

ミシェル・フーコーの倫理学（1）

—「自己構成的主体」の概念についての試論—

関 良 徳

はじめに

- I. フーコーの倫理学
 - 1. 生存の技法
 - 2. 道徳の領域
 - 3. フーコーにおける「自由」の概念
- II. 「自己構成的主体」の概念
- III. 生成の倫理学 (以上本号)
- IV. フーコーの倫理学に対する批判
- V. フーコーと法哲学
 - 1. フーコーと法
 - 2. 現在の問題に対して

むすび

法の運用の全体、さらには、法に対する本来の要求は、地上においてこれまでいかなる領域をその故国としてきたか。もしかすると反動的な人間の領域ではなかったろうか。断じてそうではない。むしろ、能動的な人間、強力な人間、自発的な人間、攻勢的な人間の領域であった⁽¹⁾。
(フリードリッヒ・ニーチェ)

はじめに

ミシェル・フーコー (Michel Foucault) は、現代フランスを代表する哲学者であり歴史学者である。彼の業績は多岐にわたるが、哲学、歴史、心理学、

文学、社会学などがその主な対象領域であった。彼の哲学は、フランスはもちろん英米においても広く知られ、我が国でも数多くの研究著作が発表されている。しかしながら、彼の哲学についての研究は、『狂気の歴史』(Histoire de la Folie a l'age classique, 1961)や『言葉と物』(Les Mots et les Choses, 1966)を中心とする前期から中期にかけてのものに集中しており、それ以後に展開された権力論や倫理学についての研究は、これから行われるべき課題となっている。

本稿では、彼が最期に記した「性の歴史」第二巻『快楽の活用』(L' Histoire de la Sexualité tom. 2 : L' Usage des Plaisirs)と第三巻『自己への配慮』(tom. 3 : Le Souci de Soi)をもとに彼の倫理学について論じ、そこで展開されている「自己構成的主体」の概念について生成論的観点からの分析を試みる。さらに、彼の思想的系譜を捉えたうえで、その倫理学に対する批判及び法哲学上の問題点について検討する。とくに、ニーチェの相対主義と評されるフーコーの哲学が、いかなる「倫理」を形成するのか、人々の能動性に裏打ちされた彼の「倫理」が、法的関係にいかなる影響をもたらすのか、といった問題が焦点となる。

I. フーコーの倫理学

序文が本文以上の重要性を備えた著作も稀ではない。フーコーの思考が明らかに変容を見せはじめたのは、「性の歴史」第二巻『快楽の活用』の序文であった。この変容は、彼にとってそうであったように、私たちにとっても重要な意識の変容を迫るものであった。少なくとも私は、そこに今日まで存在していたにもかかわらず目にするのでできなかったある一定の「潜在性」、すなわち私たちとその世界にとって不可視なもの、感じることさえ難しいと思われる潜在的なものを見いだしたのである。私は、それが「自由」であったと考える。フーコーは、ギリシア・ローマ古代からキリスト教へといたる私的生活の歴史を綿密に描写したが、そのなかで彼は、「自由」であったはずの私たちが、主体として位置づけられ、様々なかたちの権力によって今日のように固定化し標準化される過程を明らかにした。しかしながら、彼は決して古代ギリシア・ローマへの懐古と回帰を念頭に置いて語っているのではない。私たちが自らの意識

について描くイマージュとは質的にも全く異なる意識が、今日の私たちへと至る歴史の連続のなかで展開されていたことを明らかにしているのである。フーコーは、これまで存在しなかったものとして否定的ないし現実的にしか表現されえない「可能性」としてではなく、これまで存在し、現在においても存在しているものとして肯定的に描写されるもの、すなわち「潜在性」としてギリシア・ローマ古代の世界を論ずるのである⁽²⁾。これは決して、一人のヨーロッパ人による古代への回顧ではない。フーコーは、現在に横たわる潜在性としての過去を読み取るという「現在の歴史」を踏まえて、人々の「自由」を確信するのである。

フーコーは、「さまざまの変更」と題する序文を『快樂の活用』の書き出しに置いている。この著作は、出版予告から実際に出版されるまでに八年という長い歳月を経たが、その間に彼の予告内容には変更が生じていた。「性の歴史」第二巻は、その主題を「権力」、「知」から「主体化」へと変更していたのである。八年間の沈黙は、彼をどうに変えたのであろうか。この問題は、フーコーの哲学全体にかかわるものであり、彼のなかに一本の領界線を引くはずである。しかし、決してそれは、彼のなかに断絶や断層をもたらすものではない。「自分は権力関係のなかに閉じ込められてしまった」⁽³⁾。彼は、権力と抵抗という問題に対して非常に敏感であった。抵抗のためには、権力に対する拠点を確保せねばならない。しかしながら、それと同時にその拠点はどこから、どのように生まれてきたのか、ということが問われねばならない。その拠点もまた、一つの権力の運動のなかで生み出され、ただ一つの真理であるかのように表現されることで、その拠点としての位置を確保したのではないか。それゆえ彼は、一つの抵抗点に立って権力に抵抗しても、その抵抗点を確保し正当化しようとする以上、権力から自由になることは不可能だと考えるに至ったのである。したがって、「変更」とは、立場の変更ではなく、理論の深化であるというべきであろう⁽⁴⁾。なぜなら、自ら抵抗点に依拠することなく、権力に抵抗するというフーコーの姿勢は、必然的に、これまでとは違う新たな思考による「自己」のイマージュを導き出すことになるからである。したがって、『快樂の活用』に始まる彼の倫理学は、それまでの権力論の延長線上にあって、それを超える試みである。自己についての捉え方を再考することで、彼は「自由」の潜在性を顕現させるのである。

1. 生存の技法

フーコーは、「性の歴史」と題された一連の著作によって、自らの倫理学を展開している。しかしながら、彼自身「ともかく私には、古代における性行動の問題構成を研究することは、この《自己に関する技術》の一般史の一つの章——はじめの数章の一つ——とみなされていいように思われたのである。」⁽⁵⁾と述べているように、フーコーは、古代から現代にいたる性の一般史を記するという意図もなければ、私たち人類の秘められた部分を暴露しようという意図も持っていない。彼の主題は、一貫して「人間が人間について行う思索と実践」を分析することなのである。したがって、性の問題は、彼の倫理学を構成するための二次的な主題に過ぎず、それは、フーコーがこれまで研究してきたテーマ(言語、狂気、医学、刑罰)に連なるものとして理解されねばならない。但し、フーコーがこれまで行ってきた研究が、近代社会を基本的な準拠点としているのに対し「性の歴史」において中心的に論ぜられる「自己についての倫理学」は、それよりもはるかに長い歴史のなかに位置づけて語られることになる。具体的には、ギリシア・ローマ古代から今日まで。

フーコーが、古代ギリシア・ローマ文化のうちに見だし、「性の歴史」第二巻『快楽の活用』において現代における重要性を確認するのは、《生存の技法 (technique d'existence)》と名づけられたものである。これについて、彼は次のように述べる。

「それは熟慮や意志にもとづく実践であると解されねばならず、その実践によって人々は、自分に行為の規則を定めるだけでなく、自分自身を変容し個別の存在として自分を変えようと努力し、自分の生を、ある種の美的価値をになう、また、ある種の様式基準に應じる一つの営みと化そうと努力するのである。」⁽⁶⁾

ここで第一に確認しなければならないのは、フーコーが決して規則一般を批判してはいないという事実である。彼が批判するのは、超越的なものとして存在し、私たちに絶対的な服従を強いるものとしての規則である。さらに言えば、彼が批判するのは、私たちが活用し私たち自らを高めるのではなく、私たちが

否定し低下させる規則や法である。このような規則は、キリスト教に起源を有し、人々に盲目的な服従を強いる「牧人＝司祭型権力 (pouvoir pastoral)⁽⁷⁾」として、権力に関する彼の著作・論文のなかで、繰り返し批判されている。

フーコーは、「自分のものの見方を変える」、「別の仕方でも思索する」⁽⁸⁾と述べて、自己の思索と実践に対する変容を促している。彼が「権力」についての分析を通じて明らかにしたことのひとつは、予め規定された思考や行動についての様式が、いわゆる客観的合理性や普遍的妥当性といった超越的基準となつて、私たちの意志決定を支配しているという事実であった。しかしながら、彼が自らの倫理学として提起する《生存の技法》とは、このような支配を思考と行動の絶対的な枠組みとして捉えるのではなく、任意の規則として捉えることにある。とすれば、これまで普遍的なものとして理解されてきた規定を、僅かにずらしたり、変化を加えたりすることが、新たな自己へと至る手掛かりとなるだろう。「旅は事物を若返らせ、そして自己との関係を熟成させるものだ。」⁽⁹⁾と述べているように、フーコーによって提起された自己の変容は、例えて言えば、異邦人との偶然ともいえる出会いのなかでもたらされるような思考規則の変化であり、私たちの内なる潜在的な多様性に触れることである。一定の集団の内部で、特定の思考に凝り固まってしまった自己から離脱することによって、これまでの受動的な存在としての自己を、能動的に構成していくことが可能となるのである。

私たちが日常的に出会うこのような経験は、自己を意識させるものとして、そのうちに自己を変容させる契機を備えている。しかし、フーコーが《生存の技法》として提示しているのは、「単に《自己の意識》であるだけでなく、《道徳的主体》としての自己の組み立てでもあって、その組み立てのなかで、・・・自分自身の道徳的完成という価値をもつようになるある種の存在様式を設定する」⁽¹⁰⁾ ことである。最後の二つの著作で中心的に論ぜられるのは、「自己統制」や「自己鍛練」であり、「自己の美学的＝倫理的構成」である。これは偶然の支配を超えて、自ら自己自身をある目標にまで高めようとする努力であり、自己の能動的構成である。

2. 道徳の領域

前節で論じたように、《生存の技法》は、「自己の変容」と「自己の構成」にもとづくものであるが、フーコーはこれを「道徳の領域」において明確に位置づけている。

彼は第一に、価値と行動規則の総体を「道徳規範 (code moral)」と呼び、「個々人に提示される諸規則と諸価値との関係における、個々人の現実上の行動」⁽¹¹⁾ という意味で、「道徳 (morale)」という言葉を使っている。したがって、この次元で問題となるのは、人々がそれぞれの価値や規則に従う場合の態度、ある禁止命令や規定に対し服従や抵抗する場合の態度、ある価値に対する尊重や無視する場合の態度などである。言い換えれば、「道徳」という言葉で表現されているのは、人間の思考や行動についての社会規範的な側面であり、諸規則によって規定された領域で、私たちが意志的に選びとる思考と行動の様式である。この次元こそ、これまで法哲学や道徳哲学が研究の中心に据えてきた部分である。

しかしながら、フーコーは「ある行動規範が決まっているとしても、一定の行動類型（この規範に対する行動の一致不一致の割合によって、その類型を規定することができる）については、道徳に則して《振る舞う＝自分を導く (se conduire)》流儀はいくつも存在する」⁽¹²⁾ と述べて、この次元に加えて、もう一つの次元を提起している。すなわち、個人が道徳的主体として振る舞う様式（主体化の諸形式）という「倫理 (éthique)」の次元である。例えば、妻への忠実貞節という規範が存在しているとしても、人が忠実貞節である流儀や様式は様々な差異を孕んでいる。厳格な法規範の枠組みのなかでも、個々人はこの流儀と様式において、自分に固有の「倫理」を構成し、自己との関係を築くのである⁽¹³⁾。このような「道徳」と「倫理」という二つの次元は、常に結びついて重層を形成しているが、それぞれが「相対的な自立性」のなかで、展開する場合もある。フーコーがこれまでの研究のなかで論じてきたことは、「道徳」の次元すなわち「規範と価値に対する現実上の行動」に関するものであった。近代社会において、この次元ばかりが強調されるなか、「倫理」の次元すなわち、個人が自己の内面に固有の倫理を構成するという「主体化の諸形式」の次元は、「いわば法律的な形式のなかで本質的には行われ、その形式のなかで道

徳的主体は何らかの法もしくは法全体に関係し、それらに服従しなければならず、そのことを怠れば罰を受ける」⁽⁴⁴⁾ という状態にあったことが明らかにされている⁽⁴⁵⁾。つまり、近代社会がもたらした罪と罰による個人の管理は、服従・不服従ばかりを問題とし、主体化の諸形式（倫理の次元）を充実させるほどに自己との関係を成熟させる機会をもたなかったのである。その一方で、フーコーが重視する「個人の倫理」とは、個人と「規範」との関係ではなく、規範のうちにある個人とその「自己」との関係である。「自己との関係」とは、「自己」を認識すべき客体として位置づけ、それに対して配慮をめぐらせ、鍛練することであり、自己自身の存在様式を変容することを目的とする倫理的実践である。

しかし、古代ギリシアにおいても、個人と「規範」との関係が欠落していたわけではないことに注意を払うべきである。「いくつかの主要な共通の法——国家のであれ、宗教のであれ、自然のであれ——がやはり現前してはいるが、あたかもそれらが遠方にきわめて大きな輪を描くような具合に現前するのであり、その輪のなかで、実践的思索は何を行うのが適切であるかを明確にしなければならない」⁽⁴⁶⁾ のである。フーコーが、『監獄の誕生』や『知への意志』のなかで語っている「権力」の概念と比較すれば、ここで彼が論じようとしていることが明確になるだろう。私たちの思索と行動の細部にまで侵入し、意識の折り目に沈着する近代社会の規律と規範は、普遍性をそなえた「主体」概念への無意識的な従属を私たちに要求していた。それゆえ、個々人は自己をいかに捉え、自己といかにして関わるべきかという問題に答える義務を免除されていたが、その代わりに自己を自ら導いてその行動に個性的な輝きを与える機会を失ったのである。しかしながらその一方で、古代ギリシアにおいては、自らを美学的＝倫理的に導いていく余地が存在していた。

フーコーは、このような哲学上の「自己」に関する議論を反芻した後に、キリスト紀元前四世紀の詳細な歴史的 analysis を行う。そこでは、身体、婚姻、若者愛に関して、厳格さの諸主題が展開されるのであるが、それぞれについてキリスト教における戒律や禁止事項との類似性が存在しているのである。しかしながら、フーコーは、キリスト教との比較をつうじて、古代ギリシア・ローマにおける道徳の特異性を主張するのである。「快樂についての古代の道徳的省察は、（キリスト教における）性行動の何らかの成文化とか、主体に関する何らかの解釈学とかに向かうのではなく、態度の何らかの様式化と生存のある種の

美学に向けられているのだ」⁽¹⁷⁾。つまり、キリスト教の戒律は規則を制定し、人々の行為や意図についてまで法的・道徳的な成文化を行うことに重点を置き、それと同時に人々の心の奥底に隠れている欲望を明るみに出して自らを浄化しようという「欲望の解釈学」を含んでいる。それに対し、フーコーが述べる「生存の美学」とは、一つの生き方として理解されなければならない、この生き方の道徳的な価値は、個別的な行動規範との一致によってではなく、「一般的な形式的原則」にもとづくのである。それゆえ、フーコーの倫理学には、「生存の様態をつくる際に準拠すべき任意の規則」⁽¹⁸⁾ともいうべき可変的な準則が存在しうるのである⁽¹⁹⁾。

西暦の最初の二つの世紀には、道徳的省察における性的厳格さが強化され、キリスト教道徳との類似性がますます際立ってくる。特にアウグストゥス皇帝の治世下では、政治権力による徳育化の努力があった。しかしながら、哲学者たちのあいだでは、性行動に関する一般的な法律の計画を見いだすことはできず、あくまで「自己を自己の行為の主体として構成するさいの手がかりとしての自己への関係の強化という形式」⁽²⁰⁾すなわち《自己の陶冶》という形式が取られているのである。したがって、本質的には紀元前四世紀における道徳の形式と異ならない。そればかりか、この時代はセネカ、マルクス・アウレリウス、エピクテトス⁽²¹⁾に代表される後期ストア派によって「自己への配慮」、「自己への専心」が、一つの黄金時代を迎えるのである。それに対して、後代の道徳は、「(人間の)有限性や失墜墮落や悪を出発点とした倫理の実質の何らかの特徴づけであり、ある一般的な法、同時に何らかの人格神の意志でもある一般的な法への、服従という形式での隷属であり、心の解読ならびに浄化本位の欲望解釈学をともなうある型の自己訓練であり、自己放棄を目差すある様式の倫理的完成」⁽²²⁾であった。

3. フーコーにおける「自由」の概念

フーコーがこれまで展開してきた様々な領域における研究は、すべて「自由」を究極の目的とするものであった⁽²³⁾。そしてまた、彼が自らの最期に提示することとなった、この「自己構成的主体」の概念も、彼の「自由」の概念と深く結びついている。

自己の思慮や意志にもとづいて、自らに行為の規則を定め、統御の訓練によっ

て到達しようとする状態は、「節制 (sophrosune)」である。古代ギリシアにおいて、「節制」とは快楽と欲望の支配であり、一つの自由状態として位置づけられた。しかしながら、「個人の自由はある自由意志の独立状態として了解されるべきではない。」⁽⁶⁴⁾と、フーコーは主張する。この自由に対立するものは、自然の決定論でもなければ、神の意志でもない。それは、奴隷状態、しかも自己による自己の奴隷状態である。ところが、「この自由は非奴隷状態以上のものであって、個人を外的もしくは内的なあらゆる拘束から独立させる解放状態以上のものである」⁽⁶⁵⁾。このような自由状態にある個人は、自己や他者からの圧力・権力から解放されているだけでなく、自らを自らの形式に従って支配し、構成していくことが可能となる。古代ギリシアの文献においてしばしば引き合いにだされるのは、暴君や専制君主の治世であった。他者を支配しようとする者は、まず第一に自分自身への支配力を充実させなければならない。このようなフーコーの「自由」概念は、快楽や欲望に拘泥しないという意味で自己の支配であり、自己の設定した思慮や意志に拘束されないという意味で自己の構成である。こうした能動的な自由としての統御は、その時代的背景だけでなく、その性質からしても「男性的なもの」であるといっていよいだろう。なぜなら、古代ギリシアにおいて、女性や子供に対して自由に自らの権力を及ぼすことができたのは男性だけであり、それゆえ自分自身の欲望を自ら統御するという倫理は、男性にのみその可能性が与えられていたのである。

人が「節制」を実践する場合に、真理は不可欠なものとなる。「快楽を用いるさいに自分を道徳的主体として構成できるためには、必ず同時に自分を認識主体として構成しなければならないのである」⁽⁶⁶⁾。しかしながら、「真理」は、つねに「権力」と結び付くものであるとフーコーは述べてきた。とすれば、私たちが自己を構成していく場合に、「真理との関係」をなおも保持するなら、私たちはいかにして自らを自由状態に立たせることができようか⁽⁶⁷⁾。前に触れたとおり、真理と主体との関係がキリスト教における「欲望の解釈学」を生み出し、自己についての真実を告白しなければならない義務を人々に課したのであった。これに対して、フーコーは次のように語る。

「真理への関係は、個人を節制をわきまえ、しかも節制生活を送る主体として設定するさいの、構造上の、道具としての、しかも存在論

的な条件である。だがその関係は、個人が自分を、欲望する主体という自らの独自単独性において認識するための、しかも、このようにして明るみに出された欲望から自らを浄化するための、認識論的な条件ではないのである」⁽²⁸⁾。

古代ギリシアにおいて彼が見いだしたのは、普遍的なものとしてあらゆる認識を基礎づけることを可能にする「真理」でもなければ、私たちの本質として内部に刻み込まれた「真理」でもない。それは、自己の存在様式を設定するために必要とされる、「個別的な真理」であり、「道具という観点からすると、時宜を得た状況を見分ける『実践理性』を自らのために作り上げる」⁽²⁹⁾ことである。自己は、真理を求める者ではなく、真理を語る者(パレーシアステース)⁽³⁰⁾にならなければならない。言い換えれば、普遍的真理への洞察にその本質をもつものではなく、いつ、どこで、何に専心すべきかを教えてくれるような、ある観知のうちに、その本質をもつのでなければならない。したがって、ここでいう「真理」は一貫性をもたない⁽³¹⁾。

こうした能動性に裏付けられた「自己構成的主体」は、自ら設定した規則にしたがって自らを創造することになる。フロイトは、私たちの性的本質を暴露し明言することで、人間の本質としての欲望を見いだすに至ったが、フーコーは、私たちのうちにそのような本質的部分が存在するということを認めない。そればかりか、彼が古代ギリシア・ローマに見いだしたのは、その本質からの解放以上に自由な状態、すなわち、いかなる本質からも離れて自らを構成し統御する自由である。こうして、見いだされた自己構成は、自己肯定として、ひとつの「芸術作品」にまで高められる。「人が留意しなければならない第一の芸術作品、人が美的価値を適用しなければならない主たる領域、それは自分自身、自分の生、自分の生存である」⁽³²⁾。それでは、フーコーが述べる「自己」とは、いかなるものなのであろうか。

II. 「自己構成的主体」の概念

フーコーは、古代ギリシア・ローマの歴史的分析をつうじて、「自己」の概念についての哲学的検討を試みたが、その中心は倫理学にあったというべきだ

ろう。ここでは、彼によって提起された「自己構成的主体」の概念を分析することで、フーコーの倫理学の核心部分に触れたいと思う。フーコーによって提起された「自己と自己との関係」は、「自己」の働きかけによって「自己」にもたらされる変化の連続である。つまり、一貫した法や規則が支配する連続した世界ではなく、質的に異なるものへ変化していくための多様な規則が設定され、普遍性による支配ではなく、個人による自己統御が実践されるのである。このような「自己」の連続的変化は、「運動」あるいは「生成」の論理によって説明されることになる。重要なのは、実体としての「主体 (sujet)」ではなく、プロセスとしての「主体化 (subjectivation)」である。そして、そこには、「自己」についてのさらに詳細な分析と発展が要求されることになるだろう。生成論における倫理学は、いかにして可能となるのであろうか。

フーコーが語る「自己」の概念は、ドゥルーズによって「變」の主題に変奏される。『知への意志』を書いた後、フーコーは、自らが権力（力の関係）に閉じ込められていることを強く感じていた。沈黙の八年間は、彼を包囲していた権力を乗り越え、力の関係を凌駕するための思索の期間であった。しかしながら、コレージュ・ド・フランスにおける彼の講義（その題目は、L'Hermeneutique du sujet）⁽³³⁾は、既にその答えを暗示しているかのようであった。古代ギリシアにおける「自己」。それは、「力自体が触発を受けるようにしむける操作」⁽³⁴⁾である。ギリシア人は政治において、自由人相互間の権力関係を確立した。それは、自由人を統治するのは自由人であるという原理に要約される。これによると、「力が他の諸力に対して行使されたり、他の諸力の効果を被るだけでは不十分で、力は自己に対しても行使されなければならないことになる」⁽³⁵⁾。したがって、フーコーによる分析が明らかにしていたように、他者を統治する資格をもつには自己の十分な統治が要求されることになる。「自己にかぶせるかたちで力を折り畳むことにより、そして力を自己との関係のなかに注ぎ込むことによって、ギリシア人は主体化を発明したのである」⁽³⁶⁾。ドゥルーズは、この力の折り畳みを「變」あるいは「褶曲」という比喩で表現している⁽³⁷⁾。他者の支配は、自己の支配によって二重化される。これは、フーコーが、「自立性 (autonomie)」と「自己統治 (héautocratie)」とを区別して用いている所以である。すなわち、私たちが包囲する「力の関係」が存在しな

い場で、あるいは他者から切り離された場において、独立した存在としての個人を静的に認識する「自立性」に対し、フーコーは他者の存在を前提し、その関係を自らのうちに導き入れ自己を統治するという動的な倫理的実践を提起するのである。こうして、自己自身の支配はしだいに独立性を獲得するのである。「ギリシア人がしたのはこのようなことである。彼らは力を、力として保存しながら、折り畳んだのだ」⁽³⁹⁾。これは、二重の「離脱」を意味しているといえるかもしれない。ひとつは、力の関係としての「権力」からの、もうひとつは「コード (code)」の集成としての「知」からの「離脱」である。「権力と知から派生するが、それらに依存することはない主体性の次元という思想こそ、フーコーの根本思想なのである」⁽⁴⁰⁾。ここにおいて、「變」の概念が明確となる。つまり、「それはあたかも外の関係が裏地を作り、自己との関係を生じさせ、一つの内を構成しようとして、自らを折り畳み、折り曲げるかのようだ」⁽⁴⁰⁾。このような「自己との関係」は、固有の規則にしたがうものとして、権力や知といった「外の関係」に対し、「内的統御の原理」⁽⁴¹⁾となるのである。こうして、フーコーによって示された古代ギリシアにおける自己統治と自己構成は、「變」の主題としてドゥルーズによって再構成されたのである。

フーコーがハイデガーと異なるのは、後者がギリシア人の「主体性」を「存在」のうちに認めたのに対し、フーコーはそれを現実的な実践のうちに認めたことである。言い換えれば、フーコーは、その「主体性」が産出される過程を生成論的に捉えていたのである。したがって、彼はその手法において、ハイデガーよりもベルクソンに近いといえるだろう。フーコーにとって「主体性」は重要なものであるが、それは「知」、 「権力」に次ぐ第三のものでしかない。それは、ハイデガーの場合のように、第一のものでもなければ唯一のものでもないのである。

ニーチェによれば、「権力」は「力の関係」と言い換えられる。そして、「力」とは、本質的に他の力との関係、すなわち「他者との関係」として示される。「力はそれ自体、他の力に影響し(自発性)、他の力に影響される(受容性)という能力と不可分である」⁽⁴²⁾。したがって、フーコーにおける「自己との関係」とは、力の自分自身に対する関係、自分自身に影響する能力、自身による自身の情動と言い換えることができるだろう。知覚は、他の物体との関係であって、「空間」の次元に属するものである。これに対し、情動は、自己との関係であ

るから、空間的な位置関係を含まない「時間」の次元に属しているといえよう。ここから、「自己との関係」が「記憶」の問題を含むものとして提示されることになる。

フーコーは、セネカとともに次のように述べている。

「自己へ帰着することが、外界への関心や野心への気遣いや将来に対する不安から自己をそらせることであるならば、そうなると、自身自身の過去へ向かっていき、その思いにふけり、意のままに自分の過去を眼前にくりひろげ、そして、何ごとによっても乱されない関係を自分の過去に対してもつことができる」⁽⁴⁶⁾。

自己と自己の過去との関係は、「時間における自己の所有権」⁽⁴⁶⁾と呼ばれる。しかしながら、自己の過去とは、自己にとっての客体ではなく、自己そのもの、すなわち主体の内なる潜在性である。したがって、時間における「自己との関係」とは、記憶＝過去への帰還であり、それは、すなわち「自己」への帰還である。私たちは、ここで、同一性の概念によって固着化した近代的自我を想像すべきではないだろう。なぜなら、私たちの記憶＝過去は、自らの脳の一部に刻まれた傷ではないのだから⁽⁴⁶⁾。ここでいう記憶とは、古文書に記された事実としての記憶ではなく、忘却と一体となった記憶であり、それ自体たえず忘れられつつ再形成される記憶のことである。私たちは、このような潜在的記憶のなかに帰還し、そのなかで現在から自由になるのである。これによって私たちは、過去との関係において自己を構成し、未来において「別の仕方でも考えること」⁽⁴⁶⁾を可能にするのである。「私は、今日、何を見ることができ、何を言うことができるだろう。しかしそれは内で凝縮されたものとしての過去を、自己との関係において考えることである」⁽⁴⁷⁾。現在という瞬間における自己の把握は、ガストン・バシュラールがそうであったように、空間的次元においてなされるものである。したがって、この空間的次元を断ち切り、自己による自己の構成を可能にするためには、「記憶」あるいは、「過去」が重要な転換点となるのである。私たちは、フーコーにしたがって、セネカを判事ではなく行政官になぞらえることができるだろう⁽⁴⁸⁾。セネカは、主体のなかに真実を見いだす判事の立場からすでに離れている。彼は、行動の規則が記憶のなかによみが

える地点として主体を捉えているのである。フーコーが強調していたとおり、私たちの記憶や過去を裁くのは、キリスト教であり、精神分析であった。しかし、フーコーにとって重要なことは、私たちが自己を構成していくための思考と行動の規則を記憶と過去のうちに見いだすことである。こうして、私たちは、時間のなかで自己に折れ曲がるのである。これが、ドゥルーズによって「情動」とよばれたものであった。それは、「自身による自身の情動」であり、一つの間断なき過程として理解される。したがって、「主体」というものは存在せず、プロセスとしての「主体化」が生成するのみである。この過程は、自己との関係において自己を変化させ、構成し、新たな自己を産出していくものであるから、限りなく、新しい生存の様態を創造していくことになる。したがって、フーコーが古代ギリシアに回帰したとしても、それはギリシア人との同一化を図るものではない。なぜなら、古代ギリシア人にとっても、フーコーにとっても、同一性 (identit ) そのものが不可能だからである。そしてそれ以上に、フーコーは、「現在の私たち」に関心を集中させていたのである⁽⁴⁹⁾。

「自己との関係」とは、力がそれ自身に向かって影響するという循環的な関係を意味する。それは、力と力との関係として示される権力の次元から立ち現れるものであり、その力の二重化によって生じるのであった。したがって、「自己との関係」は、「他者との関係」から生じるものとして理解されるだろう。自己にかかわり、自己を構成する技法は、権力という外の力を内側に折り畳むことから始まる。それは、地層の褶曲による隆起と沈降に似て、常に形を変え続ける。したがって、自己は、多様な外の力を反映しながら、「異なるもの」への変化を反復し続けるのである。しかしながら、それは一つの連続として、「主体化のプロセス」を構成し、固有の規則にもとづいて生成することになる。こうして、自己は芸術作品にまで高められることになるのである。このような「自己」は、ベルクソンの時間空間が空間に還元されないのと同様、たとえ権力や知がこの主体化を自らのうちに回収し服従させようとしても不可能である。なぜなら、フーコーにおいて「自己との関係」としての主体化のプロセスは、権力や知から派生しながら、それに依存することのない第三の次元として生成するのであるから。それゆえ、ベルクソンにおいて「時間」は「空間」以前に存在する絶対的なものであったが、フーコーにおいては、「自己との関係」が「他者との関係」に先立つとはいえないのである⁽⁵⁰⁾。

他者との関係において成立していた自己は受動的なものであったが、その関係を折り畳み、逆転させることで、自己は能動的なものへと変換されるだろう。これが、フーコーのニーチェ的解釈である。こうして、生存は美学となり審美的手法によって「芸術作品」にまで至るのである。自己の美学的構成は、フーコーによって「倫理」と呼ばれた。権力の関係に由来するものである「道徳」が（善悪といった）超越的価値に照らして人々の行動や意図を裁くのに対し、自己との関係から築かれた「倫理」は「任意の規則を集めたものであり、私たちのなすこと、私たちの述べることを、その前提となる生存の様態をもとにして評価する」⁽⁶¹⁾のである。したがって、私たちは超越的価値によって二者択一的な選択を迫られることはなく、それぞれが自ら構成した「自己」によって評価されることになる。こうして、私たちは受動的に構成されるのではなく、自己を能動的に構成する自由を手にすることとなるのである。これが、「賢」あるいは「自己への関係」の倫理学によって私たちにもたらされるものであるといえよう。フーコーが権力の分析から取り出した現在の状況、すなわち彼が「規律社会」や「管理社会」⁽⁶²⁾と呼んだものから逃れるには、その状態を否定するのではなく、そこから出発して、その状況を抜け出すために問い続けられるような「自己との関係」を敢えて結ぶことが重要である。そのためには、「他者」へと向けられていた力を「自己」の方へ向けて、記憶や時間のなかに自らの行動規則を見いだしながら、自己を構成していかなければならないのである。

Ⅲ. 生成の倫理学

前節では、フーコーにおける「自己」概念の解釈を検討した。それは、空間的な位置づけを逃れ、自己自身への作用によって生成変化するひとつの過程である。フーコーによって展開された「権力論」は、ベルクソンの意味での純粋な空間とは異なる、多様な力の関係として提示された。それゆえ、力の自己自身への折り返しが、「自己」を構成する契機を与え、自己による自己の構成を可能とする条件を設定したのである。そこには、普遍的な地位を獲得しうるものとしての「主体」もなければ、それを可能にする超越的な「理性」も存在しない。フーコーが主張する「自己」は、ギリシア人によって発明された「主体

化のプロセス」によって、生産されるものなのである。

このように解された「自己構成的主体」の概念は、もはや同一性を欠いた「主体」であり、「主体」の生成論的な思考である。本節では、これまで明らかにしてきたことを手掛かりに、この「自己」あるいは「主体」の概念について、生成論的観点からの思想史的な検討を加えたいと思う。具体的には、ヒューム、ベルクソン、ニーチェの所論のうちに、「自己」あるいは「主体」の生成論的見解を見いだすと同時に、フーコーを思想史的な系譜のなかに位置づける試みである。次いで、このような「自己」概念から導出される倫理学の可能性について言及したいと思う。

「主体」ないしは「理性」を先験的なかたちで定義することを拒んだのは、経験論であった。その代表的な哲学者であり、徹底した経験論者として、私たちが想起するのは、デイヴィット・ヒュームであろう。彼は、ジョン・ロックの哲学を受け継ぎ、それを極限にまで突き詰めたといわれる。ヒュームの議論は、その主著『人性論』(A Treatise on Human Nature)における認識論に着目すれば、「印象 (impressions)」と「観念 (ideas)」の問題に端緒をもつものといえよう。彼によれば、観念は印象のコピーであって、記憶や想像における印象の反復である。したがって、印象以前にはいかなる観念も存在しないことになり、生得観念の存在が否定されるのである。そして、ヒュームは、存在するのは「印象」とそのコピーあるいは反復としての「観念」のみであり、それらが現れる場としての同一なる心の存在も否定することとなる⁽⁵³⁾。このようなヒューム哲学のうちに存する根本的な問題は、パラドキシカルな問題である。すなわち、

「いかにして主体は、所与のうちで、所与を乗り越えるようなものとして構成されるのか。明らかに主体は、また所与である。所与を乗り越えるものは所与であるが、明らかに、別のやり方、別の意味においてである。発明し信念をもつこの主体は、その主体が所与そのものをひとつの総合、ひとつの体系にするようにして、所与のうちで構成される。このことこそが説明されなければならないことである⁽⁵⁴⁾。

ここで、主体とは「心理」を意味しているといつてよい。ヒュームが提起しているのは、主体は経験のなかで形成されたものでありながら、経験を超え、経験を認識するにいたるというパラドクスである。このパラドクスは、カント的な理性を先験的な存在として認めてしまえば、容易に解決されるものである。しかしながら、ヒュームのような問題設定をした場合、必然的に「主体」の生成論に向かわざるをえない。なぜなら、所与としての自然は、感覚しうるものの流れ、印象とイマージュとの集合、知覚の総体であり、「同一性もなければ法則もない運動、変化」⁶⁵⁾であるからだ。そこに、ひとつの法則性の存在に対する信念や法則的な社会性の発明を可能にする存在としての主体を前提することはできない。したがって、ヒュームは、混沌から秩序が生じる原理について考えることにならざるをえないのである。主体は、理性を備えてその生成を見守るのではなく、その生成のなかで創られなければならない。ドゥルーズの解釈するヒュームにとって、主体が構成されるということは、印象と観念の不規則な運動が規則的になるという以上の意味をもたない。混沌から秩序を生じさせる自然の原理とは自然に内在的な原理であるが、ヒュームはそれについて、二つの原理を考えていた。そのひとつは諸連合原理であり、もうひとつは情念の諸性質であるといわれる。前者は、印象と観念との連想による関係づけであり、これによって能動的な推断や信仰が可能となる。後者は、功利性とも関連して、私たちを良いものへと向かわせ、道徳的・文化的な諸制度を考案することを可能にする。しかしながら、このようにして論ぜられた「主体」は確固たるものというよりも、不安定な生成状態にあり、それは一つの過程としての「主体化」以上のものではない。さらに言えば、ヒュームにおける主体の生成は、何かの生成ではなく、生成それ自身であり、生成である限りにおける生成としての過程であることになる。

フーコーは、ヒュームについて語らなかったが、ア・プリオリな主体を前提とせず、多様な関係のなかから生成する「主体化」の概念は、「自己構成的主体」の概念とかなり接近するように思われる。とくに、この過程において、受動的であったものが能動的なものへと変化する様子は、フーコーが権力の次元から自己の次元へと向かう変化と照応しているといえよう。

この主体の生成論について、さらに分析を進めたのはベルクソンであった。その要点はすでにヒュームの哲学に見いだされるといってよいだろう。ベルク

ソンについて新しいことは、「自己」についての生成論的観点が自覚的なかたちを取って論ぜられるに至ったということである。ベルクソンは、私たちの「自己」(moi)を「一つの連続した流動」と捉え、異なるものへと変化していくことを認めている⁽⁵⁶⁾。

しかし、ここで重要なのは、彼がその変化の可能性のうちに「自由」を位置づけたということである。フーコーの「自己構成的主体」は、この生成における「自由」に類似している。なぜなら、私たち自身が、すでに生成そのものであり、一つの過程であると理解した場合、それは、自己自身を乗り越え、創りかえていくことにはかならないからである。フーコーとベルクソンは、この点において、つまり「自己と自己との関係」という点では、類似をみせているのである。しかしながら、ベルクソンにおいて、全ての人間のうちにその人間としての性質として見出すことができたこの「自由」も、フーコーにおいては、そう簡単に取り出すことのできないものとして認識されている。なぜなら、フーコーがベルクソンほどにオプティミストでないことはさることながら、それ以上に彼が、私たちを取り巻く「権力」について敏感であったからである⁽⁵⁷⁾。「自己」は、確かに一定の固着したものではないのだが、私たちが「力の関係」のうちに位置を占めている限りにおいて、「自己」に帰還し、それを自ら異なるものへと構成し直すことは、容易ならざる苦行と鍛練を伴うのである。したがって、フーコーとベルクソンとの差異は、「自己による自己の構成」に至るプロセスの違いである。

フーコーの哲学に最も強い影響を与えたのは、ニーチェであった。フーコーとベルクソンとの差異は、ニーチェとベルクソンとの乖離として理解することができるだろう。

『快楽の活用』や『自己への配慮』において、フーコーはギリシア人を取り上げたが、それはすでに、ニーチェの著作のうちにも見られる⁽⁵⁸⁾。この他にも、フーコーが、ニーチェの哲学からかなりの影響をうけていることは、多くの研究者によって認められている事実である。とくに、キリスト教批判、系譜学的手法、権力の概念、真理への批判など⁽⁵⁹⁾。

これとともに、ニーチェには「主体」に対する批判が様々なところで見られる。彼にとって、あらゆる力や作用から離れて、それらを統括し、制約する「主体」なるものは存在しないのである。

あたかも一般人が、稲妻をその閃きから引き離し、閃きを稲妻と呼ばれる一つの主体の作用と考え、活動と考えるのと同じく、民衆道徳もまた、強さを強さの現れから分離して、自由に強さを現したり現さなかったりする無記な基体が、強者の背後に存在しでもするかのように考えるのだ。しかし、そういう基体はどこにも存在しない。作用・活動・生成の背後には、何らの「存在」もない。「作用者」とは、単に想像によって作用に付け加えられたものにすぎない——作用が一切なのだ⁽⁶⁰⁾。

このような「作用者」としての「主体」を設定することで、私たちは「選択の自由」や「自由意志」なるものについて考えることが可能となるのである。これに対し、彼は、人間を一定の型に押し込めたり、私たちの多様な力（想像する、活動する、意志するなど）を統御する理性を前提することを拒絶する。そして、「力への意志」は、この哲学的立場を明確にしたものとして解釈することができるだろう。つまり、ニーチェにとって「力」と「意志」とは、本来、分離しえないものであるはずなのだが、意志の「主体」が置かれた瞬間、主体は力を振るったり、振るわなかったりすることができるのとされるのである。このような「主体」の概念は、弱者の勝利としてのニヒリズムが、その武器として準備したものであった。ニヒリズムにおいては、道徳的価値が逆転しており、行為の価値評価は自己ではなく、他者によってなされるものとなっている。したがって、強者は、多数の弱者に自らの本来的な「力」を及ぼさぬように配慮し、自らに対して反動的となり、否定的になるのである。キリスト教とは、ニーチェにとって、強者を飼ひ馴らし、その内面に力と意志とを統御する「主体」を烙き付けることであった。こうすることで、奴隷が主人に勝利するのである。もちろん、ニーチェは、このような「主体」の幻想がキリスト教のみに止まらず、近代哲学や近代科学をも支配していたことを認めている⁽⁶¹⁾。

これに対し、ニーチェは「主体」を否定し、「力」と「意志」との合一化を企図する。「力」とは生成であり、「永遠の自己創造」である。そして、ニーチェにとって、私たち人間は、その人間的な限定を超えて、無数の力の衝突として構成されるのである。彼の語る価値転換とは、「主体」の解体であり、それによる自己自身の肯定であった⁽⁶²⁾。「力」が自らを肯定するとは、すなわち「主

体」や「理性」との従属的な関係ではなく、「力」が「力」自身と関係を結び、自己を再生産するのである。こうして私たちは、絶対的な理性や同一性を備えた主体の下に位置するのではなく、多様な力が集積する一つの「磁場」のようなものとして表現されることになる。そして、それらが次々と変化し、生成していくのであるが、それらは自らの力によって自らを構成していくのである。ニーチェにおいて、自己のヘラクレイトスの生成は、自己の芸術的創造に至る。それは、彼によって、新たな生存の様態と呼ばれる。そして、それを最初に発明したのがギリシア人であったという認識は、フーコーとニーチェに共通のものであった⁽⁶⁾。もちろんそれ以上に、ここまで述べてきたニーチェの思考は、フーコーのそれとほぼ重なり合っているのである。

したがって、フーコーの哲学は、ニーチェによって語られた抽象的な概念に対するフーコー自身の解釈から成っており、ニーチェ哲学の歴史における証明であるといっても過言ではないであろう。

これまでの議論を簡単にまとめれば、フーコーの思想史的な系譜は、観念論ではなく経験論に起源を有し、しかも「生の哲学」と呼ばれるニーチェの哲学に負う部分が大いであるということになる。そして、「主体性」や「自己」にかかわる領域では、同じく「生の哲学」と呼ばれるベルクソン哲学からの影響も見逃せない。

それでは、このような系譜に導かれたフーコーの「自己」概念は、いかなるかたちで倫理学に向かうのであろうか。ここでは、その可能性についてのみ触れようと思う。

私たちは、実存主義が問題として提起し、構造主義が無視したものである「主体とは何か」という問いにはかかわらない。なぜなら、私たちが普遍性あるいは同一性としての「主体」に見立てるということは、私たちのなかに「本来的自己」ともいうべき本質を打ち立てることを意味するからである。これまでの哲学は、この本来的自己によって、私たちが諸対象を認識できるとし、さらに、そこから実践すべき事柄を決定しようと考えていた。しかしながら、フーコーが『知への意志』において明らかにしていたように、私たちは、自らのうちにあると仮定された「本来的自己」によって、実は拘束されてしまうのである。このことは、私たちが一つの本質によって定義されうるものではなく、潜在的な変化を含む多様性であることを意味する。

したがって、私たちは、カントのように「主体」を無条件に前提して語ることはできない。ヒューム、ベルクソン、ニーチェが明らかにしていたように、私たちは自然と歴史のなかで、それらとともに生成変化するのである。これは、予め存在する絶対的な価値に従って生きることが不可能であることを意味する。フーコーは、任意の規則によって自ら自己を倫理的主体へと構成することを説いたが、それは絶えざる自己の乗り超えであって、自己の刷新である。

生成の世界においては、「主体」を前提しえないために、いくつかの選択肢からひとつを選び取る「選択の自由」はありえない。また、同様に先行する目的との違いを確認し続ける「意志の自由」もありえないのである。なぜなら、私たちは世界の流れのなかで形成されるのであるから、それを経験するのみであって、「選択の自由」や「意志の自由」は後から反省的に組み立てられたものにすぎないということになるからである。したがって、自由な主体や自律的な主体といった概念をもとに、義務によって導かれる倫理学を構築することは不可能なのである。

フーコーによって語られたのは、これとはまったく異なる倫理学、すなわち価値によって導かれる倫理学であるといつてよかろう。彼は、自らの倫理学の源泉をカントにではなく、キケロやセネカに見いだしている。それは、超越的次元に置かれた「道徳的善」というよりも、むしろ「美しく良きもの」を基準として「行為」を評価するのである。ニーチェとベルクソン同様、フーコーも価値を創造し、自らを能動的に構成していくことを目論んでいたが、生成の世界において、可能な「自由」はこの「自己による自己の構成」以外にはありえないのである。

註

- (1) ニーチェ『道徳の系譜』、木場 深定訳、岩波文庫、1964年、p.86。
- (2) 「可能性」と「潜在性」との区別については、ジル・ドゥルーズ『ベルクソンの哲学』(宇波訳、法政大学出版局、1974年) p.40を参照。
- (3) ジル・ドゥルーズ『記号と事件』宮林訳、河出書房新社、1992年、p.154。
- (4) フーコーは1980-1981年にかけてのコレージュ・ド・フランスにおける講義で、すでに権力論から倫理学への移行を見せ始めている。この事実については、アンジェル・クレメール・マリエッティ『ミシェル・フーコー:考古学と系譜学』、赤羽研三他訳 新評論、1992年、第七章を参照。

- (5) ミシェル・フーコー『快楽の活用』pp.18-19。
- (6) 同書p.18。
- (7) Daniel Defert et Francois Ewald, *Dits et écrits 1954-1988 : Michel Foucault*, Vol.4, Paris: Gallimard, 1994. pp.547-551及び、ミシェル・フーコー『知への意志』を参照。
- (8) 『快楽の活用』p.19。
- (9) 同書p.19。
- (10) 同書p.38。
- (11) 同書p.34。
- (12) 同書p.35。
- (13) フーコーは、この次元に四つの差異を認めている。(1)倫理的実質の規定。道徳規範の根拠を認識し、規範とその根拠とを結び付ける場合に生じる差異(2)服従の様式。服従する自分を認識する際に生じる差異。例えば、ある規範に服従する場合に、自分がその規範を保持する社会集団に属していると認識してその規範に従うのか、自分を伝統の継承者と認識してそれに従うのか、自分を模範として提示するために従うのか、あるいは自分の個人的な生活に高貴さや完璧さを与えようとして服従するのかといった差異が考えられるであろう。(3)個人が用いる鍛練の様式。自分の行動を所与の規則に合致させるだけでなく、自分自身を自分の行為の道徳的主体に変えようとする場合に用いられる磨き上げの様式の差異。(4)道徳的主体の目的論。個人が自らの行為に対して設定する道徳的目標。
- (14) 『快楽の活用』p.39。
- (15) 『知への意志』第四章を参照。
- (16) 『快楽の活用』p.77。このようなフーコーの歴史認識は、古代ギリシア・ローマの法が緩やかであったことを意味するものではなく、自己への思索を巡らすことができるほどに個人の管理が相対的に未成熟であったことを示していると考えられる。
- (17) 同書p.113。
- (18) ジル・ドゥルーズ『記号と事件』p.155。
- (19) フーコーは、その初期において、ジョルジュ・バタイユの「逸脱」や「侵犯」を倫理の代替物として捉えていた。しかし、それも規範と欲望の問題であって、欲望本位の人間というキリスト教的な構成として位置づけられるものであった。これについては、John Rajchman, "Ethics after Foucault" in Barry Smart(ed.), *Michel Foucault Critical Assessments*, London: Routledge, 1994. pp.201-202.及びチャールズ・C・レマート／ガース・ギラン『ミシェル・フーコー 社会理論と侵犯の営み』滝本他訳、日本エディタースクール、1991年、pp.47-60。
- (20) ミシェル・フーコー『自己への配慮』p.57。

- (21) エピクテトスは、『語録』第二巻8で「(ゼウスは)汝を創造し給うただけでなく、さらに、汝を信じて、もっぱら汝自身に汝をゆだね給うたのである。」と述べている。
- (22) 『自己への配慮』(田村訳、新潮社、1987年) p.313。
- (23) James W. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, Atlantic Highland: Humanities Press, 1993. 及び『現代思想臨時増刊ベルクソン』p.260を参照。
- (24) 『快楽の活用』p.97。
- (25) 同書p.98。
- (26) 同書p.105。
- (27) フーコーは、「真理と権力」(福井憲彦他編『ミシェル・フーコー1926-1984』新評論1984年)と題する論文において、「真理は権力の外にも、権力なしにも存在しない。」と述べている。フーコーはこのなかで、ニーチェが試みた系譜学的批判を「真理」について試みようとしている。
- (28) 『快楽の活用』p.108。
- (29) 『ミシェル・フーコー 考古学と系譜学』p.285。
- (30) フーコーがその晩年に展開した概念である「パレーシア」とは、もともと古代ギリシアの自由人が自らの信じた事柄を思うがままに語る権利(真理を語る権利)であった。プラトンとクレオンは、この権利を実践した人物として描かれている。これについては、中山元著『フーコー入門』筑摩新書、1996年、pp.229-232を参照のこと。
- (31) "Ethics after Foucault" p.198
- (32) Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault 1972-1977*, New York: Pantheon Books, 1980. p.245
- (33) Clare O'Farrel, *Foucault: Historian or Philosopher?*, London: Macmillan, 1989.p.18.
- (34) 記号と事件 1972-1990年の対話』p.165。
- (35) 同書p.190。
- (36) 同書p.190。
- (37) 「襞」の主題は、ハイデガーによって提起されたものである。ドゥルーズにしてもバルバラ・カッサンにしても、この「襞」の主題によってハイデガーとフーコーとの間に「最終的な再発見」と「必然的な対立」を見いだすことになる。カッサンはフーコーについて二つの可能な解釈を挙げている。「こうしてフーコーについて、一元的な方向性か多元的な方向性かという選択を迫られることになる。一元的な方向性は、主体の脱構築という唯一のテーマ系の延長線上において、源-泉としての美しき個人性への回帰である。多元的な方向性は、知と権力に次ぐ第三の次元の顧慮、つま

り主体化のプロセスの変分についての顧慮であり、そこではギリシア人は、外を折り畳みつつ、最初の自己の形成者として出現する」(バルバラ・カッサン「フーコー、ハイデガー、そして《古代》」本間 邦雄訳『ミシェル・フーコーの世紀』p.111)。前者をハイデガー的なフーコーとするなら、後者はニーチェ的なフーコーと呼ばれるだろう。フーコーのハイデガー的解釈はリュック・フェリーやアラン・ルノーによって、ニーチェ的解釈はバルバラ・カッサンやドゥルーズによって行われている。

- (38) ジル・ドゥルーズ『フーコー』宇野訳, 河出書房新書, 1987年, p.158。
- (39) 同書p.159。
- (40) 同書p.157。
- (41) 『快樂の活用』pp.98-99。
- (42) 『フーコー』p.158。
- (43) 『自己への配慮』pp.87-88。
- (44) 「光のもとに差し出された生フーコーの鏡に映るベルクソン」『現代思想臨時増刊ベンクソン』青土社, 1994年, p.188。
- (45) これについては、『差異について』平井 啓之訳, 青土社, 1992, p.190を参照。
- (46) 『快樂の活用』p.16。
- (47) 『フーコー』p.190
- (48) *M. Luther Technologies of the Self*, Tavistock Publication, 1988, pp.33-34
- (49) フーコーが「啓蒙とは何か」と題する論文において、カントを評価するものこの点においてである。カントは単に普遍的な主体の問題を提起しただけではなく、「この歴史の一定の瞬間に、私たちは一体誰なのか」という問題を提起したことをフーコーは讃えていた。フーコーの最後の二著作をギリシアへの回帰として解釈することは、あまり意味がなく、重要なのは現在の私たちの生存の形態について考えることであつたといえるだろう。
- (50) フーコーにおける「自己への関係」を「他者への関係」に先立つものとして捉えることは誤りであろう。彼は、「自己」に特権的な場を与えてはいないのである。ギリシア人にとって、「自己への関係」が、より本質的なものであつたとしても、私たちににとっては(少なくとも、フーコーにおいては)権力の領野から、いかに「自己への関係」を構築し、私たちの生存の様態を生み出していくことができるかが問題だったのである。
- (51) 『記号と事件 1972-1990年の対話』p.168
- (52) これについては、高橋 準「管理社会とミシェル・フーコー」『一橋研究』第16巻2号1991年を参照。
- (53) したがって、ヒュームは、観念の存在を支えるものとしての「精神的実体」というジョージ・バークリが否定することのできなかつた存在を否定

したのである。彼にとって、自我とは「さまざまな知覚の束」でしかなかったのである。「人性論」『世界の名著 ロック、ヒューム』、中央公論社、1980年、p.471を参照。

- (54) ジル・ドゥルーズ『ヒューム、あるいは人間の自然 経験論と主体性』木田 元・財津 理訳、朝日出版社、1980年、p.151。
- (55) 同書p.152。
- (56) アンリ・ベルクソン「形而上学入門」坂田 徳男訳、『世界の名著ベルクソン』、中央公論社、1979年、p.69。
- (57) 自己と他者との関係である「権力」や「社会性」といった問題については、フーコーとベルクソンでは全く意見を異にしている。ベルクソンは、「意識と生命」(『世界の名著ベルクソン』p.161)において、人間社会が多様な個人の意志を可能な限り受け入れるよう努力していると述べているのに対し、フーコーは、「権力」が私たち個人の意志決定の領域にまで侵入し、操作し、支配していることを明らかにしている。このような社会観は、ベルクソンとニーチェとの対立として理解することもできるだろう。
- (58) ニーチェ『道徳の系譜』第二論文。
- (59) 『記号と事件 1972-1990年の対話』pp.196-199。
- (60) ニーチェ『道徳の系譜』p.47。
- (61) ニーチェ『権力への意志 下』原 佑訳、筑摩書房ニーチェ全集13、1980年、pp.27-36。
- (62) ニーチェは、ニヒリズムを最終的に完成させることが、価値転換への道であると考えている。それは、自己肯定へと向けられた自己否定であり、自己の「能動的破壊」である。つまり、「主体」という枠組みは、自己の能動性を閉じ込めるための道具であったが、それを突き詰めることによって、「主体」そのものの自己破壊をもたらすのである。
- (63) 『記号と事件 1972-1990年の対話』p.198。