

小特集：バイオエコノミクス(2)

バイオポリティクスの理論に向けて

美馬達哉

「生命が、殺戮の醜態を克服するのは、産みへ
向かう陶醉のなかでだけなのだ。」

(ヴァルター・ベンヤミン)¹⁾

はじめに

マイケル・ハートとアントニオ・ネグリは、その刺激的な著作『帝国』²⁾において、ミシェル・フーコーの理論の新しい解釈こそが、現代社会を理解する上で欠くべからざるものであるということを訴えている。ありうべき（あるいは既に実在している）超一国家的なグローバル秩序を〈帝国 (Empire)〉と名指した彼らの企ては、政治や文化や経済の面での国境を越えた緊密な結合が強まっていく一方で、特定の領土内部の秩序を維持する力としての国家主権がある意味で衰退していく状況（グローバリゼーション）を同時代的に考察する知的潮流のなかでのもっとも野心的なものとなり得ている。

「〈帝国〉の支配は、社会的な生をまるごと対象としているのであり、したがって、〈帝国〉は生一権力のパラダイム的な形式を提示しているのだ。」³⁾

もし、この唐突とも思える断言に真理があるのだとすれば、〈生一権力 (bio-pouvoir)〉こそは、こんにちのグローバリゼーションの時代における統治や支配をめぐる諸理論を基礎づけるべき概念だということになるだろう。では、この〈生一権力〉とは何か？

もともと、〈生一権力〉および、その〈生一権力〉が具体的に展開する地平としての〈生一政治 (bio-politique)〉という用語はいずれも、フーコーによって1970年代に提唱された概念で

[キー・ワード]

バイオポリティクス、新しい社会運動、生一権力、認識論

1) ヴァルター・ベンヤミン、野村修編訳、「一方通行路」、『ベンヤミンの仕事1 暴力批判論他十編』岩波文庫、1994年（原著、1928年）、191頁。

2) アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート著、水嶋一憲、酒井隆史、浜邦彦、吉田俊実訳、『帝国』、以文社、2003年（原著、2000年）。

3) 『帝国』、8頁。

ある。しかしながら、彼が導入した他の用語群（たとえば、歴史的方法論としての「考古学 (archéologie)」や社会統制の一つの様式としての「規律＝調教 (discipline)」) がさまざまな学問領域に大きな影響を与え続けているのに比較したとき、これらの概念ははるかにマイナーな地位にとどまっていた。必ずしもフーコーに忠実とはいえない形で、グローバリゼーションの政治を理論化するキーワードとして、ハートとネグリが、〈生—権力〉や〈生—政治〉という概念を再導入したとき初めて、フーコーがこうした概念で表現しようとしていた問題設定のはらんでいた可能性もまたよみがえったとも言い得るだろう⁴⁾。

これらの概念自体が当時のフーコーの著作において何を指していたのか、という点については、彼自身の著作を参照するのが最良の方法であることはいうまでもない⁵⁾。したがって、本稿でわれわれが論じようとしているのは、それとは別の論点であり、フーコーによる定義に忠実に従うことを最大の目的とはしているわけではない。実際、こんにちにおいてフーコーを読むことの可能性は、(ハートとネグリのような)「創造的誤読」によってのみ可能なものかもしれない。その点については、彼自身が著者とその思想との関係について次のように語っていることを思い起こす必要がある。

「私が何者であるかをおたずねくださるな。同一の状態にとどまれなどと言ってくるな。同一であることは戸籍の道德であり、この道德が身分証明書を支配しているのです。書くことが問題なときには、それから自由になってしかるべきです。」⁶⁾

人間の同一性を確定しようとするのが戸籍の道德であるのだとすれば、概念の同一性を保ち続けようとすることは訓古学や教科書の道德とでも呼ぶべきものとなるだろう。バイオポリティクスの問題設定を理解し、前方へ押し出すという目的にとって、フーコー思想なるものの字義的な解説は必要でも有益でもないのだ。むしろ、生命をあらわす「バイオ」という言葉と政治ないし政治学をあらわす「ポリティクス」という言葉を組み合わせたこの造語が、さまざまに異なった意味を担わせられていることは、これらの概念がはらむ積極的な可能性を映し出しているのではないか。

こうした可能性を切り開いていくためには、〈生—政治〉という言葉のなかに、二つの側面

4) ほとんど「誤読」にも近い大胆な再解釈は、『マルクスを超えるマルクス』でのマルクスや『野生の異例性』でのスピノザの読みなおしにも共通しており、ネグリの手法とでもいうべきものとなっている (アントニオ・ネグリ著、清水和巳、小倉利丸、大町慎浩、香内力訳、『マルクスを超えるマルクス』、作品社、2003年 (原著、1979年)、Antonio Negri, Translated by Michael Hardt, *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*, University of Minnesota Press, 1991 (1981))。

5) フーコー自身によって公刊された著作はほぼ全て翻訳されている。ただし、2003年現在の段階では、コレージュ・ド・フランスでの講義録は部分的にしか公刊されていない。

6) ミシェル・フーコー著、中村雄二郎訳、『知の考古学』、河出書房新社、1981年 (原著、1969年)、

を区別して読みとっていくことが重要となる。つまり、1970年代のフーコーによる〈生—政治〉という概念そのものと、その背景にあった〈生〉と〈政治〉との関わり合いをめぐる問題設定の二つの水準である。言い換えれば、生—政治という明確に言語化された概念は表層的な徴候にすぎないものであって、本当に重要なのはそうした徴候をうみだす原因となっている何か（問題設定）を読み解き、再び見いだすことなのである。この視点を明確化するために、本稿では、生—政治とバイオポリティクスを異なった意味で用いて、前者はフーコーによって定義された概念、後者は問題設定あるいは、生と政治をめぐる思考の運動の過程を指し示す用語として扱うことにする。この後者意味でのバイオポリティクスとは、フーコーの著作のなかで明確な完成形を示しているというよりも、さまざまな観点から試みられる理論化のなかを貫くひとつの思考の運動としてのみ存在している。そして、生—権力や生—政治という言語化された概念は、そうした思考の運動から結果として派生した実験的な素描の一つに過ぎないのである。しかし、1970年代以降に本格化しつつあった生と政治をめぐる社会的変容を理論化しようとするバイオポリティクスという企てを、フーコーによる生—政治論を参照としながら抽出することは、次に挙げる二つの理由からそれほど容易なことではない。

第一の問題点は、フーコー自身による生—政治が移行的な概念であって、その意味が著作の発展とともに変化し、一義的とはいえないという点である。たとえば、生—政治を中心的に論じている『性の歴史1 知への意志』⁷⁾は、(他の著作に比べると)見かけ上はわかりやすいにもかかわらず、その内容においては完成された決定版ではない。そこでは、まず、それ以前の著作である『監獄の誕生』⁸⁾で描き出された規律=調教の権力が、より理論的に練り上げられて、関係性としてのネットワーク的な支配のあり方である生—権力の構想へとつなげられていく、というテーマ系をみてとることができる。それと同時に、個々人ではなく、人口集団をマスとして把握して管理の対象とするような権力(たとえば、公衆衛生など)を重視する、この二つの異なったタイプの権力が同じ用語を使って生—権力や生—政治として議論されているのだ。後者の意味での生—権力は、集団としての人間を対象としている点で、『監獄の誕生』で権力制度の例としてあげられている監獄とは対照的だろう。監獄での権力の行使は、あくまで犯罪者とされる個人を、集団としてではなく、一人の個人として把握し監禁することを目的としているのだから。『性の歴史1 知への意志』という書物は、この個人を対象とする権力と人口集団を対象とする権力をともに生—権力の二側面として把握しようとしている。だが、この統合化への企ては必ずしも成功しているとはいえない。

こうした理論的な多層性が総しばしば相矛盾している場合もあるという事態が理解されないならば、生—政治もまた、どちらのテーマ系を参照軸とするかによってその相貌を大きく変えてしまい、わかりにくい概念となってしまう。したがって、混乱を避けるためには、『性の歴

7) ミシェル・フーコー著、渡辺守章訳、『性の歴史1 知への意志』、新潮社、1986年(原著、1976年)。

8) ミシェル・フーコー著、田村俣訳、『監獄の誕生 監視と処罰』、1977年(原著、1975年)。

史1 知への意志』を、理論的足場の組み替えが遂行されつつある断片的な未完成の考察として注意を払いつつ読む必要があるのだ。もちろん、この点は批判されるべきことではなく、バイオポリティクスをめぐる概念化や理論化の努力がいかに関動的であったかを示しているに過ぎないのだが。

第二に、フーコーの生一政治をめぐる理論的構成の変化という面である。生一政治という用語それ自体は『性の歴史1 知への意志』の後に続く著作のなかでは影を潜めてしまう。そして、その後に出版された著作である（ほとんど遺作となった）『性の歴史』の2と3巻⁹⁾が「主体化の様式」や「倫理」について論じる内容となっている結果として、バイオポリティクスという問題設定は「自己の陶冶」という倫理的なテーマ系に引き継がれたかのような（通俗的）理解がしばしば生み出されたのだ。だが、その一方で、『性の歴史1 知への意志』出版の後に行われているコレージュ・ド・フランスの講義¹⁰⁾や講演・インタビュー（死後に『思考集成』¹¹⁾としてまとめられた）を参照するならば、バイオポリティクスという企ては別の用語によって継承されていることがわかる。生一政治にかかわる問題設定（バイオポリティクス）に関する思考は、〈統治性 (gouvernementalité)〉という概念によって改めて定式化されている¹²⁾。公刊された最後の著作である『性の歴史』の2と3巻にみられる淡々とした静けさと〈統治性〉に関する研究をまとめた著作として結実させることがなかったという点をみれば、晩年のフーコーに見受けられるある種の「衰え」ということは疑いようもない。残念なことではあるが、彼は生一権力や生一政治という概念を創始したにもかかわらず、自分自身では、バイオポリティクスの問題設定を十全に成熟させることはできなかったのだ。来るべき概念としての〈バイオポリティクス〉は、所与のものとして与えられてはおらず、フーコーの思考を参照としながら生産されなくてはならない。

先取的に言えば、〈言説的編成〉を語る「未成熟な若いフーコー」や〈主体化の様式〉を論じる「成熟を過ぎて衰えたフーコー」のなかに残存している観想的伝統とはきっぱりと手を切って、〈生一権力〉や〈生一政治〉という「成熟したフーコー」に固有の問題設定の可能性の地平を探っていくことが是非とも必要なのである。そして、本稿の目的は、生一権力や生一政治をめぐるフーコーの議論を整理しつつ批判的に検討することを通じて、バイオポリティクスの問題設定を再構成することにある。

9) ミシェル・フーコー著、田村俣訳、『性の歴史2 快楽の活用』、新潮社、1986年（原著、1984年）、『性の歴史3 自己への配慮』、1987年（原著、1984年）。

10) 筑摩書房刊、『ミシェル・フーコー講義集成』、全13巻の予定。原著は、Gallimard, le Seuil から刊行中。

11) 筑摩書房刊、全10巻。原著は Michel Foucault, Dits et écrits 1954-1988, Édition Gallimard, 1994, 全4巻。

12) ミシェル・フーコー著、石田英敬訳、『統治性』、『ミシェル・フーコー思考集成7』、筑摩書房、2000年（原著、1978年）、246-72頁。

バイオポリティクスの多様性

「バイオポリティクス（生—政治）」という言葉は、強力なイメージ喚起力を持つ用語として、現代社会における支配や権力関係を言い表すためにしばしば使われている。この言葉そのものは、1970年代にミシェル・フーコーが近代社会の権力や政治の特徴をあらわす用語として使っていた¹³⁾ののだが、そのもともとの意味を越えて使用されているということをここでまず再確認する必要がある。もっとも単純に、ギリシャ語での生命や生活をあらわす〈バイオ〉と政治や政治学をあらわす〈ポリティクス〉という二つの言葉の組み合わせというところから、バイオポリティクスという用語の指し示す意味の拡がりを探ろう。

バイオポリティクスという言葉がこんにちの社会のある一面をうまくとらえていると感じさせる背景の一つは、1970年代以降のバイオテクノロジーとして総称されるような科学技術の出現にあるだろう。西欧での産業革命に始まる近代における産業化は、巨大な（工学的）科学技術と結びつくことで、人間の外的自然としての環境と人間との関わりを激変させた。化石燃料を大規模に使用する近代的大工業の発展は、人間の自然に対する支配力を飛躍的に拡大したというプラス面と同時に、地球温暖化などの環境問題というマイナス面をも生み出していることはよく知られている。

さて、現状では、こうした科学技術が、外的自然だけでなく、バイオテクノロジーへと変容して生命をも対象とすることによって、従来とは質的に異なった問題が生まれつつある。なぜなら、近代の生物学の観点から見れば、人間はもはや科学技術によって自然を支配することを許された神の似姿ではなく、生物の一種に過ぎない生物学的存在だからだ。したがって、バイオテクノロジーで農作物や家畜に用いられた遺伝子改変技術は、原理的な変更を加えることなく、同じ生命である人間自身に対して用いることが理論的には可能である。

そのため、人間自体を対象とする生物医学的知識とそれに基づくさまざまな技術を利用した産業化の進展は、このバイオテクノロジーという新しい水準においては、ブーメランのように人間自身へと戻ってくることになった。そして、人間の内的自然としての「身体」は、その技術が働きかける焦点となることによって、さまざまなかたちで問題化されつつある。その一つの例は、こんにちの近代生物医学による身体への介入はたんなる病気の治療にとどまらないものとなっているという点だ。病気の治療だけではなく、その予防が目的とされることによって、現時点では健康な状態であっても、遺伝子診断によって病気になる可能性がチェックされたり、生活習慣の改善として医療の対象とされたりする場合があるからだ。こうして、マイクロな遺伝子のレベルでも、マクロな生活というレベルでも、身体への介入が拡大していくとともに、身体という自然は、外的環境としての自然と同様に、技術的コントロールの対象として位置づけ

13) 『性の歴史1 知への意志』

られることになったのである。その極限として、人間の身体は、神の似姿どころか、近代的な権利主体としての人格の担い手としての特権的な地位からまでも滑り落ちる事態がもたらされた。身体はバイオテクノロジーをはじめとする技術の対象となるだけでなく、身体の一部である遺伝子については、バイオ産業における生産手段として、私的所有の対象とまでなっている。だが、微生物や動植物やヒトの遺伝子を特許化して、知的所有権の対象とすることが許されるかどうかの正統性をめぐる論争は国際的に広がっており、必ずしも私的所有の全面化に向けた一方通行の流れとなっているわけではない。こうした特許化に対して批判的な人々は、これをバイオバイラシー（生物学的海賊行為）と呼んで批判している¹⁴⁾。遺伝子をめぐる問題はもちろんだが、「先端医療」と呼ばれる領域は一般的に、生命の始まりに関わる生殖技術、生命の終わりに関わる「脳死」やターミナル・ケアなどのように、さまざまな価値観の間での紛争が生じる政治的空間となっている。生物学的な意味でのバイオが、政治学的・経済学的な領域のなかの一つのトピックとなりつつあるという事態は、バイオポリティクスという言葉で現在のものとしている状況の一つなのかもしれない。

もう一つの理由は、同じ時期に生じた変化、つまり政治という言葉の指す意味の拡大である。政治とは古典的には、暴力の独占者としての国家と結びつけられた領域として定義されてきた。たとえば、マックス・ウェーバーは、「われわれにとって政治とは、国家相互の間であれ、あるいは国家の枠の中で、つまり国家に含まれた人間集団相互の間でおこなわれる場合であれ、要するに権力の分け前にあずかり、権力の配分関係に影響を及ぼそうとする努力である」¹⁵⁾として、政治を定義している。だが、この古典的な定義に対して、こんにちの「政治的」問題として前景化しているのは、しばしば（暴力としての）国家権力とは少なくとも直接的には結びつかない、より社会全体に拡散したタイプの権力関係や支配関係といっても良いだろう。それは、たとえば、セクシュアリティの問題に関わるフェミニズムやゲイ・レズビアン解放運動（より広い意味ではクィア・ポリティクスとも呼ばれる）においては、ジェンダーにそって構造化された支配関係や強制異性愛制度が、権力として批判の対象とされていることにあらわれている。また、エスニック・マイノリティの運動あるいは環境問題を取り上げたエコロジー運動の場合も、必ずしも国家権力を掌握するということが唯一の目標となるわけではない。そこで問われている「政治」とは、むしろ人種主義やナショナリズムのはらんでいる文化的な差別構造や消費社会の価値観とでもいうべきものだろう。こうした問題提起は、とりわけ1960年代以降に先進諸国を中心に活発になり、「新しい社会運動」とも呼ばれることもある¹⁶⁾。

14) たとえば、バンダナ・シバ著、松本文二訳、『バイオバイラシー グローバル化による生命と文化の略奪』、緑風出版、2002年（原書、1997年）、L. アンドルーズ、D. ネルキン著、野田亮、野田洋子訳、『人体市場 商品化される臓器・細胞・DNA』、岩波書店、2002年（原著、2001年）

15) マックス・ウェーバー著、脇圭平訳、『職業としての政治』、1980年（原著、1919年）10頁。

16) これらの社会運動をアルベルト・メルッチは、未来の（狭義の）政治的課題を実現するための運動ではなく、現在の運動という過程そのものに関わることに価値をおく社会運動として特徴づけてい

それらの運動の幅広い関心領域をあえて一言でまとめるならば、〈生〉としてのライフスタイルをめぐる文化的・社会的な諸問題を「政治」として定義し直すことと特徴づけることができる。この視点から再考してみるならば、新しい社会運動における「政治」の再定義をもっとも象徴的に示しているのはフェミニズム運動の変容ではないか。女性参政権を最大の課題として、女性に市民権を保障することを目標としていた第一波フェミニズムとは一線を画して、「私的なことは政治的である」というスローガンを掲げた第二波フェミニズムは、男女のジェンダー差別を支配関係の原型とみなす観点を積極的に主張した点に特徴があった。そうすることで、従来は公私の区分のうちの私的領域とされていた家族のなかにある家父長制という男女間の権力関係を政治的なるものとして問題化したのである。そのことは、公私の区別を超えた社会的な〈生〉のあり方自体に再考をせまる営みとなり、フェミニズムは、近代社会が自明の前提としていた価値観の根底的な地平を問いかける運動として大きな社会的影響力を持ち得たのだ。政治的なるものの領域が再定義されることによって、生物学的な意味での生命としてのバイオだけではなく、人間学的な意味での〈生活〉としてのバイオと政治が関わり合うことになったということも、バイオポリティクスという言葉によって指し示されている事態の一つの重要な側面である。

さて、「私的なことは政治的である」というスローガンは、フェミニズム運動の枠を超えて、新しい社会運動全般のなかで広く共感される言葉となった。なぜなら、その合い言葉は、国家権力とは異なる日常生活のなかでの多様な権力関係こそ問い直さなくてはならないという問題提起を示すものとして受け入れられたからだ。そして、この場合の「異なる」という言葉は、男性の女性に対するジェンダー的権力だけを指すわけではなく、マクロな意味での国家暴力によって直接に根拠づけられているとは考えづらいミクロな私的場面での権力関係一般、たとえば医療従事者の患者に対する、あるいは教育者の学生に対する文化的・制度的権力関係をも指すことが前提されていた。とりわけ、学校での教育という関係性のなかに潜んでいる権力関係という視点は、1960年代後半の先進諸国での大学闘争の基調低音となっていたとも言うるだろう。また、〈生活〉としてのバイオと政治という視点からは、日常の私的生活、とくに消費という場面で働いている権力への敏感さもまた同じ時期から顕著なものとなった。いわゆる消費者運動や市民運動というかたちで、独占的な多国籍企業や巨大メディア産業が消費者にふるう権力もまた問題とされたのである。

現代社会における私的なものと政治的なものとの絡み合いはそれだけではない。これまでは私的なものとして扱われてきた領域を政治として再定義し、問題化していこうとする「新しい社会運動」のあり方は、その逆方向の運動つまり国家という意味での政治が私的な領域としての生活を取り囲んでいくという過程とも相即しているからだ。実際、20世紀後半以降の近代国

ゝる。山之内靖、貴道嘉之、宮崎かすみ訳、「現在に生きるノマド 新しい公共空間の創出に向けて」、岩波書店、1997年（原著1989年）

家、少なくとも先進諸国は、東西のどちらの陣営に属するかのイデオロギー的な立場を問わず、軍事や外交だけではなく、生命や生活の保障に配慮することで社会に安定性をもたらすために、私的なものの領域に大きく踏み込むことになったからである。こうした視点からすれば、社会的な意味での生存権を国家が保障するという福祉国家の理念もまた、バイオポリティクスという言葉のなかに表されている問題意識の一要素と考えることができるだろう¹⁷⁾。

また、こうしたバイオポリティクスの多義性のなかには、ある種のねじれも存在している。よく知られているとおり、「新しい社会運動」は、この福祉国家の現実を、人々のライフスタイルの多様性を押さえ込む国家による官僚的な管理強化として、真っ向から批判していた。とりわけ医療をめぐるのは、医療をより多くの人々に提供するという福祉国家の理念は、医療専門家に人々を従属させ、社会的な諸問題を画一的に医療の名の下に覆い隠してしまう「医療化」であるとして根底的に異議申し立てを受けた場合さえもある¹⁸⁾。精神病の存在を精神医学によって作られた「神話」として否定し、精神医療を医療の名をかたった（裁判のない）監禁として批判した一部の「(いわゆる)反精神医学」は、その極限的な例だろう¹⁹⁾。また、最初に取り上げた意味でのバイオポリティクスすなわち、バイオテクノロジーの急激な進歩（暴走）や遺伝子などの商品化に対する批判や懸念の多くは、医療専門職支配や環境破壊に対する批判的意識と密接に関連している。だが、「新しい社会運動」が必ずしも、バイオテクノロジーに対して批判的態度をとるとは限らないこともまた忘れてはならない。たとえば、フェミニズム運動の一部は、生殖技術を利用した生命の再生産がおこなわれることを、妊娠と出産という労苦から女を解放する可能性のある技術的進歩として肯定的に歓迎している。

さて、これらをまとめるならば、バイオポリティクスとして表現されるにふさわしい事態がさまざまな意味合いで問題化してきた背景には、20世紀後半以降にバイオとポリティクスという二つの言葉の意味内容が変化あるいは拡大しながら重なり合っていく過程を見て取ることができるだろう。ここで、内的自然である身体性としての〈生〉が生物医学的（バイオメディカル）な技術によって実質的に包摂されたという事態と、ライフスタイルとしての〈生〉が政治的なものとして再定義されたという事態の両者が出会う場所が、消費＝再生産することで個体を維持すると同時に、生殖＝再生産することで種を維持する人間、すなわち生命としての人間であるという点は、バイオポリティクスという問題設定のこんにちにおける重要性を理解する上では決定的である。

17) 拙稿「身体テクノロジーとリスク管理」、山之内靖、酒井直樹編『総力戦体制からグローバルゼーションへ』平凡社、2003年、所収。

18) I. ケネス・ゾラ著、尾崎浩訳、「健康主義と人の能力を奪う医療化」、I. イリイチ他、「専門家時代の幻想」、新評論、1984年、I. イリイチ著、金子嗣郎訳、『脱病院化社会』、晶文社、1979年。

19) トーマス・サズ著、河合洋ほか訳、『精神医学の神話』、岩崎学術出版社、1975年、デイヴィッド・クーバー著、野口雅也、橋本雅雄訳、『反精神医学』、岩崎学術出版社、1974年、R. D. レイン著、笠原嘉、塚本嘉壽訳、『経験の政治学』、みすず書房、1973年（原著、1967年）。

かつて、フーコーは『言葉と物』²⁰⁾のなかで、近代における「人間」を、言語・労働・生命に関わる三つの知（言語学・古典派経済学・進化論的生物学）によって作られた三面角のなかの仮構の焦点として描いていた。フーコー自身は明確に論じているわけではないが、社会の未来をいかに構想するかという課題と、この三つの知のあり方が密接に関連していることは指摘しておく必要があるだろう。

まず、言語を操る存在としての人間という観点にたつならば、語る言語的主体がもつ近代的理性に基づいた統治すなわち、言論の自由を基礎をおいた自由主義的な社会こそが理想ということになるだろう。これこそが古典的な意味での自由主義的な「啓蒙」の理念であるとして言い換えることもできる（ただし、フーコーは、こうした近代的理性を信頼する「大きな物語」にはきわめて批判的である。近代の裏面には、理性からは排除されたもう一つの言語のあり方として、ある種の文字あるいは「呪われた作家」たちのつぶやきがつきまとっている。フーコーの文芸批評はこうした作家たちへの愛着と共感を明らかに示しているし、理論的著作の一部には、サド、ヘルダーリン、アルトー、ニーチェという固有名の系譜がほとんど呪文のように詳しい説明もなく章末に何度も繰り返される）。また、労働する存在としての人間という見方が、いわゆる「マルクス主義」的な社会変革の理念、つまり労働力商品とされたプロレタリア階級の闘争が歴史の発展の原動力となるという展望につながることはいうまでもないことだろう。だが、フーコーは、シベリアの強制収容所を伴った抑圧的体制であった旧ソ連・東欧での「現実の社会主義」にはいかなる希望も抱いてはいなかった。21世紀の現在においては、「啓蒙」と「マルクス主義」の二つの理念はいずれも相対化されて社会的影響力を弱めつつあることは否定できない。では、それらとは異なった第三の可能性、すなわち〈生〉と政治の出会いのなかにかいま見える未来への構想とはいかなるものなのか？

この問いかけこそが、かつてニーチェが「大いなる政治」と名付け、私たちがバイオポリティクスと呼んでいる問題設定なのである。フーコーは、「生—権力の時代」を、この「生命としての人間」が浮上していく時期である17世紀に始まる時代として位置づけながら、次のように簡明に特徴づけている。

「しかし—社会の『生物学的近代性の閥』と呼び得るものは、まさに人間という種が己れ自身の政治戦略の中にその賭金=目的として入る時点に位する。人間は数千年のあいだ、アリストテレスにとってそうであったもののままでいた。すなわち、生きた動物であり、しかも政治的存在であり得る動物である。近代の人間とは、己が政治の内部で、彼の生きて存在する生そのものが問題とされているような、そういう動物なのである。」²¹⁾

ようやく、われわれはバイオポリティクスという問題設定を扱う入り口に達したようだ。し

20) ミシェル・フーコー著、渡辺一民、佐々木明訳、『言葉と物』、新潮社、1974年（原著、1966年）。

21) 『性の歴史1 知への意志』180-181頁。

かし、先を急ぐことはやめて、まずは「知と権力」という図式から「生—権力」へと至るフーコーの理論の発展を簡単にたどることにしよう

知と権力の図式を超えて：1. 知の認識論的枠組み

フーコーがその初期の著作（『狂気の歴史』、『臨床医学の誕生』²²⁾、『言葉と物』）において、主要問題として取り扱ったのは認識論であった。ただし、認識論とはいっても、ある種の認識や知（人間諸科学や精神医学、ある時期までの臨床医学、生物学）はいかにして可能になったか、という条件を哲学的に思考するという意味での認識論であるわけではない。むしろ、ある種の認識が可能となる条件を、哲学的にではなく、歴史的に考察することが重視されているタイプの認識論なのだ。したがって、ここでいう認識論は、より社会学的な意味合いが強く、知識を歴史的・社会的構成とみなす立場に基づく知識社会学的研究と言い換えることもできるだろう。まず確認しておく必要があるのは、知識の社会的構成という視点からすれば、「対象を客観的に観察した結果として事実が発見され、それが蓄積していくことで学問的体系が確立する」という通俗的な科学史観、すなわち知識や科学の歴史を（知識の漸進的な完成という）目的へ向けての進歩とみなす歴史観は否定されるということである。

実験的事実やその客観的観察の積み重ねから理論体系が作られるという発想を痛烈に批判し、それにとってかわる歴史認識の枠組みのあり方を、科学史の領域でもっともわかりやすい形で述べたのはトマス・クーンのパラダイム理論であった²³⁾。彼は、近代科学の方法論的モデルとなっているニュートン力学のような物理学理論を取り上げ、近代物理学が経験的事実の積み重ねによって発達したという歴史観は神話であって現実に即したものではないことを示した。そして、近代科学は漸増的な進歩によって成立した体系ではなく、その理論的体系（パラダイム）の変化をもたらす理論革命によって非連続的に変化する（すなわち、漸増的進歩ではない）ことを主張したのだ。つまり、ある時代の理論的体系が確立した自明なものとして受け取られているならば、それに反する経験的事実は無視され、たんなる例外として扱われてしまうという。例外とみなされた事実は、（少なくとも当初は）後付け的な理論における細かな修正によって説明されることが可能であるというのである。その結果、理論に反するはずの例外までもそれなりの形で理論に組み込まれて、従来の理論的体系の中核部分に変更される必要がなくなってしまう。そして、この事態が根本的に変化するのは、旧来の理論的体系に挑戦する新しい理論的体系が登場して、その例外的事実に対して異なった理論的説明を与える場合なのである。こうした事態が生じてはじめて、例外的な経験的事実は旧来の理論的体系に対する反証

22) ミシェル・フーコー著、神谷美恵子訳、『臨床医学の誕生』、みすず書房、1969年（原著、1963年）。

23) トマス・クーン著、中山茂訳、『科学革命の構造』、みすず書房、1971年（原著、1962年）。フランスでの科学認識論の流れにフーコーを位置づけた著作として、ガリー・ガッティング著、成定薫ほか訳、『理性の考古学：フーコーと科学思想史』、産業図書、1992年（原著、1989年）。

として受け取られ、理論的革命すなわち新しい理論的体系への認識論的枠組みの変化を引き起こすというのがその骨子である（ただし、フーコーは、この認識論的枠組みを、一つの学問分野の内部での理論的体系そのものではなく、理論的体系を正しいものとして受け取らせる文脈という広い意味で用い、『言葉と物』のなかではエピステーメ (épistémè) と呼んでいる)。

個々の経験的事実は、対象として中立的・客観的に認識されるわけではなく、観察する主観の側の認識論的枠組みに左右されるという論点自体は、カント以来の哲学的認識論においてはむしろ常識に属しているといえる。ここで、重要な点は、哲学的認識論では、主観性の認識論的枠組み一般のアプリオリな形式として問われていたことが、フーコーやクーンにおいては、認識論的枠組みの歴史的に構築された形式として改めて問題化されているというところである（フーコーはこれを「歴史的アプリオリ」と呼ぶ）。もし、事実を観察する上での前提条件つまり認識のアプリオリとなっている枠組み（理論的体系）が、人類一般に共通なもの（たとえば脳や遺伝子の構造など）ではないのだとすれば、その認識は特定の時代や文化や社会のなかでのみ有効なものに過ぎない可能性を否定することはできない。理論や認識に含まれている価値観を絶対的真理と見なすことなく、歴史的に構築された形式として相対化するこうした視点は、たとえば社会学や経済学のようにさまざまな価値観に基づいて複数の理論が共存しているタイプの学問領域においては取り立てて騒ぎ立てるほどのことではないだろう。だが、知識や認識の歴史的・社会的構成という視点がそのなかに抱え込んでいるこの相対主義的な価値観は、科学史の領域においてパラダイム理論をある種のスキャンダルとした。つまり、理論的体系あるいは認識論的枠組みが歴史的に不連続ということを強い意味で承認するならば、それらは異なった体系である以上、同じ基準で優劣を比較するのは不可能ということになる（理論における通約不可能性）。この相対主義的な歴史主義の立場に立つ限り、歴史とは変化であっても進歩ではなく、連続的（蓄積的）な進歩と発展という近代や科学の正当性を基礎づけている理念自体が根本的な異議申し立てを受けることになる。

また、認識のアプリオリそれ自体は、認識の可能性の限界であって、認識の対象とはならないというカント的な論理を、このパラダイム理論に当てはめるならば、認識論的枠組みは、その枠組みを使って世界を観察している人間にとっては見えないもの、すなわち無意識にとどまるということになる。これは、めがねをかけた人がいくら周りを探しても、自分のかけているめがねを見つけることができないという笑い話と同じことである。余談ではあるが、この理解をある種の通俗的哲学として拡張したものが、いわゆる「構造主義」であり、そこでは、その枠組みのなかに取り込まれている人々にとっては対象として意識することが不可能な認識論的枠組みとしての「構造」が、主体の思考や行動を規定するとされた。集団間での女の交換の群論的な規則の構造（レヴィ＝ストロースの場合）や「言語のように構造化されている」無意識（ラカンの場合）が、人間関係のあり方を規定し、主体の（自由）意志という意味での意識に対して優位となっているという主張はその典型である。もちろん、こうした単純化はあまりに

も戯画的ではあるが、ある種の人類学や精神分析の潮流の一側面を言い当てているということも否定できない。

さて、フーコーの主要な研究テーマは、伝統社会でも無意識でもなく、歴史の領域とくに西洋社会の歴史である。では、彼は、いかなる研究対象を検討することによって、この認識論的枠組みを抽出したのか。彼の研究対象、それは、(語り得る言葉の無限の組み合わせの可能性のなかから) 実際に書かれたり語られたりして古文書館に残された物質的な言葉としての言表(enoncé)であった。彼は、歴史的資料として実在していた言葉の記録としての言表に禁欲的なまでにこだわることによって、自分の研究手法が、観念論的な思想史や時代精神に関するおしゃべりとは全く異なった企てであるということを強調しようとしていたのだろう。しかも、同時に、経済的土台や生産力の発展だけを重視する「俗流マルクス主義」とは異なる、言表の唯物論(マテリアリズム)を目指しながら。ドゥルーズは、『知の考古学』の書評で、ユーモアを込めて「新しい古文書学者が町に任命されてきた。」²⁴⁾とフーコーのことを紹介している。

フーコーによる認識論的分析の頂点を極める『言葉と物』およびその理論編とみなすことのできる『知の考古学』においては、言表が体系化されたものとしての知(近代においては、生物学、言語学、経済学)の誕生が、歴史のなかで非連続に変化する言説的編成として描かれている。言表が従うべきルールとしての言説的編成は主体を超えるある種の社会的な強制力をもっているものであり、ある時代において語ることが可能だった言葉(言表)とは、語る主体の自由意志のみによって語られるわけではない。そうした言表は、同時代的には必ずしも意識されているとは限らない言説的編成のルールにしたがってのみ実在する。ほとんど冗談のようでありながら、『知の考古学』の名高い一節においては、「A Z E R T」という無意味な文字の羅列が言表の一例としてあげられている。彼によれば、タイプライターのキーボードの配列として並んでいる「A Z E R T」は、言表を表すための道具であって、それ自体は言表ではない。しかし、タイプライターの説明書や操作法の教科書のなかに「A Z E R T」という文字配列が記載されていたならば、それはキーボード配列という言説的編成のルールにしたがった言表の一例だということである²⁵⁾。いかにも奇妙な例だが、要するに、個人の自由意思を超えた(構造的というよりも文字通り機械論的というべきだろうが)ルールによって、語られる(文書として書きうる)言葉が決定されてしまうことの隠喩であろう。

個人の自由意志よりも社会的に規定された認識論的枠組みを重視するという視点は、フーコーに特有の考え方というわけではない。それは、いわゆる「構造主義」の特徴とされてきたものであり、しばしば二つの観点から批判されてきた。その一つは、人間の主観的意志を超える客観的な「構造」を重視する議論は、歴史の進歩という未来への希望を否定し、人間の自由

24) ジル・ドゥルーズ著、宇野邦一訳、『フーコー』河出書房新社、1987年(原著、1986年)、9頁。

25) ただし、これはアクセサン記号を多用するフランス語用のキーボードの場合であって、日本で多く使われる英語用の標準的キーボードではQ W E R Tという配列である。

な判断能力のもつ可能性を認めようとしない悲観論だという非難である。もう一つは、こうした認識論的枠組みの相対性を認識したと楽観的に自称する理論（ないし理論家）のよってたつ（メタレベルでの）認識論的枠組みは何かということ問い直す必要があるという批判である（つまり、すべての認識が相対的であるという認識それ自体が相対的でしかありえないはずだという議論である）。こうした非難あるいは批判的批判に対して一つ一つ答えることは、本稿の目的ではない。ただ、バイオポリティクスという問題設定からみて、次の単純なことを確認しておくだけで十分だろう。つまり、フーコーにおいては、認識論的枠組みによって規制されている言説的編成がすべてというわけではない、ということだ。ドゥルーズが指摘しているように、「フーコーは書くことを決して目的や終局だとは考えなかった」²⁶⁾のだ。書くことが目的や終局ではない以上、書かれたことや言われたことの分析にのみとどまることは十分ではない。認識論的枠組みの分析が重要であることは言うまでもないことだが、そのこととそうした分析だけが唯一重要であると考えすることはまったく別物なのだ。そして、言説的編成がそれ自体として独立した問題とはなり得ない以上は、重要なのは言説（や構造）の外部であり、そこには構造をめぐる悲観論も楽観論も入り込む余地はない。

もう一度確認しておこう。言説的編成や認識論的枠組みを重視する議論（いわゆる「構造主義」）が見いだしたのは、この客観的な枠組みが人間の主観的な思考や行為を支配し規定する社会的な力をもってしまっているという事態だった。では、この力はどこに由来しているのか。「AZERT」の例であっても、人間がキーボードの文字配列に従う必要があることは事実であるが、キーボードそのものが「正しい運指をしなさい」というルールを強制する力を持っているわけではない。つまり、この認識論的枠組みが人間を服従させる力を持っているとしても、その支配する力は枠組みそのものに由来してはいないのである。さらに一歩進めれば、「AZERT」という文字配列を言表として維持し成り立たせている力すなわち、言説的編成のルールとしてのキーボード配列を決定した力は、キーボード上にはいくら探しても見いだすことはできないという点を指摘することもできる。こうした認識論的枠組みを作り出した力は、枠組みの外部からやってくる他はない。枠組みそのものを作り出した力と、既に作り上げられた枠組みに人々を従わせてその枠組みを維持する力とのどちらのタイプの力に注目しようとするのであれ、認識論的枠組みを言説的編成として描き出すことのみで満足することはなかったという意味で、フーコーが自分自身を「構造主義者」ではないと繰り返し主張していることはまったく正当と言いうるだろう。それでは、この認識論的枠組みすなわち「知」を作り出した力およびその知に人々を従わせている力はいかに実践されているのだろうか？

26) 「フーコー」、41頁。

知と権力の図式を超えて：2. 生産する力としての権力

一見すると、歴史の認識論的な分析を「考古学」として体系化する企てのように思える『知の考古学』を、ドゥルーズは認識論中心の理論を離れて次のステップ（権力に関する理論）へ移る理論的な「ちょうつがい」の役割をしている書物と評している。じっさいに、「成熟期のフーコー」の主要な研究対象であり、そして同時にバイオポリティクスという問題設定の焦点となるべき領域が、『知の考古学』では次のような一節で、姿を現し始めている。

「考古学とはまた、言説的編成と諸々の非言説的領域（諸制度、政治的出来事、経済的実践および過程）との関係を出現させる」²⁷⁾

この段階では、「非言説的」つまりは言説の外部とのみ表現されているこの曖昧な領域は、その後に権力の空間として問題化されていくことになる。とりわけ『監獄の誕生』と『性の歴史1 知への意志』との二つの著作とその前後の講演やインタビューは、権力に関する理論家としてのフーコー像を決定的に印象づけた²⁸⁾。

だが、じつは非言説的領域（すなわち権力関係）はいかにして組織化されているか、という問いは、フーコーにおいて必ずしも新しい問題設定ではない。最初期のいわゆる「構造主義」に近い著作である『狂気の歴史』においてすでに、非言説的領域は、「大いなる閉じこめ」として現れているからだ。『狂気の歴史』の著述のなかには言説的領域とその外部という二つのリズムが併存している。一方にあるのは、前節で論じたような意味での精神医学的知の認識論的枠組みの歴史である。それは、精神医学教科書のような公的な学問の成立のなかにたどることが可能な歴史であり、精神病患者とされた人々について精神医学者たちが語ってきた言説の総体と言い換えることもできるだろう。しかし、もう一方には、非言説的領域の歴史、つまり「大いなる閉じこめ」にはじまる「狂人」がいかに処遇されてきたかという諸制度の歴史が克明に跡づけられている。それは、精神病院や狂人収容所の規則集や建築計画の図面のなかにたどることができる歴史である。隠されてはいない以上、みることは可能だったはずなのだが、沈黙のままにおかれ、決して精神医学的知の理論的体系のなかには現れることのない諸実践がそこにはあるのだ。この書物を多くの読者に近づきにくいものにしてしている理由の一つは、17から18世紀の精神医学・医療史という馴染みの少ない題材を扱っているということばかりでなく、言説的領域とその外部との二つの議論が交互にあらわれて二重螺旋のようになっている構成の複雑さのためでもあるだろう。

正統的な精神医学史で主張される物語＝歴史、つまり精神医学の知が進歩することによって、

27) 『知の考古学』, 246頁。

28) 特に重要だったのは、当時の対談や講義録の抜粋を集めた書物の出版だろう。Power/Knowledge; Selected interviews and other writings 1972-1977, (ed. By C. Gordon), The Harvester Press, 1980.

犯罪者や浮浪者と一緒に監禁されていた「狂人」が、18世紀になって初めて精神病患者つまりいたわられるべき病人として見いだされたという物語＝歴史はあまりにナイーブな単純化として、フーコーによって否定される。もちろん、歴史的・社会的構築を重視する立場からは、進歩という物語＝歴史を拒否することは第一歩に過ぎない。むしろ、『狂気の歴史』のもっとも重要な論点とは、17世紀に、社会秩序に反する「非理性」として、共同体から排除され、「大いなる閉じこめ」によって施設収容された雑多な人々の存在を重視した点にある。この非言説的实践によって排除された人々を分類し、その収容者の一部を精神病患者と名指して知の対象とすることによって初めて、近代的な意味での精神医学的知の理論的体系（言説的編成）が成立するという知と権力の交錯を指摘しているのである。その意味では、認識論的枠組みの構築と権力の営みとは同じ一つの歴史的過程の表裏なのだ。

だが、それだけであれば、『狂気の歴史』は、たんに批判的精神医学史にとどまるものとなっただろう。「大いなる閉じこめ」をある種の起源としているのは、たんに精神医学理論ばかりではない。西洋の近代理性そのものもまた同じ起源に由来するものとして、根底的に問い直され、異議申し立てされるのである。近代理性の誕生を告げた「我思うゆえに我あり」で知られるデカルトの懐疑（全てを疑ったとしても、思考している自分自身の存在を疑うことはできない）について、フーコーは『省察』の次の一節がはらんでいる暴力性に注意を向けるように指摘する。

「実際この手が私のものであり、この身体が私自身のものであるということが、どうして否定されうるであろうか？ このことを否定しようとするなら、おそらくは私は自分自身をだれか狂人と同じに考えるほかあるまい。」²⁹⁾

この言葉が露呈させている事態とは、すべてを懐疑の対象とすることでコギト（我思う）の主体としての近代的主体を確立したはずのデカルトが、自らが狂人ではないという確信を得るのは理性的な推論（言表可能なもの）を通じてではないということである。この一節で行われているのは論理的推論ではなく、理性的主体は理性的に思考している以上は非理性たる狂人にはあり得ないということの無根拠で循環論法的な断言なのである。フーコーの議論によれば、こうした断言を成り立たせ、また哲学史においてこの断言の無根拠性を不可視のものとしてきた根拠は、言説の論理のなかにではなく、現実の制度としてに精神病患者を排除してきた非言説的实践においてこそ見いだされるという。その実践の原光景こそが、理性と狂気を分割し、狂気を「非理性」とみなして、理性の領域から排除した実践である「大いなる閉じこめ」なのだ³⁰⁾。

29) 『狂気の歴史』、65頁より再引用

30) この一節については、ジャック・デリダによる批判的読解（野村英夫訳「コギトと『狂気の歴史』」、『エクリチュールと差異』上巻、法政大学出版局、1977年（原著、1967年）所収）、およびフーコー

こうした非言説的な諸実践を、権力の諸関係として理解することを提唱しつつ、フーコーは知と権力の関係について次のように述べている。

「同様に、権力的な諸関連が一時留保される場合にのみ知は存在し得るとか、知は自分がおこなう禁止命令や要請や利害関係と離れる場合にのみ発展しうるとか、そのように想定させておく伝統的な考えの全てを捨て去る必要が多分あるに違いない。むしろ、われわれが承認しなければならないのは、権力は何らかの知を生み出す（ただ単に、知は奉仕してくれるから知を優遇することによってとか、あるいは、知は有益だから知を応用することによってとか、だけではなく）という点であり、権力と知は相互に含みあうという点。またある知の領域との相関関係が組み立てられなければ権力関連は存在しないし、同時に権力関連を想定したり組み立てたりしないような知は存在しないという点である。」³¹⁾

この知と権力という論点をもっともわかりやすく論じている『性の歴史1 知への意志』で冒頭にあらわれる「抑圧の仮説」へのフーコーによる批判を簡単に紹介しよう。彼が「抑圧の仮説」として批判しているのは次のような歴史認識である。つまり、近代社会の初期に、ヴィクトリア朝の保守的な道德観やプロテスタント的な禁欲の倫理にもとづいて、性に関わる事柄は権力によって禁止され抑圧されてきた。この抑圧に対しては、性を語り、冷静に知の対象とすることこそが啓蒙的態度であり、未来の自由を先取りする行為とみなされるべきである、という考え方である。

性を語る事が解放の行為とみなされるという議論は、いうまでもなく、1960年代のマルクレーゼ的なフロイト＝マルクス主義つまり、性の解放と社会革命を結びつける思潮への皮肉である。性の解放それ自体が、必然的に資本制の社会秩序を危機に陥れるなどという主張が正しくないことはもはや明らかなことだろう。知と権力との関係が、「権力は知を抑圧する」というものではないとすれば、それはどういう関係なのか。

この知と権力との交錯という事態を表現するために、権力は実定的 (positive) であるとか生産的であるという言葉がフーコーは使っている。

「たとえば、権力は〈排除する〉、それは〈抑制する〉、それは〈抑圧する〉、それは〈取り締まる〉、それは〈抽象する〉、それは〈仮面をかぶせる〉、それは〈隠蔽する〉などの、否定・消極的な関連でつねに権力の効果をのべるやり方は中止しなければならない。」³²⁾

知と権力の関係を理解するには、その前提として、権力とはいったい何かという問いに答える必要がある。その答えは、フーコーのいう権力の生産性という特徴に注目して、こう問いか

による反論（『私の身体、この紙、この炉』、『狂気の歴史』所収）がある。

31) 『監獄の誕生』, 31-32頁

32) 『監獄の誕生』, 196頁

けなおしたとき初めて明らかになるだろう。権力は何を生産するのか? と。

一つの答えは、これまでたどってきたとおり、知や言説であり得る。そして、フーコーの権力理論の重要な主張の一つとして、知と権力の関係は「権力が知を生産する」という生産の関係とみなされるという点はしばしば指摘される。『性の歴史1 知への意志』においては、「抑圧の仮説」に対抗する立場の表明として、「性についての言説は、三世紀この方、減少させられるよりは増大させられてきたこと、そしてまた、性についての言説が、タブーや法律上の禁止を伴っていたとしても、それはより根本的な形で、散乱する性的異形性をことごとく確実なものとし、定着させたのだ」³³⁾ということが主張されている。この観点からみられた「性」とは、生物学的実体（セックス）ではなく、歴史的社会的に構築された言説（セクシュアリテ）ということになる。そして、当初の（途中で放棄された）「性の歴史」という企ては、キリスト教的伝統のもとでの肉欲の告解から20世紀の精神分析や性科学に至るまでを、「性」を社会的に構築する（生産する）歴史的過程として分析することとして示されていたのである³⁴⁾。「性」を知の対象として、「性の科学」をうち立てようとすることは、権力によってしつらえられた性を「語ることへの煽動」³⁵⁾から生み出された結果であり、知と権力の共犯関係の現れ以上のものではない。

しかし、知と権力の交錯を重視しているこの解答（「権力は知を生産する」）は、フーコーの最終的な解答ではない。われわれの視点から見ると、それは、言説（と言説編成としての知）を中心に扱っていた「未成熟なフーコー」の問題設定を超えるものではなく、「成熟したフーコー」の答えではあり得ないからだ。まさに、こうした言説中心主義とも言うべき問題設定をいまだに引きずっているがため、『性の歴史1 知への意志』は、十分に注意して読まれる必要がある未完成で移行的な著作なのである。

もう一度、問い直すことにしよう。権力は何を生産するのか? と。『性の歴史1 知への意志』以前の著作でありながら、『監獄の誕生』でのフーコーの答えは明確である。権力と知がその絡み合いを通じて生産するのは、「従順な身体」、言い換えれば、経済的には有用で政治的には服従する主体であるような社会的な〈生〉である、と。

「古典主義時代には、身体は権力の対象ならびに標的として完全に発見されたのであった。

33) 『性の歴史1 知への意志』, 69頁

34) 1976年に出版された『性の歴史1 知への意志』は序論であり、本論は5部構成（『肉体と少年』, 『少年十字軍』, 『女と母とヒステリー患者』, 『倒錯者たち』, 『人口と種族』）の予定とされていた。だが、続刊は1984年に全く別の形で出版され、この間の沈黙はフーコーの思想的危機として意味づけられてきた。しかし、ダニエル・ドゥフェールによる年譜では、この沈黙の理由として、フランスの老舗出版社のガリマール社との5年の独占契約のトラブルが指摘されている（『ミシェル・フーコー思想集成1』所収）。

35) 『性の歴史1 知への意志』, 43頁

当時、身体へ一操作され、造られ、矯め直され、服従し、呼応し、能力が与えられるか、もしくは力が多様になる、そうした身体へ大規模な関心が注がれていた数々の徴は、容易に見いだされるにちがいない。』³⁶⁾

生一権力や生一政治という用語自体は使われてはいないにせよ、バイオポリティクスという問題設定の誕生はここに位置づけられるのである。

おわりに

残念ながら、本稿は、バイオポリティクスが現代社会でもつ意味の広がり指摘し、バイオポリティクスの問題設定に至るまでのフーコーの思考の軌跡を指摘するにとどまった。バイオポリティクスの理論へと向けられた序説に過ぎない本稿をとりあえず終えるに当たって、ただ、次のことだけを指摘しておきたい。それは、バイオポリティクスにおける権力が「従順な身体」を生産するという論点は、いまだ事態の半分だけしか表現していないという点である。つまり、バイオポリティクスとは、「従順な身体」だけではなく、「従順ならざる身体」つまり〈抵抗する生〉が生み出される場でもあるのだ。この視点は、はじめに設定した問い、つまりバイオポリティクスの問題設定に内在する未来への構想とはいかなるものか、という問いかけに答える一つの手がかりともなるだろう。

バイオポリティクスの現代的意義に関しては別の機会に改めて考究すべき課題として、ここで筆を置く。

「結局のところ、私たちの社会の根本的な特徴の一つは、運命が権力との関係、権力との闘い、あるいはそれに抗する闘いという形をとることではないだろうか。それらの生のもっとも緊迫した点、そのエネルギーが集中する点、それはそれらが権力と衝突し、格闘し、その力を利用し、あるいはその罠から逃れようとする、その一点である。』³⁷⁾

36) 『監獄の誕生』、142頁。

37) ミシェル・フーコー著、丹生谷貴志訳、「汚辱に塗れた人々の生」『ミシェル・フーコー思考集成6』、筑摩書房、2000年（発表年は1977年）。