The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	言説的な実践としての「省察」による自己主体化 : フーコー『主体の解釈学』講義から出発して
Author(s)	津崎, 良典
Citation	メタフュシカ. 2006, 37, p. 29-40
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7607
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

言説的な実践としての「省察」による自己主体化
──フーコー『主体の解釈学』講義から出発して──

津崎良典

0. はじめに

コレージュ・ド・フランスにおける 1982 年 1 月から 3 月までの講義『主体の解釈学』において、ミシェル・フーコー[1]の思索を先導するのは、いかにして主体は真理に到達するか、という問いである。主体はみずからの存在そのものを問題視することなく真理に到達しうるのか。あるいは、主体はそのあるがままの存在において真理に到達しうるのか。これらの問いを検討すべくフーコーが注目するのは、あらゆる超越的な審級を括弧に入れた、主体の自己に対する内在的な働きかけとしての「反省」の運動である。実際にフーコーはインタヴュー「自由の実践（プラティック）としての自己への配慮」（1984 年）において、「例えば現象学や実存主義がしがちなように、主体の理論を予め前提してしまうこと」（DE,IV,718）を避けつつ、「主体は実体ではない。それはひとつの形式であり、とりわけこの形式はつねに自己に対して同一になることはない。［……］人は自己とのあいだに、それぞれの場合ごとに、異なった形式の関係を働かせたり確立したりする」（*ibid.*）

---

[1] 本稿で参照したフーコーの著作は以下の通りである。訳出は既存の邦訳を参照したが、筆者の責任において変更した場合もある。

― *Histoire de la folie,* Paris: Plon, 1961[1] et Gallimard, 1972[2]（田村俶訳『狂気の歴史――古典主義時代における』、新潮社、1975 年（HF の省略記号に続いて頁数を表わす））.

― 'Mon corps, ce papier, ce feu', in *Dits et écrits,* t. II, Paris: Gallimard, 1994, pp. 245-268（増田一夫訳「私の身体、この紙、この炉」『ミシェル・フーコー思考集成』第 IV 巻所収、筑摩書房、1999 年（DE の省略記号に続いて巻数・頁数を表わす／以下同様））.

― 'Réponse à Derrida', in *ibid.,* pp. 281-295（増田一夫訳「デリダへの回答」同上書所収）.

― 'A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours', in *Dits et écrits,* t. IV, Paris: Gallimard, 1994, pp. 383-411（浜名優美訳「倫理の系譜学について――進行中の仕事の概要」『ミシェル・フーコー思考集成』第 IX 巻所収、筑摩書房、2001 年）.

― 'L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté', in *ibid.,* pp. 708-729（廣瀬浩司訳「自由の実践（プラティック）としての自己への配慮」『ミシェル・フーコー思考集成』第 X 巻所収、筑摩書房、2002 年）.

― 'Une esthétique de l'existence', in *ibid.,* pp. 730-735（増田一夫訳「生存の美学」同上書所収）.

― 'Les techniques de soi', in *ibid.,* pp. 783-813（大西雅一郎訳「自己の技法」同上書所収）.

― *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982,* Paris: Gallimard/Seuil, 2001（廣瀬浩司・原和之訳『主体の解釈学』筑摩書房、2004 年（HS の省略記号に続いて頁数を表わす））.

と述べている[2]。フーコーの関心は自己そのものよりは自己への関係性へ向けられ、彼にとって主体性は実体ではなく、実践的と形容しうる反省の形式として理解されている[3]。要するに、〈真理の主体〉として自己をいかに編成し認識するか、このような問いをめぐって展開される〈主体の系譜学〉において特権的な対象として扱われるのは、主体の自己に対する徹底的に自己媒介的・自己目的的・自己規範化的な運動なのである[4]。それでは、こうした自己反省的な運動はいかなる実践として具体的に記述されるのか。本稿が取り上げるのは、フーコーがその形式のひとつとして挙げた「省察的訓練（méditation）」である。この運動が目指す主体の内的変容の可能性を探るべく、最初に、主体と真理の関係について『主体の解釈学』が提示する幾つかの概念的な規定を整理したうえで、それらがフーコーの企図する〈主体の系譜学〉において織り成す布置を概観する。この概念的・系譜的な見取図をもとに、まさしくこの「省察的訓練」をその著作の題名に冠するデカルトの『省察（*Meditationes*）』において、主体の自己に対する働きかけとしてこの訓練がいかなる機能を有しているのか、その点に関するフーコーの読解を検討する。そして最後に、その立論への幾許かの考察を今後の課題とともに提示する。

1.〈主体の系譜学〉における自己配慮と自己認識
――『主体の解釈学』による「デカルト的契機」をめぐって

フーコーは 1982 年の講義において、主体と真理の関係として二つのモデルを提示する。第一は、「霊的訓練（spiritualité / exercice spirituel）」（精神生活、信仰生活、精神修行）と呼ばれる。フーコーの定義によれば（HS,12-13）、それは主体が真理に到達するために必要な変容を自己に加えることである。そして、この変容を可能にする「訓練（exercice）」の総体は、とりわけ古典古代の思想において、自己や他人、世界に対する或る一定の構えとして〈自己への配慮（*epimeleia heautou*）〉という「反省性の形式」（HS,444）を有する。主体が自己に配慮するというのは、自身の視線を他者や世界などの外部から「自己」という内部へ向け変えることで、思考のなかで生起している事柄を注視することである。具体的には「浄化、修練、放棄、視線の向け変え、生存の変容」といった、主体が自己に対して行なう幾つかの行動から構成され、そこに由来する一連の実践は、「省察的訓練」の技術、過去を記憶するための技術、良心の吟味の技術、精神に対して現れる様々な表象の検証の技術などを含む。これらはいずれも「真理への途を開くために支払うべき代価」（HS,17）とされる。

この訓練を概念的に規定するのは、次の三点である（HS,17-18）。先ず、主体はありのまま

---

2 この発言を起点にして、主体はみずからの連続性を保ちながら内的に変容するということがどのような仕方で言えるのか、主体の変容の可能性は自己の同一性（identité）と自己性（ipséité）の問題とどのような接点を持つのか、主体の自己への働きかけは徹底的に内在的な次元に留まり、あらゆる〈他者〉の介入は断たれているのか、といった問いを提出することはできよう。しかし、哲学的な意義をそれなりに有したこれらの問いをフーコーにおいて検討することは本稿の課題ではない。

3 Cf. Gros, F., ‘Le souci de soi chez Michel Foucault: A Review of *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982’,* in *Philosophy & Social Criticism,* vol. 31, No. 5-6, 2005, p. 698.

4 廣瀬浩司「生の形式の発明としての自己主体化――ミシェル・フーコー講義録『主体の解釈学』を読む」（『情況』、2002 年 10 月号、139 頁）を参照せよ。

では真理に到達する権利も能力も有さない。次にこの前提より、真理に到達するために主体は、みずからを修正して、或る意味で、そして或る程度、自分自身と別のものに変化しなければならない。ここでフーコーが注目するのは、「アスケーシス（*askêsis*）」というギリシア語に由来する概念である。現代のフランス語で禁欲（ascèse）というと現世や自己の放棄による禁欲が想起されるが、その語源であるアスケーシスとは、「自己による自己の準備（élaboration）」、「自己の自己に対する労働（travail）」、「みずからの責任のもと、長い修練の辛苦のなかでなされる、自己による自己の段階的な変容（transformation）」のことである。主体はしたがって、このような「転換（conversion）」を経験することなく真理に到達することができない。最後に、この訓練の結果として主体が真理に到達すれば、このことは主体に対して倫理的な効果を引き起こす。真理は認識行為を完遂するために主体に与えられるだけではない。真理への到達はまた、主体に「天啓（illumination）」、「至福（béatitude）」、そして「魂の平穏（tranquillité）」などを与え、その存在を倫理的に完成させる。古典古代の思想は、倫理的な転倒をその存在に課すような訓練によって主体の真理への到達を支えていたのである。

ところで「自己の技法」（1982 年）などによれば、ソクラテスは『弁明』（29E）のなかで「魂の配慮（*epimeleia tes psykhes*）」の重要性を説くが、この配慮について主題的に論ずるプラトンの『アルキビアデス』において、それはもうひとつの「主体性の装置（dispositif）」（HS,305）である〈汝自身を知れ（*gnôthi seauton*）〉、つまり〈自己の認識〉に取り込まれてしまう（DE,IV,783 sq.）。プラトンは自己配慮の重要性を説きながら、それを同時にいわゆるプラトニズムの自己認識論へ組み直したとされる（＝「プラトン的契機（moment）」（HS,50））。フーコーの〈主体の系譜学〉の図式によれば、近代の哲学的思索の領野において再び、この自己配慮を格下げして自己認識を格上げする仕方で作用する契機が見出される。つまり「デカルト的契機」（HS,15）である。ただし、「プラトン的契機」と同じ仕方で、つまり、或る種のプラトニズムへ行き着くような仕方で、自己配慮に対して自己認識が格上げされるのではない。それでは、この格上げは何を帰結するのか。そもそも自己配慮が自己認識に取って代わられたというとき、両者が指示対象とする自己は同じなのか。そうではなかろう。前者において自己は、「生存の美学」（1984 年）などでフーコーが述べているように、「自分自身の生を個人的な芸術作品にするために練り上げる」（DE,IV,731; cf. 392）べき〈質料（matière）〉として解されているが、後者では、客観的認識の体系化と組織化のために必要な原理として〈形相（forme）〉のことが念頭におかれている[5]。この区別をもとにフーコーは、デカルトの『省察』（AT,VII,35）[6]について次のように述べる。この著作において近代的な主体は、配慮すべき何かとしての自己よりも、〈私に固有な生存（エグジスタンス）を不可疑なものとして私自身が明証的に認識する〉という自己認識の確実性を根拠に、それと同じように明晰判明に認識される事柄が真であるための基準を設定するところの自己、つまりコギト――「我思ウ、故ニ我アリ」――に逢着した（HS,16）。近代的な主体は、それが対象の明証性を検証しう

---

5 Cf. Guenancia, P., ‘Foucault / Descartes: la question de la subjectivité’, in *Archives de philosophie,* n° 65, 2002, pp. 245-246.

6 デカルトの著作からの引用は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes,* éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris: J. Vrin, 1964-1974 に拠り、AT の省略記号に続いて巻数・頁数を表わす。

る認識主体でありさえすれば、認識において真理が直ちに与えられるという構造を有しているのである。そしてその限りにおいて、この主体による認識のみを条件とする真理への到達は、様々な対象の領域における認識の際限のない行程を見出すことになる。

『主体の解釈学』によれば、コギトの定立を以て標定される「デカルト的契機」において、主体と真理の関係の第二のモデルが見出される。近代的な主体は、真理へ到達するために古代的なアスケーシスを経る必要は全くない。すべての真理の基準となるような確実性を定め、客観的認識の体系化と組織化をはかる、コギトとしての自己認識を対象認識の一般的な形式（forme）として参照した「方法」（HS,16）に訴えるだけでよい。そして『省察』こそが、古代的な「霊的訓練」がデカルト的な「方法」に置き換えられる場とされる。実際にフーコーは、主体がかの訓練の必要性から免れて、「真理に到達することを可能にするのは認識であり、ただ認識だけである、ということになった」（HS,19）、「他には何も要求されず、自分の主体としての存在が修正されたり変質せしめられたりする必要もなくなった」（*ibid.*）、つまり、主体が「それ自体で真理に到達できるようになった」（HS,183）と述べている。真理への到達と、主体およびその存在の変容とのあいだの繋がりが断ち切られ、真理獲得は認識作用の自律的な発展としてみなされる。要するに「デカルトは、自己の実践によって構成された主体を認識の実践の基礎となる主体に置き換えることに成功した」（DE,IV,410）のである。〈主体の系譜学〉の古代において主体は、そのままでは真理に到達できなかったが、霊的訓練の実践を以て真理に到達することで、倫理的に変容された。その反対に近代において主体は、そのままで真理に到達できるようになったが、そのための訓練が消滅したことで、倫理的に変容されることはなくなった。哲学はそれ以来、内在的に真理を受け入れる能力を潜在的に与えられたものとして、主体の形象を練り上げることになる。主体はア・プリオリに真理を受け入れられるのであり、自己配慮の到達点として倫理的主体である必要はないか、または、そうであることは付随的なことでしかない。このような主体にとって、真理への到達は倫理的な次元の内的な労働（＝アスケーシス）の効果に支えられていない。このことをフーコーは「倫理の系譜学について」（1983 年）において、「私は不道徳でありながら真理を知ることができる」（DE,IV,411）と定式化するのである。

ただしフーコーは、真理が無条件で入手されるようになったとは述べない。幾つかの条件が満たされたうえで、かの「デカルト的契機」を設定することが可能だという。しかし、それらはいずれも「霊的訓練」には関わらず、したがって「主体」そのものの構造を対象としない。そのような条件は二つの領域に属する（HS,19-20）。第一は、認識行為に内在的な条件である。そのうちには、真理に到達するために従うべき形式的かつ客観的な規則に関わるものと、認識すべき対象の構造に関わるものが含まれる。第二は、認識行為に外在的な条件、つまり「具体的な生存における個人」のあり方に関わる条件である。フーコーが挙げるのは、「教養／陶冶（culture）」に関わるもの（例えば、真理に到達するためには、学業を修めて一定の学問的な合意に加わる必要がある）、「道徳」に関わるもの（例えば、人を欺こうとしてはならない）などである。さらに注目すべきことに、〈真理を認識するためには、狂っていてはならない〉という条件もそのうちに含まれる。ところでこれら第二の条件はいずれも、哲学的概念としての「主体」ではなく、歴史

的実在としての「個人」に関わるとされたが、『主体の解釈学』以外のフーコーの著作に照らしたとき、疑問が生じないわけではない。それらのなかで幾度か参照される『省察』は、まさしくフーコーによれば、真理の探究を目指すデカルト的な「主体」が「認識主体」として成立し、その認識行為が保証されるために、とりわけ〈狂気〉の排除をその条件に数え入れていたと思われるからである。『省察』においてこの条件は、具体的な「個人」（例えば『省察』を執筆したデカルト本人）ではなく、『省察』を構成する言表（énoncé）の「主体」そのものの構造に関わるのではなかったか。そしてこの主体は、懐疑の遂行に際してみずからを〈狂人〉としてではなく「省察主体」として編成するために、或る種のアスケーシスを実行していなかったか。次節ではこれらの問いを検討することにしよう。

２.〈省察主体〉によるアスケーシスとしての省察的訓練
――『主体の解釈学』から『狂気の歴史』第二版へ

フーコーは、『性の歴史』第一巻「知の意志」の出版（1976 年）から第二巻「快楽の活用」／第三巻「自己への配慮」の出版（1984 年）までに、その研究対象と理論的な枠組みに大幅な変更を加える。近代を中心にした「性」をめぐる「権力」の分析は、古代における自己の「主体化」の分析に移行する。この変更とともに、古典古代の思想における〈自己への配慮〉の問題構成がフーコーの思考の前景に迫り上がってくる。しかしフーコーは、これをセネカ、マルクス・アウレリウス、エピクテトス、プルタルコスらのテクストの分析を通じて主題的に論じる以前に、自己の反省的な運動による主体化の問題がデカルトという近代の哲学者において問われうることを既に見抜いていたのではなかったか[7]。このことは、『狂気の歴史』第一版（1961 年）をめぐるデリダの反論[8]への再反論として 1972 年に発表された「デリダへの回答」や「私の身体、この紙、この炉」といった一連のテクストにおいて確かめられよう。しかもこれらは、1961 年から数えて十年以上の歳月が経過し、そのあいだにはデリダの批判があり、また、デカルト研究者ジャン＝マリ・ベサードに宛てた私信（1972 年 11 月 7 日付）のなかで「[このあいだに］私の見地は少なからず変化した」[9]とフーコー自身が認めているにもかかわらず、1961 年の主張を修正するどころか補強している点で、ここでの検討に値しよう。

一般に「省察的訓練」と訳される語――いうまでもなく自己配慮の主要な形式である――が有するコノテーションを明らかにすることから始めよう。この語はギリシア語の「メレテー（*meletê*）」、そしてそのラテン語訳である「メディターティオ（*meditatio*）」に由来して、「訓練」のことを意味する。それは、「訓練する」や「熟練する」という意味を持つ「ギュムナゼイン（*gumnazein*）」に近い。この実践をフーコーは次の二点を以て特徴付ける（HS,340）。第一に、それは主体が様々な命題を「思考（pensée）」によって自分のものにするための訓練である。一方ではそれを真だと信じることが出来るように、他方で必要や機会が生じたらすぐにそれを繰り返

---

7 Cf. Adorno, F. P., *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai,* Paris: Editions Kimé, 1996, pp. 119 et 121.

8 Cf. Derrida, J., ‘Cogito et histoire de la folie’, in *L’écriture et la différence,* Paris: Seuil, 1967, pp. 51-97.

9 Cf. Beyssade, J.-M., *Descartes au fil de l’ordre,* Paris: P.U.F., 2001, pp. 41-42.

して言うことが出来るように、あれこれの命題を深く確信し、精神に刻み込まなければならない。第二に、この実践は「同一化の経験（expérience d'identification）」である。事柄そのものについて思考するのではなく、むしろ思考されている事柄そのものが指し示す状況に主体が思考によって身を置くことが求められる。いずれの場合にも問題なのは、主体が自分の思考やその可能な対象に働きかけることではない。むしろ、思考が主体そのものに実際に働きかけることである。その代表的な例としてフーコーが挙げるのは、『省察』における懐疑である。デカルトが懐疑の展開において思考したのは、世界において疑いうるものについてでも、疑いえないものについてでもない。なぜなら、このような思考は、ごく普通の懐疑的な訓練にすぎないからだ。デカルトの試みはむしろ以下のように定式化される。

> デカルトはすべてを疑う主体の状況に身を置くが、疑いうるもの、その存在を疑いうるものについて問いたずねることはない。[……] したがってこれは思考やその内容についての訓練ではない。主体が思考によって或る状況に身を置く訓練である（HS,341）。

つまり、主体が「疑いえぬもの」などの思考内容に対して働きかけるのではなく、むしろ懐疑という思考作用によって働きかけられることで主体そのものが変容するのである。

以上の点を確認したうえで、「第一省察」において展開されるデカルト的懐疑の過程に占める〈狂気〉と〈夢〉の位置価の差異に関して、フーコーが『狂気の歴史』本文のなかで提示した議論を端的にまとめるなら、次のようになろう（HF-Plon, 54-57; HF-Gallimard, 56-59）。狂気は、「思考している私、その私が狂うことはありえない」という不可能性を根拠にして、「思考し存在しないのと同じく気違いじみたことのできない人」の名において、理性から峻別され、そして懐疑に携わる「省察主体」の編成から追放される。狂気は、懐疑の一段階として機能しえないのである。しかしあくまでも夢にとって、〈私がいるこの場所、私が見るこの紙、私が差しだすこの手〉が構成する現実態（アクチュアリテ）の全体系を懐疑に付すことは可能である。このフーコーの主張から導かれる論点は多岐にわたるが[10]、ここでは「省察主体の資格」（DE,II,250 et 253 sq.）の付与と剥奪の問題に焦点をあてよう。

『狂気の歴史』第二版に補遺として収録された「私の身体、この紙、この炉」などにおいてフーコーが注釈を施しているデカルトの「第一省察」の一節は、感覚的なものへの懐疑の可能性を

---

[10] フーコーの主張に対するデカルト研究からの応答をここで検討する余裕はないが、基本となる資料（仏語）を提示するなら次の通りである。

— Alquié, F., 'Le philosophe et le fou', in *Descartes metafisico: interpretazioni del novecento,* éd. par J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Rome: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 107-116.

— Beyssade, J.-M., '« Mais quoi, ce sont des fous »: sur un passage controversé de la *Première Méditation',* in *Revue de métaphysique et de morale,* 1973, pp. 273-294 ; repris in *op. cit.,* Paris, 2001, pp. 13-38.

— Beyssade, J.-M., 'La "querelle de la folie": une suggestion de F. Alquié', in *op. cit.,* Rome, 1994, pp. 99-105.

— Beyssade, M., 'Foucault et Derrida: y a-t-il un argument de la folie ?', in *ibid.,* pp. 117-120.

— Kambouchner, D., *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes: introduction générale et* Première Méditation, Paris: P.U.F., 2005, pp. 381-394.

探究する文脈にある。その第一段階は狂気への訴えかけからなり、第二段階は夢と覚醒の区別を無効にすることに存する。この前者を記述するテクスト（AT,VII,18-19）を次に引用しよう[11]。

> しかしながらおそらく、時折は感覚が或る細やかなものやあまりにも遠くのものに関して、われわれを欺くことがあるにしても、しかし、他の大多数のものは、同じく感覚から汲まれはするものの、それについては疑われることが全くできないであろう。例えば、現に私がここにいること、炉辺に坐っていること、冬着を身につけていること、この紙を手に握っていること、およびこれに類することのごときが、それである。この両手そのものやこの身体全体が実のところ私のものとしてあるということ、そのことはどうして否定されえようか、私をもしかして私が、黒い胆汁から脹れ出てくる蒸気で頭脳がひどくぐらつかされ、赤貧の身でいるそのときに自分は国王であるとか、素裸でいるそのときに緋衣をまとっているとか、粘土製の頭をもっているとか、全身これ水瓶であるとか、ガラスで造りあげられているとか、終始言い張っている、誰かしら気のおかしくなった者（*insanis*）に、擬して考えようというのでないとするならば。しかしそうした人びとは、正気を失っている（*amentes*）のであって、彼らに劣らず私自身が、彼らのそういう例に私が倣うとしたならば、心神喪失者（*demens*）と思われることであろう（*viderer*）。

ここで注目すべきは、デカルトが「気のおかしくなった者（*insanus*）」／「正気を失っている者（*amens*）」／「心神喪失者（*demens*）」の三つの単語を使い分けていることである。フーコーによれば（DE,II,253-254）、*insanus* とは、「自分を自分ではないものと思いこむことであり、妄想を信じこむことであり、幻想の犠牲になること」である。そして、この語は医学的な術語であり、狂人を特徴付けるために日常的に用いられていた。しかし、狂気の特徴付けではなく、狂人の模倣に言及する段階にさしかかったとき、デカルトは *demens* および *amens* という、医学的である以前に法的な術語を用いていると指摘される。これらの術語を以て指示されているのは、「一定の宗教的、市民的、法的行為の当事者」となることができない、つまり、「話したり、約束したり、契約したり、署名したり、訴訟を起こしたり等々をする際に、全幅の権利を有さない」人びとの範疇である。

そこでフーコーは次のように問う。感覚的なものを懐疑に付すために狂人をよそおった場合、主体は省察を行なう資格を失わないのか。その答えは、テクストのうちに「きわめて明確に定式化されている」（DE,II,289）。つまり、〈彼らは狂人なのであり、もしも彼らの例に倣うなら、私も彼らに劣らず途方もない者（*demens*）の烙印を押されよう〉。懐疑の過程において「言説的な出来事（événements discursifs）」を構成する〈狂気〉の例に訴えかけ、狂人としてふるまうことは、心神喪失者とみなされる者になることであり、このことは省察の遂行に必要な最低限の資格の喪失を含意する。しかし、先に引用したテクストの直後において、つまり夢と覚醒の区別を無

[11] デカルト『省察』の邦訳は、所雄章『デカルト「省察」訳解』（岩波書店、2004 年）を参照した。

効にすることで感覚的なものが懐疑に付される段において、この無効のために主体が「眠れる人」をよそおったとしても、省察を続行することは可能である。「省察主体が狂人をよそおい、狂人としてふるまい、狂人となろうとするものなら、資格を喪失してしまい省察できなくなる」（DE,II,291）が、「主体を変容させ、目覚めていることを不確かに思う主体に変えつつも、夢の思考は主体から省察主体の資格を奪うことはない」（DE,II,250）。たとえ主体が、〈夢〉という言説的な出来事によって「眠れる人」とみなされる者に変容しても、懐疑を押し進めることは可能なのである。したがってここで問題なのは、懐疑が狂気から夢へ展開する過程において、デカルト的主体が、〈非－狂人〉という資格認定を根拠にすることで、省察主体として、さらには前節で言及したように、対象認識の一般的な形式として参照される自己認識の主体として、いかに編成されていくのか、その変容を見届けることである。

そのためにフーコーによれば、デカルトの「言表」を「体系」と「訓練」に分類し、それにしたがって『省察』を二重に読解しなければならない。「体系」とは、形式的な規則によって言説的な出来事を組織立てるものである。「純粋な論証の場合、これらの言表は、一定の数の形式的規則にしたがって相互に結びついた出来事の系列として読むことができる。言説の主体はといえば、論証のなかにまったく巻きこまれていない。主体は、論証に対して、固定し、変化せず、いわば中和されたようなものとしてとどまる」（DE,II,257）。『省察』のテクストを構成する言表の体系的な連鎖は、それとしては純然たる演繹の契機として読解されなければならない。だが、このような「体系」の傍らに、「一連の言表主体の変容」をもたらす「省察的訓練」の次元があることを見逃してはならない。フーコーはそれを次のように説明する。

> 『省察』で述べられることを通じて、主体は闇から光明へ、不純から純粋へ、情念の制約から超脱へ、不確かさと無秩序な動きから知恵の平静さ等々へと移行する。省察において、主体はみずからの運動によってたえず変化させられる。彼の言説は、様々な効果をひきおこし、彼はそのなかに捉えられる。言説は彼を危険にさらし、数々の試練や誘惑のただなかを通過させ、彼のうちに様々な状態を生じさせ、当初は彼が持っていなかった地位や資格を与える。要するに省察は、可動的で、生み出される言説的な出来事の効果そのものによって変容しうる主体を前提とする（*ibid.*）[12]。

省察的訓練においてデカルト的主体は、演繹的かつ形式的に結びつけられた言表の実際的な展開がかたちづくる言説的な出来事によって、変容させられる。例えば「第一省察」は、「主体をして彼の信念から解放するか、あるいは体系的な懐疑へと導き、啓示や決意をひきおこし、様々なこだわりや直接的な確信から解放し、新しい状態を導く」（*ibid.*）。この変容をデカルト的懐疑に

[12] フーコーは「デリダへの回答」において、「省察的なテクストは、話す主体がたえず移動したり、変容したり、確信を変更したり、前進してさらなる信念を獲得したり、危険（リスク）を引き受けたり、試みをしたりすることを想定している。話す主体が固定し不変なままにとどまる演繹的な言説とは違って、動的で自分が検討する仮説に身をさらす主体を想定している」（DE,II,285）とも述べている。

おける〈狂気〉と〈夢〉の機能的な差異に照らして換言するなら、一方で狂人の資格喪失に対して「理性的な者」として主体を構成し、他方で夢と覚醒の区別の不在において「懐疑する者」として主体を構成するという、相反する二つの試練を終えてこそ、省察する主体は懐疑を継続しうる主体として自己を見出すのである（DE,II,261）。それならばフーコーに次のような問いを投げ返さなければならない。そのような言説的な出来事が、確実な認識を探究する主体にとって外部から到来するのではなく、まさしく主体の自己への関係のうちに生起し、そしてその意味において、言説的な実践としての「省察的訓練」が、主体の自己に対する労働を通じて主体の変容をもたらす反省の形式をとるのであれば、それはフーコー自身が『主体の解釈学』で「デカルト的契機」の名のもとに格下げした古代的な「霊的訓練」の実践に相当するのではないか。つまり『省察』は、それなしには言説的な出来事を産出するテクストそのものが機能しなくなる条件として、省察的訓練（＝アスケーシス）の次元を内包しているのではないか。

３. おわりに――考察と課題

晩年のフーコーが古典古代の思想の分析を通じて示した、主体の自己に対する反省的な運動への関心は、デカルトの『省察』に書き込まれた〈狂気〉をめぐる一節の、若き日のフーコーによる読解をひとつの機会として、その萌芽を見出した。この読解こそが、〈真理の主体〉への変容を目指すデカルト的主体と言表の関係の解明を通じて、『省察』のうちに「省察的訓練」の反省性の次元を見出し、それが遂行的でもあることを明らかにしたのである。しかし、『主体の解釈学』において定式化された「デカルト的契機」のテーゼは、1972 年にフーコーが「第一省察」のうちに読み取り、いまやデカルト研究において『省察』の解釈格子として一定の評価を与えられた[13] 反省的・遂行的なアスケーシスの、デカルトその人による近代の哲学的思索からの「排除」（HS,16）を宣言するものではなかったか。結局のところ、このような訓練は、デカルトにとって不可避的な役割を果たすことはなかったのか。そうではない、と主張することが本稿での要諦である。なぜなら上述してきたように、晩年のフーコーのテーゼを若き日の彼の発言から説き起こし、省察主体の編成という主題に沿って再構成するなら、古代的な霊的訓練の格下げというその主張にもかかわらず、『省察』がデカルト的主体に或る種の訓練を課していたことは確かだからである。しかし、いかなる意味においてそう言えるのか。結論を先取りするなら、『省察』が主体に求める訓練は、〈あらゆる古代的なアスケーシスを終らせるためのひとつのアスケーシス〉として機能しているのではないか[14]。つまりかのテーゼは、〈真理の主体〉の成立条件としてコギトが措定されるために必要な、デカルト的懐疑という形式を有した省察的訓練が、もはや認識においてあらゆる懐疑の可能性を免れたコギトの定立とともに不要とされる[15] ことを体現し、そして、自らの必要性に終止符を打つために実行されなければならないこの訓練の逆説的な性格を露わにしているのである。それをフーコーに倣って換言するなら、デカルト的主体は、古代的な

---

[13] Cf. Kambouchner, *op. cit.,* pp. 138-139; 150; 389-390 par exemple.

[14] Cf. McGushin, E. F., ‘Foucault's Cartesian Meditations’, in *International Philosophical Quarterly,* No. 177, 2005, p. 58.

[15] Cf. Potte-Bonneville, M., *Michel Foucault, l’inquiétude de l’histoire,* Paris: P.U.F., 2004, p. 247.

〈自己への配慮〉との緊張に満ちた接触と摩擦の関係を通じて、真理獲得の道程（*hodos*）／方法（*meta-hodos*）を〈自己の認識〉に根拠づけるべく、自己をコギトとして見出し、それとして自己を認識するという到達点へ向けて、懐疑というアスケーシスの過程を経験したからこそ、この主体は〈真理の主体〉として編成され、真理に直ちに到達する資格を与えられたのである。要するに『省察』における言説的な実践は、〈あらゆる古代的なアスケーシス（自己配慮）を終わらせるための、真理獲得の方法（自己認識）の確立に寄与する懐疑というアスケーシス〉のことなのではないか。このような考察から出発して、今後の課題を提示することで本稿を終えよう。

もし古代的な霊的訓練から差異化された訓練の次元が『省察』に認められるなら、このことは、省察的訓練の概念が〈主体の系譜学〉における主体性の変換期を告げる「デカルト的契機」の前後にあって、その意味と役割を変えながら多義的に使われうることを意味する。ここでこの多義性に注目しなければならないのは、半年後に死をひかえたフーコーの次の発言のためである。

> 霊的生活は、主体が或る種の存在様式に至ること、そしてこの存在様式に至るために主体が自己に対して行なわなければならない変容に関係している。[……] デカルトの『省察』を読むならば、或る存在様式に到達するという、まったく同じ霊的な配慮があるのがすぐにわかると思われる。その存在様式において懐疑はもはや許されず、ついに認識を行なうことができる。[……] そして、哲学の定義とはまさに、認識する主体に到達すること、あるいは主体をそのようなものとして性格付けてくれるようなものへと到達することなのだ。こう考えるならば、哲学は、科学性の基礎付けという理想に、霊的生活の諸活動を重ねていると言えよう（DE,IV,723）。

なるほど最終的にフーコーは、「デカルトが明証性の規則を立て、コギトを発見したとき」に自己認識と自己配慮のあいだに「断絶」（HS,28）が決定的・瞬間的に生じ、両者が相互排除の関係におかれたとは考えていない[16]。それならば今後の課題は、このテーゼを保持することの哲学史的な「困難」[17]を指摘することではなく、かの〈重なり〉を自己認識と自己配慮のあいだの相互従属の関係として捉えたうえで、その関係性のうちに、デカルトに固有な省察的訓練が有する反省性の形式的な特徴を探り当て、フーコーの〈主体の系譜学〉において多少なりとも「アンビバレント」[18]な位置を占めるこのテーゼをいかに再評価するかであろう。

この課題に取り組むための道筋のひとつは、次のような問いとして指し示される。〈自己の認識〉は、認識一般という立法の下で自己配慮の代わりをつとめ、そのことにより、配慮として規定される、真理を探究する主体の自己への関係性を完全に排除してしまうのか。それとも、先に言及した従属的な関係を実質的に規定すべく、主体の存在を倫理的な次元において問題視するよ

---

16 Cf. Gros, F., ‘Sujet moral et soi éthique chez Foucault’, in *Archives de philosophie,* n° 65, 2002, p. 235.

17 Cf. Zarka, Y. Ch., ‘Foucault et l’idée d’une histoire de la subjectivité: le moment moderne’, in *ibid.,* n° 65, 2002, p. 265.

18 Cf. McGushin, E. F., ‘Foucault and the Problem of the Subject’, in *Philosophy & Social Criticism,* vol.31, No. 5-6, 2005, p. 638.

うな何らかの経験を、自己認識から期待すべきなのか。だがそもそも自己認識そのものに、このような経験の形式や力をいかに付与しうるのか。このような問いに対してデカルト自身は、『主体の解釈学』におけるフーコーのデカルト読解の戦略とは別のところで、アスケーシスの到達点をなすコギトという自己認識のうちに、古代的な自己配慮から差異化された、主体の自己への倫理的な関係性を認めていたと思われる。『省察』の後に『情念論』などで展開される思索を先取りしつつ、いまその見通しのみを簡潔に述べるなら、デカルトはそれを〈自己の重視（estime de soi）〉として提示したのではなかったか[19]。『情念論』第 147 項によれば、「内的な情動は、精神自身のみによって精神のうちにかき立てられる」（AT,XI,440）。身体を原因とするのではない、つまり精神だけを原因としてそのうちに生ずる内的情動は、デカルト的主体がその能動に他ならない意志作用を受容している事態を指す。このような内的情動に含まれる「高邁」は、第 154 項によれば、「自己認識（connaissance d'eux-mêmes）」および「自己感情」であり、自由な意志作用を受容することである（AT,XI,446）。いまこの自己認識に注目するなら、それは「われわれ自身の価値」（第 151 項）に、あるいは自己の「正当な価値」（第 161 項）に関わる自己重視に他ならず、「驚き」の一種である。正当に「人が自分を重視する原因」は「人が自分自身のうちに感じている、自分の自由意志を常に善く用いる意志」であり、「そこから高邁が生じる」（第 158 項）のである（AT,XI,449）。デカルト的主体はしたがって、みずからの選択で意志を善く用いるとき、そうすることのできる自己に驚嘆し、その価値を「重視」という仕方で評価する。しかもこの評価は、意志の善用を基準とする、倫理的な次元における価値判断である。このような反省性の形式は、『省察』の文脈に照らすなら、次のように換言されよう。確実な認識を探究する主体が〈真理の主体〉として編成される過程において、そのために不可避な懐疑をみずからの選択で遂行するとき、そのように意志を使用する主体は、自己を最終的にコギトとして見出すとともに、この意志作用の主体でもあるということに倫理的な次元における評価を与えるのである。取り組むべきはしたがって、「デカルト的契機」の設定のもとに強調された自己認識の背後にあってデカルトに読み取るべき反省のもうひとつの形式から、〈主体の系譜学〉を牽引するフーコーの思索に触発されつつ、いかなる哲学的・倫理的意義を引きだすか、ということであろう。

（つざきよしのり　哲学哲学史・博士後期課程）

[19] Cf. Guenancia, *op. cit.,* p. 252.

Auto-subjectivation du soi et méditation comme exercice discursif — autour de *L'herméneutique du sujet* de Michel Foucault —

Yoshinori TSUZAKI

L'herméneutique du sujet (2001) de M. Foucault caractérise le moment moderne incarné par les *Méditations métaphysiques* de Descartes dans la généalogie historique de la subjectivité avec deux opérations sur les rapports entre le sujet et la vérité. Premièrement, ce moment consiste à disqualifier le premier rapport que Foucault propose de définir comme *spiritualité* (exercice spirituel), en s'appuyant sur le thème gréco-romain de l'*epimeleia heautou* (souci de soi): l'accès à la vérité exige une transformation du sujet. Deuxièmement et corrélativement à cette opération, ce qui est philosophiquement (re)qualifié est le second rapport qui interprète le principe delphique, *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même), de façon épistémologique sans requérir une telle élaboration du sujet. Pourvu qu'il conduise bien sa raison et respecte quelques autres conditions externes, il peut être par lui-même défini comme capable de vérité: celui devant qui la vérité se présente et qu'il reconnaît comme telle. Cependant, c'est Foucault lui-même qui a mis en avant la dimension ascétique et réflexive de la *méditation* qui peut opérer ou provoquer sensiblement la conversion d'un sujet méditant dans les *Méditations* de Descartes. Selon la deuxième édition de l'*Histoire de la folie* (1972), le style de pensée propre à la *méditation* procède simultanément à deux niveaux, en déployant d'un côté les enchaînements exacts d'un raisonnement destiné à entraîner une conviction formelle, et en prenant de l'autre côté la forme d'un certain *exercice* par lequel le sujet méditant en quête de vérité agit sur lui-même, et induit des modifications se produisant sur un plan non seulement théorique mais aussi pratique. Si l'effectuation de cette *méditation* en tant qu'exercice discursif conditionne ainsi l'accès à la vérité de l'*ego,* pourrait-on entendre par ce que Foucault a appelé le « moment cartésien » moins la simple disqualification de l'*exercice spirituel* de type gréco-romain que l'alternative d'*un exercice de type cartésien qui a pour effet de rendre superflue toute l'attitude ascétique pour le* cogito?

「キーワード」

Foucault, Descartes, sujet, vérité, méditation

フーコー、デカルト、主体、真理、省察