



エロスの技法を再読する : フーコー統治論の形成過程

箱田, 徹

(Citation)

社会思想史研究, 31:90-107

(Issue Date)

2007-09

(Resource Type)

journal article

(Version)

Version of Record

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/90001121>



〈公算論文〉

エロスの技法を再読する

「フーコー統治論の形成過程」

箱田 徹

本稿は、ミシェル・フーコーの思想の主要なテーマである権力と抵抗の問いを端緒に、〈統治 *gouvernement* 概念の形成過程について考察を行う。一九七〇年代後半～八〇年代のフーコーの思想については、一種の「断絶」があるとの見方が根強い。これまでも七六年～八四年までの單著のない時期が「沈黙」や「危機」と形容され、『監視と処罰』（一九七五年）と『知への意志』（一九七六年）³が代表する規律訓練型権力論と、八〇年代の〈自己への配慮〉による主体論には隔たりがあると論じられてきた。³しかし筆者は、後期と呼ばれる七六年以降のフーコーの議論には一定の連続性が認められると考える。七〇年代末に統治概念が理論的に深化することにより、権力論と主体論が統治論として一元的に扱われるとい

う事実注目するからだ。しかし統治論の確立とはいかなる過程を経たのか、また権力と抵抗の問いとどのような関係を持っていたのか。この点を明らかにするため、本稿はまず『知への意志』の第三章で論じられる〈性の科学〉 *scientia sexualis* と〈エロスの技法〉 *astrotics*⁴を取り上げ、両者は真理と主体に関して相異なるモデルを持つことを明らかにする。次に七〇年代のコレージュ・ド・フランス講義録を参照して統治概念の展開をたどり、統治が自己と他者の統治へとまとめられ、主体論と権力論を一元的に包括する過程を示す。そして最後に、八〇年代の統治の問題設定から性の科学とエロスの技法を捉え直し、両者の対比は統治論の萌芽的な形態として捉えられうること、また権力と抵抗の問いに新たな視角をもたら

すことを指摘する。

一 抵抗と権力の問いから統治の問題化へ

フーコーが一九七〇年代半ばに定式化した権力分析は、西洋近代社会の権力を、意図、所有、行使、抑圧という契約論や公式マルクス主義の観点からではなく、生産、規律訓練、ノルム、知の効果といった機能的観点から考察した。しかし本人自ら「権力は全知全能ではない」と断りを入れなければならなかったほど、その権力観は抵抗の可能性／不可能性を巡る問いと分かちがたい関係を結んできた。実際、権力と抵抗のどちらが根源的なのか、フーコー的な権力論から抵抗の可能性を導くことはできるのかという二重の問いかけは今日に至るまで止まない。なかでもフーコーに近い思想家からの批判は最も先鋭的なものだ。例えば、ランシエールは『不和』（一九九五年）で、権力が遍在するというフーコー的なテーゼは、政治に固有な次元を捉えることができず、ニヒリズム、英雄主義、現状肯定のいずれかに行き着くと批判する。またドゥルーズは「欲望か快楽か」（一九七五年のフーコー宛書簡が八四年に改訂されて発表されたもの）で「もし権力装置が何らかの意味で構成を担うものならば、それに対する（抵抗）現象しか存在できないことになる。そしてそれをどう位置づける

かが問題となる」とし、権力装置の作用による主体の構成を基礎とするフーコーの当時の理論構成では、抵抗の可能性は論じえないのではないかとこの疑問をぶつけている。

とはいえフーコーの著作にはこうした批判への直接的な回答は見あたらない。生前のフーコーは、根源性と先行性について決定的な回答を避けつつ、抵抗の可能性を肯定する立場を保っていた。曖昧とも取れる態度だが、本人は権力と抵抗の問いに沈黙し、あるいはそれを放置していたわけではない。一九七〇年代後半以降の統治論の展開がその証左である。というのも後期のフーコーは、統治を（自己と他者の統治（導き）*gouvernement (conduite) de soi et des autres* と定式化し、抵抗を自らの問題系の中に位置づけ直そうと試みるからだ。統治の場とは、権力と抵抗によって二元論的に構成されているのでも、権力を支配原理として一元論的に構成されているのでもない。導きという問題による「一元的」な場なのである。フーコーの権力論については、『知への意志』の一つの「行き詰まり」と捉えた上で、啓蒙や批判といったカント的な語彙の再評価に注目し、これを一種の抵抗として解釈する向きもある。権力論と主体論との断絶を認める立場と言える。だがフーコー自身は、主体論と権力論の接続という課題を強く意識していた。「西洋文明の主体の系譜学を分析するにあたっては、支配の技術と共に自己の技術も考慮すべきだ。二

つの技術の間に生じる相互作用を明らかにしなければならぬ」という問題関心だ。したがって統治から「啓蒙」のモチーフを考えるべきで、その逆ではないはずである。だが一九九〇年代以降のフーコー受容史を振り返ると、統治あるいは（統治性）gouvernementalitéは、生政治 biopolitique あるいは司牧権力 pouvoir pastoralの言い替えではないかとの観も否めない。というのも、一方でアガンベンに代表される生権力と社会管理に関する存在論的な議論があり、他方では、英米圏の社会学研究に見られる統治性研究の潮流があり、これらは裏返しに断絶説ではないかと思われるからである。これらの議論は、自己と他者という統治の不可分な二側面のうち、他者の統治の側面を取り上げて特定の社会の政治的合理性を論じるため、議論は「構造か主体か」という不毛な二項対立に近づき、最終的には、程度の差はあれ悲観主義的な決定論か主意主義のどちらかへ収束せざるを得ない。統治が自己の統治を含んでいることを見落としているがゆえの結果である。

他方、統治に固有の位置づけを与えようとする取り組みも行われている。例えばフーコーの社会運動への参加という伝記的事実と、主体論に関する理論的考察を結びつける作業が挙げられる。彼の社会的実践の意義や周囲への思想的影響力を跡付ける点で興味深く、魅力的なもののだが、厄介な問題も抱えている。研究史の観点からすると、後期思想を連続した

ものとして考察する最大の動機は、主体論を主意主義への回帰として捉える「ギリシアへの回帰」論を否定する点にある。研究者が対象とした時代や地域には、本人の政治的関心が反映されているという単線的な解釈への批判でもある。しかし、例えば、フーコーが八二年以降に論じた古代ギリシアの（パレーシア）（勇氣をもつて真理を述べること）論に、本人の実践的な知的態度を読み込むことは、この「回帰」を逆の立場から認めることになりかねない。フーコー思想の理論と実践の関係を論じるにあたつては、統治を軸として思想を体系的に読み直す作業が必要となると思われる。

後期フーコーの思考の軸は権力から統治へと移動した。だがそこでの統治概念は司牧権力論の単なる延長線上にはない。では統治はどのような経過をたどって自己と他者の統治を包括する一元的な概念になったのか。本稿はこの問いに答えるために、まず『知への意志』での、性の科学とエロスの技法の対比に注目する。対比という構図自体は、統治論の練り上げによつて乗り越えられる。だが重要なのは、両者の考察には、七〇年代後半以後のテーマである（臣従化）assujettissementと（主体化）subjectivationという主体の構成に関する議論の枠組みが表れていることだ。次章では、この性の科学とエロスの技法との対比を考察することで、八〇年代に通じるフーコーの問題設定を取り出すことにする。

二 性の科学とエロスの技法——二つの真理モデルと二つの主体化

1 性の科学とその真理モデル

フーコーは『知への意志』第三章「性の科学」で、近代的な「生産する」権力の成立過程について、セクシュアリティを軸とした議論を展開する。周知のように、十九世紀以降の西洋での権力の特徴は、キリスト教の告解技術と近代の知が接合する点にあるというのが当時のテーゼであった。実際、同書刊行直前の一九七五年に行われたコレージュ・ド・フランス講義『異常者たち』の大きなねらいの一つは、精神医学による宗教的な告解技術の領有と、社会管理の技術としての精神医学の確立過程を示すことであつた。これによれば精神医学は『監視と処罰』で詳細に検討された規律訓練メカニズムの一部として機能する。すなわち個人の行動を規定しつつ、その挙動についての詳細なデータを収集するという二重の作用を通して近代的個人を生産する。

性の科学とは、セクシュアリティに働きかける（権力・知）の作用の呼び名である。エロスの技法はその対概念であり、後述するように、フーコーによって「もう一つの真理の生産方法」と規定された。権力と抵抗のアナロジーにも見える組み合わせにもかかわらず、両者の関係にはこれまであまり関

心が払われてこなかった。実際、性の科学が言及される機会を決して少なくないが、エロスの技法はほとんど取り上げられることがない。こうした事情には、エロスの技法に関する記述の分量が限られていることも影響している。

だが、より大きく影を落としているのは「行き詰まり」論の存在である。権力論に限界を感じたフーコーは、西洋キリスト教「文明」の外部に抵抗を求めた結果、キリスト教西洋と、非（前）キリスト教西洋、あるいは東洋対西洋という安易な二項対立に接近したという捉え方だ。だが『快楽の活用』の序文にもあるように、フーコーが古代ギリシア・ローマからヘレニズム期にかけての社会や哲学を論じた目的は、古代の道徳哲学と初期キリスト教倫理との間の「直接的な借用や固い結びつき」を示すためだった。したがってフーコーの非西洋近代に関する議論をオリエンタリズムと性急に断定することには無理がある。他方で、性の科学とエロスの技法を権力と抵抗の二項対立に当てはめることもまた、フーコーの主張の力点を見誤ることになる。なぜなら性の科学についての認識は、両者の間の完全な異質性を否定した上に成立しているからだ。両者は歴史上に存在する「性についての真理を生み出す二つの大きなプロセス」と定義された。ここからどのような「真理」と主体のモデルが生じるのか。性の科学から検討したい。

性の科学とは個々人の秘密を告白させ、記録する技術と知の複合体を指す。この「科学」は、キリスト教の告解実践の制度化に始まり、十九世紀後半の精神医学の確立を経て、二十世紀の精神分析へと至る流れを形成する。フーコーは、この臣従化プロセスの中心に位置する告解レジームの役割を次のように述べる。

「中世以来、西洋社会では、真理の生産が求められる主要な儀礼の中に告解が位置づけられてきた。(中略) 告解に対しては、世俗権力と宗教権力の秩序の内部で主要な役割が与えられ(中略)、真実を告白することは、権力による個別化作用プロセスの中心に位置づけられていた。¹⁸⁾」

性の科学は「真実を生産する二つの様式、すなわち告解の手続きと科学的言説のあり方との結びつき」として成立し、機能する。したがって、それは単に性についての自らの真実を明かす個人的な行為に留まらず、「司法、医学、教育、家族関係や恋愛へと、最も卑近な次元から、最も厳かな儀礼に至るまで」影響を及ぼす。西洋人は「告白する生き物」であり、その社会は「告白する社会」へと変貌する。世俗化された告解実践が「真理」を生産するというわけだ。ここで話題となっている「真理」とは、フーコーがニーチェの影響の下に問題

化し、七〇年代前半から練り上げてきた観念である。例えば、一九七三年の連続講演「真理と法的諸形態」の第一講義や、七三―七四年講義『精神医学の権力』では、学問的認識(知)ないし真理が価値中立的ではなく、争いの結果によって決定されるという真理観が提示されている。また七六年講義『社会は防衛しなければならない』では、同じ見解が戦争の図式として論じられていた。¹⁹⁾

ここには権力論内部での展開、すなわち『監視と処罰』と『知への意志』の間の議論の連続性と発展を見ることができ。実際フーコーの「行き詰まり」に触れたドウルーズ本人が指摘するように、『知への意志』の特徴の一つは、権力は規律訓練装置のノルム化作用 *normalisation* だけではなく、主体についての真理を生産する作用を持つと論じた点にあった。²⁰⁾ すなわち、個々人は、告解実践の世俗化により、キリスト教聖職者だけでなく世俗の専門家(精神医学者など)に対し、自らの行動や考えをくまなく話すことが求められるようになったということだ。この実践を通じて生産される「真理」は二重の作用をもたらす。一方で、個人は自身の内面や行動を語る行為によって、自らについての真実を「発見」し、それを本当のことと受け止める。他方で、今度はその「真実」が、科学的言説により個人の社会的地位や行動に関する詳細なデータとされ、専門家や行政の手で集積、分析されることで

社会管理の主要な手段として用いられる。したがって性の科学が参照する真理モデルでは、個人は真理を生産する主体であり、かつその結果として管理される客体として把握されるのである。

2 エロスの技法とその真理モデル

ではエロスの技法は、どのような意味で、性についての真理の「もう一つのあり方」と呼ばれるのか。その特徴は、規律訓練権力型の真理モデルとは異なり、「真理」とは個人が自らのうちに探し求めるものではなく、自分より上位にある他者からもたらされると考えるところにある。すなわち「人が実践を通して知り、経験的に集めた快楽そのものから引き出される」ものであつて、師から弟子へと伝授される秘技として、体得した者に愛容をもたらしものとして定義される。念頭に置かれていたのは『饗宴』などで論じられた教育（パイデア）とエロスの働きであることは想像に難くない。

実際フーコーは古代ギリシアに例を求めている。

「ギリシアでは、真理と性は、教育という形をとり、身体から身体へと貴重な知が受け継がれることで結びついた。」

もしフーコーが記述をこの点に集中していれば、エロスの語が性行為にのみ関わるものだと理解されることはなかったはずだ。だが彼はこの語を用いて「日本、中国、インド、ローマ、アラブ・イスラーム社会」をキリスト教西洋と対比させてしまう。言い換えれば、プラトンのエロスの側から、性行為を通して「東洋」的なエロスへと橋を渡し、キリスト教の〈欲望〉の倫理を、非西洋に偏在する〈快楽〉の倫理によって包囲しようとする。だが本人が「倫理の系譜学」（一九八二年）で認めるように、西洋の負荷の掛かった語彙によつて他の「文化」を語ろうとする点で、この試みは舌足らずなものであった。なお『知への意志』との脈絡で、エロスの技法にフーコーが言及した機会は *Discours*（邦訳『思考集成』）中で二度しかない。このインタビューはその一つである。

だがフーコーが批判の対象としたのは、快楽を性行為中心に捉える発想そのものであった。この点でエロスの技法に言及したもう一つのインタビュー「性と政治を語る」（一九七八年）での渡辺守章とのやりとりは興味深い。渡辺は『知への意志』の内容を参照しながら、現代日本の風俗を織り交ぜて、現代ではエロスの技法と性の科学の分別が非常に難しくなっているとフーコーに水を向ける。するとフーコーは日本の話題には反応せずに、オルガスムを快楽の唯一の指標として捉えるライヒのような立場を「性のエセ科学」と呼び、この手

の「性の科学」とは、(エロスの技法)のとても未発達な一要素」と述べるのである。話はその後(フーコーが体験したばかりの)「性」と身体という、それだけを取り出せばオリエンタリズム風のテーマに向かうが、理論的な関心は、対談の最後まで快楽と身体の関係に定まっていた。ここにはつきり現れているのは快楽の脱欲望化とも表現できる態度であり、フーコーが欲望という語をただ退けたというよりはむしろ、快楽を精神的な欲望との関係で扱うことに反対している点だ。『知への意志』に関連してエロスの技法について著されたことはこれがすべてと言つてよい。だが、エロスの技法という表現で示唆される「快楽」とは、古代ギリシアのエロス(恋)の実践がそうであつたように、それを獲得した側の自己変容によつて得られる真理と結びついたものであることが理解できる。

八一—八二年講義『主体の解釈学』で行われた自己の主体化の議論を、この観点から考えてみたい。フーコーはこの講義で扱う時代を古代ギリシア・ローマへと遡らせた。そして一般的な理解とは対照的に、当時の社会では「汝自身を知れ」という警句よりも「自己への配慮」の方が倫理的態度としては根源的なだと主張している。フーコーはこの二つの警句に、相異なる真理と「哲学」のあり方を認める。真理の獲得が主体の変容を条件とするか否かを基準とする両者の区別は、

エロスの技法と性の科学に窺える真理モデルの分割と相似である。まず「汝自身を知れ」の真理とは、近代科学が想定する客観的認識を指しており、そこでは一定の手続きに沿えば誰でも真理に到達できるので、主体の変容は要求されない。一方で「自己への配慮」の真理とは、真理を魂に安らぎをもたらしものと捉え、主体の自己変容を真理に到達する条件とする。例として取り上げられるのは、古代ギリシア・ローマやヘレニズム期の哲学諸派、初期キリスト教、キリスト教神秘主義等に見られる自己修養の実践と教義である。フーコーは、自己への配慮がもたらす「真理」を軸とする哲学的言説を(霊性)と呼ぶとともに、その特徴の一つは、エロスとアセーズ(修練)によつて、主体自身に己を高める運動を要求する点だと指摘する。またここでのエロスとは性交渉ではなく、師が弟子を真理へと誘い、導く一連の働きかけを指している。

フーコーは他方、エロスの技法の実践が当時の社会にとつて問題含みであつたことにも言及している。『快楽の活用』第四章「恋愛観」と第五章「真の愛」から『自己への配慮』第六章「少年」では、古代世界の少年愛とエロスに関する分析が行われている。そこで彼が関心を向けるのは、当時の少年愛と少年の身体的な快楽との間に存在する特有のジレンマだ。というのは「ギリシアの少年愛は、これまで往々にして、教

育実践や哲学教育と密接に結びついていると考えられてきた」のだが、同時に性行為での受動的な快楽を味わうことは、他者の支配を受け入れることにもなってしまうからだ。この問題は、未成年者は他者を支配する立場にはないことを理由に、また将来的には支配する側に立つことを担保として正当化されたと論じられる。これらの一連の考察は欲望の主体の問題化という社会的なコンテクストの中で行なわれていた。

こうした八〇年代の自己への配慮とエロスに関する議論から振り返ると、『知への意志』で提示されたエロスの技法の真理モデルは、快楽やエロスという語の曖昧な用い方に見られるように、権力の抑圧仮説への批判という同書の主題に大きく規定されている。だが他方で、フーコーの議論が、エロスの技法という表現を通して、自己への配慮の問題系につながる真理モデルを構想しつつあったこともまた理解できるだろう。じじつ「倫理の系譜学」のフーコーは、『知への意志』で古代ギリシア・ローマを取り上げる際には、エロスの技法ではなく〈生の技法〉と表現すべきだったと述べているのだ。³³換言すれば、エロスの技法を論ずるフーコーの頭にあつたのは、自分より知識を持つ者との関係を通して、主体の側の自己変容を伴って獲得される知を指す「自己への配慮」型の真理モデルだということである。これに対して、性の科学の真理とは「汝自身を知れ」をモデルとし、キリスト教の告解形

式を母体として真理を語る側が自己の内面に生み出す「秘密」やデータ自体にほかならない。こうして近代人は「告白に基づく真理によつて」主体となり「快楽をもたらず知的秘儀や、そのテクニクと神秘体験から最も遠いところ」に至る。³⁴

標準的な解釈では、性の科学とエロスの技法は対立概念だと受け止められている。例えばドレイファス・ラビノーによれば、フーコーは、エロスの技法を取り上げることで「性への関心が、自己の技術と権力関係とにつねに囚われていると主張してはいない」が、最終的には「西洋は性の科学というもう片方の道を歩む」と論じる。なるほど『知への意志』の構成からもそうした図式が窺えよう。第三章「性の科学」での議論は、続く第四章「セクシュアリティの装置」で、非抑圧仮説に基づく権力分析へと展開する。ここでも焦点は「言説、知、快楽と権力の微細なネットワークの作動」や「奔放な性を事物と身体表面に拡散させるプロセス」に絞られている。³⁵しかし最終章である第五章「死の権利と生への権力」では、生権力と抵抗の議論が交錯し、「セクシュアリティの装置への反撃の拠点は、性一欲望ではなく、身体と快楽でなければならぬ」という本人の見解が唐突に表明されている。こうした欲望と快楽、性（あるいは肉慾 *libido*）と身体が対比される『知への意志』の結論部から見ると、〈性の科学〉対〈エロスの技法〉の構図もまた、権力と抵抗の対比と似通る。一

方には性の科学と結びつく規律訓練権力による臣従化があり、他方にはエロスの技法と快楽、自己のテクノロジーによる主体化があるとの図式が窺えるからである。だが、性の科学とエロスの技法が二元的な真理と主体のモデルを構成すると捉えるのは性急である。なぜならフーコーは両者を二元論的ではなく、一元的な関係として把握するに至るからだ。次章では、統治概念が理論的に練り上げられていくプロセスを検討することで、この点を明らかにしたい。

三 統治概念の導入と展開——他者の統治から自己と他者の統治へ

冒頭で述べたように、八〇年代のフーコーは統治を「自己と他者の統治」と定義する。権力論と主体論を一元的に論じる「統治論」を支えるのは、この意味で捉えられた統治概念である。しかし当初の統治概念は他者の統治として規定されていた。したがって統治論の成立には、自己の統治が統治概念に読み込まれ、固有のパス・ベクトイブとして確立される必要があった。本章ではまず、統治と導きが「他者の統治」の意味で捉えられ、規律訓練権力を引き継ぐ司牧権力論として定式化される過程を記述する。次いでフーコーによって司牧概念の起源が考察されるなかで、〈對抗導き〉(contre-conduite)なるものが論じられ、「自己の統治」が姿を現すこ

とを指摘する。そして統治が、自己と他者の統治として一元的に提示されることを通して、権力と抵抗の二元論的な理解を乗り越える手が必要になることを示す。

1 他者の統治——権力論としての統治論

七〇年代前半の統治概念は、主にキリスト教と精神医学の二つの側面から把握されていた。この点については、七三—七四年講義『精神医学の権力』と七四—七五年講義『異常者たち』が参考になる。兩年の講義では、十九世紀の精神医学の展開を、狂気を治療する医学の一分野としてではなく、行動や精神の「異常」や障害、逸脱を規定し、判断する社会管理の手段として確立するプロセスとして考察した。ところで今日では、他者の統治を担う〈安全〉(security)型権力装置は、規律訓練型権力装置の「次」のメカニズムだという理解が支配的である。この見解からすれば意外なことかもしれないが、当時のフーコーは、統治と導きを、規律訓練権力の原型であり、実践の一形態だと考えている。ではこの点について、キリスト教と精神医学の関係はどのように提示されていたのだろうか。

『精神医学の権力』には、中世の宗教共同体に規律訓練装置の発端を求める箇所がある。取り上げられるのは、十四世紀の信仰革新運動の中心人物であるフロートが設立した共同生

活兄弟会である。時間割や年齢別学級の編成、軍隊モデルといった一連の身体統制の技術が宗教共同体で確立され、教育施設や作業場を通して世俗化した過程については、『監視と処罰』に同様の記述があるためここでは触れない。ここで注目したいのは、同会が、各人が禁欲的な修養に励む際には、つねに指導役による霊的な導きを得るべしと定めている点である。フーコーは、一方的な講義ではなく、導きや指導という個々への配慮が霊的修養に大きな役割を果たすという考え方の新しさに注意を促す。というのも、この「絶えざる導き」という発想こそが、時代を大きく隔てた十九世紀後半に「宗教実践に関わる諸々の含意」を備えつつ、精神医学によつて取り上げられるからだ。規律訓練権力メカニズムの典型としての精神医学の中心的な理念もまた導きにほかならない。

「精神医学の権力のはたらきに一番びつたりな言葉（中略）とは〈導き〉の觀念なのです。その来歴を明らかにする必要があるでしょう、というのは精神医学に由来するのではないからです、まったく別の話です。これは十九世紀には既に宗教実践に関わる諸々の含意を持った言葉なのです。〈魂の導き〉は、十九世紀以前の三、四世紀間を通して、技術と対象の一般的な領域を定めていたのです。」

精神医学者の導きとは、自らを中心とした院内の秩序を「現実」として被收容者に強い、従属させることである。宗教共同体で霊的修養に専心する若者への指導役が、若者から決して目を離さなかったように、精神医学者もまた「病院の機能と個人を統率する人物」として被收容者から決して目を離さない。十九世紀フランスの代表的な精神医学者エスキロール当人によれば、当時の精神病院とは「狂気の支配者」たる医師が狂気と対決し、対立と闘争、支配のプロセスが展開する場であるからだ。確かに『精神医学の権力』では、まだ〈統治〉の語が用いられていない。また宗教実践と精神医学とは導きの目的も異なる。だが理念型としての「他者の導き」が、キリスト教の霊的実践から精神医学へと移行した事実注目すれば、フーコーがこの語を、実践的な意味で規律訓練との関係で捉えていることが分かる。

では、中世の宗教共同体と近代の精神医学の数百年の隔たりをつなぐものは何か。それが『異常者たち』以降で扱われる司牧神学 *Pastorale* の制度化の動きである。司牧神学の体系自体は、神学生の教育と共に、聖職者が教会内外で担う日常的な活動内容も規定する実践神学の一分野であり、トリエント総会議以降にカトリック教会と神学者によつて整備された。この中では司牧としての聖職者にとって告解聴取が主要な役割であることはもちろんだが、魂の導きも役割の一つに数え

上げられている。フーコーが司牧神学を「魂の統治技術」と形容するのは、エリート養成機関としての神学校に実践が事実上留まっていたとはいえず、その内容が実践的なものであることに注目するからだ。じつさい聖職者は良心の指導役ないし導き手として、信徒の救済を実現するために、告解聴取や良心の究明を通して、個々の内面を仔細に把握する役目を担うと定められていた。

この議論は『知への意志』での告解と司牧に関する記述に直接つながる。十七世紀の司牧神学とサドの文学は、セクシュアリティについてすべてを語るよう仕向ける点で同じなのだという、性に関する抑圧仮説への良く知られた批判である。他方でフーコーは、この時期の司牧神学が、罪としての肉慾の問題を、自慰を通して問題化したことを取り上げる。そしてまた、ここにキリスト教に代わって精神医学がセクシュアリティを管理する学問として登場する歴史の発端をも見てとるのである。したがって『異常者たち』での記述も統治と導きの問題の発端を司牧神学の形成に求め、規律権力の起源と見なしている。司牧神学は規律訓練の原型として、他者の統治あるいは性の科学へと接続されるのである。

2 自己の統治の導入と統治論への展開

司牧の議論は、一九七七年―七八年講義『安全、領土、人口』

で詳細に論じられる。「全体的かつ個別的に」という表現で知られる司牧権力論の構図は次のようなものだった。司牧神学は初期教父の時代から、聖職者に二重の任務の遂行を求め、聖職者は信徒という羊を管理する司牧に喩えられて、個々の羊に配慮すると同時に群全体を管理し、救済へと導くことが求められる。各人を正しい信仰の道へと絶えず導きつつ、信仰共同体を全体として発展させていくように配慮することが、聖職者自身の救済の条件ともなる。他方でこの年の講義はまた、自己の統治の視点が導入される地点でもある。それは、司牧権力論の起源をキリスト教の誕生以前に遡って求める作業によつて見出されるのである。この点で特に興味深いのは、フーコーが十七世紀から二十世紀に至る西洋社会の統治性を考察すると講義の冒頭で宣言しながら、司牧権力概念の成立を説明することに時間を大きく割いてしまい、予告した二十世紀後半のリベラリズムの問題を扱うことができなかったことだ。こうした事態が生じたのは、統治を論じる前提として、司牧の起源を明らかにする必要があったためだ。

フーコーは『安全、領土、人口』で、古代ユダヤやオリエントの王権論、古代哲学を検討した結果、神や預言者、王を牧人とし、大衆を家畜の群れと考える発想自体は頻繁に見られるものの、牧人と群れの比喩は政治の中心的主題とはならず、これを制度化したのはキリスト教だけであることを示

した。^⑨ この議論には三つのポイントが認められる。まず統治とは十六世紀に国家を治めるという意味で用いられる以前は、つねに「人が人を導く」という意味だったこと、次に統治の主題自体はキリスト教より古いこと、そして初期教父時代以来、キリスト教は、司牧を魂の統治を担う存在と捉えていることである。^⑩ 確かに、統治と導きの主題にはキリスト教の司牧概念が深く関わっている。他者の統治あるいは性の科学の確立とは、統治の対象が魂から人へと、統治の主体が教会から国家へと移行する統治の国家化のプロセスの結果であるからだ。だが「人が人を導く」という構図は他方で、統治概念に自己の統治が読み込まれる契機をもたらす。というのは、導きが自己の自分自身に対する、または他者に対する働きかけならば、統治と導きを司牧の側からだけ捉える必要もなく、キリスト教との関係でのみ論じる必要がないという二つの視点が生まれるからだ。後者は主体論に直接通じ、「自己への配慮」とヘレニズム哲学に関してフーコーが一九八〇年代に行った議論に顕著である。ここでは前者について、『安全、領土、人口』の中でこの点をもっとも端的に示している（対抗導き）を取り上げたい。^⑪

対抗導きとは、直接には司牧の導きに対する反発である。宗教改革の大きな原因の一つは、中世以降のカトリック教会の權威の長期的な衰退と完全な失墜、つまり導きの失敗に由

来する。この点から見ると、十六世紀以前の動きも含めた宗教的な改革運動は、対抗導きと呼べるのだとフーコーは論じる。だがこの動きは自体は、司牧の定義と真つ向から矛盾する。なぜならキリスト教は導かれるものに対し、「一切を望まない」という意志^⑫ だけを持つ臣従化、すなわち自己の破壊という徹底的な従属を魂の救済の条件として求めるからだ。だが実際に対抗導きは発生する。この事実が示すのは「羊の比喩」の抱える決定的な難点である。「望まないことを望む」という救済のために設けられた逆説的な要件は、導きの成立に關してある条件を設定するからだ。導かれる側は絶対的に従属するだけの存在であつてはならない。人がただ生きるだけの存在であつては、司牧は成立しえない。司牧（牧人）は人々（羊）に選ばれて初めて司牧になるからだ。つまり導きは、導かれる側の自律を何らかの形で担保することではじめて可能になるのだが、それは翻つて被治者の側に、現在とは異なる導きの可能性をつねに与えることでもある。救済を求める信徒に聖職者を選ぶ自由がある以上、役立たずとされた司牧や教義は、宗教改革のように信徒から拒絶される可能性があるということだ。「異端」とされた神秘主義や信仰の例をフーコーが引いて示すように、既存の信仰が捨てられ、別の信仰が実践されることすら起こりうる。導きはつねに対抗導きをはらんでいる。

このように、司牧の起源についての考察は「人が人を導く」という統治の構図を発見し、その導き手が必ずしも制度化された司牧である必要がないと示すだけでなく、導かれる側が自らを導くことの必然性にまで至る。自己の導き、すなわち自己の統治の次元はこのように統治概念の中に導入された。

『主体の解釈学』は、統治の問いを「どのように導くか」「どのように導かれるのか」「自らはどのように振る舞うのか」という三重のものとして提示する。この見解と対抗導きの議論との距離は極めて近い。^(註)フーコーは司牧の起源を問いただすことで初めて自己の統治を捉えるのである。

以上の議論を主体化と臣従化という観点からまとめてみよう。統治と導きの考え方は『知への意志』までの権力論の枠組みを大きく変更するものである。『安全、領土、人口』での統治概念はまず「人の統治」というきわめて広い意味で定義された。これによって従来の臣従化と権力についての議論が他者の統治として捉え直された。他方で統治は、司牧と統治の起源を問題にする過程で、自己と他者の導きを同時に担う概念として提示される。こうして統治に自己の統治の次元が加わる。しかし対抗導きの発想に特徴的なように、この図式で最も重要なのは、自己の導きと他者からの導きが不可分なことであり、言い換えれば、主体化と臣従化、抵抗と権力を

一元的に捉えることができることだ。実際、後に統治は、自己と他者の導きのあり方に関わる「変形と反転が起こりうる動的な権力関係の戦略的な場^(註)」と定義しなおされ、最終的には自己への配慮を通して自己のテクノロジーに接続される。

『知への意志』までの抵抗論は、権力への「反発」として抵抗を捉えるにとどまっていた。だが作用と反作用のこのモデルは、統治によって明確に退けられ、代わりに権力関係そのものが統治の舞台となる。統治あるいは導きとは、他動詞として「誰かを」導くと同時に、代名動詞 *se gouverner* として「自らを」導き、また誰かに「導かれる」ことでもある。統治とは「権力が抵抗か」の選択ではなく「権力と抵抗」の同居そのものだ。

結論——統治論の萌芽形態としての性の科学とエロスの技法

以上見てきたように、七〇年代末の統治概念をめぐる議論は『知への意志』での権力論からの展開を示している。この地点から翻ると、性の科学の提出する告解モデルは、司牧権力論と生政治論の要に位置づけられるだけでなく、西洋社会が「片方の道を歩む」プロセスを担っている。他方「もう一つの道」としてのエロスの技法のモデルは、生と快楽が政治の舞台に登場することを通して「美学的な」自己への配慮と

しての主体化へと連なるように見える。だとすれば、性の科学とエロスの技法もまた権力と抵抗の「二元論」なのか。だがそれはあまりに性急な結論である。なぜなら両者の関係は、導きの構図を萌芽的に含んでいるからだ。フーコーは性の科学とエロスの技法に対比的な関係があること自体は「おそらくそうかもしれない」と認める。だが続けてこのように言う。

「エロスの技法は西洋文明から消え去ってしまったわけではないことに留意すべきだ。性の科学を作り出そうとしてきた動きの中で、この技法が常に不在だったわけではない。キリスト教の告解の中に、しかしとりわけ良心の導きと究明の中に、霊的結合と神の愛とを求めるプロセスに、エロスの技法に属する一連の手続きがあった。」

第一章で提示した性に関する二つの真理の語り方の対立とは、キリスト教化された西洋とその外部の二項間に存在しているのではない。共に西洋そのものの経験の中につねにはなまれている。だがそれだけではない。フーコーは、十九世紀以降の性の科学は「少なくともある部分については、エロスの技法として機能しているのではないかと問うべきだ」とさえ主張する。

なぜか。それは性の科学の権力は内面についての真理を語

る側が感じる「新たな快楽」に根拠を置くからだ。フーコーがライヒ的な考え方を批判する一方で「セックスは退屈ですよ」とも述べるのは、性的快楽やアイデンティティの探求を通して自己の「発見」に関わるエロスの技法は、抑圧と解放の図式に捕らわれた技術的な手続きにすぎないからだ。フーコーが実際にエロスの技法という表現を通して考えていたのは、自己変容を可能にするような生の技法であることを考えれば、この点は容易に理解できる。

だがこうした快楽の性格づけを巡る議論からは、良く知られた次の言明が想起される。

「権力のあるところに抵抗はある。しかし、いやまさにその事実によって、抵抗は決して権力の外部には位置しないのだ。(中略)権力関係は無数の抵抗点なしには存在しない。抵抗点は権力関係の中で、敵ないし目標、支え、突起の役割を果たす。こうした抵抗点が権力関係の至る所に存在する。」

この権力と抵抗の議論を性の科学とエロスの技法に引きつければ、両者のどちらかが根源的かという問いを避けることはできない。じつさいフーコーは次のように自問自答する。

「私たちの性の科学とはエロスの技法のとりわけ繊細な一形態にすぎないと結論づけるべきなのか。失われてしまったように思われるこの伝統の、西洋型の純化された形態なのか。それとも、これらの快楽はすべて性の科学の副産物、その無数の努力を保つ利潤にほかならないと考えるべきなのか。」

この問いに答えは最後まで与えられない。フーコーにしてみれば、セクシュアリティに関する「解放」の言説や権力の抑圧仮説を退けるためには、両者の不可分なあり方を示唆すれば十分だということなのだろう。そしてそうした選択がまた、快楽と身体を権力への抵抗の拠点として用いるという積極的な主張を可能にもしている。

主体化は臣従化なしにはあり得ないが、臣従化もまた主体化を必要とする構造がここには存在する。だがまさにこの点で、性の科学とエロスの技法の不可分性は〈統治〉の萌芽的な形態でしかありえない。というのは、統治の考え方で、臣従化と主体化という二つのプロセスが、自己と他者の統治という一元的な枠組みによつて捉えられるからだ。これに対して、抵抗の拠点もまた権力関係の中にあるという『知への意志』の見解は、二つのプロセスが陥入しあう「厳密に関係論的な」視点で、権力の生産性を捉えるに留まる。しかしな

がら、ノルム化と真理を語ることを通した権力の生産性という考え方は、性の科学とエロスの技法という二つの真理の語り方を分節化する作業を通して、統治論のパスpekティブを切り開く契機となったのである。

注

(はこだ・てつ／社会思想史)

(1) Foucault, Michel, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.

(2) Foucault, Michel, *La Volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

(3) ハーバーマスに代表されるフーコーの権力論への限定的な評価と、晩年の「啓蒙」の問題系の提示に対する肯定的評価はこうした傾向を顕著に示している。後述する社会学的なフーコー受容にも同様の傾向が見られる。

(4) 邦訳『知への意志』渡辺守章訳、新潮社、一九八六年)では「性愛の術」の語があげられている。本稿では eros の語を「エロス」と訳す。第二章第二節で述べるように、この語が用いられた背景には、八〇年代の重要な論点の一つ(生の技法) *arts de vivre* につながる、魂の誘いと導きという古代哲学のテーマが存在するからだ。プラトンの対話編にはエロスの技法に関わる表現がある。これらは例えば、『饗宴』(178D)では「恋の道」(鈴木照雄訳『プラトン全集 五』岩波書店、一九七五年、七九頁)、『パイドロス』(267A)では「恋の技術」(藤沢令夫訳、同、二〇四頁)と訳されている。なお eros の訳語には、八〇年代の議論を踏まえて「テクノロジー」も考えられる。しかし日本語の語感と実際の意味に距離があること、また後期思想について *technique* や *technologie* の語の間に明確な区別が見いだせないことを踏まえて「技法」とした。

- (5) Foucault, Michel *Dits et écrits, 1954-1984* 4 tomes, Paris: Editions Gallimard, 1984, III, p. 629.
- (6) Rancière, Jacques, *La Mésentente*, Paris: Galilée, 1995, pp. 51-56.
- (7) Deleuze, Gilles, «Desir ou plaisir», in *Deux régimes de fous*, éditée par David Lapoujade, Paris: Les Editions de Minuit, 2003, p. 117.
- (8) Foucault, *Dits*, IV, 213. 筆者は以前「統治性概念の拡大と、その観点についての論じた。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』第二十八号、二〇〇四年、八二—九八頁。
- (9) Agamben Giorgio, *Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995.
- (10) 最近の研究動向は次の序章から第一章を参照 (Unda, Jonathan Xavier, *Targeting immigrants: government, technology, and ethics*, Malden, Mass.: Blackwell, 2006.)。インダによれば、現在の統治性研究の基本的な傾向は、「一九七〇年代後半以降の新自由主義型(安全)装置の機能を、法—主権装置と規律訓練装置を包括した「ポスト社会的」(つまり福祉国家の基盤にある)「社会的なもの」ではなく、レーガニサッチャー的なネオリベラルの市場原理を機軸とした「統治性を問題化し、考察するもの」である。
- (11) 一應「ジャック・グロス、Frédéric (éd.), *Foucault: le courage de la vérité*, Paris: PUF, 2002. 雑誌の特集「ジャック・グロス」の *Varame*, 29, 2004. 二〇年代前半にフーコーが関わった運動情報「ムーブ」と刑務所運動の資料集が刊行されている。Artères, Philippe, Laurent Quéiro et Michelle Zancarini-Fournel, (éds.) *Le Groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris: Editions de l'IMEC, 2003.
- (12) Foucault, Michel, *Les anormaux*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 1999, pp. 259-267.
- (13) ミシェル・フーコーに即して「真実」と「真理」の訳語をめぐって。
- (14) Foucault, Michel, *L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, p. 21.; Foucault, *Dits*, IV, p. 705.
- (15) ただしこの点に関しては、筆者はアーモンドの議論と見解を基本的に同じくする。彼はフーコーのイラン論についての論考で、フーコーの議論をオリエンタリズムと画一的に批判することは退ける一方で、フーコーによる西洋近代の歴史的相対化の試みの成功は、その実体化という逆説を含むと指摘し、結果として中国やイランなど非西洋近代世界を異質と均質な「文化」と描く「フーコーのイラン論」を Almond, Ian, "The Madness of Islam: Foucault's Occident and the Revolution in Iran," in *Radical Philosophy*, 128, 2004, pp. 12-22. イラン論については、高桑和巳「芹沢一也編『フーコーの後』」慶應大学出版会、二〇〇七年所収の拙稿「イスラムの統治は存在しない——フーコーのイラン革命論と対抗論」で論じた。
- (16) Foucault, *La volonté*, p. 78.
- (17) Foucault, *La volonté*, p. 79 & 87.
- (18) それぞれを参照。Foucault, *Dits*, t. II, pp. 538-553; Foucault, Michel, *Le Pouvoir psychiatrique*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2003, pp. 236-238.; Foucault, Michel, *Il faut défendre de la société*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, pp. 16-19.
- (19) フーコーはノルム化作用が規律訓練権力の効果であると捉えている (Foucault, *Les Anormaux*, pp. 44-48.)。なお、規律訓練装置と安全装置のノルム化は「七十七年—七十八年講義『安全、領土、人口』」で、それぞれ normation と normalisation と二つ区別されている。Foucault, Michel, *Sécurité, territoire et population*, Paris:

Editions Gallimard/Le Seuil, 2004, pp. 57-65.

- (20) Deleuze, *Deux régimes*, p. 113.
- (21) Foucault, *La Volonté*, p. 79.
- (22) Foucault, *La Volonté*, p. 82.
- (23) Foucault, *La Volonté*, pp. 76-77.
- (24) Foucault, *Dits*, IV, p. 615.
- (25) Foucault, *Dits*, III, 522-531, esp. pp. 524-527.
- (26) 後者は「神託を得るにあたって身の程をわきまよ」という程度の意味だった。Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2001, pp. 5-6.
- (27) この語は「一定の枠組みの内部で『真理』とされるものの獲得を目的とする『思想のシステム』という極まるべない意味で用いられている」Foucault, *L'Herméneutique*, p. 16.
- (28) もっとも、こうしたフーコーの古代倫理の真理観には、個人化の側面を強調すべきとの批判がある。オズワルデンによれば「フーコーの友人でもあり新プラトン主義の著名な研究者であるアドは、このような真理を体得することを目的とした古代哲学の自己の技法は、自らを普遍的なものへと導く実践のことであるが、フーコーの古代哲学の読解はこの点を軽視する一方で個人化の側面を強調しているため、彼の議論は『美学的』過ちると論じている。筆者はこの批判に基本的に同意する。Davidson, Arnold D., "Ethics as Aesthetics", in *The Cambridge Companion to Michel Foucault*, 2nd Edition, Gary Gutting (ed.), New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 129-131.; Hadot, Pierre, "Réflexion sur la notion de 'culture de soi'", in *Michel Foucault philosophe*, Paris: Seuil, 1989, pp. 267-268. 確かにフーコーは「道徳の回帰」(一九八四年)で「古代倫理は普遍化と個別化の要請に同時に応えようとしたために、宗教を拠り所とせざるを得ない」という矛盾を抱えて

ているとし、そのことが「ギリシア人が現代人のモデルにならない理由のいくつかである」(Foucault, *Dits*, IV, p. 698.)²⁰とはいえ、倫理の個人主義的側面を強調することには問題がある。実際フーコーのいう「倫理」については、「生存の美学」という表現ばかりに注目が集まり、個人主義的で非社会的な実践として解される傾向があった。こうした理解では、八〇年代のフーコーが折に触れて、古代哲学の抱える友愛の問題系と生の技法との関係に注目したことを説明できない。したがって筆者は、個人化とも普遍化とも異なる軸を導入して、フーコーの主体化の議論を考えるべきだと考える。

- (29) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 17.
- (30) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 478.
- (31) 元の論文は『伏魔の聖典』のホロスコープ『儀式』の解釈を批評的に検討している。Carnes, Jeffrey S., "This myth which is not one: construction of discourse in Plato's *Symposium*," Lannour, David H. J., Paul Allen Miller and Charles Platter (eds.), *Rethinking sexuality: Foucault and classical antiquity*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998.
- (32) Foucault, *L'Usage*, p. 216.
- (33) Foucault, *Dits*, IV, p. 615.
- (34) Foucault, *La Volonté*, p. 84.
- (35) Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow, with an afterword by Michel Foucault, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Brighton: Harvester, p. 187. など、フーコーの技法は道徳化の権力作用を指す。
- (36) Foucault, *La Volonté*, pp. 92-94.
- (37) Foucault, *La Volonté*, p. 208.
- (38) 註(10)参照。ただしこうした見解は「フーコーの議論自体の

検討結果ではなく、現代をポスト規律訓練型社会としての管理
統制社会と描写したドゥルーズの「監視社会」についての後書き」
での議論を手がかりに統治を理解した結果だということになった
(Deleuze, Gilles, *Fourporters*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1990,
pp. 240-247.)。フーコーは、社会形態と権力装置が一意対応す
るという見方も、社会形態が移行するという見方も取らないか
らだ。その関心は、「主権型」「規律訓練型」「安全型」という三つの
並存する権力メカニズムの特徴と相互関係の分析にある (Fou-
cault, *Sécurité*, pp. 3-10.)。

- (39) Foucault, *Surveiller*, pp. 137-171.
- (40) Foucault, *Pouvoir*, pp. 68-69.
- (41) Foucault, *Pouvoir*, pp. 171-172.
- (42) Foucault, *Pouvoir*, p. 347.
- (43) Foucault, *Les Anormaux*, p. 164.
- (44) Foucault, *Les Anormaux*, pp. 170-172.
- (45) Foucault, *La Volonté*, pp. 25-33.
- (46) Foucault, *Pouvoir*, pp. 175-180.
- (47) Foucault, *Sécurité*, pp. 128-133.
- (48) Caseniti, Bruno, «La politique du dehors», *Multitudes*, 22, 2005,
pp. 37-50.
- (49) Foucault, *Sécurité*, p. 154-157.
- (50) Foucault, *Sécurité*, p. 126.
- (51) Foucault, *Sécurité*, pp. 128-133 & 196.
- (52) 箱田「夢と痕跡から夢見る主体」。
- (53) 邦訳『安全、領土、人口』高桑和巳訳、筑摩書房、二〇〇七
年。『は「田」集』と題された。
- (54) Foucault, *Sécurité*, pp. 153 & 362-365.
- (55) Foucault, *Sécurité*, p. 182.

- (56) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 205.
- (57) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 241-242.
- (58) Foucault, *La Volonté*, p. 94.
- (59) Foucault, *La Volonté*, p. 95.
- (60) Foucault, *Dis*, IV, p. 609.
- (61) Foucault, *La Volonté*, pp. 125-126.
- (62) Foucault, *La Volonté*, p. 96.
- (63) この点が〈欲望〉を権力の領土化プロセスに先行させるドゥ
ルーズの議論との大きな隔たりでもある。Deleuze, *Deux régimes*,
pp. 118-119.
- (64) Foucault, *La Volonté*, p. 125.

Ars Erotica reconsidered : Conceptual Elaboration of Government in the Later Foucault

Tetz HAKODA

The article aims to throw a new light on the question of power and resistance in the later Foucault, focusing on the problematic of “government”, which is now considered a guiding thread of his thought from the 1970s to the 1980s. It is often said that there exists rupture between his theory of power in the mid 1970s and that of subjectivation in the 1980s. However, the author argues that there is continuity around the concept of government whose perspective finally subsumes the two theories. With this hypothesis, the author analyzes a pair of notions: “scientia sexualis” (sexual science) and “ars erotica” (erotic technique), which appear in *The Will to Knowledge*, and then discusses the conceptual elaboration of government in the later Foucault.

Firstly, the author shows that Foucault articulated sexual science and erotic technique as two different ways of truth-telling practices with its own subject-constructing process respectively : subjection through secularized confessional practices and subjectivation through embodiment of liberating truth initiated by a master. It will then be argued that this articulation anticipated Foucault’s full discussion of subjectivation in the 1980s whereas the way he contrasts sexual science in modern times with erotic technique in pre-Christian period in the western world might tend to fall into the well-known dichotomy between power and resistance.

Secondly, the author suggests that in the late 1970s, Foucault made a para-

digmatic turn on the conception of government. While its definition as government of human conducts did not fundamentally alter since its introduction in the early 1970s, the place it occupied in Foucault's thought drastically changed in the later period. Initially, government in this sense was equivalent to sexual science or pastoral power. In the late 1970s, however, it came to have three dimensions. That is to say, the question of government came to be addressed in terms of governing (guiding) practices of others and oneself as well as of being governed. With this move, Foucault maintains that "counter-guiding" of the governed or even their autonomous self-guidance is immanent in the very practices of government.

Thirdly and finally, the author contends that this new conception of government in the later Foucault provides new insights into the apparent opposition between sexual science and erotic technique. It is true that Foucault suggested, in passage, that the two are not exclusive but intertwined, and in so doing, tried to avoid, it may seem, addressing the thorny dichotomy. However, as discussed above, Foucault's later conception of government doesn't substitute power but subsumes both power and subject; his argumentation that subjection and subjectivation result from two different truth-telling practices indeed opened up a path to the theoretical refinement of government in the 1980s, which made it possible to treat these processes under a single category of government. Consequently, the pair of sexual science and erotic technique ought to be seen as a necessary precursor of Foucault's full conceptualization of government.