

リフレクシヴィティーとしての客観化 フーコーとブルデューの認識論的戦略と社会学

水 島 和 則

1. 現象学以降の知識批判とフーコー・ブルデュー

本稿で検討してみたいのは、「観察者と対象とが別個に存在していて、観察という行為が対象に影響を与えない（あるいは、対象の性質が観察に影響を与えない）」という実証主義的前提が崩れさった場合に、社会学による「観察」の営みがどのように再構成されるのか、という問題である。といっても、たとえばニコラス・ルーマンが企てているように（吉澤1988を参照）、新しい「観察」概念を論理的に精緻化するのがここでの狙いではない。むしろ、再定義された「観察」概念が社会学の既存の調査手法（統計、参与観察、資料批判など）と矛盾した関係にある場合でも、なおかつどうすれば具体の分析が可能になるのかがテーマである。そのさいの手がかりになるのは、フーコーならびにブルデューの研究である。彼らは客観化に対する現象学的懐疑を正面から受け止めながらも、そうした認識論的考察を社会現象についての具体的分析にフィードバックする可能性を探ってきたからである。

観察の実証主義的概念がもはや支持されえないという点については、異論はあるまい。ギデンズが指摘するように、社会現象を観察する場合、その社会の構成員たちの活動が「何か」についてある程度知っていなければ、そもそもそれらの活動を観察すべき現象としてとらえることができない（ギデンズ1987 p.233）。それは、観察者が対象のなかに内在していなければ観察が可能ではないことを意味している。ところが、もし社会学者が対象となる社会の構成員たちと同じ身分での認識主体（ギデンズのいうKnowledgeable human agents）にすぎないならば、そもそも社会学的観察というものが存在しえない。じっさい、われわれは社会学者の説明を聞いて、誰でもいえることをただ難しい言葉にただけのように感じるがよくある。これは、社会学者が社会の構成員一般に共有されている実践的知識を語っているにすぎない場合であろう。つまり、社会学的な観察がありうるとすれば、観察者は対象を外からとらえる座標系をもっていなければならないのである。だとすれば、社会学的観察は対象のなかに内在しながら外在するという仕方ではなされることになる。ブルデューはこうした方法を、参与観察にならって参与的客観化participant objectivation (Bourdieu & Wacquant, 1992, p.253)と呼んでいる。ところが実証主義的な観察の概念によれば、対象に対して内在しながら外在するというのは背理でしかない。周知のようにこれは、フッサールの企てが出发点として引き受けた問題である。実証主義的前提に立つと、人間が世界内存在でありながら、その世界が人間の主観によってしか構成されないという事態が、説明されざるアポリアになってしま

うのである。

このフッサールの懐疑の重みは、時を経るごとにますます大きくなってきている。一部の社会学者が誤解しているように、「相互主観性」とか「生活世界」のような概念を持ち出したからといって、一方で人間が世界内存在であるという事実と、他方で人間が思惟によって世界を構成しているという事実との間の矛盾が論理的に解決されるわけではないし、あるいはそれらの概念が具体的な分析に役だってくれるわけでもない¹⁾。

また、現象学的懐疑の刃が、知識社会学というプロジェクトを失効させたことも重視しなければならない²⁾。従来「知識社会学」とか「イデオロギー論」と呼ばれてきた企ては、知識をその社会的規定要因から説明しようとする。しかし、知識をその社会的規定諸要因から分析するということは、認識の構成を問題にする議論が、認識によって構成されたはずの世界をその構成のされ方についての検討を抜きにしたまま分析の前提にしてしまうというやり方であり、それ自体自家撞着にほかならないからである。社会学者は、知識とその社会的規定要因との関係について言明を述べたとき、その社会学的知識の社会的規定要因は何か、という反論に直面してしまう。いうまでもなく、知識と社会的規定要因との関係を見透かせるような特権的位置は存在しないからである。ところで、知識社会学は、ひとつのジャンルとしては社会学の周縁にあったかもしれないが、その論理構成は、意識や行為を社会的規定諸要因から説明しようとする社会学の論理構造一般と同型的である。それゆえ、現象学的懐疑は決して社会学一般にとって避けて通りえない問題なのである。

今のところ、先にふれたルーマンのメタ理論と並んで、この懐疑に応答しうるプログラムとして、ギデンズによって提案されているのが「二重の解釈学」と呼ばれる方法である。これが「二重」であるといわれるのは、当該社会の構成員がその社会についておこなった解釈を社会学者が解釈するからである。そうするとこの方法の焦点は、科学言語の専門的語彙と日常言語の語彙という、二つの異なる座標系の間の関係をどう設定するかにある。ところがギデンズは、ふたつの座標系が必要であるとは言っているのだが、それがどのようなかたちで関係づけられるのかは依然不明確なままであるように思われる。

それでは、フーコーとブルデューとは、ルーマン、ギデンズと異なるどのような第三の立場を切り開いたのであろうか。もともとフーコーとブルデューは、現象学の登場による知識社会学の企ての挫折をふまえつつ、ポスト知識社会学としての知識の社会的批判を企ててきた経緯をもつ。そのため、両者の研究は実証主義的な観察＝客観化のアポリアについての徹底した検討に端を発しながらも、解釈学的方法をとらず、むしろ社会史研究や統計的調査を通じた実証的な客観化を徹底するという奇妙な戦略を展開するものとなっている。なぜ彼らは客観化のアポリアを認識しつつ、その方法のある意味で放棄しないのだろうか。

ひとつには、客観化(客体化)の営みが、近代社会が近代社会自身についておこなう自己言及(観察)によって生み出されてきたという認識にもとづくものであろう。フーコーの認識では、客観化の仕組みは近代社会のなかにビルトインされている。だとすれば、そうした観察の概念をたん

に学問の土俵だけで放棄すれば事が足りるわけではなかろう。彼らはむしろ、こうした事態を新しい知識批判の出発点にしようとする。つまり、社会学という知あるいはその観察手段の性格に自己分析を試みることによって、逆にその知を生み出した近代社会の性格を照射していこうとする試みである。

もうひとつの理由は、彼らが「身体」を研究の対象とするために、意図や理解といった主観的諸要因をカッコに入れたためであろう。この点でフーコーやブルデューの企ては、誰の目にも明らかな鋭い矛盾を抱えている⁽¹³⁾。一方で両者はハイデガーの深い影響下において、現存在についての分析をメタレベルでのヒントにして身体論を展開している。しかしいうまでもなく、科学的な客観化の方法を否定してもっともラディカルな解釈的方法の擁護者となっているのは、ほかならぬハイデガーである。だが、徹底した客観化の方法によらない限り、物質性としての身体を経験をそれとして明るみに出すことはできないであろう。

このように両者の企ては困難や矛盾を抱えて進んでいるが、それがひとえに、彼らが具体的な分析への志向をもっているところから生じている点を強調すべきであろう。もちろんフーコーやブルデューを神聖視すべきではないが、彼らの直面した困難や行き詰まりはその仕事の重要性をそこなうものではない。だが、やや議論を急ぎすぎたようである。まずはレヴィ・ストロースの仕事を取りあげながら、フーコーならびにブルデューにとって認識論的反省の出発点となった問題を確認するところから議論を始めてみたい。

2 レヴィ＝ストロースとエスノサントリズム批判

フッサールからシュッツへという系譜にこだわると奇妙に思われるかもしれないが、ある意味で、このフッサールの懐疑を社会科学の分野で徹底させたのはレヴィ＝ストロースのエスノサントリズム批判である。この議論はフーコー、ブルデューの出発点となっているから、まずは議論の核心を確認しておこう。そのさい、エスノサントリズム批判は、白人中心主義を批判するヒューマニズムや進歩の理念に懐疑的姿勢をとるペシミズムではなく、むしろ認識論のレベルで提起された問題だという点に注意しよう⁽¹⁴⁾。エスノサントリズムの根源は、おのれの属するグループと他のグループとを対等にみることができないという事実にある。われわれは、自集団の文化が合理的で科学的にみえる一方、他の集団の文化は非合理的で迷信にみちているようにみえてしまう傾向をもつ。つまりエスノサントリズムが含意しているのは、誰であれ、他の集団を対象化するときには容易に客観化をなしとげられるが、同じ客観化をおのれの属する集団に向けることは難しいという問題である。これが「認識論的」レベルの問題であるというのはどういうことであろうか。たとえば天文学を例にとると、われわれは天体の運行を容易に観測することができるが、地球が太陽を中心として回転していること、さらに地球が自転していることを知るのははるかに難しい。いうまでもなく、観測者である人間自体が地球と一緒に運動しているからである。これと同等の問題が社会現象においても生じないということはいえない。

『野生の思考』、最終章でのレヴィ=ストロースの議論を問題にしてみよう。周知のように彼のサルトル批判のなかで争点になっていたのは、ひとつには「全体」を認識することが可能か、可能であるとすればその方法はどのようなものかという点であり、もうひとつは、その「全体」の認識のために歴史認識が占める位置であった。「全体」というのは、ここではわれわれがその中に属している近代社会を、あれこれの部分的側面に限定することなく、トータルにとらえることであると考えるてよいだろう。もっと広く、近代社会が人類の歴史のなかで占める位置を画定することまでを含んでもよいが、そもそも近代社会が何かについてトータルに語るためには、どんな社会が近代社会ではないかを同時に主張しなければならぬから、いずれにしてもおなじことになる。サルトルは、そうしたトータルな認識を可能にする「弁証法的理性」を、通常の科学的分析のなかで使用される「分析的理性」と対比してとらえた。それに対してレヴィ=ストロースは、この両理性の対比を虚構であるとして却下したのである。

一見するとレヴィ=ストロースの主張は、緻密な実証的分析を遂行する研究者によってなされた思弁的哲学者への反発という点で、社会学にとっても歓迎すべきものとみられるかもしれない。しかしながら問題は、社会学が近代社会をトータルにかつ「客観的に」把握するという主張にコミットせずにすませられるか、というところにある。この点を検討するために、社会学を実学としての法学や経済学と比較してみよう。実学としての法学や経済学が（むろん理念型にすぎない）、研究対象を法律や市場といった特定の対象にしぼることができるのは、そもそも法律や市場が法学あるいは経済学という知を基礎にして成り立っているからである。換言すれば、司法制度や市場政策といった制度が作動するうえで、法学や経済学はそれら制度と切り離すことのできない柱のひとつになっている。こうした場合には、法学や経済学の学問的水準を高めることが、そのまま制度の運用にフィードバックすることになる。そうした事態が成立していれば、ある学問は対象を「客観的に」とらえているかどうかといった基準にコミットしなくてもすむ。

対照的に、社会学者が家族や逸脱、都市のように特定の研究対象を設定したとしても、たとえば家族が社会学という知を前提にして成り立っているわけではない。これは法学・経済学との本質的相違であり、そのためにいくつかの帰結が生じる。まず第一に、たとえば家族や逸脱を研究対象としてとりあげるなら、何が家族で何が家族でないのかを定義せねばならず、客観性の主張にコミットすることが避けられない。これが法学であれば、法学（制度）が法律と定義するものが法律であるとトートロジカルな主張をすることができる。しかし社会学者は、社会学者が家族と定義するものが家族であると開き直すことはできない。第二に、司法制度やマーケットは近代社会の基本的な構成要素となっている制度である。そのため、法学者や経済学者は、近代社会の内部に所属する一員として、それ以上自分の認識論的スタンスを明確化する必要がない。ところが社会学が対象とする家族、逸脱、都市、教育などの対象は、必ずしも近代社会に独自のものではない。そのために、当の研究対象を限定する試みは、必然的に近代性の定義を内に含み込まなければならないのである。たとえば、家族を研究する場合には、「近代」家族とはなにかという問いが避けられないものとし

てあらわれる。

以上の議論が示すように、社会学はわれわれの社会である近代社会をトータルに把握するという主張にコミットせざるをえないし、個別領域（家族、教育、労働、逸脱など）の実証研究は近代性についての背後仮説を前提としてもたざるをえない。この点を念頭において、サルトルに対するレヴィ＝ストロースの懐疑的議論を読み直すと、その議論には深刻な含意があることがわかる。近代社会はわれわれ自身がそのなかに位置している社会である。この社会をトータルに把握することは、認識論的にいえば、ある空間のなかに位置している者が、その空間を外側から認識するということにほかならない。換言すれば、これは社会のなかに内在しながら外在するというスタンスである。

ところが社会学者は、この状況をじゅうぶんに明示化してこなかった。なぜだろうか。ひとつの理由は、社会のなかにいながらにしてその外部におかれた認識主体——たとえばインテリゲンチアや「労働者階級」——が假定上、指定されてきたからであろう¹⁵⁾。むろんこれが疑わしい解決でしかないことはいうまでもない。もうひとつのより根本的な理由は、社会学者が暗黙のうちに依拠してきた歴史概念にある。社会学の語彙には発展図式としての二項図式があふれている。これらの図式のおかげで、社会学は何が近代社会かについてさしたる困難もなしに理解できると錯覚してきたのである。

レヴィ＝ストロースは、サルトルが理解する意味での「歴史」は神話にすぎないと指摘した。神話と同じように歴史もまた、何が近代的で何が近代的ではないかについての対立のシステムから成り立っている。その後三十年間にわたる社会史研究の進展をみれば、レヴィ＝ストロースの批判がいかに透徹したものだったかわかるだろう。付言しておく、この認識論的位置をそれとして引き受ける上で、わが国の社会学はさらに両義的な位置にあったといえる。わが国の場合、近代社会とは西欧社会であり、それが文字どおり観察者（＝日本人）の「外部」に位置していたからである¹⁶⁾。西欧社会と日本社会との差異は、日本人にとって有利な認識論的条件ともなりえたが、その有利な条件も「日本の後進性」という議論によって損なわれてしまった。そのため、内部にいながらにして社会の全体をいかにして認識するかという認識論的問いは、一部の思想家によって抱かれていたにせよ、学問的に共有されるかたちで明示的に問われる機会はなかったといつてよい。

レヴィ＝ストロースのサルトル批判は、社会学者の認識論的位置の問題性を浮かび上がらせたといえよう。ところがレヴィ＝ストロース自身は、この問題性について自覚的ではなかった。その理由は、人間が世界を構成する主体であると同時に構成される客体であるという事態が、ともに深層にある「構造」によって説明されると彼が考えていたからであろう。その構造は普遍的なものと想定され、しばしば脳と言ひ換えられたりもした。こうした構造を析出するためにレヴィ＝ストロースは、一切の主観的方法を捨てて、他の諸社会の比較研究に着手することを提唱する¹⁷⁾。比較によって明らかになる諸社会間の関係と差異のうちに、普遍性が宿っているのだという。彼は、普遍主義としての構造主義の立場を鮮明にする。しかしわれわれが関心を抱くのは、あらゆる社会に共

通する構造ではなく、ある社会を他の社会から区別している種差的な構造であるから、彼の議論を離れ、別の角度から問題を追ってみなければならない。

3 ミッシェル・フーコー：認識論の自然主義化とそのパラドックス

前節の論点は、フーコーおよびブルデューの仕事がそこから始まる出発点を確認するためのものである。フーコーとブルデューとは、その仕事の具体的なアウトプットに注目してしまうと、かなり異なる方向性をもち、異なる主張をしているようにみえる。極端な対比をすれば、フーコーが「人間諸科学」を権力の産物とみているのに対して、ブルデューは社会学を批判の拠点にしようとしている。しかしこうした相違は実は皮相なものでしかない。深層のレベルでの研究を導く原理において、両者の姿勢には共通性がある。なかでも重要な共通性が二つある。ひとつは、本稿の冒頭で指摘した実証主義的な認識論のディレンマをどのように解くかという「解」の模索が、彼らにおいて研究を進めるバネになっている点である。もうひとつは、人間諸科学あるいは社会学が、近代社会のなかでどのような位置を占めているかが、解明さるべき課題として設定されている点である。もちろん重要なのは、これら二つの姿勢をばらばらにみた場合ではなく、両者がどのように結びついているか、という点である。こうした観点から、フーコー、ブルデューそれぞれの研究がどのように展開されたのかを整理してみよう。

3-1 『言葉と物』におけるフーコー

前述したように人間が世界内存在であるとともに「世界を包む」存在であるという事態を解明すべき問題として設定したのは現象学であるが、フーコーにおいても問題の深化は現象学との対決を通じてなされている。周知のように彼は『言葉と物』のなかで、フッサールが対決したアポリアを、人間が先験的存在であるとともに経験的存在でもあるという「先験的-経験的二重体」としてあらわれるのはなぜか、という問題として表現している。そのうえでフッサールの試みについて、この問題をもっとも鋭いかたちで提起したとして評価しながらも、それを解決するにはいたらなかったという意味では失敗とみなしている。

フーコーの代替案は、『言葉と物』という書物そのものである。この本は、「人間とは何か」という問いを、「人間についての知（人間諸科学）とは何か」という問いに置き換えるところから出発している。人間についての知がなぜ登場してきたかを問うことによって、人間が先験的であると同時に経験的な存在として、つまりあらゆる反省の主体であるとともに客体としてあらわれたのはなぜかを解明しようとするのである。これは、クワインとはまるで違う意味においてであるが、「認識論の自然主義化」であるともいえる。フーコーの解答そのものについては、すでに多くの注釈書があるので、ここで屋上屋を架す必要はあるまい。むしろ『言葉と物』のとった戦略を理解するために、「知識社会学」の方向性とこの戦略とを対比してみると示唆的である。

『言葉と物』は、社会学者のように知識とその規定要因との関係についてメタの立場から語るのではなく、むしろ人間諸科学（社会学）を対象として設定する。これはフーコーが哲学者として高

みから社会学について語ったということではない。なぜなら哲学も社会学と同じく、さまざまな知識のシステムのなかに埋め込まれて客観化の対象になっているからである。ここでとられているスタンスは、ちょうど超越論的方法（パラドックスに直面したときにメタの立場に問題をシフトさせる）の裏返しであって、実証的な研究対象のなかにパラドックス（人間概念の二重性）を投入してしまうやり方である。その意味で、絵を描くベラスケスと描かれる国王夫妻とが共に一枚の画面におさまった『侍女たち』は、古典主義時代の表象である以上に、フーコーの方法を表象していると受け取れなくもない。

だから『言葉と物』のタイトルにもかかわらず、実際には言葉＝物とみなせるかどうかフーコーの戦略の成功の如何を左右している。この困難な立場を正当化するために、フーコーは従来の言語学、言語哲学とは異なる言語分析の方法を明示化することを迫られるわけだが、その成否にここで論及する必要はない。とりあえずは、フーコーのとった方向を確認しておきたい。

3-2 「権力と知」のフーコー

『監視と処罰』や『知への意志（性の歴史、第一巻）』は、『言葉と物』と同じテーマ、「経験的-先験的二重体」としての主体概念の形成を、今度は社会史という手段による客観化によって解明しようとした試みとみなすことができる。そのため、記述が具体的で社会学にも容易に議論が接続できるようにみえる。これらの著作についても注釈書は山ほどあるから、フーコーの議論をここで要約する必要はあるまい。一言でいってしまえば、「経験的-先験的二重体」としての人間概念も、出生率、死亡率、年齢カーブ、罹病率など独自の生物学的法則をもった社会的実体としての「人口」も、新しい政治技術の介入対象となる公的保障、衛生＝健康、教育、貧者の救済など「社会的」と形容される領域も、新しいタイプの統治術、権力が駆使する合理性によって形成されたとされるのである。この問題提起を受けてドンズロは、社会学（正確にはデュルケミズム）が国家介入主義の尖兵となったという議論まで話を進めている¹⁸⁾。

こうした問題提起を、どこまで額面通りに受け取るべきだろうか。換言すれば、『監視と処罰』以降のフーコーのプロジェクトは、じゅうぶんに成功したといえるのだろうか。この点を検討することが、フーコーの戦略のもつデメリットとメリットをどう評価するかにかかわってくる。

「権力が知を生み出す」という問題提起は、具体的な歴史記述によって肉付けされているので一見するとわかりやすいが、いくつかのもっとも重要な点において曖昧さを含んでいる。たとえば「権力」の概念がそうである（pouvoirを権力と訳せるかどうかがかんその問題だが）。「二重体」としての人間概念も人間諸科学も共に権力の産物と主張する以上、権力の概念にかなりの理論的負荷がかかっているわけだが、フーコー自身の権力概念についての解説はこの点をほとんど明らかにしてくれない。

この点について大澤1994-95をヒントに、フーコーの具体的記述がどのように論理的水準で再構成されるのかを検討してみよう。『監視と処罰』は、すべての人々の視線がその一点に集まる特異な身体、すなわち国王の身体の消滅を問題視するところから始まる。フーコーの分析が依拠してい

るカントロヴィッチの古典的研究によれば、国王の身体は王個人の生身の身体であると同時に神聖かつ神秘的な、永遠の身体でもある。後者は政治的身体たる国家の象徴にほかならず、いわばフランスという国家の公共性を体現している。『監視と処罰』の冒頭に紹介されたダミアンの処刑のむごたらしきは、国王の身体＝フランスの身体を傷つけたダミアンの行為が、ダミアンの身体の徹底した破壊によってしか回復できないことを示唆している。

ところが、革命を契機に公共性の体現たる国王の身体は消滅した。正確に言えば国王が存在する古典主義時代から変化は生じていたのだが、フーコーはそこで奇妙な逆転が起こったことに注意を喚起する。革命以前には、人々の視線は国王という中心に集まった。エリアスの研究が示しているように、ヴェルサイユ宮殿の鏡の間はそうした演劇的装置であり、宮殿の建造によって王権はその権威を高め、少なくとも一時的には安定化させたのである。いわば革命前には、人々は権力を視線の対象にしていた。より正確に言えば視線によって可視的にとらえられるものを「権力＝公共性」として認識していた。ところが革命後には視線の方向性が反転し、視線は権力から発せられ、すべての人々が個別的な監視の対象となるに至る。この点でヴェルサイユ宮殿の華麗な演劇性にフーコーが対置したものが、ベンサムが描いた陰惨な一望監視装置にほかならなかった。この装置では、囚人は中心（監視者）を見ることができないが、監視者からはすべての囚人が一望の下におさめられるのである。

このように整理してみると、『監視と処罰』の核にあるテーマは国王の身体＝神の消滅であることがわかる。もともと、ベンサムのパノプティコンというメタファー自体、神の消滅という事態と密接に結びついている。この装置は見る一見られるという一對の事態を切り離す。すなわち中心の監視塔からは個々の囚人が見えるのに、囚人の方からは塔に監視者がいるかどうかわからない。囚人は監視者を見ることができないにもかかわらず、つねに自己が監視の対象になっているかもしれないことを承知している。フーコーによれば、こうした装置は、囚人が自発的に強制を自己に働かせるようになる効果を生み出す。わかりやすくいえば、いつでも自分が監視されている可能性があるために、自分で自己自身を監視し、自己抑制を強いられるようになるということである。

このメカニズムは、実はマックス・ウェーバーが「世界の呪術からの解放」というキータームによってテーマ化したピューリタンの禁欲と論理的にパラレルであることがわかるだろう。ピューリタニズムが想定する予定説の神は、人間にとっては表象されえずその意志を知るすべもない。同じプロテスタントでもイギリス国教会やドイツの領邦諸教会の奉じる王の二つの身体論に同意していれば、国王が神の聖性を象徴していることを認めるが、ピューリタンはそうした説をも否定してしまう。また、つねに神が人間を監視しているわけではないにもかかわらず、もし人間が悪行をなしたり悪しき意志をもった場合には、神によって救済を予定されていなかったことが明らかになってしまうという認識が介在したために、信徒は自己の行為や信仰をつねにチェックしなければならない。このように、神（監視者）の不可知性（不可視性）が信徒（囚人）を「先験的－経験的ニ重体」としての自己、すなわち自分自身を自己を監視の対象にする「主体－主観」たらしめると考える点

で、フーコーとウェーバーの診断は一致するのである¹⁴⁾。

それでは、この国王＝神の消滅という事態をどのように論理的に理解すべきであろうか。国王の身体は、国家というマクロコスモスをミクロコスモスとして表象するのであり、具体的な個々人の身体とは等置されえない存在である。こうした身体の存在は、ニュートンの『プリンキピア』が描いたような均質空間としての絶対空間、あらゆる点を同じ座標系に位置づけることのできるような空間概念とは矛盾する。裏返しに言えば、国王の身体を撤廃するということは、社会空間をニュートン的な意味での均質空間とみなすということである。しかしここで注意が必要なのだが、均質空間としての社会空間の成立は、神を論理的に想定しなくてもすむことを含意していない。ニュートン本人においてそうであったように、むしろその逆なのである。絶対的な均質空間は、空間のあらゆる場所を同時に見ることのできる神の視線のもとでしか存在しない。フーコーが執拗に記述しているような、遍在する「顔を欠く視線」(フーコー1975、214頁)を理想としたボリスの生成は、こうした絶対的視点の機能的等価物を社会的につくりだそうとしたことの帰結である。

したがって、社会が均質空間をなし、万人が超越性によってささえられるという幻想は、パノプティコンの代用をなすこともありうる。ベネディクト・アンダーソンがネーションの実体と考えた言文一致の書き言葉は、そうした機能をはたすと考えられる。三人称、単純過去、言文一致などの特徴をもつ近代のエクリチュールは、作者が時間と空間を自由に設定して任意の主体に対して神の位置に立つことを可能にするし、そもそも書き言葉ほど人間を詳細に分析＝観察することを可能ならしめるテクノロジーはない。各人が必ずしも小説や日記を書いたり、小説や日記に書かれたりする必要はない。小説的リアリティが一般化され共有されるだけでも、自己を小説的に観察する視点が自己のなかにビルトインされ、個人は論理的には不特定多数の、無限の読者の眼にさらされた存在になるのである。フランスのどこにいても同じフランス語をしゃべる人間に遭遇できれば、こうした信憑はじょうぶなりアリティをもつ。ヴィクトリア時代の経験を扱った『性の歴史』のフーコーが、むしろ告白というリアリティに注目したのも当然であろう。ともあれフーコーは、国王の身体消滅が個々人の身体の経験にどのように反作用したのかを検討しながら、ニュートン的世界の成立を支えている「見えない中心」を身体の経験から把握したのである。

以上のような論理的再構成が「正しい」解釈であると主張するつもりはない。ただ、こうした再検討によらなければ、『監視と処罰』の記述をどう受けとめるべきかが定まらないということは、エピステモロジーの経験的作業への置き換えが両刃の剣であることを物語っている。多くの社会学者はフーコーの問題提起を、国家権力の増大によって個別化された身体としての個人までが権力に掌握されるようになったことへの懸念として解釈してしまうだろう。のみならずフーコー本人が自分の分厚い記述に呑み込まれて、西欧近代社会一般を全体主義社会と同一視するような短絡的議論に陥っているきらいがないわけではない。おそらくフーコーの社会史の危うさは、論理的パラドックスである「先験的－経験的三重体」という事態を、もっぱら経験的に問題にしたところにひそんでいる。これはちょうど、三次元の立体を二次元で表象する措置と同じであって、受け手の方にも

同じ三次元が念頭に置かれていなければ、「権力」という概念も実体的に解釈されてしまうのである。

4 ブルデュー：リフレクシヴィティーとしての社会学

4-1 自己分析の企て

ブルデューと現象学とのかかわりについては、ワッケントの整理 (Bourdieu & Wacquant, 1992, pp.2-59、とくにpp.19-26) があるうえ、『実践の感覚』でなされた議論についてもすでによく知られているから、ここでは繰り返さない。むしろ注目したいのは、そうした認識論的考察が、ブルデューの具体的研究のプロジェクトのなかにどのように組み込まれてきたかである。その点から彼の理論的実験を検討するうえで重要なのは、『再生産』、『ディスタクシオン』、『ホモ・アカデミクス』、『国家貴族』といった彼の大部分の仕事が、すべて「ピエール・ブルデュー」という個人についての分析だったことである。たとえば「制定儀礼」と題する論文は、コレージュ・ド・フランス教授への就任儀式を「参与観察」することによって分析したものである (Bourdieu & Wacquant, 1992, p.209-210)。もちろん「個人についての分析」といっても、いわゆる生活史的分析という意味ではなく、ブルデューという個人がそのなかに埋め込まれた構造の分析という意味である。

彼は精神分析によって遂行される自己分析と対比して、構造分析としての自己分析を社会分析とか、反ナルシズム的自己分析 (Bourdieu & Wacquant, 1992, p.72) と呼んでいる。反ナルシズム的というのは、それが自己の固有性の分析をめざすのではなく、自己の非固有性の分析を目的とするという意味である。ブルデューによるフッサールの投げかけた問いへのひとつの回答が、こうしたリフレクシヴィティーにある。客観化を自己に適用すると、客観化された自己と主観的自己との間の乖離をそれとして鋭く認識し、かつ客観化という行為の特質を正確に把握することになるからである。しかもブルデューの考える「調査」は、対象者から情報を集めるのではなく、対象者がおのれについて考える条件を社会学者がつくりだすことを目的としている。これは、対象者を客観化するというよりもむしろ、客観化の暴力から対象者を救い出す意味をもつ。じっさいフッカーの指摘を待つまでもなく、近代社会の構成員は知能テストから試験、身体測定から面接と、繰り返し社会的なまなざしの「客体」となっているからである。

通常 of 社会学的作業をブルデューがことごとくひっくりかえそうとするのは、ブルデューが近代社会の運行のなかにビルトインされ、社会学者も片棒をかついできた「客観化」という行為の意味について、ある意味で徹底して掘り下げたからなのである。彼の主張はふたつのポイントに要約される。ひとつは、完璧な客観化というものは存在しないということ。もうひとつは、けっしてレトリックではなく、客観化とは暴力であるということである。

4-2 完璧な客観化の条件

それでは、完璧な客観化がなぜありえないのか。論文の冒頭で、社会現象に対する観察は、実証

主義的な意味での観察＝客観化ではありえないということを確認した。なぜなら、観察は対象のなかに内在しながら同時に外在しながらおこなわれなければならない、それは客観化という方法によっては不可能だからである。にもかかわらず、客観化の方法によってある座標系に内在しつつ外在する観察に近似していったらどうなるか。それを論理的に考えてみるなら、完璧な客観化が満たすべき条件は次のようなものになる。

1 分析のためにとりあげる対象の一部分が、対象全体のなかでどんな位置にあるのかを明示化できるということ。

2 分析者がどんな手段とどんな構成原理を用いて、対象となるリアリティを構築したのか、その手続きを明示化すること。理論から切り離された事実などというものは存在しない。それゆえ客観性は、リアリティをどのように構成したのか、その手続きがチェックできるということにある。

3 観察者と対象（者）との関係を明示化すること。とくに社会現象の場合、社会学者も社会の一員であり、社会学者と対象者との関係もひとつの社会関係である。この社会関係が、さまざまな社会関係の全体からなるシステムのなかでどんな位置を占めるのかを明示化できなければならない。

客観化という平面に落としてみると、フッサールの指摘したアポリアは第三条件としてあらわれる。これが可能であるためには、行為者の座標系と観察者の座標系とを共に位置づけられるような全体としての空間があらかじめ与えられていなければならないが、そうした全体が与えられることはありえないからである。もちろん、この不可能性を認めながらも、できるだけこの条件に近づくよう、分析を繰り返すことはできる。ほかならぬブルデューの社会学はそうした努力でもあった。しかしいずれにしても、完璧な客観化がありえないことからブルデューはどのような帰結を引き出すのだろうか。

4-3 象徴暴力としての客観化と社会学

完璧な客観化というものはありえない。そこに近似的に近づく努力が存在するだけである。にもかかわらず、これまで多くの論者は客観化という方法を素朴に信じてきたばかりか、研究者と対象者との関係を明示化する必要にまで迫られてはこなかった。その理由については、すでにレヴィ＝ストロースの議論を整理するなかで考察したが、さらに別の側面から立ち入ってその理由を考えてみよう。

そうすると「公正な第三者」という視点が制度によって保証されてきたことの問題性がわかる。たとえばアカデミズムがそうした制度であるが、そのなかにいる研究者は、いわゆる価値自由、つまり公正な第三者の態度をとりさえすれば、研究者と対象者との関係について考える必要がないと信じてきたのである。むしろ実際には、研究者と対象者との関係を客観化する以外に、価値自由になる方法はないのであるが。

それゆえ、分析家（観察者）と対象者との関係を客観化する作業は、社会学の場合、「公正な第三者」という視点の制度化が何を意味するのかについての分析を含まなければならない。「公正な第三者の視点」が制度化された空間とは、逆説的に、客観化が部分的であっても報酬を与えられる、

少なくとも許容される空間である。つまり社会学の空間は、完璧な意味での客観化ではなくとも、ともかく社会現象を客観化した研究を許容していることになる。

以上のことがいえるとすると、公正な第三者の視点が制度化された空間は、客観性の独占のメカニズムとしてはたらくといえる。このことは二つの意味をもつ。第一に、その空間に所属する者であれば、自分の設定した座標系にしたがって相手を客観化しながらも、その座標系の意味について明示化する必要に迫られないのに、その空間に所属しない者が客観化をおこなうと、「どんな立場」からそうしているのか明示化を求められ、主観的とみなされることになる。つまりその空間に所属する者と所属しない者との関係は、客観化については非対称的になっているのである。

第二に、観察者が対象となる社会現象に対しておこなう客観化の視点を、対象者(当事者)に対しても押しつけてしまうことがありうるのである。ブルデューが教育制度は象徴暴力を行使すると述べていたとき、まず念頭においていたのはこうした事態だった。「第三者の視点」を制度によって保証され、客観化のゲームに加わっているアクターたちは、いずれも社会に対して観照の関係に立つ傾向がある。そうした彼らが遂行する客観化は、社会を観照の対象として把握するような客観化になる。こうした客観化の視点が当事者に押しつけられるということは、行為者と社会との関係が、客観化のアクターと社会との関係に近づく、つまり観照の関係に近づくということを意味している。しかし、社会を観照によって客観化する使命をもっているのはそうした制度的空間に所属するアクターだけでしかない。そうした空間に所属しない者にとって、同じ客観化によって社会を認識するということは、自分の認知構造と客観的諸構造との実践的、共犯的關係を無意識の領域に追いやり、かつ社会に対する実践的關係を見失うということではかない⁽¹⁰⁾。

さまざまな客観化のアクターたちが、リアリティの定義をめぐって争っている空間、客観性を独占する空間としてブルデューが権力の場 field of power と彼の呼ぶ空間を描き出したのは以上の理由からである。この空間には、社会的世界のリアリティの客観性について主張する人はすべて、つまり狭義の国家機構に所属する官僚や司法界だけではなく、経済界(財界にとどまらない)、組合、宗教界、学会、論壇、文壇、ジャーナリズム、さらに会計士やソーシャル・ワーカーなどの「プロフェッション」、さらには「社会運動インダストリ」といわれる場合の社会運動家などが所属する⁽¹¹⁾。これらの相対的に自律した場が重なり合って存在しているとともに、それぞれの場の代表者が、それぞれの世界が提出する客観性により高い普遍性を授けるべく競争しているメタ空間をつけ加えた空間が権力の場である。

こうした空間に属する行為者たちも、官僚がジャーナリズムや財界人の批判を受け、ジャーナリズムは国民(といっても実は作家など他の知識人だが)の批判を浴び、大学は官僚やシンクタンクによって評価の対象になっているというように、いずれも他の機関の客観化の対象になってはいる。しかしそこでの客観化は、フィールド・オブ・パワー全体の構造に向けられることはなく、部分的なものにとどまっている。たとえばジャーナリズムが官僚を批判する場合、民間セクターからの公共セクターの批判というかたちをとるために、ジャーナリズム自身はあたかも客観化のゲームの外

にいるかのようにふるまう。社会学者も、おのれの客観化にどれだけの普遍性を獲得できるかというこの空間内のゲームに巻き込まれているのだが、ブルデューによればそこで必要なのは、その争いに勝つことではない。それら客観化のアクターすべてを包摂する共通項、共有された前提、隠れた利益を分析することである。つまり、ゲーム空間の全体を客観化することである。社会学という活動を客観化する試みがブルデューの場合、「権力の場」の客観化にたどり着かざるをえなかった理由はそこにある。

まとめていえば、ブルデューの社会学的プロジェクトは、一方で認識論的考察を基礎に客観性を独占する場⁽¹²⁾としての国家分析に至り、他方では「身体」概念の再検討によって、客観化の暴力から対象者を解放する社会分析にたどりついたとみなすことができる。

5 結論と課題

さて、かなり図式的にフーコーならびにブルデューの所説を要約してきたが、以上の整理のねらいは、研究の成果を実体化、物神化するのではなく、研究の戦略を生み出す原理を明らかにすることであった。それゆえ、「成果」として見た場合のフーコーとブルデューの社会理論の比較検討は、別の場所に譲らなければならない。その代わりに、彼らの戦略がどんな射程をもっているのか、いくつかの点からの評価を試みたい。

5-1 メタ理論の必要性

まず、認識論的問題を経験的なプロジェクトに組み替えるというのが彼らのとった戦略であるが、こうした方針はその成果についての解釈を難しくし、しばしば短絡的に結果を受けとめられてしまう危険性に直面している。フーコーもブルデューも、その著書の内容の大半は刺激にみちた、具体的な記述である。読み物としては面白いのだが、いざ取り上げられた事実の意味を論理的に位置づけようとする、そのための座標軸がないのである。これはメタ理論へのシフトが議論の抽象性を高め、議論の文脈を見失なわせる危険を抱えていることとちょうど対照的である。そうした意味では、フーコー、ブルデューの手法が自足的なものとして存立しうるようには思えない。やや安直な提案ではあるが、フーコー、ブルデュー的手法は何らかの仕方で明示化されたメタ理論によって補完される必要があるのではなかろうか。

5-2 制度分析と身体論

もうひとつの問題は、こうした方法で取り上げられる対象の問題である。フーコー、ブルデューの本領は、知識批判と身体論である。この組み合わせは決して偶然ではない。エピステモロジーの考察と身体論とは車の両輪なのである。なぜなら、認識論的考察によってはじめて、ブルデューが「認識中心主義epistemocentrisme」と呼ぶ(Bourdieu, P & L. Wacquant, 1992, p.69) 思考を脱却し、身体的経験をそれとして析出できるようになるからである。こうした彼らの分析のメリットと裏表なので簡単に批判はできないのだが、行為者の意図や思念された意味を分析からすべてカットしてしまう方法が、社会学の対象としてきた狭義の「制度」を抜くであろうか。フーコーは

刑罰制度、ブルデューは教育制度をはじめとするさまざまな制度を分析の対象として取り上げているものの、彼らの分析が成功しているとはいいがたいのである。フーコーがいう「権力」は、三節でみたように社会の正当性を存立させる論理的な契機であるが、これが具体的な制度分析に従事する社会学者の権力概念と混同されて、さまざまな誤解を生んできたことが指摘できる。ここではさらに、ブルデューの研究に即してその難点をみてみよう。

フーコーよりも狭義の「社会的」領域に踏み込んでいるブルデューは、制度分析のためにインタレストという概念を用いらざるをえなくなっている（もっとも最近ではイリュージオという言葉を好んでいるが）。このインタレスト概念にもとづき、ブルデューは場（フィールド）と呼ぶゲーム空間を同定し、それによって制度分析を遂行しようとしている。その一方で場は、身体と構造とが共犯関係（一方が他方を再生産するという関係）に置かれた空間とされており、身体論を延長したところで制度分析が企てられているわけである。しかし、こうした概念の負荷によって、逆にブルデューの分析全体が混乱しているといえなくもない。はたして場というのは、貨幣や言語がそれぞれ市場や言語共同体という均質なゲーム空間をつくりあげるように、新たなメディアによって構造化されたゲーム空間なのか、それとも均質な社会空間のなかに局所的に生まれた共約不可能な特異点なのか。この点をはっきりしないために、象徴暴力や文化資本といった興味深い着眼にしても、分析が展開できないのである。

たとえばブルデューは、嫁不足による後継者問題によって農村社会が崩壊していく過程にこの概念を適用している。ブルデューによれば、結婚市場がナショナルな単位で統一化されていく過程が農民を結婚難に追い込んだのだとしている。これは、低開発地域が資本主義経済のなかに組み込まれることによって、搾取の対象になると同様のロジックである。また、文化資本の概念もそうである。教育市場での競争がナショナルなレベルで統一化されたために、教育市場に遅れて参入したグループ（庶民階級の子弟）が同じゲームで低い位置に甘んじることになる、というのが彼の説明である。市場の概念に訴えるメリットは、支配が匿名化・自動化されるので、権力の行使に特定の意図を想定する必要がないところにあるとされている。

しかし、教育資格をめぐる競争は、ほんとうに統一化されたゲームを構成しているのだろうか。皆が同じゲームを遂行していると思っただけで、実はお互い共約不可能な異なる公理系、異なるルールにしたがうゲームを遂行しているということもありうる。それを均一空間に写像するから、特定のグループがハイアラーキーの下位に位置づけられるのではないだろうか。またブルデュー自身、「権力の場」が象徴暴力の独占の場だと定義しているように、ゲームのルールを生産する空間というものもありうる。そうだとすると、市場の統一化という言葉を使うこと自体、支配を自動化させようとする幻想に加担するような理解を導くものではないかという懸念がある。

こうした難点は、ブルデューが意味理解の主観的連鎖を還元してしまったために、特定のタイプの統計的手法を使用することによって記述的に構造をとらえるしかななくなっていることと無関係ではない。ブルデューの措置では社会空間が行為者の集合になってしまい、構造が行為者の占める

「位置の空間」として場所論的に定義されることになる。しかし構造を構成するのは規範であり、規範によって構造化される行為の可能性ではなからうか。このために、はたしてあるゲーム空間が均質なのかそうでないのか、インタレストとはいったい何なのかが決定不可能なのである。

5-3 認識論はアルキメデスの点になるか

最後に、認識論をテコにして社会理論を組み替えるという構想一般の問題性についてふれておきたい。フーコーは、二つの身体をもった国王という社会空間内の特異点が解消される歴史的過程を問題とし、見えない神の視点を中心として成立するニュートン的な社会空間の成立を身体の実験の側から記述した。フッサールを契機とする現象学的議論は、この「神の視点」が存在しえないこと、社会学者（社会の構成員一般）がそうした視点に立つことはできないことを明らかにした。

やや唐突だが、こうした経緯を物理学と対比してみたらどうなるだろうか。いうまでもなく、絶対的な座標系をもった均質空間という概念は、アインシュタインの認識論的考察を起点にして突き崩された。「別々の場所で二つの出来事が同時に起こっている」という言明が正当化されるためには、ひとつの観測が同時に二つの場所においてなされなければならない。しかし、実際にはそうした観測は不可能であるから、均質空間の概念が疑われえたのである。ある意味で、物理的世界の認識について相対性理論がおこなったのとおなじ批判を、社会現象の認識について遂行したのがフッサールの試みだったと考えてみることができる。そうすると、社会学はどのような状況に置かれたのだろうか。物理学の場合、ニュートン的な世界像が観測者の視点と矛盾することが証明されれば、そうした世界像は放棄できる。じっさい、古典物理学から相対性理論への転換が起こったのである。社会学の場合、物理学と事情は同じであろうか。

残念ながら、社会が均質な空間であるというリアリティを与えている神の視点（見えない中心）は、そもそも社会が成立するためには絶対必要なものである。それゆえ現象学的考察をもってしても、社会が均質空間であるという信憑を取り払うことができない。こうした特異点（神の視点）は、われわれの社会では貨幣によって代表されている。貨幣は、社会のなかに内在しながら外在し、しかも「客観的」である。なぜなら貨幣は一方では誰かに所有される紙幣であるが、他方では「任意の交換者がこの紙幣を受け取ることができる」という全称命題によって社会を集合としてとらえることができるからである。

貨幣、言語などのメディアがある限り、それらが発揮する効果に引きずられて、社会全体が透視可能であり、かつ均質であるという幻想が、社会のメンバーによって共有されてしまう。それは現象学的議論をもってしても、ブルデューの議論をもってしても、決して変えることはできない。ある時代には国王の身体という擬制が社会の公共性を体現するものとして必要だったように、貨幣が与える信頼はわれわれの社会が存立するための条件だからである。いずれにしてもこうしたメカニズムによって、社会の一員でありながらその外部に容易に立ちうるという錯覚を万人が抱く。こうした状況下で、フーコーやブルデューの戦略はじゅうぶんに強力であるといえるだろうか。この点については、判断を留保しておきたい。

註

- (1) 生活世界とは、二段階からなる現象学的還元のプロジェクトのなかで、第一段階の還元として措定された概念である。第二段階の還元によって、超越論的主観性へとフッサールは遡行するが、にもかかわらず出発点となったアポリアは超越論的主観性と経験的主観性との二重性として残され、結局フッサールはこのアポリアを解きえなかったと考えるのが妥当である。またシュッツがこのアポリアを解きえていないという点については、ギデンズの指摘を参照 (ギデンズ1987、69-72頁)。
- (2) 知識社会学が今日異論を呼び起こさないほどの説得力をもちえないことは、現在おそらく知識社会学のもっとも優れたプロジェクトのひとつを遂行しつつあるフリッツ・リンガーが擁護したブルデューの方法に対する、マーティン・ジェイの批判からもわかる (cf. Ringer 1990, Jay 1990)。またレマートは、リンガーの方法とブルデューの方法との相違に注意をうながしている (Lemert 1990)。
- (3) ドレイファスとラビノウとは、フーコーの「主体化」の問題設定が、存在者が客体として構成されるプロセスとして西欧形而上学の歴史を整理したハイデガーの問題設定とパラレルであると指摘し、フーコーの企てを本質的にハイデガー的なものと解釈している (cf. Dreyfus H & P. Rabinow 1984)。しかしその一方で、フーコーへのフランス・エピステモロジーの影響を重視してこうした解釈に疑問を提示する立場もある (ガッティング1992、409頁を参照)。これはフーコー自身の立場の両義性に由来するものであろう。またドレイファスはブルデューの研究についてもハイデガー的思考との親近性を指摘しているが (cf. Dreyfus, 1991)、その一方でブルデューの方法それ自体が矛盾していると主張する (Dreyfus & Rabinow 1993)。
- (4) レヴィ=ストロースは学者のエスノサントリズムとして、進化主義を分析している。レヴィ=ストロース1970、20-22頁を参照。
- (5) 文脈は異なるが、盛山1995の指摘による。
- (6) 佐藤1993の序章を参照。近代認識について、この章でなされた認識論的反省は示唆に富んでいる。
- (7) 『野生の思考』の議論はこうした提言でしめくくられている。
- (8) cf. Donzelot, J pp.172-73. この指摘に対する対抗仮説としては、ルノワールによる一連の研究が挙げられる。ルノワールは、国家形成のなかで人口学が果たした役割とデュルケミズムが果たした役割との本質的相違を歴史的に分析しているからである。また、「社会的」と形容される領域についても、産業ブルジョワジーと土地ブルジョワジーという19世紀の支配層内の闘争の契機を重視する必要があるのは間違いない (Lenoir, 1990, p.55-57)。
- (9) 大澤が指摘したように、プロテスタントに親和的であった日記を告白の機能的等価物と考えるならば、カトリシズムとピューリタニズムの相違は消え、フーコーとウェーバーが考える自己、自己自身を監視の対象にする内面をもった自己という像は一致する。
- (10) 『実践の—理論の素描』でブルデューが「フォイエールバッハに関するテーゼ」を引用しながら示した指摘である。
- (11) こうしたブルデューの認識はパトリック・シャンパーニュの一連の業績のなかで展開されるとともに深化されている。ここでの記述も、狭義のブルデューの議論を越えて、シャンパーニュに依拠している側面が

ある。

(12) 正確には、ブルデューはウェーバーによる「(物理的)暴力の独占」という定義とのアナロジーで、象徴的暴力の独占という属性を権力の場に付与した (Bourdieu,1993,p.51)。これはもっとわかりやすく言い換えれば客観性の独占ともいえる。

(13) ブルデューは「国家について思考しようと企てるなら、国家がおこなった思考 *une pensee d'etat* を自分のものと称して再度とりあげてしまったり、国家によってつくりだされ、太鼓判を押された思考カテゴリーを国家に適用してしまったりする危険がある。つまり、国家のもっとも根本にある真実を見誤ってしまうことになる危険がある」 (Bourdieu,1993,p.49) と指摘している。ここでブルデューは社会諸科学の思考カテゴリーの少なからずが国家によってつくり出されたものであり、その社会諸科学が国家を考察の対象として取りあげようとするとき最初から困難に直面することを示唆している。「国家の思考」という表現が、フーコーの問題にした国家理性 *raison d'Etat* を意識したものであることを、レミ・ルノワール氏に教えられた (cf. L. enoir,1995)。

付記 本稿は、1995年2月に東北社会学会研究例会でおこなった報告 *How to do things with objectifications ?* を発展、再構成したものである。

参考文献

- アンダーソン (Anderson) B、1983 *Imagined Communities*. London: Verso 白石隆・白石さや訳、
『想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行』、リポポート、1987年。
- Bourdieu, Pierre 1972 *Esquisse d'une theorie de la pratique. Precede de trois etudes d'ethnologie kabile*. Geneve, Droz.
- 1988 'Preface to the English Edition' in *Homo academicus*, Stanford University Press.
- 1989 *La Noblesse d'état*, Edition du Minuit.
- 1993 (L'Esprit d'état). *Actes de la recherche en sciences sociales*, 96/97 mars 1993, pp.49-62.
- Bourdieu, P & L. Wacquant, 1992 *An Invitation to the Reflexive Sociology*. University of Chicago Press.
- Champagne, Patrick 1988 (Le cercle politique: usages sociaux des sondages et nouvel espace politique). *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71/72
- Donzelot, J 1991 "The Mobilisation of Society", G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (ed.) *The Foucault Effect*, Harvester Wheatsheaf.
- Dreyfus, Hubert L. 1991 *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Division I, The MIT Press.
- Dreyfus H & P. Rabinow 1984. *Michel Foucault: Un Parcours philosophique*, Editions

- Gallimard.
- 1993 "Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning ? " C. Calhoun, E. LiPuma and Moïse Postone, (eds) *Bourdieu : Critical Perspectives*, Chicago University Press. pp.35-44.
- フーコー (Foucault), M. 1966 *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard 渡辺一民、佐々木明訳、『言葉と物——人文科学の考古学』新潮社 1974年。
- 1975 *Surveiller et punir : naissance de la prison* Paris : Gallimard 田村椒訳『監獄の誕生』新潮社 1977年。
- 1976 *La volonté de savoir*, Gallimard 渡辺守章訳『性の歴史 I 知への意志』新潮社 1986年。
- ガッティング (Gutting), G 1989 成定薫他訳、『理性の考古学 : フーコーと科学思想史』、産業図書、1992年。
- Giddens, Anthony. *New Rules of Sociological Method : A Positive Critique of Interpretative Sociology*. London : Hutchinson = 1976 松尾精文・藤井達也・小幡正敏訳『社会学の新しい方法規準』、而立書房、1987年。
- Jay, Martin 1990 "Fieldwork and Theorizing in Intellectual History : A Reply to Fritz Ringer" , *Theory and Society*, vol.19/3, pp.311-322
- カントロヴィッチ (Kantorowicz), E, H, 1957, *The King's Two Bodies : A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press 小林公訳、『王の二つの身体』平凡社、1992年。
- Lemert, Charles 1990 "The Habits of Intellectuals : Response to Ringer", *Theory and Society*, vol.19/3, pp.295-310
- Lenoir, Remi, 1990 《Objet sociologique et problème social》, Champagne et al. (ed). *Initiation à la pratique sociologique*, pp.53-100
- 1995 《La notion d'Etat chez Emile Durkheim et Michel Foucault》, manuscript non-publié.
- 水島和則、1995 「文化的再生産と社会変動——構造-行為関係の見地にもとづく再構成——」宮島喬編、『文化の社会学』、有信堂、1995年4月。
- 大澤真幸、1994、1995 「主体性の転位——フーコーの向こう側——」(上)(中)(下)『思想』1994年12月号、1995年2月号、3月号。
- Ringer, Fritz 1990 "The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge", *Theory and Society*, vol.19/3, pp.269-294
- 佐藤俊樹、1993 「近代・組織・資本主義」 ミネルヴァ書房。
- 盛山和夫、1995 「社会の制御問題と社会学」(社会学の方法に関する日仏会議 : レジュメ集)
- 吉澤夏子、1988 「『観察』と他者性」『哲学』第86集。

How to do things with objectifications ?

Possibilities and Limits of Epistemological Strategy

Adopted by Foucault and Bourdieu.

Kazunori MIZUSHIMA

After Husserl's phenomenology, a typical sociological reasoning elaborated in sociology of knowledge has dismissed. It is because the concept of sociological observation has been radically changed. Setting out from a clarification and reformulation of difficulties inherent in the sociological observation, this article attempts to show how Michel Foucault and Pierre Bourdieu have developed strategies in order to overcome this epistemological dilemma.

Both authors uses instruments of sociological (or historical) objectification as instruments of self-reference, or as practice of reflexivity. Foucault has analysed the peculiarity of philosophical thinking or human science as the fundamental properties of modern societies. Bourdieu has proposed sociology of sociology, not because it is a academic subject for history of sociology, but because he has tried to specify what function sociology has in modern societies.

This type of reflexivity seems to be still fruitful when sociologists encounter the observation dilemma.

key words : objectification, reflexivity, state, sociological knowledge.