The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	フーコーのエノンセについて -砂漠の言語論に向けて-
Author(s)	檜垣, 立哉
Citation	大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2001, 27, p. 41-61
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4633
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「大阪大学大学院人間科学研究科紀要」第27巻, 2001年 3 月所収

フーコーのエノンセについて
―― 砂漠の言語論に向けて ――

檜　垣　立　哉

目　次

1．エノンセを論じること
2．超越の形象を排除すること 言説の水準における還元
3．言語のエノンセへの水準への還元
4．エノンセはどのように機能するのか
5．トポロジックな言語とその問題点

フーコーのエノンセについて
―― 砂漠の言語論に向けて ――

檜垣　立哉

1．エノンセを論じること

フーコーを論じる際に、エノンセ(énoncé)という主題は中心的ではないものにみえるかもしれない。それにはいくつかの理由があるだろう。

まずはフーコーの議論の主眼が、エノンセやディスクール（＝言説）やアルシーヴの本性を巡るような、言語論的・記号論的な水準にあるわけではないことが考慮されるべきである。エノンセが主題的に論じられる『知の考古学』にしても、それはフーコーの方法論の基本線を描くものではあれ、臨床医学や精神医学や人間科学の考古学という具体的な論述を整理するための書物にすぎないともいえる。方法論的な色彩が明確なこの著作は、フーコーの業績にとって重要な参照軸ではあるが、副次的なものであることも否定しえない。科学史／思想史的な記述に自らを限定し、何かの本質を問うというかたちでの哲学という作業を拒絶しつづけた（あるいはそれを知の形態として見かぎりつづけた）フーコーにとって、改めて自己の拠って立つ基盤を明らかにするこの著作は、構造主義や記号論という時代の流れ（とそれへの反発）に不可避的に巻きこまれたために、自身の位置を計測して示さざるをえなかった状況の産物であるとすらいえる[1)]。実際にフーコーの活動を見渡すならば、エノンセという概念について正面から論及しようとする試みはほかにはみあたらない。フーコーの大きな業績の一つが、エピステーメーという装置を導入し、歴史に対する視点を切断という方向から一転させたことにあるとしても、フーコー自身にとって、当の方法論的装置の原理を明確にする視線はさほど強いものではない。むしろ彼は、さまざまな記述の領野を飛び跳ねるように経巡りながら、方法論的装置そのものをそのつど微妙に変容させてしまう。分散する事実の地層的な記述が問題なのであり、そこでの振る舞いを統合的で単一的な言語の本質に閉じこめることを、自らにはそぐわない知の営為として退けるかのように。

それにフーコーの仕事を通時的に考えれば、エノンセを軸として方法論が展開される「考古学」の場面は時期的に限定されている。ドゥルーズの言い方を援用するならば、言うこと＝言語に関わるフーコーと見ること＝可視性に関わるフーコーが存在しているのであり[2)]、この二つの思考の流れは、「まなざし」が主題になる『臨床医学の誕生』以来、言説に優先性を与えながらも主題として並立してはいたが、その後の展開（『監

視することと処罰すること』）において言説の位置が相対的に低下することも考えなければならない。この展開には、「考古学」から「系譜学」へと方法論の呼称を変更していく事情が重なっていく。そこでフーコーの試みはさまざまな知の成立を巡る探求から、知によって統御される生とその空間、生における権力作用をミクロに解きほぐすような分析へと転じていく。スローガン的に捉えられやすいこの展開の内容を、呼称の変更に惑わされずに問いつめることは必要である。しかし表面的にみても、何かが大きく変わっていることも確かである。権力の網目のなかでの空間や身体の全面的な主題化、そして自らの身体のさまざまな活動の自己統御という晩年の議論、ここには群をなす記号のなかでその閾を精密に切り分けていく「考古学」のフーコーとはいささか違った姿が見受けられる。

だが以上のような留保すべき事情を認めながらも、エノンセに関する分析はフーコーの議論のなかで特筆すべき位置にあると私は考える。なぜならば、そうではあれ『知の考古学』はフーコーが残した唯一の原理的な著作であり、しかもエノンセの概念は、分散と切断の記述と形容しうるその試みの核心に存在しているからである。どれほど分散する事実に定位する記述をおこなうとしても、分散する事実そのものの圏域を押さえ、連続的な流れとしての思想史を解体することは、それらが扱う事象の原理性において捉えられるべきではないか。こうした原理性がさしあたり考古学として示されるならば、考古学の理念は方法概念であることを越えて、ただちに歴史的な事象の存在の理論であるはずだろう。エノンセという審級は、分散の記述が可能であることを、分散した事象そのものに即したかたちであらわにする役割を担っているのではないか。

しかしそれだけではない（以上の理由はあまりに形式的だろう）。エノンセを論及する際に導きだされてくるフーコーの強固なヴィジョンがある。それは独特のポジティヴィスムという姿勢である。あるいは「幸福なポジティヴィスト」（AS164）としてのフーコーの姿といってもよい。ポジティヴということ、実定的という言葉とも実証的という言葉とも重なりあいながら、しかしその双方をも示さない独自な意味作用をもつこの形容詞によって明らかにされる態度は、時期を問わずフーコーの議論を特徴づけている。ポジティヴィスムという言葉は、エノンセという言葉と同様に、フーコーの議論のさまざまな箇所に現出するわけではない（むしろきわめて限られた範囲でしか使われない）。しかしたとえば狂気を思考する初期のフーコーが（cf.『精神疾患と心理学』）、狂気をネガティヴな現象として捉えることを回避しながら、むしろそれを内包する文化のポジティヴな表現とみなしていくとき、そこにはすでにフーコーに固有なポジティヴィスムの一端がはっきりと見受けられる[3]。また権力を扱うフーコーが、性や犯罪者を社会からネガティヴに抑圧される対象としては捉えず、抑圧というネガティヴな言説も含めてすべてを生産する力という視点から見いだし直していくことには、独自のポジティヴィスムの明解な展開が見てとれる（『性の歴史 第一巻』のもっとも重要な主張は、〈性〉を〈抑圧〉されたネガティヴなものと規定する議論の虚妄を徹底して暴くこと、そして〈抑

圧〉が戦略的に通りのよい語り方にすぎないという事情を明かすことにある）[4]。一見するとフーコーの議論は、精神の病・狂気・犯罪・性という、社会の正常性＝規範性に対してマージナルなものに属する事象をとりあげ、正常な社会がそれらを排除することの不当性を、その歴史的相対性を述べたてることによって論じているように読めなくもない。しかし『狂気の歴史』のロマンチシズムの中にはとりだしうるかもしれないこの見方は、後期の権力論になると構図的には明確に否定される。性や非行性は、権力が排除するどころか、権力の一つの戦略結集点として、多種多様に生産され増殖させられるものとして描かれるのである。中心的／周縁的、超越的／被抑圧的なものという二項的な図式、あるいは周縁であるものがいつか中心を壊し尽くし、劇的な革命が生じるような祭りの朝のヴィジョンほど、実はポジティヴィストとしてのフーコーからほど遠いものはない[5]。そのような二項性を描きえたとしても、それは権力の総体的戦略のなかで産みだされる一つの形象にすぎない。つまりは分析にネガティヴな視線をもちこまないこと、すべてをポジティヴな表現あるいは産出という観点から捉え返してみること、そこでいっさいが変わる革命というヴィジョンを忌避し、力の局所的な変換をポジティヴなかぎりで記述していくこと。これらによってフーコーは、真理は時代の枠組みに依存するものにすぎないと主張する相対主義とは異なった、力の唯物論とでも形容しうる立場を確保するだろう。そこでエノンセに関する議論は、こうした姿勢を統括したり基礎づけたりするような根源的場面ではないにせよ、そこで現れる働きを的確に、あるいは代表的に指し示す審級といえるのではないか。

こうした事情はさらに広い射程において捉える必要がある。エノンセを理解する有効な視点をあたえてくれるこの射程に少し言及しておこう。それはドゥルーズとの連関である。「新たなるアルシヴィスト」という論考を著し（のちに『フーコー』に所収）[6]、エノンセをフーコー初期の仕事を検討するための係留点として描きだしたのはドゥルーズである。しかしこの交錯は表層的なものでも、同時代的な要請が結びつけたものでもない。さらに深くドゥルーズは、自らの問題圏のもとでポジティヴィスムを論じるフーコーと共振し、エノンセの議論を捉えたのである。それはどのようなことであるのか。

考えるべきことは、エノンセがドゥルーズにとって、多様体（multiplicité）という存在の基本モデルを描きだす有力な場面でありえたことにある。ベルクソンの存在論的読解を一つの起点として、あらゆる超越の審級を介在させない潜在的な多様性としての存在の姿を見いだすドゥルーズにとって、多様体の存在論という主題はいつも議論の中心におかれている。そして「新たなるアルシヴィスト」では、リーマンに一つの淵源があり、フッサールとベルクソンに展開していった多様体の思考は、それらでは公理系的であったり二元論的であったりするために巧く展開されなかったが、フーコーのエノンセの議論においてある種の受け継ぎをされていると高く評価される。エノンセの議論においては、一と多という対立、あるいは主観とそれに支えられる起源という問題系から離れたところで、多様体そのものを扱う論点が提示されているというのである。「多様体は公

理的でも類型的でもなく、トポロジックなのだ。フーコーの書物は、多様体の理論－実践においてもっとも決定的な一歩を示している」[7)]。

ドゥルーズの述べる多様体とは、あらゆる統括的な審級を欠いたままに、異質なものが共存する内在的な圏域を示すだろう。多様体とは、まずはベルクソン的な持続というモデル、つまりは分割不可能な異質性によって形成される流れという存在のリアリティー、空間的に等質化されることなく飛躍と切断によって新たなものを産出する生成の力に託されながら語られていた。しかしベルクソンの多様体では、意味と言語に関わる議論が希薄である。彼が述べる多様性のモデルは、切断する連続性（現在）と多様なものの共存（過去）の領域であるが、そこでは流れの向きによって生じる弛緩と収縮という図式が全体に幅を利かせており、二元論的な展開は免れない。ドゥルーズにとって、このようなベルクソン的な多様体のアイデアをどこかで乗り越えることは、『差異と反復』の記述からみても不可欠のことであった（この書物では主要な概念装置がベルクソン的な言葉で描かれつつも、とりわけ第三の受動的綜合を論じる際に、ベルクソン的な装置からいかに離れるべきかが大きなテーマになっている）。こうしてエノンセには、言語と意味を基調とした歴史的な多様体を論じていく視点が加わるだろう。そこでエノンセは、たんなる言語の議論であることを越えて、歴史的な多様体をトポロジーの観点から考えるためのモデルになりうるのである。

トポロジックな多様体とは何か、多様体として示される言語－記号の存立とはなにか。これがエノンセの探求の目指すべき問いだろう。それに向かうために、フーコーにおけるエノンセの記述を整理しよう。

2．超越の形象を排除すること　言説の水準における還元

『知の考古学』の記述総体において目をひくことは、言語を巡るポジティヴな事情を救いだすためになされるネガティヴな叙述の強固さである。表面的にみればこの著作は、エノンセや言説とは何でないのか、エノンセや言説に即した記述とは従来の歴史的な叙述をどれほど否定するものなのかを論じるものとしてしか読めない側面がある。

たとえばフーコーの考古学は、歴史の連続性も、歴史を包括する主体もともに認めない。そこで描かれる歴史には、概念の展開も、目的論的な収斂点も、何らかの意図の実現という構図も介在しない。歴史的な事象とは一種のシステムであり、ある水準でまとまった言説という場面を形成するが、しかしそれはあくまでも分散したかぎりでの事実である。「分散した出来事の集まり」だけを論じること（AS32）、「言説そのもののレヴェル」（cf. AS66）に定位すること。こうした表現には、言説やエノンセに覆い被されるさまざまな超越的幻想をとりはらい、ただそこにあるがままの言語に立ち返っていく還元的な視線が強く感じられる。また考古学的記述の核として描かれるエノンセは、言語的な審級を構成するものでありながら、しかし文でも命題でも言語行為でもないという仕

方で導入される。エノンセとは、文・命題・言語行為という個別的な場面が描きだされ、またそれらが存在することをも可能にする審級であるが、エノンセを見いだすためには、まずはそれを、言語を理解するいくつかの場面から差別化しなければならないのである。分散した事実に視線を集中しようとする手続きは、エノンセには関わらない超越の形象を排除しようという、平面的な純粋さの抽出をまずは目指している。こうした議論によって、言語の群を見抜くフーコーの視線は還元的に研ぎ澄まされていく。「重要なのは、その出来事の狭さと特異性のうちにエノンセを捉えること」(AS40)なのである。

これらの手続きを大まかに辿っておこう。それは二つの場面に関わる。一つは言説をさまざまな統一性から解放する場面であり（分散した規則性の抽出)、もう一つはエノンセを言語的システムから分離していく場面である（独自な領野性の解放)。前者は『知の考古学』第二章における主題になり、後者はおもに第三章のはじめの部分を利用して論じられる。

前者から検討してみる。そこでも議論はさらに二つの部分に分けられるだろう。まずは言説の分析から連続性や統一性を排除していく作業である。ついでそこで見いだされる言説の分散を規則性として特徴づけていく試みである。

言説に連続性や統一性をもちこみ、言語の群に何らかの全体性を徴しづけてしまう超越的な形象を排除すること、これが最初になされるべきである。では連続性や統一性とは何に依拠して語られるのか。フーコーが批判的に列挙するのは、伝統、影響、発展、進化、また心性、精神などといった諸概念である。それらの諸概念は、言語の群に継起的連続としての時間性を、そしてそれが前提とする連鎖的統合の姿を見いださせるものだろう。またそこには科学や文学といった、ある時代区分のなかでしか通用しないカテゴリーが容易にもちこまれもする。だがこうした連続性やカテゴリーは、言説のあるがままの把握を妨げる。さらにフーコーが批判するのは、作品や書物の統一性である。これらの批判は統一性の収斂項と考えられる作者という存在にも向けられる。しかし作品や書物や作者の統一性は、それがさまざまなテクスト的な条件から成り立っていることを考えれば、ただ散乱するだけのものではないか。書かれたものとその統一体としての書物や作家の結びつきは多様であり、そうであるならばまずは、書かれたものの水準自身において分析を果たすべきではないのか。最後にフーコーは、起源の概念を批判する。起源とは、まさにそれ自体は不在であり、しかも不在であることによりたえず隠れた分析の回帰点として設定されつづけるものだろう。おそらくは起源を見いだすという視線が、言説に最終的な統一性をもちこむことになる。これに対してフーコーは、起源なき分散のうちで言語を捉えることを提示する。不在の起源という超越に支えられた言説は、不在の虚焦点を参照してしか自らの存在を保証できない。しかしあらゆる統一性を排除するならば、そこで言説は、それ自身が特殊な出来事としてとりだされうるだろう。言説をあるがままの特殊性において記述すること、これがポジティヴィスムという主張の軸である。ここで非連続性・断絶・閾を扱う考古学の基本的な方針が提示される。つま

り連続性と起源への上からの均質化を退けて、言説の存立をそのままに見いださせることができるようになる。

しかし統一化的な形象をすべて排除しても、そこでの言説の分散とは無秩序的なものではない。そこで現出するのは言説の規則性なのである。つまり特殊な言説は、それ自身が規則的な言葉の群としてとりだされるのである。ここで言説の編成(formation)が語られるべきになる。しかしこうした言説の編成も、言説を超越する何らかの統一性に依存するものではない。では、そのあるがままの規則性とはどのように描きだされるのか。ここでも最初に、さまざまな超越的統一性が排除されなければならない。

言説の編成について排除されるべき事象をまとめて列挙しよう。それらは、言説の対象、言説を語る主体、言説の概念、統一的な戦術である。対象に関しては、言説をあらかじめ規定すると考えられる対象――たとえば狂気(cf.『狂気の歴史』)――を、言説の編成の軸とする発想そのものが批判される。狂気とは、言説の編成によってある歴史的場面で成立する領域なのであり、言説の編成に先立って回帰すべき、経験の生ける対象ではない。言説の場面には狂気として指定される「もの」は存在しない。しかし「もの」がないとはいえ、そこで当の「もの」を巡る語り方の言語学的分析が重要なのでもない。つまり言説は「言葉と物との交錯ではない」(AS66)のである。あらかじめ想定される「もの」も、それを語る「言葉」も必要としない、それらを編成する実践において言説は捉えられるべきである[8)]。主体に関しては、エノンセの諸様態の編成という観点から、言説における語る主体の中心的機能が剥奪される。語る主体は言説を統合するものではなく、言説の編成をおこなうなかで、主体自身の位置が設定されてくるのである。臨床医学を例に検討されるこの議論(cf.『臨床医学の誕生』)では、さまざまな制度的空間、さまざまな言説の連鎖において、医学的な視線が決定される具体的な仕方が描かれる。つまりは「綜合というもの、一個の主体の統一化機能」(AS74)に言説の編成を依存させてはならない。そこでは認識的(超越論的)主体も心理的個体も思考の枠組みから除去した、分散する主体が記述されるべきである。概念に関しては、「理念性」の地平や「観念」の抽象的な発生から言説を裁断してしまう議論が批判される。理念という主題においては、その創始という(たぶんに神秘的な)場面が問題になるだろう。また抽象的な観念を発生において論じたとしても、そこでは生ける経験という(たぶんに主体的な)審級がまずは考慮されてしまう。しかしフーコーは、不在の起源や経験の現場という源泉に、そこへの遡及に言説を位置づけない。フーコーはあくまでも「表面的」である言説の「前概念的な」レヴェルに定位しつづける(cf. AS83)。ここでとりあげられる例は一般文法(cf.『言葉と物』)である。そこでは諸概念が共存し連関する前概念的なレヴェルがその「異質的多様性」(AS84)において記述されていくのだが、それは分散する自身の起源をどこにも参照しはしない。戦術に関する議論は、以上の議論を包括する役割を果たしている。言説があるまとまりを形成するならば、それはそうした形成にまつわる戦略に、そこでの一種の理論的選択に依存すると考えられるかもしれない。しかしこう

した選択は、やはり言説の接合の場面に解消されるべきである。それを繋ぐ背景の意図やその展開を考えてはならない。言説を産みだす戦略とは、根源的な投企を想定するものでも、（根源にもとづかない）謬見の二次的な働きでもないのである。起源や根源性、経験の豊かさやアプリオリな超越論性にどこかで繋がっていくこうした思考から完全に身を引き離したのちに、われわれははじめて言説の領域を定位することができる。言説とは深みなき表面であり、即物的でポジティヴな言語の位相である。しかしそれは同時に、「体系性の膨大な厚み」であり「多様な連関の凝縮した総体」(AS101)という規則性の場面であることにも留意しなければならない。こうした規則性については、言説を構成するエノンセの働きに眼を転じるべきである。

3．言語のエノンセへの水準への還元

こうしてさまざまな超越の形象に浸食されない、つまりは不在の焦点により統括されない記号の群の水準に至ることができた。あくまでも「表面」的な「分散」であることを主張するこの水準での体系的な規則性、その厚みの構成に関与するものがエノンセである。エノンセと言説との連関はさしあたり多岐にわたる(AS106)。言説は最終的には、「編成の同一のシステムに属するエノンセの総体」と規定されることになるだろう（AS141)。しかしいずれにせよ、エノンセが言説の「基本的単位」(AS107)として機能していることは確かである。エノンセとは、まずは「それが構成的な要素となるような織物の表面に現れる粒(grain)、言説の原子」(AS106－107)なのである。もちろんエノンセを素朴な仕方で言説の単位や原子と捉えてしまうことは誤りだろう（実際、エノンセが機能として規定されていくにしたがって、原子という表現は否定されていく)。しかし言説の規則性はエノンセの働きによってこそ機能する。エノンセの定義づけが、フーコーによる言語の還元の最終地点であることは間違いない。

エノンセを定義づけるためにフーコーがなしていることは、それを命題・文・言語行為といった言語の諸理解から解き放つことである。フーコーは次のように述べる。まず命題とは論理的観点からの言語の理解であるが、そこで言語は真偽が問われ、また明確に階層化された自立的なあり方において描かれうる。しかし同一の真なる内容を言明する命題でも、それがどの場面で述べられるかによって、エノンセとしての価値は異なっていく。そもそもエノンセにおいて、真であるか偽であるかを明確にすることは意味をもたない。逆にいえばエノンセとは、論理的命題が規定された際に「残余する」何かであるとすらいえる(AS112)。指示対象をもたない命題、矛盾した命題、つまりは真偽が語れない命題も、充分にエノンセとして機能し、言説の一つの場面を形成する（「金の山塊がカリフォルニアにある」がエノンセとして機能するように)(cf. AS120)。この意味でエノンセとは、ドゥルーズが述べるように、「夢のような」言語の境界ともいえるだろう[9)]。真偽を語ることから抜け落ちていき、真偽には収斂しない現実性にのみ関わ

るような記号の領域。またエノンセとは文ではない。エノンセは文法的規則に従うものとして規定することはできないのである。文とは考えられていない動詞の活用形も、また図表や方程式も、記号の現実的な作用としてエノンセでありうる。また文法的な場面とは関わりのないフランス語のタイプライターの AZERT という並びも、エノンセの代表的な一例である。エノンセは文と一致しない。後述するように、エノンセとはさまざまな他のエノンセとの連関性においてしか存立しえないが、その連関性は、文にとってのコンテクストとは異なっている。文は、言語的（現実的・心理的）な「総体」をどこかで想定しているコンテクストにおいて意味をもつ。しかしエノンセの連関性は、コンテクストとは別種の「余白」により、「総体」という統合的場面を構成しない結びつきにおいて機能するのである。逆にコンテクストの「総体」の方が、分散するこのつながりの一部を囲った言語規則や主観の圏域に現出するのであろう（cf. AS127－）。最後にエノンセは言語行為とも重なりあわない。フーコーは言語行為を、ある意味ではエノンセに近いものと捉えている。それは言語行為が、言語の事実的な実践によって、現実的な力を発揮するからである。この点で言語行為的な言語の位置づけは、言語が機能する現場のみに密着するエノンセの議論とある意味で類似している。しかしフーコーは、やはりエノンセと言語行為とを差異化させる。まず言語行為とエノンセの単位とは一致しない。一つの言語行為には通常多くのエノンセが含まれてしまう。またエノンセは、たんなる実践的な効果ではない。それは効果をささえる可視的な物体として存立する。さらにそのかぎりで、エノンセの実践にはある種の反復性がつきまとう。それは一回限りの行為の効果ではなく、反復されうる効果としての規則性、繰り返されうる実践なのである。だからエノンセ固有の物質性＝反復性が語られなければならないことになる。

こうしてエノンセを論じる際に、命題・文・言語行為というモデルを利用することが排除される。逆にエノンセとは、「その特異な存在様態によって……文、命題、言語行為が存在するかどうかを述べるために不可欠なもの」（AS114）と描かれる。それは論理的・文法的・話法的な連関とは違ったかたちで、言語に言語としてのまとまりを与えていくのである。このエノンセの機制を、フーコーは「垂直的にはたらく一つの機能」（AS115）と語っている。

これらの議論において重要なことは何であろうか。文や命題とエノンセとの根本的な差異は、文が文法によって、命題が真偽によって、その価値を支えられる点にあるだろう。記号の群を真偽によって理解することは、真偽を定めうる別の審級を言語の理解にあらかじめもちこむことを意味している。文法もまた、文法的な総体を、現出している記号とは別の場面に想定してしまうだろう。しかしエノンセを見いだすこととは、どこかで超越や起源を挟みこむようなこうした議論の設定を解除することである（その点で言語行為の批判は議論の矛先がいささか異なっているだろう。この批判はエノンセの効果の規則的反復性に関わるものなのだから）。このような還元を経ることによりエノンセは、言語のリアルに〈ある〉ことを機能させる基本的審級としてとりだされる。それ

は、記号に垂直的に働きかけ、その現実的な存在を可能にする機能として提示されるのである。つまり言語の存在そのものに関わり、むしろその存在を意味するような実践の場面なのである。

4．エノンセはどのように機能するのか

エノンセに固有の機制を積極的に描きだすことが次の課題になる。言語的な体系の統一性とは異なったエノンセの機制とは何であるのか。

『知の考古学』第三章の中後半部をしめるエノンセの記述は、率直にいってかなり錯綜している。しかもその記述はひきつづき言語的な統一性との執拗な対比を軸に――つまりはネガティヴな色彩つよく――展開されつづけている。そこであえて積極的な事情を抜きだしてくるならば、次のようになるだろう。つまりエノンセは、はじめに提示されていた言語の原子というよりも、むしろ言語を成立させる場所的な機能に姿を変えていく。エノンセは「垂直的」であるというよりは、ドゥルーズが「斜線」[10]と名付ける網目のような連携として捉えられるようになる。こうした縦断する機能の場所をフーコーは領野(champ)と呼ぶだろう。このようなエノンセの領野は、対象・主体・共存・物質性＝反復性と関わる四つの視角から提示される。逆にいえばこの四つの事象との連関性の領野が、エノンセとしての言語のあり方を特徴づけていく。

対象についてはこう語られる。エノンセは記号である以上、つねに何か「別のもの」(AS 117)と関わりながらその機能を果たしている。しかしそれは、シニフィアンとシニフィエ、文と意味、命題と指示対象といった連関とは異なっている。そこでエノンセに固有の「別のもの」との関わりは、「座標系」(référentiel)(AS120)との連関であると描かれる。こうした「座標系」とは、ある対象が出現するための「場所、条件、現出領野、差異化の審級」(AS120)のことである。つまりエノンセとしての記号は、対象が現出するための空間性に関与し、むしろこの関わりにおいて特定の対象の存立場所を準備するように機能するのである。名指される対象が存在するのではなく、また一つのエノンセが一つの対象を準備するのでもない。エノンセは、それ自身の水準と働きと連鎖において、対象が特定のものとして名指されうる場所的な領野性に関与するのである。主体についても議論は同様である。エノンセはある特定の主体によって形成されたり創意されたりするものではない。逆にエノンセの方が、それを語る主体の場所を空白の地点として準備する。つまりエノンセの主体とは「さまざまな個人によって充たされうる、規定された空虚な場所」(AS125)のことなのであり、エノンセはその機能において、主体が現れる場所を規定していくのである。実際には数多くの具体的主体がその場所を占めるだろう。しかしどの主体がエノンセを発するのかが、エノンセを規定するわけではない。むしろエノンセの方が、それを発する主体が何者であるのかを、その位置によって指し示していく。さらにエノンセは他のエノンセと「共存」する領野を形成する。一つだけで

単独に機能するエノンセは存在しない。しかしこの「共存」は、すでに述べたように文法的な規則を前提としたコンテクストではなく（それはある種の統一性を前提としている）、エノンセがそのなかで自己の特殊性をより抜いていく分散した系における共存なのである。こうした共存は、実際には「編成化＝定式的表現」（formulation）（AS129）を産みだしながら、ある種のまとまりを確保して、そのなかでエノンセとしての自己のあり方を切りだすだろう。エノンセは、他のエノンセとの関わりのさなかにしかありえない。それは深みから統合する審級をもたない分散であるのだが、しかしそれぞれが何かの形象を浮き上がらせるような集合をなしていく。最後にエノンセの物質性が語られる。先にも論じたように、エノンセは表面的な効果であるとはいえ、それは言語行為的な一回きりの出来事ではない。またそれは、言語の物質性（声や文字）において機能するとはいえ、そうした純然たる物質の存在に還元されるものでもない（純然たる物質性も一回かぎりの出来事だろう。何冊も印刷されている同じ書物は、同一のエノンセでありながら、それぞれが別のものでありうるように）。エノンセは特異な出来事と語られるが、この特異性は時空内で限定されるような出来事性ではないのである。それは、反復される出来事性と語られる。つまりこの特異性は、時空的には何度も同一のかたちで現出しうる安定性をもつものとして描かれていくのである。こうしてエノンセは、「変容可能な重さ」「相対的な重量」という「反復可能な物質性」（AS138）を備えながら、自身のあり方を規定する。それはあるがままの表面性である自己の形象を、ある種の慣性力をもって時間的繋がりのなかに引きずっていく。

以上で述べられていることとは何か。それは簡単にいえば、エノンセが歴史的な規則性としての配置であり、その事実の具体的な産出としてこそ描かれるということだろう。対象が歴史的に現出する「座標系」と結びついていること、そこで主体の位置を確保すること、さまざまなエノンセと連携していること、こうした連関において反復性の保持がある程度なされること、これらがエノンセの領野性の機能である。こうした議論は、最終的にはエノンセが、「歴史的アプリオリ」（apriori historique）を形成するという記述に向かっていく。統合点をもたないポジティヴな規則性とは、与えられた歴史のアプリオリのことである。アプリオリであるとは、この場合、あるエノンセに関わる対象やそれを発する主体が、エノンセが関与する領野性にあらかじめ依存しないかぎり現出しえないことを意味している。エノンセがそれらの現出を条件付けるのである。しかしもちろんこのアプリオリは、起源も目的も方向性もなく、ただそこにあるがままの言語の領野性にほかならない。だからここではアプリオリであることが、特殊なものであることとただちに結びついてしまう。それは具体的には、ある〈知〉の分野を形成する閾をかたちづくるだろう。差異においてしか示されない、分散する事実としての閾。このような特殊性の歴史的規則性をフーコーはアルシーヴと呼ぶ（AS170）。そしてフーコーが実践してきた考古学＝アルケオロジーという方法論は、こうしたアルシーヴに対処するための技術のことだろう（cf. AS173）。これが『知の考古学』の一つの帰結である。

こうした領野としての機能であるエノンセを、再びそれ自身において記述するならばどうなるのか。『知の考古学』第三章の四節で、エノンセは再度〈稀少性〉(rareté)・〈外在性〉(extériorité)・〈併合〉(cumul)という特徴においてまとめられる。これらの特徴を述べることにより、フーコーはエノンセのあり方を最終的につかみだそうしている。

〈稀少性〉とは、「表面」の機能であるエノンセが、解釈される豊かさに充ちたものではないことを明示するための表現である。フーコーによれば、「意味」を探る言説的な分析は、いつも「全体性」と「過多」(pléthore)とを携えている。それは言語の彼方に、いまだ言われていないことの無際限さを見てとり、それをさまざまに理解しようとする姿勢に繋がるだろう。しかし言語のリアルな存在を機能させるエノンセは、この種の過多性とは関わりない(エノンセはシニフィアンの過剰とは関わりがない)。エノンセとは記号がそこにあるがままの現実を提示するだけのものである。それは関与性の領野としての不可視性をもつとはいえ、背景に何かを設定しない希薄な場面なのである。また〈外在性〉とは、エノンセが再び内部/外部の区分に陥ってしまい、どこかで創始的な主体という概念が差し挟まれることを防ぐための記述といえる。内部/外部という区分は、本質性/非本質性、オリジナルであること/二次的であること、本源的であること/堕落したものであること、これらの二分法にも結びつくだろう。しかしエノンセの機能は、こうした二分法すべての外にある。だから本当は外在性という表現は、内部/外部の区分に対する中立性(neutralité)という言葉によって書き換えられるべきだろう(cf. AS159)。規則的なエノンセは創始的なものでも凡庸なものでもない。創造的ではない特殊性という意味で、個人に帰属されない歴史的な場にあることとして、エノンセは「ひとが語る」(on dit)(AS161)という水準に定位されうる。最後に〈併合〉がとりあげられる。これはエノンセが想起や全体化とは関わりのない仕方で、しかしそれ自身歴史的に残存し、自身に何かを付加しながら領野をつくりあげていく事情を述べている(AS162−163)。エノンセとは、自立性をもった慣性によって併合されていくものであり、それゆえ現に機能するエノンセを歴史的な層性において扱っても、それは復帰すべき回帰点をもたない積み重なりである。残存しているものは本来性の痕跡ではなく、併合されつづけるポジティヴな何かである。ただたんに併合されるだけのもの、その併合において多くの矛盾をはらんでも、乗り越えられるべき到達点や、完成されるべき形態を想定しはしないもの。こうしてエノンセは、希薄で外在的(中立的)で併合的な領野と描かれきることになる。これらは基本的には同一のことを述べているだろう。それはエノンセが、歴史的アプリオリといういささか「目に余る」組み合わせ(cf. AS167)によって描かれる領野性であることの再度の確認にほかならない。歴史的アプリオリな場を形成するエノンセは、深みもなく(希薄で分断されたものであり)、絶対的な本来性に回付せず(中立的で非人称的であり)、戻るべき起源に回帰するものでもない(併合的で非統合的である)。エノンセは歴史的な規則のシステムとして、あるがままの空間性である。このような歴史的アプリオリであるかぎりで、エノンセは、断絶と分散のなかでの記号

の働きという姿を明らかにする。それはどこにも向かわずどこにも戻らない断層のような歴史、即物性が形象として描く理念性の場である。

さて、ここで視点を変えてみたい。こうしたエノンセの規定は、言語の思考にどのような貢献を果たすものなのか。そしてそれは、記号－歴史という多様体の議論にどう連関するものなのか。

5．トポロジックな言語とその問題点

物質的であるが端的な物質性ではないもの、反復的であるがそれ自身は特殊なもの、「隠されてはいない」がまた「可視的でもない」(AS143)もの、与えられている事実性であるが、記号が「ある」(il y a) という存在にまつわる「準不可視性」(AS145) を担うもの。このようにして言語の縁や限界に位置しながら、言語の存在の閾を歴史的なアプリオリとして決定するエノンセ。これらの記述は、言語の議論に、ひいてはこうした言語としての多様体の議論にどのような展望をもたらすのか。すくなくとも二つの、積極性の高い提言をそこからとりだすことができるだろう。

一つには、言語は解読されるべき何かとは捉えられないということである。そしてもう一つは、それにもかかわらず、言語はその歴史的な規則性において、さまざまな関わりの連接点として定位されるということである。読み解かれるべきではなく、直ちにあらわに指し示されるもの。しかしその存立においては、対象や主体や言語の群や物質的存在との連関性という見えないものでしかないもの。つまり現れるがままのものであるが、しかしそこに現れない歴史的な付置を担いながら記号を現れさせるもの。これがエノンセの視角から考えうる言語の存在の内実である。

言語とは解読されるものではないという結論は、言語からあらゆる超越的装置をとりのぞくフーコーの議論の前提から考えても当然の帰結であるかもしれない。しかしこれを言語の議論のただなかで展開することはかなり挑発的でもあるだろう。それは言語の存立にとって、言語を読む者の存在も、言語を読み解くという行為も、そこに読み解かれるべき何かがこめられているという発想も、そのすべてを拒絶することになるからだ。フーコーにおいて、言語は主体に生き生きとした行為を促し、その行為性のなかで多義的な現れを示すような謎多き存在ではない。言語は、主体が解釈をなすという媒介を通じてその姿を現すものではないのである。そのような事情を想定しない場面ではじめからむきだしに機能してしまう〈言語の存在〉を考えることがエノンセの議論の提示するところである。そこで言語は読む側が不在である場合にも、むしろ読み手を指定してくるような力として描かれるべきだろう。言語に何かを読み解くという行為は、言語があるという事態に対して二次的なものでしかない。読み解かれる以前に、読み手なく機能しているあられもない水準がエノンセである。そこに読み手の関与がありうるとすれば、それは生き生きとした読解ではなく、事象の測定に近い手続きであるだろう。読み手は

この測定に挟み込まれるようにしてしか存在しえない。それは、読むことの豊かさを拒絶する硬質の無機的で唯物的な編成をおもわせる。砂であり地層であるような、エノンセとアルシーヴの描くかたちとしての編成として。

この帰結は、現代的な諸思考のなかでのフーコーの位置を明確に定めてくれることにもなる。言語を存在理解の軸に据え、言語を読み解く主体もそれを発する主体もともに切り捨てる議論は、初期デリダのエクリチュール論を代表として、さまざまなかたちで展開できる[11)]。しかしフーコーにおいては、記号のレヴェルでの決定不可能性を、真の意味に到達できない彷徨によって論じる姿勢は見いだせない。つぎに述べるように言語そのものは多層的な力である。それは多層的であるかぎり見えない部分を含む。しかし多層的な言語は多義的なのではなく、その現れにおいて多様な事象の存立を指定してくる力なのである（それはまさに地層的な現れをもつ力である）。その指定は、作者や作品や時代や精神といった統一性とは別に、エノンセ自身の規則性として決定力をもつだろう。実際的な問題として、読み手の知識によって読まれるテクストに差異は生じうる。しかし進化に関する同一の言説でも、たとえば進化を語る別種の地層に属するテクストにおいて現出するならば、それが示してくるエノンセ的な規則性は同一ではありえない。それが示す体制は、解読されるべき決定不可能な重層性においてではなく、地層的測定にふさわしい歴史的アプリオリなのである。言語とは、主体なき、対象なき、真理なき、しかしさまざまな領域を作動させるむきだしの現前なのである。言語は主体の死をはらむ非現前の媒介物ではない。それは力としての現前の多様性なのである。

しかし言語はエノンセの領野性として、さまざまに規則的な関わりを抱えこむ。あらわなものは孤立した単独性ではなく共存的な規則性なのである。そこで言語は、さまざまな関わりのなかで不可視の機能（あるいは存在の準可視性）として存在している。それはポジティヴな現前でありながら、見えない重層性において機能するのである。言語の存在とはこの連接点のことであり、エノンセとはこうした重層性を深さではない垂直的（―横断的）機能として備えている。

この見えないこと、この重層性を正しく捉えなければならないだろう。多義性をもたない多層性、非決定性に解消されない歴史的アプリオリ、しかしそれがアプリオリであるとしても、いささかも不動の真理を指し示すのでもなく、あくまでも歴史的な一つの規則性にすぎないこと。この領野性、ポジティヴな多重性をどのように考えればよいのか。

それにはいくつかのアプローチの仕方があるだろう。言語という事象にこだわるならば、再び言語学的な事例に引きつけるのも一つの仕方である。しかしフーコーの述べるエノンセの領域とは、あくまでも言語学・論理・言語行為という枠組みに収まることに先立って言語を存在させる場面である。繰り返しになるが、フーコーにとって言語的規則や論理的規則は、エノンセの一つの領野性を、何かの統一性の形象で捉えたあとに現出するものにすぎない。だからフーコーの議論から言語と記号に関する具体的な成果をとりだそうとするなら、実際にはいささか期待はずれな結果（記号論としてはあまりに

抽象的な言明にとどまるような姿）に終わるだろう[12)]。しかしここではむしろ視線を逆にとるべきではないのか。つまり言語的なシステムが存在するのは、それが歴史的な諸制度に連関しているかぎりであり、そこでエノンセは言語が制度的な実践と結びついていることを明確にする役割を担うと考えるべきではないのか。だからエノンセの重層性とは、フーコー自身がおこなっていたように、記号の群に結びつく主体と対象の配置の解明へと回付してこそ、実質的な内容において分析されうるのではないか。言い換えれば、言語の存在とは、ただちに歴史的制度の具体的な生産に差しだされるかぎりで、それを議論することに意味が生じてくる、そうしたものではないのか。

エノンセのポジティヴさも、このような歴史的な多様体の実践的生産という方向においてはじめて明確にとりだされうるだろう。与えられるものがポジティヴ（事実的で可視的）で多層的（存在の機能であり不可視的）、アプリオリで特殊的であるという事情は、言語の存在が同時に、歴史的実践という事実として、主体や対象を規定する領野という特殊な場所の産出であることに向けられてこそ描かれうる。エノンセとは言語の現場でありながら、その現場を突き抜けた歴史的配置そのものの実質的産出である。エノンセがトポロジックな多様体であるというドゥルーズの記述は、こうした働きとしてのエノンセの位相こそに該当する。トポロジックであるとは、むきだしの現前性が、どこにも帰属しないその外在性において、主体や対象の領野の産出に多様に関わることの言い換えであるだろう。また実際フーコーが『知の考古学』ののちに議論を進めるのは、こうした実践を強調する方向にほかならない。そこでは言説的領域とは別領域に想定される空間的な領域性と、そこで作動する権力の生産性に焦点があてられていく。しかしこうした系譜学的な展開も、歴史的・制度的な生産に言語を回付させていくエノンセの議論の拡張と捉えられる側面が強いことに着目すべきだろう。だからエノンセの議論とは、言語固有の議論の枠を離れ、特殊に分散したものである制度の議論に解消させられることが、つまり言語という素材からただちに離れる権力－空間論的な転回において描かれていくことが不可避であるのかもしれない。

それにもかかわらず、言語という論点にこだわるならばエノンセの議論にはいくつかの問題が見いだされる。一つは言語に固有の物質性とは何かというものである。もう一つは言語に固有の時間性はどのように語られるのかというものである。これらの問いは『知の考古学』を探るかぎりでは明確な解答はえられない。しかしエノンセの議論からフーコー独自の記号の議論をとりだすためには、これらの問いは不可欠だろう。最後にこうした事情に若干触れておく。

エノンセが特有の反復を繰り返し、独自の重みをもった物質性を備えていることはすでに論じたとおりである。それはエノンセの領野性が、閾において区切られる地層性として機能することを保証しもするだろう。しかし問題はこの物質性の本性にある。エノンセとは粘着性をもった砂粒が、その領域的な拡がりにおいて形象を描くような働きであるだろう。それは容易に移ろう多様な歴史的形象を現前させる深みなき砂漠の平面で

あるが、そこでの形象は一定の持続力をもつのである。だがエノンセが描くこの粘着力、この持続力とは何なのか。そこでは、生産される歴史的アプリオリを支える記号の物質性、つまり記号独特の交換性、流通性、利用可能性が、すなわち交換も持続も可能なそれ自身の物質的体制が、制度的なものの存在に踏みこむように関与しているのではないか。つまり特殊であるが反復される実践装置を確保する記号の物質的条件性を考えなければ、エノンセの実践への解消も一方向的な展開に終わってしまうのではないか。さらにエノンセの持続に関わるこの問題は、言語の時間性への問いにも直接繋がるだろう。フーコーの議論の斬新さは、エノンセの審級が断絶に充ちた場面であり、それ自身が特異な存立として現れるという点にあった。だからそこでは、全体性を想定した連続的な変化という語り方は退けられ、時間は断絶をふくむ変換という方向で記述されていった。しかしエノンセが歴史的な実践でありながら、主体的な実践形態をすべて排除して語られるものならば、エノンセの圏域において時間が離散的に展開されていくモデルと、その転換の動力の設定とが必要になるだろう。主体の実践という現場を退け、連続的な時間の神話を避けながら、分散する時間の機制をどのように描けるのか。この離散的な時間の観点にたってこそ、エノンセの現前する力としての反復する特異性が原理的に描けるはずである。エノンセが自らの形象を崩し、別の形象に移り変わる事情を、超越の力に依存させず、崩れながら滑り変わりゆく表面の装置のみで語ること。規則性自身が内的にかたちをかえていく論理を、規則性のなかで読みとること。規則性の崩落と消滅と変換とを規則性が不可避に抱える隙間のように挟み込むこと。規則性自身の死と断絶とを、時間の全体性にとりこまれるのではなく、そこで時間が発していく臨界として押さえること……。

これらの問いがフーコーから繰り越されていることは、フーコーの問題設定のある意味での限界を（とりわけシステム論としてのフーコー的思考の限界を）示しているのかもしれない。超越を排除した内在の存在論を構築するためには、そしてそこで社会的なものの存在論、歴史的な力の理論を描くためにも、言説の内的な持続と変換に関わるこれらの問いは重要である。もちろん、アルシーヴから具体的権力の分析に転じていくフーコーの営為に、こうした原理的問いの不在を述べたてることは不当だろう。しかしフーコーの探求が相対主義的な歴史分析ではなく、歴史的な多様体の存在の理論に（結局は内在的な生－権力の錯綜に）向かう根底性を備えるかぎり、以上の問いは引き受けられるべきでもある。少なくともそれは、エノンセを論じることによってフーコーがなした、おそらくはもっとも徹底した言語の現場性への還元と、そこでとりだされる力の様々な組成の露呈に対し、別種の超越的な力を織り交ぜる反動性なしに接近し、その軌跡を確保するための所作でもあるのだから。つまりは「生き生きとした経験」、主体の働きを想定するような「実践」を切り捨てたあとではじめて明確に露呈されるような非主体的実践の生々しさという、フーコー的な視線の果て（「人間学的まどろみ」の彼方）を見据えるための所作であるのだから[13)]。

註

1）「「エスプリ」誌 質問への回答」および「科学の考古学について――〈認識論サークル〉への回答」（*Dits et Écrits I*, Gallimard, p.673－, 696－）という応答的な記述が実質的に『知の考古学』の素描になっている。フーコーのこの著作が時代の産物であることは、仮想対話形式で書かれている『知の考古学』の結論部からもかいま見られるだろう。構造・自由・革命という時代の諸術語から距離をとること。あるいはそこで思想史を超越性から解き放ち、「人間」の時代の外側を斬新に描ききろうとする自身の試みの、時代における「居心地わるさ」(AS274)の率直な表明として。

2）cf. G. Deleuze, *Foucault*, Les éditions de minuit, p.57. そこでドゥルーズは、フーコーの著作における言説的なものと非言説的なものという主題の一貫した存在と（『臨床医学の誕生』でも『狂気の歴史』でも言説に還元されえない視覚的な空間は論述の一つの軸をなしている）、にもかかわらず言説に与えられてきた「優先性」を指摘する。権力論の議論は、この二つの領域をさらに外側から（いわば等しく）押さえるものだろう。

3）cf. *Maladie mentale et psychologie*, puf, p.75.

4）この点に関しては拙論「ユートピアを封じること――フーコーのアクチュアリティ――」『哲学雑誌』第115巻787号所収、を参照されたい。

5）cf. *Histoire de la sexualité I*, Gallimard, p.13－. すべてが変わる革命というヴィジョンは鮮烈であるが、それもまた退けられるべき「超越」から降りきたる幻想にほかならない。全面転覆的な革命はどこにも存在しないが、逆にいえばすべての場面が革命的である。それが「表面」であることの意味だろう。

6）G. Deleuze, *Foucault*, p.11－30.

7）*ibid*., p.23.

8）この意味で、『言葉と物』という著作の表題は「イロニック」なもの(AS66)であると語られる。このイロニーをただしく理解することが必要である。到達すべきところとは、現実を幻想のようにつくりだす言葉でも、根源的経験としての物でもなく、それらが配置される現実的な実践の現場である。

9）G. Deleuze, *Foucault*, p.17.

10）*ibid*., p.11.

11）主体や対象の存立を排除して記号を捉え返す際にも、記号に関するさまざまな思考のなかでのフーコー固有の位置を定めることが必要である。たとえばデリダは、『声と現象』以来、一貫して主体なきエクリチュールの機能を、生ける経験に依存しないその働きを論じているが、しかしそこではひたすらに繰り延べられるかぎりでのエクリチュールの〈解読〉という作業は残る（もちろん、これは何かに到達するものではなく、当の到達不可能性をずれにおいて見いだしつづける脱構築的な解読であるのだが）。しかしフーコーは、こうした解読という作業をおそらくはまったくみとめない。記号に関する両者の視角の差異がもっとも鮮明に現れるのは、『狂気の歴史』におけるデカルトの『省察』の記述を巡るやりとりであろう。その内容はデカルトの記述に関する精緻な論争という側面をもつため、細部には踏みこめないが、そこでの両者の姿勢の差異は明らかである。デリダは、狂気と理性を巡る『省察』の文章を率直に古典主義時代における一つの言説に（大きな枠組みを優先しつつ）あてはめてしまうフーコーの手さばきを非難し、まずはデカルトの文章の内的構造を、その「哲学的意味そのもの」に即して読みとることを要求する。それは、はじめから「不可能」であることを考慮に入れつつも、その内容の「全体」が「私に明らかになること」と構図化されもする（J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, p.70）。その帰結としてデリダが提示することは、

狂気と理性とが分割される以前の、「未聞で特異な過剰さ」、そのような「尖端」をコギトに見いだすことである（cf. *ibid*., p.87）。それは形而上学的なシステムにとっての外部が、システムの内部にズレをおよぼすように現れる地点をとりだすような作業でもある。デリダの試みは、テクストそのものがテクストの外部を露見させてしまう尖端や裂け目を読解において見とるという構図を強くもつ。その読解の結果は、（デリダがその内的な突破を企てる）現象学的な視点からは実は説得的なものにも映るだろう。しかしこうした構図をフーコーははっきりと拒絶する。フーコーは次のように語る。つまり「今日、デリダが、その最後の輝きにおいてもっとも決定的な代表者となっているシステム。すなわち、言説実践をテクスト的痕跡へと還元すること……テクストの背後に声を発明すること」（*Mon corps, ce papier, ce feu, Dits et Écrits* ***II***, Gallimard, p.267）、これにデリダがとらわれているというのである。デリダのテクスト理解は、形而上学的な体制の外を、その内部から見通そうとするかぎり、〈読解〉の正統で伝統的な枠組みに従っているだろう。フーコーはこうした〈読解〉の伝統性そのものを解体する。フーコーがおこなっていることも一つの〈読解〉ではないかという疑念は当然ありえよう。しかし逆にいえば、彼の記述という営為自身が読解ではない測定の具体的な例示たりえているというべきではないか。そこでテクストは多義的でも不在の真理の周りを巡りつづけもしない。読みとりの行為を含む多義性は、揺れ動くアプリオリの測定にたいし二次的にしか設定されない。

フーコーのエノンセを多角的に検討するためには、ドゥルーズのシーニュ概念との連関は考慮されるべきだろう。シーニュとは「（不調和で統一性のない（disparate）要素からなる）システムのなかで生じること、間隙のなかで煌めくもの、不調和で統一性のない（disparate）もののあいだに設定されるコミュニケーション」のこととされる（G. Deleuze, *Différence et répétition*, puf, p.31）。それは「生産的な非対称」を表現するとともに打ち消すもの、必ずしもシンボル（記号）ではないが、「内的差異」を巻き込みながらそれを準備するものと描かれる。それはまた「出会い」という特異性の概念と結びついた「対象」のことでもある（*ibid*., p.182）。ドゥルーズのシーニュという発想は、言説の分析の基底を描くエノンセとは舞台装置を大きく異にして導入されているが、まさにすべてが分散した場において特殊な場所性を紡ぐ生産性の提示として、エノンセの審級と本性的に通じるものがある。

12）作者の不在、テクスト性そのものへの回帰、言説レヴェルでの実践の提示というこれらの論点は、もちろんバルトやクリステヴァの言説と連関する。しかしこの両者が記号論という枠組みの内で作業を継続し、テクスト的な生産に記号の諸問題を通じて分け入るのにくらべて、フーコーの記号領域への執着の薄さや制度的実践性への拡散は明らかである。これは、バルトやクリステヴァが（とりわけ後者が）、のちに記号を精神分析的なシステムと深く連関させていく（あるいは解消させていく）ことと関わりがあるとおもわれる。精神分析と記号とのリンクは、近代的主体ではない別種の主体を描く装置の導入として、記号の新たな実践の様式を描きだすものであるだろう。しかしフーコーは、こうした装置そのものを系譜学のなかに突き放すように位置づけ（『性の歴史 第一巻』）、自らその言説の内部に入りこむことは避けてしまう。評価はともあれ、この態度決定が記号論としてのフーコーの方向を限定したことは確かだろう。

13）言説－実践の具体性は、一面では『レーモン・ルーセル』や「これはパイプではない」などの文学論的な体裁をとった諸論考において検討されるべきだろうし、それは註 11）で論じた読解ではない測定の内実をより的確に示すだろうが、ここでは触れえない。そこでは言語の存在が、その形態、音、言語外の事象とのあいだで展開されるズレとともに描かれていく。それは言説がそこで生じる配置自身の重層的効果を扱うものである。配置の効果のさまざまに織りなされる（合わせ鏡の散乱のような）重層性を、解読の多義性という姿勢にあくまでも対置させて描くこと。そこで言語－存

在自身が、時間に向けて開かれる側面を見いだすこと。

主体や経験を排除した実践の領野は、超越なき内在野における力の働きとして、まさにドゥルーズの試みに直接つながるものだろう。ドゥルーズの『フーコー』はこうした両者の交錯に向けたオマージュという様相を呈してすらいる。それは広くいえば、「人間学的なまどろみ」のなかで成立しえた「歴史」を向こう側に越える光景を見据える哲学的賭だろう。フーコーのポジティヴィスムが提示する、こうしたむきだしの力を、ドゥルーズは「炭素にとってかわる珪素の力、有機体にとってかわる遺伝子的な要素の力、シニフィアンにとってかわる非文法性の力」として描いていく（G. Deleuze, *Foucault*, p.140）。それは「鉱物そのもの、あるいは無機的なものでみちた人間」「言語の存在でみちた人間」（*ibid*. p.140－141）において展開されていく。ドゥルーズが「無機物」（l'inorganique）として示す力の、そのむきだしの運動性を（それを実際には――見かけ上はパラドクシカルではあれ――より深い生命の運動性という問題系に引きつけて）論じること、ここにフーコーの議論は共振する。

Essai sur l'énoncé chez Foucault
—— Vers une sémiologie sans transcendance ——

Tatsuya HIGAKI

L'énoncé, c'est un élément fondamental pour la méthodologie de 'l'archéologie' foucaldienne. On peut définir 'le discours', 'l'archive' etc.——les mots nécessaires pour poursuivre son archéologie——à partir de cet élément. Et puis, de ce point de vue, on peut considérer l'histoire comme quelque chose de discontinu, de dispersé et de plein de ruptures. Mais ce concept est aussi très important pour décrire le principe de 'la philosophie' de Foucault, c'est−à−dire le positivisme, par lequel on peut penser l'apriori historique sans aucun sujet transcendental ni objet empirique, aucun projet subjectif ni trajet objectif. Cette attitude sera cohérente jusque dans la 'généalogie' de Foucault, bien que le thème principal ne soit plus la description de l'ordre des choses, mais l'analyse minutieuse du 'bio−pouvoir'.

Nous définissons, dans cet essai, l'instance de l'énoncé en réduisant le corpus langagier, d'abord au discours, et puis à l'énoncé. Au cours de cette réduction, toute transcendance qui détermine l'énoncé de l'extérieur est supprimée. L'énoncé ne doit pas être confondu avec la phrase, la proposition ou le speech−act. C'est une fonction verticale qui rend possible l'être lui−même de signe, de langage et de sens. Mais qu'est−ce que l'énoncé? C'est le champ de règlement où les objets ou les sujets des signes sont préparés dans les places vides, qui est constitué avec d'autres signes et qui obtient une sorte de matérialité pour fonctionner lui−même répétitivement. Enfin, cette instance est considérée comme lieu de la pratique historique sans expérience vivante, qui pourrait ouvrir une nouvelle dimension de la sémiologie.