

フーコーとデカルト

—理性と狂気—

箱石匡行*

(1995年6月26日受理)

はじめに

ミッシェル・フーコーはその著書『狂気の歴史—古典主義時代における—』において、古典主義時代における狂気についての歴史的記述を行い、その記述を通して、狂気を相対化しようと試みていると言ってよいであろう。つまり、人間の狂気というものは、理性の他者として、歴史と社会を超えて、それ自体、普遍的なものとして存在しているという訳ではないし、また狂気と理性とはつねに明確に区別され得るという訳のものでもないということ、フーコーが示そうとしているのはこのことであると言ってよいであろう。

ひとは多くの場合、おおよそ次のように考えているのではないだろうか。つまり、狂気は理性から明確に区別されるものであり、それは理性にとって理解不可能なものである。そして理性にとって理解不可能なものは、これを社会から一定の仕方から排除することは当然のことである(あるいは、そうすることは止むをえぬことである)、と。こうしてひとは狂人を社会から隔離し、精神病院に監禁しているということになるのではないのだろうか。

もしそうであるとすれば、理性は狂気を抑圧し監禁する権力として機能しているということになるのではないのか。フーコーがその著書のなかで示そうとしていることは、じつは狂気を監禁している正気なる理性というものも、一種の狂気なのだ、ということではないのだろうか。つまり理性とは、パスカルの言うところの「例の『別種の狂気』、そのおかげで人間が狂気じみないでいられるあの『狂気』」¹⁾に他ならない、ということになるのではあるまいか。そうとすれば、フーコーは古典主義時代における狂気の歴史を記述しながら、もうひとつの狂気ともいべき〈理性〉を問題にしているという訳であろう。

その意味においては、狂気とは、絶対的にそれ自体において狂気として、理性の他者として存在しているのでは決してないであろう。つまり理性と狂気とは相対的な関係にあるのであって、一方からすれば他方はつねに狂気として、別種の狂気として捉えられる訳なのである。

このように狂気と理性とを相対化して捉えるという考え方は、人間性についての鋭い観察者たちによってすでに指摘されているところなのである。実際、フーコーはこうした見方を示している文章を、彼の著書の「序言」(旧版)²⁾冒頭に二つ引用しているのである。第一はパスカルの文章であって、「人間が狂気じみているのは避けがたいことなので、狂気じみしていないことも、別種の狂気からいえば、やはり狂気じみていることになるであろう」³⁾というものである。

* 岩手大学教育学部

そして第二はドストエフスキーの『作家の日記』からの文章であって、「隣人を監禁してみても、人間は自分がちゃんと良識をもっているという確信をもてない」⁴⁾というものである。

パスカルが言うように、人間は誰でも必然的に狂気から免れ得ないものであるとするならば、自分は正気であって他人を狂人と思い込んでいる人であっても、他者からすれば、やはり同じく狂気に陥っているという訳である。そうであれば、ドストエフスキーが言うように、狂人とされる隣人を監禁してみたとしても、ひるがえって、当の自分自身は間違いなく良識を具えており正気であるという確信をもつことは、誰にもできないということになる訳であろう。

狂気と理性を相対化するというフーコーの試みは、西洋近世の理性主義に新たな光を当てることになるであろうし、それはまた、現代の人間が忘れさっているような見方を思い起こさせることにもなるであろう。さらに彼の記述は、一方の狂気が他方の狂気を抑圧し監禁する権力となるということを示すことにもなるであろうから、権力というものを相対化する視座を提供することにもなることであろう。このような展望がフーコーの試みから開かれてくると言えるであろう。そしてこうした展望は彼の独自のデカルト解釈に基づいているものなのである。

そこでわれわれは以下において、まず第一に、デカルト以前の時期における理性と狂気との対話という関係性を見ることにする。そして第二に、フーコーのデカルト解釈を取り上げながら、デカルトがどのようにして理性から狂気を排除したとされるのかを見る。そしてわれわれは、理性がなぜ狂気を抑圧し監禁することが出来たのかを考えることにする。さらに第三に、疑い得るあらゆることを懐疑の対象としようとするデカルトの意志が狂い得ないと言えるのであれば、それはなぜなのか、このことを考えることにしたい。そして第四に、デカルトのコーギトの主体、理性的主体がなぜ狂い得ぬものとなるのか、その根拠について、デカルトのテクストを取り上げながら考えていくことにしたいと思う。

I 狂気と理性との対話

パスカルが言うように、狂気じみていないということも、別種の狂気からすれば、狂気じみていることなのだということであれば、人間はいずれにしても狂気から自由ではあり得ないということになる訳であろう。してみれば、われわれは自分を正気であると思っても、理性の他者である狂気との間にたえず対話の方途をもっていることが必要ではないのだろうか。

理性と狂気との対話あるいはコミュニケーションは、古代ギリシャにおいては広く行われていたところであろう。フーコーの著書『狂気の歴史』には古代ギリシャにおける狂気についての記述は見られないと言ってよいであろう。しかし、われわれがたとえばプラトンのいくつかの作品を開いてみると、そこには狂気にかかわる話は少なくないように思われるのである。たとえば、恋というごくありふれた出来事にしても、これは一種の狂気と言うべきものではないのだろうか。ここに恋に囚われた人がいるとして、その人の魂を考えてみるならば、どんな魂であっても狂気と無縁でないことがはっきりするのではなからうか。美しい人を恋する者が自分の恋こがれる相手から引き離されると、その魂は荒れ狂い、悶え苦しむが、一方、その美しい人の面影は恋する者の魂に喜びを与えるのである。こうしてその魂は苦しみと喜びとに惑乱され、狂気にさいなまれ、昼にはひとつの場所にじっとしていることができず、また夜には眠られぬ長い時を過ごさなければならないのである⁵⁾。

こうした一種の狂気ともいえるべき経験が、人間の存在にとってまったく無意味なことである

とは決して言えないであろう。そもそも、人間というものは、つねに正気であり続けるという訳のものではないであろう。もしも人間はいつも正気でいなければならないとするならば、奇妙なことにも、次のように主張しなければならなくなるだろう、「自分を恋してくれる人がそばにいても、むしろ自分を恋していない者のほうに身をまかせべきである、それは一方の人が狂気であるのに対して、他方は正気だからだ」⁹⁾、と。してみれば、狂気というものを無条件に悪いものだとは言えないのではないのだろうか。そしてプラトーンによれば、われわれの身に起こる数々の善きものなかでも、もっとも偉大なものは狂気から、それも神から授けられた狂気から生まれてくるものなのである⁷⁾。

それでは、中世において狂気はどのように考えられているのだろうか。中世における狂気はフーコーの著書において主題とされてはいないが、それについての多少の記述が見出される。「中世紀には、狂気は悪徳の階層秩序のなかに組み入れられていた。十三世紀以来よく見かけられるが、狂気は〈善悪の相克図〉に出てくる悪い兵士のなかに姿をみせている」⁸⁾。狂気は悪い軍隊に属しており、人間の魂の最高の力を分かつ十二の二元性のひとつになっている。すなわち、〈神の信仰〉に対する〈偶像崇拜〉、〈希望〉に対する〈絶望〉、〈慈善〉に対する〈貪欲〉、〈貞潔〉に対する〈淫乱〉、〈思慮〉に対する〈痴愚 [=狂気]〉、〈忍耐〉に対する〈怒り〉、〈温和〉に対する〈冷酷〉、〈和解〉に対する〈不和〉、〈服従〉に対する〈反逆〉、〈志操堅固〉に対する〈無節操〉、といった具合に対比されているのである⁹⁾。

フーコーが中世における狂気を主題として取り上げていないのは、この時代において排除され抑圧されていたのは、狂気ではなく癪病だったからであろう。しかし、その癪病も中世末期になると、西洋世界からその姿を消していくのである。そのあとに登場してくるのが、性病であり、そして狂気なのである。

フーコーが描くのは、「古典主義時代」における狂気の歴史である。ここにいう「古典主義時代」とは、「ウィリスからピネルにいたる時代、またオレストの狂暴から〈つんぼの家〉と『ジュリエット』にいたる時代」¹⁰⁾であって、この時代は、「狂気と理性のやりとりが言語活動を変化させる、しかも根本的に変化させる時期をまさしく包括している」¹¹⁾というのである。つまりこの古典主義時代とは、狂気が理性との間に対話の方途をもっていた時期から、そうした言語活動が根本的に変化していった、狂気と理性とが分離していく時期を包摂しているのである。

フーコーはこう語る、「確認しなければならぬ興味おかい事実がある。つまり、性病がある程度その医学的な脈絡からはずされて、狂気とともに排除という道徳的空間のなかに統合されたのは、十七世紀に創設されたような監禁の世界の影響である。実際、癪病の正真正銘の遺産相続を採すべき場所は、性病などではなくて、きわめて複雑な現象のなかにおいてであって、医学は時間をかけてそれに順応していくだろう」¹²⁾ (強調は引用者)。ここで言う「きわめて複雑な現象」とは、「狂気」¹³⁾に他ならない。

このように、狂気というこの新しい強迫観念が、癪病にかわって、ただちに排除され監禁されたというのではない。狂気はおおよそ一世紀にわたって人々から恐れられたあと、癪病について、癪病がそうであったように、分割され、排除され、浄化されるようになるのであるが、そのためには、二世紀近くの長い準備期間が必要とされるのである。したがって、十七世紀のなかばごろに至って、狂気が人間によって統御されるようになるまでは、あるいは狂気のために古い祭りが復活されるようになるまでは、狂気はルネッサンスの時期のあらゆる主要な経験と緊密に結びつけられていたのである¹⁴⁾。

こうして、十七世紀のなかばごろになって、狂気が人間によって統御されるようになるまでは、狂気と理性との間には、ある種の交通が、あるいは対話が見出されると言えるのである。それでは両者の交通あるいは対話とは、どのようなものだったのであろうか。

第一は、狂気は理性との間に相関的な形式をもつ場合である。あるいは狂気と理性は、相互に置き換え可能な関係をもつ場合である。この可逆的な関係によって、どんな狂気も、判断し統御してもらえらる理性をもつのであり、またどんな理性も、理性がそのなかに自分のわずかな真理を見出すような狂気をもつことにもなるのである。このように狂気と理性とは一方が他方の尺度となっているのである。しかもこうした相互に照合しあう運動をとおして、狂気と理性とは互いに相手を否認しあいながらも、この相互に否認しあうという関係において互いに相手に根拠を置いている訳なのである¹⁵⁾。

第二は、狂気は理性の諸形態のひとつとされる場合である。すなわち、「狂気は理性の一部になって、その秘密の力の一つ、あるいは理性のあらわれの契機の一つ、あるいは理性が自分を自覚する逆説的な形式の一つを構成する」¹⁶⁾。そのいずれにおいても、狂気はその意味と価値をもつのは、理性の領域そのものにおいてのみなのである¹⁷⁾。

したがって真の理性は、痴愚との間にあらゆる関係をもつことになるだけでなく、理性は痴愚によって示される道を選ばなければならないということにもなる¹⁸⁾。あるいは理性は痴愚を受け入れることによって、逆に痴愚をひそかに取り囲み、それを自覚し、それを位置づけることができる。この痴愚〔=狂気〕は、理性自体のなかに、理性の諸形態のひとつとして、おそらくは理性の支えのひとつとして位置づけるほかないであろう。こうした意味において、理性の諸形態とこの痴愚の諸形態のあいだには、少なからぬ類似点が見出されることであろう¹⁹⁾。

以上のような理性と狂気の関係は、十六世紀末から十七世紀初頭の文学に具体的に示されているのである。たとえば『ドン・キホーテ』や『リヤ王』を思い起すだけでも、充分であって、そこには狂気の多種多様な姿が見出されるのである。フーコーはそうした狂気の諸相を四つの形態に整理している。

第一は、「空想的な同一化による狂気」²⁰⁾であって、これはもっとも重要で、もっとも永続して取り上げられる形態である。このタイプの狂気を最終的に特徴づけたのがセルバンテスであって、『ドン・キホーテ』には、その具体的諸相が見出されるであろう。

第二は、「無益な傲慢から生れた狂気」²¹⁾である。これは、第一の狂気と類似していると言えるかも知れない。たとえば、狂人は自分には欠落している長所や力をもっていると信じ込んでいて、自分をそうした自己と同一化しようとするのである。自分は実際には貧しいのに、金持ちであると思いついていたりとか、本当は醜いのに、自分の姿に見惚れているとか、足枷が現実にはめられているのに、自分は神であると信じ込んでいるとか、そういうような類の狂気のことである。

第三は、「正当な懲罰を加える狂気」²²⁾である。この狂気は、精神の錯乱が心情の混乱を罰するというものである。したがって、これも道徳の世界に属すると言わべきものであろう。この場合、狂気が罪人に加える懲罰は、狂気が罰を加えつつ真実をあばいていくものであるから、これは正当なものである。罪人は、将来にわたって自分に加えられるであろう懲罰の苦痛を感じているのである。

第四は、「絶望せる情念による狂気」²³⁾である。たとえば裏切られた極端な恋心、死の宿命によって欺かれた恋心は、精神の錯乱という解決策しか持たないものである。これは、たとえば「ハ

ムレット』のなかのオフエーリアを思い出すとよいのかも知れない。

このような狂気の諸相が、十七世紀初頭の文学的世界には、しばしば見出されるのであって、たとえばセルバンテスやシェイクスピアの作品には、狂気がいわば大切に保護されていると言うことができる。そしてそこにおいては、狂気と理性との間には、コミュニケーションや対話のための何らかの方途が仕掛けとして保たれているのである。

しかしながら、理性はしだいに狂気を自己のうちから排除し、これを監禁し、抑圧していくことになる。フーコーは、『狂気の歴史』の第二章「大いなる閉じ込め」の冒頭でこう述べている、「文芸復興によってその声が解き放たれたが、早速もうその狂暴さが抑制されてしまった<狂気>、古典主義時代は、それを異様な権力的強制によって静めるようになる」²⁴⁾。

理性が狂気を抑圧し、監禁するために行ったことは、狂気を理性から排除することであった。排他性こそは、他者を支配するための基底をなしている想念なのである。そうして理性が狂気を己れから分割し、これを排除していった。これを哲学の地平において決然と行ったのが、フーコーによれば、近世の理性主義の祖といわれるデカルトに他ならないのである。だが、それは一体、どのようにして行われたのであろうか。

II 理性と狂気の分割

理性と狂気の間には、対話ないしコミュニケーションの仕掛けが見出されていた時には、狂気は、ただ非理性的な狂暴性であるというだけではなく、理性をそれだけ豊かなものとしていたのである。しかし、それはせいぜい十七世紀初頭までのことであった。それ以降になると、理性が自らのうちから狂気を排除し、抑圧していくのである。これが、狂気の歴史についてのフーコーの理解と言うべきものであろう。

それでは、こうした彼の主張は、一体、なにを根拠にしているのであろうか。それは、彼の独自なとも言うべきデカルト解釈、とりわけデカルトの理性についての特有な解釈に求められるように思われる。そこで、われわれは、フーコーがデカルトのテキストをどのように読み解いているのか、ということを見ていくことにしたい。

フーコーがデカルトを取り上げるといっても、それはデカルトの方法的懐疑なのである。たしかに、デカルトは方法的懐疑を遂行する途上において、排除すべきものとして感覚的誤謬をあげ、夢と現実との区別の不確かさについて語り、さらにこの二つに関連しながら狂気について語っている。フーコーはデカルトの方法的懐疑についてこう述べている、「錯誤におちいると、外部の世界が見えなくなり、夢のなかでは意識が眠ってしまう場合があるように、気が狂う可能性があるということは、自分自身の身体が自分のものでなくなる危険があるということではないのか」²⁵⁾。

だが、しかし、「気が狂う」ということは、フーコーが言うように、「自分自身の身体が自分のものでなくなる」²⁶⁾ということなのであろうか、あるいはそれだけのことなのであろうか。彼がそのように言うのは、デカルトの次のテキストに基づいてのことなのである。

「まことにこの手やこの身体が私のものであるといふことは、いかにして否定され得るであらうか、もし私が恐らく私を誰か狂つた者に、その脳が黒い胆汁からの頑固な蒸気でかき乱されるて、極貧であるのに自分は帝王であるとか、赤裸であるのに緋衣を纏うてゐるとか、粘土製の頭を持つてゐるとか、自分は全体が南瓜であるとか、硝子から出来てゐるとか、

とか、と、執拗に言ひ張る者に、比較するのでなければ。』²⁷⁾

してみれば、狂った者でもなければ、「この手やこの身体が私のものであるといふこと」²⁸⁾を否定したりすることはないであろう、という訳なのである。フーコーはこのように言いながら、デカルトの方法的懐疑における感覚的錯誤および夢における誤謬の可能性の扱い方と狂気の取り上げ方とが異質であると指摘しているのである。

デカルトが語るように、たしかに感覚というものが、時としてわれわれを欺くということを否定することはできないであろう。しかしながら感覚がわれわれを欺くといっても、「あまり小さいもの、あまり遠く離れたもの」²⁹⁾についてのことであって、感覚がわれわれに教えてくれることであっても、「今私が此処に居ること、暖炉のそばに坐つてゐること、冬の服を着てゐること」³⁰⁾というようなことは、疑い得ないことなのである。

つぎに夢についていえば、画家たちがその想像力にしたがって描くように、われわれが眠りにおいてみる夢は、きわめて怪奇な形でセイレネスやサチュロイを描こうとするかも知れない。たしかに画家たちは、虚構であり虚妄であるような、新しいものを描くであろうが、そうした時であっても、—— 実際、それらが虚構であり虚妄であるとしても ——、それらを構成している色は真なるものでなくてはならない。これと同じように、「我々の思惟のうちにある物の一切の像が作られるところのものは、真なるものであることは、必然的に承認しなければならない」³¹⁾。こうしてフーコーは、「さまざまなイメージがむらがる眠りによっても、感覚があやまっているという明白な意識によっても、懐疑は、その普遍性の頂点に達することはできない」³²⁾と言うのである。

それでは、方法的懐疑において、狂気はどのような意義をもっているのであろうか。フーコーによると、狂気は、感覚的錯誤や夢とは異なっている。それというのも、「狂気の支配力によって、狂気の真理の動きも根本的なものも危うくされないのは、狂人の思考のなかでさえも、ある事柄は虚偽とはなりえないからではなくて、思考している私、その私が狂うことはありえないからである」³³⁾。私は「この手やこの身体が私のものである」³⁴⁾ということを確認しているが、それでは、この私は、自分の身体がガラスでできていると思込んでいる人よりも、一層確固たる真理を保持していると確信することができるのであろうか。しかしながら、「彼等は狂人であるのだが、もし私が何か彼等の例を私に移すならば、私自身また彼らに劣らぬ精神錯乱と見られるであろう」³⁵⁾。

ところで、われわれの思考が錯誤や誤謬から解放されたり、夢から抜け出したりすることができるのは、「真理のもつ恒久性」³⁶⁾によつてのことなのである。一方、われわれの思考が狂気から守られるのは、思考する主体にとって本質的である「狂人であることの不可能性 [=狂人にはありえないということ]」³⁷⁾によるのであって、「真理のもつ恒久性」³⁸⁾によるのでは決してないのである。

そもそも、夢と狂気とは、思考に対する在り方が本質的に異なっている。すなわち、われわれは自分が夢を見ていると想定することができるし、また、「なんらかの懐疑の根拠」³⁹⁾を見出すために、夢を見ている主体と合致することができるであろう。そうした場合には、真理は、夢の成立可能条件として見出される。しかしながら、これとは反対に、われわれは自分が狂人であると想定することは、思考によってであっても、不可能である。なぜなら、「まさしく狂気は思考の成立を不可能にする条件である」⁴⁰⁾からである。

このように、方法的懐疑においてであっても、われわれは自分が狂人であると想定すること

はできないと、フーコーは言うのである。デカルトは感覚的な錯誤や夢を論じながら狂人について語っているが、しかし、フーコーが指摘するには、方法的懐疑の〈調和的構造〉のなかにおいて、夢および錯誤と、狂気との間に根本的な不均衡が存在する。一方の錯誤や夢においては、その錯誤や誤謬は真理の構造そのもののなかで征服されるものであるのに対して、他方の狂気は、懐疑する主体そのものによって排除されているのである。そして懐疑する主体は、思考しないということが不可能とされるのであり、また思考する主体は、存在しないことが不可能とされるのである⁴¹⁾。

ここに、十六世紀の思考と十七世紀のそれとの差異がはっきりと見出されることになる。「十六世紀の〈非=理性〉は、一種の開かれた危険を形づくっていて、その威嚇はつねに、すくなくとも権利においては主体性と真理との関係を危うくする可能性をもっていた。だが、デカルト的懐疑の道程が証拠だてていると思われるのは、十七世紀になると、そうした危険はとり除かれて、狂気は、主体が真理を求める権利を保有しているとされるその帰属領域、つまり古典主義的思考にとって理性そのものである領域のそとに置かれるのである。以後、狂気は追放されることになるのである。人間はあいかわらず狂気におちいることはあっても、真なるものを知覚しようとしている主体の絶対権の行使としての思考は気違いじみることありえない」⁴²⁾。

このように、デカルトの方法的懐疑によって、理性的思考と狂気との間に、明確な一本の〈分割線〉が引かれたのである。このことによって、ルネッサンスの時期には存在していた理性と非理性との親縁関係は、以後、見出されることはなくなったのである。そしてそれとともに、非理性的な〈理性〉、理性的な〈非理性〉といった経験は存在し得なくなる。これは、いつてみればモンテーニュとデカルトとの間に、決定的とも言えるような出来事が生じたということに他ならない。それは、理性の存在そのものに或るひとつの大きな出来事が生じたということなのである。

西洋の思想において理性は決定的な意味をもっているが、西洋の理性の歴史は近世の〈理性主義〉の歩みのなかに汲み尽くされるものではない。近世の理性主義は理性の歴史のひとつの様相なのであって、そこにおいては、理性は〈非理性〉を他者として定立することになったのである⁴³⁾。

それにしても、デカルトの懐疑というものの性格について、もう少し考えてみる必要があるように思われる。ここで繰り返すまでもなく、方法的懐疑において、あらゆることがらが錯誤ないし幻想ではないかと疑われる。つまり、あらゆる確信の領域が錯誤あるいは幻想によって包囲されているのである。それは、同時に、真理のひとつの形態を自由においたから成り立つような懐疑なのである。一方、狂気は思考から排除されており、思索の表面にはいかなる痕跡をも残してはいないのである。したがって、「懐疑の制度と、真理へのその動きのなかでは、狂気はどんな効力ももたなかった」⁴⁴⁾のである。

それでは、デカルトの懐疑において、狂気は、なぜ、懐疑の道程から排除されているのであろうか。彼は懐疑を遂行していくなかで、狂気を否定し、これを排除する。こうして古典主義の世界における非理性が、従来とは異なった新しい地位を獲得することとなるのである。「狂気が懐疑の調和的な仕組のなかに介入しないのは、懐疑する決意とすでに当初からその原動力になっている意志とのなかでは、狂気がつねに現存していると同時につねに排除されているからだと思われる」⁴⁵⁾。

たしかに、絶対に確実な原理から出発して学問を築き上げていこうという理性の最初の企図

から、哲学の第一原理に到る方法的懐疑の歩みは、狂気の岸辺にそって進んでいるように見える。しかしながら、この歩みは「倫理的決断」⁴⁶⁾によってつねに狂気から免れているのである。学問を初めから築き上げようというデカルトの「倫理的決断」⁴⁷⁾は、「あくまで目覚めつづけようとする決然たる意志」⁴⁸⁾、「『真理の探究のみ』に従事しようとする決意」⁴⁹⁾以外の何ものでもないのである。

方法的懐疑において、理性は眠りや夢そして妄想への果てしない誘惑によってたえず脅かされていると、フーコーは指摘する。彼はその根拠として、デカルトの次のような文章を示している⁵⁰⁾、「そして或る怠慢が私を平素の生活の仕方に返らせろ。そのさまは、恐らく夢の中で空想的な自由を味はつてみた囚はれびとが、後になつて自分は眠つてゐるのではないかと疑ひ始める場合、喚び醒まされるのを恐れこの快い幻想と共にゆつくり眠りつづけるのと異なるのであつて、そのやうに私はおのづと再び古い意見のうちに落ち込み、そしてこの睡眠の平穩に苦勞の多い覚醒がつづき、しかも光の中においてではなく、かへつて既に提出せられたもろもろの困難の解けない闇のあひだで、将来、時を過ぎねばならぬことのないやうに、醒めることを怖れるのである」⁵¹⁾。

フーコーは、「その誘惑は真なるものにたいして目覚めていようとの常にくり返される決断によって払いのけられる」⁵²⁾と言う。事実、デカルトはこう述べている、「もし何か真なるものを認識することが私の力に及ばないにしても、確かに次のことは私の力のうちにある。すなはち私は断固として、偽なるものに同意しないやうに、またいかに有力で、いかに老獪であらうとも、この欺瞞者が何も私に押しつけ得ないやうに、用心するであらう」⁵³⁾。

このようにフーコーは、方法的懐疑の主体は決して狂つてはいないし、狂うことはあり得ないと指摘する。「懐疑の歩みでは、人は狂気を一挙に遠ざけることができる。というのは、方法的である限りにおいては懐疑は、絶えず狂気の自己満足からの意志的な脱却である、あの目覚めの意志のなかに含まれているのだから。ちょうど懐疑する思惟が、当の思惟と思惟する者とを巻き添えにするやうに、懐疑するという意志はすでに、非理性という非意志的な呪縛を、そして狂える哲学者というニーチェ的な可能性を排除したのである」⁵⁴⁾。

デカルトが〈哲学の第一原理〉として獲得した〈われ思う〉において、思惟が狂気から解放されたという訳ではない。むしろ、それに先立って、一切の学問を基礎づけようとして疑い得るあらゆることを疑うという決意そのものが、すでに理性と非理性との間の選択のなかに包含されているのである。つまり、デカルト的理性は、〈われ思う、われ在り〉という絶対に疑い得ない真理に到達してから、はじめて道徳律のかたちで倫理の問題に出会うというのではない。デカルトは方法的懐疑においてすでに非真理、非理性を排除するという決断を行っているのである。そして、この決断は、理性と非理性との間において、非理性を排除して、理性を選び取るという選択をすでに行っているということなのである。

ここにおける倫理とは、いつてみれば非理性を排除するという原初の選択そのものなのであって、つまり倫理というものが一切の調和せる思惟の原初からすでに現前しているのである。してみれば、倫理の表層とは、反省の歩みにそって繰り広げられるのであって、これは、「理性イニシアチーブの自発性そのものたる自由のたどる軌跡」⁵⁵⁾を示しているということになるのである。

したがってフーコーは、「古典主義時代には、理性は倫理の空間のなかで生れたのである」⁵⁶⁾と言うのである。そしてこのことが、古典主義時代における狂気の認知あるいは非=認知に独自の様式を与えている。つまり、あらゆる狂気はその背後にひとつの選択を隠しているのである。

そして狂気と同様に、理性の方も、理性が自由に行っている選択を隠しているのである。その選択とは、非理性を排除するという確固たる選択のことである。こうした選択が、古典主義時代における理性を構成しているところのものなのである⁵⁷⁾。

この時代の理性はその当初から倫理的選択を明確に具えているのである。このことは、デカルトの理性についてだけ言えるというものではない。スピノザの『知性改善論』にも、そのような〈倫理的意志〉を具えた理性という概念がはっきりと見られるのである。フーコーは、スピノザのこの作品から、冒頭の文章の一部分を引用しながら、この時代の理性の特徴について取り上げて論じている。われわれはまずスピノザのその文章を、省略しないで、示しておくことにする。

「一般生活において通常見られるもののすべてが空虚で無価値であることを経験において教えられ、また私にとって怖れの原因であり対象であったもののすべてが、それ自体では善でも悪でもなく、ただ心がそれによって動かされた限りにおいてのみ善あるいは悪を含むことを知った時、私はついに決心した、我々のあずかり得る真の善で、他のすべてを捨ててただそれだけによってのみ心が動かされるような或るものが存在しないかどうか、いやむしろ、一たびそれを発見し獲得した上は、不断最高の喜びを永遠に享受できるような或るものが存在しないかどうかを探究してみよう」⁵⁸⁾。

この文章を分析してみることにしよう。まず、スピノザは、「一般生活において通常見られるもののすべてが空虚で無価値であること」⁵⁹⁾を明白な意識において捉えているのであって、したがって彼は、「真の善」⁶⁰⁾——すなわち、その善を見出し、それを所有することによって、「不断最高の喜びを永遠に享受できる」⁶¹⁾ような「真の善」⁶²⁾——を「探究してみよう」⁶³⁾と、「ついに決心した」⁶⁴⁾（強調は引用者）のである。

こうしたスピノザの〈決心〉には、〈理性〉が〈世界の一切の非理性を排除するという決断〉であるということが、明確に示されているのである⁶⁵⁾。そして「真の善」⁶⁶⁾を獲得するならば、ひとは「不断最高の喜びを永遠に享受できる」⁶⁷⁾のだから、その真の善を探究することが重要なのである。まさにこの〈決心〉は、「一種の倫理的な賭」⁶⁸⁾に他ならない。「そして理性の具体的な充実のなかで自由の行使が完全におこなわれる場合に、この賭は勝利をおさめるだろう。そして理性は、全的に把握された自然と結合することによって、最高の自然へ接近するのである」⁶⁹⁾。スピノザの言う最高の善の本性とは、「精神と全自然との合一性の認識」⁷⁰⁾なのである。「こうして賭の自由がなしとげられるのは、その自由は選択の形では消滅し理性の必然の形で完成する場合の統一においてである。しかしこの完成は、狂気が払いのけられることを基盤としてのみ可能だったのであり、最後までそれは狂気のたえざる危険をしめしている」⁷¹⁾。

このように、十八世紀においては、理性が選択や決意を行うその自由な空間において、理性と狂気の倫理的な分割が示されているのである⁷²⁾。そして十九世紀になると、理性は、実証的な必然性の地盤において、非理性との対比において自分を位置づけようと努めるようになる。それ以降、狂気の拒否は、倫理的排除というものではなく、すでに容認された隔たりとなる。こうして、理性が狂気と自分とを区別する必要はもうなくなってしまふ。かりに理性が錯乱するといった場合であっても、理性は自分を、つねに狂気に先立つものとして認知しなければならないのである⁷³⁾。

ニーチェとフロイト以来、現代の人間は自己自身の根底に一切の真理を否定するようなものを見出しており、自己自身についての知そのものなかに非理性の存在を見出している。一方、

「十七世紀の人間は自分の思考の、それじたいへの無媒介的現存のなかに、根本的なかたちでの理性が表明されるという確実性を発見していた」⁷⁴⁾。しかし、だからといって、古典主義時代の人間のほうが今日の人間より以上に、非理性から遠ざかって、真理の経験を得ていたと言えるわけではない。

たしかに、〈コーギト〉の確実性がデカルトにおいて絶対的な出発点をなしているにしても、「悪しき霊が〈われ考う〉に先立っている」⁷⁵⁾ことを忘れてはならないと、フーコーは指摘している。悪しき霊は、夢とか感覚的な錯誤といったものの総体的な象徴といったものなどではない。「神と人間とのあいだで、悪しき霊は一つの絶対的な意味をもっている。すなわち厳密な意味で、非理性の可能性であり、非理性の力の総体なのである。人間の有限性をもつ屈折以上のものである。それは、人間のはるかかなたにおいて人間が真理に近づくのを決定的にさまたげようような危険、すなわち、ある精神の、ではなく、ある理性の主要な妨害をしめすのである」⁷⁶⁾。

それでは、デカルトは狂人がその存在において何であるのかを示しているのであろうか。そのようなことはない。しかし狂人が疑いもない存在であることは確かである。それは「狂人が他者である」⁷⁷⁾からである。自分は「粘土製の頭を持つてゐる」⁷⁸⁾とか、自分は「硝子から出来てゐる」⁷⁹⁾とかと、執拗に言い張る者に対して、デカルトは、「彼等は狂人である」⁸⁰⁾と明言する。つまり、デカルトはこう断言することによって、自分は彼等狂人と同じではないということをしめすのである。「もし私が何か彼等の例を私に移すならば、私自身また彼らに劣らぬ精神錯乱と見られるであらう」⁸¹⁾。彼ら狂気の人たちを明確に狂人として認知するということは、自発的に彼ら狂人と狂人ではない自分との間の既存の関係から生まれてくることなのであり、こうした差異を知覚する主体は、自分自身を出発点として、その差異を測定しているのである⁸²⁾。つまり狂人を自分とは異なった他者として定義する関係が、「理性的主体の視線に狂人をすっきり提示する」⁸³⁾のである。

真理を探究しようとするその意志が、狂気に陥るということは不可能なのである。「懷疑をその主要な危難と対決させるとき、デカルトは、自分は狂人ではありえないということを見抜いていた——その場合、非理性のすべての力が自分の想念のまわりで寝ずに活動するのを、依然として長い間、しかも悪い霊にいたるまで認めるのは止むをえないとしても。だが哲学者として彼は懷疑することを企図し、断固たる決意によって『こうした狂人の一人』にはなりえなかったのである」⁸⁴⁾。

III 〈われ思う〉と〈われ在り〉の隔たり

懷疑する意志がその原動力としているのは、真理を探究するという根本的な意志であり、この意志が哲学の出発点をなしている。フーコーの主張するところによれば、この理性の当初の企図からして、真理を探究するというこの倫理的意志は、つねに狂気から免れているだけではなく、たえず目覚めていようとする決然たる意志でもある⁸⁵⁾。もっとも、あのパスカルの言葉⁸⁶⁾を思い起すならば、〈真理の探究〉を目指すこの倫理的意志には〈別種の狂気〉が潜んでいるのかも知れないし、あるいはこの倫理的意志がこの〈別種の狂気〉そのものなのかも知れないのである。もちろん、フーコーがこうした問題を意識していない訳ではない⁸⁷⁾。

われわれがフーコーのデカルト解釈を考えてみて気づくのは、そこで論じられているのは、方法的懷疑を行う倫理的意志は普通に言われるところの狂気から免れているということであ

り、〈われ思う〉の主体である〈われ〉が狂気から免れているのかどうか、ということは取り上げられてはいない、少なくとも主題的に論じられてはいないということである。これは、どうしてなのであろうか。

たしかに、フーコーは、われわれがこれまでに見てきたように、『狂気の歴史』において、デカルトの〈コーギト〉についてしばしば論じていると言えるかも知れない。しかし、その中心的な主張とは次のことなのである。つまり、〈真理の探究〉を目指して、疑い得るあらゆることを懐疑の対象とする主体が、理性の領域から狂気を排除するのであり、「以後、人間はあいかわらず狂気におちいることはあっても、真なるものを知覚しようとしている主体の絶対権の行使としての思考は気違いじめることはありえない」⁸⁸⁾ということ、これである。

それ以上のことについては、たとえば、デカルトにおいて〈われ思う〉から〈われ在り〉が導きだされるというのは、一体、なぜなのか、しかも〈われ思う、われ在り〉は絶対に確実であると言えるのはなぜなのか、このような問題については、フーコーは『狂気の歴史』のなかで論じていないように思われるのである。

こうした問題は、むしろ彼の別の著書『物と言葉—人間科学の考古学—』において触れられていると言えるかも知れない。それというのも、この著書は、表象と存在の関係を取り扱っているものと言えるであろうし、さらにはこの書物の第九章「人間とその分身」の第五節の表題は、「コギトと思考されぬもの」⁸⁹⁾とされているからである。そこで、今しばらくの間、フーコーが『物と言葉』のなかでコーギトについて論じているところを見ていくことにしたいと思う。

フーコーは、「表象と物とに〈^{ディスクール}共通な言説〉としての古典主義時代の言語、その内部で自然と人間の本性とが交叉する場としての古典主義時代の言語」⁹⁰⁾という表現を用いている。この表現が意味しているのは、こうした言語という場において自然と人間の本性とが交差している、あるいは言語のなかで、表象と存在とが結びつけられているということである。そして、「言説は——十七世紀に、それを企てる者の『われ思う』と『われあり』をたがいに結びあわせたあの言説〔デカルトの『方法叙説(ディスクール・ド・ラ・メトード)』のこと)は、目に見えるかたちで、古典主義時代の言語の本質そのものでありつづけた。正当の権利をもってそのなかで結ばれていたのも、やはり表象と存在だったからだ。『われ思う』から『われあり』への移行は、みずからにたいして表象するものと存在するものとをたがいに連結させることからその全領域とその全作用とが成りたっている、ひとつの言説の内部で明証性の光のもとに遂行されたのである」⁹¹⁾。

それでは、デカルトのコーギトの意味とは何なのであろうか。「デカルトが、経験が思考されずにいることの不可能性を発見したのは、誤り、錯覚、夢と狂気、根拠のない思考のあらゆる経験から出発してではなかったか？——だからこそ、充分思考されぬもの、真実でないもの、荒唐無稽なもの、純粋に想像上のものについての思考が、それらすべての経験の可能性の場所として、拒みえぬ最初の明証性として、あらわれたのではなかったのか？」⁹²⁾。つまり、デカルトのコーギトとは、「あらゆる思考が思考されるものだという光かがやく唐突の発見」⁹³⁾である、と言ってよいという訳である。

そしてフーコーは、現代のコーギトとデカルトのコーギトとの間には差異が存在すると指摘しながら、デカルトの哲学的企図について、つぎのように語っているのである、「つまりデカルトにとっての問題は、誤りあるいは錯覚の危険を祓いのけるため、誤りあるいは錯覚であ

るそれらすべての思考をも含めた、もっとも一般的形態としての思考をあきらかにし、そうすることによってあえてそれらの思考をみずからの歩みのはてに再発見し、説明し、かくて身を守る方法をあたえることであった」⁹⁴⁾。

それでは、デカルトのコギトと現代のコギトとの間に見出される差異とはどのようなものなのであろうか。「近代〔=現代—引用者〕のコギトにおいては、反対に、問題は、自己にたいして現前する思考と、思考のうち思考にあらざるものに根づいている部分とを、引きはなすと同時につなぎとめる距離を、その最大の規模において価値づけることにある。近代〔=現代〕のコギトは（だから発見された明証性というよりつねに繰り返かえされねばならぬたえざる作業なのだが）、思考のなか、思考のまわり、思考のしたにあつて、思考されていないもの、しかも還元不能な越えがたい外部性により、思考にとってなお無縁ではないもの、そのようなものとの思考の接続を、明白な形態のもとで、通覧し、なぞり、ふたたび活気づけなければならないのだ」⁹⁵⁾。

このように、現代のコギトにおいては、思考が二つの部分に区別される。それは思考における、〈自己にたいして現前する思考〉という部分、そして〈思考にあらざるものに根づいている思考〉という部分である。そしてこの二つの部分は或る距離によって隔てられているのであつて、この距離とは、思考における二つの部分を「引き離すと同時に繋ぎとめる距離」⁹⁶⁾なのである。

こうした理解からすれば、現代のコギトは、〈あらゆる思考が、思考の対象とされ、思考されるものである〉という「光かがやく唐突の発見」⁹⁷⁾なのではない。現代におけるコギトとは、「いかにして思考がここ以外の場所に、とはいえそれ自身にもっとも近いところに、住むのか、いかにしてそれが思考しないものという形相のもとに〈ある〉^{エートル}ことが可能なのか、それを知るためにつねに再開される問いにほかならない。コギトは、思考の存在を思考しないものの動かない〔=惰性的な〕脈網のなかまで分岐させていくことなしには、物の全存在を思考に連れもどしはしないのだ」⁹⁸⁾。

このように、現代のコギトにおいては、二つの思考が或る距離において隔てられていると同時に繋ぎ止められている。したがって、「われ思う」が「われ在り」の明証には結びつかないことになるのである。「じじつ、『われ思う』が、そこにみずからほとんど現前している厚み、それが活気づけている、しかも夢みつつ目覚めた両義的様態において活気づけている厚み全体のなかに束縛されてあらわれるやいなや、『われあり』という肯定をそのあとにつづけることはもはや可能ではない」⁹⁹⁾。

それでは、同一の思考において〈自己にたいして現前する思考〉と〈思考にあらざるものに根づいている思考〉とを隔てつつ結び合わせているこの距離とは、一体、何なのであろうか。そしてこの距離とは、一体、何によって、示されるのであろうか。

それは、言語において、労働において、生命において、示されるというのが、フーコーの考えである。言語、労働、生命、これは何れも、私が生きている当のものに他ならない。しかし、それでは、私とはそうしたものである、とすることが出来るのであろうか。

そこでまず、^{ランガー・ジュ}言語について考えてみよう。^{ランガー・ジュ}言語とは、「わたしの思考がそのなかにそれに固有のあらゆる可能性の秩序を見いだすほどそこにはいりこんでいながら、それにもかかわらず、わたしの思考がけっして完全に顕在化しえないであろう沈殿作用の重みのなかにしか実在しない」¹⁰⁰⁾。そうであるとすれば、私が話している言語、それが私であるということになるのである。

ろうか。

そして労働とは、私はその労働に着手する以前において、また労働を終える時にも、私から逃れていくものである。そうであるとすれば、私がそういう労働であると言えるのであろうか。

さらに、私とは、私が生きているところの生命なのであろうか。「自分の奥底に感じる生命が、しかもその生命がそれ自身でもって推進するところの、そして私を一瞬その波頭にとまらせる恐るべき時間によって、同時に、私の死を私に指定する切迫した時間によって、同時に〔この二つの時間によって、引用者〕私を包み込むあの生命が、私であると言うことができるのであろうか」¹⁰¹⁾。

こうしてフーコーは答える、「わたしは、自分がそうしたすべて〔=言語、労働、生命〕であるとも、すべてでないともおなじように言うことができるであろう」¹⁰²⁾、と。

そうであるからこそ、「コギトは〈ある〉^{エートル}の肯定にはつながらず、まさしく、そこで存在^{エートル}が問題とされる、一系列の問い全体に通じるのだ」¹⁰³⁾。そうとすれば、われわれは次の問いを問わなければならない、「わたしがわたしの思考しないものであるとすれば、わたしの思考がわたしでないものであるとすれば、思考しわたしの思考であるわたしとは、いったい何ものでなければならぬのか？」¹⁰⁴⁾。そして、「コギトの開く空間のなかできらめき、いわば明滅しながら、コギトのなかにコギトによって至上のものとしてあたえられることのないこの存在^{エートル}と思考との関係および困難な相互依存は、ではどのようなものであろうか？人間の存在^{エートル}とは何か？そして、『人間は思考を持つ』、おそらくは人間のみがそれを保持しているという事実にもとづいて、かくも容易に特徴づけることのできるであろうこの存在^{エートル}が、思考されぬものにたいして拭いさりえぬ基本的関係を持つということ、いかにして可能なのか？」¹⁰⁵⁾。

これらの問いによって開かれる反省は、デカルトやカントのそれとは異なっており、こうした反省によって初めて、「それにしたがって思考が思考されぬものに赴きそれと接続する、あの次元のなかで、人間の存在^{エートル}が問題となるのである」¹⁰⁶⁾。こうして現代の思想が、近代の哲学とはある点において本質的な差異をもつことになる訳である。

もっとも、現代の哲学といっても、現象学はデカルトのコーギトの哲学を引き継ぐものではないのか、という疑問も提起されることであろう。たしかに、フッサールの現象学は、コーギトというデカルト的なテーマと、カントがヒュームの批判から引き出した超越論的モチーフとを結合したものととも考えられる。その意味においては、フッサールは、西欧の〈理性^{ラティオ}〉のもっとも深い使命を、純粋哲学の根源化でありそれ固有の歴史の可能性の基礎でもある反省において、〈理性^{ラティオ}〉の逆行をはかることによって、甦らせたということになるであろう¹⁰⁷⁾。

しかしながらフッサールが、コーギトというテーマと超越論的モチーフを結合することができたというのは、つぎの二つの変様においてのことである。第一は、超越論的分析が適用される対象が変わったということである。つまりカントにおいては自然の学の可能性がその超越論的分析の対象とされていたのに対して、フッサールにおいては、人間が自己を反省的に思惟する可能性がその分析の対象とされるようになったということである。そして第二は、コーギトの機能が変様したということである。つまり、近世のコーギトにおいては、思考は、思考が行われるあらゆるところで肯定されるのであり、そうした思考から出発して、疑い得ない実在へと向かうのである。これに対して、現代のコーギトにおいては、思考は己れ自身から逃れていくのである。このことによって、思考がいかにして存在に関する多様なそして増殖していく問いへとつながっていくのか、ということを示すことが課題となってくるのであ

る¹⁰⁸⁾。

現象学をこのように理解するとすれば、生命と労働と言語の発見が現象学につながってくることになる。さらには人間という存在を、そしてその人間存在と思考されぬものとの関係を問いつ返すということが、現象学の課題となるのである。こうしてフーコーの眼には、現象学の企ては、経験的である体験の記述という方向と、「われ思う」の優越性を回路の外におく思考によっては捉えられ得ぬもの〈の存在論という方向とに解体しつつあるように見えるというのである¹⁰⁹⁾。

そして現代において、〈人間〉と〈思考されぬもの=思考によっては捉えられぬもの〉とが双子のように出現してきた。〈人間〉と〈思考によっては捉えられぬもの〉という、この二つのものは、考古学的〔=始源的〕なレベルにおいては、時を同じくするものである。しかし、このことは、次のことを意味するのではない。つまり、〈人間〉というものが知の場のなかに実証的形象として成立してからは、反省的認識の特権性というものが消滅するのであって、一方、まさにこのことによって、客観的思考が〈人間〉を全体として通覧することができるようになった、というのではない。そうではなく、「思考が同時におのれの内と外に、その外縁に、しかもそれ自身の横糸と交叉するかたちで、夜の部分を、思考の束縛されている一見して動かない厚みを、さらに、思考にことごとく含まれていながらまた思考をとらえている思考されぬものを、発見することなしには、人間は、〈エピステーメ〉のなかの布置として描きだされることはできなかつた」¹¹⁰⁾。

IV 狂いえぬコーギト

デカルトの形而上学の中心的な思想は、〈コーギト・スム〉であろう。〈コーギト〉つまり「私は考える」ということは絶対に確実であって、このことは取りも直さず、〈考えている私〉が存在するということもまた、絶対に確実であるということの意味する。そしてこの〈コーギト・スム〉の明証性を疑うことは決して出来ないというのである。

ところで、フーコーはこう考える。つまり古典主義時代における狂気と理性との分割は、デカルトの倫理的決断によって行われている。そして真理の探究を行うという決意において、ひとは決して狂っていることはできない、と。彼はこのような考えを提示するにあたって、デカルトの形而上学のなかでも、とりわけ方法的懐疑の倫理的決断を、そしてその懐疑において遂行されている道程を重視しているのであって、方法的懐疑の遂行の後になって初めて到達される、絶対に疑いを差し挟み得ないとされる〈コーギト・スム〉については、論じてはいないように思われる。つまり彼は、〈考える自我〉が狂っているとか、その〈自我〉が狂気に陥るということは在りえないとか、といった議論を行っている訳ではないのである。フーコーの著書を読んでいて、ひとはこのことに奇異の念を抱くかもしれない。

さらに、フーコーの議論にしたがって考えていくと、たしかに彼は〈近世のコーギト〉と〈現代のコーギト〉との差異について重要な指摘を行っている。これが意味するところは、現代のコーギトにおいては〈思考によっては捉えられないもの〉の惰性的な厚みをも思考において思考せねばならないということであろう。こうした〈コーギト〉は、フーコーが指摘しているように、フロイトやニーチェによって現代の人間に与えられた課題であると言えるであろう。そしてこの二人の思想家に共通していることは、人間の心的過程は意識的過程だけで

成り立っているのではなく、意識的過程と無意識的過程との関係において存在していること、さらに人間の存在を生命的なもの、身体的なものとして捉えているということ、これであろう。

デカルト的コーギトにおいて、〈考える〉ということが〈考える主体〉である〈自我〉の存在を保証するというのは、そこには〈思考されぬもの〉の情性的な厚みが存在しないからであろう。このことは、よく研究されなければならないことであると言うべきではないのだろうか。そうした〈思考されぬもの〉の厚みということになれば、われわれはメルロ＝ポンティの言う〈身体〉の存在を考えない訳にはいかないであろう。

デカルトは思考と身体の関係について、方法的懐疑において否定的な仕方では触れている。つまり思考する私は身体を持たないとされているのである。そして思考の主体としての自我の存在がまったく身体に依存しないで存在するものであることは、彼の形而上学において精神と身体が被造〈実体〉として捉えられていることから、明らかであろう。

このことについて、デカルトのテキストに即して、考えてみることにしたいと思う。

「しかし現在、或る極めて有力な、そして、もしさういふことが許されるならば、悪意のある、欺瞞者が、あらゆる点において、できる限り、私を欺くことに、骨を折つてゐると仮定する場合、どうであらうか。私は、物体の本性に属するとききほど言つたすべてのもののうち極めて僅かなものであれ私が有することを確認し得るものがあらうか。私は注意し、考へ、復た、考へる。私が有すると言ひ得るものには何も出会はない。私は同じことを空しく繰り返すことに疲れる。しからば靈魂に属するとしたものは、どうであらうか。栄養をとるとか歩行するとかいふことは？実にいま私は身体を有しないのであるから、これもまた作りごと以外の何物でもない。感覺することは？もちろんこれも身体がなければ存しないものであり、また私は夢において、あとになつて実際に感覺したのではないと気づいた非常に多くのことを感覺すると思つたのである。思惟することは？ここに発見する、思惟がそれだ、と。これのみは私から切り離し得ないのである。私は有る、私は存在する、これは確実だ。しかしいかなる間か。もちろん、私が思惟する間である。なぜといふに、もし私が一切の思惟をやめるならば、私は直ちに有ることを全くやめるといふことが恐らくまた生じ得るであらうから。そこで私はまさしくただ思惟するもの、言ひ換へれば、精神、すなはち靈魂、すなはち悟性、すなはち、理性である、これらは私には以前その意味が知られてゐなかつた言葉である。しかし私は真のもの、そして真に存在するものである。だがいかなるものなのか。私は言つた、思惟するもの、と」¹¹¹⁾。

こうして、自我とは思惟するものとしての理性であるという訳なのである。ここで注意しておくべきことは、思惟の作用には、差し当たっては感覺の作用は含まれていないということである。それはなぜかと言えば、「実にいま私は身体を有しないのである」¹¹²⁾と仮想されているからである。

ここに示されているように、デカルトにおける自我とは、まったく身体を持たない、ただ「思惟するもの」¹¹³⁾であり、それは「精神」¹¹⁴⁾であり、「靈魂」¹¹⁵⁾であり、「悟性」¹¹⁶⁾であり、要するに「理性」¹¹⁷⁾なのである。このような存在者が身体を持たないということは、明らかなことであると言ってよいであろう。それというのも、この自我は、手も有せず、「身体全体も有するのではない」¹¹⁸⁾と仮想したデカルトが、あらゆるものを疑つた末に獲得し得た結論だからである。

しかしながら、デカルトはこの後で、想像作用や感覺作用について述べながら、想像の作用

や感覚の作用を思惟の作用のひとつとして数えているのである。われわれは、このことをどのように理解すべきであろうか。

たしかに、「省察二」において、上に引用した文章の少し後には、次のように述べられている、「しからは私は何であるか。思惟するもの、である。これは何をいふのか。言ふまでもなく、疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲せぬ、なほまた想像し、感覚するものである」¹¹⁹⁾。そして『哲学原理』第一部第九節「思考とは何か」においても、理解すること、意志すること、想像すること、感覚することも、考えることであるとされているのである¹²⁰⁾。

それでは、「思考する」とはどのようなことを指しているのでしょうか。デカルトはこう説明する、「私は思考という言葉で、われわれによって意識されて、われわれのうちに生ずる、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりのすべてのもの、と理解する」¹²¹⁾。したがって、「たとえば、もし私が、私は見る、あるいは私は歩く、ゆえに私はあると言い、そして、これを身体によってなされる視覚作用や歩行作用と理解するのであれば、この結論は絶対に確実であるとは言えない。なぜなら、睡眠中によくあるように、私が眼を開かず、場所を動かなくとも、また、たとえ私が身体をもっていないとしても、私が見たり歩いたりしていると思うことはありうるからである」¹²²⁾ (強調は引用者)。

このようなデカルトの記述からしても、自我というものが身体を持たないとされていることは明らかであると言ってよいであろう。

そうであれば、このような理性的存在としての〈私=自我〉が、狂うということとはあり得ないであろう。〈私〉が身体を持たない以上は、「その〔私の〕脳が黒い胆汁からの頑固な蒸気でかき乱されてる」¹²³⁾ということもあり得ないであろうし、したがって〈私〉が「極貧であるのに自分は帝王である」¹²⁴⁾とか、「赤裸であるのに緋衣を纏うてゐる」¹²⁵⁾とかということもあり得ないであろう。あるいはまた、〈私〉が、自分は「粘土製の頭を持つてゐる」¹²⁶⁾とか、「自分は全体が南瓜であるとか、硝子から出来てゐる」¹²⁷⁾とかということもあり得ないのである。

しかし、仮に〈私〉が狂ったとしたならば、どうであろうか。その時においても、私は自分が狂っていることを自覚しているということになる。というのは、デカルトによれば、思考とは、「われわれによって意識されて、われわれのうちに生ずる、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりのすべてのもの」¹²⁸⁾であるからである。これと同様の意味のことが『方法序説』「第五部」のなかにも、述べられている。すなわち、デカルトは機械と人間の差異について語っている箇所において、機械は人間と同等に、あるいはそれ以上に多くのことを成し遂げるとしても、機械には決定的な欠陥が見出されると言う。「何が欠陥かといえば、かかる機械は自覚によって動くのではなく、単にその器官の装置にしたがって動くだけだからである」¹²⁹⁾。

してみれば、仮に〈私〉が狂っていたとしても、私は自分が狂っているということについて自覚しているということになるであろう。これでは、〈私〉は本当に狂っていると言えるのであろうか。〈私〉は狂人ではなく、伴狂、にせ気違いではないのだろうか。こうした視点から考えてみても、デカルト的コーギトーにおいては、人は狂うことが出来ないと言わなければならないであろう。

結 び

デカルトは〈真理の探究〉を行うという決断を行ったが、フーコーによれば、その意志その

ものは決して狂ってはいないのであり、しかもデカルトはその方法的懐疑を遂行しようとする
ことにおいて、狂気を理性から分離したのであった。身体の厚みから切り離された人間、その
人間が身体という自然を回復するためには、二世紀の時間を必要としたのである。ニーチェや
マルクス、そしてフロイトをまっけて、現代のコーギトーは自然の厚みを回復することができた
と言えることであろう。

たしかに、デカルト的コーギトーは狂うことはできない。というのは、意識の出来事はつね
に自覚されているからである。狂気が自己の在り方を自覚しているというのでは、それは真の
狂気ではあるまい。それは狂気を偽っていることであろう。そして現代のコーギトーにおい
ても、このことは、サルトルの対自存在についてはそのまま言えるように思われるのである。そ
れというのも、そこでは、意識はつねに自己についての非定立的意識を持っているとされるの
だから、狂気は自分の狂気についての非定立的意識をつねに持っているということになるから
である。

しかし、一方、コーギトーを受肉せるコーギトーとして捉える思想家たちにおいては、コー
ギトーは狂気でもあり得るものとなるであろう。たとえばマルセルにおけるコーギトーについ
て、またメルロ＝ポンティにおけるコーギトーについては、そう言うことができることであら
う。フーコーは現代の思考の特徴について、次のように語っているのである、「近代〔=現代〕のす
べての思考は、思考されぬものを思考せねばならぬという法則によってつらぬかれているので
ある——すなわち、〈対自〉の形態のなかで〈即自〉の諸内容を反省し、人間をその固有の本質
と和解させつつ疎外から救いだし、諸経験に直接的で武装解除された明証性という根底をあた
える地平を明白にし、〈無意識的なもの〉の帳をあげ、その沈黙のなかに吸収されるか、ある
いはその権限のないつぶやきに耳を傾けなければならぬという法則によって」¹³⁰⁾。

こうした現代のコーギトーにとって本質的なことは、「思考がそれ自身にとって、その作業の
厚みのなかで、知であると同時に、それ自身について思考が反省するところのもの存在様態
の変形であるということ」¹³¹⁾、言い換えるならば、現代の反省は、「〈思考されぬもの〉の動か
ない厚みがつねに何らかのやり方でコギトにより住まわれており、思考されないものなかで
まどろむその思考をふたたび活気づけ、それを『われ思う』の至上性のなかにはりめぐらさ
なければならない」¹³²⁾ということなのである。

註

- 1) ミッシェル・フーコー（田村俣訳）『狂気の歴史—古典主義時代における—』（新潮社、1975年2月、第17刷）、15頁（旧版〔プロン社版〕の「序言」）。なお、このパスカルの言葉は、ブランシュヴィック版、断章414である（松浪信三郎訳「パンセ」、『パスカル全集Ⅲ』白水社、1967年6月、重版、240頁）。
- 2) フーコー、前掲邦訳、7頁（旧版〔プロン社版〕の「序言」）。
- 3) 同前（ただし、この訳文は前掲、松浪訳、240頁）。
- 4) 同前。
- 5) Plato, *Phaedrus*, 251D-E. プラトン（藤沢令夫訳）『パイドロス』（『プラトン全集5』（岩波書店、1992年9月、第4刷）、192頁）。
- 6) 同前、244 A, 173頁。

- 7) 同前。
- 8) Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, suivi de la folie, l'absence d'oeuvre et mon corps, ce papier, ce feu* (Gallimard, Paris, 1972), p.33. 前掲邦訳, 38頁。
- 9) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 10) 邦訳, 同前, 13頁 (旧版〔プロン社版〕の「序言」)。
- 11) 同前。
- 12) Foucault, *op. cit.*, p.18. 邦訳, 25頁。
- 13) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 14) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 15) *Ibid.*, p.41. 邦訳, 同前, 41頁。
- 16) *Ibid.*, p.44. 邦訳, 同前, 49頁。
- 17) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 18) *Ibid.*, pp.44-45. 邦訳, 同前。
- 19) *Ibid.*, p.45. 邦訳, 同前, 50頁。
- 20) *Ibid.*, p.47. 邦訳, 同前, 52頁。
- 21) *Ibid.*, p.48. 邦訳, 同前, 53頁。
- 22) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 23) *Ibid.*, p.49. 邦訳, 同前, 54頁。
- 24) *Ibid.*, p.56. 邦訳, 同前, 65頁。
- 25) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 26) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 27) René Descartes, *Méditations, I, (Oeuvre et Lettres, Gallimard, Pléiade, Paris, 1953)*, p.268. デカルト (三木清訳) 『省察』 (岩波書店, 文庫, 1994年3月, 第34刷), 30-31頁。
- 28) *Ibid.* 邦訳, 同前, 30頁。
- 29) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 30) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 31) *Ibid.*, p.270. 邦訳, 同前, 32頁。
- 32) Foucault, *op. cit.*, p.57. 邦訳, 65頁。
- 33) *Ibid.* 邦訳, 同前, 66頁。
- 34) Descartes, *op. cit.*, p.268. 邦訳, 同前, 30頁。
- 35) *Ibid.* 邦訳, 同前, 31頁。
- 36) Foucault, *op. cit.*, p.57. 邦訳, 66頁。
- 37) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 38) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 39) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 40) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 41) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 42) *Ibid.*, p.58. 邦訳, 67頁。

- 43) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 44) *Ibid.*, p.156. 邦訳, 同前, 164 頁。
- 45) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 46) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 47) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 48) *Ibid.*, pp.156-157. 邦訳, 同前, 164 頁。
- 49) *Ibid.*, p.157. 邦訳, 同前。
- 50) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 51) Descartes, *op. cit.*, pp.272-273. 邦訳, 36 頁。
- 52) Foucault, *op. cit.*, p.157. 邦訳, 164 頁。
- 53) Descartes, *op. cit.*, p.272. 邦訳, 36 頁。
- 54) Foucault, *op. cit.*, p.157. 邦訳, 164 頁 (ただし, 訳文は一部改変)。
- 55) *Ibid.* 邦訳, 165 頁。
- 56) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 57) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 58) Baruch de Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, (*Oeuvre Complètes*, Gallimard, Pléiade, Paris, 1967), p.102. スピノザ (畠中尚志訳)『知性改善論』(岩波書店, 文庫, 1977 年 4 月, 第 31 刷), 11 頁。
- 59) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 60) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 61) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 62) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 63) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 64) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 65) Foucault, *op. cit.*, p.157. 邦訳, 165 頁。
- 66) Spinoza, *op. cit.*, p.102. 邦訳, 11 頁。
- 67) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 68) Foucault, *op. cit.*, p.157. 邦訳, 165 頁。
- 69) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 70) Spinoza, *op. cit.*, p.106. 邦訳, 18 頁。
- 71) Foucault, *op. cit.*, p.158. 邦訳, 165 頁。
- 72) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 73) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 74) *Ibid.*, p.175. 邦訳, 182 頁。
- 75) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 76) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 77) *Ibid.*, p.199. 邦訳, 206 頁。
- 78) Descartes, *op. cit.*, p.268. 邦訳, 同前, 31 頁。
- 79) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 80) *Ibid.* 邦訳, 同前。

- 81) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 82) Foucault, *op. cit.*, p.199. 邦訳, 206 頁。
- 83) *Ibid.* 邦訳, 207 頁。
- 84) *Ibid.*, p.363. 邦訳, 367 頁。
- 85) *Ibid.*, p.156. 邦訳, 164 頁。
- 86) パスカル『パンセ』, プランシュヴィック版, 断章 414。
- 87) Foucault, *op. cit.*, p.156. 邦訳, 164 頁。
- 88) *Ibid.*, p.58. 邦訳, 67 頁。
- 89) Id., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, (Gallimard, Paris, 1966), p.333. フーコー (渡辺一民, 佐々木明訳)『言葉と物—人文科学の考古学』(新潮社, 1974 年 6 月, 第 8 刷), 342 頁。
- 90) *Ibid.*, p.322. 邦訳, 331 頁。
- 91) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 92) *Ibid.*, p.334. 邦訳, 343-344 頁。
- 93) *Ibid.*, p.335. 邦訳, 344 頁。
- 94) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 95) *Ibid.* 邦訳, 同前 (ただし, 訳文を一部改変)。
- 96) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 97) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 98) *Ibid.* 邦訳, 同前 (ただし, 訳文を一部改変)。
- 99) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 100) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 101) *Ibid.* 邦訳, 345 頁 (ただし, 訳文を一部改変)。
- 102) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 103) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 104) *Ibid.*, pp.335-336. 邦訳, 345 頁。
- 105) *Ibid.*, p.336. 邦訳, 345 頁。
- 106) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 107) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 108) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 109) *Ibid.*, pp.336-337. 邦訳, 346 頁。
- 110) *Ibid.*, p.337. 邦訳, 346-347 頁。
- 111) Descartes, *Méditations, II*, in *op. cit.*, pp.276-277. 前掲邦訳, 41-42 頁。
- 112) *Ibid.*, p.277. 邦訳, 41 頁。
- 113) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 114) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 115) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 116) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 117) *Ibid.* 邦訳, 42 頁。
- 118) Id., *Méditations, I*, p.269. 邦訳, 32 頁。

- 119) Id., *Méditations, II*, p.278. 邦訳, 43 頁。
- 120) Id., *Les principes de la philosophie*, I-9, in *op. cit.*, p.574. デカルト (三輪 正, 本多英太郎訳) 『哲学原理』(『デカルト著作集 3』白水社, 1973 年 10 月, 第 2 刷), 36 頁。
- 121) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 122) *Ibid.* 邦訳, 36-37 頁。
- 123) Id., *Méditations, I*, p.268. 邦訳, 30 頁。
- 124) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 125) *Ibid.* 邦訳, 31 頁。
- 126) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 127) *Ibid.* 邦訳, 同前。
- 128) Id., *Les principes de la philosophie*, I-9, p.574. 邦訳, 36 頁。
- 129) Id., *Discours de la méthode, V*, in *op. cit.*, p.165. デカルト (落合太郎訳) 『方法序説』(岩波書店, 文庫, 1993 年 6 月, 第 59 刷), 70 頁。
- 130) Foucault, *Les mots et les choses*, p.338. 邦訳, 347 頁。
- 131) *Ibid.* 邦訳, 348 頁。
- 132) *Ibid.*, p.347. 邦訳, 357 頁。