32) R. Boyne, Ibid., p. 79.
33) R. Boyne, Ibid., p. 79.
34) "……une pensée qui dénonce, en la pensée de l'autre, l'Autre de la pensée", Shoshana Felman, *La Folie et la Chose littéraire*, Éditions du Seuil, 1978, p. 37.
35) Michel Foucault, "La folie, l'absence d'œuvre", DE, vol. I, p. 418.
36) 言うまでもなくサイードの『オリエンタリズム』は，これを実際に実践して成功した例である．またフーコーは，分割線の向こう側の異質な東洋といった，このような東洋観が，西洋による植民地主義的思考に口実を与えているのだ，とも指摘している（PF. 161）．
37) Edward W. Said, "The Problem of Textuality : Two Exemplary Positions", CA, vol. II, pp. 109-110.
38) ノリスによれば，理性的言語の圏外へ出られないと主張するデリダの思想が意図するのは，つまるところ，理性や現存の諸制度の「伝統の内部において，徹底的にその支配的な観念に反対する試みを執拗につづける」（ノリス，前掲書，210頁）ことにあるのだという．
39) "La folie n'existe que dans une société", Entretien avec J.-P. Weber, DE, vol. I, p. 169.
40) Michel Foucault, "La pensée du dehors", DE, vol. I, p. 523.
41) Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, 1986, p. 105.
42) G. Deleuze, Ibid., p. 105.
43) フーコーは『知の考古学』において，非連続性の観点導入以前の，ということはつまり従来の，歴史的思考が「われわれ自身の時間の中において《他者》を思考することを，まるで恐れていたかのようである」と述べている（AS. 21. 傍点論者）．
44) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, vol.* 3, *Le souci de soi*, Éditions Gallimard, 1984, pp. 109-110.

という足場を確保したうえで安全な懐疑を行っているとするフーコーの立論と基本的に同様の方向性を持っていると言えるであろう．小林氏によれば，『省察』における普遍的懐疑のただ中にあっても「懐疑の方針（規則）はもちろん疑われることなく，この懐疑の実践の仕方を規定している．またその方針に従って懐疑を実践する主体そのものももちろん疑われていない」（同書，116頁）．さらに「懐疑の方針と主体は懐疑の外にあって確信されてあり蝶番の役割を果たして懐疑を動かしている」（同書，116頁）という．さらに山田弘明氏も，デカルトにおいては「あらゆる既存の信念を懐疑にかけてしまおうとする当の信念そのものの正当性は疑いの外になければならない」（『デカルト『省察』の研究』，9頁）と述べている．ただし山田氏は，そのような懐疑を押し進めるものは理性であり，理性のこのような信念を懐疑の射程外に置くという処置はあくまでも「作業仮説」であるとしている（同書，10-11頁）．ところでデカルトによる普遍的・方法的懐疑の決意とは，果たして本当に単なる「作業仮説」に過ぎないのであろうか．

19) G. ガッティング『理性の考古学――フーコーと科学思想史――』金森修ほか訳，産業図書，1992年，163-164頁．

20) Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond structuralism and Hermeneutics*, The Harvester press, 1982. p. 12.

21) ユルゲン・ハーバマス『近代の哲学的ディスクルスII』三島憲一ほか訳，岩波書店，1990年，427-428頁．また Colin Gordon, "Histoire de la Folie : An unknown Book by Michel Foucault", CA, vol. IV. pp. 188-189. さらに Lois McNay, *Foucault, A Critical introduction*, Continuum, 1994, pp. 32-33.なども参照のこと．

22) Colin Gordon, op, cit, p. 188-189. またデリダ擁護に徹しようとするクリストファー・ノリスも，この点は認めている．つまり「フーコーはこの狂気の歴史を意味のとおるものとしていることは否定できないし，それを完全に理解可能な物語に仕上げ，資料を駆使して証拠を挙げ，考え抜かれた結論を引き出している」．ただし，だからこそ狂気それ自体の考古学を意図するのだ，というフーコー自身の言葉がノリスには「ひどい欺瞞」だと映るのであるが．クリストファー・ノリス『デリダ――もうひとつの西洋哲学史――』富山太佳夫・篠崎実訳，岩波書店，1995年，209頁．

23) また第二部序論でも次のように述べている．「おそらくこうした［狂気の］諸形態や諸現象はすべて，決してこの［分析的な］意識に示されることはない．長い間，そしてたぶんずっと，狂気はみずからの力の本質や真実を，はっきりと知られ得ないもののうちに隠し続けることであろう」（HF. 185）．

24) Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, op. cit, p. 12. こうしたことは例えばハーバーマスなども承知しているのであるが，それでもフーコーの念頭にあるのが「理性と狂気の分裂が原初に生み出される根源の場を，深層解釈学的に探り出し，語られたもののなかに語られざるものを解読しようとする言説の分析」であると述べている．ハーバマス，前掲書，428頁．

25) "Entretien avec Michel Foucault", réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976, trad. C. Lazzeri, DE, vol. III, p. 146.

26) Roy Boyne, *Foucault and Derrida, The other side of reason*, Unwin Hyman, 1990, p. 70.

27) Edward W. Said, op, cit, p. 110.

28) E.W. Said, Ibid., p. 110.

29) E.W. Said, Ibid., p. 111.

30) E.W. Said, *Orientalism*, Georges Borchardt Inc., 1978［邦訳『オリエンタリズム』板垣雄三・杉田英明監修，今沢紀子訳，平凡社，1986年］．

31) このような定式化は広く行われている．例えばデヴィッド・ホイ「ジャック・デリダ」，クエンティン・スキナー編『グランドセオリーの復権――現代の人間科学――』加藤尚武ほか訳，産業図書，1988年，所収，107頁．また R. Boyne, op. cit, pp. 75-76.

それ自身は初めの二つの証明と独立のものであり，分析的手法による『省察』と違って総合的手法によって神の形而上学を展開しようという場合には，その順序として第一にくることのできるものである」（傍点論者．小林道夫『デカルトの自然哲学』岩波書店，1996年，71頁）と述べている．次に村上勝三氏は，（学的）知識の蓄積の可能性の保証における記憶の役割に注目するとともに，結論の確かさが前提・立論の確かさを裏付けるというやり方でデカルトが循環から解き放たれていることを論じている（村上勝三「保証された記憶と形而上学的探求――デカルト『省察』の再検討に向けて」『哲学』第45号，日本哲学会，1995年）．ところでそのような省察のプロセスにおいて，とりわけ神の実在証明において降り注ぐ「自然（本性）の光」は，狂人をも照らすものなのであろうか．また「記憶」は狂人にも保証されているのであろうか．もっと言えば，結論の確かさをもって立論の妥当性を裏付けることが，狂人の場合には可能なのであろうか．

15) 繰り返すが，何も疑わずにある事柄を信じ切っている事態を狂人であるとしているのは，デカルト自身であって，何でもかんでも疑ってゆく事態（つまり疑わしさの渦に巻き込まれること）を狂人である，としているのではないことに注意しなければならない．後者はもちろん省察主体のことを指している．また，先に紹介した齋藤慶典氏の主張――懐疑の最終段階で到達されたのが，狂気であることとその可能性とが「私」には区別できない状態，「私」が全く明晰なままに狂気の内にある可能性であるような状態である以上，フーコーの解釈は受け入れられない，というもの――については，次のような指摘をすることが可能である．すなわち『省察』にあっては，確かに正常な人間は，自分が「狂気であることとその可能性とが「私」には区別できない状態」にあることを自覚しているし，あるいは「私が全く明晰なままに狂気の内にある可能性」を自覚することができている．しかし狂人にはそうしたことを自覚することがそもそもできないのだ．

16) フーコーが「マラン・ジェニーの仮説を立てることを，仮定されたマラン・ジェニーそのものにすりかえている」という先に紹介した田島節夫氏の主張は，その二つを分けて考えることができる，と指摘した点で正しいと思われる．すなわち「マラン・ジェニーの仮説を立てること」と「仮定されたマラン・ジェニーそのもの」という二つを分けた上で，前者を省察主体の懐疑資格保持の証左とし，また後者を懐疑の極点における狂気の可能性の証左とすると，後者では狂気の排除はネガティヴであるが，前者においてはポジティヴである．したがってフーコーが行っているのは「すりかえ」ではなくて，まさしく前者の省察／懐疑主体の資格保持を指摘している，と言えるのである．

17) 山田弘明氏によると，通常の言葉の意味や使用規則はデカルトにおいても普遍的懐疑の外に置かれた共通の了解事項である（山田弘明『デカルト『省察』の研究』創文社，1994年，9頁）．つまりそれは疑えないのである．同じことは小林道夫氏も認めている（小林道夫『デカルト哲学の体系』115頁）．

18) G. ロディス－レヴィスによれば，デカルトの方法的懐疑はあくまでも意志的で熟慮された懐疑である．「デカルトが，コギトの「肯定を行う」時，意志がそこには必ず含まれている．より適切にいえば，意志は懐疑の最初から働いている．この懐疑とは，受身の躊躇ではなく，意志的否定という手段によって，意識的に最大限にまで徹底される自由な試練なのである」（G. ロディス－レヴィス『デカルトの著作と体系』小林道夫・川添信介訳，紀伊國屋書店，1990年，275頁）．かくして「デカルトは，［欺かれないように］油断すまいと決心するとき，すでに勝利の武器を手中に収めている」（同書，253頁）ということになる．このこと，つまり悪しき霊などの再強度の懐疑にあっても，その懐疑が意志的な主体によって方法的にコントロールされているということは，1992年に刊行された講演のテクストの中で，デリダ自身が認めていることでもある（Jacques Derrida, "《Être juste avec Freud》. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse", p. 157.）．

また小林道夫氏は，デカルトの普遍的懐疑が確実性を前提にしているとするヴィトゲンシュタインの批判を紹介しているが（小林道夫『デカルト哲学の体系』114-116頁），それは，懐疑主体

たのが，あくまでも狂気の可能性であり，狂気であることとその可能性とが「私」には区別できない状態であるから，「デカルトが懐疑の極点で直面したのが，私が全く明晰なままに狂気の内にある可能性である以上，少なくともこの極点におけるデカルトに関してはフーコーの解釈は斥けられねばならない」という（「コギトと超越論的主観性――「自我」をめぐって」『哲学』第48号，日本哲学会，1997年，所収，6頁ならびに16頁）．さらにクリストファー・ノリスによれば，このようなフーコーのデカルト解釈は，デカルトを啓蒙と進歩による狂気と非理性の抑圧者へと格下げするものであり，その誇張法の危険性を無に帰してしまうものである．デカルトのテクストを正しく読めば，デカルトの懐疑の誇張法は理性と非理性の対立どころか，その対立を停止するようなものということが明らかになるはずである，という（C.ノリス『デリダ――もうひとつの西洋哲学史――』富山太佳夫・篠崎実訳，岩波書店，1995年，210-211頁）．

13）「要するに，〈デカルトの循環〉は，この哲学の，蔽いがたい体系的事実である，と言ってよい．『省察録』附録や書簡等におけるデカルト的答弁は，論敵たちの追求が強いた解決のための解決の窮余の一策以上のものではありえず，そうした必ずしも有効ならざる答弁にデカルトの終始せざるをえなかったということが，問題の根深さをいみじくもわれわれに教えている．……この事実の率直な承認の上に立って，その背景的状況に，すなわち，かかる〈循環〉において集約的に表現されているデカルト哲学の体系的なアポリアに，とまで言っては言過ぎであるならば，ともかく特異なその体系的構成に，照明をあてるべくわれわれはむしろ努めるべきであろうと，それ故に思うのである．」（所雄章『デカルトII』勁草書房，1971年，174-175頁）．また所氏によれば「〈デカルトの循環〉の根は深く，そうした非難に対して彼［デカルト］を弁護することは不可能である」という（同書，137頁）．

14）「デカルトの循環」問題を溶解させるために，近年では，神の存在証明以前の明証性の「一般規則」と神の存在と誠実によって獲得される「明証性の規則」とを別のものとして考え，前者は一時的な想定・指針に過ぎず，いまだ普遍的懐疑の対象であり，後者こそが認識のための客観的規則であるとして，循環を脱するやり方が論じられているようである．その際にポイントとなるのは，そのいまだ不確実な明証性の「一般規則」が，いかにして神の存在証明を行ってしまえるのか，ということである．小林道夫氏によれば，明証性規則の客観性は「あくまで人間精神を超越した神の存在の証明を介して神の方から付与される」（小林道夫『デカルト哲学の体系　自然学・形而上学・道徳論』勁草書房，1995年，183頁）のだという．つまり循環を犯さないためには神の存在証明が，コギトの力によるものではないという必要があるのだ．「コギトが原因であることの不可能性あるいはコギトの受動性の覚知を介して，そのような事態が引き起こされることの外なる存在根拠として無限かつ最高に完全な存在者としての神の現実存在が確信されることになるのである．そのようなコギトの不可能性ないし受動性という事態の理解を介してのみ，そのような事態をもたらす存在者（神）の存在論的優越性ということが了解され際立たされるのである」（同書，212頁）．こうしてコギトによる認識の確実性の根拠は，最後の最後において結局，循環の外，すなわち天上から降ってくるのである．ところで小林氏は，この最後の局面でのコギトによる自らの受動性の確証と，主観性の地平から神の客観的地平への移行とは，「因果性の原理」の適用によるものであるとしているが，この「因果性の原理」の客観的な妥当性は「コギトの働きとしての注意作用に支えられ，その限りで欺く神ないし悪霊の介入を免れて機能するもの」（同書，193頁）であるとされる．つまり神の存在証明を押し進めることのできる「因果性の原理」は「私の注意作用」なくしては有効に適用されることができない．ということは，デカルトは神の存在証明に至る以前の普遍的懐疑の支配下においてもなお，「私の注意作用」は保持しているということである．ところで，狂人にはこのような「私の注意作用」を働かせ，「因果性の原理」を適用し，神の存在証明を「論理的に究明」（同書，213頁）あるいは「あくまでも強固に論証的に展開」（同書，214頁）することができるのだろうか．またちなみに小林氏によれば，「神の存在の存在論的証明」は，「もし偏見に妨げられることなく，また心理的傷害がなければ，

1）正確には『狂気と非理性――古典主義時代における狂気の歴史』*Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961. 1972年にガリマールから『狂気の歴史』*Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972として再刊された.

2）この論争の経緯とりわけデリダとの関わりについては，例えばDidier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, pp. 144-147［邦訳『ミシェル・フーコー伝』田村俶訳，新潮社，1991年，180頁以下］，また各方面とりわけ精神医学界に『狂気の歴史』の引き起こした反応についてはÉlisabeth Roudinesco,《Lectures de l'Histoire de la folie (1961-1986) , Introduction》, *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, 1992, pp. 32-34 などを参照のこと.

3）Edward W. Said, "The Problem of Textuality : Two Exemplary Positions". CA, vol. II, p. 88.

4）Jacques Derrida, "《Être juste avec Freud》. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse", *Penser la folie, Éssais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, 1992. 本稿では，このデリダによる再論についてあまり触れなかった．この新しいテクストは『狂気の歴史』を採り上げてはいるが，もっぱらその中におけるフロイトの扱い方について論じているからである．またこのテクストにおいても，デリダの主張は前のものと基本的には変わっていない.

5）古典主義時代をこのようにその前後の時代から際だたせて，一つの感受性のもとで特徴づけようとするやり方－あるいはそれを「エピステーメー」という用語で置き換えてもよいが－は，社会史研究，とりわけアナール学派による心性分析との親近性を感じさせる．実際，この『狂気の歴史』は最初はフィリップ・アリエスなどの助力により，アナール学派の社会史関連の《昨日の文明と今日の文明》叢書の一つとして出版された．フェルナン・ブローデルなどは『狂気の歴史』を集団現象・集団心理を扱った独創的な仕事であると，きわめて好意的な評論を加えている．このあたりの事情についてはD. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 131-132, 141-144［邦訳163-164, 176-179頁］を参照のこと.

6）増補版『デカルト著作集』白水社，1993年，第2巻，30-31頁.

7）以下，この初版の序文はMichel Foucault, *Dits et écrits*, vol. II, Éditions Gallimard, 1994. に掲載されているテクストを使用する.

8）このテクストは最初「デリダへの回答」と題して日本の雑誌『パイデイア』（第11号，竹内書店，1972年）で発表された．その後「私の身体，この紙，この炉」とタイトルを改めて，ガリマール社から再刊された『狂気の歴史』1972年版の補遺として採録されたが，今日入手できる『狂気の歴史』のTEL collection版では再び削除されている．幸い現在はDEの中に集録されている.

9）またD. Eribon, op. cit, pp. 144-145［邦訳，180-181頁］も参照のこと.

10）D. Eribon, Ibid., p. 146.［邦訳，182頁］

11）フーコーはデリダの最初の講演の際にはそこに出席しており，デリダの批判を聴いていた．また『エクリチュールと差異』にこの批判が再録された際にもなぜかそれに答えようとはしていない．D. Eribon, Ibid., pp. 145-146.［邦訳，181-182頁］

12）実際のところ，このようなフーコーの主張には異論が多い．例えばわが国では田島節夫氏が次のように述べている．「フーコー氏の論述は巧みであるばかりでなく，興味ある問題を提起していることを私は認めますが，あくまでも理性から狂気を断絶させようとする氏の解釈にはやはり賛成できません．……マラン・ジェニーと狂気は，一方は疑いを可能にし，他方は信じさせるものであるから，正反対だ，という氏の主張は，マラン・ジェニーの仮説を立てることを，仮定されたマラン・ジェニーそのものにすりかえているので，そのまま頂戴するわけにはいきません」（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』1975年3月号所収，135-137頁）．また齋藤慶典氏によれば，懐疑の最終段階で到達され

の誇張懐疑を擁護する。もちろんデリダは思考にとっての他者的要素の存在そのものを否定しているのではないが，それを西洋的理性の思考の内部に導入することには否定的であるように見える。一方フーコーは，デカルト的省察を西洋近代の理性の思考の代表であるとして，それ以外の思考の可能性を認め，また他者的要素の思考への導入の方途を模索しようとするのである。たとえ先に見た他者の内部化とか非連続性といった，思考不可能な他者をめぐるこのような概念や姿勢が，『監視と処罰』以降のいわゆる後期フーコーにあっては背景に退き，権力分析や主体の分析が前面に出てくるようになるとしても，しかし生涯にわたって知の権力性の問題に携わってきたフーコーの，いわば権力の批判理論の，最も基本となる部分には，他者の抑圧・侵害という事態を露わにし，それを批判してゆくという思想的動機が一貫して流れているのが認められるであろう。最晩年の『性の歴史』第3巻は「自己への配慮」と題されたものであるけれども，それは古代ギリシア・ローマ時代にあって，自己への配慮や自己陶治の技術といったものをとおして，人が自分自身との関係をいかに考え，いかに作り上げていったか，またいかに自分自身の行動の主体として自分を認識し，そのような意識を磨き上げていったか，そのような中で，いかに自分自身を支配していったか，を分析したものであった。そこには，自己自身を適切に治めることが，他者を支配することと同一の合理性を持つものである，といった権力論的な分析も見られるけれども（第3章「自己と他者」)[44]，それは同時に，何よりも自己自身から距離を置き，そしてその自己を，冷静かつ揺るぎなき配慮と陶治と支配の対象として，つまり，まるで自己にとっての他者のごとく接してゆこうとするやり方，これこそが古代世界の人間の生きる術として，分析の俎上に乗せられていたと言えるのではないであろうか。自己が自己を統御するという明確な倫理的意識は，やはり何らかの形で他者化された自己を意識しようとする思考から成立している。フーコーの思考の中には『狂気の歴史』から『性の歴史』にいたるまで，やはり一貫して他者という契機が存在し続けている，と言えるのである。

注

本稿の引用は以下の略号により，それぞれ巻数や頁数を記した.

HF：Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.
PF：Michel Foucault, Préface de Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'age classique, *Dits et écrits*, vol. II, Éditions Gallimard, 1994.
CPF：Michel Foucault,《Mon corps, ce papier, ce feu》, *Dits et écrits*, vol. I, Éditions Gallimard, 1994.　　é　e
DE：Michel Foucault, *Dits et écrits*, Éditions Gallimard, 1994.
MC：Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, 1966.
AS：Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969.
CA：Barry Smart (edited), *MICHEL FOUCAULT, Critical Assessments*, Routledge, 1994.
CH：Jacques Derrida, Cogito et histoire de la folie, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.

気の場合は批判行為の証人としては認められようが，例えば新しい思考の可能性として「狂気そのもの」を導入することは可能なのであろうか。しかしもちろんフーコーはわれわれに「狂う」ことを求めているわけではない（フーコーは1961年に「ル・モンド紙」に掲載されたインタヴューの中で，自分が『狂気の歴史』において行ったのは狂気それ自体の称賛ではない，と明言している）[39]。フーコーが求めているのはあくまでも狂気を監禁・排除しないような思考のあり方なのである。思考による自己批判も，また東洋の肯定も，すべてがそこ（いわば思考の倫理的な問題）へ向かっている。他者を非他者化せずに思考すること，理性の言語によらずして他者を思考の内部へ引き入れること。フーコーは『外の思考』と題されたブランショ論の中で述べている。「そこから反省的言語を変える必要性が生じるのだ。それはひとつの内的確定へ向けてではなく……むしろ常にそれが自らに異議を申し立てねばならぬような，ひとつの極限へ向けられなければならない。……そして，ざわめきのうちで，語ることの直接の否定のうちで，ひとつの秘密の内奥ではなく，言葉がとめどなく繰り広げられる純粋な外であるところの沈黙のうちで，解きほどかれるのを受け入れることによって，この空虚へと赴かねばならない」（傍点論者）[40]。しかし他者の他者性の堅持と受容は，自己の全面的他者化ではない。それはドゥルーズがフーコーについて書いた言葉を借りれば「外の内部化 une intériorisation du dehors」[41]である。「私は外部において自分と出会うのではなく，私のうちにおいて他者を見出す」[42]のである。それは他者の「私」化でもなければ私の他者化による「私」の放棄でもない。このように他者性を「私」化しないで他者の内部化を試みることが，思考の可能性のひとつのあり方であるとするならば，先に引用した『知の考古学』のフレーズ「[考古学は] 狂気それ自身がそうでありえたところのものを再構成しない」とは，実はデリダの批判を受けたフーコーの自己批判や自説の撤回などではなく，逆にフーコーの思考の営為における一種の倫理的な決意表明のようなものであると，読むことも可能なのである。ここではもはやこれ以上詳しく立ち入ることは出来ないが，実際，フーコー自身によるその具体的な実践・試みの例として，考古学的方法における「非連続性」の概念を挙げることができるであろう。フーコーの考古学は，この「非連続性」を前面に押し出して，いわゆる「エピステーメー」という知のシステムの変換についての分析を行ったものである。非連続性それ自体は決して説明されることがない（あるいは説明できない）。またそれは従来の歴史的思考にとっては単なる否定的な障害でしかない。つまりその意味で非連続性とはわれわれの思考にとって厳然たる他者であると言える。しかしフーコーは考古学の記述において，それを一つの積極的な役割を果たすものとして位置づけているのである（AS. 17）[43]。

おわりに

狂気とデカルトの『省察』をめぐるフーコーとデリダの論争は，これまで見てきたように，結局のところ，理解不可能な他者を前にして，思考がいったい何をなしえるのか，また何をなすべきか（あるいは何をなすべきではないか）という，倫理的ともいえる問題に帰着するものであった。デリダは，あくまでも理性による理性内部での思考の可能性しか認めず，デカルト

(d)乳飲み豚，(e)海の精……」(MC. 7)。これは「われわれの思考の限界，それを思考することのむき出しの不可能性」(MC. 7) を否が応でも露わにするものである。理性の反省的な思考にとってみれば，この分類内容はまさしく途方もなく狂気じみたものであろう。しかしそこに現れているのは端的に「ある別の思考 une autre pensée」(MC. 7) の存在の可能性なのである。「われわれが住むこの地球の反対側には，われわれが命名し，話し，思考するのが可能であるようなどんな空間にも諸々の存在の増殖を配置しないひとつの文化があることであろう」(MC. 11)。ともかくも，西洋の理性は，狂気の分割と同じように東洋という理解不可能な他者の分割を自らの普遍性の内に秘めている。しかし先ほど見たように，西洋近代的思考とは別の思考のあり方に対する肯定がフーコーにはあるのであるから，東洋という他者は，西洋の思考にとっての純然たる接近／理解不可能性であると同時に，西洋の思考とは別の思考の可能性の表象でもあるのだ。かくして他者は，二重の意味で理性に深く関与しているのである。限界であると同時に可能性でもあること。そしてこの可能性を肯定することは，現在の思考とは別の新しい思考の可能性を肯定することに他ならない。

このことをサイードの展開したテクスト解釈の議論の文脈で捉えなおしてみよう。フーコーを批判するデリダ的立場からすれば，東洋という他者は，西洋的理性にとっては自らの言語に翻訳（あるいは監禁）しなければ思考できないものである。その行為の暴力性は自覚されるけれども，その自己批判はあくまでも西洋的言語の内部の脱構築的ずらしによって遂行される。そのずらしという行為の内部に他者そのものが入ってくることはない。サイードによれば，西洋という特殊効果それ自体を相対化して問題とするような問いへの答えは「西洋的思考の諸々のテクストを順次読むことによっては見いだされないものだ。たとえいかに読みの方法が複雑で，いかに忠実にテクストの諸系列を辿ったとしても，である。デリダのような読解の方法……によっては，結局のところ，様々な観念の権力や特定の物質的な濃度を，歴史的な現実として把握することはできないであろう」[37]。つまりデリダに言わせれば，西洋的理性の批判には西洋以外の思考は必要がない，もしくは役に立たないということになる[38]。このような考え方に文化的帝国主義の微かな匂いをかぎ取ることは，行き過ぎたことであるかも知れない。しかしいずれにせよ，デリダとフーコーの間の論争とは，あくまでもテクストの内部において脱構築的解釈を進める立場か，それともテクストの外部の諸要素（具体的諸制度や諸事件）との連関からその言説性を分析してゆく立場か，という単なる「テクスト」解釈における方法論的立場の対立の問題であるにとどまらず，思考自身の思考や批判を当の思考の内部で行えるとするか，あるいは思考の外に存在する他者との関わりから思考し批判してゆくことができるか，という思考のあり方そのものについての対立の問題として受け取ることができるのである。

以上のように，フーコーには，まず思考の自己批判行為の必要性の証人として常に他者を引き受けるということ，次に批判における有効な要素，新しい可能性としての他者の存在が肯定されていた。つまりこのことは，フーコーにおいては他者の他者性をそのまま肯定してゆこうとする姿勢が見られる，ということを意味している。そもそも自らの思考の相対性を認めたり，さらには他者たる異文化，つまり東洋を西洋と同じレヴェルで肯定するといったことは，そのような前提があって初めて可能となることであろう。しかし狂気の場合はどうであろうか。狂

気の歴史』以外のフーコーの著述などをも視野に入れながら，この問題を考えてゆくことにしたい。

まず狂気あるいは非理性は，本来は「思考されぬもの」でありながら近代の理性によって一方的に思考され，そして真理の名の下に分割され，排除されてきた。われわれがこの思考されぬ他者の軌跡に見出すことができるのは，それについて理性によって生み出された言表（エノンセ）あるいは言説（ディスクール）の堆積であり，またそれがすべてである。つまり狂気の軌跡にわれわれが見出すことのできるものは，逃げ去ったばかりの理性によって刻まれた「刻印 l'empreinte」でしかない（HF. 192）。それが理性の思考の不可避的な運命であるとするならば，それはつまり言いかえれば，そのような理性の刻印はつねに批判の対象になり得るわけである。絶対的に真正な理解に達し得ない以上，狂気（そして他者）についてのあらゆる言説は相対的なものに留まらざるを得ないのだから。狂気は「意味の並外れた埋蔵として現れた。……それはつまり意味を支え，宙づりにし，一つの空白を用意する形象なのだ。そこで差し出されるのは，ある意味が宿り，次に別の意味が，さらに第三の意味が宿り，恐らくは無限に続く，いまだ完了することのない可能性だけなのだ」[35]。かくして他者が存在する限り，他者に対する思考の暴力は批判されなければならない。そしてそのようなものとしてわれわれは，思考の内部に常に他者を保持し続けなければならない。もしもサイードの言うように，デリダの立場を純粋にテクストの内部のみに踏み留まるものであるとするならば，デリダはいったいどのようにして自らの思考の相対性を知ることができるのだろうか。それともあくまでも理性一般，しかも西洋的理性一般というものこそが，認められるべき思考の唯一の形式であり，それゆえに理性の批判は理性によるしかないと主張し続けるのであろうか。

実際，フーコーにとって狂気の他にも大いなる他者が存在する。それは「西洋」の思考にとっての「東洋」である。すなわち思考の純然たる接近不可能性という意味では，「東洋」は西洋の思考には限りなく異質なものであり，「目がくらむような地点として夢見られている」（PF. 161）けれども，最終的には理性による完全で透明な理解の圏外にとどまるものである。東洋は「つねに限界としてとどまるために，限りなく接近不可能なものである」（PF. 161）。もちろん狂気と東洋を同一のレヴェルで論ずることはできない。しかし，それらが西洋の理性にとって思考の限界であったり接近が困難であったりするという点で，すなわち自己の思考にとって根本的に異質な存在であるという，その一点において，フーコーは東洋が西洋にとってやはり厳然とした「他者」であったのだと言うのである。東洋とは「西洋がそこにおいて形成され，しかしそこにおいて分割線を引いた黎明の夜であり，それはまた西洋にとっては，西洋ではないものすべてである」（PF. 161-162）。フーコーは理性と非理性の分割の歴史とともに，この西洋と東洋の間の分割の物語（それはもっぱら西洋による東洋の分割という形をとるであろう）を書く必要性をも説いている（PF. 162）[36]。また『狂気の歴史』の5年後に出された『言葉と物』（1966）――この著作の主要テーマの一つは知のシステムの相対性ということである――の序文が「中国のある百科事典」についてのボルヘスのテクストを紹介し，『言葉と物』がこのテクストから生まれ出たものである，としていることはきわめて象徴的である。「動物は以下のように分類される。(a)皇帝のもの，(b)いい香りのするもの，(c)飼い慣らされたもの，

ているギリシア的ロゴスの例のみならず，狂気の追放排除を行わない思考のあり方が可能であるとの想定が，『狂気の歴史』には認められるのである。そうであるならば，『狂気の歴史』の中に濃厚なのは同じロマン主義的志向だとしても，「狂気それ自体」に向かうそれではなく，どちらかと言えば西洋近代理性とは異なった非監禁的思考の可能性を想定する志向であると言った方がより適切であるかも知れない。いずれにせよこのような想定は，時代と場所とに関わらず，人間の理性「一般」が常に理性の言語による狂気の排除を犯しているとするデリダの主張と真っ向から対立することになるであろう。事実，フーコーの仕事はすべて，極力デリダ的な立場を避けようとするものとなっている，との見方もある[33]。

ところでフーコーにおいては，狂気とは，西洋的理性にとって自己自身の対極に位置し，自己に対してまさしく「他者」として存在するものである。「狂人は，その存在のうちには明らかにされていない。しかし狂人が疑いえないものであるとすれば，それは狂人が他者であるからだ」(HF. 199)。『狂気の歴史』はよく言われるように西洋近代理性が，非理性的存在（ここでは狂気）を自分自身にとって根本的な「他者」として同定し，それを分離・排除することで自らのアイデンティティーを確定してゆく有様を叙述したものである。S. フェルマンによれば，それは「他者の思考において思考の他者を暴く思考」[34]の現象の歴史を扱ったものである。フーコー自身，『狂気の歴史』を端的に「他者の歴史」と呼んでいる (MC. 15)。そして他者は思考にとって何よりも理解不可能なものとして現れる。『言葉と物』においてフーコーは，他者とは「思考されぬもの l'impensé」であるとも述べている (MC. 337)。狂気とは思考の純然たる不可能性として出現する形象であり，それゆえにこそ思考の他者であると言われるならば，これまで見てきたような狂気の認識についてのフーコーとデリダの間の論争とは，他者を思考すること，あるいは他者を前にした思考の可能性についての議論であると言いかえることもできるであろう。しかし繰り返すが「狂気それ自体」は西洋近代理性にとって理解不可能なものである。すでに見たように，このことはデリダばかりではなくフーコー自身も認めていることであった。デリダの場合は，他者を前にしてそれでも他者の理性的言語化（あるいは理性の言語による監禁）を行わざるを得ない暴力の「罪」を，理性の言語の内部で思考する。逆に言えば，いくらその罪を自覚しようとも，他者を例えば精神病理学などの用語を用いて理性的言語化せざるを得ないことには変わりがない。あるいはデリダのフーコー批判の文脈から言えば，他者に思考が触れるのは，誇張による場合以外にはない。理性には理性によって思考するしか途がない以上，それは「狂気を監禁することでしか生きることのできない語る哲学の運命」(CH. 94) なのである。もちろん音声中心主義を批判するデリダにしてみれば，狂気の監禁行為はこの「語る哲学」の必然的運命であり，彼はそれに対してエクリチュールの哲学の可能性を模索しようとするであろう。いわゆる脱構築的テクスト読解とは，このようなある意味で厳しい条件の下に遂行されるものであると言える。

それではいったいフーコーの場合にはどうなのか。デリダと同じく思考不可能な他者を前にして，フーコーの思考はこの他者をどのように引き受けるのであろうか。『狂気の歴史』はフーコー自身によって「他者の歴史」であるとは言われるものの，その中に他者の問題を独立した形で詳細に論じた箇所を見出すのは困難であると言わざるを得ない。そこで以下では，『狂

その背後にある思考の可能性の問題に対して何らかの回答を示しているのではないかと考えられるのである。

4.

通常フーコー／デリダ論争は，テクストの読み方についての方法論的論争であると言われている。その代表はE.W.サイードである。彼によれば，デリダの脱構築的なテクスト解釈とは，あるテクストにはその内部に読み手の受け取るべきあらゆる意味可能性が存在し，テクストの読解はあくまでもそのテクストの内部においてテクスト性の条件を探求するべきである(つまりテクストの外には何もない)，という信念に支えられたものである。一方フーコーの言説中心的なテクスト読解は，「あらゆるテクストが仕える個々の利害を，再意味化し，そして強力に再定義し，再認識する」[27]ものである。テクストがテクスト外の「制度，オフィス，代理機関，階級，アカデミー団体，企業，グループ，ギルド，そしてイデオロギー的に定義された党派や職業などとの関わりを持ったもの」[28]であることを明らかにし（デカルトの場合には一般施療院の創設など)，そのうえでテクストの内容ではなくそのテクストの行為を暴露してゆく。そしてこのようなテクスト解釈上の二人の方法論的な対立が，デカルトの『省察』解釈に関して典型的に顕在化した（サイードの言葉を用いれば「いかにテクストが記述されるべきか，という点で衝突している」)[29]というのである。よく知られているように，サイード自身はフーコーの方法論，とりわけ「ディスクール（言説)」の概念を採用し，西洋におけるオリエンタリズムの分析を進めてゆくことになる[30]。それはともかく，こうしてテクストをその内側において読むか，外との関連をもって読むか，という方法論的二者択一の視点でこのフーコー／デリダ論争を考えてゆくのが一般的なやり方として流布していると言えよう[31]。ところでこのようなテクスト解釈の方法論的立場に関する議論と，狂気をめぐる思考の可能性の問題とはどのように関わり合うものなのであろうか。

そこで，フーコーのようにあくまでもデカルトによる（そして古典主義時代の感受性による）狂気の追放排除を主張してゆこうとすることが，そもそも何を意味しているのかということ，つまり，先に述べたデカルト問題に対するフーコーの回答が，いったい何を意味しているのか，ということを考えてみたい。フーコーはデカルト的排除に固執するとともに，それ以前の思考が，狂気のデカルト的排除に無縁であったと述べている。西洋的な理性－非理性の対立関係に対して，「ギリシアのロゴスは反対のものを持ってはいなかった」(PF. 160)。デリダはこの点をも攻撃する。デリダによれば，古代ギリシアのロゴスであろうが中世のそれであろうが，常に排除の構造を出現させてきたのであって，西洋古典主義時代だけが排除の時代という特権的地位に立つものではない (CH. 63-65)。これは理性の思考が近代以降の時代にとりわけ特徴的であるとする哲学史の一般的歴史観をまずもって問題とするものであるが，しかしことは単に歴史観の問題にとどまるものではない。つまり，フーコーのようにとりわけ西洋の古典主義的監禁の感受性について語るということは，それ以外の感受性の存在の可能性を言外で前提にしているということに他ならない[32]。反対のものを持たない思考としてここで述べられ

ーの回答がいったい何を意味しているのか，という点をもう一度考えてみることにしよう。

デリダがフーコーの言説から救い出そうとしたのは，デカルトの誇張懐疑であった。《コギト》以降においてはフーコーの言うように狂気や非理性の哲学的排除・追放が出現するとしても，少なくとも《コギト》以前の，その《コギト》へと至る懐疑のプロセスにあっては，デカルトは狂気の可能性を全面的に引き受けており，狂気の排除・追放は行われていない。これがデリダの主張であった。ところで，このデリダによるデカルト解釈と，もう一つのデリダの主張の柱，すなわち，理性には狂気そのものを認識することはできないし，どんな場合にでも理性は理性の言語で思考するしかない，という主張は，いったいどのようにリンクするのであろうか。

デリダによれば，狂気それ自体の歴史を書くことは不可能である。もっと端的に言うならば，そもそも狂気は理解不可能なのである。この場合，理解とは理性の言語による理解であるから，人間が理性をもって思考する限り，狂気は理解不可能であり，狂気の排除・追放は必然である。これは古代ギリシアの時代から今日に至るまで人間の思考にとっての大原則である。ところが，デリダが『省察』における《コギト》以前のデカルトだけを，その排除の構図から救い出そうとすることは，すなわち，懐疑という形を取る「誇張法」においてのみ，思考は狂気の可能性を引き受けることが出来る，ということを表している。「すべての哲学者あるいはすべての話す主体は……思考の内側で狂気を喚起しなければならないが……それが可能なのは，可能性の次元においてと，虚構の言語もしくは言語の虚構においてでしかない」(CH. 84)。こうして結局デリダは，哲学が自らの犯す非理性的なものの排除の罪を自覚しながら，理性による思考への絶えざる軌道修正を施してゆこう，という方向へ向かっているように見える。そしてこのような意味において，あくまでも「哲学の擁護」[26]を目指そうとしているのである。ところがそのように考えるデリダにとって，フーコーは，思考が狂気の可能性を喚起する唯一のチャンスである誇張法という虚構，つまりデカルト的懐疑の中においてさえ，他ならぬ狂気の排除・追放が行われている，と主張するのであるから，人間の思考の中に狂気を思考する可能性をこれっぽっちも認めないのは，まさしくフーコーの方なのだ，ということになる。かくしてフーコーの主張こそが「20世紀のためのデカルト的行為」(CH. 85)，「全体主義的かつ歴史主義的なスタイルのひとつの暴力」(CH. 88) の危険を冒す監禁的行為の反復である，と言われるのである。

以上のように，デリダの立論を構成する二つの柱——理性的思考についての主張とデカルトの『省察』についての解釈——は結局のところ，思考の可能性の問題に帰着し，そこで合流する。言い換えれば，後者のデカルト解釈の問題は，前者の思考の可能性の問題のうちへと収斂してゆくのである。デリダにとって，デカルトは，理性の圏内に留まらざるを得ない思考の，哲学的体現者であると同時に，「外」との接触のわずかな可能性を誇張によって（しかし誇張によってのみ）示してくれる教師でもあるのだ。さてそこで，もしもデカルト問題が思考の可能性の問題とこのようにリンクしているのだとすれば，デカルト問題にのみ回答しているように見えるフーコーの議論も，当然の事ながら，思考の可能性についての，より大きな問題への回答を含んでいると考えてよいはずである。フーコーは，デカルト問題に答えることによって，

いて，そしてその行為から始めることによってのみなのである。それらを野生状態で把握しようとする知覚は，必然的に，それらをすでに捕まえている世界に属している」(PF. 164)[23]。そしてフーコーは，自分が「是非ともその手前に残っているべき分割と論争を，理性の言語の表面にまで引っぱって来なければならなかった」(PF. 166) ことを，最初から認めているのである。ドレィファスとラビノーは，先に紹介したように，『狂気の歴史』が一種の「聖書解釈」に接近する可能性を秘めたものであるとしてはいるが，実際には「『狂気の歴史』の分析の大部分は，誰にでも可能な実践とその効果に関わるものであって，秘密に満ちた存在論的な源に関わるものではない」と指摘している[24]。このように狂気それ自体が把握不可能である以上，フーコーに残された可能性は，狂気の歴史を制度，法制，治安といった社会的実践諸形態との関わりから論ずる以外にはない。「ゆえに，狂気の歴史を書くということは，次のことを意味するであろう。すなわち，その野生の状態は決してそれ自体においては復元されえない狂気というものを，捕捉している歴史的総体——諸々の知識，諸々の制度，法律的で治安的な諸々の措置，学問的諸概念——の，ひとつの構造論的研究を行うこと」(PF. 164)。実際，フーコーは『狂気の歴史』の刊行から16年後の1977年のあるインタヴューでこう述べている。「今思い返す時，例えば『狂気の歴史』において，あるいは『臨床医学の誕生』において，権力について以外のいったい何について話すことができたのだろうか，と自分でも思います」[25]。

さて以上のように見る限り，フーコーはデリダによる激しい批判を受けるいわれは，さしてないのではないかとも思える。実際，これまで見てきたように，フーコーの「私の身体，この紙，この炉」は，デカルト解釈をめぐる問題には答えこそすれ，狂気それ自体の考古学の不可能性を主張するデリダの批判には，直接その問題を採り上げて答えるということはしなかった。つまりフーコーは最初から狂気それ自体の思考の不可能性は明らかにしているのであって，それに対してデリダから批判を受けるいわれはないし，またそれに答える必要もない，というわけだ。ところがそれにもかかわらず，フーコーは『言葉と物』の次に刊行した『知の考古学』(1969年) の中で，あたかもデリダの批判を受けて自説を撤回するかのように（あるいは自己批判するかのように)，次の如く述べている。「これまで私が理論化しようと試みてきたさまざまの記述においては，言説を解釈し，言説を通して指示対象の歴史というものを作り上げようとすることが問題なのではない。選ばれた例の中では，われわれは，ある時代に誰が狂人であったのか，その狂気は何から構成されていたのか，そしてまた，それらの困難が，今日のわれわれが慣れ親しんだものであるものとまったく同一であったのかどうか，といったことを知ろうと試みはしない。……またわれわれは，狂気それ自体がそのようにありえたところのものを再構成しようとはしない」(AS. 64，傍点論者)。

フーコーはそのうえ，1972年に新たにガリマール版『狂気の歴史』を再刊する際に，問題の「序文」そのものを全文削除してしまい，新たにごく短い序文を書き加えるのである。こうしたフーコーの一連の言動は，結局のところ，やはり『狂気の歴史』の最初の序文の自己否定・自己批判を意味するものなのであろうか。沈黙の考古学の意図は，デリダの批判を認めて，無意味な失敗として廃棄されてしまったのであろうか。

ここでわれわれは，今一度デリダの批判に立ち戻りたいと思う。そしてそれに対するフーコ

しかも，哲学的言語は常に理性的な言語以外ではあり得ない，とするデリダの主張を単純にそのまま敷衍するならば，たとえそれが誇張法であったとしても，つまりデカルトの誇張懐疑と言えども，それは理性の言語で行われるものであるはずである[17]。最強度の誇張の最中であっても，それは依然として理性の言語で思考されなければならない。簡単に言ってしまえば，つまり誇張は誇張に過ぎない，というわけである。理性の言語による誇張法ということは，《コギト》へと至る省察のプロセスにあっては，「私はつねに疑うことができる」という形で貫徹されているのである[18]。

3.

これまで見てきたのは，デカルトの『省察』の解釈をめぐるフーコーとデリダの対立であった。フーコーが「私の身体，この紙，この炉」において反撃を試みたのも，専らこのデカルト問題に対してである。ところで，デリダによるフーコー批判のもう一つの大きな柱は，理性の言語によって狂気それ自体の歴史を書くことの不可能性についてのものであった。『狂気の歴史』という書物全体を，このような狂気それ自体の歴史の試み，あるいは「沈黙の考古学」であると捉える見方は，デリダだけではなく，多くの論者によって採用されている。例えばG. ガッティングは次のように述べている。「ここでの彼の見方はブルジョワの道徳に対する彼の偏見と，狂気のことを合理性より下層に眠る根本的真理の源泉として捉えたいという彼のロマンティックな願望によって大きく歪曲されている。……狂気を深遠な真理の源泉として捉えるというロマン主義的解釈のために，フーコーは，社会による排除や搾取は別としても，狂人たちは狂気自体が与えるゆがみや恐怖によってしばしばいびつに消耗しきっているという事実を見損なう」[19]。またドレィファスとラビノーは，狂気の沈黙の声を聞き取ろうとする『狂気の歴史』が，さまざまな禁止やシンボルや具体的なイメージ，そして啓示の仕掛けを通して，常に秘密に満ちた神の声を聞きとろうとする一種の聖書注釈に近づく危険を冒している，と指摘している[20]。ハーバーマスも同様の受け取り方をしている。「『狂気の歴史』には，のちにフーコーが捨て去ったロマン主義のモティーフが貫いている。……フーコーは，精神病理学が生み出した精神病という現象の背後に，あるいは一般に狂気の多彩な仮面の背後に，なおまだ純正なあるものが潜んでいると推測していた。まさにこの純正なるものに強いられた沈黙の口封じをこそとかねばならない」[21]。

ところで，デリダが『狂気の歴史』を「狂気それ自体」を捉えようとする不可能な試みであると執拗に批判するのとは裏腹に，まずもって『狂気の歴史』という書物は，実際のところそのような試みとはなっていないということを指摘しておかなければならない[22]。このことは何よりもフーコー自身『狂気の歴史』の中で（しかも問題の序章の中で）はっきりと認めていることでもある。狂気それ自体の歴史とは「恐らく，まさに二重の意味で不可能な仕事であろう。……なぜならば，とりわけそのような苦悩と言葉が存在し，また自分自身と他の者たちに対して示されるのは，それらをすでに告発し，支配する分割行為においてでしかないからだ。それらを未だ分離されざるチリのようなものとして思考できるのは，その分離行為のうちにお

われわれはここで，フーコーが，狂人は途方もないことを信じる一方で，省察主体は悪しき霊の脅威の内側で途方もないことを信じないことが可能となる，と主張していることに注目しなければならないであろう。そしてデカルトが，そもそも『省察』において，狂人というものをどのようなものとして描いていたかを思い起こしてみる必要があるであろう。デカルトにとって狂人とは「赤貧の身でいるその時に自分は国王であるとか，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，ガラスでできているとか，終始言い張っている，そういう誰かしら気のおかしくなった者」のことであった。つまり狂人は，何か途方もない事柄を「言い張る asseverare」人間として考えられているのである。それはその途方もなさの程度が大きくとも小さくとも，とにかくも，自分の思いこみをそのまま固持し，決してそれを疑ってみようとはしない事態を指している。狂人の狂気としてデカルトは，彼らの言うことの「途方もなさ」とともに，あるいはそれ以上にそのようなことを「言い張る」ということの方に，力点を置いていると言えるのではないであろうか。かくして狂人には，『省察』の歩み――《コギト》の自覚への過程――の一番最初の，そして唯一必要不可欠な「懐疑」を開始することが，何よりも不可能なのである。はたして「懐疑」とは『省察』のプロセスの最初の必要不可欠な手続きであり，それなくしては『省察』全体の歩みが始まらないのではなかったか。

《コギト》とは，普遍的懐疑，つまりすべてを疑い尽くすことのできた思考にのみ初めて開かれる可能性に過ぎない。反対に，すべてを疑うことの出来ない思考は，《コギト》に到達することができない。自分の身体がガラスで出来ているということを，まったく疑えずに，ただそのように言い張っている者には省察の道程を歩み始めることはできない。つまりフーコーの言う，省察主体としての「失格」(CPF. 253-255) とは，このような事態を指しているのに他ならない。このことは夢と狂気の間の不均衡についても同様である。狂人ではない者は自分が夢を見ているかも知れない，と疑うことが可能であるが，狂人には自分が狂っているかも知れないと，少しでも疑うことができない。「私」は「夢」を見ていても，「悪しき霊」に騙されていても，「感覚的錯誤」に捕らわれていても，それを「懐疑」に付すことができる。私は疑うことができるがゆえに狂人たりえないのである。まったく逆説的なことではあるが，『省察』にあっては，自分が狂っているかも知れないという狂気の可能性の自覚――そしてその可能性の脅威と不安にさいなまれること――は，唯一理性を持つ人間の特権なのである。狂気の可能性の自覚は狂人には不可能なのである[15]。

このように考えるならば，フーコーとデリダ（ならびにデカルトを擁護しようとする立場の論者たち）の間の差異は，前者があくまでも省察主体の資格・能力という点に着目して狂気を論じているのに対して，後者はその主体を襲う脅威の側にもっぱら注目し，そこに出現する狂気というものを論じている点にあるのだ，とも言えるであろう。確かに省察主体が夢や狂気や悪しき霊の脅威に等しくさらされている，という点ではデリダは正しいし，デカルトも決して狂気だけを排除しているのではない。一方，そうした脅威を経験する省察主体が，懐疑主体としての資格をも最初から維持し続け，狂人のみが懐疑不能者として扱われている，という点では厳然としてそこには排除が存在する[16]。

にはまだ獲得していない。未だ不確実であるところの私の認識（あるいは「明証性の規則」）でもって神の存在を確証し，そうして確証された神の存在が，翻って「私」の認識の明証性と確実性を保証する。もしもこの循環が，デカルト哲学における否定することのできぬ「体系的事実」であるとするならば[13]，神の存在証明以前に，その存在を確証しうる能力を省察主体がすでに獲得していたのかも知れない，という可能性をわれわれは消去することができず，認識の確実性（われわれの文脈で言えば狂気の排除）が神の存在証明以降である，とするデリダの主張をそのまま承認するわけにはいかないのである。少なくとも，議論全体が循環に陥っているにもかかわらず，その循環論の中において，神以後の省察主体の能力というものを単純に確信することは不可能であろう[14]。しかしながら実際のところデリダは，狂気の排除はデカルトが「《コギト》を言い，反省するその時から」(CH. 89) 行われているとも，あるいは「《コギト》と理性的――正常な――理性のこのような同一化は……神の存在についての証明を待つ必要もない」(CH. 92) と述べている。ということであれば，問題は，狂気の排除が《コギト》の自覚の前か後か，という点に絞り込まれることとなろう。

懐疑の誇張法の最突端において「私」が最大限の狂気のうちにあるかも知れない（つまり狂っているかも知れない）という仮定は，確かにデリダの言うように，夢や感覚的錯誤などから何ら差異化されていないように思われる。とりわけ「悪しき霊」の脅威の前では，文字どおりすべての錯誤がおしなべて途方もないものである。もしもフーコーが，この「途方もなさ」の程度という点で狂気だけを特別視するとするならば，それはデリダの批判を待つまでもなく，フーコーの誤りということとなろう。しかしフーコーは最初から，その途方もなさの程度という点では，狂気と夢の間には何らの区別を置いていない。「不確実性の力としては，夢は狂気に引けを取ることはない」(CPF. 247)。さらにフーコーは「悪しき霊」の錯誤の力をも十分に認めている。「《コギト》が絶対的な開始点であるということは本当であるが，しかし悪しき霊がそれに先行しているということを忘れてはならない。……神と人間の間にあって，悪しき霊はひとつの絶対的な意味を持つ。それは厳密に言って非理性の可能性であり，その力の全体である。……すなわちしかじかの精神のではなく，しかじかの理性の，重大な妨げなのだ。……この危険は，外部世界の実在と真実にいたるまで，デカルトの歩む道の上に張り出しているのである」(HF. 175)。したがって，フーコーが強調したいのは狂気の途方もなさの強度なのではない。問題であるのは，そのような錯誤や錯乱の脅威を受けて立つ側の，省察主体の性格である。

さてフーコーは，狂気の場合には「省察主体」と「懐疑主体」の二つの同時的資格付与の不可能性を指摘しているが，その場合，狂気は「懐疑主体」という資格を保持することはできても，同時に「省察主体」たり得ないと述べている (CPF. 260-262)。つまり狂気の脅威にさらされているという点，自分が途方もない錯誤のうちに捕らわれているかも知れない可能性を引き受ける，という点では狂人も理性の人も同じであるが，それと同時に理性の人は狂人とは異なり，あくまでも省察を継続する資格を確保している，というわけである。この省察を継続する資格とは，果たして何を意味しているのであろうか。つまり逆に言えば，省察を継続する資格がない，ということは何を意味するのであろうか。

く企てられた「教育 pédagogie」である。それは「生徒に，テキストの外には何もないが，しかしそのなかには，その間隙には，その空白とその語られていないもののうちには，起源の貯えが君臨している，と教える教育。またそれゆえ，そことは別のところへ探しに行く必要は少しもなく，《存在の意味》は，まさにここに，つまり確かに言葉のなかにではないけれども，だが抹消としての言葉のうちに，それらの格子のうちに，語られている，と教えるような教育」(CPF. 267) である。

かくしてフーコーとデリダは，デカルトの『省察』の解釈をめぐってお互いがお互いを，狂気の排除を目指そうとするデカルト主義者であると非難し合うこととなる。ところで，われわれには本当にフーコーの言うように，懐疑途上の理性と狂気の分離を明確なこととして受け取ることができるのであろうか。狂気とは違い，「夢」は疑いつつ理性的省察主体でありうる，ということは，それほど確かなことなのであろうか。実際，『省察』とりわけ「第一省察」の段階では，われわれの認識はこれすべて未だ疑わしいものとして宙づりにされているのではなかったろうか。「赤貧の身でいるその時に自分は国王であるとか，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，ガラスでできているとか」とにかくそのような事柄を，われわれは何の疑いもなく，信じているのかも知れない。「悪しき霊」の脅威に至っては，デリダも言うように，2＋3＝5という計算をする度に，誤るようにし向けられているのかも知れない。このような全面的な脅威と不安の中で，それでもフーコーの言うように，われわれは省察主体の資格を保持し続けることが可能なのであろうか[12]。しかし結局のところ，フーコーとデリダの議論は，デカルトが『省察』の中で，いつ，どの時点で狂気を排除したのか，という問題に帰着するように思われる。つまりフーコーの言うように《コギト》の自覚以前の懐疑の途上においてか，あるいはデリダの言うように《コギト》の自覚以降においてか，またあるいは「神」の存在の確証以降からか。

まずわれわれは，デリダの立論における神の位置づけから見ておくことにしよう。デリダは，デカルトのテクストにおいて，《コギト》による排除・監禁作用が「神」の存在によって開始されると，あちこちで述べている。「唯一，神のみが狂気に対して，私の認識しうる表象や決定，すなわち私のディスクールを保証してくれる」(CH. 90)，あるいは「狂気と危機を排除するのは，つまりそれらを痕跡と差異を要約するような現前のうちで《包み込む》のは，神なのである」(CH. 89)，さらには「要するに，有限な思考は狂気その他を排除する権利を——神なしには——決して持ってはいないのだ，ということをデカルトは知っていたのだ」(CH. 91)。われわれにはここでデカルトの『省察』をめぐる膨大で煩雑な研究史的議論に足を踏み入れる余裕はとてもないのであるが，しかしもしも神の存在をもって省察主体が狂気の排除を行っているというふうに，つまり省察主体が認識の確実性——これこそが狂気を単なる錯誤として理性の圏外に放逐する正当な根拠である——を手に入れると考えるならば，少なくとも，神の存在と認識の確実性をめぐる古くから（そして今日に至るまで）指摘されている問題が思い出されなければならないであろう。すなわち，いわゆる「デカルトの循環」と呼ばれる問題である。周知のようにデカルトは神の存在をもって「私」の認識の確実性の根拠とするのであるが（神の誠実性），その神の存在を確証するための思考の確実性を，当の神の存在証明以前

ーの言うデカルトによる狂気の排除・追放行為が，《コギト》以前の懐疑の段階においてではなく，《コギト》の自覚と神の存在によって，初めて開始されると考える。その瞬間から「組織化された哲学的言説」(CH. 91) による狂気の監禁が始まるというわけだ。そういうわけで，デリダによれば，フーコーが古典主義時代における狂気の排除・追放の哲学的なシンボルとしてデカルトの『省察』を採り上げているその採り上げ方は「教育のやり方においては効力がない，失敗した例」(CH. 79) であると述べるのである（この「教育」という点に関しては，この次に採り上げるフーコーの反論が，改めてデリダの「教育」という言葉を逆に用い返すことで，あくまでも自らのデカルト解釈の正しさを主張してゆくものとなるであろう)。以下では，まずフーコーの明確な反論の存在するところの，デカルトの《コギト》を巡る議論について考え，そのうえでデリダの批判が提起していた，思考の可能性を巡る一層根本的な問題に立ち帰ろうと思う。

2.

デリダの批判，しかもデカルトの《コギト》を巡る批判に対して，フーコーはおよそ9年ののち，「私の身体，この紙，この炉」と題された論文において，大々的な反撃（あるいは「宣戦布告」)[10]を試みた[11]。フーコーの反論の要点は次のとおりである。まず「夢」と「狂気」の間の不均衡は，デリダの批判にもかかわらず，厳然として存在する。『省察』のオリジナルのラテン語版で「気違い」を表現する為に用いられている demens や amens という用語は，医学用語である以前に「不能者」などの資格剝奪者を指示する法律用語である (CPF. 253-254)。次に，今省察を行っている「私」は「省察主体 sujet-doutant」であるが，同時に懐疑を押し進めるところの「懐疑主体 sujet-méditant」でもある。ところで一般的な懐疑，つまり全てを一切合切疑ってかかるという場合，理性的であるという資格までもが失われてしまう。もしも「私」が「狂人」であったなら，確かにすべては不確かで疑わしいという不安の只中に投げ込まれるが，「私」はそこを脱することの出来る「省察主体」としての資格までをも，その時点で喪失してしまう。しかし夢見る人は，夢と現実の区別のなさに驚きながらも，一方でそのような状態に疑いを向け，もう一方で「明らかな真理ではないものを排除するような省察をきちんと続ける」(CPF. 261) 資格が与えられている。「省察主体」と「懐疑主体」という二つの資格，つまり疑いつつ有効に省察を続けるという資格が，夢の場合には両立可能である。それでは「悪しき霊」の脅威の場合はどうか。フーコーにとっては，やはり「悪しき霊」は狂気とは別物である。「なぜなら，狂気にあっては，幻想的な真紅の衣が私の裸体と私の悲惨さを覆い隠すと私は信じるが，その一方で，悪しき霊の仮定は，この身体やこの手が存在するということを，私は信じないということを可能にさせるからである。……悪しき霊が狂気の力を取り戻すのは，省察の実行が狂気であることの危険性を排除した後のことである」(CPF. 266)。したがって，《コギト》の確保以前において狂気が排除されているのは明らかであり，それにもかかわらず狂気が排除されてはいないとするデリダの主張こそが，デカルトによる排除の反復行為そのものである。それは「狂気の問題を無へと還元してしまう」(CPF. 264) べ

汰とも言える試み（CH. 56）なのである。それは狂気の排除の告発であるどころか，反対に狂気の排除の再開であり反復以外の何ものでもないのだ，というわけである（CH. 57）。

思考の可能性それ自体にかかわるとも言えるこのような根本的な批判を『狂気の歴史』に対して提起したあと，次にデリダは，第二の論点，すなわちその中で扱われているデカルトの『省察』についての解釈の問題に移行する。デリダによれば，デカルトの『省察』における狂気の排除を主張する問題の箇所，すなわち『狂気の歴史』の第2章「大いなる閉じ込め」の冒頭を占めるこの数ページにこそ，狂気の歴史を描き出そうとするフーコーのこの著作の企図そのものが，まさしく「集約」されているのだという（CH. 52）[9]。すなわち，自分の体がガラスで出来ているかも知れないと考えることは，あくまでも省察における懐疑のプロセスでデカルトが試みた「誇張法」における仮定なのであって，この誇張法の中においては，夢と狂気の間には何らの区別はなされていない。感覚の誤りや夢の不確かさは，その「途方もなさ」という点では，決して狂気に劣るものではない。（CH. 75-77）。「分析のこの時点にあっては，感覚的あるいは想像的などんな意味も，そのようなものとしては救われていないのであり，また懐疑に対するどんな感覚的な不可侵性も試されていない。感覚に起源を持つすべての意味，すべての「観念」は，狂気と同様の資格において，真理の圏域から排除されているのである」（CH. 77）。「しかし彼らは気違いだ」とする『省察』の問題のフレーズも，『省察』に登場するいわば「哲学者ではない者」の反対と驚きを表しているに過ぎない（CH. 77-78）。むしろ夢の方が狂気よりも途方もないことさえあり得る（CH. 79）。そのことは，省察のプロセスの中で出現する「悪しき霊 malin génie」の仮説において，最終的に極められる。つまりこの悪しき霊は，あらゆる事柄について，省察する「私」を欺き，陥れようとする「全面的な狂気の可能性」（CH. 81）であり，すなわち「絶対的誇張法の契機」（CH. 81）となっているのである。この究極の途方もなさの瞬間，つまり「悪しき霊」という「ラディカルな懐疑の段階」（CH. 85）において，デカルトは狂気の排除どころか，むしろ思考のただ中に狂気の危険性を引き受け，「どのような確固とした認識にあっても，それが当然のごとく狂気を逃れることを許そうとはしない」（CH. 85）のである。このようにして獲得される《コギト》は，狂気の危険そのものの中において到達され，確保される。つまり悪しき霊の危険を全面的に受け入れながらも，そのように考えている「私」は少なくとも存在しているわけであって，すなわち，たとえ私が気違いであろうがなかろうが「コギト・スム」という事実は確保される，というわけである。

ところでデリダによれば，デカルトは《コギト》を自覚するや否や，ただちに理性の言葉でもって誇張法の領域から脱し，真理とロゴスの世界へ帰還する。デカルトは《コギト》の自覚の瞬間から《コギト》それ自体を「神」の存在において保証し，《コギト》の行為を理性的行為のうちに整序し始める（CH. 89）。「いかに最も狂った狂人にとって《コギト》が価値を持ったものであるとしたところで，そのことを反省し，記憶し，伝え，その意味を伝達するためには，実際には狂人ではないという必要がある。そしてここにおいて，神ならびに一つのある記憶とともに，本質的な《阻喪》が始まるであろう。……監禁行為は，デカルトのテクストの中では少なくともこの点において生じてくるのである。」（CH. 89-90）。デリダは，フーコ

危険――すなわち夢や錯誤や幻覚と，狂気との間には決定的な不均衡が存在する，という点であった。つまり省察の主体にとって，夢や幻覚を見たり錯誤に陥ったりする状況を想定することはできても，決して狂うことはあり得ないのである。あらゆるものを懐疑の試練にかけてゆこうとする試みの中で，われわれはたとえ夢を見ることがあっても，また錯覚に惑わされることがあったとしても（実際のところ，そのようなことはたびたび経験されることであるが），しかしそのような危険に身をさらしている「私」は，依然として省察の歩み，懐疑のプロセスを辿り続けることが可能である。ところが反対に，自分が狂っていると想定することは，ただちに省察の歩みの停止に直結する。感覚的な錯覚や計算の誤りは誰しもが陥る罠である。だが自分の身体が南瓜であるとかガラスであるとか考える人間はといえば「しかし，その連中は正気を失った者なのであって……彼らのそういう例に私も倣うとしたならば，狂人と思われてしまう」。このデカルトの言葉はフーコーにとって決定的な一句である。彼によれば，省察の歩みにおいて「私」が出会う危険な罠は，せいぜいが夢や錯誤であって，自分が狂うという危険性は，あらかじめ省察の道程から消去されている。「夢あるいは錯覚は，真理の構造それ自体のなかで克服される。しかしながら狂気は，懐疑する主体によって排除されるのである。」(HF. 57)

デリダによるフーコー批判は，1963年3月にコレージュ・フィロゾフィックでの「コギトと『狂気の歴史』」と題された講演（のちに『エクリチュールと差異』に再録）において行われた。デリダの批判は，大きく分けて二つの部分から成立している。その第一は，フーコーが『狂気の歴史』の初版の序文[7]で，自分が目指すものは「沈黙の考古学」あるいは「狂気そのものの歴史」であると述べたことに対するもの。そして第二に，デカルトの『省察』では，コギトは懐疑の過程では決して狂気を排除しているのではなく，むしろ狂気の可能性を全面的に引き受けているのだと批判した部分である。あとで見るように，この二つの批判は，結局のところ，人間の思考の可能性をめぐって提起される，ひとつの根本的な問題に収斂してゆくものである。ところでフーコーは，このようなデリダの辛辣な批判に対し，1972年に書かれた「私の身体，この紙，この炉」の中で激しい反論を展開したのであった[8]。しかしこの反論は専ら「コギトと『狂気の歴史』」のデリダの攻撃の第二の部分に対して書かれたものであって，実は第一の批判にはほとんど答えていない。

『狂気の歴史』に対するデリダの批判の第一の論点とは次のようなものである。すなわち，フーコーの企てる「知によるどんな把握よりも前の，生き生きとした狂気それ自体の歴史」(PF. 164) あるいは「沈黙の考古学」(PF. 160) などというものは，われわれが理性の言語を用いて思考する（そしてそれ以外の方法はあり得ない）以上，どだい不可能な企てである。われわれの思考には，いかにしても狂気の排除という罪過は不可避的かつ必然的である。このことは言葉を換えるならば「理性に拠ってしか理性に対して異議を唱えることはできず，理性のうちにおいてしか理性に対して抗議できない」(CH. 59) ということであり，また「理性に対する革命は理性のうちにおいてしかなされることはない」(CH. 59) ということと等しい。理性の言語を用いずに理性による狂気の排除を告発しようとするフーコーの『狂気の歴史』の企ては，もともとから「不可能なる訴訟」(CH. 58) なのであり，実際のところそれは狂気の沙

すべてのものに対する懐疑から始まり，最終的に疑えない「我」の存在の発見，さらに神の存在証明と神の誠実性の問題，そしてその神によって保証される「我」の明晰判明な認識の確実性，物質的事物の存在の確証，という過程をへて近代的理性とそれによる知的営為の王国を樹立する。もっぱら中世スコラ的な思考の世界を，方法的懐疑とコギトという原点から一点突破し，そこから透明で合理的な近代的世界観を打ち立てたという意味で，『省察』は，『方法序説』とともに，まさしく啓蒙の世紀への輝かしい序幕を果たす著作として位置づけることができるであろう。その主眼は，言い換えるならば，明晰判明な知による無知蒙昧や非理性的思考の排除である。フーコーはそれが『省察』における懐疑とコギトの抽出のプロセスの中で実行されていると考えている。つまり，一方で一般施療院の設立が現実社会における狂人排除の制度的実践の表れであるならば，他方でデカルトの『省察』は，哲学的思考による狂気の追放行為の完遂というわけである。フーコーによれば制度的実践も哲学的実践も，ともに理性による狂気の排除と監禁という，古典主義時代にとりわけ顕著な共通の感受性 sensibilité の表れなのである。「追放するためにある一線を引き，敷居を高め，そして選択する，そのようなある一つの感受性が生まれたのだった。……理性は，純粋な状態において勝利のうちに君臨するのである。その勝利は，解き放たれた荒ぶる非理性に対して理性に前もって与えられるよう配慮されているのだ」(HF. 90)[5]。デカルトのテクストも，当然のことながら，この感受性を共有する（あるいはこの感受性の始まりを宣言する）ものである。

それでは問題となるデカルトのテクストとはどのようなものであろうか。そこではいったいどのように狂気が追放・排除されているとフーコーは考えているのであろうか。まず何よりも『省察』の該当部分を，少し長いけれども引用しておくことにしよう。

> 「しかしながらもしかすると，時折は感覚が或る細かなものやかなり遠くにあるものに関してはわれわれを欺くことはあるにしても，同じく感覚から汲まれはするものの，しかし［それでも］それについては疑うことの全くできぬ他のきわめて多くのものがあるかもしれないのであって，たとえば，今私がここにいること，炉辺に坐っていること，冬着を身につけていること，この紙を手にしていること，およびそれらに類すること，のごときがそれである。この両手そのものやこの身体全体が実のところ［はしかし］私のものとしてあるということは，どうして否定されうるであろうか，私をもしかして私が，黒い胆汁から脹くれ出てくる［悪性の］蒸気で脳がすっかりかきみだされてしまって，そのために，赤貧の身でいるその時に自分は国王であるとか，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，ガラスでできているとか，終始言い張っている，そういう誰かしら気のおかしくなった者に，擬して考えよう，というのではないとするならば。しかし，その連中は正気を失った者なのであって，彼らに劣らず私自身が，彼らのそういう例に私も倣うとしたならば，狂人と思われてしまうことであろう。」(『省察』第一省察「疑いを差しはさみうるものについて」所雄章訳)[6]

フーコーが着目するのは，『省察』においては，懐疑の過程でデカルトが出会うさまざまな

もともとの論争の当事者であるフーコーとデリダの手を離れて拡大していった[2]。サイードによれば，この論争は，今日のテクスト批評においてテクスト性というものをめぐって強力かつ鮮烈にコントラストを示す二つの方法論的立場の対立である[3]。最近ではフーコーの死後７年が経過した1991年に，デリダが『フロイトに公正であること』[4]と題して新たに『狂気の歴史』批判を行っており，依然としてこの論争が続けられていることがわかる。本稿の眼目は大きく分けて二つある。第一は，まず最初にフーコー／デリダ論争のたどった経過を追い，主要な論点を整理したうえで，デカルト解釈の問題に論者なりの見解を提示すること。そして第二に，この論争がテクスト解釈の立場の対立のみならず，他者を前にした思考の可能性の問題に至り着くことを示し，これに対するフーコーの基本的姿勢を明らかにすること，である。そこでは，われわれの思考は他者を前にしていったい何をなすべきなのかという，いわば倫理的な問題が問われることになるであろう。

1.

そもそもの問題の発端は，フーコーが『狂気の歴史』の中で，デカルトの『省察』がその有名な懐疑の過程で狂気を排除していると主張したことにあった。この『狂気の歴史』という書物は，もっぱら17世紀以来の近代ヨーロッパ，とりわけフランスで出現した狂気の大監禁現象から，19世紀の精神医学の登場と狂気の知的客体化に至る歴史を扱ったものである。とりわけ17～18世紀の古典主義時代における狂気の大監禁現象についてのフーコーの叙述は精彩に富み，この書物の中心的テーマをなすものである。

フーコーによれば，狂気が理性によって本格的に分割・監禁・排除されるのは，17世紀半ばに狂人の監禁施設である「一般施療院 hôpital général」がヨーロッパ各地に設立され始めてからのことである。とりわけフランスでは1657年という年が，パリにおける「一般施療院」設立の年として記憶に残るであろう。この施設は貧困者，浮浪者，犯罪者，不具者，老齢者，そして狂人たちを収容する施設であるが，医療施設ではなく，終身職である院長が控訴なき処罰権と執行権を持つ特異な権力体である。それは通常では働けない人々の保護施設などではなく，収容された人々が示す道徳的欠如を「処罰しそして矯正することを任務としたひとつの訓育制度」（HF. 86）であり，倫理や善の名の下に仮借なき監禁・幽閉が遂行される「抑圧の第三秩序」（HF. 61）なのである。このような施設は1676年の勅令によってフランス王国全土の都市へと拡大されてゆく。そして「一般施療院」に象徴される監禁という行為は，「おそらくは総体としての古典主義世界に本質的なある構造にかかわるもの」（HF. 64）なのである。

フーコーによれば，そのような古典主義的監禁行為の構造の出来を哲学の世界で象徴的に宣言するのがデカルトの『省察』の中に見られる狂人の排除である（『省察』の刊行は1641年であり，フーコーの言う「一般施療院」の布告は1657年である）。周知のように『省察』は，デカルトが明晰判明で確実な認識ならびにそれを遂行する《コギト》cogito すなわち「思惟する我」の存在，さらにそれを根本原理として打ち立てられる近代科学の正当性を，哲学的に基礎づけようとする書物である。第一省察から第六省察までの六つの部分からなるこの書物は，

論　文

フーコーとデリダ

――『狂気の歴史』と思考の可能性について――

中川久嗣

Foucault et Derrida

Sur l'*Histoire de la folie* et la possibilité de la pensée

Nakagawa Hisashi

Résumé

Dans son premier livre, *Histoire de la folie*, Michel Foucault a proposé d'analyser le phénomène de la folie elle-même et presenté une thèse sur l'exclusion de la folie par Descartes dans sa Première Méditation. C'est *L'Écriture et la Différence* de Jacques Derrida qui a sévèrement critiqué tous les projets de Foucault en les déclarant trompeurs, impossibles et fous. D'après Derrida, nous ne pouvons accuser notre raison qu'en elle, et le doute méthodique de Descartes qui arrive à son comble par la convocation du Malin Génie, n'est pas un exemple d'exclusion de la folie, mais simplement celui de la possibilité de penser à la folie.

Dans ce traité, j'ai essayé d'éclaircir le pouvoir du sujet doutant de Descartes qui fait résolument avancer sa méditation métaphysique en séparant le rêve de la folie. Pour Foucault qui veut éviter la pensée cartésienne, penser à la folie, c'est d'introduire l'Autre à la raison sans aucune transformation et aucune exclusion. On pourrait appeler cette manière de penser une "intériorisation du dehors". C'est bien la nouvelle possibilité et moralité de notre raison.

はじめに

周知のように，いわゆる「フーコー／デリダ論争」は，ミシェル・フーコーの博士論文であり最初の大著でもある『狂気の歴史』(1961)[1]の中のデカルト解釈に対する辛らつな批判をジャック・デリダが提起したことから始まった。しかし論争の内容は，単にデカルトの『省察』をめぐる解釈上の見解の相違にとどまらず，テクスト解釈・批評の基本的方法の問題を提起していたがゆえに，その後広範な領域の多くの論者たちがそこに参加し，あるいは巻き込まれ，