

# 安全学を精神的に読む

萩原 優騎 \*

## I. 現代日本と安全学

近年、日本では政府や企業の言説において、「安全」や「安心」といった概念が頻出している。そのような状況は「安全・安心ブーム」と呼ばれ、それに対する批判を主題とした研究論文も増えている。しかし、それらの言説の中には重要な指摘も少なくないが、批判的な対抗言説だけに留まることなく、社会における意思決定においてどのように機能し得るかといったことは、十分に問われてこなかった。一方、村上陽一郎が提唱した「安全学」は、現在の「安全・安心ブーム」の火付け役になった一つの要因であると思われるが、その構想は、「安全・安心ブーム」と呼ばれるものの中身とは大きく異なっている。そして、「安全・安心ブーム」や、それに対する批判の大半に欠落している観点も、そこには多々含まれている。そういった点を明確にすることで、「安全」や「安心」をめぐる理論を新たな段階へともたらすことが、本稿の課題である。

その方法として、村上の構想を精神的に読解することを、本稿では試みる。この試みが成功するならば、安全学は、主体と社会の再帰化が進んだ現状における意思決定の場面で求められる、自己批判的な認識に関する理論として現れることになるだろう。ただし、それは「安全」と「安心」を、「科学」と「心理」という二分法へと無理に対処させて、その枠組みで問題を処理しようとするようなことではない。「安全」と「安心」の区別は、科学的な観点だけでは扱いきれない問題にまで視野を拡大するという肯定的な側面があるが、科学以外の範疇の問題を全て個人の心理の問題に還元して捉えるならば、社会的、制度的な問題への視点が抜け落ちてしまいがちになる。<sup>①</sup>本稿で扱うのは、制度、技術、価値といった諸側面や、それらの関係性を考慮した意思決定を、当事者たちが自己批判的に行うために必要となる、主体の構造的な条件で

\* 本学 COE リサーチ・アシスタント

ある。

## Ⅱ．近代化の進展とアイデンティティ

### 1. 「不安な社会」の到来

現代日本の特徴の一つは、グローバリゼーションや不況などを背景として、多くの人々が様々な不安を抱えて日々の生活を営んでいるということであろう。そうした状況下で、「安全・安心ブーム」が生まれ、政策としても利用されている。しかし、「安全・安心ブーム」が発生すること自体が、現代の日本社会では、人々が想定する意味での「安全・安心」が成立していないということを物語っているとも言える。<sup>(2)</sup> むしろ、困難な状況への対応策であるかのように見えるものが、実際には現状を取り繕うものとして機能していること、事態を変革する根本的な対応には至っていないことなどが、問題点として挙げられる。安全であることが自明であった状況が不安定化すると、人々の安心も脅かされやすくなる。精神分析的に見れば、従来の社会の自明性によって構成されてきた「想像的なもの」が、再帰化において、ある程度意識化されるようになったと言えよう。人々の日常を自明なものとして構成してきた想像界の機能が不安定化すると共に、象徴的秩序の揺らぎが経験されつつある。

そこでは、多くの人々がアイデンティティ・クライシスを実感するとされる。特にアイデンティティの問題が、自身が所属する集団との関連で捉えられる場合には、排他的な言説が強化される傾向にあり、一方でそれに対抗する言説も活性化される。しかし、いずれも帰属先となる集団への忠誠心と、他の集団への敵意を前提として、グローバリゼーションの中で揺らぐ状況において、自身が所属する集団を機能させようとする点では同様である。そうした対立関係の中に自身を位置づけることは、アイデンティティ・クライシスの次元に問題を解消し、それを実感した背景に存在しているはずのものに根本的に取り組むことを棚上げすることによって、直面する危機を一時的に回避する効果を持つ。そして、この対立関係は、グローバリゼーションがローカリゼーションと表裏一体であることに由来する。すなわち、グローバリゼーションの只中で、異質な文化の要素と接触し、しかもその相手が自らを普遍的なものとして強制しようとする時に、主体は自身の文化を自覚させられるのであり、同時にそれを乗り越えることを相手から要求される。<sup>(3)</sup> 当該の文化は、否応なしに異質な文化との関わりの中に置かれ、その新たな文脈において自身を認識せざるを得ない。

この時、異質な文化の要素は自身を脅かす、排除すべき危険なものとして認識されるとしても、この認識自体が認識対象との不可避な関係の発生を示している。その意味では、グローバリゼーションの波を全く拒絶することは不可能であり、それとの接触において再帰的近代化が進行する。グローバリゼーションに抵抗することを意図した多くの言説が見落としているのが、この点である。そのことを普遍主義と多元主義の対立として捉えるならば、個々の文化が自身の独自性等や等価性を主張することは、グローバリゼーションの普遍主義的な効果との相互作用の中で生じるものである。<sup>(4)</sup> 一方、多元主義は個々の文化の間だけでなく、自身の帰属する社会や文化の内部における多元性の主張としても機能する。それが突き詰められると、各々の個性の過剰な強調という動きにつながる。アイデンティティ・クライシスにおいて、「本当の自分」というイメージを強く求め続ける反応が、「自分探し」である。しかし、いずれの場合も、自身が直面する危機への根本的な対応には至っていない。

## 2. 近代化の諸相

日本には近代的な「個」が確立していないとよく言われるが、それは日本が近代化を遂げる過程の問題でもある。近代化において、日本社会がアイデンティティの問題を集団レベルにおける帰属先の問題に解消したことの効果は、主体の安定性を確保すると共に、制度的、技術的な面で産業社会の条件を従来の日本社会の文脈へと、容易に接合することにも貢献した。また、急速な近代化が可能であった一つの要因としては、日本と西欧との知識に対する価値判断の違いが挙げられると、村上は説明する。<sup>(5)</sup> 近代以前の西欧では、自然の真理の探究が神の真理の探究に重なるという信念に基づいていたため、近代化が進んだからといって、直ちに真理の探究と現世的な功利の追求が重なるようになったというわけではなかった。それに対し、日本では伝統的に知識が種々の具体的な問題を解決するために用いられるという、功利的な側面が強かったということである。

西欧では、啓蒙主義によって世俗化が進行し、キリスト教に基づく制度や価値が近代的なものに置き換えられていった。この過程を、村上は「聖俗革命」と呼ぶ。聖俗革命は、前近代的な価値観を否定して欲望の解放を推し進めたが、それは一挙に実現したわけではなかった。近代への移行において、媒介項として機能したものの一例が、ウェーバーの指摘するプロテスタンティズムであろう。現世的な禁欲を主張するプロテスタンティズムと欲望の解放は矛盾しないはずであり、禁欲的な労働に関する価値

の実践を通じて富がもたらされることを、実際に保証したのが資本主義であった。<sup>(6)</sup>つまり、資本主義社会における欲望の解放は、禁欲的な労働に基づく金銭の獲得を前提としているということである。プロテスタンティズムが果たしたのは、「消滅する媒介者」としての役割であると、ジェイムソンは説明する。<sup>(7)</sup>これは、精神分析で言う「移行対象」としての機能であり、従来 of 秩序と新しい秩序の連続性を想定させることで、主体の安定性を維持する。そして、その間に新しい秩序への移行が徐々に進行していくのであり、移行の痕跡となり得る媒介項は、新しい秩序の成立と共に消えていく。

知識の面では、聖俗革命を通じて、諸学問が個別の研究領域として再編成されていった。それこそが、近代的な「科学」の原型の誕生である。しかし、科学の研究は直ちに実用性と結びつくことはなかった。むしろ、科学者共同体が制度化され、その内部で研究者の好奇心に基づく知識の探究がなされたのであり、それが実用的な技術と次第に結びつくようになっていくのは、第一次世界大戦から第二次世界大戦にかけてのことであった。<sup>(8)</sup>このような経緯からも明らかなように、西欧が近代以前の知識体系から近代的な知識体系へと転換した際のパターンは、その他の地域とは異なっていた。つまり、前者の場合はアンチテーゼがテーゼから発生するのに対し、後者ではテーゼは地域の従来 of 伝統であり、アンチテーゼとしての西欧近代はテーゼの外から来る。<sup>(9)</sup>

近代化において、アイデンティティが問題になる背景には、従来 of 制度、技術、価値といった側面や、それらの関係の変化が存在する。それは、当事者たちの時間概念や空間概念の変容でもあり、その影響は人間関係や合意形成の内容にも及ぶ。個人の自由が制約されていた状況からの解放は、肯定的な側面を持つ反面、欲望の過剰な解放や大規模な環境破壊をもたらしてきた。時間概念との関連で言えば、進歩史観が自明になることに伴う、世代間倫理の視点の欠如が挙げられるだろう。その結果、自然の搾取に制限をかける価値や、それを実行可能な制度が衰退した。このことは、空間概念の変化とも関係が深い。近代化される以前の社会では、技術の性質が可視的であり、そうした技術の必要性自体も、生活空間によって規定されていた。<sup>(10)</sup>つまり、技術が社会の制度や価値と見えやすい形でつながっていたということ、制度や価値による技術の制約によって、大規模な環境破壊をもたらすまでには至らなかったということである。換言すれば、人々が生活する空間自体が、人々の欲望の範囲を限定していた。<sup>(11)</sup>その制限が破壊される時、当該社会の空間概念も変容するのであり、現代のグローバルバリエーションは、それを急速に進行させている。

### 3. 欲望の解放

聖俗革命と知識の再編成は、もちろん相互に関連していた。18世紀から19世紀にかけての西欧の倫理学では、周囲の自然だけでなく、人間の内面という「第二の自然」も、徹底的に文明化すべき対象と見なされがちであった。<sup>(12)</sup> 同時に、世俗化された社会では欲望の解放の正当性が主張され、そのような価値が近代的な制度や技術と結びつくことで、欲望の解放は急速に進展する。ただし、先述した禁欲の果たした機能と同様、制度的に見ても、近代社会は欲望を全面的に解放したというわけではない。後述するように、近代社会の秩序においては、人々と社会を管理する制度的な枠組みを前提として、それから大きく逸脱したり危害を加えたりしない範囲内で、欲望の追求が肯定されたのである。

欲望の解放を主に技術との関連で見れば、その効果とは、物資や情報の均質性によって、人々の生活形態が平均化されるということである。近代化は、「大衆」という均質化された社会層の成立と不可分であると言える。例えば、近代的な「放送」という情報伝達技術の発達を考えると、放送の対象である社会の構成員を、個性や特性を捨象した、不特定多数の抽象的な存在、すなわち「大衆」として一まとめに扱うことが前提となっている。<sup>(13)</sup> このような状況下での人間関係には、「想像的他者」としての側面が強い。主体は象徴界に強く方向づけられることなく、想像的な鏡像関係の中で安定性を獲得することを試みるのである。そのことを可能にした要因としては、技術や経済の急速な発展がもたらした、大量生産・消費・廃棄型社会の到来も無視できない。

大量生産・消費・廃棄型の社会では、人々の外見や行動様式も均質化される傾向にある。すると、均質な消費行動や、そのような消費行動も含む形で展開される鏡像的な人間関係の形成によって、主体は帰属先である集団との関わりに、漠然としたアイデンティティを見出すようになる。それゆえ、ここでの欲望とは、消費行動だけでなく、社会や周囲の人々による自身に対する評価への欲望も含む。精神分析的に見れば、社会的な評価への関心とは、抽象的な他者として想像的に措定された幻想と不可分なものである。<sup>(14)</sup> 大量生産・消費・廃棄型社会においては、主体が名誉や地位に固執することは、自身が帰属する集団において評価されることや、そうした評価とも密接な関係にある、多大な消費行動を可能にするための金銭の獲得といった目標と不可分となる。そして、主体が欲望を追求するために都合のよい制度や技術が次々と開発され、それらが欲望を一層掻き立てるという循環構造が展開されていく。

制度、技術、価値が一体となって欲望の解放を進めていく時、生活空間は新たな相貌を呈する。すなわち、主体は他人の権利や公共の福利を侵害しないという条件において原則的に「自由」であるとされ、その制限内で主体が自らの欲望をひたすら追求する場として、生活空間は規定されることになる。<sup>(15)</sup> 近代以前の社会では、主体が帰属する共同体や宗教によって個人の行動を統制することに成功してきたが、それらのシステムが近代化の中で効力を発揮しにくくなると、近代社会の構成単位である個人の統制が課題となった。その結果、「自律的な」主体が自己決定権を行使する際に不可欠となる判断能力を高めるために必要とされるものを、「他律的に」受容させる、近代的な超自我システムが社会の規範として設定されることとなった。<sup>(16)</sup> その具体的な役割を担ったのが近代の教育制度であり、義務教育は自己決定権の条件から逸脱しない主体を形成することに貢献した。そこでは、自己決定権に基づく行為とその結果は個人が引き受けることになるのであり、それらを個人に帰責させつつ、同時にその個人の行為の方向を制御するという、双方が同時に達成された。<sup>(17)</sup>

#### 4. 禁止と自由

以上のような自己決定権の性質は、現代の生命倫理学における禁止と自由の関係を考える上で重要である。例えば、人工妊娠中絶が批判される場合、女性の自己決定権を根拠とする中絶賛成論が主な批判の対象になりがちだが、それは事態の一つの側面に過ぎない。自己決定権の原則は、決定に基づく行為とその結果を個人の責任として位置づけるという意味で、中絶を決定しなければならない状況に至った背景にあるかもしれない、社会の側の問題は見えにくくなる。一方で、女性が自己決定権を行使して中絶するならば当然、胎児の生命は奪われる。現代の日本社会では、年間数十万人の胎児が中絶されているが、届けられない数はその数倍にも達するのではないかという。<sup>(18)</sup>

日本で中絶がこれほどまでになされてきたのは、母体外で生命を存続できない状態の胎児を中絶することを、墮胎罪を適用しない例外として位置づけてきたからであった。より早期の成長段階の胎児でも母体外での生命の存続が可能になれば、それに伴ってこの条件の適用範囲も狭くなるとはいえ、倫理的な判断よりも医療技術自体が、「中絶の自由」を行使可能な範囲を決定してきたと言える。更に、中絶された胎児の死体を資源として利用することの倫理的な問題もある。医療機関が手続きを経て死体の保存をすることを認める解剖保存法では、四ヶ月に達していない胎児の死体に関する取

り決めが存在しないため、その死体を利用して医薬品や化粧品が製造されることは違法にならない。<sup>(19)</sup>

これらの事実が示しているのは、中絶や死体の利用を制限するはずの法的な禁止と、自己決定権に基づく「自由」は、必ずしも正反対の関係にあるわけではないということである。ここで考えたいのは、禁止の範囲を拡張すべきかどうかといったことではない。禁止の措置自体が、中絶や死体の利用をめぐる主体の欲望を支えているということである。自己決定権を行使可能な条件が、「他人」への危害が及ばないことであるならば、中絶や死体の利用が禁止される範囲外とされる胎児は、実際には「他人」とは見なされず、あたかも自由に処分できる所有物であるかのように扱われる。こうして、法的な禁止の規定に違反していないと考えられるからこそ、罪悪感を抱いたり、様々な代償を払ったりすることが少ないまま、自己決定権に基づく「自由」を行使することができる。この前提を隠しつつ、中絶や死体の利用の禁止に対して自己決定権の論理を用いて抵抗することは、主体が実際には対象を入手可能であるにもかかわらず、その事実を否認しようとする身振りであろう。すなわち、享楽を禁止する象徴的秩序という「大文字の他者」に対して、主体は禁止の対象を持っていないふりをする、その対象を必死に探し求めているふりをする、享楽を依然として欠いているのだと納得させようとするのである。<sup>(20)</sup>

このような事態が頻繁に生じるようになったのは、近代化の中での医療技術の急激な発展を、制度や価値が制御する役割を果たしてこなかったからであろう。むしろ、技術を制限しようとするような要素は周辺化され、制度や価値は欲望の解放に貢献するものとして機能してきた。そこでは、象徴的秩序が禁止の対象として設定してきたはずの行為が、技術的には実現可能になっていたり、場合によっては人々がそれを容易に入手可能であったりすることが多くなった。そのため、表面的には禁止が維持されていても、実際にはなし崩しに技術の使用が容認されていくのであり、上述のように自己決定権の論理は、この事態を隠蔽する役割を果たしている。また、倫理的な言説によって当該の技術が合法化され、禁止の項目から除外されていくこともある。それらが結果として、象徴的秩序が課す禁止の効果を次第に弱めていく。

その一例が、脳死・臓器移植問題である。脳機能の不可逆的な停止の確認によって死の到来を判定しようとする場合も、医療技術の発達に伴って、不可逆性の成立する点が変更されることになるが、制度や価値がそうした技術を推進する積極的な役割さえ担っている。日本における臓器移植法の成立は、その典型である。脳死という判定

基準が法的に正当であると見なされている状況では、たとえ従来通り心臓死という判定基準を選ぶ余地があったとしても、他の患者の救命を理由として、脳死判定を選ぶべきであるという大きなプレッシャーが生じ得る。<sup>(21)</sup> このプレッシャーを構成しているのは、「享楽せよ」という超自我的な命令である。従来は「不可逆性昏睡」と呼ばれていた状態に、「脳死」という新たな名称を与え、それを死の到来の判定基準とすることで、心臓死という判定基準を満たす以前の段階で患者の死亡を決定できるようになった。このことは、様々な生体反応が確認できる状態の患者から臓器を摘出することに伴う、一種の罪悪感をも除去する効果を持つ。これは禁止の衰退であり、今や規範そのものが「享楽せよ」と命じるために、主体は過剰なまでに禁止されていたはずの対象に接近することで、不安定な状態になる。<sup>(22)</sup>

禁止への抵抗を通じて欲望を推進してきた自己決定権は、ここで新たな相貌を呈する。禁止という制約が衰退し、欲望の赴くままに自己決定し行動することの可能な範囲が、規範そのものによって拡張されるのである。臓器移植法では、当事者の意思決定が妥当と見なされる年齢を15歳以上としてきたが、それは民法における遺産相続の場合との類比によるものであった。つまり、背景にある発想は、身体を自らの意思によって処分可能な所有物として考えるというものである。「所有者」に処分されることで他人が利用可能になる身体とは、従来は象徴界における禁止の効果によって接近不可能とされていた対象である。それを入手できるならば、象徴界の安定性も自明ではなくなる。主体と社会を支えてきた禁止が機能しにくくなった状況では、従来の倫理的な枠組みを単に更新するだけでは、十分な対応は困難となる。

### Ⅲ．自己批判的な再帰性

#### 1. リスク社会の予防戦略

欲望の解放がもたらしたもう一つの重大な危機は、地球規模の環境問題であろう。周囲の自然や「第二の自然」を、人為によって支配し管理することが近代化の目標であったとするならば、社会の再帰化において人々が直面しているのは、人為そのものによって引き起こされた危機である。そこでの制御の対象は、「自然プラス人工物」となる。<sup>(23)</sup> 再帰化が進行した社会では、象徴界が機能不全に陥り、主体は想像界に退行する傾向となるが、人間関係は相互の信頼を欠いていることが多い。また、伝統や周囲の自然といった、日常の安定性を構成する自明な要素そのものが失われている。



それと共に、環境問題は様々な潜在的な危機という形で安全と安心を脅かす。そうした中で、リスク・マネジメントが、社会における重要な課題として認識されるようになる。しかし、「リスク社会」という表現が、「安全・安心ブーム」において安易に用いられることで、かえって見失われてしまうような論点も存在する。

第一に、安全や安心を社会の目標として設定し、それらの実現を図る場合に、様々な葛藤が生じる。法の整備等の制度的な対応がパターンリスティックになされ、結果として人々の不安を助長してしまうということがある。あるいは、逆にそのような意思決定が大多数の「民主的な」意見の反映としてなされた場合にも、「権力の一方的な介入」という形式以上の不安を、当該の行為に反対する人々にもたらすかもしれない。また、上述のような国家レベルや地域レベルの政策をめぐる問題だけでなく、より日常的な場面でも、安全と安心が一致するとは限らない。例えば、リスクの確率が高いはずの交通事故や喫煙の弊害にはあまり関心を示さない人々が、原子力発電やダイオキシン問題には強い関心を示すというように、確率とその心理的効果の間には非対称性がある。<sup>(24)</sup> この非対称性が、安全と安心の不一致や、どちらか一方が過剰に追求されて、他方がおろそかにされるといった事態をもたらす。

第二に、リスクを回避するという行為の持つ意味についてである。核戦争の危機や生態系のカタストロフィを回避するための予防戦略が有効となるかどうかを分けるのは、その戦略が実行可能かどうかということだけではない。実行へと促す条件は、予防戦略の成功可能性と失敗可能性との関係にある。すなわち、可能な対応を全て行えば、何らかの「予測不可能な」アクシデントが生じない限りカタストロフィは避けられるということであり、「対象 a」という「現実的なもの」の残余によって成功可能性が妨げられる限りにおいて、予防戦略は有効に機能し得る。<sup>(25)</sup> もし成功可能性が完璧なものであるならば、致命的なカタストロフィは絶対に避けられるという意味で、通常兵器を用いた戦争や大規模な環境破壊を抑止する効果そのものが失われてしまうだろう。「リスク社会」とは、リスク対策が機能しない可能性が考慮されることで、初めて対策の実行が可能になるという状況なのである。それゆえ、安全のための対策が安心を完全に実現してしまうとすれば、かえって当該社会の危機は深刻化するかもしれない。安全が達成され、安心が充足された時に、安全は崩壊し始める。<sup>(26)</sup>

第三に、そのような状況で求められる「安全」の意味を問わなければならない。環境破壊が極度に進行した現状では、科学技術による人工的な介入の必要性が説かれるが、そこでの目標は「絶対安全」ではない。対策が「絶対安全」を実現し得るかのよ

うに見えるのは、日常生活を支える自然環境の安定性が自明で、最悪の事態に至っても環境負荷が危険なレベルにまでは達しないだろうという予測が成り立つ状況においてである。今日の状況では、そのような社会活動の自然的基盤が自明ではなくなっていること、自然を完全に制御することなどできないことが明らかなのであり、「自然のバランス」を見出してそこに戻る道を探ろうとする努力は、むしろこの危機の大きさから目を背けていると言えよう。<sup>(27)</sup> 自然のバランスそのものが既に失われつつあり、その原因の中には、自然界の自己浄化能力や自己調整能力では対応できない人工物も含まれている。「自然プラス人工物」を制御の対象として設定すべきであるという村上の主張は、ここで重要な意味を持つ。

## 2. カタストロフィへの対応

社会の再帰化において直面している状況は、メディアが頻繁に主張する「安全神話の崩壊」などではないのであり、そのような神話などは最初から存在しなかったのである。<sup>(28)</sup> この認識に基づいて、安全をめぐる諸実践を再構築すべきであろう。それは、カタストロフィを回避するという目標を、「絶対安全」という文脈から切り離すということである。先述のように、カタストロフィを確実に回避可能であると錯覚するならば、予防戦略は機能しなくなる。したがって、カタストロフィを単なる可能性の一つとして位置づけるのではなく、それを「現実的なもの」として措定することが求められる。<sup>(29)</sup> カタストロフィをこのように位置づけるならば、予防戦略としてなされる日常的なレベルでの様々な実践においてこそ、「現実的なもの」が認識されなければならない。「現実的なもの」は破滅的な脅威の到来において初めて出会われるのではなく、むしろ日常の只中で既に出会われている。換言すれば、日常にその外部から侵入してくる、主体にとって耐えがたい脅威や恐怖が「現実的なもの」なのではない。「現実的なもの」とは、象徴的秩序の完全性を妨げる構造的な歪みである。日常のまやかしというベールに覆い隠される恐怖として「現実的なもの」を定義すること自体が、「現実的なもの」を隠蔽する究極のベールにほかならない。<sup>(30)</sup>

このように定義された「現実的なもの」としてカタストロフィを捉えるならば、それは近い将来に到来する脅威や恐怖を指すわけではないことになる。カタストロフィの到来に脅え続ける生活自体が、既に真のカタストロフィなのである。<sup>(31)</sup> 「現実的なもの」を拒絶する典型は、次のような反応であろう。すなわち、破滅的な脅威としてのカタストロフィがやがて到来すると論じながら、その脅威は無限に先送りされ、た

とえ深刻な事態が発生しても、それをカタストロフィとは見なさないというものである。<sup>(32)</sup> 一方、破滅的な脅威の到来への言及を避けることで、同様の反応を示す人々も存在する。その一例が、環境の危機を極めて深刻なものとして受け止めることを拒絶するという姿勢である。「事態の深刻さは知っていても、それを心からは信じていない」というのは、そのことを象徴界に組み込もうとしないという態度であり、根本的な危機の影響が自身の日常生活には及ばないかのように否認の姿勢をとる。<sup>(33)</sup> 他方で、破滅的な脅威の到来を深刻なものとして受け止めながら、強迫神経症的な反応を示す主体も存在する。これは、もし自身が活動をやめてしまったら、何か大変なことが起きるに違いないという強迫に駆り立てられた行動である。<sup>(34)</sup> この場合も、カタストロフィは常に将来に設定されることで、「現実的なもの」の拒絶が試みられている。

「現実的なもの」を回避しようとする行動パターンに対して、ここで求められるカタストロフィへの対応の中心にあるのは、精神分析における欲望をめぐる問い、つまり、「去勢」とその受容の問題である。ただし、ここで実現すべき去勢とその受容は、主体を圧倒する存在による強制的なものではない。制御の対象とすべきものが、そして実際に人類の生存を脅かしているものが、解放された欲望の生産物であることを切実に納得することが、新たな行動と「ディーセンシー」をもたらし得ると、村上は述べる。<sup>(35)</sup> この課題において制御の対象としなければならないのは、「第二の自然」としての人間ではない。それは人間の中の「動物」ではなく、人間の中で最も「人間的」であるとして近代文明において賞揚されてきたものである。<sup>(36)</sup> 聖俗革命以前の西欧では、結果として見れば、宗教が人々の欲望を制御する役割を果たしていた。近代化に伴う資本主義社会の進展においても、社会の維持と安定性に必要な禁止が前提とされ、その範囲内で欲望の解放が進められてきた。ところが、現代社会における再帰化もたらしたのは、禁止そのものの揺らぎであった。

禁止の効果が自明でなくなったことで、それに大きく依存することなく、主体の行動を制御しなければならないという状況に、現代社会は直面している。もちろん、これまでの社会においても、象徴的去勢に伴う禁止の効果によって、欲望の解放を抑えることが可能だったというわけではない。むしろ、そこでは万能感自体は否定されていないのであり、「大文字の他者」へと向かう主体は、象徴的秩序が課す禁止によってこそ、万能感の失墜を免れることになる。神経症とは、去勢を禁止に置き換える病理であり、欲望が満たされないのは状況の圧力によると見なすことで、自身の有限性に直面することを回避し、享楽に到達可能であるという余地を残そうとする。<sup>(37)</sup> つま

り、禁止は欲望を断念させるどころか、逆にそれを維持させる効果を持つのであり、それが神経症的な主体の自明性を構成してきた。禁止の効果が揺らいだ状態で、主体が欲望の解放に由来する問題に取り組むには、欲望の自己批判的な断念という意味での、根本的な去勢が求められる。

### 3. 唯一解の断念

そこで考えなければならないのは、安全学における欲望をめぐる課題と精神分析の関係である。ラカンは『精神分析の倫理』において、「罪があると言い得る唯一のことは、自らの欲望に関して譲歩したことだ」という命題を提示する。<sup>(38)</sup> この「欲望を諦めてはならない」という趣旨の命題は、安全学の課題や、「去勢」の定義と正反対であるかのように見えるが、これらは構造的には一致している。上述のように、主体は去勢を禁止に置き換えることで、行為の不可能性や他者の限定性を受容することを回避し続ける。同じことを別の観点から見れば、主体は禁止による制約を自らに課すことで、徹底した自由の追求という可能性を排除している。主体が徹底して自由を追求することは、象徴的秩序の安定性にとって致命的であるため、制限された範囲内での自由を追求することだけが、日常では主体に許容される。このような日常に生きる主体に「罪がある」というラカンの指摘が意味しているのは、禁止による制約を課すことは、享樂へと主体を一層駆り立てる効果があるということである。つまり、象徴的禁止によって設定された規範の存在は、主体が自身の欲望について妥協することの言い訳として機能し得るのであり、秩序の規範という自我理想の裏面では、主体を享樂へ駆り立てる超自我が機能している。<sup>(39)</sup>

技術の発展によって、禁止の内容が実質上は意味を失うようになっても、社会の秩序を大きく逸脱しない範囲内での自由のみが容認されているのだから、象徴界の機能は完全に失われているわけではない。したがって、「欲望を諦めてはならない」という命題は、ここでも完全に達成されているわけではない。しかし、禁止の揺らぎに伴い、境界侵犯そのものが規範にまで高められることで、接近不可能だったはずの対象に、主体は過剰に接近してしまう。この危機への有効な対応策となるのは、去勢の受容を通じて、「想像的なもの」を自己批判的に再配置することである。<sup>(40)</sup> 主体は、象徴的去勢を経ることで成立しているのだから、欲望を完全に捨て去ってしまうならば、主体自身も崩壊してしまう。同時に、禁止の対象への完全な到達という目標自体が、禁止の効果によって去勢が否認されることで生じたのであり、それによって万能感

維持されてきたのである。これらのことを自覚し受容することで、主体の維持に必要な「幻想」の再配置が可能となる。

象徴的去勢の効果と表裏一体な関係にある、近代社会の万能感の中心において機能してきたものの一つは、唯一解の存在という想定である。制度、技術、価値のあらゆる次元において、真理への到達や絶対的な解決策の存在が前提とされてきた。このことは、近代批判としての多元主義やポストモダンの思想においても、ほとんど変わらない。なぜなら、従来の制度や価値に代わる新しい要素に置き換えれば、問題は解決できるということが、多くの場合に自明とされてきたからである。そこでは、精神分析が示しているような、去勢の問題は常に不問とされてきた。その点を批判して、村上は「ディーセンシー」を定義している。それは、人間はあらゆる条件を考慮に入れた上での絶対的な解決など求めることはできないということの容認であり、人間が神の代わりをするという西欧近代の暗黙の願望を根底から放棄することである。<sup>(41)</sup> これは、「去勢の受容」と言い換えてもよい。唯一解の問題を考える時に注目したいのは、ラカンが「至高善」を禁止の対象として位置づけているということであろう。<sup>(42)</sup> つまり、象徴的去勢における万能感の維持の効果によって、禁止の彼方に指定された到達不可能な対象としての唯一解という至高善を求め続けてきたという意味で、近代における唯一解信仰は神経症の典型である。それに対してラカンは、分析家は至高善などというものを持っていないだけでなく、それが存在しないことを知っているのであると論じる。<sup>(43)</sup>

倫理に関しても問題の所在は同様であり、あらかじめ用意された基準をパターンリスティックに適用するという方法が、自明であるとは言えない。ただし、普遍主義的な唯一解の断念において選択されるのは、多元主義ではない。普遍主義が機能しにくくなる一方で、西欧近代に対抗する多元主義という図式も有効ではない。多くの多元主義が理想として掲げてきた非西欧の文化も、グローバリゼーションの中で再帰的近代化を遂げているだけでなく、単にそれらを西欧近代の枠組みと置き換えれば問題が片づくわけではないことも明らかである。そして、普遍主義も多元主義も、その対立図式において、自身の様々な限界や矛盾に直面している。したがって、ここで求められるのは、普遍主義と多元主義の葛藤の場面での、「メタ・レベルの相対主義」である。<sup>(44)</sup> こうして、「普遍主義と多元主義」という対立図式そのものを相対化することが課題となる。「メタ・レベルの相対主義」とは、何らかの固定された「主義」に身を置くことではない。むしろ、それが意味するのは認識のダイナミズムであ

り、特定の主義に立脚して問題を理解し、そこから問題の解決を求めようとするところからの離脱である。<sup>(45)</sup>

#### 4. 複数解の構造と自己批判的な認識

認識のダイナミズムが機能するならば、複数解の可能性が考慮されることになる。つまり、ある特定の解が選ばれたのは、特定の価値と視点に重きを置いたからであって、それ以外の可能性を否定し捨てたわけではないということを、常に認識するのである。<sup>(46)</sup> それゆえ、過去の選択とその経緯に注目する必要がある。後から振り返って、一つの解に結果が収斂しているかのように見えてとしても、初期条件から結果への道程は多岐にわたって可能であったはずであり、同じような初期条件にある二つの系が同じような結果に到達していながら、たどった道筋は大きく異なるということもある。<sup>(47)</sup> 更に言えば、道程がどこかで異なったことの影響として、結果も変わっていたかもしれない。主体は事後的な観察者の立場から過去を振り返る時、過去に複数の選択があり得たこと、出来事が違った展開をする可能性があったことを理解するのである。<sup>(48)</sup> この認識において、主体は「現実的なもの」に出会う。

これは、ベンヤミンが「静止状態における弁証法」として記述したものにほかならない。<sup>(49)</sup> 唯一解の構造が単線的な歴史観に依拠したものであるとすれば、複数解とは、歴史の連続性の切断において、過去に実現し得なかった可能性を遡及的に救済する身振りである。こうした自己批判的な認識においては、「現実的なもの」との出会いという衝撃を通じて、従来の認識の枠組みの再帰的な変容が経験され得る。そうした衝撃の一つは、歴史認識の場面や異文化との接触において経験されるカルチャー・ショックであると、村上は論じる。つまり、自分では当然のように考えていたものが、単なる一つの選択であったことに気づかされることが、カルチャー・ショックの本質であるという。<sup>(50)</sup> 別の言い方をすれば、これまで反省の対象とならなかったものが無意識なのではなく、それらが一つの選択に過ぎないという事実との遭遇において経験されるものが、現実界としての無意識である。このように、無意識は一つの裂け目として現れるのであり、そこには「実現されていないもの」という次元が見出される。<sup>(51)</sup> 象徴的去勢を経た主体は、象徴界の欠如を「幻想」の効果によって埋められることで、安定的で自明な日常を獲得する。その自明性を破壊するものとの出会いは、遡及的に過去の可能性を、より形式的に言えば、過去についての様相命題の価値を変える。<sup>(52)</sup>

この複数解の構造における自己批判的な認識のダイナミズムに、村上も「弁証法」

の名を与えていることを見逃してはならない。それは「逆弁証法」と呼ばれ、唯一解の構造を支える近代主義的な弁証法と区別される。近代の弁証法の課題が、質の違った「新たな一」への到達が達成されるということであるのに対し、逆弁証法とは、「新たな一」の生成を前提することのないダイナミズムである。<sup>(53)</sup> 同じことを、ジジェクは別の観点から示している。すなわち、真に「新たなこと」とは、新たな内容ではなく、それによって「古いもの」が新たな光の下で現れる、パースペクティブのシフトであるという。<sup>(54)</sup> このシフトこそが、「現実的なもの」との出会いを通じた自己批判的な再帰性なのであり、シフトをもたらす瞬間が、ベンヤミンの言う「静止状態」である。そして、その瞬間とは、先述の「裂け目」にほかならない。その裂け目が開かれるのは一瞬であり、次の瞬間には消滅という様相をとるため、無意識の把握は完遂されることなく、消滅しつつ出現が生じる。<sup>(55)</sup> こうした「瞬間」もしくは「静止状態」の到来を可能にし得るのが、認識のダイナミズムなのである。

主体と社会の再帰化が進行した困難な状況において、より望ましい意思決定を模索するには、主体は他者との関係性の再構築を迫られる。特定の集団に帰属していることや、その帰属先での人間関係が主体のアイデンティティにとっての本質であるならば、帰属先が自明でなくなった場合、そのような主体の安定性は容易に揺らいでしまう。したがって、主体が孤立することなく、願いや思いを共有する他の主体と連携する枠組みは、「帰属」するものではなく、「参加」し「参画」するものでなければならない。<sup>(56)</sup> この枠組みを、「ネットワークング」と呼んでもよい。ただし、自己批判的な認識を経た主体がネットワークング型の関係を構築したとしても、日常における帰属性が全く失われるわけではない。従来の帰属先及び人間関係の絶対性が失墜し、それが受容されるのである。そこでは、主体は多重的に帰属することにより、多重的な関係を形成し、その結果として、従来の特定の帰属先が一つの選択肢として相対化される。<sup>(57)</sup> この相対化された複数の選択肢の間を動きながら、多重的な帰属先及び人間関係の中にある、自身という存在の様々な意味を再帰的に統合することにおいて、主体の日常を構成する「幻想」の自己批判的な再配置が実現する。これこそが、「安心」の自己批判的な実現である。

#### IV. 自己の一貫性としての教養

このような主体にとって、自身の存在証明や絶対的な根拠としての自我が想定されることはない。ラカンの定義では、主体はシニフィアンの連鎖として構成される。そ

れゆえ、主体は十全な意味を与えられることなく、常に欠如を抱えている。村上の表現でそれに該当するのは「演じる」ということであり、複数のペルソナを演技することのできる存在として、主体を捉えることを提唱する。ただし、そこには演技する「真の自分」が存在しているのではないのであり、演技する役者に相当するものを存在として定立することなく、その「働き」だけを認めておくのである。<sup>(58)</sup> したがって、ここで言うペルソナは、仮面を身につけて演技する存在を想定する、従来の定義とは異なる。自我を「仮面使い」と捉えたとすれば、それ自体が産出された一つのイメージである。「仮面使い」というものが仮面なしには成り立たないとすれば、仮面が消失すれば仮面使いも消失すると考えられるのだから、仮面も仮面使いも状況の産物である。<sup>(59)</sup> この点を逆手にとって、自我が想像界の産物に過ぎないことを暴露し、自我中心主義を相対化している点に、村上の主張の意義があると言えよう。

主体の中心に、自我という絶対的な根拠が存在するのではない。むしろ、主体が自分の意識によって自らの存在を造り上げたという錯覚そのものが、象徴的秩序への参入なしには成立しない。<sup>(60)</sup> 主体は、完全な象徴化を実現しきれないまま、シニフィアンの連鎖の機能において構造化されている。その機能がもたらす意味作用によって想像界に産出される一つ一つのイメージがペルソナであり、それを演じる「真の自分」が存在するのではない。つまり、ペルソナというものを語り得るとすれば、それは実体ではないのであり、上述の「働き」を静的に捉えた時の表現なのである。<sup>(61)</sup> このように主体の構造を捉えるならば、自我中心的な硬直化した自他理解を回避できるはずであり、そこに前述したような認識のダイナミズムが生まれる余地が生じる。

以上のような観点においては、主体の同一性を構成する堅い核としての自我の想定は断念される。そこで経験されているのは、堅い核の揺らぎではなく、そのような核自体が存在しなかったという事実への直面である。前述のように、主体を構成している「働き」としてペルソナを捉えることは、自身が委ねられている構造空間を相対化できることを、その結果として他者や異文化を理解できることを、機能として保証することになる。<sup>(62)</sup> それは、主体が現実的他者へと身を投げることの可能性を、構造的にも保証する。もちろん、それが保証されているからといって、他者や異文化を常に理解できるという確実性は見出されない。むしろ、そうしたものを拒絶することに、認識のダイナミズムの意味があるのであり、その実践を「逆弁証法」と呼ぶのである。

もちろん、想像的な主体の特徴は文化によって異なるのであり、西欧的な主体と日本的な主体の違いもあるだろう。仮面とその背後に存在する実体が想定されている場



合、そこには複数のペルソナを「所有」できる空虚な主体の想定があると齋藤環は指摘し、以下のように、現代における日本的な主体との比較を提示している。<sup>(63)</sup> ペルソナの複数性と主体の単一性という「一対多」の関係によって成立するという前提が西欧的な主体にあるとすると、日本的な主体の特徴は「キャラクター」であり、その背後に欠如は想定されていないという。むしろ、日本的な主体は、自身をキャラクターとしてイメージすることで複数化することができる。そのような主体は、自分が場の文脈の中で、どのようなキャラクターとしてふるまうことができるかということを重視する。その意味で、主体とキャラクターの関係は、対人関係の文脈においてそのつど生成される、「多対多」という形式である。この状況依存性という特徴は、西欧の想像的な主体と共通であろう。そして、そのような主体の置かれた「状況」もしくは「場」を超越した一貫性を獲得することにおいて、「個」が成立する。<sup>(64)</sup>

逆弁証法という実践を可能にしている、自己批判的な認識を継続的に行う主体の一貫性が「個のアイデンティティ」なのであり、一貫性を獲得した状態を、村上は「教養」と表現する。日本語の「教養」に該当するドイツ語の《Bildung》には、自身を「造り上げる」という意味がある。しかし、それは固定化された完成品を造り上げるということではなく、自身は固定化されることなく常に開かれているのであり、その開かれた状態を「自分」とであると見なすことが、「教養」の意味なのである。<sup>(65)</sup> 現実的他人への責任のある応答においては、自己の一貫性が求められる。一貫性の獲得は、更なる自己批判的な認識の継続的な実践を可能とする原動力として機能する。そして、そうした営みの継続において、一貫性も不断に更新されていく。このような主体の育成こそが、主体と社会の再帰化が進行する現状において、自己批判的に望ましい意思決定を実現するための重要な条件である。

## 注

- (1) 平川, 62 頁。
- (2) 村上 (2005), 13 頁。
- (3) 村上 (1994), 229 - 230 頁。
- (4) 同上, 235 - 236 頁。
- (5) 村上 (1999), 73 頁。
- (6) 村上 (1998), 84 頁。
- (7) Jameson, p.25.
- (8) 村上 (1999), 31 - 32 頁。
- (9) 宮永, 65 頁。
- (10) 村上 (2001), 115 頁。
- (11) 同上, 116 頁。
- (12) 村上 (1998), 45 - 46 頁。
- (13) 村上 (2001), 127 頁。
- (14) 檜村 (1998), 52 頁。
- (15) 村上 (2001), 122 頁。
- (16) 檜村 (2003), 258 頁。
- (17) 立岩, 228 頁。
- (18) 村上 (2002), 115 頁。
- (19) 同上, 117 頁。
- (20) Žižek (2003), p.51. (邦訳 78 頁。)
- (21) 村上 (2000), 77 頁。
- (22) Žižek (2003), p.56. (邦訳 86 頁。)
- (23) 村上 (1998), 42 頁。
- (24) 村上 (2005), 144 頁。
- (25) Žižek (2003), p.162. (邦訳 243 - 244 頁。)
- (26) 村上 (2005), 168 頁。
- (27) Žižek (1994), p.52. (邦訳 375 頁。)
- (28) 村上 (2005), 8 頁。
- (29) Žižek (2003), p.162. (邦訳 244 頁。)
- (30) *Ibid.*, p.67. (邦訳 103 頁。)
- (31) *Ibid.*, p.165. (邦訳 247 - 248 頁。)
- (32) *Ibid.* (邦訳 247 頁。)
- (33) Žižek (1991), p.35. (邦訳 74 頁。)

- (34) *Ibid.* (邦訳同上。)
- (35) 村上 (1998), 61 頁。
- (36) 同上, 60 頁。
- (37) 作田, 154 – 155 頁。
- (38) Lacan (1986), p.368. (邦訳 (下) 231 頁。)
- (39) Žižek (1994), p.69. (邦訳 118 頁。)
- (40) 村上 (1994), 244 頁。
- (41) 檜村 (2003), 77 頁。
- (42) Lacan (1986), p.85. (邦訳 (上) 104 頁。)
- (43) *Ibid.*, p.347. (邦訳 (下) 200 頁。)
- (44) 村上 (1994), 236 頁。
- (45) 同上, 242 頁。
- (46) 村上 (1998), 235 頁。
- (47) 同上, 240 頁。
- (48) Žižek (2003), p.164. (邦訳 246 頁。)
- (49) 詳細は、拙稿「トランスネットワークの構想——ヴァルター・ベンヤミンの再帰的歴史哲学——」, 『ICU 比較文化』第 37 号, 2005 年。
- (50) 村上 (2003b), 102 – 103 頁。
- (51) Lacan (1973), p.25. (邦訳 28 頁。)
- (52) Žižek (2003), p.160. (邦訳 241 頁。)
- (53) 村上 (1994), 223 頁。
- (54) Žižek (2004), p.14. (邦訳 38 頁。)
- (55) Lacan (1973), p.33. (邦訳 40 – 41 頁。)
- (56) 村上 (2000), 40 頁。
- (57) 村上 (2003a), 250 頁。
- (58) 村上 (1994), 186 頁。
- (59) 宮永, 101 頁。
- (60) Lacan (1966), p.53. (邦訳 64 頁。)
- (61) 村上 (1994), 186 頁。
- (62) 同上, 187 頁。
- (63) 斎藤, 128 – 129 頁。
- (64) 宮永, 103 頁。
- (65) 村上 (2004), 168 頁。

## 参考文献

- 櫻村愛子『「心理学化する社会」の臨床社会学』世織書房, 2003年.
- \_\_\_\_\_『ラカン派社会学入門 現代社会の危機における臨床社会学』世織書房, 1998年.
- 斎藤環『若者のすべて ひきこもり系 VS じぶん探し系』PHP 研究所, 2001年.
- 作田啓一『生の欲動 神経症から倒錯へ』みすず書房, 2003年.
- 立岩真也『私的所有論』勁草書房, 1997年.
- 平川秀幸「リスクガバナンスのパラダイム転換——リスク/不確実性の民主的統治に向けて——」, 『思想』2005年第5号.
- 宮永國子『グローバル化とアイデンティティ』世界思想社, 2000年.
- 村上陽一郎『安全と安心の科学』集英社新書, 2005年.
- \_\_\_\_\_『やりなおし教養講座』NTT 出版, 2004年.
- \_\_\_\_\_『安全学の現在』青土社, 2003年 a.
- \_\_\_\_\_『科学史からキリスト教をみる』創文社, 2003年 b.
- \_\_\_\_\_『生命を語る視座 先端医療が問いかけること』NTT 出版, 2002年.
- \_\_\_\_\_『文化としての科学/技術』岩波書店, 2001年.
- \_\_\_\_\_『科学の現在を問う』講談社現代新書, 2000年.
- \_\_\_\_\_『科学・技術と社会 文・理を越える新しい科学・技術論』光村教育図書, 1999年.
- \_\_\_\_\_『安全学』青土社, 1998年.
- \_\_\_\_\_『文明のなかの科学』青土社, 1994年.
- Jameson, Fredric. *The Syntax of History*, Routledge, 1988.
- Lacan, Jacques. *L'Éthique de la Psychanalyse*, Seuil, 1986. (小出浩之他訳『精神分析の倫理(上・下)』岩波書店, 2002年.)
- \_\_\_\_\_. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973. (小出浩之他訳『精神分析の四基本概念』岩波書店, 2000年.)
- \_\_\_\_\_. *Écrits*, Seuil, 1966. (宮本忠雄他訳『エクリ(1)』弘文堂, 1972年.)
- Žižek, Slavoj. *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, Routledge, 2004. (長原豊訳『身体なき器官』河出書房新社, 2004年.)
- \_\_\_\_\_. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, The MIT Press, 2003. (中山徹訳『操り人形と小人 キリスト教の倒錯的な核』青土社, 2004年.)
- \_\_\_\_\_. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, Verso, 1994. (松浦俊輔、小野木明恵訳『快楽の転移』青土社, 1996年.)
- \_\_\_\_\_. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, The MIT Press, 1991. (鈴木晶訳『斜めから見る 大衆文化を通してラカン理論へ』青土社, 1995年.)

## Reading *Anzengaku* Psychoanalytically

<Summary>

Yuki Hagiwara

The Purpose of this paper is to read *Anzengaku* (safety and security studies proposed by Yoichiro Murakami) as a theory of the ability of self-criticism, which is necessary to achieve better decision-making in a contemporary reflexivized situation. The discussion is focused on identity and the structural conditions of the self-critical subject, from the viewpoint of psychoanalysis.

Murakami argues that one of the characteristics of the subject in modern society after secularization is a release of desire. He/she became free from many premodern restrictions, and he/she can behave freely unless he/she harms others and society. This means that freedom and prohibition in symbolic order are two sides of the same coin. However, the situation changed in reflexivization of the subject and society; the imaginary based on traditional systems and values became conscious. As a result, prohibition became weaker and weaker in symbolic order, because stability of the imaginary is a necessary condition for the subject to head for the symbolic. Moreover, technology restrictions have lost effects one after another. Now the moral precepts themselves order the subject to enjoy, then he/she becomes unstable because he/she comes too close to the forbidden object.

The subject in such a situation faces risks caused by human beings, so he/she has to control not only nature but also artificial materials. The aim in risk society is a risk management without perfect safety. There is no perfect safety, on the contrary, precautionary strategies work well if the object *a* as a remainder of the real impedes the possibility of success. Therefore, it is necessary to place

catastrophes not as one possibility but as the real in daily life. The real is not an unbearable threat as an invader from the outside of daily life but the structural failure of the perfection of symbolic order.

Perfect safety is a myth that is inseparable from the faith in one unique solution, which forms the basis of modern society. If the subject gives up this faith, he/she will accept radical castration. He/she meets the real other through such an experience, and then the unrealized possibility in the past is relieved retroactively. The perceptual change occurs through the relationships with the real, and this process is called reflexivity with the ability of self-criticism. Personal identity means self-consistency of the self-critical subject.

The subject needs self-consistency in a responsible response to the real other. If the subject succeeds in getting self-consistency, it becomes an impelling force of continuous self-critical perception, and then this praxis updates self-consistency itself. It is an important task to support the subject to build himself/herself self-critically in order to achieve better decision-making in a contemporary reflexivized society.