

## ミシェル・フーコーの倫理学（2・完）

### －「自己構成的主体」の概念についての試論－

関 良 徳

はじめに

#### I. フーコーの倫理学

1. 生存の技法
2. 道徳の領域
3. フーコーにおける「自由」の概念

#### II. 「自己構成的主体」の概念

#### III. 生成の倫理学 (以上前々号)

#### IV. フーコーの倫理学に対する批判 (以下本号)

#### V. フーコーと法哲学

1. フーコーと法
2. 現在の問題に対して

むすび

## VI. フーコーの倫理学に対する批判

フーコーは、個人の自己構成を核としながら独創的な哲学・倫理学を生み出した。しかしながら、そこから導かれる法哲学的、政治哲学的帰結については、様々な批判が投げかけられている。そのなかでも、リチャード・ローティによる批判は、もっとも核心をついたものであろう。ユルゲン・ハーバーマス<sup>(1)</sup>やチャールズ・テイラー<sup>(2)</sup>は、フーコーの哲学における権力論と倫理学との間に存在するギャップを指摘したが、ローティもまた、このことに言及しながら、フーコーが多用する「権力」という言葉の曖昧さや空虚さについての批判

を繰り返す。しかしながら、それ以上に、彼によって展開されたフーコーの倫理学に対する批判は注目に値するものである。なぜなら、この部分にこそローティのフーコーに対する法哲学的・政治哲学的批判の中心が存在しているからである。フーコーの立場は、テイラーの言葉を借りれば、アンチ・アウグスティヌス的なものである。すなわち、個人の自我を深く追究しても人類共通の部分としての「真の自己」には、たどり着かないことが前提とされている<sup>(3)</sup>。したがって、フーコーが哲学者として語る言葉を延長すれば、それは、人々を統合へと向かわせる法や社会制度に対して批判的なアナーキズムの立場へと至るはずである。にもかかわらず、フーコーが市民として語る言葉は、リベラル・デモクラシーに近いものである。ローティは、フーコーのこうした二面性を指摘して、彼が自らの立場を使い分けている点を批判する<sup>(4)</sup>。たしかに、哲学者としてのフーコーから導かれる帰結は、ローティが述べているとおり、「アナーキズム」の**はず**である。そこで彼は次のように述べる。

「ロマンティックな知識人がもっている自己超克や自己創造といった目標は、個人としての人間にとっては良きモデル（他の様々な良きモデルのひとつ）と思われるが、社会にとっては悪しきモデルと思われる<sup>(5)</sup>。」

この悪しきモデルは、彼によれば、ヒットラーや毛沢東主義へと向かい、「新たな人間を創り出すという妄想」を追い求めることになる。フーコーは、歴史と偶然を超えて普遍的に存在する中心を諸個人のうちに認めない。それゆえ、合理的個人という前提の上に規範の正当性を位置づけるという近代的な図式は適用しえない。これに対して、ローティは、社会的自己とは無関係の個人的自己をもつ人間でも他者と同じ道徳義務の下にあると述べる。そして、「さらに一般的に言えば、道徳的な責任感を備えた個人として人々を形成するのに必要とされる権力のネットワークに難点があることを示しても、それは何の意味もないことなのである」と付け加えるのである。フーコーは、ハーバーマスが行った**相対主義批判**に答える必要はないが、しかし、「どこに立っているのか」「いかなる価値をもっているのか」という問いには答える必要がある、と彼は考えているのである。なぜなら、少なくとも、自己の行為に対して道徳的責任を負い得るというためには自己の立場を確定し、その立場に拘束すること

が必要となるからである。それゆえ、フーコーの哲学が自分の政治的行為に対して動機や正当化を与えない個人的な試みであるとすれば、それは哲学者というよりも詩人であるというローティの指摘は適切である。彼は、フーコーを皮肉混じりに「自律の騎士」(knight of autonomy)と呼んでいる。フーコーは、国家の諸制度がさらに公平かつ適正なものとなるよう努めるという意味で、民主国家にとって有益な市民である。しかし、その反面、自己と他者との共通な感覚に目を向けず、ただフーコー自らの自律のみを主題としているのである。ローティは、フーコーをこのように捉えた上で、彼が道徳的世界とは無関係な個人的世界で孤独な楽しみにふけっているかのように述べている。

ローティの批判は、法哲学的には的を得たもののように思われる。フーコーは、その倫理学において、「自己への配慮」を説き、「自己の自己による構成」や「自己の美学的生存」について語っておきながら、その一方で、彼はそれ以前に、いたるところに存在する「権力」を告発していたのであった。そして、彼はこのとき、その両者の関係について具体的な説明を試みていなかったのである。

しかしながら、このような批判については、本論文のⅠ及びⅡで展開したフーコーの倫理学に対する解釈をもって応えることができるであろう。フーコーは、様々な権力とそれにかかわる知のなかにありながら、自分を含めた人間の生に深い関心を示し、ときには社会的な運動にも参加していた。しかし、その運動自体が一つの権力として様々な影響を及ぼしていたことも事実である。言い換えれば、権力への抵抗そのものが権力を生み出してしまうのである(マルクス主義、実存主義、さらには、湾岸戦争におけるアメリカ)。この悪循環は、人が一つの抵抗点に立ち、そこに拘束されることから始まる。フーコーは沈黙の八年間の後、新たな「自己」の概念によって、これを超えようとしたのであった。Ⅰで示したとおり、彼の倫理学において、法は、私たちを遠まきに見ながら、個別的ではなく一般的に作用するのである。「自分が何者であるか」という問いとそれに対する答えとを一遍に押し付けようとする近代の権力状態にあっては、諸個人が自己との新たな関係を結ぶことも不可能である。フーコーの権力論は、この点を明らかにした後に、そこから自由になるのではなく、そのなかで新たな自己との関係を構成し、権力の支配構造を最小限にしようとする試みである。

したがってフーコーは、ローティが指摘するような二枚舌を使って議論をすり替えているわけではなく、権力についての見方を、より高度な地点にまで押し上げた後で、「自由」を守る手立てをギリシア史のなかに探り、自ら考案したのである。この点で、ローティの相対主義的リベラリズムが、帰結としては無関心 (apathy) に至るのに対し、フーコーは権力の機能とその危険性を熟知しているが故に、自己との関係を再構成するという明確な試みによって諸個人の「自由」を守る手立てを考えることができるのである。

さらに問題なのは、ローティが「社会」というものをあたかも「個人」に先立つもの、あるいは「個人」と同レベルのものと無意識に捉えている点である。近代的個人が権力の産出物であることをつきとめた以上、フーコーが、「権力」の領野である「社会」を重視することの危険性を認識するに至るのは自然である。社会契約説の立場にある論者は、社会や共同体の正当性を示そうと努力するが、その論理に前提される「契約」や「合意」自体が、社会の形成へと向けられた一つの権力と道徳の近代的現れであって、個々人の「自己」を普遍性の方向へと固定化させる意図を含んでいるのである。これまでの哲学には、哲学者に一つの立場を取らせ、そこに縛り付けようとする道徳的な意図があった。ローティが、ハーバーマスの相対主義批判に反対しつつも、フーコーの「自己」概念に批判的なのは、この道徳的意図に拘束されている証拠である。フーコーの主題は、人々の「自由」に残された潜在性を可能な限り引き出すことにある。とすれば、人間がポリスの動物であることを認めつつも、そのなかで可能な限り、個人の位置づけを拡充させることは、成長し過ぎた権力の技術への予防線を張ることになるだろう。「社会」というものは関係の網目として存在し、そこに私たち個人が位置を占めているのであるとすれば、私たちは個人の源泉として「社会」や「共同体」を重視しなければならないのかもしれない。しかし、そのなかに止まりながらも、フーコーは「自己を自ら構成していく可能性」あるいは「自己の能動性」を見いだすべく、「最小限の支配」での権力ゲームを試みるのである<sup>(6)</sup>。

このようにして、彼が見い出した「自己への自由」は、ローティが述べているほどに無意味なもの、あるいは危険なものなのであろうか。たしかに、フーコーの主張は「倫理的で詩的な (étho-poétique)<sup>(7)</sup>」かたちでしか、私たちに作用しないかもしれない。それは、ローティが述べているように、フーコーが

自己自身の倫理について語っているだけなのかもしれない。しかし、フーコーの意図はその点にあったとも言えるだろう。それは、「生存の技法」という一つの技法であって、普遍的知識人が提起してきたような真理ではない。普遍的でもなければ、強制的でもない一つの技法。たしかに、このようなものに対して、政治的行為の正当性や動機を求めるのは無意味であるかもしれない。しかし、フーコーの狙いは、熟し過ぎた権力が私たちの「自己」を構成するまでに成長していることへの抵抗であったことを考えれば、ローティにとっては無意味な点にこそ、積極的な意味があるといわなければならないだろう。フーコーは、近代的権力の成長に対し、自らの「成熟<sup>(8)</sup>」をもって対抗するのである。また、このような「自己」の概念が、自己の刷新から、人類の刷新へ向かうと考えることにも論理の飛躍があると言わねばならない。自らの立場や価値を明確にしない人々が、集団内での一時的な雰囲気から極端な方向へ向かうことは歴史を振り返るまでもないことである。いわゆるファシズムは、たしかに、既存の価値を超越するという名の下に、逸脱行為を繰り返した。そして、法と秩序に対するフーコーの批判的態度は、ファシストの哲学に似たものと見ることも可能であろう<sup>(9)</sup>。しかし、その一方で、フーコーの権力に関する分析は、私たちの日常がファシズム化していることを明らかにしていたということを想起すべきである。彼は「私たちを囲繞し、私たちを押し潰す巨大なファシズムから、はては、私たちの日常生活の暴君たる苦々しい思いをつくりだす些細なファシズムにいたるまで、ファシズムのあらゆる変異体を徹底して追い詰めること<sup>(10)</sup>」を説いていたのであった。フーコーの哲学は、一見すると、ファシストに近づきつつ、ファシズムを排除するという逆説的な論理に支えられている。しかしながら、フーコーとファシズムは、ニーチェとファシズムと同様、完全に否定されるべき関係である。なぜなら、ファシズムとは、諸個人を一つの集団に、多を一に還元するための装置でありシステムだからである。それは、近代民主主義と呼ばれるシステムのなかにさえ存在しており、権力の成熟とともに個々人にまで及ぶ。今日でも、世界の至るところに独裁的な権力が存在しているが、彼らでさえ自らのシステムを民主的なものだと言い張るのである。ファシズムとは、単に非民主的権力や独裁的政府を意味するものではなく、普遍性の名の下に個々人の内面に画一的な価値を埋め込む全ての権力を意味するとフーコーは考えていたのである。多くの歴史家や哲学者は、ファシズムを近代化の

歴史における逸脱であるとか先祖返りともいふべき反逆として位置づけようとしてきたが、フーコーは、ファシズムもまた近代の産出物であり、今日の権力形態の危険性について十分認識していたといえるだろう。

結局、彼が最も危険だと感じていたのは、自己に関するすべての事柄を政治や権力、知識階級に委ね、それを信頼しきって、その決定を無批判に受け入れてしまう無関心な態度であるといってもよいだろう<sup>40</sup>。行政国家あるいは福祉国家においては、権力に対する人々の依存傾向が高まることも事実である。しかしながら、私たちが自らの自由を確保し、自らについて能動的であるには「自己の自己による構成」が重視されなければならない。そして、そのためには自らの立場や価値を固定したり、普遍的なものを拠りどころとして、多を一に変えてしまうファシズムを逃れなければならないのである。それゆえ、フーコーは現状に代わるべき社会の準拠点となるような一般的設計図を提出しようとしないのである。

フーコーが『快楽の活用』や『自己への配慮』によって提示した倫理学に対するこのような批判は、その全体的な意図を見逃し、個別的にのみ取り上げられた批判であるといえるだろう。しかし、それぞれが、フーコーの哲学によってもたらされた問題設定であり、これからの法哲学、政治哲学が取り組むべき課題であるといえよう。

## V. フーコーと法哲学

### 1. フーコーと法

フーコーは、法について具体的に述べてはいないが、彼が後期著作において論じた権力論や倫理学は、法の問題との関係抜きには分析しえないものである。とくに、「自己構成的主体」が、彼にとっての倫理学であるとするならば、その外延を縁取るとも考えられる法や道徳は、もう一つの主要なテーマとなるはずである。フーコーと法との関係について、法学者の側から積極的に論じたものは少ないが、批判的法学研究(C. L. S.)の立場から、アラン・ハントとゲーリー・ウィッカムが、この問題について論じている。

「近代国家と規律社会の起源についてのフーコーの論じ方から浮かび上がってくる最初のテーマは、法に前近代的な絶対主義の前兆という役割を与えようというものである<sup>(12)</sup>。」

彼らの主張にしたがえば、フーコーは、法を「前近代的な絶対主義の現れ」としてしか位置付けることができなかったために、近代の社会関係において法が果たしてきた統治（governance）の役割を見逃しているということになる。つまり、フーコーは、法の主権者命令説（J. オースティン）に近い立場をとっていたために、法体系の一側面しか見ることができなかったというのが、彼らの批判の核である。とくに、フーコーが、刑事法を中心とする公法に重点を置く一方で、私法領域を軽視したという彼らの指摘を認めたらば<sup>(13)</sup>、この批判は一層の裏付けをもつように思われる。たしかに、彼らが述べているように、君主制モデルに基づく法概念では、権力や政府が辿ってきた変化の歴史において、法がいかなる役割を演じてきたかという問題、さらには様々な法が複数の起源を有するという事実を十分に把握できないことになるだろう。今世紀の哲学的思想（ウェーバー、ドゥオーキン、ルーマンなど）が、近代社会において法が果たす役割の重要性に着目してきたのに対し、フーコーが法の果たす役割についての具体的な検討に立ち入らなかったことは事実である。このような点について、ハントとウィッカムが行った批判は、フーコーの哲学的立場に接近したかたちで展開されているものであるといえよう。というのも、法は社会を構成する一部として、歴史学の重要な部分を担うものであり、様々な社会的概念の系譜を掘り起こすための基礎を構成しているものと認められるからである。それでは、なぜ、フーコーは法についての言及を避けてきたのであろうか。

フーコーは、これまで『監獄の誕生』や『権力／知』などにおいて、近代がつくり上げた立憲主義や主権概念の欺瞞を暴き、それらが規律による支配を構成するとともに、それを覆い隠してしまうメカニズムであることを主張してきた。ハントらは、このようなフーコーの主張を全体としては重視しているが、その一方で、近代の法を前近代の法へと引き戻してしまうような彼の主張は、近代の法や権利が有する機能や効果を看過することになるのではないかと批判する。彼らがこのような批判を展開する裏には、近代法によって支えられた今

日の世界観を覆すような新たな法についてのヴィジョンを、フーコーが明確なかたちで提示していないということがある。またさらには、法が様々な矛盾やパラドクスを抱えながらも、現実の社会においては多様な機能を果たしてきているという事実認識が、彼らの側にあると考えられる。ここで明らかなのは、両者の視点の相違である。すなわち、フーコーが、法そのものに対して初めから否定的な立場をとっていたのに対し、ハント＝ウィッカムは、法の機能に着目している。しかしながら、フーコーは、決して法の機能を無視していたわけではなく、むしろ別のかたちで着目していたと言うべきだろう。たしかに、フーコーは、近代における法の形態が君主制モデルとの連続を維持しているという認識をもっていたために、法の機能そのものを自らの分析対象とすることはなかったといえるかもしれない。しかし、フーコーにとって、一般的な法観念とは、主権者の命令であり、絶対的な力によって服従を強いるものであった。そのうえ、法には、常に自然法の観念が付きまっており、人格神の意志さえも、そこには反映されているかのようである<sup>(44)</sup>。これらを考え合わせると、法の観念のうちに、彼は、普遍的なもの、あるいは絶対的なものとしての性格を見て取っていたと考えられる。フーコーの哲学が、このような普遍性や絶対性を批判することに重点を置いていたことを想起すれば、彼が、法そのものについての主張を行わなかったことも理解されるように思われる。

その一方で、彼の哲学が、社会哲学としての側面を有していることは、疑いえない事実である。だとすれば、ハント＝ウィッカムが指摘していたように、現実の法が果たす役割や機能についての議論を回避することはできないだろう。しかしながら、このような指摘に対しては、フーコーの権力論を再度検討する必要がある。というのも、彼は、すでに権力論のなかで、法の問題がもつ意味について論じているからである。すなわち、法を他の様々な権力関係の中に置き直し、実践的次元での分析を試みているのである<sup>(45)</sup>。

フーコーが「権力」の次元(地層)で行った指摘は、法の問題以上に深遠なものであるといわねばならないだろう。逆に言えば、フーコーの論じる近代以降の歴史において、法は、それを実際に取り仕切る「統治としての権力」(Power as Governance)以上に重要な意味を持たなくなったのであり、法の絶対性が失われた後では、法そのものについての分析よりも、権力の分析の方が重要であると考えられたのである<sup>(46)</sup>。「統治という観点からは、法は重要なものでは



ないのである。」というフーコーの言葉は、法のもつ意味を正当に捉えたものといえるだろう。ここで、彼が「法」という観点からの分析を拒んだ理由をもうひとつ挙げることができるだろう。フーコーは次のように述べている。

「思うに権力の問題は、16世紀と17世紀の法哲学思想によって規定されたモデルに従って、たいていの場合、主権の問題に還元させられているような気がします。すなわち、国家主権とは何か、国家主権はいかにして成立しうるか、諸個人を君主に結び付けるものは何か、といった問いです。18世紀から19世紀にいたるまでの間に、王政派、反王政派を問わず法律家たちが想起したこの問題、それがいまだに私たちに付きまとい、て、せっかくの一連の分析領域を駄目になっているような気がします<sup>(17)</sup>。」

法の果たす役割や機能が、多様なものであり、人々の生活全般に行き渡っていることを前提に、ハント＝ウィッカムは、「統治」（すなわち、様々なものや人の管理・支配）という観点から、その機能を分析している。しかし、それが果たしてフーコーの権力論以上のことを論じるに至っているかという疑問である。フーコーが、国家主権や法の観念をさらに現実のレベルまで掘り下げることによって獲得した「統治」や「管理」（control）という実践的概念を、彼らは再び「法」の理論的レベルに当てはめているだけであるといっても過言ではない。フーコーは、変化を続ける近代以降の歴史と現実に対して、「法」よりも「権力」の次元の方が敏感な対応をしてきたことをすでに理解していたのである。したがって、ハント＝ウィッカムに対して、これまで「権力」を基礎づけるほどに絶対的な威勢を誇ってきた「法」そのものも、現代においては、取り残されてしまっているのではないだろうかという疑問を、逆に提起することができるだろう。法の領域として設定されていたはずの司法でも、成文法や条文ではなく、判事や学者の解釈が実践的で有効な手段となっていることは周知の事実である。私たちの自由を確保するとされる「権利」についても、法典や宣言ではなく、判例がそれを生み出しているのである<sup>(18)</sup>。したがって、法の現実に即した具体的な研究を行う場合には、フーコーの「権力」分析が有効な

手段となるであろう。なぜなら、「法」という純粹な枠組みや理念的システムではなく、それを運用する判事、弁護士、警察などの諸機関や法学者、さらには一般の人々の間で展開される「権力」の次元こそ重要であるということが、フーコーによって、明白な事実として提示されているからである。彼ら二人の分析に意味を与えるとすれば、それは、フーコーの抽象的な議論を具体的なレベルでC. L. S. のうちに展開したことにあると言えよう。

アラン・ハントとゲーリー・ウィッカムの二人は、さらにフーコー最後の二著である『快楽の活用』と『自己への配慮』についても法哲学的な観点からの言及を試みている。彼らの理解によれば、フーコーは「自己の統治」や「自己についての技術」をテーマとして掲げること、自らが提示してきた前近代／近代という図式的な区別を乗り越えようとしている。「自己についての倫理的技術」として展開されているこのようなテーマは「統治と自由」というかたちで法哲学が問題としてきた部分である。ここで彼らは、「権利」の重要性を説きつつ、「権利は自由を保障しないが、自由は権利なしに達成されない」という統治と自由のディレンマがフーコーの問題関心と結び付いていたことを主張する<sup>49)</sup>。フーコーは、このような問題関心の中にも関わらず、法に特別の位置（前近代的位置づけ）を与えてしまっていたために、最後の二著に至るまで明確なかたちでこの問題を扱うことはなかった、というのが彼らの理解である。

しかしながら、フーコーが、「権利」をどのように位置づけていたかは大きな問題である。たしかに、近代において、人間は「権利」をもつことで「自由」を手にしてきたとされるが、それはまた「権利による統治」という新たな段階に踏み込んだことを意味しているのではないだろうか。私たちの「自由」観は、人間の本性と結び付けられて、すでに出来上がってしまった「権利」の体系によって枠付けされ、そこに向かって強制されているのではないだろうか。彼らが分析していたように「法」が不完全なものであるならば、法的に構成された「権利」もまた不完全なものとして、つねに問題として提起されるべきものである。フーコーは、このような問題構成について様々なインタビューのなかで語っていた。ハント＝ウィッカムが述べたように、「権利」の重要性は私たちにとって見逃すことの出来ない事実であるが、それが真理としての位置を占めてしまうのであれば、フーコーの提起した問題は残されたままとなる。これを解決していくためには、「権利」や「人権」に自ら依拠することができる

と同時に、その専制に対しては抵抗することも可能でなければならない。啓蒙的な観点から私たちの私的領域に進むべき路を照らし出してくれる近代的な権利の体系に対しては、そこに疑念を抱き、抵抗する権利を付け加えねばならないだろう。今日において、抵抗は決して国家の専制に対する国民の権利としてだけ位置づけることはできない。私たちは、フーコーとともに「権利の新しい形態」<sup>(20)</sup>について考える時期にきたのである。「権利」とは、決して神聖不可侵なものでもなければ万能な準拠点でもなく、それは人々にとっての道具であり、歴史的に生み出された戦術のひとつに過ぎない<sup>(21)</sup>。彼にとって最後の二著は、「法」と「道徳」の普遍性が解体された場所に、新たな倫理と法の可能性を探るものであった。それゆえ、フーコーは、「法」の問題を回避したというよりも、普遍性をもって語ることをやめた知識人として、あえて「法」という枠組みのなかで議論をしなかったのではないかと私は考える<sup>(22)</sup>。

こうして、フーコーが「法」に対して、いかなる認識をもっていたかが明らかとなるだろう。近代法が、諸個人の「自由」を基礎づける論拠として掲げた「権利」の概念は、逆に諸個人を合理性によって固定化することとなったのである。それゆえ、フーコーは「法」に対して、固定性や画一性といった印象を抱いていたことは間違いない。彼は、「法」や「権利」から一線を引いたところで、つまり個人の倫理的な生活との関係で「自由」の問題を考えようとしたのである。ハントラによって成されたフーコーの定式、すなわち「統治と自由のディレンマ」は、それ自体誤りとはいえない。しかしながら、統治から導出された「自由」の概念が、歴史的必然として生み出されたのではなく、ディスカヴァーな権力の産物であったことを示したフーコーは、自己と自己との関係を再構成することで新たな「自由」の概念を創造しようと考えたのである。この点にこそ、フーコーの哲学の重大な意義があったと考えるべきだろう。すべてが権力によって構成され、消極的な自由さえも不可能な地点から、積極的な自由としての「自己構成的主体」を導くことは、単なる「統治」からの解放としての自由を超えて、「統治」をも侵食していく自由＝自己統治である。それは、「統治」から生まれて、「統治」を超えていく「自己」を育てることに他ならないだろう。

「統治と自由のディレンマ」は、法哲学、倫理学、政治哲学などの領域において重要な問題のひとつである。法は「権利」によって自由を確保しようとし

だが、フーコーにおいて、自由は権利という枠組みを超え、多様な思考と行為の可能性にまで拡大した。それは、道徳の拒絶と倫理の発見と言い換えてもよいだろう。一般に、権利と義務は対のものとして捉えられているが、しかし、権利はすでに私たちの行為を限定し、一定の方向性を与えているという点で、義務の側面を含んでいる。そして、それ以上に、私たちの「自己」概念は、「意志の自由」や「選択の自由」といった概念を認めないという点で、これまでの「権利」という定式に収まりきらないものであるだろう。「義務に向けられた倫理学」ではなく、「価値に向けられた倫理学」が、ここでは重要となる。あらかじめ定式化された規範や価値に従属するか否かではなく、創り上げられた価値によって人々の行為を判断するのである。それゆえ、フーコーは、次のように評されることになる。

「絶対自由主義 (libertarianism)こそ、実際、社会理論家としてのフーコーの立場に貼るべき最良のラベルである。彼は、もっと正確には、(彼自身は、この言葉を使用しなかったにせよ)現代のアナーキストであった<sup>(23)</sup>。」

自らの生存を至高の芸術作品へと構成していくことは、個人の倫理としては肯定されるものである。しかしながら、ローティが指摘していたように、フーコーの倫理学が社会の危機的状況をもたらす可能性を孕んでいることは疑いえない。彼の哲学のなかに、ファシズムの契機をみることは、ローティの完全な誤解であるが、そのなかに犯罪や社会的不正に対する無力さを感じるのは、私だけではない<sup>(24)</sup>。しかしながら、フーコーは、社会規範全体に対して批判を加えているというよりも、彼の権力論との整合的な解釈を試みれば、個々人の自由に割り込み、私たちを形成するほどに成長し過ぎた権力に対する抵抗として、倫理学を捉えているのである。法や道徳の深層にある「権力」は、フランツ・カフカが『万里の長城』で述べたように、私たちの生活の隅々にまで目を光らせているのである。その端緒は、キリスト教のうちに見いだされるのであるが、これに対し、フーコーはそれ以前のギリシア古代における法や道徳に目を向けている。そこでは、私たちの能動性を消し去らない程度に、法は私たちを見守るのである。

それでは、私たちが、自らに作用し、自らを構成することの帰結は、いかなるものであろうか。フーコーは、そこまで議論を押し進めていないが、彼がニーチェ主義者であったことを考慮すれば、ニーチェによってフーコーを解釈することも可能であろう。私たち人間の能動性の帰結、すなわち「類的活動の究極の産物は、決して責任ある人間それ自身でも道徳的人間でもなく、自律的で超道徳的な人間、つまり自身の反動的な力を有効に働かせ、そのうちにおいて一切の反動的な力が活動的であるような人間である<sup>(25)</sup>。」フーコーにおいて、法や規則は、人間を能動的な構成へと向かわせるためのものであったが、それはニーチェにおいても同様である。あらゆる法は歴史的に任意のものであり、法そのものが絶対性や普遍性をもつことはない。なぜなら、法は私たちの手段であって、目的ではないからである。しかし、キリスト教に始まるヨーロッパの歴史は、これを目的にまで高め、人間を法に服従させるだけでなく、法に服従する人間を作ろうと専心したのであった。人間の個性を無視して、普遍的な理性を刻印したのもこのためである。しかしながら、ニーチェにとって、法は手段であり、戦略であった。それゆえ、「法の精神は、法から解放された人間を生む」という帰結が導かれるのである。ニーチェは、フーコーと同様、自己が自らを構成していくための準則として、法を位置づけていたと解釈することができる。もちろん、ニーチェの究極的な理想とは裏腹に、フーコーは私たちが権力（力の関係）から完全に自由にはなれないし、また自由になる必要もないと考えていた。つまり、フーコーの倫理学は、私たちが歴史的に構成されたものであるという事実を真摯に受け止めることで、私たち自身が自らの思考や行動を再構成しうる可能性を示し、同時に、法や道徳を形成する権力との新たな関係を組み立てることによって、私たちの潜在的な「自由」の領域を開く試みなのである。

## 2. 現在の問題に対して

フーコーの議論が「現在の問題」に対して向けられたものであることは、既に述べたとおりである。この点については、研究者のあいだにも異論はないようである。しかしながら、彼の哲学が今日の社会問題にいかなる作用を及ぼしうるかといった議論は、それほどなされていないように思われる。その理由の第一は、フーコーが具体的な政策論を展開していないことにあるだろう。彼の

哲学は、社会科学のあらゆる領域で論ぜられながら、「フーコーの哲学」としてしか論じられてこなかった。つまり、フーコー解釈学に止まっていたのである。しかしながら、優れた翻訳と詳細な解説によって紹介された彼の哲学が、これまで社会科学が依拠してきた場に揺さぶりをかけているのは明らかである。彼が提起した「真理」の問題や「自己」の概念は、今日の法哲学領域に大きな影響を及ぼすものである。

では、フーコーの倫理学が現代の法領域に対してもっている意義とは、いかなるものであろうか。彼の哲学は、「家族」「共同体」「犯罪者」「福祉」といった現在の重要問題に対する私たちの態度に大きな影響を与えると考えられる。しかしながら、フーコーは、これらの問題に対し万能な解決策や将来の理想的なプランを与えることはない。社会哲学者のなかには、このような彼の態度に対する批判が多く見受けられるが、フーコーにとって、それが批判となり得ないことは既に示した通りである。(本論文IV参照)

だが、これらの問題に対するときの彼の哲学的態度には、いくつかの準則が存在していると思われる。この準則は、彼の哲学に由来するものであるが、一つの理論を構成するまでには至らないものといえるだろう。

その準則とは、まず第一に、問題の中心よりもむしろ周縁や外部ともいえるべき部分に焦点を合わせることから始まる。それゆえ、排除や強制によって虐げられた人々に光りが当てられるのである。なぜなら、そのような場所にこそ、権力(力の関係)が表出するからである。

第二に、フーコーは、系譜学を駆使して、その問題の所在を明らかにし、いかなる形態の権力と抵抗が力の関係を繰り広げているのか入念な分析を試みる。このような手法は、絶対主義を批判した法学者エドワード・コークを先駆者とするものであるといってもよいだろう<sup>(20)</sup>。しかしながら、フーコーの場合、これに対して代替策(alternative)を提示することはない。彼は、それまでの知識人や学者が人々に真理として強要してきたドクトリン(それは、大義名分といってもよいものであった)を提示することなく、「沈黙」を守るのである。

最後に、彼は、諸個人が自己に固有の倫理を構成し、それに従って自己を組み立てていくことの潜在的可能性を示す。つまり、ひとつの真理が、普遍的なかたちで世界を成立させているのでもなければ、私たちの本質を規定している

のでもないことを示すことによって、自己への配慮を優先し、各個人が自らの導いた理性による「生存の技法」を確立していくよう促すのである。道德という既存の体系が、超越的な真理ではなく、歴史的に構成された人為のものに過ぎないということ、そして、それが私たちの私生活的細かな部分にまで侵入していることを示した一連の著作と論文は、この倫理を探るためのノートだったとも考えられるだろう。こうして彼は、私たちが無意識のうちに従っている道德への抵抗と別の新しい生活様式の創造について語るのである。

以上のような諸準則からも分かるように、彼は、今までの真理の体制に代わる新しい真理の体制を提示することを拒み続けた。それゆえ、他者を侵害することに自己の美学を見いだすと主張するような人々の倫理を、新たな真理として認めるようなことはあり得ない。それ以前に、フーコーは、今日の民主主義や現行の法体制に正面から立ち向かったり、それを打倒しようとしたりはしなかった。だからといって、彼が単なる傍観者であったことにはならないだろう<sup>(27)</sup>。彼は、現状の全面的な変更と新たな社会の建設が二十世紀の惨劇（例えば強制収容所）をもたらしたことを理解しているがゆえに、部分的でローカルな抵抗を繰り返していくことの重要性を指摘していたのである。フーコー最後の哲学は、いわば、個々の生活における絶えざる「実験」であって、思想という包括的な領域から個人の価値を評価する基準を導き出すことはできないということを示したのである。その基準は、一つ一つの言葉や行動からなる個人のエートスのなかに探らねばならない。

それゆえ、「犯罪者」の問題について言えば、囚人の処遇に急速な新展開をもたらすことは不可能であるが、フーコー自身も参加していた「監獄情報グループ（G.I.P.）」<sup>(28)</sup>が主張していたように、犯罪者という閉ざされた者の訴えを監獄のなかに押し込めるのではなく、外部にも繋げていくことが重要となるであろう。監獄が囚人に対してもたらす苦痛、そして、それを除去するという名目で実施されている電子監視<sup>(29)</sup>、これらは犯罪者の矯正や予防といった当初の目標にどれだけの効果を示しているのだろうか。このような状況にありながら、語ることの許されない犯罪者たちの生活とは、いかなるものなのであろうか。彼らの生活の一部始終を監視することが、処遇にいかなる意味をもつのであろうか。監獄は、いまだ一つの真理が支配する場所である。そこでは決し

て、犯罪者側の真理や合理性が語られることはない。それゆえ、私たちは、犯罪者の声に耳を傾け、服従によって満たされた彼らの生活に、自ら自己を構成するという能動的な思索と行為の余地を見だしていくべきであろう。例えば、犯罪者処遇が有する道徳的傾向を取り除き、被害者に対する原状回復のみを犯罪者の義務とするランディー・バーネットの刑事法に関する議論<sup>(30)</sup>は、このような観点からも一定の意義をもつものである。

また、「家族」を始めとする「共同体」についても、そこでのローカルな抵抗が問題の端緒となるはずである。これまで私的な権力によって守られてきた「共同体」も、人々の自由を拘束することに繋がれば、そこからの脱退を求めることも十分に考えられるし、また他者や共同体との独自の関係を構築していくことも考えられる。共通の価値に支えられていた時代が終焉を迎え、現代においては、自らの価値を生み出し、既存の価値に服従することを望まない人々も存在する。すでに、夫婦の姓に関する問題は、そのような抵抗が当初マイナーなものとして繰り広げられていたにもかかわらず、現在では立法の対象とまでなっているのである。それどころか、自己の姓の在り方についても、各人に固有の姓制度を認めようとする主張が展開されている<sup>(31)</sup>。家族や夫婦といった関係は、それぞれが固有の価値を創造していく場であって、そこには、複数の真理が認められるはずである。このような共同体の問題に対して、法はどこまで入り込めるのか。人々の意志の多様性に対し、国家はより柔軟な態度を取ることが要求されるだろう。もちろん、国家は「実験」ではありえず、失敗は許されないとされるかもしれない。しかしながら、政治形態としての国家は、領土や民族としてではなく、「制度としての国家」であり、その限りにおいて、もはや人々にとって神的な完全性をもちえないものである。それゆえ、今日のリベラリズム<sup>(32)</sup>は、様々な政府形態について考え<sup>(33)</sup>、少なくとも、そのあらゆる形態に対する批判を誘発する契機を備えているのである。国家は、制度として、個々人の抵抗と結び付き、その抵抗を映し出す内在的批判点をもたねばならない。そして、可能な限りの私的自治あるいは個人自治（私的団体にも属さない場合）を認めるべきである。

さらにまた、「福祉」の問題についても、保険やケアの在り方について多くの議論がなされているが、当事者（患者や老人）の意見が無視されたり、個別的な取り扱いを認めない場合などが問題となっている。フーコーは、自らが福



祉政策についての具体的な解決策をもたないと述べながらも、それを問題化し続けることの意義を認めている<sup>(30)</sup>。そして、この問題に対しても、「共同体」の問題と同様のことが国家についていえるだろう。また、自殺の権利に対して好意的なのも彼の考え方に合致している。

これら以外にも、現代の法領域に対して、フーコーの哲学が大きな役割を果たし得る問題が数多く存在している。そして、それらに共通していえることは、全く新しい体制の確立によって人々を新たな枠組みのなかに閉じ込めるのではなく、個々の具体的問題のなかに現れる人々の実践的な抵抗を能動的なものとして捉え、それを契機に、自己を自ら構成し、別の関係へと作り上げていく「自由」の倫理を生み出すことにある。もちろん、フーコーによって語られたこのような姿勢は、人々に我慢強い実践と労苦を要求するものであることは間違いない。しかしながら、私たちは、自らの「自由」を能動的なものへと作り上げていくことによって、自己の潜在性を顕現させるのである。

## むすびにかえて

フーコーの議論は、現実の世界と不可分に結び付いた場所にあり、その都度、問題提起として構成される。そこには、自明な真理への問い直しが存在し、自己を異なるものへと作り変えて行く可能性が広がっている。「本来的自己」に縛られることなく、絶えず自らの能動性によって、かたちを変えていくのでなければ、自己の生存に輝きを与えることができないばかりか、20世紀の惨劇を繰り返すことになることは間違いない。彼の倫理学は、ローカルでマイナーな部分のみを扱っているようだが、そこには、今日の私たちすべてに当てはまる問題が提起されているはずである。私たちは、法的領域に噴出する数々の抵抗を念頭におきながら、フーコーによって語られた「人権」や「権利」の新しい形態について考えていかねばならない。

最後に、本稿はフーコーの倫理学全体を俯瞰し、そこに「自己構成的主体」という概念からの生成論的解釈を施すことを主たる目的としてきた。それゆえ、個人の倫理をいかに展開すべきかという問題に重点を置くものであった。私たちの次なる課題は、彼の倫理学の帰結ともいべき新たな法と社会の形態について具体的に検討することである。

## 註

- (1) Jürgen Habermas, *Lectures on the Discourse of Modernity*, Harvard U. P., 1985, p292. ここでのハーバーマスによるフーコー批判は、(1)現在主義(2)相対主義(3)恣意的な党派性の三点に要約されるが、これらは『言葉と物』までのフーコーを射程に置いたものである。それ以後の彼によるフーコー批判は、*Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart : zu Foucault Vorlesung über Kants Was ist Aufklärung?* in *Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985. を参照。
- (2) Charels Taylor, *Philosophie and Humain Science*, Cambridge U. P., 1985, chap. 6.
- (3) アウグスティヌス的な考え方、すなわち自己の深遠に普遍的な社会性を認めようとする考え方を「生の哲学」において実現しようとしたのは、ギュイヨーである。  
彼は『義務も制裁もなき道徳』（長谷川 進訳、岩波文庫、1954年）において、個体的生の根底そのものに社会性を認めることで、ある種のユートピアとも理解されうる世界を予定調和のうちに見いだした。
- (4) ローティは、フーコーの二律背反的な態度を図式的に語っている。これをまとると以下のような表になるだろう。

	アメリカのフーコー	フランスのフーコー
立 場	市民としてのフーコー	哲学者としてのフーコー
典型的な哲学者	デューイ、ローティ	ニーチェ
政治的帰結	リベラル・デモクラシー	アナキー

たしかに、フーコーはその晩期においてアメリカに好んで滞在した。しかし、それだけの理由で、フーコーをこのような図式に位置づけるのは困難であろう。そもそも彼の哲学は、一人の人間に一貫した態度を要求していなかったのだから、どちらかの立場や態度に拘束される必要はないのである。ローティは、自分の土俵で、フーコーを批判しているにすぎないと言うこともできるだろう。逆にフーコーは、ローティの相対主義によってもたらされる社会への無関心な態度はかえって危険であると指摘している。社会的関係は悪ではないが、危険であり、無関心ではいられないというのがフーコーの態度である。

- (5) Richard Rorty, *Essay on Heidegger and Others*, New York: Cambridge University Press, 1991, p. 196.
- (6) Michel Foucault, "L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté", *Dits et écrits*, tom. 4, p. 727.
- (7) ミシェル・フーコー 『快樂の活用』, 田村訳, 新潮社, 1986年, p. 20.
- (8) 「成熟(maturity)」の概念については, Foucault, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, P. Rabinow ed, New York:

- Pantheon, 1984. pp.32-50, 及び H. Dreyfus/P. Rabinow, "What is Maturity?", *Foucault: A Critical Reader*, D. C. Hoy ed, New York: Basil Blackwell, 1986. を参照。
- (9) Mark Neocleous, "Perpetual War, or 'War and War Again': Schmitt, Foucault, Fascism", *Philosophy and Social Criticism*, London: Sage, 1996, vol. 22, no. 2, pp. 47-66.
- (10) ミシェル・フーコー「英訳版『アンチ・オイディプス』への序文」大橋 訳, 『現代思想総特集ドゥルーズ=ガタリ』, 青土社, 1984年, p. 39.
- (11) フーコーは, プラトンの『法律』における医師の区別を引き合いに出している。それによると, 奴隷向きの医師は説明抜きで治療するが, 自由民を対象とする医師は単に治療するだけでなく, 患者と会話し, 議論し, 患者の納得を得るよう努力するのである。(『快樂の活用』p. 138)
- (12) Alan Hunt and Gary Wickham, *Foucault and Law: Toward a Sociology of Law as Governance*, London: Pluto Press, 1994, p.59.
- (13) フーコーが私法の領域を軽視したという指摘は認められないだろう。たしかに, 彼の最期の二著作は, 個人の生活にかかわる問題から端を発したものであるが, いわゆる私法領域全般についてのもとはいえない。というのも, 彼が「性の歴史」で触れていたのは, 私法領域のなかでも, とりわけ家族法についての部分のみであったからである。しかし, フーコーは, ハントやウィッカムが公法領域として捉えていた部分で, 私法領域に関する問題を論じていたのである。たとえば, 「権力」についての文章は, 私的自治の領域への権力の侵入・浸透を示唆していたのであり, 個人の規格化や標準化を表していたのである。福祉国家とは, 私法領域の公法化現象であり, 公法の私法化現象であるといえるかもしれない。このようなフーコーの影響を受けて行われた研究としては, François Ewald, *L'Etat providence*, Grasset, 1986. がある。なお, これについては, 中山 竜一「『保険社会』の誕生 フーコー的視座から見た福祉国家と社会的正義」日本法哲学会編『法哲学年報1994 市場の法哲学』有斐閣, 1994年, pp.154-162を参照のこと。
- (14) ミシェル・フーコー『自己への配慮』, 田村訳, 新潮社, 1987年, p.313.
- (15) 「法は真理でもなければ, 権力のアリバイを証明するものでもありません。法は権力にとって, 複合的であるとともに部分的な道具なのです。法という形式, その法がもたらす禁止の効果は, 法的でない他の多くのメカニズムのなかに置き直して考察されねばなりません。」(桑田・福井・山本『ミシェル・フーコー1926-1984』, 新評論, 1984年, p.111)
- (16) 「私は, 法が消え去るとも, 裁判の諸制度が消滅する傾向にあるとも言うつもりはない。そうではなくて, 法はいよいよノルム=規準として機能するということであり, 法律制度は, 調整機能を専らとする一連の機関(医

学的、行政的等々の)の連続体にますます組み込まれていくということなのだ。」(ミシェル・フーコー『知への意志』渡辺訳, 新潮社, 1986年, p. 182)

- (17) 『ミシェル・フーコー 1926-1984』 p. 169.
- (18) ジル・ドゥルーズ『記号と事件 1972-1990年の対話』, 宮林訳, 河出書房新社, 1992年, p. 256.
- (19) *Foucault and Law*, pp. 70-71.
- (20) Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault 1972-1977*, New York: The Harvester Press, 1980, pp. 78-108
- (21) 「フーコーにしてみれば, いかなる権利もパルチザンの捏造物以上のものではなかった。それはみな, ひとたび闘争を通して勝ち取られたのちは, 権力が濫用されていないかを油断なく見張る個人やグループの努力があってはじめて維持されるものである。したがって, 本人もはっきり認めているように, 権利という概念はフーコーにとって基本的に戦略的なものであった。」(ジェームズ・ミラー「フーコーの政治学 伝記的パースペクティブ」渡辺守章・蓮見重彦編『フーコーの世紀』筑摩書房, 1993年. p. 283.)
- (22) フーコーは, 知識人が普遍性をもって語ることの不可能について論じている。彼の哲学は, あらゆる問題を解決へと導くヘーゲル哲学ではなく, 「特定領域」についての問題を提起する哲学である。これについて, 彼は次のように論じている。  
「知識人は, いまでは『普遍的なもの』, 『規範的なもの』, 『すべての人のための正義と真理』においてではなく, 限定された分野で, つまり仕事や生活の条件から自分が位置している特定の地点(住居, 病院, 精神病院, 研究所, 大学, 家族・性関係)において, 仕事をしていく習慣を身につけました。そうすることで彼らは, 闘争についての, 以前と比べればずっと具体的で, 直接的な認識を, 確実に獲得しました。」(『ミシェル・フーコー 1926-1984』 p. 87)
- (23) メルキオール『フーコー 全体像と批判』財津訳, 河出書房新社, 1995年, p. 231.
- (24) 井上達夫教授(東京大学)は, 犯罪を自己の美学として捉える人間に言及して, フーコーの倫理学が社会的危機に対して無力であるというコメントを下された。
- (25) ドゥルーズ『ニーチェと哲学』足立訳, 国文社, 1982年, pp. 200-201.
- (26) エドワード・コーク(1552-1634) イングランドの法学者で, ジェイムズ一世の王権神授説に対して, 慣習法の優位を主張し, 王権の絶対性を支持するフランシス・ベイコンと対立した。
- (27) 1979年のコレージュ・ド・フランスにおける講義では, 「自由論的リベラリズムの価値を, 少なくともあらゆる政府形態に対する批判を誘発するも

- のとして、間接的ではあれ擁護するようになった。」(ジェームズ・ミラー「フーコーの政治学 伝記的パースペクティブ」p. 282。)
- (28) 監獄情報グループとは、1971年2月8日に発足した組織である。この組織は、裁判官、弁護士、ジャーナリスト、医師、心理学者らとともに結成されたものであり、囚人の労働環境や居住環境、さらには権利剥奪の状況について調査し、現実の社会運動を行う集団であった。この集団には、リーダーもいなければ規則もなく、「拘禁者に語らせろ」という合言葉が唯一存在するだけであった。
- (29) 電子監視とは、監獄から犯罪者を解放する代わりに、彼らの腕や足に発信装置を取り付け、遠隔管理するシステムである。アメリカ、カナダなどで実施されている。
- (30) Randy Barnett, “Restitution: A New Paradigm of Criminal Justice”, *Ethics* 87, 1977. バーネットの提示する「原状回復」論とは、被害者に与えた損害を原状回復する義務のみが犯罪者に課されるというものである。したがって、犯罪者に対する応報的な刑罰はなくなり、損害賠償のための労働が処遇の中心となる。もちろん、このような制度を実施するには、さらに新たな制度が要求されることになり、実現は難しいとも考えられる。しかし、一定の道徳が支配し、犯罪者に苦痛を負わせることを主眼とする制度よりも、建設的であり、犯罪者の精神生活に規律の権力が侵入する余地も少なくなるのではないだろうか。
- (31) 自由な創姓制度については、森村 進教授(一橋大学)が論じている。(1996年6月24日、朝日新聞)
- (32) 今日「リベラリズム」という言葉は、様々な意味で使われている。しかし、元来の意味での「自由主義」(精神的自由と経済的自由の両方を支持し、これらへの公的介入に基本的に反対する立場)は「リバタリアニズム」と呼ばれることが多い。
- (33) それは次のように分類されている。(1)国家の廃止を主張する極端な立場としての「アナルコ・キャピタリズム」(2)国家の役割を裁判・治安・国防に限定する「最小国家論」(3)それ以上に、ある程度の福祉・サーヴィス活動も行う小さな政府を提唱する「古典的自由主義」(森村 進「リバタリアニズムの理論的基礎」、『情況』1996年8-9月号, p. 30-32参照。)
- (34) L. D. Kritzman, (ed.) *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, 1988. pp. 159-177.

なお、外国語文献の引用ページについては、邦訳文献がある場合には邦訳のページ数を記し、未邦訳または邦訳を参照できなかった文献については、原書のページ数を記した。