

フーコーからメルロ＝ポンティへ

見えないものの考古学

慎改康之

『思想』第 1015 号掲載論文

これは MicrosoftWord によって作成した原稿を pdf 形式に変換したものです。

『思想』に掲載されたテキストとは多少異なる部分があります。

フーコーからメルロ＝ポンティへ

見えないものの考古学

慎改康之

これからここに試みようとする考察は、一見すると、少々アナクロニクなものであると思われましょう。というのも、ここで問題となるのは、一九六三年に公刊された二つの書物が、その翌年の日付を持つ一つの著作に対しどのようなやり方で応答しているのかを示すことであるからだ。

一九六三年の二つの書物とは、ほぼ同時に刊行されたミシェル・フーコーの著作『レーモン・ルーセル』と『臨床医学の誕生』のことであり、そして一九六四年の日付を持つのは、モーリス・メルロ＝ポンティの遺稿集、彼が一九六一年五月に他界するまでのテキストを集めた『見えるものと見えないもの』である。フーコーの二つの著作は、メルロ＝ポンティ最後期の思考に対する何らかの応答を示しているように思われる。というのも、それらは、全く異なる二つの主題を扱いながら、まさしく可視と不可視との関係をめぐる記述において合流しており、そこにメルロ＝ポンティ的と呼びうるような何かの根底的な問題化を見いだすことができるように思われるからだ。一方では十八世紀における西欧医学の刷新を新たな可視性の構造の歴史的成立として分析することによって、そして他方においては二〇世紀初頭フランスの特異な作家レーモン・ルーセル（一八七七—一九三三年）が自らの作品において生じさせた見えるものと見えないものとの交錯を解きほぐすことによって、フーコーはメルロ＝ポンティの思考に対してある種の挑戦を企図しているかのようなのである。

一方の他方に対するそのような挑戦、両者のそのような対決は、いったいどのようなものでありうるだろうか。そしてそれをいささかなりとも素描してみることによって、二人の哲学者を新たなやり方で読み直すための手がかりを得ることができはしまいか(1)。このような問いを掲げつつ、以下、次のような順序で考察を進めていくことにしたい。まず、『レーモン・ルーセル』と『臨床医学の誕生』のそれぞれにおいて可視と不可視との関係

がどのようなやり方で扱われ、『見えるものと見えないもの』との対決がそこにどのようなかたちで含意されているのかを示すこと。次いで、一九六三年の二つの著作においていわば局所的なやり方で素描された考察をより一般性を持つものとして展開することになる一九六六年の『言葉と物』に問いかけることによって、フーコーによる「考古学的」分析がメルロ＝ポンティ的なものに関してどのような問題を提起しているのかを見定めること。

暴露と隠蔽

一九六三年のフーコーの二冊の著作のうち、まず、『レーモン・ルーセル』について検討することにしよう。ここでとくに注目したいのは、『私はいかにしてある種の本を書いたか』（一九三五年）と題されたルーセルの著作が彼の他の作品にもたらす特異な効果についての、フーコーによる分析である。ルーセルの死後に刊行されたこの書物は、彼が自分の作品のうちいくつかのものを書くために用いた独自の「手法」を読者に提示しようとするものである。作品の秘密が作者の死後ついに啓示されるということだが、フーコーによれば、この著作は実は、「約束された啓示が暴露する以上のものを隠蔽する」ものであるという(2)。すなわち、作者の死とともになされた秘密の露呈は、それまで見えなかったものを見るようにするよりもむしろ、見えないものを増殖させたり新たに構成したりするものである、と。ルーセルの言語に見いだされる暴露と隠蔽とのそうした「本質的近縁関係」(3)とはいったいどのようなものであろうか。そしてそこからフーコーは、可視と不可視との関係についていったいどのような帰結を引き出すのか。こうした問いに答えるために、まずは、ルーセルの「手法」およびその死後の開示がいかなるものであるのかを簡単に示しておく必要があるだろう。

ルーセルの「手法」とは、一言で言うなら、物語を織り上げる出発点として、言語に固有の特性を利用するやり方、すなわち、同じ一つの語が複数の意味を持っていたり、音声上の微小な差異によって意味上の大きな隔たりが生じたりするという特性を利用するやり方のことである。ルーセルがその初期の作品において用いたのは、ほとんど同一の形態を持つと同時に完全に異なる意味を持つ二つの文をテキストの最初と最後に配置したうえで、そこに開かれた意味上の距離を物語によって埋めていく、という方法であった(4)。「手法」

のこの最初の形態は比較的明白かつ単純なものであり、したがって、いわば説明不要のもの、死後の書物による秘密の開示以前にすでに読者にとってはっきりと目に見えるものであった。そしてルーセル自身、自分が常々説明したいと考えていたのはその「発展した」形態における「手法」であったと明確に語っている。死後の暴露がなかったとしたらおそらく永久に見えないままにとどまったであろうとすら思われるようなやり方で読者から隠されていたその新たな「手法」、それは、単語と単語とを組み合わせつつそれを通常とは別の意味にとったり、あるいは、一つのありふれたフレーズを選んでそれを恣意的なやり方で分解したりすることによって、物語に登場するさまざまな形象を得る、というものである(5)。つまりここでは、作品の起源にあった元の単語や元の文がテキストの可視的な表面から完全に追放されてしまっているのであり、したがって読者は、『私はいかにしてある種の本を書いたか』での開示によってしかそれを知ることができないのだ。この書物によって初めて、直接見えているものの奥底に、それまで不可視であった秘密が透かし出されることになるのである。

ところで、フーコーによれば、こうした死後の啓示は、ルーセルの作品においてそれまで目に見えなかったものを見るようにするだけではなく、それに加えて、それまで秘密などなかったところに秘密を作り出し、それを途方もなく増殖させるものでもあるという。というのも、「手法」の啓示以後、読者は、至るところに秘密が隠されている可能性によって、すなわち、至る所で一つの語の下に別の語を、一つのテキストの下に別のテキストを読む可能性によって、耐えず脅かされることになるからだ。「整然と並べられた円滑な語を読みつつ、我々がそれとは別の語、別であると同時に同じ語を読むという、いかなる基準をも超えた危険に晒されているという意識」が、こうして植え付けられるのである(6)。

そして暴露と隠蔽とのこの「近縁関係」がさらに決定的なやり方で顕わになるのは、「手法」が適用されていないテキストにおいてである。『私はいかにしてある種の本を書いたか』というタイトルにはっきりと示されているとおり、ルーセルによる秘密の開示は彼のすべての作品を対象とするものではない。それはあくまでも「ある種の」著作のみにかかわるものであり、したがって、それ以外の著作に関しては何も述べられていないのである。とはいえ、それによって、「手法」に従って書かれたのではない作品が手つかずのままに放置されたということでは全くない。逆に、「ある種の」作品における「手法」の存在の暴露は、それ以外の作品のなかに、暴露された秘密とは別の秘密、すなわち、いったいそこに秘密があるのかどうかすらわからないという秘密を、一気に滑り込ませることになる。

いわば、別の場所で開かれた新たな可視性が、それまでは自らの十全なる可視性のなかで安らいでいた場所に、それまで存在していなかった不可視性を住まわせることになるのだ。

手法外の諸々のテキストは、手法の啓示に背を向けて、その裏面、その必然的に暗黒の片割れを形作っている。それらのテキストにおいて見えないものが見えないものとなったのは（目に見えるかたちでそうなったのは）、『アフリカの印象』、『ロクス・ソルス』、諸戯曲などにおいて見えなかったものが見えるようになったときである。そして暴露そのもののなかに根を持つその不可視性は、暴露する身振りがその無関心によって際立たせるあの全面的な可視性以外の何ものでもない。したがって、自らの本源的な謎をよそから来てよそに適用される解決から手に入れるそうした暴露されざる諸々のテキストにおいては、見えるものと見えないものとが親密なやり方で交叉しているのである。しかし、それではまだあまりにも言い足りない。というのも、この錯綜のうちにあるのは秘密のより巧緻な戯れなのかもしれないからだ。実際には、見えるものと見えないものとは正確に同じ布地、不可分の同じ実質である。光と影とがそこでは同じ太陽なのである。見えるものは、その不可視性を、それが全面的に見えるということからのみ受けている。そしてそれは、その絶対的透明性を、そもそもの最初からそれを影のなかに放置するあの非 - 暴露に負っているのである。隠蔽されざるものが隠蔽するもの、暴露されざるものが暴露するもの — これこそおそらく、見えるもの *le Visible* そのものなのだ(7)。

暴露と隠蔽との同時性。見えるものと見えないものとの不可分性。こうしてここに、フォーコーとメルロ＝ポンティとの最初の対決の場を見いだすことができる。というのも、フォーコーによる以上の言明は、『見えるものと見えないもの』におけるいくつかの記述、すなわち、「見えるものは見えない」、「見ること、それは見ないことである」、さらには、視線は「物を覆いながら物を暴露する」といった記述に応答するものであるように思われるからだ。もっともそれは、メルロ＝ポンティの記述とフォーコーのテキストとが重なり合うということではない。実際には、外見上の類似にもかかわらず、彼らの主張は互いに相反する方向を目指すものである。

まず、「見えるものは見えない」とメルロ＝ポンティが語る時、彼がそれと同時に言おうとしているのは、「見えるもののこの見えないもの」こそが、私に対して「視覚のあらゆる構造」を見いだすことを可能にしてくれるということである(8)。次に、「見ること、それは見ないことである」と語られるのも、やはり一つの構造が問題となるとき、すなわち、「ポジティブなものとネガティブなものとが 存在 の二つの「側面」である」という構造、「垂直的世界」において「あらゆる存在」が持つとされる構造が問題となるときである(9)。そして最後に、「物を覆いながら物を暴露する」ものとしての視線について語られるのは、見えるものの「特異な力」、すなわち、「私の視覚を、自らの至上の存在の帰結として私に課す」という見えるものの力が問題になるときである(10)。見えるものと見えないものとの交錯、暴露と隠蔽の同時性は、視覚の構造そのもの、存在の構造そのもの、見えるものの力そのものにかかわるということ。要するに、メルロ＝ポンティにおいて問題となっているのは、可視と不可視との根源的な関係であるということだ(11)。

これに対し、暴露と隠蔽との近縁関係および見えるものと見えないものとの交錯を語りながらフーコーが示そうとしているのは、決して、視覚の根本的な秘密や存在の構造そのものではない。彼にとって、暴露しつつ隠蔽することは、見えるものの力を前にした視線の必然的な機能ではなく、別の場所からやって来て 見えるもの に及ぼされる作用である。そしてまさしくそうした作用によって、不可分の「同じ布地」の上に、見えるものと見えないものが配分されると同時に交叉することになるのだ。根源的に現前しえないものの根源的な現前が視線に対して隠しつつ暴露するという機能を課すのではなく、外から到来する暴露と隠蔽の戯れこそが見えないものを見えないものとして構成するのだということ。「本源的な謎」とは、よそからもたらされた一つの効果なのである。

もちろん、見えるものと見えないものについてのフーコーのこうした分析は極めて限定されたコンテキストのなかでなされたものであり、したがって、これをメルロ＝ポンティによる意味や存在や理念に関する記述とそのまま突き合わせるのはあまりに無謀かつ不当な試みと思われもしよう。したがって、ここでただちに『臨床医学の誕生』に目を移すことにしたい。というのも、一九六三年のこのもう一つの著作は、『レーモン・ルーセル』においてなされている可視と不可視との関係についての分析を、医学の歴史をめぐる探求のなかでいわば反復しているからだ。すなわち、言語の秘密とその暴露とをめぐって行われていた考察が、全く別のコンテキストのなかでとり上げ直され、価値づけられているのを

見ることによって、フーコーによる分析の射程をより正確にとらえることが可能となると思われるのである。

不可視なる可視性

『レーモン・ルーセル』において語られていたのは、暴露と隠蔽との戯れの効果によって、見えないものなどなかったところに見えないものが構成され、それが見えるものを持つ本源的な秘密として価値づけられるというプロセスであった。「医学的視線の考古学」という副題を持つ一九六三年のもう一つの著作においては、同様のプロセスが、近代医学の歴史的成立のうちに見いだされることになる。すなわち、フーコーは、十八世紀末から十九世紀初めにかけての西欧医学の根本的刷新のうちに、可視と不可視との関係の根本的な変容を標定しようとするのである。

『臨床医学の誕生』がその歴史的研究によって示そうとするのは、近代的な形態における医学が、臨床医学的方法が病理解剖学的方法に取って代わられたときに成立するということである。フーコーによれば、臨床医学的方法にとって、病とは、生ける身体の表面において観察し得る諸々の症状の集まりのことにすぎなかった。したがって、臨床医学の任務は、「視線に完全に与えられた一つの真理」(12)としてのこの症状を記述することであり、その限りにおいて、身体の深部に隠されているものへの視線は必要とされていなかった。臨床医学にとって、身体内部の探查としての病理解剖は必要なものでも本質的なものでもなかったのである。しかし、十九世紀の初めに病と症状とのあいだの関係が根本的に変化する。すなわち、諸症状の継起が、もはや病そのものとはみなされず、身体的空間のなかにその位置を標定し得る病巣によってもたらされた結果にすぎないものとされるようになるということである。病巣こそが症状を説明する、というこの考えに基づいて、医学的視線は以後、表面において目に見える症状から身体の厚みのなかに埋もれている見えないものへと向かう垂直の道、「顕わになっているものから隠されているものへと入り込んでゆく深さの道」を辿ることを、自らの任務とするようになる(13)。病理解剖がついに、医学的知にとって必要不可欠なものとなるのである。

医学に関する以上のような歴史的分析のうちに、『レーモン・ルーセル』において語られていたことが反復されているのを見いだすのは容易であろう。実際、問題となっているのは、ここでもやはり、見えないものが一つの効果として産出されるプロセスである。フーコーによれば、臨床医学にとって病理解剖が必要とされなかったのは、技術ないし迷信にかかわる何らかの障害によって、暗闇に光を与える可能性が奪われていたからではない。そうではなくて、そのような医学にとっては、光のうちに与えられていないようなものなど病ではなかったのだ。「臨床医学的観察にとって、自らを差し出すもののなかに隠されたものはない。観察の相関物は、決して見えないものではなく、それは常に、直接的に見えるものなのである」(14)。したがって医学の刷新を、それまで病において不可視のままにとどまっていたものが医学の理論的ないし技術的な発達とともに目に見えるようになったこととしてとらえてはならない。実際は逆に、それまで見えないものなどなかったところに、見えないものが、見えるものの内的骨組のようなものとして歴史的に構成されたのである。こうして、医学は今後、深く隠された真理を明るみに出すこと、さしあたって見えないままにとどまっているものを見るものとするを、その本質的機能として引き受けることになるだろう。可視と不可視とのあいだに新たな関係が結ばれ、それによって知の新たな任務、新たな構造が成立したということ。近代医学の登場を可能にし、要請したとされるこの構造、これが、フーコーによって「不可視なる可視性の構造」と呼ばれるものである。

臨床医学的解剖学とそこから派生するすべての医学を支配する知覚的かつ認識論的構造、それが、不可視なる可視性の構造である。真理はその本来の権利によって目のためにできているのだが、それは目から隠されている。しかしそれは、目から逃れようとするものによってたちまちこっそりと顕わにされてしまうのである。知は覆いの戯れに従って展開される。隠された要素は隠された内容のかたちとリズムをとり、それによって、透明であることがヴェールの本性そのものであることになるのだ(15)。

宿命的に視線を逃れると同時にその視線を絶えず呼び求めるような何かがあるという考え。逃れつつ呼び求めること、自らを隠しつつ示すことこそが、真理の本性的なものであるという考え。このような考えが支配的なものとなることによって初めて、身体の表

面に見えているものから身体の深みのなかに隠されたものへと向かう病理解剖学的視線が可能かつ必然的なものとなったのだということを、フーコーは示そうとしているのである。

深さというテーマ、これもやはり、言うまでもなく、メルロ＝ポンティに親しいテーマである。『見えるものと見えないもの』によれば、物は、その超越ゆえに、「汲み尽くしえぬ」もの、すなわち「視線のもとで完全に現働的ではない」ものであり、まさにそのことよってのみその充実を得る(16)。したがって、「見えるものに固有のもの、それは、すでに我々が述べておいたとおり、汲みつくしえぬ深みの表面であるということである」(17)。そして視線に与えられないもの、見えないものは、「見えるものの裏面、見えるものの潜勢力」であり(18)、「見えるものが顕わにもするし隠しもする内的骨組」である、と(19)。

したがってここでも、メルロ＝ポンティとフーコーとの差異は明白である。というのも、一方においては、汲み尽くしえぬ深みの表面であること、見えないものをその内的骨組として持つことが、見えるものに「固有のもの」であるとみなされているのに対し、他方においては、見えるものと見えないものとのそのような関係が、歴史的に構成されたもの、十八世紀の半ばになって初めて西欧の知に逆らい難いやり方で課されることになったものとして提示されているからだ。もちろん、『レーモン・ルーセル』の場合と同様、医学史に関するフーコーの分析を、ただちに『見えるものと見えないもの』に見いだされるテキストと同じレベルにおいて価値づけようとする性急さは慎まねばなるまい。実際、フーコーがその一九六三年の著作のなかで歴史的に構成されたものとして語っている見えないものは、一見すると、メルロ＝ポンティの言う「「可能的な」もう一つ別の見えないもの」(20)にすぎないようにも思われる。すなわち、「医学的視線の考古学」は、身体という感覚可能な空間における深みと表面との関係、現に見えているものとさしあたって見えていないものとの関係にのみかかわるものであるようにも思われるということだ。しかし、『臨床医学の誕生』が展開している歴史的分析は、実際には、医学という特定の領域における事実上の可視性のみを狙いを定めたものではない。というのも、この著作は、その序文において、より広い意味における可視と不可視とのあいだの関係を「あらゆる具体的な知にとって必要なもの」とみなしつつ、それが十八世紀末に変容したということ、そしてそれによって知の新たな任務が生まれたということに言及しているからだ(21)。

フーコーによれば、デカルトやマルブランシュにとって、光はあらゆる視線に先んじるものであった。すなわち、光とは、「観念性の領界であり、そこにおいて物が自らの本質

に適合する指定不可能な場所であり、物が物体の幾何学を貫いて自らの本質へと通じる際に従う形式」だったということであり、「完成の域に達すると、見るという行為は、光の曲線も持続もない形象のなかに消え去るのだった」(22)。しかし、十八世紀の終わりになって、物と視線と光とのこのような関係が根本的に変容することになるという。すなわち、以後、物は自分自身のうちに閉じこもり、それとともに視線のみが、自らの「かぼせい灯火」によって物を照らし出すことになるのだ、と。

十八世紀末において、見ることは、経験に対してその最大の物体的不透明さを残しておくことである。堅固なもの、暗いもの、自分自身に閉じられた物の密度は、真理の力を持っている。ただしその力は、光に由来するのではなく、物を踏破し物のまわりを回って少しずつ物のなかへと侵入しながら自らに固有の明るさしか決してそこにもたらずことのない視線の緩慢さに由来する。物の暗い核のなかに真理が住まうということ、これは、逆説的なことながら、物の夜を明るみへともたらず経験的な視線のこの至上の力に結びついているのだ。光はすべて目というかぼせい灯火の側に移ってしまった。この灯火は今や諸々のヴォリュームのまわりをめぐり、その行程において、それらの場所と形態を語るのである。合理的言説は、光の幾何学よりも、客体の執拗かつ越え難い厚みを掘り所とする。すなわち、暗いものではあるがあらゆる知に先立つものとしての客体の現前のうちに、経験の源泉と領域と限界とが与えられるということだ。視線は、この最初の受動性に対して受動的に結びつき、その受動性全体を踏破してそれを統御するという無限の任務へと差し向けられるのである(23)。

真理が「物の暗い核」の側へ、深みにあって目に見えないものの側へ後退すると同時に、経験的視線が「至上の力」を得るということ。そしてその視線を逃れ去りつつそれを呼び求める「客体の執拗かつ越え難い厚み」を前にして、視線は「無限の任務」に身を委ねるようになるということ。要するに、本論のなかで医学に関して語られることになる可視と不可視との関係の歴史的変容という問題が、序文においては、西欧の知一般の問題、単なる事実上の見えないもののみかかわるのではないような問題としていわば先取りされているのである。そして、ここではこれ以上展開されることのないこの問題を、その射程をさらに拡大しつつ扱うことになるのが、一九六六年の『言葉と物』である。そこにおいて

フーコーは、いわば広義における見えるものと見えないものとの関係が、十八世紀末にどのようにして変容し、それが西欧の知の布置においてどのような帰結をもたらすことになるのかということを示そうとしているのだ。したがって、一九六三年の二つの著作が交叉する地点をさらに正確に標定し、そこからメルロ＝ポンティまでの隔たりをより明確なやり方で測定するために、最後に一九六六年のフーコーの主著に対する問いかけを試みてみよう。

終わりなき任務

医学的知における見えるものと見えないものとの関係の歴史的変容という、『臨床医学の誕生』で扱われていた問題は、『言葉と物』では、「表象」をめぐって西欧文化に起こった一連の出来事として取り上げ直されることになる。フーコーによれば、十七世紀から十八世紀にかけてのいわゆる古典主義時代における西欧の思考は、「表象の分析」として特徴づけられる。すなわち、表象に与えられたものから出発してそこにとどまりながら、それに記号を与えつつ同一性と差異にもとづいて秩序づけることが、思考の任務とされていたということだ。そして、そうした任務を支えていたものとしてフーコーによって示されるのが、表象はその諸要素のあいだに成り立ちうる結合を自分自身から出発して基礎づける力を持つ、という公準である。しかしこの公準は、十八世紀末にその効力を失うことになるという。表象を条件づけるもの、表象を基礎づけるものが、「表象の外部、その直接的な可視性の彼方、表象よりも深いところにあってより厚みのある一種の背後の世界のなか」に見いだされるようになるということだ。表象がその自律性を保っていた限り表象空間の内部で安らいでいた物は、以後、「自らに巻きつき、固有のヴォリュームを自らに与え、我々の表象にとっては外部にある一つの内的空間を自らに規定する」(24)。表象の外部にあるこの内的空間、これこそ、十八世紀末の西欧における最も重要な発明品のうちの一つとしての「深さ」とであるとフーコーは言う。

こうしてヨーロッパ文化は深さを発明する。そこにおいて、問題はもはや、同一性でも、弁別特徴でも、可能なすべての行程と経路とを備えた恒久的なタブローでもな

い。そうではなくて、到達不可能な原初の核から出発して発達した、大いなる隠された力が問題となる。起源、因果性、歴史が問題となるのだ。以後、物はもはや、自己のうちに退いた厚みの奥底からしか、表象のもとにやって来ないことになるだろう（・・・）。これに対し、目に見える諸形象、それらのあいだの絆、それらを分離してそれらの輪郭を描く余白　　こうしたものは、もはや我々の視線に対し、時間とともにそれらを醸成する下方の夜のなかで完全に組み立てられ、すでに分節化されてしか与えられないことになるだろう(25)。

物は深さのうちへと後退し、見えるものはもはや、「深さの上の表面的なきらめきにすぎない」ものになるということ(26)。真理は「物の暗い核」に住まうようになるということだ。物は視線に対し、視線の限界の外から出発してその姿を垣間見せることしかしない。こうして、我々の視線からは常にすでに何かが逃れ去り何かが隠蔽されているということが、不可避の宿命としてとらえられるようになるだろう。視線は、それが視線である限り、決して消し去ることのできぬ有限性の傷跡を自らに対して晒すことになるのだ。

しかし物と視線とのこうした宿命的関係は、ただちに反転させられることになりはしまいか。というのも、我々の視線から何かが逃れ去り何かが隠されているとしても、そのように逃れ去るもの、隠されたものは、同時に、他ならぬ我々の視線を絶えず呼び求めるもの、他ならぬ我々の視線の前で部分的にせよ露呈されるものでもあるからだ。とすると、見えるものと見えないものとのこうした関係を、ただ単に視覚にとって越え難い限界を示すものとしてのみとらえるべきであろうか。むしろ、そうした関係を可能とし、必然的なものとしているのは、実は我々の視覚そのものではないのか。見るということは、まさしく、何か根源的に見えないものがあるというかたちで見ること、何かが逃れ去るというかたちで見ることに他ならないのではないのか。実際、もしそのようなやり方で限界づけられていない視線があるとしたら、それは、我々が知るようなものとしての視線とは全く異なる何かとなるであろう。要するに、見るという有限な経験を基礎づけているのは、我々の視覚に固有の有限性以外の何ものでもないのではあるまいか。

常にすでに我々を逃れ去るものが、いわば我々自身の側に回収され、有限な我々の経験が我々自身の有限性そのものによって基礎づけられるものとされるようになるということ。これこそ、『言葉と物』においてフーコーが、「人間学的公準」の成立として語っている

ことである(27)。「深さ」が発明され、物が表象から自らの厚みのなかに後退するとともに、人間の経験に与えられる諸内容は、有無を言わせぬかたちで人間の事実上の限界を指し示すことになる。しかしまさにそのとき、そのように有限な経験の基礎そのものに、人間自らの有限性が見いだされることになる。というのも、「もしそうした経験的内容を通して自らを発見する人間が、動物的生の、無言で闇に埋もれた直接的かつ幸福な開示のなかに囚われているとすれば、そうした経験的内容が部分的に照らし出されることは決してないだろうし、かといってもし人間がそうした経験的内容を無限の悟性のきらめきのなかで余すところなく踏破できるとしたなら、そうした経験的内容は、自身から出発して自身を覆い隠す鋭角的視点のもとで与えられることもないであろう」からだ(28)。すなわち、人間が有限であることを示すさまざまな経験的内容は、神の絶対的無限とも他の被造物の単なる有限性とも異なるものとしての、「人間に固有の有限性」(29)によってのみ可能であるとみなされるようになるということである。人間は、自らに固有のやり方で有限であるからこそ、かく認識し、かく見るのだということ。「物の暗い核」とともに生じた可視と不可視との戯れが、こうして、有限であると同時に至上のものでもあるような人間主体のもとに回収されるのだ。

そしてここにおそらく、フーコーとメルロ＝ポンティとの決定的な対決地点を標定することができる。というのも、有限性を有限性そのものから出発して思考するというこのテーマは、メルロ＝ポンティの哲学を貫いて見いだされるものであるからだ。そしてまさしくこのテーマこそが、見えるものと見えないものとの関係についての彼の諸々のテーゼを動機づけ、それをフーコー的探究の標的として差し出しているように思われるのである。

『知覚の現象学』(一九四五年)は、人間の有限な思考をその有限性そのものによって支える必要性を、デカルト的反省を批判しつつ示そうとしていた。メルロ＝ポンティによれば、デカルトは知覚の経験を事実上抗し難い明証性の一つにすぎぬものとみなすことによって、それを懐疑に委ねることになってしまった。デカルトは知覚を「本源的認識」としてとらえることができなかつたということであり、それは、彼が有限性に何らのポジティブな意味も認めなかつたからだ。そしてその結果、人間の思考は絶対者の無限によって支えられるものとされてしまった。「それゆえデカルト的解決法は、自らの事実に条件における人間の思考を自分自身の証人とすることではなく、絶対的に自己を所有している一つの思考によって人間の思考を支えることである。本質と実存との連結は、経験のなかには見いだされず、無限の観念のなかに見いだされるのである(30)。」デカルトは無限につい

での独断論に立脚しており、有限性の問題をいまだ十全なやり方で思考することができなかったということ。こうしてメルロ＝ポンティは、デカルト的反省について、それは「完成した意識化ではない」と断ずることになるのである(31)。

『見えるものと見えないもの』においてもやはり、無限を有限性に対して優先させるものとしてのデカルト的思考が批判の対象となる。すなわち、「デカルト主義者たち」は、「ポジティブな無限のために、閉じた世界の価値を低めたのだ」、と(32)。そしてメルロ＝ポンティにとって問題となる有限性とは、「無限性」とも異なり「事実上の有限性」とも異なるものとしての「作動する有限性」のことである。見えないものとは、即自でもなければ、単に不在であるような別の見えるものでもなく、「見えるもの見えないもの」なのだ(33)。人間学と一線を描そうとしている1964年の著作においても有限性の地位は不動であり(34)、こうして、「見えるものは見えない」、「見ること、それは見ないことである」などといった一連の主張がここに駆け寄ってくるのである。

したがって、有限性のとらえ方に関して、フーコーとメルロ＝ポンティとの隔たりは決定的である。メルロ＝ポンティは、無限から出発して有限性を考えるやり方を「意識化」の未完成として告発しつつ、有限性の力そのものを正当に評価する必要性を説く。これに対し、フーコーが示そうとするのは、西欧の知に起こったいわば二重の歴史的変容である。一方では、物が表象から後退し、自らを隠しつつ現れることしかせず、視線を逃れつつそれを呼び求めることしかなくなる。しかし他方、そのように自らの越え難い限界によって攻囲された視線は、いわば自分自身に対して向き直り、物とのそうした有限な関係の起源を、自らの有限であると同時に至上のものでもあるような力のもとに回収することになるのだ。表象が自らを基礎づける力を保有し、物が表象の内部においてのみ自らを与えていた限りにおいて、有限性は自分自身を基礎づけるものとして思考されえず、逆に、無限についての形而上学が可能とされ、要請されさえしていた(35)。そうした表象の自律性が崩壊したとき、そのときに初めて、有限性にポジティブな意味を付与するための可能性の条件が整ったのだ。したがって、人間の有限性をそれ自身から出発して思考することを可能にするのは、「意識化」の完成ではない。そうではなくて、知の根本的な歴史的変容によって生じた物との新たな関係の人間による我有化こそが、そうした思考を要請するのである、と(36)。

自らを隠しつつ姿を現すというかたちでの真理のあり方が、人間に固有の有限性をその起源とするものとして回収されるということ。フーコーに従うなら、人間の有限性は、以後、「あらゆる真理の真理」(37)のようなものとして君臨することになるだろう。人間の経験に示される有限性の背後、その下方に、それを基礎づけるものとしての有限性を探し求めることが、知にとっての最大の関心事とされるようになるのである。人間を人間自身の基礎とするため、有限性を有限性そのものの基礎とするために、自分自身を絶えず二分化しつつ一方を他方の可能性の条件として価値づけようと試みること。「二重化された照合の終わることのない戯れ」がここに始まるのだ(38)。

自分自身を自分自身によって基礎づけるために無限の省察を引き受けること、これは、メルロ＝ポンティにとって、哲学の任務そのものであった。「したがって哲学は、自分があらゆる知識に差し向ける問いを自分自身にも差し向けなければならないだろう。したがって哲学は、自分を無限に二重化することになるだろう。哲学は、フッサールも言うように、一つの対話ないしは無限の省察となるだろう。そして、それが自らの意図に忠実なままにとどまるまさにその限りにおいて、哲学は自分がどこに向かうのかを決して知らないことになるだろう(39)。」

これに対し、フーコーにとって、有限性のそれ自身に対する果てしのない照合は、「独断論の眠り」から目覚めるや否や「新たな眠り」を眠ること以外の何ものでもない。彼によれば、無限の形而上学は、表象の自律性の上に安らいでいる思考にとって、「迷妄な独断論」として現れることはなかった。表象の限界が示され、それまでとは異なる新たな知の地盤が成立することによって初めて、それが眠りとして告発されたのである(40)。これと同様に、人間が決定されていることを示しつつ、「そうした諸決定の基礎が自らのラディカルな諸限界の存在そのものであることを明らかにする」(41)ことをその役割とする終わりのない反省も、有限性の力への変わらぬ信頼のもとでは、迷わずその任務に専心することができであろう。しかし、もし、自分自身を基礎づけるものとしての有限性が、知の一つの布置のなかでごく最近現れた歴史的象のうちの一つに他ならないとすれば、そしてそうした象がすでに我々の前から消え去りつつあるのだとすれば、そのとき、ここにもやはり一つの眠りが、「人間学の眠り」が標定されることになるであろう(42)。終わりのない任務のなかで描き出されるのは、我々の投影によって覆い尽くされた世界に他ならないのだ(43)。

*

見えるものと見えないものとの関係をめぐるフーコーの考察を、メルロ=ポンティ的なものに対するある種の挑戦として描き出すこと。これが我々の企図であった。その結果明らかになったのは、二人の決定的な対決地点が、人間の有限性をめぐる記述のうちに標定されうるということである。すなわち、一方が人間の基礎的有限性を引き受けつつ見えるものと見えないものとの根源的関係を思考しようと試みるのに対し、他方は逆に、可視と不可視との一つの関係が歴史的にどのようにして成立し、そしてそうした関係がやはり歴史的にどのようにして人間の有限性のもとに回収されることになるのかを示そうとしているのである。フーコーの考古学的研究は、メルロ=ポンティ的な哲学的企図を、ある一つの時代の思考の必然性のうちに位置づけようとしているのだ。

以上はもちろん、可能ないくつもの読み直しのうちの一つを示したものにすぎない。フーコーからメルロ=ポンティへと開いてみたこの道を逆方向に辿り直したり、あるいはここから出発して別のいくつもの道を切り開いたりすることが、可能かつ必要であるだろう。フーコーの歴史的な分析をメルロ=ポンティ的な問題系から出発してとらえ直すとき、それはどのようなものとしてその姿を現すことになるだろうか。あるいは、両者の隔たりにもかかわらず、一方が他方に負っているもの、フーコーにおいてメルロ=ポンティ的であるようなものを見いだすことができはしまいか。さらには、両者を結ぶ行路はどこを經由し、どこへとつながるものであるのか。こうした一連の問いによって目指されているのは、言うまでもなく、二人の哲学者のいずれかに軍配を挙げることではない。問題は、そのような問い、そのような対決を、現在の我々自身が新たなやり方で思考を再び開始するための手掛かりとすることである。賭けられているのは、ここでもやはり、思考の眠りと覚醒なのだ。

注

(1) なお、見えるものと見えないものとの関係をめぐって最後期のメルロ＝ポンティを読み直す必要性については、ジャック・デリダによる興味深い示唆がある（Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990, pp. 56-57）。

(2) Michel Foucault, *Raymond Rousset*, Paris, Gallimard, 1963, p. 12.

(3) *Ibid.*, p. 132.

(4) たとえば、「*Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*」（「玉突き台のクッションの上に白墨で書かれた文字列」）と「*Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*」（「年老いた盗賊の一味について白人が書いた手紙」）という、形態上のわずかな差異によって全く異なる意味を持つことになる二つの文をつくり、そのうちの一方で始まり他方で終わる物語を書く、というやり方。

(5) たとえば、「*j'ai du bon tabac dans ma tabatière*」（「僕はたばこ入れのなかにおいしいたばこを持っている」）という俗謡の歌詞の一節が、その音のみをほぼ同一に保ちつつ、「*jade, tube, onde, aubade, en mat, à basse tierce*」と分解されることによって、そこから、鋼玉（jade）の管（tube）から噴水（onde）のほとばしる庭園で、それぞれの音の下三度の音（*basse tierce*）を同時にひびかせる艶消しの（*en mat*）金属でできたメガホンを使って、朝の歌（*aubade*）を歌う、というエピソードが生みだされる。

(6) *Raymond Rousset*, p.19.

(7) *Ibid.*, pp. 132.

(8) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 273-274.

(9) *Ibid.*, pp. 278-279.

(10) *Ibid.*, p 173.

(11) 「見えないものは、見えるものの「背後に」あり、切迫したもしくは卓越した可視性であり、まさしく根源的に現前しえないものとして、他の次元として根源的に現前しているのである」（*Ibid.*, pp. 281）。

(12) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., 1963, p.91 .

- (13) *Ibid.*, p.137.
- (14) *Ibid.*, p.107.
- (15) *Ibid.*, pp.169-170.
- (16) *Le Visible et l'Invisible*, p. 272.
- (17) *Ibid.*, p. 188. メルロ = ポンティは、『知覚の現象学』においてすでに、「いかなる感覚的先取りも汲み尽くすことのないような対象の深み」について語っていた (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 250-251)。
- (18) *Le Visible et l'Invisible*, p. 190.
- (19) *Ibid.*, p. 195.
- (20) *Ibid.*, p. 282.
- (21) *Naissance de la clinique*, p. VIII.
- (22) *Ibid.*, p. IX.
- (23) *Ibid.*, pp. IX-X.
- (24) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 252.
- (25) *Ibid.*, pp. 263-264.
- (26) *Ibid.*, p. 263.
- (27) *Ibid.*, p. 332.
- (28) *Ibid.*, p. 325.
- (29) *Ibid.*
- (30) *Phénoménologie de la perception*, p. 55.
- (31) *Ibid.*
- (32) *Le Visible et l'Invisible*, p. 223.
- (33) *Ibid.*, p. 305.
- (34) *Ibid.*, p. 179.
- (35) *Les Mots et les Choses*, p. 327.
- (36) ジル・ドゥルーズは、そのフーコー論のなかで、人間に固有の有限性が意識化されるというかたちで通常述べられている事柄のうちにフーコーが二つの明確に区別すべき契機

を導入したことの重要性を強調している (Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 134-137) 。

(37) *Les Mots et les Choses*, p. 352.

(38) *Ibid.*, p. 327.

(39) *Phénoménologie de la perception*, p. XVI. 『知覚の現象学』は、「真に超越論的なもの」としての「両義的生」についても語っていた (*Ibid.*, p. 418) 。

(40) *Les Mots et les Choses*, pp. 255-256.

(41) *Ibid.*, p. 350.

(42) *Ibid.*, p. 352.