

博士論文 2024 年度

権力を行使されることから権力を行使することへ
—ミシェル・フーコーのポジティブな権力論—

慶應義塾大学大学院法学研究科

葉 晨陽

凡例

- 1 引用文中、必要に応じて[]の中に補注を加えた。
- 2 本論における引用したフーコーのテキストは、原則として既有的邦訳に従うが、一部の表記を変更した箇所がある。

目次

序論 フーコーは冷笑するのか.....	1
一 問題提起	1
二 論文構成	5
第一章 ポジティブな権力論に向けて——フーコーとカンギレムとの関係をめぐって	9
一 序論	9
二 カンギレムの問題構成——実証主義に対する批判.....	12
三 生命と社会における「規範」	16
四 フーコーの権力論におけるカンギレムの受容（一）規律権力をめぐって	25
五 フーコーの権力論におけるカンギレムの受容（二）生権力をめぐって	31
六 結論	36
第二章 ポジティブな権力論に不可欠な補足としての霊性	38
一 序論	38
二 霊性と権力論との関係の問題化	42
三 霊性の語り方	45
四 霊性という概念の狙い	56
五 結論	66
第三章 価値の回帰——価値判断を下す者としての主体の浮上	69
一 序論	69
二 価値の不在と希望なきディストピア	70
三 主体の浮上と思考の再構成	78

四 結論	88
第四章 主体と勇氣	89
一 序論	89
二 真理と統治	92
三 主体論としてのオディプス論	95
四 危険の必要性	106
五 政治的パレーシアから倫理的パレーシア——勇氣の前景化	117
六 結論——キュニコス派は冷笑しない	128
第五章 勇ましく自分を守るために——フーコーの法権利について	132
一 序論	132
二 権力論における法と規範との差異	138
三 系譜学、その相対化の可能性	144
四 古い法の不適切	154
五 新しい権利へ向けて	161
六 結論	169
結論	171
参考文献	176

序論 フーコーは冷笑するのか

一 問題提起

ミシェル・フーコーは、ニーチェから深い影響を受けた。そしてフーコー自身も、常にそれを喜んで認めてきた。生前最後のインタビューにおいて、フーコーはインタビュアーに、50年代にニーチェとハイデガーを愛読し、ニーチェを受け入れた経験を語っている。「私はただニーチェ主義者なのであり、いくつかの点についてニーチェのテキストでもって——しかし反ニーチェ的なテーゼでもって（それらもやはりニーチェ的なのです）——しかじかの分野でなにができるかを、可能な範囲でためしているのだ、と。私はほかのことはなにも求めていませんが、そのことはたしかに求めています」、と¹。本稿の核心的な仮説は、まさしくここに由来する。つまり、もしフーコーがニーチェ主義者、あるいはニーチェ的な思想家であるならば、彼は必ずポジティブな思想家と言えるはずである。むしろ、破壊的かつ否定的な一面は、ニーチェ的な思想家たちの重要な側面であるが、根本的に言えばそれは副次的なものである。というのは、ニーチェ的な思想家は、ポジティブに「然り」と言える人間であるからである。いわゆるフレンチ・セオリーの流行と共に、破壊者というフーコーのイメージが、世に知られるようになった。こうしたフーコー像は、間違いなくフーコー自身の思想に基づいている。しかし、私たちが強調したいのは、批判者フーコー、あるいは花火師／破壊屋（artificer）フーコーは、フーコーの一側面に過ぎず、この一面だけに焦点を当てれば、偏ったフーコー理解が生じる恐れがあるということである。つまり、フーコーの批判的な仕事と共に展開している、「然り」と言う彼の別の努力をも見なければ

¹ Michel Foucault, “Le retour de la morale”, in *Dits et écrits II*, (Gallimard, 2001), 1523 (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成 X』、筑摩書房、二〇〇二年、二〇九頁)。

ばならないのである。

けれども、一見しただけでは、それは見えてこない。例えば、ユルゲン・ハーバーマスによれば、ニーチェは彼「においてはじめて、モデルネがもっていた解放的な内実を放棄したのである」²。ニーチェの後嗣であるフーコーは、もちろんハーバーマスの批判の射程圏内にある。そして、ハーバーマスによるフーコー批判は、長い間、ポジティブな性格に欠けるフーコー像を支えてきたと言える。実際のところ、フーコーの追悼文において、ハーバーマスは既にフーコー思想に矛盾している点があるという問題を提出している。「常に現在に向けられ、現時代に刻み込まれた、こうした近代的な哲学化に対する肯定的な理解は、如何にフーコーによる不屈の近代性批判に適合するのか。啓蒙の伝統を受け継ぐ思想家というフーコーの自己理解は、近代の知という彼が明白に批判した知の形態と、如何に両立するのか」³。ハーバーマスから見れば、フーコーはカントをはじめとした啓蒙の伝統に対して帰属意識を示したが、彼自身の規範的な立場をより明確に説明しきれていない。近代哲学に対する帰属意識と近代性に対する批判が如何に両立するのかをうまく説明しない限り、読者は、フーコー自身の理論が真剣なものであるかどうか把握することができない。さらに、ハーバーマスが「系譜学者フーコーのシニカルな視線」と評しているように⁴、仮にフーコーを冷笑家と見るならば、彼が規範的な立場を示しているかどうかとも疑わなければならなくなる。なぜならば、世の中のすべてが権力関係とその闘争の産物であると主張する場合、フーコーは、ブルジョワや市民たちの受け入れない、暗闇の真理を語っているように見えるからである。こうした暗闇の真理から見ると、人道主義であれ、進歩主義であれ、ブルジョワや市民たちの大切にした様々な価値は、いずれも虚偽的なものに見える。こうした観点において、「解放的な内実」とその物語は、まるで子供騙しの童話に過ぎなくなってしまう。というのも、もしすべてが権力と闘争の結果であれば、

² ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクール I』、三島憲一等訳、岩波書店、一九九九年、一六二頁。

³ Jürgen Habermas, “Une flèche dans le temps présent”, trad. par Christian Bouchindhomme, in *Critique*, n° 471-2, (1986), 797.

⁴ *Ibid.* ハーバーマスと同様に、マイケル・ウォルツァーも、「有罪」と「無罪」を区別せず混同しているフーコーを指して、「ニヒリスト」と呼んでいる。Michael Walzer, “The Politics of Michel Foucault”, in *Foucault: A Critical Reader*, (Basil Blackwell, 1986), 61.

世界の真実は「力こそ正義なり」になり、ある種の恣意性を持つようになるためである。それに対して、規範の語源、つまり norma は方形という意味であり、そして normalis が、垂直を意味することを考えれば、規範という語はある程度の不変性を要求することがわかる。ハーバーマスにとって、権力の世界（フーコーの世界）と規範の世界（ハーバーマスの世界）との間には調和不可能なギャップがあるため、彼は常に規範の問題を軸にフーコーを批判している。

実際、規範的なものの欠如あるいは規範性の欠如という問題がフーコーの思想に存在することを意識しているのは、彼の批判者だけではない。「ポストモダン」（この言葉の内実が曖昧であるが）の彼の同伴者、言い換えれば、彼の思想により同情的な態度を示す論客も、このことを認識している。たとえば、リチャード・ローティはその一人である。「リベラル・アイロニスト」を自身の立場としたローティは、いわゆる「フーコー＝ハーバーマス論争」について、以下のように評した。「ミシェル・フーコーはリベラルになるのをいやがるアイロニストであるのに対し、ユルゲン・ハーバーマスはアイロニストになるのを嫌がるリベラルである」⁵。ここで、アイロニストとは、哲学における「ポストモダン」の態度、つまり普遍的な有効性への探究という哲学の伝統的なテーマを拒否することである。この意味で、ローティは間違いなくフーコーに一致しているが、「リベラルになるのをいやがる」という表現がフーコーに適していると、彼は思っている。ローティによると、フーコーは「私たちは被ってきた社会化により、想像力と意志があまりにも制限されてしまったため、いまある社会に代わる社会を提示することができない」と考えており、あらゆる構成的な「私たち」を拒んで、激変しか信じなくなったという。つまり、ある種の政治的な想像力の欠如である。こうした欠如のしるしと言え、フーコーの説は、客観的に自由主義者の再考に役立つが、彼は主観的にその可能性を拒絶したということに看取することができる。ローティの批判は、ハーバーマスの「シニカル」という語と比べると、口調がより柔らかいが、実は同様の論理に従っているのである。すなわち、もし「私たち」がただ「社会化」という権力関係による産物であり、常に権力関係によって、権力関係の増強に

⁵ リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』、斎藤純一等訳、岩波書店、二〇〇〇年、一三〇頁。

役立つ形でうみだされるのであれば、倫理的な差異性のある「私たち」は実現不可能なものになってしまう。というのは、こうした観点において、誰にしても、その本質から見れば、権力関係の産物であり、権力関係を強化する部品であり、同質的なものだからである。ローティによれば、フーコーは、残酷さを避ける自由主義を拒んだ。つまり、社会は確かにより綿密に人々をコントロールしているが、こうしたコントロールによって、私たちが以前より効果的に残酷さを避けることができるようになったことを認めなかったのである。結局、フーコーはある種のシニカルなジレンマに陥ってしまった。こうしたジレンマにおいて、私たちは如何なる行動を取っても、別の形で権力関係を強化するに過ぎず、服従であろうと抵抗であろうと、その区別が失われるようになる⁶。この意味で、もし規範というものをさらに、あるものが別のものとは違うところを規定し、あるものがそのものであるべき範型と捉えるならば、ローティの意図を以下のように捉えることができるだろう。つまり、彼が「リベラル」という言葉を通して指摘しようとしているのは、フーコーにおける規範性、すなわち規範を示す能力と意図が欠如しているという問題である。

では、以上のような、批判的なフーコー像が間違っているのかと言えば、そうではない。実際のところ、第三章で論じるように、いくつかの重要な点で、彼らの理解は不正確ではあるが（特に彼らは多かれ少なかれ権力関係を一つの同質的な大文字の総体と見なし、フーコーが権力関係は唯名論的な意味で捉えるべき小文字の概念だと主張したことを見落としている）、必ずしも根本的に間違っているわけではない。というのも、彼らは確かに 70 年代のフーコー思想における規範性の位置づけという問題に触れているからである。こうした批判を部分的に認めたうえで、私たちがさらに示した

⁶ 同前書、一三四―一三六頁。指摘しなければならないのは、ローティのフーコー批判にはある種の曖昧さがある点である。一方で、彼は、フーコーが「私たち」を拒絶して、規範を示す能力と意図がないと考えているが、他方では、彼は、ニーチェ主義者としてのフーコーは、本来性への追及に基づいて、自律性のための修徳（残酷さと苦しみを積極的に望む）が私的領域を超えて、公的なものになると考えている。確かに、フーコーはこのようなことを書いたことがある。しかし、それは 60 年代初期に『狂気の歴史』を書いたフーコーである。60 年代の末以降、こうしたフーコー像はフーコー自身によって清算された。従って、二点目の批判には、検討する余地がある。もしここで二点目の批判が正しいとするならば、公的な修徳を主張するフーコーは、自由主義的ではないが、規範を表明する能力と意図を明らかに持っているのではないか、という疑念が生じる。それは一点目の批判と相いれないのである。

いのは、こうした理解の限界である。つまり、こうした批判は、『監獄の誕生』と『知への意志』におけるフーコー思想にとって、確かに有効なものであるが、本稿が焦点を絞るこれ以降のフーコーにとって、それほど有効な批判ではない。なぜなら、これ以降のフーコーは、実際にこうした問題をめぐって再考し、新しい論を立てているからである。早くに亡くなったため、彼の目指した目標ははっきりとはわからないが、彼が残したテキストに基づき、この問題をめぐって私たちはフーコーのレスポンスを可能なかぎり描き出すことができる。もちろん、前述した批判に対して、ある種の消極的なアプローチを用いて反論することも可能である。つまり、権力関係は小文字の概念であり、フーコー思想は多様性を持っているため、異なる事物や価値の境界線を消すことは理論上不可能であるという反論である。しかし、もしそう答えるならば、私たちは問題を、フーコーが規範性に欠けるという形からフーコーの規範性は曖昧であるという形に変更しただけになってしまう。従って、冒頭の仮説に基づいて、本稿は中期・後期フーコーのテキストを分析することで、より積極的にフーコーを弁護し、一つの可能な解釈を導く。この解釈によれば、フーコーのテキストにおいては確かに体系的に規範的な価値——後で使う用語で言えばポジティブな価値——が論じられることはあまりなかったが、ポジティブな権力論を分析することによって、フーコーは規範が如何に産出されるのかという規範性の問題に関心を寄せていたことを明らかにできる。そしてこの規範性を考えるフーコー像から、さらに、ポジティブな価値を実現させ、可能にするものを価値化する傾向を見出すことができる。

二 論文構成

以上のテーマをめぐって、本稿は五つの章に分かれる。本稿はニーチェに関する仮説に基づいていると前述したが、ニーチェとフーコーとの比較研究、あるいはフーコーのニーチェ受容史を書くつもりはない。前述の仮説に基づきながら、フーコーのテキストを解釈して、以下のことを証明するつもりである。つまり、80年代に入ってから、フーコーはもはや権力という言葉の研究の中心に据えていないように見えるが、

この時期に彼が取り扱ったパレーシアと勇気に関する研究は、70年代のポジティブな権力論を推進し、その中の問題を克服するための努力の結実であり、権力論の延長線上で把握することができる。70年代と80年代との間には明確な連続性があると言える。そして、80年代における彼の仕事を通すことで、私たちは、フーコーが確実にニーチェ的な思想家であることをはっきりと確認することができる。

第一章では、私たちは主にジョルジュ・カンギレムとの関係において、最初にフーコーの構想したポジティブな権力論を論じる。カンギレムは、規範という概念にポジティブかつ生産的な意味を付与することによって、フーコーがポジティブな権力論を構想するきっかけを与えた。しかしながら、この時期のフーコーは、主に技術的な点でそのポジティブな性格を取り扱い、価値的な次元には踏みこんでいない。価値の不在が生み出す問題は、第三章でのべるように、フーコーは近代社会を絶望のディストピアとして描いた点である。

第一章の問題を踏まえ、第二章では、イラン革命と霊性の概念に関するフーコーのテキストを取り扱う。長い間誤解されてきたこの霊性という概念は、イラン革命という特殊な出来事に対して使われた一時的・外部的なものではなく、むしろ、フーコーが価値の不在という権力論の欠点を補うために用いたものであることを証明したい。そして、霊性という概念がフーコー思想において真理と統治がお互いに基礎づける意志を意味するものであることを証明することによって、私たちはフーコーが意志と主体の問題を再び念頭に置いて、価値について議論し始めたことがわかるようになる。

第三章では、第一章と第二章をさらに整合する。ハーバーマス、チャールズ・テイラー、ジル・ドゥルーズなどのフーコー批判を検討することによって、ポジティブな権力論の観点からこの時期におけるフーコー思想のジレンマを考察する。フーコーが意志と主体の形成をめぐる議論をするのは、ハーバーマスをはじめとしたこうした批判にレスポンスするためであることを証明する。むしろ、フーコーは70年代の末、既に類似した批判にあっていたため、80年代に生じたハーバーマスの批判と70年代末に生じたフーコーの再考との間には時間的なずれがある。ただ、ハーバーマスの批判はよく知られており、体系的でもあるため、ここでは時間のずれを承知の上で、ハーバーマスの批判を取り扱っていく。ハーバーマスの批判を通して、私たちはさらに

第一章において触れたフーコーの理論的なジレンマ、つまり、より詳しい説明や補足がない限り、彼の権力論には確かに差異を取り消すシニシズムに陥るリスクがあるということを把握することができる。ポジティブな権力論は、何がポジティブであるか何がネガティブであるかを価値上区別することができる理論でなければならない。ニーチェ主義者にとって、シニシズムに陥るリスクは避けなければならないものである。第二章の分析を踏まえ、霊性という概念を使用することで、こうしたリスクが避けられる。そして、霊性によって前景化した真理と統治との関係というテーマは、フーコーの仕事の連続性を示している。

第三章に続いて、第四章では、ポジティブな権力論の延長線上で 80 年代のフーコーの核心的なテーマ、つまり主体と勇気の問題を取り扱う。まず、80 年代のオイディプス論を分析したうえで、主体は倫理的な区別を行う次元、すなわち、ポジティブなものとネガティブなものを分ける主体、倫理的な主体としてフーコーにおいて再浮上することを論じる。ここから、権力行使という主体の行動のポジティブな性格は、もはや技術的な次元の生産だけを指すのではなく、価値の生産と肯定をも意味することがわかる。主体を取り戻すことによって初めて、フーコーは最終的に彼の思想の中でポジティブな価値＝規範的な価値を論じることができるようになった。勇気と真理との関係、さらにパレーシアに対するフーコーの分析を通して、私たちは次のことを主張できるようになる。主体が何らかのポジティブな価値を必然的に創出し実現するという現実に関連して、フーコーは勇気というテーマを重視するようになったのである。なぜならば、勇気はポジティブな価値を実現するための倫理的な条件だからである。そしてまさにそれゆえに、フーコー思想において、勇気そのものがメタ価値のような位置を獲得したのである。

第五章で、私たちはこれまでの分析を踏まえ、勇ましく権力を行使することでポジティブな価値を実現する方法とする権力論の可能な形、つまり法権利の実践を論じ、70 年代のフーコーの法権利批判は限定的な意味しか持たなかったことを証明する。確かにフーコーは破壊的かつラディカルな表現を用いたが、こうした急進性は知の次元でしか把握すべきではないのである。フーコーは法権利の実践の可能性を否定したわけではない。理論的なモデルとしての法権利は、私たちの思考を封じ込めるかもしれ

ないが、それでも私たちは、自分自身を守るために、勇ましく権力を行使して新しい権利を創造しなければならないのである。

なるほどフーコーは、自分の思想を「工具箱」(tool-box)に喩えることによって⁷、自分の思想に対する解釈学的な分析を拒否したことがある。しかしながら、フーコー思想の使用が既に常識となり、引用が溢れているとさえ言える今日、彼の理論の生命力を保つために、彼を新しく解釈する必要性が生じている。そして、これこそ本稿の理論的な目的、すなわち、より包括的なフーコー像を提供することなのである。

⁷ Michel Foucault, “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir”, in *Dits et écrits I*, (Gallimard, 2001), 1391 (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成 V』、筑摩書房、二〇〇〇年、七二頁)。

第一章 ポジティブな権力論に向けて——フーコーとカンギレムとの関係をめぐって

一 序論

フーコーが他界してから僅か数年の内に、研究者たちは既にフーコーが身を置いていたフランスの科学認識論、特に師のジョルジュ・カンギレムとの関係について研究を始めていた。テーマ別に言えば、これらの研究は主に二つの方向性に注目している。一つは方法論の次元であり、もう一つは問題関心の次元である。

前者は主として、前期フーコーがカンギレムから如何なる影響を受けて彼の考古学の方法を形成させたのかについて扱っている。例えば、ガリー・ガッティングは一九八九年の『フーコーにおける科学的理性の考古学』で、フーコーが一方ではカンギレムを通じてガストン・バシュラールの認識論的断裂と先験的認識条件についての思想を受容し、他方では理論それ自体の形成史よりも理論を可能にする諸々の概念の形成史に関心を払うというカンギレムの方法に直接に影響されたことを唱えている⁸。サミュエル・タルカットは『臨床医学の誕生』を中心に、確かにフーコーは医学の価値についてカンギレムと全く異なる見解を抱き、科学の形成史における政治的な要素により注目していたが、それでもなお歴史の偶然性を重視し脱人間化の研究方法を用いることにカンギレムの影響が見られると指摘している⁹。

後者は、中期フーコー、あるいは「系譜学期」のフーコーの問題関心におけるカンギレムの影響に着目している。その中で特に注目を浴びているのはカンギレムの「規範」や「規範性」をめぐる生命哲学とフーコーの権力論との関係である。マリア・ミューレは、フーコーが「生」に対して明白な定義を下さなかったことを、中後期フー

⁸ Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History of Reason*, (Cambridge University Press, 1989), 52-4.

⁹ Samuel Talcott, *Georges Canguilhem and the Problem of Error*, (Palgrave Macmillan, 2019), 253-6.

コーとカンギレムとの接合点とし、生政治そのものは 1800 年以降、「力動的極性」(polarité dynamique) としての「生」を発見すると共に形成した、生に倣うことによって生を統治する技術であると主張する¹⁰。これは有益な分析であるが、彼女はカンギレムの「生命」の概念をほぼ完全にフーコーの生政治というテーマに移したため、生政治に関する論述はあまりにも生物学的であり、フーコーと生命哲学との相違を見落としてしまったとも言える。近藤和敬は、カンギレムの「生＝規範」という等式を踏まえ、カンギレムにおける個体的な生命の有する規範形成力 (normativité) を介してこそ、フーコーは無限に続く社会的正常化の円環の中で局所的な抵抗戦術を想定することができる」と主張している¹¹。

以上、これらの先行研究によって、フーコーの思想におけるカンギレムの影響が明らかにされてきた¹²。しかしながら、先述したように、昨今の研究は主に前・中期のフーコーとカンギレムとの関連を明らかにするに留まっている。こうした状況においてアントネッラ・クトロの研究は、フーコーとカンギレムとの関係について、より総合的な知見を提出している。彼女はカンギレムが認識論の次元でフーコーに与えたカント的な影響（真理を条件付けること、概念が成立可能な領域を規定すること）を明らかにした一方で、カンギレムの生命観（規範性としての生命）を通じて、フーコーが自身の生命に関する定義の欠如を埋めることができ、さらに異なる形式／規範の間で転換する倫理的な状態を構想することができるようになったと唱えている。しかし、「ここ〔自己構成論の実現〕ではカント的な起源のみならず、別の〔生命哲学的な〕

¹⁰ Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, (München: Wilhelm Fink, 2013), 14-5.

¹¹ 近藤和敬「生命と認識——エピステモロジーからみる「生権力」の可能性」、桧垣立哉編『生権力論の現在』、勁草書房、二〇一一年、一九六―二〇六頁。他の論者、たとえば手塚博もフーコーはカンギレムの規定した問題領域で権力概念を練り上げたという論を立てている。ただし、手塚が批判するに、近藤は生物学的規範と社会的規範の異質性を考慮に入れなかったため、「生の哲学」の方向へと引き付けたフーコー解釈を提出してしまった。手塚からみれば、フーコー解釈において社会的生を考慮に入れず単に生命を考えることはできないのである。手塚博『ミシェル・フーコー——批判的実証主義と主体性の哲学』、東信堂、二〇一一年を参照。

¹² カンギレムに対するフーコーからの影響は、Pierre Macherey, *La force des normes: de Canguilhem à Foucault*, (La Fabrique Édition, 2009), 107-9. または Stuart Elden, *Canguilhem* (Polity, 2019), 126-7, 159 を参照。

起源も現れている。こうした〔後者の〕起源は、倫理的な主体性の理念に特徴付けられる『生物学的』概念性の光の中で自らを表現している」¹³。しかし、ミューレと同様に、アントネッラのフーコー論は生物学的生命を強調することで、多かれ少なかれフーコーと生命哲学との違いを無くしてしまった。

フーコーの独自性を保ちながら彼とカンギレムとの関係を明らかにするために、私たちは、カンギレムとフーコーの下で指導を受けたピエール・マシュレーから有益な示唆を受けることができるだろう。マシュレーは一方で、フーコーは確かにカンギレムによって規定された規範に関する問題領域の中で答えを模索していたが、生体と規範との関係というあまりにも生気論的な問題よりも、むしろ主体と規範との関係に関心を払っていると指摘している¹⁴。また他方で、「カンギレムとフーコーの主体性と規範性」の中で、規範の主体——主体を規範に従わせることばかりではなく、主体が規範を作り出すこともある——という問題についての関心が徐々に消えていく時期、つまり「自己への配慮」期のフーコーであっても、依然として彼は、実践的主体、すなわち自己構成的な主体の問題に注目し続けていたと強調する¹⁵。マシュレーは、フーコーが主体性を軸にカンギレムによる問題領域を変更していたことを私たちに仄めかしている。

以上の先行研究を踏まえて、本稿は以下の問題意識をもとにフーコーとカンギレムとの関係に注目する。周知の通り、中後期のフーコーは権力を、抑圧的かつネガティブなものではなく生産的かつポジティブなものに見なしていた。こうした転換には、しばしばカンギレムの影響が見えると言えるだろう。従って、本章はカンギレムの問題意識および「規範」に関わる概念群を整理し、フーコーをカンギレムとの関係の下に置くことで、フーコーが如何なる形で権力のポジティブな性格を捉えているのかを描くことから始める。

¹³ Antonelle Cutro, *Technique et vie: Biopolitique et philosophie du bios in la pensée de Michel Foucault*, trad. par Claudine Rousseau, (L' Harmattan, 2011), 199.

¹⁴ Pierre Macherey, *op. cit.*, 101-3, 106.

¹⁵ Pierre Macherey, “Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault”, *La philosophie au sens large*, 2 Juin 2016. <https://philolarge.hypotheses.org/1750> .

本章は六節によって構成されている。第一節の先行研究と問題意識に関する説明に続き、第二、三節はカンギレムの規範論を整理する。第四、五節はフーコーの権力論とカンギレムとの関係に注目する。最後の第六節は結論である。

二 カンギレムの問題構成——実証主義に対する批判

本節では、まず『正常的なものと病理的なもの』（以下、『正常と病理』）などのジョルジュ・カンギレムの著作をめぐって、本章の問題意識に関連する限りで彼の規範に関する概念群を整理する。

まず、カンギレムの規範と規範性を理解するために、彼の問題意識の始点を明らかにする。『正常と病理』の第一部でカンギレムは、一九世紀以来流行っている一つの観念、すなわち、病理的なものは正常な状態が量的に変化したものだと思える観念と対決することから始める。こうした観念の旗手たる一人、オーギュスト・コントは、フランスの医学者のブルセ (François-Joseph-Victor Broussais) の思想を踏まえ、いわゆる「ブルセの原理」を提起し、自身の思想における一つの基盤にしている。コントがまとめた「ブルセの原理」は、一言で表すと、全ての疾病の本質は正常な状態を構成する生体組織における興奮の過不足にある、というものである。つまり、「疾病とは、健康の維持に欠かせない刺激の働きの中で、その強さの単なる変化の結果に過ぎない」¹⁶。カンギレムによれば、ブルセは著書『刺激と狂気について』において、人間の活動が可能になるのは、環境が器官に与える影響が、人体に遍在する神経を通じて人体の諸々の組織の興奮反応を喚起させるためであると説明している。こうした図式の中で、人間を疾病に罹らせるのは興奮の過剰と不足という二つの原因である。例えば、酸素の不足は肺に刺激を過小に与え、それを異常に機能させてしまう。逆に、酸素の過剰は肺を過大に刺激し、過興奮にして炎症を引き起こしてしまう¹⁷。

コントはブルセの生理学と病理学についての以上の考察を継承し、さらにそれを普

¹⁶ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, (PUF, 2013), 24. (滝沢武久訳『正常と病理』法政大学出版局、二〇一七年、二四頁)。

¹⁷ *Ibid.*, 30-1 (邦訳、三一頁)

遍的な原理と見なした。ただしコントの趣旨は、生命科学というより、むしろ社会学である。彼は「進歩は秩序の発展に過ぎない」という彼自身の信念を証明するためにブルセの理論を用いており、実際、生命科学的な意味で「ブルセの原理」をさらに深化させることはなかった。にもかかわらず、コントがこうした原理に果たした最も重要な寄与は、ブルセの理論に内在しているが組上に載せられていないものに言及したことである。コントの言葉で説明すれば「病理的状态は生理的状态とは根本的に少しも違わない。生理的状态に対して、病理的状态はある面である延長をなしているに過ぎない。この延長は、正常な有機体の各現象に固有な変異の限界——上限であれ下限であれ——をある程度拡大したものである。病理的状态は真に新しい現象、つまり、ある程度純粹に生理的な類似性を持つことのないような現象を、生み出すことができないだろう」¹⁸。言い換えると、もし病理的なものが正常なものの量的な変化に他ならないのであれば、病理的なものは本質的に正常なものと同質であることになる。というのも、コントからすると、量的な次元まで還元すれば、正常であれ病理であれ、異なる現象の間には数字上の差異しかないため、等しく物理学的かつ化学的な法則によって支配されるからである。

もう一人の旗手は、フランスの医学者のクロード・ベルナール (Claude Bernard) である。カンギレムの分析によると、ベルナールは糖尿病における血糖に関する研究を通じてブルセの原理をより一層深めていた。以前から、糖尿病は血糖の過剰によって引き起こされる病だと認識されてきたが、当初医学者たちは、体外から摂取した糖分が消化されないため血糖となり、それが糖尿病の病源となると想定していた。ここで、摂取した消化されない糖分は、当時の病理観の象徴物になっている。すなわち、「疾病は生理的状态の外に位置して有機体の外からそれに付け加える一つの実体である」というわけである¹⁹。一方、ベルナールは自身の研究を基に、血糖は必ずしも外来の糖分の産物ではなく、有機体それ自体の産物でもあると指摘している。「糖尿病の期間であれ、この疾病状態以外の場合であれ、血糖は一つでしかなく、不変であり永続

¹⁸ Auguste Comte, “40^{er} leçon: Considerations philosophiques sur l’ensemble science biologique”, in *Cours de philosophie positive III*, (Bachelier, 1838), 333-4.

¹⁹ Georges Canguilhem, *op. cit.*, 44 (邦訳、四五頁)。

的である」²⁰。血糖そのものは正常な現象であり、ただその数字上の変化のために病的な象徴となる。もちろん、血糖と糖尿病との関係はベルナール以後にも絶えず修正されているが、ここで注意すべき点は、血糖を例としてベルナールが構築しようとしているのは、正常なものと病理的なものとの連続性である。糖尿病の場合、血糖がいつも存在するものであれば、健康な人と糖尿病の患者との唯一の区別は、血糖値の差でしかない。よって、両者とも同じ血糖値の変動の法則に服する。一見すると、これはコントの重視する同質性と区別できない。しかし、カンギレムによると、ベルナールはコントより徹底的に正常と病理との問題を量的な次元にまで還元した。というのは少なくとも、同質性という考えは同質的なものの「質」を定義しなければならないのに対し、連続性は二つの正反対のものを一定の性質に還元する必要がなく、媒介を通じて現象を総体的に把握することができるからである。つまり、コントの立場では依然としてまず何が正常であるのかを問う必要があるのに対し、ベルナールの立場ではこうした存在論的な次元での問いが不要で、数字の変動と現象との関連性を考えるだけで十分なのである²¹。

以上のような実証主義的な正常論の中から、カンギレムは概念の曖昧さを鋭く見出した。まずコントの中で、よく使われている過剰と不足は、何かにとっての過剰や不足でなければならない。つまり、この「何か」は、過剰と不足が概念として機能を果たすのに先決的なものである。『過剰』と『不足』の曖昧さ、つまり計量的な主張の下でかろうじて隠されているそれらの暗黙のうちの質的、規範的な性格が、コントの場合以上に注目される。有効で望ましいとされた尺度との関係で、従ってある規範との関係で、過剰と不足が存在する。異常を過多や過少によって定義することは、正常と言われている状態の規範的な性格を認めることである」²²。そしてベルナールにも、こうした曖昧さが存在している。彼は確かに量的な次元で考察し、病理的状态を「正常なメカニズムの不調であり、正常な現象における量的な変異、すなわち過大化または希薄化によるものである」と定義しているが、病理的状态が「正常状態の過大化、

²⁰ Claude Bernard, *Leçons sur le diabète et la glycogénèse animale*, (J.-B. Baillière, 1877), 132.

²¹ Georges Canguilhem, *op. cit.*, 28-9, 52 (邦訳、二九頁、五四頁)。

²² *Ibid.*, 32-3 (邦訳、三三頁)

不均衡、不調和」として語られているとき、不均衡や不調和などの言葉は、実のところ質的な次元で語られており、量的な次元に還元しがたい何らかのものを暗示している²³。

この還元の困難さを介して、カンギレムは、疾病が量的な科学的知識によって認識することができる客観的な現実であるかどうかを問う。一連の医学をめぐる議論を展開してから²⁴、カンギレムは、たとえば波長に還元することができる光というのが、人間の目に対して異なる色として現れるように、数字の変化によってもたらされる現象もまた、生物にとって異なる「意味」を持つものであると指摘している。故に、実証主義的な考え方は、性質を数字に還元することによって性質を否定したにもかかわらず、性質そのものは取り消すことができない²⁵。数学という完全に中立的な状態においては、全ての現象がそのままの状態が発生し、その中には、正常なものや病理的なものを論じる空間や必要が全くない。しかし、医学を研究する場合には、議論はまず正常なものや病理的なものとは何かを問うことから始まらなければならないのである。というのも、医学には生体を回復させるという任務があるからである。カンギレムは医学者のクサブィエ・ビシャ (Xavier Bichat) の話を引用してそれを確証する。

生理学における生体の運動は、天文学、力学、水力学、流体静力学などにおける慣性体の運動に相応する。しかし、後者の諸学科には前者に対する病理学のような対応する科学が何ら存在しない。同じ理由で、全ての医薬の理念は物質科学において拒否される。医薬は、ある属性を自然的類型 (type naturel) に連れ戻すことを目指す。しかし物理的属性は自然的類型を決して失わないので、そこに連れ戻される必要もなからう²⁶。

すなわち、生物には回復したい状態 (ビシャによると自然的類型) が存在するために、

²³ *Ibid.*, 51 (邦訳、五三頁)。

²⁴ それらの議論は重要であるが、論旨と紙幅の関係上割愛せざるを得ない。

²⁵ *Ibid.*, 85, 87 (邦訳、八九頁、九一頁)。

²⁶ Xavier Bichat, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine, Partie I, tome I*, (Brosson et Chaude, 1801), Liii-Liv.

医学（さらに生物学）それ自体は、完全に中立的な科学として機能することができないだろう。正常なものと病理的なものを区別し理解する科学としての医学には、そもそも何が「良い」のかなどの価値に関わる問題が隠れているのである。従って、実証主義のような、量的な考え方から正常に関する問題を扱うと、実際に研究の対象を取り消す恐れがあると、カンギレムは何度も強調している²⁷。生命科学は、科学であるばかりでなく、生命に関する科学であるため、物理学者や化学者のように研究対象を数字に還元すること、つまり脱価値的なやり方は、価値と密接に関わる医学、生物学などの生命科学の領域において技術的には有用であるが、生命そのものを理解することには無力なのである。

三 生命と社会における「規範」

以上の実証主義の潮流に対するカンギレムの批判を踏まえ、本節では生命という彼の最も関心を寄せる問題をめぐって規範に関わる概念群を明らかにする。

生命をビシャの言った「慣性体」から区別するのは、カンギレムによれば、まず生命の「力動的極性」というものである。

慣性の原理に基づいた運動の科学である近代力学は、実際、自然な運動と暴力による運動（*mouvement violent*）との区別を不条理なものにしていた。慣性は、まさに運動の方向と変化に無頓着なものである。しかし、生命は決して自分に対して作られている条件にはそんなに無頓着なものではない。生命は極性である。食物の摂取、同化、排出という最も簡単な生物学的装置は、一つの極性を表している。食物同化の廃棄物が有機体によって排出されず内部の環境を詰まらせたり内部の環境で毒を発生させたりする場合、これらは全て確かに（物理学的、化学的などの）法則に従っているものであるが、有機体それ自体の活動という規範には従っていない。

²⁷ Georges Canguilhem, *op. cit.*, 52, 63（邦訳、五四頁、六六頁）。

これは、私たちが生物学的規範性を語る時に指し示したい単純な事実である²⁸。

カンギレムの挙げた例から、その力動的極性の意味を読み取ることができる。消化された「廃棄物」がもし外に排出されないとすれば、「毒」になるという過程はもちろん物理学的または化学的な法則に従っているものであるが、生物は依然としてこうした物質を外に排出せねばならない。というのも、「生命は決して自分に対して作られている条件にはそんなに無頓着なものではな」く、生きている間に内外環境から良かれ悪しかれたくさんの影響を受け、その中でできる限り生命に良い影響を維持し悪い影響を排除しようとするからである。生物は、「慣性体」のように受動的に環境と関係するのではなく、逆に能動的に自身や内外環境を調節し改造する。その過程で、諸々の感覚、動作、意識的または無意識的な判断などが生み出されるのである。さらに、生命の内外環境においてうまく機能が果たされるならば、それらの行動の総体はポジティブな存在状態と言える。反対にもしそうでなければ、ネガティブな存在状態である。一言をもってすれば、異なる内外環境や条件において、生物が生きるためにその環境や条件に最も適う存在状態を表す能力は、生命の極性なのである。そして、「力動的」という修飾語は、生物が異なる存在状態の間で切り替わるという意味で理解されるべきである。「[医学が生命の技術として存在するのは] 生きている人間は、自身を病理的だと見なすからである。従って、[生体は] 生命の力動的極性との関連において、ネガティブな価値の形として現れるある状態や行動を、回避したり修正したりせねばならぬものと見なすのである」²⁹。回避や修正などの行動を通じて、ネガティブで恐ろしい状態から離れてポジティブで望ましい状態に入ること（または疾病に罹る場合、後者から前者へ入ること）は、その極性における力動性なのである。従って、たとえ物理学的または化学的な観点から見ると無意味なものであったとしても、生命の力動的極性においては、排出されなければ生命に害があるものになる（ポジティブな生存状態からネガティブな生存状態になる恐れがある）ため、必ず排出せねばならないのである。

²⁸ *Ibid.*, 104-5 (邦訳、一〇六頁)。

²⁹ *Ibid.*, 102 (邦訳、一〇三頁)。

まさにこの生命の力動的極性の観点から私たちはカンギレムの独自の規範論を把握しうる。既に論じたように、生命が有する力動的極性は、生命を法則に従っている機械論的な世界から分離して、価値と選択のある、可能性の領域に導く。その領域を、カンギレムが「規範」と呼んでいる。「規範の質は、その事実の性格よりも、むしろ規範の使用によって決定される。この使用は、価値と関連している。規範は、現実の領域を決定する価値を表現する」³⁰。そして、規範という概念装置を通して、カンギレムは、正常とは何かについて答えることができるようになっている。一言をもってすれば、規範に従えば正常であり、反対に規範から逸脱したら異常である。「生命の力動的極性に照合することによって、類型や機能を正常なものに見なすことができるのである。……正常状態なしには異常なものは異常なのではない」³¹。正常は規範抜きで語られるものではない。というのも、「正常」は、そもそも一種の価値的な言説であり、規範という価値を措定する領域においてのみ、実現可能になるからである。

ただし、ここで注意すべきなのは、規範と正常は、論理的に異常なものに先立っているにもかかわらず、実際のところ、異常は、「存在としては先である (existentiellement premier)」と言う³²。というのは、「健康状態とは、主体が自分の身体について意識しないでいる状態である。逆に、身体についての意識は、健康に対する限界感、脅威感、妨害感の中で与えられる。これらの表現を完全な意味で説明すると、正常という生きた概念が、規範への侵害の可能性に依存しているということの意味する」からである³³。つまり、原初的な規範自身は、無意識的に機能するものであり、自身が侵害され破壊された場合にのみ、意識されうるのである。しかしながら、一旦規範が意識されるようになれば、生物は既に回帰不可能な原初性から離れ、異常という状態に滑り込んでしまう³⁴。それ故、異常なもの及びネガティブな経験は、正常なものや規範を考えることのきっかけとなる。逆に、規範についての思考を開始する

³⁰ Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, (PUF, 2008), 20.

³¹ Georges Canguilhem, *op. cit.*, 203-4 (邦訳、二〇九—二一〇頁)。

³² *Ibid.*, 232 (邦訳、二二六頁)。

³³ *Ibid.*, 67 (邦訳、七〇頁)。

³⁴ ただし、異常になるということは、決して規範がないことを意味せず、むしろ別の規範に入ることを指している。「生命の規範のない生命はまったく存在しない。そして、疾病状態は常にある種の生き方なのである」。 *Ibid.*, 204 (邦訳、二一〇頁)。

ことは、常に異常な状態から離脱し、正常な状態へ回帰することを願望・意図することを意味している。ここに私たちが読み取りうるのは、規範は既に与えられた経験に対する否定であること——カンギレムの言葉でいうならば、こうした否定は「否定操作 (opération de négation)」に、つまり「異常性により喚起された修正に従属している」ものであり³⁵、ある規範から別の規範に変動する可能性でもある。もし具体的な生命が必ず一つの具体的な規範であれば、生命一般は規範的＝規範形成的 (normatif) なもの、すなわち規範性＝規範形成力を持つものである。それは異なる環境において異なる存在状態を表現する生命の力動的極性に基づいて成立する概念である。生命にとって、内的であれ外的であれ、環境は絶えず変動しているものである。従って、一旦、古い規範が新しい環境に適応できないようになると、その新しい環境とそれによってもたらされる生命にネガティブな価値は、一種の否定されるべきものとして、生命による自己と環境の調節と修正を通して、それらを否定し再編成する。結果として、新しい規範が作り出されるのである。つまり、カンギレムの定義づけたように、「古い規範から新しい規範へ」変動する能力は、規範性というものである³⁶。

規範と規範性は、確かに最終的には生命の中で表現されるものではあるが、生命そ

³⁵ *Ibid.*, 232 (邦訳、二二六頁)。また、ギヨーム・ル・ブランは、生物学的ではなく、より哲学的な次元でカンギレムの「規範」概念を論じている。「人間の経験の先行性は……必然的に、媒介と普遍化の力としての規範的な意図と規範的な決定を生み出す。正常なものとは、人間の経験の先行的状态 (état antérieur) を操作的に否定することを意味する。哲学的な規範は、先行的な不調を規制する」。Guillaume Le Blanc, *op. cit.*, 20。つまり、生物学的な次元のみならず、哲学的な次元でも、最初に異常なものがあって、その後、規範と規範に適う正常なものが意識されるようになる。哲学は、過去の価値を復権させるときも新しい価値を作り出すときも、常にその先行している異常と対決し、ある種の否定を行わねばならないのである。従って、規範は常に批判的な機能を持っている。

³⁶ ここで補足すべきなのは、疾病と、規範／規範性や正常との関係である。カンギレムからみれば、生理的な生命や健康的な生命は、異なる環境の中で新しい規範を形成させることができるものであり、規範的な生命である。そしてまた、疾病状態も一種の生き方としては、もちろん規範と見なされうる。従って、規範的な生命は、常に疾病の可能性を内包している。生命一般の観点からみれば、病に罹ることは正常であり、逆に「持続的かつ完璧な健康」こそ異常である。しかし、具体的な生命の視点からみれば、疾病状態はその生命が疾病というネガティブな規範から離脱する可能性が低くなることを意味する。つまり、具体的な生命にとって、疾病状態は規範性が低下することを意味する。Georges Canguilhem, *op. cit.*, 113, 203-4 (邦訳、一一六頁、二〇九―二一〇頁)。

れ自体としか関係しないものというわけではない。既に論じたように、規範の形成と規範性の達成は、必ず環境との関係の中でなされるのである。カンギレムはヤーコプ・フォン・ユクスキュル（Jakob Johann von Uexküll）による環境（Umwelt [milieu]）と周囲（Umgebung）との区別を継承している。Umwelt は生物が自身を可能にする環境を指示しているが、Umgebung は文字通りに「周りの既に与えられたもの」（Um-gebung）としての地理的な環境である。この区別を踏まえて、カンギレムは、環境は周囲からの選択的な抽出であり、価値的な判断の基準である規範に従って構築された有意義な空間であると主張している³⁷。ここで、私たちはさらに明瞭に規範の両義性を見いだすことができる。すなわち、規範は、先決的な価値の基準であると同時に、価値が実現された後に形成してくる「生きる形式」（forme vivante）である。確かに、先述した「価値と選択のある可能性の領域」という規範の定義から、既にこうした両義性を意識できるが、まさしく環境との関係、特に環境に対する改造の中から、こうした両義性はより顕在になってくる。規範は、環境に適うことから生まれてくる生きる形式のみならず、同時に「既に与えられたもの」に意味と価値を付与して環境を再編成する行動を促す価値規範である³⁸。生命一般は、多かれ少なかれこうした能力を有するが、より能動的で大規模に環境を改造する能力は、人間に特有の能力と言っても過言ではあるまい。

ある意味では、人間は古い環境の変化を受動的に耐え忍ぶのではなく、新しい環境を創造することができる限り、ヒトという種において淘汰はないのであり、また別の意味では、人間における淘汰は、人間があらゆる環境において実存し、抵抗し、技術的・文化的に活動しうる生体である限り、その極限的な完成に到達してしまっているのである³⁹。

³⁷ Georges Canguilhem, “Le vivant et son milieu”, in *Le connaissance de la vie*, (Librairie Hachette, 1952), 180-1 (杉山吉弘訳『生命の認識』、法政大学出版局、二〇〇二年、一一六—一一七頁)。

³⁸ 「実際、規範は好みの表現として、及び失望的状态の代わりに満足な状態を置き換えようとする意志の道具として制定されたり選択されたりする場合のみ、参照される可能性を持つのである」。 *Le normal et le pathologique*, 228 (邦訳、二二二頁)。

³⁹ Georges Canguilhem, “Le normal et le pathologique”, in *Le connaissance de la vie*, 204 (邦訳、一九一頁)。

ただし、人間が環境に加えるこうした改変は、個体としての人間には不可能であり、集団としての人間によってのみ可能になる。それ故、人間の規範の形成は、集団としての人間、つまり社会との関係の中でのみ語られうるのである。「実際に、人間的な生命条件においては、社会的な慣習規範が生物学的な訓練規範に取って代わっていることを忘れないようにしよう」⁴⁰。一九四三年の初版の『正常と病理』においてカンギレムは、もっぱら有機体あるいは生命一般を論じており、人間的生という特異性のあるテーマにはあまり触れなかった。しかし、既に引用した『生命の認識』の中の思考を通して、二〇年後、『正常と病理』の再版の中で、彼の議論は生命一般から人間的生まで移り変わり、社会と規範との関係に重きを置くようになっている。

以上のように、人間の生物学的規範、つまり、ある種のポジティブな生きる形式の形成は、必ず社会的規範を通じて達成される。この意味で、社会的規範は人間の生物学的規範の中に含まれているとも言える。だが、社会的規範は生物学的規範に等しいというわけではない。社会的規範を生物学的規範と同様に取り扱うという考え方は、実際には社会をある種の有機体あるいは生物と同一視することであるが、カンギレムはこうした考え方を拒否している。なぜなら、社会とその構成部分である個人との関係は、有機体とその構成部分である器官との関係とは全く違うからである。器官は、有機体の生存という総体的な枠組みと目的の下でのみ機能を果たしうる。「[生物学的な]欲求がある装置を通して現れたり満たされたりするにしても、その欲求の中核は、全体としての有機体である。同様に、欲求の調節が、神経系と内分泌系を通じて行われるにしても、諸部分の総体への統合を示している」⁴¹。つまり、諸器官は、互いに外部的なものではなくて、有機体の中で直接性 (*immédiateté*) を示しあっているわけである。一方、有機体における器官の存在状態と比べると、個人は、まず自らの価値と行動の目的を持つ、一人ひとりの独立した個体であり、社会の要請と規範に必然的に適合するわけではない。「個人が何らかの社会でその社会の欲求と規範に疑問を抱き、それらに異議を唱えること——これはその欲求と規範が社会全体のそれではないこと

⁴⁰ *Ibid.*, 203-4 (邦訳、一九〇頁)。

⁴¹ *Le normal et le pathologique*, 242 (邦訳、二三七頁)。

の例証である——だけで、……控え目の意見の不一致や潜在的な対立の場としての社会が、一つの全体として自任することができないのかが、十分にわかる。個人が社会の究極目的を疑問視するならば、それは、構造上可能な集団的活動が一体化している目的を、社会がまさしく欠いているために、諸手段をうまく統合していないということの例証ではなかろうか」⁴²。社会における諸個体は、その個体性が故に、生物学的規範を作り出す諸器官とは違って、社会的規範を自然に形成することができない。社会と個体とは、そして個体と個体とは、実際のところ、互いに避けられない外在性を示しあっている。そのため、カンギレムからみれば、社会の構成は有機的な構成というよりも、むしろ機械的な構成というべきである。「組織体における社会的な諸機械の外在性は、一つの機械における諸部品の外在性とは違わない」⁴³。

もちろん、社会が機械的な側面を持つということは、社会が規範を作り出すことができないことを意味しない。そうではなく、カンギレムによると、社会は生命の有機的な活動を模倣するという形で、自己の規範を作り出していくのである⁴⁴。では、社会は如何にして生命の活動を模倣するのか。ここで、カンギレムは技術に関する議論を引き入れている。「アリストテレスが、技法は自然を模倣すると言ったのと同じ意味で、社会的組織体の諸現象は、生命組織体に対する模倣である。……社会的組織体は何よりもまず、情報を探し受け入れたり計算したり決断を下したりする諸器官＝機関（organe）を発明する」⁴⁵。ここで、「諸器官を発明する」ことは、社会的な組織の現象が常にある種の器官の機能の増幅と延長として現れることを意味している。例えば、統計学は計算の機能の延長であり、車は移動の機能の増幅である。生物が自己の器官で周囲と相互作用を結成し正常な環境を選出したり構成したりするのと同様に、人間社会は、自らの価値に適う正常な環境を作り出すために、個々の構成員を諸々の組織へと編成して、さらにそれを通じて価値を実現させるのである。こうした編成過程の中から、二つのものが生じてきた。一つ目は経験的な次元で見られうる人間の行動能力を向上させる人と物の配置の方法であり、二つ目は理論的な次元で語られうる編成

⁴² *Ibid.*, 245-6 (邦訳、二四〇頁)。

⁴³ *Ibid.*, 245 (邦訳、二三九—二四〇頁)。

⁴⁴ *Ibid.*, 242 (邦訳、二三七頁)。

⁴⁵ *Ibid.*, 242-3 (邦訳、二三七頁)。

や配置方法を説明する体系的な認識である⁴⁶。こうした方法と認識は、共にカンギレムにおける技術というものを構成している。これらの正常な環境を作る技術は全体として、カンギレムによって、「社会的器官」(organe sociale) と呼ばれている⁴⁷。器官の機能の延長と、技術／社会的器官の増幅を媒介に、社会は個体の生命より広い範囲で、価値や可能性としての規範を実現し、正常な環境を作り出すことができるようになる。まさにこの意味で、社会は生命の活動を模倣している。ただし、如何にリアルな模倣であっても、忘れてはならないのは、社会はやはり生命に等しいものではないということである。というのも、先述したように、社会の各部分は互いに外在性を持っているからである⁴⁸。さらに、特に注意を払うべきなのは、社会は技術の主体であるのみならず、それ自体が技術の産物であるという点である。

カンギレムの以上の議論からみれば、技術は人間の行動能力を向上させる方法と認識とによって規範を実現するものと定義されている。そして社会が人間における規範的生と密接に関係するのは、社会それ自体が人間を周囲によりよく適応させるからである。従ってこの意味では、社会それ自体の編成とその内部の人と物の配置は必然的に技術の産物、あるいは技術的なものである。しかし一方で、社会の諸構成部分が互いに持つ外在性を考えるならば、カンギレムの枠組みの中で社会を語る時に、社会は単一の技術の産物ではないことはすぐに意識できるだろう。カンギレム自身はそれについてはっきりと議論を展開していないが、以下のように述べたところがある。『『正常』という言葉が出現した一七五九年と、『正常化された』(normalisé) という言葉が出現した一八三四年との間に——イデオロギー的な幻想の絶好例であるが——ある規範的な階級が、諸々の社会規範の機能と社会規範に対する彼らの利用（さらに彼らが社会規範の内容を決めた）を同一視する権力を手に入れた」⁴⁹。社会という空間を自分の生に有益な環境にするという規範性を作るために、他の価値に基づいた規範を自らの規範に置き換えたり、自らの規範を適用させたりしようとする。こうした意図は、

⁴⁶ *Ibid.*, 106 (邦訳、一〇七頁)。

⁴⁷ *Ibid.*, 245 (邦訳、二三九頁)。

⁴⁸ 「人間が利用できる社会的諸器官、すなわち集団的な技術的諸手段の間の距離の存在を、人間社会に特有な性格と見なすことは禁じられていない」。 *Ibid.*, 244-5 (邦訳、二三九頁)。

⁴⁹ *Ibid.*, 235 (邦訳、二二九頁)。

実践的な次元で、ある技術は別の技術と合流し、あるいは別の技術を征服するという形で表現されている。一旦、ある部分が優位を取れば、社会規範と彼らの規範を「同一視する権力を手に入れ」ることができるようになる。ただし、たとえこうして勝利した規範をめぐる築き上げられた社会の中にも、規範性に基づいて、逸脱の現象及び対抗する技術、すなわち勝利した規範に沿わず、「異常」だと見なされるものが常に生じたり蘇ったりするので、単一の技術の産物としての社会は、優位な部分の観点からのみ語られうる想像またはイデオロギーなのである。比較的に優位な部分と比較的に劣位な部分との競争の中で、正常化(normalisation)の問題が浮かび上がってくる。既に論じたように、異常は相対的なものであるが故に、いずれかの規範に基づいて観察し始めれば、それに相応しい異常を見つけることができる。従って、正常化はいずれかの規範と共に現れるものであり、規範性の産物とも言えるのである。とはいえ、既に見られたように、社会において、主導的な規範は、隷属的な規範を絶えず修正し自らに適応させ征服することが必要があるので、正常化は主導的な部分に正常な環境を作り出す一方で、隷属的な部分の規範性を制圧し、少なくとも方向性を付与し無制限の規範形成力を規制・調節するのである（もちろん、こうした規制・調節は主導的な部分自身にも適用される）⁵⁰。この過程で、正常化の論理が形成される。正常化は人間の規範性の産物であるにもかかわらず、規範性一般と距離を置く。具体的に言えば、その目的は、規範性一般を促進または維持することではなく、逆にある所与の規範に基づいて、その規範の存続と、その規範によって規定された方向性に従う規範的な生成、すなわち特定の規範性を促進し維持することにある。そのため、社会的な正常化においては、規範的なものや規範性の代わりに、正常なものや正常性の形成が重要になるのみならず、正常化自体も、特定の規範を作り出すまたは選択する機能、そして正常なものを決める機能を果たしている。つまり、生物学的規範性に対する模倣としての社会そのものの規範性は、正常化の形を取っている。

このように、規範をはじめとするカンギレムの概念群についての整理を通して、私

⁵⁰ 「教育、健康、人や商品の輸送などの技術的手段の正常化は、集団的要請の表現である。この集団的要請は、たとえ諸個人の側が意識しなくても、所与の歴史的社會の中で、その構造あるいは諸構造を、この社会ならではの善と評価するものへ差し向ける仕方を規定しているのである」。 *Ibid.*, 226-7 (邦訳、二二〇—二二一頁)。

たちは以下のことを看取することができる。ありとあらゆる生命には規範性が存在する。この規範を形成する力を通じて、生物は内外環境との相互作用の中で規範、つまり生きる形式と可能性の領域を産出する。人間は、一種の生物として、言うまでもなく規範性を有しており、特有の規範に基づいて自己に有益な環境を作成することができる。ただし、人間という生物における規範の特異性は、人間が社会という形式または社会的生によって他の生物より広い範囲でうまく生きることができるようになることにあるため、社会及び社会的生とその規範の形成は、人間的生とその規範の形成を論じるときに極めて肝心な主題となる。そして、既に述べたように、社会は有機的なものではないが故に、社会における各部分と各規範との間に避けがたい対立的な関係を結成する。ここにおいては、ある規範によって全体が正常化されることが問題となる。さらに、人間にとって、価値と可能性としての規範の実現は技術によるものであるため、社会及び社会的生の形成に関わる議論は、正常化の技術に関わる議論が必要不可欠である。以上のカンギレムの問題領域を踏まえて、次の節では、フーコーが如何にカンギレムの拓いた問題領域に基づいて思考していたのかを取り扱う。

四 フーコーの権力論におけるカンギレムの受容（一）規律権力をめぐって

前節で取り扱った概念群から、既に中後期のフーコーにおける一連のキーワードを見ることができる。実は一九七五年の講義『異常者たち』において、フーコーは一八世紀に新しく見えるようになった規律権力の輪郭を描いてから、この規律権力の目的はカンギレム的な正常化、つまり合規範化の次元で理解すべきと述べ、カンギレムからの継承を明白に示している⁵¹。本節では、生政治をめぐるフーコーの著作のうちに、カンギレムからの受容を探っていく。

フーコーにおける生政治論は、二つの部分によって構成されている。一つ目は個人の身体に注目する規律権力であり、二つ目は人口をめぐる生政治（個人と人口に注目

⁵¹ Michel Foucault, *Les anormaux*, (Seuil/Gallimard, 1999), 45-6 (慎改康之訳『異常者たち』、筑摩書房、二〇〇二年、五四頁。

する、全体としての生政治と区別するために、以下、「生権力」と記す）である。それらはそれぞれの論理に沿う形で、カンギレムの言う規範の概念群と関係をもっている。

一九七八年の講義『安全・領土・人口』の中で、フーコーは規律権力による正常化を総括している。彼によると、規律権力はある目的を提示し、この目的を達成するために必要となる対象を、できる限り観察・修正可能な最小限の単位へと小分けにする。そして、目的の達成に最適な単位の配置と編成を確定する。続いて漸進的な訓練と恒常的な制御の体制を作り出し、最後にこの配置と編成による体制に適うかどうかを規準にして、正常なものと異常なものとのどちらかを決める⁵²。フーコーのまとめ方から、正常なものと異常なものとの区別、及びその区別による正常化を可能にするのは、最適な配置と編成とそれによる体制＝規範であることを看取することができる。従って、フーコーは規律的な正常化に言及するときに、実際にはカンギレムと同様に、規範が根本的に優先されることを強調しているのである。さらに、フーコーは、規範確立＝規範化（normation）という造語を用い、先決的な規範に基づいて形成される規律的な正常化の特徴を表している。

フーコーの文脈においては、この規律的な正常化が以下の意味で特に問題となる。周知の通り、フーコーは一九七六年の『知への意志』において、権力は抑圧である、という抑圧の仮説に対し、明確に批判的な態度を示した。フーコーは権力と性との関係を出発点にして、伝統的な権力論は殆ど、権力を主権的権力として捉えてきたと指摘する。つまり、論理的・形式的に一貫した法という形で排除や否定をすることで対象と関係を結ぶものと見てきたと言う。しかし、主権的権力によって、近代以来絶えず生まれてきた諸々の新しい権力とその効果（effet）を、それらの権力論はうまく説明することができない。従ってフーコーは、権力が抑圧的でネガティブなものという見方を退け、生産的でポジティブなパースペクティブから権力を理解すべきと主張す⁵³。しかし他方で、『監獄の誕生』というほぼ同時期の研究によって示された規律権力

⁵² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, (Seuil/Gallimard, 2004), 58-9 (高桑和巳訳『安全・領土・人口』筑摩書房、二〇〇七年、七〇―七二頁)。

⁵³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, (Gallimard, 1994), 110-3 (渡辺守章訳『生の歴史 I——知への意志』、新潮社、二〇二〇年、一一―一二頁)。

は、読者にポジティブな印象を与えているとはいいがたい。

一望監視監獄をモデルとした規律権力の構造において、具体的な場合に監視者がいるかどうかは実のところ重要ではない。被監視者が、遍在する権力のまなざしに監視される可能性が自分にあることを意識したとき、規律権力はうまく機能することができる。けれども総体的にみれば、こうした権力関係の体制を根本的に確保するために、あるいは「権力のまなざし」そのものの存在を意識させ信じさせるために、一望監視的な規律権力の中心部には主権者という最高権力の実体を置かなければならないのである。従って、規律権力をめぐるフーコー自身の再考によれば、規律権力が「最も古い主権者の最も古い夢」であるとも言える⁵⁴。他方で、規律権力は「従順な身体」を形成させるために行われる絶え間ない訓練と矯正の中で、外部から規範を直接に身体の間々まで刻み込むため、常にある強制力の形によって身体に介入し、その自由を制限して既有の規範を排除するというネガティブなイメージで観察されている⁵⁵。以上のように、規律権力が抑圧的な性格を持つことは確かに事実であるだろう。しかしもしそうだとするならば、それをポジティブに理解することはフーコーの文脈においてなおさら問題となる。ここでの手がかりは、規律権力の体制で先決的な位置を占める、規範という概念にある。ただし、フーコー自身の考えを踏まえると、私たちが明らかにすべきなのは、規律権力が抑圧的な側面を持たないということではなく、むしろカンギレムの分析を通すことでわかるように、規律権力がポジティブな側面を持ちうるということである。この側面は、伝統的な権力論が常に忽せにしてしまったものである。

既に述べたように、『異常者たち』においてフーコーは、自分がカンギレムを継承したことを認めている。カンギレムが規範を「価値と選択のある可能性の領域」と捉えたように、フーコーもカンギレム的な意味で規範を理解している。「規範の役割は、排除したり拒否したりすることではない。逆に、それは常に介入と改造のポジティブな技術、ある規範的なプロジェクトと結びついているのである」⁵⁶。カンギレムによると、力動的極性によって定義された生命には、環境に最も相応しい規範を構築する傾向が

⁵⁴ *Sécurité, territoire, population*, 68 (邦訳、八一頁)。

⁵⁵ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, (Gallimard, 1975), 138-9 (田村俣訳『監獄の誕生——監視と処罰』、新潮社、二〇二〇年、一五八—一六〇頁)。

⁵⁶ *Les anormaux*, 46 (邦訳、五五頁)。

あるため、その規範は、生に有益または有害なもの、すなわち価値を規定する。さらに規範はその価値を実現の可能性として、潜在的な行動の仕方を引き出して作り出すという役割を担うのである。従って、規範はあるものを価値のないものと見做して低く評価し、規範による行動から排除すると同時に、実は価値のあるものの方向性をも示し、さらに価値の実現のための新しい行動の生産的な空間を拓く⁵⁷。

フーコーはカンギレムのこの規範論の中に、「規範には権力への志向が備わっている」ということと、「[規範は] 権力の行使を基礎づけ正当化する出発点となる」ということを読み取った⁵⁸。まさしく規範そのものが備える価値の配分の機能は、規範に権力の行使を基礎づけ正当化することができる。確かに規律権力は、立法を通して合法性の原理に基づいて行使される主権権力となることが可能であるが、それはまず、対象を「より良い」状態まで導くという規範的な理念に従って行使されるのである。従って、ある規範は規律権力の体制を通じて集団の内部で広がる時に、同時にある価値の実現に最も適切な方法を採用するように集団に課する。ある価値を実現するという目的において、ある規範の普及は、価値をよりよく実現することを意味する（工場の生産性や兵士のスキルの向上のように）。規範の普及、すなわち正常化の過程で、確かに抑圧的な側面を見いだすこともできるが、その側面は、総体的に言えば、生産的な側面に従属する。正常化の論理において、ある古い規範を抑制し排除することは、常にこの古い規範より生産的で「良い」新しい規範が代案となりうることを前提とする。抑圧の存立はその新しい規範の存在によって保証されるのである。「製造し、創造し、生産するメカニズムこそが[正常化をめぐる行使される規律権力の] 中心にあり、抑圧は付随的で副次的なものにすぎない」⁵⁹。フランソワ・エワルドが強調したように、規律は直接的に規範と等しいものではない。個人の身体と身体の訓練に注目する規律は、価値と方向性を指示する規範なしには、単なる制限に過ぎない。規範が規律権力の行使の基礎となるならば、規律権力は、隔離と閉じ込めのような消極的な段階に留まら

⁵⁷ Georges Canguilhem, *op. cit.*, 228 (邦訳、二二二頁)。

⁵⁸ *Les anormaux*, 46 (邦訳、五四頁)。

⁵⁹ *Ibid.*, 48 (邦訳、五六―五七頁)。

ず、対象に積極的に介入する権力の形式になることができる⁶⁰。従って、規律権力は規範をもって正常なものと異常なものを定義する過程で、必然的に規範に適わないものを異常なものとして排除するけれども、この排除されたものとの関係を断ち切ろうとするわけではない。逆に、そのものを絶えず回収し、規範に適う正常なものへと変化させようとしている。まさしくこうした正常化の中でこそ、異常なものを認識するという問題が提起される。異常なものや逸脱者をめぐって、一連のそれらに関わる体系的な知と言説は、成立したり、絶えず正常化の技術にフィードバックしたりしている。こうすれば、規律権力は、規範の調整や再確立、または正常化の技術の改善によって、排除されたものを再び正常なものの中へ回収しうる⁶¹。結局、知と権力との相互作用の枠組みの中に、フーコー的な「排除を通じた包摂」が見える。

こうしたフーコー的な「排除を通じた包摂」の中で、新たな経験が識別され、この経験をめぐる新たな言説が語られる⁶²。そして新たな経験と言説の増殖に伴い、規律権力の生産的でポジティブな性格が私たちには見えるようになるのである。カンギレムは規範と権力との関係にあまり関心を払わなかったが、フーコーは、カンギレムの「技術が規範に対する認識を生産する」及び「技術が規範を実現する手段」という観点における「技術」を、ある種の関係と配置を実現し何らかの効果をもたらす（権力）意志の手段として捉えることを通して、権力と規範との関係を深めていった。権力は、規範から一方的に影響を受けるわけではない。権力が規範を実現するうちに、新しい知は生産されるばかりでなく、同時に規範が行う価値を判断し配分する機能に影響を与える。そのため、実際には権力は規範を調整し創造する機能を有する。

⁶⁰ François Ewald, “Un pouvoir sans dehors”, in *Michel Foucault, philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, (Seuil, 1989), 196-203. または、François Ewald, “Norms, Discipline and the Law”, in *Law and the Order of Culture*, (University of California Press, 1990), 141. を参照。

⁶¹ 規律権力はアノミー化するものであるということ、つまり、常に一定数の個人を排除し、逸脱者（*anomie*）や還元不可能なものを出現させるものであるということ。そして次に、それは常に正常化するものであるということ、常に新たな回収システムを発明し、規則を打ち立て直すものであるということ。規律システムは、逸脱者の中で絶えず規範を扱うというそうした仕事によって特徴づけられるのである。」 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, (Seuil/Gallimard, 2003), 56（慎改康之訳『精神医学の権力』、筑摩書房、二〇〇六年、七〇頁）。

⁶² *La volonté de savoir*, 57-67（邦訳、五三一六三頁）。

このように、「規範」や「正常化」などのカンギレムの持つポジティブな性格はフーコーに、規律権力を単に規律であること、さらに法—主権と区別することのできる糸口を与えた。ネガティブな法—主権と異なる、ポジティブな性格を表すことができる概念装置に基づき、規律権力は社会的空間を組織化する機能を担うようになる。共通語や教育、さらには産業までの様々な領域において、一つ、あるいは複数の通約可能な規範をめぐって、一般性を有する共通空間が、積極的に (positively) 形成される。しかしながら、こうした積極的な形成は、決してある主観的なプロジェクトによるものではない。フーコーの強調した通り、「権力関係は、意図的であると同時に、非—主観的である」⁶³。カンギレムは、社会と個人とは互いに外部的であるため社会は実際には異なる規範による「機械」だと主張し、社会は有機体であり生の意志を有するという議論を否定したが、フーコーはそれと似て非なる表現を選んだ。フーコーも、社会自体は一つの総体的な規範ではなく、逆に無数の具体的な規範が自らの意図や目標を達成するための過程において、皆がともに結成した空間だと考える。社会（そしてそれに基づく国家）というものが概念として成立するのは、社会契約論といった法—主権的な言説との関係によるからではない。それ自体は唯名論的な概念だからである⁶⁴。カンギレムの用語はそのままフーコーの議論に移されたわけではないが、フーコーが規律権力のポジティブな性格を議論する時に、参照可能な枠組みを提供した。カンギレムの観点をまとめた後、フーコーは、「正常化をポジティブで技術的かつ政治的なものとして考えるやり方を、[ネガティブでなくポジティブな] セクシュアリティの領域に関する歴史的研究に利用したい」と言った⁶⁵。

⁶³ *Ibid.*, 124(邦訳、一二二頁)。

⁶⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, (Seuil/Gallimard, 2004), 4-5 (慎改康之訳『生政治の誕生』、筑摩書房、二〇〇八、五一六頁)。そして Michel Foucault, “Foucault”, in *Diets et écrits II*, 1453 (『集成 X』、一〇五頁)をも参照。

⁶⁵ *Les anormaux*, 46 (邦訳、五五頁)。

五 フーコーの権力論におけるカンギレムの受容（二）生権力をめぐって

『安全、領土、人口』における、個人を対象とした規律権力と区別する、人口を対象としたもう一つの権力類型、つまり生権力に対してフーコーの下した定義に立ち戻ろう。フーコーにとって生権力は、ある目的の達成のために人為的な合理的規範を出発点にして正常なものと異常なものを判断し正常化を行う規律権力と違い、対象を測るという形（多くの場合、統計学の形）によって、対象における「自然的な」分布あるいは傾向性を発見し、それを「正常なもの」(le normal) として捉えるものである。さらに、多種の「正常なもの」の中に、生権力は都合の良い分布や傾向性を読み取り、相応しい規範として捉え、正常化の基準系として操作上の機能を果たさせる⁶⁶。ここで用語の使用から、フーコーの思想とカンギレムの思想との親縁関係を看取することができる。カンギレムからみれば、正常性は、生物学的な次元においては生命一般が規範性を持つ持続的な状態を意味しており、社会的な次元においては、正常だとされた規^レ準^ニに持続的に合う状態を指している。このようなカンギレムの社会の正常化に関する総体的な考え方をフーコーは、個人に関する規律権力の正常化と社会や人口に関する生権力の正常化という二つの様態に分け、さらには規範に先立つとされた「正常なもの」が政治の領域においていかに誕生するのかを、歴史的に考察している。先述した通り、規律権力においては、規範がまず「発明」され、それに合うかどうかが正常であるかどうかを判断する規^レ準^ニになる。逆に、生政治においては、まず、ある「正常なもの」が統計学によって「発見」され、それが規範と維持されるべき正常性の基礎になる⁶⁷。

⁶⁶ *Sécurité, territoire, population*, 65 (邦訳、七八頁)。

⁶⁷ カンギレムは常に正常に対して規範が優先することを強調しているため、ここでフーコーが論述している、統計学によって捉えられた、規範に先立つ「正常なもの」とそれに基づいた正常性の含意は、カンギレムにおけるものとは異なっている。だが、こうした相違は、主に二人の思想家のテキストの性格の違いに由来する。カンギレムのテキストは第一義的には哲学的なテキストなので、彼は規範的な意味でそれらの用語を使用している。フーコーのテキストは第一義的には歴史的なテキストなので、彼の仕事はある特定の時期において規範と正常との関係を認識する考え方を明らかにすることにある。実際、フーコーが論述している「正常なもの」と正常性に関する認識

以上のまとめから、フーコーの分析において正常性の形成に最も重要なのは「自然的なもの」あるいは自然性 (naturalité) の発見であるとわかる。フーコーによると、一八世紀の「権力技術の領域には、一つの自然が入ってきた。主権者がこの自然に対して、この自然の上に、この自然に抗して正義なる法を課してはいけない」⁶⁸。こうした自然性は、人口という人の集まり特有のものであり、本性の意味で理解されるべきものではなく、ただ観察され理解されることができる、「人間が共に住んだり集まったり交換したり働いたり生産したりする時に自発的に発生する」、規則的なことの総体であり、「実効的な現実の水準で」捉えられるものしか指し示さない⁶⁹。政治経済学をはじめとした一八世紀以来の諸人間学によって「発見」されたこうした自然性は、まさしく効果をもたらす現実であるとみなされたが故に、統治の真偽性を測定する役割を担う、真理を産出する「真理の領域」(champ de vérité) となる⁷⁰。例えば、市場と価格をめぐる分析の中で、フーコーが言うに、一八世紀以来、市場は自然性を内包する領域であるため、人間の営為によって変えられない自然的なまたは自発的なメカニズムになった。そして、もし人間がこうした自然的メカニズムに干渉せずに放任すれば、統計学によって「自然価格」(prix naturel) や「正常価格」(prix normal) が形成されると考えられるようになったと言う。このような「自然価格」や「正常価格」は、生産と需要との適切な関係を表しうるものである。「価格が市場の自然的メカニズムに適合的である限りで、その価格は、統治実践において間違いのない統治実践と間違った

は、カンギレムによって批判された、統計学的な傾向性を介して正常の概念を説明しようとした実証主義者（例えばアドルフ・ケトレ[Adolphe Quételet]）の観点に近いのである。ケトレらは、ある純粋な生物学的自然法則を措定した。この自然法則は、数の分布によって把握することができる。その中では、最もよく現れている状況が規範として見なされる。だが、カンギレムが言うに、人間は同時に社会的な現象にも関わる存在であるため、異なる社会的な環境において異なる規範に照らして生きるものである。故に、統計学によって示されたのは、自然法則である規範ではなく、ある特定の規範のしるしでしかないのである。人間の特性は「しばしばみられるから正常なのではなく、正常だから、しばしばみられる」。Georges Canguilhem, *op. cit.*, 131-9 (邦訳、一三五—一四二頁)。

⁶⁸ *Sécurité, territoire, population*, 77 (邦訳、九〇—九一頁)。

⁶⁹ *Ibid.*, 48, 76, 357 (邦訳、五七、九〇、四三二頁)。

⁷⁰ フーコーによると、真理の効果を通じてこそ、真理は理解可能なものとなることができるのである。統治の効果は自然性に照らしてこそ判断されうる。*Ibid.*, 244 (邦訳、二九六頁)。または Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? suivie de La culture de soi*, (Vrin, 2015), 55 を参照。

統治実践を識別することができる真理の一つの基準を構成する。言い換えれば、まさに市場の自然的メカニズムと自然価格の形成によって——それらに基づいて、統治が行うこと、つまり統治が取る措置や統治が課す規則を見る時——統治実践を偽であるとしたり真であるとしたりすることが可能になるのである⁷¹。ここで、「正常な」と「自然的な」という二つの用語が混用されているが、自然性と正常性との間にはギャップがあることを意識せねばならない。フーコーが指摘した通り、自然性は、それ自体が価値と結びつくことはなく、繰り返し現れる単なる傾向性に過ぎない。どの自然性が選択されるのか、どの正常なものが他の正常なものより「正常」だとされ、規範として見なされ、持続的な維持を要請し、正常なものとなるのかなどの問題に答えるのは、「正常化」である。ここでの正常化は、技術が認識するものであると同時に効果をもたらすという意味を持っていることを踏まえると、規範が確立された後に対象を規範に従わせる技術というだけではなく、価値を付与し規範を決める技術だと言える。従って、フーコーは、生権力の歴史において、「問題はもはや規範化＝規範確立ではなく、むしろ厳密な意味で正常化こそが問題だ」と指摘している⁷²。要するに規範化は、人間が人間の何らかの主観的な目的に従って規範を作り出すという意味で語られる。それに対して、正常化は、人間の主観的な判断の外に位置すると考えられる状況、つまり自然的あるいは客観的な状況を、主観的に規範として受け入れることを意味する。後者の意味で、特定の自然性が「正常なもの」と見なされ規範として扱われ、さらに真理の領域になるには、正常化という過程を通らねばならないのである。正常化は、自然性が統治の問題領域に入るための入口を構成する。

一旦、正常化された／正常だとされた自然性が真理の領域とされ始めるようになると、この自然性をめぐって、統治に対する新たな問題が提起される。それは、如何に

⁷¹ *Naissance de la biopolitique*, 33 (邦訳、四〇頁)。

⁷² *Sécurité, territoire, population*, 65 (邦訳、七八頁)。カンギレムも、社会的な正常化が、生物学的規範性の代わりに社会において規範を生み出し正常なものを決めることを強調している。本章の第三節または Guillaume Le Blanc, *op. cit.*, 82. を参照。「力動的な意味〔複数のものが存在し互いに競争するような意味〕での正常なものは、正常化的な (normalisateur) 決定を通してのみ存在する〔確定される〕ことができる。その決定自体は、ある規範的な意図によって生み出される。……対象を規範に転換するには、正常化的な決定が前提となっているが、この決定は、対象に尊厳と価値を与える規範的な意図との関係においてのみ、有効となる」。

統治対象の自然性に従って統治するののかという問題である。もし統治対象がその内在的で変えがたい自然性に基づいてある秩序を産出することができるのであれば、干渉を減らし、自由放任に任せることが自然性に従う合理的かつ効率的な統治の技術となるに違いない。しかし、問題となるのは、実際には自由放任に任せると、意図したものとは異なる効果が生まれる可能性があるということである。よって、都合の良い傾向性及びその効果を如何に強め、都合の悪い傾向性及びその効果を如何に弱めるのかは、生権力が直面せねばならぬ課題となる⁷³。つまり、「自由放任」は、統治が不要になるのではなく、むしろ新しくて効率的な統治の技術を呼びかけるのである。

ただし、もし人口とそれに内包する自然性が、統治されるべきであるがそれ自体には統治を拒む傾向がある自然現象と見なされていれば、権力は人口そのものに基づくべきではない。従って、カンギレムを踏まえてフーコーは、この統治実践のジレンマを克服するために、環境が媒介となって権力の対象となる必要があると指摘している⁷⁴。というのも、人間は政治的な領域において法的主体の観点で理解されるだけでなく、自然性の発見に伴い、同時に自然現象としての人間、あるいは「ヒトという種」(espèce humaine)、すなわち生物学の観点から理解され始めたからである⁷⁵。人間はまさに生物であるが故に、異なる環境の下で様々な反応を示す。人口ではなく環境における諸々の要素を調節し編成して、環境の中に存在する人口のある反応を引き出し導き出すことを通じて、権力は、間接的な形で統治対象に関わるようになり、同時に、対象における自然的メカニズムに違反しない範囲でそれが可能になる。生権力的な正常化は、こうした環境に対する統治において認識されるものである。つまり、ある環境を絶え

⁷³ *Ibid.*, 64 (邦訳、七七頁)。

⁷⁴ フーコーの環境についての規定は、カンギレムの分析を直接に踏まえて展開している。『安全・領土・人口』の1月11日の講義において、フーコーは、前文で引用されたカンギレムの「生体とその環境」(注30)を引用し、環境を「ある物体 (corps) が他の物体に距離をおいて及ぼす作用を説明するために必要」なものであり、「ある作用の流通の担い手と要素」であるものと見なす。1月11日の講義の注36—38を参考。*Ibid.*, 22, 28-9 (邦訳、二五、三四頁)。

⁷⁵ 人口を他の生物の間に沈み込むこの次元は、人間ははじめて『人類』(genre humain)と呼ばれなくなり『ヒトという種』と呼ばれるようになる時に、現われ認められることになる次元である。人類が全ての生物種の規定性の領域において一つの種として出現したモーメントから、人間はその原初的な生物学的組み込み (insertion biologique première) において現れると言える」。 *Ibid.*, 77 (邦訳、九一頁)。

ず維持し強化することによって、統治対象はある正常性の社会的規範において合規範的＝正常な生活を送ることを確保するのである。人口は統治されるべきではない対象と考えられるにもかかわらず、人口における自然性は、人を異なる環境の中である秩序を形成させることができる存在とみなすため、こうした自発的な「自由」の能力は、実際、生権力的な統治をうまく機能させる。あるいはより効率的で少ない労力で統治することが可能になる基礎となっている。「統治実践は……市場、売買、所有権の行使、議論、必要であれば表現などの、いくつかの自由が実際にある限りにおいてのみ機能しうる。従って、新たな統治理性は自由を必要とし、新たな統治技法は自由を消費するのである。自由の消費、言い換えれば、新たな統治は自由を生産せねばならないことでもある。自由を生産し組織せねばならない」⁷⁶。結局、こうした自由の生産と運営を狙う生権力的な正常化の議論から、フーコーの強調している権力の生産的かつポジティブな性格が見てとれる。

以上の分析から、中後期のフーコーが規範をはじめとしたカンギレムの概念群の影響の下で、ポジティブな権力論を発展させてきたことは明白である。しかし、規律権力論に関して、フーコーがカンギレムと類似性を持つとしても、生権力をめぐってフーコーがカンギレムから受けたのは、基本的に分析のための概念にすぎない。ミューレの指摘の通り、「そもそもフーコーは、正常性という意味で規範を理解する。それに対してカンギレムは規範性の意味で規範をかたるのである」⁷⁷。実際のところ、「規範」という概念に対するカンギレムの強い情熱と比べると、フーコーはこの概念に対して特に執着しなかった。もっと言うてしまうと、フーコーは「規範」という概念に対して批判的で冷静な態度をとったと言える。しかし、二人の思想家は、正常化という概念のもとに結びつきを持っている。実際、本節で述べた通り、フーコーから見れば、生権力による正常化は主に、人間集団に内在するある種の傾向、つまり自然性を選択したり育成したりし、それを正常的にする過程である。そしてカンギレムから見れば、社会的な正常化はある特定の規範性を育成したり促したりする過程として現れる。フーコーは二つの方面でカンギレムのこうした判断をさらに展開していった。一方、カ

⁷⁶ *Naissance de la biopolitique*, 65 (邦訳、七八頁)。

⁷⁷ Maria Muhle, *op. cit.*, 150.

ンギレムの正常化は、優位な部分と比較的に劣位な部分との関係であり、互いに排他的である二項対立的な構造が依然として明白に見える。そのため、彼の考えからは人口という全ての人がその中に属する統治の対象を見ることができない。逆にフーコーは、人口に対する統治を分析することによって、一種のより秘められた価値化、すなわち人口のある傾向を育成する正常化を見出した。こうした正常化において、優位や劣位といった関係性は、それ自体さほど重要ではない。なぜなら、彼らは皆、その傾向を生み出す集団の一部に過ぎず、相応しい条件の下で、ある法則に従うからである。従って、生権力による正常化は、優位な部分による外部からの押し付けではなく、優位な部分も受けなければならぬ内的な統治である。他方、生権力による正常化は、統計学の中立的な法則に基づき、傾向や自然性といった中立的なものを自らの基礎と見なしたため、「立法者の科学」と呼びうるものになった。しかしながら、それ自体は依然として正常化という言葉を超え出るものではない。ここで、カンギレムがその概念に付与した価値に関する性格が、フーコーにおいても見られる。つまり、何が正常であるかを判断すること自体には、価値判断が潜んでいるのである。その事実、正常化は科学的である、という生権力による自己宣言を覆した。というのは、正常化はある自然的な傾向がより正常だと認めるが、その正常化する過程自体が既に価値的なものを含んでいる。まさに、こうした隠れた価値化、あるいは「正常化の規範」の形成に対する歴史的な分析は、フーコーを国家理性、司牧権力ないし統治性へと導いたものである。

六 結論

このように、フーコーはカンギレムから規範に関わる概念群を受け入れ、ポジティブな性格という観点から権力論を分析することができるようになっている。しかし、規律権力のポジティブな性格を分析するにあたって遭遇した困難の示したように、フーコーが展示している権力のポジティブな性格には、極めて技術的なものという側面がある。つまり、カンギレムにおける価値に直接的に関わる規範の概念群ないし「ポ

ジティブ」という価値に関わる用語を使っているにもかかわらず、フーコーの分析自体は、価値上で望ましいかどうかをめぐるものではなく、より多くのものを生産することができるという意味で、「ポジティブ」を使っている。

というのは、フーコーには、カンギレムほど強く、実体的な「生命」の概念がないからである。「権力存在論」とも言えるフーコーの枠組みの中で、構成的な機能を果たす担い手は、権力である。従って、先決的な条件とした「生命」の概念は、カンギレムのようにフーコーにおいて決定的な役割を果たすことができない。確かにある具体的な生命は、権力関係のある種の再編成になり、さらに抵抗の拠点としては機能するものの、権力と比べると根本的に副次的なものであり、権力の産物でしかない。そして、生命一般からみれば、生命は規範形成「力」として、実際には権力の概念の中へ取り込まれた。構成的な権力とその効果の間では、権力に属さない、媒介としての生命という概念装置が不要になっている。そのため、フーコーはカンギレムが言う意味で規範の概念群を使ったことがない。

こうした脱価値的な分析は、確かにフーコーの業績と言えるが、フーコーの望んでいる「善悪を超える」権力論とはまだ距離がある。結果として、フーコーは理論的な袋小路に陥ってしまったのである。これらの問題に関しては第三章で詳しく論じる。次の第二章では、まず霊性という概念を、ポジティブな権力論の補足として取り扱う。

第二章 ポジティブな権力論に不可欠な補足としての霊性

一 序論

フーコーの思想における霊性 (spiritualité) という概念の位置づけは、今日でも明確だと言いかねる。というのは、人口に膾炙する他の概念と比べると、この概念はフーコーのテキストの中であまり使われることがなく、さらには、この概念を使用した中で少なくとも最も人目を引いたもの、すなわち「政治的霊性」 (spiritualité politique) という言葉は、イラン革命というしばしば議論的となる出来事、及びイスラーム教というフーコーにとって完全に異質的なものと密接に繋がっているからである⁷⁸。

そうした状況を踏まえ、今までのフーコーにおける霊性の位置づけに関する先行研究は、霊性が重要であるかどうかをめぐって、基本的に二つの考え方に分けることが

⁷⁸ 説明しておきたい三つの点がある。第一に、フーコー自身は実際、基本的にイランにおいて起きた出来事を「革命」と呼ぶことを拒んだ。その理由は、階級闘争、前衛党などの古典的マルクス主義的な概念によって独占的に規定された「革命」という枠組みに出来事をはめ込ませることを拒否するためである。その代わりに、彼は主に「蜂起」 (soulèvement) や「反乱」 (révolte) という言葉でこの出来事を呼んだ。私たちは便宜上、イラン革命という通称を使い続ける。第二に、正確に言えば、70年代末においてフーコーの主に語っていたのは、「政治的霊性」という概念であるが、80年代に入ってから「政治的霊性」から「霊性」になった。しかし、後で証明するように、「政治的霊性」と「霊性」との間には、あまり違いがないのみならず、後者は前者より洗練された表現だと言える。従って、私たちは、主に「霊性」という概念を使い、特定のテキストを取り扱うという特定の場合のみ、フーコーの当時の使い方に従って「政治的霊性」を使うのである。第三に、「spiritualité」という概念は、精神性、スピリチュアリティなどの複数の訳語が存在する。私たちが「霊性」という極めて宗教的なニュアンスを持つ訳語を選ぶのは、フーコーの使い方によれば、「生」や「生の様式」などの意味と繋がっているからである。こうした使い方は、まさに基督教の伝統における霊 (spiritus) という意味、つまり魂 (anima) や肉体 (corpus) とは異なり、人間を活気づける力という意味に由来する。「生」との関係を強調するために、後でフーコーの用語法における非宗教的な性格を論証する際にも、「霊性」という訳語を使う。

できる。霊性が特に重要でないという考え方はイラン革命に関するフーコーの記事に対する同時代の批判まで遡ることができる⁷⁹。ジャネット・アフアリーとケヴィン・B・アンダーソンによるしばしば議論を呼ぶ共著『フーコーとイラン革命——ジェンダーとイスラーム主義の誘惑』はその最も有名な例である。この著作において、彼らはイラン革命に対するフーコーの介入と支持を取りあげ、それはまるで左翼の知識人がソ連と中国に対して憧れを抱くようなものと指摘した。また、彼らはフーコー自身に関しても、「西洋」と「近代」から身を引くために儚い「東洋」の想像に陥ってしまったオリエンタリストだと断じ、さらにファシズムとしてのイランのイスラーム原理主義の共犯者でさえあったと断罪している。彼らによれば、晩年のフーコーに啓蒙を再評価させたのは、まさにイランでの失敗と誤判である。こうした判断に基づき、彼らは霊性に対するフーコーの強調はオリエンタリズムとニーチェ主義が混ぜ合わさったものだとみなしている。西洋によって忘れられたものをイスラーム教という東洋の宗教の中に再発見しようとするというオリエンタリズム的な意図と、殉教と死に対するニーチェ主義的な情熱の混合物だとみなしているのである⁸⁰。

そしてまた、フーコーがオリエンタリストであるかどうかという価値判断を下すことについて、より中立的な姿勢を取っていても、イランに対するフーコーの観察の正しさを疑問視し、さらには霊性という概念の妥当性を疑う例もある。例えば、ミヒール・レーゼンベルフによると、フーコーは、主にアンリ・コルバン (Henry Corbin)

⁷⁹ フーコーが直接にレスポンスしたイラン人女性のアトゥサ・H (Atoussa H.) の、及び元毛主義者のジャーナリストのブロワイエル夫婦 (Claudie et Jacques Broyelle) の批判以外、最も重要な批判は、マクシム・ロダンソン (Maxime Rodinson) の書いた「イスラーム原理主義の復権？」(Réveil de l'intégrisme musulman?) と「ホメイニーと『霊的なものの優位性』」(Khomeyni et la « primauté du spirituel ») である。ロダンソンの文章については、後文を参照する。実際には、こうした考え方は、ある意味で「古典的な」態度と言える。フーコーの友人にも、この概念に対するフーコーの情熱を理解することができない人がいた。例えばクロード・モーリアックは、霊性についてフーコーに容赦なく「すべての可能なものを手に入れるために、あなたは不可能なものを望んで、それに向かわなければならないですね」と皮肉を込めて言った。Claude Mauriac, *Le temps immobile 9: Mauriac et fils*, (Éditions Grasset & Fasquelle, 1986), 323. さらにデビッド・メーシーによるフーコーの伝記を参照。David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, (Hutchinson, 1993), 422-3.

⁸⁰ Janet Afary, Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, (The University of Chicago Press, 2005), 5-6, 39-40, 50.

のシーア派の神秘主義の思想をめぐる著作を通じて、彼自身のシーア派に対する理解を構築したが⁸¹、イランの歴史をあまり知らなかったため、イラン革命における霊性の重要性を過大評価してしまった。そのため、霊性によって、イラン革命の極めて僅かな部分を説明することができるかもしれないが、革命全体を説明することは到底できないと言う。しかも、フーコーは霊性を彼の権力論に結びつけていなかったのである。つまり、霊性は抵抗というテーマと関連するが、フーコーは権力分析の視座からイラン革命という抵抗を分析しなかったし、さらに革命後は、過去に彼が批判した法と人権などの概念に立ち戻った。レーゼンベルフから見れば、それは霊性がジャーナリスティックな概念であることの証拠であるだけでなく、フーコーの文脈の中で、霊性という概念が権力論において有効な意味を持たなかったことをも提示している⁸²。

一方で、フーコー自身の文脈の中で霊性を把握し、その重要性を確認する努力も、昔から長く続いている。例えばローレンス・オリヴィエとシルバン・ラベは、フーコーのために弁護した 1991 年の論文の中で、霊性によってフーコーが語るのは、実は宗教的なものではなく、「別のもの」(l' autre) へ向かう意志であるという重要な点を提示した⁸³。さらに近年では、フーコーの著作が出版されていくにつれて、研究者の間で霊性の重要性を再評価することが次第に潮流となっている。アラン・ボーリュは、

⁸¹ フーコー自身のシーア派に対する理解の形成については、さらに以下を参照。
Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*, (University of Minnesota Press, 2016), 55-74. そして、Christian Jambet, “Constitution du sujet et pratique spirituelle”, in *Michel Foucault, philosophe*, 271-86.

⁸² Michiel Leezenberg, “Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran”, In *Cultural History After Foucault*, (Aldine de Gruyter, 1999), 71-80. さらに霊性をめぐって類似している論点については、Georg Stauth, “Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel Foucault’s Enquiries into the Iranian Revolution”, in *International Sociology*, vol. 6, (1991), 259-80. を参照。ゲオルク・シュタウトはイランに関するフーコーの記事の政治的な含意を詳しく析出してきたが、霊性という概念を重要視しなかった。

⁸³ Lawrence Olivier, Sylvain Labbé, “Foucault et l’Iran: À propos du désir de révolution”, in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 24, (1991), 219-36.

フーコーは最後まで霊性に関心を持ってきたと、指摘してきたが、彼の関心は実はいわゆるフーコーの「自由主義の転向」を説明することにある。つまり、ボーリュエが言うに、自己の技術を最も可能にする体制が自由主義だと意識したフーコーは、過去の立場を変えて「自由主義」に転向したのである⁸⁴。またジェレミー・カレットは、後期フーコーが霊性という概念を再提起することで、近代意識が自らをそうであると仮定してきたある種の断絶を、再構成するというよりも、少なくとも再考するためであったと強調する。こうした近代意識によれば、私たちは既に霊的なものから切り離されているのである⁸⁵。ベールーズ・ガマリ＝タブリーズィーは、フーコーと彼のイランでの経験に対してより同情的な態度を示し、その経験、及び霊性の概念は、後期フーコーが倫理学に転向し啓蒙に新しい意味を与える可能性の条件になったと論じた⁸⁶。総体的に言えば、霊性の役割を重要視している研究者の間に、霊性という概念がフーコーにとって何の意味を持つのか、様々な意見や立場があるにもかかわらず、この概念が何らかの形で中期フーコーと後期フーコーを繋げているという点に関しては、意見が一致している。

私たちから見れば、霊性によってフーコーを断罪することは、もちろん可能であるが、それはフーコーを理解する上で生産的な姿勢だと言いがたい。特に今日の私たちはフーコーの仕事をより全面的に俯瞰する条件を有する。それらの条件は、より総合的にフーコーを理解し評価する可能性をももたらしてくれる。従って本章では、こうした近年の潮流に従って霊性を重要な概念と見るが、特に権力論との関係において、霊性の意義を論じていく。フーコーの言う霊性は、確かにアリ・シャリーアティー (Ali Shariati) やアンリ・コルバンなどの学者の影響の下で、イラン革命という特定の出来事を説明する時に使われた概念であるが、フーコーにとって決して純粋に外的なものではないのである。つまり、権力論との関係においてこの概念は、フーコー思想に内

⁸⁴ Alain Beaulieu, “Towards a Liberal Utopia: The Connection between Foucault’s Reporting on the Iranian Revolution and the Ethicall Turn”, in *Philosophy and Social Criticism*, vol. 37, (2010), 801-18. 詳しく展開していなかったが、ボーリュエはこうした自由主義を「フーコー的自由主義」と呼び、経済的な次元ではなく芸術的な次元にそれを置くことで、同時期の新自由主義から区別する。

⁸⁵ Jeremy Carrette, “Rupture and Transformation: Foucault’s Concept of Spirituality Reconsidered”, in *Foucault Studies*, no. 15, (2013), 52-71.

⁸⁶ Behrooz Ghamari-Tabrizi, *op. cit.*, 158-85.

在している問題、すなわち抵抗の可能性の問題を彼なりの形で提起したものであった。

本章は五つの節によって構成されている。第一節の序論に続いて、第二節では、ロダンソンをはじめとしたフーコーの霊性の概念を批判する議論を検討し、霊性と権力論との接点を確認する。第三節では、この批判を踏まえて、フーコーにおける霊性と言う概念の使い方、特にその非宗教的な性格を確認する。第四節では、フーコーの思想、特に彼が陥った袋小路との内的な関係において、霊性という概念を取り扱う。それによって、霊性という概念が、転換期を迎えていたこの時期のフーコー思想において、重要な意味を持っていたことがわかるだろう。第五節は結論である。

二 霊性と権力論との関係の問題化

フーコーにおいて霊性という概念が如何に権力論に結びついているのかを確認するために、まず、フーコーの記事と彼の同時代の批判者であったロダンソンの批判を照らし合わせてみよう。実際のところ、フーコーの観察に対する批判は、その核心的な論点が、既にロダンソンのテキストに見えている。そのため、その批判の源を確認すれば、フーコーの関心はよりはっきりと見えるようになるだろう。

フーコーとロダンソンのそれぞれのテキストに、お互いの名前は出てこなく、そして、批判に対してフーコーは主に沈黙を守っていたため、二人の間に、正確に言えば実は論戦などは起こらなかった。しかし、当時の読者にとって、ロダンソンの矛先がフーコーに向けられていることは容易につかめた。ロダンソンがフーコーを名指して批判したのは、1993年に編集して出版した論文集における「ホメイニーと霊的なものの優位性」に新しく付け加えた内容の中であった。このテキストにおいて、ロダンソンは、フーコーをはじめとしたイラン革命に情熱を示す知識人たちは、実際のところイデオロギーの罠に陥ってしまったと批判している。彼によれば、民衆を集めて蜂起を起こすことができるのは、イスラーム教における霊的なものまたは霊性という不思議な力ではなく、たとえば皇帝パフラヴィー^{シャー}2世の憎まれた近代化政策や、ホメイニーと同様にカリスマ性を有する世俗的指導者がいなかった事実や、モッラーたちの強

い組織性と社会的な独立性などの社会的現実である⁸⁷。

そして、確かに蜂起が起きた時、イスラーム教は民衆を全面的に動員する機能を果たしたが、一旦モッラーたちが政権を手に入れば、その「霊的なもの」は再び権力の法則に屈することになった。「様々な宗教は、自分が救済策を持つと思えば思うほど、それらの幹部たちにとって最も適切な社会的現状を神聖化することになる。権力を握っている宗教は、道徳的改革の名の下で、同様の名前を持つ秩序を強いるという誘惑に屈するのである」⁸⁸。従って、イラン革命の初期に、フーコーを含めたたくさんのヨーロッパ知識人を魅了した、いわゆる自発的な統一性——この統一性は「イスラーム的統治」を呼びかける——は、実際には主にパフラヴィー2世とその政策に対する一般的な嫌悪とシーア派というイランにおける最も偏在している秩序との脆弱な結束にすぎなかったのである。こうした脆弱な結束は、根本的に言えば、政治的な要求が宗教的な外見をまとめて現れたものであり、歴史においてしばしば見られる珍しくないものである⁸⁹。そして、たとえ宗教的な外見を取っても、その外見は内部に含まれる異質で矛盾し合うすべての要求をカバーすることができない。そのため、モッラーたちはその外見を通して政権を握ったとき、必然的にその外見の統一性を維持しながらも、覆いつくすことのできぬ対象を排除することになる⁹⁰。つまり、わざとらしい統一性 (*unité factice*) を作り続けるのである。

まさに特殊利益を共通利益に偽装した虚偽意識という意味で、ロダンソンはイスラーム教と霊性を明白にイデオロギー的な言説として扱っているのである。もちろんそれらが重要ではないと言ったわけではないが、ロダンソンにとってイスラーム教や霊性は、社会的かつ歴史的な法則に従う副次的なものであり、その重要性を過大評価すべきものではない。以下の引用は長いが、そこにロダンソンの態度と分析のアプローチをはっきりと見出すことができる。

たくさんの読者は、私がテキストにおいて、「宗教」における最も重要なものだと

⁸⁷ Maxime Rodinson, *L' Islam, politique et croyance*, (Fayard, 1993), 325-6.

⁸⁸ *Ibid.*, 326.

⁸⁹ *Ibid.*, 322-3.

⁹⁰ *Ibid.*, 324, 326.

思われる要素を矮小化したり無視したりするのを見たら必ずショックを受けたり憤慨したりするに違いない。人びとはこうした要素から生の約束に関する啓発や洞察を受けることを期待している。明らかに、私が指しているのは、一般に靈性、靈的なもの、あるいは靈的な生と呼ばれたものである。

今までの証拠より説得力のある証拠が提示される前に、この社会はまず私に、少なくとも潜在的に私たちの感覚にアクセスできる現実から完全に独立すると仮想された現実の存在を信じない権利を与えた。結論として言えば、こうした現実が現象の世界に存在することを仮定せずに、こうした現実を信じる人の観念を分析することが可能なのである⁹¹。

従って、靈性なるものを根源的に否定した上で、ロダンソンは、フーコーが「彼の政治的な情熱に駆られて靈的なものの陳腐で粗野な概念に従っていた」と厳しく批判した⁹²。なぜならば、フーコーはイラン革命を指し、「政治的な生に靈的な次元を導入することを可能にする運動……すなわち、いつも靈性に対する障害となってきたこの政治的な生が、靈性の器、機会、パン種になるようにする運動」だと考えたからである⁹³。さらに、ロダンソンは以下のように考えている。つまり、フーコーはまさに靈性という罠に陥り、靈性の持つ独立性ないし自律性を過信してしまったが故にこそ、靈性を含め、「政治的権力」に対抗しようと考えられた、様々な副次的な「ミクロな権力」を構想してきたが、現実から見れば、こうした副次的な「ミクロな権力」は、その副次性が故に、つまり「政治的権力」に依存しているが故に、実際に「政治的権力」に匹敵する力を持たないのである⁹⁴。

こうしたロダンソンの主張が妥当であるかどうかは別として、彼の批判自体は、靈性と権力論の関係を否定的に把握しながらも、確かに両者の関係性に関する問題を提起している。また、序論で既に取りあげたレーゼンベルフは、ロダンソンの以上の批

⁹¹ *Ibid.*, 19-20.

⁹² *Ibid.*, 317.

⁹³ Michel Foucault, “À quoi rêvent les Iraniens?”, in *Dits et écrits II*, 693 (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成 VII』、筑摩書房、二〇〇〇年、三二四頁)。

⁹⁴ Maxime Rodinson, *op. cit.*, 317.

判を引き継ぎ、展開していった。霊性という概念はフーコーのテキストにおいて重要ではないとしながら、シエア派をある種の霊性や霊的なものまで還元するというやり方には、フーコー自身が避けようとしたある種の非歴史的な本質主義が見える、とレーゼンベルフは強調した。さらに、こうした本質主義は実際には「権力関係に対する戦略指向型の分析」(strategy-oriented analysis of power relations)の不足を露呈してきたのである。なぜならば、「戦略指向型の分析」は、「戦略」と呼ばれる本質的な構造に従って、行動する論理を示すからである。レーゼンベルフによれば、結局のところフーコーはそうした難点を乗り越えていく中で、霊性、権力分析などの概念を放棄し、啓蒙的価値に立ち戻り、「後期フーコー」になっていったのである⁹⁵。

ここにおいて、霊性と権力論をめぐる以上の批判の持つ意味がわかるようになる。つまりイデオロギーだとみなされることもあれば、本質主義だとみなされることもあるが、ともかく、霊性という概念はこの時期のフーコーの思想における、最も核心的なもの、つまり権力論のある種の弱点、を露呈させる概念だと考えられたのである。従って、霊性は断絶を作り出すものだとし、中期フーコーから後期フーコーへの転換の過程において必ず克服されねばならぬ要となっている。

今日、霊性が後期フーコーのテキストにしばしば出てきていることから、私たちは、霊性が克服されるべき概念ではなく、逆に、二つの時期を跨いだものであるとわかるようになった。ロダンソンをはじめとした批判は、この意味では外れたものであった。ただし、彼らの批判は、否定的な形を通して皮肉にも霊性を権力論に結びつけた。従って、本章では、フーコーの権力論にとって、霊性が重要な論点であったことを証明していきたい。まさに霊性という概念によって、中期フーコーの権力論は、後期の倫理学と統治論へ展開することができるようになるのである。

三 霊性の語り方

本節で、私たちは前節の批判に応えるために、フーコーが霊性をどのように語った

⁹⁵ Michiel Leezenberg, *op. cit.*, 75-6, 78-9.

かについて確認していく。

実は、カレットの指摘の通り、60年代、すなわち初期フーコーのテキストには、既に靈性及び靈的なものなどの概念が出ていた。しかし、当時のフーコーはそれらの概念を文学論においてしか使っておらず、それらの意味を明白に定義づけていなかった——初期の用例から見ると、その概念は主に神秘主義と共に使われており、理性の境界線にあり、宗教的忘我に類似しているが超越的でない内的な体験を指している⁹⁶。靈性という言葉を使っているが、フーコー自身もその概念が妥当なものだとは思っていないのである⁹⁷。従って、この時期における靈性という概念は、この後のフーコーの学問の方向性を前もって示していると言えるが、それ自身としてはあまり持続性を持つものではなく、70年代後半に使い始めた「靈性」とは距離が遠い⁹⁸。

1978年5月20日の監獄をテーマとした会合において、フーコーは、自分が関心を

⁹⁶ 初期フーコーにおける靈性の語り方については、Jeremy Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*, (Routledge, 2000) を参照。

⁹⁷ 特にフィリップ・ソレルス (Philippe Sollers) の小説を論じる時、フーコーは以下のように言った。「つまり、ソレルスのテキストや私が読み得た小説においては、いくつかの体験——お望みなら、いくつもの括弧つきで、それを靈的体験（しかし、まあ「靈的」という単語は不適切ですが）とよんでおきましょう——がたえず参照されている、ということです」。そして「だからこそ、靈性や神秘主義というカテゴリが、まったく当てはまらないように見えるのです」。ここで見られるのは、フーコーが、こうした概念で、ある種のバタイユ的な「極限の体験」を把握してみようとしたが失敗したということである。Michel Foucault, “Débat sur le roman”, in *Dits et écrits I*, (Gallimard, 2001), 366, 368 (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成II』、筑摩書房、一九九九年、七七頁、八〇頁)。

⁹⁸ 近年に新しく発見されたイラン革命に関する未発表のインタビューにおいて、フーコー自身はジョルジュ・バタイユとモーリス・ブランショの影響の下、60年代から一貫してきたこうした靈性あるいは靈性に近いものに対する関心を再確認していたことがわかる。その中で、フーコーは、靈性に対する自分の関心は以下のものを意味するのだと表明している。「実際、哲学にとって、政治にとって、最終的にはあらゆる人々にとって重要なのは、バタイユが『経験』と呼ぶものです。言い換えれば、その『経験』は、主体のプロジェクトの基礎的な連続性の中で主体を肯定するものではなく、むしろ断裂とリスクの中で、主体と他のもの、他者、真なるものないし死などとの関係において、主体は自身の変異、変化、廃止を受け入れることを指しています。」Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault, ‘le Nouvel observateur’”, 3 janvier 1979, in *L’Obs*, n° 2779, (2018, février 8), 77. ただし、60年代前半から70年代後半にかけて、フーコーが長い間靈性という概念を使っていなかったことも事実である。従って、本論はもっぱら70年代後半以降の「靈性」を取り扱う。

寄せているのは「人間がどのようにして真理の生産を通じて自分自身と他者を統治するか」を説明するということだと話しながら⁹⁹、以下のように論じた。

最も一般的な政治的な問題とは、真理の問題ではなかろうか。真と偽を分割するやり方と自己自身と他者を統治するやり方は、互いにどのように結びつくのか。その双方をまったく新たに基礎づける意志、一方を他方によって（他の統治のやり方で別の分割を発見し、他の分割から出発してまったく別のやり方で統治しようと）基礎づける意志、それが「政治的靈性」というもののなのです¹⁰⁰。

ここで彼は、靈性に定義を与えている。つまり、政治的靈性は、真なるもの（同時に偽なるもの）を確定する基準が如何に確立されるのかという真理の問題を統治の問題に結びつける意志なのである。この発言はイラン革命に関する記事（一回目のイランへの旅は 1978 年 9 月 16 日）に先立つことから見れば、靈性に対するフーコーの関心は、完全にイスラーム教に結びつくわけではないことがすぐわかるだろう。そしてここでの定義から見れば、フーコーの言う「政治的靈性」は「感覚にアクセスできる現実から完全に独立する」ものというロダンソンの想定、あるいはこの世を超越するものという「靈性」の一般的な規定とはあまり関係がない。その後の記事において、この概念はイスラーム教に大きく絡んでいるにもかかわらず、正確に言えば、フーコーにおいて「靈性」とは、その内実が宗教的なものに限られるものではない。むしろ、宗教は、近代以降の私たちにとって、靈性の最も馴染みのある一形式に過ぎず、真理と統治を繋ぐこの概念の全容は宗教そのもので表明することができないと言うべきである。

実際、こうした「靈性」の非宗教的な性格は、近年に新しく発見されたテキストにも明白にみえる。「私は靈性と言う時に、宗教を語るわけではありません。つまり、靈性と宗教を区別すべきです。……靈性とは、宗教に見られるものですが、宗教外にも

⁹⁹ Michel Foucault, “Table ronde du 20 mai 1978”, in *Dits et écrits II*, 846 (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成 VIII』、筑摩書房、二〇〇一年、一七一頁)。

¹⁰⁰ *Ibid.*, 849 (『集成 VIII』、一七五頁)。

見られるものでもあります。仏教という神学のない宗教にも、様々な一神教にも、ギリシアの文明にも発見できます。従って、殆どの宗教が霊性の次元を含むのですが、霊性は必ずしも宗教に結びつくのではないのです」¹⁰¹。しかし、このインタビューは、フーコーの記事が既にある種のスキャンダルと見なされてしまった 1979 年に行われた。それゆえ、こうした発言が都合の良い自己弁護ではなかったと証明するために、より詳しく分析する必要がある。

「霊のない世界の霊」という鼎談においてフーコーは、イラン人とその真理の体制について、「彼らは私たちと同じ真理の体制を持ってはいません。私たちの真理の体制からすれば非常に特有のものです。……ギリシア人は彼らの真理の体制を持っていました。マグレブのアラブ人はまた別の真理の体制を持っています。そしてイランでは、真理の体制は、大半において、公教的形式と秘教的内実を持つあの宗教によって形を与えられています」と話している¹⁰²。前の定義を踏まえて見れば、イランにおける真理の体制は宗教によって構成されたため、フーコーは分析的な態度を以てイスラーム教を語り始めたということを看取することができる。宗教と霊性とは、イラン革命という特定の出来事においてのみ重ね合わせられている。フーコーはイスラーム教とイランに関する知識が不足していてある種のことを誤解しており¹⁰³、こうした誤解のせい

¹⁰¹ “Entretien avec Michel Foucault, ‘le Nouvel Observateur’, 3 janvier 1979”, in *L’Obs*, n° 2779, 75.

¹⁰² Michel Foucault, “L’esprit d’un monde sans esprit”, in *Dits et écrits II*, 753 (『集成 VIII』、三七頁).

¹⁰³ 例えば、『集成』の編者によると、「シーア派への言及は、フーコーが 1978 年 9 月 20 日にコムでアーヤトッラ・シャリーアト・マダーリ (Shariat-Madari) に会見したしるしである。宗教者というより開明的な哲学者であるシャリーアト・マダーリは……シーア派最高の聖職者の一人だった。彼は、シーア派の霊的構想にこだわり、シーア派が現世の権力の排外性を要求することはできない、ということをフーコーに納得させた。「物事を美化しないようにしよう。シーア派の聖職者は革命的な力ではない。……モッラーはいささかも「革命的」ではない。ポピュリズム的な意味においてさえ革命的ではない」というフーコーの考え方は、無論、前述の誤解に基づいたものであるが、イスラーム教という宗教と距離を取っている様子がそこに見られる。Michel Foucault, “Téhéran : la foi contre le chah”, in *Dits et écrits II*, 683 (『集成 VII』、三一頁). 実際には、戦略的であったかどうかは別にして、ホメイニーは当初、「法学者の統治論」(Velayat-e faqih) を強調し流布することはしなかった。多くのイラン人も聖職者の統治を予想していなかった。Nikkie R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, (Yale University Press, 2006), 240. を参照。

で革命における聖職者集団の役割を見誤り、状況について誤った予測をしたが、この誤りは、フーコー自身の思考と発問を覆うものではない。「ムスリムの霊性」に感動しているようだというイラン人女性のアトゥサ・Hからの非難に対して、フーコーは「デモがなされ、人々が『イスラーム的統治』を叫んでイランで殺されたのだから、この用語にいかなる内容が与えられていたのか、いかなる力がこれを活気づけていたのかを問うのは基礎的な義務だった」と反論した¹⁰⁴。つまり、霊性という概念の下でフーコーにとって重要なのは、「イスラーム的統治」への熱情を考え、理解するということである。イラン人の持つ真理の体制（イスラーム的）と「イスラーム的統治」という真理による統治あるいは真理の効果という二つの関係である。この二つの関係を考察するために、政治的霊性という言葉は、彼なりの定義の下で使用されたと言えるだろう。

以上の分析を踏まえ、私たちには以下のことが分かるようになる。霊性という概念の使用は、ロダンソンらの思ったように、無批判にある宗教に身を投げることに、あるいはある種の「東方趣味」を露呈するしるしであったわけではない。その使用は、フーコー自身の規定に内的に従っている。そして、イラン革命に関する記事には、実は二種類の「霊性」が絡み合っている。一つはフーコーの「政治的霊性」であり、もう一つはアリ・シャリーアティー、シャリーアト・マダーリらの神学者の霊性、つまりイスラームの霊性、あるいは読者たちにとってより馴染みのある宗教的霊性である（ロダンソンにとって「宗教的」と「霊性」はまさに同語反復だと言えるだろう）。フーコーの霊性はその内包が単なる宗教的な意味を超えていたから、彼のテキストにおいてはこうした二つの霊性が混在している——フーコーにとって宗教的霊性も真理と統治との関係を確立しようとする意志の一形式に疑いない。こうした二つの霊性を区別せずに語ることは、フーコーを誤解することにつながった。その一方、二つの霊性の存在を区別することによって、私たちは以下のことを証明することができる。つまり、霊性という概念とイラン革命という出来事の宗教的なニュアンスとは、実際には分離することのできるという点である。イラン革命に関する記事は、確かに霊性という言葉に関する重要な用例を提供したが、この用例には、一定の特殊性がある。すなわち、

¹⁰⁴ Michel Foucault, “Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne”, in *Dits et écrits II*, 708 (『集成 VII』、三四八頁).

その用例は、宗教という、習慣的に靈性と結びつくものとの関係が深すぎるため、読者に誤った判断をさせる。従って、宗教的な観点から、それらの記事を読んで靈性の内実を完全に明らかにすることはできない。私たちはフーコー自身の文脈に沿って、より哲学的な観点から靈性の語法を確認していかなければならない。

イラン革命に関する記事の中で、初めて「政治的靈性」に言及したのは、「イラン人たちは何を考えているのか」という一篇である。この記事において、フーコーは一回目の旅に見聞した情報をまとめつつ、無数のイラン人は政治上でお互いに異なっているながらも「イスラーム的統治」の名の下で集まっていたということを特別に強調している。フーコーの記事から、こうした「イスラーム的統治」の持つ二つの側面が見える。一方では、イスラーム的統治とは、靈的な権威者としてのモッラーを組織の中心にして自立性を有する統治様式である。ある意味で、こうした統治様式は当時、近代国家やその機関とは距離を置いた姿勢を取っており、さらには近代国家に反する姿勢を取っていたため、フーコーの関心を惹いた¹⁰⁵。他方では、「イスラーム的統治」は絶えずある種の「政治的意志」を生み出しながら、「現今の諸問題に 대응べく、不可分な仕方です社会的かつ宗教的である諸構造を政治化」し「政治的な生に靈的な次元を導入」し「政治において靈的な次元を切り開」いているのである¹⁰⁶。

この概念についてはシーア派のラディカルな神学者、アリ・シャリーアティーからインスピレーションを得たことは確かであるが¹⁰⁷、先ほど分析したように、この概念が非宗教的な性格を持っていることを常に念頭に置いておかなければならない。そのため、フーコーの言った「政治的な生に靈的な次元を導入する」ことは、神権政治や聖職者集団の統治を意味するわけではない。まさに自らを別の主体として新しく作り

¹⁰⁵ ただし、「イスラーム的統治」に対してフーコーがこのように理解したため、彼は聖職者が国家権力に手を出さないはずだと勘違いしてしまった。こうした自発的な組織としてのイスラーム的統治に関する観察は、”À quoi rêvent les Iraniens?” , in *Dits et écrits II*, 692-3(『集成 VII』、三二三-三二四頁)。

¹⁰⁶ À quoi rêvent les Iraniens?” , in *Dits et écrits II*, 693-4(『集成 VII』、三二五-三二六頁)。

¹⁰⁷ 「ここにおいて人は、今日のイランの政治的、宗教的な生のすべてに取り憑いている人影とすれ違う。アリ・シャリーアティーの影である。二年前、彼の死が、不可視の『現在』、常にそこにある『不在の者』という、シーア派においてあれほどに特権的な場を彼に与えたのだ」。Ibid., 693(『集成 VII』、三二四頁)。

直すことによって、自分自身の主体性を変革させることによって、政治的な領域に入るということを指示しているのである¹⁰⁸。「蜂起の魂」(l'âme du soulèvement)について、フーコーは以下のように話している。

しかしとりわけ、自分たちがかかわらなければならない、というのでした。自分たちのありかた、他の人々との関係、事物や永遠や神との関係といったものが、まったく変わるのでなければならず、自分たちの経験においてこの根源的な変化がなされなければ現実の革命はないだろう、というのでした。私の思うに、そこにおいてこそイスラームが役割を果たしたのです。……自分たちの生き方に対するに、宗教は、自分たちの主体性を根源的に変えるにあたっての約束や保証のようなものだったのです。……彼らがイスラームを通じて自分たちの主体性における変化を求めるというのは、伝統的なイスラーム実践が既にそこにあり彼らに同一性を保証していたということとまったく矛盾しません¹⁰⁹。

以上の引用に、私たちはまず、フーコーの霊性と宗教的霊性とがいかなる意味で共通性を持つのかを看取することができる。宗教的霊性は、常にある種の全面的かつ総体的な修練を要求する。こうした霊的修練によって、信者は内部と外部を刷新させ、霊的な対象に自分を開き、ある霊的な状態になるのである。フーコーの霊性はそれに類似している。彼によれば、もしある人が、過去に沈み込んでいたある状態と、総体的に分離しようとするれば、宗教的霊性の要求するような、内部から外部までの徹底的な刷新が必要になる。つまり、主体性という次元での変化が必要なのである。霊性をめぐるとした描写を通して、私たちはフーコーが記事や数ヶ月前の会議において、霊性に対して行った規定を理解することができる。前に述べたように、ある種の霊性が政治的だと呼ばれるのは、その霊性が絶えず何らかの問題を政治化するからであり、さらに重要なのは、こうした政治化が可能になる条件になるからである。より具体的

¹⁰⁸ まさにこの点で、フーコーはアリ・シャリーアティーに共鳴した。Behrooz Ghamari-Tabrizi, *op. cit.*, 56-7 を参照。

¹⁰⁹ “L’esprit d’un monde sans esprit”, in *Dits et écrits II*, 749 (『集成VIII』、三一―三二頁)。

に言えば、自分と真理との関係を確認し、そしてその真理により自分と他人との関係を確定するという意味で、霊性はまさに認識と実践という二つの次元の整合を意味しているのである。つまり、真なるものと偽なるものを弁別することを自我と他者を統治することに結びつけようとする意図や意志であると言える。

認識の次元で、霊性は主体に、今まで自分が受け入れていた教義や信条が誤っていたことを意識させる。また実践の次元で、霊性は主体に、こうした誤りから決裂し、新しい統治の仕方へ転向することを促す。両者は共に完全なる意味で真理の政治、あるいは真理を生きる倫理学を構成する。ここでの「真理を生きる」という言葉は、真理の真理性を認識し、その認識によって獲得した真理性のためその真理に従って生きる、つまり「認識から実践へ」という認識の優位を意味することを指示するわけではなく、逆に認識と実践との分離しがたい関係を示している。つまり、認識能力という主体の持つ特定の能力のみによって、真理の真理性を保証することはできず、認識を含む主体のあらゆる能力を生かして真理に命を吹き込み、真理そのものの真理性を確保することができるのである。それというのも、認識自体も「生きる」ことの一部に過ぎないからである。言い換えれば、フーコーの霊性において、主体と真理との間に形成されたのは、相互補完的な関係である。一方では、真理は主体が何らかの行動を取ることを可能にする。この結果として、主体は自身をある種の主体として構成することができるようになる。また他方では、主体もそれ自身を構成する過程の中で、真理に真理の効果を果たさせる。すなわち、自分がある真理に従って生きる主体にすることを通してその真理が効果を果たしうることを証明し、その真理に実存の強度 (*intensité d'existence*) を付与するのである¹¹⁰。それゆえ、真理は、認識論にしか関わらないものから、強烈に倫理的な真理へ変わる。真理が真なるものであることを保証するのは、もはや主体の認識能力ではなく、認識することを含む倫理的な意味での生の総体である。既に述べたように、主体のあらゆる能力を発揮し、自身と真理との関係を形成させて作り出すという点では、フーコーの霊性と宗教的霊性には共通点がある。ただし、もし宗教的霊性（少なくともキリスト教的霊性）が強調している

¹¹⁰ 「イランの運動に強度を与えたものは二重の特徴でした。その一方は、政治的に非常にはっきりと表明された集団的意志であり、他方は、実存における根源的な変化を求める意志です」。 *Ibid.*, 754(『集成 VIII』、三八頁。)

のが、宗教的靈性は主体に命をもたらすということであれば、フーコーの靈性は、主体が自分の生、そして自分の生き方の総体によって真理に命を付与するという特徴がある——真理と主体との相互保証関係において、真理は主体の生氣となり、主体も真理に命を吹き込むのである¹¹¹。

靈性がこうした意味を持っていることから、私たちは、なぜフーコーが靈性という概念でイランに起きた出来事を語るのかを理解することができるようになる。イランで、最もフーコーを驚かせたのは、以下の二つの現象に違いない。一つは、武器を取っている警察と軍に、イランの市民たちが素手で死を恐れずに勇ましく直面することである。もう一つは、人々が階級や立場を問わず「イスラーム的統治」という一つの旗の下で集結することである。彼は、「この運動は、20世紀にはまったくもって稀な結果に達した。ここでは、決定的な選択がなされた。すなわち、武器を持たない民衆が全員で立ち上がり、自分たちの手で『圧倒的な力を持つ』体制を転覆したのだ」と讃嘆した¹¹²。フーコーはこの二つのことに、真理の政治における最も激しい表現を見出した。一方、政治上では、一般的な認識として、人々は、パフラヴィー朝の近代化を押し付ける政策がまったく間違っており、パフラヴィーの政府＝統治がもはや受け入れられる選択肢ではなくなっているということを強く感じ、それから離れ「イスラーム的統治」に向かうようになる¹¹³。もちろん、現代に生きる私たちは、「イスラーム的統治」

¹¹¹ こうした相互保証の関係は、80年代のテキストにも確認することができる。1982年の講義『主体の解釈学』において、フーコーは、まず以下のように「哲学」を定義づけている。「真であるものや偽であるものについてで、真と偽があり、真と偽があり、ありうるようにしているものについて問う思考の形式、お望みであれば『哲学』と呼ぶことにしよう。主体が真理に至ることができるようにするものを問う思考の形式、主体の真理への到達の条件と限界を定めようとする思考の形式、これを『哲学』と呼ぶことにしよう」(傍点引用者)。そして靈性とは、こう定義された「哲学」をすること、あるいはこうした哲学的な生を送ることである。靈性の中で、真理は主体を啓蒙し(illuminer)、主体に至福と魂の平穏と安寧を与えるのである、と。Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, (Seuil/Gallimard, 2001), 16, 17-8 (廣瀬浩司等訳『主体の解釈学』、筑摩書房、二〇〇四、一九頁、二〇頁)。

¹¹² Michel Foucault, “Une poudrière appelée islam”, in *Dits et écrits II*, 761 (『集成 VIII』、四八頁)。

¹¹³ 各人の意志がある形で(例えばフーコーの観察によればカセットテープの流布という形で)共有しあい、一般化し、ある「集団的意志」を形成するという過程は、公共性の意味で靈性が「政治的」だと呼ばれる理由である。その視座からの分析については、

というホメイニーによって提起された理論の全貌をすべての人がはっきりと理解していなかったことを知っているが、イランのイスラーム的な背景に基づき、こうした「イスラーム的統治」への願望自体は、確かに一つの現象となっていた。さらに、私たちはその願望を通して、フーコーの記事の中に、少なくとも一つの否定的な政治的真理を見つけることができる。つまり、私たちは今、イスラーム的統治とは何かわからないかもしれないが、パフラヴィーの統治が望ましくないことは明白にわかるということである。他方、パフラヴィーの統治に対する拒否をはっきりと示したのは、まさしくイラン人が自らの命を賭けて行ったデモである。最も極端な意味で、イラン人は、真理を主体の生气とし、主体によって真理を生きさせ、霊性と真理の政治に関するフーコーの構想を激しい形で体現した。言い換えると、イラン人が自分の命を棄てることによって、イスラーム的統治というパフラヴィーの統治に対して別の統治、すなわちもう一つの統治を意味するものが命を獲得し、同時に、その真理も命を獲得したのである。イランでフーコーは、生身の真理と真理の生活をお互いに基礎づけることで、両者を結束させる意志としての霊性を把握した。そして、こうした倫理的な意志は、最も原初的な意味、すなわち、一つの生き方ともう一つの生き方との対抗関係という意味で、政治的でもある¹¹⁴。

箱田徹『フーコーの闘争——＜統治する主体＞の誕生』、慶應義塾大学出版会、二〇一三年、一五二—一五九頁を参照。

¹¹⁴ 実際、このように倫理的であると同時に政治的である霊性に関する議論は、ポーランドの「連帯」運動をめぐる1982年に行ったインタビューにおいてもなされた。このインタビューでフーコーは霊性という概念を使わなかったが、ほぼ同じ意味での言葉を使ってポーランド人の蜂起を語っている。長い引用であるが、見てみよう。「運動の強度があまりにも高かったために、誰一人としてその心情、身体、そして日常生活においてこのような瞬間には全面的な拒否、戦争状態、そして特別立法によって答えるとは考えられなかったのです。以上のことを断った上でいえば、現在生じていることでは、いかなる形であれ、押し付けられている秩序を拒否している二千万から三千万ものポーランド人たちを服従させられはしません」。「ポーランド人の行動には、もはや消されることなどありえぬ道徳的かつ社会的な経験があったということです。それは何か。それはまず、我々全員が一緒だという彼らが抱いた意識です」。「実際、このような道徳化は人々の行動に刻み付けられ、そんなに早く消え去らないプロセスだと思います」。そして、最後に、「思考の作業、現在なされている道徳的な作業があります。ある種の政治の道徳化と実存の政治化があります。こうした道徳化と政治化は、もはやしかじかのイデオロギーへの義務的な準拠もしくはしかじかの政党への所属によってなされるのではなく、人々と出来事及び各自固有の実存の選択との直接的

さらに、もう一つの問題は、「政治的靈性」と「靈性」という言葉の使用である。以上の分析に基づけば、晩年のフーコーが「政治的靈性」ではなく「靈性」という言葉しか語らなかったのは、もちろん「政治的靈性」という概念が誤解を招く厄介な概念であるという理由もあるだろうが、「政治的靈性」という表現自体が同語反復的であるという理由もあったことも明らかになるだろう。既に論じたように、靈性自体は常に倫理的でありながら政治的である。そのため、わざわざ「政治的」という言葉で靈性を形容するのは余計なことである。さらに、以下の二つの時期の靈性に関するテキストはこの結論の証左となることができる。まず、1979 年の表現である。「靈性とは何ですか。人間を動かし、変化させ、攪乱させ、そしてその固有の個性性と主体の位置を放棄することに導く実践です。……言い換えると、靈性とは、自分がそうであるものとは別のもの (*autre que ce qu' on est*)、つまり自分自身の他者になることです。……イスラーム教は現在、靈性の意志、言い換えれば他者になる意志を有効的に与える唯一のもので」ある¹¹⁵。次は、他界する数ヶ月前の言葉である。「靈性という言葉で私は——ただしこの定義がどれほど長持ちするかどうか自信がありませんが——次のようなこと理解します。すなわち靈性とは、主体がある種の存在様式に至ること、そしてこの存在様式に至るために主体が己に対して行わなければならない変革に関係しています」¹¹⁶。二つの言葉の間には 5 年という年月があるが、ある種の方法を通して他

な関連によってなされるのです」。Michel Foucault, “L’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, in *Dits et écrits II*, 1164ff. (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成 IX』、筑摩書房、二〇〇一年、一七四頁以下)。当時の時点で「連帯」は弾圧されたばかりであり、元の秩序も回復しつつあるようである。しかしフーコーは、秩序の亀裂に形成し生じてきた経験の総体的な性格を何回も強調した。道徳的なもの、あるいは道徳化は、確かに行動や政治的实践において形成されてきたが、行動の失敗に従って消え去るのではない。逆に、現体制（の全部や一部）を誤ったものとして、その容認不可能性を固定させ、もう一つの可能性への意志として行動そのものの主体的な条件を形作る重要な構成部分となっている。インタビューのタイトルが示すように、「ポーランドの道徳的かつ社会的な経験が消されることはもはやありえない」。そのため、「連帯」に関する議論においてフーコーは「真理の政治」をめぐる、また、靈性をめぐる語っているのである。

¹¹⁵ “Entretien avec Michel Foucault, ‘le Nouvel Observateur’, 3 janvier 1979”, in *L’Obs*, n° 2779, 75-6.

¹¹⁶ Michel Foucault, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in *Dits et écrits II*, 1541 (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成 X』、筑摩書房、二〇〇二年、二三七頁)。

のものになり別種の生を送ること、というフーコーの文脈において霊性が持つ意味は変わらない。

ここまで、私たちはフーコーが語る霊性の意味と、その使われ方を確認した。しかし、厳密に言えば、フーコーは霊性の概念に新しい意味を付与したというより、むしろ霊性という概念の古典的な意味を再興したというべきである¹¹⁷。ただし、フーコー自身は古典学者を目指したわけではない。従って、彼の概念は、彼自身の問題関心において検討すべきである。これから、フーコー思想の文脈における霊性の位置づけという問題に移っていく。

四 霊性という概念の狙い

前節の分析に基づき、これから、以下の問題を議論の中心にする。つまり、フーコーはなぜ霊性という概念を使うのだろうか。あるいは、こうした概念をもってフーコーは何を説明しようとしているのか、という問題である。それに答えるために、私たちはまず、イラン革命に関する記事に見えた、この時期におけるフーコーの問題関心に立ち戻るべきである。

まず、革命政府の初代首相であったメフディー・バーザルガーン (Mehdi Bazargan) への公開書簡を見てみよう。フーコーは言う。『『イスラーム的統治』という表現において、なぜ、『イスラーム的』という形容詞に即座に疑念を投げかけるのでしょうか。

¹¹⁷ 正確に言えば、霊性や霊的修練 (exercice spirituel) などの「霊」と直接に関係がある概念は、キリスト教の誕生以降に生まれたが、より広い意味で、真理を目指してそれを追求する方法は、もちろんキリスト教が誕生する前から既に存在していた。例えばアドによると、哲学は、その誕生以来、既に真理や知恵を認識するだけでなく、知恵を求めることを含む「知恵を愛する」という生き方、あるいは生の様式であり、従って、哲学という生の様式そのものは常に ^{アスケシス} 修練である。この生の様式としての哲学 (同時に哲学としての生の様式) は、歴史の中で断続的に存在してきた。フーコーはまさにこうした伝統に連なる、現代における代表者の一人である。Pierre Hadot, *Où'est-ce que la philosophie antique?* (Gallimard, 1995), 276-333. さらに Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, (Albin Michel, 2001) をも参照。

『統治』という語だけで、警戒するには充分です。いかなる形容詞も——民主主義的、社会主義的、自由主義的、人民の、といった形容詞はどれも——統治を義務から解き放ちません¹¹⁸。ここからは、「統治」という問題に対する一貫した関心がはっきりと見える。そして、公開書簡に続く「蜂起は無駄なのか」において、フーコーは潮のごとく押し寄せてきた批判に対して、自己弁護せざるをえなくなり、なぜ『統治』という語だけで、警戒するには充分」なのかを説明した。それは「一人の人間がまた別の人間に対して行使する権力は常に危険を孕んでいる」からである¹¹⁹。従って、権力

¹¹⁸ Michel Foucault, “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan”, in *Dits et écrits II*, 781(『集成 VIII』、七七頁)。ちなみに、同書簡においてフーコーは、裏切られたような口調で「それは『モッラーたちの統治』によって支配されたいという欲望ではない、というのでした——まさしくこの表現をお使いになったと思います」と書いた。*Ibid.*, 781(『集成 VIII』、七六頁)。そして、フーコーのこの公開書簡について、ロダンソンは、フーコーは確かに統治と「民主主義の、社会主義の、自由主義の、人民の」などの形容詞の孕む危険性を指摘したが、宗教的なものの危険性を依然として無視していたとコメントした。なぜならば、フーコーは「キリスト教的」、「ユダヤ教的」、「仏教的」ないし「イスラーム教的」などの形容詞を統治に付けていないからである。従って、それは彼が依然として宗教というイデオロギーに騙されていた証拠だとロダンソンは言う。Maxime Rodinson, *op. cit.*, 315-6。こうしたコメントに対しては、以下のように反論することができる。1978年4月、日本に滞在している時、フーコーは禅宗の寺で修行を簡単に体験した。その時、彼は僧侶と対談を行った。対談において、フーコーは以下のように霊性に言及した。「キリスト教的霊性と、それに結びついた技術において極めて印象深いのは、そこでは常に、いや増す个体化(individualisation)が探求されているということです。個々人の魂の奥底にあるものを、その個人に把握させようとするのです。『お前が何者であるか、私に語れ』——これこそがキリスト教的霊性なのです」。Michel Foucault, “Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen”, in *Dits et écrits II*, 621(『集成 VII』、二二三頁)。フーコーの仕事の全体を俯瞰すれば、己の真理、セクシュアリティに関する真理を語らせるというキリスト教の懺悔まで遡ることのできる个体化のプロセスに対して、フーコーが批判的であるということは明白である。さらにある意味でそれはフーコーの仕事の重心の一つと言っても過言ではない。そのため、「フーコーは宗教に無批判である」という言い方自体は成り立ちえない。実際、禅の寺において僧侶との対談、及び渡辺守章との対談から、フーコーの慎重さが看取しうる。彼は「仏教的霊性」に興味があるが、殆どキリスト教的霊性に議論の重心を置いた。従って、フーコーがイスラーム教とその霊性を批判しなかったのは、イスラーム教に関して知識が不足していたからと考える方がより妥当であろう。

¹¹⁹ Michel Foucault, “Inutile de se soulever”, in *Dits et écrits II*, 794(『集成 VIII』、九八頁)。念頭においておくべきなのは、こうした発言をしたからといって、フーコーが権力を再び抑圧的なものにしたと判断してはならない。この文の直後で彼は「権力がその本性からして悪だ、というのではない。権力は、そのメカニズムからして無限だ、というのだ」と書いているからである。

の行使としての統治が無限に権力を行使する状態になってしまったら、パフラヴィーの統治であれ、イスラーム的統治であれ、それに反対すべきなのである。しかし、たとえ「イスラーム的統治」の名の下で、ある権力が暴走し、抵抗者の立場から弾圧者の立場へと一変してしまったとしても、イラン革命という出来事において「イスラーム的統治」が確かに抵抗的な機能を果たしたという事実を否定することはできない。

「これらの死、叫び、蜂起」を粗略に扱い、全体的かつ「一般的な原則」を主張する「戦略家」たち、つまり、進歩的であるかどうか、革命的であるかどうかというような一般的な原則をもってイラン革命を断罪したりする人々に対して、フーコーは、自らの「理論的道德は『反戦略的』である」と主張しつつ自分を「戦略家」たちの対極に位置づける。というのは、フーコー曰く、自らの立場は、「一つの特異性が蜂起する時にはこれを尊敬し、権力が普遍的なものに背くなら妥協しない」というものだからである¹²⁰。ここにおいて、フーコーが想定していた二つの筋道が私たちに見えるようになる。つまり、抵抗一般と特異的な抵抗という二つのものに対する関心である。

この二つの筋道はもちろんお互いに補完的である。そして結論から言えば、まさに後者の問題領域の中でこそ、権力論にとって霊性という概念の位置づけがわかるようになる。しかし、前者の問題との関連を論じなければ、霊性という語の使い方を確認したところでフーコーの文脈において霊性が持つ意味を理解することはできないのである。そのため、以下、私たちはまず、抵抗一般という問題をめぐって論じていきたい。

ここで抵抗一般と呼ぶ問題は、フーコーにとって抵抗の可能性に関する問題である。抵抗の可能性の問題は、前の章のテーマとなった権力のポジティブな性格によってもたらされたものである。周知のとおり、70年代半ばごろから、フーコーの思想の中心は、権力をネガティブかつ抑圧的なものとする伝統的な権力論と相違する権力論を立てる方へ向かった。しかし、新しい権力論のポジティブな性格と批判的な立場との間には齟齬が免れがたい。フーコーがポジティブな権力論を立てる前に、ヘルベルト・マルクーゼは『一次元的人間』において「ポジティブな思考」を激しく批判した。彼から見れば、ポジティブな思考の特徴は、超越性を拒否し社会的な枠組みや現状に対

¹²⁰ *Ibid.*, 794(『集成 VIII』、九九頁)。

して、肯定的な態度をとるところにある。そして、こうした晩期資本主義社会のイデオロギーとして、ポジティブな思考が勝利を果たし、私たちは超越性を源とした「ネガティブな思考」を永遠に失ってしまった。こうした「ネガティブな思考」の喪失によってもたらされた政治上の結果として、現状に対して根本的に「否」と言う能力、現状を根本的に否定する能力、さらに抵抗の可能性もなくなってしまったのである¹²¹。よって、マルクーゼの説、並びにマルクーゼの提示した抵抗に関する図式は、以下の意味でフーコーが対応しなければならないものになっている¹²²。つまり、マルクーゼに従えば、ポジティブなものは一方においてありとあらゆる抵抗の可能性を消滅させるため、かなり抑圧的なものになりつつあるが、そうした過程の中で、再び抵抗を可能にさせる基準として、自身を再構成したと言えるだろう。ポジティブなものはありとあらゆる抵抗の可能性を抹消したが、弁証法的にその可能性を自身の内に回収し、自身を抵抗の対象、さらに根本的な対象として明白に際立たせたのである。結局、「抵抗はないのか、それともポジティブなものに対する抵抗があるのか」という図式がここに成立する。

そのため、ポジティブな権力論と批判的知識人の立場を両立するため、フーコーは、権力がポジティブであっても抵抗が可能であると説明することが重要になる。たとえば、1976年の『知への意志』において、こうしたフーコーの試みが見える。まず、彼は以下のように権力論を規定する。

権力という語によって、まず理解すべきだと思われるのは、無数の力関係 (rapport de force) であり、それらが行使される領域に内在的で、かつそれらの組織の構成要素であるようなものだ。絶えざる戦闘と衝突によって、それらを変形し、強化し、逆転させるゲームである。……おそらく唯名論の立場を取らねばならない。権力と

¹²¹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, (Routledge, 2002), 174ff.

¹²² 実際のところ、フーコーは意識的にマルクーゼを論敵として扱っていると言える。というのは、『知への意志』において権力に関する抑圧的な図式を検討するとき、フーコーが取り上げた代表的な例はマルクーゼの「抑圧的脱昇華」(repressive desublimation、少し違ったが、フーコーが使ったのは「超一抑圧的脱昇華」[désublimation sur-répressive]) だからである。 *La volonté de savoir*, 150-1 (邦訳、一四六)。

は、一つの制度でもなく、構造でもなく、ある種の人々が持っているある種の強力 (puissance) でもない。それは特定の社会において錯綜した戦略的状况に与えられる名称なのである¹²³。

つまり、フーコーは権力を偏在的で、かつその行使される領域においてのみ理解され分析されるもの、つまり内在的な関係の網と見ている。そして、その権力関係は、その行使される領域においてのみ理解されるため、常に具体的であり、唯名論的な次元でしかその一般性を把握することができないのである。ここで、「力」や「強力」といった表現が見える。それらは関係を成立させる物理的な前提と言えるが、決して権力そのものに等しいわけではない。権力は、関係がなければ語ることができないのである。実際、カンギレムの強調した通り、純粋な物理学に存在するのは純粋な無頓着さでしかない。こうしたあらゆるもの、特に価値に対する無頓着さにおいては、関係というものが考えられず、そして関係を考える可能性もない。関係の中になれば、私たちはその力や強力が何を意味するのかを語ることもできない。従って、戦闘や衝突などの「戦争」に関する言葉が出ているにもかかわらず、定義の中心であり続けている部分は、やはり「関係」なのである。第五章で論じたように、「戦争」をめぐるフーコーの関心は、1976 年にその頂点に到達したが、それ以降次第に低くなっていった。さらにその後のフーコーの仕事も念頭を入れて考えれば、私たちは、フーコーにおいて関係が、暴力的なものとされるのではなく、逆により広い意味を持つと認識することができる。戦争—暴力という関係は、権力関係において支配と隷属化を目指す動きと、それに対する絶対的な拒否によって成り立つ。これは、最も極端な場合、相手を滅ぼすことによって関係自体が破壊されることもある。自らの持つ、生と死をめぐる強度が、戦争自体を最も印象的な関係の一つにしているが、これが関係そのものの全部であるわけではない。また戦争という関係は、関係を破壊する関係であり、フーコーの議論の中心に置かれた他の関係と区別すべき特殊な関係である。

しかし『知への意志』の中で、フーコーは、「関係」自体の成立を説明することなく、最も基本になりうる抵抗の可能性を描き出している。そのため、権力を一方的に占有

¹²³ *La volonté de savoir*, 121-3 (邦訳、一一九—一二一頁)。

される実体でなく関係として理解し直すことを通して、フーコーは権力に関する議論の重点をいつものように「効果」に置いていった。つまり、一方が、他方において語られる何らかの効果があれば、私たちは、両方の「関係」を最低限は把握することができる。そして、そこで知りえた関係は、最低限度ではあるが抵抗の可能性を確保している。言い換えると、関係の中で、一方は他方によって引き起こされた効果に対してある種の反応を示す——たとえ反応の能力が既になくなり、極端な場合、その関係を拒否したり、絶対的な権力を行使したりしても、常にある種の関係がその前提になるのである。従って、権力関係を考察する時、実際には常に権力を行使するものと権力を行使されるものの両方を考察する。この時、なにかしら一定の反応を確認することができる。フーコーの言った、権力関係に内在し、権力関係において「もう一方の項」であり「排除不可能な相手」である抵抗は、まず反応することのできる可能性によって確保されている¹²⁴。

全体的な超越性に頼ることなく抵抗も可能であるというフーコーの考えに基づく、まずマルクーゼの憂慮にレスポンスすることができる。フーコーによれば、権力関係の内部に入った後、私たちは、すべてを把握しコントロールすることのできる大文字の権力など存在しないと気付く¹²⁵。そして実際には、諸々の具体的な権力関係を観察すると、諸々の特異的な反応だけが見つけられる。権力の行使に対する服従だけでなく、それに対する反発もある。その反応が権力関係に内在し、「外」からその反応の性格が抵抗であるか服従であるかまたは別の何かであるかを規定する超越的なものが存在しないため、その反応の性格は、双方あるいは他方の間の関係によらなければ説明することができないのである。よって、フーコーは一貫した立場をとっていたと言える。つまり、抵抗は必ず起きうるという考えは、ただ唯名論的な次元でその意味を持つに過ぎず、毎回の具体的な観察において、私たちは遭遇するのは、抵抗する可能性あるいは抵抗しない可能性であるにすぎない。が、そこに少なくとも可能性はある。

¹²⁴ *Ibid.*, 127 (邦訳、一二四頁)。

¹²⁵ 「巨大な大文字の権力という唯一の形態へと、性に対して働くすべての極小的な暴力を、性に対して人が抱くすべての乱れた目差しを、性についての可能な認識を抹殺するすべてのマスクを結びつけるというよりは、性についての言説の夥しい産出を、多様かつ流動的な権力関係の場に沈めてみることだ」。 *Ibid.*, 129 (邦訳、一二六頁)。

とにかく、マルクーゼが大文字の権力によって小文字の抵抗を犠牲に、その可能性を大文字の抵抗にまで回収したことに比べると、フーコーは抵抗の特異性、あるいは特異的な抵抗への道を選んだ¹²⁶。

しかし、強調しておかなければならないのは、『知への意志』において権力関係を分析する時にフーコーが常に「抵抗」という言葉を用いており、「抵抗」そのものが持つポジティブな性格についての何らかの示唆を与えようとしているにもかかわらず¹²⁷、彼は、抵抗がなぜ単なる反動力ではないのかを、まだ明らかにしていない。『知への意志』の中でフーコーは彼の権力論に関して重要で理論的な構築を行ったが、抵抗という問題については、いまだはっきりとは語っていない。

まさしくドゥルーズの言った通り、『知への意志』におけるフーコーの説明は不十分であったのである。フーコーは「抵抗」を新しく位置づけなければならない。そうしなければ、彼の描き出した抵抗は依然として「何かに対する」(vis à vis) 抵抗に過ぎないものになってしまう。実際ドゥルーズはそう捉えたうえで、次のように語っている。「この方向はぼくには、出口が見つかってもしすぐに行き止まりになるものに見える」¹²⁸。前述したように、フーコーは抵抗を権力関係の「もう一方の項」とすることを通して最低限の形で抵抗という行動が成立する可能性を残したが、より深く説明しなければ、抵抗という行動は単にポジティブな権力論におけるネガティブな残存物になり、単なる刺激に対する反応になってしまう。ここにおいて、「(抑圧的) 権力対抵抗」という古い権力論の残してきた二項対立は依然として消えていない。従って、フーコーにとって、反動力に留まっている抵抗をよりポジティブかつ能動的なものにする他

¹²⁶ 「権力に対して、巨大な大文字の拒絶の場所が一つ——反乱の魂、すべての叛乱の中心、革命家の純粋な法則——があるわけではない。そうではなく、複数の抵抗があって、それらがすべて特殊な事例である。可能でもあり、必要でもある。不可能でもあり、自発的でもある。……本質的に言えば、抵抗は権力関係の戦略的場においてしか存在しえない」(傍点原著)。Ibid., 126 (邦訳、一二三—一二四頁)。

¹²⁷ 一例として、以下の言葉をあげておく。「それは、抵抗が単なる反動力(contrecoup)、窪んだ印に過ぎず、本質的な支配に対して、常に受動的で、際限のない挫折へと定められた裏側を構成するのだ、ということを意味しない」Ibid., 126 (邦訳、一二四頁)。

¹²⁸ Gilles Deleuze, “Désir et plaisir”, in *Deux régimes de fous*, (Minuit, 2003), 117(宇野国一等訳『狂人の二つの体制——1975—1982』、河出書房新社、二〇〇四年、一七八頁)。

の何かが必要となる。

霊性はまさにこの問題に答える概念として機能を果たしている。私たちは、1978年5月27日にフーコーがフランス哲学学会 (Société française de philosophie) で行った講演から手がかりを見出すことができる。この講演の中で、フーコーは「批判的態度」(attitude critique) をめぐって重要な定義を与えた。すなわち、批判とは「こう統治されたくない」(ne pas vouloir être gouverné comme ça) という「意志的不服従」(inservitude volontaire) のことである¹²⁹。一方この定義は、フーコーの権力論が持つ内在的な性格を強調している。つまり批判は統治の外部に位置して「統治されたくない」と意欲する行動ではなく、統治の内部にあって「こう統治されたくない」と意欲する行動なのである。他方、より重要なのは、この講演でフーコーが意志に関する問題を提起したことである。聞き手からの質問に応答する時にフーコーは、意志の問題が西洋哲学史において十分に複雑な性格を持つため、これまでできる限りその問題を提起することを避けてきたと認めたが、現在、批判的態度とその歴史を論じるにあたって「意志の問題を提起せずに権力の問題を追跡しその問題を取り扱うことはできない」と語っている¹³⁰。こうした極めてニーチェ的な表現を見れば、なぜ再びフーコーが意志を取り上げようと決めたのかがわかる。それというのも、より総合的な意味で権力を論じようとすれば、意志は必要不可欠な補足となるからである。権力関係に内在しそれを補完する、こうした関係の生成に対して「それが望ましい」と示す意志なしには、関係そのものが成り立ちえないのである。というのは、こうした意志がなければ、力と力との間にあるのは、お互いに対する純粋な無関心に過ぎず、瞬間的な衝突や交差に過ぎない。結果として、お互いが関係を結ぶことはありえない。その場合、ここにもし何らかの「差異」があるとするならば、それは純粋に数的な差異——単に形式的なものであり、その内容が一切ない——にすぎない。強さと弱さなどの、関係が形成した後に比較によって語られる質的差異は、数的差異から引き出されるにもかかわらず、この場合存在しえない。つまり仮に意志がなければ、フーコーの規定した権力関係、すなわち「分割、不平等と不均衡」という性質上の差異による「直接

¹²⁹ *Qu' est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, 37, 39.

¹³⁰ *Ibid.*, 66.

的な効果」は想像することすらできない¹³¹。従って、関係そのものを結成させ、力と力を純粋な物理学的な現象でないようにする、意志というものを論じる必要性が浮かび上がってくる。ここに至って、フーコーが真理と統治をお互いに「基礎づける意志」として、霊性を定義した意図がはっきりと見えてくるのである。

関係を結成させるものばかりではなく、さらにこの「それが望ましい」ということを示す意志は、権力を力と区別するものであり、抵抗を純粋な受動性と否定性からポジティブなものにするものでもある。確かに、抵抗は常にまず「否」を言いながら、否定的な行動として自らを表すが、この「まず」はただ時間の上で優先されることを表している。常にある種の「それが望ましい」という意志が論理上ある種の真理と統治との関係を確立しなければならない。つまり、「否」は確かに時間的に先立つ、あるいは存在として先であるが、「然り」を言う意志は常に論理的に先立つのである。実際のところ、「このように統治されたくない」という意志が現れるとき、それは少なくとも他の代案の存在あるいは可能的な存在を意味する¹³²。そして、フーコーが「抵抗」という用語で描いている現象は、まさに権力関係自身の相互作用の中で、一つの代案、つまり別の方案を実現させる行動に他ならない¹³³。ここで権力は、「できる」(pouvoir)という可能性として、代案が存在する可能性と実現する条件となる。「権力関係はまさ

¹³¹ *La volonté de savoir*, 124 (邦訳、一二一頁)。

¹³² 1982年のあるインタビューにおいて、フーコーは、私たちが常に権力関係にいることを説明してから、以下のように語っている。「私たちは常にこの種の状況にある、つまり、私たちには状況を変える可能性があり、この可能性は常に存在するということです。私たちはこの状況の「外」に身を置くことは出来ませんし、この関係から自由になることは決して出来ないので。しかし常にこの状況を変えることが出来るのです。それ故、私が言いたいのは、私たちは常に囚われているということではなく、逆に、常に自由なのだということです。つまるところ、事態を変えることは常に可能だということです」。この少し後、インタビュアーはさらにフーコーに、フーコーの考えによれば、抵抗とは単に「否」と言って、単に拒絶することではなく、逆に一連の創造の過程を意味するのかと質問した。フーコーはインタビュアーに賛意を示しながら、否定することが抵抗の最低限の形であると同時に、時には否定すること自体が重要な意味を持つであることを補足した。Michel Foucault, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, in *Dits et écrits II*, 1559-60 (『集成 X』、二六〇一-二六二頁)。

¹³³ 「自分たちの運命の頑迷さに抗して、何世紀にもわたる彼らのあり方に抗して、彼らが『まったく別のもの』を探し求めているこの特異な道は、彼らをどこまで連れて行くのだろうか、と私は問うのです。」 *L’esprit d’un monde sans esprit*, in *Dits et écrits II*, 755 (『集成 VIII』、三九頁)。

しく権力関係であるために、二つの要素が必要不可欠である。それは、『他者』（権力が行使される者）が行動の主体であることが十分に意識され、最後まで維持されていること。そして、権力関係を前にする、対応、反発、効果、可能な発明の全領域が開かれていること。……権力は可能な諸行動に対する行動の全体構造である。行動の主体の振る舞いがある中に刻み込まれる可能性の領域に作用するものである¹³⁴。権力は一つの可能性であり、権力の概念は力の概念によって完全に取って代わることができない。力は、既にその効果をもたらしているため、常に実現したことを意味している。逆に権力は、それが実現したことのみならず、まだ実現していないことや将来に実現すること（または実現しないこと）を意味するが故に、権力関係に内在する抵抗は、単なる対抗関係だけではなく、さらにもう一つの可能性の出現や形成といった意味を含んでいるのである¹³⁵。

もちろん、もし前節の分析を踏まえるならば、「靈性」という言葉は、関係を結成させる意志だけではなく、その言葉本来の意味、つまり主体の状態を刷新する靈的生活という意味をも含む。そして、「靈性」が持つそうした意味は常にフーコーの議論の中心であった。それに基づき、私たちが確認することができるのは、フーコーが靈性という概念で意志の問題を再び提起する時に¹³⁶、意志のみならず、同時に意志を形成させる過程をも指示し、その過程を、意志そのものよりも重視したという点である。フーコーが行った他の研究において示されるように、主体という概念の重要性は、それがある種の主体化あるいは隷属化＝主体化という過程によって生み出されたものであるところにある。それと同様に、もし靈性という意志を産出する過程がなければ、意志自体は、フーコーの文脈において概念としての厚みを失ってしまう。さらに、靈性

¹³⁴ Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, in *Dits et écrits II*, 1055 (『集成 IX』、二五頁)。

¹³⁵ 「政治的な分析と批判は、大部分がこれから発明するべきものですが、同時に、その変容を可能にし、現実刻み込んでいくために、力関係を変容し調整することができる戦略を発明しなければなりません」。Michel Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, in *Dits et écrits II*, 233-4 (小林康夫等編『ミシェル・フーコー思考集成 VI』、筑摩書房、二〇〇〇年、三〇九頁)。

¹³⁶ 「こう統治されたくない」意志を説明する時にフーコーが最初に使った例は、宗教改革という最も「靈的な」例である。*Qu’est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, 38-9, 65-6.

に含まれた実践的な性格によって、フーコーは抵抗の特異性を説明することができるようになった。というのは、霊性そのものがある種の実践であるとしたら、その実践は常にある歴史の具体的な場面において発生する歴史的な現象である。「歴史におけるすべての偉大な政治的、社会的、文化的大変動は、ある種の霊性の運動にしかその端を発しない」と、ある通りである¹³⁷。そのため、こうした霊性には、常にそれ特有の歴史のアプリオリがあり、諸々の歴史的な条件がある。フーコーにおける意志は、霊性という歴史的なものの産物であるため、その意志は抽象的かつ一般的な意志ではなく、逆に歴史的な場面の中での霊的な実践によって生まれた具体的な意志なのである。こうした具体的な意志を通して、人々は与えられた現在に身を置き、様々な所与の条件の下で、一人の主体として、その環境と、還元不可能でかけがえのない関係を結成させる。フーコー自身の言葉で言うならば、「人は蜂起する。これは一つの事実だ。そのことによってこそ、主体性（偉人ではなく、誰でもいい人間の主体性）が歴史に導入され、歴史に息吹をもたらす」¹³⁸。

五 結論

以上の分析を踏まえれば、確かにロダンソンはある意味でフーコーの同時代人の代表として、霊性と権力論との関係について問題を提起したと言えるかもしれないが、フーコーに対して正しい判断をしたとは言えないだろう。70年代末からのフーコーの研究を鳥瞰すれば、霊性という概念には、アリ・シャリーアティーの影や、そして後の80年代におけるピエール・アド（Pierre Hadot）との重要な出会いの痕跡がもちろん見えるが、これは決してフーコーにとって外から与えられたような概念ではない。むしろ、その概念は、フーコー自身の思考の内的な論理に従って権力論の重要な補足として機能を果たしているのである。「霊のない世界の霊」の中で、フーコーはマルク

¹³⁷ “Entretien avec Michel Foucault, ‘le Nouvel Observateur’, 3 janvier 1979”, in *L’Obs*, n° 2779, 76.

¹³⁸ “Inutile de se soulever”, in *Dits et écrits II*, 793(『集成VIII』、九八頁)。

スの「宗教は民衆の阿片」という有名な語を提起した後、聞き手に対して、この語の後ろに続くのは「宗教は霊のない世界の霊だ」という一文であることを指摘し、その一文に賛意を示した¹³⁹。ここでのフーコーの表現は、「宗教」という言葉に限定されているが、前の分析、つまりフーコーの関心は宗教に留まらないということをも考えに入れると、この表現の主語は、主体の刷新を目指し、主体と関係との別の関係を結成させるいかなる活動にも置き換えることができることが明白である。つまり、霊性の運動になるのは、イラン革命や「連帯」運動など、宗教と深く関連する運動のみならず、ロシア革命や中国革命など、無神論をその核心的な主張とした運動も含まれるのである。ある意志を形成させるこの霊性は、権力関係自体の成立に重要な補足を与えつつ、一般的な理論ではなく、特異性に関する理論への道を権力論に与えた。

箱田徹の指摘した通り、正確に言えば、70年代末から80年代にかけて、フーコーの思考においては、「権力と抵抗から統治する主体へ」といった転換が起きた¹⁴⁰。私たちの分析によると、こうした転換を引き起こす重要な条件となっているのは、霊性という概念の使用である。確かにフーコーは、「抵抗」という言葉を最後まで放棄しなかったが、ある種の意志を形成させる霊性の運動を通して、フーコーは抵抗をよりポジティブなものとした。すなわち、抵抗はある現状に対する反応であるだけでなく、何よりまず全身全霊で生きるという形、別の可能な現実を実現させるものである。1978年の講義においてフーコーは「対抗導き・操行」(contre-conduite)という概念を提起したが、後にそれをより展開しなかったのは、その概念自体が行動の受動性を強調しすぎていると考えたからに違いない¹⁴¹。霊性を通して、抵抗の問題領域は、「権力対抵抗」という二項対立に留まらず、より能動的な統治行動になっている——抵抗は関係を拒絶するのではなく、別種の間関係を結成するのである。この意味で、フーコーはもはや一般的な「抵抗」には興味を持たなくなったと言ってもよい。というのは、何度も繰り返した通り、「抵抗」は一般的に、権力の網から逃げ、権力のない理想郷に至る

¹³⁹ “L’esprit d’un monde sans esprit”, in *Dits et écrits II*, 749(『集成VIII』、三二頁)。

¹⁴⁰ 箱田徹、前掲書、二〇四―二三七頁。

¹⁴¹ Daniele Lorenzini, “Foucault, la contre-conduite et l’attitude critique”, in *La pensée politique de Foucault*, (Éditions Kimé, 2017), 41-52.

手段だと考えられているからである。しかし一方で、抵抗というものを拡張して考えるのであれば、私たちは依然として、フーコーが抵抗というテーマに忠実であり続けた言うこともできるだろう。というのは、この拡張された抵抗は、自己構成として、また自己と他人を統治することに属する行動の一つとして構想されているためである。そのため、1978年の講演において、フーコーは彼の聞き手に、「一般的な徳としての批判的態度」を説いている¹⁴²。あるものを徳として把握しようとしているフーコーのこうした象徴的な試みから、彼がポジティブな価値という問題に積極的に触れ始めていることを看取することができる。

¹⁴² *Qu' est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, 35.

第三章 価値の回帰——価値判断を下す者としての主体の浮上

一 序論

権力論に対して靈性の果たした補足的な役割を分析することによって、フーコーは権力の行使者——もしフーコー的な用語を使えば、権力関係を成立させる行動者、つまり主体——の問題を分析の核心部に置いたということを、私たちは確認することができる。そして、自分の問題意識は常に主体にあるというフーコー自身の証言を考えてみれば¹⁴³、権力論の重要な補足である靈性に目を向けることで、主体に対するフーコーの研究の力点も変わったということも、確認することができる。そのため本章はまず、靈性の概念をもって権力論を補完した後、ポジティブな権力論がいかなる意味で確立したのかをより一層明らかにしていきたい。

もちろん、こうした問題領域の転換、あるいは力点の転換は、研究者たちの間では既に常識であった。実際、フーコー自身も、『性の歴史』の第二巻の序文においてこうした転換に言及していたのである¹⁴⁴。諸々の古典的な先行研究において、研究者たちは既にその転換を位置づけようと試みてきた。例えばポール・ラビノウとヒューバート・ドレイファスは1983年に、既にフーコーが「倫理的な自己を形成させるための実践」の分析を目指していると指摘した¹⁴⁵。そして、ドゥルーズも、著書『フーコー』の

¹⁴³ “Le sujet et le pouvoir”, in *Diets et écrits II*, 1041-2 (『集成IX』、一〇頁)。

¹⁴⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*, (Gallimard, 1984), 9-21 (田村俣訳『性の歴史II——快楽の活用』、新潮社、一九八六年、九—二一頁)。さらに『自己と他者の統治』の1月5日の第一時限の講義の冒頭部分を参照。Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, (Seuil/Gallimard, 2008), 3-7 (阿部崇訳『自己と他者の統治』筑摩書房、二〇一〇年、三—一〇頁)。

¹⁴⁵ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (The University of Chicago Press, 1983), 262.

中で、自己からの離脱としての主体化を、「知」と「権力」以外の第三の軸（そして常に潜在している軸）として捉え、後の研究者たちに極めて重要な解釈の手がかりを与えた¹⁴⁶。

前文で既に提起した箱田徹の研究は、本研究に近い趣旨を持っている。箱田によれば、70年代末から80年代にかけてのフーコー思想には、二項対立的な「抵抗と権力の主体」から一元的な「統治する主体」への転換が起こったのである¹⁴⁷。しかし、権力の「退場」と統治の前景化に注目する箱田の研究と比べると、私たちは主に権力論の延長線上で、後期フーコーの思考を理解していきたい。フーコー自身の使い方により近い「統治」という概念ではなく、「権力」という概念を執拗に使用する理由は、フーコー思想の連続性を強調するためである。確かに、私たちはフーコーの「転換」を論じるが、彼は、権力を放棄したのではなく、それをより動的、あるいはより関係的な概念であると捉えなおした。つまり「権力行使＝統治」とみなしたのである。統治することは権力を行使すること、また権力関係を成立させることに等しい。彼はこうした意味で権力という概念を使い続けるのである。

そこで、第一章と第二章を整合する本章は、次のような構成をとる。まず、これまで詳しく論じていない重要な問題、つまり、フーコーが理論的に陥った袋小路を敷衍する。そして権力論がその袋小路を靈性という考えによって変化させ、技術的な意味のみならず、価値的な意味でもポジティブな性格を付与したことを説明する。

二 価値の不在と希望なきディストピア

ドゥルーズは何回もフーコーが思想の袋小路に陥っていたと言った。彼によれば、「もし、『知への意志』を終えて、フーコーが袋小路に入ったらとすれば、それは、権力についての彼の考え方が理由ではない。むしろ、権力そのものによって私たちが追い

¹⁴⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, (Minuit, 1986), 101-3 (宇野国一訳『フーコー』、河出書房新社、一九八七年、一四七―一四九頁)。

¹⁴⁷ 箱田徹、前掲書、二〇五―二一七頁。さらに廣瀬浩司の研究を参照。廣瀬浩司『後期フーコー——権力から主体へ』、青土社、二〇一一年、一五四―一六二頁。

やられる袋小路を、彼が発見したからである」¹⁴⁸。後で私たちはドゥルーズのこうした議論を逆転して、フーコーを追いやったのは権力そのものではなく彼の考え方なのであると証明してみる。しかし、ここで認めざるをえないのは、70年代半ばのフーコーと彼の権力論がたしかに袋小路に入ってしまったということである。周知のとおり、この時期において最も重要な著作である『監獄の誕生』の中でフーコーは、逃げる場所のない「監禁列島」としての近代社会と、隷属させることを目指す様々な権力技術が広がった社会において生を送る身体を読者に描き上げた。そして、翌年の『知への意志』において、フーコーはさらに隷属させる権力技術を洗練化し、繰り返し使った隷属化＝主体化という等式として定式化した¹⁴⁹。この時点で、フーコーは確かに権力という概念を、君主や主権者、あるいはある階級によって独占される「もの」から、より拡散的で非実体的な「関係」へと変容させることに成功したが¹⁵⁰、彼の描いたこの一般的な図式において、隷属化＝主体化された側は、能動性が全く見られず、ただ教え込まれるのを待ち、教え込まれたものを内面化する受動性しかない——もちろん、前章で示したように、フーコーは抵抗という概念を通じて隷属化＝主体化された側が能動性を持つ可能性を示唆したが、結局それは不十分であったことが判明した。要するに、無数の権力関係の存在という一般的な事実をフーコーはうまく言いえたが、特定の権力関係における相互作用を分析する視点が欠如していた。言い換えれば、研究の力点を隷属化＝主体化に置いていながら、一方で如何にこうした隷属化＝主体化から逃れるのかをきちんと説明していなければ、フーコーの権力論は、それが権力技術に基づくものであれ、権力関係に基づくものであれ、ある世俗化された黙示録のよう

¹⁴⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, 103(邦訳、一四九―一五〇頁)。

¹⁴⁹ 慎改康之『フーコーの言説——＜自分自身＞であり続けたいために』、筑摩書房、二〇一九年、二〇九頁。

¹⁵⁰ 「監禁都市のモデルは国王の身体ならびにそこから発する権力でではなく、同様に、個別的でもあり集団的でもある身体がそこから生じるような契約上の諸意志の集まりでもやはりなく、本性上および次元上の各種の構成要素の戦略的な配分であるとの原則である。……この監禁都市の中心部の、しかも中心部に集められた人間性こそ、複合的な権力諸関係の結果および道具であり、多様な『監禁』装置によって隷属せしめられた身体ならびに力であり、こうした戦略のそれ自体構成要素たる言語表現についての客体であって、こうした人々の中にただ買いの轟を聞かなければならない。」*Surveiller et punir*, 314-5 (邦訳、三五五―三五六頁)。

なものにすぎない¹⁵¹。結局、フーコーは彼の権力論から生じてきた様々な「誤読」や批判に直面せざるをえない。

こうした「誤読」や批判の最も重要な例はハーバーマスによるものである。フーコーに対するハーバーマスの批判において最も重要だと言えるのは、フーコーのテキストにおける主体と権力との断裂という点である。「フーコーは、権力がこのように真理に依存しているということを、ただちに、真理が権力に依存しているという具合に逆転させてしまう。そのため、土台に置かれる権力は行動し判断する主体の能力に結びつけられる必要がなくなり、むしろ権力が主体なきものとなる」¹⁵²。今から見れば、ハーバーマスはフーコーのように善悪を超える権力を設定することを常に拒否してきたと言える——言い換えると、彼はフーコーの考えるニーチェ的な前提を受け入れず、権力をほぼ支配の同義語として理解する傾向があった。そのため、フーコーが権力を主体の判断と行動能力から解放し、真理を権力の傀儡にまで矮小化するというハーバーマスの批判と、権力をもって真理のゲームに参入し、真理を実現するというフーコー自身の考えとの間には、根本的に避けがたいずれがあると言える。しかし、認めざるをえないのは、ハーバーマスの批判は無効なものではないということである。少なくとも 1976 年前後の研究において、フーコーが示したある傾向は——彼自身の意図とは関係ないが——間違いなくハーバーマスの批判に当てはまっているのである。字面通り考えると、この時期の鍵概念の一つである隷属化＝主体化（assujettissement）によって語られた主体は、そのニュアンスが主体というより、むしろ臣民、順従する者に近い。こうした臣民のような主体にあるのは、能動性というよりむしろ自動性なのである。従って、この意味で、フーコーの構想には主体と権力との間に二重の断裂があると言える。一方では、伝統的に大文字の国家などの主体としか結びつかない権力を解放し、分析のためのより広い空間を切り開くという点で、主体と権力との間に断裂がある。しかし他方で、近代社会のモデルとしての「監禁列島」というよく知られた隠喩が示すように、すべての人間は近代社会に生きる限り、社会的規範に従うあ

¹⁵¹ Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, in *Praxis international*, vol. 3, (1981), 272-287.

¹⁵² ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクール』II、水島憲一等訳、岩波書店、一九九九年、四八七頁。

る種の自動性によってある程度の能動性を置き換えられてしまう。権力関係において主体的な能動性が必要なく、個々人は部品として社会という機械に組み込まれるのである。ここにも、権力と主体との断裂がある。後にフーコーは、権力の偏在性が権力の全能性に等しくないと繰り返し強調したが、1976 年前後、フーコーの読者たち、さらにフーコー自身も確かに、如何にいわゆる権力関係を支配から区別するのかという問題に直面することになる¹⁵³。

その問題が生じる理由は、この時点のフーコーの論述において、能動的な主体の位置がないためである。既に述べたように、それは善悪を超える権力の概念を構想するというフーコーの試みの一部に属するのであるが¹⁵⁴、主体の欠如という事実は、ハー

¹⁵³ 哲学者以外の当時の他の学者の批判を見てみよう。歴史学者のジャック・ルヴェルは 1975 年に『監獄の誕生』を以下のように批判する。「フーコーが私を惑わせる二つ目の点があります。これまでフーコーが描いてきたのは、制度に基づき、制度に従って組織された文化的な分断の歴史ですが、すべての分断は、その身体のみならずその声まで、完全に囲い込まれてしまったのです。理性は狂気を囲い込むだけでなく、狂気が語るのをも妨げます。臨床医は病を徴候 (signe) のシステムにおいて分離するが、その徴候は解剖された死体からは読み取れません。そして監獄の場合、私たちは少し曖昧な状況にいます。囚人たちは体を監獄に閉じ込められているが、喋ってもいます。囚人の文学は存在します。……しかし不思議なことに、フーコーは囚人が知と権力の戦略の効果的な支点である限りにおいては、囚人に関心を示さず、ただ監禁にしか関心を示さないのです」。Jacques Revel, “Foucault et les historiens: Entretien avec Jacques Revel”, in *Surveiller et punir de Michel Foucault: Regards critiques 1975-1979*, (PUC, 2010), 95-6. そして犯罪学者のジャン・ピナテルも、「根本的に言えば、論証が完璧すぎるということが、当書の欠点でもあるかもしれない。もし権力が、19 世紀において身体にこうしたシステムの的に制御や矯正などの技術を施したら、フランス人は既に純粋な自動機関になったはずである。しかし、19 世紀は、革命とアナキズムの世紀であった」。Jean Pinatel, “Philosophie carcérale, technologie politique et criminologie clinique”, *Ibid.*, 123.

¹⁵⁴ 様々な場合においてフーコーはこうした試みを説明した。例えば、1978 年 2 月のインタビューにおいて、フーコーは以下のように自分の仕事を説明している。「私が本を書くとき、『これこそあなた方のなすべきことである』とか、『これが良くてあれがよくない』というようなことを人々に向かって言う予言者的な立場につくことを自らに禁じていることだけは確かです。わたしは人々に向かって、『事物が如何にしておこったかということをおおざっぱに説明するとしたら、こういうことになります』と言う。ただ、その場合、いつ切り開かれてもおかしくない攻撃の道筋が浮かび上がるような仕方ですその事物を描き出しておくのです」。Michel Foucault, “Précisions sur le pouvoir: Réponses à certaines critiques”, in *Dits et écrits II*, 634 (『集成 VIII』、二四三頁)。同年 4 月、訪日の時に行った講演「政治の分析哲学」において、フーコーは「つまり哲学は、権力の問題を、善悪のような道徳的な問題や法的な観点か

バーマスの批判を成立させる可能性をももたらしてしまった。「幸福なポジティスト」というフーコーの自称から、実証主義においてよく見られるパラドックスをハーバーマスは鋭く看取した。ナンシー・フレイザーの言い方に従って、ハーバーマスはフーコーの立場を「隠匿的規範論」(cryptonormativism)と呼んだ。つまり、フーコーは常に価値判断を下すのを拒否しているが、批判的な立場を取るという点から見れば、彼は本当の意味では中立的な立場についていないのである。フーコーは道徳的な判断を下すことのできるもの、すなわち主体を、権力関係から排除することを通して、確かに非価値的な権力の概念を得ることが可能となった。しかしそれではなぜこうした権力関係に対して批判的な態度を示すのか。ここでレオ・シュトラウスの表現を借りてハーバーマスの批判をより推進することができる。『自然権と歴史』の中でウェーバーの価値中立を批判するときにシュトラウスは、「今日、社会学者は自分の社会の基準で他の社会を判断すべきではないというのはつまらない話である。褒めたり責めたりするのではなく、理解することこそ社会学者の誇りなのだ。しかし、概念的な枠組みや参照枠がなければ、理解することはありえない。だから、参照枠は、社会学者の社会がその時代において自分自身をどのように理解しているかを反映したものに過ぎない可能性が高い」¹⁵⁵。フーコーの「善悪を超える権力」という試みは成功したと言いきれない。それというのも、彼が権力関係に価値判断を下す主体を排除し、完全に技術としての権力関係に内在する技術的な指標に従う権力の概念を作り出す時、権力(関係)に説得力のある定義を下さない限り¹⁵⁶、「権力は批判される必要のあるもの」や「権

ら提出するのではなく、単純に素朴な問いとして提出すること、すなわち権力関係とは一体どういうことに存するのかを問うことなのである」。Michel Foucault, “La philosophie analytique de la politique”, in *Dits et écrits II*, 540 (『集成VIII』、一二七頁)。

¹⁵⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, (The University of Chicago Press, 1953), 56.

¹⁵⁶ フーコーは意識的に定義づけることを拒んだのである。というのは、大文字の権力、あるいは伝統的な権力概念を拒否するからである。「私は権力が嫌いです。権力という概念が嫌いです。人々はそのことを理解してくれません。『ああ、彼は権力を定義していない』と言う、とても素朴な批評家があります。これに対し私は、権力は定義される必要はない、存在しないのだから定義される必要はないと言いたい」。Michel Foucault, “Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir”, in *Cités*, n° 52, (2012, avril), 115. 言うまでもなく、こうした定義づけを拒否する姿勢は、

力が悪」などの、彼が避けたがる一般的な考えは、常に読者の側でフーコーの残した空白を占めることになるからである。さらに、フーコー自身でさえも、意識的か無意識的か、「権力は技術的にはポジティブなものであるが、価値的にはネガティブなものである」ことを受け入れていたかもしれない¹⁵⁷。

受け入れの例として、この時期のフーコーの表現を見よう。この時期、彼の表現にはある種の曖昧さが見える。将来のように権力関係と支配を区別することがまだできていないため、権力関係に対するフーコーの描写は、価値的に望ましいものだと言いきれない。彼自身も、権力そのものとある種の距離を置いていた。例えば、1977年、『アンチ・オイディプス』の英訳のための序文において、フーコーは「権力に恋するな」と書いている¹⁵⁸。そして、「政治の分析哲学」において、フーコーは現代社会において哲学が政治といかなる関係を作るべきなのかをめぐって、「権力に根拠を与えたりそれを正当化したりするのではなく、対抗権力 (contre-pouvoir) の側に立つ哲学は、今なお可能だと思うが、そこには一つの条件が要る。反権力としての哲学であるためには、哲学は、立法者とか予言者、あるいは教育者であろうとする野心を棄てねばならぬ。そして、自己の務めを、権力に対して行なわれる闘争を分析し明らかにし、従って強

極めて劇的なものである。伝統的な、大文字の権力の不在は、権力関係などの概念に定義づけないことに等しくないのである。

¹⁵⁷ イヴ・シャルル・ザルカもこうした困難を把握した。彼によれば、70年代のフーコーの権力論は疑問なく啓発的なものであるが、倫理的な差異を表現することができないという欠点がある。極めて重要な特徴の一つとして、この時期の権力論は「評価や系譜学に関する基本的な哲学問題に答えることができない。すべての社会が権力の現象や過程（制御、統制、服従、扇動、懲罰等々）に必然的に結びついているとすれば、異なる類型の社会や政府を如何に区別すればよいのだろうか。それらを同じ水面に置くべきなのだろうか。……フーコーは時に、全体主義政府と自由主義政府の関係を、程度の違いという観点からのみ捉えるという点が、上記の指摘に当てはまる。もちろん、こうした発言は、文脈に照らせれば皮肉な発言であることが多いが、一つの深刻な問題を示している。つまり、フーコーは、彼自身によって更新された、ニーチェ的な意味での評価と系譜学にとって不可欠な政治的差異と倫理的差異を示す手段を欠くようである」。Yves Charles Zarka, *Points névralgiques de la philosophie Sur quelques philosophes français contemporains*, (PUF, 2018), 28.

¹⁵⁸ Michel Foucault, “Préface”, in *Dits et écrits II*, 136 (『集成 VI』、一八二頁)。もちろん、フーコーが『アンチ・オイディプス』の文脈において権力を語ると言えるかもしれないが、少なくともフーコーが権力とその作用を邪悪なファシズムと同一視する使い方に異議を唱えなかったことを確認することができる。

化するという役割に限定しなければならない」と語った¹⁵⁹。私たちの問題意識によれば、ここでフーコーの曖昧さは、彼は権力に差異を導入することができないため、依然として——判断を留保しているにもかかわらず——権力の外、非権力あるいは無権力の「哲学」の存在を構想したことに由来するのである。こうした構想は、権力の偏在性という観点と相克するのである。

従って、第一章で少し論じたように、この時期においてフーコーは、ネガティブな権力論と違うポジティブな権力論を意識的に構築し始めたが、彼の仕事は価値の問題を別にして主に技術上でポジティブかつ生産的な権力をめぐって展開していった。結局、こうした権力の偏在する世界は、『知への意志』において書いたように、「そこに各人を隷属せしめるためには、いかにも逆説的ではあるが、各人がそこに己が解放を見出すであろうと保証してやらなければならない」世界である¹⁶⁰。実際、この時期におけるフーコー自身の表現、フーコーが描いた図式から、ある程度チャールズ・テイラーの批判の正確さを確認することができる。「結局のところ、フーコーが『真理』と『解放』を拒否する最終的な根拠は、ニーチェ的なものである。が、これはすべてニーチェに由来するものではない。そしてニーチェとは必ずしも一致しない部分もある」¹⁶¹。読者にとって、こうした価値的にネガティブで、技術的にポジティブな権力関係の中に、黙示録のような風景と、その風景から生じる「真理とは権力のおもちゃにすぎない」という観点や「いわゆる善とは、より巧妙に偽装した悪にすぎない」という観点を見出すことは容易である。言うまでもなく、ニーチェ哲学と正反対なシニシズム的かつニヒリズム的なものである。より包括的な観点に基づき、フーコーをこのような批判から弁護することが本研究の意図の一つであるが、以下のことは認めざるをえな

¹⁵⁹ “La philosophie analytique de la politique”, in *Dits et écrits II*, 540 (『集成 VIII』、一二七頁)。正確に言えば、もしフーコーのもう一つの用語、つまり「対抗導き・操行」を参照枠とすれば、フーコーは哲学を「対抗権力」と呼んだのは、権力自体のポジティブな性格を考慮に入れたからであると言ってもよい。フーコーはここで、ある種の境界線上に立っていたようである——哲学であれ抵抗であれ、権力「のような」ものである。しかし、「のようなもの」は依然としてそのものではない。理論上は「権力のない彼方」にある程度の復権の可能性を残した。

¹⁶⁰ *La volonté de savoir*, 105 (邦訳、一〇五頁)。

¹⁶¹ Charles Taylor, *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, (Cambridge University Press, 1985), 177.

い。つまり、1976年前後、自分がなぜネガティブな哲学者ではないかをフーコーがうまく説明することができなかったという事実である。もちろん、技術上で権力のポジティブな性格を考察することも重要だが、それだけでは不十分である。もし価値の問題を彼の権力論に導き入れなければ、フーコーは、テイラーやハーバーマスのような厳しい批判を免れることができない。「私たちはフーコーのように、自らの隷属化＝主体化に加担することを承認するのであれば、『権力』に『自由』が必要なのである。実際のところ、それこそ近代の制御システムの重要な特徴であり、それが、真理、解放、あるいは私たちの本性などの名の下で私たちを同意させ、同調させるのである。もしこれを容認したいのであれば、『真理』は不可欠な概念となる。なぜなら、強制は、幻想を押し付けることによって、偽装と仮面によって、偽りによって行われるからである」¹⁶²。技術上のポジティブな性格と価値上のネガティブな性格が組み合わさった結果、私たちは、支配技術が高度に発達し、あらゆる機会に乗じて介入してくる、全体主義社会のような権力のディストピアに生きているようである。権力のこのディストピアにおいて、いかなる抵抗にせよ、反抗にせよ、それらは権力技術に吸収され、最終的には、絶えず進歩しながらも邪悪な意図を持つ支配システムに統合されてしまうだろう¹⁶³。

¹⁶² *Ibid.*, 176. それに対して、フーコーは一定の自覚を持っている。「確かに、自分は表現の水準では明らかだけど、意味の水準ではそうではないと思います」。”*Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir*”, 115. つまり、「隠匿的規範論」の指摘のように、もしフーコーは、規範的な論述をより明確に宣言しなければ、読者に彼がなぜ、そして何のために批判するのが理解不可能である。

¹⁶³ 実際、こうした「陰謀論的」と言えるフーコー像は、常にフーコーにまわりついてきた。ここで一つの有名な例として、ジャン・ボードリヤールの1977年の『フーコーを忘れよう』をあげておく。ボードリヤールによれば、フーコーは、「ネガティブ」、「抑圧的」などの語に代えて、「ポジティブ」、「生産的」などの語を用いることで、言葉遊びのように、ポジティブな権力が偏在し、それゆえにすべてのネガティブなポイントが消滅され、抵抗することが不可能、あるいは不必要になってしまった社会を描いたのである。Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, (Éditions Galilée, 1977), 55-61. もちろん、それに対して、現在の私たちは、ボードリヤールがフーコーにおける権力を一つの同質的で同一的なものとみなしていたからこうした誤解を生み出したと反論することができるが、当時のフーコー自身も、一定の責任を負うべきなのである。そして、こうした考え方は今でもかなりの影響力がある。例えばフランシス・フクヤマは近年のエッセイにおいて、この陰謀論的なフーコー像に触れた。「フランスの思想

ここに来て、権力論の袋小路とは何かがよくわかるようになる。フーコーは、主体という要素を排除することを通して、善悪を超える、技術的な権力論を得ようとした。しかし、主体を排除するため、フーコーは具体的な権力関係に入り込み、それを分析するための入り口と手がかりを失ってしまった。そして、彼は、大文字の権力は唯名論上の権力にすぎないことを常に強調していたが、実際に分析するときには、あまりに完璧でありあまりに一般的な権力関係を語って、そこで立ち止まることしかできなかった。こうした完璧で一般的な権力関係の概念は、フーコーによって明白に定義づけられておらず、特定の権力関係を記述するための具体的な入口がない。また、その表す意味がフーコー自身の表現や分析傾向などに強く影響されてもいる。そのため、この概念は価値上で本質的に悪、あるいは少なくとも準一悪のものであり、批判されるべきものとして提示されてきた。善悪を超える権力論を構築するプログラムは、この意味で袋小路に入ってしまった。それでは、フーコーは如何にこうした問題を解決するのだろうか。

三 主体の浮上と思考の再構成

私たちから見れば、霊性という概念はこの問題を解決する上で極めて有益な概念である。前章の分析によると、霊性を通してフーコーは意志の問題を権力関係の中へ導入し、より説得力のある権力論を作り出したのである。実際のところ、意志を形成させる過程をも意味する霊性という概念は、より厳密な意味での主体、あるいはより能動的な主体、より主体性のある主体を権力関係の中へ引き寄せる。フーコーが1979年の未発表のインタビューにおいて言ったように、「一旦、私たちがある種の知の主体、

家、ミシェル・フーコーは、陰のエリートが科学の言葉を用いて、同性愛者や精神病患者、投獄者など、周縁化されたグループに対する支配を覆い隠していると主張した」。フクヤマはフーコー研究者でなく、彼のエッセイがフーコーを中心としたわけでもないが、世界的に影響のある知識人の一人として、彼のこうした見解はおそらくある程度、代表的なものであろう。Francis Fukuyama, “Putin’s war on the liberal order”, *Financial Times*, 4 March 2022. <https://www.ft.com/content/d0331b51-5d0e-4132-9f97-c3f41c7d75b3> .

ある種の経験の主体、信仰の主体になれば、私たちはもはやこれまでそうであった主体ではなくなり、ある種の政治権力との関係に置かれた主体でもなくなります。政治的権力、宗教的権力、教義、信仰、慣習、社会構造などによって固定された主体という立場から離脱する可能性をもたらすのは、まさに靈性だと思います」¹⁶⁴。この発言から、フーコーが靈性を通して主体の問題を再び取り扱い始めただけでなく、この概念によって、主体という概念の内部に、「これまでそうであった主体」とは違う別種の主体を考えるようになったことがわかる。言い換えると、靈性によって、臣民や従順する者としての *sujet* の他に、主体としての *sujet* という視座を切り開いた。ここで注意しておきたいのは、この変化にある絶対的な断裂としての象徴的な時点（例えば 1978 年 5 月頃）があったわけではないことである。つまり、その時点の前において、主体がフーコーの思想にポジティブな形で一回たりとも介入せず、その時点以降に、主体が彼の思想に絶対的に介在していき、それを劇的に変容させたというわけではない。ただこの頃において、フーコーの問題関心と方向性において起こった転換が比較的是っきりと見てとることができる。

より具体的に言えば、靈性は、意志という関係の補足物を権力関係へ導き入れ、フーコーの権力論における、物に属する完璧な無頓着さを吹き払うのである。前章の分析によれば、フーコーの靈性は必ずしもあるエリート主義的な靈的修練に内的につながるのではなく（最晩年の講義において使った一部のテキストは確かにエリート主義的なものであるが）、まず新しい意志、あるいは別種の意志を形成させる過程を指し示すのである。実際、イラン革命や「連帯」運動をめぐるフーコーの議論を見ると、靈性という言葉は行動者が自分の置かれている関係を評価する過程、つまり価値化を意味することがわかる。この価値化は一方で、間違いなく開放的な概念として設定されている。行動者はその関係を称賛することも嫌悪することもあり、それを強化したり維持したりすることもあれば、弱体化したり破壊したりすることもある。他方では行動者がその身を置く歴史的な時空において語られるものでもある。従って、靈性はまさに一般性から離れ特異性への手がかりであり、フーコーに権力関係をより具体的に

¹⁶⁴ “Entretien avec Michel Foucault, ‘le Nouvel Observateur’, 3 janvier 1979”, in *L’Obs*, n° 2779, 75.

分析する可能性をもたらしてくれる概念である。権力関係はもはや完璧な支配の類語ではなく、逆に各自の意志を持つ行動者、すなわち主体がお互いに自らの位置を確認する非一場 (non-lieu)、つまり実体的ではない場所となっている。こうした主体を含む権力関係の中では、関係そのものは確かに強化されるかもしれないが、一方で崩壊に向かう可能性も常にある。つまり、主体の介在とともに、権力関係という用語で、より複雑な関係を記述する可能性も開かれるようになる。

つまり、かつて排除された主体を問題領域に再導入することで、フーコーの構築しようとする、善悪を超える権力論は、当初の袋小路から脱却することが可能になる。既に論じた通り、フーコーが袋小路に入った理由は、ドゥルーズの示唆したように「権力そのもの」ではなく、むしろ「権力についての彼の考え方」にある。フーコーの権力論には、技術上のポジティブな性格と価値上のネガティブな性格という困難がある。こうした困難によって、フーコーは権力関係を定義づけることができなくなる、あるいは価値的にそれに定義づけることができないため、その価値的な空白は一般に広がる概念や通説によって占められてしまう。しかし主体の導入によって、フーコーは権力関係に内在する主体の行った価値化から出発することができるようになり、権力関係の外部で一般的に権力関係を把握することを避けることができるようになる。まさしくこの意味でしか、私たちは善悪を超える権力論に接近することができない。というのは、ある種の道德によって縛られないことを前提として存在者の存在を記述する用語は、それ自体、主体が道德化したり価値化したりして、物事を称賛したり批判したりするものであるという事実や特徴を無視すべきではないからである。言い換えると、私たちは必ずしもある特定の価値や道德に賛意を示さなくても、こうした道德化や価値化の能力を記述しなければならないのである。それ以前の権力論、つまり主体を排除することで物のように完璧で無頓着な権力論は、自然主義という特定の道德によって縛られてしまった観点だということは疑いえない¹⁶⁵。そして、主体を権力関係

¹⁶⁵ 自然主義に関しては、フーコー自身が彼自身の自然主義的傾向について如何に考えているかについて、補足しておく必要がある。1977年のインタビューにおいて、フーコーも対談者も、『知への意志』の中でフーコーがこれ以前のある種の「あいまいな自然主義と明らかに袂を分かった」と考えている。フーコーにとって、この自然主義は「二つのことを指し示しているように思われます。まずはそれを、一種の理論とみな

へ導入することで、フーコーはより包括的な権力論、つまり「善悪を超える権力論」というプログラムにとってより適切な権力関係を提起する——「善悪を超える」という言葉は、決して価値に無関心という意味ではなく、それ自体が常により包括的な価値を目指すことを意味している。

権力関係という用語がより包括的になり、より複雑な現象を記述することができるようになるにつれて、権力行使という表現の内実も相応しく変わった。確かに、フーコーの考えによれば、伝統的に権力行使とは正反対だと思われる抵抗などの概念は、実は最初から権力関係において切り離すことのできない一部であり、権力行使の一種でもある¹⁶⁶。しかし、霊性の導入によって、抵抗という概念は、フーコーがもともと与えた意味において、制度であれ、関係性であれ、存在の様式であれ、何であれ、「他の何か」を確立するために実行されるポジティブな行動として捉えられる。まさにこの点で、「権力と抵抗から統治する主体へ」という転換のきっかけが見える。もちろん、この転換は、普通の意味における抵抗という現象が消失することを意味しない。ただ抵抗という現象においてポジティブな性格とネガティブな性格との関係の逆転を意味する。抵抗は価値的にはネガティブな性格によって主導される行動ではない。ネガテ

していच्छる。つまり、権力やその暴力、その策略といったものの下に、事物そのものを、原初の生き生きとした状態において再び見いださねばならない、という考え方として。たとえば、精神病院の壁の背後に狂気の率直さを、刑罰体系を貫いて犯罪の気前のよい熱狂を、性的禁止事項の下に欲望の新鮮さを見いださねばならない、という。そしてまた、あなたは、その「自然主義」を、一種の美学的かつ道徳的選択としてもみなしていच्छいます。すなわち、権力、それは悪であり、醜くて貧しいもの、不毛、退屈、死である、それに対して、権力を行使される側は善であり、正しく、豊かである、という」。Michel Foucault, “Non au sexe roi “, in *Dits et écrits II*, 264-5(『集成 VI』、三五六頁)。つまり、フーコーのいわゆる「自然主義」とは、権力によって汚されない「原初の生き生きとした状態」を設定することである(最も典型的な表現は、まさに『狂気の歴史』における「狂気そのもの」(folie elle-même)というものである)。この意味で、フーコーは確かにある種の自然主義から脱却したが、私たちから見れば、『知への意志』において、より物理主義的な自然主義を克服したとは言えない。

¹⁶⁶ 『知への意志』における有名な段落以外にも、以下のテキストを参照した。「抵抗が抵抗であるためには、それは権力と同じようなものでなければなりません。つまり、権力のように創意に富み、動的で、生産的なものでなければなりません。権力のように、自己を組織化し、凝固させ、強化しなければなりません。そして、やはり権力のように、下からやって来て、戦略的に配分されねばなりません」。Ibid., 267(邦訳、三六〇頁)。

ィブな性格はただ時間的に先行するだけであって、価値的には、ポジティブな性格が優先するのである。こうなると、抵抗は、フーコーの規定したポジティブな権力と合流する——抵抗はもはや「権力のように」(il faut qu'elle soit comme le pouvoir)ではなく、反対に、それ自体は権力「である」。あるいは、より正確に言えば、抵抗は権力行使なのであり、「別種の」権力を行使することなのである。そのため、抵抗も権力行使であるという意味で、権力と抵抗というお互いに対立する二つのテーマが、ついに統治すること、あるいは権力行使というテーマの中で合流することになるのである。

説明しなければならないのは、1978 年の講義『安全・領土・人口』をきっかけに、フーコーは明確に統治を問題として主題化していったが、この時、フーコーの最も重要な関心は、近代国家をめぐる展開した統治性や統治性化に集中している点である¹⁶⁷。つまり、この時点において、統治という語によって指示されたのは、具体的な権力の一形式である。しかし一方で、フーコーは、より広い意味でこの用語を使う可能性にも既に触れていたのである。2 月 8 日の講義において、フーコーは統治という概念の歴史を簡単に整理し、次のようにまとめている。

以上からわかるのは、「統治する」という単語が、十六世紀以来まったく政治的な意味をもつようになるまでは、非常に広い意味の拡がりをカヴァーしていたということです。これは空間における移動・運動も指すし、食糧調達も指す。一個人に与える治療や一個人に対して確保する救済も指すし、指揮・命令の行使(不断の、熱心な、活発な、そしてつねに善行を旨とする)も指す。自分や他者、他者の身体に対して(さらにはその魂や行動のしかたに対して) 行使しうる支配をも指す。そして最後にこれは、交流や循環的プロセス、一個人から他者へと移行する交換プロセスをも

¹⁶⁷ 研究の綱領のような役割を果たした 2 月 1 日及び 8 日という二回の講義において、フーコーは「国家と人口の問題に着手する」という問題意識から統治の問題領域に入った。そのため、彼が統治性に対してつけた定義も、まず人口をめぐる展開した。「この『統治性』という単語で私が言わんとするのは三つのことです。第一に「統治性」とは、人口を主要な標的とし、政治経済学を知の主要な形式とし、安全装置を本質的な技術的道具とするあの特有の(とはいえ非常に複雑な) 権力の形式を行使することを可能にする諸制度・手続き・分析・考察・計算・戦術、これらからなる全体のことです」。 *Sécurité, territoire, population*, 111, 120 (邦訳、一三二頁、一四四頁)。

指す¹⁶⁸。

極めてたくさんの定義の中から、フーコーが抽出した統治の核心的な規定は、何らかの形で人の操行(*conduite*)に影響するもの、つまり人を何らかの形で導く(*conduire*)ものということである。後で見られるように、こうした規定は最後まで殆ど変わらなかった。

導き・操行という概念においても同じことが言える。3月1日の講義において、フーコーは導き・操行という概念を主張した。ここで、フーコーの議論は、近代の統治性の系譜、つまり人口に注目する生権力と個人に注目する規律権力により整合する枠組みとしての統治性の歴史に集中している。従って、司牧権力というテーマの下で彼は導き・操行を論じる。彼から見ると、司牧権力は、オリエントに端を発して、土地や都市ではなく、人をその統治する対象とする権力である。そして、キリスト教を經由して西洋の伝統に入ったこうした権力は、もともと群れ全体の救済を目指す権力なのである。全体の救済は、すべての羊、すべての人に細心の注意を払って、皆漏れなく救済されることを要求する。そして、この権力は、キリスト教化されるうちに、これまでにはなかったメカニズムを生み出してきた。ギリシア教父であるナジアンゾスのグレゴリオスはこのメカニズムを *oikonomia psuchôn*、すなわち「魂のオイコノミア」(*économie des âmes*) と呼ぶ¹⁶⁹。教父たちによって、オイコノミアという用語は、アリストテレス的な意味、つまり家の運営と善＝利益のための学問にとどまらず、魂の救済のために魂を何らかの形で配置する学問になった。ここで、フーコーは魂のオイコノミアというテーマに内在する導き・操行の問題、つまり魂の導き(*conduite des âmes*)の問題に触れている。ここで、導き・操行という概念のために下した定義は、以下のようなものである。「つまるところこの *conduite* という単語は二つのことを指しているのです。導き・操行とは、操り誘導するという活動です。いわば操導(*conduction*)です。しかしこれはまた、人が自己を導くやりかた、人が誰かに導かれるに任せるやりかた、誰かに導かれるやりかた、つまりは人が導き・操行としての

¹⁶⁸ *Ibid.*, 126(邦訳、一五一頁)。

¹⁶⁹ *Ibid.*, 196(邦訳、二三八頁)。

操導の影響下で自己を導くやりかたのことでもある」¹⁷⁰。さらに、フーコーは「魂の導き」という用語が「魂のオイコノミア」より *oikonomia psuchôn* の内実に合うのだと考える。ここからわかるように、統治と同様、導き・操行に対する定義も殆ど最後まで変わらなかったと言える。しかし、この時点でフーコーの議論は、彼の問題意識によって制限されており、キリスト教の、とりわけカトリック教会の行使した、信者たちの行動、操行を導く司牧権力にとどまっている。従って、問題の設定として、導き・操行はフーコーの政治的理性批判というプログラムに属する。そのため、こうした批判対象へのレスポンスとして、フーコーは「対抗導き・操行」というテーマを提起したのである。

従って、統治であれ対抗導き・操行であれ、この時点でフーコーは否定的なニュアンスでこれらを使っていた。つまり、これらの用語はこの時点で、批判的なプログラムに置かれるべき、特定の対象を指し示しているのである。しかし、フーコーが対抗導き・操行を提唱することに躊躇を示していることからわかるように、彼は対抗導き・操行という用語を受動的で反射的な行動として理解することを望まなかった。彼は実際、よりポジティブな意味で、権力を行使する行為を統合しようとしたのであり、大文字の権力対大文字の抵抗というような図式を回避しようとしたのである¹⁷¹。そのため、フーコー本人にもこうしたポジティブな権力論をより一層発展させる意図があることが確認できる。前述したように、こうした理論的な意図を実現するには、霊性と主体がフーコーの視座に入っていない限り、不可能である。わかりやすい比較対象として、1982年の講演「主体と権力」における段落を見てみよう。

¹⁷⁰ *Ibid.*, 196-7(邦訳、二三九頁)

¹⁷¹ 司牧権力の導きに対する抵抗、拒否、反乱の例を述べた後、フーコーはそのような行動に名前をつけようとする。しかし彼の見解では、「抵抗」という用語は強すぎるが、「不服従」という用語は弱すぎる。これに加えて、「服従拒否」(*insoumission*)や異端(*dissidence*)という用語も、あまりにも特殊な現象に言及しているため不適切であると言う。だからこそフーコーは「これから提案したい単語は、うまくできているとも言えない単語ではあります。「対抗導き・操行」という単語です。この単語の利点はといえばただ、これが「導き・操行」という単語の能動的な意味を参照することを可能にしてくれるということにすぎません」と述べる。そして、反操行(*inconduite*)という用語もまた、代案としてあげられているが、これは導き・操行という語の受動的な意味、すなわち、導きの結果としての操行(*conduite*)、行動(*comportement*)を拒否するという意味しか反映しない。*Ibid.*, 205(邦訳、二四八―二四九頁)。

「導き・操行」という語の両義的な性格はおそらく、権力関係の特異性と和解するための最良の手段の一つであろう。というのも、「行動する」(se conduire)ことは同時に他者を(さまざまな程度で作用する強制のメカニズムによって)「先導する」(mener) ことであり、可能性の多少とも開かれた領域内で「操行を導く」であるから、権力行使は、行為の可能性を導き、結果の可能性に秩序を与えるものである。根本的に権力は、二つの敵の対立あるいは結合といったものではなく、統治の問題なのである。「統治」という語は十六世紀に有していたような広い意味で用いられなければならない。「統治」は政治構造とか国家経営だけを指すのではなく、個人・集団の行為のなされる手段・方法を指していた——児童・魂・共同体・家族・病者の「統治」。この語は法的に制定された政治的・経済的従属を包含するのみか、他の人々の行動の可能性に対して働きかけるべく運命づけられた行動様式——それは多少なりとも熟考され計算されたものであるが——をも含めるものである。この意味において統治することは、他者に対する行為の想定しうる分野を構造化することである。それゆえ、権力に固有な関係性とは、闘争の暴力性の側に求められるものでもなければ、自発的な結合(せいぜい権力手段にしか過ぎないような)側に求められるものでもなく、軍事的でも法的でもない統治的である単一の行動様式の分野に求められなければならない¹⁷²。

この長い引用から、これまで批判的なプログラムのために使われてきた統治と導き・操行を一般化したものが見える。統治や導き・操行というような権力行使を指示する概念は、もはや批判すべきものだけではなく、ネガティブな意味で使われていない。もしくは、ネガティブやポジティブといった区別を超えていると言ってもよい。統治、導き・操行、そして権力行使は今、より一般的な意味、つまり自己や他人の行為において実現可能な領域を構築するという意味で使われるようになる。前述したように、もともとフーコーの議論においては性急に一般化したあの完璧すぎるコントロールが

¹⁷² “Le sujet et le pouvoir”, in *Diets et écrits II*, 1056 (『集成 IX』、二五一二六頁)。

権力関係という語の内実を独占していたが、権力関係そのものに対して価値判断を下すことのできる主体を導入することで、こうしたコントロールが一つの関係として相対化されるようになった。ここにおいて、より複雑な関係を記述することのできる、より包括的な権力論が生じてくる。

統治と導き・操行の一般化だけでなく、権力論に内在するこうした変化を証明するもう一つの証拠は、フーコーが権力関係と支配を区別することができるようになった点にもある。この変化も、1978 年前後ではっきりと表現されて、フーコーが繰り返し語るテーマの一つとなった。以下、時間軸に従ってテキストを確認していきたい。

まず、1979 年 3 月 7 日の講義において、フーコーは極めて明白な姿勢で、「国家」であることだけで、国家の類型を区別せずにそれを批判すること——例えば自由主義国家は自己隠蔽により長じている全体主義国家という取り扱い方——を拒否する¹⁷³。続

¹⁷³ *Naissance de la biopolitique*, 193-4 (邦訳、二二一—二三三頁)。これは、2 年前の 1977 年に「安全と国家」というテーマをめぐって展開したインタビューにおけるフーコーの態度とは対照的である。かのインタビューにおいて、対談者は、新全体主義という観点からフーコーの言う安全の問題を理解し、その上で、安全とは全体主義が人々を組織し動員する新しい言い訳に他ならないと考える。この観点は疑いようもなく『監獄の誕生』の延長線上に立つものと言える。『監獄の誕生』においてフーコーは、監獄が矯正の施設として失敗したにもかかわらず依然として存続している理由として、それが非行者を産出する装置として成功したことをあげている。非行者を産出することは、犯罪の持続可能性を維持させ、「犯罪本位の三面記事は過度冗漫な毎日毎日の筆致でもって、社会を基盤割りにして見張る司法面と警察面の取締りの総体を人々の承認可能な事態に仕立てあげている」。 *Surveiller et punir*, 292 (邦訳、三二六頁)。なお Michel Foucault, “Les mailles du pouvoir”, in *Diets et écrits II*, 1014 (『集成 VIII』、四一五頁) をも参照。この時、フーコーは、こうした言い方に抵抗感を示したにもかかわらず、譲歩をした。一方で、彼は「厳密な意味での全体主義国家というのは様々な政党、国家装置、制度上のシステム、イデオロギーが一体となって一種の統一性を構成し、上から下へ、およそ裂け目も遺漏も逸脱もなくコントロールするような国家だ」と指摘しているが、「国家の召命というのは全体主義になること、つまり、すべてを明確にコントロールすることにあります」と認めている。 Michel Foucault, “Michel Foucault : la sécurité et l’État”, in *Diets et écrits II*, 386 (『集成 VIII』、五三七—五三八頁)。一方、1979 年の講義においては、類似したテーマをめぐって、フーコーは「世の中の国家は皆同じく悪である」というような安易な観点を捨てた。当時の新自由主義に関する論争とフーコーのこの態度との関係については、マイケル・ベーレントの研究が時代背景をよく踏まえており参考になる。 Michael Behrent, “The Origins of the Anti-Liberal Left : The 1979 Vincennes Conference on Neoliberalism”, in *French Politics, Culture & Society*, vol. 35, no. 3 (2017), 44-67. または Michael Behrent, “A Liberal Despite Himself:

いて、1980年にバークレーで受けたインタビューにおいて、フーコーはある拒否したり抵抗したりすることのできない強制、つまり後で支配と呼ぶ状態を、権力関係から明確に区別した。そして前者を「権力の零度」、あるいは「物理的な力」だけだと指摘した¹⁷⁴。さらに、「主体と権力」の重要な段落において、フーコーは明確に「権力」と「暴力」を区別した¹⁷⁵。そして最後に、1984年の「自由の実践としての自己への配慮」という最晩年の重要なインタビューにおいて、フーコーはついにこれまで曖昧であった権力という概念の使い方を整理した。対談者は、フーコーが依然として権力を邪悪なものに見なすサルトルの見方を拒否していることを確認した上で、もしサルトルが邪悪なものに見なす権力が、実際には「支配という権力の事実」であったとしたら、この言い方を受け入れるかどうかをフーコーに聞いた。フーコーはこれにうなずき、また自分が権力の問題に関心を寄せたばかりの時、実は相応しい語を選んでいなかったことを認めた。そして、今日では、相互作用の可能性を持つ、可逆的な権力関係と日常的に権力と呼ばれる支配とを区別する必要があると主張した。インタビューの最後に、対談者は、1978年のフーコー自身とほぼ同じような言い方で、哲学の務めは権力の危険性を警告するところにあるのかと質問した時、フーコーは、質問そのものを訂正こそしなかったが、「哲学は支配の現象を、それがどのような形を取ろうとも——つまり政治的、経済的、性的、制度的など——どのような形を取ろうと、あらゆる水準で再検討するものです」と語った¹⁷⁶。

Reflections on a Debate, Reappraisals of a Question”, in *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*, (Rowman & Littlefield, 2018), 1-27.

¹⁷⁴ Michel Foucault, “Moral Values, and the Intellectual”, in *History of the Present* no. 4 (1988), 1-20.

¹⁷⁵ 「実際のところ、権力関係を規定するものは、他者に対して直接的・無媒介的に作用することのない行動様式なのである。権力は他者に作用する代わりに、行動に対して、現実の行動に対して、現在あるいは未来に起りうる行動に作用を及ぼす。暴力の関係性は身体やものに及ぶ——暴力は強制し、屈服させ、拷問にかけ、破壊し、すべての可能性へ通じる扉を閉ざす。その対極は受動的たりうることだけで、もしなんらかの抵抗に阻止されたら、それを最小限度にする以上の選択はない。」 *Le sujet et le pouvoir*, in *Diets et écrits II*, 1055 (『集成 IX』、二四―二五頁)。

¹⁷⁶ “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in *Diets et écrits II*, 1546-8 (『集成 X』、二四四―二四六頁)。

四 結論

このように、前節で論じた、フーコーの権力論を冷笑的、あるいは陰謀論的な図式として捉える様々な批判は、彼の権力論においてこうした転換が生じた後、もはや成立し難くなった。霊性を考えて主体の次元を導入した後、異なる権力関係や権力類型は、価値に従って区別されるようになる。そしてこれによって、フーコーは権力論をもって、批判的な分析だけでなく、構築的な分析をも行うことができるようになった（早くして亡くなったため、実際には展開することができなかったが）。ここにおいて、権力はもはや生来の邪悪なものではなくなる。主体という判断能力を有するものを軸にして、権力関係はまず主体の行動がその中に展開することのできる範囲と限界、言い換えれば行動が可能な領域を定める。そして、その領域を構築することは、まさに権力行使＝統治＝導き・操行である。そして、この権力行使の結果、つまり構築された具体的な権力関係は、主体によって受け入れられ、肯定的に評価されることも可能であるし否定的に評価されることも可能である。この意味で、権力そのものは確かに善悪を超える概念となっている。価値の上で否定的に評価される権力関係と権力行使の存在（それらこそ批判の対象である）を否定しないだけでなく、肯定的に評価される権力関係と権力行使をも認めるのである。まさにこうした区別によって、さらには後者にあげた肯定的な権力関係を掘り下げていくことによって、私たちはフーコーにおける勇気の位置づけを正しく理解することができる。何と云っても、勇気について考えるのは、価値の上でポジティブなものについて語る時だけだからである。

第四章 主体と勇気

一 序論

第三章の議論を踏まえて、そのポジティブな価値を手がかりにして私たちは、フーコーは如何に勇気という最晩年のテーマを扱ったのかを考察する。勇気というテーマは、1983年と1984年のコレージュ・ド・フランス講義の鍵概念であったパレーシアに由来するのである。2010年、ミュンヘン大学でカール・レーマン (Karl Lehmann) 枢機卿は、反ナチ運動の「白いバラ」を記念するための講演を行う時に、悪に服従しないことを可能にする政治的勇気について語ることをテーマとして選んだ。「白いバラ」のメンバーたち、そして彼自身のキリスト教の背景を踏まえ、枢機卿はキリスト教におけるパレーシアを中心に講演を行った。しかし、講演の最後に枢機卿は、パレーシアをめぐるフーコーの仕事に注目し、それをフーコーの哲学的な遺言と賞賛した。彼によると、フーコーの研究は、パレーシアという「この古代の、そして同時に近代的な徳の、ほとんど忘れられていた倫理的な基盤」、つまり勇気を人々に思い出させた¹⁷⁷。そこで彼は、フーコーの思考をさらに発展させ、現代の民主主義理論と民主主義においてパレーシアの持ちうる可能性、そしてパレーシアと勇気との切っても切れない関係に関心を払うようにと、聴衆に強く勧めた。

レーマンの講演は、後期フーコー研究における重要なヒントをはっきりと指示している。実際、研究者たちは最初から既にフーコーのパレーシアをめぐって、勇気的重要性を指摘してきた。パレーシアは常に哲学的でありながら政治的であると意識され、研究者たちは自らの問題関心によって、パレーシアを分析してきた。例えば、ダニエ

¹⁷⁷ Karl Lehmann. “Zivilcourage und Formen des Widerstands”, *Katholisch Bistum Mainz*, 21 January 2010. <https://bistummainz.de/organisation/ehemalige-mainzer-bischoefe/kardinal-lehmann/texte-predigten/a-blog/Zivilcourage-und-Formen-des-Widerstands/> .

ーレ・ロレンツィーニは、近年出版したフーコーのパレーシアに関する重要な哲学研究において発話媒介行為の観点から、フーコーが認識論的な意味における真理以外の倫理的な真理を探求していたことを研究している。こうした探求において、勇気とは、ある人の言葉と行動の調和を示す倫理的なしるしであるのみならず、さらに「世界を（多かれ少なかれ深く）変えうる真理を現実に導き入れる」重要な倫理的な特質であり言うなれば真理や真なるもの (le vrai) に力を与える倫理的な条件である¹⁷⁸。

そして、ジュディット・ルヴェルは、フーコーによって主題化されたキュニコス派の真理の勇気を（よりネグリの意味での）生政治に関連付けて、主体は真理の勇気をもってパイディアが必要なくなり平等的な形でビオスを抵抗の拠点に転換することができると指摘し、真理の勇気を「時代を先取りした生政治」(une biopolitique avant l'heure) と称する¹⁷⁹。コレージュ・ド・フランス講義の編集者の一人のフレデリック・グロも昔からフーコーのテキストにおける勇気の重要性を意識してきた。グロは、勇気が真理の倫理的な条件であると強調する一方¹⁸⁰、特にカントを読むフーコーに注目し、カントに端を発した近代的な真理の勇気を強調する。カントの「啓蒙とは何か」をめぐるフーコーの読解を踏まえ、グロはそれが批判の態度と服従との関係に関するフーコーの考えだとみなす。そしてグロは、フーコーにとって批判というものは、与えられた限界をそのまま受け入れることを拒否することであると考え、フーコーにおける批判の内実は、服従の命令を考えることなく奉じる態度を、勇気をもって拒否するところにあると指摘した¹⁸¹。従って、グロは勇気と不服従との関係をさらに主題化

¹⁷⁸ Daniele Lorenzini, *La force du vrai: De Foucault à Austin*, (Le Bord de l'eau, 2017), 149. 市田良彦は、類似した問題意識からフーコーと言語行為論との関係をめぐって綿密に思想史的な考察を行った。市田良彦『フーコーの〈哲学〉——真理の政治史へ』、岩波書店、二〇二三年、四八―六一頁。

¹⁷⁹ Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, (Mille et une nuits, 2010), 289-99.

¹⁸⁰ Frédéric Gros, “La parrhesia chez Foucault (1982-1984)”, in *Foucault: Le courage de la vérité*, (PUF, 2002), 155-66.

¹⁸¹ Frédéric Gros, “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”, in *Lumières, n° 8: Foucault et les Lumières*, (PUB, 2007), 159-67. 類似する研究について、マリアパオラ・フィミアーニの1990年代の研究を参照する。真理の勇気は哲学のエトスにおいて重要な内容であり、知と生、ロゴスとビオスを調和する要素である。また

し、フーコーの勇気を市民的不服従の勇気として捉えた。グロのこうした考え方を踏まえ、トマ・スコリュカは「被治者の勇気」をテーマにして、フーコーの政治思想がそれ自体市民的抵抗の思想となる可能性をさらに強調している。彼は、近代以来、様々な隷属化＝主体化によってもたらされてきた隷属的現象と、無限の隷属的要求に抵抗するために別種の主体となる主体化の過程を論じるためにフーコーの分析を考察する。その上で、彼は一回限りの決断にとどまらない、生の様式としての勇気が主体化を機能させる重要なものであると指摘する¹⁸²。

勇気に関する以上の先行研究は、殆ど抵抗をめぐって展開されている。これは確かに有効な分析である。同時に、前章に述べたように、フーコーが常に自らを被治者の側に置いていたことを否定するものでもないし、抵抗というテーマに対するフーコーの忠誠心に疑問を抱くものでもない。だが、前章の分析に基づき、私たちはこうした抵抗を主題化する文脈の中で勇気を取り扱うつもりはない。というのも、前章の最後で見たように、たとえ抵抗という言葉を広い意味で使ったとしても、抵抗という言葉自体には取り除きがたい受動性があるからである。この語によって説明されるのは、権力行使＝統治というテーマの中の一部に過ぎないのである。従って、先行研究を踏まえ私たちは勇気を、権力行使の勇気とみなして理解していく。

本章は六節によって構成されている。第一節の先行研究と問題意識に関する説明に続き、第二、三節はフーコーの主体論を取り扱って、主体は、フーコーの思想において倫理的な区別を行う基礎であることを証明する。第四、五節はフーコーのパレーシア論に注目して、勇気の位置づけを論じる。最後の第六節は結論である。

彼女が言うに、一方で、カントのいわゆる「敢えて知れ」という言葉と真理の勇気との関連はフーコーにおいて古代と近代の間の架け橋として機能している。Mariapaolo Fimiani, *Foucault et Kant: Critique clinique éthique*, trad. par Nadine Le Lirzin, (L' Harmattan, 1998), 45-58.

¹⁸² スコリュカの研究自体は、フーコーのみならず、ハンナ・アーレントをも扱っている。ここでのまとめは、フーコーの勇気に関する部分にのみ触れた。スコリュカは、フーコーもハンナ・アーレントも、市民的抵抗に理論的資源を提供しうると書いているが、それに加えて、彼は両者の相違点についても論じる。特に、アーレントは合法的な抵抗へ関心を抱いているが、フーコーは、たとえそれ自体が合法的でなくとも、法を創造し維持する機能を持つ直接行動に関心があるのである。Thomas Skorucak, *Le courage des gouvernés: Michel Foucault et Hannah Arendt*, (CNRS, 2019), 363-8.

二 真理と統治

周知の通り、勇気というテーマは後期フーコーのテキストにおいては、何よりもまず真理とつながっている。私たちはフーコーのテキストの中にポジティブな権力行使を見出すことができるが、勇気との関係を考えていくには、権力と真理との関係をより明確に確認しなければならない。そして、その関係を通して、権力を行使する勇気という問題を論じていく必要がある。また前章と同じく、ここでも、主体が権力論に入って権力論自身を補完することや、主体が権力と真理との間で、「真理による統治」という関係を構築することを論じていく。

大まかに見れば、認識によって得られる真なる知としての真理と、権力との関係は、『狂気の歴史』以来、常にフーコーの問題意識に上がってきた。『監獄の誕生』において、私たちは以下のような洗練された言い方を見つけることができる。「むしろ、私たちが承認しなければならないのは、権力は何らかの知を生み出す(ただ単に、知は奉仕してくれるから知を優遇することによってとか、あるいは、知は有益だから知を応用することによってとか、だけではなく) という点であり、権力と知は相互に直接含みあうという点、またある知の領域との相関関係が組立てられなければ権力的関連は存在しないし、同時に権力的関連を想定したり組み立てたりしないような知は存在しないという点である」¹⁸³。実際、ここで、フーコーは既に権力と真理(知)との不可分な関係を決定的に示唆している。ただし、『監獄の誕生』が持つ文脈に制限されていたため、その関係性をより一層展開させることができなかったのである。第二節で既に論じた通り、フーコーは権力関係において価値判断を下さないため、権力関係自体は支配と分離することができず、暗闇のディストピアにおいて使われるものでしかない。ハーバーマスはこれを批判した。権力によって生産されたのは、真理というよりむしろ支配を行うための都合よい言い訳だけである、と言うのである。従って、この時点では、権力と真理との不可分な関係において、フーコーの議論には真理に対する権力の支配的な優位性が内在している。

しかし、霊性による主体の導入は、こうした議論に変化を与えた。これによって権

¹⁸³ *Surveiller et punir*, 32 (邦訳、三四頁)。

力と真理との間に、よりバランスのとれた関係性が形成された。一方において、権力行使は真理へ実存の強度を付与する条件である。だが他方において、権力行使そのものの差異、つまり、導き・操行、統治及び関係の形成がそれぞれ異なる理由は、真理に由来する。もし真理によって価値化されなければ、権力行使は存在することができず、存在するのは、物理的な力の運動のみになってしまう。従って、真理はこの意味で権力行使に対して制限を与えている。つまり、権力行使は自らが権力であり単なる力や暴力ではないと一般的な形で証明するにせよ、自らがこうした権力であり別の権力でないと具体的に証明するにせよ、真理によって規定される形に従って、あるいは真理に従って振る舞わなければならないのである。

そのため、「真理による統治」という表現は、あるイデオロギーに基づき権力の持つ暴力性を覆い隠して正当化するという、マルクス主義をはじめとした権力論の変種を意味するものではない。マルクス主義においては、何よりもまず一つの決定的な権力、あるいは下部構造があり、そして、イデオロギーと呼ばれるような上部構造がこの下部構造に依存している（そしてイデオロギーは下部構造に依存しているために、虚偽意識とみなされる）。こうした図式においては、もし「真なるもの」があるとすれば、このいわゆる「真なるもの」は、決定的に権力の社会的な現実、あるいは下部構造に還元されるのである。しかし問題となるのは、下部構造に視点を置かなければ「真なるもの」を論じることができない点である。というのは、異なる階級を区別するとき、あるいはある階級が歴史によって保証される進歩性を証明するとき、範疇的には下部構造ではなく上部構造に属する価値的なものが常に避けられないからである。実際、1980年の講義である『生者たちの統治』の中で、フーコーは伝統的な権力論におけるこうした権力と真理との関係が持つ難しさにレスポンスした¹⁸⁴。ローマ皇帝セプティミウス・セウェルスは、彼が権力を行使する場所である宮殿の天井に、彼が生まれた

¹⁸⁴ もちろん、イデオロギーという概念に対する反発は、フーコーの思考において長い間一貫している。1973年の講義以来、フーコーは何回もイデオロギーに基づく分析を批判した。Michel Foucault, *La société punitive*, (Seuil/Gallimard, 2013), 236-7 (八幡恵一訳『処罰社会』、筑摩書房、二〇一七、三一四-三一五頁)；または Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, (Seuil/Gallimard, 1997), 30 (石田英敬等訳『社会は防衛しなければならない』、筑摩書房、二〇〇七、三六頁) . 及び *Naissance de la biopolitique*, 21-2 (邦訳、二五頁) . を参照。

時の天空や彼の運命を示し支配する星空を描かせた。この象徴的な事例によって、フーコーは権力と真理との関係を構築する。セウエルスの運命を示し支配する星図は、もちろん、「セウエルスの統治が天の定めであること」を表現しているため、皇帝の統治を正当化するイデオロギーとして見ることも可能である。しかし、星図自体は、何かを論証したり証明したり偽りに反駁したりするものではなく、天に定められた運命という真理をストレートに現出 (manifestation) したものである。

言い換えるならば、彼の問題は、権力の正統性や布告の正しさなどの命題の真理を、いくつかの手続きによって打ち立てることにあるのではない。だから、論駁されたり排除されたりするような偽と対立するような、真なるものの正しさを打ち立てることではないのです。本質的に重要だったのは、未知のもの、隠されたもの、見えないもの、予測不可能なものの直中から、真そのものを出現させることなのです。だから統治の知識を整理したり、統治を行使したりするために必要にして十分な功利的な知識体系を組み立てることはそれほど重要でない。問題は真理を現出させる儀式であり、この儀式が権力行使となんらかの関係を持つ。そしてこの関係はたんなる功利性には収まりきらない¹⁸⁵。

フーコーから見れば、権力と真理との間の関係は、決して功利性に基づく、お互いに外的で一方通行のような依存関係ではなく（例えば、「真理」やイデオロギーが権力に依存し権力行使をうまく可能にさせること）¹⁸⁶、相互性のある内的な関係である。権力

¹⁸⁵ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, (Seuil/Gallimard, 2012), 7 (廣瀬浩司訳『生者たちの統治』、筑摩書房、二〇一五、八頁)。

¹⁸⁶ 実際、フーコーの論述によって、彼が自身の転換を如何に考えていたかを把握することができる。本稿ではフーコー思想の一貫性を強調し、「権力—知」と「権力—真理」という二つの問題を、総体的に一つの範疇にまとめたが、正確に言えば知と真理とは異なるものを指し示している。もちろん、フーコーのテキストには「知」と「真理」を混用する例もある。例えば、『快楽の活用』においてフーコーは自分の仕事の軸を、「知—権力—主体」として捉えている。*L'usage des plaisirs*, 11 (邦訳、一二頁)。にもかかわらず、総体的に把握すれば、この二つの用語を必ずしも同一視することはできない。フーコーによれば、彼の方法には、二つの変化がある。まずは「支配的イデオロギーの概念から知—権力の概念へ」の変化、さらに、「知—権力の概念から真理に

は常に真理の権力であり、真理は常に権力の真理である。まさに真理の現出によって、権力は価値的な虚しさから離れ、語りにくいカオスの状態から、意味を伴った権力となる。そして、権力の行使によって、真理が「受肉」し、確実に現実性を持った真理として存在するようになる。

三 主体論としてのオイディプス論

以上の分析を踏まえて、フーコーのテキストには権力行使と真理現出との間の対称性が見られる。しかし、この対称性は今述べた二つがあれば十全というわけではない。霊性という概念が既に示唆しているように、権力行使と真理現出の間には、一つの交差点、両者をつなぐ交差点が必要である。その交差点とは、主体である。この意味で、1980年の講義は、フーコーが自身の転換について語った意識的な宣言だと言える。この講義で、彼は再び『オイディプス王』をめぐって分析を行う。そして、私たちの問題関心において、この分析の中で最も重要なのは、「私」という要素が真理現出と権力行使にとってかけがえのない作用であるという点である。オイディプスの生涯の真実が暴かれるシーンにおいて、フーコーは奴隷が果たした機能に特別な注意を払った。もともと生まれたばかりのオイディプスを棄てる任務を負いながらも、捨てるには忍びなくてオイディプスを他人に渡したテーバイの奴隷と、オイディプスを受け取り、さらにコリントスの王であるポリュボスへ渡したコリントスの奴隷は、自分の、すなわち「私」の名義で言葉を語っていく。つまり、「私が」、「私自身が」、「私自身がそこにいた」、「私自身が見た」、「私自身の手で渡した」、「私自身の手で受け取った」という形でオイディプスの真実を暴くのである。『オイディプス王』における奴隷の特殊性はここにあると言ってよい。奴隷というような卑しい人間は古代ギリシアにおいて、その低い身分がゆえに、そもそも真なるものを占有することができる人間だとは思わ

よる統治の概念へ」の変化である。一方、「権力—知」はイデオロギーの概念に対する克服であるが、その中に、純粋な認識論的なニュアンスと技術的な無頓着さが潜んでいる。そのため、「権力—真理」というテーマの出現は、フーコーの考え方の転換の総体的な結果である。ここでの真理が純粋な認識論での真なる知ではなく、より主体的かつ倫理的なものである。 *Du gouvernement des vivants*, 12-3(邦訳、一三頁)。

れていなかったが、この悲劇の中では、自分自身が現場にいたことで、すなわち「私自身」が関与し、「真理の場面」に居合わせたことによって、奴隷も真理を言うことができるようになる。もちろん、彼らはただ偶然にそこに居合わせただけかもしれない。また、場合によっては「彼らは真理のうちにいますが、真理は彼らに宿ってはいません」と言えるかもしれない。しかし、奴隷たちは自分の名義で出来事に関与し、真理を言うことができるのである¹⁸⁷。実際のところ、オイディプスの生涯の秘密は、最初からアポロンの神託や予言者テイレスiasなどの「真理の主人」(maître de vérité) によって告げられていたのだが、オイディプスはその真実を受け入れなかったため、テーバイの町は疫病から逃れることができなかった。しかし、奴隷は、「私」を告げて、彼自身の関与を告げることで、真理の現出が完成する。フーコーは言う。

そしてソポクレスの戯曲が示しているように、真理の現出化が完成し、^{アレテュルジー}真理現出術の円環が完全に閉じられるためには、その目や手や記憶や証言によって、「私が」と言うことができる個人を経由することが必要です。つまり『私はそこにいた、私が見た、私がした、私自身の手で渡した、私自身の手で受け取った』と言うことができる人間の確認が必要なのです。主体化とでも呼びうるこの要素がなかったとしたら、真理現出術の全般的な手続きや包括的な円環において、真理の現出は不完全なままになってしまうことでしょう。¹⁸⁸

フーコーが言うように、「私」という語の果たした機能は、主体が権力行使を真理現出とつなげる役割を持つ。まさしく主体という存在があるために、真理による統治という円環が成立するのである。

それでは、なぜ主体がそんなに必要であると言えるのか。私たちから見れば、主体の核心的な意味は、真理と権力の間にある一つの自然な結びつきを断ち切り、真と偽、善と悪などの区別を可能にすることにある。古代ギリシアに関する古典的な研究に基づき、私たちは、権力と真理の無媒介的なつながり、そして両者の同一を、アルカイ

¹⁸⁷ *Ibid.*, 38(邦訳、四二頁).

¹⁸⁸ *Ibid.*, 72(邦訳、八四頁).

ック期の重要なイメージ群から見出すことができる。それらは、神であり、神に近い人——つまり神の人（聖なる人、theios aner）であると言える。こうしたイメージ群の有する特徴は、その言葉が直接的に効力を発揮するということであり、その言葉と行動との間には距離がないということである。「こうした言葉は一旦発されたとなん、一種の威力（puissance）、力、行動となる」¹⁸⁹。従って、その言葉は必然的に真なるものとなり、必ず現実化されるという意味で、真理を占有する「真理の主人」なのである。そして、こうしたイメージ群における重要なイメージの一つとして、正義の王（roi de justice）あるいは聖なる王（roi divin）をあげることができる。脱呪術化された現代社会科学の用語で言えば、それは政治的機能と宗教的機能を同時に有する首領に他ならないが、古代ギリシア人の記憶において、こうした王たちは魔術の力を持ち、その言葉によって天気を操り豊作をもたらしたのである¹⁹⁰。そして、こうしたイメージを受け継ぐものが、僭主である。つまり、オイディプス王である。フーコーによると、ここに言う僭主は、悪い意味を伴うものではなく、一度新しい制度と政治的な人物として流行っており、『オイディプス王』が書かれている時点で既に退行しているものであるが、古代ギリシア人の政治思想において絶えず参照される、「伝統から見れば伝統を破壊する悪い者」と「未来を基礎づける、英雄的行動をする者」という両義的なものである。「そして結局のところ、ギリシアの政治思想にとって僭主制とは、近代ヨーロッパの政治思想にとっての革命と同じようなものだったと言えるでしょう。つまり、最終的にはそれとの関係においてみずからの位置を定めるべきものであり、そして、移行とも過渡期とも創設とも転覆とも考えられるようなものだったのです」¹⁹¹。政治思想の出発点と参照枠であるという意味で、フーコーは『オイディプス王』を僭

¹⁸⁹ Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, (Pocket, 1995), 100. ダニエール・ドゥフェールは、古代ギリシアに対するフーコーの考察は、マルセル・ドゥティエンヌの古典的な研究から影響を受けていると指摘した。そのため、この議論を詳しく考察するには、ドゥティエンヌを参照する必要があるだろう。Daniel Defert, “Situation du cours”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, (Seuil/Gallimard, 2011), 266 (慎改康之等訳『＜知への意志＞講義』、筑摩書房、二〇一四、三五七頁)。

¹⁹⁰ Marcel Detienne, *op. cit.*, 103. さらに Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, (PUF, 2013), 36. をも参照。

¹⁹¹ *Du gouvernement des vivants*, 62 (邦訳、七一頁)。

主政の失敗を示す神話として、また「アテネの民主政の偉大なる成果」を象徴するものとして捉えた¹⁹²。1980年の『オイディプス王』論は、この悲劇を評して、民主政の真理術が僭主政の真理術を倒して、「証人、ささやかな証人、自分が見た、そして口にする真理の働きという唯一の手立てで、彼はたったひとりで最も力のある者たちを打ち負かすことができ」、「民衆が裁きの権利、真実を言う権利、真実を自分の主人たちに対置する権利、自分たちを統治する者を裁く権利、そうした権利を手に入れるプロセスの歴史」を象徴するものと強調している点では70年代の『オイディプス王』論とあまり変わらないかもしれない。しかし、主体という要素をとりわけ重要視している点は注目に値する¹⁹³。もちろん、その主体なるものも僭主というイメージとの比較において意味を持ってくるのである。

既に論じたように、僭主オイディプスは、アルカイック期の聖なる王あるいは正義の王というイメージの後嗣——より正確に言えば、こうしたイメージのパロディーである。スフィンクスからテーバイを解放したことで、オイディプスはポリスを救い、

¹⁹² Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, in *Dits et écrits* I, (Gallimard, 2001), 1439(『集成V』、一三二頁).

¹⁹³ *Ibid.* (『集成V』、一三二—一三三頁). フーコーは常に『オイディプス王』をある種の哲学的かつ政治的なものとして取り扱い、このテキストを何回も分析した。それらの分析は共通性を有する一方、当時のフーコーの思考の特徴や関心を反映している。1980年の分析では主体を強調することが中心にあるが、70年代の分析においては権力技術を強調することが中心にある。1971年のコレージュ・ド・フランス講義の最終講義では既にこの問題に触れている。そして、より綿密な分析は、1972年ニューヨーク州立大学での講演と1973年サンパウロ大学での集中講義の第二回で展開された。これらの一連の分析においてフーコーは、古代ギリシアで起こった真理が真理であることを確認する技術、つまり権力技術の転換に注目している。つまり、神を証人として神の注目の下で、決闘または別の試練によって真理を確認する「試練に結びついた法的かつ宗教的な真理」(vérité-épreuve juridico-religieuse) から、調査や証拠などの手続きによって真理を確認する事実確認に結びついた政治的かつ法的な真理 (vérité-constat politico-juridique) へと変わる転換点に注意を払っているのである。僭主オイディプスの失敗は、まさしくこうした真理を確認する方法をめぐる闘争の失敗であると言う。Michel Foucault, “Le savoir d’OEdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 225-51(邦訳、三〇五—三四二頁). また Daniel Defert, *op. cit.*, 277(邦訳、三七〇頁). また市田の研究を参照されたい。市田良彦、前掲書、七五—一一頁。そして、説明しておきたいのは、80年代の『オイディプス王』論は、『生者たちの統治』以外に、1981年のルーヴァン大学での集中講義にも見られる。集中講義における分析は、告白の技術に着眼するが、その大部は、『生者たちの統治』と重なっている。そのため、以下の分析は、主に1980年の講義を中心に置き、ルーヴァン大学の講義は補足として使う。

テーバイの王になった。この救助を通してオイディプスは権力の頂点に至ったが、僭主への道も開かれてしまった。一方、フーコーの解釈によると、スフィンクスの謎を解くにあたってオイディプスが使ったのは、グノーメー（知、gnômê）なのである¹⁹⁴。ここで、グノーメーは、もはやエウリスケイン（発見、euriskein）の産物ではなくなり、エウリスケインから独立した。グノーメーは、権力技術によって生産される知ではなく、それ自体効力のある言葉なのである。というのは、フーコーによれば、前5世紀のギリシアで、グノーメーという語は、一方で「単なる意見、思考法、見解、判断」という意味を持つが、他方で、政治的かつ法的な語彙でもある。「グノーメーとは、市民が示したり、示すように仕向けられたりする見解のことです。たとえば、弁論家や政治家や知っている者が出してきた説明の後で、原因となるさまざまな要素が提出され、さまざまな手がかり、テクメーリア（証拠、tekmêria）が詳説されたとき、その瞬間に陪審員としての市民か裁判官が、見解すなわちグノーメーを述べることを求められるのです。そしてこの見解こそが、被告の運命を定め、かくして[神意]を成就する(accomplir)ことになるのです」¹⁹⁵。ここからわかるのは、グノーメーが、法的語彙であり、被告の運命を定め、さらに神意を成就することができるものということである。従ってある意味で、オイディプスにテーバイを救わせ、テーバイの至高権を取らせたものは、スフィンクスとの「言葉遊び」においてオイディプスが言った効力のある言

¹⁹⁴ ここで、フーコーは彼の70年代の『オイディプス王』論を修正した。70年代の解釈では、真理を確認する方法という技術的な意味での転換を強調するために、フーコーは、オイディプスがエウリスケインとそれによって獲得したグノーメーに基づいてスフィンクスの謎を解き、テーバイを収めたと主張している。発見という行動を通してこそ、目撃者の搜索、証言の発見、現場の復元、さらに事実の確認といった一連の事実確認に結びついた真理をめぐる手続きが確立されたと言う。70年代のフーコーによると、『オイディプス王』の悲劇性は、オイディプスがほかならぬ自分を玉座へ引き寄せた「発見」の技術によって、自分が父を殺し母と交わってしまったという真実を知ったところにある。Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, in *Dits et écrits I*, 1434-5(邦訳、一二七—二八頁). それに対して、1980年の講義において、フーコーは依然としてエウリスケインをオイディプスの重要な統治の手段であり、悲劇的な結末に向かう道の一環だと見なしているが、スフィンクスを退治するにあたって使ったのは、もはやエウリスケインではなくグノーメーであったと言う。

¹⁹⁵ *Du gouvernement des vivants*, 66(邦訳、七六頁). テクメーリアを獲得して組織すること自体もエウリスケインの一部である。Ibid., 57-8(邦訳、六三—六四頁). を参照。

葉、すなわちグノーメーであると言える。こうした神々と内的につながっている言葉、行動から区別することができないが言葉という形で現れたグノーメーによって、オイディプスはスフィンクスを退治し、王になった。言い換えれば、こうした効力のある、実現する (krainein, accomplir) ことのできる言葉を通して、オイディプスは最も強い (kratistos) 人、すなわち支配者オイディプス (kratunôn Oidipous) になった¹⁹⁶。そして、支配者となったオイディプスの言葉は、テーバイで命令として現れ、実現される。ここにおいて、言葉と行動はオイディプスにおいて無限の循環を構成する。オイディプスはこの循環によって、言葉—真理と行動—権力を同時に占有し、両者の主人となった。そのため、オイディプスに神の人の影が見えるのである。

しかし他方で、オイディプスはテーバイを救い、テーバイの支配者となった後、ポリスを私有物とみなしてしまった。フーコーによると、オイディプスは、ポリスを救ったことで、テーバイと彼自身の間に「感謝や恩義や情愛や愛の関係」を打ち立てた。そして、ポリスがオイディプスに恩義を負ったため、「いまやポリスは彼のものになったのだから、彼が与える命令や下す決断は、彼自身だけ、彼の意志だけに根拠を持つのであって、掟の次元、ノモスの次元に関係するものではないのです」¹⁹⁷。しかし、コロスの歌ったように、ノモスを定めたのはオリュンポスの神々である。しかし、オイディプスは神に対する傲慢、すなわちヒュブリスのせいで、もはやノモスに従わなくなった¹⁹⁸。神々を超えるとまでは口で言わなくても、少なくともオイディプスは、神の真理の代わりに自分の言葉をポリスの中で機能させ、神々にとって代わろうとしているのである。そのため、二重の意味で、オイディプスは典型的な僭主となってしまった。一方では、至高権への道で、彼の英雄的な経歴は、彼を一般人の上に引き上げ、彼のイメージを神の姿と重ねた。他方では、彼のヒュブリスのせいで、彼は彼自身と

¹⁹⁶ *Ibid.*, 60 (邦訳、六九頁)。効力のある言葉については、Marcel Detienne, *op. cit.*, 99. を参照。しかし、説明しなければならないのは、krainein (原形は kraino) と kratistos などの語との間には、ただ外見上の類似しかないということである。前者から、統治することをも意味する kraiaio を派生したが、その語源は頭 (kara) に由来する。一方、後者は力 (kratos) に由来するのである。両者にそれ以上の関係があることを示す直接的な証拠はない。 *Etymological Dictionary of Greek I*, 1st ed. (Brill, 2010), s. v. “κ ρ α ι α ί ν ω”, “κ ρ ά τ ο ς”.

¹⁹⁷ *Du gouvernement des vivants*, 63–4 (邦訳、七二–七三頁)。

¹⁹⁸ ソポクレス『オイディプス王』、河合祥一郎訳、光文社、二〇一七、七五–七六頁。

彼自身の法を上を持ち上げ、神と神のノモスを凌駕させようとした。

コロスの歌った通り、ノモスは、神々の御言葉であり、真理であるため、¹⁹⁹忘れられないものである。まさにノモスがあるがために、神々は無敵で不死の存在である¹⁹⁹。『オイディプス王』を概観すれば、神の真理が僭主の真理を打ち負かし、神の権力が僭主の権力を打ち負かす物語としてこの悲劇を捉えることができる。そして、主体の要素は、神の凱旋と僭主の決壊の過程において機能を果たすのである。主体は、真理と権力との自然で無限の循環の中に入り込む平面である。もともと、真理と権力との間にある、こうした神のように完璧な統一性において、私たちは真理と権力を区別する必要がないのである。というのは、こうした統一体がもしその統一性を維持し続けられれば、存在のチェーンにおいて常に何かであり、そして何かであることができるからである。言い換えれば、こうした統一性は、決して無ではなく、常に在ったり潜在したりする。そして、政治的な意味で、常に実現する言葉、つまり法であるため、常に正義である²⁰⁰。もしこうした統一体を打ち負かそうとするのであれば、そのかなめは、効力にある、あるいはこうした統一体の効力を奪い、無効にさせることにある。実は、それもオイディプスの究極戦略とヒュブリスの所在であり、彼が僭主だということの証明でもある。オイディプスはこれまで絶えずアポロンの神託が無効なものであり実現せぬ言葉にすぎないと証明してきた。だからこそ、父親だと思われてきたポリュボスの死の知らせを聞いた後、一瞬たりとも悼むことなく、直ちに妻（同時に母親である）のイオカステに、アポロンの神託を発するピュートー（すなわちデルポイ）の予言者の言葉や、神意を体現する鳥占いを重視しなくてもよいと言った。というのは、実現せぬアポロンの神託はもはや何の価値もなく、ポリュボスとともに黄泉の国において永眠してしまったからである²⁰¹。第二場の最後、コロスの歌もそれに類似し

¹⁹⁹ 同上書、七六頁。

²⁰⁰ 「真理の主人としての正義の王も同じく効力を有する。彼の正義の語、彼の神法（thémistes）は、実際、ある種の神託である」。「ディケーが『実現される』ため、真理と同じく、大文字の正義は魔術的かつ宗教的な言葉である。王が『正義の語』を宣言するとき、彼の言葉は決定的な価値を持つ」。Marcel Detienne, *op. cit.*, 103, 107.

²⁰¹ ソポクレス、前掲書、八三頁。そして、「『実現している』言葉（parole «réalisante»）に対して、効力を失った『実現せぬ言葉』、つまり epe' akraanta がある。しかし、この思考の平面において、『実現せぬ』言葉は世俗の領域を意味せず、魔術的かつ宗教

ている。オイディプスを、ライオス前王を殺した犯人として暴き出すアポロンの神託がまだ現実となっておらず、真の殺人者がまだ見つかっていない。結局、人々はオリュンポスの神々を敬う心を失いつつあり、アポロンの神託所ないしオリンポス山に参ろうとはしなかった²⁰²。ポリュボスの死の知らせが届いてから、真実が最終的に明らかになるまでの間に、実は二重の意味で神託は無効になりかけている。ポリュボスの病死によって、オイディプスが父を殺すという神託が無効になりかけており、アポロンの名の下で話す予言者テイレシアスが発した、オイディプスがライオス前王を殺したという神託も証拠不十分のために無効になりかけている。勝負の天秤は、次第に僭主の側へ傾き始めているように見える。しかし、奴隷の証言、つまりフーコーが強調する主体の要素が、ここでオイディプスの勝利に終止符を打つ。

フーコーによれば、主体の要素としての奴隷は、真実を明らかにするときに役目を果たすばかりではない。実際、真理現出のゲーム——真理を明らかにして現出させる必要があるゲーム——の源は、奴隷の嘘にあるのだ²⁰³。奴隷は、オイディプスの母であるイオカステの命令に逆らい、オイディプスを殺さずコリントスの奴隷へ渡した。奴隷はまさしくこの命令違反のため、真と偽との区別を作り出してきた。彼は、生まれたばかりのオイディプスを憐れんで、自分が受けた言葉／命令を実現させるべきではないと考えた。この瞬間、人間の言葉と権力との間に亀裂が生じ、王妃であるイオカステの言葉は実現せず、現実とならなかった。「ライオス王の息子が死んだ」という言葉は、嘘となり、ただの虚しい言葉となった。それと同時に、イオカステの命令に反することで、奴隷は真と偽の区別を作って、自らを真の側、つまり「ライオス王の息子が生きている」という事実に向けた。まさに真の空間において、神託、神の言葉が実現し、それが、実現している言葉、真なる言葉、真理として機能し続ける。逆に、人間の言葉には、主体の介入によって、真と偽の区別が生じ、言葉—真理と行動—権力という統一体に断裂が生じた。王の言葉は必ずしも真理ではなく、その権力行使も必ずしも正義ではない。オイディプスの生涯をめぐる真理現出のゲームにおいて、もと

的な領域、つまり『虚しい』ものや『無用の』ものの飛び地を形成させている」。Marcel Detienne, *op. cit.*, 104.

²⁰² ソポクレス、前掲書、七八頁。

²⁰³ *Du gouvernement des vivants*, 41 (邦訳、四五—四七頁)。

もと僭主オイディプスが持つ神のような言葉—真理と行動—権力の統一体が、ここに崩れたのである。彼が受け継いだ王権は、神ではなく人間の権力であり、彼が発した命令は、神ではなく人間の言葉であり、必然的に実現するものではない。そして、オイディプスの前に奴隷は、「私」の名義で、すなわち主体の名義で彼自身が関与したことを打ち明ける。つまり真理を明らかにするわけであるが、その瞬間、オイディプスの意志や彼が既に関与したと考えていた（逆に神託が実現しないということ意味する）「事実」は、すべて虚無に変じてしまった。ここで私たちに見えてくるのは、主体が二重の意味で神の真理—権力の統一体に対する僭主のパロディーを終わらせる姿である。要するに、一方では、哲学的な意味において、主体は、常に真理である言葉と権力との無媒介な連結を断ち切った。主体は、一部の言葉を現実の領域に介入させ、それを真理にし、一部の言葉を虚無の非一場に導入し、実現せぬ嘘にしたのである。また、他方では、真理に基づいて行使された権力、すなわち正義と、嘘に基づいた仮の現実、あるいは実現すべきでないもの、本当に実現しなかったが実現したように見える非現実、すなわち不正義という区別が生じるのである。悲劇の最後、皮肉なことに、まだ王であった時オイディプスが發した正義の語——犯人に対する呪い——が効力を發揮し、実現した。犯人オイディプスが正義の王オイディプスによって呪われ、僭主オイディプスの王権が終わった。これで、オイディプスも最終的に、一人の主体、自分の犯した犯行を意識することのできる主体となった²⁰⁴。

こうして、1980年の講義において、過去と違った形で『オイディプス王』を分析することで、フーコーは、彼の真理の政治史に関する哲学的かつ政治的な研究の中で主体なるものを位置づけた。主体は今や真偽をめぐる展開された真理のゲームに必要な不可欠な一部分となった。「この『真なることを言うこと』(dire-vrai)と『真なるこ

²⁰⁴ 「オイディプスは告白していません。そもそもなにを告白できるでしょう。オイディプスは告白せず、告白は奴隷からやってきます。司法手続きにより奴隷がこの告白を行ってはいじめて、オイディプスは自分を認知し、奴隷の告白によって名指された人物をいわば自らに宿す。それにより、こう語ることができます。『とどのつまりすべては本当だった！私は生まれるべきではなかった息子、娶るべきではなかった者の夫、殺すべきでないものの札会社であった』。今度はオイディプスが、自分のすべての罪に対して『私』と言えるようになったのです」。Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai*, (PUL, 2012), 70 (上尾真道等訳『悪をなし真実を言う』、河出書房新社、二〇一五年、一一九)。

とを見たこと』の同一化、すなわち語る者と、真理の源や起源や根源の同一化こそがおそらく、西洋世界における真理の歴史にとって決定的に重要な多様で複雑なプロセスなのでしょう」²⁰⁵。ここで、前章で引用した、1978年の会合におけるフーコーの重要な発言をもう一度振り返ってみよう。

最も一般的な政治的な問題とは、真理の問題ではなかろうか。真と偽を分割するやり方と自己自身と他者を統治するやり方は、互いにどのように結びつくのか。その双方をまったく新たに基礎づける意志、一方を他方によって（他の統治のやり方で別の分割を発見し、他の分割から出発してまったく別のやり方で統治しようと）基礎づける意志、それが「政治的霊性」というもののなのです²⁰⁶。

実際、以上の引用からわかるように、『オイディプス王』を通してフーコーが表明した主体の役割は、ここで言われた意志にほぼ一致すると言ってよい。従って、主体とは、ある種の手続きに従って何が真であり何が偽であるかを決定したり受容したりして、真を実現させ、偽を実現させない意志を形成させる場所なのである²⁰⁷。自己によってであれ他者によってであれ、主体となる能力、すなわち主体性²⁰⁸と主体となる過程、すなわち主体化、という両者はともにある種の主体を創出し、それを真理と権力を繋げる平面や軸にする。まさしくこの場所で最終的に形成されるのは、真理とある種の関係を経る意志、すなわち真理をある種の権力行使と繋げる意志であるため、主体の問題は、明白に生身の真理と真理の生活をめぐって展開する特徴を獲得する。1981年講

²⁰⁵ *Du gouvernement des vivants*, 49(邦訳、五五頁)。

²⁰⁶ “Table ronde du 20 mai 1978”, in *Dits et écrits II*, 849(『集成 VIII』、一七五頁)。

²⁰⁷ 「真理の問題の中で重要なのは、ある一定の数のものが確かに真なるものと見なされ、主体がこうした真なるものを作り出すか、受け入れるか、あるいはそれに服従しなければならないということです」。Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, (Seuil/Gallimard, 2014), 15.

²⁰⁸ 主体となる能力は、具体的な何らかの能力（例えば認識能力等）を意味しない。主体性という言葉についてフーコーはこう言っている。「この語は、主体が自らと関係を持つ真理のゲームにおいて、自分自身を経験する経験の仕方という意味で受け取られなければならない」。Michel Foucault, “Foucault”, in *Dits et écrits II*, 1452(『集成 X』、一〇四頁)。

義の『主体性と真理』において、フーコーはこう言った。

真なる言説、誠実な（真理陳述的、véridique）言説、真理陳述（véridiction）の機能を有する言説の存在——こうした言説の存在は、その言説が語るものの実在（réalité）を指示することはない。言説の現実性（réalité）、その存在、つまり、真なることを言うことを志向する言説の存在そのものと、その言説が語る実在との間には、根本的に言えば存在論的な所属関係がありません。真理のゲームは、それが表現される領域との関係において、常に特異な歴史的出来事であり、それが語っているものとの関係においては、結局、不可能な出来事です。私たちが復元したいのは、まさにこの特異な出来事、真理のゲームがそこから湧き出るような出来事なのです。真理の歴史を書くことは……「もし真理を語ったのなら、この真理が現実的なものであった」と言うだけでいい[と言わないことを前提としています]。逆に私たちはこう言うべきです。「実在的なもの（le réel）は実在的なもの以外何ものでもない。この実在との関係において、如何なる不可能な条件、特異な条件が、ある種の真理のゲームを、一定の理由や必要性和と一緒に出現させるのか。これらの理由や必要性は、単に問題となるあのものが存在することという事実ではない」²⁰⁹。

フーコーから見れば、真理の言説とその言説が語っているものとの間には、必然的な関係がないため、ただ言説的な次元で真理を語ったとしても、真理が必然的に実在的なものになるわけではない。真理の言説を実在と関連させるためには、必ず主体を経由しなければならない。彼が挙げた例のように、真であることを決定する一連のルールを受け入れ、それを信じた場合に、私たちははじめて真理の言説と実在との結びつきを確立することができる。この時、空が青い（実在）ために、空が青いということ（真理の言説）が有意義になる。逆に、ある種のルールや手続きに従って真理の言説と実在との関係を確立していない限り、空が青いという事実は「私は空が青いと言う」という事実を説明することができない²¹⁰。真理のゲームがそこから湧き出るような、

²⁰⁹ *Subjectivité et vérité*, 224.

²¹⁰ *Ibid.* フーコーは、真理が主観的なものという観点を持つのではなく、真理が成立するために、真理そのものの以外の何か、例えば主体という要素が必要であると考える。

「単に問題となるあのものが存在することという事実ではない」理由と必要性とは、1980年の『オイディプス王』論を踏まえて考えれば主体にほかならない。主体が実在と真理の言説との間に関係を作るため、各自の領域において完全なる自律性を持つ二つのもの——そもそも実在は、実現しないものと関係がなく、逆に真理の言説は、純粋なロゴスの水準で機能すれば十分である——がお互いに関係を生み出し、真理の実現という問題を生み出してきた。

従って、主体という平面を導入することで、勇気の問題が、最終的にフーコーの思考に入る余地が生まれた。というのは、主体をめぐって、真理と権力の間に生じるずれの問題を提起することができるからである。既に論じたように、霊性を通して主体の問題が権力論で論じられるようになってから、フーコーは「価値的にポジティブな権力関係と権力行使」を考えることができるようになった。その上でフーコーは、「真理による統治」というテーマを中心に、勇気の問題を持ち出すことになる。『オイディプス王』が悲劇の形で示した通り、「真理による統治」という大きなテーマ（パレーシアの系譜という構築的なテーマも、自己告白の系譜という批判的なテーマもこれに属する）の中には、真理が現出しないという問題、あるいは真理が実現しないという問題が存在していた。そして、まさに真理が実現していない時、ここに勇気が必要になってくる。それというのも、真理の現出や実現を妨げる困難を克服して、真理を現出させ、実現させるのは、勇気であるからである。教室で生徒が教師の犯した小さなミスを正す時にも、市民が街で暴力機関の武器に立ち向かう時にも、勇気が必要になってくるのである。

四 危険の必要性

これまで、私たちは常に勇気を倫理的な問題として捉えてきたが、ここで以下のことを説明しておかなければならない。この倫理は、結果として、確かに個人の選択という形で現れるのであるが、この個人の選択、すなわち倫理的な行動は、ホップズが言うように、完全に個人の内面に閉ざされ、根本的に言えば私的なものではない——

もちろん、必ずしも私的な倫理を排除するものではないが。しかし同時に、こうした倫理は、常に政治的なものであり、少なくとも政治的なものと高い親和性を持っているのである。というのは、勇氣は軍事的な起源を持つだけでなく、歴史的に形成されたある種の共通性を持っているからである²¹¹。パウル・ティリッヒは、その著『生きる勇氣』の冒頭部分で、勇氣を一般的に規定している。彼から見れば、勇氣には分かちがたい二種類の勇氣がある。一つ目は道徳的判断を下すための基準としての勇氣、

²¹¹ 本研究の目的は、フーコーの論じる「勇氣」を考察することにある。ただ、これを理解するには西洋思想史における勇氣の論じられ方をある程度踏まえる必要があるため、ごく簡単にその流れを以下に示しておく。まず、ホメロスから、プラトン、アリストテレスまで、勇氣は、アキレウスが持っている神からの天賦であり、守護者の持つべき最も重要な徳であり、戦場で死を直面する気概であると考えられてきた。勇氣はその担い手が、神人から貴族へ、貴族からより庶民的なホプリテへと転換したが、それ自体が戦争や軍事的な生活とは分離不可能である。勇氣を考える上で、対抗する中で死のような危険に恐れず対峙していくという理解の仕方は、勇氣という概念の最も一般的な規定となっている。こうした一般的な規定は、二つのモーメントをきっかけに変化していくことになる。まず、ソクラテスのモーメントである。ソクラテス以降、勇氣は、内省的かつ哲学的な性格を獲得するようになった。つまり、理性によって認識した真理に基づく生活を主張し、追求する勇氣、さらにこうした生活の中で死さえも肯定することができる勇氣である。続いて、キリスト教のモーメントである。キリスト教は、信仰という必ずしも合理的でないものと勇氣との内的な関係を強調し、意志に属する部分を前景化した。これによって、勇氣そのものが、理性に従えば勇氣と全く関係のないこととも組み合わせるようになった。例えば強い信仰心がもたらした勇氣は、もちろん殉教の勇氣もあるが、一方で左の頬を向けるという一見すると受動的な行動を促す勇氣でもある。そして、近代以来、政治思想史では、過去と比べると、勇氣の重要性が総体的に減っていったと言える。例えば、暴力による死への恐怖を国家の基礎としたホッブズにとって、勇氣という恐怖と正反対の気概は極めて厄介なものであった。そして、モンテスキューにとって、枢要徳としての勇氣は依然として徳であるが、激しい情動が次第に抑えられ、人々が穏和化しつつある商業社会の中で、その重要性は次第に減じている。もちろん、依然として勇氣を強調する思想家がいるのも事実である。例えば、マキャヴェッリのテキストにおいては、道徳化された中庸を超克し、暴力を使うことさえも惜しまず、政治の自立的な空間を切り開く勇氣が重要になっている。そして、エティエンヌ・ド・ラ・ボエシにおいても（また、ある意味でスピノザにおいても）、還元不可能な権利＝権力に基づく暴君ないしすべての不正義による支配へ「否」という言葉を叩きつける勇氣が見てとれる。この、勇氣を重視する傾向と軽視する傾向との緊張関係は、カントにおいて微妙なバランスを取っている——敢えて知ること、（正しい）服従の合理性をよりよく理解することに有益であるという。そして、20 世紀以来、過度に服従することが政治的な災難をもたらし、服従そのものが問題となるようになって、勇氣をめぐる現代の思想家たちの思考が、現実的な意義を持つようになってきている。Thomas Berns, Laurence Blésin, Gaëlle Jeanmart, *Du courage: une histoire philosophique*, (Les Belles Lettres, 2010). または Frédéric Gros, *Désobéir*, (Flammarion, 2019).

つまり具体的な場面で、ある人がある種の英雄的な振る舞いを行うかどうかを評価する、倫理的な勇気である。二つ目は、人間という実存としての自己を肯定する根本的な勇気、つまり存在論的な勇気である。ティリッヒの関心は、必ずしも政治的なものではなく、より哲学的なものに近いが、存在論的な勇気に対する定義として、彼は「存在する勇気とはこうした倫理的な行動である。人間はこうした行動によって彼の根本的な自己肯定に反する諸々の実存の要素を無視し自分自身の存在を肯定するのである」と語っているため²¹²、彼にとって勇気は、常にある種の対立、ある種の対抗を前提として成立するものであって、それゆえに常に政治的なものであると言える²¹³。そして、フーコーはパレーシアを通して勇気を論述するときに、伝統的なアプローチに従って、政治的パレーシアと倫理的パレーシアを区別したが²¹⁴、彼自身の理論的な直感によっ

²¹² Paul Tillich, *The Courage to Be*, (Yale University Press, 1952), 2-3.

²¹³ ここでの私たちの言い方、そして私たちの解釈には、「汎政治化」(pan-politicisation)と呼べる傾向がある。この「汎政治化」の傾向は二重の意味でフーコー思想の文脈に合う。一方、70年代以来、権力関係、権力技術をはじめとしたフーコーの分析は、政治的なものを国家、主権あるいは法権利などの概念による独占から解放するものであった。70年代におけるフーコーの言葉遣いを借りれば、「権力関係は偏在する。権力関係のあるところに抵抗がある」。言い換えれば、もちろん国家、主権、法権利などの概念が依然として最も典型的な政治だと言えるが、オフィス、病院、学校において起こった関係が政治的でないとは言えない。そして、勇気はそれら政治的な関係に関与する条件として、疑いようもなく汎政治化の傾向を有する。他方、後に論じるように、霊的修練という観点から見れば、勇気とは生身の真理と真理の生活の重要な条件である。そして、生身の真理と真理の生活は、常に真理が覆い隠される問題に直面せざるをえない。この場合、必要とされるのは、生と死のような劇的な瞬間において現出する勇気だけではなく、長い間で修練され、育成される勇気である。従って、政治的な訓練としての勇気の育成を、より広い文脈において考える必要がある。

²¹⁴ 「しかしこの勇気は、政治の舞台において用いられるべきものではありません。政治の舞台は、実際、そうした使命を達成できるような場所ではないでしょう。この真理の勇気を、彼は、政治的なならざるパレーシアの形態のもとで、つまり、魂の試練によって繰り広げられることになるようなパレーシアの形態のもとで行使しなければなりません。倫理的パレーシアが行使されねばならないのです」。Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, (Seuil/Gallimard, 2009), 83(慎改康之訳『真理の勇気』、筑摩書房、二〇一二、一一一頁)。実際、ポール・クールナリは近年の研究においてフーコーが従った、こうした古典的な観点を批判している。こうした観点は既にエーリク・ペーターゾンの研究に存在したものだった。それによれば、パレーシアという概念には、古代ギリシアの公的かつ政治的パレーシアから、ヘレニズム期・ローマ帝政期の私的かつ倫理的なパレーシアへの転換がある。一方、クールナリによれば、パレーシアは確かに倫理的な性格を獲得したが、その政治的な性格を失ったことはない。それ

て描かれたのは、その政治的な性格と倫理的な性格が分離不可能なパレーシアである。要するに、注意しておかなければならないのは、フーコーの使う「政治的パレーシア」は、特定のパレーシア、つまりアテネ市民権の重要な一部として、民会やアゴラで自由に発言する権利を指示していることである。倫理的パレーシアならびに哲学的パレーシアは、権利に関するものではないが、政治性を有する。それゆえ以下において、私たちは基本的にフーコーの用語法に従うが、倫理的パレーシアを論じるときには、その政治的な性格を否定しないのである。

勇気に関するフーコーの議論がパレーシア論をめぐって展開されることに鑑みると、私たちはフーコーのパレーシア論を分析することで勇気の位置づけを明らかにすることができる²¹⁵。1982年講義の『主体の解釈学』において、主体と真理との関係を語る

は常にヘレニズム期・ローマ帝政期の君主政に内在する問題であると言う。Paul Cournarie, “L’effort du vrai: À propos de la franchise (parrhèsia), du iv^e siècle av. J.-C. au ii^e siècle de notre ère”, in *Genèses*, n° 131, (2023), 10-31. クールナリだけでなく、古代末期におけるパレーシアに関するピーター・ブラウンの重要な研究や、8世紀から13世紀にかけての中世のキリスト教世界とイスラム教世界におけるパレーシアに関する近年の研究でも、倫理的なパレーシアや宗教的なパレーシアが常に政治的な性格を有していたことが指摘されている。Peter Brown, *Power and Persuasion in the Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, (The University of Wisconsin Press, 1988), 61-70. または、*Liberté de parole: Les élites savantes et la critique des pouvoirs, Orient et Occident, VIII^e-XIII^e siècle*, Marie-Céline Isaïa, Makram Abbès (eds.), (Brepols, 2022) を参照。

²¹⁵ 確かに慎改の指摘の通り、「別の時代に提起された別の問題に対する解決策を、現在の問題の解決のために安易に利用しようとする態度を、フーコーはたびたび厳しく戒めていたのだった」。従って、私たちは古代に対するフーコーの研究を、私たちに新しい倫理を与える行動と安易に考えてはいけなかもしれない。慎改康之、前掲書、二五八頁。しかし、少なくともフーコーは、他の古代の倫理（例えば性道德）に比べ、パレーシアに対して強い関心を抱いていた。その事実を踏まえれば、この概念がフーコーの内部で規範的な価値を有していたと考えてもよいかもしれない。例えば、1984年のあるインタビューにおいて、フーコーは、被治者はパレーシアを常に念頭に置くべきだと主張している。「確かに、ある政府に、真理を語ることを、いっさいの真理を語ることを、真理のみをかたることを要求することはできません。その反面、政府に対して、最終的な計画について、彼らの戦術をめぐる一般的選択について、彼らのプログラムについて、たずねることは可能です。すなわち、これこそ統治された者のパレーシア（自由な言論）なのであり、統治された者は、知、自分の経験、市民であるという事実、こうしたものの名において、政府がしていることについて、その行動の意味について、政府が行った諸決定について、政府に対して釈明を要求することができ、またそうしなければならないのです」。Michel Foucault, “Une esthétique de l’existence”, in *Dits et écrits II*, 1552-3 (『集成X』、二五三頁)。

際、フーコーは再び靈性について語った。西洋思想史において靈性は、三つの意味を有していたと彼は指摘している。まず、主体は、主体（とりわけ真理に達する一般的な認知構造を有する、近代的な主体）であるだけで真理に達する能力と権利を有するわけではない。そのため、主体は真理を獲得するために、単なる認識活動によるだけでは不十分であり、自身の存在を変革し、刷新しなければならない。つまり、一定の代価を払わなければ真理に達することができないのである。そして、一旦真理への道が現れ、主体がその道を歩いたら、真理は報い（retour）を与え、主体が真理の中で上昇し、至福をもらうのである²¹⁶。ここでフーコーは、理論的な言葉で整理しながら、真理の代価、つまり主体は自分の刷新を賭け金としなければ真理に到達することができないことに特別の注意を払っている。この刷新のかけがえのない重要性は、フーコーにラディカルな言い方で、「主体の変形ないし立ち返りなしに真理はありえない」と言わせた²¹⁷。そのため、1982年講義の重要なテーマの一つは、古代の^{アスケーシス}修練であった。そして修練の役割や機能は、「主体と真理の間にできるだけ強い結合を打ち立てることにあります。この結合によって主体は、自分自身の完成形態に到達したときに真なる言説を手に入れることができ、それを手許に保存し、必要なときの備えとして自分自身に対して語ることができるようになります。修練は、真理陳述の主体として主体を構成するという役割を担っているわけです」²¹⁸。その靈性と修練の文脈において、フーコーははじめてパレーシアを語り始めた。彼によれば、真なる言説の倫理的で技術的なかなめは、言説の内容や言葉ではなく、エトスとテクネの問題にある。具体的に言えば、真なる言説が語られるときに、主体が一連の手続き、条件、義務に従わなければならないという技術的な方法と、真なる言説を語るために主体が持たなければならない道徳的な態度という二つの問題である。この両者はともにパレーシアの問題につながる²¹⁹。

1982年の講義において、フーコーは典型的な倫理関係、つまり師としての哲学者が弟子を教育するという関係の中で、パレーシアを論じる。ここで、パレーシアという

²¹⁶ *L'herméneutique du sujet*, 17-8 (邦訳、一九一二頁)。

²¹⁷ *Ibid.*, 17 (邦訳、二〇頁)。

²¹⁸ *Ibid.*, 355 (邦訳、四二二頁)。

²¹⁹ *Ibid.*, 356-7 (邦訳、四二二-四二三頁)。

道徳的な態度でもって真理を言う人、つまりパレーシアステースであるのは、哲学者である。哲学者が真理を言うのは、弟子の言動を導くことで、徳のある生活を送る主体として弟子を育成するためである。この文脈において、フーコーは、パレーシアがまさに真理による統治というテーマの好例だと考えた。パレーシアの中で、真理現出と権力行使とは、そのほとんどが重なり合っている。弟子に徳のある生活を送らせる、つまり権力を行使するために師は徳を説く、つまり真理を現出させる。そして、徳のある生活が最も生きがいのある生活を証明する、つまり真理を現出させるために、師は弟子を教え、権力を行使する。ここで、フーコーはエトスとテクネを中心に、パレーシアの道徳的な条件、すなわち追従しないことと、技術的な条件、すなわち弁論術を使わないことを説く。第一に、フーコーは、ヘレニズム期とローマ帝政初期の一連のテキストに基づいて、パレーシアとは道徳上、追従を拒否することであると指摘する。というのは、追従自体が、古代によく議論されてきた一つの欠点、つまり怒りに対する回避だからである。怒りとは、上の人から下の人への制御できぬ権力行使（権力の濫用）であり、一方追従は、下の人が上の人に嘘をつくことを通して、上の人への偽りの優越感を強化することである。もちろん、下の人には追従によって上の人を怒らせることができるが、追従は道徳的には許容しがたい。それというのも、追従によって下の人には上の人を権力を盗んで自分の利益のために乱用し、上の人にも追従のせいで自分が自己制御できないことを意識できないまま、さらに弱く盲目的になってしまうからである。従って、真理による統治としてのパレーシアは、嘘で他人を操る追従とは、まさに正反対である²²⁰。第二に、フーコーはパレーシアが技術上で弁論術の零度であると述べる。というのは、弁論術自体は、人を説得するための技術であり、聞き手に真を信じさせることが可能であるが、偽を信じさせることも可能であるからである。パレーシアと弁論術との間には、根本的に齟齬があると言えるだろう。パレーシアは、方便としての弁論術とは異なるのである。パレーシアとは率直な態度に従い、真なるものしか言わないことである。弁論術が様々な技術的な原理に従うのに比べて、パレーシアはカイロスにしか従わない。さらに、パレーシアステースはソフィストのように弁論術を使う人とも違う。パレーシアステースは、自分の利益ではなく、寛容

²²⁰ *Ibid.*, 359-60 (邦訳、四二四―四二六頁).

ないし友愛に基づいて聞き手の善＝利益のために発言する²²¹。

この時点では、パレーシアに関心が向かっているものの、まだ勇気というテーマが完全に浮かび上がっていない。しかし、結論を見ればわかるように、勇気というテーマは既に示唆されているのである。なぜなら、総体的に言って、パレーシアとは、危険を冒す行動であるからである。パレーシアとは、聞き手が徳に従って振る舞うことができるように、聞き手がよりよく自己を認識することができるように、聞き手が自己を配慮することができるように——要するに、聞き手の善＝利益のために、聞き手を不快にさせ、怒らせるかもしれない真なる言説を包み隠さず——率直に話すということなのである。それに対して、追従や弁論術には、相手の怒りを回避するという要素が見られる。従って、パレーシアは追従の道徳的な敵であり、弁論術の技術的な敵であるため、構造上、常にその内側に危険をはらんでいるのである²²²。

その後、1983年講義の『自己と他者の統治』の中で、フーコーはパレーシアをめぐるヘレニズム期・ローマ帝政期、さらには古代ギリシアまで遡ることで、明白に勇気を、パレーシアを理解する入口と見なすようになった。プルタルコス『英雄伝』におけるプラトン、ディオオン、シュラクサイの僭主ディオニュシオス一世の物語をめぐる、フーコーは師のプラトンと弟子のディオオンのパレーシアを描写する。プラトンはディオオンの誘いに応じてシュラクサイに至ってディオニュシオス一世の前に学問

²²¹ *Ibid.*, 365-9(邦訳、四三一—四三六頁). 後のテキストにおいてフーコーはパレーシアと弁論術とのより複雑な関係を示すようになった。例えば、帝政初期の修辞学者クインティリアヌスによれば、パレーシアそのものも弁論術の一つであるが、特別な弁論術、つまり術を一切使わない弁論術だと言える。要するに、それが弁論術であろうとなかろうと、パレーシアとは弁論術を拒絶することにほかならない。*Le gouvernement de soi et des autres*, 53(邦訳、六六—六七頁). また Michel Foucault, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, (Vrin, 2016), 98-9. を参照。

²²² もちろん、この時点で、読者は必ずしもパレーシアが持つ危険の要素を把握することができない。というのは、最初に議論されたパレーシアは、師から弟子へのパレーシアである。この場合、師は上の人で、弟子は下の人であるため、このパレーシアには危険があるようには見えない。これに対して、1983年のバークレーの集中講義で、フーコーはさらに補足して、危険という言葉を広く解釈した。「パレーシアステースはリスクを冒す人なのです。このリスクは必ずしも常に生死のリスクではありません。例えば、あなたの友人が悪いことをしたのを見たとき、友人を怒らせるリスクを冒して彼が誤ったと指摘したら、あなたはパレーシアステースです。確かに命のリスクを冒さないのですが、その行動で彼を傷つけて二人の友情を損なうかもしれません」。*Discours et vérité précédé de La parrêsia*, 83.

を授けた。そして、極めてプラトンの、プラトンは勇気と正義の徳を論じ、僭主は最も勇気に欠ける人間であり、不正義の人の生は不幸せだと喝破した。明らかに、授業の内容は、ディオニュシオス一世を攻撃していた。彼は、プラトンが自分を責めるためにこのようなことを話しているのだと思って腹が立ち、また、周囲の人々がプラトンの説に魅了されているのに不満を感じ、プラトンに対し、お前は何のためにシュラクサイに來たかと詰め寄った。プラトンはこれに対し堂々と、徳高き（善き）人を探すために來たと返した。プラトンはディオニュシオス一世が善い人間ではないと直言したため、僭主を激怒させ、危うく命を落とすところであった。ディオオンが助けたおかげで生き延びたが、アイギナでは奴隷として売られてしまったのである²²³。そして、ディオオンは、ディオニュシオス一世の身内であるため、その身分は教師としてシュラクサイに來た異邦人の哲学者とは違ったわけだが、プラトンの弟子としてパレーシアにこだわり続け、ディオニュシオス一世に真なることを言い続けた²²⁴。有名な典故から引いてきた、以上のパレーシアの場面を通して、フーコーは、昨年の講義で論

²²³ プルタルコス『英雄伝 6』、城江良和訳、京都大学学術出版会、二〇二一年、二三二頁。『ギリシア哲学者列伝』では、より率直なものの言いをしている。「あなたの言葉こそ僭主じみている」。ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（上）』、加来彰俊訳、岩波書店、一九八四年、二六三頁。

²²⁴ 実際、フーコーの引用した部分だけを見ても、ディオニュシオス一世はディオオンを恨んだりせず、逆に常に彼の率直さを容認していたのである。『英雄伝』の記載によると、ディオニュシオス一世は確かにプラトンの言った通り、臆病で猜疑心の強い人間である。それも彼がプラトンを恨む原因となった。「天下一の勇者であると言ってくれなかったばかりにプラトンに腹を立てたその人物は、実際のところ、これほどの小胆者であり、心中には臆病であることから生じるこれほどの邪悪がつまっていたのである。プルタルコス、前掲書、二三八―二三九頁。彼がディオオンを容認する理由ははっきりしないが、ディオオンに対して持つ「好意」のおかげで確かにディオオンはプラトンのように迫害されずにすんだのである。そのため、フーコーは、『オイディプス王』を再び取り上げ、オイディプスと義弟クレオンとの関係を論じ、ディオオンが直面する危険を確認する。僭主は「真なることを言うこと」と権力行使との対称性に関して本能的な理解を持つとフーコーは指摘する。従って、真なることを言うクレオンは実際自分にとって代わる意図を持つとオイディプスは疑っている。*Le gouvernement de soi et des autres*, 50-51（邦訳、六三―六四頁）。そして、「ディオオン伝」の内容、あるいは「第七書簡」をさらに参照すればわかるように、ディオニュシオス二世は僭主の位についてから、常にディオオンによって権力を奪われることを心配しており、最終的にディオオンを追放した。その事実を考慮に入れば、君主（僭主）／臣下という関係でディオオンをパレーシアステースとして把握するフーコーの考えも、十分に成立すると言える。プルタルコス、前掲書、二三五頁以下。そして、プラトン『書簡集』、長坂公一訳、『プラトン全集 14』、岩波書店、一九八一年、一二八―一二九頁。

じた師と弟子とのパレーシアとは異なるパレーシアを論じていく。ここでは、危険性や政治性を伴ったパレーシアが議論の中心となる。こうしたパレーシアをめぐって、フーコーは四つの特徴を抽出している。

第一に、パレーシアとは、ロゴスに基づく論証ではない。確かにロゴスに基づいて展開された、徳、正義、勇気などに関する授業に、パレーシアが見られるのは事実であるが、今見たようにパレーシアは、僭主に対する赤裸々の反論にも見られるのである。そして、ディオンは僭主に対してパレーシアを表明する際、ただ「意見を述べ、いかなる論証的展開もなしに警句を吐くにとどまっている」のである²²⁵。そのため、パレーシアは、必ずしも論証を排斥しないが、論証そのものは、パレーシアを規定するものではない。

第二に、パレーシアとは、説得のための戦略ではない。この非弁論術的な性格は、昨年の講義でも指摘されていた。第一点と同様に、パレーシアは必ずしも説得を排斥しないのであるが、説得そのものは、パレーシアを規定するものではない。もちろん、プラトンの授業もディオンの諫言も、僭主を説得するためのものである。その意味で、パレーシアは説得と重なり合うものになっている。しかし、もはや説得できる可能性がなくなっても、プラトンは激しく怒った僭主に直面し、依然として真なることを言った。そして、ディオニュシオス一世の統治が前代の僭主ゲロンの統治に及ばないと指摘したとき、彼は僭主を説得することを意図したのではなかった。ただ僭主への挑発、皮肉、さらに侮辱や批判を表明するためにそれを語ったのである。

第三に、パレーシアとは^{ペダゴジー}教育法ではない。師と弟子との間にパレーシアがあることから、パレーシアが教育を排斥せず、さらに教育に運用される可能性もあるということとは事実である。しかし、依然として、教育法そのものはパレーシアを規定しない。というのは、パレーシアは必ずしも「既知から未知へ、単純から複雑へ、要素から集合へ」というような教育法には従わないためである。パレーシアとは直接的に、率直に真なることを言って、聞き手を真なることと直接結びつけることである。従って、パレーシアには、容赦のない暴力性と唐突さがある。「その真理はあまりに暴力的で唐突なもので、またあまりに断定的かつ決定的な仕方と言われるので、それを投げかけ

²²⁵ *Le gouvernement de soi et des autres*, 52 (邦訳、六六頁)。

られた方は黙るか、怒りに声を詰まらせるか、あるいは全く別の領域〔に属する行動〕に移る——プラトンに対するディオニュシオスの場合、それは相手を殺してやろうと企てることでした— しかないのです」²²⁶。

最後に、パレーシアとは論争術 (art de la discussion/eristique) ではない。パレーシアは、論争に勝つための術ではないのである。実際、前述した三つの点からわかるように、プラトン、ディオ、僭主の物語において、プラトンやディオは論証したり、説得したり、教育したりしたが、ロゴスは最終的に勝ちえなかった。そこでは、僭主が最後の勝利者であった。彼はロゴスの次元でプラトンに従わず、純粋な暴力によって、つまりプラトンを奴隷として売り払うことで勝利を収めたのである。そのため、パレーシアには言葉の勝利が必要条件ではなく、従ってそれは論争術ではない。

否定神学のような分析を踏まえて、フーコーは次第にパレーシアの決定的な規定に近づきつつある。実のところ、第四点、つまりパレーシアは論争術ではないと論じるとき、フーコーは、「パレーシアのうちには、対抗し合い、真理をめぐって互いに争う二人の人物のあいだの闘争的な構造が見出されないでしょうか。ある意味においては、確かに、その競技的な (agonistique) 構造を強調することで、パレーシアというものの価値により近づくことになるだろう」と言った²²⁷。前述した四点の前の三点によって明らかなように、パレーシアは、真理を現出させるにもかかわらず、必ずしもその真理が言葉の内部で機能を果たすとは限らないのである。言い換えれば、パレーシアと真理との関係は、認識論的な関係ではない。確かにパレーシアは、論証、説得、教育といった、認識と深くつながる活動にも現れるが、それ自体は、真理を知ること、あるいは他人が真理を知る手助けをすることを保証しない——パレーシアは、認識論的な次元で真偽を確認することではない²²⁸。むしろ、それは真理を非ロゴス的な形で

²²⁶ *Ibid.*, 54 (邦訳、六九頁)。

²²⁷ *Ibid.*, 54-5 (邦訳、六九頁)。

²²⁸ バークレーでの講義において、フーコーは、認識論的な意味で自律的な性格を持ち、認識以外の行動と関係のない真理は、近代以来の考え方であると指摘した。古代人、少なくとも古代ギリシア人には、こうした考え方はたとえ存在していても主流ではなかった。「……ギリシア文化の中で、パレーシアステースが、自分が抱いている真理に少しでも疑念を感じているようなテキストを、一篇さえも見つけたことはありません。

劇的に開示する効果を持っている。例えを使って表現するならば、パレーシアは、真理の戦い、真理による戦い、真理のための戦いと言える。前節の分析を踏まえれば、パレーシアとは、真理と権力との間にずれがある時、率直に真理を言うことで、主体が主体自身の命を賭け、真理に実在的強度を付与することと言えるだろう。ここで、主体そのものはまさに主体の持ちうる還元不可能なもの——時には唯一のものであるため、パレーシアを行使する鍵、パレーシアを確認可能にする鍵は、主体が自分自身を真理の現出する平面として、真理現出のための戦いに身を投じることにある。『主体の解釈学』の中では、危険はただ潜在的な要素にすぎなかったが、『自己と他人の統治』の中で、フーコーはその要素を意識的に前景化している。「すなわち、真実を言うことや、真実を言ったということが、真実を言った人の身に大きな犠牲を引き起こす、あるいはその可能性や必然性があるような条件において真なることを言うことがなされる場合です。別の言い方をすれば、パレーシアとは何かを分析するには、言説の内的な構造や、その真なる言説が話し相手に届ける目的性の側ではなく、話し手の側、より正確には本当のことを語ることが話し手その人にもたらす危険の側を見なければならぬだろう、ということです」²²⁹。パレーシアによって語られる真理は、安全な真理ではないし、価値中立的な真理でもない。それは、話し手に危険をもたらしてしまう真理なのである。

それはデカルトの問題とパレーシアステース的な態度の差異です。デカルトは、証拠に到達する前に、自分が知っていることが真理であると確信することはありません。しかし、私が思うにパレーシアの場合、道徳的な価値と真理への道が重なり合うため、ある人が真理に到達するとき、それは、その人がある種の道徳的な資格を持っていることを証明します。また逆に、ある人がその道徳的な資格を持っているとき、その人は真理をもっていると言えるのです」。 *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, 95. 従って、私たちは、パレーシアが真理を現出させることで、真理を「証明」すると言えるが、その「証明」は、明らかに言葉の次元やロゴスの次元での証明ではなく、倫理的な次元での証明である。

²²⁹ *Le gouvernement de soi et des autres*, 56 (邦訳、七〇―七十一頁)。

五 政治的パレーシアから倫理的パレーシア——勇気の前景化

危険との内的な関係において、フーコーはさらに古い時代にまで遡って、権利としての政治的パレーシアから、プラトン、ディオロンなどのパレーシアステースの倫理的パレーシアへの転換を考察し始めた。

既に述べたように、限定的な意味での政治的パレーシアとは、アテネの市民たちが、アテネの国制によって確保されたもので、デモクラティア（庶民の統治）、イソノミア（法の前の平等）、イセゴーリア（平等な発言権）と同様に重要な市民権である²³⁰。元来、市民権としてのパレーシアは、すべてを言う（pan-resis/dire-tout）ことであり、ニュアンスとしては言論の自由に近いものである。言い換えれば、アテネの市民は、公職に就かなくても、市民であるという事実で、パレーシアという権利、民会ですべてを言う権利を持つのである。しかし、もしそれがパレーシアの全てであったら、パレーシアとイセゴーリアとの差異は殆どなくなる。そのため、フーコーは、パレーシアがアテネの政治的空間において、イセゴーリアに対する補足的な役割を持っていたと考えたイセゴーリアは、より形式的な条件や枠組みであり、すべての市民に平等で自由に話す資格を与えるものである。従って、イセゴーリアがなければパレーシアもない。それに対し、パレーシアはこうしたすべての市民の持つ、高度に形式的な発言権に厚みを与えるものである。「そしてパレーシアは、ある種の個人たちが最高の地位にある者たちの一員となることを可能にし、また他者に語りかける際に、自分が考えていること、自分が本当だと思っていること、本当に本当だと思っていること—それが *khrestai logô*（言説、それもとりわけ分別のある言説、真実の言説を発すること）ということですが——を語り、そのように真なるものを語ることで、人々を良い忠告によって説得し、国家を導き国事を担うことを可能にするものなのです」²³¹。

まさしくここで、二つの重要な点に注意を払わなければならない。第一に、政治的パレーシアという初期構造において、パレーシアが極めて政治的な権力行使と強い関

²³⁰ *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, 99. さらに *Le gouvernement de soi et des autres*, 69, 99, 138（邦訳、八八、一三二、一八八—一八九頁）を参照。

²³¹ *Le gouvernement de soi et des autres*, 145（邦訳、一九八頁）。

係を持っていることが重要である。ただし、フーコーが以前に指摘しているように、他人を説得したり国を導いたり、国事を担ったりすることは、パレーシアを体現しない。それらはパレーシアの必要条件ではないためである。人々はパレーシアという真理現出を通して、ある種の真理を占有し、権力行使の資格を持ち、権力を行使しうることを意識するようになる。これが、パレーシアと権力行使との関係である。それと同時に、パレーシアを通して、主体は確かに権力を行使し、その権力がさらに、例えば人を説得すること、国家を導くことなどの効果をもたらす。そのため、パレーシアはメタ的な性格を持つ権力行使であり、その権力行使を通して、他の権力行使が可能となるのである。第二に、政治的パレーシアという初期構造において、既に倫理的な性格が見られることも重要である。というのは、権力行使の資格を獲得することや、他の人ないしポリスに影響を与える政治的な資格を獲得すること自体が、主体が徳のある人間であり、倫理的な優越性を持つしるしを意味する。政治的かつ倫理的な優越性を体験する仕方としてのパレーシアは、私たちに政治的パレーシアと倫理的パレーシアとの重要な一致を示している。こうした一致性は、二種類のパレーシアがともに持っている対抗的な構造である。そうした対抗的な構造を持つために、パレーシアは——政治的パレーシアであろうと倫理的パレーシアであろうと——危険と切っても切り離せないのである。さらに、その対抗的な構造はフーコーのパレーシア論のポジティブな性格を担保している。なぜなら、パレーシアを発動して、積極的に自分自身を危険にさらすことは、純然たるネガティブな自己破壊のような、死への意志ではないからである²³²。むしろ、それは自死ではなくて対抗であり、この対抗的な構造に入るパレーシアは、勝利への意志と見ることができる——もちろん勝利は死をもたらす可能

²³² こうしたニヒリズム的な自己破壊と死への意志に関してティリッヒは、古代ギリシアではなくストア派に由来する例ではあるが、非常によい比較対象を示した。「しかしセネカ（フロイトも）は、生を肯定できないことが死を肯定することを意味するわけではないということを理解していた。運命や死に対する不安は、生きる意志を失った人々の生を支配する。そのため、ストア派が高く評価した自死は、生に倒された人々のためではなく、生を征服する人、生きることも可能であり死ぬことも可能な人、生と死を自由に選べる人のためのものである。逃避としての自死、恐怖に支配された自死は、ストア派の生きる勇気と相克するのである」。Paul Tillich, *op. cit.*, 12.

性があるが、決して死と同義ではない²³³。そして、ここにおいて二つの点を注意しなければならない。一つ目は、勝利への意志が、前の規定の第四点と相克しない点である。というのも、第四点においてフーコーが強調した、パレーシアに勝利の承諾がないということは、前の三点と同じく、言葉の勝利、ロゴスの勝利しか指し示さないためである。あるいは、対抗に身を投じるパレーシアステースにとって、勝利の基準は、言説的なものあるいは認識論的なものに基づかない。例えば政治的パレーシアは確かに *khrestai logô* ということであるが、その勝負を決めるのは、言説的なものではなく、言説的なものをも含める政治的なもの全体である。二つ目は、対抗的な構造を分有している政治的パレーシアや倫理的パレーシアにおいて、その対抗の強度が完全に異なる点である。政治的パレーシアの構造は、競技的なものであるが、プラトンの例を見ればわかるように、倫理的パレーシアにおける対抗の強度は、競技と比べるとはるかに激しいものである。

というのは、パレーシアはアテネの民主政によって確保された市民権だからである。アテネの国制は、まず誰でも権力を行使できる枠組みを確立した。その枠組みの下で、パレーシアは、市民自身がよりよく権力を行使することを保障してくれるもので、言うなれば権力の資格を手に入れる方法である。つまり、政治的パレーシアはそもそも、アテネのアゴラ (*agora*) という「政治的な議論の場ですが、しばしばそれは不毛で、危険な戦いをともなう」場所で起こった²³⁴、「言葉を道具とした競技」的な (*agonistique*) ゲームに身を投じることである²³⁵。つまり、お互いに権力を分有している同胞間のゲームである。そのゲームに携わることはもちろん危険である。例えば「民衆に属する人々からの憎しみ、*adunatoi* (力を持たない者たち) からの憎しみ」、「*sophoi* (賢者たち) からの嘲り」、そしてまた、「国事に携わる人々からの敵対心と妬み」をもたらす。

²³³ 「もちろん、本当のことを語ることと死の危険との関係についての、こうしたいささか悲壮な定式にとどめようとは思いませんが……」。 *Le gouvernement de soi et des autres*, 56 (邦訳、七一頁)。

²³⁴ *Ibid.*, 154 (邦訳、二一〇頁)。

²³⁵ ここで注目すべきは、フーコーが *agora* と *agonistique* との語源的関係を主張せず、ただ両方の意味的な関連を強調している点である。*agora* は動詞 *ageiro* (集まる) に由来するのに対して、*agonistique* は名詞 *agon* (競争、競技) に由来するのである。Robert *Etymological Dictionary of Greek I*, 1st ed. (Brill, 2010), s. v. “ἀγ ε ί ρ ω”, “ἄ γ ω”。

²³⁶しかしやはり根本的な点において、政治的パレーシアは依然として制度によって確保された権利なのである。それと比べると、倫理的パレーシアは、とりわけプラトンの例において見られるように、僭主に直面するが、パレーシアステースとしての哲学者にとって、パレーシア自体は権利ではない。そして、彼の目の前の人間は、彼と権力をお互いに分有している同胞ではなく、権力を独占する僭主である。もし、よりフーコー的な用語で言うならば、同胞はお互いに影響を与えるゲーム、つまり権力関係の形成を受け入れるのに対して、僭主は根本的にあらゆる意味での権力関係が形成されることを拒否するのである。僭主は、支配を狙って潜在的な相手に勝つのではなく、彼らをすべて粛清することを望むのである。パレーシアによって表現される優越性と優位は、「僭主の持つそれとは全く同じものではありません。その僭主は、たとえ敵はいるにしても、いわばライバルのいない状態で権力を行使するからです。パレーシアに結びついた優越性は、他者と共有されるような優越性なのですが、しかしそれは、試合(concurrence)や競争関係(rivalité)、対立(conflit)や争い(joute)というかたちのもとで他者と共有される優越性」である²³⁷。僭主政は支配的な体制であるため、如何なる潜在的な権力関係をも拒む。この場合、僭主の観点から見れば、自分と他人の、こうした支配的な関係をめぐって起こった対抗、つまり支配的な関係の獲得や維持をめぐる闘争は、決して競技的な関係ではありえない。競技的な関係というよりも、むしろ反競技的(anti-agonistique)であるという意味で、僭主と他人との関係は、敵対的な(antagonistique)関係でしかない²³⁸。そのため、僭主には、ライバルがおらず、敵しかいない。僭主と他人との関係は、こうした敵対的な関係であり、我・敵関係であるため、理論上、生きるか死ぬかという究極的な状況にまで至る可能性がある。従って、権利としての政治的パレーシアが無効になったとき、依然としてパレーシアを

²³⁶ *Le gouvernement de soi et des autres*, 144 (邦訳、一九六頁)。

²³⁷ *Ibid.*, 144 (邦訳、一九七頁)。

²³⁸ 「権力の重大な問題とは、自発的な隷属の問題ではない(誰が奴隷たることを欲しようか)。権力関係の核心で、そしていつも権力を挑発しつづけているもの、それは意志の強情(rétivité)と自由の非妥協性(intransitivité)である。「敵対関係」(antagonisme)について語るよりも、「競技関係」(agonisme)——同時に相互間の扇動と闘争(lutte)の関係——について語るべきであろう。対立者の双方を面と向かうことを阻止する対立よりも永続的な挑発について」。“Le sujet et le pouvoir”, in *Diets et écrits II*, 1057 (『集成 IX』、二六頁)

主張すれば、直面する危険、払う代価は、政治的パレーシアを発動するときよりもはるかに大きい。倫理的パレーシアは、まさに政治的パレーシアが無効になったとき、主体が依然としてパレーシアを主張し続けるという条件の下で生まれた。政治的パレーシアが無効になった状況において、パレーシアステースであることの危険と代価は、無制限に広がっていく。聞き手はパレーシアステースの言葉を受け入れたり容認したりする可能性もあるが、暴力を用いてパレーシアステースを滅ぼす可能性もある。その意味でここにおいて、勇気の意味が変わってくる。政治的パレーシアにおいて、勇気は話し手が自身の弱さのような、自分の存在を矮小化する感情を克服するためのものであったが、倫理的パレーシアにおいて、それは命を賭けて、すなわち自分自身の存在全体を賭けて、真なることを言うことを意味している²³⁹。

しかし、強調しなければならないことがある。倫理的パレーシアが成立する条件は、確かに政治的パレーシアが無効化されることであるが、この無効化は、アテネの文脈においては僭主政の確立に基づくものではないのである。それは、僭主政の確立というより、むしろ民主政自身の結果である。フーコーは、イソクラテスの講演「平和について」を参照し、政治的パレーシアが無効化される二つの様子を描く。その一つは、良きパレーシアの消滅である。つまり、アテネ人はもはや如何なる形のパレーシア、さらに如何なる形によって発された批判を聞いたがらなくなってしまったのである。そして二つ目は、悪しきパレーシアの氾濫である。つまり、パレーシアは、真なることに偽装した言葉、あるいはそもそも真なることであるが、それは次第にアテネ人を批判せずに追従するための言葉、すなわち悪しきものとなってしまった²⁴⁰。かつて、民

²³⁹ 倫理的パレーシアには大きな危険とそれに相応しい勇気が伴うが、1982年の講義において触れた師と弟子とのパレーシアが示したように、倫理的パレーシアは、必ずしも真なることを言って死の危険を冒すことを意味するものではない。むしろ重要なのは、それが政治的パレーシアとは異なる次元を開いた点である。

²⁴⁰ 「それというのも、諸君が民会演説家に奨励した訓練と研究は、国家にとっての将来の益をきわめることではなく、いかにして諸君に迎合して話すかということだったからである。現今、演説家の大勢を占めているのは、そのような言論に他ならない。諸君が喜び迎えるのは、諸君を戦争にむけて督励する論者であって、平和について進言する論者ではないことが誰の目にも明らかになったからである」。または「私は諸君の見解に反することの困難を承知している。またそれだけではない、民主政のもとでありながら、ここ民会で『自由な言論』が許されているのは、諸君のためをはかるこ

主政ではすべての市民に発言する権利を平等に付与することで、同胞の間に自分の優越性を証明する方法、つまりパレーシアがうまく機能を果たしていたが、今や民衆は僭主のように、いかなる批判も、倫理的な差異も、倫理的な優越性も容認することができなくなってしまった。僭主政において、優越するのは永遠に僭主一人でしかない。それに対して、民主政においては、誰も優越するべきではない。政治的な優越性は倫理的な優越性ではなく、民衆を追従することに由来するとき、政治的パレーシアも形骸化して諸々の臆見の誕生の条件となってしまった。

倫理的パレーシアが発生するのは、まさにここである。フーコーの論述によれば、私たちは以下のことを意識しなければならない。倫理的パレーシアとは、権力のゲームが終わって、(国制を問わず) 支配が形成されている過程の中で、主体が言葉を通して真理を言い、権力のゲームを再起動せよと要請する行動である。しかしながら、倫理的パレーシアは、倫理と政治との自然な関係、あるいは規範的な関係が壊れた後のパレーシアであるため、権力のゲームの再起動を要請するかどうかを決する基準は、もはや政治的な領域ではなく、倫理的な領域にある。より正確に言えば、政治と倫理との間に、二重のゲーム構造が見える。ここで、僭主とパレーシアステースという最も激しい例に立ち戻ろう。倫理的パレーシアは、政治的な領域で権力のゲームの再起動を要請することで、僭主との敵対関係に身を投じることである。それと同時に、パレーシアステースは自分自身の命、存在の総体を代価にして僭主に倫理上の対決を挑む。もしこの時点で、僭主が政治の上で譲歩してパレーシアステースの言葉を受け入れ、敵対関係を競技関係へと変えようとするならば、僭主は政治的に不利な立場に立たされるものの、自分の魂の持つ力を証明して、倫理的な優越性を獲得する。ただ、僭主には、自分を殺そうとする敵が後を絶たないから、自ら墓穴を掘るようなこうした行動は、僭主の命を危険な目にあわすことにもなる。この意味で、僭主は自分の勇気と行動によって、政治と倫理との一致を再建し、真理と権力とを再び結びつけるの

とのできない愚か者のほかになく、また劇場では喜劇作家のほかにない。何とも恐るべきことに、国家の犯した失態を他国のギリシア人に吹聴する者にはどんな功労者も及ばぬ愛顧を与え、諸君を譴責し訓戒する者には、国事犯を相手にしているかのように不快を隠さない」。イソクラテス、小池澄夫訳『弁論集 I』、京都大学学術出版会、一九九八年、二二二―二二三、二二五頁。

である。反対に、もし僭主が支配を緩めず、パレーシアステースを罰するならば、政治上の勝利を得ることができるが、それはすなわち倫理上の敗北である。そして、倫理的な敗北は、懲罰や報復の程度に従って決まる。例えば、パレーシアステースが殺されたのであれば、この倫理的な対決はこれ以後、再開不可能になるため、僭主の絶対的な敗北をもって永遠に終わる。

以上の二重ゲーム構造に基づき、私たちは1984年の講義『真理の勇気』の中で、フーコーが触れたパレーシア的協定、あるいはパレーシアをめぐるルールが理解できるようになるパレーシア的協定によって、理想的な良きパレーシアが保障されるのである。

パレーシアの組織化、その発達、その安定は、パレーシア的ゲームと呼びうるようなものにおいて可能になります。実際、一方においてパレーシアステースが、万難に打ち勝って真理のすべてを語ることによって自分と他者との関係を危険にさらし、自分自身の生存さえをも危険にさらす者であるとするなら、他方、その真理を語られる者の法について言えば、……パレーシアのゲームを、受け入れなければならないということ。彼ら自身が、そのゲームに自ら身を投じ、彼らに真理を語るというリスクを冒す者の話に耳を傾けるべきであると認めなければならないということです。こうして、パレーシアの真のゲームが、一種の協定から出発して打ち立てられることになります。パレーシアステースが万難に打ち勝って真理を語ることで自らの勇気を示すならば、そのパレーシアが差し向けられる者の方は、自分に対して真理が語られるのを受け入れることによって自らの魂の高潔さを示さなければならないという協定、リスクを冒して真理を語る者とその真理を聞くことを受け入れる者との間のこの種の協定が、パレーシア的ゲームと呼びうるようなものの核心にあるものです²⁴¹。

実際、ここでフーコーは明確に（危険の裏返しとしての）勇気をパレーシア成立の核心的な条件と見なしているのである。そして、勇気によって、パレーシア的ゲームは

²⁴¹ *Le courage de la vérité*, 13-4(邦訳、一七一一八頁)。

うまく機能することができる。フーコーの指摘通り、話し手と聞き手がともに勇気を持つことを前提としてこそ、パレーシアは両者の徳を上昇させるのである。「従って、ひと言で言うなら、パレーシアとは、語る者における真理の勇気、つまりすべてに逆らって自分の考える真理のすべてを語るというリスクを冒す者の勇気であると同時に、自分が耳にする不愉快な真理を其であるとして受け取る対話者の勇気でもある、ということになります」²⁴²。また、より重要なのは、如何なる言葉的あるいはロゴスの論証や弁論術も使わず、真理そのものを率直で赤裸々な形で激しく、さらに暴力的に現出させることを目指すパレーシアステースは、まさに勇気に基づいてこそ、自分の存在を通して真理を妨げるものを一掃し、真理を現出させ、真理に強度を付与することができるようになるのである。

「パレーシアステースが言うのは、それが真だと信じているものなのか、それとも本当に (réellement) 真であるものなのか」という問いをめぐって、フーコーは、「パレーシアステースが真であることを言うのは、彼がそれを真だと信じているからです。そして、真だと信じているのは、それは本当に真だからです」と答えた²⁴³。一見するとこの言葉は、循環論法に思えるかもしれない。つまり、パレーシアステースが真であると言うものは客観的なものであるが、その理由は主体がそれを客観的だと信じているからである。そして、なぜそれが客観的だと信じているかと言えば、それが確かに真であるからだと言う。これでは、フーコーの言葉が意味をなさないことになってしまう。従って、この答えに意味を持たせようとするならば、「パレーシアステースが真であることを言う」の真を、「彼がそれを真だと信じている」という時の真や「それは本当に真だ」という時の真と同じ水準で把握するべきではない。むしろ、それは「真

²⁴² *Ibid.*, 14(邦訳、一八頁)。こうしたパレーシア的協定は、確かにある程度でパレーシアに内在する危険を制限することができるが、根本的に言えば、それ自体が脆弱なものにすぎない。ディオゲネスを許したことは、アレクサンドロスの大いなる魂のしるしであるが、ディオゲネスは不遜な態度でアレクサンドロスに話す瞬間、未知の状態にあるアレクサンドロスの魂以外、アレクサンドロスがディオゲネスを罰しないことを確保するもの、つまりいわゆる協定を発効させるものは一切存在しない。従って、良きパレーシア、あるいはパレーシア的ゲームは、成功した説得や教育などと同様に、パレーシアの良い結果にすぎず、パレーシア自体を規定しない。パレーシアは依然として真理を激しく現出させることである。

²⁴³ *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, 81.

だと信じている」という時の真と「それは本当に真だ」という時の真が結合したものであると考えるべきである。「本当に」という副詞の役割は、単に客観性を意味するものではなく、ここでは、信じている真を確認して実現させること、すなわち真理の実現への主体の関与を表現したものである。主体が真理の実現の一環であるため、主体は真理の実在的なものとしての強度 (*intensité du réel*) を通して、真であると信じる。

ここで、70年代末期以来、フーコーのテクニストにおいて常に存在する霊性のテーマが現れる。「私の言うことの内部で、私は、私がそうである私自身でなければならないのです。私は、私の言うことの中に投げられる私自身でなければならないし、私の主張することは、私が私の主張に一致すると確実に示さなければならないのです。……私が、率直に話してほしいと要請するあなたに応じて助言を言うとき、私は、自分が真であると考えていることを言うだけでは満足せず、その中で私が私自身である真しか言わないのです。私の言う真理に私は巻き込まれるということです」²⁴⁴。パレーシアステースは真理に対する傍観者ではなく、真理に携わらなければならぬ主体である。実在的なものとしての真理は、「私」である主体によって示されなければならない。それが真だと信じるだけではなく、それを真にして、真理を実現させなければならないのである。実際、フーコーの指摘の通り、『ラケス』の中で、ラケスが、彼より年下で、そしてしばしば対話の中で相手を窮地に陥れるソクラテスを、信じるに値するパレーシアステースとして対話に参加することを認めたのは、以下の理由からである。「その人が本当に一個の男子であり、彼の話していることに値する人であれば、話している人と話されていることが、互いにぴったり調和しているのを見て、非常に嬉しいのです。そして、このような人こそ、真に音楽の達人であると思います。リュラなどの遊びの道具ではなく、じつに、自分で自分自身の生活を、言葉と行動とが協和音をなすように、最も美しい音階に調律しているのです。……ところでソクラテスはというと、わたしは彼の言葉の方を経験したことはありませんが、さきに行動の方を経験したようです。そして、行動の方で私が知った彼は、どんな美しい言葉をどんなに遠慮なく言っても、それに相応しい人でした。従って、もしこの言葉の方も立派にできるとす

²⁴⁴ *Ibid.*, 54.

れば、彼こそ私の望みにぴったりの人です」²⁴⁵。フーコーはここで、ラケスがソクラテスを受け入れた理由に注目する。ラケスは、ソクラテスが過去のデリオンの戦いで勇ましく振る舞ったからではなく、ソクラテスが言行一致の人間であり、彼の言葉と行動が協和音をなすからこそ彼を受け入れたのである。つまり、言行が一致していることによって、ソクラテスは受け入れられ、さらにまだ話していない言葉の信憑性も保証された²⁴⁶。パレーシアは、危険な場面にのみ発動されるものではなく、日常において持続的に体現され、訓練されるものでもある。ソクラテスの言行が一致していることによって、「率直に語ること (franc-parler)」つまりパレーシアは「生のスタイルに連接され、その特権の対象、その本質的对象、それは生と生の様式なの」である²⁴⁷。霊性というテーマによって示されるのは、修練としてのパレーシアである。パレーシアは、真理に実存の強度や実在の強度を与えること、すなわち真理を実現させることを意味するだけではなく、ホプリテのような勇気の訓練をも意味する。日々の訓練なしに戦場で敵に立ち向かうことがほぼ不可能であるように、真理と生との一致が習慣や第二の本能とならない限り、主体の信頼性は大きく損なわれる。そして、自分の生、自分の存在が真理に合一するという事実から、私たちは、なぜパレーシアにおいて勇気が核心的な位置を占めるのか、あるいはなぜパレーシアにおいて危険が決定的な機能を果たすのかをより明確に把握することができるようになる。

生、存在が真理と合一するという生の様式は、言行が一致した私という主体を真理現出の場とすることである。もし言葉と行動とが調和しないのであれば、つまり話し手が主体として自分の言葉を実現させる責任を負えなければ、話し手の言うことが実現する条件が失われ、真なることとなる可能性もなくなる。従って、危険はここで、認識論的な意味ではなく倫理的な意味において、フーコーが強調する倫理的真理が如何なる程度で真であるのかを確認する役割を果たすのである²⁴⁸。もし言行一致の生き

²⁴⁵ プラトン『ラケス』、生島幹三訳、『プラトン全集 7』、岩波書店、一九七五年、一三二—一三三頁。

²⁴⁶ *Le courage de la vérité*, 137-8(邦訳、一八六頁)。

²⁴⁷ *Ibid.*, 138-9(邦訳、一八七—一八八頁)。

²⁴⁸ 実際、既に前の分析で触れたように、フーコーが示している真理は、認識論的な真理ではない。こうした真理は、70年代初期の真理の系譜学をめぐる分析において提起した「出来事としての真理」(vérité-événement)にまで遡ることができる(フーコー

方が生を通して言説に実在性を与え、言説を、実現する言説、つまり真なる言説にするとと言えるならば、少し変な表現かもしれないが、勇気の意味は、真理の真性を維持し、より真にすることにあるとも言えるだろう。言い換えれば、勇気は、倫理的真理における真性の「増幅器」である。真理は生を通して、生身の真理になり、生は真理を通して、質のある生 (vie qualifiée) になるが、絶対的な危険、すなわち生死の危険は生と真理との分離を主体に押し付けるのである²⁴⁹。そのとき、真理を担っている主体は、真理か生かという選択を迫られる。もし主体が、生を選んだら——この生はジョルジョ・アガンベンのように「生きているだけ」の生、すなわち剥き出しの生と言えるかもしれないし、ロベルト・エスポジトの言うよう一つの規範が別の規範に取って代わられたと言えるかもしれない——真理がその選択において捨てられ、価値としては生よりも下に置かれてしまう。また、真理は、生から分離され、実在性と実在的な強度が失われてしまう。逆に、真理のために死ぬ人間もいる。しかし、もし真理のために死ぬのであれば、生につながっている真理も死とともに実在性が喪失するのかと言えば、そうではない。主体は、真理の生活という形で死に赴くことによって、死が触れることのできない次元に真理をもたらすことができる。死が終わらせるのは個人の生だけであり、価値の上で真理を終わらせることはできない。また、真理は、能動的に死を選んだり受け入れたりすることによって、実際に死を生の様式としての真理の中に吸収する。死は価値上で真理に打ち勝つことができないのに対して、真理

は真理を、「出来事としての真理」と「論証された真理」(vérité de démonstration) に分けた)。つまり、出来事として、ある種の条件で、ある種の形で現出する真理なのである。こうした真理は、消えることなく常に存在する自然科学の真理、つまり典型的な論証された真理とは異なり、現出されないこともあり、存在しなくなることもある。そのため、こうした真理を実現させることが常に問題となる。こうした区分については、*Le pouvoir psychiatrique*, 235ff (邦訳、二九一頁以下)、または注 51 を参照。また、哲学的な意味でこうした二つの真理を考察することは、本研究の目的ではないため、ここでは割愛せざるをえない。そして、フーコーは、こうした区分を顕在化させることに意を注いだのであって、一方によって他方を取り消すことは意図しなかった。フーコーはガリレオの『天文対話』を例にあげているが、そこではこうした二つの真理が同時に存在していることがわかる。一つの物理学的な真理が論証されると同時に、その真理に重なり合いながら、ガリレオを苦境へ導くパレーシア的な真理も現出した。*Du gouvernement des vivants*, 52-3 (邦訳、六六頁)。

²⁴⁹ 何度も繰り返したが、強調したいのは、生死の危険が色々な危険の一種にすぎないという点である。しかし、それは最も大きい危険であるため、それを通して勇気の意義をよりはっきりと見てとることができる。

は自らの内部で死を位置づけ、死にある種のポジティブな性格を付与することで、死より価値的に優越することになる。このように、真理は生死を超える真理となる。勇氣はまさに危険ないし死に対する肯定である。そして、勇氣を持って死という絶対的な危険を肯定することで、主体は首尾一貫した形で、最大の（少なくとも死より大きい）強度において、真理を生き抜くことができるようになる。こうした肯定を通して、パレーシアステースは——ソクラテスもイエスもこのイメージの好例であるが——真理を、単に個人の生に限定されるものから、他の人間もそう生きることができる生の様式へと転換する。その意味で、勇氣によって爆発した「激しく真である」という真理の効果に対して、たとえ観衆たちはそれを信じることなく受け入れないにしても、真剣にそれを取り扱わざるをえない——「権力を前にして自分の生を危険にさらす者に対して、こちらに従えなどと言うことはできない」²⁵⁰。

従って、勇氣は、倫理的真理が完全なる姿で現出するのに必要な条件であるため、「真理による統治」に関するフーコーの考察において、パレーシアとともに極めて中心的な位置を占めている。真理現出と権力行使との間の対称性から出発して、私たちは、パレーシアの哲学的な意味が勇氣をもって真理を現出させることにあるとわかった。また、その政治的な意味は真なることを言うことで、勝負を問わず、権力関係が消えたり硬直化したりしつつある場所で、権力関係を再建し活性化し、お互いに導いたり統治したりするゲームを再開することにあるとわかった。

六 結論——キュニコス派は冷笑しない

もし、これまでのフーコーの分析は、パレーシアにおける真理を言うこと、あるいは危険にさらしても真理を言うことで真理を現出させるというニュアンスに偏っているため、パレーシアの言葉という側面——言うこと自体が行動であるが言葉にも基づかなければならない——を強調するならば、キュニコス派に対する分析において、よ

²⁵⁰ “Inutile de se soulever”, in *Dits et écrits II*, 793 (『集成VIII』、九七頁)。

り直接的な行動が見える。実際のところ、キュニコス派的なパレーシアは、ソクラテスにおいて既に源が見られる。ソクラテスの死は、法廷での発言がもたらした結果であるだけでなく、常にポリスにおいて言葉で「若者を墮落させていた」ことの結果でもある。従って、ソクラテスの言行一致は、既に論じたように、危険と勇気を生のすべての瞬間に内在化することである。ソクラテスの生から既にある種の危険な生を見出すことができる。しかし、フーコーが言うに、言葉を重視するソクラテスのパレーシアと比べると、キュニコス派的なパレーシアは、「生の様式と真なることを言うことが互いに直接的に、無媒介に結びついた哲学の一形態である」²⁵¹。つまり、キュニコス派はパレーシアをソクラテスより一層ラディカルにしたのである。話すということより、キュニコス派はむしろ自分自身の生、物議を醸すような修徳（最も典型的な例は甕を住処にしたり生肉を食べたり道ばたで公然と自慰を行ったりしたディオゲネスだろう）によって真理を現出させることに傾いている。つまり、キュニコス派は、できるだけパレーシアにおける言うことの重要性を抑えることによって、生そのものに「語らせる」のである。言い換えれば、哲学的な生が最も重要なものであるにもかかわらず、同時に哲学者、市民、父親などの多重の生き方を持つソクラテスの生において、哲学的な生は所詮生の一形態であろう。それに対して、キュニコス派的なパレーシアにおいて、生の様式とパレーシアとは距離がない。生そのものがパレーシアである。こうした無媒介な関係は、彼らの物議を醸すような生とつながっている。というのは、動物のような生活を送ることは、負わなければいけないと思われるたくさんの責任や、しなければいけないたくさんのことが、生にとって実は必要がないということとを証明するからである。これらの必要がないもの（例えばディオゲネスの例によれば富、礼儀、欲望等々）を削減する生き方は、「真理を明るみに出すための、生存と諸々の意見の全般的な研磨のようなもの」である²⁵²。しかしながら、こうした生き方自体は、様々な社会的慣習、社会的価値に対する転覆でもある。送るに値する生活は物議を醸すような生活である、という逆転の発想は、一方ではキュニコス派が従う「貨幣を変質させよ」(parakhraxon to nomisma) という言葉に合致するこれは、ノモスに対

²⁵¹ *Le courage de la vérité*, 153(邦訳、二〇八頁)。

²⁵² *Ibid.*, 158(邦訳、二一五頁)。

する挑戦でもある——貨幣(nomisama)を変質させることはノモスを変質させること、つまり「慣習を変化させる、慣習を断ち切る、規則、習慣、しきたり、法を打ち破る」ことを意味するのであろう²⁵³。従って、キュニコス派は自分の生の全部を、戦闘的な真理現出へと変えた。さらに、こうした戦闘の対象は、「単にしかじかの個人が持ちうるしかじかの悪徳や欠点や臆見と戦うだけでなく、しきたりや法や制度といった、人類一般に共有されている悪徳や欠点や弱さや臆見に依拠するもの」であるため、フーコーによると、こうしたキュニコス派の特異性は、「世界の中で世界に対抗する一種の戦闘性」にあるという。こうした戦闘性は、明らかに暴力的な権力行使として現れている——「人々に激しく動揺を与えて考えを一気に変えさせることを目指す」戦闘性である²⁵⁴。

²⁵³ *Ibid.*, 223-4(邦訳、三〇七頁)。

²⁵⁴ *Ibid.*, 262(邦訳、三五九頁)。実際のところ、もしパレーシアそのものが既に別種(政治的であれ倫理的であれ、あるその両方であれ)の生を送るというポジティブな意志を含んでいるのであれば、キュニコス派的なパレーシアステースという戦闘的なイメージをめぐる、こうしたポジティブな意志が一層よりラディカル化され、普遍化されたと言えるだろう。早くに亡くなったため、フーコーはさらに分析を展開することはできなかったが、キュニコス派以後のキュニコス派的な生の輪郭を三種類描いた。それらは、キリスト教の初期から常にキリスト教の内部に潜んでいる禁欲主義、19世紀以降の革命急進派(とりわけ自らの命をかけて爆弾テロを行うアナキスト)、高度にスタイル化した現代芸術という三つである。*Ibid.*, 168-74(邦訳、二二九-二三八頁)。革命的テロリストをキュニコス派の系譜に位置付けるというフーコーの観点について、ロレンツィーニは反論する。彼によれば、キュニコス派の戦闘性は暴力的な形であられるが、この戦闘は他者を危険にさらさないものであるという。キュニコス派ないしすべてのパレーシアステースは、他人ではなく自分の命だけ危険にさらすのである。従って、テロリストの生はキュニコス派と連続性がないとロレンツィーニは主張する。Daniele Lorenzini, *op. cit.*, 147-8。私たちから見れば、このようにフーコーの分析を安全なものにする必要はない。フーコーの分析の要点は、テロリストが暴力を操るのに対してキュニコス派はそうではないというところにあるのではない。両者の間には、自分の命をかけて真理を現出させるという明白な連続性が存在する。つまり、ここで問題となるのは、「真理」の強度というものである。死に赴くということは、周りの人間に対し、(たとえそれがテロリストの「真理」であったとしても)「真理」に真剣に向かわざるをえなくさせる。テロリズムに対する政治的、道徳的ないし倫理的な譴責そのものは、テロリストと彼らが現出させようとする「真理」がもはや無視したり回避したりすることのできない、強度を持つものとなったことのしるしである。だからこそ、それを分析し、対応しなければならないのである。従って、ロレンツォーニのような議論は、現象を理解することには役立たず、さらにフーコーの分析の強度を弱体化してしまう。敢えて極めて簡単な図式で言えば、邪悪のために死ぬ者がいる場合、正義のために死ぬ者がいないと、正義の勝利は想像不可能であろう。

このように、キュニコス派の生き方の中で、「言行一致」における言葉と行動とのバランスがなくなり、言葉と行動はお互いに混ざりあうことになる。キュニコス派は言葉でもって語らないが、彼らの行動、彼らの生が全てを物語っている。ここに、真理現出と権力行使は最大限の一つになる。倫理的真理は、常に存在するする、無頓着な客観性ではなく、自己と他人の転換、すなわち自己と他人の統治を望むものである。もちろん、キュニコス派に対するフーコーの分析は、直ちに彼のキュニコス派に対する賛意を意味するわけではないが、ただパレーシアと勇気というテーマから見れば、フーコーは確かにキュニコス派にある種の規範的な性格を見出したのである。キュニコス派的なパレーシアは、最もラディカルな形で、勇気が真理において代えがたい条件であることを示している。それは、真理を実現させるために、敢えて危険を冒して、変えるべき現実の条件を変えることを意味する。ここで、真理の勇気は、権力の勇気であり、まだ何もない現実の空白において真理をあらしめる勇気である。「空虚な下地の上に『理解可能なもの』を出現させ、必然性なるものを否定しなければならず、現に存在するものは、可能的なあらゆる空間を満たすにははるかに不十分であると考え」、その空間を満たし、占める勇気である²⁵⁵。

²⁵⁵ Michel Foucault, “De l’amitié comme mode de vie”, in *Dits et écrits II*, 986 (『集成 VIII』、三七七頁)。

第五章 勇ましく自分を守るために——フーコーの法権利について

一 序論

第四章の最後で論じた「可能的なあらゆる空間」を満たし、占める勇気の表現の一形式として、本章でフーコーの法権利に関する議論を検討する。そして、議論の中心となるのは、以下の二つの問題である。なぜフーコーは法権利をポジティブに捉えることができたのかという問題と、フーコーによってポジティブに取り扱われた法権利とは何であるかという問題である。以下、まずこの二つの問題に関する先行研究をまとめていく。

周知の通り、「法権利」²⁵⁶に対するフーコーの態度は、決して好意的とは言えない。それどころか、彼の著作から、しばしば近代における法の役割を「貶める」ような言説すらも見てとることができる。

例えば、『知への意志』においてフーコーが従来の抑圧的でネガティブな権力論を批判したり彼なりの生産的でポジティブな権力論を掲げたりする時に、前者の典型例として取り扱っているのは、まさに「法—主権権力」なのである。以下の引用は、フーコーの「法権利に対する」こうした態度を最も端的に示していると言える。

そして、もし司法的なもの (le juridique) が、完全な形ではないにせよ、本質的に徴収と死に集中した権力を表象するのに役立ったことが事実だとしても、それは、法権利によってではなく技術によって、法律 (loi) によってではなく正常化に

²⁵⁶ 本章のキーワードの一つとしたフランス語の「droit」は、同時に法と権利という二つの意味を持っている。文脈によって「法」と「権利」に訳し分けるが、総合的な訳語としては「法権利」を使用する。

よって、刑罰によってではなくコントロールによって作動し、国家とその装置を越えてしまうレベルと形で行使される権力の新しい過程とは全く異質なものである。我々は既に数世紀以来、司法的なものが権力を法典化／コード化したり自らを表象の体系としたりすることがいよいよ少なくなるような型の社会に突入しているのだ。フランス革命とそれに伴った憲法や法典の時代が近い未来に法権利による支配を約束していたという過去の時代から、法権利による支配が既に衰退し始めている。我々の下降線は、我々を法権利による支配からますます遠ざけている²⁵⁷。

つまり、ここでフーコーにとって、法は処罰を課し禁止を命じる国家権力、あるいは主権権力の一般化した形式の次元のなかで捉えられている。この意味で、排除と抑圧を主な機能とした法は、近代社会においてうまく機能してきたが、生産をその主な機能とした、近代社会の新たな権力形式、すなわち規律権力や生権力（以下、個人の生に対する権力と人口の生に対する権力をまとめて生権力と呼ぶ）との間で齟齬が生じてきた。

従って、近代社会を理解するには、もはや時代遅れの古い主権権力の表象である法よりも、むしろ生権力などの新たな権力形式の方にこそ、関心を払うべきだというのが彼の考えである。

アラン・ハントとゲーリー・ウィッカムをはじめとした一部の研究者は、こうしたフーコーの立場を批判した。彼らが言うには、フーコーは暴力に満ちた中世の法とその残存物であった絶対主義時代の法をモデルにして、まるで刑法を法の唯一の形であるかのように見ている。その結果、近代における法の新たな発展と近代社会を説明する上での法の適用性や可能性を見落としてしまったという。

ハントやウィッカムによれば、フーコーは法を軽視したり近代社会から法を排除したりすることによって、自らの理論の説得力を弱めてしまったのである²⁵⁸。

²⁵⁷ *La volonté de savoir*, 117-8 (邦訳、一一六頁)。

²⁵⁸ Alan Hunt, Gary Wickham, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*, (Pluto Press, 1994), 59-61. 実は近年、研究の深化につれて、ハント

こうしたフーコーに対する理解は、確かにフーコー自身の言葉に部分的に由来しているとはいえ、あまり正確なものであるとは言えない。以下にあげる二つの観点から、こうしたフーコー理解に反論することができる。

まず、フランソワ・エワルドによれば、フーコーは、法の近代における発展を見落としてしまったというよりも、むしろ近代的な法の特徴を示したというべきである。フーコーの研究によって明らかになっているのは、近代社会が規範の社会ということである。規範は、社会に同質的で相互に互換的なものを産出する基準（標準化した文法、製造規格など）を提供することによって、社会を構成し統治する機能を同時に果たしている。

社会を構成したり統治したりするこうした規範（あるいは諸規範）は、当の社会の外部ではなく、内部の中で生じてきた。とりわけ、内部において諸々の連合や対抗を繰り返し、その相互関係の中に生じてきたものである²⁵⁹。

そしてエワルドは自らのフーコー理解に基づいて、フーコーの中で法がどう位置づけられていたのかを考察している。つまり、中世と初期近代における、社会の外部にあって普遍性と不易性を有していた自然法と比べると、フーコーの研究からは、近代的な法、すなわち社会法は、一つの動的な社会とその社会における内生的で動的な規範に従って作られるものであり、様々な対抗と紛争を社会的諸規範が認める範囲に調節する機能があると言える。法、特に社会法は主権の意志ではなく、社会規範が安定的に表象したものとして、近代においても依然として機能している²⁶⁰。

もこの論点を修正し、フーコーの中で「法的、司法的かつ規範的な諸要素の異なる組み合わせが混在している」ことを認めている。Alan Hunt, “Encounters with Juridical Assemblages: Reflections on Foucault, law and the juridical”, in *Re-reading Foucault: On Law, Power, and Rights*, (Routledge, 2013), 80. を参照。

²⁵⁹ François Ewald, “Un pouvoir sans dehors ”, in *Michel Foucault, philosophe*, 200-1.

²⁶⁰ François Ewald, “The Law of Law”, in *Autopoietic Law :A New Approach To Law And Society*, (Walter de Gruyter, 1987), 45. または François Ewald,

また、ベン・ゴールドーとピーター・フィッツパトリックも、彼らの共同研究において、エワルドの観点にある程度賛意を示しており、ハントやウィッカムらを「排除論者」と呼んで批判している⁽²⁶¹⁾。

彼らが言うに、ハントやウィッカムらが誤読をしたのは、主にフーコー自身が法に関する理論を首尾一貫した形で出さなかったことに由来している。しかし、実は文脈ごとにフーコーの法に関する議論を読み解いてみると、フーコーは実際にはある特定の法とその法による近代政治の解釈にしか反対していないという。

そして、エワルドが社会法を取り上げたように、彼らもまた、フーコーにおける法の有する社会性を主張しながらも、一方でエワルドが言う規範に基づく法という解釈からは一定の距離を置いている。

彼らによれば、規範による法という考えは、規範を生産し維持する権力に法を従属させるものである。しかし、もし法が実際に規範に従属しているとすれば、法と権力

“Norms, Discipline and the Law” , in *Law and the Order of Culture*, (University of California Press, 1990), 154-5 を参照。もちろん、エワルド自身の観点は、フーコーのそれと完全に一致するわけではない。法に対するフーコーの主張について、エワルドは一種の批判的な弁護を行った。一方で、エワルドは、フーコーは「司法的なもの」——主権権力によって制度化された主権権力の自己表象のシステム——という限定的な対象にしか反対せず、法現象一般に反対するわけではないと指摘している。他方でエワルドは、フーコーは法を考える新しいアプローチを示しているが、新しい法（規範による法や社会法）を視野に入れた分析が欠けており、現代社会（生政治の時代）の様々な法的装置の役割と性質を取り違えていると批判している。ある意味で、エワルドは「フーコー研究者」として社会法に関する研究を介してフーコーの延長線上にフーコーの理論の空白を埋めたとも言えるが、彼がフーコーよりも規範の意味をポジティブに受け取っていることも事実である。先述した論文以外に、François Ewald, “Michel Foucault et la norme” , in *Michel Foucault: Lire l’œuvre*, (Jérôme Millon, 1992), 228-32 をも参照。

²⁶¹ Ben Golder, Peter Fitzpatrick, *Foucault’s Law*, (Routledge, 2009), 11-25, 103-7.

との間にしばしば見られる齟齬（例えば政治権力に侵害された時の法的救済）を説明することができなくなる。従って、彼らはフーコーの法を、社会を構成する時に、権力と協働・対抗し、権力に対して独立性を持ったある種の形式的な技術の総体として捉え、さらに、こうした法は、その形式的な性質（あるいは内実の空白）のために、常に「外部」からの変化と影響に対応しながらも、総体としては消えることなく存在し続けることができるものだと考えている。そのため彼らにとっては、フーコーによって描かれた近代社会の図式においても、法は依然として機能していることになる²⁶²。

エワルドの研究、そしてゴールダーやフィリッツパトリックらの先行研究からわかることは二点がある。第一に、フーコーは彼の研究から単純に法を排除したわけではなく、主権と国家によって独占された法にのみ反対しているという点である。第二に、フーコーにおける法をめぐる議論は、規範と切りはなして論じることができないという点である。フーコーは、法に関する研究において「規範による法の植民地化」と「規範に対する法の完全なる独立性」という両極の立場をそれぞれ主張してきた。そしてこの両極のうちに、研究者たちは殆ど一貫した理論を見出さなかったが、フーコーは確かに規範と結びつけて法を思索していた。それゆえ、その事実を認めた上で、彼の法に関する言説を位置づけていく必要があるだろう。

例えば、マチュー・ポット＝ボンヌヴィルは、よく見られる法学・法哲学からのフーコーに対する批判、つまり批判による法学の破壊、法現象に対する無視、「人間の死」による主体（特に法主体）の構築不可能という三つの批判に対して反論し、フーコーの法に対する批判が実験的な性格を有していたことを強調する²⁶³。

また、フーコーの「新しい権利」をめぐる、パオロ・ナポリとマルシオ・アルヴェス・ダ・フォンセカはこれに似た観点、つまりフーコーが反規律的な法の到来を呼びかけていることを強調し、さらにフーコーにおいて、権利は普遍的ではなく、局所的

²⁶² *Ibid.*, 71-86. 同じ論点について、Peter Fitzpatrick, “Foucault’s other law”, in *Re-reading Foucault: On Law, Power, and Rights*, 57-9. を参照。

²⁶³ Philippe Artières, Mathieu Potte-Bonneville, *D’après Foucault*, (Les Prairies ordinaires, 2007), 205-32.

で実践的な権利であったという解釈を提示している²⁶⁴。また、関良徳は彼の研究において、特に「個別的な真理」を「語り続ける権利」を新しい権利の要義として捉えフーコーの法批判と倫理学との架橋を試みている²⁶⁵。

以上の先行研究からもわかるように、フーコーのテキストにおいて法権利に関するポジティブな構想を見て取ることができる。本章はこれまでの研究を踏まえつつも、さらに権力論の観点から、つまり権力行使の形式としてフーコーの法権利を捉える。本章の分析は主に二つの段階に分けられる。まず、権力論における系譜学的な要素に注目することによって 70 年代の法権利批判の中でフーコーの議論が持つ意味を再確認する。私たちの立場から見れば、フーコーにとって、系譜学の目的は対象を批判することであり、廃棄することではない。ゆえに、フーコーの法権利に対する批判は、決して法権利を廃棄するためのものではなく、法権利を異なる権力の間で自由に行行使する空間を創出するためになされたものであった。そして、必ずしも多くはないが、私たちは依然としてフーコーのテキスト群の中に法に関するポジティブな構想を見つけることができる。そのため、法権利批判を整理したうえで、私たちは続いてフーコーの法権利に関するポジティブな論述を取り扱う。

本章は六節から構成されている。序論に続き、第二節ではフーコーの権力論の考察を通じて法権利と規範との概念上の差異を整理する。第三節ではフーコーの系譜学の分析を通してそこにおける法権利が占める位置を明らかにする。第四、第五節では再び法権利と規範との関係に立ち戻り、法権利が批判的な機能を持っているとすれば、どういう意味で「新しい権利」が必要であるかを説明し、さらにこの新しい権利の内容やあり方を明確化する。最後の第六節は総括である。

²⁶⁴ Paolo Napoli, “Face au droit. Moments d’ une expérience foucauldienne”, in *Michel Foucault Trajectoires au cœur du présent*, trad. par Francesco Paolo Adorno et Nadine Le Lirzin, (L’ Harmattan, 1998), 179-185. ダ・フォンセカの観点については、Márcio Alves da Fonseca, *Michel Foucault et le droit*, trad. par Thierry Thomas, (L’ Harmattan, 2014), 181-226. を参照。

²⁶⁵ 関良徳『フーコーの権力論と自由論——その政治学的構成』、勁草書房、二〇〇六年、一六五—二〇八頁。

二 権力論における法と規範との差異

本節では、フーコーのテキストを分析することを通して、権力論（主に 70 年代の権力論）から見ると法と規範とは、いかなる意味で区別することができるのかを明らかにする²⁶⁶。

『知への意志』の最終章においてフーコーは、主権権力と生権力との差異について説明している。生の増殖とその質の向上に注目している生権力と比べると主権権力は、もっぱら死に集中しており、死を通して統治を行いうるのである。ここで、法権利に関する議論は、基本的には主権権力をめぐって組み立てられている。「死なせるか、あるいは生きるままにしておくか」という形で行使されてきた主権権力は古代ローマにおける家父長の生殺与奪権まで遡ることもできるが、フーコーはここで議論を主に近代に限定している。

自然権を政治権利に転換しそれを再配分する法は、常に事実上死なせることができる主権権力を後ろ盾にしなければ成立しない一方で、その権力による統治を順調に進める装置としても機能する。子供の命を「自由に扱う」、絶対的な生殺与奪権と違い、近代の主権権力は恣意的に統治対象を殺すわけではない。主権権力は法を通して、合法と違法の領域を作り出し、後者を自分の領域として力を行使するのである²⁶⁷。

ここで、主権権力の行使は法を通して間接的に正当化されるが、それは依然として主権者の命令や意志であるため、法に違反することは、主権者に対する侵害、さらには宣戦布告と見なされ、制裁を受ける——そしてそれは最悪の場合死を意味する——

²⁶⁶ 「法」を「規範」に対置させるというフーコーの語法について説明しておきたい。フーコーは、法そのものが一つの社会的規範であることを否定したわけではない。ただし、技術上での観察可能な相違に基づきフーコーは法とその技術と正常化の技術と概念的に区別する必要があると主張している。従って、規範性の有無という意味ではなく、統治技術という意味で、法を規範に対置させるのである。

²⁶⁷ *La volonté de savoir*, 177-9（邦訳、一七一——一七二頁）。

可能性がある²⁶⁸。つまり、法は確かに主権権力の行使を間接的にしたが、主権権力は依然としてその絶対的な力を行使する可能性を保持している²⁶⁹。そしてこうした絶対的な力の行使は、まさに違法という領域の中ではっきりとした姿を現す。

死なせる権力によって成立し、そうした権力と切りはなすことができない法というものが、抑圧的な性格を帯びるのは意外なことではなかろう。この角度から見れば、法は確かに統治対象を合法の領域の中に制限し、それらが違法の領域に入ることを禁じる命令である。

主権権力の行使の手段として語られるこうした法は、概念的に生権力の表象としての規範とぶつかり合う。なぜならば、生権力というものは、既に論じたように、生の増殖とその質の向上に注目しているからである。そのため、生権力は主権権力と全く異なる出発点を持っている。というのは、「それらが欲しくない」という主権権力のネガティブな言葉に対して、生権力は「それらが欲しい」というポジティブな言葉を中心に据えるからである。

より具体的に言えば、法は価値を定める、つまり規範性を持っているが、「人を殺すな」、「人の物を盗むな」というように、ある行動を禁じる形で価値を消極的に規定する。それと比べると、「規範は、自らのうちに価値付与の原理と矯正の原理とをともに備えている。規範の役割は、排除したり拒絶したりすることではない。逆に、規範は常に発明と変容のポジティブな技術、規範的〔＝規範形成的な〕企図に結びついているのである」²⁷⁰。言い換えれば、規範による統治は価値を定めながらその価値をよりよ

²⁶⁸ 「法律が君主の意志としての価値を有する点では人格的に、また法律の力が君主の力である点では身体的に、それは君主を傷つけるのである。……君主の介入は、……君主を傷つけた者に対する直接の反駁である」。「処罰権は、従って君主の保持する、自分の敵と戦う権利の、いわば一側面となるわけである」。 *Surveiller et punir*, 51-52 (邦訳、五六一五七頁)。

²⁶⁹ 「法律に違反する者たちに対して、法律は少なくとも最後の手段としては、この絶対的脅迫によって答える」。 *La volonté de savoir*, 189 (邦訳、一八二頁)。

²⁷⁰ *Les anormaux*, 46 (邦訳、五五頁)。

く実現させるように、積極的な行動を取るのである。従って、フーコーから見れば、個人に対する生権力として、ある目的をより効果的に達成させるために規範を作ったときも、人口に対する生権力として規範を作ったときも²⁷¹、いずれにしても常に規範に合うこと＝正常なものが、規範に合わないこと＝異常なものに対して優越する²⁷²。

そこにおいては、規範が規範でありうるために正常なものに関する知を構築するこ

²⁷¹ *Sécurité, territoire, population*, 58-9, 65 (邦訳、七〇—七一頁、七八頁)。

²⁷² フーコーは法の主権性、あるいは抑圧性を強調しすぎて法の規範性を忽せにしてしまったとしばしば言われている。例えば、ジャン＝フランソワ・ケルヴェガンによると、「自然法主義的なパラダイム (paradigme jusnaturaliste) に対する批判に基づいて、人権の諸テーマの暗部を露呈することを正当に望んだ結果、フーコーは、赤ん坊 (社会的な権力関係の単なる飾りでない規範性の可能性) をお風呂の水 (自由主義的かつ共和主義的なイデオロギー) と一緒に捨てるのではないか」。Jean-François Kervégan, “Foucault, le droit, la norme”, in *Foucault(s)*, (Éditions de la Sorbonne, 2017), 175. こうしたフーコーの法理解は、あまりに単純化しているとみされることもあるが、私たちはまず、それをフーコーの問題として理解すべきだろう。つまり、フーコーは概念上で法と規範との差異、さらに近代社会において規範がこれまでになく優勢になったことを強調するために、法の特定の性格を強調している。これはフーコー自身が自らのアプローチについて述べたことでもある。『安全・領土・人口』の手稿でフーコーは次のように述べている。「方法は、後で片づけてしまうためだけに作られるべきである。しかし、ここで問題なのは一つの方法であるというよりむしろ一つの視点であり、まなざしの馴化であり、観察者の位置を移動させることで事物の[支え(?)]をゆがめるやりかたである。ところで、このような移動はいつか効果を生むように思われる。それらの効果は、何としても保守しなければならないとまでは言わずとも、少なくともできるだけ長く維持するに値する」。つまり、「まなざし」をある点に集中させることで、必ず「後で片づけて」なければならないなくても効果的な論点を作り出すというのが、フーコーの系譜学の特徴の一つである。 *Sécurité, territoire, population*, 123 (邦訳、一四八頁)。角括弧は編集者による。

とが必要不可欠である。それゆえ、生権力は法のようにある対象を禁止するものではない。常にある対象を積極的かつ肯定的に生産することによって力を行使するのである。

こうした二種類の権力行使は、その始まりからして大きく違うわけであるが、こうした違いに加え、私たちはさらにそれらの権力行使において対象にも差があることに気づくだろう。主権権力や法の統治における合法・違法という絶対的な区別は生権力や規範の統治には存在しない。

もし主権権力が、その行使の「頂点として、生を抹殺するためにそれを掌握するという特権の形を取った」ものであるならば²⁷³、つまり、主権を侵害する領域における統治対象を殺すという目的のみによって統治対象の生を禁じたり抑圧したりする関係を作りあげ、禁令に違反した対象にしか積極的に介入しないものであるならば、それに対して、生権力の統治はより全面的で積極的に介入するものである。「しかし、生を引き受けることを務めとした権力は、連続的で調整作用をもち矯正的に働くメカニズムを必要とするはず」である²⁷⁴。

確かに生権力は、規範に合うか合わないかによって、正常と異常という二つの領域を分けてきた。しかし、こうした区別の間には、共に権力の作用を受けるうちに、権力によって一種の連続性が構築される²⁷⁵。規範の行使すなわち正常化という視点から見れば、異常なものの回収は、規範の存在を否定して取り消すものではない。法は契約論的な等価性に基づいて、違法者に対する制裁として、常に違法者の権利を奪うこ

²⁷³ *La volonté de savoir*, 179 (邦訳、一七二頁)。

²⁷⁴ *Ibid.*, 189 (邦訳、一八二頁)。

²⁷⁵ 「法が社会を守るために特定の個人を排除しようとするのに対して、規範は最大限の個人を単一の知の領野に含めようとする。法は質的な区別を定め、内部と外部をマークする。それに対して、規範とは、正常から異常までの無限のグラデーションを持つ可能性である。」Philippe Chevallier, “Michel Foucault and the question of right”, in *Re-reading Foucault: On Law, Power, and Rights*, 174.

とで行使されるようになる²⁷⁶。従って、違法者に対する法の行使は、常に法権利の外部に発生するため、その可能性は、法権利の存在を否定し取り消すことを内包している。

一方、異常なものを正常なものにする正常化の過程で、規範は異常者の中で再現されるべきものとして機能している、つまり規範の行使は規範自身を否定することにはつながらない。異常なものは規範において規範がない領域に入らないため、たとえあったとしても、規範を否定するものとは言えない。それはただ規範からの偏移や逸脱であるに過ぎない。異常なものは規範からただ逸脱しているだけであり、異常なものと正常なものは、本質的に異なるものではない²⁷⁷。

そしてこうした連続性を踏まえると、生権力は異常という領域のみならず、正常の領域でも行使されなければならない。なぜならば、異常なものは位置のずれている正常なものであり、正常なものには常にずれる恐れがあるということが、この連続性の中で捉えられるからである。そのため、規範の中で、正常なものが異常な領域へ滑り込むことを防止し、異常なものを再び正常の領域へと回収させることが構想されるのである。規範は権力と比べて、異常の領域を開くだけでなく、正常の領域から全領域にまで広がるような可能性を持っている。

よって、フーコーにおける法と規範との区別は、彼が法の規範性を見失ってしまったために生じたものではなく、むしろ前述したように、権力が行使される際の、その行使のされかたによって区別をした結果、生じたものにほかならない。

²⁷⁶ 「〔対置されうる二つの権力の体系について〕一つは、十八世紀の哲学者たちに見いだされる古い体系であるが、人々が原初的権利を移譲し主権を構成するものとして権力を捉え、契約が政治権力の母胎であるとする立場である。そのようにして構成された権力は自らを越えるとき、つまり契約の条項そのものからはみ出すときには、圧制になる危険があるとされる」。 *Il faut défendre la société*, 17(邦訳、二〇頁)。

²⁷⁷ 「従って、異常なものと正常なものを分ける線は、確定したものではない。それ〔正常と異常の区別〕は、自然／本性を参考にしない。異常なものは正常なものにある。」François Ewald, “Un pouvoir sans dehors”, in *Michel Foucault, philosophe*, 201.

法律が規範との間に持つ関係は、規範性とでも呼べるものが法の命令に既に内属的なものとしてあるということを確認に示してはいるにせよ、その規範性（法律に内属的な、もしかすると法律を基礎づけているのかもしれない規範性）を、私たちがここで正常化の手続き・手法・技術と言った名で標定しようとしているものと混同することは決してできない。……私が標定しようとしている問題はそう〔法律の機能と役割〕ではなく、正常化の諸技術が——法律システムから出発して（その下で、その余白で、もしかするとそれと逆向きに）——どのように展開されるかを示すということなのである²⁷⁸。

従って、法と規範を概念として区別することを通して、フーコーは、彼の強調したい近代政治の新しさ、つまり規範の統治における正常化といったものを確定することができるようになった。一般的には、近代政治の発端（少なくとも最も重要な一つ）は、主権論の成立だと考えられている。しかし、主権を生殺与奪という君主の古い権利とほぼ同一視することで、フーコーは至上の君主やその意志＝法をめぐって構築された統治のモデルが実際のところ、依然として権力を上から下に行使するような権力論に基づいているとはっきり指摘している。

彼によれば、こうしたモデルは、政治的な領域において起こった様々な現象を法の現象、つまり権力の合法的な行使や法に対する主体の服従として捉えている。主体化＝隷属が、法秩序の中に編入する過程としてしか表現されてこなかったのである。

結局、政治に関する理解と考えは、法を中心に展開されてきたので、国家が行動の主体ではない「支配の事実及びその結果」、「中心的位置にある王ではなく相互関係にある諸主体、唯一の体系の中において考えられた主権ではなく社会集団の内部に位置して機能する複数の主体化＝隷属化」といったものが見落とされている²⁷⁹。言い換え

²⁷⁸ *Sécurité, territoire, population*, 58（邦訳、七〇頁）。

²⁷⁹ さらに、以下の段落をも参照。「この主権の理論、及びそれを中心とした司法的なコードが、規律のメカニズムに法システムを重ね合わせることを可能にしたのである。

れば、主権権力—法—国家という三位一体的な視点は、権力の「国有化」によって下部から生じて統治の遂行に役立った。そしてその結果、それを支える諸々の権力関係の存在と機能を隠してしまったのである。

こうして、法に対するフーコーの批判は、彼が新しい権力論と視点を確立するためのプログラムの一つであったことが、わかるだろう。

とはいえ、フーコー自身がこうしたプログラムにおいて「王の首を切らなければならない」と呼びかけ、「法—政治理論」(théorie juridico-politique)を「権力を分析しようとするならばまさしく脱却しなければならない」ものと見なしていると言っても²⁸⁰、そこから彼が法を否定したと速断してはならない。むしろ、系譜学的な視点への転換によって、フーコーは法を自らの体系に包摂することになったのである。次節では、フーコーの系譜学の枠組みにおける法の位置づけについて論じていく。

三 系譜学、その相対化の可能性

主題化された「法」対「規範」という図式の下で、フーコーが度々前者を激しく批判したりするところ、そして新しい権力論の樹立を目指したりするところを読むと、一見して私たちは彼が法に対して否定的な態度を持っていたと思ってしまう。しかし、もし私たちが系譜学という大きな視野の中で見ていれば、フーコーのこうした批判は、法を否定するものではなく再び法を位置づけること、つまりその価値を再評価する試みであることがわかるだろう。

系譜学的な研究を通して、主権権力と法によって構築された単一で同質化した統治

この法システムは、規律の諸実践に仮面を破せ、規律に含まれる支配や支配の諸技術を消し去り、最終的には、個々人に対して国家主権を通して各人それぞれの主権を行使することを保証するものだったのである」。 *Il faut défendre la société*, 24, 33 (邦訳、二九頁、三九頁)。

²⁸⁰ Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, in *Dits et écrits II*, 150 (『集成VI』、二〇五頁), *Il faut défendre la société*, 31 (邦訳、三七頁)。

の中に、フーコーは生権力と規範という概念的にはまったく異質なものをを見つけだしてきた。異質なものを組みこむことで、フーコーは、主権と法の普遍的な統治がかつて思われていたほど普遍的ではないことを証明し、これを普遍的と見ることに異を唱えてきたが、だからといって、主権と法それ自体を否定しているわけでない。「ニーチェ、系譜学、歴史」においてフーコーは以下のように系譜学の性格を示している。「由来の複雑な糸の繋がりを辿ることは逆に、起こったことをそれに固有の散乱状態のうちに維持することである。それは、偶発事、微細な逸脱——あるいは逆に完全な逆転——、誤謬、評価の誤り、計算違いなど、我々にとって価値のある現存物を生み出したものを見定めることである」（傍点引用者）²⁸¹。

つまり、「起こったことをそれに固有の散乱状態のうちに維持する」という意味で、異質性の発見というのは、異なる概念の存在を取り消すものではない。異なる概念の間でその概念が持つべき位置を確定するものにほかならない。主権権力と法に対して生権力と規範が異質なものであるように、生権力と規範にとっても主権権力と法は異質な性格を持っている。そして、異なる性格を持つものは、異なる側面で自らの機能を果たすのである。

主権権力と法は単一の平面構造なのではなく、系譜学によって複数の権力による多層構造であることが見えてくる。そして、フーコーがこうした多層構造を意識していたことは、以下の言葉からも容易につかみうる。

現出は対決の場所を示すのである。そうはいっても、それが闘争の繰り広げられた、閉鎖的な場であるとか、敵対者たちが対等に向かい合う平面であるとか、思いこまないように気を付けなければならない。それはむしろ——〔ニーチェの〕善いものと悪いものの例が証明しているように——一つの『非一場所』（non-lieu）、純粋な隔たり、敵対者たちが同じ空間に属していないという事実なのである。従って現出の責任を負うべき者というのは誰もいないし、現出をおのが功にして誇りうる者

²⁸¹ Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in *Dits et écrits I*, 1009 (『ミシェル・フーコー思考集成 IV』、筑摩書房、一九九九、一八頁)。

も誰もない。現出は常に間隙の中で生じるのである²⁸²。(傍点引用者)

従って、フーコーに「法」対「規範」という図式の下で二者択一を迫ること、特に彼が規範を法に置き換えたという誤った見かたを、私たちは避けなければならない。実際には、フーコー自身も述べているように、「ある要素があって次に別の要素が来るとか、ある要素が登場してそれ以前の要素を消滅させる、というような一連の流れがあるわけではない。規律メカニズムが法メカニズムに取って代わり、安全メカニズムが規律メカニズムに取って代わったというのではない」²⁸³。主権権力と生権力、法と規範のどちらかでなければならないのではなく、法と規範は動的な関係の中で考えなければならない。ここで、フーコーの主権権力と法に対する二重の態度が明らかになってくる。

第一に、フーコーは主権権力と法が単一の権力によって構成されるという考えを否定し、それらが複数の権力によって構成されるという、より総合的な考えを提示した。第二に、フーコーは法権力が持つ普遍性を否定した上で、主権権力と法（その視点をも含める）を一つの機能として批判的に再肯定した。主権権力と法はフーコーにおいて意味のないものではなく、批判によって確定したある一定の範囲内で、つまり権力関係の網の中で一つの網目として、もっと言えばいわゆる一つの「幻想」として機能し続けるのである。実際のところ、他のテキストを参照すれば、フーコーが「幻想」と言うものは、「偽り」、すなわち存在しないものを指すのではなく、むしろ自身の限界と条件を無視して、無条件的に、かつ普遍的に存在して機能するものを指している²⁸⁴。その意味で、系譜学による批判は、法そのものを否定して廃棄するものではなく、

²⁸² *Ibid.*, 1012(『集成 IV』、二三頁)。

²⁸³ *Sécurité, territoire, population*, 10 (邦訳、一一頁)。

²⁸⁴ 「今日、我々には世界は『驚くほど多彩で、深遠で、意味深い』もののように見える。それは『無数の誤謬と幻想』がその世界を生み出したのだからであり、まだ密かにこの世界にはびこっているからである。*Ibid.*, 1016(邦訳、二八頁)。または「われわれの知において、人間性や主体に適用しうるカテゴリーに関し普遍的妥当性がある

逆に法を相応しい場所に位置づけるものなのである。

主権権力と法が系譜学的なアプローチを通して権力関係の網へと再編入すること、そしてその再編入に伴って生権力と規範という対立項が相対化されることを理解するために、ここで、「戦争」²⁸⁵という概念の位置づけに関する議論に立ち入らなければならない。フーコーの文脈の中で、「戦争」という言葉は互いに異なりながら関連しあう二つの意味を持っている。

第一に、権力を分析するとき、すなわち様々な権力がいかに関係を結成し、関係として機能するかを分析する場合に使われる「戦争」がある。その意味では、ダニエル・ドゥフェールの整理によれば、1971年の『知への意志』から、フーコーは既に「戦争」を系譜学に重要な一つ概念として語り始めているという²⁸⁶。第二に、主権権力と法の普遍的な図式を動揺させる様々な歴史の現実、つまり実際に起こった様々な戦争（特に内戦＝社会的戦争(*guerre civile*))がある。それは、1973年の『処罰社会』からフーコーの中で主題化してきた²⁸⁷。そしてこの二つの意味で（特に二番目の意味で）、

とされているいっさいのものは、試され、分析されなければならない『狂気』、『非行性』、あるいは『セクシュアリティ』の普遍性を認めないといっても、それらの概念が指し示す対象が存在しないとか、疑わしい大義の必要に合わせてでっち上げられたキマイラでしかないとかと言いたいのではない」。“Foucault”, in *Dits et écrits* II, 1453（『集成 X』、一〇五頁）。

²⁸⁵ 戦争における二つの概念を区別するために、以下、視点や言説としての戦争を「戦争」と表記し、実際の戦争や戦争そのものをそのまま戦争と表記する。

²⁸⁶ Daniel Defert, “Le 《dispositif de guerre》 comme analyseur des rapports de pouvoir”, in *Lecture de Michel Foucault 1: A propos de 《Il faut défendre la société》*, (ENS Éditions, 2001), 59-60.

²⁸⁷ 「一つのことがはっきりしている。すなわち、人々が内戦のさなかにいたということである。といっても、万人の万人に対する戦争の中にいたというのではなく、裕福な者と貧しい者との戦い、持つ者と持たざる者との戦い、あるいは雇用する者とプロレタリアとの戦いが行われていたということである」。 *La société punitive*, 23（邦

規範は、「戦争」の概念に隷属すると見なすことができる。なぜならば、規範ないし規範の行使、つまり正常化は、フーコーによれば、そもそも社会的戦争の中で社会を侵害し退化させるものから社会を防衛する方策として産み出されてきたものだからである²⁸⁸。従って、法と規範との関係を論じる上で、「戦争」を考察する必要性が生じてくる。

だが、1976 年以降、フーコーは「戦争」の概念に対する関心を次第に失っていった。ミシェル・スネラルによれば、フーコーが関心を失っていったのは、「統治」について関心を持ち始めたからだという。つまりフーコーの研究の重心が権力分析論から主体の倫理学へ移行するに従って、彼は「戦争」への関心を失っていったというのがスネラルの解釈である²⁸⁹。もちろん、その考えにも一理あるだろうが、より具体的には、少なくともさらに二つの理由が考えられるだろう。第一に、「戦争」はフーコーの用語例において依然として「抑圧」などの、フーコーが批判しようとする権力論のニュアンスを含んでいる。「〔抑圧としての権力と戦争としての権力が互いに結びつ

訳、三一頁）。

²⁸⁸ 17 世紀に端を発した人種闘争に関する言説をめぐって、フーコーは以下のように論じる。「二つの人種の間ではなく、真実で唯一であると思われ、権力を握り規範の保持者である人種から、その規範から逸脱する者たち、生物学的遺伝形質にとって危険となる者たちに対して行う闘争の言説となるのである。……社会の内部において、人種闘争の言説を、排除と選別、そして最終的には社会の正常化の原理として機能させることになる諸制度が生まれることになるのである。……一つの社会が自分自身に対して、社会自身の構成要素、社会自身の所産に対して行使する人種差別主義、絶えざる浄化という内なる人種差別主義、それが社会の正常化の基本的な次元の一つとなるのである」。 *Il faut défendre la société*, 53（邦訳、六三一六四頁）。

²⁸⁹ Michel Senellart, “Situation du cours”, in *Sécurité, territoire, population*, 382（邦訳、四五四頁）。さらに Mauro Bertani, “Sur la généalogie du bio-pouvoir”, in *Lecture de Michel Foucault 1*, 19-20 と Alessandro Fontana, “Situation du cours 《 Il faut défendre la société 》”, in *Lecture de Michel Foucault 1*, 49 を参照。

いたのは] 抑圧とは結局のところ、戦争の政治的帰結ではないかと考えられるからである」。「言うなれば、契約—圧制 (contrat-oppression) は司法的な図式であるのに対し、戦争—抑圧 (guerre-répression)、あるいは支配—抑圧 (domination-répression) の図式において問題とされるのは、……闘争と服従との対立だということになる」²⁹⁰。こうした「戦争」は、主権権力と法に抗するための言説として用いられているが、常にある種の支配状態と論理的に関連しているため、もしフーコーが敵味方を対立させ敵を鎮圧し抹殺することを暗黙的に含意する抑圧的な権力論のイメージを清算しようとするのならば、用語上で「歴史を通じて法の連続性に敵対性と断絶をもたらす『歴史—政治的』言説ではなく、原初の法、始原の権利に依拠する『法的』言説の一変種」であった「戦争」という概念の不適切性が段々明らかになってきた²⁹¹。つまり、この概念が、動的な関係を意味しながらも、動的な関係の停止、敵味方双方の暴力によって平和をもたらそうとする意志をも含んでいるのである。従って、フーコーは、「戦争」によって提示された不安定な力動性を保持しながら別の概念装置を探し始めた²⁹²。第

²⁹⁰ *Il faut défendre la société*, 16-7 (邦訳、一九一二〇頁)。

²⁹¹ 重田園江『フーコーの風向き——近代国家の系譜学』、青土社、二〇二〇年、二五四—二五八頁。

²⁹² 「知について、そして知が権力と取り持つ関係を分析してみる際、戦略の概念は欠くことのできないものです。この概念が含意しているのは、人が戦争を行うのは……知というものを通じてであるということではないでしょうか。戦略というものによって、支配の技術としての権力が有する諸関係の分析が可能となるのではないのでしょうか。あるいは、支配とは戦争の引き延ばされた一形式に過ぎないと言わなければならないか」(傍点原著)。Michel Foucault, “Des questions de Michel Foucault à *«Hérodote»*”, in *Dits et écrits II*, 94 (『集成 VI』、一二一頁)。「一つだけ確かなことのように思われるのは、権力の関係を分析するために、我々は、目下のところ二つのモデルしか持ち合わせていない、ということです。つまり、法的なモデル(法、禁止、制度としての権力)、諸力の関係という観点からの、戦争もしくは戦略のモデルです」。“Non au sexe roi”, in *Dits et écrits II*, 268 (『集成 VI』、三六一頁)。

二に、系譜学の内的な論理の要請によって、「戦争」に対する主題化を放棄したと考えられる。実際ドゥフェールの指摘している通り、「戦争」が主題化されていく中で、フーコーにとって「戦争」と系譜学とは、使い方としてそれらの意味が高度に重なり合ってくるのである²⁹³。

ただしここで、「戦争」はそもそも複数の、互いに異質な権力が協働・対抗することによって構成される不安定な状態を示す言説であり、必ずしも系譜学と一致するわけではない。そうでなければ、「戦争」を放棄した晩期のフーコーにとって「主体の系譜学」は語りえないものになってしまうだろう。また、次の言説も注目に値する。

出来事——その意味するところは、一つの決定、一つの協定、一回の君臨、一回の戦いではなくて、逆転するさまざまな力の関係、奪い取られる権力、つかみ直されこれまでの利用者に対して逆に突きつけられる語彙、弱まり、弛緩し、自身に毒を与える支配、仮面をつけて登場する他者だと理解しなければならない²⁹⁴。(傍点引用者)

ここに見いだされるのは、フーコーの系譜学的なパースペクティブにおいて、戦争ないしその結果として生まれる征服や服従は依然として存在するが、主権権力や法と同様に、単なる諸関係の一つとして捉えられているということである。関係そのものも、現れてから永久に全てを決定し支配するのではなく、「自身に毒を与える」がゆえに常に不安定であり続けるのである。そしてまた、多層構造の系譜学的なパースペクティブにおいて、諸権力の関係がいかにさらなる関係を結成するのかという問題が焦点となってくる。従って、「戦争」を放棄することをフーコーの「1970年に始まった系

ここでフーコーは「戦争」と「戦略」を区別せずに用いているが、80年代に入ると、「戦略」しか使わないようになった。注39も参照。

²⁹³ Daniel Defert, *op. cit.*, 64.

²⁹⁴ “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in *Dits et écrits I*, 1016 (『集成IV』、二七頁)。

譜学的分析のプロセスの終止として理解すべきだ」というドゥフェールの主張²⁹⁵は、適当なものとは言えない。「戦争」がフーコーにとって主題ではなくなるのは、系譜学的分析の終止というよりも、むしろ系譜学の内的な論理がそう要請したためだと言わなければならない。

つまり、「戦争」はフーコーの中で、一つの分析の道具として、また関係を規定する視点として、その抑圧的なニュアンスが薄められた上で系譜学に組みこまれた一方で²⁹⁶、戦争そのもの、すなわち歴史の中で実際に起こった戦争（もちろん、実際に起こった戦争に由来する視点と言説としての「戦争」は必然的にその戦争に含まれている）は、系譜学的なまなざしの下で、ただ諸関係の一つとして相対化されるのである。

従って、系譜学的な考察によって主権権力と法が相対化されただけではなく、その対立項であると思われるものも、同様に系譜学的なパースペクティブにおいて相対化

²⁹⁵ Daniel Defert, *op. cit.*, 65.

²⁹⁶ こうした批判的な内在化については、「真理のゲーム」という 80 年代以降、フーコーの多用する概念、及び主体の倫理学の問題領域において主題化された「自己への配慮」、「自己との関係」など、いくつかの例があるが、ここでは一つだけあげておく。他界する数ヶ月前のあるインタビューにおいてフーコーは次のように語った。「第一に、諸自由の間の戦略的ゲームとしての権力の諸関係——これは一方が他方の振る舞いを決定しようとし、他方は相手に振る舞いを決定されないようにしたり、反対に相手の振る舞いを決定し返そうとすることによって応答するような戦略的なゲームのことです。そして他方には支配状態があります。……そしてこの二つの間、権力のゲームと支配状態の間に、統治の技術があります。……私の権力の分析にはこれらの三つの水準があります。つまり戦略的な諸関係、統治の諸技術、支配の三つです。」ここからわかるのは、系譜学的なアプローチは、晩年の倫理学の問題に関する研究においても依然として核心的な機能を担っているほか、「戦略」や「戦略的」という「戦争」と関連する概念が関係という言葉で修飾しているということである。 “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in *Dits et écrits II*, 1547 (『集成 X』、二四四頁)。

されていることに、私たちは注意を払わなければならない。フーコーの相対化は、新しい中心を構築することで古い中心を相対化することではない。それは、仮に中心があっても一時的でしかなく、全ての要素が常に相対化されていくようなプログラムである。この意味で、「戦争」が一つの「中心を持ち、中心化され、中心化を行う言説」として、系譜学的な視点を構成する時に認識論の上で特別な機能を果たしているとしても、これすらもまた、特権的な位置を占めることはなく、必ずや相対化されなければならないのである²⁹⁷。

フーコーが最も激しく主権権力と法を批判したのは、『社会は防衛しなければならない』における2月4日の講義においてであった。この講義の中で、彼はトマス・ホッブズの主権論を、ある種の戦略的なテキストとして解釈しているが、これはフーコーがその系譜学によって相対化をおこなった好例だと言える²⁹⁸。フーコーから見れば、『リヴァイアサン』の中でホッブズは、主権論を構築しているうちに、主権と違う関係構成としての「戦争」を完全に排除してしまった。要するに、ホッブズは規範的な次元で主権の必要性を基礎づける時、自然状態の中では「戦争」という概念を用いている。しかし、実際は人間の能力が本質的には平等であり、たとえ誰であっても、戦争を起こしたら必ず勝つという保証がないため、結果として、ホッブズの言う「万人の万人に対する戦争」は、せいぜい人間がお互いを恐れるくらいのものであり、戦闘

²⁹⁷ *Il faut défendre la société*, 53 (邦訳、六三頁)。

²⁹⁸ より厳密に言えば、フーコーのホッブズ解釈は、73年度の『処罰社会』の1月10日の講義に端を発している。ただし、『処罰社会』でフーコーはもっぱら社会的集団や階級や人種の間で行われる内戦の視点からホッブズの「万人の万人に対する戦争」を批判し、主権権力と法が内戦を抑えることができないと主張しており、ホッブズの主権論に含まれている、「戦争」という言葉を考察するためだけに彼の著作を取り扱ったわけではない。*La société punitive*, 26ff. (邦訳、三五頁以下)。また、本稿において、論旨と紙幅の関係上フーコーのホッブズ解釈の妥当性は問題にしなかった。本稿において重視したのは、このホッブズ解釈が彼のテキストの中でいかなる機能を果たしているかである。

そのものは過去には起こらなかったし、将来にも起こらないと言える。

従って、その意味で、ホッブズの言う第一の主権、すなわち設立による主権 (sovereignty by institution) は、人々が忌避と恐怖の意志のみに基づいて、人や集団に自分を代表させるものである。ここにおいて、戦争は起きていない。そして、第二の主権、すなわち獲得による主権 (sovereignty by acquisition) においては、確かにホッブズの議論は実際の戦争をめぐる展開しているが、主権の成立過程に限って言えば、ここでも戦争はあまり関係がないのである。勝者が敗者を殺したり、敗者が再び勝者に戦争を起こしたりするような、主権が成り立ちえない状況を除けば、敗者は死の恐怖によって勝者を彼らの新しい代表者として認め、主権を成立させるのである。つまり主権の成立を、恐怖に基づく承認という意志の次元に移すことで、ホッブズは主権が戦争の後、あるいは戦争を続ける意志が放棄された後の平和の状態においてのみ成立しうるといった論を立てているのである。戦争はここで死の恐怖を増幅するものであるが主権の成立に大きくかかわっていないという点は、設立による主権と同様である。従って、戦争は言及されているにもかかわらず、主権の成立に本質的なものではない。最後に、獲得による主権に近い第三の主権、すなわち子供に対する親の主権も、子供からの承認に由来するに過ぎない²⁹⁹。フーコーによれば、ホッブズは戦争を語っているうちに、いつしか戦争の意義を抹殺してしまったのである。

もちろん以上の分析は、フーコーが主権権力と法を論の中心に据えたことを意味しない。というのも、フーコーは以上の分析を終えた後、再びこうした主権論に抗する「戦争」を議論し始めているからである。ここで重要なのは、フーコーが主権権力と法を、「戦争」に抗する方途として再構成したことである。確かにこの時期、フーコーの分析は主権権力と法の対立面に集中しているが、主権権力と法の視点から「戦争」に抗することを表そうとするこうした姿勢は、常に対象を相対化していく系譜学の要請に対するフーコーの忠実な態度と見なすことができるだろう。

このように、まさに系譜学による相対化を通して、フーコーの中で、法と規範は共に独立性を持つものとして権力関係の網に編入されている。こうした相対化によって、

²⁹⁹ *Il faut défendre la société*, 77ff. (邦訳、八九頁以下)。

フーコーは法権利をポジティブに取り扱う可能性を持つようになった。ただし、ポジティブに取り扱うと言っても、かつての古い法権利をそのまま利用するわけではない。

「法権利」というものは確かに注目すべき批判的な機能がある一方、今ではもはや活力を失ってしまっている。次節では、法と規範が協働・対抗する関係を取り上げ、その中でいかに法権利が活力を持ち、そしてまた、活力を失っていったかについて論じていく。

四 古い法の不適切

以上の分析を踏まえ私たちは、法と規範はフーコーの系譜学においてそれぞれ独立性があり、一方を強調することが他方を否定するわけではないことがわかっている。従って、たとえフーコーが「規律実践のこのような技術と規律実践から生まれたこれらの言説が司法を覆いつくし、正常化の手続きがますます法律の手続きを植民地化しつつある」と言っている³⁰⁰、彼においては、法権利をポジティブに把握する可能性が依然として存在している。本節で、私たちは理論の次元から実践の次元へ移行したい。フーコーにおける法と規範との緊張関係を描くことを通して、次のことを示すつもりである。

つまり、法権利は、規範とは異質なものであるから、依然として規範と正常化に対立するものである。しかし、フーコーが言うに、法は主権による法として規範と合流する。それゆえ、これは今までの意味の法権利とは大きく異なり、新しい法権利と言ってもよいのである。

必ずしもフーコーはこうした議論に重点を置いたわけではないが、まず法と規範との対抗に関する彼の考えをさらってみよう。実際には、『狂気の歴史』からフーコーは、既にこうした対抗関係を意識してきた。この典型的な例として、フランス革命の直後で行われた収容所と病院の改革を挙げることができるだろう。これは、何人も法とそれが規定する形式によってのみ監禁され処罰されることができるという人権宣言の原

³⁰⁰ *Ibid.*, 34-5 (邦訳、四一頁)。

理に従って、収容所などのパリの様々な規律装置が、法外（さらには違法）な監禁を行っている」と認定され、解散または再建を要求された出来事である³⁰¹。ここで、法権利と規範は、互いに異質な権力の表徴であるため、それらが各自の論理によって力行使し、衝突したことは明らかである。つまり、第二節で論じたように、法の対象は、常に法に違反する者でしかない。反対に、規範の対象は逸脱者のみならず、正常な者さえもその対象となっている。言い換えれば、法は犯罪、違法にのみ罰を課するのに対して、規範は行為一般に対して干渉するのである。従って、フランス革命の中で権利が法的に普遍的な人権とされた際に、規律装置において規範に合わない原因で監禁されてしまった様々な個人は、その「普遍」の名義の下で「解放」されることになった。人権を普遍的なものとすることで規範に対立し、抵抗の機能を果たすという法権利の一側面は、当時、フーコーによってとりわけ深く論じられていたわけではないが、十数年後の1978年の「批判とは何か」にも依然として取りあげられており、彼が長く関心を持っていたことがわかる。フーコーは法権利について以下のようにも語っている。

従って、この観点から見れば批判とは、統治を前にするとき、普遍的かつ不可侵のいくつかの権利をその統治が要求する服従と対立させるのです。……それらの権利は、全ての政府が従わなければならないものです。……それは自然権（*droit naturel*）の問題の再発見です。無論、自然権はルネッサンスの発明ではないですが、16世紀以降、批判的な機能を持ってきました。その機能は自然権が常に保持するものです。……ここで、批判は本質的に法的（*juridique*）だと言えます³⁰²。

³⁰¹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, (Gallimard, 1972), 440-3（田村俣訳『狂気の歴史——古典主義時代における』、新潮社、一九八八年、四四四—四四七頁）。

³⁰² *Qu' est-ce que la critique? suivie de La culture de soi*, 38.

ダ・フォンセカの指摘したフーコーの「法に対するポジティブな姿勢」は³⁰³、まさにここに見られる。フーコーが批判を「それほど統治されないための技法」³⁰⁴として定義する時に法権利の言説とその実践を批判の一形式として捉えているということは、法権利がフーコーにとって抵抗の拠点となりうることを示している。法権利の特殊性の一つは、それが否定的な言説によって行動を規定することにある。つまり、「あなたがそうしないこと」という言説によって規定されるのである。そこにおいて、事実であるかどうか、あるいはどこまで事実として普遍的であるのかどうかは問題ではない。法権利が普遍的なものとして機能している場合、権力の行使を受ける者に加えて、権力の行使を行う者もその命令に従わなければならない。そのため、被治者が、統治に抵抗したいとき、ある種の手段を介して統治者に法という禁令を課すことができる。従って、フーコーにおいてはやはり、法権利が依然として有効性を持っているのである³⁰⁵。

³⁰³ Márcio Alves da Fonseca, *op. cit.*, 195.

³⁰⁴ Michel Foucault, *op. cit.*, 37.

³⁰⁵ フーコーにおいて法権利が有効性を持っていたことは、ドゥフェールの証言からも読みとれる。あるインタビューで、ドゥフェールは以下のように言う。「[フーコーがすべての権力、法、政府に反対するかという質問に対して] 法についてはそうではありません。逆に、フーコーは法に賛意を示すかもしれません。我々の社会において、規範がより多くなっており、法が段々重要でなくなっていることが、彼にはわかっていました。彼にとって、それは極めて危険な事態でした。……規範がおびただしく出現する結果として、法は我々の社会から消えて去っています——規範が法に取って代わっています。法は、少なくとも議会の討論を介して作られるもので、こうした討論にはまだある程度の民主主義的なものが存在しています。反対に、規範は技術者と専門家による標準であり——世論から見れば——民主主義から離れるものです。そのためフーコーは、法に近づいてはいましたが、規範には反対していました」。丹尼爾・徳菲爾，汪民安．友愛、哲学和政治：關於福柯的訪談[J]．讀書，2008（1）：127．筆者の知る限りでは、このインタビューはフランス語版がないため、中国語版から訳出し

確かに法権利は抵抗の拠点となることができる。ただし、ここで言う法権利は、古い意味の法権利ではない。マルクス主義が流行っていたという当時のフランスの文脈から見れば、今までの法権利は、その行使されているうちに、その最も純粋な意味で、つまり主権による法であるという意味で、法権利をめぐる実践は常に国家の秩序の維持や転覆として見なされており、新しい権利の産出は、(ブルジョワジーの、あるいはプロレタリアの) 新しい主権権力の成立なしには語られえない。その場合には、主権の構成に関わらず、具体的な性格を持つ者たち(難民、LGBT など)の権利は、語れないものになってしまう。

さらに、こうした自分自身の中に入り、統治されるべきであるが主権の論理に従って統治することができない特殊的な対象の存在あるいは出現は、主権にとって生権力の行使、すなわち正常化との接点となっている。正常化の技術、これはエワルドの主張した通り、同質的なものを生産する技術なので、できる限り特殊的な対象を普遍的な対象まで回収させることを目指す。こうした回収は、対象を主権の射程まで回収する機能をも担っている³⁰⁶。それと同時に、もししばらく回収できない対象があれば、それらを規律装置に「預ける」ことを合法化し、法は自身を代償に秩序を守ることができるようになる³⁰⁷。より具体的に言えば、回収されえない対象は、たとえ法に違反しな

た。

³⁰⁶ こうした同質性の産出について、フーコー自身は以下のように言っている。「それと同時に規律的拘束による周到な碁盤状の囲い込みがあり、これが事実においては同じ社会体の結束を担保しているということである。ところが、この碁盤状囲い込みは、法にとって必要な対応物であるにもかかわらず、法に転記されることがいかなる場合にもあり得ない」。 *Il faut défendre la société*, 33-4 (邦訳、四〇頁)。

³⁰⁷ 法の論理、つまり犯罪しか処罰しないことを厳守すると、法と秩序との間に緊張関係が生じるため、司法は、機能するとき、法を行使するというよりも、むしろ規範を行使するのである。「フィリップ・ブーシェの定式はこうである。『司法は損害を氣遣ってなどいない。司法は混乱を危惧しているのだ。』起訴を行うかどうかの決定は秩序のためになされる。人は、秩序のために警察が人々の首にくつわをはめるに任せてい

くても、その回収できないという事実によって社会にとって潜在的なリスクだと見なされ、権利を失ってしまうことになる。この過程で、法は違法や犯罪を処罰するのではなく、ただ異常と思われた行為を処罰するのである³⁰⁸。こうした法による処罰は、リスク回避によって合理的に説明することができるが、決して法そのものの論理に従わないのである。

ここから、私たちは法と規範がつながりを持っていることがわかる。フーコーは19世紀のフランスでのメトレーにおける感化院の実践について以下のように語っている。

しかしながら、正常性のコントロールは、「科学性」を保証したある医学またはある精神医学によって枠組みを強く与えられていた。しかも、直接であれ間接であれ法的保証をもたらす司法装置によって支持されていたのである。こうして、勢力のあるこれら二つの後見に守られ、さらに絆もしくは交換の場として、諸規範のコントロールの、抜け目のない技術が今日まで休みなく発展してきた³⁰⁹。

この一節を、「諸規範のコントロール」、すなわち正常化が医学や精神医学をはじめとした人間科学と法によって正当化されることを説明した文として理解することに間違いはないだろう。ただし、ここで特に注意を払いたいのは、「絆もしくは交換の場として」の規範のことである。この「交換の場」は、法が規範に、そして逆に規範が法に何を希求するのかを説明する。既に論じたように、法は、規範によって対象に適用されるかどうか判断され、正常化の技術によって適用不能な対象を適用可能な状態に回収させることが必要である。逆に、人間科学の「科学性」は、知識上の合理性があるとしても、こうした合理性は、人間の管理という政治的な領域に入るとき、つまり

る。秩序のために、完全に『望ましく』はない人々を排斥するのだ」。Michel Foucault, “Le citron et le lait”, in *Dits et écrits II*, 697-8 (『集成VI』、三三〇—三三一頁)。

³⁰⁸ Márcio Alves da Fonseca, *op. cit.*, 193.

³⁰⁹ *Surveiller et punir*, 303. (邦訳、三四二—一三四三頁。)

規範を構成する一部となると、直接に政治上の権威に転換することができず、権威を得るために法によって手助けされることが不可欠である。

従って、法の観点から見れば、規範は法に、自身の実践の中で、法的な合理性以外の必要な合理性を提供している。エワルド的な言葉で言えば、規範は法と違い、特定できる誰かによって規定されるものではなく、無数の言語的かつ行動的な社会的実践によって生み出される。明示的であれ黙示的であれ、社会的コンセンサス、すなわち認められた価値による領域である。法と別次元にある「科学性」という合理的な言説は、この規範の領域を通じて価値を獲得し、法に解される言説に翻訳されて法に法を作る合理性を提供することができるようになる。法は、依然として形式上主権の承認が必要であるけれども、その内実の有効性があるかどうかを確認するために必ず規範を参照しなければならないのである。規範を通してこそ、法はその対象と関係を結び、純然たる形式から内実のある実定法に転換することができるようになる³¹⁰。この意味で、規範は法に入り、両者は合流している。しかしながら、この法と規範の合流は、法と規範との間に一種の連続性を作り出し、「正常／異常」と「合法／違法」との境界線を曖昧にしたため³¹¹、前述した法が法である領域を侵害してしまう可能性がある。

同時に、こうした法と規範の合流を通して、諸規範の間で、ある規範は他の規範より普遍性を持つようになった。そもそもメトレーの感化院、あるいは他の規律装置とそれらによって産出された規範は、社会における諸規範の一つに過ぎない。このような局所的な諸規範は、もし社会の一隅としての自身の局所性を乗り越えて社会の他の場所、さらに全社会というより普遍的な次元にまで自身の効力を拡散させようとする

³¹⁰ François Ewald, “Norms, Discipline and the Law”, in *Law and the Order of Culture*, 155.

³¹¹ 「だがいっそう重要なのは、それ〔監禁〕が監獄を介して、一方では合法的な懲罰と、他方では規律訓練のメカニズムと同質化された点である。古典主義時代には既に曖昧になっていた、監禁と司法上の懲罰と規律訓練の諸機関との間の境界線は、今や消え去って大なる監禁連続体 (continuum carcéral) が組み立てられる……」 Michel Foucault, *op. cit.*, 304 (邦訳、三四四頁)。

ば、「直接であれ間接であれ」国家と法の助力が依然として必要になる。なぜならば、異なる規範の間には、決して平和状態などなく、諸規範は、各自の合理性を持ち、互いにぶつかり合うことになるからである。ある規範が他の規範に優越するには、合理性以外の補助、つまり権威の助けが必要になってくる（例えば、鉄道においてレールの幅が 1067 mm であろうと、1435 mm であろうと、どちらかがより合理的であるということはない）。

法はここで、社会規模で公認される権威性を提供する源として機能しており、ある規範は権威を付与されることで、他の規範に優越することになる。「規律的強制が、支配のメカニズムとして行使されるようになると同時に、または権力の効率的な行使としては隠されるべきものとなったので、主権論は、司法装置において場所を与えられ、様々な司法的コードによって再活性化され完成される必要があった」³¹²。その結果、ある規範が総体的な社会的コンセンサスとして現れるとき、そのコンセンサスが人間の理性に基づいているわけではない。その裏には、常に他の異質なものが潜んでいるのである。ここで問題となるのは、一つの規範を取り上げることによって他の規範が否定され、次第に同質なものに回収されていく 19 世紀以来の流れである。

従って、法権利は一定の効力を持っていながら、その有効性は——特に主権権力に基づきながら規範と合流してしまったという意味で——もはやその力を失っている。ただし、このことは、法権利が放棄されたことを意味するのではなく、かえって新しい法権利の到来を促している。「規律に抗して主権を頼りにすることでは、規律権力の諸効果自体を限定することができない。……規律実践に対して、というよりむしろ規律権力に抗して、規律的でない権力を求めるために、私たちが向かうべき方向は、古い主権の法ではないのである。新しい権利、反規律的だが同時に主権の原理から解放された権利の方向なのである」³¹³。いかに「反規律的」であると同時に「主権の原理から解放された」新しい権利を理解するかについては、次節で論じていくことになる。

³¹² *Il faut défendre la société*, 33 (邦訳、四〇頁)。

³¹³ *Ibid.*, 35 (邦訳、四二頁)。

五 新しい権利へ向けて

フーコーは『社会は防衛しなければならない』の中で、「反規律的だが同時に主権の原理から解放された権利」という言い回しを使っているが、ここからは、新しい権利の様態、つまり特殊な権利形態を読みとることができる。

フーコーから見れば、今までの法権利が抱える問題点は、権利を普遍的なものに見なすところにある。前述したように、16世紀以来、権利、特に自然権は、人間として誰もが持つものとして、確かにある期間の中で、ある種の統治（例えば絶対主義的な統治）に抵抗する機能を果たしてきた。これらの権力行使を通じて、確かに人間に関する新たな視点が生み出されてきたことは事実である。しかしこうした権利は、その普遍的な性格によって、特殊な個人、団体に「普遍になれ」と要請し、今や主権権力と生権力による複合的な権力行使を正当化するものとなっている。そこにおいて、こうした新しく特殊な経験、特に異常者たちに関する経験は、往々にして否定すべきものとして政治に組み入れられている。文脈は違うが、ルソーが言う「人間を自由であるように強制させる」という言葉は、この点で、主権権力と生権力による複合的な統治を宣言したものと見なすこともできる。こうした権力行使に対する正当化の裏に隠されているのは、見えない暴力性だけでなく、主体化＝隷属化と異なる主体の可能性である。

こうした主体化は、フーコーにおいて法権利と根本的に繋がっている。権力行使の中で、権力は、「真理の体制」(régime de vérité) として真理を生産する。「これらの真理の業＝行動 (acte de vérité) へと個人に強い」、「これらの業の形式を規定し決定」し、「これらの業が実現したり特定の効果を持ったりするための諸条件を設置する」³¹⁴。言い換えれば、権力が真理を生産することは、人間の相互関係において、ある種の規範的認識が形成されることを意味する。この規範的認識は、真理の基準を定めるのである。そして、生産されてきた真理は、権力行使の価値と意味を定義づけるものであり、権力は自らの存在形式を肯定することになる。すなわち、真理を介して、権力

³¹⁴ *Du gouvernement des vivants*, 91 (邦訳、一〇七—一〇八頁)。

は、自身によってもたらされた諸効果がいかなる条件と意味の下で有効であるか、または無効であるかを確認することができる³¹⁵。こうした価値付与があるからこそ、権力行使は単なる力の行使とは区別される。それゆえ、権力は、力ではなく、権力と呼ばれる。真理は権力そのものと、その行使を可能にするものを同時に形づくる³¹⁶。法権

³¹⁵ 「真理が権力の外にあるのでも権力なしにあるのでもない……真理はこの世界に属している。真理はそこで権力の規則づけられた諸効果を保持している。……各々の社会はその真理の体制、その真理の『一般的政治』を持っているのである。……真あるいは偽である諸言表の区別を可能にする諸々のメカニズムや審級、その一方を認可し他方を罰するやり方。真理の獲得のために価値付与されている諸々の技術や手続き。……」 Michel Foucault, “La fonction politique de l’ intellectuel”, in *Dits et écrits II*, 112(『集成 VI』、一四九頁)。

³¹⁶ 第四章でイデオロギーに対するフーコーの態度に少し言及したが、ここでさらに以下のように補足したい。フーコーは、彼の「真理」概念と「イデオロギー」概念の間にいくつかの重なり合うところがあると認めているながらも、彼は「真理」を「イデオロギー」として理解すべきではないと強調している点である。というのは、そのマルクス主義的なニュアンスの下で、イデオロギーは確かに「それを真なることと信じる／信じさせる」という機能があるが、ある歴史的かつ普遍的な真理との対称において、常に権力（特にブルジョワジーの権力）によって歪んだ「虚偽意識」の意味を持っている。それに対して、フーコーの系譜学、すなわち諸効果の歴史という視点から見ると、フーコーにとってある権力関係は、認識されうる効果をもたらすことができれば、それが非実在ではなく、逆にこうした効果に関する認識によって肯定される実在的に真なるものであり、系譜学によって描かれた世界において自身が機能する位置を占めるようになることがわかる。一旦位置づけられると、たとえその権力関係が解体して消えたとしても、常に一つの実現の可能性として潜在している。それ自身の存在条件を満たすと再び機能し始めるのである。まさしく存在に対してこのように「永劫回帰」的な立場を取ったため、フーコーは、「イデオロギー」という、「偽り」を仄めかしている言葉を拒絶している。イデオロギーに対するフーコーの態度については、

利が社会的な規範意識から生み出された真理に基づいて何を認可するか、または罰するかを決めるのであれば³¹⁷、そして主体化というのがある真理に従って行動し、その真理を現前させる行為者を構成する過程であれば、真理を媒介にして、主体化は、ある主体が自らの真理を語る（語らされるのではない）ことを通して、自身をある種の権力を行使する主体（権力を行使される主体ではない）として構成し、真理生産＝権力行使のゲームに関与する過程を意味することになる³¹⁸。この関与の中で、これらの特殊な主体とその真理に基づき、より具体的かつ特殊な権利は形成されていく。この特殊な権利は、特殊主体を、他の主体性の原理に従って主体化＝隷属化されることから守ることができるだろう。言い換えると、ある種の生のあり方＝規範が、他の規範によって正常化されない（少なくとも恣意的にはなされない）としたら、それはこうした特殊な権利の反規律的な性格によるのである。そして、こうした特殊な権利形態について理解するために、次の二つの例を見ておけば十分だろう。

第一に、1970 年代初頭、監獄の内部の情報を外部へ公表することを旨とした監獄情報グループ（Groupe d'information sur les prisons, GIP）という運動に、フーコーは参加した。GIP のために書いた宣言書の中で、フーコーは「改革を提案すべきなのは我々ではない。我々はただ現実を人に知ってほしいと思うだけだ。しかも、現実を直

“Entretien avec Michel Foucault”, in *Dits et écrits II*, 148 (『集成 VI』、二〇一頁)を参照。

³¹⁷ *Il faut défendre la société*, 21-2 (邦訳、二六一二七頁)。または注 20 を参照。

³¹⁸ フーコーが自身のゲイとしての経験について語ることは、こうした主体化の実践と見なすことができる。質問者のゲイのアイデンティティを再確認する必要があるかというに対して、フーコーは以下のように答えた。「その通りです。私たちはむしろゲイという生の様式を創造すべきです。生成しているゲイです (*Un devenir gay*)。……私たちは自分たちを守るだけでなく、自分たちを肯定しなければならないのです。アイデンティティとしてだけではなく、創造的な力として自分たちを肯定しなければなりません」(傍点原著)。” Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”, in *Dits et écrits II*, 1555 (『集成 X』、二五六頁)。

ちに、殆ど時々刻々知ってもらいたい、というのもことは緊急を要するからだ。世論に警告を発すること、そして警戒態勢を取らせることが大切なのだ」と言っている³¹⁹。この運動の目的は、フーコーによれば、改革を促すものでもなく権利を主張するものでもない。ただ知識人を媒介として、監獄における、語られない人々に彼、彼女ら自分自身の真理を語る条件を作り出し、自分で彼、彼女らに属する権利を生む可能性を切り開くものでしかない。

実際には、普遍的主体と特殊主体をめぐって、フーコーの普遍的知識人と特殊知識人の区別が見える。人間の普遍的な良心や権利を踏まえある種の権力の濫用に抗う普遍的知識人とその抵抗は、もちろん意味がないわけではないが、二つの意味で問題がある。まず、人間の普遍的な良心や権利のみから出発した場合、様々な特殊主体の存在を忽せにする恐れが常にある。また、特殊主体の代わりに普遍的主体の名義の下で発言することは、普遍的知識人自身の主体化に大きな意味を持っているが——知識人である彼、彼女らが自身の真理を語っているに過ぎないため——特殊な者たちは依然として沈黙したままでおり、自身の真理を語るができていない。従って、特殊知識人の「役割は、『わずかばかり先に立ってみたり傍にいてみたり』して、誰もが口にできない真実を言明することではもはやなく」、「権力奪取を目的に闘うもの全員の側にたって連帯し、これを切り崩し奪取するための闘争であって、その人たちを啓蒙すべく引きこもっていたのではいけない」³²⁰。知識人はもはや語ることを独占してはいけない。逆に、知識人は語りえない者たちに彼、彼女らに自分自身の真理を語る条件を作るべきである。フーコーが GIP の実践を通して示しているのは、こうした特殊主体を主体化する可能性である³²¹。

³¹⁹ Michel Foucault, “(Manifeste du G. I. P.)”, in *Dits et écrits I*, 1043 (『集成 IV』、六四頁)。

³²⁰ Michel Foucault, “Les intellectuels et le pouvoir”, in *Dits et écrits I*, 1176-7 (『集成 IV』、二五九—二六〇頁)。

³²¹ 「しかも、囚人たちが発言しはじめたとき、彼ら自身は監獄、刑罰制度、司法制度について一つの理論を持っていました。この種の反権力的言説、囚人とか犯罪者と呼

第二に、1983年のあるインタビューにおいて、フーコーは、彼の師であったカンギレムと似ている口ぶりで「健康への権利」に言及した。彼から見れば、健康の需給が無制限に拡大しているため、実際のところ、全ての人に対して健康について有効な「理論的及び実践的な敷居」を設定することはもはや不可能である。なぜなら、人々が「健康」を意識し始める時から、その健康は、各々の生に対して具体的であり、その生自身の規範的状态としか関連しないからである。そのため『健康への権利』について語ることに、少しも意味はありません」とフーコーは言う。

むしろこれよりも意味があるのは、病気やその他のハンディキャップを防止する労働条件、またはある健康上の事故が当局者の責任であるときに補償、損害賠償などを要求する権利である³²²。つまり、重要なのは、「健康への権利」ではなく健康の手段への権利である。普遍かつ客観的な「健康」という医学的な正常化を基礎づける概念を拒否し健康であるかどうかを特殊かつ主観的＝主体的な判断に譲りながら、健康の手段の獲得を平等に確保するという構想もフーコーの新しい権利における一つの実例である³²³。

こうした権力行使＝主体化＝真理を語ることを通して、新しく特殊な権利を作り出す構想は、原理上その権利の基礎を個人の行動に置いている。それもフーコーがアピールしている新しい権利と主権に基づく古い権利の区別を示している。「政府に対しては、人権を」というテキストの中で、フーコーは人権をポジティブに見ているが、この中で、フーコーは以下のように言っている。

ばれる人々が口にする対抗言説こそが重要であって、犯罪についての理論ではありません」（傍点原著）。Ibid., 1178（『集成 IV』、二六一頁）。

³²² Michel Foucault, “Un système fini face à une demande infinie”, in *Dits et écrits II*, 1195（『集成 IX』、二一八—二一九頁）。

³²³ 健康をめぐる権利について語るところから、私たちは再びフーコーの系譜学的な姿勢の内実を読みとることができる。健康をめぐる権利の発生は、間違いなく生政治の時代においてのみ可能である。けれども、フーコーはその権利が生権力に由来しているから反対しているのではない。むしろ、彼は健康をめぐる権利の価値を認めた上で、生権力の濫用——普遍かつ客観的な「健康」を作ること——を拒否している。つまり、ある権力を絶対的な形で行使することは批判の標的になると同時に、この権力の相対的な有効性を肯定することになる。

私たちは、今起きていることへの何かしらの共通の耐え難さ以外には、語り、共に語る資格を持たない個人としてここにいます。……事態は、私たちの手の届く範囲にはないのです。では、誰が私たちを任じたのか。誰でもありません。そしてそれこそが、私たちの権利をもたらすのです……アムネスティ・インターナショナル、人間の大地、世界の医師団などは、新しい権利を生み出したイニシアティブです。この権利とは、私的個人たちが国際政治と国際戦略の秩序に有効的に介入する権利です。諸個人の意志は、諸政府が独占しておきたいと望んだ一つの現実の中に刻み込まれるべきです。そして、少しずつ、一日一日、その独占をもぎ取らなければならないのです³²⁴。

まさに、「私たちがここにいる」ということ、そして様々な NGO をはじめとする個々人によって取られた行動は、権力行使の最も直接的なしるしとして、諸々の「主権の原理から解放され」る権利の可能性を広げる。確かに、これらの新しい権利は、最も根本的な問題、つまり主権の保護から外れたときにいかに対応すればよいのかという問題を依然として抱えている。これに対して、私たちは、フーコーを弁護するに際して、以下のように、三つのアプローチがある。

まずは消極的な弁護である。つまり、フーコーの法権利をめぐる実践の実験性を強調することである。実践は既存の条件の下で展開され、勝利を必ずしも約束されているわけではない実験である。実験の中には必然的に敗北の可能性が潜んでいるが、その敗北の可能性（さらに敗北の現実）を踏まえて、実験そのものを否定することはできないのである。私たちが今、主権権力によって保護されているという事実は、将来の可能性を否定することができないという消極的な弁護である。

二つ目は、私たちが戦術的な弁護と呼ばれるアプローチである。例えば「政府に対しては、人権を」において、少なくとも私たちは、以下の考えを見てとることができる

³²⁴ Michel Foucault, “Face aux gouvernements, les droits de l’homme”, in *Dits et écrits II*, 1526(『集成 X』、二一五頁).

る。つまり、私たちが「主権の転用」と呼ぶものである。「私たち」という主権によって守られている者たちが権利を持たぬ者たちを守る中で、権利を持つ者、すなわち「私たち」はリスクを（少なくとも部分的に）自身へと移転し、自身を守る主権に、その原理に従って保護を要求することを通して、主権の保護を主権の構成部分以外にまで広げるのである。このアプローチは論理上、主権権力に保護する必要のない対象（自国民を保護するだけでよい）を守るように仕向けることができるが、主権そのものの更新を達成する方法としては回りくどいものである。

そしてさらに、以上のアプローチを踏まえて、「行動」に立ち戻り、積極的な弁護を行うことができる。「自分を守る」という未発表の短いテキストにおいて、フーコーは権利と行動との関係を逆転させてみた。彼によれば、「法律があるから、私にいくつかの権利があるから、自分を守る権利があるのではなく、自分を守るからこそ、私の権利が存在し、法律が私を尊重してくれるのです」³²⁵。権利は、創出されるべきものである。しかし、この創出は、主権権力を意味する立法機関（及びそれを支える「人民」）に由来するのではなく、行動という還元不可能な事実由来によるのである。根本的に言えば、立法機関は、ただ国家の次元で形式的に現実を法として追認するのであり、それを創出するのではない。ナポリの言った通り、「行動は法的言表 (*énoncé légal*) の述語ではなく、逆に新しい権利の主張を基礎づける法的な未分化のモーメントである」³²⁶。その「未分化」という性格のため、行動が発生した現在において、行動は必ずしも支持されるもの、さらに合法的なものではない。例えば、日常的に、世間的にハラスメントと認定されていなかったが、確かな不快感を与える、微妙な状況に遭遇することもある。その場合、もし私たちが相手を激しく叱れば、過剰反応だと見なされることになる。極端的な例では、宗教二世が宗教と関係のある政治家を暗殺することといったことまである。これらの行動は、現時点では、あるいは将来においても認められないかもしれないが、行動の発生が行動そのものの必要性、言い換えれば、「受け入れがたいもの」の有する絶対な容認不可能性を宣言している。まさに行動によって

³²⁵ Michel Foucault. “Se défendre”, CIP-IDF, 28 Janvier 2018. https://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=6191

³²⁶ Paolo Napoli, *op. cit.*, 180.

影響を発揮すること＝権力を行使することを通して、主体と呼ばれるものが、その対象との間に、行動を認めるかどうか、認めればどこまで認めるかなどの問題をめぐる関係を作り上げ、自分を一つの対応しなければならない問題にすることによって、権力関係における主体となる。主体と主体との相互作用の中で、行動が完全に認められず、いかなる意味でも権利にならないこともあるし、法にならないが、道徳的に正当性が承認され、正当な行動になることもあるし、立法闘争において勝利を収めて法的な意味で権利になることもある。しかし、いずれにしろ、結果は、権力が行使された時点で、行動の発生という現実が有する還元不可能な絶対性を否定することができない。フーコー自身が決して使わない言葉で言いかえれば、人は行動によって自分を守ろうと決意するとき、その行動自体は、実定法的な観点から見ると必ずしも合法的ではないが、自分を守る行動において、その人はすでに行動の自由という自然権とも言える権利を享受しているのである。「……守ることは絶対的な価値を持つのです。過去に状況が悪化していたとか、将来に状況が改善される可能性があるとか、それらの事実によって、守ることを制限されたり、武装解除されたりすることはありません。私たちは現在においてのみ自分を守るのであり、受け入れがたいものは相対的なものではない (l' inacceptable n' est pas relatif)」³²⁷。行動の持つその絶対性は、権利における主権権力の位置を相対化した。つまり、主権権力は依然として重要であるが、もはや唯一のものではなくなった。少なくとも主権権力は権利の源ではない。また、最初から主体を守る力でもない。行動する主体こそ、最初から主体を守るものである。

とにかく、主権権力が依然として機能するという現実に基づき、私たちが以上の三つの弁護によって説明したいのは、フーコーの目指している主権の原理から解放される新しい権利が、約束されたものではなく、あくまで実験の呼びかけである。しかし、この呼びかけは、現実性を欠く妄想ではない。実際には、主権の転用であれ、行動の主要性を強調することから、主権権力の相対化を見出すことができる。その相対化によって生み出した「権力の真空」——理論的であれ実践的であれ——は、満たされることを待っている。

³²⁷ Michel Foucault, *op. cit.*

六 結論

以上のように、フーコーは新しい権利に関する構想を有していた。実際のところ、法権利の概念に関して彼がポジティブに強調していたのは、「法」の側面というよりも、むしろ「権利」の側面だということである。彼は法権利を論じる時に、意図的に「国家」、「制度化したもの」から距離を置き、行動——法を作る法的実践——とその権利を優先していたのである。ここで二つのことに注意しなければならない。

まず、「国家」、「制度化したもの」から距離を置くことからといって、彼が国家の法的機能を否定したわけではない。つまり、フーコーにとって国家とその法的機能をめぐる法的実践は、法権利が法権利となるような法的実践における唯一の手段ではなく、むしろ諸手段の一つに過ぎないものであったと言える。

そしてまた、フーコーにおいて、ある権利を作り出すことは、ある法律を作ることより広い意味を持っていたことにも注意を向けなければならない。彼にとって権利を作り出すことは、行動を可能にする諸条件を整備し、創出することを意味するのである。ここで、法その自体は依然として重要性を持っているが、権利の重要性と比べると、二次的なものになっている。権利という概念に手を加え、拡張することによって、フーコーの中で権利は単に権力から離脱していくためのものというネガティブな形ではなくなった。むしろ、権利は、行動の「可能性＝権力」(pouvoir) 強めるものというポジティブな形で権力と繋がるようになったのである。つまり、「法権利」という言葉の中でフーコーが想定するのは、権力行使をこれまでよりも可能にしていく権力行使だということである。「私たちが試みなければいけないのは、個人が自然で基本的な権利を持っていることに価値を与えることよりもむしろ、関係に関する新しい権利、あらゆるタイプの関係を可能とし、関係が制度からの妨害、障害、抹消を受けて貧困化されないような権利を考え創造することなのです」³²⁸。そしてその法権利の実践に関して、彼にとって重要なのは、まさにあたかも普遍的と思えるような規範的判断規準を拒否していき、歴史的かつ具体的な環境において局所的な規範的状态（主体が自分の

³²⁸ Michel Foucault, “Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault”, in *Dits et écrits II*, 1129 (『集成 IX』、一二〇頁)。

置かれた環境との間で動的なバランスを作り出すことができる状態)を探していくことである。従って、フーコーの思想の中に、いついかなる時も対立を調停するような「普遍的な原理」を求めることはできない。彼が常に求めているのは、ある時代、ある場所においてのみ形成される、特異性のある「特殊な原理」である。

そのため私たちは、「権力の哲学」と「法の哲学」をあまり早く対立させるべきではない。法権利とは何かを知るために、法権利がどうあるべきかを尋ねることをときおり中断する必要がある。いや、むしろ、法権利は何をしたのか、何をしているのか、何ができるのかを考えることも、法権利に関する模索の中では重要である。後者の観点においては、法権利がある種の便宜的な手段として考えられている。従って、私たちが提起すべき問題は、フーコーが法権利に反対するかどうかというよりも、むしろフーコーの法的実践としての言葉と行動に、現在の私たちが何を学ぶことができるのか。すなわち、もし法権利を今とは違った形で用いることで、結果として異なる効果をもたらすことができるのであれば、そしてまた、もしフーコーの理想、つまり権力の暴力的な行使を「勢力均衡」のゲーム——全ての権力が互いに制約しながらその自由の空間を持つこと——に置き換えるということが読者にとって望ましいのであれば、私たちがいかに法権利を新しく使い新しい可能性を生み出すのかということが、これからの課題となってくるだろう。

結論

幸福たらんとすれば自由を、自由ならんとすれば、
勇者たるの道あるのみと悟って、戦の危険にたじろいではならぬ。

——ペリクレスの戦没者追悼演説³²⁹

ハーバーマスの批判的となった「幸福なるポジティヴィスト」という用語は、『知の考古学』におけるフーコーの自称である。ここで、フーコーはこの語によって強調した自らの「中立性」は、存在論的な意味での中立性だと理解すべきである。つまり、そのポジティヴィズムは存在の生成——よりフーコー的な表現で言えば起こった効果自体（既に何かであったこと）に対する肯定であり、そもそも善悪などの価値に関わる問題ではない³³⁰。そしてこれが、ポジティブな権力論を構築したフーコーの当初の企てであった。すなわち、特定の価値に縛られない、効果を分析して善悪を超える権力論を立てることであった。この次元でフーコーの価値を論じることが、多かれ少なかれ問題の次元を間違えているように見えるが、ハーバーマスは確かにフーコーにおける重要な欠落や不足を指摘してきた。つまり、もし価値中立的に、効果をそのまま記述するのなら、フーコーにとって、批判的な態度というものは不可能になる。批判的知識人フーコーはいったい何を基準にして批判を行うのか、という問題は、この時期フーコーの構想したポジティブな権力論が、価値というものの存在を無視することを、善悪を超えることに等しくしたという、より深層の問題を呈している。こうした問題は実際には、より長い歴史を持っている。1967年の『言葉と物』に対する書評において、カンギレムは以下のように婉曲的に批判する。「今日、フーコーの哲学ほど規範的でない哲学はなく、フーコーの哲学ほど正常的なものと病理的なものを区別する

³²⁹ トゥーキュディデース『戦史（上）』、久保正彰訳、岩波書店、二〇一四年、二三二頁。

³³⁰ Michel Foucault, *L'Archeologie du savoir*, (Gallimard, 1969), 167-8（慎改康之訳『知の考古学』、河出書房新社、二〇一四、二四二頁）。

ことに無関心な哲学もない」³³¹。

第二、三章で論じたように、ハーバーマスを代表とした批判に対し、フーコーが全く反応を示さなかったわけではない。実際のところ、フーコーはこの問題を意識しただけでなく、なるべく答えようとした。例えば、『知への意志』においてフーコーは抵抗とその可能性に関する一般論を提起した³³²。ただし、それは十分なものではなかった。様々な抵抗に対して、私たちがその発生及び特異性を認めることは、必ずしも価値の上でそれを認めることに等しくないのである。フーコー自身も、一方で、イラン革命という出来事に莫大な熱情を抱いたが、他方で革命後の惨劇に強く憤りを示した。では、フーコーの価値はどこにあるのだろうか、あるいは、如何に表現されるのだろうか。

フーコーは思索の半ばで亡くなってしまった。それゆえ、今日私たちが取り扱っているフーコーの著作は、明らかにその終点に達する以前の過程である。ただし、価値的な判断を下し、倫理的な区別を行う次元としての「主体」が再び彼の思想において浮上したとき、私たちはポジティブな価値と言えるものをそこに看取することができる。例えば 1980 年のインタビューにおいて、フーコーは漠然と一つの枠組みを描いている。この枠組みによれば、うまく機能する権力関係は、決して一方的な支配ではなく、逆に逆転可能な関係である。こうした権力関係は固定され、凍結される状態ではなく、権力関係の参加者が互いに影響し合うことのできる状態である。そのため、こうした「権力関係は二つの自由の主体の間の関係」である³³³。この「自由」は、フーコーにおいては、互いに影響を与えその影響に反発することができる状態である。この議論は実際、どのような権力関係が望ましいのかという問題に対して、一つの答えを

³³¹ Georges Canguilhem, “Mort de l’ homme ou épuisement du Cogito ?”, in *Les mots et les choses de Michel Foucault : Regards critiques 1966-1968*. (PUC, 2009), 266.

³³² *La volonté de savoir*, 125-7 (邦訳、一二三—一二四頁)。

³³³ “Moral Values, and the Intellectual”, in *History of the Present* 4 (1), 2.

仄めかしている。フーコーから見れば、私たちは条件を無視しながら望ましい権力関係を予め外部に規定することができない。重要なのは、権力関係の中におけるある行動の結果が、次の行動の可能性を十分に残すことになれば、この権力関係はうまく機能するということである³³⁴。実際、第三章で引用した通り、逝去する半年前のインタビューにおいて、フーコーは依然としてこうした考えを主張している。つまり、権力関係は支配状態ではなく、流動性を持ちながら参加者が何らかの戦略をもって関係自身を変えることを許容するという考えである。そのため、望ましい権力関係は、その行動と逆転を可能にする自由と密接に関係する。このインタビューでフーコーはその自由を「存在論的な条件」とも呼んだ³³⁵。この意味で、より多くの自由とより多くの関係を作り出す可能性を有する権力関係の構想は、フーコーに権力関係を分析する時に批判を行う枠組み——こうした枠組みは一時的であり、永遠に未完成のものであるが——を与えている。ただし、70年代後期にフーコーは関心の重点を隷属化＝主体化の産物、すなわち、権力関係の中で構築される部分、あるいは権力を行使された部分としての主体の産出に置いたのである。それに対して、80年代に入ると、フーコーの重点は権力を行使されると同時に行使もするような主体に移っていく。というのは、こうした主体が存在しなければ、うまく機能する権力関係を形成することができないからである。主体は何らかの影響を受け入れ、そしてその影響に対して何らかの反発をなすことができる。こうした反発は、この関係に対する従順さであれ、局所的あるいは全面的な調整であれ、さらに最も激しい抵抗、さらに関係の断絶（関係の「零度」、非関係としての関係）であれ、それは既にその影響、あるいは効果の発生に対して肯定したうえで何かをもたらす生産と言ってもよい³³⁶。

フーコーが自由を、権力関係を可能にする存在論的な条件とした以上の事実を踏まえ、自由のある、つまりうまく機能する権力関係が彼にとって規範的な状態であると見なし、自由を彼の主張するポジティブな価値として取り扱うことも理論的には可能である。しかしながら、自由そのものよりも、フーコーがより多くの紙幅を割いて勇

³³⁴ *Ibid.*, 11.

³³⁵ “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in *Diets et écrits II*, 1529-31 (『集成 X』、二一八—二二三頁).

³³⁶ Moral Values, and the Intellectual, in *History of the Present* 4 (1), 2.

気を論じたことも事実である。これは、フーコーが自由をより詳しく分析することなく早逝したためかもしれないが、勇気そのものの重要性を明らかに示している。第四章で既に論証したように、80年代のテキストによれば、勇気は、権力関係を可能にする存在論的な条件としての自由のように、権力関係を可能にする倫理的な条件である。さらに、勇気がなければ自由も実現しえないと言えるだろう——理論的に言えば誰にも還元不可能な何らかの自由があるかもしれないが、勇気によってそれを呼び起こして、あるいは利用しないと、その自由はただ理論的に可能なものに過ぎず、実現されないのである。さらに、権力論はそもそも効果をその研究対象としているため、勇気は、効果を真にもたらす実践的なもの、あるいは倫理的な条件として、権力論の観点から見れば、自由という存在論的な条件より親和性の高い論題である。結局のところ、私たちが目にするのは、フーコーによる勇気についての詳細な分析であり、そしてそれに対するより強い情熱である。従って、ポジティブな価値を実現するものである勇気は、フーコーのテキストにおいて一つの実践的な徳、さらに一つのメタ価値として価値化されてきたとはっきりと確認することができる。

もちろん、そのために勇気は自由より優越な位置を占めると主張するわけではない。フーコーの思想が未完であったことを踏まえ、こうした関係を考えなければならない。実際のところ、彼は明確に書いていなかったが、論理に従えば存在論的な条件も同様に重要であることが容易にわかる。というのは、まさに存在論的には何らかの還元不可能な自由があるため、勇気にとって呼び起こして利用することの「できる」「何か」が——「できる」という意味でまさにその「何か」が権力であるのだが——存在するからである。そのため、私たちはフーコーの枠組みにおける自由の可能性を否定するわけではない。そして、フーコーの法権利の実践に関する論述は、その自由の可能性の展開として捉えることができる。勇ましく権力を行使して、自らで自らについての真なるもの語って、自らを守るために権利と法を作る闘争に身を投げるなどの行動をとる。つまり、より自由に権力を行使する主体になるために、言い換えれば、還元不可能な自由をよりうまく行使するために、主体は敢えて様々な危険に直面しながらこれらの行動を取るのである。自由と勇気は、お互いに補完しあう。すなわち、自由のために勇気をもって行動する勇敢なる主体は、勇気をもって行動することの中で、自

由な主体になるのである。

参考文献

[フーコーの著作]

著書

Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961]. Gallimard, 1972. 田村俣訳『狂気の歴史——古典主義時代における』、新潮社、一九八八年。

——. *L'Archeologie du savoir*. Gallimard, 1969. 慎改康之訳『知の考古学』、河出書房新社、二〇一四年。

——. *L'ordre du discours*. Gallimard, 1971. 慎改康之訳『言説の領界』、河出書房新社、二〇一四年。

——. *Surveiller et punir*. Gallimard, 1975. 田村俣訳『監獄の誕生——監視と処罰』、新潮社、二〇二〇年。

——. *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* [1976]. Gallimard, 1994. 渡辺守章訳『生の歴史 I——知への意志』、新潮社、二〇二〇年。

——. *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Gallimard, 1984. 田村俣訳『性の歴史 II——快楽の活用』、新潮社、一九八六年。

——. *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*. Gallimard, 1984. 田村俣訳『性の歴史 III——自己への配慮』、新潮社、一九八七年。

コレージュ・ド・フランス講義

Foucault, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971), suivi de Le savoir d'Œdipe*. EHESS/Seuil/Gallimard, 2011. 慎改康之、藤山真訳『＜知への意志＞講義——コレージュ・ド・フランス講義 1970—1971 年度』、筑摩書房、二〇一四年。

- . *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France (1973-1974)*. Seuil/Gallimard, 2003. 慎改康之訳『精神医学の権力——コレージュ・ド・フランス講義 1973-1974 年度』、筑摩書房、二〇〇六年。
- . *Les anormaux: Cours au Collège de France (1974-1975)*. Seuil/Gallimard, 1999. 慎改康之訳『異常者たち——コレージュ・ド・フランス講義 1974-1975 年度』、筑摩書房、二〇〇二年。
- . *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Seuil/Gallimard, 1997. 石田英敬、小野正嗣訳『社会は防衛しなければならない——コレージュ・ド・フランス講義 1975-1976 年度』、筑摩書房、二〇〇七年。
- . *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*. Seuil/Gallimard, 2004. 高桑和巳訳『安全・領土・人口——コレージュ・ド・フランス講義 1977-1978 年度』、筑摩書房、二〇〇七年。
- . *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Seuil/Gallimard, 2004. 慎改康之訳『生政治の誕生——コレージュ・ド・フランス講義 1978-1979 年度』、筑摩書房、二〇〇八年。
- . *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France (1979-1980)*. EHESS/Seuil/Gallimard, 2012. 廣瀬浩司訳『生者たちの統治——コレージュ・ド・フランス講義 1978-1979 年度』、筑摩書房、二〇一五年。
- . *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France (1980-1981)*. EHESS/Seuil/Gallimard, 2014.
- . *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Seuil/Gallimard, 2001. 廣瀬浩司、原和之訳『主体の解釈学——コレージュ・ド・フランス講義 1981-1982 年度』、筑摩書房、二〇〇四年。
- . *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Seuil/Gallimard, 2008. 阿部崇訳『自己と他者の統治——コレージュ・ド・フランス講義 1982-1983 年度』、筑摩書房、二〇一〇年。
- . *Le courage de la vérité: Cours au Collège de France (1983-1984)*. Seuil/Gallimard, 2009. 慎改康之訳『真理の勇気——コレージュ・ド・フランス講義

1982－1983 年度』、筑摩書房、二〇一二年。

『ミシェル・フーコー思想集成』の論文・講義・インタビュー等

Foucault, M. *Dits et écrits I et II*. Gallimard, 2001. 『ミシェル・フーコー思想集成』I～X、筑摩書房、一九九八－二〇〇二年。

以下、収録順に従った。

no.022: 《Débat sur le roman》(堀江敏幸訳「小説をめぐる討論」)

no.084: 《Nietzsche, la généalogie, l’histoire》(伊藤晃訳「ニーチェ、系譜学、歴史」)

no.086: 《(Manifeste du G.I.P.)》(大西雅一郎訳「GIP[監獄情報グループ]の宣言書」)

no.106: 《Les intellectuels et le pouvoir》(蓮實重彦訳「知識人と権力」)

no.136: 《Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir》(嘉戸一将訳「権力のメカニズムにおける監獄と収容所」)

no.139: 《La vérité et les formes juridiques》(西谷修訳「真理と裁判形態」)

no.178: 《Des questions de Michel Foucault à “Hérodote”》(國分功一郎訳「ミシェル・フーコーの『ヘルドトス』誌への質問」)

no.184: 《La fonction politique de l’intellectuel》(石岡良治訳「知識人の政治的機能」)

no.189: 《Préface》(松浦寿輝訳「ドゥルーズ＝ガタリ『アンチ・オイディプス』への序文」)

no.192: 《Entretien avec Michel Foucault》(北山晴一訳「真理と権力」)

no.197: 《Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps》(山田登世子訳「身体をつらぬく権力」)

no.213: 《Michel Foucault : la sécurité et l’État》(石田靖夫訳「治安と国家」)

no.220: 《Non au sexe roi》(慎改康之訳「性の王権に抗して」)

no.232: 《La philosophie analytique de la politique》(渡辺守章訳「政治の分析哲学」) no.236: 《Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen》(佐

藤清靖訳「フーコーと禅」)

no.238: 《 Précisions sur le pouvoir: Réponses à certaines critiques 》(菅野賢治訳「権力に関する明言——一部の批判に答えて」)

no.244: 《 Téhéran : la foi contre le chah 》(高桑和巳訳「テヘラン——シャーに抗する信仰」)

no.245: 《 À quoi rêvent les Iraniens? 》(高桑和巳訳「イラン人は何を考えているのか」)

no.246: 《 Le citron et le lait 》(高桑和巳訳「レモンとミルク」)

no.251: 《 Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne 》(高桑和巳訳「イラン人女性読者へのミシェル・フーコーの回答」)

no.259: 《 L'esprit d'un monde sans esprit 》(高桑和巳訳「精神のない世界の精神」)

no.261: 《 Une poudrière appelée islam 》(高桑和巳訳「イスラームという名の火薬庫」)

no.265: 《 Lettre ouverte à Mehdi Bazargan 》(高桑和巳訳「メフディー・バーザルカーンへの公開書簡」)

no.269 《 Inutile de se soulever 》(高桑和巳訳「蜂起は無駄なのか」)

no.278: 《 Table ronde du 20 mai 1978 》(栗原仁訳「一九七八年五月二十日のか会合」)

no.293: 《 De l'amitié comme mode de vie 》(増田一夫訳「生の様式としての友愛について」)

no.297: 《 Les mailles du pouvoir 》(石井洋二郎訳「権力の網の目」)

no.306: 《 Le sujet et le pouvoir 》(渥海和久訳「主体と権力」)

no.313: 《 Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault 》(林修訳「性的快楽の社会的勝利——ミシェル・フーコーとの会話」)

no.321: 《 L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée 》(西永良成訳「ミシェル・フーコー『ポーランドの倫理的・社会的経験が消されることはもうありえない』」)

- no.325: 《 Un système fini face à une demande infinie 》 (西永良成訳「無限の需要に直面する有限の制度」)
- no.345: 《 Foucault 》 (野崎歓訳「フーコー」)
- no.354: 《 Le retour de la morale 》 (増田一夫訳「道徳の回帰」)
- no.355: 《 Face aux gouvernements, les droits de l' homme 》 (原宏之訳「政府に対しては、人権を」)
- no.356: 《 L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté 》 (廣瀬浩訳「自由の実践としての自己への配慮」)
- no.357: 《 Une esthétique de l' existence 》 (増田一夫訳「生存の美学」)
- no.358: 《 Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l' identité 》 (西兼志訳「ミシェル・フーコー、インタビュー——性、権力、同一性の政治」)

他の講義・インタビュー・講演等

Foucault, Michel. *Mal faire, dire vrai*. PUF, 2012. 上尾真道、信友建志、箱田徹訳『悪をなし真実を言う』、河出書房新社、二〇一五年。

——. *Qu' est-ce que la critique? suivie de La culture de soi*. Vrin, 2015.

——. *Discours et vérité précédé de La parrêsia*. Vrin, 2016.

——. "Moral Values, and the Intellectual." in *History of the Present*, no. 4 (1988): 1-20.

——. "Entretien Avec Michel Foucault, 'Le Nouvel Ervateur', 3 Janvier 1979." in *L' Obs*, no. 2779 (2018): 73-78.

——. "Considérations Sur Le Marxisme, La Phénoménologie et Le Pouvoir." in *Cités*, no. 52 (2012): 101-126.

——. "Se défendre." *CIP-IDF*, 28 janvier, 2018. https://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=6191.

[フーコーについての著作]

- Afary, Janet, Kevin B. Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. The University of Chicago Press, 2005.
- Artières, Philippe, Mathieu Potte-Bonneville. *D'après Foucault*. Les Prairies ordinaires, 2007.
- Baudrillard, Jean. *Oublier Foucault*. Éditions Galilée, 1977.
- Beaulieu, Alain. "Towards a Liberal Utopia: The Connection between Foucault's Reporting on the Iranian Revolution and the Ethicall Turn." in *Philosophy and Social Criticism*, vol.37 (2010): 801-18.
- Behrent, Michael. "The Origins of the Anti-Liberal Left: The 1979 Vincennes Conference on Neoliberalism." in *French Politics, Culture & Society*, vol.35, no.3 (2017): 44-67.
- . "A Liberal Despite Himself: Reflections on a Debate, Reappraisals of a Question." in *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. Rowman & Littlefield, 2018: 1-27.
- Bertani, Mauro. "Sur la généalogie du bio-pouvoir." in *Lecture de Michel Foucault 1: A propos de «Il faut défendre la société»*. ENS Éditions, 2001: 15-36.
- Carrette, Jeremy. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. Routledge, 2000.
- . "Rupture and Transformation: Foucault's Concept of Spirituality Reconsidered." in *Foucault Studies*, no.15(2013): 52-71.
- Chevallier, Philippe. "Michel Foucault and the question of right." in *Re-reading Foucault: On Law, Power, and Rights*. Routledge, 2013: 171-88.
- Cooper, Melinda. "The Law of the House hold: Foucault, Neoliberalism, and the Iranian Revolution." in *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Fordham University Press, 2014: 29-58.
- Cutro, Antonelle. *Technique et vie: Biopolitique et philosophie du bios in la*

- pensée de Michel Foucault*. Traduit par Claudine Rousseau. L' Harmattan, 2011.
- Da Fonseca, Márcio Alves. *Michel Foucault et le droit*, Traduit par Thierry Thomas. L' Harmattan, 2014.
- Defert, Daniel. "Le «dispositif de guerre» comme analyseur des rapports de pouvoir." in *Lecture de Michel Foucault 1: A propos de «Il faut défendre la société»*. ENS Éditions, 2001: 59-65.
- De Lagasnerie, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Fayard, 2012.
- Dreyfus, Hubert F., Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, 1983.
- Ewald, François. "The Law of Law." in *Autopoietic Law :A New Approach To Law And Society*. Walter de Gruyter, 1987: 36-50.
- . "Un pouvoir sans dehors." in *Michel Foucault, philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Seuil, 1989: 196-202.
- . "Norms, Discipline and the Law." in *Law and the Order of Culture*. University of California Press, 1990: 138-61.
- . "Michel Foucault et la norme." in *Michel Foucault: Lire l' œuvre*. Jérôme Millon, 1992: 211-32.
- Fimiani, Mariapaolo. *Foucault et Kant: Critique clinique éthique*. Traduit par Nadine Le Lirzin. L' Harmattan, 1998.
- Fitzpatrick, Peter. "Foucault' s other law." in *Re-reading Foucault: On Law, Power, and Rights*. Routledge, 2013: 39-63.
- Fontana, Alessandro. "Situation du cours « Il faut défendre la société »." in *Lecture de Michel Foucault 1: A propos de «Il faut défendre la société»*. ENS Éditions, 2001: 37-58.
- Fraser, Nancy. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions." in *Praxis international*, vol.3(1981): 272-287.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the*

- Enlightenment*. University of Minnesota Press, 2016.
- Golder, Ben, Peter Fitzpatrick, *Foucault's Law*. Routledge, 2009.
- Gros, Frédéric. "La parrhesia chez Foucault (1982-1984)." in *Foucault: Le courage de la vérité*. PUF, 2002: 155-66.
- . "Foucault et la leçon kantienne des Lumières." in *Lumières 8: Foucault et les Lumières*. PUB, 2007: 159-67.
- . *Désobéir*. Flammarion, 2019.
- Gutting, Gary. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History of Reason*. Cambridge University Press, 1989.
- Habermas, Jürgen. "Une Flèche Dans Le Temps Présent." Traduit par Christian Bouchindhomme, in *Critique*, no. 471-2 (1986): 794-9.
- Hoffman, Marcelo. *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*. Bloomsbury, 2014.
- Hunt, Alan. "Encounters with Juridical Assemblages: Reflections on Foucault, law and the juridical." in *Re-reading Foucault: On Law, Power, and Rights*. Routledge, 2013: 64-84.
- Hunt, Alan, Gray Wickham. *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*. Pluto Press, 1994.
- Jambet, Christian. "Constitution du sujet et pratique spirituelle." in *Michel Foucault, philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Seuil, 1989: 271-86.
- Kervégan, Jean-François. "Foucault, le droit, la norme." in *Foucault(s)*. Éditions de la Sorbonne, 2017: 171-6.
- Leezenberg, Michiel. "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran." in *Cultural History After Foucault*. Aldine de Gruyter, 1999: 63-80.
- Lorenzini, Daniele. "Foucault, la contre-conduite et l' attitude critique." in *La pensée politique de Foucault*. Éditions Kimé, 2017: 41-52.

- . *La force du vrai: De Foucault à Austin*. Le Bord de l' eau, 2017.
- Macey, David. *The Lives of Michel Foucault*. Hutchinson, 1993.
- Macherey, Pierre. *La force des normes: de Canguilhem à Foucault*. La Fabrique Édition, 2009.
- . "Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault." *La philosophie au sens large*, 2 Juin 2016. <https://philolarge.hypotheses.org/1750>.
- Muhle, Maria. *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. Wilhelm Fink, 2013.
- . "A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault." in *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Fordham University Press, 2014:77-97.
- Napoli, Paolo. "Face au droit. Moments d' une expérience foucauldienne." in *Michel Foucault Trajectoires au cœur du présent*, Traduit par Francesco Paolo Adorno et Nadine Le Lirzin. L' Harmattan, 1998:135-54.
- . "Au-delà de l' institution-personne." in *Foucault(s)*. Éditions de la Sorbonne, 2017: 177-84.
- Olivier, Lawrence, Sylvain Labbé. "Foucault et l' Iran: À propos du désir de révolution." in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol.24 (1991): 219-36.
- Paras, Eric. *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*. Other Press, 2006.
- Pinatel, Jean. "Philosophie carcérale, technologie politique et criminologie clinique." in *Surveiller et punir de Michel Foucault: Regards critiques 1975-1979*. PUC, 2010: 99-124.
- Revel, Jacques. "Foucault et les historiens: Entretien avec Jacques Revel." in *Surveiller et punir de Michel Foucault: Regards critiques 1975-1979*. PUC, 2010: 83-97.
- Revel, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Mille et une nuits, 2010.
- Skorucak, Thomas. *Le courage des gouvernés: Michel Foucault et Hannah Arendt*.

CNRS, 2019.

Stauth, Georg. “Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel Foucault’s Enquiries into the Iranian Revolution.” in *International Sociology*, vol.6 (1991): 259–80.

Stéphane, Legrand. *Les norms chez Foucault*. PUF, 2007.

Talcott, Samuel. *Georges Canguilhem and the Problem of Error*. Palgrave Macmillan, 2019.

Vieira, Priscila Piazzentini. *Michel Foucault: The Courage of Truth and The Ethics of an Intellectual*. Palgrave Macmillan, 2022.

Walzer, Michael. “The Politics of Michel Foucault.” in *Foucault: A Critical Reader*. Basil Blackwell, 1986: 51–68.

Zarka, Yves Charles. *Points névralgiques de la philosophie Sur quelques philosophes français contemporains*. PUF, 2018.

市田良彦『フーコーの〈哲学〉——真理の政治史へ』、岩波書店、二〇二三年。

重田園江『フーコーの風向き——近代国家の系譜学』、青土社、二〇二〇年。

近藤和敬「生命と認識——エピステモロジーからみる『生権力』の可能性」、桧垣立哉編『生権力論の現在』、勁草書房、二〇一一年所収。

佐々木中『定本夜戦と永遠——フーコー・ラカン・ルジャンド・下』河出書房新社、二〇一一年。

慎改康之『フーコーの言説——〈自分自身〉であり続けられないために』、筑摩書房、二〇一九年。

関良徳『フーコーの権力論と自由論——その政治学的構成』、勁草書房、二〇〇六年。

武田宙也『フーコーの美学——生と芸術のあいだで』、人文書院、二〇一四年。

手塚博『ミシェル・フーコー——批判的実証主義と主体性の哲学』、東信堂、二〇一一年。

箱田徹『フーコーの闘争——〈統治する主体〉の誕生』、慶應義塾大学出版会、二〇一三年。

廣瀬浩司『後期フーコー——権力から主体へ』、青土社、二〇一一年。

丹尼爾·德菲爾，汪民安．友愛、哲學和政治：關於福柯的訪談[J]．讀書，2008（1）：118-28.

[他の著作]

Abbès, Makram, Marie-Céline Isaïa(eds.). *Liberté de parole: Les élites savantes et la critique des pouvoirs, Orient et Occident, VIII^e-XIII^e siècle*. Brepols, 2022.

Bichat, Xavier. *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine, Partie I, tome I*. Brosson et Chaude, 1801.

Bernard, Claude. *Leçons sur le diabète et la glycogénèse animale*. J.-B. Baillière, 1877.

Berns, Thomas, Laurence Blésin, Gaëlle Jeanmart. *Du courage: une histoire philosophique*, Les Belles Lettres, 2010.

Brown, Peter. *Power and Persuasion in the Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. The University of Wisconsin Press, 1988.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive III*. Bachelier, 1838.

Cournarie, Paul. “L’ effort du vrai: À propos de la franchise (parrhèsia), du iv^e siècle av. J.-C. au ii^e siècle de notre ère.” in *Genèses*, no.131(2023): 10-31.

Detienne, Marcel. *Les maître de verité dans la Grèce archaïque*. Pocket, 1995.

Elden, Stuart. *Canguilhem*. Polity, 2019.

Canguilhem, Georges. *Le connaissance de la vie*. Librairie Hachette, 1952. 杉山吉弘訳『生命の認識』、法政大学出版局、二〇〇二年。

———. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2013. 滝沢武久訳『正常と病理』法政大学出版局、二〇一七年

———. “Mort de l’ homme ou épuisement du Cogito ?” in *Les mots et les choses de Michel Foucault: Regards critiques 1966-1968*. PUC, 2009.

- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Minuit, 1986. 宇野国一訳『フーコー』、河出書房新社、一九八七年。
- . “Désir et plaisir.” in *Deux régimes de fous*. Minuit, 2003. 宇野国一等訳『狂人の二つの体制——1975–1982』、河出書房新社、二〇〇四年所収。
- Fukuyama, Francis. “Putin’ s war on the liberal order.” *Financial Times*, 4 March 2022. <https://www.ft.com/content/d0331b51-5d0e-4132-9f97-c3f41c7d75b3>.
- Hadot, Pierre. *Ou’est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, 1995.
- . *La philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Albin Michel, 2001.
- Keddie, Nikkie R. *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*. Yale University Press, 2006.
- Le Blanc, Guillaume. *Canguilhem et les normes*. PUF, 2008.
- Lehmann, Karl. “Zivilcourage und Formen des Widerstands.” *Katholisch Bistum Mainz*, 21 January 2010. <https://bistummainz.de/organisation/ehemalige-mainzer-bischoefe/kardinal-lehmann/texte-predigten/a-blog/Zivilcourage-und-Formen-des-Widerstands/>.
- Mauriac, Claude. *Le temps immobile 9: Mauriac et fils*. Éditions Grasset & Fasquelle, 1986.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the ideology pf advanced industrial society*. Routledge, 2002.
- Rodinson, Maxime. *L’ Islam, politique et croyance*. Fayard, 1993.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. The University of Chicago Press, 1953.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- Tillich, Paul. *The Courage to Be*. Yale University Press, 1952.
- Vernant, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. PUF, 2013.
- イソクラテス、小池澄夫訳『弁論集 I』、京都大学学術出版会、一九九八年。
- ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（上）』、加来彰俊訳、岩波書店、

一九八四年。

トゥーキュディデース『戦史（上）』、久保正彰訳、岩波書店、二〇一四年。

プラトン『ラケス』、生島幹三訳、『プラトン全集 7』、岩波書店、一九七五年所収。

——『書簡集』、長坂公一訳、『プラトン全集 14』、岩波書店、一九八一年所収。

ソポクレス『オイディプス王』、河合祥一郎訳、光文社、二〇一七年。

プルタルコス『英雄伝 6』、城江良和訳、京都大学学術出版会、二〇二一年。

ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクール』I～II、三島憲一、轡田収、木前利秋、大貫敦子訳、岩波書店、一九九九年。

リチャード・ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』、斎藤純一、山岡龍一、大川正彦訳、岩波書店、二〇〇〇年。