

## フーコーにおける人間の終わりと主体の復権

— 近代的主体の死から古代的主体の発掘へ —

坂井 礼文

〈Résumé〉

La philosophie de Foucault est souvent considérée sous l'aspect de l'objectivité, tout comme celle des structuralistes, car il prédit que la notion de l'homme moderne s'effacera un jour dans *Les mots et les choses* (1968). Et pourtant, il nous semble qu'il essaie de rétablir la subjectivité sans sujétion aux autres, en exhumant son sens antique, entre 1976 et 1984. Nous nous proposons dans cet article d'éclaircir son propos qui n'est pas, à notre avis, contradictoire, mais tout au contraire, cohérent, en montrant qu'il abandonne le sujet moderne compris comme s'adonnant à la seule Raison et qu'il retrouve des conditions qui établissent une subjectivité à la fois indépendante et libre en s'inspirant de l'Antiquité.

### 1. 問題の所在

我々は京都外国語大学・京都外国語短期大学『研究論叢』前号（第84号）に掲載された拙論文「歴史の終わりと主体の問題について——フクヤマ、コジェーヴ——」の中で、主にコジェーヴに依拠しながら主体の終焉論を取り扱った。その際に、コジェーヴのヘーゲル読解にも言及した。本稿では、コジェーヴ以降に終焉論を唱えた人物としてミシェル・フーコーを取り上げる。フーコーは「人間の終焉」について論じた人物として知られているが、我々には彼の議論がコジェーヴのそれに通ずるように思われる。というのも、両者共に主体の観念を念頭に終焉論を展開しているからである。

フーコーは前期に、近代的主体である人間の死の仮説を唱えたが、後期になって人間の主体性の奪回を試みた。主体回帰の方法として、彼が注目したのが古代ギリシャにおける自己への配慮であるが、彼の問題意識は人間の人間らしさがいかに確保されるかということではない。人間が動物とは異なった人間らしさを持っていること自体は、いつの世にも失われることはない。言うまでもなく、人間が完全に動物化することなどは有り得ないのである。歴史的な人間性に対して懐疑の目が向けられた現在、諦めて終焉論に陥ることなく、あるいは無抵抗に他者へ従属（sujétion）することなく、人間の主体性（subjectivité）はいかにして確保されるのだろうか。本稿で明らかにしたい。

周知のように、フーコーは『言葉と物』（1968年）における「人間の死」の仮説を契機として一躍注目された。この本の中で、彼はそれまでの哲学者の歴史観とは異なったそれを提唱するこ

とで波乱を巻き起こす。このことから、フーコーと言えば反歴史的、反ユマニストの哲学者にして歴史学者というイメージが形成されることとなる。

フーコーの思想は方法論別に三段階に分けることが可能である。前期は、考古学的手法を用いた『狂気の歴史』、『言葉と物』、『知の考古学』などの著作を中心とする1969年までの時期である。中期は、系譜学的手法を採用した『監獄の誕生』が出版された1975年から、『知への意志』などの著作が世に出た1976年までである。最後に、後期あるいは晩期は、『快樂の活用』（1984年）、『自己への配慮』（1984年）を書いていた時分である<sup>1)</sup>。つまり、『知への意志』の出版から『快樂の活用』の出版まで沈黙の八年間があり、この間フーコーは行き詰ったと考えられてきた。だが、実はその間もコレージュ・ド・フランスでの講義は絶え間なく続けられており、その内容が近年『コレージュ・ド・フランス講義集成』として世に出るに伴い明らかになった。フーコーにおける前期と中期と後期との間の時代区分は以上の通りであるが、中期と後期の間の断層が何に由来するのか未だ完全に明らかとはなっていない。

冒頭でも述べた通り、本稿では、フーコーは前期に人間という近代的主体を相対化したと解釈されがちであったが、後期になって彼が古代的主体を発掘しようと努めたことを示す。ただし、それは正確に言えば断絶ではなく、むしろ逆にフーコーの思考の一貫した論理的な帰結なのである。なぜならば、彼が放棄したのは主体そのものではなく、主体を一個の絶対的な理性へと委ねるような近代的主体であり、それに代わって古代に自己の主体性を成り立たせていた条件を再発見することは何ら矛盾を孕んでいないからである。

主体の起源を歴史的に遡って、その根拠の脆弱性を暴くことが彼の試みではなく、逆に、いかにして近代的主体が成立したか、その誕生の基礎となる「事件」を特定することを彼は視野に入れていた。だが、後に見るように、フーコーが人間概念の根本を揺さぶることで、「人間の死」を提唱したことは、人間を相対化したことに他ならないと解釈された。いずれにせよ、フーコーにとって、哲学とは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づけてくれるものへと到達することであること（« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), in DEII, p. 1542）からも、彼の哲学の中で主体の問題系が研究の主題であり続けたことは明白である。

## 2. 「歴史哲学の終焉」と主体の「個人化の放棄」

### 2.1. 「歴史哲学の終焉」

フーコーは歴史を取り扱った哲学者として知られるが、果たして彼の歴史観はそれまでの歴史哲学といかなる点において異なるのだろうか。彼が歴史について語る際、執拗に批判してやまないのは、連続的で目的性を持っている歴史観であるとされる。例えば、中山元は『フーコー入門』の中で、次のように述べる。

「フーコーが批判するのは、このような伝統的な思想史の前提となっている歴史の目的性の概念である。歴史が一つの目的をもち、その目的に向かって進んでいくと考えると、歴史は連続していることになる。フーコーは、もしも歴史が中断なく連続したものであれば『歴史は意識にとっての特権的な隠れ家』となると批判する。」<sup>2)</sup>

このような歴史観に対して、フーコーは次のように説く。今日の歴史学者たちは歴史上の大事業にばかり目を向けるのではなく、より長い期間で見て歴史的な事象が醸成されていく過程へと目を向けるようになった。つまり、それ以前の歴史学者の務めと言えば、過去にあった記念碑的事柄 (monument) を人々の記憶として留めるべく書き記すことにあった。だが、近年では、ある事件の背後に隠れている、深層の変動 (transformation) に以前より注目するようになった。フーコーの仕事の目的は、歴史の中に無意識を発見することであった。その限りにおいて、たとえ本人が構造主義者と呼ばれることを忌み嫌っていたにしても、彼は構造主義者と問題意識を共にしていたと言える。

それはさておき、ここで言う、今日の歴史学者たちとは、マルク・ブロック、リュシアン・フェーブル、フェルナン・ブローデルなどのアナル学派に属する研究者のことを指す (« Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), in DEI, p. 801)。その中で、例えばブローデルは、物質文明が中世末から 18 世紀にかけて、いかに緩慢に時間をかけて完成するか明らかにした。歴史学者らが試みたのは、それまでの歴史区分とは異なった、新たなより大きな連続性を解き明かすことであった。それに対し、現在の思想史家や科学史家たちは、ある天才による新たな理論の発見によって、いわば「パラダイム・シフト」が起こり、歴史が塗り替えられる、という非連続性を強調するようになってきていると言う。

フーコーは、そのことに疑問を持ち、研究を進めた。研究の結果、彼は哲学者らに対して、歴史の背後には常に絶対理性なる霊験あらたかな主体が控えており、最終的には歴史は理性的なものとなるとする、「理性の狡知」に支えられたヘーゲル主義的な信仰を捨象すべきであると考えたようになった。これは、近代合理主義に対し懐疑的な者にすれば、納得の行く考え方である。フーコー自身の言明を引用しよう。

「けっして起源や創始へと到達しないような、理性の継続的な年代記に代わり、一つの法則には逆らい、それぞれの歴史に固有な一つの類型を持ち、獲得し、発展し、想起するような一つの意識という一般的なモデルに還元されない、お互いに明確に異なり、時には短いこともある尺度が現れた。」 (AS, p. 16)

これらの「尺度」とは「経済的成長の諸モデル、交換の流れの量的分析、人口統計学上の発展と遞減の概略、気候とその変動の研究、社会学的常数の見定め、技術的調整とその伝播や存続技術」 (AS, p. 10) などである。経済学や人口統計学、社会史などの学問が登場し、発達したこと

の背景にはこれらの「尺度」があった。理性にせよ、意識にせよ、ヘーゲル哲学における鍵語であることは言うまでもなく、フーコーはヘーゲルの単線的で発展的な歴史観を念頭においてその批判を図っていることは明白である。さらに言えば、フーコーにしてみると、ヘーゲルからサルトルにまで至る主体を基盤に置いた哲学は、世界、知、人間の経験の「全体化」の試みであった。だが、哲学がもはや諸学の王の位置に君臨しないとすれば、そのような試みは虚しく映る。

フーコーは、あらゆる要素を一つの形態あるいは一つの原理の下にまとめ上げるような歴史の扱い方を、包括的歴史 (*histoire globale*) と呼んで批判する。彼はそのような歴史の捉え方に代わって、諸実践の特異性、それらの関係性、それらの依存形態を描くことが可能であるような一般的歴史 (*histoire générale*) を提唱する。哲学者のための歴史観、つまり、歴史学に疎い哲学者が、歴史に何らかの方向付けを行って解釈することに対してフーコーは否定的な態度を取る。その意味では、彼の中には、かつての哲学者が試行錯誤をして論じてきた歴史哲学は存在しない。したがって、「歴史哲学の終焉」こそ、フーコーが導き出した結論であると言えよう。歴史の中に哲学者が外部から主観を持ち込み、現代を生きる自分たちにとって都合の良い解釈を施す行為を、彼は一貫して批判した。フーコーにとって、同時代人で、真っ向から対立する歴史観を持つ哲学者がサルトルであった。ヘーゲル的な「19世紀の哲学」を継承していると思われるサルトルは、フーコー哲学が哲学者のための歴史観であり、歴史哲学に反するという意味で「反歴史的」と評して、マルクス主義が狙い打ちにされていると主張した。我々からすれば、フーコーが歴史を扱っているのに反歴史的と呼ばれるのは的外れに思われるだろうが、ヘーゲル及びサルトルにとっては歴史とは歴史哲学のことであった。

## 2.2. 主体の「個人化の放棄」

それでは、フーコーとは歴史の連続性に対して非連続性を強調した哲学者であると断言してしまっても、本当に良いのだろうか。彼自身、フランスのある百科事典の中で自分が「歴史の非連続性を主張する歴史家にして哲学者」と定義づけされることに違和感を覚えている。

「私がやろうとしたのは『どうだい！非連続性万歳だ。我々は非連続性の中にいるのだ。さあ、このまま非連続性と共にいようではないか』などと主張することでは決してない。そうではなく、私の意図は、『いったいなぜ、ある特定の時期にある特定の知の領域において、こうした突然の離脱、急激な動き、つまり、我々が通常抱いているような静かで連続的なイメージには到底合致しないような変容が起こり得たのであろうか』という問いを投げかけることにあった。」(« Entretien avec Michel Foucault » (1977), in DEII, p. 143.)

フーコーがここまで連続性に固執するのはなぜか。1978年の時点で、彼は自分ほど連続性を重んじる者もない、「非連続性を突き止めること、それは解決すべき問題を確認することに過ぎない」(« Table ronde du 20 mai 1978 » (1980), DEII, p. 842) と自嘲気味に語る。つまり、非連続

性があることを認めるだけに留まらず、その事実を前提としてどういう条件の下でそれが生まれたのか突き止め、現在にまで続く問題を解決することが肝要なのである。隠された連続性なるものを明らかにしようと努めたところで問題解決を図る上では建設的ではない。したがって、二項対立的に、フーコーが歴史の連続性ではなく、非連続性に焦点を当てたとする理解は一面的なものであり、本人の意図と反することをここでは確認しておきたい。

ところで、先の引用文の中の「解決すべき問題」が何であるかという肝心の内容に関して、フーコーはその文脈では明らかにしていない。それは果たして何なのか。それを知るには、もう少し時代を遡らなくてはならない。『監獄の誕生』の著者であるフーコーはGIP（監獄情報グループ Group d'information sur les prisons）なる監獄の改善を訴える団体の活動に参加していた。1972年、ドイツで監獄に関するインタビューを受けた際、インタビュアーに、主体が死んだと主張するのであれば、あなたのように監獄の現状に関わる活動に参加したところで無駄なのではないかと問われる。この疑問は、フーコーを、一般的な解釈に従って、主体を退け客体を重視し、ある時代、ある場所には固有のシステムがあると考えた哲学者と認識するならば当然出てくるべきものである。自由、平等、真理などの輝かしい魅力を放つ概念はいわばイデアとして、ギリシャ時代から存在してきた。それが世界で実現されることこそがヘーゲルのような哲学者にとって夢であり、到達目標であった。しかし、それらの概念が全て時代的制約に従った相対的なものに過ぎないとするならば、すなわち、時代毎に移ろいゆく刹那的なものに過ぎないのであれば、我々、個々の主体がそれらを現実の中に見出そうと試みることには大した意味はないのだろうか。そしてまた、人間には主体性などなく、全て外的な客体によってその実践が決定されてしまうのであれば、政治運動など行うことには何の意味があるのか。

そこで彼が辟易しながらも答えるところでは、主体そのものの放棄ではなくて主体の「個人化（*personalisation*）の放棄」（*« Le grand enfermement »*（1972）, in DEII, p. 1172）を自分は主張しようとしている。GIPのような団体を例にとると、その中にいる一人の権力者が団体全体を動かすのではなく、匿名の個人である各人が全体を組織しているということである。フーコーがこの団体に参加した動機は、一部の弱者が強者の手によって外部に追いやられてしまっているという問題を解決することであった。一部の弱者とは、例えば貧しくてやむをえず罪を犯した囚人を指している。それは、フーコーの指摘するように、刑務所が歴史的に構築された楼閣に過ぎないからといって、単にそれをなくしたところで解消される問題ではない。彼がGIPに期待していることは、刑務所でサッカーが出来るように、あるいはテレビを設置するべきであるといった類の生活の改善ではない。そうではなく、刑務所に入らざるを得ない、資本主義社会で周辺に追いやられた生活を送ることを余儀なくされた人々の地位（*statut*）をどう改善するかといった、より根本的な問題を解決することを彼は望んでいた（*ibid*, p. 1174）。

フーコーにとって重要なことは主体の有無や主客の対立ではない。彼自身の言葉を借りれば、現代における哲学の問題はもはや主体がいかにして世界を生き、経験するかどうか知ることではない。そうではなく、ある主体が、我々を取り囲む体系的なネットワークの中へと入り込み、機

能することを可能にする条件を知ることにある。つまり、主体がいかなる条件の下で、外部の次元と関わり合うことが出来るか解き明かすことが我々に突きつけられた課題なのである。

### 3. 「人間の死」とそれに対するオルターナティブ

#### 3.1. 「人間の死」と「神の死」

フーコーを語るうえで切っても切り離せないのが、「人間の死」のテーゼである。この言葉だけが独り歩きをして、フーコーと言えばアンチユマニストというイメージが付いて離れないが、果たしてフーコーは何を意図してそのような説を述べたのか。フーコーによれば、人間が生まれたのは19世紀のことであった。すなわち、人間を知の対象として取り扱うという発想が出てきたのが、この時期であったということである。人間が自己認識を可能とすることにより、初めて自己の主人となると考えられた。つまり、自己が自由であることと存在していることを把握する主体となるはずなのであった。だが、この後に勃興した、人間を研究の対象に据えた人間科学を通じて明らかになったことは何か。

「さてそこで何が起きたかと言えば、まさにその点で人間は十九世紀に生まれたとすることが出来るのだが、知の可能な対象としての人間についてこれらの探求が進んでゆくうちに、一つ非常に重大なことが発見された。それはこの人間なるもの、人間の本性或いは本質、さらには固有の性質といったものが、一度として見出されなかったということである。」  
(« Foucault répond à Sartre » (1968), in DEI, p. 691.)

言い方を変えれば、人間科学の成果とは、人間の本質や固有性が存在しない、という逆説的なものであった。その代わりに見つかったものは、心理学の分野では無意識であり、言語学の分野においては論理的システムである構造であった。人間らしさが見つかることこそなかったものの、現在に至るまで人間は認識の対象 (objet) とならなくなったわけではなく、自らの自由や存在の原因 (sujet) ではなくなったのみである。これこそ比喩的な意味で、世界の中心たる「人間の死」に他ならない。それゆえ、人間中心主義と関連した、人間の幸福という概念抜きに、例えば現代における経済効率を追求することも可能なのである。経済効率を語る際には、人口増加、消費、個人の自由、欲望の可能性などの機能 (fonctionnement) が言及されるが、それらはどれを取っても人間の幸福という概念と関係を持たない (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? » (1967), in DEI, p. 646)。そこで、機能の探求をするうえでは、人間あるいは人間性という概念の存在意義は無きに等しいことになる。

ところで、フーコーは『言葉と物』の中で、「人間は、我々の思考の考古学によってその日付の新しさが容易に示されるような発明にすぎない。そしておそらくその終焉は近いのだ」(MC, p. 398) と「人間の死」を断言せず、おそらく近い将来そうなるだろうとお茶を濁している。そ

の理由は、我々が生きている時代に流れる知の枠組み（エピステーメー）を我々自身が把握することは出来ないからであろう。時代が変わり、過去を反省することでしか、それを知ることは出来ない。こうして、「人間の死」という仮説は現在に至るまで開かれた問題ではある。そうとはいえ、人間が死んだことを仮に受け入れるとどうなるであろうか。

フーコー自身、人文科学分野の研究者は「人間が自分自身の自由と実存の主体となることができるように、人間を一つの認識の対象としていた」（« Foucault répond à Sartre », in DEI, p. 691）がゆえに、人文科学の一分野である「哲学において人間は消滅しますが、それは知の対象としてではなく、自由や実存の主体として」（*ibid*, p. 692）であると認めている。このように、人間という主体を消去することは、自由な主体を放棄してしまうことと同一である。

### 3.2. 「人間の死」に対するオルターナティヴ

「神の死」に続いて、今度は人間が本当に死んだとすれば、その後に世界の中心となり得るのは果たして何であろうか。フーコーは、そのことに関して、厳密にこれが世界の中心になるとは言明していない。その理由は、いま述べた世界の中心などと言った偉大なる絶対的主体が存在することそのものを否定するからであると言ってよいであろう。だが、彼が主体そのものを否定したわけではないことは、我々が先に確認したとおりである。そうであるとすれば、世界の中心はないにせよ、世界を動かす何らかの要素は存在する可能性はあるはずである。

きわめて抽象的な言い方ではあるが、フーコーは人間中心主義に取って代わるのは、非弁証法的文化であると認めている（« L'homme est-il mort ? » (1966), in DEI, p. 570）。それは、19世紀に出てきた絶対的な理性、つまり社会と個人の関係、歴史と意識の関係の問題を、存在を参照軸として秩序づけるような弁証法的理性に対抗して作られた概念である。フーコーに言わせれば、弁証法的理性の提唱者サルトルは『弁証法的理性批判』の中で、ヘーゲルに始まる、精神分析、経済学、社会学などを統合することを目論んできた西洋哲学の終着点に到達した。

「彼〔サルトル〕は現代文化、つまり、精神分析、政治経済、歴史、社会学の成果を、弁証法と一体化させるために最善を尽くした。（中略）『弁証法的理性批判』とは、十九世紀の人間が二十世紀を考えようとした素晴らしくも悲痛な努力の賜物である。その意味でサルトルは最後のヘーゲル主義者、いや、最後のマルクス主義者であるとさえ言えるであろう。」（*Ibid*, p. 569-70. [ ] 内は執筆者による補足。）

弁証法的理性は、個人と社会との関係、意識と歴史との関係、実践と生との関係、意味と無意味との関係、そして活力と無力との関係、といった人間存在を参照軸とすることで発展してきた。その試みの一つの結晶は、全ての知識を集めて並べ替えた百科全書である。そこでは、知や啓蒙の名目の下で、非-知（non savoir）を排除した。それに対し、非弁証法的文化を支える非弁証法的思考は、人間の存在や本質を包含しない。この思考は全体との関連で特権的な位置を占める

のではなく、いわば第二の位置を占める。そしてまた、狂気などの異常性といった非-知も積極的に取り込む。そこでは、弁証法的に知が非-知を消去するわけではない。従って、社会をある一人の天才あるいは権力者の産物とせず、歴史を意識の次元に還元することもない。その意味では、19世紀以来、弁証法を基礎に据えてきた哲学は危機的状況にある。上で挙げたように、その典型的な例が歴史哲学であった。

フーコーは、同時代を巧みに表象している絵として、クレーの絵を挙げている。「クレーの絵画は、絵画を、その構成要素のうちで構成したり、分析したり」(*ibid.*, p. 572) するという特徴を持っている。また、絵のタイトルと絵の中で描かれている事物が必ずしもうまく対応せず、両者の間に序列も存在しない。その点で、「ラス・メーナス」のような要素が全体を作り上げているような絵とは異なる。個々の形や色合いなどの要素だけを取り出してみたところで、クレーの絵を鑑賞するうえでは大して意味がない。これを現代社会に置き換えると、個々の主体が社会を構成すると共に解体しているということになる<sup>3)</sup>。しかし、このように弁証法に非弁証法を対峙させたところで、哲学の再建を出来るわけでもなく、まして自らの手で一度解体してしまった主体を奪還できるわけでもない。そこで、フーコーはニーチェ同様、しかしニーチェとは全く異なった仕方で古代ギリシャへと回帰したことを最後に見てみたい。

#### 4. 古代的主体の技法の再発見

フーコーにとって、哲学とは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づけてくれるものへと到達することであった(«L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», in DEII, p. 1542)。前期フーコーは近代的主体である人間概念を解体したものの、後期フーコーは古代ギリシャ・ローマにまで遡って主体の復権を図ろうとしており、そうすることで、当初の目的であった主体の概念を再構築しようとしたと解釈できる。では、この古代的主体とはどのようにして形成されるのであろうか。

古代世界では、広い意味での禁欲、すなわち自己の自己に対する修練が主体の自己形成の実践であった。ここで言う禁欲とは、滝に打たれながらその苦痛に耐え忍ぶといった類の実践のことではなく、自己認識をするために自己へと配慮することである。そして、自己認識をすることは、善きエートス(存在様態、あるいは自らに対する導き *conduite*)を持つことであった。このエートスは言語だけではなく、歩き方や、また時には沈黙によって、人から人へと伝えられていたが、善きエートスを持つためには、他者に依存するばかりではなく、自己の自己に対する働きかけが必要であった。そのことにより、自分のためになるばかりではなく、ポリス全体の利益にもなる。それゆえ、市民を捉まえては、自己への配慮を呼びかけていたソクラテスは、自分がオリムピクにおける勝者以上にポリスに貢献していると考えていた。

このように自己に対して修練を課すといった「自己陶冶」(*la culture de soi*)は、自己を倫理的主体へと高めることをも可能にする。「自己への帰着の終局、そしてすべての自己実践の最終

目標を構成する、この自己との関係は、さらに、統御の倫理にも属している」(SS, p. 82)。自己を認識することの目的は、単に欲望を抑えるだけでなく、自己を「所有」することであり、「自分自身の過去へと向かっていき、その思いに耽り、意のままに自分の過去を眼前に展開し、何事によっても乱されない関係を自分の過去に対して持つことができる」(SS, p. 83)、つまり過去を「所有」することが出来るようになる。古代ギリシャより後の時代に住む我々にとって、自己へと配慮することはエゴイズムであるとして否定的に考えられがちである。「自己に気を配るということは、ある時期から、自己愛の一形式、エゴイズムや個人的な関心の一形式として、糾弾されることになってしまった」(«L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», in DEIL, p. 1531) とフーコーは嘆く。その原因は、必ずしもキリスト教によるものではない。なぜなら、キリスト教においても、魂の救済 (salvation) のために徳行を積むことは自己の配慮の方法でもあったからである。時代が下るにつれ、自己への配慮はいつしか「汝自身を知れ」の標語に取って代わられたが、両者の間には大きな相違がある。自己へと配慮することは、ただ自分自身をよく認識することが目的なのではなく、自由をいかに実践するかという倫理的問題をはらんでいた。つまり、「ギリシャ・ローマ世界においては、自己への配慮とは、個人的な自由——またはある程度まで市民的な自由——が倫理として反省される様態のこと」(ibid, p. 1531) であった。ヘーゲルが個人の自由より都市国家の全体性に重きを置いたのと対照的に、フーコーにすれば、この市民的な自由が古代人にとって本質的な課題であった。そして、古代における自由とは非隷属の状態を指すが、それは他者に隷属しないばかりでなく、自らの情念の奴隷にならないことも意味していた。そのことで、人は自分に対して制御あるいは支配の関係 (ギリシャ語では権力、命令、統治を指す *arché*) を打ち立てられる。

自己への配慮が単なるエゴイズムでないことは、次のことから明白である。自己へと配慮することで、人は集団の中で執政官になったり、友人関係を持ったり、何らかの地位を占めたりすることが可能となる。また、自己へ配慮するうえで、自分よりも物事に通じている師の助言に耳を傾けることも必要であり、それにより身近な他者 (夫にとっての妻、子供など) を統治する術を知るという点では、他者への配慮でもある。自己と自己との関係が存在論的に第一であるがゆえに、自己への配慮が先行し、その後に他者へと配慮することが出来る。そして、逆説的ではあるが、自己への配慮があれば、かえって他者を支配しようという情念の虜にならないのである。権力の濫用という自らの欲望の虜になっているような状態から自由であれば、他者を支配しようという欲望もおきない。権力とは、一般に人と人との間に働くと考えられがちであるが、ここでは自己の内部で働く、自分で自分を動かそうとするような権力を意味する。

以上のことから、古代において、自己への働きかけという行為を通じ、主体の自由が実践されていたことが確認された。したがって、主体性の問題に限って言えば、フーコーが行ったことはヘーゲル哲学の超克ではなく、むしろ延長線上にある。換言すると、フーコーとヘーゲルは対立しないどころか、フーコーはヘーゲルを補完しているのである。

## 注

- 1) 後期フーコーの講義及び著述活動については、以下も参照。芹沢一也・高桑和巳編『フーコーの後で』慶応義塾大学出版会 2007年。1-8頁。
- 2) 中山元『フーコー入門』筑摩書房 1996年。113頁。
- 3) フーコーの言う非弁証法的理性によって構成される空間とは、何を指しているのだろうか。所見では、それは複数の秩序を持つ多層的空間である。この語には、人間ばかりかその他の動物も含めた多数の存在者によって構成される、円環的な秩序というインプリケーションがある。それゆえ、そこでは人間か自然かという二項対立は乗り越えられている。

## 文献略号表

- Foucault, (MC), *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.  
———, (AS), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.  
———, (SS), *Le souci de soi*, Gallimard, 1984.  
———, (DEI), *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Gallimard, 2001.  
———, (DEII), *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Gallimard, 2001.