

初期フーコー思想¹における経験概念の特性

—『ビンスワンガーと現存在分析』の序文を中心に—

篠田 拓久

1. 序——経験という軸

後期フーコー研究で注目されている²ように、経験という概念は、フーコー思想におけるひとつの軸となる概念として考えられている。それは、『快楽の活用 (*L'Usage du plaisir*)』(1984)において、フーコーが経験概念を強調しているからである。その著作の「さまざまの変更 (Modifications)」と題された冒頭の節において、フーコーはセクシュアリティの歴史を書くというその企図をより厳密に描くために、以下のように述べている。

要するに問題なのは、個々人が自分を「セクシュアリティ」の主体として認識しなければならなかったような「経験」が、近代西洋社会においてどのようにして構成されるにいたったかを検討することであった。〔そして、〕この「セクシュアリティ」というものは、きわめて多様な認識の領域に開かれているし、規則ならびに強制の体系にもとづいて分節されているのである。したがって、プロジェクトは経験としてのセクシュアリティの歴史についてのものであった。——そして、その場合に経験とは、知の諸領域と規範性の諸類型と主体性の諸形式とのあいだの、

¹ 本論文で、フーコー思想を初期、前期、あるいは後期と呼ぶとき、われわれは手塚博の分析に倣っている。彼はみづからの著作において、フーコー思想を四つの時期にわけ、それぞれ 1950 年代 (初期)、1960 年代 (前期)、1970 年代 (中期)、1980 年代 (後期) と分類している (cf. 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、4-6 頁)。

² 「セクシュアリティの歴史」シリーズにおいて、フーコーが挙げている経験の三形態——快楽 (aphrodisia) という古代の経験、肉 (chair) というキリスト教の経験、そして、セクシュアリティ (sexualité) という近代の経験——については、コロンボの以下の論文を参照。cf. Agustin Colombo, « Les Pères, la vérité et la subjectivité. La conceptualisation de la chair comme expérience », dans « Foucault, les Pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair », Philippe Büttgen, Philippe Chevallier, Agustín Colombo, Arianna Sforzini (dir.), Éditions de la Sorbonne, 2021. p.37.

文化のうちでの相互連関を指す、とされるのである³。

「セクシュアリテの歴史」とは、そうしたセクシュアリテの主体として自らを認識せねばならなくなったその「経験」が、歴史的にいかにして構成されたのか、ということ記述するものであったのである。そしてそのとき、フーコーによれば、経験とは、知・規範性・主体性という三つの領域が絡み合う、その相互連関のことを指していたのである。

このことをさらに興味深い仕方で示しているのは、1984年に発表された『性の歴史』への序文」というテキストである。このテキストは本来、「性の歴史」第二巻の序文となるはずのものであったが、フーコーはその計画をのちに断念したのであり、書き直したものが上記で引用したテキストとなっているのである。その最初のテキストのなかでフーコーは、経験についての歴史的研究は、自らの初期の研究計画から生じていたものである、と述べている。

経験の諸形態について歴史的に研究を行うというこのテーマに私が思い至ったのは、より以前のプロジェクト、すなわち、精神医学の領野と精神疾患の領域において実存分析の方法を利用しようというプロジェクトにおいてのことであった。互いに無関係ではない二つの理由のために、このプロジェクトは私にとって満足のいかないものであった。すなわち、経験という概念の理論的な練り上げが不十分さ、そしてそのプロジェクトと、それがなおざりにしながらも前提にしていた精神医学の実践との絆の曖昧さ〔この二つである〕⁴。

フーコーの「セクシュアリテの歴史」という企図の源流には、彼の初期思想における実存的精神医学についての研究があるのである。なぜなら、そうした研究には、フーコーにとって二つの不十分な要素があるからだ。それは、第一には経験の概念が十分に練り上げられていないからであり、第二には、その研究が精神医学実践と接続しなかったからである。

われわれがここで考えようとするのは、前者、つまり経験概念の練り上げの不十分さである。フーコーにとって、初期思想における経験概念には不十分な点が大きかったことはたしかである。しかし、経験概念と初めて出会ったのは、現象学的経験（現存在分析における経験）という意味での経験においてであったのである。

³ UP, p.10/p.10.

⁴ DE II, p. 1398/DE X, p. 27.

後に確認するように、50年代の「現象学的経験」と60年代以降の「限界 - 経験」とでは同じ経験概念を用いてはいるものの、異なる水準にあるものであり、むしろそれらは対立するものとしてフーコー自身によっても描かれてきた。しかし、すでにいくつかのフーコーの初期思想の研究が、むしろそれらは連続性をもつものではないかと指摘している。たとえば、エリザベッタ・バッソ (Elisabetta Basso) は、初期フーコーの精神医学や精神分析の分析におけるラカン思想からの影響性を丁寧に追うなかで、以下のように指摘している。

しかし、60年代初頭、『狂気と非理性』の出版の時期から、フーコーは現象学的 - 実存的精神病理学に、ついに非常に厳しい態度を示すことになる。フーコーは、そのような精神病理学を、精神医学の実践とのその関係性を問題化していない、として非難するのである。これこそ、哲学者たちや哲学史家たちが一般に、後の時代のフーコーの探求が引き受けるであろうような、まさに反 - 人間学的・反 - 現象学的展開に比べれば、現象学的精神医学とのフーコーの出会いという挿話は、まったく周縁的だと考えられようと結論する、その理由なのである。しかしながら、[...] 考古学的視点が現象学的精神医学に最終的に向ける批判は、その投錨点を、そしておそらくはその着想を、精神医学の領域に、またより厳密には、精神医学自身が20世紀前半に受け入れてきた現象学的アプローチに対して、精神医学が表明した様々な批判のうちに、置いているのである⁵。

バッソの分析によれば、60年代以降、狂気の問題に移行するにつれて、フーコーは現象学的分析、あるいは実存分析に批判的な態度を示すようになる。このことが、多くの哲学者たちに、50年代における現象学との出会いは、些末なものにすぎないと考えさせる結果を生んでいる。しかし、60年代の考古学的分析はその基礎・着想を、精神医学や、精神医学の現象学への批判においているのである。つまり、考古学的分析のはじまりには、精神医学についてのフーコーの分析が横たわっているのである。

そこで本論では、1950年代前半に、リール大学および高等師範学校でフーコーが行った講義である『ピンスワンガーと実存分析』の講義録における経験概念の意味を確認しつつ、この50年代から60年代への狂気の経験の連続性を捉えることを目的とする。まず、先行研究として、バッソと同様に50年代から60年代への連続性を強調し

⁵ Basso, Elisabetta. « Foucault entre psychanalyse et psychiatrie « Reprendre la folie au niveau de son langage » », *Archives de Philosophie* 79, 2016, pp. 27-54. ici p. 31.

た、フィリップ・サボ (Phillippe Sabot) の論文を確認しつつ、その論文で触れられなかった論点からさらに考察を進める。また、限界 - 経験と現象学的経験の相違についても確認し、そして最後に『ビンスワンガーと実存分析』の講義を分析することで、すでに 50 年代に考察された病理学的経験のうちに限界 - 経験の最初の現われを見ることができていることを確認することになる。50 年代とは、フーコーが素朴に現象学者であった時期ではなく、人間学と現象学という思想の表面下で、限界 - 経験を準備しつつあった時代だということができるのである。

2. 経験概念の変遷——フィリップ・サボの分析

50 年代から 60 年代へのフーコー思想の連続性を、経験と知あるいは歴史という諸概念の関係性から描き出したのが、フィリップ・サボの研究である。フィリップ・サボは、「ミシェル・フーコーの初期著作における、経験、知、歴史 (L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault)」⁶という論文で、1984 年のテキスト、「生命——経験と科学」において、フーコーが提示した経験の哲学と知の哲学の対立に疑問をもち、そのなかでフーコー自身の考古学はどのような立場に置かれるのかを探求しようとした。この論文で、サボはやがて「経験」概念に着目し、それがフーコー思想史の中でどのように変質したかを探求している。それは、サボが (たとえばビンスワンガー『夢と実存』に対する) 50 年代のフーコーの実存的精神医学への関心と 60 年代の考古学的企てのつながりを強調しつつ、その変容を示すためである。

結局のところ、『夢と実存』への序文のプロジェクトは、[...]『狂気の歴史』の試みのうちで、修正された (remanié) のではなく、ある意味で延長された (reconduit) のではないか、と自問しなければならない。

フーコーの『夢と実存』のプロジェクトは、1961 年の『狂気の歴史』において、大幅に修正、つまり放棄されたのではなく、ある意味で「延長された」のではないかとサボは述べる。サボははっきりと、『夢と実存』に代表される 50 年代の現象学的な

⁶ Sabot, Phillippe. « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault », *Archives de Philosophie* 69, 2006, pp. 285-303.

⁷ *Ibid.*, p. 297.

初期思想と『狂気の歴史』に始まる 60 年代以降の考古学的思想のつながりを示そうとしているのである。では、サボによれば、そのつながりとは何か。それは経験概念の連続性である。

したがって、経験への参照は維持されているが、経験の地位は変わったと、私たちは気が付くだろう。実際、狂気という経験の諸形式は、もはや […] そこから本質的統一を創設しようような、独立した超 - 歴史的な内容には関わりえない。反対に、それら [=狂気の経験の諸形式] の分析は、それらの表出の歴史的に限界づけられた諸条件、つまり出現と変容を同時にそこから産み出す特有の諸布置 (dispositif) にかかわっているのだ⁸。

経験概念への参照は変わらないが、その地位は『夢と実存』にフーコーが寄せた序文から『狂気の歴史』のなかで変化している。前者においては、狂気の経験 (厳密には『夢と実存』の序文における夢の経験) は、様々な現実的条件から独立した、超 - 歴史的な内容をもっている⁹。対して、後者においては、経験の表出の歴史的条件、つまり歴史的布置こそが、経験の諸形式の分析に関わっているのである。さらにサボは、これを経験の歴史化・脱存在論化とよぶのである。

こうした短いまとめが、『狂気の歴史』がその最初の試みであるような、科学的言説の考古学的分析が、経験を歴史化しつつ、それを「脱存在論化」している、ということ強調することを可能にする。そうした考古学的分析は、意識という内面性から、あるいは実存という存在様態からではなく、その歴史的諸形態という外面性からこそ、経験を問いつつ、実存的・現象学的アプローチから経験を守るのである¹⁰。

サボによれば、フーコーの考古学的分析は、経験の歴史化であり、同時に「脱存在

⁸ *Ibid.*, p. 298.

⁹ サボの論理は明快ではあるものの、図式的すぎる部分がある。この部分でサボは、現象学的経験 (生きられた経験、実存的な経験) が、60 年代のフーコーが重視しているような歴史性をもたない、という意味で超 - 歴史性という概念を用いているが、実存に歴史性がない、と端的に言うことはできない。『ビンスワンガーと実存的分析』においても、フーコーは個人によって生きられた歴史 (Lebensgeschichte) に注目をしていることを思い起こせば、実存にもある種の個人史という意味での歴史性があることが理解されるだろう (cf. BAE, p. 14)。

¹⁰ Sabot, art. cit., pp. 298-299.

論化」でもある。それは実存や意識といった現象学的な内面性から経験を問う（つまりハイデガーの存在論的に経験を問う）のではなく、経験の歴史的諸形態という外面性からこそ経験を問うのである。60年代のフーコーにとって、経験はまず、歴史化された、非存在論的经验として現れるのだ。

しかしサボは、フーコーの思想はそこまで単純ではない、と強調して、『狂気の歴史』において別の経験が現れていることを指摘する。それはいわゆる「限界 - 経験」である。まず、もし『狂気の歴史』のフーコーを信じるなら、考古学が目指しているのは、原初的经验である。

したがって、フーコーの考古学は、何よりもまず全く意外なことに、「始原 (arché)」の論理、つまり原初的经验の論理に従うだろうし、その [=原初的经验の] 歴史や知は、その生き生きとした現前を徐々に消し去っていく原因となるだけであろう¹¹。

フーコーの考古学は、サボによれば、原初的经验の論理の範疇にあるものであり、知や歴史といった次元の分析は、その生き生きとした様相を損なわせてしまうものなのだ。では、経験の領域と知・歴史の領域は、むしろはっきりと区別されるべきなのだろうか。しかし、サボは、フーコーの考古学が、経験の領野と知の領野を結びつけるものであることを指摘しつつ、どうしてそれが可能なのかという問題を、考古学における「原初的狂気の神話の特有な機能」から説明しようとする。

そのことを知るためには、『狂気の歴史』という考古学的项目の実施において、いわゆる原初的经验という神話に与えられている特有の機能を分析しなければならない。実際、以下のことはたいへんすぐわかる。——この主題は、主体性や実存といった基礎的諸特性に関わる、というよりもむしろ、知という実証的諸形式に対立した、抗議に満ちつつ、同時に余白的な諸経験の詩的な（あるいは、より一般的には芸術的な）諸形式に関わっているのである、ということ。言いかえると、限界 - 経験というシーニュのもとで、[...] 存在論的主题の考古学的项目系への統合が——存在論的過激化のまさに限界において、フーコーが諸経験について考えようと努めた、その独創的手法を明示する統合が——行われるのである¹²。

¹¹ *Ibid.*, p. 299.

¹² *Ibid.*, p. 300.

サボの分析によれば、フーコーが考古学において狂気という諸経験を考えたとき、その諸経験を考えさせるその契機となったのが、知という実証性に対抗している、周縁的な詩的・芸術的経験＝限界 - 経験なのである。限界 - 経験とは、フーコーが一度「脱存在論化」した経験を、考古学の内部で再存在論化する、その統合の証左なのである。こうした限界 - 経験は、知や実践の領野の限界へとみずからを到らせることで、それらの領野を否定的に指定しているのだ。

よって、この限界 - 経験は、[……] 実証性として定められるどころか、むしろそれ [=限界 - 経験] は、[……] まさに近代的な知や諸実践の領野の限界へとおのれを登記しつつ、それらの領野を否定的に資格づける¹³。

つまり、サボの分析にしたがうと、限界 - 経験とは、実証的知の領野にあるものではなく、むしろその領野の限界的な部分へと自らを書き込むことで、そうした領野自体に否定的な仕方でも地位を与えているのである。こうして、限界 - 経験は、知の領野を問題化の変容する可能性へと開くのである。この経験は、実存を問題にするよりも、人間と人間の間をこそ問題にするのだ。

こうして、一見すると経験という存在論的形態の単純な再出現として現れ得たものは、実際、人間存在 (Menschsein) の実存的諸構造を明示することよりも、むしろ、人間の狂った人間に対する、また真の人間に対する、その関係性、つまりは狂人がついに精神病者になるその諸条件を問題にすることを目指し、それに貢献するのである¹⁴。

経験の存在論的回帰は、実存の明示を目的とするものではなく、むしろ狂気が精神病になるその条件を問題化しようとしているのである。それは、『夢と実存』のような実存分析における経験とは全く異なる経験なのだ。

サボの結論は、簡潔にまとめると以下になる。まず、フーコー思想の考古学的企てにおいて、経験の哲学か知の哲学か、という二者択一を抜け出す必要がある。考古学において、むしろそれらは対立しているのではなく、相補的に絡み合っているのである。またもし、この二者択一をとるなら、フーコーの 50 年代から 60 年代への思想の変遷は、現象学的な経験の分析から考古学的な知の分析へと変遷したというこ

¹³ *Ibid.*, p. 301.

¹⁴ *Ibid.*, p. 302.

となる。しかし、むしろフーコーの考古学思想は、「(生きられた経験のような) 経験という単純な形態から、(限界 - 経験がその余白において再二重化し異論をはさんだ、歴史的経験である) この経験の二重の形態への理論的変遷」¹⁵をもたらしたと考えねばならないのである。

われわれは、サボの研究に大筋の上では同意できるものであり、本論もサボの研究の延長上に位置づけられ得るといえるだろう。50年代の実存分析への関心と60年代以降の考古学関心は、互いに切り離せるものではなく、むしろ経験という概念を軸として、ある種の連続性をもっていると考えるべきなのであり、「フーコーのフッサール思想に対する関係性は、[...] 再評価されるべき」¹⁶なのだ。ただし、ここまで確認してきたサボの研究には不十分な点があると考えられる。その部分を指摘しつつ、さらにそこから本論の中心部へと進もう。

サボは、考古学的分析において現われる経験をおおきくわけて二つの経験、歴史的経験と限界 - 経験とに分けており、『『狂気の歴史』の枠組みのうちで、フーコーは、[...] 狂気という古典的経験の特有な「構造」を説明するつもりなのだ¹⁷』と指摘する。確かにフーコーは、その序文で狂気の経験の構造を強調しているが、その際のフーコーの表現は、次のようなものである。

つまり重要なのは、認識の歴史ではまったくなく、むしろひとつの経験の不完全な運動の歴史なのである。精神医学の歴史ではなく、知によって捕獲される以前の、生き生きとした状態の狂気それ自体の歴史 [が重要なのだ]。[...] しかしこれこそは、おそらく二重に不可能な任務なのである。[...] それら [= 具体的苦痛、無数のパロール] を野生の状態において捕捉しようとする知覚は、それらをすでに捕獲してしまった世界に必然的に属している。[...] 狂気の歴史をなすとはしたがって、狂気を捕らえている歴史的な総体——諸観念、諸制度、法的・警察的諸措置、科学的諸概念——の構造的研究をおこなうことを意味している。狂気の野生の状態をそれ自体で復元することは決してできないのである¹⁸。

フーコーの「狂気の歴史」という企ては、経験が運動していくその歴史なのであり、(サボのいうように) 知によって得られる以前の狂気の経験が目ざされているのであ

¹⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹⁶ *Ibid.*, p. 302.

¹⁷ *Ibid.*, p. 298.

¹⁸ DE I, p. 192/DE I, p. 200.

る。しかし、フーコーは、その試みは不可能な試みであると強調しているのである。それは、狂気を野生の状態＝純粋な状態で把捉しようとする試みなのであり、それは不可能な試みなのだ。ゆえに、狂気の歴史とは、狂気という経験を囲っている、観念や制度や学的概念の構造的研究にならねばならない。フーコーによれば、経験はけっして、野生の状態には復元できないのであり、いわば、それは狂気の経験がつねに掴もうすると逃れ去る経験＝限界 - 経験であるということなのである。サボのいう歴史的経験とは、実のところフーコーがそのままにはけっして描けないとわかっていた経験なのであり、だからこそフーコーは、それをその外側にある歴史的象徴¹⁹から掴もうとしたのであり、サボの考古学における二重の経験という分割は、はっきりと分けられるものではないのだ。

しかし、われわれは、この議論からさらに先へ進むことができるだろう。狂気の経験は純粋な状態では復元できない、とはもちろん限界 - 経験のことを示しているが、しかし、この野生の狂気という状態をそのままに理解することが果たしてできるのだろうか。50年代のフーコーの歩みを考慮すると、実はこの部分是一种の「経験」に対する態度の変化を示しているともいえる。つまり、60年代のフーコーは、(狂気という)経験をその外側にある歴史的象徴から出発してとらえようとする。しかし、それは逆に、50年代のフーコーが経験をその内側から理解しようとしたこと、つまり狂気をその純粋な状態のままに理解しようとしたということともつながっているのである。

これまで、その部分を探求する可能性はほぼなかったといってよい。なぜなら、これまで刊されているテキストにおいて、フーコーの実存分析への関心をまとめた仕方で示しているのは、『夢と実存』への序文であった。それは、たしかに患者の夢の経験の分析ともつながってはいるものの、根本的にはサボの言うように「正常な (normale)」経験としての夢の経験 (誰もが見ている夢の経験) を分析の主眼としていたのであって、病理学的な経験 (狂気の経験) はその分析にはほぼ現れない。しかし近年、フーコーの初期 (50年代) の講義録が刊行され、そのうちでも特に『ピンスワンガーと実存分析』という講義が刊行されたことで、その道が開かれつつある。なぜなら、『ピンスワンガーと実存分析』は、まさに狂気という病理学的経験を、ピンス

¹⁹ サボはこの点に気が付いていなかったわけではないように見える。すでに確認したように、フーコーの「考古学的分析は、意識という内面性から、あるいは実存という存在様態からではなく、その歴史的諸形態という外面性からこそ、経験を問う」(Sabot, art. cit., pp. 298-299) と強調している以上、狂気の野生状態があり得ないという点を指摘していないのは、たんに強調点の違いにすぎないともいえるだろう。

ワンガーやフッサール、ハイデガーの概念を用いて探求するものなのであり、60年代になると不可能なものとして、狂気をそのままに（内的に）把握しようとする分析に位置づけられるのである。

3. 1960年代における現象学的経験／限界 - 経験の対立

『ビンスワンガーと実存分析』の分析に入る前に、60年代以降のフーコー自身が限界 - 経験と現象学的経験との相違をどのように記述してきたかを一度確認しておこう。サボは、この相違にあまり意識的ではないが、50年代のフーコー（初期フーコー思想）と60年代のフーコー思想（前期フーコー思想）のあいだを経験概念でつなぐのならば、むしろこのフーコーが一貫して強調し続けている相異に意識的であらねばならない。

しばしば言及されるように、「経験」概念はフーコー思想における一つの重要なテーマであった。しかしながら、それは主に、バタイユやニーチェにむすびついた限界 - 経験としての「経験」とされる。このことは、1963年に発表したバタイユ論である「侵犯への序言」にとくに詳しいが、ここでは1980年に行われたダチオ・トロンバドリ（Daccio Trombadori）との対談において、フーコーが指摘している限界 - 経験について確認しておこう。この対談は、フーコーが（のちにわれわれが確認することになる）現象学的経験とニーチェやバタイユに影響を受けた限界 - 経験の対照的な説明を行っている点で興味深いものである。その対談で、フーコーは、次のように説明している。

根本的に、現象学者の経験とは、体験のなんらかの対象のうえに、あるいは過渡的な形式における日常的なものうえに、それらの意味作用を把握するために、反省的なまなざしをむける一つの仕方なのです。対して、ニーチェ、バタイユ、ブランショにとって、経験とは、生きることがもはや不可能なもの（*invivable*）にできるかぎりもっとも近いような生のある地点に到達しようとする事なのです。[...] さらに、現象学は日常的経験の意味を捉えなおそうとしますが、それは私という主体が、その超越論的諸機能において、経験と諸意味を実際にいかにして創設するのかを再発見するためにそうするのです。対して、ニーチェ、ブランショ、バタイユにおいて、経験は主体を主体自身からひきはがす機能をもってお

り、主体がもはや自分自身でなくなってしまうか、自分の無化ないし解消へとむかうようにする機能をもっているのです。それは、脱-主体化の企てなのです²⁰。

フーコーによれば、現象学者の経験は、日常的なものに対する反省するその手法なのであり、そのうちに意味作用を把握するその手法である。それに対して、ニーチェ的な限界-経験は、生がもはや「生きられない」その地点へと到達しようとするのであった。そしてまた、現象学者の経験は、超越論的主体がその現実や意味作用を創設するその機能を再発見する目的のものであり、対してニーチェ的な限界-経験は、主体を主体自身から引きはがすようなものであり、脱-主体化の試みなのである。少なくとも1980年のフーコーは、現象学者の経験と限界-経験を対立的な仕方方で描いているのであり、現象学的経験は否定的な仕方方で描き出されることになる。

以上のテキストは、インタビューにおける発言であるが、これと同様のことを体系的に示している短い手書き草稿が、フランス国立図書館所蔵の「フーコー・アーカイブ」に残されている。このテキストでも、上記のテキストと同様に、フーコーは現象学的経験と対比する仕方方で、ニーチェ・パタイユ的な限界-経験を特徴づける。

哲学が発展するためには、哲学を不可能にし、存在論のうちにその完成を約束してやらねばならない。[...] なぜなら、経験、そしてその権威の重みは、可能なものを取り囲むことのうちにではなく、むしろ可能なものの領域を超え、不可能なもの²¹の線——到達不可能な線——に実際に到達することのうちにあるからだ。現象学は、可能なものを通していくその歩みの果てに、原所与 (Urgegebene) とともに、ひとつの地点に出会うのだが、その点において諸可能性の可能性は、暗黙的なままの存在論の厚みのもとでつぶれてしまうのだ。パタイユの経験は、一瞬にして可能なものを刻みつける。そして、可能なものについてのその至高性は、一気に可能なものの諸限界に到達すること、そして今や、夜のとぼりを押しやりつけている空の下にある夜明けのように、可能なものの外的境界を見張ることにあるのだ²¹。

哲学が展開していくには、哲学自体が不可能になるその地点へと到達しなければならない。なぜなら、経験の権威 (autorité) は、可能性の宇宙のなかにとどまっているのではなく、その可能性の領野を超えて、不可能なものの境界へと実際に到達す

²⁰ DE II, p. 862/DE XIII, p. 196.

²¹ FLL, pp. 128-129/p. 165.

ることなのであるから。現象学的経験は、可能性の可能性を暗黙的な地平に残してしまう。対して、バタイユ的な限界 - 経験は、可能なものの限界的な地点へと一挙に向かい、その限界となる地点で、不可能なものが現れる瞬間を見張るのである。フーコーにおいて、限界 - 経験とは、可能なもののその向こうにある、不可能なものへと飛び越していくその運動なのであり、いうなれば存在できない、存在の不在へと向かう運動なのである。

どちらのテキストにおいても、限界 - 経験とは、生きることができない地点、可能なものが不可能なものへと転換してしまう地点をして指示されているのである。逆に現象学的経験は、そのとき、可能性をめぐるだけの経験という否定的な形象、可能性の可能性が暗黙的な仕方では残され問いに付されない経験＝不可能性が現れない経験として示されているのである。

4. 『ビンスワングァーと実存分析』——経験・実存・限界性

われわれはここから、フーコーが 50 年代前半にリール大学や高等師範学校で行っていた講義『ビンスワングァーと実存分析』を用いて、初期フーコーが病理学的経験としての狂気の経験をどのように扱おうとしたのか、その経験でもって何をしようとしたのかを明らかにする。初期フーコーは、狂気の経験をいかにして内的に把握できるというのであろうか。なお、われわれはこの講義全体を要約しようとしているのではない。この講義の「序文 (Introduction)」を中心として、「経験」概念が初期のフーコー思想においてどのように扱われているかを確認するものである。

「序文」のなかでフーコーは、大きく分けて二つの分析を行っている。前半部において、フーコーは、「生命的なもの (le vital)」と「生きられたもの (le vécu)」という二つの水準を用いながら、フロイトとフッサールの著作における体験への回帰の重視という点での近さを指摘している。そしてそのうえで、フッサールの現象学の静態的分析から発生論的分析への移行を説明しつつ、その発生の問題という現象学に固有な問題を指摘していく。この前半部は、興味深いものではあるが、現象学に固有の問題を扱っているものであり、現象学あるいは精神医学へのフーコーなりの導入になっている。この部分は 50 年代のフーコーの現象学理解を端的に示すものであり、興味深い部分であり詳細な分析に値する²²が今回は割愛する。

²² フーコーが現象学の発生の問題に、現象学自体の固有な限界性を読み取ろうとした点は、同時期にデリダが、高等教育修士証書のための学位論文 (現在でいう修士論文)

対して後半部では、フーコーはこうした現象学的分析に対して、「病理学的経験」を対比することで、現象学をその内部の固有の限界とは異なる、別の限界へともたらそうとするのである。

奇妙なことに、フッサールの諸分析の背後に、これほど容易に把握されるこのような必然性は、体験において解読されることが試みられる本質が病理学的経験にかかわるときには、いかなる仕方でも現れない²³。

フッサールの現象学的分析が対象としている経験は、ある種の必然性に貫かれた本質の発見を目的とした経験である。対して、その本質が、病理学的経験に関わってくるときには、それは全く現れてこないのである。フーコーは、フッサール現象学のまさに限界の形象として、病理学的経験をういようとするのである。

フーコーによれば、フッサールの反省の経験と病理学的経験において、全く異なっているのは、世界へのかかわり方である。前者が世界への現前 (*présence*) を前提としているのに対し、むしろ後者は世界に対して不在 (*absence*) というしかたで関わろうとしているのである。

ヒステリー症の人びとが、彼らの運動的活動のこれこれの範囲を消し去ったり、彼らの感覚的領野のこれこれの範囲を消し去ったりするとき、彼らにとって身体は、世界における現前 (*présence*) の原的形式ではないし、諸事物のあいだにあるための、そしてそれらの客体性と対等な立場にあるための、もっとも直接的な手法ではないのだ。対照的に、それは、世界から離れる (*s'absenter du monde*) ための、もはやそこにいないための手法を構成する。つまり、世界はもはや前提とされておらず、むしろ身体を介して世界は追放されているのだ²⁴。

フーコーはヒステリー症患者の例をとりあげつつ、その身体と世界の関係性を、現前ではなく不在という仕方の特徴づける。ヒステリー患者の身体は、世界の現前を示す方法ではなく、世界から離れている＝世界に不在であるための手法をもたらすので

で、『フッサール哲学における発生の問題』 (*Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990) を執筆している点も考え合わせれば、興味深い点だといえるだろう。

²³ BAE, p. 26.

²⁴ BAE, p. 27-28.

ある。病理学的経験は、世界ではなくむしろ非 - 世界とかかわるのである。

その世界がもつ先所与される仕方は、正常な (normal) 経験と病理学的経験において劇的に異なっている。前者においては、独自の発生全体は同一の世界という根底に基礎を置くものである。——そしてこの限りにおいて、その発生は、なぜ世界は非 - 世界ではないのかを知るという問題を避けるし、また、非 - 世界を定める可能性自体も認めない。しかし、病理学的経験の発生は、非 - 世界であるような世界の出現を、非 - 意味 (non-sens) であるような意味の現出を、説明しなければならないのだ²⁵。

正常な経験において、世界は常に同一の世界 (いわゆる生活世界) であり、世界は非 - 世界ではないかという疑いをそもそも持つ必要がない。正常な経験において世界は非 - 世界ではありえないのだ。対して、病理学的経験において、発生論は、非 - 世界である世界のあらわれを、非 - 意味である意味の出現を説明しなければならないのである。つまり、病理学的経験において、世界はそれ自体自明な世界ではない、非 - 世界であるが、しかしそれでも、世界であり続けているし、意味は自明な意味ではない、非 - 意味であるが、しかしそれでも、意味ではあり続けている。

さらにこのあとで、フーコーは、現象学を延長することでこの非 - 世界という世界の説明という問題、非 - 意味という意味の説明という問題を解決しようとした試みとしてヤスパースの試みを検証しつつ、最終的には、それがあつた種人間学へと陥つたことを確認したのち、もう一つ別の道を提示する。それこそが、ビンスワンガーによって用いられる「現存在分析」なのである。その分析の冒頭で、フーコーは「疎外、病的実存、非 - 世界たる病理学的なこの世界、これらに対する分析全体に与えるべきなのは、[むしろ] 究極的な意味ではないのだろうか」²⁶と述べる。フーコーはむしろ、病理学的経験こそが、究極的な意味をもつと考えているのである。

現象学的分析によって、病理学的経験を把握することは失敗に終わる。疎外 (精神錯乱) の運動において、その自己疎外の主体とは何か。それは、現象学的な意味の絶対的起源としての主体ではない。また、心理学的な人格という概念でもない。人間が自由を放棄して自然的運動へと陥るその契機を見いだせるのは、ただ実存のなかだけなのだ。

²⁵ BAE, p. 28.

²⁶ BAE, p. 33.

そこからこそ、人間が真正な自由という形式全体を放棄して、自然の因果性の運動に身をゆだねるような、その地点を——人間が、その実存のうちで、諸意義の絶対的主体として忘れ去られ、その人格的統一を散乱させることで、自然主義的スタイルの分析をみずから迎えに行くことを示しているような、この地点を——、再び把握しなければならないであろう。言い換えれば、この根本的契機は、人格に関しても、主体に関しても、表現されるはずもなく、ただ実存に関してのみ表現されるはずなのだ。病的諸経験の分析は、必然的に、実存の諸形式の分析へと至るのである。なぜなら、ただ実存だけが、消滅する (*disparaître*) ことなく自己疎外しうるからだ。つまり、ただ実存のみが、その実存を消し去ってしまう (*supprimer*) ような非一意味の中で、みずからを告げ知らせるのである²⁷。

病理学的経験において、人間は真正な自由であることをやめ、ある種の自然的因果性の運動に自らをゆだねている存在になっている。このとき、絶対的主体・人格的統一といった観念は、もはや意味をなさない。そのみずからを委ねる瞬間は、ただ実存という次元からのみ理解され得るのである。なぜなら、実存だけは、自己疎外の運動のなかで消滅することなくみずからの存在をみずからに知らせ続けるからである。つまり、「病的諸経験の分析は、必然的に、実存の諸形式の分析へと至る」のである。

この場合、「実存」とはいかなる意味で用いられているのだろうか。明確には述べないものの、これはハイデガー的な「世界 - 内 - 存在 (*être-au-monde*)」を指していると考えられる。フーコーは、この講義の結論部で、「人間という統一は、その実存という水準で、つまりその世界 - 内 - 存在という水準で、探求され、見出されねばならない」²⁸と述べているうえ、以下のように述べてもいる。

実存というハイデガー的概念に訴えることは、形而上学的反省という天上の世界へと人間を追放する結果となるのではなく、人間についての反省全体を、その実存における人間それ自体というこの基礎の水準において取り上げ直す結果となるのである²⁹。

実存とは、ハイデガー的概念なのであり、しかもそうした実存の分析は、形而上学的な水準で人間を分析するのではなく、その基礎であるような実存という水準から、

²⁷ BAE, p. 20.

²⁸ BAE, p. 140.

²⁹ BAE, p. 143.

人間についての反省を捉え直すものなのである。

ただし、フーコーによれば、ビンスワンガーの「現存在分析」は、存在論的なものというよりは、存在的なものである。つまり、ビンスワンガーは存在の問題に対処しようとしたのではなく、むしろ現存在の選んだ存在的可能性を積極的に認めようとしたのである。その際には、人間の具体的経験からむしろ離れないでいることこそが重要であった。

古典的精神医学の決定論的で相対主義的な諸公準から抜け出しつつも、現存在分析は具体的経験という領野から引き離されることはない。反対に、現存在分析は、具体的経験という領野へと戻るのである——人間の實在は、「自然」という實在と同じ存在論的地位を得ない、と強調しつつ、そして、その [=人間の實在の] 具体的な豊かさは、したがって [「自然」という實在と] 同じ意義も持ちえず、同じ分析のタイプに属してもいない、と強調しつつ。しかし、人間的事在を要請する現存在分析は、それでもやはり科学的であるし、それでもやはり具体的経験をその基礎とするのである³⁰。

現存在分析は、決して具体的経験との結びつきを失うことはない。現存在分析は、「自然」という實在にかかわるものではなく、人間的事在にかかわるものなのであり、その分析の手法は異なるものなのである。現存在分析は、具体的経験をその基礎とするものなのであり、しかし、それでもなお学問的であり続けることができるのである。

いくつか注目すべきポイントをまとめつつ、この節を終わろう。フーコーによれば現存在分析は、経験の学問である。それは、病理学的経験に関わるものであり、そしてそれが分析される次元は、常にハイデガー的な意味における実存という、あるいは世界一内一存在という、経験の内在的平面である。ただし、フーコーは、フッサールやハイデガーの現象学が対象としている正常な経験と、ビンスワンガーの立ち向かおうとする病理学的な経験を分けて考えている。それは後者こそが、自明な世界という観念を非一世界という世界でゆるがし、自明な意味という観念を非一意味という意味でもって問題化するからである。病理学的経験は、通常の経験における可能性に対立する、経験の不可能性としての可能性へとつながっている。このように考えたとき、50年代のフーコーが病理学的な経験に関心を向けた原因が理解されるだろう。病理学的経験は、たしかに60年代以降の限界-経験そのものではないが、通常の経験の領

³⁰ BAE, p. 144.

野（現象学的経験の領野）をまさに揺るがしてしまうような、限界 - 経験の萌芽としてすでに現れているのである。50年代のフーコーは60年代以降の考古学的分析とくらべると、内的な仕方では経験を扱っていることはたしかであり、狂気の経験の（厳密には病理学的経験の）純粋な状態を得られると考えていたこともまたたしかではある。しかし、『ピンスワンガーと実存分析』の講義の読解が示すのは、限界的な場所にあるものとしての病理学的経験の研究がすでにそのうちに現われていることなのである。50年代のフーコーは現象学の内部にいながらも、すでに『狂気の歴史』への転回を準備しつつあるのだ。

5. 結論

すでに確認してきたように、フーコーの50年代は基本的に無視されることがしばしばであり、それはフーコー自身にとっても同様である。しかし、「経験」という概念の連続性を考えると、むしろ、50年代の分析こそ非常に重要なものであり、とくに80年代になっても「経験」概念がフーコー思想におけるひとつの重要な概念として機能し続けていることを考え合わせると、フーコー思想全体にその影を落としつつづけているといつてよい。『ピンスワンガーと実存分析』が示すのは、病理学的経験の分析が、現象学的分析をそれが破綻する限界までもたらすことで、現象学（厳密には実存的精神医学）を展開しようとする試みである。したがってもちろん、病理学的経験は、実的な水準からこそ分析されなければならない。しかし、そのさいの病理学的経験はここまで確認してきたように、すでにある種の限界 - 経験として機能し始めているのである。「現存在分析」(Daseinanalyse)に関心を向けるフーコーはたしかに、生きられた経験に目を向けようとしているが、しかしそれは、現象学がこれまで反省してきた通常の経験に対して、病理学的経験をその限界的形象として提示するためなのである。「現存在分析」という実存の分析の対象は、現象学の限界的な地点にある病理学的な経験なのである。50年代のフーコーの狂気に対する態度は、60年代の考古学的分析、そしてさらに80年代の倫理思想にも通じるような、フーコー思想における一貫した限界への志向をすでに示し始めているのであり、むしろその起源として見いだされるべきなのである。

しかし、ここにはいくつかの問題がまだ残されている。それは、実存をいかにして理解することができるかという問題——表現 (expression) の問題である。この病的実存の表現という問題は、もちろん経験概念とかわるものであり、50年代の意味

(sens)あるいは意義(signification)と言った概念とかかわり、そしてまた同時に60年代以降の言説(discours)という概念とも関連するとも考えられるのである。この問題については、今後の研究課題となるであろう。

略号一覧・文献リスト

(注) スラッシュで区切られている場合、前者が原著、後者が邦訳である。邦訳が併記されている場合、適宜既存の邦訳を参考にしたが、引用者によって訳を変えた箇所がある。

1. 一次文献

【ミシェル・フーコーの著作・論文・講義】

UP: *L'usage des Plaisirs, Histoire de la Sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984. (= 田村俣訳『性の歴史 II 快楽の活用』、東京、新潮社、1986年。)

DE I: *Dits et Écrits(1954-1988), tome I*, Paris Gallimard. 2001.

« Préface », in Foucault (M.), *Folie et Dérason., Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), p. 187-194 (= 石田英敬訳『『狂気の歴史』初版への序』ミシェル・フーコー思考集成 I、東京、筑摩書房、1998年、193-204頁。)

DE II: *Dits et Écrits (1954-1988), tome II*, Paris, Gallimard. 2001.

« Conversation con Michel Foucault »(1980), p. 860-914. (= 増田一夫訳「ミシェル・フーコーとの対話」ミシェル・フーコー思考集成 VIII、東京、筑摩書房、2001年、193-268頁。)

« Preface to the *History of Sexuality* »(1984), p. 1397-1402. (= 慎改康之訳『『性の歴史』への序文』ミシェル・フーコー思考集成 X、東京、筑摩書房、2002年、193-268頁。)

FLL: *Folie, langage, littérature*, Paris, Vrin, 2019. (= 阿部崇、福田美雪訳『狂気・言語・文学』、東京、法政大学出版局、2022年。)

BAE: *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021.

2. 二次文献

【仏語論文】

Colombo, Agustin. « Les Pères, la vérité et la subjectivité. La conceptualisation de

la chair comme expérience », dans « Foucault, les Pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair », Philippe Büttgen, Philippe Chevallier, Agustín Colombo, Arianna Sforzini, (dir.), Éditions de la Sorbonne, 2021.

Basso, Elisabetta. « Foucault entre psychanalyse et psychiatrie « Reprendre la folie au niveau de son langage » », *Archives de Philosophie* 79, 2016, pp. 27-54.

Sabot, Phillippe. « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault », *Archives de Philosophie* 69, 2006, pp. 285-303.

【日本語文献】

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』東京、東信堂、2011年。

【その他の文献】

Derrida, Jacques. *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.

Les caractères de la notion d'« expérience » dans la pensée première de Michel Foucault

Résumé

Cet article a pour but d'analyser le caractère de la notion d'« expérience » dans la pensée première de Michel Foucault. Les recherches récentes ont tendance à considérer la notion d'« expérience » ou bien comme une expérience-limite, ou bien comme une expérience phénoménologique. Cependant, comme l'ont indiqué Elisabetta Basso ou Philippe Sabot, il doit y avoir une continuité et une différence entre ces deux types d'expériences.

De ce point de vue, nous examinerons d'abord la thèse de Sabot concernant le concept d'expérience pour y signaler les points insuffisamment discutés. Certes, il insiste sur la différence du sens de cette notion entre les années cinquante et les années soixante, mais il ne tient pas compte de l'impossibilité d'expérience pure de folie. Nous soulignerons surtout son impossibilité.

Puis, pour le démontrer, nous relirons les entretiens et les manuscrits de Foucault qui expliquent le rapport entre l'expérience phénoménologique et l'expérience-limite. Dans les années soixante et les années quatre-vingt, ces deux types d'expérience sont clairement distingués et séparés, et l'expérience phénoménologique est relativement dévalorisée par Foucault.

Cependant, si nous envisageons le cours sur « Binswanger et l'analyse existentielle » que fait Foucault au milieu des années cinquante, nous trouverons une proximité de l'expérience pathologique telle qu'elle est explicitée dans les années cinquante avec l'expérience-limite. Certes, la notion d'« expérience pathologique » n'est pas totalement identique à l'expérience-limite, mais nous soulignerons qu'elle en est l'origine. Dès lors, la possibilité d'expérience pure conçue par Foucault à la *Préface* de « Folie et Déraison » n'est pas simplement l'expérience phénoménologique dont il fera la critique dans les années quatre-vingt.