

## 研究ノート

「ただいること」のオントロジー  
——新自由主義時代の心性をめぐる覚え書き中西 新太郎<sup>i</sup>

キーワード：心性、社会的生、自律的個人、感情資本主義、「ただいること」の感覚、新自由主義

## 1 体性感覚としての生きづらさ

津村記久子の短編集『現代生活独習ノート』（講談社、2021年）に描かれる現代日本人の生の息苦しさはリアルで、そして愛おしい。

たとえばこうだ。

「きれいなごはんの写真を見ているとつらくなるのはなぜか？ 手が届かないから、妬ましいから、とすぐに理由は出てくるのだけれども、それ以上に、食べたらなくなってしまう、胃に収まったらだいたい同じグロいものになってしまうその一食の映像に、恐ろしいほどの判断と技術の積み上げが隠されていることを想像してつらくなるのではないか。

それとは真逆の、手がかかっていない食事の画像を無性に見たくなって、わたしは数年前によく見ていた、オフィスでのランチ画像ばかりを集めたべつのSNSのブログを見てみることにする。『オフィスでのランチ』という聞こえはいいけれども、要は『自分のデスクでの貧弱な食事』の画像ばかりが投稿されているブログで、眺めていると心が安らぐので定期的に見に行っていた」（『粗食インスタグラム』123頁）

食卓に並ぶ見栄えの良いご馳走をみて真っ先に写真を撮る習慣が当たり前になったのはいつ頃からだろうか。つねにインスタ映えを念頭におきつつ過ごす日常に、誰もが、いつしか慣れ親しんでゆく過程の不可思議を、津村は、さりげなく切りとってみせる。

「見ているとつらい？ だったらそんな写真見なければいいだろう、人は自由なのだから」と、さまざま反論が飛んでくるのは必至だが、自由でないと感じるからつらいのだ。就活学生のSNSチェック業務をする羽目になった作中人物に、津村は、「SNSチェックの作業の中で旅行先でも決められればな、などと甘いことを考えていたのだが、学生たちが検討していた／検討しているあらゆる旅行先の訴求に目を通し、そしてその先でだいたい『行っておくべき』と脅され、逆にもう旅行へは行きたくなくなった」と述懐させる（『レコーダー定置網漁』15頁）。業務として課されるSNSチェックは避けようがない。自由ではない。追いつめられた挙げ句、主人公がリフレッシュ休暇にとった行動は、家にこもり、録りためた「刑事コロポ傑作選」をひたすら見続けることだった。なぜ、「コロポ」なのか。

「すべての情報が『有用です』という仮面を付けていると、何もかもが並列化してしまい、何が自分に

i 横浜市立大学名誉教授

とって有用なのかについての判断を強いられる。私はもう判断しなくなかった。だからこそ、時代も違うし国も違う、そして内容にほとんど有用性がないコロポに逃げたかったのだ」(「レコーダー定置網漁」15頁)

現代生活で期待される振る舞い方に照らすと、ただ無為に過ごす逃避のようにしか映らないこれらの行動は、それにもかかわらず、読み手の心弱い場所を探り当て刺激する。それはきっと、何もせず、何も決めず、過ぎてゆく時に身を任すことの安らぎを、誰しも、幾分か想像できるからだろう。

普通に働き暮らすことが個々人に精神的負荷を堆積させてゆく、その現実を津村は描く。津村のみならず、現代日本の多くの作家が、ただ生きているだけでどこか息苦しく、見えない負荷がかけられた気分、心象、心情を描出している。もちろん、息苦しさの様態、生に負わされた心理的負荷の性質や背景の描き方はそれぞれに異なる。その差異を無視してはならないが、ここではとりあえず、そうした心理的負荷に着目する作品群が存在すること、ベストセラーに数えられるほどの読者を獲得していることを確認しておこう<sup>1)</sup>。

何らかの社会閉塞、時代閉塞の状況を鋭敏に察知する作品の存在は特筆すべき新奇なことからではない。社会分析の視点から果たすべき課題は、描かれた閉塞の様相が社会的現実とどのように響き合っているかを究明することである。たとえば、松本清張が造形した人間像は、高度成長に取り残された、あるいは翻弄された生の現実に根ざしており、それゆえに大衆的影響力を持ち得た<sup>2)</sup>。現代日本の生を切り取る先の作品群も、同様に、同時代の社会的現実に深くコミットしているように思われる。いわゆる純文学のみならず、若年層向けのライトノベルなど、ポピュラーカルチャーの領域でも、生の息苦しさをつたえる作品が多数現れている<sup>3)</sup>ことはその証左であろう。その規模からして、生きづら現実を描く作品群に対する潜在的な「共感共同体」の存立を予

期させると言ってもよい。

では、現代日本の生に負わされた心理的負荷の特質は何か。

普通に働き暮らすだけで個々人に堆積してゆく点に留意して、この負荷を「生きづらさの体性感覚」と名づけよう。体性感覚という言葉を用いるのは、生きづらさという負荷について以下の諸点を踏まえた検討が必要であるからだ。

すなわち、個々人が自らの日常生活を通じて感受する(感受しうる)ものであり、体感<sup>4)</sup>することであること、現代日本における生の常態の内に浸透しているという意味で普遍的であること、ただし、個々人の感受様式も感受された生きづらさの表出形態も多様であること(たとえば、徹底してポジティブに振る舞うことの内に現出する生きづらさの感覚もある等々)——以上である。

ここから推測できるように、体性感覚として浸透している「生きづらさ」の特質をとらえることには困難が伴う。体性感覚としての生きづらさは、生きづらい現実とその自覚的認知という了解しやすい構図を超えて広がっており、「何が生きづらいのか」を特定(発見)することさえも容易ではないからである。しかし、そのように普遍的な感覚としての広がりがあるからこそ、その特質を究明することによって、現代日本の生を規定する社会的・歴史的な背景に迫ることが可能となる。

そこで、本稿では、体性感覚としての生きづらさが現代日本社会に生きる諸個人の心性に結晶化されており、各人の生を規制する社会文化的な機序として作用していることを示したい。体性感覚としての生きづらさが結晶化した心性の内でも、若者におけるそれは諸外国に比してきわだった特徴を示しており<sup>5)</sup>、本稿はその理由を探るための準備作業である。後述するように、あれこれの心性の存立には社会的・歴史的な根拠が存在する。筆者の見通しをあらかじめ示すと、体性感覚としての生きづらさを心性として結晶化させる根拠として新自由主義化の進展が挙げられる。現代日本社会に漂う心象風景、とりわけ

若い世代が示すそれは、新自由主義時代に特有の性格を帯びているのではないか——これが筆者の問題意識である。この主題に接近するために、体性感覚として浸透する生きづらさが心性として結晶化されるメカニズムを検討するとともに、諸個人の生が自律的であるためには自律性の欠如が前提されるというアポリアの上にこの心性がかたちづくられていることを示す。

以下では、まず、心性というカテゴリーの性格を確認し、心性の存立根拠について考察する。次に、個人化が心性の共有を妨げるという論点について検討し、自律的存在たることの要請が自己の「欠損」（自律性の欠如）を常同化するアポリアについて論じる。最後に、このアポリアによって、「ただいること」の感覚を共有する心性形成の径路が啓かれることを示す。

## 2 心性カテゴリーの問題圏

### (1) 集団的意識をいかに分析するか

生きづらさを感じる状況が浸透していても、そうした感覚をただちに心性とみなすことはできない。誰もが、自己の置かれた状況に対する息苦しさを感ぜうるとはいえ、それが一時的な感情に終わるならば、心性とは言い難い。本稿で心性カテゴリーを採用するのは、持続性を有し、かつ人々に共有されている意識の検討に適切と考えるからである。

だが、心性は持続性を有する集団的な意識を捉えるのにふさわしいカテゴリーなのか。

人々に共有されている意識を表現する観念は心性に限られない。たとえば、気分に関連すると考えられる言葉が個々人の移ろいゆく一時的感情を指すだけでなく、持続的な意識の一類型を表現するカテゴリーとされる場合<sup>6)</sup>もある。もちろん、普遍的で持続的な集団意識を意味する観念も例示に事欠かない。たとえば、スローターダイクは、「普遍的な散乱した現象」である「シニズムの新たな現象形態」<sup>7)</sup>をシニカル理性 die zinishen Vernunft と呼び、「シニ

カル人間はどこにでも転がっている対照的なタイプ」[「多少ともものが分かるというだけの平均的な社会的性格」<sup>8)</sup>としている。シニカル理性という観念を用いて、特異な様相を帯びた集団意識の批判<sup>9)</sup>が試みられている。

シニカル理性は心性の一形態に位置づけることができるかもしれないが、だとすれば、心性という観念に拠って集団的意識の特質を捉える固有の意義はどこにあるのかとの疑問が生じよう。特定の形態を備えた集団的意識を個別に検討対象に据えればよいからである。

逆に、より包括的なカテゴリーを用いて集団的意識の生成や構造と機能を追求する試みもある。感情という観念を用いた分析は近年におけるその代表例であり、心理学はもちろん、人類学、社会学、歴史学など、感情をキイカテゴリーとする集団的意識の検討は広範囲に及ぶ。感情現象は人間の生に現れる普遍的な意識形態の一つとみなされているから、感情現象を検討することで集団的意識の生成や構造を解くことができるというわけである。

感情カテゴリーを用いた集団的意識の解析には、集団的意識に固有の次元を独断的に想定する手法への批判がある。たとえば、集団意識としての民族精神を諸個人の意識に優越する実体とみなす主張は、多くの場合、その民族精神なるものが集団的意識として生成する過程、いかなるメカニズムによって集団的たりうるのかを説明しない。日本主義、日本精神というイデオロギーはこの典型であった。日本人の「心性」に関する通俗的な言説によく覗えるように、心性という観念についても同様の危険が潜んでいることは言うまでもない。感情現象の解明から集団的意識の生成や構造を明らかにする手法はこの危険を免れるように思われる。

では、普遍的意識形態の一つである感情現象が特定の時間的スパンと特定の社会文化的な基盤を有する固有の集団的意識へといかにして結晶化されるのか——感情カテゴリーをキイとする集団的意識の解明に課せられたこの課題の困難は、認知科学等が取

り組む感情そのものの分析を踏まえた上で、集团的意識に固有の次元を導出しなければならない点にある。感情史の包括的サーヴェイを行ったヤン・プランパー<sup>10)</sup>が生命科学における感情の普遍主義的で還元主義的な理解に批判を加えているのはこのためである。その検討からわかるのは、広範囲に及ぶ感情分析を通じて特定の集团的意識の生成根拠と機制とを明らかにすることの困難であり、そもそも何を感情カテゴリーと規定するかでさえ、定説はない<sup>11)</sup>。感情等々、意識の何らか普遍的な基盤にもとづいて集团的意識の成り立ちを説こうとする試みには、キイカテゴリーのタクソノミーを集团的意識の諸類型に安易に転用してしまう危険が潜んでいる。基本情念の一つとして集団を挙げ、集団情念の2次情念に名誉または協調、友情、恋愛、家族または血縁の4つを挙げるフーリエの情念結合論<sup>12)</sup>はそうした発想の先駆的な例であろう。

以上からわかるように、特定の意識の集团的あり方について検討するさい、どのようなカテゴリーを用いるかによって対象理解の枠組み、布置連関が変化する。

心性カテゴリーは人々によって共有される意識を指すが、倫理的次元に焦点が当てられるエートス観念よりも対象とする意識形態は広いと言える<sup>13)</sup>。共有は共感 sympathy と同義ではないから、共有とはどのような状態を指すのか、いかにして共有が可能となるのか、誰が共有するのかといった問いが生じる。

また、心性が持続性を有するという想定に立つ場合、持続性がどれだけのスパンを意味するかも問われる。集团的意識の表出形態として心性カテゴリーを使用する場合、それが歴史的に形成されるものであり、したがって、何らかの社会文化的な構造に規定されていることを想定している。ただし、ある心性の存立根拠や態様を特定の歴史的時期に限定できるか否かには検討の余地がある。たとえば、新自由主義時代という時期区分が成り立つとしても、そこに看取される心性には、よりスパンの長い歴史的根

拠が潜んでいるかもしれない。新自由主義社会が資本主義システムの歴史の一形態である以上、資本主義近代の社会文化に淵源する要素を新自由主義時代に特有とされる心性の内に見出すことは可能であるから、何をもって新自由主義時代に特有とみなすかについて立ち入った検討が必要になる<sup>14)</sup>。

逆に、心性が、一時的に醸成され共有される心理や気分とは区別されるとはいえ、特定の社会状況下に出現する集団心理、集合意識<sup>15)</sup>にあっても、その成立根拠や表出形態の特質(たとえ突発的であっても、「烏合の衆」による無軌道な暴発ではなく、社会文化的な性格を帯びた「表出文法」)が心性と重なり合うことがある。心性の特質として想定する持続性とは何かが問われるということだ。

## (2) 社会的生の獲得という課題

前節で確認した心性カテゴリーの問題圏について敷衍しよう。

諸個人の社会的生に照準を合わせる点に心性カテゴリーを用いるアプローチの特質がある。

ある心性を誰が共有しているのか、すなわち、その心性がどの範囲で、どのような社会集団によって共有されているのかという論点は、当該の社会集団を集団として一括して把握できる構造的根拠の検討を要求する。階級としての集団性を基盤とする心性を捉えるには、階級の経験や階級意識の究明が必要になる。ジェンダー構造を前提とする心性の形成・内面化、エスニック集団のそれ…といった具合に、ある心性を共有すると想定される社会集団の分析抜きに心性の特質を明らかにすることはできない。当然ながら、人は単一の社会集団に帰属しているのではないから、内面化された心性のあり方もそれが表出される形態も、心性を存立させる社会集団の構造的根拠から一義的に導かれるものではない<sup>16)</sup>。

以上から、ある心性を誰が共有しているのかという論点は、心性はどのように共有され内面化されるのかという問いを導く。特定の心性が形成される根拠、その心性を個々の集団成員が内面化する機序、心



性の継承過程，そのそれぞれを明らかにしなければならない。

集団的意識の一形態である心性は，言うまでもなく，人間の生における社会的次元に関わる。およそ人が人たるためには他者とのかかわり，支えが不可欠<sup>17)</sup>であるから，人間の生は本源的に社会的である。生の基底条件としてのこの社会性は，人の生が完全に自立的たりえないことを示している<sup>18)</sup>。この意味での生の社会性は個別的な生を制約する現実であり，この現実根ざす意識の存立を想定しうる。ただし，この意味での社会性は，「無意識の社会性」<sup>19)</sup> unconscious sociality とみるのが適切で，心性の生成にかかわる社会性とは区別すべきだろう。

ある特定の内容を持つ意識としての心性が共有され内面化される前提には，共有し内面化する主体である個人が想定されている。すなわち，社会のなかで個別化された諸個人が，そのように個別化されておりながら集団的意識を持つということである。個別化された生の圏域内にある個々人の意識にとどまらず，共有の次元を備えた心性が出現するのはなぜか。

社会のなかでのみ個別化されるという生の特質がその根拠であろう。個別化された生を可能にする社会的な次元を社会的生 sociality of life と呼ぼう。個別化された生の圏域が成り立つためには，それを保障する社会的生の次元が不可欠なのであり，社会的生の次元が個々人の生にあってどのように確保され機能しているかが問題となる。心性の生成と作用とは，社会的生のこの不可欠性を根拠としている。社会的生の獲得とは，言いかえれば，社会成員として生きることを可能にする種々の条件を獲得することであり，社会化 socialization<sup>20)</sup> というカテゴリーをこの意味で用いることができる。社会化を遂げることによって，個別化された生の圏域がひらけるのである。

心性は諸個人が社会的生を獲得する社会文化的諸装置の一環としてはたらく。社会的生の獲得にかかわる社会文化的装置は，それぞれが固有の次元と作

用機序を備えた制度・意識・パフォーマンスの複合体<sup>21)</sup>であり，個別化された生の圏域をひらくという点からみれば，その複合のかたちは一律ではない。資本主義近代における商品交換関係（市場社会・市場メカニズム）に焦点を当てるなら，この関係を規律する制度及びこの制度が要求する規範さえ遵守できればよく，たとえば，この関係の下で振る舞う他者への同調性といった心性を想定する必然性はない。アダム・スミスの言う「経済人」として互いに自己利益を追求できる社会システムにそって振る舞えばよいのだから。

ただし，この場合，自己利益の追求を正当で合理的とみなす利己心を各人が内面化しているならば，経済人に固有の心性が存立するとみえるかもしれない。しかし，商品交換の場に登場する諸個人が利己心の発揮という共通の心性に従って振る舞う必要はなく，どのような心情，動機にもとづいて商品交換を行うかは問題ではない。地元の商店を応援する利他的な動機が商品交換関係を成立させることも可能なのである<sup>22)</sup>。

市場メカニズムが論理的には固有の心性を想定しないという点について補足する。フォーディズムに象徴される大量生産－大量消費（大衆消費）の経済システムにあっては，大衆消費の実現を媒介する集団心理として，他者の消費動向に追随する同調的な心性の出現が指摘された。リースマンの「他者からの信号にたえず細心の注意を払う」<sup>23)</sup> 他人指向型 the other-directed round という社会的性格類型<sup>24)</sup>が，大量生産－大量消費（大衆消費）の出現と，これにともなう社会文化変動とを背景にしていることは周知の通りである。マーケティングやCMなど，消費行動における同調的心理を組織化する手法が大規模に発達したことと関連づけられ，この同調的な心性は意識操作の結果とみなされる場合がある。つまり，同調的な心性の内面化にはたらく権力的操作の特質は何かという論点が生じる。ある心性の共有，内面化，表出に権力がどのように作用しているかという問題である。周知のように，大衆社会化の下での同調的

心性の性格にかかわる権力的作用については多くの検討がなされてきた<sup>25)</sup>。大衆社会における社会統合のメカニズムと同調的心性の存立機制との関わりを明らかにすることは重要な論点だが、ここでは、大衆消費を組みこんだ経済システムが消費性向における心性の存立を想定しており、社会的生の獲得過程に心性の次元が組みこまれている点だけを確認しておきたい。

以上から、心性の共有、内面化、表出には、それに固有の機序が存在することを確認できよう。この見地に照らすなら、たとえば、ポピュリズムの心性を非正規不安定労働者の社会構造的地位に起因するルサンチマンとして描くのは心性次元のリアリティを欠く単純化である。象徴的暴力<sup>26)</sup>のような権力作用が心性の共有、内面化、表出にどのように組みこまれているかも、心性の存立形態を問う上で無視できない。社会的生の獲得にかかわる心性は、それはそれで、固有のアクチュアリティ、真正性を備えているから、「あなたのその感じ方は虚偽であり、真の問題は別にある」と指摘するだけでは、心性を「脱構築」することができない。心性はそれに固有の作用機序によって共有され、また内面化されるのであって、その結果、心性の成立根拠のみならず心性の表出形態までもが覆い隠される事態も生じるのである<sup>27)</sup>。

### (3) 自律的個人のアポリア

前節でみたように、心性の共有、内面化、表出に固有の機序が存在することは、心性存立の確認を困難にする。社会的生の様態をそれとして同定することの難しさである。現代社会にあっては、個々人に生じる感情、心情は、まずもって、「わたしのもの」であり、それが共有される心性の一表現形態だと認知されるとはかぎらない。「誰のものでもないわたしの感じ方なのだ」という自認は、たとえその心情が苦痛や悲嘆であっても、他者と同じではない「かけがえのなさ」を与える一点で自己を支えることがある<sup>28)</sup>。あるいはまた、新自由主義的な自己責任イデ

オロギーが内面化された結果、心性の共有次元が消失させられるといった状況も存在する。共通の境遇という社会構造上の根拠から、すぐさま、心性の共有を含む社会的生の領野が啓かれるわけではない。

これらの例から導かれるのは、諸個人の自律性の拡大が社会的生の作動範囲を狭め、共有され内面化される心性の存立基盤を衰弱させているのではないかという問いである。やや強調が過ぎるかもしれないが、その状況が、以下のように、「社会喪失」(ロベール・カステル)と呼ばれることもある。

「現代における個人の多くは、集団的規制によって枠をはめられていないか、はめられているとしてもごく僅かであり、また集合的願望に導かれることもないので、一種の社会的空白の中で生きている。彼らの主要な目標は、一種の唯我論的境地における個人として自己実現することだ<sup>29)</sup>」

カステルのいう社会喪失は新自由主義的な社会変動(プレカリアートの増大、社会・経済的格差の拡大と社会分断)がもたらした帰結を指す<sup>30)</sup>が、社会の新自由主義化は労働者の階級的規定性を露わにする点では、むしろ、集団的意識の凝集をもたらすようにも考えられる。とすれば、カステルが比喩的に語る「社会的空白の中で生きている」諸個人の「唯我論的境地」は錯覚に過ぎないのだろうか。その錯覚は共有される心性の存立根拠を失わせてしまうのか。

個人が自律的であることを獲得できる、あるいは強いられる状況について語るさい、個人化 individualization というカテゴリー<sup>31)</sup>が用いられる。社会の新自由主義化にともなう「社会喪失」の指摘は、個人化が人々の社会的生をどのように変化させるかという問いの系譜上に位置づけられよう。この問いは、また、「本源的に社会的存在である人間が個人として個別化されるとはどういうことか」と言いかえることができる。

この問いは、遡れば、自律性を核とする近代的個人という観念の内にすでに潜んでいた。社会形成の仮想されたアトム(分割されえない単体)として存

立する個人のあり方を自律性とみなす場合、自律性の発揮＝社会の存立という予定調和的図式から外れる社会的生は、自律性の圏域にとって外的な、したがって諸個人の生にとって非本質的な領域へと追いやられることになる。

近代的個人のこの想定が資本主義近代を生きる現実の生と乖離していることは明らかだろう。この乖離は、社会的生を疎外する自律観念への懐疑につながる。「自律的」個人の生は、実際には、さまざまな社会紐帯（社会結合）、集团的基盤と、これに規定された集团的意識に支えられており、その現実には、社会結合（ソシアビリティ）のリアルな動態を、「博愛」「友愛」「連帯」等の観念<sup>32)</sup>に拠って捉える試みを導いた。

この現実を踏まえると、他者とのかわりを組みこんだ自律的個人の像が提起されねばならず、引いては、自律観念の問い直しが不可避となる。諸個人の内面の自律が他者からの完璧な独立を意味するならば、そうやって保持される内面的自律の存立そのものが危うくなるのである。社会的生の次元が欠落した「自律」は、つきつめれば、自己を自己として同定する基盤自体を失わせる。「私」と呼べる何ものも自身の内には存在せず、自律的であることすら確言できない状況に陥るのである。

この意味での自律が成り立つためには、何らかの外的威力、「あなたは〇〇の一員だ」という規定によって自己を自己と同定するフレームを獲得するしかない。つまり、自律の絶対性は絶対的な他律を要請する。これが自律的個人という像が孕むアポリアである。内面的自律に支えられる個人（主体）のあり方を追求した近代思想は、このアポリアを解くこと、すなわち、閉じた内面を社会的世界に啓く径路の論理を解き明かそうとしてきた<sup>33)</sup>。

大衆社会における大衆像、既存の社会紐帯から切り離されたアトムの集合たるマスという観念もまた、前述のアポリアを孕んでいる。大衆が散乱するアトムの総称ではなく、同調性という心性を内面化した個人の集合として把握されたことはすでに見た通り

である。

では、個人化や「社会喪失」を特質とする現代社会において、自律的個人のアポリアはどのように読み解かれるのか。その把握が適切か否かは別として、「唯我論的境地」におかれた個人を捉える課題は、彼らの社会的生の理論的位置づけを迫られるのである。

### 3 自己実現を追求させる社会

#### (1) ナルシシズムと他律

個人化という現象が目されるのは、「あらかじめ決定されたものなどなく、ほとんどすべてが変更可能」な世界が出現したからであり、そこでは、「すべては個人にまかされている。能力をみつけ、できるところまで発展させ、能力が最高に発揮できる目的をさがしだす仕事は個人にまかされる」。(ジークムント・バウマン<sup>34)</sup>)

バウマンはこうした社会を、「フォード主義後の、自由な個人からなる『流動的近代社会』<sup>35)</sup>と呼ぶが、個人化現象をもたらす「新たな社会」の歴史的・構造的な段階規定は、ポストモダン、後期モダン、消費社会化等々、論者によって異なる。新自由主義化する世界においても個人化の位相が指摘されていることはカステルの社会喪失論にみられる通りである。

個人化を際立たせる社会構造の段階規定についてここでは取り上げない。問題とするのは、個人化の作用によって共有性を備えた心性の存立余地が失われるか否かである。個人化が「唯我論的境地」を諸個人の生に具現化させる状況だとすれば、彼らの社会的生を問う必要はもはやなくなるのか。つまり、自律的個人のアポリアは個人化の進展によって超えられるのか。

もっぱら自己実現にだけ執心し他者の介入が不可欠な社会的生に対する顧慮を要しない心性はナルシシズムと呼ばれる。ナルシシズムが心性に位置づけられるのは、それが諸個人によって共有される意識であるからにほかならない。だが、ここでの共有の内容は「他者の介入を排する」ことなのであり、し

たがって、共有は、集団的意識の内面化を意味するのではなく、個々人による自足した意識のあり方の共通性を示すにすぎない。他者の介入を求めることが自己実現の目的になる場合、社会的生を顧慮しうるナルシズムを想定できそうにみえる。しかし、ここでの他者は自己実現の手段として位置づけられた他者にほかならず、社会的生に対する顧慮とはみなせない。

それでは、「唯我論的境地」の具現化といえるナルシズムが存立する社会構造的な根拠は何か。

本源的に社会的な存在でありながら社会的生の次元を顧慮せずに生きられる個——そうした個のあり方を可能にする構造的で社会文化的な根拠なくしてナルシズムは生成しえない。リボヴェツキーが以下で指摘するように、ナルシズムの存立は、諸個人の意識をナルシズムに結晶化させる社会システムに支えられている。

「ナルシズムの情熱は、新しいタイプのパーソナリティ、何から何まで不確定で変幻きわまりない新しい意識を生み出す。〈自我〉が、固定するものも目印ももたない『浮遊する』空間とし、もろもろの組み合わせのスピードアップに適合し、私たちのシステムの流動性に適合した純粋な自由と化すこと、これがナルシズム……中略……の機能である。そして同時に、自我から常同性を排除することによって、ナルシズムは、心身の健康をつかさどるあらゆる整形外科医によって練り上げられた行動モデルの同化吸収を可能にする。永続的な教育に服した『精神』を確立することによって、ナルシズムは身体と魂を科学的に管理する巨大な営為に協力している。」<sup>36)</sup>

「身体と魂を科学的に管理する巨大な営為」という外的威力が、「純粋な自由」としての自己の浮動性を可能にし、強いる。この関係は、「自由な個人」が自由であるがゆえに外的権威にすがる「自由からの逃走」(エーリッヒ・フロム)とは異なるだろう。自由であるために不可欠な手段(条件)として外的なシステムが位置づけられるからだ。個人が自由になるのではなく、自由な状態を保てるか否かが個人とし

て存立する濃淡を規定する。クリストファー・ラッシュのよく知られたナルシズム論にあるとおり、ナルシスティックな自律は絶対的な他律(自己の外部にある社会システム)抜きには存立しえない。

「他に頼りきっているという特性が、心理的な面にあらわれたのがナルシズムなのである。ナルシストは自分が全能だという幻想にとらわれているくせに、その実、自分の自尊心を確認するのに他に頼らなければならない。ナルシストは、かっさいをおくってくれる聞き手がなくては生きていけない」<sup>37)</sup>。

このナルシスティックな自己の特質を検討するさい、アイデンティティ、パーソナリティ等々の、内面の統一性や常同性にかかわる既存の観念の有効性に疑義が呈されるのは必然的な帰結であろう。自己が自己として同定されるのは、「どのようなかたちや経緯であれ、その時点々々で満足できる(と感じる)状態にありたいという意思」(ナルシズム)の存立においてだけなのである。リボヴェツキーの言う、「純粋な自由」と化した「自我」は、「これが私の意識だ」と同定する反省的な自己の次元を持たない。「固定するものも目印ももたない」自我は、それが自我であるという規定的な徴表を持たぬ以上、何らかの仕方でも内面化された徴表を持つ自我観念には当てはまらない。「自我」のそうしたありようをリボヴェツキーが空虚と呼ぶ所以であり、クリストファー・ラッシュが「内面の空虚さ」<sup>38)</sup>を挙げているのも同様である。

これらの指摘は、しばしば、強力な社会文化的システムの作用による内面の消失(流動性、動揺、浮遊…)という図式で説明される。外的な威力に支えられることで個々人の意思の存立が可能になる関係に着目すれば、大衆社会下のマスが抱える自律のアポリアと同様の状況に映るが、果たしてそうか。

ナルシスティックな自己における既存の内面観念が変容しているとすれば、上述の図式をこの自己に適用することは適切ではない。問われているのは、内面の消失か否かではなく、他律によって起動する感



情を通じて確証される自己の「内面」とは何か、である。

ナルシスティックな自己は、前述したように、「その時点々々で満足できる（と感じる）状態にありたいという意思」（以下ではこれを「自己実現の追求」と呼んでおく）の保持者に他ならず、それ以上ではなかった。感情であれ知性であれ、自己の属性等についての認知であれ、それらが自己の「保有物」として内面化される状態は想定されていない。それが内面の消失と形容される理由だが、自己実現の追求にとっては、そういう内面の保持こそが障害となる。自分自身でありたいという願いは、自己を固定化する「内面」の溶解を必要とするのである。

この状況は内面とその表出に関するこれまでの了解の転換を迫る。たとえば、好みの相手に出会うためにマッチングアプリを利用することが、現在では、急速に普及しており<sup>39)</sup>、「私はこの人が好き」という内発性の感情は双方の適性に関する「客観的」指標を介して発現する。そこで重要なのは、そうした意思（意思の作動）、外部化された記憶、知識等々をいつでも呼び出せる状態に自己を保つことであり、そうした状態を保っていられることが自分らしいありかたの証拠、根拠である。

内面とその表出に関する伝統的な了解に立てば、そうした自己像は奇異に感じられるかもしれない。自己実現の追求という動機に照射されるかぎりにおいて有用な「内面」を調達するといった操作は、実のところ、自己の構築に不可欠な内面の存在を否定することにはならないのか——そうした疑問が生じるのは当然だろう。

しかし、自己実現の追求という次元に自己像を定位させるならば、伸縮性に富んだ「内面」規定・操作<sup>40)</sup>や「内面」表出を自然と感じる方が、むしろ、当然になる。この場合、「自分らしくいられる」状態とは、確固とした内面を持っているのではなく、「自分らしさ」を一貫して追求し続ける意思を持っていること<sup>41)</sup>なのである。

## (2) 感情資本主義

自己実現の追求によってのみ確証される自己にあって、この追求を可能にする外的システムが不可欠であった。「私が私らしくいられる」ことの追求に不要で非効率で偶発的な「バグ」をできるかぎり排除することはナルシスティックな意思の存立を支える重要事であるから、社会的生の「自生的な」展開が不可避に孕む「バグ」をあらかじめ排除する外的システム（「身体と魂を科学的に管理する巨大な営為」）の機能は、有用であり望ましくもある。

ここから、自己実現の追求を動機づける他律的システムの作用に関して、対立する評価が生まれる。

一方は、諸個人の内面に浸透してこれを空無化し、彼らの意識も身体をコントロールする抑圧的なシステムという否定的評価である。この見解に立てば、自己実現を追求できる自己は、実現すべき内実を持ち得ない空虚な存在ということになる。

他方は、自己実現の追求に有効な動機づけシステムの洗練<sup>42)</sup>を肯定的に評価し、このシステムの発展が、マスに対する管理とは異なる、個々人の自由を獲得させるという立場である。

この対立する評価<sup>43)</sup>の前提には、「人間の産業的管理がもはや工場だけに収まりきらなくなり、戦時および平時における統治の一般的原则としての地位を獲得した」<sup>44)</sup>という事実がある。さらにつけ加えれば、その「管理」が個々人の意思に直接かわり作用する次元にまで深化している現実がある。したがってこの対立の問題構造と意味とを明らかにするためには、自己実現の追求を可能にする（あるいは強いる）管理のメカニズムを検討しなければならない。そこで、以下では、「いま、どのように感じているか」だけに意識を向けさせ、「こうでありたい」意思の存立に自己を還元させる社会システムを感情資本主義 emotion capitalism と名づけ、そのメカニズムと機能とに焦点を当てているエヴァ・イルーズの議論<sup>45)</sup>をみてゆく。

イルーズによれば、感情資本主義の下では、諸個人は自身の感情が十全にはたらいっているかどうか

「こうでありたい」意思の存在証明)を不断に点検し確認すべく仕向けられている。感情資本主義という外部機構がこうした機能を果たすのは、点検し確認させる行為遂行的な機能を持つ「セラピー的な語り」therapeutic narrative<sup>46)</sup>のシステムによってである。「セラピー的な語り」を通じた感情の焦点化は、労働現場におけるマネジメント場面でも、親密圏の領域でも、より広い社会関係の次元でも、進行する。このシステムがそのように拡大を遂げるのは、イルーズの理解では、感情のそうしたハンドリングが生産性の向上や市場化に有効であるからだ。感情資本主義という観念はこの事態を指している<sup>47)</sup>。

イルーズの理解では、「セラピー的なコミュニケーションモデル」は我々をナルシズムに陥らせるしかけではない。(ナルシズムと外部機構という図式をイルーズはとらない。)このモデルは、「応答性を備えた自己competent selfhoodの文化的なシェーマを起動させる」<sup>48)</sup>のであって、このモデルが広く浸透する根拠はそこにあるという。つまり、自己の流動性を保つことが求められる「後期モダン社会」に自律的に対処するために受容されるのが、「セラピー的な語り」のシステムに支えられる感情能力(emotional competence)<sup>49)</sup>ということになる。敷衍するならば、この意味で感情的存在であることが自律性の核心になる。

「こうでありたい意思」の以上のような体制化は、しかし同時に、「いま私にある感情」の不全性に気づかせる侵襲的な作用を常態化させずにはおかない。イルーズの見解では、自己実現 self-realization の理想にもとづくセラピー的語りが緻密であればあるほど、セラピー的語りを通じた感情の点検は、そこで欠けているもの、奪い去られた被害を焦点化させる。「セラピー的語りは被害 suffering の複合的な諸形態を生み出している」<sup>50)</sup>。

セラピー的語りが、その論理的帰結として、感情における「欠損」の常同性を導くというイルーズの指摘は鋭い。そうなるのは、セラピー的語りという舞台装置上では、自己実現の理想(筆者の表現では、

こうでありたい意思の存立)を志向することが「欠損」を自覚することと同義になるからである。自己実現の理想は一義的に規定できる到達点ではなく、その都度の自足の連続であるから、「欠損」もまた常同的にあり続ける<sup>51)</sup>。

イルーズの議論が自己実現の追求を支える社会文化構造の抑圧的性格を指摘していることは以上から確認できるだろう。このシステムがたとえ諸個人に自らの生に対する積極的な姿勢を触発するとしても、そうやって構築される「主体的な」自己には、つねに「欠損」がつきまとうからである。この意味での主体性の喚起<sup>52)</sup>には、現にある自己の生に何らかの「欠如」を発見し続けること、そうした「主体的」努力を怠ることが招く事態を自己責任として受容することが組みこまれている。

#### 4 「ただいること」のオントロジーへ

自己実現の追求を社会成員に促迫する感情資本主義に関するイルーズの分析は、諸個人の内面とこれを規定する社会文化構造の関係について再検討を迫る。すなわち、社会文化構造の作用は、個々人の内面における「欠損」の認知とその処理という個人化された次元の葛藤に転態される結果、「内面」を規定する外的圧力として可視化しえなくなる。実践的な意識の次元では、あらゆる問題が「自分で何とかしなければいけない」課題に位置づけられる。これは、心性としての同調性とこれを促迫する大衆社会構造という関係図式とは異なり、自己責任イデオロギーをスムーズに内面化させる、新自由主義時代に特有の機序と言えよう。

さらにまた、自己の「欠損」の認知という自発的振る舞いは感情資本主義(という社会文化構造)に支えられているから、内面における能動性と受動性の関係についても新たなとらえ方が求められる。すなわち、「アクティヴな意思」が感情資本主義のメカニズムにとらえこまれた帰結であるかもしれず、逆に、そうした意思を持ってない「受け身の振る舞い」

が、実は、外的現実へのアクティブな身がまえであるかもしれない——そうした転倒の検討がそうである。また、本稿では触れる余地がないが、「私の本当の意思はここにある」と確認できる内面の次元を明らかにするという課題、内面の真正性 authenticity をめぐる問題圏の究明もそうである。

諸個人の社会的生を自己実現の追求へと不断に転態させてゆく新自由主義時代の個人化は、共有しうる心性の生成もまた不断に不燃化させるようにみえる。「こうでありたい意思」（主体の位置する場）の具現化にかかわる社会的生の次元にあっては、各人の「欠損」を意識させる社会文化構造の作用はそれとして出現せず、したがって対象化もされない。イルーズの言うセラピー的なコミュニケーションモデルを範型とする社会文化構造は自己実現の追求にとっての障害でも敵でもない<sup>53)</sup>からである。自律的であるために絶対的な他律を要するというアポリアはここでは解消され、自己実現の追求にとって無矛盾の社会空間が現出したかにみえる。

しかし、自己実現の追求を許容する（促迫する）こうした社会文化構造に由来する特有の心性が存立しうることを、本稿での検討の中間的まとめとして最後に示しておこう。

冒頭に触れた生きづらさのエピソードに立ち戻る。体性感覚としての生きづらさとは、日常的感情の襲にまで染みこんでくる多種多様で行き届いた「セラピー的コミュニケーションモデル」のために、いまの「欠損」に逃れようもなく気づかされる状態にほかならない。たとえ、「こうなった方がよい」という願望の自覚であったとしても、それは、「いまここにある生」における欠損を裏づける。津村記久子の描写が掬いとったのは、労働と生活の「普通」の中で生起する感情がそうやって「かさ上げ」される結果、日常的気分（心的機制）の深い領域にまで亀裂や葛藤が忍びこんでくる様相であった。

生きづらさの感覚を体感させる津村の寓話には、自己実現を追求させる体制からは無為とみなされる「抵抗」の諸表象が豊富に盛りこまれている。欠損の

感知につながる充足願望に足をすくわれることなく振る舞う過ごし方、かさ上げされた日常感覚を、いわば、クールダウンする試行の集成ということだ。「現代生活独習ノート」というタイトルはこの特徴を見事につたえている。ここでの「無為」は現実逃避の表現ではなく自己否認の無限ループに陥ることへの拒絶として読みとることができる<sup>54)</sup>。津村の描写は、「セラピー的コミュニケーションモデル」では意味づけられず看過されるディテール（このモデルにとっての余剰）が日常感覚の「現場」にどれだけ豊富に埋めこまれているか気づかせる。そのディテールを丁寧に扱うことが「無為」に潜む抵抗なのであり、社会的生のいまと異なるあり方につながるハビトゥスなのだとつたえる。

現状に安らう「無為」は、しかし、一般的には、正すべき現実や回復されるべき被害に眼を向けない態度として非難される。セラピー的語りは、通常、自律的に向き合うことでしか解決しえない「欠損」に当事者の意識を焦点化させることが必要だという仮定に立つ。つまり、「このままでは良くない」という認識がこの語りを起動させる根拠になっている。その観点に立つなら、「いまあるがままに任せる」ような「無為」を、現状打開の障害ではなく現状への抵抗と位置づけるのは不可解であり、悪しき現実への追従に映るだろう。

「無為」の発見が抵抗たりうるのはなぜなのか。

「いまの状態に安らう」ことを「ただいること」の感覚と呼ぼう。「いる」という状態は、普通、「そこにいる」という意識をともなうから、「ただいること」はそのように「いる」という感覚を存立させずにはおかない。そこで、前述の問いを言いかえてみる。「ただいること」の感覚がなぜ抵抗たりうるのか。

「ただいること」の感覚を取り戻すことが体性感覚としての生きづらさを溶解する有用な解毒作用を持つからである。それはまた、生きづらさの体性感覚を強化しかねない「セラピー的コミュニケーションモデル」に対する心理的抵抗の場を確保することでもある。

急いで補足しておく、セラピー的コミュニケーションとされる場であっても、イルーズが展開した「セラピー的コミュニケーションモデル」が諸個人の生活史を「欠損」の病跡史へと変質させる危険に敏感で、そうした危険に対する対抗策として、「ただいこと」の次元を焦点化させる試みが存在する。「欠損」を意識させるのではなく、「欠損」があるとしても、「その欠損を抱えたままのいま」を愛おしむ感情の喚起、自己実現を目指させるのではなく、セラピー的語りの効用を自覚的に断念する語りである。注47に示唆した臨床精神医学の試みには、社会的生の現実が織りなす豊富なディテールをセラピー的語りの枠内へと閉じこめさせない批判的視点が存在している<sup>55)</sup>。

こうした批判的視点の提起が示唆するのは、「ただいこと」の次元には、「欠損」を発見してこれに対処するセラピー的語りの力が及ばない深さ、領域があるという点である。臨床心理学者、東畑開人はセラピー的語りが届かない「いること」の次元におけるかわり合いをケアと位置づけ、セラピーと区別している<sup>56)</sup>。ケア的かわりの次元では、「欠損」の解消が焦点化されるコミュニケーションモデルの限界が露呈し、したがって、自己実現の追求を支える外的装置としてのセラピー的専門性もまた問い直されるということだ<sup>57)</sup>。たとえば、セラピー的語りにおいて unavoidable 「語ること」(本質的には、相手の「問題」にばかりなく注意を向けること)は、ケア的かわりではむしろ排除され、「語らずにいる・いられる」場の生成の方がずっと重要な局面、状況が存在する。

ケア的かわりが「ただいこと」の感覚をこのように探り当てられるのは、それが「ただいこと」の存在論的次元にまで及ぶ「実践」<sup>58)</sup>だからであろう。ケア的かわりの持つそうした特質に本稿では論及できないが、体性感覚としての生きづらさに抗う寄り添いとなるのはそうした特質ゆえなのである。

「ただいこと」の感覚を取り戻すことが現代社会における諸個人の生にとって重大な意義を持つよう

になったのは、体性感覚としての生きづらさが社会全体に浸透した結果にほかならない。自らのおかれた生の現実によって充足願望を徹底して否定された存在、いまの自己が抱える「欠損」の認知が、かえって、その状態を固定化させる作用となってしまう存在——そうした存在にとって、「ただいられる」状態を普通と感じられることが、その状況を覆す起点になりうる。なぜなら、個人化の機序を通じて否応なくかさ上げされた「普通」の感覚から離脱(逸脱)し、それによって出現する基層の「普通」を取り戻さなければ、「ただいこと」でさえ困難になるからである。

津村作品に象徴されるような、「普通」をめぐる感情の葛藤と「戦闘」とを描写する数多の物語の存在は、「ただいこと」の感覚が現代日本社会にあって広く共有される可能性を示している。体性感覚としての生きづらさが、とりわけ若年層に浸透していることはすでにみた通りだ。「自分は何も与えられていない場所におり、社会から放逐された状態にある」という無能感(社会的無力の自認)を、現代日本社会に生きる誰しもが、濃淡の差はあれ、持たされていると言ってよい。それゆえ、「ただいこと」の感覚を呼び覚ますケア的かわりの実践は、ケアの日常的用法から想像されるような、特定の困難に直面している人間への支援に限定されるものではない。そうではなく、各人の生きづらさを個別に処理させるような「感情性能」の陶冶体制を突き抜け、社会的生の根源的平等性を心性のレベルで確証させる技法<sup>59)</sup>なのである。

「ただいこと」の感覚を取り戻すことが、今日、ラディカルな現実的・実践的性格を帯びようになつたのは、おかれた生の現実ゆえに「感情性能」の陶冶体制から排除されながら、それによって生じる諸困難を、この体制にもとづく自己責任(「欠損」の自認と対処、帰結の受忍)の下で引き受けざるをえない人々の存在ゆえである<sup>60)</sup>。この場合の排除は、社会的生の次元を各人の個別的で意思的なあり方へと押しこめるしくみからも見放されることを意味す



る。社会からの退出を迫られる排除が自己の生の断念に直結する事態と言ってよい。こうした状況におかれた者にとって、「その場にいる」ことは、自己の内側から強力に働きかける社会退出の「願望」と、それが自らを文字通り抹殺してしまうことへの躊躇・抗いとせめぎ合いを生きることにはほかならない<sup>61)</sup>。このせめぎ合いを制して個人化された生の次元をもう一度覆すためのステップボードが、「ただいること」の感覚の取り戻しである。

体性感覚としての生きづらさが広く深く浸透してきた背景に新自由主義的な社会変動が存在することは明らかであろう。新自由主義構造改革は、社会的生の全領域に渡って自己責任イデオロギーに貫かれた個人化のロジックを浸透させた。現代社会における個人化や「社会喪失」を問題化する理論は、イルーズにせよカステルにせよ、新自由主義理念とその具現化に対する対抗の試みとみることができる。この歴史的文脈を踏まえるなら、「ただいること」の感覚を取り戻す実践は社会権としての生存権を新たな姿態で構築する系譜上に位置づけられるはずである<sup>62)</sup>。

## 注

- 1) たとえば、武田綾乃『愛されなくても別に』（『小説現代』2020年8月号、講談社）、今村夏子『むらさきのスカートの女』（朝日新聞社2019年）、風良ゆう『流浪の月』（東京創元社、2019年）、町田そのこ『52ヘルツのクジラたち』（中央公論新社、2020年）、バリュスあや子『隣人X』（講談社、2020年）、宇佐美りん『推し、燃ゆ』（河出書房新社、2020年）等々。このリストには、さらに数多くの作品をつけ加えることができる。
- 2) ただし、松本清張作品が現在に至るまでテレビドラマ化され続けていることについては、高度成長期との文化的対峙という清張作品の核心的特質とはまた別の歴史的根拠がある。
- 3) 2000年前後から隆盛を遂げるライトノベル作品には、「生きづらい世界」の描写が溢れている。木ノ歌詠、紅玉いづき、扇智史、葵せきな、江波光則、兎月竜之介、日日日、森橋ビンゴ、十文字青、片山憲太郎、中里十、大澤めぐみ……これら、大人の目に触れず気づかれない分野での生きづらさ感覚の探究史があり、その系譜上に、たとえば直木賞作家、桜庭一樹の『砂糖菓子弾丸は撃ちぬけない』（富士見書房、2004年）は位置する。津村記久子の作品（たとえば、『ミュージック・プレス・ユー』角川書店、2008年）もまた、生きづらさ感覚の描出という一点において、これらの作品群と響き合う。
- 4) 体感とは、生きづらさの感覚が身体性の次元に具現化することを意味する。
- 5) この点を明瞭に示すのは、「本気で自殺したいと考えたことがある」20代の若者が34.9%（女性37.9%、男性31.9%）に及ぶとの調査（「日本財団自殺意識調査2016」）に視える、若年層の「死にたい願望」の遍在だろう。
- 6) たとえば、テレンバッハが示すメランコリー親和型という性格類型でのメランコリーは、「ある種の構造によって構成された経験的に認知可能な本質特性」が「落ちこみやすい」「重力圏」と位置づけられている。（H. テレンバッハ『メランコリー改訂増補版』木村敏訳、みすず書房、1985年、117頁）
- 7) ペーター・スローターダイク『シニカル理性批判』高田珠樹訳、ミネルヴァ書房、1996年、16頁。
- 8) 同前17頁
- 9) スローターダイクが批判するのは、「体制内に組みこまれた現代のシニズム」であり、現実から距離を取ることで批判的位置を確保する態度であったはずのシニズムが、「単に気抜けして現実主義に宗旨替えした集団の見地に相乗りしているだけ」の「啓蒙された虚偽意識」へと変質する様相である。（スローターダイク前掲書18頁）
- 10) 『感情史の始まり』森田直子監訳、みすず書房、2020年。
- 11) プランパーが情動 Affekt と厳密に区別する感情 Emotion は、訳者も指摘しているように、情動と訳される（たとえば、リサ・フェルドマン・バレット『情動はこうしてつくられる』高橋洋訳、紀伊國屋書店、2019年）ことが多く、普通、感情と訳される feeling と emotion とを同義に扱う論者

- もいれば、その区別を強調する論者もいる。問題は訳語の選択ではなく、対象に据える意識様態を特定する枠組みとしての概念設定の困難である。
- 12) フーリエ『四運動の理論 上』巖谷國士訳、現代思潮社、1970年、138頁。情念 *passion* もまた、集団性を触発する感情の一形態である。マイケル・ウォルツァー『政治と情念』(齋藤純一他訳、風行社、2006年) 参照。ポピュリズム解明に当たってキイカテゴリーとして使用されるルサンチマンも同様であり、これらのカテゴリーが意識における集団性を導出する上でどのような方法的位置づけを与えられているか検討すべきである。
- 13) もちろん、両者にはパフォーマンス的な機能の点で重なりがある。なお、感情カテゴリーにパフォーマンス的な機能が想定されるのは当然であるが、集団的意識レベルでのパフォーマンス的な機能をどう捉えるかは個人レベルのそれに還元できない。
- 14) ただし、歴史的根拠の堆積上(堆積とは時間進行に順接的なメカニズムではない)に成り立つ心性のあり方を歴史の基層(より古い層)へと還元する心性理解は一面的であり、ある心性に固有の歴史性を看過させる危険がある。
- 15) たとえば、タルドらによる群集心理への着目は資本主義化された社会システムが大衆 *mass* の出現をもたらすという社会認識フレームの成立と密接にかかわる。
- 16) ある社会に普遍的に浸透している意識形態とみなされる何らかの社会意識と区別して、一つの社会全体に共有されている心性が想定できるだろうか。社会全体に浸透し共有されている(とみなされる)常識 *common sense* はそうした心性の一つと考えられるかもしれない。しかし、『道徳感情論』においてアダム・スミスが道徳感情 *moral sentiment* を共有しえない存在について言及したように、市民社会成員すべてに共通するとされる心性は、現実には、限定された圏域内で成立する。格差や社会の分断は、当然ながら、心性の分岐や分断を意味する。若者の心性を問題にする場合にも、この論点を考慮に入れねばならない。若年層の心性についてポール・ウィリスが描き出した階級的分岐のように鮮明かつ単純な様相ではな
- いかもしれないが、若者全体に共有される心性の規定は、社会集団としての若者の存立形態と特性とを踏まえなければならない。義理、人情のように、「伝統社会」における社会結合の心的紐帯とみなされる心性は誰によって(どのような社会集団的な根拠にもとづいて)共有されていたのかといった論点もある。
- 17) 他者のみならず外部世界が人間の生を支えていることに留意するならば、社会性のさらに外側に、「世界に開かれている構え」(インタラクシオン性)とでも言うべき意識の存立が認められよう。インタラクシオンの問題圏に関する検討として、さしあたり、木村大治『見知らぬものと出会う』(東京大学出版会、2018年)、ダナ・ハラウェイ『犬と人が出会うとき』(高橋さきの訳、青土社、2013年)、木村大治・中村美知夫・高梨克也編『インタラクシオンの境界と接続』(昭和堂、2010年) 参照。
- 18) 人の生は、この意味で、根源的受動性の下で編まれるのであり、人が「世界に開かれている構え」を必要とすること、そのように能動的であることは、この受動性に条件づけられている。
- 19) アンソニー・ギデンズ『モダニティと自己アイデンティティ』(秋吉美都他訳、ちくま学芸文庫2021年68頁)。ギデンズは、子どもが養育者と結ぶ相互関係をこう呼び、この関係が基本的信頼 *basic trust* の前提をなすとする。英文は、Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford Univ. Press, 1991, による。
- 20) 社会化 *socialization* というカテゴリーにはさまざまな意味があるが、ここでは、人が〈社会人〉として社会に位置づけられる条件と過程とを言う。若年層が社会の一員に位置づけられるプロセスとしての社会化には、職業的社会的化、政治的社会的化、成長-発達という異なる次元があり、それら総体の編成(社会化様式)を通じて、「若者」が〈社会人〉に位置づけられる。
- 21) 制度・意識・パフォーマンスの複合体として現れる社会的生の具現化を捉える上でブルデューのハビトゥス観念が有効と考えられるが、本稿ではその検討には立ち入らない。
- 22) 市場メカニズムを組みこんだ社会的経済という観念が生まれるのはこの故であろう。モラル・エ

コノミー概念もまた、市場メカニズムが、その制度・規範の理念的想定とは異なる心性の介在によって、社会的生の異なるあり方に組みこまれうることを示している。新自由主義グローバリズムに対抗する経済構想として foundational economy が提起されるのも同様である。Foundational economy collective, *Foundational Economy*, Manchester Univ. Press, 2018, 参照。

したがって、市場メカニズムが優越する社会は、ポランニーが指摘したように、その「外部」に広大な社会的生の領域を存立させる。ここで「外部」とは、商品交換関係から排除された領域という意味ではなく、商品交換関係という社会的生のフレーム内へも浸透しうる別様の関係という意味である。

固有の心性による介在を要せず、互いを抽象的個人として関わらせる市場メカニズムのこうした限界性は、同時に、異なる心性やハビトゥスの介在を自らのシステムの規定因としない柔軟性でもある。市場原理主義とされる新自由主義がヴォランティア・アソシエーションと親和的な性格を帯びる根拠はそこにある。

- 23) リースマン『孤独な群衆』加藤秀俊訳、みすず書房、1964年、17頁。以下、英文は、David Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale Univ. Press, 1961, による。
- 24) リースマンは他人指向型性格類型における同調性は「自分たちのそれぞれのパーソナリティに小さな差をつける」（同前38頁）もので、これを限界の特殊化 marginal differentiation と名づけた。ボードリヤールの差異化カテゴリーにつながる。なお、リースマンは伝統指向型、内部指向型、他人指向型の3類型いずれも個人の社会への同調性 conformity の様式としており、本稿での同調的心性の意味とは異なる。
- 25) 大衆社会における同調的心性の存立を権威主義的心性の系譜上に位置づけるならば、ファシズム下での権威主義的心性、服従心理の存立機序までが視野内におかれる。そもそも大衆社会化とはどのような歴史的スパンと歴史的特質を備えた社会・経済変動なのかという論点も加わる。
- 26) 「およそ象徴的暴力を行使する力、すなわち、さ

まざまな意味を押しつけ、しかも自らの力の根底にある力関係をおおい隠すことでそれらの意味を正統であるとして押しつけるにいたる力は、そうした力関係の上に、それ固有の力、すなわち固有に象徴的な力を付けくわえる。」（ピエール・ブルデュー&ジャン＝クロード・パスロン『再生産』宮島喬訳、1991年、16頁）

- 27) たとえば、羞恥感情を分析したネッケル（ジークハルト・ネッケル『地位と羞恥』岡原正幸訳、法政大学出版局1999年）は、羞恥が社会的劣等の自認と結びついた心情であるがゆえに、羞恥心を抱くこと（羞恥の心性）はそれ自体を隠す転倒した表出形態に至ると言う。「恥ずかしく思わされた者にとって、羞恥とは権力の喪失と切っても切れない」（同前書10頁）。それゆえ、羞恥の表出は、社会的劣等者としての自己の地位を表明することに等しい。「社会的地位という道具的な価値づけを背負わされて、恥じることそのものが恥ずべき事態になってきている」（同前249頁）から、「近代的個人は自分の羞恥を最も否定し、恐れ、隠す」（同前）。自己の認知さえも偽るこの隠蔽は、暗示を感じとれぬまで深くはたらくから、心情の「リアリティ」は羞恥の存在を強力に否定させる。この結果、自分の心情を確かめても根拠を見出せない、いわば自己外へと疎外された正体不明の「感じ」が自身を苛む強迫的な力を発揮する。
- 現代日本における貧困の社会文化を念頭におけば、ネッケルの指摘はきわめてアクチュアルな意義を持っている。たとえば、卒業式、成人式といったイベントで晴れ着を用意できない貧困がもたらす恥ずかしさと、「何でもない」とそれをやり過ぎず感覚の「陶冶」とは、羞恥をめぐる心性機序の鮮明な例といえる。なお、ここでの羞恥感情は、ギデンズが、「行為主体の動機システムの否定的側面」として論じる羞恥（ギデンズ前掲書113頁）とは次元を異にする。
- 28) たとえば、リストカットにかき立てられる心情とその社会文化的な背景にはまぎれもなく共通性があるが、自らのリストカット経験を他者のそれと同列に扱われたくないと感じる。
- 29) ロベール・カステル『社会喪失の時代』北垣徹訳、明石書店、2015年、405頁。

- 30) 「社会は存在しない」というサッチャーの言葉が想起されよう。日本における「無縁社会」という言葉も、この意味での「社会喪失」と同義である。
- 31) 個人化の問題圏をめぐる理論的系譜の簡便な見取り図として、さしあたり、伊藤美登里「社会学史における個人と社会」(鈴木宗徳編著『個人化するリスクと社会』勁草書房、2015年)参照。
- 32) 慈善や博愛という言葉がたんに主観性に依拠するいとなみではなく社会紐帯としての確固たるリアリティを帯びていた点について、金澤周作『チャリティとイギリス近代』(京都大学出版会、2008年)参照。社会結合のリアルな動態に関する研究は膨大にあり、ここでは触れえない。
- 33) 近代的自律のアポリアを超えようとした思想の系譜と論理とを跡づける目配りの効いた論考として、石井潔『自律から社交へ 新たな主体像を求めて』(青木書店、1998年)参照。合わせて、資本主義近代の私有観念こそが社会的生を外化するタイプの自律的個人像の根拠となっているとする竹内真澄の指摘(『近代社会と個人〈私人〉を超えて』御茶の水書房、2022年)も示唆に富む。
- 34) ジークムント・バウマン『リキッド・モダニティ』森田典正訳、大月書店、2001年、80頁。
- 35) 同前
- 36) ジル・リボヴェツキー『空虚の時代 現代個人主義考』大谷尚史/佐藤竜二訳、法政大学出版局2003年、65~66頁。
- 37) クリストファー・ラッシュ『ナルシズムの時代』石川弘義訳、ナツメ社、1981年、29頁。
- 38) 同前62頁。
- 39) 過去3年以内にマッチングアプリの利用経験がある20代の若者は28.9%に及ぶ。(三菱UFJリサーチ&コンサルティング「マッチングアプリの利用動向」2021年)
- 40) 日本の若者文化における「キャラ立て」の実践がこうした内面操作の問題圏内にあることはよく了解されよう。
- 41) 自己確証が「こうなりたい」という持続的な意思の存立であるような自己像は「なろう系」の自己と形容できよう。整形手術を繰り返して「本当の自己」に近づいてゆくといった自己像がそうであり、自分を盛ることを「本気を出す」と形容する自己意識もそうである。
- 42) AIを用いたパーソナライゼーション技術により自己実現の追求に最適な動機づけシステム(個別最適化)を構築するというデータ駆動型社会構想はこの最新版である。拙稿「データ駆動型社会の幻想と現実」(唯物論研究協会『つながる力の現在地』大月書店、2022年)参照。
- 43) スコット・ラッシュによるベックとギデンズの対置——「ベックが専門家システムを一様に安全性の確保を妨げるものと見ているのにたいして、ギデンズは、専門家システムを、われわれが安全性を獲得するのに役立つ手段と見なしている」(スコット・ラッシュ「再帰性とその分身」、ウルリヒ・ベック、アンソニー・ギデンズ、スコット・ラッシュ『再帰的近代化』松尾精文他訳、而立書房1997年、218~19頁)——はこの対立を指す。
- 44) アラン・シュビオ『フィラデルフィアの精神』橋本一徑訳、勁草書房、2019年、4頁。
- 45) Eva Illous, *Cold Intimacies: The Making of Emotion Capitalism*, Polity Press, 2007
- 46) op. cit. P.55
- 47) ただし、性暴力や戦争被害・加害にかかわるPTSD等を含め、「セラピー的語り」を一律にとらえることには留保が必要であろう。許容できない現実への否認が自己否認という感情不全を通じてのみなされる転倒構造の解きほぐし・批判としての「セラピー的語り」も存在するからである。「セラピー的語り」が果たしている機能の評価には困難がともなうことを踏まえた上でなお、「セラピー的語り」の往還が自己否認を現実に対する正当な批判へと投げ返す可能性にも留意すべきである。臨床心理に対置して社会臨床という用語が用いられることもあり、感情の封じ込めをめぐる批判的視点が「セラピー的語り」の領域でも存在している。
- 48) Eva Illous, op. cit. p.71
- 49) op. cit. p.64
- 50) op. cit. p.62
- 51) イルーズは、セラピー的語りのこのような特質こそが、自助論との共存を可能にしているという。この指摘は新自由主義的な自己責任イデオロギーとセラピー的語りの親和性を明瞭に意識している。



- この点を薬物使用に対するハームリダクションにそくして究明した平井秀幸「ハームリダクションのダークサイドに関する社会学的考察・序説」（熊谷晋一郎編『当事者研究と専門知』所収，金剛出版，2018年）参照。
- 52) 新自由主義教育構想における「主体的な学び」はこの発想に立つ。この種の「主体的学び」のフィクション性について，中西新太郎・谷口聡・世取山洋介『教育DXは何をもたらすか』大月書店，2023年，第2章，参照。
- 53) 自己実現の追求を促進する社会文化構造は，むしろ，個々人の選択機会を増やす有効な環境として肯定的に評価される場合が多い。個々人に有効な動機づけを与える行動科学的環境の体制化は，社会化を要しないユートピアとしてさえ描かれる。創発的な性格を帯びた「他者の介入」はそうした行動科学的環境への攪乱要因になるが，動機づけの相互的システムによってこれを回避する「個人化技法」が開発されるかもしれない。そこではまた，「共感」や「共感共苦」compassionとは異なる独特の心性が生成するかもしれない。
- 54) 「無為でいて何が悪いのだ」という主張は，労働領域のみならず人の生の全領域に及ぶ感情資本主義に抗う「怠ける権利」（ラファルグ）の対置と言えるだろう。
- 55) たとえば，精神医学者，中井久夫の治療論，回復論は，そもそも治療とは何か，回復とは何かを問い直すことで，あるいはまた，セラピスト（医療者）の「いる」場所を問い直すことで，セラピー的語りが陥るさまざまな罣に対する注意喚起に溢れている。中井久夫+山口直彦『看護のための精神医学 第2版』（医学書院，2004年）に視えるように，中井の議論には，「いる」ことへの存在論的洞察が豊富に展開されている。
- 56) 東畑開人『居るのはつらいよ ケアとセラピーについての覚え書き』医学書院，2019年。
- 57) 医療者がその専門的役割・使命を離れて患者に対する瞬間がある。その時にはセラピー的語りは消失し，「いまここにいる」時間とかかわりとが生起する。患者が「欠損」を自認せずにはいられない状況もその瞬間には消失している。そうした瞬間を「素の時間」と呼び，その意味を考察した，樽
- 味伸「慢性期の患者の「素の時間」」（樽味伸『臨床の記述と「義」』星和書店，2006年）参照。
- 58) 「ただいること」の存在論的次元では，言うまでもなく，諸個人の身体性が重要な意味を帯びる。それゆえ，ケアのかかわりは諸個人の身体を介して存立する社会的生の領域に否応なく踏み込まざるをえない。身体性を介した社会的生のありようを「二人の行為が一つの対となり共振しているような感覚」と形容する西村ユミの指摘（『語りかける身体 看護ケアの現象学』ゆみ出版，2011年，194頁）を参照。
- 59) この意味での「ただいること」の感覚を地盤にする心性が身体性の次元を含むことは当然であろう。「感じること」あるいは「知ること」に浸透する身体性の意義については，Monique Scheer, 'Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion', *History and Theory* 51 (May 2012), Wesleyan Univ., 2012, 参照。
- 60) カステルは，経済力や文化資本，社会関係資本の私有によって「社会離脱している」「超過する個人」（カステル前掲書404頁）と対比して，「個人の自由を積極的に引き受けるのに必要な資源に欠けている者たち」を「欠乏する個人」と呼んでいる（同前411頁）。この状況におかれた若者たちについて，「仕事や社会生活の束縛に忍従できない若者の非社会性を攻撃する者もいるが，他方で，若者がどんなに心を入れ替えたとしても，その見返りとして，彼らの状況を確実なものにする最低限の手段も手にすることができない」というカステルの指摘（同前413頁）は，そのまま，現代日本の「欠乏する個人」たる若者に言えることだろう。
- 61) 「なんかね，私の中にスイッチみたいのがあって，生きるのがつらい，早く死にたい，そう思うと心に『死ねスイッチ』が入って，とにかく自殺しなくちゃいけないって気持ちになるんです。つらくてつらくて，…中略…サイトで会った男の人と入ったラブホテルの中で手首切っちゃったこともあります。あんま覚えてないけど，警察呼ぶぞって言われました。なぜ？ あとデパートの踊り場のベンチで精神科からもらったクスリでODしたと

きは、半日デパートのトイレで吐いて、家にどうやって帰ったか覚えてない。よく生きてたな私。」（鈴木大介『最貧困女子』幻冬舎新書2014年65頁）こうした限界状況が特異な例でないことが新自由主義時代に生きる「欠乏する個人」の現実である。

62) 新自由主義的な社会変動を「法権利」の観点か

らとらえ、「ポストモダン哲学とウルトラリベラリズムとの深い結びつき」による「法権利」の脱構築によって「社会法からは市民を団結させる能力が失われる」と断じた、アラン・シュビオ前掲書（42~44頁）参照。