

フーコーの現象学

「解釈」をめぐる

慎改康之

『現代思想』第25巻第3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。

『現代思想』に掲載されたテキストとは多少異なる部分があります。

フーコーの現象学
「解釈」をめぐる

慎改康之

ミシェル・フーコーがその青年時代を実存主義的現象学の支配する思想的地平に過ごし、彼みずからもその時期、生きられた経験に内在する意味の分析に専心していたということ、それが1950年代中頃を境にその地平が倒壊し、新たな知を求める動きが人々のあいだに起こったということ、そして60年代の彼の仕事は現象学からの離脱の努力でもあったということ、こうしたことについては、数々の対談のなかに彼自身の証言が残されている(1)。以上のような彼の言葉を真剣に受けとめるとすれば、彼の初期の著作、「考古学的」と呼ばれる研究のなかに、現象学から身を引き離そうとする彼の身振りを読み解こうという試みが動機づけられることになるだろう。そしてもしそうした身振りを実際に見つけ出すことができるとしたら、それによって、フーコーのその時代の作品を新たな光のもとに照らし出すことができるのではないか。彼がどのような場所からどのような手続きによって抜け出そうとしたのかということの探査によって、彼の思考の射程を、文字どおり浮き彫りのかたちで明るみに出すことができるのではないだろうか。

実際、『狂気の歴史』から『知の考古学』に至る彼の著作には、現象学に対し距離をとろうとする明確な態度が二通りのやり方で示されている。一方には、現象学の成立の歴史的諸条件を明るみに出そうという試みがあり、例えば、「人間学の眠り」に陥ったとされる近代の思考の典型としての現象学がそこでは描かれる(2)。また他方、とりわけ『知の考古学』において「考古学」と呼ぶ自分の方法を理論的に規定しようとする際、それが現象学的思考から歴史を解放しようとするものであるということ、それをフーコーは明言している(3)。しかしいずれの場合においても現象学は、正面から批判の対象とされているというよりもむしろ、歴史的考察の諸対象のうちの一つ、歴史的考察がそこに落ち込まぬよう注意すべき諸々の罠のうちの一つとして扱われており、そこには冷やかさを保とうとする逆説的な熱意すら窺われるのであって、離脱の手続きを読みとろうとする我々の試みはそれによっていささか戸惑わされることになる。果たして、フーコーの現象学に対する関係を特権化して扱うことが、彼のテキストによって実際に正当化されうるのだろうか。

そうした当惑に対し我々の企図を勇気づけてくれるように思われるのが、1954年に出版された、ルードヴィヒ・ピンスヴァンガー『夢と実存』仏訳へのフーコーによる序文であ

る。この「序文」は、「具体的で客観的かつ実験にもとづくあらゆる認識に対しその基礎として示されてあるひとつの分析形式」としての「人間学」(4)、「夢みる経験の根元的主観性」としての「構成する」主体(5)といった、「考古学」的著作以降のフーコーにおいて我々が会うものとまさしく相反する形象で満たされている。つまりこのテキストは、彼が後にそこから抜けだそうとしたまさにその場所を示しているように思われるのだ。したがって、そうした離脱の手続きについて問いかけようとする我々の試みに対して、ここにひとつの手がかりが与えられることになるだろう。彼の後の著作をこの「序文」に照らし合わせると、探求の出発点が得られることになるのである。

フーコーを彼自身のいわば前史的思考と突き合わせることによって浮上すると思われるさまざまな形象のうち、ここでは特に「解釈」をめぐる問題について考察を進めていこうと思う。

その60年代の著作においてフーコーは、「解釈」ないし「注釈」をさかんに攻撃の対象としている。『臨床医学の誕生』によれば、注釈が可能となるのは、言葉がそもそも「隠しつつ見せる」ものであり「言説の開かれた連鎖のなかで際限なく自分自身に置き換えられ得る」ものであるという前提に基づいてのみであって、それ故に注釈は、言われたことの不断の二重化という「終わりなき任務」へとそもそもの最初から運命づけられているという(6)。また、『知の考古学』では、フーコーがみずからの方法を理論的に規定してみせようとするとき、彼はそれを解釈に対立させることで際立たせようとする。すなわち、「言われたこと」の下にその隠された意味、「言われざること」を探り当てようとするものとしての解釈に対し、「考古学」は「実際に語られた言語の顕在性」にのみにかかわり、したがってそれはあくまでも「あらゆる解釈の外に」あるとする(7)。ところで、フーコーのこのような解釈の拒絶に対し、『夢と実存』への序文における記述は、それとのあいだのあからさまな対照を示している。というのも、そこではまさしく、夢の「解釈」が、しかも夢に人間存在の意味を読み解こうという実存主義的な思考に動機づけられた「解釈」が、要請されかつ実践されているからである。「序文」において語られるこの「解釈」とは一体どのようなものなのだろうか。それは果たして現象学的な諸前提と共犯関係にあるものなのか、そして後に彼が拒否すべきものとして語る解釈をそれと結びつけることができるのかどうか。なるほどフーコーは解釈を退けようとする際、その「歴史的起源」を、諸々の象徴やイメージを通してその背後に隠されているはずの「神の御言葉」に耳を傾けるという「聖書釈義」の伝統に見いだしており、特に現象学的な思考を標的にして語ってはいない(8)。しかし、「序文」に問いかけることによって、現象学的思考と解釈学的探求とが交叉する地点を、したがって、解釈の拒否と現象学からの離脱とが交叉する地点を、標定することができるのではないかと思われるのである。フーコーによる解釈の拒絶を彼の現象学からの

離脱の手続きの一つとして理解する可能性を、以下の考察によって探ってみることにしよう。

*

『夢と実存』においてピンスヴァンガーは、夢においてこそ人間はみずからに固有の世界を生きていると述べたヘラクレイトスの言葉を重視し、夢の分析を通じて、人間の「根源的孤独」、「主体的真理」を読み解こうと試みる(9)。フーコーはピンスヴァンガーに倣い、夢とは「自由な生成、自己の実現、個体のなかにある最も個体的なものの発現」であり「人間の最も原初的な自由を明るみに出すもの」であって、したがって夢を分析することにより「実存の諸構造の了解」へと到達しうるであろうとする(10)。彼によれば、夢を扱った古来の文学的、哲学的テクストが、夢を「魂の内面性におけるあらわれ」とみなすことによりヘラクレイトスのテーマを継承しているのに対して(11)、精神分析による夢解釈は、夢がこのように「経験の特殊な形式」としての特権を持つということを見落としてしまった(12)。フーコーはそうしたフロイトの方法の「欠陥」の起源が、夢の顕在的イメージとそこで実現される潜在的意味との関係が十分に考察されていないことにあるとする。精神分析は、「意味を、客観的諸記号の突き合わせや解読の合致によって定義する」(13)のだが、これは「夢のイメージの象徴的価値」ということによって、「明らかに異なる二つのもの」が考えられていることによる(14)。すなわちフロイトの夢解釈は、「象徴」という概念のもとに、「分析者に対し客観的状況を指示することのできる指標的諸要素」と「夢の経験を内部から構成している意味的諸内容」とを混同してしまったというのである(15)。

指標とは、蓋然的な帰納を進める過程に姿を現すものであり、あくまで潜在的内容ないし原初的意味を再構成する方法でしかない。一方この意味そのものの方は、了解的把握においてしか明るみに出すことができない。意味が夢のイメージの象徴的価値を基礎づけるのは、意味に固有の動きによってなのである。これら二つのものを混同したために、精神分析は、夢の形成のメカニズムを、再構成の諸方法を逆向きにしたものとして、そしてそれら諸方法の相関物として、記述することになってしまった。つまり精神分析は、諸々の意味が実現する過程を、指標からの帰納の過程と混同してしまったのである(16)。

意味の実現の動き、意味が「内部から」夢を構成する表現の作用は、「意味に固有の動き」であって、「指標」から出発しての外からの帰納によっては、夢のなかで表現されている「原

初的意味」に到達することはできない。ところがまさにフロイトは、夢のイメージの指標的側面からの帰納によって得られるものを「意味」と定義してしまい、それを夢の「原初的意味」と混同してしまった。それによって彼は夢の経験の特殊性を見落とすことになり、夢に実存の意味を読みとるには至らなかったのだ、というわけである。

言うまでもなく、ここで問題になっているのは、『論理学研究』第二巻第一研究冒頭における「本質的区別」のうちの一つである。現象学の「打開」をなしたとされるこの書物においてフッサールは、「記号」という語において通常重ね合わされている二つの概念、すなわち、意味を持つ記号としての「表現」と、それ自体としては意味を持たずある物を指し示すことによりそのある物の存在を意識が確信ないし推測するための動機づけに役立つのみとされる「指標」とを、明確に区別する必要があると主張している(17)。確かにフーコーは、フロイトにフッサールをつき合わせることによって意味とイメージとの関係を探求しようとはあらかじめ明言しており実際それを行っているのであるが(18)、しかし彼がフッサールの意味の理論に言及するのは、フロイトの「欠陥」をすでに指摘したそのあとである。すなわち指標と意味とはフーコーによってそもそもの最初から互いに相容れないもの、「明らかに異なる」ものとして知覚されており、フッサールの理論はそれを確認するものとして引き合いに出されるにすぎない。内から外へという意味の実現の動きとしての「表現」と、外から内を指示する「指標」との区別は、彼にとってあくまでも自明なものなのである。

それではこの自明性がどのような前提のもとに可能となっているのか、そしてその前提はフッサールとのあいだに共有されているのかどうか、そうしたことを問う前に、上に述べたような現象学的区別が、ここでの我々の主題である「解釈」の問題へとどのようにして接続されるのかということを示しておかねばなるまい。「原初的意味」とは蓋然的な解読によっては得られず「了解的把握においてしか明るみに出すことができない」ものであるとすると、すなわち、精神分析がそうするように「夢の形成のメカニズムを、再構成の諸方法を逆向きにしたものとして記述する」ことは許されないということになると、夢のイメージの分析によって意味へと近づくためには一体どのようにすればよいのか。「了解」は、純粹現象学の内部では「内面性という様態における捉えなおし」としてしか可能でなく、「外的なコンテキストによっては意味作用を真のかたちで復元することはできない」。分析者に差し出される夢のイメージから夢の意味へと近づく手がかりはそこでは何ら与えられないということであり、したがって今度は、内面性の記述のみに専心する現象学の限界を乗り越えることが急務となる。表現と指標との区別を維持したまま「客観的指標の契機を統合しなおす」こと、内と外とを厳密に区別した上で外を内に回収することが必要となるだろう。指標的機能を持った象徴から出発して真の意味へと到達することを可能に

するような一つの方法、「表現作用をその完全なかたちにおいて復元するような解釈の方法」が要請されることになるのである(19)。

それでは、夢のイメージの分析によって人間の実存的意味へと到達するためのそうした「解釈」の方法、「『夢と実存』においてピンスヴァンガーが具体的に実現したと思われる」方法(20)とは、一体どのようなものになるのだろうか。指標から出発しての意味の復元を目指すその方法はしかし、フーコーのテクストにおいて徐々に具体的なかたちとともに提示されるどころか、とりわけ彼がイメージとイマジナシオンとの区別によって表現と指標との対立を反復、確認するとき、むしろその困難の大きさばかりが露呈することになる。

夢を「経験の特殊な形式」として認め得なかった限りにおいて、フロイトもやはり「夢はイメージのラプソディーである」という19世紀以来の心理学的公準から抜け出していないとフーコーは言う(21)。彼によれば、夢の経験とは実はイメージの総体によって構成されたものではない。そうではなくて逆に、夢こそが、イマジナシオン、構成する想像力の、原初的な形態なのであって、夢こそが「イマジナシオンの可能性の第一条件である」(22)。それでは夢のイメージと通常呼ばれているものは一体何かといえ、これ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ひとつの手段」にすぎない。イメージとは、イマジナシオンとしての夢の経験の、目覚めた状態における再構成なのであって、「覚醒した意識はイマジナシオンの本来的な流れを逆行し、夢そのもののあり方とは逆向きに、その流れを復元するのである」(23)。夢に固有の活動としてのイマジナシオンと、目覚めた意識に与えられたイメージとの距離の越え難さによって、内から外へという表現の動きの、外から内への帰納の動きに対する根本的異質性がここで再び確認されているのであり、「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」のみ夢の分析が可能である以上(24)、解釈の困難は高まりこそすれ克服されてはいない。フーコーは、「夢の分析はイメージとイマジナシオンとのこの距離を飛び越えること」を目的とすべきであると、新たな解釈の方法の必要性をここでも再び繰り返すばかりであり(25)、距離を越えがたいものとして維持しながらまさにその距離を飛び越えようという解釈の方法を、一体どのようなものとして考えればよいのかということとは示されぬままである。

したがって、ここで議論の出発点に立ち戻る必要があるだろう。そもそも、外的なコンテクストから内的な表現作用を復元することのできるような新たな解釈が要請されたのも、またこの解釈に伴う困難も、最初の区別、表現と指標との現象学的区別にその起源を持つ。先に確認したとおり、この区別はフーコーにとって自明なものとして捉えられているのであるが、何がそうした彼の確信を支えており、そしてそれは、現象学的思考の本質にかか

わるものなのであろうか。このような問いに対し、イマージュとイマジナシオンとの区別に関して述べられた以下の注目すべき一節が、一つの解答を提示してくれるように思われる。

夢の意味が常に、覚醒が収集する諸々のイマージュの彼岸にあるとしても、それはそれらのイマージュが秘められた力を隠し持っているからではなく、それは覚醒が媒介を経ないことには意味へと行き着くことができないからであり、さらには、覚醒時のイマージュと夢のイマジナシオンとのあいだには、構成された世界における疑似現前と、みずからを構成する世界への原初的現前とのあいだにあるのと同じだけの距離があるからである(26)。

イマジナシオンをイマージュから区別すること、すなわち、意味的諸内容を指標的諸要素から区別することを、フーコーにおいて可能にしているものとは結局、直接的なものと間接的なもの、現前と非現前とのあいだの越えがたい「距離」である(27)。みずからを構成するものはみずからに対し同一性のもとに現前しうることについての信頼、これこそが、構成されたものを媒介として返めることになるわけで、まただからこそ、指標からの解釈の困難に対し、「内面性という様態における捉えなおし」としての現象学的「了解」はフーコーによって無条件にその可能性を認められているのである。イマジナシオンは夢みるまさにそのときにのみ生を持ち、イマージュとはイマジナシオンの変質、その死である。フーコーによって認められている「現前」のこの絶対的特権、これを前にしては、ジャック・デリダの『声と現象』への言及をこれ以上遅らせるわけにはいくまい。というのも、フッサールの記号理論における「本質的区別」、さらにはそれを基盤に展開されるその後の現象学的思考のすべてが、「現前」の形而上学的価値の上に築かれているということの指摘こそ、まさにデリダによる現象学批判の基軸をなすものだからである。

『論理学研究』でのフッサールにとって、表現作用がその同一性のもとで十全に把握されうるかどうかは、それが「生きられる」かどうかにかかっている。一般に他者の「心的作用」については、我々はそれを指し示す媒介としての指標を外から「解釈する」ことによって「推測的」に知覚することしかできず、そうした知覚には「いかなる真理も対応しない」(28)。それに対して、そうした「作用」が「我々自身によって生きられる」とき、そこにはいかなる媒介も必要とされず、その限りにおいてそれは十全に知覚されうる(29)。すなわち、「内在的にあるもの、そのあるがままに思念されているもの」を、「それが生きられているまさにその瞬間に」疑うことは「明らかに理に反している」ということであり、そうした純粋な内在だけは、明証的な知覚の対象としての価値を持つことができる、とい

うわけである(30)。生きられているものは「直接的、同時的なものとして確実であり、自己に現前する」(31)という、「生ける現在」のこの絶対的特権に対し、デリダは異議を申し立てる。他我が自我の内部で構成され、過去が生ける現在の内部で構成されるという、後にフッサール自身が語ることになるこうした「弁証法」が、「生きられるものの純粋な内在性」から決定的に遠ざけられたはずの非現前、指標の「隔たり」を、再びそこに呼び寄せているのではないかという問いを掲げながら(32)、デリダは、表現と指標との「本質的区別」とともに、現象学の企図のすべてを揺るがせようとするのである。

現前の特権が、「私が語るそのときに私はみずからを聞いている」という大前提、すなわち「声の卓越性」(33)によってのみ確立されうるということを示しつつ、現象学の「形而上学への帰属」(34)を暴露しようとするデリダの緻密なフッサール読解を、ここで詳細に検討するつもりはない。デリダの「脱構築」の手続きが60年代のフーコーの著作における現象学の扱いと果たして呼応しあっているのかどうかという問いも、とりあえず宙づりにしておくことにしよう。ここでの我々の関心は、「序文」においてフーコーによって受け入れられている「原初的現前」の特権と、そこで求められる「解釈」との関係にある。つまり、指標から原初的意味を復元しようという解釈の任務を、達成不可能なものにすると同時に不断に鼓舞するのが、まさにこの現前の絶対的権威なのである。一方で、指標とは表現の死であり、それには「いかなる真理も対応しない」以上、それを純粋な内在における明証性と隔てる絶対的な距離を跳び越すこと、失われた現在を蘇生させようという試みは、最初の「本質的区別」によってその不可能性をあらかじめ通告されてしまっている。しかし他方、この試みは、まさに同じ理由によって強固に動機づけられることにもなる。というのも、原初的に現前するもののみが唯一真理の価値を持ちうるものであるから、指標にとどまることは許されず、たとえその完全な達成が不可能であるとしても、指標が隠しつつ見せていると思われるものに一歩でも近づくこと、少しでも距離を縮めることを目指さなければならない。そしてそのようなものとして理解された解釈は、とりわけ現前が常にすでに意識から逃れ去っていることを疑いえないものが問題となるとき、まさに知の全域を支配することになるだろう。覚醒は眠りを生きることができず、現在は過去の歴史を生きることができない以上、解釈だけが、夢や歴史の「意味」について語ることができるのだ。解釈すべきものが解釈の外にあるという確信、外の外には純粋な内在があるという確信が、不可視なる目標として、解釈を要請すると同時にその達成を無限に引き延ばす。現前の特権によって、解釈はこうした「終わりなき任務」へと宿命づけられるのである。

『夢と実存』への序文においてフーコーは、まさにそのようなものとしての解釈を引き受けていた。そして、そうした無限の任務への傾向は、『狂気の歴史』初版の序文にもなおその痕跡を残している。後に彼自身によって削除されることになるこの序文においてフー

コーは、「その生き生きとした状態」における「狂気それ自体」の歴史を書くことを、それが「不可能な任務」であるということを認めつつも試みてみようと宣言する。「決してそれ自体としては復元され得ない」ことを自覚しながらもなおそこで彼が目指しているものは、「接近不可能な原始の純粹さ」なのである(35)。その後、こうした諸々の形象はフーコーの言説から姿を消し、一方で解釈に対する拒否が現れる。何がこのような変化を可能にしたのか、それがどのような手続きを経たのかという問いかけについては、今後の研究にそれを委ねることにしよう。ここまでの考察によって確認できたことは、フーコーによる解釈の拒絶が、復元すべき失われた現在、明るみに出すべき原初的意味といった諸々の現象学的価値を、否定する、というよりむしろ、それらを「括弧に入れる」ということである。隠された意味とは以後、解釈を免れた純粹な内在にその起源を持つものではなく、むしろ逆に諸々の解釈のあいだの競合、反目、共犯などによって創り出されたものとして現れるだろう。内を外から窺い知るものとしての解釈ではなく、外を折り畳むことによって内を構成するものとしての解釈(36)。とすると、いわば「人類の生成が一連の解釈であるということになる」(37)。歴史の解釈ではなく、解釈の歴史が必要となるのである(38)。

*

フーコーの現象学からの離脱と彼による解釈の拒否とが交叉しうる地点を探ろうとする我々の試みは、解釈を養う現前の特権という形象にたどり着くことができた。真理の起源としての生ける現在への信頼は、語られた言葉から無言の意味を復元しようとする努力へと我々を不断に差し向ける。したがってそうした努力の拒絶は、現前の至上権を中心に配置されていた諸々の価値がその機能を停止したことを含意すると言えるだろう。

そしてそのとき「考古学」は、失われた生の財宝を求めてより深層へと発掘を進める終わりなき労苦の対極にあるものとしてその姿を露にする。考古学者にとって深さの秘密とは下降とともに眼前に広がる表面の効果である。彼の視線は生の襞を広げそれを診断する解剖学者の視線である。

ここで使用したフーコーのテキストについては、註において以下のような略号を用いる。

NS: *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1972 [『臨床医学の誕生』、神谷美恵子訳、み

みすず書房、1969年]

MC: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 [『言葉と物』、渡辺一民、佐々木明訳、新潮社、1974年]

AS: *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 [『知の考古学』、中村雄二郎訳、河出書房新社、1981年]。

DE: *Dits et écrits* (4 vol.), Paris, Gallimard, 1994.

(1) DE, t.1, p.601-602, 667; t.3, p.372; t.4, p.441-442, 608, 718, 780.

(2) NC, p.202-203 [邦訳 p.269-270], MC, p.323 sq. [邦訳 p.331 以下]。『言葉と物』における現象学の扱いを論じたものとしては、H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault. *Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p.47-82, また G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* », in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989 などを参照。

(3) AS, p.264-265 [邦訳 p.305-307]

(4) DE, t.1, p.66 [ルードヴィヒ・ビンスヴァンガー、ミシェル・フーコー、『夢と実存』、荻野恒一、中村昇、小須田健共訳、みすず書房、1992年、p.4]

(5) DE, t.1, p.98 [同書 p.68]

(6) NC, p.XVII-XIII [邦訳 p.12]

(7) AS, p.143-144 [邦訳 p.166-167] フーコーの解釈批判としては他に、AS, p.155-156, 158, 182 [邦訳 p. 181-182, 184-185, 210-211] MC, p.382-385 [邦訳 p.392-395] DE, t.1, p.704-708 [『アルケオロギー宣言』、白井健三郎訳、朝日出版社、1977年、p.101-109] などを参照。

(8) NC, p.XVIII [邦訳 p.12] また AS, p.158 [邦訳 p.184-185] を参照。

(9) L. Binswanger, *Traum und Existenz* (Einleitung von M. Foucault), Gachnang & Springer, Bern, 1992, p.115, 126 [『夢と実存』、前掲書、p.140, 160]

(10) DE, t.1, p.90-94 [同書 p.52-60]

(11) DE, t.1, p.81-90 [同書 p.35-52]

(12) DE, t.1, p.80 [同書 p.34]

(13) DE, t.1, p.78 [同書 p.29]

(14) DE, t.1, p.74 [同書 p.21]

(15) DE, t.1, p.76 [同書 p.25]

(16) DE, t.1, p.74 [同書 p.22]

- (17) E. Husserl, *Husserliana*, XIX/1, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p.30 sq. [エドムント・フッサール、『論理学研究』2、立松弘孝、松井良和、赤松宏共訳、みすず書房、1970年、p.33以下]
- (18) DE, t.1, p.74-79 [『夢と実存』 p.21-31]
- (19) DE, t.1, p.78-79 [同書 p.30]
- (20) DE, t.1, p.117 [同書 p.109]
- (21) DE, t.1, p.80 [同書 p.34]
- (22) DE, t.1, p.110 [同書 p.92]
- (23) DE, t.1, p.117 [同書 p.107]
- (24) DE, t.1, p.117 [同書 p.108]
- (25) DE, t.1, p.117 [同書 p.108]
- (26) DE, t.1, p.117 [同書 p.108]
- (27) 「序文」における「現前」の特権視については、他に DE, p.109, 110-111, 115-116 [『夢と実存』 p.91, 93-94, 103-106] を参照。さらに、フーコー自身も参加した『夢と実存』の仏訳が、ドイツ語の « Dasein » (現存在) を « présence » (現前) という語によって訳しているのは示唆的である (L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, traduit de l'allemand par J. Verdeaux, Introduction et notes de M. Foucault, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p.131. また、D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p.64 [ディディエ・エリボン、『ミシェル・フーコー伝』、田村俣訳、新潮社、1991年、p.78] を参照)
- (28) E. Husserl, *Husserliana* XIX/1, *op. cit.*, p.38, 40-41 [エドムント・フッサール、『論理学研究』、前掲書、p.41, 44-45]
- (29) *Ibid.*, 8, p.41-43 [同書、p.45-47]
- (30) E. Husserl, *Husserliana*, XIX/2, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p.767-771 [エドムント・フッサール、『論理学研究』4、立松弘孝訳、みすず書房、1976年、p.270-271]
- (31) J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967, p.47 [ジャック・デリダ、『声と現象』、理想社、1970年、p.84]
- (32) *Ibid.*, p.77 [同書 p.128]
- (33) *Ibid.*, p.16 [同書 p.33]
- (34) *Ibid.*, p.28 [同書 p.53]
- (35) DE, t.1, p.164 [『狂気の歴史』、田村俣訳、新潮社、1975年、p.12-13] また、J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p.55-69 [ジャック・デリダ、『エクリチュールと差異』上巻、野村英夫訳、法政大学出版局、1977年、p.64-85] 参照。
- (36) 例えば、フーコーはその晩年の研究において、「主体化のプロセス」としての「自己

の解釈術」を語ることになる。褻としての主体という主題に関して、G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p.111-112 [ジル・ドゥルーズ、『フーコー』、宇野邦一訳、河出書房、1987年、p.163-165]を参照。

(37) DE, t.2, p.146 [「ニーチェ、系譜学、歴史」、伊藤晃訳、『第二次エピステーメ』創刊0号、朝日出版社、1984年、p.220]

(38) したがって、ニーチェ、フロイト、マルクスにおける「解釈」についてフーコーが好意的に語るのは、彼らの行う解釈が「解釈すべき絶対的に第一のものは何もない」ということを含意する限りにおいてである (DE, t.1, p.571 [「ニーチェ、フロイト、マルクス」、豊崎光一訳、『第二次エピステーメ』創刊0号、前掲書、p.75])。それに対し、同じ三者について語りながら、解釈を「意識の領野の拡大」による「別の意味の中心」の回収とみなすポール・リクールテキストは、フーコーによって退けられるものを理解するために格好である (P. Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p.43 [ポール・リクール、『フロイトを読む』、久米博訳、新曜社、1982年、p.40])