

コギト、狂気、表象のキアロスクーロ

——フーコー／デリダ論争から 17 世紀表象論へ

石川知広

0. はじめに

ある著作家の営為全体の方向性を決定づけるとともに、完成度の高さと社会的影響において突出する著作を〈主著〉と呼ぶとすれば、フーコーの場合、『言葉と物』¹こそそれに当たると言って大過ないだろう。ベラスケスの「ラス・メニーナス（侍女たち）」の精緻を極める考察から始まる古典主義時代の表象の分析は、文字通り溜息が出るほど見事なものである。フーコーはそこで、まずはじめに古典主義時代における表象のあり方を透徹した筆致で分析し（第1章～第8章）、次いでそれとの対比を通じて「人間」という近代特有の産物、そしてその「人間」を特権的な考究対象とする「人間科学」の死を宣告するとともに、いわば検死解剖を施して見せたといつてよい（第9章以降）。また、分析枠組みとしての「エピステーメー」、すなわち時間のなかで非連続的に交代する知の可能性の条件、特定の知の布置がそこに現われる場、という概念の提示も、フーコーの確固たる功績として長く語り継がれるだろう。

しかし、古典主義時代のエピステーメーは、本当にフーコーの言う通りのものと考えてよいのだろうか。つまり、いわゆる「表象の透明性」テーゼは、例外なく古典主義時代の知に当てはまるのだろうか。さらに言うなら、古典主義時代と近代を画す分割線は、本当にフーコーが示して見せたほど画然としたものなのだろうか。

筆者は以前、フーコーの研究に触発されて、記号＝表象の定義をめぐり、『ポール＝ロワイヤル論理学』とある同時代の神学論争の関わりを論じたことがある²。実

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966. 以下 Foucault-1 と略記。

² 『ポール＝ロワイヤル論理学』第5版増補とフランス聖体論争—その(1)、『人文学報』第165号、1984年。「同一—その(2)」、『人文学報』第182号、1986年

を言えば、そのときすでにこの疑問が胸にわだかまっており、これらの論考も答えを求めて行った探求の産物にはほかならない。しかし、筆者の力量と準備の不足から、問題の核心に直接踏み込むまでには至らなかった。ただ、この疑問はそれ以降も頭を離れることがなく、折々に論究の下準備のようなものは継続してきた。今回あらためて上述の問いに答えようと試みる理由もそこにある。

もちろん、フーコーの扱う事象の範囲は広く、博引傍証の隅々まで追走することは不可能である。また、「歴史(学)」ではなく「考古学」を標榜し、方法論的に堅固な結構を誇るこの大著の議論に真っ向から挑戦しても、弾き返されるのが落ちであろう。しかし、古典主義時代の表象の分析、すなわち記号の定義と表象の二重性規定がまさに『言葉と物』の議論の根幹に据えられていることを思えば、あえてその点に絞って考察を加えることは、いまだに意義を失っていないはずである。

予め断っておかなければならない点が実はもうひとつある。小論において筆者は、フーコーによる表象の分析に、正面からではなく、いわば搦め手から接近する道を選びたいと考えている。つまり、『言葉と物』のひとつ手前の『狂気の歴史』とそれが引き起こした対デリダ論争を手掛かりに、そこからさらにいくつかの迂回路を経由しつつ、上述の考究を行いたいのである。議論を先取りして言えば、このコギトと狂気をめぐる現代の論争の奥には、デカルトはいうまでもなく、パスカルからポール＝ロワイヤル、さらには激しい宗教論争の一局面に至るまでの17世紀の言説状況へと続く隠し扉が控えているはずなのだ。

1. フーコー／デリダ論争

周知のとおり、1961年フーコーは学位請求のための主論文として『狂気と非理性——古典主義時代における狂気の歴史』³を世に問い、新進気鋭の哲学者としての足固めを行いつつあった。この高く評価された浩瀚な著作に対し、高等師範学校で指導を受けた経験のあるデリダが、哲学コレージュの招待講演（「コギトと狂気の歴史」1963）において展開した渾身の批判、これがいわゆるフーコー／デリダ論争

³ *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Librairie Plon, s.d. (1961) ただし本稿では、序文を除き、*Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, TEL, 1972 から引用する。以下 Foucault-2 と略記。

の発端でありまた前半部である⁴。講演には当時親交のあったフーコーも居合わせた
が、フーコーは当初、予想に反してこの肺腑をえぐるごとき批判に寛容な姿勢を示
していたようだ⁵。しかし両者の関係は、それぞれの探求の独自の深化と発展の過程
で徐々に険しいものになっていき、ついにフーコーによる強烈な反論の公刊（「私
の体、この紙、この炉火」1972）に至って決定的な決裂を迎える。後に見るように、
この再批判は辛辣を極めるものであり、少なくともフーコー陣営からすれば、デリ
ダは完膚なきまでに粉碎されたという見方さえできるほどであった。これが論争の
後半部だが、結局デリダからの再反論は出されないまま論戦は終息を迎えた。

念のため1972年当時における両者の到達点を見ておこう。フーコーは、『狂気の
歴史』の後、『臨床医学の誕生』（1963）、『言葉と物』（1966）、『知の考古学』（1969）
と立て続けに重量級の問題作を世に問い、1970年には名誉あるコレージュ・ド・
フランス教授に就任していた。サルトル後の哲学世代において、名実ともに第一人
者の地位を確保しつつあったとあってよい。デリダはといえば、母校の高等師範学
校に籍を置かかわら、新進気鋭の論客として『テル・ケル』などの雑誌への寄稿
で頭角を現していたが、その独特の哲学的姿勢には毀誉褒貶が激しく、王道を歩む
感のあったフーコーとはまさに対照的なものがあった。公刊物としては、『グラマ
トロジーについて』、『エクリチュールと差異』、『声と現象』（3点ともすべて1967年）、
またフーコーの反論が出た72年にもまとめて複数の論集（『余白—哲学の／につい
て』、『ポジション』、『散種』）を上梓している。デリダの名と不可分なデコンスト
リュクシオン（脱構築）*déconstruction* やディフェランス（差延）*différance* などの野
心的な造語も、賛否両論渦巻くなかですでに定着しつつあった⁶。また、デリダがイ
ギリスやドイツを除く外国、特にアメリカで熱狂的な歓迎を受け一種の社会現象を
さえ巻き起こしていたことも注意を引く。このいささか浮薄な現象をデリダ本人がど
う思っていたか推測の限りではないが、フランス哲学界の中樞の座を占めていた
フーコーの目には、デリダは怪しげな偽アカデミズム・ブームに乗った「際物」で
あり、どこか胡散臭いものに映っていなかったとも限らない。いずれにせよ、デリ
ダの批判講演はまさにフーコーの労作に＜デコンストリュクシオン＞を施す野心に

⁴ Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, pp.51-97

⁵ Benoît Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2010. ペーターズによると、フーコーの反応はむしろ「肯
定的以上のもの」でさえあったという。同書、pp. 167-168

⁶ どうやら *différance* はこの講演が初出らしい。Derrida, *op.cit.*, p.96

満ちた試みであり、ある意味でそれは相当程度成功したとあってよからう。しかしフーコーは、問題の全体を勝手に別の土俵、それもまったく相手の想定外に近い土俵に移したうえでそれを批判するというデリダの戦略を、決して許容することができなかったにちがいない。畢竟その論戦においては、哲学の営みを〈外部〉から見るか、あるいは〈内部〉から見るか、という相異なる哲学的立場が鑄を削っているものであり、少なからぬ共通項はあるにせよ結局は水と油の様に交わることがなかったのではあるまいか⁷。

2 狂気の排除と「大いなる監禁」

『狂気の歴史』の第1部第1章（「大いなる監禁」）を、ルネッサンスとは打って変わり古典主義時代は狂気を「異様な強制手段」によって沈黙へと追いやる、と書き始めたフーコーは、その象徴的できごととして、コギトにおける狂気の排除を挙げ、概要以下のように書く⁸。——懐疑の道筋でデカルトは、夢や感覚的誤謬と並んで狂気に出会うが、前二者はそれぞれ真理の抜きがたい「残滓」を含んでいるがゆえに、直ちに、認識にとって大きな脅威ではないことを理解する。しかし、狂気の場合は事情が異なり、対象に真理が含まれているか否かではなく、「考える私が狂人ではありえない」からこそ、危険は排除される。つまりデカルトに従えば、「思考する主体」のあり方そのものから必然的に「狂っていることの不可能性」が帰結

⁷ もちろん、外と内という区分があくまで便宜上の意味しかもたないことは認めなければならない。そして伝統的に〈内〉を重んじてきた哲学がいわば「煮詰まってしまう」傾向がある一方で、哲学を外から眺める視点は豊富になるばかりである。しかし、視点、見る目があれば、必然的に「見る」行為があり、そのための「方法」と「理論」がある。そして、理論も方法・手法も、すでにして「思考」に属する何ものかであることは否定できない。このことはいわゆる自然科学についても当てはまる以上、人文科学、まして神学に次いで（あるいはそれと並んで？）古い学問・学知たる哲学に該当しないことはありえない。どのようなものであれ、哲学を外から見る視点はそれ自体ある特定の思考であり、イデオロギーである。哲学を外から見ると自称する視線のうちには、不可欠の前提とされながら公には表明されない固有の思考原理と根拠が隠されている。だから、哲学は、自分を外部から見る視線のうちに含まれる「固有哲学」とそこに隠されている先入主を問題にすることができるし、しなければならない。しかし、外から哲学を考察する視点が根拠を置く哲学の根拠を問う哲学は、やはりこの外部からの視点を免れることはできない。こうして、入れ子状態の循環が現れるが、それを悪しき循環にしないためには、やはり考え続けることしか道はない。

⁸ Foucault-2, pp. 56-58

する。コギトは、まさにそれがコギトであること自体によって常に正気でしかありえない。逆に言うなら、狂気とは、「思考を不可能なものにする条件」なのだ。こうして、狂気は「疑う主体」すなわち「思考しないことや存在しないことができないのと同じ程度において気が違うことができない疑う者」の名において追放された。——こうしたデカルトの懐疑の道筋は、17世紀、まさに他の領域においても狂気の危険が「悪魔祓いされ」たことの証である。たとえ現実の個人は狂うことがありえても、思考そのものは「気が違うことはありえない」。「真理を知覚することを自らの責務とする主体の主権の行使」こそが思考だからだ。理性と狂気の間には「一本の分割線が」引かれ、モンテーニュとデカルトの間にひとつの「できごと」、「あるひとつの理性の到来に関わる何か」が生じたのだ。

よく知られているように、ここからフーコーは筆を転じ、17世紀社会における狂人（等）の強制収容政策の導入と制度的定着という史的事実を俎上に上せる。つまり、デカルト的コギトにおける狂気の追放と強権的な社会政策を何らかの対応関係において捉えようとする。おそらくこの背景には、精神内部の認識論的「決定」と外部の社会体制におけるそれとは、因果性としてどちらが優先するというものではなく、同一の布置（ないし構造）の内と外での現れであるという構造論的思考があるにちがいない。しかし、いわゆる構造主義の是非の問題を論ずることは小論の任ではないし、また正直言って筆者には荷が重すぎる。それはともかく、デリダはまさに、このデカルト的コギトにおける「狂気の排除」という捉え方に対し、根源的な「否」を突きつけたのである。

3 デカルトの『省察』

まずは、フーコーの議論の基にあるデカルトのテキストを見ることから始めよう⁹。

「第一省察」の初めに近い箇所ではデカルトは、感覚的誤謬が結局は恐るるに足りないことの論証の一環として狂人の例を引き合いに出し、こう続ける。——「今私

⁹ 『省察』のテキストは、ラテン語原文から訳し下した以下の邦訳を底本とする。『デカルト著作集』、白水社、1980年、第2巻（所雄章訳）。他に *Descartes, Méditationes de prima philosophiae, Méditationes métaphysiques*, Vrin, 1970（羅仏対訳）も参照した。

がここにいること、炉辺に座っていること、(…) この紙を手に行っていること」等々、身体性に根付く知覚の証言は疑いようのないものである。仮にもそれを疑うとすれば、「素裸でいるその時に紫衣をまとっているとか、粘土製の頭をもっているとか、全身これ南瓜であるとか(…) 言い張っている、そういう誰かしら気のおかしくなった者」の例に倣うことになり、私自身「狂人と思われてしまう」だろう。何と言っても、「その連中は正気を失ったものたち」なのだから¹⁰。

実は、狂気に直接関連する議論はこれ以上行われぬ。デカルトの筆はすぐに夢における錯覚の問題に移り、「覚醒は睡眠からけって確実な標識によって区別されない」ことに思い至る。そして、現実と同様に夢の世界をも構成する「単純で普遍的なもの」は真であると考えざるを得ないこと、そこからさらに、算術、幾何学などの「最も単純で最も一般的な事物しか扱わない」抽象的の学問は、「確実にして不可疑的な何ものかを含んでいる」ことを導き出す¹¹。

しかし、デカルトは早々に懐疑を切り上げることはせず、大胆にも「欺く神」という仮定、言いかえれば「神について言われていることの全部が虚構である」¹²という仮定を導入する。この論理矛盾（完全なものが同時に不完全とされる）を含む仮定があまりに馬鹿げたものであることを認めつつも、しかし、驚くべきことにデカルトはここでも結論を保留し、さらに懐疑を進める。「どれほど不信をたくましくしても過ぎるということはあるえない」からだ¹³。そして、ここで登場するのが、問題の「悪しき霊」(*genius malignus, malin génie*)である。

私はそこで、真理の源泉たる最善の神ではなくて、ある邪意にみちた、しかもこの上もなく力能もあれば狡知にもたけた守護霊が、その才知を傾けて私を欺こうと工面してかかってきている、と想定しよう。すなわち、天空、空気、大地、色、形、音、ならびにその他の外物の全部が、この霊が信じやすい私の心を誑かそうとするための夢、その夢の愚弄にほかならない、と考えよう。(…) かくして、いやしくも何らかの真なるものを認識すること、それは私の力及ばぬことであるとするとしても、だが、(…) 偽なるものに同意しないように、また、そうした欺瞞者が、どれほど力能があるにしても、どれほど狡知にたけている

¹⁰ 前掲著作集、pp. 30-31

¹¹ 同、p. 32

¹² 同、p. 33

¹³ 同、pp. 34-35

にしても、何かを私に押しつけることのできないように、牢固たる精神をもって心がけよう (…)¹⁴。

こうして、第一の省察はいわば堅忍不拔の〈判断停止〉のうちに終わる。デカルトの筆がコギトの議論を紡ぎだし、真理認識の可能性を切り開くのは、次の第二省察においてである。

(…) しかしながら、誰かしら或る、この上もなく力能もあれば狡知にもたけた欺瞞者がいて、故意に常に私を欺いている (…)¹⁵ のならば、そうとすればこの私もまたある、ということは疑うべくもないのであって、彼が力の限り欺こうとも、彼はしかしけっして、私が何ものかであると私の思惟しているであろう限りは、私が無である、という事態をしつらえることはできないであろう。かくして、すべてを十分にも十二分にも熟考したのであるから、そのきわまるどころ、「われあり、われ存す」というこの言明は、(…) 必然的に真である、と論定されなければならないのである¹⁵。

しかし、ここで「私」の真なる存在は、ただ単に欺罔行為の相関物として論定されているに過ぎない、ということに注意する必要がある。あの強大な欺罔者の想定は依然として解除されてはいない。「ワレ思ウ」というラテン語動詞 *cogito* 本来の意味は、まだ明示的に「ワレアリ」と接合されていないのだ。哲学的述語としての「コギト」、すなわち「ワレ思ウ、(ユエニ) ワレ在リ *cogito (ergo) sum*」が、十全な確実性、真理性の認定を受けるのは、もう少し先の議論においてである。デカルトは、自分が必然的に存在することを辛うじて確認したものの、今度は自分が何ものであるか、どんな存在なのかをいまだに理解していないことに気付く。

今私は、(…) 邪意にみちた欺瞞者が (…)¹⁵ 力のかぎり私をだまそうとしてかかってきている、と想定しているが、その今はしかしどうなのか。(…) 思惟することはどうか。ここに私は見つけ出す、思惟がそれであると。思惟のみは私から引き剥がし能わぬのである。私はある、私は存在する、これは確実に

¹⁴ 同、p. 35

¹⁵ 同、p. 38. 引用者強調。以下、断りがない限りすべて強調は引用者。

ある。それはしかし、いかなるかぎりにおいてであるのか。思うに、私が思惟しているかぎりにおいてである。というのも、私が一切の思惟を止めるとしたらならば、おそらくまた、その場で私はそっくりあることを罷める、ということにもなりかねないであろうから。(…) 私はしかし、真なる事物で、真に存在する事物である。しかし、どのような事物であるか。私は言った、思惟する事物、と¹⁶。

ここによりやくデカルトの「コギト」が完成する。しかし、デカルトはまだ安心しない。コギトが必然的に妥当することは分かったものの、それは私の都度の思惟という孤立した城砦の中でのことに過ぎず、コギトが実在の世界と断絶している恐れはないのか。神が、私に、「いとも明瞭であるかに思われるものに関してさえも欺かれるような本性を植え込む」¹⁷ということはあいかわらず可能だし、神にとってはそんなことは朝飯前だからだ。とはいえ、デカルトは、自分がきわめて明晰に知得すると考えるものの説得力の強さ、正しいと感じる内的感覚の強烈さを振り捨てることもできない。そして、思わず何もかにも挑むように大きな声を上げる。「できる者はだれであろうと私を欺くがよい、しかし、私が何ものであると私の思惟しているであろう限りは、私が無であるという事態を、あるいは、私があるということはすでに真なのであるから、私のいまだかつてあったことはないということがいつかは真であるという事態を、あるいはおそらくまた、2と3とを足し合わせると5より大きかったり小さかったりするという事態とか、あるいはこれに類するところの、要するにそこに明瞭な矛盾を私が認知するものとかを、しつらえることはけっしてできないであろう」¹⁸。

もちろん、思いの強さ、確信が真である保証がないことは、省察の主人公、すべてを疑う決意を固めまさに実行中の「私」が誰よりもよく知っている。ここに至って「私」の省察はどこに向かうだろうか。窮鼠があり 追い迫る猫があれば、ネズミが牙を剥くのは、絶体絶命自分を追い詰めた当のネコ以外にありえない。デカルトはいよいよ、欺く力能をもつとともに実際に欺く可能性のある「神」に吟味の目を向けるのだ。神が存在すること、その名にふさわしい神は必当的に欺罔の神で

¹⁶ 同、p.41

¹⁷ 同、p.53

¹⁸ 同書同ページ

はないこと、要するに「信憑できる神」の存在を証明すること。しかし、小論の趣旨からして、ここでは存在証明の議論の詳細にはあえて立ち入らないでおこう。

4 デリダの批判

デリダの長大な講演は、大きく見て二つの問題を扱ったものといえるが、その主要な問いのまわりを、注記、括弧書きの形でさまざまな派生的な問いが衛星のように経巡る、というやや複雑な構成を取っている。乱暴を承知であえてまとめるなら、ひとつは、主に前半部で述べられる方法論的アポリア、すなわち狂気の「沈黙」の歴史ないし考古学を書くという企図の不可能性、そして不可避的に支配者のものであって沈黙を強制する暴力でしかありえない理性的言語の問題である。もうひとつは、後半部の、フーコーの議論を媒介としたデカルト的コギトの解釈と狂気の問題とってよかろう。そして、この講演が一種の書評に当たることに鑑みるなら、デリダの問題意識の中でこれらふたつの問題が深い関連性を有することは、十分に予想できるだろう。ただ、本稿の趣旨からして、ここでは主に後者の問題のみを扱い、前者に立ち入るのは極力控えることにしたい。

ここで少し先回りして、議論の核心だけをざっと取り出しておこう。ひとことでまとめれば、デリダはフーコーに反して、デカルトのうちに狂気の「排除」ではなく、むしろコギトにおける狂気の〈引き受け〉、あるいは狂気の超越論的内在化ともいうべきものを見ようとした、と言ってよいだろう。デカルトは、フーコーの言うように、まずもってコギトの不可疑性の名において思考自体の「不可能性の条件」たる狂気を追放し、しかるのちに自然の光の導きに身を預け切って哲学研究に励んだのではない。まったく逆に、少なくともコギトの「最も尖った先端」¹⁹においては、狂気は思考と骨絡みの状態にあり、欺く神もしくは悪しき霊の寓話のなかに現われる普遍的幻覚の脅威は追い払われることがないどころか、むしろ思考が可能になる条件でさえある。こうして、たとえば、「たとえ私が気が狂っているとしても、コギトの現働は妥当する。」²⁰ といったような鬼面人を驚かす体の警句が発せられる。

さて、あらためてデリダの議論をやや詳しく見てゆこう。始めのうちデリダは、

¹⁹ Derrida, *op.cit.*, p.91

²⁰ *Ibid.*, p.85

「第一省察」を論ずるフーコーのテキストを煩雑を厭わず引用しながら、驚くほど入念な読解を行ってゆくが、それはどこことなく、教室で行われる「テキスト評釈 *explication du texte*」を髣髴とさせるところがないでもない²¹。そして、忍耐強くフーコーを追走しつつデカルトにおける「狂気の追放」の結論までたどり着いたところで、さりげなく皮肉をひとつ挟む。「この「省察」において譫妄と狂気を、感覚性と夢から孤立させたのはフーコーが最初」であり、そこにフーコーの「読みの独創性」があると言うのだ²²。

続いて今度はデカルトの当該テキストを同じように入念に読み込む作業に移る。そして、そこから確認できることとして以下の事項が挙げられる。

- 1) デカルトは、感覚的誤謬と夢を「迂回」も「超克」もしていない。夢の仮説は感覚的誤謬の過激化である。感覚的な起源をもつ観念はすべて、狂気と同じ資格で真理の領域から排除される。狂気は感覚的幻覚の一例にほかならない²³。
- 2) 狂気の仮説はこの懐疑の初期段階では特権性をもたず、排除を受けていない。フーコーがそこに排除を読んだ「しかし、その連中は正気を失ったものたち」だという言葉は、デカルトの確定判断ではなく、哲学に疎い仮想の対話相手（「非＝哲学者」）のものである。

デカルトがそれに同意する振りをするのは、その後で「より根底的に対話者を不安に落とし入れるため」である。夢と睡眠の例は、感覚的なものすべてが錯覚である可能性を示唆し、その意味では、最初の狂気の仮定より深刻である。夢は狂気の仮定の誇張した過激化である²⁴。

デリダはここで、仮想のなかでフーコーに議論の舵取りを委ね、ここまでのデリダの議論を前提にしたうえでなおフーコーに可能なふたつの反論を想定してみせる。それらは一見説得力を持ちそうに見えるが、しかしそれはあくまで自然的懐疑の段階においてに過ぎない。そこから一歩進んで、懐疑の「本来的に哲学的、形而上学的、批判的位相」²⁵に立ち至ると、それらの反論はもはや維持できなくなる。そして、デリダによれば、悪しき霊の寓話こそまさにこの段階を画すものなのだ。

²¹ 後で触れるように、フーコーは、デリダのテキストへの接し方を痛烈に当てこすり、「ちやちやな教育法」の代表者と評した。後述 p. 210 参照。

²² *Ibid.*, p. 74

²³ *Ibid.*, p. 77

²⁴ *Ibid.*, pp. 77-78

²⁵ *Ibid.*, p. 81

「悪しき霊の仮説を持ち出すことは、全き狂気、全き狂乱の可能性を現前化させ呼び出すであろう。私はこの狂気を、それが私に押しつけられたものであり、もはや責任を負わない以上、制御することができない」。²⁶ この狂気は、純粹思考のうちに反乱を招き入れ、叡知的事物さえもその脅威を逃れることはない²⁷。

このあと、超自然的欺罔者について述べる「第一省察」後半部の読解を挟んで、「狂気とは営みの不在である」というフーコー的規定に敬意を払う振りをしながら、巧みにそれを転倒する。いかに原初的であれ言説とはすなわち「営み」であり、およそ言説が言説であるためには「規範＝正常性」が不可欠の要件である²⁸。「語り、生き続けることができるように」哲学者は狂気から「距離を取らなければならない」²⁹が、しかし、まさにデカルトが行ったように、虚構の言語のなかで狂気を思考の内部に喚起すること、「狂気の最も近傍」で、「狂気との共謀」により、自らの力を量ることは可能である。狂気と「透明の紙一枚しか隔てない」ところまで狂気に接近すること。しかし、デカルト的省察のうちに誤って問答無用の狂気の排除を見たフーコーの仕草は、まさに狂気の一挙の追放、「防護と監禁」のそれ、すなわち、「20世紀にとってのデカルト的所作」とさえ言えるのではないか。

デリダはここで、いよいよ<反＝形而上学者>の本領を発揮し始める。「根源的な懷疑」の段階、その極まるどころで見出される「コギトの現働と存在の確実性」は初めて狂気を免れるが、しかしそれは、狂気の手が届かないところに身を置くからではなく、「コギトの現働は、私の思考が徹頭徹尾狂っているとしても、妥当する」からなのである³⁰。こうして、確実性が「狂気自体の中で到達され保証される」がゆえに「思考はもはや狂気を恐れない」。デカルト的コギトは、いわば「狂った大胆さ」をもって、「決定づけられた理性と非理性の対に、それらの対立と二者択一」にもはや帰属することのない「原初の始点」に遡ろうとする。そこでは、「私が狂っていようといなかるうと、ワレ思ウ、ワレアリ」と言明することが可能なのだ。この「意味 sens と非＝意味 non-sens が共通の起源で再会を果たすゼロ＝点」こそ、デカルトによってコギトとして決定づけられたものであった。³¹

²⁶ *Ibid.*, p. 81. 原文強調

²⁷ *Ibid.*, p. 82

²⁸ *Ibid.*, p. 83

²⁹ *Ibid.*, p. 84

³⁰ *Ibid.*, p. 85. 前注以降の引用すべて同一ページ。

³¹ *Ibid.*, p. 86. 前注以降の引用すべて同一ページ。

シャーマン的と言いたくなるような一種の熱気を帯び始めた議論は、いよいよ、この「ゼロ=点」をめぐる展開されてゆく。

曰く、——それは、「侵襲不能の確実性を有する」点であり、「全体性を逃れつつ全体性を思考するという企図が根を下ろす場」である³²。全体性を逃れることはそれを「超越」することだが、それは、「存在者のなかで無限ないし無に向かう」運動においてしか可能ではない。「私が思考するものの全体が虚偽と狂気に冒されていようとも、世界の全体性が存在しなかりょうとも、無=意味が世界の全体を侵略し終えようとも、私は考える、私は考えている間は存在する」³³そしてこの企てが有意義であるためには、それが「無限でいまだ決定されざる全体性に関する前=了解 *pré-compréhension*」との関わりにおいてのみ規定されるのでなければならない。この企ては「狂ったもの」であり、狂気を自らの「自由と固有の可能性」として認知する。無=意味の悪しき霊との戦いがこの企ての自己に目覚める過程を表現する限りにおいて、それはもはや「人間のもの」ではなく、「形而上学的、神靈的」な企図である。その神託的で固有の契機におけるコギトほど安心を与えるにほど遠いものはないのだ。懷疑とコギトのうちに立ち現れる、無ないし無限を志向する未曾有の過剰、この過剰を「決定づけられた歴史的構造のうちに監禁しようとする」³⁴ 試みは、その「尖端を丸めてしまう」危険がある。つまり「包括（全体主義）的で歴史主義的な暴力」、「意味と意味の起源を滅ぼす」暴力と化す恐れがあるのだ。これがフーコーへの強烈な当てこすりであることは言うまでもなかりょう。

——すべてをデカルトにおいて決定づけられたひとつの歴史的全体に還元することは、過剰の企図さえ除外するなら、許されないこともない。また、この企図がフーコーのうちにもあることはたしかだが、残念ながらそれは「物語る語り *récit récitant*」の中であって、「語られた物語 *récit récité*」、すなわち刊本『狂気の歴史』の中にはない。

——狂気の企てにもかわからず、デカルトが最終的に安心立命の境地に達したことはたしかである。コギトは本来、自己自身に注意を向ける思考の直覚の瞬間においてしか妥当しないが、そのコギトを「口で言い表しじっくりと思い返す」時点ですでに、デカルトはその保証を神のうちに求め、コギトの現働を「正気の理性」に重

³² *Ibid.*, pp. 86-87 後注までこの範囲。

³³ *Ibid.*, p.87. 原文強調

³⁴ *Ibid.*, p. 88. 後注までこのページ。

ねないわけにはいかなかった³⁵。こうして「過剰に向かう狂った彷徨の性急な故郷回帰」³⁶が始まるのだが、フーコーが問題にしたあの「監禁」が開始を告げるのはまさにそのときなのだ。その本来の契機においては「言葉をもたない狂気」にはかならないコギトを離れ、「信憑可能な」神のうちに保護を求めることとは、「狂気に抗する言説」を紡ぎだすことにはかならないのである。そして、それはどんなに善意であろうとも、「組織化された言説」³⁷に依拠する者の誰にも避けられないパドクスである。

デリダはいよいよフィナーレへと向かい始める。そこで問われるのは、〈真理〉を求めることを使命とする哲学者の倫理、あるいは哲学的言説の倫理的可能性と不可能性の問題である。

——とはいえ、フーコーの分析はそれでもなお十分に啓発的であり、またある意味で正鵠を射ている。デカルトは、神の存在を証明する以前にすでに、「自然の光」という「推論理性」とコギトを同一視していた。この光が与えた公理と推論規則がなければ、本体論的なものであろうが因果論的なものであろうが、およそ神とその「信憑性」の証明は不可能である。その意味で、コギトによる狂気の排除を語ったフーコーは正しい。「過剰の契機におけるコギト」の純粹経験は、それを「知解可能性と意思伝達に」差し向けようとするとき、他者（他なる自己）と自己（客体化された「私」）とのために、演繹体系のなかに書き込まれなければならない。「哲学とは、おそらく狂っているのではないかという苦悩に抗して狂気に最も近い場所で獲得される確信なのである。この言葉のない特有の瞬間を**悲壮**と呼ぶことも可能だろう」³⁸

しかし、ここでまたフーコー批判が頭をもたげてくる。デカルトの懐疑は、「過剰の懐疑」の審級を通過地点としつつ最終的に自己と世界の全存在を回復することで終わるとはいえ、デリダが長々とかつ雄弁に示してきたように、この運動の全体は、「過剰の尖端が前もって取り出されていない限り」正しく記述することができない。しかし、まさにフーコーはそうすることを怠ったのではないか³⁹。頂門の一針と言うべきか否かはともかく、ここにデリダの批判の全重量がかけられていることは否定すべくもない。

³⁵ *Ibid.*, p. 89

³⁶ *Ibid.*, p. 90

³⁷ *Ibid.*, p. 91

³⁸ *Ibid.*, p. 92 原文強調。ここまで同一ページ

³⁹ *Ibid.*, p. 93

ついで、専門のフッサールに話を振りつつ、アウグスティヌスからフッサールに至る史的コギトの諸相に目を遣ったあと、デリダは、自分の拠って立つ場が受ける恐れのある批判を周到に先取りして見せる。こう言ったからといって、自分は「永遠の哲学」⁴⁰の名において語っているのではない。全く逆に、「哲学の歴史性」をこそ問題にしたいのだ、と。

——「哲学に固有の歴史性は、過剰なものと有限な構造の間に、全体性に対する超過と閉じられた全体性の間に、歴史と歴史性の差異のうちに生起し、形づくられる」。それは、理性と狂気の分割以前の原初のコギトの場所であり、そこでコギトは、自らを言葉に表し、安心立命を得、失墜し、次にまた活性化され目覚めるまで自己を忘却し、やがて危機に直面する。そのたえざる繰り返し、それが歴史、時間化それ自体の運動である。この目覚めと危機の律動に従属する言葉は、狂気を閉じ込めることによってしか発話の空間を開けない。言葉は暴力によって解放されるが、それが可能になるのは、言葉が「原初の暴力の所作の痕跡」であり続け、言葉の使用という「弊害 *abus*」に最も近い所に自覚的に身を持つときだけである。「暴力を言うために、還元不能の暴力としての自己と対話するためには十分に近く、しかし、生きるために、言葉として生きるために十分なだけ遠く」⁴¹。こうして、危機と忘却は、狂気を監禁することによってしか生きられない発話する哲学の運命となる。ひとつの有限な＝思考、すなわち歴史が君臨できるのは、この狂気の弾圧のおかげである。私たちのうちには「父、主人、王としてのロゴスの道化＝狂人」⁴²がいるが、有限＝思考は、私たちのうちの狂人、「ロゴスの道化＝狂人」を、「監禁し、恥ずかしめ、鎖につなぎ、嘲笑すること」の上にしか、その統治権を立てることができないのである。

書評講演の締めくくりは、お決まりといってよい著者フーコーへのオマージュである。ただ、かすかな皮肉の匂いは最後まで消えることはない。デリダは、『狂気の歴史』第3部序章の記述にフーコーの「悔い」を嗅ぎ付け、こう言う。講演で「私が行おうとしたのは、この悔い、フーコーの悔い、フーコーによるデカルトの悔いのはざまに身を置く」こと、つまり、「この他なる光、かくも自然のものではない漆黒の光を消さぬよう努める」⁴³ ことである。そしてこの光とは、まさに「コギト

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94. ここから次注まで同一ページ。

⁴¹ 原文強調

⁴² *Ibid.*, p. 95

⁴³ *Ibid.*, p. 95. 原文強調。

のまわりで夜通し様子をうかがう『非理性の諸力』（フーコー）のそれなのだ、と。

ここでデリダは聴衆を代表してフーコーに謝辞を述べるが、そこにも『『省察』の素人くさい読解』という言葉をそっと挿入することを忘れない。デリダによれば、フーコーが「予感」させてくれた哲学の使命は、「デカルト的であろうと望む」こと、ハイデッガーの造語癖にならって言えば、「神靈的＝過剰を＝言おうと＝望むこと *vouloir-dire-hyperbole-démonique*」であるという。この企てを出発点としてこそ、思考は自らを自らに告知し、自らに恐怖し、狂気と死のうちなる自らの滅亡あるいは難船に抗いつつ、自らの最も高所で自らを安心させることができるのである。ついでに言えば、デリダがここで「理性と狂気と死の関係はオイコノミアであり、差延の構造である」⁴⁴と述べて、当時の問題関心を披歴しているのは興味深い。

「望むこと *vouloir*」という言葉を引きかけに、デリダは一種の哲学的意志論を以て仕上げにかかる。言葉あるいは言説の中に合理化されてしまったあとのコギト＝思考は、すでにして「忘却」（ハイデッガー）と「危機」（フッサール）のなかにある。哲学を「過剰を＝言おうと＝望む」ことと定義できるとして、それはすなわち、哲学の「歴史的語り」の中で哲学が「自らを裏切る」ほかないことを「告白」することにほかならない。そして哲学のこの告白とは、「忘却であると同時に暴露」、「保護であると同時に露出」、すなわち「オイコノミア」なのである⁴⁵。

最後の部分で、パルメニデスの二者択一のいわば<絶対矛盾的同一>を喚起し、反対物の一致という否定神学の香辛料を利かせつつ、文字通りの<反＝結論>で幕を閉じるのは、才気煥発、デリダらしいといえはいかにもデリダらしい。——「理性の危機 *crise*、理性への接近 *accès*、理性の発作 *accès*。ミシェル・フーコーが私たちに考えるようにと教え示してくれたことは、世間で狂気の発作 *crises de folie* とよばれているものと異様な仕方でも共謀する理性の危機＝発作 *crises de raison* というものがある、ということなのである」⁴⁶

⁴⁴ *Ibid.*, p. 95. 原文強調。「差延」という用語が見えることに注目してほしい。

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 97.

5 フーコーの反論

デリダ講演の9年後、フーコーは「私の体、この紙、この炉火」と題された反論を発表する⁴⁷。デリダとは対照的に、フーコーの議論はどこまでも冷静沈着でかつ地に足の着いたもののように見える。それとともに、どこか、とび抜けて優秀な生徒のやんちゃな難癖に対して、半ば閉口しながらも大人の世界の道理を説く教師といった風情が感じられなくもない。それはともかく、フーコーの主眼はもちろん、「デカルト的コギトにおける狂気の排除」という著作全体の根幹となるテーゼの防衛であり、議論はおそらくは意図的にその一点に絞られている。譲歩らしい譲歩は一切見当たらない。つまり、デリダが幾重にもニュアンスを重ねながら同意と否認の間を縫い進んだのに対し、フーコーはほぼ木で鼻をくくったような拒絶で応えたということになる。

デリダの議論が内在的なもの、思考自体の内部で展開されるものだったことはすでに見たとおりである。極言すれば、よくも悪しくもデリダの頭には<哲学>しかない。もちろん、デリダが哲学を特権視しそれ以外のものは目に入っていない、と考えるのは大きな誤解だが、少なくともどんな問題に対処するにせよすべてはまず哲学の門、すなわち思考についての思考自身の思考を通してから、という姿勢を貫いたことは否めない。しかし、哲学を外から見る視点、そのさまざまな実践形態についてデリダが無知、無関心だったということはまったくないはずだ。

反論を始めるに当たってフーコーは、まず自分が守るべき「テーゼ」の確認を行う。『『狂気の歴史』で私は、デカルトの懐疑の展開において夢と狂気は同じ資格も同じ役割ももっていないと言った。(…)狂気は懐疑の一手段あるいは一段階ではない。なぜなら、『考える私は狂うことができない』からである。したがって、狂気の排除なのだ(…)』⁴⁸。次の段階で、「このテーゼに対しデリダが行った反論を要約するために最もよいのは…」と断って、デリダがデカルトのテキストの読解を行っている部分からやや長い(ほぼ2ページ弱)引用が行われる。デカルトの「その連中は正気を失ったものたち(だ)」という例の一刀両断の言葉をめぐり、仮想の対話相手(非哲学者)が登場する部分とそれに続く夢に関する部分である。そうしてフー

⁴⁷ Foucault, < Mon corps, ce papier, ce feu > in *Michel Foucault Dits et Écrits*, Gallimard, Quarto, 2001, T.I, pp. 1112-1136. 以下、この *Dits et Écrits* 第1巻全体を Foucault-3 と略記。

⁴⁸ Foucault-3, p.1113

コーは、おもむろにデリダの議論の解体、すなわち「デリダの分析とデカルトのテクストの突合せ」⁴⁹に入る。フーコーの採用した観点は5点であり、観点ごとにデリダからの簡潔な引用とそれに対する手厳しい分析が続いている。

1. 狂気に対する夢の利点。デリダ——「夢は狂気の経験に比べてよりありふれていて、また普遍的な経験である」「狂人は常に、あらゆるものに関して、思い違いするとは限らない」「狂気は、偶発的部分的な仕方で感覚的知覚のある部分にしか影響を与えない」⁵⁰

フーコーによれば、「省察」で夢は、懐疑を根拠付ける実例としてふたつの点で有用である。ひとつは、「常軌を逸していること *extravagance*」（論理・論証的利点）、もうひとつは「頻繁さ」、「手近さ」（実践的利点）である。そして、デカルトは、実践あるいは哲学「修行」を重んずる意味から、前者よりも後者に重要性を見ているとする。ところが、デリダは、「普遍的な」という自分で使った言葉のふたつの意味（「誰もが経験する、すべてが題材となる」と「すべての人間にとってのすべてについての可疑性」）の違いを無視すると同時に、実践性に与えられた優位を取り除いてしまった⁵¹。

2. 私の夢の経験。デリダ——「夢への参照は、（…）狂気の仮定の過剰な昂進 *exaspération hyperbolique* をなしている」⁵²。デリダ節一色で塗りつぶされたような引用だが、フーコーの応接は冷静そのものである。フーコーによれば、夢は、反省的思考のなかで意識して想起できるという利点があるために、「私」は単に夢を主題とすることができるのみならず、省察のなかでそれを実際に体験することが可能である。その結果、覚醒と睡眠を区別する確かな指標がないことに気が付いた「私」は強い衝撃を受け、自分を変容するのを感じる。しかし、この衝撃は、「私」から省察者の資格を奪うことはなく、むしろ逆に省察を続ける決意を強化する。

以上がフーコーの読みだが、狂気についての問いは完全に姿を消し、主体の「懐疑修行」にとってより有用であるがゆえに、代わって夢が登場して来る、という視座で一貫しているといつてよいだろう。

3. 「よい」実例と「悪い」実例。デリダ——「ここで押さえておくべきことは、この観点からすれば、眠る人と夢を見る人は狂人よりさらに狂人だということであ

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1115

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1115

⁵¹ *Ibid.*, p. 1116

⁵² *Ibid.*, p. 1116

る」⁵³。

デリダの主張を「狂気から夢へと移ることは、懐疑の『悪い』手段から『よい』手段へと移ることである」と言い換えたあとで、フーコーは、「狂気と夢の対立は全く別のかたちのもの」⁵⁴であることを示すべく、再び精密なデカルトの読解に入る。「省察修行」に関する四つの観点（性質、主題、中心になる実験、効果）のもとに、「第一省察」の狂気に関するテキストと夢に関するテキストを比較対照するのである。煩瑣になるのでこれ以上細部には立ち入らないが、注目すべきは、フーコーが、「修行」、すなわち物語のなかでの主人公（1人称の「私」）の変化（成長）、およびナラトロジー的な「言説のはたらき」を重視していること、そしてそれこそがデリダの読みに決定的に欠けている視点である、と指摘していることである。

4. 主体の資格喪失。デリダ——「意味深いことに、畢竟デカルトはこのテキストのなかで狂気自体についてはけっして語っていない。このテキストにおいて狂気は無関係であり、たとえ排除するためにさえ狂気が問題とされることはない」⁵⁵。

フーコーはラテン語原文に留意すべきとするデリダにやや皮肉な賛意を示した後、一転して、分析に際しデリダが「単なるラテン語単語の喚起」以上のことをしていないと批判する。そして、問題の条りでデカルトが使い分けているにもかかわらず、デリダがあえて無視しているように見える、狂人を表すラテン語術語の区別に注意を促す。実際デカルトは、*insanus*、*amens*、*demens* という3種類の語を用いているが、フーコーによれば、*insanus* は「医学用語」であり、毒性の蒸気に脳を冒された結果として幻覚あるいは妄想に支配された者を指したという。これに対し、*amens* / *demens* の対は、むしろ法的概念であり、成人としての社会的・法的行為能力の遂行を禁止された状態（かつての禁治産など）を指すらしい。つまり法的人格としての資格喪失を表現するということになる。したがって、この区別を無視したデリダの読みを採用すれば、デカルトの議論は、トートロジーに近い平板なものにならざるをえない。しかし、ラテン語用語の使い分けを正しく考慮に入れて解釈すれば、「私は *insani* の例に倣い、少なくとも狂気を装い、自分自身の目に自分が狂っているかいないかも確かではなくなるができるだろうか。私にはそんなことはできないし、すべきでもない。なぜなら、これらの *insani* は、*amentes* だから

⁵³ *Ibid.*, p. 1118

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1119

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1121

だ。そして万が一私が彼らに倣って（…）することがあったら、私は彼らに劣らず *demens* となり、法的な資格喪失者となるだろう」⁵⁶1122。そしてフーコーは、デリダの顎に渾身のパンチを打ち込む。「デカルトのテキストが、狂気に関するふたつのタイプの規定の隔たりのなかで戯れているのを見なかったのはデリダの間違いである。とりわけ、ここで提示された権利問題が『観念の真理』に関わるものだと性急に言うてしまうのは間違いである。しかしながら、原文ラテン語が明瞭に示すように、この権利問題は主体の資格付与にこそ関わるものなのだ。」⁵⁷

5. 画家たちの狂気の沙汰。デリダ——「デカルトが狂気の沙汰として先ほどは排除するように見えたものが、ここでは可能性として認められている。（…）ところで、これらの表象、心像、デカルト的意味の観念において、すべてはちょうど画家たちが描く絵のように虚偽あるいは虚構でありうる。デカルトが言うには、その画家たちの想像力は、似たようなものを私たちが何も見たことがないほど新奇な何かを案出するに十分なだけ常軌を逸しているのである⁵⁸」。

もしフーコーが正しければ、「第一省察」の初めに近い箇所でひとたび排除された狂気は、その後はもう現れない方が筋が通る。しかし、上の引用にあるように、実際には少し先の部分で、画家の狂った想像力が言及されている。デリダが着目したのはその点なのである。対するフーコーの弁明は、「疑う主体としての資格」を主張するために追い払われた狂気は、「省察と知」の対象としては排除されていない、ということである。また、ここで反撃に出たフーコーは、デリダが強調した「狂気の沙汰」*extravagance* という語が、実はラテン語原文にはなく、17世紀当時のリュイヌ公の仏訳に意味の補いとして付加されたものであることに注意を促す。もちろんデリダがそれを知らないはずはないので、たまたま自説に都合のよい訳文を見つけてやや軽率に利用したに過ぎまい。しかしこの種の〈瑕疵のある〉証拠は、隠れた瑕疵が見つかってしまえばかえって逆効果になるのが落ちである。

次にフーコーは、デカルトの「言説」のなかで働く、「明瞭に分節化された差異のシステム」の存在を指摘し、デリダがそれをまったく考慮に入れていないことを批判する。——差異は、特に「省察の語りのなかで継起するできごとのレベル」⁵⁹で狂気と夢の対立を標示する役割を果たしている。主体の行為、行為が生む効果、

⁵⁶ *Ibid.*, p. 1122

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1123

⁵⁹ *Ibid.*, p. 1124. 原文強調。ひとつ前の引用も同ページ。

省察する主体の資格付与というそれぞれの「できごと」において、狂気と夢にはそれぞれ異なった表現が与えられているのである。そしてこれらのできごとは、省察の「言説実践」、すなわち「言説の実践自体による主体の変容の各段階」を表現するものである。こうした「差異」をデリダが見落としたのは、それらの原理である「言説的差異 *différences discursives*」を認識し損なったためなのだ。⁶⁰

フーコーはさらに、デカルトの語りが表すものは、題名が示しているとおりまさに「省察」であり、純粋な「論証」ではないことを指摘する。そして、省察と論証は、それぞれ主体と言説の関係のあり方が大きく異なると述べる。純粋な論証においては「主体は論証のうちには巻き込まれていない」のに対し、省察は、「言表主体の変容をもたらすような新しい言表を生む」⁶¹のである。つまり、「闇から光へ、不純から純粋へ、情念の束縛から解脱へ、不確かさと思い乱れた情動から知恵の静穏へ」の変容。ここでフーコーが、おそらくは意識して宗教用語に類したものを使っていることは注目に値する。このあとデカルトの言説の「論証的な省察」を分析する際に、これまでの「*exercice*（実践、行使）」と並んで「*ascèse*（苦行、宗教的実践）」を使うようになるのは偶然ではないのだ。それはともかく、フーコーは『省察』のテキストが「二重読解」を要請することを強調する。『省察』のある部分では、「論証の横糸」（命題の体系的集合としての論証の言説形式）と、「苦行の横糸」（変容の実践的集合としての省察の言説形式）が交叉して現れる。そして狂気と夢の条りはまさにそうした性格を持つ言説と考えるべきである以上、その「交叉法」に十分な注意を払う必要があったはずではないか。しかるにデリダは…。

フーコーは、ここから5項目にわたって入念な読解を展開する⁶²。煩瑣になるため今それを追うことは控えるが、その徹底ぶりはどこか鬼気迫るものさえ感じられるほどだ。ただ、ひとことだけ言うべきは、フーコーが拠って立つ場は、言語の分析哲学や物語理論が切り開いた方法論的場と同一ではないにしても、少なくとも地続きであるということである。フーコーの概念としての「言説 *discours*」は、歴史性と社会性の概念を含みつつも、「主体」を重視する倫理的、実践的理念であった。無神論者のはずのフーコーが、信仰実践と見まがうような用語を用いつつ、『省察』の言説主体における〈知恵の成就〉について語ることは、何を意味するのだろうか。

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1125

⁶¹ *Ibid.* 以下次注まで同ページ。

⁶² *Ibid.*, pp. 1126-1130

この後に続くのはまとめの部分である。まず、傍目にも策に溺れた感のあったデリダの例の門外漢、「非＝哲学者」の議論を、完膚なきまでに叩きつぶして見せる。すなわち、デリダは、何が何でも自分の立論に都合の悪い「狂気の拒絶」を「拒絶」すべく、それを「三重にわたって哲学的言説の外部に監禁する」⁶³が、そのためにデリダが支払った代償はあまりに大きい。すなわち、考慮に入れるべき要素の「省略」、「削除」、「消去」、文脈の歪曲、非常識な案出…。そしてフーコーは、デカルトと自分に投げつけられた非難をそっくりそのままデリダに投げ返す。デリダの方こそ、「油断ならない仕方、黙ったままであるとはいえ、狂気の追放に手を染めた」、あるいは「事実上、そして常に変わらず、狂気の問いを回避した」のではないか、と言うのである。

フーコーによれば、デリダが、悪しき霊の寓話の重要性を強調し、そこに懐疑の過剰な契機を見ようとしたのは、まさにこうした反論に前もって答えるためであった⁶⁴。ひとことでいえば、「狂気が名指されているところでそれが問われていることを否定し」、「名指されていないところで狂気が問われていることを論証する」、これこそがデリダの議論のトリックだという。そして、後者を遂行するために用いられる手口こそ、ひとつは、悪しき霊とコギトという「二系列の意味論的派生 *dérivations sémantiques*」、もうひとつは、悪しき霊の挿話が、「けっして不意を打たれることなどない省察主体の、意図的で制御されつくした修行」⁶⁵である事実の消去、だという。

デリダの批判にもかかわらず、あくまで、狂気と思考の両立不可能性の立場を取るフーコーは、ここから何よりも主体とその実践を重視する姿勢を前面に押し出してくる。狂気は何よりも思考する主体の成立条件のすべてを破壊するのである。自らの意志で、修行のために悪しき霊の寓話を語る者は、まさにそのこと自体によって幻覚を信じ込む危険を免れている。彼を欺くことはできるだろうが、しかし彼に欺罔を「押し付ける」ことはできない。狂人は、実在しないもの、現実とは異なるものを「信じ込む」。省察主体は、実在するかに見えるもの、目の当たりの現実を「信じない」。だから、デリダの言うのとは逆に、悪しき霊は、「狂気の反対物」⁶⁶で

⁶³ *Ibid.*, p. 1132. 原文強調。次の引用も同一ページ。

⁶⁴ *Ibid.*, p. 1133. 「普遍的欺罔者と『私は考える』の荘厳な大芝居」という辛辣な皮肉が振りまかれている。

⁶⁵ *Ibid.*, p. 1133. ひとつ前の引用も同一ページ。

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1134

さえあるのだ。思考する主体、あくまで、真理、光、知恵に到達しようとする主体の意志と努力、そのための苦難の行…。この辺りのフーコーは、まるで中世の修道士のようにさえ見えて来ないであろうか。

最後の段落でブルダン師とデカルトの絶妙のやり取りに言及する直前、フーコーは辛辣そのものの皮肉でデリダを遇する。半ば暴言、半ば正論のこの批判には、ある意味で、70年代当時のフランスはいうまでもなく欧米社会の知的状況が凝縮されているのかもしれない。フーコーは、デリダの歪んだ読解が、デリダ個人というよりは、むしろある特定の教育システムに由来し、その最も輝かしい代表者こそデリダだと言う。この「ちゃちな教育法 *petite pédagogie*」⁶⁷の特徴は、「言説的实践」の無視であり、また「テキストの外には何もないが、その内奥には起源の貯留場が君臨する」という教えである。そこではどうやら、「師の声に無際限の主権」が与えられるものらしい…。

以上が駆け足で見たフーコーの反論である。まず、フーコーの反論のほとんどが、形而上学的議論の土俵にはあえて立ち入らない体のものであることに注目したい。フーコーの攻撃は、何よりもテキストの「読みの手法」に関わるものであり、とりわけ、テキストを「言説」、すなわち何らかの言語実践の場として捉える視点で一貫していることは、すでに何度も確認したとおりである。大胆な意味のずらしと変幻自在の哲学的隠喩に乗り、縦横無尽に天空を駆け巡るデリダの文章が、結局何が言いたいのか分からない「朦朧体」と揶揄されることが多かったのとは対照的に、ここでのフーコーの文章＝言説実践は言表する主体の完全な制御下にあり、明瞭で、読む者への気配りが行き届いているように見える。

しかし、結局フーコーの反批判が、デリダの鋭く深い問題提起に肩透かしを食わせ、いわば「最低の鞍部で」これを乗り越える類のものであったことも否定しがたいのではなからうか。デリダがあくまで生真面目に哲学の内部に踏みとどまり、思考と哲学の根源そのものを問おうとしたこと、そしてまた、デリダが提起した問題が解決されるどころか今なお私たちの〈問いへの問い〉の稀有の貯蔵庫であることは疑いを入れられないからだ⁶⁸。

⁶⁷ *Ibid.*, p. 1135

⁶⁸ 前注7参照。

6. デカルトとパスカル、ポール＝ロワイヤル

「狂気の排除」に関するフーコーの分析にはすでに目を通したが、実は『狂気の歴史』にはまだ検討を要する部分が残っている。第一版（1961）のやや長目の序文である。

この「序文」はエピグラフ代わりのふたつの引用から始まる。出典は、はじめにパスカル、次いでドストエフスキーだが、ここで注目したいのはパスカルの方である。「人間はあまりに必然的に狂っているので、狂っていないことが、狂気の別の現われ方によって狂っていることになってしまうほどだ」⁶⁹。『パンセ』では珍しいことではないが、走り書きした文字をそのまま空に放り上げるとひとりでに整列して詩的結晶と化した、というような見事な断章である。正気と狂気という対立する二項を、眩暈を起こさせるような深いパラドクスのうちに結び付けている。しかしそれだけに、一見明瞭に見えるにもかかわらず決して安易な解釈を許さないことに注意すべきである。とりわけ、「別の現われ方」(un autre tour)と訳出した部分は、分かるようでいて実はよく分からない⁷⁰。私たちは、「狂気の別の現われ方によって」、結局狂っているのか、それとも狂っていないのか。普通の読み方をすれば、「狂っていない」こと、<正気>であることもまた「狂気の別の現われ方によって」であり、いずれにせよ狂気の圏外に出ることはできない、ということになるはずだ。私たちは、「狂っている」にせよ「狂っていない」にせよ、結局はただひたすら「狂っている」のである。少なくとも、『パンセ』研究の伝統では一般にそう読まれてきた⁷¹。「人間は、たとえ狂っていないように見えたとしても、それは狂気の別の現われ方によって狂っていることにほかならない」というわけだ。原罪による人間本性の壊敗の結果、いかなる人間的知恵も所詮神の前では狂気（狂愚）でしかなく、また逆に神の知恵は人間の目には狂気（狂愚）としてしか現れない、というキリスト教の伝承思想を前提にすれば、どうしてもそのような解釈になるからだ。

しかし、よく考えて見れば、「狂っていないこと」にアクセントを置いて読むこ

⁶⁹ *Pensées*, L412-B414-S31. ラフユマ：L、ブランシュヴィック：B、セリエ：S。

⁷⁰ この tour は、たとえば tour de force（力技）という場合の用法と同様のものだと考えられるが、語感を掴むのがなかなか難しい。基本的には行為、行動の意味が中核にあるが、本来の「回すこと」、「回すこと」というニュアンスも残留しているようだ。

⁷¹ 邦訳は基本的に同じ流れの解釈を取っている。ひとつだけ、前田陽一の訳を引いて置こう。「人間は、もし気が違ってないとしたら、別の違い方で気が違ってることになりかねないほどに、必然的に気が違ってしているものである」（『パンセ』、中公文庫、1993年）

ともできないわけではない。その場合、「狂気の別の現われ方」とは、毒を以て毒を制するにも似て、狂気自体によって狂気を制する、そのいわば<弁証法的>な作用として半ば積極的な意味を獲得することになるだろう。そして、話をデカルトに結びつければ、この世にある限り私たちをつけ狙う狂気の脅威に抗して理性を根拠付ける<コギト>こそ、この「別の現われ方」であると考えることができるはずだ。実際、フーコーの読み方はそうなっているように見えるし、デリダもまた最終的には同じ立場を取っているように見える。

エピグラフにすぐ続く部分でフーコーは、執筆の目的について簡潔に述べている。

この狂気の別の現われ方の歴史を書かかなければならない。その別の現われ方によって人々は、隣人を監禁する主権者たる理性のはたらきのうちに、非＝狂気の情け容赦のない言語を通じて意思を疎通し、お互いを認め合うのである。また、この悪魔祓いの瞬間を再発見しなければならない。真理の支配のうちにそれが決定的に強固にされてしまう以前に、抗議のリリシズムによってそれがふたたび賦活される前に。歴史のなかで、この狂気の歴史の零度に到達するようつとめなければならない。この零度においては、狂気は分離の差異化されない経験、分離される前の分離自体の経験なのだ。この「別の現われ方」を、その屈曲のはじまる地点まで遡って記述しなければならない。それは、<理性>と<狂気>を、そのはたらきの両端に分離する形で落下させる。すると両者は、それ以降、お互いに相手の外にあり、互いのやりとりに関心をもたず、お互いにとっていわば死んでしまったものとなるのだ。⁷²

この序文では、フーコーは、ハイデッガーや、ましてデリダほどではないにしても、どちらかといえば「リリシズム」に近い場所に身を置いているように感じられる。「はたらき geste」、「悪魔祓い conjuration」、「分離 partage」、「屈曲 courbure」、もうひとつ「はたらき geste」(…)。パスカルの「別の現われ方」という言い回しを次々と微妙な意味のずらしのなかで言い換えながら、言葉ではうまく捉えられないある事態のイメージを重層的に生み出そうと試みているといえよだろうか。一方本文では、これらはもっと直接的に、「強制措置 coup de force」、「排除・追放 exclusion」、「監禁 renferment」、「幽閉 internement」等々の言葉として現れる。つまり、たとえば、

⁷² Foucault-3, p.187

フーコーの理解する限りのコギトは、まさに曲がりなりにも「狂っていない」状態を可能にする、「狂気の別の現われ方」のひとつ、それも時代を画する重要な「現われ方」ということになる。そしてそこには明白な暴力の含意が伴うのである。

しかし、上でも触れたように、パスカルの断章を、理性と狂気がまだ未分離のある「起源」のなかに分離が生じ、狂気と理性という兄弟が生まれ、弟の理性によって兄の狂気が負の刻印のもとに追放される、という一連の過程の表現と読むことは、やはり難しいのではないか。先ほど「リリズム」と言ったが、文体そのものが序文と本文ではかなり違った印象を与えることはたしかである。本文の叙述は、部分的な例外こそあれ、全般に乾いたものであり、博士論文というアカデミズムの制約をむしろ生かす形で淡々と流れるのに対し、序文の方は、存立条件そのものからして「作物の不在」を運命づけられた狂気の「沈黙」を言語にもたらすという不可能な企てを前にした、著者の躊躇いと「悔い」(デリダ)のようなものに染められている、とでも言えばよいだろうか。序文には、あきらかに『狂気の歴史』全体の本筋である、「分離」を、繰り返し生じた歴史的「できごと」として捉える視点と並んで、非歴史的「構造」として見る視座も見え隠れする。

いずれにせよ、古典主義時代を扱うフーコーの大著のなかで、パスカルとデカルトという17世紀を代表する作家が呼び起こされ、奇妙な再会を果たしていることは興味深い事実である。一見する限りでは、両者は同じ重みを与えられて登場するわけではなく、デカルトの方に圧倒的に重要な役が割り振られている。何と言っても、フーコーの立論全体を支える「狂気の排除」のテーゼは、デカルトのコギトのうえに根拠を据えているのだ。しかし、エピグラフのほかにほんの一、二度登場するにすぎないパスカルが、フーコーの筆の背後で、ニーチェやドストエフスキーと並んで演じているかもしれない<影の劇>のようなものが存在しないとは、あながち言い切れないのではないか。

ところで、狂気の断章を残したパスカルが、多くの点でデカルトに批判的な視線を保ち続けたこと、そしてパスカル一流の寸評を残していることはよく知られた事実である。たとえば、一行だけの有名な「バンセ」。

無用にして不確実なデカルト。⁷³

⁷³ Pensées, L887-B78-S445

『パンセ』の断章の多くがそうであるように、およそ文脈というものを欠いた備忘のための走り書きに何か明瞭な意味を与えることは困難である。しかし、こうした場合の通例にならって、これに呼応する（と思われる）テキストを拾うことから始めて見よう。

デカルト。

大雑把に、それは形態と運動によってなされると言う必要がある。なぜなら、それは正しいから。でも、どのようなものであるかを言い、機械を組み立てること、これは笑うべきことである。なぜなら、それは**無用にして不确实**、そして骨の折れることだからだ。そして、たとえそれが正しくとも、哲学全体が1時間の労力にも値するとは私は思わない⁷⁴。

ここで「哲学」と言われているものが、正確にはデカルト自然学を指すことは容易に理解できるだろう。「機械」とあるのは、デカルトの自然理論において宇宙全体から人間・動物の体に至るまでのすべて機械論的構成体の謂いである。単純な機械論的合理性に拘泥するあまり、真空を認めず、引力のような「神秘的な力」も体系的に排除したデカルトの自然学が、結果としてどんな荒唐無稽な宇宙像を描いたかはここで触れるまでもなからう。

次に、『手稿集成』にも写本類にも載っておらず、パスカルのものとして伝承されるだけの言葉から、二つ引用する。

今は亡きパスカル氏は、デカルトの哲学を、『ドン・キホーテ』に類した自然に関する小説と呼んでいたものだ。⁷⁵

私はデカルトを許すことができない。デカルトは、哲学全体のなかで、できるものなら神なしで済ませたいと望んだのではないか。しかし、世界に初動を与えるために、どうしても神に**爪のひとはじき**をさせないわけにはゆかなかっ

⁷⁴ *Ibid.*, L84-B79-S118

⁷⁵ L1008 (Pascal, *Œuvres Complètes*, <Intégral>, Seuil, 1963. 以下 POC と略記)

た。それが終わったら、もう神に用はないのだ。⁷⁶

最後に、デカルトの名は挙がっていないとはいえ、『省察』における神の存在証明を想起させずにはおかない「パンセ」。

(…) 神に関する形而上学的な証拠はひとびとの考え方からあまりにかけ離れ、込み入っているので、およそ訴える力がない。そして、たとえそれがだれかの役に立つとしても、論証を目にしている間のことにすぎない。しかし、1時間もすれば、さっきは思い間違いをしたのではないかと心配になるのだ。⁷⁷

見てのとおり、パスカルの皮肉な視線を介したデカルトの姿はいささか滑稽なものである。しかし、それではデカルトを評価していなかったかといえ、それもまた事実と反するので、まさにコギトをめぐってこんな文章が残っている。

実際私は、デカルトがその「我思う、ゆえに我あり」という言葉の] 本当の生みの親ではない、などととても言う気になれない。たとえデカルトが、この偉大な聖人「アウグスティヌス」を読んでではじめてそれを知ったのだとしてもである。というのも私は、時間をかけてじっくり考えもせずにある言葉ははずみで書くことと、その言葉のうちに物質的本性と精神的本性の区別を証明する一連の驚嘆すべき帰結を見抜くことの中に、そしてまた、この区別を、あたかもデカルトがそうすると主張したように、ひとつの自然学全体の堅固で永続する原理とすることとの間に、どれほどの多くの違いがあるかを知っているからである。⁷⁸

デカルトが(再?)発見したコギトとそこに含まれる可能性について、パスカルが賛同と賞賛を惜しんでいないことが分かる。ただ、それを原理として実際にデカルトが作り上げた自然学に対しては、コギトと同じ評価はまったくできない、というだけのことである。

⁷⁶ L1001. 姪のマルグリット・ペリエが伝えたもの。

⁷⁷ L190-B543-S222

⁷⁸ *De l'art de persuader.*, POC, p.358

ここで改めて確認しておこう。パスカルはデカルトのコギトの価値を積極的に認めた。明示されていないものの、デカルトが明晰判明性原理から導出した名高い四規則（『方法序説』）にも異論はなかったと考えてよいだろう。しかし、デカルトがコギトを原理に独力で作り上げた自然学は、セルバンテスの小説と同じ「作り話」の域を出ないものとみなされた。また、知恵の探求という哲学本来の場で、神に関してデカルトが行った形而上学的考察（神の存在証明、被造世界の動因論）は、誤りではないにしても、「不確実で無用」とされた。要するに、パスカルは留保付きの「デカルト主義者」だった、と取りあえずは言うことができるかもしれない。

しかし、問題はその留保の具体的な中身である。実生活においてパスカルがポール＝ロワイヤルと親交を結び、いわゆるポール＝ロワイヤル・グループの主要な構成員だったことは周知の事実である。さもなければ、風刺文学の傑作とされる『プロヴァンシャル』も生まれなければ、もしかしたら『パンセ』すらなかったにちがいない。他方、ポール＝ロワイヤルが知の歴史においてかくも重要な地位を占めている理由のひとつに、その出版物、とりわけその名を冠した『論理学』と『文法』があることは、改めて指摘するまでもなからう。さらに、この『論理学』が一般にデカルト的思考と方法の顕著な産物であるとみなされていることを知るのに、それほどほどの探索は必要とされまい。実際ポール＝ロワイヤルは、領袖アルノーを通じてデカルトの思考に近い所にいたし、『省察』の著者公認仏訳版の訳者たるリュイヌ公爵も、ポール＝ロワイヤルの熱心な支援者としてグループに属していた。

『ポール＝ロワイヤル論理学』（『考える術』）は、コギトについてどんなことを述べているだろうか。

明らかなことだけを言うとして、自分の思考そのもの以上に私たちが判明に概念するものはないし、「私は考える、ゆえに私はある」という命題以上に私たちにとって明らかなものはない。さて、私たちがもし、「ある」とは何か、「考える」とは何かを判明に概念しないとすれば、この命題についてどんな確信ももてないことだろう。そして、私たちにこれらの語を説明するよう要求すべきではない。なぜなら、それらは、皆にきわめてよく理解されるので、説明しようとするとかえって分かりにくくしてしまうような語の一員だからである⁷⁹。

⁷⁹ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, Vrin, 1981, p.44. 以下 *Logique* と略記。

これは、「すべての観念は感覚に起源をもつ」というジョン・ウォリスの感覚論に対する反駁として書かれた部分である。デカルトの名はないものの、コギト、明晰判明な観念、観念の生得性というデカルト的立場を代弁していることは容易に理解できる。そして、たしかに狂気はここにいかなる影も落としていない（ように見える）が、フーコーにしたがえば、それこそまさにデカルトによる追放の結果ということになる。『論理学』は、精神の活動を「概念する *concevoir*」、「判断する」、「推論する」、「秩序付ける」という四つに分け、「概念する」ことについて、次のように書く。

私たちの精神に現われる事物に関して私たちがもつ単なる視認を、概念する、と呼ぶ。たとえば、太陽、大地、樹木、円、正方形、思考、存在などを、取り立てていかなる判断も下さぬまま、私たちが自分に表象する *nous représenter* 場合がそれである。⁸⁰

「概念する」、つまりあるものについて、判断を伴わせることなしに観念を抱くことを、代名動詞で「自分に表象する」と表現していることに注目してほしい。観念 *idée* とはすなわち精神のうちに現われる＜表象＞ *représentation* なのである。ところで、一般に表象というとき、あるものについて作られた像、あるものを可視的な像として表現したものを意味するといつてよいだろう。表象とはまずもって像、イメージのことなのだ。絵画や彫刻などの造形表現、写真、画像、映像などのヴィジュアル技術の産物などはその典型的な例であり、物的可視的イメージにかかわるものである。しかし、表象は物質的なものとどまるものではなく、言語もまた、表象の道具である。言語表象は、意味という形で、自分がその表象であるものを表現する。そこでは、表象とはすなわち意味にほかならない。＜タイヨウ＞、という音声、＜太陽＞、という文字列は、その意味として、1日の半分だけ定期的に姿を現す比較を絶して大きく明るい天体を表す。この二つの言語記号は、それぞれ＜太陽という観念＞の＜表象＞である。この音声あるいは文字に接したとき、そしてそれらが言語記号であると認知できたとき（聴き取れないこと、読み取れないことは常に起こりうる）、私たちはふつう、そこで表象されている天体の観念もしくは＜心

⁸⁰ *Logique*, p.37. 強調は原文。下線強調は引用者。

像>を反射的に思い浮かべる⁸¹。そして最後に、引用が述べるような純粋に精神内部の表象というものがある。

「画家が花の絵を描いた」は、「画家が花を絵のなかに表象した」と言い換えることができる。表象するという行為の主体は画家であり、表象される対象は花であり、その花の表象、花が表象されたもの、すなわち表象行為の産物が絵である。それでは、精神内の表象の場合はどうなるだろうか。表象の主体は、私であり、表象の産物が観念もしくは心像である。しかし表象の<対象>は何なのだろうか。今取り上げた太陽の例に戻って見よう。すべての視覚を絶って(目を瞑るのが一番手っ取り早い)、心に太陽を思い浮かべてみると、大きく明るく暖かいものの観念あるいは心像が生じるだろう。これは<太陽>の<表象>である。だから、太陽という心的表象の対象もまたやはり太陽でなければならない。つまり、私は、太陽の観念によって太陽という対象を表象している、ということになる。観念表象としての太陽とその対象である太陽は、もちろん別のものでなければならない。混乱を避けるためにここで前者を太陽 a、後者を太陽 b とすれば、太陽 a、すなわち観念、心像、記憶像によって表象されている太陽 b は、現実の天体である。

それでは、感覚で捉えられないものについての観念の場合はどうなるだろうか。ポール＝ロワイヤルが挙げる「思考、存在」について考えて見よう。思考、存在、つまり純粋な抽象的事物は、完全に非可感的、観知的な対象である。すると、精神に思考の観念表象が浮かぶとき、この観念は<思考>という観知的対象を表象する、ということになろう。太陽の例に倣って言えば、表象行為の主体たる私は、思考 a(思考という観念)によって思考 b(<思考>という観知的事物)を表象する、あるいは、思考 a は思考 b の表象であり、思考 b は思考 a によって表象される対象である、という言い方をしてもよい。私は、画家が花の画像を生み出す(画家が花の絵を描く)ように、思考 b (= <思考>という観知的事物)についての思考 a(思考という観念)

⁸¹ 3種類の表象のうち、言語的表象と観念的表象のふたつは、類比的に理解されることが多い。実際、ある観念が別の観念、あるいは物を表象するというとき、その表象作用を理解することは難しい。なぜ太陽の観念は、太陽を表象するのか、その作用機序はどのようなものなのだろうか。これに対し、言語記号が意味を表象することはなじみ深い事実であるため、違和感が少ない。そこから、観念における表象を、言語におけるそれと対応させて理解しようとする傾向が生じると言えるだろう。ただ、よく考えて見ると、言葉がなぜ意味をもつかは、実は分かっているとはいえないかもしれない。また、実際問題として言葉なしに思考が可能か、という問題もある。ある意味で、フーコーの表象の透明性理論は、言語表象の特殊性(思考に対する透明性)を表象一般に拡大したものと考えることも不可能ではない。

を生み出すのである。

しかし、太陽や花の場合は、私たちのうちに感覚的経験を通じて観念や心像が蓄えられていると考えることもできるが、思考や存在などの非可感的事物の場合は、その表象である観念、それを表象する観念は、どこからどうやって生み出されるのだろうか。デカルトの「生得観念」の理論が、それに対するひとつの、そしておそらく最も単純な回答であることは指摘するまでもない。これについて『論理学』は、「存在と思考の観念はいかなる仕方でも感覚に起源をもっておらず、私たちの靈魂がそれらを自分で作りだす能力を有している」と説明している⁸²。つまり、私たちはうまれつき、非可感的、叡知的事物の観念を自ら生み出す能力をもっているのである。

そこで問題になるのが、そのような先天的とされる観念の真理性、すなわち実在との合致可能性の有無ということになる。方法的懐疑としてのコギトによりデカルトが求めたものこそ、この認識と実在との合致にほかならない。悪しき靈もしくは欺く神の欺罔による普遍的幻覚があればほど問い続けられたのも、疑いを入れない確かさの内的直観がすべてまるごと錯覚である可能性への絶望的な恐怖に由来するのである。デカルトが「できる者は誰であろうと私を欺くがよい」と崖っぷちでぎりぎりの反撃に出たとき、大胆にも「神があるかどうか、そして、あるとするならば欺瞞者でありうるかどうか」の吟味に乗り出した理由もそこにあった。そうして、「私」のなかにある神の〈観念〉それ自体が、自ずから、必然的に神の存在と善性（信憑性）の〈観念〉を含むという結論に到達する。別の言い方をすれば、神の観念の原因、出自は実在としての神そのものにほかならない。神は「私」を創造した際に、自らの観念すなわち表象を私の靈魂の中に注ぎ込んでおいたのだ。だから、「私」のうちなる神の表象は、神自身を表象するものとしてやはり真なのである。そして、神の観念以上に多くの「思念的実在性」⁸³を有する観念は存在しないことから、他のすべての観念は神の観念に含まれ、まさにそのことのゆえに真である、と覚知することが可能になる。

しかしここまで追ってきたところで、もう一度パスカルの言葉を思い起して見よう。「無用にして不確実なデカルト」。また、神の論証に向けられた冷ややかな視線と、とりわけ、都合よく神をお払い箱にしてしまう冒瀆の徒への怒りも忘れないで

⁸² Logique, p. 41

⁸³ 前掲デカルト著作集、p.58

おこう。コギトの理論的有効性について賛同を惜しまなかったパスカルは、実は諸手を挙げてそうしたわけではなかったのではないか。また、デカルト一色に染め上げられて見えた『ポール＝ロワイヤル論理学』についても、本当にそう言い切ってしまうてよいのだろうか。

7. 17世紀表象の問題

問題を整理しておこう。小論の前半部においては、デカルト的コギトと狂気の問題、具体的には、デカルトのコギトから狂気が排除されたと言えるか否かの問題をめぐるフーコー／デリダ論争を見て来た。両者の議論は、思想的立場を異にするそれぞれの強力な思考のゆえに、噛み合っているというにほど遠いものであり、とりわけフーコーの反駁は敵意さえ感じさせる一方的なものであった。乱暴は承知であえてまとめて見るなら、省察主体の思考と狂気は最初から両立しえない、思考の成立と同時に狂気はいわば必然的に追放されると主張したフーコーに対し、デリダは、根源的な契機においては、思考は狂気の可能性を排除するどころか、むしろ逆に狂気こそが思考の可能性の条件なのだ、だからコギトにおいて狂気は排除などされていないと応じた、と言ってよいだろう。しかし、こうした言い方をしている限り、小論の狙いは埋もれたままである。それを目に見えるものにするために、ここで別の表現をして見よう。フーコー的な理解におけるコギトの特徴とは端的に何であろうか。コギトにおいて、思考と存在が等号で結ばれる、ということであろう。「私は思う」は必然的に「私はある」を含み、導く。いや、正確には「ゆえに」という論理記号さえ不要なので、コギトの直覚のうちで、「思う」と「ある」はいわば一心同体、合一を遂げるとさえ言ってよい。デカルトは、「私」というものを規定して、「思考する存在」、思考実体と言った。存在（者）であればすべて思考するというわけではないが、思考するものは、必ず存在するものなのである。

しかし、これでもまだ粗過ぎる。先ほどと同じように、観念と実在の区別を考慮して見よう。思考の観念は存在の観念を含むがゆえに、私の精神に思考の観念が明晰判明に生じたとき、私はそこに存在の観念が含まれることを見出す。コギトとは、第一に、「思考の観念が存在の観念を含む」という〈観念〉である。その意味で、思考の観念（観念A）は、存在の観念（観念B）を〈表象〉する、あるいは、Aは

Bの表象である、といってよいことになる。これを逆に見れば、BはAの表象物である。しかし、デカルトがいみじくも言うように、観念は、「独りそれのみがそれ自身において観られ、それを何か他のものに関係づけることをしないとすれば」、常に真である。それが偽となりうるのは、「私の内にある観念が、私の外に存する何らかの事物に符合している」と誤って「判断」⁸⁴してしまう場合だけである。それゆえコギトの観念、コギトという表象は、矛盾を含まない限りで観念の次元においては真である。問題はだから、表象コギトと実在コギトとの関係如何、すなわち、前者が、「私の外」、つまり省察主体の外部にあるべき後者に「符合」するか否か、に帰着する。もし符合するなら、「考える私」は実在において対応物をもつと結論付けることができるであろう。そのとき「私」は、まず靈魂として実在し、次いで緊密に私の身体と結び付いたものとして実在する。そして、この符合を保証する者こそ「信憑可能な神」であった。

こうして、観念としてのコギトは、無条件に、実在のコギトを表象する。言いかえるなら、前者は後者の<透明な表象>である。自然の光は、表象コギトの透明な表面を透過して実在のコギトを明るく照らし出すだろう。減衰されることのない光は、あたかも媒介に過ぎない表象が実在と同一であるかのような状況さえ現出するだろう。主体の澄み切った意識のなかに、<表象の再現前化>作用によって、世界はまるごと現前するかのようになり現れるのだ。

コギトにおける思考と存在の同一を、表象論の観点のもとに表現すると、以上のようなになるだろう。それでは、同じ観点に立って見た場合、コギトにおける狂気はどのように表現されることになるのだろうか。表象の透明性の毀損、表象の不透明化、あるいは自然の光の透過力を悪用した偽表象の恐るべき罟。狂気が狂気に冒された者に認知されること、狂人が自らの狂気に気がつくことは原理的にありえない以上、遮蔽物と化した表象は、にもかかわらず見せかけの透明性を保ち続けるだろう。コギトの表象表面に生じた傷、濁り、歪みは、懐疑の果てに明識を得たと信ずる省察主体の足元に底無しの深淵を穿つだろう。

バロック演劇の世界。狂人、盲人、痴呆、畸形、不具、変装者、両性具有・性不同一、ペテン師、魔女、悪魔憑き、狼狂、犯罪者、異端者等々、負の刻印のもとに影の世界に追いやられた者たちが集合を始める。サン＝シランの弟子たちが本性壊敗と呼んだものの顕現…。バロックと古典主義の問題は、昔から議論が重ねられてきたに

⁸⁴ 「第三省察」、前掲著作集、p.54.

もかわらず、相変わらず決着を見ていないように見える。造形芸術から始まって、建築、音楽、演劇そして文学と、適用範囲が拡大されればされるほど、ふたつの芸術様式の接合の仕方と交代の理由が分かりにくくなる。特に文学の場合、ひとりの作家をどちらに分類するかも、往々にして曖昧である。パスカルなどはその典型と言ってよいかもしれない。フーコーは『狂気の歴史』でほんの数回パスカルに言及するだけだが、その仕方はむしろ、過ぎ去った時代、すなわち古典主義時代の前の時代に属する作家という扱いになっている。序文劈頭を飾る例の引用は、実は本文でもう一度登場するのだが、それは「阿呆船」と題された第1部第1章なのである。この部分は、一種の序章であって、ヨーロッパ中世から16世紀にかけての時代、つまり、狂気が決定的に排除される以前の社会と知の状況において、狂人＝愚者と狂気がどのような姿を取って現われていたかを叙述するものとなっている。まだバロックでさえないこの時代区分にパスカルが言及されるのは、普通感覚では首を傾げたくなるところである。もちろん、2～30年の時間（デカルトとパスカルの年齢差は27年、パスカルはちょうど息子の年代に当たる）の逆転などは無視できる誤差に過ぎないとしても、非連続的に移行する時代概念というものの人為性、仮構性を思わないでもない。パスカルへの言及は、第5章「狂人たち」にも見えるが、ここでは狂気に関する伝統キリスト教的な感性の代弁者のひとり、つまり時代遅れになった者として現れる。いわゆる「聖なる狂気（愚）」、あるいは「十字架の狂気（愚）」の思想である⁸⁵。

さて、疾病の正体が何だったか確定不能とはいえ、パスカルが典型的な病者であったことはよく知られている。伝えられるところによれば、極度の高熱と激しい頭痛に襲われるとき、パスカルはほとんど通常な精神活動の〈外〉に投げ出されたという。これはデカルトが病弱だったと伝えられるのとは根本的に違う話である。症状の昂進は、意識と意志の主体としてのパスカルからほぼ完全に主体性＝主権性を奪ってしまう。それがどのような状態なのか想像もつかないが、省察が可能になる健全状態とほとんどなにもできない疾病状態のどちらが本当の「私」か、どちらの「私」がより優れた存在かという問いは、ここではまったく意味をなさない。私は両方の自分をそのまま等しく受け入れるほかない。高熱に浮かされた譫妄状態の

⁸⁵ 興味深いのは、フーコーがジャンセニスムとパスカルを古い時代、ポール＝ロワイヤルを新しい時代に振り分けていることである。しかし、ポール＝ロワイヤルとフランス・ジャンセニスム（＋パスカル）を分離することはあまりに恣意的であり、殆んど事実の歪曲に近いのではないか。Foucault-2, pp. 170 - 171 参照。

なかで見る世界が偽で、小康を得たときに把握する世界が真であるなどと言うことはできないのである。さらにいえば、ふたつの状態はともに同じ資格で真、という言い方もおそらく正しくない。両者は不可避的に変化と交代を反復する以上、それぞれの状態は必ず前の状態であると同時に次に変化する状態、つまり＜自己の他者＞から規定を受けざるを得ないからだ。それは健康でもなく病気でもない宙吊りの状態、すべてが不安定で移ろういわばバロックの状態なのである。この病気を狂気に置き換えて見れば、表象の透明と不透明、神の似姿と永遠の罪びと、理性と狂気の戯れがいくらかは見えやすくなるかもしれない。

周知のとおりフーコーは、『狂気の歴史』に次いで出した『言葉と物』において、今となってはもはや古典的なものとなった古典主義時代の表象論を展開した。そのとき、すべての分析の基礎として特権的な位置を与えられたものが『ポール＝ロワイヤル論理学』だったこともある程度は知られた事実であろう。すでに触れたように、筆者はかつてフーコー表象論が取り上げた箇所の成り立ちについてやや念入りの文献学的調査を行ったことがあるので、詳細はそちらに譲るが、すべての古典主義的表象性を基礎付ける原理として抽出された『論理学』の記号の定義とそれをめぐる考察は、実は一般理論の顔をした神学論争上の個別的議論にほかならない。討論や論争においてよく使われる手法に、あるきわめて特殊具体の問題において相手を論破するために、まず一般原理を立て、それに基づいておもむろに件の個別問題に答える、というものがある。ところが実態はといえば、その小さな問題をうまく解決するために、いわば論理を遡って、自陣に都合のよい解が出るような形の一般原理を前もってでっち上げたに過ぎない。予め罫を仕込まれた剣呑なこの原理をうっかり相手が認めてしまえば、そこで勝負が決まるという算段なのである。⁸⁶

フーコーは、「表象すること」と題された第3章を、基本的にポール＝ロワイヤルの議論に依拠しながら書いている⁸⁷。まず、過ぎ去りゆく時代のあり方をもう一度見るべく『ドン・キホーテ』を俎上に上せ、次に新時代を告げるベーコン、デカルトのうちに「類似性」原理の否定の出現と定着の過程をたどる。そして、「古典主義時代のとば口で記号は世界の比喩であることをやめる。記号は、類似と近縁性の堅固で秘された絆によって自分が印づけるものに結び付けられるのをやめる」と

⁸⁶ 前掲拙論、「その(1)」、pp. 8-12 その他。

⁸⁷ Foucault-2, pp. 60 - 81

結論付けたあと、いよいよポール＝ロワイヤルが引き合いに出される。ポール＝ロワイヤルにしたがえば、古典主義がそれにしたがって記号を定義する「三つの変数」、すなわち「結合関係の起源」（自然的か、約束事か）、「結合関係の類型」（結合しているか、分離しているか）、そして「結合関係の確実性」（恒常的か、蓋然的か）がある。注目すべきは、「これらの結合のどのひとつも、かならずしも類似性を前提としていない」ことである。そして、これを範型としたパークリーとコンディヤックの議論の紹介に少し紙幅を費やしたあと、分析の核心部分が開始される。

シニフィアンとシニフィエへの関係は今や何らの仲介的形像ももはや両者の出会いを保証しない空間のうちに宿る。その関係は、認識の内部で、あるものの観念と別のものの観念の間に打ち立てられる韌帯なのである。『ポール＝ロワイヤル論理学』はそのことを言っている。「記号はふたつの観念を含んでいる。ひとつは、表象するものの観念であり、他のひとつは、表象されるものの観念である。そして、その本性は、後者を前者によって喚起することにある」。二元的記号理論である。これは、ルネッサンスのより複雑な記号組成と明瞭に対立する。(…)

しかし、記号がこの純粋な二元性であるためには、ひとつ条件が必要である。別のものに連結あるいは取って代わられる観念、もしくは心像、知覚というその単純なあり方において、シニフィアンとなる要素は記号ではないのである。それが記号となるのは、ただ、それに加えて、自分がシニフィアンとなっているものにそれを結びつける関係を顕示するという条件のもとでのことにすぎない。記号となるものは、表象しなければならないが、しかし、この表象作用がまた、今度はそのなかで表象されている必要がある。これは、記号の二元的組成に不可欠な条件であり、『ポール＝ロワイヤル論理学』は、記号とは何かを言うより先にそれを述べている。「ひとが何らかの対象を別の対象を表象するものとのみ見なすとき、それに関してもたれる観念は記号の観念であり、はじめの対象は記号と呼ばれる。」シニフィアンとなる観念は自分を二重化する。というも別の観念の代わりとなる観念に加えて、その表象能力の観念が重なり合っているからである。(…) シニフィアンは、すべての内容、はたらき、決定因として、自分が表象しているものしかもたない。それは、表象されるもののためにまるごと整えられており、それに対して透明なのである。しかし、

この内容は、表象として自らを与える表象のうちのみ差し示される。そして、シニフィエは、記号の表象の内部に**残余も不透明さも**なく宿るのである。⁸⁸

フーコー／デリダ論争を皮切りに、コギトの姿を追ってきた者の目には、ポール＝ロワイヤルの筆を借りながら、フーコーが何を言おうとしているか、今や明白であろう。すでにやや詳しく述べたように、コギトにおいては、まさに表象すなわち記号は透明であった。思考と存在はそこでは残余も不透明さもなく結びついていた。フーコーは、その観念表象の組成機序を、記号一般、表象一般に一挙に拡大したのである。「『ポール＝ロワイヤル論理学』が与える最初の例が、語でも叫び声でも象徴でもなく、空間的図示的表象、すなわち図画——地図あるいは絵——であるのは特徴的である」⁸⁹。たしかにその通りだろう。しかし、ポール＝ロワイヤルが論理学の教科書という一見中立で無害な場を借りて何を語ろうとしたか、フーコーがそれを知らなかったはずはない。言葉は悪いが、よくもぬけぬけとこんなことが言えたものだ、と今となっては思わないでもない。事実、ポール＝ロワイヤルが視覚表象の話から始めた理由は、「絵はそれが表象するもののほかに内容をもたないが、しかし、この内容は、ひとつの表象によって表象されてしか現れない」などということにはなかった。もちろん、絵というものが自分は何ものかの絵、表象であることを、表象作用のなかで同時に表象している、という指摘は卓見であり、反論の余地はないだろう。また、ある特定の時代、特定の場所、特定の状況下で書かれたテキストを、それが生まれた直接の文脈と執筆者の意図に沿う形でしか読んではならない、と言うつもりも毛頭ない。しかし、それでもなお、筆者の胸にわだかまる疑念は晴らすすべがない。

ここでもまた、詳細は拙論に譲るほかないが⁹⁰、ごく簡単に要約して言えば——
1. この部分は、聖体の教義をめぐる対カルヴィニスト論争の一環として、『論理学』の第5版刊行の機会に、そっくり挿入された増補部分である；2. 聖体の教義とは、プロテスタント信仰の攻撃に対し反攻に出るべく16世紀にトレント公会議で決定を見たドグマであり、ミサの儀式において、天上から降ったイエス＝キリストが祭

⁸⁸ *Ibid.*, p.78. 奇妙なことに、フーコーの『論理学』の引用は、この部分で転記の間違いを犯している。「前者 la première」と「後者 la seconde」が入れ替ってしまっているのだ。元の *Logique*, p.53 を見ていただきたい。訳文は訂正してある。

⁸⁹ *Ibid.*, pp.78-79

⁹⁰ 前掲拙論、「その(1)」pp. 3-8 その他。

壇上に臨在する（物在的臨在）、そしてその様態は、祭壇上の「パン」（ホステア、聖餅）がイエス＝キリストの体に、赤葡萄酒がその血に変化する（化体あるいは実体変化）ということの内容としていた；3. その超自然的な変化は秘儀中の秘儀であり、いかなる意味でも感覚にはまったく捉えられない；4. カルヴィニストの立場は、聖体を定めたとされる、最後の晩餐でイエス＝キリストが弟子たちに言った言葉（「取りて食べ、これは私の体である」）が、もしカトリック教会の言うように、文字通り神の体の摂食というおぞましい食人行為を意味するとすれば、キリスト教全体が瓦解するほどの不合理極まりない、まさに狂気の沙汰だ、したがって、ミサの食物は、あくまで神の体そのものではなく、その象徴、記号にすぎないものとして理解しなければならない、というものだった；5. 一方、聖体論争においてはフランス・カトリックの先兵を任じていたポール＝ロワイヤルは、この論理学増補版出版の機会に、カルヴィニスト側の批判に答えると同時に、「記号であると同時に物である」聖体の特殊なあり方を改めて主張するために、記号＝表象の一般理論の提示の形式を取った。「観念」の問題の焦点化、記号の分類（現前するか否か、結合しているか否か、含んでいるか否か、隠す／顕すの二重性）などはすべて、聖体（カルヴィニスト的には、聖餐）の教義を防衛するための苦心の工夫だったのである。⁹¹

聖体のパンは、イエスの体の表象、記号、象徴であり、またイエスの体そのものである。神秘の体は、化体後のパン（に見えるもの）のうちに現前する。体はパンに結びついている。パンの外観は、イエスの体を覆い隠すと同時に、邪欲で曇らされていない心清らかな者の目には、その類似性により神の体の表象として機能する——まさにこれらの各論点を主張するために、フーコーの引いた『論理学』の条りが書かれた。

だから、ポール＝ロワイヤルの記号の観念の措定と、それを原理とした記号の定義が、17世紀の表象論全般に妥当すると主張するためには、より慎重な手続きを経る必要があったはずだ。『言葉と物』に決定的に欠けているものはそれである。もちろん、『ポール＝ロワイヤル論理学』が実際にデカルト観念論を踏襲し、コギトにおける表象の透明性を承認していたことは疑いを入れない。しかしその一方で、この透明性の獲得は、少なくとも腐敗した人間本性の状態では絵に描いた餅に

⁹¹ カルヴィニスト側の攻撃に動員された論点の特徴などについても、前掲紀要、「その(1)」および「その(2)」を見ていただきたい。

すぎず、デカルトがあればほど称揚した人間本来の「自然の光」も原罪により翳らされて久しい、というアウグスティヌス＝ジャンセニウス思想は、この書物の背後に厳然と居座っているのである。かつて創造の神の手を離れたばかりの「自然状態」の人間には現実に透明そのものだった表象は、今や罪の闇に沈み、邪欲の重い軛が神の恩寵によって取り払われない限り、その明澄を取り戻すことはできない。デカルトが真理の保証を求めた神が文字通り「哲学者の神」であることは言うまでもない。そして、哲学者は、保証人の判さえもらってしまえばあとは自分の力を頼んでずんずん歩み去り、それ切り保証人の顔さえ忘れてしまう。デカルト本人は、おそらく最後まで超自然の保証人を必要とすると思いついていただろうが、デカルトの観念論的体系は勝手に独り歩きを始めるだろう。そしてあるとき、ひとびとはこの体系には始めから保証人など必要がなかったことに気付く。時代はまさに「光 Lumières」の世紀に入っていたのだ。たしかにこの段階、すなわちコンディヤックやデステュッド・ド・トラシの思想、リンネの分類学、アダム・スミスの経済学等々においてなら、フーコーの表象論は今でも十分な有効性を保っているかもしれない。しかし、その光の網を、少なくとも 17 世紀フランスの頭上にまで遡って投げ広げるのは、やはり納得しがたいものがある。

最後にパスカルの言葉をもうひとつ引いて筆を擱くことにしたい。「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神。哲学者と学者の神ではなく」⁹²。これは、通常すべての『パンセ』の刊本に載せられているとはいえ、じつは他の断章とはまったく性格を異にするもの、いわゆる「パンセ」には属さない覚え書きである。これが書かれた紙には、教会歴にしたがった日付があり、また明らかに他の読者を想定していない、という意味では日記に近いとも言えるだろう。親族とポール＝ロワイヤルの間でいつからか「メモリアル」（覚え書き）と呼ばれるようになったこの紙片は、それを書き付け肌身離さず保管した者の何らかの秘めたる体験が書きとめられたものではないか、と考えられている⁹³。しかし、本当にそうなのか、そしてまたその体験とは何だったのかについては、結局のところはっきり言えることはほとんどな

⁹² *Pensées*, L913-S742

⁹³ Henri Gouhier, *Blaise Pascal Commentaires*, Vrin, 1960, pp. 11-65

い。たしかなことは、パスカルが「哲学者」の神は真の神ではないと考えて、そう書き残したことだけである。同じ「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という言葉が見える別の断章には、「イエス＝キリストのほかに神を探す」ことは滅びの道である、と書かれている。真の神とは「イエス＝キリストの神」にほかならないが、そのイエス＝キリストがいなければ、世界は存続できず、「破壊されるか地獄のごときものになる」しかないからである⁹⁴。コギトが透明に表象するものとしての神、コギトの透明性の可能性の条件としての神に依拠した哲学者が、滅びの道に迷いこむのは必然なのだ。

『省察』に「(炉) 火」という言葉が見えるが、奇しくもフーコーのデリダ反駁の標題にもこれが採用されていたことはすでに見たとおりだ。ところで、実は同じ言葉が、「メモリアル」の冒頭部分にも書かれている。パスカルは、日付のすぐ下に、「火」と書いた。ちょうど「アブラハムの神(…)」の行のすぐ上に当たる場所であり。しかも行の中央あたりに書いてあるから、標題のように見えなくもない。もちろん、火が何を意味するかについては、さまざまな推測が行われてきた。たとえば、神の顕現として、あたかも聖体のように、自分が表象する神を自分自身のなかに含みもち、これを隠しつつ顕示する表象＝徴である可能性もないとは言い切れない。しかしたとえそうだとしても、また火がどんなに明るく輝き熱く燃えたとしても、そこに神そのものが現前すると確知することはできない。罪に穢された地上においてその火の表象はけっして<透明>ではないし、またそうあってはならないのだ。ここでは、表象のうちに自ずから表象作用そのものが表象されることはない。フーコーの言い方に倣って言うなら、真理の表象は「二重化」されては現われない。表象の二重性＝透明性は、あくまで墮罪以前の「自然状態」のうちにかろうじて想定される到来不能のテロス＝アルケーにほからならないからだ。

隠れた神の思想に従えば、目に見える不透明な「徴」の背後に隠された实在の真理は、徹頭徹尾不合理な信仰の意志を通してのみ明かし示される。その<信>が本当に正しいかどうか、いずれにせよそれはパスカルにすらつきとめようがない。しかし、同じような漆黒の夜の闇のなかで、パスカルの火が、省察を書き綴るデカルトの手指を温めていたあの火ではないこと、それだけはかろうじて言うことが許されるのではなかろうか。

⁹⁴ *Pensées*, L449-B556-S690