



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

箱田, 徹

(Citation)

社会思想史研究, 28:82-98

(Issue Date)

2004-09

(Resource Type)

journal article

(Version)

Version of Record

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/90001120>



〈公募論文〉

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〕

箱田 徹

はじめに

一九九〇年代以降のフーコー研究の最大の関心事の一つは、知と権力を巡る一連の考察から「統治性」へと至る主題系と、八〇年代に集中的に扱われた「自己への配慮」の主題系をどう接続し、そこからいかに抵抗の可能性を読み取るかにある。このうち統治性研究は九〇年代以降の議論の高まりの中で、従属的な主体の生産や権力概念にまつわる研究とともに分野をなしつつある^①。だがその反面、後期フーコーから権力への抵抗や主体化の問題を読み取る作業にはまだ多くの課題が残されている。八四年のフーコーの死の直後から、後期フーコーの発言にならない「実存の美学」や「生の技法」としての

主体観が論じられた。また普遍的な道德とは区別された倫理による自己の構成についての研究も数多く行われてきた。そして近年では、後期フーコーにおける真理やパレーシア概念が「自己への配慮」との関係で本格的に論じられている。このことは大いに注目に値する^②。フーコーへの関心が現在も持続していることの証拠の一つとも言えるだろう。

とはいえ未整理資料が公開される度に新たな概念やテーマが模索されるという研究の現状は、権力論、統治性分析、自己への配慮といった主題系の間に十分な橋渡しがなされていないことを示しているのではないだろうか。一方では権力や統治技法の分析を精緻化することにより「出口なし」の状況が生まれるという難点がつねに存在する。また他方では後

期フーコーの主体観を、権力論と切り離さない形で現代の思想状況にどう結び付けるかという問いが突きつけられている。この二つにどう向き合うのか。これが現在のフーコー研究が直面する課題なのである。

本稿はこうした状況を踏まえた上で二つの概念に注目する。それはフーコーの著作の中に確かに認められるが、明確な形で取り出されることのなかった「夢」と「痕跡」という概念である。これらの概念の考察を通して見出されるのが「夢見る主体」という主体のあり方なのだ。

「夢見る主体」につながる主体観は、権力から統治性分析に至る一九七〇年代後半以降のフーコーの知的作業と深くかわる。筆者はこの点について、狭い意味での統治性から広い意味での統治性への移行として思想の展開を整理する。これによつて八〇年代のキー概念となった「自己への配慮」は、いわゆる「自己への回帰」といったことではなく、それ以前の思想の発展上に位置づけることが確認される。

続いて夢と痕跡の両概念に関わるフーコーの三つのテキストを検討する。「夢」については、ビンスワンガー『夢と実存』仏語版への「序論」（以下「序論」）と『自己への配慮』の第一章「自分の快楽を夢に見ること」の二つを取り上げる。³

一方「痕跡」については、七七年の論考「汚辱に塗れた人々の生」⁴を扱う。これは権力による主体化作用を被った無名の

人々の実在を示す唯一かつ逆説的な証を指す概念である。

もつともフーコー的な主体とは統治性と主観性の生産を通して従属的に絶えず主体化される主体である。⁵ この点を踏まえた上で筆者が指摘したいのは、この主体化された主体が、従属的な主体化の契機の一つで、現実を見据え未来を想像する力を備えた「夢見る主体」として立ち現れる契機を有していることだ。

一 統治性概念の拡大と自己への配慮

フーコーが「統治性」概念を提起したのは、一九七八年のコレージュ・ド・フランス講義『治安、領土、人口』であった。そして翌年の講義『生政治の誕生』と合わせて十六世紀から現代に至る、ヨーロッパでの国家運営に関わる問題が、政治的合理性の観点から取り上げられる。この段階での「統治性」概念は、国家の領域の中に住み「人口」として把握された人々の扱い、他者の支配・管理にまつわる一連の問題の所在を示すものと提示されていた。⁶ だがこの概念は後年には「他者に対する支配の技術と自己の技術との合流」⁷と定式化され、より強い一般性を持つようになる。この点を意識した上で、他者の支配と関わる統治性概念を「狭い意味での統治性」と呼ぶ。この概念の歴史への登場は、資本主義の黎明期であり、封建

制の解体に伴う中央集権化と、宗教改革に伴う救いの分散が同時に進行する十六世紀の「統治技法」に遡る。そして統治性は固有の対象として「人口」を発見し、近代的な形式を確立するに至った。この二つの概念は自由主義を生政治の実践と捉えた、翌年の講義『生政治の誕生』に引き継がれた。ここでは自由主義が、最も効率のよい統治のあり方の追求という問題意識に貫かれた統治の合理化の実践として考察されていた。⁸「狭い意味での統治性」概念によってフーコーが考察しようとしたのは、近代における統治のテクノロジーの系譜だった。

だが「統治性」の意味づけは国家理性、他者支配の問題系にとどまらなくなる。フーコーは八〇年の講義『生者の統治』で初期キリスト教の告白を通した主観性の生産を考察した。そして翌八一年の講義『主観性と真理』では概念の内容を拡大する。統治性は「自己の技術」「technique de soi」あるいは「自己の統治術」「l'art du gouvernement de soi」といった表現と結びつけられていく。統治性概念のこうしたあり方をここでは「広い意味での統治性」と呼ぶ。

自己の技術とは「おそらくすべての文明に存在する手続きであり、個人に提案または処方され、いくつかの目的に応じ、自己による自己の支配、または自己による自己の認識との関係によって、個人が自らのアイデンティティを確立、維持、変革していく際の手続き」を指す。そしてこの広い意味

での統治性に触れて、フーコーは『統治性』の問いを別の観点から（強調は引用者）再び取りあげることができるかもしれない。それは他者との関係に自己を関与させることで行う自己による自己の統治……という意味での「統治性」と論じるのだ。

なぜフーコーはこのように広い視点から統治性概念を展開するに至ったのだろうか。『主体の解釈学』の編者グロは、八一年に行った初期キリスト教の告白に関する考察の中で、フーコーが告白とは異なった形で真理を述べる主体のあり方、「真理になる」主体のあり方の歴史を扱った点に注目すべきだと論じている。当時取り上げられたのは、ピュタゴラスやセネカなど自己意識の省察にまつわる古代後期のテキストであった。このことが八二年の講義のさがけとなっているとグロは考察する。このようにわずか数年のうちに「統治性」概念は意味を大きく広げていった。「自己への配慮」の概念に結びつくのはこの「広い意味での統治性」概念である。

フーコーは八一年の講義『主観性と真理』の概要で、「自己への配慮」には、主観性の歴史と統治性分析との間に次のような関係があると論じている。

「汝自身を知れ」という、西洋文明を強く特徴づけるように思われるこの命令を、より一般的な問いの中に、多少なりともはつきりとした、この命令のコンテクストとなる問

いの中に置き直す必要がある。それは、自己から何を作り出すべきか、自己にどのような働きかけをするべきかという問いである。またそれは、自己自身が自らなす行為の対象、場、道具となり、その行為の主体となる行為をなすにあたり、どのように「自らを統治するべきか」という問いなのだ。

この問いの出発点としてプラトンの『アルキピアデス』を考えることができるだろう。このテキストでは、「自己への配慮」の問いが、その内部で自己認識という要請が意味を持つような一般的な枠組みとして現れているからだ。ここから発した一連の研究から、経験としての、またその経験を磨きあげ、変貌させていくような技術としての「自己への配慮」の歴史を描くことができるだろう。これらのプランはこれまでに扱った二つのテーマ、主観性の歴史と「統治性」の諸形態の分析の交差点にある。^①

ここでは自己への配慮は「汝自身を知れ」という命法を包括するより強い一般性を有する概念として提示されている。また主観性の歴史と統治性という表現からは、『狂気の歴史』に始まり『知への意志』へと至るフーコーの作業が、狭い意味での統治性に関する分析との連続性の上に位置づけられていることも了解されるだろう。これに関連して、フーコーは「西洋文明

における主体の系譜学を分析するならば、支配の技術だけでなく、自己の技術も考慮に入れなければならない。この二つの技術の間で生じる相互作用を示す必要がある」と述べる。^②「自己への配慮」は支配の技術と自己の技術の間に存在する。それは他者との関係において自己を分節化する際に行う、自己による自己の統治の技術と方法論を含む概念なのである。

したがって「自己への配慮」とは、フーコー自身がそれまでの研究成果を踏まえた上で、自己の自己への関係と、自己の他者への関係をともに位置付けなおすことが、われわれにとってどういう意味を持つのかという積極的な問いを展開するために提唱されている。これを「広い意味での統治性」についての問いと言い換えてもよいだろう。そしてこの「自己への配慮」概念の歴史の変遷をめぐる考察が『主体の解釈学』での中心的な課題の一つとなり、『性の歴史』第三巻のタイトルに据えられるのである。^③なお『主体の解釈学』が見せた古代への視点の移動が面妖なものではないことは、直近数年間のコレージュ・ド・フランス講義のテーマの移り変わりを振り返ってみれば明らかであることも付け加えておきたい。

それでは「狭い意味での統治性」が登場し、その権力作用によって主体化される人々の生とはどのようなものであり、そこにはどのような権力と個人との関わりがあるのだろうか。

二 痕跡と主体化

「汚辱に塗れた人々の生」は、フーコーが出版を構想していた同名の本の序論として書かれたテキストである。十七世紀後半からの約百年間に、フランス国王の封印状によって監禁施設に収容された人々に関する記録文書を分類した書籍の出版が計画されていたためだ。フーコーは『狂気の歴史』で封印状について触れ、市井の人々が書状をしたためて国王に訴え、行政権力がそれに基づく調査を行ってはじめて監禁が行われるというこの特異なシステムに注意を促していた。¹⁸ 狭い意味での統治性についての問題意識を構成していた七〇年代後半のフーコーは、再びこの制度に注目する。当時の記録に残された人々が、仰々しい儀式と告白制度に支えられた宗教と王権の時代から、そつてなく微細な記述を行い、個人を監視する行政の時代へと支配の形が変容していく時代、統治性の拡大期であり転換期に出くわしたからだ。この百年間は権力の「そそのかし、刺激し、生産する」機能が全面化する時代だった。¹⁹

制度面を見れば、これは一世紀という短い期間に限ってフランスだけで実施されたものにすぎない。だがここには人々が発した権力への「誘惑」が伴われていた。人々は封印状の

制度を通して、人間関係の中に絶対王政の強大な権力を導きいれようとしたのである。これこそが社会全体に権力が浸透していく契機となったのであり、その意味で封印状は時代を画する制度だったとフーコーは解釈する。この制度のもとでは、庶民の日常のいざこざは、臣民の不品行を国王に上訴するという大がかりな形式を通して解決されようとした。ここには権力は下からやって来るという能産的権力観をはつきりと認めることができる。²⁰

権力と狭い意味での統治性についての考察を進める材料となった史料を集めたこの本は「実在した人々についてのアンソロジー」と予告された。そして一人一人の身に現実起きた出来事がごく簡潔に記載されているという意味で「ヌーヴェル」(ニュース、消息)と呼びうるものだという。ここで試みられた作業とは、国王への嘆願書、行政文書、封印状といった実在の人々を扱い、現実と直接関わるといふ性格をもった文書について「無名な人々に関する伝説の原基を、彼らが不幸あるいは激しい怒りの中で権力と交わした言説から出発して収集する」ことだった。

「汚辱に塗れた人々」“des infâmes”の生とはどのようなものだったのだろうか。それは記録に残されなければ忘れ去られてしまうような無名な人々の実在の生であつた。²¹ こうした人々が確かに実在したことを示しているが、それが文書から

しか読み取れないという証をここでは「痕跡」と呼ぶ。汚辱に塗れた人々は「痕跡を残さずに死んでいくことを運命づけられた他の多くの人々」に属しており、その人生は語るに値しないと見なされていたのだ。しかし彼らは「ある激しさに貫かれ、悪意、卑劣さ、下品さ、頑固さあるいは不運の中での暴力、エネルギー、過剰によって駆り立てられ」ており、そうした行動によって「周囲の人たちから、自分たちが凡庸であるだけに、恐るべきあるいは哀れむべき一種の偉大さを付与されていた」^②。このような人々の偉大さに、フーコーはもう一つの英雄的な「汚辱」と対比させ、後者を退ける。歴史的に見れば不名誉な扱いを受けたサドのような有名人のあり方、汚辱に塗れてはいるが、そのことであえて栄光に浴することになった人々の「汚辱」がここでの問題ではないと言うのだ。汚辱に塗れた生とは、書くという行為と権力の効果として無理やりに生じさせられた、英雄的な生き方とは遠い人々の生のことなのだ。

これらの生をフーコーは粒子に喩えている。この粒子には小さければ小さいほどその人の生が凝縮されている。だがわれわれがこれを目にするには、少なくとも一瞬、どこからか光が差してこなければならぬ。それが権力である。権力は「生を監視し、追跡し、一瞬ではあつても人々の訴えや小さな不平に耳を貸し、また人々の生に引っかけ傷を残す」。今に残るいくら

かの言葉は、権力作用が記させた文書という形で生じたものである。だが「あらゆる言説の下を通過し、一度も語られることなく消え去っていくことを運命づけられていたこうした生のすべては、権力と一瞬だけ接触することによってのみ、わずかで、鋭く、往々にして謎めいた痕跡を残した」とフーコーは言う。痕跡は確かに残される。だが権力の書くという働きは、同時に書き取った人々から生を奪い取る。「実在した生がこうした数文の中で『作動』させられていた。つまり、人々の生がそこに描かれたという意味ではなく、彼らの自由、不幸、死、運命がともかくも、少なくともある部分については決定されていたということなのだ。これらの言説は実際に彼らの生と出会った。そして彼らの人生はこれらの言葉の中で実際に脅かされ、消え去っていった」からだ。

こうしてみると、汚辱に塗れた人々と現在のわれわれとの関係のあり方には出口がないように思われる。「痕跡」と言ってみたとところで、それも一つの権力作用に過ぎないのではないか、はじめに権力ありきとしてしまつては、どうしても権力のロジックからは抜け出せないのではないかと疑問がわきあがってくる。フーコーはこの点を意識して、自分は権力の側からしか始めることができないのではないかと自問自答してみせてもいる。そして、今日の社会の最も基本的な特徴の一つとは「運命が権力との関係、権力と一緒にあった、

あるいは権力に抗する戦いという形を取る点にある」と付け加えるのである²¹⁾。

だが記録され、監禁されることによって無理やり主体にさせられた人々に行使された権力作用以外にも、記録を通してわれわれが知りうることもある。権力の効果によって、文書の中に生じた主体の「痕跡」には、対象者の告発と監禁というあからさまな目的に反して、われわれが読み取りうる生のあり方があるのではないだろうか。手がかりはテキストの冒頭に示唆されている。フーコーは汚辱に塗れた人々の「特異な生は何らかの偶然によって不思議な詩になってしまった」と記し、このアンソロジーを押葉標本になぞらえている。そしてここには「古典的な文体の美しさ」とまでは言えないにしても、一般に文学と呼ばれているものよりも心を揺さぶるものが備わっているとすら述べるのだ。市井の人々の請願書は、国王への上訴文を意識して仰々しくつづられながらも、日常的な言葉遣いが混在する風変わりな文書だった。一方で行政文書は人々の行状や決定を簡潔に記録した。これらの文書から読み取れるのは、権力作用がそこに書かれた人々をどのような記述で辱めたかという事実に留まらず、権力の効果によって主体化されていった、実在した市井の人々の具体的で多様な生き様なのである。それは決して例外的ではない。汚辱を着せられる直前までは、いや汚辱を着せられてもなお、

告発する者、告発される者の双方にとつてはごくありふれた生のあり方であつたのだ。

権力は主体化された人々の実在そのものを消去することはできない。そこには「痕跡」がつけねに残される。当時の人々は権力の誘惑に導かれながら日々の生活を送り、その中で何事かを書き記していたからだ。その営みが「不思議な詩」を生んだ。もちろんこうした人々のあり方が直ちに、自らの従属の主体化への抵抗あるいは反乱に結びつくわけでは無論ない。時には反動的な方向にも向かうだろう。G・スピヴァックが論争的に取り上げたことで知られるフーコーの七二年の発言「大衆は実にはつきりと知っている」は、この痕跡という観点から考えると興味深い²²⁾。ドゥルーズとのこの対談で、フーコーは「大衆は知識人よりもずっと良く知っている。きちんとそのことを口に出してもいる。だがこうした言説や知を妨害し、禁止し、無効にする権力のシステムが存在している」と述べる。したがって知識人の役割とは、人々を表象・代表するのではなく、権力様式に戦いを挑むことなのだ²³⁾。

ここでの「権力」とは人々に語らせるものというよりは、語りを妨害するシステムを指している。日常生活の様々な場面での不当な行為を公然の秘密とするような制度の存在と働きと言ってもよい。例えば囚人たちは権力の発生源をある一人の看守という形で名指し、その人物の行いについて語る。

それが闘争だとフーコーは言う。社会の様々な場面で人々は闘争する。主体化された人々は権力がどのように働くのかを身をもって知っているからだ。この言明は、闘争を抑圧者と被抑圧者、指導者と被指導者といった固定的な二項関係へと帰着させるためのものではない。支配、指導、統治、権力集団、国家装置といった一連の語彙の問い直しを提起したものだ²⁶。人々は語ろうと欲する。それゆえに障害にぶつかり、それを乗り越えようとする。

こうした権力の作用を「汚辱に塗れた人々の生」と重ねてみると、主体は二重の作用の中に置かれていることがわかる。語らせまいとする権力、語らせようとする権力が同時に作用する場を生きているのだ。無名の人々が書き、語るという行為にフーコーが注目するのは、その主体化作用を通して権力の戦略的諸関係が姿を現すためだった²⁷。だがそこには確かに書き、語る人々がいたのである。狭い意味での統治性のもとで生活する人々の生き方そのものが、押葉標本や詩のように現れている。ここに痕跡という形で見いだれるのは、権力作用の冷酷さだけでなく、権力との摩擦によって生じた生であり、自ら書き、語ろうとすることで未来を構成していく固有の経験なのである。

三 夢見る主体

フーコーの最初期と最晩年に夢という共通のテーマが扱われてきたことはこれまであまり注目されてこなかった。一般的な評価では、実存主義的精神医学者L・ビンスワンガーの一九三〇年の論文『夢と実存』の仏語版に付した「序論」(五四年発表)は、当時の公式的マルタス主義と実存哲学に影響を受けた「心理学者フーコー」とでも言うべき彼の思想的発展の前史として位置づけられる。また『自己への配慮』の第一章に収録された、二世紀後半の著述家アルテミドロスによる夢分析『夢判断の書』を論じた「自分の快楽を夢に見ること」は、西洋社会の従属化の歴史の「過程を論じたもの」として捉えられている²⁸。もともとこのような個別の評価が誤りだとは言えない。後年のフーコーは自らの思索の歩みについて、「経験の様々なあり方の歴史性」に関する問題意識が『狂気の歴史』以前の研究から派生したことを認める一方で、五〇年代の自らの手法が「理論的に不十分なものだった」と捉え、以後は「経験の諸様式の歴史性それ自体」を考える道へと向かったと振り返っているからだ²⁹。

だが三〇年を隔てたこの二つのテキストを組み合わせると、二つの共通点が存在することに気づかされる。一つは夢に対

する非解釈的なアプローチへの関心である。言い換えれば、現在の自己を成り立たせている、隠された過去からの因果関係を夢のうちに読み解こうとするアプローチへの批判的な姿勢である。またもう一つは、夢の中に、夢を見る主体の現在のあり方を示し、これから到来する未来の方向性を告げるはたらきを認める立場である。ここから見出されるのが「夢見る主体」のあり方なのだ。

「序論」でフーコーが着目するのは、ビンスワンガーが当時の実証主義的精神医学に対抗して、夢に関する人間学と現存在分析を提唱した点である。ビンスワンガーによれば、夢は精神病によって疎外された実存についてのイメージと、客観的な歴史における実存の自己実現との間に位置する。また彼の夢に関するアプローチは、夢を現実より劣つたものとしてみるのではなく、夢の経験を通して人間の実存の本来的なあり方、存在の問題に迫ろうとする試みであった。フーコーは「序論」の第一部で、その独創性が現象学と精神分析とともに經由することで、経験に固有な形式として夢を捉えようとした点にあると主張する。ビンスワンガーが向かったのは、夢のイメージには必然的な契機があるとする立場であり、精神分析の登場によって後景に追いやられた、夢に認識論的作用を認める伝統を取り戻す方向だった。

他方でフーコーは、フロイトが「夢の心理学的次元を回復

したが、夢を経験の固有な形態として認識することができなかった」としてフロイト批判を行い、「症例ドラ」におけるドラの第二の夢に言及する。フロイトの解釈に異を唱えるフーコーは、ドラが治癒した理由は、精神分析を止めたという事実そのものにあるのではなく、分析を止める決断によって、自らの実存の孤独を引き受けた点にあるのだと論じる。その上でフロイトによる夢分析の真の問題点は、夢見る主体を客体化し、劣つた主観性と見なすことにあると付け加える。ビンスワンガーはこの点について対照的だ。彼によれば夢の主体とは「私」という夢の中の登場人物の一人ではなく、未来へ向かう夢全体を夢見る主体なのである。

ビンスワンガーの夢についての人間学への考察を通して、フーコーは「夢は実存のうちでもっとも歴史に還元されえないものを生じさせることによって、客観的な表現においては、まだ普遍性の契機には届いていなかったある自由にとつて、実存が持ちうる意味をもっとも良く示してくれる」という見解に至る。ここにはフーコーの夢に対する考え方がよく現れている。夢は過去の苦悩や、隠された本当の自分の姿、ユングのいうような太古の記憶を告げるのではない。むしろ人間存在の未来のあり方を、少なくともその方向性を示すという積極的な機能を持つというのがフーコーの着想なのだ。

この「序論」にはこれまでも指摘されてきたように、狂気

Ⅱ疎外からの解放という初期フーコーのプログラムが顕著である。またここでの「自由」とは本来的な実存のあり方を指し、夢見る主体とは「実存そのものの生成および総体として」姿を現すとされる。実存哲学と疎外論の影響が色濃いことは明白である^③。だが同時にフーコーの独自の哲学的な立場をも認めることができる。それは患者の実存を本来的で健康な主体のあり方へと回復させていくことを目指し、治療についての知見を深める精神医学の立場ではない。苦悶し続ける主体のあり方、「夢見る主体」の孤独なあり方を肯定的に認めようという哲学の立場なのである。

論の締めくくりに引用されたR・シャールの詩に託されているのもこうした姿勢ではなかったか。「悪の骨髓をなす食欲な表情を知った上で、とことんこれと戦いながら、架空の事を歴史的事実へと作り変えてゆく」ことは「人間に課せられた義務」だとフーコーは語る。こうした義務を実行せざるをえない苦悶し続ける主体のあり方、「夢見る主体」の孤独なあり方へとフーコーは心を寄せていくのだ。このように五四年の「序論」には、苦悶し続ける「夢見る主体」の孤独なあり方へと心を寄せる哲学的立場と、人間存在の未来への方向性を示す夢の働きについての着想の抽出というフーコーの二つの独自の見解が見出されるのである。

ではこの小論の三〇年後に発表されたアルテミッドロス論「自

分の快楽を夢に見ること」は、夢と主体との関係をどのように扱っているのだろうか。この章はフーコーの古代に関する分析の中では、性的関係が道徳的配慮の対象となり、キリスト教時代に向かつて厳格な規則が定められていく歴史的過程の一通過点である。『夢判断の書』^④の特徴は当時の一般人を対象とした日常生活の実践的なマニュアルだった点にあるとフーコーは言う。当時の夢解釈とは、自らの健康、生死、財産、商売、貧富、子どもの結婚といったことを気にかける一般人の人々が身につけるべきものだった。ゆえに当時広く流布していた規則や、一般に受け入れられていた態度がこの本から読み取れるのである。

論の後半が具体的に取り上げるのは性行為に関する夢の解釈手順である。といってもその手順は、キリスト教世界の進展に伴って現れた、性規範と照応した夢解釈とは大きく異なるものだった。すなわち性行為は、行為自体の良否や道徳性ではなく、登場人物の間の社会関係という観点から問題とされ、その行為が象徴する結果のみが問われる。解釈は『自己への配慮』で展開された、性と社会についての異種同形論という一般的な原則に沿ってなされる。^⑤ここに表れているのは、性道徳が夢解釈そのものを規定していないという歴史的状態へのフーコーの関心である。

もう一つの注目点は、夢に予言的な性格が認められている

ことにある。アルテミドロスは著書の冒頭で「睡眠中の幻覚」(エニユブニオン)と「夢」(オネイロス)との間にはつきりとした区別が必要だと説く。そして後者の夢だけを解釈の対象と定める。この「夢」とは「睡眠中に活動して、未来の出来事を予言し、理解させるだけでなく、眠りが終わったあとでも魂に活力を与え、行動を促して、予定の実現へと導く」性質を持っている。一方「睡眠中の幻覚」とは、現実の体験の影響によって生じた、眠りが終わると消えてしまう幻覚で、現在のことを示すに過ぎない。なおここでの「予言」とは、一般の人々にかかわる日常的な出来事の未来のことで、特殊な人の夢の中にだけ現れる神のお告げや奇跡のことではない。

したがって夢とは、過去についての人間の真実を示すのもなければ、道徳的な正しさによって判断されるような行為の規範を提供するでもない。夢の働きとは、あくまでも、夢の中の登場人物の行為や、そこでの出来事のアナロジを通して「現実の中でこれからの主体のあり方をはつきりと示すような、出来事、幸運あるいは不運、繁栄あるいは不幸を告げる」ことにある。人々は夢解釈によって、自らの社会生活の行方を知ろうとし、不幸な出来事が予想されればそれに備えようとするのである。

アルテミドロスの夢分析は、道徳的な規範によって夢の内容を判断するわけでもなく、夢が現実よりも劣ったものであ

るという考え方にも立たない。ここに見出される夢見る主体とは、夢の中で将来の自分のあり方を暗示するようなイメージを見、行為とのアナロジを通して未来のあり方を知り、社会あるいは他者との関わりの中で、倫理的に自らを構成していく主体のことなのである。別の言い方をすれば、性道徳には規制されない夢解釈のあり方をもとに、夢の予言的な性格あるいは倫理との関わりを通して社会関係の中で自らを構成していく主体のあり方と言うこともできるだろう。

以上から、これら二つの論考には、夢への非解釈的なアプローチへのあり方への関心と、夢には未来の方向性を告げる働きがあることを認めるといふ共通点があることが理解できる。一点目については、苦悶する主体のあり方そのものと、性道徳と自己の内面の対象化に基づかない解釈のあり方へのフーコーの関心が認められる。また二点目については、「序論」では人間存在の本来性への復帰というプログラムが存在する一方で、未来への方向性を示すという夢の機能が強調される。またアルテミドロス論では、社会との関わりの中で自己の今後のあり方を告げるという夢の予言的な性格に注意が向けられていることが理解できる。そしてこの二つのテキストから形作られるのが、夢と主体との間に存在している「夢見る主体」という関係のあり方なのである。

四 夢と痕跡…自己への配慮と夢見る主体

上で見たように、フーコーは「自己への配慮」を、従属化の諸様式のうちにあって、自己の自己への関係、自己の他者への関係をつねに再配置していく理論と実践を含んだ技術のあり方として位置づけている。「広い意味での統治性」という問題設定の中で展開された「自己への配慮」をめぐる考察は、主体化作用を発揮する権力の効果と諸制度についての問い、すなわち「狭い意味での統治性」に関わるものである。だが同時に「自己への配慮」は、権力作用のただなかであって、従属化された主体がどのように身を処すのかと問う。他者に対する支配の技術と、自己に対する自己の技術とが合流する「統治性」の座とは、『アルキピアデス』においては〈魂―主体〉、つまり自己と他者に働きかける自己―主体であり、「狭い意味での統治性」について言えば「全体的かつ個別的に」主体化された主体であるからだ。

「自己への配慮」の概念史は初期キリスト教の告白制度の確立によって一つの帰結をみる。告白制度そのものは、現在においてもアイデンティティの問いを基礎づけるような強力な機能を持ち続けている。われわれの目の前にあるのは、この「汝自身を知れ」であり、そこに服属する「自己への配慮」である。

だがフーコーの系譜学的分析が示しているのは、この概念の現在におけるあり方が決して唯一不動のものではないという事実である。「自己への配慮」とは確実な抵抗の拠点でも抑圧の源でもなく、むしろ権力についてフーコーが述べたように、どちらに転ぶかわからないような「危険さ」をはらんでいる。逆の言い方をすれば、「自己への配慮」を問うことは、「汝自身を知れ」という命題が「狭い意味での統治性」の基礎付けとして機能していく歴史と、主体の内面の生産を担う主観性の歴史の二つをともに問うことへとつながるのである。

このような主体のあり方を自己への配慮との関係から眺める場面になると、カント的啓蒙を評価したとされる晩年の論考「啓蒙とは何か」が頻繁に参照される。フーコーは、歴史的な目的性や全体性とは離れたところで、現在を特徴づける今日性をカントが問おうとした点を評価する。そして「批判」とは、近代を問題にする際に、現在の自らのあり方をも問題とする一つの態度（エートス）であると論じた。そしてこのフーコーの発言を受ける形で、今日性に対して特異的であるような個人のあり方が「実存の美学」*“esthétique de l'existence”* という表現を伴い、ボードレールやワイルドといった個人名あるいはダンディズムとともに持ち出されてきた。⁽²⁹⁾

しかし「自己への配慮」の営みを、限られた人々による英雄的な実践と捉えてしまうことは、「汚辱に塗れた人々の生」

で退けられた、逆説的な栄光に浴した人々に抵抗の担い手を求めていくような立場へと戻っていくことにはならないだろうか。後期フーコーは主体や自己への、またはギリシアへの回帰であるという評価であればそれも構わないだろう。だが後期フーコーにおける自己・主体とは、権力への問いを「広い意味での統治性」という形で展開することによって見出されたものだ。この点を考慮に入れば、むしろ常人たちが普通だと考え、日常的に続けている営みを、そのままの気なしに続けることが権力にとって耐え難いものであるか、権力の生み出す抵抗となる可能性を秘めたものであるかという観点にこそ着目するべきではないだろうか。

フーコーは八二年のインタビュで、強制異性愛社会でもっとも大きな当惑を引き起こすのは、公の場でゲイ男性が行う愛情表現や振る舞いでも、性行為そのものでもなく、ゲイのライフスタイルだとする。そして大方の人々が抵抗を示すのは、予想もつかないような関係を彼らが発明するという考え方に對してなのだ^④と付け加える。この指摘は「痕跡」を考える上での一つの有益な見方を示唆している。確かに他者への統治という義務にかられた国家は人々を記述と監禁によって主体化し、抹殺しようとする。だが主体化された人々の実在そのものは消去できない。書かれたものとして「痕跡」がつけねに残される。同様に、権力が恋人たちの手を無理やりほどこき、彼らの仲を引き裂

いたとしても、彼ら自身の実在、彼らの間に流れていた友愛を始めたような思い、その姿に對して抱かれた敵意や嫉妬といった感情、物理的・心理的な暴力などが存在したこと自体は消し去られることはないのである。

とはいふものの「痕跡」はやはり権力の作用であり結果である。統治性の主体とは、他者からの従属的な支配を被ると同時に、他者への支配を行う主体であり、他者と自己とを同時に自らへと折り込んでいく。こうした主体はつねに権力作用によって個別化される一方で、人口として集団的に把握された主体化後の主体、狭い意味での統治性の対象としてしか存在しえないのだろうか。

ここで夢見る主体のあり方について振り返ってみたい。夢見る主体とは、現在の自らのあり方を、過去あるいは隠された真実との距離からではなく、現在というアクチュアルな関係の中で把握し、また未来との関係から測定しようとする。五四年の「序論」での夢見る主体は、超越的な未来と自己の本来性の回復というプログラムの中に位置づけられていた。

他方、八四年の論考では、広い意味での統治性に関する考察へと思索が展開する過程で夢が扱われ、人々の日常的な未来が問題とされている。このように未来といっても語られている内容は同一ではない。だが権力から統治性概念に至るフーコーの思想の経過を振り返ると、「序論」で問題とされた苦悶

する主体の孤独もまた、統治性の問いによつて、本来性と日常性の対立から離れた、自己のあり方についての問いへと差し向けられていることがわかる。本来性との対比で日常の出来事を捉えるのではなく、主体化された主体の日々のあり方に権力の作用を見た上で、統治性の座として自己と主体を位置づけていく姿勢が、統治性を語るフーコーにはつきりと現れてくるからだ。

夢見る主体の営みとは、新プラトン主義から初期キリスト教における自己の内面の客観視と告白による主観性の形成、そしてデカルトを経て、現代の精神分析とつながる「汝自身を知る」営みではなく、未来に向けて現在の自分の位置を見定める営みへと通じている。この営みによつて自己の自己への、また自己の他者への関係が測定され、現在の自らの置かれている状況が把握される。主体化された主体という現在のあり方が、主体化されていない主体の未来のあり方へと折り込まれる。「自己への配慮」の実践のあり方はこのようにして示される。

ここで夢を見るという実践は、社会と隔絶したものではなく、むしろその逆だということも強調されなければならない。確かにピンスワンガーに従えば、夢の中の世界とはすべてが己である世界だ。夢見る主体は主体と客体が未分化な状態にある孤独で単独な世界を生きている。またアルテミドロスの夢判断

の顧客となる人々は社会との関わりでしか夢を問題としない。つまり夢を見るときは昼の世界と別れを告げ、固有の世界へと沈んでいく。しかしそうではあつても、夢見る主体は、夢から醒め、また眠りに落ちるまでの間に他者と出会い、必ず何がしかの関係を結ぶのである。この意味で、夢見ることは、社会から隔絶された自己の安全な領域を確保することでも、現実より劣った夢への逃避でもなく、本当の自分自身に出会うことでもない。むしろ社会のうちにあり、権力関係の中に身を置くなかで、どのような自己として身を処すのかという主体にかかわる問いを生きたことだと言ふべきだろう。

本稿は、統治性と主観性の生産の間に「自己への配慮」が位置づくというフーコーの主張を、統治性の意味内容の拡大という観点から確認し、次いで「広い意味での統治性」が「自己への配慮」と直接的な関係にあることを示した。また後半ではフーコーの初期と晩年および後期のテキストの考察を通して「夢」と「痕跡」という概念を取り出した。この二つの概念から導き出される「夢見る主体」という主体のあり方の性格付けを行った。そして「夢を見る」という主体の性格が「自己への配慮」を考える上での有益な視座になることを指摘した。この作業の結果としてフーコーの思想の中に見出されるのは、個々の主体が発する現在の自己のあり方についての問いかけ、すなわち自己による自己の関わりが、未来、そし

て他者へと開かれていくような積極的で構成的な主体化へと向かう契機なのである。

注

(はこだて／社会思想史)

- (1) 一九九二年に刊行された Burchell, Graham, Gordon, Colin and Miller, Peter (eds.), *The Foucault Effect*, Chicago: University of Chicago Press, 1991. は、フーコーがコービント・ユ・フランクスで行った統治性に関する講義の一部などを収録しており、統治性概念が広く知られる大きなきっかけとなった。その後の英語圏での受容は、Dean, Mitchell, *Governability: Power and Rule in Modern Society*, London: Sage, 1999. を参照。

九〇年代中盤以降の日本では、ケア“care”あるいはセキュリティ“sécurité”(治安、安全、安心)という観点からの議論が盛んに行われている。重田(米谷) 圓江「ミシェル・フーコーの統治性研究『思想』岩波書店、第八七〇号、一九九六年、七七一—〇五頁や、市野川容孝「安全性の装置——権力論のための一考察」『現代思想』青土社、第二五巻第三号、一九九七年、一二四—二七頁のほか、酒井隆史「自由論」青土社、二〇〇一年などを参照。

- (2) 八二年のコービント・ユ・フランクス講義『主体の解釈学』(*L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris: Éditions Gallimard/Le Seuil, 2001.)の後半以降で取り上げられた「パネーシオン」概念については、Bernauer, James William and Rasmussen, David M. (eds.), *The Final Foucault*, Massachusetts: MIT Press, 1988. の紹介が早々。Foucault, Michel, Pearson, Joseph (ed.), *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e), 2001. は、八三年にフーコーがUCバークレーで行った講義の記録である。近年で

は『主体の解釈学』の刊行後に多くの研究が発表されている。この年以降の講義での倫理、政治、真理と主体の関係については、Gros, Frédéric, “Situation des cours”, *Ibid.*, pp.450-524. の後半部が詳しい。また徳澤充「フーコーとパネーシオン」『文化学研究』第四九号、二〇〇〇年、一八八—二二三頁。Gros, Frédéric (ed.), *Foucault: le courage de la vérité*, Paris: PUR, 2002. 所収の関連論文なども参照。

- (3) それぞれ、Foucault, Michel, “Introduction,” *Dits et écrits*, (以下、*DE*), Paris: Éditions Gallimard, 1994, tome I, pp.65-119. および Foucault, Michel, “Rêver ses plaisirs,” *Le Souci de soi*, pp.7-51. の他に、フーコーとデリダの『狂気の歴史』の記述をめぐる論争では、デカルトの『省察』における狂気と夢の取り扱いについての解釈が一つの争点となっていたことが想起される。この点については稿を改めて取り上げた。

- (4) Foucault, “La vie des hommes infâmes,” *DE*, III, pp.237-53.

- (5) こういふ「主体化」とは、「統治性と主観性の生産を通して主体がうちに主体として再生産される過程を指すものである。フーコーはこの言葉を、自らの知的作業の目的が「われわれの文化において人間が主体化(従属化)される諸様式に関する一つの歴史を構想する」ことにあると総括的に述べる際に用いている。次を参照。Foucault, “Sujet et pouvoir,” *DE*, IV, pp.222-3.

- (6) 詳しい定義については次を参照。Foucault, “La «gouvernementalité»,” *DE*, III, p.655.

- (7) Foucault, “Les techniques de soi,” *DE*, IV, p.786.

- (8) 生政治(biopolitique)は「人口として構成された生者の集合体に固有な諸現象(……)が、統治の実践に対して投げかけた諸問題を合理化しようとする十八世紀以来の方法」として定義されている(Foucault, “Naissance de la biopolitique,” *DE*, IV, p.

818)。³ また次も参照。 Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris: PUF, 1996, pp.83-90. および、重田園江「自由主義の統治能力——シニェル・フーコーのオールド自由主義論」『自由な社会の条件』新世社、一九九六年、一九六—二二二頁。

- (9) 引用はそれぞれ Foucault, "Subjectivité et vérité," *DE*, IV, pp.213 & 214. 強調は引用者。

- (10) Gros, "Situation du cours," *L'Herméneutique du sujet*, p.492. 両者の比較が初めて取り上げられたのは七八年の講義であったという指摘は興味深い。

- (11) Foucault, *Op. Cit.*, p.213.

- (12) 主観性の歴史には主客の両面がある。主観の側では、分割と排除によって、また理性と正常性が付与されることによって、自己についての真理を抱かされた主体の従属的構成の諸様式の歴史である。また客観の側からすれば、この歴史は知による主体の客体化の諸様式についての歴史のことを指す (*Ibid.*)。

- (13) Foucault, "Sexualité et solitude," *DE*, IV, pp.170-1.

- (14) フーコーは『主体の解釈学』で「自己への配慮」概念の問題化の歴史はプラトンの初期対話編『アルキビアデス』から、また「汝自身を知れ」と説いたソクラテスという人物像によって始まるとする。当時この「汝自身を知れ」という命題は、現在の意味とは異なり、自己への配慮の対象としての自己と魂を知らざることを指していた。『アルキビアデス』の読解にフーコーは『主体の解釈学』のほぼ三分の一を費やしている。主体と自己の関係という観点とのかかわりから彼の読解に注目するべき点は二つある。一つはこのテキストに「魂・主体」という主体観、対象に働きかける主体としての自己という注目すべき見方が示されていることだ。自己への配慮は、自らを主体かつ客体として行われる再帰的な営みとして提示されている (Foucault,

L'Herméneutique du sujet, pp.51-6.)。もう一つは「自己への配慮」が、他者の統治を行おうとする青年アルキビアデスへの無知の知の提示という形で、自己の自己に対する関係が、他者と社会との関係の中で捉えられていたことである (*Ibid.*, pp.37 & 73.)。『主体の解釈学』はソクラテス・プラトンからヘレニズム哲学諸派までを主な対象としているが、これらの思想潮流にいずれも認められるのは、真理への到達に向けた主体の変容を求めるような主体と真理の関係性との深いかかわりである (*Ibid.*, pp.12-3. プラトンについては p.201.)。フーコーはこれを「理性」という一つの大きな傾向だと指摘する (*Ibid.*, pp.16-20, & 182-4.)。実際には A・ファルジュとの共著という形で計画は部分的に実行されただけだった。Farge, Arlette et Foucault, Michel, *Le désordre des familles*, Paris: Editions Gallimard, 1982. 本書の成立経緯などは次を参照 Macey, David, *The Lives of Michel Foucault*, New York: Vintage, 1993, pp.453-6.

- (16) Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Editions Gallimard, 1972, pp.121-7.

- (17) Foucault, "La vie des hommes infâmes," pp.245-8.

- (18) *Ibid.*, p.251.

- (19) Deleuze, *Op. Cit.*, p.35. 同様に Foucault, *Op. Cit.*, p.243.

- (20) *Ibid.*, p.243.

- (21) *Ibid.*, pp.240-1. 以降二段落のカッコ内の引用文も同様。強調は引用者。

- (22) *Ibid.* ドウルーズがこの論考を「傑作」と評したことは良く知られている。ただし、当時のフーコーが抵抗の拠点という観点を十分に示唆していながらも、それを提示することができなかったというのが彼の見解である。この評価には皮肉な響きも感じられよう (Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris: Les Editions

- de Minuit, 1990, pp.123 and 126-7.)
- (23) Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge: Harvard University Press, pp.254-5.
- (24) Foucault, "Les intellectuels et le pouvoir", *DE*, II, p.196.
- (25) *Ibid*, p.201. この観点はもちろん「監視と処罰」での「権力のミクロ物理学」へと引き継がれている。Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris: Editions Gallimard, 1975, p.35.
- (26) Boulant, François, *Michel Foucault et les prisons*, Paris: PUF, 2003, pp. 18-20.
- (27) 一定の分量で「序論」を論じた先行研究には以下のものがある。Seitter, Walter, *Oniocrtiques, Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale*, Paris, 9/10, 11 janvier 1988, Paris: Seuil, 1988, pp. 166-71. 6頁。Bernauer, James W., *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, New Jersey: Humanity Press, 1990. の第二章「石田英敬「歴史性の理論の『前史』——W・フーコーの初期著作における夢と狂気の問題」」「ミシェル・フーコーの世紀」蓮実重彦・渡辺守章編、筑摩書房、一九九三年、一三六—一四六頁。
- (28) Foucault, "Préface à l'《Histoire de la sexualité》", *DE*, IV, p.579.
- (29) 前述サイターの発表に対するポール・マースとエヴァルトのコメントを参照。「フーコーは「序論」の再版に反対していたが、ここに見られる積極的で非解釈的に夢を把握するやり方はフーコーの作業全体と調和する」(Seitter, *Op. Cit.*, p.171)。
- (30) Foucault, "Introduction", *DE*, I, p.80.
- (31) *Ibid*, pp.96-7.
- (32) *Ibid*, p.118.
- (33) *Ibid*, pp.93 & 96. また「James Bernauer や石田前掲書のはか、Macherey, Pierre, "Aux sources de l'《Histoire de la folie》", *Critique*, No.471-2, 1986. & Gros, Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris: PUF, 1998. の第一章を参照。
- (34) 邦訳は次を参照。アルテミッドロス『夢判断の書』城江良和訳、一九九四年、国文社。
- (35) 性行為に関する夢においては、社会における上下関係は、性行為における能動と受動との関係と平行して解釈されている。筆者は以前に後期フーコーにおける自己の構成の問題を、L・アルチュセールのイデオロギー論、J・バトラの主体化論、D・ハルプリン『聖フーコー』とのかわりで論じた。箱田徹「アルチュセールと後期フーコーの主体化論における理論と実践」『国際文化学』第三号、二〇〇〇年、九一—一〇四頁。
- (36) 以下を参照。アルテミッドロス前掲書、第一章第一節。また *Le Socrat de soi*, pp.18-24.
- (37) *Ibid*, p.27.
- (38) 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大きな目的は、キリスト教が発展させた性に関する言説と道徳的規則そのものは以前の思想の中にすでに傾向としてはらまれていたことを示すためであった。『快楽の活用』の序文を参照。
- (39) Foucault, Michel, "What's Enlightenment?", Rabinow, Paul (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984, pp. 32-50. ("Qu'est-ce que les Lumières?", *DE*, IV, pp. 562-78.) 八三年一月に行われたコレージュ・ド・フランスでの第一回目の講義内容を収録した同名の文書 ("Qu'est-ce que les Lumières?", *DE*, IV, pp. 679-88.) にはボードレールやダンティズムについての言及は見当たらない。なお「実存の美学」という表現は、「自己のあり方をよいものとする」となど説明的に訳した方が「自己への配慮」における倫理との結びつきが容易に理解されると思われる。
- (40) Foucault, "Choix sexuel, acte sexuel", *DE*, IV, pp.33-4.