

主体形成とイデオロギーの理論

—主体化の諸形態—

川 田 耕

1 問題設定

本稿の課題は、主体形成のメカニズム、すなわち身体と社会とのむすびつきの仕組みを把握するために、「主体化」という概念を用いて主体形成のいくつかの論理的形態を描きだすことにある。「主体化」subjectivization、subjectivationとは、アルチュセールの議論から敷衍してさしあたって最も広い意味で定義するならば、「非社会的な次元にあるとされる諸身体が、社会的な次元に帰属するイデオロギーの作用によって、世界の中から有意義で社会的な存在=主体として立ち上がってくる」ということができる⁽¹⁾。ところで、なぜここで主体（化）を問題とするのだろうか。逆に、ある種の社会（科）学は主体の問題を、暗に、あるいは自覚的に消去することで成り立ってきた。たとえば、構造主義的人类学はサルトル的な実存の主体をその体系の中から葬りさり、システム論的社会学は主体の意識を最も下位のシステムと位置づけ、事実上主体の問題を問わなくてもいいことにしている。こうした主体の問題を消去しようとする思考の、主体の学への最も端的で典型的な批判は次のルーマンの発言にみることができる。主体の学とは、「複合的社会の諸事実への意味論的反應である。分解した自己を再統合しようとするすべての試みにたいして、われわれは無益なものとして手を切ることができる。」⁽²⁾構造主義ないしシステム論的な思考が、社会の構造ないしシステムについてのみ考えることで主体の問題を消去してしまっているように、逆に、主体についての諸学は、たしかに主体の神話の復活に手を貸して主体の外部の存在を不当に消去することになりかねない。そうした危険性は常に存在するだ

⁽¹⁾Althusser, L., 'Idéologie et appareils idéologiques d'Etat', *Positions*, Editions Sociales, 1976. (「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」西川長夫訳『国家とイデオロギー』福村出版、1975年)など。なお、以下でのイデオロギーということばは、「諸個人の存在の現実的な諸条件にたいする彼らの想像的な関係の表象」というアルチュセールの定義をふまえつつ、とくにそうした表象のなかでも主体化を促すような、つまり主体のポジションを明らかにする自己言及的な語りの内容を規定するものを意味することとする。

⁽²⁾Luhmann, N., *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, 1990, p118 (土方透・大澤善信訳『自己言及性について』、国文社、1996年、102ページ)。

ろうし、この批判は少なくとも部分的には、古くは実存主義的諸思想、新しくはある種の精神分析学などにたいしては妥当するだろう。

したがって問われるべきことは、主体の問題と主体をとりまく諸条件を不当に消去してしまうことなく、主体と社会システムとのつながりを考えることであり、あるいは主体化概念の文脈に則していうならば、非社会的次元にあるとされる身体が社会的次元とどのように接続されて「主体」となるのか、その仕組みを明らかにする、ということであろう。

多くの批判にもかかわらず、なお無視できないアルチュセールの主体論の大きな意義は、下部構造による上部構造の決定という俗流唯物論をひっくりかえした上部構造の自律性の評価、とりわけイデオロギーによる主体の決定、といったことにだけあるのではなく、むしろ社会システムの作動にたいして、主体の問題が社会的次元の帰属するイデオロギーの問題に還元されつくされないものとして、とくに問われるべき重大な位置を占めるというパースペクティヴを示したことにある。フーコーらによってより精緻なものとなった主体化概念^③は、一方では、主体化は社会的次元に帰属するイデオロギーによる従属化にほかならないとすることで、主体の外部としての社会システムの存在を消去する主体の神話と手を切りつつ、他方で、社会システムと主体との間の闘争、緊張関係に注目して、その過程を主体化となづけて主題化することで、社会システムによって主体は常に既に決定され、とりたてて問題にするに価しないとするシステム論的な思考と一線を画している。

しかしながら、アルチュセール、フーコーらの主体論にはなお改善すべき大きな問題点があると思われる。それは端的にいうと以下の二点にわたるだろう。第一に、イデオロギーと主体とのつながりを主題化しながら、結局のところそのつながり（つまり主体化）の仕組みの理論的説明が欠如している。「よびかけ」られて、主体はなぜふりむいてしまうのか、告白を求められて、信者はなぜ「真実」を語ってしまうのか、そのメカニズムの解明が不十分なのである。第二に、とりわけフーコーではなく、アルチュセールの主体論にたいしてしばしば批判されるように、諸個人間の差異、諸文化間ないし歴史的な差異を事実上無視していることである。こうした主体の見方にたいする過度な単純化はたしかに「複合的社会への意味論的な反応」とみなされる危険性がある。フーコーの主体の系譜学は、こうした歴史的文化的差異を読み取ることを当然の前提としているが、しかし、歴史的変動にたいする主体化の諸形態の概念化は必ずしも明確ではない。換言すると、第一の問題は主体化の普遍的なメカニズムの問題であり、第二の問題はその普遍的なメカニズムによって主体化がどのように具体的に現象するのか、その歴史的文化的個人的差異はいかなるも

^③フーコーについては、一連の主体の系譜学あるいは性の歴史の研究を参考になっている。

のか、という問題である。

第一の問題に答えるべく、私は主体化の普遍的なメカニズムの理論的説明の試みとして論文「主体化について——超越的意識による自己言及とイデオロギー——」⁽⁴⁾を公にしている。その内容を、その後の研究の進展の成果を一部取り込んで、本稿に直接関わってくる範囲内で略述しよう。

①主体化するためには、超越的意識という、自己（身体）への言及を可能にする審級が成立することによって、意味世界にたいして外在していた原身体が、言及されることによって意味世界にたちあられ、他と区別される同一性をもった個人となること、それがまず前提としてある——この過程を私は「超越的主体化」と名づけた。アルチュセールの比喩を借用すると、世界からその名を「よびかけ」られて、現身体がふりむくということ、それが個人となること、すなわち超越的主体化である。

②その上で、その意識による自己（身体）への言及の内容が、いわゆる自己言及性のパラドクスからわかるように、常に原理的に恣意的であって自己は決して語りつくされないために、そこに自己について主題的に語るイデオロギーが身体の固有性を消去しつつ介入してくる可能性が生じる。

③そしてイデオロギー的諸装置がその可能性を必然性に転化すること、その一連の過程がイデオロギー的主体化である、と定式化した。したがって主体化は、超越的主体化とイデオロギー的主体化の二段階からなるものと再定義される。この全体を通してイデオロギーはその偶有性を隠蔽して必然的なものとして自己に導入され自己を「主体」とする。

本稿では、この論文の成果を基盤として、第二の問題、とくに歴史的な差異に注目して、そこから剔出できるいくつかの主体化の重要なパターン（諸形態）をとりあげようと思う。本稿は、もちろん、文化ないし歴史によって主体化の型は違うものだという当然のことを指摘したいのではなく、あるいはまた主体化の諸パターンの歴史的変遷を実証的に明らかにしようとするものでもない。歴史的文化的に遷移する主体化のなかで、主体化一般あるいは現代的な主体化のありかたを理解するうえでとくに重要となる主体化の現象の仕方の諸パターンを、アルチュセールないしフーコーをはじめとする主体化についての先行諸研究⁽⁵⁾⁽⁶⁾に依拠しながら、いくつか剔出し、その相互の論理的関係性を追求し再構成する。同時に、主体化についての理論的歴史的研究はアルチュセール、フーコー以降、いくつか重要なものもでてきているが、未だその主体化概念は曖昧であったり混乱していることが多いと思われるので、こうした諸研究の概念上の整理をめざすという課題にも結果とし

⁽⁴⁾川田耕「主体化について——超越的意識による自己言及とイデオロギー——」『ソシオロジ』125号、1996年。

て答えられるようにしようと思う。本稿は、普遍的な主体化のメカニズムをあきらかにする純理論的な研究と特定の文化における主体化の具体的な諸様相を描きだす記述的な研究との間に位置する橋渡しの役割を担うことになるだろう。

さて、主体化一般あるいは現代的な主体化のありかたを理解するためには、前近代的な主体化のパターンと近代的な主体化のパターンとの異同を吟味することが、さしあたって最も肝要であると思われる。というのは、従来の主体（化）をめぐる論争の、明らかに最も重要なポイントの一つは、主体（化）という現象と近代（化）という歴史の変動との関係をどうとらえるか、ということにあり、かつ、にもかかわらずこの問題はなお混乱したまま放置されているからである。この近代をめぐる問題は、イデオロギー概念についての論争においても焦点となっているし、またアルチュセールの主体論への批判においてもとくに問題化されている⁽⁷⁾。

むしろ、アルチュセールの、そして私の先の論文での立場は、こうした前近代と近代という社会変動を超えて、人間にはほぼ普遍的な主体化の機制が働くのだ、というものである。より正確に言えば、私の先の論文での立場は、主体化の機制そのものはほぼ普遍的であるが、そこで導入されるイデオロギーの内容は、歴史的文化的に規定されたものののだ、というものであった。したがって、ここで問われるべきことは、歴史的文化的な変動とともに変化するであろうイデオロギーの内容に応じた、主体化の具体的な現象の仕方はい

⁽⁵⁾主体（化）にかかわる論考のなかで、先にあげたアルチュセール、フーコーのほかにとくに参考にしたものとしては、ジジェクの一連のイデオロギー論、なかでも、Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989; "The Spectre of Ideology" in Žižek, S., ed., *Mapping Ideology*, Verso, 1994. また本稿で扱う主体化の歴史の変遷についてとくに参考としたものとして、Balibar, E., "Citoyen Sujet" dans Nancy, J.-L., ed., *Après le sujet qui vient*, Aubier, 1989; (港道隆・鶴飼哲ほか訳『主体の後に誰が来るのか?』、現代企画室、1996年) Balibar, E., "Subjection and Subjectivation" in Copjec, J., ed., *Supposing the Subject*, Verso, 1994. また主体化概念に直接関わる議論としてとくに参考にしたものとして、大澤真幸「主体性の転位」(上)(中)(下)、『思想』1994年12月号、1995年2、3月号、岩波書店)、浅野智彦「近代的自我の系譜学1—ピューリタリズム・スノビズム・ダンディズム—」、葛山泰央「近代的自我の系譜学2—自己を物語る主体の形式—」(ともに井上・上野・大澤・見田・吉見編『自我・主体・アイデンティティ』、岩波書店、1995年)、赤川学「セクシュアリティの装置としての服従=主体化」『性への自由/性からの自由』、青弓社、1996年、などがある。

⁽⁶⁾ここでアルチュセールとフーコーの思想的断絶を考慮にいれるべきではないかという疑問がでてくるかもしれない。つまりフーコーは主体化を語ってはいてもイデオロギーという概念にたいしては否定的だったのではないかという疑問である。しかし、ここでは詳述する余裕がないが、両者の間の理論的な相違は、一般に言われるほど、あるいはフーコー自身が言うほど、大きくないと思う。このことについては、たとえば、Montag, W., " 'The Soul is the Prison of the Body': Althusser and Foucault, 1970-1975 " in *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, Yale University Press, 1995. が適切な考察を行なっている。

⁽⁷⁾たとえば、浅田彰「アルチュセール派イデオロギー論の再検討」『思想』1983年5月号、岩波書店。

かなるパターンがあるのか、とりわけさしあたっては前近代的なパターンと近代的なパターンをどう把握できるのか、ということにある。

この問題にたいする最も簡潔な回答の一つは、主体化＝近代化という有力なテーゼに求められる。このテーゼには多少のバリエーションがあるが、最も素朴なものは、一部の歴史学、とりわけ民衆思想史などにみられるように、以下のように主張する。主体化（主体形成）とは、諸個人が無反省に権力に従属していた前近代社会にはみられず、広く漠然とした意味での「近代化」（近代的産業の勃興、世俗化、啓蒙的思想の普及などからなる）に随伴する現象であり、日本語で普通にイメージされるような意味での「主体的な」存在、つまり、自己反省しつつある種の理念を自らの意志によって実現しようとする「自由な主体」になることである。要するに主体化とは人間の近代化だ、ということなのである。

アルチュセールないしフーコーによって創られた「主体化」という概念は本来、それが必然的に従属化をも意味することを明らかにすることによって、マルクス以降のイデオロギー概念とおなじように、こうした啓蒙主義的な楽観にたいする批判として創りだされたのだが、しかし、この概念はしばしばこうした素朴な見方に逆戻りして使用されることがあり、議論を混乱させている⁽⁸⁾。そもそも、フーコー自身の晩年の主体化についての二分法——主体の自省的な意識の役割に多くを担わせる倫理的主体化と権力的コードに単純に従属する規範的主体化——は、従属から自立へ、蒙昧から自由へ、といった啓蒙主義的発想を支持しかねない要素をもつ⁽⁹⁾。このフーコーの二分法を主体化＝近代化というテーゼに事実上適用している例としては、ルソーの言説に「主体」の端緒かつ典型を見いだそうとするような主体化論などがある。権力から相対的であれ自立し独自の存在である「主体」を発見し創造したこのルソーは、ほかでもない、あのフランス大革命という近代化の最も派手なページェントを思想的に準備した人物でもある、というのだ⁽¹⁰⁾。

主体化＝近代化というテーゼの、より発展した逆説的な見方は、主体化とは近代化に随

⁽⁸⁾イデオロギー概念におけるこうした「逆戻り」の最近の例としては、必ずしも「啓蒙主義的」ではないが、後期資本主義を規定するのはイデオロギーではなく経済的諸関係だとする、Abercrombie, N., Hill, S., and Turner, B. S., *The Dominant Ideology Thesis*, George Allen and Unwin, 1980. などが代表的である。

⁽⁹⁾Foucault, M., *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984. (田村俊訳『快楽の活用』、新潮社、1986年) しかし、フーコーのいう倫理的主体の自省的意識が自省するのは、啓蒙的な諸理念の実現のためなどではなく、自己の身体について、あるいは身体の「快楽の活用」についてであって、この点でのちにいうロマン主義的主体の論理、あるいは「結語」で述べる問題意識にもつながっていく主体像でありうらと思う。

⁽¹⁰⁾Gutman, H., "Rousseau's Confessions: A Technology of the Self" in Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H., ed., *The Technologies of the Self*, The University of Massachusetts Press, 1988. (「ルソーの『告白』—自己のテクノロジー—」田村俊・雲和子訳『自己のテクノロジー』、岩波書店、1990年)

伴する現象であるが、それは単に自由な主体になることではなく、ある種の服従を必然的にともなうものである、とする。つまり、前近代社会にあっては権力的コードに単純に服従して行為していた諸個人が、近代化とともにそうした権力的コードを「内面化」し、いわば「自発的隷従」者となる。要するに、主体化＝従属化＝近代化である。

本稿では、先の素朴にすぎない主体化＝近代化テーゼを受け入れられないのはもちろん、後者の見方にたいしても全面的には否定しないが、しかし、主に以下の二つの理由から、異なる立場を取るべきだと思う。第一に、そもそも本稿での主体化の当初の定義からいって主体化とはほぼ普遍的な現象であるのだから、主体化を近代という特定の歴史段階に限定する見方は受け入れられない。第二に、主体化においてもっとも重要な契機となる自己言及的言説の主題化という現象は、あらゆる階層をつらぬいて全面的に、というわけではないにしても、いわゆる前近代社会においても広くみられる現象である。フーコーによれば、キリスト教とは、中世以来、その「告白」の制度を通して執拗に人々の主体化を促すイデオロギーであったのだし、そもそもフーコーは古代ギリシャの市民にさえ主体化の契機を見いだしている。「自己の主題化」を通してのイデオロギーの導入という点で、主体化は、前近代と近代とに通貫する現象であるといえよう⁽¹¹⁾。

主体化＝近代化というテーゼが否定されるべきであっても、もちろん、だからといって主体化の現象の仕方が、前近代から近代への最も大きな社会変動期にあって何ら変化はなかったというのではない。先の述べたように、問われるべきことは、主体化＝近代化という単純な図式に依拠することなく、前近代から近代への移行において、どのように主体化の現象の仕方が変化したのかをとらえることである。

2 普遍主義的主体化

この変化をとらえるために最も有効な方法はおそらく、主体化のありかたに関わってくるであろう諸要素の、近代化にともなう最も明らかな変化のなかでもとくに重要な、イデオロギーのありかたの変化を取り上げることであろう。それを、フーコーの『知への意志』と既存のイデオロギー論などに依拠することによって、瞥見してみよう。

まず容易に想像できることであるが、しばしばいわれるように、近代化、あるいはそれにとともなう世俗化とともに、イデオロギーはそのイデオロギー性を徐々に明らかにしていく。つまり、イデオロギーが特定の静態的で階層化された超越的権威を源泉とする宗教教

⁽¹¹⁾Foucault, M. *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976. (渡辺守章訳『知への意志』新潮社、1986年) *L'usage des plaisirs*.

義というかたちで明確かつ統一的に顕在化していたのが、世俗化にともない、イデオロギーもまた世俗化し、より統一性を欠き、より柔軟で状況に応じて絶えず改編され、競合する諸集団の利害を反映し、時としてその正当性を疑われる潜在的可能性が高くなる。そもそもイデオロギーという概念がイデオロギー的言説の最も顕在的な宗教ではなく、より不安定な世俗的諸イデオロギーにたいして創られたのは、そうした諸イデオロギーの虚偽性がより露見しやすくなったためであると考えられる⁽¹²⁾。

こうしたイデオロギーをとりまく状況とイデオロギー的言説内容の変化は、主体化の現象の仕方にいかなる変化をもたらすものととらえられるだろうか。おそらくこの変化にあってとくに重要なことは、主体の導入するイデオロギーの正当性の根拠が神などという超越的表象を失うことによって論理的には脆弱になったということであろう。一見イデオロギーの力はますますつよくなったように見えても、時としてその虚偽性は暴露、非難され、さらにはそのイデオロギーの社会的背景、そして敵のイデオロギーの虚偽性のみならず、自身の思想ないし立場への自己懷疑的な視線——マンハイムのいうイデオロギーの全体性ないし普遍性概念——も生まれてきた。

こうしたイデオロギーへの懷疑の深化の結果として論理的水準で求められるものは、イデオロギーの正当性を神（あるいはそれを正当性の源泉とする君主など）という超越的存在表象以外の何物かによって何らかの形で根拠づけなければならない、ということだろう。根拠を、外在的超越的な神に求めることができないのならば、一つの選択肢は「内在的」なものに求める、ということになるであろう。内在的なものとは、何らかの意味で「自己」にかかわるようなものであるほかはない。したがって、ここで仮説的な見通しをいうならば、主体のイデオロギー的自己言及と達成すべき諸価値の根拠が世俗的イデオロギーにあっては神ではなく自己自身に求められるという変化が起こったのだということになる。これは何を意味するのだろうか。それは、本来外在的かつ偶有的なイデオロギーは、宗教的イデオロギーにおいてはその外在性は外在性として認識させたまま、その偶有性を必然的なものとして誤認させることで主体にはたらきかけること（このことを以下では宗教的主体化とよぼう）ができたのだが、一方、世俗的イデオロギーにあっては、その偶有性の必然化のみならず、その外在性を内在性として誤認させることで主体にはたらきかける、という変化が起こったということである⁽¹³⁾。

キリスト教は違うのではないかという反論があるかもしれない。つまり、キリスト教は宗教であるにもかかわらず、その告白の儀礼において自己について語り、その語りにおい

⁽¹²⁾たとえば、McLellan, D., *Ideology*, Open University Press, 1986, pp2-3. (千葉眞・木部尚志訳『イデオロギー』、昭和堂、1992年、5～6ページ)

て語られ発見される「自己の真実」に基づいて自己を構成するのだから、それは内在性に依拠した主体化なのであって、上の図式にはあてはまらないのではないかと。たしかに、例えばデュモンのように、キリスト教は、世俗外ではなく世俗内に留まったままの自己のありかたを執拗に主題化するという点で多少なりとも特異な宗教であるといえよう⁽¹⁴⁾。しかし、そこでの自己（の真実）の語りは、神にたいしてなされ、自己にたいする価値判断の体系は、神というイデオロギー的表象を中心とする宗教体系によって、個々の自己のありかたに基づくことなく事前に構築されていると個々の主体自身がみなしているのだから、そのイデオロギーはやはり外在的なままであって内在化されていないといえるだろう。

キリスト教的宗教イデオロギーとの差異を明確にするためにも、ここで世俗的イデオロギーによる主体化の特徴をより正確にいうならば、この主体化は、諸価値の根拠を自己自身に求めつつ、その価値に基づいた自己への言及、換言すれば自己準拠に基づく自己言及、すなわち二重の自己言及によってなされる、といえるだろう。

フーコーのいう告白の儀礼もまた、世俗化にともなって同じような変容をこうむったものとみなすことができる。フーコーによれば、神という表象が背後に消え去り世俗化が進むことによって、徐々に、とりわけ十九世紀以降、「他者によって個々の人間に与えられる、身分、本性、価値の保障としての「告白」から、個々の人間による、自分自身の行為と思考の認知としての「告白」へと移った。」⁽¹⁵⁾こうして、神という外在する表象との関係において自己は認知されるのではなく、自己自身との関係において自己は認知される。比喩的にいえば、キリスト教において発見され語られはじめた自己は、神のもとを離れて、一人で歩きだしたのである。

しかし、そうした二重の自己言及、換言すれば自己準拠に基づく自己言及はいかにして可能なのか。それは、物を計るのに物差しによらずにその物自体で計るようなナンセンスなのではないか。これは世俗的イデオロギーにおける最大のアポリアであるはずだ。

世俗化の進行する状況のなかでの、このアポリアにたいする最も有効な対策として生み

⁽¹³⁾ここでいう「外在的」とは「内在的」の対義語であって、ドイツ観念論でいう内在的の対義語としての「超越的」transcendent に類する意味である。これ以降で内在的の対義語として外在的ということばを使い、超越的ということばを使わないのは、「超越的」をすでにtranscendentalの訳語として採用していること（「主体化について」、54ページ、を参照せよ）、また外在的といったほうがそのイデオロギー的なニュアンスを表現できるためである。

⁽¹⁴⁾Dumont, L., *Essais sur l'individualisme; Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, 1983. (渡辺公三・浅野房一訳『個人主義論考』、言叢社、1993年)

⁽¹⁵⁾*La volonté de savoir*, p78. (『知への意志』、76ページ)

出されたものとして、「普遍性」という観念をあげるのが最も適切であろう。普遍性とは、自己の内部にありながら、かつ単なる自己の固有性には還元されないような他者一般と共有される「真実」のことである。普遍性が自己の内部に見いだされることで、一方ではその普遍性なるものは自己という確固として存在する（はずの）ものに内在するがゆえに、疑いえない真実であることになり、他方ではそれが自己の固有性には還元されないものであるがゆえに、自己言及は自己自身に基づくという自己撞着を回避して自己の外部をも含む普遍性に準拠して遂行されえることになる。こうして主体は、自己の内部の普遍性に準拠して、自己を語り、客体化し、さらには規律化することができる。

このような意味での普遍性に相当するものは、世俗化された状況のなかで多くみられ、例えば啓蒙的な思想における「理性」であり、ある種の自然法的な「自然」などがあげられる。あるいはたとえば、フーコーのいうように、告白の実践においてもまた、世俗化とともに、その根拠は神ではなく、十九世紀以降登場する人文諸「科学」という普遍性を主張する知識にとってかわられる。この人文諸科学とは、諸表象のうえに超越的な神が存在することを前提とする古典主義時代の終焉とともに、諸表象の背後に生命、労働などの普遍的な本質が存在することを前提として成り立っているのだった⁽¹⁶⁾。そして、世俗的イデオロギーにおける主体化にあっては、論理的にはこうした自己に内在する普遍性という観念がしばしば必要となるのだが、しかし、そうした観念をわざわざ持ちださなくても、世俗化とともに近代化の進行の著しく激しかった社会にあっては、多くの場合、諸イデオロギーがまったく自明な当為として流通しえたのだと考えられるだろう。神という表象を失っても、あるいは「普遍性」という観念を殊更にもたなくとも、それだけ「近代」とは、オルタナティヴを想像しえないほどあまりに必然的で強力な運動、すなわちそれ自体「普遍性」をもったものとしてあったといっているのだろう。

しかし、本当にあのアポリアは解決されたといっているのだろうか。自己の内部に普遍性という自己には還元されえないものを見いだすというのは、やはりおかしい転倒ではないだろうか。転倒とは、自己の内部に「普遍性」を見いだすことで、自己という身体固有性が消去されてしまう、つまり本当には自己に準拠しているわけではない、という点にある。一般的に言って、イデオロギー的な語りとは、まさにこうした固有性、差異性、個別性を消去するものにほかならない。そもそも原理的にいえば、超越的意識による自己言及自体が原理的に自己にたどりつくことはないのだし、さらにたどりつきえない自己に準拠することなど、もとより不可能である。自己の内部に普遍性を見いだす語りは、こうし

⁽¹⁶⁾Foucault, M. *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 (渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物』、新潮社、1974年)

た自己言及の恣意性という原理を利用したイデオロギー的な語りであるほかはない。したがって、自己に準拠することに基づいて自己に言及するのではなく、正確にいうならば普遍性というイデオロギー的観念に準拠して自己に言及しそこなっている、というべきであろう。そして、自己言及に失敗しつづけているからこそ、自己言及的なふるまい、すなわちイデオロギー的な語りは反復される。「告白」というものも、自己の真実の報告ではなく、イデオロギー的な語りの反復であるほかはない。だからこそ、フーコーのいうように、「真実の告白は、権力による個人の形成という社会的手続きの核心に登場」⁽¹⁷⁾するのである。要するに、あのアポリアは解決されたのではなく、むしろイデオロギーの介入によって隠蔽されただけだと言えよう。普遍主義的主体化においてもイデオロギーは深々と主体を貫いているのである。

さて、このように考えてくればもはや明らかであろうが、普遍主義的なイデオロギーによる主体化の論理をもっとも典型的に構築したのは、しばしば言及されるルソーではなく、むしろカントであるといえるだろう。カントは、「道徳法則」と彼のいう、本来人間に外在し偶有的なイデオロギーが人間にとって必然的であることをいうために、道徳法則を人間に付与する審級を「理性」という人間存在の本質的な構成部分として考えだす。つまり、カントは、一方で、「理性」を普遍的だとすることで、イデオロギーの偶有性を必然化し、他方で「理性」を人間に内在する本質的な構成要素だとすることで、イデオロギーの外在性を内在化する。このことによって主体は、「理性」という審級からなる先験的次元とそれ以外の経験的次元とに分割された、いわゆる二重体として定式化される。つまり、主体は、一方では経験的なことを経験する存在であると同時に、そうした経験的な世界を超えて、経験の外の世界である先験的次元によって、経験的存在のありかたを批判し規律化する存在でもある。こうしてカントは、主体の外部、すなわちイデオロギーの存在を消去することによって、「自立的」な主体の論理、つまり世俗的イデオロギーによる主体化の一つのパターンである「普遍主義的主体化」の論理を構築する⁽¹⁸⁾。

こうした世俗化にともなう主体化のありかたの変化は、プーランザスのいうイデオロギーのありかたの変化と対応している。プーランザスによれば、封建体制のイデオロギーでは、支配する階級と支配される階級との支配関係が、「自然」なものとしてではあるが、明確に表象されている。しかし一方、ブルジョワ・イデオロギーは、そうした支配関係の存在そのものがないかのようにそれを消去している、という⁽¹⁹⁾。それと平行して、宗教的な主

⁽¹⁷⁾ *La volonté de savoir*, pp78-79. (『知への意志』、76ページ)

⁽¹⁸⁾ Kant, I., *Kritik der praktische*, 1788. (波多野・宮本・篠田訳『実践理性批判』、岩波書店、1979年)

体化にあつては自己の神への従属は明確に自覚されるべきことであったが、普遍主義的な主体化にあつては自己のイデオロギーへの従属は隠蔽される。この主体化のありかたの変化は、イデオロギーの変化の帰結でもあるが、同時に、イデオロギーの変化を可能にしたのは、外在性を内在性に転化することを可能にする主体化の特異な形態によるのだといえよう。この外在性の内在性への転化によってイデオロギーによる主体への支配は隠蔽され、もはや正当化される必要すらなくなる。法の比喩を使うならば、ここで起こっていることは、神ないし君主の立法による外在的な法（的イデオロギー）に明確かつ自覚的に服従していた「臣下」から、そうした服従を拒否して、自らの立法した法、つまり内在化された法に、自ら服従する「市民的主体」への変転である⁽²⁰⁾。

こうして「奇妙な」主体は完成する。それは、イデオロギーの隠蔽はもちろんのこと、かつては明らかであつたその外在性をも隠蔽して、イデオロギーを自己にとって内在的で自然なものに転化する。自己の外部には神もイデオロギーももはや存在せず、ただ個人は自己にとって内在的で自然な「真実」あるいは「理性」に基づいて、つまり自己自身にのみ基づいて自己自身を規律する主体となる。普遍主義的主体は、世界と自己自身にたいする主人であり、かつ主人の命令に従属する奴隷でもある、という奇妙な二重体である。この意味で、普遍主義的主体化においては主体化とは従属化にはかならない。

3 ロマン主義的主体化

普遍主義的な主体化は、しかし、不安定な主体しかつくりだせない。その主体化の論理を支えるのが、自己の内部に属するはずの普遍的な審級であれ、それに相当する何らかの観念であれ、結局それらは先に述べたように、自己言及の恣意性の原理に基づいたイデオロギー的な語りであるほかはない。世俗的なイデオロギーにおける普遍性という観念は、それがすべての諸当為を束ねようとする点で、宗教的イデオロギーにおける神という超越的表象の暫定的な代替物にすぎず、そのため、世俗的イデオロギーは宗教的イデオロギーの慣性を食い潰しつつ、普遍的諸理念の失墜とともに、除々にそのイデオロギー性を露呈していくだろう。このようなイデオロギー性の露呈はそれぞれの主体と社会の存立の基盤

⁽¹⁹⁾ Poulantzas, N., *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, Francois Maspero, 1968. (田口・綱井・山岸訳『資本主義国家の構造』(I)、(II)、未来社、1981年)

⁽²⁰⁾ "Citoyen Sujet"; "Subjection and Subjectivation". この二つの論文で示されたバリバールの図式、すなわち奴隷→臣民→市民という図式は、本稿のタームでいえば、主体化以前の段階→宗教的主体化→普遍主義的主体化という図式とある程度合致するものと思われる。

を掘り崩すことであるから容易に一般化するような動きではないにしても、しかし、世俗的イデオロギーへの懐疑は世俗化の当初からごく一部ではあったし、世俗化の進展とともに除々に顕在化し広汎なものとなっていくだろう。

このイデオロギー性の暴露の一連の経緯は、主体化の論理の重要なオルタナティヴを指し示している。すなわち、内在的で必然的なものと誤認されていたイデオロギーの外在性と偶有性への批判と自覚を通して、イデオロギーによって消去されていた身体をとりもどし、そこに主体の固有性を、つまり普遍性には回収されない、イデオロギー的ではない固有性の根拠を見いだそうとする、という可能性である。つまり、本来、根本的に不安定な場であった超越的意識にたいしてイデオロギーによって安定を得ようとするのではなく、自己の固有の身体によって安定させようとするのであり、換言すればイデオロギーによびかけられるのではなく、身体とのつながりを回復する可能性を見いだすのである。

こうした試みのもっとも早い段階での典型を、カントではなくルソーに求めることができるだろう。ルソーはその自伝に記すように、社会的なイデオロギーを迫害妄想的といていほどに徹底的に自己から排除しようと努め、自己自身についてすべてを語りつくすことによって自己の真実を明らかにしようとする。そこに見いだされる自己の真実は、決して普遍的なものではなく、さらには特定の他者と共有されうるものでもなく、あくまでもまったく自己自身に独自の、いわば実存的なもの、とみなされる。ルソーは完全に独自の自己の真実に基づいて自己を構成し、その上で自分を迫害してくる社会に立ち向かおうとする⁽²¹⁾。

こうしたロマン主義的な試みには、しかし、普遍主義的主体化と同様な大きな陥穽がある。自己の根拠を自己の内部の固有性である身体に見いだそうとする時、その見いだされた身体とは結局のところ一つの表象にほかならない。したがって、そこには必ずあの恣意性が、つまり語る主体の自己について言明の恣意性の問題が生じて、そこにまたしてもイデオロギーが忍び込んでくる。超越的意識による自己言及は原理的に自己にたどりつきえず、かつどんな言明をすることも可能なのであるから、自己の固有性として言明される「身体」なるものもまた、そうした恣意的な自己でない保障はない。

実際、『告白』におけるルソーは、自己の真実を求めて自己の「すべて」を語りつくそうと志し、ほとんど例外的といていい努力をするが、結局どこにもそうした真の自己、透明な自己は発見されず、最後には「昏睡状態」に陥ることになる。一般的には、主体はその存立のために、こうした自己言及のアポリアに遭遇することは避けなければならない。

⁽²¹⁾ Rousseau, J., *Confession* 1, 2, Librairie Generale Francaise, 1972. (桑原武夫訳『告白』(上)(中)(下)、岩波書店、1965～1966年)

ジラルなど批判的に分析するように、ロマン主義者はしばしば、こうしたアポリアを避けて、イデオロギーを再導入することによって自己を構成する。彼らは、世俗的で支配的な諸価値を嫌悪し拒絶する一方で、それに代って自己に固有な欲望あるいは個性に基づいて自己を崇高で独自の価値として構成しようとする。しかし、それは結局それぞれの社会の、支配的ではないにしても平凡なイデオロギー的言説の「引き写し」にすぎない。つまり、自己の固有性を求めることが自己の非固有性すなわちイデオロギー性につながってしまうのである⁽²²⁾。

それゆえ、ロマン主義的な試みもまた、イデオロギーの主体への導入の一つの形態であるといえる。そこでは、本来外在的で偶発的なイデオロギーは内在的で必然的なものとして誤認されるだけでなく、それは普遍的ではなく、自己にのみ固有で特殊なものと誤認される。したがってロマン主義的な試みもまた、一つの主体化の独自の形態といえるのであって、ここではそれをロマン主義的主体化と名づけることにしよう。

このロマン主義的な主体化にいたる主体化のありかたの論理的展開の道筋を簡単にふりかえってみよう。主体化においてはまず、語りの対象かつ主語としての主体が生まれるのだが、そこで主題的に語られるのは、宗教的主体化においては、あくまで神の視線からの、つまり神というイデオロギー的表象に準拠することによって言及される自己であった。ところが、神という表象が背後に退き、代って世俗的な諸イデオロギーが主体化をうながす。そこでは、イデオロギーは普遍性あるいは理性などといった自己に内在的なものに転化して、主体は自己への二重の言及を通して構成される。そして、ロマン主義的な主体化においては、宗教的主体化から普遍主義的主体化にいたる「自己の主題化」をより論理的に徹底して、その語りにおいてもはや神や普遍性などといった表象に媒介されることなく、直接自己の固有性と誤認されたものに準拠しながら、自己に言及し、そのことを通してイデオロギー的な主体となる。

ところで、普遍主義的主体化においては「普遍性」が表象され、ロマン主義的主体化においては「自己の固有性」が表象され、両者は区別されるのだが、しかし、ロマン主義的主体化は、結局のところ自己の固有性そのものには到達できずに世俗的なイデオロギーを導入してしまうがゆえに、時として容易に普遍主義的主体化に揺り戻されていく。そうした逆行の、一つの典型的な事例は、「民族」などといった完全な普遍性にいたることはないが、自己の固有性だけには還元できない観念の導入である。民族というイデオロギー的

⁽²²⁾Girard, R., *Mensonge romantique et vérité Romanesque*, Bernard Grasset, 1961. (古田幸男訳『欲望の現象学』法政大学出版局、1971年) など。ただし、以上のロマン主義の解釈は必ずしもジラルのそれに忠実なわけではない。

観念は普遍性を必ずしも主張しはしないが、民族なるものが外在的なものではなく、内在的である点において（つまり、「私」もまた本質的にその民族なのだから）、世俗的イデオロギーとして自己言及のさいの自己準拠を可能にする観念である。あるいは、このような「揺り戻し」はもう少し複雑な様相をみせるかもしれない。ひとたび、普遍性のイデオロギーの虚偽性を見抜き、自己の固有性に依拠して自己を構成しようとした主体にとって、もはや民族などといった疑似普遍性の観念を全面的に信じることは常に容易なわけではない。しかし一方で、自己の固有性は安定した確固としたものとしては容易にはつかむことはできないという困難もある。こうした状況への妥協として、特定の世俗的なイデオロギーを「信じてはいないが、外面的には従う」というシニカルなレトリックを行使することがある。つまり、部分的にはロマン主義的イデオロギーに依拠することで、自己を世俗的なイデオロギーから自立した存在とみなしながら、他方で「民族」などといった疑似普遍主義的な世俗的イデオロギーにも実質的に依拠することで、自己、あるいは自己にかかわるロマン主義的なイデオロギーに正面から向き合うことを避ける、という二股的な戦略である⁽²³⁾。このシニカルで小心な主体化は、普遍主義的主体化とロマン主義的な主体化の中間形態であり、普遍性のイデオロギーも民族などといった種のイデオロギーもある程度失墜し、かつ自己の固有性にも直面しがたい状況にあって、「民族」の論理同様に広汎な、しかしより現代的な主体化のパターンであるといえるだろう。

こうした中間的な形態があるとはいえ、そしていずれも宗教的ではなく世俗的なイデオロギーに依拠するとはいえ、むしろやはり普遍主義的主体化とロマン主義的な主体化とは区別されるべきである。ロマン主義的な主体化は、結局は世俗的イデオロギーを導入するという点、そしてその偶有性と外在性を必然性と内在性に転化する点で、普遍主義的主体化と同じである。しかし、普遍主義的主体化において主体は、普遍性（あるいは理性、自然法、良心……）の保持者であるために、他者とともにこの世界と自己自身にたいして、「普遍性」の名のもとに対峙し規律化するような、この地上の「主人」（かつ「奴隷」）でありえた。他方ロマン主義的主体はそうした主人の座をもはや降り、世界と自己自身にたいする特権を失っている。もちろん、超越的意識による自己言及がイデオロギー的なものである以上、超越的意識と自己との間には乗り越えられない間隙が存在するのであり、主体はなお、あの主体化＝従属化の二重体であるほかはなく、イデオロギーはロマン主義者の身体をも貫いている。しかし、主体自身は、自己を外に開かれた普遍性ではなく自己

⁽²³⁾たとえば、そのような態度の一つの思想的な表れとしてシュミットの政治的ロマン主義を位置づけることができよう。Schmitt, C., *Politische Romantik*, Dunker & Humblot, 1925（大久保和郎訳『政治的ロマン主義』、みすず書房、1970年）

の閉ざされた固有性に基づいて自己を構成していると誤認しているために、世界への積極的な関わりを失ったより個別化された存在としてあるほかはない。

そこではもはや、認知と批判の対象になりうるような、神や普遍的理念などといったイデオロギーは顕在的には表象されない。自己が、神からの視線も理念からの承認もないままに、ただ自己言及のパラドクスの周りをぐるぐると回って、「自己」を語っているのである。イデオロギーは深く自己のなかにもぐりこんでもはや容易には見えない。

4 結語

ここまで、本稿では主体化の諸形態のなかから、主体化一般あるいは現代的な主体化のありかたを理解するためにとくに重要と思われる、いくつかの形態をとりあげ、それぞれの主体化の現象の仕方と相互の論理的連関を再構成してきた。このことから結論的に言えることは、ごく簡単に約言すると、とくに以下に四点にわたると思われる。

- ①主体化一般あるいは現代的な主体化のありかたを理解するためにとくに重要な主体化のパターンとしては、宗教的主体化、普遍主義的主体化、ロマン主義的主体化の三つをあげることができるだろう。
- ②いずれのパターンにおいても、超越的主体化が前提になっていることはもちろん、超越的意識による身体への言及が常に恣意的であることに起因するイデオロギーによる身体固有性の消去とイデオロギーの導入というイデオロギー的主体化が行なわれている、という本質的な仕組みには変化がみられない。
- ③普遍主義的主体化は、宗教的主体化とロマン主義的主体化との論理的な中間形態として位置づけられる。つまり、普遍主義的主体化は一方では神の代替としての普遍的な理念あるいは理性という普遍的な審級を前提としながら、他方ではロマン主義のように、自己への二重の言及を必要としており、こうした点で普遍主義的主体化は、他の二つの主体化の橋渡しの役割を果たしているといえるだろう。
- ④この一連の過程において、イデオロギーは、常に主体の身体を貫きつづけているにもかかわらず、それは統一性を失い、より分散化し多様化していくと同時に、その外在性を隠蔽して、主体にたいしてより内在的、個別的になり、その姿を隠していく。

こうした主体化の諸形態の一連の論理的展開から考えられることを、蛇足ながら付言すると、主体（化）の論理の変容という点で、われわれは今、最も大きな転換点に位置しているといえるかもしれない。前近代から近代への転換は、ロマン主義もふくめて、主体化

の論理を上②にいうように本質的には変えなかった。むしろ主体化という現象のそもその発端において、原理的には受胎しながら、表面化はしなかった問題、それが主体化の一連の論理的展開のなかで、それぞれの状況に応じて様々な形で矛盾となって表れながら、ポストモダンといわれる現代にあって初めて全面的に浮上してきたのではないだろうか。つまり、どのような自己言及もイデオロギー的なものであるほかはなくても、それでも自己の主題化という現象は、世俗化とロマン主義をへて、自己を語るイデオロギーとの直接的な統一に亀裂をいれ、除々にではあれ、そして原理的には程度の問題でしかないとはいえ、真の自己、真の身体にたどりつきつつあるのではないか、ということだ。そして、イデオロギーによって社会に剥脱されていた自己の意志と身体とを回復しつつ、あらためて異なる容貌で立ち上がってくる社会と他者との新しい関係を構築していく、そのような展望を望むことができるのではないか。とはいえ、そこにいたる前に見いだされるのは、とらえどころのない身体の高層性、あいまいさ、不確かさ、あるいは虚無の深淵、そしてその状態に耐えきれなくなつての、イデオロギーの再導入、すなわちロマン主義的主体化への後退であるかもしれない。しかし、それが、神と普遍的理性が消え去り、自己自身にしか準拠できず、その不確かさを生きるほかはない、ポストモダニズムの時代の条件なのであろう。

(かわた こう・博士後期課程)

their central concept symmetrical. And securing the symmetrical continuity between crowd and institutional behavior is the ethos of the "no-real-difference approach". So with this revised interpretation of emergent norm, this approach could secure the symmetrical continuity at the conceptual level and we could use this concept to empirical study of crowd behavior.

Ideology and Patterns of Subjectivization

Kou KAWATA

After Althusser and Foucault, many people have discussed subjectiv(iz)ation, which is the process where ideology brings individuals into being subjects. Now, in my opinion, it is necessary to specify the concept of subjectivization and patterns of it. Here I investigate in particular some historical patterns of subjectivization, basing mainly on Foucault's genealogy of subject. I classify these patterns by focusing on two questions. 1/ What kind of representation do subjects refer when they make their self-reference? 2/ The position of ideology for subjects is whether external or internal? and whether universal or particular?

In my paper, I conclude that the subjectivization can be divided into three patterns.

1/ Religious Subjectivization; in which the subject's self-reference is ruled by the reference to transcendental representations, such as God. The ideology which authorizes these representations is still external and universal for subjects.

2/ Universalistic Subjectivization; in which the self-reference is indicated by the reference to universalistic ideas, such as Kantian reason. The ideology which legitimates these ideas is internal and universal for subjects.(e.g., Reason is supposed not to be external but to be internal for subjects.)

3/ Romantic Subjectivization; in which the subject's self-reference is based on the reference to representation of its own body, such as originality of each individual. The ideology which conceals the arbitrariness of the representation is internal and particular but not universal for the subject.

In the series of these processes, ideology loses its consistency and universality, and at the same time, it becomes more internal and particular for each subject. But there is no change between these patterns of subjectivization in the point that ideology always penetrates the bodies of subjects.