

# 哲学の〈考古学〉

——フーコーと哲学史——

米 虫 正 巳

## 1

フーコーが言う意味での「考古学 *archéologie*」とは、「始源〔アルケー〕 *arché*」の探究という意味ではなく、(多少の言葉遊びを交えて)「古文書〔アルシーヴ〕 *archive*」についての記述の学問ということの意味していた (DE I, p. 499, DE I, p. 595, DE I, p. 681, DE I, p. 772, DE I, p. 786)。ただしこの場合の「古文書」とは、或る文化の特定の時代に語られた諸言説の集合を意味し (DE I, p. 786, DE I, p. 772), それがその文化の中での「諸言表の出現と消失, それらの残留と消去を規定する」 (DE I, p. 708, cf. AS, pp. 170～171)。そしてヨーロッパ文化における諸学問の編成をめぐる歴史的・地層の掘り起こしを極めて膨大な歴史的資料の調査に基づきつつ企てようとする『言葉と物』(1966年)の「考古学」は、その年代的な考察範囲をあくまでも16世紀半ばから20世紀半ばまでという約400年間のみに限定し、その期間の西洋の「エピステーメ *épistémè*」の成立と変動を跡づけようとするものである。

このエピステーメとは、或る時代に共有されている「研究の一般的スタイル」や前提とされている「知識の総和」、あるいは「隠れた一種のグラントセオリ」などのことではなく (DE I, p. 676), 『知の考古学』(1969年)での定義に従えば、「或る特定の時代において、認識論的諸形象, 諸科学〔諸学問〕, 時には形式化された諸体系を生ぜしめる言説的諸実践を統一することのできる諸関係の集合」 (AS, p. 250) を意味する。つまり或る文化の特定の時

代における諸言説の集合としての「古文書」が、その歴史を通じて、様々な諸言表の出現の条件、またそれら諸言表の残存や共存や変容や消失の可能性の条件となるように、或る時代の多様な学問的諸言説の関係を規制しながら、変動をも許容する開かれたシステムとして機能することを可能にする「認識論的な場」(MC, p. 13), それこそがエピステーメーに他ならない。或る文化のどのような特定の時代にもそれに固有のエピステーメーがただ一つ存在し、それがその文化のその時代の一切の認識の可能性の条件を規定している (MC, p. 179)。

『言葉と物』を含めた 1960 年代のフーコーの考古学的研究に一貫しているのは、ルネッサンスから 1960 年代半ばに至るまでのヨーロッパ文化を形作っている 400 年にわたって堆積した歴史的な地層の中には、「諸科学〔諸学問〕」がそれを背景として現われるような「知 savoir」(AS, p. 240) の根本的な体制に関して不連続性を示す二本の亀裂が断層を成すように走っているというフーコーの診断であり、これらの亀裂を浮き彫りにしたことこそが、この時期のフーコーの考古学のもたらした成果であったと言ってよいだろう。二本の亀裂のうち一つはルネッサンスと古典主義時代を分かち 17 世紀半ばに、もう一つは古典主義時代と近代を分かち 18 世紀と 19 世紀の曲がり角に位置している<sup>(1)</sup>。これらの亀裂を挟んだ二つの地層にはそれぞれまったく異質なエピステーメーが存在していた訳であり、『言葉と物』の第 1 章でヴェラスケスの『侍女たち』が取り上げられて分析されるのも、この絵画が二つ目の亀裂すなわち古典主義時代のエピステーメーと近代のエピステーメーとの差異を象徴的に示しているからに他ならない。

これら二つの亀裂を通して、ルネッサンスから古典主義時代へ、古典主義時代から近代へと変容するエピステーメーの歴史的な分析として『言葉と物』は書かれている。様々な歴史的資料を駆使しながら、或る時代のエピステーメー内部の構造を描き出すと共に、そのエピステーメーから別の時代の異なるエピステーメーへの歴史的変遷がいかにして生じたのかを綿密に記述することによって、西洋の歴史の中での諸々の認識や思考の変遷を支えている「知」それ自体

が成立し、またやがてそれが根本的に変動していく様を具体的に浮かび上がらせることで、区分される各々の時代に関して「何から出発して諸認識と諸理論が可能となったのか、いかなる秩序の空間に従って知が構成されたのか、おそらくやがて解体し消失するとしても、いかなる歴史的ア・プリオリを背景として、またいかなる実定性の領分内で、諸観念が現われ、諸科学〔諸学問〕が構成され、諸経験が哲学の中で反省され、諸々の合理性が形成され得たのか」(MC, p. 13) という問いに対する答えをフーコーは与えようとしたのである。

ところで、『言葉と物』での考古学的な分析と記述が、西洋の諸学問における諸々の認識や思考がそれを土台として生じるような「知」に関わるものである以上、ルネッサンスから古典主義時代へ、古典主義時代から近代へというこの二つの区分と移行は、実は哲学にも関わるものであらざるを得ない。哲学もまたそのような学問の一つである限り、当然それは他の諸学問と同様にその時代の「知」に従属し、「知」が変動する際には、それに連動してそれ自身もまた変容することを免れ得るものでは決してないからである。「哲学は歴史的にも論理的にも知識〔認識〕を創設するものではなく、知の編成の諸条件と諸規則が存在していて、合理的だという自負を持つ他のどんな言説形態とも同様に、哲学的言説も各々の時代でそれら諸条件や諸規則に従っている」(DE II, p. 284)。実際フーコーは『言葉と物』で、ルネッサンス・古典主義時代・近代という三つの時代のエピステーメーの中に哲学をも位置づけて論じており、それは「知」の考古学的分析に基づく〈哲学の考古学的分析〉という側面を併せ持っている。言い換えれば『言葉と物』とは哲学による哲学自身の考古学の試みでもある。我々がここで注目したいのは、『言葉と物』あるいはそれも含めたフーコーの1960年代の研究におけるこの〈哲学の考古学〉である。フーコーはそこで諸々の哲学を歴史の中にどのように位置づけているのか、またその時とりわけ特別な取り扱いを受けているものが存在するのか、そしてそれがルネッサンス／古典主義時代／近代という区分との関係において持つ意味は何か<sup>(2)</sup>。これが本稿で我々の提起する問いである。

## 2

フーコーによる諸々の哲学の歴史的位置づけ、特権化されている哲学の存在、そして歴史的区分との関係におけるその意味、実はこれらの問いは連動しているのだが、まず一番目の問いから見てみよう。フーコーが『言葉と物』の中で特定のエピステーメへの位置づけを明確に行なっている主な哲学者を列挙してみると、ルネッサンスのエピステーメにはベーコン、古典主義時代のエピステーメにはホッブズ、デカルト、スピノザ、ロック、マルブランシュ、ライプニッツ、バークリー、ヒューム、ルソー、デイドロ、コンディヤック、ダランベール、デステュット・ド・トラシ、近代のエピステーメにはカント、フィヒテ、ヘーゲル、ショーペンハウエル、コント、フォイエルバッハ、ディルタイ、ベルクソン、フッサール、ラッセルということになる。ここではフーコーによるこれら哲学者たちの個々の位置づけの妥当性について問うことはしない。ただ二点のみ指摘しておくとする、一つは19世紀を生きたニーチェが、それにもかかわらずフーコーによる特権的な参照軸として、必ずしも近代のエピステーメの中に位置づけられている訳ではないということ、もう一つはハイデガーの名が直接引き合いに出されるのはただ一度のみ、ヘルダーリン、ニーチェと共に近代のエピステーメとの関係においてであるが(MC, p. 345)、おそらくハイデガーはこの著作の大部分において影のように付きまとっているがために、ハイデガーの哲学もまた単純に近代のエピステーメの中に収まるものとは看做し得ないということである<sup>(3)</sup>。

二番目の問いであるが、『言葉と物』の中でもっとも特権的な位置づけを得ている哲学者は誰だろうか。とりあえずニーチェとハイデガーを脇に置いておけば、それは言うまでもなくカントである。カントの批判哲学の位置こそ、ルネッサンス／古典主義時代／近代という時代区分との関係の中でフーコーがもっとも重視するものに他ならない。ではフーコーにとってカントはいかなる意味で重要だったのか。

例えば古典主義時代のエピステーメはホッブズやデカルトと共に始まったのではない。ホッブズやデカルトの哲学の誕生がルネッサンスから古典主義時代への移行そのものと一致するのではなく、むしろ「諸認識と知るべきものの存在様態を可能にするあの古層のレベルでの、知それ自身を変質させた諸変容」(MC, p. 68) が起きたからこそ、あくまでもその結果として、この新しく出現したエピステーメの中に位置づけられるような彼らの哲学が生まれることになったのである。

どうのことだろうか。ルネッサンスのエピステーメと、それに代わる古典主義時代のエピステーメについて論じられる『言葉と物』の第2章から第6章までの内容を手短かに見ておこう。要点のみ記しておく、ルネッサンスにおける認識が「類似」とその「記号」に基づいて成立していたのに対して(第2章)、古典主義時代の認識にとっては、類似はなくとも計量可能な同一性と差異から成る「秩序」に関する一般的学問(マテーシス)の探究が本質的になると共に、記号が類似から解放されて「表象 *représentation*」と結びつき、記号が表象する同一性と差異がそこに配分される「表=タブロー」の形をした空間が開かれる(第3章)。そしてこの空間の中にそれまでにない三つの新しい経験的領域が現われ、それに対応する三つの理論が成立する。三つの新しい経験的領域とは、物から切り離されて透明となった言語・自然の中に存在する個体としての生物・経済的な生活に関わる必要とその対象であり、言語の理論としての「一般文法」・分類の理論としての「博物学」・貨幣の理論としての「富の分析」がそれらに対応する秩序の学として17世紀に生まれる。

第4章～第6章ではこれら三つの経験的領域と秩序の学がそれぞれ順に取り上げられて詳細に論じられ、それらが表象という共通性を持つことにおいて同一の存在様態をしており、いずれもルネッサンスとは異なる新たな同一のエピステーメに従っていたということがこの著作の前半部分の結論として明らかにされる。「17世紀と18世紀の人々は、富・自然・諸言語を、一つの全体的配置から出発して思考するのであり、その全体的配置が、彼らに諸概念や諸方法を定めるだけでなく、より根本的には、言語・自然における諸個体・必

要と欲望の諸対象に対して或る存在様態を規定する」(MC, p. 221)。このような新たな全体的配置としてのエピステーメーは、ルネッサンスにおける経験とはまったく異質な経験を古典主義時代の人々に可能にする。つまり「物を視線と言説に同時に結びつける新たな仕方」(MC, p. 143)が古典主義時代において打ち立てられたのである。

このような構図の中に哲学もまた位置づけられる。つまり17世紀において、蓋然性・分析・結合法・体系・普遍的言語という17～18世紀の哲学史でお馴染みの諸概念からなる「ネットワーク」がその時代の新たな「思考の一般的なシステム」として出現し、それが諸学における論争や問題の可能性の条件を定義したことによって、その論争や問題を具現化する者として現われる、上に挙げたような哲学者たちの思考が可能になったということである(MC, p. 89)。

それに対してカントは異なる。だがそれは単にカントの帰属するエピステーメーが、ホップズやデカルトやヒュームの帰属するエピステーメーと異なっているというだけのことではない。フィヒテやヘーゲルの哲学もまた古典主義時代から近代への移行そのものと一致しているのではなく、そのような移行が生じた結果として、近代のエピステーメーの中に位置づけられるような彼らの哲学が生まれることになった。つまり近代のエピステーメーはフィヒテやヘーゲル、あるいは誰であれ近代に位置づけられる哲学者と共に始まったのではない。しかしカントだけは例外である。「カントの批判〔哲学〕は、我々の近代の始まりを印づけている」(MC, p. 255)と言われるように、18世紀と19世紀の曲がり角で、カントの批判哲学と共に近代は始まったというのがフーコーの見立てである。「生命・言語・経済についての諸科学〔諸学問〕の新たな実定性は、〔カント的な〕超越論的哲学の創始に対応している」(MC, p. 257)。カントの場合、その哲学とエピステーメーとの関係が他の哲学者の場合とは根本的に違っているのである。しかしこれは何を意味しているのか。それを明らかにするためにも、『言葉と物』の第7章から第9章までの記述を見ておく必要がある。

## 3

ここでは『言葉と物』後半部の議論を俯瞰しながら必要最小限のことだけを確認するとどめる。ルネッサンスのエピステーメーがそうであったのと同じく、古典主義時代のエピステーメーもまたいつまでも続く訳ではない。前者が後者にとって代わられたのとまったく同様に、後者もまた別のエピステーメーにとって代わられる時がやってくる。それが18世紀末から19世紀の初頭にかけてであり、そこで古典主義時代に代わる近代のエピステーメーが成立したというのがフーコーの歴史的診断である。

ルネッサンスのエピステーメーの終焉が、類似からの記号の解放に対応していたのと同様に、一般文法・博物学・富の分析を可能ならしめた古典主義時代のエピステーメーの終焉が、表象からの言語・生物・必要の解放に対応していることは、第6章の末尾で既に予告されている（MC, p. 222）。しかし表象を軸とする古典主義時代の諸学問の認識のあり方から近代の諸学問の認識への移行は一挙に行なわれるものではない。そこには二つの局面があり、第7章はそのうちの第一の局面（18世紀末）を扱う。そこで取り上げられるのは例えばアダム・スミスやラマルクやウィリアム・ジョーンズであり、彼らの研究の中では表象に還元されない要素（労働・組織・文法体系）が概念として既に機能し始めている。こうして「18世紀の終わり頃に、一般文法、博物学、富の分析において、どこでも同じタイプの出来事が生じた」（MC, p. 249）。つまり表象が表象される物を「表＝タブロー」の空間の中で表象しつつ展開する力を喪失し始めたということである。ただし彼らはいまだ表象に囚われていたのであり、そこでは古典主義時代とは異なる新たな認識の配置が単に部分的に先取りされていたにすぎない。

表象の限界が露呈した結果、「表＝タブロー」という形で展開していた表象の空間から、表象される物が溢れ出し、表象の外部にそれ自身の内部を持つ空間を作り上げるようになるのが、続く19世紀初頭における第二の局面であ

る。第8章はこうして表象の空間から、労働・生命・言語という三つの客体が解放されると共に、それらを認識の対象とする経済学・生物学・文献学が始まるための諸条件がそこで成立するように、新たなエピステーメーが歴史的に機能し始める場面の分析となる。具体的にはリカード、キュヴィエ、ポップの著作の検討を通じて、労働・生命・言語の三つが、それに固有の厚みとしての内的空間、それに固有の内的法則、それに固有の歴史、それに固有の客観性を持つものとして、19世紀初めに出現することが確認される。こうしてそれまでにはなかった新しい存在とそれを認識すべき客体として認識する新しい学問が姿を現わす。

第9章はおそらくこの著作全体の中でもとりわけ核となるような位置づけを有する章であると言えよう。というのも、序文や本文の記述の途中で幾度か示唆されながら、最終章の末尾で明確に告知されるあの〈人間の終焉〉の前提となる〈人間の誕生〉こそが、ここで問題となっている事柄だからである。「18世紀末以前に人間は存在しなかった」(MC, p. 319)、言い換えれば「人間」は18世紀末と19世紀の曲がり角において初めて誕生したという、〈人間の終焉〉に劣らず大胆に挑発的なテーゼをフーコーはここで提示する。彼が言わんとしているのは、当然ながら生物学上の種としてのヒトという意味での人間がそれまで存在しなかったということではない。そうではなくて、古典主義時代における学問・科学にとっては、働く・生きる・語る存在としての人間についての認識論的な意識やその意義というものは存在せず、そのような人間の存在は古典主義的な諸学問の認識の中にかなる位置も占めていなかったということこそ紛れもない事実だということである。人間だけではない。18世紀末以前には生命の力も、労働の多産性も、言語の歴史的厚みも同様に存在してはいなかった(MC, p. 319)<sup>(4)</sup>。

第8章で19世紀初頭におけるその登場が考察された経済学・生物学・文献学であるが、それらはいずれも「人間学 Anthropologie」と結びついたものとして現われる。経済学・生物学・文献学によって特定されるような労働・生命・言語の諸法則に従って〈働く・生きる・語る〉人間が、それらの諸法則を認



識する権利を持つ主体になると同時に、そのような諸法則の下にある自己自身をその認識の対象とするという形で「人間」は誕生した。つまり〈働く・生きる・話す〉人間を認識の主体かつ客体として捉える思考の新たな配置が 18 世紀と 19 世紀の曲がり角で生まれたことによって「人間」の誕生は可能になった。近代の始まりに対応するこの新たな思考の枠組こそ「人間学」に他ならず、古典主義時代から近代へと時代が移り変わる時、博物学が生物学に、富の分析が経済学に、一般文法が文献学にとって代われ、そして「人間学」が思考の新しい根本的配置を成すものとして「表象」にとって代わったのである。〈働く・生きる・話す人間〉はその時、認識にとっての客体であると共にその客体である自らを認識する主体でもあるという形で初めて現われたのであり、そのような存在である人間という主題もまた、経済学・生物学・文献学及びその対象としての労働・生命・言語と共に、近代の思考を根本的に規定する「人間学」の中で登場したものにすぎない。

こうして第 9 章は、近代の諸学問において、またとりわけ哲学の中心において、「人間」という形象が浮かび上がってくる様を解明することになる。人間が働く・生きる・語る存在である限り、それは労働・生命・言語に従属しているということであり、実際人間が人間自身を思考する時には自らを、先在している素材に対する労働者・先在している生命を担う生物・先在している言葉の使用者と看做さざるを得ない。しかしそこで逆転が起きる。労働・生命・言語は、それらに従属する人間がそれらの諸法則を認識することで客体として存立する限りにおいて、つまり人間に従属することによって、初めてそのものとして現われることができるようになる。言い換えれば、人間はそれによって自らが可能となるものとしての労働・生命・言語に対して遅れていたが、そこで逆転が生じ、むしろ人間はそれらを引き受けることでそれらの存在を可能にするものとして存在するようになる。このような仕方では、労働・生命・言語に従属することで限界づけられていた人間が、逆にそれらを限界づけるような仕方では存在するようになること、そしてまたそのような人間がまず何よりもそれ自身において・それ自身によって根本的に限界づけられているからこそ、人間は

労働・生命・言語を限界づけながらそれらを受け取ることが可能となっていること、このようにそれ自身が根本的に限界づけられている人間の存在様態をフーコーは「有限性 *finitude*」と名づける。働く・生きる・語る存在であるような人間についての認識を可能にする思考の新しい枠組としての「人間学」は、こうして哲学の領域でこのような有限性についての思考、つまり「有限性の分析論 *l'analytique de la finitude*」を生み出す。

この有限性の分析論において捉えられる人間は、その有限性によって自らの内にあると同時に自己自身から引き離されて自らの外にあるという両義的なあり方をしている。つまり「有限性の分析論」とは、その有限性において、自らに対する隔たりを通してそれ自身であり続けるような〈同者 *le Même*〉(MC, p. 351) をめぐる哲学的思考であり、この〈同者〉の特徴が同一的なもの自らへの隔たりにおける反復として与えられ、それが哲学において三つの様態で展開される。すなわち超越論的なものによる経験的なものの反復（経験的-超越論的二重体としての人間）・ゴットによる思考されないものの反復（思考されないものを思考しようとする人間）・起源の回帰によるその後退の反復（常に既に始まっている起源への回帰が起源からの引き離しであるような人間）である。このように有限な「人間の分析論」として具体化される「人間学は、我々がいまだにそこから大部分は切り離されていない以上、確かに近代的思考において構成的役割を持っていた」(MC, p. 351)。こうした人間学と有限性の分析論の成立を描き出すことによってフーコーは、認識の超越論的主体であると同時に、働く・生きる・語るような、この認識の経験的対象でもある「人間」が、近代の思考においてのみ現われた一つの歴史的構築物にすぎないということを明らかにし、またそれが可能となる西洋の特殊なタイプの認識の出現の歴史的条件を説明しようとしたのである。

ではこのような第7章から第9章までの記述は、哲学の考古学の中でのカントの特権的位置づけとどのように関わるのだろうか。先にまとめたように、18世紀と19世紀の曲がり角において表象の限界が露呈し、労働・生命・言語が表象から解放されることにより、一方では、それらが表象の外部で客観性を

持った存在として自立するようになり、またそれらを認識の対象とする経済学・生物学・文献学という思考形態が生み出される。他方で表象の限界の露呈は、「諸表象間の関係の条件を、表象を一般に可能にするものの側に探る、つまり（それが経験的ではない以上）経験には決して与えられないが、（知的直観は存在しない以上）有限である主体が、その対象=Xとの関係において経験一般のあらゆる形式的条件をそこで規定する超越論的領域をこうしてあらわにする」ようなタイプの思考形態を生み出す（MC, p. 256）。それがすなわち「諸表象間の可能な総合の根拠を明らかにする超越論的主体の分析」としてのカントの批判哲学である（MC, p. 256）。表象の限界の露呈を共通の端緒とするこれら二つの思考形態はまったく相関的なものであり、〈数学・物理学／経済学・生物学・文献学／哲学的反省（有限性の分析論）〉という三つの次元によって構成される空間としての近代として規定されるエピステーメーの、最後の二つの次元である（MC, p. 358）。つまりカントの批判哲学こそ、自らに対する隔たりを通じてそれ自身であり続けるような「〈同者〉の思考として展開する哲学的反省の次元」（MC, p. 358）すなわち「有限性の分析論」そのものに他ならない。そして経済学・生物学・文献学と有限性の分析論である哲学的反省とをあたかも蝶番のように両者を関係づけつつ可能にするもの、それが近代的思考の基本的枠組としての「人間学」なのである。

働く・生きる・語る存在である人間は、古典主義的な諸学問の認識の中にはいかなる位置も占めていなかったし、客体としての労働・生命・言語もまた同様であった。しかし18世紀末から19世紀初頭にかけて新たに「人間学」という思考の根本的配置を成すものが浮上することで、経済学・生物学・文献学という思考形態と、有限性の分析論としてのカントの批判哲学という思考形態の両者が共に可能となったのである。こうして「〈同者〉の思考として展開する哲学的反省の次元」と「言語学・生物学・経済学の次元」は「共通の平面を描く」ようになり、その平面上には、経験科学の概念を哲学に移し替えた時には「生命の、疎外された人間の、象徴〔シンボル〕形式の様々な哲学」が、「生命・労働・言語」をその根拠から問う時にはそれをめぐる「領域存在論」

が現われる (MC, p. 358)。またフーコーは数学と物理学については詳細な分析や記述を行っていないので、ほとんど示唆のみにとどまっているのだが、数学・物理学の次元と有限性の分析論という次元とが共通の平面を描く時、そこには「思考の形式化」をめぐる探究が現われることを想定している (MC, p. 358)。いずれの平面が問題になるにせよ、哲学の任務として有限性の思考を指定したのはカントの批判哲学であり、それはその前提となって近代の哲学的思考を規定する形態によって存在が可能となった諸々の哲学の中の一つなのではなく、むしろ近代の哲学的思考を可能にした新たな思考形態そのものである。「カントから転倒が起こる。つまり人が人間の問題を…提起するようになるのは無限や真理から出発してではない。カント以来、無限はもはや与えられず、もはや有限性しか存在しない」(DE I, p. 446)。

『言葉と物』から遡るならば、それに先立つ『臨床医学の誕生』(1963年)においても既に有限性をめぐる問題は登場している。この著作では18世紀後半から19世紀初頭にかけてのおよそ50年間における医学的思考の歴史が考察の対象となっており、とりわけ18世紀末から19世紀初頭にかけての短い期間に、医学的な視線とその対象との間にそれまでとは違う新しい関係が結ばれ、そこに「言説の対象が主体でもあり得る」ような「臨床的経験の可能性」が開かれた (NC, p. X) ことが明らかにされている。このように誕生した近代的臨床医学においては、人間身体の中に分散した形で既に存在している「死」によって、生命的個体に有限性の刻印が押されているという事実が重大な意味を持つ。この有限性とは、無限の否定であるような古典主義時代にとっての有限性ではなく、無限との関係から断ち切られ、無限に依拠するのではなくそれ自身に依拠するような有限性である。「古典主義的思考にとって、有限性は無限の否定以外の内容を持っていなかったが、18世紀末に形成される思考は、有限性にポジティブなものの諸能力を与える」(NC, p. 201)。

そして18世紀と19世紀の曲がり角に西洋の知の根底に断絶を見出そうとする『言葉と物』第9章において問われていた有限性も、無限の否定としての有限性ではなく、ポジティブな有限性、「自らの事実のみに基づく根本的有

限性」(MC, p. 326)であった。ということは、否定的でないポジティブな有限性という「人間学的構造」を可能にした18世紀末の知の変容こそが「実証的な医学の組織化に哲学的含意として役立った」とフーコーが『臨床医学の誕生』で述べる時(NC, p. 201)、この「哲学的含意」ということで念頭に置かれているのは、それと名指しはされていないものの、『言葉と物』においてと同じように当然有限性の分析論としてのカント哲学のことであるということになる。それは、近代医学が近代のエピステーメの一部を成すものとして(MC, p. 376)人間の生命に関わる生物学とも関係しながら成立する時に、それらと共に共通の平面を描き続けることになる。

こうして見ると、「人間学」に基づく近代の哲学的思考の基本的形態がカントにより有限性の分析論として具体化されて、それ以後の近代哲学がその内に現われることになる地平を形成しているという点に関して、1960年代のフーコーは完全に一貫していることが理解されるだろう。「〈人間学〉は、カントから我々まで、哲学的思考を支配し導いてきた根本的配置をおそらくは構成している」(MC, p. 353)。人間学の下で、有限性の分析論としてのカント哲学が近代の哲学にとっての基本的な思考の条件を形作っている。このような近代の知の根本的な配置の中に位置づけられる哲学は、それゆえ人間学と有限性の分析論によって規定されることになる。「リカード、キュヴィエ、ポップの時代に起こったこと、経済学・生物学・文献学と共に創始されたあの知の形態、カントの批判が哲学に対し任務として定めた有限性の思考、こうしたすべてが、なお我々の反省の直接的空間を形成している。我々はこの場所において思考している」(MC, p. 396)。近代の哲学的思考の地平を形作っているのはまさにカントが開いた地平以外の何ものでもない。それゆえにこそカントは、古典主義時代であれ近代であれ、他の哲学者たちとは根本的に異なるような特権的な位置をフーコー的な〈哲学の考古学〉の中で占めるのである。

## 4

ここから『言葉と物』における〈哲学の考古学〉の意味が明らかになる。先に見たようにフーコーは三種類のエピステーメーに対応させて各時代の哲学を位置づけているが、とりわけそこでもう一つ注目すべきは現象学の位置づけである。『言葉と物』はフッサール現象学に対する厳しい批判を含んでいるとジェラルド・ルブランは指摘しているが、既に見たカントの位置づけもその点に関わってくる。ルブランの指摘に沿って整理しておくなら、現象学は古典主義的言説の本性を了解することができなかつたこと、カントの位置を正当に評価することができなかつたこと、そして近代のエピステーメーの枠組をはみ出すものではなかつたこと、フーコーの現象学批判はこの三点に関わる<sup>(5)</sup>。

それぞれ簡単に見ておこう。第一の点は、フッサールが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』で行なった自然の数学化の記述に関わる<sup>(6)</sup>。フッサールが近代的合理性の誕生をガリレイ的な自然の数学化に見たのに対して、フーコーによればガリレイが属する古典主義時代のマテーシスは数学化ということに尽きるものではなく、むしろその本質は「秩序づけ」ということにある。つまりフッサールは古典主義時代におけるマテーシスの本質を理解していない。第二の点であるが、フッサールはカントの問題系をデカルトからライプニッツを経てヴォルフに至る合理主義と同じ地盤の上に位置すると看做した<sup>(7)</sup>。だがこのようなカントの評価は古典主義時代と近代との根本的な差異を無視するものであり、また近代がそれと共に始まるカントの批判哲学を過小評価するものである。つまりフッサールは古典主義時代に固有のエピステーメーを捉え損なっていると共に、古典主義時代と近代との不連続性を見逃してしまったのである。第三の点として、フッサールのカント批判にもかかわらず、その現象学自身はカントが開いた地平の中にいまだとどまっている。18世紀と19世紀の曲がり角において確立された近代のエピステーメーの中にフッサールの現象学は完全に位置づけられるのであり、それは有限性の分析論という

任務を自らに課し、それに応えようとする役割を演じている。つまりフッサール現象学もやはり『人間学的時代』の一つの形象」にすぎない<sup>(8)</sup>。

実際『言葉と物』から『知の考古学』へと至る 1960 年代後半のフーコーによる現象学の位置づけを振り返ってみると、このようなルブランの指摘は正当である。この時期のフーコー自身のテキストに立ち返って見よう。現象学は、あらゆる認識と言説を基礎づけることのできる前-述定的な経験に立ち戻ること、「科学〔学問〕が存在するという事実」を、「超越論的主体の内て事実と権利とを基礎づける本原的所与性という審級に帰着」させてしまう (AS, p. 251)。また現象学における「意味、投企、起源、回帰、構成的主体という諸テーマ」は「ロゴスの普遍的現前を歴史に保証する」ものであり、そのことにより現象学は「あらゆる諸々の限界、諸切断、振動、区切りの向こうに、西洋の大いなる歴史的-超越論的命運」を探し求めるよう仕向けられる (AS, pp. 272 ~ 273)。言い換えれば、超越論的主体と歴史の目的論的連続性は相関している (AS, pp. 21 ~ 22)。それゆえフーコーによれば、現象学とは「合理性を人類の目的とし、思考の歴史の全体をこの合理性の保護に、この目的論の維持に、この根拠への常に必要な回帰に結びつける、根源的な根拠の探究」(AS, p. 22) なのであるが、しかし実はそのような探究は、その可能性においても不可能性においても、「19 世紀以来打ち立てられたような西洋哲学の運命に結びついている」(MC, p. 261)。

現象学は自らがギリシア以来の哲学の理念を反復していると信じているが、実際には古典主義時代から近代への移行に伴ってカントと共に初めて生じた有限性の分析論という任務をそのまま自らに引き受けているという意味で、まさにそれは「時の娘」に他ならない。「現象学は、西洋の古い合理的目標の捉え直しというよりはるかに、18 世紀と 19 世紀の曲がり角で近代のエピステーメーの中に生じた大いなる断絶の、極めてはっきりとして整った公正証明なのである」(MC, p. 336)。したがってフーコーにとって課題は二重である。まず一方で「現象学的支配から歴史を解放すること」(AS, p. 265)、つまり現象学が前提としている歴史の目的論的連続性から歴史を引き剥がすことが必要であ

る。また「一切の認識にとっての可能性の条件であるこの超越論的なものへの一切の準拠を私は避けようと努めている。…私は超越論的なものに可能な場所を最小限しか残さないために、最大限に歴史化を行なおうとしている」(DE II, p. 373)と言われるように、フーコーは超越論的なものの歴史化を要請している。それゆえ他方で、現象学から解放された歴史の中に現象学自身を置き戻し、そこで機能する超越論的主体性そのものを歴史化しなければならない。「いかなる目的論も前もって還元することのない或る不連続性の内で歴史を分析すること、いかなる先行的な地平も閉じ込めることができない分散の内に歴史を見定めること、いかなる超越論的構成も主体の形式を課すことのない匿名性の内に歴史を繰り広げさせること、いかなる曙光の回帰も約束しない或る時間性に歴史を開くこと」(AS, pp. 264~265)、まさにこうしたこそがフーコー的な意味での「考古学」によって引き受けられる課題であり、この考古学は、現象学もその内に位置づけられる「最新の人間学的な諸々の隷属 *su-jétions*」がいかにして形成され得たかを示すことによって、それを解体しようとするのである (AS, p. 25)<sup>(9)</sup>。

こうしてフーコーの現象学批判に注目するならば、三番目の問いへの回答が与えられる。つまりフーコーが〈哲学の考古学〉においてカントを特別視することによってカント哲学に与えられた重要性が、古典主義時代／近代という区分との関係において持つ意味も理解される。フーコーにとってカントの批判哲学こそが、古典主義時代と近代とを分断する亀裂が生じると共に、近代の哲学的思考を条件づける地平を開いたものであることは既に見た通りだが、そのようなカントの特異な位置そのものは、カント以後の近代の哲学においては、それがまさにこのカントの位置によってこそ可能となっている以上、自ずとその認識の埒外に置かれることになると同時に、そのことによって、カントと共に開かれた地平を可能にしたあの古典主義時代と近代との不連続性が自ずと隠蔽されて見逃されざるを得ないようになる状況が生じる。フッサールの現象学が自らがその地平の内にあるカント哲学を正しく捉えることができず、また古典主義時代と近代とを分かつ不連続性に気づくことができなかつたのがまさにそ



の典型的な一事例であり、これはフッサール現象学に限らず、カント以後のベルクソンにまで至る諸々の哲学にも妥当する。それだけではない。さらには1960年代半ばまでに存在していた、フーコーにとっての現代哲学についても、少なくともそれが例えば「心理学主義と歴史主義に加えて、人間学的予断のあらゆる具体的な諸形態を回路の外に置くことで、思考の諸限界を問い直し、こうして理性の一般的批判の企図と再び結びつこうとする」(MC, p. 353) のでないならば、やはりそのことに変わりはない。このようにしてフーコーは『言葉と物』において、現象学も含めた近代哲学・現代哲学の本質的な限界とそれがもたらす陥穽を見極める作業を〈哲学の考古学〉として実践しようとしたのである。

また「最新の人間学的な諸々の隷属」という表現からも理解されるように、このような現象学批判は、現象学がその内に位置づけられる地平であり、人間学的隷属の起源であるカント哲学そのものに対する批判へと転化する。カントは確かに有限性の分析論をもって、近代の哲学的思考のための根本的な条件を設定したと言ってよい。言い換えればカントこそが近代哲学の地平を開いた。だがそのような地平は近代哲学にとって本質的なものであるとはいえ、フーコーにしてみれば、開かれつつも同時に閉じられた領域を形作るものでしかない。19世紀以来、「今や哲学の諸問題が、人間の有限性の領域と呼び得るこの領域の内部にすべて住まうようにしている」ような「まさしく哲学的な構造」としての「人間学」が思考の根本的配置を成しているということが西洋哲学の歴史の運命の一部となっているのであるが(DE I, p. 439)、あらゆる哲学的思考を有限性の中に囲い込む「人間学」を背景としている限り、近代の哲学的思考の存在自体が最初から一つの閉域を形成している。「いまだ謎めいた仕方でカントが形而上学的言説と我々の理性の諸限界についての反省とを分節化した日、西洋哲学の中にカントによって作られた開口」を、「カント自身が最後には、彼が批判的問いかけの全体を結局はそこに帰着させた人間学的な問いの中に再び閉じ込めた」(DE I, p. 239)。

カントは近代の哲学的思考の地平を開いたが、それは最初からその限界によ

って既に閉じてしまっている「襞 pli」のようなものである。言い換えれば、カントの立場は両義的であり、その批判哲学は「人間学の可能性」と同時にその「危険」を初めから担っている（DE I, p. 446）。その結果、近代の哲学的思考は「この〈襞〉の中で新しいまどろみに、〈独断論〉のまどろみではなく〈人間学〉のまどろみに」陥ってしまったのである（MC, p. 352）。まどろみからの覚醒がそれ自体別のまどろみである以上、そのようなまどろみをもはや貪ることはできないし、また実際にそれは可能ではなくなりつつあるというのが、『言葉と物』が書かれつつあった1960年代半ばにフーコーによって下された診断であった。つまり〈哲学の考古学〉におけるカントの重要性とは、『言葉と物』では途中で示唆されつつ最後に明らかになるように、あくまでもその射程の有効性の限界を見極めた後で、最終的には斥けられるべきものであるという帰結を見越した上での半ばネガティブな重要性である<sup>(10)</sup>。『言葉と物』においてもカントの役回りは近代のエピステーメを描き出すために不可欠であるとはいえ、そのようなエピステーメが現在また新たに変容しつつあるというのがフーコーがニーチェと共に現在に下す診断なのだから、フーコーの〈現在〉にとってはカント哲学の持つ妥当性にも最初から既に限界が孕まれており、その限りでそれはあくまで經由すべきであると同時に乗り越えられるべき一つの階梯にすぎない<sup>(11)</sup>。

勿論このようなフーコーによるカントや現象学の位置づけは、ルブランも言うように「批判」というよりはむしろ哲学的思考の「地図製作 cartographie」を行なうことかもしれない<sup>(12)</sup>、いずれにせよカントによって設定された基本的な思考形態の内に現象学を初めとする近代哲学も閉じ込められており、そしてまたそのような思考形態を可能にしたエピステーメそのものが現在変容しつつあるという診断の下でカントの批判哲学の限界が指摘される時、当然その思考形態に属する限りでのすべての近代・現代の哲学の限界があらわになると共に、現在においてそのような思考形態に付き従うこと自体が問いに付されるべきことが明らかになる。だからこそフーコーは最終的にはカントの批判哲学の批判者としてのニーチェに訴えようとするのだが、そのようなフー

コー的〈哲学の考古学〉の身振りが教えるのは、——フーコーの哲学がそうであるように——いかなる哲学であれ、それがそこから生まれ、そこに帰属することになる哲学の歴史に対して、自らがどのような態度を取るべきなのかという問いに対する答えを必然的に含んでいなければならず、またそのことがその哲学の本質を規定するということである。

しかしこのような〈哲学の考古学〉を行なうフーコーの眼差しは、当然フーコー自身の哲学にも向けられてしかるべきではないだろうか。そうだとすれば、フーコーの考古学的な哲学そのものに対しては、〈哲学の考古学〉によってどのような位置づけが為されるべきなのか。ところでフーコーの現象学批判という文脈で先に我々が依拠したルブランは、実はその論考においてはフーコーとハイデガーの関係について何も論じていない。なぜなら彼は「『言葉と物』はハイデガーに何も負っていない」という見解を抱いているからである<sup>(13)</sup>。つまりルブランはフーコーの哲学にとってのハイデガーの思索の意味をまったく考慮に入れていない。だがハイデガーは「常に」フーコーにとって「本質的な哲学者であった」し、その「哲学的生成全体はハイデガーの読解によって規定された」と述べているのはフーコー自身ではなかっただろうか（DE IV, p. 703——強調は引用者）。このフーコーの言葉を真剣に受け取るならば、『言葉と物』を中心とする1960年代のフーコーの哲学のみならず、その哲学の全体も当然またハイデガーとの関係抜きには考えられないはずである。そこで我々はさらにフーコーにおけるハイデガーについて考察しなければならない。このハイデガーという媒介によってこそフーコー的考古学の考古学が可能となるだろう。

#### 註

フーコーの著作の引用・参照は以下の略号とページ数によって本文中に指示する。なお引用文中の強調は断りのない限りフーコー自身によるものである。

*Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, Gallimard, 1972. (HF)

*Naissance de la clinique*, PUF, 1963. (NC)

*Les mots et les choses*, Gallimard, 1966. (MC)

*L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969. (AS)

*Dits et écrits*, I~IV, Gallimard, 1994. (DE)

«Introduction à l'Anthropologie de Kant», in Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, 2008. (IAK)

- (1) こうした二つの不連続性は、公刊された著作としては、狂気という経験に即して特に最初の不連続性を浮き彫りにしようとする『狂気の歴史』（1961年）においても既に繰り返し示唆されている。とりわけ第二の不連続性が「人間学的思考」の出現と結びつけられる第三部の最終章を参照（HF, p. 644）。
- (2) ただし以下では古典主義時代／近代の区分に議論を限定する。
- (3) その意味については次の機会に論じる。
- (4) このようなフーコーの主張、例えば生命に関してならば、「有機的なものと無機的なものとの間の分割の徹底化」（MC, p. 244）や、「生氣論や生命の特異性を規定しようとするその努力」（MC, p. 245）がエピステーメーの変動の表面的な結果として18世紀末に生じたといった主張の正しさは、生物学の歴史を参照することで裏づけられるだろう。そもそもそれ以前には生物学とその認識対象としての「生命自体が存在しなかった」のだから（MC, p. 139, cf. MC, p. 173）。
- (5) Gérard Lebrun, «Note sur la phénoménologie dans *les Mots et les Choses*», in Michel Foucault *philosophe*, Seuil, 1989, p. 34.
- (6) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, Martinus Nijhoff, 1954, §9.
- (7) *Ibid.*, §25.
- (8) Lebrun, *op. cit.*, p. 43.
- (9) このようなフーコーのフッサール批判の妥当性について問う余裕はここではない。ただ付け加えておかなければ、フーコー自身は比較的早い時期からフッサール研究を開始しており、その批判は単に外的な視点から為されたものではない。1949年に執筆された（が現存していない）ヘーゲルの『精神現象学』に関する修士論文はその一部がフッサールにも割かれており（cf. Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, p. 113）、1953年6月にはフッサールの草稿研究も行なっている（ダニエル・ドゥフェールにより *Dits et écrits* に付せられた年譜を参照。DE I, pp. 18~19）。この重要であると共に「期待外れ」のフッサールの草稿（おそらくは「幾何学の起源」を中心とするもの）こそが「考古学」という概念の掘り下げをフーコーに促すことになった（cf. DE I, p. 24）。なおフーコー自身が「考古学」という語の由来の一つとして示唆するのは、カントの論考『ライプニッツとヴォルフの時代以後のドイツにおける形而上学の進歩』であるが（DE II, p. 221）、フィンクによれば、哲学の本質に完全に

適合している「Archäologie [始源学=考古学]」という語が既に実証科学のものとなっていることをフッサールは嘆いていたとのことであり、その辺りもこの語の由来に関係しているかもしれない。Cf. Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*, Martinus Nijhoff, 1966, S.199 (*De la phénoménologie*, trad. fr. Didier Franck, Minuit, 1974, p. 218).

- (10) 晩年のフーコーが自らの哲学の役割を「現在性の診断」として定義する時、そこでカントが参照軸となっていたことはよく知られている。その場合にフーコーが準拠するカントの著作は1784年の小論考『啓蒙とは何か』であるが、しかしこのような「啓蒙」と「批判」の問題をめぐる『啓蒙とは何か』への参照が行なわれるのは1978年以降のことである。それゆえ1960年代におけるカントの両義的な位置づけは、晩年の極めてポジティブなそれとはまったく異なる視点から為されている。
- (11) フーコーの哲学形成を遡るならば、1950年代前半におけるカントの重要度は低かったようであり、晩年の対談でフーコーは次のように述べている。「私はヘーゲルを、次にマルクスを読み始め、またハイデガーを1951年か1952年に読み始めた。そして1953年か1952年に、[いつだったのか] 私はもはや覚えていないが、ニーチェを読んだ」(DE IV, p. 703)。彼が自らの哲学形成について語る際には他の場合でも同様にカント以外の名が表立って挙げられているということからも、その哲学形成に対する決定的な寄与分は、カントの場合にはヘーゲル、マルクス、ニーチェ、ハイデガーと比較すると相対的に少なかったと見てよい。1953年-1954年度の高等師範学校の講義ではカントが取り上げられているが (cf. DE I, p. 19), 1952年以来フーコーはニーチェを通してカントを、1953年以来ハイデガーを通してカントとニーチェを再読していた (cf. Daniel Defert, François Ewald, Frédéric Gros, «Présentation», in IAK, p. 8.)。さらに1959年頃から博士副論文として準備されたカントの『人間学』仏訳への序文でも既に、カント『論理学』序論での「人間とは何か」という問いと共に (IAK, p. 47 etc.), 『言葉と物』において明確化される〈カント哲学・有限性・人間学〉という問題設定 (さらにそれに相関的な18世紀と19世紀の曲がり角での知の基本的配置の変化という観点) が姿を見せている (IAK, pp. 74~79)。また『臨床医学の誕生』でも有限性と現象学との繋がりについては示唆されており (NC, p. 203), この時点で現象学を有限性の分析論の地平の内に位置づけるという立場は確立しているが、カントの『人間学』講義の仏訳への序文においても、それは既に垣間見えている (IAK, pp. 67~68)。そして何よりも、ニーチェと共に「人間の死」という着想がこの時点で打ち出されていること (IAK, p. 78) を付け加えておかねばならない。これらの事実からも、1950~1960年代のフーコーにとってのカントの重要性はあくまでニーチェ (とハイデガー) を通してのものであつ

たということになる。つまりフーコーは、カントがヒュームによって独断論のまどろみから目覚めたように、カントを端緒とする人間学的まどろみに対する「目覚まし時計の役割」(Georges Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito?», in *Critique*, 1967, p. 618) をニーチェと共に果たそうとしていたのであり、それは少なくとも 1950 年代後半から一貫したものなのである。

- (12) Lebrun, *op. cit.*, p. 45. なおルブランがそこで言及しているように、フーコーの「地図製作(者)」という言葉に注目したのはドゥルーズである。Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, pp. 31~51.
- (13) Lebrun, *op. cit.*, p. 53. これは発表に続く質疑応答での発言(のレジュメ)である。

——文学部教授——