



Title	M. フーコーにおける《主体化》の主題
Author(s)	相澤, 哲
Citation	年報人間科学. 1996, 17, p. 85-100
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/10768">https://doi.org/10.18910/10768</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## M・フーコーにおける《主体化》の主題

### 〈要旨〉

特定の諸関係の中で、個人がある属性を持つところの主体として構成される過程、即ち「主体化」が、M・フーコーの仕事における一貫した主題であったことは、今日ではよく知られている。

さて、しかし、なぜ「主体」でなく「主体化」なのか？「主体」になる前の「個人」とは、いかなるものか？本稿前半部では、まず、主体を何らかの操作の結果として、フーコーが扱い続けた理由を、彼の特異な思考の前提を明示することにより、確認する。その前提とは、次のものである。

①主体の属性は、特定の実践上の技法の効果として生じる。②個人の「内」に「複数の諸力が存在する。即ち、個人自体が、既に統治されねばならない複合的・政治的現象である。

以上の議論を踏まえ、後半部では、「道徳的主体化の様式」に関する、フーコーの晩年の仕事を持つ意味について、考察する。重要なポイントは、フーコーが、①普遍的規範こそ道徳的主体性の基盤である、とする、西欧哲学において支配的な信念を問い直していること、②普遍的規範への要請・信

相澤 哲

頼を、特定の道徳的主体化の様式の採用に随伴するものとして、捉えていること、である。

結論。もしも我々に共通に与えられているものがあるとすれば、それは、複数の諸力の中で、自らを何らかの実践によって統御せねばならない、という課題であり、規範は、そのための方法でしかない。規範の力でなく、規範を自らにあてがおうとする力の方が本源的なのだ。

### キーワード

主体化、特異な思考の前提、個人の「内」なる「複数の諸力」、道徳的主体化の様式、普遍的規範

## 序

一九八四年に出版された、M・フーコーの最後の著書、『性の歴史』第二巻・三巻の内容が、八年前の第一巻刊行時に予告されていたものとは大きく異なっていたこと——性を巡る「知」と「権力」の諸相ではなく、「道徳的な主体化の諸形式」並びに「この主体化を確保するための自己実践」をその内容とするところの「倫理」<sup>①</sup>が、そこでの分析の主題となっていた、ということ——は、今日では誰もが知っている、と言っても差し支えなからう。

さて、しかし、我々の見るところ、フーコーが焦点を当てたのは、「主体」ではなく「主体化」という事態である、という点に留意してフーコーを読み込んでいる人は多くないし、また、彼の「主体化の形式」という概念の現実と含意についても、まだ的確な理解はなされてはいないように思われる。例えば、以前は「権力のネットワークやフィールド」における結節点としてしか捉えられていなかった個人が、今度は意図的・自発的に行為する主体として描かれるようになったのだ、<sup>②</sup>といった類いの愚かしい誤読が、九〇年代に入ってから刊行されたフーコー論の中にもまだ見受けられる。

この手の誤解を除去することも意図して、本稿の最初の二つの節では、フーコーが「主体」を、このはじめにあるものではなく、ある操作の結果生まれるものとして取り扱った理由について、あらかじめ確認しておく。まず、早期の仕事から一貫している、フー

コーの論述における基本的前提としての関係論的・歴史内在主義的発想を描出し、次に、個人の「主体化」に先立つ「身体」や「生」の存在、というフーコーのもう一つの独特の前提について論及したい。そうした彼の思考の根本前提を踏まえた上で、本稿の後半部分では、フーコーの最後の二冊の著作で新たに導入された諸概念と、それらを用いて行われた分析の内容とを、整理・検討し、彼が「道徳的な主体化の様式」という事柄を取り上げ・論じたことの意義及び含意に関する我々の見解を提示したいと思う。

### 第一節 つくられるものとしての「主体」

一九六〇年に完成され、後に『狂気の歴史』と題されて出版された博士論文において、フーコーの主要著作の独自のスタイル、あるいは基本的な方向性は、既に形成されていた。つまり、そこでは、「精神に疾患を持つ」主体あるいは「心理学的人間」である主体がどのような歴史的諸条件の結果・効果として出現したか、という問題が立てられ、また、そうした形象を生み出す、主体に先立つ諸関係としての実践の総体が記述・分析の対象とされていた。

主体ではなく、事実上並びに理論上主体に先行する諸関係をこそ、分析的作業の出発点とすべきである、という点に関しては、フーコーはいわゆる構造主義者たちに同意する。加えてフーコーは、J・ライクマンも指摘しているように、各種の主体やその属性を専ら「唯名論の立場の歴史」<sup>③</sup>の対象として取り扱うのだ。つまり、「人間は

どのような特徴を持つ主体か？」と問うのではなく、「西欧の人間は、歴史上のある時期から、自らをある属性を持った主体であると、自明のこのように考えるようになったのだが、これはどのような歴史的諸条件の結果か？」と問うのである。

このように問うことによって、フーコーは、単に伝統的な主体概念の批判を行っているのではなく、人間の属性としてある抽象的な実体の実在が前提され、それが多様な現象の原因とされる一方、その抽象自体は、どのように生じたものか問われることがなく、疑似形而上学的始源のごとき性格を持たされている、という、慣習的な思考に見出される構図そのものに対して疑義を投げかけているのだ。

分かりやすい例として、『性の歴史Ⅰ・知への意志』における議論が想起されよう。まず「性」があり、そこから種々の性的事象（夢、空想、ヒステリー、倒錯した快楽、婚姻、種の再生産……）が生ずるのではない。ある時代から、様々なものが性的事象へと仕立て上げられる。そして「解剖学的現実でありかつ欠如、機能でありかつ潜在性、本能でありかつ意味」であるところの、「性」という抽象が發明されたのだ。

しかし、「抽象によって説明されるものなど何一つ存在しないのであって、抽象の方こそ説明されなければならない」のだ。現象の背後に想定される超歴史的な抽象それ自体の方が、いつかは消えていく歴史的諸条件の産物なのである。フーコーは、この発想を、ニージェの「系譜学」から学びとったのである。

そうした抽象に先立って存在し、それらを構成する諸々の実践——言説的実践を含む——の総体を記述・分析すること、これがフーコーの全ての主要著作に一貫している基本原則である。

フーコーは、「実践」とは、人間たちが何かを行うその際の「やり方」を指す、と度々述べている。<sup>⑦</sup>「実践」を、主体を起源とするものではなく、むしろ個々人により担われるものと見なす点などに關して、フーコーは、アルチュセール、ブルデュー等と意見を共にする。加えて、フーコーの「実践」の捉え方には、際立った特徴がある。彼は、一群の実践を「権力の技術」とか「自己のテクノロジー」と総称する。つまり、実践とは、いわゆるテクノロジーと同様、ある時代から一斉に採用されるものであり、言語や身体を含む諸々のマチエール（素材・質料）に作用し、それらを変形し、何物かを製作するための方法なのだ。それゆえ、実践の連関／編成体は、生産的なメカニズムとしても把握されるのだ。

記述・分析がなされるのは、特定の効果をもたらすための技術・方法としての次元であり、このことは、晩年の仕事の中で取り上げられる「自己の実践」についても当てはまる。フーコーは、文化として共有されている、自己が自己に働きかける際の方法・様式を分析したのであって、実体としての主観性に回帰したのではないし、私的・個人的な事柄について語ったものでもない。

また、真理／科学という特権的な地位を有する言説を語り、書き残すことも一種の実践であり、それは他の諸実践と同じ地平の上で連関をなす。既に『狂気の歴史』において、狂気に精神疾患という

地位を与えるところの「精神医学的実践」の出現の経緯を、「監禁」をはじめとする種々の社会的実践・慣行の網目との関連において分析する、という方針が採択されていた。

特に『言葉と物』（一九六六年）や『知の考古学』（六九年）のような著作において明らかなように、フーコーは、実在する人間本性を、メタレベルにある表象である言語が写実する、といった思考法自体をも、先験的主観の理論とともに批判的・歴史的検討の対象としている。そして、言語——より正確には言説は、実践によって存在せしめられた、歴史性の刻印を帯びたマチエールとして取り扱われるのである。

「精神疾患」、「性」、近代哲学の中の「人間」の先験的・経験的二重性、等々の抽象的属性は、歴史的に変遷する匿名の規則群に従う形で、特定の言葉で語り・書くという「言説的实践」によって生み出されたものである。フーコーは、諸々の主体についての「真理」を、言説的实践（と他の実践との絡み合い）の効果として唯名論的に捉え直し、そうした言説的实践の編成体が形成される歴史的過程を描き出すことにより、当の真理の存在条件を明らかにする、という、批判的作業の新たな目的と方法を創案したのだ、と言うこともできよう。

さて、七〇年代に入ると、今度は、その言説の編成体と不可分に絡み合っている「権力関係」へと分析の焦点が移行するわけだが、同時に、「主体」以前に存在するマチエールとして、「言説」に加えて「身体」や「生」が、フーコーの論述において重要な位置を占め

るようになる。次節では、このことについて詳論したい。

## 第二節 政治的現象としての人間

『監獄の誕生』（一九七五）から、フーコーの「権力」分析が全面的に展開されることになるのだが、まず、この研究のどこが画期的であったのか、について確認しておこう。

そこでなされたいくつもの発見・洞察の中でも、学校・工場・兵営などの中に置かれた人間が、暴力やイデオロギーではなく、ディシプリーヌと総称される、身体の統制をその効果としてもたらす様々な実践上の技術（席順、時間割、計画表、試験・検査、賞罰、成績の記録、等々）によって直接的に拘束されている、という事実を明確に指摘した点、及び、絶えず見られている可能性を自覚させることにより、自らを監視する主体、即ち、自らの《内部》に繰り込まれた非人称の視線としての超越者に従属する主体を生産する、パノプティコンのメカニズムを剔抉した点が、とりわけ重要であろう。また、ここで、フーコーが「権力」を取り上げて論ずる際の、その関心の焦点は、支配者の意志の貫徹とか、資源動員可能性における差異あるいは資源配分の不平等といった事柄ではなくて、当初から身体／行動の統御という事態と、それを可能にする技術としての諸々の実践にあった、ということにも留意を促しておきたい。

翌七六年に刊行された『性の歴史Ⅰ・知への意志』では、近世以降の西欧において、人々を種々の性的事象の主体（ヒステリーの女、

手淫をする子供、倒錯者、など)に仕立て上げる「セクシュアリテの装置 (dispositif de sexualité)」と、そこで用いられる権力の技術としての「告白」の実践が、主要な分析の対象とされていた。

この「dispositif」という語は、「装置・仕掛け」という意味に加えて、「軍事的な配置／態勢」という意味も持っている<sup>③</sup>。この、種々の実践が織り成す網目は、性に関する多種多様な言説及び各種の性的主体を産出するメカニズムであると同時に、ダイナミックな諸力の闘争の場でもあるものとして概念化されているのだ<sup>④</sup>。このような概念化に、フーコーの「権力」認識の特徴が、よく現れている。

周知のように、フーコーは権力関係が「直接的に生産的な役割を持っている」ことを強調した<sup>⑤</sup>。ただし、彼は、権力一般が生産的なものだ、と主張しているわけではない。『知への意志』の最後の章で明確に述べられているように、今日の西欧社会において注目されるべきは、収奪を行うタイプの権力ではなく、諸々の知や主体を産出しつつ、「身体の規律・訓練」と「人口の調整・管理」を行うような権力の様式、即ち「生－権力」である、ということが彼の主張の要点なのだ。

もう一つ、重要なのは、彼が権力関係を闘争／ゲームとして捉えていた、ということだ。例えば『知への意志』第四章では、次のように述べられていた。

「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、多数多様な力の諸関係 (la multiplicité des rapports de force) であり、それらが作用する領域に内在的で、かつそれらの編成の構成要

因であるようなものだ。絶えざる闘争と衝突により、それらが変形され、強化され、逆転されるゲーム (le jeu) である」<sup>⑥</sup>。

ここに出てくる「力」や「闘争」がどのような性質のものか、ということに注意する必要がある。このような動的な闘争／ゲームとしての、個人を包囲／貫徹する権力関係が語られている際、そこで第一次的に想定されているのは、ホップズの状況とか集団／階級間の闘争とかではなく、言わば人間個体の△内での▽諸力の闘争なのだ。このことは一般にはよく理解されていないように思われるが、重要なポイントであるので、以下、フーコー自身の言葉を引いて確認しておきたい。

「誰が誰に対して闘っているのか？我々は、全てが全てに対して闘っている。そして我々の内で、常に何かが我々の内の別の何かに対して闘っているのです」<sup>⑦</sup>。

「私の仮説は、個人というものは権力がそれに対してふりかかりかつ作用する与件ではない、というものです。種々の特徴やアイデンティティを持ち、自らにはりつけられている個人というものは、様々な肉体や多様性や運動や欲望や諸力などに対して働く権力関係の産物なのです」<sup>⑧</sup>。

つまり、主体として整序・構成される△以前の▽、不定形の諸力の複合体・競合状態としての人間の生が前提されているのだ。さらに、『知への意志』第四章の、「権力のある所には抵抗がある」<sup>⑨</sup>という著名なテーゼから始まる文章の中で語られているのも、第一義的には、体制に反抗する集団とか個人のことでなく、まず個人の内

部で働き出すものとしての「抵抗」なのである。次の一節を見て確認していただきたい。

「抵抗の点、その節目、その中心は、時間と空間の中に、程度の差はあれ、強度をもって散らばらされており、時として、集団あるいは個人を決定的な形で調教し、身体のある部分、生のある瞬間、行動のある形に火をつけるのだ。重大な根底的断絶であり、大々的な二項対立的分割であろうか。しばしばそうである。しかし、もっとも頻繁に出会うのは、過動的かつ過渡的な抵抗点であり、それは社会の内部に移動する断層を作り出し、統一体を破壊し、再編成を促し、個人そのものに溝を掘り、切り刻み、形を作り直し、個人の中に、その身体と魂の内部に、それ以上は切り詰めることのできない領域を定める」<sup>⑩</sup>。

この、個々の人間存在において複数の諸力が併存・競合している、という見解も、基本的にはニーチェに由来するものと思われる。周知の通り、ニーチェは、自我の根底に・もしくは人間の身体に様々な衝動のせめぎあいを見出し、「多様なへ力への意志Vの総体としての人間」<sup>⑪</sup>について語っていたが、何より『知への意志』という表題が、フーコーの仕事に対するニーチェの「力への意志」の教説の大きな影響を物語っている。ただし、『道徳の系譜学』に代表されるように、ニーチェが「力への意志の形態論ないし発展説」<sup>⑫</sup>を一種の心理学として構想したのに対し、フーコーは、諸実践の連関の中にある人間と、そこに内在する力の関係のありようを、社会的・歴史的事象として類型化するスタイルを選択したのだ。ともあれ、フー

コーの権力に関する諸々の論考は、このようなへ生Vの概念と、それ自体が常に既に政治的現象である人間、というイメージとを前提として展開されたものである。

さて、『知への意志』刊行後の八年間の、彼の研究における焦点の推移についても瞥見しておいた方がよからう。

一九七七年から七九年頃までは、『性の歴史』の当初の計画に沿う形で研究が進められていたのだが、それを主導していたのが「統治 (gouvernementalité)」という概念である。この術語は導入された当初は、その字面通り、主として住民を管理する政府 (government) に関わる問題系列——「司牧権力」、「国家理性」、「ポリス」などと結び付けられて用いられていた。この概念がやがて、「振舞いを統御すること」という意味へと一般化・再定義され、「権力 (他者の行動の統御)」の問題と、「倫理 (自己の行動の統御)」の問題とを関連づけるものとして位置づけ直されるのである。コレージュ・ド・フランスでの講義内容を中心に、その過程を跡付けておきたい。

「安全・地域・住民」と題された、七十七七八年のコレージュでの講義などにおいて、フーコーは諸個人を統治する権力形式としての政府の由来を次のように描き出している。

即ち、近・現代の国家は、個別化による個人の支配と全体化による人口の管理とを同時に行う形態の権力 (要するに「生い権力」とはば同義) をその配下に取り込んでいるのだが、これが (ギリシアではなく) 古代オリエントに生じ、ヘブライ人により発展させられ、

キリスト教会に継承された、その行使者を牧人になぞらえる権力形式——「司牧権力」の変形として考察されるのである。キリスト教会／司祭が行使する権力は、救済を目標とし、「群れ」全体の管理と同時に、個々人の魂、その生涯全体、その秘密や真理の掌握も行わんとする。近世に入ると、この権力形式が教会制度から外へ広がり増殖していった。その目標は、来世における救済から世俗的救済——福利・厚生・安全等の保障——へと変更され、この目標のために個々人の生に介入し、個人に関する真理の詮索・記録をも行うタイプの権力が、行政府下の様々な機関によって行使されるようになったのだ。<sup>⑩</sup>

続く七八―七九年度の講義、「生―権力の誕生」でも、住民・人口の管理を目標とする国家の介入の問題、またそれに抗するものとしてのリベラリズムの問題などが扱われていた。

対象領域等に関する重要な変化が見出されるのは、七九―八〇年の講義、「生ける者の統治」においてである。この講義では、「単に服従せよと要求されるだけでなく、自分がどのようなかを述べてそれを明らかにすべしと要求される、そうした人間統治の一つの型がどのように形成されたのか」<sup>⑪</sup>を明らかにするために、初期キリスト教における統治の実践としての△改悛の儀礼▽、△良心の検討▽、△告白▽等が主題的に検討されている。また、この学年の講義のレジュメの最後では、この統治の形態がもたらす自己の自己に対する関係のありよう、という論点が取り上げられている。

八〇―八一年の講義「真理と主体性」では、素材の面でも、分析

枠組みの面でも、『性の歴史』の第二、三巻の内容に直結するものが出揃う。ここで「自己の技術」、「自己のテクノロジー」といった概念が導入され、しかもそれらは「自己の統治の技法」<sup>⑫</sup>と同義の、ないしは互換的な語として用いられているのだ。

そして八二年秋、アメリカで行われた講演、「自己のテクノロジー」の中では、「統治」という概念は、「他者支配のテクノロジーと自己支配のテクノロジーとの間のつながり」<sup>⑬</sup>として定義されるのである。つまり、こののはじめに、人間の行動の——また、行動する身体に内在する諸力の——統御という、倫理的にも、政治的にもなりうる問題が存在する、という見解に、フーコーは辿り着いたのである。

以上に見てきた、本節の要点を確認しておく、フーコーは、自己そのものを複数の諸力の競合の内にあるものとして、それゆえ統治されねばならぬものとして捉えていたのである。『性の歴史』第二、三巻の分析枠組みも、基本的にこのような人間観や「力」の理解を前提として組み立てられているのだ。なお、加えて重要と思われるのは、次節で詳論する、古代ギリシアの倫理的諸実践／倫理想自体が既に、こうした前提と類似性・親和性を持つ人間観の上に彫琢されていた、という点である。

### 第三節 「道徳的主体化の様式」とその歴史の変遷

本節では、フーコーの遺著、『性の歴史』第二巻『快楽の活用』と第三巻『自己への配慮』の要点を、我々なりに整理して提示する。



## (一) 新たに導入された諸概念

まず、『快楽の活用』の序論の要約を行いながら、そこで新たに導入された、この研究の特異な主題と方法論的枠組みとを浮き彫りにする、いくつかの概念について、その内容を押さえておきたい。

『快楽の活用』序論の第一節では、『性の歴史』の当初の計画が変更されるに至った——即ち、近代におけるセクシュアリテの経験の形成の研究が、古代の性道徳の研究へと変更された——経緯が語られている。まず、彼は、西洋の人間が、自らを「欲望本位の人間」——近代のセクシュアリテの経験もキリスト教的な「肉欲」の経験もともにこれに準拠している——として構築している、その仕方を系譜学的に研究する必要がある、と判断するに至った旨を述べる。

そして、この研究のために古代まで溯ったとき、次のような疑問が不可避のものとして浮かび上がる。「性行動は（中略）どんな理由によって道徳上の強い関心の対象となっているのか」<sup>②</sup>、「どのようになぜ、いかなる形式において性の活動が道徳領域として構成されたか」<sup>③</sup>、「なぜ、この《問題構成（problematisation）》なのか」<sup>④</sup>。

また、フーコーは、古代ギリシア文化及びラテン文化において、この道徳的問題構成が、「生存の技法」、「自己に関する技術」とでも呼べるような、自己が自己に働きかける際に用いられる実践上の技法の総体と、密接に結び付いていたことにも気づく。

同じ節の中でフーコーは、自分がこれまで企ててきたのは、「人

間存在が自分を思索されうるもの、思索されなければならぬものと見なす手掛かりとしての問題構成を、そしてそれが形作られる出発点にある実践を分析すること」であった、と定式化している。つまり、言説的実践も含むところの諸実践の構成的作用の核心が、ここで「問題構成」として捉え直されたのである。人間に関する何ごとかが、道徳のないし学問的関心の対象である問題として構成されること、これこそ、道徳の具体的内容や諸学の形成に先立つ重要な契機なのであり、しかもこれは、あくまで特定の実践の総体と不可分の関係にある歴史的效果なのである。

序論の、続く二つの節では、「禁止事項をもとにして書かれるかもしれない道徳体系の歴史のかわりに、自己の実践をもとにして書かれる倫理的問題構成の歴史を」<sup>⑤</sup>構想することをフーコーに迫った、幾つかの逆説的な事実について解説がなされる。

第二節でフーコーは、具体例を挙げて、何かを禁忌の対象とすることと、道徳的問題として構成することとは、別物であることを示そうとする。古代の性道徳とキリスト教のそれとの差異は、規則の内容とか、その厳しさの度合いにあるのではないこと、性道徳における厳格さは規範やタブーの厳しさと同義ではないことが指摘され、そして、古代の性道徳とキリスト教のそれとの質的差異を正確に認識するためにも、むしろ、性に関わる行動がどのような形式において道徳的な配慮を要請する問題として構成されたか、ということとを研究する必要があると主張される。

第三節では、道徳というものを価値や規範の体系としてのみ解す

べきではないこと、広義の道徳の構成要素として、規則だけでなく、自己が自己に対して行う働きかけのあり方、即ち《鍛練》ないしは狭義の《倫理》に注意すべきことが力説される。

つまり、人がある規則に従う流儀、例えば貞節である流儀はいくつも存在しうるのだ。そうした、人が自らに道徳の原則をあてがう際の形態は、これから見るような四つの論点から特徴づけられる「主体化の様式」として概念化されるのである。

## (二) 「道徳的主体化の様式」とその歴史の変遷

では、『快楽の活用』の主内容である、古代ギリシア市民が自身との間に持った関係のあり方の、即ち「主体化の様式」の記述―分析を、より詳細に見ていくことにしよう。フーコーは、人々が自己を道徳的主体として組み立てる諸形式を分析するために以下の四項目に着目する。<sup>27</sup> ①倫理の実体の決定。即ち、自分自身におけるどの部分が倫理との関わりを持つのか、道徳的省察の対象となるのか。②服従化の様式。即ち、道徳的要請・原則と自己との関係をどのようなものとして捉えるのか。その原則にどのような型の有効性が認められているか。③倫理的な仕事の細目。即ち、道徳的であるために何をしなければならないか、倫理的になるためにどんな手段があるか。そうした自己に対する実践／態度はどのように特徴づけられるか。④最終目的。人は、道徳的／倫理的であることを通して、最終的にどのような存在に到達したいと望んでいるか。

古代ギリシアで、性に関わる領野において「倫理の実体」として

認識されていたのはアフロディシア（愛欲の営み）である。これは人間の内奥にある秘密めいた力ではなく、欲望―行動―快楽の連動を含む具体的なプロセスである。これは質的に下等な快楽であり、濫用の危険性を持つものではあるが、最初から罪や悪と結び付けられてはいなかった。

「服従化の様式」を特徴づけるものはクレシス（活用）である。過度に愛欲の営みにふけてはならぬ、といった原則は、ギリシアの自由人にとって、禁止の命令・普遍的な法ではなく、より良く生きるために従った方がよい提言であり、また多様な（しかしかの体質の人は、この季節にはこの程度…といった）調整を可能にする、養生術等の「術」の一環であった。道徳的勧告は服従すべきものというより、使用すべきものであった。

なされるべき「倫理的な仕事」を概括的に述べれば、それはエンクラティア（克己）である。彼らが行う自身への働きかけは、自己におけるある部分を相手とする格闘技である。この闘いにおいて自らを統治できた者、自分の欲望の奴隷とならなかった者にのみ、他者を統治する資格が認められるのだ。

そうした鍛練によりソフロシユネ（分別ある節制）と呼ばれる状態に到達することが目指される。これは、男らしい・主人にふさわしい見事な自己統御を行える、品位ある能動的な自由を実現した状態である。純粹・清潔になることとか、救済されることとかではなく、愛欲の奴隷でなく主人であること―多元的な諸力の競合状態の中で巧みにバランスをとり続けられることが評価されていたの

だ。そして分別としてのロゴスは、欲望や行動を規制しうる、人間存在の中の——つまり、超越的なものではなく内在的な——一つの力として考えられていた。<sup>②⑧</sup>

前節の最後でも触れたように、人間において諸力の葛藤があり、それゆえ自らを統御する努力が必要になる、という大前提を、フーコーは、古代ギリシア人の倫理の中核にも見出したのである。フーコーは、また、古代ギリシアでは、「真理との関係」が、自己統御を完遂するための道具的・存在論的条件として位置付けられていたことにも注目している。<sup>②⑨</sup>

古代ギリシアの哲学者や医師による、健康・家庭管理・恋愛といった領域における性行動の問題構成及び学問的省察は、以上のような自己の組み立て方をその前提としているのである。彼らの性道徳に関する議論は、自由人の品位ある振舞いの確立を強く指向したもので、万人が従うべき規範を確定することにはほとんど関心を向けなかった。つまり問題構成の核心にあったのは「生存の美学」であった、というわけだ。

さて、キリスト教が普及する以前の帝政期ローマにおいて既に、この自己統御の形式に重大な変更がもたらされる。<sup>③①</sup>一言で言えば、自己への配慮の強化、ということになるのだが、その『自己への配慮』における分析の要点は以下の通りである。

まず、性的活動がもたらすかもしれない危険に対する個人の弱さ・もろさが強調されるようになり、その一方で、性道徳を構成している生活術を万人にあてはまる原理に従属させる必要性が主張される

ようになる。自己に対する働きかけの中で自己認識が占める比重が増し、その到達点である自己に対する支配の確立は、欲望に煩わされない、不安のない享受という形式をおびるようになる。性に関わる事柄への不安・警戒の増大と、性を規制することへの要請の強化が相関していることを、フーコーは特に強調する。<sup>③②</sup>

なお、『自己への配慮』の結論部などの記述によれば、性行動に関する初期キリスト教道徳においては、事態はさらに以下のように変容する。倫理的実体は、隠された欲望、それら欲望の形式・条件によって定義される性行動の総体によって規定される。服従化の様式は、法の認知、司牧者準則の権威への従属となる。性行動に関する成文化が精密になる一方、欲望の解釈学・自己を解説する手続きが発展する。道徳のテロスは、自己の放棄、処女性を範例とする純粹さ、最終的には来世における救済、ということになる。<sup>③③</sup>

また、初期修道院制度内の性倫理に関するテクストを分析した論文、「純潔の戦い」の中では、肉欲との闘いが、もはや自己との闘いではなく、自己の中に潜む敵という他者との闘いとして捉えられるようになったこと、また、この闘いで勝利者となるために神や教導僧の助けが必要とされていたこと、などが指摘されている。<sup>③④</sup>

ただし、フーコーは、「複数のキリスト教道徳」が存在したこと、特に「十三世紀初頭における贖罪体系の設定、宗教改革前夜までのその発展が、道徳経験の極めて大きな『法律化』——厳密には、極めて大きな『法典・規約体系化』——を作り出した」ことにも言及している。<sup>③⑤</sup>

ともあれ、キリスト教の普及以降、「自己に関する技術」は司牧権力の行使の中に統合されてしまい、その重要性和自立性を少なからず喪失してしまう。<sup>③</sup> 初期キリスト教の時代から近代に至るまでに生じた変化について、ごく簡単に触れておくと、口頭による自己表現の実践をはじめ、もともと自己構成の技術としてあったものが、キリスト教会の司牧権力のもとで、他者の造形・他者の統御のための技術へと変質していく。<sup>④</sup> さらに、『知への意志』の中で描き出されていたように、もともと修道院等の限られた場所でのみ実践されていた、自己に関する終わることのない審問・解読が、やがて近代の人間諸科学の中に、その形態を変えつつ入り込んで行くのである。<sup>⑤</sup>

#### 第四節 諸含意、あるいは結論

さて、以上に見てきたような、性道德に関わる主体化の様式の概念化に、何を読み取るべきであろうか？ 古代ギリシアまで溯った、その歴史的変遷の記述によって、何が明らかにされたのか？ あるいは、この研究全体から、いかなる事柄が、新たな洞察や問題提起として引き出され得るのだろうか？ こうした問いに対する、我々の回答を以下に提示したい。

思うに、フーコーは、人間の道德性に関する現在の常識的思考様式において支配的な、「普遍的規範への信仰」とでも呼ぶうるものを、読者が問い直してくれるように、『性の歴史』の構想全体を組

み立て直したのではなからうか。規範の要請に先立つ「道德的主体化の様式」を主題とすることも、古代ギリシアからその変遷の追跡を始めることも、何より、人間が道德的主体となることと、規範との間にある関係性についての、伝統的思考法の問題性を指摘すると同時に、別の思考法の可能性を開示するためにこそ、必要となったのではないだろうか。

まず、これは、M・メーハン等も指摘していることだが、<sup>⑥</sup> 性的諸事象も、狂気と同様、まず道德の問題とされた上で、諸科学の客体として構成されたことを、フーコーはその歴史叙述によって明らかにした、と言えよう。

つまり、性は、摂生／不摂生が、あるいは美醜が問題とされる領域から、善悪・正邪について普遍的規範によって裁かれる領域へと変質したのであった。さらに、近代に入ると、その道德的問題構成を引きずる形で、全ての人間に備わっているとされる「本質」との関連から、正常／異常、健康／病理が判断される領域として構成されるようになったのである。道德が与えてくれた規範の代役を、科学が教えてくれる、規格としての正常性の基準が果たすわけだ。

性や狂気に関わる諸学問分野の中での「治療されるべき病」、「矯正されるべき異常」とは、詰まるところ「正されるべき悪」の婉曲表現ではなかったのか？ このように示唆することにより、フーコーは、何かを善悪の問題にしまうこと・普遍的規範を持ち込んで判断すべき領域にしてしまうことが持つ、固有の危険性を強くほのめかしているのだ。言い換えると、今日我々が諸々の言説的実践等

を通じて性を問題として構成している際の、その流儀は、果たして適切なものか？とフーコーは問うているのである。

しかし、さらに重要な意義を持つと思われるのは、フーコーが、普遍的規範こそ人間を道徳的主体たらしめるために不可欠な基盤である、とするような信念自体の系譜調べを——性倫理の領域に絞ってではあるが——遂行していることである。

人間を道徳的にしてくれるものとしての規範への信頼、そして規範に統制されていない状態を即断固避けるべき混乱と見る思考形態は、西欧における道徳に関する哲学的考察の中に広く見出すことができる、と言っても大過はなからう。

例えば、「無制限に善と見なされ得るものは、善意志の他には全く考えることができない」<sup>⑧</sup>とした上で、その無制限の善を、義務に基づくところに存するものとした——そしてその『道徳形而上学原論』の序言の中で、「人間の道徳を導く手引きとしてのかかる実践的原則と、また道徳を正しく判定するための最高の規範とを欠くと、やはり道徳そのものが種々様々な墮落に陥る恐れがある」<sup>⑨</sup>と述べている——カント。

また、そうした信念は、コミュニケーションに随伴する規範の基礎づけを試みている現代の論者たちにも引き継がれているように見受けられる。つまり、アーベルにしろハーバーマスにしろ、「議論を収束させるために参加者が必ず従わなければならないような規則VないしA規範VないしB基準Vを探索」<sup>⑩</sup>することを、必須の課題として掲げる立場を採っているのは、それがなければ、相対主義

的な恣意性とか、コミュニケーションにおける無秩序とかが出来る、と想定しているからであろう。

しかし、フーコーは、普遍的規範の拘束力への信頼、という西欧の思考における伝統を踏襲せずに、それを再考の対象としたのだ。

『性の歴史』二・三巻の分析枠組みにおいて、彼は、万人が服従すべき規則への強い要請そのものを、特定の道徳的主体化の様式に随伴するものとして概念化している。つまり、本稿全体のおさらいになるが、はじめにある本源的な事態は、諸力の競合状態としての人間の生であり、次いで生じるのが、その中で自己の身体を統御せねばならない——自己を自己の行動の主体として作り上げ続けねばならない、という課題である。普遍的規範は、自己を統治するための方法・手段として、ある時期から採用されたものなのだ。ところが、その方便であったものが、やがて我々の道徳性の基礎・基盤とされるようになり、西欧哲学の中で、それ自体が目的として追い求められるものとなってしまった。——このことを、フーコーは示そうとしていたのではなかったか。

『快楽の活用』では、西洋における倫理に対する哲学的省察の始まりの場面においては、万人が従うべき規範への強い要請や期待は存在していなかったこと、多様な技法や実地的な知恵をその主内容とする生活術としての道徳が存在していたことが示されていた。そして何より、規範の遵守に還元されない倫理性のありようが、具体的に描写されていた。

『自己への配慮』では、自らを弱いものと見なすこと、また性の

危険をより重大視することと、普遍的規則への要請が相即して現出したことが示されていた。

フーコー自身の哲学のスタイルに対して、その批判の規範的根拠を示せないから駄目だ、といった異議がしばしば唱えられてきた。<sup>③</sup>しかしながらフーコーは、規範が我々の道徳性の基盤である、とする思考様式そのものを検討の対象にしているのであり、普遍的規範を必須のものとして要請するような道徳的主体化の形式が浸透してきた歴史的過程を、まず性道徳の領域において描き出してみせたのだ。

普遍的な規範ないしは基準を確定しておかなければ、社会における秩序とか、人間における道徳性などを創出することはできない、と考える論者は、規則をあてがう《以前の》人間に対する一般化された不信の念から出発する一方、個々人から独立してあるとされている規則の拘束力・統制力に、過大な期待をかけているものと思われる。そうした前提を自明のものとする者は、人間における規則への意志の由来の問題や、また、各人が自らの行動を規則に従わせる能力の、もしくは人が規則を用いる際の力量の問題などについて考えることを怠っているのではないか——道徳的主体化としての自己の統御という契機に注目した、倫理性・道徳性についてのフーコーの再考は、以上のような問題をも提起もしくは示唆していると言えるのではないか。

結論。以下のようなことどもを教えてくれた点において、フーコーによる「主体化」の主題化はユニークかつ重要である、と我々は主

張したい。規範の順守には還元できない倫理性が存在すること、その厳密な概念化と分析が可能であること。そして、もし我々全てに共通に与えられる出発点のごときものがあるとすれば、それは普遍的な規範や人間本性などではなく、多元的・複数的な諸力の競合過程の中を生きる、という問題的状况であり、また、その中で、如何にして・どこまで自分の行動を自分が統御できるか、という課題である、ということ。<sup>④</sup>

#### 注

フーコーの著作からの引用文に関して、既訳のあるものについては大いに利用させていただいたが、相澤が適宜に訳し直した箇所もいくつかあることをお断りしておく。

- (1) *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p.36. (田村叔訳『性の歴史 II・快楽の活用』新潮社、一九八六、三九頁)。なお、以下、本書をUPと略記する。
- (2) T. McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, The MIT Press, 1991, p.70. (細見和之訳「不純理性批判」第二章のみの訳)、『岩波講座現代思想』・批判理論』一九九四、一九三頁)。
- (3) J. Raichman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, 1985, p.51. (田村叔訳『ミシェル・フーコー 権力と自由』岩波書店、一九八七、九四頁)。
- (4) *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p.204. (渡辺守章訳『性の歴史 I・知への意志』新潮社、一九八六、一九五頁)。なお、以下、本書をVSと略記する。
- (5) G. Deleuze, *Purporters*, Les Editions des Minuit, 1980, p.199. (短

林寛訳『記号と事件』河出書房新社、一九九二、二四四頁。

- (6) このことを最もよく示すのは、彼の次の論文である。“Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, *Dits et écrits* II, Gallimard, 1994. (伊藤 藤晃訳「ニーチェ、系譜学、歴史」『エヒス・ステューム』0号、朝日出版社、一九八四、所収)。

なお、以下、一九九四年に刊行された、フーコーの論文、講演、対談記録等を集めたこのシリーズをDEと略記し、ローマ数字でその巻数を示す。

- (7) 例えば、“Naissance de la biopolitique”, DE III, p.819. や、“Qu'est-ce que les Lumières?”, DE IV, p.576. (石田英敬訳「啓蒙とは何か」『表象Ⅱルブレザン・タシオン』第五号、一九九三、一二頁)を見よ。

- (8) 次の箇所、フーコーの発言を見よ。“L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE IV, p.719. (山本学他訳「自由のプラチックとしての自己への配慮の倫理」『最後のフーコー』三交社、一九九〇、三七頁)。また、次のものも参照せよ。I. Hacking, “Self-Improvement”, in D.C. Hoy, eds., *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, 1986, pp.235-240. (渡辺博訳「自己修養」『現代思想』Vol.15-3 青土社、一九八七、二一〇〜二一六頁)。

- (9) J・バーナウアー(中山元訳)『逃走の力』彩流社、一九九四、二六四頁にもこのことは指摘されている。

- (10) ここで取り上げた問題に関しては、次の拙稿も参照されたい。「フーコー〈権力論〉再考」『年報人間科学』15号、大阪大学人間科学部、一九九四、掲載。

- (11) VS, p.124. (邦訳、一二二頁)。  
(12) VS, p.121. (邦訳、一一九頁)。

- (13) “Le jeu de Michel Foucault”, DE III, 1994, p.311. (増田一夫訳「装置・性現象・無意識」『同性愛と生存の美学』哲字書房、一九八七、一三六頁)。

- (14) “Question à Michel Foucault sur la géographie”, DE III, p.36.

- (15) VS, p.125. (邦訳、一二三頁)。

- (16) VS, p.127. (邦訳、一二四頁)。

- (17) 三島憲一訳『ニーチェ全集(第二期) 第九巻・遺された断想(一八八五年秋―八七秋)』白水社、三六頁。

- (18) 三島憲一他編『ニーチェ事典』弘文堂、一九九五の「心理学」の項目(二九六頁)などを参照されたい。

- (19) 「政府」と「司牧権力」に関しては、“Sécurité, territoire et population”, DE III, pp.719-723.のほか、次のものなどを参照されたい。“Le sujet et le pouvoir”, DE IV, pp.222-232. (渥海和久訳「主体と権力」『思想』第七一八号、一九八四)、“Sexualité et pouvoir”, DE III, pp.552-566. (渡辺守章訳「性と権力」『現代思想』Vol.6-7 青土社、一九七八、六一〜七〇頁)、“La «gouvernementalité»”, DE III, pp.635-657.など。

- (20) “Du gouvernement des vivants”, DE IV, p.125.

- (21) “Subjectivité et vérité”, DE IV, p.216.

- (22) “Les techniques de soi”, DE IV, p.785. (田村叔・雲和子訳「自己のテクノロジー」『自己のテクノロジー』岩波書店、一九九〇、二二頁)。

- (23) *L'usage des plusis*, Gallimard, 1984, p.15. (田村叔訳「快楽の活用」新潮社、一九八六、一七頁)。なお、以下、本書をUPと略記する。

- (24) UP, p.16. (邦訳、一八頁)。  
(25) UP, p.17. (邦訳、一九頁)。

- (26) *UF*, p.19. (邦訳、二二頁)。
- (27) 以下、紙幅の都合で直接引用はしなかったが、特に序文第三節、第一章、結論部の記述を重視して要約してある。
- (28) *UF*, pp.99-103. (邦訳、一〇四―一〇八頁)。
- (29) *UF*, p.103. (邦訳、一〇八頁)。
- (30) この、帝政期ローマにおいて生じた変化への注意が、プラトニズムやキリスト教が西欧における道徳を根底的に変えた、とするニーチェの議論と、フーコーの歴史把握とを分ける最大の相違点であろうと思われる。
- (31) この要約に際しては、特に第二章と結論部の記述を重視した。
- (32) *Le souci de soi*, Gallimard, 1984, p.274. (田村叔訳『自己への配慮』新潮社、一九八七、三二三頁)。
- (33) “Le combat de la chasteté”, *DE N*, p.307. (田村叔訳『純潔の戦い』『現代思想』Vol.10-14、青土社、一九八二、四五頁)。
- (34) *UF*, p.37. (邦訳、三九頁)。
- (35) *UF*, p.17. (邦訳、一八頁)。
- (36) 注(22)で挙げたテキストなどを参照されたい。
- (37) 『知への意志』の、特に第二章、三章の論述を参照されたい。
- (38) M.Mahon, *Foucault's Nietzschean genealogy*, State University of New York Press, 1992, p.159.
- (39) 篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波文庫、二二頁。
- (40) 同書、一四頁。
- (41) 富田恭彦『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社、一九九四年、一七八頁。
- (42) 「批判の規範的根拠」ないしは「抵抗の根拠」に関するフーコーへの批判について概観した上で、それらに反批判を加えた試みとして、我々とは異なった問題関心から書かれたものであるが、次

(43) のものを参照されたい。川本隆史「抵抗の倫理学へむかって」、『現代哲学の冒険⑬・制度と自由』所収、岩波書店、一九九一。

本稿の論題からは離れるが、また唐突の印象を与えてしまうかも知れないが、例えば、人間は如何にして資源の浪費を抑制し得るか、という問題、または、如何にして暴力の行使を押し止どめることができるか・他者への敵意や憎悪から自由になれるか、といった問題へのアプローチを図るに際しても、普遍的規範——特にハーバース等が目指しているような形式的・手続きのなもの——の確定を最優先課題としたり、人間において規範的に作用するもの・あるいは規範の確定を可能にしてくれるものとしての理性への信頼を呼びかけるよりは、人はどのような方法によって・どこまで自らをコントロールできるか、という問いから出発する方が、よりアクチュアルかつ根源的であるように思われる。——「自己の統御」は、今日の様々な局面においても、主題化されて然るべきものではなからうか。



## **Michel Foucault's Theme of "Subjectivation"**

Satoshi AIZAWA

It is generally known that Michel Foucault problematizes the process by which an individual is constituted as a subject in certain relationships, namely "subjectivation".

But why does Foucault choose the term "subjectivation" instead of "subject"? In the forepart of this paper, I shall clarify Foucault's peculiar philosophical postulates which require him to treat subjectivity as a sort of construct. First, I emphasize his postulate that an attribute of the subject is the effect of a historical configuration of practices. Then I point out another one of his postulations: that there are various forces within an individual, therefore the individual itself is always already a political thing which ought to be governed.

In the later part, based on discussions of the previous part, I shall explore significant implications of the conception of "forms of moral subjectivation" in his last two books. Important points are as follows: (1) Foucault criticizes the conventional belief that only being subject to universal rules made moral subjectivity, (2) he suggests that the high appraisal of universal rules in Western philosophy itself was derived from the transformation of the form of moral subjectivation in Western history.

### **Key Words**

Subjectivation, peculiar philosophical postulates, forces within an individual, the form of moral subjectivation, universal rules