

『言葉と物』第二部に見る近代思想の展開（下1）⁽¹⁾

——第九章 第4節～第6節——

飯 野 和 夫

III. 第九章 人間とその諸分身

本論文中編（飯野、2023）では、『言葉と物』第八章「労働、生命、言語」第5節「客体となった言語」から、第九章（「人間とその諸分身」）第4節「経験論的なものと超越論的なもの」の前半までを検討した。第4節は途中から理解するのは難しいため、この下編は、中編で検討された第4節の前半の内容を再確認しつつ読みたい。

下編を開始するにあたり、すでに中編でふれた内容ではあるが（Cf. 中編 p. 22, p. 30）、現在検討中の第九章が全体として何を論じているのかを確認しておきたい。フーコーは、後の第九章第6節「起源の後退と回帰」の冒頭で、十九世紀以降の近代において「人間の存在様態と人間に向けられる反省とを同時に特徴づける」「特質」（339-340 [349]）が、第6節に先行する諸節で順次考察されてきたと示唆している。すなわち、第九章第3節「有限性の分析論」——これは人間の存在様態の原理論とも言えよう——、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」の諸節である。第3節では、人間のもつ1. 固有性、2. 実証的諸内容、さらには3. 認識能力が動的な相互関係において検討されたが（Cf. 中編 p. 17以降；1, 2, 3の番号は中編から引き続いて使用している）、これらに、人間の1-2 存在様態とそれに向けられる3. 反省とが対応していることだろう。

4 第4節 経験的なものと超越論的なもの（続き）

人間の存在様態の特質2：超越論的なもの

さて、本論文中編では第九章第4節「経験的なものと超越論的なもの」の前半部分を検討したが、そこでフーコーは、カントの『純粹理性批判』の構成になぞらえるかたちで、十九世紀西欧思想における新たな<1>客体の側の超越論的感性論と<2>客体の側の超越論的弁証論を論じた（Cf. 中編 p. 22-30）。それらにおいては、客体の側の超越論的⁽¹⁾なもの——生命、労働、言語——のうち<1>生命と<2>労働が扱われたのであった（Cf. 中編 p. 26; なお<1>, <2>の番号は中編 p. 23以下で用いている）。

一方、客体の側の超越論的なものの3番目の言語は、第八章第5節「客体となった言語」において論じられ、ここでは、十九世紀に言語は、古典主義時代の代表的表象作用としての特

(1)

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. 中編 p. 6-11)。こうした言語はこれ以降の展開に、隠然とした形でかかわってくることになる。

<3> 新たな言説——主体の分析論

さて、フーコーは第九章第4節の後半部分で、主体にかかわる<3><新たな(超越論的)分析論>を論じることになる。「分析論 analytique」はすでに「有限性の分析論」として第3節で論じられたが、この用語が、カントの『純粹理性批判』における「超越論的分析論」と対照されて用いられていることは明らかである (Cf. 中編 p. 18)。その上で、第4節では「分析論」を、さらにカントの分析論に寄せて、とりわけ認識する「主体の理論」として扱うことになったと思われる (Cf. 中編 p. 26)。こうしてフーコーは近代思想のうちに、すぐ上でふれた<1>生命を扱う客体の側の超越論的感性論、<2>労働などを扱う客体の側の超越論的弁証論に加えて、<3>主体にかかわる(超越論的)分析論を見いだして論じていくことになる(以後、便宜的に<1>、<2>に加えて<3>の番号を用いることにする)。

さて、すぐ上でふれた言語は思考が展開される場であり、<分析論>においては、言語の周辺領域が検討の対象となる。この検討はまた、第5節「コギトと思考されぬもの」で視点を変えて継続されることだろう (Cf. p. 4, 5-6, 11)。先を急がず、フーコーの記述に即して見ていくことにしよう。

本論文中編の末尾で見たことだが、人間は複雑な動きを蔵しているながら素朴な姿で現れたのであった (Cf. 中編 p. 30)。フーコーは段落をあらためて主体の検討へと入っていく。「それゆえ、近代の思考は——まさしくそうした〔人間についての〕素朴な言説から発して——還元の次元 *ordre* にも約束の次元にも属さないであろう一つの〔新たな〕言説がおこなわれる場を求めることを避けることはできなかった」(331 [340])。「還元の次元」とは実証主義を指し、「約束の次元」とは終末論を指すが、どちらも、真実の認識であろうとする言説のかたちである。これらはそれぞれ、客体の側における超越論的なもの——生命や労働——を前提とした、自然や文化歴史にかかわる思考から帰結するとされていた (Cf. 第九章第4節前半; 中編 p. 28-29)。しかし、ここではこれら二つのタイプの言説は退けられる。引用中の、新たな「一つの言説」こそ、主体にかかわる<3>「分析論」であることを、フーコーは少し後で明らかにすることになろう (331 [340-341]; p. 3)。しかし、その前に彼は続ける。

「<3>〔この〕一つの言説がはらむ緊張は、**2. 経験的なものと 1. 超越論的なものを** (…)同時に目指すことを可能にするであろう。この言説はまた、人間を**3. 主体**として分析できるようにするであろう。**3. 主体として**、つまり〔**2. 経験的なものについての**〕経験的諸認識の場——ただし、経験的諸認識を〔客体の側で〕**1. 可能にするものにもっとも近いところまで連れもどされた経験的諸認識の場**——として、また、こうした諸内容に直接的に現前する純粹形式 *forme pure*として、分析できるようにするであろう」(331 [340]) (これ以降の**1~3**の番

号は中編 p. 17以降で用いたものを受けている。番号の意味合いについては同所を参照されたい。

十九世紀、人間の「経験的諸認識」の分析においては、1. 客体の側に超越論的なもの（生命、労働、言語）が想定されており、人間に対してあらかじめ与えられるこれら三種の1. 超越論的なものは「諸形式 forms」とも呼ばれていた（257 [264] [第七章第6節]；Cf. 中編 p. 26）。一方、主体に「純粹形式」が見いだされるなら、それは1. 客体の側の超越論的なものを基盤として3. 主体が形成される際の形式であるのかもしれない。

また、第九章第4節の冒頭部分では、「3. 認識の諸形式」あるいは「3. 経験的知の諸形式」が、一方で、人体の<1>「1-2 解剖学的＝生理学的諸条件」との関係で語られ、他方で、人間集団の<2>「1-2 歴史的、社会的もしくは経済的諸条件」との関係で語られていたことも思い起こそう（以上330 [339]；Cf. 中編 p. 23, 25）。目下の検討箇所での3. 主体の形式としての「純粹形式」の場合は、むしろ1. 客体の側の超越論的なものの一つである〈1-2 言語をめぐる諸条件〉との関係が問題になるかもしれない。

こうして「純粹形式」は、いずれにせよ、主体における「超越論的なもの」として現れるであろう。そうとすれば、この考え方は、主体の側に超越論的なものを認めるカントの認識論的主観主義の考え方を受け継ぐものともなる⁽²⁾。そして人間主体は、「経験的なもの」と「超越論的なもの」とがからみあう、緊張をはらんだ場となることだろう。

こうしてフーコーは言明する。「<3> [この] 一つの言説は要するに、<1> 疑似＝感性論 quasi-esthétique と <2> 疑似＝弁証論 quasi-dialectique との関係において、一つの<3> 分析論の役割を演じるであろう」（331 [340-341]）。「感性論」（Cf. 中編 p. 23-）、「弁証論」（Cf. 同 p. 24-）、「分析論」（Cf. 同 p. 18-）はすべてカント哲学由来の用語であった。一方、フーコーは、いま論じている「分析論」を「主体の理論」とも言い換えていた（Cf. 同 p. 25）。彼は続ける。

「この<3> 分析論はこの〔<1> 疑似＝感性論と <2> 疑似＝弁証論の〕両者を主体の理論のうちに基礎づけるであろうし、また同時に、この両者がこの第三の中間項〔＝主体〕——そこには肉体的経験とともに文化的経験が根づいて s'enraciner いるであろう——のなかで連接することができるようにするであろう」（331 [340-341]）。こうしてフーコーは、十九世紀以降のエピステーメに、<1> 肉体的経験を扱う〔疑似〕感性論、<2> 歴史・文化的経験を扱う〔疑似〕弁証論、そして、これら両者をまとめる<3> 主体の理論である分析論、を弁別するのである。こうした見方がカントの『純粹理性批判』を参考にしていることはもはや明らかであろう（Cf. 注4-(3)）。フーコーはこの要の位置にある分析論に分け入ってゆく。

体験の分析、現象学——実証主義と終末論への異議

「かくも複雑で、かくも重層的に決定され、かくも必要とされる〔<3> 分析論の〕役割、それは近代の思考のなかで、体験〔実体験〕 vécu の分析によってはたされてきた。実際、体験

は、そこであらゆる経験的諸内容が経験へと与えられる空間である。同時に体験は、経験的諸内容を一般に可能にし、それらの本源的根づき *enracinement premier* を指示する、起源にある形式である。そして体験は、<1> 肉体の空間 *espace du corps* と <2> 文化の時間を、また、<1> 自然の諸決定と <2> 歴史の重みとを通じ合わせる *faire communiquer*」（331-332 [341]）。

<3> 分析論＝主体の理論は、十九世紀以降の近代において「体験の分析」（332 [341]）によって担われるとされている。これは、明言されていないが、十九世紀の末に現れる現象学の試みを指すであろう（後段 p. 6の引用箇所「現象学」という言葉が現れる）。目下の引用部分では、体験は「本源的」で「起源にある形式」であり、かつ実際の諸経験が成立する、おそらくは基礎的な「空間」であるとされる。この形式と、二つ前の引用で見た「純粹形式」（Cf. p. 2）は同じものを指していよう。体験のこうしたいわば本源的・基礎的な「形式」と「空間」を基に、肉体と自然が構成するいわば日常的な空間と、文化と歴史が構成するやはり日常的な時間とが「通じ合」い、それが経験的諸内容となるとされているのではなからうか。

続けてフーコーは、肉体の空間と文化の時間——自然と歴史——が体験において通じ合う条件を論じる。「その条件とは、<1> 肉体、そして肉体をとおして自然が、1. 還元不能な空間性の経験のなかにならず与えられること、そして、<2> 歴史の担い手である文化が、1. 沈殿したさまざまな意味の直接性のなかでまず経験されること、である」（332 [341]）。あいまいな表現だが、ここで「1. 還元不能な空間性の経験」とは、一つ前の引用で見た、基礎的な「空間」の経験、つまりは「体験」であろう。こうした経験（体験）のなかに、<1> 肉体と自然が内実として与えられてくる。一方、<2> 文化と歴史については、私たちが、さまざまな意味が1. 沈殿している事態をまず経験することで、文化の先行性を直接的に看取り、その上に、文化の時間性や歴史をも把握できるようになる、と考えられたのではなからうか。こうした意味の沈殿という事態は個人にとって<1. アプリアリなもの>として現れることに注意したい。ただし、この事態は実際には歴史性をおびていること——フーコーの言う「歴史的アプリアリ」であること——も併せて理解すべきであろう。

超越論的なものの次元の再興

さて、主体の分析に至るまでの展開においては、現実の<1> 自然と <2> 歴史が言説の真実を規制するのが実証主義であるとされた（Cf. 中編 p. 29）。逆に、真実の言説が、主に真実の<2> 歴史を規定するのが先取的言説（終末論）であった（Cf. 中編 p. 28-29）。いま、この<1> 自然と <2> 歴史は直接的経験、体験のなかで見直されることになった。フーコーは言う。「だから、理解できよう。体験の分析は、近代の反省のなかで、実証主義と終末論に対する根源的異議申し立てとしてはじめられた。この分析は、超越論的なものの忘れられた次元を再興しようと試みたのだ」（332 [341]）。この「忘れられた次元」とは何なのだろうか。

フーコーの言うところを追おう。「この〔体験の〕分析は、経験的なものに還元された真実にかかわる素朴な言説〔=実証主義〕と、経験への〔本来的な〕人間の最終的な到来を素朴に

も約束する予言的言説〔＝終末論〕とを払いのけようと望んでいる」（332 [341]）。客体の側における1. 超越論的なもの——ここでは生命と労働——を知った十九世紀において、<1>客体的な超越論的感性論と<2>客体的な超越論的弁証論は、いずれも「経験的なものを1. 超越論的なもののレベルで価値あらしめ」ようとするものだった（331 [340], Cf. 中編 p. 29）。しかし、これら二種類の超越論的な議論は「経験」に流され「素朴」な言説——実証主義と終末論——に行き着いてしまった。客体の側の「超越論的なもの」はひとたび「忘れられた」とも言えよう。その結果、新たな「体験の分析」が必要とされるようになったとされるのである。

しかし、「体験の分析」によって「超越論的なものの忘れられた次元を再興」させようとするのであれば、この「超越論的なもの」はもはや客体の側のそれを指すのではなく、カントが問題としたような、認識主体における超越論的な次元を指しているのではなかろうか。いま検討しているのが、カントの『純粹理性批判』の「超越論的分析論」（Cf. p. 2; 中編 p. 18）に対応する「<3>主体の分析論」であることから、この見方はいっそう支持されるかもしれない。

体験の構造——カント批判哲学の継承

結論を急がず、フーコーの言うところを追おう。彼によれば、体験の分析は「特異だが両義的な *ambiguë* 地層に向けられる。この地層はまず、〔体験として〕十分2. 具体的であるため、それに対して細心な記述的言語を適用できる。その地層はしかしながら、諸事物の実証性に関しては十分1. 奥まったところにある *assez en retrait sur la positivité des choses* ため、その地層から発すれば、人はあの素朴さ（…）に異議を申し立て、その素朴さの1. 諸根拠を求めることができるのである」（332 [341]）。体験の分析はこうして、2. 実証的经验——具体的なためとすれば素朴に流れ、実証主義や終末論の言説に行き着いてしまう経験——を対象としつつ、その経験が成立する1. 根拠をも問題にすることができる。フーコーはさらに続ける。

こうした「体験の分析は、自然についての認識の想定される possible 客体性を、肉体をとおして素描される1. 原初の originaire 経験と接続しようとする。それはまた、何らかの文化の想定される歴史を、体験された *vécue* 経験において隠されかつ示される1. 意味論的厚みと接続しようとする」（*ibid.*）。「自然についての認識の（…）客体性」は、<1>客体の側の超越論的感性論によって、「何らかの文化の（…）歴史」は、<2>客体の側の超越論的弁証論によって確保されよう（超越論的感性論・弁証論については p. 4 下段、中編 p. 23 以降を参照）。これら<1>、<2>二種類の批判の上に立つ自然の認識と人間の文化の歴史だが、それらはどちらも、体験の分析において主体の「1. 原初の経験」と「1. 意味論的厚み」に「接続」・接合されることで、主体における根拠を与えられる、とされているように思われる。

付言すれば、「1. 意味論的厚み」は、上で見た「1. 沈殿したさまざまな意味の直接性」（Cf. p. 4）と同じことを指していよう。私たちは、意味の「沈殿」した「厚み」を通じて歴史あるいは時間性を把握するであろう。

結局、四つ前の段落で示唆したように、こうした「1. 原初の経験」、「1. 意味論的厚み」と

いったものは、< 3. 主体の側の 1. 超越論的なもの>をふくむ経験であろう。実際、超越論的な主体を立てるカント哲学は十九世紀以降の近代に対して隠然たる影響力を持ち続けていたと思われ、このように考えることはむしろ当然かもしれない。フーコーは先に進む。

「したがって体験の分析は、人間のうちに経験的なものを超越論的なもののために生かそう faire valoir、と考えられた on avait voulu ときに提起された avaient été posées 性急な諸要請をより細心にみただけなのである」(ibid.)。ここで、「生かそうと考えられた」の部分と「提起された」の部分は「大過去形」(過去完了形)に置かれている(「細心にみただけである」という主節の部分は現在形)。つまり、いま考察している十九世紀以降の近代<より以前>のことが問題とされていると考えることができる。内容も考え合わせると、ここではカントの超越論的な認識論が示唆されている可能性が高い。そうであれば、引用中の「超越論的なもの」は主体の側のそれであることになり、いま論じている体験の分析とも整合する。こうして、近代の体験の分析は、主体の側において、カントが提起した経験的なものと超越論的なものの関係を「より細心に」跡づけるものとなるだろう。フーコーは続ける。

諸思考、諸反省の関係——経験的=超越論的二重体

「どのように目のつまった網目が、(…) 実証主義的ないし終末論的なタイプの諸思考(マルクス主義はその最前列にある)と現象学に触発された種々の反省とを結び合わせ relier しているか、いまや明らかであろう」(ibid.)。実証主義や終末論は、客体の側における超越論的なもの——生命や労働——を前提とした、<1>自然や<2>文化・歴史にかかわる思考から帰結したのであった。こうした<1>自然や<2>文化・歴史の認識それ自体が、主体の側の「原初の経験」に「接続」される、と語られていたことを想起しよう(Cf. p. 5)。この「原初の経験」を分析するものが「現象学」である。フーコーはさらに続ける。

「それら二つのもの〔一方の実証主義ないし終末論と他方の現象学〕は、考古学的布置のレベルでどちらも不可欠 nécessaires だったのであり、また相互に不可欠だったのである。人間学的公準が成立して以来、つまり人間が経験的=超越論的二重体として現れて以来、そうだったのである」(ibid.)。「経験的=超越論的二重体」という言い方の「超越論的」という部分は、ここにいたる論述の流れからも、客体の側と主体の側の双方の「超越論的なもの」を念頭においている、いまでは理解することができよう(この二重体についての筆者の理解の出発点については、中編Ⅲ-4の冒頭段落(p. 22-23)を参照されたい)。ただし、現象学がフッサールによって切り開かれるのは二十世紀の初頭であり、経験的=超越論的二重体としての人間の意味が十分に理解されるにはこの時期を待たねばならなかったとも言えよう。

「人間」についての問い——実証主義と終末論に対する真の異議

フーコーはさらに続ける。実証主義と終末論は「経験」に流され「素朴」な言説に行き着いてしまったが(Cf. p. 4)、そうした「実証主義と終末論に対するまことの異議申し立ては、したがって体験への回帰のうちにあったわけではない(体験への回帰は、実際には両者を根づか

せることによって、むしろそれらを確認するものなのであるから）。異議申し立てがおこなわれうるとすれば、一つの問いから発してのことであろう。（…）その問いとは、まことに人間は実在する *exister* のかと自問することであろう」（332-333 [341-342]）。ここで語られる「人間」について、フーコーは続けて「人間という最近現れたばかりの明証性 *évidence*」（333 [342]）としている。つまり、ここでの「人間」は、中編 p. 12 で見たような、十九世紀の初めに新たに現れた「固有で特異な領域」（320 [328]）としての人間にほかならない。

フーコーは続けてニーチェの名前を出して言う。「いまや理解できよう——ニーチェの思考が、切迫した出来事として、（…）人間はやがて存在しなくなるだろう——超人 *surhomme* のみが存在することになるだろうと告げたとき、その思考がどのような衝撃力 *pouvoir d'ébranlement* を私たちに対してもちえたか、そしてなおもちつつあるか、を」（*ibid.*）。フーコーの語る、疑問に付すべき、近代の産物としての「人間」は、ニーチェの語る、「超人」に取って代わられる「人間」と同一視されていよう。ニーチェはこの「人間」を、惰性で慣習にしたがう生を送る〈近代の人間〉として批判したのであった。

フーコーはニーチェの哲学を解釈しつつさらに続ける。「〈永遠〉回帰〉の哲学のなかで、「人間はすでにはるか以前に *depuis bien longtemps* 消滅してしまっているし、またたえず消滅しつづけており、人間についての私たちの近代の思考、（…）私たちの人間主義 *humanisme* は、轟きわたる人間の非在のうえで、のどかに眠りほうけて *dormir* いるのだ」（333 [342]）。「人間についての（…）近代の思考」、「人間主義」は虚構であり、実態として人間は「非在」である。それは世界のいっさいを肯定する「〈回帰〉の哲学」においてニーチェが主張したことであった。そして、このように人間を非在と見抜くことこそ、実証主義と終末論に対するまことの異議申し立てになるとされるのである。

5 第5節 コギトと思考されぬもの *impensé*

フーコーは、前節に続いてこの第5節でも、近代において「人間の存在様態と人間にむけられる反省とを同時に特徴づける」「特質」（339-340 [349]）の一つを考察する（Cf. p. 1）。実際には、第5節でも特に〈3〉主体にかかわる分析（Cf. p. 2）が続けられることになる。

人間の存在様態の特質3：近代の超越論的反省

この節は次のようにはじめられる。「人間が世界のなかで経験的＝超越論的二重性の場所であるとすれば、（…）人間はコギトの直接的で至上の透明さのなかに示されることはできない」（333 [342]）。人間が、主体の側において超越論的なものを前提とし（p. 2 以降参照）、また自身の客体的側面にも超越論的なものを見いだす（中編 p. 16 以降諸所参照）存在と理解されるなら、デカルト哲学のように人間の本質を、直接的で透明なコギト *cogito* ——「意識」あるいは「思考（思惟）」——としてだけ理解することはできない。

その際、人間の「認識の経験的諸内容が、それらの内容を可能にした諸条件を自発的に解除

する *délivrer*」としても、人間をコギトと見なすことはできない、とされる (ibid.)。ここで想定されているのは、主体が経験的な認識をするための「諸条件」が「経験的諸内容」によって更新されるという事態、さらには、超越論的な (アプリアリナ) 原理があるとしても、そこに、つねに新しくなる経験的諸内容が加わることで次の認識の諸条件となるという事態ではなからうか。しかし、そうとしても人間をコギトと見なすことはできない、とされている。

さてフーコーによれば、「人間がコギトのなかに映し出す *réfléchir* ことのない彼自身の一部から、その部分をとらえなおす思考 *pensée* という行為へ」と及び、また逆に、そうした純粋な把握から、混雑した経験へ、(…) 非-思考 *la non-pensée* の (…)広がり *étendue* のうちに示されるものの寡黙な領域 *horizon* 全体へと及び、「[関係性の] 次元 *dimension*」(333 [342-343]) が、人間の「存在様態」に基づいて成立している。人間は、一方の、<コギト (意識) に現れない自らの一部>、<混雑した経験>、<非-思考のうちにあるもの>と、他方の、それらを対象化する<思考>、<把握>との相互関係において存在するとされている。

フーコーは続ける。「人間はまた、経験的 = 超越論的二重体であるから、無知 *méconnaissance* の場所でもある——無知こそ、(…) 自らを逃れるものから発して自らを想起することを人間に許すものなのだ」(333-334 [343])。人間は超越論的なものの成り立ちについても、意識に上らない物事についても「無知」である。それらは彼から「逃れ」ている。そのことから人間は自らとその限界を「想起」することになる。フーコーはさらに続ける。

「それゆえ超越論的反省は、その近代的形態においては、自らの必然性の要点を、(…) あの知られていないもの *non-connu* ——そこから発して人間がたえず自己認識へと誘われるもの——の实在 *existence* のなか、(…) ひそかに潜在的な言説につらぬかれているようなその实在のなかに見いだすのである」(334 [343])。「知られていないもの」も「潜在的な言説」(おそらくは論理のごときもの) によってつらぬかれていると想定できる。次に引用する部分からは、超越論的なものも「知られていないもの」のうちに含まれると思われる。十九世紀以降の新たな超越論的反省——超越論的なものを認める反省——は、人間にかかわるこうした「知られていないもの」の实在によって要請される、とされている。

フーコーはすぐに続ける。「問題は次のようである。(…) 人間はいかにしてあの生命——その (…)隠された力が、(…) [人間の] 生命経験から際限なくあふれだしていくあの生命——でありうるのか。人間はいかにしてあの労働——その諸要請、諸法則が外的な厳しさとして人間に課せられるあの労働——でありうるのか。人間はいかにして言語——(…) その内部に、そもそもの最初から人間が自らの言葉と思考を宿らせるよう強いられる (…)、そうした言語——の主体でありうるのか」(ibid.)。人間にとって「隠され」、「外的」で、「強制」である、客体の側の超越論的なもの——生命、労働、言語——を、人間はどのように自己に取り込んで生きていくのか——問題はこのように立てられる。フーコーは続ける。

カント哲学との関係——超越論的問いの転位

「こうした問いは、カントの問いと比べると四重の転位 *déplacement* である。つまり、問題なのはもはや(1)〔カントにおけるような〕真実ではなく存在であり、(2)〔同じく〕自然ではなく人間であり、(3)〔同じく〕認識の可能性ではなく本源的無知 *méconnaissance première* の可能性である」(ibid.)（ここと次の引用における(1)～(4)の番号は便宜的に筆者が補った）。カントの関心はまず(1)主体〔主観〕が真実をいかに認識しうるかにあり、また、とりわけ(2)自然についての科学的認識の確実性・必然性を基礎づけることにあった⁽¹⁾。結局、その関心は(3)主体による認識の可能性を問うものであった。それに対して、十九世紀以降の超越論的反省の関心は、(1)諸事物の存在、(2)認識主体としての人間、(3)その人間の「本源的」なあり方にある、とされている。

フーコーによれば、問題となるのはまた、「(4)〔カントで問題にされるような、〕科学に相対する哲学諸理論〔＝独断的形而上学〕の根拠づけられない *non fondé* 性格ではなく、根拠づけられない諸経験のあの領域全体——そこで人間は自己を認知しない——を明晰な哲学的意識のうちに奪回すること」(ibid.)なのである。カントは、ものの本質を自ら規定しようとする既存の形而上学の独断性を暴露し、批判的に認識の根拠と限界を問うた。一方、十九世紀に人間は、客体の側の超越論的なもの——生命、労働、言語——と、それらの上に成立する「根拠づけられない諸経験」に直面することになった。そこでは人間は「自己を認知」することもできない。人間は、すぐ後でフーコー自身が言うような「超越論的問い」の新たなかたちに逢着したとも言えよう。人はこの「根拠づけられない諸経験」に対応するよう——そうした諸経験を哲学のうちに奪回（包摂）するよう——迫られることだろう。なお、いわば世界全体を「哲学的意識のうちに」取り込もうとする、この態度それ自体は、古典主義時代の知の一般的な態度から引き継がれていると考えることもできるかもしれない。

新たなコギト——デカルトのコギトとの違い

この第5節の検討の初め(p. 8)に、十九世紀には人間の本質を直接的で透明なコギトとして理解することがもはやできなくなったことを見た。しかし、フーコーによれば、「超越論的問いのこの〔カントからの〕転位から発して、私たちの時代の *contemporaine*〔＝十九世紀以降の〕思考は、コギトのテーマの復活を避けることはできなかった。デカルトも、誤り、錯覚、夢と狂気から発して、つまり(4) 根拠づけられない想念〔思考〕 *pensée* のあらゆる経験から発して、そうした経験が思考され *pensées* ずにいることの不可能性を発見したのではなかったか」(334 [343-344])。フーコーはこのように、(4) 根拠づけられない心的な諸経験を思考しようすることを十九世紀以降の哲学の課題と見なし、それをデカルトの課題になぞらえるのである。

フーコーは続ける。「だから、〔デカルトにおいて〕正しく思考されないものや、真実でないものや、(…) 純粹に想像上のものにも関与する思考 *la pensée* が、そうしたあらゆる経験の可

能性の場所として、拒みえない最初の明証性として現れたのではなかったか」(334 [344])。このように、デカルトについてはまず、錯覚などもふくむ「あらゆる経験の可能性の場所」として「思考」あるいはコギトの必然性が立てられたと主張される。

「しかし」——とフーコーは続ける——「近代のコギト *le cogito moderne* は、〔すでに見たように〕私たちの〔近代の〕超越論的反省がカントの分析から遠ざかっているのと同様に、デカルトのコギトとは異なっている」(334-335 [344])。デカルトにとっては、誤ったすべての想念 *pensées* にも関与する「形式としての思考 *la pensée comme forme* を明らかにし」、それらの誤った想念の「危険を祓いのける *conjurer*」ために、「形式としての思考」を利用することが問題であった(335 [344])。つまり、デカルトにおいては、「形式としての思考」——おそらくは意識化された思考——が作動する範囲で問題が立てられた。

「近代のコギトにおいては、反対に問題は、自己に現前する思考と、思考のうち思考されぬもの *le non-pensé* に根づいている部分とを、引きはなすと同時につなぎとめている距離を(…)価値づけることにある」(ibid.)。「近代のコギトに求められること(…)は、思考のなか、思考の回り、思考の下にあって、思考でないもの *ce qui n'est pas pensée*、とはいえ(…)思考にとって無縁ではないもの、そのようなものと、思考との接続を、(…)なぞり、ふたたび活気づけることなのだ」(ibid.)。十九世紀以降のコギトにおいては、思考とそれを支える思考されない部分との関係が問題とされるのである。フーコーは続ける。

このような近代のコギトの問いは、「いかにして思考 *pensée* が思考しないもの *non-pensant* という形象〔形相〕*espèces* のもとに〈ある〉ことができるのかを知るために、つねに再開されるだろう。コギトは事物の全存在を思考へと連れもどすが、その際、思考の存在を、思考しないものの不活性な脈網のなかにまで枝分かれさせていくのである」(ibid.)。ここでは、思考は思考しない(されない)ものに根を張り、それに支えられて成立すると見なされた、とされたいよう。

「われ思う」の基盤としての言語——「われあり」の不可能性

さて、フーコーの言うところでは、近代のコギトの場における、思考と非思考の二つのレベルに関連するこの「二重の運動 *double mouvement*」が、なぜ近代のコギトでは「われ思う」が「われあり」という明証性へと導かないのか説明してくれる」(ibid.)。近代において、「われ思う」は、ある厚み全体の中にはいり込んで *engagé* 姿を現した。(…)「われ思う」はその厚みを(…)まどろみつつ目覚めたあいまいな状態で活気づけている。そうであれば、実際、そのあとに「われあり」という肯定を続けることはもはやできない。実際、次のように言うことができようか。この言語——私の思考が(…)自らに固有なあらゆる可能性の秩序 *système* を見いだすが、私の思考が決して全面的に現働化 *actualiser* できないだろう沈殿作用の重みのなかにだけ実在する言語——、私はこうした言語だ、と言うことができようか」(ibid.)。

デカルトにおいて、「われ」が純粹な思考そのものと考えられているのは事実である。一方、

フーコーによれば、「われ」は<われ思うがはいる込んだ厚みの全体>であり、よって、「われ思う」だけで、この厚みである「われ」のあり方までふくめて、明証性のうちに肯定することはできない。言語はこの「厚み」とほぼ同義であろうが、「われ思う」だけで、この言語の不分明なあり方までを肯定することはできない。フーコーはこう考えるのであろう。

労働や生命も言語と同様であろう。「私が自分の手でおこなうものの、私がそれを終えるときのみならず着手する以前にさえも、私から逃れていくあの労働」、あるいは、「自分の奥底に感じるあの生命、(…) 恐ろしい時間によって (…)私を包み込むあの生命」——、「私は」こうした労働、あるいは生命「である」と言うこともできまい (335 [344-345])。「私は、自分がそうしたすべてであるとも、すべてでないとも同じように言うことができるだろう。コギトは〈ある〉の肯定にはつながらず、まさしく、そこで存在が問題とされる、一系列の問い全体に通じるのだ」(335 [345])。

結局、近代のコギトは、思考とそれを支える思考されないもの (Cf. p. 10) とをつらぬく存在そのものを問うことへと通じるとされている (Cf. p. 33)。「私が私の思考しないものであるためには、また、私の思考が私でないものであるためには、思考し私の思考である私とは、いったい何ものでなければならないのか。コギトの開く空間のなかで (…)いわば明滅しながらも、コギトのなかにコギトによって至上のものとして与えられることのないこの存在とは、そもそも何ものであろうか。(…)「人間は思考をもつ」(…)という事実にもとづいて、かくも容易に特徴づける *caractériser* ことのできるであろうこの存在が、思考されぬもの l'impensé に対してぬぐい去れない基本的関係をもつということは、いかにして可能なのであろうか」(335-336 [345])。「私」は思考し、思考によって「特徴づける」ことができるが、「私」はまた思考を超えているものでもある。こうした「私」、この「存在」を問わねばならないとされる⁽²⁾。なお、引用中の「私の思考しないもの」、「思考されぬもの」は、文脈からも、言語、労働、生命といった超越論的なものと、おそらくはそれらに関連する人間の様態であろう。このことは、この下編の範囲でも、「私の思考が決して全面的に現働化できない (…)言語」(p. 10)、「生命の隠された力」(p. 8)、「私から逃れていく労働」(前段)などの表現からも支持されよう。

人間の存在の問題化——その第一の帰結としての現象学

こうして「デカルト哲学やカントの分析から遠く隔たったところに創始される」反省の新たな一形態において「人間の存在——思考が思考されぬものに赴き、それと接続する、あの〔関係性の〕次元 *dimension* のなかでの人間の存在——が初めて問題となるのである」(336 [345])。フーコーによれば、ここから二つの帰結がもたらされる。

第一の帰結はフッサール現象学の誕生である。「現象学が、コギトというデカルト的テーマと、カントがヒュームの批判から引きだした〔主体にかかわる〕超越論的テーマ motif とを互いに結びつけたように見えるだろう」(ibid.)。ここまでに見たように、十九世紀には、客体にお

ける超越論的なものとしての言語、労働、生命がまずは思考を逃れるもの、「思考されぬもの」であった。「近代のコギト」はこの「思考されぬもの」を自己と「接続」するものとして見いだした。現象学はこの近代のコギトの場に踏み込み、「思考されぬもの」と接続された主体 (Cf. p. 5-6) の分析において、主体にかかわるカントの「超越論的主題」を超えていこうとするのである⁽³⁾。

実際、フッサールがこのようにコギトと超越論的主題を結合できたのは、フーコーによれば、「ただ、超越論的分析がその適用点を変えた限りのことにすぎない（その適用点は、〔カントにおけるような〕〔主体による〕自然の学〔の形成〕の可能性から、人間が自己を思考する可能性へと移行させられた）。また、コギトがその機能を変様した限りのことにすぎない（その機能はもはや、〔デカルトにおけるように〕（…）自らを肯定する思考から出発して、〔自らの〕疑う余地のない実在へと至ることではなく、むしろ、いかにして思考が自らを逃れることになるか、そうすることで、存在に関する多様で増殖する問いへとつながっていくことになるかを示すことである）」(336 [345-346])。カントにおいて自然の学の確立のために要請された超越論的反省——超越論的なものを認める反省——が、十九世紀以降には「知られていないもの」の实在によって要請されるようになったことは先に見た (p. 8) (カント哲学に対する「四重の転位」(Cf. p. 9) とされたものは、この点の細かな分析に当たろう)。目下の引用で、変化を引き起こす鍵となる「人間」も、この「知られていないもの」をふくんでいるのである。また、近代のコギトは、思考とそれを支える思考されないものとの存在をめぐる問いへと通じるとされていたが (p. 10, 11)、いま見ている引用でも、思考は完結せずに「逃れ」出て、存在の問いへと通じるとされるのである。

経験的分析とアプリアリな（思考されない）ものの問い

結局、現象学は「十八世紀と十九世紀の曲り角で近代の〈エピステーメー〉に生じた大きな断絶の、きわめてはっきりとして整合した確認 constat」(336 [346]) である。実際、「現象学に結びつくのは、生命と労働と言語の発見である。また、（…）〔十九世紀に〕人間という古い名のもとに現れたあの新しい形象である。また、人間の存在様態についてと、人間と〔生命、労働、言語にかかわる〕思考されぬものとの関係についての問いである」(ibid.)。ここまでに見てきたことから、このくだりの意味は十分理解できよう。こうしてフーコーによれば、「現象学は、〔生命、労働、言語の上に成立する〕人間に関する経験的諸分析との（…）類縁関係」(ibid.) あるいは隣接関係を保って成立していたのである。フーコーは続ける。

「だからこそまた、コギトへの還元によって創始されたとはいえ、現象学は（…）〈まさに〉存在論的問いへとつねに導かれてきた。私たちの眼には、現象学的投企は、体験の記述——その意に反して経験的な記述——と、「われ思う」の優越性を回路の外に置く思考されぬものの存在論との二つにいま解体しつつあるように見える」(336-337 [346])。フーコーは、現象学の出発点を「コギトへの還元」というデカルトの方法に置いた上で、その存在論へと向かう流

れをこのように指摘している。

第二の帰結：人間と思考されないものの双子的出現

フーコーは、「人間」の存在のあり方が問題となったことの第二の帰結へと進む。「〔事実として〕人間が〈エピステーメー〉のなかの布置として描きだされることができたのは、ただ思考が同時に、（…）おのれの外縁に、しかもおのれ自身の横糸と交差するかたちで、夜の部分を発見したからである。あるいは、（…）思考されぬものを、発見したからである」（337 [346–347]）。フーコーは人間と思考されないものの関係に踏み込む。

「思考されぬものは（…）人間との関係においては、（…）兄弟で双子の〈他者〉である。（…）それは執拗な分身であるにすぎなかったから、それ自身のために自律的な状態で反省されることなどけっしてなかった。人間の〈他者〉であり影であるそれは、人間から相補的形態とさかさまの名を受けとっていた」（337–338 [347]）。こうしてフーコーは、ヘーゲルの現象学での〈対自〉に対する〈即自〉、（…）フッサールにおける「潜在的なもの、非顕在的なもの、沈澱させられたもの、非充実態」を例示する（338 [347]）。マルクスにおいては、この思考されないものは「疎外された人間 l'homme aliéné」、つまりは人間にとっての「疎外された」部分であったとされる（ibid.）。そこには、「人間に課せられるあの労働」（334 [343]; Cf. p. 9）、「私から逃れていくあの労働」（335 [345]; Cf. p. 11）、多重の身体的、社会的連関のなかに置かれる労働（Cf. 中編 p. 32 注III–3–(4)）もふくまれよう。こうして「疎外された」労働を強いられる人間が思考の課題として現れてくるのではなからうか。フーコーは続ける。

「ともかく、それ〔思考されぬもの〕は限りのない黒子 ^{くろご} doublure であって、（…）前提となる 基底 fond préalable の役割を果たすのであり、そこから発して人間は自らの身をかがめ、自らを想起して自らの真実に至ろうとするものなのである。（…）そして、思考の役割（…）は、それ〔思考されぬもの〕を〔思考〕自身にできるだけ近づけることであろう。近代のすべての思考は、思考されぬものを思考するという法則によってつらぬかれている——つまり、〈対自〉の形式のなかで〈即自〉の諸内容を反省したり、人間をその固有の本質と和解させつつ疎外から解放したり désaliéner する（…）法則によってつらぬかれている」（338 [347]）。フーコーは次段落で次のように言う。

「肝心な点だが、思考はそれ自身にとって（…）反省であるのと同時に、思考が反省をくわえるものの存在様態を変形することでもある。（…）思考が思考されぬものを発見できるのは、あるいは少なくともその方向に向かうことができるのは、（…）〔思考されぬものをふくむ〕人間の存在が、まさにその事態 fait によって、変質させられることによる——というのも人間の存在は〔思考との〕この隔たり distance において展開されるのだから」（338 [348]）。思考の対象（ここでは人間存在）は思考との隔たりにおいて展開され、そこで思考によって変更、変質されるという、思考の空間についてのフーコーのイメージがここで提出されている。

近代の倫理形式

フーコーはここから「倫理」の問題へと進む。この問題は人が実生活のなかで自らの行動について思考を働かせる場合を想定しよう。フーコーはこの問題を西欧思想における「近代性」の問題と関連させて考察する。「西欧はたぶん宗教的諸道德のほかには、二つの倫理形式しか知らなかった」(ibid.)。一方は「古来の形式」であり、「ストア哲学やエピクロス主義」に代表されよう。この形式は「自らを世界の秩序と連動させ s'articuler sur、世界の秩序の法則を発見することにより、そこから英知の原理を、あるいは都市国家の構想を演繹することができた」(ibid.)。この「英知の原理」にしたがって生きることが道徳的な生なのであった。

他方、「近代」の〔倫理〕形式は、逆にいかなる道徳も定式化し formuler ない。これは、いつさいの〔道徳的〕命令〔命法〕 impératif が、思考されぬものを再把握する ressaisir ために、思考の内部、思考の運動の内部に宿っている、そのかぎりでのことである」(338-339 [348])。西欧近代の道徳論の一定の知識がないとわかりにくい一文だが、この文の最後にフーコーは原注を立て、次のように言う。「(原注) この〔古来と近代それぞれの倫理形式という〕二つのもののあいだで、カントの契機 moment が蝶番の役割をはたしている。つまり、主体は、理性的であるかぎり、それ自身の固有の法則を普遍的法則として自身に与えるという発見である」(339 [349])。

古来、秩序の法則は世界と人とをつらぬく共通の法則であった。しかし、カントにおいて、理性的主体は、感性界あるいは経験の世界とは区別されるという意味で主体に「固有」である道徳的な「普遍的法則」をもつ、とされるようになった。この普遍的法則は道徳的な命令のかたちをとるとされた⁽⁴⁾。こうしたカントの倫理思想の延長上に、近代の倫理形式も、道徳を「定式化」することなく、思考による「命令」のかたちをとるようになったことだろう。

二つ前の引用では、この近代の「命令」は、「思考されぬものを再把握」しようとする「思考の運動の内部」に現れる形態であるように語られている。ここでの「思考されぬもの」は、直接にはとらえられえず思考されえない道徳世界を指そうが、それを思考のなかにとらえ、理解していこうとする努力によって、「命令」は見いだされるであろう。フーコーは、「ただそれだけで倫理の内容と形式を構成する」ものとして、「反省、自覚、沈黙するものの解明、無言であるものへと返された言葉、人間自身から人間を奪い去るあの陰の部分の出現 venue au jour、不活性なものの蘇生」を列挙している (339 [348]) (Cf. p. 33)。これらさまざまに語られた事態は、「思考されぬ」道徳世界を「再把握」しようとする思考努力を示し、そこから道徳的「命令」が見いだされるはずなのである。

フーコーはこの倫理問題について総括的に言う。「近代の思考は、(…) これまで一つの〔体系としての〕道徳を提示することはできなかった。(…) その理由は、近代の思考が (…) その固有の厚みのなかで、ある種の行動の様態 mode d'action だったことだ。(…) 近代の思考にとって、あるべき道徳などというものはない。というのも、十九世紀以来、思考はすでにその

固有の存在においてそれ自身の「外へ出て」いるのであり、もはや理論ではないからだ（ibid.）。十九世紀以降の思考は、それ自体の内部で理論として成立するものではなく、自らの外のもの、思考されないもの、他のもの（他者）、との関係において成立するとされていよう。

フーコーはさらに続ける。「思考が思考するやいなや、思考は〔他のものとの関係で〕傷つけるか折り合わせ、近づけるか遠ざける。（…）それは解き放ち、また服従させざるをえない。（…）思考は、（…）そのもっとも初期の形態から、それ自体行動——危険な行為——なのだ。サド、ニーチェ、アルトー、バタイユは、（…）そのことを知っていた。しかもまた、ヘーゲル、マルクス、フロイトもそのことを知っていたのはたしかだ。（…）より根本的には、近代の思考は、人間にとっての〈他のもの l'Autre〉が人間と〈同じもの le Même〉になるはずのあの方向へと歩んでいるのである」（339 [348-349]）（Cf. p. 64）。近代の思考の「根本的な」傾向は、他のものに対する二種類の運動にもかかわらず、その運動のなかから、他のものの同化理解を目指しているとされていよう。

以上、近代のコギトを論じた第5節は、近代の倫理思想にかかわるフーコーの分析で終わるが、この分析がわかりにくいことは否めない。

6 第6節 起源の後退 recul と回帰 retour

人間の存在様態の特質4：起源の問題——事物の起源

フーコーは、『言葉と物』第九章の第3節から第5節まで、近代において「人間の存在様態と人間にむけられる反省とを同時に特徴づける」「特質」（339-340 [349]）を順に追ってきた（Cf. 中編 p. 22, 下編 p. 1, 8）。その「最後の特質は起源との関係であろう」（ibid.）。フーコーはこう言って第6節の考察を開始する。「〔起源との〕この関係は、古典主義時代の思考が自らのさまざまな観念としての生成 *genèses idéales* のなかで定立しようと試みた〔起源との〕関係とはきわめて異なっている。（…）〔古典主義時代には、〕起源を再発見することは、表象の純然たる二重化にもっとも近いところに立ち戻ることにはかならなかった」（340 [349]）。

古典主義時代、諸観念は諸事物に対応すると考えられたが、そうした諸観念の起源からの生成を跡づけることをとおして、諸事物の起源からの生成をも理解しようとする生成論的な思考が認められた（Cf. 飯野, 2019, 2020, 2021）。人間の存在様態を知るにも、それを対象化する諸観念がそれらの起源から生成する様を跡づけなければならなかった。この起源にある観念とは原初の表象であり、これが「表象の純然たる二重化」とされているものである。「二重化」とは、事物・事象をそれらの単位のレベルで直接表象することを指していよう。こうした「観念としての生成」の始点ないし起源は、人類全体では時間を遡った太古に想定され、一個の人間においては個の誕生の時点に想定された。だが、十九世紀以降の近代においては事情が異なる。

「近代の思考においては、こうした起源はもはや考えられない。労働と生命と言語が、（…）」

固有の歴史性 *historicité* をいかにして獲得したかはすでに見た。これらのものは、(…) 自らの起源を本当に言表することはけっしてできなかった。もはや起源が歴史性をもたらすのではない。歴史性こそが、その横糸そのもののなかで、起源——歴史性にとって内在的かつ外部のものであろう——の必要性を浮かび上がらせるのだ」(340 [350])。労働と生命と言語は人間の存在様態にかかわっている。これら三つのものが「固有の歴史性」を獲得した経緯を検討したとされているが、それがどこでのことなのか明瞭ではない。ただ、第八章でリカード、キュヴィエ、ポップを検討した際にも、これら三つのものが、「歴史」、時間のなかで現に存在するものとして捉えられるようになったことは示された (Cf. 飯野, 2022, p. 29–30, 35–36⁽¹⁾)。近代において、起源はもはや表象を手がかりに究明するものではない⁽²⁾。これら三つのものもふくめ、「起源が歴史性をもたらす」と考えることはできない (323 [332]; 飯野, 2023, p. 15)。

では、近代において「起源」とはどのようなものなのか。フーコーによれば、「起源とは円錐体の仮想の頂点 *sommet virtuel* のようなものであり、そこではあらゆる差異 (…)が凝縮され、もはや同一性の一点 *un point d'identité* のみを形成することになる。その点とは、自らのうでで炸裂して他者 *autre* となる力を有している触知しえぬ 〈同じもの *le Mème* 〉の形象であろう」(340–341 [350])。近代において「起源」は、他者——つまり「思考されぬもの」(Cf. p. 13) ——と自己との差異をも生じさせる仮想の同一点、こうした差異化を時間 (歴史) のなかで自ら開始する点、として想定されたのであろう。

「人間」の／にとっての起源

フーコーは段落をあらためて「人間」の誕生へと話を移す。「人間は、十九世紀の初めに、これらの〔労働、生命、言語にかかわる〕歴史性との相関関係において、これらの〔労働、生命、言語という〕事物すべて——(…) 自らの起源の近づきがたい同一性を、自らの固有の諸法則によって指示するこれらの事物すべて——との相関関係において、成立したのであった。とはいえ、人間が自らの起源と関係をもつのは、〔これらの事物の場合〕同じ様態にもとづいてのことではない。実際、人間は、すでにつくられたなんらかの歴史性と結びついて初めて姿を見せたのにほかならない」(341 [350–351])。労働、生命、言語はそれぞれ「自らの起源」を「固有の諸法則によって指示」しつつ、いわば固有の「歴史性」をもつもの——固有性をもって歴史のなかに存在するもの——として認知されるようになった。一方、人間の起源はそうしたものではない。人間はこれら三者をふくみこんで存在しているが、三者のように自身の固有性をもつわけではなかろう。人間というあり方は、「歴史性」を帯びてすでに存在している労働、生命、言語を条件として、それらとの相関関係において、十九世紀初めという日付をもって成立したとされるのである。

人間の起源と、これら三者との関係について、フーコーはやや先で次のようにも語っている。「人間が自らにとって起源としての価値をもつものを思考できるのは、つねに、すでにはじめられたものという下地を基にしてなのである」(341 [351])。この「下地」となる「すでに

はじめられたもの」とは、すでにある生命、労働、言語であるが、これらはより具体的には、「人間以前〔の過去〕にそれ自体登場した生命」であり、「人間の、すでに制度化され、社会によって制御された時間空間の内部」における労働であり、「言語の可能性のすでに実現された *déployé(e)* もの」(ibid.) であるという。労働、生命、言語からなる合成体としての人間は、すでにあるこれら三つの要素との関係において自らの起源を考えるしかないのである。

フーコーは人間にとっての起源について結論づける。「したがって起源とは、人間にとって、(…) 人間一般が、(…) 労働や生命や言語というすでにはじめられているもの *le déjà commencé* と自らを接続させる *s'articuler sur* 仕方なのである。だから起源が求められるべきなのは、あの折り目のなか——そこで人間が、(…) 世界に対してまったく素朴に労働し、また、(…) 自らの実在の新鮮さのなかで (…) 生命を生き、(…) 諸語によって、いまだかつて語られなかった〔新たな〕文 (…) を組み立てる、あの折り目のなか——なのである」(ibid.)。人間の三つの構成要素は「すでにはじめられて」おり、それら要素への接続の仕方が人間の起源であるという。その接続方法とは、「素朴」「新鮮」で新しい具体的な活動を開始することのようと思われる。労働についてのフーコーの展開は十分とは思われないが、労働も、生命や言語の経験がそうであろうように、人間にとって個体的実存的な意味合いをもったと思われる。ただし、労働は同時に、社会の成立を前提とした社会的人間による労働であり、価値の源泉として評価されたことも忘れてはなるまい。フーコーは続ける。

「そうした意味で、起源のもの *originaire* の層 *niveau* は、たぶん人間〔個人〕にとって、もとも自分に近いものであるはずだ。つまり〔世界の〕あの表層 *surface* である。——人間が無邪気にもつねに初めてと思ひこんで巡歴する表層、彼のやっと開いたばかりの眼が、彼の視線と同様に若い諸形象 (…) をそこに発見する、あの表層である」(ibid.)。人間は生存し、労働し、発話する際に世界の表層と接触ないし遭遇をするであろう。人間にとっての起源は、世界の表層との「初めて」のような「若い」接触ないし遭遇、おそらく「つねに」新たなものとなる接触・遭遇にあることになるであろう。

人間の起源の独自性

フーコーはこうした人間の起源の独自性を指摘して言う。「けれども、〔人間にとっての〕起源のもののこの厚みのない表層 *surface* は、私たちの実在 (…) に欠けることはないが (…), ある一つの誕生の直接の結果 *l'immédiat* ではない」(341-342 [351-352])。ここでの誕生が何なのかははっきりしないが、実在する生物体としての一人の人間の誕生と考えると不都合はなかろう。フーコーは続ける。「この表層はさまざまな複合的な仲介物 *médiations complexes* によって満たされている。労働と生命と言語がそれら仲介物を形成 *former* したのであり、それら仲介物をそれらの固有の歴史のなかに付託したのである」(342 [352])。一人の人間にとっては起源である表層だが、その表層それ自体は、個人を超えた労働、生命、言語が作り出した事物=仲介物、すでに歴史性をおびている事物=仲介物によって織りなされているということだ

ろう。フーコーはこれ以上の説明をしないため、労働、生命、言語がこれら歴史的諸事物を形成するとはどのようなことなのか、「複合的」とはこの形成の仕方を指しているのか、など疑問も生じる。フーコーはさらに続ける。

「こうして、〔この表層との〕このたんなる接触のなかで、最初の対象物 *objet* が手にとられ *manipulé*、もっとも単純な欲求 *besoin* が顕示され、もっとも意味のない語が飛翔する。そうするとすぐに、一つの時間——人間をほとんど無限に支配する〔人間的な〕一つの時間——に介在するもの *intermédiaires d'un temps* すべてを、人間は（…）活気づける *ranimer* ことになる」（*ibid.*）。引用の前半を見よう。世界の表層は人間にとっての起源だが、そこにはすでに労働、生命、言語が関与していた。引用中で語られる対象物、欲求、語もこの三者に対応している。ただし、言語—語の対応関係は明らかだが、ほかの対応関係は不明瞭である。

すでに見たところでは、「欲求 *besoin*」は一般に労働に対応すると思われた（*Cf.* 中編 p. 15）。欲求の類似概念である欲望 *désir* や本源的欲求 *appétit primordial* も労働に対応していた（*Cf.* 中編 p. 17）。よって第一に、「もっとも単純な欲求」を労働に対応させることができよう。ただし第二に、「もっとも単純な欲求」を生命活動の一部と考えて、これを生命と対応させることもできるかもしれない⁽³⁾。他方、「対象物」については、生命が自らの維持のために働きかける対象として、生命に対応すると考えることもできよう。また、人間は労働において対象に働きかけることから、労働に対応すると考えることもできよう。

さて、目下の引用の後半で語られたように、最初の対象物、欲求、語は、人間にかかわる「時間における介在物すべて」を一挙に呼び起こすであろう（この「介在物」は一つ前の引用で語られた「仲介物」と同じものと考えてよからう）。その上でフーコーは語る。「このことを通じて、人々は互いにコミュニケーションのうちにはいりこみ、理解 *compréhension* というもののすでに結ばれている網目のなかに自らを見いだすこととなるのである」（*ibid.*）。結局、人間的な時間（歴史）のなかで、世界の表層において諸事物（介在物、仲介物）が見いだされることであろう。そのなかに人々が共同して身を置くことで、相互の「コミュニケーション」と「理解」が可能になるとされている。

「とはいえ、——とフーコーは留保を加える——「こうした知 *savoir* [=コミュニケーション、理解] は制限され間接的で部分的なものだ。この知は、巨大な陰の領域にすっかりかこまれているからである。その陰の領域において、労働と生命と言語は、話し実在し労働する人々自身に対して、自らの真実（そして自らの固有の起源）を隠したままなのである」（*ibid.*）。

起源のもの、起源指定の不可能性、起源の後退

フーコーは段落をあらためて続ける。「〔ヘーゲルの〕『精神現象学』以後、近代の思考が記述するのを止めなかった起源のもの *originaire* は、（…）諸存在の歴史性をとおして（…）描き出される起源とも異なっている」（*ibid.*）。諸存在の歴史性が指示する起源とは、それら諸存在の起源である。一方、「起源のもの」は起源のあり方といったもので、ここでは人間にかかわ

るものであろう。それは諸存在の起源と同じ水準に現れるものではない。人間の起源および起源のものはいわば人間の内面的なものである。「人間のなかの en l'homme 起源のものは、(…) そもそもの最初から、人間を彼自身とは別の事物 *autre chose* に接続させるのである。それ〔起源のもの〕は、人間の経験のうち人間より古く人間によっては制御されない諸内容と諸形式を導入するものである」(ibid.)。人間は「別の事物に接続」されており、人間には「制御」できない「諸内容」「諸形式」までもが経験を通じて人間に「導入」されている、その接続のあり方が「起源のもの」なのではなかろうか。フーコーは続ける。

「それ〔起源のもの〕は、多様な(…) 事実継起 *chronologies* に人間を結びつけつつ、時間をとおして人間を分散させ、諸事物 *choses* の持続のただなかで人間にひびを入れる *étoiler* ものである。(…) 起源のものは(…) 人間とは同じ時間をもたないものに人間を結びつけ、人間と同時期ではないものすべてを人間のなかで解き放つ。それ〔起源のもの〕は、つねにくりかえされる増殖作用 *prolifération* のなかで、たえず次のように示している——(…) 経験が完全にそうした〔以前からはじまっている〕諸事物によって構成され限定されている人間〔一般〕に対しては、何ものも起源を指定する assigner ことはできないだろう、と」(ibid.)。起源のものは人間を「別の事物に接続させる」(一つ前の引用)のだが、現実には、人間を、人間以前にはじまっていた「多様な事実継起」と、そのなかにある「諸事物」とに結びつける。このことは、むしろ人間にひびを入れて分散させる。そこでは人間の自己同一性も定かではなかろう。そうした分散的な自己の「起源を指定すること」はそもそも不可能であろう。フーコーは続ける。

「その〔起源指定の〕不可能性の意味するところは、一方で、諸事物の起源が人間の現れていない日付 *calendrier* まで遡る以上は、諸事物の起源はつねに後退している *reculé(e)* ということである。その不可能性が意味するところは、他方で、(…) 人間が起源 *origine* のない存在であること、(…) その誕生がこれまでに「生起」しなかったためにその誕生にけっして近づきえない者であることである。したがって、〔人間の〕起源のものの直接の結果 *l'immédiat* において告知されるのは、人間が、人間をその固有の実在と同時期のものとするはずの起源から引き離されているということである」(342-343 [352-353])。一人の人間の事物としての実在、「固有の実在」を考えても、その起源（誕生）はなかったとも言えよう。内面的経験としての「人間」は、そうした起源（誕生）から「引き離されて」いる、とされるのである。

ここからフーコーは逆説的に次のように言う。「かくして、諸事物は（人間に君臨するような諸事物でさえも）人間のうちに、自身のはじまり commencement を見いだすのである」(343 [353])。こうして人間が中心の位置を占めるに至る。「人間は、(…) そこを起点に時間一般が再構成されることができ、(…) 諸事物が自らに適したときに *au moment qui leur est propre* 出現することができる、そのような入口 *l'ouverture* にほかならない」(ibid.)。もはや人間の外部に客観的な時間があるのではなく、時間は人間のうちに内在化——いわば人間化——されると

いうことであろう。その人間的時間に対して諸事物は姿を現すことだろう。

だが、フーコーはさらに続ける。「経験的領域で、諸事物がつねに人間にとって後退しており、それらの原点 point zéro において捕捉しえないとすれば、人間も、根本的に、こうした諸事物の後退と関連して後退して en recul いる」(ibid.)。人間の時間に現れたものの、諸事物はつねに過去を帯びたものとして人間に対して後退している。そうであれば、諸事物に接続している人間——上に見た「実在」としての人間——も、根本において自らに対して後退しているであろう。逆に言うと、フーコーによれば、「このことを通じて、諸事物は〔人間の〕起源の経験 expérience originaire の直接の結果 l'immédiat に対して、諸事物自体の堅固な先在性という重みを加えることができるのである」(ibid.)。なお、ここでの「起源の経験」とは、上に見たような把握のむずかしい「起源のもの」(p. 18-)の経験であり、自らの起源(誕生)から「引き離されている」(p. 19)という経験でもあるだろう。

諸事物の起源の基礎づけ

段落をあらためて、フーコーはさらに展開する。「そのとき、思考に一つの任務が与えられる。(…) 時間の可能性が構成される様態を再発見しつつ、諸事物の起源を基礎付ける(…) 任務である」(ibid.)。フーコーはまた、この任務には、時間を問い直すこと、「時間が由来する裂け目が現れるようにすること」(ibid.)が必要であるという。「そのとき時間は、あの思考——思考はけっして(…)時間を逃れてはいないが——のなかで宙づりにされるであろう。この宙づり状態は、起源と思考とのあの相互関係を転倒させる力をもつにちがいない」(ibid.)。起源と思考の関係については、古典主義時代には、そしてその後も一般的には、起源から思考が生成発展すると考えられる(Cf. p. 16)。この関係が転倒され、思考が、いわば時間を「宙づり」にしつつ、起源をもたらすことになろう。実際、フーコーは続ける。

「起源は思考がなおつねに新たに思考しなければならないものとなり、起源は思考に対して、つねにより近い、だがけっして成就しない間近さ imminence のうちに約束されることになろう。そのとき起源は、立ちもどりつつあるもの、思考の赴く反復 répétition、つねにすでにはじまっているものの回帰 retour、どんな時代にも輝いてきた光の接近となるだろう」(ibid.)。思考は起源を「反復」、「回帰」として「約束」する——一種の隔たりは残されるであろうが——とされていよう。

「こうして、三たび、起源は時間をつらぬいてその横顔を見せる。けれどもこのたび問題となるのは、未来のなかへの後退である」(ibid.)。三たびということだが、一度目は古典主義時代の、生成の始点としての起源、二度目は十九世紀以降の、歴史性をおびた事物の過去に想定される起源、そして三度目がやはり十九世紀以降の、いま見ようとしている思考が約束する起源なのではなかろうか。その起源は「回帰」として約束されようが、つねに隔たりが残されるため「未来のなかへの後退」として現れよう。フーコーは続ける。「つまり、問題となるのは、思考が受け取る(…)命令 injonctionなのである——自らを可能にし続けてきたもの〔=起源〕

のほうへと鳩の足どりで進むようにとの命令、そして、自らの前方、つねに後退していく地平線上に、(…) 自らがそこから (…)現れる〔起源の〕光を見張るようにとの命令なのである」(343 [353-354])。フーコーはここから迂回路をとり、あらためてこの回帰の問題に迫ろうとする。

人間の時間経験の基礎——二つの直列化

フーコーは段落をあらためて言う。近代の思考が創始した「起源に関するきわめて複雑で錯綜した一つの問題系」は、「私たちの時間の経験の基礎」となり、「十九世紀以後、人間の領域 *ordre* において、はじまりと再開、端緒の後退と現前、回帰と終焉」をとらえなおそうとする多くの試みが生れた (343-344 [354])。フーコーは続ける。「実際、近代の思考は、b. 人間にとってと a. 事物にとってとは正反対な、起源に対する関係を設定 établir した」(344 [354]) (これ以降用いる a, b, c の符号は便宜的に筆者が補った)。ということなのか。

まず、a. 事物の領域での起源に対する関係を見よう。フーコーによれば、近代の思考を代表する実証主義者たちは「人間にかかわる事実継起 *chronologie* を諸事物にかかわる事実継起の内部にはさみ込んで、時間の統一が再興されるよう」努力した (ibid.)。つまり、「人間の起源を、また、併せて文化の出現と諸文明の黎明を、生物学的進化の運動のなかに置」こうとした (ibid.)。要するに、統一された時間のもとでの、人間をふくむ〈諸事物の〉実証的 (事實的) な〈生成 (誕生・発展・進化) の歴史〉とでもいうべきものが構想されたのである。

次いで、b. 人間における起源に対する関係はどうか。フーコーによれば、近代には「逆方向の補足的な諸努力」も認められた。すなわち、「人間が諸事物についてもつ経験、諸事物について得た諸認識、それらによって作りだすことができた諸学を、人間にかかわる事実継起に従って一列に並べよう」(ibid.)とした。ここでは、人間一般における諸経験、諸経験に基づく諸認識、諸認識の諸学への編成からなる知の歴史が語られていよう。「その結果、(…)人間の個人的あるいは文化的時間は、〔認識の〕心理的〔=個人的〕あるいは歴史的〔=文化的〕な生成のなかで、〔認識の〕瞬間——さまざまな事物が初めて自らの真実の姿と出会うことになる瞬間——を決定 définir することを可能にする」(ibid.)。ここで「さまざまな事物が初めて自らの真実の姿と出会うことになる瞬間」というのは、さまざまな事物が個人あるいは集団としての人間の認識にとらえられる瞬間、さまざまな事物が人間の個人的あるいは文化的時間に現れるいわば起源の瞬間を指しているのではないか。結局、ここでは個人における心理的生成と、集団における文化的生成としての〈認識の生成の歴史〉が語られていると思われるのである。

フーコーは続ける。a. 諸事物の時間と b. 人間的時間とにかかわる「こうした二つの直列化のそれぞれのうちで、諸事物にかかわる起源と人間〔の認識〕にかかわる起源とは互いに従属しあうだろう。けれども、互いに相容れぬ可能な二つの直列化があるという事実だけで、起源についての近代の思考を特徴づける基本的不均齊のあることがわかるだろう」(ibid.)。

二重の誘惑——心理学と現象学（起源の後退）

フーコーはさらに考察を進める。「しかも、この〔近代の〕思考は、最新の光 *une dernière lumière* のなかに、(…) 起源のもの *l'originaire* のある種の層 *couche* を呼びよせる。その層では実はいかなる起源も〔逃れ去って〕現前しない。だがそこでは、人間のはじまりのない時間が、記憶 *souvenir* をもたない諸事物の時間を、あるべき記憶 *mémoire possible* のために明らかにし *manifester* ているのだ」(ibid.)。わかりにくい一節である。まず、「起源のものの(…)層」は、先に見た、人間にとっての「起源のものの(…)表層」(p. 17-18)と同じものであろう。また、人間にとって起源はつねに後退し、「現前」しないことはすでに語られてきている (Cf. p. 19)。ゆえに人間の時間に「はじまり」はなかろう。他方、「諸事物」は本来、すでに過去をもち歴史性をおびていよう。さて、こうした人間と諸事物を前提として、ここでは人間のもつ「起源のものの(…)層」に、また人間の時間に、諸事物が呼び出され、そこにおいて諸事物の「あるべき記憶」、さらに言えばあるべき起源と歴史が作り出される、とされているのではなかろうか。フーコーは続ける。

「そこ〔この起源の層の呼びよせ〕から二重の誘惑が生れる。まず、i. どのようなものであれ、あらゆる認識を心理化し、心理学をあらゆる科学のいわば一般学とすること。ii. もう一つは逆に、こうした起源の層 *couche originaire* をいかなる実証主義をも脱した様式で記述し、そこから出発してあらゆる科学の実証性を不安にさせたり、その実証性に対抗して、あの経験の避けがたい基本的性格の権利回復を要求したりできるようにすること」(344 [354-355]) (i, ii の符号は筆者が補った)。ここでは人間の思考の場における二つの誘惑が語られていよう。i. 第一の誘惑は、認識を「心理学」の対象とすること、認識をいわば自然化する誘惑であろう。これは上 (p. 21) でみた事物と認識の「二つの直列化」のうちの、b. 認識の「心理的な生成」の過程に対応していよう。

ii. 第二の誘惑は、「起源の層」を「記述」し、「基本」としての経験の「権利回復」を図ろうとするものとされる。フーコーは続ける。「しかしながら、起源のものの領域 *domaine* を〔記述し〕復元する任務を自らに与えながら、近代の思考はただちにそこに起源の後退を発見する。(…) それ〔近代の思考〕は、この起源の後退を、経験のもう一つの側に出現させようとする。しかも、その退去 *retrait* それ自体によって思考を支えるものとして (…) 出現させようとするのである」(344 [355])。「経験のもう一つの側」とは、経験に現れる諸事実——つまりは心理的な生成——の反対側、裏面ということであろうか。「後退」、「退去」しながらも起源は、逆説的に、経験の裏面で「思考を支え」しているとされていよう。

回帰

フーコーは ii. この第二の試みの行方について語る。「起源の後退がこのように最高の明晰さのうちに示されるとすれば、起源そのものが解き放たれ、その古さ *archaïsme* の系譜 *dynastie* のなかをそれ自身のところまで遡っていくのではなかろうか。だからこそ、近代の思考はこと

ごとく、回帰 retour という大きな関心事へ、再開への配慮へ、そして、反復 répétition を反復する répéter よう思考にうながすあの（…）不安へと、運命づけられているのである」（345 [355]）。思考の対象として、起源は「後退」し、「解き放たれ」、「それ自身のところまで遡」る。思考は結局、そうした起源の「回帰」（「再開」、「反復」）を想定することになる。フーコーはこれ以降、こうした思考の回帰的な運動をたどろうとするのだが、比喩的に語られることが多く、思考の運動の実態はわかりにくい。

フーコーはこの思考の運動について続ける。「こうしてヘーゲルからマルクス（…）まで、ある思考のテーマが展開された。その思考は、思考が成就する運動——取り戻された全体性〔ヘーゲル〕、貧窮の極限における暴力的な奪回〔マルクス〕（…）——によって自らへと身をかかめ、（…）自らの円環を完成し、自らの数奇な運命のあらゆる（…）形象のうちに自らを再発見し、自らがそこから湧きでたあの同じ大洋のなかに消滅することに同意するのだ。（…）たとえ幸せとはいえぬにせよ完璧な〔起源の〕回帰である」（*ibid.*）。先には実証的なく事物の歴史>が語られたが（p. 21）、ここでは思考の運動は理念的なく事物の歴史>を語ることになる。そして、その思考は、理念的な歴史を「円環」として完成させることを通じて、自ら起源のなかへと「消滅」し、それによって起源の「回帰」を実現するとされている。

さて、他方には、個人の経験のレベルに想定される回帰があろう。「こうした〔ヘーゲル、マルクスらの〕回帰の対蹠点に、ヘルダーリン、ニーチェ、ハイデッガーの経験が描きだされる。彼らの経験においては、回帰が起源の極端な後退のうちにしか示されない。（…）だからここで問題となるのは、完成でも湾曲でもまったくなく、むしろ、その後退そのもののなかで、起源を解き放つあの不断の裂け目である。そこでは、〔後退して〕極端に遠いものはもつとも近いものとなる」（*ibid.*）。ここでは、人間個人の経験における後退する起源自体が、回帰の役割をも担うとされている。フーコーは続ける。

人間の同一性の回復の試みとその帰結

「とはいえ、あの起源のものの層〔Cf. p. 22〕——近代の思考が人間を発明した〔思考の〕運動そのもののなかで発見した層——が、完成（…）を約束しようとも、あるいは、起源の空虚——起源の後退によってしつらえられた空虚と、起源の〔回帰的な〕接近〔Cf. p. 20〕が穿つ空虚——を復元しようとも、いずれにせよ近代の思考が思考するよう命じるのは、「同じもの le « Mème »」のような何かなのである」（*ibid.*）。理念的なく事物の歴史>を「完成」させたり、個人の経験において「空虚」を復元したりする、近代の回帰的な思考は、「同じもの」についての思考であるとされている。

フーコーは以下、「同じもの」の思考のあり方を三つ列挙する。その一。「〔人間にとっての〕起源のものの領域は、人間的経験を自然と生命の時間に、〔経済社会の〕歴史に、諸文化〔を担う記号・言語〕の堆積した過去に接続させるが、その起源のものの領域をとおして、近代の思考は、人間をその同一性 identité のうちに——彼自身のあり方であるあの充足あるいはあの

無 rien のうちに——再発見しようとしてつとめる」(ibid.)。「起源のもの」と「接続」については、p. 17以降幾度となく語られてきた。充足と無は、前の引用における理念的な歴史の完成と起源の空虚とを受けていよう。近代の思考は、充足(完成)と無(空虚)のいずれにかかわるにせよ、回帰的な「同じもの」の思考であり、そうした思考の運動を有する本体としての「人間」——「同じもの」として「同一性」を保持する「人間」——を要請する、とされているのではなかろうか。

その二。「[近代の思考は] また、歴史と時間を、それらが不可能にするが、思考するよう強制もするあの反復 répétition のうちに再発見しようとしてつとめる」(ibid.)。「反復」は「回帰」と同義であるとみてよい。近代の思考は、理念的なく事物の歴史と個人の経験とにおいて、後退する起源を反復(回帰)させようとするが、それは結局、「歴史と時間」を「同じもの」として考えることだ、とされているのではないか。

その三。「[近代の思考は] さらに、存在を、それがあるところのまさにそのもののうちに再発見しようとしてつとめる」(ibid.)。近代の思考はまた、「存在」をそれ自体(「同じもの」)のうちに回収しようとする、とされている。

しかし、「同じもの」の思考は、ある意味で裏切られるように思われる。フーコーは段落をあらためて続ける。「そしてそこから、(…) [起源をめぐる] 思考は発見する——人間は、人間を存在させるもの(…) と同時期のもの contemporain ではない、と」(345 [356])。人間は、「人間より古く人間によっては制御されない諸内容と諸形式」を受け入れているのであり(p. 19)、「人間を存在させるもの(…) と同時期のものではない」。つまり、人間には同一性が求められるものの、厳密な意味では人間は同一性をもたない(Cf. p. 19)。

したがって、「思考は」さらに「発見する——むしろ人間はある力の内部にとらえられているのだ、と——人間を分散させて、人間固有の起源 [の同一性] から遠ざける力、また、人間に起源を間近なものとして約束するが、その間近さはつねに遠ざけられてしまうであろう、そうした力の内部にとらえられるのだ、と」(ibid.)。フーコーは言う。「その力こそ人間固有の存在の力なのである」(ibid.)。

時間と人間の基本的有限性

フーコーはここであらためて「時間」に言及する。「時間——しかも、人間そのものであるこの時間——は、人間がそこから生成した朝からも、人間に予告される朝からも、人間を引き離す」(345-346 [356])。ここで前者の「朝」は一人の人間の起源を指そう。ただし、その起源はつねに後退して現れ、近代の思考は回帰へと向かうとされた。そのなかで約束、「予告」される起源が後者の「朝」であろう。直前のくだりで、人間は、その「固有の起源」からも、「約束」された「起源」からも人間を「遠ざけ」る「力」にとらえられているとされたが、同じ事態が「時間」によって引き起こされるとされている。結局、「時間」は先の「力」と密接に関連した概念であり、「人間そのもの」にもなぞらえられるほど人間の本源にかかわるも

のであろう。

やや先でフーコーは言う。「近代の経験においては、(…) 起源の後退はあらゆる経験よりも根本的である。なぜなら、起源のうちでこそ、経験がきらめいて自らの事実性〔実証性〕を明らかにするからである」(346 [356])。経験された諸事物の事実性は一つの起源となりうるものだが、その起源は人間にとってはつねに過去へと後退しつつ現れる。その結果、「人間は自己の存在〔=事実性〕と同時期のものではない〔=遅れて現れる〕。だからこそ、諸事物はそれらに固有の時間〔=時間性〕とともに〔を帯びて〕 avec un temps qui leur est propre〔人間のもとへ〕 やってきて、与えられるのである」(ibid.)。現実の人間は起源の事実性を「遠ざける力」(二つ前の段落)の関係のうちであり、諸事物も人間の「自己の存在」も、彼にとっては後退してゆく。同時に、先にも見たところだが (p. 19)、人間において時間は「再構成される」。結局、「諸事物はそれらに固有の時間を帯びて」、その再構成され遅れて現れる人間的時間のうちに出現するというのであろう(ただし、これらの諸事物は本来の——いわば外的な——時間によって、結局、後退してゆくことになるのであるが (p. 20))⁽⁴⁾。フーコーは続ける。

「そしてここにふたたび、有限性の最初のテーマが見いだされる。この有限性はまず人間の上への諸事物の張り出しによって——人間が生命と歴史と言語によって支配されているという事実によって——告知されたのであった。この有限性はいまやより根本的なレベルにおいて姿を現す。この有限性は、人間の存在が時間に対してもつ乗り越えられない関係なのである」(ibid.)。人間は今し方見たような抗いがたい「時間」のなかに宙づりにされているのである。

* * *

ここでフーコーは第6節「起源の後退と回帰」のまとめに入る。「4. 起源について問いかけるなかで、有限性を再発見することによって、近代の思考は、西欧の〈エピステーメ〉全体が十八世紀の末に顕覆したとき描きはじめた、大きな四辺形を閉ざすのである。1. 実証的諸領域 positivities と有限性との紐帯、2. 経験的なものの超越論的なもののなかでの二重化 redoublement、3. コギトと思考されぬものとの恒久的関係、4. 起源の退去 retrait と回帰、これら四つのものこそ、私たち近代人に人間の存在様態を規定してくれるものなのだ。こうした存在様態の分析にもとづいて、(…) 十九世紀以後、反省は知の可能性を哲学的に基礎づけようとするのである」(346 [356-357]) (1~4の番号は筆者が追加した)。

ここで語られる四辺形の元となるのは、『言葉と物』第一部第四章で導入された、古典主義時代の言語理解についての「言語の四辺形」の図である。この元の図は、第五章、第六章において、自然物の分類、富の交換という、フーコーが表象作用としてとらえる他の活動にも適用された(以上、フーコーによる「十七・十八世紀」という標題の図)。次いで第二部に入り、フーコーはこうした古典主義時代の思考が十九世紀に変形をこうむるとし(第七章、第八章)、併せて、言語の働きを中心とした「十九世紀」という標題の四辺形図を新たに掲げた⁽⁵⁾。次い

でフーコーは、十九世紀以降の思想のうちに、人間の存在様態にかかわる四つの分析を認めて検討したが（第九章第3節～第6節）、この検討を一応終えたここに至って、これらの分析にも同じ四辺形図を援用しようとしていることになる。

さて、いま見た引用部分では、人間の存在様態の四つの分析の内容が簡略な言葉でまとめられていたことになる。具体的には、1. 実証的諸領域と有限性との紐帯は、第九章第3節「有限性の分析論」の内容を示している。実証的諸領域の諸形態は人間固有の有限性の上と与えられるのであった。次いで、2. 経験的なもの超越論的なものなかでの二重化は、第4節「経験的なものと超越論的なもの」の内容を示している。経験的な（経験的に与えられる）ものは主体の側の超越論的なものと「連接」され、後者の体系的な運動に受容される。「二重化」とはこの点を指すのであろう（第4節には「二重化」という表現は現れない）（Cf. p. 5-6）。次に、3. コギトと思考されぬものとの恒久的関係は、第5節「コギトと思考されぬもの」の内容に対応する。近代のコギト（思考）は思考されないもの（他者）との関係において成立するのであった。最後に、4. 起源の退去と回帰は、第6節「起源の後退と回帰」の内容に対応する。人間においてつねに後退して現れる起源は、回帰のなかで回収されようとするのであった。

フーコーはこれらの分析によって構成される新たな近代の四辺形について、節をあらためて検討することになるが、そこで古典主義時代と近代それぞれの四辺形の対応関係もはっきりすることだろう。

しかし、紙幅の関係で本論文はここで中断し、こうした対応関係の考察をはじめとする第7節以降の内容の検討は本論文の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。

表題部

- (1) 本論文は上、中、下の三回に分けて発表する予定であったが、本論集の執筆規定の運用の見直しに伴い、下編部分を2回に分けて発表することになった。そこで本編を「下1」、次回発表分を「下2」とすることにする。

III. 第九章 人間とその諸分身

4 第4節 経験的なものと超越論的なもの（続き）

- (1) アプリオリなものを想定する考え方が超越論的反省と呼ばれることは、これまでに見てきた（Cf. 本論文上編 p. 15-16）。
- (2) このように「純粹形式」はフーコー独自の概念であろう。なお、同じ用語は、カントも『純粹理性批判』で用いるが、本論文では立ち入ることはできない（Cf. B34, B36）。

5 第5節 コギトと思考されぬもの

- (1) Cf. 岩崎, 1958, p. 39–63, 岩崎, 1965, p. 9–53.
- (2) デカルトの思想の解釈についてフーコーはデリダと論争をしている。これについては本論文では言及することはできない。
- (3) 現象学はすでに本論文（中編）の p. 10, 27–28, 30 でふれた。
- (4) カントは、「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しえるように行為せよ」という定言的命令を実践理性の根本法則として立てた。カントはここから巧みに道德の具体的内容を導こうとするが、結局、その道德は形式主義的なものであった。Cf. 岩崎, 1958, p. 199–221.

6 第6節 起源の後退と回帰

- (1) 飯野, 2022では、キュヴィエが論じられた『言葉と物』第八章第3節は扱っていない。なお、飯野, 2023で検討した範囲でも、「これら〔生命、生産、労働〕は自らの実在、歴史性、固有の諸法則をもつ」（327 [336]; 飯野, 2023, p. 20）と端的に指摘されていた。
- (2) 「表象は（…）起源の場（…）としての価値をもつことを止めた」（323 [332]; 飯野, 2023, p. 15）。
- (3) 筆者の一連の『言葉と物』研究においては、生命関連思想を扱った部分は論じていない。
- (4) 一方、古典主義時代には、時間は表象との関係においてとらえられた。「時間は表象に〔時間軸上の〕線状の継起のかたちを強制した」（346 [356]）が、心像を形成する想像の働きが過ぎ去った時間を「回復」し、「時間を制御」（ibid.）することを可能にしていた、という。
- (5) フーコーは、言語の働きを中心とした「十九世紀」という標題の四辺形図を提示したが、こ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。そこで筆者は、「十九世紀」の図の言語の機能の部分を、十九世紀言語学によって想定された言語機能に置き換えた図を示した（本論文中編 p. 2, 3 参照）。

* この中編の執筆に当たり参照した文献については、本論文の上編（飯野, 2022）および中編（飯野, 2023）の参考文献欄を参照されたい。

キーワード：フーコー、言葉と物、近代、近代性

本論文中編に関する訂正

本論文中編（飯野, 2023）p. 22 の 8 行目から 12 行目までの部分で、筆者が便宜的に付加した番号に混乱による誤りがありました。当該部分を以下のように訂正します。

「また、より根本的に、「さまざまな知の各々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、近代の人間（…）は 1~3 有限性の形象としてのみ可能である。近代文化は、1~3 有限のもの *le fini* をそれ自体から発して 3. 思考するがゆえに、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、有限性それ自体が、ここまでに見たような 1~3 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。」

RésuméLe développement de la pensée moderne dans la deuxième partie
de *Les mots et les choses* de Michel Foucault (3)

IINO, Kazuo

Le présent article, publié en quatre fois, examine l'analyse du développement de la pensée moderne présentée par Foucault dans *Les mots et les choses*. Cette troisième partie est consacrée à la portion allant de la section 4 à la section 6 du chapitre IX.

Dans la deuxième partie de notre article, nous avons déjà relevé quelques arguments foucauldien se rapportant à la thématique de la présente partie : (1) le XIXe siècle marque le début de l'analyse de la finitude de l'homme (Chapitre IX, Section 3, « L'analytique de la finitude ») ; (2-1) toute la pensée moderne sur l'homme renvoie à la *Critique de la raison pure* de Kant et les analyses du vécu (ou la phénoménologie), comme analyses du sujet, sont assimilées à l'« Analytique transcendantale » (Chapitre IX, Section 4 : « L'empirique et le transcendantal » (première moitié)).

Dans la présente partie, nous continuons à suivre l'analyse de Foucault. (2-2) Selon lui, dans la pensée moderne, l'expérience vécue montre que le transcendantal répète l'empirique en conservant l'identité de l'homme (Chapitre IX, Section 4 : « L'empirique et le transcendantal » (seconde moitié)). (3) Depuis le XIXe siècle, l'homme ne peut plus se donner dans la transparence d'un cogito cartésien. Le cogito moderne remet en cause la relation entre la pensée et l'impensé. C'est la principale cause de la naissance de la phénoménologie. Le cogito moderne n'en conserve pas moins l'identité de l'homme (Chapitre IX, Section 5 : « Le cogito et l'impensé »). (4) Dans la pensée moderne, l'origine des choses apparaît toujours reculée. Dans cette hypothèse, la pensée pose l'origine comme retour ou répétition (Chapitre IX, Section 6 : « Le recul et le retour de l'origine »).

Keywords : Foucault, Les mots et les choses, modernité