



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	フーコーとウィリアムズ：近代道徳への批判者として
Author(s)	宮野，晃一郎
Citation	哲学, 44, 153-170
Issue Date	2008-02-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/35057
Type	departmental bulletin paper
File Information	44_RP153-170.pdf



フーコーとウィリアムズ

——近代道徳への批判者として——

宮野 晃 一郎

1. はじめに

近代道徳の中心的な学説となっている義務論と功利主義に対するアンスコムの批判〔Anscombe 1981〕をとおして、徳倫理学は重要な規範倫理学説のひとつとして取り上げられることになった。アンスコムの主たる主張は、近代以降の「道徳」が用いる語彙、「べし」や「義務」などはキリスト教的神法に由来しており、現代において何らの意味もなさないものである。このことに様々な論者が応答した。そのような論者のなかでも、とりわけウィリアムズの主張は、近代の道徳システムに対する痛烈な批判を含んでいる。義務論や功利主義によって我々の生き方のすべてが規定されているわけではないとするウィリアムズの主張は、支配的になる権力関係のなかで真理と自由の余地を広げようとするフーコーの思考と結びつくように思われる。

フーコーの権力論は、規律的規範や指令を強調するあまり、主体の自由や行為者性の可能性を排除していると批判されている。クリストファー・ノリスによれば、フーコーはこのような批判に対してひとつの回答を用意している。それは「道徳」と「倫理」の区別である。ノリスはこの区別を、「後者〔倫理〕はある種の共有される共同社会的な

諸規範にしたがつて規律化された自己認識の活動として構想され、前者「道德」は個人的な達成や社会的な達成にかかわる自己とその様相に対する何ら実際の要求もない役割に拘束された抽象的な一般性の言説として構想される」[Norris 1994, 161]と整理する。このような回答は、ウィリアムズによるカント主義や啓蒙の言説に結びついた指令主義や普遍主義への反論に対応している。

本稿では、ウィリアムズとフーコーの共通点と差異を考察することによって、フーコーの主張が近代道德批判にとって重要なものとなる可能性を示したい。フーコーによる近代権力の分析、つまり、「規範化権力」の分析が近代道德システムの形成の分析とみなすことができるならば、ウィリアムズによる道德システムへの批判と関心を共有していることが説明できるだろう。

このような説明を裏付けるために、両者ともにニーチェの系譜学を採用していることに注目したい。この点に言及しているのは、チャールズ・テイラーである。両者の近代道德システムの分析にかなするテイラーの批判的検討に回答することによって、フーコーとウィリアムズの共通点を探りたい。

2. フーコーによる「道德」と「倫理」の区別

ノリスが指摘しているように、フーコーとウィリアムズの共通点のひとつは、「道德」と「倫理」との区別という形であらわれる。これらの言葉の持つ含意は両者のあいだで差異がある。フーコーは広義の「道德」の意味あいには狭義の「道德」と「倫理」を設定するが、ウィリアムズは「道德」を「倫理」よりも狭いシステムとみなしている。ウィリアムズは、ギリシャ語源の「倫理」は個人の性格の面を強調するのに対して、ラテン語源の「道德」は社会の期待という意味を強調すると指摘している [Williams 1985, 6]。また、ウィリアムズにとって「倫理」とは、ソクラテ

スの問い「人はいかに生きるべきか」に対応し、人の生涯にわたり問われ続けるものである。両者の見解は、次の二点で一致するように思われる。まず、「倫理」を個人の自律性を構成するものとしてとらえ、「道徳」をそのような自律性を狭めるある種の強制とみなしていること。次に、「倫理」は古代ギリシャ以来、人々の生にとって重要な意味をもっていたが、近代に特有の「道徳」が「倫理」よりも優勢になっているということである。本節では、フーコーによる「道徳」と「倫理」の区別を概観する。

フーコーは『快楽の活用』[Foucault 1984a]において、独特な「道徳」と「倫理」の規定を行っている。広義の「道徳」はふたつの側面に分類される。「道徳規範 code moral」およびそれにとまなう「行動の道徳性 moralité des comportements」の側面と、「倫理」の側面である。前者のふたつをあわせて狭義の「道徳」とする。

フーコーによれば、「道徳規範」とは人々の行為が基づく諸規則と、その行為に対する価値判断の総体である。これは近代では後で論じる様々な権力関係をとおして個人や集団に伝達される。「行動の道徳性」とは、どのような行為が「道徳規範」とのかかわりで禁止され許可されるのか、また、どのようにして「道徳規範」を尊重したり無視するのかを示している。

他方、「倫理」とは「道徳規範」に準拠して行動する道徳的主体として自分自身を構成する仕方である。フーコーはこれを「自己との関係としての倫理」と規定する。さらに「倫理」は四つの側面に分類される。「倫理的事実の規定」、「服従化の形態」、「自己形成の実践」、「道徳的主体のテロス」である。これらはそれぞれ「道徳規範」と関わりをもつものであるが、時代や文化によって異なり、それに応じて「行動の道徳性」に差異が生じる。

「倫理的事実の規定」とは、「道徳規範を定式化する際に我々のどの部分が考慮されるべきかを決定する」[Davidson 1986, 228]ものである。「服従化の形態」とは、人々が自身と「道徳規範」との関係を確立し、その義務に従うものとして自身を認識する形態である。ある「道徳規範」が指令する義務に準拠するのは、「ある種の輝き、美しさ、

高貴さ、完璧さに答える形式を個人の生に与えようとする」[Foucault 1984a, 38] からであるかもしれない。「自己形成の実践」とは、「自己」自身に対して働きかけ、自己を認識するように企て、自己を統制し、自己を磨き上げ、自己を変容する」[Foucault 1984a, 40] 鍛錬の作業を実践することである。「テロス」とは、自己自身の道徳的達成として価値をもつようなある種の存在様式に向かうことである。

狭義の「道徳」と「倫理」はある程度の結びつきをもつものの、「相対的な自立性において互いに発展する」[Foucault 1984a, 41] ことがありうる。つまり、どちらの側面が重要さをもつのかは時代や文化によって異なる。フーコーによれば、古代ギリシャ・ローマにおいては、重点は「倫理」に置かれていた。つまり、「道徳規範」に対してどのような存在様式を立てるのかは「道徳」の側ではなく「自己」の「自由」に含まれる。この時代には、近代に特有の「規範化」と呼ぶようなものはいっさい認められない。というのも、古代にあって、「道徳的主体のテロス」となっているのは、「実存の美学」とも呼ばれるような美学的次元にあったからである。キリスト教道徳では、「道徳」と「倫理」が時々に対立と和解をしながら共存していた。近代以降の社会は「道徳」の比重が高く、「倫理」は忘れ去られている。近代においては、この時代に特有の権力システムを通じて、服従化された主体が構成され、「道徳」に繋ぎ止められるからである。

3. フーコーによる近代道徳システム分析

本節では、近代における「権力システム」をウィリアムズが「道徳システム」と呼ぶものとして位置づける。この試みは、フーコー晩年の倫理思想から中期の権力論を近代道徳システムの分析として捉えなおすものである。

「倫理」の四つの側面が変化すれば、「道徳規範」に準拠する「行動の道徳性」にも変化が生じる。フーコーが権

力論で展開した「規範化権力」の分析は、どのようにして近代の「行動の道徳性」が形成され、そのように行動する「道徳的主体」が構成されるのかを説明する。

近代における「行動の道徳性」の基準となるのはフーコーが「規範」と呼ぶものである。「規範 norme」、「規範化 normalisation」はセクシュアリティを結節点に規律権力と人口調整権力とを結び付ける概念として論じられていた [Foucault 1976, 189]。セクシュアリティがその結節点に位置づけられるのは、個別の人間の身体にかかわると同時に、種としての人間にもかかわるからである。「規範」は「規範化権力」によって、司法制度、処罰制度、行政管理機構、教育制度、医学、精神医学、家族などの複合的な結びつきを形成し、個人や集団に伝達される。「規範化権力」は「規範」に準拠して行動する「従順な身体」としての主体を構成する。「規範」は「均質性を強制しながらも、逸脱を測定し、水準を規定し、特殊性を固定し、それらを互いに適合させることによって諸々の差異を有用にすることを可能にすることによって」 [Foucault 1975b, 216] 諸個人を個別化する。個人の本性を均質性として規定し、そこからの逸脱や差異は訓育によって再調整または克服される。「規範」は様々な領域を横断し、それらを相互に関係づける。

規範性の裁定者は我々の社会のいたるところに現前する。我々が身を置いているのは、教授⇨裁定者、医者⇨裁定者、教育者⇨裁定者、「ソーシャルワーカー」⇨裁定者の社会の中なのだ。これらの者はすべて規範的なものの普遍性を君臨させる。そして、各人は自身の居場所において身体、身振り、振る舞い、行動、適性、成績を規範的なものに従属させる。 [Foucault 1975b, 356]

個人に対して行使される「規範」の効果は「認識すべき『魂』と維持すべき服従化」 [Foucault 1975b, 345] であ

る。人々は近代の「道徳規範」に従属した形でその存在様式を規定される。

また、このような「規範」を社会に伝達する制度として「告白の制度」がある。告白の制度はキリスト教の告解の形式と精神医学の場が結びつくことによって成立している。告白の技術と精神医学という科学的言説が結びつくことによって、性とその快楽に坎する「真理」としてのセクシュアリティは病理学的に理解可能であり、治療や正常化の介入を要求する領域となる。セクシュアリティのわずかな変動や異形の快楽が、社会全体にとっての危険、すなわち、個人の死、種族全体の死の危険を招くと扇動された。社会にとって危険な個人とみなされた人々は、外部の専門家に告白することを余儀なくされる。そこで、医学が家庭の中に入り込むことになる。医学は家庭内の道徳において身体や性を管理するための手段として機能するようになる。医学的な意味を付与された家庭は、「規範化」の原理として機能するようになる。家庭という環境から、子供は制度化され「規範化」された教育空間へと送り出され、大人は労働空間へと向かうのである。そのようにして、告白の制度は教育、大人と子供の関係、家族関係、医学へと広がっていったのである。

また、告白の制度は個人が自分自身について語ることを他者が「真理」として解釈して保証する、すなわち、自己同一性を自分自身ではなく他者が認証する制度である。諸個人は自己認識を得るために自ら自身の「真理」を追求する。しかし、それは他者にその「真理」を語るためである。そして、その「真理」は他者に奪い取られ、諸個人は他者に服従化された主体として構成されるのである。

これら近代社会に特有の「規範化」の働きによって、個人は「統制と依存によって他者に従属させられる主体と、自己意識と自己認識によって自分自身の自己同一性につなぎとめられる主体」[Foucault 1982, 227]となる。近代の道徳システムでは、個人が自分自身を道徳的主体として形成する「倫理的な自由」が著しく制約されるのである。

4. ウィリアムズによる道徳システム批判

ウィリアムズによれば、「道徳」とは「倫理的なものの特殊な発展形態、現代の西洋文化において特に重要な意味をもつ形態」[Williams 1984, 6]である。「道徳システム」とは、道徳的義務という特殊な観念を発展させる「倫理」よりも狭いシステムである。ウィリアムズは「倫理的」生活を送る上で道徳システムなどないほうがよいと主張し、「道徳」をこう批判している。

道徳は諸々の義務を誤解し、それらが倫理的考慮のひとつの形態であるに過ぎないことを理解しない。…何よりも、道徳は人々に次のように思考させる。すなわち、道徳に特有の義務がなければ傾向があるのみであり、その完全な自由意志がなければ強制があるのみであり、その究極的に純粋な正義がなければ正義などまったくないのだと。これらの哲学的誤謬は、人生について深く根をおろしたいまだに強力な誤解の最も抽象的な表現に過ぎないのである。[Williams 1985, 196]

「道徳」は義務をどのように誤解しているのか。その最たるものは、「道徳的義務」に与えられる「重要性」である。ウィリアムズによれば、「道徳システム内部にいる人々は通常、道徳を重要なものであると考える。さらに、道徳は定義上、個人の行動と何らかの関係があるので、重要性はしばしば熟慮と関係づけられる」[Williams 1985, 184]。道徳システムにおいて、道徳的義務は、様々な考慮を突き合わせて熟慮した結果として表明される。倫理的考慮には、経済的考慮、美学的考慮、宗教的考慮など生き方にかかわる様々な考慮が含まれており、道徳的考慮はその一部にすぎない。どの考慮に熟慮の優先性を与えるのかは、「倫理的」には人それぞれであってよい。それにもか

かわらず、「道徳」は道徳的考慮に過度の「重要性」を与え、熟慮の結果をすべて道徳的義務にしてしまう。

また、道徳システムの内部にいる人々にあっても、「重要性が何と関連づけられるかは、人が道徳および道徳の重要性を理解する仕方に決定的に依存している」[Williams 1985, 184]。功利主義者であれば、その「重要性」を「福利の最大化」におくだろう。カント主義者であれば、「道徳的考慮」におくだろう。ウィリアムズによれば、「道徳」を徹底化したのはカントである。「道徳的考慮」に最大の「重要性」を与え、というカントの理想は、人々を道徳システムのなかに閉じ込め、「道徳」にしたがって振る舞う道徳的主体を形成する。このために作用しているのは、「非難の制度」である。

ウィリアムズによれば、「非難」は道徳システムに特徴的な反応である。「非難」が生じるのは、「誰かが何らかの要求されるか望まれる仕方で行うべきだったのに、そのような仕方で行わなかった」[Williams 1985, 192]とさである。ここで「非難の制度」が行う者に想定しているのは、本人が自身の自由意志に基づいて、何らかの「理由」をもって行為しているということである。ウィリアムズはこのような想定を「道徳法則の有する虚構」として攻撃する。ある行為者が何らかの「道徳的義務」に従った行為をしなかったことには「理由」などなかったかもしれない。我々を取り巻く倫理的世界には、様々な人々がおり、我々はこの世界を大部分その人々と共有している。我々は個人的な生活のなかで、細部に至るまで、他者や自分の「道徳」に準拠しない行為に対する様々な否定的反応をもつ。しかし、こういった日常生活の広範にわたる逸脱はすべて、理由をもって行為する個人という「虚構」に覆い隠されてしまう。つまり、道徳システムの内部では誰もが自身の行為に対して理由をもち、その行為は道徳的考慮に関係づけられるのであり、個人の外部にある倫理的生活を隠蔽してしまう。この「虚構」はもうひとつの機能をもっている。それは、誰もが熟慮の実践を共有する共同体への参加者を絶え間なく増加させ、そこにとどめることができるということである。これらふたつの「虚構」が成り立つからこそ、「非難の制度」は道徳システムのなかで機能するのであ

る。

このような「非難の制度」は、フーコーの「規範化権力」と親和性をもつように思われる。「規範化権力」は、日常生活の細部にわたって「規範」からの逸脱を裁定し、個人を矯正し、個人を「道徳的主体」にする。「非難の制度」は、「行為者が必要とされる仕方で行うための理由をもつ」という「虚構」に基づいて、個人を「熟慮の共同体」を構成する「道徳的主体」として扱う。道徳システムのなかでは、個人は「道徳」にしたがって行為しなければ、「道徳」から逸脱したものとみなされ、そのシステムに従属する主体、道徳的に熟慮する主体として形成されるのである。

5. ニーチェ、系譜学、啓蒙

以上のような近代に特有のシステムを分析するために、フーコーとウィリアムズが基礎的な方法として採用しているのはニーチェから受け継いだ系譜学である。フーコーがウィリアムズに言及したことはまったくないが、ウィリアムズはニーチェの系譜学を自身の思考方法として用いるにあたってフーコーに言及している。ひとつはおそらく「道徳への回帰」[Foucault 1984]と題されたインタヴューでの発言であり、もうひとつは「ニーチェ、系譜学、歴史」[Foucault 1971]という論考の冒頭部分である。前者でウィリアムズが同意しているのは、たったひとつのニーチェ主義などないということと、ニーチェの系譜学を用いて「道徳」が抱える諸問題をさまざまな形で考察できるということである [Williams 1995b, 66]。後者では、近代の倫理的生活は「実際の歴史」から成り立っており、その歴史を考察するために系譜学は有益であるということである [Williams 2000, 155]。また、ニーチェが「恥ずべき起源」と呼んでいるものに関して、フーコーが「現在の歴史」に対して系譜学は批判的態度をとらざるを得ないと述べている点である。ウィリアムズによれば、この考え方は、「説明のもとにある概念や価値はある権威を主張するように思わ

れ、その権威は偶然性の外見を拒絶し、そのために、現実の用語で説明されることにともかく抵抗する」[Williams 2000, 159] ということを基底としている。

ウィリアムズはニーチェの系譜学をふたつの仕方で用いている。ひとつは、「道徳」を説明する用語を最小限に節約し、「道徳的内容」の過剰さを同定するためである [Williams 1995b, 68]。もうひとつは、「我々の倫理的諸観念は、たとえば孤立した伝統的社会的倫理的生活と比較してみると、多くの異なる伝統や社会的諸力の複合倉庫であり、そのこと自体がそれらの事実の自覚的な表象によって形成されてきた」[Williams 2000, 155] ということを理解するためである。

これらの点に関して、ウィリアムズとフーコーとのあいだに差異があるように思われる。ウィリアムズの関心は道徳理論に向けられるものであり、フーコーの場合は道徳実践に向けられるからである。しかし、両者ともに、近代の道徳システムないし権力システムのもつ過剰さを測定し、「倫理」の可能性を押し広げる「真理」と「自由」を問う点で共通する。また、古代の「倫理」についての探求に関しても、この構図は変わらない。「道徳」や「規範」のない世界で「倫理」とはどのようなものであるかを問うことによって、現代の我々がどのような存在であるかを標定しようとするからである。

さらに、両者には「啓蒙主義」とそれにとまなう「進歩主義」や「人間主義」の拒否という共通点もある。ウィリアムズは「啓蒙の理想」を「究極的な合理性と自由の完全な一致」として描写し、この理想を「欺瞞的理想」として退ける。そのような理想が可能であるのは、十分に自由で、理性的で、責任をになえる道德的な「特徴なき自己」the characterless self の共同体だけであるからだ [Williams 1993, 158-159]。また、近代的主体は「発達した道德意識」をもつと考える進歩主義者は、「道徳」の用語で「倫理的」な観念を理解しようし、「倫理」を「道徳」に押し込めてしまうという失敗を犯す [Williams 1993, ch., 1]。

フーコーは自身が「啓蒙の恐喝」と呼ぶものと「人間主義」を拒否する。「啓蒙の恐喝」とは、啓蒙に対する単純で権威的な二者択一を迫るものである。啓蒙への賛同は合理性の枠組みにとどまることを意味し、反対はそこから逃れることである。どちらかの立場にたてば他方から非難を受けることになる。また、啓蒙と結びつけられる「人間主義」は、「少なくとも17世紀以来、つねに宗教、科学、政治から借用された人間についてのいくつかの考えに支えを見出さざるを得なかった」[Foucault 1984b, 573]のものであり、つねに何らかの価値判断に左右され、確固とした基盤をもつものではない。

フーコーとウィリアムズによる「道德の系譜学」は、近代に特有の道德システムの在り様とその射程をみさだめ、我々の生活の片隅に追いやられている「倫理」の可能性を広げるために展開されている。そこでは、「道德」を普遍的、合理的、進歩的などとみなすことに対する批判的方法として、ニーチェの系譜学が活用されているのだといえる。

6. テイラーによるフーコー批判とウィリアムズ支持

ここまで、フーコーとウィリアムズの近代道德批判がともにニーチェの系譜学の影響を受容しているという点を示した。この受容にかんして、チャールズ・テイラーは異議を唱える。テイラーの指摘によれば、ウィリアムズによる近代道德システムに対する批判はニーチェの系譜学に多大な影響を受けているが、このことが「善」を不明瞭にするフーコーのような「ネオ・ニーチェ主義者」と問題を共有しているのならば、ウィリアムズの主張はフーコーと同様に何の役にも立たない [Taylor 1995, 153]。テイラーにとって「善」とは、我々の道德の源泉に位置づけられるものであり、個人の自由、利他主義、普遍的正義などである。ネオ・ニーチェ主義者はこれらの「善」をすべて権力関係の問題に還元し、隠蔽し否定しているため、道德性の苦境を招いている [中野 2007, 110-115]。

テイラーによるフーコー批判の要点は、フーコーの権力論において、テイラーが保持したいふたつの「善」、つまり「自由」と「真理」が放棄されているということである。テイラーによれば、「自由」の否定である「支配」は、「真理」の否定である「偽装」を本質的なものにするのだから、「自由」と「真理」は堅く結び付いている。

テイラーのフーコー批判は、『監獄の誕生』と『知への意志』で展開された近代権力システムの分析に向けられている。まず、フーコーが述べるような近代の権力システムが生み出してきたのは、近代的「人間主義」であるが、これは人々を統制し規範化する権力システムを増強させる。しかし、テイラーにとって「人間主義」は新しい「善」である。つまり、我々が十八世紀以来、獲得してきた「生命の保全、人間的欲求の充足、とりわけ被害の救済に対する関心」[Taylor 1984, 72] である。

次に、フーコーは権力システムの両義性を見落としている。規範化権力は確かに諸個人を統制するシステムを促進させたが、同時に、真正の自己規律をもたらし、そのことは「より平等な参加形式によって特徴づけられる新たな集団的行為を可能」[Taylor 1984, 81-82] とする。テイラーによれば、フーコーはその事実を見落とし、現代社会を構成している権力の悪しき面だけを強調する。

さらに、「告白の技術」によって取り出されるような「真理」は権力関係の内部で産出されるため、人々を権力の統制や支配から「解放」するために必要な「真理」とはならない。フーコーはニーチェにならって「真理」を相対的なものとみなしており、普遍的な価値基準としての「真理」と「自由」が想定されていない。そのため、「善」にそくした「新しく、安定した、いっそう自由な、それほど虚偽ではない」体制を生じさせることはできず、支配体制内部での「つねに局地・特殊的な、ある種の抵抗運動、一連の不安定化する行為」があるのみである [Taylor 1984, 94-95]。フーコーはこのような普遍的「真理」をニーチェ的立場によって拒絶し、「偽装」としての「真理」を提示しているに過ぎない。

テイラーは以上のように、フーコーを「善」を不明瞭にするネオ・ニーチェ主義者として批判する。一方で、ウィリアムズによる「道徳」の系譜学的素描に賛同する。ウィリアムズの系譜学は、「道徳」の仮面を剥ぎ取り、「善」を明瞭化するための有益な作業だとみなす。というよりも、テイラーはウィリアムズの見解が見落としている要素を付け加えて、ある意味で独自の主張を展開している。

テイラーによれば、道徳的義務を考慮の最優先におく「道徳」は、「善抜き」の義務論である。それは、行為の「善さ」よりもむしろ、行為の「正しさ」を重視する。このような「道徳」には「倫理的な善き生」や「善」のための場所とは存在しない[Taylor 1995, 134-135]。功利主義者の善は快楽に結びつけられた「やせ細った脆弱な善」であり、義務論の善は道徳的義務に「重要性」を与えるための意味しかもない。テイラーにとって、「重要性」が与えられるべきなのは「善」である。

フーコーを批判し、ウィリアムズを支持するテイラーの主張は妥当なものだろうか。ノリスが指摘しているように、フーコーの「道徳」と「倫理」の区別がウィリアムズの道徳システム批判と対応するものであるとすれば、フーコーへの批判はある程度回避できるだろう。フーコーの系譜学も近代社会を覆っている「道徳」の仮面をはぎ、「倫理」の可能性を再構成するために用いられているからである。また、フーコーに言わせれば、テイラーの「真理」や「自由」こそが、ある種の「支配状態」を生むことになる。

ウィリアムズがテイラーの「善」の構想を許容するかという点ではどうだろうか。ウィリアムズはテイラーの「近代道徳理論は自身が頼みとする資源を欠いている」[Williams 1995, 203]という点に同意する。テイラーはその資源として「善」の構想を立てている。この構想は、ウィリアムズの「倫理学の自然主義的心理学を基礎づける構想」[Williams 1995, 203]と同調する。ウィリアムズはその資源を見つけ出すための試みを展開する。系譜学を「実際の歴史」とどまらず、「虚構の歴史」まで適用を拡大し、独自の「自然状態」を設定して「道徳」を説明するため

の最小限の道具立てを取り出そうと試みる [Williams 2002, ch., 2]。素朴な言語システムしかもたないある種の「自然状態」を設定し、その世界に住む人々と我々との相互理解の末に残った何かしらを倫理的な最小限の「日常的真理」として確保する試みである。

テイラーのように、フーコーにこのような構想はまったく言い切れるだろうか。フーコーはあるインタビューでこう述べている。

近年のさまざまな解放運動が苦勞しているのは、新たな道德の練り上げを基礎づけるような原理を見出せないことです。それらの解放運動は、ある道德を必要としていますが、自我、欲望、無意識というような科学的認識を自称するものに基づけられるような道德とは別の道德を見出せずにいるのです。 [Foucault 1984c, 611]

フーコーのこの発言は、彼が「規範化権力」を分析することによって描写した近代の「道德」からの「解放」の原理を探索していることを意味する。その原理がテイラーやウィリアムズの構想する「倫理的」な資源に当たることは、期待されてよいかもしれない。

しかし、フーコーとウィリアムズによる「倫理的資源」の探求は、テイラーの言うように隠された「善」を明るみに出すことであるといえるだろうか。両者がニーチェの系譜学を採用する限り、そうみなすことはできないだろう。そのような「善」や「真理」の見立てを疑い、「現在の歴史」を描くことこそが、系譜学の役割だからである。テイラーは、我々が必要とする「真理」や「自由」は普遍的に絶対的にすでに存在しているのであり、それらの「善」が明るみにできれば「解放」が約束されると想定している。この想定が行き着く先は、「道德システム」に「善の支配体制」が取って代わるだけであろう。これは、フーコーが「啓蒙の恫喝」と呼んで非難するものであろうし、ウィリア

ムズが「啓蒙の理想」として退けるものであろう。両者はテイラーとは異なる仕方だ「倫理的」な「真理」や「自由」を探究しているのではないだろうか。

7. おわりに——今後の課題

フーコーとウィリアムズが「倫理的資源」として探求する「真理」とはどのようなものであるのだろうか。フーコーが道徳システムに対抗する重要な役割を担うものと位置づける「パレーシア（真理を語ること）」[Foucault 1999, 241]は、テイラーによる「真理」とは異なる「真理」を示しているかもしれない。「パレーシア」とは、古代ギリシャにさかのぼる概念であり、「発言者が、率直さを通じて真理とのある特有な関係を結び、危険を通じて自分自身の生とある種の関係を結び、批判（自己批判ないし他者への批判）を通じて自分自身ないし他者とのある特定の関係を結び、自由と義務を通じて道徳法則とのある特有な関係を結ぶ言語活動」[Foucault 2001, 19]である。この活動は、おそらく、「倫理的関心事と諸権利の尊重のための政治的闘争との接合点、統治の過度な諸技術に抗する批判的反省と個人の自由を基礎づけることを可能にする倫理的探求の接合点」[Foucault, 1984e, 727-728]に位置づけられる。ここで言われている「真理」が「道徳」で扱われる「真理」とどう異なり、「パレーシア」と「告白の技術」がどう異なるのかという問いを探究することによって、「倫理的資源」としての「真理」を構成することができるかもしれない。しかし、この点を「現在の歴史」で展開する前に、フーコーは世を去ってしまった。

フーコーの「パレーシア」の構想を、ウィリアムズの議論を用いて展開できないだろうか。ウィリアムズはニーチェを敷衍しながら、古代ギリシャの倫理的観念の探求にあたってこう述べている。

我々は権力が何らかの制限および目的によって近代社会において行使されるべき方法についての一貫した意見という意味において政治学を必要としている。我々の倫理的理念が通常信じられている以上にギリシャ人のものと共通点をもつということが真であるならば、我々が認めなければならないのは、このことは歴史的真理ではなくて政治的真理であるということであり、その真理とは我々の現実的な *actual* 条件について考えるべき方法に影響するのである。[Williams, 1993, 10-11]

両者が「倫理」を「政治」と結びつけて考えていることは注目に値する。そして、ここで言われている「真理」は、テイラーが想定するような権力や政治によって曇らされた「真理」ではなく、まさに政治や権力の働く世界のなかで生じながら、しかもその世界を変えてゆく「真理」であるだろう。この点をウィリアムズは『真理と誠実さ』[Williams 2002]で展開しているように思われる。フーコーにおける「真理」をウィリアムズの探究によって補完できるかどうか、これは今後の検討課題である。

文献表

- Anscombe, G. E. M. [1981], "Modern Moral Philosophy," in *The collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, III : *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell : Oxford.
- Altham, J. E. J. and Harrison, R. [1995], *World, Mind, and Ethics*, Cambridge University Press.
- Davidson, A. I. [1986], "Archaeology, Genealogy, Ethics", in [Hoy 1986]
- Defert, D. et Ewald, F. [1994], *Dits et écrits I - IV*, Gallimard.
- Foucault, M. [1975], «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in [Defert et Ewald 1994].

- Foucault, M. [1975], *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard.
- Foucault, M. [1976], *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Gallimard.
- Foucault, M. [1982], « Les sujet et le pouvoir », in [Defert et Ewald 1994]^o.
- Foucault, M. [1984a], *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*, Gallimard.
- Foucault, M. [1984b], « Qu'est ce que les Lumières? », in [Defert et Ewald 1994].
- Foucault, M. [1984c], « À propos de la généalogie de l'étiqque : un aperçu du travail en cours », in [Defert et Ewald 1994]^o.
- Foucault, M. [1984d], « Le retour de la morale », in [Defert et Ewald 1994].
- Foucault, M. [1984e], « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in [Defert et Ewald 1994].
- Foucault, M. [1999], *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard.
- Foucault, M. [2001], *FEARLESS SPEECH*, Semiotext (e).
- Hoy, D. C. [1986], *Foucault : A Critical Reader*, Blackwell.
- Norris, C. [1994], « What is enlightenment? : Kant and Foucault », in G. Gutting, *The Cambridge Companion to FOUCAULT*, 1sted, Cambridge University Press.
- Taylor, C. [1986], « Foucault on Freedom and Truth », in [Hoy 1986].
- Taylor, C. [1995], « A most peculiar institutions », in [Altham and Harrison 1995].
- Williams, B. [1985], *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press.
- Williams, B. [1993], *Shame and Necessity*, University of California Press.
- Williams, B. [1995a], *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press.
- Williams, B. [1995b], « Nietzsche's minimalist moral psychology », in [Williams 1995a].
- Williams, B. [1995c], « Replies », in [Altham and Harrison 1995]^o.
- Williams, B. [2000], « Naturalism and Genealogy » in E. Harcourt, *Morality, Reflection, and Ideology*, Oxford University Press.

Williams, B. [2002], *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press.

中野剛充 [2007] 『テイラーのコミュニタリアニズム』勁草書房

註

- 1 ウィリアムズは倫理的考慮を生き方にかかわる考慮のひとつとし、他の様々な考慮と並列的に記述している [Williams 1985, ch., Ⅱ]。しかし、生き方にかかわる考慮とはすなわち倫理的考慮であると解釈できるので、本稿では「倫理的」をそのような広い意味で用いている。