

再帰的近代社会における敵対性

——「不安の共同体」の形成と「政治的なもの」——

権 永 詞

1. はじめに

本稿は、現代社会では不安を媒介とする人々の繋がりが敵対的な政治対立の主体となり得るという主張を、再帰的近代化論が提示するポスト伝統的社会秩序の批判的検討を通じて論じていく。こうした政治対立は、人々が感じている不安を直接的に生み出している対象ではなく、より理念的に構成された「絶対的な敵」を見出していく危険性がある。

一例を挙げると、2010年代に顕著になった反韓デモを挙げることができるだろう。主に在日韓国・朝鮮人を対象とした一連のデモでは、「死ね」「殺せ」「ウジ虫」「ゴキブリ」といった悪意ある表現をぶつける手法が、いわゆる「憎悪表現 hate speech」であるとして批判を浴びている。マスメディアにおける一般的な論調は、憎悪表現を伴うデモ行為を「表現の自由」として擁護するよりも、民族的マイノリティに対する悪意ある「差別」として糾弾しており、議会では法的な規制を求める声も上がっている。

ところで、こうした活動が「差別」として問題視されるのは、在日韓国・朝鮮人が日本社会の少数者であり、多数派である「日本人」の立場から「在日」を誹謗する言動や示威行為が、マイノリティへの理不尽な攻撃と映るからに他ならない。反韓デモを批判する人々は、デモ参加者が自分たちの日常における不満や鬱憤を単に弱い立場の人々にぶつけて発散しているに過ぎないと主張する。

一方で、反韓デモへの参加者を取材してきたジャーナリストの安田浩一は、デモ参加者たちの多くが、自分たちこそが虐げられた少数者であると認識していることを指摘している⁽¹⁾。マイノリティという自己認識は、デモ参加者たちの極端に攻撃的な言動を正当化する根拠となっているので、「ガス抜き」が目的であるならば、この認識も自己欺瞞である可能性は否めない。だが、安田は同時にデモ参加者たちが見せる切迫感や情熱に違和感を感じている。在特会の活動はその言動の過激さに加えて、彼／彼女らが主張する「在日特権」なるものがもたらす被害・損害への疑問や、次々と拡大していく抗議対象の間に見出されるべき関連性の不明瞭さなどがあり、一言でいえば、極めて不合理な運動が展開されていると指摘されている⁽²⁾。こうした不合理さが、会の一貫性や主張の正当性に疑問を投げかけるのだが、では、こうした不合理な行動になぜ彼／彼女らは切実にコミットしていくのかは明らかにされていない。

反韓デモが多数派による「ガス抜き」目的の「差別」であるかどうかは、注意深く検討する必要があるように思われる。もっと言えば、彼／彼女らが「在日」を「差別」しえる

(1) 安田 (2012)

(2) 鈴木 (2012)

ほどに強者の集団としての輪郭を持ち得ているのかが問われる必要がある。アンソニー・ギデンズやウルリッヒ・ベックによって先導されてきた再帰的近代化論は、成熟社会と呼ばれる現代では、徹底的な個人化と脱伝統化が進んだ結果として、集会的な利害や共有されてきた慣習などを媒介とする集団形成の困難を指摘している。それは、ある意味では「差別」することの困難を招来する。つまり、特定の他者を帰属する集団の属性に基づいて「差別」するほどに、自分たちの集団としての実体が定かなものではないからだ。

だが、敵対的な言動自体は存在している。そうであるならば、私たちは「差別」とは異なる概念によって、なぜ憎悪表現を伴う社会対立が生じつつあるのかを理解しなければならない。そして、それは後述するように、カール・シュミットが論じる意味での「政治的なもの」を現代的な文脈で読み替えることを求めている。シュミットは「政治的なもの」を国家の専権事項と考えていたが、現代には個人が抱える不安や不満が決定的な役割を果たすような政治的敵対性の次元が現れつつあるように思われる。

以下、次節ではまず再帰的近代化の帰結である脱伝統化と個人化の進展がもたらすポスト政治的ビジョン、すなわちギデンズやベックらが主張する自立した個人を主体とする新しい政治の構想を概括する。その上で、第3節ではポスト政治的ビジョンに関するシャントラル・ムフの批判を検討し、続く第4節では、再帰的近代化が人々を「不安の共同体」へ結びつけ、それが剥き出しの敵対性を持ち得る危険性について論じる。まとめとなる第5節では、ポスト政治的ビジョンとそれへの批判双方を総括し、今後の展望について言及する。

2. ポスト政治的ビジョンとは何か

2-1 脱伝統化と個人化の帰結

ギデンズやベックらが主張する再帰的近代化論の特徴は、何よりもモダニティの再帰性という概念にある。ギデンズによれば、モダニティの再帰性とは「社会の実際の営みが、まさしくその営みに関して新たに得た情報によってつねに吟味、改善され、その結果、その営み自体の特性を本質的に変えていくこと」であると定義される⁽³⁾。こうした吟味・改善の対象は社会のあらゆる領域に及び、家族、地域、階級、民族、宗教、国家などそれまでの社会では自明とされてきた社会的連帯や紐帯を弱め、集団の拘束力を解体していく。

こうした解体の力は近代社会自身の創り出した「新しい伝統」や一定の持続性を持つ企業や労働組合といったアソシエーションにまで及ぶ。現代社会は自らが有している解体の力を自分自身に作用させてしまうという点で再帰的な社会である。このモダニティの再帰性という特徴を、ギデンズはあらゆる伝統の徹底的な解体（脱伝統化）に、ベックはあらゆる個人の社会集団からの離脱の深化（個人化）に着目して議論を展開した。

脱伝統化と個人化は、それぞれが現代社会において安定した社会集団が形成されることの困難を示す概念であり、その進展の背景には第二次世界大戦後に欧米諸国や日本などで達成された高い経済成長とその結果の一定の再分配構造がある。福祉国家が整備されていく中で、自らの生活を安定化させるために家族や地域、職域といった既存の社会集団に依

(3) Giddens (1990=1993, p55)

存する余地が小さくなったことが、個人がそれまで自明視していた規範の遵守や集団への帰属、忠誠を疑う契機となった。

高い社会的な流動性 mobility と行政国家が保障する生活のセーフティネットによって、企業や組合のような中間集団は勿論のこと、家族のように基礎的であると捉えられてきた集団においても個人化が進むと、集団に頼らない日常生活やライフコースの中で、人々のアイデンティティは集団的なものから自己準拠的なものへと変化する。すなわち、特定の集団の一員であることで獲得される集合的アイデンティティに代わって、「わたしは何者であるか」「わたしが本当にやりたいことは何か」といった自己審問を通じて獲得される自己アイデンティティが個人の自我形成の中心を占めるようになる。

社会的流動性を維持するための制度的環境、既存の真理や権威に対する徹底的な懐疑主義の普及、自己審問を通じて獲得される自我は、前近代や前期近代において社会集団が個人に対して持ち得ていた影響力・拘束力を低減させている。日本においては離婚の増加や晩婚化、晩産化、独身主義といった多様な家族形態の出現や、自治会・町内会など地縁組織の著しい弱体化、非正規雇用の増加や転職の一般化といった雇用環境の変化などが顕在化しつつある⁽⁴⁾。家族や地域、企業と労働組合など、戦後の日本社会で大きな影響力を持ってきた社会集団の形は、現在急速に変容しつつある。

2-2 ポスト伝統的社会秩序の構想

以上のような変化がもたらす帰結について、ギデンズとベックは必ずしも見解を一致させているわけではない⁽⁵⁾。だが、いずれにしても脱伝統化の徹底と個人化の進展は、前期近代に自明視されてきた社会秩序の変質を意味している。ここでは、再帰的近代に現れるとされる社会秩序をポスト伝統的社会秩序と呼ぶことにし、ギデンズとベックが共通して主張している次の2点を確認することとしたい。

第1に、彼らは「自立した個人」がポスト伝統的社会秩序の中心的な主体となると論じる。近代以降、個人は代議制民主主義という政治制度の中で主権者として政治的主体の地位を獲得してきたが、実質的には個人間の社会関係の少なからぬ部分は、彼／彼女らが帰属・所属する集団の社会的な位置によって規定されてきた。それは階級や階層であったり、家族や夫婦といった社会集団・関係が個人の意志に大きな影響を与えていたということであり、例えば、社会保障制度は個人ではなく家族（世帯）という集まりを基礎的な単位として設計されていった⁽⁶⁾。

だが、脱伝統化や個人化が既存の家族規範やジェンダー規範、労働規範などを解体することで、安定したライフコース・モデルが失われると、個人は自らの人生を設計・管理・遂行していく「自立した生」を生きることを余儀なくされる⁽⁷⁾。このことは、一方では近

(4) Suzuki et al. (2010)

(5) ギデンズがポスト伝統的社会秩序を来るべきものとして積極的に評価しているのに対して、ベックの場合、再帰的近代化の副作用・自己危害への対処として受け止めている。この点は、両者の再帰性という概念に対する理解の違いから生じている。Beck (1994=1997) を参照。

(6) 例えば、日本において厚生年金の第2号被保険者（サラリーマンの被扶養者としての妻）の資格を見直し、原則年金保険料の拠出計算を個人単位に改める改正は、個人化の進展が制度上でも生じていることを示していると言える。

(7) 権 (2011)

代においても残存していた伝統の拘束からの解放を意味し、他方では日々の生活習慣や生活環境、中長期的な人生の展望の細部に至るまで個人が自らの意思決定と選択を求められることを意味している。就労や結婚、出産、育児・養育、同別居・転居、引退といったライフイベントに対して、個人は理念上の主体であるだけでなく、実質的な最終決定者の立場に置かれることになる⁽⁸⁾。

第2に、上記に関連して政治の変質が起きると彼らは主張する。ギデンズとベックは、前期近代社会の政治の特徴を何よりも不平等の解消を目的とした分配の政治と捉える。ここでは、安定した利害集団の存在を前提に代議制民主主義による資源配分の政治が行われ、具体的には諸集団は政党政治を通じて自分たちの利益の実現を企図してきた。だが、社会集団の連帯が弱まると、こうした政治の仕組みは人々の欲求を十分に実現することが困難になる。その結果、集団間での利益配分というそれまでの関心に代わって、個人の生き方やライフスタイル、日常生活に関わる不確実性への対応が政治の主な役割になる。

ギデンズは「生の政治 life politics」を、ベックは「サブ政治 sub politics」という概念を掲げて、それぞれ個人が主体となる新しい政治のビジョンを提示する。この二つの概念に共通しているのは、まず、政治が行われる場が議会や政府といった公的な権力機関の外側へと広がり、日常の家族生活や職業生活の中で行われるようになるということだ。それは、これまで政治が扱うべきではないとされていた領域であり、近代においても私的であるとみなされてきた領域である⁽⁹⁾。

また、これらの政治の主な目的が、財やサービスの分配から、日常生活の安定性の獲得や不確実性の低減へと変化していることも大きな特徴といえる。不確実性に晒されながら自己決定を行わなければならない個人にとって、日常を安定させるための知識や情報の配分、安全性を保障する制度構築、事件や事故といった不測の事態に対する責任の配分などが主な関心事項となる。それは所得の再分配を目的としていた従来政治と比べると、扱わなければならない課題の増大をもたらすことになる。

政治が扱う領域の拡大と課題の増大に対しては、いずれも中央集権的な行政システムや既存の利害集団の存在を前提とする政党政治のシステムによっては十分に対応することができない。人々のニーズはあまりにも多様化し、また、従来の集団の区分を超えて新たなニーズや問題が共有されることで、既存の代表の仕組みが機能しなくなるからだ。そのため、生の政治においてもサブ政治においても、個人と政府、あるいは個人と個人を媒介するための新しい中間的存在が必要とされる。彼らはここに専門家の新しい役割を見出す。かつて知識の正当性を保障し、政策決定に権威を与えていた番人である専門家は、今では複数の異なる「真理」を競合させるための媒介者であり、時に政治参加者そのものへと変

(8) 自立した個人の重要性についてギデンズは次のように述べている。「民主制は、デヴィッド・ヘルドが証明してきたように、自立性の原理と一体化している。自立性は、人が自分の利害関心をはっきりと提示できる能力と、公開の対話をとおして利害の対立が解決できる可能性によって、促進されていく。われわれはこうした条件が、公的政治領域の外側での社会生活のさまざまな分野において、多くの妨害に抗しながら充足されはじめているのを目にすることができる。ベックは、この点を認めているからこそ、民主化について論じる際に、専門知識の管理の重要性を強調しているのである。」(Giddens 1994=1997, p350)

(9) 勿論、ここではハンナ・アーレントやユルゲン・ハーバーマスの指摘する問題が想起される。言ってみれば、ギデンズやベックの主張は、公的領域と私的領域の境界線が限りなく消滅するということを主張しているといえる。

貌する。

こうしたポスト伝統的社会秩序の構想では、特定の価値観やイデオロギーが特別な地位を占めることはできなくなる。脱伝統化があらゆる権威に対する懐疑主義を招くことで、どのような「真理」に対しても常に留保がつけられるようになる。もし、こうした留保を拒絶しようとするれば、その主張は原理主義的な色彩を帯びることになるだろう。だが、グローバル化が様々な境界線を日々乗り越えつづけている今日、そうした閉塞状況を地域的に維持することは極めて困難になる。そのため、明確に一致した意図の下ではないが、最終的に国内的・国際的な社会秩序は対話型民主主義という方法によるコスモポリタニズムを志向するようになると彼らは考えている。誰もが己のことを特別であると信じられない以上、自己は他者との対話を必然的に求めるようになるからだ。

3. ポスト政治的ビジョンへの批判

3-1. シャンタル・ムフの批判

再帰的近代化論者たちが提示したポスト伝統的社会秩序のビジョンは、1990年代以降の政策形成に一定の影響を持っていた。イギリスのブレア政権はギデンズの「第3の道」を、ドイツのシュレーダー政権はベックの「新中道」をそれぞれ自らの政権運営に反映させてきた。労働党と社会民主党（SPD）に担われたこれらの政権は、新しい時代の新しい左派政治として自らを喧伝した。

しかし、政治学者のシャンタル・ムフは、ギデンズらが提示する新しい政治のビジョンをポスト政治的ビジョンと呼んで厳しく批判する。ムフは、ポスト伝統的社会秩序が構想する政治は、カール・シュミットが指摘した「友と敵の区別」及びそこから生じる敵対性の次元、すなわち「政治的なもの the political」を無視した議論であり、その帰結は対話に基づくコスモポリタニズムが描く平和的な印象とは裏腹に、互いが相手を徹底的に排除・殲滅しようとする極端に攻撃的な闘争状態を招きかねないと主張する。

ムフによるポスト政治的ビジョン批判の要点は次の3点にまとめることができる。第1に、ポスト政治的ビジョンが「対抗者」の概念を政治から除去してしまうことが批判される。ムフは、ギデンズの『第3の道』や『右派と左派を超えて』といった現実の政治状況を扱った著作を引用しながら、「ラディカルな中道」を主張する人々が、「私たちが現在生きる社会にはもはや社会的分断や対立の構造がない」ということを示唆していると述べ、こうした態度こそが「ラディカルな政治の基本的要素を無にするもの」であると批判する⁽¹⁰⁾。ムフは、自身が多元的民主主義 pluralistic democracy を支持すると述べた上で、民主主義の根本条件として、異なる主義主張を持つ集団が自らの「覇権 hegemony」を目指して競い合う状況を挙げる。民主主義には、こうしたヘゲモニー間の衝突が互いの殲滅といった戦争状態に陥らないように、「敵」を「対抗者」へと位置づけ、戦争を「闘技 antagonism」へと変えていく努力が求められるが、それは決して「対抗者」自体を抹消させるものであってはならない。

第2に、「対抗者」の存在を抹消したはずのポスト政治的ビジョンは、しかし自らの「対

(10) Mouffe (2000=2006, pp168-169)

抗者」あるいは「敵」である存在を生み出しているという批判がある。「対抗者」が抹消できるのは、徹底的な懐疑主義が一般化することで、誰もが自らの信じる「真理」に留保を付けざるを得ず、そのことが他者の「真理」に対する寛容に繋がると考えられているからだ。だが、実のところポスト伝統的社会秩序は、頑迷な「伝統主義者」や「原理主義者」を、自分たちの秩序が「対話」の相手として承認しえない「対抗者／敵」と見なしている。ギデンズらは、勿論、原理主義が台頭しつつある現状を理解しているが、こうした対立はポスト伝統的社会秩序を分断する永続的な対立相手というよりも、モダニティの徹底がさらに進むことで「いずれ」消滅すると想定しているようだ。しかし、そこで「今ここ」の問題である伝統主義や原理主義への対応が回避されているのではないか。

第3に、ポスト伝統的政治ビジョンに基づく実践が、現実には様々な敵対関係を生み出しているという経験的な観点からの批判がある。前述の通り、ギデンズやベックらの社会理論は、イギリスやドイツの政治的实践に反映され、1990年代から2000年代にかけての欧米の政治社会状況に少なからず影響を与えてきた。だが、ムフは社会民主主義の再建を謳いながら導入された社会構想が、結局は新自由主義的な政治を深化させ、新しい対立関係の創出に寄与したに過ぎないと批判する。そこでは新たな格差が生まれ、新しい階級対立が生まれているのではないか。こうした格差の解消が自立した個人の生の政治に還元されてしまう、すなわち個人が選択するライフスタイルの問題に還元されてしまうのだとすれば、それは自助努力を主張する自由放任主義の思想と何ら変わることがない。

ムフにとって特定の社会集団が自らのヘゲモニーを実践しようとするのはなんら否定されるべきことではなく、そして、あるヘゲモニーを打ち立てるということは、常に自分たち以外のヘゲモニーと敵対し、その覇権を奪い取ろうとする対立を引き起こすことを意味する。したがって、多元主義を支持するということが、このような覇権を巡る競合状態・闘争状態を承認することであり、多元主義的民主主義を支持するということが、その競合・闘争を暴力的な敵の殲滅ではない仕方でも制度化していくということになる。そこでムフは、カール・シュミットの「正しい戦争」の必要という議論を批判的に継承することで、潜在的には他なる共同体を殲滅しようとする暴力の発現を抑制する方法を求めた。つまり、予定調和の対話とは異なる敵対性の次元に位置づけられる「正しい競争者」を生み出すことである。「民主主義理論にとって根源的な問題は、政治的なものを構成する敵対性の次元に、政治的連合体を破壊しない表現形態を与えるためにはどうすればよいのかというものだ。」⁽¹¹⁾

3-2. 敵概念の類型化

ところで、「正しい競争者」はなぜ必要になるのか。ギデンズもベックも、勿論、事実としての敵対関係の消滅を主張しているわけではない。むしろ、グローバル化の進展が世界の至る所に様々な対立関係を出現させていることは、彼らも繰り返し指摘するところであり、コスモポリタニズムとは決して理想的な平和状態を指す概念として用いられてはいない⁽¹²⁾。だが、ムフが指摘するように、彼らのポスト伝統的社会秩序の構想には人々を「異質な他者」の徹底した排除へと駆り立ててしまう機制が内在している。このことを明らか

(11) Mouffe (2005=2008, p80)

(12) Beck (1997=2005), Beck (2008=2011)

にするために、シュミットが『パルチザンの理論』の中で展開した敵概念を整理してみたい。

周知の通り、シュミットは『政治的なものの概念』の中で、特殊政治的な関係としての友敵関係を定義し、政治が究極的には友と敵の区別に基づく敵対関係の中にしか現れないと主張した。特殊政治的な関係としての友敵関係において「われわれ」が敵対し得る「彼ら」は、1932年の段階では「存在的に、他者・異質者であるということだけで足りる⁽¹³⁾」とされたが、1968年に出版された『パルチザンの理論』の中では、「在来的な敵」「現実的な敵」「絶対的な敵」という3つに区分されている。

「在来的な敵」とは中世ヨーロッパで君主や領主が行った儀礼的で「ゲーム」的な要素のある戦争における敵であり、「現実的な敵」とは人々にとって自分たちの生活基盤や財を脅かす存在として現れる敵である。そして、「絶対的な敵」とはパルチザン闘争という戦争形態の発達とともに現れてきた最後の類型であり、「人類の敵」「階級の敵」「民族の敵」といった表現を伴い、その一方的な断罪を可能にするような敵である。

シュミットによれば、「絶対的な敵」という概念が登場するのは次の2つの要因による。第1に、技術的進歩によって登場した大量殺戮兵器の存在がある。その破壊力を「彼ら」に行使するためには、それだけの理由、すなわち大量殺戮兵器使用の正当性が求められる。こうした兵器を使用するためには、敵が大量殺戮に値する「絶対的な敵」でなければならない。第2に、それはパルチザン闘争という戦争形態の登場に関係する。

パルチザン闘争の特徴は次の4点にある。第1に非正規性があり、これはパルチザン闘争を闘う者が正規の軍隊のメンバーではないことを意味する。第2に遊撃性があり、これはパルチザン闘争が基本的にゲリラ戦の形態をとることを言う。第3に激烈な政治的関与が挙げられるが、これはパルチザンが積極的な敵対関係を維持することを指す。第4に土地的性格があり、これはパルチザン闘争が一般的には「自分たち」の土地にやってきた「侵略者」から土地を防御するための戦いであることを意味している。

パルチザン闘争は激烈な政治的関与を生むが、それが土地的性格を有している限りにおいて交戦する敵は「現実的な敵」ととどまる。つまり、「侵略者」を自分たちの土地から追い出すことに成功すれば、それによって生活基盤や財は護られたことになり闘争は終結する。だが、シュミットはこうした「郷土を防衛的に護るパルチザン」とは異なる、「世界革命的で攻撃的なパルチザン」が登場してきたことと、それが「絶対的な敵」を見出し、危険性を指摘した。本来防衛的であるはずのパルチザンが、「侵略者の撃退」以外の目的を有して、原状回復以上の何かを獲得しようとするとき、パルチザン闘争は果てしない殲滅戦の様相を呈するようになる。

非正規兵による戦闘は、従来の国際戦争規定では戦争行為ではなく犯罪行為と位置づけられる。制服の着用や武器の明示を怠った遊撃的なゲリラ闘争も「正しい戦争」のルールを満たさない。だが、「侵略者」に対する防衛的なパルチザン闘争は、それが侵略への抵抗であるという点において徐々に正当性を獲得していった。そこには強力な「侵略」に必死の抵抗を試みる弱者としてのパルチザンが対立していたため、この彼我の戦力差がパルチザン闘争の非正規性・遊撃性を正当化してきたといえる⁽¹⁴⁾。

(13) Schmitt (1932=1970, p16)

(14) シュミットはパルチザン闘争が一般化するに従い、国際的な戦闘規定がパルチザンを合法化していく過程を指摘し、第二次世界大戦中のイタリアのパルチザンから戦後は中国の人民解放軍やベトナムにおける南ベ

ところが、パルチザン闘争が一般化したことで、非正規軍による遊撃的かつ激烈な戦いが勝利における有効な戦闘方法であることが認識されるようになる。パルチザンという、いわば非合法で犯罪的な暴力行使の形態が「侵略への抵抗」という目的によって正当化されたことで、パルチザン闘争は防衛的ではない闘争、原状回復以上の何かの獲得を目的とした闘争へも適用され得るようになった。このとき、パルチザンが対峙しているのは、もはや自分たちの限定的な場所を侵食してくる「現実的な敵」だけではなく、「われわれ」にとっての「正しい目的」の妨げとなる敵、より抽象的な世界の中で理念的に対立する「絶対的な敵」となってしまう。

こうした敵の変質はパルチザン闘争の4つ目の条件である土地的性格が失われることで生じる。シュミットの友敵理論の根底には、「われわれ」を構成する基盤としての土地がある。土地は人間にとっての生の制約であるがゆえに、そこに生きるものの共同性を担保してきた。「正しい戦争」があり得るのも、防衛的なパルチザンが認められるのも、それは「われわれ」と「彼ら」の区分为原則的には人間の生に不可欠な要素としての土地に左右されると考えられるからだ。

4. 現代における敵対性の表出

4-1. 土地的性格の喪失

このように考えてみると、ギデンズが近代化の本質を「脱埋め込み de-embed」に求めていることは実に示唆的だ。近代において人々は、人間の生に不可欠な制約としての意味付けられた土地、すなわち「場所的」なものから引き離され、抽象化された時間・空間の中で、顔の見えない人々との関係性の中で日常生活を作りあげている⁽¹⁵⁾。

勿論、人間の生活が完全に場所から切り離されて営まれるわけではない。人間関係や社会関係は、それぞれの状況に応じて特定の時間や空間に「再埋め込み re-embed」されることになる。近代家族や階級、「カイシャ」などは、伝統的な大家族や村落共同体、職能組合といった集団に代わって、脱埋め込みされた関係性が再び固定化されたものの表現といえる。

だが、再帰的近代化はこうした再埋め込みされた関係性をも脱埋め込みしていく力学である。それは、脱埋め込みと再埋め込みが極めて短いサイクルで繰り返される状況をもたらす。人々は高い流動性の中にあつて、住む場所を移り、仕事を変わり、そして世帯の成員を変えることで、時に極めて短期間で終わりを告げる場所との関わりを繰り返しながら生きることを余儀なくされる。

このような「ハイ・モビリティ high mobility」の社会を生きる人々は護るべき土地から引き離されている。したがって、「われわれ」と「彼ら」を分かち境界は、もはや土地的性格に求めることは難しくなりつつある。大事なことは、土地的性格が所与ではないということにある。私たちは必ずどこかの土地に生活基盤を持っているが、その土地との関わ

トナム解放戦線をパルチザン闘争の主体として挙げている。Schmitt (1968=1995)

(15) ここでいう場所とはエドワード・レルフが定義するところの「意味付けられた空間」である。レルフは空間 space と場所 place を区分し、前者が均質的で脱文脈化されているのに対して、後者が人間の生活の中で、特定の文脈を獲得したものであるとしている。Relph (1976=1999)

りは本質的には可変的なものであり、私たちが拘束するというよりも、むしろ私たちに選ばれるべきものになっているのだ。

鋭く対立しているように見えるが、ギデンズらとムフの見解は、特殊政治的な関係としての敵対性の次元が「われわれ」という集団的アイデンティティを通じた時に重要な意味を持つという点において共通している。両者の違いは、ムフが依然として社会の中に「われわれ」と「彼ら」を分かち社会的区分が存在し、それを政党制を通じて闘技させることができると考えているのに対して、ギデンズらは従来の「われわれ」という集団的アイデンティティを形成しようとするような基盤は失われ、それゆえ共同性や連帯は「われわれ」ではなく「われ」、すなわち「わたし」という意識の延長線上に現れなければならないと考えている点にある。

ムフがポスト政治的ビジョンのもたらす帰結を、シュミットの「絶対的な敵」の出現に関連させて危惧したことは正しい。冒頭で紹介したように、現代社会には特定の属性を持つ人々を「絶対的な敵」と認識し、これを排除しようとする暴力の契機が内在しており、それは人々の日常生活から土地的性格を失わせていく再帰的近代化の進行と深く関わっている。ムフは、「彼らは、集合的アイデンティティが個人化過程の帰結として消滅すると信じている」と厳しく批判するが、ギデンズらは集合的アイデンティティの存在自体を否定しているわけではないだろう⁽¹⁶⁾。ただし、彼らが見落としているものは、個人化された人々がポスト伝統的社会秩序の環境の中で新しく共同性や連帯を育もうとするときの「副作用」である。この「副作用」は土地的性格に基づく共同性が失われた地平で人々を結びつける信頼 trust への構造的な不安によって生じる。

4-2. 信頼の揺らぎと不安

土地に根ざした「われわれ」という意識が欠除した場所で、「わたし」はどのように他人と結びつくのか。「われわれ」は「われ」の集合ではなく、「われ」こそが「われわれ」の解体によって生じる。したがって、「われ」が「われ」と再び結びつくためには、人々を伝統的な社会集団として結合させていたものとは異なる力が必要になる。ギデンズはそこで信頼という概念に着目した。

高度に複雑化した近現代社会は基本的には目の前にいない人々と、彼／彼女らを機能的に結びつけるシステムによって成立している。そして、近代社会のシステムが十分に機能するためには、システム自身とシステムの末端で顔を合わせる他人に対する信頼が必要になる。例えば、私たちは毎日口にしていてる食べ物を作っている人間の顔を知らないが、だからといって商品の品質や安全性を自分で検証したりはしない。それは、食品流通システムとそれに携わる人々に対して信頼を寄せているからである。

こうした信頼の重要性は、再帰的近代社会においては飛躍的高まる。前近代の農耕社会のように限定された空間や関係性の内部において、信頼に対する裏切りには強力な制裁が加えられたし、また、人々は共同体の中で多かれ少なかれ制裁の執行者としての役割を担っていた。ところがグローバルに人やモノ、サービスが流通する社会の中では、個人がシステムへの信頼を統制する余地は限りなく小さくなってしまふ。そのため、信頼は人々

(16) Mouffe (2005=2008, p83)

が特定の出来事や行動を成立させるために相互に維持すべきものというよりも、「《すべて》ある意味では白紙委任」のものとなる⁽¹⁷⁾。

ギデンズは確信と信頼を区別して、信頼とは「所与の一連の結果や出来事に関して人やシステムを頼りにすることができるという確信」であると定義する。ここでいう確信は「相手の誠実さや好意、あるいは抽象的原理（専門技術的知識）の正しさに対する信仰」であるとされているので、信頼とは「人やシステムは頼りにできるという信仰が可能であるという信仰」ということになろう。つまり、確信は信仰という行為を示す概念だが、信頼は「信仰を信じる」という態度を示す概念といえる⁽¹⁸⁾。

他人やシステムに対する信頼が「白紙委任」であるならば、信頼することには常に裏切りのリスクが伴う。この裏切りというリスクは、初期の近代社会においては新しく創り直された伝統や社会規範によって強く意識されることはなかった。エスニシティやナショナリティ、ジェンダー、セクシュアリティは人間にとって所与の条件として受容されていたし、これらを前提として機能する社会制度の正当性も広く受け入れられてきた。

しかし、再帰的近代の段階になると信頼が「白紙委任」であることのリスクが顕在化するようになる。巨大な社会システムを統御する手段であったはずの政党制は機能不全を起こしつつあり、身近な他人との親密な関係性ですら自分の思い通りにはならない。無条件に人やシステムを信じることができないう以上、個々人は自らが寄せる信頼への裏切りというリスクを管理せざるを得なくなる。日常生活全般に対する絶えざる監視、ライフデザインの設計に伴うリスク計算やリスク管理が求められるのは、裏切りのリスクが日常生活の細部にまで及んでいるからだ。

たしかに、再帰的近代社会になって人やシステムへの信頼が裏切られるリスクは増大した。だが、現代における共同性や連帯、すなわち新しい「われわれ」のあり方という観点からは、リスクが増えることよりも、信頼への裏切りがリスクであるという認識の方が重要になる。というのも、社会集団を結合させていた伝統や規範が消滅することで、人々の結びつきが「白紙委任」の信頼に依存しており、こうした信頼には裏切りの可能性が秘められていることが明らかになれば、人々にとって他人と共同性を育んだり、連帯したりすることは本質的にリスクな行為であるからだ。

それゆえ、ギデンズは信頼を「精力的に対処、維持していかなければならない」として《能動的信頼 active trust》という概念を提起する⁽¹⁹⁾。もっとも、ギデンズの定義に従えば、信頼はいかなるものであれ能動的信頼であるということもできる。近代における伝統遵守という態度は伝統の権威や、それが示すものの「もっともらしさ」、を維持するための精力的な対処と努力に他ならない。もし、両者に異なる点があるとすれば、その違いは伝統遵守が常に空間的な制約を前提として成り立つ信頼維持の様式であるのに対して、能動的信頼は時間と空間が均質化された世界の中で信頼を維持する様式であるという点だ。そして、ギデンズはこうした能動的信頼によって維持される社会的連帯は、「かつてほど場所という一定の地域性にもとづいていない場合が多いとはいえ、非常に緊密で、おそらく永

(17) Giddens (1990=1993, p50)

(18) Giddens (1990=1993, p50)

(19) Giddens (1994=1997, p339)

続性のあるものになりうる」とする⁽²⁰⁾。

問題は、ギデنزが想定したように、能動的信頼に基づく連帯が緊密さと永続性を持ち得た場合、それがあつた特定の他者と対立し、相互に排他的な関係性を作り出すことの危惧にある。例えば、ギデنزの次のような記述は、もしその条件が満たされなかつたときに何が生じるのか、という重大な問題を提起することになる。

「能動的信頼は、個人生活に現在生じている奥深い変容の中で、他者の完全無欠性に必然的に連動していく。こうした完全無欠性を、その人の占める特定の社会的位置づけが担う義務をもとに当然視していくことはできない。信頼は勝ち取り、積極的に維持していかなければならないのである。そして、今やこのことは、通常、語りや感情による相互の自己開示過程を想定している。他者に「心を開くこと」は——伝統的な様式が何らかの理由で再び強制されていく場合や、感情的依存なり衝動強迫が存在する場合を除けば——変わらないきずなを生み出すための条件なのである。」⁽²¹⁾

だが、こうしたきずなが他者を排除しないとは限らない⁽²²⁾。ここでは誰が心を開き、誰との間で「何」についてのきずなが作り出されるのかが一般化されすぎている。再帰的近代社会における「共同体」や連帯のあり方が、場所という地域性から相対的に自由な時空間で成立するというギデنزの想定はおそらく正しい。しかし、そうした連帯は、たとえ伝統の再強制や感情的依存、衝動強迫といった例外事項を除いたとしても、必ずしも平等と平和の連帯になるとは限らない。そして、勿論、こうした例外事項を無視してよいわけでもない。

あらゆる信頼関係がリスク化することによって、ギデنزが指摘するように人々は結局の所「選択をおこなう以外に他にとるべき途は存在せず」、そしてその選択の判断材料となる専門知識の権威は、他人やシステムに対する信頼と同様に引き裂かれたものになっている。誤解をおそれずに言うならば、人々は自由に自分たちの物語を選ぶことができる。伝統の再強制という物語が選ばれないと信じるに足る根拠は存在しない。そして、その物語が特定の集団に敵意を向けるものであつた場合、シュミットやムフが危惧する「絶対的な敵」が姿を現すかもしれない。そこでは直接的な利害を共有しないいわば「不安の共同体」とでも呼ぶべきつながりが生じる可能性があるからだ。

4-3 不安の共同体

ベックは『リスク社会』の中で、階級社会の原動力が「渴望」であつたのに対して、リスク社会では「不安」が原動力になるとして、不安の共有について次のように述べている。

(20) Giddens (1994=1997, p339)

(21) Giddens (1994=1997, p340)

(22) 同様の疑問をムフも提起している。「ベックとギデنزはもちろん、「進歩派諸勢力」が勝利し、コスモポリタンの秩序が確立されるだろうと確信している。しかしながら、次のような疑問が残る。どうすればそこにたどり着くのか？そしてその途上、なにが起こるのか？さらにたとえば、今日、世界に存在している深刻な不平等にどうやって対処するのか」(Mouffe 2005=2011, pp78-79)。

つまり、危険社会では、階級社会にみられる欠乏の共有に代わって、不安の共有がみられる。この意味で、危険社会という社会形態の特徴は不安からの連帯が生じ、それが政治的な力となることにある。その他の点については、目下、ほとんど明らかではない。(中略) 不安は、人々を不合理で、過激で、狂言的にするのだろうか。かつて不安が合理的な行動の基盤となったことは一度もない。このような事実は、もはや危険社会では妥当性をもちえないのか。物質的な欠乏と異なり、不安は、政治的な運動の理由としては、不安定だといえるのではない。不安を共有したとしても、反対の情報に隙間風のように少し入り込んだだけで、その共有は解消してしまうのではなからうか。⁽²³⁾

不安が政治的な運動の理由として不安定だと言う時、おそらくベックは原子力発電所のようなリスクを想定している。3.11以降の日本の状況を見ると、この問いをもう一度繰り返したくなるだろう。原発事故は確かに人々を結びつけ、政治的な運動を展開させたが、同時にその基盤は不安定で移ろいやすくもある。原発問題が不安を生み出しているのは、それが明確な脅威であると確約してくれる権威が不在であるためだ。これは、ある意味では典型的なリスク社会の問題である。同時に、こうした事件・事故に伴う不安は健康被害や土地の汚染といった具体的で直接的な被害想定を伴っている。

一方で、能動的信頼が求められる再帰的近代においては次のような不安についても考える必要がある。ギデンズは、ルーマンが信頼の対義語を不信 distrust としていることを批判して、それは「あまりに表現力にかけている」ので、信頼が現代社会で持つ意味の重要性を十分に説明しきれていないと主張している⁽²⁴⁾。では、信頼の対義語にふさわしい概念は何か。それは「生きる上での《苦悩》ないし《危惧》」である。なぜなら、人やシステムに対する信頼は個人の存在論的安心の基盤を成しているからであり、それゆえ信頼の欠除は彼／彼女らの生の根幹に関わる不安として意識される。

ここから、個人が感じる不安が二重になっていることがわかる。すなわち、現代の社会システムの内部で起きること——それは身近な他者との親密な関係性をも含む——であればなんであれ、そこには自分に降り掛かってくる具体的な被害や損害が想定される不安と、人やシステムへの信頼の欠除から生じる不安がある。そして、私たちの日常生活が極めて高度かつ複雑化されたシステムに織り上げられていることを考えると、私たちが何かに具体的な問題を感じる時には常に人やシステムへの信頼も問題になっている。

このことは、自分に直接的な被害が及ばないものに対しても、人々が切実な不安を感じるメカニズムを説明することができるかもしれない。信頼が常に揺らぎ得る状況の中で、人々は不安を共有し、あるいは不安を感じていることに共感して結びつきを生み出す。こうした不安の共同体は、ベックが指摘するように政治運動の主体としては持続性や安定性を著しく欠いているかもしれず、また、その行動が合理的な基盤の上で展開すると期待することも難しいかもしれない。しかし、運動は発生する。人々は個々人がそれぞれに深刻な不安を抱えているがゆえに、連帯できる他者、すなわち信頼することのできる他者を積極的に求めていくのだ。

(23) Beck (1986=1998, pp75-76)

(24) Giddens (1990=1993, p126)

ここまでの議論を整理すると、次のような視点を得ることができる。ムフが批判するように、ポスト伝統的社会秩序の構想は、政治的な敵対性についてあまりにも楽観的な考え方を持っている。徹底的な個人化と脱伝統化によって、人々が場所から引き離され、共同性を形づくっていた土地的性格が失われると、集団間の敵対性の表現は極めて排他的で暴力的なものになりえる。それはシュミットがパルチザン闘争において出現すると指摘した「絶対的な敵」との闘争形態である。

ギデンズたちの議論が楽観的であるのはなぜか。それは、能動的信頼の維持がそもそも他者の排除、つまり、政治的な敵対関係を指向する連帯が生み出される可能性を十分に検討していないからである。そこでは個人が感じる二重の不安と、そうした不安を媒介として結びつく人々の共同性や連帯が生じ得る。こうした共同性ないし連帯は、ある意味で個人的な、しかし、ポスト伝統社会であるがゆえに個人的であるとは言い難い不安によって成立しており、それは土地的な具体性を欠いているがゆえに、時に極めて暴力的な行動に帰結する。彼／彼女らは、個々人が自分に直接的な被害や損害をもたらす要因、すなわち利害によってではなく、信頼の欠除という不安を媒介にして結びついているがゆえに、「現実的な敵」と闘うことがない。一人ひとり異なる社会的文脈に置かれ、異なる生活歴の中でそれぞれに深刻な生の不安に直面し、そうした不安に対する共感が彼らを結びつける。それゆえ彼／彼女らが闘う敵は「絶対的な敵」となってしまうのだ。

5. おわりに

これまで、現代社会における政治的敵対性が、再帰的近代の社会構造の中でどのように現れるのかを、ポスト伝統的社会秩序の批判的検討を通じて議論してきた。たしかに、ギデンズやベックが構想する自立した個人を主体とする新しい政治の形は、ある側面では不毛で出口の見えない集団的アイデンティティ同士の対立を超えて、新たな共同性を見出す可能性を秘めている。だが、一方ではムフが批判するように、こうした政治のあり方が全ての集団的な政治対立を消滅させていくと期待するのは楽観的に過ぎる。徹底的に個人化と脱伝統化が進む社会において、ある意味では人々はどのようにでも結びつくことができるし、また、信頼の欠除がもたらす不安は、そうしたつながりを特定の人々への排他的な行動へと振り向けていくこともある。

こうした理解は、例えば反韓デモに参加する人々の言動を説明する一助となるだろう。彼／彼女らが街頭に立って激しく糾弾している「在日特権」は、必ずしも彼／彼女ら自身の生活基盤を直接的に傷つけたり脅かしているわけではない。また、そうであるからこそ在特会の行動は「差別」であると非難されるのだ。だが、彼／彼女らが自分たちにとって切実な問題である不安を解消しようとして運動へコミットしているのであれば、それは少なくとも集団的アイデンティティ同士の不均衡な力関係が生み出す「差別」と捉えたり、あるいは、日本における多文化主義への挑戦、ナショナリズムの勃興といった文脈で理解すべきではないかもしれない。

しかし、こうした運動はエスニシティやナショナリティ、あるいはジェンダーやセクシュアリティといった「伝統的」な問題構成を依然として引き継いでいる。そして、このことが「正しい」闘技を目指すムフの議論の不足を指摘する。再帰的近代社会においても

集団的アイデンティティによる敵対的な関係は新しく生じつつある。だが、ここに見られる集団は、安定した再生産構造と持続性が極めて疑わしい集団である。彼／彼女らはたしかに「彼ら」を名指して「われわれ」を形成する。だが、そうして作られる「われわれ」とは何者か。それは個人的な生活歴の中で、他人とは共有することができない経験の中で人やシステムに対する信頼を喪失した人々の集合であり、それゆえ、「われわれ」は「われわれ」に共通する具体的な属性はもちろんのこと、一時的な利害でさえ共有できないかもしれない。

ムフは、シュミットとは異なり、社会の多元性を支持し、民主主義的に「政治的なもの」を再興することが可能であると主張する。それは、「われわれ」と「彼ら」の区分が民主主義という制度や実践、言説を共通の基盤とすることで、剥き出しの敵対性を回避した上で、なおかつ「彼ら」を「正しい競争者」として闘技的な対立が可能であると考えられるからだ。

しかし、再帰的近代の状況の中では、現実には集団的な対立が生じているにも関わらず、「われわれ」と「彼ら」が共有し得る基盤はおろか、「われわれ」の内部においても共有されるものは極めて限られているのではないか。そのことは、結局の所、極めてずさんな「彼ら」の認定にも繋がる。そこでは、単純に自分たちの主張に対立するすべてのものが、例えば「在日」という敵対性の記号のもとに括られてしまうのだ。

不安を媒介として成立する共同性や連帯の問題はここにある。すなわち、集合の維持・再生産に関する果てしない不安定さと、そうであるにも関わらず現実には人々を結びつけ、対立させるだけの吸引力という問題である。

では、こうした「不安の共同体」の内実とはどのようなものなのか。あくまでも一試論に過ぎない本稿において、この問いに答えることはその任ではない。再帰的近代化が「不安の共同体」を政治的アクターとして生み出し得るという認識を仮の結論として、「不安の共同体」に関する理論的な精緻化、実態に関する調査は稿を改めて論じることとしたい。

参考文献

- Beck, U. 1986 *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=1998 東廉・伊藤美登里訳『リスク社会—新しい近代への道』法政大学出版局.)
- 1994 “The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization,” in Beck, U., A. Giddens and S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press. Pp.1-55. (=1997 松尾精文, 小幡正敏, 叶堂隆三訳「政治の再創造——再帰的近代化理論に向けて——」『再帰的近代化——近現代における政治, 伝統, 美的原理』而立書房, pp10-103.)
- 1997 *Was ist Globalisierung?: Irrtümer des Globalismus — Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=2005 木前利秋・中村健吾監訳『グローバル化の社会学 グローバリズムの誤謬——グローバル化への応答』国文社.)
- 2008 *Der Eigene Gott: Von der Freundensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Welttreligionen. (=2011 鈴木直訳『〈私〉だけの神 平

- 和と暴力のはざまにある宗教』岩波書店.)
- Giddens, A. 1990 *The Consequence of Modernity*, Cambridge: Polity Press. (=1993 松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か モダニティの帰結』而立書房.)
- 1994 “Living in a Post-traditional Society,” in Beck, U., A. Giddens and S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press. Pp.56-109. (=1997 松尾精文, 小幡正敏, 叶堂隆三訳「ポスト伝統社会に生きること」『再帰的近代化——近現代における政治, 伝統, 美的原理』而立書房, pp106-204.)
- 権永詞 2011 「ライフデザイン論の可能性と陥穽—「自立」を強いられる社会における「生活の形」の創造」『現代社会学理論研究』No.5 日本社会学理論学会, pp76-88.
- Mouffe, S. 2000 *The Democratic Paradox*, Verso. (=2006 葛西弘隆訳『民主主義の逆説』以文社.)
- 2005 *On the Political*, Routledge. (=2011 酒井隆史監訳・篠原雅武訳『政治的なものについて 闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』明石書店.)
- Relp, E. 1976 *Place and Placelessness*, London: Pion. (=1999 高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳『場所の現象学』筑摩書房.)
- Schmitt, C. 1932 *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot. Munchen. (=1970 田中浩・原田武雄『政治的なものの概念』未來社.)
- 1968 *Theorie des Partisanen; Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Verlag Duncker & Humblot. (=1995 新田邦夫『バルチザンの理論 政治的なものの概念についての中間所見』筑摩書房.)
- 鈴木謙介 2012 「平準化される個人—消費社会化による分断を超えて」第60回間等社会学会年次大会テーマ部会B「リスク・個人化・社会不安(社会理論・社会構想)」での報告資料
- Suzuki, M. et al. 2010 “Individualizing Japan: searching for its origin in first modernity,” *The British Journal of Sociology*, 61, pp.513-538.
- 安田浩一 2012『ネットと愛国 在特会の「闇」を迫りかけて』講談社.

[抄 録]

アンソニー・ギデンズやウルリッヒ・ベックらに先導されてきた再帰的近代化論は、1980年代以降の社会変動を高い精度で説明する〈時代診断学〉として注目を集め、2000年代のイギリスやドイツにおいては、政府の政策形成にも少なからぬ影響を与えてきた。しかし、政治学者のシャンタル・ムフは、ギデンズらのポスト伝統的社会秩序の構想は社会的な連帯を痩せ細らせ、極右主義の台頭を招いたと批判する。ムフは政治における「対抗者」の存在自体が抹消されてしまったことで、カール・シュミットのいう「政治的なもの」が無視されていることを危惧する。

脱伝統化と個人化によって既存の社会集団が徹底的に解体されていく中、人々は人やシステムに対する信頼の揺らぎから、彼／彼女らの生に深く関わる苦悩や不安を感じ、こうした不安を媒介して「不安の共同体」とでも呼ぶべき集団を生み出す。だが、「不安の共同体」はその成り立ちの性質上、集団の維持・再生産に大きな困難を抱えており、また、かつて共同性の主たる基盤であった土地的性格を喪失していることから、こうした集団が政治的対立に直面した場合、極めて排他的で剥き出しの敵対性を表出することになる。再帰的近代社会において集団的アイデンティティを巡る集団間の対立が解消されていくという想定は楽観的に過ぎ、再帰的近代化の帰結として生じる敵対的な関係性を解決するための新たな問題設定が求められる。