

言表とエートス

ミシェル・フーコーの「パレーシア論」について

清水雄大

はじめに

二〇一一年現在、ミシェル・フーコーのコレージュ・ド・フランス講義録が続々と出版されている。そのおかげで、生前に刊行した著作以外にも、フーコーが非常に多様な主題を研究していたことが明らかになった。例えば、フーコーは、一九七〇年講義『知への意志講義』で、西洋哲学史の起源について問いかけている。彼の考えでは、アリストテレスが『弁論術』でソフィズムを排除したときに、命題の学としての哲学が成立した。また、一九七八―一九七九年度講義の『生政治の誕生』では、

戦後のドイツにおける新自由主義の言説が研究されている。その目標は、国家等のマクロ現象を抜く「統治性」という概念装置の練り上げであった。本論文が扱う「パレーシア *Parésia*」もまた、フーコーが講義でのみ扱った主題の一つである。

一九八二年から死の直前の一九八四年まで、フーコーは「パレーシア」という古代ギリシアの概念を論じていた。しかし、講義の内容を知っているのは、当時の聴衆や、フーコーセンターで講義の録音テープを聞いた僅かの研究者だけであった。事態が一転するのは、一九八一―一九八二年度の講義『主体の解剖学

『Herméneutique du sujet』と、アメリカ・バークレー大学での連続講演『真理とディスクール パレーシア講義(原題… Fearless Speech)』が二〇〇〇年以降に出版されてからのことである。この時機を境に、フーコーのパレーシア論は徐々に認知されるようになる。そして、パレーシアを主題にした一九八二—一九八三年度『自己と他者の統治 *Le gouvernement de soi et des autres*』と、フーコー最後の講義である一九八三—一九八四年度講義の『真理の勇氣 *Le courage de la vérité*』(未翻訳)が近年刊行された。これらの講義の出版によって、パレーシア論は今日、フーコー研究者の間で盛んに論じられるようになった。

ところで、このパレーシアという語は、どういう意味なのか。語源的には「全てを語る」という意味であり、日常的には「率直な語り *Franc-parler*」という意味であった。そして、ラテン語では、主にリーベルタス *libertas* と翻訳されている。しかし、フーコーが考えるパレーシアはより強い意味を持つ。「自分自身の死までもたらしうる、ある未定の代価と引き替えに本当のことを語ろうとする」という意味を、フーコーはパレーシアの中に見出していた。

フーコーのパレーシア論を研究するには、さしあたり二つの方法が考えられる。第一に、フーコーのパレーシア論を「告白

の系譜学」とみる方法がある。事実、『主体の解釈学』のなかで、フーコーはパレーシアと告白を対置している。パレーシアにおいては、導く者(師)が真理を語らなければならない。反対に、告白では、導かれる主体(信徒)が魂の真理を語る。ところが、パレーシアと告白の関係は、見た目より複雑である。例えば、エピクロス派では、弟子たちが、パレーシアにより、自らの魂を他者に開くという実践が行われていた。この実践は、告白に類似している。事実、フーコーは、このエピクロス派の実践が修正され、キリスト教の告白になると考えた。以上のように、パレーシア論を「告白の系譜学」として読解することは、妥当なように思われる。この主旨で書かれた論文には、例えば中山元の『賢者と羊飼』が挙げられる。

第二に、先述した、「リスクを引き受け真実を語る」という意味のパレーシアの意義を探索する方法がある。「告白の系譜学」としてパレーシア論を読むには、たしかに困難がある。というのも、パレーシア論以前に、一九七九—一九八〇年度講義『生者たちの統治 *Du gouvernement des vivants*』(未刊行)ですでに初期キリスト教の告白の実践が研究されていたからである。ところが、講義要旨を見る限り、この年度の講義にパレーシアは現れていない。二年後の講義で、「自己への配慮」という古代ギリシア・ローマの伝統の研究を開始したときに、初め

てフーコーはパレーシアを論じる。ただし、この講義では、パレーシアは「自己への配慮」の一部に過ぎなかった。翌年の講義『自己と他者の統治』で、初めてパレーシアは、フーコーの研究の主題となった。こういった研究対象の変遷を考えれば、パレーシアという「概念」に肯定的な価値が与えられた、と想定することは妥当であろう。それゆえ、パレーシア概念の意義に関する研究が成立する。この方向で書かれた著作には、例えば廣瀬浩司の『後期フーコー』がある³。

本論文は、後者、つまりパレーシアの意義について議論する。そのなかで、本論文のもつオリジナリティとは何か。それは、講義の年度によって、このパレーシアのもつ「構造」が変化していることを指摘した点にある。どういふことか。パレーシアは、『主体の解釈学』では、「自己への配慮」という伝統の一部としか、認知されていなかった。ところが、翌年の講義『自己と他者の統治』になると、パレーシア自体が主題となる。パレーシアの歴史の変遷がフーコーの研究対象となるのだ。このパレーシアの「出世」に関して、フーコー自身は次のように述べている。

良心の指導や霊性の指導、魂の助言といった領域でこのパレーシア概念が重要だとしても、とくにヘレニズムとローマの

文献の中で重要だとしても、この概念の起源は他の場所にあったことを認めざるをえません。本質的に、基本的に、第一に、あの霊性の指導の実践の中で（パレーシアという概念が）はじめて見られるのではなかった、ということを確認ざるをえません。

パレーシアという概念は——このことを私は昨年示そうとしたのですが——まず、根本的に、政治的な概念だったので。そして、政治的観念、概念としてのパレーシアの分析によって、あきらかに私は昔の計画から少し遠ざかることになりました。つまり、自己自身について真実を語ること（*dire la vérité*）の諸実践に関する古代の歴史から、距離をとることにしたのです⁴。

ここでフーコーは、「自己への配慮」のパレーシア（『主体の解釈学』から政治の場でのパレーシア（『自己と他者の統治』）への移行について説明している。ところが、この説明は、両方のパレーシアが属する文脈の差異を述べているだけである。ここでは、二つのパレーシアの構造に内的な違いは明らかにされていない。

したがって、本論文の目標は、まず、二つのパレーシアの構造上の差異を明確にすることである。その上で、なぜ、『自己

と他者の統治』で、パレーシア概念が練り上げられる必要があったのかを検討する。この作業を通じて、フーコーがパレーシアに与えた価値が明らかになるだろう。

序論の終わりに、本論文の構成を記したい。初めに、『主体の解釈学』における、師と弟子の間のパレーシアを分析する。このパレーシアでは、発話主体（師）の言表の真実性が、主体のエートス^⑤によって保証される。それゆえ、話し手と聞き手の間に個人的な関係が必要となる。次に、『自己と他者の統治』のパレーシアを論じる。このパレーシアは、第一に、発話行為の目的にも結果によっても定義されない。パレーシアの定義は、発話主体の勇氣に求められる。第二に、このパレーシアは、個人的なつながりではなく、第三者である公衆の存在を要請する。最後に、二つのパレーシアの相違を明らかにする。その上で、二つのパレーシア概念が生じた理由を検討する。具体的には、フーコーの『バイドロス』読解を扱う。そして、本論を縮めるにあたり、パレーシア論が、「政治と倫理（エートス）の関係」という、より大きな問題とつながっていることを検討する。

第一章 師と弟子のパレーシア

『主体の解釈学』では、パレーシアは「自己の技術」の一要素でしかなかった。この「自己の技術」の一つであるパレーシアを論じる前に、その背後にある「自己への配慮」という伝統について確認したい。

フーコーによると、真理と主体との関係は主に二種類ある。認識のモデルと靈性のモデルだ。認識のモデルとは、一定の方法に従えば、主体は自己の変容をともなわずに真理を認識できる、という立場を指す。その代表例は、デカルトの『方法序説』である。認識のモデルについて、フーコーはこう述べている。「『あるがままの主体は、いずれにせよ、真理を受け入れることができる』と言うことができるようになったその時から、つまり主体の存在が、真理に到達しなくてはならないという時にあらためて問題化されることなくたその時から、私たちは主体性と真理の間の歴史における、もう一つの時代へ入ったのだと思います^⑥」。

ところが、古代ギリシア・ローマでは、真理を認識するために、主体は修練を通じて自己の変容を経験する必要があった。これが靈性のモデルである。認識のモデルでは、主体はありのままの自己で居続ける。しかし、靈性のモデルでは、真理を認識する主体は、不可避免的に自己の変化をこうむる。そして、「自己への配慮」とは、この靈性のモデルが要請する修練の総

体を指す。フーコーによれば、『靈性』と呼ばれるのは、探求、実践および経験の総体であって、それは具体的には浄化、修練、放棄、視線の向け変え、生存の変容などのさまざまなのであり得ます。それらは認識ではなく、主体にとって、主体の存在そのものにとって、真理への道を開くために支払うべき対価なのです⁽²⁾。

この「自己への配慮」に関する議論の中で、フーコーはパレーシアという語を初めて口にする。彼によれば、パレーシアとは、弟子を導く師がもつべき技術であり、エートスである。このパレーシアは二つの敵を持つ。エートスの面では追従と対立し、技術の面では弁論術（レトリック）⁽³⁾と対立する。追従も弁論術も、対話者（弟子など）が自己自身と適切な関係を結ぶことを妨げ、話し手（弁論家）に都合のよい状況を作ることを目的とする。反対に、パレーシアは、対話者が自己自身と適切な関係を結ぶことを目的とする。

しかるべく振舞おうとする人は、他者（師）を必要とする、とガレノスは述べた。では、この師に求められるものは何か。それは機会（カイロス）を見極める技術である。パレーシアの技術とは、師が弟子に言葉を与えるために必要な適切な時機、方法を見極めることである。これがパレーシアの技術である。

より重要なのは、エートスの面である。パレーシアにおいて、

師は「私が語るのは真理である」ことを保証するという。だが、どのようにしてこの保証はなされるのか。それは、発話主体の振る舞い（エートス）によってなされる。フーコーはこう述べる。「私は真理を語る」と言う瞬間に、その人は言ったことをおこなうと約束し、表明した真理にひとつひとつ従っている振る舞いの主体となることを約束しているのです⁽⁴⁾。ここには一つの循環がある。発話された言表は、主体（師）のエートスを制限する。つまり、発話主体は言表によって、一定の行動を強要される。しかし、この言表が真実であることは、発話主体（師）が述べたおりに行動することによってのみ保証される。主体のエートスによる保証がなければ、言表は空疎で力のない言葉になってしまう。つまり、言表は発話主体の行動を制限するが、この主体のエートスがないと言表は真実性をもたない。これがパレーシアとエートスの循環的な関係である。

そして、この循環的なパレーシアでは、師と弟子との間には個人的な関係が要請される。それは、弟子が師が述べたとおりに振舞っているかどうかを、時間を通して確認するためである。だから、個人的な関係のない、演説台から民衆への一方向の発話はパレーシアにはならない。聞き手は、話し手の発言と行動が一致しているか、確認できないからである。このように、パレーシアでは、言表はエートスという「見えるもの（可視性）」

によって保証される必要がある。フーコーの初期の著作『知の考古学』では、言表とは主体とその行動を定めるものであった。しかし、このフーコー晩年の講義にあっては、主体の支えがないと力を持たない、特殊な言表が問題となっているのだ。

ところで、この言表とエートスとの関係は、フーコーによれば、原始キリスト教の改悛の実践にも観察される。改悛の儀式では、自己の罪を、まず公衆の面前で告白しなければならぬ。次に、自らの告白を、衣服や振る舞いなどの「見えるもの」によって裏打ちする必要がある¹⁰。ところが、パレーシアと告白では、語り手が、指導者か指導される者か、という違いがある。このキリスト教の儀礼では、指導される者（改悛者）が、指導者（神父）に対して、自己の真実を告白する。ところが、「自己への配慮」のパレーシアでは、指導する者が真実を語り、さらに聞き手の前で、言表を自らの振る舞いによって裏づけねばならない。発話主体と言表との相互依存、以上が『主体の解釈学』におけるパレーシアの構造である。

第二章 『自己と他者の統治』における

模範的パレーシア

翌年の講義『自己と他者の統治』では、このパレーシアの構

造が変化する。「自己への配慮」のパレーシアは忘れられたわけではなく、講義の冒頭で簡単に触れられている。しかし、その後、フーコーはパレーシアの新たな構造について論じ始める。議論の便宜上、『自己と他者の統治』講義において扱われるパレーシアを「模範的パレーシア」と呼び、『主体の解釈学』のパレーシアと区別したい¹¹。フーコーはこの模範的パレーシアの具体例として、プラトンとディオンの例を挙げる。ここではプラトンの例を参照しよう。

プラトンは、シチリアの僭主ディオニュシオス二世の哲学教育をディオオンから依頼された。哲学王の理想を実現できるという期待から、プラトンはそれを引き受ける。そして、シチリア島にある宮廷でプラトンは、徳や勇氣について演説をする。この演説は僭主の取り巻きに感銘を与えた。だが、それがかえってディオニュシオスを苛立たせた。そこで、この僭主はプラトンに対して、「どういふつもりでシチリアにやってきたのか」と尋ねる。すると、プラトンは「立派な人間を探しに来たのだ」と答えた。この発言を自分への批判だと受け取ったディオニュシオス二世は、「では、まだ見つからないようだな」と述べて対話を打ち切った。そして、プラトンを捕まえさせて、奴隷にしてしまうことを決意した。以上が、フーコーによって引かれた、プラトンのシチリア遠征の例である。

フーコーは、プラトンの「立派な人間を探しに来た」という言表に、模範的パレーシアを発見した。しかし、このパレーシアの言表はどのような特徴をもつか。まず、パレーシアではないもの（論証・説得・教育・議論）と比較して、このパレーシアの言表の性質を明らかにしたい。

第一に、パレーシアは論証ではない。論証された真なる命題は、必ずしもパレーシアの言表になるわけではない。論証は文（あるいは命題）を最小単位とするが、パレーシアは言表を単位とするからである。そして、言表とは、ある発話行為をその現実の働きによって捉えるための単位である。例を挙げよう。

「善なる人間は幸福である」という発話があったとする。これは、ある対話篇では、論証された真なる命題である。したがって、なんら攻撃的な性格をもたない。しかし、不正な僭主に対して、「善なる人間は幸福である」と述べることは、論証ではない。そして、この後者の事例こそが、パレーシアの言表である。このように、パレーシアは必ずしも論証とは一致しない。

第二に、パレーシアは説得ではない。たしかに、クインティリアヌスの『修辞学』では、パレーシアとは「一切の修辞的要素を持たない特殊なレトリック」と説明される。つまり、パレーシアは修辞学の二技術として考えられている。しかし、フーコーの考えでは、両者は目標によって区別される。修辞学の目

標は、様々な技術を用いて相手を説得することである。反対にパレーシアとは「本当だと自らが考えること」を挑発的に述べる義務であり勇氣である。したがって、正確に言えば、パレーシアの発話に先立つ目的は存在しない。具体例を挙げると、プラトンの「立派な人間を探しに来たのだ」という発言は、説得を目的としてはいいない。むしろ、これは「挑発」の類である。実際に、このせいでプラトンは奴隸として売り飛ばされてしまった。このように、模範的パレーシアは説得ではない。

第三に、パレーシアは教育でもない。ソクラテスの対話のように、相手に真理を想起させることは、パレーシアの目的ではない。むしろ、ソクラテスのアイロニーとは反対に、パレーシアとは反アイロニーである、とフーコーは言う。三度プラトンの例を取ると、そこでは真実を想起させるどころか、プラトンは挑発的な言葉を投げかけている。これに激怒したディオニュシオスは、対話を打ち切ってしまう。終いには、怒りに身をゆだねてパレーシアステース（パレーシアを行使する者）であるプラトんに復讐する。この一連の物語は、ディオニュシオスの成長を何ら示さない。ディオニュシオスはプラトンのパレーシアの甲斐なく、愚かな僭主のままであった。このように、パレーシアと教育とは相反するのである。

第四に、パレーシアは議論でもない。たしかに、アテナイの

民主制におけるパレーシアとは、優れた市民たちが自らの率直さ（パレーシア）を用いて議論を交わすことを意味した。そして、古代ギリシア人の考えでは、発言の自由という形式的な条件に加え、パレーシアによる活発な議論が、民主制がよく機能するための条件であった。それゆえ、パレーシアと議論とは似ているように見える。しかし、模範的パレーシアは、ひとたび発話されると、言論による応酬を中断させる。教育との比較で示したように、パレーシア的言表は、聞き手を激怒させ、対話を打ち切るからだ。パレーシアの後の応酬とは、言説ではなく、それ以外の方法（例えば暴力）によってなされる。そのために、議論とパレーシアとは異なると言える。

以上の比較から、パレーシア的言表は言説の様態や目的によって定義されない、ということが明らかになった。パレーシアとは、何かに役立つ言表ではない。プラトンのパレーシアは、ディオニュシオスが反省し、よき統治者になることを目標にしたわけではない。先述したように、プラトンとディオンのパレーシアの甲斐もなく、ディオニュシオスは愚かな僭主のままであった。

では、言説の様態と目的から定義できないならば、模範的パレーシアの固有性はどうか捉えられるべきなのか。以下では、言語行為論で分析されたパフォーマンスタイプな言表とパレーシアを

比較したい。つまり、パレーシアを言説の特徴からではなく、言表が現実に機能する仕方から検討する。

第一に、パフォーマンスタイプな発話は前もって決められた文脈を要求する。例えば、ある会議の議長が「ただいまより会を開催します」と発話したとする。この言表は真偽の基準で考察されるより、実際に会が開かれたかどうか、つまり成否の観点で考えられた方が有効である。このように、パフォーマンスタイプな発話には一定の文脈が必要である。同様に、パレーシアにも、ある程度定まった場面が存在する。パレーシアステースとその対話者である権力者、さらには第三者（ここでは権力者の取り巻き）である。

では、両者の違いは何か。パフォーマンスタイプな発話では、事前に定められた結果が生じる。上述の例で言えば、結果は会が開かれるか否か、である。他方で、パレーシアにおいては、結果は予想できない。つまり、正否の基準では捉えられない。聞き手（僭主）がどういう反応にでるか、事前には分からないからだ。ここで重要なのは、発話行為の主体（プラトン）が、自分の死も含めた無限定のリスクに晒されている、ということである。「パレーシアの言表を定義するもの、またパレーシアというかたちで真実を言い表すことを、他の言表のかたちや他の真理の定式のうちで完全に特異なものにしているものがあり、

それは、パレーシアにおいて危険が開かれるということなのです¹²」。言表の予見不可能なリスク、これがパレーシア的言表の第一の特徴である。

第二の差異に移ろう。パフォーマティブな発話の主体は、発話に見合った立場を占めていなければならない。たとえば、「あなたに洗礼を施します」という人物は、洗礼するのに見合った立場を占めていなければならない。だが、洗礼する人物が、発話内容を実際に信じているかどうかは問題ではない。発言と彼の信念との関係は、パフォーマティブな発話においては重要ではない。神父などの発言に見合う立場についていけば、この発話内容は遂行される。反対に、パレーシア的言表においては、発話者は自分の信念を、つまり本当だと思ふことを語らねばならない。もちろん発話内容が偽である可能性もあるが、その真偽は問われない。大切なのは、発話主体が自らの語る真実を、本当に真だと思っていることである。パレーシアにおいては、発話内容と信念との一致が必ず要求されるのである。しかし、この一致はもちろん自明ではない。というのも、信念というものは、直接目に見えるものではないからだ。では、何が両者の一致を保証するのか。

それは、パレーシアの「公的な性格」である、とフーコーは述べる。すなわち、パレーシアステス・僭主・取り巻きの三

者からなる場面で発話される、という事実である。この際、第三者が発話主体に対してもつ感情や関係は問われない。対話の外にいる第三者が対話を目撃している、という事実が重要なのである。模範的パレーシアとは、個人的な関係のなかで実現されるのではない。このパレーシアは、第三者である公衆の面前でなされる。この公衆の視線が、「私はその真理を語ったまさにその人である¹³」ということをも、つまり発話主体と言表との一致を保証する。フーコーは次のように述べる。「この闘いとか挑戦、暴君の前に立ち上がり、宮廷全体から見られ、聞かれている状態で真実を語るというこの重要な場面」を通じて「現れるのは、まさにそうした協約なのです¹⁴」。そして、この一致がパレーシアの実現を可能にするのだ¹⁵。

最後に第三の違いに移ろう。パフォーマティブな言表の発話主体は、決められた文脈や自らの占める立場によって、発話内容を制限されてしまう。たとえば、開会の直前に議長席に座った人物が語れるのは、「これから会を始めます」という言表のみである。それに対して、パレーシア的言表は、発話主体の立場に規定されず、リスクを恐れずに、自らの信念を自由に述べる勇氣を特徴とする。つまり、パレーシアが存在するのは、まさに発話者に自由な発話の余地¹⁶が残されているときである。

ところで、今までパレーシアに固有の文脈が「パレーシアス

テイス・僭主・取り巻き」からなると記してきた。しかし、パレーシアステイスという役割はあらかじめ存在するわけではない。たとえば、パレーシア的言表を発したときのプラトンは、ディオニュシオス二世を教育しにやってきた教師であった。だから、プラトンがディオニュシオス二世に「どうしてシチリアに来たのか」と問われたときに、あえて「徳の高い人を探すため」などと挑発する必要はなかった。「あなたが哲学を勉強したいと思っていらっしゃったようなので、こちらにやって来ました」と言うのが、教育者プラトンの妥当な回答だろう。しかし、プラトンはそうは言わなかった。「おまえは徳を修めていない」という信念をプラトンは示した。しかし、なぜプラトンはそのような危険を犯したのか。

それは、真実を語る義務をプラトンが自分に課していたからである。そして、大事なのは、発話主体がリスクを恐れず信念を述べる勇氣を示すことである。先に述べたように、パレーシア的言表は無制限のリスクを語り手にもたらず。この危険を、語る主体は発話の瞬間に引き受けなければならない。「その限りにおいて、パレーシアの核心に見出されるのは主体の社会的制度的なステイタスではありません。そこに見出されるのは、その主体の勇氣なのです¹⁷⁾」。不確定なリスクの存在、自らの信念を語ることに、その際に必要とされる主体の勇氣、これらが

模範的パレーシアの構成要素である。

以上、『主体の解釈学』と『自己と他者の統治』に見られるパレーシアの構造をそれぞれ検討してきた。では、両者の相違はどこにあるのだろうか。

まずは共通点を見てみよう。両方のパレーシア的言表は、発話主体との関係が必要とする。『主体の解釈学』では、師のエートスが、発話された言表が真実であることを保証した。『自己と他者の統治』では、第三者の視線が、言表と発話主体との一致を保証した。ここで興味深いのは、フーコーが、主体のエートス（見えるもの）の水準に比重が置いている点である。初期の著作の『知の考古学』では、言表が重要視されていたことを想起したい。佐々木はこう述べる。晩年の「フーコーは誤解の余地無く『可視性』の水準、すなわちこの分析のレベルにおける『生存の文体論』（引用者注…エートス）の水準の確固たる独立性を認めている¹⁸⁾」。

では、二つのパレーシアの差異に移ろう。第一の違いは、危険の有無である。『主体の解釈学』のパレーシアには、リスクは存在しない。対して、模範的パレーシアの実現にとってリスクの存在は必須である。フーコーによれば、模範的パレーシアが実現されるのは、聞き手がプラトンへの報復を実行に移したときではない。換言すれば、現実起きた出来事（報復）がバ

レーシアの条件なのではない。そうではなく、プラトンが際限のない危険を引き受けて発話をするのが、パレーシアの条件なのである。したがって、主体の勇気がパレーシアの必須の条件となる。

第二に、発話主体と言表との結びつきを目撃する人物の違いがある。『主体の解釈学』のパレーシアでは、弟子（二人称）の視線が、師（一人称）の振る舞いと言表との一致を確認する。他方、模範的パレーシアでは、僭主（二人称）の視線は問題ではない。ここでは、三人称である公衆の視線が、パレーシアステース（一人称）の振る舞いと言表との結びつきを保証している。

ところで、この公衆という概念は、晩年のフーコーにとって重要な概念である。このことは、『自己と他者の統治』の初回講義で、カントの「啓蒙とは何か」の分析が行われていることから確認できる。「啓蒙とは何か」の発表媒体が『ベルリン月報』という雑誌だったことを指摘し、フーコーは啓蒙の中心概念の一つに公衆があったことを示す。「公衆というのはひとつの現実だったのであり、有識者の学会や協会や雑誌のような制度そのものによって打ち立てられ描き出される現実だったのであり、そうした枠の中で流通するものだったのです¹⁹」。雑誌や学会、有識者から成る「公衆」を面前に、カントは「啓蒙

とは何か」という文章を公表したのである。もちろん、この公衆とは三人称である。この事実と、理性の公的使用は無関係ではない。ここから、理性の公的使用とパレーシアをつなぐことが可能になるだろう。

両者のパレーシアの相違は以上である。しかし、この帰結は何を意味するのか。本論の問いは、二つのパレーシアの構造上の違いと、その帰結を明らかにすることであった。構造上の違いとは、パレーシア的発話に第三者がいるかどうかである。繰り返しになるが、模範的パレーシアには、対話に直接参加していない第三者が存在している。この三人称は、『主体の解釈学』には存在しない。では、この第三者が存在することの帰結は何か。この問いに完全に答えるには紙面が残り少ないので、以下では仮説を述べるにとどめたい。

私見では、この第三者は、「自己への配慮」の議論を補完する形で要請されている。どういふことか。「自己と他者の統治」講義の後半で、フーコーはプラトンの『パイドロス』を解釈している。そこでは、言説の弁論術的あり方と哲学的あり方とが区別される。言説の弁論術的あり方は、まず魂に配慮をしない。つまり、「自己への配慮」が欠けている。大事なのは、次の、この弁論術的あり方が、真実在に対して無関心であるという点だ。他方で、言説の哲学的あり方は、つまり対話術は、

第一に、主体の実践としての「自己への配慮」を含む。第二に、この言説は真実在と恒常的に関係する。だが、これは哲学の言説が常に真理を述べる、ということの意味するのではない。そうではなく、指導者（師）と指導される者（弟子）は、真実在（第三者）にたえず配慮する必要があるというのだ。換言すれば、師と弟子に対して、真実在は常に外部に存在する。したがって、この対話術は、師・弟子・真実在の三項からなるということができる。このように、『パイドロス』分析でも、第三者の存在が確認される。

興味深いのは、ここで哲学と自己変容が同じ類だと考えられている点である。というのも、『主体の解釈学』では、哲学はむしろ認識のモデルと同一視されているからだ。そこでは、哲学に自己変容は存在しない。哲学は「自己への配慮」の伝統から除外されている。ところが、確認したように、翌年の講義では、哲学は自己変容の流れのなかに位置する。このような哲学の復権は、『自己と他者の統治』講義を通じて確認される。例えば、プラトンの「第七書簡」分析がそうである。では、フーコーは哲学にいったい何を見つけたのか。それは、第三者である真実在との関係ではないだろうか。『主体の解釈学』での「自己への配慮」は、二者関係（師と弟子）であったのになんとして、模範的パレーシアは三項関係となる。以上が、現時点ま

で判明したことである。この第三者という点の意義については、稿を改めて論じたい。

結論 政治とエートス

以上、私たちは『主体の解釈学』のパレーシアと『自己と他者の統治』の模範的パレーシアとの相違を検討した。共通するのは、二つのパレーシアで共に、言表が発話行為の主体のエートスに支えられていることである。違いは、第一には、リスクの有無である。『主体の解釈学』のパレーシアでは、発話主体はリスクを負う必要がない。対して、模範的パレーシアでは、リスクを引き受ける勇気こそが、パレーシアの実現の条件であった。第二に、言表とエートスとの結びつきを目標とする主体が異なる。前者では、個人的な関係において、弟子が師の言表と振る舞いの一致を確認した。他方で、後者では、第三者である公衆の視線が、パレーシアステースと言表との結びつきを確実にする。

しかしながら、このパレーシア論は細部に拘泥している印象を与えるかもしれない。いったい、この議論の実践的な帰結とは何なのか。以下では、先に引いた佐々木のパレーシア論が抱えるあいまいな点を指摘し、晩年のフーコーの問題を明るみに

出すことにしたい。

「自己の自己への関係が、——まさに支配状態として理解された——政治権力に対する唯一可能な抵抗点であるとは思いません」というフーコーの言葉を、同論文で佐々木は引く。そこから、自己への配慮についてのフーコーの研究は、迷走であったと結論づける。これに答えるために、この発言が為された状況を整理したい。上記の発言は、インタビュワーの質問に対してのものである。ところが、このインタビュワーの質問は、講義でのフーコーの言葉をめぐってなされている。いったい、フーコーはその箇所では何を述べたのか。

今日の私たちは、自己の倫理を再構成しようと努力しているとはとても言えないような状態であることがわかりでしょう。自己の倫理を再構成しようとする一連の努力は動きを止め、凝固してしまっています（……）私は、こうした動きの中に、自己の倫理の再構成が不可能であると感じさせるような何かを見て取らなければならないのではないかと思っています。しかし自己の倫理を構成することはおそらく緊急かつ根本的な課題であり、政治的にも不可欠な課題なのです²⁰。

これは、佐々木の理解とは逆である。フーコーは、自己の倫

理的な関係という主題が扱われないことを問題視した。政治思想が公正な分配の問題に還元されており、主体のエートスの問いが扱われないことを、フーコーは問題視していたのだ。

またフーコーの議論について、佐々木は次のような批判をしている。古代ギリシア・ローマにおける「自己への配慮」の伝統とは、社会階層の差異化、つまりディスタンクシオンにすぎない²¹。古代全体が「深い誤謬」だったように思えるというフーコーの発言は、この問題に（遅まきながら）気づいたことから生じたというのだ。「自己の技術」とディスタンクシオンという論点は脇におくとして、フーコーが彼自身の「自己への配慮」研究、それ自体を誤謬だと捉えていたように思われる。なぜなら、古代の政治思想が主体のエートスをどう問題化したか、その問題構成化を探ることが研究の目的だったからだ。「自己への配慮」の研究は、現代に直接応用できる答えを求めて行われたわけではないのである。したがって、古代ギリシア・ローマの「自己の陶冶」の文化を「深い誤謬」と述べたにしても、それは晩年のフーコーの矛盾を示すものではない。そもそも、佐々木自身が指摘しているように、エートスと言表との間に唯一必然の関係は存在しない。必然的なものがない以上、すべての関係は、ある意味では「誤謬」なのである²²。

しかし、政治の場における主体のエートスとは、何を意味し

ているのか。この問題について、フーコーはこう述べている。

「私の印象では、十九世紀の政治思想においては——おそらくもっと先まで、つまりルソーやホブズまで遡らなければならぬでしょうが——、政治的な主体は、自然主義の用語であれ、実定法の用語であれ、まずは法の主体だと考えられていました。それに対して倫理的主体の問題は、今日の政治思想のなかで、それほど大きな地位を占めているとは思えません⁽²⁾」。実際、『自己と他者の統治』で、フーコーは「政治的なるもの le politique」(政治の課題を最良の政治体制、最良の分配方法を決定することだと考える立場)ばかりが議論される事態にたいして危機感を表明していた。政治の場における主体のあり方の問題は、「政治的なるもの」の思索の陰に隠れてしまったという。たしかに、今日にあって政治家のエートスが問題となるのは、スキャンダラスな行為——失言、不倫など自己の支配を貫徹できていないことを表す所作——がやりだまにあげられるときだけかもしれない。

政治主体のエートスが問題視されないという事態は、古代ギリシアでも生じた。事実、民主制の失墜の原因とは、自らの信念を公にするパレーシアステースが減り、自己の利益だけを求めるおべっか使いの数が増えたことにある。パレーシアステースとは、言表を自らの振る舞いで裏打ちする人物であった。他

方で、おべっか使いとは、言表とエートスが切り離されている者である。つまり、おべっか使いは自己の発言に対して責任を取らない。そして、このおべっか使いが蔓延する民主制とはつまり衆愚制である。このように、民主制と衆愚制とは、言表と発話主体のエートスとの関係をめぐって整理される。

そして、衆愚制には二重の問題がある。まず、言表と発話主体のエートスが一致しなくなる(おべっか使いの台頭)。第二に、エートスの次元そのものが政治の場で問題化されなくなる(政治思想におけるエートスの忘却)。それゆえ、各自が自分の関心のみしたがって、好き勝手言う状況が蔓延することになる。この二つの問題が絡まり、よき民主制の再来を構造的に困難にしている。なぜなら、言表との主体との乖離は問題である、という問題そのものが議論されなくなっているからだ。フーコーの晩年の仕事は、この忘れられたエートスの問題を思いださせるためになされた、と言うことは可能であろう。

さて、本論を締めるにあたり、『ミシェル・フーコー伝』の一つのエピソードを紹介したい。パレーシアにおける言表と主体のエートスとの関係、そして政治主体のエートスをめぐる本論文の議論が空論ではないことが、この小話ではよく示されている。

スペインで不当な死刑判決が下されたことに対して、フーコ

ーは他の仲間と共に抗議行動を組織していた。このとき、フォーコーはスペインに直接抗議をしに行くという考えに魅了されていた。そこで、彼は仲間たちにこう述べた。「ぼくらは、請願とか声明とかデモとかではもはや十分に表明できないあの連帯を、体を使って、効果的に、現場にいうことで表そう」。それに対して、「記者会見を聞くのではだめか」と他のメンバーが言うのだが、フォーコーはこう反論する。「ぼくたちに不足しているのは、自分の行動を演劇に仕立ててやろうという着想なんだ。

スペインにぼくたちが体を使って乗り込むこと、それは危険をともなうにしても、(おそらく)いた危険ではあるまいが、しかし危険はあるにはある)、そのことが重要、そのことが新しい、そのことはこれまで決して行われなかったのだ²³⁾。この発言には、これまで論じてきた議論の内容が詰まっていることが分かるだろう。フォーコーの仕事が常に現実の問題とリンクしていることを、このエピソードは見事にあらわしているように思われる。

註

- (1) Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 56. 『自己と他者の統治 コーロシエ・マ・ノラヌス 講義 一九八二—一九八三年度』阿部崇訳、筑摩書房、二〇一〇年、七一頁。(以下G.S.Aと略す)
- (2) 中山元 『賢者と羊飼』フォーコーとバレーシマ』筑摩書房、二〇〇八年。
- (3) 廣瀬浩司、『後期フォーコー 権力から主体へ』青土社、二〇一一年。
- (4) Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de*

soi et des autres II, Cours aux Collège de France (1983-1984), Paris, Gallimard/Seuil, 2009, p. 9.

- (5) 晩年のフォーコーは「エートスを次のような意味で用いている。「エートス ethos とは、存在様態のこと、そして振る舞いの様式のことでした。それは主体の存在様態のことであり、そして他人の目にも見えるような、行動のある種の様式のことなのです」(Michel Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dis et écrits*, 1954-1988, Paris, Gallimard, 2001, 2vol., t. 2, p. 1533. 「自由の実践」の自己への配慮」廣瀬浩司訳、『フォーコーコレクション』第V巻所収、筑摩書房、

二〇〇六年、三〇四頁)

- (6) Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 20.
『主体の解釈学』コローシヤ・ド・フランス講義 一九八一—一九八二年度『廣瀬浩司・原和之訳、筑摩書房、二〇〇一年、二二—二三頁) (以下H5を略す)
- (7) HS, pp. 16-17. (一九九頁)
- (8) 以下の弁論術はrétoriqueを意味している。「弁論術」はdialectiqueの訳語としても用いられる。しかし、既存の翻訳特にコローシヤ・ド・フランス講義の訳語にしたがって、ここではrétoriqueに「弁論術」という訳語をあてた。補足すると、dialectiqueは『主体の解釈学』では「弁証法」、翌年の『自己と他者の統治』では「対話術」と訳されている。
- (9) HS, p. 389. (四五九頁)
- (10) Michel Foucault, «Les techniques de soi», *Dis et écrits*, 1954-1988, Paris, Gallimard, 2001, 2vol., t. 2, pp. 1630-1632. 「自己の技法」大西雅一訳、『フーコーロクシオン』第V巻所収、筑摩書房、二〇〇六年、三九〇—三九二頁)
- (11) フーコーは、これから論じるプラトンのパレーシアを「中間的」や「ぱっとしない」と述べる。だが、最後に、「お手本のようなパレーシア」と言う。この言葉から、「模範的パレーシア」という言葉を、『自己と他者の統治』のパレーシアにあてた。
- (12) GSA, p. 60. (七十七頁)
- (13) GSA, p. 62. (七十九頁)
- (14) GSA, pp. 62-63. (八〇頁)
- (15) 廣瀬は、「この言表行為と言表主体との結びつきについて、「主

体は、『私はこの真理を語ったものだ』と語ることで、発話行為とも結びつき、そのリスクを引き受ける」と記している(廣瀬浩司、前掲書、二四六頁。傍点は引用者による)。しかし、パレーシア的言表と言表行為の主体の結びつきを保証するのは、第三者の前で言表行為がなされたという事実である。それゆえ、「語ること」が両者の結びつきを確認する、と読めるこの記述は、ミスリーディングと言えるだろう。

- (16) 厳密に言えば、自由の余地はパフォーマティブな発話にも存在する。例えば、会議の開始を前にした議長が「失言」等の場にそぐわない発言をすることはあり得る。つまり、自由の余地はいつでも存在する。パレーシア的言表で重要なのは、勇気を持って「この自由」を実践することである。自由の余地があっても、必ずしもパレーシアが生じるわけではない。
- (17) GSA, p. 63. (八十一頁)
- (18) 佐々木中、「この執拗な犬ども」『現代思想』vol. 3-7、二〇〇九年、一二七頁。
- (19) GSA, p. 64. (八二頁)
- (20) HS, p. 241. (二九四頁)
- (21) 佐々木、前掲書、二二—二三頁。
- (22) 重田もまた、ある対談の中で「いろいろな『誤謬』がありうる」と述べており、フーコーの「誤謬」発言が、彼自身の古代ギリシア・ローマ研究に対する自己否定だとは捉えていないようである(酒井隆志・重田園江、「誤謬の勇氣」、『現代思想』vol. 37-7、二〇〇九年、八〇頁)
- (23) «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», p. 1541. (三三〇—三三二頁)
- (24) Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989,

pp. 279-280. 『ミンヘル・フーコー伝』、田村俶訳、新潮社、

一九九一年、三五八―三五九頁）（傍点は引用者による）
（しみず ゆうだい／博士後期課程）