

明學佛文論叢 第三九号 抜刷（二〇〇六年三月）

フリーコーとメルロ＝ポンティ

慎  
改  
康  
之

## フリーコーとメルロ＝ポンティ

慎 改 康 之

そのいくつかの対談のなかで、ミシェル・フリーコーは、自分が一九五〇年代に現象学的な探求に没頭していたということ、そしてその時代の現象学を規定していたのが、何よりもまず、メルロ＝ポンティの哲学であったということを告白している。<sup>(1)</sup>しかしその一方で、彼は、一九五〇年代の半ば以来、そうした思考の地平が倒壊し始めたということ、そして一九六〇年代の彼自身のいわゆる「考古学的」研究がそうした地平からの離脱の努力を含意していたということについても語っている。<sup>(2)</sup>実際、五〇年代に残された彼のいくつかのテクストと、六〇年代以降の、我々がいわゆる「フリーコー的」なものとして知る著作群とのあいだには、一見して明らかな断絶を見いだすことができる。したがってここから、フリーコーとメルロ＝ポンティとの関係をめぐって次のような一連の問いを提出することができるだろう。まず、フリーコー自身がかつて専心していた現象学的探求とはいったいどのようなものだったのか。また、そうしたフリーコーの現象学とメルロ＝ポンティの哲学とのあいだには、どのような関係を見いだすことができるだろうか。

そして、そのように自らがかつて属していた地平から、フーコーはどのようにして身を引き離すことになるのだろうか。

以上の問題を検討するために、ここではとくに、フーコーが残した二つの「序文」、すなわち、一九五四年に公刊されたビンスヴァンガールの『夢と実存』への「序文」と、一九六一年に博士号取得のための副論文として提出されたカントの『人間学』への「序文」という、彼の仕事のなかでは周縁的な位置にあるとされる二つのテキストを出発点として選びたい。というのも、それら二つのテキストは、一つの現象学的テーマをめぐって根本的に異なる二つの見解を提示しているからだ。つまり、それらを対照させることによって、フーコーに起こった転回がいったいどのようなものであったのかを明確に示すことができるように思われるのである。そこで以下、次のような順序で考察を進めていくことにしたい。まず、『夢と実存』への「序文」に関して、そこで何が問題になっていたのかを明らかにしつつ、それがメルロ＝ポンティの主題とどのように交叉するのかを描き出すこと。次に、『人間学』への「序文」に目を向け、そこにおいてフーコーが、かつて自らが帰属していた思考の地平をどのように告発しているのかを示すこと。そして最後に、そのような告発がメルロ＝ポンティの思考に対する告発として有効性を持つかどうかということについて、一九六六年のフーコーの著『言葉と物』に訴えつつ検討すること。

## 自由と真理

まず、『夢と実存』への「序文」について。このテキストにおいてフーコーは、夢の経験のなかに実存の構造を解

読しようとするビンスヴァンガー的探求を自らに引き受けている。一見すると「無謀な企て」<sup>(3)</sup>とも思われるこの探求の正当性を示すためにフーコーが引き合いに出すのは、ビンスヴァンガーも取り上げているヘラクレイトスの原則、すなわち、「目覚めた人間が認識の世界に生きているのに対し、眠る者は自分自身の世界へと向かっている」という原則である。フーコーによれば、この原則は、眠りのなかで夢見る者は客観的世界から切り離されてしまっている、というネガティブな意味においてはなく、夢の世界は夢見る者にとっての「固有の世界」*tois koitōis*を構成している、というポジティブな意味において理解される必要がある。<sup>(4)</sup>つまり、一つの世界の形式をそなえていると同時に、一つの主体にとって最も固有のものでもあるということこそが、夢という経験の本質的特徴である、というわけだ。「夢は「……」不透明な諸内容と解読されるままにはならぬある必然性の諸形式とを隠し持った、一つの世界のなかに展開される。しかし同時に、夢とは、自由な生成、自己の達成、個のなかにある最も個なるものの発現でもある。」<sup>(5)</sup>そして、主体の自由と世界の必然とを同時に示すというまさにこの矛盾が、「実存の起源」を夢のなかに読み解こうとする試みを動機づけることになる。というのも、このようなものとしての夢の経験は、実存が自らを「企投」するその運動を、その原初的なかたちにおいて示してくれるように思われるからだ。「夢は、その超越性において、そしてその超越性によって、実存が、その還元不可能な孤独のなかで、自らの歴史の場所として構成される一つの世界へと自らを企投する、その原初的な運動を暴露する「……」。覚醒した意識を魅惑する客観性を断ち切り、人間主体に対してその根元的な自由を回復させつつ、夢は、逆説的にも、世界へと向かう自由の運動、自由がそこから出発して世界となる原初的な地点 *le point originare* を暴露するのである。」<sup>(6)</sup>夢によって指し示されるのは、「自由の原初的運動」であり、「実存の運動そのものにおける世界の誕生」<sup>(7)</sup>であるということ。ヘラクレイトスの原理をこのように

読み解きながら、フリーコーは、ビンスヴァンガーによって開かれた「現存在分析」を自らのやり方で引き継ごうとするのである。

それでは、一九五四年の「序文」におけるこうした主題は、メルロ＝ポンティ的な問題とどのように交叉するのだろうか。おそらく、以上に述べた内容によって最初に喚起されるのは、むしろハイデガーとの関連であろう。実際、「実存」や「企投」といった概念を援用するこのテキストがハイデガーの哲学に多くを負っているということについては、異論の余地があるまい。しかし、ハイデガーとフリーコーとの関係についてはいずれ別の場所で詳細な検討を行うことにして、ここではあくまでもメルロ＝ポンティとの関連に焦点を絞ることにしたい。

ハイデガー的なテーマが明白なやり方で現れているその一方で、メルロ＝ポンティの思考との交叉は、比較的につかぬかたちで、ただしその重要性に関してはおそらく決してそれに劣らぬものとして、認めることができる。一九五四年のテキストにおいて示されているメルロ＝ポンティ的テーマ、それは、客観主義と主観主義、實在論と主知主義との対立を、一つの両義的経験に注目しつつ乗り越える、というテーマである。『知覚の現象学』の企図は、「主体を決定論の網目に組み込んでしまう客観的思考」と「その決定論を主体の構成的活動によって基礎づける反省的思考」とを、<sup>(8)</sup>「原初的認識」としての「知覚」という経験に問いかけることによってともに乗り越えることであった。<sup>(9)</sup>こうした企図に、超越的世界の内容と自由の根源的な運動とを夢という特権的な経験において同時に思考しようとするフリーコーの試みは、正確に呼応している。つまり、真理を主体の超越論的自由に還元するのではなく、主体の自由を決定論のなかに解消してしまうものでもなく、自由と真理とが互いに分かちがたく絡み合って与えられるような各種の「原初的な originaire」経験に問いかける、というやり方が、両者に共通であるということだ。「極端な主観主義と極

端な客観主義を接合させたこと」こそが「現象学の最も重要な収穫」であるとすめるメルロ＝ポンティの哲学が、ビン  
スヴァンガーへの「序文」のなかで見事に反復されているのである。

そして、カントの『人間学』への「序文」において問題化されることになるのは、まさしくこの地平である。すな  
わちそこでは、世界の真理と主体の自由との交叉を原初的経験に問いかけることによって記述しようという試みが、  
一つの「混同」にもとづくものとして告発されることになるのである。したがって今度はこの一九六一年のテクスト  
に目を移し、この告発の射程がいかなるものであるかということを見ていくことにしよう。

### 経験的なものと超越論的なもの

『人間学』への「序文」において提出されている問い、それは、一七九八年に公開されたカントの『実用的見地に  
おける人間学』と、彼の批判哲学とのあいだに、どのような関係を見いだすことができるだろうか、という問いであ  
る。<sup>(11)</sup>これに対してフリーコーは次のように答える。すなわち、『人間学』は、経験性のレヴェルにおける「批判」の反  
復である、と。

この「反復」がいったいどのようなものであるのかを示すために、フリーコーは、『人間学』第一部の、「感性に対す  
る弁護」と題された第八節以降を例として挙げる。実際、そこでカントは、『純粹理性批判』においてなされていた  
感性と悟性との関係をめぐる考察を、今度は別のやり方で取り上げ直している。『純粹理性批判』において、直観に  
与えられた多様は、純粹統覚の超越論的統一と、その統一をアプリアリなかたちで表象するものとしてのカテゴリー

とに、必然的に従うとされてきた。これに対し、『人間学』は、直観と悟性との総合の作用を、時間のなかで緩やかに進行するものとしてとらえることになる。「多様は、それが感覚に与えられるとき、いまだ秩序づけられてはいない。そこに悟性が、自らを付加し、自らが持ち込む秩序を差し入れるためにやって来なければならぬ。」<sup>(12)</sup>要するに、感覚に与えられる多様に対して悟性が秩序を挿入するという手続きが、経験的時間のなかで「継起」するものとして考察されているということであり、この意味において『人間学』は、「批判」を経験的なもののレヴェルで取り上げ直したものであるとされるのである。

それでは、こうした反復には、いったい何が含意されているのだろうか。フーコーによれば、『人間学』による「批判」のこの反復は、カント晩年の「超越論的哲学」において提起されることになる問題、すなわち「真理と自由の帰属」という問題を開くものである、という。

「批判」において、真理は、「受容性と自発性との関係における決定」として示されていた。その真理が、「人間学」においては、「時間的分散に沿って記述」されることになる。「批判」によって規定されていた「綜合作用の統一性」が、経験的な時間によって侵食される、ということであるが、しかし、まさにそのことによって『人間学』は、その綜合作用を「一つの自由へと開く」ことになる。つまり、「真理のはたらきに誤謬の可能性を結びつける一方で、そのようにして真理の関係を諸決定の領域から逃れさせるような、危険な自由」が、そこに開かれるということだ。<sup>(13)</sup>そして、フーコーによれば、このように人間学的探求のなかで「真理の諸々の綜合が自由の領界のなかに現れる」こと<sup>(14)</sup>によって、人間の有限性における「自由と真理との帰属」という問題<sup>(15)</sup>、すなわち、とりわけ『オプス・ポストゥムム』に収められたテキストのなかでカントが規定しているものとしての「超越論的哲学」において中心に据えられている

問題が、自らの場を見いだすことになる。<sup>(15)</sup> 要するに、経験的なレヴェルにおけるアプリアリなもの、カントにおいて、「超越論的哲学」への「移行の契機」を構成している、とされるのである。<sup>(16)</sup>

ところで、「真理」と「自由」との関係は、最初に確認したとおり、かつてのフーコーが引き受けていたものとしての現象学的思考において問題になっていた事柄である。そして『人間学』への「序文」は、まさしくこの問題をめぐって、彼自身のかつての思考に対し根本的に異議を申し立てることになる。

一九六一年のテキストによれば、カントの『人間学』は、「批判」においてアプリアリとして扱われている事柄を経験性のレヴェルで取り上げ直すことによって、超越論的な問いへの道を開くことをその役割としている。しかしこうした「移行」において、『人間学』それ自体は過渡的なものにすぎない。つまり、経験的なレヴェルにおける考察とともに真理と自由との関係についての問いが要請されることになるとしても、その問いが可能となるのは、経験性のレヴェルそのものにおいてではなく、超越論的なレヴェルにおいてである、ということである。しかし、それにもかかわらず、カント以降の哲学は、この経験的なレヴェルにおける探求を、そのまま、超越論的な探求として価値づけようとする方向へと傾くことになる、とフーコーは言う。とりわけ「原初的なもの」という概念をめぐる一つの「混同」によって、哲学は以後、真理と自由との帰属という超越論的問題を、経験に与えられるものから出発して思考するようになる、というわけであるが、<sup>(17)</sup>ここで念頭に置かれているのは、言うまでもなく、ビンスヴァンガーへの「序文」に示されていた思考、先ほどメルロ＝ポンティとの交叉を確認したあの思考に他ならない。実際、『人間学』への「序文」は、カント以後の哲学のなかでも現象学においてほどそうした混同が顕著に示されたことはない、と語っている。「おそらく、哲学的領野のそうした「脱構造化」は、現象学の航跡においてほど顕著であったことはないで



あろう。確かに、アプリアリの領域を、原初的なものについての諸反省がそれを押収していた諸形式から解放することとは、『論理学研究』が証言しているとおり、フッサールの最初の企図に属していた。しかし、原初的なものは決してそれ自体として自分自身の解放の地盤とはなりえない以上、直接的主体性として考えられた原初的なものを逃れるための努力は、結局、受動的総合とすでにそこにあるものとの厚みのなかで考えられた原初的なものに送り返されることになった……」<sup>(18)</sup> 経験的なものと超越論的なものとを重ね合わせようとする試み、自由と真理との出会いを原初的経験に問いかけつつ描き出そうとする試みが、ここでは、完全にその価値を剥奪されている。『人間学』への「序文」には、このように、フーコー自身がかつて属していた地平からの一つの大きな断絶を見て取ることができるのである。

### 「混同」か「両義性」か

しかし、ただちに次のような問い、次のような反論が提出されようだろう。すなわち、フーコーが告発している「混同」とは、まさしく、メルロ＝ポンティの言う「両義性」のことではないのか。そうだとすると、ここで「混同」を語ることが果たして正当化されるのか。というのも、フーコーの語る「混同」は、「批判哲学」にもとづく分割を認める限りにおいてのみ「混同」であるけれども、メルロ＝ポンティの「両義性」の哲学は、まさにそうした分割そのものを問題化するものであるからだ。<sup>(19)</sup> したがって、カント主義を乗り越えようとする「両義性」の思考を「混同」とみなそうとするフーコーの態度こそ逆に、カントの呪縛から逃れられていないことを示すものではないのか、と。

こうした反論に答えるためには、一九六六年に公刊されたフーコーの名著『言葉と物』を参照する必要があるのだら

う。というのも、『人間学』への「序文」においてカントの哲学内部の問題として語られていたことが、『言葉と物』においては、十八世紀末の西欧の知に起こったとされる根本的な変容との関係のもとに取り上げ直されており、そのことによって、問題となっている「混同」がなぜ「混同」に他ならないのかということがより明確に示されているからだ。

それでは、十八世紀末に何が起こったのかということに関する『言葉と物』の分析について、その要点をたどっていくことにしよう。

フーコーはまず、十七世紀から十八世紀の末にかけての西欧の知が、「表象の分析」という任務によって貫かれていたことを示そうとする。つまり、「古典主義時代」と呼ばれるこの時代において、思考は、精神に現れる像としての表象を同一性と差異にもとづいて秩序づけるといふ任務に専心していた、というわけである。フーコーによれば、こうした思考にとって、表象の「外」は存在していなかった。「古典主義時代の思考は、実際、存在が表象に対して切れ目のないかたちで与えられるという事実によって透明となった一つの存在論の内部に、そして、表象が存在の連続体を解き放つという事実によって照明された一つの表象の内部に、そもそも初めから位置づけられている。」<sup>(20)</sup>常に表象に与えられるものから出発するこの時代の思考は、したがって、表象空間を超え出ることには決してなく、いわば表象の自律性のもとに安らいでいたのだ、と。そして、十八世紀の終わりに西欧の知に起こることになるのが、まさしく、そうした自律性の崩壊である。つまり、それまで表象空間の内部においてのみ解き放たれていた事物が、「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」ようになる、ということだ。<sup>(21)</sup>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。<sup>(22)</sup> 今や事物と表象とのあいだに超え難い距離が開かれたということであり、ここから、表象そのものと表象の背後にあって後から表象に宿りによって来るものとの分割、経験可能なものと経験不可能なものとの分割が生じることになって、「表象の権利上の限界から出発して表象に問いかける」ことを任務とするものとしての批判哲学が可能となったのだ、というわけである。<sup>(23)</sup>

そして、事物がこのように表象の外へと後退するとともに、それまでは提出されなかつた問いが開かれることになる。表象の分析に従事していた古典主義時代の哲学を一つの形而上学として断ずるその一方で、「批判哲学は、同時に、表象の源泉と起源をなすすべてのものに表象の外で問いかけることを意図するような、もう一つの形而上学の可能性を開く」<sup>(24)</sup>。つまり、事物に対する外在的關係から出発して表象がいかんにして構成されるかという、表象が自律性を保っていた限りにおいては問われることのなかつた問いが、ここに出現するということだ。表象に与えられるものと与えられないものとのあいだの分割から出発して、表象はいかんにして可能であるか、認識はいかんにして可能であるか、経験はいかにして可能であるか、という問いが可能になるということ。要するに、「深層」の発明による表象の自律性の崩壊という、十八世紀末に起こった知の布置の根本的変容によって、そしてそれによって初めて、「超越論的なもの」に関する探求が可能になるのだということを、フーコーは示すのである。

ところで、『言葉と物』における以上の分析を認めるなら、我々の問い、すなわち、フーコーがなぜ「混同」を語りうるのかという問いに対して答えることも可能となるだろう。というのも、認識の可能性の条件をめぐる問いかけが、そもそも「批判」によって示されるような分割、すなわち、経験可能なものと経験不可能なものとの分割によって可能になったのだとするならば、超越論的なものについての問いを経験に与えられるものから出発して考察しよう

とする試みは、いわば、そうした問いが提出されるための条件を完全に見落としてしまっていることになるからだ。別の言い方をするなら、経験的なものに対し超越論的なものとしての価値を与えようとする現象学的な企図は、超越論的な問いそのものの可能性の条件としての超え難い距離を、無邪気なやり方で「還元」しようとするものであり、したがって、そうした企図はやはり「混同」にもとづくものに他ならないとされるのである。<sup>(25)</sup>

メルロ＝ポンティは、知覚を「原初的認識」として正当に価値づけるためには、人間の有限性にポジティブな意味を認める必要がある、と語っていた。すなわち、「その事実的条件における人間の思考を自らの保証人とする」ためには、「神と虚無との中間者」としての人間主体に固有の有限性をそれ自身から出発して思考しなければならぬということであり、その限りにおいて、有限性を無限の否定としてしかとらえなかったデカルトの「反省的分析」は、「完成した意識化ではない」と批判されることになったのであった。<sup>(26)</sup>しかし、フーコーの歴史的分析にしたがうなら、有限性をめぐる思考に関して全く異なる見解が提示されることになる。すなわち、表象の可能性の条件についての問いが、そもそも物が表象の背後に退くことによって可能になったのだとするなら、人間の経験に示される有限性の背後にそれを基礎づけるものとしての構成的有限性を思考することができるようになるのもやはり、そうした表象の自律性の崩壊という出来事によるものであるということだ。したがって、デカルトの反省が有限性をそのようなものとして思考しえなかったとすれば、それは、「表象の分析」に専念していた当時の知の整合性によってそうした思考の可能性がそもそも完全に排除されていたからだということになるだろうし、また、無限に対する有限性の地位向上も、「意識化」の完成として手放しに称賛することのできるようなものではないということになるだろう。実際、フーコーによれば、人間の有限性のそうした二重化こそ、まさしく、「混同」への誘惑が形成される決定的な契機として役立つ

つものであるという。すなわち、人間は有限であるということを経験のうちを示すものから出発して、その経験を基礎づけるものとしての有限性を明るみに出そうという、彼によって「有限性の分析論」と名づけられる試みが、十九世紀以降の西欧の思考を支配することになる、というのだ。<sup>(27)</sup>そして、二つの有限性を区別すると同時に重ね合わせようとするまさにこうした試みのなかで、「経験的でありながら認識を可能にするものに最も近いところまで連れ戻された諸認識の場所として、そして、その諸内容に直接的に現前する純粹形式として」役立つような、「特殊な、しかし両義的な地層」が目指されることにもなるだろう。<sup>(28)</sup>こうして、有限性をめぐる近代の分析論は、「差異と同一性とが同じものである」ことを示すための終わりのない任務に身を委ねることになるのである。<sup>(29)</sup>

『言葉と物』によれば、カントが『論理学』のなかで批判哲学の三つの問いに「人間とは何か」という第四の問いを付け加えたとき、「批判」がその分割を示した二つのものが、あらかじめひそかに混ぜ合わされてしまっていた。<sup>(30)</sup>「人間」への問いかけに潜む両義性、かつて自らの人間学的探求のなかで引き受けていたこの両義性を、フリーコーは今や、批判哲学以前の素朴さとして告発するのだ。経験的なものと超越論的なものとが重ねあわされる一つの「折目」のなかで「人間」の経験に与えられるものをめぐって展開される分析論が、独断論の眠りにかわる「人間学の眠り」を眠るものとして、ここに断罪されているのである。<sup>(31)</sup>

\*

以上、フリーコーのメルロ＝ポンティに対する関係をめぐる我々の考察は、フリーコーがかつて専心していたという現

象学がメルロ＝ポンティの哲学とのあいだで思考の地平を確かに共有していたということ、そして、彼が後にそうしたかつての思考を、まずカントの哲学を辿り直すことによって、次いで西欧の知一般の歴史を分析することによって告発しているということを、明確に示すことができた。自由と真理との出会いを両義的な経験の層に問いかけることによって描き出そうとする試みを、カント以前の素朴さに安らぐものと断じつつ、六〇年代以降のフーコーは、人間的探求のいっさいを徹底して自らに禁じることになるのだ。

もちろん、以上のようなフーコーの身振りを、彼のメルロ＝ポンティ的なものに対する負債のすべてを清算するものとみなすことは到底できない。むしろ、自分自身からの離脱のために注がれた彼の努力は、彼が負っているもの大きさを示している。現象学から身を引き離そうと試みることに、それは同時に、自らにおいて、また現在の我々において、何が依然として現象学的であるかを測定することでもあるだろう。そして、距離を取ろうと試みる場所へと常に引き戻されるというこうした試練においてこそ、おそらくは、思考にとっての新たな突破口が開かれることにもなるのである。

#### 註

- (1) Michel Foucault, *Dits et écrits*, 4 volumes, Paris, Gallimard, 1994, t. 1, pp. 601, 667; t. 4, p. 780.
- (2) *Dits et écrits*, t. 1, p. 667; t. 4, p. 441.
- (3) *Dits et écrits*, t. 1, p. 68.
- (4) *Ibid.*, p. 90.
- (5) *Ibid.*, pp. 93-94.

フーコーとメルロ＝ポンティ

- (6) *Ibid.*, pp. 90-91.
- (7) *Ibid.*, p. 91.
- (8) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 506.
- (9) *Ibid.*, p. 55.
- (10) *Ibid.*, p. XV.
- (11) 博士号取得のための副論文としてソルボンヌに提出されたこの「序文」は、フーコー自身の訳によるカントの『人間学』フランス語版にまえがきとして収録されたその冒頭部分を除いて、未公刊のままにとどまることになる。 Cf. *Discs et écrits*, t. 1, pp. 288-293.
- (12) Michel Foucault, « Introduction à l'Anthropologie de Kant », inédit, Sorbonne, 1961, p. 84.
- (13) *Ibid.*, p. 87.
- (14) *Ibid.*, p. 102.
- (15) *Ibid.*, p. 104.
- (16) *Ibid.*, pp. 102-103.
- (17) *Ibid.*, p. 106. 「本来の名で指示されたり、あるいは他の企図のもとに隠されたりしながら、人間学は、あるいは少なくとも反省の人間学的レヴェルは、哲学を疎外しようとすることになるだろう。原初的なものは、人間学的分析とともに、アブリオリと基礎にあるものとのあいだの仲介物であるということによって、哲学の内的エコノミーのなかで、不純で非反省的な混成物として機能することになるだろう……」
- (18) *Ibid.*, pp. 106-107.
- (19) *Phénoménologie de la perception*, p. 150. 「ところが、経験的使用と超越論的使用の区別などというものは、困難を解決するよりもむしろそれを覆い隠すものだ。批判主義の哲学は、思考の経験的なはたらきを、経験的思考をいわばその小銭とするような一切の総合の実現を担わされる超越論的活動によって裏打ちする。しかし、私が現に何かを思考するとき、無時間的総合の保証は、私の思考を基礎づけるために十分でもなければ必要ですらない。総合を行わなければならないのは、今であり、生ける現在においてである。そうでなければ、思考は、その超越論的諸前提から切り離されることになってしまう

だらう。」

- (20) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 219.
- (21) *Ibid.*, p. 252.
- (22) *Ibid.*, p. 263.
- (23) *Ibid.*, p. 255. 「かくして批判哲学は、表象の空間の外への知と思考の後退という、十八世紀末のヨーロッパ文化に起こった出来事を、最初に承認するものである。」
- (24) *Ibid.*, p. 256.
- (25) *Ibid.*, p. 352.
- (26) *Phénoménologie de la perception*, pp. 54-55.
- (27) *Les mots et les choses*, p. 326.
- (28) *Ibid.*, pp. 331-332.
- (29) *Ibid.*, p. 326.
- (30) *Ibid.*, p. 352.
- (31) *Ibid.*, p. 352. なお、『言葉と物』においてメルロ＝ポンティがどのように扱われているかという点に関しては、Gerard Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* » in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, pp. 33-53 参照。