

をもち込み、制度的プログラムとその自明視された現実を脅かすことは明らかである。

第一次的社会化と第二次的社会化との間に食い違いがあることから生じるもう一つの重要な結果は、個人が互いに矛盾した諸世界に対し、先に述べたような状況における関係とは質的に異なった関係をもつことがありうる、ということである。互いに相容れない諸世界が第一次的社会化の過程のなかにあらわれるとき、個人はいくつかある世界のなかから一つを選び取り、それに自己を同一化する、という方法をとる。この過程は、それが第一次的社会化において生じるという理由から、高度に情緒的な色彩を帯びたものになるであろう。ここでは自己同一化、同一化の放棄、それに翻身、などといったものには、すべて情緒面での危機がともなうであろう。というのも、それらは常に意味ある他者による媒介のうえに成立するであろうからである。ところが、第二次的社会化において矛盾した諸世界が提示される場合には、これとはまったく異なった状況があらわれる。第二次的社会化にあつては、内在化は意味ある他者との情緒的色彩を帯びた自己同一化をとらなければならない。人はさまざまに異なった現実⁽³⁵⁾に自己を同一化しなくても、それらを内在化することができるのである。それゆえ、もし第二次的社会化においてもう一つの別の世界があらわれたとしても、人はその世界を操作的に取捨選択することができるであろう。ここでは〈冷静な〉翻身について語ることができるのである。人は新しい現実を内在化する。しかしその現実⁽³⁶⁾は彼の現実であるのではなく、彼が特殊な目的のために利用する現実である。この過程が一定の役割遂行をとらなう場合、彼はそれらの役割に対して主観的距離を保ちつづけることになる——つまり彼はそれらの役割を計画的かつ合目的に〈演技する〉わけである。こうした現象が広く行きわたるようになると、全体としての制度的秩序は相互的な操作の綱目としての性格をもち始めるようになる。

市場という土台の上に互いに矛盾し合う諸世界への出入りが一般的に可能であるような社会には、主観的現実とアイデンティティの特殊な構造連関が存在する。ここでは自己自身の世界をはじめ——これはいまでは「世界そのもの」として理解されているのではなく、「一つの世界」として主観的には理解されている——すべての世界を相対視する、一般的な意識の高まりがみられるであろう。ここから次のような結果が生じる。それは、人びとが自己自身の制度化された行動を「一つの役割」として理解するようになるということ、つまり自己自身の意識のなかではそれから自己を距離化することもでき、操作的統制によつてそれを「行動化」することもできる、一つの役割として理解しだすようになる、ということである。たとえば貴族はもはや単純に一人の貴族ではなく、貴族であることの役割を演じる、といった具合である。それゆえ、こうした状況は、人びとが周りの人間が予想するのは異なつた役割を演じるといふことの可能性よりも、はるかに重要な意味合いをもっている。しかもまた人びとは、周りの人びとの予想通りに役割を演じもする——これは前者とはまったく質の異なつた問題である。こうした状況は現代の産業社会にあつてはますます一般的なものになりつつあるのであるが、こうした布置状況の知識社会学や社会心理学的分析にまで立ち入ることは、明らかにここでのわれわれの考察の範囲を超えるものであろう。ただ強調しておかねばならないのは、そうした状況を理解するには、たえずそれをその社会、構造的な文脈に結びつけないことには不可能だ、ということである。このことは、社会的分業（および社会構造に及ぼすその影響）と知識の社会的配分（および現実の社会的客観化にとつてのその影響）との必然的な結びつきから論理的に導き出せるものである。現在の状況の下では、これには産業主義の構造力学、とりわけ産業主義によつてもたらされた社会成層の諸形式の力学と関連づけた、

現実とアイデンティティの多元主義についての分析が必要になる。³⁹⁾

3章 アイデンティティ論

アイデンティティはいまでもなく主観的現実の基本的要素をなすものであり、すべての主観的現実と同様、社会と弁証法的な関係の下にあるものである。アイデンティティは社会過程によって形成される。アイデンティティは、ひとたび結晶化されると、維持され、修正され、時によっては社会関係によって形成しなおされることさえある。アイデンティティの形成と維持の双方に含まれている社会過程は、社会構造によって規定される。逆に、人間の身体、個人の意識、それに社会構造という三者の相互作用によって生み出されるアイデンティティは、社会構造を維持し、修正し、場合によってはつくり変えるなどして、既存の社会構造に対して逆にはたらきかけもする。それぞれの社会は特定のアイデンティティがその過程のなかで生み出されるそれぞれの歴史をもっている。しかしながら、これらの歴史は特定のアイデンティティをもった人間によって形成されるのである。

この弁証法に留意しておくならば、われわれは永遠の相の下にある (sub specie aeternitatis) 個人の存在の特異性なるものに依拠することなく、しかも「集団的アイデンティティ」という誤解を招きやすい考え方を避けることができる。特定の歴史的な社会構造は、個々の場合についてそれと確認できる10)

さまざまなアイデンティティのタイプ、といったものを生み出す。この意味において、われわれは、アメリカ人はフランス人とは異なったアイデンティティをもっており、ニューヨークの住民は中西部の住民とは異なった、そしてまた行政官は渡り労働者とは異なったアイデンティティをもっている、等々と主張することができよう。すでにみてきたように、日常生活における方針の決定や行動は、こうして類型化されたものをもとにして成立するのである。このことは、アイデンティティの諸類型は日常生活において観察が可能であり、上のような主張は常識をもった普通の人間であればだれによっても証明されうる——あるいは否定されうる——ということを意味している。フランス人は自分たちとは異なっているという主張に疑問をもつアメリカ人は、フランスに出かけて行って、それを自分の目で確かめることもできるのである。もちろん、そうした諸類型がもつ地位は社会科学の構成物のそれとは比較しえないということ、そしてまた普通の人間による立証や論駁は科学的方法の規準にしたがって行なわれるわけではないということ、このことはいうまでもない。われわれはここでは日常生活において類型化された図式と科学的構成物との間にはどのような正確な関係が存在するのか、という方法的な問題については、とり上げている余裕はない（清教徒は彼自身、自分が清教徒であることを知っており、そしてまた、たとえば国教徒などによっても、さほど綿密な検討もなく、清教徒であるものとして認められていた。しかしながら、もし社会学者が清教徒の倫理についてのマックス・ウェーバーのテーゼを検討しようというのであれば、彼は、ウェーバーの理念型の経験的対応物を「確認する」には、これとはいくぶん異なった、より複雑な手続きをとる必要がある）。ここでの文脈で関心があるのは、アイデンティティの諸類型は理論以前の、それゆえにまた科学以前の、経験において「観察可能」であり、「証明可能」である、

ということである。

アイデンティティは個人と社会との間の弁証法にその源をもつ現象である。他方また、アイデンティティの諸類型は社会の産物そのものであり、客観的な社会的現実の比較的安定した構成要素となつてゐる(安定性の程度もまた社会的に規定されていることはいうまでもない)。そうしたものとして、アイデンティティの諸類型はいかなる社会にあつてもなんらかの形の理論化の対象となつてゐる。このことは、たとえそうした諸類型が安定しており、個人のアイデンティティの形成も比較的問題になりえない場合でも、変わりはない。アイデンティティについての理論は常に現実についてのより一般的な解釈図式のなかに組み入れられている。つまりこれらの理論は象徴的世界とその理論的正当化装置のなかに合体されてゐり、後者の性格が変化にしたがつて自らもまた変化する。アイデンティティは世界のなかに位置づけられることのないかぎり、理解しえないものとしてとどまる。それゆえ、アイデンティティ——およびアイデンティティの特定のタイプ——についての理論化の試みは、すべてアイデンティティとその諸々のタイプがそのなかに位置づけられている理論的解釈の枠組のなかで行なわれなければならない。われわれはここでもう一度この問題について考えてみよう。

われわれはここでは一つの社会現象としてのアイデンティティ論をとり扱つてゐるのだということ、つまり現代の科学にとつてそれが受け容れられるものであるかどうかについて、いつさいの先入観をもたずにそれをと扱つてゐるのだということを、再度強調しておかねばならない。実際、われわれがとり上げようとしているのはさまざまな「心理学」のような理論であり、われわれがそれに含ませようとしているのはアイデンティティについてのすべての理論——つまり、それに基づく説明がいわゆる現代

の学問的規準からみて〈妥当〉であると否とを問わず、経験的現象を包括的な形で説明することを標榜するすべての理論——だからである。

ところで、もしアイデンティティに関する諸理論が常に現実について述べたより包括的な諸理論のなかに組み入れられているとすれば、このことは現実の基礎を形づくっている論理を通じて理解されなければならぬ。たとえばある一定の経験的現象を悪霊ののり移りとして解釈する心理学は、その解釈の基礎として宇宙についての神話的な理論をもっており、この心理学からすれば、そうした現象を非神話的な枠組のなかで解釈することは正しくない、ということになる。これと同様に、同じ現象を電気による脳の攪乱によって解釈する心理学は、その背景として、人間および人間以外の現実についての包括的な科学的理論をもっており、その首尾一貫性をその理論の基礎にある論理から導き出している。簡単にいえば、心理学は常に宇宙論を前提にしている、ということである。

この点については、しばしば用いられる「現実志向的」という精神病理学での用語を引き合いに出せば、うまく説明することができるであろう。精神科医はその精神状態に疑問のある一人の人間を診断しようとするとき、その人の「現実志向性」の程度を見きわめるために彼にいくつかの質問をする。これはしごく論理的な行為である。精神科医の目からすれば、今日が何曜日であるかを知らない人や、すでに亡くなっている人びとと話し合ったことを容易に認めたりするような人間には、明らかにどこかおかしいところがある。そして、実際こうした場合には、「現実志向的」ということは自体が役に立ちうるのである。しかしながら、社会学者の場合には、さらにもう一つ質問項目をつけ加える必要がある。それは「どの、現実に志向しているのか」という問いである。ついでに言っておけば、この追加質問は精神

科医にとつても無関係なものではない。実際、精神科医も、もしある人がたつた今ジェット機で別の大陸からやってきたばかりで、今日が何曜日であるかを知らないような場合には、きつとその人が志向している現実が何であるのかについて考えるであろう。その人が今日が何曜日であるのかを知らなかつたとしても、それは彼がまだへもう一つの時間[∨]のなかにいる——たとえば東部標準時間のなかにいるのではなく、カルカツタ時間のなかにいる——という単純な理由によるものであるかも知れないからである。同様に、もし精神科医に心理的条件のもつ社会—文化的な脈絡についてなにがしかの理解があれば、彼は死者と対話をする人間についても、その人がたとえばニューヨーク市からやってきたかハイチの田舎からやってきたかによって、異なつた診断を下すであろう。人は先の旅行者がへもう一つの時間のなか[∨]にいたのと同様の、社会的に客観的な意味において、へもう一つの現実のなか[∨]にすることもできるのである。ことばをかえれば、心理的狀態に関する問題は、その人の置かれた社会的状況のなかで自明視されている現実定義についての認識を欠いてはいずれとも決定しがたい、ということだ。もつとはつきりいえば、心理状態は現実一般についての社会的定義と相関関係にあり、それ自体が社会によって規定されている、ということである。^(註)

心理学の出現によってアイデンティティと社会との間のよりいっそう弁証法的な関係——つまり心理学理論と、心理学理論が規定し説明すると称する、主観的規定の諸要素との間の関係——を明らかにする道が拓かれた。もちろんそうした理論化のレヴェルが、すべての理論的正当化の場合と同様、千差万別であることはいふまでもない。正当化理論の起源とその諸相について先に述べた事柄は、ここでも同じ妥当性をもつて通用する。ただし、一つの重要でなくはない相違点を除いては、というのも、心理

学はすべての個人にとって最も大きく、かつまた最も持続的な主観的有意性をもつ現実の次元と関係するからである。それゆえ、理論と現実との間の弁証法は、明らかに直接的かつ強力に個人に影響を及ぼすことになる。

心理学理論が高度の知的複雑性を獲得するとき、それはこの知識体系のために特別に訓練を受けた専門家によって管理されるようになることが多い。こうした専門家たちの社会組織がどのような性格のものであれ、心理学理論は問題的な事例を処理するための解釈枠組を提供することによって、日常生活のなかに再び入り込む。主観的アイデンティティと社会によるアイデンティティの指定との間の弁証法的関係から生じてくる問題や、アイデンティティとその生物学的基礎（これについては後述）との間の弁証法的関係から生じてくる問題は、いずれも理論的項目にしたがって分類することが可能である——いうまでもなく、これがあらゆる治療の前提になっている。こうして、心理学理論は社会のなかに確立されたアイデンティティの維持とアイデンティティの修復のための手続きを正当化するはたらきをする。つまりそれは、社会的に規定されていると同時に主観的にも獲得されている、アイデンティティと世界との間の理論的結びつきを提示するのである。

心理学理論は経験的にみて正しいこともあれば正しくないこともある。しかし、われわれがここで正しいというのは、経験科学の手続き上の規準からみて、という意味においては、むしろ日常生活の経験的現象に対して専門家なり素人なりが適用しうる解釈上の枠組として、という意味においてである。たとえば悪霊ののり移りという説を提唱する心理学理論は、ニューヨーク市に住む中産階級のユダヤ系知識人のアイデンティティ問題を解釈するには、適切であるとは思われない。これらの人びとは、

はつきりいえば、そのように解釈できる現象を生み出しうるアイデンティティなどはもってはいないからである。悪霊——もしそうしたものがあるとすれば——は、彼らを避けて通つていようと思われる。他方、田舎のハイチ人のアイデンティティ問題を解釈するには精神分析学は適しているように思われる。ないが、ある種のヴーダン（ハイチ人の信じる悪物の名——訳者）心理学ならば、高度の経験的正しさを備えた解釈図式を提示することができるかも知れない。これら二つの心理学は治療への適用可能性によつてその経験的正しさの証とするが、しかし、適用可能だからといって、それぞれの概念枠組の存在論的地位が論証されるというわけではない。ヴーダンの神々もリビドー的エネルギーも、ともにそれぞれの社会的文脈において定義された世界のなかにだけ存在するにすぎず、それ以外のところには存在しないかも知れないのである。しかしながら、こうした文脈のなかにおいては、それらは社会的に定義されることによつて実際に存在するのであり、社会化の過程を通じて内在化されているのである。田舎のハイチ人はものの怪にとり憑かれており、ニューヨークの知識人は神経症的なのである。このように、もの怪のとり憑きと神経症は、こうした文脈のなかにおいては、客観的現実をつくり上げていると同時に、主観的現実をもつくり上げている。この現実とは日常生活において経験的に出会うことのできるものなのである。それぞれの心理学理論はまさしく同一の意味で経験的に正しいわけである。心理学理論がさらに発展すれば、こうした社会・歴史的相対性をのり超えることができるのかどうか、そしてまたそれはいかにして可能なのか、という問題は、ここではとり上げる必要はない。

心理学理論がこの意味において正しいものであるかぎり、それらは経験的論証に耐える力をもっている。ただし、繰り返しておかねばならないのは、ここで問題にしているのは科学的意味における論証と

いうことではなく、日々の社会生活の経験のなかでの検証である、ということだ。たとえばその月のある一定の日に生まれた者はものの怪にとり憑かれやすい、とか、横暴な母親をもつた人は神経症になりやすい、とかいわれたりすることがある。そうした主張は、それが上に述べたような意味での正しい理論に属するものであるかぎり、経験的に立証することができる。そうした立証は当の社会状況への参加者によって行なわれることもあれば、外部の観察者によって行なわれることもある。たとえばアメリカの民族学者がヴーダンののり移りという現象を経験的に発見することができるのとまったく同様に、ハイチの民族学者もまた、ニューヨークの神経症を経験的に発見することができるのである。そうした発見の前提条件になっているのは単純に次のこと、つまり外部の観察者が当の研究にあたってその地に固有の心理学の概念機構を採用しようとする意思をもっていること、これである。彼にその心理学に対してより一般的な認識論的妥当性を認める意思があるかどうかということ、直接的な経験的研究にとつてはどうでもいいことなのである。

心理学理論が正しいということを別のことばで表現するとすれば、それは、心理学理論はそれらが説明すると称する心理学的現実を反映している、ということである。しかしながら、もしこれで問題がすべて解決されてしまうのであれば、ここでの理論と現実との間の関係は弁証法的なものにはならないであろう。心理学理論には実現化という力があるからこそ、真の意味での弁証法が問題になってくるのである。心理学理論が現実の社会的定義の要素であるかぎり、そうした理論がもつ現実創造力は、それが他の正当化理論と共有する一つの特徴となっている。しかしながら、心理学理論がもつ実現化という力は、とりわけ大きなものだ。というのも、この力は情緒的色彩を帯びたアイデンティティ形成の過程に

よつて現実化されるからである。心理学はいつたん社会的に確立されるようになる(つまり、もしそれが客観的現実の正しい解釈として一般的に受け容れられるようになる)と、それが説明すると称する現象のなかで強力に自己を実現化しようとする傾向をもつ。心理学の内在化は、それが内的現実と関係するという事実によつて促進され、その結果、個人はそれを内在化するという他ならぬこの行為のなかで、それを実現化するのである。繰り返せば、心理学はその定義からしてアイデンティティの問題と関係せざるを得ないがゆえに、その内在化は同一化をとめないやすく、それゆえ、実際問題として、アイデンティティの形成にも結びつきやすい、ということである。内在化と同一化がこうして密接に結びつく、という点において、心理学は他の型の理論とはかなり異なつたものとなつてゐる。この種の理論化をもたらず最も強力な要因が社会化の失敗という問題であることを考えれば、心理学理論が他の諸理論よりも大きな社会化効果をもつことが多いとしても、なんら驚くべきことではない。しかしこのことは、心理学は自己立証的である、ということと同じことではない。すでに指摘しておいたように、立証は心理学理論と経験的に観察可能な心理学的現実とをつき合わせるによつて得られるものなのである。心理学は一つの現実を創造し、この現実はまだ心理学の正しさを立証するための基礎になる。換言すれば、われわれがここで扱つてゐるのは弁証法なのであつて、同義反復ではないのである。

ヴーダン心理学を内在化している田舎のハイチ人は、ある一定の明確に定義されている徴候を発見するや、ただちにものの怪にとり憑かれるであろう。これと同様に、フロイト心理学を内在化しているニューヨークの知識人は、一定のよく知られた症候を自分のなかに発見するや、たちまちのうちに神経症になるであろう。実際、ある一定の生活上の背景があると、徴候なり症候なりが個人自身によつて

つくり出される、ということとは可能なのである。上の例でいえば、ハイチ人は神経症の症候はつくり出さなくても、ものの怪にとり憑かれたときの徴候はつくり出すであろうし、一方ニューヨークの住民は、周知の症候論に合致するような形で自分の神経症をつくり上げるであろう。しかし、このことはヘマス・ヒステリーとは何の関係もないし、いわんや仮病をつかうことも関係はない。ここで問題なのは、常識をもった通常の人間の個々の主観的現実のうえに社会的アイデンティティの型が刻印される、ということだ。先にも述べたように、自己同一化の度合は内在化の諸条件が異なるにしたがつて——たとえばそれが第一次的社会化において行なわれるか、それとも第二次的社会化において行なわれるか、によって——異なってくるであろう。心理学の社会的確立——これはまた理論とその治療への応用を管理する人物への一定の社会的役割の付与をともなっている——は、当然のことながら、さまざまな社会——歴史的條件に依拠しているであろう。しかしながら、心理学が社会のなかで確固とした地位をもつようになるばなるほど、それが解釈に努める現象もまた増えるであろう。

われわれはある種の心理学は実現化の過程において正しいものになりうる、ということを指摘しておいた。しかし、こうした主張には、未だ正しからざる理論（この過程の初期の段階においては理論はそうしたものであらざるを得なかつたであろう）がなぜ最初に成立するのか、という問題への問いかけが含まれている。もつと簡単にいえば、なぜ一つの心理学が歴史のなかでもう一つのそれにとつて代わるのか、という問題である。これに対する一般的な回答としては、そうした変化は、その理由が何であれ、アイデンティティが一つの問題としてあらわれるときに生じる、ということができる。しかし、問題は心理学的現実と社会過程との弁証法から生じてくることもある。たとえば社会構造の急激な変化（たと

えば産業革命によつてもたらされたような変化)は、それとともに心理学的現実の変化をもたらすであらう。このような場合には、古い理論ではもはや当面の経験的現象を正しく説明しえないという理由から、新しい心理学理論が生み出されるであらう。このとき、アイデンティティについての理論化は、実際に生じたアイデンティティの変化を認識することに努めるとともに、自らもまた、この過程を通じて変えられていくであらう。しかしながら、一方でまたアイデンティティは、理論自体のレヴェルからみても、つまり理論の内的発展の結果としても、問題化することがありうる。この場合、心理学理論はいわば「事実を前にして」構築しなおされる、ということになるであらう。こうした理論の爾後の社会的確立とそれにとりまなう現実創造力は、理論化担当者とさまざまな社会的利害とのいろいろな結びつきによつてもたらされるであらう。政治的な利害集団による計画的なイデオロギー操作も、歴史的に可能なその一つの例である。

4章 身体とアイデンティティ

われわれは先に現実の社会的構成にとつての身体的前提とその限界について議論した。そこで、いまや次のことを強調しておくことが重要になる。それは、身体は現実を構成する人間の活動のあらゆる局面に影響を及ぼしつづけると同時に、逆にまた、身体自身もこの活動によってなんらかの影響を受ける、ということである。大ざっぱな言い方をすれば、人間の動物性は社会化過程において変化していくが、だからといってそれが消失してしまうわけではない、ということだ。こうして、たとえば人間の腹の虫は、たとえ主人が世界の建設という大切な仕事に携わっているときにさえ、ごろごろと鳴りつづけたりするのである。反対に、この仕事の成り行き、つまりその産物は、その腹の虫の鳴り具合を激しくしたり弱めたり、あるいはまた異なった鳴り方をさせたりすることがある。人間は食べることと理論化することを同時にやることさえできるのである。いまもつづいている人間の動物性と社会性との共存ということ実は、夕食を閉んでの一家団欒をみればよく理解できるのである。

自然と社会との間の弁証法について語ることは可能である。この弁証法は人間の存在条件そのものなかに与えられており、個々の人間のなかにそのつど新たな形をとってあらわれる。むしろ、個々の人

間にとつては、この弁証法はすでに構成されたものとしてある社会、歴史的状況のなかで展開される。個々の人間という動物とその社会、歴史的状況との間には不断の弁証法が存在しており、それは社会化が始まる最初の段階とともに出現し、社会における個人の存在の全体を通して自らを展開しつづける。外側からみれば、これは個々の人間という動物と社会的な世界との間の弁証法である。一方、内側からみれば、それは個々の人間の生物学的基礎と社会的に形成されたその人間のアイデンティティとの間の弁証法である。

外的側面についてみれば、身体は社会的に可能なものに対して限界を設定する、と主張することは、なおいぜんとして可能である。イギリスの憲法学者が言っているように、議会は男に子どもを産ませること以外は何でもできるのである。もし議会在男に子どもを産ませようとしても、その計画は人間生物学のどうにもならない事実によつて失敗に帰するよりほかないであらう。生物学的要因は、すべての個人に開かれたさまざまな社会的可能性の領域に対し、限界を設定する。しかし、どの個人にも先立つて存在する社会的な世界もまた、身体にとつて生物学的に可能なものに限界を設定する。弁証法は身体と社会との相互の限界づけのなかにその姿をあらわすのである。

身体の生物学的可能性に対する社会の限界づけを示す良い例は、寿命の問題である。寿命の長さは社会での位置づけが異なるにしたがつて変化する。現代のアメリカ社会においてさえ、下層階級の人間と上層階級の人間の平均寿命の間には、かなりの程度の格差がある。さらにまた、罹病率と病気の性格も社会での位置づけが異なるにしたがつて変化する。下層階級の人間は上層階級の人間よりもより病気にかかりやすいのである。しかもまた、彼らは上層階級の人びとのそれらとは異なつた病気をもっている。

ことばをかえれば、社会は個々人の身体がどれだけ長く、またどのような仕方でも生きながらえるかを決定する、というわけである。こうした決定は、たとえば法律制度にみられるように、社会統制の操作のなかに制度的にプログラム化されている場合もある。社会は人間を不具にしてしまうこともできれば、殺してしまうこともできるのである。実際、社会が個人に対するその究極的な支配力を顕わにするのは、その生殺与奪権を通してなのである。

さらにまた、社会は身体のはたらきの中にも直接浸透する。そのなかでも最も重要なのは性行動と食行動に関するものである。性行動も食行動もともに生物学的衝動にその基礎をもっているが、人間という動物の場合、これらの衝動は極めて可適性に富んでいる。人間はその生物学的構成によって、性の充足と食物を求めるべく衝動づけられている。しかしながら、人間の生物学的構成は、ここに性の充足を求めるべきであり、何を食べきか、については何も語ってはくれない。放っておかれたならば、人間はほとんどどんな対象に対しても性的にふるまうことになるかも知れず、彼の生命を脅かすものは食べてしまうことも完全にできるのである。性行動と食行動は生物学的にはなく社会的にある特定の方向へと回路づけられており、この回路づけはこれらの行動に対して制限を加えるだけでなく、身体のはたらきにも直接影響を与えるのである。こうして、社会化がうまく行なわれた人間は「間違った」性的対象に対しては性的にふるまうことができなくなり、「間違った」食物に出くわしたときには嘔吐を催すことにもなるわけである。すでにみてきたように、行為の社会的な回路づけは制度化の最も基本的な要素をなしており、制度化はまた現実の社会的構成の土台になっている。それゆえ、社会的現実はただ単に行為と意識とを決定するだけでなく、かなりの程度、身体のはたらきをも決定する、ということが

できよう。このように、オルガズムや消化のような本質的に生物学的なはたらきも、実は社会的に構成されているのである。同様に、社会は行為のなかで身体が使われる場合のその使われ方も規定する。つまり、表現の仕方、歩きぶり、身ぶり等々もまた社会的に構成されているのである。このことから導き出される身体の社会学の可能性については、ここでは論じる必要はない。⁽¹⁵⁾ここで重要なのは、身体が社会に制限を加えるように、社会もまた身体に制限を加える、ということだ。

内的側面からみると、この弁証法は社会による鑄造に対する生物学的基底の抵抗としてあらわれる。⁽¹⁶⁾もちろん、この現象が第一次的社会化の過程に最も明白にあらわれることはいうまでもない。子どもをはじめて社会化するときに出会う困難は、単に学習過程に固有の問題のみによって説明することは不可能である。それというのも、小さな動物というものは、いわば抵抗するのが常だからである。子どもはこの闘いに敗れるべく運命づけられてはいるものの、だからといってこのことは、ますます強く押し入ってくる社会的世界の力に対するその動物としての抵抗を排除するものではない。たとえば子どもは自分の身体の自然的時間構造に対して、社会の時間的構成が押しつけられることに抵抗する。⁽¹⁷⁾彼は生物学的に与えられた身体の欲求に基づく食事や睡眠に対しては抵抗しないが、時間で決められた食事や睡眠に対しては抵抗する。こうした抵抗は社会化の過程を通じて徐々にうち破られてはいくが、社会が飢えた人間に食事を禁じ、眠りたい人間に睡眠を禁じたりするときには、いつでも欲求不満として残存しつづける。社会化は必然的にこの種の生物学的な欲求不満をとまわざるを得ない。社会のなかでの存在は、生物学的な基礎づけをもつ個人の抵抗をたえず鎮圧することのうえに成り立っており、これが正当化や制度化をもたらすのである。こうして社会は個人に対し、なぜ一日に三回食事をとらねばならず、

空腹を感じ次第ものを食べる、というわけにはいかないのか、ということについて、さまざまな説明理由を提示したり、またさらにいつそう強い調子でもって、なぜ彼が妹と一緒に寝てはならないのか、ということについて、その理由を説明したりするのである。身体を社会的に構成された世界のなかに適応させるといふこれと同様の問題は、第二次的社会化の場合にも存在する。もつともこの場合、生物学的な欲求不満の度合は前者よりも軽くてすむことが多いのはもちろんである。

完全に社会化された人間にあつては、アイデンティティとその生物学的土台との間には不断の内的弁証法が存在する。⁽⁴⁸⁾人は社会的由来をもつ自己自身についての客観像から離れて、あるいは、ときによつてはそれに反逆しつつ、自らを一個の身体として経験しつつける。この弁証法はしばしば「へより高級」な自我と「へより低級」な自我との間の闘いとして理解されており、前者は社会的アイデンティティと等置され、後者は前社会的——というより、おそらくは反社会的——な動物性と等置されたりもする。「へより高級」な自我は「へより低級」な自我に対して繰り返し自己を主張しなければならず、ときにはそれは力の批判的立証という形をとつて行なわれることもある。たとえば人は、戦場にあつては、死に対する本能的な恐怖を勇氣によつて克服しなければならぬ。ここでは「へより低級」な自我は「へより高級」な自我に叱咤されてその支配に服するわけであるが、これは兵士としての社会的アイデンティティを客観的にも主観的にも維持しようとするかぎり必要不可欠な、生物学的基底に対する「へより高級」な自我の支配権の宣言を意味している。同様に、丈夫たくましくの鑑としての自己のアイデンティティを維持するためには、人は生理学的倦怠からくる気だるさを払いのけ、性的に行動することを自らに強要するかも知れない。ここでもまた、「へより低級」な自我は「へより高級」な自我のために奉仕すべく、抑圧されるのである。恐

佈に対する勝利と性的無気力に対する勝利は、ともに生物学的基底がどのように抵抗し、それが人間の内にある社会的自我によつてどのようになりかされていくか、を明らかにしてくれる。いうまでもないことだが、日常生活の過程には——小さな敗北もあれば大きな敗北もあるのとまったく同様に——日々獲ちとられていく数々のこうした小さな勝利があるのである。

人間は他者とともに一つの世界を構成し、そのなかに居住すべく、生物学的に宿命づけられている。この世界は彼にとつて支配的で決定的な現実となる。この世界の限界は自然によつて定められている。しかしながら、いったん構成されると、この世界は自然に対して逆にはたらきかけもする。自然と社会的に構成された世界との間の弁証法のなかで、人間の身体自身もまたつくり変えられてゆく。そして他ならぬこの弁証法のなかで、人間は現実を創造し、それによつて自己自身をも創造するのである。