

# フーコーと哲学

——『知の考古学』を中心に——

慎改 康之

I

ミシェル・フーコーの『知の考古学』は、「考古学」と呼ばれる彼の歴史研究の方法論的練り上げを目指して書かれた著作である。この1969年の書物を哲学という文脈のなかに位置づけて分析しようという試みは、これまでもいくつかのやり方でなされてきた。たとえば、フーコーの提示する研究を、フランスのエピステモロジーの系譜のなかに位置づけつつ、その正当性を吟味しようとする試み。あるいはまた、彼によって考察されている諸問題と、分析哲学や言語哲学などとを関連づけようとする探求。さらには、彼が提案する「エノンセ」、「アルシーヴ」などといった諸概念の哲学的意義を明らかにしようという解説。こうした一連の試みによって、『知の考古学』の読解およびフーコーに関する研究に大きな寄与がもたらされたということについては、もちろん、異論の余地がない。しかしここでは、あえてそのような既存のアプローチとは異なる次のような考察を提示してみたい。それはすなわち、『知の考古学』を、あくまでもフーコーの語る意味での「哲学」を実践した書物として読み解こう、というものである。

それでは、フーコーにとっての「哲学」とは、いったいどのようなものであろうか。この問いに対する回答は、1984年に公開された『性の歴史』第二巻『快樂の活用』の序文のなかに明確なかたちで見いだされる。

しかし、今日において哲学とは何であろうか——私が言っているのは哲学的活動のことだ——、もしそれが、思考の思考自身に対する批判作業でないとしたら。そしてもしそれが、すでに知られていることを正当化するそ

のかわりに、別の仕方でも思考することがどのようにしてまだここまで可能であるかを知らうとすることでないとしたら<sup>1)</sup>。

自己の変容、自己からの離脱としての「哲学」。もちろん、この一節においてフーコーが直接念頭に置いているのは、当時の彼がかかえていた問題、すなわち、『性の歴史』の研究計画の修正をめぐる問題である。周知のとおり、1976年に第一巻『知への意志』が著された後、セクシュアリティの歴史をめぐる彼の探求には大きな変更がもたらされることになる。この変更を説明しようとして、フーコーは、自分自身から身を引き離すこと、別のやり方で思考することの重要性を語ったのであった。とはいえ、思考の思考自身に対するそのような批判作業は、彼の80年代の転回にのみ見いだされるものではない。というよりもむしろ、そうしたものとしての「哲学的活動」は、とりわけ60年代の彼の一連の研究のなかに、より顕著なかたちで見いだされるものであるように思われる。実際、まさしく『知の考古学』においてフーコーは、彼のそれまでの歴史研究が、それ自体、一つの「離脱」の試みであったということ、そして1969年の彼の著作が、そうした試みによってもたらされた帰結であるということを明言している。

こうして、『狂気の歴史』、『臨床医学の誕生』、『言葉と物』によって極めて不完全ながらも粗描された一つの企図が明確になる。それは(……)人間学への最後の隷属を断ち切ろうという企図であり、また、そうした隷属がいかにして形成されえたかを明らかにしようとする企図である。このような任務が、ある種の無秩序のなかで、その全般的分節化が明確に規定されぬままに、粗描されたのであった。それらの任務に対して一貫性を与えなければならなかった——あるいは、少なくともその演習を行う必要があった。そうした演習の帰結、それが、この書物なのである<sup>2)</sup>。

60年代に行われたフーコーの一連の探求が、歴史研究を「人間学」への隷属から解放するためのプロセスであったということ。そして、このように退けられるべきものとして示されている人間学的思考とはまさしく、かつてのフー

コー自身によって引き受けられていたものであるように思われる。つまりその思考は、彼が自らに帰属するものとして認めることを拒絶する1950年代のいわば「前フーコー的」テキストにおいて容易に読み取られうるものであるということだ。「人間学」から身を引き離そうとする60年代のフーコーの努力は、したがって、「思考の思考自身に対する批判作業」としての「哲学的活動」そのものに他ならないと言えよう。そして、そのような努力の「帰結」としてもたらされたのが他ならぬ『知の考古学』であるとするなら、我々の企図を、次のように言い直すことができるだろう。すなわち、『知の考古学』を「哲学的」に読み解く、とは、この書物のうちにフーコーにおける「人間学」からの離脱がどのようなやり方で含意されているかを明確に示そうと試みることであり、と。

こうした目標を掲げつつこの1969年の書物に目を向けてみると、注目すべきものとしてそこに見いだされるのは、次の二つの系列の拒絶、すなわち、歴史研究における連続性の復元という任務の拒絶と、解釈的な方法の拒絶である。というのも、これらの拒絶こそ、フーコー自身がかつて属していた思考の地平からの離反を顕著に示すものであるように思われるからだ。したがって以下の考察では、『知の考古学』における解釈および連続的歴史に対する異議申し立てを可能にしたのが、確かに、60年代に行われた「考古学的」であるということ、それぞれの場合について示していこうと思う。

## II

まず、歴史の連続性の拒絶について。連続性の再構成を任務とする歴史研究がいかなる意味において「人間学的」であるのかということに関して、フーコーは、『知の考古学』の序文のなかで語っている。彼によれば、とりわけ思考や科学の歴史を扱う際に連続性の再構成が至上の任務として定められているのは、連続的な歴史が人間主体にとってのいわば最後の隠れ家として役立つからである。連続的な歴史とは、「主体から逃れ去ったものが主体に対して返還されるであろうという保証であり、時間はそれが分散させるものを必ず一つの再構成された統一性のなかに復元するであろうという確信であり、差異によっ

て遠く隔てられたままのあらゆる事物を、主体がいつの日か——歴史意識のかたちのもとで——再び我が物とし、それに対する支配を復元し、そこに自らの住処と呼びうるようなものを見いだすことができるであろうという約束である<sup>3)</sup>。思考の歴史における連続性の再構成という任務をフーコーが退けるのは、したがって、構成的主体としての人間の至上権からその保証を奪うためである<sup>4)</sup>。ところで、『知の考古学』がこのように問題化する人間主体の特権は、まさしく、1950年代のフーコーが自らに引き受けていたものであった。1954年に著された、ルードヴィヒ・ビンスワンガーの『夢と実存』仏訳への序文は、実際、「人間存在」が自らの研究における特権的な対象であるということの名言していた。つまりそこでフーコーは、自然のなかの単なる一つの客体以上のものとしての人間、すなわち、構成的主体としての人間こそが、「具体的、客観的、実験的なあらゆる認識に対して、最も根本的なものとして指し示されるべきであるような分析形式」を決定するものであるとみなしつつ、そのような分析形式の一つを示そうと試みていたのであった<sup>5)</sup>。

それでは、50年代に自らが帰属していたそのような思考の地平から、1960年代の一連の著作においてフーコーはどのようなやり方で身を引き離していくことになるのか。まずただちに思い起こされるのは、『言葉と物』のなかの「人間の終焉」をめぐる記述である。1966年のこの著作が語っているのは、構成的主体としての「人間」なるものが、18世紀の終わりになって初めて知の対象として現れたものであり、したがって、それ以前にはそのような対象は西欧の知にとって存在していなかったのだ、ということである<sup>6)</sup>。つまり、古典主義的な知から近代的な知への根本的転換を分析しつつ、フーコーは、54年のテキストにおいて自らが特権の対象として扱っていた「人間存在」なるものが、「ほんの最近の被造物」にすぎないということ、そしてそれがいずれ「波打ち際の砂の顔」のように消え去るに違いないということを、示してみせるのである。そして、人間主体の隠れ家としての歴史の連続性というテーマに関しては、60年代の彼の歴史研究の全体に、そうしたテーマに対する反証としての価値を与えることができる。

もし、一つの科学が、ただ一つの対象に対する永続的な関心によって特徴づけられるとしたら、その科学の歴史的統一性が保証されることにもなるだろう

し、またそこから、歴史を本質的に連続的なものとしてとらえる思考に根拠が与えられることにもなるだろう<sup>7)</sup>。しかし、フーコーはその歴史研究によってある種の科学やその対象に想定されるそのような統一性を一つ一つ突き崩していく。1961年の『狂気の歴史』、1963年の『臨床医学の誕生』、そして『言葉と物』が、精神医学、医学、生物学、言語学などの歴史を辿りながら明るみに出しているのは、狂気、病、生命、言語などといった対象が、決して歴史を通じて同一にとどまってきたものではないということである。そして、まさにこのような成果をもとにして、次のような問い、すなわち、「医学なるもの、文法なるもの、政治経済学なるもの」といった個々の学問分野が、「同時代の諸科学に対し自分自身の過去について錯覚を抱かせる回顧的な再編成以外の何ものでもないのではないか」という、『知の考古学』の問いも可能となるのだ<sup>8)</sup>。要するに、連続性の再構成を目指すのではなく、逆に連続性の錯覚を解体することを任務とするような歴史研究が必要であるということ、そしてそれが実際に可能であるということ、フーコーの考古学的研究は身をもって示しているのである。

50年代のフーコーは、人間主体を特権的对象とみなしつつ、人間学的探求に専心していた。これに対し、60年代の歴史研究のなかで、彼は、人間の至上権と知の対象の永続性とを問題化することによって、かつて自らが属していた地平から身を引き離していく。『知の考古学』における歴史の連続性の拒絶は、したがって、考古学的研究を行う際の方法論的態度であると同時に、そうした方法にもとづいて行われた歴史研究がもたらした帰結でもあるものとして理解されなければならないのである<sup>9)</sup>。

このように、連続的歴史をめぐるこの第一の側面、第一の拒絶は、『知の考古学』において極めて明白なやり方で語られているものであり、また、そうした記述と、50年代および60年代のテキストとの関係もやはり、比較的容易に見いだされるものである。これに対し、もう一つの拒絶、すなわち、解釈の拒絶については、より緻密な考察が必要とされるように思われる。というのも、『知の考古学』のなかでは、解釈的方法と人間学的思考とが直接的に関係づけて語られているわけではないからだ。それでは次に、この第二の側面に関して詳細に検討し、そこにも確かにフーコーの「哲学的活動」を標定しようということを示していくことにしよう。

### III

『知の考古学』において、考古学的方法は「あらゆる解釈の外にとどまるもの」として語られる。「考古学が規定しようとするのは、言説のなかに隠されていたり表明されていたりする思考や、表象や、イメージや、テーマや、強迫観念などではなく、言説そのもの、つまり、諸々の規則に従う実践としての言説そのものである<sup>10)</sup>。」すなわち、考古学とは、「語られたことに対して、それが隠していることや、そのなかでそれに反して語られていたことを問うものではない」ということだ<sup>11)</sup>。1969年の著作におけるこのような記述のみを見ている限り、フーコーが退けようとしている「解釈」とは、与えられたテキストに対する極めて一般的な一つの態度のことではかきかきないように思われよう。しかし、ここでもやはり50年代のフーコーのテキストおよび60年代の彼の歴史研究に目を向けてみることによって、フーコーの「解釈」批判の射程が明確に示されることになるだろう。つまり、そうすることによって、解釈学的思考の拒否が、いかなる意味において、人間学的思考という歴史的に限定された一つの思考の形式に対する絶縁を含蓄しうるのかということが明らかになるように思われるのだ。

実際、1954年の『夢と実存』への序文は、夢のなかに実存の構造を読み解くことを目指す人間学的探求が、一つの「解釈」を要請するということを語っていた。すなわち、夢の意味を外側から指し示す「指標」としての夢のイメージから、内側から夢を構成する「表現」へと近づくために、「表現行為を充実したかたちで復元するような解釈の方法」が必要である、と<sup>12)</sup>。「表現」と「指標」との現象学的区別を認めつつ、ここでフーコーが主張しているのは、指標において失われてしまっている意味を、まさにその指標から出発して復元することとしての、「解釈学」の必要性である。言説やエクリチュールといった指標的要素からは、意味は常に逃れ去り、失われてしまっている以上、思考は、そうした要素にとどまっていたはならならず、逃れ去った意味を回収するというおそらくは終わりのない任務に身を委ねなければならない、というわけだ<sup>13)</sup>。ところで、このように、ポジティブなやり方で与えられるものとそこから逃れ去る

ものとの「本質的区別」を認めたくえでその区別を乗り越えようとする努力としてとらえられた解釈学的思考、これこそまさしく、60年代のフーコーの一連の研究によって、人間学的思考の基盤として示されるものに他ならない。つまり、フーコーの考古学的研究は、そのような思考の形式がどのようにして歴史的に形成されたのかということ、そしてそれが「人間」の登場をどのようにして可能にしたのかということ、明らかにしようと試みることになるのである。

こうした観点から、フーコーの60年代の著作を順に検討してみよう。

まず、『狂気の歴史』について。フーコー的なものとして最初の著作とみなされるこの1961年の書物は、解釈学的思考との関係という観点から見れば、実は、むしろ若きフーコーと同じ思考の地平に属するものである。確かにここでは、「人間」という知の対象に与えられた特権に対しても、また、狂気という形象の歴史的連続性に対しても、はっきりと異議が申し立てられている。しかし、我々の知から逃れ去るものにこそ真理が潜んでいると想定しつつその真理を明るみに出そうとするものとしての解釈学的思考については、フーコーはそれを依然として引き受けているように思われる。実際、『狂気の歴史』初版の序文には、精神医学によって精神の病としてとらえられた「狂気」と、そうした知による「捕獲以前の」「生き生きとした状態」における「狂気そのもの」とを区別しつつ、前者を越えて後者に接近することを目指そうという企図が語られている<sup>14)</sup>。客観的な認識に対して与えられる狂気は、その真の意味を喪失してしまった狂気にすぎず、したがって、そのようにして失われた狂気の真理へと至る別の道を探さなければならない、という、こうした任務は、まさしく、50年代にフーコーが自らに課していた解釈学的思考の図式に属するものであると言えよう<sup>15)</sup>。そして、そのような図式から彼が実際に身を引き離し始めるのは、1963年の『臨床医学の誕生』においてである。

西欧の近代医学がどのようにして成立したのかという問題を扱ったこの著作においてフーコーが明らかにしようとしているのは、18世紀の終わりに、「病」についての考え方に根本的な変容が起こったということである。彼によれば、それまでは身体の表面において観察しうる症状の総体そのものが「病」とみなされていたのに対し、18世紀の終わり以降、身体の内部における「病巣」ない

し「損傷」こそが「病」の真理である、とされるようになる。そしてここから、医学的視線に対して、新たな任務が課されることになる。つまり、目に見える症状から深層に隠されている病巣に向かうという、病理解剖学によって体現される任務が、医学にとって必然的なものとなる、というわけだ。そしてフーコーは、こうした新たな医学の登場を、西欧における一つの認識論的構造の成立に関係づける。彼が「不可視なる可視性」と名づけるその構造とは、見えないものこそが見えるものの真理を握っていると想定しつつ、この見えないものを見るようにすることを任務とするような思考の構造であるが<sup>16)</sup>、これは、彼がかつて引き受けていたものとしての解釈学的思考の構造と正確に重なり合う。というのも、そこに想定されているのはまさしく、見えるものは「指標」にすぎず、見えるものの「意味」は常に我々の視線の彼方に逃れ去っているということ、そしてそうである以上、見えるものから出発しつつ見えないものに到達すべきであるということであるからだ。この構造について、『臨床医学の誕生』は、それを必然的なものとして引き受けるかわりに、その歴史性を告発する。つまり、見えないものの優位もしくは解釈学的任務が、実は18世紀の終わりになって初めて思考に対して課されるようになったものであるということ、したがって、我々がいずれそうした任務から解放されることもありうるのだということを、フーコーはここで示そうとしているのである。

ただし、『臨床医学の誕生』においては、そのような認識論的構造が歴史的に構成されたものであることが示唆されているのみであり、それではそれがどのようにして成立することになったのかということについては語られていない。この問題を包括的なやり方で再び取り上げ、「人間」の登場との関連において分析することになるのが、1966年の『言葉と物』である。

この著作によれば、17世紀および18世紀における西欧の思考は、完全に表象の内部において展開されていた。すなわち、当時の知の任務はもっぱら、諸々の表象のあいだに同一性と差異の関係を打ち立てることであり、そうした関係が表象の外部にある何かに送り返されることは決してなかったということである。そして、18世紀の終わりに一つの重大な出来事が起こる、とフーコーは言う。西欧の知を根本的に変容させることになるその出来事、それが、「深層」の発明である。「深層」が発明されると、とはすなわち、表象の外に、表



象を支えている何かが想定されるようになり、見えるものの背後に、見えるものの秘密としての見えないものが発明されるということだ。それまで表象のなかに完全に宿っていた事物は、以後、自らに固有の空間へと引きこもることになり、それによって、「可視的な諸形象、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作り上げる下方の夜のなかですでに分節化された全くの合成物としてしか与えられないことになる」<sup>17)</sup>。ここから、思考には新たな任務が与えられる。つまり、もはや表象に与えられるもののレベルにとどまっていることは許されず、表面から深層へ、見えるものから見えないものへ赴くという任務が、必然的なものとして課されることになるのだ。そしてさらに、まさしくこのような深層の発明と、それに伴う解釈学的構造の成立に伴って、創設的主体としての「人間」が知の舞台に登場することにもなる。というのも、表象の「外」が思考され、表象がその自律性を失うようになって初めて、「表象がそのために存在する者、表象のうちに自らを表象する者、表象のうちに自らをイマージュないし反映として認める者、「タブローにおける表象」の錯綜した糸のすべてを結び合わせる者」が、問われるべきものとして現れることになるからだ。要するに、『言葉と物』が示そうとしているのは、見えないものにこそ見えるものの秘密が潜んでおりそれを明らかにすべきであるという、「不可視なる可視性」の構造ないし解釈学的構造が、歴史的にどのようにして成立したのかということ、そしてその構造が、いかにして、超越論的主体としての「人間」を可能にし、またそれを要請したのかということなのである。

そして、『言葉と物』が、解釈学的思考の歴史性をこのように告発しつつ、それと別の仕方でも考えることも大いに可能なのだということを示してみせたその後で、そうした別の思考をいわば定式化しようと試みるのが、『知の考古学』である。「言説のなかに隠されていたり表明されていたりする思考や、表象や、イマージュや、テーマや、強迫観念など」を明らかにしようとするのではなく、「諸々の規則に従う実践としての言説そのもの」を扱うこと。1969年の著作に提示されている「エノンセ」、「アルシーヴ」、「ポジティヴィテ」などといった諸概念について、それらを当時の言語理論や記号理論に関係づけたり、それら

を認識論的文脈のなかに位置づけたり、それらの根本的な新しさを吟味したりすることは、もちろん、必要かつ有意義なことである。しかし、そもそもフーコーにおいてそうした諸概念を要請しているのがいったい何かということを明らかにしない限り、すべては抽象的なままにとどまることになる。彼を突き動かしているもの、それは、彼自身がかつて囚われとなっていた思考の地平からの離脱という、「哲学的」目標である。「語られたこと」に徹底してとどまる歴史研究の可能性を模索すること、これはやはり、何よりもまず、「人間学への最後の隷属を断ち切ろうという企図」によって命じられた任務なのである。

\*

『知の考古学』は、このように、60年代のフーコーにおける離脱のプロセスとの関係のもとで、その明確な射程を顕にする。したがって、そこにおいて提示される理論が70年代以降のフーコーによって顧みられることがないとしても、それがそのまま、この書物の限界ないし失敗を意味することになりはしない。むしろそのことは、この書物が、使用されるべき方法の確立を第一の目的とするものではないということを、はっきりと示しているとすら言えるであろう。それは、別の仕方で思考するための実験の書である。方法論的な書物として、理論的な書物として自らを提示する『知の考古学』は、同時に、自己の変容のための極めて実践的な書物なのだ。

## 注

- 1) M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 14-15.
- 2) M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 25.
- 3) *Ibid.*, p. 22.
- 4) 歴史の連続性をこのように「主体の創設的機能にとって不可欠な相関物」とみなすとして、たとえば、『幾何学の起源』におけるフッサールの記述がある。彼はそこで、文化の現在の総体が文化の過去の総体を自らのうちに含んでいるという想定のもとに文化の「連続的前進」を語りつつ、科学の「最も原初的な意味」を「創設的主体性」に関係づけようとしていたのであった。
- 5) M. Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 65-66.
- 6) M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 319.

フッサールは、「幾何学なるもの」の歴史を超えた統一性を、「普遍的歴史一般」に  
とっての範例的な問題としてとらえていた。

7) M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op.cit.*, p. 45.

60年代の歴史研究と69年の書物との二重の関係については、フーコー自身が明確に  
語っている。「人間学的テーマから解放された歴史分析の方法を規定することが問題  
である、その限りにおいて、これから粗描されようとしている理論は、すでになされ  
た調査とのあいだに、二重の関係を持つことになる。一方において、この理論は、そ  
れらの研究が途中で使用したり、必要に応じてこしらえたりした道具を、一般的用語  
によって（そして少なからず訂正と練り上げとを伴いつつ）定式化しようとする。し  
かし他方において、この理論は、そうした研究がもたらした成果によって強化され、  
あらゆる人間学主義を完全に排した一つの分析方法を規定することができるように  
なる。この理論が基礎を置く地盤は、この理論によって発見された地盤なのである」  
(*Ibid.*, p. 26)。

8) *Ibid.*, p. 182.

9) *Ibid.*, p. 143.

10) M. Foucault, *Dits et Écrits I*, *op.cit.*, p. 79.

このようなものとして理解された「解釈学の道」として、たとえば、失われたものを  
再び我が物としようとする努力としてのリケールの解釈、または、生ける言説に対す  
る「自己疎外」とみなされたエクリチュールから出発して原初的な意味を回収しよ  
うとする試みとしてのガダマーの解釈がある。

11) M. Foucault, *Dits et Écrits I*, *op. cit.*, p.164.

実際、このことについては、『知の考古学』のなかでフーコー自身が自己批判をおこ  
なっている。また、ジャック・デリダが『狂気の歴史』に対しておこなった有名な批  
判の要点の一つもここにあった。

12) M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P. U. F., 1963, p. 168.

13) M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p.264.

## Foucault et la philosophie

Yasuyuki SHINKAI

Michel Foucault affirme que l'activité philosophique doit consister avant tout  
à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement. Et

cette « philosophie », il nous semble qu'il la pratique surtout dans ses recherches des années soixante : nous pouvons y trouver ses efforts pour se détacher de la pensée « anthropologique » qui commandait à ses ouvrages de jeunesse. Nous essayons dans la présente étude de montrer comment se déroule chez Foucault ce « travail critique de la pensée sur elle-même » en considérant comme résultat de ce travail son livre méthodologique de 1969 qu'est *L'archéologie du savoir*.