

啓蒙をめぐるハーバーマスとフーコー

—人間形成の潜在的な条件としてのコミュニケーション的關係—

野 平 慎 二

(2003年10月20日受理)

Zur Aufklärung von J. Habermas und M. Foucault
—Kommunikative Beziehung als latente Basis der Bildung—

Shinji NOBIRA

E-mail : nobira@edu.toyama-u.ac.jp

Zusammenfassung

J. Habermas und M. Foucault sind in der Analyse des Kant-Textes 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' (1784) trotz gleicher textlichen Voraussetzungen zu unterschiedlichen Resultat bezüglich Kant's Aufklärungsverständnis gekommen. Beide identifizieren zwar Aufklärung mit Mündigkeit. Während aber Habermas Mündigkeit als Fähigkeit der Kommunikation mit dem Anderen versteht, sieht Foucault Mündigkeit in der Sorge um sich selbst.

Dieser Aufsatz zeigt, dass beide - trotz äusserlicher Unterschiede - kommunikative Beziehungen als latente Voraussetzung zur Aufklärung benötigen und diese Beziehungen zugleich Basis der Bildung und der Emanzipation des Subjekts darstellen.

キーワード : ハーバーマス、フーコー、カント、啓蒙、成熟、人間形成

Key words : Habermas, Foucault, Kant, Aufklärung, Mündigkeit, Bildung

はじめに

「啓蒙とは、人間が自分の未成熟状態から抜け出ることである。ところでこの状態は、人間が自ら招いたものであるから、彼自身にその責めがある。未成熟とは、他人の指導がなければ、自分自身の悟性を使用しえない状態である」(Kant 1973 : 169)。

よく知られているように、1784年に発表した論

文「啓蒙とは何か」の冒頭で、カントは啓蒙をこのように規定した。ここに見て取ることのできる図式、すなわち他律的な未成熟状態にある者を自律的な成熟状態へと発展的に導くという図式は、近代教育学が自らの基礎に据えてきたものでもある。

もちろん、この図式に対しては、すぐさまいくつかの疑問が浮かぶ。啓蒙されているという自己理解、ないしは自らの悟性使用が適切であるという自己理解はいかに正当化されるのか。あるいは、他人を未成熟とみなし、指導的に介入しようとする

る態度はいかに正当化されるのか。これらは、大人と子どもとの教育的な関係の場においても、また広くは近代化を先進的に成し遂げた国と後発的に達成しつつある国との間においても、実際にとりわけ啓蒙される側から一提出されている疑問である。とりわけ、啓蒙の名においてなされる指導的介入のために、それまでに存在していた自然や文化が破壊され、約束された幸福がもたらされないような場合には、この疑問は切実なものとなる。

啓蒙されているという自らの自己理解を、再び自己自身で正当化するとすれば、それは単なる循環論法に終わってしまう。同様の理解をもつ他人からの正当化をあてにしようとすれば、今度はその他人も含めた自分たちの自己理解は何によって正当化されるのか、を考えなければならない。ましてや、啓蒙される側からの正当化を期待することは一そのための判断力をもちあわせないことが未成熟ということなだから一不可能である。

啓蒙に内在するこの問題ゆえに、J.-F.リオタールに代表されるポストモダン思想は、近代における啓蒙の理念に対して懐疑的な立場を取る。そして、啓蒙された唯一普遍の主体のあり方ではなく、むしろ相互に異質な他者どうしによる闘争的な関係を政治、社会の基礎に置く。これに対して、他者とのコミュニケーションを通じた合意形成のなかに正当化の根拠を求め、留保つきではあれ啓蒙の理念を擁護しようとするのがJ.ハーバーマスである。自他の異質性と多様性、そして闘争的な関係を過度に強調することは、社会的連帯の構築よりも解体を招きかねないからである¹⁾。

ところが、ハーバーマスとも、そしてポストモダン思想とも異なり、他者性を引き合いに出すことなく現代における啓蒙の意義を探究した思想家がいる。M.フーコーがその人である。フーコーはその最晩年に、ハーバーマスと同じようにカントの小論「啓蒙とは何か」を主要な研究主題のひとつとしたが、そこから導き出されたのはハーバーマスとは正反対の啓蒙理解であった。ハーバーマスの最大の論敵のひとりでもあるフーコーにおいて、啓蒙がどのように捉えられているのか、ハーバーマスとの対立点は何に起因し、そしてそのこ

とは人間形成論的に見てどのような意味をもつか。本論ではこの点について考えたい。

フーコーの啓蒙理解は、一般に私的な「自己の自己自身に対する関係」の次元で考えられているが²⁾、そこにはやはり自己と他者のコミュニケーション的な関係一しかもリオタールにおける闘争的な関係ともハーバーマスにおける合意形成的な関係とも異なる関係一が前提となっていると考えられる。その相違のなかに、近代的な人間形成(未成熟な者に対する啓蒙的、目的論的な形成)のイメージとは異なった人間形成のイメージをどのように見て取ることができるのかを探りたいと思う。

I. カント「啓蒙とは何か」

①啓蒙の条件と時代状況

相反する理解がそこから導かれた「啓蒙とは何か」というテキストは、そもそもどのような内容、そして問題を含んでいるのか。まず最初にその要点を確認しておきたい。テキストの主題となっているのは、啓蒙を可能にする条件とは何か、その条件と当時の政治状況とはどのようにかわるのか、である³⁾。

まず、啓蒙の条件について、カントは個人の場合と公衆の場合を区別する。そして、個人の成熟は、本人の怠惰と臆病、およびそれを補強する後見人の配慮のために困難であるのに対し、公衆の啓蒙はむしろ容易であるという。公衆の啓蒙に必要な条件とは、少数の啓蒙された個人の存在、そして理性の公的使用の自由である。理性の私的使用と公的使用という奇妙な区別を説明するためにカントが挙げるのが、次の有名な例である。

「ここで私が理性の公的使用というのは、ある人が学者として、一般の読者全体の前で彼自身の理性を使用することを指している。また私が理性の私的使用というのはこうである一公民としてある地位もしくは公職に任ぜられている人は、その立場においてのみ彼自身の理性を使

用することが許される、このような使用の仕方が、すなわち理性の私的使用なのである。・・・上官から、何かあることを為せ、と命じられた将校が、勤務中にもかかわらずその命令が適切であるかどうか、あるいは有効であるかどうかなどとあからさまに議論しようとするなら、それは甚だ有害であろう—彼はあくまで服従しなければならない。しかし彼が学者として、軍務における欠陥について所見を述べ、またこれらの所見を公衆一般の批判に供することを禁じるのは不当である」(Kant 1973 : 171)

理性の私的使用は、現実の共同体の公益のために制限される。その場合、自由な議論は許されておらず、服従あるのみである。これに対し、現実の立場を離れた自由な議論こそ、公衆の啓蒙を促進する条件となる。

次に、このような啓蒙の条件と当時の政治状況との関係について、カントは、同時代は「啓蒙された時代」ではないが「啓蒙の時代」であるという。そのことは、当時の政治的統治の原理を示した次の標語に表されている。「君たちはいくらでも、また何ごとについても、意のままに議論せよ、ただし服従せよ！」(Ibid.: 175)。すなわち、君主であるフリードリヒ二世は自身が啓蒙された人物であり、また国家の安寧を保障できる軍隊を保持しているがゆえに、公衆に議論の自由を与え啓蒙を促進すると同時に、彼が制定する法律への服従を要求することができる。こうした政治形態こそ、「啓蒙された時代」が出現するための前提条件だとカントは考えるのである。

服従が理性の公的使用の自由の条件となる、という言い方は奇妙である。しかしカントは、そのような制限のもとで初めて、「自由に思考しようとする心的傾向と使命感」(Ibid.: 176)が個人のなかに生まれるのだ、という。自由に思考し、行動しようとする公衆の意志と立法意志との一致こそ、「啓蒙の時代」の特徴にほかならない。テキストは次のような言葉で結ばれている。(その使命感は)「徐々に人々の意識(これによって人々は、次第に自由に行動することができるようになる)に作用を及ぼし、ついには統治の原則にすら

影響を与えるのである。すると政府も、今では機械以上の存在であるところの人間を、その品位にふさわしく遇することこそ政府自身にとって有利であることがわかるようになるのである」(Ibid.)

②啓蒙の両義性

現実の共同体の一員として理性を私的に使用する個人は、いわば共同体にとっての機械であり道具である。これに対して、個人が成熟し、現実の共同体のあり方—最終的にはその政治的な統治形態—を反省し、それについて自由に議論することができる場合に初めて、理想的な「目的の王国」が実現する。—このような議論には、しかしながら、はからずも両義性が含まれていた。オーウェンによれば、それはカントによって区別された叡知界/現象界の二元論に端を発している(オーウェン 2002 : 17ff.)。

すなわち、カントは、テキストの最初で啓蒙を広く成熟と同一視し、自己自身の悟性に従って行為する能力として規定するが、結末の部分では啓蒙を狭く道徳的自律と同一視し、道徳法則の理性的な自己立法として規定する。これは、カントが仮象の現象界としての理論理性の領域と、物自体の叡知界としての実践理性の領域を区別した上で、理論理性の領域が自然法則に規定されるのと同じように実践理性の領域は道徳法則に支配されると考え、自己自身の意志を指向することと道徳法則を指向することを同一視した、という文脈のなかで捉えることができる。

しかしながら、歴史的、経験的に条件づけられた現実のなかで道徳的に行為しようとするれば、一方では理性はその経験的現実を捉えるために現実の外部に超歴史的に措定されるものでなければならなくなる。けれども他方では、理性はその経験的現実を道徳法に支配された自由の領域へと変化させていくものでもなければならぬ(つまり理性は歴史をもつものでなければならぬ)のである。

人間を自由な存在ではなく機械や道具と同類とみなす決定論、ならびに道徳を現実の幸福や快樂という目的から規定する目的論的な道徳論を克服

し、自由という人間の条件を叡知界と現象界という二元論の導入によって基礎づけようとしたカントは、はからずも因果性のアンチノミーと同型のアンチノミーに陥ることになった。そしてそこから、ヘーゲルによる自由と決定の弁証法のみならず、ニーチェによる自由と必然の闘争主義も生まれることになったのである。

II. フーコーの啓蒙理解

① 差異概念としての啓蒙

周知のごとく、フーコーは初期の代表作である『言葉と物』(1966年)においてカントにみられる人間主義を批判した(フーコー 1974, とりわけ第9章、第10章)。カントは、その理性批判の作業によって人間理性の限界を指示したが、それは同時に、神なき後の世界における諸学問の人間主義を規定することにもなった。そして、その諸学問(人文諸科学)は、人間の起源についての問いを立てる代わりに実体としての人間の本質を追究し、それに合致しない者の排除、抑圧を生み出す結果を招いたのである。けれどもフーコーは、1983年に行なった二つの講義(「カントについての講義」および「啓蒙とは何か」)のなかで、カントの「啓蒙とは何か」がもつもうひとつの意義に光を当てた。すなわち、カントはその論文で、「哲学的考察の場にまったく新しいタイプの問いを出現させ」(フーコー 2002b : 172)たと理解するのである。その問いとは、「現在についての問い、現実 actualite についての問い」(Ibid. : 173)である。

フーコーによれば、カントがその論文で示そうとしているのは、発展図式を前提とした段階概念ないしは時代概念としての啓蒙ではなく、差異にかかわる概念としての啓蒙であった。「カントは、ひとつの全体や、将来の成就から出発して、<現在>を理解しようとはしない。彼は<今日>は、<昨日>にたいして、いかなる差異を導入するものなのか、ひとつの差異を求めするのである」(フーコー 2002a : 6)。

段階概念ないしは時代概念として啓蒙を捉える

ならば、未成熟状態は、そこから一旦抜け出てしまえば消え去ってしまう。成熟状態こそ価値をもつあり、未成熟状態はせいぜい成熟状態の前提としての消極的な役割を果たすにすぎない。これに対して、差異にかかわる概念として啓蒙を捉えるならば、未成熟状態から安定的、恒常的な成熟状態へと抜け出すことはありえない。達成されたようにみえる成熟も、つねに新しい未成熟状態の始まりかもしれないのである。現在の自己をつねに問い直し、つねに新しい自己のあり方を創出する過程として啓蒙を捉えること—それは決して弁証法的発展としては理解されない—、これがフーコーの示す啓蒙理解である。

フーコーによれば、現在に対するこのような態度こそ近代の人間像の特徴であり、それは例えばボードレールにおいて典型的に示されている(フーコー 2002a : 12f.)。けれどもフーコーは、ハーバーマスのように、このような自己反省の態度を人間主義的に理解しようとはしない。ハーバーマスは、芸術を科学、法=道徳と並んで、近代において確立された価値領域のひとつに割り振る。そしてそれぞれの領域における制度化された専門文化と日常的な生活実践との乖離、専門文化による日常実践の抑圧を批判し、両者の往還関係を構築することで解放と啓蒙を推進しようとする。そのプロセスの原動力が、自律した主体の間の相互行為であるコミュニケーション的行為である。フーコーが疑問視するのは、まさにその解放され自律した主体という想定である。18世紀以降、人間は神に代わって自らすべてを対象化して批判し、真理の探究を通して進歩することが可能になった—このような人間像ははたして何の留保もなく主張しうるものなのか。ハーバーマスは、人間のコミュニケーション自体のなかに合意と真理という目的が内在していると主張するが(Habermas 1981, Bd.1 : 387)、それは証明すべき当のものをあらかじめ前提とした説明であり、人間主義の正当性の根拠づけとはなっていないのではないか。

フーコーによれば、課題とすべきは、人間主義の立場に立って権力から自由なコミュニケーションのあり方を提示することなどではなく、人間主義それ自体が意図されざる大がかりな排除と抑圧

を生み出す権力となりうることを正しく認識した上で、権力の作用を最小限にとどめる方途を探ることである。「知の自律性とその権威性において現れてくる永続的なプロセス」としての啓蒙、そうした「啓蒙の遺産が生々と、少しも損なわれることなく守られることを望む人々の信仰心はそのままにしておきましょう」とフーコーが述べる時（フーコー 2002b : 182）、その念頭にハーバースが浮かんでいたことは想像に難くない。それに続けてフーコーは次のように述べている。「保存しなければならないのは啓蒙の残余ではないのです。思考されなければならないものとして、つねに精神のうちに現前させ、つねに保ち続けなければならないのは、この出来事、そしてその意味に対する問い—普遍的なものについての思考の歴史性に対する問い—なのです」（Ibid.）。

②自己自身に対する実践としての啓蒙

この課題に対してフーコーは、現在の由来を明らかにする考古学的アプローチ、さらには現在という規準自体の偶然性を明らかにする系譜学的アプローチによって臨んだ。そして、最晩年の『性の歴史』第二巻（1984年）ならびに第三巻（同）では、カントが「啓蒙とは何か」で示した自己反省の可能な様態が、古代ギリシャ・ローマの人々の生活実践のなかに求められる。その生活実践の規準とされたのは、外部から主体を規制する道徳的な規範との関係ではなく、自己自身の生に対する主体の関係であった。このような生活実践をフーコーは「生存の技法」あるいは「生存の美学」と名づけ、次のように説明する。

「それは熟慮や意志にもとづく実践であると解されなければならない、その実践によって人々は、自分に行為の規則を定めるだけでなく、自己自身を変容し、個別の存在として自分を変えようと努力し、自己の生を、ある種の美的な価値をになう、またある種の様式基準に応じるひとつの営みと化そうと努力するのである」（フーコー 1986 : 18）。

例えば、古代ギリシャの性道徳についてみれば、外面的には後のキリスト教道徳と同じように禁欲や節制が重視されている。しかしそれは、性的なものを悪とみなし、個々人に自戒を迫る規範のゆえではなく、自己自身の固有の生き方を創造するためのひとつの技法なのである。古代ギリシャにおける性行動（アフロディシア）は、それ自体道徳的な実践の領域として理解されていた。それは、性行動の「節度と時機、量と好機を旨とする戦略」がそこで用いられたためであるが、「その使用が目指す目標は、その完成の頂点としての、その終局としての、完全な自己統御」であり、「自己自身を統御しているこの主体の設定に含まれる厳格さの要請は、各人が、そして万人がしたがわねばならないような、何らかの法の形としては現れず、「むしろ、自分の生に可能なかぎりの最も美しい、最も完璧な形を与えたいと望む人々にとって、行為の様式化のひとつの原則として提示されて」（Ibid. : 319）いたのである。そこで問題とされたのは、キリスト教道徳にみられるような性そのものの抑圧ではなく、自己自身に対する考え抜かれた実践である。そしてその限りでは快楽もまた忌避されるものではなく活用されるべきものだったのである。

「自己自身を統御」して行為するとは、すなわち「他人の指導」なしに行為することであり、これはまさしくカントのいう啓蒙にほかならない。しかも、どの程度が自らの節度（理想）なのかは普遍的な規範によってあらかじめ一律に規定されているわけではなく、自己自身が自らを作り上げていく過程、現在の差異化と自己反省のなかでそのつど定められる。フーコーは、カントにならって自ら「普遍的なものについての思考の歴史性に対する問い」に取り組み、その結果、近代的な人間像の普遍性の想定を相対化しうる主体化の様式が、19世紀のボードレールや17世紀にカントが立てた問いにはるかに先立って、歴史のなかにありえたことを示したのである。

Ⅲ. 主体と倫理

①コミュニケーション倫理—ハーバーマス

ハーバーマスのフーコー批判は、直接には『近代の哲学的ディスクール』(1985年)において展開されている。批判は、フーコーのアプローチに含まれる次のような性格に向けられていた。「(1) 意図せざる現在中心主義—すなわち、記述者が出発点とする現在の状況に拘束され、歴史記述が、意図しないままに現在を中心に置く立場をとってしまうこと、(2) 不可避の相対主義—すなわち、そのように現在に結びついた分析が、そのつどのコンテクストに依存した実践的な企てとしてしか理解されないため、不可避の相対主義に陥ってしまうこと、(3) 恣意的な党派性—その批判が、自らの規範的土台を排除しえないために、ある特定の党派的な立場を恣意的に採らざるをえないはめに陥ること」(Habermas 1985 : 325)。理性批判と権力批判を徹底するならば、その批判という作業自体をも正当化することもできなくなり、結果的に自己矛盾や相対主義に陥ってしまうのではないか、というのがハーバーマスによる批判の要旨であった。

このような批判の視座は、1984年、フーコーの死に臨んで著された追悼論文「現代の心臓に打ち込まれた矢とともに」においても変わっていない。その論文においてハーバーマスは、「啓蒙の伝統につらなる思想家としてのフーコーの自己理解は、まさにこの近代の知の形式に対するそれまでの彼の見まがいようのない批判と、いったいどのように調和するのだろうか」(Habermas 1984 : 129)、と疑問を呈した後で、「フーコーは、アクチュアリティによって傷ついた権力批判を真理の分析論と対立させたが、この対立のために、前者が後者から借りてこなければならぬはずの規範的基準が失われてしまい、そのために矛盾に巻き込まれた」(Ibid. : 131)、と結論づけている。モノローグ的な主体の自己反省からは社会批判の正当な根拠を得ることができない—こうした認識から、ハーバーマスは、その根拠をコミュニケーション的行

為という相互行為に求めたのである。

たしかにハーバーマスもまた、美的近代—フーコーが目したまさにそのボードレールやアヴァンギャルド芸術—のもつ反省的、批判的な態度のもつ可能性に注目する。近代を「未完のプロジェクト」と特徴づけた名高い講演においても、論じられていたのは、近代の自然科学的、社会的側面ではなく、美的近代であった (Habermas 1980)。けれどもハーバーマスは、あくまでも美的近代(芸術)の可能性を近代の合理性のひとつの局面として位置づける。なぜならその可能性に全面的に依拠して近代の諸問題を打開しようとすることは、自己矛盾や相対主義に行き着いてしまうからである。

したがってハーバーマスは、いかなる種類の合理性もコミュニケーション的行為という包括的な枠組みに根拠をもつと考える。道徳の根拠もまた、コミュニケーション的行為のなかに求められなければならない。価値の多元性を条件とする現代社会では、実質的に正しい行為規範をひとつに決定することは不可能であり、そのつど状況可變的に決定していかなければならない。しかしそれを決定するコミュニケーションという手続き自体は一暴力的な手段を回避しようとする以上—普遍的な妥当性をもつものと見なされなければならない。こうした手続きをとれることこそ、啓蒙された自律的な主体の証左なのである。ハーバーマスは次のように言う。

「合理性という語を、私たちはまず、言語能力と行為能力を備えた主体が、誤りであることもありうる知識を習得し、使用する性向に与える。・・・コミュニケーション的理性は、その基準を、命題の真理性、規範の正当性、主観の誠実性、そして美的な整合性の要求を、直接あるいは間接に実現しようとする、論証の手続きに求めるのだ」(Habermas 1985 : 366)。

②自己への配慮としての倫理—フーコー

もっとも、フーコーは、ハーバーマスが考えるように、権力作用の及ばない地点に立って、ある

いは現在という時点を不動の基準として、理性批判、権力批判を行なっているわけではない。自らの言説もまた諸々の権力作用のなかにあることを踏まえた上で、自己に及ぶ権力の作用を最小限にとどめるための分析を試みるという、きわめてダイナミックな課題を自らに課すのである⁴⁾。そのために採られたのが系譜学的なアプローチであり、また実践についての微視的な分析であった。

逆にフーコーから見れば、コミュニケーションの普遍性を強調するハーバーマースの思考こそ、主体の解放どころか、排除と抑圧に加担するもの以外の何物でもない。すなわち、解放と自律の基準をコミュニケーション能力に求めるならば、その能力のない者を未成熟という領域に割り振り、啓蒙の名のもとに支配し管理することにつながるからである。学校や病院に代表される近代の諸システムがその装置として機能したことは今日では自明の事実といってよいだろう。

現在という状況から離れたところに主体や社会の普遍的な理想を仮構し、それに向けて主体や社会を方向づけていこうとする思考は、意図せざる形で主体に過剰な権力作用を及ぼしてしまう。こうした認識に立って、フーコーは、他者や社会との関係における自己の解放を問題とするのではなく、現在の自己自身に対する自己の関係のなかに倫理を求めようとするのである。他者や社会によって規定された究極的な自己のあり方へと自己を形成していくのではなく、つねに現在の自己自身からずれていく生の様式を創造することが、フーコーにおける啓蒙理解であった。

けれども、このような理解は、単なるアトミズムとどのように異なるのだろうか。自己がつねに他者との関係のなかで生を営む存在である以上、自己への配慮のなかから他者に対する意識はどのようにして生まれるのだろうか。この点に関してフーコーは、「自由のプラチックとしての自己への配慮の倫理」と題されたインタビューのなかで、「自己への配慮は、・・・〈自分自身を絶対化する〉という危険を冒すことになりませんか？ この自己への配慮の〈絶対化〉は、他者を支配するという意味で、他者にたいする一種の権力行使になりうるのではないのでしょうか？」というインタ

ビューアの質問に対し「散文の名手としての口調を存分に発揮しながら一次のように答えている⁵⁾。

「いいえ、そうではありません。なぜなら、他の人びとを支配し、彼らに対して暴君の権力行使する危険は、ただひとが自分の自己に配慮せず、自分の欲望の奴隷になってしまったということからのみ、生じるからです。しかし、もしあなたが、正しく自分自身に配慮するとすれば、つまり、もしあなたが、自分が何であるかを存在論的に知っているとするれば、もしあなたが、自分に何ができるかをもまた知っているとするれば、もしあなたが、自分が一都市のなかの一市民であるということがどういうことか、自分が家（オイコス）のなかで家事の長であるということがどういうことかを知っているとするれば、もしあなたが、自分は何を恐れなければならないか、また自分は何を恐れてはならないかを知っているとするれば、もしあなたが、何を希望するのが適当であるか、また反対に自分にまったく縁もゆかりもない事柄とは何かを知っているとするれば、最後に、もしあなたが、死を恐れてはならないことを知っているとするれば、そうです、そのときには、あなたは他の人びとに対して自分の権力を濫用することはできないのです。したがって、何ら危険はありません。そうした危険という観念が現われてくるのは、もっと後になってから、つまり、自己愛が疑わしいものとなり、さまざまな道徳的あやまちが生じる原因の一つとして理解されるようになったときです。この新しい文脈のなかで、自己への配慮は、その第一のかたちとして、自己放棄というかたちを取るようになるのです」（フーコー 1990 : 30f.）。

さらにフーコーは、上のやりとりに続いて、「それでは、自分自身のことを考えることによって、他の人びとのことを考えるのが、自己への配慮なのですか？」という質問に、「はい、まったくそのとおりです。」と答えてもいる（Ibid. : 32）。ここには、個々人の現実とは無関係に規定された普遍的な規範に個々人を当てはめ、結果的に主体

をそれに従属させてしまうような啓蒙のあり方も、また単に自己の欲望に執着し、それを無制限に解放しようとするような自由至上主義とも異なって、かけがえのない自己を節度をもって肯定することから他者との連帯を構築していく可能性が示されている。

IV. 倫理とコミュニケーションの多層性

① コミュニケーション的な関係の前提

とはいえ、自己への配慮を通して過剰な権力作用を克服するというフーコーの理解には、なお疑問を挿むことができる。例えば、自己とは何か、何が自己にとっての節度となるのかについての知識は、自己を取り巻く他者との相互行為なしに得られるものなのだろうか。あるいは、自己統御の結果として出現する主体の実践から何らかの社会秩序が構成されるという保証は、何によって得られるのだろうか。逆に言えば、その実践が多様な価値観の渾沌を一ただちにというわけではないにせよ一招くことにはならないのだろうか。あるいはそもそも、自己への配慮が他者に対する意識を生み出すという理解は楽観的すぎるのではなからうか。

もちろんフーコーは政治的な抵抗の重要性を一貫して唱えており、倫理的主体の実践によって調和的な社会秩序が自ずから形成されるなどと考えていたわけではない。けれどもその場合の抵抗は、リオタールにみられるような、規則を共有しない立場の間での積極的な抗争とは異質なものである。ノリスによれば、フーコーは「関係のある事実を所有しているどんな良心的な主体に対しても必然的に妥当する、ある道徳的命令の主張を認めている」(ノリス 1993 : 264) ののである。言い換えれば、主体の実践においては、「「基準をもたずに判断すること」(リオタールの撞着語法的表現)の問題ではなく、どの基準がある特定の状況に適切に当てはまるかを問い、次いで一こうした根拠に立って一何が結果として誠実な、あるいは倫理的に根拠のある反応と見なされるかを定める、という問題」(Ibid.) が重要となる、ということであ

ある。ノリスによるこのような解釈が正しいとすれば、フーコーの主体はたしかにポストモダ的な抗争とは無縁となるだろう。しかし逆の面から見れば、そこにコミュニケーション的行為との親和性も見て取ることができる、と言ってよいかもしれない。特定の状況に関して根拠を挙げつつ判断し実践することは、たとえ仮想的にであるとしても、自らとは異なる根拠をもつ者とのコミュニケーション的な関係を前提とするからである。もちろん、フーコーは、ハーバーマスのように、コミュニケーション的行為が社会規範の正当性を保障する必要十分条件である、などと考えることはないであろうが。

② 倫理とコミュニケーションの多層性

同じように自己と他者との関係を前提としながらも、合意による社会規範の基礎づけを指向するハーバーマスと、自己自身との関係のなかに権力批判の手がかりを求めようとするフーコー両者の相違は、ひとつには道徳ないし倫理の捉え方のレベルの相違に由来している。フーコーは道徳を次のような三種類の領域に区分する。すなわち、(1) 行為の基準となる「道徳規範」、(2) その規範との関係における人々の現実の行為である「品行」、(3) 自己自身に対する関係ないし実践のあり方(「倫理」)、である(フーコー 2001 : 243)。この区分に従えば、ハーバーマスは「道徳規範」の領域を対象とするのに対し、フーコーが対象とするのは「倫理」の領域である。フーコーの立場からみれば、たとえある社会規範が議論のレベルで合意され正当化されたとしても、その規範のもとでは多種多様な実践が可能であり、まさにその実践の次元こそ権力の発生する場である。したがってフーコーの関心は、普遍的な行為規範をいかに根拠づけるかではなく、個々人の実践がいかなる意味をもつか、に向かうのである。ライクマンは、両者のアプローチの課題の相違について、次のように述べている。「ハーバーマスの出発点には、哲学は理想を明確に述べてきたのであり、批判理論はその理想を実践的なものにしなければならぬという仮説がある。フーコーの出発

点には、理想や規範はつねにすでに「実践的」なのだという仮説があって、批判の重点は、これらの規範が実際に現われる実践、しかも特定の種類の経験を規定する実践を分析することである」(ライクマン 1987 : 148f.)。

また、ハーバーマスとフーコーの相違は、自己と他者の関係(社会的ないし公的な関係)の次元に対する態度の違いにもよっている。ハーバーマスはコミュニケーション的行為のモデルをある種の客観的な立場から提示し、同時に実際にその行為によって社会的関係が変革されると考える。これに対してフーコーは、自己に配慮する主体が直接に他者とのコミュニケーションを通して社会的関係を変革する、とは考えていない。むしろフーコーは、社会的関係のなかに置かれた自己をフーコー自身もまたその関係のなかに立ちながら一記述することを通して、間接的に現状を異化する方途を採るのである。フーコーの場合、自己と他者の社会的な関係は、それに対して客観主義的態度で臨むことのできる領域として捉えられてはいない。その関係の変革は、自己の実践が間接的に他者に影響を及ぼすことで可能となる、と考えられている⁶⁾。

課題設定の次元を、社会規範の正当化に置くのか、それとも個人の倫理とそれにもとづく実践に置くのか、そしてその課題に客観主義的態度で臨むのか、それとも自分自身もまたそこに包摂されているという局所性に徹頭徹尾忠実に従って臨むのか—このような相違がフーコーとハーバーマスを隔てている⁷⁾。

V. 啓蒙と人間形成

ハーバーマスが理解するように、よりよい社会規範を追求し、それを正当化する努力は必要だろう。けれども、そこからさらに、正当化の議論に参加するためには一定の資格—例えばコミュニケーション能力など—が必要である、と思考を進めるならば、そのような思考を待ち構えるのは、理性の名による未熟者の排除と抑圧の構図の陥穽である。フーコーの提示する倫理的な主体は、たしかにこの構図を回避することができる。ただし、

正当な規範に従った実践から必ずしもつねに望まれた結果が導かれるわけではないからといって、実践の規範的な正当化の試みが無意味になるわけではない。規範的な問題提起、あるいはコミュニケーション的な関係を欠いた抵抗は単なるアトミズムにすぎず、抵抗としての意味づけを得ることは難しい。

啓蒙についてのフーコーとハーバーマスの探究からは、議論による規範の正当化と、それにもとづく実践という二つの行為の領域の存在が浮き彫りになる。主体はこの二つの領域を同時に生きているのであり、いずれかひとつの領域のみから主体のあり方を考えるのは不十分であると言えよう。すなわち、ハーバーマスが理解しているように、啓蒙された主体の要件を一定のコミュニケーション能力に求めることも、フーコーのように、コミュニケーション的な関係という前提に言及せず、「現在という時点での自己省察」(山脇 1995 : 19)としてのみ啓蒙を理解することも、ともに一面的である。

そして、注目すべきことは、この二つの領域がいずれもコミュニケーション的な関係によって意味づけられる、ということであろう。すなわち、コミュニケーションは、この二つの領域における啓蒙のあり方をともに可能にするという点で、主体の形成に有意義なのである。主体の実践は、他者との関係のなかでつねに意図どおりの結果を引き起こすとは限らない。その意味で主体は、自己の意のままにならない部分をつねに含んで生きる存在である。したがって、人間形成とは、目的論的な行為主体—つまり自らの行為を意図的に完全にコントロールできると考える主体—を目的論的行為によって形成することとしてはイメージされえない。そうではなく、コミュニケーション的な相互行為を通じた、自己のうちに未知の部分を含む主体どうしのそのつどの相互理解の過程として捉えられなければならない。そして、ハーバーマスとフーコーの啓蒙理解は、いずれかに最終的な優劣をつけるものというよりも、その相互理解を解釈する時にともに参照すべき準拠点と捉えるほうが有意義であるように思われる。

註

- 1) 啓蒙の理念をめぐるポストモダン思想とハーバーマスの関係については、野平 1991 において論じた。
- 2) ノリスによれば、こうした理解を典型的に示しているのは、フーコーを私的モラリストとして読むR.ローティである（ノリス 1993 : 243）。
- 3) 以下の要約は、オーウェン 2002、第1章を参考にした。
- 4) これについてドレイファス／ラビノウは次のように述べている。「権力に関してフーコーが説くところは、理論であることを意図しているわけではない。すなわち、それをとりまく文脈から孤立した非歴史的な客観的記述をめざしているわけではない。あるいはまた一般化として歴史上のあらゆる事象に適用されるものでもない。フーコーはむしろ彼が権力の分析論と呼ぶものを提示しており、それを理論と対置させている」（ドレイファス／ラビノウ 1996 : 254）。
- 5) このインタビューの邦訳は、蓮實重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成X 倫理・道徳・啓蒙』筑摩書房、2002年、218-246頁にも収められている。訳文の文体を考えて本論に記載した邦訳を引用した。
- 6) 「諸学部の争い」（1798年）におけるカントによるフランス革命の解釈についてフーコーが注目するのも、革命が生じたことそれ自体ではなく、人々が革命に対する熱狂を公の場で表明したという点である。革命の意味を外野から、あるいは後から規定するのではなく、革命という出来事のなかで捉えようとする態度（現在に対する態度）こそ、啓蒙の名にふさわしい態度であるとフーコーは考える。「大革命にはいずれにしても、いつでも旧来のわだちへと落ち込んでしまう危険があるでしょう。けれども、その内容そのものが重要であるわけではない出来事としてではあれ、それが存在するということは、けっして忘れられ得ない永続的な潜在的可能性を証明して

いるのです。未来の歴史にとっては、それは、進歩に向けての歩みの連続性そのものの保証であるのです」（フーコー 1984 : 183）。

- 7) 杉田 1995 : 126ff. およびドレイファス／ラビノウ 1996 : 371ff. を参照。もっとも、ハーバーマスの立場を客観主義としてのみ規定することは不当である。ハーバーマスが目指すのは、規範的であると同時に記述的、超越論的であると同時に局所的な行為理論だからである（cf. Habermas 1985 : 375）。

文献

- [オーウェン 2002] オーウェン, D. (宮原浩二郎・名部圭一訳)『成熟と近代—ニーチェ・ウェーバー・フーコーの系譜学』新曜社, 2002年。
- [杉田 1998] 杉田敦『権力の系譜学—フーコー以後の政治理論に向けて』岩波書店, 1998年。
- [ドレイファス／ラビノウ 1996] ドレイファス, H./ラビノウ, P.編著 (山形頼洋他訳)『ミシェル・フーコー—構造主義と解釈学を越えて』筑摩書房, 1996年。
- [ノリス 1993] ノリス, Chr. (荒木正純・田尻芳樹訳)「「啓蒙」とはなにか—フーコーの読むカント」, 蓮實重彦他編『ミシェル・フーコーの世紀』筑摩書房, 1993年, 242-271頁。
- [野平 1991] 野平慎二「J.ハーバーマスの行為理論のもつ教育学的意味—コミュニケーション的理性による啓蒙の理念の再構成」, 教育哲学会編『教育哲学研究』63, 1991年, 54-65頁。
- [フーコー 1974] フーコー, M. (渡辺一民・佐々木明訳)『言葉と物—人文科学の考古学』新潮社, 1974年。
- [フーコー 1986] フーコー, M. (田村俣訳)『性の歴史Ⅱ 快楽の活用』新潮社, 1986年。
- [フーコー 1987] フーコー, M. (田村俣訳)『性の歴史Ⅲ 自己への配慮』新潮社, 1987年。
- [フーコー 1990] フーコー, M.「自由のプラティックとしての自己への配慮の倫理」, バーナウアー, J./ラズミュッセン, D.編 (山本

- 学他訳)『最後のフーコー』三交社, 1990年, 15-57頁。
- [フーコー 2001] フーコー, M. (浜名優美訳) 「倫理の系譜学について—進行中の仕事の概要」, 蓮實重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成IX 自己・統治性・快楽』筑摩書房, 2001年, 228-269頁。
- [フーコー 2002a] フーコー, M. (石田英敬訳) 「啓蒙とは何か」, 蓮實重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成X 倫理・道徳・啓蒙』筑摩書房, 2002年, 3-25頁。
- [フーコー 2002b] フーコー, M. (小林康夫訳) 「カントについての講義」, 蓮實重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成X 倫理・道徳・啓蒙』筑摩書房, 2002年, 172-184頁。
- [山脇 1995] 山脇直司「啓蒙理解のゆくえ—フーコーとハーバーマス, 社会哲学の変容」, 『思想』855, 岩波書店, 1995年9月, 4-25頁。
- [ライクマン 1987] ライクマン, J. (田村俣訳) 『ミシェル・フーコー 権力と自由』岩波書店, 1987年。
- [Habermas 1980] Habermas, J.: Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. (1980) In: Ders.: Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt a.M. 1981, S.444-464. (三島憲一訳「近代—未完のプロジェクト」, 『思想』696, 岩波書店, 1985年, 88-107頁)
- [Habermas 1981a] Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2Bde. Frankfurt a.M. 1981. (河上倫逸他訳『コミュニケーション的行為の理論』全三巻, 未来社, 1985-87年)
- [Habermas 1984] Habermas, J.: Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants Was ist Aufklärung. (1984) In: Ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Frankfurt a.M. 1985, S.126-131. (「現代の心臓に打ち込まれた矢とともに—カントの『啓蒙とは何か』についてのフーコーの講義をめぐる」, 河上倫逸監訳『新たなる不透明性』
- 松籟社, 1995年, 171-180頁)
- [Habermas 1985] Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1985. (三島憲一他訳『近代の哲学的ディスクール』全二巻, 岩波書店, 1990年)
- [Kant 1973] Kant, I.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Immanuel Kants Werke Band IV, hrsg. von Buchenau, A./Cassirer, E. Hildesheim 1973, S.167-176. (篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波文庫, 1974年)