

フーコーにおける創造性の契機について

武田 宙也

1. フーコーと狂気——サドをめぐる

フーコーは、その前期の主著にあたる『狂気の歴史』のなかで、創造行為^{ウーヅル}と狂気とのある特殊な結びつきについて言及している。この著作においては、実際にさまざまな作家を例に挙げつつ、この両者が「より深く、だが別の次元で、逆説的であるが両者が互いに制限をくわえあう場で、つながっていた」¹さまについて語られている。一方で、『狂気の歴史』におけるこうした狂気理解については、「狂気のロマン主義的な擁護」であるとの批判もある。そしてフーコー自身、こうした形で狂気について語ることは、しだいになくなっていく。しかし、フーコーの述べる狂気には、その後も依然として、ある種の創造性が影として浮かび上がってくる瞬間があるように思われる。それでは、この「創造行為と狂気との結びつき」という言葉は、フーコーの思想全体のなかでは、どのように位置づけることができるだろうか。本稿では、フーコーの芸術論とその狂気理解との関係をたどりなおすことによって、こうした問題について考察していきたい。というのも、上記の関係は、彼の思想的変遷と密接に関連するものだからである。

たとえば、『狂気の歴史』において、こうした狂気の体现者として重要な地位を与えられていたサドについていえば、その意味はフーコーの中でしだいに変化していくことになる。フーコーによれば、サドの作品の特徴は、言説の秩序のうちに、暴力、死、セクシュアリテといった超表象的な力があらわれることを明らかにすることによって、表象的な言説の限界をしるし付けるところにある。それらはまた、自らは表象空間に属しているということによって、古典主義のエピステーマーに対する内的な異議申し立てという立場に置かれることになる。それは、その限界を出来させるに至るほど徹底して、表象の力を開発するものである。この限界とは、「名づけ [nomination]」の限界であり、それはここではもはや、表象の秩序に還元できない、欲望の可能性の際限のない増殖にしたがうこととなる。フーコーはそれを「外の思考」と呼ぶ。それはまず、「すべてを述べること」を唯一の命令として義務付けられた、主体なしの言語経験として理解される。こう

1 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 554-555.

してサドは、過剰なまでのセクシュアリテを、物語という形式によって陳列することにより、近代的な思考の限界を明らかにするのである。古典主義時代の末期にあって、サドの非理性的な理性主義とでもいうべきものを特徴づける「さまざまな欲望の文学化」というものは、言説の平面上に、「それを享受する主体を持たない、匿名的な性」の統治を実現するものである。ここでサドは身体を、組み合わせや計算の要素という、非人称化／匿名化のプロセスに従わせることによって、「自律的な主体」というモデルから逃れているように思われる。すなわち彼は、セクシュアリテについての過剰な言説を披露することによって、道徳的主体の自律性という理性的基盤を転倒させてしまっているのである。そこではもはや、誰も一個の人格／人称とはみなされず、あるのは、言葉と対になった性から生み出される機械的な組織だけである。

以上のようなサド像は、六〇年代のフーコーをたいへん魅了した。ところが七〇年代になるとフーコーは、逆にそこにセクシュアリテの前例のない規律化を見ようになり、最終的には「外の思考者」としてのサドから離れていくことになる。それは次のような事情による。まず作品における非人称化は、性の目録化や欲望の分類化といったことの規律的な展開の中でなされると、支配的な権力の持つテクノロジーと親和性を持つようになってしまう。また、性について「すべてを述べる」という要求は、セクシュアリテという経験を言語の内部に閉じ込めることに協力してしまう。それは、キリスト教的な司牧神学におけるような、すなわち欲望の告白におけるような、性の全面的な「言説化」へとつながることになるのである。そうした言説化によって、快楽という身体的経験は、無感動かつ機械的な実践へと「脱感覚化」されてしまう。このような意味で、いまやサドの作品は、「性の科学」の系譜に連ねられることになる。それに対してフーコーは、以後「身体と快楽のもうひとつのエコノミー」を探っていくことになる。

以上のような六〇年代から七〇年代にかけてのサド評価の変化は、フーコーの思想の変遷を明白に反映するものである。というのも、ここで焦点になっている性の科学からの解放というテーマは、六一年発表の『狂気の歴史』を引き継いで七〇年代に展開された一連の仕事、すなわちのちに『精神医学の権力』（七三～七四年）や『異常者たち』（七四～七五年）としてまとめられることになる、七三年から七五年にかけての講義、さらにはその翌年の七六年に出版された『知への意志』などのなかで展開された権力論、とくにその精神医学の問い直しという問題系と呼応するものだからである。この時期フーコーは、たとえば一七世紀から一八世紀にかけての「狂気」をめぐる知の諸様態、つまり精神医学の「知」の面を主な分析の対象としていた『狂気の歴史』に対して、『精神医学の権力』や『異常者たち』といった講義においては、その時代区分を一九世紀に求めるのみ

ならず、分析の対象も、「狂気」に対する権力のさまざまな作用、すなわち精神医学の「力」の面へとシフトしている。さらに、おそらくはこれらの講義を踏まえて彼は、セクシュアリテそのものがひとつの権力装置へと転換しうる可能性について思いをめぐらし、『知への意志』においては、そこからの脱出の方向性を探ってもいるのである。この意味からすると、フーコーにとってサドは、「セクシュアリテから、すなわち我々がその内部に囚われになっているセクシュアリテの装置から出発して、それをその限界に至るまで機能させるような運動」ではあったかもしれないが、「そのセクシュアリテの装置に対して位置をずらし、そこから自由になって、それを越え出るようなもの」²ではなかったのである。

ところで、このような評価の変化をこうむる作家がいる一方で、フーコーは、たとえば『狂気の歴史』でも言及され、その後単著をささげられることになるルーセルや、サドと同じく「外の思考者」として名指されたブランショといった作家については、晩期にいたるまで、その自らにとっての重要性を繰り返し述べている。そこで彼は、これらの作家たちに託して、「主体がもはやその構成的な諸関係において、自己への同一性においてあたえられていないような経験」、「主体が解体し、自己に対する関係を壊し、自己同一性を喪失してしまうような経験」³といったものを語る。それでは、ここで語られる「経験」というものをどのように理解したらよいだろうか。

以下では、彼が前期の著作において、「狂気」との相同性を指摘したこれらの「創造行為」に対して、晩期において示唆するその「経験」性への評価を、この時期の彼の思想の中心的テーマであった主体化論、とくにその自己の練り上げというテーマとの関係から読み解きたい。というのも、これらの「経験」は、自己の練り上げを通じた自己の変容という経験と、あるいはフーコーがそこで「抵抗」という営みに与えているポジティブな意味、ある種の創造性と重ね合わせて読むことができるように思われるからである。はじめにも述べたとおり、彼の芸術論は、その「狂気」をめぐる思想的変遷と密接に関連したものであり、実際彼のサドに対する態度の変化は、その前期の狂気という表象の理解から、中期の狂気と権力の関係の分析へとという移行に対応するものであった。こうした対応関係を念頭に、以下においては、後期の「自己への配慮」を通じた抵抗の探究という方向性のなかに、フーコーにおける創造性の契機を確定することを試みたい。

2 Foucault, « Non au sexe roi », in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001 (以下 *DE* と略), t. II, n°200 [1977], p. 260.

3 Foucault, « Entretien avec M. Foucault », in *DE*, t. II, n°281 [1980], pp. 868-869.

2. パレーシアとレトリック

後期の主体化論においてフーコーは、ひとつの「素材としての自己」をもとにした主体形成に、すなわち一種の「自己のポイエーシス」とでもいうべきものに言及している。また、彼はそれを「自分自身の部分を領域画定すること」⁴という言葉で表してもいる。彼の理解によれば、この「素材としての自己」は、それ自体諸力の錯綜体としてあり、それはいわゆる固定的な権力関係へも、また逆に対抗的な力へも変転しうる可能性を秘めたものである。ここには、彼独自の権力理解が関わってきている。彼はあるインタビューで次のように述べている。

次の二つを区別しなければならないと思います。第一に、諸自由の間の戦略的ゲームとしての権力の諸関係——これは一方が他方の振る舞いを決定しようとし、他方は相手に振る舞いを決定されないようにしたり、反対に相手の振る舞いを決定し返そうとすることによって応答するような戦略的なゲームのことです。そして他方には支配状態があります。これが普通に権力と呼ばれているものです。そしてこの二つの間、権力のゲームと支配状態の間に、統治 [gouvernement] のテクノロジーがあります。[……] こうした技術の分析が必要なのは、まさにこの種の技術によってこそ、支配状態が成立したり維持されたりすることが非常に多いからです。私の権力の分析にはこれらの三つの水準があります。つまり戦略的な諸関係、統治の諸技術、支配状態の三つです⁵。

すなわちフーコーは、権力関係という言葉によって、単なる支配状態ということとは異なったものを想定している。フーコーはまずそれらの基底に、「戦略的諸関係」という流動的な場を想定しており、ある個人なり社会集団なりが、そうした権力関係の場をせき止め、動けないように固定し、運動の可逆性をすべて停止させてしまうのに成功すると、いわゆる支配状態が展開することになるという。そのような状態においては、自由の実践は存在しなかったり、一方的にしか存在しなかったり、ごくごく限られたものになってしまう。そして、以上のすべてを左右する鍵が「統治」であり、その諸技術であるという⁶。

フーコーがここで、とりわけ強調するのが、権力の諸関係の可動性、可逆性、

4 Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 35.

5 Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *DE*, t. II, n°356 [1984], p. 1547.

6 *Ibid.*, pp. 1529-1530.

そして不安定性といったものである。それはつねに変わりうるものであり、一度に決定的に与えられてしまうようなものではない。さらに、権力の諸関係が存在するのは、あくまで主体が自由であるかぎりにおいてである。彼は「社会的な領野全体をつらぬいて権力の諸関係があるのは、いたるところに自由があるからである」⁷とさえ述べる。

彼は、「統治性は自己の自己への関係を含意する」⁸と明言している。すなわち、この統治性という概念によって彼は、ひとが戦略を構成し、規定し、組織し、道具とするための実践の総体を名指しているのである。この戦略は、自由な諸個人のあいだで相互に作用しうるものである。そして、そうした自由な諸個人こそが、あるときには他者の自由をコントロールし、決定し、限定しもするのである。それらは、根本的なところで自己の自己への関係や、それを通じた他者への関係に基づいており、フーコーが自由というのは、こうした関係の総体を指している。この観点からすれば、フーコーが晩年に探求するにいたった「自己への配慮」も、こうした統治の一技術と考えることができる。そこで実践されるアスケシス[askêsis]、すなわち「自己の自己への働きかけ」は、身体的なレベルで、権力の作動する平面を可逆性と変動性に富んだものにするようなものであるといえるだろう。ここには、先に述べたようなフーコーの権力理解から引き出された、抵抗の可能性が示唆されている。したがって、その後期の主体化論における「自己のポイエシス」も、すなわち彼の述べる「自分自身の部分を領域画定する」という行為も、こうした諸力を何らかの技術（テクネー）によって導く作業として理解されるべきだろう。

さて、以上の議論との関連で、本稿において参照したいのが、その一九八二年から一九八三年にかけての講義、『自己および他者の統治』である。そこで中心的に論じられているのは、通常「真理を語ること [véridiction]」として定義される「パレーシア [parrêsia]」という概念である。先の議論を踏まえるならば、この概念もまた、何らかの形で「自己への配慮」に関わるものであることが予想されよう。つまりそれは、それらの実践の一形式と捉えることができ、したがって主体の形成（ポイエシス）に関わるものと考えられるということである。本講義においては、このパレーシアについて、大きく分けて、共同体と真理との関係を問題とする「政治的パレーシア」と、個々の魂と真理との関係を問題とする「哲学的パレーシア」という二つの様態が論じられている。このうち、以下では、主に哲学的パレーシアに関して、彼の論ずるところを見ていきたい。

⁷ *Ibid.*, p. 1539.

⁸ *Ibid.*, p. 1547.

フーコーは、講義の終盤、哲学的パレーシアを論じつつ、「ロゴスの真のテクネー」についての考察を深めようとしている。そこで彼は、プラトンにならって、哲学的パレーシアとレトリックという二つの言語様態を対比する形でこの問題の輪郭を確定しようとしている。フーコーによれば、哲学的パレーシアとは、「神、神託、夢、そして神的な力が行使しうるあらゆる仕方で託されるもの」⁹であり、「それは、単なる言説の様態や技術ではなく、生そのもの」¹⁰であるという。哲学的パレーシアは、修辞学的な言説と異なり、他者を説得するという目的によって特徴づけられるものではない。フーコーはそれを次のように説明する。

むしろそれは、その出所に関して、それが *etumos* (真) であるという事実によって、つまりそれは、その単純性と自然性の中で、それが指し示す實在にできるだけ近い形しかとらないという事実によって特徴づけられるものです。それはその力(デュナミス^{フォルス})を、自らが説得するものであるという事実を負っていない言説です。それがそのデュナミスを負っているのは、それを述べる存在と接してある [*être au bord de*] という事実です¹¹。

ここでフーコーは、この哲学的パレーシアとレトリックの対比を、『パイドロス』を註解するなかで明らかにしようとする。彼によれば、『パイドロス』においてソクラテスは、言説の実践のなかで、自らの生に関連するかたちでそのパレーシアを作動させることになるという。

周知の通り、『パイドロス』の愛についての対話は、大きく分けて四つの中心的要素からなる。まず最初の二つの要素は、「少年は自らを愛してくれる男性ではなく、むしろ愛してくれない男性に身をゆだねなければならない」と説くリュシアスの話と、それをうけて、「そもそも少年は自分を愛する者に身をゆだねる必要はない」と説くソクラテスの話である。フーコーによれば、以上の二つの話がレトリックの次元に位置するとすれば、それに続くソクラテスの真の愛をめぐる寓話および「ロゴスの真のテクネー」に関する省察こそ、哲学的言説というべきものである。ここでまず彼が目にするのは、この四番目の要素、すなわちソクラテスとパイドロスの対話のなかで「ロゴスの真のテクネー」が話題となる箇所である。ここでは、よきロゴスの条件というものが問題とされる。それについて、よきロゴスの条件とは、語る者が自らが語る場所のものに関する真理(アレテ

9 Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard : Seuil, p. 299.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 300.

一) をあらかじめ認識していることであると答えるパイドロスに対して、ソクラテスは、真理の認識とは、言説のよき実践に先行するものではないと反論する¹²。

フーコーによれば、ソクラテスがここで言わんとしていることは、「ある言説が真の言説であるためには、真理の認識が、ある者が語る前に与えられている必要ではなく、真理がその言説の恒常的で永続的な機能である必要がある」ということなのだという。さらに、言説の「真正の術^{アート} [etumos tekhnê]」、つまりフーコーが「自分自身の技術によって扱う存在により近いような術^{アート}」と述べるようなものは、真理がその言説の永続的な機能であるという条件でのみ本当の術^{アート}となるという¹³。さてそれでは、ここで言われている「真理が言説の永続的な機能となる」とは、いったいどのような事態をさすのであろうか。それはおそらく、先に述べた「素材としての自己」という認識から理解できるだろう。つまり主体は、あるテクネーによって、この自己という素材に真理を取り込むことによって、その組み換えを行うことになるのだ。そして、こうした自己の変容を引き起こすようなテクネーこそが「ロゴスの真のテクネー」だということである。

ところで、『パイドロス』においてソクラテス＝プラトンは、真理の認識には、「総合と分割」からなる「ディアレクティケー [dialektikê]」と呼ばれる方法が必要とされると述べている。ここで言われる「総合」とは、「ばらばらの状態にあるものをひとつの集合的なヴィジョンへとまとめること」¹⁴、つまり自然を接続することであり、「分割」とは、「この統一性を種によって、種 [eidê] へと分けること」¹⁵、つまり自然を適切に細分化することである¹⁶。このディアレクティケーによって、魂は真理を認識することができるようになるが、フーコーによればそれは、単なる客観的な認識にとどまるものではなく、ある実践とでもいえるべきものである。ディアレクティケーにおいて魂は、真理の獲得を通じてそれを魂へと刻みつけることになり¹⁷、その結果認識の前と後とで同一の状態を保つことがない。それは、魂が自らを不可避的に変容させることになるようなひとつの「経験」である。そして、真理の認識がそうした「経験」を通じてなされることによってこそ、「真理が言説の永続的な機能である」ことが、つまりある言説が哲学的パレーシアであることが可能となるのだ。

以上を踏まえてフーコーは、「魂が〈存在〉の認識へと達しうるのは魂の運動

12 プラトン「パイドロス」藤沢令夫訳『プラトン全集5』、岩波書店、一九七四年所収、259E-260E。

13 Foucault, *op. cit.*, p. 304.

14 *Ibid.*, p. 305.

15 *Ibid.*

16 プラトン、前掲書、265D-265E。

17 同書、276A、278A。

によってであり、魂が自らを認識し、自らが何物であるかということを理解する、つまり自らが〈存在〉そのものと類縁関係にあるということを理解するのは、存在するものの認識においてである」¹⁸と述べている。さらに、このディアレクティケーという真理認識の方法、このテクネーは、その言説が差し向けられる者の魂のみならず、その言説を述べる者の魂へも及ぼされるような直接的な効果と切り離しえないものである。ソクラテスは別の箇所を指して「魂の導き[*psukhagôgia*]」と呼んでもいる¹⁹。

以上のような真理の認識と魂の実践との、ディアレクティケーと魂の導きとの分離不可能な、根本的、本質的な連関、真の言説に固有のテクネーを特徴づけるのはそうしたものである。フーコーは次のように述べている。「レトリックとは言説に対する *atekhnia* (テクネーの不在) です。哲学こそが真の言説の *etumos tekhnê* (真正の技術) です」²⁰と。

3. 真理・狂気・創造行為

ところで、以上の議論との関連でフーコーは、『パイドロス』のなかでこの「ロゴスの真のテクネー」に関する省察の前に置かれている、ソクラテスの狂気をめぐる寓話、すなわち魂の二頭の馬、实在へと至る上昇、エロースの役割、魂に生えてくる翼、想起する魂の飛翔などをめぐる寓話について次のように述べている。

この寓話は、前もって真理へのアクセスと魂の自分自身との関係との間に存在する紐帯を示すものでした。〈存在〉それ自体と関係することになるディアレクティケーの道を行こうとする者、この者は自らの魂と、あるいは愛によって他者の魂と、ある関係を持たざるを得ません。魂はその関係を通して修正をこうむり、そうして真理へと達することができるようになるでしょう²¹。

このフーコーの言は、彼の思想における狂気と真理とのある種の相同性を示唆するものであるように思われる。主体は自らの外部にある真理への到達の、その獲得の過程で自らを変容させる。同様に狂気もまた、通常主体の外部にあって、

18 Foucault, *op. cit.*, p. 307.

19 プラトン、前掲書、261A。

20 Foucault, *op. cit.*, p. 308.

21 *Ibid.*, p. 307.

その変容の契機となるものである。『自己および他者の統治』の終盤の議論において示唆された狂気理解は、こうした主体におけるあるポジティブな運動性とのつながりを感じさせるものである。先にも述べた通り、フーコーはその後期の主体化論において、主体をネガティブにもポジティブにも変転しうるような緒力の錯綜体として捉えていたのであった。さらにいえば、フーコーにおける「抵抗」とは、こうした力の流れの向けかえに他ならなかった。その意味で彼の権力論において要となるのは、この緒力の流れを導くテクネーであった。したがって、先の議論のなかで真理認識の方法として示されたディアレクティケー、さらにそれに基づいたパレーシアというテクネーは、こうした主体の領域確定という実践であり、経験であると考えることができるのではないだろうか。

そして、こうした主体と真理との関係性は、同じく彼の論理のなかで、その主体と狂気との関係へも適用することができるだろう。つまり、このパレーシアというテクネーは、狂気という外的な力の流れを導く実践であり、その経験であるともいえるのではないだろうか。フーコーは、『『狂気の歴史』初版への序』のなかで狂気について、それはひとつの「経験」であると述べていた²²。こうした経験性としての狂気理解は、彼のサド批判とも対応するものである。というのも、サドにおける狂気とは彼にとって、先の区分で言えばレトリックに属するものであり、テクネーを欠くもの、すなわち真の経験性を欠くものであったからである。それに対して、彼にとっては流れを転換するような実践こそが重要であったのだ。

ところでジル・ドゥルーズは、六〇年代の後半に出版され、フーコーのサド評価にも大いに影響を与えたと考えられるそのマゾッホ論、『ザッヘル・マゾッホ紹介』のなかで、サドの「制度的」な性質に対するマゾッホの「契約的」な性質について語り、マゾッホ作品における「法を脱臼させてしまうような効果」、その「宙吊りの効果」とでもいうべきものを評価していた。それに関連して述べれば、七〇年代のあるインタビューにおいてフーコーは、「サディズムでは、器官があくまで器官として執拗な攻撃の対象となっている」²³と語り、そうした身体の有機性がある種の階級性を保証するものであると語っていた。そして、そこで彼は、サディズムと根本的に対立する身体性を表現している例として、ヴェルナー・シュレーターの映画作品、「マリア・ブラウンの死」に言及していたのであった。彼によれば、この映画においてシュレーターは、こうした有機性を解体することにより、「身体をそれ自身の檻から解放する」ことに、それをある「名

22 Foucault, « Préface », in *DE*, t. I, n° 4 [1961], p. 190.

23 Foucault, « Sade, sergent du sexe », in *DE*, t. I, n° 164 [1975], p. 1687.

づけえぬもの」にすることに成功しており、それによって「性の科学」に対抗する可能性を示し得ているという。

また彼は、晩年のシュレーターとの対談のなかで情熱 [passion] という感情について語っているが、そこで彼が情熱について述べるのは、その外在性、流動性、脱自性といった性質であり、あるいはその「自己と他者とのあいだを循環することによってそれらを結びつける作用」である。以上のさまざまな特質は、彼が狂気に与えていた規定と合致するものでもあろう。こうして、狂気と比すこともできる情熱という感情について語った後で彼は、シュレーターの作品について次のように述べている。「心理主義映画から完全に抜け出そうとするあなたのやり方は、私には実り豊かなものと思います。そこで見えるのは身体、顔、唇、目だけです。それらのものにあなたは一種の情熱にあふれた明証性を演じさせようとする」²⁴。そして、さらにここでフーコーは、主体と創造性の問題についても触れ、主体がその創造行為のなかでなすべきなのは、アイデンティティの分類作業ではなく、「さまざまな思考のあいだを結ぶような何物かを創造すること、それに名前を与えることが不可能であるようにして何物かを創造することであり、ゆえに、それが何であるかを決して明らかにしないような色調、形態、強度をそれに与えるべく毎瞬努力しなければならない」²⁵と述べている。

さて、最後に次の逸話を紹介して、本稿の結びにかえたい。レーモン・ルーセルは、「最初の本が出たあと、翌朝は自分自身のまわりに輝きが満ち、街路では誰もが、彼が本を書いたことを悟るように期待していた」²⁶ so である。フーコーは晩年のインタビューでこの逸話について言及し、それに対して、「それはものを書く誰もがひそかに抱いている欲望です」と共感を示した後で次のように述べている。「人はまず、自分がそうであるのとは違ったものになるために書くのです。書くという行為を通して、自らの存在様態を修正しようというねらいがあるわけです。ルーセルが見つめ、さがし求めていたのは、この存在様態の修正でした」²⁷。ここでは、ひとつの言語活動における根本的な自己変容の可能性が示唆されている。それは、その創造行為の主体における変容であると同時に、それを享受する主体をも変容させるものである。そこでは、先に彼が語っていた通り、主体は自らの魂と、あるいは他者の魂と、特定の関係をとり結ぶことになり、さらに彼およびその他者の魂は、ある修正をこうむることを通じて真理へと達することになるのである。

24 Foucault, « Conversation avec Werner Schroeter », in *DE*, t. II, n°308 [1982], p. 1075.

25 *Ibid.*

26 Foucault, « Archéologie d'une passion », in *DE*, t. II, n°343 [1984], p. 1424.

27 *Ibid.*