

# 「生の権力と新たなる生の形式の発明」

廣瀬浩司

## I フーコー——生の権力と主体の問題

### 1. 生の権力とは

ミシェル・フーコーの「生命の権力」「生命の政治」と呼ばれるものを紹介しておきたいと思います。というのは、最近の現代思想において、この概念がまさに中心に置かれており、「新自由主義の問題」と直接に関係するからです。

たとえば『帝国』の作者たちがしきりに口にするのは「生政治」という訳語で流通しているもの、すなわち bio-politique と呼ばれるものですが、彼らにはフーコーおよびフーコーの友人のジル・ドゥルーズの哲学が大きな影を落としております。また別系統では、アガンベンというやはりイタリアの思想家——彼は本来はベンヤミンから出発した美学者であったわけですが——最近の著作ではフーコーの「生の権力」を批判的に延長するかたちで、精力的な活動をおこなっており、日本でもかなり読まれているようです。こうしたイタリアの思想家たちに影響を与えた「生の権力」なるものは何なのか。

「一八世紀半ばに形成された第二の権力は、種としての身体、すなわち生物の力学に縦断され、生物学的プロセスの支えとなる身体を中心としている。生殖、生誕と可死性、健康水準、長寿、そしてそれらを変化させるすべての条件がそれだ。それらを引き受けたのは、一連の介入と、調整する管理 (contrôle régulateur) であり、すなわち 人口 (population) の生政治学 である。」(一七六頁、傍線廣瀬、以下同じ)

このように生の権力は、(1) 生きたものとしての人間をそっくり管理することを目的としている。生誕から死に至るまで、都市計画や衛生や健康の管理をも含め、生きている限り私たちが被る調整や制禦が問題になっているわけです。そして(2) この権力が対象とする単位として、人口あるいは住民を意味する population がある。ケネーの人口統計学(淳二さんへのイントロ)。これは 生きた人々を統計学的なレベルで管理するとともに、個々人の生と死に直接作用を及ぼすもので、「全体化すると同時に個別的」すなわちマクロであると同時にミクロであるような権力の完成形態であるわけです。

友人のジル・ドゥルーズは同様のことをさらに強調し、「コントロール社会」の到来について語っています。コントロール社会とは、コミュニケーションの管理・制禦として特徴付けられ、それによってたとえばマーケティングや市場の獲得が行われること、そして企業論理がいたるところに増殖するとともに、内的な格差が高まることを、批判しております。

こうしてフーコーは、資本主義の発達に不可欠で 肯定的な要因 として「生の権力」なるものを語るわけです。

それでは「生の権力」において死はどのような位置を占めるのか。それが次の問題です。

「殺させるか生きたままにするかという古き権力に、生きさせるか死へと廃棄するかという権力が置き換わったのだと言えるだろう(・・・)。権力が掌握するのは、いまや生とその展開全体なのだ。死とはその限界 (limite) であり、そこから逃れる瞬間である。死は存在のもっとも 秘密 の点、もっとも「私的な」点になる(一七五頁)」

こうして死とは、人間の生の限界、リミットとして位置付けられています。死とは、それを排除するかぎりにおいて生の権力を作動させるものとして、生の権力の内部と外部の境界に位置付けられている。死とは、生をそこから限界付けるばかりではなく、排除される限りで内包されるものとして、生の権力の作動の条件となっていること、このことをフーコーは想定しているのです。死というリミットがこのような両義的なものであるからこそ、生の権力は「全体化すると同時に個別化する」ものとして機能できるのではないのでしょうか。

この二つの引用はさまざまな思想家によって引用されました。多くの場合、生の権力の排除の契機が強調され、たとえば優生学とかナチズム的な血の思想とか、社会の生命にとって危険なものを排除する方向が強調されてきました(「社会防衛論」)。さらにアガンベンは、死の問題を延長し、ナチの強制収容所を特権化する思想を練り上げることとなります。しかし問題はこの『性の歴史』第一巻の計画自体がフーコー自身によって放棄されてしまったということがあり、この問題は深められずに終わってしまった。ある意味ではフーコーがごくプログラムの提示した問題が、たいへんな反響を呼んでしまったわけです。

以上を踏まえ、問題を整理しますと、

(1) こうした生きている人間の生と死を、内部と外部の両側からとりまくようにして生権力が登場したとしたら、この循環からどのように抜け出すべきなのか。内部と外部の境界において、ある人が「死において廃棄されている」としたら、どうすればよいのか。

(2) この境界を解体したとき、「生きた人間」という形象に付属する「人権」「市民」「自由」「啓蒙」といった価値は、どのような再

## 布置を蒙るのか。

以上がひとまず共通了解の確認で（もちろんお二人の話のなかで、この一般的な共通了解が壊れていってもよいし、またそれを期待したいわけですが）、まず一番ミクロな視点になってしまって恐縮ですが、私としてはこの「死というリミットにいわば顕微鏡的な視線を向ける」ことによってこそ、生の権力から距離を取ることが可能にならないかを考えてみたいと思います。

## 2. 主体の問題へ

### (1) なぜ主体か

今述べたようにフーコーは「生の権力」をセクシュアリティの歴史に即して執筆していくことを構想していたわけですが、それを突然放棄してしまう。そして紆余曲折を経た後、死の直前の84年にセクシュアリティの歴史の2巻と3巻を出す。そこで突然問題になるのが「主体の問題、私たちがどのようにみずからを主体とみなすのか、という研究です。しかも近代の「生権力」とは一見まったく無関係に、「ギリシア、ヘレニズム、ローマ」の時代において、どのように私たちがみずからを主体として構成しているかを、倫理の問題として研究し始めるわけです。

この点についてはさまざまな批判がなされました。フーコーは「主体」の哲学を批判していたはずなのに、とつぜん主体へと回帰してしまったのか。しかも倫理の問題、道徳の問題に回帰してしまったのか、古典古代に一種のノスタルジーを感じているのか、などというわけです。

この点についての明快な答えはかならずしも『性の歴史』には見出されません。ただしコレージュ・ド・フランスの講義においてフーコーは「主体の解釈学」という主題を扱っており、それが一冊まるまる主体の問題を扱っています。今日はその本の意味を論じることで、彼の「主体への回帰」の意味を考えてみたい。とくに「死」の問題がどのようにかわるのか、そしてこの考察が私たち自身の「主体」のありかたにどのような光を当てているかをまず考えてみたいと思います。

まず、この問題の位置づけですが、フーコーによればこの研究はかならずしも「生の権力」の問題と無縁ではない。生の権力というものをフーコーは「統治(gouvernementalité)」の問題というタームで研究していました。そのばあい、他者をいかに「統治」するかという問題だったわけですが、この他者の統治の権力は、とうぜんのことながらそれに対応する「自己の統治」の問題をはらんでいるだろう。たとえばプラトンでは、自己をうまく統治することは直接に他者を統治すること、つまり立派な政治家になることに結びついたりしているというわけです。したがって他者の統治としての生の権力と、主体の統治の問題は表裏一体なのです。

第二にこの点はすぐに確認しますが、フーコーにとって「主体」とは、近代のアイデンティティの主体、たとえば社会契約を執り行う自由な主体ばかりではない。ドゥルーズはむしろフーコーが目指していたのは「アイデンティティなき主体」「主体なき個体化」なのだといいます。これが本当かはともかく、フーコーにとって問題なのは、さまざまな自己に対する訓練によって、主体がみずから変容すること、とりわけ真理に与る主体、真理について語る主体はどのように生成するか、ということなのです。

第三に「倫理」の問題ですが、フーコーはこの言葉を「エトス」という語源的な意味、すなわち「習慣的なふるまい」「生存のありかた」といった意味で理解しています。つまりカント的な道徳の主体、すなわちある道徳法則や道徳の規範、すなわち「掟」といった超越的なものとの関係ではない(アルチュセール、ラカン)。むしろフーコーの倫理的主体は、徹底的に内在的に規範をみずから作り出す主体なのです。

### (2) 主体の解釈学

前置きはこのくらいにして、「主体の解釈学」の講義本文に入ることにとしましょう。

前にも述べたように、この講義で問題になっているのは、プラトンからギリシア・ヘレニズム・ローマにおける「自己を気づかえ」という主題です。たとえばソクラテスは、アテネの若者にたいして、君たちは十分に自己を気づかっていない、自己にじゅうぶんな注意を払っていない、自己を配慮していないと述べます。みずからにたいして視線と注意を向ける、という主題が問題になっているのです。

そしてフーコーはとりわけケケロ、マルクス・アウレリウス、セネカ、エピクテトス、プルタルコスなどストア派系の思想家において、「自己を気づかえ」「自己に配慮せよ」という主題が自立した主題であったことを重視します。

重要なことは、ここでフーコーが分析しているのは、徹底的に自己に内在する活動だということです。それをフーコーは「自己主体化」といいます。自己主体化とは、自己による、自己を材料とした、自己のための、自己への働きかけだということ。すなわち自己が動作主でも道具でも目的でも対象でもあるような訓練が分析されているのです。

具体的には、毎日自己の行為についてノートを取ること、「良心の検討」、おきうるべき災厄を予期すること、死を予期することなど、さまざまな訓練があります。しかしこのようにまったく自己に完結するような訓練が、ほんとうに倫理を作り出すのに役立つのか、それは自己に閉じこもること、他者は無関係なのではないか、と私たちは当然思うわけです。

### (1) 「汝自身を知れ」と「自己への気遣い」

これが私たちにとって想像しにくいのは、私たちが自己に注意を向けようとすると、どうしても「汝自身を知れ」のモデルで考えて

しまうからだと言います。つまり自己認識のモデルで考えてしまうのです。いわば鏡の中で自分を見つめて、そこに真の自己を見出そうとしたり、鏡をたんに幻影とみなしたりすること、本質と仮象の二項対立で考えてしまうのです。(自己分裂ではない)

これはプラトンからデカルト、カントを経てフッサールに至る超越論的な反省のモデルだとフーコーは言います。プラトンは事実、鏡の中の自己を見つめること、それももつとも高貴な感覚の場である目を見つめることによって、真理を想起し、神のような存在にあずかり、感覚的なもの身体的なものから解放されることを主張していました。自己に視線を向け直すこと、それは自己を認識し直すこと、それによって身体から解放されることだ、というわけです。

このような自己認識のモデルや反省のモデルを介さないで自己に注意を向け直すことはできないのか、そのうえで、行為のスタイルの継続を保証してくれるような、純粋に内在的な規範を作り出すことはできないのか、それがフーコーの問いです。要するに「汝自身を知れ」のモデルではないものとして「自己を気づかえ」「自己に注意を向けよ」というモデルが模索されているわけです。

ここでまた具体例を見ましょう。ストア派に「災厄の予期の訓練」「死の訓練」というのがあります。後者は前者の究極形態です。

たとえばセネカにとって「災厄の予期」とは、起こりうるべき災厄はなんでもでも現実に起こりうると思えることにあります。とりわけ災厄のうちでも最も悪いことが起こると現実を考える。それも今すぐに起きると考える。いまここで、すぐに、現実に最悪のことが起きる、とシミュレーションを続けるわけです。「きみがおそれている出来事が何であろうと、それが必ず起きると覚悟せよ」(ルキリウス宛)とセネカは言います。

これは未来全体を無効化し、また未来についての想像をも無効化することだとフーコーは言います。頭の中での想像上のシミュレーションではなく、いまここで、身体を備えた自分が、現実に未来の最悪の出来事を経験しなければならないのです。

この最悪の出来事の究極はむろん死です。セネカは「一日の各瞬間が人生の最後の瞬間であるかのように生きること。自分は最後の日を生きつつあると考えること」を勧めています。これは現在の瞬間を停止させ、無効化すること、その場で、瞬間的に自己を俯瞰するような視線を自己に向けることだとフーコーは言います。「なにかすばらしいことをしているときに、とつぜん死に襲われること」を現実のものとして考える。「死につつある自己」「死に襲われつつある自己」を生きること、それも身体的に現実に生きることが必要なのです。

このような分析をとおしてフーコーはどのような主体化のイメージを描こうとしているのでしょうか。

(1) 反省を介することも、他の世界を想定することもなく、自己に視線と注意を向け直すこと。それは想像でもなく、未来への解放でもない。プラトンのように、感覚界と叡智界の区別はない。またキリスト教のように、死後の世界における救済という考えもない。あくまでこの世界で、その場で、未来全体と過去全体を現在という瞬間に凝縮させるのです。いまこの瞬間に、その場で(想像するのでも、別の世界に移動するのでもない)現在を空洞化すること。そこではおのれのすべての過去と、ありうべき未来が凝縮されている。現在についての異常な注意と同時にその空洞化がはかられている。

(2) それは「死につつある」という生と死の対立を越えた動詞的(不定法的)なものです。「死につつある」という自己を経験すること。これは現実の身体的行為です。自己認識ではなく、行為や出来事にかかわるものがこの現在において起きている。行為そのものというよりはあらゆる行為の可能性としての「行為ゼロ」状態、ドゥルーズが「強度」といったものを孕む身体なのです。

(3) ストア派のさまざまな訓練は、こうした潜在的な行為の総体です。そうした行為が、生にかたちを与え、普遍的な真理にあずかることを可能にしてくれる。あるいは真理に与る主体にたいする位置づけを与えてくれる。「生の形式」はこのような訓練によって製作される。自己の発明、振る舞いの製作である。

(4) 伝統的には製作する自己と認識する自己、行為する自己と認識する自己は対立。しかし死の訓練では両者が限界において一致する。自己製作=自己認知。

CF. 「良心の検討」=キリスト教的悔悛とはことなり、自分の行為を技術的成功や失敗とみなし、それを行政的用語で「監査」し、自己主体化(行為の主体と真理の主体の関係)の到達度を評価。

### (3) その哲学的射程

このようにセネカは、たえず行為しながら、自己の生のかたちを更新し、普遍的な真理にあずかるような主体へと自己を変容させることを目指します。それは自閉した自己ではない。死の訓練についてみたように、未来に起きる出来事がすべて現実に起きるということは、むしろ他者を含めた外部世界のすべてを自己に凝縮することでもあるからです。訓練は、内部と外部の境界に張り巡らされ、偶然の出来事を内部に入り込ませるような装置を作り上げるのです。

#### ①身体論との関係

晩年のフーコーの思索は、かつては退けたメルロ=ポンティの現象学的身体論の問題系の最良の部分を、権力論や統治論の文脈に取り入れたものと考えられます。現代の現象学では、かつてのように「生きられた身体」について語ることはあまりありませんが、そのかわり環境世界の現れそのものを媒介する身体の「みずからを動かしながら外界の変化を感受する」という働きが行為論として論じられています。これについては専門的になりすぎるとともに、今日のテーマとも離れるのでこれ以上立ち入れませんが、「みずか

らに注意を向ける」ということでいえば、行為する身体が、まさに行為しながらみずからの身体を感じ、同時に環境の変化を感じるというプロセスが、「気づき」という言葉で主題化されております。

また、こうした気づきを通して行われる身体図式の形成過程についての考察も重要です。身体図式とは、内部と外部に組み込まれ、偶然性を制御すると同時に新たな意味を作り出す装置だからです。(身体図式の崩壊による訓練、リハビリテーション。)

## ② 技術論との関係

この訓練の総体は、フーコーによって「自己のテクノロジー」と呼ばれています。ただしこのテクノロジーはある目的のための技術でも、自立した機械でもなく、身体の内部と外部の間で、生にかたちを与える媒介として考えられるべきです。

訓練とは、そうした自己のテクノロジーを自然的な身体に「体内化する」過程＝「ロゴスの物質的な要素を体内化する」ものだという事です。

いずれにせよ、フーコーはこのような自己に対するテクノロジーが、世界にかたちを与えるための媒介になっていることを強調。こうしたテクノロジーの系譜を論じることは、統治一般の歴史的系譜をたどることです。こうしてフーコーは、生の権力における、他者による統治の裏面にある自己の統治の系譜をたどることで、新たな生のかたちを発明することをうながしているといえるでしょう。

## ③ 啓蒙論へ

だがフーコー自身はこの計画を実施できず死亡してしまう。その数少ない分析が、カントの「啓蒙とは何か」という小論の分析で、そこではボードレールが芸術として生を作品化した試みが合わせて語られている。ボードレールに見られるのが「モダニティ」のエートスであるということです。それをフーコーは現在に対する「斜めの(sagittal)関係」と呼びます。

ボードレールの時代は遊歩者の時代、つまりうつろいやすいものの肯定の時代です。しかしボードレールは現在といううつろいやすいものに流されるのではなく、その背後になにか永遠的なものを想定するのではなく、現在という瞬間に永遠を捉えることによって、それを變形することを目指す、とフーコーは言います。そうした態度を取り続けると言うことが現代人のエートスなのです。このようなエートスの一つであるとフーコーは言うのですが、このあたりは佐藤淳二さんのご発表でも問題になるので、ここでとどめておくことにしましょう。

## II デリダ——「死の瞬間」とその「絆なき絆」

### (1) 死の瞬間

ここで足早にもうひとりのフランス現代思想の代表者、デリダに移行します。デリダの分析は、フーコーの歴史的分析に比べるとはるかに精度が細かいので、今述べた、「死の訓練」に関してデリダの分析を紹介することにします。デリダはこのような限界への移行のスペシャリストであると言えるからです。

小説家モーリス・ブランショの作品に、まさに「私の死の瞬間」という作品があります。それをデリダは「滞留」という作品において分析しています。

まずはブランショの「死の瞬間」についての記述を引きます。このテキストで「私」は、銃殺されかけた瞬間に「尋常ならざる軽さの感情」を感じるのですが、銃殺は奇跡的に中断される。それは彼が「城」の住人であったからで、救われたのには階級的な理由があった。こうして証人としての「生き残り」の苦悩が始まる。

私は知っている——このことを私は知っているのか。もう最後の命令をまつばかりだったドイツ人たちに狙われていた者が、このとき、尋常ならざる軽さの感情、一種の至福（それでも幸福なところは少しもなかった）を感じたということ。それは、至高なる歓喜？ 死と死の出会い？

この軽さの感情を、彼の代わりに分析するつもりは私にはない。彼はもしかしたら、突然、無敵になったのかもしれない。死んでいて——不死であって。もしかしたら恍惚？むしろ、苦しんでいる人類に対する共苦(compassion)の感情、不死でも永遠でもない幸福。このときから、彼は密やかな友愛によって、死に結ばれたのである。(ブランショ「私の死の瞬間」『滞留』所収、傍線廣瀬)

「死と死の出会い」「死んでいて——不死であって」「不死でも永遠でもない幸福」などという言葉に、私たちの主題が反復されているのがおわかりでしょうか。

### (2) 死というリミットの分割と自己反復

「私の死」の瞬間、それは「死と死の出会い」の瞬間です。銃殺を前にすでにすべては終わってしまったかのようだ、とブランショは記します。銃殺という死の瞬間の前に、私はすでに死んでしまっている。必然なものとしてすでに到来している潜在的な死が、いままさに到来しつつある現実の死と出会うとする。「すでに死んでいる」私が、「まさにやって来ようとしている」死に出会い、死ぬことを妨げられてしまう。すでに過ぎ去ってしまった死が未来から切迫する。死の瞬間とは、「すでに起きてしまっているはずのこと」が未来

から差し迫って来るという奇妙な瞬間であり、いわば死の瞬間ががおのれを分割する瞬間です。生に死が到来するのではなく、死がみずからに到来するのだ、とデリダは言います。(死の自己反復の場＝リミットの分割。)

死が自分自身と出合いに行き、自分自身と出会う瞬間、死が自分自身に到来する瞬間だとデリダは言います。死の瞬間とは、「すでに到来してしまったもの」が間近に到来しようとする、このような不可能な瞬間に到来するものだという事です。

### (3) 絆なき絆

こうした死の瞬間に関する考えは、ハイデガーの死へ向かう存在という考えの批判を含んでいるわけですが、それはさておき、デリダにおいてこの「死んでいて——不死であって」という瞬間が、「共苦の感情」「密やかな友愛」へと結びついていることが注目されます。

デリダの解釈によれば、「共苦の感情」とは、生と死を越えた次元における、「有限なもの同士有限性の分かち合い」ですが、それは社会的な紐帯なき絆、絆なき絆、なにも共有するもののない絆なのです。そこには共同体の結びつきを保証してくれるような「もの」は何もありません。「死と死の出合い」の瞬間は、むしろあらゆる社会的な絆を混乱させるものでしょう。それは時間と歴史の流れそのものを混乱させるものだからです。そうした瞬間において、死が個人的なものではなく、「他者」への通路を備えていること、つまりこうした瞬間が「他者の死」の経験可能性を基礎付けていること、これがデリダの示そうとすることなのです。そこにこそこの特異な「証言」が普遍化可能なものとして語られる可能性があるというわけです。

このような絆から出発して、デリダがどのような政治論を展開するのか、そこに立ち入る時間はありません。しかしこのような絆から出発する限り、デリダが「共同体」という言葉をけって認めなかったことは容易に想像がつくでしょう。彼の友人のジャン＝リュックナンシーは、「共同性なき共同性」という言葉を使うのですが、デリダはその言葉も認めない。

このことはデリダ自身が、アルジェリア生まれのユダヤ系フランス人として、フランスにも、ユダヤ教の世界にも、そしてアルジェリアにも帰属することはなかったことと関係があるかもしれません。フランスを海の向こうに見ながら、ユダヤ教の教義もあまりよく知らず、アルジェリア人たちからも住まいを隔てられていたデリダは、まさに自分がいる場において、三重の疎外を受け、ヴィシー政権下でフランスの市民権を奪われたという経験を持つからです。

### (4) 約束と来るべき民主主義

だがこうした自伝的事実にすべてを還元してしまうのは、デリダを特殊なもの、例外的なものとしてしまう危険があります。そこで彼のヨーロッパ論『他の岬』の一節を引こう。これはさきほどの「すでに到来してしまったもの」の切迫というかたちで「経験される」不可能な瞬間の証言、という問題と密接に結びついているからです。デリダは『他の岬』というややプログラムのなテキストで、次のように記しています。

この同じ義務が、民主主義の理念のヨーロッパ的な、もつばらヨーロッパ的な遺産を引き受けるよう命じるとともに、民主主義の理念が国際法のそれと同様けって所与のものではないこと、その地位はカント的な意味での統制的理念でもなく、むしろこれから思考されるべき、来るべき何ものかであること、つまり、確実に明日には到来するだろうもの、未来の(ナショナルな、間ナショナルな、国家的あるいは超国家的)民主主義ではなく、約束の構造を——したがって、イマココで来たるべきもの(avenir)を担っているものの記憶という構造をもつはずの民主主義であること、これらのことを承認するよう命ずる。(61頁)

「イマココで来たるべきもの(avenir)を担っているものの記憶」としての「約束」、これが晩年のデリダが「メシアニズムなきメシア的なもの」というかたちで主題化するものです。すでに到来していると同時に切迫するもの、これが現在という不可能な瞬間において約束されなければならない、とデリダは言うのです。

### (5) マラーノと歴史における秘密

このような民主主義像において、いかなる「主体」がありうるのか。「主体」という言葉はもちろんデリダ的なものではありませんから、そのことを言うのは難しいですが、ヒントとして彼が「マラーノ」と呼ぶものを最後に紹介しておきましょう。

マラーノとは、一四一—五世紀のスペインやポルトガルにおけるユダヤ人迫害以降、生地にとどまるために、カトリックに改宗したユダヤ人のことで、ひそかにユダヤ教を守り続けていた人たちのことです。

名を持つことだけはなしに住み込んでいる者にたいして、たとえばマラーノという異名を与えてみよう。(・・・) 選びもしなかった秘密に忠実であり続ける誰か、すなわち、自分が住んでいるまさにその場所において(・・・)否ともいわず、帰属するものに自己同一化することもなく逗留しているようなまさにその場において、選びもしなかった秘密に忠実であり続けるような誰かのことを、比喩的な形象として、マラーノと呼ぶことにしよう。 そうするならば、あらゆる歴史的な証言の根源

的な不在がその者を捉えているような、反対物なき夜において、そして定義からしてカレンダーを用いている支配的な文化の中で、この秘密は、マラーノが秘密を保持する以前に、マラーノを保持しているのである。(Apories, 140)

「わたしはいつもひそかにこのマラーノに自己同一化していた（このことは誰にも言わないでくださいね）」とデリダはあるところで冗談めかして公言しています（「アーカイブの病」）。彼がこのようなポーズを示しているのは、ユダヤ教への帰属を示すものではなく、むしろ三重の疎外のただなかにおける究極のアイロニーであるかのようです。

そのような者が持つ記憶は、いかなる意味でも共同体への帰属を強めることはないし、ましてや新たな共同体を約束することもありません。彼が保持している秘密、彼を保持している秘密は、たんなる内面性として隠されているばかりではなく、共同体の起源と目的の円環からも、そして一神教的なメシアニズム（救世主への信仰）からも逃れ去り、歴史に亀裂を入れるような、出来事なき出来事の到来へと開かれているのです。

## まとめ

最後にいくつかの論点をまとめておきます。

・フーコーやデリダはどちらも現在という瞬間において、アイデンティティを持っている「主体」の批判から思索を始めたことは事実であり、そうした批判を放棄することはありませんでした。したがって、ハーバーマスの啓蒙の継承や、解釈学的な方向からも距離を取り、どちらかというところ構造主義や精神分析に近い立ちで立場決定していたことはたしかです。

・しかしながら構造主義や精神分析から距離を取るに連れ、フーコーは伝統的な主体の哲学とはまったく違うかたちで、自己主体化の問題に取り組み、行為の様態としてのエートスの問題を提起することによって、生の権力を内側から解きほぐすような次元を開拓しようとしてきました。生の権力のリミットとしての「死」において、「生の形式を発明する」という課題を投げかけたわけです。

・他方、デリダは、いわゆる現前の形而上学を語っているときには、現在という瞬間を内側から分割するような「痕跡」の働きについて語っていました。それは「けっして現前しなかった過去」が現在という瞬間を蝕んでいることを強調したのですが、これはサルトルの哲学が極度に未来志向であったため、構造的なものの無意識な沈殿を強調すべき時代であったこともあるでしょう。しかし90年代に入ると彼はむしろ「けっして現前しないであろう未来」がイマココにおいて現在に切迫していることを、ある種のメシア主義的な枠組から距離をとりつつも強調していきます。

・どちらも「現在」を空洞化するような場に、なんらかの出来事の到来の場を想定することを目指しており、出発点異なる二人の思想家の遭遇を見て取ることができます。そのどちらかを選ぶことは問題になり得ませんが、私としては、デリダ思想の批判力は評価しながらも、哲学的には初期の現象学批判で得た痕跡の問題系を「来るべき痕跡」として裏返しただけのようにも見えるデリダよりも、自己と自己の関係において、行為の遂行様態を見出すフーコーのほうに、より可能性を見出したいところなのです。

・死（到来する他性に対するパトス一般）という経験不可能なリミットを、知覚可能にするるとともに反復し、他者にも共有可能にするような、行為のシステムの設立。

・他者の切迫を経験するパトス的な身体

・同時にそのシステムが固定化・階層化（死者の共同体）しないようにするための散逸のメカニズムを重ね書きすること。

## 主要参考文献

ミシェル・フーコー

『性の歴史第一巻——知への意志』（新潮社）

『主体の解釈学』筑摩書房

他『フーコー思考集成』『フーコー・コレクション』のいくつかの論文。

ジャック・デリダ

『滞留』未來社

『他の岬』みすず

『アポリア』人文書房

メルロ＝ポンティ

『見えるものと見えないもの』（みすず）

新田義弘

『現象学と近代哲学』（岩波）

河本英夫

『システム現象学』（青土社）