

ルーマン理論における人間の問題

佐藤 勉

1. 問題の所在

現代社会は、21世紀に入り、さらに激動の度合いを強めている。現代社会はどこに向かっているのだろうか。社会学は、この問いに正面から立ち向かう必要がある。社会の理論であると自負するのなら、激変する現代社会を分析する努力を怠ることは、自己否定といわれても、抗弁できないであろう。断るまでもなく、現代社会を解明しうる理論的武器が必要不可欠である。現代社会学は、この点において十全であるかどうかが問われるであろう。20世紀を代表する社会学者ニクラス・ルーマンは、最後の大著『社会の社会』の冒頭(Luhmann 1997: 16-18)において、現代社会学には、「社会理論」が不在であると慨嘆した。「社会理論」なき現代社会学の危機をのりこえなければ、現代社会学の存在理由は根底から疑われざるをえない。そのために、ルーマン自身が現代社会の核心に迫りうる斬新な「社会理論」の構築に向けて全力をあげるようになった。ルーマンの提示した「社会理論」は、ルーマンに反対するにせよ、共感するにせよ、社会学者なら誰しも無視しえないのは明らかである。ルーマン理論を無視する者や否定しようとする者は、ルーマン理論を超え出る理論の提示を要請されるといわなければならない。

「社会理論」の構築を目指すルーマンは、まず第一に「社会的なもの」についての透徹した考察を行っている。端的に言って、「社会的なもの」の核心はコミュニケーションであることが、ルーマンによってあますところなく解明された。さらにルーマンによると、社会だけがコミュニケーションでき、人間と人間はコミュニケーションすることはできない。そう考えるルーマンは、社会が人間と人間から成り立つとする見解を徹底的に粉碎した。ルーマンにとって、人間は、社会の部分や要素でないと同時に、自らの行為の「主体」ではない。もとよりルーマンは、人間と社会の関係をいささかも否定するのではない。というよりも、ルーマンは、人間と社会の関係のリアリティに迫ることを、自らの「社会理論」の第一の課題としている。社会と人間の関係について、ルーマンは根底的な捉え直しを行っている。人間

が「主体」であるとする説は、実在する人間から限りなく遠いことがルーマンによって明示された。人間と社会のどちらがより「主体的」なのかと問われれば、ルーマンは社会と答えるにちがいない。そうしたルーマンは、現実の人間を尊重するがゆえにそう考えるべきだとしている。そうであるだけに、社会が人間と人間から成り立つことを拒絶し、「人間の主体」を幻想とみるルーマンが、人間そのものをどう見ているかが問われることになる。ルーマンの社会理論ないし社会システム理論における人間の問題は、ルーマンの言動を知る者にとって、きわめて興味あるテーマだといってよい。「ルーマンは人間を軽視した」、「ルーマンは人間不在の社会理論を構築した」といった誤解が後を絶たないだけに、ルーマンが人間の問題をある意味では積極的に考察していることは、検討に値するだろう。結論を先取りしていえば、ルーマンはけっして人間を軽視したのでも、否定したのでもない。ルーマンは、社会と人間の間を首尾一貫して考えるために、人間が社会の一部ではありえないことを論証したのである。ルーマンは、「人間という言葉は人間ではない」(Luhmann 1995f: 52) と喝破した。このルーマンの発言は、人間のリアリティにいたるためにはこれまでの人間の捉え方では不十分であるということを表示したものであろう。人間に対する可能な限り科学的な接近をすれば、人間なる表現によって一挙に人間把握に成功するとはルーマンは考えない。現代における社会と人間の間を考慮するために必要不可欠な人間の位置づけをもってルーマンは自らの理論の出発点に据えたといえる。だからこそ、ルーマンは、人間が社会の一部であるということを否定し、社会からすると人間はその環境の不可欠の構成要素であるとしたといえるだろう。

このこととあわせて、ルーマンは、社会現象に対する行為理論的アプローチを徹底的に斥けている。それと同時に、意識がなければコミュニケーションはありえないとルーマンは考え、意識について魅力あふれる独自の考察を繰り返している。ルーマンは、意識システムないし心理システムについての独自の分析をふまえて、心理システムと社会システムを関係づけることから、人間の問題への接近をはかっている。ルーマンは、意識とコミュニケーションの関係を考える展開線上において、人間と社会の間を考察している。ともあれ、ルーマンにとって、人間は、けっして社会の部分ではない。それとともに社会が、人間と人間から成り立つということをルーマンは拒否する。しかも、そうしたルーマンの提言は、人間と社会の間を考察しなければ、社会のことはわからないという立場から行われているということに留意しておきたい。したがって、ルーマンは、人間に対する冷静で科学的な接近を自らの理論の課題としているといえる。さらには、ルーマンは、人間についての西洋中心的な人間像に対して厳しい批判をしている (Luhmann 1995d: 265)。さらにまた、男性中心的な人間像にも、批判的姿勢をみせている。いってみれば、西洋中心的な発想や男性中心的な考え方から脱した地点で、ルーマンは現代の人間像に迫っているといえる

過言ではない。それだけに、ルーマンは、現代科学の力量では、人間それ自体についての解明が十分には進んでいないことを明確に認識する必要を強調し、その到達地点と限界を見極めることを強調している。人間についての科学的な分析が不十分なばあいに、人間のための社会という不用意な発言をすることをルーマンは非科学的な態度としてたしなめている。

このような理論的なスタンスをとったルーマンにとって、人間はそうした社会の環境の必要不可欠な要因として位置づけられる。そうだとすれば、環境の一部として人間を位置づけることの問題性が明示されるべきであろう。ルーマンが社会理論を構築するために、社会の環境として人間を捉えているということの有効性を是認しえるかどうか、ルーマン理論の評価の分かれ道になろう。同時にルーマンからすると、社会の環境の一部としての人間という見方そのものは、社会によって構成されている。したがって、ルーマンは、単純な意味で人間の問題追求を提唱しているとはいえない。ルーマンのそうした理論的姿勢は、心理的なものや意識を追求する態度においても貫徹されている。そういった意味で、心理学者や哲学者の意識研究と一線を画している。このようにルーマンは社会の理論を構築することを課題として、そのために必要なテーマとして人間の問題をとりあげていると違って差し支えない。そういう限定つきでありながら、ルーマンは、人間は生体システムであり、かつ心理システムであるということを今日の時点でよくよく考えるべきであると繰り返し述べている。社会にとっての人間の問題として人間の問題を位置づけることは、それぞれの社会において、人間的なものがどう捉えられているのかという問題と直結する。したがって、現代社会を考えるルーマンの人間の問題が近代的個人に行き着いたことは、ゆえなきことではない。

社会学が「社会の理論」であることは論を待たない。しばしば社会学は、近代社会の自己認識の学であるといわれている。この社会についての認識が20世紀の90年代において、ルーマンによってひとつの到達点に達したといえるだろう。ルーマンは、社会的なものについて、かなり透徹した認識を成し遂げたといえる。ルーマンは、何よりもまず社会の内実がコミュニケーションであることを主張した。ルーマンの表現の仕方を借りれば、コミュニケーションは人間が行うのではなく、社会が行っている。この点で、ルーマンは、社会現象についての心理学的な把握や生物学的な把握を徹底的に斥けたといえるだろう。さらに、コミュニケーションを社会の要素と考えるルーマンは、社会と人間の関係について、また独自の発想をした。というのも、ルーマンにとって人間は、社会の部分ではなく、人間と人間から社会が構成されるわけではないからである。しかも、ルーマンは、人間についても、独特の把握を要請した。このことは、ルーマンが人間を軽視しているといわれるだけに、いっそう止目されてよい。コミュニケーションだけがコミュニケーションするといった驚くべき提言をしたのは、ルーマンが社会的なものについての系統的な解明を徹底的に施したからであった。コミュニケーションを社会の内実とみるルーマンは、そうした社会の環境の一部として人間を

位置づけた。このように、社会の環境の不可欠な一部として人間を位置づけたことが、いかなる問題性を孕んでいるのかが明らかにされなければならない。

ルーマンが、人間が社会の一部ではないとしたことは、けっして人間を不当に軽視するためではなかった。ある意味では、人間が反社会的でありうる可能性をルーマンは見抜いたといつてよい。この点でまさしくルーマンは、パーソンズのいわば規範主義的な偏向を帯びた社会システム理論からの脱却を試みている。ルーマンにとって人間は、何よりも、心理システムと生体システムであったが、かかるものとしての人間を社会の環境として位置づけることは、ルーマンがたとえば意識的なものについて何らの考察をしていないことを物語るのではない。角度を変えていえば、ルーマンは、社会理論を構築する立場から、心理的なものや意識的なものの解明をめざしており、さらに心理的なものや意識と社会の関係を考えることが社会学の重要な課題であり、まさに社会学理論の前提であるとしている。社会的なものや心理的なものの関係を十分に考える必要があることから、人間を社会の環境の一部としたとみてよからう。したがって、ルーマンが心理的なものや意識的なものを不当に軽視したとはとうてい言い難い。それどころか、現代社会学者のなかで、ルーマンは意識について格別の注意を払い、意識はいかにして可能かという問題をかなり徹底的に追及している。このことはルーマンの「意識のオートポイエシス」論文（1995）を読めば誰も反論できないであろう。ルーマンは、社会的なものについての考察を深めるために、社会的なものや心理的なものの関係を追求する必要があることから、その限りにおいてはあるが心理的なものについての分析を徹底して行った理論家といつて差し支えあるまい。ルーマンからすると、社会にとっては経験的人間は心理システムであり、生体システムである。そうしたルーマンにとつても、科学の今日的状態からすれば人間それ自体は、見通しのつかない複合的な混沌とした存在である。この不可視な人間についての科学的認識が現代のところきわめて不十分であることを自覚した上で、さらなる科学的なアプローチを積極的にルーマンは要請しているといつてよいだろう。その意味で、ルーマンは、人間についての解明が重要であるがまだ未解明であることを承認して、人間についての考察をできる限り行っているとさえいえる。だからこそ、ルーマンは人間についての科学的把握がきわめて不十分な段階で、人間のための社会などということは、人間についての偏ったイデオロギー的表明でしかなく、人間と社会の関係を考えるさいの非科学的な態度以外のなものでもない論難している(Luhmann 1995: 273-274)。そうしたルーマンのスタンスは、人間をまじめに考えようというルーマンの科学的態度のなせるところだといふべきであろう。そのルーマンが、ハバーストとの対決において反ニューマニズムという立場を鮮明にしているところから、人間を無視したと解されることは残念である。そのルーマン自身は、コミュニケーションを社会の内実としながら、そのコミュニケーションと関わる心理的な要素については、格別の関心を抱いており、意識シス

テムについて数々の論文や著作を公刊している (Luhmann 1984, Luhmann 1990, Luhmann 1995a, Luhmann 1995c, Luhmann 1995f, Luhman 2002)。

そうだとすれば、ルーマンの社会理論にとって、人間はどう位置づけられるのかが明確にされるべきであろう。このことの検討を抜きにして、ルーマン研究は、一歩も進めないときえいえる。社会理論の構築を目指し、その社会理論にとって人間と社会の関係の問題がきわめて重要であることをまっとうにルーマンは認識していた。たとえば、ルーマンは『社会学的啓蒙 第6巻』(1995)という論文集のタイトルを「社会学と人間」としている。「社会学と人間」というタイトルを掲げたことは、ルーマンが、社会学的研究と人間に関する研究の関係を視野に収めたうえで、社会と人間の問題を十分に考えることを自らの最大の課題としていたことを雄弁に物語っている。それだけにルーマンは、人間についての歪曲した捉え方をもって人間をくまなく捉えたとする考え方には猛烈に反対している。ルーマンは、これまでの人間研究から一線を引いて、人間なるものにいっそう真摯に迫るという姿勢をとっている。だからこそ、ルーマンは「人間という言葉は人間ではない」(Luhmann 1995f : 52)と明言している。人間という言葉を使えば、それがそのまま人間なるものの解明につながるわけではないということをルーマンが指摘しているとみてよいだけでなく、現代科学の成果をふまえて自ら人間について迫ろうとしているとみて差し支えないだろう。経験的な人間を十分に視野に収めようとしているがゆえに、ルーマンは「人間が、社会システムの部分とか、要素ではありえないことは確実である」(Luhmann 1995c : 29)と述べたのである。社会の側からすると、人間は社会の環境の一部をなしている。ルーマンは単純な意味での社会と個人の融合説を徹底的に斥けた。人間のための、人間による、人間の社会ということをルーマンはとらない。このことから、ルーマンは、自らのシステム理論は、「ラディカルに反ヒューマニズム的である」(Luhmann 1995c : 36)と断言している。というのも、ヒューマニズムが、あらゆることから、したがって社会をも、人間の統一体や完成のための道具であるとする見解であるのなら、そういうヒューマニズムは人間についての誤認につながり、同時に社会について不当な思弁的な理論を構成することにつながることをルーマンは見抜いていた。だからこそ、ルーマンは、自らの立場を反ヒューマニズムと宣言したとみてよかろう。ルーマンは、自らの理論は「ヒューマニズムの伝統とは違って、個人をまじめにとりあげる理論である」(Luhmann 1995c : 36)と宣言している。ルーマン理論が人間の問題を真摯に取り上げたことは、以上のことをふまえれば否定し難いであろう。

その一方で、ルーマンは、方法論的個人主義を全面的に否定するだけでなく、それに依拠している社会学的行為理論に対して徹底的な批判の姿勢をとる。このことは、ヒューマニズムに反対する姿勢と軌を一にしている。このことは、方法論的個人主義に対して、個人のリアリティに迫りえないという難点を見出し、今日の行為理論では行為を捉えきれないとし、

方法論的個人主義も行為理論も、自らが掲げる課題それ自体を達成しきれないところに致命的な欠陥があるとしている。言い換えると、ルーマンは、個人や人間の問題にも、行為の問題にも、目をつぶるわけではなく、それどころか、人間や行為を社会理論としてまっとうに捉えようとする姿勢が、個人を捉えきれない方法論的個人主義や行為を捉えきれない行為理論を批判させているのである。

ルーマン自身は、人間の問題については、社会理論として、人間が社会の環境の不可欠な一部であると位置づけたうえで、近代的個人の成立過程について華麗な社会史的分析を行っている (Luhmann 1989)。ルーマンは、近代社会においてはまず人間が、個人として社会によって捉えられているということに着目する。したがって、ルーマンは、17世紀に近代的個人概念が成立した後に、その概念の捉え方がどのように変化してきたのかについて丹念に追求している。そういう意味でルーマン理論のひとつの課題として個人概念の歴史的な展開の追求があるといっても差し支えあるまい。このように、ルーマンは、人間または個人について精緻な把握をするところから、そうした個人や人間がまず確固とした存在としてあり、そうした確固不動の人間と人間が集まって、いわば人間的なものの集積の過程のなかに社会というものが現象するという見方を徹底的に排除している。ルーマンによると、近代の個人概念は、近代社会の生産物である。いってみれば、近代的個人の概念は、近代社会の行っている人間についての描写である。いわば近代社会のあり方と即応している人間像として、近代的個人が位置づけられている。あくまでも、ルーマンは、近代社会の運行に必要な人間像として近代個人概念を見定めたのであり、社会のあり方を重視するという姿勢を少しも崩していない。

このこととの関連において、ルーマンが『社会構造とゼマンティック』と題された著作を4巻にわたって公刊していることに注目しないわけにはいかない。ルーマンにとってゼマンティック <Semantik> は、単純に言えば、その社会の文化の総体であり、エッセンスでもある。別様にいえば、ゼマンティックは行為をするさいに、活用できる意味的なものの総体である。社会のあり方は、このゼマンティックという文化的なものと連動しているとルーマンは考える。もとより、ルーマンは、社会構造とゼマンティックの関係について一方が他方を規定するとか、一方が他方を支配するという単純な決定関係を認めない。社会構造とゼマンティックの動的でコンティンジェントな関係が想定されている。そうはいつでも、ルーマンにとってゼマンティックの変容を迫っているのは、社会構造の変動なのである。

ルーマンが近代社会をもって、機能分化した社会であると定義したことは誰でも知るところであろう。19世紀以降の近代社会においては、社会が多種多様な機能的サブシステムに分化して、併存している状況が現出している。この機能分化を遂げた社会においては、たとえば経済システムが政治システムや教育システムを支配することはありえない。このように、

近代社会は機能分化を遂げた社会であるといつてよいが、さらにルーマンは、この機能分化した社会とみられる近代社会においては、中心もなければ周辺もなく、頂点もなければ底辺もないと述べている (Luhmann 1995b : 135)。いま述べたようなルーマンの近代社会像ないし現代社会像をどう見るかで、その人の社会観が試されることになるだろう。端的に言えば、機能分化した社会の運行に適合的な人間像が近代的個人なのである。あくまでも、近代社会の構造が近代社会の環境の不可欠な一部としての人間のあり方としての近代的個人を必要としていることにルーマンは止目したといつてよい。そうしてみると、ルーマン理論における人間の問題を考えるばあいには、ぜひとも社会構造とゼマンティックの問題を視野に入れるべきであろう。

2. 社会構造とゼマンティック

機能分化を遂げた社会では、成層社会のように個人のあり方が社会階層によってかなり方向づけられたばあいよりも、いっそう活動的な人間、能動的な人間が必要とされる。だからこそ、ますます人間を確固不動なものとして規定するわけにはいかないことになる。そこで、近代社会の人間を考えるならば、人間の実体、人間の本質などを規定しているような人間の反歴史的概念に断固として別れを告げなければならない。社会構造が発展するにつれて、さらにいえばある社会構造から別の社会構造に変化するにつれて、ゼマンティックも変容せざるをえない。したがって、近代のゼマンティックのなかのもっとも重要なものとしての人間ゼマンティックは、固定的な人間像から決裂せざるをえない。そのうえで、人間の本質を恣意的に想定して、たとえば理性的、合理的な人間像を設定し、その理想の水準から現実の人間あり方を批判的にみる見方をルーマンはとらない。言い換えると、ルーマン理論は、人間の本質をとりあげ、それを確定してしまっている人間学から遙かに遠いところに位置している。ルーマンからすれば、社会理論をそうした人間学によって基礎づけることがあってはならない。まだ真の人間になりえていない者は、完成した人間に向けて懸命に努力せよといった発想はルーマンにはない。ルーマンは、ミシェル・フーコーとともに、社会理論の前提として、いわゆる人間学的な人間概念を位置づけることを厳しく斥けている。

しかしながら、そうだからといってルーマンが人間を無視しているわけではない。ルーマンの真意は、けっして人間の存在を完全に否定することにあるのではない。そうではなく、人間学的な人間把握では、人間を捉えきれないと考え、社会理論の立場から人間に対する真摯な接近を企図しているとみてよい。そうしたルーマンは、近代社会の理論の前提として、近代的人間をどう見るかというテーマとして、人間の問題を解明する必要がある。だからこそルーマンは、近代的個人の成立過程とその歴史的展開を真っ向から取り上げ、さらには

近代的個人の到達地点としての要求個人主義と適合しうる社会のあり方に止目したのである。このことをとりあげたルーマンの長大な論文、「個人、個人性、個人主義」(1989)の論述をここで精細にとりあげる余裕はないが、この論文からうかがわれるとおり、ルーマンは、社会理論を構築するとすれば、反ヒューマンイズムの立場から人間の実像に迫る必要があるとみており、現代科学の到達地点では人間のそうした全体像はまだまだ解明できないとしても、要求個人主義という立場から、人間のあり方に迫り、またさらにそれに適合した社会編成を考えなければならないというところに、今日の社会問題が集中的に表現されているとみている(Luhmann 1989: 257-258)。さらにルーマンは、近代的個人それ自体は、近代社会による個人についての経験的リアリティそのものであるとはみていない。というのも、社会の環境に位置する人間もまた、近代社会そのものによって構成されているからである。別様にいえば、ルーマンによると、人間の問題は近代社会においては、近代的人間像という人間についての社会の描写によって進められており、いわば特殊な人間ゼマンティックが形成されているということになる。人間というゼマンティックが、近代社会のあり方にとっていかなる意味を有しているのかをルーマンは鋭く考察する。だからこそ、ルーマンは、人間の問題が近代社会の初頭において個人概念として浮上し、さらにその後、近代社会の発展過程に応じて個人概念がさらに展開を遂げ、要求個人主義に適合した近代的個人像が結実していったとみている。

それでは、そもそもゼマンティック〈Semantik〉とはなにかについて簡単に記しておかねばなるまい。ゼマンティックは、いわば社会の文化の総体を意味しているのだが、それはコミュニケーションにおいて役立つ意味的要素の根幹に位置している。ところで、コミュニケーションには、ある程度の期待の確かさが必要不可欠である。この期待の確かさを生み出しているのが、広い意味での社会的知識であろう。こうした社会的知識が、集約されたところにその総体としてのゼマンティックが形成される。言い換えれば、ゼマンティックは、社会システムがコミュニケーションを進めるさいの必要不可欠な知識の集合である。そうすると、ルーマンのいうゼマンティックは通常いわれる文化にかなり近いといってよいだろう。ルーマンは、このゼマンティックと社会構造がいかなる関係にあるのかを問いかける。ルーマンは、ゼマンティックというものは、社会構造の変化にともなって変わるとみている。社会構造が、成層化した社会から機能分化した社会に変われば、それにに応じてゼマンティックも変容するとみている。まず社会構造が変化し、それにに応じてゼマンティックが変化すると考えられている。そうはいっても、ルーマンにとって、ゼマンティックは社会構造の単なる随伴現象ではない。多くのばあい、社会構造の変化が先行して、それにともなってこれまでとは違ったゼマンティックが必要になり、新しいゼマンティックが登場するとルーマンはみている。そうすると、ゼマンティックの変化は、社会構造の変化に付随するものとしてのみ捉えられていないのかどうか

問われることになろう。社会構造とゼマンティックの変化はいかなるものなのかが問われることになる。そのさい、ルーマンは社会構造とゼマンティックの関係を社会構造を主軸として考えていることが見逃されてはならない。だが、ルーマンは、社会構造とゼマンティックのいわばコンティンジェントな相互関係を視野に入れていたとみられる。したがって、ルーマンは、ゼマンティックを社会構造の完全なる従属物とみなしているわけではけっしてない。たとえば、ある社会構造が登場する以前に、その社会構造とは適合しないある種のゼマンティックが胚胎し、この社会構造と齟齬しているゼマンティックの結晶過程において、徐々に社会構造それ自体が変化しているということをルーマンはまったく考えていなかったとは断定できない。既存の社会構造のなかでその社会構造とは食い違うゼマンティックの種子が胚胎し、それが結実する過程でその既存の社会構造とは異なる新たな社会構造の形成が促進されていることをルーマンが見逃しているとはいえない。このことについては、メディアとしての愛についてのルーマンの発想を想起するべきであろう。社会全体が愛のゼマンティックと齟齬する条件のなかで、愛のゼマンティックが実を結び、おおまかにいえば、その愛というメディアが主導する社会の到来を促進することをルーマンは『情熱としての愛』（1982）のなかで精細に論議しているといつてよい。愛というメディアが、性愛をともなう男女関係において成立し、恋愛関係を主導するにいたり、さらにはそのことがきっかけとなって、親しい者同士の関係を左右する規範についての反省のきっかけとなり、愛のメディアが少なくとも身近な社会できわめて重要になることによって、その社会の一部における相互作用のありようを一変させることが促進されることになる。この愛のメディアがセクシャリティを媒介しない相互作用にも何らかの影響を及ぼし、たとえば教師と生徒の関係や患者と医師の関係などにも影響を及ぼしつつあるといつても、ルーマンの意図するところからいささかもそれないであろう。いまこのテーマを論じる箇所ではないので、詳しくは別稿に譲るが、相手の要求にできるだけ応じようとするという愛のありようは、単に相手の要望に応えるというレベルをこえて、相手の要求に応えることをとおして、相手自身が社会と新たな関係を持つ人間となることに帰着する点にルーマンは止目している。このことからうかがわれるとおり、社会構造の変化が、それにふさわしいメディアやゼマンティックを生み出すことともに、既存の社会構造で育まれ、なおかつその社会構造と齟齬するゼマンティックが酵母となって、新たな社会構造の形成を促すということをルーマンが視野に収めていたということを考えてみると、ルーマンは社会構造とゼマンティックの関係を社会構造からゼマンティックに与える一方的な影響を視野に収めただけでなく、ゼマンティックが社会構造の変容に与える影響も見抜いており、ルーマンが社会構造とゼマンティックの関係をコンティンジェントなものとして捉えているということができよう。

社会構造が変化すると、ゼマンティックの変化が促される。だが、そうだからといって、ゼ

マンティックのあり方が社会構造に対して何らの影響を与えないわけではないことは繰り返してきたとおりである。機能分化を遂げた近代社会は、そうした社会を生き抜くダイナミックな人間を必要としている。そのことから、社会の命令にひたすら服従する人間像ではなく、能動的、活動的な近代的人間像が誕生した。18世紀に個人概念が創出され、その個人概念にふさわしい人間概念が結実すると、人間ゼマンティックの影響を社会構造がそれ相応の影響を受ける。もちろん、その仔細は経験的研究を待つほかない。ともかく、近代社会において近代的個人というものが必要になり、そうした近代的個人に適合的な人間ゼマンティックが形成され、そうした人間ゼマンティックは人間についての社会的な知識の集合にほかならず、そうした人間ゼマンティックが社会運行のありようにしばしば影響を与えている。そうだとすると、社会構造とゼマンティック関係において主導的なのは社会構造であるが、両者の関係はコンティンジェントな関係あるとみてよい。「社会の構造が変化すると、その社会のゼマンティックの形式もまた変化する。ここで、優先的に問題となる、一般的な、育成されたゼマンティック<gepflegte Semantik>は、ある社会の構造をまさしくそのまま反映してはいないということが肝要である。なぜなら、とくに近代においては、全体社会の構造とのみ関係しているわけではない目的を達成するためにゼマンティックが成立しているからである」(Hillebrandt 1999: 15)。そうだとするならば、ヒレブランドが述べるとおり、「社会の分化形式によって、しかるべきゼマンティックが作り出されているのだが、そうした社会の分化形式を、このゼマンティックから『導き出す』ことを可能にする」(Hillebrandt 1999: 17) 理論の構築が目指されなければならない。そうすると、ゼマンティックと社会構造の相互影響を視野に入れた観点に立つことで、新しいゼマンティックと古いゼマンティックが比較され、新しいゼマンティックの意義が社会構造に承認されることで古いゼマンティックから新しいゼマンティックへの変化から、社会構造の変化が促進されることが視野に取められることになる(Hillebrandt 1999: 17)。社会構造とゼマンティックの相互関係の研究の主たる目的が、社会理論の構築、あるいは社会構造の変動理論の構築にあることはいうまでもない。そのさい、研究の対象は「社会というシステムであって、けっして人間ではない」(Hillebrandt 1999: 17)。人間というゼマンティックは、社会の外部に位置する人間そのものとは違って、社会の外部には成立できない。あくまでも人間ゼマンティックは、社会の一部とみなされるべきであろう。人間ゼマンティックは、人間そのものではなく、社会的構成である。そうした社会的構成としての人間ゼマンティックは、「社会というシステムのコミュニケーション的再生産のために」(Hillebrandt 1999: 17) 不可欠なのである。

3. 包摂と排除——排除個人主義の問題——

機能分化を遂げた社会では、成層化された社会とは違って、人間は社会の確定的な場所に自動的に組み込まれてはいない。身分によって制約された成層的社会では、ある家族に誕生したことが、おそらく大概の場合には、その人の一生を拘束していたとって差し支えあるまい。ところが、機能分化を遂げた近代社会になると、人間と社会の関係は、様相が一変する。つまり、個々人は自らの欲求にしたがって、多様な機能システムないしサブシステムに参加したり、関与したりすることが求められる。つまり、社会それ自体と関わるといわんよりは、各人はさまざまな機能システムに関わることになる。そうすると、ある意味では、人間それ自体と社会の距離が明確に自覚されることになる。社会の側からすると、人間はその環境の不可欠な要因となり、その意味で人間は社会の外部に位置づけられることになる。このことをルーマンは、排除個人性という言葉で言い表している。この排除個人性は、それが強化されると、排除個人主義になる。そういった排除個人主義においては、人間と社会の関係の動態性が強まり、人間は社会それ自体の外部に位置し、社会から排除されたがゆえに、社会に対して自らアプローチし、自らの要求や欲求に応じて、さまざまな機能システムに自由な参加や自発的な関与をする必要が生ずる。そうだとすると、排除個人主義というルーマンの命名はある意味では誤解を招きやすい。人間が社会から排除されたということは、じつは人間が自由に自発的に社会に関与することができるということの前提なのである。排除個人主義が、社会から排除されることによる不平等や貧困に直結する概念であると誤解されてはならない。つまり、排除されているということは、人間が社会の外部に位置しているということの意味なのであり、その帰結としてむしろ人間の自由や自律性がはじめて確保されているとって差し支えない。言い換えれば、排除個人主義という概念が、それによって人間が排除され、そうした人びとが貧困状況に陥っていることを容認しているということをしささかも含意することがないことに注目すべきであろう。いうまでもなく、機能分化を遂げた近代社会では、原則として、人間はそれぞれの要求に応じて、それぞれの機能システムに参加するのであるが、これは原則であって、多くのばあいむしろある種の機能システムへ参加できないという問題が生じており、これは別個の問題として重要である。排除個人主義によって主導される近代社会において、誰彼の別なく、さまざまな機能システムに参加できるわけではなく、たとえば経済システムへの参加がどうなっているのが当然のことながら問題となる。したがって、排除個人主義のもとでは、社会への参加が人間の自由になったとしても、そうした近代社会で経済システムから排除されたり、政治システムから排除されたりするという別個の排除の問題が生ずる。それがまさに近代社会の社会問題として現出していることになる。機能分化を遂げた社会において、排除個人主義によって社会の外部に位

置ることになって、自由に多種多様なサブシステムに参加できるといっても、それは原理原則であって、そうしたなかでむしろ経済システムや政治システムへの参加の不十分さが問題となる。そういう意味で、むしろ近代社会において教育の問題や健康の問題、あるいは福祉の問題として、数々の人間的問題が惹起されているのはいうまでもなからう。このことをしっかりと確認したうえでだが、排除個人主義の考え方では、人間が社会から排除され、社会に対して自由な位置にいるがゆえに、個人の自由や自発性が必要とされていることを同時にしかと止目しておくべきであろう。このことを短絡的に、かつ誤解を恐れずにいえば、排除個人主義は、人間が社会の外部にいるがゆえに、かえってその社会に対して自主的に参加できるということを積極的に主張しているといつてよい。

それだけに、そうした排除個人性や排除個人主義の立場においては、いかなる人間ゼマンティックが成り立つのかも問われることになる。つまり、排除個人性が問題になるばあいには、近代社会に対する人間の近代的な関係が問われることになる。したがって、個人の実体とか、個人の本质とか、さらには主体とかいう言葉で人間を単純化し、一面化して捉えることが斥けられる必要がある。言い換えれば、社会の外部にある人間についてのゼマンティックは、きわめて高度に複合的であるほかはない。いずれにしても、人間ゼマンティックは、社会の外部に位置する人間についての見方の集約であるのだが、そうした人間ゼマンティックが社会的に構成されていることが、けっして見逃されてはならない。人間ゼマンティックという高度に複合的なゼマンティックは、機能分化を遂げた近代社会における人びとの生活の仕方を主導する価値理念であることはもはや明らかであろう。

ルーマンによると、人間と社会というそれぞれのシステムは、明確に相互依存している。社会というシステムも、社会システムであるからにはコミュニケーションによって再生産されるほかはない。この社会におけるコミュニケーションが再生産されるためには、その前提として人間の存在は不可欠である。人間の生体システムや心理システムを前提としなければ、コミュニケーションが行われるはずがない。言い換えると、社会の外部に位置する人間の存在があるからこそ、社会的なコミュニケーションは可能なのである。また別の角度からいえば、人間の再生産のためには人間の外部に位置している社会におけるコミュニケーションが必ず前提とされている。もとより、人間は、近代にあつては社会の環境のなかにある。ということは、人間はどれほど社会的な影響にさらされているとしても、やはり社会とは別物であるほかはない。「人間は社会の環境のなか存している。社会の環境の部分としての人間についての他者準拠的な観察を進めるために、社会というシステムが作り出しているのは、生物としての人間ではなく、人間という概念なのである」(Hillebrandt 1999: 194)。「生きており、意識的に体験している存在としての人間をそのシステムに帰属させるのか、それともその環境に帰属させるのかのいずれかをしなければならぬ」(Luhmann 1997: 29)という問

いに直面して、ルーマンは次のように断言する。「肉体と魂を持っている完全な人間を社会的システムの環境の部分としてみるという可能性だけが残されている」(Luhmann 1997: 31)。そうした具体的な人間をルーマンは心理システムや生体システムとして捉えている。そのように生体システムや心理システムとの関連で捉えられた現実の人間と社会の関係を、ルーマンは主として心理システムと社会システムの構造的カップリングの概念を用いて分析している。この構造的カップリングと親縁関係にある相互浸透の関係が問われよう。相互浸透の概念は、タルコット・パーソンズからの借用だが、ルーマンは2つのシステムの相互連関において、一方のシステムの複合性が、他方のシステムの複合性を活性化するという点に着目した。つまり、一方のシステムの複合性を参考にしながら、他方のシステムがその複合性を高めるといった事態の相互性が、ルーマンにとっての相互浸透概念の核心であった。これに対して、構造的カップリングは、2つのシステムの関係において、一方のシステムの複合性がそれと関わる他のシステムの複合性の高次化にとって参考になるということが含意されている。ただしそのさい、他方のシステムが当のシステムを破壊しないという条件が強調されている。どちらのばあいも、他方のシステムの複合性を観察し、それを当のシステムの複合性の参考にし、そのシステムの複合性の高次化をはかるといったことが含意されている。ただし、相互浸透のばあいには、他方のシステムが当のシステムを破壊するかもしれないという観点は、強調されていない。このようにみえてくると、相互浸透と構造的カップリングの両方は、極めて似た事態をさしているといえてよい。論理整合的にいえば、それぞれのシステムのオペレーションの閉鎖性を強調しつつ、同時に2つのシステムの間を考えると、構造的カップリングの概念に集約されてもよいと考えられるが、ルーマンは最後まで相互浸透概念を放棄しなかった。このことが何を意味するのかは、これから問われてよいだろう。ともあれ、構造的カップリングのばあいには、他のシステムの複合性を参考にし、活用することの条件として、他のシステムによって破壊されないということを前提としており、さらにいえば他のシステムの破壊的な影響を回避しながら、自らの構造に適合的にカップリングするということが含意されているといえるだろう。

いずれにしても、排除個人性ないし排除個人主義にとって、人間は社会の環境の一部に位置しているということが強調された上で、かかるものとしての人間が、そうであるがゆえに、社会のさまざまな機能システムに参加できることが含意されている。そうしてみると、排除個人性や排除個人主義が通用するさいに、いかなる相互浸透やいかなる構造的カップリングが可能なのかは問われてよかろう。ところで、そうしたルーマンの2つのシステムの関係の捉え方では、その前提として、それぞれのシステムの分離性が強調されていることに注目したい。排除個人主義にあつては、人間は社会の規範や命令に従うことを絶対の要件とはしない。ばあいによっては社会の価値や規範に対抗しえる余地を残している。そうしたルーマンの発

想の根底には、差異理論的アプローチがあることを確認しておくべきであろう。「差異理論的アプローチは、システムを客観可能な統一性として把握するのではない。統一性ではなく差異性はその理論の中心に据えられる。……システム理論の古典的な主導的な差異は、システム/環境-差異である。このシステム/環境-差異は、同一性と差異性の差異によって精緻化される」(Hillebrandt 1999:225)。そうした差異理論的アプローチによると、「社会システムは質的に独自の編成水準を形成する。その編成水準の特質は、物的、エネルギー的、心理的な基礎の特性によっては解明されえない」(Hillebrandt 1999:225)。

ところで、ルーマンにとってどれほど人間と社会の関係が問題となろうとも、社会学の研究対象が社会であることにはかわりがない。繰り返していえば、社会からすると社会の環境の一部としての人間が考えられ、人間からすれば社会はその環境の一部として位置づけられる。そうした社会と人間の間を関係を考えるさいに重要なのは、社会の側からの人間のあり方ということになる。「本当の人間」というものは複雑を極め、簡単には対象にできない。これは人間についての科学的研究が未だに不十分であることがひとつの原因である。ところが、そうした科学的研究が届かない現実の生活のなかにおいて、人間がいかなるものであるかを社会が描写する必要がある。確かにわれわれは、社会生活においては、人間を抛り所にしながらそれぞれの人間と関わり合っている。そうした人間が、社会生活においては、さまざまな期待の集合、つまり期待コラーゲンとして捉えられる。その人における期待コラーゲンのことをルーマンはパーソンという言葉で捉えている。人間そのものは、生体システムや心理システムから成り立っており、さまざまなシステムの集合地点であるが、今日の科学の発展段階においては一個のシステムとしては捉えられないとルーマンは考えている。人間という経験的現象は、しっかり追求されるべき対象であることをしっかりと見定めた上で、ルーマンは現実の社会生活においてはパーソンとみられていることに止目する。このパーソンが、個々人に向けられる諸期待の複合であった。そうしてみると、「社会システムは『人間』をパーソンとして構成することによって、社会システムのオペレーション様式に人間を関係づけている。したがって、パーソンは、コミュニケーションの接続能力を現実にも可能にするために、コミュニケーションによって産出される期待構造——社会システムのなかで効果のある期待構造——であると解されなければならない」(Hillebrandt 1999:237)。そうはいっても、「人間は、心理的な、生物学的な、および神経系的なシステムから成り立っており、……社会というシステムの環境として把握される。しかしながら、意識を有している人間がなければ社会はありえない」(Hillebrandt 1999:241)。というのも、「独自の意識のはたらきを有する人間がコミュニケーションに貢献している」(Luhmann 1997:804)からである。

排除個人主義の構想されるゆえんについてももう一度整理してみよう。簡単にいえば、機能分化した社会ではその社会の内部に人間の位置する場所はない。機能分化した社会では、人

間は、「社会の外部でのみ生活しており、もっぱら社会というシステムの環境のなかである種のシステムとして再生産が行われており、そのさい社会にとって人間は、社会が再生産されるために不可欠な環境である」(Luhmann 1989:158)。言い換えれば、機能分化した社会においては、人間は社会の一部として社会の内部に組み込まれてはいない。人間はそうした近代社会に自らの居場所を見つけようとしても、見つけれないことになる。このことは、人間の概念、またその具体的なあり方としての近代的個人概念が、いわば社会的な描写による人間についての社会的構成概念であることを意味している。人間それ自体は、近代社会になって心理システムであることをやめたわけではないし、生体システムでなくなったわけではないが、そうした心理システムや生体システムという側面を括弧にくくって、人間についての社会的描写をふまえたその人間に対する期待の集合が、いわば人間についての社会の描写ということになる。こうしたことを考えてみると、個人概念は事象としての単一性と分割不能性という要因をはらんではいないが、現実にはそうした人間そのものではなく、この人間の社会的構成として、いわばその各人に対する社会からの期待の集合としてのパースンということが考えられることになる。パースンは、人間や個人に対する社会的観察の結果でもある。このパースンという概念は、機能分化を遂げた社会における人間を考えるばあいにはますます不可欠になる。社会というシステムが成層的な分化から機能的な分化に移行するとともに、社会と人間の関係は、包摂による個人性から排除による個人性へと転換を遂げる。「近代以前の社会において個々人の個性は、セグメントまたは身分の社会的位置づけによって包括的に規定されたのに対して、近代社会においては全体の人間のこうした社会的組み込み」(Hillebrandt 1999:247)はもはや考えられず、人間は社会の外部に位置することになったが、そうした人間は近代社会においてはパースンとして捉えられる。パースンが通用するようになった状況において、近代的個人というゼマンティックが発生したとってよい。社会秩序からの排除によって自由になった人間が、自らの必要に応じて新たに社会秩序に参加することが生きていく上で必要になった。そうなると個人は、社会から排除され、包摂によっては定義されえないが、機能システムへの参加といった新たな包摂問題が発生することになる。社会の側からみれば、それぞれの機能システムがどのようにして人間的能力を活用するのかが、排除個人主義のテーマとなってくる。

ところで、近代的個人を把握するための人間というゼマンティックの構築とならんで、人間の重要な構成要因としての心理システムが注目されている。近代社会のコンテキストにおいては、人間の非分割性と心理システムの不透明性がますます鮮明に位置づけられた。この人間個人の非分割性と心理システムの不透明性が積極的に認められることにより、近代社会においてはじめて近代的個人が誕生する。この意味で、個人は近代においてはじめて本格的に個人であるということになった。ところが、この現実の人間を意味する個人は、機能分化し

た近代社会では、社会から排除されざるをえない。なぜなら、そのさい、個人は社会構造のなかではもはや確固とした不動の位置を見つけることができず、個人は社会の外部に位置するものとして社会的に考えられているからである。そうなってくると、個人性は排除であるということがいよいよもって妥当する。成層的に分化した社会ではこの意味での社会の排除は人間の死を意味するほかはない。成層的に分化した社会においては、個人はそれぞれ階層的な位置に完全に帰属しており、この位置づけによって社会に包摂された。それぞれの個人は、誕生したと単位ある家族のなかに生まれることによってそのライフコースを限定され、自らが何であるかをその点で知らざるをえない。ここでは排除は破門か死を意味する。ところが、近代社会になって、社会からの排除こそ、社会への自由参加への前提条件と化している。機能分化を遂げた近代社会では、排除個人性が通用することになる、この社会から自動的に排除された個人が、自らの創意工夫によって、さまざまなサブシステムに参加することが不可避となる。機能分化した社会では、個々人は社会そのものの外部に位置することによって社会の一方向的な命令に従うことを強制されなくなり、さまざまな機能システムに参加することが可能になる。そうしてみると、排除個人性の現実化した近代社会においては、機能システムの側からみれば、その機能システムがそれぞれに必要な人間を確保し、それを活用することが、それぞれの機能システムの必要条件になってくる。このことは、社会のありとあらゆる個人に妥当することになる。そうなると、個々人は、社会の外側に位置しつつ、社会に自らの創意工夫でアプローチすることが可能となる。この意味において近代社会の排除個人性は、人間が社会の構造の外部に位置することによって、社会の命令から解放され、どのようにそうした人間が社会と関わるのかを各人の自由にしたことになる。この意味において、近代社会は、排除個人性が通用することによって、各人がそれぞれの欲求や要求に応じて、社会への参加を工夫する必要性を生み出している。このように、近代社会において、社会から個人が排除され、各人がそれぞれの創意工夫において、社会とどう関わるのかを実践するということは、個々人の自己利害に対する根底的な変化を生み出した。

社会から排除された個人は、自らの個人性を方向付ける一切の社会的なものを提供されてはいないだけに、自らで自らを方向付ける必要が出てくる。いってみれば、排除個人主義では、それぞれの個人の個人性は、社会の命令や社会の規範によって規定されるというよりは、個々人の課題となってくる。したがって、そうした社会においては、社会の価値が個々人にうつけられる社会化過程だけでは捉えられず、社会化そのものも、むしろ自己社会化という側面を強化することになる。というのも、近代社会では社会構造と関連したさまざまな経験を自らで自らの心理的なオペレーション様式のなかに適合させる必要がある。そうなると社会構造や社会的環境からの、心理システムに対する直接的な影響は考えられない。人間の心理システムの被刺激性は、各人各様の工夫を拠り所とする傾向が強まる。もっとも、そう

した人間の心理システムの被刺激性は、つねに心理システムそれ自体のオペレーションであるほかはない。したがって、そうした心理システムを有する人間は、単に自己準拠している唯一の個人というわけにはいかなくなる。そうなるとかかるものとしての人間が、いかなる人間であるかを絶えず自己描写する必要が強まる。言い換えれば、人間の心理システムは、そのシステム／環境の差異をいっそう自覚する必要が発生し、ある意味では自らがいかなる心理システムを有しているのかを確認するために、そのシステム／環境の差異をもう一度自らに適用することが必要になる。そうすると、人間の心理システムは、システム／環境の差異の再導入によって構成され、再生産されているとあってよからう (Gilgenmann 1986 : 112-113, Lenzen 1997 : 244)。そうすると、個々人は、自らで自らの排除個人性を構成することが強いられるとさえいえるだろう。それだけに、機能システムに参加しようとしても参加できないばあいについての落胆もただならぬものがあり、いわば疎外感や自己喪失と事態が現出することになる。排除個人主義は、後で述べるような要求個人主義に展開する前提ではあるが、同時にまた個々人のアイデンティティの現実のいかんが否応なしに知らされることになる諸刃の剣でもある。

そうすると、排除個人主義のばあいには、各自の自己形成やアイデンティティ形成は、自らで自らを確認することにとどまらず、自らの描写したアイデンティティとあらゆる他者との差異を鮮明にせざるをえない。そうすると、排除個人主義のばあいには、自らのアイデンティティについての回帰的な把握、つまり自らのシステム／環境の差異へのその差異の再導入ということによって、ますます他者との相違が明確にされ、ある意味ではその他者との関係が浮上する。言い換えれば、そのように差異のある他者との関係の問題の必要性が明確に自覚されることになる。そうした他者との関連性をふまえて、排除個人主義では自らを他者に手っ取り早く知らせることがいつでも必要になる。お互いの内部は不透明であることからして、いわば社会的なラベリングがますます必要になる。名前、年齢、住所などを述べることによって、互いに他者をパースンとして簡単にみることが可能になる。機能分化を遂げた近代社会ではそのように排除個人主義が通用するようになると、自らと他者との差異が鮮明になると同時に、他者も同様にそうした自己確認の再帰を絶えず行っている人間であることが判明し、互いの心理構造の内部は不明なままに(あるいは不明だからこそ)、パースンとしての互いの判定がスムーズに行われることになる。

そうしてみると、排除個人主義が妥当することになると、個々人の同一性に対して甚大な影響が与えられることになる。つまり排除個人性の通用する現代社会においては、人生を生き抜くために当然のことながら、生まれたままの人間ではいられない。そうした近代社会における人間であるという事実によって、その人の社会的な位置やその人の掲げる欲求を正当化することはできない。そうすると、個々人は自らが何であるのかという要求を自分自身で

けで正当化することが不可能になり、他者との共鳴、他者からの承認が必要になる。にもかかわらず、あるいはそうであるからこそ、個々人は自分自身を他者とは取り替えられえない統一体として再認識し、他の人間との差異において自らを位置づけ、その意味では排除個人として自分自身をデザインする必要がある。各人は、さまざまな要求を各人なりに掲げており、さらにかかるものとしての個人がいかなるライフコース、いかなるキャリアコースをたどるのかということを選択肢が制約されたなかで選び取らなければならない。

そうすると、「個人性問題は……、近代の機能的に分化した社会の事後負担の一つである。この個人性問題は、確かにそのシステムの環境と関わっているが、その社会はそれについてコミュニケーションしているのだから、この個人性問題を無視できない」(Luhmann 1997: 805)。そうすると、排除個人性は、各自の工夫によった、諸機能システムへの包摂を不可欠とすることになる。というのも、人間は「〈人間の〉排除個性を個体発生的に再生産するためには、近代社会の機能システムの包摂に依拠」(Hillebrandt 1999: 251)せざるをえないからである。「すなわち近代社会では自由と平等という強調されるタイトルのもとで、政治、経済、教育、芸術、宗教などの個人的な接続を見つけ出されなければ生きることができない。このことは経済システムを例とすると明らかになる」(Hillebrandt 1999: 251)。さらに、そうした機能分化を遂げた近代社会では、機能システムへの各人の包摂が可能になっているのは、社会それ自体から個人が排除され、その意味では社会の奴隷である宿命を免れた人間が、まさに自らのために社会との関係を自らで形成する可能性が生じたからなのである。なぜなら「排除個人性だけが、さまざまな機能システムやそれ以外の社会システムに対する部分的なパーソナルな包摂を許容しているからである」(Hillebrandt 1999: 251)。言い換えれば、ある人間が前近代社会においては、社会によって完全に包摂されていたのに対して、機能分化を遂げた近代社会においては、人間は社会から解放されて自らの自由と責任において近代社会の諸機能システムに参加することが可能になったのである。

4. 要求個人主義と現代社会

ルーマンは、以上述べてきた排除個人主義の展開線上に要求個人主義〈Anspruchsindividualismus〉を位置づけている。ある意味で要求個人主義は、近代個人主義の帰着点である。ルーマンにとっても、近代個人主義は、否定すべきもない刮目すべき現象であった。ルーマンの知的営みは、方法論的個人主義を廃しながら、近代個人主義の神髄に迫ることであったとさえいえるであろう。ルーマンが、単純な意味で近代個人主義を否定したことは一度もなかった。個人に対する社会の影響をあれほど強調し、主体概念を徹底的に拒否したルーマンは、人間の自由や自律性を無視した人間像を提示しているわけではけっしてない。ルー

マンからしても、近代個人主義は、機能分化を遂げた社会としての近代社会を生き抜く人びとの行為の原理原則の論理化であった。この近代個人主義の現代的到達点及要求個人主義であるとルーマンが考えているとあってよい。端的に言えば、ダイナミックに変動を遂げ、複合性を強力に増大させた近代社会ないし現代社会では、近代社会の複合性に対応するような高次の複合性を有した人間が要請されている。いってみれば、過去に行われたことをただ繰り返すだけの過去志向的な発想や、現にみられる個人にとどまるような個人化にとどまって、現状を是認するような個人観や人間観とルーマンは無縁であるといつてよい。大げさにいえば、現代において各人はかつてなかったような状況に追い込まれており、先行するモデルなき戦いを強いられている。これからどうなるのか、その状況でどうすればよいのか自己点検することがますます求められる事態になっていることをルーマンは考慮しているとみてよい。たとえば、個人の自己準拠にしても、自らが何であるのかをただ点検するだけの自己準拠であってはならず、現にある自己とは異なる自己を視野に入れた自己準拠が必要になるだろう。いってみれば、現状肯定的な再帰個人主義を脱して、新たな個人に向けて志向する要求個人主義が必要となるだろう。考えてみれば、自己準拠のトートロジーの脱トートロジー化は、まさにこのことを含意しているといつてよかろう。つまり個人の自己準拠がスムーズに作動するためには、ただ単にその個人の現状を追認するだけでは、脱トートロジー化は不可能であり、自己準拠は頓挫してしまうほかない。

ともあれ、個人の自己準拠は、そのシステム／環境の差異を確認した上で、もう一度そのシステム／環境の差異のあり方を考える必要がある、いわば現状肯定的な自己準拠といわんよりは、将来志向的な自己準拠を必要としている。ルーマンの表現を借用すれば、「個人は、個人自身で、非対称的な、非可逆的な関係の出発点となる。そうした個人が、再帰を行うさいに、そのための手がかりを見つけ出すことができず、自らの確かさを見つけることができず、それどころか自らのアイデンティティを見つけ出すことができないのであれば、そうした個人が再帰を行うための解決の核心はどこにあるのだろうか？」(Luhmann 1989 : 237)。さらにいえば、個人は現にある個人であるにとどまらず、何か別の個人であることに志向して、またそうするために環境との差異を新たに再構成する必要がある。ひらたくいえば、システム／環境図式の考え方によれば、システムが環境に対して、環境との差異を確認したうえでだが、その環境に対するシステムの要求を絶えずあれこれと掲げている。さらにこうした要求に、いわば環境がどう応えるかということで、システム自体は、システム／環境の差異を再考察し、ばあいによってはそのシステム／環境の差異の再構成が必要となろう。このことを個人に則してもう一度まとめてみよう。個人は現にある個人ではなくて、個人が新たに志向する個人との関連においてしか現実の個人は考えられない。個人が新しい個人であるという要求を個人が掲げていることを認める必要があろう。私からみると、このことがルー

マンのいっている要求個人主義の肝要なテーゼであると思われる。いわば個人性や個性のさらなる高次化の要求が最高次の要求であることを要求個人主義は要求する。言い換えると、個人はその個人のあり方の現状に甘んじないで、少しでも別の個人になる要求を掲げる。そうした個人のあり方に対して好都合になるように環境を再構成することになる。いわば、個人の革新や変革に適合的な環境の再構築をめざすことが、要求個人主義の重要な課題となろう。以上は、ルーマンの要求個人主義についての私の解釈に過ぎないが、そのように考えられる論述が、ルーマンの要求個人主義に関する陳述のなかに多々存していることは否めない。

ところで、ルーマンは、このような要求個人主義を従来の排除個人主義の背後に潜んでいる再帰個人主義からの脱却と見ていいとよかろう。さらに、そうした再帰個人主義の背後にあるのは、近代西洋の独自の人間観、社会観であろう。その人間観のなかから、ルーマンは、欲求充足の図式と利害関心の図式をえぐり出している。そういう意味ではルーマンの要求個人主義は、従来の欲求充足や利害関心図式の超克を企てているとみてよかろう。ルーマンによると、18世紀の人間学では、個人を捉えるための原理原則として欲求充足／不充足が考えられていた。この場合の欲求と要求個人主義の要求は異なるものである。要求個人主義における要求は、なによりも環境と関係が重視された。「人びとは他者に対して要求を掲げたり、またそうした要求が実現したり、実現されなかったりすることによって、今度は人びとは自分自身についてとその世界について何かを学ぶことができる」(Luhmann 1989: 237)。このような要求は、実定法の制定や主観的権利の問題と密接に関連しているのだが、歴史的に考えるならば、利害関心図式と要求個人主義の図式は、連関しているといえる。「この利害関心の概念を用いて、17世紀は、要求という考え方と自己関係性という考え方を融合させてひとつに統一した」(Luhmann 1989: 238)。ただし、最初のうちは、人間の欲求充足、せいぜいのところ、人間の自己実現とだけ利害関心は関わり、個人性それ自体を推進することが課題とはされていない。ところで、利害関心は次の事情によって人びとに浸透していった。つまり、「『利害関心は嘘をつかない』というスローガンのもとで、さしあたりは他者の行動を評価するさいの観点が保持されることになる。他者にとって何が利害関心なのかの規定が他者にまかされているばあいには、まさにそのことによって、駆け引きを計算するための客観的な手がかりが獲得されることになる。自己準拠的な規定が、主観的な要求の姿勢を社会的に客観化している。各人が自らの利害関心を規定しそれを追求することを可能にしている社会的な編成が見いだされうるのであれば、まさにそのことによって経済も政治も根拠づけられうる」(Luhmann 1989: 238)。さらにこの利害関心は、経済領域とか、通常の日常生活では通用するだろうが、愛の関係のばあいはどうかということが直ちに問題となった。「愛は利害関心と対立し、両者は互いに両立しえないオリエンテーションであるとか、した

がって愛は結婚生活と相容れないといった一般的に受容」(Luhmann 1989: 239)されていたからである。「17世紀の終わり頃に、確かに、とりわけ『自己愛』の領域において、再帰的な構成が行われることになった。というのも、自己愛は他者愛のための前提であるとみなされたからである」(Luhmann 1989: 239)。ついで、自己愛と他者愛のこうした連関のなかにさらに利害関心を含めることが容易に思いつかれた。つまり、自己の利害関心と他者の利害関心の差異を顧慮した上で両者の関連づけがテーマ化されたからである。利害関心という問題は、今日の近代的合理的選択理論とか、行為理論などの多くの理論の根幹となっている考え方が成り立つとすれば、この利害関心図式と要求個人主義との関係が問われてよいだろう。

「要求を基軸とする個人主義が、再帰個人主義へと歴史的に交代して、その後につき、つまり再帰が破綻したので、それにかわって始めて生まれたと想定することは誤りであろう」(Luhmann 1989: 240-241)。つまり、「要求を基軸とする個人主義と再帰個人主義は、精確に言えば、歴史的に合い並んで進展してきており、両者のあいだにはさまざまな種類の共生関係が作り出されてきている」(Luhmann 1989: 241)。そのさい、「重要なのは、同一性と差異性の関係、ならびにそのいずれが出発点となっているのかが、同一性と差異性の関係のなかでは決定できないということである」(Luhmann 1989: 241)。同一性と差異性が互いに他方を前提とすれば、個人性のもっとも重要な基礎概念が要求なのか、再帰なのかということは、論理的には決定できない。「個人性の基礎概念が、要求なのか、再帰なのかの争いに決着を付けたのは社会構造の発展であった」(Luhmann 1989: 241-242)。「社会構造の発展は、要求個人主義に対して、個人性の端緒の基礎概念としての価値を付与した。さらにこのことは、社会それ自体が機能的分化によって整序されること、それとともにそれぞれの機能システムに包摂や参加の前提条件の規定が委ねられること、さらにはそんなわけで諸個人は自らの要求をおおいに強めることが促されているということ、とそれぞれ関連している」(Luhmann 1989: 242)。「社会が個人化の推進を同一性に基づいて進めるのか、それとも差異性に基づいて進めるのかは重要な違いである。あらゆる情報獲得とあらゆる情報処理は、それぞれ差異を前提としており、差異を指針として進められる。そんなわけで、人びとは、差異を手段として用いることによって、情報という性質を帯びている過程を進行させることができる。それぞれのパースンは、どんな条件においてであれ、尊重されたい、顧慮されたい、欲求を充足されたい、賛同されたい、という自分の要求のそれぞれが叶うのか、叶わないのか、そしてどの程度までそうなのか、ということを経験している」(Luhmann 1989: 242)。さらに言えば、「それぞれのパースンは、自らのアイデンティティの意味がなんであるのかについて、またどの程度までそのパースンが自らのアイデンティティを他のパースンのアイデンティティから区別しているのかについて、この情報処理のコンテキストにおいてそのパースンが主題として接近しないままにいる場合でも、そのパースンは自分自身に対してアイデンティティを

帰属させることができる」(Luhmann 1989:242)。ということは、次のことを意味する。「アイデンティティ意識は、要求によって導かれた情報を経験したり、その情報を変形させたりしうる能力を機能的に不可欠としてはいない」(Luhmann 1989:242)。ところが、誰でも「自分のアイデンティティの助けを借りて、いかなる情報を獲得しているのかを知るためには差異を必要としている」(Luhmann 1989:242)。つまり、「差異である前に同一であることはできない」(Luhmann 1989:242)。

そうしてみると、個人の「要求というものは、環境に対する差異がその個人によって処理され、非対称化される形式にほかならない。つまり、ある個人が現にあるものとは別のものになるという要求である。そうした要求は、システム／環境－差異を、第2の差異によって、つまり個人がより好むことがらと現にあることがらやひとりで生起するであろうことがらの差異によって補完する」(Luhmann 1989:242)。そんなわけで、要求個人主義として集約される考え方は、新奇なものでも、斬新なものでもない。しかし、要求個人主義へのラディカリゼーションが行われたのが、成層的に分化した社会から機能的に分化した社会に変化してからなのは明白である。いってみれば、現に個人であるものは何かを考える再帰個人主義から、個人が現にあるものとは別のものになるという要求個人主義へと、近代個人主義が転換を遂げていることに止目したい。個人は、その個人が現にあるものとしての個人と環境の差異のほかに、個人がそうならうとする個人とそれに対する環境の差異を連関づけて、個人とその環境の非対称性を明確にすることになる。

要求個人主義が問題となると、人間が現にある人間であるということだけでは不十分である。つまり、名前があるということや、人びとが現にそうであるということ、あるいは人間は生まれつきそういう人であるなどということだけでは、問題は解決しないことになる。「精確にいえば、要求という形式において呈示される個人というものは、ある人はその人が現にあるものではないということなのである」(Luhmann 1989:243)。つまり、ある人が現にあるのとは違うようになりたいということへの積極的な承認が求められることになる。そうしてみると、ある人が現にあるということだけが問題になるのではなく、別なものになりたいという要求と、現在のその人のありようとの関係がテーマ化されてくる。こうした要求個人主義に立つと、現実の個人と、なりたい個人との差異が明確化されてくる。そうした差異に着目した上で、その差異を解消するということが個人の根源的要求とならう。そうなれば、個人性を要求するという要求は、それ以外の要求よりも、より高い次元にあるということになり、個人のあらゆる要求は、要求個人主義の意味での個人性が主軸になって、それ以外の要求は、この要求に従属するということにならう。ある意味では、個人性を要求するという要求が最高の要求にならう。これが要求個人主義における個人性のあり方の核心をなしている。そうしてみると、現にある個人と環境との差異をふまえた上での環境との連関が問題と

なる。そうすると、自分がそうありたいと思う自己からみた環境のあり方という問題が浮上する。こうしたことは、個人が個人でないものを目指すことによって、個人たりえるということになる。そうしてみると、要求個人主義は、個人の自己準拠のトートロジーどころか、個人の自己準拠のパラドックスをその視野に収めている個人主義の考え方であるといっておくべきであろう。

そんなわけで、要求個人主義は、端的に言えば、ますます尖鋭に個人性を要求する。というのも、この要求個人主義の論理は、自分自身に対する要求についてのみを定式化するわけではないからである。要求個人主義のロジックは、自分自身に対する要求をその根幹とし、そうした要求に基づいて、他者に対する要求を掲げ、他者との関係を再構成することを要求している。自分自身が変わるという要求を最高次の要求としながら、そのこととの関連において他者に対するあらたな要求を掲げ、自らの要求を果たすように他者が変貌することを要求している。そうすると、いわば個人の自由の罫が要求個人主義の問題となろう。いわば個人の自由のパラドックスが顕在化してくる。「そうしたパラドックスから、自らで自らを救済しなければならない」(Luhmann 1989:244)。そうしてみると、何らかの個人であると確認することによってえられる同一性は、同一性たりえず、新たな同一性を持たなければならない。つまり、自己同一性は、単に過去志向的なものとか、現在のオリエンテーションを脱して、あるべき未来の自分との関わり合いをふまえた上での自己同一性ということにならざるをえない。「なんらかの見出される同一性は、あらゆるものがそこに戻る出発点や地点ではなく、要求であり、すなわち個人であるという要求、個人として認められたいという要求である」(Luhmann 1989:244)。したがって、要求個人主義のいう個人は、けっして種差的個人ではありえない。かくして、ルーマンにとって「個人であるという要求は、諸要求を生み出す原理、そしてそうすることで情報獲得を可能とする原理となる。人びとはそうした原理を用いて、あらゆる世界を一つ一つテストすることができ、またそのさい同時に自らで自らを規定することができる」(Luhmann 1989:244) ことになる。

ところで、こうした要求個人性は、他者との対立を宿命づけているわけではない。要求個人性では、「差異が強調されているにもかかわらず——他方ではその差異が強調されているからこそ！——、単純な同一性個人性よりも社会生活により強力にしっかりと結びつけて考えられている」(Luhmann 1989:244)。要求個人主義によれば、「私は現にある私である」というトートロジーによっては個人のリアリティが明らかにされず、「(わたしは現にそうでないわたしであるという)パラドックス」(Luhmann 1989:244)を明確に承認して、そのパラドックスを展開しなければ、個人が何であるのかはわからないということになる。さらにいえば、「要求は、外部にむかって行われており、その外部において拒否されたりできるし、少なくともその要求には限界があるとして拒否されうる」(Luhmann 1989:244)。「すべての要求、

それゆえ要求を自己選択することへの要求もまた、個人と社会の差異をその基底においてる」(Luhmann 1989:245)。要求個人主義の観点からしても、社会的なものは、個人的なものに対抗しているわけではない。個人と社会の関係を断絶とみたり、敵対関係であるとみたりすることは、ここではされていない。

このようにして要求個人主義としてその帰着点を明確にされた近代個人主義は、それを生み出した近代社会それ自体に対して、さらにいっそう要求個人主義に適合した社会になることを要求している。言い換えれば、要求個人主義と適合的な社会編成や組織のあり方が、現代社会の重要な課題となっている。要求個人主義を活かす組織のあり方が、新たな組織と個人の問題として登場している。この課題をルーマンは、半ば達成しつつ1998年にこの世を去った。このルーマンの残された問題の追求を今後の課題としたい。

文献

- Gilgenmann, K., 1986, "Sozialisation als Evolution psychischer Systeme. Ein Betrag zur systemtheoretischen Rekonstruktion von Sozialisationstheorie" ,in:Unverferth Hans-Jurgen(Hg.), *System und Selbstproduktion. Zur Erschließung eines neuen Paradigmas in den Sozialwissenschaften*, Peter lang Verlag, S. 91-165.
- Hillebrandt, F.,1999, *Exklusionsindividualität: Moderne Gesellschaftsstruktur und die soziale Konstruktion des Menschen*, Opladen:Leske+Budrich.
- Lenzen, D., 1997, "Lebenslauf oder Humanontogenese?Vom Erziehungssystem zum Kurativen System-von der Erziehungswissenschaft zur Humanvitologie" ,in:ders./ Luhmann, N. (Hg.), *Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem. Lebenslauf und Humanontogenese als Medium und Form*, Suhrkamp, S. 228-247.
- Luhmann, N., 1981, "Wie ist soziale Ordnung möglich?", in:Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd2, Suhrkamp,S. 195-285=1995 佐藤勉訳『社会システム理論の視座』木鐸社
- Luhmann, N., 1982, *Liebe als Passion*, Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1984, *Soziale Systeme:Grundris einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp=1993 (上) 1995 (下) 佐藤勉監訳『社会システム理論』恒星社厚生閣
- Luhmann, N., 1989, "Individuum, Individualität, Individualismus", in:Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik* Bd3:*Studien zur Wissenssoziologie* , Suhrkamp, S. 149-258.
- Luhmann, N., 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1995a, "Die Autopoiesis des Bewusstseins", in:Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 6:Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, S.55-112.
- Luhmann, N., 1995b, "Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum", in:Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 6:Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, S.125-141.
- Luhmann, N., 1995c, "Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme", in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 6:Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, S.25-36.

- Luhmann, N., 1995d, “Die Soziologie und der Mensch”, in:Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 6:Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, S.265-274.
- Luhmann, N., 1995e, “Was ist Kommunikation?”, in:Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 6:Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, S.113-124.
- Luhmann, N., 1995f, “Wie ist Bewusstsein an Kommunikation Beteiligt?”, in:Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 6:Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, S.37-54.
- Luhmann, N., 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 2Bd, Suhrkamp.
- Luhmann, N., 2002, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Suhrkamp.
- 村中知子 1996 『社会システム理論の可能性』 恒星社厚生閣

The Problem of the Human Being in the Theory of Niklas Luhmann

Tsutomu SATO

One of the most important characteristics of the social theory of Niklas Luhmann is that it presents a universal theory on “the social”. In developing his social system theory, he approached “the social”, then, he identified the social with communication. But sociological theory as a universal theory on “the social” has to be distinguished from psychological theory. A psychological system cannot communicate with a psychological system, nor can a human communicate with another human. Only communication can communicate with communication. His theory, however, does not deny articulation with the analysis of “the psychological”. He was eagerly engaged in theorizing the relationship between a communication system and a psychological system. Further, he paid attention to the living system behind the psychological system. The object of sociology is society, communication. He thought it necessary to take both a psychological and a living system into consideration when we deal with a society. His theoretical focus has been on both “the social” and “the human” from the beginning of his academic career. However, it is also true that his theory has been misunderstood to be anti-human sociological theory. The reason for this misunderstanding is that he himself has advocated anti-humanism and often insisted on the denial of anthropology. Now, we come to find his theory to be an original approach in dealing with the relationship between a society and a human being. He thinks that a human being is not a part of a society. Although a society and a human are very closely related, a human is not an element nor a part of a society. A human stands outside a society. A description of the relationship between a human and a society is nothing but a description of a society. So, the way of describing a society changes as a society changes.

The relationship between a human and a society drastically changes as a society undergoes a structural transformation from a stratified society to a functionally differentiated society. As a result of the functional differentiation of a society, specific

functional systems such as economic, political and educational systems, appear. These systems are mutually equal and decentralized. They coexist in a society. He does not find any hierarchical relationship between these systems. He never admits a hierarchically structured society, where an economic system dominates a political system and a political system controls an educational system. According to him, modern society is heading towards decentralized society, which has no center, no periphery, no tops and no bottoms. In such a modern society one's family of orientation does not decide all his (her) life. In other words, in a stratified society, a human is completely included into it by his (her) descent. Society decides all the life courses of all persons. In a functionally differentiated society, the total inclusion of humans in a society is not possible.

We should say that by being excluded from a society, a human came to be able to exist as a human not as a part of or as an element of a society. He (she) is no more a slave of a society. A human who is totally excluded from a society, in turn, begins to think how to relate himself (herself) to a society in order to realize his (her) own needs or wants. Considering the negative implication of the term "exclusion" we may have to examine the usage of the term a little. From society's view, how to recruit suitable persons becomes a very important problem. How to include a human in a society is the very problem for any functionally differentiated society. Thus, exclusive individuality or exclusive individualism seems to be an appearance of authentic individualism. It is only in a functionally differentiated society that a social organization of a human for a human is realized. A human can relate himself (herself) to a society according to his (her) needs or wants because he (she) has been excluded from a society. On the other hand any functional system needs and looks for a capable human according to its own specific function. Exclusive individualism is not a theory that neglects any individual person nor an abstract theory that deals with individuals who have no relation to a society. In a sense, it is a realization of the very theme of "institutionalized individualism" by Talcott Parsons. He insisted that social integration was indispensable in order to realize the freedom of every individual. In exclusive individualism, every society is judged by the criterion of how it is efficient for a human. In turn, every functional system has to make great efforts to find an efficient human for its own function. For example, universities need efficient scholars and scientists, and courts need capable judges. His exclusive individualism goes further. Its focus comes to be on how to get a capable human to a functionally differentiated system, and on a human who can endure

complexity in a functionally differentiated society. It is also true that social needs for such a human leads to creating a new image of humans. A society needs a human who can satisfy the functional requisites of a specific differentiated system. And a human can participate in a society because a society needs him (her). Then a human not only can participate in a society by his (her) own capacity which the society needs, but can also change the functional system according to his (her) own needs. Luhmann calls the way of life of a human in this stage “need individualism”. Need individualism comes to require a creation of the image of a human and the way of realizing it. It takes the difference between the present identity and the ideal identity of a human into account. Because a human has his (her) own needs for himself (herself), his (her) needs for the functional systems go further. He (she) comes to ask to transform the functional system in order to realize his (her) own needs. We have to be careful not to confuse need individualism with egoism. Need individualism of a human affirms the need individualism of others. Every need individualism is assumed to coexist with that of other persons. We may say that Luhmann found out need individualism as the final stage of modern individualism. Our modern society produced need individualism as one of the most important values in our cultural heritage. It will continuously demand a new form of existence of a society, which may lead to a transformation of our society. Our sociological theme will include the structure and process of the social organization which can satisfy the requests of need individualism.