実在的なものと生政治

先日、私が提起しようとした問題をごく簡単に述べておきます。実在と想像力の関わりについてです。

私の考えをざっくり申し上げておきますと、プラトン以来、西欧はつねに「実在」を問題にしてきた。それ以外はほとんど考えて来なかったと言っても決して過言ではない。プラトン『ソピステス』がいかに過激で深甚な懐疑論を繰り広げるにしても、その彼方に真実在を想定している。そして、それ自体は必ずしも否定すべきでもない。

西洋のキリスト教社会が古典古代を受け入れ得たのは、この実在に対する暗黙の信頼を信仰の体系に組み込み得たからでしょう。その過程でギリシャ世界における認識論の深さと広がりが単純化されてしまった。たとえばアリストテレスにおける「魂」の問題、それが有する想像力の問題が軽視され、ホッブズやルソーがそれを改めて主題化せんとした努力の意味も、近現代の哲学の動向においては見失われている。はなはだ素朴に実在なり、真実在なり、メタ実在なりが語られてしまう。そして、それが西洋社会の改めての自己肯定に利用される。そのことに危機感を持つべきである。

以下、添付ファイルを貼りつけさせて頂きます。

＊ 現象学的社会学における多元的実在論

先日の会合では取り上げる機会がありませんでしたが、社会における実在的なものの多元性という問題にかんして、２０世紀に最も先まで進んだのは現象学的社会学の開祖アルフレート・シュッツだったのではないか。若い頃その著作をひと通り読みました。できればシュッツ論を書くつもりだったのですが、ベルクソンとの関係を論じただけに終わり、これは自分の著作に入れたものの、それっきりになっています。

というのも、私としてはシュッツの理論に不満があった。シンボルや記号中心で、イメージの問題が扱えていないし、それと深く関わることですが、想像力の問題の重要性に気づいていない。それは彼のベルクソン理解と深く関わる。純粋持続の問題を正面から扱うのを回避し、肝心なところでフッサールに逃げている、という印象を私は持った。で、ベルクソンを使ってやり直そう、その多元的実在論を作り直そうというのが私のひと頃の野心でして、今なおシンボル、シンボルと唱えているのはそのためです。

ウィーン時代の若きシュッツには形而上学的な発想が強く、『社会的世界の意味構成』（1932年）では深遠な議論をくり広げていたのですが、ナチスに追われ、アメリカの大学に移ってからは記号論的方法を大々的に導入し、リアリティの問題を上記のような労働、ひいては日常世界の意味構成に絞って論じるようになってしまった。酷な言い方をすれば、アメリカ社会学の市民社会を対象とする風土に迎合したのだと思います。

もっぱらアメリカで発表された論文を集めた遺稿集『社会的現実の問題』では、私たちが最も緊張したリアリティを感じるのは労働の時間であり、それから離れ、脱力するにつれ、さまざまな次元のリアリティが成立するとし、これを独自のシンボル理論で分析します。ウィーン時代はベルクソンの純粋持続を最も緊迫したリアリティと見なしていたはずなのに、そうした形而上学的な構えが消えてしまう。逆に日常世界に固有のリアリティ、いわゆる日常生活の社会学という方向に大きく舵を切るのです。

たとえば、ベトナム帰還兵が帰国後に心的外傷に苦しみ、社会に適応できなくなる。これを戦場と日常世界の時間の流れ方の違いとして分析する。

あるいはセルバンテスの『ドン・キホーテ』を論じて、多元的時間をフィクションという形式をもって表現した作品として称揚する。この古典の解釈に新生面を開いた好論文だと思うのですが、文芸畑ではほとんど知られていない。そもそも、なぜセルバンテスにそんな芸当ができたかと言えば、かれが小説における想像力の役割を知り抜いたルネサンスの天才だったからです。

爾来、シュッツ研究自体が悲しむべき停滞を見せ、ほとんど忘れ去られるに至った。これはアメリカ時代の日常生活の社会学を継承した弟子たちが、もっぱらその理論の通俗化・大衆化に終始したことが１つの原因だと思われる。

もう１つは理論的なもので、たとえば日本のウィキペディア等を見ると、今なおシュッツの現象学的社会学がウェーバー（すなわち社会学）とフッサール（すなわち哲学）の影響下で生まれたと書いている。ドイツ語圏の影響しか見ていないわけです。大嘘です。

シュッツの著作をふつうに読めば、至るところにベルクソンの名前が挙がっている。実在の多元性というその思想の核心とも言える発想自体ベルクソンに由来する。フッサールにそんな観念など欠片もありませんから。シュッツ自身がはっきりベルクソンの影響を認めている。廣松渉もそのシュッツ論で「ベルクソン経由だ」と断言していた。それを完膚なきまでに証明する論文を私は書いた。なのに、社会学の連中は死んでもベルクソンという名前を口にしたくないらしい。おそらくフランス語ができないからでしょう（笑）しかし、そんなことで学者づらされては困る。

実際その後、理論社会学に大きな革新は起こらず、現象学的社会学の企図もすっかり忘れ去られてしまったというのオチのようです。日本の社会学自体、いまや世間の軽蔑と侮蔑の対象に成り果ててしまった……

とはいえ、今なお社会の多元的実在性という問題に言及するのであれば、シュッツの著作は古典的な規範性を持っている、読まれるべきだと私は確信しています。というか何とかして自分でも、もう一度読み直したい。折を見て、シュッツについてまとまったものを書きたいと思っています。

＊＊ フーコーにおける生政治と人口の問題

８０年代以降の輸入学問の盛衰を考えると、現象学的社会学やエスノメソドロジーのような社会学グループと、フランス現代思想派との癒合と暗闘があったような気がしています。後者が勝利を収め、日本の学術は悲惨なことになった。とはいえ、前者が勝利していたら違ったか？と言えば、はなはだ疑問です。どっちもどっちだった、という気がする。

たとえば今のコロナ騒動ですが、フーコーを研究する学徒は日本に大勢いる。いま世界で起こっているのはまさに生政治の暴走以外の何ものでもないのだから、これをフーコー的観点から論じる者がいておかしくない。というか、いるべきだ。なのに、まるでその声が聞こえてこないのはなぜでしょう。

先ほどシュッツについて、社会学徒として戦後アメリカ社会に迎合してしまったのではないかと私は疑念を呈しました。５０年代の豊かなアメリカ、アメリカン・ウェイ・オブ・ライフを疑わぬパックス・アメリカーナ、公民権運動以前の時代のアメリカです。この豊かな日常生活が崩壊する日が来るなどと彼は疑いもしなかったのではないか。

シュッツが影響を受けたベルクソンにしても、もっぱら活躍したのは２０世紀初頭のフランス全盛期ですから、《日常性》というものへの疑念があまりない。それどころか、むしろ手放しで過剰に礼賛するところがある。

戦後世代のフーコーはそれをまったく信じなかった。ことによるとゲイとして抑圧されていたからでしょうか。上の世代のサルトルやベルクソンを相手にせず、もっぱらニーチェ、そしてバタイユを読んだ。ちなみにバタイユは第１次大戦で父を失い、第２次大戦では自分も悲惨な目に遭っています。ヨーロッパ的かつキリスト教的な価値観の根底的な批判者です。

戦後世代で、アルジェリア帰りのユダヤ人であるデリダにしても、フランス社会への懐疑は徹底している。こうした人たちが、いわゆる現代思想のムーヴメントを起こした。それは端的にヨーロッパ中心主義への批判だった。

ところで私自身はあまりフーコーの熱心な読者ではありませんでした。フーコーはあくまで歴史家であり、哲学者ではない。その遺稿を漁り、「生政治」について喋々することに何か卑しい雰囲気を感じていた。ところが、このコロナ禍です。まさに生政治的事態です。で、久しぶりに読んでみたのです。あげくに今年の授業で扱おうと目論んでおります。このまま遠隔授業ということになると、それなりにちゃんとした授業ノートを作っておかないと持ちませんから。

『監獄の誕生』が公刊されたのが1975年で、その後のコレージュ・ド・フランス講義において、フーコーはヨーロッパ近代における「統治性」の問題に取り組みます。1977-78年度の講義で開口一番、自分は「人口」に固有の問題を考えることで、この問いに導かれることになったと述べている（「統治性」238頁～277頁）。ちくま学芸文庫『フーコー・コレクション６ 生政治・統治』に収録されています。読みやすさを考え、引用には若干手を入れてあります。

マキャベリ『君主論』において、領土とは臣下および領土にたいする君主の関係を意味する。君主はその危うく脆い絆を護るために統治の技法を必要とする。君主の技法が対象とするのは、この意味での領土を護ることであり、必ずしも領土と住民を護ることではない。いいかえれば、そこには「人口」という観念がない、とフーコーは注意を促す（245頁）。

１６世紀以後のヨーロッパ社会で問われることになるのは、これとは別の事柄です。そこでの「エコノミー」とは家政＝経済を意味する。家族や家庭におけるのと同様なやり方で、社会や国家における個々人や財や富を経営する方法が模索される。その方法が統治において問われるようになる。

ジャン＝ジャック・ルソーは「政治経済学」を論じるにあたって、とりあえず「家政＝経済」とは「家族全体の共通の善のために家を賢く統治することを指す」と定義する。この個所を捉え、フーコーはこう述べます。

「国家を統治するとは従って、家政＝経済を実行すること、国家全体のレベルでひとつの家政＝経済を実行することであり、住民、財産、皆それぞれの行動にたいして、一家の長が家内一族や財産にたいして差し向けるにも劣らぬような注意深い監視と管理の形式を持つことである」（250頁）。

一方には国家主権のいよいよ巨大化し硬直化する枠組みがある。他方には旧来の家族モデルという狭く脆弱で空虚なモデルがあって、統治の技法は主権の一般的な形式に向かいつつ、同時に家族の統治という具体的で解りやすいモデルに自分を押し込めようとして、いわば股裂き状態に陥ります（263頁）。これをいかに打開すべきか。

１８世紀ヨーロッパでは人口が拡大し、通貨の過剰が生じていた。それが農業生産の増加に結びつき、いよいよ人口の増大が起こり、この循環プロセスのなかで人口問題が主題として問われるようになる。そのとき初めて統治の問題が主権の法的枠組みの外で思考されることが可能になったのだとフーコーは喝破する。というのも、人口というパースペクティブを家族モデルでは理解しようがないからです。

これまでの統計学は行政的な枠組みの内部、いいかえれば主権の内部で機能していた。いまやこの学が人口には固有の規則性があると発見する。死者の数、病人の数、事故の規則性といったもの。統計学はまず以下の事実を開示する。「人口はその集合状態に固有な効果を持つものであって、大疫病や、恒常的な繁栄や、仕事と豊かさの螺旋といった現象は家族という現象に還元できない」。次に統計学は「人口はその移動や行動様式や活動によって固有の経済的な効果を持つ」ことを示す。

「統計学は人口に固有の諸現象を計量化するのを可能にし、家族という小さな枠組みに還元できない固有性を露わにする」（265頁）。

かくして統治のモデルとしての家族は消え去るのだとフーコーは述べます。以後、家族はさまざまな人口集団を統治するための道具として用いられる。それはモデルから道具になる。同時にまた家族は統治の最終目標と見なされるようになる。統治の目的とは、諸々の人口集団の境遇を改善し、その豊かさ、健康や寿命を増大させることである（267頁）。

統治の知の成立とは、この人口をめぐる多種多様なプロセスについての知、すなわち「政治経済学」の確立と切り離し得ない。それは人口と領土と富のあいだの多様な関係の網目を扱う学問であり、その成立とともに経済と人口の領域へ介入することが始まる。新たな拡張された統治の時代、個々人を外からも内からも支配する近代の統治の時代が始まるのです（268頁）。

すでに政治経済学がかつてのような家族的家政学ではあり得ないとルソーは明察していた。もはやそれを古い家族モデルに押し込めるべくもない。ならば統治の技法をいかに新しく定義すべきか。そのためにルソーは『社会契約論』を書かざるを得なくなったのだとフーコーは指摘します。ルソーは「自然」「契約」「一般意志」等の概念により、かつての主権の法的原理をも包摂しうるような一般原理を導き出そうとする。言い換えれば、ルソーにおいて主権の問題は決して消し去られてはいない。逆にそれは「かつてないほど先鋭的になったのだ」（269頁）。

そして、ルソーが格闘したこの新しい時代の統治性の問題こそが近代性にとって決定的に重要な問題なのです。それに比べると国家の問題などはるかに限定されたものにすぎない。国家とはフーコーに言わせれば「神話化された抽象性」のごときものでしかない。社会の国家化が問題なのではなく、国家の統治化（gouvernementalisation）こそが近代の根本的な問題なのだと彼は断言します（272頁）。

この時代のフーコーの関心はもっぱら西欧における「牧人的権力」の起源の探究にあり、言い換えれば個々人の内面にまで監視の目を行き渡らせるキリスト教の倒錯の告発にあった。そのためか彼は、ギリシャにおける「人口」の問題に深入りしていません。しかるにプラトンにおいても、アリストテレスにおいても統治の問題は問われ、それはまさに人口の問題として意識されていた。その点をフーコーはどう考えていたのか、どうも腑に落ちぬところがあります。

アリストテレス『政治学』を取り上げてみましょう。理想通りに国家を建設しようとするときに考慮されるべきは人口であり、土地であり、人間の数であるとされている（山本光雄訳、岩波文庫、318頁）。

幸いにして今、新しい翻訳が数種類も出ていますが、いまだ図書館が封鎖され、参照することができません。不本意ですが、学生時代に買った古色蒼然とした岩波の訳をいささか手を入れて用いさせて頂きます。

さて、アリストテレスはこのように言います。――ほとんどの人が幸福な国は大きな国であるべきだと考える。そのとき大きな国とはそこに住む人の数の大きさで判断している。しかるに多さではなく、その「力」を見ないといけない。国は仕事を持つ。その仕事を最もよく為すものが最大の国である。「大きな国と人口の多い国は同一ではない」。

そもそもあまりに人口の多い国を法的によく統治するのはまず不可能である。「立派に統治されていると評判されている国はどれ1つとして人口のことを放任していない」とアリストテレスは断じます（319頁）。人口を減るにまかせる我が国とは大違いです。誰も統治の問題を考えていない。政治が世襲政治家のお家芸のようになっている。

アリストテレスによれば、法律とは秩序である。善き法律は善き秩序である。ところがあまりに大きな数に秩序を与えることは不可能だと彼は唱える。そんなことができるのは、この全宇宙を統括する神的な力によってのみである。美しさは数と大きさのうちに生じる。国の場合も、むだに大きいのではなく、善き秩序の限定を受けているとき最も美しい国と呼ばれるであろう。

アリストテレスに言わせると動物や植物、ひいては道具においても一定の基準というものがある。この中庸の「適度」というものを求めるところが、まさにこの哲学者の真骨頂でしょう。なんであれ形あるものは余りに小さくても、また余りに大きくても自分の機能を発揮できず、その本性を失い、悲惨な状態に陥るであろう。たとえば船の場合がそうだ。小さすぎても大きすぎてもいけない（320頁）。

さらに言えば、国の個々人がお互いに相知ることが大切である。相知ることができるような範囲に人口を限ることが必要だ。「生活の自足を目標に、一目でよく見渡し得る数の範囲内で、できるだけ膨張した人口」が国の最善の限界だとアリストテレスは結語する（321頁）。

この「一目でよく見渡し得る数」というのが肝要です。ライプニッツもまた、「一望のもとに見渡す」ことに執心していた。もしかするとそれは、ヨーロッパの政治学に取り憑いた呪いのような観念かもしれません。

それにまた「生活の自足」と「できるだけ膨張した人口」をどう釣り合わせるのか。言うは易く行なうは難し、というものです。

もしかするとアリストテレスの「あまりに大きな数に秩序を与えるのは不可能だ」という信念は、「大きな数」すなわち無限を思考し、これに秩序を与えるのは不可能だとするギリシャ的な思考法から来るのかもしれません。ところが師プラトンのほうはピュタゴラスに多大な影響を受け、この問題に独特のアプローチを企て、無限をも思索の対象となすような音楽的秩序を夢想していました。ある意味でプラトンはギリシャ的ではなかった。

『政治学』においてアリストテレスは執拗にプラトンを批判し、後半では長々と音楽批判が行なわれています。一方で音楽の魅惑と快感を善き趣味として認めつつ、他方でこれを「遊び」にすぎないと否定しています。おそらくこの点に師と弟子の最も先鋭な対立があるのではないか。

周知のように、現代においては無限を扱う数学が存在します。というか数学こそが――あるいは数学のみが（？）無限を対象とし得る特権的な学だと言えなくもない。「大きな数」どころか、無限数に秩序を与えることも理論的には可能になっている。

近代の統計学が数理を駆使し、人口をいわば道具として用い、経済学を先導することで統治の学として枢要な役目を果たしてきたというフーコーの指摘は否定すべくもありません。ギリシャに統計学は存在しませんでした。アリストテレスは現実態（エネルゲイア）と可能態（デュナミス）を区別しますが、そこには潜在的なものとか、蓋然的なものという発想がない。ようは統計学的な発想がない。ことによると統計学は、ヨーロッパ近代が生み出した鬼っ子？と言えるかもしれません。

とはいえ、統計自体は人間が操る数学的技法に他なりません。統治とはなにか、その目的とはなにかを問うことなく、統計的手法ばかりが先走るのは危険極まりない。

先にも引用したように、フーコーによれば現代における「統治の目的とは、諸々の人口集団の境遇を改善し、その豊かさ、健康や寿命を増大させることである」（267頁）。ようは豊かに長生きすることが私たち現代人の目的です。そこにいわゆる「生政治」の網目が蜘蛛の巣のように張り巡らされ、私たちを個人という枠に縛りつけている。

こうした現代的統治を前にして、その極めて解りやすい物質主義的な目的論を前にして、フーコーは何をもって抵抗せんとするのか。アリストテレスの最後の言葉は「幸福」でした。ならばフーコーのそれは？フーコーに最後の言葉はあるのだろうか？それこそ私たちが今、問うべきことだと思われる。

公衆衛生の観念が近代的個人を生み出した、その過程を「社会医学の誕生」という論文でフーコーはつぶさに分析しています（165-190頁）。

「有機体と環境の関係は、都市医学を媒介として、自然科学の領域と医学の領域で同時に確立したのです。人びとは有機体の分析から周囲の環境の分析へと移行したのではありません。医学は環境の分析から、環境が有機体におよぼす影響の分析へ、そして最終的には有機体そのものの分析へと移って行ったのです」（190頁）。

環境に規定された有機体としての個人という近代的観念が確立するためには、都市医学の発達を必要とした。ペストやコレラといった西欧社会を襲った疫病がそれを促したのです。疫病とはつねに都市の病である。

たとえばモンテーニュが役職を擲ち、領地に引きこもり『エッセー』を書き始めたのは、盟友エチエンヌ・ド・ラ・ボエシーをペストで失ったからです。モンテーニュ自身がペストの災厄に追われ、領地を離れ、各地を転変せざるを得なかった。

モンテーニュの顰に倣ったのが次の世代のデカルトです。とはいえ彼がパリを離れ、アムステルダムに転居したのは疫病のためではありません。政治的陰謀を逃れ、自由な環境で自らの自然学の企てを貫徹させようとしたからです。

いずれにせよ、かれら哲学者は社会から追われるようにして孤立し、そこで近代的自我を発見する。それは同時に自我の限界の発見でもあった。病と死に向き合うことで彼らは自己を見出した。コギトは社会の内にあるとともに外にある。のみならず、内にも外にも属さない《我》がある。

そんな哲学者の内的ドラマを近代社会は大規模な大衆レベルで反復した、と言えなくもない。とはいえ、そこで見出されたのは哲学的コギトのごときものではない。環境により規定され、統計学によって支配された都市住民の個我にすぎない。それは医学＝政治的に、あるいは統計＝経済学的に描かれた「社会的自我」であり、哲学的自我のパロディである。

フーコーによれば、１９世紀イギリスの分離派の宗教グループで、社会の医療化への反発が起こってくる。その目的は「医療化と闘うことであり、生きる権利を要求し、自らの欲求に従って病気になり、養生し、死ぬ権利を要求することでした」（197頁）。

一見すると愚かしくも見える宗教的実践のうちに、時代遅れの信仰の残滓を見るべきではないとフーコーは訴える。むしろそこに権威主義的な医療化や、医学の国家管理や、貧困層にのしかかる医療管理等々に対する現代的な政治闘争のありようを見るべきではなかろうか（同上）。

つまり、自らの死生を統治システムに委ねるのではなく、自分の手に取り戻し、自己の生を、自己の病を、自己の死を死んでゆく自由。それは近代社会の全体、その統治システムの全体を敵に回すことになりかねない。しかるに、人口呼吸器につながれた死を拒もうとするのであれば、私たちは自らの死を自らの手に取り戻さねばならない。それには自らを取り巻く統治システムの総体を疑義にかける他ないのです。

フーコーはもともと医療の歴史、というか公衆衛生の歴史に多大な関心を寄せていました。それが本来の専門だと言っていい。そして公衆衛生こそは、時代の医療ないし医学と「統治」の問題、ひいては政治＆経済の問題が切り結ぶ最前線である。社会をいかに統治し維持すべきかは公衆衛生の観念にダイレクトに反映される。

上記のフーコーの所説を要約するなら、１８世紀にこれまでの家政学的な経済ではなく、新しい政治経済学が立ち上がってきた。それは「人口」の拡大という問題に直面せざるを得なかったからです。人口という問題は、父＝指導者が支配する家庭＝国家というモデルでは到底扱い切れない問題だった。家族なら父が支配できるが、人口爆発する国家、あるいは人口が激減する国家をコントロールするにはどうしても統計学が必要で、かくして統計学と密接に結びついた政治経済学が、なかんずく近代経済学が誕生する。

これをマルクスが資本の自己増殖的な運動に着目することで徹底的に批判するわけですが、私が思うにマルクスは、そうした資本の分析に傾注することで国家と人口の問題を見逃したのではないか。

人口をいかにコントロールすべきかは、もっぱら政治的な問題です。なぜなら１つの社会が自らをどう捉え、どの方向に向かうべきか選択するいうヴィジョンに関わるからです。実際には、人口を思うがままにコントロールすることなど誰にもできません。生殖と出産は１つの民族の無意識と関わり、ひいてはその社会が置かれた自然史的状況と関わるからです。その舵取りは容易なものではなく、まさに近代の政治学の可否に関わってくる。政治における合理性への問いに関わる。政治とはどこまで合理的であり得るか。いや、そうあるべきなのか。そんな人間生活にたいする基礎的で基底的な視座において政治学の固有の領野が見出されるはずなのです。

マルクスにとって資本主義社会に危機を招来するのはもっぱら経済的恐慌である。しかるに実際には天変地異や疫病の流行などにより人類社会はしばしば存続の危機に晒されてきた。人口の極端な増減は社会を危機に陥れる。ペスト禍などに比べると、たんなる経済的恐慌など実はさしたる問題ではない。マルクスには自然の叛乱による社会の危機という観点がまるでない。あくまでも彼は１９世紀に成功を収めたイギリス経済をモデルに考えていた。そこに自ずと限界があったのではなかろうか。

マルクスにかんする与太話はさておき、早い時期にフーコーは上記のごとき洞察に達していたのだから、エマニュエル・トッドのような人口統計学の方へ歩を進めてもよかったはずです。が、彼には抜きがたい哲学志向ないし「哲学趣味」があり、近代社会の構造的分析にはさしたる興味を見せず、むしろ自らの系譜学＆考古学的な方法論を延長させ、ギリシャに西洋近代の起源を探るという方向に踏み込んだ。それは西欧社会のアイデンティティーの問いでもありました。そうすることでニーチェに忠誠を誓いつづけた、とも言えるでしょう。

＊＊＊ 啓蒙の限界――実在的なものから想像的なものへ

学生時代にカント「啓蒙とは何か」を論じたフーコーの論文を読んで、何だかよく解りませんでした。それでカントを読みましたが、岩波文庫の古い訳で、何が何だかますますよく解らなかった。その後、中山元の新訳が出て読んだら、何だか解ったような気がしたけど、あらためて考えるに結局よく解らない。

久しぶりにフーコーを読み返すと、そこで彼がまさにカントの啓蒙論文がなぜ懐柔で曖昧なのかを問うていたことに気づきました。そもそも「古典」というものは本質的に曖昧でよく解らないものですけど、そこを誤魔化していない。フーコーは率直に問う。

近代社会において成人する、すなわち「大人になる」ということは、たんに哲学的かつ認識論的な問題ではない。政治的かつ歴史的な問題なのに、カントはこの肝心な点を（政治的に？）誤魔化している。というか、判断保留を決め込んでいて、むしろそれゆえに３批判を書かざるを得なかったのだ、というのが端的にフーコーの読みです。

カントは理性の私的な使用と公的な使用を区別する。その公的な使用においてこそ理性は自由たるべきであり、私的な使用においては逆に理性は服従されるべきだと説く。これが通常の「良心の自由」という観念とは真逆なことにフーコーは注意を促す（370頁）。

私的な使用における理性は限定された状況に置かれている。そんな状況にふさわしく理性は自らを自らに従わせねばならぬ。それは個々別々な目的に自己を従えることである。たとえば私たちは、たとえ嫌でもZoom授業を行なわねばならない。卑小で個別の目的に自らを従わせねばならない。

これにたいし、理性ある人類の一員として他に何の憂いもなく学会や研究会で推論し議論するとき、私たちは理性を自由かつ公的に使用していると言える。そんな理性の自由で公的な使用が普遍的な使用に到達し、それら自由・公共性・普遍性が重なり合う１点でカントのいう《啓蒙》は存立しうる（371頁）。

しかるに、そんな理性の公的な使用がもし可能だとしても、それはやはり私的な使用に裏づけられる必要がある。啓蒙とはたんに人類全体にかかわる一般的なプロセスではなく、個々人に課される義務でもない。全体と個人を結ぶものは《政治》であるから、啓蒙とはまずもって政治的な問題となる。そして、そのときカントが呼びかけるのはフリードリッヒ２世の権威である。あまりにもあからさまな「政治」であり、取引きだと言えましょう（372頁）。結局のところ妥協であり、追従にすぎません。

カントにおける本来の啓蒙とは、いかなる権威に服従することなく、自分自身の理性を使用せんとする「時」（モーメント）である。そして、その時こそまさにカント的な意味での「批判」が必要なのだとフーコーは強調します（372-3頁）。とすれば、その批判がたんなる既成の権威への服従に堕すか、逆に自由へと自らを開くかが、まさに問われることになるでしょう。

カントが見出したのはそんな《今の時》（モーメント）である。そこに「今日」という問題、「現代性」という問題が立ち現われる。それは歴史の一時期ではない。歴史にたいするひとつの態度、ひとつの姿勢、ひとつの使命を意味する。ギリシャ人はそれをエートスと呼んだのだとフーコーは見なす（375頁）。

その後フーコーは「現代性」（モデルニテ）の問題に踏み込み、ボードレールの画期性に解き及ぶ。ボードレールがたんなる遊歩者ではなく現代性の人、すなわち「ダンディ」であることを礼賛する。「現代的な人間とは、自分自身を自ら創出する人間のことなのだ」（379頁）。

べつだん奇矯なことを言ってはいません。むしろフーコーがこんな論文を書かざるを得なかったのはフランクフルト学派への反発であると合点が行きました。「啓蒙の恐喝」に彼は激しく抗う。直接の標的はアドルノ＝ホルクハイマーにおける啓蒙の概念でしょう。

もっと言えば、ベンヤミンすら気に入らないのかも知れません。「全体的で根源的なもの」すなわち、あらゆる形而上学的なものをフーコーは批判する。これに代えて、自らの系譜学ないし考古学、別の言い方をすれば「批判的存在論」の正当性を説く。

しかるに、そんな部分的かつ局所的な歴史調査や実験にこだわることで、意識もコントロールもできぬ、より全体的な構造に自らが逆に規定されてしまう危険はないのか？（388頁）まさにこの点で、私も常々フーコー的方法に疑念を抱いてきました。

ご本人はこう答えています。「その作業自身は固有の一般性を持ち、固有の体系性を持ち、固有の均一性、そして固有の賭け金を持つ」。こう啖呵を切ってみせるのですが（388-9頁）、いっこうに説得されない。それはたんにヨーロッパの人文学の伝統における一般性、体系性、均一性にすぎません。自らが批判してきたものを自らの方法の暗黙の前提にしている。

最後に自分自身に向かって「固有の賭け金」が問われ、それは一種の「批判的存在論」であるとされる。これを１つの理論やドグマ、蓄積される知の恒常体と見なしてはならないとフーコーは注意します。先にも述べたように、それは１つの態度、１つのエートスであると彼は言いたい。

「私たち」すなわちヨーロッパ人が自らを批判的に考察するとき、それは同時に自分らに課せられた歴史的限界の分析でなければならず、それは同時に自らの限界を乗り越えるための分析でもある。そんな１つの哲学的態度、哲学的生としてフーコーは自らの方法が理解されることを望む（393頁）。で、これは結局のところ普通の意味での「方法」ではあり得ない。ほかの誰もまねしようがないからです。

「ひとは外と内との二者択一を脱して境界に立つべきなのだ」と彼は主張します（385頁）。この境界、ないし限界への問いをカントのように消極的に捉えるべきではなく、積極的な問いへと反転せねばならぬ、と彼は説く。晩年のデリダを思い出させます。かれは自らの「脱構築」が決して否定的な営みではなく、むしろ生にたいして肯定的なのだとくり返していました。両者は犬猿の仲でしたが、否定を介して肯定に至るというスタンスにおいてどこか似ています。

フーコーはこう述べる。「必然的な制限のかたちで行使される批判を、可能的な乗り越えのかたちで行使される実践的批判へと変えることが問題なのだ」（385-6頁）。

で、私が思うに、このような乗り越えが貫徹されるには形而上学的な構えを改めて選択せざるを得ないのではないか。おそらくそれがベルクソンやホワイトヘッドの主張であった。

フーコーは生命の哲学ないし進化論哲学を歯牙にもかけません。「もう１つ別の社会、別の思考様式、別の文化、別の世界観についての全体的プログラムを与えるために、現況のシステムを逃れ出んとする主張が、事実としては最も危険な諸々の伝統を更新することにしか導かなかった」と言って嗤う（287頁）。

しかるに先の問いに戻りますが、そんなことではしょせんヨーロッパの伝統的な人文学に寄生する他なく、フーコーの企ては実験的にであれ、実践的にであれ、地球規模で起こっている新しい歴史的な事態に対応すべくもない。「意識もコントロールもされない」より全体的な構造に自ら規定されるがままになってしまうのではないか。事実フーコーの方法は、かれが遺したテキストは、ヨーロッパ的な人文知が生き延びるための格好の好餌とされているのではないか。

思うにフーコー的方法の極北が、この上なく露わに開陳されているのが「汚辱に塗れた人々の生」（前掲書、201-237頁）というごく短い論考です。１８世紀の古文書を発掘するうえで自分が望んだのはつねに「実在する者に関わること」だったと言う。そのために空想や文学になりうるものの一切を排除したのだ、と。いささか長くなりますが、みごとな文章なので、まるごと引用します。

「私はまた登場人物たちが世に埋もれた者であることを望んだ。かれらが如何なる煌めきによっても前もって素地を与えられていない者たちであり、確立し、認められた如何なる偉大さ――血統、財産、聖性、英雄性、あるいは才能といった偉大さを一切付与されていない者たちであること。何の痕跡も残さずに消え去って行くことを運命づけられた他の無数の人々に属する者たちであること。かれらの不幸、受難、その愛や憎悪のなかに、ふつうなら語るに値すると判断されるものと照らし合わすとパッとしない、ありきたりのものが存在すること。とはいえ、それらの生はある種の熾烈さに貫かれていること。かれらに精彩を与えるのが悪意、卑劣さ、下劣さ、頑迷さ、不運における暴力、エネルギー、過剰であり、そうしたものが彼らの周囲の目には、その周囲の凡庸さに応じて、かれらに一種の恐るべき、あるいは哀れを誘う偉大さを付与していること。私は、それ自体極めて矮小で見分けるのに難いものであればあるほど大きなものになって行くエネルギーを付与された、こうした類の量子群を探そうと出発したのである」（208-9頁）。

世に埋もれた者たち、何の痕跡も残さずに消え去って行くのを運命づけられた者たち、矮小であればあるほど過剰な力を発する、いわば「常民」のエネルギーをフーコーは歴史から発掘せんとするのです。しかるに、かれら名もなき者の行ないが後世に伝えられるのもじつは言説の力、その権力と権威のおかげです。権力は傍観するのではない。積極的に介入して常民を動かし、かれらに無理強いして自分に都合のいいことを語らせるのです。

「監視し、見張り、不意を突き、禁止し、罰するだけのものなら、おそらく権力は易々と容易に解体されるだろう。しかるに権力は人々を唆し、刺激し、生産する。権力はたんに眼と耳ではない。それは動かし、語らせるのである」（230頁）

西欧社会では日々の生活が言説化されることはめったになかった。それには「途方もないこと」（ファビュリュー）に貫かれ、その刻印を刻まれることが必要で、英雄の武勲譚や冒険譚、神の顕現や恩寵、常軌を逸した大罪といったものしか語るに値すると見なされなかったことにフーコーは注意を促す（230頁）１７世紀以降、まったく別の寓話が生じます。可視化されぬものを可視化するような言説の技術が生まれてくる。

「現実の最も下層なもの、最も軽微なるものを語ること。取るに足らず、自らを語ることなきもの、どんな栄光にも値しないもの、ようは《汚辱の生》を語ることを強いる装置が配置され、新たな命令が形づくられ、それが西欧における文学的言説の内在的倫理と呼べるようなものを構築して行く」（231頁）。

権力に強いられた汚辱の生を捉える装置、それがフーコーによれば「文学」に他なりません。「それは無秩序の中、軋みと苦痛の直中にあり、権力が生の上に広げる営み、そこに生まれた言説の中にある」（234頁）

「ほかのいかなる形の言語活動にもまして、文学は汚辱の言説であり続ける。すなわち最も語りづらいもの、最も秘匿されたもの、最も呵責なきもの、最も恥ずべきものを語るのが文学なのである」（233頁）

この意味での文学は、権力の網目のなかで生まれ、それに強いられ、それを養分として育ち、その無法なエネルギーにより権力のはらわたを一瞬食い破りながらも、次の瞬間には権力の胃袋に消化され、消えて行くようなひと時の閃光だとも言えるでしょう。目を潰すような眩い光と、底知れぬ闇との出会いから文学は生まれる。その苛烈な両義性ないしコントラストこそが文学のリアルです。そして、そんなリアルな両義性ないし多元性を自らのうちに包含せんとする文学の企てこそがあらゆる自由な思考の範例と見なされるべきものなのです。デリダなら、それを「脱構築」と呼んだでしょう。

フーコーの論文を長々と引用して参りましたが、あまりにも私的で、卑小で、矮小ですらある個人の実存と、公的で、権力的で、普遍的でもある社会をいかに結びつけるか。いかに自由を確保するかがフーコーの問いでした。そして、それは根源的に政治的な問いでもあります。

で、私が思うにフーコーにおける政治的な問いは、あくまでリアルなもの、実在的なものに縛り付けられている。これは奇妙な話で、文学とはまず想像力の産物である。想像力が実在的なものと出会うところに物語が生まれる。実在的なものだけでは文学は語りようがないはずです。

「ドン・キホーテ」は『言葉と物』が示唆するような記号の戯れではありません。それは想像力の世界に生きて来た主人公が故郷に帰還し、故土のリアリティに触れるときに終わる物語なのです。想像力から実在的なものへ。その円環的な構造をフーコーはまるで見ていない。

これはフランス人がなぜファンタジー文学を理解できないか、という問題とも関わります。従来の欧米型の知識人になぜ村上春樹が理解されないか、という問題でもあります。ようは実在的なものにしか関心がない。決して実在するに至らぬものへの希求がない。かれらは神ですら実在するという前提で信仰する。しかるに神は、決して実在に至らぬからこそ、私たちの想像力の源泉でありつづけるのです。

以上、雑然とした話で相済みませんが、先にも述べたようにZoom授業ということになると、どうしてもまとまったネタを用意する必要があり、目下鋭意準備中であります。その一端をこの機会に開陳させて頂きました。（了）