



# 用いる者と用いられるものは別である : 〈自己への配慮〉による後期フーコーの統治概念の深化

箱田, 徹

---

**(Citation)**

鶴山論叢, 08:51\*-68\*

**(Issue Date)**

2008-03

**(Resource Type)**

departmental bulletin paper

**(Version)**

Version of Record

**(JaLCD0I)**

<https://doi.org/10.24546/81003097>

**(URL)**

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81003097>



# 用いる者と用いられるものは別である： 〈自己への配慮〉による後期フーコーの統治概念の深化

箱田 徹

## 【要旨】

ミシェル・フーコーは一九七〇年代後半に〈統治〉あるいは〈統治性〉の語を使って、七〇年代半ばまでの権力論の新たな展開を模索していた。その試みはキリスト教の聖職者と信徒の関係をモデルにした〈司牧〉と、そこから派生する〈安全〉の概念を使ってウェストファリア体制以後の西洋近代国家の種別的なあり方を分析したことに表れている。だが他方で〈司牧〉とは他者と同時に自己の統治(=導き)を担う実践のことであった。フーコーは統治概念の導入時点からこのことに気づき、統治論に権力論と主体論を包摂する契機を認めていた。そして八〇年代になると古代ギリシア・ローマを分析対象として統治の問いの系譜を探ることになる。

本稿は、ミシェル・フーコーの後期著作のうち、一九八二年のコレージュ・ド・フランス講義『主体の解釈学』(二〇〇一年)と『自己への配慮』で展開された〈自己への配慮〉の主体論のうち、特にプラトンの初期対話編『アルキビアデス』と、ヘレニズム哲学に関する議論を取り上げ、八〇年代のフーコーによる自己概念の特徴を示し、統治論との関連を明らかにすることを目的とする。

まず、フーコーが『アルキビアデス』の読解を通して、「汝自身を知れ」という警句を「自己への配慮」の実践に従属させることで、再帰的な主体のはじまりを認めたことを指摘した。次に、一般には厭世的とされるヘレニズム型の自己への配慮に統治的な主体のあり方が見出せることを論じた。この両者に共通するのは、自己への配慮とは、統治の問い、すなわち自己が自己と他者、そして社会といかに関わるかという実践的な問いから生まれている事実であった。したがって自己への配慮の主体とは「その内部で権力関係が動き、変形し、反転しうる」戦略的な場(フーコー)としての統治的な関係の中に存在する主体のことなのだ。こうした統治の構図を用いて、八〇年代のフーコーは自らの権力論と主体論とを接合しようと試みていたのである。

## 【キーワード】

フーコー、主体、統治、権力、自己への配慮

## はじめに

ミシェル・フーコーの思索のうち、『知への意志』（一九七六年）出版から没年の一九八四年までの「後期」と呼ばれる時期についての評価は現在変わりつつある。もちろん個人主義あるいはギリシアへの回帰といった従来の見方がなくなったわけではない。だが七〇年代末のコレージュ・ド・フランス講義『安全・領土・人口』<sup>(1)</sup>と『生政治の誕生』（共に二〇〇四年）の刊行と、「統治性研究」の展開により、フーコーの後期思想に占める〈統治〉gouvernement 概念の重要性に注目が集まっていることの意義は深い。七〇年代末の講義では、ウェストファリア体制成立から修正資本主義を経てネオリベラリズムに至る欧米の国家レベル権力装置の特徴が、〈統治性〉gouvernementalité 概念を中心に論じられていた。統治性研究とは、この手法を社会理論または権力論として受容し、現代の資本主義諸国の社会経済体制への分析に応用する一連の試みを指す<sup>(2)</sup>。こうした動向をふまえるとき、『知への意志』と、『快樂の活用』と『自己への配慮』<sup>(3)</sup>（共に一九八四年）との間に単著がないことを「空白の八年間」と呼ぶことは完全に時代遅れとなった。言い換えれば、『監視と処罰』（一九七五年）の主題となった主体の従属的生産に関する規律権力論と、七〇年代末の〈安全〉型権力装置を軸とした統治性論との間には、九〇年代前半に注目を集めたキリスト教に特有な「全体的かつ個別的」な権力構造を基盤とする〈司牧〉の概念<sup>(4)</sup>を再び通過することで、権力論としての「連続性」が認められつつある。

他方で一九八〇年代のフーコーは、考察の対象を西洋近代から古代ギリシア・ローマと初期キリスト教社会に移す。そして〈自己への配慮〉を主要な概念として、当時の哲学諸派や社会实践での自己（主体）概念の展開を分析した。自己への配慮とは、一定の規則や手続きに従って自己を鍛練し、最終的には自らを霊的な救いへと導くことを目的とする考え方とその実践のことだ。一連の議論が統治の語を軸に行われていることは、七〇年代までの権力に関する議論とのつながりを考える上で大変興味深いのだが、両者を統治概念の展開として捉える試みはまだ十分に行われていない<sup>(5)</sup>。したがって七〇年代のフーコー思想全体が権力論として受容されるようになったものの、それ以後の主体論との間に「断絶」を認めるといふ八〇年代以来の後期フーコー観が全面的に刷新されるには至っていない。

本稿の目的は、一九八二年のコレージュ・ド・フランス講義『主体の解釈学』

(二〇〇一年)<sup>(6)</sup>と『自己への配慮』で展開された自己への配慮による主体論のうち、プラトンの初期対話編『アルキビアデス』と、ヘレニズム哲学に関する議論を取り上げ、八〇年代のフーコーによる自己概念の特徴を示し、統治論との関連を明らかにすることにある。筆者はこれまでに、七〇年代前半のフーコーが、キリスト教に固有な聖職者と信徒の、後に司牧と呼ばれる関係に近代の規律訓練権力の原型を見たことを指摘した。さらに司牧の図式を一般化した〈導き〉と〈対抗導き〉の図式のうちに、権力論と主体論を重ね合わせようとするフーコーの思索を見出し、統治概念は権力論と主体論を包括する一元的な概念へと生成すると論じた<sup>(7)</sup>。本稿は筆者のこれまでの研究を補うものである。

## 第一章 司牧から統治と導きへ

八〇年代のフーコーは統治概念をキリスト教以前の時代に適用し、主体論を新たな主題とした。その動機は、司牧の種別性を明らかにしようとする『安全・領土・人口』での分析が、より包括的な概念としての統治を見出したことにある<sup>(8)</sup>。フーコーはこの講義で統治性という造語を導入した経緯について次のように述べている。例えば『監視と処罰』に結実する七〇年代前半の研究では、刑務所や行刑制度に関する権力の一般エコノミーが分析された。対象を拘禁施設自体ではなく規律訓練技術としたフーコーの方法は、行刑制度への「外側からの」アプローチと呼べるだろう。『安全・領土・人口』では同じ手法が西洋の近代国家について用いられた。すなわち統治性概念を軸として、国家が変容し、発展し、機能する原動力となる権力の一般技術が考察されたのである<sup>(9)</sup>。そこで明らかになったのは、国家が、私たちの目には今日当然として映っている形態へと自らを構成していく〈国家化〉のプロセスであった。

ここでいう〈統治〉とは狭い意味での国家運営（行政）にとどまらない。フランス語の *gouverner* という単語は、国家や領土を治めるという現在の意味に固定される十六世紀以前には、きわめて広い意味を持っていた。身体的、空間的、物質的な意味を持つと共に、倫理的な意味も含んでいた。他人の魂を霊的に導くことや、身持ちのよしあしを指すことにも用いられれば、様々な対人関係を指すことにも用いられた<sup>(10)</sup>。フーコーは統治の対象が個人と集団を問わず「人」であることに注意を促しつつ<sup>(11)</sup>、統治の対象として人を見なすのはキリスト教に固有の事態であり、キリスト教の制度化に〈司牧〉権力の構造を認める。そのプロセス自体はこれまでも繰り返し論じられており、本論での論点ではない。ここで

着目したいのは、「統治する」の語源にあたるラテン語の *gubernare* やギリシア語の *kubernân* が、元々は働きかけの対象として人を想定していなかったことよりも、これらの語が管理や運営、船の操舵などの意味であり、全体としては何かを「導く」*conduire* という運動を指していることだ<sup>(12)</sup>。すなわち統治することとは導くことであり、その歴史は人の統治としての司牧の歴史よりも古い。さらに言えば、司牧の構造と主権国家体制が結びついた近代の統治性とは、重要性は高いにしても、歴史的に見れば統治のあり方の一形態であり、いわば「統治のアクシデント」なのだ<sup>(13)</sup>。

しかしこうしたフーコーの議論には用語法上の問題を惹起する。「人の統治」とは、キリスト教成立以後の概念であり、しかもギリシア・ローマやユダヤではなく、オリエントを起源とする。したがって一九八〇年代に扱われた自己と他者の導きの問題としての〈自己への配慮〉を、統治実践として捉えることは、論点先取ではないか。この疑問には次のように答えることができる。確かに古代世界では統治や導きの対象として人を設定することはなかった。しかし当時の社会では、フーコーが後に取り上げるように、キリスト教の確立以後とは違った形で、自己と他者との関係と自己の自己への関係についての問いかけがなされ、様々な実践が行われている。こうした営みを支える倫理や教説の最も一般化した呼び名として提案されたのが〈自己の技法（技法）〉だった<sup>(14)</sup>。したがって統治の語は、キリスト教以前の社会の個人や集団についての実践の当時の呼称に関する事実の問題ではなく、問いを設定する概念として見なすべきであろう。

フーコーは、ダートマス大学で行った講演「主観性と真理」（一九八〇年十一月十七日）で、自己の技法を次のように定義している。

あらゆる社会に（ハーバーマスの生産と意味作用、支配の三技術とは異なる一引用者注）別種の技術が存在しているのです。個人が、自らの手段を用いて、自分の身体や魂、考え、振る舞い（＝導き）に対して一定の操作を行うことを可能にする技術のことです。この操作は、自らを変容、変形させるために、あるいは完成された、至福の、浄化された、超自然的な力を身につけた…といった状態に到達するため行われます。この種の技術を自己の技法あるいは技術と呼ぶことにしましょう。<sup>(15)</sup>

そして「西洋文明の主体の系譜学を分析するにあたっては、支配の技術だけでなく自己の技法を考慮に入れなければならない」と付け加える。〈統治〉の語によ

て、この両者は結びつくのだ。

支配の技術と自己の技法という二つの技法の相互作用を考える必要があります。(中略) 両者の接点、つまり個人に対する他者からの操作と、個人による自分自身の導きに関わることを、『統治』と呼べるのではないでしょうか。(中略) 人を統治するとは、為政者が人々を意のままに動かすことではありません。というのも統治とは、強制を行う技術と、自己が自己自身によって構築、変形されるプロセスとの間に相補的関係と争いを抱えた、常に不安定な均衡状態だからです。

このようにフーコーは統治の語を用いることで、自己の導きと他者からの導きとの関係を「自己」を軸とした動的な導きのあり方として捉えるのである。

フーコーにとって狂気や国家とは、存在しないがないわけではないもの、つまり実体としてではなくプロセスとしてのみ捉えられるものである。自己と他者の導きによって生じる「主体」にもまた同じことが言える。「西洋文明の主体の系譜学」とは、普遍的な主体の枠組みや理念を歴史の各時代に見つけることでも、現在の主体に関する見方を過去にあてはめて主体の「起源」を求めることでもない。認識と実践を規定するその時々の中での、自己と他者の導きの対象となったもののあり方を考え、主体が生成するプロセスを検討することである。したがって後期フーコーが〈主体〉というとき、それは規律訓練権力の臣従化作用や、一般的な意味での支配や服従によってのみ構成されるものでも、自己の自己への働きかけによる主体化作用によってのみ構成されるものでもない。導きあるいは統治の主体というべきものだ。

## 第二章 統治実践としての自己への配慮：プラトン『アルキ比亚デス』

### 1 〈自己への配慮〉の〈汝自身を知れ〉に対する優位

一九八〇年代のフーコーが統治の図式を考えるにあたって常に意識したのは、〈自己への配慮〉と〈汝自身（自己）を知れ〉（＝自己の認識）との関係である。一般的に言えば、前者は自己をより高い段階へと導くこと、後者は自己に関するほんとうの認識を得ることである。古代哲学では結びついていたこの二つの傾向は、西洋哲学のキリスト教化によって関係の変質を被り、さらに近代合理主義の

登場以降は完全に分離してしまったとフーコーは捉える。すなわち〈自己への配慮〉は、真理を認識する条件として主体変革を設定する〈靈性〉へと、また〈自己の認識〉は、所定の手続に則れば誰にでも客観的な真理の認識が可能であるとする「デカルト的」な傾向へと結びつく<sup>(16)</sup>。ヘレニズム哲学研究の権威であるA・ロングはこの点について、自己への配慮と靈性を結びつけたフーコーのねらいを次のように簡潔にまとめている。

フーコーは次のように考えてはどうかと述べています。セネカなど〈自己への配慮〉に関するローマ時代の著述家にとっては、私たち、つまりおおよっぱに言えばデカルト以後の人々にとってとは異なり、認識論は靈性と緊密に結びついていたのだと。<sup>(17)</sup>

さらにフーコーは、自己への配慮が自己の認識よりも根源的であり、後者の実践を支える原理のレベルでは、後者は前者に決定的に依存していると主張する。これが自己にまつわる二つの観念を対比させたフーコーの主張の特徴である。じじつキリスト教は、プラトンからヘレニズム哲学、新プラトン主義に至る自己への配慮の系譜を教義に引きつけて解釈する一方で、教会制度を確立し、最終的に告解を中心とした独自の主体形成作用を生み出すに至る<sup>(18)</sup>。フーコーは自己への配慮と汝自身を知れという二つの命題の関係に、自己と他者をいかに導くかという統治の問いの変遷をみてとるのだ。

フーコーは自己への配慮のはじまりをプラトンの初期対話編に求め、ソクラテスを自己認識の人ではなく自己への配慮の人として描き出す。というのも古代ギリシアでは〈汝自身を知れ〉の命題が、現代とはまったく異なる意味を持っていたからだ。『主体の解釈学』の講義はこの事実の確認から始まる。この警句は、自己の隠された内面を認識することはまったく関係がなく、神殿に向いてお告げを得るときの一連の約束事あるいは慎重さを示す一般的な命令であり、しかも神殿という特定の場所に限られたものだった<sup>(19)</sup>。ではソクラテスにあってはどうか。彼にとってもまた〈汝自身を知れ〉とは、自己への配慮に従属するものであり、自己への配慮の対象である自己（魂）を認識することに他ならなかった。しかし人は、配慮の対象である自己とは何かも知らず、その事実に対しても無知である。例えばソクラテスはアルキピアデスにこう語りかける。

われわれが自分自身いったい何であるかを知らないでいて、自身をよくする

ものがどういう技術であるかを、はたしていったい知ることができるだろうか。(中略)それ(自分自身—引用者注)を知れば、我々は自身に気をつけ、面倒をみるすべを、あるいは知ることができるかも知れないが、それを知らなくては、決して知ることはできないのだ。(20)

ここにも見られるように、自己の認識とは、自己への配慮のために営まれる作業であり、現代でいうアイデンティティの問いのようなものとはまったく異なる。その意味でソクラテスは自己への配慮を西洋哲学史に導入した存在なのである。

この自己への配慮は、古代ギリシアからヘレニズム期、初期帝政ローマのほぼすべての哲学的態度を特徴づける原則となった。しかも哲学の枠内にとどまらず、「一般的な意味で、あらゆる理性的なふるまいの原則」となり「ヘレニズムとローマ思想の長い壮年期の間に、まさに一つの幅広い文化現象となるほどの大きな広がり」を見せた。自己への配慮の概念史は、ソクラテスの時代から新プラトン主義を経由し、聖カッシアヌスら紀元五世紀のキリスト教の禁欲主義までの約千年を射程に入れることができるというのが、フーコーの全体的な見取り図である(21)。

## 2 魂—主体としての自己

では自己への配慮の行為者かつ対象である〈自己〉はどのような意味で統治の主体であるのか。この点をフーコーによる『アルキビアデス』読解を考察することで明らかにしたい。『主体の解釈学』はこの対話編の検討に全体の三分の一程度を割いており、内容もテキストの真贋から受容史など多岐にわたるが、ここでは統治と導きに直接関わる二点を取り上げる(22)。第一に、自己による自己の導きの構図が、〈魂—主体〉という表現で取り出されていること、第二に、自己への配慮が権力行使という都市国家の政治に関わる問題、すなわち自己による他者の導きの問題として捉えられていることである。

まず〈魂—主体〉論である。フーコーによれば、『アルキビアデス』の魂に関する議論の特徴は、自己への配慮が自己による再帰的な営みとして、すなわち自己が配慮の営みの主体かつ客体として提示されている点にある(23)。ソクラテスがアルキビアデスに対して行う自己への配慮の呼びかけを「『自身』というもの」*auto to auto*(24)を見いだす作業として理解することができるのは、この観点があるからだ。ソクラテスはこの対話編の前半部で、アルキビアデスが自らの任務と考えている都市国家の統治について、本人自身が一貫した正しい考えを持っていな

いことを本人に向けて明らかにする。そして次のようにして自己に関する問いを議論の俎上にのせる。

自分自身に気をつけるというのは何かね——（中略）——また人間がそうするのは、はたしてどういう場合のことなのだろうか。そもそもひとは、自分のことに気をつけている時には、また自分自身にも気をつけていることになるのだろうか。<sup>(25)</sup>

そして、ある人が問答をしかけることと、その当人がそのときに用いる言葉との間にはどのような関係があるのかとアルキピアデスに問い掛ける。

ソクラテス ところで、問答をするというのも言論を用いるというのも、きみは同じ意味に言うのだと思うがね。

アルキピアデス はい、まったくそのとおりです。

ソクラテス ところが、用いる者と用いられているものとは、別ではないのか。<sup>(26)</sup>

つまり、問答では、語を発する行為主体と、その行為の対象である語とが区分されているように、自己を配慮する行為では、主体と配慮される対象とが別々なのではないかと説くのである。

ソクラテスはさらに、靴屋やキタラ弾きの例を通して、行為者と対象は別であることを示す。そして自分は話すという行為を通じて、アルキピアデスの外面ではなく心（＝魂）を相手にしているのだと主張し『『汝自身を知れ』という課題を出している人は、われわれに『心を知れ』と命じている』という結論を出す<sup>(27)</sup>。かくしてアルキピアデスは、身体を用いる者が、身体のほかに存在することが必要であり、それが魂に他ならないことを了解する。ここに認められるのは、プラトンの他の対話編で見られるような、いわゆる魂と身体の二元論ではないとフーコーは述べる。というのはソクラテスの「用いる者（＝主体）と用いられているもの（＝対象）は別ではないのか」という発言の中にこそ、〈主体〉が明確な形で生じてくる契機が存在すると考えるからだ。

問題なのは、話すという行為について、その行為を担う主体と、行為そのものを構成し、その実施を可能にしている諸要素（語や音など）の総体とを分

け、区別できるような分割線を引くことなのです。つまり、いわば、この二つが還元不可能であるところに主体を生じさせることが問題なのです。(28)

フーコーはその行為を担うものが主体としての魂であるとして、次のように続ける。

これは魂が行為主体であるという意味での魂に他なりません。魂が身体や体内器官、道具などを用いるという意味での魂なのです。ここで私はフランス語の「用いる」*se servir* という単語を使っていますが、この語はギリシア語でとても重要な役割を持ち、様々な意味を持つ動詞の訳語です。この語はクレースタイ *Khrêsthai* で、名詞形はクレーシス *Khrêsis* です。(29)

この「用いる」という表現には、自己が自らの行為の主体かつ客体となる関係が含意されている点をフーコーは強調する。そして「自己を用いる」ことは何らかの振る舞いをする事（例えば、暴力的に行動すること、怒りにかられること）であり、「何かを用いる」ことは事物や他者を行為の対象とすること（馬に乗ること、神を崇拝すること）なのだ(30)。ここに見られる魂についての考え方をフーコーは〈魂—主体〉と呼ぶ。というのは、魂を他者や事物と道具的な関係を結ぶものとして捉える心身二元論の構図とは異なるものが認められるからだ。ここで魂とは「主体の周囲にあるもの、主体が用いることのできる対象に対して、また主体が関わる他者、自らの身体、そして主体自身に対して主体が占める、ある意味で他とは区別された、超越的な位置」として捉えられている(31)。

そしてフーコーは、このクレーシスの語を「快樂の活用」*usage des plaisirs* という表現の元である *khrêsis* (*chrêsis*) *aphrodisiôn* に見出している(32)。クレーシスについて述べた『主体の解釈学』の箇所ではすでに、医術、家政、エロスの三つが、魂—主体としての自己が担う自己への配慮の中心的な舞台となることが指摘されており、この三大領域が二年後にはそのまま『快樂の活用』と『自己への配慮』の主題となる(33)。フーコーは、クレーシスの語が自己の導きと他者の導きを同時に含むという事実を通して、自己が統治の主体かつ客体として現れることを明らかにしているのである。

### 3 権力行使の条件としての自己への配慮

しかしアルキビアデスはなぜ自己に配慮しなければならないのか。それは自己

への配慮が他者への権力行使の条件であるからだ。これが統治に関わるもう一つの論点である。自己への配慮という命題そのものは古くからギリシア世界に存在していたことが知られている。とはいっても、そこで問題となっていたのは、たとえばスパルタの戦士が奴隷に自分の土地を耕作させて、自らにかまう時間、戦いに備えるために訓練する時間を得るという意味での自己への配慮であった<sup>(34)</sup>。これは『アルキビアデス』での見方とは大きく異なる。この対話編の背景にあるのは、成人を迎えようとする美貌の貴族青年アルキビアデスが、都市国家の支配を担い、他者を統治する立場へと移行しようとするときに、ソクラテスはダイヤモンドの声を聞き、彼に初めて近づき問答を始めるという筋立てだったからだ。したがって自己への配慮を巡る問いは、アルキビアデスが持つ生来の特権的地位と、彼が担おうとする政治活動の間に立てられているのであり、自己への配慮の必要性は、他人を支配する立場を築くには、生まれと地位だけでは不十分だという事実から生じる<sup>(35)</sup>。自己への配慮とは、その人の生来の特権を他者への統治へと移行させるために不可欠な、師弟間のエロスに基づく実践として登場するのである。

ここでいう他者の統治は、魂の浄化の問題を通して自己の統治に関わる。また自己への配慮は、他者の統治と魂の浄化を不可分の関係に置く。この点でプラトンの自己への配慮は、魂の浄化を純粹に個人の問題とする新プラトン主義やキリスト教的な自己への配慮とは区別される。アルキビアデスとソクラテスの対話のトピックの一つであったように、自己への配慮とは「正義」に専心することである。ここでの正義とは、自己＝魂に配慮すると同時に、他者の支配を担う者として他者に配慮する際の目的かつ要件のことだ。したがって、魂の浄化に向けた行為の目的は、都市国家の運営を担うにふさわしい主体になることと定義される。正義に基づいて都市国家に秩序と救済をもたらすことは、当人の自己への配慮を保証することになるからだ。他方で、他者の統治にあたる者は、自己を高みに引き上げることで得られる魂についての知を通して、都市国家を正義に則ってより善く統治することが求められる。その理由は他者に配慮し、他者を救済するという政治的な権力行使を通して初めて、自らの救済にあずかることができるからだ<sup>(36)</sup>。したがってプラトン型の魂の救済の構図には、自己の救済は他者への統治を媒介とし、他者への統治は自己への配慮によってもたらされるという関係が存在しているのである。

アルキビアデスは成人した自分には当然の権利があると考えて他者への統治に向かおうとする。だが対話を通じて次第に明らかになるのは、当人は自分がこれ

までに受けてきた教育が不十分であったこと、他者の統治についての技術を何も身につけていなかったこと、またそうした事柄を知らないという自らの状態についての無知さであった。次に自己への配慮とは魂への配慮であることをアルキビアデスが理解すると、魂もまた必然的に自分自身を知るために魂を眺めるという作業へと導かれることが提示される。そして対話の終わりには、他者の統治へ向かうアルキビアデスに要請されているのが、自らを知ろうとする魂のはたらきによって、神的なもの、正義のありかたを知った、善い、つまり真理を身につけた徳のある主体となるという営みであることが明らかになる<sup>(37)</sup>。このように〈自己への配慮〉とは、それが問題化される当初の時点から、他者との関係性の中での自己の導きの問いとして現れているのである。

### 第三章 ヘレニズム哲学による〈倫理的な〉主体としての自己

『アルキビアデス』に見られるソクラテス＝プラトン型の自己への配慮に存在したいいくつかの特徴、なかでも限られたエリートの若者に対する自己への配慮の勧告、その実践によって一般の人々との違いを示すという性格はヘレニズムからローマ時代に至って失われていく。自己への配慮は、すべての人に対する一生を通じた勧告として一般化されるからだ。そして自己への配慮は〈自己の陶冶〉*culture de soi*と呼ばれる実践、技術、理論を含んだ一つの価値の空間へと結びつき、自己の関係の〈自己完結化〉という事態を生じさせる<sup>(38)</sup>。したがって哲学を実践することとは、優れた建築家が寺院を建築するとき合理的なスタイルを与えて建築物を造るように、自らの生を、美しくかつ善い作品として作り上げることである。ここに「哲学」は〈生きる術〉*art de vivre*と見なされることになった<sup>(39)</sup>。だがこれはいわゆる社会から自己に退避することはまったく異なることであった。

後期フーコーの自己への配慮に関わる問題系の中で、ヘレニズム期の哲学は重要な位置づけを占めている。フーコーはこの時代を自己と他者の統治が厳しく問われる時代として描くからだ。しかしこれは西洋哲学史の伝統的な見方とは対立する。というのはストア派とエピクロス派、懐疑派からなるヘレニズム哲学が、ギリシア哲学からの退行として、また個人主義的で自己への隠遁を奨励する性格を持つ脆弱なものとして特徴づけられてきた経緯があるからだ<sup>(40)</sup>。これによれば、ヘレニズム期は集権的な国家機構の発達と、それに伴う旧来の支配階級の没落、貴族層が行っていた政治活動の衰退として捉えられる。だがフーコーはこう

した見方をとらず、古代ギリシアの都市国家に関する懐古的な傾向を批判する<sup>(41)</sup>。そしてヘレニズム期が、紀元三世紀の軍事皇帝時代よりも「より柔軟で、分化しているが、厳密な階層化が行われていない」複合的な空間が組織されたことに注目すべきだと主張する。そして「権力の源が多様化し、活動や緊張や葛藤が数多く起きる」空間が生じたので、人々は政治活動をめぐる問題構成の変更と対峙することになったと考える。こうした状況が自己をどのように位置づけるのかという問いが意識される背景となったのである<sup>(42)</sup>。

フーコーの一連の研究は、コレージュ・ド・フランスの同僚だったP・アドの西洋古代哲学観に影響を受けている。アドの西洋古代哲学に関する基本的な見方は「哲学的言説は、その起源を生き方の選択、実存的な選択の中に求めるのであって、その逆ではない」というものだ<sup>(43)</sup>。もっともフーコー自身が、一九七〇年代後半以後のヘレニズム期の哲学諸派に関する見直しの機運にどこまで自覚的だったのかは定かではない。また『意味の論理学』で前期ストア派の論理学に注目したドゥルーズとも着眼点は異なる。ただ少なくとも、フーコーの立場が、ロングのようなヘレニズム哲学についての現代的な理解と呼応することは確かだ。すなわち、ストア派やエピクロス派が当時の社会で支持されたのは「実践についての理論を放棄したからではなく（中略）世界と人間の性質に関する一つの考え方を提示したから」であり、両者の哲学は「宇宙と人間のあるべき姿についての理解のうえに幸福が成り立っているという重要な仮定に基づいて」自然研究、言語理論、論理学といった分野を研究していたという見方である<sup>(44)</sup>。ここでは、ヘレニズム哲学では倫理についての問いが、他分野の知との関係の中に置かれて初めて意味を持つものとなっていたことが改めて強調されている。

ではヘレニズム期の自己への配慮が培った自己と他者の間の統治的な関係とはどのようなものか。この時期の「倫理」と「真理」への主体の関わりを以下で考察してみたい。プラトンからヘレニズム期以前の倫理とは「自己に行使する権力と他者に行使する権力との非常に堅い結びつきを前提としており、本人の地位にふさわしい人生の美学を典拠とすることになっていた」とフーコーは見る<sup>(45)</sup>。だがこうした倫理観は、帝政期の政治構造の変化がもたらした権力行使の諸条件あるいは政治活動の影響によって大きく形を変える。かつての貴族層はもはや主権者ではなく、皇帝の政治権力の媒介役を務めるにすぎない。身分のみを頼りにして地位や特権を保持することは不可能になった。

かくして、自分自身で行う行為の主体として自らを構成し、認識することが

重要となった。そしてそれは、他者に行使する権力を表す徴の体系によってではなく、地位やそれを示す見た目からはできるだけ離れた関係によって——というのもこの関係が自分自身に行使する支配によって実現されるからだが——なされた。(46)

自己への配慮の一般化が進み、自己の陶冶が問題として構成されるようになった一連の事態の変化をフーコーはこのように記している。

こうした時代に実践される自己への配慮としての「視点の転換」とは、確かにヘーゲルが言うように自己への回帰だった。外界と自らのうちにあるものとの間を区別することによって自己を確定するというストア派の原則にそったこの精神の運動は、外から自己を引き離し、自己の自己に対する完全な関係の確立を目指した。例えばセネカでは自らへの引き戻り、マルクス・アウレリウスでは自己を眼前に置き、まなざしを自己へと向けることによってその実現が探られたのだ。こうした運動とは、思考と同時に、実際に肉体を動かすこと、すなわち、心身両面での修練を伴うもので、長期に渡るプロセスだと考えられていた(47)。

ここに明らかなように、当時の哲学が共有する考え方によれば、〈真理〉とはいわゆる近代合理主義が想定するような客観的な認識のことではなく、主体の側の自己変容によって身につける「主観的」なものであったといえることができる。すなわち恐れがなく、外界の刺激から自律した平静で幸福な状態へと自己を導いていくための手立てが「真理」と呼ばれ、そのような自己の状態が目標とされたのだ(48)。人は真理を聞き、読み上げ、書き、話すという行為によって真理を文字通り身につけるのであり、エピクロス派やストア派の実践がそうであったように、そこでは生き方についての一般的な勧告が、生の個別的なあり方(エートス)へと変換され、人は「真理の主体」となる(49)。そして、このような真理のあり方によって「主体はそうすべきとされているように行動するだけでなく、そうであるべき存在になり、そうでありたいと望む通りの存在になる」のである(50)。ロングはフーコーの論旨に同意し、次のように整理する。

〈自己を知る〉ことは、セネカのようなストア派の人々にとって、認識論的であると同様に霊的な試みなのです。自己を知るために必要な真理とは即座に手に入るものではありません。というのは真理を認識するためには、主体の側に劇的な自己変容が必要だからであり、自己を知ることによって、真理は幸福と静けさへの道を指し示すと考えられているからです。(51)

だがここで言われる真理の「主観的」な性格とは、自己のみに関わるという意味ではない。というのも一連の哲学的実践の目的は、ローマ的な意味で「倫理的な」主体として自らを構成することと密接な関係を持っていたからだ。貴族層は「他者の中で自らの立場を確保し、自らの正当な権力を行使するために、一般的に言えば、命令と従属の関係によって生じる複雑で流動的な動きの中に自己を位置づけるために、自己を統治する」必要性に迫られていた<sup>(52)</sup>。したがって「倫理的な」主体の確立とは、政治活動に参加するか、参加せずに自己に隠遁するかを選択を行うことではなく、あらゆる公的な場での身の処し方について適切な判断が下せる存在として、自己を確立することであった。このような「自由な」主体を形成することが、自らを権力行使の主体かつ客体として構成すべしという当時の要請への応答なのである。つまり倫理的であることは、当時の社会の中で自己と他者を適切に導くために必要な、個々人によって異なる一連の「真理」を身につけることなのであり、それが個人の生に形式あるいはスタイルを与えるということの意味であった<sup>(53)</sup>

## 結論

統治の主体とは、自己による自己の統治、自己による他者の統治、他者からの統治の三重の関係を含む。したがって統治の主体とは、権力関係の中に存在する自己のことである。したがって導きあるいは統治の問題とは常に「自己の自己に対する関係によって定義された主体の倫理」に関わることになる。フーコーは、統治性を（政治）権力よりも上位の概念とし、また「内部で権力関係が動き、変形し、反転しうる」戦略的な場として定義しなおした上で次のように述べる。

この統治性という観念を考察することは、理論的にも実践的にも、自己の自己に対する関係として定義されるような主体の領域を通過せずにおくことはできないでしょう。（中略）すなわち権力関係、統治性、自己と他者の統治、自己の自己に対する関係が全体として一本の縦糸、一本の横糸を構成しているのであり、そしてまた、私の考えによれば、これらの観念の周囲にこそ、政治の問いと倫理の問いが関連づけられていくことが可能になるはずなのです。<sup>(54)</sup>

自己への配慮の系譜の概念史は、初期キリスト教の告解制度の確立によって一つの帰結を見る。だが自己への配慮の流れが、西洋におけるキリスト教の展開とデカルト的な合理主義的世界観の登場によって自己の認識に覆いつくされてしまったわけではない。両者の関係はより込み入ったものだったからだ。ソクラテスとともにこの二つの命題が西洋思想史に登場した時点ですでに、両者は不可分のものとして扱われていた。ロングの表現を借りれば、両者は霊性と認識論との関係、すなわち主体と真理との関わりを現わす二つのタイプなのだ。たとえば初期キリスト教は、当時のヘレニズム哲学と内容面では大きな違いがあったものの、同じ〈自己への配慮〉の概念と、似たような言葉遣いを用いて自らの思考を洗練させていった。フーコーが性の歴史についての考察をキリスト教以前の時代へと遡らせたのは、この点を明らかにするためであり、実際に、古代の道徳哲学と初期キリスト教倫理との間には「直接的な借用や固い結びつき」があったと論じてもいる<sup>(55)</sup>。またフーコーが次のような言い方で、カントの啓蒙論やボードレルのダンディズムに深い興味を示し、別の箇所ではラカンにすら肯定的に言及するのも、主体と真理を互いに無関係なものとして考える合理主義的な見解とは、別の立場が存在することを示すためであった。

十九世紀の思想のある側面全体を、倫理と自己の美学の再構成に向けた困難な試み、一連の試みとして読み直すことも可能でしょう。(中略) これらの試みの間にはもちろん当然大きな違いがあるわけですが、しかし、程度の差はあれ次の問いに強く引きつけられていたと言えるでしょう。自己の美学あるいは自己の倫理を構成し、再構成することはできるのか、それにはどのような代価を払った上で、どのような条件下で可能となるなのか(中略)という問いのことです。<sup>(56)</sup>

ここで言われる「倫理」や「自己の美学」もまた、自己を中心とした統治的な関係の中に位置付いている以上、他者や社会と密接に関わる営みとならざるをえない。フーコーは、〈汝自身を知れ〉という警句を自己への配慮に従属させることで、プラトン型の自己への配慮に再帰的な主体のはじまりを認め、一般には厭世的とされるヘレニズム型の自己への配慮に統治的な主体のあり方を見出した。この作業を支えているのが統治と導きの構図であった。フーコーはこの観念を用いることで自覚的に自らの主体論と権力論とを接合しようと試みていたのである。

## 【文末脚注】

- (1) Foucault, Michel, *Sécurité, territoire et population: cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris: Gallimard/Le Seuil, 2004.
- (2) Dean, Mitchell, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, London: Sage, 1999.; Inda, Jonathan Xavier, *Targeting immigrants: government, technology, and ethics*, Malden, Mass.: Blackwell, 2006.
- (3) Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II : L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984.; Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III : Le Souci de soi*, Paris: Gallimard, 1984.
- (4) 例えば次のものがある。Burchell, Graham, Gordon, Colin, and Miller, Peter (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality: with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.; Barry, Andrew and Thomas Osborne, Nikolas Rose (eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, Chicago : University of Chicago Press, 1996.
- (5) ゴードンは後期フーコーの統治概念の展開に注意を促し、早い段階で統一的な見通しを示していた。次を参照。Gordon, Colin, "Introduction," *Foucault Effect*. しかし今日では英米圏でのフーコーへの関心は統治性研究への傾斜が強い。なおライクマンは早い段階で、後期フーコーの自己の技法に関する議論を共同体の形成としての「政治的」な営みへと読み替えたが、現時点からみれば西洋古代哲学のエロス論と現代のセクシュアリティに関する議論を性急に組み合わせることは、後期フーコーの議論の枠組を把握する上では有効ではなかった。次を参照。Rajchman, John, *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, New York: Routledge, 1991. 他方でフランス語圏では逆に主体論が関心の中心となった。例えば次の論集がある。Gros, Frédéric (éd.), *Foucault: le courage de la vérité*, Paris: PUF, 2002. 他方でスネラールは、司牧と主権の問題が統治の一語によって同時に扱われることに注目している。次を参照。Senellart, Michel, 《La pratique de la direction de conscience》, Gros, Frédéric et Carlos Lévy (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris: Editions Kimé, 2003, pp.152-171. なお後期フーコーの主体論に政治的な契機があるとの主張は多いが、そこでの「政治」の内容が概念のレベルで論じられることはまずない。ルヴェルはこの点で数少ない例外であり、統治性概念の導入に、主体性の生産として抵抗を捉えるフーコーの思想の新たな展開が読み取れることを示唆する。Revel, Judith, *Michel Foucault : expériences de la pensée*, Paris: Bordas, 2005.
- (6) Foucault, Michel, *L' Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris: Gallimard/Le Seuil, 2001.
- (7) 箱田徹「エロスの技法を再読する：フーコー統治論の形成過程」、社会思想史学会編、『社会思想史研究』、第三一号、二〇〇七年、九〇—一〇七頁。
- (8) 筆者は以前、この流れを七〇年代の権力論八〇年代の主体論と統治論の統合への展開として素描した。次を参照。箱田徹「夢と痕跡から夢見る主体へ——後期フーコーの

主体概念への一考察』、『社会思想史研究』第二八号、二〇〇四年、八二一九八頁。

- (9) Foucault, *Sécurité*, p. 124.
- (10) 例えば J・ロックは『統治二論』第二篇第八章で、未成年の子どもに対する父親の監督を統治と呼んでおり、自由人の同意と法に基づく政治的統治と対比させている。
- (11) Foucault, *Sécurité*, pp. 124-6.
- (12) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 238-240 & note 5, p. 256.
- (13) Carsenti, Bruno, 《La politique du dehors》, *Multitudes*, vol. 22, 2005, pp. 42-3.; 箱田徹「イスラーム的統治は存在しない：フーコーのイラン革命論と対抗導き」、芹沢一也、高桑和巳編『フーコーの後で：統治性・セキュリティ・闘争』、東京：慶應義塾大学出版会、一八三頁。
- (14) 一連の議論で *technologie*, *technique* の二つの語が意識的に使い分けられているとは言えない。原語が違うことを示すために別の訳語を当てているが、本論全体としては「自己の技法」で統一する。
- (15) Foucault, Michel, "About the beginning of the hermeneutics of the self: Two Lectures at Dartmouth," *Political Theory*, vol.21, no. 2, 1993, p.203. 次の引用は、pp. 203-204.
- (16) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 30 & 240.
- (17) Long, A. A., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 362.
- (18) フーコーが、自己への配慮と、キリスト教あるいは合理主義的な自己認識との対比を際立たせるために『主体の解釈学』で提示した西洋古代哲学像は、哲学史研究の観点から見れば各学派の主張に忠実でない部分もあるとの指摘がある。次に所収の関連論文を参照。Gros et al (éds.), *Foucault*.
- (19) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 5-6.
- (20) プラトン「アルキビアデス I」、八二一八三頁、128E—129A。
- (21) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 12.
- (22) F・カローはフーコーの『アルキビアデス』読解全体と解釈史、研究史を概観しながら、新プラトン主義による解釈がフーコーに強い影響を受けていると論じている。次を参照。Careau, Francis, 《Michel Foucault et l'interprétation de la pédagogie platonicienne》, Beaulieu, Alan (sous la direction de), *Michel Foucault et le contrôle social*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2005, pp. 201-215.
- (23) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 51-56.
- (24) プラトン「アルキビアデス I」、八三、八八頁、129B、130D。
- (25) プラトン「アルキビアデス I」、七八頁、128A。
- (26) プラトン「アルキビアデス I」、八四一八五頁、129C—129D。
- (27) プラトン「アルキビアデス I」、八九頁、130E。
- (28) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 54.
- (29) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 55.
- (30) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 55.

- (31) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 56.
- (32) 特に次を参照。Foucault, *L'Usage*, pp. 63-73.
- (33) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 57.
- (34) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 37.; Foucault, *Le Souci*, p. 58.
- (35) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 37 & 73.
- (36) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 168-170, 174 & 185.
- (37) プラトン「アルキビアデス I」、九七——〇四頁、1 3 3 B—1 3 5 B。
- (38) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 81 & pp. 172-174.
- (39) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 405-407.
- (40) 例えば次を参照。G. W. F. ヘーゲル『哲学史講義』、第一部第二編「独断哲学と懐疑主義」。
- (41) Foucault, *Le Souci*, pp. 101-117.
- (42) Foucault, *Le Souci*, pp. 102-105.
- (43) Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 2001, p. 18.
- (44) Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics (Second Edition)*, California: University of California Press, 1986, p. 6 & 11.
- (45) Foucault, *Le Souci*, p. 105.
- (46) Foucault, *Le Souci*, p. 106.
- (47) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 201-206.
- (48) こうした状態の自己に至った者は「自らにとって快樂の一つの客体なのである」という結論を、フーコーはストア派的な自己の陶冶の到達目標として取り出す。次を参照。Foucault, *Le Souci*, p. 83. またアパテイア概念の古代から中世への展開とフーコーの議論の関係についてはスネラルの整理を参照。Senellart, 《La pratique》。
- (49) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 342-350.
- (50) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 301.
- (51) Long, *From Epicurus*, p. 362.
- (52) Foucault, *Le Souci*, p. 115.
- (53) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 405-407.
- (54) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 241-242.
- (55) Foucault, *L'Usage*, p. 21.; Foucault, Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, 4 tomes, Paris: Editions Gallimard, 1994, IV, p. 705.
- (56) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 241.

(はこだ てつ、神戸大学総合人間科学研究科博士課程後期課程)