

ミシェル・フーコーの「生存の美学」はどのような美学か —— ニーチェの美学思想との比較から

仲宗根大介

はじめに

最初の引用としては奇妙なものから始めることを許してほしい。

ここまでです。こうした分析の一般枠組み *cadre général* についてみなさんにお話しすべきことがあったのですが、もうずいぶん遅くなりました。それではどうもありがとうございました。(CV309/426)

ミシェル・フーコー(1926-1984)⁽¹⁾は最後となったコレージュ・ド・フランス講義『真理の勇気』の最終回をこのように終えている。この発話は「自己への配慮」と「自己の認識」の対抗関係が西洋の歴史においてどのような変遷を経てきたかといういわば「生存の美学史」を描出した後でのものであり、フーコーはこの発話の3ヶ月後にはこの世を去っている。つまり、「生存の美学」という一連の研究には「一般枠組み」が与えられないままになっている⁽²⁾。本稿は、フーコーがたえず再読したフリードリヒ・ニーチェ(1844-1900)⁽³⁾の美学思想「応用生理学としての美学」を概観したうえで(第1節)、それをふまえてフーコーの「生存の美学」に「一般枠組み」を与えようとする(第2節)試みである。これは十全に展開されなかったフーコーの議論を理解するために明示的にはフーコーが引いていないニーチェの議論をいわば補助線として用いようとする試みであり、その有効性の検証は慎重を要する。それゆえ紙幅の限られた本稿は仮説提示にとどまることになる。

1. ニーチェの「応用生理学としての美学」⁽⁴⁾

ニーチェの「応用生理学としての美学」は比較的晩年の1883年の遺稿断章群で練り上げられた思想である⁽⁵⁾。その前提には身体と精神の関係についてのニーチェの独特の理解がある。まずはこれを概観しておきたい。次の引用を読んでみよう。

簡潔に言えば、おそらく、精神の発展全体において問題なのは身体である。それは、あるより高度な身体が自己形成していくことが感覚可能になっていく歴史である。有機物はより高い段階へと上昇していく。自然の認識へのわれわれの渴望は身体が自らを完成するためのひとつの手段である。あるいはむしろ、栄養摂取や住居や身体的生存様式を変更すべくして何十万の実験がなされるのであって、身体内の意識や価値評価やあらゆる種類の快・不快といったものは、こうした変更や実験の徴候である。(KSA X, 24[16])

ここには、道徳や芸術といった人間の精神的な営みが有機物としての身体が自己発達していく運動を基底として展開されているという見方が提示されている。「意識や価値評価やあらゆる種類の快・不快といったもの」が、「栄養摂取や住居や身体的生存様式を変更すべくして」なされる生理的「実験」の「徴候 Anzeichen」として理解され、「身体内」に位置づけられているのはそういうことだ。

ここでのニーチェの発想の特色は身体から精神的なものが発生してくる機序にある。ポイントは身体が発する「記号言語 Zeichensprache」としての「情動 Affekte」である(KSA X, 7[60])。これについてニーチェは次のような議論を展開している。有機物としての身体は、自己発達への傾向のなかでさまざまな経験をなしており、そこで刺激を受けることによって何らかの体調変化を被ることになり、それをうけて何らかの情動を発することになる。身体の状態変化のシグナルをなすそうした情動を身体は当座の自己把握やさらなる自己発達のために「解釈」するのだが、そうした情動は「はじめはある身体状態」として解釈されるものの「あとになると解釈は状態を自由に発生させる」のだという(KSA X, 9[44])。解釈が「状態を自由に発生させる」というのは、

要するに、身体状態として了解しがたいえもいわれぬ情動の帰属先として身体そのものから遊離した独自の領域が作為されるということだ。これが精神的なもののいわば萌芽をなす。たとえば、強烈な痛みをおぼえたときに、その痛みを患部に帰しておくのにとどまらず「私が何かしたとでも言うのか」と喚くとき、痛みを罰のように担う精神的な責任主体が立ち上がりつつある、というような。

ここでさらに重要なのは、身体から遊離した独自の領域として精神が発生してくるにあたって強制的なパターン形成が介在するというニーチェの洞察である（KSA V S.108-110）。散漫な仕方では何らかの情動が身体状態とはかけ離れたものとして解釈されるだけでは「気のせい」くらいの扱いを受けることになり、独自のリアリティをもちえないだろうし、それが身体の自己発達の契機になることもないだろう。むしろ、情動に対する解釈が一定のパターンをとって「身体状態とはかけ離れたもの」が反復的に現れることで、それは「気のせい」という以上のリアリティを獲得する。そして相当に自由でありうる解釈にパターンを与えるには、ひいてはそうしたパターン化された解釈の産物を自らに課すことで身体の自己発達の契機とするには、何らかの強制が不可欠であるというわけだ。

ニーチェの心身関係論を整理しよう。ニーチェは精神を身体から派生したものとして捉えている。絶えず自己発達を目論む身体は経験によって生じた情動を自ら解釈するのだが、この解釈はときおり情動を身体そのものに帰属させることができず独自の帰属領域として精神を作為することがある。このとき作為される精神にリアリティを与え何らかの仕方では身体の自己発達に資するようになるのが強制というパターン形成の契機である⁽⁶⁾。

ニーチェの「応用生理学としての美学」は、こうした心身関係論を前提に、「芸術」という精神的営為を一種の身体現象として捉えるものである。ポイントは「芸術」が「道徳」と対照的に捉えられていることだ。これは、上述の心身関係論における強制によるパターン形成仕方の違いとして、そしてそこからくる身体の自己発達の内実の違いとして理解できる。道徳と芸術を対照的に捉えるニーチェの議論を須藤訓任の解釈にしたがって要約すると次のようになる⁽⁷⁾。

道徳の特色は、そこで作為される精神が身体との遊離以上の対立にまで至る点にあ

る。そこで精神は、身体の自己発達を当の精神の現象によって完了したものとみなし、なおも残存する身体の自己発達への傾向を「罪」とみなして監視と処罰の対象とする。これを身体の方から言えば、身体は道徳的強制によって現象した自己ならざるものとしての精神にこそ自己発達の間を見出し、そこへの移行をもって自己発達を成就しようということなる⁽⁸⁾。

芸術の特色は、そこで作為される精神が身体からの遊離を経て身体へと送付されなおす点にある。そこで精神は、当座の身体状態以上のものでありながらあくまでも身体に対する経験的な刺激である「陶醉」として身体の自己発達に寄与する。これを身体の方から言えば、身体は芸術的強制によって発生した自己を上回るものとしての精神から強烈な身体刺激を被り、その影響によって現状の身体である以上の身体へと自己変容を果たそうとする⁽⁹⁾。

道徳と芸術の対照は、より端的には、身体の位置づけにあると言える。道徳は身体への回路を断ち切って身体に対する精神の優位を築くことを旨とするのに対し、芸術は身体との回路によって身体へと作用しあくまでも身体の自己発達を助長することを旨とする。

では「応用生理学としての美学」にはどのような規定が与えられるだろうか。まず、それはいま述べたような「芸術」による身体の自己発達に関する研究であるということになるだろう。これを「狭義の応用生理学としての美学」と呼ぶとすると、さらに、いま見たような「芸術」と「道徳」のあいだでの「身体」の身分をめぐる鋭い対立そのものに関する研究として、「広義の応用生理学としての美学」というものが考えられるだろう⁽¹⁰⁾。それは身体が「記号言語」としての情動にいかなる解釈をどのような強制の下に与えるか、その結果として発生する精神的な諸領域がどのような関係にあるかをめぐる探究である。

2. フーコーの「生存の美学」へ

以上のようなニーチェ的美学を参照することで、フーコーの「生存の美学」に「一般枠組み」を与えていこう。

ニーチェの「広義の応用生理学としての美学」は次のようなものであった。つねに自己発達を目論む身体は、経験のなかで発した情動を記号言語として解釈することでさらなる自己発達を遂げようとしている。このとき解釈は情動を身体には位置づけがたい何かとみなすことがあり、そうした解釈が強制的な契機によって一定のパターンを取るとき、位置づけ困難な情動の帰属領域として精神が作為される。その一定のパターンとしては「道徳」と「芸術」がある。道徳においては、精神が身体と対立的になって身体との関わりを断ち専制的な自立性を帯び、むしろそうした自立的な精神の現象にこそ身体の自己発達の終着点が求められる。芸術においては、精神が身体以上のものとしてあくまで身体にさらなる刺激を与え、身体のさらなる自己発達をたえず助長していく。こうしてニーチェ的美学は次のような問題系をなすことになる。身体が経験のなかでする情動の解釈がどのような強制をもってなされるか。そこからどういった道徳や芸術が生じてくるか。道徳と芸術はどのような関係に入るのか。

本稿としてはこうしたニーチェ的美学をふまえてフーコーの「生存の美学」の「一般枠組み」を仮説的に打ち出したい。そのためにはニーチェ的な用語のひとつひとつをフーコー的な用語へとパラフレーズしてそれを正当化する必要があるが、さしあたり次の3点を扱うのにとどめる。

まずは芸術と道徳について。本稿としては、フーコーにおいてそれらに相当するのは「自己への配慮」と「自己の認識」であると考えたい。フーコーにおける「自己への配慮」と「自己の認識」について千葉雅也は、前者を全身的な自己変容として規定し、後者を「アタマとカラダ」を分けた上で「純粹にアタマで考えようとする」ものとして規定している⁽¹¹⁾。フーコーの「自己への配慮」と「自己の認識」がこのように理解できるとすれば、それはニーチェが「芸術」による身体の自己発達を「道徳」による精神の特権化に対照させて「目標:身体全体をより高度なものに形成していくこと、脳だけではなく！」(KSA X, 16[21])と述べていることと符号している。なお、ニーチェの「応用生理学としての美学」が狭義においては道徳と対置されるかぎりでの芸術の探究であったように、フーコーの「生存の美学」は狭義においては自己の認識と対置されるかぎりでの自己への配慮の探究であると言えよう⁽¹²⁾。

つぎに情動が記号言語として解釈される際の強制について。本稿としては、フーコー

においてこれに相当するのは快樂の活用法が探られる際の「禁欲主義」であると考えたい。フーコーの「生存の美学」の探究は、肉体的快樂の統御による「真理」の実現を旨とする「禁欲主義」が、ある場合には肉体の全身的な変容によって「真なる生」を目指す自己への配慮の試みをなし、またある場合には「知」という肉体的ならざるものの形成による「真なる認識」を目指す自己の認識の試みをなすことを明らかにしていた。これは芸術と道德の分岐に関するニーチェの議論と同型的だと言えよう。

最後に身体の自己発達について。本稿としては、フーコーにおいてそれに相当するのは「自己と真理の関係」であると考えたい。発達の問題と真理の問題をアナロジカルに捉えることには疑問もあるだろうが、この疑問は真理に関するフーコーの次のような議論からいくらか緩和できるはずだ。本稿冒頭で言及した『真理の勇氣』講義最終回の草稿末尾に見られる講義では読み上げられなかった部分である。

最後に私が強調したいのは次のことである。すなわち、異他性 *l'altérité* の本質的な定立なくして真理の創設はありえないということ、真理は決して同じものではないということ、真理がありうるのは他なる世界 *l'autre monde* と異なる生 *la vie autre* からなる形態においてのみであるということ。(CV311/429)

ここでは「真理」が「異他性」によって規定されている。これは要するに、真理の探究がなされるのは、この世ならざるどこかの探索としてか現状の生の変容としてかのいずれかによってだということだろう。ところでニーチェは身体の自己発達が道德によって身体ならざる精神に向かうか芸術によってポテンシャルを引き出されたより高度な身体に向かうかを注視していたのだった。そうすると、用語としていかに奇妙でも少なくとも概念上はニーチェの「発達」の問題とフーコーの「真理」の問題が近似していると言うことは許されないか。後期フーコーにおける「真理」の位置づけはまだまだ十分に解明されていないように思われるが、本稿としてはこうした概念的布置において「真理」の身分をいくらか割り出しえないかと問うてみたい。

以上をふまえてフーコーの「生存の美学」に次のような「一般枠組み」を仮説的に与えたい。真理に至ろうとする自己は、肉体的な経験のなかで生じた快樂の活用法を

練ることでそれをなそうとしている。快樂の活用法は快樂に一定のパターンを与える禁欲主義の実践によって案出される。その一定のパターンとしては「自己の認識」と「自己への配慮」がある。自己の認識においては、肉体的快樂に対する禁欲的取り組みが肉体から独立した知を形成してゆき、そうした知における「真なる認識」が求められる。自己への配慮においては、肉体的快樂に対する禁欲的取り組みが身体自身に対する刺激となって自己を肉体的に変容させ、そうした変容した自己の肉体における「真なる生」が求められる。こうしてフーコーの「生存の美学」は次のような問題系をなすことになる。経験のなかで生じる快樂にどのような禁欲的取り組みがなされるか。そこからどのような自己の認識や自己への配慮が生じてくるか。真理の実践としての自己の認識と自己への配慮はどういった関係に入るのか⁽¹³⁾。

おわりに

フーコーの「生存の美学」は、狭義には生活術と芸術を包括し、広義には知の展開にかかわる理論的生活と生の発展にかかわる実践的生活を包括しており、その広範な議論領域のためにいかなる「一般枠組み」をもつ研究であったのか見当をつけがたいのだが、本稿はそのコアを快樂の活用法の探究に見定めたことになる。これについて本稿は記号言語としての情動の解釈というニーチェ的な着想から理解することを提案しているわけだから、この線で「生存の美学」の「一般枠組み」をより具体化するには、いわば「快樂の記号論」のようなものが練り上げられなければならないだろう。そのとき、肉体的衝動としての「ファンタズム」とその言語化ないし形象化としての「シミュラクル」という構図からなる独自の「記号論」によってニーチェを読解したピエール・クロソフスキーや、ニーチェからの影響の下で身体的な「深層」と意味的な「表層」という構図からなる独自の「論理学」を展開したジル・ドゥルーズとフーコーの関係が問われるべきだ。じっさいフーコーはドゥルーズの論理学とクロソフスキーの記号論を1970年に発表した論考「哲学ノ劇場」で重ね合わせている。

そのようにして「快樂の記号論」を練り上げることで、真なる認識なり真なる生なりの分岐点をなす快樂という肉体的な次元への漸近がなされることになるだろう。

フーコーは『性の歴史Ⅱ』の序文で、セクシュアリティをめぐる知や生の主体に関する一連の歴史研究が、そもそもそうした主体の発生点をなす「経験」のあり方の探究のためになされているものであると明言している（UP10-12/10-12）。ニーチェにおいては自己発達を遂げようとする身体が情動を発しその解釈に明け暮れていたように、フーコーにおいては真理と関わろうとする自己が快楽を発しその活用法の案出に明け暮れている。倦むことなく繰り返されるこんな光景こそ、フーコーが「経験」と呼んだものがなす光景だったのではないか。

註

(1) フーコーからの引用に際しては邦訳を参照しつつ原書から自ら訳出する。引用箇所の指示は、本文に埋め込むかたちをとり、書籍を下に指定した略号によって示した上で、原書頁数を示し、スラッシュで隔てて邦訳頁数を示す。

UP *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des plaisirs*. Gallimard, 1984. / 『性の歴史Ⅱ——快楽の活用』（田村俣訳）新潮社、1986年

HS *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*, édition établie sous la direction de Frédéric Gros. Gallimard/Le seuil, 2001. / 『主体の解釈学——コレージュ・ド・フランス講義 1981-1982年度』（廣瀬浩司・原和之訳）筑摩書房、2004年

CV *Le Courage de la vérité : Cours au Collège de France (1983-1984)*, édition établie sous la direction de Frédéric Gros. Gallimard/Le seuil, 2009. / 『真理の勇氣——コレージュ・ド・フランス講義 1983-1984年度』（慎改康之訳）筑摩書房、2012年

(2) フーコーの一連の研究が生存の「美学」と題されることへの批判もある。ピエール・アドによるものが代表的である（Pierre Hadot, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences », *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002, pp. 308-310）。そして、ジョルジョ・アガンベンは『身体の活用』のある箇所でアドの批判からフーコーを擁護しているのだが、その彼にしてもフーコーの古代研究は「美学」よりも「倫理」に関わることからフーコー擁護を始めている（Giorgio Agamben, "Intermezzo I " *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, 2014, pp.133-148）。本稿はこの論争そのものへの批判的な介入にもなっている。なお、フーコーの「美学」に関する研究としては、文学や芸術を論じた論考群と「生存の美学」を連続的に捉えた武田宙也『フーコーの美学——生と芸術のあいだで』人文書院、2014年がある。

- (3) ニーチェからの引用に際しては *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. dtv de Gruyter, 1967-1977 und 1988 (2., durchgesehene Auflage) から自ら訳出する。引用箇所の指示は、本文に埋め込むかたちをとり、同全集の略号 KSA に続いて、巻数をローマ数字で示し、遺稿断章番号や著作頁数をアラビア数字で示す。
- (4) 本稿のニーチェ理解は須藤訓任「芸術と道徳としての身体——ニーチェの場合」『西田哲学年報』2011年、8巻、69-87頁に大きく依拠している。いくらかの点で瑣末でない理解の違いもあるのだが、あくまでもニーチェを補助線としたフーコー像の明確化の試みである本稿はそうした点の明確化に紙幅を割けない。
- (5) ニーチェは「応用生理学としての美学」という言い方はしていないが、『ニーチェ対ヴァーグナー』の「私が異論を唱えるところ」には「美学とは応用生理学にほかならない」(KSA VI S.418) という文が読まれる。
- (6) こうしたニーチェの議論には、精神を身体の派生物とみなす点で唯物論的であり、そうした派生においてパターン化によるリアリティの獲得という議論が介在する点に経験論的である。ニーチェの議論のそうした文脈からの哲学的検討は有益であろう。
- (7) ニーチェにおける道徳と芸術の対照の本稿の理解は注4で言及した須藤論文にとりわけ大きく依拠している。本稿が新たにもたらしうるニーチェ解釈上の知見は、「応用生理学としての美学」が広義においては「芸術」だけでなく「道徳」をも包括することを「記号言語」への着目から指摘していることにあるだろう。
- (8) ただし、こうした精神の排他的特権化は精神自身がいかに否認しようとも身体現象であり、ニーチェはこうした精神への発達が身体にもたらすのは「病化」として見ている (KSA XIII 14[37])。じつは道徳における精神は、身体との回路を切って身体と無縁になっているのではなく、そうした回路切断の身振りによって身体に刺激を与えているのだ。ここは道徳をも包括する広義の「応用生理学としての美学」の要をなすはずだが、本稿ではこの点には立ち入らない。
- (9) ただし、「陶醉」が身体のポテンシャルの開拓どころか身体の醜態を招く事例もありえ、『ヴァーグナーの場合』はまさにそうした事例のケーススタディをなす。「芸術」の経験による身体の自己発達にはこの意味で「実験」的な側面があると言えよう。
- (10) 道徳にまで領域を広げたこの研究が「美学」と題されることには異議があるかもしれない。この研究の議論領域をなす芸術と道徳の共通項は、身体が経験の中で発する記号言語としての情動の解釈という精神のいわば萌芽をなす局面である。ニーチェはこの萌芽が道徳へと開花するか芸術へと開花するかの分岐点を注視していたのだと言える。そうした分岐点をなす「情動」をめぐる研究に「感性論」とも換言可能な「美学」という呼称を与えることには一定の理があるだろう。また、「美学」と称することで芸術より道徳が劣位に置かれかねない不均衡に違和感があってもおかしくない

が、少なくとも道徳を主軸とするいわば「倫理学」のアプローチをとると、精神の身体としての由来が否認されているところに視点をとることになり、芸術と道徳の分岐点が見定めがたくなる。やはり「美学」という問題設定には理があると考えられる。

(11) 千葉雅也「生き様のパレーシア」『フーコー研究』(小泉義之・立木康介編)岩波書店、2021年、478-482頁の480頁。

(12) ある講義でフーコーは、自己の認識をめぐる歴史的分析を自己への配慮を無視して行うと「自己の認識のある種の連続的な発展」を錯視してしまうと指摘した上で、自らの企図が〈自己の認識を自己への配慮の「傍らに」置きなおすこと、そしてまた自己への配慮という「文脈の中や土台の上に」置きなおすこと〉にあったと述べている(HS442-443/517-518)。自己への配慮が自己の認識に対して「傍ら」という並列的な位置と「文脈」や「土台」という包括的な位置をとることは、「生存の美学」の狭義と広義という本稿の仮説に合致している。

(13) フーコーのある講義草稿には、晩年のニーチェが取り組んだ「ニヒリズム」の問題を自己への配慮と自己の認識の緊張関係という広義の「生存の美学」の問題として引き継ごうとする姿勢が見られる(CV175/239-240)。フーコーの論点はしばしば〈自己への配慮を核とする古代的な真理の体制からキリスト教の出現に伴い自己の認識を核とする真理の体制への移行〉と解されるが、正確には〈西洋文化に絶えず見られる自己への配慮と自己の認識の緊張の重心移動による真理の体制の形態変化〉と解すべきだろう。なお、ここでフーコーはこの緊張関係をめぐる問題の歴史上の担い手として「キュニコス派」を挙げているのだが、ニーチェは注5で言及した「私が異論を唱えるところ」のヴァリエーションである『喜ばしき知識』368番断章を「キュニコス派は語る」と題しており(KSA III S.616)、興味深い一致を見せる。