック様式は、諸事実から先ずは抽出した精神的な構成物ではあるが、それ自体は決して直接の実在ではない。われわれは幾度も、個別的な事物が個々にどうなっているかをまったく知らずに、それらの事物からひとつの新しい集合的な統一体を形成する。これはちょうどわれわれがゴシック様式、その法則、その発展を問題にしなが、個々の大制度やあるいは宮殿を描かないのと同じである。それにもかかわらずわれわれは、いま問題のあの統一の素材をこれらの個々の事物から獲得する。こうしてわれわれはさらに例えば、マラトンの戦闘において「ギリシア人」と「ペルシア人」とがどのように振舞ったかを問題とする。もし個人のみを現実と認める見解を正しいとすれば、われわれがそれぞれ個々のギリシア人やそれぞれ個々のペルシア人の行動を知り、これで彼のすべての生活史を知り、それから戦闘における彼の行動を心理的に理解できるようになり、そこで歴史的認識はそのときに、そして初めてその目的に

達するであろう。……」(同書、五一―六頁)

ゴシック様式の建築とマラトンの戦い²⁾は、今日の社会学があまり論じない研究対象である。今日、多くの社会学者は、なぜ「社会学の根本問題」と題し、「個人と社会」を副題に掲げる著作に、その種の事例が登場するのか理解できない。そこには社会学だけではなくて社会科学全般をめぐる考え方の相違が横たわっている。ジンメルの時代、社会学は今日よりもはるかに歴史的な対象に関心を抱いていた。他方で、ジンメルという著者の個性も関係している。ジンメルは、美術史やファッショニスト、古代史の問題についても多くの著述を残しており、当人は分野ごとに研究対象を変えようという意識が強い。要するに、巨大な全体としてのジンメルの知的探求が先にあり、それぞれの領域の著述はその一翼をなしているにすぎない。個別に独立した「研究(モノグラフ)」としてそれらを読むことは不可能ではないとしても、当人の意図からは離れていくことになる。ジンメル自身としては、カントを論じても、レンブラントを論じても、装飾品やファッショニストの流行の移り変わりを論じても、あくまでも自分の流儀を押し通しているにすぎない。哲学や社会学を表題に掲げた著作に「ゴシック様式」の問題が、ごく当然のこととして登場するのも、当人にとっては当然のことなのである。そこに鍵概念である「社会化」について先述の誤解が重なれば、大方の読者は開巻数頁で投げ出したくなるのではないだろうか。ここにジンメル社会学受容・普及の難しさがある。

ただし、そんなジンメルの独特の論述を仔細に読んでいくと、晩年のジンメルの手になるこの著作では、ウェーバー流の理論構成が

念入りに批判されていることが見えてくる。あえて「ウェーバー対ジンメル」という争点を考えることは、学説史の上でも、また理論研究の点でも実りの多いことである。ジンメルはその生涯の最後に至って、ここでウェーバー的なるもの全般に対して、一人密かに宣言布告している。同時代の人々は、世俗的な意味での協力関係にあつた二人の間に大きな対立点があるなどとは思つてもみなかつただろう。後年の研究・解釈者たちも、後継者を自称する人々も、広義の読者たちも、そんなことは考えもしなかつたのではなからうか³。

ジンメルはウェーバー流の考えをする人々に向かつて、「個人」に終始するのならば、「マラトンの戦い」に参加した兵士全員について悉皆（全数）調査をしなければならぬだろう、仮にそれができたとしても、そんな作業で「マラトンの戦い」が理解できるのか？と挑発する。もちろん、方法的個人主義の立場、ウェーバーの立場から反論することは可能である。それは、特定の型（形式）の人間類型や組織類型を取り出して、それに沿って類型論的に整理することで、集合的な現象である「戦争」もまた理解することができるというものである。ただし、ウェーバーが得意な類型論は、出来上がった社会の仕組みを静的なものとして説明するには適している、社会の動態を取り扱うのは難しい。それを「社会静学」と呼ぶことができるに違いない。

ウェーバーの「社会学」が、法律の条文のような印象を与えることは偶然ではない。文字に書かれた法律（成文法）はその機能上静的なものでなければならぬ。運用者の意向で日々刻々変化したものでは、まさに朝令暮改で、法律の役目を果たさないからである。実

定法を研究する法学は、不動の静的社会像を探求する。ジンメルの意図は、ウェーバーに代表される同時代の社会静学を、社会動学へと変更することにある。ただし、この種の事業は、簡単に理解され、受け入れられるものではない。

私事にわたることを許されるならば、かなりの期間にわたってジンメルを読んできていながら、マックス・ウェーバーと切り離れた形でジンメルの社会学を理解できる可能性を自分なりに実感したのはそれほど昔のことではない。後から考えるならば、かなりの時間を空費してしまったとすら考えている。一言でいえば、「ジンメルはジンメルの目で読まなければ、ほとんど無意味だ」と実感するようになったからである。当たり前といえよそのとおりなのだが、当たり前のことが見えなくなる条件はいろいろそろつていた。とりわけマックス・ウェーバーについて研究する途上でジンメルを参照するといった視点は、ジンメルの豊かな着想を秘めたテキストから最も凡庸な部分を選び出す作業につながってしまう。すなわち、ジンメルは社会学草創期に活躍した他領域からの貢献者であり、本業の哲学や美学や芸術評論の片手間で、種々の着想を提供してくれたのだが、ウェーバーのような完成度には程遠い、といった理解である。ウェーバーによつて樹立される「社会学」にとつて、ジンメルは天才肌の難物であり、面白さの反面、役に立たないガラクタも含まれているのだというわけである。簡単にいつてしまえば、ウェーバーが極限まで発展させた「方法的個人主義」に反するジンメルの議論は、草創期の試行錯誤、あるいは本業である哲学や美学や芸術評論では意味のある議論なのかもしれないが、社会学にとっては余計

な寄り道、無駄話のたぐいでしかないというわけである。この種の前提で読んでいくかぎり、ジンメルは「出来の悪いウェーバー」としてしか理解されない。

偏見から離れ、ジンメルをジンメル自身の目で読むためには、発想の転換が必要であった。つまり、自分が抱いてきた固定観念を離れ、今までとは異なった観点から再度考え直すことである。その種の発想の転換には、他領域の人々の考えがきっかけになることが多い。そもそも、社会学理論には一つの宿命が待ち構えている。それは、「社会」について理論構成を行うのは、けっして自分たちだけではないということである。社会学よりも古くからもっと大勢の人員を動員して「理論」を建設してきた分野がいくらでもあり、また「社会」だけを問題にしているわけではない人々の斬新な着想が、次から次へと導入される。むしろ、社会学理論というのは次々と登場する新理論の実験場なのだと考えたほうが実情にあっているのだろう。このため特定の理論が「正統派」として成長していく代わりに、常に外部に向かって着想が求められる。その結果、学説史的な研究をする場合を除いて、「理論」について関心をもつ社会学者は、常に他の領域の理論家が書いた本を眺め回して暮らしている。

そんな中で、以前から気になって仕方がなかったのが、「ゲーム理論」の展開であった。原因は、経済学の領域での名声で、本稿の筆者も、多くの社会学者と同じく経済学の動向には無関心ではられないからである。ただし、経済学の領域でしばしば登場する「ゲーム理論」というのが、本稿で論じてきた「個人」に終始する思考の典型であり、さらに一層推し進めたものであることは、少し観察す

ればわかる。もちろん、経済学の場合は、非難には当たらない。経済学は、「個人」にとって最小限の費用で最大限の効用を実現することを前提としているからである。例外を除けば、経済学から「個人」を取り去ったら、経済学そのものが消滅してしまう。むしろ、ウェーバー流の「方法論的個人主義」が、現代の個人主義を代表する経済学でどのように展開しているのかということの方が興味をそそるわけである。

特定の問題について、ああでもないこうでもない、と模索していく過程で、「思わず膝を打つような体験」をすることがある。きっかけはいろいろであるにせよ、それが特定の本であるならばきっかけを与えてくれた著者に感謝するのが礼儀であろう。自分が以前から感じていた直観のようなものが、実は専門家にとっても意味のある洞察だったのだということになれば、感慨はさらに深まる。書名を挙げると、鈴木光男『ゲーム理論の世界』（勁草書房一九九九年）である。これは、日本を代表するゲーム理論家で、一九七〇年代からゲーム理論の最先端で仕事をつづけてきた鈴木光男が、「長い間、日本という土地でゲーム理論という生き物に毎日水をやって枯らさないようにしてきた」（同書二八〇頁）過程を回顧する本である。このなかで、鈴木は、ジンメルの『社会学の根本問題』について次のように書いている。

「この本には、「個人と社会」という副題がついていますが、このようなジンメルの社会学の内容は、まさにフォン・ノイマンとモルゲンシュテルンによるゲーム理論の内容にほかなりません。」（同書、三十九頁）

鈴木が説明するように、ジンメルの『社会学の根本問題』が刊行されたのは一九一七年で、ジョン・フォン・ノイマンとオスカー・モルゲンシュテルンが、ゲーム理論の成立を決定づけた諸論文を書くのは、その十年後である。鈴木がとりわけ注目するのは、ジンメルが用いる *Gesellschaftsspiel* という概念である。この言葉を鈴木が引用している清水幾太郎は「社会的遊戯」と訳している。ここでは、鈴木が引用している清水幾太郎をそのまま「孫引き」しておこう。

「社会的遊戯 (*Gesellschaftsspiel*) という表現は深い意味において重要である。人間の間の一切の相互作用様式、社会化形式、例えば、勝利への意志、交換、党派の形成、略奪の意志、偶然との邂逅や別離のチャンス、敵対関係と協力関係との交替、落し穴や復讐——これらは何れも、油断のならぬ現実では目的内容に満たされているのに、遊戯となるとこれらの機能そのものの魅力だけを基礎として生きていく。なぜなら遊戯が賞金目当ての場合でも、お金は他のいろいろな方法でも獲得できるものなので、それは遊戯の眼目ではなく、むしろ本当の遊戯者から見れば、遊戯の魅力は社会学的に重要な活動形式そのものの活気や饒倅にある。社会的遊戯には、更に深い二重の意味がある。すなわち、それが実質的な参加者たる社会のうちで行われるという意味だけでなく、加えて、それによって実際に「社会」が「遊戯」になるということである。」(ジンメル『社会学の根本問題』、清水幾太郎訳、岩波文庫一九七九年、八十一頁)

ジンメルの主張は、煎じ詰めれば、「ゲーム(遊戯)」が、特定の目的を超えて、ゲームそれ自体を目的とするようになることを指摘す

ることにある。ギャンブルに入れこんでいる人々は、尋ねられればギャンブルの目的を「金」や「勝利感」「達成感」、あるいは「自己実現」と答えることもあるが、同時に驚くほど多くの場合、長年のギャンブル生活が勝ち負けなしの「トントン」であることを、なぜか自慢したがる。あるいは、金儲けとしてはまったく不条理であることを、ことさら自嘲気味に話すことに、一種の喜びを感じているようにもみえる。しかも、素人がいわゆる「ピギナーズラック(素人の幸運)」と呼ばれるもので「勝ち逃げ」をすることに對して、年季の入った人々は、反感ではないにせよ、なにやら美的でないものを感じることも多い。ギャンブルの醍醐味は、ギャンブル自体の中にこそある。このように断定して真つ向から反對する勝負師ギャンブラーはほとんどいないのではないだろうか。つまり、ゲーム(ギャンブル)の目的は、金でも勝利でもなくて、ゲームそのものなのである。ゲームは、そのゲーム自体を根拠として、あるいは目的として続けられる。ゲームは自己を目的とし、目的であるゲームを日々刻々再生産しているのである。そして、ジンメルがいうように、「それによって実際に「社会」が「遊戯(ゲーム)」になる」のである。言い換えれば、ゲームを目的論的に説明することは、間違いではないにしても、完全ではない。勝ち負けの可能性が拮抗したゲームに外的な「目的」を設定することは難しいからである。もちろん、「ゲーム」を主題として考察する「ゲーム理論」にも、同様の思考を取り入れて理解すべきなのではないだろうか。

私見では、「ゲーム理論」には、おそらく二通りの読み方——研究方針——がある。一つは、広く紹介されているように、最小限の負

担で「個人」の効用を最大化するための方策や、競争者の利得を最小限にして、自分の利得を極大化することを探求する理論としての「読み方」である。難解な術語や延々とつづく数式を読み解くことができれば、それができない一般人には不可能な特別な能力を獲得できる。それは、いうならば「個人」がゲームに勝つためのゲーム理論であり、知的な資源の獲得によって社会的に優越することができるといふ、これまた近代社会において大きく発展した思考様式に基づいている。この種の説明——俗説？——が広く普及したことは理解しやすい。現に、本稿の筆者も長らくそう信じていたし、その種の理解で一般向き概説書の類を物色していた。

ただし、読み方にもう一つある。それは、最小限の負担で特定の「個人」の効用を最大化するなどという虫のいい方策など、相手がある世界——その典型がギャンブル——ではありえないのだということを示明する理論としてのゲーム理論である。つまり、社会一般に登場するいろいろな「ゲーム」を仔細に理論化すればするほど、「面白い話」などどこにもないのだということがわかる、というわけである。そもそも、だれもが日々の「ゲーム」に勝利したいと願っている状況で、自分だけが勝利するための方策など、どうやって見つけられるのか。仮に見つけられたとしても、次の瞬間には欲望に駆られた多くの「個人」たちに共有されて、すぐに無意味化するのではないのか。なにより、経営を研究するゲーム理論家の多くが、いつまでたっても大富豪にならないのはなぜか。それでも、ゲームに勝つためのゲーム理論を宣伝するというのは、一体どういうことなのか？という問いにつながっていく。つまり、前者の読み方は「個

人」の万能を追い求め、後者は「個人」に終始する思考の限界を明らかにする。

鈴木の本に出会って心のそこから納得できたのは、ゲーム理論が、ここでいう後者の立場、つまり「個人」にとつての「合理性」の限界を究明するものとして探求されてきたことを知ったことによる。

「ゲーム理論家など」といふと、常に合理的に生きているような人をイメージするらしく。「先生はゲーム理論家だから、何ごとを決めるにも合理的に合理的にと計算して決めるのですか」と聞かれますがとんでもありません。「中略」

しかし、ゲーム理論ほど合理的とか最適とかいうことに慎重な理論はありません。むしろゲーム理論は合理的という概念を批判的に吟味することから出発したということができます。」

(鈴木、同書五十八―五十九頁)

「合理的であればあるほど、最終的にはクジのようなものに頼らざるをえないというところに、私は人間の合理性の限界を感じました。しかし、実際にぎりぎりの決断を迫られたとき、神に祈るような気持ちで、ある選択に賭けるということは、よく聞くことです。一流会社の社長が、ある夜密かにクジを引いて決めたという話を聞いたことがあります。」(同書六十五頁)

こうして、ゲーム理論が高度に自己言及的な知の営みであることが見えてくる。このことはゲーム理論が「古典的な経済学」への批判としても出発していることと関連している。「ロビンソン・クルーソー(型経済主体)」、あるいは「ホモ・エコノミクス」を掲げて出た発した古典的経済学は、まさに「個人」に終始し、その利益や効用

を最大化する「合理的な行動」を前提として考えてきた。本稿でも先に検討してきた「ロビンソン・クルーソー」がまさに象徴的であるのは、それが単独の孤独な「個人」なのだということである。つまり、ロビンソンは「相手のいない世界」の住人であり、一方的な認識対象・操作対象である自然環境を加工し、支配下にある従僕（フライデー）に命令を与えるだけの「主体」なのである。この結果、ロビンソンにとつての「合理性」は、当人だけに独占される。流れ着いた無人島の資源を「合理的」に活用するのはロビンソンだけなのである。そこには、ロビンソンが考えた合理的選択を真似してロビンソンの利益を侵すような他者は存在しない。結果、ロビンソンの物語は、極限まで自己言及性を排除されている。一方的に対象を認識したり、操作したり、支配する主体、まさにこれこそが近代科学の理想であった。

視点を変えていうと、ゲーム理論について一般に流布している風評や、意図的に放置されていると思われる誤解が一体何だったのかが見えてくる。それは、古くから人々の思考を支配してきた近代科学の理想、あるいは広く普及している常識に、特定の学問の営みを合致させることである。問題は学問というものの営業（ビジネス）に関係しているのかもしれない。つまり、万能の戦略を伝授するかのような学問の方が、万能の戦略などありはしないのだと入念に検証する学問よりも、多くの人々の欲望に合致するからであり、読者を得られ、その種の効能をうたう大学の学部生が集まり、研究の内容については素人でしかない官僚や財団の責任者が決定権を握る研究予算を獲得しやすいのは当然だろう。ただし、ここで問題に

するべきなのは、その種の営業（ビジネス）について文句をつけることではない。

重要なのは、予想外のところで同じような問題に取り組んでいた人々の存在を確認する喜びであり、はるかに緻密に取り組んできた人々の成果を利用させてもらうことである。それは孤独な取組から実りの多い共同作業へと移行するきっかけになるかもしれない。誰もが従来のやり方に不満を感じ、それをつづけていってもたいした成果は得られないどころか、自分たちを不幸にしてしまう危険性すらあることを知っているにもかかわらず、なぜか多くの人々が従来のやり方を墨守する方向に、貴重な資源——労力、時間、人員、資金、他——を投入してしまう。先がない事業に残された資金をつぎ込んでしまう零細企業者のジレンマは、恐らく過去の成功体験の記憶によつて説明できるのだろう。あるいは、他の同業者がやり方を変えないことによつて、自分が得られるはずだった小さな成果を横取りしてしまうことを恐れているのかもしれない。

ただし、そうした事例をみて単に嘆息するのではなくて、その不条理の原因を考えるのが、ゲーム理論であった。人間——「個人」——の能力に限界があり、限界のある能力を持った人間が選びうるもっとも合理的な選択が、あらゆる意味で完全な合理性ではないにしても、人間は自分の限界の範囲内で生きることしかできない。この意味で人間の運命は永遠に不条理でありつづけるべきではない。この場合、不可避に不条理である人間に完璧な合理性を無理に要求するよりも、人間がしばしば陥る不合理性を深く研究して過失や損害を最小限に抑える方策を考える方が「合理的」であるという

のが、まさにゲーム理論の要点なのである。

そもそも、個々の人間が下す個々の決断が合理的であるのか否かを決定する基準そのものが恣意的であり、結果が出揃った後からの「結果論」ばかりであることを自覚するべきである。そこから考えれば、結果論の次元で——いわゆる「完全合理性」視点から、過去の行為者の「合理性」を論評するなどということは、歴史叙述や文学作品としては有意義であつたとしても、それ以外のものではない。

本稿ですでに論じたように、歴史家や歴史小説の作家、ある種のジャーナリストは、しばしば過去の人間の失敗を登場人物の愚劣さや偏狭さによって説明しようとする。彼らの中には、「後知恵」の利得を享受しながら、あたかも自分が万能の知性をもっているかのよう議論する人物もいた。

30. 目的論の呪縛

「個人」に終始する議論をしばらく観察していると、それらがある種の強迫観念にともづいているという印象を受ける。本稿で論じてきたように、「個人」に終始する人々は、自分たちで作り出した前提のせいで困難に陥っていた。そもそも無数の個人の意図によって相互的に形成されている「社会」を、恣意的に設定した特定の「個人」という枠組だけから理解しようなどと考えることに無理がある。価値観も好みも性向も異なった人々が、普遍的な性質をもった単一の「主体」として、それぞれ行為するなどという考えは、思考実験としては面白かもしれないが、現実の社会を理解するにはほとんど役に立たない。しかし、多くの人々は、この種のわかりきった限界を無

視して、あたかも限界などありえないかのように「理論」を構成してきた。彼らの「方法論的個人主義」を、無理をしてまでも継続させてきた原動力はいったい何だったのだろうか。

そこには、「個人」に対する強迫観念があつたのではないだろうか。「個人」「個人」「個人」と連呼していなければ個人の価値が永遠に失われてしまうといった危機意識が、人々を「個人」から離れられなくしてしまう。優れた知性に恵まれた多くの理論家たちや研究者たちが、少し考えれば常識で理解できるような限界に気づかなかつたと考えることは難しい。むしろ聡明な多くの人々は気づいていたのだが、気づかないふりをして従来の「方法論的個人主義」をつづけてきたのではないだろうか。

それでは、何が彼らを強迫観念に陥らせてきたのだろうか？ 私見では、それは自己言及への不安であつた。「個人」が対象としての「自然」や「社会」に働きかけ、それを何とかして自分の意図に沿つて改造、改革する、まさにこれこそが「個人」に終始する人々の理想であつた。人間の能力には限界があるから、しばしば失敗し、惨めな敗北を味わうこともあるにちがいないが、それでも何度でも立ち上がり、最後には成功を収める。ある「個人」は、再起不能の失敗を犯してしまうかもしれないが、別の「個人」が先行者の遺志をついでいつかは実現する。失敗が連続する暗黒の状況に薄日が差し、苦闘がつづき、そして最後に勝利する。そして、理想の社会が実現するとういうわけである。子供の頃から何度も繰り返し聞かされてきたこの種の物語は、「社会」が自分と同じような「個人」や「主体」の無数の複合体として成り立っていることを、無視している。

この種の無視は、現場で実際に苦闘する人々よりも、机の上で「理論」を考える人々に特徴的であるといえる。しかし、熟達の勝負師——スポーツ選手、ギャングブラー、棋士、そして軍人——が人生を振り返って述懐するように、勝負には相手がある。相手もまた自分と同じように、勝利するためにあらゆる可能性を試し、あらゆる条件を最善にしようとする。自分が考えるようなことは、相手もかならず考えているのである。時に、それは命を懸けた真剣勝負となる。そんな状況のもとで、お互いが「個人」である人々が、互いに「社会」を自分の思い通りに改革しようとするというのは、どういうことなのか。そんなことが、なぜできるのか。できるとしたらどこに根拠があるのか。

このように考えてくると、「個人」に終始する人々が取り付かれてきた強迫観念がどのようなものであったのかを理解することができるとは、恐ろしい。それは自己言及の恐ろしさを、なんとかして意識上で除去しようとする試みだったのでないだろうか。つまり、人並み以上の知性をもった人々は、自分と同じような個人が自分の利益を侵し、他人が自分を支配しようとするという自明の状況がもたらす恐怖を、意図的に忘れようとしてきたのではないだろうか。そして意図的に「個人」に終始する理論を再生産することによって、机の上で「個人」の万能感を演出してきただけだったのではないだろうか。

もちろん、この種の万能感は文学作品としては意味深いものかもしれない。作家は自分の思いのままに振舞うことができる自己の分身を想定して、当人と読者の満たされない欲望を、作品中で充足する

ことができるからである。しかし、それが文学作品ではなくて、社会科学の「理論」として登場する場合は、種々の弊害をもたらすことになってしまふのである。それは、不可能な約束を事情に詳しくない多くの人々に向かって、無責任にばらまく行為であるといえる。迷惑をこうむるのは机上の空論を考え出した理論家ではなくて、彼らの言辞を信じて行動した多くの一般人だからである。

観点を変えていうと、「個人」の行為は、他の「個人」との間で相互に連鎖する。特定の人物が考え出して実行し、成功を収めた方策は、すぐに他の人々によって模倣される。そして、多くの人々が同じ方策をとることによって、有効性が失われる。この種の事例は、現場で日々取り組んでいる経営者や指導者にとってはあまりにも当たり前のことであるにちがいない。「相手がある」世界では、自分の行為は多くの他者を介して自分自身に帰ってくる。そして、常に新たな方策を考え付かなければ、すぐに自分より多くの資源や選択肢をもった他者によって応用され、無力化されてしまう運命にある。

それは永遠につづいていく自己言及の連鎖である。人々は、自分自身が自分自身の現実を掘り崩していく現実日々直面し、戦慄する。本稿ですでに再三論じてきたように、方法論的個人主義の背景には、「対象を自分の思いのままに操作する個人」という意図が見え隠れしていた。それだからこそ方法論的個人主義には、「個人」の自立や責任といった倫理的観念が結びついていたのである。何ものにも依存しない自立した個人でなければ、「対象を自分の思いのままに操作する個人」になることは最初から不可能であり、また「対象を自分の思いのままに操作する個人」であるからには、自分の行為の

結果に対しては無限の責任を負うべきであろう。しかし、この種の考えが、はじめから成り立ちようのない前提に基づいていることは、少し考えればすぐにわかることである。現に、そんな「個人」がどこにも実在しないことは誰にも明らかであるにちがいない。

さらにいえば、「個人」に終始する人々は、人知の限りを尽くしてこの種の「個人」——万能者、天才といった「個人」の夢想——を實現しようとしてきたのではないだろうか。そして、多くの試みは失敗し、なかには悲惨な結果をもたらした事例も多くあった。「対象を自分の思いのままに操作する個人」などという観念が、特定の個人にあつてまがりなりにも實現した場合、いったい何が起こるのか？ その個人を制御するのは誰なのか？ 特定の個人が自らを「対象を自分の思いのままに操作する個人」であると信じていたとしても、実際には無数の人員を動員した組織に依存しているだけなのではないのか？ 大きな組織に依存して「個人」であるとはどういうことなのか？ そもそも、この種の問題を、単に「個人」に終始する倫理や規範の水準で論じてよいのか。問いはどこまでもつづいていく。そして、納得のいく回答はますます得られなくなつてしまふ。

原因は簡単である。人間は決して「個人」としてだけ生きているわけではないからである。しかも、人間にとつて有意義で情熱を傾けるに値する課題の多くは、実は他者との相互関係のなかで實現されたり、評価されたりしている。宗教的、あるいは哲学的な達人の境地に達した人物のなかには、もしかすると他者の評価や他者との関係を一切排除した次元で究極の「個人」を實現できる人物がいる

のかもしれない。しかし、振り返つて考えるに、それほどまでの境地に達してまで實現する「個人」というのは、いったい何なのか。そして、それにどういう意味があるのか。

私見では、「個人」に終始し、「対象を自分の思いのままに操作する個人」を夢見る人々は、自分だけが特権的な位置にあることを、他者の介在を排除して自分の意図や目的を實現することで、自分の人生に意味を見出そうとしてきた。彼らが「独創性」や「個性」にこだわり、他者とは違う自分の生き方にこだわるのも偶然ではないだろう。

しかし、実際にはそのような「個人」は實現しない。結局のところ、勸善懲惡の物語の類でしか實現しない創作であり、その種の物語も大方は型にはまった陳腐な人物類型でしかない。自分だけは独創的であろうと願う人々が、大量発生すると、どれもこれも同じような型にはまった存在になつてしまふというのは皮肉な状況である。事態は循環し、あらゆる試みは、すぐに他者の行為として、反応として自分に帰ってくる。

社会科学にあつて「個人」に終始する人々は、この種の循環をなんとかして断ち切ろうと願つてきたのではないだろうか。循環を断ち切らなければいつまでも回りつづけ、どこかに行き着くことができない。何らかの目的を果たすことができないというわけである。しかも、目的というのは常に外部的なものでなければならぬ。正義の味方は現状では失われている正義を實現しなければならぬし、社会運動家はまだ實現されていない理想社会を實現しようとしなければならない。理想を失われた過去の美徳に求めるにせよ、達

成すべき未来の実現に求めるにせよ、彼らの求める目的はいまここに存在しない何かである。目的は常に「外部」になければならず、いまここに存在していたり、所有されたりしていることは許されない。もしも個人や社会の内部に「目的」が設定されるならば、循環が始まってしまふからである。現に、多くの言語で「自己目的化」という言い方は、うぬぼれた個人や、かなり醜悪に硬直化、特定の個人の私物と化した組織や、発展する能力を失った社会の表現として愛用されている。まさに「自己目的」とは許すことのできない退行現象として古くから言い聞かされてきた言葉であるといえる。その原因はいろいろ考えるうるにせよ、煎じ詰めれば、「個人」に終始する目的論を掲げる人々が長年蓄積してきた言語表現は、自らの内部に目的を設定することを排除する形で発展してきたからである。

このように考えてくると、なぜ「個人」や個人の集合体である「社会」に、外在する目的が設定されなければならないのか、という疑問に思い至ることになる。この疑問は根本的なものである。なぜ人間は自分が現に所有しないものや、体験したことのない現象に、「目的」を設定しなければならないのか。そして、なぜ、それらを実現する「個人」が立派であり、それらを実現する「社会」が優れた理想社会でなければならないのか。なぜみずからの手許にある経験だけで満足してはいけないのか。なぜ、すべての優れたものや高度なものは、どこか遠いところになければならないのか。

視点を変えていえば、「社会」について「目的」を想定するということは、いったいどういうことなのか？ そもそも、そんなことが可能なのか？という問題を単なる比喩ではなくて、厳密に特定する

という努力がほとんど行われてこなかったのではないだろうか。つまり、スポーツ好きな小学生が自分の人生に「一流のプロ野球選手になる」という目的を設定するのと同じように、「社会」もまたその種の目的を設定しうると比喩的に考えるだけで、それ以上の努力をほとんどしなかったのではないのか。その場合、本稿で論じてきた「方法的個人主義」が果たしてきた役割は決定的だったのではないか。つまり、「社会」の問題を、自分の将来について夢想する小学生のように論じることを可能にできたのが、まさに方法的個人主義の仕掛けだったのではないか。小学生が自分の夢を語るの美しいが、複雑な社会問題に取り組む大人が、見渡しがたく複雑な「社会」について、自分が生きている時代の価値観に沿った美辞麗句やきれいごとを当てはめる仕事は、必ずしも美しいばかりとはいえない。彼らは、美辞麗句やきれいごとを無限に消費していく。小学生の頃の夢をあきらめた青年が、別の夢に乗り換えるように、美辞麗句やきれいごとでできた「目的」も短い賞味期限の範囲内で次々と入れ替わっていく。

その種の志向が、人間を取り巻く伝統的な生活環境や自然環境を破壊し、無限に新しい環境を追い求めようとする強迫観念に人間を追い立ててきたのではないのか。まるで過去の遺産や伝統や自然環境を食い尽くして消費していくかのような人間社会を生み出したものこそが、常に外部に目的を追い求めるという目的論の思考だったのではないのか。それは「個人」の素朴な夢や希望に複雑な「社会」を無理やりに押し込めようとする暴挙だったのでないのか。

このように考えていくならば、むしろ、はじめから自明のことと

して与えられてきた目的論への志向を離れて、循環論を視野に入れて「社会」をとらえるならばどうなるだろうか。つまり、社会には外部的な目的などなく、社会は、それ自身を目的とした自己言及が循環することによって形成されていくものである、と考えることである。言い換えれば、人間は、子供の頃の夢から連想して「社会」について論じることなど不可能であることを、はっきりと自覚することである。

31. ルーマン 自己言及の社会学

個人的な事情を記すことを許されるならば、こういった問題について長らく考えてくる過程で常に気になって仕方がない理論家がいる。ドイツの社会学者ニクラス・ルーマンである。ただし、ルーマンには二つの顔がある。一つは、かなり斬新で明快な視点から多様な問題を切り分けて理論展開する前期のルーマンであり、もう一つは、「オートポイエーシス（自己産出）」という概念を前面に掲げて難解な議論を延々とつづける後期のルーマンである。

前期の鍵は「複雑性の縮減 (die Reduzierung von Komplexität/ die Komplexitätsreduzierung)」である。ルーマンによると、人間はある程度以上の複雑性に直面することは不可能である。しかも、他人との間で相手のある関係をつづけていく以上、不確実性（偶発性）は二重化するので、複雑性は飛躍的に上昇していかざるをえない。相手が何を考えているのかは、互いにわからないからである。こうして、無限に連鎖する複雑性によって、人々は見渡しのつかない状態に陥る危険に常に直面している。このため、人間は、日々の

生活を送っていく上で、常に複雑性を縮減してくれる過程を必要としている。言い換えれば、何らかの形で、はるかに明確で単純な選択肢を与えられることを、人間は好むのである。こういった過程や手続を、ルーマンは「コミュニケーション」と呼ぶ。

コミュニケーションには手段（メディア）が必要である。そして、人間が生きていく各々の社会領域、「経済」や「法」や「権力」や「宗教」や「芸術」や「学問」、そして「恋愛」といった領域ごとに、それぞれの領域に特有の「メディア」を用いた「複雑性の縮減」が語られる。この時期のルーマンの要点は、「複雑性の縮減」によってあらゆる社会生活が分析され、そこから社会学論が古い時代から引きずっていたイデオロギーの残骸を洗い出すことにあった。つまり、「解放」や「自由」や「平和」や「民主主義」といった言葉で古くから語られてきた理論の多くは、何らかの社会変革を実現することよりも、むしろ、その種の言葉によって人々が直面する複雑性を縮減し、人々に単純な解決策や世界像を提供することで、人々を動員し組織化してきたコミュニケーション過程であったというわけである。

人々は、何らかの立派な言葉——スローガン、きれいなこと、さらにはイデオロギー——によって自らの行為を合理化しようとするが、実際には同様の言葉で動員されている仲間のなかで気安く生活することを求めている。何を考えているのかわからない、敵なのか味方なのかわからないような人々との間に生じる「複雑性」に神経をすり減らすよりは、気心の知れた旧知の人々と安心して暮らしたいというのが共通の志向であるというわけである。たとえば相手が敵

対者であったとしても、明確に「敵」として特定できるのならば、それもまた安心につながる。確かに、人々の中には特定の問題について他の人々よりもはるかに複雑な問題を認識し、錯綜した関係について負けないくらい複雑な判断を行なうことが可能である場合も多い。しかし、ずば抜けた感性で知られた音楽家が音楽だけで日々を暮らしているわけでも、緻密な思考を誇る法律家が法解釈の合理性だけに一日二十四時間を費やしているわけでもないように、人間は自分の得意分野だけで生きているわけではない。また、人間はあらゆる問題について他人よりも緻密な思考を行なっていられるわけではないし、そんな能力もない。また、そんな生活を送りたいと

考えている人はいないだろう。むしろ、特定の興味のある問題に集中するために、関心のない問題についてはできるだけ複雑ではない認識で済ませようとする。個人差はあるにせよ、自分の興味のある問題以外は適当に済ましたり、放置したりするわけである。普通の社会生活に不応を起こした芸術家や、実生活の社会常識についての無知を非難される法律家といった話題は、いつの時代でも珍しいものではない。また、この種のことについて不審に思う人もいないだろう。

そして、種々の「システム」——経済システム、法システム、宗教システム、他——が、複雑性の縮減によるコミュニケーションによって説明されていく。読者は今までにあまり見たことのない議論の切り口に驚嘆し、あれもこれもといった調子で見慣れた問題が整理されていく様子に興奮を覚える。ただし、多作な著述家にありがちな傾向として、「複雑性の縮減=コミュニケーション」の一本やり

で毎度膨大な頁が埋め尽くされていく著作に飽きてしまう時がやってくる。一冊目は知的興奮の体験でも、二冊目以降になるとよく似た議論の流れに慣れてきて、次第に新鮮さがなくなってくる。ただし、それが後期の著述になると様相が変わってくる。「オートポイエーシス」という概念が前面に立ちほだかり、しかもルーマン自身の説明が難解だからである。

「オートポイエティック・システムは、構成要素の——すなわち、構成要素の相互作用をとおして、回帰的にそれを生産するネットワークを生み出し、実現し、またそれらが存在する範囲において、そのネットワークの実現に参与する構成要素として、ネットワークの境界を形成する構成要素の——生産ネットワークの統一体として定義される」(マトウラーナ Humberto R. Maturana)という原義的理解を用いることにする。そこで、

オートポイエティック・システムは、たんに自己組織的なシステムであるというだけではなく、またみずからの構造を生産し、また最終的に変更するだけではない。その自己言及は、他の構成要素の生産にも同様にあてはまる。これは、決定的な概念上の革新である。いわば、自己言及的マシンのパワフルなエンジンに、ターボをつけたようなものである。(ニクラス・ルーマン『自己言及性について』、土方透・大澤善信訳、国文社一九九六年、十頁)

一九七〇年代初頭にチリの生物学者ウンベルト・マトウラーナとフランシスコ・バレラによって提唱された「オートポイエーシス」は、ルーマンの手で社会学、社会科学の概念として定着された。「オー

トポイエーシス」の要点は、乱暴にまとめてしまえば、自己言及性（自己組織性）と閉鎖性（ネットワーク境界の形成）にある。生命は、環境から素材——栄養素——を取り入れ、不要物を廃棄しながら、自己を常に再生産している。ただし、単なる分子——タンパク質や水、他——の集まりと生命体の違いは、自己と環境を区別できることにある。生命体は、常に自己が何であるのかを知っており、同時に他者を認知できる。

社会——社会学——の問題に拡大していえば、都心のターミナル駅にいる数千人の群衆と、数千人を雇用する大企業とは、同じ人間の集団であつても別物でなければならない。両者とも常に構成要素（人員）を入れ替えていながら、同時によく似た外見を維持している点では共通している。ただし、駅の群衆は自己と他者を区別する視点が欠けているのに対し、大企業にはそれがある。この点で、誰もが一時的に利用するターミナル駅と、特定の社員によつて永続的に構成される企業とは、まったく異なっている。現に、オートポイエティック・システムとしての企業や公的組織は、常に外部を参照することによつて内部の人員の結束を図ろうとする。軍隊のように構成員に制服を着せたり、古くからある名門企業のように徽章を誇らしげに身につけたり、事務で使う備品を会社のロゴマークつきのもので統一したり、あるいは、組織外部の人々について中傷したり、違和感を表明したりすることは、どれも自分たちが特定の「システム」に属していることを飽きることなく再確認しつづける作業である。彼らは、こうして常に「われわれ」が特別な絆で結び付けられていることを再確認している。

もちろん、「オートポイエーシス」として再生産されるのは企業や軍隊や役所だけではない。ルーマンの考えでは、人間を取り巻く無数の「システム」は、それぞれに程度の差こそあれ、「オートポイエーシス」という性質を含んでいる。ここでは、「芸術」や「宗教」や「学問（科学・学術）」も、自己言及性（自己組織性）と閉鎖性（ネットワーク境界の形成）によつて常時再生産されつづけている。もつと抽象度を上げていえば、種々の概念をう包括した「社会」もまた「オートポイエーシス」によつて成り立っており、再生産されている。あるいは、もつと正確にいえば、「オートポイエーシス」として再生産されている種々のシステムが、毎度おなじみの概念で呼びならわされてきたわけである。

たとえば、「芸術」を再生産する内部的な原理は、芸術それ自体である。将来画家になりたいと夢みる小学生は、美術大学への進学を志望し、受験準備校その他の長期にわたる育成過程に入っていくのが、少なくとも有利であると信じている。そして、めでたく美術大学を卒業した画家の卵は、学生時代の教師——画家、批評家——を含めた同業者の評価を受ける。画家が画家を評価する。批評家もまた批評家を批評する。まさに自己言及的な回路によつて成立しているのが「芸術」である。現に、彼らは自らも自覚しているように「狭い世界」で暮らしている。もちろん、画家が生活していくためには美術市場という隣接システムと良好な関係を築き維持していかなければならない。専門批評家や同業者の評価は高いにもかかわらず、画家の生活が経済的に困窮することは、珍しいことではない。ただし、経済的な困窮によつて当人の芸術性が低く評価されるべきでは

ないという価値観は、古くから洋の東西を問わず共有されている。やはり、芸術の根柢は芸術そのものでなければならぬというわけである。

同じように、「宗教」を他者から区別して自分たちの集団の再生産を実現している原理は、やはり当該の宗教それ自体である。言い換えれば、「宗教」を評価できるのはその宗教だけである。たとえば、特定の宗教の名で行われた暴力行為を外部から非難することは容易だが、それを神聖な意義をもった「聖戦」や「殉教」であると説く過激な宗教家の言辞を「外部」から論破することはできない。この点では、他者に対して不偏不党を標榜することを好む「学問(科学・学術)」もまた、「ジャーナリズム」とともに、よく似た性質をもっている。科学の根柢は科学そのものであり、巨額の研究予算をつぎ込んで建設された巨大な実験装置による研究成果を評価するのも、世界各地に各々ごく少数生活している専門の科学者たちだけである。ここにも特定の領域の芸術家に劣らず「狭い世界」が地理的には広大に広がっているわけである。他方、自分自身を自らの価値観から批評することにかけて、ジャーナリズムに匹敵しうるシステムはなかなか見当たらない。たとえば、特定の報道を行なった報道機関が、報道だけによって知識を得た人々にアンケートを実施し、アンケートの結果が当初の意図に沿っていると報道する時、自己言及の環は完結する。それは、学校の教師が生徒に対して行なう小テストに似ている。さらに、「教育」をオートポイエティック・システムとしてとらえることは、この種の論理の王道なのかもしれない。まさに、教育こそは、自己産出そのものを正面に掲げた社会システム

だからである。目を転じて、「法」の問題はルーマンの元来の専門領域であり、法律が法律によって再生産されていくシステムは、法律の専門家集団の高度な専門性を外から観察するだけでもおおよそ推測できる。

ただし、あえて個人的な印象を記すならば、後期ニクラス・ルーマンの思考は、長年にわたって謎でありつづけた。そこに膨大な思索があり、しかもますます精緻になっていく理論が展開しているにもかかわらず、腑に落ちないのである。ただし、腑に落ちないというのは、議論に賛成できないという意味ではない。むしろ、逆に、ごく当然なことをいっていると感じてきた。問題は、もつと別のところにある。

一言でいえば、なぜルーマンはこれほど膨大な言葉を費やしてまで、こんな当たり前のことを入念に論じなければならないのか。ここで当たり前というのは、取り立てて新しい発見がないということである。経済の根柢が経済であり、法の根柢が法であり、芸術が芸術によって再生産され、宗教がその内部で再生産を繰り返すのは、私見では、なにも目新しいことではない。そんな当たり前のことを、なぜ難しい言葉で詳細に論じなければならないのか。むしろ、芸術の根柢は芸術以外にあるのだ、とか、経済は実は経済以外の要因によってあやつられているのだ、とか、宗教の根本は宗教ではなくて……だ、とかいった議論の方が、学問として、そして理論、あるいは思想として意義深いように思われるからである。もつと正確に言えば、「意義深い」ということは、そういうことであると教え込まれ

てきたからである。

非常に通俗的な次元に話を戻していえば、たとえば、ある人が「自分のことは自分がいちばんわかっている」という場合、それが本当ならば、教師や友人や医者との役割は相対化されるか、否定される。他者による教育や助言や治療は、二次的なものでしかないということになる。他者はせいぜい当人の意に沿ったことを述べるか、あるいは顔色を見ながら言い聞かせることができるだけである。現に、「自己(自我)」というのを、「オートポイエティック・システム」としてとらえる議論は、かなりうまく説明ができそうである。自己は自己産出するシステムであり、「構成要素の——すなわち、構成要素の相互作用をとおして、回帰的にそれを生産するネットワークを生み出し、実現し、またそれらが存在する範囲において、そのネットワークの実現に参与する構成要素として、ネットワークの境界を形成する構成要素の——生産ネットワークの統一」であると論じれば、なかなかよくできた説明であるように思われる。あるいは、自己とは、「たんに自己組織的なシステムであるというだけではなく、またみずからの構造を生産し、また最終的に変更するだけではない。その自己言及は、他の構成要素の生産にも同様にあてはまる」とい

えば、「自己(自我)」というかなり使い古されてきた言葉について大勢の人々が言ってきた事柄との間にすり合わせができそうでもある。

しかし、結局のところ、この種の「自己論」「自我論」は、煎じ詰めれば、「自分のことは自分がいちばんわかっている」といっているのと同じである。他者との間の相互関係で自分を日々作り出して

いるのは自分であり、他者との違いに日々直面するのも自分。それを回帰的に省察するのも自分。結局、全部自分だというわけである。私見では、これは当たり前のことを、言葉を難しくしていつているにすぎない。

ただし、以上の議論をルーマンに対する批判、あるいは非難として理解されては困る。むしろ、当たり前に思われることを、ほれほど入念に論じてくれる社会学者の存在に驚異を感じてきた。難解な説明を難解なままで飽きることなく繰り返すこの著者の愚直なまでの粘り強さは、いったいどこから来るのだろうか？ 単純にいつて、この人は、どこからこれだけの持久力や忍耐力を得ているのだろうか。こうして考えてみると、ルーマンの議論は、在来の強固な伝統に対する批判を意図しているのではないのかという感触を得るようになった。

それは、古くからヨーロッパ哲学を支配してきた目的論に対する全面的な代替案を提示することだったのではないのか。そして、このことこそが、近代ヨーロッパの哲学的伝統だけになんできたわけではない。人間には、「当たり前のこと」と感じさせる原因だったのではないのか。つまり、ルーマンは、ヨーロッパの「近代」と呼ばれる時代に登場した特殊な思考様式に対する批判を意図しており、それがヨーロッパ以外の読者である本稿の筆者にとっては、「当たり前のこと」であるように思われているのではないか。言い換えれば、非ヨーロッパ世界の人間にとつては自明の事柄を、ヨーロッパ人に説明するには、これほど多くの言葉を費やす必要があったのではないか。

32. ルーマン 永遠回帰の祭司

問題は、やはり「社会」という概念から「個人」による目的論を取り外し、自己言及の循環という視角から問い直すことにあるように思われる。

「思想」あるいは「理論」の領域で活動する人物を、「自己言及」という視覚からなめると興味深い光景が見えてくる。一方には、自己言及をはじめから排除している人々がいる。彼らは、「思想家」や「科学者」や「研究者」というのは、特別な存在であり、認識される対象である「社会」とは別個の実体であると信じている。このため、彼らの「思想」や「理論」が彼ら自身に当てはめられることは原則として拒否される。自分自身は超越的な観察者であり、その地点から社会生活を送る多くの一般人が気づくことのない特別な真理が発見できるのだというわけである。

そして、もう一方には、この種の特権化こそが「思想」や「理論」の自己欺瞞であり、毎度の行き詰まりの元凶であると信じている人々がいる。彼らは、原則として自分自身に当てはめるところから「思想」や「理論」を考え始める。自己言及によつて思考を始める。このため、彼らは自分には何が可能なかということに終始する。彼らは、しばしば自らが実行できないような理想を語ることは詐欺的な行為であると感じている。

両者の違いは相当に深刻であり、互いに相手を理解することは困難であるのかもしれない。ただし、ヨーロッパ近代に始まる「思想」や「理論」の主流を成してきたのは、間違いもなく自己言及を拒否

する人々である。彼らの議論は、当人自身の問題を度外視している分、立派なことを主張することが可能であり、理想を格調高く語り、首尾一貫して繰り返す。社会に「目的」を設定しようとするのも、彼らである。ヨーロッパ近代の圧倒的な影響の下、まさに「思想」や「理論」とはそうであるべきだと多くの読者たちが納得するのが、この種の著者たちである。

これに対して、自己言及的な人々は現実を生きる自分自身から離れることができないから、論述は常に模索を繰り返し、明確な定式化や図式化を避けようとする。彼らの議論は行きつ戻りつ、逡巡する。しかも、「社会」について特定の「目的」を設定することなどできないと考えているから、大多数の人々に明瞭な社会像を提示することも難しい。比喩や図式化によつて単純化すること自体が、目的論の伝統に巻き込まれてしまう危険をはらんでいると信じている場合も多いにちがいない。

むしろ、人々を明確な道に導こうとする思想や理論に対して、その種の言説がなぜ人々を動員しようのかということを明らかにしようとする。思想や理論の歴史には、しばしば「自由」を掲げて人々を動員する言説が登場する。自己言及的な人々はその種の「自由」から、少なくとも自分と読者を自由にしようとする。懐疑が彼らの基本であり、特定の目的を掲げる言説は、しよせん特定の集団や共同体の利益を再生産するために生産されているにすぎないと考える。

ルーマンの書いた本を読んで毎度実感するのがこの種の著者の思考様式である。大企業が動かす経済も、役所が取り仕切る行政も、

学校で行なわれる教育や研究も、教会組織による宗教も、芸術家たちの芸術も、法律家による司法も、それぞれ自己を目的として自己産出しており、実際には、外部に設定した「目的」とは別の次元で動いているのだということになる。端的にいえば、大学で勉強したことが最も生かされる職業は大学の教師であり、法律の知識を学んで最も役に立つのは司法の現場であり、特定の大企業で習い覚えた職業経験が最も生かされるのはその企業の内部である。「オートポイエティック・システム」の外部では、システム内部で得られた知識や経験が、しばしば役に立たなくなると判断される。知識や経験、とりわけシステム内部で生産された言説は、結局のところシステムの再生産を意図して生産されていると考えられるのである。

このように考えてくると、ルーマンの晩年に刊行された大著『社会の社会』の冒頭の文章が意味深く思われてくる。

「以下の研究は、近代社会という社会システムに関するものである。最初に積明しておかねばならないのだが、このような企図は対象との間に循環的な関係を取り結んでしまう。どのような対象が扱われるのが前もって確定しているわけではないし、また、社会という言葉が明確なイメージと結びつけられているわけでもない。通常「社会的」と呼ばれているものすら、明確で客観的な言及先をもっているわけではないのである。加えて、全体社会を記述しようとする試みは、全体社会の外では行われようがない。全体社会を記述しようとするれば、その際に用いられるのはコミュニケーションであるし、さらにその試みは「社会的な」諸関係を活性化することにもなる。かくして全

体社会を記述しようとするその試み自体が、全体社会の中で観察に晒されることになる。記述の対象をどのように定義しようと、その定義そのものがすでに対象の作動なのである。記述が、記述されるものを実行する。つまり記述は記述を実行する中で、自分自身をも同時に記述しなければならないのである。あるいは記述に際してはその対象を、自分自身を記述する対象として把握しなければならぬと言ってもよい。あるいはまた言語学における論理分析に由来する定式化に従って、「全体社会の理論にはすべて、〈オートロジカル〉な構成要請が含まれていることを示しうる」と述べてもよいだろう。科学的な理由からそのような事態は禁じられねばならないと考えるなら、全体社会の理論を、言語学を、またさらに多くのテーマ領域を断念しなければならぬはずである。」(ニクラス・ルーマン『社会の社会』、馬場靖雄・赤堀三郎・菅原謙・高橋徹訳、法政大学出版局二〇〇九年、一一二頁)

若干長文の引用を行なったのは、この著者の思考の息の長い循環をそのまま抜き出すためである。一読してわかるように、ルーマンの思考は自己言及することで循環している。この自己言及の循環こそが後期ルーマンの思考そのものであるとすらいえるのかもしれない。ルーマンにあつて、「社会」について論じることとは、「全体社会」から逃れられない。何かを語っても、すべては「内部」に取り込まれ、「全体社会」を再生産する。直線的な目的論は成り立たず、円環的な、あるいは螺旋的な循環が支配する。そこでは、多くの社会学者、社会学者が自明のこととして前提にしていた「外部」の

視点、あるいは無条件に客観的な「神の視点」などというのは成り立たないのだというわけである。

ただし、私見では、問題はルーマン自身が飽きることなく語る内容そのものというよりも、なぜこの種の議論を飽きること繰り返さなければならぬのかということにある。繰り返しになってしまうが、当たり前のことだからである。そもそも、何らかの論者が「社会」について論じることが、本人がその社会の一員である以上、当然その社会に影響を及ぼすだろう。むしろ、行政に影響力を持った高名な社会学者や、有力メディアを牛耳る看板ジャーナリストが、「自分に関係ない」といった立場を詐称することの方がよほど不自然である。彼らが、自分は客観的な分析をしている、公平な提言をしていると称して、特定の利益を代表し、世論を誘導するといった状況は、少なくとも奇妙であるといえる。これに対して、彼らもまた「社会科学」や「ジャーナリズム」といった「オートポイエティック・システム」の過程に従事しているのだと考えるならば、不自然さや奇妙さは解消される。それぞれのシステムは、システムに属する個人の意図とは別に、それぞれシステムを自己産出し、しかも内部と外部を区別しつづけるわけである。

こうして再び同じ疑問に舞い戻ってしまう。ルーマンはなぜこの種の循環論、「オートロジカルな構成要素」を前面に押し出して議論するのだろうか。ここまで問いをつなげてくると、問題はやはり直線的な目的論（目的と達成）や因果連鎖（原因と結果）と、循環的な自己産出との相違にあることが見えてくる。目的論や因果論を排して循環論に志向する立場は、ヨーロッパ近代の思考に対する代替

案につながるものだからである。すると、人はすぐに「ポストモダン」という言葉を思い浮かべよう。

「おそらくポストモダンなる標語がもたらそうとしているのは近代社会に関する別の、より多くの変異を含んだ記述にすぎない。その記述の統一性は否定的にのみ、つまりメタ物語の可能性としてのみ考えうる、というわけである。しかしそれではともするとあまりにも多くのことが許されてしまいかねない。アクチュアルな緊急性があちこちで目につく現状ではなおさらそうである。もちろんわれわれにしても、全体社会の内部において拘束力をもつかたちで全体社会を代表し表出すること(Representation)はもはやできないという点は承知している。」(ニクラス・ルーマン『近代の観察』、馬場靖雄訳、法政大学出版局二〇〇三年、4頁)

ただし、ルーマンの議論と在来の「ポストモダン論」の違いは、この人が多くの人々のように「ポストモダン」という印象的な言葉で立ち止まらないことにある。多くの論者は、「ポストモダン」が古くからつづけられてきたヨーロッパ近代の終焉を意味するのだと指摘して、そこで立ち止まる。大変なことが起こってしまったぞ！というわけで、そんな大変な事態を告知する自分自身の姿に陶醉しているようである。いうならば、荒野に叫ぶ預言者の役どころである。彼らはいろいろな修辞(レトリック)——たとえば、「大きな物語の終焉」(リオータル)——を駆使して、少し前の自分自身も含めた大勢の人々が取り組んできた事業(プロジェクト、近代化のプロジェクト)が無効になってしまったことを荘重な調子で宣言する。宣言

すること自体が、決定的な意義をもっていると感じているからである。

ただし、ルーマンのような論者にとっては、むしろその後登場してくる問題のほうが重要なのである。

「しかし話はこれで終わるのではなく、むしろそこから始まる。われわれがそう述べることによって始めようとしているのは、ある種のシステムの自己観察と自己記述を反省することである。そのシステムにおいては、自己観察と自己記述が当のシステムの内部で提起され、実行される。ところがその提起・実行の過程もまた、観察され記述されることになるのである。」

(ルーマン『近代の観察』、117頁)

この意味で、ルーマンを狭義の「ポストモダン」の思想家に分類することはできない。なぜなら、ルーマンにとって「ポストモダン」は自明の前提だからである。むしろ、「近代(モダン)」という概念の下で、特定の型の目的論や因果論を再生産してきた状況のほうが、はるかに特殊で、異常な事態であったということになる。

ここまで考えてみると、ルーマンの主題は、ヨーロッパ近代が勝手に設定した目的論や因果論の直線的な論理を、「システム」を手がかりとした循環的論理に置き換えることなのだと思える方が自然であるように思われてくる。それは、どこまでも循環しつづけることよってシステムを再生産しつづける状態を記述することなのである。直線的な目的論ではなくて、循環的な自己産出。目的論から循環論への移行、そして自己産出されるシステムについての観察と記述である。これは、すでに社会学理論だけにとどまる問題ではな

くなってしまっている。もっと広範な領域を包括する発想や思考方法の変更に繋がらざるをえないのである。

すると、ルーマン自身が育ったドイツの思想史に考えが及んでいく。ここで何よりも思い浮かぶのは、哲学者ニーチェの名前である。たとえば、ルーマンの議論のなかに、ニーチェの「永遠回帰(ewig Wiederkehr)」の問題を読み取ることができるのではないかと。つまり、要素が無限に循環し、「同じものの永遠回帰(ewig Wiederkehr des Gleichen)」を、ルーマンの主題として読み取る可能性である。

たとえば、永遠回帰としての自己言及をルーマンに発見することである。人間にとって世界は無数に存在し、自己産出しつづける「オートポイエティック・システム」の連なりとして意識——表象——される。それぞれのシステムは、各々のシステム自身を自己目的とし、自己を根拠として再生産されていくことを目的とする。外部に目的はなく、仮に外的な目的を設定することが可能であったとしても、それはシステム構成者による言説の次元にとどまっている。しかも、外部に対する言及自体も「言説」として「オートポイエティック・システム」を形成する。

これに対して、循環の過程に特定の個人が「意味」を見出すことは不可能である。個人もまた「オートポイエティック・システム」として考えることができるが、個人を構成する構成要素は当該個人の意図に沿ってのみシステムを構成しているわけではない。個人が自分の人生について何らかの「目的」を思い描くことは可能だが、それが完全に実現するわけではない。現に、個人が自分の思いのままに自分の心理を操作(支配、コントロール)できるのならば、精

神疾患はすべて解決するだろう。

もちろん、多くの個人が所属する組織や制度にいたっては、多数の個人の利害や意図が互いにぶつかり合いや妥協を繰り返して「オートポイエティック・システム」を形成している。古風な言い方をすれば、「弁証法的過程」が常に生じており、各々の個人にとって「予想外の結果」が組織や制度についてまわる。

そういった現実に対して対処するには、いくつもの方策がある。

一つは、古くから繰り返されてきたように実現可能に思われる「目的」を次々と設定していくことである。うまくいかなかった目的は放棄して、また新しい目的を設定する。その過程で、同じ失敗を繰り返さないように合理的な選択を慎重に選ぶわけである。そして、もう一つは、永遠に繰り返される自己産出、つまり、「オートポイエティック・システム」を、そういうものとして受容することである。それは無数に存在し、ほとんど永遠、無限としか言い表せない複雑性を視野に入れることである。無数に存在するシステムが、自らを目的として自己産出をつづける。自己目的による自己産出の循環に外的な目的はなく、しかも外部の基準によって各々のシステムを評価することもできない。

もちろん、ルーマン自身も永遠・無限の自己産出、自己目的の循環、回帰から逃れることはできない。むしろ、直線的な目的論による空証文を見破り、無限に回帰するシステムのあり方を、多くの人々の思考に根付かせることこそが、ルーマンのいう「社会学的啓蒙」なのだといえるのではないだろうか。それは、ちょうどニーチェが『ツァラトゥストラ』で次のように書いているのを思い起こさせる。

「見よ、われわれはあなたの教えることを知っている。それは、万物は永久に回帰し、われわれ自身もそれとともに回帰するということだ。また、われわれはすでに無限の度数現存していたのであり、万物もわれわれとともに無限の度数現存していたということだ。

あなたは教える。生成の循環が行なわれる巨大な年というものが存在することを。その年は、砂時計のようにいくつもくりかえして新たにさかしまにされ、このようにして、すべてはくりかえして新たに行なわれ、過ぎてゆくのだ。――

――だから、めぐり来るこれらの年々はつねに最大のことにおいても最小のことにおいても、あいひとしい。だからわれわれ自身も、この大なる年を幾度かさねても、われわれ自身にひとしい存在なのだ、最大のことにおいても最小のことにおいても。」(ニーチェ『ツァラトゥストラ』、手塚富雄訳、『世界の名著』四十六、中央公論社一九六六年、三一七―三一八頁)¹⁰

ニーチェの書き方は、それだけでは社会科学の文体に慣れた人間を不安な気分陥らせるので、有名な哲学者による注釈を添えることにする。

「ニーチェの形而上学的な根本的境涯は、同じものの永遠なる回帰という彼の教えによって示されている。ニーチェ自身はこれを「すべての自分の無条件な、無限に反復する循環」(『この人を見よ』、第十五巻、六十五頁)と名づける。この教えは、存在者の全体にかかわる言明を含んでいる。この教えの荒涼たる慰めのなさは、ただちに人の目を打ってくる。だからわれわれ

はそれを聞くと、いち早く拒絶するのである。そしてこの教えが普通に「証明」と思われている流儀では「証明され」ないということに気付くと、ますます激しくそれに反抗するのである。そこで人々がこの教えにつまずき、さまざまな抜け道を作つてそれとの付き合いを避けているのも、不思議ではない。」(マルティン・ハイデガー『ニーチェー 美と永遠回帰』、細谷貞雄監訳、平凡社文庫一九九七年、三〇五―三〇六頁)

もちろん社会学理論であるルーマンの議論とニーチェの詩的な哲学を直接に比較することは危険である。そもそも比較という方法が曲者であり、文字面の共通性をとらえて「似ている」、あるいは「影響を受けている」といった判断を下すのは極度に警戒しなければならぬ。

ただし、問題を絞つて特定の課題に対する両者の立場を比較することは、学説史としては危険であっても、思想、あるいは理論そのものとしては可能性を秘めている。簡単にいえば、ニーチェは直線的な目的論に終始してきた哲学に、循環論を大胆に取り入れることを主張した。それまでの哲学者たちは、個々の人間、個人が何を目的に生きるのか、何をするのが目的にかなうのかといった議論を得意としてきた。実例としては、本稿で繰り返し論じてきたカントの名論文「啓蒙とは何か」を思い出せば十分だろう。個人は未成年状態を脱し、自らの理性を使う勇氣をもつという目的に向かつて、人生を生きていくべきだというのがその主張であった。

これに対して、ニーチェは無目的で同一物の反復でしかない人生を対置しようとする。ありふれた説明ならば、昔の人が考えた出来

合いの「目的」ではなくて、自分自身を目的とする「超人」こそがニーチェの意図なのだということにちがいない。このように解釈すれば、「超人」を目的とする新しい——かなり奇抜な——目的論として説明することもできるのかもしれない。凡百の末人を尻目に一人だけ超越の高みに達する個人こそが、人類の目的なのだというわけである。ただし、ここで重要視したいのは、むしろハイデガーが「荒涼たる慰めのなさ」と呼ぶ性質である。そもそも、ニーチェの文章を素朴に読むならば、超人志向や自分を特別視する発想というよりも、これらの志向や発想自体が無意味であることを強調しており、それがニーチェのいう「ニヒリズム」だったのではないのか。

むしろ、ニーチェは「すべての自分の無条件な、無限に反復する循環」を強調しており、それだからこそ直線的な目的論に立つ人々の激しい反発を引き起こし、また意図的に無視されてきたのではないだろうか。本稿でニーチェから読み取りたいのは、単にこの一点だけなのである。

このように考えてくると、ニーチェの名前を有名にしてきた「超人」や「力への意思」といった人目を引く言葉とは別に、直線的な目的論の伝統を覆す思想家の立場そのものが重要になってくる。ひとつの理論的な思考実験として考えてみるならば、たとえば、ニーチェの永遠回帰を、「オートポイエティック・システム」としてとらえることはできないだろうか。それぞれのシステムが、同じものの永遠回帰」として自己産出する。諸システムは「永久に回帰」し、システムを構成する各々の個人もまた「それとともに回帰する」。各々の個人もまた「すでに無限の度数現存していたのであり」、諸シ

システムも無数の個人とともに「無限の度数現存していた」。言い換えれば、「オートポイエティック・システム」とは、「すべてのシステムの無条件な、無限に反復する循環」と説明できないだろうか。

もちろん、これは学説史的には無意味な議論である。そもそも、ニーチェは、二十世紀後半の生物学に由来する「オートポイエーシス」という概念が生まれるはるか以前に死んでいる。また、逆に、生物学の領域でこの概念を提示した人々が、ニーチェの永遠回帰思想を意識していたと考えることも、おそらく難しい。しかし、両者がまったく無関係な地点から、直線的な目的論に代わる循環的な概念を打ち出していることは、それ自体が興味をそそる。つまり、「永遠回帰」と「オートポイエーシス」に共通する「循環」という考えのことである。

両者は、直線的な目的論を、外的な目的のない循環、自己目的的循環に切り替えようとしている。このように考えるならば、「循環」そのものが理論や思想にとっていったい何を意味するのか?という問題に向かわざるをえないのである。つまり、ニーチェが哲学の領域で行なった「永遠回帰」の主張と、生物学や社会学の領域で応用範囲を拡大してきた「オートポイエーシス」という概念が、共通して直線的な目的論に取って代わろうとしていることには、どんな意義があるのかという問題である。

この問題は、哲学の領域についても造詣が深いルーマンの場合に当てはめて考えるとまた違ってくる。ドイツの社会学者であるルーマンが著書のなかで縦横無尽にドイツ哲学を引用し参照している様子を見ると、この人がニーチェの「永遠回帰」思想を知らないとい

うことはありえない。むしろ、私見では、ルーマンの著述全体がニーチェ的な循環を延々とつづけているように思われて仕方がないのである。これまた個人的な印象でしかないが、まるで、十九世紀世紀末に登場した永遠回帰の教理を、二十世紀の末になって、別領域で展開しているようにみえるのである。それは、さながら社会科学に登場した永遠回帰の祭司といった印象である。

このことは、自他共に認めるルーマンの論敵であったハーバマスの著述が与える印象と比べと際立っている。端的にいえば、ハーバマスは、カントが「啓蒙とは何か」で命じた「近代」の完成を目的とする。この意味でもハーバマスは「新カント派」正当な継承者であるといえる。これに対して、ルーマンにその種の外的な目的はない。むしろ、無限数存在する諸システムが自己目的的に閉じた自己産出を繰り返す様態を記述する。繰り返す中で、循環する中で、ルーマンのいう「社会」は立ち現れてくる。それを明らかにすることこそが、カントのそれに対置される、ルーマン流の「啓蒙」、つまり「社会学的啓蒙」なのである。この意味で、ルーマンの「啓蒙」は、本稿で論じてきたジンメル洞察をさらに徹底させているということができる。ジンメル洞察は、深い思考の中で在来の思想や理論の誤りを指摘し、自分なりの代案を示すことにとどまっていた。これに対して、ルーマンは新たな「啓蒙」、つまり在来の社会学にまわりつつある迷信や幻想を取り去ることを意図するからである。

「すでにニーチェは（生に対する歴史の利害について）において、同時代の人々の歴史依存性に対して異を唱え、彼らのシニカルとまでは言えないにしてもアイロニカルな意識を暴き出

している。この意識は「もはやそれではだめだが、他のやり方もうまくいかない」というかたちをとっているのだ、と。この診断は今なお当てはまるかもしれないが、ただし今やアイロニーの代わりに見いだされるのは理論的に救いようのない窮状である。したがって、仮に歴史の代わりに生に重きを置き、そうすることで忘却する力を呼び寄せたとしても、窮状から脱することなどできないだろう。だから今日において推奨されるのはむしろ、それ自体して使用可能な理論的資源を大いに活用することのほうである。言うまでもないことだがそうすることによって歴史に対する関係を、また歴史的ゼマンティックという遺産の重みに対する関係を、再構築することもできるはずである。(ルーマン『社会の社会』、二二―二三頁)

ニーチェとの比較あるいは対比が興味深くなる原因は、ルーマンやジンメルが特定の研究対象を研究するという立場をとっていないことにもある。たとえば「都市」とか「労働」とか「教育」とか「階層」といった(半ば)実体的な性質の専門領域を設定して、特定の専門領域についての具体的な知識を蓄積していくといった研究の場合、ニーチェのような哲学者の議論と接点はない。関心の中心がそれぞれの対象にあって、理論(思想)にはないからである。逆にいえば、ニーチェからジンメルを通じてルーマンにいたるドイツの理論史(思想史)のつながりをとらえることにも意味があるということになる。ニーチェやジンメルは、「生(Leben)」という観念を前面に押し出すことによって同時代の哲学や学問が陥っていた困難を打開しようとした。これに対し、ルーマンは、多様な領域から

「理論的資源」を導入することや、過去から蓄積されてきたゼマンティック(意味論)——言葉の蓄積——に対処することを優先しようとする。もちろん、ニーチェやジンメルの論点、あるいは彼ら以来蓄積されてきた「ゼマンティック」に慣れ親しんだ人々が、ルーマンのこの種の提言に納得するとは思えない。

いわゆる「生の哲学」呼ばれてきた思想に取り組む人々は、「産業社会化」や「機械工業化」、あるいは「官僚制化」、あるいは「形式合理化」の進展によって失われた個人の自由を「生」という言葉で回復しようとする。つまり、社会というシステムの外部に「生」という目的を再度設定しようとする人々である。この意味で、彼らもまた「個人」を目的とした直線的な目的論を志向している点では古くからの近代主義と同じである。これに対して、ルーマンはシステムの内部にとどまろうとする。

煎じ詰めると、ニーチェの「哲学」とルーマンの「社会学」の間には、哲学と社会学という二つの「オートポイエティック・システム」間の関係を問うことにならざるをえない。そうすると、ルーマン自身はいつどこにいたのか? もちろん、同じ問いはニーチェについても当てはまる。「同じものの永遠回帰」を宣言するニーチェ自身は、やはり「無限の度数現存していた」のだろうか? そうでなければ、ニーチェの主張は成り立たない。ニーチェの思想自体も今まで無限回存在したものの繰り返しであり、同じものが飽きることなく手回しオルガンのように再現されていたにすぎないと考えなければならぬ。当人の考えを当人自身に当てはめると、そうならざるをえないはずである。

他方、ルーマンの議論自体が「オートポイエティック・システム」として想定されていると考えることは、一種の知的な遊戯(ゲーム)として意味深いにちがいない(もちろんこの場合日本語の「遊戯(ゲーム)」という言葉の語感に引きずられてしまつては困るのは、ゲーム理論の場合と同様である)。ルーマン自身はどこにいるのか? 居場所はどこか? どこにいて「全体社会」を観察しているのか?

もちろん、ルーマンの居場所は、本人のいう「全体社会」の内部でなければならない。つまり、ルーマン自身も、決して「全体社会」から出られるわけではなく、むしろ、全体社会を構成する要素として積極的に全体社会を生産しているはずである。おそらく、これ以外の選択肢は、ルーマンの論理にはないだろう。何からの外的な存在として自己を想定したならば、その瞬間にヨーロッパ人が古くから得意としてきた目的論の「ゼマンテイク」に取り込まれてしまうからである。

言い換えれば、ルーマン自身がルーマン的な「社会」を延々と生産しつづけている。そして、自分で作った社会を自分で記述し、自分で作った社会を自分で記述する様子をも記述する。さらに、記述に記述が重ねられ、重ねられた分厚い記述が、全体としてルーマン的な「社会」を構成する。それは、自分で創つて自分で評価する過程、古くからの言い方を用いれば「自画自賛」が延々とつづいていく過程を、再度自ら評価する過程なのである。皮肉な言い方をするならば、「自画自賛」として拡大再生産がつづけられるルーマンの理論そのものが、その典型である。

ここまで「思想(理論)」の次元でニーチェとルーマンについて考

えてきたが、彼らの問題は単に二人の個人の問題ではなくて、はるかに広範囲にわたる課題と結びついていることが見えてくる。それは、彼らの問題が、ひどく当たり前のことを論じているに過ぎないように思われることである。

(つづく)

1 原文は、Es ist zunächst ein Irrtum über das Wesen der Wissenschaft, aus der angeblich allein realen Existenz der Individuen zu folgern, daß jedes, auf deren Zusammenfassungen gehende Erkenntnis sich spekulative Abstraktionen und Irrrealitäten zum Objekt mache. (Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 16, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, S. 63-64)

2 紀元前四九〇年にギリシアのマラトンで行われた、アテナイを中心とする同盟軍とアケメネス朝ペルシアの遠征軍との間の戦い。アテナイ側の勝利に終わる。この勝利が紀元前後世紀のギリシア世界におけるアテナイの優位を決定付けた。

3 個人的な事情に及ぶのをお許し願うと、以前は、厳格な学風のウェーバーがシラフで趣味的な才人ジンメルに苦言を呈することはあつても、ここでジンメルが展開しているような批判が両者の間に横たわっているなどとは考えていなかった。当時すでに『根本問題』を読んでいたにもかかわらず、完全に見落としていた。思い込みというのは恐ろしいものであり、思い込みを脱するには、修練と、蓄積と、またそれ以上に有意義な離脱体験が必要であらうと改めて実感する。以前に上梓したマックス・ウェーバー研究(拙著『マックス・ウェーバーにおける歴史科学の展開』)の観点のままに研究をつづけていたら、ジンメルが遺作のなかに埋め込んでいた地雷に気づくことはできなかったに違いない。一つのテーマに首まで浸かって夢中になっている状態では、それ以外の論点はなかなか見えてこない。とりわけ、当時の筆者のテーマは「ウェーバーやジンメルに代表されるドイツ知識人の共通テーマ

としての歴史主義」だったので、共通性を破る対立点に関心が向かうなどということは、なおさら難しかったわけである。

4 鈴木、同書三十九頁。

5 英語の *game* やドイツ語の *Spiele* をいかに日本語に訳すのかという問題は、ゲーム理論を日本に紹介する際の最初の困難であった。鈴木は次のように書いている。

「英語の *game* という言葉の本来の意味は喜びということで、そこから、狩の獲物とか遊戯や競技という意味が生まれました。

game law は狩猟法、*fair game* は獲物としてもよい野生の動物、*game keeper* は狩りの番人、*play the game* は規則を守るとか正々堂々と振舞うという意味になります。〔中略〕

私がゲーム理論の勉強を始めたのは、第二次世界大戦が終わって間もない頃ですが、他に参考書もなく、フォン・ノイマン／モルゲンシュテルンの本をただひたすら読むだけでしたが、辞書にもない言葉や、*game* とか *strategy* とか日本語として馴染み難い言葉が多くて困ったものです。

ゲームという言葉でさえ、一昔前は、日本ではあまり馴染みがありませんでした。日本語でゲームと言った時に、狩の獲物を思い浮かべる人は少ないと思います。ゲーム理論が日本に最初に紹介された頃は、遊戯の理論と訳されていました。ゲームのルールという言葉も、欧米の文献ではごく自然に用いられています。日本語の文献ではあまり用いられないようです。用いられても翻訳の匂いが残っているような感じがします。これは農耕民族と狩猟民族の違いからくるのでしょうか。結局、*game* という言葉の日本語の訳が生まれないうちに、現在では、ゲームと書いて、誰もを使う言葉となっています。〔鈴木、同書四十七頁〕

6 ゲーム理論生みの親の一人オスカー・モルゲンシュテルンは、利害が対立する状況の下で「完全予見 (perfect foresight)」が不可能であることを強調し、ロビンソン・クルーソー型の合理性では、市場の均衡が成立しないことを指摘した。この際に用いたのが、ゲーム理論の概説書でしばしば目にする、名探偵シャーロック・ホームズと悪漢モリ

アティの鉄道追跡物語である(鈴木、同書四十二頁以下)。文学作品の登場人物にふさわしく、二人は「完全予見」を得意とするロビンソン・クルーソー型主体の典型である。そんな完全に合理的な「個人」であるはずの二人が真つ向から対立する利害(モリアティはホームズを殺害しようとし、ホームズは逃れようとする)を争うならば、互いの「予見」は無限に連鎖してしまつて、永遠に「均衡」——要するに、両者が何らかの行動を起こし、ホームズが殺されるか逃げ去るか——に到達することはできない。最高の知性をもったホームズは、モリアティの意図が手に取るように予見できるのだが、負けず劣らず奸知に優れたモリアティは、ホームズが自分の意図を読み取っていることを、これまた予見しており、しかも、モリアティならばその程度の洞察はするだろうとホームズも予見できる。さらに、そんな予見を予見できる状況をモリアティも予見可能であり、さらにホームズも……といった調子に、「完全予見」を目指す両者の思考は続いていくほかはない。唯一均衡——結果——が生じるとするならば、結局両者ともサイコロを振るような決断、つまり「不完全予見」によって行動を起こす場合のみである。

さらに議論をつなげていえば、誰もが「ロビンソン・クルーソー」や「シャーロック・ホームズ」のような人物として行動することを前提とする「経済学」、あるいは社会科学は、「社会」の問題に直面する時、ジレンマに陥ってしまう。もちろん、こんなことは新しい理論を導入しなくとも、常識の水準でも納得でき、子供でも理解できることである。しかし、そんな子供でもわかるようなことが、社会科学を高度に学んだ人々には、しばしば理解できなくなるといった不思議な現象がしばしば生じる。もちろん、本稿の課題の一つはこの不思議について考えることもあった。

7 H・R・マトゥラナーとF・J・ヴァレラは、「オートポイエーシス」という言葉を決定づけた有名な著作で、「生命機械」、さらには「オートポイエティック・マシン」と彼らが呼ぶものについて、次のように書いている。

「オートポイエティック・マシンはホメオスタティック・マシン

8

である。だがオートポイエティック・マシンの特性はこの点にあるのではなく、それらが基本的な変数を一定範囲に維持しているという点にある。〈オートポイエティック・マシンとは、構成素が構成素を産出するという産出(変形および破壊)過程のネットワークとして、有機的に構成(単位体として規定)された機械である。このとき構成素は、次のような特徴をもつ。1. 変換と相互作用をつうじて、自己を産出するプロセス(関係)のネットワークを、絶えず再生産し実現する。2. ネットワーク(機械)を空間に具體的な単位体として構成し、またその空間内において構成素は、ネットワークが実現する位相的領域を特定することによってみずからが存在する。〉したがってオートポイエティック・マシンは、それ自身の構成素を産出するシステムを機能させることによつて、不断に有機構成を生みだし特定する。そしてこのとき、ゆらぎとゆり戻しが繰り返されながら、構成素は果てしなく循環する。〔H・R・マトウラーナ、F・J・ヴァレラ『オートポイエーシス』、河本英夫訳、国文社一九九一年、七十頁〕

引用部分につづけてルーマンは次のように書いている。

「同様に、要素、すなわち、少なくともシステム自体にとつて分解不可能な最終的な構成要素(個体 *in-dividuals*) は、システム自身によつて生産される。それゆえ、システムによつて単位として用いられるいかなるものも、システム自身により単位として生産されるのである。このことは、要素にも、過程にも、境界にも、そしてまた他の構造にもあてはまり、もつとも重要なことは、システムという統一そのものにもあてはまるということである。その際、オートポイエティック・システムは、同一性と差異性の構成という点で、統治者といえよう。もちろん、このシステムは、システム自身の物質的世界を造るわけではない。このシステムは、たとえば、人間生活が、水分が流動する温度の一定の短い時間を必要としているように、他のリアリティのレベルといったものを必要としている。しかし、同一性と差異性として用いられるいかなるものも、このシステム自身が造りだしているのである。いい換え

れば、このシステムは、外部世界から同一性と再生を取り入れることはできず、自己自身を決定しなければならないことに関する形式である。〕(ルーマン同書、九―十頁)

9 たとえば、ポール・クルーグマンが「正統派の経済理論」に「複雑系」や「自己組織化」といった考えを取り入れる試みを行なっているのが興味を引く。

「社会科学者は、物理学や生物学の概念を取り入れようとする人々に対して往々にして懐疑的であるが、それにはそれなりの理由がある。社会進化論からシステム・ダイナミクスに至るまで、科学の概念を導入しようとする試みは、惨憺たる結果に終わってきたからである。しかし、今回ばかりは状況が違ふようである。つまり、学問の分野を超えた、真に興味をそそられる動きが現れ、経済学もその一翼を担っているのである。」

ここ数年、自己組織化システム——ランダム性とカオスが同時に予期せざる秩序へと発展していく複雑系——の概念が、人工知能から化学まで、また進化論から地理学までと、さまざまな分野を超えた研究者を結びつける有力な考え方になりつつある。しかし、理由はともかく、この動きはこれまでのところ、経済理論にほとんど影響を与えてこなかった。限りなく複雑であるが、明らかに自己組織化しているシステム、つまりわれわれが「経済」と呼ぶものについて、この新しい考え方がどこまで応用できるか考へるときがきたといえそうである。〔ポール・クルーグマン『自己組織化の経済学 経済秩序はいかに創発するか』、北村行伸・妹尾美起訳、ちくま学芸文庫二〇〇九年、十一―十一頁〕

10

原文は以下の通りである。

Siehe, wir wissen, was du lehrst: dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.

Du lehrst, dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungerener von grossen Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe

und auslaufe: -

- so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten, - so dass wir selber in jedem grossen Jahre uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten. (出典は「Nietzsche Source」サイトのオンライン無料電子テキスト、<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/Za-III-Genesende-2>)

11 「ゼマンティック(意味論)Semantik」とは「ルーマンにあつては、特定の概念や思想をめぐる歴史的・知識社会学的知見のこと。たとえば、「生(Leben)」という概念を取り扱う場合、この概念が過去にあつてどのように定義されてきたのかということを探求する概念史の視点だけではなく、いかなる社会的状況の下で用いられてきたのか、また社会的にどのような影響を及ぼしてきたのかを探求する知識社会学的視点をも統合されている。言い換えれば、「生」という概念が過去から現在に至るまでどのようなシステムを構成してきたのかという問題である。もちろん、その場合、ショーペンハウアーやニーチェやジンメルといった人々の議論の蓄積も問い直されることになる。ルーマンは多くの理論家と異なっている点は、「ゼマンティック」をめぐる古代ギリシアや中世神学思想を含めた思想史を大々的に参照しながら理論構成を行うことにもある。