

〔論文〕

ミシェル・フーコーのカント受容

——批判の一つの系譜——

大 林 信 治

元大阪大学教授

要 旨

フーコーは若いときからニーチェを読み、戦後のフランスで支配的であった現象学や実存主義の意味付与的な主体の哲学の行き詰まりを打開するために、近代の主体の成立の出発点に遡り、ニーチェやハイデガーの目で「カントの人間学」を解説した。そこから「知の考古学」が展開されたが、1968年の「五月革命」を機に権力と直面したことから、改めてニーチェの系譜学を読み、「知と権力」の系譜学を展開した。さらに1978年フランス哲学協会で「批判とは何か」という講演を行ったとき、カントの「啓蒙とは何か」を取り上げ、ヨーロッパにおける「批判的態度」の成立を「統治」と「司牧的権力」の系譜の中に位置づけた。カントにおける「啓蒙」と「批判」の「ずれ」の問題は、フランクフルト学派によって「啓蒙批判」とか「理性批判」という形で展開されたが、フーコーはその問題を独自の仕方ですべて「現在の存在論」ないし「われわれ自身の歴史的存在論」という形で「西欧近代の系譜学」を展開する。

キーワード：人間学，考古学，系譜学，啓蒙，批判

Foucault's reading of Kant

——A genealogy of critique——

Shinji OBAYASHI

Former Professor
Osaka University

発行日 2018年10月31日

はじめに

先にマックス・ウェーバーの歴史的背景としてプロイセン史の文脈のなかで「フリードリヒ大王の啓蒙絶対主義とカントの啓蒙思想」を取り上げたが、カントの現代的意義を考えるという意味で、「結びに代えて」として「ミシェル・フーコーのカント受容」について幾つか紹介した。そのときはカント研究者のノルベルト・ヒンスケの『現代に挑むカント』¹⁾が念頭にあった。しかし、フーコーはヒンスケに先立って、独自の仕方でもカントの思想の現代的意義を指摘していた。そこで改めて「フーコーのカント受容」という問題を追及していくと、フーコーとカントの関係だけでなく、ニーチェやハイデガー、ウェーバーとの関係も明らかになってきた。またフーコーのカント受容が一時的なエピソードではなく、彼の研究活動の全体を貫くものであったことも明らかになってきた。なおフーコーについては10数年来フランス語のできる友人とフーコーのテキストをいろいろ読んできたが、とくに本稿に関係するテキストは次のものである。

- 1) Introduction à l'Anthropologie de Kant, Kant: Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris. 2008.
- 2) Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. « Epimethese », 1971.
- 3) Qu'est ce que la critique?. Critique et Aufklärung. Compte rendu de la séance du 27 mai 1978. in Bulletin de la Société Française de Philosophie, 84^e année N°2, avril-juin 1990.
- 4) Qu'est-ce que les Lumières?. Magazine littérature. n. 207. mai 1984. (Extraire du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France).
- 5) Qu'est-ce que les Lumières?. What is Enlightenment?, in P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader, New York, 1984.

これらのテキストについて簡単に予備的説明をしておきたい。

1) のテキストは、フーコーが1961年に博士論文『狂気の歴史』を提出したとき、副論文としてカントの『実用的観点における人間学』のフランス語訳とその「解説」として提出したものである。翻訳の方は簡単な「歴史的注」と「まえがき」を付けて1963年に出版されたが、この「解説」は長くソルボンヌの図書館に保管されたままになっていた。それが2008年に編纂されてフランス語訳の「序説」として付け加えられた。

2) のテキストは1968年の「五月革命」を背景に、恩師ジャン・イポリットの死を悼んで編集された「イポリットに捧げる記念論文集」に載せられたもので、フーコーが「考古学から系譜学へ」と大きく転換する時期のものである。若いときからニーチェの影響を受けていたが、このテキストは珍しくニーチェを主題としたものであり、ニーチェの系譜学を彼なりに消化したものである。

3) のテキストは1978年5月25日にフランス哲学協会で報告したものであるが、フーコーはそ

の公表を望まなかったようで、報告原稿は読み返されることなく、資料室の棚に置かれていた。1990年にフランス哲学協会の「紀要」に発表されたものは、その「まえがき」によると、講演草稿をそのまま「再生する」こともできないので、直接テープを起こして、口頭報告の性格を残しながら、最小限の句読点をつけ、文として完結していないところを補い、フーコー愛好者のために刊行したという。タイトルも編者が付けたものである。フーコーは哲学者たちを前に「自分は哲学者ではない」と言いながら、「批判的人間」として現われ、かなり思いきったことを言っている。ここには他のテキストには見られない重要な議論が展開されている。

4) と5) のテキストは、いずれも *Dits et Éclits* では「啓蒙とは何か」というタイトルになっているが、1982-1983年度のコレージュ・ド・フランスの講義1日目のカントの「啓蒙とは何か」を取り上げているところと対照してみると、4) の方は「マガジン・リテラチュール」の1984年5月号の「フーコー特集」に「未発表の講義」として収録されたもので、概ね1983年の講義の抜粋であるが、5) の方はアメリカの読者に向けたP. ラビノウ編『フーコー読本』に発表されたもので、フーコーによる「未発表の草稿」を英訳したものである。カントのテキストから取り出された啓蒙の「現代性」という問題を「一つの態度」として捉え、ボードレールの「ダンディズム」としての生き方を考察したうえで、「哲学的エートス」として新しく展開したものであり、4) との重複は避けるよう配慮されている。内容的にはヨーロッパの現在がどうなっており、どうしてそうなったかを系譜学的に分析する「現在の存在論」ないし「われわれ自身の歴史的存在論」であり、最晩年の「倫理の系譜学」とか「生存の美学」の考え方に繋がるものである。

なお「フーコーとカント」については、マリアパオーラ・フィミアニの『フーコーとカント、批判、臨床、倫理』(1998)²⁾やアンドレア・ヘミンガーの『歴史と批判、フーコー、カントの遺産か』(2004)³⁾という文献のあることは知っていたが、何よりもまず上記のテキストに拠りながら、「フーコーのカント受容」を彼の問題意識の展開のなかに位置づけ、「批判の一つの系譜」というテーマで、昨年暮れ内輪の研究会で報告した。それを名城邦夫教授が退職記念論集に載せたいと言ってくださり、少し長くなるがというと、それはかまわないということで、締め切りまでの時間を利用して幾つかの関連文献に目を通し、多少とも納得のできるものにするのができた。こうした機会を与えてくださったことに心より感謝を申し上げたい。

注

- 1) ノルベルト・ヒンスケ (1985)『現代に挑むカント』石川文康・小松恵一・平田俊博訳、晃洋書房。
- 2) Mariapaola Fimiani (1998) *Foucault et Kant, Critique, Clinique, Éthique*. Traduit de l'italien (1997) Paris. 著者はイタリア人女性、サレルノ大学で近代的理性の倫理と認識論を学ぶ。フーコーの言葉を要約するだけで、元の文脈から切り離されているからかえって分かりにくい。
- 3) Andrea Hemminger (2004) *Kritik und Geschichte, Foucault, ein Erbe Kants?*. Berlin, この著者も女性、ベルリン自由大学で政治学と哲学を学ぶ。カント哲学の知識もかなり持っており、フーコーの「解説」を補足し、当時のフランスの思想界の状況に関連させて説明している。

Ⅰ 「カントの人間学」に対するフーコーの「解説」（1961）

1 博士論文の審査と波乱の前半生

ミシェル・フーコー（1926-1984）は、1961年に博士論文『狂気と非理性—古典主義時代における狂気の歴史—』¹⁾を提出したとき、副論文として『カントの人間学』のフランス語訳とその解説「カントの人間学の生成と構造」を提出した。フーコーのカントとの出会いはさらに10年ほど遡る。1952年にニーチェに導かれて「ケーニヒスベルクの偉大な中国人」²⁾を読み、1953年からハイデガーに導かれてニーチェとカントを再読している。そして1959年から1960年の1年間、ハンブルクのフランス学院にいたとき、カントの『人間学』のフランス語訳とその「解説」を完成していた。

それにしても、どうしてカントの『人間学』を取り上げたのだろうか。それは当時のフランスの哲学界の論争と深く関係していた。第二次世界大戦後の10年間、フランス思想界を支配していたのは、フッサールやサルトル、メルロ＝ポンティなどの現象学や実存主義の意味付与的な主体の哲学であった。その主体の哲学は1950年代前半に袋小路に陥り、そこからの脱出が模索されていた。フーコーは近代的主体の成立の時点に立ち返って、その問題をカントから検討し直そうとした。その場合、『純粹理性批判』ではなく『人間学』を取り上げた。そして『純粹理性批判』における超越論的主体と『人間学』における経験的主体との間にどのような関係があるのかを『人間学』の側から捉えようとした。そこにはニーチェやハイデガーの読書経験が強く反映している³⁾。結論を先取りしてしまうと、カントの『人間学』に対する「解説」は、当時の「哲学的人間学」に対する批判として企図されたものであり、ときに論争的になって性急に断定するところもあるが、その大部分はカントの『人間学』についてのアカデミックな研究であったといわれる⁴⁾。

ここで直ちにフーコーの「解説」の検討に入ってもいいのであるが、彼が博士論文を提出したとき、すでに35歳になっており、それまでの波乱に満ちた前半生は、彼の思想展開を理解するうえで極めて重要であると思われるので、幾つかのことを想起しておきたい。

まず名前について、父親はポアティエの外科医で医学部の解剖学の教授であり、母親もポアティエの医学部の教授の娘であった。1926年10月15日に長男として生まれたフーコーは、慣習によって父と同じポールと名づけられた。ところが、母親はそうした慣習に抵抗を感じ、ポールのあとに連結符をつけてポール＝ミシェルと呼んだ。学籍簿や公文書はポールであったが、母親にとって息子はポール＝ミシェルであった。当の本人はやがて単にミシェルと名乗るようになる。若いとき嫌っていた父親の名前などもう御免だというわけである。後年「自分の家族はどちらかという反教権主義的であった」と語っている。母親は日曜日に家族で教会に行くのをしばしば怠り、祖母が孫たちを連れて行かねばならなかった。そしてポール＝ミシェルはしばらく聖歌隊員としてミサを手伝っていた⁵⁾。

1936年にポアティエの高等中学校に進んだが、1939年9月に戦争が勃発し、1940年になるとパリから避難民が多く町に移ってきた。学校もパリからの生徒や教師を受け入れ、成績の序列も変わって、ポール＝ミシェルは成績不振に陥った。学年末に校長から進級のための再試験を受け

るように言われ、納得のいかない母親は9月に息子をカトリック系の学校に転校させた。町はすでにドイツ軍に占領され、上級生はドイツの強制奉仕団に駆り出された。14歳の彼のクラスも一応授業は続いていたが、夏休みに農業奉仕を義務づけられた。この学校には変わり者の修道士が歴史を担当しており、歴史に興味を持つフーコーに眼をかけてくれた。しかし、大学教授が意見を求めるほどの著名な人物とみなされ、大聖堂参事会員でもあった哲学の教師は、対ドイツ抵抗運動の地下組織に参加していたということで、学期の初日に逮捕され、行方が分からなくなった。後任として哲学を担当した大修道院の修道士も同じ運命に遭うという事件が続いた。フーコーは当時を回想して「思い出は殆ど政治状況に結びついていた。1934年オーストリアの首相がナチスに暗殺されたとき、死に対する最初の大きな恐怖を感じた。さらに思い出すのはスペインから避難民がやってきたこと、私の世代はこうした歴史的大事件によって形作られていた」⁶⁾と。

1943年は大学入試の準備の年であったが、戦時下のパリに17歳の少年を送ることもできず、地元的高等中学校の受験準備学級に入った。学校の哲学の授業が支障を来していたので、母親は文学部の教授に頼んで個人レッスンをしてくれる学生を紹介してもらった。哲学科の2年生の学生は週3回きて学部で教えていた哲学を教えた。この人は当時のフーコーの印象を「とても気難しかったが、すぐに本質的なものをつかみ、あの厳密さで自分の思想を組み立てることができた」と語っている。1944年になると、イギリスの爆撃機がポアティエの駅や鉄道を爆撃し、6月に連合軍がノルマンディーに上陸すると、この地域全体が戦場となり、7月からは授業も中止になった。大学入試の準備どころではなかった。それでも1945年6月に試験は行われたが、フーコーは合格しなかった⁷⁾。

母親がポアティエのある教授に事情を話すと、「この町のどこの学校を卒業しても高等師範学校に入ることなど考えられない」といわれ、1945年の秋、フーコーはパリのアンリ4世高等学校の受験準備学級に入るようになった。クラスには50人の生徒がいたが、高等師範学校の文科の定員は38名で、パリのもう一つの有名校と争わねばならなかった。フーコーはここで哲学の受験準備を担当していたジャン・イポリットと運命的な出会いをする。1945-46年度の最初の2ヶ月という短い期間であったが、フーコーはイポリットの講義に魅せられ、哲学に目覚めさせられた。哲学の成績は急上昇し、学年末には1番になっていた。歴史も「極めて優秀」というコメントの付いた1番であった。高等師範学校の筆記試験は4番で合格し、哲学と歴史で口述試験の資格を与えられたが、哲学の口述試験を受けることにした。そのときの面接官の一人が後にフーコーの人生で深く関わることになる、当時シュトラスブル大学科学史の教授であったピエール・カンギレムである。彼は高等師範学校に4番目で合格した⁸⁾。

1946年の秋、アンリ4世高等学校出身の新入生のうちの5人と同じ部屋で雑居生活をするようになった。これは孤独で人見知りの彼には堪え難い生活であった。他人との交際は難しく、しばしば衝突を起こした。同級生からは嫌われ、半気違いと見なされた。1948年に彼が自殺を試みたとき、同級生たちは自分の考えていたことが確証されたと思った。心配した父親は息子を聖アンヌ病院の精神医学の重鎮ジャン・ドゥレー教授のもとに連れて行った。そして校内の診療施設にある一室を提供されるようになった。彼は一人になることができ、勉強の静かな時間を手に

入れることができた。その間も何度か自殺の試みや狂言を行った。高等師範学校の医師は「こうした精神障害は同性愛が満たされず、受け入れてくれないために生じるのだ」といった。実際、彼はしばしば同性愛酒場へ夜遊びに出かけ、帰りに自己嫌悪で何時間も茫然自失に陥った。同級生の誰もが狂気の線上でかろうじて安定を保っている彼の姿を記憶していた。だから彼が心理学や精神分析、精神医学に強い関心を抱くのも当然と納得したのである⁹⁾。

また同級生たちは一致してフーコーが猛烈な勉強家であったことを語っている。いつも何かを読んでおり、それを整然とカードを作成して箱に整理していた。だから同級生の目には教養、学習能力、関心の多様さにおいて並外れた人物と映っていた。彼はこの頃、ヘーゲルやニーチェ、ハイデガーさらにカフカを原書で読むために集中的にドイツ語を勉強していた。講義の方も幾つかの授業に熱中した。ハイデガーの「ヒューマニズムについて」の書簡の名宛人のジャン・ボーフレの講義には熱心に参加した。ボーフレはハイデガーの忠実な弟子でハイデガーをフランスに導入した一人である。哲学者のジャン・ヴァールはフーコーら三人だけの学生に丁寧にバルメニデスの説明をした。熱烈な共産主義者のジャン・ドウサンティはマルクス主義と現象学を総合しようとしており、その影響で共産党に入党した学生も少なくなかった。『知覚の現象学』で知られるメルロ＝ポンティはリヨン大学の教授であったが、1947年から1948年の2年度にわたり高等師範学校で講義をし、学生たちに強烈な印象を与えた。当時は実存主義と現象学の絶頂期であり、サルトルが一世を風靡していたが、高師の学生はメルロ＝ポンティを支持した。大学教授らしく厳格で「世俗的」でなかったからである。1949年メルロ＝ポンティがソルボンヌの児童心理学の講座を担当するようになると、高師の学生は文学部の階段教室に殺到した。フーコーもその一人である。高師の学生はソルボンヌに講義を聞きに行くことはあまりなかったが、フーコーは心理学のダニエル・ラガッシュやジュリアン・アジュリアゲラの講義を聴講したし、アンリ・グイエの17世紀哲学の講義にも顔を出した¹⁰⁾。フーコーの学生時代の知的環境は、以上に名前を挙げただけでも分かるように錚々たる顔ぶれであった。

1948年に教員資格試験の準備を担当する「教育助手」としてルイ・アルチュセールが高等師範学校に着任した。彼は1939年に高師に入学したが、兵隊にとられ、捕虜として収容所で5年間を過ごした。戦後、高師に再入学し、1948年30歳で教員資格を取り、新学期からここに来たのである。そのときは共産党員ではなかった。アルチュセールがマルクス主義や共産主義へ移行したのは当時の一般的風潮であった。フランスの知識人の多くが同じ動きをしていた。アルチュセールの後を追って多くの学生が共産党に入った。フーコーはアルチュセールと深い友情を結ぶようになり、1950年に共産党に入党した。この年彼は教員資格試験に落ちたのである。それがちょっとしたスキャンダルになった。彼は最優秀の学生として通っていたし、誰もが上位で合格すると確信していたからである。この年度の哲学部門の試験官の一人がある雑誌で「本年度はいかなる共産主義者も合格することはあるまい」と語っていたとか。フーコーはまたもや危機の時期を迎えることになった。心配したアルチュセールは友人に彼の面倒を見てくれるよう、とくに「ばかなこと」をしないよう見張ってくれと頼んでいた。しかし、今度の危機は短時間で済み、フーコーは翌年の試験の準備のために周到な計画を立てた。試験委員も委員長は同じであったが、イポリットと中等教育総監

視官になっていたカンギレムが副委員長として加わった。試験問題も近代化しなければと「性現象」という主題を加えた。それをフーコーが抽選で引き当てたのである。彼は学生の間で有名になっていたので、その試験授業に同級生も多く参観したという。彼は自然としての性現象、文化としての性現象、歴史としての性現象という三つの論点について口述したが、最後の論点は彼の個人史の問題と結びついていた。今回は3番で合格したが、彼は1番でないことに腹を立て、カンギレムに文句を言いに行った。性現象について受験者に試問するとは何たることかと。首席で合格した同級生がフーコーに詫びに来たという。それが不当と感じたからである¹¹⁾。

教員資格試験を済ませると、普通はどこかの高等中学校に配属して貰うために中等教育総視学官の面接を受けなければならなかった。フーコーが総視学官のカンギレムを訪ねたのは教職に就きたくないというためであった。彼は高い順位で合格していたから、ティエール財団に応募することができた。この財団は毎年若干名の優秀な学生を受け入れ、月々奨学金を与えて好条件で博士論文の準備をさせてくれた。フーコーはそこに入り、一応主論文と副論文のテーマを決めて国立図書館通いをしていた。財団の規約では入寮期間は3年間であったが、彼は1年でそこを離れることになる。財団会館では各人に個室が与えられていたが、20人もの共同生活であるから、フーコーは何かとトラブルを起こし、皆から嫌われていた。それでも財団にいたとき、彼は心理学研究科で別の修業試験を受けようと考え、1952年に病理心理学の修業証書を取得している。そのために聖アンヌ病院の大講堂でドゥレー教授の「臨床講義」とペナシー教授の「理論精神分析学」の講義を受けなければならなかった。また「実習」としていろいろの技術と実験を習得しなければならなかった。そのひとつにラガッシュがフランスに導入した「ロールシャッハ・テスト」があり、フーコーはそれに強い関心を示した。一方、アルチュセールの求めに応じて、1951年の秋から高等師範学校で心理学を教えることになった。講義は1955年の春まで行われたが、15人から25人の出席者があった。また学生たちを聖アンヌ病院に連れて行き、患者に対する教授の実地説明に立ち合わせたりもした。その中にジャック・デリダがいたのである¹²⁾。

この頃、フーコー家と親交があり、戦時中ポアティエに一時避難していたジャクリヌ・ヴェルドーが重要な役割を果たすことになる。彼女はドイツ語文献に詳しく、スイスのルードヴィヒ・ビンスワンガーの「夢と実存」という論文を翻訳することになった。ハイデガーの『存在と時間』が出た数年後（1930）に書かれたもので、「現存在分析」の観念を精神分析に取り入れていた。だから哲学用語が多く、フーコーに協力を求めたのである。フーコーは彼女と一緒に幾度もビンスワンガーを訪ね、進行中の翻訳を見せては、ハイデガーの用語をめぐって議論した。例えば、Dasein（現存在）をフランス語にどう訳すかと。原典の翻訳が一応完了すると、彼女は「この本が気に入ったら序文を書いてみては」といった。フーコーは早速それに取りかかり、本文の2倍もある序文を書いて驚かせた。彼女は「すばらしい」と思い、二人はビンスワンガーを訪ねて、訳文と序文を読んでもらった。ビンスワンガーはどちらにも満悦であったが、無名の男の長い序文とフランスであまり知られていない人物の短い本文の奇妙な寄せ集めを出版することは難しかった。ジャクリヌの努力でやっと1954年に出版に漕ぎつけた。フーコーにとってビンスワンガーとの出会いは重要な意味を持った。そのころ彼は精神病院で仕事をしており、医学的視

線のもつ伝統的な見方と違うものを模索していたからである。この序文は当時のフーコーの知的方向を伝える鏡であり、彼の形成過程を知る貴重なテキストである¹³⁾。

博士論文の審査に話を戻すと、フーコーは1955年8月から1960年2月までスウェーデンのウプサラ、ポーランドのワルシャワ、ドイツのハンブルクと、その地のフランス学院長としてフランス語とフランス文化を教えていたが、スウェーデンで「狂気の歴史」の研究を始め、ポーランドで完成していた。副論文となるカントの『人間学』の翻訳と「解説」もハンブルクで完成した。パリに戻ったフーコーは博士論文の「指導教授」を誰に頼もうかと、高師時代の恩師で、当時高師の校長をしていたジャン・イポリットを訪ねた。イポリットは二つの論文を丁寧に読み、副論文の「指導教授」を引き受けることを承諾したが、主論文はソルボンヌの科学史の教授カンギレムに依頼することにした。カンギレムは高等師範学校で哲学の教員資格を取得したあと、医学の研究に進み、「正常と病理」という論文で医学博士になっていたからである。カンギレムは「狂気の歴史」を読んで衝撃を受け、迷うことなく「指導教授」を引き受けた¹⁴⁾。

1961年5月20日は公開審査の日、教室は満員で聴衆は100人ほどいた。審査委員長は哲学史のアンリ・グイエが勤め、脇にカンギレムとラガッシュが座り、副論文の審査委員はイポリットと中世が専門のモーリス・ガンディヤックが当たった。審査は副論文から始まり、フーコーは口頭報告で「カントのテキストの考古学」とか「深層の地層」といった後に有名になる言葉を使ったという。ドイツ語文献を多く訳していたガンディヤックはフーコーの翻訳に注文を付け、これを出版するには根本的な改訂が必要であるといった。フーコーは翻訳を出版するつもりはないといい、ただ人間学の可能性に関する問題提起の根拠にすぎないと答えた。主論文の審査ではラガッシュが細かい点を批判し、精神医学や精神分析の知識に誤りがあることを指摘したが、フーコーの問題提起には無関係であった。カンギレムは事前報告で次の点を強調していた。「心理学が科学として占めるようになった地位の起源を再検討することは、フーコーの研究が惹き起こす不意打ちの最大なものである」と。主査のグイエは該博な哲学的知識に基づいてフーコーの引用文献にいちいち反論し、結論として「あなたが狂気を営みの不在と定義するとき、何が言いたいのか私には分からない」といった¹⁵⁾。フーコーはこれに答えるかのように『狂気の歴史』第二版の付録で「狂気、営みの不在」を書いている。「営みの不在 (l'absence d'œuvre)」は「創造活動の欠如」という意味で、ニーチェやゴッホが狂気に陥ったときの状態を表わしていた。

審査委員長のグイエは審査報告を次のように書いている。「フーコー氏が提出した二篇の著述は非常に異なるものだが、賛辞と非難が際立っていた。幅広い教養、強烈な個性、豊かな知性はフーコー氏の明白な長所である。公開審査はこれを確認するものであった。氏の二つの口頭報告は思索が目指す方向を知り、しかも自己制御が感じられた。そこには思索の明晰さと余裕と優雅な的確さが顕著であったが、高度な研究に必要な辛い仕事への無関心が感じられた。カントの翻訳は正確であるが、性急で洗練されていないところがある。「解説」は魅力的な着想だが、若干の事実をもとに性急に議論を展開している。だからフーコー氏は注釈学者や歴史学者というより哲学者である」と。そして「この二種類の論文が多く、真剣な批判を生んだことは確かであるが、われわれの前に真に独創的な主論文があり、当人の個性と知的活力と発表能力のゆえに高等教育を行う資格

のあることに異存はない。留保条件にもかかわらず、優秀という評価が全員一致で与えられた」¹⁶⁾と。

『狂気の歴史』はその年の優秀な博士論文に与えられる国立科学研究所の哲学部門のメダルを獲得し、フーコーはクレルモン大学の正教授（心理学担当）に任命されることになった。カントの『人間学』については、出版のつもりはないと言っていた翻訳の部分が1963年に簡単な「歴史的注」と「まえがき」を付けて出版された。1970年に再版され、91年からペーパー・バックとして1994年、2011年と再版されているから、それなりに読まれたようである¹⁷⁾。しかし、副論文に付けられた128頁のタイプ原稿の「解説」は、「はじめに」でも触れたように、長い間ソルボンヌの図書館に保管されたままであった。2008年によりやくタイプ原稿の「解説」は編纂され、『カントの人間学』の翻訳の「序説」として公刊された。王子賢太氏の日本語訳『カントの人間学』はこの「序説」を底本とし、独自に高等師範学校図書館のカングレム旧蔵本の原本に当たって、明らかな間違いについて訂正・注記したとある。これと別にタイプ原稿を独自に検討して英語版の『カントの人間学入門』が出版されている¹⁸⁾。この「解説」は『カントの人間学』の「解説」というだけでなく、カント哲学全体のなかでの「人間学」の位置を確認し、ニーチェやハイデガーなど現代の哲学に関連づけながら、「カントの人間学」の現代的意義を独自の仕方とて解明しようとしたものである。

2 カント哲学における『人間学』の位置

イマヌエル・カント（1724-1804）は1755年にマギステル（15世紀から18世紀まで今日の博士に相当した）となり、私講師としてケーニヒスベルク大学哲学部の講義の傍ら、1756年から公開の一般（populär）講義として「自然地理学」を開講していたが、1770年に正教授になって正規の論理学と形而上学の講義の傍ら、「自然地理学」と並行して1772-73年の冬学期から「人間学」を講義するようになり、1795-96年の冬学期まで25年間続けられた。それはカントが「批判哲学」の着想を得る前から『純粹理性批判』（1781）『実践理性批判』（1788）『判断力批判』（1790）の後にまで及んでいる。「人間学」の最終稿は1798年『実用的見地における人間学』として出版されたが、内容的には『批判』以前から『批判』以後まで幾重もの層をなしていた。フーコーはその「生成と構造」をカントが参考にしたと思われる文献（A. G. バウムガルテンの『経験心理学』（1739）など）やカント自身の論稿（「美と崇高の感情についての観察」（1764）「心の病についての試論」（1764）「感性界と知性界についての論考」（1770）「様々な人種について」（1775）など）を対照しながら検討している¹⁹⁾。

1770年代の講義草稿では「世間知（Weltkenntnis）は人間知（Menschenkenntnis）である」と明言していたが、1798年の『人間学』の序では「人間学は学校を卒業したのちに習得すべき世界知と見なされる以上、世界の知識を列挙するだけでは実用的人間学とは言えず、人間を世界市民として認識する内容になってはじめて実用的人間学と呼ぶことができる」²⁰⁾と変わっている。しかし、その大半は「世界市民的」レベルではなく、内面的な「心」（Gemüt）のレベルで展開されている²¹⁾。カントは『判断力批判』の第一序で「Gemüt」の能力を認識の能力、快・不快の感情、欲求の能力の三つに帰しているが、この独特のニュアンスをもつドイツ語の「Gemüt」と

という言葉がフーコーは「解説」ではそのまま使っているが、訳本では *esprit* と訳している。Witz も *Geist* もフランス語では *esprit* であるが、ドイツ語の *Geist* には「理念によって活性化する原理」という積極的な意味があることから、とくに *prinsipe spirituel* と訳している。

『人間学』がもっぱら *Gemüt* を問題にしていることから、フーコーは *Gemüt* をめぐって幾つかの問題を立てる。1) *Gemüt* についての研究はいかにして世界市民としての人間の認識を可能にするのか。2) 『人間学』が *Gemüt* を分析し、その三つの能力に従って三つの批判が編成されるとすれば、批判的思考と人間学的考察はどのような関係にあるのか。3) *Gemüt* の諸能力の探求がいかなる点で心理学と区別されるのかと。2番目の問いについてはすぐ後で取り上げるとして、『人間学』と心理学との関係について少し触れておくと、心理学の対象が *Seele* であり、「心身」の「心」に当たる。フランス語で *ame* (魂) と訳されているが、最終版の『人間学』では心理学は排除されている。『人間学』における *Gemüt* の探求が *Seele* を認識するものではないと考えるからである²²⁾。

カントの「人間学」の講義が「批判哲学」の成立の前後にわたっていることから、「批判的思考」と「人間学的考察」の間にどのような関係があるのかということが問題になる。参照資料として「論理学」の講義録や「人間学遺稿」のほか、カント没後27年経って出版された聴講生の2冊のノートがある。このうち1冊は1790-91年の冬学期のものであることが分かっているから、カントの「三批判」が完成したころ「人間学」でどんな話をしていたかが分かるし、1798年の「人間学」の最終稿までにどのような変更があったかを確かめることができる。そのほか友人への手紙や『人間学』の最終稿と同年に発表された「諸学部の争い」という論考もある。フーコーはこれらの資料を対照しながら『純粹理性批判』と『人間学』の関係を明らかにしようとする。何よりもまず『批判』と『人間学』が異なるレベルにあること、そして諸経験の観察を集めた『人間学』が経験の可能性の条件を考察する『批判』と触れ合うことはないとし、『人間学』を鏡のなかでの『批判』の反復とか『批判』の陰画らしいことが垣間見られるなどと十分な説明もなく比喩的な表現で説明する²³⁾が、カントの哲学に疎い私には判断のしようがない。

ただ『人間学』の位置づけとして意外に思われたのは、『人間学』が『純粹理性批判』を経験のレベルで反復することによって「超越論哲学」へ移行する契機になるとか、その経験的な認識の運動によって「超越論哲学」に行き着く²⁴⁾というように、『人間学』を「超越論哲学」の前においていることである。カント研究者の有福孝岳氏は「理性批判」と「超越論的認識」の関係について、「ア・プリオリな総合的認識の可能性を究明する限りにおいて『純粹理性批判』と「超越論的哲学」の間に区別がなくなる」といい、カウルバッハも『純粹理性批判』をそのまま「超越論的哲学」と理解しているという²⁵⁾。これがオーソドックスなカント解釈であり、私も大体そのように理解していた。

ところが、フーコーは『批判』と『人間学』の関係を次のように説明する。『批判』の観点から見た「認識のア・プリオリ」は「人間学的考察」における「実在 (existence) のア・プリオリ」に直接移されるものではないが、「認識のア・プリオリ」がその生成の中に現われるとき、その突然の出現は後から見ると「すでにあった」という意味を持つことになり、『批判』の認識のレベル

におけるア・プリオリは『人間学』の实在のレベルにおいては「本源的なもの (originair)」ということになる。つまり「本源的に与えられていること」を共通項として『批判』が経験のレベルで受け取る多様性は『人間学』においては「本源的なもの」という深みを持つことになる。逆に『批判』の「認識」のレベルでア・プリオリに与えられているものは、人間学的考察においては「すでに起こったこと」の深みにある隠れた光となるという。この説明は明らかにハイデガー的である。すなわち「知」の「源泉」としての「世界」は「世界内存在」としての人間に多様性として与えられ、感性のもつ本源的受動性を示しているが、「世界」が無尽蔵な「知」の「源泉」であるのは、感性の本源的受動性が「統一」の諸形式や精神の自発性と切り離されない限りにおいてであると²⁶⁾。

フーコーは『批判』における「ア・プリオリのレベル」と『人間学』における「経験のレベル」の違いを強調し、『人間学』における受動性と能動性の関係がどのような姿を取るかを『超越論哲学』との関係において明らかにしていく。1798年の『人間学』と『批判』の関係は、時系列的には『人間学』が『批判』から離れて、その根拠を別の方向に求めることであるが、それが『超越論哲学』であるという²⁷⁾。『批判』における時間は認識主観の直観のうちであり、経験の所与の多様な逸脱はそれを統一する統覚の構成的な能動性によって予め支配されている。そこに主観における受動性と能動性の交錯があるとしても、それはあくまで認識のア・プリオリな可能性の形式的条件にすぎないが、『人間学』の経験のレベルでは、主体は時間のなかで活動し、その活動はつねに逸脱を生みだすが、『人間学』の主体はその逸脱を一挙に超えることはできない。その主体は時間に対して受動的であるから、つねに逸脱に晒されている。しかもその散逸は統覚による総合への根拠ともなるので、主体をさらなる活動へと促すものとなる。従って、『批判』の時間が本源的な所与から本源的な総合までの統一を保証し、本質的に「Ur (原)」のレベルで展開されるのに対して、『人間学』の時間はつねに「Ver (逸)」の領域にあることを運命づけられている。だから『人間学』においては、その都度の総合が逸脱をもたらし、ばらばらになる可能性を繰り返すことになる。ところが、時間は総合の活動を誘発し、誤謬の可能性は誤謬を回避する自由に結びつく。そしてさらに総合の活動を誘発するものが活動を自由へと開き、総合を限定するものが限定そのものによって活動を無限定へと導く。このように「人間学」のレベルでは逸脱と総合の繰り返しのなかで、個別的であると同時に普遍的である主体に結びつく「超越論哲学」への課題が志向されるのである。だから「超越論哲学」は人間の有限性を「超越する」終極点ではなく、時間のなかで人間の有限性を基礎づけ、その有限性を新たな総合へ向かわせる²⁸⁾。『人間学』における経験のレベルでの逸脱と総合の行き着くところとして描かれる「超越論哲学」のイメージは、超越論的に完結したものではなく、絶えず自らを乗り越えてゆくというニーチェの「超人」のイメージに結びつけられる。だからフーコーの「解説」の最後の言葉は『『人間とは何か』という問いが哲学の領域で辿った軌跡が、その問いを退け、無力にする一つの答えにおいて完了する。すなわち超人²⁹⁾』となっている。

この一見強引と思われる「カントの人間学」におけるニーチェの「超人」のイメージも、ヒンステクが『啓蒙と理性批判の間』で指摘しているように、カントが自分自身も誤謬と偏見に巻き込まれているかも知れないという認識から、それを矯正するためにどうしても他者の理性を必要と

するとして、自己の判断を絶対化する「論理的エゴイズム」の概念に対立するものとして「多数主義 (Pluralismus)」の概念と「普遍的人間理性 (allgemeinen Menschenvernunft)」の理念を展開しているが、これによってカントはいろいろな意見がただ並存する「多元主義」ではなく、異なる意見の諸個人が互いに交渉し合うことによって「より真理に近づく」過程を意味していた。これまで神の視点から「完全な真理」とか「完全な認識」ということが言われてきたが、カントは『人間学』のなかで「完全化 (Perfectionieren)」という言葉を使い、「論理学講義」のなかではそれをドイツ語化して「Vervollkommnung」という言葉を作っている。所詮「人間的認識の地平」は「偏見があるというもの (Vorurteilsproblematik)」である。だから他人の理性との対話がどうしても必要だということになる。その場合「普遍的人間理性」が基礎的理念として前提されている。誰でも根底に普遍的人間理性を持っていると考えるのである³⁰⁾。もちろん一度の会話で完全なものになるわけではない。それは無限の過程ということになる。

3 カントの『人間学』における「populär」と「pragmatisch」の意味

カントの『人間学』は経験的レベルにあるというだけでなく、正規の講義の傍らで公開の一般 (populär) 講義として行われ、最終的には『実用的 (pragmatisch) 見地における人間学』として出版された。「populär」とか「pragmatisch」ということをカントはどのように考えていたのであろうか。ヒンスケによると、1765年の形而上学講義の開講通知に、経験の少ない学生にいきなり抽象的な形而上学の話をしてピンとこないと思われるので、はじめに経験を観察した人間情報 (Menschenkunde) を話しておこうと、A. G. パウムガルテンの「経験心理学」を挙げていた。その点で人間学は哲学の予備的学科であった。ところが、数年後「人間学」は独立の科目として「自然地理学」と並行して行われるようになった。当初は「人間情報」を伝えるものであったが、やがて観察された諸経験を分析するだけでなく、それを活用する実用的 (pragmatisch) 科目になった。そこには「観察」と並んで「実用」という観点があり、「世間知らないし世界知 (Welterkenntnis)」を目ざすものであった。学校のための学問ではなく、普通の生活 (das gemein Leben) のための学問であった。1775年の開講通知には「世間知」は卒業生を世の中に導くものであり、結局、人間認識 (Menschenkenntnis) であった。だから『人間学』はその知識を一般 (populär) に適用できるものでなければならなかった。「実用的」という概念にカントが最初に与えた説明は「Klugheit (伶俐)」であった。「その教えがわれわれを klug (賢く) し、他の人間を利用しうる点で実用的である」と言っていた。1765年の「自然地理学」の開講通知でも「学校のためでなく、生活のためにより熟練しより賢くなる (geübter und klüger) こと」であった。ところが、1798年の『人間学』の序文では、実際生活において他人を自分ために利用するのではなく、「自由に行為する存在として何をなしうるか、何をなすべきか」ということになった³¹⁾。「Klugheit」の意味も「抜け目のない狡猾さといった打算からくる賢さではなく、自分を制約するものへの洞察からくる賢さ」ということになっている³²⁾。

フーコーも「実用的」という概念について、1770年代の講義草稿と1798年の『人間学』を比較し、『人間学』の核心は探究すること (Erforschung) にあり、それは一つのまとまり (un

ensemble)を探究すること(exploration)であるが、それを一つの全体(une totarité)とするのでも、それに安住するのもないという。講義草稿では人間の探究は「人間が自分をいかに振る舞い、他人をいかに利用しうるかを知ること」であったが、1798年には二重の変更が見られるという。すなわち『人間学』は「いかに人間を利用しうるか」ではなく、「人は人間から何を期待しうるか」を探究することであり、同時に人間が自ら「なしうること(Können)」と「なすべきこと(Sollen)」を明確にすることであった。従って「利用する」ということも「当面の技術的関心から離れて、自分に対する確固たる義務と他人に敬意をもって距離を取るという二重の関係性のなかに自分を置くこと」であった。フーコーは『人間学』の「実用的」性格をこのように定義し、さらに「なしうること」と「なすべきこと」の関係の一定の在り方として、実践理性が定言命令によって先験的に保証していることが、人間学的考察においては日常の営みの具体的な働き、すなわちSpielen(戯れ)のなかで保証されるというのである。ここでカントがSpielという言葉を使うのは、人間の感覚的表象が悟性を欺くことがあり、人間がその感覚を信用していないことを意味している。このSpielという言葉はフランス語のjeuに当たり、フーコーはこの「遊び」の概念をとくに重視して、次のような議論を展開する。すなわち「人間は自然の戯れである。しかし、その戯れ(jeu)は人間がそれを演じ、それに自分自身を用いることである。だから、人間が感覚のもたらす錯覚に欺かれることがあるとすれば、それはこの戯れの犠牲になるように自ら演じたいということであり、そのゲーム(jeu)を統御し、何らかの意図的な作為によってやり直すこともできるというのである。その場合、演技は巧妙な演技(Künstlicher Spiel)となり、そうした見せかけによって道徳的に正当化されることにもなる。このように、カントの『人間学』は「jeu = jouet(遊び・弄び)」としてのSpielの両義性から「art = artifice(芸術・技巧・詐術)」としてKunstの不明確さにいたる人間的な営みとして展開されている」と³³⁾。

次にpopulärについて、この言葉は「一般向け」とか「大衆的」と訳されるが、カントの『人間学』ではどういう意味を持っていたのか。カントは「論理学」のあるテキストで「Popularität」という観念がどういう性格を持つかを次のように説明する。それは単に表現の仕方ではなく、「知識のあり方の一つの完成」であると。つまり「populärな知識は何か網羅的なものに向かうものを求められる」から、「populärな知識に固有な特徴はスタイルの特殊性というより、その証明の仕方にある」と。すなわち「一般向けの知識は雑多なものの無限の多様性のうちに何か全体的なものが与えられているという確信を与えるものでなければならない」からである。カントの『人間学』が意図していたのはまさにこうした知識であった。だから知識が「一般向け」になるには「世間知」と「人間知」に基づかなければならないことになる³⁴⁾。甚だもって廻った言い方であるが、一般向けの知識はそれなりに何か纏まったものという性格を持つというのである。

カントは『人間学』が「populär」であることについて、「読者がそこに実例を見出すことができるようにすることだ」と言っているが、フーコーはこの言葉に促されて「実例」の役割を究明する。言葉の日常的な慣用は「実例」の尽きない源泉であり、読者がそこに自分で「実例」を見つけてことができるとき、そのテキストは「populär」ということになる。そこには話し手と聞き手(公衆)の間に日常言語の共通の基盤があり、『人間学』はそうした共通の言語を語りながら、

その意味を内側から照し出そうとする。だから人々が即座に理解し、識別するのである。その導きの糸となるのが、ある主題についてさまざまな言語を取り上げ、その正確な意味と現実的広がりを見定めようとすることである。だからフーコーは日常の言葉こそ『人間学』の支えであり、土台であったと考える。その意味で『人間学』の *Popularität* は慣用表現の総合研究のようなものということになる。従って、どんな出来合いの言い回しも真剣に受けとらなければならない。慣用的表現の意味は何時もアクチュアルであるから、言語の実際的な糸を辿り、経験に即して相互に付き合わせるとき、慣用的表現の言わんとすることも分かるというのである。この点で『人間学』は表現と経験の特定の体系に根差しているということになる。その特定の体系とは国語としてのドイツ語であり、カントはその限界を破るために、大学と商人の町である国際都市ケーニヒスベルクを利用した。つまり、ケーニヒスベルクはカントにとって多くのことを教えてくれる世界市民的な場所であったというわけである³⁵⁾。

学術や哲学の領域ではラテン語が普遍性をもつ言語であったが、カントの時代は次第に土着の言語が使用されるようになった。もちろん『人間学』の言語はドイツ語である。『批判』もドイツ語で書かれているが、そこでは細心の注意を払ってラテン語との対応関係が示された。『人間学』においても一応ラテン語を参照しているが、それは本質的なものではなく、単なる参考としての価値しかもたなかった。『人間学』の仕事の本領はむしろドイツ語の体系のもつ力に基づいていたのである³⁶⁾。

このようにフーコーは『人間学』における *populär* のレベルを言語の面から究明していく。言語は人が置かれている自明の地平として与えられており、コミュニケーションの道具として潜在的な相互理解の場である日常の言語は、哲学と非哲学がそこで出会う場でもあった。従って、『人間学』にはカント流の食卓共同体があるというのである。カントには会食という「社交」(*Gesellschaft*) に対する強い関心があった。そこでの会話はある者と他の者、あるいは居合わせる者全員の間生まれ、そこで完結されるものであった。『人間学』の観点からすると、「食卓社会がそれに独自の規則を守るのは、共通の言語によって全員が全員との関係をもつためであり、話す者も話さない者もみな語られる言語に共通に与る」のである。そこで語られる言語には「目撃した事件を言語化する語りの言葉、判断の応酬と判断を修正する議論の言葉、さらに言葉による自由な戯れとしての冗談の言葉」の三つの機能があり、「食卓社会」ではどれも無視されてはならなかった。会話の内容は誰もが自由に意見を言っているものであり、他人から強制されるものではなかった。こうした規則に適った言語の地平では諸個人が権力や権威の介入なく、それぞれが自由に一つの全体を成していた。食卓社会では話すことでお互いの自由が出会い、おのずから普遍的なものになるというのである。このように見てくると、カントが『人間学』の冒頭で「世界市民」として研究するといったことも頷けることになる。『人間学』では人間を世界市民として研究するというが、それは人間が「世界の中に住む」ことであり、言語のやりとりの中で人間は主体的普遍性に到達すると同時に自分を完成することができる。つまり、人間が「世界の中に住む」というのは「本源的意味で言語の中に住む」ことである³⁷⁾。ここにも人間の実存を「世界内存在」というハイデガーの影響が認められる。

カントは『純粋理性批判』の「超越論的方法論」という一節で、根本的な三つの問いを挙げている。「1) 私は何を知ることができるか、2) 私は何をすべきか、3) 私は何を望むことが許されるのか」と。この三つの問いは『論理学』講義の冒頭にもあるが、そこでは続いて「人間とは何か」という第四の問いが現われる。この問いは先行する三つの問いを包摂する一つの準拠点をなすものであった。すべての問いが「人間とは何か」という問いに関係づけられる。フーコーはこの「人間とは何か」という問いを『人間学』の主題を転換させるものとして、カントの思考における一つの断絶と受け止めた。従って、1798年の『人間学』はこの「人間とは何か」という問いに答えたものではない。この第四の問いが立てられたのは、『人間学』の後で『人間学』に属さない見方のなかで、すなわち『論理学』と『人間学遺稿』のなかで展開されているからである。『人間学遺稿』が書かれたのは1800-1801年ごろであり、そこでは超越論哲学と区別して、神と世界と人間の関係を定義している。この三つの概念は予定されたある体系の三つの要素として並列されるのではなく、第三の要素である人間が神と世界の媒介項として、中心的な役割を果たすのであり、人間という要素は神と世界を統一する人格としての人間である。そこで改めてフーコーは次のように問う。人間における神と世界の統一とは何を意味するのか。それはどのレベルに位置づけられるのか。そのレベルは経験的なものか、それとも超越的なものか³⁸⁾と。この問いこそまさに現代の哲学的人間学に関わる問いだったのである。

フーコーはニーチェの影響からカントの超越論的認識を幻想とみなし、現代の哲学的人間学をも幻想とみなした。その後で彼はどのような道を辿るのであろうか。フーコーの「カントの人間学」の「解説」の最後の言葉はニーチェの「超人」であった。そしてこの「超人」のイメージはフーコーの歩もうとする道でもあった。後年(1978年)の「ドッチオ・トロムバドリとの対話」のなかで次のように語っている。「私は全く同じことは考えない。私の本は私にとって諸々の経験である。それも最も完全な意味で経験であり、その人を変化させるものである。もし私が書く前にすでに考えたことを誰かに伝えるために本を書くとしたら、それに取り掛かる勇気をもたないであろう。むしろそれをまだはっきり知らないからこそ書くのであり、書くということは自分を変えるだけでなく、自分の考えを変えるのである。私は一人の実験家(Experimentator)であって、理論家ではない。理論家というのは一般的な体系に達して、それをいつも同じやり方でいろいろな領域に応用する人のことである。それは私の場合ではない。私は自分自身を変え、前と同じ事を考えないためにこそ書くのであり、その意味で一人の実験家なのである」³⁹⁾と。この言葉はフーコーの著作活動を理解するうえで重要なことを示唆している。

注

- 1) フーコーの『狂気の歴史』の初版は「狂気と非理性 *folie et déraison*」であり、「古典主義時代における狂気の歴史」は副題であった。これが表題となったのは第二版(1971)からである。
- 2) この言葉は『善悪の彼岸』210節に出てくるが、ニーチェがカントを「偉大な中国人」と呼んだ理由はよく分からない。『曙光』206節に中国人について「勤勉な、蟻の考え方」とか「アジア的な静寂と瞑想的なもの、またアジア的な永続性を与えるもの」というイメージがあるが、これはC. ヴォルフが人間の自

律的理性を強調するために「中国人の実践哲学」について話したことにある。

- 3) Andrea Hemminger (2004) Kritik und Geschichte, Foucault, ein Erbe Kants?, Berlin, SS. 23-27.
- 4) Ricardo R. Terra (1997) Foucault Lecture de Kant, De L'Anthropologie à L'Ontologie de Présent. in L'année 1798 Kant sur L'Anthropologie. sous la direction de Jean Ferrari. pp. 160, 167.
- 5) D. エリボン (1991) 『ミッシェル・フーコー伝』 田村俣訳, 新潮社, 21-23頁。
- 6) 同上, 24-29頁。
- 7) 同上, 31-34頁。
- 8) 同上, 37-50頁。
- 9) 同上, 50-53頁。
- 10) 同上, 56-60頁。
- 11) 同上, 60-68頁。
- 12) 同上, 68-70, 85頁。
- 13) 同上, 79-79頁。L. ビンスワンガー／M. フーコー (1992) 『夢の実存』 荻野恒一, 中村昇, 小須田健訳, みすず書房。
- 14) 同上, 156-157頁。
- 15) 同上, 167-171頁。
- 16) 同上, 172-173頁。
- 17) Immanuel Kant (2008) Anthropologie du point de vue pragmatique, traduit et précédée de Michel Foucault, L'Introduction à l'Anthropologie de Kant., (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant), Paris. 王子賢太訳 (2010) 『カントの人間学』 新潮社。
- 18) Immanuel Kant (2008) Introduction to Kant's Anthropology, Edited by Robert Nigro, Trans. by Robert Nigro and Kate Briggs. Somitext.
- 19) Immanuel Kant (2008) L'Introduction, op. cit. pp. 17-18. 王子賢太訳 『カントの人間学』 26-8頁。
- 20) Immanuel Kant (1975) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, abgefaßt, S. 4. 『カント全集』15, 岩波書店, 12頁。
- 21) Immanuel Kant (2008) L'Introduction, op. cit. p. 34. 王子賢太訳 『カントの人間学』 63頁。
- 22) dito., p. 35. 邦訳, 65-66頁。
- 23) dito., p. 41. 邦訳, 78頁。
- 24) dito., pp. 66-67. 邦訳, 135頁。
- 25) 有福孝岳 (1990) 『カントの超越論的主体性の哲学』 理想社, 17-18頁。
- 26) Immanuel Kant (2008) op. cit. L'Introduction, p. 42. 王子賢太訳 『カントの人間学』 80-81頁。
- 27) dito., p. 55. 邦訳, 110頁。
- 28) dito., p. 57. 邦訳, 113-114頁。
- 29) dito., p. 79. 邦訳, 161頁。
- 30) Norbert Hinske (1998) Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik, Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Ganstätt, S. 38.
- 31) Norbert Hinske (1966) Kants Idee der Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Herg. von Heinrich Rombart, SS. 412-425.
- 32) ノルベルト・ヒンスケ (1996) 『批判哲学の途上で』 有福ほか訳, 晃洋書房, 164頁。
- 33) Immanuel Kant (2008) L'Introduction, op. cit. pp. 32-33. 王子賢太訳 『カントの人間学』 57-9頁。Vrg. I. Kant

(1975) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., § 13, 14.

34) dito., pp. 59-60. 邦訳, 119-120頁。

35) dito., pp. 60-61. 邦訳, 121-124頁。

36) dito., p. 62. 邦訳, 125-126頁。

37) dito., pp. 63-64. 邦訳, 129-130頁。なおカントの昼食会における談話のルールについては中島義道の『モラリストとしてのカント』(北樹出版・1992年)に詳しい。

38) dito., pp. 46-48. 邦訳, 91-95頁。

39) Michel Foucault (1996) *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori. Mit einer Bibliographie von Andrea Hemminger*, S. 24.

II 批判の方法としての系譜学—「ニーチェ, 系譜学, 歴史」(1971)—

1 考古学から系譜学へ

すでに見たように、フーコーはカントの批判的思考における認識の「超越論的ア・プリオリ」を『人間学』において経験のレベルに内在化し、逸脱と総合の無限の過程の到達点と見なしたが、『言葉と物』(1966)においては人間の知を歴史化し、各時代の文化を支える基層的コードを「歴史的ア・プリオリ」として「エピステーメ」と呼んだ。そして『言葉と物』の序において、中国に由来するボルヘスのテキストにはヨーロッパ人に不可解な深層のあることを紹介した後で、ヨーロッパの文化の歴史にもそれぞれの時代に固有の基層的コードのあることを指摘し、それを探求するのが「考古学」であるといった。そして考古学的調査によって具体的に取り出されたのが、西洋文化における二つの大きな非連続、すなわち17世紀の中ごろに始まる古典主義の時代のエピステーメと19世紀の初頭の近代のエピステーメである。従って、近代のヨーロッパ人が下地として思考している秩序は古典主義時代の人々が下地として思考していた秩序と同じではないことになる。ルネサンス以来のヨーロッパの「理性」の働きに断絶がないという印象を受けるとしても、それは表層の現象にすぎず、考古学のレベルで見ると、18世紀と19世紀の曲がり角に事物を類別して知に差し出す秩序のあり方が根本的に変質しているというのである¹⁾。ここで「考古学的方法」の性格やその位置づけについて少し見ておきたい。

アンジェール・メルクマール＝マリエッティは『ミシェル・フーコー, 考古学と系譜学』の序で「考古学と認識論を結びつけて考古学的認識論という表現は、フーコーが考案した新しい認識論的実践と考えられる」が、それは「一つの時代の言説の規範性、その規範の下での諸形式、知の編成規則を扱う方法であり、過去を裁くのではなく、それを『露わにする』批判的方法である。そうした過去の暴露は現在に生きている歴史的現実のなかで制度化された慣習の行動を変革しうる実践という意味を持つ²⁾」という。フーコーも『言葉と物』の序の最後で、「考古学的分析が提示するのは古典主義時代の知の全体、より正確には、われわれを古典主義時代の思考から隔て、近代を構成する境界(入り口)である。ここにわれわれが『人間』と呼ぶ人文諸科学に固有の空間を開く奇妙な知の形態が出現したのであり、この西欧文化の大きな断層を明らかにすることによって、われわれが沈黙し動かないと思いついていたわれわれの基盤に裂け目を作り、不安定なもの

にし、亀裂を取り戻すのである。そうするとこの基盤がわれわれの足元で再び不安定なものになる³⁾というのである。

それにしても『言葉と物』の反響は大きかった。学問の歴史に関心を持つごく限られた読者に向けて書かれた難解な書物であったのに、その年のベストセラーになり、フーコーは一躍有名になった。彼は最初タイトルとして「物の秩序」と「言葉と物」を考え、自分としては「物の秩序」にしようと考えていたが、編集者が「言葉と物」の方が良いといい、それに決まったのである。確かに「言葉と物」の方が暗示的な広がりを持つが、なぜかドイツ語訳も英訳も「物の秩序」という表題になっていたので、最初は少々戸惑った。

この本をめぐるエピソードを一つ紹介しておこう。1967年2月、学界の長老で社会学者のレイモン・アロンがフーコーに手紙を書き、ソルボンヌの自分のセミナーで学生のために人文科学について話をしてほしいと依頼してきた。それに応じて3月17日にフーコーは『言葉と物』において説明不足であった点を取り上げて話し、大変好評であった。そういうこともあってか、5月8日、国営のラジオ番組で僅か19分であったが、フーコーはアロンと対談している。アロン62歳、フーコー41歳であった。各時代に固有のエピステーメーがあるとするフーコーに対して、異なる時代の思考法は連続しているとするアロンは、対話の最後のところで「私がとても興味を持ち、あなたにとって難しいもう一つの問題についてお尋ねしたい。あなたはさまざまな時代のエピステーメーがいかに違っているかを示している。エピステーメーを一般的な言葉に置き換えるなら、各時代に固有の「思想構造」があるということでしょう。それは二つの時代のなかで同時に思考することができないことを示唆している。しかし経済学の歴史を見ると、各時代のエピステーメーや思考法はいずれも他の時代の考え方にその萌芽を含んでいる。それぞれの思考法はあなたが考えるほど根本的に異なるものではない」といい、「そこでお尋ねしたいのは、あなたは一体どのエピステーメーのなかにいるのか。すでに過去となったエピステーメーとこれから現われるエピステーメーのなかに同時にいるとしたら、わたしたちは二つの思考法のなかに同時にいることができることを示している。あなたご自身はどこに居るのでしょうか」と、いささか辛らつである。それに対して、フーコーは「ごく単純にいつ今日」と答えた。「現代の哲学者の役割は全体性の理論家ではなく、今日の診断者と考えるよいのではないか。哲学とは診断することですから」と。アロンは「現在は未来に開かれていることによって明らかにされると言ってくださった」と受けとって納得したのである⁴⁾。

ここでフーコーが「今日」といったことに注目したい。彼が過去の時代のエピステーメーを考古学的に発掘することは「今日を診断する」ためであった。『古典主義時代における狂気の歴史』も現代の精神医学を診断するためであったし、『臨床医学の誕生』も今日の医学的眼差しを診断するためであった。その意味で、フーコーの考古学的研究は根底において現在がどうであるかを診断するものであった。その点で、過去がどうであったかを研究する歴史学とは根本的に違っている。ではどうしてフーコーは考古学から系譜学へと変わって行ったのか。彼の関心が過去のある時代のエピステーメーを探索することによって今日を診断するというより、直接今日を診断することが切実になってきたからであろうか。この点について、ユディット・ルヴェールは次のよう

に説明する。1970年の初めごろからフーコーにはアーカイヴ（古文書）の地位（statut）が変わってきた。「考古学」においては文書館の諸言説は出来事と見なされたが、われわれの現存在の一部ではなかった。ところが、現実には権力と衝突するなかで、言説と不可分に結びついている権力を分析するようになると、「古文書は過去の死せる痕跡ではなく、現在のわれわれの存在の痕跡となってくる」、そして「現在のわれわれの存在に関わる言説の制度や権力の布置が問題化されるようになり、その批判の可能性に関心が集中するようになる」と、つまり「考古学的研究を現在の方向に向かわせ、われわれの現在を知ることを目的とする新しい探究のモデルの構築が必要になってきた。それがニーチェに由来する系譜学であった」⁵⁾というのである。

このことを意識していたかどうかは分からないが、フーコーは1960年代の終わりに改めてニーチェを読み、系譜学の概念とその方法を取り出してくる。従来の哲学や歴史学が歴史の起源（Ursprung）を観念的に考えるのに対して、フーコーは自分が属するヨーロッパの現実の問題状況から出発し、その歴史的由来（Herkunft）を系譜学的に説明しようとする。それは彼の問題意識の推移によって、その具体的な内容もその都度変わってくるが、いずれも系譜学の批判的見方によって、従来の直線的な連鎖としての目的論的歴史哲学を拒否し、問題としての現在の歴史的由来をその多様性が互いに交錯しつつ展開するものとして捉えようとした。こうした系譜学の基本的な想定なしには1970年代のフーコーの権力論的な言説分析は十分に理解できないとフィンク＝アイテルはいう。その基本的想定とは「知への意志は権力への意志である」というものである。すなわち、言説の産出はそこに内在する権力意志の原動力に負うというものであって、知はそれ自身のために求められるものでなく、世界に向けて自己を主張し、自己の上昇を目指すものである⁶⁾と。

こうしたニーチェに由来する系譜学をフーコーが自身の方法として積極的に主張するようになるのは1970年代である。マルティン・ザールによると、「系譜学」という言葉が最初に出てくるのは1967年のインタビューにおいてであり、それは「考古学」の方法を説明するという文脈であって、まだ考古学と明確に区別されていなかった⁷⁾というのであるが、後年になってもフーコーはしばしば「考古学」という言葉を使うことがある。以上に検討したことを念頭におきながら、その都度その文脈に注意しなければならない。

2 「五月革命」と監獄調査グループの結成

フーコーは1966年9月末にチュニスに移ってきた。ここで哲学を教えるためである。講義のテーマはさまざまであった。哲学の学士課程の3学年に対して、ある学生にはニーチェを語り、他の学生にはフッサールの「デカルト的省察」を通してデカルトを語った。また別の学生にはルネサンスからマネまでの絵画史についてスライドを見せながら解説した。「西欧思想における人間」というテーマの公開講座には200人以上の聴衆があった。彼はチュニジアではあまりに西欧的であり、チュニジアを理解できない者と見られていた。その頃の彼の最大の関心事は「知の考古学」を執筆することであった⁸⁾。

ところが、あることから学生に対する警官の暴力があり、反体制派の学生によって学部が占拠

された。学生に対するチュニジア当局の弾圧は厳しかった。そのころ中東に六日戦争（1967年6月5日から10日）が起り、イスラエル軍に追われたアラブ軍がチュニジアに流れ込んできた。そのために警官の暴力行為はますます過激になった。フランス人教師たちは学生の逮捕と拷問に抗議する集会を開いたが、フーコーは学生の裁判で証人に立つことを考え、公判の場で読み上げる声明文を準備したが、許可が下りないばかりか、裁判は傍聴禁止で進められた。こうしてチュニジアではフランスの五月革命の数週間前に大がかりな学生の暴動が起り、多くの学生が逮捕された。植民地ということもあって、その扱いの酷さはパリどころではなかった。フランスの知識人が1968年の五月革命の嵐に巻き込まれていたとき、フーコーはチュニジアにいたのである。もっとも5月末に数日間パリに帰り、シャルレティ競技場の集会に参加しているが、五月革命についてはほとんど何も見ていなかった⁹⁾。

それにしても、毎週汽車で4時間の距離をクレルモン大学に通って、パリを離れなかったフーコーが、どうしてこの時期チュニジアにいたのであろうか。それにはいろいろな偶然が重なっていた。フーコーをクレルモン大学に招聘した哲学科の主任ジュール・ヴユルマンは、恩師のメルロ＝ポンティが急死(1961年5月4日)したため、コレッジ・ド・フランスに戻ることにした。フーコーは哲学科の哲学の正教授であったが、クレルモンでは心理学を教えていた。哲学科は全員一致で、ヴユルマンの後任としてジル・ドゥルーズを迎えることに決め、学部になんか要請した。ところが、文部省が送り込んできたのは共産党の政治局員で、正統派マルクス主義者のロジェ・ガローディであった。ガローディは1913年生まれで、ソルボンヌで哲学を学び、1930年に共産党に入り、戦時中は抵抗運動で逮捕された経験があった。1950年にフーコーが共産党に入党したときは、ガローディは先頭に立ってスターリン主義を礼賛していた。だから共産党を脱退して以来、フーコーは共産主義を思い起こさせる一切のものに反発を強めていた。ガローディが着任してきたとき、フーコーは「あれは哲学者ではない」といい、その「知性のなさ」について公然と非難した¹⁰⁾。そのほかの事情もあって、フーコーはクレルモン大学で教える気持を失っていた。外務省に日本の日仏協会に出向を申し出たほどである。パリでポストを得ることは難しかった。その都度マルクス主義者の反対に遭ったからである。そのようなとき、チュニス大学の哲学科のドゥルダールが哲学の学士課程を創設し、恩師のジャン・ヴァールに自分の所で教えてほしいと頼んだ。ヴァールは一応承諾したが、半年でパリに帰りたくなり、フーコーがクレルモンを出たがっていることを知って、フーコーを行かせることをチュニジア当局に打診し、フランス外務省はクレルモン大学に所属しながら2年契約の「出向」という形で承認したのである¹¹⁾。

だからフーコーが1968年11月にパリに帰ってきたのは、新しい務め先を探すためであった。ナンテルのデュディエ・アンジュは創設した心理学科にフーコーを迎えようとしたが、もはや心理学を教える気はなかった。フーコーはヴァンセンヌ大学の創立者グループに加わり、その哲学講座の教授に就任したのである。ヴァンセンヌ大学の開学は1968年12月で、講義は1969年1月から始まったが、1968年秋から翌年にかけてパリや地方の高等中学校や大学で起こったストライキに巻き込まれ、ヴァンセンヌの学生も連帯の立場から学部を占拠し、バリケードを築いて立て籠もった。こうしたなかでフーコーは哲学科の「管理者」として学科の講義題目を掲示し

た。それは時局を反映して、ランシェールの「修正主義＝極左主義」、バリバールの「社会形成の諸科学並びにマルクス主義哲学」、ミレールの「文化革命」、バディウの「イデオロギー闘争」などの題目が並んでいた。次年度も同じ調子で、ランシェールの「マルクス＝レーニン主義の第二段階、スターリン主義」、ミレールの「マルクス＝レーニン主義の第三段階、毛沢東主義」、ヴェベールの「二十世紀マルクス主義の序論、レーニン、トロツキー、ヴォルシェヴィキの思潮」、バディウの「マルクス主義弁証法」などが並んでいた。これを見た文部大臣は「マルクス＝レーニン主義的」講義を告発し、これでは教員資格を与えるわけには行かないと言った。それに対してフーコーは「ヴァンセンヌの使命は現代世界を研究することであるから、どうして哲学科が政治に関する考察の場であることを避けられようか」と説明した。彼自身は「生に関する諸学の認識論」や「ニーチェに関する講義」を行っていた。後者の講義が1971年に彼が編者となる「ジャン・イポリットに捧げる記念論文集」の論考「ニーチェ、系譜学、歴史」の内容をなしていた¹²⁾。ヴァンセンヌにおける2年間は、フーコーの生涯において、またその後の著作活動において重要な意味を持った。これまで距離をとってきた政治と直接向き合うことになり、現在がどうしてこうなっているのかという系譜学としての歴史に出会うことになった。彼は政治に参加する戦闘的知識人のイメージを一身に体現しはじめたのである。

五月革命に続いて起こった学生の暴動の波はしばしば激しいデモの形を取り、極左の活動家が多く逮捕され、有罪判決を受けることになった。1970年9月、監獄に送り込まれた活動家のうち29人が政治犯としての「特別の管理規則」の適用を求めてハンストを始めた。当時の言葉で「破壊活動家」として、彼らに対して可決された「破壊活動防止法」のもとで「普通犯」として扱われたのである。ハンストも一時中断された。極左の活動家も獄中で特別の地位を要求するのは矛盾しているかも知れないと思うようになり、9月1日付けの声明書を発表した。「われわれは政治犯という地位の事実上の認知を要求するが、だからといって他の普通犯と比べて特別扱いをせよと要求しているのではない」、「われわれとしては恥ずべき現行の刑務所体制を告発するわれわれの闘争がすべての囚人に役立つことを望んでいる」と。ハンスト運動は外部のハンスト実行者に支援されて、1971年1月に再開された。支援者たちはモンパルナス駅前の聖ベルナル礼拝堂に陣取っていた。フーコーは2月に司法官、弁護士、ジャーナリスト、医師、心理学者とともに「監獄調査グループ」を結成した。2月8日、法務大臣がハンスト実行者たちの要求に緩和措置を検討する委員会の設置を告げたので、ハンストは中止されることになったが、その際にフーコーは「監獄調査グループ」の宣言書を配布した。印刷にして1頁ほどであるが、「われわれは誰一人として刑務所に入らなくて済むかどうかについて確信が持てない。以前にも増して今日はその確信が持てないのだ」と宣言した。そして調査が進められた。具体的には面会時間に刑務所前列を作っている囚人家族に質問用紙を配布し、囚人の生活状況や過去に関する証言などを集めたのである。それは個人個人の情報を他の囚人に、またその家族や一般の人々に伝達するためであった。その報告書は4回にわたって発行されたが、最初の小冊子が公表されたのは1971年5月であった¹³⁾。フーコーはコレージュ・ド・フランスの講義の中では19世紀の刑罰制度を取り上げた。そして翌年の講義では真剣に研究に打ち込むという誓約をとって10人足らずの研究グループを

結成し、資料を研究していたときに出会った19世紀のピエール・リヴィエール事件を研究することにした。その成果が『ピエール・リヴェールの犯罪—狂気と理性』（1973）である¹⁴⁾。

それにしても、この激動の時代にフーコーのような行動的人物がどうしてコレージュ・ド・フランスの教授に選ばれたのであろうか。エルボンの『フーコー伝』からその要点を紹介しておこう。1966年以来イポリットは何とかしてフーコーをコレージュ・ド・フランスに入れようと考えていた。この計画を実現するために、もう一つの哲学講座のジュール・ヴェイルマンの協力を求めた。だがイポリットは自分の計画の成功を見ることなく、1968年10月28日に亡くなった。空席になった講座の補充が問題になると、自ずとフーコーに視線が集まった。コレージュ・ド・フランスでは選出は二段階で行われた。第一次では担当教授の名前を伏せたまま講座の創設を決めるのである。1969年11月30日の教授会で社会学と哲学の二つの講座の創設が決定された。そして哲学には三つの講座案が提出された。フーコーの外にポール・リクールとイヴォン・ベラヴァールの二人の候補者がいたからだ。講座名は候補者を想定して創設される。フーコーには「思考体系の歴史」、リクールには「行動哲学」、ベラヴァールには「合理思想の歴史」という名称が当てられた。1回目の投票者は46名で、投票の結果は「行動哲学」11票、「思考体系の歴史」21票、「合理思想の歴史」10票であった。過半数の24票に達しなかったので、2回目の投票を行った。「思考体系の歴史」25票、「行動哲学」10、「合理思想の歴史」9と前回とほとんど変わらなかったが、どうにか「思考体系の歴史」が過半数をとった。次に教授会がフーコーを正式に指名することになったが、投票者39人のうち24票が賛成で、ほかの15票は白票であった。断固たる反対者が三分の一以上いたのである。教授会は自らの選択を文部大臣の決定に委ねることにした。大臣は慣例により学士院を構成する当該アカデミー、この場合は人文・社会科学アカデミーに参考意見を求めた。人文・社会科学アカデミーの投票者は31名で、×印を付けた者が22票、白票が5票だったから、アカデミーの書記長はこの奇妙な結果をコレージュ・ド・フランスの教授会の2回目の投票の結果三分の一以上の白票があった事実を確認したにすぎず、アカデミーとしてはこの講座に関していかなる候補者も提示しないことにしたと報告した。アカデミーの拒否にもかかわらず、文部大臣はフーコーの任命を決定した。そして1970年12月2日就任講演となったのである¹⁵⁾。

3 ニーチェ、ウェーバー、フーコーの系譜学

1970年以降のフーコーの系譜学的局面は、ニーチェの権力の系譜学を受け継ぐものであり、それは1975年の『監獄の誕生』として結実した。フーコーが系譜学を意識的に採用した最初の著作である。そのためしばしば系譜学は権力の問題を取り上げる方法のように考えられ、後期の「自己への配慮」や「主体」の問題を取り上げる倫理学と対比されることがあるが、フーコーの系譜学の方法は後期になっても「主体の系譜学」とか「西欧近代の系譜学」という形で継続していた。そして彼は「現在」の差し迫った問題を解明するために古典古代の哲学に深入りしているのだと説明した。系譜学はヨーロッパ人の現在の歴史を形づくる一連の言説や実践をさまざまな出来事の再構成として示すものであった¹⁶⁾。

このフーコーの系譜学に直接対応するのがニーチェの『道徳の系譜』であった。ニーチェはそ

の「序言」のなかで、「われわれの道徳的偏見の由来について、これこそがここで問題になるのだ」といい、「われわれは道徳的諸価値を批判しなければならない。そのためにこれらの道徳的諸価値を生みだし、発展させ、維持してきた諸条件と諸事情を知らなければならない」。ところが、「そのようなことは今まで知られていなかったし、追求されもしなかった。むしろそれは所与として一切の疑問を超えたものとして受け取られてきた」と。ここでニーチェが念頭においていたのはカントの道徳哲学の定言命令である。「他ならぬその道徳が何よりも危険であるとしたら」、「今こそ道徳の系譜学者は全く新しい問いを立て、新しい眼を持って道徳の隠されている国を旅しなければならない」¹⁷⁾という。

フーコーが系譜学の方法を主題的に取り上げたのは、すでに述べたように「ニーチェ、系譜学、歴史」(1971)においてである。この表題が端的に示すように、系譜学はニーチェの「道徳の系譜学」に由来し、歴史家の方法とは異なる独自の批判的な歴史研究の方法であった。この批判の方法としての系譜学はカント哲学とどんな関係にあるのであろうか。ニーチェは『曙光』の序文で「道徳の面前ではあらゆる権威に直面したときと同様に考えてはならず、まして語ってはならず、ただ服従しなければならない」と書いている。これはカントの道徳哲学に対するパロディーである。ニーチェはさらに続けて「カントは『道徳の王国』に場所を開けるために『純粹理性批判』を必要とした。言い換えると、もし理性に対して『道徳の王国』を攻撃することを不可能にし、しかも把握することを不可能にするということがカントに必要でなかったら、『純粹理性批判』を必要としなかったであろう」¹⁸⁾という。カントは自然や歴史によって道徳が絶えず脅かされていたのに対して、『純粹理性批判』と『実践理性批判』を通して人間の自由と自律性を救い出し、道徳形而上学を樹立したのであった。このカントの道徳的義務に対する批判がニーチェの『道徳の系譜』であった。

ところで、ディヴット・オーウェルの『成熟と近代』の副題が「ニーチェ、ウェーバー、フーコーと理性のアンビバレンス」となっているのに、訳者は「ニーチェ、ウェーバー、フーコーの系譜学」という副題にしている。この三人が系譜学を共通の方法とすることを端的に示したかったのであろう。「成熟と近代」という表題にはカントの「啓蒙とは何か」が想定されている¹⁹⁾。私は著者の問題の立て方には同意するが、カント、ニーチェ、ウェーバー、フーコーについての解釈には必ずしも同意することはできなかった。ここでウェーバーについて少し私見を付け加えると、ウェーバー自身は「系譜学」という言葉は使っていないが、歴史に対する三つのアプローチの仕方として、「昔がどうであったか」という関心から歴史にアプローチする場合をいわゆる歴史家の「個性記述的な方法」といい、「未来がどうなるか」という関心から歴史にアプローチする場合をマルクス主義の「法則定立的な方法」といい、それに対して「現在がこうなって他とならなかったのはなぜか」という関心から歴史にアプローチする場合を、ウェーバーは自分の立場と考えており、その方法を「因果帰属の方法」と呼んでいる。これがヨーロッパの近代資本主義や近代合理主義を問題にするときのウェーバーの方法であった。それは『宗教社会学』の序言の冒頭に端的に示されている。「近代ヨーロッパの文化世界に生を受けた者が普遍史的な諸問題を取り扱う場合、彼は必然的に、それは正当なことであるが、次のような問題の立て方をするで

あろう。いったいどのような諸事情の連鎖が存在したために、ほかならぬ西洋という地盤において、そこにおいてのみ普遍的意義と妥当性をもつ—と少なくともわれわれは好んでそう考えたがるのだが—ような発展傾向をとる文化的な現象が姿を現すことになったのか²⁰⁾と。つまり、問題としてのヨーロッパの現在から出発して、それがなぜそうなったのかを因果帰属的に究明しようとするのである。それがウェーバーの歴史的研究の方法であった。現在の歴史的现实から出発するという点で、まさにニーチェに由来する系譜学の方法であった。

フーコーは「ニーチェ, 系譜学, 歴史」の冒頭で「系譜学は灰色である」と謎めいた表現をし、続けて「系譜学は精密で忍耐強く資料を取り扱う。系譜学は散逸し、擦り消え、何度も書き直された羊皮紙に基づいて作業する²¹⁾という。「灰色」というのは「派手ではない」「地味な仕事」という意味であろう。この限りでは何も系譜学の特徴ということにはならない。歴史家もそうするであろうし、『狂気の歴史』や『言葉と物』においてもフーコーはそうしてきた。それが系譜学と言いうるためにはその方法を使って何をするのかにある。この論文は「イポリットに捧げる記念論文集」に寄稿した学術的なものであるだけに、ニーチェのテキストを丹念に引きながら、系譜学の方法を歴史学の方法とどう違うかを説明するという形を取っている。従って、系譜学が何を目ざしているかを読み取ることはなかなか難しい。

ここでちょっと中断して、系譜学が「歴史的现实から出発する」ということを具体的に説明しているフーコーの対話を覗いて見ることにしたい。1972年9月27日に蓮見重彦氏がパリでフーコーにインタビューしたものである。要約すると、「歴史的现实の出来事から出発するということは、マルクス自身がそうしたように、ある歴史的现实のしかるべきレベルを見定め、そのメカニズムを明らかにし、その機能の様態を記述することであり、そうした分析の方法をマルクスに負っている」のに、ヨーロッパのある種のマルクス主義者たちの歴史分析のやり方は、例えば、バリバルがマルクスの概念による国家とその変換についての研究で、マルクスの1行か2行の文章からマルクスが革命の進行の第一歩から国家機構の変換を予想していたということを20頁にわたって示そうとしている。テキストの分析・解釈としては見事なものであるが、どうしてこんなことをやってしまうのか。真に対決すべきは歴史的资料、歴史的现实であるのに、彼らはそれを信じないで、ひたすらマルクスのテキストを尊重し、丹念なテキストの分析・解釈という悪しきアカデミズムに陥っている。そうしたマルクス主義者たちはマルクスから引き出しうると信じた規範や規則に捕われて有効な歴史分析ができなくなっている。彼らはまたマルクス主義を一つの科学だというが、一つのディスクールを「これは科学的ディスクールだ」ということによって、この種のディスクールを神聖視していると批判する²²⁾。

この点について、フーコーは「知」の担い手としてのディスクールの諸々のタイプの歴史的に分析しようとするなら、そのディスクールが機能する社会における「権力」のさまざまな関係を考慮せざるを得ないといい、自分の研究をふり返って、『言葉と物』は純粹に記述的水準にとどまり、「権力」との関係の分析にはさしあたり手を染めなかったという。そしてこの対話のタイトルになっている「アルケオロジ—からディナスチクへ」について、フーコーは「私が『知の考古学』と名付けたものは諸々のタイプのディスクールを記述し、その位置を決定することであっ

たが、『知のDynastique』と呼ぶものはわれわれが文化と呼ぶ領域で観察しうるディスクールの諸々のタイプとそのディスクールが出現し形成されるにいたる場合の歴史的・経済的・政治的条件との間にある関係のことである」という。dynastiqueという言葉は王朝とか王家を意味するdynastieの形容詞である。訳者はフーコーの意図を汲んで「統治系譜学」と訳したというのである²³⁾が、後にフーコーが展開する「統治」(gouvernement)の概念と紛らわしいので、当時の文脈から「権力系譜学」とした方がいいかも知れない。

それはともかく、「ニーチェ、系譜学、歴史」のテキストは簡単に纏められるものではないが、理解しうるところを私なりにまとめると、まず「系譜学は歴史を単線的に描くのではない」、「さまざまな出来事の独自性とその役割を見極めようとする。従って歴史の目的論的な超歴史的展開とは対立する」と。従って、系譜学は起源(Ursprung)の探究するものではない。「起源」というのはあらゆる継起的な歴史的現象に先立つものとして何か不動のものを捉えようとするが、系譜学はそのような「起源」の探究を拒否し、「起源」という妄想を払拭するために歴史を研究するのである。だから「成立」(Entstehung)とか「由来」(Herkunft)という用語が系譜学に固有の対象を示すものである。何か「成立する」ということは、その本質と無関係のさまざまな出来事がある出発点にあるのであって、例えば、真理を追及するという学者の場合も、互いに憎しみ合い、狂信的な議論を繰り返しながら、競争に勝とうという欲求から出てくるものである。だから系譜学の仕事は「由来」の複雑な糸の繋がりをたどり、起きたことをそれに固有の散乱状態に保つことである。つまり「由来」の探求は人が不動と認めているものを危うくさせ、人が単一と考えているものをいろいろな出来事に断片化するのである。ニーチェが『道徳の系譜』でやったように、弱者が開き直り、自らに苦行を課し、それに高い道徳的な価値を与え、それによって自分の活力を取り戻そうとするのである。弱者は自らの生存のために、歪められた生の本能からルサンチマン(強者に対する弱者の無意識の敵意)によって禁欲主義的理想を生み出したというのである。従って「成立」とか「由来」の探究は現にあるものをそうあらしめたさまざまな出来事を探ることであり、系譜学は現にあることがさまざまな出来事の偶然の戯れから生じたものであることを示すことである。だから「成立」をその最終項によって説明するのではなく、最終の結末が一連の出来事の現時点での総括以上のものではないことから、その分析はこれらの出来事の戯れを示すことである²⁴⁾という。

4 現実的歴史と歴史的感覚

このように定義された系譜学と一般に歴史と呼ばれるものとの関係を説明するためにフーコーが取り出してくるのが、系譜学の特長としての「歴史的感覚」である。系譜学はニーチェによって「現実的歴史」(wirkliche Historie)と呼ばれたが、「歴史的感覚」が超歴史的視点の導入によって覆われてしまうと、再び形而上学が支配するようになる。だから逆に「歴史的感覚」が如何なる絶対的なものによっても方向づけられていないとき、形而上学の手から解放され、系譜学に役立つ道具となるのである。つまり「歴史的感覚」は偏倚や周辺を識別し、分散させ、それらが自由な動きをすることができるようにする鋭い視線となるのである。その点で「歴史的感覚」は「現

実的歴史」を実践するものとなる。それは人間において「不滅」と信じられてきたものを再び「生成」のなかに導き入れる。高貴で無私と思われる感情も歴史を持ち、変わらぬものと信じられている本能も歴史的に変化するものであることを示すのである。歴史のなかで働くさまざまな力はある目標に従属するものでもなければ、ある仕組みに従うものでもなく、つねに闘争の状態にあり、ある一つの結果を必然的に生み出すものという見方をするのではない。それらはつねにさまざまな出来事の偶然から生じるものであるから、真の歴史的感觉というのは、われわれが失われた無数の出来事のなかで生きていることを再認識させるのである。その意味で系譜学は既存の歴史学に対して解体的な役割を果たすというのである²⁵⁾。

ところが、「私は花火師です」というインタビューのなかで、サルトルが「フーコーには歴史的感觉がない」と批判したことに対して、フーコーはその言葉を逆手にとって、皮肉っぽく「私はサルトルのあの言葉がとても気に入っている。私のすべての仕事は、この言葉から解釈できると思う」といい、「歴史的感觉があるということが、偉大な歴史家の作品を恭しく拝読し、大学で受け入れられているような『できあい』の歴史を受け取ること」であるなら、「私には如何なる歴史的感觉もないというのは絶対に正しい」といい、そのうえで「大学では歴史を基本的に保守的な形で使って、或るものの過去を歴史的に再発見するのは基本的にそれが存続できるようにするためである」が、「私がやろうとしている歴史研究はまさにその反対であって」、「ある連鎖の出来事が発生し、それがいかにして不可能性を作り出したか、また現在に至るまでいかに自らのパラドックスを作り出してきたかを示すことであり、私が歴史のプロセスにおいて関心を抱くのは、そうした不規則な要素、偶然的な要素、予測不可能な要素であり、それに最大のチャンスを与えることである」という。そして、そうしたことに関心を持つことを「歴史的感觉」と呼んでいるのである²⁶⁾。

このテキストのなかで、ウェーバーの方法論との関係で重要と思われたのは、次の記述である。すなわち、「現実的な歴史」の最後の特徴は、それが「ある一つの見方 (Perspektive) に立つ知であることを恐れない」ことである。歴史家は自分がどこから眺めているかという地点、自分が身を置いている時点、自分の選んでいる立場、そこで自分のある感情が影響しているのを暴露するような点を「客観性」の名のもとに消し去ろうとしているが、系譜学は自分がある見方に立っていることを認め、自分に固有の不正な体系を含んでいることを否定しない。むしろ自分の眺めているものも、自分が眺めている場所もよく分かっている視線である²⁷⁾と。これはまさにウェーバーのいう「価値自由」の前提であった。つまり、自分の立っている観点を自覚することがウェーバーの「価値自由の要請」であった。ここにニーチェ、フーコー系譜学の方法とウェーバーの歴史認識の方法との親近性があるといえるだろう。「ウェーバーとフーコー」という問題は改めて検討しなければならない問題であるが、それに関する文献を一つ脚注で紹介しておこう²⁸⁾。

注

- 1) Michel Foucault (1966) *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*. p. 14.
渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物—人文科学の考古学—』新曜社、1974年、21頁。

- 2) アンジェール・クレメール=マリエッティ編 (1992) 『ミッシェル・フーコー, 考古学と系譜学』 赤羽研三・桑田禮彰・清水正・渡辺仁訳, 新評論。(Angele Kremer=Marietti: Michel Foucault, Archéologie et Généalogie. 1985)
- 3) Michel Foucault (1966) Les mots et les choses, op. cit. p. 16. 邦訳, 前掲, 23頁。
- 4) ミシェル・フーコー (2013) 『レイモン・アロンとの対話』 西村和泉訳, 水声社, 23-26頁。
- 5) Judith Revel (2005) Experience de la pensée, Michel Foucault, Paris, pp. 64-66.
- 6) Hinrich Fink-Eitel (1994) Die Philosophie und die Wilden, über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte. Hamburg. SS. 238-239.
- 7) Martin Saar (2007) Genealogie als Kritik, Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. S. 134.
- 8) D. エリボン (1991) 『ミッシェル・フーコー伝』 前掲, 254-259頁。
- 9) 同上, 260-261頁。
- 10) 同上, 204-205頁。
- 11) 同上, 254頁。
- 12) 同上, 275-278頁。
- 13) 同上, 303-307頁。なお「監獄情報グループ」の宣言書は, Manifest du G.I.P. in Dits et Éclits II, pp. 174-175. 『ミッシェル・フーコー思考集成』 IV, 筑摩書房, 62-63頁。
- 14) ミシェル・フーコー編(1975) 『ピエール・リヴィエールの犯罪—狂気と理性—』 岸田秀, 久米博訳, 河出書房。
- 15) D. エリボン (1991) 『ミッシェル・フーコー伝』 前掲, 287-294頁。
- 16) Joseph J. Tanke (2009) Foucaults Philosophy of Art, A Genealogy of Modernity. Introduction.
- 17) Friedrich Nietzsche (1996) Zur Genealogie der Moral, in: Werke in drei Bänden, II, S. 763. 信太正三訳, (1967) 「道徳の系譜」, 『ニーチェ全集』 第十卷, 理想社, 324-330頁。
- 18) Friedrich Nietzsche (1996) Morgenröte, in: Werke in drei Bänden, I, S. 1010. 茅野良男訳 (1962) 「曙光」, 『ニーチェ全集』 第七卷, 理想社, 11-12頁。
- 19) デーヴィット・オーエン (2002) 『成熟と近代, ニーチェ, ウェーバー, フーコーの系譜学』 宮原浩二郎・名部圭一訳, 新曜社。David Owen: Maturity and Modernity, Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason. 1994.
- 20) マックス・ウェーバー (1990) 『宗教社会学論送』 大塚久雄・生松敬三訳, みすず書房, 1頁。
- 21) Michel Foucault (1971) Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in Dits et Éclits, II, p. 136. 伊藤晃訳 「ニーチェ, 系譜学, 歴史」, 『思考集成』 IV, 筑摩書房, 11頁。
- 22) Michel Foucault (1972) De l'archéologie à la dynastique. in Dits et Éclits, II, p. 407. 蓮見重彦訳 「アルケオロジーからディナスチックへ」 『ミッシェル・フーコー思考集成』 IV, 筑摩書房, 401-404頁。
- 23) dito., p. 405, 409. 『思考集成』 IV, 400, 405頁。
- 24) Michel Foucault (1971) Nietzsche, la généalogie, op. cit. pp. 136-143. 邦訳, 『思考集成』 IV, 12-22頁。
- 25) dito., p. 146, 149. 邦訳, 25-29頁。
- 26) ミシェル・フーコー (2008) 『わたしは花火師です, フーコーは語る』 中山元訳, 筑摩書房, 47-50頁。
- 27) Michel Foucault (1971) Nietzsche, la généalogie, op. cit. p. 150. 邦訳, 29-30頁。
- 28) Arpad Szakolczai (1998) Max Weber and Michel Foucault, Parallel life-works, Routledge.

III 「批判的態度」の成立と「歴史・哲学的実践」—「批判とは何か—批判と啓蒙—」（1978）—

1 「批判とは何か」という講演とその現実的背景

フーコーは1978年5月27日フランス哲学協会で「批判とは何か」というテーマで講演したことになるが、そのテーマについては少し説明が必要である。司会のアンリ・グイエ教授が「一昨日、フーコーさんは日本からの長旅から帰ったばかりと伺っている。この会合についてお送りした案内状が簡略になっているのはそのためである」と紹介した。しかしフーコーの日本滞在は4月9日から4月29日であり、帰ってから1ヶ月近く経っていた。その間に歴史家たちとの「5月20日の会合」も行っている¹⁾。グイエの紹介を受けたフーコーは、「今回お話ししたい問題については、グイエさんにタイトルをお伝えしていませんでした。グイエさんは寛大にもわたしが日本を訪問していたからだと言ってくれました。実を言うと、これは真実を好意によってはぐらかしてくれたのです。実はつい先日までタイトルを全く思いつかなかったのです。脳裏から離れないタイトルはあったが、そのタイトルを採用しなくなかったのです。その理由はやがて分かるでしょう。実際、ずっとお話ししたいと考えていた問題は「批判とは何か」ということです。「批判とは何か」という企ては、哲学との境界で、哲学のごく近くで、哲学に抗し、来るべき哲学に向けてすべての可能な哲学の場で形成され、維持され、再生されてくるものです。この企てについて簡単に説明するべきでしょう」といい、「カントが試みた優れた営みとしての「批判」と一般に批判の名で行われている論争的で職業的な瑣末な活動との間には大きな違いがある。私は西洋の近代にはある特別な思考と発言と行動の仕方があると考えています。これを「批判的態度」と呼ぶことが出来るでしょう²⁾と、一挙に問題の核心に入っていく。

しかし、講演の内容を検討する前に、当時のフーコーの関心の所在を少し見ておきたい。コレージュ・ド・フランスにおける1977-78年度の講義は「安全、領土、人口」というテーマであり、1978-79年度の講義は「生政治の誕生」というテーマであった。この2年度の講義を貫くテーマは「生政治」であり、「生権力」であった。1979年度の「講義要旨」によると、「生政治」とは人口を構成する人々の総体に固有の現象である「健康、衛生、出生率、寿命、人種」といった諸現象を統治の遂行に伴う問題として、18世紀以来合理化してきた方法である、そうした「政治的合理性の枠組を形成したのが自由主義であり、統治を合理化するための方法として自由主義が分析の対象となる」。前年度の講義の対象であった「16世紀以来の国家理性」は、「18世紀には政治経済学を原理として内部から制限されることになり、それとともに統治の新しい合理性が登場することになったが、そうした歴史的過程を分析することが今年度の問題である」と。ヨーロッパにおいて16世紀末から増大してきた「統治」を正当化し、その発展を規則づけるために国家理性の名によって国家の存立とその強化が追及されてきた。しかし、ドイツは18世紀になっても大きな国家形態を欠いていたため、その領土の狭さがかえって当時の技術的・概念的な道具で容易に観察することができ、それに対処する手段として内政学（*Polizeiwissenschaft*）が発達したという。これは国家理性の原理に支配される統治の技法の一形態であり、国家の力としての住民や人口の問題が重要な位置を占めていた。そのために統計学（*Statistik*）が国家の政治に関す

る調査の技法として発達したのである。その点で、自由主義は国家理性と袂を分かつものであった。統治に対する自由主義の批判は「市民社会」という新たな社会関係と不可分に結びついていた。「市民社会」が議会制度を形成し、被統治者が統治の立法に参加することによって統治に影響を与えると考えられた。フーコーは自由主義の運動に統治に対する批判的態度の一つの形式を見ようとする。現実の統治を「統治のし過ぎ」と考える自由主義は、イギリスに出現した「政治生活」の一形態であったと考えるのである³⁾。

1977年から1978年の2年度にわたるフーコーの講義の背景となったフランスの政治的・社会的状況における幾つかの事件を挙げると、彼はマルクス主義と一定の距離を取る「第二の左翼」の線上にあり、1977年9月「フォル」誌と「ヌーヴェル・オブセルヴァトラール」誌が企画した討論会「左翼、実験、社会変革」に出席して、「私が書き、働いているのはここにいる人々のためであり、新たな問いを立てる人々のためである」と言っている。当時の重要な社会的現象の一つはソ連における反体制運動であり、フランスでも次第にそれに対する支持が拡大していた。だから、1977年6月ソ連のブレジュネフ書記長がフランスにやってきたとき、フーコーは反体制派の人たちと抗議集会を開き、数ヶ月後に「統治されるものの権利」を「諸政府に対する正当防衛」という名の下に理論化している。フーコーの用語に初めて「反体制」という言葉が入ってきたのである。もう一つ、フーコーの政治的関与という点から重要なことは、1977年末に起こったクラウス・クロワッサン事件である。1977年7月ドイツ赤軍の弁護士クラウス・クロワッサンが庇護を求めてフランスにやってきた。ところが、10月18日シュトゥットガルトで1972年来投獄されていたドイツ赤軍のリーダー3人が独房で死んでいるのが見つかった。その翌日、ドイツ赤軍グループのメンバーが9月に誘拐していたドイツ経営者連盟の会長を報復措置として殺害した。そのために10月24日クロワッサンはサンテ監獄に収監され、11月16日ドイツに引き渡されることになった。フーコーはその日サンテ監獄前のデモに参加し、クロワッサンの庇護権を認めるよう声明を発表した⁴⁾。

1978年という年はフーコーにとって2度目の大きな転換の時期であったが、この年の夏、彼は自宅前で車にはねられ、数日間病院に入院した。意識は失わなかったが、頭部打撲の後遺症に1年近く悩まされたという。1980年4月のサルトルの葬儀のとき、クロード・モーリヤックに次のように言ったという。「あの時以来、私の人生は変わった。車の衝撃でボンネットにたたきつけられ、もうおしまいだと考える時間があった。もう死ぬのだ。これでよし、異存はない」と。これについて『フーコー思考集成』IVの日本語版編者の小林康夫氏は次のような感想を述べている。「1978年の夏以来、彼の人生が少なくとも彼のなかの何かが変わったという印象、著作上の沈黙と相俟って、この時期以降、光り輝いていた顔に突然に雲の影が差してきたように、フーコーの思考のフィギュールがいまひとつ掴み難くなった。こうして1978年という年は彼にとって決定的な断絶を刻印していると考えられる⁵⁾と。フーコーの思考の次元に「統治性」と「司牧的権力」という新しい概念が登場してきたのもこの年である。そしてこの二つの概念を使って「批判的態度」の成立を系譜学的に説明しているのが、この「批判とは何か」という講演である。しかし、この講演内容は1990年まで公表されてはいなかった。

1978年という年のもう一つ注目すべきことは、イランの政治的現実に対して彼が「一介のジャーナリスト」として、イスラム革命に揺れるイランへ9月と11月の2回にわたって訪問し、多くの取材を通してその実態を分析していることである。いまそれに立ち入る余裕はないが、興味深いルポルタージュを書いている⁶⁾。

2 「批判的態度」の一つの系譜

フランス哲学協会の講演に話を戻すと、フーコーは「西洋の近代（15世紀から16世紀に始まると考える）にある種の特異な思考と発言と行動の仕方が現われた」として、それを「批判的態度」と呼んだが、この「批判的態度」はいかにして生じたというのであろうか。それを歴史的に考察するために、フーコーは考えうる一つの系譜としてキリスト教の「司牧的権力 (la *pouvoir pastoral*) の歴史」を取り上げる。古代イスラエルに遡る「牧人」という固有の活動を発展させたキリスト教会は、個人（信徒）が生涯を通じて行動の細部に至るまで他者（司牧者＝司祭）によって指導されるべきであり、個人はそれを受け入れるべきであると考えた。すべての個人はこの他者との間に全面的な服従関係を結んで自らの救済を目指すべきだということである。こうした司牧者への服従関係のなかで魂の救済のために行われる指導 (*direction*) の営みは、「真理」に対して三重の関係をもつことになった。一つはドグマとしての教義との関係であり、もう一つはその指導が各人の個人的な知識を含むという意味であり、最後に、この指導がそれにふさわしい技術を開発し、個人に固有の知識、戒律、良心の吟味、告白と会話の方法を含むということである。こうした「良心の指導と個人を統治する技術」は東方教会の教父も西方教会の教父も「技術のなかの最高の技術」と考えていた。従って「統治」という概念には「一人一人を指導する」という意味が含まれていたのである⁷⁾。

こうした司牧的権力による統治の形態をフーコーは西洋における統治の一つの系譜的な特徴と考え、それは中世には修道院の生活に限られていたが、13世紀初めに「告解」制度が確立すると、教区司祭による信徒の内面的統治の技術としてキリスト教世界全体に拡大することになった。そしてそれが世俗化の過程で社会のあらゆる領域に普及していったというのである。こうした統治の一般化が16世紀のヨーロッパに特徴的現象となり、それに対して「いかに統治されずにいられるか」という形で「批判的態度」が生まれたというのである。それは単に統治に反対するというのではなく、つねに統治の技術を警戒し、それに制限を加え、その適切な程度を決定し、それを変革することで統治を免れようとする方法であった⁸⁾。フーコーはそれを「統治されないための技術」と呼び、それを正当化するために拠り所としたのが「聖書」であり、「自然法」であり、「科学」であったという。当初は人間の統治が宗教的な霊的な技術としてあり、それが聖書の教導権を持つ教会の権威と結びついていた。そのような時代には、人々は統治されないために聖書に対する教会の教導権を拒否し、自ら聖書に立ち返って聖書に書かれていることの何が真であるかを問うだけでなく、聖書に実際に何が書かれているかを問うようになった。さらに時代が進むと、統治されないための根拠になったのは自然法である。法そのものが不正であり、伝統的という理由で、あるいは君主が定めたという理由で、本質的に不法であることを隠していると批判すると

き、その拠り所になったのが自然法である。実際、自然法は16世紀から現在に至るまでつねに批判的な機能を果たしてきた。最後に、統治されないための根拠として持ち出されるのが科学である。権威が真理としていることをそのまま受け取るのではなく、自分で考えて確かなことだけを受け入れる、そのために科学的検証が批判的態度の根拠になったのである⁹⁾。

このように聖書、自然法、科学に基づいて行われる「批判的態度」と「統治の一般化」のゲームがそれぞれの相関関係のなかで生み出され、それが西洋文化の歴史において決定的な意味を持ったこと、そして「批判の中心が本質的に真理、権力、主体の三者を互いに結びつける関係の『束』を構成するものであった」こと、そして「統治の一般化が実際には真理を主張する権力機構によって個人を服従させる社会的実践であるのに対して、批判は主体が権力の効果という観点から真理を問い、真理の言説という観点から権力を問う権利を持つ運動である」と定義する。つまり「批判は自発的な不服従の技術であり、熟慮の上で不従順になる技術であった。真理をめぐる政治のゲームにおいて主体が不服従の機能を果たすことである」と¹⁰⁾。

フーコーはこのように「批判的態度」を「統治」と「批判」のゲームとして定義し、これはカントが啓蒙について示した定義とそれほど異なるものではないとして、「啓蒙とは何か」というテキストを取り上げる。カントは「啓蒙を人間が未成年状態から抜け出すことである」と定義し、未成年状態にあるのは自分に責任があるのであって、他者の指導なしには自分の理性を使う能力がないということを意味した。ここでカントはもともと宗教的な意味をもつ「指導 (leiten)」という言葉を使っている。カントは「啓蒙」のテーゼとして「知る勇気をもて」と公衆に呼びかけたが、その場合、人間を未成年状態においている三つの具体例として宗教、法、知識の三つの領域を挙げ、この三つの領域において人間を「未成年状態」から抜け出させ、「成年」にすることを「啓蒙」と考えた。従って、人間を未成年状態にとどめ置こうとする「権威の過剰」と人々の「決断と勇気の欠如」との相関関係によって「啓蒙の時代」の現状を捉えたのである。フーコーはカントが啓蒙のテーゼをこのように記述しているところに、「統治の一般化」のなかで西洋に固有の態度として登場してくる「批判的態度」に一致するところがあるというのである¹¹⁾。

3 「啓蒙」と「批判」の「ずれ」の問題

以上にみたように、「批判的態度」を政治との関係で問題にするとき、それは何よりもまず「統治の一般化」に対して「いかに統治されないでいられるか」という態度から出発した。そこでフーコーは改めてカントにおいて「啓蒙」と「批判」がどのような関係にあったのかと問うのである。カントは啓蒙の標語として「知る勇気をもて」といったが、もう一つ別の声はフリードリヒ大王の「何ごとについても好きなだけ議論せよ、ただし服従せよ」であった。フーコーはここにカントにおける「啓蒙」と「批判」の間の「ずれ」を見ようとする。そして、カントが権力のゲームと真理のゲームの関係のなかで「服従からの離脱」の試みに「批判」を位置づけていたこと、また「認識の限界を知るという批判の課題が現在と未来のすべての啓蒙の基礎であること」は確かであると弁護している¹²⁾。

この点について、カント自身はどのように表現していたのであろうか。「啓蒙とは何か」の最

後のところで、カントはフリードリヒ大王の先の言葉を引いて、「実際かかる大胆な発言は共和国といえどもなしえないことであろう」といい、「人間に関する事柄の成り行きは、思いがけない特異な様相を呈するものである。その成り行きを全体として観察すると、すべてが逆説的である」、「市民的自由が過度に増大すると、国民の精神的自由に有利に思われるかも知れないが、実はむしろこの自由に克服しがたい制限が加えられ、市民的自由の低い方がかえって精神的自由に力を尽して拡充すべき余地を自らに与え、自然が市民的自由という堅い殻のなかで育む萌芽、すなわち自由に考えようとする心的傾向と人間の使命感を成熟せしめるところでは、それが徐々に国民の意識に作用して、国民は行動の自由を次第に発揮しうようになり、ついに統治の原則に影響を与えることになる。そうすると統治に当たる政府も今や機械以上の存在となった人間をその品位に相応しく遇することが政府自身にとっても有利であることが分かるようになる」¹³⁾というのであった。

しかし、これは楽観的な見通しであった。2年後フリードリヒ大王が亡くなり、後を継いだフリードリヒ・ウィルヘルム二世が検閲制度を復活してカントを目の敵にし、その出版に制限を加えようとした。カントは理性をいかに行使すれば権力の濫用を防ぐ効果を発揮できるようになるのかと問う。実際『単なる理性の範囲内における宗教』(1793-1794)はカントの批判的態度の現われであった。それを出版するとき、カントはベルリン当局の検閲を避けるために、ケーニッヒベルク大学の神学部に出版の承認を得たのであるが、1794年10月1日付の「国王フリードリヒ・ウィルヘルム二世の勅令」が出され、「汝の著『単なる理性の範囲内における宗教』およびそれに類する諸他の小論においてなせるごとく、汝の哲学を濫用して聖書およびキリスト教の幾多の根本的な教説を歪曲し、その品位を落とし、名誉を毀損せしことは、朕が久しく不興とするところである。……汝にしてなおかくの如き背反を止めぬなら、必ずや不快な処分に遭うことになる」という文書が届けられた。カントは「哲学を濫用してキリスト教を誹謗したという告発」に対して長い弁明を書き、将来については「自然宗教であれ、啓示宗教であれ、宗教の事柄に関しては講義の形にせよ著作の形にせよ、一切の公開論文を差し控え、そうする義務を負うことを確認するものである」¹⁴⁾と、「陛下の忠実な臣下」として批判をさし控えている。

ところが、1797年にフリードリヒ・ウィルヘルム二世が亡くなると、検閲制度は廃止され、カントはフランス革命の経験のもとに「啓蒙とは何か」の続編ともいえるべき『諸学部の争い』を出すことになる。1798年の現実が彼に課した問いは、1794年のフィヒテの『フランス革命論』(原題「フランス革命に対する公衆の判断を是正するための寄与」)¹⁵⁾以来、ドイツでつねに哲学的議論になってきた「フランス革命は何であったのか」という問いである。カントは『諸学部の争い』の序で「フリードリヒ・ウィルヘルム二世の勅令」を公表し、それに自分がどう対処したかを全文公開した。そして神学部と哲学部の争いのなかでは「単なる理性の限界内における宗教」の見解を示し、法学部と哲学部の争いのなかでは「人類に恒常的な進歩は存在するのか」という問題を取り上げ、それに答えるために歴史的な証しとしてフランス革命を引き合いに出すのであるが、その場合、「意味があるのは革命そのものではなく、フランス革命がスペクタクルとなるその仕方であり、参加こそしないがそれを眺めて、立ち会い、良かれ悪しかれそれに引きずられている

観客によってフランス革命が受け入れられるその仕方である」といい、「重要なことはフランス革命をめぐる『熱狂と紙一重の熱望の共感』が存在したこと」であるという。カントにとって「フランス革命において重要なことは革命に参加しなかった人々、その主役ではなかった人々の頭の中に起こったこと」である。人々が「自分たちに相応しく、自分たちに価値のある政治体制を自ら手に入れることを万人の権利と見なしている証しであり、すべての人が自らの原理によってあらゆる侵略戦争を避ける政治体制を手に入れようと努力していることの証しである」と。まさしく「人間が自ら望むような、あらゆる侵略戦争を避ける政治体制を手に入れうる状況へ向かう動き、そうした意志こそ『フランス革命への熱狂』の意味であり、人間の道徳的な心的傾向の証しである」と考えた。そしてこれこそ啓蒙の過程にはかならないという¹⁶⁾。フランス革命をめぐる議論はこのように『諸学部の争い』に出てくるのであるが、フーコーはこれを1983年の講義で取り上げる。晩年のカントがフランス革命にどんな反応を示したかを、フーコーの議論を先取りしてここに挙げておいた。

「批判とは何か」の講演では、フーコーの議論はカントにおける「啓蒙」と『批判』の「ずれ」の問題を別の形で展開していく。19世紀の歴史は、第一に実証主義的な科学の発展、その結果に対しては慎重に批判しながらも、基本的に科学に信頼を寄せていた。第二に国家ないし国家システムの発展、それを根拠づけるものとして歴史の深い合理性が示された。第三に国家学や国家統制の出現である。これらは互いに関連し合い、生産力の発展に科学が決定的な役割を果たすことになった。他方、国家権力は精巧な技術を行使するようになり、権力の過剰、統治の一般化が理性に基礎づけられることになったので、理性そのものに権力の過剰と統治の一般化の責任があるのではないかという疑念が起こった。しかし、ドイツとフランスでは大きな違いがあった。それには歴史的な理由があったのである¹⁷⁾。それをフーコーは次のように説明する。

ドイツでは合理化ないし合理性そのものに権力の過剰の原因があるのではないかという疑いが強かった。ヘーゲル左派からフランクフルト学派まで「左翼」と呼ばれる人々の批判は「啓蒙批判」や「理性批判」という形で展開された。これに対してフランスでは、理性と権力の過剰に対する批判は19世紀と20世紀の「右翼」の思考のなかで展開された。啓蒙がフランス革命と結びついていたからである。また「統治されないための技術」として最初に登場した運動である宗教改革が、フランスでは成功せず、範囲も狭いものであった。だからフランスでは宗教改革の観念とそれが提起した問題がドイツほど広い意味を持たず、歴史的に広い射程で利用されることはなかった。こうした歴史的な理由によって、ドイツとフランスでは19世紀全体と20世紀前半まで啓蒙の問題が提起される仕方に大きな違いがあったというのである¹⁸⁾。

ところが、近年フランスの状況も変わってきたという。フランスでもフランクフルト学派の仕事に近い所で啓蒙の問題を再考するようになってきた。第二次世界大戦後のフランスでは現象学によって意味は意味するものの装置に特徴的な制約のシステムに拠らなければ生まれないことが分析され、理性と権力の問題が再び問われるようになった。またカンギレムによって科学の歴史性という問題が提起され、科学史において科学的合理性がどうして誕生し、どのように形成されたかが問われるようになった。こうして科学的合理性の歴史が分析され、科学の道具化の制度とモ

デルの構成の強制的効果が発見されることになると、ウェーバーが分析した合理化の問題と重なることになった¹⁹⁾。カントに始まる「啓蒙」と「批判」の「ずれ」という問題を、フランクフルト学派は『啓蒙の弁証法』として批判したが、フーコーはヨーロッパにおける「知と権力の関係」を独自の仕方で解明しようとしたのである。

4 歴史・哲学的実践と出来事化の手続き

ここでフーコーの提起する新しい方法が「歴史・哲学的実践 (le pratique de historico・philosophique)」というアプローチである。それが問題にするのは「真なる言説を生み出す合理性の構造とそれに結びついた権力のメカニズムがどのような関係にあるか」ということである。それは歴史家に馴染みのある歴史的对象を取り上げるが、それを歴史家が取り組むことのない主体と真理の問題へと移し、そうして描き出した経験内容を哲学的思考や哲学的分析の対象とするのである。だからフーコーの歴史・哲学的な仕事を前にした歴史家は「もちろん、そうでしょう、おそらく」というだろうが、それは主体と真理の問題への移行を十分に受け止めていない。また哲学者は「それは哲学ではない」と思うであろうが、それは内的経験によって確認されることのない経験内容に入り込んでいるからである²⁰⁾。いずれにせよ、フーコーは自分の試みる歴史・哲学的アプローチを歴史家や哲学者の方法と区別した上で、そこに作り出された歴史的内容を通して、次の問いが出てくるという。それは「私は誰か。今、この時点で、真理そのものの権力と特定の真理の権力に服従している、人類の一員としての私は誰なのか」²¹⁾と。この問いは一見唐突に見えるかも知れないが、歴史・哲学的アプローチが問題にしているのはまさにこの問題であり、これを解明するための方法でもあった。後に「現在の存在論」とか「われわれ自身の歴史的存在論」という形で、「われわれが現在どうなっているか、それはどうしてそうなったのか」という形で追及することになるが、その問題がここに提示されているのである。

ウェーバーが「現在がこうなって他とならなかったのはなぜか」という形で歴史にアプローチしたとき、「因果帰属の方法」を提示したが、その場合、何に因果帰属させるかによって、現在がどうであるかが分かるのであるが、実は何に因果帰属させるかということは、現在をどう見ているかが前提になっている。つまり現在の問題がどこにあるかという問題意識とそれを何に因果帰属させるかということは切り離すことはできないからである。ウェーバーが「現在」と言うことを問題にしたのに対して、フーコーは現在に生きる「われわれ」、「その一人としての私は誰か」と問うのである。この問いの違いのうち、同じく現在を問題にするとしても、ウェーバーとフーコーの具体的な歴史的方法の仕方とその方法の違いが出てくるのではないだろうか。ウェーバーの場合はまだ人間にふさわしい社会が問題になっていたが、フーコーの場合はどのような社会であれ、その中でいかに批判的に生きることができるかということが問題であった。

それはともかく、フーコーの「歴史・哲学的アプローチ」の第一の特徴は、歴史的内容を援用することによって哲学的問題（真理への服従）を解除すると同時に、歴史的内容が真理と見なししてきたものをそれに影響を与えた権力の効果を問うことによって歴史的内容を解放することであった。そしてこの歴史・哲学的アプローチが経験的に特定しうる時代はカントが取り上げた広

義の啓蒙の時代であり、近代的人間が形成されたと見なされる時代である。もちろんそれにはいろいろの入り口がある。例えば、資本主義の形成とかブルジョア的世界の形成、あるいは国民国家の確立とか近代の科学技術の成立、あるいは統治の技術と統治されない技術の抗争として定義することも出来るであろう。フーコーにとってこの時代は権力と真理と主体の関係がむき出しになり、そのさまざまな変形が表面化してきた時代であり、そのかぎりまで分析すべき意味を持つ時代であった。「私とは誰か」という問いは、「われわれの時代とは何か」、「われわれヨーロッパの近代とは何か」という問いになるのである²²⁾。

フーコーは「歴史・哲学的」と呼ぶ探究の一般的枠組みをこのように捉え、それを具体的にどう進めていくかということになるのであるが、これまで人々が好んで取ってきた道とは違った道の可能性について、そのおぼろげな輪郭を示したいという。彼は近代科学の誕生の瞬間から知識の歴史的運命として「知は力なり」と定められていることを出発点として、「知」の歴史的在り方の正統性というものを吟味した後、啓蒙を知識の問題としてではなく、権力の問題として検討しようとする。その場合、分析手続きとして提示するのが、彼の造語である「出来事化の手続き (une epreuve d'événementialisation)」という概念である。それはまず「強制のメカニズムと知識の内容を結びつけている諸要素の総体を経験的に暫定的な形で取り上げる」ことである。ここで「強制のメカニズムとは司法の全体、諸法規、物的装置、権威の現象といったものであり、知識の内容とは、それが正統とされる知識の体系に属することで、その妥当性が検証された知識とされるのであるが、その内容がいかんして権力の効果を狙い、権力を機能させているかを問題にする」のである。だからこの「出来事化の手続き」によって検討するのは「強制のメカニズムと知識の要素の間にどのような結びつきがあり、互いにどのように支え合い、それを伝えあうゲームがどのように展開しているかを明らかにすること」である²³⁾。

この「出来事化」について、フーコーは講演の1週間前に行われた「5月20日の会合」では次のように説明している。「私は「出来事化」という方向で仕事をすることにしている。「出来事」というカテゴリーはある時期歴史家たちに見向きもされなかったが、捉えようによっては「出来事化」は分析上有益な手続きではないかと考えるようになった」と。そもそも「出来事化」とは何を意味したのか。それは「自明性の断絶にある」という。「歴史的恒常性や人間学的特徴によって万人に同じやり方を押しつけ自明とされているまさにその地点で『特異性』を出現させること」であり、それが「それほど必然的ではなかったこと」を示すことである。それによって「われわれの知や同意や実践が基礎とし前提としている自明性を断ち切る」ことであり、それが「出来事化」と呼ぶものの第一の理論・政治的な機能であるという²⁴⁾。

また「出来事化」は、その後自明性や普遍性、必然性として機能することになるものがある時点でそれを形作った諸々の結合や出会い、支え、遮断、力のゲーム、戦略などを見出すことである。そうしたやり方で事柄を捉えるために因果関係を遅延させる手続きを取ることである。因果関係を遅延させる手続きとは、それを構成する様々な過程に従って出来事を分析することであり、出来事の多くの過程もそれ自体分解されなければならない。こうして因果関係の重さを軽減することは、一つの過程として分析された特殊な出来事の周りに、数々の面を持つ解読可能な多

面体を打ち立てることである。こうして分析の対象としている過程を内側から分解すればするほど、その過程の内部的分解と分析上の突出部分の増大が並行して進むことになり、この分析が進むにつれて、ますます増大する多形性が予想されることになる」と。つまり「関係づける諸要素の多形性、記述される諸要素の多形性、参照すべき諸領域の多形性」として捉えることを「出来事化」というのである²⁵⁾。

「批判とは何か」の講演の方では、「出来事化の手続き」を具体的に「考古学の次元」「戦略の次元」「開かれた系譜学の次元」という形で展開していく。ここで「具体的」といったのは、フーコーの頭の中にその手続きの具体的なイメージがあるから、その説明も細くなるのである。ここにはフーコーの思考の複雑さと分かり難さの特徴がよく出ている。

まず「考古学の次元」では知と権力という二つの概念が使われるが、一方に知があり、他方に権力があるという構図ではない。「知」という言葉は特定の分野で、ある瞬間に受けとられるすべての手続きと知識のすべての効果に関係する。また「権力」という言葉は言説や行動を誘導しうる定義可能な、あるいはすでに定義された特定のメカニズムの全体を覆うものである。だから、この二つの概念は方法論的な役割以上のものではない。この二つの概念を使って、何らかの方法で分析の「前線」を確定し、分析に関連する要素の種類を確定することを目的とする。逆に言うと、知が多かれ少なかれ一貫性のある知の体系のうちで検証することができるようにされるような手続きに従って展開されなければ、権力のメカニズムとしては機能しないということである。だから、大切なことは知と権力の一方が他方をどのように抑圧するか、どのように濫用するかということを書述するのではなく、「知・権力の結び目 (un nexus d'un savoir・pouvoir)」を書述することである。そうすれば、精神病の体系であれ、刑罰の体系であれ、ある体系が人々に受け入れられるようになるのはどうしてかということが理解できるようになるのである。だからその体系を支えている「知・権力の結び目」を分析し、この体系が受け入れられた事実に基づいて、これを受け入れられるようにしたものに注目するのである。その意味で、これを考古学の次元と考えるのである²⁶⁾。

しかし、こうした分析を始めるには幾つかの危険がある。われわれに馴染みのものは習慣や慣例であるかもしれないし、それに影響を与えている権力のメカニズムはわれわれを盲目にする力があるかもしれない。だから、それを自明なものとして受け入れさせている条件を明らかにしなければならない。そうすることで、それが偶然に出現したものであることを示す切断線を追跡することになるからである。また実定的なものとして集められたものが歴史の特定の状況において幾つか修正を加えられて普遍的なものにされているために容易に分析することができないかも知れない。フーコーの歴史・哲学的方法の重要な点は、何か土台となる場所に遡るとか、純粋な形式に逃げ込むことをしないことである。それだけに複雑で緊密な因果性の網の目を展開しなければならないが、その因果性の網の目はきわめて深いところにあるので、単一の階層構造や何かの必然的原則によって満たされるものではない。さらに別の相互作用や循環的行為を解説し、特異な過程の介入を考慮に入れなければならない。それは自明性を断絶するためである。そのために大切なことは、主要な原因を統一に向かう系譜として作成するのではなく、それを決定づけてい

る複数の要素に基づいて、ある特異性の出現を可能にするような条件を再構成しようと試みることである。そのためには系譜学は閉鎖的な原則で機能するものであってはならない。またさまざまな関係の網の目を単一の平面で構成するものであってはならないことになる²⁷⁾。

これを読むと、フーコーは単一の相互作用を否定するあまり、殊更に複雑な相互作用を強調しているが、複雑な相互作用をすべて記述せよと言っているのではない。むしろ戦略的と呼んでよいような形式の分析を取り出す必要があるのである。それが具体的にどのようなものであるのかということは、現在の何を問題化しようとしているかという問題意識に関係があるのであって、ウェーバー的に言えば、何に因果帰属させるかということが、現在の何が問題になっているかということに関係するように、戦略的次元が前提になっているのである。フーコーは考古学的次元と戦略的次元と系譜学的次元を同じ分析の三つの必然的な特徴として描いているが、研究者が何を問題としているかという点で、戦略的な次元が全体をリードしているといえるのではないか。先に「批判的態度」の一つの系譜を取り上げた場合も、フーコーは「考え得る一つの系譜」という形で「統治」の系譜を「司牧的権力の歴史」に結びつけていた。

なおラビノー編『フーコー読本』の「啓蒙とな何か」のなかで、フーコーは「われわれ自身の歴史的存在論 (l'ontologie historique du nous-même)」を次のように説明している。「〈批判〉は普遍的価値を持つ形式的な構造を求めて行われるものではなく、われわれが行うこと、考えること、語ることの主体として、われわれを構成し、またそのような主体として認めるようになった由来である諸々の出来事をめぐって行われる歴史的調査として批判は行われるのである。この意味で、このような批判は超越論的ではなく、形而上学を可能にするという目的を持つことがない。むしろその批判は、目的においては〈系譜学的〉であり、方法においては〈考古学的〉である。〈考古学的〉というのは、この批判があらゆる認識、あらゆる可能的な道徳の普遍的な構造を解明することを求めるのではなく、われわれが考え、語り、行うことを分節化している言説を、歴史的な出来事として扱うことを目指すという意味である。またその批判が〈系譜学的〉であるというのは、われわれに行い得ない、あるいは認識し得ないことをわれわれの存在の形式から出発して演繹するのではなく、われわれが今のようにあり、今のように行い、今のように考えるのではもはやないように在り、行い、考えることができる可能性を、われわれが今あるようにあることになった偶然性から出発して抽出することになるからである²⁸⁾と明確に語っている。そして「歴史的・批判的」態度が同時に実験的態度として「歴史・哲学的実践」に対応しているのである。

注

- 1) Michel Foucault. Table ronde du 20 mai 1978, in Dits et Écrites IV, pp. 20-34. 「1978年5月20日の会合」『ミシェル・フーコー思考集成』Ⅷ, 162-182頁。歴史家のジャック・レオナルが「歴史家と哲学者」と題して『監獄の誕生』の批判的書評を書いた。それに応えてフーコーが「塵と雲」という標題で反論を書いた。この会合はこれらのテキストを踏まえて歴史家たちがフーコーに質問し、フーコーが答えたものである。
- 2) Michel Foucault (1990) Qu'est ce que la critique?. Critique et Aufklärung. Compte rendu de la séance du 27 mai 1978. In : Bulletin de la Société Française de Philosophie. p. 36. 中山元訳 (2008) 「批判とは何か―批

- 判と啓蒙」、『わたしは花火師です』所収、筑摩書房、71頁。
- 3) ミシェル・フーコー (2008) コレージュ・ド・フランス講義1978-79年度「生政治の誕生」慎改康之訳、筑摩書房。「講義要旨」391-195頁。
 - 4) ミシェル・フーコー (2007) コレージュ・ド・フランス講義1977-78年度「安全・領土、人口」高橋和己訳、筑摩書房、「講義の位置づけ」(ミシェル・スネラル)、455-457頁。
 - 5) 小林康夫 (2000) 『ミシェル・フーコー思考集成』VIII、日本語版編者解説、370-371頁。
 - 6) ミシェル・フーコー (1978) 「軍は大地に揺れる時に」(「コッリエレ・デッラ・ゼーラ」紙、1978年9月28日) ほか、『ミシェル・フーコー思考集成』VII、筑摩書房、2000年。
 - 7) Michel Foucault (1990) Qu'est ce que la critique? op. cit. p. 37. 邦訳、73-75頁。
 - 8) dito., pp. 37-38. 邦訳、75-76頁。
 - 9) dito., pp. 38-39. 邦訳、77-80頁。
 - 10) dito., p. 39. 邦訳、80-81頁。
 - 11) dito., p. 40. 邦訳、82-83頁。
 - 12) dito., pp. 41-42. 邦訳、85-86頁。
 - 13) Immanuel Kant (1969) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in Ausgewalte kleine Schriften, S. 9. 篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波文庫、1950年、19頁。
 - 14) 『カント全集』第十八巻 (1977) 書簡集Ⅱ 観山雪陽・石崎宏平訳、理想社、302-306頁。
 - 15) ヨーハン・ゴットフリート・フィヒテ (1987) 『フランス革命論—革命の合法性をめぐる哲学的考察』 栢田啓三郎訳、法政大学出版局。
 - 16) Immanuel Kant (1959) Der Streit der Fakultäten, Auf Grund des Textes der Berliner Akademie Ausgabe mit einer Einleitung und Register neu herausgegeben von Klaus Reich, Hamburg, section 8-9. ミシェル・フーコー (2010) 『コレージュ……ド・フランス講義』1982-1983年度「自己と他者の統治」阿部崇訳、筑摩書房、21-22頁。
Qu'est-ce que les Lumières?. Magazine littérature. n. 207. mai 1984. in Dits et Écrits 4, IV 1997, p. 682. 小林康夫訳 (2002) 「カントについての講義」『ミシェル・フーコー思考集成』X、筑摩書房、177-178頁。
 - 17) Michel Foucault (1990) Qu'est ce que la critique?. op. cit. p. 42. 邦訳、87-88頁。
 - 18) dito., pp. 42-43. 邦訳、88-90頁。
 - 19) dito., pp. 43-44. 邦訳、91-92頁。
 - 20) dito., pp. 45-46. 邦訳、94-96頁。
 - 21) dito., p. 46. 邦訳、96-97頁。
 - 22) dito., p. 46. 邦訳、97-98頁。
 - 23) dito., pp. 47-48. 邦訳、101-102頁。
 - 24) Michel Foucault (1978) Table ronde du 20 mai 1978, op. cit. p. 23. 邦訳、167頁。
 - 25) dito., pp. 24-25. 邦訳、167-168頁。
 - 26) Michel Foucault (1990) Qu'est ce que la critique?. op. cit. pp. 48-48. 邦訳、102-105頁。
 - 27) dito., pp. 49-52. 邦訳、106-111頁。
 - 28) Michel Foucault (1984) Qu'est-ce que les Lumières?. in Dits et Ecrits IV. p. 574 『フーコー思考集成』X、19-20頁。

IV 後期フーコーの思想展開—「啓蒙とは何か」再論（1983-84年）—

1 「自己への配慮」と「パレーシア」（真実を語ること）

フーコーは1976年に『性の歴史』第一巻「知への意志」を出版したとき、それに続く著作のプランを予告していたが、8年間の沈黙の後、1984年に『性の歴史』第二巻「快樂の活用」、第三巻「自己への配慮」を出版したときは全く別のものになっていた。その間に何が起こったのか。すでに見たように、1978年は二度目の大きな転換期の始まりであり、1980年の講義では権力の概念から統治の概念への変更に伴って「知と権力」という問題構成から「真理による統治」という問題構成へと変更した。重要なのは1982年の講義である。そこでは対象が西洋の近代ではなく、古代のギリシア・ローマに変わり、権力に関する政治的解読ではなく、自己の実践に関する倫理的解読が問題になっている。主題も「主体の解釈学」となり、「自己への配慮」が考察の中心となった¹⁾。「自己への配慮」とは「自己に専心すること」「自己に立ち返ること」であるが、その目的は「自己への関係を打ち立てること、自己に支配権を及ぼすこと、完全に独立すること」であり、生き方そのものの転換を意味していた。1982年の講義の後半から1983年の講義のテーマである「自己の統治と他者の統治」という問題に移行し、1984年の講義の「自己の統治と他者の統治Ⅱ—真実を語る勇気—」にいたる3年間は、もっぱら「パレーシア（Parrhesia・真実を語ること）」という概念を軸に転回している。「パレーシア」という言葉は紀元前5世紀から紀元後5世紀の時期に広く使われていたという²⁾。しかし、この言葉はこれまで「汝自身を知れ」というデルフォイの神託によって覆い隠されてきた。だから「汝自身を知れ」という言葉も「自己への配慮」という文脈のなかで理解すべきであるというのがフーコーの見解である。彼は1983年の講義の主題である「自己の統治と他者の統治」というタイトルで本を出す計画をしていたが、早い死によって実現しなかった。それでも1983年10月、アメリカのパークレーで行われた「パレーシア」をテーマとする6回の講義は、1983年の講義を英語で再構成したものであり、1985年にタイプ版の本として出版された。だからコレージュ・ド・フランスの講義が編纂される前に「パレーシア講義」として、その内容は既に知られていた³⁾。

1982-83年度の講義では前年度の「自己への配慮」という問題に続いて「他者への配慮」という問題が提起された。他者を導こうとする者は他者との関係のなかでいかに自己との関係を構築するかということが問題となる。第1日目の講義の冒頭でフーコーは現在の自分の問題意識を明らかにするために、これまでをふり返って、自分の方法を次のように説明している。具体的には狂気、病気、犯罪、性現象といった「経験」を分析したが、それを三つの局面ないし次元から見ていこうとした。第一の局面はその「経験」についての「知」の諸形態の形成の歴史的分析であり、第二の局面はその「経験」における個人の行動の規範的な母型（マトリックス）の歴史的分析であり、第三の局面はその「経験」において主体のとりさまさまの在り方の歴史的分析である。この三つの次元ないし局面は互いに絡み合っているが、それを順番に研究することであった。第一の局面においても知の諸形態から言説的实践へ、そして真理を語ることの諸規則へと移動した。第二の局面でも行動に関する規範的な母型の分析が問題であったが、規範的分析から権力の行使

の分析に移動し、さらに統治の様々な手続きの分析へと移動した。第三の局面では主体の在り方の構成という次元を分析するが、主体の問題から自己への関係という技法を通じて主体化の諸形式を分析することになった。これが自分の辿ろうとしてきた道筋であるというのである⁴⁾。

フーコーは1983年の講義でまず手始めに *exergue* (銘句とか題辞) として再びカントの「啓蒙とは何か」を取り上げる。このテキストが「これから話したいと思っている重要な問題の一つと完全に一致し、極めて厳密な言葉でそれを定式化してくれているように思われるから、今年のテーマである自己を統治することと他者を統治することとの関係という問題について、このテキストはそうした主題そのものについて語っているだけでなく、その主題について賛同できるような仕方でも語ってくれていると思うから、私にとっては何か紋章(教訓)のような、お守りのようなテキストである」と。このテキストは「批判とは何か」の講演のなかでも取り上げられたが、ここではそれを「さらに詳しく見ていきたい」という。「このテキストが自分の語ることに関係しているところもあれば、それについて語る自分のやり方がそのテキストに何らかの関係を持ってくればいいかと考えているからである」と⁵⁾。この言い方のなかにフーコーのカントの読み方の特徴がよく出ているように思われる。

フーコーはまずこのテキストが発表された場所と日付のもつ意義を確認することから始める。カントの「啓蒙とは何か」が発表されたのは1784年12月『ベルリン月報』においてであった。その1ヶ月前に「世界市民的見地における普遍史の理念」という論考を同じ雑誌に発表している。翌年には「人種の概念の規定」という論考を、1786年には「人間の歴史の臆測的始原」という論考を同じ雑誌に発表している。また1788年には『ドイツ・メルクール』誌に「哲学における目的論的原理の使用について」という論考など歴史に関する一連の論考を発表している。フーコーはそれらの論考が発表された「雑誌」に注目し、カントが啓蒙についてのテキストで論じている中心概念の一つである「公衆」という観念について、カントの言わんとするところを解説していく。当時の書き手と読み手の関係は一種の「知識人の共同体」であり、雑誌や雑誌を刊行した学会やアカデミーを基盤として、専門家と広範に流通する言説の受容者との関係が組織化されていたことを確認する⁶⁾。

フーコーが日付と場所に拘るもう一つの理由は、同じ雑誌にユダヤ人哲学者のモーゼス・メンデルスゾーンが「啓蒙とは何か」という問いに答えているからである。カントはそれを読むことなく同じ問いに答えたことから、公衆の場においてキリスト教世界における啓蒙とハスカラ(ユダヤ世界における啓蒙)との出会いがあったというのである。もっともヨーロッパ文化史における両者の出会いはそれより30年前に1755年頃メンデルスゾーンとレッシングの出会いとして実現していた。フーコーはそれについても一応触れながら、1784年のメンデルスゾーンとカントのテキストにおいて、重要な点は、両者とも絶対的な自由について、その可能性でも権利でもなく、その必要性を非常に明確に示していることにあるという。絶対的な自由というのは単に良心の自由だけでなく、必然的に私的な営みと見なされる宗教的な営みと言えることに関わる表現の自由のことである。カントは出版されたばかりの『イエルザレム』についてメンデルスゾーンに手紙を書き、「あなたはあなたの宗教をこれまで誰も可能とは思えなかったほどに、他のどの宗

教も自慢できないくらいの良心の自由と合一することができたのです。同時にあなたは無制限な良心の自由がすべての宗教に必要なことを明白に論述されたので、われわれの側の教会制度も良心を苦しめ圧迫する一切のものをいかにして自分から切り離すかを考えなければならなくなるでしょう。それは最終的には宗教上の本質的な諸点について人々が一致するに違いありません」と、カントは賞賛の言葉を述べている。つまり、カントはユダヤ教に対する一人のユダヤ人の思考の態度がすべてのキリスト教徒にとって宗教に対して持つべき態度に役立つはずだというのである⁷⁾。

2 自ら属する「現在」を問う—「われわれ自身の歴史的存在論」

フーコーが啓蒙のテキストに興味をもつ第三の理由は、それが哲学的思考の歴史に全く新しい問いを提示していると思われるからである。その問いとは「現在 (présent)」についての問い、「現在性 (actualité)」についての問いである。「今日いったい何が起っているのか、今何が起っているのか、その「今」、そのなかでわれわれが自分自身であり、まさに書いている場所であり、地点である、この「今」とは何なのか⁸⁾と問うのである。

「マガジン・リテラチュール」誌に掲載された「カントについての講義」はこの問いから始まっている。大筋はコレージュ・ド・フランスの講義のままであるが、整理されているだけ講義に見られた思考の臨場感はなくなっている。哲学的考察において「現在」への言及が見られるのはカントが初めてではないが、「私が属しているこの「現在」とはいったい何なのか」という問いは他に見出すことはできない。それは現在の状況において哲学の領域でこれこれの決定を規定しているものは何かと問うているのではない。この問いは「現在」とは何かと問うているのである。何よりも現在という様々な要素のなかでどの要素を認識し、区別し、解読すべきかを決定しなければならない。つまり「現在」のなかの何が実際に哲学的考察にとって意味があるのかということである。この問いにカントは答えようとしているが、その答えのなかで、カントはいったい何においてこの要素が思考、認識、哲学と関わる過程の担い手であり、証しとなるのかを示そうとする。それは思考する者として哲学者として語る者が、自らこの過程の一部となっており、いやそれ以上に、この過程において果たすべき役割を担っていることを示そうとする。この過程においては、語る者はその過程の要素であると同時に行為者であるということになる。要するに、「啓蒙とは何か」のテキストにわれわれが見ることのできるのは、それについて語っている当の哲学者が属している哲学的な出来事としての現在についての問いであるとフーコーはいう。そして「もし哲学をその固有の歴史を持つ言説的実践の一形態と考えるなら、「啓蒙」についてのテキストとともに、哲学が自らの言説の固有の現在性 (actualité) を問題化しているのが見られるように思われる」と。哲学がそれを一つの出来事として、そのうちに自分の存在理由と自分の言説の根拠を見出さなければならない一つの出来事としてその現在性を問うているのである。このことから、哲学者としてのカントにとって「現在」への帰属を問うことは、もはや教養ある伝統への帰属を問うことでも、単に一般的な人間の共同体への帰属を問うことでもなく、それはある種の「われわれ」、すなわち自らの「現在性」によって特徴づけられている文化的総体といわ

れるような「われわれ」への帰属を問うことであり、その問いが「われわれ自身の歴史的存在論」とか「われわれ自身の批判的存在論」という形で展開されるのである⁹⁾。

フーコーはここで前に先取りして紹介した『諸学部の争い』におけるフランス革命をめぐる議論を詳しく検討している。それは啓蒙についてのテキストを位置づけ、その15年後に、カントがフランス革命というドラマティックな「現在性」をどのように考察していたかを見極めるためであったが、ここにはカントに託したフーコー自身の「現在性」に対する態度が表明されている。それというのも、この二つのテキストによって、ヨーロッパ人は哲学的な問いの一つの時代の起源ないし出発点にいるからである。「啓蒙とは何か」と「フランス革命は何であったか」という二つ問いは、19世紀以来のヨーロッパの哲学に絶えず付きまとう問いであり、結局、ヨーロッパの現代を切り開いた出来事としての啓蒙、また理性の歴史、合理性と技術の諸形態の創設とその発展、あるいは知の自律性とその権威に常に現われる動機としての啓蒙、フーコーはこれをわれわれの思想史の単なる一つのエピソードなどではないと強調する¹⁰⁾。こうしてフーコーはカントに托しながら、自分の属するヨーロッパの「現在」への問いを展開するのである。

この論考のまとめとして、フーコーは現代の哲学が共有する批判の二つの大きな伝統をカントが基礎づけたことを確認する。その一つは『純粹理性批判』において、どのような条件のもとで真なる認識が可能になるかという問いを提起したことであり、これは現代の分析哲学につながっている。もう一つは啓蒙についての問いやフランス革命についての問いに見られる「現在」についての批判的な問いであり、この批判の伝統が「現在の存在論」とか「われわれ自身の歴史的存在論」と呼ばれるものである。ヘーゲルからニーチェ、そしてマックス・ウェーバーを経て、フランクフルト学派に至るものはこの伝統に繋がるものであり、フーコー自身もそのなかで仕事をして来たという¹¹⁾。ただこの最後のところは講義のなかではやや控えめに「私もそれに加わりた」と表現していた。

3 「現代性 (modernité)」の態度と哲学的エートス

ラビノウ編『フーコー読本』の「啓蒙とは何か」と題された論考は、上記のテキストの結論部分から出発する。1983年の講義の第1日目2時限目で「啓蒙とは何か」というテキストの詳細な検討に入るのであるが、ここでちょっと面白い話を挿入しておきたい。講義では「啓蒙とは何か」についての説明の第二段落で、カントが「大方の人は年齢的には成人に達しているのに、生涯好んで未成年の状態にとどまり、他人が後見人になることを容易にしている。その原因は人間の怠惰と怯懦にある」、「未成年でいることは確かに気楽である。私に代わって考えてくれる書物があり、私に代わって良心を語る牧師がおり、私に代わって養生の仕方を判断してくれる医者がいるから、自ら苦勞することもない。そうした厄介なことは他人が代わってやってくれる」と、書物と牧師と医者例を挙げているが、フーコーはこれに着目して「書物と牧師と医者例の裏に三大批判の所在を認めたとしても、あながち過剰解釈にはならないだろう」という。最初ここを読んだとき、私はカントがこれを書いたとき「三大批判」はまだ完成していなかったのにと、それこそ「過剰解釈」ではないかと思ったが、カントは『純粹理性批判』の「超越論的方法論」

のなかで、1) 私は何を知ることができるのか。2) 私は何をすべきなのか。3) 私は何を望むことが許されるのか、という三つの根本的な問いを提示しており、フーコー自身もこの三つの問いを踏まえて自分の研究を進めてきたことに思い至ったとき、フーコーが「あなたがち過剰解釈にはならないだろう」と言っていることも一応納得することができた。フーコーは「最初に提起されているのは悟性の問いであり、二番目の牧師の例は道徳的良心の問題に他ならない。そして医者例は『判断力批判』で固有に扱われている領域を構成する核の少なくとも一つが見受けられる」として、三つの例は「三大批判でもある、テキストのなかに秘められ、言外にとどまっている三大批判を通じて未成年状態についての分析を読むべきだろう」といい、「カントにおける批判の企てと啓蒙の過程が互いに補完し合い、互いに呼応することを必要とするのがお分かりになるでしょう」と念を押している¹²⁾。こうしたフーコーのテキストの読み方には驚くほかなかった。ところが、『フーコー読本』のテキストでは、フーコーはそれをカッコに入れて「序に言えば、テキストは明示的にそう言っていないにせよ、三大批判の領域をこの三つの例に見て取ることができる」ときわめて抑えた言い方をしている¹³⁾。講義では自分の思いつきを気楽に話していたが、いざ活字にするとやはり抑えた言い方になったのであろう。一方、1時限目の講義の最後のところは上に指摘したように、控えめであったのが、活字になると積極的な言い方になっている。フーコーの心の動きが分かるようで面白いと思った。

この『フーコー読本』のテキストの議論はカントに対して対決的である。冒頭の「啓蒙」の定義として「未成年状態からの脱出 (Ausgang)」という言葉も両義的に使われているという。カントはそれを事実として起こりつつある過程と性格づけるが、同時に一つの使命として提示している。カントは人間が自分の未成年状態に責任があることに注意をうながし、自ら変ることによってしか未成年状態から脱出することはできないというのだ。フーコーは啓蒙が「知る勇気をもって」という標語を持つことを強調する。これは呼びかけであり指令である。つまり、啓蒙は人々が集団的にやって行く過程であると同時に個人的に遂行すべき勇気ある行為でもある。人々は同一の過程における要素であると同時に行為者であり、意志的な人々が当事者になることを決意するかぎりでは啓蒙の過程は生じるというのである¹⁴⁾。

ここにカントのテキストのもう一つの問題があるという。それは人間 (Menschheit) という言葉の使い方である。カントは歴史について考えるとき、この言葉をよく使うが、それは人類の総体と解すべきか、それとも人間存在の人間性を構成しているところに影響を与える変化のことと解すべきか。後の場合とすれば、その変化とは何なのかという問いが生じる。ここでもカントの答えは両義的である。カントは人間が未成年状態から脱出するために二つの条件をあげている。それは精神的であると同時に制度的であり、倫理的であると同時に政治的である。従ってまず服従することと理性の使用に関することを区別しなければならない。この場合、問題になるのはフリードリヒ大王の「望むなら何でも議論すればよい、ただし服従せよ」という言葉である。そこで使われている「議論する」という言葉は「*rasonieren*」というドイツ語であり、この言葉は三批判のなかでも使われているが、理性の一般的な使用について言われているのではなく、「議論のための議論」ということになる。例えば、牧師であれば、教区の聖務は自分の所属する教会の

規則に則って果たすが、宗教の教義については好きなように議論してよいということである。カントはこの区別に対して驚くべきやり方を導入する。すなわち理性の私的使用と公的使用という区別である。理性の私的使用においては服従しなければならないが、理性の公的使用においては自由であるというのである。この点について、フーコーはさらに詳細に見ていく必要があるといい、理性を私的に使用することは人間が「機械の一部」であるときであり、人間は自らの職務上の規則を適用し、個別的な目的を追及する。もちろん盲目的に服従せよと言っているのではないが、そこには理性の自由な使用はない。これに対して、人々が理性ある人類の一員として議論するとき、理性の使用は自由で公的なものとなる。そこからフーコーはカントのテキストに更なる問いを提出する。そのような理性の公的使用はいかに確保されるのかと。これは一つの政治的問題として現われる。そこでフーコーはカントが「啓蒙とは何か」の結論部でフリードリヒ二世に対して殆どあからさまに一種の契約を提案しているというのである。それは理性的専制と自由な理性との契約と呼ぶべきもので、自律的な理性の使用は服従の最良の保証になるのであるが、それは服従すべき政治的原理がそれ自身普遍的理性に適合するという条件においてである¹⁵⁾と。フーコーはカントのテキストの結論部分をこのように一種の契約と解し、その条件としてフリードリヒ二世に普遍的理性に従うことを要請しているというのである。先に私はこの箇所を引用したときに指摘したように、カントは自由の少ないところでも自由に議論していれば、そのうち人々の意識も変わって、政府も「機械以上の存在」となった人間に相応しいように対応するようになることを期待していた。権力者に普遍的理性を要請するのではなく、人々が自由に議論するなかで人間が変わって行くことを期待していたのである。

フーコーは以上のような形で啓蒙のテキストを検討した上で、さらに一つの仮説を提案する。それはこの小さなテキストがカントにおける批判的省察と歴史についての考察の一つの結節点に位置するというものであり、カントによる自分の企ての現在性についての反省であったと。すなわち、一人の哲学者が認識との関わりで自分の仕事の意義を反省し、歴史について考察し、さらに自分が書いている「時」、その時だからこそ書くという独自の「時」の分析という三者を結び付けたのはカントが始めてであるといい、歴史的に特別な時代である「今日」、個別的な哲学的使命の動機としての「今日」についての反省がこのテキストの新しさであるという。フーコーはこのように捉えることによって、そこに「現代性 (modernité) の態度」と呼んでよいようなものの素描を見ることができるといっているのである。この「現代性の態度」という言葉でフーコーが意味するのは「現在性 (actualité) に対する関わり方の様式」であり、ある人によって選ばれた意志的な選択のことであり、フーコーに独自の議論を展開する。それは考え方や感じ方の様式であり、行動の仕方でもあるという¹⁶⁾。

それを手短かに特徴づけるために、フーコーはボードレールを引き合いに出すのである。ボードレールのなかに19世紀における現代性の最も鋭い意識が認められると思われるからである。それは端的には「ダンディズム」という言葉によって表現される。ボードレールにとって「ダンディズム」は自分自身を自ら創出する人間のことであり、こうしてフーコーは現代に対する関わり方、歴史的な在り方、自己を自律的主体として構成するという三つの事柄を同時に問題にする「哲学

的な問い」が「啓蒙」に根差すことを強調し、われわれヨーロッパ人を「啓蒙」に結びつけているものは「一つの態度」であり、「哲学的エートス」の絶えざる活性化であったことを強調する。そしてこの「哲学的エートス」を一つの「限界的態度」として性格づける。つまり、批判とはまさに限界の分析であり、限界についての反省であると。カントにとって批判が認識を超えることを諦めるために限界を知ることであったとすれば、今日における批判の課題は、われわれに普遍的・必然的・義務的な所与として与えられているものを問い、特異で偶然的なある種の恣意性に委ねられている部分がどれかを問うことである。だから批判は、われわれが行い、考え、語る主体として自らを構成し、それをわれわれが認めるようになった理由を歴史的に調査することだという¹⁷⁾。この点については前に「出来事化の手続き」の説明と関連させて紹介しておいた。

フーコーはさらにまとめとしてカントに戻り、カントが啓蒙について反省することによって定式化した「現在」および「われわれ自身」についての問いに一つの哲学的意味を与えることができるとし、啓蒙についてのカントの答えが哲学することの一つの在り方を示しているという。そして「われわれ自身の批判的存在論」を一つの「哲学的エートス」として「われわれ自身の在り方の批判であると同時にわれわれに課せられた歴史的限界の分析であり、その限界の乗り越えの可能性の分析でもあるような一つの哲学的生き方として理解されるべきだ」というのである。それには「自由を待ち望む性急さに具体的な形を与えることが出来る忍耐強い作業が必要である」ともいう¹⁸⁾。後年の「真実への気遣い」というインタビューでは「系譜学とは現在の問題から出発して分析を遂行するという意味である」¹⁹⁾といい、ハンス・ヘルベルト・ケグラーは『ミッシェル・フーコー』のなかで、フーコーの問題意識の全体を貫くものとして「現在の批判的存在論」を指摘している²⁰⁾。最近出版されたコリン・クープマンの『批判としての系譜学—フーコーと近代の問題』²¹⁾も同じような問題意識に立っている。

以上のことと関連して、1983年の講義のなかでとくに興味深く思ったのは、第7週目の講義でプラトンの『第七書簡』を取り上げているところである。プラトンがアテナイの民主制の衆愚政治に絶望して、一切の政治活動を放棄していたが、君主制であれば一人の人間を説得すれば足りるとして「哲人政治」を唱え、シラクサで権力を継承したディオニュシオスの助言者としてその地に赴き、政治に対する哲学の責務を果たそうとしたが、プラトンから見て、哲学好きのディオニュシオスは哲学を学ぶには失格であることが分かった。ディオニュシオスは哲学の長い道のりを選ぶ代わりに、哲学的言説を聞きかじり、自らも哲学の論文を書いていたが、プラトンによれば、そのようなやり方は実際に哲学者がとるべき道ではないと思われた。哲学する者は長く哲学とともに生き、それによって哲学が魂に点火するように哲学を生きていくものであるが、ディオニュシオスの生き方はその正反対であったからである²²⁾。フーコー自身ははっきり言っていないが、このディオニュシオスとプラトンとの関係はカントが強調した「哲学を学ぶこと」と「哲学することを学ぶこと」の違いを想起させるだけでなく、フリードリヒ大王とカントの関係をも示唆しているように思われる。

注

- 1) ミッシェル・フーコー (2004) 『コレージュ・ド・フランス講義1981-82年度「主体の解釈学」』中山元訳, 筑摩書房, 「講義の位置づけ」, 568-569頁。
- 2) 同上, 「講義要旨」, 555頁。
- 3) ミッシェル・フーコー (2002) 『真理とディスクール, パレーシア講義』中山元訳, 筑摩書房, 「訳者解説」, 253-254頁。Michel Foucault (1985) *Discourse and Truth, The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University.
- 4) ミッシェル・フーコー (2010) 『コレージュ・ド・フランス講義1982-1983年度「自己と他者の統治」』阿部崇訳, 筑摩書房, 6-8頁。Michel Foucault (2008) *The Government of Self and Others, Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. pp. 3-4.
- 5) 『講義』同上, 10-11頁。英訳, pp. 6-7.
- 6) 同上, 11-12頁。英訳, pp. 6-7
- 7) 同上, 13-15頁。英訳, pp. 7-8.
- 8) 同上, 16頁。英訳, p. 11.
- 9) Michel Foucault (1984) *Qu'est-ce que les Lumières?*. Magazine littérature. n. 207. mai 1984. in, *Dits et Écrites IV*, pp. 679-680. 小林康夫訳 (2002) 「カントについての講義」, 『ミッシェル・フーコー思考集成』X, 筑摩書房, 173-174頁。
- 10) dito., p. 686. 邦訳, 182頁。
- 11) dito., p. 687. 邦訳, 183頁。
- 12) 『講義』前掲, 37-41頁。英訳, pp. 30-34.
- 13) Michel Foucault (1984) *Qu'est-ce que les Lumières?. What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, New York, Dits et Écrites, p. 564. 石田英敬訳 (2002) 「啓蒙とは何か」『フーコー思考集成』X, 6頁。
- 14) dito., p. 565. 邦訳, 7頁。
- 15) dito., pp. 565-566. 邦訳, 7-10頁。
- 16) dito., p. 568. 邦訳, 11頁。
- 17) dito., pp. 568-569. 邦訳, 12-13頁。
- 18) dito., p. 277. 邦訳, 24頁。
- 19) ミッシェル・フーコー (1984) 「真実への気遣い」湯浅博雄訳, 『思考集成』X, 243頁。
- 20) Hans Herbert Kögler (1994) *Michel Foucault*, Stuttgart.
- 21) Colin Coopman (2013) *Genealogy as Critique, Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press.
- 22) 『講義』前掲, 259-301頁, 英訳, pp. 212-215.

V 結びにかえて—哲学的生き方の問題—

フーコーは1984年6月25日エイズのため57歳で亡くなった。その直前に『性の歴史』第二巻「快楽の活用」と第三巻「自己への配慮」を出版した。第三巻が印刷されたのは死ぬ5日前であった。だから5月29日に行われたG. バルプデットとA. スカラとの対談はフーコーへの最後のインタビューとなった。深刻な疲労状態にもかかわらず、ドゥルーズの友人の若い哲学者の申し入れ

を受け入れたのは、ドゥルーズに対する配慮があったようである。この対談のテープが起こされたとき、フーコーはすでに入院しており、自分で原稿を見直すことはできなかった。「道徳の回帰」というタイトルも編集部の付けたものであり、死の三日後に公表された。このことを念頭において、このインタビューに対するフーコーの応答を少し覗いてみよう。

質問者の一人が最近のフーコーの本の印象について、「これまでと違って明瞭で滑らかな書き方をしているが、この変化はどうして起こったのか」と聞くと、「すでに1976年から77年ごろ、これまでのスタイルを完全に放棄したが、それは突然起こったことである。主体の歴史を書くことが念頭にあったから」と。そこで「以前の著作では行間にしか読めなかったことが最近の著作でははっきりと言っている気がする」というと、『『狂気の歴史』『言葉と物』『監視と処罰』では多くのことが暗に含まれていたが、それは問題の立て方のせいで、自分としては三つの大きな問題、すなわち真理の問題、権力の問題、主体の問題を設定しようとしていた。この三つの分野は互いに照し合って始めて理解しうるもので、他の分野なしに理解しえないものである。しかし、以前の著作で私を困らせていたのは、第三の問題を考慮することなく、最初の二つの問題を考察したことにあり、この基本的な三つの分野の一つに触れずにきたことを正当化するためにいろいろと修辭的技法に頼るしかなかった¹⁾と、最初から三つの問題を考えていたように言っているが、すでに見てきたように、実際には第一の問題、第二の問題、第三の問題へと問題関心が移って行ったのである。

次に「今までは古典主義時代（17世紀）から19世紀の終りまでの時期を問題にしていたのに、なぜ古代に回帰することになったのか。ギリシアへの回帰はこれまでもルネサンス、宗教改革、フランス革命のときもそうであったが、何か思想の危機の徴候ではないのか」と聞くと、「それは大いにありうることだ」といい、「長い間、キリスト教が哲学の一定の形式を代表してきた。その後キリスト教と無関係な思想を古代に再発見しようとする努力が定期的に行われた。16世紀にはキリスト教を通じてギリシア的・キリスト教的哲学の再発見が問題であったが、ヘーゲルやシェリングはキリスト教の外でギリシア人を捉え直す形をとった。それはニーチェにも見られる。今日、われわれがギリシア人を再考しようとするのは、ギリシアの道徳をわれわれが自分を考えるのに必要な典型的な道徳の分野として強調するためではなく、ある時代の経験としてのギリシア思想を踏まえて、ヨーロッパの思想を再出発できるようにするためである」と。そこで「あなたの記述のなかに自由の経験と真理の経験が会う点が認められる。自由と真理の関係を西洋思想の出発点と考えた哲学者はハイデガーであるが、ここではハイデガーがあなたの根拠となっていたのではないかと問うと、フーコーは「もちろん、ハイデガーは私にとってつねに重要な哲学者であった。ヘーゲルを読み、マルクスを読むことから始め、1951年か52年にハイデガーを読んだ。そして52年か53年にニーチェを読んだ。ここにハイデガーを読んだときのノートが〈何トン〉もある。ヘーゲルやマルクスのノートより遙かに多い。私の哲学的形成はハイデガーを読むことで決定されている。とはいえ、ニーチェの方が優位を占めているのは認める。ニーチェに関する知識はハイデガーについてよりも詳しい。でもハイデガーを読まなかったら、ニーチェを読まなかったかもしれない。しかし、私はハイデガーについては何も書いていない。ニーチェ

については小さな論考をひとつ書いているだけである。その人と一緒に考え、一緒に仕事をしながら、その著者について何も書かないような人を何人が持つということは大切なことだと思う。彼らについて書くかも知れないが、その時は、彼らは私にとって思考の道具ではなくなるでしょう」と²⁾、この言い方はなかなか意味深長である。

後期フーコーの思想展開を明らかにするものとして、「あなたは計画を変更した。予告したことはやらなかったが、なぜ予告などしたのか」と、ちょっと意地悪い質問をすると、フーコーは率直に答えている。「7、8年前『性の歴史』第一巻を書いたときは、16世紀以後の性に関する歴史を書き、19世紀までの性に関する知の変転を分析するという強い意図があったことは事実であるが、それをやっているうちにうまくいかないことに気づいた。なぜわれわれは性の問題を道徳の問題に仕上げたのかという重要な問題が残っていたからである。そこで私は引きこもり、17世紀について行っていた仕事を放棄し、時を遡りはじめた。まずキリスト教という経験の登場を見るために5世紀へ、次いで古代末期へ、そして最後に3年前から紀元前4世紀と5世紀の性ということで締め括った。性の歴史は古代に起こったことを辿ることしかできなかったというのが私の経験であった」と。そこで質問者はさらに追い打ちを掛けるように、「以前の本では主体の主権を崩壊させるように見えたが、ここにはいつまでも続く永遠の労苦のつぼのような問いへの回帰があるのではないかと」と問うと、「永遠の労苦であることは確かである。それこそ私のしたかったこと。……最初の諸研究においては脇に置いていた主体の問題を持ち込み、問題史全体を通してその歩みを辿り、問題史が出会った難問を辿ってみることが必要であった」という。そこで最後に「普遍的な真理を主張せず、絶えず哲学を問うているあなたは懐疑的な思想家ではないのか」と問うと、「全くその通り」と答え、「ただ懐疑論のプログラムで私の受け入れないのは一定の秩序において一定の結果に至ろうとする懐疑論者の試みである」という³⁾。ここにはいわゆる「方法的懐疑」ではなく、限りなく自分の乗り越えていく「超人」の「永遠の労苦」を「これこそ私のしたかったこと」と引き受ける懐疑論である。カントの『人間学』の「解説」の最後の「超人」がここにも響いている。実際、「真実への気遣い」（フランソワ・エヴァルトによるインタビュー）のなかで、「知識人の倫理とは、自分自身から離脱することをつねに自分に可能にすること以外にありえようか」と言っている⁴⁾。

最後にもう一つ付け加えておきたい。フーコーは1984年の講義の最後のところで、3回にわたってキュニコス（犬儒）派を取り上げている。普通の哲学史ではキュニコス派は古代哲学史の一つのエピソードぐらいにしか取り扱われていないが、フーコーは今日の哲学史に忘却されている哲学的生き方の始まりとしてキュニコス派を重視する。彼の最後の講義となった1984年の講義は「真理の勇氣」という標題が示すように、「パレーシア（真理を語ること）」を主題とするものであったが、その流れの中にキュニコス派の生き方を位置づけている。ピタゴラス派もストア派も課せられていたのは良心の吟味であった。自己について「真実を語る」ことがパレーシアの主流であったが、それはもともと政治的概念であり、政治的実践の領域で用いられた。そのひとつの意味は好き勝手に何でも語ることであった。プラトンが「国家論」で衆愚政治として民主制を批判するとき、パレーシアは一人一人が好き勝手なことを言うという意味で使われている。こ

れに対してパレーシアが積極的な意味で使われるときは、意味のない決まり文句や弁論術の美辞麗句を使うことなく、自分で考えて真理と思われることを率直に語ることであった。それは相手を不愉快にして人間関係を壊すかも知れないし、相手が権力者であれば生命の危険も冒すことになる。それでも語る勇気を示さなければならないのであった。それは議会における政治的勇気であり、広場におけるソクラテスのイロニーの形をとった⁵⁾。

ところが、キュニコス派の場合、それとは全く異なる真理の勇気の第三の形態であった。人々が一般に認める価値をその生き方によって軽蔑し、別の生き方によって真理を目に見える形で示した。フーコーはキュニコス派の生き方を哲学的生き方の問題として、パレーシアをめぐる大きな歴史の流れのなかで捉え直そうとしている。この哲学的生き方の問題はキリスト教の修道院に受け継がれ、16世紀から18世紀頃まで西洋の哲学において切り離しえない問題であった。フーコーはスピノザの『知性改造論』に哲学的生き方や真の生き方の問題を哲学することの本来の姿を見、哲学的実践の根本的意図は哲学的生き方をする事だと述べた最後の偉大な人物としてスピノザを見ることができるといい、近代哲学の最初の人とされるライプニッツに対置している。哲学的実践が科学的モデルに準拠するようになるにつれて、哲学的生き方の問題はなおざりにされ、次第に無用なものとなるようになってきた。そして哲学的生き方がなおざりにされたことによって、真理との関係が科学的形式においてしか有効と認められない事態が出てきたというのである⁶⁾。

注

- 1) Michel Foucault (1984) *Le retour de la morale*, in *Dits et Écrits 1980–1988*, IV, p. 697. ミシェル・フーコー 鼎談「道徳の回帰」増田一夫訳、『ミシェル・フーコー思考集成』X, 筑摩書房, 2002年, 199–201頁。
- 2) dito., pp. 701–703., 邦訳, 206–209頁。
- 3) ditto., pp. 704–707. 邦訳, 210–213頁。
- 4) ミシェル・フーコー「真実への気遣い」(1984)湯浅博雄訳、『フーコー思考集成』X. 165頁。
- 5) Michel Foucault (2009) *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984. Leçon du 1 Février, Plémière heure*. 慎改康之訳『ミシェル・フーコー講義集成』VIII, 「真理の勇気」(コレージュ・ド・フランス講義1983–1984年度)筑摩書房, 2013年, 2月1日一時限目。
- 6) dito., *Leçon du 14 mars, Plémière heure*. 邦訳, 3月14日一時限目。