

連帯可能性としてのリスク・コミュニティへの視座 ： 再帰的近代化と道德のリスクの問題

著者	中村 美智太郎
雑誌名	静岡大学教育学部研究報告. 人文・社会・自然科学 篇
巻	69
ページ	149-161
発行年	2018-12
出版者	静岡大学学術院教育学領域
URL	http://doi.org/10.14945/00026224

連帯可能性としてのリスク・コミュニティへの視座

—再帰的近代化と道德のリスクの問題—

Perspective für die Risikogemeinschaft als Solidaritätsmöglichkeit
: die Reflexive Modernisierung und die Frage zum Risiko der Moral

中村 美智太郎*

Michitaro NAKAMURA

（平成 30 年 11 月 16 日受理）

はじめに

近代以降の社会がどのような社会であるかを象徴的に描こうとするために、高度情報化社会や超高齢化社会といった多くの特徴づけがこれまでなされてきた。ウルリヒ・ベックは、「リスク社会」という言葉を使い、近代以降の社会の歩みと形態を言い表しながら、同時に私たちの社会のあり方について問題を投げかけている。とりわけ 2011 年 3 月 11 日の東日本大震災と福島第一原発事故を経験して以降、日本の社会は、ベックが指摘するリスク社会が、社会全体を覆う「不安」という感情とともに出現しているとみることができる。この状況は、技術の限らない高度化を伴い、極めて高レベルなテクノロジーが搭載されたモノに取り囲まれ、それらの多くがブラックボックス化しているような高度情報化社会の側面からも、ますます加速していくことが見込まれる。こうした状況認識においては、誰の日常に対しても例外なく襲いかかる可能性があるものと認識される「リスク」の特性が顕著に現れている。すなわち、「終わりなき不安社会の到来」であり、そうであるがゆえの「連帯可能性の模索」である。

では、こうした文脈において「連帯可能性」はリスク社会においていかにして可能なのか。本論文では、前者「終わりなき不安社会の到来」の問題分析を行い、それを基に後者「連帯可能性の模索」を原理的に追究することを目指すことにする。具体的には、主にベックとルーマンによるリスクに関する議論の枠組みを援用しつつ、以下の四つの観点から、「連帯」を実現するリスク・コミュニティ構築の理論的な条件と基盤を探ることを試みる。第一に、「リスク」概念そのものについての考察を加え、捉えがたいこの概念に一定の輪郭を与え、近代社会以降の社会の有り様を特徴づけることを試みる。第二に、これを基に、近代化の特徴として与えられるであろう「再帰性」の問題を考察する。第三に、この考察から導出される近代的理性の限界の問題と道德の問題の交差するポイントについて検討を加え、第四に、連帯可能性の具現化としてのリスク・コミュニティの「場」について、ラッシュの再帰性分析を参照しながら論じる。以上の手順を通して、「終わりなき不安社会の到来」に対して、リスク社会においていかなる連帯が可能かという問題について一定の示唆を得る。

* 学校教育系列

1. 「リスク」とはどういうことか

本節では、議論の前提となる「リスク」概念の整理を試みた上で、主にベックの枠組みから出発しながら、「リスク社会」を「再帰的近代化」概念の視点から捉え直すための基盤を確認する。まず、議論の前提を構築するために「リスク Risiko」概念の輪郭とそれが関わる問題圏を定めておきたい。だが、このリスク概念そのものを遺漏なく規定することは実は困難なことでもある。例えば木下富雄は「残念なことに、すべての学問分野を納得させるリスクの統一的な定義はまだ存在しない」と述べて、その主な理由を二つ挙げている¹。ひとつは「リスクは不確実な社会を捉えるための構成概念であって実態概念ではないこと」、もうひとつは「個別的な学問分野がどのような対象を扱うかによって、リスクの意味がかなり異なり、「しかも (…) その幅はかなり大きい」ことである。確かに木下が指摘するように「リスクにはまだ学問的『標準語』としての定義がなく、あるのは『方言』だけ」であることは否めない。このことを前提としながらも、ここでは、連帯可能性の模索としてリスク・コミュニティへの視座を獲得することを目指して、多様な意味が与えられ得るこのリスク概念を、まずはベックによる分析を考察することから始めて、限界づけたい。

ベックは、近代以降の社会を「リスク社会」として位置づけ、リスクの概念を富の概念と対比的に捉えた上で、次のように分析している²。

リスクを分配するための方法や手段などは、富の分配の場合とは構造的に異なる。しかし、だからといってさまざまなリスクが、各階層や各階級に特有なものとして分配されるのを否定するのではない。この意味で、階級社会とリスク社会の間には重なり合う点が多い。これまでのリスクの分配 (*Risikoverteilung*) が示しているように、リスクは階級という図式に依存している。これは富の場合と同様である。ただし、富の問題が上方への集中であるのに対して、リスクの場合は下方へ集中している。その限りにおいて、リスクは階級社会を解体させずに強化させているのである。

リスクの分配は、富の分配と同様に階級的になり得る。たしかに、資本や権力、教養といった意味での「富」が豊かに分配された階級は、貧しい者や弱者より様々なリスクを減じることができる。例えば、ベックが指摘するように、所得や教育レベルの高低に応じて居住地域が不平等に分配されることで、「富」がより低い階層に属する人々は、有害物質に汚染される可能性のある地域に居住することを強いられ、それを主体的に選択したり変更したりすることが困難である場合があり得る。だが、そうであったとしても、リスク社会が進展していくと、「個人の側でリスクを回避する道や被害を埋め合わせる可能性は少なくなる」とベックは指摘する。すなわち、「貧困は階級的で、スモッグは民主的である」という逆説的な事態が出来るというのである。

近代化のプロセスが「危険」を減らすことに執心し、多くの「危険」を回避することに成功した結果、近代以降の社会がより安全なものになった一方、「危険」に対して「リスク」という味方でそれをコントロール下に置こうとする点からすれば、社会そのものが「リスク」化してきたとも言える。このように「リスク」化した社会においては、ベックが指摘するように、「リスクには地球的規模におけるリスクの拡大化傾向が内在している」ため、「リスクは、それが及ぶ範囲内で平等に作用し、その影響を受ける人々を平等化する」³。このときベックの念頭には、

チェルノブイリ原発事故のような例があったが、特に3.11以後の世界においても、この視点はなお一定の有効性を失わないように思われる。

これに対して、関谷翔は、ベックの議論はリスクの分配と再分配についての議論を十分に展開していないとの批判を加えている。関谷によれば、リスクがベックのいうように平等に分配されているとすれば、リスク社会でリスク分配のあり方が主要関心事となるのはなぜかという問いがなお宙吊りのまま残り続け、ベックが想定するようなカタストロフィに対しては「補償不可能性」「計算不可能性」を認めざるを得ないことになってしまい、結果として「リスク分配について語る意味がなくなってしまう」ことになるという⁴。そこで、関谷は、アダム・スミスとジョン・ステュアート・ミルによる「富の分布 distribution of wealth」という観点を援用することで、「リスク分布 distribution of risk」概念を導入し、この導入により、リスク分配とリスク再分配を過去と未来双方に向かって思考し実践する可能性を切り拓くことを試みている。ここでは、「所有者の決まっていない富」の所有者の決定を含む、富の所有者を変更する行為である「富の移転」において、「富の分配」は「富の分布」を生むという構造に目が向けられている⁵。例えば、課税などがその典型であるように、この「富の分布」で富が偏る場合に行政が強制的に介入し、「富の移転」を行うことで、富の再配分が行われることになる。

関谷は、このような「富の分布」という視点を援用して「リスク分布」を捉えることで、「リスク移転」という状況に目を向け、「あらゆる主体による行為は、行為しないことを含めて、何らかのリスク移転をされ得る」との主張を展開する⁶。例えば、高齢者の自動車運転を考えてみよう。ある高齢者が、普段は自動車を運転するが雨の日に限り運転することを避けるようにするという行為は、ある個人における「リスク分配」である。これに対して、警察庁がある年齢以上の高齢者に運転免許証の自主返納を呼びかけるという行為は「リスク再分配」となる。これらはいずれも、事故（ハザード）が生じる可能性という「リスク分布」に対する「介入」であるが、高齢者が、実際に運転をする前にもこの「介入」が行われるという点では、「行為しないこと」においても「リスク移転」が行われているということになる。関谷のこうした主張に従うならば、ベックが描いた「リスクの平等化」という問題設定が残したリスクの分配及びその再分配という課題への応答の回路は、確かに開かれ得るように思われる。

他方でこうした「介入」という行為には、どのような困難が含まれ得るのだろうか。この問題については、ニクラス・ルーマンが、リスク概念と危険概念を区別しながら、このような政治的介入をめぐる必然的な困難さについて分析を行っている。そこで次に、ルーマンのその主張を検討する。

ルーマンはまず、リスク概念と危険概念とを対比的に位置づけながら、リスク概念を分析しようとする。ルーマンによれば、「リスク」という言葉が用いられるのは「将来生じる何らかの損害が、自身の決定に帰される場合」であり、「危険」が用いられるのは「外から来る損害」が問題となる場合であるという⁷。近代社会は「技術的、貨幣経済的、組織的に発展することによって」、それまで「危険」とみなされていた多くのことが「リスク」とみなされるようになり、「リスクの意識は、危険の意識を侵食しつつ増大してきた」⁸。こうした状況において、これまでは、「危険地帯には共同で対処がなされ、それに対応して勇気、忍耐力、不動心などの徳目が高く評価され」たが、今日では、リスクと危険とが区別され、しかもリスクの領域が増大し続けていることで、「社会秩序が分断され」と状況が生み出されてしまったとみることができる⁹。従って、こうした分断された状況にあっては、政治的な「介入は、行為することによっても、

また放置することによっても、予期も意図もしなかったような帰結を引き起こす¹⁰可能性から逃れることはできない。介入にまつわるこうした困難さは、コミュニケーションによる了解(Verstanding)や対話、あるいは参加といった、「リスク」や「危険」に応答する構えそのものが、直接的には成り立ちにくいということを示唆している。すなわち、「決定者」「利益享受者」「非影響者(Betroffenen)」がそれぞれ大きく乖離しており、しかも「被影響圏」が「もはや誰が、どのようにして影響を被るのかを規定することなど、できない」ほど、「社会的に無定型な状況」となっているのである¹¹。従って、何らかの社会システムによって処理することがもはや困難であるような、こうした困難な状況下においてなお問題となるのは、この困難さを乗り越える道はどこにあるかを検討し、その上で、いかにして了解・対話・参加は可能なかを問うことであるように思われる。この問いに対して、ルーマンは、以下のように応答している¹²。

了解を求めるならば、道徳的判断を差し控えることこそが適切なのである。あるいはパラドキシカルな言い回しをするなら、そのような了解追究の倫理は、倫理を度外視することを必要とするのである。おそらくはこの原理をもう一段、《討論制限規則 gag rules》へと一般化することができる。それはすなわち、了解が達成できないことが確実なテーマを(…)コミュニケーションから排除する、回避規則である。この種の《討論制限規則》が維持されるか否かについては、明らかに疑念の余地がある。(…)決定者と非影響者の間の了解というわれわれの事例へと翻案するならば、《討論制限規則》は、カタストロフィについては語られないという点に存しているのかもしれない。

ここで「道徳的判断」は、対立する見解との「了解」を排除することになるものと位置付けられている。少なくともリスクと危険という文脈における道徳的判断は、「諸価値間のコンフリクトに拘束力ある事前決定を下す」ことはできず、また「個人の選好を集積して社会的選好へと至るのを根拠付ける」こともできない。そこで、「道徳的妥当への要求」を「各人の判断に要求する」ことは、「その意見を共有しない者を道徳的に軽蔑する、そして軽蔑しつつサンクションを加える用意がある」ということを示すにすぎないことになる¹³。ルーマンはこのように、「了解」を目指す「介入」の困難さは、「道徳的判断」によって引き起こされているとみなすことで、そうした「道徳的判断」を中断することが、「了解」への歩みとなるとみなしている。同様に、《安全 Sicherheit》を約束することも、リスク社会においては「了解」への妨げとなる。従って、「安全ではないこと Unsicherheit を受け入れて、それを踏まえて話を進めねばならない」¹⁴。

こうして、ルーマンは、「了解」の可能性を、(1)カタストロフィについては語られないという討論制限規則によって了解への準備をテストしつつ小さな進歩を目指すこと、(2)安全についてではなく「安全ではないこと」を受け入れた対話戦略を採用すること、(3)コンセンサスを操舵する倫理など存在しないとしてもそれでもなおコミュニケーションによる了解を求めること、(4)情報をもたらすのみで説得はせず、また刺激はしても指令はしないというコミュニケーション・スタイルを試すことの四点にみるに至る¹⁵。

もし「リスク分布」におけるリスク分配とリスク再分配が根本的に「介入」の困難さを抱えているとすれば、「道徳的判断」の中断によって、ルーマンが提起する「了解」の可能性を拓くことが求められることになる。こうした「了解」の可能性については、第4節でリスク・コミュニティの可能性という観点から考察を加えるが、その準備を整えるためにこの文脈における

近代以降の社会の問題圏を彫琢しておきたい。

2. 「再帰的近代化」の問題圏

前節において「リスク」概念を整理しながら、それが原理的に「危険」と区別され得ることを示しつつ、「リスク」はリスク分布の領域内で分配や再配分が行われるがゆえに「了解」の可能性を模索する必要があることを明らかにしてきた。このことを前提としつつ、本項ではさらにこれを別の側面から検討したい。その側面とは「再帰的近代化」である。ルーマンが分析したように、「決定者」「利益享受者」「非影響者」の三者がリスクや危険という状況に応答する際の主体と想定され得るが、そうだとすると、この際にこれら三者はどのような共通基盤の上で、リスクや危険に対して応答すると考えられるのかが問題となる。この問題を取り扱うためには、もう一度ベックの議論を、とりわけ「再帰性」概念に着目しながら参照することで、近代以降の社会を特徴づけておく必要があるように思われる。

ベックによれば、人間が消費したり、経験したりすることが可能である所得や教育などとは異なり、リスクや危険については、その分配や状況の理解を行うために原理的に論証的に取り扱う必要がある。例えば、携帯電話における電磁波がもたらす健康被害のようなリスクは、人間の感覚や知覚能力によって直接的に認識することは困難であるため、科学的な知識を持つ権威ある専門家による判断が求められる。この構図は、ルーマンの図式に置き換えると、専門家は「決定者」、危険やリスクを生み出す企業等が「利益享受者」、それらに直面する当事者が「非影響者」に該当するものとなるが、ここでは「非影響者」としての当事者がリスクや危険を認識するためには、「専門家の判断やミスに完全に身を委ね、専門家の論争の展開を見守るより他はない」ことになる¹⁶。また、近代化に伴って増大してきたリスクにおける、空間的・時間的、社会的・法律的に認められる因果関係は、かつてヒュームが示したように、本質的に知覚によっては推定されないため、それが数値や数式によって示されようとも、「絶えず補足して考え、事実を仮定し、信じる必要がある」となる¹⁷。従って、特にリスクの問題は結果的に、それを受け入れるか否かというところに帰着することになる。そこでは「われわれはいかに生きたいか」という古くて新しい問題が改めて問題となり、「倫理が、哲学や文化や政治とともに——近代化の中心である——経済や自然科学や技術の分野で再び注目される」¹⁸ことになる。こうした状況において、リスクを確定するためには「学問分野、市民団体、企業、行政、政治などの分野間の溝を埋める協力関係」こそが必要になるが、そうした協力関係は、それぞれの領域間の対立や争いによって崩壊するとベックは指摘する¹⁹。

こうして、科学技術が高度化し続ける近代以降の社会、すなわちリスク社会においては、多様な分野や領域での対立が解消されないまま、リスクや危機をめぐって無限に循環し続ける状況が出現することとなる。ベックはこの状況を「再帰性」という概念を使って捉えている。近代社会がこのように「再帰的」であるとするれば、リスク社会における諸問題は「再帰的近代化」の問題であることになる。ベックは、この「再帰的近代化」の基本命題を「社会の近代化が進めば進むほど、行為の担い手（主体）は、みずからの存在の社会的諸条件に省察をくわえ、こうした省察によってその条件を変える能力を獲得していくようになる」としながら、この主体が誰であるかについては、「個人と集合的行為主体」「科学者と一般の人びと」「制度と組織」のように「答えは別れている」と指摘する²⁰。こうして、近代化が進展すればするほど、「工業社

会の基盤はますます解体され、浪費され、変化をこうむり、危機にさらされていく」ことになり、しかもこの進展状況は、「省察なしに、つまり、知識や意識が及ばないかたちで生じ得る」ことになってしまう²¹。これに合わせて、個人はますます構造や組織、制度から切り離されることになり、そのため「社会と政治を再創造」する必要に迫られるが、政党や労働組合、科学や法律における説明責任、個人責任の倫理といった「基盤となる制度」は「すべて、その歴史的正当性を喪失していく」ため、「未来の基盤をめぐっての、解決しがたい価値の対立」を招来することになる²²。

このように、結果的に「再帰性」理論は、「統制不可能なものであっても予定調和的に統制が可能であるとする単純近代化論の道具的楽観主義を、真っ向から否定する」ことになる²³。そしてこのことは、専門家のみで構成されるシステムによっては問題が解決しないことを示すだけでなく²⁴、近代以降の社会においては「個人化」をもたらすことをも示唆する。しかし、他方で近代化に伴う「再帰性」の問題圏が、最終的には「われわれはいかに生きていか」という倫理的な問いを突きつけるのだとすれば、近代化においてもたらされる「個人化」という状況の中で、この「われわれ」とはいかにして成立するものなのかという問題が応答すべき問題となるはずだろう。この課題への応答について論じるために、次節では近代的理性の限界の問題と道德の問題の交差する地点について考察しておきたい。

3. 「近代の信仰」の限界と道德のリスク

前節で検討したように、ベックが描き出した近代化の状況及びその理解は、第1節で検討したルーマンの「了解」における困難さと問題意識を共有している。さらに、ルーマンにおいては、「了解」の可能性を追究するためには、「道德的判断」や「道德的妥当への要求」を排除する必要があったが、実はベックにおいても、こうした「道德」の問題は看過し得ない問題として扱われている。

近代以降の社会はリスク社会であるがゆえに「再帰的近代化」の範疇にあるという問題性を含む。近代化のプロセスが「再帰的」になるに至る「根本的な変化」は、「自立的かつ自律的に見える産業主義のシステム」が「21世紀初頭、自らの論理と境界を打ち破ることによって、自己を解消する過程に入った」ことの現れであるとベックは分析する²⁵。ベックによれば、近代とは「根拠づけが信仰（迷信）に打ち勝ち、人間が万物の尺度となり、そして、近代技術の無限の可塑性の漸次的拡大に成功することで、あらゆる偶然を拭い去ることができる」とするような、「自分自身に対する近代の信仰、自身のとどまることを知らぬ凱進行進に対する近代の信仰」を特徴とする²⁶。ここでベックがいう「近代の信仰」は、啓蒙主義者らによる近代的な理性及びその獲得といった言説、さらにはその帰結としての近代市民社会の誕生といった展開を要約するものである。

こうしたことには、さらに別の側面もある。すなわち、宗教的権威からの距離化、言い換えれば脱宗教化である。これは一般に、神による無からの創造という視点から世界や自然の構成を把握することやキリスト教教会が説明する世界観への信仰から、世界や自然を理性を備えた人間自身が認識・分析し、説明することができるという視点への移行行きが、近代的な理性に基づき、可能となったことと理解される。こうした近代的な理性の成立と歩調を合わせて、近代科学もまた成立した。コペルニクスやケプラー、ニュートンらによって、神に依存すること

なく人間自身による観察や考察によって世界や自然を説明することを試みる自然科学が誕生し、展開していったことから示されるように、近代科学の成立そのものが近代理性の働きを前提としていると理解することもできる。もちろん、古典古代の復興（いわゆるルネサンス）やそれと平行的に行われるエラスムスらによるカトリック教会への批判、ルターらによる宗教改革といった様々な要素の影響下で、カトリック教会に基づく神への信仰から独立した世界観や人間観が成立する余地が準備されてきたことは疑いない。いずれにせよ、こうした近代科学の根底には近代的理性及びそれに対する「新しい信仰」が横たわっており、結果的にそれが、神が保証する国王の統治権により民衆支配が行われることが正当化される状態から、近代的な理性を備えた個人が自律的に自由意志によって取り結ぶ契約に基づいて社会を構成していく状態への移行を実現していったと考えることができる。

ベックは、こうした近代的な理性についての説明を「自分自身に対する近代の信仰」として、その問題性に光を当てている。科学は神と宗教から距離を取り、「中心から排除する」が、他方で「専門家の合理性と素人の意見とを区別」することで、結果的に「聖一俗という昔の区別と変わらぬものを『方法論』に採用する」ことになる、というのである²⁷。従って、この文脈においては、「近代的理性」はあくまでも「近代の信仰」であり続けることになる。

では、この「近代の信仰」を変革することができるものは何か。ベックは、これを「近代の自立した力」と考え、それを分析するために再帰的近代化論を導入する。ベックに加えてアンソニー・ギデンズやスコット・ラッシュ、ヴォルフガング・ボンス、それにクリストフ・ラウといった再帰的近代化の論者らは「近代の基本原則」と「基本諸制度」を区別することで、「近代の内側での非連続的変化の理論的可能性を拓」いている²⁸。具体的には、市場経済や個人化といった「近代の基本原則」がグローバルに勝利を収めたことによって、「国民国家」「政治政党」「科学的専門家」「労働組合」「民主主義」「学校」「大学」「家族」「性役割」といった、産業社会的近代においては自明であったものが不可逆的に弱体化し、不安定化していく。とりわけ「個人化」は数百年もの間「哲学的議論」や「公共的討議」において「一つの理念」「一つのイデオロギー」にすぎなかったが、その分時間をかけて「制度化された道德」になったとみなすことができる。そしてこの「制度化された道德」によって、端的には国民国家的民主主義と起業家資本主義という二つの革新がもたらされ、この道德の枠組において「自由な個人」が「啓蒙された自己利害を代弁し、他方で同時に、彼の政治的意見を述べる権利（そして当然私的所有権）と、この権利を民主主義的ポリスというアリーナで擁護する権利を要求する」に至ったとベックはみている²⁹。

この「制度化された道德」の問題、とりわけ難点については、リスクとの関連においてルーマンもまた関心を寄せて論じている。ルーマンは、次のように述べて、道德の「拘束効果」について述べている³⁰。

それゆえに道德は、リスクの問題に関して難点を孕んでいる。（…）さらに加えて、コミュニケーションに道德的な色づけを施す事自体が、リスクイなのである。というのはそこから はたちまちのうちに立場の固定化、不寛容、コンフリクトが生じてくるからである。自己尊敬および他者への尊敬は、一定の条件を満たすことに依存する。コミュニケーションがこの点を示唆する、あるいは明示する場合に、そのコミュニケーションは道德的なものとして登場してくる。この意味で道德的にコミュニケーションする者は、他者が、[自他によって]共に

コミュニケーションされている条件に従わないのであれば、その人を尊敬などできないと示唆しているのである。そして同時に、自身の自己尊敬を賭金にしていることにもなる。自分自身を分有された道徳に縛り付けるから、見解を後から修正するのは難しくなるのである。

このような道徳の「拘束効果」を回避するためには、「道徳的にコミュニケーションするのではなく、道徳についてコミュニケーションするだけに留める」必要があるが、それは日常的にも困難であり、危険やリスクに直面する状況においては、より一層困難であるとルーマンは指摘する³¹。近代化のプロセスにおいて、より高度化した技術が社会や個人を取り巻くようになるにつれ、「リスク社会」が「不安社会」の性格を強め、そうした技術がもたらすリスクの増大に対応する際に、コミュニケーションにおいてはますます「道徳」が要請される。特にリスクに直面する際に、しかもリスク評価が確定しない場合は、各個人が「道徳」的にコミュニケーションすることが求められているように意識することになる。しかし、こうして要請される「道徳」は、リスクとベネフィットを考量する「決定者」が「非影響者」になるやいなや、結論の同一性を担保できなくなってしまう。このことは、「道徳」がリスクと適切に付き合うことの難しさをよく示している。この際問題となっているのは、リスクへの判断とその判断・判定に対する「信頼」である。しかし、この「信頼」は、「リスクと付き合う一つの形式」であるにせよ、「それがうまくいく蓋然性はきわめて低い」とルーマンはみなしている³²。リスクと危険を見積もることがそれぞれ異なるからである。

ルーマンが指摘するように、「尊厳」と「軽蔑」に関わり、「利害関心」に基づき政治的に利用されもする「道徳」は、従って常にパラドキシカルである。どれほど良い意図を持っていたとしても、それが道徳的に望ましくない帰結をもたらす可能性を見込んでおかなければならないとすれば、あらゆる意味で「道徳」はそれ自体矛盾するものとなるはずである。しかし、こうした「道徳」における矛盾は暗黙のうちにネグレクトされ、経済的な、あるいは政治的な基準に基づいて適用されることになる。

ではこのように「信頼」が揺らいだ状況において、パラドキシカルでもある「道徳」を前にして、一体何が可能だろうか。この問題に対して、ルーマンは「規律化しようとする、あるいは価値づけようとする前に、改めて記述可能性を極め尽くしておくべきだろう」と主張することで応答しようとする³³。リスクが全体を覆い尽くしていく近代以降の社会においては、「統一性から出発して道徳を反省する」のではなく、「差異から、根拠ないし原理からではなく問題」から、すなわち『「行動を道徳的に判定すべきか否か』という問いを引き起こすような問題」から、出発する以外にない³⁴。こうした出発点に立つことで、ベックが述べていた「われわれはいかに生きたいか」という倫理的な問いへの応答もまた、はじめて成立することになるだろう。

ここまでみてきたように、ルーマンにおいてもベックにおいても、近代以降出現する「リスク社会」においては「道徳」が問題圏として共有されることが浮かび上がってきた。もちろんベックとルーマンには社会に対するアプローチに違いがあり、このことが理論的前提の差異を示していることは看過できない。菅野博史はこの差異について、「唯一の、しかし最も大きな違いは、個人主義的アプローチにおいては再帰性＝反省の主体として個人を考えるのに対して、社会システム論的アプローチにおいては再帰性＝反省の主体が社会システムになっているという点である」と的確に指摘している³⁵。菅野の整理によれば、ベックやギデンズの立場である前者は、個々の行為者を出発点に据えることで、社会変革を担う個人という批判理論的方向性に

至るのに対して、ルーマンの立場である後者は、個人と個人の間で成立するコミュニケーションを社会の構成要素をみなすことで、コミュニケーションについてのコミュニケーションを扱うメタ理論的方向性に至るといふ差異がみられる。そして、この差異を前提とした場合、リスクの帰属における区別が発生することになる。すなわち、リスクがリスクとして認められた場合、そのリスクを帰属した主体に、リスク認定という行為の帰属が行われることになるが、「リスクを帰属する主体のレベル」において、個人に帰属することに帰結するベックらは、ルーマンの議論では容易に可能な社会構造や機能システムに帰属することが難しいという点である³⁶。

とはいえ、「道德」を問題とする文脈においては、ベックの「制度化された道德」とルーマンの道德における「拘束効果」はいずれも、近代化において限界を迎えているとみなすという点において、大枠では共有されているとみることができる。では、無限に循環し続ける「再帰性」を特徴とする社会のうちで、記述可能性を極め尽くすことで、この限界を乗り越えることは、いかにして可能なのか。次節では、この問題について検討したい。

4. リスク・コミュニティの可能性

ルーマンが示すように、リスク社会においてはコミュニケーションによる「了解」が困難な状況にあることが明らかとなった。では、どのような領域あるいは基盤において、リスクをめぐる議論は成立するのだろうか。

スコット・ラッシュは、ベック（及びギデンズ）が主張するような「再帰的近代化」という把握を、さらにマクロな視点から位置づけ直している。ラッシュは「再帰的近代化」を「社会的行為者が、つまり『行為作用』が、構造に関して保有する絶えず増大していく力を解明する理論」であると位置つけた上で、この「行為作用」がもたらす社会構造のある種の後退を認めながら、他方で、それが同時に新たな構造を生じさせる点に着目して論じている³⁷。第2節以降で検討してきたように、そしてまたラッシュも指摘する通り、ベックにおいては、たしかに「再帰的近代化」は結果的に「個人化」をもたらすことになる。この「個人化」は、社会構造や機能システムの立場をとるルーマンにおいてさえ、「決定者」「利益享受者」「非影響者」における「了解」の困難さといった形で導出されるものである。この意味では、近代以降の社会における「再帰性」の問題は、それが無限に循環し続けるという状況の中で、「記述可能性を極め尽くす」ことで応答することを主張するルーマンの立場でも、同様に問われるべき問題であると言える。

そこで、ここで改めて「再帰性」の問題についてのラッシュの分析を参照することで、リスクをめぐる議論の成立基盤を探りたい。ラッシュによれば、このような「再帰性」は三つの類型に整理されることができる。すなわち、「認知的再帰性」「美的再帰性」「解釈学的再帰性」の三類型である³⁸。ベックやギデンズの議論が取り扱っている再帰性は、このうち「認知的再帰性」である。この「認知的再帰性」の主体は「自我」としての「私」であり、功利的個人主義を基本とし、社会規制や倫理の様式を「規範」に置き、利害関心や手続き主義、それに普遍主義的倫理を重視するものである。この「認知的再帰性」の立場に立つベックの議論は、科学技術に対する批判としての機能を持ちながら、しかし他方で西洋由来の合理的な言語にもたらされない領域における「了解」を射程に入れることができないものだと批判されることになる。

これに対して、「美的再帰性」の主体は「欲望」としての「私」であり、社会規制の様式に拘

泥せず、非同一性の倫理を重視するので「判断の倫理学の終焉」を求め、そうであるがゆえに不安社会の到来を惹起していく。この帰結のひとつは、「倫理的、美的共同体という『新たな部族意識』や自民族中心主義の出現」であるが、これらは「アトム化された個々人から構成される単なる結社 (Association) に過ぎない」ため、こうした「美的再帰性」においては、「私」ではない「われわれ」を主体とするような「共同体」の成立は困難となる³⁹。実際、こうした「美的再帰性」に基礎を置くニーチェやベンヤミン、アドルノらは、ラッシュによれば「それ自体はほとんど共同体に寄与しない徹底した個人主義」を想定しており、従って、「共同体」へと接近するためには「抽象的な美的主観性を捨て去り」、「行為作用と構造、主体と客体、統制と偶然性、それに概念的なものミメシス的なものといったカテゴリーを脱構築することではなく、そうしたカテゴリーを解釈学的に解き明かし、したがって回避していく必要がある」ことになる⁴⁰。いずれにせよ、「われわれ」を主体とする「共同体」を成立させることは難しいとラッシュはみなしている。

これらに対して、このような「共同体」を可能にするのが「解釈学的再帰性」である。この「解釈学的再帰性」は、「われわれ」を主体とし、慣習やしきたり、伝統を社会規制の様式として重視し、個別主義的な倫理を認めながらも同一者の倫理、配慮の倫理も重視するものである。ラッシュの分析においては、「共同体」は「利害関心」を共有するものとしては把握されない。「利害関心」を共有する集団は、例えば政党や社会階級であるが、これらは決して「共同体」ではない。ここでの「共同体」は「境界規定された場」としての「再帰的共同体」であり、「想像された共同体」である。近現代の「共同体」は、人がその共同体の中に生まれたり投げ込まれたりするような形態をとらず、自らをその中に「投げ入れる」形態をとること、抽象的空間と時間を超えて拡大していくこと、絶えず再創造していくことを課題として自らに課していくこと、共同体の産物は物質的なものではなく抽象的で文化的なものになること、の四点にその特徴を持つ⁴¹。これらの諸特徴を持つ「共同体」の可能性は今日、いかにして可能なのか。ラッシュは、この手がかりを「美的領域」「美的次元」に求め、「先験的な主体性なり相互主観性に基づく倫理でなく、『配慮 (ケア)』に基盤を置く、状況づけられた倫理」が必要であると主張する⁴²。

中西真知子は、ベックやラッシュらによるこうした一連の「再帰性」についての議論を包括的に整理して検討を加えた上で、さらに「新しい市場再帰性 (market reflexivity)」を唱えている⁴³。中西は、文化の過程であると把握される近代化に対して、脱分化の過程として「ポスト近代化」を捉えるラッシュの理解を踏まえ、「人間の感覚と市場が相互に再帰的に変化し、その変化が市場に現実的に蓄積していく市場再帰性」を見出している。この「新しい市場再帰性」は、情報化の進展に伴って生じるものであり、従ってここまでのどの再帰性よりもより速く、そしてより深く変化するものでもある。こうした再帰性においては、その再帰性そのものが自ら変化して、構造を変革しながら発展していくと見込まれ、まさに「われわれ」の五感や、「記憶、幻想、感情、価値などの社会的、集合的なものを媒介として、商品やブランド、広告媒体、インターネット市場を含めた流通など市場のさまざまな場面において生成し、変化し、蓄積を続けていくもの」となる⁴⁴。

ラッシュの文脈に戻れば、「認知的再帰性」「美的再帰性」との区別に基づき、それらによってもたらされる「個人化」への道をとらない、「解釈学的再帰性」に依拠した新たな「共同体」の在り処が導出され得ることが示される。こうした新たな共同体においては、「専門家システムの内部で見聞に通じた世論を形成する『われわれ』」もまた、絶えず自らを新たな「場」へと投げ

入れ続けていくことが求められる。この新たな「場」において「リスク」をマネジメントする際、その「場」こそが、リスク・コミュニティのあり得る形となり、このリスク・コミュニティにおいて、ルーマンの主張する「記述可能性」は極め尽くされる「場」が見出され得ると見込まれる。

おわりに

最後に、ここまで検討してきた課題について整理し、「終わりなき不安社会」における「連帯可能性」についての本論文での結論を得たい。本論文では、まず「リスク」概念そのものについての考察を加えることで、近代社会以降の社会の様態をベックらの議論を利用しながら、リスク社会という側面から特徴づけ、さらに「リスク分配」「リスク再分配」の問題に光を当て、あわせて政治的介入をめぐる問題について検討した。この過程において、リスク社会においては「了解」の困難さが不可分に結びついていることを、ルーマンの議論を参照しつつ、明らかにした。次に、「個人化」という現象を前提にしながら、近代化にみられる「再帰性」の問題に目を向け、そこから導出される近代的理性の限界の問題と、その問題が道德そのもののリスクと結びつくことを指摘し、この結合した問題がいかに現れるかという問いに応答した。この応答を通じて、連帯の可能性がいかに実現するかという問題について、道德の名の下で行われる規律化・価値化を回避する方向性を示すことで、「個人化」が出現するリスク社会における「了解」の可能性を、ラッシュの分析を参照しながら、模索することを試みた。

以上のように、近代化の進展そのものと近代以降の高度なテクノロジーに取り囲まれた社会の到来によって生じる「終わりなき不安社会」においては、個人化が進む一方で、社会の道德化そのものの持つリスクが問題として出現し得ることが示される。リスク社会において、「個人化」した個人と個人とが連帯や「了解」は、この「道德」のリスクの問題と向き合うことを前提とすることで、また、実現に向けた一步を踏み出すことができるといえる。この第一歩は、他方で、ラッシュが指摘する「美的領域」「美的次元」における共同体の成立や、中西が主張する「新しい市場再帰性」の問題に接続しているように思われる。とりわけ、「われわれ」を主体とする「共同体」ではない「共同体」の成立の模索については、18世紀以降の美的共同体の議論がその起源となると目されるが、この問題については、稿を改めて論じたい。

註

¹ 木下富雄『リスク・コミュニケーションの思想と技術——共考と信頼の技法』ナカニシヤ出版、2016年、6頁。なお、とはいえ木下自身は、リスク概念を定義することを放棄することなく、当該概念の枠組みを先行する議論や学問分野を横断的に整理している。

² Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main(Suhrkamp), 1986, S.46. 訳出に当たり、次の訳書を参照した。ウルリヒ・ベック（東廉・伊藤美登里訳）『危険社会——新しい近代への道』法政大学出版局、1998年、48頁以下。なお本訳書では「Risiko」を「危険」と訳されているが、本論文における議論では「危険」概念とリスク概念とを区別するため、「Risiko」を「リスク」とし、「Gefahr」を「危険」として訳の上でもこれらを区別する。

³ Beck(1986=1998), S.48=51頁。

-
- 4 関谷翔「リスク分配・再分配とはどのような実践か——ベックのリスク論・技術論的リスク論・ルーマンのリスク論からの再構成」, 東京大学教養学部哲学・科学史部会『哲学・科学史論叢』第20号, 2018年, 141頁以下。
- 5 関谷 (2018), 137頁。
- 6 関谷 (2018), 138頁。
- 7 ニクラス・ルーマン (馬場靖雄訳)「リスクと危険についての了解」, 『社会の道德』勁草書房, 2015年, 284頁。以下, 本論文からの引用については, ルーマン (2015a) としてページ数を示す。
- 8 ルーマン (2015a), 285頁。
- 9 ルーマン (2015a), 285頁
- 10 ルーマン (2015a), 290頁以下。
- 11 ルーマン (2015a), 287頁。
- 12 ルーマン (2015a), 293頁。
- 13 ルーマン (2015a), 292頁。
- 14 ルーマン (2015a), 294頁。
- 15 ルーマン (2015a), 293頁以下。
- 16 Beck(1986=1998), S.35=36頁。
- 17 Beck(1986=1998), S.36f.=37頁以下。
- 18 Beck(1986=1998), S.37f.=38頁。
- 19 Beck(1986=1998), S.37=39頁。
- 20 ベック「工業社会の自己解体と自己加害——それは何を意味するのか」, ベック・ギデンズ・ラッシュ (松尾靖文・小幡正敏・叶堂隆三共訳)『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, 1997年, 318頁以下。
- 21 ベック (1997), 322頁。
- 22 ベック (1997), 322頁以下。
- 23 ベック (1997), 328頁以下。
- 24 他方, 専門家には非専門家が科学技術についての知識やリテラシーを欠いているがゆえにリスクの小さな科学技術やリスクを受容しないとみなす傾向があるとも指摘されてもおり, これに従えば, 非専門家に知識を与えることで不安社会・リスク社会の問題は一定の解決に至ることになるが, このモデルは, 「欠如モデル (deficit model)」として, ブライアン・ウィンらによって批判が加えられている。この批判については, 例えば以下を参照のこと。Alan Irwin, Brian Wynne et al.: *Misunderstanding Science? The Public Reconstruction of Science and Technology*. Cambridge (Cambridge University Press), 1996/2004.
- 25 ウルリヒ・ベック (伊藤美登里訳)「個人化の多様性——ヨーロッパの視座と東アジアの視座」, ウルリヒ・ベック・鈴木宗徳・伊藤美登里編『リスク化する日本社会——ウルリヒ・ベックとの対話』所収, 岩波書店, 2011年, 16頁。
- 26 ベック (2011), 15頁以下。
- 27 ベック (2011), 16頁。
- 28 ベック (2011), 18頁。
- 29 ベック (2011), 22頁。
- 30 ニクラス・ルーマン (馬場靖雄訳)「リスクの道德と道德のリスク」, 『社会の道德』勁草書房, 2015年, 305頁。以下, 本論文からの引用については, ルーマン (2015b) としてページ数を示す。
- 31 ルーマン (2015b), 305頁以下。なおルーマンは, この困難さがあるがゆえに, 倫理学は道德と距離を置くと, ハーバマスの「討議」を引き合いに出しながら述べている。
- 32 ルーマン (2015b), 307頁。
- 33 ルーマン (2015b), 310頁。
- 34 ルーマン (2015b), 310頁以下。
- 35 菅野博史「リスク社会としての再帰的近代をめぐって——近代化論における個人主義的ア

アプローチとシステム論的アプローチ」、『三田社会学会』第4号，1999年，40頁。なお菅野は、リスク社会論の観点からは、ベックの議論よりもルーマンの議論の方がリスク現象を扱える射程の広さを持つと論じている。これに対して、本論文は、ベックとルーマンの差異よりもむしろ問題圏の共有に着目することで、再帰的近代化とそこに起因する諸問題、とりわけ道德の問題について検討することで、危機とリスクの問題の先にコミュニティ構築の可能性を探るという立場をとる。

³⁶ 菅野 (1999), 41 頁以下。ただし、菅野はまた、因果関係を追跡することでリスクを引き起こしたアクションを明らかにする場合、「リスクが帰属される主体のレベル」については、ベックらとルーマンにおいて区別は生じにくいとも指摘している。ただし、ここまでの議論で示される通り、因果関係の追跡については、本質的な困難さがつきまとうことに留意したい。

³⁷ スコット・ラッシュ「再帰性とその分身——構造、美的原理、共同体」, ベック・ギデンズ・ラッシュ (松尾靖文・小幡正敏・叶堂隆三共訳) 『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, 1997年, 207頁。

³⁸ ラッシュ (1997), 290頁。

³⁹ ラッシュ (1997), 263 頁以下。しかし、近代においては、例えば Fr. シラーのような論者らによって美的共同体の可能性が模索されていたことは無視できない。こうした側面は、シラーが「美的国家」と名付ける「小規模なサークル」をもたらし、実際読書クラブやコーヒーハウスといった文化の形成に、市民社会の成立以降にも貢献したと言える。この問題については、次の拙稿で論じた。中村美智太郎「近代における公共性の原理——シラーにおける『理性の距離化』と『美的主観性』」, 平子友長・橋本直人・佐山圭司・鈴木宗徳・景井充編著『危機に対峙する思考』梓出版社, 2016年, 273~292頁。

⁴⁰ ラッシュ (1997), 264 頁以下。

⁴¹ ラッシュ (1997), 294 頁。

⁴² ラッシュはここで「配慮」と指摘する際に、ハイデガーによる、事物に対する関心 (besorgen) や他の人々への顧慮 (fuersorgen) と同じ論理からは発生するような、「現存在」の「自己への配慮 (Sorge)」を念頭に置いている。

⁴³ 中西真知子「再帰性の変化と新たな展開——ラッシュの再帰性論を基軸に」, 『社会学評論』第64巻第2号, 2013年, 233頁以下。

⁴⁴ 中西 (2013), 234頁。