

歴史・出来事・現在性

米 虫 正 巳

1

以下の二つの言明はいずれも、自らの最も中心的な問題を明確にしようとするために「権力 **le pouvoir**」というテーマについて述べた哲学者のものである。

- ・「私にとって研究の最も重要な点とは、権力理論の再錬成である」。
- ・「権力は自立した問いとしては私の関心を引かない」。

最初のものは **1977** 年に公にされた発言、二つ目のものは **1983** 年に為された発言である。矛盾するかのようにも思われるこれら二つの言明が、**6** 年の時を隔てているとはいえ、一人の同じ哲学者の口から発せられたものだと知ると、人ははたして驚くだろうか。いずれもミシェル・フーコーの言葉なのである (**DE III 231, DE IV 451**)。

前期から中期を経て後期へというフーコーの哲学の変遷についてはしばしば語られるところである。古典主義時代の狂気をめぐる言説に示される分割と排除の構造を暴き出し、あるいは **17** 世紀中頃と **19** 世紀初頭における諸科学の言説の変動と断絶を明らかにしつつ人間の終焉を宣言する、**1960** 年代における知の考古学者フーコー。否定や抑圧によってではなく、多様な戦術や戦略によって貫かれたミクロな力の諸関係という新たなモデルを提示して権力観を刷新し、同時に監獄をめぐる運動などに積極的に関わることで社会的闘争を組織しようとした、**1970** 年代における権力の系譜学者フーコー。あたかも古代へ

と回帰するが如くギリシアやローマにおける諸々の道徳的実践などについて論じ、自らの生を芸術作品とするよう呼びかける、晩年の**1980**年代前半における主体の倫理学者フーコー。知から権力へという主題の移行、そしてさらに権力から主体へという主題の移行。彼の哲学をこのような二つの移行によって三つの時期に区分して整理することは決して間違いというわけではない。上の二つの発言も、まさにその三つの時期の内の第二期と第三期に属するものだと考えればそれなりに納得のいくものではあろう。

しかし、ではそれら三つの時期で異なるフーコーが存在しているのだろうか。別の言い方をすれば、そこには異なる三つのフーコー哲学があるのだろうか。またそうだとすると、それら三つの哲学の関係はどのようになっているのだろうか。もしそれらが無関係だとすると、そこにはまるで節操のない日和見的な哲学者の、まるで一貫性に欠けた態度が見出されるということになるのだろうか。

もちろん首尾一貫していることが哲学の価値の一切を凶る万能の尺度ではないだろう。間違っていると思えば自らの見解を率直に自己批判し、新しい知見を獲得すればそれに応じて自分の理論を根本的に修正するというのも、開かれた真摯な哲学的態度であるのかもしれない。だが他方で、真の哲学者なら最初から最後まで不変の真理を維持するというのもそれはそれで正しいと言えなくもないだろう。たとえ不十分な形ではあれ、哲学者はおそらく始まりから既に、その哲学の堅固な核心を獲得しており、態度変更があったとしてもそれはあくまでも必要最小限の局所的な修正にとどまるものであって、本質的な部分に関しては決して当初からの確信を譲らないことこそ哲学の名に相応しい態度であると考えられることもまた可能なのかもしれない。

ではフーコー自身は自らの哲学の一貫性についてどのように考えていたのだろうか。フーコーは自身の哲学的活動のその都度の局面において、自らのこれまでに描いた軌跡をしばしばたどり直して整理している。それらを各々の時期に応じてまとめてみよう。

例えば**1978**年には**1960**年代の仕事を振り返って次のように述べている。

「問題は、いかにして或るタイプの言説が生まれ得るのか、またこのタイプの言説の内部で作動する諸規則がいかにして存在するのかということであった」(DE III 584)。西洋における或る特定の時代の、或る一定の諸規則によって統御された言説編成——それはまたそのもとで現われる諸科学の可能性の条件でもある——についての、つまり「知 *le savoir*」のシステムの構成についての歴史的分析を行なうこと、これが科学史家として出発したフーコーの1960年代の哲学的課題であったことは、特に『言葉と物』(1966年)を念頭に置くならば確かに間違いのないところである。

ところが1970年代に入って一種の方向転換が起き、そうした知の考古学的分析という課題は権力の問題に接続されて初めて意味のあるものとみなされるようになる。1977年の発言を幾つか聞いてみよう。「私の真の問題とは…権力の問題である」(DE III 400)。「知と権力の、真理と権力のインターフェース、それこそが私の問題である。……権力の諸々のメカニズムが真理の生産を可能にしてそれをもたらすと同時に、この真理の生産自身が我々を拘束し束縛する権力の諸効果を持つ。私を引き付けるのは、真理／権力、知／権力というこれらの関係である」(DE III 404)。こうして1970年代になると、単に「知」だけではなく、その「知」との関係における「権力」の問題が前面に押し出されることになっていく。だから1977年の時点で、フーコーは自らの一貫性について多少のユーモアを込めて次のように言うのである。「もし私が格好をつけて、少し虚構的な一貫性を鼻にかけようとするならば、これが常に私の問題であったとあなたに言うだろう。つまり権力の諸効果と真理の生産がそうだと」(DE III 263)。

フーコー自身、1960年代にはいかなる問題が自分を駆り立て、また自分が一体何を真に追い求めているのかが明確ではなくて分からなかったと後に述懐している。その果てに彼は「真の問題」が「権力の問題」に他ならないと気づくに至ったのであった。そこから振り返れば、そもそも1960年代の著作、例えば『狂気の歴史』(1961年)や『臨床医学の誕生』(1963年)も、特定の時代における言説編成の分析を主要な課題としながらも、たとえ不十分な仕方

はあれ、それと相関的な形であくまでも権力という問題の周りをめぐって書かれていたものに他ならなかった (DE III 146)。実際、フーコー自身の回顧を待つまでもなく、それらの著作を繙けば、そこには狂気や死をめぐる諸言説の歴史的な編成が分析されているだけでなく、例えば「古典主義的な狂気の経験」(HF 32 etc.)の誕生にまつわり、それら諸言説と結びつくことになる非言説的領域での社会的諸制度において施される諸々の処置と、それらに介入している様々な政治的戦略が、間接的には描き出されていることが理解できる⁽¹⁾。さらに、諸言説の歴史的編成についての自らの分析をめぐる純粋に方法論的な著作とみなされる『知の考古学』(1969年)においてすら、以下のように述べられていたことに注意しよう。「考古学はまた、言説的諸編成と諸々の非言説的領域(諸制度、政治的出来事、経済的諸実践と諸過程)との間の諸関係を現出させる。……考古学は、言表的諸事実の総体が依存する……編成の諸規則が、非言説的な諸々のシステムにどのように結びつけられ得るのかを規定しようとする」(AS 212)。言説的領域と非言説的領域の結びつきを明らかにし、「社会的諸編成の分析と科学認識論的な諸記述とを……分節化することを可能にする」(AS 270~271)考古学によって、政治的なものへの問い、権力諸関係をめぐる問いがそこに既に提起されていることは疑いようもない。

このように権力の問題を最も中心的な問題とみなし、そこに自らの一貫性を認めていたフーコーであるが、そこですべてが完結してしまうのではなかった。彼は1970年代末から徐々にそうした一貫性を否認し、さらに別の一貫性を主張するようになる。今度は1982年の論文を見よう。「我々の文化における人間存在の主体化の様々な様態についての一つの歴史を私は生み出そうとしていた。……私の諸研究の一般的主題を構成するのは、権力ではなく主体である」(DE IV 222~223)。権力の問題はもはや背後に退き、冒頭に引用したように「権力は自立した問いとしては私の関心を引かない」とまで言われてしまう。そして主体の問題系こそが自らの哲学に常に一貫した統一軸であるとみなしつつも、その問題系を理論的に完成した形で練り上げることを1984年の突然の死が中断させてしまうことになる。

そこからフーコー晩年の到達点としての主体あるいは倫理の問題系がクローズアップされ、それをめぐり様々な考察が生み出されることになるのだが、我々はここで少し別の角度からフーコーの哲学の変容と一貫性という問題を取ってみたい。それには二つの理由がある。理由の一つは、フーコー自身が自らの哲学的軌跡を振り返り、その哲学的活動について自己解釈を行なう際に、彼の哲学的態度の根幹を成す幾つかの基本的諸要素が初期から晩年までほとんど変わらず繰り返し頻繁に登場し、そこにフーコーの哲学を貫く上のもとは異なる統一軸がはっきりと見出せるからである。もう一つは、「人はいつも後ずさりしながら本質的なものに向かう。最も一般的な物事こそ最後に現われる」(DE IV 669)とフーコー自身が晩年に語っているが、実際、主体の問題系と同時に、フーコーの哲学的軌跡の変容と一貫性を説明するものとしての別の諸概念が、最晩年のフーコー自身によって提示されているからである。

いかなる哲学者であれ、その哲学者自身による回顧的な自己解釈が、その哲学についての何らかの隠蔽や歪曲、あるいは事後的な正当化をもたらす可能性があることは事実である。フーコーの場合もその例外ではないかもしれない。しかし既に1967年の時点で、つまり40歳を過ぎたばかりの時点でも、フーコーは「人がたどってきた道筋を真に確立することができるのは、ただ行程の終わりにおいてのみである」(DE I 601)と語っていた。つまり後になって初めて自らの哲学に対する統一的な見通しが獲得できるということ自体までもがまた、フーコーが自身の哲学に対して抱いていた初期から一貫している見解だったわけである。とすれば隠蔽や歪曲や事後的な正当化が介在するかもしれないという危険にもかかわらず、それを回避して一貫した統一軸をフーコーの哲学の内に見出す可能性もないわけではないということになる。

そこで我々は、初期から絶えず反復される、フーコーの哲学的態度の根本に潜む幾つかの不変の諸要素の存在を明らかにすると共に、フーコー自身の指示に従って、フーコーが提示した晩年の諸概念を取り出して検討し、それを彼の哲学的態度の根本にある諸要素の存在と重ね合わせることで、フーコーの哲学の変容と一貫性について何らかの帰結を引き出すことにしよう。それはまた、

単にフーコーという一人の哲学者の変容と一貫性だけにとどまらず、哲学体系一般に関わる変容と一貫性という問いを考察するにあたっては、何らかの見通しを与えてくれるかもしれない。そして最後にそうした考察から、フーコーの哲学に内在すると共にそこだけにはとどまらない、さらなる問題に繋がる幾つかの問いを取り出して、それらをより一般的なコンテクストへと今後の研究のために開いておきたい。ただし以下では紙幅の関係から、初期より絶えず反復される幾つかの諸要素を明らかにするという第一の課題のみに考察の範囲を限定せざるを得ない。

2

1950年代から既に始まっていたフーコーの哲学的活動ではあるが、我々が今日知るフーコーへと彼が実際に生成していくのは1960年代に入ってから、すなわち『狂気の歴史』の出版前後からであると言える。この時期以降から晩年まで、単行本として出版された著作以外に数多く残された論文や講演、あるいはフーコーが自らの著作や活動について対談やインタビューなどで行なうおびただしい言及と自己解釈——ここで我々が主に取り上げるのが1994年に出版された4巻本の『言われたことと書かれたこと *Dits et écrits*』であるが、それらはそこにおおむねまとめられている——から、哲学とは何かということをめぐる幾つかの同じ着想が、彼の哲学的態度の根本を成す基本的諸要素として比較的初期から晩年まで繰り返し現われることが理解される。その中でも我々がここで特に注目するのは次の五つである。

- (a) 自らの哲学的著作はフィクションである。
- (b) 哲学は見えているものを見えるようにする。
- (c) 哲学が現出させるのは出来事である。
- (d) 哲学とは現在性についての診断である。
- (e) 哲学は我々とは何かを問う。

この五つの要素は互いに不可分であり相互に密接に関連しているが、便宜上順にその内容をたどって行くことにしよう。

まず (a) についてであるが、1977年に発表された或る対談において、フーコーが自らの著作についてそれが「フィクション fiction」だと説明しているのはよく知られた事実である。しかしそのように言われるのはこの対談が初めてなのではないということに注意しよう。その対談の10年前、つまり1967年の時点で、フーコーは自らの著作を「純然たるフィクション」と既に規定しているのである (DE I 591)。つまりフーコーは自分が「一種の歴史的フィクションを実践している」(DE III 805, DE IV 40) ということを初期から繰り返して何度も明言しており、そうした見解が変わることはその後もなかったということになる。フーコー自身が言うように、彼はまさに「フィクションしか決して書かなかった」(DE III 236)。生前公刊されたフーコーのいずれの著作も、彼がしばしば述べているように一種の歴史研究であると言えるが、それらの著作はすべて、歴史についての一種の哲学的フィクションなのである。

もちろんそれがフィクションであるということは、現実のものではない虚構の物語を彼がそこで歴史として捏造しているという意味ではない。後に専門家からその取り扱いを批判されたことはないと言えないとしても、フーコーがその著作を執筆するにあたって渉猟した膨大な歴史資料群のほとんどはあくまでも真正なものであり、〈歴史家とは別の仕方では歴史を書く〉という仕方ですら資料群を基に描き出されたフーコーの「歴史的フィクション」が、狂気・医学・監獄・性などをめぐる歴史における或る局面の現実を浮き彫りにすることで、専門の歴史家たちとの間に様々な積極的交渉を引き起こし、歴史学と哲学との実り豊かな対話を実現できたというのは紛れもない事実である⁽²⁾。だがそうだとすると、彼の著作が「フィクション」であるとは一体何を意味するのか。これは次の (b) にも関わってくる問いである。

この (b) については、まずフーコーの言葉を、少し長くなるがそのまま引用することにしよう。「哲学の役割は、隠されているものを露わにすることではなく、まさに見えているものを見るようにすること、つまりあまりにも近

くにあるもの、あまりにも無媒介なもの、我々自身にあまりにも内密に結びつけられているので、そのことゆえに我々が知覚していないものを現出させる **faire apparaître** ことであるということが知られて久しい。……哲学の役割は、我々が見ているものを見せることである」(DE III 540~541, cf. DE III 594)。隠れているものを明るみにもたらず、あるいは端的に不可視のものを可視的なものにするということに哲学の役割があるわけではない。それはむしろ科学の仕事だとフーコーは言う。そうではなく、むしろ我々の目の前に見えているのだが、それがあまりに近くにあり、あるいはあまりに直接的に見えているが故にかえって我々がその実態を見てとることができないでいるものを、我々に見えるようにすることが重要なのである。

人がまさに見ているにもかかわらず見逃したり見損なったりしているものを、「眼差しを位置ずらしする **déplacer** ことに存するわずかな身振りによって」(DE III 594) 現出させ、自ずから立ち現われるようにすることを哲学は可能にする。だがそのことは (a) の「フィクション」とどのように関わるのだろうか。

この「見えているものを見えるようにすること」と「フィクション」との繋がりには、1966年のブランショについての論考に見られるようにこれまたフーコーの哲学においてその初期には既に姿を現わしていたものである。「フィクションは、見えないものを見せることに存するのではなく、見えるものが見えないこと＝不可視性がどれほどまでに見えないかを見せることに存する」(DE I 524)。ここから理解されるように、「見えているものを見えるようにすること」とは、見えているものが見えていないということ自体をその見えていることと共に見せること、言い換えれば、見えているものが見えていないという事態そのものが立ち現われるような仕方で見えていることを現出させること、そしてそのことによって我々が事態をあるがままに把握することができるようにすることであり、それが「フィクション」ということでフーコーの意味しようとしている事柄なのである。見えるものが見えないことを見えるものが見えていることと共に現出させること、言わば現われることに本質的に内属している

隠れることを、その現われることと共に現われさせること、フィクションとしての哲学の役割とはそこに存している。

このようなフーコーの「フィクション」は真／偽という分割を拒む（DE IV 45）。というのもこのフィクションは、歴史の中でそのような真／偽という分割がいかなる事態に由来し、どのように生じてきたかということそのものを立ち現われるようにするものなのだから。「人がそこで真と偽を区別しようとした舞台 *scène* の歴史学を私は行ないたいが、私の関心を引くのはこの真偽の区別〔そのもの—引用者〕ではなく、〔そのような区別が行なわれる—引用者〕舞台と劇場 *théâtre* の構成である。私が記述したいのはまさに真理の劇場である。西洋が、真理の劇場を、真理の舞台を、今や西洋人の帝国主義の印のようなものとなったこの合理性のための舞台を、どのようにして自らに建てたのか」（DE III 572）。

真／偽という分割の舞台を明らかにするしようとする試みとしてのフィクションは、それ自身その分割には決して収まり得ない。それはむしろ〈真理とフィクション〉という二分法を問いに付し、「フィクションを真理の中で働かせ、フィクションの言説によって真理の諸効果を導入する」（DE III 236）ことで、逆に「今日の現実性の中での真理」を初めて開示する（DE III 805, DE IV 40）⁽³⁾。このフィクションによって〈人々が～を知覚する仕方〉に対して働きかけ、それを変容することで、「我々の現実性と、我々の過去の歴史について我々が知っていることとの間の相互干渉を引き起こし」（DE III 805, DE IV 40）、真／偽という分割がそこで行なわれてきた真理の劇場、見えていながらも見えていなかったその真理の劇場の成立と変遷を描き出すこと、これこそフーコーの言う歴史的フィクションとしての哲学の効果なのである。

フーコーが扱ったテーマに即して以上のことを述べ直すならば、狂気や死や犯罪や性といった事象がどのように西洋の真理の劇場の舞台上に乗せられ、その舞台上でどのような価値や意味を与えられ、どのような役割を演じさせられ、人々にどのようなものとして受け取られ、どのような効果を生み出してきたのか、そうした舞台の構成法とその演出の効果を描き出すことで、我々がそ

ここで生きる現実の——見えてはいるがそのことゆえにかえって見えていない——或る局面を開示しようとした努力が、『狂気の歴史』をはじめとする彼の一連の著作として現実化したと言えよう。

さらにまたここで特徴的なのは、西洋の歴史において見えるものとその見えないことが演じられる演劇とその舞台そのものをフーコーが記述しようとする際に、それ自体を舞台において演じられる一連の様々な「出来事」として表現しようとしたこと、端的に述べるならば、真理の舞台演出そのものを舞台の上で出来事として上演しようとしたことである。このような手法、後にフーコーが「出来事化 *événementialisation*」と名付けることになる (DE IV 23) この手法は、元々ニーチェに由来するものであるが、フーコーの本格的なニーチェ読解が 1950 年代前半に始まった⁽⁴⁾ことを考慮に入れば、このような発想もまたほぼ初期から定まっていたものであると考えることができる。

そこで (c) であるが、哲学は「出来事 *événement*」を現出させる。見えるものを見るようにする歴史的フィクションとしての哲学が現出させるものとは、真理や合理性の劇場が西洋の歴史において様々な変容を被りつつ構成されていく一連のプロセスと、それらが生じることでそのようなプロセスが確立されていくことになる諸々の出来事なのである。

永遠なもの、不変で不動のものに関心はなく、むしろ「私は出来事に関心がある」(DE III 573) とフーコーは言う。このような出来事への関心自体もニーチェに由来するところが大きいのであるが、フーコーに決定的な影響を与えたこのニーチェについてフーコー自身が残した主題的な論考は実はそれほど多くない。その内の一つである 1971 年の「ニーチェ・系譜学・歴史」では、ニーチェの系譜学の注釈の形を取りながらフーコーは次のように述べている。「異なる諸解釈の出現としての、諸道徳の、諸理想の、形而上学的諸概念の歴史、自由の概念の、あるいは禁欲的生の歴史。諸々の手続きの劇場においてそれらのものを出来事のように現出させることが問題なのである」(DE II 146)。ニーチェ的な系譜学を具体的な歴史的 analysis のための道具として実際に使用し試してみるこそニーチェに対して真に敬意を表するやり方であると

フーコーは述べている (DE II 753)。だからフーコーにとっては、西洋の真理と合理性の舞台演出そのものを出来事として舞台にかけることが、ニーチェがキリスト教道徳に対して行なった系譜学的批判の手法を、歴史の中のより様々で具体的な領域で実験的に使用する一つの試みなのであった。

この出来事という概念への視角もフーコーに一貫して見られるものであり、そうした出来事という概念による問題設定は、単行本として公刊された著作群において何より明確に提示されている。「言表」や「言説」に研究の焦点を定めていた 1960 年代後半においても、それらを「出来事」として捉える視点は既に打ち出されており、それは 1970 年のコレージュ・ド・フランス就任講義において以下のように端的な形でまとめられている。「出来事は物体の次元に属していない。けれども出来事は少しも非物質的ではない。出来事が効力を持ち、出来事が効果であるのは、常に物質性の次元においてである。出来事は物質的諸要素の関係、共存、分散、再合致、蓄積、選択の中にその場所を持ち、またそこに存している。……出来事の哲学は、非物的なものマテリアリズムという一見矛盾した方向に進むことになると言おう」(OD 59~60)。このような観点は後に、言説的領域と非言説的領域との複雑な絡み合いに浸透した様々な社会的戦術によって織り成される力関係に照準を合わせることで、我々とも無関係ではない或る時代の特異性を形作る諸々の出来事の展開を描き出した歴史的分析として、『監視と処罰』(1975 年)を生み出すことになるだろう。

しかしまた出来事への準拠は、そもそもそれ以前に 1966 年の『言葉と物』においてこそ強調されていたことである。そこでは「古典主義時代の端緒となる不連続性(17 世紀中頃)と、19 世紀初頭において我々の近代性の闕をしない不連続性」という、「西洋的文化のエピステーメにおける二つの大きな不連続性」(MC 13)を刻み込む二つの出来事、とりわけ特に後者の、「我々がなおもそこから抜け出していない近代性の闕」(MC 15)を画定し、「我々がまだその開けの中に捕われている」「根本的出来事」(MC 232)を見定めて描き出すことが目論まれていたということを見逃してはならない。そこでもやはり、我々がなおもそこに属している近代性をそのようなものとして成立させて

いる出来事を、またそうであるがゆえに我々には見えると共に見えなくなっている出来事を、そのものとして現出させることが歴史的フィクションの課題となっていた。つまり「諸々の出来事を区別し、それら出来事が属する諸々のネットワークとレベルを識別することと同時に、諸々の出来事を結び合わせ相互に生み出し合うようにする諸々の筋道を再構成すること」(DE III 145)というフーコーの出来事への視角は、1960年代から既に定まっていたのである。

こうして見えるものを見るようにするフィクションとしての哲学は、出来事に準拠することで、西洋の歴史における真理と合理性の舞台の構成プロセスを描き出そうとする。「私が行ないたいことは、西洋人が、それが真か否かという問いを決して立てることなく物事を見てきた仕方を記述しようとする、西洋人自身がその視線のゲームによって世界という劇を舞台にかけてきた仕方を記述することである」(DE III 571)。フーコーがそう言うように、西洋がどのように物事を捉えてきたのか、またその捉え方を通じて西洋が自らの世界をいかに構成してきたのかを問うこと、もちろん西洋自身はこれまでこうした把握と構成の様式についての問いを自ら決して立てることなくそれを行い続けてきたのだが、そうした様式を改めて問いに付すことで、その様式そのものがそこで現われていると共にそのことによってかえって隠されているような劇場と舞台の仕組みや構成要素を、それもまた舞台上の一連の出来事として現出させ記述していくこと、それが問題なのである。

既に述べたように、フーコーはこのような作業を「出来事化」という概念で説明しているが⁽⁵⁾、この概念は次のような二重の機能を果たす。「私は『出来事化』という方向で研究を進めようとしている。……出来事化ということで何を理解しなければならないのか。それはまず明証性の切断である。……しかしかのことが『それほどまでに必然的』ではなかったと示すこと。……我々の知、我々の同意、我々の実践が拠り所としているそうした明証性の切断。……さらに出来事化は、その後には明証性、普遍性、必然性として機能することになるものを或る時点で形成した、諸々の結合、遭遇、支援、封鎖、力のゲーム、戦略などを再び見出すことに存している」(DE IV 23)。

出来事化の第一の機能とはつまり、現在しかじかのものとして成立しており、それが成立しているという事実が一見必然的で明白なもののように思われるような事柄が、いかに偶然的に成立したものに過ぎないのかということを目の下に曝し出すことである。これについてはもう少し後で触れよう。また第二の機能とは、そうした事柄を成立させてきたプロセスを諸々の力の諸関係の下で生じる一連の出来事の展開から出発して描き出すことである。こうした出来事化の二つの機能こそ、知・権力・主体を分析するために不可欠なものだと『快樂の活用』の序文で述べられる「理論的位置ずらし *un déplacement théorique*」(UP 12, DE IV 541)の内実をなすものだと言ってよい。

第二の機能については、既に引いたフーコーの言葉をもう一度引用しよう。「問題は、諸々の出来事を区別し、それら出来事が属する諸々のネットワークとレベルを識別することと同時に、諸々の出来事を結び合わせ相互に生み出し合うようにする諸々の筋道を再構成することである」。そしてフーコーは次の言葉を付け加える。「そこから……諸力の諸関係、戦略的諸展開、諸戦術の系譜学という表現で行なわれる分析への求めが出てくる」(DE III 145)。出来事化と呼ばれる作業の第二の機能は、現在成立している諸々の事柄を形作っているのは様々な力の関係であるということ、そしてその関係の中で生じる「結合、遭遇、支援、封鎖、力のゲーム、戦略」という形での様々な出来事と、それらの一連の展開を方向づけている筋道がいかなるものであるのかということ、まさにそうしたことが我々自身にあまりにも内密に結びつけられているがゆえに我々が把握していない——それはまさに我々の現在を構成しているのだから——という事態と合わせて把握することを可能にする。

これまで述べてきたことと (d) との関係も既にここに示されている。まず出来事化の第二の機能に関わることであるが、様々な紆余曲折を経て構成されることとなった或る歴史的現実を、その構成を可能にした一連のプロセスとそれを確立する諸々の出来事の展開に即して描き直すことは、たとえそれがこれまで我々の眼差しの盲点に入ることで誤認を誘うものであったにせよ、過去の一連の諸々の歴史的現実を単に復元する試みであるというだけではない。その

ような過去の歴史的現実の進展が、まさに現在かくあるものとして構成されてきたことによって我々がそこに位置しているこの歴史的現実へと結実するものでもある以上、一連の歴史的現実をそのようなものとして構成してきたプロセスと諸々の出来事を現出させて描き出すという作業は、常に「現在との諸関連で過去の歴史学を行うこと」(SP 35)であり、それは何よりも我々自身の「現在性 l'actualité」を構成するものへの問いに他ならないのである。このような我々自身の現在性への問いかけ、あるいは我々自身の現在性を診断すること、哲学の任務の一つは、それもおそらく最も重要な任務の一つは、フーコーによるとこの点に存している。「哲学の任務とは、今日とは何かを語ることである」(DE IV 448)。

このような「現在性の診断 diagnostic」としての哲学という着想は、フーコーが晩年に、「歴史における差異としての、また個別な哲学的任務にとっての動機としての『今日』についての反省が、このテキストの新しさであると私には思われる」(DE IV 568)としてその重要性を繰り返し強調していたカントの小さなテキスト、『啓蒙とは何か』への参照によってよく知られているところではあろう。しかしながら注意すべきは、だからといってこのようなフーコーの着想がカントへの参照と共に晩年になって初めて現われたものではないということである。既に1970年代には「現在性を診断すること」としての哲学(DE III 573)という着想は何度も姿を見せている。「重要なこととは、哲学者たちが現在起こりつつあることについて語ることである」(DE III 624)。またこの役割は、サルトル的な「普遍的知識人」に対比してフーコーが定義する「特定領域的知識人」の役割として、1970年代にやはり語られていることでもあった。「現在の診断者は……知識人〔としての現在の診断者 - 引用者〕がおそらく適任なまさにその領域で、起こりつつあることを人々に把握させようとすることができる」(DE III 594)。

そしてさらに注目すべきは、そのような着想が1970年代に遡るだけでなく、1960年代から、つまりその哲学的活動の初期から既にフーコーによって明確な形で抱かれていたという事実である。フーコーは1967年に次のように

語っている。「哲学者」には、「永遠に存在するものを語る」ことなどよりも、「起こりつつあることを語るという、はるかに厳しくはるかに捉えどころのない任務がある」(DE I 581)。同様の指摘は同じ年の別の機会にも為されており、そこでも『起こりつつあること』を語るという役割、すなわち「現在を診断すること」こそが、「我々が哲学者と呼ぶ人々が今日持つことのできる真の役割である」(DE I 620)と断定される。こうした発想の背後にあるのはまたもニーチェであり、ニーチェへの参照と共に「現在何が起こりつつあるのか」を診断するのが哲学の役割であることが次のように確認されている。「哲学に特有の活動が診断の作業に存するというをニーチェは発見した。つまり……我々がそこで生きているこの『今日』とはいかなるものなのか」(DE I 612~613)。それゆえカントが参照軸になるにせよ、ニーチェが参照軸になるにせよ、「現在を診断すること、現在が何であるか語ること、我々の現在が、それでないすべてのもの、つまり我々の過去といかなる点で異なっており、また絶対的に異なっているのか語ること。おそらくこのことへ、こうした任務へと、哲学者は今喚び出されているのである」(DE I 665)という確信が既に初期において表明されているのであり、「現在性」の診断としての哲学という発想は、フーコーの初期から晩年まで完全に一貫したものであった。

さて、最後に (e) であるが、現在性への問いとはそのような現在性において在る・現在性として在る〈我々 nous〉自身への問いであり、すなわち〈我々の今日とは何か〉を問うことは同時にそのまま今日の我々とは何か〉を問うことになる。だから現在性の診断としての哲学とは、同時に現在の我々とは一体何であるのかという我々自身への問いを提起することに他ならない。「我々の時代であるこの時代において、我々とは何であるのか」(DE IV 813)という問いを提起する哲学の実践、しかしこれもフーコーにとっては晩年になってからようやく抱かれるようになった問いなのではない。これについてもフーコーは1970年代に「私の関心を引くものとは、現在性、つまり我々の周りで起こりつつあること、我々が何であるのかということ、世界で生じていることである」(DE II 434)と述べていた。「哲学の問いとは、我々自身がそうで

あるこの現在についての問いである」(DE III 266)。ということは、翻って哲学の問いとはこの「我々が今日何であるのか」という問い (DE III 469)、「我々は誰か、そして何が起こりつつあるのかという問い」(DE III 573) でもある。

そしてこうした問いがさらにそれに先立つ 1960 年代から、やはりまたニーチェへの参照とともにフーコーの哲学の基礎的な問いとして一貫して存在していたことは、既に上に引用した 1967 年の発言、ただし先ほどは引用するにあたって省略したその部分から明瞭である。「哲学に特有の活動が診断の作業に存するということをニーチェは発見した。つまり我々とは今日何なのか、我々がそこで生きているこの『今日』とはいかなるものなのか」(DE I 612～613—強調は引用者)。したがって「おそらく最も確かな哲学的問題は、現在のエポックについての問題、まさしくこの瞬間において我々が何であるのかということについての問題である」(DE IV 232) という問題設定も、フーコーの哲学においては初期から晩年まで紛れもなく常に一貫して維持されていたものである。

3

「現在の存在論、我々自身の存在論」(DE IV 687) として、哲学の使命が、我々の現在性を問い、また現在の我々が何であるのかを問うということにあるならば、そうした問いはそのまま歴史性への問いでもある⁽⁶⁾。それは既に上で確認したのと同じ事柄を逆の方向から述べているに過ぎない。すなわち我々がそこにあり、我々自身がそれであるようなこの現在性が、或る特定の歴史の中で構成されてきたことでかくある現在性として成立している以上、その構成を可能にした一連のプロセスとそれを確立した諸々の出来事を記述することは、我々を我々たらしめる「諸々の出来事を通じての歴史的調査」(DE IV 574) として、この現在性へと帰結する一連の歴史的現実への問いを必然的に内含するということである。

「或る意味で、我々は、数世紀前に、数カ月前に、数週間前に言われてしまったこと以外の何ものでもない」(DE III 469)。こうした我々の現在がいかなるプロセスを経てこのような現在となったのかを問うことがフーコーが歴史を問う仕方であるが、重要なのは、この現在がこのようになるという必然性を欠いたままに、しかし現に実際にこうなってしまうという事実が生み出す効果への批判的視角である。「我々が生きている時は、そこから出発して全てが成就し、また全てが再び始まる、歴史の唯一で根本的ないしは突入的な時ではない」(DE IV 448)。にもかかわらず、現在がそのような時であるかのような仮象は絶えず生み出されてしまう。むしろこの現在がいかなる偶然からこのような現在として実際に成立することになったのかを理解しなければならない。「物事の歴史的に偶然的な性格を理解すること、それが現にあるものになぜ・いかにしてなったのかを見ることは、常に有益である」(DE IV 334)。現在性とは〈我々〉の存在の現在性である以上、同じことが〈我々〉の存在にも妥当する。つまり〈我々〉の存在が捉え直されるのは、「我々を我々が〔現在 - 引用者〕 そう在るもので在るようにした偶然性」(DE IV 574) から出発してでなければならない。歴史的に成立してきた現在性とその現在性における〈我々〉の存在が持つであろう必然性という仮象を暴き出しながら、その成立のプロセスを正確に見据えようとするこのような視点が、先に述べた出来事化というフーコーの方法の持つ第一の機能に関わるものであることはもはや言うまでもないだろう。

こうして我々の現在性・現在性としての我々という問題系は、さらにもう一度 (a) の歴史的フィクションの問題へと円環的につながっていくことになる。つまり「現在の存在論、我々自身の存在論」は、そのまま現在性への問いと歴史性への問いとが不可分のものとして一体化した「現在についての歴史家の作業」(DE III 265) 抜きには遂行し得ない「我々自身の歴史的な存在論」(DE IV 393, DE IV 574~575, DE IV 618) でもある。このように、(a) から (e) までの五つの要素がフーコーの中では不可分な形で、互いに密接に関連した重なり合いながら協同して、その哲学的探究の初期から晩年まで常に機能し続

けることでその展開を支えていたことが以上で確認された⁽⁷⁾。

「私は、私の本の中で、以前の出来事でありながら、我々の現在性にとって重要だと私には思われたし、重要だと私には思われる出来事を把握しようとしている。……これらすべての出来事、我々はそれを反復しているように思われる。我々は自らの現在性においてそれらの出来事を反復しているのであり、私はその影響のもとで我々が生まれた出来事とはいかなるものか、そしてなおも我々を貫き続けている出来事とはいかなるものかを把握しようとしている」(DE III 574)。ここにフーコーという一人の哲学者が身をもって生きたその哲学を貫いている問題系のうちでその核心をなすものが端的に現われているし、そのことはこれまでの考察からも十分に理解されるだろう。

このような我々の現在性を刻印する出来事とそこで確立される諸々のプロセスによって、現在性における〈我々〉の存在は隅から隅まで織り成されている。したがってこの諸々のプロセスの方から〈我々〉の存在を捉え直さなければならぬ。「我々は諸々のプロセス、諸々の運動、諸々の力によって貫かれている。これらのプロセスや力、我々はそれらを認識していない。そして哲学の役割とはおそらくこれらの力の診断者であること、現在性を診断することである」(DE III 573)。

何が起きているのかということへの問い、我々を我々たらしめる出来事とは何か、そしてその我々とは一体何であるのかというこれらの問いが、『狂気の歴史』から『自己への配慮』に至るフーコーの個々の著作のうちでは、狂気・病いと死・犯罪・性などの事例をめぐる諸言説と社会的諸制度の複雑な絡み合いがそこで立ち現われてくる西洋の歴史という舞台の上で、極めて具体化された形で問われることになる。だからそれら著作を貫いているのも、〈我々〉の存在を可能にするプロセスがそこで確立されてきた諸々の出来事から始めて、この〈我々〉の在り方の具体層を歴史という場面において描き出すことで、「我々が何であるかの歴史を思考するための一つの経験=実験」(DE IV 414, cf. DE IV 44)を行なうことなのであり、それこそが「我々自身の歴史的存在論」なのである。

しかしこれでフーコーの哲学的思考の一貫性をめぐる問題が解決したわけではない。フーコー自身は、これまで述べてきたような研究が基準を定めるべきその「領域」とは「思考の歴史 *histoire de la pensée*」に他ならないとみなしていた (UP 18, DE IV 579 etc.)。すなわちこれまで述べてきたような出来事の現出化に基づく〈我々〉の存在論は、「思考の歴史」についての探究として遂行されねばならないということである。確かに晩年のフーコーによれば、哲学とは「思考の思考自身に対する批判的作業」に他ならない (UP 16, DE IV 543)。だがそのような「思考の思考自身に対する批判的作業」はいかにして可能となるのだろうか。そしてこれまで述べてきたことのすべては、フーコーが晩年に提示した幾つかの概念——フーコーはそこに自らの一貫性を見出している——とどのように関わるのか。それら諸概念はフーコーの哲学的軌跡の変容と一貫性を説明できるのだろうか。そうした諸概念とこれまで述べてきたこととの関係を問題にしながら、我々はさらに問いを進めなければならない。

註

フーコーの著作の引用・参照は以下の略号とページ数によって本文中に指示する。なお引用文中の強調は断りのない限りフーコー自身によるものである。

Histoire de la folie à l'âge classique, Plon, 1961, Gallimard, 1972. (HF)

Les mots et les choses, Gallimard, 1966. (MC)

L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969. (AS)

L'ordre du discours, Gallimard, 1971. (OD)

Surveiller et punir, Gallimard, 1975. (SP)

L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité II, Gallimard, 1984. (UP)

Dits et écrits, I~IV, Gallimard, 1994. (DE)

- (1) フーコー自身 1960年代に既にそのことに気づいていたようである。Cf. DE I 590, I 691, I 842~843.
- (2) 例えばその具体例の一つとして歴史家ポール・ヴェーヌのフーコー論を参照のこと。ヴェーヌはそこでフーコーの系譜学についてそれが「新しい型の歴史学」だと述べている (Paul Veyne, 《Foucault révolutionne l'histoire》, in *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1996, p. 427)。ヴェーヌ以外にも、アルレット・ファルジュ、ピエール・ノラ、ミシェル・ペロー、ピエール・ヴィダル＝ナケなど他

の同時代の歴史家たちとの交流も無視できない。また哲学的観点からはジル=ガストン・グランジェが、フーコーがもたらしたのは「哲学そのものを一種の歴史学にするほどに、哲学と歴史学の関係を極めて深く改革する構想である」と述べている（Gilles-Gaston Granger, *Leçon inaugurale faite le vendredi 6 mars 1987*, Collège de France, 1987, pp. 5~6）。

- (3) こうしたフーコーの「フィクション」に極めて近い概念として、ニーチェに即してドゥルーズが提示する「虚偽の力能 *la puissance du faux*」を指摘しておこう。Cf. Gilles Deleuze, *L'image-temps*, Minuit, 1985, p. 171 sq., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 117.
- (4) フーコーがニーチェの読解に集中的に取り組んだのは1953年頃である。この点についてはディディエ・エリボンによる調査を参照のこと。Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, p. 72, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, p. 319.
- (5) この概念の重要性を示唆したのはフーコーの師の一人であるカンギレムである。Cf. Georges Canguilhem, 《*Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*》, in *Le Débat*, No. 46, 1986, p. 38.
- (6) そして哲学そのものもそうした歴史性を免れるものではない。というのもフーコーによれば、「哲学は歴史的にも論理的にも知識=認識を創設するものではなく、知の編成の諸条件と諸規則が存在していて、合理的な自負を持つ他のどんな言説形態とも同様に、哲学的言説も各々の時代でそれら諸条件や諸規則に従っている」(DE II 284) からである。
- (7) またこれらの諸要素のすべてにニーチェが直接間接に関連しているところからも、フーコーにおけるニーチェ主義の深さが見て取れよう。