

〈原著論文〉

「政治的パレーシア」から「生存の美学」へ
——フーコーによるプラトン解釈の一側面

桑原旅人

帝京科学大学（非常勤講師）

From “Political Parrhesia” to “Aesthetics of Existence”
: An Aspect of Foucault’s Interpretation of Plato

Tabito KUWAHARA

Teikyo University of Science (Part-time lecturer)

Abstract

This essay attempts to clarify the problem of the subject and politics in the late Foucault by relying on Michel Foucault’s lectures, “The Government of Self and Others (1982-1983)” and “The Courage of Truth (1983-1984)”. Although much has been said about Foucault since his so-called “return to the subject,” and even if we can assign various meanings to his change of direction, the question of the linkage between subjectification and politics is a surprisingly overlooked, if not neglected, aspect of his work. For even if, as we will argue, the politics of the late Foucault ultimately leads back to the subject, it seems that Foucault in this period, by speaking of Plato, is rather deeply involved in the problem of politics.

At the same time, however, it is important to note that “political parrhesia” in Foucault is not a collective dimension but a reflection back to the self, ultimately converging on the “aesthetics of existence.” Therefore, we will extract the parts of Foucault’s interpretation of Plato in which the issues of subjectification and politics are closely connected, and try to clarify how the political is shifted to the “aesthetics of existence,” the self as a work of art, which, after all, is positioned superior to the political and the collective.

キーワード：ミシェル・フーコー、プラトン、生存の美学、主体化、政治的パレーシア

Keywords：Michel Foucault, Platon, aesthetics of existence, subjectification, political parrhesia

はじめに

本稿はミシェル・フーコーの講義録『自己と他者の統治』と『真理の勇気』に依拠しながら、後期フーコーのパレーシア論における主体化と政治性の問題を判明にしようと目論む。いわゆる主体への回帰以降のフーコーに関してはこれまでも多くのことが語られてきたが、たとえ彼の向き変わりには様々な意味づけを行おうとしても、その研究において無視されているとまでは言わないが、意外なほどに見落とされがちな側面が上記の連関なのではないだろうか。たとえばアレクサンダー・ネハマズは、後期フーコーにおける主体への回帰を政治性からの退却として捉えている¹⁾。このような立場は、フーコーの主体論に対する一般的な解釈であろう。しかし我々はそうした意見には同意できない。なぜなら、これから論じていくように、この時代のフーコーはプラトンについて語ることを一つの契機として、政治の問題へとむしろ深く分け入っているように思え

るからだ。

むしろ注意しなければならないのは、フーコーにおける「政治的パレーシア」——権力空間のなかで発せられるパレーシア——が、集団的な次元ではなく自己自身へと反照し、最終的には「生存の美学」へと収斂していくという点である。『イデオロギーの崇高な対象』におけるスラヴォイ・ジジエクの難詰に見られるように²⁾、「生存の美学」というフーコー最晩年の到達点はあまり評判のよい概念ではない。しかしそうであるからと言って、たとえば佐藤嘉幸のように、「生存の美学」という動向をまるで無視して、「個人的パレーシア」を「集団的パレーシア」へと変節させてしまうような解釈には疑問をもたざるをえない³⁾。なぜなら、後期において「自己への配慮」を中心的なキーワードとして思索を展開させたことからわかるように*²⁾、フーコーが主体の生を「自己」という個人性の領域において、美学化しようとしたという事実は揺らがなからである。

フーコーにおける「生存の美学」は、色彩と空間（絵画、彫刻）、音（音楽）、そして言葉（文学）などといった自己自身からは切り離された感性的対象のみを美的なものとして扱うようなバウムガルテン以降の美学によって覆い隠されてきたものを、見出そうとする試みにほかならない。つまり外在的な客観的对象のみならず、人間がどのように行動し、何を選択するのかという主観性の領域も、美学的な判断の対象になりうるということだ。「生存の美学」は、イデア的な理想美とはけっして一致しえない個人において千差万別な生き方それ自体を美的なものとして捉えようとする。そしてこのようにフーコーが個人々の生き方に美しさを認めようとしたからこそ、「集団的パレーシア」だけを一方的に称揚して「生存の美学」の問題を素通りすることは、反フーコー的であるということになるのだ。「生存の美学」を厭うのなら、それは明確なフーコー批判というかたちをとらなければならないはずである。他方、我々はフーコーがプラトンを解釈することによって、主体化と政治の問題を密接に結びつけている部分を抽出しながら、彼における自己への回帰が、けっして政治性の領域、すなわち権力という場からの退却ではないということを示した上で、「政治的パレーシア」が——最終的に、政治や集団性に対して優越的な位置に置かれることになる——「芸術作品としての自己」たる「生存の美学」へとどのように移行していったのかを明らかにする。

第一節 パレーシアと政治性

『自己と他者の統治』においてフーコーは、パレーシアの問題をプラトンにおける「現実」という主題のもとで語り直す。ここでまず問われるのは、現在性における経験とは何か、ということだ。それは自己と他者とのあいだで生じるものであり、その一つの極端な現れがパレーシアである。フーコーによれば、「パレーシアはコード化された効果を生み出すのではなく、ある不確定な危険を開く」⁴⁾。無色透明で中立的な立場での発言はいかなるものであっても、パレーシアとは呼ばれない。なぜなら自己が他者との関係において、後戻り不能なほど決定的に自己自身の現状が揺れ動いてしまうような賭けをすることが、この言説を構成しているからであり、既存のコードを整理したり、修正したり、強化したりするのではなく、そこに風穴を開け、崩しにかかるのがパレーシアだからだ。またそれは「ドラマ的なもの」⁵⁾としての現実経験を形成していく力に等しい

からこそ政治的である、すなわち権力関係の網の目のなかを生きるのであって、特定の力学における友敵関係をその本質とする自己と他者の戦いのなかで役割を与えられる。したがって、パレーシアには民主制のなかで循環するという側面があり、それはあらゆる利害形成を創造したり、調節したりすることによって、体制のなかに組み込まれることで機能する⁶⁾。パレーシアシストは利害を司る者、つまりは政治家などの集団における意思決定者に向けて真実を語り、軌道修正を提案するのだ。ゆえにパレーシアは、プラトンにおいて弱者の隠された力に光を当てるというよりも、むしろ強者が民主制において良き統治を維持していくため、すなわち諸々の差異を包含しうるシステムとしての民主制の護持にとってこそ必要とされるということになる。政治的文脈におけるパレーシアは、個人の倫理道徳を超えた政治的循環のなかの一項目という範疇、すなわちデモに代表されるような数多ある政治的行為の一つに留まっている。ところでフーコーは哲人王というその政治的実践の野望と挫折を書き残した第七書簡に言及しているのだが、それはプラトンの理想とする民主制においてパレーシアシストの役割を負わされていたのが、哲学者であったことに起因する。「国政にせよ個人生活にせよ、およそすべての正しいあり方というものは、哲学からで無くしては見きわめられるものではない」⁷⁾と宣言するプラトンの為政者に対する政治的助言の実態が、『第七書簡』には現れ出ている。だからこそ彼にとってシュラクサイにおいて富と名声を誇っていた政治家ディオンの邂逅は、絶好の機会であった。じじつプラトンは以下のように記している。

[...] 結局はやはり、法律や国制に関するわたしのこの構想が、いつかはだれかが、それを実現させようと取りかかるべきものだとすれば、いまこそ試みるべきだというほうに、いわば判断の天秤が下がったわけです。なにしろ、ただひとりを十分に説得しさえすれば、それでわたしは万事を善くする結果になるのですから。⁸⁾

フーコーの解釈においても、プラトンの哲学者は、「口先だけの人間」にはならないために、「ロゴス」のみならず、「エルゴン」（行動）によって模範を示さなければならない⁹⁾。にもかかわらず、たとえば堀尾耕一は、フーコーのパレーシア論が「言葉と行動の一致」という古代ギリシアにおけるパレー

シアの通念を意図的に無視していると述べているが、このようにけっしてフーコーは、「ロゴス」(言葉)と「エルゴン」(行動)の問題を疎かにはしていない¹⁰⁾。またプラトン自身、「将来このわたしが、わたし自身の目に、口先だけの人間でしかなくて、実際活動には一度も進んで手出ししなかったとしたか、見えないようなことになってはと、何にもまして自分自身を恥じる気持ちがあった」¹¹⁾と吐露しているのだが、ここにフーコーはプラトンの初期対話篇に見られるような、「マテーシス」(学び)のみならず、「アスケーシス」(修練)でもあるものとしての哲学という考え方の痕跡を認める¹²⁾。哲学者はたんに弁論を磨き、それを弄するだけではなく、修練によって自己を練り上げ、政治的に行為しなければならない。もっともここでの政治的行為とは、たんに外野から口先だけの示威行為をすることではなく、実際的に力をもつ権力構造のなかに自らを組み込んでいくことにほかならない。パレーシアストは、君主の側にいる助言者としてロゴスのみならず、エルゴンによって現実的な政治の渦中へと踏み込んでいかなければならないのだ。プラトンの『第七書簡』が明瞭に表現しているのは、このような哲学者のあり方である。そして彼が助言者として為そうとしたことは、「生活を共にしながら、その問題の事柄を直接に取り上げて、数多く話し合いを重ねてゆくうちに、そこから、突如として、いわば飛び火によって点ぜられた燈火のように、〔学ぶ者の〕魂のうちに生じ、以後は、生じたそれ自身がそれ自体を養い育ててゆくという」¹³⁾状況をつくり上げることであった。プラトンは密接な生の協同において、弟子たちを彼の理想へと導こうとしたのだ。

このときフーコーは、『第七書簡』における政治という権力の場に関与する哲学の責務としての「エルゴン」という問題が、プラトンの別の対話篇であり、同じように哲学者の政治介入が話題にされる『アルキビアデス』では異なったかたちをとっていると指摘する¹⁴⁾。第一の相違は、ソクラテスがアルキビアデスを捕まえたのが、エロスを動機とするものであったのに対し、プラトンがディオニュシオスを掴んだのは、ロゴス的な哲学にエルゴンの義務を付加することを動機とするものであったということ、そして第二の相違としてプラトンにのみ現出する「現実」という問いがある¹⁵⁾。それは哲学の言説が空中楼阁とならずに、実定性と権力を動かす政治的な力をもつために求められる。哲学における現実とは、けっしてロゴスそれ自体に奉仕するロゴスに、

ましてや悟性的認識という枠組みのなかに収まりきるものでもない。なぜなら、プラトンにおいて哲学の語りとは、真実を現実にしていく意志であるからだ。表象や概念の枠内において、ただぐるぐると循環していただくだけの言説からは区別される哲学の現実とは、ロゴスの閉鎖空間を抜け出し、ひとの身体を拘束する権能をもつ権力者に対して力を行使しようとする企みなのであって、それは一般の言説とは混同しえない例外的な助言を彼らに対して投げかけることで形成されていく。たしかにこの現実はいくまで自己自身との関係において意味をもつものでもあり、勇気をもって語りかけることではじめて機能するのだが、だからと言ってこの助言がたんなるロゴスの表現や対話だけを指すわけではない。なにしろここでは鍛錬における哲学の実践こそが求められるからである。この鍛錬とは自己が自己に対して加える労苦のことを指す。自己が自己に作用することによって自己を練り上げることが鍛錬としての哲学の実践にほかならず、それこそ哲学が現実に出会うことなのだ¹⁶⁾。エドワード・マクグシンがそのような切り口でまとめていたように、フーコーにおいて哲学とはロゴスや対話の実践それ自体を目的するというよりもむしろ、自己鍛錬のための技法なのであり¹⁷⁾、政治的権力との抗争によって生じる現実もまた、哲学的修練の一つに内包される。実際に政治を動かすことではなく、現実世界の危険に身を投じることによって、主体を変容させようとするのがこの目的にほかならない。要するに、権力の場において揉まれ、政治的に行為することは、最終的に主体変容というかたちで、自己自身へと反響するからこそ価値づけられるのだ。

ところがここで問題が生じ、試練がやってくる。かりに哲学のロゴスがエルゴンとして実践における真の語りでなければならないのだとすれば、それは必ず誰かに聴かれる必要があるということになる。他者なき独白は哲学ではない。しかし、少なくともプラトンの立場において哲学は、聴衆を作為的に誘導しようとする弁論術や修辞学とも区別されていたはずである。そうすると、哲学は真に純粹なるままに理解するだけの力をもつ価値ある者によってのみ聴かれることを欲するということになる。フーコーによれば、プラトンは哲学を労苦の伴う実践としてのプラグマータであるとしていた¹⁸⁾。哲学するという決意をした者は、ロゴスに安住することなく行為し、為政者に対する助言者の場に身を置くことで積極的に政治的な活動へと踏み込んでいくことを請わ

れている。言論活動は安全地帯から行う罵詈雑言ではなく、表からであれ裏からであれ、自らを危険に晒しつつ、その渦中へと飛び込んでいくことで実践されなければならない。だからこそ、日々の日常的行為や選択にも哲学は作用することになる。ここには『アルキビアデス』において見受けられたようなアイデアに関わる回心のありようとは別のものが存在している。つまり『第七書簡』における回心とは、日常生活における絶え間ない労苦のなかでの漸進的な改善のことを指すのだ。しかも『アルキビアデス』の回心は、自己を熟視することではなく、指導者の教唆によるものであったのに対し、『第七書簡』において目指されているものは、そうではない。回心とは司牧的なロゴスによって導かれるものではなく、ましてや言説でも対話でもない。それは哲学的鍛錬が標的とする現実の主体であり、つねに自己による自己自身への関わり合いの実践であるということへの自覚なのである。しかしながら、案に相違して、ディオニュソスは哲人王としての資格を十分に満たしてはいなかった。ことさらにプラトンを失望させたのは、彼が自らの名前において哲学に関する書物を書き残そうとしたことであった。

根本問題として、なぜ書くことはプラトンにとって拒絶されねばならないものであったのか。それはたんに哲学者は名声を望まずに、清貧に生きるべきだという道徳的な規定にすぎないのか。むしろそうではなく、答えは哲学の本質が書くことによって伝達不可能なものだからである。師が弟子に対して知識としてのマテーマタを教え込むこと、すなわちマテーシスという方法ではそれを伝えられえないとプラトンは考えたのだ。ならば一体どのような方法が哲学の教育において可能であるというのか。それは「共存」としてのスヌーシアによってである。哲学する者は、哲学と共に生きることによってしか、その本質には辿り着きえない。共存によってはじめ、主体の魂に灯火が宿る——おそらくここでフーコーは、先に引用した『第七書簡』の文言に依拠していると思われる——。ここで主体は、魂の光を糧として進まざるをえなくなる。マテーシスは知識の伝達を必要とするが、スヌーシアにはそうすべき定式などない。なぜならそれは不意に魂のうちに宿るものだからだ¹⁹⁾。哲学は外圧によって魂に吹き込まれるものではなく、魂そのものから湧き出る内在的な力によって前進する。エクリチュールという素材は、マテムという形式から逃れることができない。換言すれば、それは出来合いの知識の伝達とい

う定式化を回避しえないのだ²⁰⁾。

他方、フーコーは続け様にここでプラトンにつきまとう二つの誤解を解こうとする。一つ目は、プラトンにおける書くことの拒否が「ロゴス中心主義」であるとする類のものである。フーコーによれば、『第七書簡』におけるプラトンのエクリチュールの拒絶は、ロゴスに由来する認識の拒否であって、むしろ正反対の事態を指す²¹⁾。すなわちプラトンによって肯定されるものは、苦痛と労苦に満ちた自己への関係として哲学が到来することであり、書くことに対して優先されるのは、自己への配慮としての苦痛に満ちた実践的な行為であったのだ。現実における哲学の到来とは、このようにして開かれる。そして二つ目の誤解とは、カール・ポパーの『開かれた社会とその敵』に典型的なかたちで現れているような——フーコーはポパーの読みを「空想的な解釈」として批判している——、プラトンの『国家』や『法律』において描かれた政治思想を全体主義的なものと捉える通俗化した解釈であり、フーコーはこのような種類の誤謬を正すために、プラトンを読み直さなければならないとする。少なくともフーコーの考えにおいて、プラトンが言わんとしていたのは理想国家のあり方ではなく、自己実践、ないしその修練としての哲学であった。権力空間としての政治的な現実とは、哲学者がアイデアを現実として捉えるために適用される要素であり、肝心であるのは理想国家の到来ではなく、あくまで自己修練によってひとが現実そのものを理解できるようにするというところにほかならないのだから、現実を開く助言者が用いる哲学的なパレーシアもまたたんなる評論としてではなく、為政者に直接向けられた政治的言説から抽出されなければならない²²⁾。

もちろん哲学は政治と同一視されてはならないのだが、たとえ両者が一致しないのだとしても、相互に関係せざるをえないということは確かであろう。哲人王というプラトンの理想は、権力をもつ主体がどのようにして主体化するのかという問いのもとで意味をもつ。なぜなら統治する主体は、自己を哲学することによって主体化しなければならないからだ。哲学者は統治を行う支配者の存在様態に対してパレーシアによって働きかけ、また一方で支配者は哲学者の助言から開けた空間において統治行為を実践することで現実を構成する。現実はこうした政治家と哲学者の交流において生じる。政治的権力と無関係なところで哲学は存立しえず、その一方で哲学と混じり合わない政治もありえない。いずれにして

も哲学とは政治的権力の空間に自ら入り込み、そこで危険を冒しながら統治者に直接的に真実を語る危うい実践なのだ。そこでの哲学者の言葉は、あらゆる議論の技術からは遠く離れた裸身の言語によって行われ、それこそが弁論術に対立する哲学的言語の特性を際立たせる。フーコーがプラトンのうちに発見したのは、イデアという蜃気楼ではなく、現実における異常なものたる政治的領域に、危険を冒して侵入することによって主体化した者としてのプラトンの言説であろう。教師プラトンのパレーシアは、自身より無力である者をハイエナのような嗅覚で漁り、誘惑するような宗教者とは一線を画する。ソクラテスがアルキビアデスを惹きつけたように、教師の用いるパレーシアはまた、自身よりも力を保持している権力者の心を動かそうとするものでなくてはならない。哲学と政治との関連は、危機的急迫の可能性を孕んでいないのであれば有効なものにはなりにくい。哲学者による安全域からの政治への接近、すなわち権力の実際の保持者と直接関わることなく、ただ言説だけを弄ぶような行為は、その者がけっして哲学者ではないということを暴露しているだけなのではないか。逆から言えば、それは政治への接近から生じる窮迫からの帰還によって、哲学者の言説はより成長し、影響力を増すということを如実に表してもいる。

一方、忘却してはならないのは、フーコーがソクラテス的な「汝自身を知れ」という命題の自己実践としての側面を際立たせてもいるということだ²³⁾。哲学は対象の認識や表象の概念操作といった知的営為にのみ還元されるわけではないからである。それは自己自身をつねに試練にかけることによって、自らが語ることの真実を生そのものにおいて血肉化しようとする修練なのであって、一人の生存様態すべてが哲学のなかに含み込まれることになる。だからこそ、フーコーはデカルトからカントを経てヘーゲルに至るというようなありふれた哲学史の教育では不十分であると言う²⁴⁾。大学において制度化され、教育されているような講壇哲学からは見通せない射程をパレーシアに準ずる哲学は内包している。それは結局のところ、哲学が宙に浮いた言説のみを認識論的に取り扱うのではなく、主体の生をまるごと考慮に入れることから帰結してくる。哲学的な生は、自己自身を吟味することで、自己がどのように現実形成へと貢献しているのかを、できるかぎり正確に把握しつつ、世界のあり様の変容や修正に、隙あらば関わろうとする絶えざる実践的な営為でなければ

ならない。しかしながら、フーコーによるこの生存の美学は、生の規範化とは正反対のものである。かつてアーノルド・デイヴィッドソンが指摘していたように、『狂気の歴史』以来、フーコーが問おうとしているものに本質的な変説はなく、連続性を保っている²⁵⁾。生存が異常なものへと関与したときに生じる出来事の閃光が言葉へと宿ること、言ってみれば狂気という不可視のものが言表され、その跳ね返りとして主体が変容し、非人間的なものに耐え通すことができるようになることをフーコーは肯定しているだけで、ありふれた実存の幸福や主体の固定性がここで再導入されているのではない。生存の修正と修練は、正常化のためではなく、より異常なものへと変容していくためにこそ希求されるものだからだ。

さて話を古代の哲学に戻そう。たとえプラトンの哲学と政治の関係が先に述べたようなものであるとしても、さりとて古代ギリシアにおける哲学者の政治家との関わりが、プラトンの助言者のような形式にのみ限定されるというわけでもない。それというのも、たとえばディオゲネスのように政治的権力の最高到達点たる王を嘲笑するような発言をし、まるで挑んでいくかのような挙動をする一方で、餌を与えてくれるのであれば喜んで尻尾をふるといった類の二枚舌によって、権力者に対してより自由な振る舞いをする哲学者もいるからだ²⁶⁾。対比するのであれば、一方は君主の魂を標的としてそれを教導しようとし、他方は権力とは公共の場において正面から対決すべきと考えるのだと整理できよう²⁷⁾。しかしプラトンのように哲学と政治を一体化させようとするものであれ、ディオゲネスのような一撃離脱の外在的関与であれ、どちらにせよ本質的な問題は政治的空間のなかでどれほど哲学が合理的で実践的な効果をもたらすのかということではなく、政治的権力を利用しつつ、その面前でいかに哲学がパレーシアを発揮できるかということにかかっている。

フーコー自身がこのようなパレーシアの存立様態を描くのは、それが存在論の歴史に関わるからである。真実の語りは、認識の歴史に包含されるような観念的なイデオロギーではない。思考は存在の場において現実化されることで湧出し、あくまでも存在論の範疇に組み入れられる。思考の歴史における存在するものは、真理のゲーム内部の虚構として分析されるものであるが、それはつねに単独的なものであり、ただ事物として在るだけではなく、行為することとしての自由の原理に関わってくる²⁸⁾。思考とは虚構の発明としてある主体のうちに単独的に産み

落とされるものであるのだが、それは認識論的なものではなく、つねに行為の自由と相関し、そのことは古代哲学におけるパレーシアがたんなる言論であるのみならず行為に関係するという点、そして生存の様態に直結するということの意味している——やはりここでも、フーコーはパレーシアの通念的な用法であるロゴスとエルゴンの一致という点を重視していることが改めて確認できる——。ストア派であれエピクロス派であれ、哲学は一九世紀以降の大学のような守られた閉域において、行為とは無関係に文献学的に行われるものではなかった。哲学者たちは自らを落命しかねない危険に晒し、生存そのものを賭け金にしていたのだ。

もっともこうしたことは、ときおり語られることではある。肝要であるのは、哲学者が自己を危険に晒すのは、勇気を誇示するためではなく、現実における異常なものとしての最高権力に直面し、そのことによって生存の様態を変容し、そして自己のもつ言説の内容、形式、力といった諸種の技術を高めへと上らせるということにある。ただし哲学者と政治家は必ずしも敵対や対決の関係にのみ終始するわけではない。じじつプラトンとディオオンに限らず、アリストテレスとアレクサンドロス、デカルトとエリザベト、あるいは外交官として政治の中枢に関与していたライプニッツなど、権力者やその子弟と深く交際した経験の有する哲学者は少なくない。哲学者を時の権力につねに対抗する者として措定するのは硬直的な見方であろう。それゆえ、けっして間違いとは言わないが、ポール・アラン・ミラー²⁹⁾やローラ・カンディオット³⁰⁾のように、既成権力への抵抗の倫理としてフーコーの主体への回帰を総括してしまうのは早計であろう。たしかにフィリップ・サボが指摘しているように³¹⁾、フーコーはかねてから「統治されないための技法」³²⁾にアクセントを置いていた。しかし権力から完全に解放されることは現実的に困難な以上、既成勢力とときにはうまくやっていくことも必要とされるはずである。たしかに哲学者が政治的権力に呑み込まれてしまえば元も子もないのであるし、ハイデガーによるナチス加担の問題等が示すように、哲学者の政治参加には危険性も伴うのだから、権力に対してつねに批判的であるというスタンスは欠かすことのできない前提なのだとしても、哲学と実質的な権力の関係を反目においてのみ捉えるのでは、哲学生成のきわめて重大な側面を見逃してしまう。両者は交わりによって秘密の空間を開示させ、ひそやかな交際のなかで思索

の種を育ててきたという歴史的経緯は否定しようがないからである。いずれにしても哲学と政治との関連は、根源的な矛盾と割り切れなさを内包している。したがって、哲学者は特定の政治的正しさに囚われることなく、ときには態度の豹変すら臆さず、権力との実質的な関係性のなかでその都度ごとの偶然に賭け、決断していく必要があるのではないか。だがしかし、それはあくまで主体変容を目的とするということを忘れてはならないが。

第二節 パレーシアと生存

フーコーは翌年の『真理の勇気』においても、真理・統治・自己の三疎みの関係を結びつけるものとしてのパレーシアの探求を継続している。そこで彼は自身の研究を認識論的な探求から区別するのだが、その分析手法は言説の構造を種別的に切り分けていく「認識論的構造」に対して、真理を語る主体の形式を問いに付す真理表明の技法としての「アレテュルギー *alêthurgie*」なる造語として規定される³³⁾。ここから帰結するのは認識から真理陳述へ、支配から統治へ、そして個人から自己の諸実践へ、というような主題の変更である。フーコーは、パレーシアの本質を技術や教育との比較から再確認していくのだが、そこでは反感、争い、憎しみ、死の可能性といった歓迎されない特質をすべてその身に引き受けることで真理は顕現するとされる。パレーシアとは既存の知を再認することではない。技術の継承や教育による知の伝達は、自己の生存を危険に晒すものではないということを理由に、けっしてパレーシアとは呼べない種類のものであるとされるのだ。命を懸け、他者の嫉妬や憎しみを喚起する危うい領域に触れないのであれば、裂け目は生じない。亀裂なき温和さは、真理の可能性を開くのではなく閉じてしまう。他者中心の道徳を押し除け、自己に根基をおくパレーシアストは、教え諭すようなやり口ではなく、他者と争う危険性を孕んでいるとしてもそれを厭わず、さらに客観的真理ではなく諸個人と状況それぞれの特異性において保持しうる真理を開示することではじめて、力をもちうるのだ³⁴⁾。

フーコーはこうした分析の次に民主制における政治的なパレーシアについての概論的な論究を行っているのだが、本論の関心はあくまで政治そのものではなく、政治的権力に関わることでいかに主体が変容していくのかに限定されているため省略し、彼が倫理領域におけるパレーシアの役割に言及している部分を解釈していこう。そこで彼は、『ソクラテス

の弁明』と『パイドン』における最後のソクラテスによる言葉のいくつかを取り上げるのだが、そこで鍵語となるのは「忘却」である。『弁明』においてソクラテスは、自らはパレーシアを用い、率直な語りをしているにもかかわらず、敵対者は巧妙に語ると嘆く。これ自体はきわめて伝統的で取るに足りない対立にすぎない。しかしその巧妙さは、彼が「自己の忘却」を恐れるときに急変する³⁵⁾。というのもソクラテスの死に関わる一連の対話篇（『ソクラテスの弁明』、『クリトン』、『パイドン』）に関してフーコーは、自己忘却の危険にはじまり、「「忘れないでくれ」（*méamelésète*、なおざりにしないでくれ）」³⁶⁾という言葉で終わるといふその点にこの対話篇を読み解くときに鍵となるものを見出すからである。具体的なテキスト分析へと踏み入っていく際に、彼が最初に話題にしたのはソクラテスの政治不参加に関するものである。実のところソクラテスはソロンのように公衆の面前で政治的ないし民主的なパレーシアを行使しようとはしなかった。表向きの理由としては落命の危険である。政治的ないし民主的なパレーシアはその危うさのために怯むのだとすれば、十分な機能を果たせない。しかし、ここには矛盾もある。たしかに公共的な発言はしなかったのだとしても、明らかにソクラテスはその危険を引き受け、政治的パレーシアを体現することで死んだようにも思えるからだ。彼において落命の危険への忌避は、死への恐怖に由来するものではなかった。ソクラテスはまだ自身にすべきことが残されていたがゆえに、ある地点では生を守らなければならなかったにすぎない。そしてその判断をするのは、断じてソクラテス自身ではなく、あくまで神なのであるが、この介在による切断からフーコーはきわめて興味深い結論、すなわち政治的パレーシアと哲学的なそれとの差異化という新たな問いを導き出す³⁷⁾。この場面でソクラテスに与えられた神託とは、後者に関わるものである。ソクラテスは隠遁し、必要なときにだけ世事の場に出ていく賢者ではなく、つねに戦いに備える兵士として自らを規定していたのだが、そのとき彼の使命とは何であったのかというと、それは他の人々を、自己自身の「思慮、真理、魂」に配慮するよう導くこと、すなわち自己への専心へと誘うことである³⁸⁾。そこでは自己への配慮としての「プロネーシス」、つまり実践的な場面において働く種類の理性が重要となる。またそれはプロネーシスの標的としてのアレーティアでもある。プロネーシスに紐づけられたソクラテスの真理探求

は、政治的パレーシアとは対称をなす。なぜなら彼の哲学的ないし倫理的パレーシアは、各々の主体が理性を用いて自己の魂を真理へと接合することによる自己への専心を目標とするものだからである。それは政治的真理表明から截然と区別されるのだ³⁹⁾。ダイモーンの声に導かれたソクラテスは、政治的パレーシアを切り捨て、哲学的パレーシアを選択すると共に、預言者的、賢者的、教師ないし技術者的パレーシアの位相をもずらしていく。預言的な言説は、その真性を試すという名目のもとに、真理のゲームへと移行し、世界の事物や秩序に対する賢者的な知恵は魂の真理の問いに置き換えられ、危険を冒すことのないソフィスト的な教育ないし技術の伝達は自己自身への専心を、勇気をもって体現することに変容する。要するに、ソクラテスは上から知を注ぐというかたちでの知者の役割を否定するのである。「不知の知」は預言、知恵、教育から哲学を区分することによって成立する。その目的は真理の勇気を示すことにあり、権力獲得への欲望ではなく、倫理的パレーシアとしてのみ存在する⁴⁰⁾。

それでは残された問い、すなわち「忘れないでくれ」という「最後の言葉（アスクレピオスに雄鳥一羽を贈ってくれ）」、「*メー・アメレーセーテ*（なおざりにしないでくれ）」という言葉はどう解釈されるのか。フーコーによれば、ここで語られているのは、アスクレピオスという他者への配慮ではなく、神々が自己へと配慮するための方法をソクラテスへと教示したことへの彼なりの感謝であり、ソクラテスとその身を死に晒してでも伝えようとしたのは、神々の恩恵の下で彼自身と同じように他の人々も自己へと配慮するように仕向けていくことの大切さである⁴¹⁾。フーコーは「忘れないでくれ」というソクラテスの最期の言葉をパレーシアと自己への配慮の結びつきというソクラテス的倫理を集約したものと捉える。倫理という問題においてソクラテスが命を賭してその伝達を望んだことは、自己への注視を散漫にするだけの他者への気遣いを断念し、そこから隔絶することで自己自身に向けられた細やかで丁寧な配慮を奪回することであったのだ。

フーコーが言う真理の勇気とは主体における真理の倫理的な側面であるのだが、彼はこの点に関して西洋に二つの伝統があると考えている。一つ目は、主体の純化という方法、すなわち不純で曇ったものからより純粹で澄んだものへと移行することとしての仮象から永遠への移行である。言いかえれば、このような遷移とは浄化のことであり、ピュタゴラス

派からデカルトに到るまでこうした種類の手続きが頻繁に見受けられる²¹⁾。しかしながらフーコーが着眼するのは、もう一つ別のタイプの倫理性であり、まさしくそれこそが「真理の勇氣」⁴²⁾と呼ばれるものである。そこでの倫理の様態とは自己自身を浄化し、純粋なものにすることではなく、徹底した修練と汚れた抗争のなかで揉まれながら好奇心、勇氣、決意、忍耐力といった諸能力を身につけ、それらの徳を武器に真理へと向かっていくという主意主義的なものである。

フーコーはこうした問いのあり様を、プラトンの『ラケス』から導き出そうとする。この対話篇は若者の教育に関するものであるが、そこで重要なのは、「自分自身に専心すること」である。フーコーが「エピメレイア（配慮）」を重要なものと捉えた唯一の現代哲学史の著作であると評価したヤン・パトチカの『プラトンとヨーロッパ』と自身の立場を対照させつつ述べているように、その配慮が優先的な対象とするのは、魂ではなくあくまで自己なのだ⁴³⁾。したがって、少なくともフーコー自身は、プラトン研究史においても「自己への配慮」という概念が真に問題的なものとして議論されたことはなかったと考えていたということになる。さらに踏み込んで言えば、それはプラトン解釈に留まらないフーコー独自の概念とも想定しうるかもしれない。ところでフーコーはここで魂への配慮を論じた『アルキビアデス』と真の勇氣とは何かを論じた『ラケス』を比較しつつ、そこに哲学の二つの道筋を見ている。他方は魂の導きとしての哲学であり、もう一方は生を試練に賭けることによってその練り上げを目論む哲学である。もっとも『アルキビアデス』と『ラケス』には見逃せない共通点もある。第一に、対話相手が誰であれソクラテスが彼らに求めるのは、自分自身に関することを理のあるものとして適切に説明できるかどうかであるということ、第二にはソクラテスのパレーシアが自己への配慮に対話相手を導くものであること、そして最後にソクラテスが他者へと配慮しながら、自己へと配慮する技法を教えられる者として示されるということである⁴⁴⁾。

しかしながら、やはり重要であるのは両者の差異から西洋思想史における二つの別の伝統がはじまったということであろう。『アルキビアデス』において身体とは、存在論的に区別されるものとして自己が視線を送るものはプシュケーとして定められる。自己が自己自身の内奥に神的なものを照らすような観想から帰結する真理陳述は、後世の形而上学的な

探求へとつながっていく。つまり人間の拠り所を保証してくれるような存在論的な根拠を措定することから、行為における倫理の価値を規定していくようになる。一方、『ラケス』は『アルキビアデス』と同じように「自己への配慮」を出発点としながらも、プシュケーを見出すことには価値を置かない。そこで重んじられるのは、生存の全体から存在の様式と振る舞いを創造することであって、そこではどのようにして生きたのかが問われ、生き様を説明するように迫られる。プシュケーではなくビオスが優位に立つのであり、自己固有性の創出こそが充実を与える。『ラケス』における自己認識は、『アルキビアデス』のようなプシュケーにおける神性の発見ではなく、ビオスとしての操行にかかる試練に向けられるようになり、パレーシアもまた形而上学的なものではなく、生それ自体に内包されていく。魂の形而上学を語る『アルキビアデス』に対し、生存のスタイルを追い求める『ラケス』がある。要するにソクラテスの「パレーシア」には、相反するような伝統に連なる両義的な要素が予め用意されていたのだ⁴⁵⁾。

おわりに

フーコーはパレーシア論から導き出される自身の思索を「生存の美学 *esthétique de l'existence*」⁴⁶⁾ という語によってまとめようとする¹⁸⁾。西洋思想史において価値あるものとされてきたプシュケーへと心惹かれることそのものがすべて否定されるわけではないが、実際的な問題として生存の美学がそれによって抑圧されてきたことは看過できない。対象から生じる美的感覚への論究に終始するような種類の伝統的な美学は、個々人の生も美的なものとなりうるという発想に対して抑圧的な装置として機能してきた。それは人間の生存を脇において、事物や語といった対象物のみを美学化するような立場にも同様に当てはまる。いずれにしても人間の生において現出する行為の生々しさとその痕跡に関する研究は、浄化と美の論理によって塞がれてきたという側面があるのだ。けれども、それらの否定性もまた美学として対象化されるべきものであり、確実に研究されていかなければならない。もちろんこの種の生存の美学はソクラテスを起源とするものではないが、ソクラテスは自分自身の生について真なることを言う義務をここに付加することによってこの伝統を屈折し、修正することを試みたのであろう。生存の美学は、ソクラテスにおいて「真の生」という意味合いを含むようになる⁴⁷⁾。

しがしながら、やはりこの「生存の美学」という語は、歴史研究というフーコー自身の言に抗っても、思想史的整理を越えた豊穡さをもつ彼の哲学に固有な概念として術語的に捉えられるべきであろう。それは形而上学や魂といった語が含みもつ超越性の価値、あるいは生存から切り離された語、色彩、音の物質性の価値を引き下げようと努める。一方で、人間がどのような仕方でもひとの前に現れ、印象づけようとするのか、その者たちの痕跡を残すためのあらゆる苦心が美学化される。生存の美学はアイデアでも作品でもなく、どのようにして生きたのか、どのような主体化を遂げたのか、その過程をまるごと射程に収めるものなのだ。一九七七年の「汚辱に塗れた人々の生」においてフーコーが書き残していたことを思い返せば、英雄的偉大さ、高貴な血筋、卓越した才能だけが美学化されるのではなく、耳なじみな憎悪、ありふれた犯罪の卑しさが政治的権力と出会うことによって放つ光も美学化の対象となるということがわかるだろう。だが、当然これはトマス的な「人格」やフォイエルバッハ的な「人間学」、あるいはヘーゲルないしマルクスにおける「自己疎外」といったようなものとは無関係である。生存の美学はいかなる意味においても人間や人格を称揚するものではないし、その疎外を糾弾するものでもなく、なおかつ主体の永続性を前提するものでもない。なぜなら生存の美学とは一定の限られた有限の時間のなかにあるからだ。生存が美学化される時間とは、ある個人が政治的権力と衝突することによって発生する出来事において、片時の主体化を遂げる期間のことを指している。それは火花のような一瞬の閃光というよりも、たとえば法廷が開かれているある時期のように、数ヶ月あるいは数年といった決められた幅において現出し、満期が来れば消滅する運命にあるようなものことだ。生存の美学における主体化は、固定的なものでない以上、美術館に展示されることも、額縁に固定されることもなく、運動する時間的な有限性によって規定されることになる。そしてそれは政治と密に関わるとしても、けっして集団化されるような種類のものではなく、ある一個の生を芸術作品として輝かせるものにほかならない*3。

【注】

* 1 後期フーコーにおける「自己への配慮」という問題に関しては以下の説論を参照のこと。桑原旅人：ミシェル・フーコーにおける古代の霊性——自己への配慮、パラスケウエー、パレー

シア, 言語情報科学, 47, p.251-265.

- * 2 ただしフーコーはデカルトをたんに批判しているだけではない。じじつ彼は、カントと共にデカルトの『省察』における「私」が教会の権力に対して別の方向を開くような力を秘めており、一つの倫理学であったと述べている(GSA, p. 321-322[431-432])。
- * 3 よく指摘されるように、ここにはピエール・アドにおける「生き方としての哲学」という古代哲学解釈の方向性が反映されていると見て、およそ間違いはないであろう。以下を参照。P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2002. ピエール・アド, 小黒和子訳：生き方としての哲学, 法政大学出版局, 2021.

文献

1. A. Nehamas: *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles and London, 1998, p.174.
2. S. Žižek: *The sublime object of ideology*, Verso, London, 1989.
3. 佐藤嘉幸：個人的パレーシアから集団的パレーシアへ——「恐れなき発言と抵抗」へのコメント, *現代思想三月臨時増刊号*, 47, 2019.
4. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1982-1983)*, Gallimard : Seuil, 2008, p. 60. ミシェル・フーコー, 阿部崇訳：自己と他者の統治——コレージュ・ド・フランス講義一九八二—一九八三年度, 筑摩書房, 2010, pp.76-77. 以下、GSAと略記し、文献中に頁数と共に記載する。なお、邦訳の頁数は〔 〕内に示す。
5. GSA, p. 56 [84].
6. GSA, pp. 161-162 [221].
7. プラトン, 水野有庸, 長坂公一訳：第七書簡, *プラトン全集14*, 岩波書店, 1975, p. 111.
8. 同書, p. 11.
9. GSA, p. 201 [271].
10. 堀尾耕一：パレーシアと民主制, *フーコー研究*, 岩波書店, 2021, pp. 506-507.
11. プラトン, 前掲書, p.117.
12. GSA, p. 202 [271].
13. プラトン, 前掲書, pp. 147-148.
14. GSA, p. 208 [279].

15. GSA, pp. 209-209 [279-280].
16. GSA, pp. 223-224 [299-300].
17. E.F. McGushin, *Foucault's askēsis: an introduction to the philosophical life*, Northwestern University Press, Evanston, 2007.
18. GSA, p. 220 [295].
19. GSA, pp. 228-229 [306-307].
20. GSA, p. 233 [312].
21. GSA, p. 232 [314].
22. GSA, p. 259 [345].
23. GSA, p. 299 [401].
24. GSA, p. 318 [426].
25. A. Davidson, Archeology, Genealogy, Ethics. In : *Foucault: A Critical Reader*, David Couzens Hoy (ed.), Basil Blackwell, New York, 1986, p. 221.
26. GSA, p. 265 [354].
27. GSA, p. 270 [360-361].
28. GSA, pp. 285-286 [380-381].
29. P.A. Miller, Truth-Telling in Foucault's "Le Gouvernement de Soi Et des Autres" and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power. In : *Parrhesia*, pp. 27-61, pp. 28-29.
30. L. Candiotta, Care of the Self and Politics: Michel Foucault, Heir of a Forgotten Plato?. In *Platonism: Ficino to Foucault*, Valery Rees, Anna Corrias, Francesca M Crasta (eds.), Brill, 2021, p. 313.
31. フィリップ・サボ：主体性、批判、真理、ミシェル・フーコー『コレージュ・ド・フランス講義』を読む, 水声社, 2021, p. 281.
32. M. Foucault, « Qu' est-ce que la critique ? » : In : *Qu'est-ce que la critique? ; suite de la culture de soi*, Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini (éd). Vrin, 2013, p. 37.
33. M. Foucault, Le courage de la vérité : cours au Collège de France (1983-1984), Gallimard : Seuil, 2009, p. 4. ミシェル・フーコー, 慎改康之訳：真理の勇氣——コレージュ・ド・フランス講義1983-1984年度, 筑摩書房, 2012, p. 5. 以下、CVと略記。
34. CV, p. 24 [34].
35. CV, p. 68 [91].
36. CV, p. 69 [92].
37. CV, pp. 74-75 [99-100].
38. CV, p. 79 [106].
39. CV, p. 80 [107].
40. CV, p. 83 [111].
41. CV, p. 104 [141].
42. CV, pp. 116-117 [157-158].
43. CV, pp. 119 [160-161].
44. CV, p. 146-147 [199].
45. CV, pp. 148-149 [201-202].
46. CV, p. 148-149 [203].
47. CV, p. 150 [204].