

〈シンポジウム／カント『人間学』の世界——開講250年を記念して〉

人間学という分岐点

フーコーによるカント『実用的見地における人間学』解釈

王寺 賢太

0) 問題の所在：フーコー『人間学序説』と多重の分岐

「人間は、波打ち際の砂の上の顔のように消え去るであろう」(OFI, 1457¹)——今日、ミシェル・フーコーの名は、『言葉と物』(1965年)末尾のこの一句とともに、人間学批判を掲げた20世紀後半を代表する哲学者として記憶されている。そのフーコーが、『言葉と物』に先立って近現代哲学の「人間学的錯覚」に対する批判を提出したのが、1961年、自身で手がけたカント『実用的見地における人間学』仏訳に付された「序説」でのことだった。フーコーにとって国家博士号取得のための副論文であり、主論文『狂気と非理性』——のち『狂気の歴史』と改題——とともに、後年「知の考古学」や「権力の系譜学」と称されるフーコー独自の歴史的探究の端緒をなす仕事である。『言葉と物』で展開されたフーコーの人間学批判は、このカント『人間学』の独自の検討を踏まえて提起されたものだったのだ。

ただしその際、『人間学序説²』——以下「序説」をこのように略記する——のフーコーがカントの『人間学』に対して下す評価は決して否定的なものではなかった。たしかにフーコーはそこで、カントと同時代に勃興する「哲学的人間学」に始まり、ヘーゲル弁証法からフッサール以後の現象学諸潮流に及ぶ、近現代哲学の「人間学的錯覚」を厳しく指弾する。しかしそのかたわらで、フーコーは「哲学的人間学」諸潮流とカントの実用的人間学を峻別し、この後者を自分自身が構想する現代哲学の新たな道の端緒として肯定的に評価するのである。実際『人間学序説』は、カントからニーチェに至る系譜の延長線上に、「人間をも無限をも解放するような有限性の批判」(IA, 159)を構想すべきことを呼びかけて締めくくられている。

フーコーにとって、カントの『人間学』は近現代哲学史上の分岐点に位置する。とはいえそれは「哲学的」か「実用的」かの人間学内部の分岐ではない。この分岐はカントの批判哲学に淵源するものであり、「哲学的人間学」に対してカントの実用的人間学がもつ優位も、批判哲学からカント自身が『オプス・ポストウムム』で示した形而上学——フーコーはこれをカントの「超越論哲学」と呼ぶ——に至るカント哲学総体の軌跡のなかで、『人間学』が果たす、両者をつなぐ「通路」としての

1 以下、『狂気の歴史』と『言葉と物』への参照は、Michel Foucault, *Œuvres*, Gallimard, « La Pléiade », 2015, 2 vol., t. 1を「OFI」と略記の上、本文中に挿入する。

2 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*/Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008 [以下IA]。なお、『実用的見地における人間学』については、ANTと略記し、フーコーの仏訳から重訳するとともに、アカデミー版全集の巻数・頁数を付記する。その他のカントの著作については、フーコーが典拠とするアカデミー版に参照を求める。

機能に由来する。『人間学序説』はこの点で、『純粹理性批判』に古典主義時代の「表象」から近現代の「人間学」へのエピステーメーへの転換を認めた『言葉と物』に先駆けるものでもあった。

見逃せないのは、『人間学序説』でフーコーがハイデガーの『カントと形而上学の問題』(1929年)³——以下『カント書』——を踏まえつつ、ハイデガー存在論とは分岐する自身の哲学の道を模索していることだ。周知のように、『カント書』のハイデガーは『純粹理性批判』を「形而上学の基礎づけ」の書とみなす。カントの試みた人間の認識能力の限界確定は、人間の「有限性」を問うものに他ならず、そこで「超越論的構想力」は感性と悟性の分裂を統合する有限的主観の統一性を示すもの、「超越論的統覚」の「純粹自己触発」を源泉とする「時間」は、この有限的主観の自己自身に対する「超越」の根拠と主観的認識の可能性の条件を示すものとされる(KB, III, C)。「存在一般の意味」を「時間性」に見出すハイデガーが、『純粹理性批判』に『存在と時間』の先駆を認めるのもそのせいだった。ただしハイデガーにとっては、カントの認識批判を「基礎的存在論」に結びつけるには、さらに人間の心性の諸能力の分裂を統合し、有限性の問いを深化させねばならない。ハイデガーはその際、カントが『論理学』で掲げた「人間とは何か」という問いに応じて、シェーラーらが試みた「哲学的人間学」を人間に関する経験的認識の集積にとどまるものとして退けつつ、その試みを「現存在の形而上学」へと深化させることを求めたのだった(KB, IV)。

『人間学序説』でフーコーがカント哲学の総体について示す、批判哲学—実用的人間学—超越論哲学の三幅対が、『カント書』のハイデガーが示す、『純粹理性批判』—哲学的人間学—ハイデガー存在論の三幅対をなぞっていることは明らかだろう。カント哲学の核心に「有限性」の問いを置く点でも、後述するように、カントの「超越論哲学」に「自己触発」に由来する時間性の認識を見る点でも、フーコーはハイデガーに追随する。けれどもフーコーは、カント自身のうちに批判哲学を準備学とする形而上学の試みを認め、ハイデガーが「実用性」ゆえに顧慮しなかったその『人間学』を批判哲学から形而上学へと至る「通路」として位置づけるのである。フーコーはこうして、ハイデガーと「哲学的人間学」批判を共有しつつ、ハイデガー存在論とは袂を分かち、むしろカントの実用的人間学の延長線上に、自身の哲学的探究の方向を定めることになる⁴。

この観点からすれば、『人間学序説』は、フーコー自身の哲学的行程においても一つの分岐点をなしている。事実、1950年代前半まで、フーコーは心理学による「狂気」の医学的对象化に対し、積極的に人間学的探究を擁護する立場をとっていた。たとえば54年の最初の著作『心の病と人格性』では、フーコーはソ連派精神医学と軌を一にしながら、「狂気」を各人の「人間の統一と心身の全体性」において捉え、「実存の条件の現実的な葛藤」を解消することによってはじめて、「心的失陥者 aliéné」は「疎外 aliénation」から解放されることができると説いていた。同じ54年刊の『『夢と実存』への序文』では、心の病者の「固有の世界」は夢によって開示されるとする、ピンスワンガ

3 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe III, 2. Auflage, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2003 [以下KB]。以上、『カント書』の梗概については、丸山文孝「カント—存在理解の可能性の条件」、ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』昭和堂、2021年、154-157頁も参照せよ。

4 現在フランス国立図書館に所蔵されているフーコーのノート類の調査によれば、フーコーは1950年代前半には『カント書』(仏訳刊行一九五三年)を読んでおり、とりわけ人間学関係の考察に関心を示している。この観点からすれば、フーコーの人間学(批判)への関心そのものが、ハイデガー読解に由来すると考えられる。Voir Elisabeth Basso, « Situation du texte », dans Michel Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021, p. 187. Cf. aussi Philippe Sabot, « Situation du texte », dans Michel Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021, p. 381-382.

一の現象学的精神医学を高く評価しつつ、あくまで「人間学的水準」に位置するその夢分析を「想像力の存在論的分析」にまで深化させることが提唱されていた。この「存在論的分析」によって「現存在」の「本源的自由」を再把握するときにこそ、「歴史」の領野で「本源的自由」の解放を構想することも可能になるという⁵。いちはやく『カント書』を踏まえて表明されたこの存在論的探究への志向は、フーコーにおいて当初、「人間」や「現存在」の「疎外」からの解放という展望と結びついていたのである。

『人間学序説』はフーコーにとって、心理学批判から出発して、マルクス主義や現象学の諸潮流に棹差して人間学のかつ存在論的な探究を目指していた初期から、『狂気の歴史』以降の歴史的探究への転回を基礎づける論文だった。そのことは、「精神病理の根は〔…〕人間自身についての反省のなかにあるべきなのだ〔強調引用者〕」とする『心の病と人格性』序文の一節が、1962の第二版では、「精神病理の根は〔…〕人間が狂人と真の人間に対してもつ歴史的に位置づけられる特定の関係のなかにも求められるべきなのだ〔強調引用者〕」と書き換えられることから推察できる。狂人を狂人となすものは何か——この問いこそがフーコーの初発にあって、歴史的探究への転回を促したものののだ⁶。そのときその歴史的探究は、狂人を健常者と区別し、狂人として構成する、認識論のかつ道徳的・政治的な諸条件についての「批判」として現れる⁷。

以上の展望の下で、本稿では『人間学序説』の「哲学的人間学」批判の要点を確認するところから始め、フーコーがいかなる点でカントの実用的人間学を「哲学的人間学」とは区別し、それにカント哲学総体のなかでいかなる意義を認めるかを示したい。フーコーのカント解釈は、ハイデガーの存在論的解釈以上に「暴力的」と言えるものだ。だがその解釈によって、フーコーはハイデガー以上にカントに対して忠実に、カント哲学の延長線上に自身の目論見を位置づける。そのフーコー後年の「歴史的批判」がいかなる意味でカントの系譜に位置づけられるものであったかを示すことが、私たちの最終的な目標になるだろう。

1) 「哲学的人間学」批判からカントの実用的人間学へ

『人間学序説』で「哲学的人間学」の批判は、批判哲学から実用的人間学を経て『オプス・ポストゥムム』の「超越論哲学」に至る、カントの思考の運動を描き出したあとの最終節で示される。そこでフーコーは、カントの人間学と18世紀に勃興する人間学一般との同時代性に注意を促している。それによれば、デカルト以降の自然学において、「人間学」は人間身体を特権の対象とし、「物理学」とは区別される「生理学」の一分枝をなしながら、この「生理学」全体の存在理由となる学

5 この点『夢と実存』への序文は、フーコーがフッサールに依拠して心理学批判を企てるとともに、フッサール現象学をハイデガー存在論と適合的に理解しようとする、*Phénoménologie et psychologie*と顕著なつながりをもつ。Voir Sabot, « Situation du texte », dans Foucault, *op. cit.*, p. 365-399.

6 Voir Basso, « Situation du texte », dans Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, p. 189-190. 『心の病と人格性』およびその第二版『心の病と心理学』からの引用は、それぞれ、*Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 2と*Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962, P. 2より。

7 初期フーコーの行程については、拙論「二重化するフーコー」、小泉義之・立木康介編『フーコー研究』岩波書店、2021年、288-292頁を参照されたい。

として成立した。人間身体が靈魂という形而上学的属性と臨床の対象としての特異性を兼ね備えるがゆえに、「人間学」は「限定的」——身体的側面のみが捉えられるから——かつ「規範的」——健康維持の処方でもあるから——な性格を帯び、最終的に、人間がもちうるあらゆる認識の根拠と規範を示すものとみなされた。そこに成立するのが、「人間の本质」を経験的認識の対象としつつ、その経験的認識を主体のアプリオリな能力の限界確定として機能させる「哲学的人間学」だったのである(以上 IA 68-75)⁸。

けれどもフーコーにとって、この「哲学的人間学」は「人間の対象化」によって得られる経験的認識と「認識の認識」としてのカント的批判とを混同するものでしかない。そこでは、カントにとって認識のア・プリオリな条件に照らして明らかにされるはずの「有限性」が、「有限性」そのものの位置する経験性の次元において確定されうものものとみなされているからである。そのとき、カントが悟性の原理を経験の限界を超えて適用する「われわれの理性の本性」にとって不可避的な侵犯とみなした「超越論的錯覚=仮象」は、「有限性の具体的なスティグマ」から派生するものとして理解される。とはいえ、人間の認識にとっての規範を有限性の経験的認識において見出そうとするかぎり、「哲学的人間学」は、たえず有限性の足下に有限性そのものを根拠づけるより本質的なものを見出そうとする無際限な反省的退行に追い込まれる他ない。フーコーはこの点にこそ「人間的錯覚」を認めるのだ。

人間学的錯覚は、[超越論的錯覚の]侵犯自体を説明しようと目論む反省的退行のなかにある。有限性をのりこえることができるのは、この有限性がそれ自身以外のなにものかでもあり、有限性の源泉が見つかるその足下に位置するかぎりのことでしかない。[...]こうして有限性の問題は限界と侵犯についての問いから自己自身への回帰についての問いに、真理の問題系から同と異の問題系に移行した。有限性は疎外の領域に踏み込んだのだ。(IA 77-78)

カントが『純粹理性批判』で「真理」との関係において問うた認識の限界の問題は、「哲学的人間学」においては有限性の自己自身からの隔たり、「疎外」の問題に変換される。しかしだとすれば、「疎外」の問題系は、認識のア・プリオリな条件を「人間本質」の経験的对象化によって捉えようとする「哲学的人間学」の認識論的構えから派生するのであり、その構えのなかにとどまるかぎり、解消不可能な偽の問題でしかない。「人間についてのあらゆる認識はなぜ、最初から弁証法化されたものとして、あるいは弁証法化するものとして示されるのか」、あるいは「なぜ、本源的なものへの回帰、本来のものへの回帰、あるいは根本的な能動性への回帰、すなわち世界に意味を成り立たせるものへの回帰が問題としての意義を帯びるのか」とフーコーが反問するとき(IA 78)、そこにヘーゲル=マルクス主義的弁証法からハイデガー現存在論までの近現代哲学と、この両者を踏まえて自身がかつて提起した人間学的かつ存在論的な「疎外」からの解放の展望に対する批判を認めずにいるのは難しいだろう。

『人間学序説』で「哲学的人間学」とその末裔に対して向けられた「人間学的錯覚」批判は、『狂気

8 「それはまず人間についての認識であり、人間を対象化する運動のなかにある。この運動は人間を、自然的存在の水準で動物としての諸規定において捉えようとする。しかし、それはまた人間の認識の認識でもあって、主体に問かける運動のなかにある。この運動は主体自身について、主体の限界について、また主体が自分自身から得られる知によって何ができるかについて問かけるのである」(IA 75)。

の歴史』最終部で18世紀末以来の近代精神医療の成立史に即して語られる「人間学的円環」批判を認識論的に基礎づけ⁹、『言葉と物』で「経験的＝超越論的二重体」としての「人間」の形象を中心に組織されるものとみなされる、カント後の哲学と人間諸科学の「人間学的まどろみ」に対する批判を先取りするものだった¹⁰。しかし、それが決してカント哲学そのものを対象にするものではなかったことは、一連の批判があからさまにカントの用語法を反復してなされていることから窺えるはずである。

そもそもフーコーにとって、カントの実用的人間学は「博物学的な意味で人間の「本質」を定義し、その定義のなかに人間を封じ込めようとするものではない」(IA 32)。『人間学』が目指す「世界知＝世間知」は、自然学の宇宙論的展望ではなく、「コスモポリス」の建設という政治的かつ歴史的な展望のなかに位置づけられており(IA 20)、その「実用性」は、カントによる人間学講義の開始以来「人間が何であるかではなく、人間が自分自身をいかになすか」、自己をいかに「使用 Gebrauch/usage」するかを記述するところに求められていた。フーコーによれば、この人間の自己関係性の諸相に向けられたカント人間学初発の問いは、1798年の刊本では、他者の自由を尊重しつつ、自己自身に対して「なしうること」と「なさねばならぬこと」を規定する「慣用 Gebrauch/usage」への注視へと結びつく。自己の用法は、この「慣用」のなかで、「慣用」を通して探究されなければならない(IA 34)。では、この実用的人間学は、批判哲学といかなる関係に立ち、カント哲学総体の内部でいかなる意義をもつものだったのか。

2) 批判哲学と人間学のあいだの「反復」と「反転」

フーコーは『人間学序説』で、カントの人間学が批判哲学に対してもつ関係を「反復」と「反転」という二つの言葉で名指している。このうち「反復」は、ハイデガー『カント書』が批判哲学・哲学的人間学・基礎的存在論のあいだに見出したのと同じ関係だが、フーコーにおいては、カント哲学の内部で批判哲学と人間学と超越論哲学はそれぞれ「ア・プリオリ」・「本源的なもの」・「根本的なもの」にかかわる次元として種別性を保ち、批判哲学と人間学のあいだには「鏡のなかの反復」(IA 45)と言われるような「反転」の契機が存在しているとされるのである。

この批判哲学と人間学のあいだの関係を、フーコーは『人間学』第一部における「心」の考察をめぐる議論を通じて示している。フーコーによれば、『人間学』で議論の対象となる「心 Gemüt」は合理的心理学が対象にする「魂 Seele」ではない。『人間学』は『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」に忠実に、経験的な「内感」と「超越論的統覚」を区別し、経験論の対象化によって「魂」を時間的散逸のなかに解消してしまう合理的心理学の「誤謬推理」を退けている(IA 36)。フーコーがここで、

9 『狂気の歴史』で「人間学的円環」は、狂人たちの「自由の概念の対象化」に端を発し(OFI 574-575)、理性的な医師と狂人のあいだで展開される弁証法的悪循環を指す。

10 「経験的内容に超越論的価値を付与したり、経験的内容を構成的主観性の側に位置づけたりする際に、少なくともひそかになんらかの人間学に訴えずにいることはおそらく不可能だろう。ここで人間学というのは、認識(したがって、あらゆる経験的知)の権利上の限界が、同時に現実存在の具体的形式でもあるような思考様式、さらにこの具体的形式が当の経験的知において与えられるとするような思考様式のことである(OFI, 1305)。

カンギレムの心理学批判を踏まえていることは明らかだが¹¹、同時にこの議論は、「超越論的統覚」の「純粹自己触発」について論証する際に、カントの「内感」についての議論に典拠を求めているハイデガーと一線を画すものでもある(KB, § 34)。実際、『人間学序説』は、『カント書』のハイデガーが超越論的構想力に訴えて感性と悟性の統一を図り、「哲学的人間学」に訴えて「人間の『心』の根本の能力の統一」(KB, § 36)を図る際に暗黙のうちに依拠する心理学的・人間学的な形象による統一の図式を一貫して退ける。この点で、『人間学序説』は明確に、50年代の心理学批判の延長線上に位置しているのである。

だから『人間学』における「心」の探究は、あくまで経験的心理学に属し、「心」の「使用」の実践的訓練を目指すものにすぎない¹²。その際フーコーは、「理念を通じて生き生きとさせる心の原理が精神と呼ばれる」(ANT 191; Ak, VII, 246)という『人間学』の一節に注目し、「精神」は「心」に働きかけて、そこに諸々の「理念」がひしめきあう運動を生み出す「原理」であり、だからこそ「心」は「なにものかである」のみならず、「自分自身をなにものかとなす」ものでもある」と主張する(IA, 39)。「精神」という「原理」によって、「心」は単に一対照として経験的に規定されることも、時間的散逸のなかに解消されることもなく、自己自身に関係し、統一性をもちながら、自己を超出する運動として現れる。その結果、「心-精神」は理念によって導かれ、自己を超越して外界の認識へと向かうのだ。

この「心-精神」の運動に『純粹理性批判』で「理性を経験的使用から純粹な使用へ」と向かわせる「われわれの理性の本性¹³」とのアナロジーを見てとるフーコーは、これを『純粹理性批判』と『人間学』のあいだに存在する「本源的事実」と断定する(IA 40)。つまり純粹理性が超越論的仮象に陥る危険を冒しながら、「無限」の理念を追求して経験的世界を超越すべく導かれるように、『人間学』における「心-精神」の運動は、理念に導かれつつ、人間の内面を超えて外界の認識へと向かう。批判哲学と人間学は、認識のア・プリオリと経験的な「世界知=世間知」という異なる次元で、同じ自己関係的かつ自己超出的な運動を「反復」しているというわけだ。

批判哲学と人間学のあいだに、有限性の自己関係を介した超越の運動の反復を認める点で、フーコーは確実にハイデガーの『カント書』を継承している。ただしフーコーにとっては、批判哲学と人間学のあいだには「反復」と同時に「反転」の契機がある。この「反転」については端的に、『人間学』では、総合と所与の関係は『〔純粹理性〕批判』を反転させたイメージで示されている」と言われている。主観の側では、『純粹理性批判』において超越論的統覚としての「私」が決して対象となることのない総合の形式であったのに対し、『人間学』において「私」は「いきなり経験の領野のなかに姿を見せ、一つの形象として定着すると、もはやそこから動こうとはしない」(以上 IA 41)。他方、「所与にそなわる本源的な散逸については構造が逆になっている」。ここで「散逸」と呼ばれるのはさしあたり、『純粹理性批判』では感性に与えられ、悟性によって総合される所与の多様を指すが、この多様の散逸は『人間学』においては、認識論的综合によってあらかじめ還元されているのみならず、そこで取り上げられる経験的な知覚や表象は、意識に先立つさまざまな経験的・慣習的な総合によってひそかに支配されている。したがって人間学的考察において、「私」は「すでにそこに」あるものとして「すでになされた」総合が示す不透明な深みに直面する。人間学固有

11 Georges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? » (1958), *Cahiers pour l'Analyse* 2 (1966), p. 84.

12 この点でもフーコーはカンギレムを継承している。前掲注11の参照箇所を見よ。

13 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, 442; A 669/B 697; Ak. III, 518; A 797/B 825.

の次元が「本源的なもの l'originare」とされるのは、認識論上の「ア・プリオリ」を経験界において「すでにそこに」あるものとして示す、この「反転」ゆえなのだ（以上 IA 42）。

フーコーはこの「反転」構造に関してさらに、『純粹理性批判』と『人間学』第一部が同じ心的諸能力の分類にしたがいながら、『批判』がその諸能力の積極的＝実定的領域を示すのに対し、『人間学』ではその否定的現れに焦点が当てられることに注意を促す。エゴイズムや「見かけ Schein」の問題、あるいは精神の変調や病の問題は、いずれもこの人間の心的諸能力の失調や逸脱に属しているのだ（IA 43）。そもそもフーコーによれば、『人間学』第一部と第二部のタイトルが、最終的に「教訓論—人間の内面と外面を認識する仕方について」と「性格論—人間の外面から内面を認識する仕方について」に変更されたのは、カントが「心—精神」の自己関係性の把握とともに「内面」と「外面」の連続性を理解したせいだった。その結果『人間学』では、心的能力が現象界においていかに現れ出るか、そこでいかなる否定性を示すか、そしてその能力をいかに自己自身に立ち返らせ、規範に従わせるかが問われることになる。フーコーはこうして「〔ア・プリオリな〕条件の次元で言われることは、本源的なものの形式の下では、同と異として現れるのだ」（IA 45）と断言して、以上の考察を締めくくっている。

「内面」から「外面」への人間の能力の現れにせよ、そこで人間の能力が見せる否定的逸脱にせよ、能力の根幹への立ち帰りにせよ、フーコーが指摘するカント『人間学』の一連の主題は、「哲学的人間学」において「疎外」概念を中心に組織されるものと明確に重なり合っている¹⁴。けれどもフーコーによれば、カントの実用的人間学は、「人間本質」の経験的認識によって人間の能力の限界確定を図る試みとは決定的に異なり、あくまでも世界＝世間における人間の自己の使用と、それがしたがうべき慣習的規範を問うことを課題とするものだった。事実、フーコーがここで指摘する「同」と「異」は、あくまでも批判哲学の「ア・プリオリ」の次元と人間学の「本源的なもの」の次元のあいだの「反復」＝「反転」構造を指し、人間学そのものの次元で認識される本源的「能力」とその否定的現れのあいだに見出されるのではない。そのように考えるとき、ひとは有限的認識のア・プリオリな条件を、あたかも人間学における「心」の経験的認識の水準で再認できると信ずる錯誤に陥るだろう。けれどもカントは、経験的次元で有限性の限界確定を実現できるなどという「哲学的人間学」の錯誤からは程遠かったのだ。ただし、そのことを理解するには、批判哲学と人間学のあいだの「反復」＝「反転」を経て、フーコーが『オプス・ポストゥムム』におけるカントの「超越論哲学」の試みに何を見出すかを検討してみなければならない。

3) フーコーによるカントの「超越論哲学」

フーコーにとって、カントにおける人間学から超越論哲学への展開について示唆を与えるのは、『純粹理性批判』の「超越論的方法論」で掲げられ、『論理学』においてふたたび取り上げ直される「人間とは何か」という問いである。『論理学』で、この問いは「私は何を知りうるか」、「私は何をなすべきか」、そして「私は何を望みうるか」という、純粹理性、実践理性、およびその両者にか

14 渋谷治美はカント『人間学』に「本来的自己」からの「疎外」という問題系の先駆を見てとっている。『カントと自己実現』花伝社、2021年、348頁参照。

かわる問いを一つに取りまとめる第四の問いとして現れる(Ak, IX, 24-25; IA 47)。だが、ハイデガーがカントにおける「哲学的人間学」の前哨を認めていたこの問いは、フーコーにとってただちに「一、人間の知の諸源泉。／二、すべての知の可能かつ有用な使用の領域／三、そして最後に、理性の諸限界」(Ak, IX, 25)という三つの問いに変換されるものでしかない。しかも、このあらたに提起される三つの問いは、「人間とは何か」に先行する三つの問いを人間学の「本源的なもの」の水準で反復するものでしかないというのである(IA 52)。

ただし、批判哲学と人間学のあいだの「根本的な反復」の意義は、その「反復の向かう先」に求められねばならない。すなわち、『オプス・ポストゥムム』におけるカント自身による超越論哲学に。フーコーによれば、この超越論哲学はなによりも「神」・「世界」・「人間」の関係を問うものであり、そこで「人間」は「神」と「世界」を統一する媒介として位置づけられる。この人間から出発するときにはじめて「一つの絶対的全体」が描かれるのであり、だからこそ神と世界に関するあらゆる問題系は、この人間についての問いに関係づけられるのだ(IA 48-49)。とはいえ『オプス・ポストゥムム』で、人間はあらかじめ「世界に住まう者」として定義されているのだから、この人間への問いかけはそのまま世界への問いかけに送り返されざるをえない(IA 49)。

この地点で、フーコーは『オプス・ポストゥムム』の次の一節に立ち止まる。「〈我あり〉とは、空間と時間のうちで私の外部に(私ノ前ニ)一つの世界があり、私自身が世界存在であり、私はこの関係と感覚(知覚)をもたらず機動力を意識している、ということである。——人間としての私は私自身にとって外的な感覚対象であり、世界の一部である」(Ak XXI, 61; IA 49)。〈我あり〉において私の前に世界が広がるが、その私は同時に世界の一部でしかない——フーコーによれば、この逆説的な一節が示すのは、「世界は『我あり』の折り目のなかに見出される」ことに他ならない。「つまり世界は「私」の運動の形象であり、「私」はこの運動を通じて対象となって経験の領野のなかに場所を獲得する」。しかしこの「私」が「世界に住まう者」である以上、「我あり」の折り目は同時にこの「世界」の「折り目」であり、「全体[Ganz]が自己自身に折り返される湾曲」でもある。カントの超越論哲学はこうして、自己関係性ゆえに決して自身の上に安らうことのない、たえざる自己差異化の運動として、「現実存在の総体」としての「世界」を開示するのだ(IA 50)。

『オプス・ポストゥムム』では、「神」が「人格性」として定義される一方、それと対をなす「世界」には確定的な述語が与えられないままにとどまっている。「世界はあらゆる主述関係を超越しており、おそらくあらゆる述語の根幹にある」(ibid.)から、すなわちこの「世界」が「存在」そのものだからである。『存在と時間』のハイデガーにおいては、「現存在」の「世界内存在」としての理解こそが、諸存在の相互連関とともに「現存在」を「被投的企投」として把握させ、この「現存在」の全体性の解明こそが、「全体としての存在者」に向かう「現存在」の脱自的構造を「存在一般の意味の地平」をなす「時間性」として開示する¹⁵。カントにおける「我あり」と「世界」の相互包摂に注目し、そこから「全体」の自己触発・自己関係を導き出す点で、フーコーはここでも明らかにハイデガーの議論を踏まえているのである。

とはいえフーコーにとって、カントの超越論哲学はハイデガー存在論の先駆にはとどまらない。『オプス・ポストゥムム』において、この「世界」は、「現実存在の総体」の「源泉」、「必然性の体系」

15 森秀樹「現存在、実存、世界内存在」、『ハイデガー事典』48-51頁参照。「世界内存在」概念は、フーコーにおいて『夢と実存』への序文』以来の重要概念だった。拙論「二重化するフーコー」291頁以下参照。

を可能にする「領域」、そして「すべての可能的な感覚対象の全体」としての「限界」という意義を兼ね備えた三重構造をもっているからだ (IA 50-51)。超越論哲学はこの点で、『論理学』が「人間とは何か」という問いの下に取り集めた批判哲学に由来する三つの問いを、「根本的なもの le *fondamental*」の次元で反復する。そのとき超越論哲学は、批判哲学から継承された「源泉」・「領域」・「限界」という三つの問いに、「世界」において見出される「受動性-自発性」・「必然性-自由」・「理性-精神」という三種の「超越論的相関関係」によって答えるものとみなされる (IA 53-54)。

ここでフーコーが喚起する三種の「超越論的相関関係」は、いずれも批判哲学が提起する対立ないし二律背反にかかわっている。「受動性-自発性」は所与と悟性の対立に、「必然性-自由」は純粹理性(自然科学的真理)と実践理性(自由な主体の倫理的規範)の二律背反に、そして「理性-精神」の対は、フーコーがカント哲学の本源的事実とみなす、経験的認識とその限界を超える理性の超越論的使用にかかわるからだ。言い換えれば、超越論哲学が示す「世界」において、批判哲学が示す一連の分裂は、三種の「超越論的相関関係」を重ね合わせる三重構造において統一にもたらされる。あるいは、分裂を内包したまま構造化される。「複数の相関関係からなるこの体系のなかで、真理と自由相互の超越が基礎づけられる」(IA 54)と言われるのもそのせいである。

したがって超越論哲学が示す「全体」の自己触発が一連の分裂を根拠づけ、正当化するのだが、「人間」において自己触発するこの「世界」においてこそ、批判哲学から継承された「源泉」・「領域」・「限界」の三分割にかかわる三種の「超越論的相関関係」が重ね合わされ、構造化される。フーコーの見るカントの超越論哲学は、ハイデガーのように、批判哲学の示す分裂を「心性」や「人間」の形象に訴えて統一し、「基礎的存在論」に向かう「反復」のなかで「構造解体」することなく、「根本的な」次元においても維持し続けるのだ。そのことは、カントによる認識論的なア・プリオリな条件の解明が、存在論的な展望のなかでもその意義を失うことなく保持し続けることも意味しているだろう。「源泉」・「領域」・「限界」の問いは、カントにおいて批判哲学・人間学・超越論哲学の三幅対においても反復されるという見立てをフーコーが示すのも、その観点から理解できるはずである (IA 67)。カントの思考の全体が、批判哲学・人間学・超越論哲学に分節される運動を示すとはいえ、それぞれの次元は最終的に超越論哲学によって総括されることなく、認識の「ア・プリオリ」と、経験にとっての「本源的なもの」と、存在論的な「根本的なもの」を別個に問い続ける。カント哲学の総体は、この三重構造において捉えられなければならないのである。

そのとき超越論哲学において、批判哲学の示す一連の分裂を統一にもたらしつつ、その分裂を基礎づけるのが、「人間」においてそれ自身に向かって折り返される「世界」の自己触発・自己関係である。この次元において、「真理と自由の帰属がまさに有限性の形式のもとで定められる」(IA 66)と言われるのもそのせいである。この自己触発が「われわれを『批判』の根幹に置き直し」、「知的直観の拒否を根拠づける」(*ibid.*)のも、この「世界」がそれ自体からのずれ、「散逸」において、有限の主観の「真理」への関係と「自由」な行為とを一挙に根拠づけるからなのだ。

だとすると私たちは最後に、このカント哲学総体のなかで、フーコーが実用的人間学に固有の境位をいかなるものとして理解するかを問わねばならないだろう。『論理学』の「人間とは何か」という問いには、批判哲学の分裂を人間学の次元で取りまとめ、超越論哲学で示される超越論的相関関係の問いへと変換する機能が認められていた。この機能こそ、批判哲学から超越論哲学へと通ずる実用的人間学の「通路」に相当するだろう。またフーコーによれば、カントの人間学の「実用性」は「使用=慣用」の問題系に認められる。人間学の「本源的」次元において、人間主体は所与

の「慣用」の総合のなかに投げ込まれ、そこにおいて自己自身をいかに「使用」しうるか、「使用」すべきかという問いに直面する。したがって残された問題は、フーコーがカントの実用的人間学の焦点とするこの自己関係性をいかなるものとして把握するか、またそれが批判哲学と超越論哲学のあいだの「通路」とみなされるのはなぜかを明らかにすることにあるだろう。その考察は自ずと、いかなる意味でカントの実用的人間学からフーコーの「歴史的批判」への道が開かれるかを確認することにもなるはずである。

4) 実用的人間学の境位——カントからフーコーへ

フーコーはカントの『実用的見地における人間学』の経験性の境位を、この『人間学』の「体系性 Systematizität」と「大衆性 Popularität」の二側面に焦点を合わせて論じている。一方で「体系性」については、「技法」の主題を中心に、『純粹理性批判』と『人間学』のあいだの「反復」と「反転」が「時間」との関係に即して再考される。他方、「大衆性」に関して問題になるのは、「言語」の主題であり、フーコーはこの主題にカント的な「世界知＝世間知」との連関を認める。その際、フーコーは「技法」に関しても「言語」に関しても、カントの人間学の核心にある自己関係性に注意を促し、この自己関係性の含意する「散逸」の主題を、『人間学』から『オプス・ポストゥムム』への「通路」として位置づけるのである。

『人間学』の「体系性」について、フーコーはその由来を『人間学』が三批判書を参照して書かれていることに求めている。第一部「教訓論」の三篇が三批判を反復する一方で、第二部「性格論」は人類の生成と到達不可能な諸目的への歩みをあつかう歴史論をあらためて取り上げている(IA 55)。とはいえ、『人間学』は『批判』を参照するとはいえ、『批判』に根ざすことはない。両者のあいだには「反復」＝「反転」構造があるからだ。

この構造は、あらためて『純粹理性批判』と『人間学』が示す時間との関係に即して示される。『批判』において時間は直観と内感の形式であり、所与にそなわる多様性はすでに作動している構成的な能動性を通じて示されるだけだった。[...]反対に人間学における時間は、のりこえ不能な散逸につきまといわれている。[...]それはむしろ総合の活動が自分自身に対して示す散逸なのだ[...](IA 56: 強調引用者)。ここでフーコーが人間学に固有な「総合の活動」として注目するのが「技法 Kunst」であり、その役割は「現象」の上に「見かけ＝仮象」を打ち建てるとともに、「見かけ」に「現象」の充実と意義を与えるところにある(IA 57)。つまり認識論的に総合された「現象」に働きかけて「見かけ」の次元で新たな総合を果たし、自己と他者にかかわる活動が「技法」である。だからこそ、『批判』では時間において総合が果たされるのに対し、『人間学』の経験的世界では「技法」による総合は時間によって蝕まれることにもなるのだが、この時間こそが新たな「技法」の活動を触発する。「技法」が自己の「使用」の一形態である以上、その自己関係はつねに自己自身からのずれを生み出し、そのずれこそが新たな総合を要求するからである。

フーコーがこの「技法」を「自由」と「真理」に結びつけるのも、それが一方で、人間主体の本源的な能動性にかかわるからであり、他方で、認識論的な所与の総合の上に新たな総合を打ち建てた活動であるからだ(IA 57)。この考察から出発して、フーコーは『純粹理性批判』と『人間学』の対比をさらに際立たせる。『批判』において、主観は「時間のなかで規定されたもの」でありながら、

外部世界へと送り返されることで内的な変化を経験する。「時間とそれが示唆する本源的な受動性とは、あらゆる認識の原初の開けを画期づける、あの「関係づけ *Beziehung auf*…」の根幹にあったのだ」——言うまでもなく、超越論的統覚の自己触発に有限的主観の超越の契機を見たハイデガー『カント書』を踏まえる論点である。他方、『人間学』では、時間とそれが規定する散逸とは、この「関係づけ」の織りなす組成のなかで真理と自由が互いに属していることを示す。つまり『批判』と『人間学』は、時間とそれがもたらす散逸こそが、一方では認識論的な「関係づけ」の、他方では人間学的な真理と自由の関係の根幹にあるという事態を示唆している。だからこそフーコーも、「『人間学』は『批判』のア・プリオリを本源的なものにおいて、すなわち真に時間的な次元において反復するのだ」と結論づけるのである(以上 IA 58)。

一方、『人間学』の「大衆性」について、フーコーは認識が大衆的になるには「世界知と人間知」に依拠しなければならないという『論理学』の一節を踏まえつつ、次のように述べている。「言い換えれば、『人間学』[……]は人間と世界についての知であるかぎり、それ自身に依拠する。「大衆的な」認識であるとともに「大衆的なもの」についての認識である『人間学』は、自分が存在するために必要なものを自分自身のなかに折り込んでいるのだ」(IA 59-60)。人間学は「大衆」についての「大衆的」な認識であるという自己言及性・自己関係性に依拠して成立する。この自己関係性を成り立たせる知の媒体こそ「言語」である。「というのも、言語においてこそ、言語を語る可能性と言語について語る可能性が同じ一つの運動のなかに存在するのだから」(IA 60)。カントの『人間学』はこうして、作者と読者が共有する日常言語による、日常言語についての考察とみなされることになる。

カントにとって人間学の課題は、この日常言語の正誤を正すところではなく、むしろ「言語が屈曲を見せるところには必ずなんらかの意味の特殊な現れがあるという前提に立って、この言語の全体を捉えること」(*ibid.*)にこそある。したがって『人間学』は、人間関係における習俗や慣習まで含めた、「慣用表現の総合的研究」の如きものとなるだろう。この点、フーコーが『人間学』におけるドイツ語の体系に対する注目の意義を強調する際に、カントが「メランコリア *melancholia*」とは区別して「憂い *Tiefsinnigkeit*」の意味をドイツ語の系統樹のなかで問い直す例をわざわざ挙げていることは見逃せない(IA 62)。『狂気の歴史』で、「狂気」や「心理」の精神医学的・心理学的対象化が成立したとされる18世紀末において、カントは心の能力の失調や逸脱がいかに認知され、いかなる差異の体系のなかに位置づけられるかを、一般的な言語慣習に問い尋ねた哲学者だった。「人間学的な経験の地は心理学的と言うよりもずっと言語学的なのだ」。そのことはまた、フーコーが他ならぬカントのあとを承けて、「哲学と非哲学が対決するとともに通じ合う」「言語」の領域に定位し、諸々の学問分野——精神医学や心理学を筆頭とする人間諸科学——の「批判」を企てたことを示唆する事実でもある(以上 IA 63)。

フーコーにとって、『人間学』におけるドイツ語への注目はさらに、カントが各国語の共同体における慣習と交換において「世界市民」を研究しようとしたことを示している。「実は『人間学』において、人間が「世界市民」なのは、[……]ただ単に人間が話すからなのだ」(IA 64)。そのときフーコーが、「食卓を囲む集い」における会話についてのカントの考察を取り上げ、そこに「普遍性の個別的なイメージ」(*ibid.*)を認める際には、「おしゃべり」に世界内存在の「頹落」の一樣態を認めたハイデガーとの対照を見ないわけにはいかないだろう¹⁶。フーコー／カント的な「世界市民」は、ハイデガーの世界内存在のように世界のなかに「頹落」し、「死へ向かう存在」の「本来性」から必然

的にではあれ「疎外」された、道徳的に非難されるべき存在ではありえない。そこで「世界市民」が見せる能力の失調や逸脱さえもが、つねにすでに「言語」の交換のなかで自己自身からの「散逸」を繰り返す、人間にとっての「本源的なもの」を示しているからである。

こうして『人間学』固有の意義を「技法」と「言語」の問題を中心に説き明かした上で、フーコーはこの「本源的なもの」の次元で、「真理は総合の時間的な散逸を通じて、また言語と交換の運動のなかから姿を現す」と付言している(IA 65)。それだけではない。『人間学』において、『批判』の反復は「真理の諸々の総合が(つまり経験の領域における必然的なものの構成が)、自由の地平において(個別の人間を普遍的な主体として承認することにおいて)現れるようにしてなされる」とも言われるからだ。『人間学』が『純粹理性批判』を「反復」=「反転」する本源的なもの次元では、すでに『実践理性批判』が「反復」されている。だからこそ、『人間学』は本質的に実践的なものと理論的なものが互いに交錯し、覆いあう領野の探索となる。カントにおいては、どこまでも実用的で世俗的な人間学こそが、自己関係することによって自己自身から逸脱しながら、新たな総合を生み出すことをやめようとしないう人間の形象を通じて、真理と自由が有限性に属することを示唆する。ただし、その人間の形象はたえず移ろいゆく不確定なものでしかない以上、この有限性の所在が示され、哲学的に基礎づけられるのは、あくまで「神」・「人間」・「世界」の関係が問われる超越論哲学において、「人間」において自己触発し、「散逸」する、「全体」の把握においてでしかないのである(以上 IA 65-66)。

フーコーにとって、批判哲学から実用的人間学を介して超越論哲学へと転回するカント哲学総体の構成は、カントにおいてすでに、有限性が神の無限を参照することなく、批判哲学が示した認識のア・プリオリな条件を参照して示されることを示唆している(IA 75)。その終着点となる超越論哲学において、カントはハイデガーに先駆けて、有限性を「全体」の「折り目」として示し、「全体」の自己触発がもたらす「時間性」に、批判哲学・人間学・超越論哲学それぞれの次元で反復される「散逸」の根拠を、あるいは「総合」と「散逸」の二重性の根拠を示していた。その全体の構図のなかで、実用的人間学は、『純粹理性批判』と『実践理性批判』を経験性の次元において重ね合わせ、そこで自然科学的な規定を被りつつ、あくまで自由な主体としてふるまう人間たちが、「技法」の行使と「言語」の交換を通じて「使用=慣習」を再編し続けるありさまを示す。カントの人間学においては、この「使用=慣習」こそが、経験的地平において、たえず自己自身の有限性を超えて「真理」と「自由」へと向かう人間の行為に根ざしながら、当の人間たちの認識と当為とを規制する歴史的な「体系」をなすのである。しかもそのとき「人間」は、「哲学的人間学」が確定しようとした「人間本質」とも、ハイデガーを含む近現代哲学の「人間学的錯覚」の無限後退とも無縁な、「散逸」を繰り返す、移ろいやすい形象の下で示されていたのだった。

だとしたら、フーコーがニーチェをカントの末裔とみなし、この系譜の延長線上に「人間をも無限をも解放するような有限性の批判」、あるいは「有限性は終着点ではなく、時間のあの湾曲、あの結び目であって、そこでは終わりが始まりであると示してくれるような批判」を構想するのも驚くに値しないだろう(IA 78-79)。「神の死」とともに「超人」の到来を告げ、「善悪の彼岸」で「道徳の系譜学」を遂行し、ついには「永劫回帰」について語ったこの「文献学者」こそが、フーコー

16 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, II, 2. Auflage, 2018, § 35.

にとっては、カント哲学の三幅対を反復しつつ深化させた哲学者だったのだ。その際、フーコーがハイデガー存在論ではなく、カントの人間学からニーチェへと至る「歴史的批判」の系譜に自身の進むべき哲学の道を見定めるのも当然である¹⁷。フーコーにとっては、そのカントの人間学こそが、人間たちの散逸する形象を通じて、認識と当為を規制し、つかのまの「人間」の形象を成立させる体系の歴史的批判の端緒を開いたのだから——あたかもそんな形象など、あらかじめ「波打ち際の砂の上の顔」でしかなかったかのように、である。

17 『言葉と物』でも「人間学的まどろみ」と絶縁する新たな思考の方向として示唆されるのは、「純粹化された存在論や存在についての根源的な思考を再発見しようとする」ハイデガーの道と、「思考の限界を問い直し、こうして理性の一般的批判の企図と再結合する」フーコー自身の道である (OFI 1408)。