

フーコーのデカルト読解

藤田 公二郎

はじめに

ミシェル・フーコーは、最初の著作『狂気と非理性——古典主義時代における狂気の歴史』（1961）（以下『狂気の歴史』と略記）のなかで、一七世紀半ばの西欧世界において狂気と理性とのあいだに決定的な分割線が引かれ、狂気が理性によって排除されたと主張した。この排除の典型として指摘される歴史的出来事は、一六五六年にフランス国王ルイ一四世により布告された一般施療院設立の勅令である。狂人たちはそれまで、理性的な一般市民と比較的自由に交流していたが、この勅令によって浮浪者・失業者・乞食・貧民らとともに公共秩序の不応者として社会から締め出され、一般施療院に収容・監禁された。狂人たちはこれ以降、理性との関係を決定的に断たれることになったのだ。

しかし狂気の排除は、フーコーによれば、このように社会的秩序の水準でおこなわれているだけでなく、哲学的言説の水準においてもまたおこなわれている。フーコーが引きあいにだすのはデカルトの『省察』（1642）であ

る。この古典的著作において、コギトが絶対的な真理として導かれる際に、狂気は、一連の省察過程から理性によって不当な仕方では排除されていたというのだ。そして実のところこの狂気の排除こそが、デカルト哲学の、さらにはデカルト以降の近代哲学の忘却された成立条件であると指摘される。

こうしたフーコーのたいへん独特な『省察』読解に対しては、ジャック・デリダが、「コギトと狂気の歴史」(1963)のなかで、そうした狂気の排除は実際のところけっしておこなわれてはいなかったと批判した。これに対してフーコーはおよそ八年の沈黙の後に、「デリダへの回答」(1971)・「私の身体、この紙、この炉」(1972)で反批判をおこなっている。『省察』読解を争点にしたこの一連のやりとりは、今日フーコー・デリダ論争として一般に広く知られている。^①

本稿の目的は、この論争の当事者のいずれかに軍配をあげることでも、両者を和解させることでもなく、この論争を通じてあらわになるフーコーの思想の特異性を描きだし、それをフーコー研究の立場から考察することにある。^② 論点は二つ。第一に、フーコーによれば、『省察』において狂気はいかにして排除されているのか。先行研究の多くはこれまで、この複雑で難解なフーコー・デリダ論争の裁定を急ぐせいか、こうした基本的な点に関して必ずしも十分な理解ができていたとは言えなかった。^③ また第二に、フーコーによれば、なぜデリダは、『省察』における狂気の排除を読みとれなかったのか。これについては実のところこれまでほとんど論じられてこなかった。というのも、「なぜデリダは狂気の排除を読みとれなかったのか」という問題設定はそれ自体、フーコーの主張の方が正しかったということを或る意味で前提にしていると言えるが、先行研究の大多数はいまだどちらの主張に理があるか判定しかねている状況だからだ。本稿では、フーコー研究の立場を取ること、あえてこの問題設定を先取りし、フーコーの思想をよりよく理解することに役立ててゆきたい。

しかしながらこうした本稿の問題意識は、たんにフーコー研究の枠内にとどまるものではないだろう。というのも、ここで問われているのはまさしく狂気の存在であり、これは理性にとつて、さらには理性的営為としての哲学にとつて、おのれと全く相容れないかに思える特権的な他者であるからだ。言うまでもなく、他者をめぐる問題系は、現代哲学の主要な関心事を占めてきた。伝統的な哲学がおおむね、理性的な自己の際限なき再定立に精力を費やすことで、他者の単独的存在をも自己の内部に回収してしまいがちであったのに対して、現代哲学は、他者の他者性といかに向きあうかという点にとりわけ思索を巡らせてきた。こうした思想的背景を念頭においてフーコーの『省察』読解を吟味したとき、そこから見えてくるものはけっして少なくないだろう。つまり、恐らく私たちは、フーコーの思索を辿つて、狂気が理性によつて排除されてゆく過程を検討することにより、狂気を排除しない理性的な思考の可能性についても思いを巡らすよう迫られることになるだろう。要するに、今日私たちはいかに、他者を排除することなく思考することができるのか。こうした倫理的な問いかけに対してフーコーの議論は、たいへん有益な手掛りを与えてくれるように思われる。

本稿ではまず第一節で、『狂気の歴史』が展開した主張、つまり『省察』をめぐる狂気排除の議論を概観し、次いで、その議論に対してデリダが加えた批判の要点を確認したい。第二節では、その批判に対するフーコーの反批判を、主体変容の問題に注目しながら注釈してゆき、本稿第一の論点に解答を与えたい。最後の第三節では、フーコーの反批判のテキストから、第二の論点の関連記述を網羅的に拾い集めて整理し、それに独自の考察を加えてゆきたい。

一 狂気は排除されているか

まずはじめに、問題の箇所、つまりデカルト『省察』での狂気に関するくだりがどのようなものであったか、前後の文脈も含めて簡単に確認しておきたい。

『省察』では最初に、絶対的真理へと到るために既得のあらゆる知が懐疑に付される。省察者は、このような知の全てが実のところ感覚を通じて獲得されたものであるとし、みずからの感覚能力の信憑性を吟味する。彼はみずからの経験を顧み、遠くにあるものや微細なものについて感覚がいかにしばしば自分を誤らせてきたかを想起し、一度でも誤らせたものは信用できないという理由のもとに知一般を全面的に懐疑するに到る。だが、この全面的懐疑に対してはすぐさまひとつの留保がおかれる。すなわち、感覚を通じて得られたものであっても全く疑い得ないものが存在するのだ。それは、「いま私がここにいること、炬ばたに坐っていること、部屋着を着ていること、この紙を手に行っていること」(M11)であり、要するに、省察者の現実性を構成する「いま・ここ」である。「いったいどうして、この手やこの身体が私のものであることを否定できるだろうか、もし自分を、正気ならぬ者と比べるというのでは恐らくないとするならば。彼らの脳は、胆汁の黒い蒸気によってひどく混乱・鈍化させられているので、自分が貧しいのに王様であるとか、全裸なのに金色や緋色の服を着ているとか「……」しつこく言い張っている。けれども彼らは狂人ではないか。もし私が彼らの例を模範にしたならば、私自身も彼らに劣らず常軌を逸したものになってしまうだろう」(ind)。それゆえ次に、夢のテーマに助けが求められる。夢のなかであれば、いま私がここにおいてこの紙を手に行っているといった生々しい現実性さえもひとつの仮象として構

成され得るのだ。こうして省察者は、今自分が夢を見ているのだと仮定するに到る。だがしかし彼はすぐに、この夢の世界においてさえもまだ疑い得ないものが存在することに気づく。それは、夢の表象さえもが従う基本原理であり、すなわち「物体的本性一般、及びその延長」(M15)である……。

『省察』はこうしてさらに続いていくのだが、フーコーは『狂気の歴史』のなかで、いまみてきた省察過程において狂気のテーマの取り扱われ方が、感覚や夢といった他のテーマの取り扱われ方とは完全に対照的であると主張した。

感覚や夢のテーマの場合、それらは、懷疑途上のひとつの試練として真正面から取り組まれる。省察者は、あれこれについての自分の感覚は錯覚ではないだろうか、この自分の手は夢の幻影ではないだろうかと自問し、懷疑を念入りに遂行する。その結果、感覚については「いま・ここ」という感覚的現実性が、夢については「物体的本性一般、及びその延長」という理論的原理が、各々の段階ではもはや疑い得ないものとして導かれる。これら感覚的現実性や理論的原理といったものの真理性によって、錯覚や夢想の誤謬性は乗り越えられるのである。

これに対して狂気のテーマは、言及されるにもかかわらず、実際のところ懷疑のためのひとつの試練として全く取り組まれていない。狂気のテーマが出てくるのは次の箇所、すなわち、省察者が、「いま・ここ」という感覚的現実性を疑ってしまえば狂人と同類になってしまうので、「いま・ここ」はやはり疑い得ないものと暗に結論されるときである。ここでは実のところ、注意深く読めばすぐわかるように、省察者によって、自分は狂人ではないのか、自分が見ているものは狂気の妄想ではないのかといったことは少しも懷疑されていない。したがって当然、狂気からはどんな疑い得ないものも、どんな真理性も抽出されず、狂気の誤謬性は乗り越えられることなく打ち捨てられたままである。

要するに、省察者は自分が、錯覚に満ちた感覚の世界に生きているのではないか、幻想に溢れた夢の世界に生きていくのではないかと懷疑することはあっても、妄想に侵された狂気の世界に生きていくのではないかと懷疑したりはしない。省察者は、感覚器官を有する身体や夢見る人の立場に身をおいても、狂人の立場に身をおきはしないのである。「人は、思考によってでさえ、自分が狂人であるとは想定できない。というのは、狂気がまさしく思考の不可能性の条件だからである」(HFB8 傍点引用者)。つまり、『省察』というテキストにとっては、省察者が狂人になってしまったら、もはや思考することはできず、省察を続けられなくなってしまうので、彼は狂人であってはならないのである。これは、感覚や夢のケースとは対照的だ。省察者は、感覚していても夢を見ていても思考することができ、みずからの省察を継続することができるのだから。まさにこうした点において狂気は、一連の省察過程から理性によって排除されているのである(「夢想や錯覚は、真理の構造そのものなかで乗り越えられるが、狂気は、懷疑する主体によって排除されるのである」(ibid. 傍点引用者))。

このようなフーコーの読解に対してデリダは、『省察』の上述箇所では狂気は排除されていないと主張した。デリダによれば、狂気のテーマがすぐさま退けられたのは、懷疑のための「よい例、啓発的な例ではなかったし、懷疑のよい道具ではなかった」(CH79)からである。その理由は二つ挙げられている。

第一に狂気は、「偶発的で部分的な仕方、感覚による知覚のいくつかの領域だけしか侵さない」ため、「つねにあらゆることにおいて誤るとは限らない」からである(ibid.)。ひとは狂人であっても、大なり小なり正しい知覚をおこなうものなのだ。それゆえ、狂気のテーマを誇張するものとして夢のテーマが取り上げられることになる。夢においては、「感覚を起源とする諸観念のまっつき全体が疑わしいものとなる」(ibid.)。言うなれば、「眠っている人、夢を見ている人は、狂人よりも狂っている」(ibid.)から、懷疑の道具としていっそう有用なのである。

第二に狂気は、「教育的な次元では効果のないまずい例」だからである。「なぜなら、哲学者が、話しているときに自分が本当に狂人なのかもしれないと認めようとする、彼に従っていくほど大胆ではない非哲学者「聞き手、学び手・引用者」の抵抗にぶつかってしまうから」(ibid.)である。『省察』で狂気に抵抗感を示す一節、「けれども彼らは狂人ではないか。もし私が「……」というくだりは実のところ哲学者自身の声ではなく、哲学者が代弁する非哲学者の抵抗の声と解釈すべきなのだ。他方夢のテーマは、狂気に比べて、「いつそうありふれていていつそう普遍的な経験」(CHF8)なので非哲学者に抵抗されずにすみ、省察をより円滑に展開することができる。以上二つの理由からデリダは、狂気は排除されたのではなく、夢といういつそう根本的な経験のなかで捉えなおされているにすぎないのだと述べる。⁽⁴⁾

二 主体の変容

前節でみたようなデリダの批判を受けても、フーコーは、みずからの主張について少しも譲らない。彼は、狂気排除の構図をいつそう詳細にすべくデリダに反批判をおこなう。

フーコーはまず、自分とデリダとの共通認識を確認するところからはじめる。それは、デカルトが、懐疑の道程において狂気よりも夢に優位性を与えているということである。狂気のテーマでは懐疑の契機として不十分なので、夢のテーマに移ったのだ。ここで問題になるのが、そのとき狂気は排除されているのか、それとも、夢といういつそう根本的な経験のなかに包摂されているのか、という点である。これに答えるためには、狂気に対する夢の優位性がいかなる性質のものかを吟味しなければならない。

フーコーによれば、「夢には二重の優位がある」(MC247)。第一の優位性は、「夢は、狂気と同等の、あるいはときにそれをしのぐ、常軌を逸したことを引き起こすことができる」(ibid.)という点である。狂気のもつ不確かさは、夢といういつそう根本的な経験がもつ不確かさに包摂されるのである。つまり、省察者が、一切の事柄についてそれらの不確かさを論証していくときに、「狂気のもっている論証的な「論証に役立つ…引用者」力は夢によってなら失われず」(ibid.)、むしろその夢によって強化されているのだ。それゆえ、夢には論証的な優位性があると言える。

第二の優位性は、夢が、狂気とは違って「習慣的な仕方で生じる」(ibid.)という点である。この習慣的性格ゆえに省察主体は、生き生きとした夢の思い出をみずからの思考に呼びおこすことができ、夢見る人の立場に身をおくことも困難ではないのである。要するに夢には、省察主体の内部にその状態を喚起させることがたやすく実践(exercise)できるといふ点で、実践的優位性が存在しているのだ。

フーコーによれば、デリダは夢の論証的優位性を認めていたが、実践的優位性についてはほとんど見過ごしている。実際デリダは、前節でみたとおり、狂気が感覚を部分的にしか侵さないのに対して夢は感覚全体を侵すと主張しており、論証的優位性については十分な認識を示していたと言えるが、他面、省察主体における夢の習慣的性格、その実践的優位性についてはとりたてて問題にしていない。だが、『省察』というテキストでは、論証的次元のみならず実践的次元で何がおこなわれているのかを読解することが重要なのである。フーコーの読解をパラフレーズしてみよう。

夢のテーマの場合、省察主体は、現実世界から夢の世界への移行を実際に実践することができ、すなわち、『省察』の夢のくだり(M145)で、省察主体はまず夢の思い出を想起し、それがいかに、現実世界での判明な知

覚と異なったものかを確認する。だが次に彼は、夢の世界でもかつて、そのような判明な知覚をもったことがあるのを思い出し、夢と現実を分かち確実な指標を見出せないことに驚く。それで彼はひとつの仮定をおこなう。すなわち、「それではいま、私たちは夢を見ているのだとしよう」(M15)、と。こうして省察主体は実際に夢の世界に移行する。これに応じて省察主体自身も、目覚めている主体から夢見る主体に変容される。注目すべきは、このときどうして夢見る主体への変容が可能になったのかという点である。それは、『省察』というテクストにあって、夢がどれほど省察主体を変容させたとしても、その後の省察の有効性を少しも脅かさないのである。夢の世界が、常軌を逸した表象でいかに溢れているとしても、夢見る主体自身の省察が常軌を逸したものになることはけつしてない。省察主体は夢の世界でも懐疑を展開し、明晰な事柄や原理を探り出し、確かな省察を続行することができる。

これとは対照的に狂気のテーマの場合、省察主体は、現実世界から狂気の世界への移行を実際に実践することができない。『省察』の狂気のくだりを今一度辿りなおしてみよう。省察主体は、みずからの感覚的現実性の「いま・ここ」を疑えるかと自問する。これを疑うのは、正気を失った者でなければ難しい。しかしそういう者たちは、自分を王様だなどと思い込んでいる狂人であって、彼らの例にならったならば、みずからも「常軌を逸した」(demens)ものになってしまっただろう (MC253・M14)。省察者はそのように結論を下す。このくだりで注目すべきなのは、demens というラテン語が使用されている点である。この語は、「医学的である以前に法律的な用語であり、一定の宗教的・市民的・司法的行為をなし得ない人びとの範疇全体を指示している」(MC253)。つまり demens である人間とは、「話したり、約束したり、雇われたり、署名したり、訴訟をおこしたり等々をする際に、みずからの諸権利全体を自由に行使できない」者のことである (ibid.)。したがって省察主体は当然、狂気の世界

へ移行することはできないということになる。もし移行してしまえば、狂った主体へと変容し、有効な省察を続行する法的権利が剥奪されてしまうからである。そうなれば、「常軌を逸したことに付いて正当に省察するかわりに、もはや全く省察しなくなる危険、もしくは常軌を逸した省察しかもはやおこなわなくなる危険」(RD289)を冒すことになるだろう。それゆえ省察主体は、みずからの法的権利が剥奪されることへの「恐れ」⁽⁵⁾から狂気を排除することになるのだ。⁽⁶⁾

要するに省察主体は、感覚や夢の場合とは対照的に、狂人の立場に身をおくことはできないのである。狂気は思考の客体としては可能だが、「彼らの脳は、胆汁の黒い蒸気によってひどく混乱・鈍化させられているので」(傍点引用者)、思考の主体としては不可能である。つまり狂気は、省察主体にとって実践不可能なのだ(ここから夢の実践的優位性が出てくる)。そしてまさにその不可能性において、狂気が、真理探究者としての省察主体から排除されていると言える。他面、省察主体はこの同じ排除によって、狂った主体に変容するかわりに、「非狂人」(MC262)・「理性的な者」(MC261)としての主体に変容するのである。したがって狂気排除は、理性的主体の成立条件だと言うことができる。⁽⁷⁾ 狂気と理性の決定的な歴史的分割はここにはじまるだろう。⁽⁸⁾

以上のようにフーコーは、『省察』の実践的次元で起こっている事態を読解する。そこでは、省察主体が狂った主体にはなり得ず、したがって狂気の実践的不可能性が明らかにされた。狂気は、まさにその不可能性において排除されていたのである。本稿一つ目の問い——フーコーによれば、狂気はいかにして排除されているのか——に対しては、以上の点を解答とすることができよう。⁽⁹⁾

三 「恥ずべき由来」の隠蔽

前節でみてきたように、フーコーは、デカルト『省察』のうち狂気の排除を見出した。その上で彼はさらに、デリダがなぜその狂気排除を読みとれなかったのかについて若干の考察を補足している。この問題は興味深い。というのもデリダは、些事拘泥的と言われるまでにテキストの「厳密」な読解者として今日世に知られているからである。フーコーは言っている、「デリダほど綿密で、テキストに配慮を怠らない著者」(MCCART)がなぜ、と。本稿第二の論点は、この問題についてフーコーがどのように考えているのかを解釈することである。

フーコーによれば、デリダの『省察』読解はもちろん単なる誤読ではない。それどころかデリダは、おのれ自身の読解法において極めて厳密かつ正確な読解をなし得たとさえ言えるだろう。実際ここで問題となっているのは、あるひとつの読解内容の厳密さや正確さというよりは、むしろ、そうした個々の読解内容を支えているデリダの読解法それ自身の限界なのである。というのも、この読解法それ自身が恐らく、狂気排除という事態に深く関与しているからである。深く関与しているがゆえにその事態に対し本質的に盲目なのである。あるいはもっと言って、デリダは、デカルトによる狂気排除を無意識的に隠蔽及び正当化している。フーコーはこのような主張をいくつかの箇所でおこなっているが、とはいえそこでは十分な論証がなされているわけではない。以下では、それらの箇所を整理し、手掛かりとすることで、デリダによる狂気排除の隠蔽・正当化がどういうものであったかを明らかにしたい。

ところでフーコーによれば、狂気排除の隠蔽・正当化については、デカルト自身がすでに『省察』のなかでい

くつかおこなっている。たとえば夢のテーマにおいて、その直前に犯した狂気排除に対し次のような正当化が試みられていると言う。すなわち、「いずれにしても狂気の試練を私が避けたのはそれほど間違っていないからだ。というのも、狂気もたらす心像は、私が眠っているときに毎晩出会う心像ほど概して奇抜ではないのだから」(RD293)、「と。このときデカルトは、夢の論証的優位性のみを強調することでその実践的優位性を忘却しており、『省察』の実践的次元における狂気の排除を隠蔽・正当化しているのである。

この正当化は、言うまでもなく、当の狂気排除により確立した理性的主体という「事後的な」(ibid. 傍点引用者)視点からおこなわれている。つまり、狂気排除後の理性にしたがって、その理性の成立条件たる当の狂気排除を解釈し、その排除が、しかるべき合理性によっておこなわれた(したがってそれは排除といふべきではない)と正当化しているのである。だが、ここで言われる合理性とは、あくまで狂気排除の後に成立するものであり、まさに狂気が排除されようとする瞬間に存在していたものではない。つまり、この合理性は、狂気排除という事実を事後的に隠蔽・正当化することを通じて、その排除を条件に成立する自己の存在を正当化しているのだ。

デカルトはこのように事後的な視点から狂気排除を正当化していると言えるが、実のところ恐らくデリダもまた、デカルトの狂気排除によって確立した理性的主体(最広義のデカルト哲学)の立場から、事後的な仕方で『省察』を読みなおしていると言えよう。確かにフーコーは、デカルトとデリダの思想的な継承関係について直接には何もコメントしていない。だが、他方でフーコーは、デリダが、「みずからの読解においてごく古い伝統を甦らせているにすぎず」(MC267)、「それは『歴史的にはつきりと限定されたつまらぬ教育』(ibid.)の所産であるなどと述べている。つまりデリダは伝統的な哲学者として位置づけられている。これに加えて、『狂気の歴史』では、一七世紀半ばにおこなわれた狂気排除がおおむね現代まで伝統的に保持されてきたと言われていたのを想起すれ

ば、デリダは、狂気排除により確立した理性的主体の伝統的立場を踏襲していると考えることができよう。それでは、こうした理性的主体の伝統的立場から、デリダはどのように狂気排除の事実を隠蔽・正当化したと言えるだろうか。

前節で検討したように、デリダは、狂気に対する夢の優位性に関して、論証的優位性に気づいていたが、実践的優位性を見過ごしていた。そしてこの実践的優位性のかわりに、教育的優位性とも呼ぶべきものを提出していた。それはつまり、哲学者が、自分を狂人とするよりも夢を見ている人だと仮定する方が非哲学者にいつそう受け入れられやすく、教育的配慮に適ったものだというものである。デリダは実際、狂気に抵抗感を示すくんだり（「けれども彼らは狂人ではないか」）を、強引にも、哲学者ではなく非哲学者に帰していた。テキストの該当箇所には、少なくとも字義上、いかなる非哲学者も教育的問題も登場しないにもかかわらず、フーコーによれば、こうしてデリダは非哲学者をテキストの行間に仮構することにより、狂気の排除を、省察者とは別の人間が庶民的な抵抗感（「前哲学的素朴さ」）(MC264) ゆえにおこなったことにした。つまり省察者は、哲学者である自分とは別に狂気を排除しなくてもよかったが、非哲学者がそれを許さなかったため、教育的配慮から自分は彼にさしずめ従ってみただけだとみずからを正当化し得るのである。こうすることでデリダは夢の教育的優位性を仮構して、狂気が夢に包摂されると述べることができ、この狂気包摂の主張そのものにより狂気排除の事実を隠蔽したのである。

以上のことが、フーコーによれば、デリダによる狂気排除の隠蔽・正当化のあらましだと言えるだろう。こうしたフーコーの議論は、たしかにこれだけでかなり説得的なものであると言えるが、しかしそこには一点ほど、さらにもう少し掘り下げて議論しておくべき事柄があるように思われる。それは、デリダの主張した教育的優位

性もまた、ある意味では実践的な優位性を表しているということである。なぜなら、省察を実際におこなうにあたって、自分が狂人であるよりも夢を見ている人だと仮定する方が、非哲学者に受け入れられやすいので、いっそう実践しやす、い、と言うことができるからだ。しかしながら、ここで注意しなければならぬのは、この実践しやすさ、この実践的な優位さというものが、哲学者自身にとつては非本質的な問題であるにすぎないということである。なぜなら哲学者は、非哲学的聴衆さえ気にしなければ、狂人であれ夢見る人であれ、同程度にそうした存在としてみずからを仮定することができるからである。自分をどちらに仮定したとしても、そのことが、省察それ自体の基本的な展開に本質的な影響を与えることは全くないのだ。事実ここでデリダによって想定されているのは、省察の展開に応じて様々に主体変容を強いられる哲学者ではなく、いかなる状況においても一切主体変容しない哲学者である。この不動の哲学者は、狂気のなかであれ夢のなかであれ、みずからの哲学的主体性を完全に維持でき、本質的には全く同様な仕方では省察を展開することができるのだ。¹⁰

したがって、ある意味ではデリダもまた、『省察』テクストの実践的次元を読解していると言えるだろう。ただしデリダにとっての実践的次元とは、非哲学者だけがつかずらう領域であり、そこに、省察的探究にとって本質的な問題は生じえないのである。それゆえ結局のところ、実質的には、実践的次元を読解する必要はないということになる。要するにデリダは、哲学者に対して、変容不可能な不動の主体性を認めることで、変容実践の問題を考えなくてもよいものとしており、それによって実践的次元を事実上無きものにしていいると言えるだろう。

ところで、そうした不動的な主体性とは恐らく、もとをたどれば、当のデカルトの狂気排除に由来しているものであるに違いない。というのも、デカルトが『省察』で狂気を排除することにより、狂気に変容不可能な理性的存在、つまり理性の不動的主体が歴史的に形成されたと言えるからだ。¹¹ その遺産相続者であるデリダは、当の

不動的主体を、狂気排除以前（したがって不動的主体の成立以前）のテキストにまで遡及的に投影するという過ちを犯してしまっているように思われる。すなわち、『省察』で狂気のテーマを排除する以前の省察者のうちに、早くも不動的な主体性をデリダは認めてしまっているのである¹²。

こうしてデリダは不当にも、省察的探究が、実質的には論証的次元においてのみ展開されると考えることになるだろう。実践的次元は、そうした探究から事実上排除されてしまうのである。フーコーは、デリダが実践的次元を読解していないと批判していたが、今やそれに対してもう少し言葉を補っておく必要があるだろう。というのも、デリダは恐らく、その実践的次元を全く読まなかったわけではないのだから。ただデリダがそれとして読んだのは、実質上無化された実践的次元だったのである。そうした読解作業の背後で、真の実践的次元は忘却されていたと言えよう。

それでは、デリダはなぜそこまでして、デカルトによる狂気の排除という事実を隠蔽しなくてはならなかったのだろうか。それは、フーコーによれば、デカルト的狂気排除の歴史的事実が、哲学の超越性ともいべきものを致命的に傷つけてしまったため、哲学者「デリダにとってあまりにも危険なもの」(MC263)であったからだ。なぜなら、もしデカルト哲学が、みずからの成立条件として狂気排除という歴史の出来事を前提にしているとすれば、その哲学は、そうした狂気との相互外在的な関係において、つねに歴史的に限定されてしまうことになるからである。つまりデカルト哲学は、ある特定の時間・場所においてしか存立し得ない有限的な構築物になってしまう。しかし哲学者デリダにとって、哲学は、「有限で限定されたいかなる全体「歴史的構造…引用者」をも超え、出る企て」(CH93・MC264, 傍点引用者)でなければならないので、その哲学を、歴史的有限性から、つまり狂気排除による限定から何とかして救いださねばならない。「したがってデカルト的排除が限定するものであるがゆ

えに、その排除を排除しなければならぬ」(MC264)。こうしてデリダは、デカルト的排除の排除、言い換えれば、デカルト的排除の隠蔽をおこなうことで、デカルト哲学が非歴史的に成立可能であると見せかけ、哲学の超越性を担保しようとしたのである。

以上みてきたように、フーコーの議論を敷衍してゆけば、デリダの読解法ないしその哲学的立場は、狂気排除によってそれ自体はじめて可能になっており、そのため、おのれ自身の存在や超越性を自己正当化するべく、当の排除を隠蔽・正当化しよう方向づけられていると言える。デリダは、狂気排除に対して恐らく本質的に盲目だったのである。本稿第二の問い——フーコーによれば、デリダはなぜ狂気排除を読みとれなかったのか——については以上の点を解答とすることができるだろう。

ところで、こうしたデリダの盲目さに対するフーコーの批判には、改めて強調するべき重要な論点が込められているように思われる。それは、デリダが、『省察』テキストにおいて狂気排除だけに盲目ではなく、この哲学的テキストの（真の意味での）実践的次元全体に対して盲目であったという点である。フーコーによれば、実践的次元では、ひとつひとつの言表がそれぞれ一個の有限的・歴史的出来事（「言説的出来事」として生起し、その出来事に応じて「言表主体」が、抗いがたい影響を被り、様々な変容を強えられる（MC2578・RD292）。たとえば省察主体が、「それではいま、私たちは夢を見ているのだとしよう」という言表を通じて実際に夢見る主体に変容したように。つまり、デリダの読解法に決定的に欠けているのは、言表と「言表主体」との間の連鎖的出来事としてテキストを読解するという実践的次元の視点なのである。デリダにとって、『省察』という哲学的テキストは、出来事など一切生じない論証的次元にのみ属するものであり、ここでは、「言表主体」がどんな変容も被ることなく、不動の哲学者として演繹的論述や論理計算をおこなうとみなされているのだ。

こうしたフーコーの考えにしたがえば、デリダは、テクストの実践的次元を読み落とすことにより、狂気排除のごとき、哲学に外的な歴史的出来事的一切を退け、哲学のうちに閉じこもっていると言っていることができるだろう。もちろん、ここで問題となっている哲学とは、すでに見たように、もはや超歴史的に存立するものではなく、狂気排除という出来事によって歴史的に成立したものにすぎない。しかもその排除は、これまでそうした哲学が事後的に主張してきたような何らかの理性的根拠があつて実際におこなわれたわけではない。それは、狂人になると法的権利を剥奪されるかもしれないという恐れによってただ実行されただけなのである。つまり、排除行為それ自体には何ら深遠な意味や理由はなく、そこにはただ、排除者の攻撃的な情念があるだけなのである。それゆえ私たちは、フーコーが批判したこの狂気排除を、理由 \parallel 理性 \parallel raisonなき不当な暴力行為として解釈することができるかもしれない。というのも、ここでは理由 \parallel 理性による正当化・意味づけが、実際にはその暴力行為の後に行つてくるからである。つまり、狂気排除の暴力によって初めて理性が成立するが、その理性自身にとつてそうした暴力はあまりに直視しがたいみずからの「恥ずべき由来」¹³であるため、事後的に様々な正当化や意味づけがおこなわれるのである。フーコーにとっては、デリダの『省察』読解も、こうした事後的な正当化の数ある一例にすぎないに違いない。デリダのような「伝統」的な哲学者たちは、これまで、みずからの哲学の「恥ずべき由来」、すなわち狂気排除という暴力行為を絶えず事後的に正当化し、無意識的に隠蔽するよう宿命づけられてきたと言ふことができるだろう。

参考文献からの引用は、次の略号の後に頁数を示す。

HF : Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1976.

MC : Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et écrits II 1970-1975*, Gallimard, 1994.

RD : Michel Foucault, « Réponse à Derrida », in *Dits et écrits II 1970-1975*.

CH : Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

M: René Descartes, *Les méditations*, trad. de Luynes, in *Œuvres de Descartes IX-1*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Vrin, 1982. 和訳に際しては、井上庄七・森啓訳（『省察・情念論』、中央公論新社）と山田弘明訳（『省察』、ちくま学芸文庫）を参考にした。

- (1) ちなみにこの論争でデリダはフーコーに対して、『省察』読解についての批判のほかに、もう一つ別種の批判をおこなっている。それは、『狂気の歴史』という書物が理解可能な「理性」的言語で書かれている以上、その書物自身、フーコー自身も、狂気を排除しているのではないかという指摘である。この点に対してフーコーは、反批判の二論文で一切の抗弁をしなかった。この抗弁欠如の意味に関してはR・ボイヌが詳細に考察している (Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Routledge, 1990, pp.76-9)。

またデリダは、フーコーの死後さらに、『論文「フロイトに公正であること」』。精神分析の時代における狂気の歴史」(1992)を発表し、『狂気の歴史』を再度論じている。この論文では、かつての論争を蒸しかえすものではないと断りながらも、かつてと同様の問題に関わらないものではありえないとし、今度はデカルト読解ではなくフロイト読解をめぐる狂気なるものの核心に迫ろうとしている。

- (2) したがって本稿においてデリダの主張は、フーコーの思想的特異性を際立たせる限りでしか取り扱われない。しかし、だからといって筆者は、デリダの主張に、何ら見るべきものがないと考えているわけではない。いつか両者

の主張を等しく入念に検討し、この難解な論争に公正な裁定を下す必要が恐らくあるだろう。だが、フーコー研究の立場を取る本稿においては、さしずめフーコーの側の主張を集散的に検討することで満足しておきたい。

- (3) たとえば田島節夫(『デカルトにおける理性と狂気——フーコーとデリダのデカルト論にふれて』、『現代思想』一九七五年三月号、一二六―一二七頁)、S・フェルマン(Shoshana Felman, *La folie et la chose littéraire*, Seuil, 1978)。また、桑田禮彰や本多英一郎、中川久嗣は、狂気排除の過程を個別的事実としては丁寧に解説しているが、それを、本稿後述の理論的争点(テクストの実践的次元や主体変容の問題)との関係において必ずしも十分に把握しきれていないために、フーコーの『省察』読解の一般的な意義と射程を汲みつくせていないように思われる(桑田「哲学と歴史——デリダとヴェーヌのあいだのフーコー」、『駒澤大学外国語学部論集』、一九八九年、一一五―一三二頁。本多「『悪しき霊』と狂気——デカルトの懐疑をめぐるフーコーとデリダの論争について』、『愛知県立大学外国語学部紀要、言語・文学編』四号、一九九七年、二三五―二六二頁。中川「フーコーとデリダ——『狂気の歴史』と思考の可能性について』、『東海大学紀要、文学部』第六七輯、一九九七年、一一九―一四一頁)。

(4) だが慎重にもデリダは、さらにテクストの細密な検討をおこなない、自分のような読み方しても、そこに狂気排除の作用を見出すことは可能かもしれないと述べてもいる。というのも、そうした読み方をした場合、狂気は理性によって、単なる認識論的な一誤謬に還元されており、狂気の独自性が中性化されてしまっているからである。また、そうした狂気の誤謬性は、同じく理性によって、ほとんど道徳上の過失、罪に結びつけられることになるからである。今や狂気の原初的な豊かさは排除されてしまい、そこにあるのはただ、理性の手からなる狂気のカリカチュアにすぎなくなってしまう。とはいえデリダは、デカルトの懐疑が、感覚や狂気、夢のテーマを通り抜け、悪しき霊の仮説まで辿り着いたとき、省察者の思考は、狂気と理性が未分化な地点、つまり狂気と理性が融合した地点に

まで遡ると考えており、仮に狂気のテーマのところでは狂気が排除されていたとしても、それは一時的なものであつて瑣末な問題にすぎないとしている。

(5) フーコーはこの「恐れ」という語を、おそらくニーチエの意味での情念として用いながら、デリダとの議論の争点を次のようなものとして述べていた。すなわち、「哲学的言説の成立条件は、排除、拒否、回避された危険、そしてひよつとすると恐れのうち存在し得るのか」(MC247)。

(6) フーコーによれば、デリダは、こうした *demens* という語の含意とその重要性を決定的に見落としている。というのも、ラテン語の原文に現れるこの *demens* という語は、フランス語の訳文では *extravagant* となっており、デリダはこの翻訳語に強く引きずられた原語理解をしようからである。つまり、*extravagant* という語は、たんに常軌を逸した状態を形容するだけで、そこに法的権利剥奪のニュアンスは存在しない。それゆえ、デリダは、『省察』の問題のくだりにおいては、狂気の置かれた法的権利の剥奪状態が問題になっていてではなく、狂気の作りだす諸表象の常軌逸脱の度合いがたんに問題になっているのだと考える。フーコーは反批判のなかで、デリダが次のように述べていたことに大きく注目をしている。すなわち、デカルトは「狂気を、権利問題や認識論的価値の問題のための指標として取り扱っている」(CH79・MC254)。あるいはまた、「ここではデカルトにとって、狂気の概念を規定することが問題なのではなく、たんに観念の真理にのみ関わる権利問題を提起するために、法律のかつ方法論的な目的で常軌逸脱という日常的な観念を利用することが問題なのである」(ibid.)。

フーコーとデリダのこうした *demens* の捉え方の違いは恐らく、両者の狂気理解の違いを端的に表していると言えるだろう。つまり、フーコーにとって狂気とは、歴史的に生起した具体的な存在であり、それに取りつかれてしまふと人は実際に、所与の社会によって規定された特別な処遇（ここでは法的権利剥奪）を現実には被ることになる。

これに対して、デリダにとっての狂気とは、認識論的誤謬の一可能性、しかも比較的程度の低い誤謬の一可能性に過ぎず、そこでは、狂気が持つそれ以外の歴史のおよび社会的な性格は全て重要ではないものとして捨象されている。要するに、フーコーが狂気を、その歴史的な存在様態そのものにおいて全体的に把握するのに対して、デリダはそれを、観念の真理性・誤謬性との関わりにおいてのみ把握していると言えるだろう。

(7) それゆえフーコーの主張を敷衍すれば、デカルトにおいて確固たる《私》が確立されるのは、コギトにおいてではなく、それよりもずっと前の狂気のくだり、つまり、狂気の排除がおこなわれて理性的主体が成立するこの箇所ということになる。

(8) とはいえ『省察』では、ここでの狂気排除の後にも、あの有名な悪しき霊の仮説において狂気が再度、そしていつも本格的に問題にされている。実際、すでにほかの注で述べたように、デリダはこれを取り上げて、フーコーの狂気排除論に対する決定的な反証とした。これに対してフーコーは、悪しき霊での狂気が、省察主体によって実践された狂気、主体としての狂気ではなく、むしろ客体としての狂気であると反駁している。つまり、その狂気は、先述の狂気排除後に成立した理性的主体によってはじめて客体として仮構されるのである。悪しき霊の仮説は、あくまで狂気排除後に提出されるというわけである (MCF46)。

(9) こうしたフーコーの議論については、井原健一郎が興味深い批判をおこなっている（「いかに身体を疑うか——フーコー・デリダ論争を手掛かりに」、『フランス哲学思想研究』六号、二〇〇一年、一〇一—一一八頁）。彼によれば、狂人になると法的権利が剥奪されてしまうがゆえに狂気は排除されたとするフーコーの主張は正しくない。なぜなら、一切の知が懐疑される『省察』では当然、法という知も懐疑されるはずであり、その法にここで省察者が拘泥するというのはおかしいからである。そこで井原が注目するのは、省察者の二重性である。つまり、実のここ

る省察者は、省察をラディカルに展開してゆく強靱な哲学者と、その展開のラディカルさについていけない軟弱な非哲学者の二重性を持っている。非哲学者としての省察者は、いまだ世間の一般常識から十分に自由になっていないために時々省察の足を引っ張る。狂気のテーマで、みずからを狂人と想定することに抵抗したのもこの非哲学的な省察者なのである。それゆえ井原の考えにしたがえば、狂人への変容を実践不可能として退けたのは、非哲学的省察者の軟弱さに配慮した非本質的な措置からなのであって、哲学的省察者の強靱さにとってはみずからが狂人に変容しても全くかまわないのであり、要するに狂気は実際のところ排除されていないことになる。

このように井原は、フーコーの言うテクストの実践的次元に注目しながらも、デリダが、省察者の外部に想定した非哲学者を省察者の内部に見出すことで第三の読解可能性を導いている。だが、実のところこうした読解には、省察者を哲学者と非哲学者に分裂させることで実践的次元を読み損なっている恐れがある。というのも、井原において哲学者は、その強靱さゆえに、狂人を含めたあらゆる主体への変容が実践可能であり、逆に言えば、あらゆる変容を通じて哲学者としての主体性を維持できるということになりそうだからである。つまり、哲学者はどんな変容も被らないに等しい。したがって実践的次元では哲学者は実質上問題にならない。問題になるのは非哲学者である。だがこの非哲学者が、たとえ狂気を退けたとしても、それは、省察の哲学的探究にとって非本質的な措置にすぎないとされるわけだから、結果的には、実践的次元を読解する必要が全くないということになる。つまるところ、井原の読解では、実践的次元が、『省察』の非本質的な部分として排除されることになる(そしてそれと同時に、実践的次元に關与的な非哲学者も排除されることになる)。恐らく、実践的次元を読解するにあたって重要なのは、省察者を、哲学者と非哲学者に分裂させずに、一個の省察主体の一連の変容過程として理解することであろう。

(10) 結局のところ、前注でみたような、井原の『省察』読解における強靱な哲学者像とは、ここでデリダが想定して

いる不動の哲学者像と本質的には何も変わらないだろう。両者の違いは、狂気を前に尻込みする非哲学者の存在を自分の内に要請するか、自分の外に要請するかという点にしかないように思われる。

- (11) デカルト『省察』のこうした哲学的意義に関して、フーコーは、晩年のコレージュ・ド・フランス講義でも若干の考察をおこなっている。そこでは、『省察』において西欧の思考形式の根本的変化が見られると言われている。つまり、哲学者の主体性の変容が問題となる「霊的な知」から、哲学者の不動的な主体性を前提にした「認識的な知」への変化である (Michel Foucault, *L'hémiéneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil & Gallimard, 2001, p.281, p.296, pp.441-2)。

- (12) この点については、J・M・ベサードの『省察』読解も同様の過ちを犯しているように思われる (※“Mais quoi, ce sont des fous”. Sur un passage controversé de la *Première Méditation*», *Revue de Métaphysique et Morale*, 3 (1973), pp. 273-294, repris dans *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001, pp.13-38)。ベサードは、フーコー・デリダ論争に関して最も早い時期にかなり緻密な研究論文を執筆しているが、ここでは、フーコーよりデリダの『省察』読解に近い立場を示す一方、当該論争でフーコーが既存の『省察』研究に新たな視点をもたらしたとして、フーコーに一定の評価も与えている。その視点とは、『省察』テキストが、論証の演繹的論理、つまり、当時デカルト研究の大家M・ゲルールの提唱していた「理由の順序」だけでなく、それとは全く別のもう一つの論理にしたがって展開しているという考えである。ベサードによれば、「理由の順序」は、絶対的な真理のコギトが確立された以後の記述においては有効だが、コギトが確立される以前の記述においては、「理由の順序」の確実な出発点、確実な基礎がまだ見出されていない以上、それとは全く別の論理が働いている。それはつまり、「一貫性の規則」である。この規則は、後に導出されるコギトによって、そのコギトに先行する一連の議論が導出されるというパラドクシカルな論理であり、こ

れによって『省察』の議論展開の一貫性が確保されるのである。ベサードは、フーコーが『省察』の実践的次元を読解するというかたちで問題にした論理が、この「一貫性の規則」だったと考えるのである。しかしながら、結局のところこの規則は、コギトという事後的な視点から、そのコギトに先立つ一連の議論を説明するという形式を取っている限りにおいて、デリダと同様、狂気の排除を事後的に隠蔽・正当化することになるように思われる。

ちなみにベサードは、この自分の論文の抜刷を、フーコー、デリダ、ゲルシー、さらにはゲルシーと並ぶデカルト研究の権威F・アルキエに送付しており、そのそれぞれの反応については、同論文再録の著作『順序に沿ったデカルト』の中で簡単に報告している。なかでもフーコーとゲルシーについては、彼らの返事の手紙をそのまま添付しており、たいへん興味深い。また、アルキエについては、ベサードからの論文送付を機に、みずからの「第一省察」解釈を若干書き残しており、これはアルキエの死後、ベサードの手によって、一九九四年イタリアのデカルト論文集で公表されている(«Le philosophe et le fou», in *Descartes metafisico. Interpretazioni del novecento*, Enciclopedia Italiana, 1994)。本稿で問題になっているのは、デカルト読解というよりはむしろフーコーのデカルト読解の読解なので、こうしたテキストの検討に立ち入ることはできないが、管見では、そこに見られるゲルシーの建築術的ないし構造主義的な『省察』読解も、アルキエの実存主義的な『省察』読解も、結局のところデリダやベサードと同様に、コギト確立以後の事後的な視点から狂気排除のくだりを読解していると理解することができるように思われる。

(13) フーコーは、ニーチェが宗教とその宗教家について語る際にそれらの「恥ずべき由来」を問題にしていたことを想起し、自分も哲学とその哲学者について語る際にそれらの「恥ずべき由来」を問題にしたいということを示唆している(MC247)。したがって狂気の排除は、デカルト哲学にとっての「恥ずべき由来」として考えられていたと言えるだろう。つまり、デカルト哲学の起源に見出されるのは、一般的な理解に反して、真理のための無私無欲の探

究心というよりはむしろ、狂気を恐れて排除する情念、ニーチエ的な意味での攻撃的な情念なのである。

〔査読を含む審査を経て、二〇〇九年四月三〇日掲載決定、同年五月十九日掲載号決定〕

（一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程）