

## 個人化論の再検討

—M. フーコーの統治性研究からの接近—

権 永 詞

### 1. 序

人種や民族、宗教、政治信条などの差異にもとづく不寛容の表出は、現代社会学が改めて取り組まなければならない課題として認知されつつある。改めて、というのは、1950年代以降の「異議申し立て」の時代を経たにも関わらず、という意味を込めている。アメリカ公民権運動に端を発した一連の「異議申し立て」の運動は、人種主義や偏狭な保守主義、排他的な思考様式が、ファシズムのイデオロギーに特有なものではないことを示した。特に社会的に大きな意味を持ったのは、自由民主主義の社会に厳然と存在している差別や排除が、前近代の身分制度の残滓ではなく、近代産業社会を成立させる権力の作用によるものとした点にある。こうした一連の「異議申し立て」の運動のなかで、社会学は権力の抑圧に晒される人々の生に関心を向けつづけ、対象を広げながら現代に至っている<sup>(1)</sup>。それは普遍的な人権・市民権の保障に向けた発展的・段階的な過程であったと言ってよい。たとえその歩みが想定を超えて遅かったとしても。

だが、2010年代の現在、人種差別や民族差別は「改めて」深刻な社会問題となりつつある。この事態をどう捉えればよいのか。

2つのフェイズを考えることができる。第一に、私たちの社会は20世紀の前半と変わらない差別の構造を維持しているというもの。第二に、21世紀の社会が産出する新しい差別の構造が露呈しつつあるというもの。勿論、この二つは同時に成立しえる。古い差別は撤廃されておらず、そして新たな差別も台頭している。だとすれば、まず必要となるのは現代社会に見られる他者への不寛容の質的な差異を問う視点であり、そうした不寛容を構造的に生み出す社会のあり方を問う視点である。そこから差別や不寛容の何を「改めて」問題にしなければならないのかが見えてくるだろう。

こうした問題を論じるにあたって、幾つかの議論を整理する必要がある。そこで、本稿では不寛容の質を問うための予備的な論考として、個人化が進展する社会における自己の統治のあり方と、それが他者の処遇に与える影響についての検討を行う。以下の論考で示すように、個人化は人々の生の多様化を促すと同時に、そうした生が自己準拠的に営まれることで、人々を一律に自己の統治の主体として扱う権力の作用を拡大させていく。個人化がゆえに自己に拘ることが許され、そして個人化がゆえに自己と他者の差異が無化され

(1) 例えば、病に対する差別の告発が歴史的・社会的な観点から論じられるようになったのは比較的最近のことであり、ハンセン病患者を対象とする言説が、「「救癩」の歴史」から、「隔離政策によって蹂躪された「人権」の歴史」へと一変した<sup>(1)</sup>のは1990年代以降のことである(坂田 2012)。

ていくこと。そしてこのメカニズムのなかに現代的な不寛容の出現を考える糸口があることを、M.フーコーの統治性研究を手がかりとして検討していきたい。

## 2. 自己準拠的な自己とその統治

### 2-1. 出発点としての個人化

まずは個人化という現象について。人々が既存の社会集団への帰属から離脱して自分自身の生に対してより多くの選択や決定の権限を持つようになることを、現代社会学は個人化という概念で説明している。A.ギデンズがいうように、近代化は集团的・共同体的なつながりから不断に個人を引き離し自律化させていく一方で、古い伝統に代わる新しい社会的な連帯を生み出してきた(Giddens 1994=1997)。したがって、近代社会を生きる個人は、常に社会の規範に対立する自己の意思や信念、欲望を御することを求められてきたといえるだろう<sup>(2)</sup>。

このバランスが崩れた、という認識が1970年代頃から欧米諸国を中心に広がっていく。個人化の現代的な特徴は、一言でいうと、新しい連帯の力が弱まり、多くの場面で規範の遵守よりも個人の意思や選択が優先されるようになってきた点にある。それは当初「自分第一主義me-first」といったエゴイズムの拡大として非難されたが、U.ベックらはこれは単なる自己の欲望の肥大化やナルシシズムの増大ではなく、より構造的な社会変動の帰結と捉えた<sup>(3)</sup>。つまり、個人は確かに規範に従うことを以前ほど重視しなくなっているが、それは個人が「わがまま」になったからではなく、規範や道徳の正当性・普遍性が急速に揺らいだためである。

こうした規範の揺らぎを、ギデンズはモダニティの再帰性の「見境のない」働きの帰結と捉える(Giddens 1990=1993)。モダニティの再帰性はいつでも人々の所与を疑う。古い規範の解体は新しい規範の創造を促すが、それは決して普遍性や永続性を保証されない。かつては自明の所与とされていたものにまで疑いの目が向けられ、私たちは規範の正当性が文脈依存的であり、一時的なものであり、すなわち、可変的なものであることに気付かされる。

確かに、現代においても人々はまったく規範を無視して自分の意思や欲望を優先しているわけではないが、その代わりに規範に従うことも個人の選択に包含されていく。自分の意思を下げて規範や道徳に従う場合、それは規範に従属しているのではなく、従うという主体的な選択を行っている。個人は依然として社会規範と自らの意思・欲望が調和するように行動しているが、規範の遵守が選択的なものとなることで、ある行為が道徳的であるか否かは社会の側で一方向的に判断することはできず、むしろ自己が選択し、決定すること

---

(2) こうした社会がどのように成立しているのかを理論化するモデルとして、P.パークは連帯性や社会の凝集力を強調するE.デュルケムやT.パーソンズに代表されるコンセンシュアル・モデルと、社会的敵対を強調するK.マルクスやR.ダーレンドルフに代表されるコンフリクチュアル・モデルがあると指摘する(Burke 2005=2009: 38)。社会の規範と個人の欲望の調和は、それが調和を指向するものであれ、対立を指向するものであれ、一つの社会という理解を作り上げてきたといつてよい。

(3) 近年の個人化論者としては、何よりもU.ベックの名前が挙げられるだろう。また、C.テイラーも、現代に見られる個人的な意思や欲望の優先を、モラル・ハザードと捉える見方を批判している(Taylor 1991=2004)。

にこそ道徳的な性格が認められるようになっていく (Beck 1993=2014: 14)。

「個人主義こそ、新しい感覚の道徳」となるとき、個人は倫理的・道徳的な生き方を判断する主体となる。では、この判断の基準はどこから得られるのか。この問いに、現代社会学が個人の自己準拠的・自己言及的・自己再帰的な性質に注目する理由が示されている。個人に外在する規範や道徳が揺らげば、個人は、道徳的な行為であれ、エゴイステイックな行為であれ、判断の基準を自己自身のなかに求めるしかない。自己が利己的であるか利他的であるかは自己が決めるのだ。

こうした個人が完全に社会から独立しているのか、それとも部分的に関係しているかはさておき、現代の個人化はその帰結として個人の自己準拠的な性格を強めている<sup>(4)</sup>。これを次の議論への出発点としよう。

## 2-2. 自己の統治と安全メカニズム

自己準拠的な個人とは、自分自身の生を作り上げていく設計者であり、それを運営していく企業である。その具体的な含意は、個人が労働や余暇の配分、生涯の収入・支出や預貯金、保険、投資といった家計・資産の管理、政治的・社会的活動へのコミットメント、アイデンティティや親密な関係性の維持・創出などの一義的な主体となりその最終的な責任を負うことにある。

こうした個人の生の営みを理解するために、フーコーの統治性論から導かれる自己の統治という考え方を整理しておこう。フーコーは、中世的な「死なせる権力」から近代における「生きさせる権力」=生-権力への移行に着目し、それが国家理性による国力すなわち人口の拡充という動機に基づいていたことを指摘する。その手段として生-権力は規律メカニズムを通じた従順な身体の創出と、安全メカニズムによるより良い生の統計的な管理という手法を用いる。近代的な生-権力はこの二つのメカニズムの重層的な重なりによって国力の基盤である人口=社会の適切な管理と増大を実現してきた。

生-権力は、近代の初期には福祉国家的諸制度を通じて人々の身体に直接働きかける規律権力の行使を中心としてきたが、20世紀を通じて徐々にその非効率性が問題となると、福祉国家的な統治に代わる自由主義的な統治へと重心を移していくようになる。フーコーは、経済理論ではなく統治術の学説としての経済学に着目し、ドイツのオールド自由主義やアメリカの新自由主義の分析を通じて、経済的自由が国家を基礎付け制限する論理の明証を試みた (Foucault 2004b=2008)。それは、人々により多くの自由を保証し、彼らに「一種の経済的空間を割り当て、その内部でリスクを引き受け、立ち向かえる」ようにすることが、規律権力を通じて従順な身体を規格化して人々を道徳的に統治するよりも、権力行使のコストを引き下げるといった効率性の発想に基づいている<sup>(5)</sup>。

この文脈における自由とは、法によって権力から保護される権利ではなく、社会的・個人的生活の様々な場面において積極的に産出される可能性のことを指す。生-権力は人々

(4) その帰結を、道徳や連帯の終焉と見るか、新しい道徳の誕生とみるかについては議論が分かれる。この点については、社会と個人を別々の閉じたシステムと捉えたルーマンにおいて包括的な道徳によって社会が統合されるという考え方が断念される一方、ベックのコスモポリタニズムは後者を追求しているものといえる。三上 (2007) も参照。

(5) フーコーの統治性研究については米谷 (1996) も参照。

の生の細部を統制する権限を手放すことによって多大な可能性の領域を生み出す。もはや権力は人々に命令するのではなく人々が自由に振る舞えるような諸条件を整え個人の行為がそうした自由の環境を壊さないように監視と調整を行うようになる。

この権力から委ねられた自由＝可能性をどのように扱うのかは、原則的に個々人の安全管理に対する動機に委ねられる。というのも自由主義的に生きるということは、常に「危険と背中合わせに生きる」ということであり、それは「個々人が、自らの状況、自らの生、自らの現在、自らの未来を危険を孕んだものとして感じるよう条件づけられる」ことを意味するからだ (Foucault 2004b=2008: 80-81)。

こうした主張は、ベックのリスク社会論と個人化論の両方に呼応する。ベックもフーコーも、不確実性の増大によって個人が「絶えず危険という状況に置かれ」るようになることよりも、個人が自分自身の人生や日常生活を常に脅威に満ちたものと捉え、それへの対応を引き受けるように仕向けられる安全管理の手法に注意をむけている。

もう一つの重要な点は、こうした脅威は個人化されてもいるということである。選択と意思決定の自由が人生の細部にまで及ぶことで、人々は、もう誰とも同じような人生を生きることがなくなる。総体的に見れば同じようなライフコースを歩んでいるように見えても、選択が細部に及び、その結果が一つ一つ異なることによって、ある個人のリスクを詳細に捉えようとすれば、それは直ちに彼／彼女だけの問題として現れてしまう。人々は自分の安全が保障されている限りどこまでも自由であるがそれはこうした個人化された脅威を管理しつづけること、つまり自分が安全であるように自由＝可能性を統治していかなければならないことを意味する。

フーコーが安全性の装置と呼んだ統治の仕組みは自由を生産し個々人に自由を消費させることで社会を効率的に管理していくテクノロジーであり、この装置のなかで人々は自己自身を統治する必要に迫られる。このことが自己準拠的に自分自身の人生 life of one's own を生きる個人に自分だけの脅威に対処するための自己の統治のテクノロジーを要請させる。

### 3. 自己の統治のテクノロジー

#### 3-1. 自己実現の目的

では、この自己の統治のテクノロジーとはどのようなものなのか。目標の設定(自己実現)と実現の手段(徹底的な未来志向と潜在的脅威の積極的な掘り起こし)という観点から整理していこう。

ベックやギデンズは、個人化が進展すると人々の関心が「自己実現」や「自己の向上」、「本当の自己の探求」といった形で、自己自身の生の在り方に向けられるようになると指摘している。事実、自己の成長や自己啓発へのニーズの高まりは、例えば、自己啓発本の乱造と消費、「生きがい」形成の政策支援などに見ることができる<sup>(6)</sup>。

ところで、「自己実現」の欲求は、一般的には物質的な豊かさの実現を前提にすると理解されてきた。日本においても、「自己実現」という目標が語られだしたのは、人々の関心が

(6) 個人化の進展と自己啓発の関連を論じたものとしては牧野(2012)を参照。また、「生きがい」政策の歴史的展開については黒岩(2001)及び権(2010)を参照。

「生活の量」の確保から、消費される財やサービスの質の確保へ、そして、それぞれのライフスタイルの追求へと移り変わっていった1980年代以降のことである(権 2011)。

この理解の内には次の2つのことが前提されているように見える。一つは、「自己実現」は私的で内面的な関心であるということ。もう一つは、自分自身の在り方に悩めるということは物質的な余裕の為せるわざであり、それは生の余剰であるということ<sup>(7)</sup>。

だが、自己準拠的な自己にとっての「自己実現」という目標は、果たして余裕のある人々の私的な課題とってよいのか。日本においては、バブル崩壊以来の「失われた20年」のなかで、人々の生活の安定は大きく揺らぎ、経済格差の拡大や固定化、将来に対する希望の喪失などが政治課題として浮上してきたが、人々の「自己実現」への関心は、この過程でむしろ増大し続けている。それはなぜか。次のように考えることができるだろう。

安全性の装置を通じた統治が拡大すれば生み出される自由＝可能性は必然的に人々の生の不確実性を増大させていく。それは、個人を安定した自己として環境のなかに留めておくことを困難にする。「自己実現」「自己の成長」「本当の自己の探求」といった標語はいずれも自己の変化を指向している。自己準拠的な個人は自己を安定させるよりも常に変革を目指さなければならない。というよりも安定させるために変えつづけなければならない。こうした理解はギデンズの再帰的モニタリングをしつづける自己像に顕著に現れている。

したがって、自己準拠的な自己が求める「自己実現」とは、個人の内面に深く根ざした私的なプロジェクトであるだけでなく、個人の生存を保障する資源の確保に直結する。この20年の間に「自己実現」は物質的な生活の安定の後に追求される余剰から、個々人が自らの生を安定させるために掲げなければならない必須の目標となってきたとってよい。もはや物質的な生の充足と精神的・内面的な満足との間に本質的な区別は存在せず、「諸個人の生きることとただ生きるという以上のこと(存在と安楽)」が自由主義的統治の文脈で同時に追求される(Foucault 2004b=2007: 420)。

「自己実現」への関心の高まりは、個人が自分の生存、すなわち物心両面での生活の安定(存在と安楽)を保障するために、いかなるときにでも自己に関心を払いつづける必要があることを示している。もはや、人々は自己が何ものであるか、という抽象的で出口のない問いを経由しなければ、生存に必要な生活資源を確保し、生活水準を維持するための手段を問うことができない。その意味で、ライフスタイルは生の基盤として不断に確認されるべきものである。自己準拠的であるということ。それは、「生きることとただ生きるという以上のこと」が螺旋状に絡み合いながら、自己を自己足らしめる実存の形式である。

では、「自己実現」を余剰ではなく必要から目標としなければならない自己の存在形式とはいかなるものだろう。その実現の手段は、次の2つの視点から捉えることができそうだ。第一に、徹底的に未来志向の時間感覚、第二に、潜在的な脅威を積極的に掘り起こしていく態度。次に、それぞれがどのように自己準拠的な自己を在らしめているかを確認しよう。

### 3-2. 自己の統治の時間感覚

個人化と並行して生じる脱伝統化の一つの帰結は、人々が現在と未来を基軸とした時間感覚を身に付けることにある。伝統の権威は過去の時間の堆積に由来しており、したがっ

(7) 例えば、老年社会研究において「生きがい」や幸福感の研究は、公的扶助や社会保険など物質的な生活基盤の保障の後の課題と位置づけられてきた(前田 1994)。

て、伝統の解体が進むことで、人々は端的に過去から解放され、自分の人生を未来へと開いていくことが可能になる (Giddens 1994=1997)。

日常性は現在において不断に構築されつづけているという視点に立てば、伝統は現在と未来を過去として再構築する力学である。こうした伝統の力学が失われることによって、現在と未来には過去とは異なる日常が構築されていく。この時、未来は個人にとって可能性と不確実性に満ちた領域であり、現実には反実仮想的な可能性を棄却するための準拠点であるといつてよい。ギデنزが指摘したように、自己が過去ではなく自己自身に準拠するようになれば、未来は現在において自己が望むような形で構築されるべきものとなり、ここに未来を「植民地化」しようとする動機が生まれる (Giddens 1991=2005: 126)。

人々が未来を志向すればするほど、個人にとって過去が現在や未来に与える影響力は希薄になっていく。自分の祖父母や父母の経験や記憶、彼／彼女らが重視してきた文化的価値や生活様式といったものは意味を失い、それを敷衍する形で集団の経験や過去に対する配慮も失われていく。未来への指向が強まれば強まるほど、歴史は「永遠の現在」にまで締められることになる (Beck 1986=1998: 266)。

確実で安定した過去の再構築から、不確実で可能性に満ちた未来の創造へ。おそらく、これが「第二の近代」に生じている日常性の構築様式の変化であり、未来創造のモードのなかで、自己の時間意識は常に現在と未来を指向するように感覚されるようになる。

だからといって、それは未来がより正確に見通せるようになったり、思い通りに操作できるようになったことを意味しない。というのも、ここには不確実性の操作に関するジレンマがあるからだ。

自己による選択と意思決定の領域が生活の細部に及ぶほど、管理しなければならない不確実性は増大していく。これを自己が計画的に管理するためにかかるコストは、自己が自己を「上手に統治」することを妨げる。つまり、国家による規律権力の徹底の非効率と同じ問題が自己の統治においても現れる。

統治の主体が不確実性をすべて見通し、かつ長期的な統制の仕組みを作り出そうとすれば、その非効率性が統治の失敗を帰結する。フーコーは、自由主義的統治においては「世界の不明瞭さ」と、それゆえに持たざるを得ない「短い展望」が重要であることを指摘する (Foucault 2004a=2008: 345-346)。つまり、未来を志向する人々は、この不確実性の領域を徹底的に統制し、植民地化しようとしてはならない。彼／彼女らに必要なものは、ある程度リスクを常に許容しながら生きる態度であり、それゆえ、どの程度までのリスクを許容するかという判断が問題となる<sup>(8)</sup>。

いずれにせよ、リスクを許容する生き方は、現在・未来の不確実性を操作・管理する態度において過去を重視しない。自己が自己自身の生の安定化をはかるためには、不確実性を直接的に操作・管理するために徹底的に過去を希薄化し、未来を志向する態度が必要になるからだ。

---

(8) この判断基準を巡って、バックは政治(「サブ政治」)に着目し、フーコーは技術(「安全性の装置」)に着目したといつてよい。前者において、リスクの適切な許容範囲は、不確実な事象についての科学的知識やその対処に必要な資源・技術の配分を巡る政治によって決まるため、この政治の場への個人の参加が社会的に促される。これに対して、後者は統計的に得られる正常な分布が、社会にとって許容可能なリスクの範囲を決定すると同時に、そこで得られた正常値を規範として個人の行為選択がなされる。

### 3-3. 潜在的脅威の警戒

今一度、伝統が果たしていた機能に着目したい。伝統による過去の再構築は、人間が関与を許された領域を確実な過去の事象の範囲に限定する。すなわち、伝統が指示する範囲の外の事象は、人間には操作・管理の禁じられた領域ということになる<sup>(9)</sup>。

N.ルーマンによる危険とリスクの区別に従えば、「期待はずれ」の原因が人間の意図的な行為(決定)によるものがリスク、そうでないものが危険となる<sup>(10)</sup>。この観点からすれば伝統は人間の「できること」を狭い範囲に限定することで、不確実性の多くを危険として管理していたといつてよい。自然を危険の領域として人間の領域から切り離し、遠ざけて畏怖する態度は伝統社会に共通のものである<sup>(11)</sup>。

したがって、脱伝統化が進んで人間の領域が拡大すれば危険としての不確実性、人間が操作・管理することのできない不確実性は人間の決定に起因するリスクへと変化していく。その結果、人間の「できること」は拡大するが、同時に不確実性の原因となる行為を統御・管理する必要性と責務も拡大することになる。

F.エヴァルドは不確実性に対する態度の移り変わりを、「予見」から「予防」、そして「警戒」への変化として指摘している(三上 2007: 695)。「予見」には「期待はずれ」が生じたときのための事前の対応が、「予防」には「期待はずれ」の発生自体の防御という含意がある。これに対して「警戒」は、「期待はずれ」の結果が処理しようのない深刻な被害をもたらしかねないという認識から、あらゆる潜在的なリスクを掘り起こそうとする動機から生じる。「予見」から「予防」、そして「警戒」への変化には、リスクが生み出す被害の深刻さの拡大を見て取ることができる。

同時に、「予見」と「予防」には、不確実性が見通せるものであることが前提されているが、「警戒」においては予見の不可能性が含意されている。「期待はずれ」が些細な損害に過ぎないのか、回復不能なダメージであるかわからないからこそ、起こりえるかもしれないリスクは事前に積極的に掘り起こされなければならない。しかもこうしたリスクは日常的なものであり個人化されてもいる。つまり日々対応しなければならずそのうえで他人と共同して対処することができない性質のものが少なくない。したがって自分の日常を安定したものにしようとするれば潜在的な脅威は積極的に掘り起こし明示化しなければならない。

未来が予見できないという点でリスクを「警戒」する態度と伝統を遵守する態度は共通している。伝統は「期待はずれ」の深刻さを知ることができないからこそ人間の「できるこ

---

(9) ギデンズの「行為の再帰的モニタリング」の概念を援用すれば、次のように説明できるだろう。行為の再帰的モニタリングとは、人々が「行為の不可欠の要素として、日常的にみずからがおこなうことからの根拠と不断に「接触を保ちつづけ」ることを意味する。伝統社会における行為の根拠とは共同体が保持する集合的記憶や伝統的慣習、儀礼などであり、人々が日々こうした根拠を参照しながら生活することで、伝統は常に再構築されつづけていくと理解することができる。

(10) 「(リスクと危険という)この区別が前提にしているのは、未来の損害に関して不確かさが見出される、ということである。このとき二つの可能性がある。すなわち、場合によっては起こりうる損害が決定の帰結と見なされ、したがって、決定に帰属される、というのが一つ。この場合には、リスクと呼ぼう。くわしく言えば、決定のリスクである。もう一つは、場合によってはありうる損害が、外部からもたらされたと思なされる、つまり環境に帰属される場合である。このときには、危険と呼ぼう。」(Luhmann 1991=2014: 38)

(11) 本稿における伝統の捉え方はギデンズの議論に多くを負っている。伝統が「危険管理」の機能を有していることについては、また稿を改めて論じる必要がある。ひとまずはGiddens (1994=1997)を参照。

と」を極小の領域に限定した。そして実は「警戒」の態度においても積極的な脅威の認定は個々人の「できること」の領域を制限していく。安定したルーティンの繰り返し—伝統の遵守—が失われた代わりに潜在的なリスクを常に掘り起こす態度は基本的には現在の生活の安定を確保することに向けられるからだ。極端に「警戒」的なリスク対応は未来に対して保守的な態度で臨むことを意味する。

## 4. 他者の処遇

### 4-1. 非対称な関係性の消去

ここまでの議論を整理してみよう。個人化の進展と安全メカニズムを通じた統治性権力の浸透を背景として次のような暫定的な結論を得た。第一に、個人化は自己準拠的な自己を創出する。第二に、自己準拠的な自己は常に自分を変化させつづけなければならず、それは個人が自己自身の安全を確保するためである。第三に、安全を確保するための自己の統治のテクノロジーは徹底的な未来志向と潜在的脅威の積極的な掘り起こしを求める。

ここで、本稿の基本的な問いに立ち返る。現代社会で「改めて」問題となりつつある不寛容の質的な違いを見極める視点を提起することがこの小論の目的であった。では上記の議論からはどのような視点を導けるのか。

自己準拠的に自己を統治する個人であるということは、個人の意思や行為が他の何ものにも従属していないことを意味する。それゆえ、人種や民族間の優劣を主張するイデオロギーや宗教共同体における慣習的な序列、近代社会における性差の不平等といった出自に基づく集団帰属が生み出すあらゆる従属関係に「異議申し立て」を行うことが可能となった。個人は自己準拠的であることで、既存の支配・服従という従属関係から解放される。そして、このことは身分的・階層的・階級的な従属関係だけでなく、あらゆる自他の非対称な関係性にも適用されていく。

ギデンズがD.ヘルドに依拠して述べているように、現代社会では個人が自立していることが殊更に重視される。そして、自己準拠的な自己の自立は、他者への依存を強く拒否する(権 2010)。依存の否定自体は、現代に特有なものではないが、それが自立と強く対立させられて理解されること、それゆえ、自己自身による厳しい監視の対象となることは現代的な自立の特徴と言える。熊谷晋一郎が言うように、自立と依存の関係は、多様な依存の経路を保持することが自立状態である、といった形で順接させることもできるのだが、自己準拠的な自己がこうした視点を採用することは難しい(熊谷 2011)。それはなぜか。

一つには、自己を統治するテクノロジーが、常に自己の変革を目標とするため、特定の他者や制度との間に固定的な依存関係を構築することを拒むからだ。もう一つは、依存が、依存される側の自由の制限を意味し、自由主義的統治における自由の生産を阻害するためである。つまり、依存は従属と同様に、人々を特定の関係性に固定するものであり、変化と自由の制約として統治性権力による調整の対象となる。

個人化する社会においては、勿論、自分だけでなく他者もまた自己準拠的な自己であることを求められる。お互いが自己準拠的な存在であるからこそ、あらゆる非対称な関係性を消去することが可能となるのだ。そうすると、資源と権限の不均衡がもたらす非対称な関係も、なんらかの形で対称的な個人同士の関係に転換されねばならない。



ここでは、市場における交換という形式が依存関係を契約関係へ転換する。例えば、介護無しには一日たりとも生きられない高齢者は、ケアワーカーへの介護報酬を自分の財布から出すことで、ケアの提供をケア・サービスの購入として理解する。自分の身体をケアしてもらわなければならない状態は、自分の身体を他人に世話させることのできる能力という観点から読み直される。勿論、この契約関係を可能にするのは経済力であり、だからこそ、新自由主義のもとでは個々人が自分の裁量で関わることのできる経済的な空間を割り当ててくることの重要性が繰り返されるのだ。

こうした理解に対して、依存は人間の生存の条件であり、つまり、人間は本質的に非対称な関係性ぬきには存在しえないという立場がある。だからこそ、依存関係は倫理的に保障されねばならず、それは依存する側／される側といった当事者にとっての個人的な倫理、自己準拠的な自己の内定な判断によって成立する倫理ではなく、そうした依存を正当な社会関係として承認する社会的な倫理を要請する (Kittay 1999=2000)。

だが、三上剛史が指摘するように、自己準拠的な自己を最小の構成単位とする社会は、彼らの結びつきを包括的な倫理によるものとして想定することができない。そこでは、制度であれ、システムであれ、いずれにせよ個人に内面化される共通の価値や道徳なしに、独立した欲望の主体である個人の関係が構想されているのだから。

個人が自己準拠的であるかぎり、そこでは自己と他者の関係の非対称性を抹消していこうとする力が作用する。個人が自己を統治するために自己準拠的であろうとすれば、互いの関係の非対称性は無視ないし等閑視されることになる<sup>(12)</sup>。

E.F. キティらの批判の持つ意味は決して軽視されてはならない。だが、あるべき倫理の主張は、それだけでは安全メカニズムによって直ちに個人の選択のレベルに落とし込まれてしまう。依存とケアの倫理を自己準拠的な自己に認めさせるためには、つまり、彼ら自身の手でその態度を選び取らせるためには、彼らが依存の許容という選択を行い得る準拠点を彼ら自身のなかに作り出す試みが求められるのだ。

#### 4-2. 自己と他者の不等性

では、何がこの準拠点となりえるのだろうか。鷺田清一は、E. レヴィナスに言及しながら、自己と他者の不等性が抹消されることへの危惧を表明する。

「他者との関係はけっして融合 (fusion) の関係ではないのであって、自己と他者との不等性は『われわれを数として数える第三者に対しては現れることのない不等性』である。自他を俯瞰するような第三の視点—レヴィナスはこれを「全体性」の視点とみる—によって可能になる自他の結びつきは、断じて他者との関係ではない。」(鷺田 1999: 155)

「われわれを数として数える第三者」という言葉は非常に示唆的である。それは、すなわ

(12) 天田城介はギデンズの自己再帰的な自己について、それを自己が自らについて「語る自己」であり、自らの判断で「選ぶ自己」だとしたうえで、このような自己を中心に据えた社会の中では、「語らない (語れない) 自己」や「選ばない (選べない) 自己」の存在が無視され、周縁化されてしまうことを批判する (天田 2006)。自己再帰的な自己は再帰的ならざる他者を暴力的に排除する危険性を秘めている。

ち安全性の装置である。個々の人格ではなく、人口＝社会を対象とする安全性の装置はまさに私たちを数として数える、つまり統計的に扱うことで効率的な統治を行う。このとき、安全性の装置は私たちを数えるために、観察が可能な外に現れた行動のみを調整の対象とする。このことは、個々人の内面に介入しないという意味で自由の尊重であるが、見方を変えれば、個人の固有の意思や感情の徹底的な無視であるともいえる。誰もが自由に自分の意思や感情に基づく行為を行えるのは、権力が人々の内面に気にしていないからだ。

それゆえ、安全性の装置は自己と他者と分かち固有なもの、市場の規則なかで扱えるもの、流通や交換、複製が可能なものとして扱う。自己と他者の間の不等性は消去され、誰もが等しく利害関心の主体としている。自らの意思や欲望、感情を市場の原理に則って表明し、実現を目指すことを求められるのだ。

つまり、ここで生じているのは、自他の内面の無視を通じたそれぞれの内面の自由の保証である。「心のなかで何を考えるのも自由です。私たちはあなたたちの行動を観察して、それが他人の自由や自由な環境を阻害する場合にのみあなたたちの行動を制限します。その場合でも、あなたが心の中で何を考えるかは自由です」。これが統治性権力と個人の関係である。権力は個人の内面を道徳的に統制することを諦めた。それは非効率な方法なのだ。

その結果として個人は交換可能な人間となる。市場において交換不可能な固有性や唯一性に対しては一切の配慮が失われ、交換可能なものだけが関心の対象となる。それはレヴィナスによれば存在に対する根源的な不敬 *irrespect* だ (ibid: 155-156)。

ここに自己準拠的な自己が直面する大きなジレンマがある。個人が自己の生の固有性に拘れば拘るほど、つまり、自分が他者とは異なる唯一の生を生きる者として個人化を徹底させていけばいくほど、それを可能にする環境は、個々の生の唯一性に対する関心を喪失していくからだ。自己と他者は互いの生の固有性に対する配慮を失い、自己の生を配慮するのは自己自身のみということになる。

いや、個人は実のところ自分自身の生を配慮することさえできていない。市野川容孝が指摘したように、安全性の装置は人々から気遣い *cura* を「言わば収奪し、それを無限に肥大化させ、その見返りとして人々に *cura* なき *securitas* をもたらす」(市野川 1997: 134)。「自己実現」のデノテーションは自己の唯一性や固有性の確立であるが、そのコノテーションは、自己の固有性を代価に自己の安全を得ることである。自己準拠的であることを徹底していけば、その帰結は準拠すべき自己の唯一性、固有性、交換不可能性を失い、自己と他者の非対称な関係性、不等性を失っていくことを意味する。

#### 4-3. 他者との政治的な対立

権力は個人の内面に介入することを諦めた。では、他者はどうか。デュルケーム、ウェーバー、マルクスのいずれの個人化論においても、自律化する個人は、新たに生じる社会分業や階級的・階層的連帯において、自己と他者の関係性を承認・調停する上位の審級の下に置かれると想定された。これを大澤真幸にならって「第三者の審級」と呼んでもよい(大澤 2009)。それは、鷺田が指摘する「融合 (fusion)」の関係をもたらしものでもある。だが、個人化の過程で上位の審級が撤退していくと、自己準拠的な自他の関係はギデنزが指摘する「純粋な関係性」のように、関係性そのものに依拠した二者の関係へと変容してい

く<sup>(13)</sup>。

この時、他者は自己にとって、内面を放置してくれる権力以上に危険な存在となりえる。そもそも他者とは自己にとっての本質的な脅威である。他者は自己にとって必要不可欠な物質的手段や存在証明を与えてくれる存在であると同時に、それを奪い去り、自己を他者の支配下に従属させるかもしれない存在だからだ。この緊張を孕んだ自己と他者の関係を全面的な衝突に陥らせないために社会的なものがあるといっても過言ではない<sup>(14)</sup>。

だが、社会的なものの変質によって自己と他者の関係を調停する審級が消え、連帯の倫理が衰退すれば、そこでは、自己と他者との直接的な対決の可能性が高まる。個人は自己を侵害しようとする他者を遠ざけねばならず、また必要であれば自己を保存するために他者から奪わなければならない。どちらか一方の望むままに解消されうるといふ「純粋な関係性」の性質は、関係の脆弱性だけでなく暴力性を示している。ある親密な関係のなかで、他者の切迫した感覚に「ふれつつそれを忘れること、判断を停止することは、それだけでもう他者への暴力となりうる」からだ (ibid.: 154-155)。

自己と他者の緊張の激化という事態を前に、私たちはC.シュミットの政治的なものの概念について考えてみる必要がある。知られているように、シュミットは政治的なものは「他者の存在そのものの否定」によって可能になると考えた (Schmitt 1932=1970)。シュミットの考えでは、政治的な闘争の主体となりえるのは国家のみであるが、それは、他者を否定し尽くそうとする関係性が国家間にしか生じえないということではなく、国内の人民 (臣民) の間の政治的な対立は、国家が超越的な審級として調停すると考えていたからだ<sup>(15)</sup>。

しかし、個人化と脱伝統化の進展によって安全メカニズムが浸透すればするほど、国家が個人間の政治的対立を調停する道は閉ざされていく。安全性の装置は、個人の内面の自由を保証しているからだ。政治的なものを巡る個人間の衝突は、それが行為や思考、所有、競争、表現などの自由に則っているかぎり、あるいはこれらの自由を調整する仕組みを侵さないかぎり、主権による調停を期待することはできない。そこからは、人々の政治的な対立の深化というシナリオを得ることができるだろう。現代社会では個人が政治的対立の主体となりえるし、自己と他者との衝突は、そのまま「他者の存在そのものの否定」へとつながる危険性を秘めている。

このように考えると、近年の日本における極端な排外主義の台頭を説明することができるかもしれない。嫌韓・嫌中の運動において、他者のほんの少しの異質さの表出や表明は、

(13) ただし、「純粋な関係性」はその関係を取り結んでいる二者の関係ではあっても、自己と他者の関係であるとは言えないという指摘もある。というのは、相互が関係性を望むままに解消することができるため、「純粋な関係性」を維持するためには、自分自身が本当にその関係を望んでいるのかどうか、相手が解消を望んでいないかどうかを常に監視しなければならない。そのため、関係の維持は前者においては自己との対話によって、後者においては未来の視点からリスク計算をしつづけることになるからだ。つまり、「純粋な関係性」においては、「自他を俯瞰するような第三の視点」を経由することではじめて関係の維持が可能になるのだが、前述のように鷺田清一は、こうした第三の視点を経由する関係は他者との関係ではあり得ないと断言する (鷺田 1999: 155)。

(14) 存在証明の獲得を巡り生じる自己と他者の葛藤については奥村 (1994) に詳しい。

(15) この見解は、フーコーによるホモ・ユリディクス (法的人間) の説明とも呼応する部分がある。フーコーによれば、人が法権利の主体となる場合、そこでは個人の権利の一部が主権によって譲渡・制約を受けている (Foucault 2004b=2008)。個人はそもそも分割された存在であり、この譲渡された権利が個人間の政治的な対立を調停しうる。

直ちに存在そのものを否定する記号としての「反日」というレッテルの貼付けにつながる。そして、これらの運動は、確かに「日本人」という同質性の確認を伴うものの、それは他者への攻撃の結果として消極的に得られるカテゴリーであるといつてよい。誰が日本人であるのか、それは「反日」的ではない人々である、といった形で。

こうした自己と他者の緊張した関係性は、現象としては真逆の「優しい関係」の広がりにも見て取ることができる。相手を決して否定せずに、常に同調のサインを送りつづける関係は、奥村隆が指摘したように他者からの支配を逃れつつ承認を得る技法として理解することもできるが、一方で自殺にまで追い込まれてしまう暴力的な「いじめ」を回避しようとした結果としての「優しさ」からは、〈承認と葛藤の体系〉という自他関係の原型への純化を示しているようにも思える(奥村 1994)。

その意味では、こうした運動は決してマジョリティ内での自己と他者の関係を「融合的」的な方向へ振り向けては行かない。レヴィナスが全体性という視点から危惧した自己と他者の不等性の抹消は、対称的であるはずの自由主義的統治のなかで個の完全な独立の推進の帰結として生じつつある。

## 5. 結

私たちは、おそらく自己と他者の不等性を抹消していく統治性権力の作用に対してもっと自覚的であらねばならない。というのも、個人化による他者の異質性の漂白という事態は、本稿の最初の関心であった現代的な不寛容の出現に深く結びついているからだ。

個人化が他者への不寛容に通ずる危険性については、仁平典宏が個人化の否定可能性と転移可能性という二つの側面に注目して論じている。前者は、個人が既存の生のあり方を否定できることを意味し、後者は新しい生のあり方を見つけることができることを意味する。個人化の過程で、転移可能性に接続できず否定可能性のみが高まっていくと、個人化は、「逆に、社会を同一性へと折りたたんでいく欲望を召還させ」、それまでの生を構成していた「ゾンビカテゴリー」に執着して不寛容な態度を生みだす(仁平 2015: 289)。

これは注目すべき警告である。というのも、例えば、近年の日本で広がりつつある「反日」という語の使用には国家や民族といったカテゴリーへの強い拘りが見られるし、また嫌韓・嫌中のヘイトスピーチへの参加者が現代社会に適応することの困難を強く感じていることも指摘されている<sup>(16)</sup>。生の転移の失敗が生みだす不満や不安は、確かに個人化がもたらす問題として見きわめていく必要がある。

だが、こうした不満や不安が他者への不寛容に接続されてしまうのはなぜなのか。おそらく、ここに重要な論点が潜んでいる。私たちは、果たして生の転移の失敗だけが不寛容の原因であるのかを問うてみる必要がある。それは、反省的・再帰的に自らの生を創造する(しつづける)ことの成功にも、あるいは成功にこそ、他者への不寛容を生みだす要因があるのではないかと問うことである。というのは、自己準拠的な自己であろうとし、それに成功することは、必ずしも社会的に成功することと同義ではないし、したがって、不満や不安のない日常を保証しないからだ。

(16) 安田(2012)を参照。だが、一方で樋口(2014)では、安田が指摘した「在特会」会員の「生きづらい日本人」像には誇張があるという指摘がなされている。

「在特会」の会員が在日を評する語りのなかには「普通の外国人」という言葉がよく出てくる。「外国人として普通に生活しているのなら構わない」「おとなしく普通にくらししてくれるんだったら、俺ら、何も言わないですよ」「せめて普通の外国人として暮らすべきでしょう」「在日の人も他の外国人と同じ待遇で生活して頂ければ文句はありません」(安田2012)。

だが、「普通の外国人」とは何だろうか。それは、異質性や固有性をはぎ取られ、抹消させられた他者のことである。勿論、彼／彼女らは在日が「普通」ではない—特別な権利によって保護されている—と感じているからこそ、運動に身を投じるわけだが、その運動はまさに在日の異質性を、自己の統治のテクノロジーに相応させる形で漂白していこうとする。在日の過去の徹底的な否定、現在における関係の非対称性の無視、そして、在日に向けられる強い警戒心を当たり前のものとして要求する態度。これらは、すべて自己準拠的な自己の存在形式に共通している。

「死ね」「殺せ」「ゴキブリ」といったヘイトスピーチの言表は、どうしてもファシズム的な暴力を想起させてしまうし、それを杞憂として受け流すことは難しい。しかし、同時に私たちは彼らが、街頭デモの興奮と熱狂の中で叫び散らす言葉にではなく、冷静に、ある意味では理性を持って主張している言表、すなわち「普通の外国人」という言葉の裏側にあるものを見出していく必要がある。それは、個人化する現代社会のなかで生きる人々の不遇に起因する不安や不満ではなく、現代社会を生き抜くためのテクノロジーの習得が言わせている言葉ではないかということを検討していかなければならない。

だが、もはや紙幅も尽きた。この課題は稿を改めて論じていきたい。

## 参考文献

- 天田城介 2007 『〈古い衰えゆくこと〉の社会学[普及版]』多賀出版。
- 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.)
- 1999 World Risk Society, Blackwell Publishers Ltd. (= 2014 山本啓『世界リスク社会』法政大学出版局.)
- Burke, P. 2005 History and Social Theory (2nd Edition), Polity Press. (= 2009 佐藤公彦『歴史学と社会理論』慶應義塾大学出版会.)
- Foucault, M. 2004a Securite, territoire, population: Cours au College de France (1977-1978). Gallimard/Seuil (= 高桑和巳訳 2007『安全・領土・人口 コレージュ・ド・フランス講義 1977-1978年度[ミシェル・フーコー講義集成Ⅷ]』筑摩書房.
- 2004b Naissance de la biopolitique: Cours au College de France (1978-1979). Gallimard/Seuil (= 慎改康之訳 2008『生政治の誕生 コレージュ・ド・フランス講義 1978-1979年度[ミシェル・フーコー講義集成Ⅷ]』筑摩書房.
- 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.)
- 1991 Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.

- Cambridge: Polity Press. (= 2005 秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也訳『モダニティと自己アイデンティティ 後期近代における自己と社会』ハーベスト社.)
- 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 2010 「現代社会における「自立」と「依存」—再帰的エイジングの批判的検討から—」『年報社会学論集』23, pp.47-58.
- 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』5, pp.76-88.
- 2010 「社会規範としてのライフデザイン—「自立した個人」の創出と生活設計・生涯設計の政策的展開」『KEIO SFC JOURNAL』Vol. 10 No.2, pp101-112.
- 樋口直人 2014 『日本型排外主義—在特会・外国人参政権・東アジア地政学』名古屋大学出版界.
- 市野川容考 1997 「安全性の装置 権力論のための一考察」『現代思想』25 (3), pp.124-137.
- Kittay, E.F. 1999 *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge. (= 2010 岡野八代・牟田和恵監訳『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』白澤社.)
- 熊谷晋一郎 2012 「インタビュー 自立は、依存先を増やすこと 希望は、絶望を分かち合うこと」『TOKYO 人権』56 (2015年7月19日取得, [http://www.tokyo-jinken.or.jp/jyoho/56/jyoho56\\_interview.htm](http://www.tokyo-jinken.or.jp/jyoho/56/jyoho56_interview.htm))
- 黒岩亮子 2001 「生きがい政策の展開過程」和田修一編『生きがいの社会学 高齢社会における幸福とは何か』弘文堂.
- 前田大作ほか 1994 「『社会老年学』終刊座談会」『社会老年学』39:77-90.
- 牧野智和 2012 『自己啓発の時代 「自己」の文化社会学的探究』勁草書房.
- 三上剛史 2007 「「社会的なもの」の純化か終焉か?—〈連帯の喪失〉と〈道徳の迂回〉: システム分化と統治性—」『社会学評論』57 (4), pp.687-707.
- 仁平典宏 2015 「日本型市民社会と生活保障システムのセカンドモダニティ」鈴木宗徳編著『個人化するリスク社会—ベック理論と現代日本』勁草書房.
- Luhmann, N. 1991 *Soziologie des Risikos*, Walter de Gruyter GmbH Berlin, Boston. (= 2014 小松丈晃『リスクの社会学』新泉社.)
- 奥村隆 1994 「「思いやり」と「かげぐち」の体系としての社会: 存在証明の形式社会学」『社会学評論』45 (1), pp.77-93.
- 坂田勝彦 2012 『ハンセン病者の生活史 隔離経験を生きるということ』青弓社.
- 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.)
- Taylor, C. 1991 *The Malaise of Modernity*, Anansi Press. (= 2004 田中智彦訳『<ほんもの>という倫理: 近代とその不安』産業図書.)
- 安田浩一 2012 『ネットと愛国 在特会の「闇」を追いかけて』講談社.
- 米谷園江 1996 「未シエル・フーコーの統治性研究」『思想』第870号, pp.77-105.

鷺田清一 1999 『「聴く」ことの手—臨床哲学試論』阪急コミュニケーションズ.  
(2015.7.21 受稿, 2015.8.31 受理)

## [抄 録]

現代社会において、人種や民族、宗教、政治信条などの差異に基づく不寛容の表出が改めて取り組まなければならない課題として認知されつつある。そのために、20世紀的な排除・差別とは異なる新しい不寛容の質を問う視点が必要となる。以下の論考は、不寛容の質を問う予備的な議論として、個人化が進展する社会における自己の統治の在り方と、それが他者の処遇に与える影響を、個人化による自己準拠的な自己の創出と、安全メカニズムによる自己と他者の不等性の消去という観点から論じるものである。

個人化の進展は自己準拠的な自己を創出し、こうした自己は安全メカニズムのなかで徹底的な未来志向と潜在的なリスクの積極的な掘り起こしといった自己を統治するテクノロジーの習得を通じて、日常の安全性を確保しようと試みる。その過程で、人々は利害関心の主体として扱われることで、それぞれの固有性に対する配慮を奪われ、市場において交換可能な等価な存在として扱われる。

こうした安全メカニズムの浸透は、自己と他者が市場外で政治的に対立したときに、これを調停する機能の減退を意味する。そのため、個人化が進む社会では自他の些細な違いが、「他者の存在そのもの」の否定に繋がる政治的対立を生み出しかねない。他者性に対する否定的な態度は、単に個人化の失敗による不満や不安を原因とするわけではなく、安全メカニズムのなかで自己を統治するテクノロジーを適切に習得していることから考察されねばならない。