

正義の門前 ——法のオートポイエーシスと脱構築——

馬場 靖 雄

At the Gate Called “Justice”

Yasuo BABA

本稿の直接の狙いは、デリダとルーマン（脱構築とオートポイエティック・システム理論）による正義概念の扱いを、比較検討することにある。しかし同時にその作業を通して、社会学理論一般の方向性に関する結論を引き出してみたいとも考えている。その結論は、特に「批判的」であることを標榜する社会学理論にとって、重要な意味をもっているように思われる。あるいは、デリダとルーマンの議論がもつ、「批判理論」としてのポテンシャルを計測することが本稿の目的である、といってもいいかもしれない。ただしもちろん、デリダとルーマンのどちらがより「批判的」であるか、というように問題を設定するつもりはない。むしろ、それぞれの議論の内部において、批判的スタンスを可能にし励ましてくれる要素とともに、批判的 sociology 理論を袋小路へと導く危険も併存しているのではとの推測を、出発点とすることにしたい。

とりあえず法と正義に関するデリダの議論から始めるとしよう。

1 正義のアポリア

デリダは1989年にアメリカで、『法の力：権威の神秘的基礎』と題する講義を行っている。講義は二部に分かれており、第一部はイェシバ大学（ニューヨーク）のカルドーズ・ロー・スクールで開催されたコロキウム「脱構築と正義の可能性」において、第二部はUCLAでのコロキウム「ナチズムと『最終的解決』」において発表されている（いうまでもなく「最終的解決」*Endlösung*、*final solution* とは、1942年のヴァンゼー会議で採択された、ユダヤ人絶滅政策のことである）¹。特に第一部の議論は、デリダのテキストが常にそうであるように、多くの論点をめぐって錯綜を極める論述がなされており、安易な要約や論評を許さない。だがここではあえて、「法の脱構築可能性と正義の脱構築不可能性」こそが、第一部の中心的な論点（のひとつ）であると、断言しておくことにしよう。

いうまでもなく、法と正義は不可分である。われわれが法について語るとき、同時

に少なくとも潜在的には、正義について語っているはずである。「実定法を超える正義など存在しない」と主張する論者といえども、その主張自体は実定法を「超える」地点からなされているのであって、われわれはやはりその地点を「正義」と呼びうるのではないか。あるいは「悪法も法である。したがって正義の名によって悪法に逆らうことなど許されない」という議論についても、同じことがいえる。そもそも何らかの正義を踏まえなければ、およそ「悪法」について語りえないのではないか。

だがその一方でわれわれは、正義についてポジティブに語ろうとするとき、ある種の躊躇を感じずにはおられないようにも思われる。少なくとも社会学者としては、「これこれが正義の内実である」といった言明に対しては、正面からその内容を検討するよりも、むしろそれを知識社会学的研究の対象としたくなる場所である。正義の名においては語りうる——というよりも、常に語ってしまっている——にもかかわらず、正義については語りえない。あるいは、われわれは正義からの語りかけを受けているが、われわれが正義に語りかけることはできない。正義がもつこの非対称的でネガティブな性格こそが、今日の社会における正義の経験の、根本的前提となっているのである。ラクー＝ラバルトの言葉を借りるならば、「いかにして裁くかという問いに答えることは、いまでもおそらく可能であろう。しかし、どこから裁くかという問いに答えることは、きつともはや可能ではないであろう」(Lacoue-Labarthe [1984:60])。「裁き」は常に正義の名によってなされる。しかし正義がどこに在り、何であるのかは、不明なままなのである³。

デリダは『法の力』第一部の終わり近くにおいて、正義が孕んでいる三つのアポリアについて語っている (Derrida [1991:46ff.])。それらのアポリアには、(1)規則のエポケー、(2)決定不能なものを通しての試練、(3)知の地平を閉ざす緊急性、という名前が与えられている。それぞれについて簡単に述べておこう。

- (1) 裁判官が判決を下したり、法規を解釈したりするとき、すでに十分確立されている規則に従っているなら、それはすなわち計算機の作動のごときのものであって、自由と責任の意識を欠いているがゆえに、正義の名に値しない。しかし規則に従っていないのであれば、それは単なる恣意の表明にすぎず、やはり正義ではありえない。このアポリアを回避するために例えば、既存の規則や慣習を(「ハビトゥス」を?)引き合いに出しつつ、正義ではなく合法則性や正統性について語る…といったやり方も可能ではある。しかしそれらの規則などの創設の瞬間において、同じ問題が再び登場してくることになる。創設の瞬間においては、問題が暴力的に「解決」され、埋葬され、隠蔽されるのである——国民国家の創設において、典型的に見られるように。
- (2) 正義が法の姿をとって現れるためには、決定を経由しなければならない。だが決

定が正義であるためには、決定不可能なものの経験という試練（Heimsuchung、Prüfung）を経験しなければならない。それなしには決定は、プログラミング可能な単なる適用になってしまうだろうから。しかし決定が試練の経験を通り抜けたときには（通り抜けない限りは、決定を下しえない）、その試練の経験自体は決定から見て過去に属していることになる。かくして現在における決定は再び規則に服するのであり、完全な意味では正義ではありえなくなる。つまり決定不可能なものの経験は、くぐり抜けねばならないが通りすぎてもならないわけだ。決定が生じるとき、そこには常に決定不能なものが、幽霊のように（wie ein Gespenst）内在していなければならないのである³。

- (3) 正しくかつ適切な決定は、常に即座に下されねばならない。十分な情報を入手し検討するだけの時間が与えられているとしても、決定の瞬間においては、無限に広がりうる時間地平を切断しなければならない。これは要件であると同時に、決定を可能にするポジティブな条件でもある。決定が下される瞬間を包む「非一知の夜」は、「非一規則の夜」でもあるのだから。

以上三つのアポリアに関して、多様な解釈が（決定が！）可能であろう。ここではこれらを、先に述べた正義のネガティブな特性を構成するひとつのアポリアの多様な現れとして解釈しておきたい。すなわち、正義には潜在的に常に(1)が随伴しているがゆえに、ポジティブな規定を受け付けえない。正義の名のもとに決定が下される際にはその(1)が、(2)として現実化する。そしてそこにおいて登場する（過去／現在の差異という）時間次元のなかでは、(1)が(3)のかたちで現れてくるのである…というように。

いずれにせよデリダもまた、正義をそのネガティブな特性において考えようとしているのは確かである。「無媒介に、直接的な仕方で正義について語ることはできない。正義を主題化したり、客体化することはできないのである。『これが正義である』と、ましてや『私が正義である』などとはいえない。そういうとき、すでに正義を、ひいては法を、裏切っていることになるのである」(Derrida [1991:21])。ただし、脱構築に対する一部の批判者が考えているように、だから正義について語ること自体がナンセンスであるとか、われわれは正義に依拠して現状を改善することなど諦めて、法の既存の状態に甘んじねばならない…といった結論になるわけではない。確かに正義は、法や計算には収まりきれない過剰性（他者性）を含んでいる。しかしそれが、法的―政治的闘争から逃避するための口実となりはしないのである。「正義は未来に捧げられている。正義が存在しうるのは、出来事として、計算、規則、プログラム、展望などを超える何かが生じる場合のみである。絶対的な他者性の経験としては、正義は叙述不可能である。しかしそこに出来事のチャンスと、歴史の条件が存している」

([ibid.:57])。正義の叙述不能性のゆえに、それは既存の法を脱構築するための契機となりうる。ここでの「脱構築」は、体系の非一貫性やそこに内在する多義性を暴露することのみならず、体系を変革し、新たな秩序を成立させる（未来を招き入れる）ことをも意味している。だからこそ、「法が脱構築されうるということは、不幸なことではない。そこに、歴史的進歩の政治的チャンスを確認することができるのである」([ibid.:30])。

むしろ正義がポジティブに規定されうるとしたら、それもまた脱構築の対象となりうるはずである。したがって正義に依拠しつつ「歴史的進歩の政治的チャンス」を捜し求めることはできなくなる。正義は、規定不可能だからこそ、法の変革の契機となる他者性として機能しうるのである。「もし正義といったものが存在するとしても、正義は法の外、法の彼方にあり、脱構築できない」([ibid.:30])⁴。いわば正義は、われわれを威圧し退ける閉じられた門ではなく、われわれがそこを通して未来へ（別の状態へ）と至りうる、開かれた門である、というわけだ。もし門が閉じられているのであれば、それを打ち破ろうと——脱構築しようとして——試みることもできるはずではないか。しかし、門がわれわれのために造られた、いつでも通りうるものであるがゆえに、われわれを拒むのだ…というのが、カフカの寓話の教訓であった。ある意味ではこの点こそが、本稿のテーマであるともいえるのである。

この脱構築（＝批判）の契機としての正義という観点に依拠しつつ、フェミニズムの立場からルーマンの法システム論を批判しようとしているのが、ドルシラ・コーネルである。

2 閉鎖性の脱構築？

コーネルにとってルーマンの法システム論は、法実証主義の最新ヴァージョンとして位置づけられる。すなわち、現に存在する法規およびそれをめぐって生じる事実的な作動（コミュニケーション）を超えるような要素をもたない、閉じられた体系の理論として、である。「法実証主義の最新のブランドは、ニクラス・ルーマンによって提供されており、オートポイエーシスの名のもとで継続中である。しかし名前は新しいとしても、法実証主義の究極のプロジェクトは同一のままである。それはすなわち、法的命題の妥当性の問題を、現存の法システムによって内的に産出される妥当化（validation）のメカニズムに依拠しつつ解決することである。…オートポイエーシスとしての法という概念の中核は、規範的に…閉じられたシステムの自己維持という、このアイデアなのである」(Cornell [1995a:234])。

ただしもちろんルーマンの理論は、従来見られなかったほど徹底したものである。それは、法の外にあって法を根拠づけるようなものを一切排除しているからだ。神も、

道徳も、主権者による命令も、人間そのもの（心的システム）も、排除される。したがってオートポイエーシスの構想に基づく法システム論は、一種の無根拠性（Grundlosigkeit）の様相を呈することになる。しかしここでは無根拠性は、いわば暴かれると同時に「解決」（隠蔽）されてしまう。法システムは規範的に閉じており、内的な確証メカニズムによって「法の法」（das Gesetz des Gesetzes）＝善の構想が、すなわちシステムのあらゆる作動の基準が、設定されうると見なされているからだ（Cornell [1994:62]）。

あるいはデリダに則して、次のようにいうこともできよう（[ibid.:62ff.]）。デリダは法を脱構築することによって、法の自己完結性の外観を突き抜けて、法のなかに潜む法を超えるもの、すなわち法に内在する倫理的他者性を暴き出そうとする。しかしその「倫理的他者性」には、二つのヴァージョンが存在する。(1)法の起源・根源の不在こそが法の真理であり、法の法であるとする。コーネルはこのタイプの議論を、「否定神学」と呼んでいる。(2)法は自己完結していないがゆえに、法を解釈するに当たっては、未だ来たらぬもの（和解の地平）を投企しなければならない。この不在の未来こそが、法の法である。

コーネルによれば、ルーマンの「無根拠性」は(1)の「否定神学」のレベルに留まっている。そこでは確かに法の起源が不在であることが暴露されはする。しかしそこからただちに、その空白を埋めるための、法内部における法の再生産メカニズム（法は法的手続きによってのみ作動し続ける）が必要であり、また現にそのようなメカニズムが存在しているとの結論が導き出されてくる。かくしてこの他者性は、既存の状態を正当化するための露払いでしかなくなってしまふ。正義を含めた法のあらゆる作動は、再生産メカニズムによってのみ存在しうる。したがって正義は、そのような現に働き続けている事実的なメカニズムのうちにしか求められえない（ということは、そこにおいて求められうる）、というわけである。

一方(2)の場合も、確かに法の内部においては根拠は不在であり、したがって善についてもポジティブに語ることはできないと見なされる。しかし善は常にその痕跡（レヴィナス）を残しており、各人が自己の責任においてその痕跡から、来たるべき善の姿を読み込んでいくことは可能だし、またそれが必要でもある。「脱構築はわれわれに、『倫理的なもの』の意味は未来へと移されていることを思い起こさせる…。解釈とはすなわち形態変更（Umgestaltung）であり、したがってわれわれが解釈を行うや否や、われわれはこの形態変更の方向に対して責任を負うのである」（[ibid.:94]）。オートポイエティック・システムの理論にとっては、解釈とは法の内的基準に基づいた法的作動の再生産であり、基本的には——新たな解釈や、既存の解釈の修正がなされる場合においてもやはり——同じもの（システムの同一性）の反復である。しかし

デリダが『声と現象』以来執拗に強調してきたように、純粹な反復などというものは不可能である。反復のなかには常に異なるものの痕跡が——「差延」が——含まれているのである。それゆえに、「法の解釈は、未来を想起することを要求する」([ibid.: 88])⁵。

コーネルは続ける。もっとも、一部の批判者のように、ルーマンのシステムは自己完結的・独我論的であり、他者を欠いている…と主張するのは、行き過ぎであろう。ルーマンも、根拠・起源の不在というかたちで他者性を考慮しているからだ。「しかしこの他者は、システムの自己限定の形式でしかない。あるいはこの他者は、システムの (of) 他者であって、システムに対する (to) 他者ではない」(Cornell [1995b: 228])。一方われわれ (フェミニスト) は、否応なしにシステムに対する他者の立場を取らざるをえない。システムの自己限定は常に、マイノリティの排除を意味している。「[ルーマンがそうしているように] 何らかの既存の状態を正義として同定することは、そのシステムの内部で語りえない、あるいはあえて語ろうとしない他者に、沈黙を強いることである」(ibid. [1992:228])。そして女性こそがまさにそのような他者に他ならないのである。法システムは、例えば生殖に関する自己決定権をめぐる、女性を排除してきたし、今また新たに排除しようとしているからだ。「…フェミニストは、象徴的秩序の外側に置かれた者として、ジェンダーのシステムを含むシステムの境界画定とは、まさにわれわれをその外側に置くということであると、見なすのである」([ibid.])。かくしてフェミニストは、未だ来たらぬものが、おそらくは永遠に不在のままであり、到来した時にはすでに別のものになっているだろうということに自覚しつつ、それでもなお (というよりは、まさにそれゆえに) 善きものを求める活動を続けていくのである。

このようなコーネルのルーマン批判に対して、反論を加えることは比較的容易である。例えばコーネルによれば、ルーマンにおける正義はあくまで法システムを既存状態のまま再生産する、システム内的な基準にすぎない、ということになる。しかしルーマンは正義を、法システムの偶発性定式 (Kontingenzformel) として規定している。偶発性定式は、無規定な偶発性を規定的な偶発性に変換し、それによってシステムを同定することを可能にする (Luhmann [1981:387])。つまり、その定式のもとで、システム総体が取り組むべき問題が示されることになるのである⁶。その点で偶発性定式の機能は、システムの内部においてシステム総体を代表＝表出すること (Repräsentation) であるともいえる。ただし正義を、特定の事態を選択し、他のものを排除する選択基準であると考えてはならない。そう考えてしまうと、正義は法システム内に存在する他のさまざまな選択基準と同レベルにあることになり、システム総体を代表＝表出するという機能を失ってしまうからだ。したがって正義からどんな

決定を導き出しうるかを、あらかじめ予測するわけにはいかない。だから個々の決定に際しては、正義を規範として適用することよりも、むしろ特定の規則が不正義であるとの印象のほうが、手掛かりとして用いられるのである (ibid. [1993:221f.][1981:397])。このようにルーマンもやはり、正義のネガティブな性質を強調しているのである⁷。

より具体的には正義は、適合的な複雑性を保ちつつ一貫したかたちで決定を下すこととして現れてくる。そしてその適合性は、法システムの全体社会システムへの関係のなかで生じてくる (ibid. [1993:225f.])。あるいはこの適合的一貫性が、「等しい事例は等しく、等しくない事例は等しくなく、扱え」という伝統的な正義の定式として登場してくる場合もあるだろう (それが唯一の登場の仕方ではないにしても)。このように述べると、やはりコーネルが批判していたように、ルーマンにおける正義は、法システムの内的状態 (一貫性) なり、全体社会の現状 (適合的な複雑性) を基準として、異なるものを排除し同じものを再生産するのではないかとの疑念が生じてくるだろう。だが、「等しい／等しくない」にしても「適合／不適合」にしても、確固たる基準というよりも、むしろそのつど新たに生じる事態を観察し、分類するための図式なのである。これらの図式にしたがって新たな事態が分類されることによって、システム状態が常に変化していくことになる。だからこそ正義は選択基準ではないということが強調されているのである。「いわば、『等しい／等しくない』の図式によって、一定の理由から (例えば、法の安定という理由によって) 繰り返しに傾きがちなシステムに、分岐が導き入れられるのである。…オープンな決定状況を、新たに作り出せるように、である。そのつど新たに下されねばならない決定に関する、『等しい／等しくない』という観点に基づく比較こそが、この機能を担うように思われる。一般には、立法者や契約締結者の意図を吟味してみるという手法が用いられている。…だが、これは可能な探索針のうちのひとつでしかない。回顧的に、あるいは未来を先取りするような仕方で、決定を比較してみるという方法を追加することもできるはずである」 ([ibid.:236f.], 下線引用者)。かくしてルーマンにおいても正義は、未だ実現していない別の状態を呼び込むための窓口としても機能しうるということがわかるのである。

あるいはさらに一般的に、コーネルは (というよりも、ルーマンの「法システムの閉鎖性」テーゼを批判する論者の大半は) そもそも「閉鎖性」という概念をまったく誤解しているのではないかと、論じることでもできよう⁸。しかしその作業は別の機会に譲るとして、ここではむしろ、コーネル流の脱構築の戦略 (それはルーマンの議論のなかにも散見されるように思われる) が、はたして批判の戦略として有効でありうるか否かを検討していくことにしたい。

3 不在の戦略か戦略の不在か

ルーマン解釈の当否はともかくとして、コーネルが行おうとしている脱構築の作業自体は、十分に首肯できるものであろう。改めて確認しておくならば、ここでの「脱構築」は、形式的体系（それは多くの場合、男性／女性、システム／生活世界といった二項対立を前提とする）の内的一貫性・自己完結性を瓦解させ、別の秩序の可能性を開示すること、そしてより善き秩序への希望を、それを根拠づけることができないのを知りつつ、あえて引き受けることであると、規定できるだろう。しかしごく形式的に捉えた場合、そのような姿勢はことさら「脱構築」などと呼ばなくとも、すべての社会学者が何らかのかたちで行っていることではないか。対象（社会あるいはその部分領域の現状）なり既存の理論なりは、一見すると円滑に機能しており自己完結しているように見えるが、実はその内部にはこれこれの矛盾や決定不能性が孕まれており、それゆえに一面的である。われわれはより包括的で多様な側面を考慮しうる、新たな社会秩序ないし「パラダイム」を構築しなければならない⁹。われわれは前節の最後で、「脱構築は批判として有効なのか」との問いを提出した。だが、今述べた作業を広い意味での「批判」と呼ぶとすれば、デリダの「脱構築は正義である」をもじって、「脱構築とはすなわち批判である」といってしまいたくるところだ。

もちろんこれは事態をあまりに単純化しすぎている。「新たなパラダイム」の確立をめざす「科学革命」の過程における「批判」は、あくまで一つの自己同一的体系から、より優れた別の体系へ移行するための契機であり、通過点にすぎない。例えばパーソンズは功利主義／理念主義を超えて主意主義へと到り、そしてハーバーマスがシステム理論と「意味学派」を超えてコミュニケーション行為の理論へと到ったように、である。一方脱構築は既存の体系からの脱出を試みはするが、新たな体系に落ちつくのを拒絶するのである。ルーマンもこう指摘している。解釈学は、内／外の区別を、すなわち意識とその対象（テキスト）の差異を、あくまで保持しようとする。パスやヘーゲルがめざしたのは、この対立を超えて第三のポジションへと到ることであった。「脱構築はこれに対して、このポジションを回避するために投企されてきた…」(Luhmann [1995a:13])。あるいは脱構築は、区別に焦点を当てはするが、統一性を再確立しようとの希望はもたないのである、と。

だがこと社会（学）理論に関するかぎり、近年の「新たなパラダイム」を求めるさまざまな試みは、脱構築の方向へと接近していっているように思われる。それらの試みにおいても相変わらず、既存の体系に内在する一面性や亀裂を突くという作業が続けられている。しかし今では脱出先は、固定された新たな枠組というよりも、むしろ同定不可能な開かれた差異の集積として想定されている場合が多いようだ。例えば、固定的な組織や政党に依拠した従来 of 社会運動から、多様な利害関心が織りなすネッ

トワークによって担われる「新しい社会運動」へ。個人の合理的行為と固定的な社会構造の二分法を超えて、両者を共に構造化する、無数の遍在的権力作用へ。国民国家を単位とする均質な文化概念から、文化を「戦略的な闘争とネゴシエーションの場、意味と解釈をめぐるポリティクスの場」(姜・成田・吉見 [1996:72])として捉える「カルチュラル・スタディーズ」へ…。正義をネガティブに把握するという発想は、ある意味ではアリストテレスにまで遡りうる伝統的なものであるが、このような動向の一部として位置づけることも可能だろう。あるいはハーバーマスは公共性に関する初期の議論から今日の「グランド・セオリー」に到るまで、一貫してそのような構想を押し進めてきたともいえるかもしれない。さらにルーマンの「オートポイエーシス」もしばしば、開かれた差異を強調する理論として解釈されたりしているのである¹⁰。

いうまでもなくこれらのアプローチのそれぞれは有益な面を含んでおり、追求・展開されるだけの価値を有していよう。しかしそこには同時に、批判的立場を貫徹しようとするのであれば回避しなければならない、ある種の隘路も存在しているように思われるのである。

確かにそこでは、同一的な枠組から逃れたつもりで、結局はまた別の枠組に囚われてしまうという罫は回避されている。だが、同一性に対置されている、囲い込み不可能な諸「差異」は、同一性をもたないというまさにその特質において、自己同一的な「本質」と見なされてしまっているのではないか。コーネルも含めて、むしろこのような方向性こそが、「否定神学」の名に値するのではないだろうか(この点については後でまた触れる)¹¹。この戦略の危うさは、次のような「政治的」インプリケーションにおいて明確になってくるように思われる。今日では「アイデンティティ・ポリティクス」への批判が至る所でなされている。一見伝統的で自然に見える、しかし実際には近代において捏造されたものである既存のアイデンティティ(例えば、「国民性」)を批判し、それを再生産していくメカニズムを暴露し、多様性・異質性へと開かれた、寛容なアイデンティティを称揚する、というわけだ。しかし、最強のアイデンティティ・ポリティクスとは、「われわれはいかなるアイデンティティももたない」「われわれは寛容であり、われわれのアイデンティティは常に開かれている。しかし彼らはそうではない(『原理主義者』である)」というものではないのだろうか。

例えば土屋 [1996] では、そのような「開かれたアイデンティティ」を、ロールズを援用しつつ、日本社会にもともと存在していた「無縁」というかたちで称揚するという、みごとな議論が展開されている。しかしその中にも、今述べたネガティブなアイデンティティ・ポリティクスの危険が現れてきているように思われる。当然のことながら、「無縁」を原理とする開かれた社会は、異なる多様な価値に対する寛容を要求する。「多数の価値があり、多数の共同体がある。その共同体のどれかによってす

べてをつつみこんでいけるなどとは、誰も思わないだろう。その多数の共同体同士の関係は、それぞれの共同体に相手を吸収することなく、相互の関係のうちに、相互を調整する基準を作っていくだろう。」[ibid.:106]。

しかしこの寛容の戦略は、周知のように、ひとつのアポリアに直面せざるをえない。すなわち、相手に対する寛容の態度を取らない者を、どの程度寛容に遇するべきか、という問題である。土屋はこの問題に対して、ロールズに依拠しつつ、おそらく實際上唯一可能であろうと思われる答を与えている。すなわち、そのような相手に対しても、可能な限り（つまり、寛容を可能にする体制が脅かされる恐れがない限り）寛容な態度を取るべきである、と。「…どこまでいったら不寛容な者を否定するのは、結局、自由の条件、自己保存の権利が、どこまでいったら危機にあるということになるのかを決めなければ、決断することはできない。／きわめて具体的で繊細な条件の設定が必要なのだ」[ibid.:122]¹²。繰り返すが、実際にはこれ以外の解答はありえないだろう。しかしあえていえば、ここではすでにある種の倒錯が生じているのではないか。

この点を明らかにするために、スラヴォイ・ジジェクの議論（「ヘーゲル論理学＋反ユダヤ主義」というお得意の話題！）を援用してみたい（Žižek [1994 = 1996: 85ff.]）。「ユダヤ人」という表示と、反ユダヤ主義者によってそれと結び付けられている、（欲深い、利に聡い、謀略に長けている、汚い…）という一連の具体的メルクマール（もちろんそれはまったくの偏見にすぎないわけだが）の関係について考えてみよう。両者を結合する三つの様式が考えられる。

(1) （欲深い、利に聡い、謀略に長けている、汚い…）－ユダヤ

ここでは、（ ）内の一連のメルクマールが、「ユダヤ」というひとつのメルクマールへと短縮される。

「(利に聡い、謀略に長けている…) はユダヤ人と呼ばれる」。

(2) ユダヤ－（欲深い、利に聡い、謀略に長けている、汚い…）

具体的メルクマールと「ユダヤ人」の位置が入れ代わることによって、連結記号（－）の働きは、「説明」へと変化する。

「Xがユダヤ人であるのは、彼が（利に聡い、謀略に長けている…）からだ」。

最後に、(2)を再び逆転するという、「否定の否定」の操作を加えてみる。だがその結果生じるのは——ヘーゲルの論理学において常にそうであるように——もとの(1)ではない。

(3) (欲深い、利に聡い、謀略に長けている、汚い…) /ユダヤ

新たに登場する連結記号 (/) は、説明と短縮が同時に生じる「総合」を意味している。「(3)の特異なところは、それが(2)の繫辞を維持しながら(1)に戻っているということだ」([ibid.:88])。

「Xが(利に聡い、謀略に長けている…)のは、彼がユダヤ人だからだ」。

ここでは「ユダヤ人」という、もともとは短縮のための単なる方便であったはずの無内容なメルクマールが「超実体化」されて、むしろあらゆる現実のメルクマールをも説明しうる、絶対的な根拠へと転化している。それゆえに今や、次のようにいうことができるのである。「彼は一見すると(利に聡い、謀略に長けている…)ようには見えないが、本当はやはり(利に聡い、謀略に長けている…)のだ。なぜならば彼はユダヤ人だから」。「彼が一見すると(利に聡い、謀略に長けている…)ようには見えないという事実こそ、彼が(利に聡い、謀略に長けている…)証拠である。なにしろ彼はユダヤ人なのだから」。

同じ「超実体化」が、ポジティブなかたちをとりつつ、ロールズ＝土屋の議論にも生じていないだろうか。われわれが「寛容派」であるのは、現に個々の場面において自分とは異なる者を排除していないからであろう。ところが、「われわれ＝寛容派は、どこまで彼ら＝非寛容派を許容できるのか」というように問題が立てられるとき、結論の如何に関わらず、つまりわれわれが他者を排除しようとしまいと、あらかじめわれわれは「寛容派」であり彼らが「非寛容派」であることが確定してしまっているのである。この「超実体化」を国民国家、文化圏、宗教といった具体的メルクマールに則して行ってしまえば、あとはあらゆるものが「非寛容な原理主義との戦い」として正当化されてしまうことになる。セルビア人過激派によるあのおぞましい「民族浄化」ですら、である。なにしろ、「多くのヨーロッパ人にとってイスラム教徒というものは、いかにオープンでリベラルで世俗的であったとしても、全員が、原理主義者だということになってしまう」(Goytisoló [1993=1994:82]) のだから。あるいはハーバーマスが「憲法に依拠した愛国主義の解釈をめぐる公共のディスクール」について語る時(Habermas [1990=1992:80]、下線引用者)、同様の超実体化が生じかけてはいないだろうか¹³。もちろん、現にそれが生じているか否かを判定するためには、土屋のいうように、「きわめて具体的で繊細な条件」を見極めなければならないだろう。だが「開かれた差異」を、アイデンティティの不在を称揚する戦略には、常にそのような危険が(不在の戦略が、戦略の不在と化す地点が)随伴していることを最低限確認はしておくべきであろう¹⁴。

理論レベルにおける「開かれた差異」戦略においても、同様の問題が登場してくる可能性がある。例えば——これはたまたま目についたものにすぎないのだが——岡原

[1988]による「感情社会学の試み」を取り上げてみよう。岡原は、エスノメソドロジーに依拠しつつ、次のように主張している。感情はまったく主観的な現象ではないが、かといって規範によって完全に決定されているわけでもない。重要なのは、「規範Vs. 主体」という二項対立を超えて、(感情という) 現実を構成し秩序化する、深層規則を探究することである。ただし同時にわれわれは、「相異なる感情的秩序化作業間に存在するヘゲモニー闘争・政治性を主題化する視点の確保」([ibid.:28])の必要性を自覚するべきである。そうでないかぎり、「深層規則の絶対主義を招く」([ibid.:30])ことになるからだ。

この指摘は全面的に正しいし、またそれが「開かれた差異」戦略の一ヴァージョンであるのも明らかだろう。閉じられた単一の規則の専制ではなく、複数の相異なる規則化戦略の闘争がそのつど形成する、開かれた秩序化のプロセスを考えよ、というわけだ。にもかかわらずもう一步先に進もうとすると、件の問題に直面せざるをえなくなる。すなわちわれわれは、「ヘゲモニー闘争」を規制する構造や、相異なる秩序化作業の闘争のなかからひとつの秩序が形成されるに到る「メカニズム」を同定しようとの誘惑にさらされるのである。そのような構造やメカニズムが確認された(と信じた)とき、今度はその構造ないしメカニズム自体が排他的な「深層規則」と見なされているはずである。あるいは、開かれていたはずの闘争の舞台が「超実体化」されて、閉じられた密室と化してしまう、といってもいい。もちろんそのような構造・メカニズムを探究することがあらゆる社会(学)理論の最終的課題であると考えするという、広い意味での「構造主義的」立場を取ることもできよう。だがそれならば最初から、「開かれた差異」などという題目を掲げるべきではあるまい^{15 16}。

この隘路から脱出する道を探るために、デリダの『法の力』に立ち返ることにしたい。ただし今度は第二部のほうへ、である。

4 神の雑種

『法の力』第二部は一転して、ベンヤミンの手になるあの謎めいたテキスト「暴力批判論」(Benjamin [1921=1969])の、ほとんど逐語的な読解より成っている。読解というよりも、むしろ迷路のなかに迷路を造るといった趣を呈するこの論述のすべての含意を引き出すことなど、むろん不可能である。ここではごく図式的に整理した上で、われわれの議論に関わる論点のみを抽出することにしよう。

ベンヤミンは法と暴力の不可分な関係を一般的に指摘したあとで、法に含まれる暴力を二種類に区別する。すなわち、現存の法秩序を再生産する「法維持的暴力」と、既存の秩序を宙づりにし、空白状態のなかから新たな秩序を立ち上げる「法措定的暴力」である。いうまでもなく後者は前者に比べてはるかに「暴力的」であり、多くの

流血を要求する。しかしその分だけユートピア的な可能性を孕んでいるともいえるのである。しかし保守的暴力とユートピア的暴力というこの区別は、現実には機能しない。というのは、国家のなかでは両者を共に体現した、本来あってはならないものが存在しているからだ。この「オバケめいた (gespenstisch) 混合体」([ibid.:20])とは、すなわち警察のことである。「警察暴力は法を指定する——というのは、その特徴的な機能は、法律の公布ではないが、法的な効力をもつと主張するありとあらゆる命令の発動なのだから。また警察暴力は法を維持する——というのは、法的目的の御用をつとめるから」([ibid.])。かくして、法維持的暴力を保守的なものとして退け、法指定の暴力にユートピアへの希望を託す…という戦略は、挫折せざるをえなくなる。「…禍々しきもの (das Böse) が存するのは、まさしくある種の決定不能性のなかになるので。すなわちそこではもはや、法維持的暴力と法指定の暴力とが区別されえないという点において、です」(Derrida [1991:121])¹⁷。

そこでベンヤミンは、もう一組の区別を持ち出してくる。法の指定であれ維持であれ、ともかく何らかの目的のために行使される暴力を神話的暴力 (die mythologische Rechtsgewalt) と呼び、純粹にそれ自体のために行使される、何ものをも目的としない暴力を神的暴力 (die göttliche Gewalt) と呼ぶ。「いっさいの領域で神話が神に対立するように、神話的暴力には神的暴力が対立する。しかもあらゆる点で対立する。神話的暴力が法を指定すれば、神的暴力は法を破壊する。前者が境界を設定すれば、後者は限界を認めない」(Benjamin [1921=1969:32])。常識的に考えれば、より残酷で恐ろしいのは、明らかに神的暴力のほうであろう。神話的暴力は、現実にはいかに甚大な惨禍をもたらすにせよ、少なくともその意図においては建設的である。また、「目的達成のために不可欠である限りにおいて」という限定付きで行使される以上、合理的なコントロールの余地は残されている。一方神的暴力は、いかなる方向性も、コントロールの余地も、持ってはいないのである。神的暴力が通りすぎたあとには、廃墟しか残らない——ベンヤミンが「歴史哲学テーゼ」で触れている、クレーの「新しい天使」=歴史の天使のように、である ([ibid.:119f.])。だがベンヤミンはそこから、驚くべき結論へと進んでいく。すなわち、救済をもたらすのは神話的暴力ではなく、神的暴力のほうなのである。「前者が罪をつくり、あがなわせるなら、後者は罪を取り去る。前者が脅迫的なら、後者は衝撃的で、前者が血の匂いがすれば、後者は血の匂いがなく、しかも致命的である。…まさに滅ぼしながらも、この裁きは、同時に罪を取り去っている。…前者は犠牲を要求し、後者は犠牲を受け入れる」([ibid.:32f.])。あたかも、人を傷つけるのは苦しみを負わせるから悪であるが、人を殺すのはむしろ苦しみを除去するから善である (少なくとも、悪ではない) といっているかのようである。

おそらくここがこのテキストのもっとも魅惑的な部分であろう。ただ純粹に破壊的であり、一切の分別を（規定性を）欠いているがゆえに、いかなる時にも到来しうる、いかなる社会状態をも清算しうる、救済者にして殲滅者たる神的暴力。すべての法のうちに孕まれている神話的暴力という罪を、洗い流してくれる神的暴力。われわれはその到来を、恐れつつも待ち望まねばならない／待ち望みうる…。

しかしここまでの思考の歩みは、ある意味で『法の力』第一部の反復に他ならない。いかなる規定性からも逃れ去っていく、ネガティブな抛り所としての正義＝神的暴力、というわけだ。だがデリダはテキストの終わり近くに記されたひとつの言葉に注目することによって、議論の方向を一気に逆転させるのである。その言葉とは、「交配させる／雑種化させる」(bastardieren)である。「純粹な神的暴力は、神話が法と交配してしまった古くからの諸形態を、あらためてとることもあるだろう。たとえばそれは、真の戦争として現象することもありうるし、極悪人への民衆の審判として現象することもありうる」([ibid.:37]、下線引用者)。われわれは「ありうる」からさらに一步を進めて、こう考えるべきではないのか。法措定的暴力が、少なくとも通常の国家秩序の内部では、常に警察というバケモノ＝幽霊として登場してくるように、神的暴力も実際には血なまぐさい神話的暴力との交配形態として現れるのが普通なのではないか、と。しかしだとしてもここにおいて、法措定的暴力からもう一段規定性をはぎ取って神的暴力を見いだした、あの手続きを反復することはできない。神的暴力には、もはやはぎ取るべき規定性など何一つ残っていないからである。したがってわれわれは、「血の匂い」を恐れることなく、あえて現実の交配形態のなかに神的暴力の痕跡を捜し求めるべきではないか。

ベンヤミンのテキストはこの直後で終わり、デリダの講演も終わりを迎える。しかし今確認した結論がその含意を明らかにするのは、講演に付加された「あとがき」(Postscriptum)においてなのである¹⁸。すなわち、われわれが現実の歴史のなかに、神的暴力にもっとも近いものを求めようとするなら、ナチスの「最終的解決」こそがそれに当たるのではないかと。「最後に私は、このテキストに含まれるもっとも恐るべきものに注意を促しておきたいと思います。それは…あのホロコーストを、あらゆる解釈に抗う神的暴力の表われ(Manifestation)として考えることに他なりません。…ここでわたしたちは、あのホロコーストが法の罪の許しであり、『神』の暴力的な怒りと正義の、判読しがたい署名であったという解釈の可能性に震え上がり、震撼させられることになるのです」(Derrida [1991:123f.])。ただだからといってデリダは、このテキストやベンヤミンその人を断罪し否定しようとしているわけでは、もちろんない。この点を確認して、ひとまずベンヤミン＝デリダの議論から離れることにしよう。

5 二つの脱構築

以上の議論から、われわれは何をくみ取るべきなのだろうか。とりあえず、『法の力』第一部と第二部とでは、議論の方向が逆転しているということを確認できるだろう。すなわち第一部では、(コーネル流に言えば) 同じものを再生産しようとするシステムのメカニズムに抗って新たな秩序を構想するための拠点となる、純粋な否定性としての正義が追求された。一方第二部では、そのような純粋な否定性が、常に現実的な(場合によっては、もっともおぞましい) 要素との混合形態において現れてくるということが示されているのである。いわば第一部は天上への上昇であり、第二部は地上への下降である、というわけだ。あるいは第一部においては「無」こそが法の「本質」を形成しているのに対して、第二部ではまず存在しているのは現実の混合形態であり、そこに含まれる異質な諸要素の間の齟齬こそが、救済のチャンスをもたらすと同時に、恐るべきものを招来する危険をも孕んでいるとされるのである。この二つの方向性は、東 [1995] のいう「二つの脱構築」のそれぞれに対応しているように思われる。

東は、「ゲーデル的脱構築」と、「(後期) デリダ的脱構築」を区別するよう提案している。前者は、われわれが第1節でとりあえず定義しておいたような意味での脱構築である。すなわち、「いかなるヒエラルキー(形而上学的二項対立)にも、必ずその一貫性が自壊してしまう地点がある。〔この地点が存在するということが、「ゲーデル問題」である。〕その地点を暴露し、既成のヒエラルキーを転倒(あるいは解体)する批評行為」([ibid.:82]〔 〕内引用者)である。しかしこれは一種の「否定神学」に行き着かざるをえない。つまりこの作業によって暴露される「空虚」や不可能性が、あらゆる存在者に内在する「本質」として措定されてしまうのである¹⁹。

東はこのゲーデル的脱構築=否定神学の例として、次のような議論を挙げている。

- ① ラカン派における主体の概念(*S*)。「ラカンにおいては主体は『無』であり、逆説的に『無』であることによってのみ、主体は主体であり得る…」([ibid.:90])。この無としての主体こそが、あらゆる現象の「根底」にある、というわけだ。かくして、ラカンの理論を社会・文化分析に応用したジジェクの議論においては、ヘーゲルもフロイトもソシュールもポーもヒッチコックもスピルバーグも、すべて主体の空虚とそれを埋める「不可能なもの」(現実界ないし対象a)について語っていた、ということになる。「ラカン派精神分析によって、このような複数性自体が、同じ不可能でリアルな核に対する多様な反応であることが明らかになったのである」(Žižek [1989:4])、と。
- ② (ジジェクによって解釈された) クリプキの固有名論。固有名は確定記述の束(体系)によっては置き換えられえず、原初の名指しの伝達が必要である…。ジジェ

クはこの議論をさらに徹底化する。名指しは現実に存在するものではなく、むしろ固有名の自己同一性が孕んでいる空虚が「外」へと投射されたものに他ならないのだ、と²⁰。

とりあえず後者の例に則して話を進めていくことにしよう。注15でも述べたようにジジクの議論は、名指しと伝達を、説明の「根拠」となる事実的なメカニズムと考える…という解釈に比べれば、はるかに洗練されており、徹底している。にもかかわらず、あらゆる自己同一物には内的な空虚と決定不能性が孕まれている…というこの手の議論は、ある種の倒錯であるといわねばならない。それは、いたるところで錯綜し、断絶する無数の伝達経路を、透明な全体性（自己同一性）へと縮減することから生じてくる、錯覚にすぎない。むしろ固有名の「空虚」（あらゆる属性をはぎ取っても、「アリストテレス」という固有名は通用しつづける）ないし「過剰」（固有名「アリストテレス」は確定記述の束以上の何かである）は、次のように理解されるべきである。「かつてどこかで『アリストテレス』が名指された。しかしその起源にはもはや遡行できない。そして『アリストテレス』は、様々な経路を通り配達される。いまや名『アリストテレス』は、無数の経路を通過してきた複数の名の集合体と言ってもよい。したがって当然、名『アリストテレス』に結びついた複数の確定記述どうしには齟齬もあるだろうし、ある『アリストテレス』に他の手紙〔＝伝達された確定記述〕が混入してしまったり、またある『アリストテレス』の一部が行方不明になってしまうこともあるだろう。それらの齟齬を調停することは永久に不可能である。だからこそ『アリストテレス』にはつねに訂正可能性が憑きまとっているわけだ。〔そしてその訂正可能性が、空虚ないし過剰として現れてくる。〕…名『アリストテレス』は常に幽霊（revenant、spectre、fantôme〔もちろんここに、Gespenstというドイツ語を追加することもできよう〕）に憑かれている。幽霊は、可能性と多数性（反復）の位相にあり、ネットワークの必然的な不完全性において現れるのだ。幽霊は、デッド・ストックの空間に居すわり、私たちをつねに脅かし続けることになるう」〔ibid.:97f.〔 〕内引用者〕。

この不完全な錯綜したネットワークより成る空間を露出させようと試みるのが、「(後期) デリダ的脱構築」である。再度確認しておこう。ゲーデル的脱構築は、錯綜体の消去→同一性→その脱構築→否定神学（ネガティブであれポジティブであれ）…と進んでいく。そして否定神学は常に、「超実体化」を介してアイデンティティ・ポリティクスの一部へと化す危険を孕んでいるのである。しかし「…私たちの考えでは、『幽霊』には、形式体系を想定すること、アンチノミーに行き着くこと自体が転倒であるという認識が含まれているはずなのだ。／…システム全体の脱構築の結果として得られる『外傷』『穴』から、システムの細部、シニフィアンの送り返し一回一回の

微細なずれによって引き起こされる無数の『幽霊』へ。もはやシステム全体を見ることができない以上、ゲーデル問題も起こらないのである」([ibid.:98])。

これはルーマン解釈にとっても、あるいは批判的社会(学)理論一般にとっても、きわめて重要な論点であるように思われる²¹。われわれはここで再び、ルーマンの議論に立ち返ることにしたい。

6 観察の／という脱構築

近年のルーマンの理論展開のなかでは、オートポイエーシス(・レベルにおける作動)／観察という区別がひととき重要なものとなっているように思われる。両者の関係は、一般には次のように理解されている(というよりも、筆者はかつてそのように理解していた)。社会システムにおいてはコミュニケーションが作動に相当する。コミュニケーションは常に個人の意図や予想範囲を超えて、無限に錯綜したネットワークを形成する。そのようなネットワークそれ自体を同定することは不可能である。それゆえに、何らかの区別(二分図式)を導入することによって対象を同定しなければならない。システムが同様の手続きによって自身を観察しつつ、自己のアイデンティティを確定しようとするのが「自己観察」である。ただしそうやって同定された対象は、常に何らかのかたちで単純化(「複雑性の縮減」)を被っており、それゆえに「空虚」と「過剰」を孕んでいる。この空虚ないし過剰は、区別が自分自身の上に折り返されるときに生じるパラドックスというかたちで顕現する(合法／不法という区別自体は合法か不法か、etc.)。システム理論は、システム／環境という区別(両者の複雑性の格差)を用いて、自己観察が隠蔽しているこのパラドックスを暴露するのである…。

この解釈からすれば、オートポイエーシスこそが社会を成立せしめる複雑多様な「基盤」であり、観察はあくまでそれを縮減したものにすぎない、ということになる。われわれは常に、観察によって得られる単純な同一性をもつ自己完結性の外観を打破して、複雑で捉えがたいオートポイエーシスへと立ち戻るべきである、と。この議論は「ゲーデル的脱構築」に、あるいはコーネルも含めた広い意味での「否定神学」に対応する。オートポイエーシス(=縮減される以前の無規定な複雑性)を、自己観察=同一性を脱構築する「根拠」としての、純粋な空無として想定していることになるからだ。法システムにおいてはそれが、偶発性定式たる正義のシンボルとして登場してくるのである、と。

繰り返すことになるが、このような議論がそれ自体として間違っているとか、ルーマン解釈として成り立たないとかいうつもりはない。ルーマン理論のなかには確かにこのような側面が存在しているように思われる。だがそこから引き出される結論は、例の紋切り型にしかならないのではないか。すなわちこうである。観察=同一性を、

より複雑な——そして、現代社会においてはますます複雑になりつつある——現実（オートポイエーシス）に対応できるよう、より開かれた柔軟なものへと改造していくべきである、と。そしてこの立場からすれば、ルーマンは機能システムの閉鎖性を過度に強調しているように思われるだろう。ルーマンによれば法システムは合法／不法の図式（に基づく自己観察）だけによって導かれ、再生産されていくということになる。しかし実際には、法システムは、より多様な要素に関わる開かれた存在として把握されるべきである。「高度情報化社会においては…法的コミュニケーションのコードもまた、非固定化・流動化せざるをえまい。換言すれば、法／不法のコードは従来よりも一段と、法規への包摂から〔種々の非法的観点をも視野に収めた〕利益衡量へと重点を移さざるをえないであろう」（村上 [1996:151]、〔 〕内引用者）、と。

この種の発想が陥りかねない隘路については、もはや繰り返し述べるまでもあるまい。だがルーマン理論には、まだ別の可能性が残されているはずである。

第二の解釈はこうである。オートポイエーシス自体は、直接には観察できない（Luhmann [1984:226]）。したがって、それに依拠するわけにはいかないのである。自己観察という表層から、どれほど深層へ下降していったとしても、そこに見いだされるのは観察を「可能にする」基盤などではなく、別種の観察のみである。例えば、アメリカにおける、同性愛者の軍隊への受入れの問題に関して、ルーマンはこう述べている。仮に社会や個人が、同性愛者を軍隊に受け入れることを認めたとしても、身体が同性愛者との出会いを（例えば、シャワールームでの出会いを）どう観察するかという問題は、残ったままである（ibid. [1995a:11]、下線引用者）²²。メルロ＝ポンティに依拠する一部の論者などは、しばしば身体を、言説という表層を可能し規定する錯綜した深層ないし根底として想定する。しかしルーマンにとっては、身体レベルで生じることも、例えば一定の反応が生じる／生じないという図式を用いた作動であるという意味において、観察なのである。そしてさまざまな観察のあいだの関係は、厳密に水平的である（Luhmann/Fuchs [1989:217f.]）。表層から深層へと下降しても、そこにおいて見いだされるのは最初と同じ表層レベルなのである。

したがってまた逆に観察を、錯綜する諸作動を、いわば上から規制するための図式であるかのように考えてはならない。観察は同時に、システムの内部で生じる作動でもあり、したがってそれ自身（was sie ist）ではありえない（ibid. [1990:60]）。すなわち観察は、事実的に生じる作動を一段上のレベルからコントロールする理念などではなく、それ自体が作動として事実レベルで固有の効果を産出するのである（ibid. [1986:49]）。観察よりも複雑な、観察には回収されえないオートポイエーシスとは、この「固有の効果」の累積というかたちでのみ、登場してくるのである。

この解釈によればオートポイエーシスとは、最初に「在る」基盤のごときものでは

なく、むしろ異質な観察が相互に衝突する（共通の枠組なしに、相互に観察しあう）ことによって「事後的に」成立するものなのである。「…区別と観察の可能性が複数存在しているがゆえに、われわれは作動と観察とを概念上区別しなければならなくなる」(ibid. [1993:51]、下線引用者)。複数の観察を前提とせずに、作動＝オートポイエーシス・レベルそのものについて語ることはできないのである²³。この事態は、複数の伝達経路によって配達された相異なる手紙の相乗効果によって、名「アリストテレス」の空虚と過剰性が構成されることに、ちょうど対応している。この解釈にとつては、システムの閉鎖性は不可欠である。複数のシステムが存在するとしても、それらが相互に「開かれて」おり、共通の基盤なり枠組を想定しうるのであれば、そこに成立するのは同一性であって、過剰でも空虚でもないからだ。

あるいはここで再び東 [1994] に導かれつつデリダに依拠して、次のようにいうこともできるだろう。オートポイエーシスに関するこの二つの解釈は、オートポイエーシスを多義性 (polysémie) と考えるか、それとも散種 (dissémination) と見なすかの違いである、と。例えば、ジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』の一節《he war》を取り上げてみよう。この「文章」はそれ自体としては理解不能である。われわれは、それが理解不能であるのは、多義性が含まれているからだとも考えることができる。例えばそれは英語であると同時にドイツ語でもあり、またwarは「戦争」をも意味している。ジョイスがなぜこのように単語を連結したのかを知るためには、伝記上のエピソードや、当時の時代背景、あるいはダブリン固有の事情等を知らねばならない…というように、多義性は無限の遡行を可能にし、また要求する。ただしその遡行はあくまで、文学研究という同一的な枠組の内部で、すでに存在している（していた）事態の「解明」というかたちでなされる。それゆえに多義性は、たとえその内包が無限であるとしても、原理的にコントロール可能である。「…多義性とは、エクリチュール以前にエクリチュール抜きで存在するものとして、実体的に理解された多様性を指示している。…多義性の思考においては、多様性は実在する。エクリチュールはそれを隠しているに過ぎない。…この場合、多義性とはかつて（時間的かつ論理的な）過去にあったものであり、また未来に（分析によって）回復＝暴露されるはずのものである」([ibid.:164f.])。

一方散種とは、同一の意味（多種多様な意味の集合としての同一性も含む）に回収不可能な、異質のエクリチュールの出会いによって生じる、理解不能性という効果そのものである。この場合、例えばwarを発音しようとしてはならない。英語流であれドイツ語流であれ（あるいは、その両方であれ）発音された瞬間に、その背後にある、回復＝暴露されるべき意味（の集合体）が想定されることになるからだ。したがって「…エクリチュール以前に散種の多様性はない。言い換えよう。最初に散種の舞台

(エクリチュールの戯れ)があり、それが形而上学的に転倒されて(いわば物象化されて)何らかの『概念』になる、というのではないのだ。むしろ散種多様性は、エクリチュール《he war》の力によって遡行的に生み出される」([ibid.:164])²⁴。

第二の解釈を採用するわれわれの立場からすれば、オートポイエティック・システム理論の課題は、観察(セカンド・オーダーの観察、観察の観察)によって、自己観察の空虚と過剰を、あるいはその背後にある多義性を暴くことにあるのではない。システム理論に基づくものであれそうでないものであれ、あらゆる観察自体が、散種多様性を構成する現実的なモメントなのである。観察を脱構築するには及ばない。観察自体が脱構築なのである。精確に言えば、観察を観察すること、つまり観察に別の観察をぶつけることが、である。この「観察に別の観察をぶつけること」、すなわちある観察において用いられている区別そのものを(区別の一方の項——例えば、不法ではなく合法——のみを、ではなく)受け入れるか拒絶するか、受け入れるとしたらどのような前提のもとでのことなのかを選択する作動を、ルーマンはゴットハルト・ギュンターの多値論理学に由来する用語を借用して、「超言的」(transjunktional)作動と呼んでいる。「…言語を用いる観察者を観察することは、確かに脱構築的である。というのは、このレベルにおいては、超言的な作動を投入しうるからだ。つまり、観察されている観察者の観察を制御している区別を、拒絶したり受け入れたりできるのである。かくして、セカンド・オーダーの観察のレベルでは、すべてのものが(セカンド・オーダーの観察そのものを含めて)偶発的になるのである」(Luhmann [1995a:18])。

したがってわれわれは、あくまで個別的に、そのつど誰(どの観察者)が、どんな区別を用いて観察しているのかと、問いつづけねばならない。形式体系の矛盾を突く、というかたちで一挙に同一性一般の「背後」に回り込もうとしてはならないのである。にもかかわらずデリダは、ルーマンも指摘しているように、「誰が観察しているのか」というこの問いに、次のように答える傾向がある——誰でもない、そして誰でもある。むしろ問題は「である」(ist)のうちに存している、と([ibid.:23])。これこそが、同一性一般を一回限りの手続きによって「脱構築」しようとする、否定神学特有の語り口というものではないだろうか²⁵。

7 結語：歩かねばならない、一瞥一瞥

ここでもう一度、コーネルの議論に立ち返ることにしよう。ルーマンを痛烈に(しかし、われわれから見ればかなりの外的に)批判したコーネルだったが、彼女自身ルーマン寄りの論者(Rasch [1995:207ff.])から、次のように批判されている(といってもわれわれには、この論者のルーマン理解自体もまた、きわめて不十分であるよう

に思われるのだが)。

コーネルは、抑圧され、沈黙させられた他者の痕跡が、あるいは排除された他者の記憶が、システムの変革をもたらす「内在的超越」を可能にするという。そしてコーネルは例として中絶の問題を取り上げて、現行の法システムにおいては、女性が排除・抑圧された他者の位置にあると主張する。しかし、同じ論理によって胎児が他者であるとも主張しうるのではないか。真に抑圧・排除されているのは女性ではなく胎児の権利のほうであり、それこそが何にも増して回復・救済されねばならないはずである…というように。コーネルは変革の可能性を視野に入れることによってこそシステムの偶発性（他でもありうることを現実化する、したがって他者の痕跡を考慮することは偶発性の別名 (another term for contingency) である、という。しかし実際にはコーネルは、フェミニストの立場を絶対的で必然的なものとして設定することにより、他の可能性を排除しているのではないか。むしろ彼女が考える「変革」とは、偶発性の絶滅 (contingency's termination) なのではないか。結局のところコーネルは、両性の平等な扱いを、それがまったく根拠づけられえない——少なくとも、すでに生まれている者／胎児の平等よりも優先されるべきであるとの理由を示しえない——にもかかわらず、超越（論）的原理として外からシステムに押しつけているのだから。

まずは、このような批判は陳腐かつ不当であり、それに対するコーネルの反批判 (Cornell [1995b:232f.]) は完全に正しいということを、確認しておこう。すなわち——両性の平等な扱いは、機能分化した法システムの内在的原理から生じるのであって、超越論的に要請されるのではない。したがって、女性も胎児も、排除された他者として等しく扱われうるとのラッシュの議論は誤っている。近代法システムに内在する原理に従えば、女性は法のうちに包摂されているはずなのに、実際には排除されている。一方胎児は、原理的に権利主体たる人格としては扱われていない。もちろんこの規定も暴力の産物ではある。しかし「内在的超越」をめざす私 (コーネル) は、この規定をとりあえず受け入れる。

しかしだとすると、コーネルが実際に行っていることは、むしろわれわれが前節で提起した、「観察の観察としての脱構築」に近いのではないか。あらゆる規定性を免れる、純粹な否定性としての正義など、不必要なのではないか。むしろそのような正義を掲げれば、超実体化によって「偶発性の絶滅」をもたらす危険を抱え込んでしまうことになりはしないだろうか。その点に限っては、ラッシュの批判も一理あるといえるのではないか。

再度確認しておくならわれわれは、観察の観察を不断に行いながら、同時に何らかの「背後」にたどり着こうとする誘惑と常に戦っていかねばならないのである²⁶。あ

るいは『法の力』を振って、こういってもいいかもしれない。法の背後に、それを可能にしたり一定の方向へ導いたりする何らかの「力」を求めようとしてはならない。その「力」が、まったく無規定な、それ自体としては存在しえない「正義」であろうと、あるいは麗しい「寛容の精神」であろうと同じことだ。むしろ、法をめぐる生じるあらゆる観察=作動が、それ自体として現実的な力であると考えべきなのである。

最後に本稿の全体を、二つの音楽作品のタイトルによって要約しておくことにしたい。ひとつはルイジ・ノーノの《夢みながら“歩かねばならない”》（“Hay que caminar” sonando）である。われわれは常に何らかの区別を用いて、歩みつづけねば=観察しつづけねばならない。「決定不能性」に立ち止まることはできない。決定不能性について述べる（観察する）こともまた、現実には生じる作動なのであり、何らかの現実的效果を常に産出する。そしてその効果を、一定の区別を用いて観察しつつ確定する（決定する）ことは、常に可能なのだから。ただし現実の作動とは別のレベルに位置する「夢」が、われわれを一定の方向へと導いてくれる…などと考えるべきではない。ルイジ・ペスタロッツァがライナー・ノートのなかで述べているように、「音楽は、ノーノの音響空間を好きなように『歩んで』行く。そこでは、音楽が向かう方向というのは、何の意味も持たない」のである。むしろわれわれの歩みの軌跡そのものが、夢と化すのである。コーネルが主張していたように、それが次の一步を踏み出すための手掛かりとなってくれるだろう。だが、繰り返すことになるが、夢はわれわれの「背後」に位置するのではない。

第二の作品はブルーーズ（=マラルメ）の《プリ・スロン・プリ》（Pli selon pli）である。われわれは歩みのいかなる段階においても、一挙に全体性に到達することもできなければ、またそれを脱構築してしまうこともできない。ひたすら区別のあとに区別を、「一髪一髪」積み重ねていくしかないのである。だが、いつか霧が完全に晴れてブリュージュの街全体を見通せるだろうという希望はもてないにしても（あるいは、むしろそれゆえに）、ひとつひとつの区別によって得られる解像度を、最大限高めよう努めることはできるはずだ。

注

1. テキストとしては、ドイツ語版 (Derrida [1991]) を用いた。これはアレクサンダー・ガルシア・デュットマン (Alexander García Düttmann) によって仏英対訳版より翻訳されたものであるが、デリダ自身が目を通して修正・加筆しているので、オーソライズされたテキストと見なしてよいだろう (もっとも、「オーソライズされたテキスト」という表現自体が、そもそもデリダにはそぐわないのかもしれないが)。

なお第二部に関しては、丹生谷貴志による邦訳がある (『法の力』、『批評空間』Ⅱ-7、福武書店)。ただこれは仏英対訳版に基づいているため細部において異なった箇所が散見されるし、また翻訳自体にも多少問題があるように思われる。とはいえ第二部より引用する際には、やはり同氏の訳を参考にさせていただくことにする。

2. 田中 [1994:192f.] では、正義の内容をポジティブに規定しなくとも、不正義を告発することは可能だし、またそれで十分であるとの「消極的アプローチ」の立場を取る論者として、J. R. ルーカスやフラーの名が挙げられている。

あるいは Forkosch [1968=1990:98] は、正義概念を思想史的に辿りつつ、こう結論を下している。「…たとえば正義の追求方法や内容に関して疑義が出されるにせよ、繰り返し主張される普遍的な理念としての正義は想定することが許されるだろう。つまり、正義の源泉や定義が明確でなく、その実質的内容が多くの方から拒絶されるとしても、正義はその理念を体現する用語として用いられるのである」。

3. ルーマンにも、ほぼ同じ趣旨の議論を見いださう。「決定が存在しうるのは、原理的に決定されえない (決定されていない、というだけでなく) ものが存在する場合だけである。さもないければ、下されるべき決定はすでに決定されているのであり、あとはそれを『認識』すればいいだけだ、ということになるだろうから」 (Luhmann [1993:308])。

4. この後に続く文は、こうである。「脱構築そのものも、それが存在するとしても、やはり脱構築できない。脱構築は正義である」 (Derrida [1991:30])。もちろんここに論理の飛躍があると、指摘することはできる (ナメクジもクラゲも内骨格をもたないからといって、ナメクジがクラゲだというわけではない)。しかし少なくとも、デリダが脱構築を、「ケセラセラの (あるいは、何でもありの) 相対主義」として構想しているわけではないということは、確認できるはずである。

5. Cornell [1995c:39f.] では、同一性が「未来の想起」を含意するという同様の議論が、ラカンの「鏡像段階」との関連で展開されている。鏡像段階の幼児が、鏡に映った自分の姿を見て喜びを感じるのは、そこに未だ達成されていないもの (統合された自己) を見いださうからである。この喜びは、未来を投企することによっ

て生じてくるのである。これは幼児に限らない。人格の統一性にとっては、想像の領域(the imaginary domain)における投企が不可欠である。われわれは、未だ存在しないものの投企に基づく人格のこの統一性が、しょせんはイマジナリーなものにすぎず、またしたがってきわめて傷つきやすいということを知りつつも、それを擁護しなければならないのである(カントのas if として) …。

6. 偶発性定式の他の例としては、学システムにおける制限性(Limitationalität、すなわちある概念の否定が、同時に他の概念のポジティブな規定にも貢献するはずだとの前提)、宗教システムにとっての神、経済システムの稀少性、政治システムにおける公共の福祉(Luhmann [1990:396])、道徳にとっての自由(ibid. [1988a:192])、教育における教養ないし学習能力(ibid. [1993:218])が挙げられている。

7. 実はコーネルのルーマン批判は、単純な誤解に基づくものであるともいえる。ルーマンは正義を、法システムの二分コードのポジティブな値として定義している…というのが、コーネルの理解である(Cornell [1992:116])。つまり、法システムにおいて現実に生じるあらゆる作動は、justice/injustice の図式によって振り分けられ、規制される、と。だからルーマンにとって正義はあくまで法システムの内部に位置し、法システムを現状に則して再生産していくにすぎないのであって、変革の契機として働くのではない…との結論になるわけだ。

しかし法システムのコードがjustice/injustice (正義/不正義)であるというのは、ルーマンの英訳者による用語選択に基づく議論にすぎない。ルーマン自身は法システムのコードとしてrecht/unrecht (合法/不法)を挙げており、そのポジティブな値であるrecht と、法システム総体に関わる偶発性定式としてのGerechtigkeit は明確に区別されているのである。

8. 馬場[1995]ではこの点を、逆方向から論じておいた。すなわち、閉鎖性を批判する論者が対置する開放性が、実はそれ自体閉鎖性の一形態にすぎないのではないか、というようにである。

9. したがって、脱構築がごく形式的に理解され、また特に善きものの投企から切断された「否定神学」の部分のみが受容された場合には(それが現にアメリカの文学研究の分野で生じたのだが)、ほとんどルーティン・ワークと化してしまうことになる。あるいは、実際に行っていることはまったく平凡なのに、「脱構築」というタイトルが付与されるだけで何か新しい試みであるかのように考えられてしまうのである。この点についてはすでに多くの論者によって指摘されている。例えば柄谷行人の発言。「それで、このあいだサイドと話したときに、『ディコンストラクションのことをどう思うか』と聞くから、『あれは正しいけれども退屈だ』と言ったら、

『まったく同感だ』と言ってましたね」(柄谷 [1987:189])。

10. 一例として村中 [1996:205f.] を挙げておこう。「同一ではなく、差異から始める理論的オリエンテーションは、われわれの生活感覚にきわめてフィットしている。その理由の一つは、われわれ人間は、むしろ共通性よりも差異を日常的に体験していると言えるからである。…諸個人のパースペクティブが相違しているからこそ、社会システムは形成されうるし、また形成されることを必要とする。社会科学が秩序形成をそのテーマにしてきたのは、相互に食い違いうる人間という把握を基礎にしているからである」。確かにこれは、ルーマン理論のある側面の忠実な解釈ではあるのだが。この点についてはまた後で触れることにしよう (第6節)。
11. 馬場 [1994] では、複雑性概念に関しても同様の問題が生じてくるということを示しておいた。すなわち、これこれの対象は複雑であって単一の特質によっては捉えられないという言明そのものが、それ自体単一的な特質を表すものとして登場してきてしまうのである、と。
12. ローレンズ自身の文章も引用しておこう。「…不寛容な宗派は、〔寛容派=多数派の、自分たちへの態度が〕不寛容であるといって自ら苦情を申し立てる資格をもっていないが、寛容派が、自分自身の安全や自由をもつ制度の安全が危険な状態にあると真面目に、理由をもって信じる〔!〕時にのみ、不寛容派の自由は制限されるべきである…。寛容派は、この場合にだけ、不寛容派を抑えるべきなのである」(Rawls [1971=1979:171f.], [] 内引用者)。
13. あるいは、イスラム学者アンネマリー・シンメルへのドイツ書籍家協会平和賞授与をめぐる問題に関する、ハーバーマスの発言も考慮すべきであろう (三島 [1996:147ff.])。
14. アドルノの「アウシュヴィッツ以後、詩を書くことは野蛮である」(Adorno [1955=1996:36]) という言葉はよく知られており、しばしば引き合いに出される。だがこの文は、すぐ次に続く一節とともに引用される必要があるのではないか。「そしてそのことがまた、今日詩を書くことが不可能になった理由を語り出す認識を浸食する」([ibid.])。さもなければ、現代における詩作の不可能性を指摘する先の言葉が、それ自体規定可能で特権的な(閉じられた)認識を表す言明と化してしまうことになる。これもまた、もう一つの野蛮というものであろう。
15. もう一つの例として桜井 [1995] の議論を取り上げてみよう。この論文の前半で桜井は、ウィトゲンシュタイン=クリプキのパラドックスや、AI研究における「一般化フレーム問題」に言及しつつ、「価値を習得する」ことの不可能性(価値判断に関する決定不能性)を、鮮やかな手つきで取り出してみせる。ところが後半になると、にもかかわらず価値習得やそれに基づく価値判断が近似的に可能に見える

のはなぜか、との問いに答えるために、「正しさ」「強さ」「美しさ」などの価値を通用させる事実的な「手口」や「メカニズム」の分析が提起されているのである。だとすれば最初から、価値習得や価値判断という現象はそれらのメカニズムによって説明できるという立場をとればいいだけの話ではないのか。ここでの「決定不能性」＝「開かれた差異」は、コーネルも述べていたように、手口やメカニズムのレベルでの自己完結的決定性を呼び込むための露払い、あるいは例の「登り終えた後で投げ捨てられねばならない梯子」にすぎないのである。

あるいは宮台真司の記念碑的労作（宮台 [1989]）についても、同様の指摘が可能かもしれない。宮台はこう主張する。「複雑な社会が諸身体を拘束する高度な超越的審級（道徳など）を要請するとする把握も誤りである。…高度な資本制は、権力を媒介とするその高度な自己準拠によって、そうした道徳的な基礎を代替し、不要にしてしまう…」（[ibid.:12]）。だが、同書で示される権力の作動連関の全体が、あるいはそれを分析する宮台の視点が、道徳やそれに関する言明と同様に、社会秩序の生産・認識を可能にする、超越的で完結した位置に押し上げられているのではなかろうか。さらこの姿勢は、「ブルセラ論争」やオウム問題における宮台の議論（宮台 [1995] など）においても反復されているように思われる。だからこそ、例えば福田和也による次のような批判が寄せられたりするわけだ。宮台は、単純で空疎な理念や理想を棄てて、複雑化した現実から学び、現実にも則して生きていくべきであると主張する。しかし「終わりなき日常を生きろ」という宮台の主張そのものが、空疎な理念でありお説教にすぎないのではないかと。あるいは、宮台は前注で引用したアドルノの文章の、前半部分だけしか考慮していないのではないかといいてもいいかもしれない。

ついでに述べておこなうならば、桜井や宮台の議論の運びは、クリプキの固有名論（Kripke [1980=1985]）に対するある種の解釈（誤解）に対応しているようにも思われる。すなわち、クリプキは固有名が確定記述の束には還元できないこと（決定不能性）を示した上で、固有名の通用を、言語共同体における最初の命名行為＝洗礼の純粋な伝達という、事実的な「メカニズム」によって説明しようとした…との解釈に、である。しかし東 [1995:91f.] も指摘しているように、クリプキは固有名を説明する新たな理論を確立するために、この非現実的な想定を持ち出したわけではない（誰がそれを本気で信じるというのだろうか）。この想定機能は、純粋にネガティブなものなのである。「クリプキは、『では何故固有名が確定記述を超えた性質を持っているのか』という疑問に暫定的に答えるためにのみ、その想定を持ち出している。…なるほど、『洗礼』の想定は非現実的かもしれない。しかしその想定（言語の外部の想定）なしで理論を立てれば、必ずそれは間違っただけのもの

になる、これがクリプキの主張なのだ」([ibid.])。クリプキの議論については、第5節でまた言及する。

16. エスノメソドロロジーに関する補論——といっても筆者はエスノメソドロロジーについてはまったくの素人なので、推測程度のことしか述べえないのだが。多くのエスノメソドロジストが、研究対象として法およびその周辺領域を取り上げてきたのは周知のところである。神長 [1996] は、それらの諸研究をフォローしつつ、こう主張している。法的言語活動の領域は、一見すると専門的かつ形式的に整備されて、自己完結しているように見える。しかし実際には「法を含めすべてのルールは解釈を必要とし、それゆえ、解釈そのものに内在する文脈依存性と相互反映性から逃れることはできず、『法の世界』の優越性という主張は維持できない」のである([ibid.:220])。したがって法はあくまで、社会的リアリティを構成する日常的なエスノ・メソッドとの関連のなかで分析されねばならない… (ただし神長は、法的世界がエスノ・メソッドや日常知に還元できるとは主張していないのであるが)。だが、エスノメソドロロジーが明らかにしたのは、そのような「エスノ・メソッド」なるものは不可能であること、すなわち「基底的模式の不在」(柏原 [1995:32]) という事態ではなかったのか (筆者はエスノメソドロロジーを、柏原の議論に則して理解している)。

だとすれば次のように推測することも許されるかもしれない。多くのエスノメソドロジストが好んで法的領域を取り上げるのは、そこでは、高度に形式的に整備されているがゆえに、日常領域では覆い隠されている亀裂(「基底的模式の不在」)が表面化しやすいという理由によるのではないか(個々のエスノメソドロジストが意識しているにせよしていないにせよ、である)。もしそうだとすれば、形式的に閉じられた法的領域を逃れて、緑豊かな日常生活の沃野へ向かう…という指向は、まったく倒錯しているのではないか。

しかし最初にも述べたようにこれは単なる推測にすぎない。今後の研究の課題としておきたい。

17. ここでいう「決定不能性」は、二つの具体的な要素の混交から生じてくるのであって、単一の形式体系の内的矛盾から生じる「純粹な」それではないということに注意しておきたい。
18. 伊藤 [1991:86] は、例えば「あとがきのそのまた注という、周辺の中の周辺、辺境中の辺境という位置は、デリダのディスクールにおいては逆転的に重要な位置を持っている場合が少なくない」と指摘している。この箇所もまたその一例であろう。
19. 先にも見たようにコーネルは、「不可能性」で立ち止まる立場のみを「否定神学」

と呼んで、不可能性を希望へと転化する自らの態度をそれから区別している。しかし否定神学の本来の意味、すなわち「神は『これではない』『あれではない』という形で表現される。これによって神が、われわれが考えたり想像したりすることのできるすべてのものとは全く異なり、これらに優越するものだということを示そうとする」(Armstrong [1968=1990:592]) という発想に近いのは、むしろコーネルのほうではないのか。あるいはこういってもいい。不可能性を、他者をニヒリスティックに嘲笑するための道具として用いる立場も、不可能性のうちに希望を見いだそうとする発想も、否定神学の二つのヴァージョンにすぎないのである、と。

20. ジジエックは、物質一般についても同様の議論を展開している。すなわち、アインシュタインの理論においては、当初は物質が実体としてまず存在しており、それが空間を歪めるという効果を生じさせると考えられていた。しかしやがて彼は、物質とはこの空間の歪みそのものに他ならないのであり、それから離れて（いわば、空間の「外部」に）存在するものではないと考えるようになった、と（Žižek [1991:58]）。

また、ルーマンにも同様の議論が見られることも、指摘しておこう（Luhmann [1995c:168f.]）。「何がリアルかを、いかにして確定しうるか」という問いに対して、繰り返し与えられてきた典型的な答はこうであった。矛盾=抵抗（Widerstand）によってである、と。ただしわれわれは、矛盾は外界にではなく、システムの内部にのみあると考えねばならない。すなわちリアルなもの証となる矛盾とは、システムの作動が、同じシステムの他の作動に（社会システムの場合なら、コミュニケーションがコミュニケーションに）抵抗することなのである…。したがって、理論は「現実」によってテストされるのではない、ということになる。理論が理論に抵抗するところに、「リアルなもの」が見いだされるのである。ちなみにルーマンは同所で、ポール・ド・マンの『理論への抵抗』（de Man [1986:12=1992:42]）を参照している。

21. 例えば筆者の見るところでは、ラクラウ＝ムフの、『社会』は言説の妥当な対象ではない（Laclau/Mouffe [1985=1992:178]）、あるいは「社会的なもの自体がいかなる本質も持たない」（[ibid.:155]）というテーゼは、この「二つの脱構築」の間を揺れ動いているのである。分岐点となるのはおそらく、アルチュセールの「重層的決定」をいかに理解するかであろう。
22. いうまでもなくこの種の議論は問題を孕んでいる。だから軍隊のような、狭い空間での肉体的接触を伴う業務においては、同性愛者を排除すべきである…との結論になりかねないからだ（もちろんルーマン自身がそのように主張しているわけではないが）。かつてアフリカン・アメリカンと白人との混成部隊を編成しようとした

ときに、まったく同じ論法による反対論があったことを想起すべきであろう。肌の色が違い、体臭も異なる(?)者どうしが狭い空間で長時間共に過ごすことなど「不自然」であり、耐えられるはずがない、というようにである。この問題は、あくまで形式的かつ単純な人権の問題として処理可能だし、処理されねばならない。すなわち、性的指向(sexual orientation)を口実にしたいかなる差別も許されない、と。

23. あるいは近年ルーマンがしばしば言及している、メディアと形式の関係についての議論が、この解釈の傍証となってくれるかもしれない。(メディア/形式という区別における)メディアとは、諸要素の緩やかで流動的なカップリングを表しており、一方形式は強固なカップリングを意味している(Luhmann [1987:202f.]、[1988b:37])。この二つの概念と、他の諸概念(例えば、コミュニケーション・メディアや、スペンサー・ブラウンのいう形式)との関係は、現時点では明確になっているとはいいがたい。しかし少なくとも、コミュニケーションの複雑多様で流動的なネットワークとしてのオートポイエーシスがメディアに、それを一定の区別によってリジッドなかたちへと確定することとしての観察が形式に、それぞれ相当するということは容易に見取れよう。そして両者の関係については、こう述べられている。「…メディアはそのつど実現された形式においてのみ現れる。メディアはそのものとしては、不可視である。メディアは、継続的に形式が形成されることを通じてのみ、再生産されるのである」(ibid. [1995b:13])。
24. 東[1994][1995]のデリダ論の核心はむしろ、多義性/散種というこの区別を確認した後から始まるのだが、ここでは残念ながら、これ以上フォローするのを断念せざるをえない。
25. ルーマンは、「世界が記号使用の相関物である」という見解とともに登場した、統一性の欠如という問題に対処しようとする試みを、次の三種類に区別している(Luhmann [1995c:95f.]。)
- (1)単純に何らかの審級を想定することによって、統一性を回復しようとするもの。カントから、マックス・アドラーの「社会的アプリアリ」を経て、ハーバーマスに到るまで。しかしそれらは致命的な(特に、政治の上で致命的な)帰結を伴わざるをえない。正しさの最終的基準に依拠する社会は、社会的差別化(Diskriminierung)のメカニズムを(われわれの議論に則していえば、不寛容と排除を)用いていることになるからだ。もちろんそれらの論者の間に何の違いもない、というわけではない。機能分化が進展し、社会が複雑になっていくとともに、包摂の容量が増大して排除の要素が後退していく。ついには、あらゆる者を包摂する、「外」を持たない哲学が登場してくる。カントからシェリングを経てヘーゲルへ…という流れである。

しかしその末裔たるフッサールにおいて、再びジプシーを初めとする「野蛮人」が排除されるようになってきているということも、忘れるべきではなかろう ([ibid.:138f.])。

(2)(1)へのオルターナティブとしての、「ポストモダンの条件」(リオタール)。統一性の欠如自体を、新たな時代の統一的メルクマールと見なす、というわけだ。これが「否定神学」ないし「ゲーデル的脱構築」に相当するということは、もはや確認するまでもないだろう。

(3)あらゆる行為や認識に付随するシステム言及を、そのつど指し示していく。様相論理的にいえば、「XはYである」を、「Aは『XはYである』と述べる」とのかたちで補完されるべきものと見なすのである。そうすることで、可能なるもの(別の区別を用いる別の観察者によって、観察されうること)によって抵抗=矛盾(注20を参照)に直面する余地を残しておく。もちろん別の観察者によって観察されることは、相対化されることを意味するが、そこからまったくの恣意性が生じてくるわけではない。むしろ、抵抗=矛盾は、リアリティに接触する窓口となってくれるのである…。この第三の立場こそ、「誰が、どんな区別を用いて観察しているのか」を問い続けていくという、「(後期)デリダ的脱構築」に相当する。

26. このように個別的観察を積み重ねていくという方向性を、サイドとともに「世俗批評」と呼ぶこともできるかもしれない(Said [1983=1995:471ff.]). サイドが「世俗批評」の反対項と見なす「宗教的批評」とは、聖なるテキストへ依存する批評とともに、「思考の不可能性、決定不能性、パラドックスといった形態」([ibid.])を重視する批評をも(すなわち、本稿で扱ってきた「否定神学」をも)意味している。ちなみに、サイドが「宗教的批評」を実践している論者の例として挙げているのは、フランク・カーモード、ノースラップ・フライ、ハロルド・ブルーム、ルネ・ジラルド、トマス・アルタイザーである。

文 献

- Adorno, T. W., (1955) Prismen = (1996) 渡辺祐邦他訳, 『プリズメン』, 筑摩書房
- Armstrong, A. H., (1968) Neo-Platonism, Wiener, P. P., Dictionary of the History of Ideas, Charles Scribner's Sons = (1990) 熊田陽一郎訳, 「新プラトン主義」, 『西洋思想史大事典2』, 平凡社
- 東浩紀 (1994) 「幽霊に憑かれる哲学」, 『批評空間』Ⅱ-3, 太田出版
- (1995) 「二つの手紙, 二つの脱構築」, 『批評空間』Ⅱ-7, 太田出版
- 馬場靖雄 (1994) 「複雑性という記述形式」, 松岡正剛他, 『複雑性の海へ』, NTT出版
- (1995) 「法と政治の『外部』」, 長崎大学教養部創立30周年記念論文集
- Benjamin, W. (1929), Zur Kritik der Gewalt = (1969) 野村修訳, 『ベンヤミン著作集 1 暴力批判論』, 晶文社
- Cornell, D., (1992) The Philosophy of the Limit, Routledge
- (1994) Vom Leuchtturm her, Haverkamp, A. (Hrsg.), Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida - Benjamin, Suhrkamp
- (1995a) Time, Deconstruction, and the Challenge to Legal Positivism, Leonard, J., Legal Studies as Cultural Studies, State University of New York Press
- (1995b) Rethinking the Beyond Within the Real, Cultural Critique 1995-Spring, State University of Chicago Press
- (1995c) The Imaginary Domain: Abortion, Pornography & Sexual Harassment, Routledge
- de Man, P., (1986) The Resistance to Theory, University of Minnesota Press = (1992) 大河内昌他訳, 『理論への抵抗』, 国文社
- Derrida, J., (1991) Gesetzeskraft, Suhrkamp
- Forkosch, M. D., (1968) Justice, Wiener, P. P., Dictionary of the History of Ideas, Charles Scribner's Sons = (1990) 石山文彦訳, 「正義」, 『西洋思想史大事典2』, 平凡社
- Goytisolo, J. (1993) Cuaderno de Sarajevo, El Pais/Aguilar = (1994) 山道佳子訳, 『サラエヴォ・ノート』, みすず書房
- Habermas, J. (1990) Die nachholende Revolution, Suhrkamp = (1992) 三島憲一訳, 『遅ればせの革命』, 岩波書店
- 伊藤秀一 (1991) 「裂開するディスクール」, 長崎大学教養部紀要人文科学篇 第31巻2号

- 神長百合子 (1996) 「エスノメソドロジーによる法の理解」, 宮澤節生他編, 『法社会学コロキウム』, 日本評論社
- 姜尚中／成田龍一／吉見俊哉 (1996) 「カルチュラル・スタディーズへの招待」, 『現代思想』 24-3
- 柄谷行人 (1987) 『ダイアローグ』, 第三文明社
- 柏原全孝 (1995) 「エスノメソドロジーの視座」, 『ソシオロジ』 40-2(124)
- Kripke, S. A., (1980) Naming and Necessity, Basil Blackwell = (1985) 八木沢敬他訳, 『名指しと必然性』, 産業図書
- Laclau, E./ Mouffe, C., (1985) Hegemony and Socialist Strategy, Verso = (1992) 山崎カオル他訳, 『ポスト・マルクス主義と政治』, 大村書店
- Lacoue-Labarthe, P., (1988) La fiction du politique, Chritian Borgeois Editeur = (1985) 浅利誠他訳, 『政治という虚構』, 藤原書店
- Luhmann, N., (1981) Ausdifferenzierung des Rechts, Suhrkamp
- (1984) Soziale Systeme, Suhrkamp
- (1986) Ökologische Kommunikation, Westdeutscher
- (1987) Soziologische Aufklärung 4, Westdeutscher
- (1988a) Die Wirtschaft der Gesellschaft, Suhrkamp
- (1988b) Erkenntnis als Konstruktion, Benteil
- (1990) Die Wissenschaft der Gesellschaft, Suhrkamp
- (1993) Das Recht der Gesellschaft, Suhrkamp
- (1995a) Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung, de Berg, H./ Prangel, M. (Hrsg.), Differenzen: Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, A. Francke
- (1995b) Kausalität in Süden, Soziale Systeme, Heft 1/95
- (1995c) Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.4, Suhrkamp
- Luhmann, N./ Fuchs, P., (1989) Reden und Schweigen, Suhrkamp
- 三島憲一 (1996) 『文化とレイシズム』, 岩波書店
- 宮台真司 (1989) 『権力の予期理論』, 勁草書房
- (1995) 『終わりなき日常を生きろ』, 筑摩書房
- 村上淳一 (1996) 『現代法の透視図』, 東京大学出版会
- 村中知子 (1996) 『ルーマン理論の可能性』, 恒星社厚生閣
- 岡原正幸 (1988) 「感情経験の社会学的理解」, 『社会学評論』 38-3(151)
- Rasch, W., (1995) Immanent Systems, Transcendental Temptations, and Limits of Ethics, Cultural Critique 1995-Spring, State University of

Chicago Press

Rawls, J. A., (1971) A Theory of Justice, Harvard University Press= (1979)

矢島鈞次監訳, 『正義論』, 紀伊國屋書店

Said, E. W., (1983) The World, the Text, and the Critic, Harvard University

Press = (1979) 山形和美訳, 『世界・テキスト・批評家』, 法政大学出版局

桜井芳生 (1995) 「文化的稀少性の理論・一般的序説」, 鹿児島大学法文学部紀要
第41号

田中成明 (1994) 『法理学講義』, 有斐閣

土屋恵一郎 (1996) 『正義論／自由論』, 岩波書店

Žižek, S., (1989) The Sublime Object of Ideology, Verso

—— (1991) For they know not what they do, Verso

—— (1994) The Metastases of Enjoyment, Verso = (1996) 松浦俊輔他訳,
『快樂の転移』, 青土社

(1996年7月22日受理)