

Title	「観察」と他者性
Sub Title	Observation and otherness : Luhmann's theory of a self-referential system
Author	吉沢, 夏子(Yoshizawa, Natsuko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1988
Jtitle	哲學 No.86 (1988. 6) ,p.85- 106
JaLC DOI	
Abstract	In the theory of Luhmann, two terms of "observation" (Beobachtung) and "observer" (Beobachter) are used in a peculiar sense and play an important part: "Observation" means all of our performances and an "observer" means an actor. In this paper, the notion of "observation" will be examined, with my attention to the Luhmann's theory, especially to his significant terms: "Selbst-Referenz", "Enttautologisierung" and "Ereignis". So its theoretical and factual connotation in the modern social theories will be explained. First, what the viewpoint it is to take an observer for an actor will be recognized in the context of understanding sociology. The importance of the notion of "obseavation" will thus come clear in terms of men's relation to world. Secondly, what a great change this viewpoint has brought to the traditional idea of the "world" will be revealed, by making reference to the calculus of G. Spencer-Brown. Finally, as a moment to give all the beings in the world and the "world" itself a possibility that they will acquire their self-referential structures, the existence of "the other" will be pointed out.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000086-0085

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「観 察」と 他 者 性

吉 沢 夏 子*

Observation and Otherness

—Luhmann's theory of a self-referential system—

Natsuko Yoshizawa

In the theory of Luhmann, two terms of “observation” (Beobachtung) and “observer” (Beobachter) are used in a peculiar sense and play an important part: “Observation” means all of our performances and an “observer” means an actor.

In this paper, the notion of “observation” will be examined, with my attention to the Luhmann's theory, especially to his significant terms: “Selbst-Referenz”, “Enttautologisierung” and “Ereignis”. So its theoretical and factual connotation in the modern social theories will be explained.

First, what the viewpoint it is to take an observer for an actor will be recognized in the context of understanding sociology. The importance of the notion of “observation” will thus come clear in terms of men's relation to world. Secondly, what a great change this viewpoint has brought to the traditional idea of the “world” will be revealed, by making reference to the calculus of G. Spencer-Brown. Finally, as a moment to give all the beings in the world and the “world” itself a possibility that they will acquire their self-referential structures, the existence of “the other” will be pointed out.

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師 (社会学)

0. 序 言

「観察」という言葉に、我々は通常何か「科学的である」といった含みを感じとる。その感覚は、たとえば、月のみちかけの時刻を記録しその絵を描く、といった素朴なものから、バイオテクノロジーにおける遺伝子組み換え実験の観察・記録、といった最先端のものにいたるまで、ひとしく広がっている。何かを観察し記録する、ということは、その何かを、観察する主体である我々（観察者）とは切り離して、いわば客観的なものとして措定することであり、それが「科学的である」とされる。この場合観察とは「外部から」の観察であり、観察者とは世界を客観的に観察する科学者に他ならない。つまり、観察する観察者が、観察される世界に対し外在し、その存在が世界の在り方には何ら本質的な影響を与えないとされる。このように、観察ないし観察者の概念は、これまで主に自然科学の文脈で用いられ、科学者（研究者）の方法的態度、つまり科学方法論との絡みで問題にされることが多かった。

しかし、観察・観察者の概念は、M. ヴェーバー以来の理解社会学の伝統の中で、以上のような自然科学的含みが次第に薄められ、社会科学的な独自の視点から用いられるようになった。シュッツの他者理解論、ガダマーなどの解釈学的流れ、ハバーマスにおけるコミュニケーション行為論、そしてルーマン——こうした人々にある意味で共通に見出される視点とは⁽¹⁾ いわば「観察者を行為者とみなす視点」である。

とりわけ、ルーマンは最近の著作、論稿の中で、観察・観察者・自己観察・観察の観察といった概念をかなり積極的、体系的に用いて理論展開を行っている。しかしルーマンにおいて注目されることは、その観察や観察をめぐる諸概念がぎわめて特異な意味あい⁽¹⁾で使われているということである。ルーマンによれば、観察とは、我々のあらゆる営み（経験）そのものであり、観察者とは、とりもなおさず我々行為者そのものであり、そして

世界とは、観察する主体と観察される客体という二元化をもはや許さない、自己指示的構造をもつものとして現れる。ルーマンにおいては、我々が通常「観察」という言葉から想起するさまざまな意味あいがまったく払拭されている。ここでは明らかに、理解社会学の伝統に端を発する「観察者を行為者とみなす視点」が徹底、純化した形で見出されるし、また「観察」概念がきわめて高度に抽象化され、原理的な水準でその理論展開に重要な意義を果たしているといえる。

本稿で採り上げるのは、まさにこのような含みをもつものとしての「観察」概念であり、現代社会理論の理論構築において観察・観察者の概念がどのような意義・重要性をもっているのか、その理論的・事實的含意が考察される。まずはじめに、「観察者を行為者とみなす視点」とはいかなるものであるか、いいかえれば観察者が「世界一内一存在」者としての行為者である、ということの意味を、理解社会学の文脈の中で確認することによって、観察・観察者という概念の意義を「世界との関わり方」という観点から明らかにする。次に、そのような考え方が、世界の在り方それ自体についての従来の見方にいかに根本的な変容を与えることになるのかを、「観察と自己指示」、「脱パラドックス化／脱トートロジー化」、「行為〈できごと〉Ereignisの基底的自己指示性」という3つの論点に沿って論じ、最後に、世界の自己指示的構造を可能にさせる契機として、「他者」の存在（＝我々が他者とともに在るという端的な事実）に言及する。

1. 観察者—「世界一内一存在」者としての行為者

自然科学においては、すでに述べたように、これまで（そして今でもたいていの場合は）、さしあたって「私（主体）が世界（客体）を観察する」という図式が受け入れられ、そのとき「私」は世界の中にはいるが、世界とは噛み合わない歯車だとみなされる。しかし、現代物理学の成果は、いわゆる客観的世界も観察者とまったく切り離されては成立不可能である

(つまり「私」が世界の中にいる、という事実を無視できない) ことを論証しつつある。⁽²⁾ いわゆる主観的世界と客観的世界の対立も単純な並列関係というより、むしろ「主観的」世界の成立がまず基盤にあり、そこからある屈折をへて客観的世界が擬制されると考えられるのであり、今や論点は、このような擬制がいかんにして可能か、という複雑な問題に移行している。

ここでは直接このような問題は扱わないが、我々にとって興味深いのは、こうした単純な二項対立を脱しつつある微妙な状況における、「主観的」ということばの含みである。人と人との相互作用、理解やコミュニケーションといった場面に定位する社会科学では、自然科学におけるような「外部から」の観察に対し、「文脈における」観察とでもいうべき視点を早くから採り入れていた。

ヴェーバー-シュッツにおいて画期的だったこと、それは、他者の心(思念される意味)を不可知の領域として「理解社会学」の対象からはずしたことである。「彼は本当はこう考えている」とか「彼女の真意は実はここにあったのだ」とかいうときの、「本当は」「真意は」「実は」ということばは、理解社会学ではまったく機能しないといっている。「彼の考えていること」そのものには到達不可能である。問題は「彼の考えていることだと我々が考えること」なのである。他者によって「思念される意味」はこうして客観的意味連関へと組み入れられ、他者理解の営みが社会「科学」の体裁を得ることになった。社会科学者は、人々の行為を観察し、記述し、解釈する。しかし、この場合の観察は、明らかに「外部からの」観察とはいえない。社会科学者が観察者として「彼の考えていることだと我々が考えること」を抽出しようとするとき、そこにある特異な視点が働いているからである。それが「観察者を行為者とみなす視点」である。⁽³⁾

では、「観察者を行為者とみなす視点」とは具体的にどのようなものか、理解社会学の文脈の中で考えてみよう。シュッツの他者理解論⁽⁴⁾によれば、

我々は他者との相互作用の場面において、まず純粋な「われわれ関係」＝「私と他者との共存」という虚的形式のうちに相手を位置づける。つまり、我々は、ある人に出会ったとき、その人を具体的な名前や身体を備えた一人の個人として把握するわけだが、そのとき、そこにはすでに「その人が私と同じような（身体や意識の流れをもった）人間である」という端的な事実に対する了解が含まれている、ということである。そのような虚的形式が、あらゆる社会関係の成立に先立って与えられているという主張は、私「と」他者が先に在るのではなく、あくまで「われわれ」が先に在る＝「私」がすでに「われわれ」を生きている、という社会的世界の基本的構造を示すものであり、同時に、我々のここでの考察、すなわち「なぜ、観察者は観察者であると同時に行為者である、と理解されねばならないのか」という問いに答える手がかりをも与えてくれるのである。

我々が、ある人に出会ったとき、その人をすでに自分と同じような人間だとみなしてしまっている、ということは、我々が、ヴィトゲンシュタインなら「魂に対する態度」と呼ぶようなある態度で他者に接しているということを示すものである。我々は、日常生活において他者のふるまいや表情などを、単なる物理的現象（＝客観的出来事）として、見たり記述したり理解したりする、ということはない。たとえば、我々は「玄関のベルを鳴らす」という情景をみたとき、それを否応なく、「玄関のベルを鳴らす」という「一つ」の（訪問という）行為としてすでに見てしまっている。つまり、我々はある物体＝「人間」が玄関の方に接近し、棒状のもの＝「腕」がある角度で上昇し、その先端＝「指」がベルに接触し、何秒間ベルに圧力がかかったか、といった外から目にはいる出来事を、まるで「木の葉が枝から落ちる」さまを見るように、見ているわけではない。「痛み」といった感覚についても同じことがいえる。我々は、ある人が二階のベランダから落ちてきて地面に叩きつけられるのを、「林檎が木から落ちて破壊する」さまを見るようには、到底見ることはできないだろう。人間の身体も林檎

と同じ物体であることには変わりがない。しかし我々はその情景を、単なる物体の落下だと「理解」することはない。落ちていく感覚とはどんなに怖いものか、高い所から落ちればそれはどんなに痛いのか、と思わずぞっとし目を背けるに違いない。「林檎の落下」を見ることと「人間の落下」を見ることの間には大きな違いがある。自然科学者が、「玄関のベルを鳴らす」人の、そして「二階から落ちてくる」人の身体上に現れる様々な変化を、どんなに正確に数字やグラフで表現してくれても、我々はそこに「訪問」という一つの行為を、「痛み」という一つの体験をみいだすことはできない。そうした情景の物理的現象としての「客観的」記述を見ても、我々は何かしらの「行為」や「体験」を「理解」したとは思わないのである。

それはなぜなのか。どこに違いがあるのだろうか。我々は常に、ある情景を、それだけで独立して成立しているものとして把握するのではなく、それが一つの要素であるような一連の観察可能な出来事の文脈全体の中に位置づけ、自分自身をその文脈の中に投げ入れることによって、そのとき自分の身に起こるであろうさまざまなことを類推し、理解しているのである。それがまさに行為を行為として、体験を体験として理解することだといえる。これは、ある情景を、いわゆる自然科学的に「外部から」観察することとは決定的に異なる。「林檎が木から落ちる」さまを記述している自然科学者は、さしあたって、「林檎が木から落ちる」という出来事の文脈の外に位置している。もちろん、林檎の身になって観察することはいくらかでも可能だが、通常は林檎の落下という出来事（が起きている世界）と、その自然科学者の存在とは本質的な関係がない。しかし、我々が「訪問」という一つの行為、「痛み」という一つの体験を理解しているとき、そこには、ある特異な視点が働いている。つまりそうした情景を観察する我々自身が、そうしたいと思えば玄関のベルを鳴らして「訪問」という行為をすることができ、二階から落ちれば「恐怖」や「痛み」を感じることができる、そういう能力をもった一人の人間＝行為者でもあることによって

じめて可能になるような視点である。それが「観察者を行為者とみなす視点」なのである。「文脈における」観察では、観察者はまさにそのようないみでの行為者に他ならない。「玄関のベルを鳴らす」という出来事、「人が二階から落ちる」という出来事（が起きている世界）とそれを見ている我々とは、決して無関係ではない。我々は、そうした出来事の文脈に、もしかしたら本質的な影響を及ぼしたかもしれない、そういう存在者なのである。純粹な「われわれ関係」という虚的形式があらゆる社会関係の基盤に置かれているということは、我々が常に「魂に対する態度」で他者に接し、行為者として観察し、観察者として行為している、ということをいみしているのである。

「観察者を行為者とみなす視点」とは、すぐれたいみでの「主観的」な視点だともいえる。主観的といっても、意識の内にすべての現象が回収されるということでは、もちろんない。そのような意識内在的な領域が成立不可能であることは、ヴィトゲンシュタインの「感覚日記」の議論がすでに明らかにしたところである。それは我々と世界との本質的な関わり方を示すことばとして理解されるべきである。「主観的」とは、ある世界の状態が、ある人にとってのみ現出するということ、したがってその同じ状態が、別の人には別の状態として現出する可能性が常に開かれている、ということ⁽⁵⁾をいみする。そして世界とは本質的に「主観的」にしか現出しえないものである。「主観的」な世界とは、「私が存在しなければ世界も存在しない、私にとっての世界が存在する」というような言い方が許されるような世界の在り方を指す。たとえば「空が青い」という状態、「痛い」という状態、それは「空が青い」と思う人、「痛み」を感じているある人にとって現出する世界のある状態なのであり、その人がいなければそのような世界の状態は成立しない。そして、その同じ状態は他の人にとっては別の現れ方をするかもしれないのである。だから世界は偶有的である。神の視点にたつことができれば（「外部から」の観察が可能なら）、世界は必然的

なものとして現れるだろう。しかし我々は、究極的にはけっして世界の外に立つことはできない。世界が偶有的であるのは、世界の状態が常にある人にとってのみ現出しているからである。偶有的とは「他でもありうる」ということであり、その同じ状態が「他の人にとって」は「他でもありうる」ものとして現出する可能性が常にある、ということをしめす。ルーマンのいう「二重のコンティンゲンツ」の「二重」というのは、我々が他者たちとともにそこに居合わせる、という端的な事実に対応している。他者がいるからこそ世界は偶有的なのである。私にとってのみ偶有的な事態など、そもそも成立不可能だからである。

このように、観察とは何よりもまず「文脈における」観察なのであり、観察者とは、そのような仕方世界と関わり、世界という織物に織り込まれている、つまり世界に内属している行為者をしめすのである。

2. 世界の自己指示的構造

さて、以上のように、我々は、観察者が何よりもまず、世界の内に在り、その世界と本質的な関係をもちうるような行為者であり、世界とは本質的に「主観的」な世界として現出するものである、ということをし、主として理解社会学の文脈に沿って確認した。しかし、このような観察・観察者の概念の捉え方は、こうした具体的な文脈を遙かに超えて、世界の在り方についての従来の見方に、ある根本的な変容を加えている。それはルーマンの議論に明らかである。ここでは、彼の理論に依拠しながら、観察・観察者の概念が必然的に含意する世界観とはどのようなものであるか、について考察する。

ルーマンは、スペンサー＝ブラウン⁽⁶⁾に従って、観察を区別の操作だと定義している。区別の操作とは、ある区別(された空間)の一方あるいは他方を指示するためにその区別を用いる操作の統一、である。このような観察の定義は、すでに述べたように、これまで「観察」ということばに纏わり

ついていた科学方法論的含みを一掃し、同時に、理解社会学的文脈（相互作用やコミュニケーションの領域）にその萌芽が認められた「観察者を行為者とみなす視点」を徹底、純化させ、「観察」概念を高度に抽象的な水準へと一挙に引き上げるものである。

では、「観察とは区別の操作である」という定義のいみするところをもう少し詳しく検討してみよう。まず、この定義は、我々が、世界に対して区別＝差異を設定することによって世界と関わる行為者である、という事実を端的に示している。我々は、「あるもの」を「あるものではないもの」から区別する営みを不断に行っている。すなわちそれが生きるということに他ならず、したがって定義上、我々のあらゆる営み（経験）が観察だということになる。たとえば、「訪問」という行為は、ベルや扉などの対象をその「訪問」という文脈に正しく位置づけ指し示しつつ行われる。どのような営みも、積極的であるにしろ消極的であるにしろ、「あるもの」を「あるものではないもの」から区別する、という営みに他ならない。こうして、「観察」概念は、人と人との相互作用、他者を理解するという文脈から、あらゆる対象同定へと、一般性を獲得することになる。

つまり、あらゆるものは、観察者によって「あるものとして」指示されることによってのみ存在しうる。指示とは、区別＝差異を設定することによって対象を同定することである。どのような存在者も、それ自体だけで存在することはできない。なぜなら、A は A ではないもの・ではないもの、という形でしかその意味を同定することができないからである。つまり我々は「否定の否定」（あるいは「区別の区別」）という操作を介してしか、この世界と関わるができないのである。しかしこの操作は、原理的には無限の再帰的反復を生み、終わることがない。「Aではないもの」も結局「Aではないもの・ではないもの」との差異によって同定される他ないからである。つまり区別＝差異を設定するとき、その設定の前提となる（区別＝差異を設けるその当の）空間（世界）が、まず指示されてい

くてはならず、その空間（世界）の設定も、その設定の前提となるさらなる空間（世界）が指示されていなくてはならず……、ということになってしまうからである。したがって、原理上、意味の同定はいつまでたっても不可能だということになる。これはきわめて重大かつ破壊的結論である。

しかし不思議なことに、我々は確かに世界（の中のあらゆる対象、出来事）を意味あるものとして経験している。指示は確かに可能なのである。いやむしろ指示は、経験的にはいともたやすく為されているといえる。そうだとすれば、指示は、以上のような無限の操作を、そのつど、いわば「一挙に」含意するとき、はじめて可能になるのだといえる。いいかえれば、指示（区別＝差異の設定）は常にその指示の前提となる世界それ自体を、その指示と同時に指示していなくてはならない、というわけである。これは指示というものが、常に自己指示的でしかありえない（スペンサー＝ブラウンの再参入 re-entry）ということを示すものである。なぜなら、たとえば、「これは灰皿である」という指示を妥当な指示たらしめているのは、その前提となっている空間（世界）の指示そのものであるからだ。灰皿の同一性は、その前提となる空間（世界）の指示と独立に保持されるわけではない。したがって、ある指示が、常にその前提となる空間（世界）を同時に指示していなければならない、ということは、その指示が、常に自己を指示していなくてはならない、ということと同義だということになるのである。そしてそのことは、我々の為すあらゆる営み（経験）＝観察がすべて自己指示的に構成されている、したがって世界それ自体が自己指示的に構成されている、ということを含みしているのである。

このことは、究極的には「外部から」の観察は不可能であり、観察者は常に世界に内属する者として現れる、というすでに述べた事柄と対応するものであるといえる。もし、観察者が神の視点をもちうるなら、すなわち、どのような世界（空間）にも属していないものとして立ち現れることができるなら、観察者は世界の全体を一望のもとに眺めて世界をそれ自体

でまると同定することができるはずであり、したがって、以上のような無限の操作を必要としないだろう。しかしそのような観察者は存在しない。「あるもの」を指示している観察者は、その指示の前提となるある空間(世界)、つまり「あるものではないもの」として現れる空間(世界)に常に内属しているのである。

ルーマンおよびスペンサー＝ブラウンにおける観察・観察者の概念は、こうしてきわめて普遍的な位格を備えたものとして現れる。そして我々はこのような観察・観察者の概念から、世界の自己指示的構造という矛盾した事態へと導かれ、次のような事実を確認することになった。すなわち、あらゆる存在者に見出される自己指示的な形式には、矛盾(パラドックス)が内包されており、同時に、通常その矛盾は我々の目からは隠されている、という事実、つまり「世界はパラドックスである、そしてあたかもパラドックスなどないかのように構成されて在る」という端的な事実である。

ルーマンは、パラドックス(トートロジー)、脱パラドックス化(脱トートロジー化)というきわめて微妙な概念を用いて、以上のような世界の自己指示的構造についてある了解を示しているのである。⁽⁷⁾ まずパラドックスということばで指し示されている内実とは、原理上不可能な自己指示という形式がおよそあらゆる存在者にみいだされる、という事実である。我々は、「あるもの」を「あるものではないもの」から区別するという営み、すなわち観察を絶えまなく行っている。その絶えざる営みは、いわば絶えざるパラドックスの遂行であり、そして同時に隠蔽である。つまり、われわれが生きているということ自体、パラドックスを生きているということであるが、そのことが同時に脱パラドックス化でもある、ということになる。事態が複雑なのはパラドックスがあり、そしてそれが脱パラドックス化される、という構造ではなく、パラドックスと脱パラドックス化があくまで同時に起こっているからである。

ここでは世界がある「循環性」の渦巻きのようなもの、いわば「混沌」(カオス)として了解されている。それはそのまままるごと主題化することはできない。それは「生きられる」他ないものである。しかし、我々にとって世界とはすでにある秩序、すなわち我々の行為や体験の基礎となる「非対称性」(それは、たとえば過去から未来へと流れる制度としての時間であったり、原因／結果という因果性の図式であったり、やはり制度としての形式を獲得した間主観的な「意味」=Semantikであったりする)を備えたものとして現出している。我々は世界を秩序あるものとして、つまりカオスではなくコスモスとして認識している。我々はパラドックスを生きるということによって、同時に、「世界」(コスモス)を不断に構成している=パラドックスを隠蔽している(脱パラドックス化)のである。

「観察」概念の背後には、こうして世界の自己指示的構造が透けてみえる。しかし観察という概念の重要性は、そこにだけあるわけではない。ルーマンの認識論の中では、観察は、パラドックスと脱パラドックス化の同時化、という事態の構成および認識にとって不可欠なものだとみなされている。

ルーマンは次のようにいう。「パラドックスの構成には、否定をともにみること、ゆえに差異図式の止揚、ゆえに観察が必要である。思考から思考への継続は、否定から自由な必然性によって支えられる。現実の思考それ自体はどのみち消滅する。後続する思考も、新しい思考を生産するために先行する思考を否定することなく、どのみちうちたてられる(あるいは意識はそれが生起したように否定されることなく消滅する)。このことは思いがけず起こる、ただ観察にとってのみ、ある一つの思考が別の思考ではないのである。ただ観察にとってのみ思考は区別される。ただ観察にとってのみ、パラドックスが起こり得る。たとえば移行のパラドックスである。そこでは相互に排他的な二つの思考が、ある論理的瞬間に、現実中存在し、ゆえに、同時に排他的であり、排他的でない」(Luhmann; 1985)。

ここで問題となるのは、「生」と「認識」のずれである。絶えざる観察（生きているということ）は、それ自体をどのようにしても掴まえることができない。我々が掴まえることができるのは、観察されたもの（表象）である。たとえば、行為（上の文章は意識システムを例にとっているのでその要素は思考となっているが、社会システムを例にとればその要素は行為である）は観察にとってのみ、行為として明確な統一を獲得する。そして絶えず行為は表象として（観察されたものとして）見られながら、それ自体を行為として（観察として）構成していく。このようにして絶えざる脱パラドックス化がなされる（パラドックスが隠蔽される）のであり、それが「認識」を可能にさせているのである。

またルーマンは次のようにもいっている。「その対象が自己指示的システムであることに気づいている観察者は、それによってまた次のことにも気づく、つまり、この対象がトートロジー的・パラドックス的に構成されており、ゆえに任意であり、けっして操作されえず、ゆえに観察されない、ということである。自己指示的システムを観察する者は、それによってその固有のパラドックスを発見する、つまり観察の任意性と不可能性である。……観察者にとって、システムそれ自体において必然であり、代替不可能なものは、偶有的なものとして現れる。必然的であることと偶有的であることの、いわば超近代的で観察必然的な区別というこの前提によって、観察者はその観察に操作可能な対象をあたえることにより自らを脱パラドックス化できるのである」(Luhmann; 1986, 55-56)。観察とは、区別の操作であった。そして、スペンサー＝ブラウンになれば、区別する操作それ自体と区別されて在る空間（世界）とは不可分の関係にある。区別の操作とともに世界が存在し始めるのである。ただひたすらに「生きられている」世界は、それ自体必然であり、任意であり、観察されない。つまり認識されない。観察する、ということは同時にそのことによって不断に世界を、操作可能な対象として現出させている、ということである。そ

「観察」と他者性

して、そのことがまさに脱パラドックス化ということばでよばれうる事態そのものなのである。「システムはそれが見ることのできるものだけを見ることができる」(Luhmann; 1986, 52) とか「観察者は、システムはそれが見ることのできないものを見ることはできない、ということを見ることができる」(Luhmann; 57) といった一見神秘的なことばに、我々は、観察という操作による「生」から「認識」への絶えざる移行という事実の神秘性を感得することができる。「認識」とは見ることのできるものだけを見ること——「生」はけっして見ることはできない——なのである。

世界の自己指示的構造はさまざまな局面で現れるが、ルーマンによれば行為という〈できごと〉においてもっとも基底的な自己指示性が見出される。ルーマンは「行為はシステムの要素としての〈できごと〉である」と繰り返し述べているが、行為を〈できごと〉として捉えることにどのような意義があるのか、ここで簡単に確認しておきたい。

システムとその要素、この両者がルーマン理論においてもっとも基本的な概念であり、この両者が同時に生成される、という主張がもっとも基本的なテーゼである。行為とシステムは常に同時に生成される。行為の生成はその瞬間のシステムをそのつど規定する。それはある仕方で、区別＝差異が統一されたことに他ならず、そのことは世界の布置が規定されたことと同値である。このことを指して、行為の生起がそのつど世界の全体連関を貫いている、すなわち行為が自己指示的に構成されている、というのである。なぜなら、すでに述べたように、指示は、その指示の前提となる世界を、その指示と同時に指示しているとき、はじめて可能となるからである。この場合、行為という指示がその指示と同時に、その行為の前提（背景）となる世界を常に指示している、ということである。行為とシステムの同時決定とは、行為（すなわち世界）の自己指示的構造の端的な表現であるといえる。

行為が〈できごと〉である、と強調されるのは、行為のもつ本質的な

「儚さ」、つまり偶有性を示すためである。〈できごと〉とは、生成し、生成した途端に消滅する。〈できごと〉というそのつどの「現実」に、何かしらの差異（過去と未来の差異、システムと環境の差異、意識と無意識の差異……）が残され、そのことによって一方で時間の不可逆性が絶えまなく生みだされ、他方で「経験」内容としての意味が絶えまなく再生される。もっとも基底的な自己指示性が見出される〈できごと〉の水準で、我々はいわばパラドックスを生きている。しかし、〈できごと〉は、そこではじめて時間や意味を生成すると同時に、そこから、その生成の効果が一方で間主観的な意味へ、他方で唯一普遍的な時間表象へとはいじめて波及していく、その瞬間の、根源的な事態でもある⁽⁸⁾。つまり、パラドックスを生きているその〈できごと〉において、同時に脱パラドックス化の契機が見出される、ということである。いいかえれば、パラドックスと脱パラドックス化の同時性という微妙な事態は、この〈できごと〉においてはじめて可能になっているといえる。

3. 社会性を刻印された行為

我々のあらゆる営みが自己指示的構造をもつこと、そしてその自己指示性は通常隠蔽されていること、が以上の考察から明らかになった。問題は、したがって、このような自己指示がいかにして可能であるのか、いいかえれば自己指示はその本能であるパラドックスを隠蔽しつついかにしてそれを達成するのか、ということである。

このいわばパラドックスと脱パラドックス化の同時化という事態を可能にさせる契機は、ルーマンにおいては、行為〈できごと〉の「接続可能性」に見出すことができる。「接続可能性」とは、〈できごと〉が他の〈できごと〉と結びつくことによってはじめて〈できごと〉となる、という事実を指している。〈できごと〉は他の〈できごと〉に指示されることによって、はじめて〈できごと〉となる。〈できごと〉の〈できごと〉性とはまさにこ

の「接続可能性」にある。そして自らは絶えまなく崩壊し、崩壊することによって新たなシステムの要素としての〈できごと〉を生成していくというこの事態「接続していく」、「連なっていく」という事実、そこに脱パラドックス化の契機が隠されているといえる。「顕在する意識の思考と表象として観察された思考との差異において、基底要素の〈できごと〉性が維持される。表象を注意深く観察する思考は、表象よりも常に少しだけ時間的に先に在り、さらなる思考がそれ自体を観察するやいなや、その表象を破壊してしまう。この破壊が表象能力再生産の契機である」(Luhmann; 1985, 409)。

ルーマンは「行為は他の行為の行為としてのみ行為である」という。行為はそれ自体だけでは現出しえず、常に他の行為に指示されることによって、他の行為に接続されることによって、はじめて行為としての統一を獲得する。つまり行為は他の行為があってはじめて行為となる、ということになる。「玄関のベルを鳴らす」という行為は、それに「玄関の扉を開ける」という行為が続くことによって、はじめてその行為の統一を得る。いわば「玄関のベルを鳴らす」という行為は「玄関の扉を開ける」という行為によって指示されることで、一つの行為として成立しているのである。行為が接続する、〈できごと〉と〈できごと〉が結びつく、とはこうした諸行為間の連関をいみしている。

ルーマンは、システムと要素と観察の関連について次のように述べている。「ゆえに思考はそれ自身、まず他の思考に対してのみ思考なのである。つまり思考は、システムの回帰的過程に対して、一つの表象なのである。だから思考が表象という存在の中にまったく埋没して消滅してしまうということはない。思考には何かが、それ以上の何か、自己指示と他者指示の差異から最終的には逃れていくような何かがある。しかしこの差異と、この差異における自己指示としての指示は、システムの観察連関によって、それが意識の一部であることによって思考に押しつけられるのである。そ

のようにしてのみ、思考は他の思考に対して思考たりうるのであり、接続可能になるのである。このようにしてのみ、思考は儚いものとして、またそれ以上のものである〈できごと〉なのである」(Luhmann; 1985, 410). 「観察された思考を表象とよぶ。観察自体はしたがって表象の表象として記述されうる。表象という形態をとると、思考は、主たる区別としての観察の基礎となっている自己指示／他者指示の次元において、(他の思考に対して) 原子化されたものとして、そして同時にその次元に巻き込まれたものとして現れる。まさにそれゆえに観察された思考は「何ものかについての表象」となるのである。もともと表象の発生は自己指示を前提としている。思考の関係が単なる連なり以上のものでなければならないなら、システムは表象の表象による(ゆえに自己観察による) 回り道を利用せねばならない。それによってのみシステムは自らを統御する様式を獲得する」(Luhmann; 1985, 407-8).

以上のようなルーマンの言明を我々はどのように理解すべきか。まず「接続可能性」(〈できごと〉は他の〈できごと〉と結びつくことによってはじめて〈できごと〉となる) に脱パラドックス化の契機が見出されるといふことの意味を考えてみよう。

「接続可能性」に、自己指示がいかにして可能になるか、という問いを解く鍵が見出されるという場合、〈できごと〉が「接続していく」という事実よりもむしろ、〈できごと〉が「他の」〈できごと〉と結びつくという事実、つまり「他なるもの」との連関の中ではじめて〈できごと〉となるという事実が強調されるべきである。すなわち、ここで、自己指示は他者、つまり「他なるもの」の存在を介することによってはじめて可能となっている、ということが示唆されていると考えられる。

ルーマンは、他者の想定は、「観察者が観察することを求め、観察されたものに観察されないものを同時に見てとろうとすることによって起こるのである」が、それは「他の意識システムに自分の固有の構造を投影する

こと」つまり「内的透明性を他者に移すこと」ではない、といい、さらに■「その固有の意識が自らにとって不透明であるから、他の意識の不透明性が理解可能になるのである。……したがって他者とは私自身が私にとって不透明であるのと同じように、私にとって不透明であるものである」といっている (Luhmann; 1985, 405).

この「不透明性」ということばは、「私」が「私」でありつつ、同時に「他者」となっている、という事実を示すものである。すでに指摘しておいたように、我々は「他者」の存在を媒介してのみ自分の主観的世界を成立させることができるのであった。そのとき、「他者」とは、私にとって「他なるもの」でありつつ、同時に私にとって主観的世界が現れるのとまったく同じようにその他者にとっても主観的世界が現れうるような存在者、つまりある意味で自分とまったく「同じ」であるような存在者でなくてはならない。他者とは、私と「同じ」存在位格を備えていながら、常に世界に対して私とは「異なった」視角から関与する、そういう存在者である。観察されたものに観察されないものを同時にみてとろうとする、というのは、つまり「他なるもの」(=「差異」)への絶えざる志向を意味する。そうした「他者」を経由してはじめて「自己」なるものが形成される。私が私にとって余すところなく明らかな存在であって、そこからの類推によって、次に他者が形成される、というわけではない。「内的透明性」などはもちろん自らに対してすら成立していないのである。「私」はもともと社会的(間主観的)な存在である。その結果として、自らに対する「不透明性」がいわば「同時に」、「一挙に」形成される。すでに述べたようなルーマンの「二重のコンティンゲンツ」の議論には、このような「私」の「私」に対する関係と「他者」の「私」に対する関係の類比性がはっきりと示されている。「私」にとっての世界の偶有性と「他者」にとっての世界の偶有性は、「同時に」、「一挙に」実現されるのである。自己指示は、このような「他者」からの指示を経由したものとして達成される。「不透明性」

が自己指示のあからさまな逆説（パラドックス）を隠蔽し、それを可能に
 させているのである。⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾

パラドックスの生成と脱パラドックス化は、〈できごと〉において可能になっている。行為〈できごと〉は他の行為〈できごと〉に接続される（指示される）ことによってはじめて〈できごと〉になる。その常に崩壊していく〈できごと〉に対して残され続ける「差異」、そこにおいて基底的要素の〈できごと〉性（接続可能性）が維持され、こうした操作によってこの「不透明性」が保持されるのである。同一性とは、このように〈できごと〉に不断にもたらされる差異によって、不断に生成される統一である。システムの要素、たとえば行為〈できごと〉は、それ自体は「儚い」〈できごと〉であり、また同時に「それ以上のもの」「それ以上の何か」である。「それ以上のものである〈できごと〉」を成立させるもの、システムの要素間の関係を単なる連なり以上のものにする何か、それが「観察」によって（とともに）現出する。差異による同一性の保持（不断の生成）は「自己観察による回り道」によって達成されるのである。

注

- (1) 「伝統」に生みこまれつつ、それを改変していく能力をもつ人間（ガダマー）、コミュニケーション行為遂行の能力をもつ人間（ハバーマス）といった理念に、広い意味で、そのような視点を読みとることができる。
- (2) このことは、周知のように、量子力学における観測者問題を想起すれば明らかである。古典物理学での観察が、素朴な「外部から」の観察にとどまっていたのに比べ、量子力学での観察は、観察者とその対象を含めた全体に対する観察だと理解しなくてはならない段階に達している。
- (3) ヴェーバー-シュッツにおいては、「観察者を行為者とみなす視点」はまだ萌芽的な段階にとどまっている。シュッツは『社会的世界の意味構成』の中で、「同時世界」における観察・観察者の問題を社会科学者の態度の問題と絡めて積極的に採り上げているが、彼の場合、社会科学と自然科学、あるいは第一次構成体と第二次構成体、といった素朴な二元論の域を出ていない。しかし、以下で論じるように、シュッツの純粋な「われわれ関係」の議

「観察」と他者性

論の中にそのような視点の萌芽は確かに見出される。

また、ここで展開される「観察者を行為者とみなす視点」は、何度も強調されるように、「心」をもつ人間が他者を理解する、という特殊な領域に限定されている。注(2)で指摘したように、究極的には自然科学においても、社会科学においても、つまり「もの」に対しても、「心」をもつ人間に対しても、まったく同じ構造の認識が成立しているはずである。2節以下で論じられるように、「観察者を行為者とみなす視点」とは、一言でいえば、認識することと、行為するということが決して別個の営みではなく、表裏一体のいわば「同じ」営みである、ということを表現するものである。それはちょうどフッサールにおける超越論的主体と実践的主体が実は「同じ」ものである、というのとパラレルである。

- (4) シュッツの他者理解論の詳細については吉沢(1985)を参照。
- (5) もちろん「同じ」状態といっても、「同じ」だということが確定できるわけではない。
- (6) スペンサー＝ブラウンの『形式の法則』については、大澤(1987-88)による詳細な解題を参照。
- (7) ルーマンが世界の自己指示的構造をどのように了解しているかについては、吉沢(1986, 87a, b)を参照。
- (8) ルーマンのこうした議論にはハイデガー哲学との類似性がみられる。この点についての詳細な検討は吉沢(1986)を参照。
- (9) このような解決は、「共同体」(＝「他者」)の端的な存在に訴える、いわゆる「クリプキ的解決」を想起させる。しかし問題は、このような「他者」がどのようにしてその存在位格を獲得するかであり、その解明にはさらに精密な議論が必要である。今後の課題としたい。ルーマンの「排除された第三者」という概念に、わずかにこうした「他者」＝「他なるもの」が成立する機序を解明する糸口が見出されるが、十分な議論の展開はなされていない(Luhmann; 1985, 409)。この点に関しては大澤(1987-88)の「第三者の審級」および「第三者の審級の先行的投射」の議論が緻密な展開をみせている。
- (10) ルーマン自身は自己指示を以下のように定義している。「自らが他なるものに関係し、それによって自らに関係するようなあらゆる操作。他なるものを回り道しないような純粋な自己指示は、トートロジーへと帰着する。現実の操作や現実のシステムは、このトートロジーの「展開」ないし脱トートロジーを示している。なぜならそれらは、ある現実の環境において、制約された任意ではない仕方でのみ可能であると理解されうるにすぎないからである」

(Luhmann; 1986, 269). 純粋な自己指示は〈できごと〉において生きられるほかないものである。現実の世界はトートロジーの展開、つまり脱トートロジー化であり、それは常に「他なるもの」を経由して自らに関係するようなかたちで達成される自己指示的構造を示すのである。

文 献

- Gadamer, H. G. 1960, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr 1986 轡田 収ほか訳『真理と方法』法政大学出版会
- Habermas, J. 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns Bdl*, 2, Suhrkamp 1985 河上, 平井ほか訳『コミュニケーション的行為の理論』未来社
- Heidegger, M. 1969, *Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1973 辻村・プフナー訳『思索の事柄へ』筑摩書房
- 1982, *Identität und Differenz*, Neske
- Kripke, S. A. 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Basil Blackwell, 1983, 黒崎 宏訳『ヴィトゲンシュタインのパラドックス——規則・私的言語・他人の心』産業図書
- Luhmann, Niklas 1982, “Autopoiesis, Handlung und Kommunikative Verständigung”, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg 11, Heft Oktober
- 1984, *Soziale Systeme*, Suhrkamp
- 1985, “Die Autopoiesis des Bewusstseins”, *Soziale Welt*, Jg 36, Heft 4
- 1986, *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher Verlag, 1986, 土方 昭訳『エコロジーの社会理論』新泉社
- 大澤真幸 1987, 「心の社会性」『現代思想』4
- 1987-88, 「行為の代数学——スペンサー＝ブラウン『形式の法則』への解題」『現代思想』6-12, 1-3
- Schütz, Alfred 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer (1974 Suhrkamp), 1982, 佐藤嘉一訳『会社的世界の意味構成』木鐸社
- Spencer-Brown, G. 1968, *Laws of Form*, E. P. Dutton, 1987, 大澤真幸・宮台真司訳『形式の法則』朝日出版社
- Wittgenstein, L. 1936-49, *Philosophische Untersuchungen* 1976 藤本隆志訳『哲学探究』(全集8)大修館書店
- 山田友幸 1985, 「他人の痛み——類推説の復権をもとめて」『哲学誌』27
- 吉沢夏子 1985, 「他者」, 江原由美子・山岸 健編『現象学的社会学』三和書房

「観察」と他者性

- 1986,「不可逆性のメタファー——ルーマン理論における時間生成のメカニズム」『ソシオロギス』第10号
- 1987a,「広告はどのように理解されているか——内的文脈理解と外的文脈理解」『フォーラム』第5号
- 1987b,「世界・〈できごと〉・時間」, 山岸健編『日常生活と社会理論——社会学の視点』慶応通信