

再帰的近代における「社会批判」とはいかなるものか

堀内 進之介

本稿の眼目は、「批判という営み」の合理的な根拠を価値中立的には決して標榜できなくなった再帰的近代において、批判の可能性とは何かを問うことで、批判の今日的なあり様を提起することにある。本稿では、ホネットの「パトロギー」概念およびフーコーの「啓蒙とは何か」についての議論を俎上に載せるが、その背景には、社会批判への今日的な要請が、直接的にであれ間接的にであれ、〈社会〉を政治的・方略的な地平とは無縁であるかのように囲い込む社会組成的統治性を有しうるということ、すなわち社会と国民と国家は、ともに手を取って発展してきたのであり、外的にのみ相互に関係するものとして概念化されてはならないということが踏まえられている。

本稿で提起される「批判という営み」の今日のあり様は、合理的と考えられている諸実践、つまり具体的な問題の具体的なレベルでの実践的・政治的解決が、なぜどのようにして自明のものとなされるようになったのかを発生面と機能面から説明することができ、他方では自明と見なされていることを疑問視することによって、いまあるようにある事柄をいまとは別様な可能性の下に連れ出す営みを、政治や権力の地平において、最大限の〈現実〉を与えるような効果をもたらすものとして実践することに他ならない。

キーワード：異化，越境可能性，喚起

1 はじめに

本稿の眼目は、「批判という営み」の合理的な根拠を価値中立的には決して標榜できなくなった再帰的近代¹⁾において、批判の可能性と

は何かを問うことで、批判の今日的なあり様を提起することにある。かかる試みに踏み出す理由の1つには、〈社会〉という観念を問い直し、場合によっては廃棄すべき時が来たとの考えがある²⁾。もつとも、ここにいう〈社会〉とは、時に手付かずの無垢な自律的な領域として、またある時にはヘーゲルにおける人倫の共同体と現象学的生活世界の粗雑な接合において措定される、いわば「市民社会の理想像」に限定して理解される必要がある。それは例えば、国家から政治を取り戻し、市民社会の自律的な存立を目指す市民的共和主義や、社会関係資本の減少をコミュニティの価値の衰退と見なして、その回復を目指す共同体主義、あるいはコンフリクトを解決する能力よりも信頼や関与や統合といった諸価値に優先権を与える市民社会派の議論など、広くは「ネオ・トクヴィリアニズム」として括られる諸思想に見出せるものである。

本稿は、もとより市民社会の理想像を軽視するものではないが、それが資本主義や労働倫理の変化などに起因する諸問題の解決にあたって、道徳的な解決法として強調される嫌いがあることには目を向ける必要があると考えている³⁾。

昨今の市民社会への過剰な期待は、グローバル化に伴う国民国家の役割の衰退という言説に共振しているように思われる。ジョン・アーリによれば、国家に対する市民社会の自律性を強調する言説は、部分的には、20世紀を通じて相対的に自律的であった米国社会に起因している。とりわけ1920年以降の米国の社会学には、当時の社会的状況が反響しており、実際のところ全ての社会に見られる「ナショナル主義的」な基盤を捨象する傾向がある(Urry 2000=2006)。「しかし、いかなる社会も、たとえ20世紀初頭の絶頂期にあった国民国家においてさえも、正にそのような諸国家からなるシステムと、主権を有した諸社会を支えるナショナル・アイデンティティの概念から切り離して考えることはできない」(Urry 2000=2006: 15)なのであって、だからこそ、対国家的なオルタナティブとして〈社会〉を強調する諸思想は、翻って「社会的観点からの統治」として疑義を呈しうるものとなる(Rose

1996). 要するに、〈社会〉は、概念的にであれ歴史的にであれ、国民国家を梃子として、道徳文化の政治的な措置とそれへの動員を通して編成されてきたのであって、自律的な内的発展を遂げてきたと考えられるべきではないのである⁴⁾。

しかしながら、今日、米国のプラグマティズムを濫觴として、社会批判に要請されているのは、批判対象となる社会や文化が依拠する価値地平と同一化しているか、あるいはまたその中に埋め込まれた「内的な」ものでなければならない、ということである。ミシェル・フーコーが重視した「知と権力の諸関係」や「統治性」を問う視座からすれば、「社会的なるもの」についての学という区分を受け入れてきた社会学の専門性が、〈社会〉を、対国家的なオルタナティブとして意義付け、かつ維持・強化するように作用したとしても何ら不思議はない。しかし、「知と権力の諸関係」や「統治性」を問う視座において、より重要なことは、〈社会〉の再帰性が自覚されていく中で、社会改良の初発の契機である「批判という営み」が、批判のあり方自体に対しても批判的であるような、〔自己言及的な〕社会批判として要請されながら、同時に疑問視され、今では危険視されているということであろう。

社会批判への今日的な要請については、2節で議論する。ここでは、本稿が提起する「批判という営み」の今日的なあり様は、正にこのような要請に疑義を呈することを通じて、批判のあり様を「内在的／外在的」と区別するような価値地平を異化することから始められる、ということだけは指摘しておきたい。

その上で、本稿での確信を改めて述べるならば、それは、社会批判への今日的な要請が、直接的にであれ間接的にであれ、〈社会〉を政治的・方略的な地平とは無縁であるかのように囲い込む社会組成的統治性を有するという、すなわち「社会と国民と国家は、ともに手を取って発展してきたのであり、ぶつかり合うビリヤード玉のように、外的にのみ相互に関係するものとして概念化されてはならない」(Urry 2000= 2006: 17) ということ踏まえる限りで、ようやく「治療的な自己批判」としての社会批判に向けて踏み出すことができる、という

ことである。

2 批判的社会理論を再考する

2.1 二つの批判理論

さて、本稿ではまず批判的社会理論（以下、批判理論と表記する）を検討し、次いでミシェル・フーコーが重視した「批判の原理」を組上に載せる。

批判理論が検討される理由は、批判理論は、技術的・経済的諸力が我々の生活のあり方全体に及ぼす影響を、いかにすれば適切に解釈し評価することができるのか、という問いに長年取り組んできたのであり、それは本稿で再考される「批判という営み」にとっても重要な示唆を提供すると期待されるからである。またさらには、批判理論の特徴の1つであるヘーゲル左派的なモメントにも、その理由を関係付けることができる。

ヘーゲル左派的なモメントとは、批判理論の第三世代であるアクセル・ホネットによれば、自らの批判的視点を構成する要素を社会的現実の中に見出すこと、つまり社会的現実そのものの中に解放に向けた審級が存在する、という確信のことである (Honneth 1994=1999)。マックス・ホルクハイマーが初期の論文の中で批判理論を、解放という歴史のプロセスの知的な側面であると規定したのは、正にこの確信からであった (Horkheimer 1937=1998)。彼にとって、社会批判は「内在性」を要請されるまでもなく、社会的現実の中に、学的反省に先立つ解放に向けた関心が見出されるのは自明のことだったわけである。

このことを裏返せば、社会批判が許されるのは、人々の解放に向けた関心を社会的現実の中に発見できる場合だけだということになる。ところが、ファシズムが勝利した第2次世界大戦前夜には、学的反省に先立つ解放への関心は、経験的にはもはや証明できなくなっていた。かかる事情に鑑みても、テオドール・アドルノとホルクハイマーによって上梓された『啓蒙の弁証法』は、かかる災厄の究極的な原因を理性

的啓蒙の伝統に見出した点で、マックス・ヴェーバーの合理化テーゼをラディカルにした哲学版だということができる。ホルクハイマーの初期の確信と対比するなら、『啓蒙の弁証法』は、災厄の究極的な原因が理性的啓蒙の伝統に帰される点で、「外在性」を帯びている、ということになるだろう。

「外在性」を指摘される社会批判は、それがラディカルであればあるほど、そしてまた真の命題を偽の命題から区別する規範的根拠をどこかに隠し持っている場合には、構造的な矛盾に絡めとられる。しかるに、アドルノとホルクハイマーがかかるとする矛盾に無自覚であったわけではない。彼らは、あらゆる社会理論はどこかで教条的であり、抑圧的なものであることを十分に自覚していた。だからこそ、『啓蒙の弁証法』では「近代という鋼鉄の檻」からの脱出は、美的な感性の中に微かに期待されるだけのものとなったのである。

ところで、フランクフルト学派全体としても事情は同様で、ヴェーバーによる自由と意味の喪失としての合理化の分析と、カール・マルクスによる商品形態に関する分析とに依拠していたために、「批判的実践を構成する要素」である人々の解放に向けた関心を、説得力のある形では、社会的現実の内に見出すことがほとんどできなくなっていた。しかしながら、批判に対する社会的な支えを維持できなくなったのは、もちろん、社会が誰にとっても満足のいくものになったからではない。日常的な事柄ひとつをとっても、「我々の社会を適切に解釈し評価することはいかにして可能なのか」という問いは、たとえ批判理論の確信が現状とはそぐわないものになったとしても、それと共に諦められるべきものでは決してない。

かくして批判理論の第二世代であるユルゲン・ハーバーマスは、上述した批判理論の閉塞状況を打開するために、批判理論のパラダイム全体を刷新することによって、「第二の批判理論」を開始した。つまり、労働（生産）パラダイムに替えて、コミュニケーション的行為のパラダイムを採用したのである。このことは要するに、歴史が展開するのは、社会的労働においてではなく、社会的相互行為としてのコミュニ

ケーション的行為においてである、ということの意味している。ヴェーバーやアドルノは、理性が反転して災厄となる歴史を運命的なものとしたが、ハーバーマスにあっては、そうした歴史は歪められたコミュニケーションの歴史として理解されるわけである。したがって、コミュニケーションを健全化すること、これがハーバーマスの課題となる。

しかしながら、コミュニケーション的行為に、社会改良的な実践を関係付けるためには、『機能主義的な理性の批判』を行うにもかかわらず、ハーバーマスは、コミュニケーション的な合理性が、社会の組織形態としてうまく機能するチャンスがおおいにあることを示さねばならない。「そうしなければ、その方法は、いま現実に存在しているものを信用することで十分だとするふるまい『主張』を経験主義者や懐疑論者が繕うのを手をこまねいて見ていることになる」(Pusey 1987=1993: 223) からである。かかる問いに対してハーバーマスは、「アンビヴァレントな近代は果たしてコミュニケーション的理性の世俗的な力のみで安定化しうるのだろうか、という問いを、……未解決の経験的な問いとして論じる方がいいと思う」(Habermas & Joseph 2005=2007: 14-15) とかわしている。このようにかわしたところで、『コミュニケーション的な合理性』をうちくだしてしまう構造や、そのような合理性をそなえていると思われる対話者たちが自分の言葉を選択するまえに抑圧してしまう構造についてまったく語っていない」(Pusey 1987=1993: 226) との指摘は、依然重要なままである。

ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論は、ルーマンとの有名な論争の中で、討議において支配なき合理的な了解に達するための討議のルールを、討議において合理的に了解しようとするれば無限背進する、という欠陥があることが既に指摘されている (Habermas & Niklas 1971=1987)。ハーバーマスは真と偽の命題を区別する規範的な根拠を自明視する危険を十分に自覚しているので、合意形成の手続きを問題にしたわけだが、実践上の困難を回避できてはいないのである。それゆえ、ハーバーマスはコミュニケーション的行為を「討議倫理」という地平に持ち込んで、「了解志向的行為」という性格を与えようと

苦労している (Habermas 1987, 1991=2005)。かかる試みの評価は本稿の目的ではないが、ホネットが鋭く突いているように、道徳的期待感が蔑ろにされる場合でも、言語規則が不当に制限されたというようには経験しないことからして、コミュニケーション的行為が孕む規範的可能性と、支配から自由な合意形成のための普遍的言語遂行の条件とを同一視するのは無理がある、ということだけは確かなように思われる (Honneth 1998=1999)。

2.2 『啓蒙の弁証法』の今日的解釈

ホネットは、上述したハーバーマスの問題を回避するために、ハーバーマスが採用したコミュニケーション・パラダイムを、言語論的ではなく、承認論的に解釈する道を選んでいる (Honneth 1992=2003)。しかし、ホネット自身の批判理論については、まだ全体像が提示されたとは言い難く、評価するには時期尚早であると思われる。それゆえ、本稿では、ホネットが承認論的な展開を果たすにあたって、批判の意義を再定義したことについて、より詳しく見ることにしたい。

本稿において、ホネットを参照する上でとりわけ重要なことは、ホネットが『啓蒙の弁証法』の意義を、従来とは全く異なる文脈で取り出した点にある。すなわち、ホネットは『啓蒙の弁証法』においてホルクハイマーとアドルノは、形而上学的前提を放棄しており、それゆえ、彼らの規範的判断を合理的に正当化することはせずに、読者にそうした判断を喚起すること、いわば方向性として目指している」

(Honneth 2000=2005: 85) と解釈することによって、『啓蒙の弁証法』から特殊なタイプの「実践的な批判」を取り出すのである。ホネットによる解釈の重要性を確認するためにも、『啓蒙の弁証法』に対する従来の解釈を確認しておこう。

『啓蒙の弁証法』についての従来の解釈は、およそ次の2つに大別することができる。第1は『啓蒙の弁証法』に黙示録的な社会批判の形式を読み取って、政治的に論難することである。要するに、理論としても正当化不可能であるばかりか、自虐性を有した政治的にも危険な

主張であるとする見方である。第2は『啓蒙の弁証法』を詩的な芸術作品と見なして、学問的実践の意義を大幅に脱臼することである。『啓蒙の弁証法』を、思想史上の既に通り過ぎた一里塚として、「過去のもの」とする見方であるといっても構わない。

ホネットによれば、従来の解釈はおよそ次の様なことを危惧している。すなわち、『啓蒙の弁証法』のような、真と偽の命題を区別する規範的な根拠を虚妄として退ける自己言及的な社会批判のあり様は、批判に付される事態を、不正や惨状として人々に受け入れてもらう余地を自ら放棄しており、それゆえ、かかる社会批判は教条的であるか、抑圧的に作用しうるために、体制による支配や操作の道具と何ら変わりがないか、そのように利用される危険に常に晒されている(Honneth 2000=2005)。この指摘は多くの部分で評価できる。けれども、この指摘がどれほどの的を射ていようとも、真と偽の命題を区別する規範的な根拠を見出せると無邪気に主張するのであれば、それは既に危険である。また規範的な根拠を正統化／正当化する必要があると自覚されている場合でさえ、「正統化」や「正当化」は政治的な実践であることに変わりはなく、そうした政治的実践が人々に受け入れられ易いように、当該社会における支配的な道徳文化を指称する場合には、やはり同様に体制の支配や操作の道具と化す危険は常に孕まれているといえる。

ホネットはこのような従来の解釈の誤謬を見てとり、『啓蒙の弁証法』における社会批判を、ある種の判断を喚起する特殊なタイプの実践的な批判として解釈しようと試みている。以下では、この点について詳しく見てみることにしよう。

ホネットは『正義の他者』において、自身の議論を展開するにあたり、『『内在的』な善、または正義からではなく『外在的』な価値表象から得ているような社会批判という形に、いまなお意味があると言えるかどうか』(Honneth 2000=2005: 74)、と問うところから始めている。かかる問いに答えるために、ホネットはまず「外在的」な基準に依拠する社会批判を危険視しており、社会批判はローカルな状況に埋め込まれねばならないとする2人の論客、リチャード・ローティとマイケ

ル・ウォルツァーの議論に検討を加えている。ホネットによれば、彼らに共通しているのは、「外在的」な基準に依拠する社会批判は、批判対象となる社会の道徳文化的な地平を括弧に入れるか、そこから距離をとる見方をするためにエリート主義的な臆断の危険を伴う、とする考えである (Honneth 2000=2005)。

ローティは周知のように、社会の内に公と私の領域を区別することを提案している。その上で、ローティは、潜在的に専制的な形而上学者とならずに社会批判を実践するためには、その社会において共通して公正と見なしうる諸規範に照らして、公的な領域において、社会の誤りと惨状を徐々に修正していく必要があると論じている。そしてまた、このような知的な議論に基づく改革実施とは別に、私的な領域において、文化的な生活様式に共有されている語彙を、新たな語彙の創造によって拡張することで、心理的な屈辱感や固有の経験を公共の場で表現しうるようにすることが必要であるとも論じている (Rorty 1989=2000)。

かかる議論で注目すべきは、新たな語彙の創造が私的な領域に限定されていることである。ローティは、新たな語彙の創造の必要性を論じながらも、それを危険視しているのは明らかである。というのも、かかる実践は「外在的」な基準に依拠する社会批判と同様の哲学的態度において追及されるからである。それゆえ、予め私的な領域に封じ込めておく必要がある、と考えているのである。3節で見るように、ローティはフーコーをも私的な領域に封じ込める必要を説いている。

ウォルツァーもまた、ローティと同じようにローカルな状況に根差した社会批判を支持している。しかし、その際に彼が強調するのは、公的な政治と私的な哲学といった社会を二分割したモデルではなく、その社会における道徳規範との内在的な結び付きを保ちながらも創造的に新しい解釈を試みる、内在的な手続きをとる批判者というモデルである (Walzer 1987=1996)。彼がジョージ・オーウェルやアルベール・カミュといった作家の営みを好意的に描いていることに鑑みれば、彼らとともに、社会内在的な社会批判の実践は、もっぱら小説家や詩人

やジャーナリストにのみ期待しているということになる。

さて、以上において概説したローティとウォルツァーの議論に対して、ホネットは、彼らが依拠する前提を受け入れる限りでは、多くの部分で賛同できると述べている。ホネットによれば、彼らが依拠する前提とは、あらゆる社会批判の正当な対象となりうるのは社会的不正であるはずだ、という確信である。この確信のゆえに、社会批判は、その基礎をローカルな文化に由来するものの中に持つべきなのか、それともコンテクストを超えた普遍的諸原理に一致する必要があるのか、といった問いに晒されているのである (Honneth 2000=2005)。

ホネットが彼らの議論に賛同するにあたって、「彼らの前提を受け入れる限りで」と条件を加えるのは、もちろん、彼らの前提を全面的には受け入れられないと考えているからである。要するに、ホネットは、社会批判は「社会的不正」にのみ関わるものだと考えていないのである。社会的不正に関わる社会批判とは別に、彼は「パトロギー」と呼ぶ事態についても社会批判を要請している (Honneth 2000=2005: 81-8)。ホネットは次のように述べている。

議論が規範の問題に全面的に集中しているのは、あらゆる社会批判の正当な対象となりうるのは社会的不正であるはずだ、という前提のゆえである。だが、実はこの前提そのものが十分な根拠を持っているわけではない。……例えば、諸要求を充足させてくれるその仕方だけを誤りと見るのではなく、これらの要求そのものを『誤り』とすることも十分に可能なのである。あるいは、われわれの要求や願望を引き起こすメカニズムそのものが全体として怪しいという信念をわれわれが持つことも十分にありうる。

(Honneth 2000=2005: 82-3) [但し、強調点は引用者]

ホネットが「パトロギー」と呼ぶのは、抽象的には、現在の社会状態が、我々の間で「善き生」が実現されるために不可欠の前提である諸条件を侵害している事態である、ということが出来る。ホネットは、

社会的公正が社会批判の正当な対象であるという前提そのものが十分な根拠を持たないと指摘することによって、「公正な社会秩序をめぐる道徳的判断の場としての規範に関わる妥当要求にまでまだ到達していない段階」(Honneth 2000=2005: 83)にある事態についても、顧慮する必要があることを示唆している。無論、ホネットは、社会的公正に関わる社会批判を等閑視しているのではない。ただ、そうした社会批判のあり様が、個人や集団の正当と見なされる要求・利害関心・選好の存在を自明視していることについて、「社会的公正」と「パトロジー」を区別することによって、正にこのこと自体を問題化しうるような社会批判のあり様を提示しようとしているのである。したがって、「パトロジー」とは、ある状態が不正な状態として診断される際に用いられる、予め構築された図式の前提となっている要求や利害の内容や方向性そのものを問うための、いわば1つの理論装置と見ることもできるだろう。

ホネットは、「パトロジー」に関わる社会批判は、「治療的な自己批判のチャンス」(Honneth 2000=2005: 85)に関わると述べる一方で、このタイプの社会批判に合理的な基礎付けを行おうとする試みが、再帰的な近代においていかに見込みがないかということも述べている。それゆえ、ホネットは、「パトロジー」に関わる社会批判を「世界の意味地平を切り開く批判」と呼ぶ。こう呼ぶのは、かかる批判は「新たな世界に対する見方を喚起することでわれわれの価値確信をも変革しようとする試みる」(Honneth 2000=2005: 86)ものであることを強調するためである⁵⁾。

ホネットは「世界の意味地平を切り開く批判」の形式は、2つの方法論的な独自性によって特徴づけられるとしている。1つは、意味の濃密化やズレを生じさせることで、社会的現実について今まで気づかれなかった事実を炙り出すような言語手段によって——それは例えば、比喩や飛躍・誇張や交差配列法などのことだが——指示連関へと集約することを通じて、社会的現実を異化することによって意味地平を切り開くことが目指される、そうした形式である。したがって、新

しい意味連関を開く批判は、社会的再生産の強制によって規定される社会的事実と関わりを持つために、具体的な課題を明示的に指し示すものではない芸術における世界（意味）開示とは区別される。もう 1 つは、この社会批判と、それが開示するものの見方によって可能となる真理との間には、ただ間接的な関係があるに過ぎないという点である。かかる 2 つの形式的特徴に鑑みれば、「このタイプの社会批判が目指すのは、当該の社会において共同の行為目標に関しての、価値評価にかかわる討議の基礎条件を変えるための意図的な試み」(Honeth 2000=2005: 88) であるということができる。

つまるところ、『啓蒙の弁証法』の解釈によって批判の再定義を目指すホネットの試みは、社会批判をその対象に依拠して遡及的に規制すべきだとする諸要求に対して、むしろある事態を問題化する批判的な態度や構え、あるいは「視座」を問い直す、いわば「批判の可能性を切り開く批判」の探究であるということができるだろう。

3 批判の可能性を切り開く批判

3.1 ハーバーマスとフーコー

ホネットが提示する社会批判のあり様は何も新しいものではない。というのも、ミシェル・フーコーが 1970 年代の初頭に提起した系譜学的批判に、それは極めて近いように思われるからである⁶⁾。それを見極めるためにも、まずハーバーマスとフーコーの「構え」の違いについて、若干の検討を行いたい。

フーコーと批判理論の異同についてはフーコー自身の説明に従って、専ら相違点に関心が払われてきたが、今では広く認められているように、フーコーと批判理論には幾つかの共通点を見出すことができる。例えば理論的な関心よりも実践的な関心に重きを置いてきたことや、その社会に共有されている規範的価値を実践の最終審級とはしないということ、あるいは歴史的な記述によって人々の生活様式を問い直す試みであったということなどである。しかし、ハーバーマスの理

論体系に鑑みると、いま述べた共通点についてさえ、疑問を差し挟む余地があることに気付く。これは、ハーバーマスとハーバーマス以前の批判理論との差異に起因している。本稿では、ハーバーマスの批判理論を詳述する余裕はない。そこで、ハーバーマスが批判理論にもたらした幾つかの刷新の内で、本稿との関係において、とりわけ重要だと思われる次の3つの事柄について簡単に触れ、議論を先に進めることにする。

3つの事柄とは、社会進歩の条件を労働に限定することなしに、社会的相互行為としてのコミュニケーション的行為に拡張したこと。批判理論が具体的に明示することなく擁護してきた「人間学的な価値」を普遍的言語遂行に、つまり危険に晒されているのはコミュニケーションによる理解可能性であると読み替えたこと。そして『啓蒙の弁証法』で展開された理性に対する全面的な批判を、近代の未完のプロジェクトという構想に引き込んで、理性の救済を図ったことである。

コミュニケーション行為の理論において、これら3つの事柄は相互に関連し合うものとされている。ここでは、コミュニケーション的行為の土台を成す言語規則には、規範的性格が備わっているとされ、社会的相互行為の内に構造的に埋め込まれた規範的可能性が浮彫されている。すなわち、社会的相互行為が孕む規範的可能性と、支配から自由な合意形成のための普遍的言語遂行の条件とを相即させる方向へと議論が展開されるのである。

ハーバーマスの批判理論は、多くの重要な参照点を持つてはいるが、ハーバーマスの批判が「限定的な否定」⁷⁾として援用されることに焦点をあてれば、ヘーゲル左派的な遺産を継いでおり、したがって、彼の目的が「権力の関係と効果を縮減し、道具主義的な意味とは別の意味で合理的であるような社会装置におきかえる作業」(McCarthy 1992=1994: 164)にある、という指摘は的を射ているといえる。フーコーが自らとハーバーマスの批判理論の差異を強調するのは、正にこの点にある。つまり、フーコーは権力の諸関係と諸効果を免れるような手付かずの領域などはないと考えている点で、ヘーゲル左派的な遺

産を拒否するのである。ホネットはかつて、かかるフーコーの権力論をシステム論的な解消であるとして批判したが (Honneth 1992=2003), 1997年のインタビューでは、すでにフーコーが「権力の肯定的次元」と名付けたものを、より強く解釈すべきであったと述べている (永井・日暮編 2003: 177-221)。

フーコーが関心を寄せるのは、「真理の生産を通じていかにしてわれわれはわれわれと他者を支配するか」(McCarthy 1992=1994: 166) という点である。このことを踏まえれば、ハーバーマスの批判理論でさえも「理性か支配か」という、歓迎されざる思考を巡らせている。このような「あれかこれか式の思考」に対してフーコーは、実践的な批判の意味やその「構え」について次のように述べている。

われわれ自身の批判的存在論は、ひとつの理論や教説としてはもちろんのこと、蓄積してゆく知の恒常体としてさえも見なされてはならない。それは、われわれの現在のあり方についての批判が同時にわれわれに課せられた諸限界の歴史的分析でもあるような、ひとつの態度、ひとつのエートス、ないしはひとつの哲学的な生活として、またその限界を乗り越える可能性をもったひとつの実験として理解されねばならない。(Foucault 1984: 50)

実験的な態度をとることによって、フーコーが狙っているのは、我々を現にあるようにしてきた「現在の歴史」から、今あるようにあるのとは同一ではないあり方や振る舞い方、そして思考方法といったものの可能性を開くことにある。フーコーは、政治的実践の目標として、支配の諸状態を、つまり膠着した権力の諸関係を「自由と自由の間の戦略的ゲーム」に変容させることを提案している。その意図は、普遍的で必然的とされている何某かの自明性を問い直すことに、ひいては偶発性の承認にあるといえるだろう。

3.2 越境可能性への関心

「偶発性の承認」は、フーコーにおいては、たとえば、権力と支配の関係性についての講義や、系譜学考察という仕事の中に「越境可能性への関心」として見出せる。ここで予め注意を促したいのだが、「越境可能性への関心」は「ここではないどこか」への、つまり越境された向こう側への関心というよりは、「可能性」への関心であり、いわばロシア・フォルマリズムにおける「異化の技法」(山口 1983) についての関心とも呼べるものである。フーコーは次のように述べている。

物事は、理解可能 (intelligible) ではあっても必然的ではないし、かじか理由によって生じたものであり、それが歴史的にどれほど偶然性であったのかを示すために掘り下げなければなりません。空虚な下地の上に〈理解可能なもの〉を出現させ、必然的なものを否定しなければならず、現に存在するものは、可能的なあらゆる空間を満たすにははるかに不十分であると考えなければなりません。(Foucault 1994=2001: 377) [原語の注釈は引用ママ]

かかる「越境可能性への関心」は、今ではラディカル多元主義者の議論にも通奏低音として流れている。それゆえ、批判の今日的なあり様のみならず、彼らの議論を検討する上でも、フーコーの議論を再考する意義は充分にある。本稿では、フーコーに対する支配的な2つの見解の検討を通じて、フーコーが熱心に意義づける倫理(批判的態度)は、独白的な推論に基づく審美的態度というよりは、闘技的な実践に基づく政治的態度であることを示すことにしよう。

第1の見解は、フーコーは死を間際にして自らの一連の仕事に内在する矛盾を理解し、どんな良心的主体にも必然的に妥当するような、カント的な道徳的命令の主張を認めるに至ったというものである。そして第2の見解は、フーコーの「越境可能性への関心」は政治的な危険性を孕んでいるので、フーコーを正当な議論を提供する実践的理論

家というよりも、むしろ審美的な詩人やロマン派の知識人として、あるいは啓発的な小説家として見なすべきだというものである。

第1の見解は、主に新カント派や目的論的共同体主義者に見られ、その背景には次のような理解がある——フーコーはヒューマニズムを「権力への衝動を制限する」ものとして攻撃し、自由と秩序が要求する正当な「限定」を批判するために、社会との全面戦争を宣言する破目になっており実践的矛盾に陥った。かかる理解は、ハーバーマスにおいては、フーコーの一連の仕事に内在する必然的な矛盾として捉えられている。すなわち、

近代の哲学的思考、そのつどのわれわれのアクチュアリティに向けられ、われわれの現在に刻み込まれた哲学的思考に対するこのように肯定的な理解が、[それまでの]かれの容赦のない近代批判とどのようにからみあうのか。(Habermas 1985=1995: 176)〔括弧内の補足は原文ママ〕

ここでハーバーマスが「このような肯定的な理解」と言っているのは、『言葉と物』で提示した哲学者カントのイメージを、フーコーがコレージュ・ド・フランスにおける1983年度の第1回講義で翻し、『啓蒙とは何か』を取り上げてカントを高く評価したことを指している。ハーバーマスは、この講義においてフーコーは、権力批判を真理の分析論と対立させたために規範的基準が失われ矛盾に陥ったということ、死を間近に、ようやく認識したと理解したのである(Habermas 1985=1995: 171-80)。しかしこのような理解は、フーコーの晩年の仕事から見て不当であるばかりか、フーコーがカントの「啓蒙」に認めた「越境可能性への関心」を見逃していると言わねばならない。直截に言うならば、フーコーはカントにおける「啓蒙」と自らの「越境可能性への関心」との間に相同性を確認したのであって、晩年の、カントへの「このような肯定的な理解」は、ハーバーマスが擁護しようとするヒューマニズムへの回帰でも転向でもない。このことを確認する

ために、『啓蒙とは何か』の講義に先立って行われた 1978 年の講演「批判とは何か」⁸⁾ (Foucault 1990) における批判の定義と、「批判的態度」とフーコーに称されるものを見ておこう。

フーコーは 1976 年には「抑圧の仮説」を再検討して、権力の作用が抑圧だけではないこと、すなわち「支配」と同義ではないこと、さらに権力と自由が対をなすことを強調している (Foucault 1976=1986)。1970 年代はフーコーが統治性論に傾注していく時期であるが、78 年のこの講義は、そうした研究の中で「抵抗の可能性」について語られたものである。フーコーによれば、15 世紀ないし 16 世紀に発生した「いかにして統治するか」という問いは、近代ヨーロッパ社会を特徴づける根本的な要素の 1 つである。統治の技法の全般化は、他方で、それらを警戒したり制限したりしようとする「批判的態度」を惹起したが、それらは、全き自由を要求するものというよりは、「いかにして——そのように、それによって、かくかくの原則の名によって、しかじかの目標のために、そうした方法で、そんなふうな、そのために、それらの者たちによって——統治されないか」(Foucault 1990 : 37-8) という日々の実践であった。講演「批判とは何か」で、フーコーは次のように述べている。

批判とは、真理に対してはそれが権力としてもたらす諸効果を問いただし、権力に対してはそれが真理の諸言説として働くさまを問いただす権利を、主体が自らに与えるような運動である……批判の根本的機能とは、真理の政治と一言で呼ぶことのできるもののゲームの中で、非従属化を進めることであろう。(Foucault 1990 : 39)

この講演ではっきりと示されるのは、批判という概念が、何かを擁護するための手段や道具なのではなく、それ自体として自律的な「態度」であるということである。フーコーはこの講演において、批判の起源と基本的な機能を解説した後で、カントの啓蒙についての定義と、

自らの批判についての定義に共通を見出している。しかしながら他方で、カントを原因として、日々の実践としての批判的態度は、「認識の限界はどこにあるか」という認識論的批判に取って代わられてしまったとしている。つまり、ヒュームによって独断論の眠りから覚まされたカントは、啓蒙(=批判的態度)の可能性を開いたにもかかわらず、人間学という新たな眠りの中へ人々をいざない、批判のポテンシャル、すなわち「越境可能性への関心」を覆い隠してしまったというわけである。ここから改めて、「啓蒙とはなにか」という問いがフーコーによって再び起こされることになる。

3.3 フーコーにおける『啓蒙とは何か』

70年代にフーコーが統治性研究に向かっていく背景には、当時の社会状況の変化が関係している。つまり、抑圧からの全面的解放を目指すラディカルズムがテロリズムに接近し、それに対抗する国家権力の増大を人々が支持するという支配の悪循環に対して、「批判的態度」(=越境可能性への関心)とはいかなるものかを問い直す必要があったのである。実際、フーコーは「啓蒙とは何か」と題した講義を次のように締め括っている。「私は、今日、批判の作業が、啓蒙の光への信仰をなお含むものだと言うべきかは知らない。私が考えるには、批判の作業は、われわれ自身の諸限界=境界に対する働きかけを必要とするものであり、つまりは、自由を待ち望む性急さに具体的な形を与えることができる忍耐強い仕事を必要とするものなのである」(Foucault 1984=1993: 13)。

フーコーがカントの「啓蒙とは何か」の読解を試みたのは正にこの時期である。フーコーの読解は、カントの思考の手順を辿るというよりは、批判を、認識の限界を確定する作業から解放するために、むしろカントの思考の手順を遡るようになされている。認識限界の確定する作業から、「われわれ自身の存在論」(=現在性)を問う作業に巻き戻し、啓蒙が「可能な乗り越えというかたちで行使される実践的批判」へと引き戻された時、カントはフーコーの前に高い評価を与えるに足

る実践者として再登場することになったのである。再びフーコーの言葉を取り上げよう。

認識が越えることを諦めるべき限界とはいかなるものか、これがカントの問いであったとすれば、今日の批判的な問いは、積極的な形へと反転されなければならない、と私には思われる。われわれにとって、普遍的、必然的で、義務的な所与とされているものの中で、偏在的、偶発的で、恣意的な拘束の産物であるような何らかのものが占める部分とはいかなるものか、という問いに反転されるべきではあるまいか。要するに肝心なのは、必然的な限界の内側に係留されてきた批判を、越境可能性という形をとる実践的批判に変換することなのだ。(Foucault 1984: 44-5)〔但し、強調点は引用者〕

フーコーは「啓蒙」を、発展図式を前提とした進歩的な概念としてではなく、むしろ歴史の偶発性を前提とした「差異にかかわる概念」として捉えている。弁証法的発展とは異なる越境可能性への関心に動機づけられた実践を、フーコーは「啓蒙」と見做しているわけである。

以上を要するに、フーコーは「現在性」から離れた地点に普遍妥当的な理想を仮構して、それに向けて社会や個人を方向づけていく作業は、意図の如何にかかわらず、自由の可能性の条件としての「権力の肯定的な次元」を膠着させてしまうという認識に立ち、抑圧からの解放を目指すのではなく、むしろ今あるようにある自己自身に対する自己の関係——「われわれ自身の批判的存在論」——の中に「倫理」を求めことを促しているといえる。

第2の支配的な見解は、このようにフーコーが越境可能性への関心を専ら「倫理的」(ethopoetic)な側面から企投することに関わっている。つまり、フーコーの企てを公的領域と関係づけるなら、政治的帰結としては招かれざるアナーキズムに陥るとして、その政治性を脱臼するためにフーコーを「私的」な道徳家と見なすのである。このよう

な傾向は、例えばローティのフーコー理解に端的に表れている。

フーコーのような自己創造のアイロニストが求める類の自律とは、社会制度の中にそもそも具体化できる種類のものではない。……本物であることと純粹であることを求めるニーチェ、サルトル、フーコー的な企てを、残酷さを避けること以上に重要な社会的目標があるなどと考えさせてしまう政治的態度に変化することがないよう、私事化せよ。(Rorty 1989=2000: 136) [強調点は原文ママ]

かかる見解については、次のことを指摘せねばならない。第1に、フーコーは人間が常に既に権力関係の中にあるということを踏まえた上で、その関係性から個人の「自由」を導出しようとしているということ。第2に、フーコーは全ての共約不可能な生活を無条件に等しく善きものであるとか、全てが悪しきものであるという具合には、決して見做してはいないことである。例えば「倫理の系譜学について」と題されたインタビューで「全てが悪いのではなく、全てが危険なのだ」と言い、「全てが危険であるならば、われわれにはいつもすべきことがある」と明言していることを見逃してはならない (Foucault 1994a=2002: 69-101)。フーコーは端的に「権力の肯定的な次元」が支配関係として膠着しないように、倫理的・批判的・政治的態度に注意を向けねばならず、実践せねばならないと主張しているのである。

ここで再び、フーコーにおける「自由」を確認するために、1983年度の第1回講義に戻ることにしよう。フーコーはこの講義でカントの「自分の理性をあらゆる点で公的に使用する自由」を取り上げ、これを高く評価している (Foucault 1984=1993)。この講義において、「理性を自由に使用することのできる領野」としてカントが論じたものを、フーコーが「権力の肯定的な次元」として翻案しようとしていることは明らかである。しかしながら、フーコーの立論の仕方とカントとのそれを注意深く比較するならば、カントが独白的な理性の自由な使用

を前提に「公的領野」の必要性を議論しているとすれば、フーコーはむしろ権力の肯定的な次元としての公的領野を前提として、「理性の自由な使用」の重要性を論じているように思われる。つまり、対抗する諸力（＝他者）との闘技的な相互関係における批判や応答の可能性をもって「自由」を論じているわけである。

4 結びにかえて

以上見てきたように、フーコーは、「偶発性の承認」（＝越境可能性への関心）に導かれて、倫理、批判、実践、自由、政治的態度などを支配とは区別された権力関係との関わりで位置づけているのであって、晩年になって道徳に回帰・転向したとは言い難い。また共約不可能な生活を無条件に等しく善きものと見るようなりべラルな諸言説に回収できるほど、フーコーの倫理的＝政治的モメントは希薄ではないと言わねばならない。我々は常に既に権力関係の中にあるというフーコーの指摘は、行為の諸可能性を閉ざす「支配」を問題化するのみならず、一切の権力関係を捨象した「透明なコミュニケーション」によって統治を正当化しようとする合意モデルをも問題化することになる。実際、フーコーは社会的な諸関係を築く上で合意は規制的な原理として役立つまいかと訊ねられた時、次のように答えている。

問題は、権力の諸関係を完全に透明なコミュニケーションというユートピアに解消してしまうことにあるのではなく、さまざまな法の規則や管理の技術、道徳やエートス、自己の諸実践などをみずからに与えることによって、権力のゲームのなかで、支配をできるだけ最小限におさえて活動することなのです。（Foucault 1994b=2002: 243）

我々は常に既に権力関係の中におり、他者との関係のなかで生を営む存在であるとするれば、倫理的な実践（自己への配慮）から他者に対

する意識はいかにして生じるのだろうか。フーコーは「自由の実践としての自己への配慮の倫理」と題されたインタビューで、「自分の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」と答えている (Foucault 1987=1990: 32)。ここには、他者のことが分かる、あるいは分かるべきであるとするリベラルな想定 (他者への寛容) と、単に自己の欲求を貫徹することを目指すリベタリアニズムの想定とも異なる理解を見てとることができる。「権力のゲームのなかで、支配をできるだけ最小限におさえて活動する」とは、他者の理解不可能性を現実として、不可能であるがゆえに必要とされる「関係への配慮」——闘技性とは、一種の社交性とは言えないだろうか——を意味しているように思われる。

以上に鑑みれば、フーコーとホネットから、「同じ構え」を——こう言ってよければエートスを！——見出すのはさして難しいことではない。確かに、ホネットの視野には、実践的な批判や実験的な態度が可能であるか否かは、それを為す人が社会的システムのどこに位置するのかによって大きく異なる、ということも入っている。ホネットは、「当事者たち、存在を否認される者たち、排除される者たちに対して、それぞれの経験を暴力的なカウンター・カルチャーの中で生かしてゆく代わりに、これを民主主義的な公共性の中で明確に言語化するための個人の力を付与するような道徳的文化は、どのようなものであらねばならないだろうか」 (Honneth 2000=2005: 117) と問うている。かかる実践的な批判や、実験的な態度が可能となる道徳文化への問いは、自律性の追求を「自己への配慮」という私的な方向へ横滑りさせた感のあるフーコーにおいては、結果的には、宙吊りにされることになったものだと考える向きもある⁹⁾。フーコーの急逝がこうした考えを呼び込んでいるということもあろうが、私見によれば、彼の徹底した反科学的な構えの故に、却って方法論にばかり目が向けられてきた、ということは多分にありうる。結局のところ、経緯はどうであれ方法論に固執することはフーコーの意図には大いに反する、ということだけ

は是非とも指摘しておかねばならない。というのも、フーコーは分析にあたり考古学的・系譜学的方法を用いたが、彼自身がそうした方法を「純然たる科学」として意義づけたことは一度もないのであって、彼はあくまで分析に用いた方法を「道具」と呼び、また自らを生涯哲学者とも歴史家とも位置付けられることを拒否し、むしろ自身を花火師（あるいは爆破技師）に譬えていたからである（Foucault 2004=2008）。このことは、フーコーの仕事を理解する上でも、そして本稿で議論してきた再帰的近代における「批判という営み」を考える上でも極めて重要なものである。本稿が、フーコーとホネットを取り上げるにあたって、彼らの方法論を比較検討するという手段を用いないで、彼らの「構え」に注目するのも正にこうした理由による。

ホネットにしてみても、外的な強制や影響が存在しないというだけではなく、内面的な束縛や抑制が存在しない、そうした道徳文化を持つ共同体を「ポスト伝統的共同体」として提案しているが、それは目指されるべき規範的理想であって、そこに向けた具体的な手続き的処方箋が示されているわけではないのである。こうした事実を踏まえ、かつまたホネットのフーコーに対する肯定的な評価や受容のあり方

（Honneth & Martin 2003）に鑑みれば、ホネットが提示した「世界の意味地平を切り開く批判」というあり方は、「科学的な方法論」などという水準において議論されるべきものではあり得ない。それは従来の、何かを擁護するということにおいて行われる批判——デタッチメントとしての批判——とは、大きく性格を異にする。それはむしろひとつの純然たる実践であり、また喚起であり、いわばアタッチメントとしての批判とも呼べるものなのである。こうした批判は、確かに過剰で危険なものである。しかし既に論じたように、社会内在的な批判なら、危険を伴わないというわけでは決してない。むしろそれは批判の可能性を囲い込むものだといえるだろう。だからこそ、批判はいまや進んで過剰と危険を常とせねばならず、批判はそれ自身が批判を喚起するべきものとなる必要がある、とさえいえる。

仮にホネットが今後、以上において示した「構え」において批判理

論を練り上げていくのであれば、批判理論は均衡への憧憬を打ち捨てて、偏差のダイナミズムを駆動させる道をまた一步進むことになるだろう。あるいはまた、偏差のダイナミズムを規範的理想に向けた、ある種の弁証法的な手続きとして後退させたとしても、それは事実として課せられる社会的再生産の強制によって、かなり狭い枠の内部でのみ可能なものとなるだろう。この再帰的近代においては、普遍的で一般的な形式の手続き的処方箋などというものはもはや認めることはできないからである。その限りで、我々は今ある現状を、我々の文化特有の歴史的な局面として、適切に解釈し評価するのみならず、異化していく必要がある。このことを重く見るならば、ヴェーバーからホルクハイマーを経てハーバーマスにいたる近代化理論は、我々の「この」社会と、どのような内的な関係があるのかを今一度問い直す必要があると言えよう。

[注]

- 1) 本稿にいう「再帰的近代」とは、以下を前提し、また意味するものである。すなわち、第一に、政治的秩序の正統性 (legitimacy) を請求してきた数多の先行研究は、究極的には社会の同一性を措定するにあたり、基本的な諸価値に説得性をもたせる正統化の試みであったということ。第二に、とりわけルソーやカントの登場以降、かかる正統化の試みは万象学や神学の物語的根拠づけに代わり、実践的な問題として論証に基づく正当性 (validity) を希求してきたということ。第三に、いまや論証に基づく正当性も、その形式的諸条件が問われるに従って、正当化という政治的な闘争に過ぎないことが広く認知されるようになったということを含意する。要するに、現在は、政治的秩序の正統性が反省的 (再帰的) 正当化の水準にまで上り詰めた時代であるということをも、本稿では「再帰的近代」という用語により表現する。こうした主張にとって、ノルベルト・ポルツの現在への診断、つまり「自明性の喪失自体がまったく自明なものになっている」という診断

(Bolz 1997=1998) や、ハーバーマスが『晩期資本主義における正統化の諸問題』で提起した問い (Habermas 1973=1979) は、その処方箋こそ異なるものの、問題関心において軌を一にしているものと考えられる。

- 2) マイケル・マンは、〈社会〉という語については広範にわたる意見の相違と一貫性の欠如が見られるために、「もしできることなら『社会』という概念そのものを廃棄してしまいたい」と論じている (Mann 1986=2002: 5) .
- 3) リチャード・セネットは市民共和主義的なコミュニタリアニズムに対して次のような批判をしている。「『信頼』『相互行為』『献身』などは、『コミュニタリアニズム』と呼ばれる運動に特有の用語とされてきた。この運動はモラルの基準を高め、個々人に他の人の犠牲になることを求める。そしてこの共通の基準に従うことで、孤立した個人としては経験しえない助け合いの力と精神的満足を見出すことができると約束する。だが私の見るところ、コミュニタリアニズムが主張する信頼や献身は、非常にうさん臭い。共同体に必要な力の源として団結を重視するのは間違っているし、共同体内で葛藤が生じた時に社会的絆が脅かされるということも間違っている」 (Sennett 1998=1999: 205) .
- 4) 「市民社会」の批判的な検討として、Ehrenberg (1999=2001) を参照されたい。
- 5) ホネットが念頭に置いているのは、ヒラリー・パットナムの次のようなテーゼである。すなわち、われわれが現実を認知しうるそのやり方は、価値についての信念に依存しており、同じく逆に、この価値についての信念も、われわれが実際に現実を認知する仕方と無縁に作られているわけではないのである (Putnam 1981) .
- 6) 実際、初期のホネットによるフーコーへの批判は、アドルノの再評価とともに影を潜め、今ではフーコーとアドルノのよき擁護者となっている (Honneth 1985=1992, 2000=2005) .
- 7) 強いて言えば、理性や真理、自由や正義に奉仕すべく、それら

- を疎外する何某かを取り除くために行われる批判のことである。
- 8) この講演は死後出版されたもので著作集には収録されていない。なお、この講演に関する本稿での引用は全て、水嶋（1995）による訳文を使用した。
- 9) 「結果的には」、というのは「自己への配慮」という議論が未完のまま残されたということである。フーコーは、「そのゲームが開かれれば開かれるほど、この誘惑はますます魅力的になり、人の心を奪うようになるのです」（Foucault 1987=1990: 56）と述べているが、この方向に沿ってどこまで議論を展開するつもりであったのかを残された個々の資料から見極めるのは確かに難しい。とはいえ、フーコーの仕事全体からして、また彼の一貫した科学に対する態度に鑑みるに、フーコーがいかなる意味においても均衡をではなく偏差に関心を向けていたことは明らかである。

[文献]

- Adorno, Theodor, W., 1947, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag. (=1990, 徳永恂訳『啓蒙の弁証法——哲学的断想』岩波書店。)
- Bolz, Norbert, 1997, *Die Sinngesellschaft*, Düsseldorf: Econ Verlag. (=1998, 村上淳一訳『意味に餓える社会』東京大学出版会。)
- Ehrenberg, John, 1999, *Civil society: the critical history of an idea*, New York: New York University Press. (=2001, 吉田傑俊監訳『市民社会論——歴史的・批判的考察』青木書店。)
- Foucault, Michel, 1976, *La volonté de savoir: Volume 1 de Histoire de la Sexualité*, Paris: Gallimard. (=1986, 渡辺守章訳『知への意思——性の歴史 I』新潮社。)
- , 1984, "What Is Enlightenment?", Paul Rabinow ed., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 32-50. (=1993, 石田英敬訳「啓蒙とは何か」『ルプレザンタシオン』筑摩書房, 5:4-13.)
- , 1987, *The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom*, James

Bernauer & David Rasmussen eds., *The Final Foucault*, Cambridge: The MIT Press. (=1990, 山本学・滝本往人・藍沢玄太・佐幸信介訳「自由のプラチックとしての自己への配慮の倫理」『最後のフーコー』三交社, 16-57.)

———, 1990, “Qu’est-ce que la critique? : Critique et Aufklärung”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2):37-8.

———, 1994, “De l’amitié comme mode de vie”, *Dits et écrits 1954-1988: tome IV 1980-1988*, Paris: Gallimard. (=2001, 「生の様式としての友愛について」蓮實重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成Ⅷ』筑摩書房, 371-8.)

———, 1994a, “À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours”, *Dits et écrits 1954-1988: tome IV 1980-1988*, Paris: Gallimard. (=2002, 「倫理の系譜学について——進行中の作業の概要」蓮實重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成Ⅹ』筑摩書房, 69-101.)

———, 1994b, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et écrits 1954-1988: tome IV 1980-1988*, Paris: Gallimard. (=2002, 「自由の実践としての自己への配慮」蓮實重彦・渡辺守章監修『ミシェル・フーコー思考集成Ⅹ』筑摩書房, 218-46.)

———, 2004, “Je suis un artificier,” Roger-Pol Droit ed., *Michel Foucault: entretiens*, Paris: Odile Jacob. (=2008, 中山元訳「わたしは花火師です——フーコーは語る」『わたしは花火師です——フーコーは語る』筑摩書房.)

Habermas, Jürgen, 1973, *Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=1979, 細谷貞雄訳『晚期資本主義における正統化の諸問題』岩波書店.)

———, 1985, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=1995, 河上倫逸監訳・上村隆広・吉田純・城達也訳『新たなる不透明性』松籟社.)

———, 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=2005, 清水多吉・朝倉輝一訳『討議倫理』法政大学出版局.)

- Habermas, Jürgen & Niklas Luhmann, 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=1987, 佐藤嘉一ほか訳『批判理論と社会システム理論——ハーバーマース=ルーマン論争』木鐸社。)
- Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger, 2005, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Florian Schuller ed., Freiburg: Verlag Herder. (=2007, 三島憲一訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店。)
- Honneth, Axel, 1985, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer Kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=1992, 河上倫逸監訳『権力の批判——批判理論の新たな地平』法政大学出版局。)
- , 1992, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=2003, 山本啓・直江清隆訳『承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法』法政大学出版局。)
- , 1994, "Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 88-109. (=1999, 藤野寛訳「軽んじられることの社会的ダイナミズム」『フランクフルト学派の今を読む』情況出版, 6-30。)
- , 2000, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=2005, 加藤泰史ほか訳『正義の他者——実践哲学論集』法政大学出版局。)
- Honneth, Axel & Martin Saar, 2003, *Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption: Frankfurter Foucault- Konferenz 2001*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, Max, 1937, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt: Fischer Bücherei. (=1998, 角忍・森田数実訳「伝統理論と批判理論」, 『批判的理論の論理学——非完結的弁証法の探求』恒星社厚生閣。)
- MaCarthy, Thomas, 1991, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge/London: The

- MIT Press. (=1994, 「不純理性批判」, 新田義弘ほか編『岩波講座現代思想 8 批判理論』岩波書店, 155-214.)
- Mann, Michael, 1986, *THE SOURCES OF SOCIAL POWER VOL. 1: A history of power from the beginning to A.D. 1760*, Cambridge: Cambridge University Press. (=2002, 森本醇・君塚直隆訳『叢書「世界認識の最前線」 ソーシャルパワー——社会的な「力」の世界歴史 先史からヨーロッパ文明の形成へ』NTT出版.)
- 永井彰・日暮雅夫編著, 2003『批判理論の現在』晃洋書房.
- Putnam, Hilary, 1981, *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press. (=1994, 野本和幸・三上勝生・中川大・金子洋之訳『理性・真理・歴史——内在的實在論の展開』法政大学出版局.)
- Pusey, Michael, 1987, *Jürgen Habermas*, London: Routledge. (=1993, 山本啓訳『ユルゲン・ハーバマス』岩波書店.)
- Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press. (=2000, 齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性』岩波書店.)
- Rose, Nikolas, 1996, "Refiguring the territory of government," *Economy and Society*, 25: 327-56.
- Sennett, Richard, 1998, *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*, New York/London: W. W. Norton. (=1999, 斎藤秀正訳『それでも新資本主義についていくか——アメリカ型経営と個人の衝突』ダイヤモンド社.)
- Urry, John, 2000, *Sociology beyond societies: mobilities for the twenty-first century*, New York: Routledge. (=2006, 吉原直樹監訳『社会を越える社会学——移動・環境・シチズンシップ』法政大学出版局.)
- Walzer, Michael, 1987, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press. (=1996, 大川正彦・川本隆史訳『解釈としての社会批判——暮らしに根ざした批判の流儀』風行社.)
- 山口昌男, 1983, 『文化の詩学 I』岩波現代選書.

(ほりうち しんのすけ・首都大学東京大学院博士後期課程／現代位相研究所)

How should “social criticism” be on a reflexive modern society?

HORIUCHI, Shinnosuke

**Graduate School of Social Sciences, Tokyo Metropolitan
University**

And also Modern Phase Research Laboratory in M.P.S.Inc.

horiuchi@modernphase.com

The aim of this paper is to define contemporary criticism by elaborating on what are its possibilities as perceived on a reflexive modern society wherein a neutral stand on a logical basis of the way of criticism has become almost impossible.

The contemporary way of criticism that is being described in this paper explains why practices or practical and political solutions of specific problems at specific levels that are assumed to be logical became self explanatory by expounding on the origin and function of such practices. On the other hand, questioning such practices and deriving ways from its alternative possibility is the only way to bring about the maximum effect on the reality of political and power.

In this paper, the contemporary demand for social criticism, whether directly or indirectly, involve social components of governability that makes the society seemed to be irrelevant with the political and strategic horizon.

Meaning to say, the society, the nation and the government has developed in correlation with one another and only by putting into basis the fact that these three should not be conceptualized as integrated only externally could steps towards a social criticism that is also curative self criticism be achieved.

Keywords: defamiliarize, a possible transgression, rouse