

## 『言葉と物』第二部に見る近代思想の展開(中)

—第八章第五節～第九章第四節—

飯 野 和 夫

## II. 第八章 労働、生命、言語

先に公表した本論文上編の最後の部分(p. 31以下)では、フーコー『言葉と物』第八章第4節「ポップ」の内容を検討した。同節でフーコーは、十九世紀の文献学の「四つの理論的線分 segments」とされるものを論じていた。続く同章第5節「客体となった言語」では、これら「四つの理論的線分」は、古典主義時代の「一般文法を規定することを可能にした〔四辺形の〕線分に照応、対立」(307-308 [315])するとされ、この照応関係が考察されることになる。

第5節を検討するに当たり、まず第4節の内容を最小限振り返っておきたい<sup>(1)</sup>。

## 3 第4節 ポップ(まとめ)

フーコーによれば、古典主義時代の、語(記号)自体が表象力をもつとする考え方から、十八世紀末葉には、「語が表象に結びつけられるのは、語がまず文法組織(…)の一部となっているかぎり」(293 [301])と考えられるようになった。この文法組織を解明することになるのは「文献学」だが、フーコーは十九世紀初頭におけるその「出現を特徴づける」(304 [312])四つの「理論上の線分」(294 [302])を順次分析している。以下、四つの線分には、1~4のイタリック体の番号をふることにする。

1. 言語の内部構造の分析 諸言語が「規定される se définir」のは、それまでのように指示対象である表象を介するのではなく、それら言語が、その内部において「言語的な諸要素を互いにつなぎあわせる〔内的な〕やり方」によることになる。このやり方、すなわち言語の内部構造の分析にかかわるのが「第一の〔理論的〕線分」であるとされる。(295-296 [303]; Cf. 本論文上編 p. 31-32)

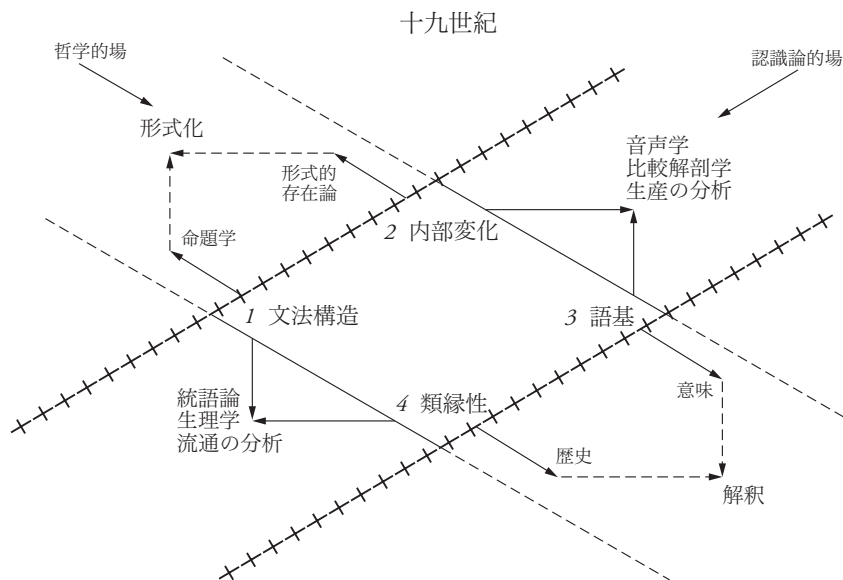
2. 言語の内部諸変化の分析 言語の〈内部諸変化〉の研究が、第二の線分を成立させる。十九世紀に入って、「音韻がそれらを転写することのできる文字から解放され、そうした音韻の総体として扱われた言語作用を分析することがはじまる」。歴史のなかで「諸言語が自ら推移の原理を保持する」ことも、この分析によって明らかになるとされる。(299-300 [307-308]; Cf. 上編 p. 32-33)

3. 語基・語根の理論 第三の線分は、語根の現実形である「語基」の新しい理論にかかわ

(1)

る。語基の音韻が「特定の法則にしたがって(…)変化する」ことから、語基は「言語の一つの要素」として、「その言語内部のものとなる」。また、十九世紀の新たな考え方では、「3. 語基はそれ自体動詞的意味を保持している。(…)つまり動詞の3. 語根〔語基〕は(…)行為や過程や欲望や意志を指示している」。結局、「言語は、〔新時代には〕知覚される事物の側ではなく、活動する主体の側に「根をもつ」のである」。(300-303 [308-310]; Cf. 上編 p. 33-35)

4. 諸言語の類縁性 parenté の理論 第四の線分は諸言語の〈類縁性の諸体系〉にかかわる。十九世紀に入ると、諸言語の研究は、共通の諸表象を「經由する必要がなくなり」、「3. 語基の変様、屈折体系、屈折語尾系列の研究だけでこと足りる」ようになる。こうした文法構造は、(1)「体系としてしか実在せず」、体系間には「不連続性」がある。(2)他方で、文法諸体系は、進化(歴史的変化)の一定数の法則をもつことになり、それによって類比的な言語のあいだの諸関係を「〔内在的に〕決定することができる」。言語は「歴史」のなかで捕捉されることになる。(304-307 [312-315]; Cf. 上編 p. 35-36)



#### 4 第5節 客体となった言語

##### 文献学の四つの線分と一般文法の四辺形の各辺との照応

第4節の展開を前提に、第5節冒頭でフーコーは次のように言う。「以上分析された文献学の四つの理論的線分は、疑いなく、文献学の考古学的地盤を構成するものだから、〔古典主義時代の〕一般文法を規定する définir ことを可能にした線分に照応し、対立していると指摘することができる」(307-308 [315])。フーコーは、この四つの線分の「後のものから前のものへと逆にたどり」(308 [315])ながら、この照応関係を論じる。

フーコーの議論を追う前に、『言葉と物』に収められている図についてふれておきたい。『言葉と物』第一部の末尾には、「十七・十八世紀」、「十九世紀」と名づけられた二つの「言語の四辺形」の図が掲げられている。どちらの図においても、四辺形の四つの角（「頂点 *sommets*」(131 [142]))には、言語の同じ四機能が同様に割り振られている。すなわち、図の左側の角から時計回りで順に 1. 帰属関係定立、2. 分節化、3. 指示、4. 派生である（1～4の番号は、飯野, 2020, 2021, 2022でも共通して使っている）。つまり、目下の検討対象である十九世紀文献学は、「十九世紀」の図に対応するはずであるが、その図の四つの角に配置される言語の機能は、実際には「十七・十八世紀」の図のままになっている。そこで、当該図の言語の機能の部分だけ、すでに見た 1～4の機能に置き換えて示すこととする（左頁 p. 2参照）。なお、目下の箇所ではフーコーは、1～4の機能を、十九世紀文献学の「四つの理論的線分 *segments*」と形容し、さらに古典主義時代の四辺形の「線分」に照応するとして、一貫して四辺形の辺について語っている。しかし、古典主義時代について、四機能の「対角線的な関係」(132 [142])が語られるなど、四機能が四辺形の角の位置にあることは動かしがたい。そこで、四機能をあらためた十九世紀の図でも、それら機能は四辺形の角の位置に配置することとする<sup>(2)</sup>。

それでは、十九世紀と古典主義時代の言語理論の照応関係を順に見ていこう。

4.<sup>(3)</sup> フーコーによれば、「諸言語のあいだの〈類縁性〉の理論（大きな類のあいだの不連続性と諸変化の体制における内在的類比）は、〔古典主義時代の、諸言語のあいだの〕〈派生〉の理論に相対する」（*ibid.*）。なお、この〈派生〉の理論は「摩滅 *usure* と混交 *mélange* という不断の因子が、何らかの外在的原理から発して、(…) あらゆる言語に同じ仕方で働きかけ、際限ない諸結果を生みだす」という「想定」の上に成り立っていた (*ibid.*)。

フーコーは『言葉と物』第四章「語ること」で古典主義時代の言語一般についての理論——「一般文法」——を扱い、第6節には「派生」という標題を与えている。しかし、いま検討している箇所では〈派生〉の理論として提示されたような考え方は、むしろ第四章第2節「一般文法」で次のように示されていた——「諸言語の歴史そのものについていえば、それはもはや風化 *érosion*、偶発事、諸要素の移入、遭遇、混交にすぎない」(105 [115])<sup>(4)</sup>。一方、第四章第6節「派生」においては、歴史のなかでの言語の形態的な変化にもふれられはしたが、とりわけ語の「意味の変化」が論じられたのである<sup>(5)</sup>。

総じて、言語の内部構造にまだ目が向いていなかった古典主義時代には、このような言語にかかわる変化・変様、派生、そしてそれらの総体としての歴史は、言語それ自体にとって外在的な原理——諸事物、あるいはそれらの表象——が、言語に対して形態上の影響、あるいは表象作用を介した意味にかかわる影響を及ぼすことによって生じると考えられていた。それに対して、十九世紀には、上で見たように、言語に内在する文法体系が進化的法則を有することが知られ、言語は「歴史」のなかで捕捉されることになったのである（Cf. p. 2; 飯野, 2022, p. 35-36）。フーコーは続ける。

3. 「語基」の理論は、〔古典主義時代の〕指示〔作用〕の理論に対立する。(…) 語基は(…) 言語的個別性であって、一つの言語群の内側にあり、何よりも動詞的諸形態に核として役立つものだからである」(308 [315-316])。ここでも一言語は個別性、固有性をもつものと考えられるようになっていく。

一方、古典主義時代の言語理論は、原初に人が事物を3. 指示した際の名として語根を想定し、それを重視した<sup>(6)</sup>。ただし、諸事物の表象が優位にあった時代において、この語根は、「諸事物に対する最初の名詞的裁断を機能とする音声、際限もなく変形されうる音声にすぎなくなっていた」(308 [316])。つまり、語根ないし名詞は、事物を裁断して指示するものの、たんなる音声として絶え間ない変化のなかに置かれていた。一方、それと対照的に、十九世紀の文献学で注目されるようになった語基は、「動詞的諸機能」をはたしつつ、言語的な個別性、固有性を保持するとされるのである。フーコーは続ける。

2. 「言語の内部諸変化」にかかわる研究は、同じく〔古典主義時代における〕表象にかかわる分節化の理論に対立する。(…)〔十九世紀となった〕いまではさまざまな語は、それらの語の形態と、それらの語の音声の一つ一つが場合により蒙るかもしれないさまざまな転化 mutations の総体とによって、まず特徴づけられる」(ibid.)。

一方、古典主義時代の「2. 分節化」の理論は、さまざまな語をそれらが意味しうる〔表象〕内容に関係づけることで、それらの語を規定し、また、他のさまざまな語に対して個別化した。つまり、言語作用の分節化は表象作用の目に見えるかたちでの分析だったのである」(ibid.)。十九世紀に言語はその内部に諸変化をもつようになったのに対して、古典主義時代には、言語は表象の諸関係を分析し、それと同一ないし近似の諸関係を自らの領域に作り上げるのであった<sup>(7)</sup>。つまり、言語は、表象に対して原則として「透明」であった<sup>(8)</sup>。フーコーは続ける。

1. 「最後に、(…) 言語の内部分析」は、古典主義時代の思考があるという動詞に与えた優位 primat と相対する」(ibid.)。フーコーによれば、「十九世紀以後おこなわれるような、文法的諸構造の独立した分析は、(…) 言語を孤立させ、それを自律的な一つの組織体として取扱った。(…) 言語は固有の存在を獲得する。そして、言語を支配する諸法則を保持するのは、この固有の存在にほかならない」(ibid.)。

一方、古典主義時代、1. あるという動詞は「ii. 語と語の本源的なつながり lien premier であると同時に、i. 肯定の根本的な fondamental 力を保持していた。あるという動詞は、言語の〔生まれる〕端緒を表示し、(…) 言語を i. 思考の ii. 諸形態につなげ rattacher たのであった」(ibid.)。フーコーによれば、古典主義時代に あるという動詞（とその機能を分有する諸動詞）は、表象の対象となるものの存在を直接肯定はしないが、i. 思考——人間が有する表象作用の一種としての思考——の存在を肯定する役割を果たしていた<sup>(9)</sup>。それゆえ、あるという動詞を用いて話すことは、i. 思考=表象作用（表象関係）を「存在」させることへの「通路」となっていた。フーコーが、あるという動詞は「話すことと i. 思考すること

とのあいだ」に「存在論的通路 passage ontologique」を「保証していた」（ibid.）、とするのはこのことを指している。その上に、この動詞は、思考の ii. 諸形態——「諸判断や帰属関係定立」——を実現する役割も果たしていた。しかし、十九世紀になると、言語はそれ自体一つの固有の存在となった。逆に、言語の「存在論的通路」や「諸判断や帰属関係定立（…）へのつながり liens」は「断ち切られた」とされるのである（ibid.）。

### 言語の客体化

以上のように四つの線分について論じた後、フーコーはあらためて古典主義時代の言語について語っている。「十七世紀と十八世紀に、（…）諸表象はまず言語のうちで、自らの最初の諸記号を受け取り、自らの共通の諸特質を裁断し区分けし、同一性ないし帰属の諸関係を創設したのである。（…）言語が、世界の諸表象のなかで秩序の最初の素描であった。（…）あらゆる一般性 *généralité* が形成されたのも言語のなかである」（308-309 [316]）。言語は対象世界の諸表象に対して「透明」であるが、言語はまた、言語記号が一般性をもちうる（たとえば普通名詞となりうる）ことを介して、対象世界の諸特質を裁断し、その世界の秩序を自らの内に写し取り復元することができた。つまりは対象世界の認識の直接的手段となった。さらに、フーコーは、「古典主義時代の認識 *connaissance* はきわめて唯名論的 nominaliste であった」（309 [316-317]）とする。このように言っているのは、この時代が、言語のなかでも、とりわけ名詞に認識上の重要性を認めていたことに依拠している<sup>(10)</sup>。

さて、世紀の境目でエピステーメーの転換が起きた後の状況について、あらためてフーコーは言う。「十九世紀以後、言語は（…）自らだけに属する歴史・諸法則・客体性を展開する。言語は、他の多くの客体のあいだで——諸生物のかたわら、富と価値のかたわら、諸事件・諸人物の歴史のかたわらで——認識すべき客体となったのである」（309 [317]）。いまや言語は自ら固有性をもつ存在となり、それゆえに経験的領野に位置することになろう。「おそらく言語は本来の意味での諸概念に依存するであろう<sup>(11)</sup>。しかし、言語にかかわる諸分析は、経験的な諸知識 connaissances empiriquesにかかわるすべての分析と同じレベルに根をもつことになった。（…）言語を認識することは、もはや、〔古典主義時代のように〕認識それ自体のもっとも近くまで接近することではない。それはただ、知一般 le savoir の諸方法を、客体性の特異な一領域に適用することなのである」（ibid.）。古典主義時代においては、言語は対象世界の認識に直接かかわる特権的方法であった。そうした言語に、いまや「知一般の諸方法」がとって代わる。言語自体はといえば、その諸方法が適用される「客体性の特異な一領域」となるのである。

### 言語の客体化の三つの償い——(1a) 新たな科学的言語像

このように「言語を純粋な客体の状態に引き下ろす平準化」（ibid.）が起きたことになる。しかし、フーコーは直ちにその代償行為に言及する。つまり、言語の意味・役割が新たなかたちで求められるようになるという。順に見ておこう。

第一に、「言語は、言説として現れ se manifester ようとするあらゆる科学的認識に必要な媒

介である」(ibid.)。「言語は、知っていることを言表する énoncer ことが認識する主体にとって問題となるや、その主体の側にいつも姿をあらわす」(ibid.)。フーコーは、そこからさらに、「十九世紀に恒常的だった二つの配慮」(ibid.)が生れるとし、順に次のように展開する。

(1a) 第一の配慮は「科学的言語を (…)磨き上げ」て、「偶有性や不適切さ (…)から純化され、言葉に依存しない認識の正確な反映」となるようにすることである。「これこそ、人の知るものごとくに即して維持されるだろう言語、という実証主義的な夢である<sup>(12)</sup>。(…) 事物と相対して、科学的言説は事物の「表」となるであろう」(ibid.)。こうした「科学的」な言語・言説の理想は古典主義時代のそれと変わらないように思われる。「けれどもここでは、——とフーコーは続ける——「表は十八世紀においてもっていた意味とは根本的に異なった意味をもつ。〔十八世紀〕当時問題だったのは、同一性と差異の恒常的な〔理念的〕表にしたがって、自然を分布させることだった。この〔理念的な〕表に対して言語は最初の近似的かつ訂正可能な〈格子〉を提供していた」(309-310 [317])。

一方、十九世紀の「今、言語は表である」が、その言語は「ただちに分類する役割」を果たすのではなく、「言語は自然に対して一定の距離のところに位置する。そして、自然の忠実な肖像を、言語固有の従順さを通して呼び覚まし、最終的に手に入れようとする」(310 [317])。もはや、自然の表形式への分類可能性という理念のもとに、言語の格子を通して、自然をただちに表の形式に分類しようとするのではない。直ちには見えない自然の肖像を科学的認識によって解明することが必要となる。その認識は、改良されつつある科学的言語によって、将来的にはある種の表に収まることになるであろう。さて、フーコーは言語にかかわる第二の配慮に進む。

### (1b) 記号論理学

(1b) 「もう一つの配慮は (…)文法、語彙、統語論上の諸形式、語、といったものから独立した一つの論理学を求めることにあった。この論理学は、思考の普遍的なさまざまな含意を明らかにしたり利用したりできるだろうが、その際、(…) 既成の言語のさまざまな特異性がこうした普遍的含意に及ばないようにされる。〔こうして〕記号論理学が (…)プール<sup>(13)</sup>とともに誕生した」(310 [317-318])。このことは、「古典主義時代のように普遍的な言語機能 langage universel を成立させること<sup>(14)</sup>が問題だったのではなく、あらゆる言語機能の外に思考の諸形式と諸連鎖とを表象 représenterすることが問題だったのである」(310 [318])。こうした論理学、記号論理学はもはや日常言語ではなく、思考の形式と連鎖を抽出したものである。「言語機能が諸科学にとって客体となった以上、〔諸科学それ自体のためには新たな〕一つの言語 langue の発明が求められた。それは言語機能というよりもむしろ記号体系であろう。また、そのようなものとして、(…) 思考に対して透明であろう」(ibid.)。古典主義時代に言語は人間の表象世界一般に対して透明であることが求められたが、いまや記号体系・記号論理学が人間の思考に対して透明であるように求められることになったのである。

## (2) 言語研究の批判的価値——積義

フーコーは、言語の平準化に対する第二の償いに移る。それは「言語の研究」に「批判的価値」(ibid.) が与えられたことだという。「しっかりした歴史的現実となった言語は、伝統と、思考の(…)慣習と、民族の(…)精神との場を形成する<sup>(15)</sup>。(…)人々は自分が自分の説述 propos の〔使用言語の伝統や慣習やに由来する〕諸要請に従っていることを知らない。ある言語の文法的配置は、そこで言表され *s'annoncer* うるもののアプリアリ〔な条件〕なのだ。〔古典主義時代の各言語に共通した〕言説の真実は〔使用言語の影響を問う〕文献学によって危機にさらされる *piégé(e)* ことになる」(310-311 [318])。こうして使用される言語へ、さらにその大本へと向う必要が生じる。

「こうして遡っていく必要が生じる。所説から(…)それら(…)を可能にした語へと、さらにそれを超えて何らかの思考〔そのもの〕——その活性 *vivacité* がいまだ諸文法の綱目にとられていないであろう何らかの思考——へと。十九世紀にとくに顕著な、積義 *exégèse* のあらゆる技法の復活は、このように理解することができる。こうした〔積義の〕再出現は、言語が、ルネッサンス時代にみずからのものであった謎めいた密度を回復したという事実<sup>(16)</sup>に依拠している」(311 [318-319])。言説の大本で「何らかの思考」そのものの意味を明かす「積義」が必要とされるようになったとされている。

「問題となるのは、(…) 私たちのもつ諸観念の、文法に依存する折り目を暴き出し、(…)〔他方で、〕どのような言説も言表されるときに伴う〔ふつうすくい取られることのない〕沈黙の部分<sup>(17)</sup>を(…)聞きとれるものとするのであろう」(311 [319])。こうして、積義こそ十九世紀的な思想ということになろう。実際、フーコーによれば、『資本論』第一巻は「価値」の積義であり、ニーチェのすべてはギリシャ語の数語の積義であり、フロイトはあのあらゆる無言の文〔=無意識の思考〕(…)の積義である。言説の深層 *profondeur* で語られることの分析としての文献学〔積義〕は、批判の近代的形態になったのである」(ibid.)。積義の対象は、どれも人間の「言説の深層」における「何らかの思考」であることに注意したい。

さて、文献学においてこうした積義をおこなう際に鍵となるものは結局、語であるようだ。「十八世紀末、(…)人々は(…)語を通し語に逆らって語られるあらゆることの方に語の向きを変えようと努めることになろう」(ibid.)。語は人間の深層に生じる、「何らかの思考」のような事象に関係して、それを表象しうる可能性をもつ、とされていよう。一方、「神」は深層に生じる事象それ自体に与えられた名であろう。「神はおそらく、(…)私たちのさまざまな文 *phrases* の手前にあるものであろう。(…)西欧人の言語は、彼にかかわる諸法則〔を表象できず、それら〕の傍らで神をたえず醸成している。『私たちは神をけっして追い払えないのではないかと私は恐れている。なぜなら私たちはいまだに〔実は事象をすくいきれない〕文法を信じているからである』〔ニーチェ〕<sup>(16)</sup>」(ibid.)。こうして人は、自らの深層に生じる事象の諸法則を、語によって分析、抽出、表象しようとすることになろう。「十九世紀に形成された私た

ちの解釈 *interprétation* は、人間から、神から、諸認識あるいは諸妄想から、それらを可能とする語へと赴くのである」(ibid.)。語は深層の事象に関係し、それを、妄想もふくめさまざまなかたちで表面に出現させる。その意味で「可能とする」とされているのではなからうか。

フーコーは続ける。「そして、それ〔私たちの解釈〕が発見するのは、(…) 私たちが一言でも話そうとするその以前から、私たちはすでに〔深層の〕言語に支配され戦慄させられていたという事実なのだ」(ibid.)。私たちは深層の諸法則につらぬかれて存在している。そして、その諸法則は言語化されるべくしてある、とされているのではなからうか。フーコーは続ける。「〔近代の〕奇妙な注釈 *étrange commentaire* (…)は、展開された表面的言説から〔深層の〕生のままの存在における言語を白日のもとにさらすことへと進んでいく」(ibid.)。

### 釈義・解釈と形式化

さて、フーコーは段落をあらためて次のように言う。「したがって、解釈の諸方法 *méthodes* は、近代の思考において、形式化 *formalisation* の諸技法 *techniques* と相対する」(312 [319])。「解釈」は「釈義」の延長上にあることばとして、本節では二つ前の引用で初めて現れた。一方、「形式化」に関連しては、前段で記号論理学に関連して、「思考の諸形式」に言及されていた (p. 6)。ここでは、フーコーが掲げる十九世紀の四辺形図を参照すべきである。この図において、「解釈」は右下の3-4の辺の外側に記載され、「形式化」は左上の1-2の辺——図の上でも「相対する」辺——の外側に記載されている。以下の展開ではとりわけ、図にもある「1命題学」の形式化と、「3意味」の解釈が問題にされると思われる。フーコーは続ける。

「前者〔=3 解釈の諸方法〕のねらいは、言語を、(…) 言語のなかで言語なしに語られるもの *ce qui se dit* にもっとも近いところで話させる *faire parler* ことである」(ibid.)。ここでは、先に「釈義」あるいは「解釈」について語られたことが繰り返されている。「言語のなかで言語なしに語られるもの」とは、先に見た「言説の深層で語られること」、あるいは「何らかの思考」といった事象を指していよう。フーコーは続ける。

「後者〔=1 形式化の諸技法〕のねらいは、ありうるいっさいの言語を制御すること、そして、語ることができるもの *ce qu'il est possible de dire* の法則によってそうした言語を支配する *surplomber* ことである」(312 [319-320])。ここで「語ることができるもの」とは言語化できる事象であり、その「法則」は思考によって分析され言語化されるが、その過程で思考と言語それ自体も明瞭化していこう。逆に言うと、こうした事象の「法則」は、分析する思考とその表現形態である言語をも制約し、支配するであろう。こうした事象と思考・言語を貫く法則を可視化し、把握することが、形式化の諸技法のねらいである、とフーコーはしているのではなからうか。

フーコーは解釈と形式化の関係へと進む。「解釈することと形式化することは、私たちの時代の二つの (…)分析形態になった。(…) 釈義〔=解釈〕が私たちを (…)一つの言語のよ  
うななにかのむき出しの實在に導くのであれば、釈義はただ、言語の純粋な諸形式——言語が



意味をもつ以前の諸形式——を語らざるをえなくなるのではあるまいか」（312 [320]）。積義は私たちを深層のレベルに導き、そこで純粋な形式を求めることになる。

では、形式化から事象を見る場合にはどうなるか。「言語であると仮定されているものを形式化するためには、前もって最小限の積義をおこなっていなければなるまい、少なくともあのすべての無言の形象を、何かを語ろうと望んでいると解釈したことがなければなるまい。（…）解釈と形式化とは二つの相関的技法であって、それらの可能性の共通の地盤は、〔深層の〕言語の存在——近代〔＝19世紀〕の発端で形成されたような——によって形成されているのである」（ibid.）。解釈と形式化は相関的であるとされるが、ここでも解釈が前提となって形式化が求められるという順序は認められているように思われる。

### ラッセルとフロイト、構造主義と現象学

さて、フーコーによれば、上に見た（p. 6～）「批判による言語の引き上げが含意していたのは、発話 parole がまったく介入しない〔言語以前の〕1 認識行為と、私たちの各言説の内では3 認識されないもの cela qui ne se connaît pas ... とに、同時に言語が近づくということであった。言語を 1 認識の諸形式 に対して透明にするか、言語を 3 無意識の諸内容 のなかに深く食いこませるか、そのいずれかをはずす必要があった」（ibid.）。ここでは、「1 認識の諸形式」——これは「思考の諸形式」（p. 6）、「言語が意味をもつ以前の諸形式」（p. 9）でもあろう——への接近、「3 無意識の諸内容」の解釈のいずれにしても、言語が必要とされることが示唆されている。フーコーはさらに踏み込んでいく。

「このことは、1 思考の形式主義と 3 無意識の発見とを指す——つまり、ラッセルとフロイトにむかう——十九世紀の二重の歩みを説明するだろう。そしてまた、このことは、（…）二つの方向を交差させようという誘惑も説明してくれる」（ibid.）。こうして、この交差をめぐって、さらに二つの方法が示される。「すなわち、（…）内容以前に私たちの3 無意識に課せられている 1 純粋な諸形式を明らかにしようとする試みであり、また、3 経験 expérience の地盤 sol、存在感覚、私たちのあらゆる認識の実体験された領域 horizon、といったものを私たちの〔深層が展開されたものとしての〕1 言説〔のところ〕まで来させようとする努力である。構造主義と現象学がここ〔二つの方向の交差点〕に、それぞれの固有の配置とともに、両者に〈共通の場〉を規定する一般空間を見いだすのである」（ibid.）。ラッセルとフロイトを経て、思想の潮流は、3 無意識と 1 思考形式とが交差する場を探究することへと移行すると考えられている。

その探究に際して、現象学は解釈のようにして言説以前の 3 深層に至り、その深層の思考の 1 形式に接近しようとするのであろう。構造主義は逆に、3 経験の地盤が展開された 1 言説のレベルに形式——構造——を見いだそうとするのではなかろうか。なお、フッサールの現象学については、すでに第七章第6節「客体の側におけるさまざまな総合」において若干言及された（Cf. 飯野, 2022, p. 22）。ここではフッサールは、3 経験的諸内容を 1 超越論的主観へと

結びつけようとするものであるとされていた<sup>(17)</sup>。

### (3) 新たな文学の出現<sup>(18)</sup>

さて、「言語の平準化に対するもっとも重要な(…)最後〔第三〕の償い」は、フーコーによれば「いまのような形での *comme telle* 文学(…) の出現」である。西洋ではホメロス以来、今日「文学」と呼ばれる言語の一形態が実在してきた。しかし、「十九世紀のはじめ、言語が客体としての厚みにはいり込んだ(…)時代」に、「固有の様相として「文学的」である特異な一言語が、私たちの文化のなかで分離された」という。言語は「再構成」された。それは、「独立して近よりがたい形態のもと」、「言語の誕生の謎に折りかさなる形態のもと、書くという純粹行為に完全に依拠した形態のもと」での再構成であったという(以上、312-313 [320-321])。

フーコーによれば、十九世紀以降の文学は、「言語を〔文献学の対象としての〕文法から、むき出しの話す力へとつれもどし、そこで語の野生の傲然たる存在 être sauvage et impérieux に出会う」。硬直化した古典主義時代的な言説に対する「ロマン派の反抗から、みずからの無力な権力 *pouvoir impuissant* のなかにおける語のマラルメによる発見<sup>(19)</sup>まで」(313 [321])の文学の機能はこうしたものであったとされる。フーコーは続ける。

「文学は、しだいに諸観念からなる言説から区別され、根源的な自己完結性〔=自動詞性] intransitivitéのなかに閉じこもる。文学は、古典主義時代に文学を流通させえたすべての価値(趣味、快楽、自然さ、真実)(…)の遊戯としての否認 denégation ludiqueを保証しうるあらゆるものを生じさせる(破廉恥なもの、醜いもの、不可能なもの)。文学は、表象の秩序に合致させられた形態としての「ジャンル」のどのような定義とも縁を切る。文学は、一言語——自らの峻険な実在 existence escarpéeを(…)肯定する以外の法則をもたない一言語——の純然たる表出 *manifestation* となる」(ibid.)。文学は、この一言語——<文学的言語>とも呼ぶうる言語——の「表出」であり、「自己完結」するものとなり、人々のあいだで流通するために必要な共通の価値をも拒否する「遊戯」的なものとなる、とされるのである。

#### 本源における文学

続く部分では、「文学固有の形式」に言及される。先の「(1a)科学的言語、(1b)記号論理学」、「(2)言語研究の批判的価値」では、一般的な思考(認識)を生みだす根拠・原理としての「思考(認識)の諸形式」(p. 6, 9)が問題とされていた。そうした諸形式については、「言語の純粹な諸形式——言語が意味をもつ以前の諸形式」(p. 9)という言い方もされていた。一方、文学は、言語を思考(認識)との関連で捉えるのではなく、言語の「むき出しの話す力」、<自己肯定の法則>を確認し、そうしたいわば<文学的言語>を「表出」させるとされた。フーコーは言う(以上 p. 10)。

「〔<文学的言語>が表出される〕そのとき文学はもはや、たえざる自己への回帰のなかへとたわむほかない。それはあたかも、文学の言説が文学固有の形式を語る以外の内容をもちえないかのようなのである。つまり、文学は書く主観として自己〔=書くという純粹行為 (p. 10)〕に

向かう。あるいは文学は、文学を生みだす運動のなかで文学すべての本質を奪回し *ressaisir* ようとこころみる」(ibid.)。文学はもはや「諸観念からなる言説」(p. 10)、内容をもつ通例の言説ではなく、「書く主観」、「運動」となる。そうした文学が語る（表出する）のが「文学固有の形式」である。文学の「形式」とは、結局、文学が外的な法則や価値にとらわれずに（つまり「遊戯」的に）、また、言語の「運動」に忠実に、言語を表出する構造を指すのであろう。「文学のあらゆる糸は（…）書くという単純な行為にむかって収斂する。〔十九世紀に〕言語機能が（…）認識の対象となると、言語機能はまったく反対の様相のもとに再び姿を現す。つまり、白い紙のうえに語を沈黙しつつ用心ぶかく置くという様相である。そこでは言語は音声も対話者ももたない。自己以外語るべきものをもたず、自己の存在の閃光のなかできらめく以外、なすべきものをもたないのである」(ibid.)。

### III. 第九章 人間とその諸分身 doubles

#### 1 第1節 言語の回帰

さて、『言葉と物』第九章第一節「言語の回帰」において、フーコーは、『言葉と物』全編をつらぬく問題意識を言語の問題を軸に表明している。彼によれば、古典主義時代の〈言説〉の至上権が失われた十九世紀初頭以来、現代にいたるまで、言語はむしろ「分散状態」にある(318 [326])。この近代という「単一の空間のなかに言語の大きな働きを再発見すること」こそ重要であろう。なぜなら、「そうすることは、前世紀〔=十九世紀〕に成立した知の様態をそれ自身のうえにふたたび閉ざすとともに、思考のまったく新しい形態にむけて決定的な跳躍をおこなうことでもあるかもしれない」(ibid.) のだから。——フーコーはこのようにまったく新たな思考が切り開かれることへの期待を語る。そうした展望をもつためには、しかしながら、十九世紀に成立した知のあり方をさらに見定めなければならない。

#### 2 第2節 王の場所——人間という概念

フーコーは節をあらためて、十九世紀近代における「人間」概念に踏み込んでいく。近代人としての私たちにとっては、人間は、「表象がその者のために実在する者、表象のうちに自身を表象する者、つまり表象のうちに模像とか反映として自らを認知する者、「表のかたちにおける表象」のあらゆる交差する糸を結びつける者」(319 [328]) とされても違和感はなかろう。しかし、フーコーによれば、「そのような者自身は」古典主義時代の思考の内には「けっして現前していない。十八世紀末以前に、〈人間〉というものは実在しなかった。生命の力も、労働の多産性も、言語の歴史的厚みもまた同様だった。〈人間〉こそ、知という造物主がわずか二百年たらずまえ〔十九世紀近代の初め〕、自らの手でこしらえあげた、まったく最近の被造物にすぎない」(ibid.)。『言葉と物』のよく知られた主張である。ここで、生命、労働、言語

という、本論文上編で見た「客体の側の超越論的なもの *transcendental*」<sup>(1)</sup>と「人間」が、同時期に発見されたものとされていることに注意しておこう。フーコーは続ける。たしかに、十九世紀以前から、「自然の学は、人間を種や属のように扱ってきた。(…) 他方、文法と経済は、欲求、欲望、あるいは記憶と想像というような〔人間にかかわる既存の〕諸概念を利用した。けれども、人間としての人間についての認識論的意識というものはなかったのである。古典主義時代の〈エピステーメー〉は、人間という固有で特異な領域 *domaine* をいかなる仕方においても孤立させないような、多くの線にしたがって分節されていた」(319-320 [328])。

### 古典主義時代——自然と人間本性

しかし、古典主義演劇の花開いた十七世紀、啓蒙の時代である十八世紀に、なぜ人間が認識されなかったかと言っているのか。フーコーは「人間の本性 *nature humaine* という概念そのものと、この概念が機能する仕方」(320 [328]) に注目する。彼は言う。「古典主義時代の〈エピステーメー〉において、「自然 *nature*」の諸機能と「人間の本性」の諸機能とが項目ごとに *terme à terme* 互に対立していることに留意しなければならない。つまり、i. 自然は、現実の *réel(le)* 無秩序な並置の作用 *jeu* によって、諸存在の〔法則性をもって〕秩序づけられた〔と想定される〕連続体のなかに差異を浮かびあがらせる。ii. 人間の本性は、諸心像を並列 *également* させる作用によって、i.〔自然の〕諸表象の無秩序な鎖のなかに同一のもの *l'identique* を出現させる。i. 一方〔＝自然〕は、現在の景色が構成されるための歴史による攪乱を含意する。ii. 他方〔＝人間の本性〕は、(…) 非時間的〔非歴史的〕な *inactuel* 諸要素にかかわる比較を含意する」(これ以降、本節内の古典主義時代にかかわる記述においては、理解の便のため適宜 i, ii の番号を補う) (*ibid.*)。自然は時間のなかで差異を生み、攪乱する。人間本性は非時間的な同一のものを出現させるとされるが、それは「秩序」を実際に発見することでもあろう。

フーコーによると、「i. 自然と ii. 人間本性」のあいだには「積極的關係」がある。「事実、両者はいずれも同一の諸要素 (同じもの *le même*、連続体、知覚しえぬほどの差異、断絶のない継起) を用いて作用する。両者とも、(…) 一般的分析の可能性を出現させる。この一般的分析は、分離しうるさまざまな同一性 *identités* と目に見えるさまざまな差異とを、表としての空間と秩序づけられた継起〔時間〕に従って分布させることを可能にする」(320 [328-329])。一つ前の引用のなかの「同一のもの」やこの引用における「同一性」は、自然に対して人間本性がおこなう「一般的分析」によって出現させられる(析出される)ものである。一方、「同じもの」は自然(＝時空)のなかでもともと一体性をもって存在するものを指していよう。

自然と人間本性は「通じ合っている」(320 [329])ともされるが、積極的な役割を演ずるのはやはり人間本性のほうであろう。フーコーはその働きをやや具体的に説明している。「実際、〔人間がもつ〕諸表象の連鎖は、その連鎖が保持する、(想像と覚え *souvenir* のなか、比較をおこなう複合的な注意 *attention multiple* のなかで) 自らを ii. 二重化する力によって、i. 地表の無秩序のしたに、諸存在の断絶のない ii. 連続面をふたたび見いだすことができるのだ」(*ibid.*)。

表象は、それ自体表象でありつつ、他の表象を指示することができる。つまり、「二重化された表象」として、他の表象の ii. 記号となることができる（Cf. 本論文中編 p. 1）。また、ii. 諸記号は、さまざまな度合いの一般性をもつ（たとえばさまざまな普通名詞となる）ことで、さまざまな範囲の存在（の表象）を指示することができる。結局、i. 「諸表象の連鎖」は、（人間精神の諸機能を介して<sup>(2)</sup>）ii. 諸記号の体系となり、諸存在に秩序を見いだす手段となろう。フーコーは続ける。

「記憶 *mémoire* は、少しずつ、実在するあらゆるものの ii. [理念的な] 一般的表へと固定されていく。かくして人間は、世界の [知覚的] 表象を表象する力をもつ言説 *un discours* の至上性のなかに、世界を含み込むことができる」（*ibid.*）。ii. 「一般的表」は、実在するものが概念化されて相互に連関し、秩序をもって体系化された状態を指すであろう。また、「言説」はそうした諸概念をもとに世界の姿が言語化されたものであろう。

フーコーは、以上見た働きを人間本性としてまとめて続ける。i. 自然ないし世界を ii. 「語る」という行為 [= 言説] において、「ii. 人間の本性——それは i. 表象のそれ自体への ii. 折り返し [= 二重化] ということだが——は、思考の線状の列を、部分的に差異をもつ諸存在の [理念的で] 恒常的な表へと変形させる。つまり、[表へと導く] 言説——そこで ii. 人間の本性が自らの有する i. 諸表象を ii. 二重化して発現させる言説——は、このように ii. 人間の本性を i. 自然 [の知覚表象] と結びつける」（*ibid.*）。最後の文に現れる「二重化」は、i. 自然から受け取られる諸表象（心像）を、ii. 人間が記号（言説）を通じて（再）表象することを指していよう。結果として、言説は ii. 人間本性と i. 自然とを結びつけている、とされている。

視点を変えて、言説が扱うテーマを中心に置いてみよう。ii. 人間本性による i. 自然の諸表象の二重化によって、「無際限で隙間のない大連続面が、異なった諸特徴、さまざまな一般性を有する諸特質、同一性を識別するさまざまな標識によって浮き彫りになる *s'imprimer*。それゆえ、さまざまな語によって浮き彫りになる。[つまり、] 諸存在の鎖 [= 大連続面] は言説となり、そのことによって、ii. 人間の本性と、i. 諸表象の全体とに結びつくのである」（320-321 [329]）。

#### 古典主義時代——機能としての人間本性。実在する主体としての人間の不在

フーコーによれば、「古典主義時代の思考にとって、(…) ii. 人間の本性が i. 自然とからみあっているとすれば、それは知のメカニズムとその機能によってである。というよりはむしろ、古典主義時代の〈エピステーメ〉の大きな配置のなかで、i. 自然、ii. 人間の本性、そして両者の関係は、規定され予見される機能的諸契機にほかならない」（321 [329-330]）。自然と人間の本性とは、時代の知のメカニズムのなかで機能しているとされるのである。

しかし、その知のメカニズムにおいては、「厚みのある第一義的実在性 *réalité première* としての人間、可能な認識全体の困難な客体であると同時に至上の主体としての人間は、いかなる場所も占めてはいない。個人——(…) 諸法則にしたがって生き話し労働する個人、しかも、

(…) それら諸法則を認識し完全に明るみに出す権利を手にしたかのような個人——についての近代的諸テーマは、(…) 古典主義時代の思考によって排除されていた。この時代には、(…) その本性 (…)が自然を認識すること、したがって自然的存在 être naturel として自己を認識することであるような存在は可能ではなかったのだ」(321 [330])。

古典主義時代、認識主体でもある自然的な人間、そうした個々人は存在しなかったとされるが、その代わりは「言説の力」、「言語の力」であったという。「その代わり、ii. 表象と i. 存在との遭遇地点に、i. 自然と ii. 人間の本性の交差するところに——今日私たちが、人間の (…)第一義的な実在 existence を認めると信じているあの場所に——古典主義時代の思考が浮かび上がらせたもの、それは言説の力なのだ。つまり、ii. 表象を行うかぎりでの言語の力—— i. 諸事物を諸々の語の透明さのうちに示しつつ、諸事物を名ざし、裁断し、組みあわせ、結びつけてはほどく言語の力——なのである」(321-322 [330])。

フーコーは、言説・言語の役割の意味をあらためて敷衍する。「言語は知覚の列を表へと変形する (…)。言説のあるところ、表象は広げられ並置され、事物は集められ分節化される。(…)言語は、透明であるためにのみ実在する。(…)古典主義時代には、言説とは、——諸存在が精神の視線に対して表象されるときに、また、表象が諸存在をそれらの実相 vérité において目に見えるものとするときに—— ii. 表象と i. 諸存在とがそれを横切っていく、あの半ば透明な translucide 必要物にほかならない」(322 [330])。言説が諸事物の i. 知覚表象を ii. 表象しなすなかで、諸事物は原理的本質的に理解されるようになる。その際、言説は事物を分節化し、表へと変形する。つまりは事物を分析する。こうして、言語は事物の本質にまだ対応しない、いわば半透明な状態から、事物の本質に対応した透明な状態へと向かうとされていよう。

ただし、この時代、「事物とその秩序を認識する可能性は、(…)語の至上性 souveraineté を経る。語は、(…)そこから諸存在が発現し、表象が秩序づけられる、無色の綱目を形成する」(322 [331])。古典主義時代、事物の知覚表象を言説によって表象しなす場合、適切な名詞による命名によって事物を分節化することが重要であった、ということかもしれない。

### デカルトのコギト

古典主義時代の言語は、「自然と人間の本性とが交差する場」(ibid.) であった。そのため、「[人間本性にもとづく] 表象作用と [自然的世界の] 諸事物とに <共通な言説> を生みだすもの」と理解された。言語は「表象と存在 [するもの一般]」を結びつけていたともいえる (ibid.)。

フーコーのこうした見解は、彼のデカルトのコギトについての見方とも軌を一にしていよう。つまり、言説は「十七世紀に、それを企てる者の「われ思う」 [= 思考、ないし表象作用] と「われあり」 [= 存在] を互いに結びあわせた」とされる (ibid.)。「われ思う」から「われあり」への移行が遂行されたのは、明証性の光のもとにおいて、つまり、一つの言説—— (…)

その全作用が、人が自らに表象するものと、存在するものとを互いに接続 articuler させている一つの言説——の内部においてなのである」<sup>(3)</sup> (ibid.)。

デカルトは徹底的な懐疑の上に、人の思考とその対象としての存在とを、一つの表象体系（その具体的な形態としての言説）のなかで、「明証性の光のもとに」架橋した——これが、フーコーのデカルト理解である。つまり、表象と存在とが結びついた古典主義時代の知のメカニズム——デカルト自らが創始にかかわったメカニズム——、あるいはその表れとしての言説が、デカルト哲学の展開を支えていた、と考えられたのである。

### 3 第3節 有限性の分析論

#### 事物認識の変動と表象の意味の変化

フーコーによれば、「古典主義時代のかの〈言説〉が消えたとき、(…)人間が、知にとっての客体であるとともに認識する主体でもある、両義的な立場をとってあらわれる」(323 [331-332])<sup>(1)</sup>。フーコーはこの認識と知の変動の実態に踏み込んでいく。「語と事物と事物の秩序とのあいだに確立される新しい関係 (… ) が今や明るみに出される。キュヴィエとその同時代人たちは、生命に対して、生命自体を規定するよう、そして、生物が可能となる諸条件を生命の存在の深層において規定するよう求めた<sup>(2)</sup>。リカードは、労働に、交換と利潤と生産が可能となる諸条件を求めた。最初の文献学者たちも、諸言語の歴史的深層に、言語と文法の可能性を探った」(323 [332])。

ここで生命、労働、言語は、本論文上編で見た「客体の側にある超越論的なもの」であり、それら自体ははまだ「解明不能」(258 [264]) であるとしても、それらが「経験に与えられる現象の層全体」——つまりは事物一般——「の合理性と連鎖」(ibid.) を基礎づけていると考えられるようになったのである (Cf. 飯野, 2022, p. 19)<sup>(3)</sup>。たとえば、労働のあり方ははまだ十分に解明されたとはいえないが、労働は人間の生産活動、経済活動の本源をなし、ものの価値の尺度ともなると考えられたのである<sup>(4)</sup>。

この変動の前提には、表象の価値の変化がある。「表象は、生物、欲求、語にとって、起源の場 (… ) としての価値をもつことを止めた。(… ) 以後、表象は、それらのものを捕捉し復元する意識のなかで、多かれ少なかれ混濁したかたちでそれらに対応する結果以外のものではなくなる」(323-324 [332])。生物、欲求、語は、すぐ上で見た、解明不能な超越論的なものとしての生命、労働、言語に付帯する事象である。諸表象は、生命、労働、言語とそれらに付帯する事象を経験する人間の意識に生じる結果にすぎなくなる。

もちろん、古典主義時代においても経験論者、感覚論者が現れており、彼らにとってはすでに、表象は経験の結果であったろう。しかし、その表象はそのまま真実の根拠としての普遍的価値をもつものだった。しかるに、新しい時代においては、「人が諸事物に関して自身のためにつくりあげる表象は、もはや (… ) 諸事物を秩序づける表を展開するにはおよばない。その

表象は、今や諸事物自体とそれらの内部法則とに属することになった秩序が、人間という経験的個体の側で、現象——(…) 外観——となったものなのである。表象のなかで、諸存在は、もはやそれらの同一性を明らかにするのではなく、それらが人間存在に対して打ち立てる外的関係を明らかにするのである」(324 [332])。表象は諸事物を指し示はするが、それは人間との相関関係においてのことである。また、諸事物自体が自らの内部に秩序を有すると理解されるようになったことにも注意しておこう。

### 人間の出現と有限性

表象が人間の生みだす結果となったことに対応して、その人間自体も諸事物のあいだに姿を現すことになる。「人間存在は、その固有の存在とともに、また自ら諸表象をもつその力とともに、生物や交換される品物 *objets d'échange* や語によってしつらえられた空隙 *creux* に姿をあらわす。そのとき、生物、交換される品物、語は、それまで自らの自然な場であった〔特権的な価値をもった〕表象を捨て、諸事物の深層に身を引き、生命、生産、言語の諸法則にしたがって、おのれ自身に巻きつく *s'enrouler sur* のだ」(ibid.)。ここでは、「客体側の超越論的なもの」の一つとして、労働の代わりに生産が挙げられているが、労働はそもそも事物あるいは価値の生産行為にはかならない。生命、労働(生産)、言語、その付帯物としての生物、商品、語は、人間のものとなった表象に対してはもはや完全に自らを明かすことはない。先に見たように、「私たちが認識できるのは、(…) 諸本質ではなく諸法則」となったのである(258 [264]; Cf. 飯野, 2022, p. 19)。

さて、「人間はそれらのもの〔生物、商品、語〕によって指し示され、さらには要請される *requis*」(324 [332–333])。人間自身が諸生物の「統率者」(324 [333])の位置にあり<sup>(5)</sup>、人間だけが商品を産み出し、人間だけが話すのである以上、それらのものは人間を志向し、人間が存在することを要請しているとも言えよう。「しかし、このような絶対的な指示は両義的なものである。ある意味では、人間は労働と生命と言語によって支配されて *dominé* いる。(…) あたかも、人間が自然のなかの一つの客体、もしくは、歴史のなかに解消するはずの一つの相貌以上の何ものでもないかのようなものである」(ibid.)。人間は統率し、産出し、話す主体であろうが、同時に三種の客体側の超越論的なものの上に成立する——その意味で、これらのものに支配された——客体でもある。こうした被支配性から、フーコーは人間の有限性へと議論を進める。

「人間の有限性 *finitude* が(…) 知の実証性 *positivité* のなかに告知される。人は人間が有限であると知っているが、それは人が脳の解剖学的構造、生産経費のメカニズム、あるいはインド=ヨーロッパ語族の活用体系を知っているのと同様である。あるいはむしろ、これらの〔生命、生産、言語にかかわる〕確固とし、事実であって *positives*、充足した諸形象 *figures* すべてを通して、人はそれら諸形象が強いる有限性と諸限界とを知覚する、また、人は、それら諸形象が不可能とするものすべてを、空白であるかのように *comme en blanc* 判別する *deviner*」(324–325 [333])。ここでは、解剖学的構造、生産メカニズム、言語体系が問題になっている



が、いずれにせよ、一定の構造、メカニズム、体系——これらは「形象」ともまとめられよう——に拠って立つものは、それらに制約され、有限である (Cf. p. 20)。なお、引用の最後の「また」以降の部分では、一定の形象が形成する限界が可能性の限界であることが確認され、その限界の先は不可能であり、いわば空白であるとされるのである。

### 生命、労働、言語——人間に固有の有限性と実証的諸形態

やや先でフーコーは言う。「人間の経験に対して、一個の〔生命をもつ〕肉体 corps——(…) あいまいな空間の断片であり、その 1. 固有の (…)空間性が (…)2. 諸事物の空間に 接続されている人間の肉体——が与えられる。その同じ経験に対して、欲望が、そこから発して 2. すべての事物が価値 (…)をもつ 1. 本源的欲求 *appétit primordial* として与えられる。その同じ経験に対して、一つの言語が与えられ、1. その言語の流れのなかであらゆる時代の 2. あらゆる言説、あらゆる継起、あらゆる同時性が〔二次的に〕与えられうる。つまり、あの 2. 実証的諸形態 *formes positives*<sup>(6)</sup> の一つ一つ——そこで人間は自ら有限だと学ぶことができる——は、ただ人間の 1. 固有の有限性という下地 *fond* のうえで人間に与えられるのにはほかならない」(325 [334]) (これ以降、理解の便のため、本源的なもの、固有なもの等に 1、実証的・事実的なもの等に 2 の番号を補う)。ここでは、人間が「自ら有限だ」とそこから学びとる、人間の 2. 実証的諸形態と、1. その「下地」となる「固有の有限性」とが区別されている。「固有の有限性」として挙げられる肉体、欲望 (本源的欲求)、言語は、客体における超越論的なものである生命、労働、言語に対応していることは明らかである。欲望は労働の根拠と見なされていよう。なお、目下の引用と次の引用における、<経験 (あるいは私) に対して与えられる>という表現は、認識に対して与えられるということを示そうが、ここでは認識の問題は前景化していない。認識は後段 (p. 20 以降) で問題にされることになる。

フーコーは続ける。「ところで、この 1. 固有の有限性は、実証性の (…)本質なのではなく、そこから 2. 実証性が現れることができるものなのである。生命の 2. 存在様態 *mode d'être* (…)は 根本的に *fondamentalement* は、私の 1. 肉体によって私に〔二次的に〕与えられる。生産の 2. 存在様態 (…)は、私の 1. 欲望によって〔二次的に〕与えられる。そして言語の 2. 存在様態 (…)は、ただ、私の 1. 話す思考 *pensée parlante* の細い鎖にそってのみ私に〔二次的に〕与えられるのである」(325–326 [334])。人間の固有の有限性、下地となる有限性は、根本にある有限性である。さて、人はこの固有の有限性を「発見」することになるという。

「人は、あらゆる 2. 経験的実証性と、(…)2. 具体的諸制限 (…)の 1. 基礎 *fondement* に、1. 一つの有限性を発見する。その 1. 有限性は、ある意味では〔2. 経験的領野にある〕同じもの *la même* である。つまり、肉体の空間性と欲望の空隙 *béance* と言語の時間がその指標となっている。しかしながら、それは根源的に *radicalement*〔2. 経験的なものとは〕別のものである。つまり、そこで限界は、人間に外部から課せられた決定としてではなく (…)、人間 1. 固有の事実にのみとづき、あらゆる具体的限界の実証性にむかって開かれている 1. 根本的

fondamental 有限性として発現するのである」(326 [334-335])。フーコーはこう言って、人間の有限性の問題を提起し、有限性の「分析論」を十九世紀思想のなかから析出しようとする。

### 有限性の分析論——根本と実証的事実の反復の空間

「こうして、有限性〔について〕の分析論 *une analytique de la finitude* にまでさかのぼる (…)  
必要が、経験的領域 *empiricité* の中心そのものから示される。その分析論において人間の存在は、人間が無限ではないと彼に示しているすべての 2. 形態 *formes* を、それら形態の実証性〔=事実性〕 *positivité*<sup>(6)</sup> に関して 1. 基礎づける *fonder* ことができよう」(326 [335])。「分析論」という用語は、アリストテレス以来の伝統において真理の証明を扱う論理学を指す。カントは『純粋理性批判』の主要部分として「超越論的分析論 *analytique transcendante*」を展開したが、これは認識の諸条件、とくに真理の認識能力としての悟性や理性がア priori に具える諸形式 *formes* の研究を指す<sup>(7)</sup>。一方、フーコーにおいては、認識面もふくめた人間の有限性を構成する諸形態、諸規定が「有限性の分析論」の対象となろう。これら諸形態、諸規定は実証性(事実性)をまとめて現れるが、そうした事態の「基礎」もふくめて探究の対象となろう。

フーコーはそうした分析論に踏み込んでいく。「この分析論が全体として展開される空間は、反復の空間——2. 実証的なもの *positif* と 1. 根本的なもの *fondamental* とのあいだでの同一性 *identité* と差異の空間——であろう。つまり、生体の日々の生存を (…)  
蝕む 2. 死は、そこから発して私の経験的生命が私自身に与えられる 1. 根本的な死と同じもの *la même* である。中立的な経済過程のなかで人間相互を結びつけたり離したりする 2. 欲望は、それに基づけばどのようなものも私にとって好ましいものとなる〔1. 根本的性格をおびた〕同じもの *le même*〔=同じ欲望〕である。さらに、さまざまな言語を担い、それらのなかに宿り、ついにはそれらを磨滅させるにいたる 2. 時間は、何ものも制御しえない継起のうちで私が言説を発するより前に、すでに私の言説を展開する *étirer*〔1. あの本来的性格をおびた〕時間なのである」(ibid.)。ここで、死、欲望、時間が生命、労働、言語の関連概念であることは明らかである。1. 根本において、死は生命の裏面のごときものであり、欲望はものの好ましき(価値)の原因であり(欲望は先に見たように労働の原因でもあろう)、時間は人間が言語(思考)をあやつる根源的な場であろう。その上で、2. 実証的(事実的)な死・欲望・時間と、1. 根源的な死・欲望・時間とは、実証的なものと根源的なものという差異を有しながらも、「同じ」であるとされている。結局、1. 根本的な死・欲望・時間は、2. 実証的な死・欲望・時間として「反復」されるなかで、「差異」をはらみつつ「同一性」を保持するとされている。

### 有限性——〈同じもの〉に関する思考の形態

いま確認したところを受けてフーコーは言う。「有限性とは、〈同じもの *le Même*〉の形象のなかにあつて、さまざまな 2. 実証性とそれらの 1. 基礎 *fondement* との同一性と差異である」(ibid.)。そして、「近代の反省」は「〈同じもの〉に関するある種の思考——〈差異 *Différence*〉が〈同一性 *Identité*〉と同じもの *la même chose* であるような思考」(ibid.) へと向かうとされ

る。すでに見たが、〈同じもの〉は自然（＝時空）のなかで一体性をもって存在するものを指していよう（Cf. p. 12の引用箇所 [ただし le même と小文字はじまり]）。〈同じもの〉におけることとしてここで語られることは、前段落で見た、「**2. 実証的なものと 1. 根本的なもの**とのあいだでの同一性と差異」と同じことであり、そこでの解釈がそのまま有効であろう。つまり、一つの〈同じもの〉の形象のなかで、**1. 基礎、あるいは根本的なものは、2. 実証性、実証的なものとして反復されながら、差異をふくみつつも同一性を保持するのである。**「〈差異〉が〈同一性〉と同じものである」とされたのも、どちらも一つの〈同じもの〉にかかわっていることを指していよう。〈同じもの〉のなかでの、こうした根源的なものと実証的なもの、同一性と差異をはらんだ展開が、〈同じもの〉の「有限性」の正体である、ともされていた（二つ前の引用箇所）。結局、〈同じもの〉とは、その内部で根源的なものと実証的なものが、一つの組織としての運動をしているような存在ではなかろうか。固有の運動性、組織性をもつ〈同じもの〉に注目することは、古典主義時代のように諸表象を安易に並列させることを排することにもなる（Cf. p. 12 = MC 320 [328]）。フーコーは続ける。

「**2. 実証的なもの 1. 根本的なもの**のなかでの反復という事実によって開かれた、この限定的だが広大な *mince et immense* 空間のなかでこそ、有限性（…）のあの分析論全体が展開されることになる。そしてそこでは、次から次へと、**1. 超越論的なものが 2. 経験的なものを反復し、1. コギトが 2. 思考されぬものを反復し、起源の 1. 回帰が起源の 2. 後退を反復する**のが見うけられるであろう。そこにこそ、古典主義時代の哲学に還元しえない、〈同じもの〉の思考が、その思考自体から発して明確化するのである」（*ibid.*）。すぐ上で指摘したように、同じものとその有限性が運動のようにとらえられるとすれば、その運動の場は、限られたものでありながらも「広大」でもあろう。さて、フーコーは本節ではここで初めて「超越論的なもの」という語を使うが、結局、ここまでの展開からわかるように、「**1. 根本的なもの**」は（客体の側における）「**1. 超越論的なもの**」なのであり、そこにおいて、「**2. 実証的なもの**」すなわち「**2. 経験的なもの**」が、同一性と差異をともなって反復されるのである。この反復運動は、『言葉と物』の次節（第九章第4節）「経験的なものと超越論的なもの」であらためて考察されることになる。さらに、ここで言及される〈コギトと思考されぬもの〉、〈起源の後退と回帰〉という対における反復運動は、第九章第5節、第6節で順に考察されることになる。

### 有限性の発見

次いでフーコーは有限性と無限との関係を検討している。彼によれば、十九世紀の経験は人間の「有限性」を、無限について思考するなかで発見するのではない。そうではなくて、「有限な知によって〔人間の〕有限な実在の 2. 具体的諸形態として与えられる、あの **2. 諸内容の中心 *coeur* そのもの**」において発見するのである（327 [336]）。フーコーは明言していないが、古典主義時代には無限は神の概念に通じ、特別な価値を有していた<sup>(8)</sup>。この時代には、有限性

は「無限から発して積極的に構成される決定」(ibid.)であり、「〔無限と比べれば〕消極的な」具体的諸形態を説明するものであった。しかし、十九世紀には、無限は有限性の比較項ではなくなる。無限が問題にされなくなれば、「有限な実在」の「諸形態」、「諸内容」が、直接「有限」と理解されるのは当然である (Cf. p. 17)。なお、これら諸形態・諸内容の「中心そのもの」には、ここまでに見た「1. 根本的なもの」、「1. 超越論的なもの」、つまりは生命、言語(文法構造)、労働(生産)が見いだされるかもしれない。とはいえ、それらの「超越論的なもの」も、「有限な実在」においては、当然「有限性」をおびて展開される。

### 有限な知的能力と実証性の相互の準拠・根拠づけ

十九世紀には、人間の認識や思考の有限性も当然の前提である。無限の知であれば、「超越論的なもの」をより根源的なかたちでとらえられるかもしれないが、そうした無限の知を想定することは無意味である。人間の有限な知が認識できるものは、「諸本質ではなく諸法則」とどまるのであった (Cf. p. 16)。

「こうして、二重化された準拠 *référence redoublée* のおわることのないたわむれ *jeu* が生じる。人間の3. 知は有限だが、それは、知が1. 言語と労働と生命の2. 実証的〔=事実的〕諸内容のなかに(…)捉えられているからである。逆に、1. 生命と労働と言語はその2. 実証性〔=事実性〕のうちに示されるが、それは、3. 認識〔能力〕が有限的諸形式をもっているからにほかならない」(327 [336])。ここでは、これまで見てきた<1. 人間の固有のもの—2. 実証的なもの>の対に、新たに人間の知、認識能力の視点が加わったと考えたい(この能力にはこれより3の番号を付する)。引用では、順に1-2→3, 3→1-2の相互の規定関係が語られていよう。(なお、2. 実証的諸内容が1. 人間の固有性を前提としていることから、以下、実証的諸内容に1-2の番号をふって3. 認識能力との対比を示す場合もある。)

この1-2 実証的諸内容と3. 有限な認識能力との双方向の「準拠」は、また次のように、「消極的相関関係」による相互の「基礎づけ」とも言われる。「1. 生命、生産、労働の2. 実証性(…)が、それらと消極的相関関係 *corrélation négative* にあるものとして、3. 認識の限定された性格 *caractère borné* を根拠づける *fonder*。また逆に、3. 認識の諸限界 *limites*こそが、1. 生命、労働、言語とは何かを、つねに限定的な2. 経験において知る可能性を、事実に *positivement*<sup>(9)</sup> 根拠づける」(ibid.)。ここでも、順に1-2→3, 3→1-2の規定関係が語られる。十九世紀において人間は、事実の実証的領域に置かれた、能力的にも有限の実在である。その認識のあり方も、自らが属する事実的領域における相互関係のなかで規定されることになるのである。

こうした性格をもつ近代の思考法は、知の根本的な変化の結果として、フーコーによって再度位置づけられる。「〔近代において、〕2. 経験的諸内容が表象〔の体系〕から引き離され、それら自身のうちにそれらの1. 実在原理を包みこむとき、無限の形而上学は無用となる。有限性はもはやおのれ自身に回付し *renvoyer* 続けるだけなのだ(すなわち1-2 諸内容の実証性から

3. 認識の諸制限へ、そして 3. 認識の制限された *limitée* 事実性から 1-2 諸内容にかかわる制限された知 *savoir* へ)」（328 [337]）。ここでも有限性の相互の根拠づけが語られていることが確認できよう。

### 無限の形而上学の終焉と新たな形而上学の誘惑

フーコーは続ける。「かつて〔古典主義時代に〕は、表象と無限にかかわる〈形而上学〉と、諸生物、人間のさまざまな欲望、そして人間の言語のさまざまな語についての〈分析〉とのあいだの相関関係が存在した。〔近代においては〕その場所に、1~3 有限性と人間の実在との〈分析論〉<sup>(10)</sup>が生じ、また、それと対立して（だが相関的な対立関係において）、1. 生命と労働と言語との〈形而上学〉を成立させようとする不断の誘惑が生じるのが見うけられるであろう」（*ibid.*）。無限にかかわる〈形而上学〉は〈分析〉と相関関係にあったとされるが、それはもはや無用となった。〈形而上学〉は今後、1. 客体の側の超越論的なもの、つまり生命、労働、言語——これらはそれ自体としては把握できない（Cf. p. 19-20）——にかかわるものとして、人間の 1~3 〈分析論〉との相関関係において要請されるだろう。なお、この新たな形而上学については、『言葉と物』第七章の第五節「観念学と批判哲学」の末尾と、第六節「客体の側におけるさまざまな総合」ですでに語られていたことも想起しておこう（Cf. 飯野, 2022, p. 14-15, 17-18, 19, 21）。

「とはいえ、」——とフーコーはすぐに続ける——「それら〔生命と労働と言語の〈形而上学〉〕は、ただちに異議を申し立てられ、内部から掘りくずされていく誘惑にすぎない。なぜなら、それらは、人間のさまざまな 1~3 有限性によって寸法の決められた *mesurées* 形而上学にすぎないだろうからだ」（*ibid.*）。これら新たな「形而上学」は、結局、有限な人間にかかわる、実践的傾向をもつ哲学に行き着くとされているようだ。実際、フーコーによれば、「人間にむかって収斂する生命」の形而上学、「人間を解放し、人間が逆におのずから労働から解放されるようにする労働」の形而上学、「人間がその固有の文化についての意識のなかであらためて獲得しうる言語」の形而上学が試みられたという（*ibid.*）。ただし、こうした形而上学を試みた具体的な哲学者名は挙げられていない。

結局、「1. 生命、労働、言語についての諸反省は、それぞれが一つの 1~3 [人間の] 有限性の分析論として価値をもつかぎりにおいて、形而上学の終焉を明らかにする。つまり、生命の哲学は形而上学を幻想の帳 *voile* として告発し、労働の哲学は形而上学を疎外された思考とイデオロギーとして告発し、言語の哲学は形而上学を文化的挿話として告発する」（*ibid.*）。生命、労働、言語についての哲学は、形而上学たらんとするかぎり分析論と「相関的な対立関係」（二つ前の段落）に置かれようが、実際には、形而上学とはならず、むしろ、「1~3 有限性の分析論としての価値」をもつとされている。

### 人間の出現——有限性のあいだでの準拠

十九世紀近代における〈人間〉の登場について、フーコーはあらためて語る。「形而上学の

終焉は、西欧の思考に生じたはるかに複雑な出来事——つまり人間の出現——の消極的側面にすぎない」(328 [337])。西欧文化が新時代へと入ったのは「人間の出現」によってであると見える。しかし、フーコーによれば、それはより「根本的には」「有限性がそれ自体への終わることのない準拠のなかで思考された日のこと」(329 [338]) だという。こうした「準拠」に関連しては、すでに1-2有限な経験の実証性と、3.有限な知の形式との相互準拠の関係が語られていた (p. 20)。ここではフーコーは次のように続ける。「さまざまな知にかかわるレベルでは、有限性はつねに〔現にある〕1. 具体的人間と、彼の實在に指定しうる2. 経験的諸形態とに基づいて指示される」(ibid.)。また、より根本的に、「さまざまな知のそれぞれの歴史的一般的アプリオリを見つけ出す考古学的レベルにおいては、近代の〔實在としての〕人間(…)は2-3有限性の象徴としてのみ可能である。近代文化は、2-3有限のもの *le fini* をそれ自体から発して思考するがゆえに、2-3人間を思考することができる」(ibid.) とされる。考古学レベルにおいては、2-3有限性それ自体が、ここまでに見たような2-3相互準拠の関係において捉えられているのではなかろうか。こうして、人間は有限性が思考される特権的な場となるのである。

\* \* \*

以上で、第九章第3節「有限性の分析論」は閉じられる。フーコーは、後の同章第6節冒頭で、第6節に先行する諸節は、近代において「人間の1-2存在様態と人間にむけられる3. 反省とを同時に特徴づける」「特質」(339-340 [349]) を順次考察するものだと示唆している。つまり、原理論的な第3節を始めとして、第4節「経験的なものと超越論的なもの」、第5節「コギトと思考されぬもの」、第6節「起源の後退と回帰」と、人間の存在様態の諸特質が順に考察されることになる。

フーコーはまた、やはり後の第6節末尾、および第7節冒頭において、原理論的な第3節の内容は、十九世紀の知の四辺形図 (p. 2には筆者による改訂図を掲げた) の1の角に位置する働きに照応し、同様に、第4節は2の角、第5節は3の角、第6節は4の角に位置する働きに照応すると語ることになる。これらの点については、本論文の続編であらためて検討する。

#### 4 第4節 経験的なものと超越論的なもの

##### 経験的=超越論的二重体

第九章第4節をフーコーは次のように始める。「1~3有限性の分析論において、人間とは奇妙な1-2経験的=超越論的二重体 *doublet empirico-transcendantal* である。というのも、人間とは、あらゆる3. 認識を1-2可能にするものが人間のうちにおいて知られるであろう、そうした存在なのだから」(ibid.)。「経験的=超越論的二重体」という言い方自体はここで初めて現れる。「超越論的」という表現はもちろんカント由来のものだが、『言葉と物』のここまでの展開では、むしろ「客体の側にある1. 超越論的なもの」として語られてきた。それは具体的

には生命、労働、言語であるが、「人間」はこれらが一つの実在にふくまれるかたちで成立している。また、この人間の思考のあり方にかかわる「1~3 有限性の分析論」では、1. 根本的なもののなかで 2. 実証的なものが反復され（Cf. p. 18-19）、認識は経験的な認識として成立するのであった（Cf. p. 20）。「経験的=超越論的二重体」という言い方は、まずはこうした構造を指していよう。この構造は、本節でこれからあらためて論じられることになる。人間についてフーコーは続ける。

「分析の場所が、(…) 有限性のうちにある人間となった今では、問題は、認識の諸条件を、認識のうちに与えられている経験的諸内容から明らかにすることなのである」（ibid.）。認識の諸条件には、すぐ上でも指摘したように、「客体の側の 1. 超越論的なもの」も関与してこようが、そうした諸条件を経験的諸内容から明らかにすることが問題だとされる。ここでカントを思い起こすならば、彼においては、認識主体の側に超越論的規則が立てられる一方、経験的諸内容は認識の条件にはかかわっていなかった。フーコーの「有限性の分析論」は十九世紀の論者をほとんど引かずに展開されているが、それでも十九世紀思想の解釈であると見なされる。そこでは、カントの認識論的主観主義そのものはすでに乗り越えられ、問題は新たな局面において考察されるということであろう。

#### <1> 客体の側の超越論的感性論——解剖学的=生理学的諸条件にもとづく認識の形成

フーコーは近代の思考の実相に迫っていく。「私たちの近代性の発端は、〈人間〉と呼ばれることになった 1-2 経験的=超越論的二重体がつくりだされた日に位置づけられる。(…) そのとき、二種類の分析の誕生が認められた。<1> [第一に、人間の] 1-2 肉体の空間に入り込んだ諸分析、すなわち、知覚や、感覚の諸機構や、運動神経の諸図式や、諸事物と有機体とに共通する分節化、こうしたものの研究によって一種の超越論的感性論 *esthétique transcendantale* のように機能してきた諸分析、である」（330 [338-339]）。

「超越論的感性論」は本来、カントの『純粹理性批判』の本論の冒頭に置かれた部分である<sup>(1)</sup>。「超越論的」とはカントにおいて、人間の認識の仕方にアприオリ性（非経験的性格）を認める考え方をさすのであった。実際、「超越論的感性論」においては、感性 *Sinnlichkeit*, *sensibilité* のアприオリな原理としての空間と時間が論じられた。一方、フーコーが論じる有限性の分析論ではこうしたカント的な考え方はとられておらず、彼がここでカントから超越論的感性論という名称を借りているのは、大雑把なアナロジーによるものでしかない。

フーコーは続ける。「そこ〔この第一の諸分析〕において発見されたことこそ、3. 認識は 1-2 解剖学的=生理学的諸条件をそなえ、肉体の脈網のうちでしだいに形成され、おそらくはそこに特権的拠点を維持し、ともかく 3. 認識の諸形式が 1-2 肉体の働きの特異性から分離されえないこと、要するに、3. 人間的認識 *connaissance humaine* の 3. 諸形式 *formes* を決定し、かつ、人間的認識に固有の経験的諸内容のうちに明かされうる、そのような人間的認識の 1-2 〈自然 nature〉があるということであろう」（330 [339]）。フーコーの語る十九世紀の「一

種の超越論的感性論」は、このように人間の認識の自然科学的諸条件についての分析である。

では、「一種の超越論的感性論」という表現における「超越論的」という用語のフーコーにおける意味合いはどういうものか。フーコーは、<客体の側にある1.超越論的なもの>について語っていた(注Ⅲ-2-(1)参照)。ここで「超越論的なもの」とは、<経験を超えるもの>といった意味で使われており、具体的には「労働、生命、言語」(257 [264]) (Cf. 飯野, 2022, p. 17)、あるいは「労働の力能、生命の力、語る能力」(257 [263]) (Cf. 飯野, 2022, p. 16)を指していた。いま問題としている諸分析は、こうした1.超越論的なものとしての1. 生命の諸様相を対象としている。このことが、「超越論的」という用語が維持される根拠となっていよう。

「感性論」という用語も、カントの主観主義における意味合いからは離れ、客体の側において、2.「知覚」や「感覚」——感性はそれらを現実化させるもととなる能力と考えられよう——を土台にして、3. 認識が「しだいに形成」(330 [339])されるさまを跡づける「諸分析」(ibid.)を表している。感性が分析対象となることが、「感性論」という用語を正当化しているのである。

こうして、第一の諸分析は、「肉体の空間に入り込んだ諸分析」、「知覚〔など〕の研究によって(…)機能してきた諸分析」(ibid.)であり、上で見たように、認識が「1-2 解剖学的=生理学的諸条件をそなえ、肉体の脈網のうちでしだいに形成され」(ibid.)ることを明らかにするものであった。なお、こうした「解剖学的=生理学的諸条件」との関係で、人間の認識能力を解明しようとする努力は、十八世紀末から十九世紀初頭にかけて隆盛となった「観念学」の思想家たちが取り組んだ作業と共通する面をもつ(Cf.『言葉と物』第七章第五節; 飯野, 2022, p. 8-15)。「観念学」は『言葉と物』で積極的に評価されたとはいいがたいが、彼らの問題意識は受け継がれ、十九世紀に生き延びたと言えよう。

## <2> 客体の側の超越論的弁証論——歴史的、社会的、経済的諸条件にもとづく認識の形成

さて、「私たちの近代性の発端」(329 [338])、つまり人間という「1-2 経験的=超越論的二重体がつくりだされた日」(330 [338])に誕生した<2> 二つ目の諸分析に進もう。この分析とは、「人類がもつ(…)古く(…)克服しがたい諸幻想 illusionsの研究をつうじて、いわば超越論的弁証論 dialectique transcendante とでもいえるようなものとして機能してきた諸分析」(330 [339])であるという。

「超越論的弁証論」は、『純粹理性批判』の主要部分の一つをなす<sup>(2)</sup>。この部分の前には、認識の真の諸条件を分析し解明する「超越論的分析論」が置かれている。「分析論」は真理の証明を扱う論理学を指す伝統的概念だが(Cf. p. 18)、カントによれば、伝統的形而上学において、「分析論」が対象とするのは悟性・理性の形式的なはたらきであり、「分析論」は本来内容を欠いたものである。にもかかわらず、人はこうした形式を与える技術だけを頼りに客観的な領域に踏み込み、「弁証論」の名のもとに、「幻影」にすぎないものを客観的な真理として主張



してしまうという（以上 Kant [1781] A60ff / B84ff）。つまり、理性は自ら作り出す理念を客観的であると見なし、仮象 Schein, apparence——魂、宇宙、神にかかわる仮象——に行き着いてしまうとされる。これを暴くのが、カントにおいては、真の弁証論としての「超越論的弁証論」である。つまり、そこでは認識が偽となる諸条件が明らかにされることになる。

フーコーがここで「超越論的弁証論」という名称を用いるのは、カントの「超越論的弁証論」における仮象についての批判と、「諸幻想」についての十九世紀の新たな諸分析とのあいだにアナロジーを認めたからであろう。実際、フーコーは続ける。「こうして〔諸幻想にかかわる諸分析において〕示されたのは、認識が、1-2 歴史的、社会的、もしくは経済的な諸条件をもち、人々のあいだに織りなされる諸関係の内部で形成され、そこここで人々のとりうる個々の形象から独立してはいない、ということだ。つまり一言でいえば、人間的認識の 1-2 〈歴史〉があり、その〈歴史〉は、経験的知に与えられることができると同時に、3. 経験的知の諸形式 formes を規定する prescrire こともできるということだ」（330 [339]）。経験的な認識は歴史的社会的諸条件をもつが、これら諸条件は経験的な知のうちに織り込まれ、かつ、経験的な知をその「諸形式」もふくめて規定している、ということであろうか<sup>3)</sup>。なお、ここで知らないし認識の「諸形式」を規定するとされる「歴史」と同様の位置に、<1> 第一の分析（一種の超越論的感性論）においては 1-2 〈自然〉があったことを思い出しておこう（Cf. p. 23））。

さて、いま問題の一節においては、認識は「歴史的」等々の「諸条件をもち」、人々の「諸関係の内部で形成され」という。それゆえ認識が客観性を獲得するには困難をとまなうであろう。認識行為は「諸幻想」を産み出してしまうことも多かろう。フーコーは、このような認識にかかわる批判を、仮象を暴き出すカントの「超越論的弁証論」になぞらえているのであろう。なお、この新しい認識批判においては、<客体の側にある 1. 超越論的なもの>の一つである「労働」が、歴史、社会、経済の根本にあるものとして考察の射程に入ってくるものと思われる。このことが、「超越論的」弁証論というカントの用語をフーコーが維持する根拠となっていることだろう。

#### <1>、<2> 認識の自然的・歴史的諸条件の分析の独立性

これら新たな超越論的感性論と超越論的弁証論とも言うべき二種類の分析について、フーコーは段落をあらためて続ける。「ところが、これらの〔二種類の〕分析は、(…) 何らかの分析論（あるいは主体の理論）にまったく依拠しないですますことができる (…)。つまりこれらの分析は、それ自体にもとづくことしかできないと主張するのであって、それというのも、〔分析の〕諸内容それ自体が超越論的反省として機能するからなのである」（ibid.）。

「分析論」はアリストテレス以来の伝統的概念であり、真理の証明を扱う論理学を指すのであった（Cf. p. 18, 25）。カントにおいては「超越論的分析論」として、とくに真理の認識能力としての悟性や理性の諸形式についての分析であり、認識主体についての「主体の理論」であ

るとも言えた。一方、フーコーは、十九世紀の1~3分析論を、人間の有限性を生じさせる諸規定、あるいはそうした諸規定を根拠づけるもの、についての考察と考えた (Cf. p. 15-21)。ただし、フーコーはこの箇所以降、分析論をとりわけ、カントのそれと同様に、認識する「**3. 主体の理論**」として扱うことになる。

以上を確認した上で、問題の二種類の分析を見よう。〈1〉一方の分析は、生命、肉体をもった人間における、解剖学的=生理学的諸条件にもとづく認識の形成にかかわるのであった。〈2〉もう一方の分析は、労働し、それによって社会を構成する人間の、社会的、歴史的、あるいは経済的諸条件にもとづく認識の形成にかかわるのであった。これらの分析はそれぞれ、生命、労働という、客体の側における超越論的なものを前提に組み込んでいた。そのため、これらの分析は、引用中にあるように、「〔分析の〕諸内容それ自体が超越論的反省として機能する」(ibid.) とされるのではないか。また、これらの分析は「それ自体にもとづき」、上に見たような「**3. 主体の理論**」あるいは「分析論」には「依拠しない」とされるのではないか。

ここで、フーコーが『言葉と物』の第七章第6節「客体の側におけるさまざまな総合」で、次のように語っていたことを思い起こしておこう。「まさに私たちの経験の外縁をさまようこれらの〔客体の側にある超越論的な〕**1. 諸形式 forms** [=生命の力、労働の力能、語りの能力] から発して、**2. 諸事物の価値、2. 諸生物の組織**、諸言語の文法構造と歴史的類縁関係は私たちの表象にまで至り、認識というおそらくは果てしない作業を私たちに要請する」(257 [264]) (Cf. 飯野, 2022, p. 16)。人間は自らの生命、労働を基礎とし、生物(肉体)組織と諸価値の歴史的あり方とを作り出していく。その過程の「諸法則」(Cf. p. 16)を「認識」することは、すでに「果てしない作業」なのであった。一方、ここまでに見てきた二種類の分析は、生物組織と諸価値の歴史の上にさらに形成される**3. 人間の認識のあり方**を評価しようとするもので、一層の困難をとまなう課題なのではなかろうか。

### ある種の批判としての分割——認識の自然/認識の歴史にかかわる分割

ここまでに見た、新たな二種類の分析、あるいは「超越論的反省」について、フーコーはさらに検討を進める。これら「認識の〈1〉自然ないし認識の〈2〉歴史についての探究 *recherche* は、批判 la critique に固有の次元 *dimension* を 経験的認識の諸内容にまで引き下げるが、その引き下げの運動のなかで、当の探究は、実はある種の批判 une certaine critique の使用を前提としている」(330 [339])。カントの言う「批判」は認識能力の批判であったが、新たな二種類の分析、探究においては、「批判」は総体として**1-2** 経験的諸内容のレベルにおいてなされる——そのレベルまでいわば「引き下げ」られる——とされる。ただし、その際、事前に、「ある種の批判」が前提として働いているとされる。フーコーは続けて言う。「その〔ある種の〕批判こそ、純粋な反省の行使ではなく、多かれ少なかれ晦冥な一連の分割 une série de partagesの結果にほかならない」(ibid.)。

どういうことなのだろうか。フーコーが続けて言うところでは、「まず〔第一に〕」挙げるべ

き諸分割は、「恣意的ではあるが、わりあい明確な諸分割」(ibid.)である。すなわち、「不完全で、均衡のとれない、誕生しつつある初歩的認識を、(…)安定し決定的な諸形式において構成されていると言えるような認識と区別する分割（こうした分割は認識の<1>自然的諸条件の研究を可能にする）である」(ibid.)。

この分割は、上に見た新しい<1> 客体的な超越論的感性論 (Cf. p. 23-24) —— 認識における自然を問題にする分析——の側における分割であろう。具体的には、認識をその「誕生」の段階と「形式」的に安定した段階とに分割して捉える見方である。認識の誕生や安定といった評価はあいまいであり、その分割は「恣意的」であるには違いない。しかし、誕生や安定といったあり方は「自然的諸条件」に依存するはずであり、このように分割して考察することが認識の「自然的諸条件」の解明に資する、というのであろう。なお、カントは、感性と悟性(知性)を区別しつつも、両者を、誕生から安定にいたる生成の相には置いていない。一方、新たな超越論的感性論は、感性と悟性をそうした生成の相において捉えることになるのではなかろうか。

いま第一に検討中の「恣意的ではあるが、わりあい明確な諸分割」は、「また、幻想を真実と、イデオロギー的妄想を科学的〔学問的〕理論 *théorie scientifique* と区別する分割（こうした分割は認識の<2>歴史的諸条件の研究を可能にする）」でもある (ibid.)。

これは、新しい<2> 客体的な超越論的弁証論 (Cf. p. 24-25) —— 認識の歴史的諸条件にかかわる分析——の側における分割であろう。具体的には、認識を、「幻想」・「イデオロギー的妄想」と「真実」・「科学的理論」とに分割して捉える見方である。ここでも、幻想・妄想と真実・科学の違いは、検証可能で確実な一部の自然認識の他は、あいまいであり、その分割は「恣意的」であろう。しかし、真の認識と誤った認識はどちらも「歴史的諸条件」に依存するはずであり、このように分割して考察することがそうした諸条件の解明に資する、とされている。なお、この区別は、カントにおける真理と仮象の区別に対応するであろう。カントにおいては、両者の関係は、真理を認識する形式とその濫用の関係にあった (Cf. p. 24-25)。一方、新たな超越論的弁証論は、真実と幻想とを、認識の歴史的諸条件に照らして捉えることになるであろう。

### 真実そのものの分割—— i. 客体の真実とその自然的歴史的形成

以上の分割は、認識の具体的なあり方をめぐる分割であった。「しかし、」——とフーコーはさらに踏み込んでいく——「さらに晦冥な、さらに根本的な分割がある。真実そのものの分割だ。事実、i. 客体の次元 *ordre de l'objet* に属する真実というもの<sup>1</sup>が実在するはずである——この〔客体の〕真実は、<1> 肉体をとおして、知覚の諸原基 *rudiments* をとおして、しだいに素描され、形をとり、均衡し、明らかにされていくのであり、この真実は同様に、<2> 幻想が四散して、歴史が疎外されぬ状態で打ち立てられる *s'instaurer* にしたがって、描き出されていくのである」(330-331 [339-340])。

ここで語られる「客体の次元に属する真実」は、表面的には形式や規則が見えにくい状態から立ち上がってくる本質的な形式や規則といったものではなからうか。「明らかにされ」る、「描き出され」といった表現は、認識する側の存在を想定していようが、このくぐりでは、認識する側もふくめて、真実の成立が客体のレベルで記述されているのではなからうか。なお、以下でふれるくぐりにも、「経験的真実の生成」、「客体の真実 vérité de l'objet の形成」(331 [340]; Cf. p. 27) という表現が見られるが、この解釈を支持しないだろうか。

結局、客体の真実については、まず<1>自然的場面において、現象が「肉体」、「知覚」を通して「均衡」した状態のうちで真実が結実する、とされているようだ。この場合の客体的真実は、上に見た認識の「分割」との関係においては、形式的に安定ないし均衡した客観的認識が成立した状態においてこそ、把握されるのではなからうか。

次いで、この客体の真実は、<2>歴史的、社会的、経済的場面においては、幻想などを生む「疎外」形態が払いのけられた、本来的状态として「描き出される」ことだろう。この場合の客体的真実は、上に見た認識の「分割」との関係においては、認識する側の幻想（妄想）が退けられた、科学的理論が成立する状態において、把握されるのではなからうか。

#### ii-1 言説の次元の真実——客体的経験論的真実の自然的／歴史的あとづけ

「だが」——とフーコーは続ける——「同じように、ii. 言説の次元 *ordre du discours* に属する真実というものも実在するはずである——この〔言説の次元の〕真実によって、知 connaissance の<1>自然あるいは<2>歴史に関して、真実となるだろう語り un langage がおこなわれるようになる」(331 [340])。

ここで ii. <言説の次元の真実>が、上の i. <客体の次元の真実>と区別されることになる。すでに見てきたように、生命と労働は客体の側における超越論的なもの（アプリアリなもの）であり、人間にとって不可知な部分をもっている。認識行為にかかわる「自然」と「歴史」も、根本に生命と労働を含んでいるため、不可知なところを残すだろう。とはいえ、認識行為によって、人間の知が獲得、形成されるのは事実である。そうした条件のなかで、知の形成（生成）のあり方を捉える「語り」ないし言説には真実が宿ることができるとされていよう。

しかし、フーコーは次のように続ける。「この真実の言説 discours vraiの様態 *statut*こそ、両義的でありつづける。つまり、それは以下の二つの場合のいずれかになろう。すなわち、ii-1 一方の場合は、この真実の言説が、自らの基礎とモデルを、かの経験的真実のうちに見いだす場合である。この真実の言説は、かの経験的真実の生成 genèseを<1>自然と<2>歴史のなかにあとづけて *retracer* いくのである」(ibid.)。

この様態においては、先の引用 (330–331 [339–340], Cf. p. 26) で見た「客体の次元に属する真実」が、<1>自然的場面において「明らかにされ」、<2>歴史・社会・経済的場面において「描き出され」る過程 (Cf. p. 26–27) を、人間が認識し言語化するのではないか。人間の側から見れば、客体の次元の「経験的真実」が、自然と歴史のなかで彼にもたらされる過程を

「あとづける」ことによって、彼の言説は真実の言説となるということではないか。フーコーは言う。「こうして実証主義的タイプの分析が生まれる（客体の真実 *vérité de l'objet* が、その当の真実の形成 *formation* を記述する言説の真実を規制する *prescrire* のだ）」(ibid.)。この場合には経験論の、実証主義の客体的真実が、言説の次元の真実を保証するのである。

## ii-2 言説の次元の真実——想定される客体的真実の自然／歴史を先取りする真実

さて、「真実の言説の様態」の「ii-2 他方」の場合は、真実の言説が、かの真実を先取りする *anticiper sur* 場合である。真実の言説は、かの真実の <1> 自然と <2> 歴史を自ら規定するのだ。この真実の言説は、かの真実をあらかじめ素描し、遠くから醸成する。こうして終末論タイプの分析が生まれる（哲学的言説の真実が、形成されつつある真実を構成 *constituer* するのである）」(ibid.)。

ここでは「哲学的言説」が問題となるようだ。ある哲学的言説が、未来の事象などの未知の事象にかかわる真実を（おそらく予言のようにして）構成するのであろう。この哲学的言説そのものはどのような根拠において真実となるのか。これについてフーコーはふれていないが、主体の側で、既存の確認ずみの真理から必然性をもって生成する——あるいは導出される——ような内容が真実とされるのかもしれない。

## ii-1, 2 真実の言説の二様態——コントとマルクス

以上の真実の言説の二様態について、フーコーは続ける。「実のところ、今問題となっているのは、〔真実の言説の二様態のあいだでの〕二者択一というよりも、経験的なものを超越論的なもののレベルで価値あらしめる、すべての分析に内在する揺れなのである」(ibid.)。

上で ii-1, ii-2 と見出しを立てて見たところだが、フーコーは、ii. 言説の次元の真実に関して、ii-1 実証主義の真実と ii-2 先取りの真実のそれぞれが、<1> 自然と <2> 歴史のどちらにもかかわることを認める書き方をしている。その自然と歴史はどちらも超越論的なものをふくむと見なされるのであった。ii-1 実証主義の真実の場合には、こうした自然と歴史のなかで生成する経験的な真実が、言説の真実を保証している。ii-2 先取りの真実の場合には、哲学的言説の保持する真実が、超越論的なものをふくむ自然と歴史を自ら制御することで、現実界・経験世界の真実を形成する、と考えられているように思われる。ただし、ii-2 先取りの真実の場合、フーコーは具体例としては「終末論タイプの分析」だけを挙げており、この真実は主に <2> 歴史において問題となる、と考えているようにも思われる<sup>(4)</sup>。フーコーは続ける。

「コントとマルクスは、ii-2 終末論（人間についての言説から到来すべき客体的真実 *vérité objective* としての）と ii-1 実証主義（客体の真実から発して規定される言説の真実 *vérité du discours* としての）が、考古学的には分離しがたいというその事実の証人にほかならない」(ibid.)。まず、終末論について確認しておこう。終末論はこれまでの論の運びからすると、あらかじめ真実であることを主張する言説であり、ここで「人間についての言説」とされるものがそれに当たろう。「客体的真実」の方は、この「人間についての言説」を基に「到来すべき」

と予言されている。この「客観的真実」は、より具体的には、今後「幻想が四散して、歴史が疎外されぬ状態で打ち立てられる」(331 [340]) (Cf. p. 26) ことで「到来」する、と想定されるのであろう。フーコーは続ける。

「自ら経験的であると同時に批判的であろうとする言説は、一続きに d'un seul tenant ii-1 実証主義的であり ii-2 終末論的であることしかできない」(ibid.)。「批判」はある対象の意義と限界を評価することを本義としていよう(カントは特に人間の認識能力の評価を「批判」と呼んだ)。ここでの「批判的」という語も、当然そうした意味合いを含んで使われている。ここでは、経験的であり批判的であろうとする言説は、実証主義として現れるか、終末論として現れるかとされていよう。ii-1 コントの実証主義においては、「客体の真実」、つまり「経験的」なものが優位に立ち、「言説の真実」を規制するのであった。ii-2 マルクスにおいては、人間についての「批判」は、客体における超越論的なもの、とりわけ労働を対象にふくんでおこなわれようが、その「批判」が優位に立つ。批判的である言説こそが真実の言説であり、「客体の真実」を先取りすると考えられただろう。つまり、真実の言説は、労働者革命<sup>(5)</sup>とそれを通しての<人間の実現>を「客体の真実」として予告する終末論のかたちをとったのである。

#### 人間の出現——素朴さによる分割の隠蔽

さて、フーコーは続けて、「そこ」——経験的であり批判的であろうとする言説の場——に「人間」の出現を見ることになる。「人間は一つの〔言説の〕真実——ii-1〔実証主義において〕還元〔帰納〕され réduite、かつ ii-2〔先取的（終末論的）真実として〕約束された真実——としてそこに立ちあらわれる。批判哲学以前の素朴さ naïveté がそこでは分割なしに君臨するのである」(ibid.)。人間はその実、「帰納」によって「真実として」導出された形象であり、かつ、「真実として」「約束された」——終末論として将来に設定されるというよりは、理想形としての——形象でもある。ただし、人間は、そうした思考・言説レベルでの複雑な動きや「分割」をも覆い隠すかたちで、「素朴さ」をまもって立ち現れる、とされるのである。

\* \* \*

第4節「経験的なものと超越論的なもの」のここまでの展開においては、十九世紀の<新たな超越論的感性論と超越論的弁証論>を検討するなかで、客体の側の超越論的なもの——生命、労働、言語——のうち生命と労働が、扱われたことになる。では、言語はどうか。言語はすでに第八章第5節「客体となった言語」において論じられ、そこでは、言語は代表的表象作用としてのかつての特権を失って客体的なものとなったが、新たなかたちで重要性を再獲得した、とされていた(Cf. p. 6-11)。新たなかたちとは、(1)記号論理学におけるような形式化された言語であり、また、(2)解釈を通して得られる、深層の事象を表象する言語であり、(3)新たな文学であった。

さて、フーコーはこの箇所以降、第4節の末尾まで、3. 主体にかかわる<新たな（超越論的）分析論>を論じることになる。この<分析論>は、いまふれたような言語の分析を前提と

して、言語の根本をさらに掘り下げようとする事だろう。この〈分析論〉の議論には、むしろ現象学が組み込まれていくことになるだろう。しかし、紙幅の関係で本論文はここで中断し、この〈分析論〉の検討は本論文続編にゆずらなければならない。

## 注

\* 本論文での原著への指示方法、記号の使い方などについては、すべて本論文上編の方法を受け継いでいる。詳しくは上編の注の冒頭を参照されたい。

## II. 第八章 労働、生命、言語

### 4 第5節 客体となった言語

- (1) 以下では十九世紀のポップらの言語理解をごく簡単にまとめ、十八世紀の言語理解についてのフーコーの言及には基本的にふれない。
- (2) 「十七・十八世紀」の図において、各辺は（たとえば1→2といった）方向性をもつベクトルの形をしている。そのため、たとえば1の角に位置する機能は、2の角に位置する機能に優越して、1-2間の線分に影響を与える、といった解釈も考えられるかもしれない。しかし、「十九世紀」の図では、各辺はもはやベクトルの形はしておらず、この解釈もとりにくい。結局、フーコーの記述が厳密さを欠き、角の位置に配置された機能が、辺に対応する機能であるかのように語られてしまっている、と解釈したい。
- (3) これ以降に現れる1~4の番号は、ここまでと同様に文献学の「四つの理論的線分」のそれぞれを示す。
- (4) ここでフーコーは一般文法の帰結としての時間概念を検討している。この箇所については、飯野、2020, p. 8-9（＝第II節 2, iv）を参照のこと。
- (5) 飯野、2020, p. 22-27（＝第II節 3(4)）を参照のこと。
- (6) 「語根」は、近代以降の言語学においては、現実的な形態である「語基」の基底となる抽象形であることになる。古典主義時代の言語理論における指示作用は、『言葉と物』第四章第5節「指示作用」で扱われるが、まず行動言語が論じられ、次いで語根について考察される。飯野、2020, p. 18-22（＝第II節 3(3)）を参照のこと（語根についてはp. 21-22）。
- (7) 古典主義時代の言語の分節化の理論は、『言葉と物』第四章第4節「分節化」で扱われた。この節については、飯野、2020, p. 13-17（＝第II節 3(2)）を参照のこと。
- (8) 『言葉と物』第四章および飯野、2020, p. 1, 30, 31-32を参照のこと。
- (9) 『言葉と物』第四章第3節および飯野、2020, p. 9-13（＝第II節 3(1)）を参照のこと。フーコーによれば、古典主義時代に、〈ある〉という動詞は、表象の対象の存在というよりは、表象作用自体の存在を肯定した。また、すべての動詞も、〈ある〉を意味するこの「唯一の動詞」の、「唯一の機能」をひそかに使用していたとされる。
- (10) 「唯名論」は本来、中世の神学における、普遍的なものは単なる名辞であるとする立場。関連するフーコーの議論については、飯野、2020, p. 29-30, 38（＝注4-(3)）を参照のこと。
- (11) 注目すべきフーコーの発言だが、ここでは中世神学の「概念論 *conceptualisme*」が意識されているかもしれない。この点については、前注同様、飯野、2020, p. 29-30, 38（＝注4-(3)）を参照のこと
- (12) 本論文では生物にかかわる知の領域については扱わないが、フーコーはここでキュヴィエとその企てを例示している。
- (13) Boole, George, 1815-1864. イギリスの数学者、論理学者。
- (14) これは、普遍的な言語体系としての普遍言語 *langue universelle* を創設しようとする構想でもあろう。Cf. 飯野、2019, p. 18.
- (15) Cf. MC 303-304 [310-311], 飯野、2022, p. 33-35（＝II-3-3）。
- (16) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* (trad. française, 1911), p. 130.
- (17) フッサールにおいて「超越論的」という語は、客観的認識の最終的な基盤、客観が構成される次元という

意味を帯びる。現象学においては、客観の構成自体が経験にふくまれるので、経験に先立つという意味のアプリオリとは一致しない。なお、カントは、認識の可能性の条件を解明しようとして、経験に先立つ（アプリオリな）議論、経験を超越した議論を「超越論的」と呼んでいた。Cf. 斎藤, 2002, p. 100.

(18) 文学については以下も参照のこと。飯野, 2020, p. 31-33, および, 注 II-1-(9), II-2-(9), II-3-2-(10).

(19) 本論文ではマラルメに立ち入ることはできない。なお、フーコーのマラルメへの言及については以下も参照のこと。飯野, 2020, p. 13, 35, および, 注 II-3-2-(10).

### III. 第九章 人間とその諸分身

#### 2 王の場所——人間という概念

(1) 「客体の側の超越論的なもの」については、『言葉と物』第七章第6節「客体の側におけるさまざまな総合」(257 [263-268])ですでに論じられた。「超越論的」とは本来カントが『純粹理性批判』において使った用語だが、『言葉と物』の当該箇所では、「超越論的なもの」は<アプリオリなもの>、<経験を超越するもの>といった意味で、「客体の側」、「存在そのものの側」(256 [263])にある労働、生命、言語を指していた。これらは、その存在それ自体としては「認識の外」(257 [264])にあり、いまだ「解明不能」(258 [264])である。しかし、それらは、それらが「経験に与えられる現象の層全体の合理性と連鎖」(ibid.)を基礎づけており、そうした現象の「認識の条件」(257 [264])となっているとされる (Cf. 飯野, 2022, p. 17, 19)。こうした点については、飯野, 2022, p. 15-19を参照されたい。

(2) この前後でフーコーは、人間精神の機能として想像、覚え、注意、比較、記憶を挙げているが、念頭にはコンディヤックの『人間知識起源論』があろう。この書でこれらの機能がどう論じられるかについては、拙論「初期コンディヤックにおける人間精神の高次の機能の素描」(名古屋大学国際言語文化研究科『言語文化論集』第35巻第1号、2013)を参照されたい。

(3) デカルトのコギトは、本論文後編において再度扱われる。

#### 3 有限性の分析論

(1) 十九世紀の新たに出現した「人間」の観念については、本論文上編 (飯野, 2022) においてすでに、「人間学」について語られるなかで言及されてきた。上編の p. 4, 22, 26-27, 30 などを参照されたい。

(2) 筆者の一連の『言葉と物』関係の論文 (飯野, 2019, 2020, 2021, 2022) では、生命や生物学 (博物学) に関連する部分は考察の対象としていない。

(3) 注 III-2-(1) を参照のこと。

(4) 労働は「力能」をもち (257 [263])、「生産の諸法則 (…)

を客体の側で認識することを可能にする」(257 [264]) とされた (Cf. 飯野, 2022, p. 17)。さらに、「交換と利潤と生産が可能となる諸条件」を構成する (前段落)。つまり価値の尺度ともなる。さらに、労働それ自体は、「欲望」を実現するための行為であり (p. 16-17)、その意味で〈意志〉にも関連づけられる (Cf. 飯野, 2022, p. 18)。このように労働は多重の連鎖のなかに置かれている。

(5) 古典主義時代に広く受け入れられていた「諸存在の連鎖」の観念においては、人間は地上の諸存在の頂点に位置していると考えられた。

(6) positif(-ive) [実証的]、その関連語である positivité [実証性] の意味合いについては、飯野, 2022, 注 I-1-(1) を参照されたい。

(7) カントは次のように語っている。「一般論理学は、(…) 悟性と理性の形式的なはたらき全体をその要素へと分解し、それらの要素を、私たちの認識のすべての論理的評価 [= 判定] appréciation 諸原理として叙述する。論理学のこの部分は、だから分析論と呼ぶことができる」(Kant [1781] A60/B84)。カント自身の哲学においては、悟性の諸形式ないし諸規則はアプリオリであり、理性はそれらの諸形式を統一するものと考えられているため、分析論はそのアプリオリな性格から「超越論的分析論」と呼ばれることになる。なお、カントにおいては、こうした分析論は、一切の対象の情報を捨象して展開される。また、分析論は「弁証論」と対比される。後者については、本論文の注 III-4-(2) を参照のこと。

(8) 古典主義時代の表象世界には「諸存在の連鎖」の観念を重ね合わせることができたが (Cf. 注 III-3-(5))、この連鎖は、全能の神の観念によって裏打ちされていたため、無限に細かく展開できると考えられた。また、フーコーが言うところでは、表象ないし記号も「無限の展開」(74 [85]) が可能であった。



- (9) positif(-ive) (形容詞), positivement (副詞) の意味合いについては、飯野, 2022, 注 I-1-(1) を参照されたい。  
 (10) 分析論については p. 18 を参照のこと。

#### 4 経験的なものと超越論的なもの

- (1) 『純粹理性批判』は大きく分けるなら、その大部分を占める「超越論的（諸）原理論 *Théorie transcendantale des éléments* [=仏訳、以下同じ]」と、後に続く「超越論的方法論 *Théorie transcendantale de la méthode*」とに分かれる。また、この「原理論」の方は、冒頭に「超越論的感性論 *Esthétique transcendantale*」が置かれ、続いて、「原理論」の大部分を占める「超越論的論理学 *Logique transcendantale*」がくる。（この「論理学」はさらに「超越論的分析論 *Analytique transcendantale*」と「超越論的弁証論 *Dialectique transcendantale*」に分かれることになる。）さて、「超越論的感性論」をカントは「感性のあらゆるアプリアリな原理に関する学」[A21/B35]と定義する。周知のように、カントによれば、空間・時間がわれわれ認識主観の、とりわけ感性のアプリアリな原理であり、それらは物それ自体の性質ではない。この主張がなされるのが超越論的感性論である。
- (2) 前注を参照のこと。『純粹理性批判』の中心部を占める「超越論的論理学」は、「超越論的分析論」と、この「超越論的弁証論」に分かたれる。アリストテレス以来の伝統においては、真理の論理学が「分析論」と呼ばれ、これは知性の形式的はたらきを扱うもので、客観的真理を形成するものではない。しかし、こうした論理学が客観的な主張をするために使用されて「弁証論」と呼ばれる (Kant [1781] A60ff/B84ff)。ただし、カントは自らの超越論的哲学にもとづいて、従来の「弁証論」が、実際には誤謬推理によって生じる仮象（幻影）を論じていることを暴き出す。これが「超越論的弁証論」である。
- (3) 認識の歴史的諸条件は経験的知のうちに織り込まれようが、そのなかで、当の諸条件はつねに変化していくのではあるまいか。実際、フーコーは別の場所 (333 [342]) で、「認識の経験的諸内容」は、その認識を「可能にした諸条件を (...) 解除——つまりは更新——する、とも主張している (Cf. p. 35 上段)。
- (4) ii-2先取りの真実で <1> 自然にかかわる場合についてフーコーは何も示唆していない。十全な根拠のある自然科学の仮説はどうか。仮説は、経験によって証明されるか、仮説にとどまるかであり、真実を形成するわけではないのではないか。そうであれば、仮説は先取りの真実には該当しないと思われる。
- (5) 飯野, 2022, p. 27-31.

#### 参考文献

\* この中編の執筆に当たり参照した文献については、本論文上編（飯野, 2020）の参考文献欄を参照されたい。  
 以下では、中編で新たに参照した文献のみを掲げる。

Han, Béatrice, 1998, *L'ontologie manqué de Michel Foucault*, Jérôme Million.

Sabot, Philippe, 2006, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, PUF.

慎改康之, 2002, 「『言葉と物』もしくは有限性の試練」, 『情況』第3巻第8号.

飯野和夫, 2022, 「『言葉と物』第二部に見る近代思想の展開（上）」, 『名古屋大学人文学研究論集』第5号.

Husserl, Edmund, [1913] 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie, Tome Ier* (trad. française), Paris. (渡辺二郎  
 訳, 1979-1984, 『イデーニ I』1, 2, みすず書房)

———, [1928] 1964, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. française), Paris. (立松  
 弘孝訳, 1967, 『内的時間意識の現象学』, みすず書房)

———, [1947] 1970, *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons* (trad. française), Paris. (立松弘孝, 1965, 『現象学の  
 理念』, みすず書房)

斎藤慶典, 2002, 『フッサール 起源への哲学』, 講談社.

キーワード：フーコー、言葉と物、近代、近代性

## Résumé

Développement de la pensée moderne dans la deuxième partie  
de *Les mots et les choses* de Michel Foucault (2)

IINO, Kazuo

Le présent article, qui sera publié en trois fois, examine l'analyse du développement de la pensée moderne produite par Foucault dans *Les mots et les choses*. Cette deuxième partie examine la section 5 du chapitre VIII, et les sections 1, 2, 3 et 4 du chapitre IX.

Selon Foucault, le monde était considéré, à l'âge classique, en termes de représentation, et le langage était privilégié comme principal moyen de cette représentation. On a ensuite découvert au XIXe siècle que chaque langue avait sa propre structure grammaticale et était un être objectif. Toutefois Foucault considère que le langage a acquis une nouvelle importance sous trois formes : (1) le langage formalisé, trouvé par exemple dans la logique symbolique, (2) le langage ou la pensée sous-jacent développé par l'exégèse, enfin (3) le langage littéraire démontrant le pouvoir suprême du langage (Chapitre VIII, Section 5 « Le langage devenu objet »).

Foucault avait déjà défini la vie, le travail et le langage comme trois transcendants du côté de l'objet (Chapitres VII et VIII). Selon lui, ceux-ci servent de bases à partir desquelles l'homme vit, travaille et parle effectivement : sur ces bases se donnent et se répètent les formes et les conduites réelles de l'être humain. Ces trois transcendants forment de là la finitude propre à l'homme (Chapitre IX, Section 3 « L'analytique de la finitude »).

Foucault compare par ailleurs toute la pensée du XIXe siècle sur l'homme à la *Critique de la raison pure* de Kant. Les études de ce siècle sur les conditions anatomiques et physiologiques de la cognition humaine sont assimilées à l'« Esthétique transcendantale ». Les études sur les conditions historiques et sociales de la cognition humaine sont assimilées à la « Dialectique transcendantale ». Enfin, les analyses du vécu ou la phénoménologie envisagées comme analyse du sujet seront assimilées à l'« Analytique transcendantale » (Chapitre IX, Section 4 « L'empirique et le transcendantal »).

Keywords: Foucault, Les mots et les choses, modernité