

『知へ意志』から『自己への配慮』へ —フーコーの『性の歴史』における批判的モーメントについて

中川 久嗣

はじめに

ミシェル・フーコーの『性の歴史』の第2巻『快楽の活用』と第3巻『自己への配慮』は、彼の死の直前に刊行された（1984年）。この2冊の著作は、刊行されるとただちに多くの失望の声を呼び起した⁽¹⁾。すなわち、フーコーは、それまで知のシステムの批判的分析を行い（『狂気の歴史』『言葉と物』）、さらに監獄や性についての言説をめぐる権力分析（『監獄の誕生』『性の歴史第1巻／知へ意志』）など、一貫して「権力=知」に対する批判的作業に向かい、同時にそうしたシステムを支える主体性や自己の概念をことあるごとに批判・攻撃してきたのであるが、最後の2冊の著作では、それがさらなる権力の批判理論を展開したものとなるであろうとの周囲の予想を裏切って、むしろ性をめぐる古代ギリシア・ローマ文明における「主体」や「自己」の構成ということを主要テーマに取り上げ、いわば「自己の倫理学」の可能性とでも言うべきものを模索した内容となっていたからである。『性の歴史』の第1巻『知へ意志』とそれに続く二つの巻、『快楽の活用』と『自己への配慮』との間には、自己・主体に対する批判的姿勢から、自己・主体の肯定へと回帰するフーコー最後期のいわば大きな方向転換（あるいは断絶）があるとされる所以である。

はたして『快楽の活用』と『自己への配慮』は、言われるようにフーコー最晩年の転換を体現したものなのであろうか。また、最初期のテクストからフーコーの思想全体を視野に入れた場合、この二つの著作が持つ意味はどのようなものなのであろうか。そして『性の歴史』において現れているフーコーの倫理の問題系⁽²⁾と言われるものは、実際には、いったいどのような意味で「倫理」的なものとなっているのであろうか。

1. 自己の倫理の系譜学

しばしば指摘されるのは、『監視と処罰』（1975年）や『性の歴史第1巻・知へ意志』（1976年）を中心として権力技術論を展開したフーコーと、『快楽の活用』や『自己への配慮』を中心として自己の倫理を論じたフーコーとの対比である⁽³⁾。そこではもっぱら倫理の問題の出現と自己・主体の復権が注目されるのであるが、この二つは決して切り離して考えることは出来ない。それまでフーコーは、近代的な知、そして倫理や道徳を語る哲学・思想体系、これらに対する批判的分析を重ねてきた。そしてその批判の主要なターゲットの一つは、こうした近代

的な知や哲学思想体系の中核に存在する人間の主体性や自己意識といったものであった。この二つがフーコーにおいて同時に復権し、むしろ目指されるべきテーマとされていると受け取られたのである。典型的には例えばJ. G. メルキオールが、それまで言説や権力施設や権力／知のシステムを批判し続けてきたフーコーの変身について触れながら次のように述べている。

「もしもフーコーの取り組んだ最後のテーマが、セクシュアリテを貫く自己の確立あるいは自己の支配なのだとすると、あるいはさらに罪に取り憑かれた内省なのだとすると、彼の長きにわたる主体嫌悪はいったい何であったのか？ […………] フーコーは、主体とひそかなる和解を行っていたのか？ 個人的には私は、『性の歴史』が描き出す歴史記述を、主体が単なる支配の道具でしかないような権力／知のライトモチーフと一致させることは難しいことだと考える。」⁽⁴⁾

さらにドゥルーズもそのような切断・断絶を認める一人である。

「『快楽の活用』は、いくつかの点で、以前の本からの一種の離脱を表わしている本である。一方でそれは、ギリシャ人とともに始まり、キリスト教を経て私たちの時代にまで続く長大な持続を拠点としている。以前の本は17世紀から19世紀にわたる短い持続を考察していたのだった。他方でこの本は、以前の本の対象であった、権力関係と知の関係には還元できない新しい次元として自己との関係を発見する。だから、全体の再編成が必要となるのだ。権力と知という二重の観点から性を研究した『知へ意志』とは結局断絶がある。」⁽⁵⁾

このような8年間という歳月の経過後の変更について、何よりもフーコー自身が『快楽の活用』の冒頭で「この一連の研究は、私が予想したよりも時間がかかってしまい、しかもまったく別の形になっているように思われる」(UP.9)と認め、その釈明を行っている。すなわち、セクシュアリテというものの歴史の研究を行う場合、西洋近代の個人が自らを性の主体として認識するその仕方の解明が必要であったこと、そしてそこからさらに、個人が欲望する主体として自己自身をどのように認識し構成するのかということを、真理との関わりや倫理的な問題構成という視点から、しかも古典古代期へと遡って分析する必要性を感じたこと、などが述べられている⁽⁶⁾。

このようにフーコー自身ある程度の研究計画の変更認めてはいるものの、しかし一方で、それが単なる思想的な断絶であると単純に結論づけることもまたできない。そもそも自己や主体といったものがそれまでも常にフーコーの関心の中心に位置していたことは、これもまたフーコー自身が強調するところであるからだ⁽⁷⁾。

もしもフーコーの言うように、主体というものが常に彼自らの研究の一貫したテーマであったとするならば、『知へ意志』の前後に見い出されるある種の断絶・転換と言われるものは、その主体に対するフーコーの考え方や姿勢の違いが具体的な形をとったものであると言うこと

ができるであろう。すなわち、批判すべき対象としのて主体性から、何らかの形で目指されるべき指標としての主体性のあり方への方向転換である。実際、多くの論者が『知へ意志』と『快楽の活用』の間に認められる変化を、権力のシステムの中に絡め取られた受動的な主体から、自己が自己自身を作り上げていく自由というものに重きを置いた主体への変化に対応したものであると解釈している。先に紹介したメルキオールも、「快楽の活用」においてフーコーが「主体の意志の力というものに重要性を認めるようになった」⁽⁸⁾ことを認めているし、ドゥルーズも「快楽の活用」に触れながら「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」⁽⁹⁾と述べている。

実際のところ、フーコーは1983年4月に行われたドレイファスとラビノウとの対談（「倫理の系譜学について」）で、自分で自分の生をあたかも一つの美的作品のごとくに仕上げてゆこうとする、あくまでも主体的選択に基づいた古典古代的な自己の倫理への肯定的な意見を表明している。

「しかし、自らのために自己に気を配るということは、エピキュロス派とともに始まり、セネカやプリニウスなどといった人々とともに何か非常に一般的なものになっていきます。皆誰しもが自分自身に気を配らねばならないというわけです。ギリシアの倫理は個人的な選択の問題、生存の美学の問題へと集中していきます。一つの美的芸術作品のための素材としての生活（bios）という観念は、何か私を魅了するものなのです。同じくまた、倫理は、それ自体は法律的なものとは関わりなく、また権威のシステムやディシプリンの構造とも関係なく、一つの非常に強力な生存の構造でありうるのだという考えにも魅了されます。こうした考えはみなとても興味深いものです。」⁽¹⁰⁾

ところでフーコーは、『快楽の活用』の序文において、研究計画の変更について触れながらも、この新しい研究が、欲望する人間の主体に関する系譜学であることをあらためて確認している。

「《主体》として示されるところのものを分析するためには、今や、第三の〔理論的な〕移動を企てなければならないと思われた。個人がそれによって主体として構成され認識されるところの自己との関係の諸形式や諸様式とはどのようなものか、ということを探求するのが望ましかった。[……] ひとつの別の仕事が不可欠と思われたのだ。すなわち、《欲望する人間の歴史》と呼びうるものを参照の領域そして研究の場とすることによって、自己の自己に対する関係における真理の作用、そして主体としての自己自身の構成を研究することである。しかしながら、こうした系譜学を企てることは、私の最初の計画からかなり離れてしまうことは明らかのことであった。」（U.P.12）

同じ序文の中（この引用の少し手前の箇所）でフーコーは、近代的なセクシュアリティの研究に関して、「いずれにしても、18世紀以降のセクシュアリティの経験の形成と展開を分析すると

き、欲望と欲望する主体に関する歴史的で批判的な作業なくしては困難であると思われた。したがって《系譜学》を企てることが必要なのである」(UP.11)と述べている。このように系譜学とは単なる歴史研究ではなく「批判的な仕事」でもあるのだということに留意するならば、自己・主体の倫理の系譜学であるとされる「快楽の活用」と「自己への配慮」という最後期の二つの著作も、当然、批判的な分析作業を構成するものであるはずである。そうであるならば、ただちに次のことが問題となるであろう。すなわち、古典古代期の自己・主体の倫理の系譜学が、いったいいかなる意味で「批判的」分析と言えるのか。「快楽の活用」と「自己への配慮」が、先に見たように、自己の持つ倫理的主体性が肯定的に把握される内容となっているのだとしたら、それはなぜフーコーによってそれでも批判的な系譜学であると言われるのであろうか。

「ニーチェ、系譜学、歴史」によれば、そもそも系譜学とは、ものごとの由来や現出を探求する方法を指し、ものごとの始まりの偶然性、逸脱、異質性、誤謬、不連続性、非正当性などを暴露しようとする歴史的な分析作業である⁽¹¹⁾。系譜学によって、ものごとは、正当だと思われていたその同一性や不動性、それと結びついた起源、また連続的な目的性などが解体・破壊される。つまり系譜学は、今現在何がしかの意味を与えられてあるものを、その起源の偶然性や誤謬などを明らかにすることによって、その意味づけ自体を振り動かし、解体し、あるいは剥奪しようと試みるという点で、まずもって批判的な作業である。系譜学は現在を批判するために歴史を用いるのである⁽¹²⁾。しかし系譜学は同時に、そうしたものごとの由来や現出を、さまざまに出来事が絡まり合い、葛藤し、闘争を繰り広げる、力の場において分析するものもある(DE-84 / II.148-149, 152.)。系譜学は「出来事を、それが持つ固有で鋭いものの中で再び出現させる。出来事、この言葉によって理解すべきは、一つの決定、協約、統治、あるいは戦いではなくて、反転するもう一つの別の力の関係、奪取される権力、再取されそしてその使用者へと再び振り向かれる語彙、弱まり、ゆるみ、それ自身を毒する支配、仮面をかぶつてやって来るもう一つの別の支配、こうしたものなのだ。歴史の中で作用するもうものの力は[……]まさしく闘争の偶然性にしたがうのだ」(DE-84 / II.148)。系譜学は過去の出来事の由来や現出、そしてその後の歴史的推移などの内部に厳然として存在する権力性を白日の下に明らかにしようとする、そうした意味からも、やはり批判的な分析なのである。系譜学がフーコーによって医学的な「診断」の視線と同一視され、「治療の学問であるべきである」(DE-84 / II.149)と言われる所以は、以上のような理由による⁽¹³⁾。

「快楽の活用」や「自己への配慮」などの自己の倫理学の試みが、現代に対する一定の批判的視点を提供するものである、と言うことは可能であろう。なぜなら古代における自己による自己の主体的な選択という生き方は、われわれにとって現代の抱える問題を対比的に明らかにし、さらに今の時代の主体のあり方について、なにがしかのヒントを与えてくれるからである。その意味で古典古代の自己の倫理の系譜学は批判的なものであると言うことができるであろう。

ドレイファスとラビノーは、現代の西洋文明における自己理解は今日さまざまな形の問題を生み出しており、フーコーはこの現代の自己理解の直接の先行形態であるキリスト教の自己理解についての分析から、さらにさかのぼって古典古代期の自己理解の分析へと系譜を辿り、古典古代からキリスト教へと接続する自己理解の様式の固有のつながりを明らかにしたとして、

そこにフーコーの系譜学の意義を見いだそうとしている。ドレイファスとラビノーは、「考古学者〔フーコー〕は、この〔古典古代という〕より古い時代の体系を完全な形で発掘し、そして理解しようとするのだ」と述べて、古典古代期のギリシア・ローマの自己実践の倫理体系の内容それ自体の分析は「考古学的戦略」⁽¹⁴⁾によるものであると考えているようである。しかしながら、「社会的諸実践の意義をそれ自体の内側から診断・把握する方法として系譜学を導入」⁽¹⁵⁾したのがフーコーなのだと主張していたのは、他ならぬドレイファスとラビノー自身ではなかったか。

したがってわれわれは、『快楽の活用』と『自己への配慮』の二つの著作を、あくまでも系譜学、しかも出来事が力の場で繰り広げられるダイナミックな様を分析しようとする批判的な系譜学の試みとして、受け取る必要があるのだ。先に見たように、この二つの著作においてフーコーがギリシア・ローマ的な自己の実践というものにかなり共感を感じ、それを好意的に見ているということは否定できないし、またその意味で、現代の主体性が抱える問題に対する何らかのヒントを見出す試みとして、古典古代期の自己への配慮の系譜学を行ったという側面も否定できない。しかしながら、系譜学のもう一つの重要な役割、つまり力や権力に対する批判的な分析の視点としてのそれ、を忘却してしまうこともまたできない。フーコーが、自己への配慮という自己実践に共感しつつも、一方でそれを冷静に分析し、従来からの「権力=知」批判のスタンスを決して放棄してはいないこと、そしてその意味で、『知へ意志』とそれ以後の著作の間には決して「断絶」や「切断」は存在していないこと、そうしたことを確認することが、どうしても必要となるのである。

2. 自己との闘い

『快楽の活用』は、古典古代期のギリシアにおける「自己」を中心とした性の倫理の実質的議論を取り扱っている。フーコーがそこで問題にしているのは「アフロディジア」(=愛欲の営み)と「エンクラテイア」(=克己)であり、古代ギリシアにあっては、適正なアフロディジアを目指しつつ、克己を実践すること、すなわち自己に対する自己の関係を把握し、自分が自己を完全に統御することが追求されたとする。フーコーはギリシアにおける自己統御の倫理学の展開を、「養生術」「家庭管理術」「恋愛術とりわけ若者愛(=男性同性愛)」といった具体的な領域についてそれぞれ分析してゆく。

「養生術」では、アフロディジアの節度ある用い方、性的活動の「時機」、体の調子、行為の荒々しさ、消耗の心配、種族の維持において、また「家庭管理術」では家(oikos)の中での職務の配分、妻・下僕・奴隸・資産の管理・経営において、そして「恋愛術」では、恋愛の当事者間の年齢差、地位の違い、若者の年齢、若者の側の振る舞い方、対象である若者の自立性の問題などにおいて、それぞれ古典期ギリシアの哲学や医学その他のテクストが、いかに常に自己というものに気を配り、自己を組み立て、そして統御してゆくべきか、ということに重大な関心を抱き続けたさまが明らかにされる。同様に『自己への配慮』では、おおよそローマ帝

政期を扱い、「快楽の活用」と同じく、自己の陶冶・統御が引き続き実践される様子が述べられる。しかし管理本位の結婚・夫婦のあり方が重要視されたギリシア古典期とは異なり、家庭や夫婦の間の関係が、男女の個人的な絆の結びつきへと変化したことが考察されている。

フーコーが古代哲学の中に認めようとするのは、性に関して展開されるこうした「自己統御」の問題であり、その際、出発点となるのは自分自身の「自己との関係の形式 (une forme de rapport à soi)」(UP.37) である。フーコーによれば、ギリシア・ローマの性をめぐる自己の倫理において何よりも根本的なのは、自己統御や自己への配慮を形作るこの自己の自己に対する関係である。「快楽の活用」では次のように言われている。

「ギリシア哲学によって早々に推奨された性的な厳格さは……規範の歴史によりも、道徳的経験の変容を理解するためにより決定的な一つの歴史に属する。すなわち、自己との関係の一つの形式の精緻化として理解される《倫理》の歴史に、である。その関係は、個人が自らを道徳的な行動の主体として作り上げることを可能にするものなのだ。」

(UP. 275)

さて、自己の自己に対する関係という時、図式的にはそこには二つの自己が想定されている。作り上げられるべき自己とそれを作り上げる自己、あるいは統御される側の自己と統御する側の自己の二つである。もちろんギリシアにおいてウェイトが置かれるのは、それぞれ後者の自己の方であって、フーコーも、自己が自己を組み立て作り上げてゆく際の、そうした能動的で自由な主体性が古代の倫理の中核に据えられている様子を事細かに分析・叙述している。これは一見、こうした自由な主体性、倫理の基本原理としての自由な自己というものを、フーコー自身が肯定的に認めているようにも受け取れる。実際、「性的な節制は、自己統御の中で形づくられる、自由のひとつの行使である」(UP.107)⁽¹⁶⁾と言われている。このことは確かにかつて主体性批判を繰り返していたフーコーが、一転して自己／主体性の原理の肯定へと「転換」したようにも受け取れよう。ところがフーコーは、この場合、いわゆる近代的な意味での自由な主体性といったものを想定しているのではない。彼は次のようにつけ加えている。

「個人のこの自由は、しかしながら、自由意志の独立として理解されるべきではない。その対極にあるもの [……] それは奴隸状態——それも自己の自己による奴隸状態である」(UP.92)

フーコーがわれわれの注意を喚起しようとするのは、ギリシア的な自己の自己に対する関係において、自己が性的快楽の奴隸状態に陥らぬように努めよとの主張が繰り返し現れているという点である。すなわち、ギリシアの自己の自己に対する関係において重要なのは、自己と自己との「闘争関係」(un rapport agonistique) (UP.77) なのである。そもそも性的な欲望は、その基本的な傾向として、自然な限度を越えて過度や超過へ向かおうとする「反乱的潜在性 (la virtualité stasiastique)」(UP.60)を持ち、その力は、人間の魂の中でも「最もたちが悪く最も

狂暴な部分」（プラトン）（UP.83）であるとされる。すなわち欲望にとらわれた自己は、それを統御しようとする自己にとって、どうしても自身の完全な統御下には收まりきらないものとして現れる。自己にとって、過度の快樂に囚われた自己、ともすれば自分にはどうにもならないこの自己といかに戦い、いかにそれに勝利を収め、自己の支配下に置くかということが、ギリシア人にとってはきわめて重要な問題とされているのだ。フーコーによれば、この戦うべき相手は「恐るべき、敵対する力」（UP.78）を持った「武装した敵 (*adversaires armés*)」（UP.78）であり、それと競い、戦いを繰り広げ、そしてこれを制圧し、勝利を収めなければならない。それは、一種の「格闘戦 (*joute*)」（UP.79）、「闘争 (*lutte*)」（UP.77）、「戦闘 (*combat*)」（UP.77）である。換言すれば、このような闘いの関係は、端的に自己の自己に対する力の諸作用として繰り広げられるのだ。ギリシアにおける「道徳行為は、快樂との関係にあっては、力をめぐる戦い (*une bataille pour le pouvoir*) によって形作られる」（UP.77-78）のである。ギリシアのテクストにおける自己の自己に対する関係の重要な形式の一つ「エンクラティア (*enkrateia*)」（克己）とは、このような自己と自己の闘争関係という文脈で持ち出される態度にほかならない。実際『快樂の活用』の第3章第2節「エンクラティア」は、以上のような闘争に関する分析にそのほとんどが費やされていると言ってよい⁽¹⁷⁾。

同様の主張は、「自己への配慮」においても見受けられる。ローマ帝政期にあっても、自己の自己との関係は、依然として「統御の倫理」（SS.82）に属し、制御しがたい力に対する勝利などといった格闘形式の倫理の延長線上にある。すなわち「倫理的な実質としての性的な快樂は、いまだ、そして依然として力の次元—それと闘わなければならず、それを相手に主体が自らの支配を確保せねばならない力の次元—のものである。」（SS.84-85）たとえ、その関係がますます「自己を享受する (*jouir de soi*)」ということの上にウエイトが置かれるようになっているにしても、である。

3. 自己の支配と他者の支配

自己の自己に対する闘争関係は、自己が自己をひとつの闘いの相手すなわち客体として同定し、これをターゲットとしたうえで繰り広げられる力の場の関係であった。その闘争関係は、言い換えるならば、自己と自己の間の支配—被支配関係、統治—非統治関係である。闘いの相手・対象である自己をいかに制御し、自らの支配下に置くかということ。したがって自己統御は自己支配と同義である。

「快樂の活用において、自らを徳にすぐれ節度ある主体として構成するためには、個人は、《支配—服従》、《命令—降服》、《統御—従順》といったタイプのものであるような自己への関係を打ち立てなければならない [……] それは快樂の道徳的な実践における主体の《自己統治 *héautocratique*》構造と呼ぶことが出来るものである。」（UP.82）

目指されるべきは「自己の自己にたいする完璧な支配権（la parfaite souveraineté de soi sur soi）」（UP.38）の確立である。古典期ギリシアの哲学的・医学的テクストは、自己の養生術において、結婚を基礎とした家庭管理術において、そして若者愛を中心とした恋愛術において、すべからく自己統御=自己支配の必要性を説いている。またエンクラティアが指示するのも「自己による自己の支配のダイナミクス（la dynamique d'une domination de soi par soi）」（UP.77）である。『自己への配慮』においても、自己が自己に対して打ち立てることのできる万全の支配について説明されている（SS.273）。フーコーは古典期ギリシア時代からローマ帝政期への変化として、単純な自己支配から自己享受への拡大を見ているが（SS.85）、しかし自己がもうひとつの自己に対して持つ「優越性」の消滅を認めているわけではない（SS.116）。

ところで『快楽の活用』は、ギリシアにおいてこのような自己の支配・統御が他者の支配・統御に結びつくさまを明らかにしている。フーコーはクセノフォンの『家庭管理』を例に挙げながら、自己の統御と他人の統御の形式の同質性について指摘している。

「[……]個人のいろいろな徳の、とりわけエンクラティアの育成は、本性上、他の市民の上に立ち彼らを指揮監督することを可能ならしめるようにすることと異なるものではない。[……]自己自身の監督を滞りなく行うこと、自分の家の管理を行うこと、国家の統治に参画すること、これらは同じタイプの三つの実践なのだ。」（UP.88）

例えば家庭は、主人が妻や家人や奴隸に対して管理し、命令を下し、つまりは「権力（pouvoir）を使用する」（UP.167）そのような場である。しかしそれは家庭という限られた空間に局限されるわけではなく、国家へと拡大されても同様である。家の支配と国家の支配は連続的なものであり、そこでも自己の支配・統御は「他人を指導監督するための道徳的条件」（UP.190）である。節制の形式と根拠は、ニコクレスの演説という形式をとるイソクラテスのテクストにおけるごとく、国家レベルでの政治権力の行使や統治権との関連で説明されるのである（UP.188）。

このように自己統御は、それが他人の支配や国家の統治と結びつくということによってまさしく政治的・権力的であると形容することができる⁽¹⁸⁾。しかしながら、こうした自己統御と他人の支配の間の密接な政治的連関のみならず、より注目すべきはむしろ、フーコーが自己統御それ自体が持つ政治性・権力性に注目しているということの方なのである。

フーコーによれば、イソクラテスのテクストにおいて「しっかりと理解しなければならないこと」（UP.192）とは次のことである。

「実際、[自己統御という] この美德は、君主が自分自身に対して保持する関係形式を、被支配者に明らかにするのだ。これは重要な政治的要素である。というのも、この自己への関係こそが、君主が他の者どもに行使する権力の使用を調整し、決定するからである。」（UP.192、傍点論者）

先にも引用したように自己統御が「他人の統治のための道徳的条件」であるという場合、その自己統御は文字通り他人の統治のための「条件」なのであって、それは、自己の統御いかんによって、他人や家庭や国家の統治の有り様が変わってくるという事態を指している。自己統御がうまく運べば、それが結果として家庭や他人や国家のよき統治の実現を結果するというわけだ。したがってすべては自己統御・自己支配にかかっている。自己は闘争の敵である自己自身を、力の限りを尽くして支配下に収め、これを統御しなければならない。しかも「男性的」とでも形容しうるこうした自己との関係はフーコーによって「支配の、ヒエラルキーの、権威の関係と同形」(UP.96) のものとして捉えられている。

「自己統御とは、自分自身に対して男性的であるひとつの手段である。それはすなわち、命令されるべき者に対して命令すること、自らを管理できない者に対して服従を強いること、分別の原理をわきまえない者に対してそれを課すこと、である。」(UP.96)

したがって結局のところ、自己と自己の関係それ自体が、きわめて権力的な関係なのだと言うことができる。家庭にあって問題となるのは妻に対する権力の中において「自己に対して行使すべき権力 (pouvoir)」(UP.234) であったし、国家の統治者が他人の支配のために求めるものも「自身の固有な内的制御の原理としての、自己に対する権力 (pouvoir)」(UP.94) である。『自己への配慮』によれば、ストア派のセネカにおいても自己の自己との関係は、支配統御の倫理に属するものであって、そこでは人は自分自身に対して、何ものにも侵されることなき「自らの権力を保持する (potestas sui)」(SS.82) のである。こうして、自己自身に対する権力ならびにその行使による自己支配・自己統御がうまく運ぶとき、家庭や他人や国家に対する権力の保持が可能となり、さらにその権力による万全の支配・統治が実現することになるであろう。自己と自己の間に保たれるべき権力こそは、他人に対する権力に優先すべき最も基本的な原理なのであって、その逆なのではない。古代ギリシアの自己の倫理学における自由、つまり自己が自らの主体性を自由に構成するとされるその自由とは、実はこのような権力性と決して無縁なものではないということ、このことが『快楽の活用』ならびに『自己への配慮』によって明らかにされていたのである⁽¹⁹⁾。

「道徳領域としての性的行動についての反省は [……] 自由な成人男性から成る人口の最小部分にとってはむしろ、生存の美学、そして権力の働き／ゲーム (jeu de pouvoir) として知覚される自由についての考え方された技、これらを精緻化する一つの方式だったのである。」(UP.277)

残された問題は、ここで言われている「真理への自分の接近」に関して、古代ギリシアの自己の倫理がいかに知と結びついていたのかということ、すなわち古典古代期の自己の倫理における権力／知の問題を明らかにすることである。

4. 権力／知

そもそも自己統御とは、闘争相手である自己自身に対するまったくの無知からは実現しないものである。それは自己自身を統御の対象として同定し、それについていかに闘い、勝利し、自己の支配下・権力下に置くかということについての熟慮に富んだ省察を必要とする行為である。その場合、統御されるべき自己は、統御する自己にとって「認識すべき客体 (objet à connaître)」(UP.37) として現れる。アフロディジアについての道徳的省察が展開されるのも、自己というこの客体に関して「人が自らの行為を配分し制御するやり方における慎重さ、反省 (réflexion)、計算の問題」(UP.64) をめぐってのことである。「徳を実践し、もうもろの欲望を統御するためには、自己自身を認識する必要がある」(UP.101) ということは、主知主義的でソクラテス的なテーマではあるけれども、しかしながら必ずしもソクラテスに限定された原理というわけでもなく、自己統御一般に求められる基本原理である⁽²⁰⁾。「快楽の活用」の序文でも、道徳的主体として自己を組み立てることは「自己を認識しようと企てること」(UP.35) であると言っていた。フーコーはまた次のようにも述べている。

「……少なくとも節制の本質的条件の一つである知の何らかの形式なくしては、人は節制を実践することができない。自分を同時に認識の主体として構成しないかぎりは、人は快楽の活用において自分を道徳の主体として構成することができないのである。」
(UP.100)

こうした自己認識や省察は、ギリシア哲学の伝統の中では必然的に真理の問題と結びつくであろう。「快楽の活用」においてフーコーが最後に扱うのがソクラテス／プラトンにおけるこの真理の問題である。フーコーによれば、恋愛において「真の恋」はいかにあるべきかという問い合わせが、その他のギリシアのテクストにおいては、「いかにふるまうべきか」という「行為」を巡る問題構成をとっていたのに対して、ソクラテス／プラトンにあっては、それは「真の恋とはそれ自体において何か」ということを「知る」ことがいかに重要であるかという問い合わせに転換される。すなわち「真の恋を本質的に特徴づけるものは、プラトンにとっては肉体の排除なのではない。それは客体の外観を通じた、真理との関係なのだから」(UP.262)。かくして愛 (l'amour) は、恋人たちを「真へと運んでゆく動き」(UP.264) にほかならないし、また二人の恋人は「エロース (Éros) それ自体の力によって真へと到達」(UP.263) することでしか結び合えない。

しかしここでも自己統御が重要な条件であるということに変わりはない。フーコーによれば、恋と真理との関わりが問題となるとき、そこに現れるのは、若者たちに真理への道を指し示し、自らも真の恋に通じた「真理の統御者」(le maître de vérité) というイメージである。この「真理の統御者」という資格は、この統御者が「自己自身に対して発揮する至上権 (la souveraineté qu'il exerce sur soi)」(UP.265) あるいは「自己自身に対して実行する完璧な統御 (la maîtrise complète qu'il exerce sur lui-même)」(UP.264) によって、はじめて備わる資格である。ところ

で自己を統御し、自己を組み立てようとする際の自己の主体性に着目するならば、そこに自己の自由を認めることも可能であろうが、しかしこの自由は一方で権力と深く結びついたものである。このことをフーコーは「自由一権力 (liberté-pouvoir)」(UP.99) と呼んでいるが、この「自由一権力」も「真理との関係なしには理解されえない」(UP.99)。哲学は、このようにしてそれ自体が「支配命令の原理 (principe de commandement)」(UP.233) となるのである。古典古代期の性の倫理は、「思索の中にあっては、自由な成人男性にとって、自らの自由の行使、自らの権力の諸形式、そして真理への自らの接近、こうしたものの関連として問題構成されたのであった」(UP.277)。自己統御と権力と知とは、あたかも三位一体のごとき結びつきをもって、古典古代の自己の倫理学、そしてそこにおけるさまざまな問題構成を支配したのだとうことができるであろう。『自己への配慮』も同様の事態を確認している。

「個人的かつ社会的なこうした [自己をめぐる] 実践にあっては、自己の認識 (connaissance de soi) が明らかに重大な場所を占めている。デルフォイの原則がしばしば呼び起こされるのだが、しかし、そこにソクラテス的なテーマの純然かつ単純な影響を認めるだけでは充分ではないであろう。実際は、自己認識の一つの技術全体が、的確なやり方、検討の特殊化された諸形式、そして体系化された訓練などとともに、発展したのである。」(SS.74)

ローマ帝政期の自己への配慮の倫理学を構成する重要な要素は、自己の自己に対する「検査 (examen)」(SS.77) や「調査 (enquête)」(SS.77) であり、その意味で自己が「自己の観察者 (speculator sui)」(SS.78) たることである。こうした態度は、いかに自己についての「把握 (possession)」(SS.66) を確かなものとするかということ、すなわち「自己認識」(しかもその営みは決して容易なものではない) に他ならず、それが自己を配慮する際の実践的技術の不可欠な要素として保持し続けられているのである。

「自己自身に専念すべしという教訓は、いずれにしても、さまざまに異なる教説の間に流布する一つの命法なのである。それはまた一つの態度、一つの行動の方法の形をとったし、生き方の内部へとしみ込んでいった。[……] ついにはそれは認識のある一定の様式や知 (savoir) の磨き上げを生ぜしめたのであった」(SS.59)

哲学は、(例えばエピクテトスの場合のように) こうした自己の吟味や検査を任務とすることになるであろう (SS.80)。あるいは哲学そのものが、自己への配慮の不断の営みと同一視されるのである (SS.60)。ここでも当然、真理の問題は道徳的主体の構成の核心に存在し、自己認識の知と自己の制御・陶冶とを連結する役割を果たすのである (SS.84)⁽²¹⁾。

要約しておこう。フーコーは以下のような事態を明らかにしていた。① 古代の性の倫理においては、自己統御あるいは自己への配慮がその核心を構成するが、そこでは何よりも自己の自己との関係が問題とされる。② 欲望を持った自己は、自己自身にとって、完全な自己統御の統

制下にはないものとして現れる。それは端的に「敵」である。^③自己統御はこの「敵」を支配しようとする「闘い」である。^④自己統御は、結果として他者や国家に対する統治に結びつくが、自己統御それ自体が、そもそも自己に対する支配であり、自己自身に対する権力の確立を意味する。^⑤この「闘い」に勝利し、自己支配を完全なものにするためには、自己は「敵」について知らねばならない。^⑥自己認識は自己支配のために必須である。そのために自己は自己を認識の対象、あるいは知の客体として同定する。^⑦このような自己認識にあっては真理の問題が重要な役割を果たしている。^⑧自己統御と権力と知は、古代の自己の倫理学の中で、分かちがたく結びつき、一体化している。

おわりに

フーコーの『快楽の活用』と『自己への配慮』が、批判的な系譜学の研究であると言われる理由は、今や明らかであろう。これまで見てきたように、古代の自己統御や自己への配慮と言われる倫理的な営みは、それが知を介して自己支配に向かうことで、やはり権力／知の問題の延長線上で考えられるべきテーマを構成していたのである。近代的な統治性ならびにそれを取り囲むディシプリンの技術が、いわば露骨な他者支配の実現を目指すものであるとするならば、古代の自己の倫理学は、自己による自己の強固な支配を目指そうとする点で、同様に権力的なものと言えるのである。自己統御や自己への配慮は、たとえ自己の自由な主体性によって稼働せられるものであったとしても（この点は否定できない）、それは同時に自己支配（そして他者支配）のための知という面を併せ持つものなのであって、決して純粋無垢な自由の世界を表象するだけのものではない。それは力や権力の作用する場、まさしく系譜学が分析対象とする場を出現せしめているのである。

フーコーは、決してギリシア的な自己の倫理学が、近代的な統治性や他者支配の権力システムに代わる一つの解決策であるとは考えなかった。先に引用した1983年のドレイファスとラピノーとの対談「倫理の系譜学について」でも、繰り返しそのことが強調されている。そもそもギリシアをも含めて、いかなる特定の時代の思考といえども、現代にとっては解決策となり得ないとフーコーは考えており、「オルターナティヴ」という言葉そのものを否認しているほどである⁽²²⁾。

フェリーとルノーは『68年の思想』において、フーコーの晩年の「突然の転換」と主体性の復権を認めた上で、それが古典古代的自己への回帰であって、しかもその回帰は実は彼の終始一貫した近代に対する告発のために他ならず、その意味ではフーコーのアンチヒューマニズムにはいささかも変化など存在しない、と主張している⁽²³⁾。しかし今も述べたように、『快楽の活用』や『自己への配慮』は、まずもって言われるような単純な古代への回帰を主張しているのではないし、しかもフーコーは、ことさら近代のみを批判の対象としているわけでもない。

「なにゆえに私たちは真理への配慮を通してしか自己に配慮しないのか？ 私たちはこ

ここで、根本的な問題、すなわち西洋の問題とも言える問題に触れているのだと思います。いったい何が、あらゆる西洋文化をして、この実に多くの異なった形をした真理の義務の周囲を回り始めるようにさせるのか？　事がどうであれ、われわれがこの義務の外部において一つの戦略を定義することができたということを示すものは、今までのところ皆無なのです。」（「自由の実践としての自己への配慮の倫理」DE-356／IV. 723-724）

『快楽の活用』でも触れられていたギリシア的思索と現代のわれわれのそれとの間の「親近性（familialité）」（UP.13）とは、こうした西洋的な知のあり方における同一性に他ならないと言えるのではないであろうか。古典古代的な自己の倫理学でさえ、知／真理と権力の結びつきを基盤としている以上、それはわれわれにとっての「オルターナティヴ」にはなり得ない。フーコーはフェリーとルノーが言うような、近代だけを告発するアンチヒューマニストではないのだ。彼は、いかなる思考といえどもそこから完全に無傷ではいられない権力性という人間の思考の一つの宿命を自覚し、そうした自覚の上に立って、それにもかかわらずいかにして思考の営みが可能であるかを問い合わせた思想家であったのである。

注)

フーコーの著作は次の略号で表し、ページ数を記した。

SP : *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Gallimard, 1975.

UP : *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, tom II, Gallimard, 1984.

SS : *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, tom III, Gallimard, 1984.

DE : *Dits et écrits*. Gallimard, 1994. (本文ならびに注では、DEの通し番号、巻数、ページ数の順に記した。)

(1) 1976年の『性の歴史第1巻・知へ意志』と1984年の『快楽の活用』／『自己への配慮』の間の8年間という時間のへたりについて、何よりもまず、エリボンなどによるフーコーの伝記類がその間の事情をよく伝えている。エリボンによれば、フーコーは『知へ意志』完成の時点で練っていたその後の研究計画をすっかりくつがえし、性の歴史の中で初期キリスト教道徳の果たした役割について分析した『肉体の告白』を世に出す前に、それより以前の時代にさかのほる必要性を感じた。この計画の変更と新しい研究への没頭のために費やされた8年という歳月は、フーコーの行き詰まりをあれこれと取り沙汰する世間のさまざまな憶測を呼んだという (Didier Eribon, *Michel Foucault, Flammarion, 1989*, p.339, pp.343-344. /邦訳『ミシェル・フーコー伝』田村俊訳、新潮社、1991年、439頁ならびに445-446頁)。

ジェイムズ・ミラーは『快楽の活用』と『自己への配慮』が大勢の熱心な読者を失い、さらに少なからぬ失望を引き起こしたと指摘している (ジェイムズ・ミラー『ミシェ

ル・フーコー／情熱と受苦】田村淑ほか訳、筑摩書房、1998年、344頁／James Miller, *La passion Foucault*, Plon, 1995, p.379)。

同様にアーノルド・I・ダヴィッドソンも、「性の歴史」の新しい2つの巻の内容に、多くの読者が当惑させられたと指摘している (Arnold I. Davidson, *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought*, in: Gary Gutting(ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994, p.117.)。また同書に所収の Christopher Norris, “What is enlightenment?” : Kant according to Foucault. も参照のこと。

モーリス・ブランショによれば、「快楽の活用」と「自己への配慮」は世間の「激しい批判」を呼び起こし、そして「一種の精神狩り」を生み出したという (Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, 1986, p.62. 豊崎光一訳「ミシェル・フーコー想いに映るまま」哲学書房、1986年、72頁)。

- (2) わが国では、例えば邦訳『快楽の活用』の訳者田村淑氏がこの8年間の沈黙のうちに(コレージュ・ド・フランスにおける講義などをへて)、フーコーが知と権力と主体性の主題系から、倫理の主題系へと移行したと指摘しているし(邦訳『快楽の活用』「訳者あとがき」、新潮社、1986年、325-326頁)、柳内隆氏はフーコーが「晩年突如として倫理の問題を取り扱い始めた」と言う(柳内隆『フーコーの思想』ナカニシヤ出版、2001年、145頁)。
- (3) フーコーをその権力論に注目して読もうとする者には、「快楽の活用」と「自己への配慮」は、よりいっそうその変化がクローズアップされて映ることであろう。例えば盛山和夫氏は「よく知られているようにフーコーの『性の歴史』の2巻以降は「権力論」のテーマからは遠ざかっていった。権力／知という図式までもが捨て去られたとは思えないけれども、おそらく「為能者としての権力」という図式の困難に彼自身気づいたためであろう」と指摘する(『社会科学の理論とモデル3／権力』東京大学出版会、2000年、143頁)。その他挙げればきりがないが、「知へ意志」から『快楽の活用』への移行について論じた宇波彰「権力論を越えて」や神崎繁「ARS VIVENDI その変容と変形」(ともに『現代思想／特集=変貌するフーコー倫理の系譜学へ』1987年3月号、青土社、所収)なども参照のこと。
- (4) José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Presse Universitaires de France, 1986, pp.162-163.
- (5) ジル・ドゥルーズ『フーコー』宇野邦一訳、河出書房新社、1987年、159-160頁 (Gilles Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, 1986, p.109.)
- (6) UP. pp.9-13.
1982年10月にヴァーモント大学で行われたセミナーでの講演「自己のテクノロジー」では、フーコーはそれまでの自分の研究が、支配と権力のテクノロジーに固執しすぎたかもしれないこと、そして今ではますます自己のテクノロジーというものに関心を向けているということを認めている (Les techniques de soi, DE-363/IV.785.)。
- (7) The Subject and Power, in: H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and*

Hermeneutics, Second edition, The University of Chicago Press, 1983, pp.208-226.

- (8) José-Guilherme Merquior, *op.cit.*, p.163.
- (9) ドゥルーズ、前掲書、159頁 (Deleuze, *op.cit.*, pp.108-109)
- (10) On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress, in: H.Dreyfus & P.Rabinow, *op.cit.*, p.235.

ジェイムズ・ミラーの伝記も、最晩年のフーコーが自らの生を美的作品として捉えていた点を、そしてまた同時に、権力や秩序に支配されたり統治されたりすることなく、そのような美的作品としての生のあり方を主体的に選び取ろうとする主体の自由を重要視していたことを、強調する (ミラー、前掲書、340、352、365-366頁／James Miller, *op.cit.*, pp.374-375, pp.387-388, pp.402-403.)。

ところで、注目すべきことに、フーコーの発言のこの引用部分は、H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* のフランス語版 *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Gallimard, 1984. の出版の際に、フーコー自身によって修正削除されている (DE-344／IV.609)。

- (11) Nietzsche, la généalogie, l'histoire, DE-84／II.140-141.
- (12) 例えば SP. 27. および SP.34. また John Rajchman, *Michel Foucault, The freedom of philosophy*, Columbia university Press, 1985, pp.58-59.
- (13) 「ディスクールの考古学的分析に明白な距離の置き方や中立性とは対照的に、権力－知の諸関係にかんするフーコーの系譜学的分析は、明らかにいくぶん違ったスタンス、つまり批判のスタンスをとっています。批判的分析の一形式としての系譜学は、断片化された仕方で、局所的でマイナーな諸々の知に息を吹き込み初めますが、しかしそれは、諸事物の深い隠された意味や社会関係の全体性を最終的に表わすためではありませんし、「何をなすべきか?」という問い合わせるために答えるためでもありません。系譜学の視野は、より慎み深いと同時により深いものです。それは、高みから改革のためのさまざまな提案を申し出るというものではなく、諸々の出来事や社会的プラチックにかんして普通にもたれている考え方を粉碎するものです。」(バリー・スマート『ミシェル・フーコー入門』山本学訳、新曜社、1991年、91-92頁。Barry Smart, *Michel Foucault*, Ellis Horwood Limited, 1985, p.62.)
- (14) Foucault's Interpretive Analytic of Ethics, H. Dreyfus & P. Rabinow, *op. cit.*, p.256.
- (15) *Ibid.* p.103.
- (16) この他にUP.90、UP.92、UP.96、UP.111なども参照のこと。
- (17) 自己にとって統御すべき自己は、手強い敵対者であり、ともすると自分の力ではどうにもならないものであり、その限りで、自己であって自己でない者、すなわち一種の「他者」であると言ってよいかも知れない。自己は自己自身にあたかもそれが「他者」のごとく対峙し、闘いを繰り広げる。この「他者」との闘いでは、少しでも気を抜けばこちら側が敗北を喫することとなろう。フーコー自身は、中世キリスト教の倫理に関してそれが「最も陰陥で最も秘密な形をとった色欲の動きと、策略と幻惑の力を伴った他者の

現前との、原理的な結びつき」(UP.79)であり、ギリシアにおける性的快楽との闘いはあくまでも自己との闘いであると書いているが、自己を陥れようとする力を備えている点では、ギリシアのそれも一種の他者と言って差し支えないのではないか。

(18)『自己への配慮』には古典期ギリシアの倫理が「自己に対する権力との、そして他者に対する権力との密接な関連を含んでいた」(SS.105)とか、あるいは「人が自分自身に対して行使する優越性」(SS.116)といった表現が見られる。

(19)死の数ヶ月前の1984年1月に行われたインタビュー「自由の実践としての自己への配慮の倫理」でも、フーコーは次のように述べている。「自由は、したがって、それ自身において政治的なものです。さらに自由はまた、自由であるということが自己や自己の欲望の奴隸ではないということを意味する限りにおいて、ひとつの政治的なモデルを持っているのです。それは人が自分自身に対してある何らかの支配、統御の関係を確立するということを意味しています。人はそれをアルケー (*archè*) 一つまり権力、命令と呼んでいました。」(*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté.* DE-356 / IV-714)
「それ [自己への配慮] は、実際、コントロールし制限を加える一つの方式なのです。
[……] 善き統治者とは、自らの権力を適正に行使する者のことにはならず、それはすなわち、自らの権力を同時に自分自身に対しても行使することによるのです。他人に対する権力を規制するのは、この自己に対する権力なのです。」(DE-356 / IV.715-716)

1980年～1981年度のコレージュ・ド・フランスの講義要項「主体性と真理」では、自己統御の問題が「統治性」の分析というテーマと交差することが予告されている。その場合、統治性の問題とは「自己による自己の統治」という形をとることが見通されている。(Subjectivité et vérité. DE-304 / IV.214)。

また1983年のポール・ヴェーヌの本『ギリシャ人は自分たちの神話を信じたか?』の巻末で予告されているフーコーの本のタイトルは『自己ならびに他者の統治』であった (Didier Eribon, *op. cit.*, p. 312. / エリボン、前掲書、403頁)

(20) インタビュー「自由の実践としての自己への配慮の倫理」においても、フーコーは、ソクラテス/プラトン的な見方であるがと留意したうえで「人は知識なくして自己に配慮することなどできません。自己への配慮とは、当然の事ながら、自己の認識と同じなのです」(DE-356 / IV.713)と述べている。

(21) ところでフーコーは、「快楽の活用」と「自己への配慮」の刊行に先立つ1982年10月にヴァーモント大学で行われたセミナーで「自己のテクノロジー」と題する報告を行っている。フーコーはその中で、自分自身に配慮すべしとするストア主義の倫理学に対して、中世キリスト教のそれが自分自身を知るべしということを旨とする「自己認識」の倫理学であるとし、後者が自己の拒否、自己の放棄へいたるプロセスであったと述べている (*Les techniques de soi*, DE-363 / IV.786-792, 808-813)。しかしここで言われているキリスト教的な自己認識とは、あらかじめ決められてある善惡の規準に従って、自己の具体的な内容を解読し、自己の内部に誘惑、欲望、不淨、悪、過失などを探し出そうとする解読行為である。そしてその結果を外部に対して告白開示することが求めら

れる。それに対して古代の自己のテクノロジーにあっては、自己や自己の行為の具体的な内容の善悪の判定が問題とされるのではなく、自己統御がしっかりと行われているか、自己に対する配慮が滞りなく行き届いているか、すなわちそうした自己統御・自己配慮という行為の原則・規則が自らによってきちんと守られているかどうか、こうしたいわば行為の形式に関する吟味・検討・検査が問題とされているのである (*Les techniques de soi*, DE-363 / IV.808。その他にIV.798-799、IV.802-803を参照のこと)。したがって、自己認識はキリスト教の倫理の原則であって、古代の自己の倫理の原則はそうではない、ということにはならない。前者は善悪の規則に基づく自己の内容の判定であり、後者は行為の形式に基づく自己の内容の判定である。さらに言えば、キリスト教的な自己認識が服従の原理に従うのに対して、古代の自己認識は、あくまでも自己がイニシアティヴを握って自己自身に検討・検閲を加えるものである。

なお1981年の時点では、自己のテクノロジーや自己統御の問題は、「自己認識」の問題として位置づけられている。しかもそれは主体性の歴史と「統治性」の諸形式の分析という二つの主題の交点にあるものとされている (*Subjectivité et vérité, Annuaire du Collège de France, 81^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981. DE-304 / IV. 213-214*)。

- (22) On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress, in: P. Rabinow, *op. cit.*, p.343.
- (23) Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985, pp.147-150, 160-163.