ミシェル・フーコーにおける真理の言説と「現れ」の系譜学

廣　瀬　浩　司

目次：

はじめに
1　『狂気の歴史』における真理論
（1）狂気の真理とその現れの二重化：客体化のメカニズム
（2）狂気とその言語
（3）狂気の起源とその反復＝他化
（4）真理の言説と裁判の言説
（5）主体と客体の間の問いかけの経験
2　『言説の秩序』における真理概念
（1）言説とその「手続」
（2）排除の手続と真理の問題
（3）真理への意志の批判から系譜学へ
3　『知への意志についての講義』における真理の出現の問題――アリストテレスとニーチェ
（1）認識の発明
（2）認識と真理
（3）真理以前の認識
（4）「真理とは非－真なるものである」
4　ソフィストとその倒錯
（1）推論の現れとしてのソフィズム
（2）エノンセとしてのソフィズム
（3）語る主体との直接の関係
5　真理陳述と系譜学――カヴァイエス、カンギレム、デリダ、メルロ＝ポンティとの対話
（1）　カンギレム論における「真理陳述」論
（2）　真理陳述と回帰的方法のパラドックス――カヴァイエスとデリダ
（3）　メルロ＝ポンティにおける「深さの生」とフーコー
おわりに

はじめに

本稿の目的はフーコーの思想における「真理」の問題、とりわけ「真なるものの語り（le dire-vrai）」や「真理陳述（véridiction）」の問題を追跡することによって、初期の思想から晩年の思想に至る彼の思想の一貫した問題を探ることにある。本稿の枠内においてはとくに初期から中期への展開に焦点をあてる。

フーコーのテクストのいくつかを読んだ者なら誰でも感じることであるが、「フーコー思想とは何なのか」「初期から晩年までを貫く問いは何なのか」という問いに答えることはたいへんむずかしい。というのも、初期の代表作『狂気の歴史』以来フーコーは、著作を出すごとに新しい問題系と概念を創出しているからだ。たとえば「考古学」の名の下に書かれた『狂気の歴史』と『言葉と物』、考古学の理論的な総括としてエノンセ（発話、言表）概念を打ち出す『知の考古学』、「権力」概念を打ち出したとされる『監視することと処罰すること』や『性の歴史』第一巻「知への意志」、そして「統治性」や「主体の問題」を打ち出していく晩年の思想、これらを貫く共通の問いかけは何なのであろうか。

問題をさらに複雑にするのは、フーコー自身が新しい著作を出すたびに、かつての著作に新たな意義づけをおこなうことである。「自分の関心は権力ではなく、統治性だ」「性ではなく主体だ」というような自己修正の言葉が発せられる度に、過去の著作は、否定されるのでもなく、また全面的に新たな問題系に統合されるのでもなく、むしろ中心のずれた新たな配置図に書き込まれていくかのようである。そのときにいつのまにか切り落とされてしまう論点も多い。そのなかでも最も有名なのが「生体政治（bio-pouvoir）」の問題であろう。

だからフーコーについて何かを書こうとする読者は、徹底的にフーコーのある時期の概念系に限定してその意義を論じるか、あるいはフーコー思想はひとつの理論的「道具」なのだと割り切って、自分なりの関心や領域において「使う」ことに徹するか、そのどちらかを迫られることが多い。

しかし本稿であえて「真理の言説の問題」をフーコー思想を貫く主題として取り上げるにあたっては、以下のような動機がある。それはフーコーを（本人の自己規定にさからってでも）あくまで哲学者として読むことである。そしてその視点から問題として浮かび上がってくるのが、真理の問題、真理を語る言説の問題であると思われる[1]。そしてとくに重要な問いが「現れ」（apparence）における真理という主題である。見かけと存在の内的差異の作動の場としての現れこそが、真と偽の対立と結びついて、フーコーの思想をひそかに導いている操作的概念であるというのが本稿のテーゼである。さらにはこの問題を踏まえることによってこそ、権力論以後のフーコーの思想を理解しなければならないこと、そして、とりわけ『監視することと処罰すること』のみの読解、あるいはその恣意的「使用」に伴う弊害を取り

除くことができることを示唆したい。

ただしいわゆる権力論以降の真理論については、筆者の以前の著作において間接的ながら論じたので[2]、その本格的な論じ直しは別稿にゆずり（その関連は註などにおいて適宜指示する）、本稿では初期の『狂気の歴史』以降の著作について、権力論への展開を意識しながら、70年代後半に至る著作や論文のいくつかを検討するにとどめたい。ここで論じるのは『狂気の歴史』、コレージュ・ド・フランス開講講義『言説の秩序』、それを受けて行われた『知の意志についての講義』、そして「真理陳述（véridiction）」という用語の広い射程をうかがわせてくれるカンギレム論などである。とりわけ最後の論考については、フーコーの真理への意志の歴史論をエピステモロジーや現象学との関係において位置付けてみたい。

1　『狂気の歴史』における真理論

「真理」の問題はフーコーの著作のごく初期から重要な役割を演じてきた。たとえば1961年に提出された学位論文『古典時代における狂気の歴史』（学位論文の原題は『狂気と非理性――古典時代における狂気の歴史』）の最終章「人間学的円環」においてフーコーは、とりわけ狂人を鉄鎖から解放したことで讃えられるフィリップ・ピネルらの人間学的な精神医学が、19世紀初頭に狂気を心理学的に「客体化＝対象化」（objectivation）すると同時に、個人の内面の奥底へと固着させるものであったことを指摘する。たしかにピネルは狂人を鉄鎖から自由にしたかもしれない。

> 〔しかしピネルは同時に〕狂人を人間とその真理とに鎖でつないだ。その日以来、人間は、真なる存在として自分自身に接近する。だがこの真なる存在はアリエナシオン〔錯乱＝他化〕という形式においてのみ人間に与えられる[3]。

この人間の真理との分かち難い結びつき、ただし人間という主体の変容においてのみ与えられる真理とは、いったいいかなる真理なのであろうか。

（1）狂気の真理とその現れの二重化：「客体化」のメカニズム

まず強調しておきたいのは（とりわけ社会構築主義的な理論家によってしばしば誤解されているように）、『狂気の歴史』でフーコーがおこなっているのは、一八世紀末以降において狂気が精神医学という科学によって「精神病」として客体化され、狂人の存在が心理学されたこと、そしてそれに刑罰のシステムが接続されたことを、

一種のイデオロギーとして批判することではないということである。このことを理解するためには、「客体化」という言葉を厳密に規定する必要がある。（というよりはむしろ、フーコーにおいて「主体」「客体」という用語は純粋に記述的に理解されるべきであって、哲学的にはやや粗雑なものとみなすべきであろう。）

たとえばフーコーは、判断の次元ではまったく正常である人が、突如として狂暴な行為や殺人行為をおこなう「悖徳症（moral insanity）」の例を挙げ、この隠されたいわば主観的な狂気が「客体化」する過程について次のように言う。

> 〔その急激さは〕人間の自発的な心理学化のようなものを形作る。だがまさにそのことによって、それは人間についての19世紀の反省を支配した、晦冥な真理のひとつを明らかにする。すなわち、客体化という、人間において本質的な契機は、狂気への移行とひとつのものであるということだ。狂気とは、人間の真理が客体の側へと移行し、科学的な知覚に接近可能になるような運動の主要で最初の形式である。人間が自分自身にとって本性的になることができるのは、狂気であることができるかぎりにおいてである。狂気は、客観性への自発的な移行として、人間が客体になる運動（le devenir-objet）を構成する契機にほかならない（HF, 544）。

ここで「客体化」と呼ばれる運動は、この言葉が連想させるものより遙かに複雑な運動として記述されている。精神医学が狂人を医学化し、心理学が心理学化することで客体化が行われるのではない。「人間」がその「本性」に従って、自発的に心理学化するからこそ、狂気が「科学的認識に接近可能になる」のであって、逆ではない。それは精神医学や心理学の条件なのである。そしてこの自発的な運動は、人間がまさに狂気を媒介にしてみずからの「内面」を客体化することである。さらに正確に言えば、（1）人間が自発的に心理学すると同時に、（2）事後的に「本性的な狂気」として位置付けられるようなものを、その外的で知覚可能な現れから出発して遡行的に構成する、という、内部と外部の間の二重の運動が一つの運動になったものこそが、客体化・心理学化の運動なのである。人間とその真理、そして狂気の三者を含むこうした全体的な運動こそが「客体化」を支えており、たとえば医学による精神病の客体化はこの運動の結果ないしは派生体にすぎない。あくまで狂気を通してこそ人間はおのれ自身の目に対して、具体的で客観的な真理となることができる。「狂気の人間」を媒介に、人間は「真なる人間」となる。この狂気の現れを蝶番にした、人間とその真理の循環運動こそが人間学的循環をかたちづくり、人間とその真理を鎖で繋ぐのである。

フーコーにとって、狂人を客体化するのはなぜ「人間」であり医者ではないのか。

それは施療院や精神病院の医者たちだけではなく、狂人を見る「人間」すべてが、人間であるかぎりにおいて、この循環に捕らわれているからだ。いわゆる「古典主義時代」において「狂人に向けられる視線」は、人間の真理とその動物性の距離を確認するものだった。しかし19世紀以降、ひとは一方では狂人において「人間の深い真理」を発見する。そこにおいて、これまで眠っていた（はずの）人間の存在そのものが生まれると思われたからだ。他方、人間は

> みずからを見ることなしに見ることはない。（中略）同じ一つの運動において、狂人は認識の対象として与えられ、きわめて外的な決定に委ねられると同時に、認知の主題としても与えられ、狂人を統握する者にたいして、彼らに共通な真理の油断ならぬ親しさを付与し返すのだ（HF, 538）。

他者たちの人間存在への距離を持った視線のただなかにおいて、あたかも合わせ鏡の中にいるように、人間はおのれ自身の真理への油断ならぬ（したがって虚偽をはらんでいるかもしれない）近さを突きつけられる。狂人を見ること、それはその見るという能動的な行為のただなかにおいて、見つつあるおのれの姿を見ることである。そして狂人たちひとりひとりが、この姿を反復するのだ。こうして人間は一種の「鏡の力」[4]によって、おのれの真理と狂気の際限なき循環に閉じこめられている。このように狂気の現れは、存在と見かけとにみずからを二重化する現れであり、人間をその主体の奥底に引き込むと同時に、人間はみずから客体化することでたんなる現れとしてのみずからを提示する。人間学的循環において作動しているのは、あくまで人間自身の心理学化、その現れ自身の二重化であって、外的な審級（道徳律やフロイト＝ラカン的な掟）による疎外が介入しないことは確認しておく必要がある。

（2）狂気の言語とその循環

以上が狂気の視覚的側面である。次に指摘すべきは、この現れの二重性、存在と見かけの内的差異が、時間と言語の可能性、さらには歴史性に直接結びついていることである。

18世紀以前の古典主義時代に狂気はおのれの言語を持たなかった。「古典主義時代の狂気は沈黙の領域に属していた」とフーコーは言う（HF, 535）。ある種の知識人の狂気礼賛にもかかわらず、狂人そのものは非存在のうちに沈黙していた。しかし19世紀以降狂気はみずからの言語を獲得する。ロマン派の叙情詩は、みずからの内面における究極の終末について語ると同時に、大いなる回帰とそのかぎりない反復について語りだし、そこに「人間の密かな真理」を透かし彫りにする（HF, 537）。

またニーチェにおいては、「そのつど現れから真理をもぎ取る世界の悲劇的な分裂」と「人間におけるすべての終末が再開であるという叙情的な約束」が大いなる正午において合一する[5]。19 世紀以後の狂気の言語は、こうした起源とそのたえざる回帰の時間的循環にも組み込まれる。

というよりはむしろ、そこで透かし彫りにされる真理の現れこそが、歴史性そのもの、歴史の可能性そのものとなると言ってもよいだろう。この運動そのものは、単線的な歴史には捉えきれないものとして、線的時間性を構成しているからだ。起源とその絶えざる回帰を可能にする蝶番において、狂気の真理はその言語と歴史性を獲得するのではないだろうか。

このような循環は「人間学的まどろみ」（有限性の分析論、経験的－超越論的反復、コギトと思考されないもの、起源の退行と回帰）として、『言葉と物』においてより詳細に展開されることになるだろう。たとえばこの著作でフーコーは、狂気は、理性に対立するものではなく、それに距離をもって近接するもの、起源に最も近いとともにつねに始まりつつあるものであること、そしてそのようなものとして、人間の有限性についての限りない分析を引き起こしていることを示す。それはたんなる非－理性ではなく、理性そのもの、いや真理そのものを内的に分割し（MC,331）[6]、二重化するものなのだ。ここでも真理の二重化（現れと存在の二重性）が内的に機能している。

（3）狂気の起源とその反復＝他化

こうして狂気と人間は内的に結びつきながら循環を構成する。18 世紀末以後、狂気という否定性は、理性の否定ではなく、いわば人間本性の現れを内側と外側の両方から縁るものとして、人間と――それに先立つと同時に、けっして捉えることのできないものとして反復される――真理との循環を構成している。かつてのように真理と狂気は存在と非存在として対立しない。それは、鏡の効果が示すように、そして起源とそのたえず異なる反復が示すように、「同（le même）と「他（l'autre）」として、というよりはむしろ、たえず他化しつつある同として現れるのである。

> こうして狂気は、＜同＞と＜他＞の、たえず再開される弁証法において現れる（中略）。狂気はいまや言語の担い手であると同時に、けっして汲みつくされず、つねに取り上げ直され、反対物の働きによってつねに自分自身に送り返されるような言語に包み込まれている。人間はこの言語においてこそ、狂気のうちでつねにおのれ自身とは異なるものとして現れる。だがこの他性において、人間は彼自身がそうであるような真理を開示する。それもアリエナシオン（錯乱＝他化）というおしゃべりな運動において限りなく開示するのだ（中略）。人間

は人間自身であると同時に別のものでもある。人間は真なるものの客観性に捕らわれているが、真の主観性でもある（HF, 547）。

こうして言説とは、真理の主体がたえずおのれに送り返され、そこにおいて――真理と誤謬ではなく――真と偽、真理とその現れ（＝見かけ）がたえずたがいに呼び交わすような場となる。このような真理の二重化、真と偽の絡み合いのことを晩年のフーコーは「真理のゲーム」と呼ぶことになるだろう。

（4）真理の言説と裁判の言説

さらに注目すべきは、精神医学における真理の言説の問題がすでに犯罪の問題と結びつけられていることだ。それはたとえばモノマニーとよばれる症例とその刑事責任の問題である。ほかのすべての点において正常である人間がとつぜん恐ろしい犯罪を犯したとき、どのようにその責任を問えばよいのかという際限の無い議論が19世紀初頭に繰り広げられていた。「たったひとつの行為においてしか現れないような慢性病が存在しうるのか。あるいは、ある個人がとつぜん別のものになり、彼を規定していた自由を喪失し、一瞬だけ錯乱＝他化する（s'aliéner）することを許容できるのか」（HS, 546）。

このようにアリエナシオンの問題は、行為の責任をめぐる裁判の言説にも真と偽の戯れを組み込む。フーコーにおいて、真理の言説の問題は、犯罪（正常と異常の区別）についての言説の問題とつねに結びつき、それを支えてさえいるのである。

（5）主体と客体の間の問いかけの経験

したがってすでに述べたように、『狂気の歴史』は精神病院による狂気の客体化や心理学化の糾弾の書ではない。それは真理の二重の現れの変容の歴史であり、この真理の現れを蝶番として、人間とその真理が、また、言語の起源とそのたえざる反復の経験が可能になる。医者による客体化や精神病院の制度、そして裁判の言説もこの経験によって可能になるのであり、逆ではない。

そもそも、この客体化、心理学化はけっして完結せず、むしろ問いかけの経験の領野とでもいうべきものを主体と客体の間に形作っている。狂人と呼ばれる人間は、客体化の完結不可能性において、かぎりなくみずからに送り返され、みずからを主体化するのだ。

したがって、客体化のかぎりない運動は――やはり完結しない――主体化の運動と表裏一体であり、まさにそれゆえにこそ、両者はけっして完結した運動として自己を正当化することはない。主体化と客体化の連関はつねに問題や問いかけとして留まる。そして私たちが別のところで強調した用語を使用するならば[7]、狂気の言

説とその制度とは、この問いかけを媒介するリアリティ（現実態＝実在性＝事態性）なのである。言いかえるならば、上述の真理とその現れの差異に厚みを与えるものが、言説であり制度なのである。そしてそれがリアルなものであるのは、すでに述べたように、外的審級の効果や下部構造の反映によって作り出された幻影などではなく、真と偽の対立そのものが現れる場であるからだ。いわゆる「権力論」は、この現実態の政治的解剖学・系譜学として展開することになるだろう。

いずれにせよ「真理」の問題、真と偽の対立の問題は、主体と客体の相関関係に内在的なものであり、外的な基準や規範に依存するものではないことは何度も強調しておかなくてはならない。外的な基準や規範に依存せず、相互に絡み合いながら対立として現れてくるもの、これが真と偽の対立と呼ばれるものであり、この対立の現れの根源には、両者の内的な相関関係がある。この内的な相関関係の直中においてこそ、存在と見かけの内的差異からなる現れの二重化が作動し、その言語と制度と歴史のリアリティを形作っている。そしてこの相関関係を――主体と他者たちの、そして主体とそれ自身の闘争関係、共犯関係、支配・被支配関係などとして――問題化していくこと、あるいはこれまでそれがどのように問題化されてきたかを探ることが、以後のフーコーの思想に通底する関心であったと思われる。

それではこの真と偽の対立の問題は、どのような真理論を含意しているのか、そのことを別のテクストに従って、もう少し詳しく検討することにしよう。

2　『言説の秩序』における真理概念

1970年12月2日にフーコーは、コレージュ・ド・フランスの開講講義を行い、それに引き続いて『真理への意志』と題されることになる一連の講義を行なう。本節と次節では後論に関係するかぎりにおいて、これらにおける真理概念を検討したい。

（1）言説とその「手続」

まず開講講義『言説の秩序』[8]において彼は、コレージュ・ド・フランスで展開しようとしている作業の枠組を規定する。第一の仮説として提示されているのは、「あらゆる社会において、言説の生産が、一定数の手続（procédure）によってコントロールされ、選別され、再配分されている」こと、そしてこの手続は「言説の生産から権力と危険を払いのけること、偶発的な出来事を支配すること、その重く、おそろしい質料性（matérialité）を回避すること」を役割とするということである（OD, 10-11）。反対に言うならば、言説の生産過程においては、つねに権力と危険、偶発

的な出来事、そして質料性が重くのしかかっているのであり、それをなんとかコントロールし続ける手続が彼の研究対象である。まずはこの＜言説の生産＞、それを脅かす＜質料的・偶発的危険＞、その＜コントロールの手続＞という三対の要素の緊張関係を確認しておきたい。

というのも、70年代以降のフーコーは、この「手続」という用語にあたる用語を（規則、規範化、統治技法、真理のゲームなどと）さまざまに変奏していくからだ。手続とは、質料的なものと言説の両方に関りながら、純粋に質料的でも、純粋に非物体的な命題でもない第三の領域を統御するものである（したがってひとは間違ってもフーコーの「唯物論」などと語ってはなるまい）。言いかえるならば、合理性と質料性の両面を備えた言説をあくまで内在的に規則付ける働きが、ここで手続と呼ばれている。言説にとっては単純な外部は存在しない。この手続の内在的研究こそが、言説生産の作動の解明の出発点のひとつとなる。

（2）排除の手続と真理の問題

そして当時のフーコーにとってもっとも関心があったのは「排除の手続」である。この手続は「禁止令」「分割と排除」「真と偽の対立」に分類される。そのなかでも最後のものに最も多くの説明がほどこされており、本稿の主題とも直接に関係するが、後論のためにも前二者のポイントも記しておこう。

まず「禁止令」について注目すべきは、これが「セクシュアリティ」と「政治」に直接に関係していることである。言説は、それらが権能を発揮する特権的な場となっているのである。とはいえ、後年の権力論同様、禁止の否定的側面が問題になっているわけではない。むしろ問題は、言説においてセクシュアリティと欲望が、政治と権力が内的に結びついていること、すなわち言説は、たんに闘争や支配のシステムを単純に反映するものではなく、「ひとが戦うときに、それを目的として、またそれによって戦うもの」である。言説は闘争の手段であり目的であるのであり、さらには「ひとが奪おうとする権力」（OD, 12）でもあるとフーコーは言う。権力闘争と言説とのこのような循環的な絡み合いこそが研究の主題なのである。

第二の手続は「分割と排除」であるが、これは『狂気の歴史』の分析、そしてとりわけその真理論を取り上げ直すものである。

すでに確認したとおり、18世紀末以前においては、狂人の言葉は、まったく無とされるか、あるいは「隠された真理の能力」「未来を語る能力」そして知者たちでも気づかないことを「まったく素朴に見て取る」ものとして、「真理の言葉」としてみなされるかのどちらかであった。真理は、存在と非存在の対立で規定されていたのである。それに対してとりわけ19世紀前半においては、この言葉が医学や心理学の解読格子や「諸制度のネットワーク」に通されるようになる。分割は消滅

したのではなく、新たな現実的な制度を通して、別のかたちで作動するようになった。

前節で述べたことを繰り返すならば、『狂気の歴史』は理性が非理性を排除し、次第にそれを客体化することを批判するものではなく、むしろ理性と狂気の分割線の諸様態を主題化するものであること、その分割線は諸制度の質料性によって支えられることを示している。真と偽のゲームは、こうした分割線の変容とそれにともなう制度的質料性の歴史的な変容の結果として、その作動空間を創設したのである。

この作動をそれとして主題化するのが、第三の「真と偽の対立」という手続である。フーコーがまず強調するのは、言説を「命題」として考えることをやめ、「真理への意志」という問題系へと移行させることである。

> もし命題の水準に位置してしまうと、ある言説内において真と偽の分割は、恣意的でも変容可能でも、制度的でも、暴力的でもないものとなる。だがもし別の水準に身を置き、西欧の歴史を何世紀も貫いている真理への意志がどのようなものであり、依然としてどのようなものでありつづけているのか、あるいは、私たちの知への意志を支配する分割がそのごく一般的な形式としてどのようなものであるのかを知るという問題を提起するならば、真と偽の分割はおそらくは排除のシステム（歴史的で、変容可能で、制度的な強制をおこなうシステム）として描き出されることになるだろう（OD, 16）。

後に見るように「命題の水準」の分析の代表として挙げられるのはアリストレテスである。それに対しフーコーは、アリストテレスに「排除」されたソフィストの言説の質料性や暴力性を分析することになるだろう。またアリストテレス的命題に対して、前六世紀の詩人たちの言説も対置される。後者は正義を語り、分配し、未来を予言し、それを現実に実現させようとするのに対し、前者は発話の意味、形式、対象、指示対象との関係などを問題にする。さらにヘシオドスの正義論や『オイディプス王』の分析も展開される。

こうした作業を通してフーコーは、言説の恣意性、変容可能性、制度への内在性、そして暴力性を強調し、古代ギリシアから現代までを貫く「真理への意志」の歴史を研究することを提唱する。ギリシアへの「回帰」がかならずしも晩年のフーコーに特有のものではなかったことは、ここで付け加えておく必要があるだろう。

（3）真理への意志の批判から系譜学へ

そして重要なことは、この三つの手続のうちで、「真と偽の対立」からこそ前二者が派生していると考えられていること、また前二者が次第に脆弱化するのに対し

て、真理への意志はますます強化されているとされていることである。しかしながらこの真理への意志は、主題化されることがもっとも少ないものでもあるとフーコーは言う。それというのも、真理への意志、真理を語る意志において、真の言説は欲望と権力を問題にするのだが、この真の言説そのものは、みずからを貫く真理への意志を認めることができず、むしろそれを隠蔽してしまうからである。フーコーの権力論がもっぱら社会批判の文脈で受容され、真理の問題があまり注目されないのも、このような背景があるのだろう。しかし開講講義では、セクシュアリティの問題、イギリスにおける観察と検証の問題、19世紀の実証科学の分析、刑罰の問題、作者の問題などが「私たちの知への意志の形態学」の名の下に議論されることが予告されており、以後のフーコーの思想の大きな枠組が「真理への意志」の研究の枠組で提示されていることに注目すべきであろう。

このような真理への意志とそれが孕む排除の問題化のことをフーコーは「批判的」総体と呼んでいる（OD, 62）。だがフーコーのもくろみはそれだけではない。このような排除と稀薄化の意志にもかかわらず、どのように現実に一連の言説が生産され、その規範はどのようなものであったのか、そしてその現出と増殖と変容の条件はどのようなものであったのかを辿りなおす作業が残されている。それを彼は「系譜学的」総体と呼ぶ。それは前記の手続的コントロールの枠組の内と外で、諸言説が実際にどのように形成されるかを辿ることである。すなわち「批判的な」作業が言説の統合や統一化を問題にするのに対して、「系譜学」は「散逸したものでもあり、非連続的でもあり、規則的でもある」ような言説の形成と収斂を問題にする（OD, 67）。

言いかえるならば、フーコーはこうした言説の特異な生産様態を肯定的に主題化するためにこそ、まずは「排除」といった否定的な用語をあえて使用しつつ、その裏面で真理への意志が一貫して作動していく時空間を評定しようとしていると思われる。そしてこのような真理への意志の散逸的な規則性の記述こそが、逆説的にも真と偽の対立が作動する歴史的・制度的条件の記述を可能にする。真理への意志という視点からこそ、言説を蝕む質料性と偶然性が、また、科学的知を規定している制度的ないしは「権力論的」条件が明るみに出される。真理への意志の連続性こそが、真理の成立条件を浮かび上がらせ、そしてその歴史的な変容の可能性を記述可能にする。これは歴史の知解性（intelligibilité）がどこにあるかという根本的な議論に関し、きわめて独自の思考を提出するものだと思われる。真理への意志の系譜を辿る作業によってこそ、歴史の可能性の条件となるような不連続性が浮き彫りになるということである。

にもかかわらず、従来のフーコー解釈においては、この「批判的」作業のほうが注目され、とりわけ権力論において、系譜学的分析の肯定性はじゅうぶんに考慮されていないように思われる。だからこそたとえば晩年の主体論への移行が、権力論

と相反するもの、あるいは権力論の「袋小路」から抜け出す便法などとして解釈されてしまったのであろう。だが両者は「真理への意志」あるいは「真理の言説の系譜学」というフーコーの一般的な課題から派生する二つの切り口としても考えられる。主体化と客体化という対立は、すでに『狂気の歴史』の真理論において乗り越えられてしまっているからである。

以上でわかるように、コレージュ・ド・フランス講義におけるフーコーの思想の出発点には「真理への意志」の問題と、その歴史的・制度的条件の系譜学的記述の問題がある。こうした系譜学の導入の動機としては、『狂気の歴史』における真と偽の二重性の問題が、もっぱら排除や幽閉といった否定的な側面において理解されてしまったことを修正する意図があるのかもしれない。しかしながら、真と偽の二重性、見かけと存在との二重性は、さまざまなリアルな言説や制度を肯定的に生産するものであることはあらためて強調しておかなくてはならないだろう。

3　『知への意志についての講義』における真理の出現の問題
――アリストテレスとニーチェ

『狂気の歴史』において真と偽の対立は、古典主義時代の真理と誤謬の区別に代わって、心理学的な知や制度的な実践と結びつきながら、真理とその分身（狂気）の人間学的循環の場を形成するものであった。他方『言説の秩序』は、系譜学的な視点の導入を背景に、この変容を「真理への意志」の恒常的な作動の諸様態とみなし、排除の問題系にたいして、より肯定的な（しかしながら散逸的で非連続的でもある）意志の存在を辿ることを宣言したものである。

この「真理への意志」の概念は、言うまでもなくニーチェ思想のある種の受容を前提とする。『言説の秩序』に続いて行われた70年度の『知への意志についての講義』[9]には「ニーチェについての講義」が収められ、「真理に依拠することなく、いかにニーチェとともに真理の歴史を思考するか」という興味深い副題が付けられている。フーコーはいくつかのニーチェ論を執筆しており、フーコーに対するニーチェの影響という一般的な課題にはここで応えることはできないので、フーコー思想を貫く問題系の剔抉という本稿の目的に添って、いくつかの重要と思われる論点を指摘するにとどめる。

認識はあるとき知的動物によって発明（Erfindung）されたのであり、この発明の瞬間は世界史において、このうえなく大きな虚偽と最大の傲慢さの瞬間であった。――このニーチェの言葉を引用することからフーコーは「ニーチェ講義」を始める。フーコーによれば、Erfindungという用語には、認識が人間本性に由来するもので

も、形式的法則に基づくものでもないことが含意されているという。それは「まったく別のもの（tout autre chose）」――すなわち、衝動や疑念や否定や解体や時間化――が問題になるような場において生起した。

それでは認識とは何か。それはまず、プラトンのホモイオーシス（類似）や善の次元に属するものではなく、むしろ嘲笑、軽蔑、憎悪といった悪意に似ている。またそれは――プラトンが『アルキビアデス』で述べていたように――事物において自己の本質を見て取ることではなく、むしろそれから距離を取り、そこから身を守りながらも、その価値を貶め、あわよくば破壊しようとする暴力的な行為である。この指摘は、前述の真理の二重の現れを前提として、それをなんらかのかたちで攪乱する運動として考えられるだろう。

たしかに認識は、事物の背後にある秘密や本質や支配力を発見する。だがそこに発見されるものは、プラトン的な存在でもカント的な対象Xでもない。現れ（＝仮象）（apparence）をたんに破壊して本質を見出したとしても、現れの背後にはまた現れがある。とはいえニーチェは、ショウペンハウアーのように現れにとどまるむなしい努力を続けるのでもない。ニーチェにとって、

> 〔認識とは〕現れを貫くことにおいて、かぎりなく現れの新規さを構成するものである。認識とは、現れの彼方に赴くものではあるが、それを意地悪く破壊し、問題視し、その秘密をもぎ取るものでもある。現れとして与えられるもののレベルにとどまる認識はおよそ認識ではない（VS, 198）。

言うなれば、認識は真理の現れと存在の差異において作動するのであり、現れの彼方と此方側との両方に働きかけるものである。

このことはニーチェのいわゆる遠近法主義の解釈にも関係している。認識の遠近法とは、フッサールのような射映の連鎖から一つの事物の本質を直観することでも、カント的に限界づけられた認識を意味するのでもなく、むしろ認識を妨げるものこそが認識のダイナミズムを支える根源であることを意味している。だから認識は、衝動や関心や遊戯や闘争から身を引き離すことはできず、それらをつねに恒常的な支えとしているのだ。そのことは科学的認識を支える衝動や関心についても同様である（*Id.*）。

> ニーチェにとって、私たちの認識を妨げるものは、認識の支柱や根源やダイナミズムを形作るものであり、その形式ではなく力（衝動、意地悪さ、知の渇望、欲望）なのだ。だが認識を妨げると同時に構成するものは、認識とはまったく別のものなのだ（VS, 199）。

「権力論」におけるフーコーならば、この「認識を妨げると同時に構成するもの」を「人間が身を置いているある戦略的関係」と呼ぶだろう。この関係こそが、戦いや暴力的強奪としての認識の「効果」をもたらしている[10]。遠近法的な認識とは、カント的な限界付けの思想を、人間本性や身体性に由来する限界によっていわば経験主義化させるものと考えられてはならず、むしろ認識の論争的で戦略的な性格を示す。

以上のように認識は、対象への距離とそこへの侵蝕、現れの破壊における新たなるものの出現への立ち会い、解釈による真理のもぎ取りなどのさまざまな力関係の産物である。それはプラトン、アリストテレス、ショウペンハウアーなどとは異なった真理、すなわちあるときに発明され、でっちあげられたものではあるが、距離化と接近の二重の運動においていわば狩り出されるような、新たな真理観を含んでいるのだ。

（2）認識と真理

それではこの認識と真理はどのような関係を持つのか。一般には真理とは、対象の認識であり、真理なき認識などは真の認識ではない。真理とは認識の真理なのである。

だがニーチェにとって真理とは、発明された認識のさらに後に到来するものである。だからそもそも、認識は真理に捧げられたものではないし、真理もまた認識の本質ではない。

> 認識は真理のために作られているのではない。真理は真でないものに先立たれて後から到来する。というよりは、真でないものは真理に固有な分割には先立つものなのだから、真理は真であるとも真でないとも言えないような何かに先立たれて到来する。というのも、真でないものは真理に固有な分割に先立つものだからだ。真理は、真なるものの分割に無縁なものから発生する（émerger）（VS, 200）。

「真であるとも真でないとも言えないような何かに先立たれて」出現するかぎりにおいて、伝統的な真理と虚偽の対立は自明ではない。それはまず大いなる虚偽と傲慢さの瞬間である認識の発明に先立たれている。そしてその認識そのものは、衝動や関心や闘争に支えられながら、それをみずから捉えることもできずに、現れから現れへと暴力的に移行しながら、その新規さを創出する。

したがってフーコー＝ニーチェにとっては真理を単純に破壊することが問題なのではない。真と偽の対立そのものの存立構造や生成過程を辿ることこそが重要な

のだ。それではたんに真理の破壊ではないような、真理なき認識とはどのようなものなのか。そして真理そのものはどのように到来するのか。それが以下の問題である。

（3）真理以前の認識

真理と結びつけられていない認識について、ニーチェはさまざまな角度から接近する。それはあるときは純粋な「認識の意志」であり、秘密、禁止、暴露、侵犯などの空間において暴力的かつ悪意に満ちたものとして展開する。それはあるときは、生命的な必要性や有用性に支配された身体的な認識としても提示される。それは支配し、増殖しようとする不公平な追求である。

フーコーによれば、この真理以前の認識という問題が提起しているのは結局のところ、主体と客体の間の諸関係のネットワークの問題である（VS, 202）。もちろんこのネットワークは、主体と客体の区別を前提とするものではない。むしろ主体と客体の区別に先立つ関係のネットワークにおいてこそ、ひとはそれが有用であるのか、観想であるのか、功利的な支配であるのか、宗教的冒瀆であるのか、といった問題を提起することができる。

したがって、認識が由来する「まったく別のもの」とは、その形式（破壊、所有、懲罰、支配）において、そして適用地点（身体間の関係、集団間の関係、個人と事物の関係、動物、神）において、さまざまな差異をもった諸関係のネットワークである。認識はこのみずからを構成する内的差異の戯れをみずから捉えることはできない。

にもかかわらず、主体や客体と呼ばれるものがあり、すべてが仮象に埋もれてしまわないのはなぜなのか。それはこれらの諸関係のなかから、いくつかのものが他の関係を集合させ、それらに「類比」や「共通の有益性や所属」を打ち立て、そこに徴（marque）ないしは記号（signe）（Zeichen の仏訳であろう）を打ち立てるからである（VS, 203-204）。この徴や記号こそが、諸関係をさらに増幅させるような「力への意志」と関係しながら、「一連の差異の同一性」の回帰と反復を可能にする。

要するに徴や記号は、その特異性から出発して真と偽の差異が戯れるような系列の集合体を作り出すのだとも言えるだろう。この系列においてこそ、真はつねに偽となり、自はつねに他化しつつ反復される。そしてそれは記号の解釈の連鎖、解釈の解釈の連鎖として、意味の効果を生み出し続ける。たとえば主体と呼ばれるものは、この同一性と現実性の記号のひとつとして現れる一人称的主体であり、客体とはこうした徴や記号や語や範疇が適用される地点である。それが実体、本質、本性などと呼ばれる。

いずれにせよ、主体と客体の間にあるのは徴と意志、語と知への意志、標徴と解

釈などのせめぎ合いである。徴の「解読」は内的差異を抹消し、類似を際立たせる。その結果として「事物という虚偽」が生まれる。だからこそ認識の発明も「虚偽」である。「認識の存在、それは虚偽であることである」(VS, 205)。

このような暴力的な記号解読の方法は現象学にも構造主義にも（そしておそらく狭義の解釈学にも）還元されないとフーコーは言う。それは「認識を、真理の問題系以前にあり、主客関係より根源的な歴史的プロセス」(*Id.*) として思考することを可能にする。それこそが「知への意志」である。だから真理の解釈がすべて虚偽だというのがフーコーのテーゼではない。むしろ主体と客体の力関係のネットワークの歴史的な様態が、ある時代に特有なリアリティをかたちづくることをフーコーは示そうとしている[11]。

筆者としては、ここにあらためてフーコーの権力論の萌芽を見て取ることができると考える。『性の歴史』の第一巻が「知への意志」と題されていたことを喚起する必要はないだろう。権力と呼ばれることになるものは、主体と客体の間にあるリアリティをめぐるせめぎ合いであり、虚偽であるような認識を支えるリアルな諸関係の総体なのだ。

（4）「真理とは非－真なるものである」

この認識に真理が出来事として到来する。そのとき何が起きるのであろうか。

ニーチェは真理の根源にひとつの「意志」を据える。伝統的には、真理を欲すること、それは真理が現れ、語られ、そこに存在することを欲することだと考えられてきた。すなわち、真理が現れる場を確保するには、事物の個体的な性格、欲望、暴力などをまず抹消しなければならない。そしてそのことと相関的に、純粋な主体が対象の現前をありのままに受け入れるべく準備すること、すなわち主体の自由が必要である。これらがプラトンのホモイオーシス、カントの叡智性、さらにはハイデガーの開在性の思想にも共通する特徴であるとフーコーは言う（VS, 206)。

それに対しニーチェは、真理と意志との間に、自由ではなく暴力を据える。このことは一連の逆説を生み出していく。

まず一方で、真理はあくまで認識における、認識に対する暴力として生じる。認識に対する暴力として、それは歪められ、苛まれ、支配された認識、偽の認識であり、誤謬のシステムである。他方同時に真理は認識における暴力である。それは背後に認識のプロセス全体を引きずっているからだ。

このように真理は、いわばその背後に遡りながら、つまり認識であり続けながら、認識を「非真理」として再発明する。したがって、この運動全体を転倒させるためには、「真理は存在しない」というだけでは十分ではない。これは懐疑主義者の命題である。あえて述語論理を採用するならば、「真理とは非－真なるものである」

（VS, 209）と言わなければならない、とフーコーは言う。

だが――ここが筆者がとくに本論で強調したい点であるが――、だからこそ、存在と非存在の水準ではなく、「現れ（apparence）」という場に身を置く必要がある。そこにおいて真理は「真ならざる真理」のさまざまな範疇を配分するからである。

> 現れとは、真理が出現する場であるような、真ならざる圏域である。そして真理は出現しながら、現れを錯覚、誤謬、虚偽といった諸範疇において再配分する。／現れとは、真なるもののの限りなさ（l'indéfini du vrai）である。錯覚、誤謬、虚偽とは、真理によって現れの戯れに導入された諸差異のことだ。だがこれらの諸差異はたんに真理の諸効果ではなく、真理そのものなのだ（VS, 208）。

この「真なるものの限りなさ」を追跡すること、それこそがニーチェの課題である。そのことこそが、まさに真理に依拠することなく真理の歴史を思考することを可能にする。それは真理が現れにおいて再配分するさまざまな範疇を、さまざまな内的差異の現れとして吟味することである。

そしてまた、そのことこそが、虚偽としての真理――すなわち、認識でありながら、認識を破壊し、それを非－真なるものとするような誤謬のシステムである真理の虚偽――からの解放をもたらし、（不動で、永遠で、真であるような）存在から解放されたリアリティ――ニーチェが「生成」と呼んだもの――を出現させることであろう。このような虚偽としての真理ではない真理のことをフーコーは「真正なる（véridique）真理、存在とは相互的な関係にはない真理」（VS, 210）と呼んでいる。この véridique という用語については最終節で詳説することになるだろう。

＊＊

以上がニーチェを通して語られたフーコー自身の真理の歴史の方法論である。この点についてひとまずのまとめとして、二点補足しておきたい。第一はフーコーにおける系譜学に関する指摘、第二はニーチェの哲学史的な位置付け、とりわけカントとの関係についてである。

（1）考古学の補強としての系譜学

すでに確認したとおり、現代の私たちに与えられるのは、真理への意志が配分し、再配分するさまざまな既成の範疇であり、それらはとりわけ真と偽の対立というかたちを取っている。『言説の秩序』ではこの対立が「排除の原理」のひとつとして語られていたが、この「排除」という言葉を否定的に解釈してはならない。つまり、この対立を虚偽やイデオロギーとみなし、それが行なう暴力的排除に対立して戦う

ことが、フーコーのもくろみではないことはあらためて繰り返しておかなければならない[12]。

可能なことはまず、それらの範疇がさまざまな制度において現実的に配分されているシステム全体を復元することである。それはたしかに、真ならざる現れの領域である。だが逆説的なことに、そこにおいてこそ、真理はそれ以前のものを非－真なるものとして破壊しながら現出する。そしてそれと相関的に、さまざまな制度的・歴史的条件は、たとえば多かれ少なかれマルクス主義的な思想が想定するような政治的・経済的な条件を覆い隠すヴェールではなく、むしろ「認識主体」なるものが現れてくる場として考えられなければならないのであろう。

したがって必要なのは、仮象批判ではなく、前節で述べた系譜学であり、系譜学においてこそ、「非連続的」で「散逸した」かたちではあるが、「規則だったもの」でもあるような真理の歴史が現れてくる。前述のように、この規則性こそが、さまざまな「手続」として、言説の生産とその偶発的で危険な質料性をコントロールしている。このようにフーコーは、ニーチェの真理論によって、考古学的な作業を裏打ちする系譜学を打ち立てようとしていたのだと思われる。

（2）カントの罠からの脱却

さらに興味深いのは、フーコーが12月16日の講義において、カントとニーチェの関係について触れていることである。それ以前の講義においてフーコーは、アリストテレスの『形而上学』冒頭の「知識（＝認識）の欲望」の分析から議論を始め、アリストテレスにおいて（A）欲望の根源にはすでに認識が潜在していること。すなわち感覚的喜びや知の欲望は、観想によって権利上先立たれていること（B）これが感覚と快楽を結びつけていること（C）認識、真理、快楽という三者の結合が知への意志を規定していることを示していた（VS, 24）。

それにたいして『知識改善論』のスピノザは、幸福と真理の概念を結びつけ、そこから認識への欲望や認識そのものが展開すると考えることでアリストテレスを逆転し、古典的形而上学の条件そのものを明るみに出す。

しかし両者に共通しているのは、意志と認識と真理の関係づけである。「こうして真理とは、認識および認識の欲望をふたつながら基礎付けるものとして呼び出される。真理から出発してこそ、他の諸要素が展開し、秩序づけられる」（VS, 25）。スピノザはアリストテレス的な形而上学を転倒させつつ完成させたのである。

それに対してニーチェは、認識の法則の根源に、認識とは無縁な欲望や意志を据え、認識主体の背後に衝動の闘争や暴力を置く。そうして一挙に認識の彼方に赴くことがニーチェの第一の試みであった。

だがそれだけではカント主義者たちが異を唱える。――そもそも認識の彼方にあ

るものをどのように認識できるのか、認識の外に真理を想定し、そこから認識の限界を定めようとしても、この真理に到達するためにはまず認識から出発しなければならないのではないか。こうして認識の彼方に赴こうとするニーチェの第一の試みは、つねにカント的なジレンマに付き纏われることになる。認識の彼方に赴くことなどできはしない、もし赴いたとしたら、真理を手放すことになるだろう――こうした問いをフーコーは「カント的な罠」と呼ぶ（VS, 28）。彼が「人間学的循環」「有限性の分析論」と呼んでいたものも、このカント的な罠と深く通底していると思われる。

カント的な罠から逃れること、それは認識と真理をもっとも強力に結びつけてしまったスピノザを殺すこと、すなわち真理と認識の共属を切り離すことであるとフーコーは言う。認識は本性上「真理を知ること」ではなく、また真理とは権利上認識に与えられるものではないことを示すことによってのみ、「認識不可能な真理」というカント的罠に陥ることなく、認識の彼方に赴くことができるのではないか。「批判から出発すればスピノザから逃れることができると考える、懐疑主義者、新カント派、カント自身の素朴さ。スピノザに依拠することによって、哲学的言説の観念論から逃れることができると考える者たちの素朴さ[13]（VS, 28）」。

晩年の、カント「啓蒙とは何か」の読解においてもフーコーは、カント的な認識の限界づけの思想を、アクチュアリティとの斜行的で出来事的な踏み込みによって、「可能な踏み越えとして行使される実践的な批判」へと変容させることを目ざしていた[14]。カント的な問いとは「主体について真を語るという命令が発せられるためには、いったいどのような変容に、特殊で歴史的で規定可能などのような変容に、主体は従わなければならなかったのか」であったとフーコーは『主体の解釈学』講義の余白に記している[15]。カント的罠からの脱出は、ここで認識主体の変容という主題へと結びつく。ここに1961年の『狂気の歴史』から晩年の『真理の勇気』におけるパレーシア論までを貫く、フーコー的な問いかけの一貫性を見出すことができるだろう。

4　ソフィストとその倒錯

すでに述べたように『言説の秩序』の問題は、真と偽の対立がどのような意味で排除の原理のひとつ、それも最も重要な原理として働いていることを示すことにあった。このことが70年度の講義でもっとも明確に示されているのが、アリストテレスによるソフィズムの排除という主題である。

私たちがこの主題を取り上げるのは、その分析が先に述べた系譜学の実践である

とともに、晩年の主体の問題、とりわけ「パレーシア（＝真理を率直にすべて語ること）」という主題に直接に結びついていることを例示してくれるからである。真理を語るという行為とその主体の問題を、政治的な射程を含めて論じているのが晩年のパレーシア論である[16]。他方、70年度の講義のソフィズム論は、ソフィストたちの言説そのものを論じるものではなく、あくまでアリストテレスによる排除という視点からのものであること、そして議論の背景にあるのは、『知の考古学』のエノンセ論であることも付け加えておく必要があるだろう。

こうした視点からいくつかの論点を押さえておこう。

（1）推論の現れとしてのソフィズム

まずフーコーは「認識」と「知」の関係を明確化する。前述のように、認識が主客の関係のネットワークに関係するのに対し、「知」は「それ自体では認識の秩序には属さないプロセスの表面における純粋な出来事」と定義される（VS, 31）。ここでいう「表面」という語には、これまで説明した「現れ」の問題を、そして出来事という言葉には「徴」の特異性を重ねてみる必要があるだろう。

そしてフーコーのもくろみは、認識論のシステムに準拠しないような、知の出来事と、その内部における認識の効果の歴史を語ることによって認識論的な伝統を転倒することである。このばあい標的はプラトンではなく、アリストテレスであり、アリストテレスによって批判されたソフィストを主題化することこそがこの講義の目的である。

まずアリストテレスは『ソフィスト的論駁論』176bにおいて、偽なる推論を規定する。偽なる推論とは、前提が偽であるか、結論が偽である推論である。それに対してソフィスト的推論は、意図的なものであれ、そうでないものであれ、偽なる推論を操る推論ではない。それはむしろ「真であるか偽である推論とは別の次元にある。それは推論の現れ（apparence）のほうに属する」（VS, 41）。アリストテレスは、ソフィストとは「現れのみで、実際にはそうではない知恵によって金銭を稼ぐ者」と規定した。アリストテレスからすれば、ソフィズムとはたんに偽なる推論（raisonnement faux）なのではなく、エセ推論、推論の見せかけ（faux raisonnement）である（VS, 47）。

（2）エノンセとしてのソフィズム

それではそもそもなぜこのような現れ＝見せかけが可能になのか。アリストテレスによれば、それはソフィスト的な言説が、事物ではなく、その象徴や名前のみを操作することに由来する。ただし、そこで重要なのは、名前が有限であるのに対して、事物が無限であることである。語が偽の意味を作り出すとか、ピュシスに対す

るノモスにすぎないといったことが問題なのではなく、むしろ事物に対して名前が稀少であることがソフィズムを可能にしてしまう。語が稀少であるからこそ、同じ名前で二つの異なった事物を語ってしまうこと、「語られた事柄の同一性において二つのことを語ってしまうこと」が可能になる。そして語が稀少であること、それは語が概念的な理念性と完全に結合せず、その質料性をきわだたせることでもあるとフーコーは言う。「語の質料性――その稀少さ――に特有な性格こそがソフィズムに場を与える」(VS, 43)。

こう考えるならばソフィズムは、欠陥のある推論であるどころか、「推論の反転像」ですらある。それは論理的必然性に基づく推論に、事実上の稀少性を持ち込み、三段論法の展開を「語られた事柄の反復」で妨げ、この語られた事柄の質料性で相手を罠にかけてしまう。

しかもソフィストは速いスピードで語り、言説の線状的な連なりを真だと思わせる。またそれは、語られた事柄、すなわち出来事によって構成される言説である。語られてしまったことは、たとえそれが偶発的であったとしても、語られてしまったこととして、――だが理念的な同一性としてではなく――現実にそこにあり、またあり続けるというわけだ。

こうしてソフィストは、推論の真と偽の対立とは別の次元において、言説を展開する。アリストテレスにとってソフィズムは「現れ」にすぎない。だがその現れは、質料的で偶発的な出来事としてたしかに現実の断片を語っていた。推論の見かけであり、推論ではないような推論がたしかに実在したのだ。「この非哲学の非存在は、現れとしての推論の非存在にその存在根拠を持っている」とフーコーは結論する(VS, 56)。

こうした議論の背景として1969年の『知の考古学』で詳説された「エノンセ(énoncé)」という概念があることはすでに述べた。ここでとくに注目しておきたいのは、この書の「エノンセの記述」という章においてフーコーが、「エノンセは見えるものではないと同時に隠されていない」[17]と述べている箇所である。それは文法構造や論理学のように見えるものではないが、解釈されるべきものとして何かの背後に隠されたものでもない。「隠されていない」というのは、それが実際に生産された諸記号の総体の存在様態を規定するからである。

> エノンセの分析は、語られた事柄(choses dites)、実際に発話されたり書かれたりした文章、書き記されたり声に出されたりした意味の諸要素をしか対象としない。――そしてさらに正確に言えば、それらを存在させ、視線や読解に供し、場合によっては再活性化することに供するような特異性をしか対象としないのだ(AS, 143)。

エノンセは実際に語られたり書かれたりした事柄や文に関係し、さらにそのなかでも、私たちの知覚や解読や使用を動機づけるような「それを存在せしめた特異性」（徴や記号）に関係している。

したがってエノンセの「解読」もまた特異なものとなる。解読がおこなうのは、そこに隠された意味を暴き出すことではなく、「どのような様態でそれらが存在するのか」「それがほかならぬそこに現れたのは、語られた事柄について何を意味するのか」（*Id.*）という問いかけである。この意味で、エノンセ分析はさまざまな意味の総体の存在条件に関する、歴史的分析なのである。フーコーが70年度の講義においてソフィストにほどこしているのもこのような歴史的分析であると考えることができるだろう。ソフィストたちは、アリストテレスの傍らで、そして形而上学の傍らで、エノンセを実現し、意味の歴史的条件をあらわにしている。

（3）語る主体との直接の関係

さらにフーコーのその後の思想展開に関しても重要であると思われるのは、このソフィスト的な言説の質料性が「語る主体」との関係を浮かび上がらせるという指摘である。フーコーによれば、この関係は倒錯的な関係である（VS, 60-61）。このことについて二点指摘しておきたい。

まず、ソフィスト的言説の主体との関係は、そこで示される意味、主体の意味志向、文法規則などに依拠するものではない。主体は言説において「語られた事柄」と直接に関係する。「おのおのの主体は、語られた事柄と直接的な所属関係ないしは帰属関係にある」（VS, 60）。ソフィストは、この関係を維持できれば勝利するのであり、できなければ負ける。それは言説の闘争性と競合性、すなわち戦略に深く結びついているのだ[18]。いずれにせよこれは真と偽の対立とは無縁である。

ソフィズムは主体と語られた事柄の直接の関係を保ちながら、そこにおける出来事、その恒常性や反復、規則なき同一性などを中心に明確に組織されている言説である。しかしながら哲学的言説はそれを混乱したもの、道徳的に不誠実なもの、心理学的に幼稚なものとして排除した。それに対してソフィストは、ある倒錯的な倫理を具現しているのだとも言える。晩年の主体論が、真理陳述論であると同時に、一種の「倫理」としても語られているのは、このような事情に基づくものであろう。認識論に対して倫理が模索されているのではなく、ある種の真理陳述は、そのままのかたちで倫理を体現している。

第二に、――これがとくに後のパレーシア論においても強調される点であるが――[19]、ソフィストの言説は「語ったことに固執するという、語る主体の意志」に依存する。それは真理の確証よりは、誓いや忠実さに依拠する言説である。

したがってソフィズムにおける真理の現れの効果は、言説的な出来事と語る主体

のほとんど「法的（juridique）」な結びつきである。権力論以降のフーコーが「真理陳述（véridiction）」と「法陳述（＝裁判権）（juridiction）」をつねに表裏一体のものとして分析しているのも、こうした点に根拠を持つのであろう[20]。

ソフィストはこうして、真と偽の対立、存在と非存在の対立とは無縁な次元において、言説が質料的な出来事の現実性に結びつきながら、語られた特異性として反復され、そして言表主体をほとんど法的に拘束するような領野を切り開いていた。だがそれはアリストテレスの眼には倒錯的なものとして映る。フーコーの課題は、この質料的な出来事の現れの条件そのものを問うような歴史的な分析によって、真と偽の対立に支配された領域を、真理論的＝倫理的に転倒させることにある。

5　真理陳述と系譜学――カヴァイエス、カンギレム、デリダ、メルロ＝ポンティとの対話

これまで私たちは主に70年代初頭におけるフーコーの真理論、とりわけ「真理の語り」の問題の意義を追跡してきた。ソフィストの真理の現れの哲学が、法的陳述と結びついていたことからも示唆されるように、彼のこうした哲学的考察は、刑罰や権力の問題と密接に結びついている。そのことは、70年度の講義と並行して行われていたゼミナールがすでに一九世紀フランスにおける刑罰の問題の研究であったこと（cf. VS, 221）、そして71年度および72年度の講義もまた刑罰を主題としていることからもうかがわれる。また73年のリオデジャネイロで行われた「真理と裁判形態」という一連の講演も見逃せない（DE II, 538-646）。そこでフーコーは、70年代講義で論じたニーチェ論や『オイディプス王』論を語り直すことから議論を始め、ベンサムのパノプティコンや監獄論にまで説き及ぶ。したがって真理論、真理陳述の問題は、権力論を支える重要な要素のひとつであることは間違いなく、このような思考の深まりが、75年の『監視することと処罰すること』に結実したのだと考えることもできるし、またこの書における真理論を――たとえばその告白や告解についての分析に注目して――たどりなおすこともできるだろう。しかし「はじめに」で述べたような理由により、そうした作業には本稿では立ち入らず、一挙に70年代後半のフーコー思想を検討することで、いわゆる「権力論」以後のフーコーにおいて、どのような真理論が成立していたかを検討することにしよう。

この視点から注目したいのは、すでに言及した「真理陳述的な言説（discours véridique）」「真理陳述」（véridiction）「真理を語ること」（le dire-vrai）といった一連の用語である。この用語は、たとえば78年5月に行われた討論会[21]において、『監視することと処罰すること』の権力論との関係で使用され、そしてまた同年度に行

われた講義『生体政治の誕生』においても使用される[22]。そこで問題になるのは、いわゆるエコノミー・ポリティックの成立に伴って、「市場」が「真理陳述」の場となったという興味深い指摘である。そしてこの一連の用語が頻用されるのは、80年代以降の主体に関する講義以降であり、統治性の主題やとりわけ「パレーシア」と呼ばれる問題系へとつながっていく[23]。このように「真理の語り」という用語は、権力論から統治性論、そして晩年の主体論を貫く主題を指示していると思われる。この用語の頻用にはいったいフーコーのどのような一貫した意図があるのであろうか。本節ではこのことを純粋に哲学的な次元から解明してみたい。

（1）カンギレム論における「真理陳述」論

フーコーがこの用語を頻用し始めるにあたって直接の典拠としたと思われるのは、ジョルジュ・カンギレムの『生命科学史におけるイデオロギーと合理性』（1977年初版）[24]である。というのもフーコーは1978年に出版された、カンギレム『正常なものと病的なもの』の英訳の序文において、この書と用語を論じているからだ。そこでフーコーは次のように言う。

> 科学史において、真理を獲得されたものとしてみずからに与えることはできず、また、真なるものへの関係のエコノミーや、真と偽の対立などなしですますこともできない。科学史にその特殊性と重要性を付与しているのは、こうした真偽への参照なのである。どのようなかたちでであろうか。「真理を語る（=真正な）（véridique）言説」すなわち修正され、訂正される言説、「真を語る（dire-vrai）」という課題に向けて合目的に練り上げられる作業全体をみずからに課すような言説である（DE III, 435）。

そして後にみるように、この問題はフーコーの序文の末尾において、真理と生命の関係の問題、生命と誤謬の関係についてのニーチェ的な考察へと結びつけられていく。フーコーの序文そのものについては後に検討するとして、まずはカンギレムのエピステモロジーにおいてこの問題がどう取り上げられていたかを確認しておこう。

「真理を語る＝真正な（véridique）」という用語が使用されるのは、カンギレムの前掲書の「現代の科学史記述におけるエピステモロジーの役割」という序説（*Introduction*）においてであり、この用語そのものはさらにバシュラールの『合理的唯物論』からの借用である。この書の結論の章である「普通一般的認識と科学的認識」においてバシュラールは、この二つの認識の間の「認識論的不連続性」[25]の必要性を説く。その詳細に立ち入る必要はないが、その末尾において彼は化学的な発見

の例を挙げながら、二つの認識を支える哲学（経験論と合理主義）と価値の相違を強調する。「本当らしい（véritable）ひとつの事実から、理論的化学は真理を語る＝真正の認識を作り上げる。この本当らしいものと真理を語るものの二重体は独力で、認識の極性を持った（polaire）作用を支える」[26]。たしかにこの二重性は還元不可能で、個々の認識はつねに両者の混合体である。しかし経験的事実は、真理を語る法則によってたえず総合され続けているのであり、この総合こそが権利上の真理である。

この一見古典的な合理主義的認識論についてカンギレムは以下のようにコメントする。

> 科学の真理陳述性（véridicité）ないしは真を語ることとは、事物や知性に永遠に書き込まれたなんらかの真理の忠実な複製ではない。真なるものとは、科学的な語りにおいて語られたこと（le dit du dire scientifique）である。それをどう見分ければよいのか。それは、真なるものが当初はけっして語られないということにおいて見分けられる。ひとつの科学は、批判的修正によって規範化された（normé）言説なのだ（IR, 21）。

この引用について一連の指摘をしておきたい。

（A）「普通一般的認識」と「科学的認識」を経験的・事実的認識と理論的・合理的認識に古典的に分類することをさらに押し詰めることによってカンギレムは、エピステモロジーに特有の領域が、事実集積だけの科学史とも科学者当事者の実践の理論化とも異なる、第三の領域にあると主張する。それを彼は「批判的で規範的な（normatif）概念のシステム」（IR, 11）と呼んでいる。またドゥサンティを援用しつつ、エピステモロジーとは「認識の生産的な身ぶりを再構成しようとすることによって、科学の実践を模倣することだ」（IR, 18）ともいう。

要するにカンギレムにとってエピステモロジーとは、「多かれ少なかれ体系的で、真理だと主張するような、発話の明白な系列から、今になって知覚可能になった、潜在的で秩序だった歩みを抽出すること」（IR, 18）なのである。

この「潜在的で秩序だった歩み」（そしてそれが孕む真理の語りの遅れ）については次節（2）で述べるが、さしあたって指摘しておくべきことは、後に検討するカヴァイエスが数学をモデルに normé と呼ぶ言説を、カンギレムは normatif ないしは normativité と呼び変えていることである。この用語の微妙な変化は何を意味するのか。

（B）この点について指摘すべきは、この用語が『正常なものと病的なもの』において、生物学と医学の歴史の研究の過程で練り上げられたことである。カンギレムによれ

ば、健康であることとは、たんに正常であること（normal）ではなく、病気であることも異常なこと（abnormal）ではない。健康であるとは、normatif であることができるという、生物が持つ可能性を指し示している。そして normativité とは新たな規範（norme）の創設（institution）の能力に他ならない。

> 1943 年の『試論』〔『正常なものと病的なもの』〕において私は、危機的な状況に陥った際に、通常の規範を問題視することができるという、生物学的能力のことを normativité と呼んだ。そして、新しい生理学的秩序によって乗り越えられるような有機的な危機の重篤さによって、健康さを測ることを提唱した[27]。

健康な生体は、なんらかの危機的な状況に陥ったとき、新たな規範を創設することによって、この危機を乗り越えようとする潜在能力を備えている。生体は、内外の「環境」における危機への反応によって、健康さをみずから測るのである。それに対して、病気であるとは、このような新たな規範を創設できないでいる状態を指し、たんなる健康の不在を示すものではない。病気になることは、いわば生体がつねに潜在的に抱えている可能性のひとつであり、健康であることもこの可能性との関係において測られる。したがって「健康な状態であること、それは病気になることができること、そしてそこから回復できることであり、生物学的な贅沢さなのだ」とさえカンギレムは言う[28]。

(C) これは生気論ではないか、と言われるかもしれない。しかしフーコーも指摘するように、カンギレムは生物になんらかの神秘的な能力を想定しない。それはあくまでエピステモロジーによる概念的記述、つまり「真理陳述」によって記述されるものであり、独断的に想定されるものではない。問題は「生における概念」である。フーコーは言う。

> それはあらゆる生体がその環境から取り出す情報のひとつの様態としての概念である。そして反対にこの情報によって、生体はおのれの環境を構造化する。（中略）概念を形成すること、それは生きるためのひとつの方法であり、生命を殺すことではない。またそれは、まったき動性によって生きるためのやり方のひとつであり、生命を殺すことではない（DE III, 440）。

したがって健康であることとは病気になることができることだと言えるのと同じように、生体が正常に生きることとは、「誤り」（たとえば遺伝子コードの読み取りのエラーなど）を犯すことができることであると言えよう。

(D) このように読むならば、カンギレムはバシュラールが数学や物理学をモデ

ルに構築した真理概念を転倒していると考えることもできる。バシュラールが「véritable と véridique の二重体」について語るとき、彼はあくまで véridique な認識、すなわち事実を総合する法則、合理的な価値に基づいた真理陳述に権利上の優位を与えている。

それに対してカンギレムは、生物や医学をモデルに正常性や真理について思考することによって、――それを単純に入れ替えるのではなく――この二重体そのものを生体の能力のうちに根付かせ、そしてこの生体の能力と環境との関係を概念的に記述することをエピステモロジーの課題とする。これはフーコーによれば新たな「真理陳述」を開発するものである。フーコーは言う。

> 概念とは、この偶然性に生物がみずから与える応答のことだと認めるならば、人間の思考と歴史をなすものの根源に誤謬があると考えるのが適当だろう。真と偽の対立、その両者に付与される価値、さまざまな社会や制度がこの分割に結びつける権力効果（les effets de pouvoir）、これらすべては、生命に内在する誤謬の可能性に対する遅ればせの応答なのかもしれない（DE III, 441）。

したがって科学史が不連続性を問題にするとしても、それはこの誤謬の修正の歴史としてであり、「真と偽の新たな配分」（*Ibid.*）を示している。だからこそ「誤謬」は真理の忘却や遅れを示すものではなく、生命に固有な次元なのである。

フーコーはカンギレムをこう解読することによって、バシュラールに残されている事実と権利、真と偽の対立に基づいた歴史記述の方法を刷新しようとしている。「真理陳述」とは、事実的記述を総合し続ける権利上の言説でもなければ、なんらかの社会的・経済的条件の反映でもない。それは、ニーチェ論について使用した言葉で言うならば、そうした「質料的な偶然性」を組み込みながら、つまり誤謬の可能性を本質的に孕みながら展開する独自の領域を指し示している。

(E) そしてこの領域にはまず、生体が持つ能力、すなわち生体と環境との相互関係、さらには生体がみずからについて持つ視点（遠近法）もまた組み込まれている。このことはいわゆる「生体権力（bio-pouvoir）」を検討する際に念頭に置いておくべき事実であろう。

そして第二にフーコーはこうした生体の規範創設能力を、ほとんど直接に社会的・制度的な「権力効果」とも結びつけている[29]。権力効果の分析は、真と偽の対立の配分と再配分の歴史であり、その「イデオロギー効果」の歴史の分析ではないのだ。このことはフーコーの権力論を検討する場合にもけっして忘れられてはならないだろう。

しかしながらカンギレムとフーコーの間には微妙な差異も見て取れる。フーコー

はみずからの方法を概念史として規定したことはおそらくなく、すでに述べたように、合理性と質料性の両面を備えた言説をあくまで内在的に規則付ける働きとして、「手続」「規則」さらに晩年には「真理のゲーム」「技法」の歴史などについて語る。また生の概念史と結びついたnormatif, normativitéという用語もほとんど意図的に採用せず、たとえば『監視することと処罰すること』や『性の歴史』第一巻「知への意志」の権力論においては、normalisationについて語る。カンギレムのnormatifという言葉が「価値」概念を内包していることを考慮するならば、フーコーは真理の歴史をもっぱら概念史的・価値論的な視点で語ることを巧みに回避しているようにもみえる[30]。

その理由については、フーコーがカンギレムについてあまり批判的な発言をしないので明確なことは言えない。ここでは前記のニーチェ論との関係で言えることを指摘するに留めよう[31]。

70年度の「知の意志についての講義」のアリストテレス読解においてフーコーは、さりげなく「エピステモロジーが与える歴史分析の道具の不十分さ」(VS, 5)について言及していた。エピステモロジーは、「知への意志」の問題についてほとんど語っていない、つまり認識の歴史についてのみ語っているというわけである。だからフーコーにおいて問題なのは、概念ではなく、質料性と偶発性をはらんだ言説的実践の手続きであり、それこそがnormalisationと呼ばれているのだと考えることもできよう。しかしながら、この「知への意志」の概念の検討、とりわけ「真理への意志」との関係の問題そのものが講義ではたんに課題として提起されているので、その意図ははっきりしない。

そこであえてカンギレムの不十分さを、前節で私たちが検討したニーチェ論との関係で推測するならば、それは「真理の現れ」や「仮象」の問題を十分に突き詰めていないことにあるのではないかと思われる。「現れ(apparence)とは、真理が出現する場であるような、真ならざる圏域である。そして真理は現れながら、現れを錯覚、誤謬、虚偽といった諸範疇において再配分する。/現れとは、真の限りなさ(l'indéfini du vrai)である」(既出)とフーコーは述べていた。カンギレムは真偽の分割が歴史的に相対的なものであり、本質的に誤謬を孕み、たえざる修正をこうむる不連続なことを強調した。しかしながら彼は、この歴史を(それがたとえ生体の能力という視点を含むにせよ)あくまで概念の歴史として記述し、「真理の出現」の場であるような「現れ」のシステム、徴=記号の特異性の持つ反復の力については語らない。

他方フーコーは、この真理の出現の問題に、現れの主題を導入することによって、「真の限りなさ」すなわち、真理の出現に伴うさまざまな範疇の散逸と不連続性を肯定的に語ること、すなわち系譜学を遂行することを目ざしたのではないか。だか

らこそ彼は認識と真理との分かち難い接合になんとか切断を導入しようとしたのではないのか。まただからこそアリステレスの傍らに、「現れ」の哲学者であるソフィストたち、つまり「現れのみで、実際にはそうではない知恵によって金銭を稼ぐ者」を置かなくてはならなかったのではないか。そしてソフィスト的主体が契約的に結びつく「語られてしまったこと」のリアリティを浮き彫りにすることが必要であったのではないか。もっとも重要な問題は（ドゥルーズ主義者が誤解しているように）生そのものではなく、実在性＝現実性＝事態性との関係である。言いかえるならば、（ある意味では当然のことであるが）カンギレムはいまだ「カント的な罠」から十分に脱却していないのだ。

（2）真理陳述と回帰的方法のパラドックス――カヴァイエスとデリダ

上述のように、カンギレムは「真理は当初はけっして語られない」こと、すなわち真理は遅れて現れるような、修正と訂正を伴った言説であること、したがってエピステモロジーは必然的に「回帰的（récurrent）」なものとなることを指摘していた。このことについてはフーコーも注目している。「科学は批判的な修正によって規範化された言説である。歴史家がその流れを再構成する言説が歴史であるのは、その言説は、エピステモローグがその意味を再活性化する歴史であるからである」（IR, 21）。エピステモロジーは、歴史記述という事実学に対して権利上の優位を持ち、その意味についての「裁定陳述（juridiction）」を後になって行うことを務めとする。

この点について注目したいのは、この修正と訂正からなる真理陳述について、カンギレムがジャン・カヴァイエスの『論理学と科学理論について』を援用していること、そしてこのカヴァイエスの議論の背後には、フッサールの現象学の一側面に対する批判があるということである。

まずカンギレムは、カヴァイエスがカルナップに抗して「数学的連鎖は内的首尾一貫性を持ち、その一貫性はせき立てられることはなく、順次に進行＝進化する（progressif）ことが本質的である」ことを強調し、この進行は「並列による量的な増加ではなく、深化と抹消による内容のたえざる見直し」であるという（IR, 23）。

事実カヴァイエスは言う。「後に来るものは前にあったもの以上のものであるが、それは後に来るものが前に来るものを包含したり、さらには延長したりするからではなく、前に来るものから必然的に帰結し、その内容において、その優位性のそのつどの標徴を備えているからである」[32]。後に来るものにはより多い意識化がある。（カヴァイエスの理解する）現象学が言うように、超越論的な意識がその生産物を発生させたり、それらに内在したりするのではない。意識はつねに観念に直接結びついており、この観念が「内的な連鎖」によって他の観念と結びつく。

したがって現象学のように「進化の意識」について語るのではなく、「意識の進化」について語らなければならない（SL, 78）。この進化は質料的であり、その動性はさまざまな本質の乗り越えの要請である。「科学の理論を与えてくれるのは、意識の哲学ではなく、概念の哲学である。発生的必然性は、作用的活動性（activité）ではなく、弁証法の必然性なのだ」（SL, 78）。このようにカヴァイエスは、概念の修正と訂正の必然的な連鎖こそが歴史意識を進化させるのであり、フッサールの語る超越論的な意識や理性の目的論などは、論理的な実体（entité）を問うことなく、たんに主観的な動機付けと行為の錯綜を解きほぐそうとするものであり、論理学の基礎付けにおいて避けがたいジレンマに陥るとカヴァイエスは言う（SL, 75）。

このカヴァイエスのフッサール批判を詳細に検討し、反批判をおこなったのが初期のデリダである。デリダは『フッサール哲学における発生の問題』[33]やフッサールの「幾何学の起源」への序説[34]においてカヴァイエスに応答する。ここでは後者における議論をみてみよう。

まずいわゆる「意識の目的論」について。デリダの論点は、この意識の目的論やその＜理念＞（Idee）が――カヴァイエスの考えるように――進化をしらぬ永遠性ではなく、「歴史性」そのもの、「歴史の可能性」そのものと考えることにある。それは超時間的なものではなく「遍在的時間性」（omnitemporalité）という時間性を備えている（OG, 156）。

> この永遠性〔歴史に隠れた理性や理念の永遠性〕は歴史性にほかならない。それは歴史そのものの可能性である。その――経験的時間性に対比したときの――超時間性とは、遍在的時間性である。＜理性＞と同じように＜理念＞もまた、歴史の外では何ものでもないが、そこにおいてみずからを露呈する（s'exposer）。すなわち、同じ一つの運動において、みずからを開示すると同時に、おびやかされるがままになるのである（OG, 156）。

したがって理念にとって、歴史においてみずからを開示しすると同時にそれに蝕まれることは、理念そのものの本質的な運動である。だから「順次的な進行」は理念を触発する外的な偶然性ではなく、その本質に課せられる命法である。したがって、カヴァイエスの語る観念の「内的連鎖」なるものも歴史性に内的に蝕まれており、この内的な歴史性を可能にするのが、超越論的な主観性とその超越論的な歴史性である（OG, 157）。

だからカヴァイエスの言うように「意識の進化」（エピステモロジー）と「進化の意識」（狭義の現象学）のどちらかを選ぶことは問題にならない。カヴァイエスはフッサールの著作の中でも、とりわけ『形式論理学と超越論的論理学』を中心に

論じているが、他の著作を参照すれば容易にわかるように、フッサールにとって超越論的意識の「能動性＝作用性」は、「受動性に先立つと同時に後続するものである」(OG, 157)。このような受動性と能動性の同時性をエピステモロジーは想定できない。

要するにカヴァイエスは、根源的時間性こそがすべての現象学的構成の根源にあることを知らなかったが、これこそがカヴァイエスの言う「弁証法」そのものなのだ。いやそれはたんなる概念の弁証法ではない。フッサールが言うように、超越論的な歴史において絶対的なのが「意味形成（Sinnbildung）」と根源的な意味の沈殿（Sinnsedimentierung）が相互に共存し、相互に内在し合う（Miteinander und Ineinander）生き生きとした動性」[35]であるとしたら、それは弁証法と非弁証法との弁証法であると言わなくてはならない（OG, 158）。フッサールはそれを＜生き生きとした現在＞と呼ぶ。

> 始元的な時間性の運動は、あらゆる認識の根源であるが、それは弁証法的である。さらに、本来的な弁証法的性格に従うならば、それは弁証法（未来予持と過去把持の相互的で還元不可能な含み合い）と非弁証法の弁証法であり、＜生き生きとした現在＞の絶対的で具体的な同一性である（OG, 158）。

つまり、カヴァイエス＝カンギレムの「回帰的方法」が科学の内的で概念的な結合と、それを再活性化する意識の進歩を称揚するのに対し、フッサールはむしろつねに歴史に蝕まれた超越論的意識による「回顧的問いかけ」の「ジグザク」の運動を説く（OG, 125）。そこにこそ、＜生き生きとした現在＞に特有な「弁証法と非弁証法の弁証法」が開示されているからである。

周知のとおりデリダは、フッサールのこの議論をさらに押し詰め、この＜生き生きとした現在＞の直中に「＜存在＞の現れにたいする＜言説＞の遅れ」（OG, 170）を見て取る。この遅れが言説の宿命であり、現象学だけがそれを語ることができる。だからフッサールの語る無限の歴史性も、たんなる意識の哲学の表明ではなく、「現出しつつある＜存在＞の純粋な可能性と本質そのものとしての無限の弁証法性」であり、これを可能にするのが「受動的かつ能動的な純粋な時間性」「＜生き生きとした現在＞の自己時間化」（OG, 170）なのである。しかしこの時間性や時間化において絶対的なのは、起源における遅れ、起源の遅れであり、この起源の他者性こそが、生き生きとした現在において構造的に現れてくる。それは「たえずみずからを遅らせることによって現在である」（OG, 171）。

ここで私たちは、カヴァイエスに対する現象学を越えて、デリダの「差延」の思想の戸口に入り込んでしまった。生き生きとした現在は、それ自身の内に遅れを孕

んでいる。そしてフーコーとともに言えば、それは誤謬の可能性を孕んでいるのだ。

（3）メルロ＝ポンティにおける「深さの生」とフーコー

私たちの課題はあくまでフーコー思想の解明であるが、ここでフーコーに影響を与えたもう一人の思想家を介入させてみよう。モーリス・メルロ＝ポンティである。メルロ＝ポンティは、1958年度のコレージュ・ド・フランスでの講義「今日の哲学」において、「今日の非哲学」の危機、とりわけ合理性の危機に対抗する試みとして、フッサールの思想変遷を辿っていた。とりわけここで関係するのは、フッサールの「最後期」の思想に関する考察である[36]。

メルロ＝ポンティはフッサールが「世界の謎」と呼んだ「超越論的なもののパラドックス」から出発する。たとえば「生活世界（Lebenswelt）」の概念は、一方で自明性の総体であり、主体と客体の区別のない自然的世界である。他方それはまた、そこに沈殿する時間から、あらゆる文化的獲得物を受け取り、すぐれて歴史的なものである。生活世界の問題は、すべてを包含する普遍的問題でありつつ、「前科学的なものと科学との科学のパラドックス」を「それ自体に対する循環」として抱え込んでいる（NC, 77）。

哲学はこのパラドックスを解明しようとする。しかしこの解明は「内在性への回帰」ではない。たとえば間主観性の問題は、経験的他者との共存の問題としてすぐれてこのパラドックスを具現する。パラドックスは「超越論的主体の共同体」として解決される。この共同体は「不変化的な（indéclinable）エゴ」への回帰と矛盾しない。というのも、エゴの肯定は、鏡像のごとく反映し、こだまのように共鳴して、同と異の「同時性」というパラドックスを実現するものだからだ。この分析はフーコーの「鏡の力」の分析を直接に思い起こさせる。「両者は共不可能であるが、同時的である。不在のものが不在として根源的に現前すること（Urpräsens）」（NC. 79）。また彼は次のようにも言う。「超越論的主体の複数性、超越論的間主観性。／ここには矛盾はない。というのも、自己の内で再び生きるのは、真に他者であるからだ。他者たちをコギトとして再ー思考できるのは私だけである。私たちを結びつけるもの、それはまさに主体たちの競合関係、私たちの間に私たちが維持する偏差、現前における不在、私たちと他者たちの非一致である」（NC, 84）。

この問題を取り上げたのは、この他者の複数性と自己の「同時性」の問題が、時間論的・歴史的次元においても妥当するから、そしてこの点においてカヴァイエスとメルロ＝ポンティが互いに背を向け合うからである。フッサールは『ヨーロッパ諸科学の危機と超越論的現象学』の15節において次のように言う。

しかしながら、たとえわたしたちが歴史研究によって、このような「自己解釈」について（たとえそれが哲学者たちの全系列についてであろうとも）もっと詳しく教えられたにしても、私たちは、それのみが歴史の統一性を形づくっている志向的内面性の隠れた統一というかたちで、これらのすべての哲学者たちにおいて、「それ」が究極的になにを「目ざしている」（das, worauf „es" letzlich in der verborgenen Einheit intentionaler Innerlichkeit, welche allein Einheit der Geschichte ausmachat, in all diesen Philosophen „hinauswollte"）のかということについては、そうした歴史研究からはなにひとつ学び知ることはできない。それが開示されるのは、最終的建設においてのみであり（中略）、そこからこそ過去の思想家が自分ではけっして理解することができなかったほどに、彼らを理解する照明の光も得られるのである[37]。

この「志向的内面性」に言及しつつカヴァイエスは、これを「後続するものによって、それも近似的に私たちに現れてくる擬似的な端緒に意識の起源を適用する恣意的な命令」（SL, 77）であるとみなす。だからこそこうした怪しげな起源への回帰などではなく概念的結びつきが、進歩の意識ではなく意識の進歩が重要だと言うのである。

それに対しメルロ＝ポンティは、まさにここに超越論的な複数性の可能性を見て取る。

キータームは「志向的内面性」である。構成するエゴの直接の内面性ではなく、複数であるように間接的内面性である。それはエゴのおのおのの歩みにおいて志向されるが、権利上すべての人によって志向できるものとして与えられる――反省によって思考されるのではなく、実践（Praxis）によってなされうる（NC, 87）。

したがって歴史の「隠れた統一」とは、現象の背後で、あやしげな起源として歴史を操るものではない。それは潜在的なもの、「深さの生（Tiefenleben）」を指し示すものであり、この「深さの生」は――メルロ＝ポンティにおける「深さ＝奥行」一般と同じように、そしてフーコーのエノンセと同じように――「現前野において、見えないものとして見えるもの」、すなわち現象の連鎖を繋ぐみえない継ぎ目であり、見えるものの「縁」に住みつきながら、根源的に現前しないものとして根源的に現前するようなものである。そしてそれこそが、事実と概念の対立や真と偽の対立を越えて、（動詞的な意味での）「本質（Wesen）」として、すなわちつねに現れつつある真理として、現象化を支えている。

ひとはこの深さの生、―― es という謎めいた語が示すような ――匿名的な生の

内に入り込み、複数の生の「側面的な統一性」を実現する必要がある。深さの生に入り込むこと、それは現象の背後に回ることではなく、――フーコーが「啓蒙とは何か」のカントに見て取ったように――、諸現象の隙間にいわば斜行的に身を置き、――『狂気の歴史』の「人間」が「狂人」においてみずからの分身の増幅をみてとったように――そこにおいて鏡のように現れてくる自己の分身たちと遭遇することにほかならない。そしてこのような見えないものの根源的な現前においてこそ、誰にでも妥当する真理の可能性とその歴史性があるのだ[38]。

おわりに

こうしてようやく私たちはフーコーに帰ることができる。フーコーはまずカンギレムとともに、古典的な真理観、事実的な真理と権利上の真理の二重体という真理観から脱却した。真理陳述とは質料的な偶然性と誤謬の可能性を孕みながら展開する独自の領域に関係する。しかしながらフーコーは、この誤謬を孕んだ言説の問題を、もっぱら概念的な次元での展開とみなすエピステモロジーの方向に最後までつきあうことはない。というよりはむしろ、「進歩の意識」に「意識の進歩」を対立させるエピステモロジーと、「隠れた統一性の目的論」とを対立したものとは考えていないように思われる。私たちがデリダとともに示したように、「意識の進歩」のエピステモロジーによる現象学批判は、現象学をきわめて単純化したものである。それに対して現象学的意識の時間性の問題は、カヴァイエス的な「弁証法」を非弁証法との弁証法的な関係に組み込み直し、本質的に遅れと誤謬の可能性を孕んだ、生き生きとした現在を主題化することができる。ここで立ち入ることはできないが、フーコーが「アクチュアリティ（actualité）」と呼ぶものにおいて、このような時間性の思想を見て取ることもできるであろう[39]。

だがデリダになく、フーコーにあるのは、私たちがニーチェ読解とともに剔抉した、「現れにおける真理の出現」の問題である。「現れの限りなさ」について系譜学的すなわち肯定的に語るためには、「差延」の運動に留まるのではなく、おそらくメルロ＝ポンティとともに「深さの生」に入り込み、そこにおける複数性の出現、そして共不可能な複数性において共有される真理の出現に、いわば内側から立ち会わなくてはならないだろう。「現れの限りなさ」とは、エゴがその不変化性と一性（unité）を維持しながら、おのれとの内的差異において鏡像的に出現してくる他者たちの限りない系列と出会うことにほかならない。そしてこの「深さの生」は、それ自体では複数でも単数でもないように、純粋に生物学的・自然的でも文化的・歴史的でもなく、視覚的でも言語学的でもない。それは「系譜学的」なのである。

『狂気の歴史』は考古学的方法の枠組において、真と偽の区別がどのように現れてくるのか、そしてその現れにおいて、真と偽が互いに絡み合い、同が他になるような時空間の存立条件を問うていた。そしてその現れが持つ「言説」的な性格は、質料的なもの命題的なものの間にあって、偶発性に内的に蝕まれた言説と、それを規則づけようとする手続との緊張関係を明るみに出した。そしてまたこの言説分析は、「非－真なるものとしての真理」の限りない現れにおける、主体化と客体化の循環的な問いかけの経験をあぶり出す。このことが「真理に依拠することなく真理の歴史を思考する」という系譜学的課題として自覚されるのである。その後の権力論は、この言説と（たとえば刑罰やセクシュアリティに関する）手続の相互関係、

そこにおける客体化と主体化の循環的な力関係の歴史的分析として展開するだろう。そして晩年にその手続が統治性の問題として組み直されたとき、（本来相関的であった）客体化から主体化への重点の移動が生じ、真理の言説を発する主体の発生の歴史的分析が開始されることになるのである。

1　フーコーにおける真理の問題を取り扱うにあたっては、筑波大学名誉教授・常盤大学教授中田光雄教授のご示唆・ご教示を受けた。この場を借りて感謝申し上げたい。また本稿は科学研究費補助金・基盤研究（B）（課題番号 20320007）の研究成果の一部である。

2　たとえば拙著『後期フーコー』（青土社、2011 年）、12 頁以下などを参照いただければ幸いである。

3　以下では 1972 年にガリマール社から出版された新版から引用する。*Histoire de la folie à l'âge classique,* Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 548.（以下 HF と略記し、頁数を記す）。

4　『狂気の歴史』における鏡像の問題の重要性については、拙著『後期フーコー』、青土社、2011 年、40 頁以下を参照。この問題を「反復の不可視性の迷宮」におけるめまいとして、より広い視点から考察した論考として、佐藤淳二「＜啓蒙＞の臨界（IV）――『人間学的循環』のめまい」、『層』（ゆまに書房）、vol. 4、pp. 68-94. とくにこの言語の無限反復を「肉」の反復と捉え返している視点が示唆的である（p. 87）。

5　ただし訳者が指示しているように、このニーチェへの言及は、初版である『理性と非理性』においてしか存在せず、ガリマール版では削除されている。*Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique, Thèse principale pour le doctorat ès lettres,* Paris, Plon, 1961, p. 620. おそらくフーコーは、ロマン派的な叙情主義などと並べて、ニーチェを歴史的形象のひとつとして位置付けることに抵抗を感じたのであろう。後にみるようにニーチェは、フーコーの方法そのものを支える存在になっていくからだ。

6　*Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 331.

7　この点が拙著『後期フーコー』の中心主題である。たとえば 85 頁以下を参照。

8　*L'ordre du discours,* Paris, Gallimard, 1971（以下 OD）。

9　*Leçons sur la volonté de savoir, cours au Collège de France, 1970-1971,* suivi de *Le savoir d'Œdipe,* Paris, Seuil/Gallimard, février 2011.（以下 VS と略記）。

10　*Dits et écrit 1954-1988,* Paris, Gallimard, t. III（1976-1979）, p. 551（以下では *Dits et écrits* の各論考を引用するにあたっては、DE と略記し、巻数と頁数を記すにとどめる。

11　手塚博氏はこのことを、「真理の現実化」という言葉で表現しているように思われる。手塚博『ミシェル・フーコー――批判的実証主義と主体性の哲学』（東信堂、2011 年）145 頁。

12　同様の論点に関し、ジュディス・バトラーのジェンダー論とフーコーの差異を明確にした論考として、檜垣立哉「結語に代えて――身体の何が構築されるのか」、檜垣立哉編『生権力の現在』、剄草書房、261 頁以下を参照。ただしバトラー的な「言語的な装置」の「相対化」の視点の稀薄さに、「言語を通してしかとらえられないが、それ自身は言語を可能にする」生命を対置できるかはやや疑問である。筆者としては「生の物質的実在性」は、質料性と偶発性に蝕まれた言説の派生体と考えている。この点についてはアレクサンダー・ネハマス『ニーチェ

――文学表象としての生』湯浅弘・堀邦雄訳、理想社、第二章「生の条件としての非真理」(Alexander Nehamas, *Life as Literature,* Harvard UP, 1985) におけるニーチェ解釈がフーコー理解には有益であった。ネハマスは別著で「後期フーコー」の「生の技法」の概念をも論じているが、その検討は別稿にゆずりたい (*The Art of Living,* University of California Press, 1998)。

13　講義の編者ダニエル・ドゥフェールはここにアルチュセールのスピノザ論の批判を看破している (VS, 30, n. 13)。

14　この点については拙著『後期フーコー』の 274 頁以下を参照。

15　同書 276 － 277 頁参照。

16　他所でもフーコーは、つねに分析の中にソフィスト的な存在を介入させている。たとえば『精神医学的権力』における、医者との関係におけるヒステリー患者、『真理の勇気』講義における、プラトンとの関係におけるディオゲネスなどである。彼らおよび彼女らはたしかにつねに「排除」されているが、まさにその排除の運動を裏打ちするようにして、真理の問題を提起しているのである (『後期フーコー』pp. 112 頁以下及び 256 頁以下参照)。

17　*L'archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, p. 43.

18　このような「現れ」をめぐる戦略的な闘争関係についてフーコーはたとえば『精神医学の権力』ではヒステリー患者を例に論じることになる。この点については拙著『後期フーコー』第 I 部を参照。

19　この点についても拙著『後期フーコー』244 頁以下を参照。

20　たとえば 1978 年 5 月の『監視することと処罰すること』をめぐる討論会における以下の発言を参照。「『実践の体制』を分析すること、それは行動のプログラム化の分析ですが、このプログラム化は、なすべきことに関係する命令の効果 (『法的陳述 (juridiction) の効果』) を持つと同時に、知るべきことに関係するコード化の効果 (『真理陳述』の効果) をも持っています」« Table ronde du 20 mai 1978 », DE IV, 20.)。またこの二つの陳述の相互作用によって生み出される「真理の言説の生産」という実践が、人間の自己自身と他者たちの「統治」の分析にかかわること、そしてこの分析こそが「歴史的分析と政治的批判」の核心に据えられていることにも注目しておきたい。それが統治の歴史性と政治性と結びつくのは、自己と他者たちの行為の導き (統治) における真と偽の分割が、現実効果 (effet de réel) を導くような「現実の断片」に関係しており、たんなる企図にとどまるものではないからである (*Id.,* 27, 29)。

21　前註 18 を参照。

22　*Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-79,* Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 23. 「市場というものは、交換を通して、生産、需要、供給、必要、価値、価格などを結びつけるかぎりにおいて、真理陳述の場所を供給する。つまり統治実践を真であるとしたり、偽であるとしたりする場であるということだ。」市場とは、社会・経済的な場面における現れの場なのである。この引用から出発して、「生体政治 (biopolitique)」や (新) 自由主義を真理論の問題として論じることが必要であるが、それは別稿にゆずりたい。

23　たとえば 81 年度の講義『主体の解釈学』では「真を語ること (le dire-vrai) (真理陳述) と主体の実践との間にある関係がどのように創設され、固定され、規定されるのか」「真を語ることと (自分自身と他者たちを) 統治することはどのように相互に結合し、接続するのか」という問題を発し、エピクテトスの師の「真実の言葉」の分析を題材に、「パレーシア」という技法ないしはモラルを、弟子が「真理陳述の主体そのものとなる」ためのものとして提示し

ている（*L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982,* Paris, Seuil/Gallimard, 2001, pp. 220, 350.）。この主題が死に至るまでの晩年の講義の主題となる。

24 Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie,* Paris, Vrin, 2e édition revue et corrigé, Second tirage, 1988.（以下 IR と略記）。

25 Gaston Bachelard, *Le matérialism rationel,* Paris, PUF, 4e édition, 1980, p. 209.(初版は 1953 年)。

26 *Ibid.,* p. 224.

27 Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique,* Paris, PUF, 7e édition, coll. « Quadrige », p. 215.（初版は 1966 年、増補改訂した第 2 版は 1972 年）。

28 *Ibid.,* p. 132.

29 カンギレム自身が生物学的規範と社会規範を明確に区別したこと、そのこととフーコーの規範概念との複雑な関係については前掲手塚博『ミシェル・フーコー』、213 頁以下を参照。

30 ピエール・マシュレイは「規範の博物誌のために」という論文において、フーコーの norme 概念の「肯定性」「生産性」「内在性」を強調している。Pierre Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », in *De Canguilhem à Foucault : la force des normes,* Paris, La Fabrique éditions, pp. 71-97. また Stéphane Legrand は *Les normes chez Foucault,* Paris, PUF でフーコーの norme 概念を論じているが、その解釈は基本的にはマルクス主義的なエピステモロジーの立場に基づいている。

31 Pierre F. Daled はクロード・ベルナールについてのニーチェとカンギレムの評価の比較から出発し、理性、健康、真理の問題についての両者の近接性を指摘したうえで、フーコーを交えた三者の思想交流について明快に整理しているが、フーコーがカンギレムから逸脱する部分についてはあえて取り上げていない。« Santé, folie, et vérité aux XiXe et XXe siècles : Nietzsche, Canguilhem et Foucault », in *L'envers de la raison : alentour de Canguilhem,* coordination scientifique, P. F. Daled, Paris, Vrin, 2008, pp. 115-140.

32 Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science,* Paris, Vrin, 3e édition, 1976, p. 78.（初版は 1947 年）。（以下 SL と略記）。

33 *Jacques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl,* Paris, PUF, 1990, pp. 207 et suiv.（これは 1953-1954 年に書かれた高等教育修了証書取得のための論文である。）

34 *Introduction à* L'origine de la géométrie *de Husserl,* Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1974（以下 OG と略記）。

35 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäichen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* herausgegeben von W. Biemel, 2. Auslage, Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 380.

36 Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961,* Paris, Gallimard, 1996, pp. 73 et suiv.（以下 NC と略記）。

37 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäichen Wissenshaften und die transzendentale Phänomenologie,* p. 74.

38 同様にフーコーにおいても、「他者」の問題はつねに複数形で語られなければならないだろう。その意味では 82 年度の講義 *Le gouvernement de soi et des autres* を『自己と他者の統治』と訳してしまうことは、フーコー哲学の核心に関するかなり重大な誤読（大文字の＜他者＞の独断的な想定）を動機づける危険があると思われる。

39 拙著『後期フーコー』279 頁以下などを参照。