

# M・フーコーにおける現代性 *modernité* と 現在性 *actualité*

——歴史を書く方法としての——

平田 知久

本稿は、M・フーコーの歴史記述の方法を、彼の歴史記述の態度と結びつけた現代性 *modernité* と現在性 *actualité* という言葉から考察することを目的とする。

具体的には、二つの言葉の定義と問題提起をなした後（第1-2章）、18世紀末のエピステーメの転換の下で誕生したとされる〈人間〉が、いかなる歴史記述を行うことになるのかについて、フーコーの『言葉と物』における論述を参照する（第3-5章）。さらに、そこで析出される三つの現在性の態度と、カントの「啓蒙とは何か」に対するフーコーの注釈で描写された、純然たる現在性と呼ばれる態度の三つの様態（そして《反現代性》の三つの様態）とが、重要な意味連関を持っていることが確認される（第6-7章）。

続いて、フーコー自身の歴史記述の方法とその態度をめぐって、『言葉と物』、『知の考古学』について考察を加え（第8-10章）、晩年のフーコーの歴史記述の方法を明示することで帰結に代える（第11-14章）。

## 1 はじめに——歴史記述の態度としての 現代性、現在性

本稿の目的は、M・フーコーが歴史記述を行う際にとった「態度 *attitude*」（Foucault [1984c] 2001b: 1387）について、現代性 *modernité*、そして現在性 *actualité* という態度を意味する二つの言葉から考察を加えることにある。同時に本稿は、副題が示すとおり、この二つの言葉を用いて、彼の歴史記述の方法を概略的に示す試みでもある。以降、本章では、考察の前提として、現代性と現在性という二つの言葉を定義しておく。

まず、特に現代性について注意すべきは、それが、フランス史における歴史意識としての

「近代 *moderne*」——つまり 1453 年の東ローマ帝国の滅亡から、1789 年のフランス革命まで——、という「時代区分」（Foucault [1967] 2001a: 614）とは、語源としては対応関係にあるが、意味としてはまったく対応しないということである<sup>1</sup>。

事実、フーコーの歴史記述は、——たとえば、彼の主著の中に『狂気の歴史——古典主義時代における』（Foucault [1961] 1972=1975）という題を持つ書物があるとしても——、これまで用いられていた特定の時代区分を取り払い、いったん世紀 *siècle* のレヴェルにまで還元した上で、改めてある時期区分の時代性とでも呼ぶべきものを記述する、という態度に貫かれている<sup>2</sup>。そして、彼がこのような態度をとる理

由は、「歴史の書き方について」という対談で語られる、特に「1790-1810年頃から始まって、1950年頃まで続くこの近代<sup>3</sup>」(Foucault [1967] 2001a: 627) という期間を、いかにして記述するのかという問いがある。さらに詳しく説明すれば、ここでフーコーの念頭にあるのは、自身が則る認識の枠組みとその体系を、——このような、あくまでも歴史的に形成されたものであるが、それを担う者にとっては所与である認識の枠組みとその体系を、フーコーは「エピステーメー *épistémè*」(Foucault 1966: 13) と呼ぶ——、自身のエピステーメーに則ったまま記述することが果たして可能か、という問題である。

このような観点からすれば、先の引用の前後に位置する「近代とは、一方で17世紀と、他方では私たちとを対比させることによってしか、定義することができません。したがって…この近代から愛着を断ち切ることが問題」(Foucault [1967] 2001a: 627) だというフーコーの言葉は、自らが属するエピステーメーから自分を断ち切る態度において、そのエピステーメーを認識し、その歴史を書くという意図を示すものだと言える。それゆえ、フーコーの歴史記述について考察するならば、彼はいかなる態度をもって18世紀末から続く自らの属するエピステーメーを認識することができたのか、そして、彼はいかなる態度において自らの属するエピステーメーの歴史を書くことができたのか、という二つの側面からの検討が必要になるだろう。加えて、これらの態度は、フーコーが属するエピステーメーにおいて、歴史認識や歴史記述がなされる際にとられる態度との比較から、考察されなければならない。

このような確認から、本稿では、現代性という言葉、——カントの「啓蒙とは何か」に対

するフーコーの同名の注釈（以降、カントのそれと区別するために《啓蒙とは何か》と表記）で、まさにフーコーが範例とするCh・ボードレールや、彼を引き継ぐような人々の態度<sup>4</sup>を念頭に置きつつも——、18世紀末のエピステーメーの転換以降を生きる人々が、自らの属するエピステーメーを含めて、歴史を捉え返す態度の総称として用いる。そして、捉え返す方法に応じて、例えば「フーコーの現代性」といったかたちで、その他の現代性から区別する。他方、本稿では、現在性という言葉、——《啓蒙とは何か》における現在性は、自らが生きる現在 *présent* への特別なかわり方のことであり、まさにボードレールに代表されるような現代性の一部をなす言葉であるが——、18世紀末のエピステーメーの転換以降を生きる人々が、自らの属するエピステーメーを含めて、歴史を記述する態度の総称として用いる。そして、現代性の場合と同じく、記述の方法に応じて、「フーコーの現在性」といった表現で、その他の現在性から区別する<sup>5</sup>。

## 2 本稿の課題——先行研究との比較から

なお、論述の道筋については、邦論文に限ったとしても、本稿が初めてではない。弘田陽介（弘田 2003）は、フーコーが批判的に読み、理解し、そして記述したカント像、すなわち「フーコーのカント」を『言葉と物』から読み解き、「大思想家のテキストへの言及、もしくはそれを後ろ盾にした歴史記述を自ら封印する」（弘田 2003: 120）といった1970年代のフーコーの権力論を経て、晩年に《啓蒙とは何か》を記したフーコーに、カントに回帰したフーコー、すなわち「カントに取りつかれたフーコー、フーコーならざるフーコーとして、

『カントのフーコー』という名前を与え」（弘田 2003: 121）、最晩年のフーコーの思想の傾向を読み解く、という興味深い分析を行っている。

ただし、本稿の考察は、フーコーが歴史記述を行う際にとった態度を中心になされる。それゆえ、「フーコーのカント（カントのフーコー）」という関係、および弘田が主題的にとりあげる「人間」という概念そのものは、本稿にとっては補足的事項に留まる。また、『制度』に触れながらも『人間』という論議の集積体を茶化しながらそのまま『空回り』させるために、自らのうちに生きる制度＝『同時代的現実』そのものをも一種のパロディとして浮き彫りにするために」（弘田 2003: 130）、晩年のフーコーは、カントの「啓蒙とは何か」に着目したのだとする弘田の帰結は、少なくとも「茶化し」、「空回り」、「パロディ」といったものが、『啓蒙とは何か』からはまったく読み取ることができないという点で、端的に間違っている。

また、宮野晃一郎（宮野 2004）は、M・フィミアニ、C・ノリスらの論述を参照しつつ、フーコーの現在性、および現在性を中心に、『言葉と物』から『啓蒙とは何か』への系譜がいかんして成立するかを考察している。そしてその中で、フィミアニがフーコーのすべての仕事を、現在性を考察した「カントの焼き直し」（宮野 2004: 65）と評価するのに抗して、ノリスの論述を敷衍しつつ、フーコーがカントの啓蒙の「消極的な面と積極的な面」（宮野 2004: 63）を見てとったことを重視し、特に後者の面に、知、権力、倫理の三幅対という、晩年のフーコーの研究主題を読み解く考察を行っている。

だが、宮野の論文は、結局のところ『言葉と物』から『啓蒙とは何か』への系譜が、いかなる意味で成立するののかには答えていない。さらに、本稿でも後にふれる、晩年のフーコー

の歴史記述の要点である「ポジティブな特徴 Positivement」（Foucault [1984c] 2001b: 1392）について、フーコーの論述をただ確認するに留まっている。また、そもそも、現代性と現在性についての定義が、ほとんどなされていないという困難も抱えている。

最後に、渡辺彰規（渡辺 2003）は、これまでほとんど省みられなかった、フーコーの晩年の仕事を、「〈実践〉分析」（渡辺 2003: 11）という観点から読み解き、それが 1970 年から 1976 年までの（渡辺の言葉では後期フーコーの）権力論から統治性への展開として、考察を加えている。さらに渡辺は、この〈実践〉分析の要諦として、後の本稿においても中心的に扱う、「問題化・問題構成」（渡辺 2003: 16）があることを指摘し、さらにその具体的内実を明らかにしている。本稿の問題化に対する理解も、彼の論考に多くを負っている。

ただし、渡辺は、——歴史学者の P・ヴェーヌや M・ハイデガーにふれつつも——、歴史認識や歴史記述の問題として、問題化を考察してはいない。また、このことを別の側面から言えば、晩年のフーコーがどのような態度において、問題化としての歴史記述を可能にしているのかは、渡辺によっては問われてはいない。

以上のような諸先行研究に対するレビューを踏まえた上で、改めて本稿の課題を明示しておけば、次のようになる。すなわち、フーコーの現代性、および現在性の態度のうちに、彼が属するエピステーメーにおける現代性、現在性からの断ち切りの契機を見出し、彼がどのように歴史を記述するかを確認することである。

### 3 現代性の端緒——経験的＝超越論的二重体としての人間

ところで、フーコーの現代性、および現在性を考察する際に、まず参照されるべきは、「古典主義」という言葉をフーコーがどのように取り扱ったかについて、蓮實重彦がなした論述である。彼によれば、フーコーは『『古典主義的』、または『古典主義』という用語の使用にはいかなる方法論的な戸惑いも見受けられず、研究領域を定めたり、自らの試みの妥当性を証明する目的で使用されている』（蓮實 1999: 357）。事実、蓮實が述べるとおり、フーコーは「古典主義時代は、それを一方では 16 世紀と、他方では 19 世紀と対立させる二重の差異によって、固有の形態において定義することができ」、それゆえ「古典主義時代に対しては記述するだけでよかった」（Foucault [1967] 2001a: 626-7）と言う。

ここでフーコーが言わんとするのは、16 世紀と 19 世紀という二つの比較項が存在するがゆえに、17 世紀初頭から 18 世紀末までの時期区分を、古典主義という時代性を持つものとして記述することに、まったく戸惑いはなかったということだろう。ただし、このことは、フーコーが自らの属するエピステーメーから自分を断ち切って、19 世紀がいかなるものかを特定したのでなければ、古典主義という時代性が成立しないことを意味し、さらに遡及的に古典主義以前の時代性をも曖昧にするおそれがある。フーコー自身が意識していたか否かは別として、このような点においても、彼が自らの属するエピステーメーから自分を断ち切る必要性があったということは、確認されておいてしかるべきだろう。

ともあれ、本稿では、まずはいったんフーコーがこの断ち切りを可能にしたという前提のもとで、断ち切るべき対象としての自らの属するエピステーメーにおける歴史認識や歴史記述に

ついて、彼がどのように考えていたのかを確認しておくことにする。フーコーは『言葉と物』において、現代性の発端をカントが規定した「知にとっての客体であるとともに認識する主体でもある」（Foucault 1966: 323）ものとしての人間、あるいは経験的かつ超越論的なものとしての人間に見る。

われわれの現代性 modernité の発端は、人々が人間の研究に客観的諸方法を適用しようと欲したときではなく、人間と呼ばれる経験的=超越論的二重体がつくりだされた日に位置づけられる。（Foucault 1966: 329-30 傍点は原文ではイタリック）

カントは、『純粹理性批判』（Kant [1781] [1788] 1911=2001-6）において、人間の経験的認識一般に普遍的に妥当する、アプリアリな認識の可能性の制約を、人間が問うことについて、超越論的 transzendentale という形容詞をあてる。そして、超越論的な論考をなす彼に従えば、人間は、時間と空間という純粹形式を持つ感性に、諸直観が与えられることで、諸表象を獲得し、その諸表象に悟性がカテゴリー、すなわち純粹悟性概念を適用して思惟することで、経験的認識一般が可能になるとされる。

つまり、カントが超越論的と呼ぶのは、人間が、自身の理性の本分である認識の可能性とその限界、——例えば、人間は上のようにして、表象としての対象の認識を可能にしているが、同時に知的直観を持つ神には認識可能である物自体を、人間は認識できないことなど——を検討することである。そして、まさにカント自身が行ったこのような考察によって析出されたものこそ、『純粹理性批判』であると言える。いずれにせよ、ここで注意しておくべきこと

は、経験的=超越論的二重体という言葉が、人間が経験的な部分と超越論的な部分とを、単に並存させている様態を指すのではなく、人間が自らの経験的認識一般に妥当する認識の可能性とその限界を問う様態のことを指しているということである<sup>6</sup>。

では、フーコーが現代性の発端に位置づけた、この経験的=超越論的二重体としての人間（以降、〈人間〉と表記）は、自らの属するエピステーメーを含め、自らの歴史をどのようなものとして捉え返すことになるのか。次章では、〈人間〉が上のような考察において、自身と物との関係をどのように認識するのかについて、フーコーがなした考察を端緒として、〈人間〉の現代性の態度の内実を明らかにしていく。

#### 4 〈人間〉の起源——有限性と先在性

再度確認しておけば、〈人間〉は諸表象を通じて、言わば間接的に認識が可能となる。だが同時に、物自体を直接認識の対象とすることはできない。それゆえ、先にカントがなしたような考察において、〈人間〉には自らの認識の可能性が、同時に自らの認識の限界としても立ち現れることになる。

そして、フーコーが「有限性の分析論」(Foucault 1966: 323) と表現する、〈人間〉のこのような考察は、〈人間〉が物に規定された存在であるという既往の事実を、考察をなす〈人間〉に対して明らかにする。なぜなら、〈人間〉の認識の可能性とは、諸表象を通じて、物に関わりうるということにあり、その限界とは、諸表象を通じてしか、物にかかわることができないということにあるからだ。つまり、〈人間〉について「人間自身、自ら思考するやいなや、とうぜん隠されている厚みの中で、解消し

えぬ先在性 *antériorité* において、すでに生きものであり、生産手段であり、彼に先だって存在している語の運搬具であるという存在の形式のもとでのみ、自らの目に解明される」(Foucault 1966: 324) ののである。

さらに、〈人間〉が物に規定された存在であるならば、「物は人間よりずっと以前に始まっていたし、その同じ理由から経験が完全にそうした物によって構成され制限されている人間にたいして、何びとも起源 *origine* を指定することはできない」(Foucault 1966: 342) ことになる。なぜなら、この場合、〈人間〉は、物と〈人間〉とを完全に区別することができず、それゆえまた〈人間〉の起源を指定することもできないからである。よって、

一方で、物の起源は、人間がそこに姿をあらわさない曆までにさかのぼっていくがゆえに、いくらでも遠くなるということの意味し、他方では、時間がその厚みのなかにきらめく誕生をかいま見させる、あの物とは異なって、人間は起源のない存在、《祖国も日付もない》者、かつて誕生が《起》こらなかつたがゆえに、それにけっして近づきえないことを意味する。…時間のなかで生まれ、もちろんそこで死んでいくあらゆる物のなかで、人間は、いかなる起源からも引きはなされて、すでにここにいる (Foucault 1966: 342-3)

ことになる。そしてこのとき、〈人間〉は、自身の起源が指定できないため、現代性という態度において自らの属するエピステーメーを捉え返そうとしても、それがいかなるものかを確定することができない。さらに、フーコーの説明を引けば、自身の起源を指定できない〈人間〉は、〈人間〉に固有の「創造や世界の終焉、人

間の依存関係や人間の遠くない審判」(Foucault 1966: 380) について語ってきた「大文字の歴史 l' Histoire」(Foucault 1966: 380 以降〈歴史〉と表記) から、そもそも断絶している。つまり「19 世紀初頭に出現した人間は、《非歴史化》されている」(Foucault 1966: 380) ののである。

ところで、〈人間〉の現代性がこのようなものであるとすれば、〈人間〉は、現在性という態度において、原理的には不可能であるとしても、何らかのかたちで〈人間〉の起源を指定しつつ、物から区別される新しい〈人間〉固有の歴史、すなわち新しい〈歴史〉の展開として、自らの属するエピステーメーを記述せざるをえなくなる。そして、その不可能性にもかかわらず、このような営為がなされるのは、〈人間〉の起源を指定し〈歴史〉を書くことが、ひとえにカントが『論理学』の中でふれた「人間とは何か」(Foucault 1966: 352) という問いに答える試みであるからに他ならない。つまり、現在性という態度にあって、「歴史はいまや人間の存在そのものにかかわることになる」(Foucault 1966: 381) ののである。

そこで、次章では、〈人間〉が、決して指定することができない自身の起源に対して、いかなる思考を巡らすことになるのか、そして、そのとき〈人間〉が書く〈歴史〉はいかなるものになるのかについて、フーコーの論述を追っていく。

## 5 三つの現在性と〈歴史〉——起源の変転

フーコーに従えば、その不可能性にもかかわらず、自身の起源を問おうとする〈人間〉は、まず、

物が（人間のうえに張りだしている物さえ

も）そのはじまりを見いだすのは、人間のうちであり、人間こそ、持続の何らかの瞬間に刻印された傷痕というよりはむしろ、そこから出発して時間一般が再構成され、持続が流れ、物がそれ固有のときに出現することのできる、そのような開口部 l' ouverture にほかならない (Foucault 1966: 343)

という態度で起源に臨む。つまり、〈人間〉は、そこで時間一般が再構成され、物がそれ固有のときに出現する開口部となる。そして、起源を問う〈人間〉が基点となって、遡及的に現在にまで至る過去からの事象や事物が再構成されるのである。本稿では、このような現在性の態度を、「〈人間〉を基点とした起源遡及的態度」と呼ぶことにする。

ただし、この態度においては、つねに「経験的次元で、物がつねに人間に対して後退し、その原点において捕捉できないとすれば、人間も、基本的にはこの物の後退との関係において後退しつつある」(Foucault 1966: 343) ことになる。それゆえ、このような試みは、原理的に成功しない。だが、フーコーはさらに進んで、このような態度に何が発生するかを述べている。

そのとき、一つの任務が思考に与えられる。すなわち、物の起源に異議をたてる、しかも、時間の可能性が構成される様式を再発見しながら、物の起源、——こちらの起源は、起源なき起源、そこからすべてが生まれてくることのできる始まりのない起源のことだが——、を基礎づけつつ、それに異議をたてることである (Foucault 1966: 343)

〈人間〉は、物の起源とその起源から構成される時間を問に付し (Foucault 1966: 343)、新

たな起源、ただしそれ自体は、「これまで」も「これから」もないという意味で「起源」とは呼べない起源を求める態度をとる。本稿では、この現在性の態度を、「〈人間〉を基点とした起源措定的態度」と呼ぶ。

だが、それも貫徹されない、とフーコーは言う。というのも「このことは、時間から逃れることのできない先の思考において中断されるだろう。なぜなら、この思考は、けっして起源と同時代のものではないからである」(Foucault 1966: 343)。ただし、この中断は、

起源と思考とのあの相互関係を転倒させる力を持つに違いない。起源と思考との相互関係は自身の周りを回転し、思考がつねに、そして新たに思考しなければならないものとなる起源は、つねにより近い、だがけっして達成されない切迫のうちで、思考に約束されるだろう (Foucault 1966: 343)

つまり、〈人間〉は、来ることが約束されているながら、いまだ来たらざるものとして、起源に相対するのである。この現在性の態度は、「〈人間〉を基点とした起源企投的態度」とでも表現できるだろう。

ただし、フーコーに従えば、この態度も「思考が受け取り、思考が自らに課す厳命であり、思考を可能にし続けてきたものに向かって、あるいは、つねに後退する思考の地平線に面し、思考がそこからきた光、また思考がおびたしくやってくる光とともに、思考自体に先だって待ち構え続けてきたものに向かって、ハトの歩みで前進すること」(Foucault 1966: 343)になるという点で、隘路に陥っていると言わざるをえない。

それゆえ、三つの現在性の態度をとる〈人間〉

が書く〈歴史〉は、〈人間〉の起源の指定不可能性に呼応するかたちで、「よりはっきりと自らの歴史的誕生の烙印を担い、〈歴史〉をよこぎってより明確に、〈歴史〉がその一部をなす歴史が、その姿をあらわす」(Foucault 1966: 382)ことになる。そして、〈歴史〉のうちに記述される、18世紀末以降のエピステーメを構成する、「人間とは何か」を問う人文諸科学に対して、〈歴史〉は、「今思考されているすべてのものは、なお生まれていない思考によって、さらに思考されるであろうということを示す」(Foucault 1966: 383)、すなわち、まだすべては言われていない、ということを知らしめる。そのことはもちろん、再度新たな〈歴史〉を書くことの要請となるだろう。

## 6 カントの現代性と《反一現代性》——啓蒙における

よって、フーコーに従えば、18世紀末のエピステーメの転換の下にある〈人間〉は、自らが属するエピステーメを含め、自らの歴史を捉え返す現代性の態度をとる際に、起源の指定不可能性から、自分が〈歴史〉から断絶していることを認識する。そして、〈人間〉の存在そのものにかかわる〈歴史〉を書く際に、三つの現在性の態度、つまり、i 〈人間〉を基点とした起源溯及的態度、ii 〈人間〉を基点とした起源措定的態度、iii 〈人間〉を基点とした起源企投的態度をとる。ただし、いずれの現在性の態度においても、〈歴史〉を十全には書くことができず、自らの属するエピステーメにおいて、再度〈歴史〉を書き直すことが要請される。

ここで、これら三つの現在性の態度を、個別にはなく総体として特徴づけるために、次のことを確認しておこう。これら三つの態度にお

いては、起源が置かれる場所が「過去」から「過去とも未来とも分からない場」へ、そして「未来」へと変容するにもかかわらず、あるいはそれゆえ、人間は変わらず、つねにすでに「ここ」にいる。そしてもちろん、〈人間〉は「ここ」から、つまり現在から起源を求める。そこで、本稿では、これら三つの態度に「特権的な現在性」という語をあてておく。「特権的」と形容する理由は、これらの態度において、起源の位置が変わろうとも、〈人間〉は決して現在から位置を変えることがないからである。

ところで、フーコーは、最晩年に記した《啓蒙とは何か》において、カントの「啓蒙とは何か」というテキストに「現代性 modernité の態度と呼んでもよいかもしれないものの概要」(Foucault [1984c] 2001b: 1387) を見て取ろうとする。

カントは、啓蒙をほとんど徹底的にネガティブな仕方、一つの《Ausgang》、脱出、出口として定義する。歴史にかんする他のテキストで、カントは起源の問いを立てたり、歴史的プロセスの内的目的性を定義しようとしていたりしている。啓蒙についてのこのテキストでは、問題は純然たる現在性 pure actualité にかかわるのだ (Foucault [1984c] 2001b: 1383)。

フーコーは、〈人間〉を生み出したカントや、歴史の起源や目的といったものを定義しようとするカントと、啓蒙を問うカントを峻別する。そして、それらが分かれたる点は、純然たる現在性であると言う。さらに彼は、このカントの純然たる現在性という態度について、現在に特別な仕方でかかわるボードレールの態度を例にとりつつ、「《反現代性 contre-modernité》」(Foucault

[1984c] 2001b: 1387) という態度<sup>7</sup>との対照から論じている。ここであらかじめ断っておけば、啓蒙を問うカントが現在にかかわる目的は、フーコーが例として挙げるボードレールのそれとは異なっている。それゆえ、カントの純然たる現在性と、ボードレールのそれは、厳密には区別される必要があり、この異同はフーコーの歴史記述の態度ともかかわってくる。だが、ここではまず、カントとボードレールに共通する、現在への特別なかわり方に着目することで、純然たる現在性の要点を析出しておく。

まず、純然たる現在性とは、ボードレールにおける「永遠的な何かを、…その瞬間自身のうちに捕まえる」(Foucault [1984c] 2001b: 1388) ような態度であり、そこには「現在を『英雄化』する一つの意志」(Foucault [1984c] 2001b: 1388) がある。このことは、カントの啓蒙においては、啓蒙の標語「あえて知れ Sapere aude」(Kant [1784] 1923: 35=2000: 25) に対応する<sup>8</sup>。他方、《反現代性》とは、「伝統の断絶、新しさの感情、過ぎ去るものの眩暈など、すなわち時間の非連続性の意識」(Foucault [1984c] 2001b: 1388) を持つ態度のことである。……①

次に、純然たる現在性とは、ボードレールにおける「現在をそうであるのとは違うように想像し、…現在がそうであるあり方のうちに、現在を捕捉することによって、現在を変形しようとする執拗さ」を持った「現実的なものを尊重すると同時に侵害する自由の実践」(Foucault [1984c] 2001b: 1389) という態度である。カントにとっては「自らを公共体全体の成員、そればかりかさらに世界市民社会の成員とみなす」(Kant [1784] 1923: 37=2000: 28) 見地から、社会や世界のより合目的 Zweckmäßig なあり方を、書物を用いて議論するような「理性の公



的使用」(Kant [1784] 1923: 37=2000: 28) に対応する。他方、《反—現代性》とは、「過ぎ去る時を、つかの間の興味珍しいものとして拾い集める」(Foucault [1984c] 2001b: 1388) ため、「現在を破壊する」(Foucault [1984c] 2001b: 1389) ような態度のことである。……②

最後に<sup>9</sup>、純然たる現在性とは、ボードレールにおける「禁欲主義」的に「自分自身を自ら創出する」(Foucault [1984c] 2001b: 1389) という態度である。カントにおいては、「未成年状態 Unmündigkeit」(Kant [1784] 1923: 35=2000: 25)、つまり「ある委託された市民としての地位もしくは官職において」使用される「理性の私的使用」(Kant [1784] 1923: 37=2000: 27 傍点は原文ではイタリック) という状態にありながらも、同時に上の理性の公的使用を果たす人間の「自由 Freiheit」(Kant [1784] 1923: 36=2000: 27) に対応する。他方、《反—現代性》とは、「自己自身の発見、自らの秘密および自らの隠された真理の発見へと向かう」ような態度のことである。……③

## 7 特権的な現在性と純然たる現在性—— 歴史を書く問いとしての

ここで注目しておいてよいのは、『言葉と物』から導出された、三つの特権的な現在性と、前節で説明されたボードレール(カント)の純然たる現在性の特徴、そしてやはり三つの《反—現代性》との関係である。まず、対応関係として、i—①、ii—②、iii—③となること<sup>10</sup>は、いくぶんか分かりやすい。ただし、問題は意味連関の方である。

まず、i〈人間〉を基点とした起源遡及的態度は、その初発としては、自らの時代を問いに付し、自身が一挙にすべてを把握しようとする

点で、①ボードレール(カント)と同じ意志をもっている。しかし、iは起源に、①は現在にかかわるという点で分化し、iは結果的に《反—現代性》へと至ることになる。なぜなら、思考は起源には至りえず、そこに残るのは時間の非連続性の意識となるからである。

次に、ii〈人間〉を基点とした起源措定的態度も、その初発としては、自らの時代を問いに付し、新しい何かを作り出そうとする点で、②ボードレール(カント)と同じ意志をもっている。しかし、iiは起源に、②は現在にかかわるという点で分化し、iiは結果的に《反—現代性》へと至る。なぜなら、起源を超える起源を措定しようとしても、時間から逃れられない思考がそれを中断させるならば、思考に残るのは、新しい起源にはなりえなかったものであり、「遊歩者 flânerie」の営み、すなわち「眼を開き、注意を払い、〔現在の新奇なものを〕思い出の中に収集することで満足する」(Foucault [1984c] 2001b: 1388 [] 内は筆者の補足) 営みと何ら変わらなくなる。

最後に、iii〈人間〉を基点とした起源企投的態度も、その初発の意志としては、自らを問いに付し、自分自身を創出しようとする点で、③ボードレール(カント)と一致する。しかし、やはりiiiは起源に、③は現在(の自分自身)にかかわるという分化において、iiiは《反—近代性》へと至るだろう。なぜなら、約束されているながら、いまだ来たらざるところで自己の創出が成るのだとすれば、それを求めることを免れないからである。

さて、一般的には、フーコーは晩年に主体と倫理の系譜学 *généalogie* に至ったのだと言われている。実際、《啓蒙とは何か》も、管見の限り、そのような受容がなされてきた。しかし、先の対応関係を踏まえれば、フーコーは、起源にか

かわる特権的な現在性とは異なる、つねにすでに現在にいる人間によって、その現在が問われるという、純然たる現在性において、自身の歴史記述の方法を考察したのだと言える。

ただし、ここで注意すべきは、〈人間〉の現代性や特権的な現在性が、フーコーが自らの属するエピステーメーから自分を断ち切ることができた、という仮定に基づいて析出された態度だということである。つまりフーコーは、〈人間〉の現代性、そして特権的な現在性を書く際に、すでに彼自身の現代性、および現在性という態度を持っており、その後純然たる現在性に言及したのだと考えなければならない。そして、そのとき問題となるのは、フーコーの現在性と、特にカントにおける純然たる現在性との間の差異だろう。なぜなら、両者がまったく同じものであるとすれば、フーコーの現在性は、「哲学することの、ある一つの様式を決定した」(Foucault [1984c] 2001b: 1390) カントの啓蒙に則っているという点で、自らが属するエピステーメーから自分を断ち切ったとは到底言えないからである。

それゆえ、以下では、フーコーの現代性と現在性を明らかにすべく、『言葉と物』で用いられた「考古学 archéologie」(Foucault 1969: 13)、そして先に触れた系譜学とはいかなるものであったのかについて、検討を加えておこう。

## 8 考古学における前提——フーコーの現代性

ところで、フーコーの考古学については、特に『知の考古学』が方法論的著作という性格を持っていたことからか、その方法の是非をめぐって、様々な考察や検討、称揚や批判が加えられてきた。むろん、本稿がそれら様々な論考に負っていることは言うまでもないが、前章末で

ふれたとおり、ここでは、むしろこれまでに確認してきた現代性、および現在性の態度との関係で、考古学、あるいは系譜学といったものを特徴づけてみたい。

フーコーは、『言葉と物』の序文で、エピステーメーの「発展的完成ではなく、可能性の条件と言える一つの歴史 *une histoire*」(Foucault 1966: 13)を書くことを目的とすると説明する。まず、ここで言われる一つの歴史が、先の〈歴史〉から語のレベルで区別されると同時に、それを記述する態度のレベルでも区別されることを確認しておこう。なぜなら、特権的な現在性において書かれる〈歴史〉は、〈人間〉のエピステーメーの可能性の根拠(起源)を指定し、そこからの展開として描かれるものだったからである。

また、フーコーは、〈歴史〉について説明するくぐりで、文脈からあえて外れつつ、

〈歴史〉が自らの相対性をよりよく受け入れ、〈歴史〉とそれが語るものとに共通する運動にのめりこめばのめりこむほど、〈歴史〉はより語りの乏しさへと向かい、〈歴史〉が人文諸科学をつうじて自らに与えた実定的 *positif* 内容のすべてが散るのである(Foucault 1966: 382)

とも言っている。

ここで、実定的、および実定性 *positivité* と呼ばれるものについて、説明を加えておけば、それらは、あるエピステーメーがある時期において可能となり、そのとき規定される認識の枠組みに従って、論述や発話が可能となることである。例えば、人文諸科学に属する社会学という学門体系における認識が、19世紀において初めて可能となり、また、そのような認識のも

とで行われる論述や発話、——この論述や発話をフーコーは「言説 discours」と呼び、その最小単位は諸記号からなる「言表 énoncé」である。また、言表は物質性 matérialité を持つ、すなわち紙やテープレコーダーなどの物体に記されている (Foucault 1969: 133-6) ——、が可能となる、このことが実定性と呼ばれるのだ。

さて、上の実定性についての確認が済めば、先の引用で言われた営為を、一つの歴史を書くフーコーの前提、すなわち方法論的著書としての『知の考古学』へと接続することができる。まず、彼は、〈歴史〉において書かれ、語られたこと、つまり言説およびそれを構成する諸言表を、それ自体として扱おうとする (つまり、〈歴史〉と共通の運動にのめりこむ)。これは、『知の考古学』が述べる「宙吊り suspendues」 (Foucault 1969: 44) であり、観念、ジャンル、概念、準拋枠<sup>11</sup> などを取り払う営為に対応するだろう。そして、その結果、〈歴史〉の語りが乏しくなる。すなわち、ある枠組みの規則に沿ってしか論述や発話が行われていないことが分かる。このことは、『知の考古学』では、言説が「編成規則 règles de formation」 (Foucault 1969: 53) に従っているため、「少なさ rareté」 (Foucault 1969: 155)、——すなわち他の論述や発話が可能であるにもかかわらず、それがなされていないこと——、が発見される、と言われる。そのとき、人文諸科学に対して、いまだ語られていない何かを提起しつづける〈歴史〉から自由になり、人文諸科学をただの論述や発話の集積として捉えることができるのである。

とは言え、これは翻って考えてみれば、先に確認した〈人間〉の現代性の態度を維持しつづけ、起源を問わずにいるときに、——むろん、この態度を維持しつづけることが困難であるがゆえに、考古学は一つの方法論となるのである

が——、〈人間〉の目に映る世界ではないだろうか。なぜなら、起源を指定できない〈人間〉は、語の運搬具としての〈人間〉を発見するのであり<sup>12</sup>、フーコーがここで述べていることは、その語こそが、ある編成規則に従うことで、他の論述や発話ができないものとして発見されるということに他ならないからである。だとすれば、フーコーは、どのようにして、エピステーメーの可能性の条件と言える一つの歴史を書いたのだろうか。

## 9 集蔵体と他性——一つの歴史の書き方

ところで、フーコーは『知の考古学』の冒頭で、「このことあそこで語られる歴史は、同一のものではない。・・・歴史の記述は、必然的に知の現在性 actualité du savoir に対して配置され、変化をともなって多様化し、今度は絶えず自分自身を断ち続けるのである」 (Foucault 1969: 11) と言う。

この説明それ自体は、おそらくフーコーの考古学を担うような複数の人々が、一つの歴史を書く際に発生する状況のことであるが、ここに、考古学と接続するフーコーの現在性の態度を読み取ることができる。フーコーは、自分を含めて誰かが書いた一つの歴史やこれまでに書かれてきた〈歴史〉を、現在性のもとに新しく一つの歴史として配置する。そして、一つの歴史が配置される現在性は、自分自身を断ち続ける態度に支えられている。

フーコーは、この営為を多少なりとも具体的に描こうとするときに、集蔵体 l'archive という概念を用いる。まず、フーコーによれば、「人々は、言説の実践の厚みのなかで、諸言表をもろもろの出来事 (その諸条件と出現諸領域を持つ) やもろもろの事物 (その可能性と使用領域

を持つ)を創設する、様々なシステムを持つ。私が、集蔵体と呼ぶように提案するのは、この(一方では出来事であり、他方では事物である)諸言表のあらゆるシステムのすべてである」(Foucault 1969: 169 傍点は原文ではイタリック)。よって、集蔵体は、諸言表にかんする限界概念であると言わなければならない。なぜなら、上の集蔵体の説明を字義どおり受け取るなら、例えば、パピルスの上に描かれた文字の配置を規定する言説の編成規則とパピルスという物質の技術的、経済的、政治的といった構成条件から、——フーコーは、このような物質を構成する言説外の営為を「非言説的実践 *pratiques non discursives*」(Foucault 1969: 91)と呼ぶ——、秘境の地におけるそれらに至るまでのすべてを、この一語で包括させているからだ。

だが、フーコーは、この限界概念としての集蔵体について、特に「われわれが、[集蔵体に包摂される]われわれ自身の集蔵体を記述できない」(Foucault 1969: 171 □ 内は筆者の補足)ことを、むしろ積極的に捉えている。そして、その理由について、彼は「今日、概して集蔵体について語ることを可能にするこの集蔵体のシステムに、できる限り近づく」ことが、「一つの特権的な領野をもたらす」(Foucault 1969: 172) からだと述べる。つまり、まず、考古学者は集蔵体という限界概念を考案する。続いて、自身の集蔵体のシステムを超える身振りにおいて、集蔵体のシステムに近づこうとする。その後、特権的な領野、すなわち「われわれに近いと同時に、われわれの現在性と異なった、時間の縁であり、それはわれわれの現在をとりまき、時間の上に張り出し、他性 *altérité* のもとに時間を指し示すもの」(Foucault 1969: 172) を指標として、歴史を書くのである。

しかし、フーコーはこの特権的な領野を直接

目指すわけではない。なぜなら、もしそうであるとするならば、それはあたかも特権的な領野や他性、そして集蔵体のシステムを起源のように捉えてしまっていることになり、特権的な現在性の態度と何ら変わらないものになってしまう。実際、フーコーも集蔵体のシステムへと近づこうとする営為は「間接的な *en biais* ものに過ぎない」(Foucault 1969: 172) と断っている。

そして、間接的に集蔵体に近づく営為による歴史記述とは、フーコーが当時の歴史学の変容に言及しつつ、これまでの歴史学が「あたかも、われわれ自身の思考の時間のうちに、大文字の他者 *l'Autre* を考えるのをおそれていたかのごとく」(Foucault 1969: 21) なされていたことを批判する点をもって、次のように考えることができる。すなわち、フーコーは、現在の自分の論述や発話が、いかに自身の集蔵体のシステムに規定されているかを分析することによって、間接的に特権的な領野を垣間見つつ、歴史を記述するのである。換言すれば、現在の自分の言説の編成規則が、なぜこのような規則性を持ち、他の規則性ではありえないのかという否定的側面を考察することで、この「なぜ」を発問できる私を、権利上現在の自分の言説の編成規則に則っていない、他性に触れたものとして析出させ、その私を指標として歴史を書くわけだ。エピステーメーの可能性の条件と言える一つの歴史とは、まさに自身の現在のエピステーメーについて、その可能性の条件を問いに付しつつ、つまり自らを現在から断ち切りつつ書かれたものなのである。

## 10 系譜学と純然たる現在性——フーコーの歴史記述の可能性をめぐって

では、フーコーの歴史記述が上のように説明

されるとすれば、彼の現在性の態度は、純然たる現在性といかなる関係にあると言えるだろうか。とは言え、まずフーコーの現在性の態度は、彼自身が系譜学と呼ぶものに等しいことを確認しておこう。F・ニーチェに由来する、フーコーの系譜学とは何かを定義することは、彼がその手法をほぼ生涯を通じて用い、様々な変遷を辿ったという理由で、かなり困難である。だが、その基本的なアイデアは、まさに自らの可能性の条件を問うことにある。「ニーチェ、系譜学、歴史」の次のような言葉は、このことを例証してくれるだろう。つまり、系譜学は、

起こったことを、それ固有の散乱状態のうちに保つことである。それは、偶発事、微細な逸脱——あるいは逆に完全な逆転——、誤謬、評価の誤り、計算違いなど、われわれにとって価値のある現存物を生み出したものを見定める (Foucault [1971] 2001a: 1009)

ものである。例えば、ここで価値のある現存物に、あるエピステーメーが当てはめられるとすれば、系譜学は、まさにそのエピステーメーの可能性の条件を問うことになる。

さらに、ここでは確認程度に留めるが、『監獄の誕生』(Foucault 1965=1976)においては、「身体」の可能性の条件が問われ、『性の歴史Ⅰ——知への意志』(Foucault 1976=1986)においては、「知」の可能性の条件が問われたことに異論はないだろう。そして、そのとき系譜学という手法が用いられるならば、身体や知の可能性の条件を、「なぜこのようであり、別様ではないのか」というかたちで問うのであるから、必然的に身体や知をそのようにあらしめる「権力 pouvoir」、そして身体や知を具体的に規定する非言説的实践や「装置 dispositif」といったも

のが、フーコーの歴史記述の中心主題となる。ともあれ、系譜学についての上の確認から、フーコーの現代性の態度とは考古学的なものであり、彼の現在性の態度とは系譜学的なものとして弁別可能である<sup>13</sup>。

さて、ここで本章冒頭の問いに戻るとすれば、系譜学というフーコーの現在性の態度と、純然たる現在性の態度は、多くの共通点を持っている。例えば、フーコーは、現在の自分を対象化しようとする点で、現在に対して徹底的にネガティブなかたちで介入していると言える。また、現在において永遠な何かを捕まえることは、フーコーにおいては、現在の自分の対象化によって、自分自身の集蔵体のシステムを(一部でも)把捉することにあたるだろう。さらに、この把捉によって、フーコーは歴史を書き、現在の別の様相を提示する、すなわち現在を破壊することなく変形させることができる。そして、これらの営為が反復されなければならない、そのたびに他性に介入された別様の私が歴史を書くことになるのだとすれば、それを禁欲主義的な自己創出と呼ぶとしても、あながちの外れではないだろう。

だが、だとすれば、系譜学というフーコーの現在性の態度と、カントの純然たる現在性の違いはどこにあるのだろうか。そこで、改めて《啓蒙とは何か》を参照すれば、フーコーは「ある部分においては、啓蒙によって歴史的に規定された存在としてのわれわれ自身の分析が試みられるべきなのだ。それはできる限り精密な歴史的調査を含むものである」(Foucault [1984c] 2001b: 1391 傍点は原文ではイタリック)と言っている。つまり、彼は、部分的にはカントの純然たる現在性に相当する態度を持っていることを認めながら<sup>14</sup>、その態度そのものを分析し、調査しなければならないと考えているのだ。本

稿は、ここでとられるフーコーの態度を、カントの純然たる現在性それ自体を、歴史的に問い直すという点で、「再帰的な現在性」と呼ぶことにする。次章では、純然たる現在性と再帰的な現在性が、厳密にはいかなる点において区別されるのかについて、《啓蒙とは何か》の論述を参照しておこう。

## 11 ネガティヴとポジティヴ——純然たる現在性と再帰的な現在性を分かつ点としての

フーコーは、カントの「啓蒙とは何か」を概括し、ボードレーを例にとり、純然たる現在性を特徴づけた後（本稿第6章）、この態度を「哲学的エートス（*ethos philosophique*）」（Foucault [1984c] 2001b: 1390 傍点は原文ではイタリック）と呼び替えて、それをネガティヴなもの（*negatif*）とポジティヴなもの（*positif*）に分ける。そして、まず、フーコーはネガティヴな特徴を「啓蒙の《恐喝》と私が呼びたいものが拒否されること」（Foucault [1984c] 2001b: 1390 傍点は原文ではイタリック）だと言う。

しかし、啓蒙の《恐喝》が拒否されること、とはいったい何を意味するのか。そこでまずはこの言葉の前半部分、すなわち「啓蒙の《恐喝》」に着目してみよう。フーコーはこれを「単純で権威的な二者択一」（Foucault [1984c] 2001b: 1390）、すなわちある人が啓蒙に賛成か反対かと迫られることだと説明する。さらにこのとき、啓蒙に賛成するならば、「合理主義の伝統」に留まることになり、啓蒙に反対するならば「啓蒙の合理性の諸原理から逃れようと試み」（Foucault [1984c] 2001b: 1391）ることになると言う。

先に断っておけば、フーコー自身が合理性という言葉を用いる場合、それは彼の権力論が最

終的に行き着いた「統治性 (*gouvernementalité*)」と呼ばれる権力のあり方との密接な関係を持つが、本稿ではこれ以上は詳述しない<sup>15</sup>。ともあれ、フーコーが啓蒙を、「まだ、多くの部分について、私たちが依拠している、政治的、経済的、社会的、制度的、文化的な種々の出来事の総体」（Foucault [1984c] 2001b: 1390）として規定していることを、確認しておこう。

よって、啓蒙への賛成や反対とは、これら出来事の総体に留まる（賛成する）か、そこから離反する（反対する）か、ということまで意味することになる。カントの言葉にひきつけながら、このことを換言すれば、啓蒙の《恐喝》とは、現時点である程度合理的<sup>16</sup>に組織された社会における市民としての地位もしくは官職のうちに、未成年状態として留まるか、そこから離反するかが迫られるということである。ただし、後者については、それが上の出来事の総体の合理的なあり方からの離反だという点で、むしろ前者を前提にしている。

そして、フーコーに従えば、カントの啓蒙とは、まさに上のような二者択一を拒否することにある（Foucault [1984c] 2001b: 1391）。つまり、権威的な二者択一を拒否し、この二者択一でしかない現状に対して、社会や世界のより合目的なあり方を自ら考え、自ら知ることこそが啓蒙なのである。よって、啓蒙の《恐喝》が拒否されることは、カントの純然たる現在性という態度に他ならない。

さて、上のことから、カントの純然たる現在性という態度においてなされる営為は、現在がなぜこのようであり、別様ではないのかと問い、そこから社会や世界のより合目的なあり方を求め、書物を用いて議論するという営為であるとまとめることができる。そしてフーコーが、カントの純然たる現在性から、自らの再帰的な

現在性を分かつのは、社会や世界のより合目的なあり方を求める、という一点である。なぜなら、フーコーによれば、前章で述べておいた歴史的調査は「啓蒙の中に見出されうる、いずれにせよ救い出されなければならないとされるような《合理性の核》へと、回顧的に方向づけられてはならない」(Foucault [1984c] 2001b: 1391) のであり、この核が、合目的性に相当すると考えることができるからである。

では、再帰的な現在性という態度において、フーコーが目指す方向性とはいかなるものか。それは、自分自身の集蔵体のシステムや権力などに規定されたものとして、現在にネガティブに言及するのみならず、同時に哲学的エトスのポジティブな特徴として、「可能な乗り越えのかたちにおいて」(Foucault [1984c] 2001b: 1393) 現在に言及することである。だが、このことはいかにして可能なのか。この問いは、同時に本稿の帰結にもかかわる。なぜなら、このポジティブな特徴があるからこそ、フーコーは、特権的な現在性からも、カントの純然たる現在性からも、自身の態度を区別することが可能になると考えられるからだ。そしてこのとき、歴史的調査の対象としての「《もろもろの実践の総体 ensembles pratiques》」(Foucault [1984c] 2001b: 1395) が提示される部分で、これまでには確認されなかった分析の様態が現れていることに、注目できる。

## 12 ゲーム、問題化、傾斜面——新しい分析の要素

フーコーは、《もろもろの実践の総体》について、それを二つに大別しながら、次のように説明する。すなわち、「(諸実践の技術的側面 aspect と呼ぶことができる) なすことの様々な

方法を組織している合理性の諸形式」と「(諸実践の戦略的な傾斜面 versant と呼ぶことができるような) 他者たちが行うことに反応しつつ、またある程度までは自らゲームの規則を変更しつつ、人間がそれらの実践のシステムのなかで行動するときの自由」(Foucault [1984c] 2001b: 1393) である。そして、それらを総合する、「技術的な傾斜面と戦略的な傾斜面を同時に併せ持つ、実践の領域」(Foucault [1984c] 2001b: 1393) が想定される。

ここには、注目すべきことが二つある。一方はミクロな視点で分析されること、つまり、他者たちが行うことに反応しつつ、人間<sup>17</sup>が自らのゲームの規則をある程度まで変更することである。まず、このゲームの規則は、言説の編成規則から区別される必要がある。なぜなら、第一に、この規則は言説においてのみではなく、それも含めた実践のシステムの中でのものだと考えなければならず、第二に、何よりそれは、言説の編成規則とは違い、人間によって「ある程度まで変更されるもの」だからである。そして、この変更されるものとしてのゲームの規則は、「問題化 problématisation」(Foucault [1984c] 2001b: 1396) との関連で理解されねばならない。

では問題化とは何か。それは、例えば「理性と狂気との関係の問題、病と健康との関係の問題、犯罪と法との関係の問題、性的な関係に与えられるべき地位の問題」(Foucault [1984c] 2001b: 1396) などについて、人間が「事物に対する、他者たちに対する、そしてわれわれ自身に対する関係」(Foucault [1984c] 2001b: 1397) において、「対象、行為の諸規則、自己との関係を規定する」(Foucault [1984c] 2001b: 1396) ことである。よって、ゲームの規則は、問題化の以前と以降で変化する。すな

わち、ある人間が、あるゲームに則って、様々な事物や他者たちとともに生きているときに、上に挙げたような問題、——例えば、理性と狂気との関係の問題——、に直面する。そして、その問題を解決するために、周囲に布置されたさまざまなものとの関係において新たな布置を規定し、このとき問題化以前のゲームの規則とは別の、新しいゲームの規則が生み出される。

また、他方で、マクロな視点で観察されること、すなわち、技術的な傾斜面と戦略的な傾斜面がある。この傾斜面について、フーコーはほとんど何も語っていないが、人間によって問題化されなければならなかった先の様々な問題の「一般性 *généralité*」(Foucault [1984c] 2001b: 1396) との関係で、その特徴を把握できるように思われる。

まず、注意すべきは、一般性という語は、「時間を貫く超歴史的な連続性において跡付けたら、その変遷を辿るべきだと言うためのものではない」(Foucault [1984c] 2001b: 1396) ということである。つまり、この新しい分析でも先の問題群、——例えば、病と健康との関係の問題——、の起源を措定したり、その通時的変化を記述したりするわけではない。それゆえ、上の傾斜面も、通時的な傾向性を意味するものではない。そして、この調査においては、人々によって問題化されるような「一般的な射程を持った諸問題を、歴史的に単独なかたちにおいて分析する」(Foucault [1984c] 2001b: 1396) と言われるとおり、一般性とは単独な個々の問題化の索引に過ぎない。それゆえ、おそらく傾斜面とは、個々の問題化におけるゲームの規則の変容と、それにかかわる、あるいは相互規定される技術的な変動について、まさに問題化それ自体を対象として分析したときに見出される傾動のことだと推測できる。

さて、以上の点を踏まえた上で、フーコーは、どのようにして可能な乗り越えのかたちで現在に言及することになるのだろうか。そして、このような分析を可能にする再帰的な現在性とはどのようなものであると言えるのか。

### 13 変容の記述と変容の態度——再帰的な現在性とは何か

前章の問いを受けて、まず確認しておくべきは、フーコーの念頭にあったのは、複数の問題化の記述だったということである。そのことは、一般性が、単独な個々の問題化の索引としての意味を持つことから明らかだろう。加えて、ここでは詳しくはふれないが、フーコーの死の間際に刊行された『性の歴史Ⅱ——快楽の活用』(Foucault 1984a=1986)、『性の歴史Ⅲ——自己への配慮』(Foucault 1984b=1987) において、多数の古代ギリシャ人の問題化の営みが記されていることも、傍証として挙げておける。

ただし、ここで注意しておいて良いことは、問題化の記述が、変容の記述であるということ、つまりミクロな視点で見るとゲームの規則の変更と、マクロな視点で見ると傾斜面から成っているということである。

まず、このミクロな視点とマクロな視点は、いかにして結びつくのかについて、さらに考察を加えておこう。そして、このことについては、フーコーが「これらの調査は、合理性の技術的なタイプであると同時に、もろもろの自由の戦略的ゲームとして捉えられた様々な実践についての、考古学的であると同時に系譜学的な研究においてこそ、方法論的一貫性を持つことになる」(Foucault [1984c] 2001b: 1396) と言っていることをヒントにすれば、まさにこれまで確認してきた、考古学と系譜学の手法を用いて可能と



なるように思われる。つまり、フーコーは、まずは考古学的手法を徹底させて、可能な限りあるゲームに内在する。さらに、そのゲームの規則の変更にはフーコー自身も巻き込まれつつ、系譜学的手法を用いて、ゲームがなぜこのように変更され、別様には変更されなかったのか、という問いを発し、問題化という状態を傾斜面として捉えるのである。

さて、このようにして析出されたものが歴史記述として残れば、ある問題、——例えば、犯罪と法との関係の問題——、に対する様々な問題化の事例を獲得することができるだろう。そして、それらは変容の事例であるのだから、同一の問題に対する様々な乗り越えの方策としての意味を備えることになる。そして、これがフーコーの言う哲学的エートスのポジティブな特徴となるだろう。

では、このような分析としての歴史記述を可能にする再帰的な現在性とはどのようなものであるのか。フーコーは、この調査における、上の様々な問題化の事例と現在の自分自身の関係を、次のように考えている。

理解すべきことは、それらの問題〔一般性の射程を持つ問題〕について、私たちが知っていること、それらの問題において行使される権力の諸形態、それらの問題における私自身の経験が、ある問題化、——この問題化は対象や行為の規則および自己との関係を定める——、によって規定される歴史的諸形象だけを、どれくらい構成するのか、ということである (Foucault [1984c] 2001b: 1396 []) 内は筆者の補足)

つまり、ここで言われていることは、一般的射程を持ったある問題、——例えば、性的な関

係に与えられるべき地位の問題——、について、現在われわれが用いる問題化が、これまで同じ問題について様々に問題化されたものと、どの程度重なり、またどの程度違うか、ということである。そして、フーコーがこのように問うるとすれば、彼は自身の問題化を、さらに対象化しているのでなければならない。つまり、フーコーは、現在の自身の問題化に対して、なぜこの問題化であって、別の問題化ではないのかという、純粋にネガティブなかたちで介入し、そのように問うる私を指標として歴史を書くのである。そして、これが、フーコーの言う哲学的エートスのネガティブな特徴であることは、言うまでもないだろう。

#### 14 おわりに——再帰的な現在性において書かれる歴史

さて、晩年のフーコー歴史記述の方法が以上のように説明されるとして、再帰的な現在性という態度で書かれる歴史は、いったいどのようなものであったと考えられるだろうか。フーコーによって、完全なかたちでは書かれなかったこの歴史記述の展望を、概略的に素描することをもって、本稿の帰結としたい。

まず、第一に、再帰的な現在性の態度で書かれる歴史は、現在の《もろもろの実践の総体》が、あるいはもっと端的に言えば、われわれの現実がどのように変化し、またそれをどのように変化させるべきかについての、細やかな指針となる<sup>18</sup>。

また、第二に、再帰的な現在性の態度で書かれる歴史は、——フーコーは断固として拒否するかもしれないが——、過去の《もろもろの実践の総体》における問題化の布置史とでも呼ぶべきものを可能にするように思われる。つまり、《もろもろの実践の総体》における問題化を、

いくつも重ね合わせることによって、歴史を精緻に追うことを可能にするということだ。

ともあれ、いずれの歴史記述においても、フーコーの次のような警句が念頭に置かれなければならないのだろう。「私たちの限界および可能な乗り越えについて、私たちが行う理論的、実践的な経験は、それ自体つねに限界づけられ、つねに限定され、それゆえつねにやり直されるものなのである」(Foucault [1984c] 2001b: 1394)。

付記 本稿は、科学研究費(特別研究員奨励費)および日本学術振興会による研究奨励金を得て作成されている。

## 注

<sup>1</sup> 歴史学で言われる「近代」は、フーコーにとっては「ルネッサンス renaissance」と「古典主義 classique」となる。ゆえに、フーコーがフランス史の時代区分に則っていたとすれば、「近代」という言葉を使用する必要はなかったとも言える。

<sup>2</sup> この点については、彼の対談と小論文の集成 *Dits et écrits* が記す「歴史的時代(時期)の索引 Index des périodes historiques」(Foucault 2001b: 1721-23)の大半が、「世紀」という項目で埋められていることが、一つの例証になる。

<sup>3</sup> ただし、*Dits et écrits* に所収されたもののうちで、フーコーが「moderne」という語を使用するのは、わずか5回である。とは言え、管見の限りでは、その他のフーコーの用例を見ても、彼の言う近代は、——1950年からさらに時期が下ることはあっても——、おおよそその時期に位置づけられる。つまり、フーコーの「近代」とは、フランス史の時代区分における「現代 contemporain」と、その期間を同じくする。ちなみに、歴史学においては、現代を第一

次世界大戦以降に見る向きもあるが、本稿では問わない。なお、フーコーの「近代」という語の扱い方については、蓮實重彦の論述(蓮實 1999)も参照のこと。

<sup>4</sup> この点にかんしては流王貴義氏の示唆による。記して感謝したい。ちなみに、Le grand robert de la langue française に従えば、「modernité」は、1823年にH・バルザックが初めて使用した言葉である(Rey 2001)。

<sup>5</sup> 本稿が、現代性、現在性という二つの言葉を、《啓蒙とは何か》のフーコーの語用からあえて離れつつ定義を行うことについて、あらかじめ断っておけば、後に論じるように、例えばフーコーによって「反-現代性」と呼ばれるものも、——「反」と名指されるとは言え——、現代性の態度と共有する要素を持ち、さらに現在に対するかかわり方の違いこそあれ、やはり自身の時代を記述する態度でもある。それゆえ、これまでに述べてきたような問題意識から、フーコーの歴史記述の態度を考察するならば、まずは現代性、現在性に包括的な定義を与え、その後、個々の現代性、現在性について考察を加え、それぞれを区別するのが、もっとも理にかなった方法であると考えた。また、このことによって、フーコーがこれまで用いてきた現代性や現在性との接続が可能であるという利得もある。

<sup>6</sup> おそらく、フーコーも、このような理解に則って、経験的=超越論的二重体を規定している。このことについては、『言葉と物』の第7章第6節の冒頭の論述(Foucault 1966: 256)を参照のこと。

<sup>7</sup> ただし、この《反-現代性》は、フーコー自身の語用の点から考えても、「純然たる現在性に反する」ということを意味するものである。

<sup>8</sup> 正確に言えば、この啓蒙の標語と対応関係を結ぶのは、現在を英雄化することと関連して、ボードレーが提示する曲言法としての戒律訓「あなた

方は現在を軽蔑する権利はない〔あなた方はけっして現在を軽蔑してはならない〕(Foucault [1984] 2001b: 1388 □ 内は筆者の補足)である。

<sup>9</sup> ただし、フーコーは、さらにボードレールの第四の特徴として、ここで述べた三つの態度が可能になる、社会や政治体ではない芸術という場所に言及している (Foucault [1984] 2001b: 1390)。カントの啓蒙が、まさに社会や政治体におけるものであることを踏まえれば、カントとボードレールは、現在そのものに等しくかわりながら、同時に著しく対立していると言える。

<sup>10</sup> P・ラビノウは、ハイデガーの思想を三期に分けて、同じように《反近代性》と対応させている (Rabinow 1999=1999: 78-9)。

<sup>11</sup> フーコーによって例に挙げられるのは、それぞれ、伝統、心性、精神など (観念)、科学、文学、哲学など (ジャンル)、書物の統一性や著者など (観念)、起源の探究と解釈の反復、構造、首尾一貫性、体系性など (準抛擧) である (Foucault 1969: 31-38)。

<sup>12</sup> 先に引用で言及したとおり、現代性の態度にあって、〈人間〉は自身が生きものであり、生産手段であることも発見するが、本稿の主題からは外れるので、ここでは措くことにする。むしろ、生きものとしての人間、生産手段としての人間の発見は、特にフーコーの権力論との関係で問題となることは、言うまでもない。

<sup>13</sup> とは言え、「歴史の書き方について」において、フーコーは「近代から愛着を断ち切る」ことを問題提起した後、すぐさま「依然として、私たちがその上で生きている言説のシステムを調べるとなると、まだ私たちの耳にその響きが残る、私たちが発しようとする言葉たちと混同されるような言葉たちを問題にしななければならないので、考古学者はニーチェ哲学をなす者 philosophe nietzschéen のように、ハンマーの一撃を加えなければならなくなるのです」(Foucault [1967] 2001a: 627) と述

べていることを鑑みれば、そもそも考古学と系譜学は分かち難く結びついていると考えた方が整合的である。また、このことと関連して、フーコーの仕事年代順に通覧した場合の、彼の主題の差異について、筆者の考えを端的に述べれば、考古学と系譜学のどちらが優勢であったか、あるいはどちらかに限界を感じたという観点よりも、フーコーが断ち切ろうとした現在の自身の「何か」がどのように変化し、またどのように変化せざるをえなかったのかという観点から考察の方が、意味があるように思われる。

<sup>14</sup> むろん、フーコー自身もこの相同性に気づいていたように思われる。例えば、《啓蒙とは何か》の冒頭で「今日、私たちが在り、私たちが考え、私たちが行うそのことを、少なくとも部分的には決定してしまった啓蒙と呼ばれる出来事とは何か。…この同一の問いに直面しなかったという哲学はほとんど皆無である」(Foucault [1984c] 2001b: 1381 傍点は原文ではイタリック) と言われるとき、フーコーが啓蒙の問いを引き受けず、自分がその問いからまったく断絶した地点にいたと考えることの方が困難である。

<sup>15</sup> 米谷園江は、統治性という語が、「制度としての政府ではなく、政府によるものを含めた統治活動全般」を指し、「〈政治的な〉(全体秩序にかかわる) 統治」(米谷 1996: 81 傍点は原文ママ) を意味するものとして、フーコーによって用いられていたこと、さらに、この統治のあり方に合理性という水準が深くかかわっているとフーコーが考えていたことを、綿密な資料解読から明らかにしている。よって、フーコーは、啓蒙を合理性に根ざされた統治活動全般として捉えていると言える。この点については注 16 も参照のこと。

<sup>16</sup> 管見の限り、カントは「啓蒙とは何か」において、合理性 Rationalität という言葉そのものは使用していない。ただし、理性の公的使用において求

められる社会や世界の合目的性について、その目的にそぐわない状態を残そうとすることは、「つじつまの合わないこと Ungereimtheit」(Kant [1784] 1923: 38=2000: 29) だと言っている。それゆえ、——非合理性の意味を広くとり、非合理性とつじつまの合わないことを同一のものとして扱おうとすれば——、カントは理性の公的使用において、社会や世界の合目的性にそぐわない非合理的状態を是正するという点で、結果的に社会や世界の合理性を析出させると言えなくもない。

<sup>17</sup> この人間については、18世紀末のエピステーメ

一の転換の下にある〈人間〉を超える範疇を持つため、このまま表記する。

<sup>18</sup> このことは、逆に言えば、この態度が中・長期的な展望を見通すものではない、ということを示すものでもある。この点にかんして、フーコーは「意識もされず統御もできないかもしれないような、より全体的な諸構造に、逆に規定されてしまうという危険はないだろうか」(Foucault [1984c] 2001b: 1394) という問いに、満足する回答を与えることができていないことも、併せて指摘しておかなければならない。

## 文献

- Foucault, Michel, [1961] 1972, *Histoire de la folie à l' âge classique*, Paris: Gallimard. (=1975, 田村俣訳『狂気の歴史——古典主義時代における』新潮社.)
- 1966, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- [1967], 《Sur les façons d' écrire l' histoire》(entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, 1187: 6-9. Reprinted in: Daniel Defert and François Ewald (dir.), 2001a, *Dits et écrits I : 1954-1975*, Paris: Quarto Gallimard, 613-28.
- 1969, *L' archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- [1971], "Nietzsche, la généalogie, l' histoire," *Hommage à Jean Hyppolite* Paris: P. U. F., Coll. 《Épiméthée》, 145-72. Reprinted in: Daniel Defert and François Ewald (dir.), 2001a, *Dits et écrits I : 1954-1975*, Paris: Quarto Gallimard, 1004-24.
- 1975, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard. (=1977, 田村俣訳『監獄の誕生——監視と処罰』新潮社.)
- 1976, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris: Gallimard. (=1986, 渡辺守章訳『性の歴史 I ——知への意志』新潮社.)
- 1984a, *Histoire de la sexualité II : L' usage des plaisirs*, Paris: Gallimard. (=1986; 田村俣訳『性の歴史 II ——快楽の活用』新潮社.)
- 1984b, *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Paris: Gallimard. (=1987, 田村俣訳『性の歴史 III ——自己への配慮』新潮社.)
- [1984c], "What is enlightenment? (Qu' est-ce que les Lumières?)," Paul Rabinow ed., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 32-50. Reprinted in: Daniel Defert and François Ewald (dir.), 2001b, *Dits et écrits II : 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 1381-97.
- 2001a, *Dits et écrits I : 1954-1975*, Paris: Quarto Gallimard.

- 2001b, *Dits et écrits II : 1975-1988*, Paris: Quarto Gallimard.
- 蓮實重彦, 1999, 「フーコーと 19 世紀」蓮實重彦・渡辺守章編『ミシェル・フーコーの世紀 [第 3 刷]』筑摩書房, 357-368.
- 弘田陽介, 2003, 「フーコーのカント／カントのフーコー」『京都大学大学院教育学研究科紀要』49: 120-132.
- Kant, Immanuel, [1781] [1788], *Kritik der reinen Vernunft* Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), 1911, *Kants gesammelte Schriften* Bde. 3-4, Berlin: G. Reimer. (=2001-6, 有福孝岳訳『カント全集 4-6 —— 純粹理性批判』岩波書店.)
- [1784], "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?," Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), 1923, *Kants gesammelte Schriften* Bd. 8, Berlin: W. de Gruyter. (=2000, 福田喜一郎訳「啓蒙とは何か」坂部恵・有福孝岳・牧野英二編『カント全集 14 —— 歴史哲学論集』岩波書店, 1-23.)
- 宮野晃一郎, 2004, 「フーコーにおける啓蒙——現在性への反省としての哲学」『哲学』(北海道大学哲学会)40: 57-71.
- Rabinow, Paul, 1999, "Purity and Danger," (=1999, 大西洋一訳「純度と危険」蓮實重彦・渡辺守章編『ミシェル・フーコーの世紀 [第 3 刷]』筑摩書房, 77-91.)
- Ray, Alain, 2001, *Le grand robert de la langue française: Inco-Orga*, Paris: Dictionnaires le Robert.
- 米谷園江, 1996, 「ミシェル・フーコーの統治性研究」『思想』870: 77-105.
- 渡辺彰規, 2003, 「晩期フーコーによる〈実践〉分析の要点」『現代社会理論研究』13: 11-22.

(ひらた ともひさ、京都大学大学院人間・環境学研究科、日本学術振興会特別研究員 (DC1)、  
 nous@nyc.odn.n.e.jp)  
 (査読者 流王貴義、鶴飼大介)

## **“Modernité” and “Actualité” in Michel Foucault’s Theory** As the Problem of the Way to Write a History

HIRATA, Tomohisa

This paper aims to clarify Michel Foucault’s way of historical description through his words “modernité” and “actualité” that are bound up with his attitude towards history.

At first, we define the meaning of those words precisely and pose a question (Chs. 1-2). Next, referring to his work *Les mots et les choses*, we confirm the way of historical description of 〈human〉 whose birth Foucault set the end of eighteenth century (Chs. 3-5). Then, we compare three attitudes of actualité that were derived from his work with three modes of pure actualité (and three type of «contre-modernité») that were described in Foucault’s commentary “Qu’ est-ce que les Lumières?”. And we demonstrate that they have a significant meaning linkage each other (Chs. 6-7).

Furthermore, we consider Michel Foucault’s way of historical description and his attitude towards history

by referring to *Les mots et les choses* and *L'archéologie du savoir* (Chs. 8-10). Finally, we figure out his way of it in the late period of his life (Chs. 11-14).