HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	方法論的個人主義の行方 6 ： 名望家層(エスタブリッシュメント)と局外者(アウトサイザー)
著者	犬飼，裕一
引用	北海学園大学学園論集，141：(1)-(28)
発行日	2009-09-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

方法論的個人主義の行方　6

名望家（エスタブリッシュメント）層と局外者（アウトサイダー）

犬飼裕一

「すなわち、現代の哲学とは、二世紀前に、かくも不用意に投げかけられた問い「啓蒙とは何か」、に答えようと試みる哲学である、と。」（ミシェル・フーコー「啓蒙とは何か」）

「権力の点で他の相互に依存し合う集団よりも勝っている集団の成員は、人間としての質の点でも、他者より優れているとみずから信じるようになる、というのは常に繰り返し観察されることである。」（Norbert Elias/John L. Scotson, Etablierte und Außenseiter, 1990; in: *Norbert Elias Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Suhrkamp, 2002, S. 7）

目次

1. はじめに
2. 二十世紀風な議論
3. 個人主義という社会像
4. ジレンマや矛盾の反照性と自己産出
（以上136号）
5. 独創性の呪縛
6. 個人から離れる歴史学
7. 進歩史観の名残
8. 個人をめぐる別の可能性
（以上137号）
9. 「個人」と「主体」の形而上学
10. 裏切られる個人という筋書（プロット）
11. エリートの挫折という説明
12. 個人を超える危険社会（リスク・ソサエティ）
（以上138号）
13. 個人は「個人」を超えられないか？
14. デカルト流の社会学
15. 社会という機械（メカニズム）
16. 客観的で完全な社会
（以上139号）
17. カント流の秘教
18. 支配の社会学
19. 正義ロボット
20. 勧善懲悪社会学
（以上140号）
21. 名望家（エスタブリッシュメント）層と局外者（アウトサイダー）
22. 「個人」という文化資本
23. フーコー　正体不明の妖怪
24. フーコーという宿敵

21. 名望家（エスタブリッシュメント）層と局外者（アウトサイダー）

本稿では、マックス・ウェーバーに代表される「方法論的個人主義」について考えてきた。「個人」に終始する人々は、自分たちで作り出した前提のために袋小路にはまり込んできた。議論自体は、丁寧に説明すれば中学生にでも理解可能である。おそらく、賢明な人物が大勢いる中には、かなり明確にそのことを自覚していながら、昔ながらのやり方を守り通すことを選んでいる場合も多いのではないだろうか。一旦成立したやり方というのは、それを共有する研究者共同体と一体化してしまうからである。ただし、昔ながらのやり方を長い間続けていると、次第にやることがなくなってきてしまう。あたかも人間の社会には新しい素材など何もないかのような錯覚にとらわれる。すべては過去の偉い人物が考えつくしたことであり、

重要なのはその種の人物の「真意」を素直にたどり、思考を追体験することだけなのだというわけである。そして、複雑で一般人には理解困難な議論が考え出される。

もちろん、問題は永遠に変ることがない。ただでさえ複雑な人間という動物が、しかも大勢集まって作り出す「社会」という複雑な対象は、単純な定式化や理論化を永遠に拒絶し続けるだろう。定式化や理論化が行われるはじから、当該の社会に属する人間がそれを学習し、それを利用し、そこから逸脱しようとするからである。定式化や理論化は、常にその瞬間から崩壊する運命にある。社会についての定式化や理論化、つまり社会科学全般は、究極的には、自己言及を逃れることができない。あらゆる人間が、「社会」の中で真剣に模索しながら生活しているからである。なかでも、有名な社会科学者が成し遂げた「成果」は、多くの人々が手に入れたいと願っている知識でもある。入念に構成された定式や理論、概念が、社会科学そのものに当てはめられ、結果として自らの基盤を掘り崩すのである。

もちろん、人間は自分と自分たちの地位や利権を保持することに熱心な生きものなので、様々な対策を講じてきた。社会科学の人々がしばしば選んできた対策は、難解な用語や理論によって多くの人々には理解困難な知識を蓄積することで、「一般人」が社会科学の営みに介入するのを防御することである。この結果、社会科学をめぐる知識は重層化する。まず、「最先端」の知識が開発され、それに基づいて一般人向けの知識が何層にもわたって生産される。一般向けの知識を学んだ多くの人々は、実際の社会生活でそれらの知識が役に立たない事態を経験しても、自分が学習したのが「本物」ではなかったのだということを意識して納得する。もっと専門家的で、高度な知識を学習したならば、自分が犯したような過ちはなかっただろう、というわけである。ただし、毎日の激務に直面する人々に、その種の「高度な知識」を学習する余裕はない。こうして「一般人」が暮らす世界にあって社会科学の正当性は保持される。

ただし、この種の重層化は専門家自身にとっては無力である。彼らの多くは難解な用語や理論が単なる防御壁であって、肝心の問題そのものを解明するのには対して役に立っていないことを日々実感しているからである。このことは、社会科学者自身が複雑な「社会」の一員であり、日々社会生活をおくっていることを考えれば、ごく自然なことである。そして、社会学者自身もまた特定の社会的背景に依存して研究活動を行っている。この点では、偉大な大思想家、学問の立法者と呼ばれる人々も例外ではない。

社会学の歴史にはその出発の段階から一つの素朴な疑問がある。二十世紀の初頭前後に社会学という学問を基礎付けたフランスのデュルケムの「方法論的全体主義（方法論的集合主義）」とドイツのマックス・ウェーバーの「方法論的個人主義」の相違がどこから生じたものなのか？という疑問である。その社会的背景を社会学的に問い直すならば、これこそがまさに「社会学の社会学」として最大の課題を取り扱っていることになるのではないだろうか。

二十世紀の歴史をこれまた素朴な形で振り返ると、両者の関係はひどく反語的なものであるように思われるのかもしれない。世界に誇る「個人主義」の本場であるはずのフランスの社会学者が「個人」

を超えたまさに「社会」の学としての社会学を構想し、ナチズムの全体主義で悪名高いドイツの社会学者が「個人」に終始する社会学を展開する。もちろんドイツの文化や歴史について多少の造詣がある人々ならば、カントやゲーテ、あるいはロマン主義のドイツは、ヨーロッパを代表する個人主義の故郷であったと反論するだろう。いわゆる「ドイツ精神（Deutscher Geist）」の象徴はゲーテが描き出した「ファウスト」であり、ファウストはすべてを知り尽くすためならばいかなる形での孤独も、魂の破滅すらもいとわない「個人」である。そして、その種の「精神」の二十世紀を代表するドイツ人こそがウェーバーであったと考えることもできる。

ただし、この種の説明は思想史の方法を用いたものであって、社会学ではない。両者の相違は簡単である。思想史の主眼は偉大な思想家個人が現に何を考えていたのかを問題にすることにある。すべての問題は、思想家個人に終始する。思想史にあって最大の根拠は、思想家が書いたテキストである。そして、それに続くのは、思想家があえて書かなかった内容を、根拠を示しながら再現することである。テキストには必ず著者がおり、あらゆる著者は、社会生活をおくる一介の個人として種々の事情を抱えている。各方面に気兼ねしながら、またおのれを少しでもよく見せようと努力する。その種の配慮を嫌う人物は、その種の配慮を嫌っている自分を、文章の中で表現しようとする。ともかく、著者が言っていることほど確かなこともないのと同じく、「著者」ほど信用できないものもないのである。

これに対して、社会学――とりわけ知識社会学――は、「思想」の社会的背景を理解し、そこから「思想」の成り立ちを説明しようとする。もちろん、「思想」に限らず、特定の属性の人物や集団が特定の行為を行うのはなぜなのか？というのが、デュルケムやウェーバー、さらにはマルクス、あるいはモンテスキューにまでさかのぼる社会学の根本問題である。

このように考えてくると、デュルケムとウェーバーの社会的背景の相違に関心が向かう。デュルケムは、ドイツ国境に近いロレーヌ地方のモーゼル河畔の小都市エピナル（ドイツ領、一八七一―一九一九年）で生まれた。ユダヤ系で、家系は長らく当地にあって代々ラビを輩出してきた[1]。これに対して、プロテスタント信者のウェーバーは政界・財界・学界の名門の生まれで、国民自由党の有力代議士の長男として父親の任地であったエルフルトに生まれ、首都ベルリンで育っている。デュルケムはフランス社会の局外者（アウトサイダー）、あるいは被差別集団の出自であり、ウェーバーは支配集団、あるいは名望家層（エスタブリッシュメント）の出身である。その上、デュルケムは極度の中央集権国家であるフランスにあって、その辺境地域社会（生涯の大半の時期は外国領）に生まれ育っており、対するウェーバーは、各地を数年で転勤していく高級官僚・政治家の家庭の長子である。このことからも、二人が社会的地位を確立していく過程で体験した「現実」は相当に異なっていたことが容易に想像できる。一八五八年生まれのデュルケムがボルドー大学に「社会科学」の職を得たのは比較的早く、一八八七年である。ただし、当時のフランス社会がユダヤ人に対してそれほど友好的ではなかったことは間違いない。現に、ユダヤ人問題をめぐってフランス社会を揺るがした「ドレフュス事件」が起こるのは、一八九四年である[2]。もちろん、ユダヤ人差別は、デュ

ルケム個人の努力を越えた次元での問題である。また、個人の努力を超えた問題であるがゆえに、当人にとっては慎重さを要する終生の問題でもあった。これに対して、当時のドイツ社会にあって、名望家層（エスタブリッシュメント）出身のマックス・ウェーバーの進路をさえぎる障壁は多くはなかった。学界にも、政界にも、財界にも有力者の親族が存在し、彼らは一族を代表する秀才であるマックス・ウェーバーを全力で支援したと考えるのは自然だろう。

そこで問題となるのが、当人たちが何を考えて社会生活をおくっていたのかという問題である。一方は、名門一族の人脈に依存して、「国民経済学」という既存の研究領域に早くから地位を確立した人物。そして、もう一方は差別や偏見と直面しながら基本的に個人の力で「社会学」という学問を建設した人物。一方は名望家層（エスタブリッシュメント）の御曹司・惣領息子、他方は自力で新事業を始めなければならない局外者（アウトサイダー）。自力で新事業を立ち上げる人物の方が、名門の御曹司よりも、より「個人」の努力に依存することぐらいは、一般の社会常識でも想像可能である。

ところが、面白いことに、デュルケムは「個人」を越えた社会学を構想するのに対し、マックス・ウェーバーは「個人」に終始する。個人の努力をより多く必要とした人物が、「個人」を乗り越えようとし、より多く共同体に依存してきた人物が「個人」を学問の中心にすえようとする。ただし、彼らが住んでいた社会とて、単純に「個人」と「集団」「共同体」の対比ということでくくれるようなものではなかったのも確かである。多少入念に観察するならば、まさに個人として、自分だけを頼りに生きてきたような人物は、次々と立ちはだかってくる既得権集団や名望家共同体の存在をいやでも実感させられる。そもそも、生まれた田舎町を出て、都会で父親と異なった職業に就いた人物は、都会で代々名声を博してきた「名門」や「家柄」の人々が集団的に保持している利権との間で常に妥協を強いられる。社会科学の領域の研究者も同じで、各国の歴代知名人の伝記を比較するだけでも、彼らが最初に定職を得た年齢や著書を刊行した年齢と、出身社会集団の間には明らかな相関関係がある。特に若年期における「業績」には親の地位が決定的な影響を及ぼすからである。

このように考えてくると、エミール・デュルケムが、一八九五年の『社会学的方法の基準』で次のように書いているのは意味深い。

「したがって、ここに、きわめて特殊な性格をおびた一群の事実が存在することになる。すなわち、それらは、行動、思考および感覚の諸形式から成っていて、個人にたいしては外在し、かつ個人のうえにいやおうなく影響を課することのできる一種の強制力をもっている。したがって、それらの事実は、表象および行為から成っているという理由からして有機体的現象とは混同されえないし、もっぱら個人意識の内部に、また個人意識によって存在している心理的現象とも混同されえない。それゆえ、以上のような事実は、ひとつの新種をなすものであり、社会的という名称はそれらにたいしてこそ与えられ、留保されなければならないのだ。まさしくその名がふさわしい。なぜなら、これらの事実は、個人を基体としない以上、もっぱら社会を、すなわちあるいは全体としての政治社会を、あるいはそこに包

摂されている宗教宗派、政治党派、文学流派、職業組合などのような部分的集団のいずれかを基体とするほかないことは明らかだからである。また他方からみても、社会的という名称がふさわしいのはこれらの事実だけである。というのは、社会的という言葉は、すでに構成され、命名されているいかなる事実のカテゴリーにも属さないような現象をもっぱら指し示すというかぎりにおいて、はじめて明確な意味をもちうるからである。以上からみても、それらの現象は、社会学固有の領域を形成する。」（デュルケム『社会学的方法の基準』、宮島喬訳、岩波文庫、五四―五五頁）

個人に外在し、個人に強制力を及ぼしてくる「一群の事実」は、当時はドイツ領であったロレーヌ（ロートリンゲン）の田舎町からパリに出てきたユダヤ人の前途にも次々と登場したのだろう。それらは生物的有機体である人間に遺伝的に組み込まれているものではないし、個人の心理が変化したからといって消えてなくなるものでもない。逆にいえば、自然科学や心理学や倫理の問題に還元してしまったのでは決して満足に説明することも理解することもできない「ひとつの新種」なのである。しかも、個別の「個人」に還元することもできない。普通に社会生活を送っている人間が誰でも直面する圧力や障害を具体的に思い描くだけですぐに納得できるように、特定の個人が「悪者」として唯一の原因となっていることなどはほとんどない。特定の個人名を「悪者」として強いて挙げていくとしても、それぞれの人物は、どちらかといえば常識的で、取り立てて悪徳でもない臆病な小市民であることの方が多い。「オレこそが悪の権化だ！」と自ら宣言するような人物は、近年では勧善懲悪の時代劇ですら珍しい。このことは、例えば「差別」の問題を考えればよくわかる。誰もが口を開けば「差別をなくせ」というのだが、彼らが大勢で作り出している社会から「差別」が根絶されることは難しい。時折、差別を積極的に肯定する種類の人物が人気を博するといったことも起こるが、その種の人物が失墜したところで差別がすべてなくなるわけでもない。

ただし、この種の議論が「個人」にこだわる人々にとって受け入れがたいことは、デュルケム自身も意識している。先の引用部分に続けて次のように書いているのは、当時、フランスの読者のなかにも本稿で観察してきたような志向を持った人物が大勢いたことを暗示している。

「たしかに、これらの現象を規定するのにもってした拘束という言葉は、絶対的個人主義の熱烈な信奉者たちをたじろがせるおそれなしとしない。かれらは、個人とは完全に自律的なものであると公言している手前、個人はかれ自身にのみ依存している存在ではないと感じさせられるたびことに、個人の価値が縮小されるかのように思うのである。しかし、われわれの観念や傾向の大部分はわれわれ自身によってつくりあげられたのではなく、外部からやってくるものであることが今日ではすでに明らかである以上、それらは外から課されるというかたちでしかわれわれの内に入りこめないはずである。筆者の定義の意味するところは、一に帰してここにあるのだ。なお、社会的拘束がかならずしも個人の個的人格と相容れないものではないこと

は、周知のごとくである。」（デュルケム同書、五五頁）

デュルケムが、いわゆる「社会実在論」――あるいは、素朴実証主義――の代表として新カント派系の論者から冷ややかな眼で見られてきたのは、この種の明快な断定口調に原因があるのだろう。現に、有名な「社会的事実を物（chose）として扱う」[3]といったわかりやすい標語が、仮説や注意書きや難解な特殊用語に彩られた新カント派系の議論に慣れた読者には、ひどく素朴であるように感じられるのは理解できないことではない。

ただし、今日、デュルケムをその種の批判のために読んでも得るものは何もないだろう。むしろ、ここでは、同時代の「個人」主義者の反論に対して必死に抗戦するデュルケムの説明そのものの方が興味をそそる。それでは、なんでデュルケムは、「個人」だけに終始する人々や、「個人」を至上の価値とする議論を拒否しようとしたのだろうか？　また、マックス・ウェーバーはなぜあれほどまでに「個人」にこだわったのか？　これらの問題を、当人たち自身のおかれていた社会的背景から考えてみることは無駄ではないにちがいない。

主流を成す共同体から何らかの理由で排除された人物は、人間社会にとって共同体の占める意義の大きさを日々実感している。一匹狼――排除された人物――は、共同体内部で生活する人々が味わうことのない苦労を日々味わっており、自分が持たない利権を「彼ら」が独占している現実に憤りを感じている。この種の人物にとって「共同体」は常に直面させられている脅威であり、自らの日常生活を送っていく上で具体的に研究することが当人の利益になる研究対象でもある。自分を排除して大きな利権を享受している共同体は、日々の実感として、一個の実体であるように感じられる。それは、個人の顔の見えない組織であり、成員がそろって同じ利害のために同じ行動を行う一枚岩の存在であり、それを構成する個々人を取り出してみても決して究明することのできない有機体なのである。もちろん、共同体から排除された人物は、それだけ自由な生活ができる。ただし、自由というのは苦労の多いものである。自分を守ってくれる共同体が存在しないからである。このため毎日は、行く手に立ちはだかる既得権共同体との対決や妥協に費やされる。当然、排除された人物は、安逸な共同体生活に対する憧れを抱く。

これに対して、主流を成す強力な共同体の成員として活動する人物は、自分が属する共同体なくして自分の生活や社会的地位が成り立たないことを知っているのだが、同時に共同体内の生活がひどく不自由であるということも痛感している。とりわけ高い社会階層（エスタブリッシュメント）に生まれ育った人物は、一族が親子代々長年にわたって各種の共同体の中で地位を得ると同時に、入念に拘束されてきたことを思い知らされている。家系に恥じない行動を日々要求される。彼らは失うものを持たない庶民の自由さや気楽さから遠い。過去には偉大な先祖の記憶が蓄積しており、自分が暮らす現在には、見渡しがたく絡まりあった相互依存関係が多層に広がっている。その上、人生の選択肢も共同体によって限定される。この種の人々は、既得権を持った共同体に拘束されている自分自身の現実とは正反対の「個人」を希求する。自由な個人にあこがれるわけである。もちろん、当人が自由になることは不可能ではない。自分が今現在もっている人間関係

を解消し、一族が長年にわたって建設してきた利権を投げ捨てれば済むことである。あとには、広い社会全体ではけっして珍しくない「庶民の自由」が待っているだけである。しかし、そんなことが実際にできる人物はまれである。そもそも、そんなことをすることが必要であると感じる人物自体が、ほとんどいないだろう。彼らは、不自由な共同体に依存しながら、共同体に依存しない自由な生活を夢見る人々なのである。そして、夢想の世界は無条件に美しく感じられ、夢を語る言葉はしばしば熱狂的になる。

ここに、デュルケムのようなユダヤ系の著者たちが語る「集団」や「共同体」と、マックス・ウェーバーやパーソンズやハーバマスのようなキリスト教徒（プロテスタント）の著者たちがこだわる「個人」の関係を読み取ることはできないだろうか。もちろん、彼らが暮らす社会の主流を成すのはキリスト教徒の共同体であり、ユダヤ人はそこから排除されてきた。キリスト教社会でアウトサイダーとして苦労させられてきたユダヤ人たちは、自らの前に立ちはだかる共同体の実力を日々思い知らされて生活している。ユダヤ人にとって何よりも論じられなければならない社会問題というのは、ユダヤ人を排除する「共同体」である。

これに対して、マックス・ウェーバーのようなプロテスタントの高い社会階層（エスタブリッシュメント）に育った人物は、自分自身が生まれついての高い社会的地位ゆえに、生まれたときから不自由に拘束されていると実感している。血縁をたどれば政官学界の大立者が綺羅星のように輝き、自らも実際に彼らの世話になって現下の地位を得ている。このことは、同じ時代にドイツで生活したユダヤ人のジンメルの経歴と比較すれば明らかである。もちろん、世話になっている（依存している）ということは、同時に不自由であるということでもある。そして、この種の人々は現実の自分とは異なった自由な個人、自分の実力で地位を獲得し、自分の責任で行動する個人を理想化する。

ところが、言葉の世界だけに終始していると、特定の言葉と、その言葉を書いた人物の人格があたかも同一であるかのような錯覚にとらわれることが多い。たとえば、英雄物語の著者は英雄であり、勧善懲悪物語の著者は正義感が強くなければならない。同じく、個人の自由を強調する人物は、当人も自由な個人なのだろうということになる。反対に、共同体の意義を強調する人は自らも不自由を耐え忍ぶことに喜びを感じる種類の人物なのだということになってしまう。しかし、人間がなぜ文章を書くのかということを考えるならば、事情はそれほど単純ではないことが容易に想像できる。人間は、ありふれた自分の現実を省察するよりも、あるべき理想を語りたがる。とりわけ学術書や思想書といった分野ではそうである。高い社会階層（エスタブリッシュメント）に生まれた人物が、自分がいかに名門の出身で、自分がいかに早くから恵まれた地位についていたのかを得々と書き連ねることは、不可能ではないが、珍しいことである。言い換えれば、集団や組織や共同体の世話になっている人々は、集団や組織や共同体の影響力をできるだけ小さく見せようとする。特に、不特定多数の読者を想定した学術書や思想書にあって、自分が属している閨閥や学閥の影響力の大きさについて書く人物は、なかなか見当たらない。むしろ、その種の人々は自分たちとは異なった恵まれない人々の境遇を同情して描き出すことが多い。どこの国にも、恵まれた社

会層の人物が急進的な左翼思想の信奉者になるといった事例がよく観察される。同じように、「庶民の自由」から遠い生活に不自由を感じている人々が、現実の庶民、一般人が考えもつかないような「個人の自由」を思い描くというのも不自然なことではないだろう。

彼らは自分の現実とは異なった理想を、他の社会層の人々に投影したり、現実に存在しない桃源郷（ユートピア）の住人に投影したりする。本稿の議論に沿っていうならば、自由で自立的な「個人」が、自分の責任において合理的に行為する「社会」である。もちろん、「庶民の自由」は無制限の自由ではない。そもそも、多くの人々には、経済的な限界から自由ではないし、より高い社会階層に属する人々に開かれている種類の自由――高い収入や社会的地位を放棄する自由――など望むこともかなわない。その上、人間は例外なく複雑な人間関係の網の目に産み込まれ、成長し、活動し、死んでいく。上流階級の人々は「庶民の自由」に憧れるのかもしれないが、もちろん失うものを多く持たない人々にも強固な人間関係は存在する。冷静に考えれば、理論家が夢想するような「個人の自由」などどこにも存在しないはずである。ただし、多くの一般の人々が、恵まれた地位にある人々と異なっている点は、彼らが「個人の自由」という夢想に重きを置かないことである。

もちろん、この種の説明は、単なる「説明」であって、デュルケムやマックス・ウェーバーの社会学そのものについて何らかの内容を追加するものではない。そもそも、この種の議論がすべて妥当なものであると仮定したとしても、彼らの理論の価値は少しも減ることはないし、増えるわけでもない。また、そこから彼らの理論構成に対して特定の評価を引き出すというのは不毛な作業でしかない。それは、マルクス主義の全盛期に、マルクス主義に組しない人物の出身階層を指摘して、「ブルジョワ社会学」であるといった批判を行っていた人々と同水準でしかない。

ただし、視点を変えて、特定の社会階層に属する人々が特定の言説世界を再生産する場合にどのような傾向を示すのかということを仮説として示すことは無意味ではないだろう。つまり、デュルケムの例にあるように、少数者・被差別者として生涯を送ってきた人々の考える「社会的事実」と、マックス・ウェーバーのように多数者・支配階層に属する人々が「個人」の相違である。

22・「個人」という文化資本

それは、二十世紀の哲学が発見した「言説」という概念に、さらに一層の存在感を与えるものである。さらにいえば、「言説」という言葉を濫用する社会学そのものが、どのような関心（利害）に基づいているのかということを一層掘り下げて問い直すことである。それは「個人」を連呼する人々自身がどのような個人であるのか、あるいは、「個人」を越えた「社会的事実」にこだわる人々が、具体的にどのような事実に直面しているのかということを問うものでなければならない。

すでに論じてきたように、「個人」に終始する理論家たちには、自らが自明のものであると信じている前提から離れることができないことによって生じている「問題」を、あたかも人類普遍の難題であるかのように論じる傾向がある。他人を服従させることで実現する

「権力」の必要性を指摘しておきながら、他人による「支配」を脱せよと命令し、しばしば自分に不利益を及ぼす「権力」を非難する。しかも、「個人」に終始しながら、個人の間の利害の衝突という現実に目をつぶって、「平和」の意義を強調することもある。他人の権力から自由になりながら、自己の欲望を実現し、争うことなく平和に暮らせというわけである。いったいどうやってそんな器用な、曲芸のような生き方ができるのか？という問いは、なぜか不問に付されたままである。

結局のところ、「個人」に終始する人々は、「個人」の重要性を強調することが最優先の課題であって、「個人」を最優先することによって生じるいろいろな問題は、二次的なものでしかない。彼らにとっては、デュルケムのいう「社会的事実」は、しょせん個別に解決されるべき現場の行き違いのようなものでしかないのでなかろうか。それらは不可避で、社会生活を送っていく以上は毎度直面させられるものなのだが、主な関心の対象とはならない。重要なのは、自らの人生を自ら決定できる「個人」であり、他人の意向に左右されることなく自らの価値観や倫理観を決定できる「独創性」なのである。もちろん、それらが現実に存在しない単なる理想であったとしても困ることはない。そもそもここでいう「個人」というのは、形而上学の対象だからである。形而上学は、地上の死すべき人間を超えたところで思考される知の営みだからである。

ただし、形而上学が、地上の人間を対象とした学問を支配するようになると、いろいろな問題が生じる。地上の人間をはるかかなたの天上界に想定される「個人」に合致するよう努力させるなどといった要求を学問が掲げるようになると、地上の世界では困ったことになってしまう。しかし、そこは長い歴史を生き抜いてきた人類の知恵で、種々の形而上学が押し付けてくる理想に対して、現場なりの対策が生じてきた。現場では、形而上学の言葉は、「言説」として処理される。言説とは、具体的な対象を持たない言葉であり、それ自体が使用されるわけでも、消費されるわけでもなく、貨幣のように取引され交換される特定の決まり文句のことである。

そして、社会的に影響力を持った集団に属する人々――支配階層――が掲げる「個人」が、あたかも無条件の真理であるかのように取り扱われるという事態が随伴する。多少古風な言い方をすれば、「支配階層のイデオロギー」としての「個人」である。彼らは、実際には集団に没する形で多くの人々が持たない利権や名声を享受しているのだが、それであるからこそかえって何者にも依存しない「個人」による自己決定を声高に強調する。ただし、ここで急いで強調しておかなければならないことは、ここでいう「支配階層」というのは、決して経済力だけに基づくのではなくて、社会的に出来上がった地位や名声、地縁、血縁、人脈（コネクション）といった要素も含めた社会的格差による階層のことである。昨今の言葉で言えば、民族や宗教や文化を複合した概念である「エスニシティ」や、社会階層おのおのの文化である「ハビトゥス」や「文化資本」、あるいは性をめぐる「セクシュアリティ」や「ジェンダー」といった要因による格差である。数字になりうる経済力（年収や預金・金融商品残高、動・不動産評価額、他）において同等であったとしても、大都会で代々にわたって名士を輩出してきた一族に属する人物と、少数民族や被差別階層、地方

出身者、階層移動者とでは、この場合の「階層」が異なる。場合によっては、大きな逆転が起こっていることもありうる。つまり、栄光ある一族の人脈に依存して辛うじて生活している人物と、地方から出てきて労働者から資産家になった人物、あるいは少数民族や被差別階層出身の富豪といった人々との関係である。

「驚いたことには、日ごと互いにおだてあうために小さなクラブに集まって、まったく勝手な裁きを押しつけている連中が、いったんそうした暴力のメカニズムが明るみに出されると、暴力だ、とわめいてみせるのです。さらに、この根っからの順応主義者たちが、あきれるような豹変ぶりで、知的大胆さはおろか、政治的勇気さえひけらかしてみせるのだから（彼らを見ていると、まるで強制収容所行きの危険を冒していると言わんばかりで）びっくりします。」（ピエール・ブルデュー『社会学の社会学』、田原音和訳、藤原書店一九九一年、八五頁）

ここまで論じてくると、どうしてもフランスの社会学者ピエール・ブルデューの仕事に触れないわけにはいかない。ただし、私見では、長らく読んできたにもかかわらずブルデューは難物である。このフランスの社会学者が書いたものは、昨今の社会学者の手になるものの中では抜群に理解しやすい。主張も明瞭で、しかも議論の枠組みが毎度同じである。各種刊行されている対談集の類でも、「ブルデューならばこう言うだろう」といったことを、ちゃんと答えている。このことは、二〇〇〇年の来日時の講演[4]でも同じで、かなり強い調子で既存の理論家を論難する様子は印象的であった。それは、少し以前に同国を中心に流行した「フランス現代思想」流の意味不明なおしゃべりの連続に、いい加減愛想が尽きた読者にとって、まったくすがすがしいまでの清涼剤ですらある。

ただし、その独特の明快さがブルデューを難しくしている。それは、ブルデューがなぜ明瞭に語ることができるのかという問題にかかわっている。それは、これまでの見慣れた議論とは異なった切り口から論じられる社会階層論の根拠にもつながっている。ブルデューの議論は、同時代のフランス知識人のおなじみの論理にそのままつなげて理解することができないからである。問題を解く鍵は出身階層にある。ブルデューの出身を考えることは、たとえばデュルケムの場合とは別の意味で意味深い。デュルケムとは異なり、フランス人の出身階層による各種の格差を最も激しい言葉で暴き出し続けたからである。

ブルデューは、一九三〇年に、スペイン国境に近いベアルン地方（今のピレネー＝アトランティック県）の人口四百の小村ダンガン[5]に生まれた。父親は小農の出身で、農業労働者を経て、同地の郵便配達人の職を得ていた。このことは、フランスの「知識人」にとって二重の意味での困難を意味する。一つは、パリを中心とした強固な中央集権社会の辺境の、しかも小村に生まれた困難。もう一つは、おおよそエリート教育や「正統文化」とは縁もゆかりもない労働者階級に生まれたことによる障害である。階層移動者であるブルデュー自身が、これらの困難について生涯論じていくことになる。この点は、デュルケムがユダヤ人問題について明確な立場表明を行わなかったのとは対照的である。

ここまでわかりやすい素材が揃ってしまうと、かえって他の問題

がみえなくなってしまう。つまり、地方の労働者階級に育ったブルデューは、ブルジョワ階級、特にパリの知的名門出の知識人たちを生涯にわたって罵り続けたのだ、といった理解を離れることが難しいのである。確かに、そういった読み方は間違いではないだろう。思想史や理論史の知識を見せびらかし、上品に両論併記を繰り返すブルジョワ学者と違って、労働者出身のブルデューは一番肝心な点ですべてを一刀両断するのだといった理解である。ただし、この種の説明に問題がないわけではない。たとえば、ブルデューの議論は、古くから知られてきたマルクス主義の「イデオロギー論」とどこが違うのかという問題である。

「このように見てくると、言語能力の概念を言語資本(capital linguistique）の概念に置き換えることができるようになります。言語資本ということを言うとすれば、言語にも利潤があるということになります。パリの七区[6]で生まれた人たち――現にフランスの政治を動かしている人の大半がそうです――であれば、誰でも口を開きさえすれば言語的利潤が入ってきます。それはフィクションでも幻想でもないので、それを幻想だと思わせてきたのは、幼稚なマルクス主義がわれわれに押しつけてきた一種の経済主義のせいです。七区生まれの言葉づかいの特徴はといえば（音声学その他の見地から分析することができます)、しゃべる中身なんかどうでもいいくらいにまで彼らの発音それ自体が権威づけられている、ということです。」(ブルデュー同書、一五八頁)

ブルデューの立場とマルクス主義の相違は、マルクス主義が長年掲げてきた「一種の経済主義」[7]をブルデューが真っ向から否定しようとするところにある。そもそも、ブルデューを有名にした「文化資本」や「象徴資本」、あるいは「ハビトゥス」といった概念には、広く普及した形の「幼稚なマルクス主義」への対案という意味がある。つまり、ブルデューが「経済資本」と呼ぶ、貨幣に換算することのできる資産（年収や預金・金融商品残高、動・不動産評価額、他）だけが社会階層の決定要因であるといった素朴な経済決定論を退けるわけである。

ただし、問題はもっと深いところにある。フランス語に「ゴーシュ・キャヴィア（金持ち左翼）」という言い方がある。パーティーで着飾ってシャンパンを飲みキャヴィアを賞味しながら、底辺労働者の苦難について、さも同情しているかのように語る人々である。その場合、「労働者」というのは、一様な存在で、皆そろって弱い立場に置かれた、かわいそうな人々である。言い換えれば、「知識人」は、自分たちよりも恵まれた経済資本をもった「ブルジョワ」や、下位に位置する「労働者」を各々他者として、それぞれに一様なものであると考える。「ブルジョワ」は社会を搾取するシルクハットの悪者であり、菜っ葉服の「労働者」はみな搾取される弱者であるということになる。

ブルデューが言葉を尽くして批判するのは、いわゆる「パリ七区生まれ」に基づく特権的な地位を確保したまま、時流に乗って波間の木の葉のように転向を繰り返す「知識人」の生態である。ただし、古くからあるマルクス主義の経済決定論では、この種の「知識人」をつかまえることは難しい。知識人自身がマルクス主義で重厚に理

論武装しているからであり、また単に「経済資本」に恵まれているというだけならば、「知識人」よりもはるかに恵まれた人々が、フランス社会には大勢いるからである。さらにいえば、大学や研究機関の給料は、多少成功した肉体労働者の年収を下回る。底辺からたたき上げて社会的信用を築き、数人の従業員を雇うといった成功者の年収は、住宅ローンや教育費に圧迫される「知識人」には夢のような水準にあることも珍しくはない。ただし、零細企業の「社長」や田舎の成功者には、子弟を首都の報道機関や大学に就職させる人脈――「象徴資本」――はない。そもそも、そういった分野に入っていくための「文化資本」もない。それらは、決して貨幣によって数値化することのできない「資本」であり、決して相続税のかかることのない「資本」でもある。

他方で、「知識人」は、中間層、あるいは「アッパーミドルクラス」としての自分たちの現実を、あえて貧相なものとして説明しようとする。モナコやリビエラに広壮な別荘を持っている財界の大物に比べれば、中央政府の官吏の給料などたかが知れたものだ、というわけである。そして「知識人」よりも「経済資本」に恵まれた階層に対するマルクス主義流の批判が繰り返される。

この種の言説がはらんでいるからくりこそが、ブルデューの興味の対象となる。それは、「知識人」の人々が、煎じ詰めれば自分たちの利権を保持するために「言説」という手段を利用している構造であり、マルクス主義や、「リベラリズム」と呼ばれる種々の主張を骨抜きにし、単なる「言説」に変化させてしまう構造である。彼らは「根っからの順応主義者」であり、自分たちで新聞や出版、テレビなどのメディアを独占し、時流に合わせた「言説」を量産する。そして、新聞や雑誌の発行部数が増え、書物からの印税が高くなる。要するに彼らの「経済資本」が強化され、同時に「文化資本」や「象徴資本」の価値も高まる。問題は単純な引き算である。つまり、「知識人」たちがあれやこれや多様に主張する「言説」は、全体としては差し引きゼロであり、結局残るのは、社会にあって特権を享受する知識人が、「知識人」としての地位を保持することだけである。大切なのは「言説」が延々と再生産されることであり、「言説」の生産によって「経済資本」や「文化資本」や「象徴資本」を得ている「知識人」の地位を保持していくことだけなのである。

ただし、「知識人」という共同体が特殊であるのは、「言説」としての自己否定・自己批判によって自己実現を行っている点にある。それを昔ながらの言葉で、「弁証法」と呼んでもよいだろう。つまり、絶えず自己否定や自己批判を行いながら、批判そのものによって自分たちの共同体の存在意義を主張している。ただし、この場合の「自己否定」や「自己批判」は、あくまでも流通を目的とした「言説」――通貨としてのコトバ――であって、当人たち自身の足元を掘り崩すものではない。

「それは論争を仕掛けるための公式じゃなく、フランスの知識人の数がどれだけ増えたかを要約的に記述したものですよ。この記述[8]は批判に耐えるものだと思っています。それに、この命題を語るにふさわしかった当時は、木屑のように、知の場の諸力のなすがままに動いていた連中が、自分たちの最新の転向を、そのころころ変る無自覚さに従わない者に押しつけようとして

いたのです。反テロリズムの名のもとにテロリズムが強行され、リベラリズムの名のもとに魔女狩りが行われるのを、はたでみているのは楽しいものじゃありませんでしたね。しかもそうした連中の多くは、別の時代には、スターリン的秩序を行きわたらせることに利害をもち、確信を抱いていた連中なんですから。とりわけそれは、共産党と党を支持する知識人が慣習行動へと後退し、スターリニズムの黄金時代に値打ちをもっていたテーマへと後退していた時期のことです。もっと正確に言いますと、ただ装置を守ることしか念頭にない装置の産物である機械的思考、機械的な言葉づかいへと後退していたのです。」（ブルデュー同書、九〇―九一頁）

ブルデューの仕事の意義は、知識社会学の領域に、斬新な視点を導入したことにある。それは、「知識人の社会学」と呼ぶべきものである。在来の「知識人」にとって他者であったブルデューが、他者の視点から「知識人」の自己産出――反照性、再帰性、そして「再生産」――を暴露してみせる。別の言い方を用いれば、「差異」を発見、指摘するのである。このように考えていくならば、本稿で先に論じてきた名門知識人たちによる「個人」へのこだわりも、さらに異なった理解が可能になるのではないだろうか。それは、一つの「階級」を形成している「知識人」たちが、実は不自由で閨閥や学閥や地縁によってがんじがらめになっている自分たちの現実を、模擬的な形で「自己否定」や「自己批判」を行うことなのではないだろうか。

それが、文化資本としての「個人」なのである。つまり、恵まれた境遇と、不可避に付随する不自由を実感している人々は、「個人」に憧れる。反対に、ユダヤ人のデュルケムや、地方労働者出身のブルデューのような「外部」からやってきた人々は、自分自身は「個人」として自由なのだが、自由には代償がある――破滅する「自由」ももちろんある――ことを日ごろ思い知らされている。彼らは自分たちの前に立ちはだかる共同体の力の大きさを、いやでも実感せざるをえない。その結果登場してきたのが、デュルケムにとっての「社会という事実」であり、ブルデューのいう「パリ七区」に生まれた「知識人」の共同体だったのである。

23．フーコー　正体不明の妖怪

ここまで問いをつなげていくことで、ある有名な思想家の仕事について問い直すことができる。思想家の名前は、ミシェル・フーコー。「思想」をめぐって本を読んだり書いたりする作業を続けていくと、しばしば常識として流通している固定観念と、現物の相違に驚かされることがある。過去の有名な思想家のなかには、手軽に手に入る解説書の内容がそのまま当人の著作のなかにもみつかる場合と、まったくそうではない場合がある。言い換えれば、概説書が理解の役に立つ人物と、役に立たない人物である。前者の場合、その思想家は広く的確に検証されていると考えることができる。例えば、先に触れたデュルケムは、現物を読んでもやはり同じようなことを書いている。世にいう「デュルケム主義（デュルケミアン）」の議論の多くは、当人の手で過不足なく書かれている。もっと広い領域に影響を残している人物について言えば、代表は、なんといってもマルクスで、フロイト

がそれにつづく。もちろんそれぞれの専門家によって、「世の無理解を乗り越えた真実の……」といった議論が繰り返し生産されているのは事実だが、思想家そのものをめぐる理解が根底から覆されるという可能性は限りなく少ない。マルクスやフロイトは、この意味で掘り尽くされ、汲み尽くされた鉱脈であり、水脈であるといえる。

これに対して、多くの解説書の内容が思想家の肉声と離れている思想家たちがいる。原因は、当人たちの立場とはおおよそ相容れない立場から無理やり説明が加えられてきたことにある。一九八〇年代の、いわゆる「現代思想」の流行のなかで盛んに言及された「フーコー」というのも、当人が書いたものとはおおよそ異なった文脈で理解されてきた。その種の議論に登場する「フーコー」というのは、マルクス主義流の権力論を、「身体」や「性」の領域での抑圧に拡大した人物とされ、結論は「資本」による人間の従属化や商品化、高度消費社会での搾取構造が「目に見えない形の権力」として人々を拘束しているのだ、といった話になる。すると、「フーコー」というのは、アルチュセールやボードリヤール、ドゥルーズのような人々と同じようなことを言っていた人物ということにされてしまう。こうして、フーコーの書いたものを実際に読むことがなくても、ショートケーキのイチゴのように「フーコー」を飾りつけた「現代思想」が繰り返し再生産される。フーコーの小論文を数編訳して、その前後に訳者他による逸脱も甚だしい「解説」が、全体の三分の二もつづくなどといった〝珍書〟も刊行された。その場合、フーコーの本文には登場しないドゥルーズ[9]やデリダといった人々の議論が、フーコーと同一のものとして毎度登場するわけである。

ところが、実際にフーコーの本を読んでみれば、その種の「フーコー論」とは縁もゆかりもない議論が延々とつづいているのを発見する。そもそも、フーコーが研究の主な対象としたのは、当人が「古典主義時代」と呼ぶ一七―一八世紀ヨーロッパの社会史や概念史、思想史であり、そこで登場してきた「身体」や「性」に対する新たな秩序づけ――フーコーのいう意味での「権力」――を問うことである。この場合の「権力」というのは、マルクス主義が論じてきたような特定の階級構造に由来するものではなく、もちろん、王侯貴族や軍事指導者が個人的に振るうといったものでもない。それは、長年にわたる習慣や訓練や規律化によって人々の身体に刷り込まれてきた自己抑制や自発的な服従からなる「権力」である。さらにいえば、フーコーが問題にするのは、「近代」と呼ばれる時代の冒頭で人々が相互的に教え込んできた広義の「世界観」が、いかに形成されてきたのかを観察することである。もちろん、そこで問われる「世界観」には、マルクス主義もまた含まれる。人間の身体に規律を課し、「労働」への献身や、そのための「合理性」によって社会を律しようとする観念が、いったいどのように生じてきたのかを問う人物は、決して特定の型の「労働」や「合理性」を特別視して称揚するわけではない。

他方で、フーコーが、主に取り扱うのは歴史的史料であって、今日のヨーロッパや日本社会の政治や権力構造ではない。[10] ところが、なぜか今日フーコーの名前を連呼する人々は、マルクス主義の立場から現下の社会問題や世界情勢を論じる場合の添え物として、フーコーの名前を挙げ、文脈から切り離して「言説」を引用する。それ

はあたかもテレビの街頭インタビュー――「街の声」――の技法よろしく、当人の発言の機会は一方的に制約され、しかも恣意的に切りつめられて登場するだけである。ただし、フーコーにマルクス主義流の権力批判が共有されていたのかどうかは疑わしいし、理想社会やユートピア論の類となると、全否定するほかはない。

考えてみれば、不思議な現象である。種々の特殊な技法を用いてまでマルクス主義者たちが「フーコー」を利用しようとしてきた状況は、もちろん、それ自体として興味をそそる。私見では、「フーコー」というのは、現下の支配的な体制――マルクス主義流にいえば「資本制近代」、あるいは最近の言葉では「新自由主義」「グローバル化」――を最も根底から批判している思想家として、フーコーの説明を利用することは、おそらく同時代のフランスのマルクス主義者たちにとっても好都合だった。確かに、フーコーほど「近代」を独自の視点から深く問い直した思想家は、多くはないし、二〇世紀後半のフランスにあっては、第一人者の地位を要求できた。そんな中、フーコーの盟友でもあったアルチュセールとその追随者たちが、従来のマルクス主義がつづけてきたおなじみの論法とは別種で、斬新で魅力的なフーコーの議論を積極的に利用しようとしたことは、想像に難くない。そももそ、彼らにとってもフーコーの歴史知識の豊富さは得がたい価値であった。

ただし、その場合に、おそらく意図的に無視されたのは、フーコーの議論がマルクス主義自体をもその根底から掘り崩しかねないということである。それどころか、マルクス主義が長年掲げてきた理想社会そのものが、フーコーの餌食になってしまう恐れすらあった。つまり、マルクスが思い描きレーニンが立案した「共産主義」こそが、一七世紀以来の人間身体の「規律化」の極限状態だったのではないのか？という問題である。そこに二重基準（ダブルスタンダード）が登場する。フーコーの近代批判は「資本制近代」だけに向けられたものであり、マルクス主義に対しては向けられていない、と事実上断定することでフーコーの議論から免疫化する。ただし、この種の独断がマルクス主義の信奉者以外にとってはほとんど何の意味ももたないことは間違いない。

フーコーの魅力的な議論は、いうならば諸刃の剣であり、それを飼い慣らして利用しようとする者をも傷つけてしまう。付け焼刃の形で既存の議論にくっつけて見せびらかすならば、古風な議論を斬新に見せるのに役立つだろう。しかし、現物に当たって考えていくならば、剣全体を腐食させ、切れない鈍刀に変えてしまう。とりわけ、マルクス主義のように特定の明確な視点から特定の方法に従って明確な議論を行う思想は、それらを根底から問い直し、相対化してしまうフーコーの議論に弱い。さらにいえば、フーコーの盟友（師友）であるアルチュセールの「構造主義的マルクス主義」の難解さは、フーコーの理論展開を同時代人として受け止めた思想家の模索を暗示しないだろうか。

「マルクスのために（Pour Marx＝マルクス派）」「資本論を読む」ことを掲げたアルチュセールは、マルクス自身が書いている個別の主張や具体的な問題についての判断――「共産主義」の理想社会についての青写真や、同時代の労働者の状況についての判断、さらには初期マルクスが取り組んだ「疎外論」――にこだわるのではなく、マ

ルクスが暗黙のうちに前提としている「問いの構造」を読み取らなければならない。それは、マルクスのテキストそれ自体ではなくて、「マルクスだったらどう考えるのか？」という視点に立ち帰って考えることである。それをアルチュセールは、「徴候的読解」と名づける。こういった手法を導入する必要があるのは、古くからのマルクス主義者たちが、マルクスのテキストを額面どおりに受け取り、一九世紀半ばの人物（マルクス）が当時の社会について考えた具体的な方策を、百年後の社会にそのまま当てはめようとしてきたからである。

アルチュセールにとっては、それこそが、「スターリン主義」の過ちの根本であった。アルチュセールがとりわけ非難するのは、初期マルクスの『経済学・哲学草稿』（一八四四年）を根拠として、「マルクス主義的ヒューマニズム」を掲げる立場である。つまり、マルクスが「草稿」のなかで印象深く記す労働者の窮状を解決するには、階級構造を単純に反転して、「労働者」を独裁者の地位につければよいのだ、といった発想が、ここから出てくる。「労働者（プロレタリアート）」こそが、無謬の社会改革の主体であるといった主張も、その延長線上にある。アルチュセールによれば、これらはマルクス自身の時代制約性に基づいている。つまり、百年前の社会に生活する人間には、それ以外の解決策は思いつかなかったからある。

そして、マルクス主義は、一九世紀の「マルクス」を乗り越えていかなければならないというのが結論となる。そこから、非マルクス主義の立場から再三批判されてきた「単純決定論」――経済（生産関係）的な下部構造による上部構造、思想（イデオロギー）の決定――に代わる「重層的決定」が提起される。それは、一九世紀の科学主義が掲げ、マルクス自身も信じていた単純な因果連関による科学観――あらゆる現象には特定の単一原因があり、両者の対応関係を「法則」として究明すること――を否定し、より複雑な関係性のなかに、マルクスの議論を展開しようとするものであった。歴史上の人物としてのマルクスと、理論としての「マルクス」を別個のものとして扱うことを、アルチュセールは、「認識論的切断（coupure épistémologique）」と呼ぶ。それは、「歴史」と手を切り、いかなる時代にあっても通用する原理として「マルクス主義」を精緻化することを意図していた。

ただし、この種の複雑化は、マルクス主義自体の「神学化」、あるいは「スコラ学化」を避けられない。つまり、一般人――労働者――には近づくことのできない深遠な原理としてのアルチュセール流マルクス主義である。以前の「生産手段による決定」や「プロレタリアート独裁」といった明快な概念、あるいは分かりやすい言葉によってあらゆる社会問題を説明する――「単純決定論」――というマルクス主義の強みが減少し、難解なアルチュセールの議論を理解したものだけが近づくことのできる思想になってしまう。あとは、難解さに、さらに緻密さを加える後継者たちの議論がつづいていく。それは、「思想」については毎度おなじみの過程である。アルチュセール自身にとっては、苦渋の決断だったのだろう。苦渋の決断の背景には、アルチュセールの身近にいた人々の意見が関係している。そのなかには、最も鋭い形で一九世紀的な科学観を批判したミシェル・フーコーがいたはずである。

もちろん、この種の問題は、専門家がすでに多くの議論を積み重

ねているに違いない。本稿の課題は学説史の究明ではないし、筆者にはその能力もないのでこれ以上の深入りは避けることにする。

他方で、フーコーは思索を重ねていく中で次々と異なった観点を採用していく人物でもあった。この点、名声を確立した出世作の観点からあらゆる議論を論じていくといった人物とは異なっている。たとえば、一九六九年に刊行された『知の考古学』では、それまでに発表してきた主要著作群（『狂気の歴史』（一九六一年）『臨床医学の誕生』（一九六三年）『言葉と物』（一九六六年））について次のように書いている。

「――自分の述べるところにあなたは確信がないのではあるまいか？　新たに変わろうとなさり、自分に向けられたさまざまな質問に関して、場所を変え、あれこれの反論は実際には、自分が言わんとしているところに命中していない、と言おうとしているのではないか？　自分は決して批難されるようなものであったためしはなかった、とあらためてもう一度言おうと準備しているのではないか？　次の本では別の場所にあらわれたり、いまやっているように、鼻先でせせら笑ったりできるような逃げ道をあなたはすでにしつらえている。とんでもない、皆さんが待ち伏せしているような場所にいるのではなく、ここにいて、微笑みながら眺めている、と。

――なんですって、あなた方は、私が書くことにそれほど苦痛と愉しみを感じているとお考えなのですか？（少々熱っぽく）錯綜した問題に備えているのでなければ、あくまで意地を張っているとお考えになるのか？　この錯綜した問題たるや、冒険し、意図をかえ、地底を開いてみせ、そのなかに奥深くつっこみ、その道筋を短縮し変形する、手がかりを見出す場所であり、自己を見失い、最後には、出会う必要のまったくないような人々の前に姿を現わすような場所なのです。おそらく、私だけではなく、ほかにも顔をもたぬために書いているひとがいるはずである。私が何者であるかをおたずね下さるな、同一の状態にとどまれなどとは言って下さるな。同一であることは戸籍の道徳であり、この道徳が身分証明書を支配しているのです。書くことが問題なときには、それから自由になって然るべきです。」（ミシェル・フーコー『知の考古学』、中村雄二郎訳、河出書房新社、一九八一年、三一頁）

フーコーという人物が興味をそそるのは、自分は終始一貫自説を貫いてきた、といった主張をしないことにもある。本稿ではすでに「個人の形而上学」についてみてきたが、個人に終始する形而上学者たちからすれば、フーコーはまさに正体不明の妖怪である。時空を飛び越えて神出鬼没といった調子で歴史的素材を渡り歩く態度は、当人自身の立ち位置の変化とも呼応している。もちろんこのことは、フーコーが「近代的個人」に対してとっている態度とも関係している。

フーコー自身は、世界中の「フーコー研究者」の大半よりもはるかに広大な研究領域を渡り歩いており、古代から現代に至るヨーロッパ史から魅力的な主題を見つけ出しては、独自の議論に結び付けていく。この種の仕事が、専門の歴史家からあまり評判のよくないことは想像に難くない。一次史料に当たることなく大勢の歴史家

の書いた本を勝手に読み解いて、自分に都合のよい論点だけを組み立てて「歴史」を創作――捏造？――してしまう。それらは既存の確固とした歴史学というよりも、独立の「フーコー学」とでも呼ぶべきもので、確かに魅力的ではあるが、その文脈、とりわけ著者の思想の魅力を離れて意味を持つのかといえば否定的にならざるをえない。

現に、フーコーの著書を読んでいてしばしば驚かされるのは、自由自在といった調子で展開される異なった時代の比較である。たとえば、一九八一年に刊行されたスタンフォード大学での講演「全体的なものと個的なもの」で、フーコーは、初期キリスト教の理念であった「牧人」の思想――「神聖者、王あるいは首長は羊の群れを従えた羊飼いである」[11]という考え――について語ったかと思うと、すぐ後には、近代国家成立にあたって登場した「国家理性」という概念について論じる。それをフーコーは、「数世紀をいっきょに跳び越」す「たいへんな歴史の飛躍」と弁明している。ここで当人が主題としたいのは、「個人の真理による個人の支配、といった理念の歴史」である。[12]博識この上ないこの人物は、キリスト教が当初から保持してきた「個人」に終始する観念が、近代化、近代国家の成立とともに一層大きな役割を果たすようになってきたことを指摘する。

この講演は、晩年のフーコーの考えを手短にまとめたものであるのと同時に、当人が当時取り組んでいた規模の大きい研究を中間報告するものでもあった。講演の最後にフーコーは自らの研究、「われわれが統治技法と呼んでいるものに歴史的分析を加えようとするもの」の「基礎的前提」を四点に要約している。中でも重要なのは、冒頭に置かれた次の説明である。

「1．権力は実体ではない。しかしながら、それはまた、その起源を探し求めなければならないような不可思議な属性というわけでもない。権力とは個人間に存在するひとつの個的な関係タイプにほかならない。しかも、それらの関係はひとつひとつが特有性をもったものである。別の言い方をするならば、そうした関係は、交換や生産、コミュニケーションなどとは、たとえそれと結合することはあるとしても、本来なんのつながりもないものなのである。」（北山晴一訳、原著初出一九八一年）：『フーコー・コレクション6生政治・統治』、小林康夫他編、ちくま学芸文庫二〇〇六年、三五五頁）

そして、「2．複数の人間の間の関係では、いくつもの要因が権力を規定している」、「3．したがって、或る権力形態に抵抗したり反抗したりする人々は、単に暴力を告発したり、ある制度を批判したりするだけでこと足れりとするわけにはいかないのである」、「4．何世紀もの間、国家は人間の統治形態の中で最も注目すべき形態のひとつであり、また最も恐るべき形態のひとつでもあった」、という説明がつづく。

先の議論に戻るならば、（晩年の）フーコー自身のマルクス主義に対する態度は、もはや多くの説明を必要としないはずである。「交換」や「生産」と「権力」の間の関係を否定し、「本来なんのつながりもないものなのである」と明言した上で、マルクス主義者であることは不可能である。もちろん、アルチュセールの難解な「構造主義的マルクス主義」として説明することも不可能である。ただし、フー

コーの議論を旧来のマルクス主義権力論の接合点（妥協点）を必死に探すことよりも重要な問題がひかえている。

重要なのは、少なくとも晩年のフーコーが「権力」を遍在的な関係の類型（タイプ）として捉えているという事実である。フーコーの考えでは、権力はすべての人々が日常的に相互行為を行う中で生じている。ここで排除されるのは、「自由な個人」を外部から抑圧するといった形で権力を考える立場である。そして、長年にわたって「最も注目すべき形態のひとつであり、また最も恐るべき形態のひとつ」であった「国家」もまた、国土のどこかにそびえ立っている威圧的存在ではなくて、人々の日常の中に日々再生されているにすぎない。国家は、壮麗な王宮や誇大妄想的建造物、武装警官隊、派手な軍事パレード、国中に張り巡らされた秘密警察だけから成り立っているわけではない。むしろ、「国家」の存在を自明のこととして訓練されてきた人々の、意識を超えた日常――身体を含めた訓練・規律化――のなかに存在する。つまり、「国家」は、何の疑いもなく郵便物を投函する人々や、赤信号を目にすると即座にブレーキを踏む運転者、自宅の固定資産税を不承不承ながらも支払う住人、さらには選挙で当選した不快な政治家を目にして、「次の選挙では落選させてやる」と念じる人々が日々再生産している。関係は循環しており、「国家権力」の存在を自明のこととしている人々が、日々自明とした行為をつづけることで、国家とその権力は維持されているのである。

ただし、この場合注意すべきことは、確固とした実在ではない国家や権力の存在を、「幻想」や「イデオロギー」であると称して安易に否定するといった立場を、フーコーが拒否していることである。それには、多くの人々が不快な気持ちながらも税金や罰金を支払い、自分が投票したわけではない当選者の政策を不承不承ながらも追認するという状況や、他人が家族に加えた危害に対して直接決闘を申し込むのではなく、当然のこととして警察に通報するといった行動が成り立っていない状況を考えてみればよい。もしも、大半の人々が自明のこととして自動的に、無意識に、あるいは自発的にこれらの行動を行わない状況が生じたならばどうなるだろうか。つまり、暴力犯罪に対しては直接の報復が連鎖し、徴税には袖の下を当然のこととして要求する武装警官が常に同行しなければならず、選挙をすれば、そのたびに各陣営が勝利宣言して、異なる支持者集団同士が街頭で流血の乱闘に入る、といった社会である。もちろん、これは単なる仮想社会ではなくて、今日でも現実に存在する。その種の騒乱状態を好む一部の人々は別にして、大半の人々は、この種の社会を「途上国」と呼び、「民主主義が未成熟な社会」とみなす。

本稿では先にマックス・ウェーバーの権力論についてもふれてきた。「権力」を権力者による一方的な抑圧や物理的暴力としてではなくて、人々の自発的な服従に見出す点に、ウェーバー権力の決定的な特徴があった。この考えは、フーコーにも受けつがれている。さらにいうならば、フーコーはウェーバーが「権力」について行った議論を、さらに展開している。ウェーバーは、人々が自発的に従う根拠を「正当性」と呼んだ。そして、この人物が合法的支配・伝統的支配・カリスマ的支配の三つからなる「正当支配の三類型」を提示したことは、ごく普通の教科書的な知識であろう。ただし、ウェーバーの場合、種々の正当性を確保しながら「支配」を実現する特定

の「個人」――支配者――に関心を集中する。逆にいえば、「個人」に終始する思考で「権力」の問題を突き詰めていくならば、「支配の社会学」という議論に行き着かざるをえなかった。さらにいえば、ウェーバーが念頭においている「権力」や「支配」というのは、たとえば当人が熱心に研究した古代ローマの英雄カエサルや、ドイツ統一を成し遂げたビスマルクのような人物のことであった。

これに対して、フーコーは、無数の「個人」の間に常時生じては消える関係――「個人間に存在するひとつの個的な関係類型」――に関心を移す。フーコーの場合、カエサルやビスマルクは退場し、赤信号を見てブレーキを踏む無数の人々や、公共放送が伝える国政選挙の結果を客観的な事実として承認する人々が登場する。ウェーバーとフーコーの間には、確かに一つの断絶が存在している。それこそが本稿で論じてきた「方法論的個人主義」をめぐる相違なのである。

正体不明の妖怪フーコーを「個人」として特定することも、この人物が「個人」をどのように捉えていたのかを特定することも、もちろん容易な仕事ではない。そもそもフーコーは、特定の「イズム」や「主義者」として特定されることを拒み、各種既存の概念を利用しながらも、つねに軽快な調子で身をかわし、既存の枠から器用にすり抜けていく。結局のところ、フーコーはフーコーであるとしか特定することができないのである。

しかし、少し観点を変えていえば、フーコーがこういった形、つまり生涯にわたって特定の「イズム」や「主義」を信奉し、それらのために献身するといった「個人」であることを拒否していたと考えることもできないだろうか。つまり過去の著者が書いた特定の「原典」への忠誠に生涯を捧げるといった生き方こそが、人間の現実から逸脱しており、人間が作り出した「物」でしかない「言葉」に多くの人間を従属させる物神崇拝（フェティシズム）でしかないのではないのか？と問うているのではないだろうか。それは「言葉」を崇拝する行為であり、形を変えた偶像崇拝なのではないか？という問いでもある。

24．フーコーという宿敵

ミシェル・フーコーという魅力的な著者が、発想の点でおおよそ相容れるもののない著者たちをも魅了し、珍妙な「フーコー論」が量産されてきた状況は、それ自体で興味をそそる思想史（理論史）のテーマである。ただし、さらに一層重要なのは、フーコーに対して正面から批判を試みる人々である。

ここで取り上げたい文献は、本稿でも何度も言及してきたイギリスの社会学者アンソニー・ギデンズによる『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』（一九九二年、松尾精文・松川昭子訳、而立書房一九九五年）[13]である。この「ジェンダー」や「セクシュアリティ」の問題を社会学的に分析した文献は、まさに今日の「社会学」の現実を最も雄弁に物語っているという点で貴重である。ここでいう「現実」とは、種々の社会運動が主導する形で「社会学」を再生産している状況のことである。

この本の第一章「日々の実験、関係性、セクシュアリティ」は、この著者の方法を端的に示している。まず、気に入った文学作品を紹介し、あらすじを説明しながら、そこで主題とされている問題を

要約する。ギデンズ自身の論評が加わり、より広範な社会問題での位置づけが与えられる。つづいて登場するのが、ギデンズと考えを同じくする研究者（社会運動家）の手になる著述である。そこでは数値を用いた調査結果が紹介される。これに対して、ギデンズ自身は、もちろん賛意を表明する。そして結論に向かう。ここでギデンズは、「わずか一ヵ国の、しかも限られた数の人びとを対象にした一片の調査から、社会の全般的な変化についてどれだけの知見を得ることができるのであろうか」（ギデンズ同書二六頁）と疑ってみせる。ただし、それは単なる論述上の修辞――見せ掛け――で、すぐに、さしたる根拠も追加せずに、「議論の余地がない」（同所）と結論付ける。あとは、自説の主張に好都合な文献や昨今の事例の報道が紹介される。この部分は、まさに博覧強記で、素朴な読者ならば、世界中の各分野の専門家たちがギデンズの考えに賛成しているかのような印象を受ける。

もちろん、これは「社会学」という学問全般が、より実証的な手続きを重視する立場の人々から毎度非難される方法上の弱点でもある。つまり、特定の著者の創作による文学作品をあたかも論拠のように用い、考えを同じくする社会運動家の調査を無批判に援用し、それらをレトリック（修辞）の水準での操作だけで自らの結論に結び付けてしまう。

ギデンズが「社会学」自体の反照性（再帰性 reflexivity）を強調する理論的立場を取っていることは、この点で興味をそそる。ここでいう「反照性（再帰性）」とは、社会科学自体がそれ自身として社会的行為であり、経済学者や、政治学者や、ほかならぬ社会学者が「社会」について特定の言説を生産することが、社会に対して影響を与えうることを強調する。言い換えれば、社会科学者は自分たちが作り出した言説が社会に与えた影響をも研究の対象としている。たとえ非力を自嘲しようとも、社会科学もまた社会を作り出す力の一部なのである。つまり、社会学者もまた「社会」を作っているという現実を省察（reflex）しなければならないのである。

社会科学の反照性については、二つの側面からの解釈が可能である。一つは、あたかも客観的な事実だけを取り扱っているかのようにふるまっている社会科学が、実は現実社会のれっきとした競技者（プレーヤー）でもあることを非難すること。そして、もう一つは、むしろ積極的に現実社会に訴えかけるべきだと考える立場である。つまり、現在の社会を仔細に観察すると現れてきている特定の傾向に光を当て、それを支援することこそが社会科学の課題であると考える立場である。少なくともこの本を観察する限りでは、ギデンズは後者にあたる。

この本でギデンズが主張していることは次の一文に尽きている。

「今日、「セクシュアリティ」は、発見され、多様なライフスタイルの発達を切り開き、また多様なライフスタイルを可能にしてきた。セクシュアリティは、われわれ一人ひとりが「手に入れる」もの、あるいは育むものであり、もはや個々人があらかじめ定められた規律として受け入れるような生得的な身体条件ではない。」（ギデンズ同書、三一頁）

このように語ることによって、ギデンズは現代の社会を特定の形に誘導しようとしている。それは、当人がいう（「生殖や親族関係、世

代関係との古くからの一体的結びつきから切り離された」）「自由に塑型できるセクシュアリティ」を創出することである。この意味で、ギデンズのこの本は、社会に影響を与えようとする運動としての側面を持っている。その場合、主人公となるのは、「ほとんどの文化で、また歴史上ほとんどの時代を通じて」、「妊娠を繰り返すことの恐怖」や、「死の恐怖」に直面してきた「大多数の女性」という多くの「個人」である（ギデンズ同書、四七頁）。もちろん、セクシュアリティを「自由に塑型」するのも、「自分のものにしていく」のも、男性支配の社会と格闘する「個人」でなければならない。

ただし、ここで行く手に正体不明の人物が登場する。ミシェル・フーコーである。

「しかし、近年ある研究がこれらの問題に関する人びとの思索を牛耳ってきたため、まず始めにその研究について手短に論評することで、これらの問題に取り組んでいきたい。それはミシェル・フーコーがおこなったセクシュアリティの歴史に関する解釈である。［中略］とはいえ、私見では、フーコーの研究には、フーコーが練り上げた哲学的見地に関しても、またフーコーが行っている、あるいはほのめかしている史実にもとづく一部の主張に関しても、著しく不備な点がある。フーコーの信奉者にとっては大いに不満であろうが、私にはフーコーのこうした主張を細部にわたって容認していくことはできない。」（ギデンズ同書、三二頁）

何事にも紳士的な態度で「両論併記」を旨とするギデンズにしては、かなり断定的な書き方である。端的にいえば、ギデンズにとってフーコーは許せない思想家なのである。それでは、フーコーの何がギデンズをそれほどまでに苛立たせるのだろうか。

この本の第二章「フーコーのセクシュアリティ論」の冒頭に登場するのは、フーコーによるいわゆる「抑圧仮説」に対する批判である。問題を「セクシュアリティ」だけに絞っていえば、近代化は性の抑圧強化の過程であったという広くいきわたった「仮説」のことである。これに対して、フーコーは近代産業社会がそれまでのいかなる社会にもまして性についてのあからさまな言及を嗜好する社会であることを対置する。性についてのあふれる情報は、未曾有のものであり、それらが成り立たせている巨大な産業は、古風な権力批判が主張したような「抑圧」の犠牲者になっているわけでもない。むしろ、フーコーの考えは逆である。

「快楽と権力は互いに互いを否定しない。両者は相反目することがないのだ。互いに互いを追い回し、互いに馬乗りになって走り、更に遠くへと互いに相手を投げ送る。両者は、煽情と教唆の複雑で積極的なメカニズムに従って連鎖を構成するのである」（ミシェル・フーコー『性の歴史Ⅰ　知への意志』、渡辺守章訳、新潮社一九八六年、六二頁）。

これは、先に論じてきた通俗的な「フーコー論」を問い直す場合にも重要な部分である。マルクス主義の主張に接続する形で引用されてきた「フーコー」は、まさに当人が「抑圧仮説」と呼ぶものの代表者である。近代化とともに、学校や刑務所や軍隊や精神病院といった権力装置がほぼ同時期に生まれ、人間の心身に働きかけ、加工し、規律化していくなかで、資本制近代が必要とする人間を作り出して

きたのだ、といった議論である。そこでは、フーコーの『狂気の歴史』の短い文章が断片的に引用され、『監獄の誕生』の口絵に出てくる「パノプティコン」[14]の画像が資本主義社会を象徴するものとして転載される。この種の議論の延長上で捉えるならば、フーコーが最後の未完の著作『性の歴史』で展開すべきなのは、「ヴィクトリア朝」という言葉で言い表されてきた神経質なまでに性（セクシュアリティ）を抑圧してきた文化が、さらに一層強化され、人々がますます性の問題から顔を背け、そのことが人間をますます不自由に陥れている社会を告発することであったに違いない。ところが、実際にフーコーが展開する議論は正反対である。冒頭の章に掲げられた「我らヴィクトリア朝の人間」という表題は、実は反語表現、ないしは嘲笑で、「抑圧仮説」にとらわれた言説を飽きもせず再生産する著者たちをあざ笑う。その理由は、フーコーによれば、次のとおりである。

「性の近代的抑圧についてのこの言説は、まだよく保たれている。おそらく保ちがいいのは、言うに易しいからである。深刻な歴史的・政治的保証がそれを守っている。数百年にわたる大っぴらで自由な表現の後に、抑圧の時代を一七世紀に出現させることで、人はうまい具合にそれを資本主義の発展と合致させることができる。抑圧の時代はブルジョワ的秩序と一体をなすというのだ。」（フーコー同書、一二―一三頁）

少なくとも晩年のフーコーは、自分の著書が同時代のマルクス主義者たちによって曲解されて利用される現実を意識していた。資本主義の発展とともにますます強化される「抑圧」を最前列で告発する人物として各所で紹介されるといった事態に、強い違和感を感じていた。もちろん、フーコーの議論は「セクシュアリティ」や「快楽」だけに限定されるわけではない。他方で、フーコーが批判する「抑圧理論」もまたさらに広範囲にわたる特定の型の思考につながっているものである。

「抑圧仮説」をもっと広く解せば、以前の社会に比して近代社会はその利便性の代償として人々に多くの強制を強いてきたのだということになる。つまり、決闘に代表される自力救済の自由が放棄される代わりに、一般人の安全が確保され、その代償として警察や司法が強化され、刑務所が拡充される。徒歩と馬車しか交通手段がなかった社会に比べて、今日の人々ははるかに便利な移動手段に恵まれているが、同時に鉄道や道路や自動車をめぐる果てしない法規制や管理の増大を受け入れている。病気にかかると、昔なら民間療法やまじないくらいしか頼るものがなかったが、今日では発達した医療が普及している。もちろん、医療をめぐる国家権力や各種団体の利権の介入は周知のとおりである。近代化は組織化であり、以前の社会ならば多くの人々が無関係に生活していた国家をはじめとした組織的権力が、ますます日常生活に介入してくる、といった多くの議論が、「抑圧仮説」の延長上に展開できる。そして、これらの議論は、ギデンズの有名な教科書『社会学』でも各章で各々繰り返される議論でもある。さらにいえば、マルクス主義に代表される社会観や歴史観も含めて、今日の社会科学に政治的な立場を超えて共有される前提であると考えてもよいだろう。

ただし、「抑圧仮説」やマルクス主義の教説とは別に、多くの人々

が近代化の中に「抑圧」とは異なった状況を実感してきたことも事実である。フーコーが『性の歴史』で主題とした問題がまさにそれで、近代社会ほど「性」を大っぴらに語る社会、種々の社会的勢力（権力）の意向と結びついた形で「性」が解放される社会というのは、歴史上他にはない。ポルノが青少年に与える影響を危惧する人々がまさに実感しているように、事態は時代とともに「悪化」している。少なくともこの分野に関しては、口うるさい保守派や伝統主義者の論客がいうように、「過度の自由」が社会を悪化させているといった方が、種々の難解な説明を重ねて「抑圧仮説」を防衛するよりも容易であるに違いない。「性の解放」は、多くの人々の欲望や、フーコーのいう意味での「権力」の意向とも合致し、ますます進行していく。また、マルクス主義自身が長年にわたって先導してきた運動の成果として、「性」以外の種々の領域で「解放」が進行してきたことも否定できない。つまり、過去のマルクス主義者たちは、試行錯誤はあるにせよ、成果を挙げてきたのである。

ただし、解放の成果は両義的であり、ますますの自由は、形を変えた抑圧の登場を伴う。一面での解放は、他方での管理や抑圧を意味する。フーコーが没してからはるかに発達したインターネットの例をあえて用いれば、各人がますます自由に自分の意見を表明できる機会の創出は、同時に、発達した技術による管理や監視をも可能にする。最新技術で装備された「当局」も、各種の組織も、自分たちの利益を損なう「個人」の存在を、ますます容易に発見できるようになる。「権力」の側から見れば、「個人」はますます自由を手にいれ野放図に走るが、「個人」の側から見れば、「権力」はますますその浸透力を増している。その意味では、たとえば「質量保存の法則」のように、「個人」の「自由」と「抑圧」（「権力」にとっての「自由」）の関係も大して変化することなく保存されているだけなのではないか。それどころか、「個人」と「権力」といった二項対立自体が、もはやたいした意味を持たず、むしろ重要なのは、「個人」や「権力」といった言葉をめぐって延々と再生産されてきた言説を突き放した地点で、「考古学者」のような視点から考えることなのではないだろうか。フーコーの議論を読んでいると、この種の素朴な印象が湧いてくるのを抑えるのが困難である。おそらくは、これこそがフーコー自身の洞察だったのではないだろうか。そのように考えてみると、非常に微妙な判断に終始するフーコーの文章が理解しやすくなってくるような気がしてくるのである。

「従っておそらくは、近代工業社会が性に対して一層厳しい抑圧の時代を開いたという仮説は放棄しなければならない。単に異端的な性的欲望の目に見える大々的な出現に立ち会っているだけではない。とりわけ――そしてこれが肝腎な点だが――局部的には禁止の手続きに支えられているとはいえ、法とは非常に異なる装置が、連鎖的なメカニズムの網の目によって、特殊な快楽の増殖と変種的な性的欲望の多様化を保証しているのだ。如何なる社会もこの社会ほど淑女ぶっていたことはないと人は言う。かつて権力の決定機関が、己の禁止するものに対して、あたかもそのようなものとはいかなる共通点もないと言い張りたいかのように、知らぬ顔を決め込もうとこれほど心を砕いたことはない、と。それとは正反対のことが、すくなくとも

全般を見渡したところでは、立ち現われてくる。かつてこれ以上に多くの権力の中心があったことは例がない。かつてこれ以上に多くのあからさまで多弁な注意も、これ以上に多くの循環的触れ合いや繋がりも、例がなかった。例がなかったのだ、これ以上に多くの火の中心があって、そこでは、更に先へ行って広く散乱するために、快楽の強度と権力の執拗さとが互いの焔を掻き立てているという現象は。」（フーコー同書、六十二―六三頁）

そして、これこそがギデンズのような著者にとっては、おおよそ理解不能で、我慢のならないフーコーの立場、あるいは、もっとあいまいな言葉をあえて使えば、「体質」のようなものなのである。

「かりにフーコーが展開するような、権力と言説、身体だけが動かす力であるような包括的な理論的立場にとどまる限り、これらの論点について理解していくことは、不可能でないにしても難しい。権力は、フーコーの著作では不可解なかたちで登場し、また、歴史は、人間という主体が能動的に獲得していったものというかたちでは、ほとんど現れてこない。」（ギデンズ同書、四二頁）

ここまで議論を続けてくると、ギデンズとフーコーの間にはおおよそ共感する余地はないことがわかってくるだろう。水と油といった関係である。ギデンズは「権力」を明確な主体――「個人」もしくは個人と同等の意思をもった永続的組織主体――として捉えようとするのに対し、フーコーは目に見えない関係性として、明滅する関係の総称として理解しようとする。ギデンズにとって、「歴史」とは、「人間という主体」（「個人」）が能動的に獲得するものである。ギデンズが「セクシュアリティ」を論じる場合の主題もまた、その種の主体が「自由に塑型できるセクシュアリティ」を創出したり、獲得したりすることである。

他人の言葉尻をとらえて言葉をはさむのはあまり上品なやり方ではないが、これはかなり古風な「個人主義」である。「個人」なくして「歴史」も、そしておそらく「社会」も存在できない。結局のところ、ギデンズのような著者は、「社会」を、自分自身とその分身である「個人」が望みどおりに自己実現するための場といった形でしか認識していないのではないのだろうか。博覧強記の最新理論は、そのための「手段」、あるいは「戦術」でしかないのではないだろうか。それならば、「社会学」というよりも、「個人」に終始する人生論とか、人間関係解決指南といった性質の議論なのではないだろうか。おそらく、「フーコー」という敵対者に直面すると、興奮のあまり新式の理論による化粧を施されていない素顔が出てしまうのだろう。

これに対し、フーコーは、ギデンズがこだわっているような「個人」の自由や、「個人」による種々の「創出」や「獲得」を両義的なものとして突き放す。それらを無条件の善としてほめたたえる代わりに、皮肉な調子で、歴史上の不幸な事例を紹介していく。しかも、困ったことに、柔軟に議論を展開するフーコーの説得力や浸透力は相当なものである。多くの読者がギデンズの信じているような信念に疑問を抱いている状況下で、疑問に説得力を与え、歴史上の事例で補強するようなことを書いてしまうからである。このため普段は

紳士的なギデンズですら、フーコーのような人物が「人びとの思索を牛耳ってきた」状況に、いら立ちを隠すことができない。

フーコーの議論には、それを非難すればするほど、批判者の古風な性格を明らかにしてしまうという恐ろしさが秘められている。正体不明の敵を必要以上に深追いすることは、自滅につながりかねない。フーコーの議論は、特定の実証科学や在来のイデオロギーに根拠を置くものではなく、独立の「フーコー学」とでも呼ぶべきものであり、そうであるべく慎重に仕組まれている。だから、フーコーを下手に批判しようとすると、日ごろ自分が批判している在来の学問の古臭い立場にすがり付いている批判者自身の姿が浮き彫りになってしまう。ギデンズが苛立ちまぎれに素朴な形の「方法論的個人主義」に回帰してしまう姿は、当人が寛容な調子で「ポストモダン」の議論を紹介、説明する様子と比較すると、ひどく印象的である。フーコーのような妖怪を前にすると、多くの人は、不安にかられて、昔ながらの懐かしい立場に戻りたくなるのだろうか。まさに「宿敵フーコー」である。

（つづく）

1　デュルケムの生い立ちについては、夏刈康男の研究が詳しい。夏刈康男『社会学者の誕生――デュルケム社会学の形成――』、恒星社厚生閣一九九六年、一―二四頁。

2　デュルケムのドレフュス事件への対応については、夏刈、同書、一三一頁以下。

3　デュルケム、同書、七一頁以下など。

4　二〇〇〇年の来日講演は、映像つきで書籍化されている。『ピエール・ブルデュー来日記念講演２０００　新しい社会運動――ネオ・リベラリズムと新しい支配形態』、加藤晴久編・訳、藤原書店二〇〇一年。

5　フランス語版ウィキペディアによれば、一九三一年のダンガン（Denguin）の人口は、四〇四人。http://fr.wikipedia.org/wiki/Denguin

6　パリの7区は、市の中心部にあって、フランス政府の中央省庁が集中している。国民議会（下院）、外務省、国防省、農林水産省、教育省などの他、ユネスコ本部もここにある。要するに、「7区生まれ」というのは、中央省庁に勤務する要人の家庭に生まれた人物であるということを意味する。

7　ブルデューは同書で次のようにも言っている。これは、マルクスとマックス・ウェーバーの理論上の関係を、ブルデュー式に定式化しているという点でも興味をそそる。

「科学を発展させるのは、一度ならずそうですが、対立しあう理論を対話させるという条件においてしかありえません。こうした理論が互いに対立して作り出されることはよくあることです。社会学で猖獗を極めてきたあの折衷主義的な間違いだらけの総合をやってみることなど論外です。ついでに申しますと、折衷主義を非難することもまた大いに無教養のアリバイとして役立ってきましたね。たとえばしきたりに閉じこもることは簡単だし、居心地のいいものです。不幸にしてマルクス主義は、なまくらな安堵感を与えるというこの役割をよく務めてきました。総合とは、はっきりした敵対関係をその根源にまで導くようなラディカルな問いを仕掛けてみるという代償を払ってこそ、初めてできることです。一例を挙げますと、資本主義経済という制限された意味での経済しか知ろうとせず、そのように規定された経済によってすべてを説明する、あの経済主義へとむかうマルクス主義に見られるありふれた退行ぶりに対抗して、マックス・ウェーバーは（普遍化された意味での）経済分析を、宗教のように普通なら経済ということから排除されてしまう領域にまで拡げました。こうして彼は、見事なやり方で、救済という財を操作する独占的な保持者として

の教会を特徴づけました。彼こそは、芸術や宗教のような「脱利害」のイデオロギーが支配している領域について、（最も広い意味での）経済的な諸決定要因を探求するという徹底した唯物論に招いてくれたのです。」（ピエール・ブルデュー『社会学の社会学』、田原音和訳、藤原書店一九九一年、三二―三三頁）

8　この対談が想定しているのは、ブルデュー自身による「門外不出」の覚え書きの一つである。それは次の文章である。

「この三十年のうちに、知の場の状態にそれと気づかないくらいの地滑りが生じた。共産党員であることが至上の必要条件であったために、マルクス主義者である必要すらなかった一状態から、こんどはマルクス主義者であることがしゃれたことになり、成功するためにマルクスをまさに〝読む〟ことができる状態へ、さらには、あらゆることに白ける、何よりもマルクス主義に白けることが最新流行の「必修科目」だという状態に至っている。」

9　同時代人との交流、人間関係、あるいは師弟関係を指して、即、思想上の共通性や影響関係を指摘するといった議論は、思想研究や思想史研究において毎度おなじみのものである。ただし、その種の議論には注意が必要である。とりわけ論争的な調子で相手を罵倒することが得意ではない人物の場合、日常的交友関係にあった論争的な人々の「同盟者」に勝手にされてしまう恐れがある。現に、実際の師弟関係が人間関係としては友好的につづいていたとしても、思想上はまったく別物であることはよくある。むしろ「独創的」な思想家の場合によく見られる傾向といえる。他方、大学や研究所といった場所には、どこでも「声が大きな人物」がいるものだが、そこに属する同僚たちがこの種の人物の社会的影響力を考えて、表面的には友好的に付き合うことはむしろ当然である。そして、それでもってその大学や研究所の人々は全員が同じ思想信条の持ち主であると断定することが可能だろうか？　このことは、たとえば、フーコーがドゥルーズとガタリの『アンチ・オイディプス』に寄せた皮肉な調子の「序文」（一九七七年）を一読すればよくわかる。

「一九四五年から一九六五年にかけての時期（ヨーロッパにおいての話だ）、或る種の正しい思考法、或る種の政治的言説のスタイル、或る種の知識人の倫理といったものが存在した。マルクスと仲良くせよ、自分の夢をフロイトからあまり遠く離れたところにさ迷わせるな、そして、記号のシステム――シニフィアン――を最大限の尊敬の念をもって取り扱え。こうしたものが、書くという仕事、つまり自分自身と自分の時代に関して真実の一部を発言するというこの特異な仕事を、人に受け入れてもらえるようにするために必要な三つの条件だったのである。」（ミシェル・フーコー「ドゥルーズ＝ガタリ『アンチ・オイディプス』への序文」（松浦寿輝訳、原著初出一九七七年）：『フーコー・コレクション6生政治・統治』、小林康夫他編、ちくま学芸文庫二〇〇六年、一五七―一五八頁）

「ドゥルーズとガタリは権力を愛することかくも少なきあまり、彼らを自身の言説と結びついた権力効果を無化しようと試みた、とさえ言ってもよい。この書物中ほとんどいたるところに見出され、それを翻訳しようとすればまことに途方もない力業をやってのけるしかないといった戯れや罠の数々は、ここから来るのだ。」（フーコー同書、一六三頁）

10　フーコーは、自分の研究・著述に対してしばしば問いかけられたであろう読者（聴衆）の疑問に対して、晩年の講演で、次のように自問自答している。

「以上のような歴史的考察はとても縁遠いことのように思われるでしょう。現在の問題関心から見ると無駄なことのように思えるかもしれません。私は、ヘルマン・ヘッセのように、「歴史や過去、古代文明に絶えず思いを馳せること」だけが有益であるとまでは言い切るつもりはありません。しかしながら、さまざまの形態をもった合理性の歴史をたどることが、ときには抽象的な批判よりも効果的にわれわれの確信や教条主義を揺り動かしてくれるものだ、ということを私は歴史から学んできたつもりです。何世紀もの間、宗教は、われわれがその歴史を語るのを認めようとしませんでした。今日われわれの合理性の学校は、その歴史が書か

れることをこころよく思っていませんが、相した事実自体が実に示唆に富んでいるわけです。」(ミシェル・フーコー「全体的なものと個的なもの――政治的理性批判に向けて」(北山晴一訳、原著初出一九八一年)：『フーコー・コレクション6生政治・統治』、小林康夫他編、ちくま学芸文庫二〇〇六年、三五四―三五五頁)

フーコーがいうことを額面どおり受け取るのか否かは別として、歴史に対する強い関心や歴史的知識に対する習熟は、ますます歴史に対する関心を失いつつある哲学や社会科学にとって、この人物を理解する際の障壁となりつつある。ある種の著者たちが、「アクチュアル」とか「ラディカル」といったカタカナ用語で呼ぶほめ言葉の多くは、多くの場合、今現在の社会運動と連動しているという意味である。そして、その種の人物は、往々にして、フーコーのいう「確信」や「教条主義」が揺り動かされることが少ない。その結果、両者の間の隔たりは決して狭まることがないのである。

11　フーコー、「全体的なものと個的なもの」(北山訳)、三〇八頁。

12　フーコー、「全体的なものと個的なもの」(北山訳)、三三二―三三三頁。

13　アンソニー・ギデンズ『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』、松尾精文・松川昭子訳、而立書房一九九五年。

14　パノプティコン(Panopticon)は、イギリスの功利主義哲学者ジェレミ・ベンサムが発案した刑務所の全展望監視システム。詳細を記した同名の著書が一七九一年に発表されている。当人の設計が実際の刑務所建築となることはなかったが、各国の刑務所建築に影響が見られる。中央の監視塔を取り囲んで円形に個室監房が取り囲み、監房の方から監視塔の内部は見えず、常時監視されているように思わせることが可能である。このため監視カメラなどの装置がない時代にあっては、最小限の要員で最大限の囚人を管理することを意図していた。