

「ミシエル・フーコーと法哲学及び政治哲学」への序説

——フランスの反ニーチェ主義とアメリカのフーコー——

関 良 徳

I はじめに

フランス人は、ニーチェの影響を三度受けたと言われる。一度目は一九世紀末の作家たち、二度目は両大戦間期の知識人¹⁾、そして三度目は一九六〇年代の哲学者を通じて。この三度目の時機を形成したのが、M・フーコー、J・デリダ、G・ドゥルーズといった人々である。フランスにおけるニーチェの伝統を受け継いだ彼らの思想は「ポスト構造主義」と呼ばれ、一九七〇年代にヨーロッパ内外で大きな反響を巻き起こしたことは、わが国でもよく知られている。これに対し、一九八〇年前後から現れ始めた「反ニーチェ主義」の動きは、L・フェリ、A・ルノー、V・デコンブラ、フランスの若手哲学者を

中心に展開されてきた²⁾。彼らの主張は、一九六〇年代の哲学に対する批判、特に「哲学的スタイルの過剰」と「主体の排除」という二つの問題点に向けられている。

なかでも、後者は「人権」の基盤である近代的個人の観念を揺るがすものとして、彼らの批判の主たる論拠とされてきた。このような視点からフェリらは、ニーチェやフーコーの思想に含まれている前近代的な野蛮さやファシズムへの傾向性を明らかにしようと試みている。

一方、アメリカでは、相対主義的リベラリズムを唱えるR・ローティや『同一性/差異』³⁾の著者W・E・コノリーらが、法哲学・政治哲学の領域で、デリダやフーコーの哲学をもとに議論を進めている。この動きは、ローズ以後のリベラリズムを解体するという消極的な作業

というよりも、むしろ、英米におけるリベラリズムの影響力を認めたいうえで、さらに積極的な自由を実現しようとする試みであるように思われる。

以上のように、フランスとアメリカでは、フーコーら「ポスト構造主義」と呼ばれる哲学者に対する見解も大きく異なっており、彼らをどう位置付けるかという議論が、これからの課題として残ることは間違いない。フランス・アメリカ両国で、フーコーらの哲学をめぐる議論が、法哲学・政治哲学上の問題を論点として展開されていることは非常に興味深い事実である。アメリカは哲学において、フランスよりも二十年遅れていると言われたが、この問題は、そういつて簡単に片付けられるものではない。両国の文化的・歴史的事情が複雑に絡み合っていることは言うまでもないが、それとともに、双方の議論がポスト構造主義の孕む両義性を如実に反映しているのではないかと考えられる。

II フランスの反ニーチェ主義による

フーコー批判

Ｌ・フェリとＡ・ルノーは、共著『六八年の思想』⁽⁴⁾に

において、一九六〇年代のフランス哲学に対する包括的な批判を行っているが、それに加えて、フーコー、デリダ、ブルデュー、ラカンの四人については、それぞれ別個の章を設け、具体的な批判を試みている。フーコーについての章には「フランスのニーチェ主義」という表題が付されている通り、彼らは、フーコーの哲学を「ニーチェ主義」と位置付けるのであるが、そこには二つの特徴が見出されるといえる。その第一は、彼らニーチェ主義者が、哲学的スタイルとしてパドクスを好み、混乱や複雑性へと向かう傾向が強いというものである。この傾向は、フーコーの記述スタイルについても言えることであるが、それと同時に彼の政治的行動のスタイルについても当てはまると言われる。第二の特徴は、「主体性 (subjectivity)」に対するラディカルな批判である。近代の思考は、神への従属から人間を解放したとされるが、それと同時に、普遍的理性の拠り所を人間そのものに求めた。これにより、人間は自由と理性を合わせ持つ存在としての「主体」へと作り上げられることとなった。ニーチェやフーコーの考え方によれば、このような「主体」の観念は、人間を普遍的理性の下に繋ぎとめようとする不可

視の支配として機能することとなる。このような批判に
 対し、フェリらは、「主体」概念を排除することによっ
 てもたらされる帰結を問題として提起している。それによ
 ると、フーコーらの主体に対する批判を受け入れた場
 合、その哲学的帰結として、ポジティブな行為者という
 観念を回復する余地がなくなることになる。つま
 り、個人の自由を基礎付ける基盤が失われることになる
 のである。また、政治的帰結としては、合理的で自律的
 な主体という哲学的基礎を失うことにより、「人権」概
 念を支えてきた諸理論の存立が危険にさらされることにな
 るという。フェリらの批判はこの第二の特徴を中心に
 展開されており、彼らはそこから、強者の意志を正義と
 するバーバリアニズムが導かれることになる結論付け
 ている。

V・デコンプも、ほぼ同様の視点から議論を進めて
 いる。彼によると、社会的関係を「力の関係」とみるフ
 ーコーの立場に従えば、主体の概念を排除することによ
 って、個人の主権 (souveraineté) が絶対化され、社
 会は前近代的な支配状況に陥ると考えられる。デコンプ
 は、このような傾向がドゥルーズの専制政治擁護の姿勢

において明確に現れていると主張する。

このような議論から、フランスの反ニーチェ主義者た
 ちは、フーコーによる主体のラディカルな批判を退ける。
 しかしその一方で、彼らは一九六〇年代の哲学によって
 なされた形而上学的主体とブルジョワ的主体の批判を受
 け継ぎ、これと両立可能なタイプの主体概念を再考する
 ことで、人権概念の基盤をこれまで通り維持しようと試
 みるのである。なぜなら、彼らの考えによれば、普遍的
 人権の観念を確立するためには、(1)主体について最
 小限の説明をなし得ること及び(2)主体間のコミュニ
 ケーションが原理的に可能であるという二つの前提が不
 可欠とされるからである。彼らのこうした立論は、J・
 ハーバーマスの議論を下地としたものであると考えら
 れる。⁽⁶⁾

フェリらフランスの反ニーチェ主義者たちによるフ
 ーコー批判は、彼の権力論や近代の主体概念に対するラ
 ディカルな批判から反ヒューマニズム・反人権の傾向性を
 導こうとするものであり、彼らの理論的基礎にはハーバ
 ーマスのコミュニケーション論がある。そこで以下では、
 「主体」についてのフーコーの研究及びハーバーマスと

の比較を通じて、彼らの議論に対する反論を試みたいと思う。

Ⅲ 主体の再構成

1 主体の排除と主体の再構成

フェリ、ルノー、デコンブを含む反ニーチェ主義者たちは、フーコーが主体の排除を目論み、倫理や道徳の根拠を解体することに専心していたかのように理解しているが、これは一面的な理解に過ぎない。デリダは、フーコーについて、フェリとルノーの批判に応えている。

フーコーのディスコースについては、その発展の段階に依拠して言っていることに違いがあるかもしれない。彼の場合、主体性の歴史というものがあって、人間という形象の抹消を宣告したこともあったが、この歴史は、決して主体の「解体」を意味するものではなかった。そして、彼は最後の段階で再び道徳とある種の倫理へと舞い戻ったのである。⁽⁸⁾

フーコーの「主体」についての研究は、一貫したものと

ではなく、いくつかの移行を伴って展開されている。M・ポスターは、この移行を次の三つの時期に区分している。⁽⁸⁾

(1) 一九六〇年代前半：L・ヴィンスワンガー『夢と実存』の翻訳・序文、『精神疾患と心理学』などの著作は、実存主義的な観点から主体の問題を取上げている。

(2) 一九六〇年代後半から七〇年代：『言葉と物』を代表とするこの時期の著作は、いわゆる構造主義の影響下において、「主体の死」を宣告する。それは、近代の設定する「主体としての人間」という観念が歴史的な価値に過ぎないということ明らかにすると同時に、これを問題化しようとする試みである。

(3) 一九八〇年代：『性の歴史Ⅱ 快楽の活用』、『同Ⅲ 自己への配慮』は、主体について積極的な取組みを見せている。特に、この二著はギリシア・ローマ古代における自己の倫理的構成というテーマに基づくものである。

「主体」というテーマについての以上のような研究の変遷のなかで、(2) から (3) への移行には断絶があると考えられてきた。フェリらの批判も、こうした認識に支えられたものである。しかしながら、「啓蒙とは

何か⁽⁹⁾と題されたカントの同名論文についてのフーコーの論考を吟味することで、(2)から(3)への移行を整合的に理解することができる。

フーコーは、『言葉と物』において「人間」を問題化した⁽⁹⁾が、それはカントによって提起された「人間学主義(ヒューマニズム)」への批判であった。「人間とは何か」という問いに対して、カントは一般的な定義を与え得ると前提していたが、このような人間学的態度は、人間の真理としての本来性を規定しようとする試みでもあった。具体的には、肉体をもち、労働し、言語を話す存在としての「人間」という観点から、生物学、経済学、言語学などをモデルとして、心理学を始めとする人間科学が成立したのである。こうして生み出された「人間」についての知は、社会の諸制度を構成する権力・装置(監獄、病院、学校などに存在するメカニズム)を通じて、人間の服従⁽¹⁰⁾主体の形成を実現していったのである。このような分析から、彼は、近代における「人間」という主体の形態が、歴史との関係において必然的な文脈のなかで構成されたものではなく、その基盤がディスカシヴなものであったということ⁽¹⁰⁾を認識するに至るのである。彼

のこのような認識は「主体」の形態を組み替えることが可能であるということを示唆している。つまり、フーコーは、カントを問題化することによって、別の形態の「主体」を再構成する潜在的可能性を明らかにしたと言えよう。しかしながら、この再構成の現実化、すなわち積極的展開という段になって、彼は再びカントに、啓蒙の哲学者としてのカントに言及するのである。

啓蒙についてのテキストにおいて、問題は現在性のみにかかわる。彼は、全体性や将来の完成をもとに、現在を理解しようとはしない。彼は差異を求め⁽¹¹⁾る。昨日に対して、今日はいかなる差異を導きいれるのかと。

フーコーは、独自の解釈によって、カントの「啓蒙」を捉えようとしている。それは、普遍的理性や権威的道德、あるいは歴史的目的に依拠することなく、自らの理性を使用し、現実⁽¹²⁾に働きかけ、自己の連続的な変化を實現する⁽¹²⁾というものである。したがって、彼は、人間学のカントと啓蒙のカントとの分離を主張することになる。

なぜなら、啓蒙が「批判及び、私たちの自律における私たち自身の絶えざる創出という原理」⁽¹³⁾であるのに対し、人間学は人間の内実を規定し規律の対象とするという意味で両者は緊張関係に位置するからである。こうして、フーコーは人間学のカントを批判し、啓蒙のカントを独特の解釈⁽¹⁴⁾によって受け入れたと結論付けることができる。フーコーは、このようなカント解釈を通じて、近代的な主体概念におけるヒューマニズムの崩壊から新たな主体の構成へという移行を果したのである。また、この移行では彼の権力論が重要な役割を担っている。

2 権力論と主体の再構成

フーコーは、その権力論において、「権力関係」は社会の至るところに散在すると指摘したが、こうした考え方は多くの誤解を招くこととなった。つまり、社会のあらゆる局面に権力関係が存在するとしたら、人間の自由は失われてしまうのではないかと。こうした誤解は、デコンプのフーコー批判にも見られるが、それと同時に、フーコーとファシズムとを結び付けようとする論者の多く⁽¹⁵⁾によって共有されている。しかしながら、彼が「権力

(pouvoir)」と言うとき、それは常に「権力関係」を意味しているのであり、「支配 (domination)」という言葉とは厳密に区別されていることに注意しなければならぬ。彼の言う「権力関係」とは、戦略的ゲーム(政治的関係)に限定されない人間関係)であり、双方が必ず抵抗の可能性をもつという意味において、当事者は原理的にある程度の自由を有する人間である。それに対し、「支配」の状態は、主人と奴隷との関係として位置付けられ、権力関係の均衡が崩れた状態を意味する。この状態において、被支配者は抵抗の可能性をたえず、自殺か支配者の殺害という選択以外の戦略をもたないことになる。

ここでの問題は、権力関係にある人々が、いかにして支配状態に陥ることを回避し得るかということである。この問いに対し、フーコーは、他者への配慮に優先して、自己の自由を實踐する手立てとしての「主体の再構成」に強調を置く。これは、自己自身との関係を築くことによって、自己から発散される権力を自ら制限あるいは管理するという自己への配慮という姿勢である。こうした姿勢は、ギリシャ・ローマ古代の哲学に顕著なものであ

るが、他方で、自己愛から他者支配へという連想によって人々に自己放棄を促そうとするキリスト教の伝統とは対極に位置するものである。また、そこで要求される態度は、フーコーの「啓蒙」解釈からも分かる通り、普遍的理性や権威主義的道德のルールへの単なる黙従であってはならず、自己の欲望に拘泥する自己隸属的なものであってもならない。こうした実践において、権力関係(戦略的ゲーム)を構成する様々なルールから産み出される「真理」が、重要な役割を果す。それは権力関係の外側から課されたものではなく、人々が行為の実践において産み出してきた、言わば、内側からゲームを支える原理である。したがって、人々ほどの真理を受け入れ、どれを受け入れないのかという倫理的境地において、自ら判断するという自由を委ねられることになる。

彼の権力論は、社会の諸制度を論じていた段階と主体の再構成を論じる段階の二つに区切られるが、何れの段階においても「権力関係」という概念は共通の機能を果たしている。ただ、二つの段階の相違は、この権力関係という人間の重層を外側から見るか内側から見るといふところにある。しかし、こうした概念の発明が「主

体」の問題を再び取上げ、一度抹消された主体を再構成する契機となった。フェリラ反ニーチェ主義者たちの批判とは正反対に、フーコーはカントのヒューマニズムを廃して、新たな倫理あるいは道德の形態を導こうと試みたのである。

IV フーコーとハーバース

フェリラ反ニーチェ主義者の批判は、ハーバースの議論を基に構成されたものと考えられる。なぜなら、主体の排除や権力論を中心とするフーコー批判⁽¹⁶⁾及び、コミュニケーションを理論的原理とすることで問題の解決を図ろうとする哲学的姿勢は、ハーバースとほぼ共通のものと考えられるからである。それゆえ、フーコーとハーバースとの比較を通じて、反ニーチェ主義の依拠する理論的基盤の検討を試みたいと思う。

ハーバースのフーコー批判は、現在主義・相対主義・隠れ規範主義の三つに要約できる。現在主義とは、現在の必要性を暗黙の前提とするフーコーの歴史分析に対する態度に向けられた批判である。これに対し、相対主義及び隠れ規範主義として展開される批判は、フーコ

の権力論を実証的研究として捉えた上で、そこからは規範や真理の哲学的基盤を導き出すことができないというものである。ハーバーマスの批判では、後者に強調点が置かれている。なぜなら、諸個人の生や価値が還元不可能な多様性として認識されている今日において、ハーバーマスは、規範や道徳的真理についての合意を形成するための基礎を構築することが哲学の最重要課題であると認識しているからである。

彼の議論は、道徳の規範的正当性を主体の理性的合意に求めようとするものである。その基本原理は、公共空間⁽¹⁷⁾における実践的ディスコースへの参加とそこでの理想的なコミュニケーションというモデルである。他者に対する理性的な説得を主体が専ら行うとする「コミュニケーション的「行為」」によって、普遍的正義へと至る公共的合意に近づこうとする彼の態度は、カントの道徳論が有する超越論的性格を経験的な次元に引き戻そうとする試みの一つとして位置付けることができる⁽¹⁸⁾。ハーバーマスの考えは、主体の合理性と自律性を確保し、理想的なコミュニケーションの空間を設定することによって、自由な言論がデモクラシーの先行条件として現わ

れるとするとところにポイントがある。こうした議論は、リベラリズムに基礎を与え得るものとして興味深いものといえよう。しかし同時に、公共空間におけるディアログが、フーコーの言う「権力関係」であることも事実である。それゆえ、コミュニケーションの理想的空間は常に支配状況に墮する危険性を秘めている。フーコーは権力論の次元から、ハーバーマスの議論を次のように批判する。

権力の関係は、そこから解放されねばならないようなそれ自体で悪であるようなものではなく、諸個人が振る舞い、他者の行為を規定しようとする際に用いる戦略としてそれを理解するなら、権力の関係のない社会など存在しえないと思う。それゆえ、問題はそれを完全に透きとおったコミュニケーションのユートピアに解消しようとするのではなく、法の諸規則、管理技術、さらには倫理、エートス、自己の実践を自らに与えることである。それらによってこそ、こうした権力のゲームにおいて、最小限の支配によって行為することが可能となるのである⁽¹⁹⁾。

では、こうしたハーバーマス批判の裏で、フリーコーは規範や公共性についての自らの立場をどのように明確化するのでしょうか。彼の議論では、規範は常に自由の実践との関りで現われる。それは、他律状態に陥ることなく自己の自由を実践するための自らに対する規則であり、倫理である。したがって、規範は他者の行為を取り締まるためのものではなく、自己を統治するためのルールとして位置付けられ、その規範の根拠は、各人の「自由の実践」に求められるのである。それゆえ、他者の支配に対する抵抗の拠点も諸個人が権力関係という戦略的ゲームの中で行う自由の実践の内容として現われる。他方で、こうした自由の観念は、公共性との関係においても重要な役割を果たす。

啓蒙とは、それゆえ、単に諸個人が自らの個人的な思考の自由を保証されるようになるという過程ではない。理性の普遍的な使用、自由な使用、公共的な使用が互いに重なり合ったときに、啓蒙は存在するのである。⁽²⁰⁾

ここで言う「理性の普遍的な使用」とは、個人的目的から切り離された理性の使用であり、また「公共的使用」とは、機械(社会)の歯車のような隷従状態から解放された広い視野をもつ個人による理性の使用である。それゆえ、フリーコーの解釈によれば、「啓蒙」は自己批判を伴う「自由の実践」、言い換えれば「自己の自由に対する自らの管理」に基礎をもつものと言えよう。こうした主張は、コミュニケーションのための条件を設定することでカントの啓蒙を受け継ぐとするハーバーマスの議論よりも一層徹底したものである。なぜなら、フリーコーの議論は、「公共性」という政治的次元の可能性を諸個人の自由(あるいは、それを可能にする倫理)に位置付けているからである。公共的決定が、諸個人の自発性を基礎とする討議のプロセスをもたないなら、個人の自由を守ることもできないだろう。しかし他方で、コミュニケーションによる討議を実効化するには、自己の自由の在り方を含む所与の諸前提に対し批判的な眼を向け続ける「自由の実践」という態度が必然的に要求される。また、私意から切り離された「理性の普遍的な使用」が調和

的決定を生み出すと考えることは、不可能であり危険でもある。フーコーの議論は、「自由の実践」という倫理的次元から政治あるいは公共性の次元を組み立てること、政治的支配に対する倫理的次元からの抵抗を可能にするのである。

フーコーとハーバーマスの議論は、それぞれが異なった視角をもっているために、完全に噛み合っているとは言い難い。法規範など公的決定・合意によるルールを重視するハーバーマスに対し、それだけでは解決されない問題を明らかにしようとするフーコーの姿勢。両者は互いに補い合うべきものではあるが、それでもなお、再問題化のプロセスを通じて現実への積極的関与を試みる「ハイパー・アクティヴィズム、あるいは悲観的アクティヴィズム (hyper-and pessimistic activism)」⁽²¹⁾というフーコーの態度が今日必要とされているように思われる。

V アメリカのフーコー

法と政治についての論争

アメリカにおけるフーコー研究は、一九七〇年代から

始まったとされるが、法哲学・政治哲学領域での研究も大きな成果を挙げつつある。そのことは、フーコー自身がアメリカでの滞在を好み、後期における講演・インタビューの多くが、この国で行われていたこととも無関係ではないだろう。しかし、彼の思想は常に批判を伴うものであった。R・ローティやカナダの哲学者C・テイラーなどは、それぞれ異なったかたちではあるが、フーコーの思想に多くの批判を投げ掛けている。

ローティの主たる批判は、公的領域と私的領域との間に見られる不整合に向けられたものであった。⁽²²⁾彼は、フーコーの哲学を個人の自律を絶対的なまでに重視するものとして捉え、政治的帰結としては、アナキズムへ至ると考えていた。しかし現実には、フーコーの政治的姿勢は、リベラリズムのスタンスに止まったままであり、また、こうした個人としての哲学的態度とその政治的姿勢との不整合を架橋する術も提示されていない。したがって、フーコーの見解は、個人の政治的行為の正当性の根拠を曖昧にしたままであるとされる。

彼の批判は、フーコーの議論が政治哲学としてはナイヴであるという認識に基づくものであるが、それは逆

に、ローティの依拠する政治哲学のナイーヴさを露呈してしまっているとも考えられる。このことは、ローティとフーコーとの比較によって明らかとなる。ローティの立場(ポストモダン・ブルジョワ・リベラリズムと⁽²³⁾呼ばれる)は、個人の自己創造を至高の目的とするものであり、全ての人々の共約不可能な生活が等しく善きものとして理解される。他方で、彼は、個人相互の軋轢を最小に止め、各人が「安楽さ⁽²⁴⁾(comfort)」を確保するには哲学的に基礎付けられた正義に訴えるのではなく、人間が本能的にもっている他者への共感の可能性を養うことが重要であるとする。それゆえ、ローティはロールズ(形而上学的ではなく政治的リベラリズムとしての)に拠って「合意」を基準とし、私的領域の自由を確保するために最小限の消極的倫理のみを認める。こうした立場は、他者との関係を極力回避することで自己の自由を実現しようとする「現代人の自由⁽²⁵⁾」へと傾き、他者に対する無関心という帰結を生む。これに対するフーコーの立場は、人間を常に権力関係のなかに置きつつ、その関係性から個人の自由を導き出そうとするものである。彼の主張は、ローティのように全てを等しく善とするのでは

なければ、全てを悪とするものでもない。彼は「全てが危険である⁽²⁶⁾」と述べ、「もし全てが危険であるなら、いつも私たちは、しなければならぬことがある⁽²⁷⁾。」と言う。つまり、各人は権力関係が支配状態に陥らないよう自己に配慮せねばならないし、支配状態にある個人は、そこから抜け出すために新たな戦略(真理⁽²⁸⁾)を導出せねばならない。

以上の比較からも分かる通り、フーコーは私的領域・公的領域という枠組みに従ってはいないが、個人の自由の実践と政治的行為について、自らの権力論に依拠した独創的な議論を組み立てている。これに対し、ローティの政治哲学は、主権的個人による社会契約論から抜け出していないという意味で、近代的主体に対するフーコーの系譜学的批判をそのまま背負うことになる。しかしながら、フーコーの議論が、従来の図式に基礎をもたない分、一層複雑なものになっているという批判は否めないだろう。

このような批判のなかで、W・E・コノリーは、フーコーの哲学に独自の解釈を施すことによって、その政治哲学的展開を図ろうとしている。彼によれば、テイラー

のような共同体主義に止まらず、ローティのようなりべラリズムもまた、結局は自らの「文化」のなかに安住し、そこへの郷愁から抜け出せないでいるのである。彼らは、調和的社會を希求するだけでなく、それを前提に議論を進めているとも言えよう。これに対し、コノリーは「不調和の存在論」という立場から論を展開する。本来性としての理性を備えた人間ならば、調和的秩序の形成について必ず合意に至るとするホッパス以来の近代的モデルは、現実にはフーコーが指摘した通り、主体の同一性をドグマ化する規律権力によって導かれたものである。コノリーは、このようなモデルでは決して現われてくることのない他者あるいは差異に対して特に注意を払う。それは、ローティのように全てを善きものとして等閑に付してしまうのではなく、変幻自在な生の多様性に配慮し、同一化のルサンチマンに支配された合意形成への力（フーコーの意味でのファシズム）に抵抗することである。

この抵抗は当然、人間の自由と共存という二つの課題が互に緊張関係を体现するものであるが、彼はそれを「闘技的民主主義 (Agonistic Democracy)」の理念として提起している。この理念は、全体よりも個人を道徳的に

優先するという点ではリベラリズムと一致しているが、一定の個人像を前提するものではない。また、他者に対して「寛容」であろうとするリベラリズムとは異なり、この理念は他者への「闘技的敬意」を主張する。ローティの議論に象徴されるように「寛容」は他者への無関心に至るが、コノリーは、闘技的民主主義において、他者の存在を不可欠のものとして扱っている。なぜなら、一定の個人像が全員の表象として存在しないと考える以上、差異に対する同一性の優位も解体され、多様な生の様態が出現するからである。こうした諸個人の生は、主体としての同一性をもつことは免れないにしても、他者との間で相互依存や闘争という権力関係を共有する。彼の議論は、マイノリティーに対する多数者支配を回避することによって、批判的多元主義の基礎を形成しようとするものである。ここには、人権の主体を様々なかたちで制限しようとする近代的人權論に対する多様性からの批判が自ずから含まれることになる。また、マイノリティーや移民など現実的な問題からの影響も指摘できるだろう。もちろん彼自身が述べている通り、闘技的民主主義は、ユートピアの域を出ない非現実的なものに止まる可能性

もある。しかし、フーコーの哲学を法哲学・政治哲学の領域で論ずる場合には有益な概念であることに間違いはない。

VI むすびにかえて

フーコーの哲学は、「知」と「権力」についての歴史的分析から、新しい「主体」の形態とその倫理学を導くとするものであるが、それは、倫理的で詩的な(ethico-poetic)かたちに止まらず、倫理的で政治的な(ethico-political)ものである。なぜなら、自己の倫理的構成は自己の自由という個人的問題に止まらず、権力関係という不可避の社会的構成を通じて、公共性や合意の問題へと向かうからである。それゆえ、フーコーはポスト構造主義が孕む両義性を同時に背負い込んでいるといえよう。すなわち、アメリカのフーコー主義者たちが彼の哲学に見出した「諸個人の自由」とフランスの反ニーチエ主義者たちが示唆した「社会統合の困難」という問題である。しかし、この事実は、彼が両者を妥協させることによって一般理論を組み立てようとはしなかったという事実をも含意している。理想的調和状態ではなく、現

実の社会における自由と共生こそが、今日の法哲学・政治哲学に求められているのだとすれば、フーコーの哲学はその手掛かりを十分に含んでいるといえよう。

本稿の目的は、フランスとアメリカの研究動向に注目しながら、法哲学領域におけるフーコー研究の現状と基本的態度を提示することにあつた。しかし、個別的なテーマについての十分な研究は、これからの課題として残されている。

- (1) この時期に中心的役割を果たしたのが、コレージュ・ド・ソシオロジー(一九三七年結成)のメンバーであった G・バタイユ、R・カイヨワ、P・クロソウスキーらである。
- (2) フェリとルノーは、法哲学・政治哲学の領域で重要な研究を行っている。特に、英米の法哲学(J・ロールズや L・シュトラウスなど)から影響を受けたものが多く見られる。

(3) W. E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca: Cornell U. P., 1991.

(4) L. Ferry/A. Renaut, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris: Gallimard, 1985.

- (5) V. チロンプ「フランスにおけるニーチェの気運」
L・フェリ編『反ニーチェ』遠藤訳、法政大学出版局、一
九九五年。
- (6) ハーバーマースが不可視の原理として作用してきていること
については、合田正人「書評『反ニーチェ』」、『思想』八
六四号、一九九六年、六八一―七二頁を参照。
- (7) "Eating Well, or the Calculation of the Subject:
An Interview with J. Derrida," trans. P. Connor and A.
Ronell in *Who Comes After the Subject?*, ed. E. Ca-
dava, P. Connor and J. L. Nancy, NY: Routledge, 1991,
pp. 96-97.
- (8) M. Poster, "Foucault and Problem of Self-
Constitution" in J. Caputo/M. Yount ed., *Foucault and
the Critique of Institutions*, Pennsylvania State U. P.,
1993, pp. 63-80.
- (9) M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières", D. De-
fert/F. Ewald, *Dits et écrits 1954-1988: Michel Fou-
cault*, tome 4, Paris: Gallimard, pp. 562-578.
- (10) フーコーの「主体」についての議論は、関 良徳「ミ
シェル・フーコーの倫理学(1) 自己構成的主体の概念に
ついての試論」、『橋研究』二二巻四号、一九九七年、一
二四―一二五頁を参照。
- (11) *Ibid.*, p. 564
- (12) カントの「わゆる三批判と啓蒙との関係について」フ
ーコーは興味深い議論を述べている。これについては、杉田
- 敦「啓蒙と批判 カント・フーコー・ハーバーマースについ
ての断章」、『法学志林』九三巻三号、一九九六年、三六頁
を参照。
- (13) M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières", p. 573.
- (14) フーコーの「啓蒙」解釈の独創性は、ハーバーマースと
の比較において明らかとなる。彼によれば、啓蒙における
「成熟」とは、理性の独断を廢する一方で、その批判的・
超越論的能力を主体のうきまに回復することを意味する。し
たがって、フーコーとは逆に、ハーバーマースは人間学のカ
ントと啓蒙のカントとを統一的に解釈しようと試みるので
ある。
- (15) フーコーとファシズムとの関係については、二つの立
場が対立している。一つは、両者を共犯関係と捉えるM・
ネオクロースやD・H・ハーシュの立場。もう一つは、
J・W・バーナウアーやA・ミルヒマン、A・ローゼンス
ルからのようにフーコーを反ファシズムと捉える立場であ
る。前者の研究によれば、フーコーは社会全体を権力関係
に還元するという「権力の形而上学」に陥ったが故に、
「戦いに維く戦い」というファシズムの要求が政治的秩序
の本質になるといふ。こうした誤解は、基本的に反ニーチ
ェ主義者の主張と共通するものである。M. Neocleous,
"Perpetual war, or 'war and war again': Schmitt, Fou-
cault, Fascism" in *Philosophy and Social Criticism*, vol.
22, no. 2, 1996, p. 54.
- (16) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Mod-*

erne: *Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, IX, X.

(17) J. Habermas, "The Public Sphere" in *Jürgen Habermas on Society and Politics*, ed. S. Seidman, Boston: Beacon Press, 1989.

(18) T. McCarthy, "Introduction" in J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt/S. W. Nicholsen, Cambridge: MIT Press, 1996, p. viii.

(19) M. Foucault, "L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté" in D. Defert/F. Ewald, *Dits et écrits 1954-1988: Michel Foucault*, tome. 4, Paris: Gallimard, p. 727.

(20) M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", p. 566.

(21) M. Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Working Progress", in *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow. NY: Pantheon Books, 1984, p. 343.

(22) R. Rorty, *Essay on Heidegger and Others*. NY: Cambridge U. P., 1991, p. 196.

(23) R. Rorty, "Postmodern Bourgeois Liberalism", in *Journal of Philosophy* 80, October 1983.

(24) ローレンスの政治哲学に「さす」を込めた「さす」としては、小野紀明『二十世紀の政治思想』岩波書店 一九九六年、一四三—一五三頁を参照。

(25) 一八世紀フランスの自由主義者バンジヤマン・コンス

タンによる自由の二つの区別。「現代人の自由」は、法の支配の下での非干渉・独立を意味し、「古代人の自由」は、集団的意思決定への参加とコミュニケーションの権利を意味する。

(26) M. Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Working Progress", p. 343.

(27) *Ibid.*, p. 343.

(28) こうした「支配」に対する現実の戦略として、フォーローは、抵抗運動への参加者という資格において、ネットナムのポート・ビューブル救援のためにNGOによって発議された「新しい人権」について語っている。そのなかで、彼は、「この人権を導いた三つの原理として(一)市民の国際的つながり(二)絶対的な権利の根拠としての「不幸」(三)国家の戦略に対する個人の意思を挙げている。近代的な人権の観念や国家の法によっても救済されない人々に対し、彼は、「新しい権利」(個人が政治と国家間の戦略の秩序に対して積極的に口出しをする権利)を提示することで、彼らに支配状態から解放しようと試みている。これに「さす」は、T. Keenan, "The 'Paradox' of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias", in *Political Theory*, vol. 15, 1987, pp. 20-21.

(29) W. E. Connolly, *Identity/Difference*, p. 226, note 11. また、ローレンスの議論はロールズの「重なり合う同意(overlapping consensus)」に拠るところが多く、そのことも彼自身の文化への執着を示している。これについて

は、W. E. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1995, pp. 3-4. なお、コンリーとテイラーの間では、*Political Theory* 誌上で一九八四年から一九八五年にかけて論争が行われている。これに

ついては、杉田敦「フーコーの権力論の一断面 ティーラー・コンリー論争をめぐって」、『創文』二六九号に詳しい。
(一橋大学大学院博士課程)