

公共性論における親密さの意義

——アンソニー・ギデンズの議論を中心に——

麻 野 雅 子

目 次

序

第一章 セネット批判から親密さの検討へ

第一節 セネットの「公的世界」論

第二節 セネットの「公的世界」再興への批判

第三節 親密さの検討へ——本論のテーマ——

第二章 ギデンズの「親密さ」の意味

第一節 「親密さ」とは何か

第二節 「親密さ」登場の背景——ギデンズのモダニティ論——

第三節 「親密さ」の政治的可能性

第三章 ギデンズの「親密さ」の実現可能性——現代社会における自律の難しさをどう考えるか——

第一節 現代人にとっての自律の重要性と不可避性

第二節 自律の難しさについてのギデンズの分析

1 ギデンズの「嗜癖」論

2 ギデンズの「生の政治」論——自律獲得のための政治——

第三節 自律の難しさに対する別の観点からの分析

1 嗜癖からの回復過程における自助グループの役割を重視する解釈

2 自律獲得過程の逆説的性格とギデンズの「生の政治」

結び

序

都市の文化は「ストレンジャーの文化」だといわれる。「ストレンジャーの文化」とは、物理的接触や精神的相互作用をできるだけ制限し、お互いの匿名性を維持しようとする文化である。⁽¹⁾ 個人的な情報のないストレンジャーとの出会いは、「ある種の曖昧さや心許なさをとめない、また何らかのリスクをとまなう」⁽²⁾。相互作用の制限は曖昧さやリスクを軽減する一つの方法である。リスクのある接触を回避すべく、通りでは互いに目を合わせないように気を配り、小競合いや喧嘩、恋人同士の抱擁といった何か好奇心を呼び起こされるような場面に出会っても、じろじろ見ずに視線を落として足早に通り過ぎる。こうした「儀礼的無関心」がストレンジャーの世界の礼儀作法なのである。⁽³⁾

直接の相互作用を回避し匿名性を維持しようとする文化は、あまりにも物理的に接近せざるをえない都市の人びとが、精神的な障壁を作ることによって自由を維持しようとして形成していくものである。都市において「人び

との間には、遠慮という、ひょっとしたら嫌悪とさえいえる高い壁がある。この壁はくずすことのできない壁であり、埋めることのできない隔たりである。身体的にはじれったいほど近接しているが、精神的には——心理的、道徳的には——何とかして互いに無限の距離をとろうとしている⁽⁴⁾。こうした隔たりによって、人びとは、自分が周りから何も影響を受けていない自立した存在であると意識でき⁽⁵⁾、何の道徳的責任も感じなくてすむ気楽さを味わうことができる。

しかしそれがストレンジャーの文化だろうか。ストレンジャーとは、干渉されないという自由を感じるためや、誰にも責任を感じなくていいのびのびとした気分を享受するためだけに、必要とされる存在なのである⁽⁶⁾。

そもそも「ストレンジャー」という概念は、単なる見知らぬ人ということだけを意味したわけではない。それは、自明性を覆すという文化的・社会的なインパクトをもった存在を意味する概念でもある。

例えば、ジンメル (Georg Simmel, 1858—1918) は「ストレンジャー (Fremde／余所者)」を、「一定の空間的な広がり……の内部に定着してはいるが、しかし、この広がり内部における彼の地位は、彼がはじめからそこへ所属していないということ、彼がそこからは由来せず、また由来することのできない性質を、そこにもたらずということによって、本質的に規定されている」存在とする⁽⁶⁾。つまり、内部にいて存在感があるにもかかわらず、同化を拒否し異質な文化を持ち込む「わずらわしい」存在なのである。

またバウマン (Zygmunt Bauman, 1925—) は「ストレンジャー」を、「既成のカテゴリのどれにも容易に合うことはないという性格によって、既存の対立の妥当性そのものを否認する」存在とみている⁽⁷⁾。「かれら」と対照させることなしに自らのアイデンティティを理解することはできない「われわれ」に、その対立が作為的・

恣意的なものであることを見せつけ、その対立のもろさを白日のもとにさらすのが、「ストレンジャー」の存在である。「ストレンジャー」とは、それまで当然で自明とされてきたことに疑いの眼を向けさせることによって、社会的アイデンティティや境界を混乱させ不安を引き起こすという、「とらえどころがなく」「いらいらさせる」ような性格をもつ人である。

現代こうした意味でのストレンジャーの役割を担っている人びととしてまず思い浮かぶのは、新人類などと呼ばれたりする若い世代である。都市で浮遊するかにみえる若者や青少年少女たちに抱く大人の感情は、「わからない、という感覚」であって、それは「違うけれども異常ではない」という微妙な感覚がこめられている。⁽⁸⁾「つかみどころのなさ」や「とらえどころのなさ」をもった若者たちを、何とか理解できる範疇におさめようと、大人たちは、新しい世代にさまざまな名前をつけいろいろな角度からの若者論を展開している。

こうしたネーミングや若者論は、大人たちの不安や警戒心だけでなく、青少年少女たちにストレンジャーとしての役割を期待している大人たちの姿をも映しだしている。というのも、ストレンジャーとは、秘密と意外性を抱えているために、人びとの好奇心を駆り立てる存在だからである。テレビ番組や雑誌の特集で現代的若者像がデフォルメされて取り上げられる背後には、秘密を覗いてみたい、隠された素顔を見てみたい、という欲望、さらにいえば、覗いて面白そうな秘密があって欲しいという願望が、存在するのである。

しかしながら、現実には目の前にいるストレンジャーたちへの接近には及び腰である。自分たちの身近な存在である娘や息子たちには、子どもとしての役割を期待し、普通の良い子であると信じて疑おうとしない。宮台真司は、制服や下着を売る少女たちの行動の背後に、少女たちの行為を叱らない、見て見ぬふりをする、自分子どもがしたことの意味を考えようとはしない「団塊親」の姿をみている。親たちは、仲の良い「友達家族」

というロールプレイングを壊すことを恐れて、「見たくもないものをあえて見ない」表層的なコミュニケーション」にひたっているのである。⁽⁹⁾

安全な場所からは見知らぬ他人の秘密を覗こうとするのに、自分たちの身近な家族の隠された顔を知りたくないのは、ストレンジャーたちがもつ自明性破壊のエネルギーに直面するのを避けようとしているからである。自分や家族の平穏を守るために、役割を踏みだして自己を表現することを躊躇し諦める一方、相手の意外な面を否認し受け入れようとはしない。一度でも自分の本音を吐き相手の素顔を見てしまうともはやコントロールが効かなくなるかのように、常に日常性の維持を心掛けている。

確かに、ストレンジャーのもつ自明性を覆す力に触れることは、不安を呼びおこす恐ろしいことである。しかしながら、自由とは、こうした自分自身に枠をはめてしまうような退屈な安全志向や、日常の自己に執着することから生まれる閉塞感から、解放されることである。自由なる逞しき精神とは、不安と恐れを抱きつつも、自分自身や周りの人びとの「とらえどころのなさ」を直視し、そのうえで関係を築いていこうとすることから、生まれてくるものである。

都市が自由で刺激的だとされるのは、ストレンジャーたちもつ意外性や自明性破壊の力に接する機会を提供してくれるからである。それゆえ、都市の文化が真に「ストレンジャーの文化」であるためには、不関与の規範と無関心の儀礼を提供するだけでは不十分であり、ストレンジャーへの接近という微妙な関係性を提供する文化でなければならない。

こうした観点に立って、私は、『公的世界における人々の絆』という論文を書き、主としてリチャード・セネット (Richard Sennett, 1943-) の議論に依拠しつつ、ストレンジャーとの絆について考察した。⁽¹⁰⁾

セネットは、かつて都市で繰りひろげられたストレンジャーの交流を描き、その関係の原理を明らかにする一方、現代では、そうした原理が見失われ、いろいろな人びとに関わらざるをえない世界で涵養される逞しき自由な精神もまた失われつつあることに、警告を発している。現代の人びとがよく知っていて安心できる人びととだけ付合いたいと願ひ、あらゆる場での人間関係に親密さを期待していることを批判的にみるセネットは、多様な人びととの絆を再生させるべく、人びとが関りあわざるをえないような都市を作ろうとする。¹¹⁾

セネットの議論は、確かに、効率と安全と清潔を求める社会のなかで日常的な自己に執着する私たちに、風通しのよい自由とは何かを教えてください。しかしながら、現実には私たちが置かれている状況のなかで、どのような方向に、自由な自己解放的関係を求めていけばよいのか、その見取り図を示してくれているわけではない。セネットへの批判を検討するなかから、日常的な自己のあり方を揺るがすような刺激的な関係がどこにあるのか、考えてみたい。

第一章 セネット批判から親密さの検討へ

第一節 セネットの「公的世界」論

セネットは、ストレンジャーたちの交流の場を「公的世界 (public world)」と呼ぶ。公的世界とは、「多様な複雑な社会のグループの人々と接触を余儀なくされる領域」であり、あらゆる人々に平等に公開された活発な社交の場である。¹²⁾ この公的世界のイメージとして、日々の生活の必要上さまざまな交渉や葛藤、駆け引きに巻きこまれざるをえない一九二〇年頃のシカゴの下町と、¹³⁾ 一八世紀のパリやロンドンといった大都市での社交的

生活とを挙げている。この二つのイメージに共通するのは、公的世界が、猥雑かつ混沌とした空間で、安全の保障されていない危険の多い場所であること、そこで形成される関係は、紛争や葛藤の種が常にはらまれているような不安定なものであること、そうした場で生きのびていくために、相手と状況をしっかりと見定めて対応を決めていく態度が要求されること、である。公的世界とは、常に自分の予想に反した出来事や思い通りにコントロールできない相手に晒される場であり、自分の無力さと世界の混沌を実感する世界である。

セネットは、一八世紀の大都市での社交生活をモデルに、ストレンジャーたちの交流がどのような関係によって可能になったのかを説明している。この説明によれば、見知らぬストレンジャー相互の交流がさかんになるためには、非人格的で儀礼的な振舞の様式を尊重する文化がなければならない。ここでいう「非人格性(impersonality)」とは、相手の振舞や表現をそれ自体で判断し、相手の発言から素性を探ったり、衣装からその人の「パーソナリティ(人格、個性)」を推測するのを差し控えることをいう。この原理が必要とされるのは、多くの人々が見知らぬ他人に自分の本質的領分へ踏み込まれることを耐えがたいと感じるからである。

この原理が支配した最も有名な場がコーヒーハウスである。ここでは人々は話された言葉を、話し手が誰であるかということに依拠せず、それ自体で評価すべきもの、意味を理解すべきものとして聞いた。参加の範囲を広げ自由な発言を促し会話の内容を豊かにするために、身分、素性、趣味といった個人的な特性について言及することは、禁じられねばならなかった。この「非人格性」の原理は、会話の場では社会的な差異に言及しないことで、参加者のあいだに一種の「平等のフィクション」を作り出した。¹⁰⁰

この「非人格性」の原理は自らを型にはめていこうとする儀礼的な行為様式によって補われた。

例えば、一八世紀当時の人びとは、自らを社会的に位置づけ、相手がこちらの身元をわかっているかのよう

に振舞える衣装に身をつつんだ。重要なのは、社会的な位置づけを示そうとする社交的意志の表明であつたから、たとえ衣装が示す職業と本当の職業が一致していなくても、問題とされなかつた。⁽¹³⁾ また、当時の人びとは、劇場での俳優の振舞を自らの行為のモデルにした。人びとは、自分の感情を率直にありのままに表現することよりもむしろ、そうした感情が一般にはどのように理解されているか、劇場や社交の場ではどのように表現されているのかに気を配り、それにあてはめて表現しようと努力した。公的世界とは、常に周りの目を意識してなされる演技行為の舞台でもあつたのである。⁽¹⁴⁾

セネットの描く一八世紀的公的世界とは、相手の素性を探ることを控え「その社会的距離の上に社会的な絆を作り上げる」⁽¹⁵⁾ 礼儀正しい関係、自らの感情を一般に理解されている型にはめて表現しようとする儀礼的な振舞によって、広くストレンジャーの交流を促した世界である。⁽¹⁶⁾

それに対してセネットは、現代のストレンジャーの世界を、「親密さのイデオロギー」に支配されて、安心できる人びとだけで作る集団へと分断されてしまつた世界として描きだす。

「親密さのイデオロギー」とは、ありのままに自己の内面をさらけ出しても安全な関係や、何の隠し事もない率直でオープンな関係を築き上げることこそが望ましいという信念であり、「あらゆる種類の社会関係は、それが個々の人間の内的な心理的関心に近づけば近づくほど真実で、信頼でき、真正なものである」⁽¹⁷⁾ とする神話である。こうしたイデオロギーが生まれたのは、個性や好ましい感情や純粋な心情などの良き精神は、「非常に貴重で、傷つきやすく、社会の苛酷な現実には晒されれば萎えてしまう」ものであつて、「保護され、隔離される」⁽¹⁸⁾ ときにのみ、十分開花できるようなもの」だとする見方が広まつたことによる。複雑で多様な公的世界での経験は、精神生活にとって有害なものとなつてしまつたのである。

公的世界での経験を意味あるものと受けとらなくなった「親密な社会」とは、「ナルシズム」と「破壊的ゲマインシャフト」を形成原理とする社会である。⁽²¹⁾

「ナルシズム」とは、自己と異質の次元に存在する社会的現実に対するリアリティが希薄なものになっていき、決定的に自己と異なる他者の存在に対する認識そのものが曖昧になっていく精神状態である。ナルキッソスが、水面に映る自分自身の姿に見とれるあまり、水が自分自身と別のものであることを忘れ、危険を認識できなかったように、ナルシズム状態にある人々は、自他の境界線が消失して、自己に溺れ、自己の意図や具体的な行為を超越したところで働く力や客観的な事実への関心を失う。しかしそうした「世界を自己の鏡としかわない」自己は、あらゆる社会的な経験を価値のないものとして見下すために、自分にふさわしい経験を見出すことができず、常に欲求不満と虚しさに悩まされることになる。⁽²²⁾

「破壊的ゲマインシャフト」とは、親密さを求めるがゆえに内部の連帯が破壊される集団のことである。⁽²³⁾「親密な社会」における集団形成は、お互いが親密になることが目的とされ、「お互いに自己を開示すれば、お互いを一つに団結させる組織が育ってくるという信念」のもとになされる。⁽²⁴⁾しかしながら、そのとき何よりもまず人びとが気を使うのは、その集団が自分の内面を晒しても大丈夫な安全な場であるかどうかということである。そのため、共に行動することよりも、この集団にふさわしい人物かどうかを振舞の細部や外見から詮索しあい、集団のイメージに合わない人びとを排除することにエネルギーが費される。

このようにセネットは、現在の公的世界が、「ナルシズム」的精神によって意味を奪われ、「破壊的ゲマインシャフト」という相似た人々からなる閉鎖的な集団によって分断されてしまっているという。しかしながらこのような否定的な現状批判を前提とすると、ストレンジャーとの活発な交流を取り戻すためにはどうすれ

ばよいのだろうか。セネットが描く一八世紀的な公的世界の再興とは可能なのだろうか。

第二節 セネットの「公的世界」再興への批判

セネットは、ストレンジャーとの交流には「非人格性」の尊重と儀礼的な振舞の様式が不可欠であると主張する。しかしこうしたセネットのモデルに対して、そもそも一八世紀の都市で展開された人間関係とは、こうした儀礼性や非人格性を原理とするものであったのかという点について異論が多い。さらに現代の公共性を、こうした儀礼的な関係を再興するという方向で考えるべきなのかという点にも多くの批判が加えられている。

これらの点に関して、まずは、同じ一七、一八世紀のバリやロンドンの市民の交流から「市民的公共性」という自由主義的な公共性モデルを提示したハーバーマス (Jürgen Habermas, 1929—) の批判を検討してみよう。ハーバーマスは、『公共性の構造転換』のなかで、当時人びとが、コーヒーハウスやサロン、会食討論会などで、文学や芸術について、後には政治について、批判的に討議するようになった経過と、そうした平等な市民の理性的対話から「公論」による支配という新たな原理が成立してきた過程を描いている。この「市民的公共性」に、「支配一般が解消するような秩序」という理念をみようとするハーバーマスは、セネットが市民の対話を非人格的・儀礼的な関係としてモデル化したことに批判的である。

まず、セネットのモデルは、「具現的公共性の特質を古典的な市民的公共性のなかにもちこんでいる」という点で誤っている。²⁰⁸つまり、セネットが、公的人間の条件として挙げている「よそよそしく非個人的で儀礼的な自己呈示という美的な役割演技の形式」や「私的な感情や、一般的にいて主観的なものを仮面の下に隠して公共の場に登場する」ことなどは、中世や絶対主義時代にみられた、領主や司教や貴族たちの身体やその衣装

や立居振舞などによって表現される「具現的公共性」⁽⁷⁾の属性であって、新しく市民的公共性が編成される一八世紀には、すでに崩れているものなのである⁽⁸⁾。

市民的公共性において理念として掲げられた、自由かつ平等な人間同士の関係とは、セネットが主張するような礼儀正しくよそよそしい匿名の関係ではなく、当時新しく登場した市民的家族の親密な関係から生まれてきたものである。市民的家族とは、実際にはそうでなかったけれども、自由意志に基づき、自由な個々人によって創始され、強制なしに維持されて、教養ある人格性の発展を保証しているかのようにみえるものであり、純粹な人間の相互理解を可能にする場であるかのようにであった。そこから、自由、愛、教養という理念とそれに基づくフミニテートという概念が生みだされ、その理想は、文学や演劇の評論を媒介にして、文芸的公共性のなかで磨かれていった。親密圏や文芸的公共性のなかで実現された、自己を語り内面を表現しそれを理解しあうという人間的交流が、後の政治的な市民的公共性において展開された、自由で平等な人間の討論による支配という理念に、真理性を帯びさせることになり、単なるブルジョア・イデオロギーという性格を越える力を与えたのである⁽⁹⁾。

市民的公共性における人間関係の理想を、小家族の親密圏に由来するものとするハーバーマスからすれば、セネットが、平等の由来を、「よそよそしさ」、「非人格性」、「演技」などといった形式的なもので担保されているフィクションだと解したことは誤りだ、ということになる。

さらにこの批判をつきつめていくと、セネットのいうような儀礼性や非人格性とは、そもそも原理的に、平等を実現していくような政治的意義をもつものではなく、中世的な身分秩序とも両立するようなものでしかないということになる。確かにセネットの議論において、非人格的な交流は、衣装などによる身分の提示と組み

合わされており、あくまでもそれは「平等のフィクション」でしかないかのである。儀礼的な関係とは、平等や解放といった社会的意義を担うというよりもむしろ、保守的な力となって機能するのではないか。とすれば、そもそも一八世紀の都市で展開された人間関係のモデル化に誤りがあっただけでなく、現在こうした儀礼的關係を再興することにもはや政治的意味はないということになる。

セネットが提示した儀礼的關係がむしろ中世的秩序と結びついたものであるというのは、別の観点からも論じることができる。つまり、そもそも儀礼的振舞とは、中世の伝統的都市でみられたものであり、伝統的社会的なかで自明性破壊の危険をもつストレンジャーを、精神的に隔離するための方法として編みだされたものなのだとする見方である。伝統社会において、別の土地からやってきて日の浅い余所者や商人、別の宗教的・文化的共同体に属する人びとなどは、すべてストレンジャーである。こうした人びととの避けられない経済的・社会的交流の場で、人格的な触れ合いを避け影響力を最小限に抑えるべく、こうした儀礼的關係が用いられたというわけである。⁽³⁰⁾

このように儀礼的な関係を理解すれば、ほとんど周りの人すべてがストレンジャーとなった現代において、非人格性は、親密さにその地位を奪われたのではなく、あまりに徹底されてしまったがゆえに、人びとの精神的隔離を完全なものにし、何らかの精神的意味のある関係を形成できなくなってしまったということになる。ストレンジャー相手の避けられない経済的・社会的交流は、相手への人間的関心を全く示さないことで高い効率性を維持しようとする官僚制によって運営されるものになり、物理的に街ですれ違わざるをえないストレンジャー相手には、視線の方向と些細な身振りで敵意がないことを示すだけの儀礼的無関心で十分だ、ということになってしまっている。

以上のような議論から導かれる結論とは、セネット流の儀礼的關係は、政治行政システムや経済システムに支配された現代の公的世界において、批判的契機を形成できるような政治的意味のある関係となることはできないということである。都市でふらふらしている人びとと、匿名的な一時的関係をもって話をしたところで、政治的あるいは倫理的に意味ある主張が出てくることなどない。それよりも、むしろもっと自分の生活に密着した場において、自分自身の生き方や周りの人々との関係のあり方を直視することのほうが、重要ではないのか。私的な世界の経験や体験に基づいて現代社会のあり方を問い直すことのほうが、政治的インパクトをもった主張が展開できるのではないか。求められているのは、ストレンジャーとの浅い絆ではなく、むしろ人格的なコミュニケーションに基づく親密な関係とそれによる連帯ではないのか。

セネットに対する批判は、こうした主張へとつながっていく。

第三節 親密さの検討へ——本論のテーマ——

ハーバーマスをはじめ現代の公共性論者たちは、日常的な生活のなかに潜む批判の契機を重視し、間人格的コミュニケーションがもつ、システムとは別の合理性に、社会変革の契機をみる。非政治的とみなされてきた私的領域は、さまざまな権力が錯綜する場であることが発見されると同時に、公的領域で展開される権力関係や経済システムを批判する足場として期待されることとなった。

斎藤純一もまた、現代における批判的公共性の可能性を親密圏に探ろうとする。親密圏とは、「人格と人格との(inter-personal)関係によって織り成される領域」であり、「男―女、夫―妻、親―子、教師―生徒等々、これまで非対称的に固定化された権力関係が存在してきた領域であり、現にそれらが再生産されている領域でも

ある⁽³¹⁾。「そこにはエコノミーを原理とする機能のコミュニケーションとは異なったコミュニケーションが、部分的にはあれ成り立つ余地⁽³²⁾」があり、また「人々の関係を規定してきた規範や習律が動揺し、その自明性が疑問に付されるようになって」⁽³³⁾きているため、現在支配的なシステムに対する批判的公共性の成立する可能性が存在するのである。

ここで想定されている人間関係とは、その親密という言葉から想像されるような、温かい愛情と共感による関係や排他的で自己融合的な関係、波風を立てないような安定志向の関係ではない。「ここである親密圏は、その『成員』に帰属感を与える同類集団でもなく、社会の冷徹な関係から逃れ、人間関係を温め合うための代償的な社交性の空間でもない⁽³⁴⁾」。むしろそれは、「自らの判断を規定してきた自明性があらためて発見され、問題にされる」批判的思考と、「納得できない事柄を退けていく批判的確信」を形成するために、他者との人格的交流がなされる領域なのである。⁽³⁵⁾ 親密圏は、現在の権力関係を覆すための批判的視点を与える人間関係と、シテムに依存する日常生活を問い直していくための社会的連帯とを生みだしていく場として期待されている。

このような親密圏における新しいより平等な人間関係の出現を、男―女、夫―妻、親―子といった私的關係の具体的な現状に踏み込んで分析したのが、アンソニー・ギデンズ (Anthony Giddens, 1938―) の『親密さの変容 (The Transformation of Intimacy)』論である。⁽³⁶⁾ ギデンズはそこで、私的世界の変容により、自律した個人間の十分な感情的コミュニケーションに基づく自由で平等な関係である「親密さ」⁽³⁷⁾が登場しつつあり、その「親密さ」は、私的世界だけでなく、公的・政治的世界をも民主化していく契機ともなる、と論じている。ギデンズにとって、親密さ志向は、自己表現や他者理解の技能と深い相互理解に至るためのこつとを会得させることにより、公的世界の民主化への原動力となるものである。

こうした主張は、親密さ志向を、ストレンジャーとの絆を破壊し人びとを似た者同士の相互監視による窮屈なゲマインシャフトへと分断していく元凶として批判したセネットの立場とは、真っ向から対立するものである。公的な人間関係と私的な人間関係を区別し、社会関係に親密さを期待することを戒めるセネットに対して、ギデنز³⁸は、そうした区別を重要なものとみなしていない。ギデنزのように、親密圏に批判的公共性を期待し親密さ志向を民主的原動力とみなす立場の人びとは、行政権力が生活の隅々にまで浸透している現在、従来の自由主義的な公私の区別に執着することに対して批判的であり、それゆえ、公的・政治的世界の人間関係と親密な私的世界の人間関係との区別の意義についても十分考慮を払っていない。

私自身は、安易な理解を拒否するストレンジャーたちの溢れる世界に住んでいる以上、親密さと公共性を結びつけていくことには慎重であるべきだと考えているけれども、だからといって、セネットのいうような非人格的・儀礼的關係の原理が見失われている現在、親密さの可能性に期待する議論を頭ごなしに否定することもできない。そこで本論では、公的な人間関係においてはストレンジャー性への敏感さが要請されるとするセネットの立場を踏まえつつ、親密さをラディカルな民主化の可能性をひめた関係であるとするギデنزの議論を検討し、親密さ志向が高まりつつある現代社会の背景とその政治的意味について考えてみたい。

第二章 ギデنزの「親密さ」の意味

第一節 「親密さ」とは何か

深い相互理解と感情の分かち合いに基づく人格的信頼関係を意味する親密さ(intimacy)とは、そもそも性

愛（エロス）と結びついた概念である。親密さの根底には、惚れこみの状態や愛の激情、相手の内面奥深くに侵入し自分自身も相手のすべてを受け入れたいとする自己融合の願望などが存在する。そうした融合的要素を親密さの本質とみると、親密さは、排他性や破壊性、批判的精神の喪失などと同一視され、社会原理としては否定的に捉えられることになる。

ギデنزもまた、こうした親密さの融合的要素を認めている。例えばギデنزは、現代社会において登場し「親密さ」を可能にした愛情形態を「コンフルーエント・ラヴ（融合的愛）」と呼んでいる⁽³⁹⁾。それは、身分や地位を超えて人間としての純粹な永遠の愛を求めるロマンティック・ラヴに起源を持つものであるが、ロマンティック・ラヴが男女の固定したジェンダー（社会的性差）を前提とし男女の役割分担を強いて女性を家庭に閉じこめることになったのに対して、このコンフルーエント・ラヴとは、より純粹で平等な個人的関係のなかで育まれるものである。異性愛者であるか同性愛者であるかさえも個人の選択に委ねられるようになっており、もはや社会的な性差のみならず生物的な性差でさえ関係の枠組みとして機能していない現代社会では、お互いがどれだけ自分自身をさらけだし理解しあって信頼しあえるかが、関係を形成し維持させていく唯一の規準となっている。「親密さ」はまさにこうした個と個が直接無条件に向かい合い理解を深める融合的な関係のなかで実現されていくものである。

しかしながら、ギデنزの「親密さ」論の強調点は、こうした融合的要素そのものにあるのではなく、むしろ、融合的な愛情を可能にするための条件である「自律（autonomy）」や自他の心理的境界線を見失わない非依存的な態度にある。ギデنزによれば、

「親密さは、他者に吞み込まれてしまうのではなく、自分の特質を知って自分自身のものを利用可能にすることである。相手への自己開示は、逆説的に、個人的な境界を必要とする。何故ならそれはコミュニケーション的な現象であるからである。それは感受性とこつを要求してもいる。何故ならそれは全くブライヴェートな考えを持つことなく生きることと同じではないからである。」⁽⁴¹⁾

ギデンズにとって、相互理解や感情の分かち合いが可能になるためには、自分自身についての深い理解と関係に対する冷静な目をもつこと、つまり「自律」していることが必要なのである。融合を可能にする「自律」こそ「親密さ」実現のための条件である。

このようにギデンズの「親密さ」は、自分自身の感情や欲求を十分に理解し自他の境界を認識した「自律」的な個人によって実現されるものである。そうした個人は、相手の個性や異質さを自らに対する脅威と感ずることもなく、常に関係にコミットメントするかどうかの自由と関係への醒めた視点とを留保している。それゆえ「親密さ」という関係は、必ずしも排他性や閉塞性、同質化と結びつかず、むしろ平等な個人間の批判的で自由な関係というべきものを形作っていくことができるのである。

こうした「自律」的な個人を前提とする「親密さ」を、ギデンズは、性愛的関係だけでなく、友人関係や親子関係といったすべての人格的関係に期待し、さらには広く社会的連帯の基礎としての役割を担うものとみていこうとする。ギデンズは、フロイトが指摘した愛の排他性を批判したマルクーゼ (Herbert Marcuse, 1898—1979) の立場を支持して、以下のように述べている。

「適切にもマルクーゼは、性愛 (sexual love) が二重の意味で解放の力を持つことを見取っている。愛は、相手を平等な存在として尊敬することに結びつくとき、一夫一婦制の家父長的家族という枠組みを切り崩すだけでなく、より広い社会的連帯と積極的に両立可能なものである。『自由なエロス』は、永続的な文明化された社会的関係」と両立するだけでなくまさにその条件なのである。」⁽⁴²⁾

このように「親密さ」は、極めて身近な人間関係を支えるだけでなく、広く社会的な連帯を促進するものと考えられているのである。

では、何故現代社会において「親密さ」が重要になってきているか、「親密さ」がどのような社会的・政治的意義をもっているのかという点に絞って、ギデンズの現代社会論を検討してみよう。

第二節 「親密さ」登場の背景——ギデンズのモダニティ論——

ギデンズは現代をモダニティの徹底した時代と捉えている。⁽⁴³⁾つまり現代社会とは、近代社会が内にはらんでいた近代性が現実化されていってその帰結が明白なものとなってきた社会である。その現代社会において「親密さ」が重要になってきているとすれば、それは近代社会のダイナミズムがもたらした帰結である。

ギデンズにとって近代社会とは、「反省性(再帰性/reflexivity)」が、社会制度から自我の中核まであらゆる領域に入り込むことによって、常にダイナミックな変化を続ける社会である。⁽⁴⁴⁾人間の行為には常に、自らの行為とその結果、その影響やその文脈に対する反省的検討 (reflexive monitoring) が含まれているが、近代社会においては、この反省性が「システムの再生産の基盤そのもののなかに入り込み」⁽⁴⁵⁾、日常の社会生活はそのすみ

ずみに至るまで常に吟味され、改善されていくようになる。「いずれの文化においても、社会の実際の営みは、その営みのなかに絶えず供給されていく新たな発見によって日々手直しされていく。しかし、慣習の修正が、物質的世界への技術介入を含め、原則として人間生活のすべての側面に徹底して及んでいくようになるのは、近代という時代がはじめてである」⁽⁴⁶⁾。あらゆる知識は疑われ、専門知識の体系も常に変更される一方、そうした専門知識は、利用され、環境や社会生活を組織化し変えていく（制度的反省性／institutional reflexivity⁽⁴⁷⁾）。

反省性を組み込んだ社会は、「脱伝統社会（post-traditional society）」でもある⁽⁴⁸⁾。伝統や自然という形で存在したあらゆる外的な制約や拘束条件に対して、反省的検討が加えられるようになり、自明のものとして受け入れられることはなくなる。

そうしたなか人間関係においてもまた、伝統的共同体や自然な血縁などが、それだけで関係を維持していくのに十分な根拠とはなくなる。関係は「それ自体が与える報酬」によって維持されなければならない。人格的信頼を提供する所与の原理や外的統制や外的規準が失われた状況において形成される関係は、それ自体で価値づけを要求される、内部準拠的（internally referential）なものになる。こうした関係が、ギデンズのいう「純粋な関係（pure relationship）」である⁽⁴⁹⁾。

この「純粋な関係」においては、信頼もまた、そのつど獲得、維持されていかなければならないものになる。ギデンズはこうした信頼を「積極的信頼（active trust）」と呼ぶ⁽⁵⁰⁾。この「積極的信頼」を形成する拠り所は、もはや外部にはなく、関係内部にある価値、つまり相手の人格が信頼に値する誠実さ（integrity）をもっていいることしかない。そしてこの誠実さを証明する方法もまた、関係内部における営み、つまり相手に対して誠実に献身的に自分を理解してもらう努力、コミュニケーションしかありえない。

関係を粹づける規準が失われ関係が純粹化していくというモダニティのダイナミズムが徹底した現代社会において、人格的な関係が「積極的信頼」を形成し継続的な愛情関係を維持していけるかどうかは、お互いが相手を平等な存在として尊重し自らの誠実さへの理解を得ていけるかどうか、十分なコミュニケーションによって「親密さ」を育て上げていくことができるかどうかにかかっている。反省性の徹底化、脱伝統化、関係の純粹化こそ、「親密さ」を重要にさせた要因である。

第三節 「親密さ」の政治的可能性

ギデンズにとって「親密さ」とは、関係が純粹化するなかで信頼形成のために成し遂げなければならない不可避の課題として消極的に受け止められるだけのものではない。それは社会を根底から変えていく契機となりうるような積極的可能性である。平等とコミュニケーションを原理とする「親密さ」が、私的な関係だけでなく公的・政治的領域における関係にまで広がることによって、対話的民主主義を促進し社会的連帯を強化していくことができる、ギデンズは考えるのである。

身近な関係において感情的コミュニケーション能力を磨かれることは、様々な場では出会う相手に対する理解を深め他者の個性を認めたくえでの平等への努力を生み出す。「人格的な基礎において他者とうまくコミュニケーション⁵⁰できる人は、市民としてのより広い仕事と責任に対して十分に準備ができています」人なのである。また、積極的信頼を形成していくことのできた人格的關係は、発達した情報通信ネットワークを利用することにより、グローバルな結社へと発展していくこともできる。人格的信頼に基づく自由なアソシエーションにおける団結は、それ自体に価値を見出さなければならぬがゆえに困難であるかもしれないが、より自由でかつ強力な連

帯となる可能性を秘めてもいる。

ギデنزとは、「親密さ」に基づく社会的連帯の拡大の可能性を認めていくという観点から、セネットの「公的人間の没落」という現状分析を批判し、以下のように述べている。

「近代の初期段階で顕著であった公的領域は、その後侵食されて、個人を、複雑で圧倒されるような社会世界にさらしたまま放っておいている、という見解には同意できない。困難や反動に満ちているとはいえず、近代的制度の成熟によって、公的領域は拡大し、個人がそこに有効に参加するいろいろな可能性も広がってきている。……プライヴァティズムは、場所の解体と移動性の増大を伴う近代の都市生活の特徴となっていることは疑えない。しかしながら他方で、近代都市には、伝統共同体では利用不可能な方法で、公的、つまりコスモポリタンのな生活が発展しつつある。というのも、近代の都市環境は、同様の興味を持った他者を探し、そうした人々とアソシエーションをつくるための、さまざまな機会を提供しているからである……。」⁵²

このようにギデنزとは、現実には政治参加の機会が増大しているという点に注目する。そしてさらに、ナルシズムが人びとの政治的主体性を奪い親密さ志向が社会的連帯を阻むというセネットのテーゼに対しても、実際人びとは政治参加への意欲を失っているわけでもなければ、社会的関係から引きこもうとしているわけでもない主張する。「親密さ」を実現するために自己への関心を高め自己表現にこだわるをえない状況や、自身自身の感情や欲求について思いをめぐらすナルシズム的傾向はむしろ、公的な場で相互理解を促進するとい

う意義をもつものである。現代の「公的人間」が社会的連帯を生みだすために要求されるのは、積極的信頼を形成するために必要な人格的誠実さを率直な感情的コミュニケーションによって示していく能力であり、さらにいえば、自分自身の感情や欲求、内面の構成について十分な反省的検討を加え深い理解に至っているという「自律」である。

こうしたギデンズの議論を逆に読めば、今後の社会の民主化のゆくえや公共性のあり方は、個人が「自律」的な存在となれるかどうかによって大きく決定されているということになる。「自律」的な存在となり他者の異質性を認められるようになり親密なコミュニケーションをなす技術を身につけられれば、自由で平等な関係による社会的連帯が実現されるというのである。

樂觀的にも見えるこうした主張をギデンズが展開するのは、社会学的知識の反省的利用を期待する「ユートピア的現実主義 (utopian realism)」という立場をとるためである。モダニティのもつ制度的反省性は、「代わべき未来を心に思い描き、その未来像の宣伝を通してその実現を促進していく」という可能性を開いている。⁶³人間は社会学的知識によってモダニティの行く末を統制することはできないけれども、モダニティのもつ未来志向的で反事実的な特質を利用することはできる。重要なのは、モダニティが未来に向けて開いている望ましい可能性に敏感な理論を提示することである。

理論のユートピア性を肯定的に受け取るギデンズは、「親密さ」という理想的関係を描きだすことそのものに意義を見出している。しかしながらギデンズ自身も指摘しているように、ユートピア的理念は、現実的・戦略的配置を失うとき暴走する危険をはらんでいる。⁶⁴そこでギデンズは、モダニティのダイナミズムや諸制度に内在する変容と結びついた、「社会学的感性にみちた」⁶⁵、現実主義的な理念でなければならないとしている。

しかしギデنزの親密さ論は、十分に「社会学的感性にみちた」現実的なものといえるだろうか。ギデنزが描くような「自律」した個人の関係である「親密さ」は、広く実現されつつあるものなのだろうか。確かに「親密さ」の前提となっている「自律」は、関係が外的規準を失って純粹化し、自らの基盤を自らの内部に見出さざるをえない現代社会において、ますます重要になっていることは否定できない。だとしても、そうした外的基盤の消去はまた、自分自身を理解することの困難をも意味し、「自律」の基盤を壊しているともいえるのではないだろうか。困難な「自律」を要求される現代の人びとが形成していく親密な関係とは、ギデنزが描きだすような反省性を組み込んだ平等な個人間の関係というようなものなのだろうか。

次章では、「自律」の難しさという観点から、ギデنزの親密さ論を見直し、現代社会における親密な関係のあり方とその政治的意味について検討してみたい。まず、「自律」の難しさに直面する現代人の苦悩についてのギデنز自身の分析を取り上げることからはじめよう。

第三章 ギデنزの「親密さ」の実現可能性

——現代社会における自律の難しさをどう考えるか——

第一節 現代人にとっての自律の重要性和不可避性

これまで繰り返し述べてきたように、ギデنزの「親密さ」を実現するためには、率直で正確な自己表現や自己開示を可能にする自己理解すなわち「自律」が求められる。この「自律」は単に親密な関係の形成だけでなく、現代において生き生きと生活するためには不可欠なこともある。

脱伝統化、脱自然化する社会において、自分の生き方は自分自身で選択しなければならない。選択されたライフスタイルは、自分自身がこれまでどういう人間であったのか、現在はどういう人間であり、将来はどのような人間になりたいのかという「自己の物語」へとうまく組み込めなければ、自分にとって確かなものだと感じられない。自分が何者で何をしたいのか何をすべきなのかという自己アイデンティティの反省的検討なしには、未来の自己イメージを形成することも、現在の行為や努力の意味あるものとすることもできない⁵⁷⁾。人生の経験を自己発展のライフヒストリーへとうまく構成していけるとき、個人の誠実さ(integrity)が実現される。

ギデنزによれば、この自己アイデンティティの探求やライフスタイルの再検討という反省的な過程のなかで唯一導きの糸となるのは、「本来性(authenticity／真正さ)」という価値である。これは、「自分自身に忠実になる(being true to oneself)」ことであり、具体的には、現在の自分の行為や関係の意味を理解するのを妨げるような、感情的な障害物を克服することである。無意識のうちに、人は、認めたくない過去を訂正しようとしたり、失われた望ましい状態を取り戻そうとして、現在の生活のなかで過去の体験や関係を再現しようとする。しかしそうした過去への囚われは、生き生きとした時間としての現在を失わせ、未来の新しい可能性を奪う。「本来性」という価値を実現することは、過去の自分、とりわけその存在を否認している過去の体験を受容し認識していくことで、自分自身の統合性を高め自己の存在感を確かなものにすることであり、深い自己理解と現実認識への透徹した目を獲得していくことである。こうした「ほんものの自己(authentic self)」を誠実に探求することこそ、「自律」獲得への途である。

過去を振り返りつつ現在の自分と未来の自分を構成していく自己アイデンティティの反省的検討という営み

は、ときには心理的苦痛を伴う負担の大きなものである。そうした止むことのない反省的検討のサイクルから抜けだしたいと願う人びとが現れて、自分の内面に向き合わず自分のライフスタイルを頑なに変えようとしないう態度が見られたとしても不思議ではない。

しかしながらギデنزとは、現代社会において反省的検討なしに日常生活を繰り返していくことは難しいと考える。確かに、日常生活のルーティーン化は、現実世界の継続性や安定性に対する基本的な信頼感や「存在論的安心感」⁽⁶⁵⁾にとって不可欠のものではあるけれども、脱伝統化しつつある現代社会においては、習慣の単なる繰り返しは「伝統という真理との結びつきを失って」、無意味で空虚なものとなり、それだけでは確たる安心感を提供することはできなくなってきた。現代では「昨日していたことを今日することに何の論理的、道徳的本来性(authenticity)も含まれていない」⁽⁶⁶⁾のである。

繰り返しが無意味となった脱伝統社会で、現在のライフスタイルへの反省を回避するべく何らかの習慣に執着するとき、それは容易にバランスを失って強迫衝動となる。アルコール中毒や摂食障害や仕事中毒などの「嗜癖(addiction)」の広がりとは、人間の生存にとって必要な行為でさえ容易に節度を失い強迫衝動化し日常生活の維持を困難にすることを示している。この嗜癖という習慣の強迫化の病理は、ウェーバーの描くプロテスタントの経済行為に表れているように近代性を特徴づける病理であるだけではなく、脱伝統化した社会において反省性が逃れがたいものであると同時に、反省性を引き受けて「自律」へと努力していくことがいかに負担の大きい困難なものかを示しているという意味で、極めて現代的な病理でもある⁽⁶⁷⁾。

この嗜癖をめぐるギデنزの分析に注目しつつ、「自律」の難しさをギデنزがどのように考えているのかをみていこう。

第二節 自律の難しさについてのギデンスの分析

1 ギデンスの「嗜癖」論

「嗜癖 (addiction)」とは、何らかの習慣への執着のために日常的な生活の維持が困難になる習慣障害を意味し、同じ習慣の病理である強迫衝動とは、生活に及ぼす影響の程度において区別されている。ある習慣、例えば手を洗う行為を日に何十回も行わずにはいられなくなり自分の意志で止めることができなかった場合は、強迫衝動とされ、ある習慣、例えば飲酒が日常生活の大部分を覆い尽くして健康を損なうなど通常の生活が営めなくなった場合は、嗜癖とされる。⁽⁶³⁾ 嗜癖には、薬物やアルコールや食物など物質を取り入れる「物質嗜癖」、ギャンブル、仕事、窃盗、性倒錯のような行為の過程を繰り返す「過程嗜癖」などがある。⁽⁶⁴⁾ ある習慣が嗜癖化すると、嗜癖行為への衝動とそれを抑えようとする意識との間で常に緊張を強いられるようになり、そうした緊張や不安がますます非日常的なハイ（高揚）状態と緊張感の緩和をもたらし嗜癖行為への執着を生み、嗜癖の悪循環から逃れられなくなっていく。⁽⁶⁵⁾

また嗜癖研究のなかで、嗜癖者の周りには、嗜癖者を立ち直らせようとする行為に執着する「関係嗜癖」に囚われた人が存在する場合が極めて多いことが報告されている。⁽⁶⁶⁾ 嗜癖者とそれを助けようとする嗜癖に陥っているもう一人の嗜癖者との関係は「共依存 (co-dependence)」と呼ばれる。「共依存」とは、アルコール依存症者の家族にみられる、嗜癖を治すことに熱中することでかえって本人を嗜癖へ追い込んでいく「支え手 (enabler)」の存在が注目されはじめたことで広がっていった概念である。

この「支え手」となる「共依存的な」人とは、他人に必要とされなければ自らの存在に対して肯定的な感情

を抱けず、他人に奉仕していなければ安心できない人であり、そのため、相手が嗜癖から回復することになり
 ぶり構わず努力しているつもりでも、実際には、相手が自立して関係が変わることを何より恐れている。嗜癖
 者の側もそれを感じとって自らの嗜癖を相手を留める手段として利用するため、お互い嗜癖行為からも共依存
 からも逃れられず消耗していくことになる。共依存は、一方の側による暴力や言葉による虐待、放蕩や破滅的
 行為と、他方の側による献身的な奉仕や世話という、極めてアンバランスな関係であるのに、両者とも自らが
 その関係に依存していることに気づいていないか、あるいは依存を認めようとしないうちに、関係の歪みにつ
 いて話し合われることはない(No talk ruleの支配⁽⁶⁸⁾)。ギデンズは、こうした共依存を、反省性が組み込まれた
 平等な関係である「親密さ」とは正反対のものと捉えている⁽⁶⁹⁾。

ギデンズは、嗜癖(共依存への執着も含む)を、自己の内に巣くう不安を打ち消そうとして自己の内面から
 目をそらし自己アイデンティティの反省的検討という営みを放棄しようとする行為であるとし、嗜癖に陥る原
 因を、自分自身が抱えている「不安に対処することの根本的な能力のなさ⁽⁷⁰⁾」にみる。こうした能力の欠如は、
 自尊心を傷つけられて無意識的・意識的な恥の感覚に囚われていることに由来するものとされる。過去の苦々
 しい体験ゆえに、自分は自らが愛し尊敬する相手にふさわしくない人間だ、愛され尊敬される資格のない人間
 だという恥の感覚⁽⁷¹⁾をその根底にもつ人は、「自分にそんなことができるはずはない」、「うまくいかないのは分
 かってる」、「自分は才能なんてない」、「幸せになれるわけがない」などの否定的な思考パターンに囚われて
 いく⁽⁷²⁾。そうした否定的な思考パターンが内面を直視する気力を奪っているのである。

そのため嗜癖からの回復には、否定的思考に囚われた現在の「ライフスタイルの徹底的な変更と、自己アイ
 デンティティの再検討への着手」が必要だとされる⁽⁷³⁾。つまり、不信と恥が刻まれた自己の物語を受容可能なも

のへと書き換えていくのである。そのためには、隠蔽し否認してきた不安の源泉や、必要とされないと安心できない理由を探るべく、過去の体験を回想することが必要である。

傷つけられた自尊心をかかえた嗜癖者にとって、過去の体験の探求は、過去の体験を嘆く悲哀の過程(mourning process)を意味する。否定的思考パターンに囚われる背景には、精神的・身体的虐待を経験し自らの人生を切り開いていくための自信と勇気を奪われ、母親や父親といった愛する人からうまく自立していくことができなかった過去の体験がある。このときに抱いた怒りや恨みの感情を、受け入れることも、相手に向かって表現することもできなかったために、そのエネルギーが、自己への攻撃という形態をとって恥の意識をもたらしめているのである。必要なのは、こうした体験を嘆き、無力な自分を傷つけた相手に対する怒りや恨みの感情を認め表現してみることである。こうした「自己との対話」により「内なる子どもを癒す」ことができたとき、現在と未来の自分に対する責任を引き受けることができる。

悲哀という作業により過去を認め受け入れられるようになると、過去の破綻した関係で傷ついた自尊心を埋めあわせようとして盲目的な献身をしている共依存的な人も、依存し固着していた相手を「解き放つこと(undoing go)」ができるようになる。⁽⁷⁶⁾愛情と信じこんでいた相手へのこだわりから距離をとって、自分と相手との間に心理的境界線を引くことができるようになる。相手の幸福を願う気持ちや愛情を抱きつつ、自分自身への関心を最優先させられるようになってはじめて、相手の成長や変化が自分の脅威ではなくなり、相手が自分にとってどのような重要性をもっているのかを率直に認められるようになる。と同時に、相手の個性や自分たちの関係のあり方が見えてきて、関係における役割も、必要があれば話し合いによって変更していけるようになる。この過程は、ギデンズのいう「親密さ」実現へと向かう過程でもある。

このようにギデンズは、嗜癖からの回復過程を、自己との対話というさらなる反省的・主体的営みとして理解する。そして、この自尊心と健全な自己愛の取り戻しという反省的検討の作業において、心理に関するさまざまな専門的知識やセラピストなどの専門家を利用することを肯定的に評価する。⁷⁷⁾ 嗜癖者の発見とその発見をなした専門知識や専門家のシステムは、「フーコー的用語で言えば、コントロールメカニズムであり、権力―知の新しいネットワークである」けれども、ギデンズはこうした知識の解放的役割に注目する。⁷⁸⁾ 知識を利用して傷つけられた自尊心を回復し嗜癖から立ち直っていく主体性や、個人の行為に含まれる変革力(transformative power)を強調するのである。⁷⁹⁾

しかしながらギデンズは、こうした個人的な自律回復の試みだけでは、人びとが確かな自尊心をもち社会が脱嗜癖化へと向かうには十分でないと考えている。議論のレベルは社会問題の領域へと移っていく。

2 ギデンズの「生の政治」論——自律獲得のための政治——

ギデンズは、現代社会において嗜癖が蔓延している原因を、自分の生は提供するに値するものを何もたない虚しいものではないかという無意味さの感覚が、現代人の心の奥深くに広がっていることにみている。⁸⁰⁾ 現代人は、「本来性」という道徳的な価値に導かれて、自尊心の取り戻しと自己統合を試みようとするけれども、過去の体験を振り返る反省的営みだけでは、自分自身の生は生きるに値しないのではないかという漠然とした恥の意識を消し去ることはできないのである。

こうした無意味さや恥の感覚を、ギデンズは、現代人が「十分満足できるような存在として生ききるために必要な、道徳的源泉から分離」されていることに由来するものと考えている。⁸¹⁾ ギデンズによれば、現代社会と

は、日常生活のルーティーンから、狂気、犯罪性、病氣と死、性などの、人びとの自分自身の実存を深く問うような経験が隔離されている社会である。病院や監獄といった施設や私生活の奥深くに実存的経験を閉じこめることは、人びとに、日常生活の自明さや確かさに対する安心感を提供する一方、人間と自然との関係、人間の有限性、他者の存在などについて思いをめぐらし、自分の生を深く意味づけする機会を奪っている。そうした意味づけの機会を失った自己には、自己統合のための自己統合、自律のための自律という、自己コントロール強化の内部準拠的な営みしか残されていない。「掌握 (mastery)」が道徳に取って代わってしまっている」のである。⁽⁸²⁾

それゆえ、現代において求められるのは、「社会生活の再道德化」であり、近代の諸制度が解消してしまった実存的な問いに対する敏感さを再生させることである。⁽⁸³⁾ そのための試みとしてギデنزが提唱するのが、「生の政治 (life politics)」である。「生の政治」とは、死や生命の誕生といった運命的な瞬間、さまざまな領域での脱施設化によって生じる囚人や精神病者との接触、伝統や宗教を再生しようとする試みや新しい生を求める社会運動 (フェミニズム運動、エコロジー運動、平和運動) からの触発などを契機として、抑圧されている実存的経験を取り戻していこうとする運動であり、そこで直面せざるをえなくなる「実存的問いを背景にして、いかに生きるべきかという問題に関する倫理を発展させ」、現代社会における「道徳的に正当化できる生の形態の創造」を目指す運動である。⁽⁸⁴⁾

ギデنزが現代人に求めているのは、自己アイデンティティの反省的検討に耐えうる自尊心と確かな自己肯定をなしうるために「生の政治」へと関与していくことである。ギデنزにとって、「ほんものの自己」を探求するということは、個人の過去と現在と未来を結び合わせていくことだけを意味するのではなく、死や狂気や

性などの極めて強力な「他者性」から目をそらすことなく、自らの生の実存的基盤に立ち返り反省的検討をすることを意味しているのである。

こうしたギデنزの嗜癖分析からいえることは、ギデنزが「自律」の回復はより徹底した反省性へと向かうことでしかありえないと考えているということである。ギデنزには、嗜癖からの回復過程において、自己アイデンティティの主体的再検討という営みを重視し、主体的行為に含まれる変革力を信頼し肯定している。そうした主体性への信頼は、より確かな生の基盤を求める「生の政治」という主張にも色濃く反映されている。何故なら、ギデنز自身も認めているように、「生の政治」による実存的な経験の取り戻しは、自分自身の存在の確かさを疑わせ、自己アイデンティティの基盤を根幹から揺るがし、ますます自己統合を困難にし反省的検討の放棄を促すものでもあるからである。ギデنزには、そうしたリスクを承知しつつ「生の政治」を提唱することと難しい「自律」に正面から挑んでいくことを要求しているともいえる。

しかしながら、「生の政治」が要求されるほど無意識的な恥の感覚が広まりをみせている状況で、かつ「自律」した個人間の十分なコミュニケーションによる民主的関係である「親密さ」の実現を期待することができるようか。「生の政治」と「親密さ」との関係についてはどのように考えるべきなのだろうか。そこで、嗜癖からの回復過程に関する別の観点からの分析を紹介し、「自律」が揺らぐ現代社会における親密な関係のあり方について考えてみたい。

第三節 自律の難しさに対する別の観点からの分析

1 嗜癖からの回復過程における自助グループの役割を重視する解釈

嗜癖とは、生活の破綻を招いてまでも不安や感情を否認しようとする命がけの防衛であると同時に、その防衛が破綻していることを伝え人格の変革を促す信号ともなっているものである。自己の内面に目を向けることを拒否する嗜癖者は、過食や泥酔に至るまで止まろうとしない自分自身の烈しい欲求に翻弄され絶望の淵に追いつめられていたり、世話をやく相手の暴言や暴力にさらされ命の危険を感じているにもかかわらず、嗜癖で自分を見失っているという事実さえ認めようとしない。誰でも、自分が愛されなかった経験や身近な人に対する恨みの感情を認めたくないし、純粋であり善意に溢れた存在だという自己イメージを捨てたくないのである。しかしながら嗜癖により生活がコントロールできなくなっているという事実は、嗜癖者に、その困難な認識をせよ、そのうえで否定的な自分自身を統合した新たな自己イメージを形成せよと迫っている。嗜癖とは、自己防衛であると同時に自己変革を促すという「本質的にパラドキシカルな現象」なのである。⁸⁰⁾

こうしたパラドキシカルな状況に追い詰められている嗜癖者の回復過程に直接立ち会ってきた研究者たちは、嗜癖からの回復過程に含まれるパラドックスを強調する。つまり嗜癖から回復し習慣への自己コントロールを取り戻すためには、嗜癖者に、自己抑制や自己管理といった主体的働きかけを要求することだけでは限界があり、むしろ自分の意志の力に頼るのを諦めて自助グループに身をゆだねることこそが必要だとするのである。⁸¹⁾ 日本における嗜癖研究の第一人者である斎藤学は、以下のように述べている。

「依存から自立への変遷が嗜癮治療の一つの目的である」とすると、グループへの依存は回復に逆行しているかのように見える。しかし実際には嗜癮者は依存的になって身を寄せるのではなく、自身の独自性と独立を強化するためにグループを必要としているのである。このこともまた嗜癮治療における一つのパラドクスと言えるだろう。」⁽⁸⁸⁾

嗜癮治療で重要な役割を果たすこの自助グループとは「同じような問題を抱える個人が自分自身の問題を自分自身で解決するために、意図的かつ自主的に結成」し、「しかも専門家から独立した活動を展開している持続的な小集団」と定義されているものである。⁽⁸⁹⁾ 同じ悩みを抱えた他の人びとを援助することによって自分自身の回復をはかることが原則であり、治療者や指導者、その会によって生活をたてる専門家はいない。⁽⁹⁰⁾ そのなかで最も有名なのが、AA (Alcoholics Anonymous) と呼ばれる、アルコール依存症者による自助グループであり、六〇年近い歴史と国際的な広がりを持つに至っている。⁽⁹¹⁾ AA は、独自の的方法論と組織理念をもち、その回復プログラムは、アルコール依存症者の家族や覚醒剤などの薬物依存、ギャンブル嗜癮者、摂食障害者、児童虐待の問題を持つ親、セックス依存者といった人びとの間で広く用いられており、AA、アルコール依存者の家族の会であるアラノン、薬物依存者の会であるNAの三つは、すでに日本にも定着しつつある。⁽⁹²⁾ ここでは、AAの方法論と組織理念を受け入れている自助グループの役割を重視する研究者たちの嗜癮解釈に注目する。

AA型の自助グループの意義を強調する人びとは、嗜癮に陥る原因を、過度の「コントロール欲求」と「パワー幻想」にみる。⁽⁹³⁾ 嗜癮者とは、「自分自身のいろいろな欲求を完璧にコントロールすることで、みずからのパワーを確認しよう」と⁽⁹⁴⁾ したり、自分の嗜癮を用いて周りの人びとを自分から離れられないようにコントロール

したりしようとしている人である。例えば、アルコール嗜癖に陥る人は、飲酒のたびに泥酔に陥り挫折感を経験せざるとしても、意図としては、自分に不足しがちなパワーを復活させようとして酒を飲むのであるし、食欲のコントロールに成功し「ギリギリにやせた拒食少女は、傍から見ると気の毒なほどに弱々しいのだが、実は自身の人並みならぬパワーに酔っている」⁸⁷⁾。共依存のなかで世話をやくという人間関係の嗜癖に陥っている人は、相手に必要とされることで自分のパワーを確認したり、自らの影響力で相手の嗜癖を変えることに、夢中になっているのである。嗜癖行為とは、自分自身の「内なる他者」ともいべき欲望や無謀な行いをする相手をコントロールし、そのことで自分の力を誇示し確認しようとする行為なのである。したがって嗜癖からの回復は、自分自身の欲求や共依存の相手などの「他をコントロールしたいとの欲求に対して無力であり、生きて行くことに行き詰まったことを認める」ことからしか始まらない⁸⁸⁾。相手の「他者性」や自分の内にある「他者性」を認め、思い通りにすることを諦めなければならないのである。

AA型の自助グループでは、そうした無力さの承認とコントロールに対する断念を回復への第一段階として極めて重視している。例えば、AAが用意している「12のステップ」という回復プログラムは、その第1のステップとして、「アルコールに対して無力であり、生きていくことがどうにもならなくなったこと」の認識を要求している⁸⁹⁾。自分自身の無力を認めること、つまり自分は嗜癖に振り回されて人生をコントロールできない人間であり、とてもこのままでは生きていけない、自分にもはや未来はないと認めることは、「底つき(bottoming out) ⁹⁰⁾」と呼ばれ、その後の自己の変化を可能にする決定的に重要な体験とされている⁹¹⁾。

AA型の自助グループは、こうした「底をついた」人びとが安心して身をゆだねられるような組織づくりのためにさまざまな工夫をしている。AAが「無名性(anonymity)」を維持していることはその例である。AA

がメンバーに匿名であること要求するのは、もともとは身元が分からないようにという配慮から生まれたものであるけれども、現在では、嗜癖者から名を奪うことで、自己の力を誇示しようとするパワー幻想から解き放つという積極的な役割を果たすものと認められている。AAにおいては「『個』の屹立はなく、『個』はただ無力であり、無力な『個』は相互に対等である」。それゆえ「そのような『個』は名を必要としない」のである。自らの意志の力に対する過信を捨てて、AAという「無名の」集団とそこに現れる「偉大な力」へと身をゆだねることができるようになるとき、嗜癖からの回復が見えてくる。

しかしながら嗜癖からの回復のためには、偉大な力や無名の集団に身をあずけることが完全な自己放棄や自己からの逃避を意味してはならない。嗜癖から脱するためには、ギデنزが主張しているように、自己を振り返り未来に向けての自己イメージを構築していくという主体的な反省的営みが不可欠なのである。そのため自助グループは、グループへの依存が受動的態度を導かないように、治療の専門家や指導者をおかず、自分たち仲間だけで運営するという組織原理を堅持している。

さらに自助グループは、嗜癖者がすすんで自己アイデンティティの反省的検討をなそうとする場であるべく、共感的で温かな環境を作り上げようとしている。過去を受け入れたうえで新しい自己の物語を作り出すという孤独な作業を行う人びとは、それを聞いてくれる人を求める。新しい物語が誰かに届き現実的なものとなることを欲するからである。しかしその聞き手は、「自分についてのすべてをさらけ出しても安全であるような」相手でなければならない。批判や評価をされない安全を保障されない限り、認めたくない過去を思い起こし傷ついた体験を語ることはできないからである。実際AAでは「言いつばなし聴きつばなしで、語ることと聞くことに専念し」、「聴いたことについて議論したり意見を交わしたりしない」という原則が守られている。

以上のように、A A型の自助グループとは、嗜癖に振り回されることで無力な自分ではコントロールできないものの存在に気づいた人びとが、安心して自己をゆだねることができるよう自分たちで作った集団である。この集団は、同じ経験をした仲間たちが批判を差し控えて互いの話に耳を傾ける場であり、嗜癖やそれを生んだパワー幻想に疲れ果てた人びとが心の傷を癒す場である。受容的な「癒しの場」においてはじめて、嗜癖者は、自分の力と自分のペースで、嗜癖やそれを生んだ極端に低い自己評価や否定的思考パターンから抜けだしていくための主体的な営みを始めることができるのである。

自助グループにおいて実践されている嗜癖からの回復過程は、自己放棄や集団への依存が、新しい自己物語を紡ぐ主体性の回復に役立つという逆説を示している。もし自律獲得の過程がパラドキシカルなもので一種の自己放棄を許すような集団を必要とするようなものであるならば、ギデンズが提唱する「自律」獲得のための政治としての「生の政治」はどのような展開をみせると考えられるだろうか。「自律」へ向けての過程に含まれる主体性と依存の複雑な絡み合いは、ギデンズのいう「親密さ」の実現にとってどのような意味をもつのだろうか。

2 自律獲得過程の逆説的性格とギデンズの「生の政治」

ギデンズの「生の政治」とは無意識的な恥の意識を抱える現代人が確かな自尊心を持つために必要なものである。ギデンズは、確かな自尊心を持つためには、システムによる実存的経験の隔離によって存在論的安心感を維持してきたこれまでのやり方を改め、そうした安心感の基盤に踏み込んで、より統合性の高い「ほんものの」生を探索していかなければならないと考えている。

これまで私たちは現代人は、システム依存の生活スタイルと強迫的な効率追求行為とが環境を破壊し将来の破壊を呼び込んでいることを知りつつ、「ほんものの」生の探求を放棄し従来のやり方で経済的・社会的活動を継続していくことに固執してきた。その行動様式はまさに、強迫的に習慣を繰り返す嗜癖によって、破綻しつつある従来の自己の物語やライフスタイルを防衛しようとしている人びとのそれと同様のものだといえることができる。こうした観点からギデنزの提唱する「生の政治」をみると、それは、嗜癖者と同様の心理的・実存的状況にある現代人が、破綻しつつある自分たちの物語を書き換えていくという協同作業に取り組むための政治だとみることができる。「生の政治」とは、現代人が、破滅的な自己防衛である嗜癖の行動様式から脱するために行う集団営みだと解せるのである。

だとすれば、ギデنزの「生の政治」において、嗜癖からの回復過程で形成されてきた自助グループのような「癒しの場」たろうとする集団が登場してくることは十分に考えられる。実存的経験に直面して新しい生の可能性を探求しようとする心理的エネルギーや反省性から逃げない気力などは、受容的な場での共感的な他者との出会いやそこで涵養される自己肯定の意識から生まれてくるものだからである。

このように、「生の政治」過程のなかで登場してくる社会運動の担い手たる集団が、癒しの場としての性格を抱え込んでいくものであるとすれば、そこで実現される関係とは、ギデنزが考えているような「親密さ」であろうか。

癒しの場であるA A型の自助グループで見られる関係は、平等と感情的コミュニケーションとを原理とするものである。専門家や指導者を排除することで依存関係が生まれにくいようにし、同じ悩みを抱える仲間メンバーを限定し匿名を保障し批判的態度を差し控えることで率直な自己開示を促している。まさにそれは、集団

原理として一種の親密さを実現しているといってもよい。

しかしながらこの親密さは、ギデンズが想定しているような、「自律」した個人によって実現される反省性を十分に組み入れた「親密さ」とは異なるものである。ギデンズの「親密さ」とは、個と個が直接向き合う関係のなかで、常に「これでよいのか」という反省を加えながら、自己を見失うことなく自己への関心を優先させるときにこそ実現される関係である。しかし自助グループにおいて目指されている親密さとは、共感的な態度のなかで促される率直なコミュニケーションによって育まれていく心安らぐ関係である。そうした安らかな関係は、この集団が望ましいのか、集団に集まってくる人びとは信用できるのかといった、反省的検討をしなくてもよい安全を保障することから生まれるものである。自助グループに要求されているのは何より、自己アイデンティティの再検討という個人が主体的に引き受けざるをえない営みに集中できるよう、集団に向けての反省性を放棄してよい安全な場となることである。ギデンズの想定している「親密さ」が、「自律」しているがゆえに他者の異質性を脅威とは感じない個人によって形成される開放的な関係原理であるのに対して、ここでは「親密さ」とは、「自律」へ向けて努力する人びとが安心して自己探求をできるようにするための関係原理であり、それゆえ慎重に異質で危険なものを排除することを要求する関係原理である。それゆえ後者の意味での親密さは広く社会的連帯の基礎となっていけるようなものではない。

確かに、ギデンズが述べるように、現代社会において反省性が徹底し関係が純粋化されたことは、関係原理としての親密さを極めて重要なものにした。しかしながら、そのことはギデンズが描きだすような「自律」した個人の批判的・反省的要素を組み込んだ関係という意味での「親密さ」を生みだすだけではない。反省性を安心して放棄できる関係という意味での親密さをも生みだしている。複雑なのは、この後者の意味での親密さ

が、完全な反省性の放棄と集団への依存を求めるものではなく、あくまでより「自律」的な存在となるために必要な一段階として要求されているような関係であるということである。「自律」が自立と依存の逆説をはらみつつ進んでいく複雑な過程であることが、さまざまな形態の親密さを生むのである。

「自律」への要請が高まるなかでますます「自律」は困難なものにもなっている。そのことは、感情的な自己理解を深めるための集団、自己を物語り感情的な自己表現を許す親密さを形成原理とする集団を生むであろう。こうした状況において、現代社会における社会的連帯のあり方の一つとして親密さを分析していくことはますます重要なものとなるはずである。ギデンズの現代社会論という枠組みのなかで親密さを論じた本論は、そうした分析の端緒となるものである。親密さ論を、幅広い論者の現代社会分析を踏まえて、より「社会学的感性にみちた」議論へと発展させていくことは、今後の課題としたい。

最後に、本論での議論を振り返りつつ、公共性論における親密さの意義を考えてみたい。

結び

親密な関係性や親密圏の政治的可能性は、さまざまな観点から主張されている。親密な関係性は、公的世界での、あまりにも徹底的に非人格化され匿名化された関係や機能的で代替可能な関係に対して、人格的な共感に基づく関係であり、代替不可能なかけがえのない存在として関わりあう関係であり、それゆえそこに生の意味を見出すことのできる関係だとされる。また親密圏は、貨幣と権力を主たるメディアとするシステム合理性に対抗する別の合理性を形成する場であり、日常的なコミュニケーションのなかから、政治行政システムや経

済システムへの批判的視点を獲得する場だとされる。親密圏で獲得される批判的視点や意味が、現代のシステム依存の生のあり方を根本的に問い直すような政治的問題提起を生みだし、新しい社会運動という形をとって社会変革の力となることが期待されている。

ギデンズにとって親密圏とは、反省性の波に洗われて関係が純粹化している領域である。関係の純粹化は、人びとに、信頼形成のための率直な自己開示や他者理解、感情的コミュニケーション技術の上達などを要求しており、十分な相互理解に基づく自由で平等な関係である「親密さ」を実現するよう促している。この「親密さ」が、政治的・公的世界においても実現され、対話的民主主義と社会的連帯を強化していくことを、ギデンズは期待している。

ギデンズの「親密さ」が社会的連帯の基礎となりうるのは、それが自己融合の排他的関係を意味しないからである。ギデンズの「親密さ」は、自己理解を深め他者と自己との心理的境界線を十分に認識した「自律」的な個人を前提とした関係であり、相手の個性や異質性を認めたらうえでの平等な関係、常に反省性が組み込まれた柔軟で自由な関係なのである。

この「親密さ」に要請される「自律」とは、徹底した反省性を引き受けざるをえない現代人にとって避けることのできない課題であると同時に、極めて困難で負担の多い課題でもある。ギデンズもその難しさを認め、自律の病理である嗜癖という現象に注目している。ギデンズは、現代における「自律」の難しさと嗜癖の蔓延の原因を、現代人が漠然とした恥の意識を抱えていることにみる。そうした恥の意識は、現代人がシステムによる実存的経験の隔離によって、自分の実存的基盤に遡って自己を反省的に検討する機会を奪われていること由来するものである。実存的経験の隔離が人びとの自尊心を傷つけているのである。そこでギデンズはこう

した実存的経験を取り戻すため「生の政治」という運動を提唱している。生の確かな道徳的基盤を求めてより徹底した反省的営みをせよと要請しているのである。

こうしたギデンズの現状分析には、現代人が抱える大きなディレンマが内包されている。モダニティの徹底した脱伝統社会に生きる現代人は、自己アイデンティティの反省的検討を常になし「自律」や「親密さ」の実現に向けて努力することが義務づけられている一方で、そうした反省的検討をなすために必要な自尊心が傷つけられており反省性から逃避しようとする傾向をもたざるをえないのである。さらにそうした状況を打破するべく「生の政治」へと向かうとしても、それはまた自らの存在論的安心感をより根源から揺るがすことを意味するのである。

このような確かな生の基盤が失われているところで反省性を徹底していかざるをえない状況においては、とても完全な「自律」的存在になることは期待できない。しかしながらまた反省性の停止は恥の意識と無意味さの感覚、ひいては嗜癖という強迫的な習慣障害などと結びつくがゆえに、「自律」への努力を放棄することも許されない。現代を生きる私たちは、反省性のサイクルと「自律」に向けての過程のなかから逃れることはできないのである。

そうした反省性のサイクルに囚われている私たちは、自己の生を振り返るために、さまざまな集団を形成していく。自己アイデンティティや自己物語の再検討はそれを聞いてくれる他者を要求するからである。そうした集団は、ギデンズが自己実現の政治と呼んだ「生の政治」過程のなかで、より多く現れてくるだろう。「生の政治」という場で期待されていることは、共に実存的経験に直面しその意味を語り合いより道徳的な「ほんものの」自己、「ほんものの」生を追求していくことである。「他者」と親密なコミュニケーションをなすことに

よって、自分自身のこれまでの生のあり方を問い直し、より道徳的で自由なライフスタイルや関係の構築へと向かうことが期待されているのである。

ギデンズが警戒するように「生の政治」がファンダメンタリスティックな集団間の闘争とならないためには、そこに登場する集団が、新しい生の可能性を人格そのものによって示してくれるような「他者」、これまでの自己から解放されるきっかけを与えてくれるような自明性破壊の「他者」を受け入れていく包容力を持っていないければならない。ギデンズの「親密さ」とは、他者の異質性を脅威とは感じない「自律」的な個人の関係であるから、こうした「生の政治」において登場する集団の形成原理としてふさわしいものである。ギデンズの「親密さ」は、自由なアソシエーションと幅広い社会的連帯を形成していくことのできる関係なのである。こうした「親密さ」の絆による社会変革という展開こそ、親密圏における批判的公共性という議論で期待されているものである。

しかしながら「生の政治」というクリティカルな状況において人びとは、批判的で刺激的な「他者」よりも、むしろ、静かに話に耳を傾け、一方的に批判したり評価したりすることなく自らの話を聞いてくれる「他者」、新しい可能性を求めざるをえなかった自分を受け入れ肯定してくれる「他者」を求めるかもしれない。自らの実存の基盤が揺らぐ状況で、自己を率直に表現し開示していこうとするのは、批判的牙を向けず自らの脅威となることもない相手や、自らを受け入れてくれるであろう共感的で安全な心安らぐ場においてだけかもしれない。

もちろんこうした安全な親密さの追求が、権威主義的で教条主義的な集団を生み出すとは限らない。AA型自助グループのように平等と感情的コミュニケーションという形成原理を堅持していく集団もありうるであらう。

う。

しかし親密さを志向する集団が安全な場であることを優先させるとき、親密さの追求が社会を仲間集団へと分断させていくという危険が生まれる。「生の政治」が徹底し、親密さという社会原理を現代のシステム依存の生に対するラディカルな批判原理として提示する運動が広まれば広まるほど、実存的基盤が揺らぎ危機感がつのって、自らが受けられる安全なものという意味での親密さが求められるようになるのかもしれない。とすれば、親密さとは、広く社会的紐帯となることが期待されるとき、異質で危険なものの排除と結びつきその限界が露になってくるものだとことになる。

現在公共性論において、とりわけ批判的公共性を求める議論において、親密さは、平等やコミュニケーションと結びつき新しい生の可能性を示す関係原理として重要性を高めている。しかしそのことが、公共性論のもう一つの課題である人びとの絆、広い社会的紐帯を形成していくことを軽視していくことになってはいないだろうか。公共性論とは、現代の生に対する批判的視点を求める議論であると同時に、いかにすれば幅広い社会的連帯を実現していけるのかという議論でなければならない。そのため常に安易な理解を拒み自明性を破壊していくストレンジャーとの関係性ということに十分な配慮をして展開されていかなければならないのである。親密圏からの問題提起とそれに依拠する社会運動の重要性を指摘することだけに公共性論が収斂しつつあるとすれば、重要な課題を見失っているといわざるをえない。新しいより自由な生の可能性を提示し、しかも幅広い人びとの絆を示してくれるような公共性論こそが求められているのである。

注

- (1) 井上俊「ストレンジャーの文化」『悪夢の選択——文明の社会学』（筑摩書房、一九九二年）。
 - (2) 同上、一一七頁。
 - (3) E・ゴッフマン著、丸木恵祐・本名信行訳『集まりの構造——新しい日常行動論を求めて』（誠信書房、一九八〇年）九三—九九頁。
 - (4) Zygmunt Bauman, *Thinking Sociologically* (Basil Blackwell, 1990), p. 68. [奥井智之訳『社会学の考え方』（H B J出版局、一九九三年）、八八頁。]なおこの点に関しては、ジンメル著、居安正訳『大都市の精神生活』（『ジンメル著作集12』、白水社、一九七六年）二六六—二六七頁を参照。
 - (5) 荻野雄「ゲオルク・ジンメルにおける近代と大都市（一）——客観化された社会の精神生活——」（法学論叢二二一卷三号、一九九二年）七一頁。
 - (6) ジンメル著、居安正訳『秘密の社会学』（世界思想社、一九七九年）一二六頁。
 - (7) Bauman, *Thinking Sociologically*, p. 54. [『社会学の考え方』六九—七〇頁。]
 - (8) 石川洋明「子供と家族コミュニケーションの変容——〈コミュニケーション〉に失敗した大人たちの責任とは」石川洋明・宮台真司編『「異界」を生きる少年・少女』（東洋館出版社、一九九五年）二九頁。佐藤直樹『大人の責任、子どもの責任——刑事責任の現象学』（青弓社、一九九三年）参照。
 - (9) 宮台真司『制服少女たちの選択』（講談社、一九九四年）五六頁。
 - (10) 拙論「公的世界における人びとの絆（一）——リチャード・セネットの公共性論——」（法学論叢一三四卷二号、一九九三年）、「同（二）・完」（法学論叢一三五卷五号、一九九四年）。
- (11) セネットは、ストレンジャー間の交流を促すことのできる都市改造のプログラムの提示を試みている。セネットが物理的な場の構成を重視するのは、コミュニケーションといったものだけでは、経済的状況や信念や人種などあらゆる意味において違う人々を結びつけるには十分ではないとするからである。日常的な生活のなかで、人々がおのずとストレンジャーたちと交流

- せざるをえないような都市、その交流や交渉、葛藤のなから計画されたり予期されることのなかった秩序が生まれてくるような都市をいかにして作るのか、それがセネットの課題である。Cf. Richard Sennett, *The Uses of Disorder — Personal Identity and City Life* (Random House, 1970) [今田高俊訳『無秩序の活用』(中央公論社、一九七五年)], *The Conscience of the Eye — The Design and Social Life of Cities* (Alfred A. Knopf, 1990), *Fresh and Stone — The Body and the City in Western Civilization* (W. W. Norton & Company, 1994).
- (12) Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (Random House, 1974), p. 18. [北山克彦・高階悟訳『公共性の喪失』(晶文社、一九九一年)三六頁、なお訳文は変更した。]
- (13) Sennett, *The Uses of Disorder*, pp. 54-55. [今田高俊訳『無秩序の活用』五七―五八頁。]
- (14) Sennett, *The Fall of Public Man*, pp. 81-82. [北山・高階訳『公共性の喪失』一二三頁。]
- (15) *Ibid.*, p. 92. [前掲訳書一三六頁。]
- (16) *Ibid.*, chap. 4. [前掲訳書第四章。]
- (17) *Ibid.*, p. 264. [前掲訳書三六八頁。]
- (18) Richard Sennett, "Breaking the Code", *New York Review of Books*, vol. 24, 1977.
- (19) Sennett, *The Fall of Public Man*, p. 259. [北山・高階訳『公共性の喪失』三六一頁。]
- (20) *Ibid.*, p. 4. [前掲訳書一六頁。]
- (21) *Ibid.*, p. 220. [前掲訳書三〇九頁。]
- (22) *Ibid.*, pp. 324-326. [前掲訳書四四九―四五一頁。]
- (23) Richard Sennett, "Destructive Gemeinschaft", *Partisan Review*, vol. 43, 1976.
- (24) Sennett, *The Fall of Public Man*, p. 222. [北山・高階訳『公共性の喪失』三一二頁、なお訳文は変更した。]
- (25) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit — Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, (Suhrkamp, 1990), S. 152. [細谷貞雄・山田正行訳『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探求』

〔未来社、一九九四年〕「一三頁」]

- (26) Ebd., S. 17. 「前掲訳書「一九九〇年新版への序言」七頁。」
- (27) Ebd., S. 60-66. 「前掲訳書一八―二二頁。」
- (28) Ebd., S. 17. 「前掲訳書「一九九〇年新版への序言」八頁。」
- (29) Ebd., S. 107-121. 「前掲訳書六四―七八頁。」
- (30) Cf. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Basil Blackwell, 1989), p. 36. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity — Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford University Press, 1991), pp. 151-152.
- (31) 斎藤純「『批判的公共性の可能性をめぐって——親密圏のポテンシャル——』『モダンとポスト・モダン』(木鐸社、一九九二年)二〇三頁。
- (32) 同上、二〇三―二〇四頁。
- (33) 同上、二〇四頁。
- (34) 同上、二〇四頁。
- (35) 同上、二一三―二一五頁。
- (36) Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy — Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Polity Press, 1992). [松尾精文・松川昭子訳『親密性の変容——近代社会におけるセクシュアリティ、愛情、エロティシズム——』(而立書房、一九九五年)。]
- (37) 以下、ギデنزのいう「自律」した個人間の十分な感情的コミュニケーションに基づく自由で平等な関係という意味での親密性(intimacy)を「親密さ」と表記し、一般的な意味での親密さと区別する。
- (38) ギデنزが従来の公私の区別を前提とする自由主義的な観点には批判的であることについては、*Modernity and Self-Identity*, pp. 150-153を参照。
- (39) Giddens, *The Transformation of Intimacy*, pp. 61-64.

- (40) *Ibid.*, p. 14.
- (41) *Ibid.*, p. 94.
- (42) *Ibid.*, p. 166. 『』の部分にはマルクーゼ (Herbert Marcuse) 『エロスと文明 (*Eros and Civilization*, 1956)』からギデンズが引用したものである。
- (43) ギデンズは、現代社会を、ポスト・モダニティの社会ではなく、「徹底したモダニティ (radicalised modernity)」の社会であると捉えている。Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Polity Press, 1990), p. 150. [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、一九九三年)一八七頁。]
- (44) 近代のダイナミズムの第一の源泉が、時間と空間の分離であり、それと密接に関連する第二の源泉が、「脱埋め込み (disembedding/離床化) メカニズム」であり、第三の源泉がこの「反省性」である。近代社会においては、ローカルな伝統的共同体では一体となっていた時間と空間 (場所) が切り離され、暦と時刻の標準化により広範囲にわたる均質化された時空間が組織化されていく。社会関係や社会的行為は、それまでのローカルな慣習や慣行といった文脈から自由になり、その均質化された時空間の広がりの中に位置づけられていく。こうした「脱埋め込み」メカニズムとは、「象徴的通標 (symbolic tokens)」の創造と、「専門家システム (expert systems)」の確立という二つの過程に分類できる。「象徴的通標」とは、「それを手にする個人や集団の特性にかかわらず流通できる、相互交換の媒体」のことで、主として「貨幣」を指しており、「専門家システム」とは、「科学技術上の成果や職業上の専門家知識の体系」のことを意味する。ギデンズは、この象徴的通標と専門知識のシステムを合わせて、「抽象的システム」と呼んでいる。この点に関しては、Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 16-29, 36-45. [松尾・小幡訳「近代とはいかなる時代か?」三〇—四四頁、五三—六三頁。]並びに、田口富久治「近代の今日的位相」(平凡社、一九九四年)二二六—二四六頁、貝沼洵「歴史形成と空間——A・ギデンズの構造化論の空間論的意義をめぐって——」(名古屋大学社会学論集第一三巻、一九九二年)、名部圭一「アンソニー・ギデンズの近代社会論——近代としてのポストモダン——」(シシオロジ第三八巻三号、一九九四年)八三—八九頁、を参照。
- (45) Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 38. [松尾・小幡訳「近代とはいかなる時代か?」五五頁。]

- (46) *Ibid.*, pp. 38-39. [前掲訳書五六頁。]
- (47) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 20.
- (48) Cf. Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernization — Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Polity Press, 1994).
- (49) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 6.
- (50) Anthony Giddens, *Beyond Left and Right — The Future of Radical Politics* (Polity Press, 1994), p. 14.
- (51) *Ibid.*, p. 16.
- (52) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 174.
- (53) Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 154. [松尾・小幡訳『近代とはいかなる時代か?』一九二頁。]
- (54) *Ibid.*, pp. 43-44. [前掲訳書六一頁。]
- (55) *Ibid.*, p. 155. [前掲訳書一九三—一九四頁。]
- (56) *Ibid.*, p. 156. [前掲訳書一九四頁。]
- (57) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 32, 75.
- (58) *Ibid.*, p. 78-79.
- (59) ギデンスは、「存在論的安心感(ontological security)」を、「自己アイデンティティの連続性にたいして、また、行為を取り囲む社会的物質的環境の安定性にたいしていただく確信」であり、「認知的現象というよりも、むしろ感情的現象であり無意識に根ざしている」ものと説明している。(Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 92-100. [松尾・小幡訳『近代とはいかなる時代か?』一一六—一二六頁。]並ひに *Modernity and Self-Identity*, chap. 2.) なお、ギデンスの「存在論的安心感」の議論は、エリクソンの「基本的信頼」という考え方に強く影響を受けたものである。エリクソンの「基本的信頼」については、拙論「忠誠のゆくえ」——E・H・エリクソンの政治心理学——(法学論叢一三〇巻五号、一九九二年)を参照。
- (60) Beck, Giddens, Lash, *Reflexive Modernization*, p. 71.

- (61) *Ibid.*
- (62) *Ibid.*
- (63) Giddens, *The Transformation of Intimacy*, p. 71. Cf. Craig Naken, *The Addictive Personality. Roots, Ritual and Recovery* (Hazelton, 1988).
- (64) 斎藤学『生きているのが怖い少女たち——過食・拒食の病理をさぐる』(光文社、一九九三年)一三四頁、A・W・シェフ著、斎藤学監訳『嗜癖する社会』「監訳者まえがき」(誠信書房、一九九三年)六頁。
- (65) 嗜癖の悪循環は、嗜癖行為が「欲求のスリ替え」に基づくものであり、スリ替えられた欲求充足行動は充足をもたらず、ますます充足への渴望を高めていることにも由来している。斎藤学『嗜癖』『異常心理学講座5』(みすず書房、一九八八年)、一〇一頁。
- (66) シェフ著、斎藤学監訳『嗜癖する社会』三七頁。
- (67) Giddens, *The Transformation of Intimacy*, p. 89.
- (68) *Ibid.*, p. 90.
- (69) キデンスは共依存と「親密さ」とを対極をなす関係として比較対照している。*Ibid.*, pp. 94-95.
- (70) *Ibid.*, p. 73.
- (71) キデンスは「脱伝統社会における恥の意識の重要性を強調する。恥の意識に対照される罪の感覚とは、愛し尊敬する人に悪いことをしたという罪悪感を意味する。Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 67.
- (72) Giddens, *The Transformation of Intimacy*, p. 91.
- (73) *Ibid.*, p. 75.
- (74) *Ibid.*, p. 91.
- (75) *Ibid.*, p. 99.
- (76) *Ibid.*, p. 92.

(77) 「セラビーは、単に新しい不安に対処するための手段ではなく、自己の反省性の一つの表現なのである。この自己の反省性という現象は、近代というより広い制度と同様、個人のレベルにおいても、機会と潜在的なカストロフィーを同程度に均衡させているのである。」Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 34.

(78) Giddens, *The Transformation of Intimacy*, p. 74.

(79) こうした主体性の強調は、初期のマルクス、ウェバー、デュルケム研究から、構造化理論、現在のモダニティ分析に至るまで、終始一貫してみられるギデンズの根本的な立場である。主体性といっても、それは、自己明証的な主体ではなく、行為に意図せざる帰結を含む実践する主体である。Cf. Anthony Giddens, *The Constitution of Society — Outline of the Theory of Structuration* (Polity Press, 1984), pp. 1-16. ギデンズの構造化論についての研究文献は多数あるけれども、このDavid Held and John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies — Anthony Giddens and His Critics* —— (Cambridge University Press, 1989), John Clark, Celia Modgil and Sohan Modgil (eds), *Anthony Giddens — Consensus and Controversy* ——, (The Falmer Press, 1990), Christopher G. A. Bryant and David Jary (eds), *Giddens Theory of Structuration — A Critical Appreciation* —— (Routledge, 1991), Ian Craib, *Anthony Giddens* (Routledge, 1992), 今枝法之『ギデンズと社会理論』(日本経済評論社、一九九〇年)、友枝敏雄「社会理論の再構成——A・ギデンズの構造化理論について——」『社会理論の最前線』(ハーベスト社、一九八九年) 訳者解説、宮本孝二「ギデンズの構造化理論」(桃山学院大学社会学論集第二六巻第一号、一九九二年)、岡田宏太郎「アンソニー・ギデンズ「構造化」理論についての一考察」(1) (法政論集一一一、一九九三年)、(2) 完 (法政論集一一二、一九九四年)、「A・ギデンズの社会理論と政治学——理論の「客観性」とはなにか——」『講座現代政治学第三巻 現代政治の理論と思想』(青木書店、一九九四年)、などを挙げておく。

(80) Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 9.

(81) *Ibid.*

(82) *Ibid.*, p. 202.

(83) *Ibid.*, p. 224.

- (84) *Ibid.*, pp. 202-208.
 - (85) *Ibid.*, p. 215.
 - (86) 嗜癖者は嗜癖行為を繰り返し「奈落の底に落ち続ける」。しかしながらこれが「ギリギリのところで自己崩壊を免れる防衛にもなっている」。斎藤学『嗜癖』『異常心理学講座5』一〇八頁。
 - (87) 同上、一一六―一一九頁。
 - (88) 同上、一一九頁。
 - (89) 岡知史「セルフ・ヘルプ・グループの働きと活動の意味」(看護技術第三四巻第一五号、一九八八年) 一一―一六頁。
 - (90) 斎藤学『家族依存症——仕事中毒から過食まで』(誠信書房、一九八九年) 一七四―一七五頁。
 - (91) 平野かよ子『セルフ・ヘルプグループによる回復——アルコール依存症を例として——』(川島書店、一九九五年) 二五頁。
 - (92) AAの方法論と組織理念については付録表1、表2を参照せよ。これらの表は、斎藤『魂の家族を求めて——私のセルフヘルプ・グループ論』(日本評論社、一九九五年) 一〇頁および一二頁に掲載されている。
 - (93) 平野『セルフ・ヘルプグループによる回復』二九頁、斎藤『家族依存症』一八二頁。
 - (94) 自助グループの形態については、窪田暁子「Self Help Groupにみる類型について——AAタイプとその特質をてがかりに——」(東洋大学児童相談研究第二二号、一九九三年) 一一―一四頁を参照。
 - (95) 斎藤『生きているのが怖い少女たち』一四〇頁。
 - (96) 同上、一四一頁。
 - (97) 斎藤『魂の家族を求めて』一七四頁。
 - (98) 斎藤『家族依存症』一九三頁。
 - (99) 付録表1を参照。
 - (100) 『嗜癖する社会』六頁、Giddens, *The Transformation of Intimacy*, p. 91.
- こうした体験は、身近な人からの「あなたは嗜癖で自分を見失っている」、「このままではあなたに未来はない」という現実

を直視させる宣言を契機になされることもある。これは直言(*confrontation*)と呼ばれ、適切な時に見捨てないという愛情を示しつつなされることが重要とされる。(斎藤『魂の家族を求めて』五頁。)

002 斎藤『魂の家族を求めて』六一―六二頁。

003 斎藤『生きるのが怖い少女たち』一四六頁。

004 同上、二三八頁。

005 平野『セルフ・ヘルプグループによる回復』六二頁。

006 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 214.

007 *Ibid.*, p. 231.

表1 AAの12のステップ

1. われわれはアルコールに対して無力であり、生きて行くことがどうにもならなくなったことを認めた。
2. 自分自身よりも偉大な力が、われわれを正気に戻してくれると信じられるようになった。
3. われわれの意志と生命を、自分で理解している神、ハイヤー・パワーの配慮にゆだねる決心をした。
4. 探し求め、恐れることなく、生きて来たことの棚卸表を作った。
5. 神に対し、自分自身に対し、もうひとりの人間に対し、自分の誤りの正確な本質を認めた。
6. これらの性格上の欠点をすべて取り除くことを、神にゆだねる心の準備が完全にできた。
7. 自分の短所を変えて下さい、と謙虚に神に求めた。
8. われわれが傷つけたすべての人の表を作り、そのすべての人たちに埋め合わせをする気持ちになった。
9. その人たち、また他の人びとを傷つけない限り、できるだけ直接埋め合わせをした。
10. 自分の生き方の棚卸しを実行し続け、誤った時は直ちに認めた。
11. 自分で理解している神との意識的触れ合いを深めるために、神の意志を知り、それだけを行なっていく力を、祈りと黙想によって求めた。
12. これらのステップを経た結果、霊的に目覚め、この話をアルコール中毒者に伝え、また自分のあらゆることに、この原理を実践するように努力した。

[AA 文書委員会訳、AA 日本ゼネラルサービス・オフィス]

表2 AAの12の伝統

1. 第一にすべきは共同の善である。個人の回復はAAの一体性にかかっている。
2. われわれのグループの目的のための最終的権威は唯一つ、われわれのグループの良識の中に御自身を現わされる、愛なる神である。われわれのリーダーは、奉仕を委されたしもべに過ぎず、彼らは決して支配しない。
3. AAのメンバーになるために要求されることは、酒をやめたいという願望だけである。
4. 各グループは自律でなければならない。ただし、他のグループまたはAA全体に影響を及ぼす事柄においては、この限りではない。
5. 各グループの目的は唯一つ、まだ苦しんでいるアルコール中毒者にメッセージを運ぶことである。
6. AAグループはいかなる関係ある施設にも、外部の企業に対しても、裏書きや融通やAAの名前を貸すことをしてはならない。金銭や所有権や名声の問題が、われわれを大事な目的からそれさせる恐れがあるからである。
7. すべてのAAグループは外部からの寄付を辞退して、自立しなければならない。
8. AAはどこまでも非職業的でなければならない。しかし、サービス・センターのようなところでは専従の職員をおくことができる。
9. そういうわけで、AAは決して組織化されてはならない。ただし、奉仕される人々に対し直接の責任をとるサービス理事会または委員会をつくることはできる。
10. アルコール・アノニマスは、外部の問題に対しては意見を持たない。したがってAAの名は、公の論争において、ひきあいに出されるべきではない。
11. われわれの広報活動は奨励することよりも、ひきつける魅力に基づく。新聞、電波、映画の分野で、われわれはいつも個人名を伏せるべきである。
12. 無名であることをわれわれの伝統全体の霊的基礎である。それは各個人よりもAAの原理が優先すべきことを、いつもわれわれに思い起こさせるものである。

[AA 文書委員会訳、AA 日本ゼネラルサービス・オフィス]

付録