

サドの読者フーコー

重見 晋也

はじめに

エリック・マルティは自らの論考の題目で「なぜ二十世紀はサドを真面目に捉えたのか？」¹という疑問を呈示している。マルティは同書の中で、十九世紀においてサドやその作品に言及することが稀であっただけでなく、十九世紀にサドの作品が再版されなかったため、多くの作家はサドという名前を言及するにとどまっており、作品が引用されることはなかったと指摘している。

こうしたテキストの欠乏とでもいう現実が解消されるのは、アポリネールが序文を付して 1909 年に刊行された『マルキ・ド・サド作品集』が刊行されてからであるが、この刊行事業は二十世紀に入った直後から始まっていたサドに対する関心の高まりを反映していた。アポリネールの関心はモーリス・エーヌに引き継がれ、『ソドム百二十日』を含めた多くの作品が 1925 年から 1935 年にかけて出版されることとなる。この出版活動は、第二世界大戦の影響で一時中断された後、ジルベール・ルリィへと引き継がれる。それと同時に、かねてよりサドに強い関心を持っていたジャン＝ジャック・ポヴェールによって 1960 年に最初の選集が刊行された。

サド作品の出版史のなかで画期を成しているのが、1956 年に前述のポヴェールが実在の出版社の住所を付して刊行した『ジュリエットの物語』をめぐる裁判、いわゆるサド裁判である。第一審では罰金刑と著作物の破棄を指示する有罪判決が出されたが、1958 年の控訴審判決ではポヴェール出版社に対する無罪が言い渡され、これによって名実ともにサドの作品はフランス文学作品の全体に組み込まれることとなった。それゆえ、二十世紀におけるサド研究について考えるときには、この 1958 年が転換点となっていることを理解する必要がある。

1. サド作品の論証性：バタイユ論

フーコーが十八世紀という時代にとりわけ強い強い関心を抱いていたことは、初

¹ Éric Marty, *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Éditions du Seuil, 2011. (エリック・マルティ著、『サドと二十世紀』、森井良訳、水声社、2019 年)

期の主著とされる『狂気の歴史』（1961）、『臨床医学の誕生』（1963）や『言葉と物』（1966）を一読するだけでもあきらかだろう。『狂気の歴史』の原題には「古典主義時代における」という限定辞が付されているし、『臨床医学の誕生』は「1757年3月2日に有罪判決を受けていたダミアン」²についての記述から始まっている。十八世紀に活動した著述家のなかでもカントとサドにたいして、フーコーはとりわけ特別な位置づけをおこなっている。このことは、フーコーが博士論文の副論文として提出したカントの『人間学』のフランス語訳に付した序文にもよく示されている。そしてこの副論文に付された序文は、その編者によって『言葉と物』へと直接つながる論考だと評価されている³。このように、サドが生きた十八世紀がフーコーの思索にとって非常に重要な役割を果たしていたと考えることは十分根拠があることといえるだろう。

フーコーのサド論で重要なのは、1963年に発行された『クリティック』誌のジョルジュ・バタイユ追悼号に掲載されたバタイユ論「侵犯への序論 *Préface à la transgression*」⁴であろう（以下、本論では「バタイユ論」と略す）。同論においてフーコーは、バタイユの作品で描かれるその場で引きちぎられて「反転した眼玉 *l'œil révolté*」の表象に着目している⁵。フーコーの理解に従えば、反省的思考を重んじる哲学において眼が神のように自らの内部を含めて全てを見抜く能力があると考えられていたのとは異なり、バタイユにおける眼の表象は「自らの限界を侵犯することによってしか存在しない形象」⁶とされる。そしてそれは、たとえば『眼球譚』の闘牛士グラネロの右眼のように引きちぎられたり⁷、あるいはタクシー運転手と車内で交わるマダム・エドワルダのように「白目」を見せることもある⁸。「反転した

² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, 1975, p.9.

³ Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, J. Vrin, 2009, p.7.

⁴ Michel Foucault, « Préface à la transgression », *Critique*, n°s 195-196 : Hommage à G. Bataille, août-septembre 1963, pp.751-769, repris *DEI*, p. 261-278. (以下、*DEI* と略す。)

⁵ フーコーは、*Le Bleu du ciel* のドロテが死者に囲まれて語り手と交わる場面や *Les Larmes d'Éros* での記述を喚起している。バタイユ自身、*Le Coupable* のなかで中国の拷問の写真を描写する際にこのことばを用いている。Cf. Tobias Andre, *Georges Bataille et le Réel en transgression*, Université Bourgogne Franche-Comté, 2019. Français. NNT : 2019UBFCC005, p. 121.

⁶ *DEI*, p. 273.

⁷ Georges Bataille, *L'Histoire de l'œil*, dans *Œuvres complètes*, tome I, Éditions Gallimard, 1970, p. 56.

⁸ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, dans *Œuvres complètes*, tome III, Éditions

眼玉」の表象はバタイユにおける眼の表象の威力をフーコーが解説したものではないだろうか。フーコーは「反転した眼玉」について、黒目を身体の内部に向け白目を身体の外部に向けていると説明している⁹。

またフーコーの理解では、引きちぎられないまでも眼玉が反転して白目を剥くという現象は、痙攣などによって生きている人間にも引き起こされるいわば「『小さな死』」¹⁰である。それゆえ、眼玉が反転するという現象は、生をその極限にまで、言い方を変えれば死の直前にまで追い込むことでもある。この限界を超えてその向こう側へと移動する運動をフーコーは「侵犯 *trangression*」と呼ぶのである。さらに、たとえばマダム・エドワルドの場合がそうであるように、「小さな死」は一個人に何度でも生じうる現象である。それゆえ、「侵犯」の現象は、一度きりではなく繰り返し生じうる。フーコーにおける「侵犯」は、第一義的には、限界のこちら側とそれを超えた向こう側とを行き来する運動として理解されねばならない。

ところで、フーコーにとって「侵犯」概念を最も顕著に体现しているのは、現代における「神の死」という概念である。哲学的言説は神の存在を極限まで追求した果てに、神の不在を見出した。ここに至って現代の哲学的「侵犯」は、不在の神を対象としてその存在を否定するという事態に陥っている。それはすなわち「聖なるものにポジティブな意味をもはや認めることがない世界における冒涇」¹¹であり、現代における「侵犯」はこうした矛盾した超越を繰り返すものになっている。こうした事態は現代における性的内容表現（セクシュアリテ）を考察することでより明確になるとフーコーは考える。というのも、サドやフロイトの経験から、性的内容表現には限界を超越する力があることが明らかになったからである¹²。フーコーは、性的内容表現は歴史的に神聖という概念と関連づけられていたが、現代においてはそうした関連づけは必然的なものとはされていないことを論の冒頭で確認している。また、エロティズムを「性的表現内容自体のために限界の超越を神の死へと結びつけるような性的表現内容の経験」とフーコーは定義したうえで¹³、バタイユの思想を「『エロティズムの哲学』 *« philosophie de l'érotisme »*」と呼び、性的内容表現と神の死から出発してバタイユがそのテキストのなかで描き出した「有限性と存在や限界

Gallimard, 1971, p.29.

⁹ *DEI*, p. 273.

¹⁰ *Ibid.*, p. 274.

¹¹ *Ibid.*, p. 262.

¹² *Ibid.*, p. 261.

¹³ *Ibid.*, p. 264.

と侵犯の経験」を、現代の文化を基礎づける経験であるとフーコーは考える¹⁴。

こうして現代の文化における侵犯概念の重要性をフーコーは強調するのだが、フーコーの目的は文化を基礎づける概念を解明することにあるわけではない。性的表現内容が限界を侵犯する例としてフーコーはフロイトとサドをあげていたことを思い出そう。フーコーは二人の開拓者について、意識を極限に押し進めることによって初めて無意識の記述を可能にしたのがフロイトであり、禁じられたものの法律的な限界を明示することを可能にしたのがサドであると評価していた。これらの限界に加えてフーコーがもう一つの限界に言及している点を忘れてはならない。問題となるのは言語活動の限界についての指摘である：「われわれの言語活動の限界：それは沈黙の砂の上になんとか辿り着きうるものの泡の線を描いている」¹⁵。この一文は『言葉と物』の最後の一文を思いおこさせるだろう：「[...] —そのときこそ賭けてもいい、海の限界に描かれた砂の顔のように、人間は消滅するであろうと」¹⁶。こうしてバタイユ論の最初から、性的内容表現や神の死の問題と並行して議論の対象となっていたものとして言語活動の問題があったことを確認することができる。たしかに、フーコーは眼玉の反転の考察のなかで、反省的思考によって構築される論証的な哲学的言説の限界を超えた向こう側に成立する、非論証的で非弁証法的な言説を見出そうとするバタイユの試みに言及していた¹⁷。それでは、「非論証的な言語活動の形態 *un langage non dialectique de la philosophie*」¹⁸、あるいは「非弁証法的な言語活動 *un langage dédialectisé*」¹⁹がなぜ必要とされるのか？

最大の問題は、論証的言語活動は性的内容表現や神の死、あるいはそこから帰結する存在論的空隙の問題を前にして、現代哲学がそれを言い表すことばに戸惑っている点にある²⁰。そもそも現代哲学の出発点には、フーコーの理解によると、「侵犯」と「限界」が体現している「ポジティブではない肯定 *une affirmation non positive*」の発見があった²¹。これはカントが批判哲学を始めることで切り開いた道であったが、

¹⁴ *Ibid.*, pp. 268-269.

¹⁵ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Éditions Gallimard, p. 398. (以下、MC と略す。)

¹⁷ *DEI*, p. 273.

¹⁸ *Ibid.*, p. 275.

¹⁹ *Ibid.*, p. 270.

²⁰ *Ibid.*, p. 277.

²¹ *Ibid.*, p. 266.

カント自身は『人間学』によってその道を閉ざしてしまった²²。その封印を解いたのが、フーコーによれば、ニーチェの狂気である²³。そして現代においてバタイユがこの問題系を引き継いでいることは、モーリス・ブランショが彼のバタイユ論²⁴のなかで「異議の原理 *le principe de contestation*」²⁵として提示する議論でも確認することができる、とフーコーは指摘する。ブランショにおける「異議」とは、フーコーの理解では、否定することではなく「何も肯定することなく肯定すること *une affirmation qui n'affirme rien*」であり、そこに「限界」を超える「侵犯」行為の前と後に対立関係を想定することは間違いだとされるのだ²⁶。それゆえ、論証的な言語活動からすると矛盾でしかない「侵犯」と「限界」の関係を説明することの難しさが、現代の哲学的言説には絶えずつきまとうことになるのである。このようにフーコーはバタイユ論において、「侵犯」と「限界」の現代的な関係についてエロティズムの観点からあきらかにし、バタイユのテキストが弁証法的な哲学的言説を超越した新しい言語活動の可能性を示していると主張するのである。

フーコーがサドに言及するのは、こうしたバタイユのエロティズムの哲学の現代的な射程を考察するなかにおいてに他ならない。バタイユ論においてフーコーは、サドとカントの両者を、現代への道を開いた開拓者ではあるが、それを完成させることができなかった人物として評価している。フーコーはサドのテキストが、理性的で哲学的な次元と快楽の次元を交互に配置するといった単純なルールに従っているわけではなく、サドのテキスト空間の全体が論証的な言語活動によって包摂されていると主張する。そしてその論拠として、サドを作品の語り手と必ずしも同一視できないこと、加えてその語り手が「哲学の勝利」を宣言していることを指摘している²⁷。しかし、バタイユのテキストは、語り手を特定することができるという点でも、言語活動がその語り手によって放棄されるという点でも、サドのテキストを特徴づける一貫した論証的性質の対極にある、とフーコーは考えるのである²⁸。

確かに、サドはフロイト共に性的表現内容を極限にまで推し進め、その「法の限

²² *Ibid.*, p. 267.

²³ *Ibid.*, p. 266.

²⁴ Maurice Blanchot, « L'Expérience-limite », dans *La Nouvelle Revue Française*, 1^{er} octobre 1962, n° 118, pp. 577-592.

²⁵ *DEI*, p. 266. ブランショの表現は「異議の運動 *mouvement de contestation*」。Cf. Maurice Blanchot, *op.cit.*, pp. 577-592.

²⁶ *Ibid.*, p. 266.

²⁷ *Ibid.*, p. 268.

²⁸ *Ibid.*, p. 268.

界」の向こう側への侵入を可能にしたかもしれないが、カントと同じくこの「侵犯」行為を繰り返し再現することはなかったのである。それは「侵犯」の向こう側とこちら側の矛盾する二つの局面、言い換えるなら論証的言説と快楽の言説の矛盾する二つの言説を交替させて提示することで共存させているように見えながらも、フーコーの理解では、語り手の終始一貫した論証性がテキストから消え去ることはない。

2. サド作品の非論証性：サド論

フーコーは1970年3月にニューヨーク州立大学バッファロー校で、サドについての講演を2部構成で行なっている（以下、本論では二つの講演を「サド論」と呼ぶ）。この講演の二つのセッションでは、特に『新ジュスティーン』と『ジュリエットの物語』における「サドにおける真理と欲望の関係の問題」²⁹を、二つの異なるアプローチで扱っている。すなわち、最初のセッションでは『ジュリエットの物語』だけに依拠しつつ、サドの作品における欲望を分析している。そしてそれに続く第二部では、分析の対象を「真理を語ること」の問題に移して、サドの作品を題材に議論を進めている。

まずは、講演の第一部について見ていくことにしよう。フーコーは、「私があなたに話していることは真理です」という十八世紀の決まり文句について紹介したのち、ジュリエットが、すでにかなり倒錯の度合いがすすんだ友人の一人に、見習い期間の最終段階でアドバイスを与える場面を引用している³⁰。そこにおいてフーコーは引用の場面について、サドが『小説についての考え』で、自然が真理を提供しておりそれを小説の中で体系的に変化させなければならないという思想を述べていることを引き合いにしつつ、サドの作品は「性的なファンタスマゴリア」を表現しているだけであると指摘する。そのうえでフーコーは、「純粹で單純な性の幻影を紙に書き写すだけであれば、どうして真理を語っていると主張できるのか」という疑問を投げかけるのである³¹。

フーコーはこの妄想と真理の関係についての問いに答えるにあたり、サドのエクリチュールにおける四つの機能を指摘している。まず、「想像と現実の仲介 *intermédiaire entre l'imaginaire et le réel*」³²という機能で、それは「現実と想像の境界」

²⁹ Michel Foucault, « Conférences sur Sade. Buffalo mars 1970. », dans *La grande étrangère. À propos de littérature*, Paris, éditions EHESS, 2012, p. 154.

³⁰ *Ibid.*, pp. 157-159.

³¹ *Ibid.*, p. 163.

³² *Ibid.*

を取り除くことを可能にする³³。第二の機能は、書くことによって書いたものを保存することができるという意味において、「時間の限界を消し、それ自体のために反復を解放する」ことを可能にする³⁴。このことは、サドが際限なく繰り返す悦楽を文章化していることから確認できるのだが、それは第三の機能として「想像力が自らの限界を超えることを可能にする」力を持っていることをあきらかにしている³⁵。フーコーはこの第三の機能を、不定形の反復による「限界そのものの無限性」からなる、とも述べている³⁶。こうしてサドのエクリチュールは妄想の限界を取り除くのであるが、第四の機能として人を極限まで押し進めることが確認される。すなわち、「個人を特異性の中に置くだけでなく、取り返しのつかない孤独の中に置く」のである³⁷。「取り返しのつかない *irréversible*」ということばが示しているように、サドのエクリチュールは人を「限界」の直前、極限まで追い込む。フーコーはまた、サドのエクリチュールを犯罪と関係づけて考察しつつ、犯罪をおかす個人が他の何者とも似ておらずかつその犯罪を正当化するような「不道德の観念」をみずからの行動規範とするようになるのだと指摘していることも忘れてはならない³⁸。

フーコーがサドのエクリチュールの特徴としてあげているこれら四つの機能は、前節でわれわれが確認した議論、バタイユ論で展開された「侵犯」と「限界」の関係を対象とする議論を繰り返していることはあきらかであろう。すなわち、サドを題材とした講演の第一部では、サドの作品が想像と現実を結びつけ、時間の限界を消し去り、限界を超える力を再認識しつつ、極限まで押し進めることをあきらかにするのである。言い換えれば、フーコーにとってサドの作品は、個人が「限界」を超越し「侵犯」をおこなう可能性を示し、それを実行するための準備段階を表現していることになる。「限界」を「侵犯」することによって、「性的なファンタスマゴリア」としての欲望を言語化し作品化する力の源泉として、「不道德の観念」に則って行動する信念を得ることが可能となるのである。

1970年のサドについての講演の第二部では、1963年のバタイユ論をもとにしながらもさらに踏み込んでサドの描く妄想と真理の関係が議論の対象となっている。

「限界」を「侵犯」するようなサドのエクリチュールが「真理を語る」こととの関

³³ *Ibid.*, p. 164.

³⁴ *Ibid.*, p. 166.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

³⁷ *Ibid.*, p. 168.

³⁸ *Ibid.*, p. 169.

係においてどのように作用するのか、この点が問題となっているのである。

まず、サドにおいて「真理を語る」ことには特別な意味が与えられており、それはみずからの欲望を真理とみなす点にある、とフーコーは理解する³⁹。続いて、自らの欲望や妄想が一度真理と認められたなら、エクリチュールを用いて「欲望を真理の次元に引き入れる」⁴⁰。真理と見なされ書き留められた欲望は、個人的ではかないものではなく、書かれることによって反復可能で無限の性質を獲得するのだ：「書くという事実によって生み出されるこれらすべての無限性の結果として、欲望はそれ自身の法則になる」⁴¹。個人的に過ぎなかった欲望が、普遍的な真理と見なされ、さらに書かれることによって、ある種の絶対性と無限性を獲得してしまうのである。こうして導き出された「真理を語る」ことの三つの帰結から、フーコーは、サドのエクリチュールがコミュニケーションを目的としているのではなく、欲望を真理として形成することを目的としているのだと結論づける。一般的に欲望と真理は相反するもののようには考えられるかもしれないが、サドにおいてはそうではなく、弁証法的な言説で語られるよりももっと複雑な事態に置かれていることになる。このようにして、フーコーはサドのエクリチュールに非弁証法的な性格を発見する。

この非弁証法的な言説こそ、フーコーがサドのエロティックなシーンや理論的な言説の分析から浮き彫りにしようとしているものである。フーコーによれば、サドの作品は、エロティックなシーンと理論的・哲学的な言説が交互に現れることで構成されている。バタイユ論の枠組みでは、サドのテキストはこうした言説の交替を包括するかたちで哲学的言説の論証性が存在することをフーコーは主張していた。しかし、1970年の講演ではフーコーの分析は哲学的な言説にとどまって、哲学的言説で認められる非存在の四つのテーゼ、すなわち、神の非存在、魂の非存在、自然の非存在、法の非存在について言及している⁴²。四つのテーゼはすべてネガティブなものであるが、これはバタイユ論の「侵犯」と「限界」の議論からすれば、神の非存在すなわち「神の死」のように、「限界」を超えてその向こう側で認められる事態である。そしてこれらの「限界」を超えた先に認められる非存在が、「欲望」、つまりエロティックな場面との関連において五つの機能をもつことを、ニューヨーク州立大学での講演はあきらかにしているのである。

³⁹ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁴¹ *Ibid.*, p. 171.

⁴² *Ibid.*, p. 180.

講演の第二部では、サドの哲学的言説がもつ五つの機能に関する議論が中心に据えられる。フーコーは、第一の機能を脱去勢機能、第二を差異化機能、第三を破壊機能、第四を競争機能、そして第五を個人の自己抑制機能とそれぞれ呼んでいる。そしてこれらの機能は、第三の破壊機能を中心にして、第一と第五、第二と第四が対をなすようなシステムを構築しているとされる⁴³。以下ではフーコーの議論をたどり、読者としてのフーコーがサドの作品に何を読み取ったのかを確認していこう。

第一に、哲学的言説があることで、「限界」が取り除かれ、話し手が自分の欲望を微塵も放棄することなく実行に移すことができるのだとフーコーは考える⁴⁴。そして、西洋の伝統においてあらゆるタイプの言説⁴⁵は去勢的な役割を持っているとの見解を示したのちに、サドにおける哲学的言説がそうした去勢を拒むような脱去勢的な役割を担っていると述べる⁴⁶。この第一の脱去勢機能は、サドにおけるリベルタンを定義づける機能を果たしているが⁴⁷、それと同時にサドの哲学的言説がもつ二面的な性質を暗示してもいる。

さらに、サドの作品における哲学的言説は、第二の差異化機能として、リベルタンと犠牲者を区別する役目も果たしているとフーコーは指摘する。なぜなら、哲学的言説は常にリベルタンによって発せられ、それを聞いているのも犠牲者ではなくリベルタンと考えられるからである⁴⁸。『ジュリエットの物語』のノワルスィユやコルドゥリー、サン＝フォンを例にあげ、最初はリベルタンだった彼らが、一度リベルタンの資質が疑われるとその地位を失い、犠牲者の側に落ちていくのであり、哲学的言説はその資質を試すのに使われていることを論拠としてあげている。

サドのテキストが提示する哲学的言説の第二の機能を敷衍させることで、フーコーは哲学的言説の機能的システムの中心を形成している第三の破壊機能を導き出す。リベルタンと犠牲者を区別するということは、犠牲者に向けたみずからの欲望に限

⁴³ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁵ フーコーは非存在の四つのテーゼと関連させながら言説を次の四つのタイプに分類している。すなわち、無意識的言説、統合失調症的言説、哲学的言説、リベルタンの言説である。前者二つは欲望に関わる言説であるが、無意識的言説が全ての欲望を肯定するのにたいして統合失調症的言説は全てを否定する点において対立している。後者二つは真理に関わる点で共通しているが、前者が真理を肯定するのに対して、後者は真理を否定する点で異なっている。(Cf. Michel Foucault, *ibid.*, p. 185.)

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 183-184.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 186.

界を設けることであり、換言すれば犠牲者とみなされた登場人物を死へと運命づけるということでもある。この点においてサドの哲学的言説は矛盾を含んでいるものだとすることをフーコーは強調する。しかしフーコーが強調するのは、この一見矛盾する言説がサドに特有の論理に由来するものだとすることである。このことを論証するために、デカルトやラッセルの論理とサドの論理を比較している。ラッセルとサドの論理は「自然は悪である」という命題を例にとって比較される。それによると、サドの論理から最も遠くに位置づけることができるのがラッセルの論理であり、ラッセルでは「自然は存在し、そして自然は悪である」という論理立てとなるところ、サドは「自然は悪である、ゆえに自然は存在しない」となり、両者が正反対の論理構造を採用していることが指摘される。また、デカルトであれば「神は完璧である。ところで、完璧さは存在を意味する。したがって神は存在する」という論理を採用するが、デカルトとの比較においてもサドの論理は正反対であり、同じ論理を辿りつつも最後には神の非存在を結論するのである⁴⁹。

さらにサドの言説に関してフーコーは、前述した非存在の四つのテーゼの言説における位置づけに着目している。十八世紀的な批判精神においては、非存在とされたものは認識の外に置かれるものであるが、サドの場合はこれらの非存在を「今あるところのものであればあるほど、より少なく存在する」⁵⁰という矛盾した性質を持つキマイラに仕立ててしまうとフーコーは指摘する。そして、こうしたキマイラの出現は、サドの哲学的言説を成立させている真理と欲望の論理関係に由来しているとフーコーは考える⁵¹。つまり、サドの哲学的言説は真理としての神は表現するが、欲望は表現しないという点で特徴的なのだ。欲望を明示的に表現する必要がないのは、言説が欲望の対象と同じ対象に向けられているからである。フーコーによれば、サドの言説において根本的なのはこの言説と欲望の関係であり⁵²、言説は欲望と一体化することで真理すら破壊する機能を持つに至るのである。

哲学的言説の五つの機能に考察を戻すと、前述した四つの非存在のテーゼはサドの哲学的言説の骨格を成しているが、四つの非存在の扱われ方は、登場人物や発話の場面などによって変化する。フーコーは、ラ・デュボワやサン＝フォン、さらには教皇までもが四つの非存在のテーゼを自分のやり方で組み合わせながら哲学的言

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 200-201.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁵¹ *Ibid.*, p. 204.

⁵² *Ibid.*

説を形成していることを指摘する。言い換えれば、四つの非存在は絶対的に体系化されているわけではなく、登場人物に固有の言説のシステムがさまざまな場面で確認されることになる⁵³。これによって、リベルタンのあいだにもある種の差異が生まれることになっており、それが第四の競争機能を作動させる。

哲学的言説によってリベルタンを定義づけ（第一機能）、そのリベルタンを犠牲者と区別し（第二機能）、リベルタン同士の競争心を煽りたてたとしても（第四機能）、最後には哲学的言説はリベルタンを淘汰し、死へと送り込む。この死は単にリベルタンの存在論的有限性を示すものではない。フーコーはブルサックの例を最初にとって説明しているが、リベルタンは死に際して最高の恍惚を得ている。つまり哲学的言説の第五の機能とされる個人の自己抑制機能とは、死によってリベルタンであるのを止めることを厭わなくさせるものでもあるのだ。

フーコーはサドの哲学的言説を、このような五つの機能を単に列挙するだけに満足することなく、それらを構造化して説明していることは興味深い。ここで改めてその構造を確認すると、第一機能は自らの欲望を最大限に膨らませるリベルタンというあり方に関わるのにたいして、第五機能はリベルタンとしての得ることができる最大限の欲望を享受するために世を辞すことを正当化する。サドの哲学的言説は、この生と死の両方を称揚する矛盾した言説に他ならない。また、サドの哲学的言説の第二機能がリベルタンとその他を差異化するということは、リベルタンの世界と呼ぶことができる均質で統一のとれた世界の存在を保障していることになる。しかしその一方で、第四機能はリベルタンの内部の競争を煽りたててもするのであり、その結果としてリベルタンの世界は共通する一つのシステムによって支配されているというよりは、リベルタン個人の資質に依存した離散的な世界にとどまろうともする。このように、サドの哲学的言説の第二機能と第四機能は、リベルタンの世界の正反対のあり方を一つの言説を通じて目指しているのである。このような矛盾に満ちた機能を作動させているのが、エロティックな場面と交替で登場するサドの哲学的言説であり、この矛盾を内包しているさまは、この言説の第三機能の特徴づける言説のキマイラ性とその破壊力を作品の前面に押し出すことになっているのである。

⁵³ *Ibid.*, pp. 208-209.

3. サドの言説は論証的か非論証的か

前章の考察を通じてわれわれは、フーコーのサド論が第一章でみたバタイユ論の議論に立脚して展開されていることを確認した。バタイユ論の枠組みでは、「限界」とその「侵犯」をエロティスムに媒介させることによって開始したのはサドであったかもしれないが、その可能性を看破して非論証的言説へと昇華したのはサドではなくバタイユであるとの見解が提示されていた。そこにおいてサドはあくまで開拓者という位置づけであり、カントと同じく論証的言説を捨てることができない例と考えられていた。しかし、講演されたサド論では、バタイユ論のサド理解を出発点として採用してはいるものの、バタイユ論でのサド理解とは反対に、サドの哲学的言説にみられる非論証性をフーコーは析出していた。そうであれば、バタイユ論におけるサド理解とサド論におけるサド理解とは、正反対の分析結果を提示していることになる。この分析結果をわれわれはどのように考えればよいのだろうか？

ここでわれわれはフーコーがバタイユ論において、サドのテキスト空間の全体が論証的な言語活動によって包摂されていると主張していたことを思い出す必要がある。本論第一章でこの一節に言及した際にわれわれは、この主張の直前でサドが哲学的な言説と悦楽的な言説を交互に配置していることを指摘しつつも、フーコーはそのような「交替という単純なルール」⁵⁴にとどまらないものがあることを示唆していた。それゆえ、フーコーがバタイユ論を執筆した時点で、単純な交替で説明できない何かを見ていたことは間違いない。そうであるなら、サドの哲学的言説の機能についての分析はバタイユ論で指摘された「交替という単純なルール」以上のものとして理解することはそれほど突拍子もないことではないように思われる。

このことを確認するために、年代的にはバタイユ論とサド論の中間に位置づけることができる『言葉と物』におけるサドへの言及を考察することにしよう。そうすることによってわれわれは、サド論におけるフーコーの分析が、講演のためにうみだされた議論ではなく、むしろ『言葉と物』においても展開される継続性のある議論であることを確認できるだろう。このことは、バタイユ論では粗描すらされていない非論証的言説についての議論の大きな枠組みを念頭におきつつ、フーコーがバタイユ論の議論を進めていたと理解することを可能にするだろう。

フーコーは『言葉と物』の中で、ルネサンスから古典主義時代を経て現代に至る

⁵⁴ *DEI*, p. 268.

までの認識論を、四辺形の図を用いて説明している⁵⁵。それぞれの時代のエピステーメーは異なる構造をもっているが、四つの論点を図形的に結んで幾何学的に各時代のエピステーメーを説明するその手法は、『言葉と物』の全体を通じて用いられている。古典主義時代の四辺形は、各々が二点を結ぶ二本の線分が《マテシス》と《タクシノミア》として定義され、その二本の線分が《発生論》のポジティブな契機とネガティブな契機によってつながれることで四辺形を成立させている⁵⁶。この配置を《マテシス》と《タクシノミア》の二面性と、《発生論》を成立させるポジティブな契機とネガティブな契機の二面性という二つの二面性によって四辺形の四つの辺が描かれると言い換えることもできるだろう。

例えば、《発生論》の二面性についてフーコーは、「二つの相反する契機（一方は印象における自然の無秩序のネガティブなもの、他方はこれらの印象から秩序を再構成する力のポジティブなもの）これらは「発生」という行為の中でその統一を見出す」⁵⁷と述べる。そして、ネガティブな契機は自然の無秩序によって構成されているが、古典主義時代の知の体系においてそれは想像力によって説明される。他方で、ポジティブな契機は「想像力の肯定的な瞬間は、ぼんやりとした類似性、類似性の曖昧なざわめきの説明に委ねられるかもしれない」⁵⁸とされる。古典主義時代のエピステーメーとしての四辺形を形成しているという意味において《マテシス》と《タクシノミア》の二面性や《発生論》の二面性は統一されていると考えることもできるが、ポジティブとネガティブな契機の対立する位置づけは「二つの相反する契機 *deux moments opposés*」ということばに表されている。古典主義時代の四辺形は、二重性というよりも二面性によって特徴づけられているのである。

こうしたエピステーメーの二面性は、古典主義時代の終焉とともに変化する。古典主義時代のエピステーメーのもうひとつの特徴に、知の体系化が可視的なものとしての表象に基づいておこなわれる点がある⁵⁹。表象は可視的であるという点においてポジティブなものであり、消化器官のような目に見えない不可視でネガティブな契機を説明するには適していない。古典主義時代が終焉とともに、表象に依拠して成立していた二面性は変質し、表象の可視的でポジティブな契機ではなく目に見え

⁵⁵ Cf. 重見晋也、「『言葉と物』における古典主義時代の四辺形の成立」、『HERSETEC』、名古屋大学文学研究科、2012年、pp. 15-39.

⁵⁶ *MC*, p. 89.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 92.

ないネガティブな契機を用いて知を体系化する時代が到来する。現代のエピステーメーでは、古典主義時代に不可視でネガティブだったものが可視化されポジティブなものに置き換わるのである。フーコーはこうした現代のエピステーメーを二重性 *redoublement* ということばを用いて表現している。

[...]; en fait, il s'agit, et c'est plus prosaïque et c'est moins moral, d'un redoublement empirico-transcendantal par lequel on essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce Pli, la fonction transcendante vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité; [...]. (MC, p. 352)

ここでは、「先験的＝経験的二重性」が「折り目」と呼び直されていることに着目しよう。「人間に固有の有限性を基礎づける」考察が現代において成立するためには、先験的な領域と経験的な領域の両方が必要であり、この二つの領域が「折り目」によって一つの連続体を形作っていなければならない。そして、折り目によって重なり合うことになった二つの領域は互いに対応しあっているのである。このようなものとしての現代のエピステーメーを特徴づける二重性は、サド論のなかで哲学的言説の五つの機能の全体が形作っていた非論証的言説をわれわれに思い起こさせる。そこでは、リベルタンの生とその否定としての死が、あるいはリベルタンの世界とその世界の否定が、欲望と言説が一体化することで生まれた哲学的なキマイラ性が持つ破壊的な力を中心に折り畳まれたものとして構造化されていた。つまり、二つの「折り目」をめぐる考察は同じ図式を用いて説明されているのだ。このことから、サド論で展開される議論の一部は『言葉と物』における議論を引き継ぐものと位置づけることが可能となる。

さらにこの議論はバタイユ論で展開される侵犯を引き継いでいると考えることもできる。既述したように、有限の存在と無限の存在という二つの矛盾する事態を、限界を超越するという一つの運動に共存させることを侵犯としてフーコーは捉えていた。そして、侵犯に想定された独自の存在様態が、有限と無限による二重項 *doublet* だったのである。フーコーがこの二重項という存在様態を強調するのは「ニーチェ以来の哲学は、哲学が実証性 *positivité* のない起源と、否定的なもの *négatif* を耐え忍ぶことができない始まりを探求していることをよくわかっている、あるいは

よくわかっているはずだろう」⁶⁰からである。それゆえ、この二重項という存在様態は、『言葉と物』の議論の枠組みからすると、古典主義時代に関わるというよりも現代に関わる考え方だということになる。

ところで、先の引用においては存在が有限か無限かという問題が、ポジティブなものとネガティブなものとの関係で再構成されていたことにわれわれは気づかされる。こうしたことばを用いることでフーコーは、有限と無限、肯定と否定といった二項対立的な理解を超えたところに非論証的な言説の可能性を追い求めるのである。ところで、古典主義時代のエピステーメに基づく二面的な理解は、現代においてはすでに終わりを迎えている。現代のエピステーメは「折り目」が形作る二重性にに基づいている。それゆえ、有限なものと無限なものとの関係についても、フーコーは決して対立するものとしてとらえはしない⁶¹。

Rien n'est négatif dans la transgression. Elle affirme l'être limité, elle affirme cet illimité dans lequel elle bondit en l'ouvrant pour la première fois à l'existence. Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif : [...] (*DEI*, p. 266)

むしろ、フーコーにとって一見対立しているかに見える事態も、非弁証法的言語活動あるいは非論証的言語活動の可能性を示している⁶²。このことからわれわれは、弁証法的言語活動は古典主義時代のエピステーメに属しており、それを超えた非弁証法的言語活動は現代のエピステーメにおいて可能となることを理解する。

バタイユ論とサド論の両方で言及されていたサドの哲学的言説と悦楽的言説の交替についても『言葉と物』のなかで言及されている：「こうして、『場面』と『場面』とが厳密に継起し（サドにおける場面は、表象の秩序ある攪乱である）、その場面の内部で、肉体の結合と理由づけの連鎖とのあいだに入念に均衡がたもたれることとなる」⁶³。フーコーはここで、バルトがそうしたように⁶⁴、サド作品が展開する物語空間を演劇的にとらえてその物語空間を「場面」と述べ、その「場面の内部

⁶⁰ *DEI*, p. 267.

⁶¹ *Ibid.*, p. 265.

⁶² *Ibid.*, p. 269.

⁶³ *MC*, p.222.

⁶⁴ Roland Barthes, « La Métaphore de l'Œil », *Critique*, n^{os} 195-196 : Hommage à G. Bataille, août-septembre 1963, dans Roland Barthes, *Œuvres Complètes*, t.II, Éditions du Seuil, 2002, p.494.

で」悦楽的な結合法 *combinatoire* とそれを理論的に保証する「理由づけ *enchaînement des raisons*」が交互に描かれると述べている。このように、悦楽的言説と哲学的言説の交替がより大きな場面の連鎖と関連しているという指摘は、バタイユ論でもサド論でもなされていなかったが、二つの言説が交替するという論点自体は『言葉と物』の議論にも認めることができるのだ。

フーコーは『言葉と物』において、サドの作品のなかから特に『ジュリエット』と『ジュスティーン』とをとりあげ、それを『ドン・キホーテ』の第一部と第二部の関係になぞらえている⁶⁵。ドン・キホーテの物語の第一部と第二部はルネサンスと古典主義の二つの異なるエピステーメのそれぞれを象徴的に描いていた。それと同じように、『ジュリエット』では欲望と表象とが一体となったリベルタンが描かれるが、それは「欲望のあらゆる気まぐれ [...] にしたがいながら、明晰かつ意志的に用いられた表象によって、欲望のほんのわずかな動きをも照らしだすことができ、また照らしださねばならぬ人間」⁶⁶としてなのである。欲望と表象のこの一体化はサド論の第二部で哲学的言説の第一の脱去勢機能として指摘されていたことをわれわれは知っている。この意味において『ジュリエット』は古典主義時代のエピステーメに属するのであり、フーコーはジュリエットの生涯を、「欲望、暴力、残虐行為、そして死を語りながら、同時に表象の燦然たるタブローを展開する」⁶⁷と述べることで、この悪徳の物語が古典主義時代のエピステーメに属していることを確認している。『ジュスティーン』はというと、「欲望の暗い反復的暴力が表象の限界に押しよせている」⁶⁸古典主義時代の終焉期にあつて、ジュリエットがあらゆる欲望の主体であったのとは反対に、不幸にも欲望の際限のない対象としてのジュリエットが「欲望と表象とのあいだに、彼女の天真爛漫さがつねに第三者として介在している」⁶⁹ことで、古典主義時代のエピステーメに則って欲望を直接表象することができないのである。

以上のように、『言葉と物』においてフーコーは、十八世紀末に生じたエピステーメの変化、古典主義時代的な二面性から折り目をともなった現代における二重性への変化を説明しているのだが、特に『ジュリエット』と『ジュスティーン』はそうした変化を作品として表現していると考えている。そのうえで、フーコーは

⁶⁵ *MC*, p.222.

⁶⁶ *Ibid.*, p.222.

⁶⁷ *Ibid.*, p.223.

⁶⁸ *Ibid.*, p.223.

⁶⁹ *Ibid.*

「サドは古典的な言説や思想の終わりに到達した」と結論づけるのである⁷⁰。『言葉と物』においても、サドは古典主義時代のエピステーメーをその限界まで追い込んだとされるのであり、これはバタイユ論でサドが侵犯を開始したという主張を引き継いでいる。さらに『言葉と物』におけるサド理解は、バタイユ論の議論に立脚しつつ、現代のエピステーメーを説明するスキームである折り目を伴う二重体の考察を展開している点で、アメリカでのサドについての講演の大きな部分を基礎づけているとさえ考えることができる。

それではサドは古典主義時代のエピステーメーを超え出て、現代のエピステーメーを基礎づけたのだろうか？別な言い方をすれば、サドの作品は古典主義時代の論証的な言説なのか、それとも非論証的な言説に属するのだろうか？これまでの考察を経ても、答えは曖昧なものにとどまるように思える。さらに、『言葉と物』のなかでフーコーは、「『ジュリエット』が古典主義時代の最後の物語であった」と断定し⁷¹、「サドは古典的な言説や思想の終わりに到達した」と明言している⁷²。それとは反対にフーコーは、現代の思考がある種の行動様態であると断言しつつ名指しするなかで、ニーチェ、アルトール、バタイユに先んじてサドの名前を告げていることを改めて指摘することもできる⁷³。

しかし、もし『ジュリエット』と『ジュスティーン』の関係が『ドン・キホーテ』の第一部と第二部の関係になぞらえられていることに重きを置くのであれば、論証的な言説と非論証的な言説の両方をもちいるのがサドによるエロティスムの哲学だと、『言葉と物』におけるフーコーは考えていることになる。そして、それはバタイユ論における侵犯についての考察をサド論へとつなぐことを可能にするだろう。

おわりに

フーコーの思索にとって十八世紀に残されたテクストは、その出発点の一つを形成している。そのなかにあってサドの作品は、1958年に合法化されたという時代背景も手伝って、フーコーの論考の対象として一度ならず取り上げられてきた。1963年のバタイユ論はフーコーがサドについて踏み込んだ考察を加えた最初の論考であるが、その後も『言葉と物』での言及を経て、1970年にはアメリカでの二部構成の

⁷⁰ *Ibid.*, p. 224.

⁷¹ *Ibid.*, p. 255.

⁷² *Ibid.*, p. 224.

⁷³ *Ibid.*, p. 339.

講演のテーマにまでなっていた。

本論ではこれら三つのテキストをとりあげて、そこにおけるフーコーのサドの作品理解について分析した。特に出発点となったバタイユ論では、侵犯と限界の関係を理論づけつつ、バタイユの作品が非弁証法的で非論証的な言説という現代性に特徴づけられていることをフーコーが論証していることを確認した。そのなかにあつてサドのテキストはバタイユのそれと比較したときに、バタイユとは反対の論証的な言説に留まっていると評価されていた。

ところが、1970年のサド論では、第一部でバタイユ論で展開された侵犯と限界の関係をめぐる議論をサドの作品に即してなぞりながら、第二部ではあらたにサドの哲学的言説における非論証性が、哲学的言説が作品全体との関係において作動させる五つの機能の全体の分析を通じてあきらかにされていた。バタイユ論とは反対のサド理解が提示されていたのである。

二つのテキストのあいだに出版された『言葉と物』では、バタイユ論の射程をなぞりつつも侵犯と限界の关系到焦点を合わせるのではなく、むしろバタイユ論で触れられていた二重性の問題を展開させ、サド論の第二部の折り目をともなった二重体を基礎づけるような考察を展開していた。そのなかでフーコーは、サドが古典主義時代のエピステーメを限界まで押し進めたことをはっきりと認めているものの、現代のエピステーメを基礎づけたかどうかについては、サドの言説を現代の言説に組み込んで紹介する場合もありつつ、断定することを避けていた。

以上を考え合わせた場合、サドの言説が論証的か非論証的かという問題は、二者択一を迫るような問題として捉えるのではなく、むしろフーコーが非論証的言説の特徴として考えていたように、一見すると矛盾している事柄を総合することなく言語化していると考えerべきではないだろうか。その意味において、サドの作品はフーコーにとって、古典主義的でありつつも現代的でもあるのだ。

Foucault, lecteur de Sade

SHIGEMI Shinya

Les textes du XVIII^e siècle servent de point de départ à la réflexion du philosophe Michel Foucault. Il s'appuie notamment sur l'œuvre du marquis de Sade, qu'il évoque dans « Préface à la transgression », article de 1963 consacré à Georges Bataille. Il analyse le rapport entre la transgression et les limites, fondamental dans la « philosophie de l'érotisme » de Bataille. Puis, il compare l'érotisme de Bataille à celui de Sade. Il conclut que le discours de Sade reste discursif, tandis que Bataille recourt au discours non discursif. Ainsi, il considère Sade comme un philosophe de l'époque classique.

Foucault reprend son étude de la transgression de 1963 pour la prolonger dans une conférence en deux parties donnée en 1970 aux États-Unis. Il analyse le discours philosophique de Sade dans *Juliette* et *Justine* et constate un schéma du redoublement avec un pli. Pour lui, ce schéma représente un discours non discursif comme chez Bataille.

Foucault estime donc que le discours, chez Sade, s'avère tantôt discursif, tantôt non discursif. En 1966, dans *Les Mots et les Choses*, il traite de nouveau du schéma plié évoqué pendant la conférence de 1970. Il le considère notamment comme « un redoublement empirico-transcendantal » de la discussion générale présente dans l'œuvre ou une marque d'un discours non discursif. Pour lui, dans *l'Histoire de Juliette*, le discours sadien constitue une épistémè classique : il est donc discursif. En revanche, *Justine* témoigne de la fin de l'époque classique, sans toutefois représenter l'époque moderne.

En analysant les textes de Sade, Foucault met en œuvre une valorisation indécise, expression de son idée de l'épistémè.