

フーコーとマルクス主義

慎改康之

『大航海』（第25号）に掲載

これは MicrosoftWord によって作成した原稿を pdf 形式に変換したものです。

『大航海』に掲載されているテキストと若干異なる部分があります。

## フーコーとマルクス主義

### 慎改康之

マルクス主義はいかなる断層も生じさせはしなかった 一九六六年の著作『言葉と物』において、ミシェル・フーコーは、マルクスないしマルクス主義を近代西欧の「エピステーメ」のなかにも無造作なやり方で位置づける。「マルクス主義は、一九世紀の思考において、水のなかの魚のようなものであって、それは他のいかなる場所においても呼吸することができなかつたであろう。マルクス主義が経済にかかわる「ブルジョア」理論に対立し、その対立のなかで「ブルジョア」理論に対抗して歴史の根元的転換を企てたとしても、そのような葛藤と投企が、あらゆる歴史の奪回をその可能性の条件としていたというわけではない。そうではなくて、考古学的研究によって正確に位置づけることのできる、ひとつの出来事が起こつたのであり、それによって、一九世紀のブルジョア経済学と革命的経済学とが、おなじ様態のもとで同時に可能となつたのである。」一八世紀の末、それまでは商品として売買されうるということによって交換のための尺度としてのみ価値づけられていた「労働」が、あらゆる価値の起源にある生産活動として「発見」されたという「考古学的」事件の重要性を強調しつつ、フーコーは、まさにそれによって成立した「認識論的配置」の内部においてこそ、労働、生産についての近代的概念を自明なものとして前提するブルジョア経済学とマルクス主義との対立が可能になつたのだと主張する。そうした対立が煽り立てた波風は、したがって、近代の知の整合性にとっては「子供の水遊び」のようなものにすぎなかつたということになるだろう。フーコーにとってはあたかも、マルクスを批判することすら問題ではなく、この固有名詞は一九世紀以来の西欧の知の同質性を例証する以上の価値を何ら持たぬかのごとくである。

しかし、後にはこのようなやりかたでマルクスを一蹴するフーコーも、その青年時代、彼と同世代の知識人たちのほとんどがそうであつたように、やはりひとりの「共産主義者」であつた。ディディエ・エリボンによる秀逸な伝記『ミシェル・フーコー伝』が語るところによれば、第二次大戦直後におけるフランスの青年たちの共産主義への熱情のなかで、若きフーコーは、一九五〇年から一九五三年までの約三年間フランス共産党に所属し、また彼の通つたエコール・ノルマルでは共産主義者集団のなかでの中心的役割を果たしていたという。要するにフーコーは、その時代の他の若者たちと同様、マルクス主義の支配する歴史的風景のなかでその思想的素養を形成し、次いでやはりこれもまた皆と同様、次第にそこから身を引き離すことになるわけであるが、ひとつの思考ないしひとつの「イデオロギー」とのそうした一種の格闘は、とりわけ彼の初期の著作にとっての重要なモチーフ

を構成しているように思われる。これから我々が試みようとするのは、共産主義への傾倒とそこからの離脱とを、フーコーの思考におけるひとつの事件として読み解くことである。五〇年代から六〇年代初めにかけて彼に起こったと思われる思想的転向を、マルクスという軸に沿って見極めることができるだろうか。

\*

まず、フーコーの「前史的」著作とされる一九五四年公刊の『精神疾患と人格』について見てみよう。その再版において大幅に書き直されることになるこの処女作は、確かに、彼の後の著作とは異なる言語を語っていると言える。そしてそこには、戦後フランスという時と場所とにおいて限定されたものとしての、ひとつのマルクス主義の姿が、明確なかたちで刻まれているように思われるのだ。

この著作が目指すのは、精神の病と現実の社会との関係を明らかにすることである。フーコーは、既存の心理学的分析が病の本質を捕らえていないということを指摘しつつ、精神疾患が発現するための「実在的条件」を、社会における人間の疎外に見いだそうとする。ブルジョア革命が「抽象的な諸権利の体系」にもとづいて作り出した社会は、「具体的人間」の尺度には合わず、そのことによって生じた諸々の矛盾のなかで、「人間はその最も人間的なものを失う」。そしてまさにこうした現実の歴史における人間の疎外こそが、精神の疎外すなわち精神の病の起源にあるということ、フーコーは強調する。すなわち、社会の矛盾のなかで人間が生きる葛藤に対して、それを乗り越えることができない場合病が発現する、というわけである。したがって、精神疾患を、その「心理学的次元」に還元してしまってはならない。心理学とはそもそも、「人間についてのすべての科学と同様に、人間の疎外を克服することを目的とするもの」であって、この目的のためにはまず、心理学自らが捕らわれている「心理学主義」から解放されなければならぬ。

疎外としての歴史、具体性の名における抽象の告発、そして、失ったものを再び取り戻すための努力といった一連のテーマを中心に、フーコーのテキストは組織化されているわけであるが、まさにこうしたテーマの全体が指し示すものこそ、彼の師でもあったルイ・アルチュセールが、その時代のマルクス主義理解における支配的「イデオロギー」として、「社会主義的ヒューマニズム」と呼びつつ告発することになるものに他ならない。「歴史とは、疎外である。それは、非理性というかたちでの理性の産出であり、疎外された人間というかたちでの真の人間の産出である。自らの労働による疎外された生産物（商品、国家、宗教）のうちに、人間はそうとは知らずに、人間の本質を実現している。歴史と人間とを生み出すものとしての、人間のこうした喪失は、あらかじめ実在している明確な本質を想定している。歴史の終わりに際し、非人間的客観性と化したこの人間が、全体的人間、真の人間となるためには、財産、宗教、国家のうちに疎外された人間固有の本質を、主体として、取り戻しさえすればよい、ということになるだろう」（ルイ・アルチュセール、

『マルクスのために』)。アルチュセールは、当時の人間主義的マルクス理解において支配的であった思考の構造を以上のように特徴づけつつ、これに対し、マルクスの思考における「切断」を指摘することによって異議を申し立てる。彼によれば、そのような人間主義的な思考は、フォイエールバハの要素をまだ多く残していたマルクス初期の思想にのみ属するものであり、後にマルクス自身によって根底から批判されることになるものに他ならない。すなわち、疎外とその克服とをめぐって展開される思考は、常にすでに実在する「人間の本質」なるものを前提するわけであるが、マルクスが歴史の科学的理論に到達することができたのは、まさにこの人間の本質というカテゴリーが理論的基礎として役立つとできないということを明らかにしつつそれを放棄することによってである、というのである。

抽象と具体との対立について言えば、これもやはり、アルチュセールによる指摘がある。確かに、「具体的な人間の全体性は、人間に理論的に認められている抽象的な諸権利の体系によっては定義されない」と主張するフーコーのテキストは、抽象的「人間」にかえて「現実的で歴史的な人間」ないし「労働し生産する諸個人」を目指さねばならぬとする『ドイツ・イデオロギー』に、正確に呼応しているかにも見える。しかしアルチュセールによれば、マルクスが実際に語るのは、「具体的な」人間についての何らかの認識が可能になるためには人間をなしですまず必要がある、ということであって、「人間の本質とは社会的関係の総体のことである」というテーゼにおいて言われているのはまさにそのことである。マルクスは現実を思考するにあたって、「理論的な概念としては、人間やヒューマニズムという概念をもはや一度も導入することなく、他の全く新しい概念、生産様式、生産諸力、生産諸関係、上部構造、イデオロギーなどの概念を援用している」（『マルクスのために』）。なるほど、人間の認識が社会的諸関係の総体の認識と結びつけられるとき、具体的な人間という概念は、抽象的な人間の探求を離れて社会へ移りそこに見いだされる諸関係の分析に取りかからねばならぬ、ということを示してくれる。しかし、そのように移動地点を指示してくれたまさにその人間という概念は、逆説的にも移動そのものにおいて使い果たされてしまい、「我々に探求地点を指示してくれた概念は、以後、探求そのものから欠如してしまうのである」（同書）。

人間の「本質」を退けるマルクスが以後どのようなかたちでその「弁証法的唯物論」を構築していくことになったのか、そしてそれをアルチュセールはどのように分析することになるのか、そうしたことについてここで詳述するつもりはない。初期フーコーの思考形成をたどろうとする我々の試みにとって注目すべきは、一九五四年の彼のテキストが、人間主義として特徴づけられ得るひとつのマルクス主義と、その理論的前提を共有しているということである。ところで、この「前史」的作品に対し、「フーコー的」なものとしての最初の著作としてみなされるのが、一九六一年に公刊される博士論文『狂気の歴史』である。この著作においては、やはり精神疾患という問題が扱われながらも、『精神疾患と人格』に対する完全なパースペクティブの転換が起こっている。マルクスがすでに戦い、そしてアルチュセールが戦うことになる人間主義的思考に対して、フーコーはそこでどの

ように立ち向かうのであろうか。

\*

『精神疾患と人格』は、精神の病の「実在的起源」を、社会の矛盾すなわち社会の病のなかに探していた。『狂気の歴史』が問題にするのは、まさにそうした、病の実在性そのものである。この著作においてフーコーは、一七世紀の西欧世界に普及した監禁という制度に注目しつつ、狂気が次第に精神の「病」として定義されるに至るまでの歴史的プロセスを明るみに出そうと試みる。

『狂気の歴史』によれば、一九世紀より以前の西欧において、狂気は多様な形態のもとで経験されており、したがって、それは決して「病」という単一の概念に還元されてはいなかったという。そこに、一七世紀の半ばヨーロッパ全土に監禁施設が創設されるにとともに、変化がもたらされることになる。なるほど、当初の監禁施設は、理性、道徳、社会の秩序を乱す人々一般を対象としており、狂人はその一構成員にすぎなかった。しかし一八世紀半ば、こうした収容制度が経済的、政治的な理由のもとに徐々に解体し始めるにつれて、狂気には新たな地位が与えられることになる。すなわち、監禁の破綻によって他の被監禁者が「解放」されるなかで、狂人だけが、家族や社会に対して危険であるとみなされることにより依然として閉じこめられ続けることになるのだが、制度的変容の結果であったはずの狂人によるこうした監禁空間の専有が狂気にとっての原初的な必然性とみなされるようになるというある種の取り違えとともに、狂気の実験が根本的に変容を被ることになったというのである。フーコーは、そうした歴史的変容について、三つの契機を見いだしつつ分析する。まず、狂気と監禁との絆が本来的なものであるとみなされることによって、監禁空間は、狂気にとっての特権的な場、すなわち、その真理の場であるとともにその治療の場であるということになり、そこから、狂気と医学との出会いの必然性が構成される。次に、確かに狂人は監禁空間のなかでその自由を奪われていたのであるが、監禁の実践によって課されたものとしてのそうした状況が、以後、狂気の本性的なものとしてされる。つまり、狂気は、自由な主体性を失ったものとして定義されることによって、次第に事物の受動性のなかに捕らわれたものとしてみなされるようになり、そこから、純然たる「客体」としての狂気の地位が確立する。そして最後に、監禁の黎明期において犯罪者は、狂人と区別されることなく同一の空間に収容されていたわけであるが、そうした地理的な近さが、やはりひとつの取り違えによって、彼らのあいだの内的な関係とみなされるようになる。すなわち、実際に犯された罪の起源として精神の薄弱が常に想定され、また逆に、自己から疎外された精神を行為において表現するものこそが犯罪であるとされるようになるということであって、犯罪行為として客観的な視線にさらされるもののなかには、人間精神の奥深くに隠されたものが表されているということになる。監禁空間の医学空間への変容、狂気の根本的な客体化、そして、心理的なものと客観的に把握できるものとのあい

だの必然的な絆の設定という、こうした三つの契機、三つの転倒によって、「実証的精神医学」が成立するための可能性の条件が構成されることになった。すなわち、それらの契機こそが狂気を、実証的に把捉することのできる精神の病として確立したのである。『精神医学と人格』は、社会の病から精神の病への移行がどのようにして行われるのかということ考察の主題としていた。これに対し『狂気の歴史』は、精神の病という定義の歴史的成立過程を分析しつつ、そうした定義そのものが孕むいかがわしさを明らかにするのである。

ところでフーコーによれば、狂気に関する客観的認識の成立というこの事態は、あらゆる心理学的探求、すなわち人間の内面的な真理を明るみに出そうとするあらゆる探求に、生を与えることになったという。狂気は、実証的精神医学との出会いのなかで、「人間の最も内面にあると同時に、人間の視線に最も晒されているもの」となった。つまり狂気は、心的なものとの本質的関係を維持しつつ、認識に対しては純然たる事物というかたちにおいて与えられる、そうしたものとなった。一方、それが精神の疎外、すなわち、自己の喪失、正常な社会生活を営む能力の欠如として定義される限りにおいて、狂気は、人間が自らの真理を失った姿として現れる。このように、主体であると同時に客体でもあるものを喪失というかたちで示すことによって、狂気は、人間の認識において決定的に重要な形象となる。すなわち、狂気は、ポジティブな認識に対し自らを差し出しつつ、人間の真理を、それが消失するまさにその瞬間に煌めかせるという、特権的な役割を担うことになるのである。「人間は、狂気において、自分自身とは他なる者として現れる。しかし、そうした他性において、人間は、彼が自らそうであるところの真理を明らかにするのであり、しかもこれは、疎外という饒舌な動きのなかで、際限なく行われる。」人間とは何かという問いかけに対して具体的なかたちを与えるのは、したがって、狂気による媒介である。人間は、自らが疎外されるその瞬間、自らが自らに対し無縁なものとなるまさにその瞬間にこそ、狂気というかたちで、客観的な認識に対して自らを差し出すのである。「狂気を通してこそ、人間は、その理性においてさえも、自分自身にとって具体的で客観的な真理となることができるようになる。人間から、真なる人間への道程は、狂気の間を経由するのである。」

すでに、マルクス主義的ヒューマニズムの理論的出発点に喪失ないし疎外があったということについては確認した。人間についての実証的すなわちポジティブな認識が、ネガティブな契機から出発してのみ可能であるという、『狂気の歴史』によって明るみに出されたこの逆説は、人間主義と心理学との根本的な類縁を示す。それら両者にとっては、常にすでに何か失われてしまっている状態こそが思考の曙であり、したがって、すべての知は治療ないし克服、あるいは、止揚へと運命づけられているということになる。そして、マルクス、それに倣ってアルチュセールが、そうしたヒューマニズムの前提としての人間の「本質」という観念とその理論的無力さを明るみに出すように、フーコーも、狂気を精神の疎外として定義しそこから人間の心理学的真理へと近づこうとするそうした思考が、

ひとつの公準、すなわち、「人間は、ひとつの真理を、与えられていると同時に隠されたかたちで、自らに固有に属するものとして保持する」という公準を含意していることを指摘する。人間がひとつの本質ないし本性を、みずからの真理として、しかもそれが常に自らを逃れ去るかたちで所有するという、こうした公準こそが、人間主義的あるいは人間学的なあらゆる知において、他者と同一者、喪失とその克服との、終わりなき弁証法を支えているというのである。

このように、狂気経験の変容と根本的な関係にあるものとしての人間学的公準を明るみに出しつつ、フーコーはそれを、一九世紀以来の西欧世界に特有の「文化的事象」として特徴づける。しかし、その歴史性を指摘しながらも、それではどのようにしてそうした公準が成立するに至ったのかということについて、『狂気の歴史』は多くを語ってはいないのだが、それにはおそらく理由がある。つまり、人間学的思考がどのようにして西欧の知の布置のなかに登場したのかという、この問題こそ、フーコーが博士号取得のための副論文として『狂気の歴史』とともにソルボンヌに提出した『カントの人間学』において解明を試みるものなのである。

\*

『カントの人間学』は、カント晩年の著作『実用的見地における人間学』の仏訳と、それに添えられた一〇〇ページ余の「序文」から成る。この未公刊の「序文」においてフーコーは、人間の「本性」という観念が西欧の哲学的思考において特権的なものとなったその契機を、カントの「人間学」のなかに標定しようと試みる。彼によれば、人間の認識にかかわる現代のあらゆる哲学が陥っているものとしての「人間学的錯覚」は、カントが「批判」によって明るみに出した「超越論的錯覚」から派生したものであるという。「批判」は、悟性の諸原則を経験の諸限界を越えて適用しようとすることによって生じる「超越論的仮象」を告発しつつ、そうした仮象がいわば必然的なものであるということを示した。しかし、「真理、現象、経験の構造」として発見されたこの仮象は、人間学的探求のなかで、次第に「有限性の具体的な傷跡」として解釈されるようになる。つまり、カントが曖昧なやりかたで「自然な」(natürlich, naturel)として特徴づけた「超越論的錯覚」の必然性が、対象との関係の根本的な形態としては忘れ去られ、かわって、有限な存在たる人間の「本性」(Natur, nature)として回収されることになった。こうした「意味の地滑り」にともない、「錯覚」には以後、比類なき特権が与えられる。人間の有限性に繋ぎ止められたこの錯覚は、決して到達しえぬものとしての真理へ不断に赴こうとする運動の出発点とされることによって、真理が常に送り返されるべき場所となる。すなわち、有限性としての人間の真理が、いわば「真理の真理」となったのである。「超越論的錯覚は、人間が真理を失いつつ絶えずその真理によって呼び戻されるという、そうした運動の起源にあるものとなったのである。今や有限性として規定されたこの錯覚は、とりわけ、真理の後退

となった。すなわち、それは、そのうちに真理が身を隠し、そのうちにひとがそれを常に再び見いだすことのできるような、そうしたものとなったのである。」人間の本性のもとにすべての真理を回収するという、この「人間学的錯覚」によって、以後、哲学は、ひとつの問い、「人間とは何か」というただ一つの問いのなかに閉じこめられることになった。そして、その問いの形式を特徴づけるのが、有限性をめぐる「反省的後退」である。自らの有限性を越えようとする人間の本性を基礎づけるのが、まさにその同じ有限性に他ならぬという、この二重化された有限性は、より原初的なものへ向かおうとする反省の動きの中で、同と他のあいだの戯れを際限なく繰り返すことになる。人間についてのあらゆる認識は、「弁証法化」されることになったのである。「有限性の問題は、限界と侵犯についての問いかけから、自己への回帰についての問いかけへと移行し、真理の問題系から、同一者と他者との問題系へと移行した。有限性は、疎外の領域に入ったのである。」

ハイデガーは、『カントと形而上学の問題』のなかで、「哲学的人間学」こそが「批判」の本来的帰結であると解釈した。「私は何を知ることができるか」、「私は何をなすべきか」、「何を希望することが私には許されているか」という「批判」の三つの問いにカントが付け加えた第四の問い、すなわち、「人間とは何か」という問いが、なぜ前の三つと必然的な関係を持つのかということについて問いかけつつ、ハイデガーは、三つの問いによって表明された人間理性の「最も近い関心」が、人間の有限性そのものに関わっていることを示そうとする。彼によれば、人間が、その能力、その義務、その希望について問うとき、「そうした問いによって、人間の理性は、その有限性を露呈するばかりでなく、その理性の最も近い関心がまさにその有限性に集中するということを示している。」消極的な仕方でも人間の限界を示すと同時に積極的に理性の関心を基礎づけるものでもあるこの有限性は、したがって、「人間の純粋理性の偶有的な所有物ではない」。すなわち、この有限性は、「人間の存在の基礎にある本性」として、人間に固有のもの、人間が本来的に所有するものなのであって、それゆえに、有限性についての三つの関心のすべては、「人間とは何か」というただ一つの問いのもとに要約されることになるのである。

「所有」(Eigentum, propriété)、「固有の」(eigen, propre)という語彙によって指示される問題系の西欧哲学の伝統における途方もない射程を、ここで踏破しようと試みるつもりは勿論ない。ハイデガーの「存在論」の全体、というよりハイデガー哲学の全体が、この「固有」ないし「所有」を中心に組織化されているらしいということ、そしてすでに『ドイツ・イデオロギー』がマックス・シュティルナーとのあいだにかわした論戦がそれらの言葉の戯れをめぐって展開されていたらしいということ、そうしたことについて、ここでひとつひとつ検討していくわけにはいくまい。指摘しておかなければならないのはただ、経験に与えられると同時にその経験を基礎づけるものとしての有限性を人間がその「固有の」ものとして「所有」するという、そうした命題こそ、フーコーがそのカントへの「序文」のなかで「人間学的錯覚」として明るみに出すものに他ならないということである。「批判」は、「超越論的錯覚」を、真理の構造、経験の構造として発見したのであって、

人間の本質として発見したのではなかった。そこに、「自然な」錯覚から人間の「本性」へという意味の地滑りが起こり、人間は、基礎としての有限性を我がものとする。要するに、人間学的思考において原初的なものとされる所有ないし固有性が、実は「我有化」というひとつの動きを常に含意しているということであって、その動きを見ることなく真理の真理としての人間の本性を素朴に目指す「哲学的人間学」を、フーコーはひとつの錯覚に基づくものとして告発するのである。

人間主義は、疎外されたものとしての人間の本質を想定しつつ、その回収、すなわち、それを再び我がものとすることを目標とする。かつて自らも捕らわれとなっていたそうした思考に対し、フーコーは、人間についてのポジティブな認識が常にネガティブな経験を出発点とせざるを得ないという、逆説的な現象に注目しつつ、人間において原初的な「所有」すなわち「固有のもの」とされているものが、実際には「我有化」というプロセスに由来するものであることを示す。「再我有化」(reappropriation)は所有を前提し、その所有は「我有化」(appropriation)を含意する。人間の本性とは、したがって、発見されたものではなく、奪い取られたものである。人間の真理は、解明にかかわるその前に、すでに暴力とかかわるのである。

\*

確かに、『狂気の歴史』、そしてカントへの「序文」におけるフーコーの議論には、後に彼自身の批判の対象となる問題点が少なからず含まれている。狂気を精神の疎外として規定することのいかにわしさを指摘しつつ、『狂気の歴史』は、「狂気それ自体」の「疎外」とその克服を語る。また、有限性の「我有化」を告発しながらも、「序文」は、「超越論的錯覚」としての真理の構造については、それをいわば自明のことであるかのように認めている。こうした問題についての自己批判は、後の著作において経験的諸科学をめぐる問いかけのもとに進められるだろう。そしてそこでは、カント、マルクスも、他のほとんどの思想家たちと同様、西欧近代の知の整合性のなかに位置づけられることになるわけであるが、このことについてはまた別の機会に論じることにしよう。

初期フーコーの思想形成と当時のマルクス主義との関係について問いかけつつ、我々は、出発点としての人間主義という形象にそれらの接点を見いだすことになった。アルチュセール、マルクスにとってと同様、フーコーにとって、人間というその地平は、うち捨てられるべきものであり、顧みられるべきものではない。しかし、それは同時に、まさにそこからの離脱こそが彼らの後の研究を動機づけているその限りにおいて、彼らの到達した地点を浮き彫りのかたちで示してくれるものでもある。現在に思考する我々が依然として彼らに多くを負っているとすれば、彼らにおけるそうした反抗の身振りを見極める努力を

おろそかにしてはなるまい。とりわけ、過去の問題を「克服」したと考えるや否や、我々は、まさにそうして乗り越えたと信じる地平の内部に安らぐばかりとなるのであれば。