

『言葉と物』もしくは有限性の試練

慎改康之

『情況』第3巻第8号に掲載

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。

『情況』に掲載されたテキストに少なからず修正を加えています。

『言葉と物』もしくは有限性の試練

慎改康之

一つの細部に目を向けることから始めよう。それも、ミシェル・フーコー自身によって一つの「裁ち屑」¹とみなされたテキストの、少々モノマニアックな調査によらなければ不可視のままにとどまることも大いにありうるような細部に対して、しばし注意を払ってみたいと思う。その細部とは、一九六三年公刊の『臨床医学の誕生』が九年後に再版される際にフーコーによってなされた一つの修正にかかわるものである。

『ミシェル・フーコー思考集成』第一巻所収の「年譜」によれば、十八世紀後半の西欧における医学的知の根本的な変容という問題を扱った『臨床医学の誕生』が一九七二年に再版されるにあたり、フーコーは、大幅な加筆訂正を施しつつ、「構造主義的解釈を引き起こすような語、概念、表現を削除し、言説形成の分析により多くの配慮を施している」²。実際、改訂版においては、「構造」ないし「構造的」という用語が、「形式」、「システム」、「配置」などに置き換えられ³、また、「シニフィエ」、「思考」、「真理」などといった語が削除されるとともに、「語られたこと」ないし「言説」のレベルにとどまることの必要性が強調されている⁴。したがって、七二年の書き換えが、主にそうした方法論的な練り上げにかかわるものであるということに疑いの余地はないだろう。しかし、その枠組みには収まらないいくつかの変更のうち、注目に値すると思われるものがある。必ずしも目を引くとは言えない、その些細な変更は、結論のなかの、人間の有限性をめぐる思考と近代医学との関係について記述した箇所に見いだされる。

『臨床医学の誕生』において、病理解剖学にもとづくポジティブな医学の形成のために決定的な役割を果たしたとみなされているのが、死の概念の変化である。フーコーによれば、かつて死は、生に終止符を打つ絶対的瞬間としてとらえられていた。その限りにおいて、死体解剖という方法は、生の時間のなかで展開される病についての真理を明らかにすることができないものとされていた。これに対し、十八世紀末以来、死は、もはや生を外から不意に襲うものではなく、生とのあいだに内的関係を持つものとされるようになる。「死は、生を構成すると同時にそれを破壊するただ一つの網目を、生、生の動き、生の時間とともに形成するのである⁵。」このように生の根底にはそもそも死があるとされることによって、死は、生の真理を語る権利を得ることになる。つまり、死を出発点として病をポジティブなやり方で解読する病理解剖学にその根拠が与えられることになるのである。医学的知の歴史の変容をこのようにして明らかにした後、フーコーは結論において、医学が

死を生および病のあらゆる現象にとっての基礎として発見するというこの事態は、西欧文化に起こったより一般的な認識論的事件、すなわち、有限性をめぐる逆転という事件と密接に関連している、と指摘する。彼によれば、十七、十八世紀のいわゆる「古典主義時代」の思考にとって、人間の有限性とは無限の否定以外の何物でもなかった。すなわち、人間が有限であるとは、人間には神の無限に到達することが不可能であるということにすぎなかった。しかし十八世紀末以来、この有限性に対し、ポジティブな意味が付与されることになる。つまり、「死をその最も切迫した、そして同時に最も完全なかたちとして持つ」ものとしての有限性が、人間存在に固有のもの、人間存在の基礎をなすものとして見いだされるということである⁶。人間の有限性をめぐるこうした「逆転」の重要性を強調しつつ、フーコーは、それが現代医学とのあいだに保つ二重の関係を指摘するのだが、まさにこの箇所、ささやかな、しかし注目すべき差異が生じることになる。

まず、一九六三年の初版においては、その二重の関係について次のように語られていた。すなわち、十八世紀末に起こった有限性をめぐる逆転は、ポジティブな医学が成立するための哲学的な条件として役立ち、逆にこの新たな医学は、「近代的人間を自らの根源的有限性に結びつける根本的關係への最初の突破口 (*la première percée vers ce rapport fondamental qui noue l'homme moderne à son origine finitude*)」となった、と(強調は引用者)⁷。これに対し、一九七二年には、引用部分が、「近代的人間を一つの根源的有限性に結びつける関係を最初に明るみに出したもののうちのひとつ (*une des premières mises au jour du rapport qui noue l'homme moderne à une origine finitude*)」と修正されることになる(強調は引用者)⁸。この変更が注目に値すると思われるのは、そこに、一九六六年刊行の『言葉と物』との共鳴を感じ取ることができるように思われるからだ。つまり、近代において人間の有限性が根源的なものとしての価値を獲得するとともに、その有限性が知にとっての特権的な対象となる、という出来事は、まさしく、『臨床医学の誕生』の初版と再版とのあいだに書かれたその著作において詳細な分析の対象となっているものなのである。こうして、次のような問いが開かれることになる。『臨床医学の誕生』にもたらされた問題の書き換えは、『言葉と物』を検討することによって理解可能なものになりはしまいか。そして逆に、その書き換えから出発することによって、『言葉と物』の読解に新たな可能性がもたらされるのではないだろうか。こうした二重の問い、二重の企図のもとに、フーコーの著作のなかで最も難解なものとも言われるこの一九六六年の著作について、これから分析を試みてみよう。

根源的有限性

古典主義時代において有限性は無限の否定というネガティブな意味しか付与されていなかったのに対し、近代的思考は有限性を人間存在の基礎とすることになるという、有限性をめぐるこの逆転について、『言葉と物』はどのような分析を展開しているのだろうか。こ

の問いに答える前に、まず、こうした逆転について語ったのは決してフーコーが最初ではないということを確認しておく必要があるだろう。フーコーが最初ではない、というよりもむしろ、ジル・ドゥルーズも指摘するとおり、それはいわば周知の事実であったとすら言える⁹。ここではとくに、フーコーの議論を際立たせるために格好のものとして役立つように思われる二つのテキストを参照してみることにしよう。

メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』において、デカルトが有限性の問題を十全なやり方で思考できていなかったということを指摘する。確かに、第三省察の次の言葉のなかには、「現在」の確実性への示唆を見いだすこともできるだろう。「欺けるものなら誰でも私を欺くがよい、それでもなお、私が自分を何ものかであると考えているあいだは、彼には私が何ものでもないとするわけにはいかないだろうし、あるいは、私が在るということが現在真である以上、私がかつて一度も存在しなかったということが何時か真となるようにするわけにはいかないだろう」(強調はメルロ＝ポンティ)¹⁰。この「現在」の経験、これが知覚であり、メルロ＝ポンティはこの知覚を還元不能な根源的認識とみなす。「現在の認識としての知覚は、私の統一性を可能にし、それとともに客観性と真理の観念を可能にする、中核的な現象である¹¹。」ところで、デカルトは、何ものもそうであることを妨げることのできない知覚という経験を際立たせながらも、それを事実上抗し難い明証性の一つにすぎぬものとみなし、その結果、知覚もやはり懐疑に委ねられることになった。メルロ＝ポンティによれば、デカルトは有限性に何らのポジティブな意味も認めなかったゆえに知覚を原初的経験としてとらえることができなかつたのであり、その結果、人間の思考を絶対者の無限によって支えることになってしまった。「それゆえデカルト的解決法は、事実的条件のなかでの人間の思考を自らの証人とするのではなくて、逆に絶対的に自己を所有している思考によって人間の思考を支えることである。本質と存在との連結は、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¹²。」デカルトは無限についての独断論に立脚しており、有限性の問題をいまだに思考することができなかつたということ。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¹³。

それでは、そうした「意識化」はどのようにして完成されるのか。これについては、ハイデガーが、『カントと形而上学の問題』のなかで、カント哲学を引き合いに出しつつ考察している。彼は、『論理学』における、批判的問いの人間学的問いへの移行に注目する。カントはそこで、人間理性の関心の全体が、「私は何を知ることができるか」、「私は何をなすべきか」、「私には何を希望することが許されているか」という、三つの「批判」によって提出された三つの問いのうちに含まれている、とみなしつつ、それら三つの問いを、「人間とは何か」という第四の問いに帰着させている¹⁴。ハイデガーによれば、最初の三つの問いがそのように「人間学に算入されうる」のは、それらのすべてが、自らの有限性をめぐる人間理性の関心にもとづくものであるからだという。実際、能力について問いかける存在は、そうした問いによって、自らの無能力を指示する。というのも、全能の存在であれば、

決してそのような問いを発することはないからだ。また、本質的に一つの義務に関心を持つような存在は、そうした関心によって、自らが「然り」と「否」とのあいだで躊躇する不完全な存在であることを示す。最後に、何を期待することができ、何を期待することができないかを問う存在は、期待するということが必然的に含意する一つの欠如を明らかにする。このように、人間理性の最も近い関心を示す三つの問いは、人間理性の有限性を暴露する、しかも、人間は有限であるがゆえに自らの有限性をめぐるそうした問いを発することができる、というかたちで暴露するのである。人間理性の有限性は、可能、当為、許容にかかわる問いを基礎づけるものであると同時に、まさにそうした問いによって問い求められるものでもあるということ。これによって、第四の問い、「人間とは何か」という問いが、「批判」における三つの問いに関係づけられることになるのである。「人間理性は単にそれら三つの問いを提起するがゆえに有限なのではない。逆に、それは有限であるがゆえに、しかもそれが理性として存在するうえでこの有限性そのものが問題であるほどに有限であるがゆえに、これらの問いを提起するのである。これらの三つの問いはこの一つのこと、すなわち有限性を問い求めるという理由から、人間とは何であるか、という第四の問いに関係づけ「られうる」¹⁵。」カント以来、有限性はこのように、人間理性の最も近い関心の基礎にあるものとして現れると同時に、そうした関心が向けられる特権的对象ともなる。有限性は、「今や初めて問題となることができるのだ」¹⁶。

古典主義的反省が人間の有限性を無限から出発してしか思考していなかったということ。そして十八世紀末以来、その有限性が、構成的なもの、基礎をなすものとして登場すると同時に、知の特権的な対象となるということ。こうしたことは、したがって、フーコーより以前にすでに言われていたことであった。それでは、フーコーはこの歴史的変容についてどのような考察を行うのであろうか。『言葉と物』における記述は、ハイデガー、メルロ＝ポンティによる見解に対して、どのような対照を示すことになるのだろうか。

表象の分析

まず、有限性に構成的なものとしての価値が付与されていなかったとされる古典主義時代の知に関して、フーコーがどのように語っているのかを見ていくことにしよう。フーコーは、古典主義時代の思考を、「表象の分析」として特徴づける。表象を分析する、とは、思考ないし精神に現れる像としての表象を、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、ということである。このような任務によって特徴づけられる経験的知の領域として、フーコーは、「一般文法」、「自然誌」、「富の分析」を挙げる。まず、「一般文法」は、言語の能力を「いかなるものであれあらゆる表象に正確な記号を与え、表象相互のあいだに、可能なすべての結合関係を設定する能力」¹⁷としてとらえつつ、語がどのようにして表象を指示し、そしてその語がどのように結びつくことによって表象の秩序が示されうるのか、ということを探求するものとして現れる。次に、「自然誌」は、「表象のやや

混乱した豊かさのうちであって、分析可能で、万人に認められ、誰もが理解できる一つの名を受け取ることが可能であるようなもの」¹⁸だけを見ることによって、自然の諸存在に名を与え、それを同一性と差異の体系のうちで分類しようとするものである。最後に、「富の分析」。ここでは、「貨幣を富を表現し分析するための道具となし、そして逆に、富を貨幣によって表現される内容とする」¹⁹ことによって、富の秩序と貨幣の秩序とを重ね合わせることが目指される。これら三つの領域において展開される探求は、もちろん、何よりもまず、記号によって示されるものの側の秩序を前提している。一般文法とは諸々の言語体系について研究するものであるし、自然誌とは自然の秩序から出発して自然の存在を分類するものであるし、富の分析とは流通すべき富に対する貨幣の関係を扱うものである。しかし、だからといって、古典主義時代の知が、言語の存在、自然の存在、富の存在を表象の背後に想定していたということにはならない。というのも、問題はあくまでも、表象に与えられたものから出発してそれを分析することだからだ。古典主義時代の思考が、表象空間を超え出ることには決してない。そこでは、「言語は語の表象にすぎず、自然は諸存在の表象にすぎず、必要は必要の表象にすぎない」のである²⁰。常に表象に与えられるものから出発して思考しつつ、古典主義時代は決して、表象の背後にあって後から表象に宿りにやって来るようなものについて問いかけたりはしない。要するに、そこでは、表象の「外」が存在しなかったのだ。

そしてここから、構成的有限性、超越論的な価値を持つものとしての有限性についての思考が、古典主義時代においては不可能であったということについても理解される。というのも、表象の外における事物の存在を想定することがなかった古典主義時代の思考にとっては、必然的に、そのような事物と表象とがどこでどのようにして結びつくのかという問いもやはり無縁のものであったからだ。古典主義時代においては、「そのために表象が存在する者、模造や反映としてそこに自らを認知することによって表象のうちに自らを表象する者、「タブローのかたちにおける表象」の交叉するあらゆる糸を結びつける者、そのような者は、それ自身決してそこに現前してはいない」²¹。要するに、表象を自らのために構成する存在としての「人間」は存在しなかったのである。したがって、人間の有限性についても、それが無限の否定以上の意味を持つことはありえなかった。つまり、表象を基礎づける者の存在がそもそも問題にならない以上、そうした存在に固有の有限性が問題にされることもやはり不可能だったのだ。構成的なものとしての有限性は、表象空間の内部において展開される古典主義時代の思考のなかに、自らの場を持つことはありえなかったのである。

メルロ＝ポンティは、デカルト的反省が有限性にネガティブな意味しか与えていないことを、無限についての独断論にもとづくものとみなした。これに対し、フーコーは、古典主義時代の知に特有の整合性を見いだしつつ、有限性に構成的な意味を付与する可能性はそもそもそうした整合性によって排除されていたと見るのである。彼は、十九世紀以前に有限性が根源的なものとして思考されなかったことを、「意識化」の不徹底ではなく、当時

の知にとっての一つの必然的な帰結とみなすのである。

事物の後退

それでは、十八世紀の末に、有限であるがゆえにその有限性を自らの最も近い関心とするような存在がどのようにして登場することになるのか。フーコーは、有限性が根源的なものとしての価値を得るための可能性の条件が、二つの段階を経ることによって歴史的に成立したと語る。まず、第一段階においては、表象の分析に専念していた経験的領域のそれぞれのなかに、表象の外から自らの秩序を課すものが出現する。一般文法においては、「屈折」という要素が、語の指示能力に還元しえぬ言語の内的メカニズムの存在を示すものとして登場する。自然誌においては、「有機構成」が、可視的な表面を身体の厚みにおいて支えるものとして見いだされる。そして富の分析においては、あらゆる交換を通じて同一にとどまる絶対的な計量単位としての「労働」が発見される。要するに、表象の分析を可能にする条件が、「表象の外部、その直接的な可視性の彼方、表象よりも深層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²²。こうして、それまで表象空間の内部に安らいでいた事物は、「自らに巻きつき、固有の嵩を自らに与え、我々の表象にとっては外部にあるような内的空間を自らに規定する」²³。したがって、以後、事物は、「自らのうちに引きこもった厚みの底」からしか表象に与えられないことになろう²⁴。そして、このように事物が表象から後退するとともに、表象とはもはや、「一つの深層の上の表面的なきらめき」にすぎないものとなる²⁵。ここに、古典主義時代においてあらゆる知の領界を成していた表象空間が、その至上の自律性を次第に失っていくのである。

ただし、そうした表象の外への事物の後退は、いまだ控えめなものである。というのも、この段階においては、依然として、表象に記号を与えつつそれを同一性と差異にもとづいて秩序づけるという知の任務に変更はないからだ。つまり、そこでは、屈折、有機構成、労働という、表象に還元不可能な要素が見いだされながらも、そうした要素を従来の表象分析の内部に回収しようという努力がなされていたということである。これに対し、第二段階においては、表象の分析が完全に放棄されるとともに、近代を特徴づける経験的知の領域が新たに出現することになる。諸言語のメカニズムについての問いかけは、純粹に文法的なもの次元に関する研究を創始する。生物の営みを可能にしている機能の統一性にしたがった再配分によって、生物は、可視的な分類学的空間から解放される。そして、貨幣と富との表象関係についての理論は、労働が「あらゆる価値の源泉」として現れることによって、生産の理論の優位の前に消え去ってゆく。こうして、一般文法、自然誌、富の分析に代わり、比較文法、生物学、経済学という、新たな知の領域が形成されるのだ。そしてここから、いくつかの帰結がもたらされることになる。まず、以後、表象の分析に専心する古典主義時代の思考が、独断論的思考ないし一つの形而上学としてとらえられること

になる。すなわち、事物が後退し、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なって初めて、古典主義時代の思考が、「決してその輪郭が描かれることはなく、迷妄な独断論に閉じこもり、決して自らの権利の問題を明らかにしたことの無いような」形而上学とされるようになるということである²⁶。もはや表象を表象し尽くそうとする際限のない営みは一つの「錯覚」にもとづくものにすぎず、ここから、表象の権利上の限界について問いかけるという任務が生じることになる。すなわち、「批判」が必要となるのである。

そして、近代における新たな知の配置の成立によってもたらされたもう一つの重大な帰結としてフーコーが示すもの、それが、根源的に有限な存在としての人間の登場である。

人間学的眠り

すでに触れたとおり、表象空間の内部のみにおいて思考が展開されている限りにおいては、その空間を自らのために構成する者についての問いが提出されることはなかった。これに対し、生命、労働、言語がそれら自身の厚みのなかに退き、表象がもはやそれらの単なる表面上の効果にすぎないものとなって以来、そうした効果を受け取る者、事物に対する外在的關係から出発して表象を構成する者の存在が要請されることになる。すなわち、表象空間の崩壊によって事物と表象とのあいだに穿たれた隔たりのなかに、「人間」が登場することになるのだ。この人間は、二重の意味で有限な存在として現れる。一方において、外部から表象に課される生命、労働、言語の法則が、その認識に直接的に与えられることはない、という意味で、人間は有限な存在である。しかし他方、人間の認識の限界を経験においてネガティブなかたちで示すこの有限性の背後に、そうした経験をそもそも可能にするものとしての、「人間に固有の有限性」が見いだされる。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ということは決してないだろうし、かといっても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、それから出発してそれを覆い隠す鋭角的視点のなかに与えられることもない」からだ²⁷。神の無限の能力とも動物の無能力とも区別されるものとしての人間に固有の有限性が、人間の有限な認識の条件をなすものとして発見されるということ。ここに、超越論的なレベルにおいて価値を持つものとしての有限性が登場することになるのである。

人間の有限性に対して神の無限を第一義的なものとみなしていた思考において、人間の有限な認識は、無限の悟性に制限が加えられたものとしてのみとらえられていた。したがって、人間に備わっている能力は、権利上は同質的な能力であるとされていた。すなわち、人間の能力における自発性と受容性は、神の絶対的自発性が失墜した形態として、事実上区別されていたにすぎなかった。これに対し、自らに固有の有限性によって基礎づけられ

るようになって以来、人間の認識は、根源的に還元不可能な二つの能力から成るものとなる。認識の理論にとっての問題は、もはや主体と対象との一致を基礎づけるのではなく、主体のもとにあって本性において異なる二つの能力のあいだの関係を明らかにすることとなるだろう。表象空間の崩壊と、それにともなう根源的有限性の登場によって、「コペルニクス的転回」が可能になったのである。

そして、構成的なものとなったこの人間固有の有限性は、ただちに人間理性にとっての大きな関心事となる。というのも、事物の後退によって、真理はもはや表象に対し直接的に与えられることはなく、自らを隠しつつ見せるというかたちでしかそこに現れなくなるわけだが、こうした真理の存在様態を可能にするのがまさしく、人間固有の有限性に他ならないからだ。つまり、可能なすべての真理の基礎にその有限性が見いだされるということであり、それこそが「あらゆる真理の真理」としての価値を持つことになるのである²⁸。ここから、人間の根源的有限性を明るみに出そうという企図、フーコーが「有限性の分析論」と呼ぶ近代の知に特有の企図が登場することになる。そこで問題となるのは、「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、その根元的な限界における人間の存在そのものであるということを表明すること」である²⁹。つまり、経験に限界として示される有限性から出発して、そうした経験を可能にしている有限性を明るみに出そうとすること、そしてそのために、互いに異なるレベルにおいて見いだされるそれら二つの有限性を同一の形象のもとに重ね合わせようとすることである。「他者、遠いものが、いかにして、最も近いもの、同一者であるか」³⁰を示そうとするそうした分析論について、フーコーは、それが実は自らの可能性の条件そのものを損なう重大な混同に立脚していることを指摘する。

根源的有限性の出現を可能にしたのは、表象空間からの事物の後退であった。つまり、表象と事物とのあいだの越えがたい隔たりのうちに、それらを結びつけるものとしての人間存在が、自らに固有の有限性をともなって登場したのであった。ところで、認識に与えられた経験的内容から出発して認識の諸条件を明るみに出そうとする有限性の分析論は、根源的に有限な人間の登場を可能にしたまさしくその越えがたい距離を跳び越えようを目指す。すなわち、経験的なものを超越論的なものの上に折り重ねようとするその企ては、知と思考とが表象空間の外へと退いたことによって人間の認識に対し必然的なものとして課されることになった限界を、無邪気なやり方で越え出ようとするものなのだ。したがって、そこに見いだされるのは、あたかも人間固有の有限性に関してだけはそうした侵犯が許されているかのように振舞う「前批判的な素朴さ」である³¹。批判哲学が思考を独断論の眠りから目覚めさせたとするなら、経験的なものと超越論的なものとの折目において発せられる「人間とは何か」という問いは、すでに新たな眠りを準備しているのだ。「この折目のなかで、超越論的機能はその有無を言わせぬ網目によって、経験性の生気なく灰色の空間を覆いにやって来る。そして逆に、経験的諸内容の方は、生気を吹き込まれ、少しずつ身を起こして立ち上がり、超越論的たろうとするその思い上がりをたちまちにして高める

言説のなかに包摂される。こうして、この折目のなかで、哲学は、新たな眠りを眠るのだ。もはや独断論の眠りではなく、人間学の眠りを³²。」

ハイデガーは、「批判」におけるカントの三つの問いが人間に固有の有限性への関心を集約しようということを示しつつ、この有限性に対してどのように問いかければよいかということ考察していた。これに対し『言葉と物』は、そうした有限性を、表象と事物とのあいだに穿たれた隙間に現れる必然的形象とみなしつつ、経験的なレベルにおける有限性と超越論的なレベルにおける有限性とを重ね合わせることによってその隙間を埋めようとする思考を、「人間学の眠り」と断ずる。人間に固有のものとしての構成的有限性が歴史的に構成されるその過程を明るみに出しつつ、フーコーはもはや、人間が「自らの」根源的有限性をどのようにして意識化したのか、そしてそうした有限性と人間との「根本的關係」を明るみに出すための「突破口」がどのようにして開かれたのか、と問いはしない。その代わりに彼は、人間が「一つの」根源的有限性をどのようにして我が物にしたのか、そうした有限性と人間とのあいだにどのような「関係」が打ち立てられることになったのか、と問うことになるのである³³。

人間の死

『臨床医学の誕生』における書き換えの問題から出発した『言葉と物』の解読は、こうしてひとまずその円環を閉じることができた。しかし、実はまだ語るべきことが残っている。というのも、越えることの不可能な距離を設定しておきながらその距離を越えることを目指す思考に対する批判は、フーコーの六〇年代の著作全体を貫く一つのテーマ、すなわち、自己からの離脱というテーマの内部に、明確なかたちで位置づけ直すことができるように思われるからだ。

青年時代のフーコーが実存主義的現象学の支配する思想的背景のもとで思考していたということ、そして一九六〇年代の彼の研究がそうした自らの思考からの離脱の努力でもあったということについては、フーコー自身が数々の対談のなかで語っている³⁴。実際、フーコーによって一九五〇年代に書かれたいくつかのテキストは、現象学的ないし人間学的な要素を明白なかたちで含んでいる。そして、六〇年代の著作における人間学的な思考についての記述のなかには、確かに、かつての自分自身から身を引き離そうとする努力を見いだすことができる。

まず、五〇年代のフーコーについて。ここでは、一九五四年に書かれた、ピンスヴァンガーの『夢と実存』への序文を例にとることにする。というのも、「人間存在(Mensch-sein)」³⁵という対象の絶対的な特権を明言するこのテキストにおいて展開されているのは、まさしく、『言葉と物』によって完全に退けられることになる思考に他ならないからだ³⁶。この「序文」においてフーコーは、ピンスヴァンガーに倣い、夢を「人間の最も根源的な自由を明るみに出すもの」とみなしつつ、夢の分析によって「実存の諸構造の了解」に到達する方

法を探究している³⁷。そのなかで、第一にフーコーが強調するのは、夢の経験そのものとしてのイマジナシオンと、覚醒した意識による夢の経験の再構成としてのイメージとの、現象学的区別である。フーコーによれば、通常夢のイメージとして我々に与えられるものは、実は夢に帰属するものではなく、「覚醒した意識が、自分が夢みていた瞬間を回収するための一つ的手段」にすぎない。すなわち、夢のイメージとは、イマジナシオンを目覚めた状態において再構成したもの、指標として夢の意味を外から指し示すものにすぎないということである。とはいえ、夢みる意識には夢を十全にとらえることができない以上、夢の分析は、覚醒した意識が夢について提供する諸々のイメージから出発して行われるしかない。したがって、夢の分析には一つの困難な任務が課されることになる。すなわち、「イメージとイマジナシオンとのこの距離を跳び越えること」が必要になるのだ³⁸。距離を越えがたいものとして維持しつつそれを跳び越えようと試みる。経験に与えられるものから出発して、その経験の基礎にあるものを明るみに出そうとすること。これはまさしく、『言葉と物』において告発されている「分析論」の任務以外の何物でもない。一九五四年のこのテキストは、いわば、人間学的「折目」のなかに依然として囚われとなっているのだ。

これに対し、六〇年代のいわゆる「考古学的」著作は、そうした「折目」を、その歴史的研究によって少しずつ広げていく。一九六一年の『狂気の歴史』は、狂気をめぐる近代の知を考察することによって、人間が自らの真理を自らに固有のものとして保有する、という人間学的公準を告発する³⁹。『臨床医学の誕生』においては、そうした公準を可能にした知の一般的構造がどのようにして歴史的に成立したのか、ということが、医学の歴史との関連のもとで語られる⁴⁰。そして「人間諸科学の考古学」という副題を持つ『言葉と物』においては、すでに見てきたように、人間の構成的有限性の登場と「人間学的眠り」が示される。このようにして、六〇年代のフーコーの歴史的研究は、彼がかつて帰属していた思想的背景の全貌を描き出すことによって、彼をそこから徹底的に遠ざけていくのである。ピンスヴァンガーへの序文のなかで、フーコーは、人間の真理ないし人間の本性をめぐる問いかけとしての人間学がどのようにして根拠づけられることになったのかということ、後の研究において考察する、と予告していた⁴¹。六〇年代のフーコーの研究は、この予告を、いわば逆転したかたちで実現しているのである。

しかしそうすると、今一度出発点の問いに立ち戻りつつ、そうした自己からの離脱のプロセスのうちに『臨床医学の誕生』の書き直しを位置づけることができるだろうかと問わねばなるまい。『言葉と物』における詳細な分析が、人間の有限性についての記述により細心の注意を払うための動機づけとして十分なものであるということは、すでに示してきたとおりである。それでは、『言葉と物』以前、すなわち一九六三年の初版における根源的有限性についての記述には、逆に、かつての思考の名残が見いだされるということだろうか。もちろん、あのわずかな差異のなかに、この問いに対する明確な答を捜し求めることは不可能である。しかし、こうした視点から『臨床医学の誕生』の全体とそれ以前の著作とに

もう一度目を向けてみると、そこに一つの指標となる事実が見いだされるように思われる。すなわち、それらのテキストは、死に関する記述、有限性の最も切迫したかたちであると同時に最も完全なかたちであるとみなされた死に関する記述のなかに、有限性による魅惑の痕跡を示しているように思われるのだ。『夢と実存』への序文は、「死は夢の絶対的意味である」と断言するほど、夢の根源的意味の解読における死の夢の重要性を強調していた⁴²。また、博士論文の『狂気の歴史』については、その審査の際、アンリ・グイエが、死と狂気との「哲学的連続性」がそこに含意されているということ指摘していた⁴³。そして、六〇年代に書かれた文学論のいくつかのなかにもやはり、死が重要なモチーフとして現れる⁴⁴。さらには、『臨床医学の誕生』にもたらされた修正のうち、根源的なものとしての死について語られた箇所に関するものを少なからずみつけることができる⁴⁵。こうしたことを考え合わせてみると、死のテーマと構成的有限性のテーマとをフーコーのなかで重ね合わせてみようという誘惑は、よりいっそう逆らいがたいものとなる。もちろん、ここでこの問題について改めて考察をやり直すことはできない。ここではただ、この点に関してもやはり『言葉と物』が決定的な契機をしるしづけているということを確認するとどめておこう。一九六六年のこの著作においてもフーコーは確かに依然として死を語る。しかしそこで彼が語るのは、認識論的事件としての人間の死、すなわち、有限性をめぐる「眠り」からの来るべき覚醒なのだ。人間に固有の有限性を追い求める思考の「素朴さ」を明るみに出しつつ、そうした思考が今や消え去ろうとしている、とフーコーが語る時、そこには、彼自身にとっての一つの終焉が含意されているのである。人間とその有限性をめぐる終わりなき思考は、こうして、一足先にフーコーのなかでその最期を迎える。彼はここに、人間の根源的有限性との執拗な関係から解き放たれるのだ。

*

『臨床医学の誕生』に見いだされたわずかな差異に足を止めつつ『言葉と物』を読み直そうという我々の試みは、こうして、根源的有限性の魅惑との決別という、フーコーの思考の歩みにおける一つの重要な契機を描き出すことになった。死は以後、構成的なものとしてよりもむしろ、準備し、整え、作り出さねばならぬものとして語られることになるだろう。分析論のなかにやすらぎの場を求めるものとしての死ではなく、同一性からの解放の実践に委ねられるものとしての死。有限性の試練はむしろここに始まるのである。

ここで使用したフーコーのテキストについては、注において以下の略号で表す。

NC1 : *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963. [『臨床医学の誕生』、みすず書房、一九六九年（邦訳は初版を底本としている）]

NC2 : *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1972 (2^{ème} édition).

MC : *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966. [『言葉と物』、新潮社、一九七四年]

DE : *Dits et écrits*, 4 volumes, Paris, Gallimard, 1994. [『ミシェル・フーコー思考集成』全十巻、筑摩書房、一九九八 二〇〇二年]

注

¹ DE t.1, p. 24. [第一巻、一八頁]

² DE t.1, p. 41. [第一巻、四一 四二頁]

³ NC1 / NC2, pp. XIII / XIII, XIV / XIV, XV / XV, 2 / 2, 5 / 5, 8 / 8, 10 / 9, 17 / 17, 18 / 18, 22 / 22, 30 / 30, 36 / 36, 40 / 40, 47 / 47, 48 / 48, 51 / 51, 68 / 68, 70 / 70, 88 / 88, 121 / 121, 138 / 138, 141 / 142, 159 / 161, 173 / 175, 194 / 196, 195 / 197, 199 / 200, 201 / 203. [一三、一四、一六、二〇、二四、二七、二九、三八、三九、四五、五三、六〇、六七、七五、七九、一〇二、一〇五、一二八 一二九、一六九、一九〇、一九三、二一七、二三三、二五八、二五九、二六七頁]

⁴ NC1 / NC2, pp. XIII / XIII, XV / XV, 62 / 62, 68 / 68, 118 / 118. [一三、一六、九三、一〇二、一六六頁]

⁵ NC1 / NC2, p. 159 / 161. [二一七頁]

⁶ NC1 / NC2, p. 200 / 202. [二六八頁]

⁷ NC1, p. 199. [二六七頁]

⁸ NC2, p. 201.

⁹ Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 134. [ジル・ドゥルーズ、『フーコー』、河出書房新社、一九八七年、二〇二頁]

¹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 54. [モリス・メルロ＝ポンティ、『知覚の現象学』、みすず書房、一九六七年、九一頁]

¹¹ *Ibid.*, p. 55. [同書、九一頁]

¹² *Ibid.* [同書、九一 九二頁]

¹³ *Ibid.* [同書、九二頁]

¹⁴ Immanuel KANT, *Immanuel Kants Werke Band 8*, Berlin, Bruno Cassirer, 1922, pp.343-344. [『カント全集十七』、岩波書店、二〇〇一年、三四 三五頁]

¹⁵ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976 Band 3*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, p. 217. [マルティン・ハイデッガー、『カントと形而上学の問題』、理想社、一九八一年、二三三 二三四頁]

¹⁶ *Ibid.* [同書、二三四頁]

¹⁷ MC, p. 100. [一一〇頁]

¹⁸ MC, p. 146. [一五七頁]

¹⁹ MC, p. 186. [一九六頁]

²⁰ MC, pp. 221-222. [二三〇頁]

²¹ MC, p. 319. [三二八頁]

²² MC, p. 252. [二五九頁]

²³ MC, p. 252. [二五九頁]

²⁴ MC, p. 264. [二七〇頁]

²⁵ MC, p. 263. [二七〇頁]

²⁶ MC, pp. 255-256. [二六二頁]

²⁷ MC, p. 325. [三三四頁]

²⁸ MC, p. 352 [三六三頁]

²⁹ MC, p. 350. [三六〇頁]

³⁰ MC, p. 350. [三六一頁]

³¹ MC, p. 331. [三四〇頁]

-
- ³² MC, p. 352. [三六二 三六三頁]
- ³³ MC, p. 354. [三六四頁]
- ³⁴ DE t.1, pp. 601-602, 667 ; t.3, p. 372 ; t.4, pp. 441-442, 608, 780. [第二巻、四五四頁、第三巻、六〇頁、第六巻、五一七頁、第九巻、三一二頁、第十巻、六七頁、三一三頁]
- ³⁵ DE t.1, p. 66. [第一巻、七八頁]
- ³⁶ 『夢と実存』への「序文」に関しては、拙論「フーコーの現象学」、『現代思想』一九九七年三月号、一四八 一五六頁において詳細な分析を試みてある。
- ³⁷ DE t.1, pp. 90-94. [第一巻、一一〇 一一五頁]
- ³⁸ DE t.1, p. 117. [第一巻、一四六頁]
- ³⁹ 拙論「ポジティヴィズム批判から幸福なポジティヴィズムへ」、『フランス語フランス文学研究』第七九号、二〇〇一年、六八頁 七八頁を参照。
- ⁴⁰ 『臨床医学の誕生』において、十八世紀末以降の西欧の知に特有の構造として記述された「不可視なる可視性の構造」については、拙論「不可視なる可視」、『言語文化論集』（筑波大学現代語・現代文化学系紀要）第五五号、二〇〇一年、三三頁 五五頁を参照。
- ⁴¹ DE t.1, p. 65. [第一巻、七八頁]
- ⁴² DE t.1, p. 95. [第一巻、一一八頁]
- ⁴³ Didier ERIBON, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 136. [ディディエ・エリボン、『ミシェル・フーコー伝』、新潮社、一九九一年、一七〇頁]
- ⁴⁴ DE t.1, 179, 206-207, 213-215, 247-250, 250-261, 266-267, 539 [第一巻、二二二頁、二六六 二六九、二七七 二七九、三二二 三二五、三二六 三三九、三四六 三四七頁、第二巻、参六四頁]
- ⁴⁵ NC1 / NC2, pp. 156 / 158, 159 / 161, 173 / 175, 198 / 200, 199 / 201. [二一三、二一四、二三三、二六六 二六七頁]