

疎外された狂気
『狂気の歴史』と人間学

慎 改 康 之

疎外された狂気

『狂気の歴史』と人間学

慎 改 康 之

ミシェル・フーコーの『狂気の歴史』は、一般に、彼がその独自性を開花させた最初の著作とみなされる。確かに、一方で、1961年提出のこの博士号取得論文と彼の「前史」に属するとされるテキスト群とのあいだには一見して明らかな断絶があり¹⁾、また他方、フーコー自身も後に述べているように、彼の研究における三つの軸、すなわち、知、権力、倫理という三つの問題系が、すでにそこに粗描されてもいる²⁾。狂気経験の歴史の変容に関する研究によって彼の「考古学」にひとつの打開がもたらされたということについては、したがって恐らく、異論の余地がないであろう。しかしそれは、『狂気の歴史』がいわば鉄槌の一撃によって過去のすべてを清算し、全く新たな地平を一気に開いたということだろうか。むしろ、彼をとらえていたひとつの思考の形式が徐々に明らかにされるとともに遠ざけられるという、そうした動きを、彼の後の著作、とりわけ「考古学的」と呼ばれる著作の全体を通じて見出しうるのではあるまいか。このような仮説を掲げることによって我々が目指すのは、フーコー的なものへのその前史の混入を明るみに出すことでもその逆でもなく、「フーコー的」ということの同一性とはそもそも一体何かと問い直してみることであって、こうした試みは、実はフーコー自身の言葉によって動機づけられている。すなわち、彼にとっての「哲学」が、彼の言うとおりの「思考の思考自体への批判作業」であるとするなら、彼の一連の研究を「自分自身からの離脱」の手続きとして読むことによって、歴史家や社会学者などに還元されえない、特異な思想家としてのフーコー像を際立たせることができるのではないかと思われるのである³⁾。

無論、彼の全著作についての詳細にわたる検討を必要とするこうした問題を、ここで全体として扱うことはできない。したがって、『狂気の歴史』とそれ以前の著作との関係という点に考察の焦点を絞りつつ、ここでは次の問いを提出するにとどめたい。すなわち、『狂気の歴史』においてフーコーは、何から、どのようにして身を引き離そうとしているのか。そして、そうした努力の後に、彼は何から実際に逃れ、それにもかかわらず彼を依然として捕らえているものは一体何か。

精神の疎外

『狂気の歴史』においてフーコーが分析するのは、狂気という現象にかかわる経験が、

ルネサンスから古典主義時代そして近代という西欧の歴史を通じて、どのように変化してきたのかということについてである。ところで、狂気の問題に関しては、彼の「前史」に属するとされる著作のうちの一つ、1954年出版の『精神疾患と人格』が、すでにそれを扱っていた。ただしその視点は『狂気の歴史』のそれとは大きく異なっており、実際、1962年にこの著作を再版するにあたって彼は、『精神疾患と心理学』という新しいタイトルのもとに大幅な書き直しを行っている。つまり、狂気にかかわる考察の仕方のこうした変容は、フーコーにおける転機を最も目に付くかたちで示しているように思われるのである。そこでまず、1954年のテキストにおいては何が問題になっていたのかということ、そして、『狂気の歴史』と『精神疾患と心理学』とにおいてそれがどのように異なるかたちで取り上げ直されることになるのかということ、順に検討していくことにしよう。

『精神疾患と人格』が明らかにしようとするのは、精神の病が発現するための諸条件とは何かということについてである。狂人に対し西欧社会がとる態度、すなわち、狂人を病める者として規定しつつ社会から排除しようとするその態度に注目しつつ、フーコーは、心理学的なものとしての精神の疎外、法的なものとしての権利の疎外、そして歴史的社会的なものとしての自己の疎外といった、三つのタイプの「疎外」のあいだの関係を明確にすることによって、精神疾患の「起源」を標定しようと試みる。

彼によれば、18世紀以来、狂気は、「人間における最も高次の能力の消失」⁴⁾として規定されているという。狂人が、心理学的に疎外されている、すなわち、自分自身に無縁となり、正常な社会生活を営む能力を欠いているのだとすれば、それは、狂人が、「人間のうちに存在する最も高次の能力、それによって人間が自らの人間性を規定するようなそうした能力」を失ってしまっているからである。そして、この能力、19世紀に明確なかたちで示されることになる人間に固有のこの能力とは、ブルジョア革命とともにもたらされたものとしての、人間の根源的な「自由」である。それは、「人権宣言が人間においてその市民的、法的形態を認めるものとしての自由」⁵⁾であって、精神を病む者とは、そうした自由を使用する術を失った者であるとされる。ところで、まさにこうした規定によって、病者すなわち狂人は以後、人間社会から排除されてしかるべき者となる。つまり、狂人が自らの自由を行使する能力を持たぬ者とみなされることによって、彼の法的権利の譲渡ないし疎外が正当化される、というのも実際、彼の権利、財産が、彼の能力の欠如ゆえに被害を被る危険に晒されているのだとすれば、そうした危険から守るために、それらを彼の身近な者の権限のもとに委譲すべきである、すなわち、その自由を誰か親密な他者に委ねるべきである、という論理が成り立つからである。したがって、あたかも、社会における狂人の疎外ないし排除は、自己からの疎外としての病の本性そのものによって要請されているかのようにも見えるだろう。しかし、フーコーは、精神の病というものが実は自律的な領域を構成してはいないということを指摘しつつ、その命

題を逆転させる。彼は、「病の経験は、人間がそこで自らのなかにある最も人間的なものを失うそうしたひとつの疎外の経験に結びついている」⁶⁾ のだということ、すなわち、現実において具体的な個人の自由を実際に奪うのは諸々の社会的な矛盾であって、まさにそうした条件のもとでこそ病がそれとして発現するのだということを示そうとするのである。人間は、心理学的に疎外されるとき、社会の外へ追放される。しかし、彼が病んでいるとすれば、それはまさしく、彼がブルジョア社会において彼自身の自由を疎外されているからなのである。「したがって、ひとは病んでいるゆえに疎外されるのではなく、疎外されている限りにおいて病むのである」⁷⁾。

以上のように、『精神疾患と人格』において、精神の病は、社会の病の一種の「表現」として規定されている。つまり、社会におけるさまざまな矛盾が人間の自由を奪い、それが精神の病を引き起こすと考えられているわけであるが、人間の疎外という社会的状況がこのように病の「実在的起源」⁸⁾ とされることによって、病すなわち精神の疎外としての狂気の規定は、むしろその確固たる基礎を得ることになる。ところで、『狂気の歴史』とそれをふまえた『精神疾患と心理学』とが徹底的に問いただすのは、まさにこの、狂気を病として、疎外してみなす思考に他ならない。これらの著作は、病の発現の存在論的な基礎を見つけだそうとするのではもはやなく、精神の病としての「心理学的疎外」という概念がどのようにして歴史的に形成されてきたのかということについて問いかけることになるのである。

監禁と病

1962年の改訂版、『精神疾患と心理学』によれば、19世紀より以前の西欧において、狂気は多様な形態のもとで経験されており、したがって、それは決して「病」という単一の概念に還元されてはいなかったという。17世紀の半ばヨーロッパ全土に創設され始めた監禁施設において狂人が閉じこめられることになったのも、それは病人としての資格においてではなく、「理性、道徳、社会の秩序に対して「変調」の徴候を示す人々」⁹⁾の一員としてみなされる限りのことであつた。しかし18世紀半ば、こうした収容制度が経済的、政治的な理由のもとに徐々に解体し始めるにつれて、狂気には新たな地位が与えられることになる。すなわち、監禁の破綻によって他の被監禁者が「解放」されるなかで、狂人だけが、家族や社会に対して危険であるとみなされることによって、以後もなお閉じこめられ続けるのである。「当時の博愛主義が解放したのは、したがって、狂人を除いた、他のすべての人々である。狂人は、監禁制度を自然に相続し、いわば古くからの排除の措置を受ける資格を特権的に有する者となるのである」¹⁰⁾。監禁空間は以後、狂人だけのためのものになるのであり、そしてまさにこのことが、狂気が精神疾患としての規定を得るための重要な契機になったのだとフーコーは言う。つまり、制度的変容の結果であつたはずの、狂人による監禁空間の専有が、ひとつの原初的な必然性とみなさ

れることになり、それとともに、狂気の経験が根本的に変容を被ったというのであって、そのプロセスについて彼は『狂気の歴史』において、三つの決定的な契機を挙げつつ分析している。

1) 監禁空間と医学空間の混同。狂気と監禁とのあいだに必然的な絆が見出されるようになるとともに、監禁空間こそが、「狂気にとって二重の意味で特権的な場となる。すなわち、狂気の真理の場であると同時に、その消滅の場であるということになる」¹¹⁾。収容という措置がそのまま治療の効果を持つとみなされるに至るということであって、制度的再編成の結果、それまでは単なる雑多な閉じこめの施設であったものに対して医学的な価値が付与されることになるのである。監禁された狂気と治療を受ける狂気とがそこで出会い、それによって、収容施設の精神病院への変化が準備される。狂気が病として認知されるための、最初の契機である。

2) 狂気への客観的視線の形成。監禁制度の再編成によって、狂気の相貌も変化することになる。未分化の監禁空間において、狂人は確かにその自由を奪われてはいたが、それは、彼がそこに閉じこめられているというその限りにおいてのことであった。ところが、自由の喪失という、狂人に対して監禁の実践の結果課せられたひとつの状況が、その起源が忘れ去られることによって、以後、狂気の本質そのものとされる。「自由の消失は、結果の次元に属するものであったのが、以後、その基礎、秘密、本質となる」¹²⁾。人間の主体性にとって不可欠のものであるとされるこの自由を失うことによって、狂気は次第に事物の受動性のなかに捕らわれたものとして考えられるようになるだろう。狂気はこのように監禁空間の内部で「客体化」されたのであり、そこから、狂気についてのポジティブな認識の可能性が開かれることになるのである。

3) 狂気の心理学化。ここでもやはり、ひとつの取り違えが問題となる。監禁の黎明期において、狂人と犯罪者とは、区別されることなく同一の空間に収容されていたわけであるが、その結果として得られた彼らの地理的な近さが、監禁制度の変容のなかで、彼らのあいだの内的な関係とみなされるようになる。すなわち、目に見える罪の起源として、精神の薄弱が常に想定されるようになるのである。逆に言えば、自己から疎外された精神を行為において表現するものこそが犯罪であるということであって、そこから犯罪行為は、人間精神の奥深くに隠されたものを客観的な視線のもとへもたらす役割を担うものとされる。「客体化」された狂気において外へ現れ出たものとは、したがって、人間の最も内面にあるもの、すなわち「人間の心理学的真理」¹³⁾ に他ならないということになるのである。

監禁空間の医学空間への変容、狂気の根本的な客体化、心理的なものと客観的に把握できるものとのあいだの必然的な絆の発見。狂気を遂にポジティブなかたちで認識することに成功したとして揚々と現れた「実証的精神医学」の可能性の条件を秘かに準備したのは、実はこれら三つの契機であったのだとフォーコーは言う。精神の病としての狂気

の規定の成立が監禁空間の再編成という出来事と不可分であることを示しつつ、彼は、『精神疾患と人格』における病の實在的起源の探求から決定的に身を引き離すのである。

人間学的公準

『狂気の歴史』は以上のように、狂気と医学との出会いが制度的変容と密接に絡みあっているということを明るみに出す。しかしフーコーによれば、こうした素性のいかがわしきにもかかわらず、19世紀における新たな形態の狂気経験の出現は、知に固有の次元においてひとつの必然性を持っていたという。すなわち、狂気を精神の疎外として把握することを可能にするとともにそれを要請するようなひとつの隠された構造が、西欧の知の根底に横たわっていたというわけである。そうした、「科学的陳述の多様性の下を流れそこに維持されている」構造、それが彼の言う、「人間学的思考」¹⁴⁾の構造である。

監禁制度の歴史的分析によって明らかにされたのは、19世紀以来狂気が新たな医学との出会いのなかで、客観的な視線に対し自らを差し出すようになったということ、そしてそれによって人間の最も内面的なものが外から近づきうるものになったということである。狂気は、心的なものとの本質的關係を維持しつつ、認識に対しては純然たる事物というかたちにおいて与えられる、すなわち、「人間の最も内面にあると同時に、人間の視線に最も晒されているもの」¹⁵⁾となる。ところで、フーコーによれば、こうして客体としての地位を得た狂気は、人間学的探求、すなわち、人間存在をポジティブな認識へもたらそうとする探求において、その第一の手がかりを提供することになる。人間の内なる真理が、狂気の媒介によって、外への通路を開かれるということであって、「自らが客体化される動きそのもののなかで、狂気は、客体化を行う最初の形態となり、それによって人間は、自分自身を客観的に捉えることができる」¹⁶⁾。狂気は、それ自身客体化されることによって、人間を客体化する。こうした二重の「客体化」によって、人間学は、実証的な科学として自らを任ずる可能性を得たというのである。

しかし、狂気が知の客体となる、とは、具体的にどういうことなのだろうか。そして、「精神の病」という規定を得た狂気が今度は人間を客観的な視線に差し出すとすれば、それはどのようにしてなのか。フーコーは、以下の三つの「病」を例にとることによって、人間学的思考と19世紀以来の狂気経験の構造との共犯關係を明確にしようとする。

1) 進行性麻痺 *paralysie générale*。神経性梅毒の精神医学的症候は、性的な罪、その宣告、その認知を、身体組織のなかに隠しつつ示すことによって、心的なものとの身体的なものとの關係の必然性を例証するとみなされる。すなわち、あらゆる狂気はその外的な等価物を持ち、人体の上でそれが標定されうるはずであるとされるのである。進行性麻痺の「科学的」発見は、このように、人間における内的なものとの外在化の契機を構成している¹⁷⁾。

2) 悖徳症 *folie morale*。これは、知性に何らの変質も見られず、ただ行動のみがその

異常を示す、そうした病である。この狂気は、全体として外に投げ出されたものであると同時に、理性の次元においてはいかなる徴候も示さぬ以上、心の奥底にあって最も近づきたいものでもある。そこから、身体の表面における悖徳症の可視的な徴候は、人間の精神の内側に秘められたものに対して完全に透明なものであるとみなされることになる。「悖徳症は、身体、行動、メカニズム、対象といったレベルにおいて、主体性の到達不能な契機を示している。そして、この主体性の契機が認識にとってその具体的な存在を客観性においてのみ持つと同様に、客観性の方は、それが主体に関するものを表現するその限りにおいてしか、受け入れられ得ないし、意味を持つこともない」¹⁸⁾。表現するものと表現されるものとのこうした幸福な一致によって、人間の内面を外から知ろうとする試みに対しその可能性が保証されることになる。

3) 偏執狂 *monomanie*。偏執狂という概念は、「あるひとつの点においてのみ狂っているが、他のあらゆる点では理性を保っている、そうした個人」¹⁹⁾ について構成されたものであるが、このような病の可能性から、ひとつの弁証法が生まれることになる。すなわち、ひとりの個人が突然他者となり、一瞬のあいだ自分自身から疎外されるとすれば、それは、彼が自分自身を自由に統御する能力を失うことによって、その行動がひとつの決定論のなかに捕らわれる、その限りにおいてである。しかし、それ自体としてはいかなるものによっても決定されていないように見えるものこそ偏執狂的行為である以上、その行為の動因を探るためには主体の「原初の疎外」にまで遡らねばならず、結局、突然の変化の前後を通じて保たれるような、主体の自らに対する同一性が要請されるということになる。このように、偏執狂においては他者と同一者が際限なく交替するということであって、そこから、人間の真理と狂気の真理との必然的な結びつきというテーマが生まれることになる。「人間は、狂気において、自分自身とは他なる者として現れる。しかし、そうした他性において、人間は、彼が自らそうであるところの真理を明らかにするのであり、しかもこれは、疎外という饒舌な動きのなかで、際限なく行われる」。この病は、狂気の間と真なる人間との根源的な連続性を示しつつ、「人間とその真理との、常に失われながらも必ず再び見出される親近性」という構造を最も忠実に体现しているといふのである²⁰⁾。

進行性麻痺、悖徳症、偏執狂といったこれら三つの形象は、以上のとおり、人間に関する認識とのあいだに密接な関係を持っている。それらの病において、人間の主体性は客観性の形態のもとに表明され、外的に与えられるものから出発して人間の内にあるものに到達する権利が確立し、さらには人間存在の真理が、それが消失するまさにその瞬間に与えられる。すなわち、狂気による媒介こそが、人間とは何かという問いかけに対して具体的なかたちを与えるのであり、人間が客観的な認識に対して自らを差し出すのは、自己の疎外によって、すなわち、自分自身に固有に属しその同一性を保証するものを失うということによってなのである。「狂気を通してこそ、人間は、その理性にお

いてさえも、自分自身にとって具体的で客観的な真理となることができるようになる。人間から、真なる人間への道程は、狂気の人間を経由するのである」²¹⁾。人間が「真なる存在」としての自分自身に接近することができるのは、その真理が、疎外というかたちにおいて失われると同時に姿を現す、その限りにおいてのみである。人間存在の客観的な認識を目指すポジティヴィスムは、実際は狂気というネガティヴな契機による媒介を常に要請しているのである。

フーコーによればこのように、19世紀に現れた新たな形態の狂気経験は、人間学的探求に対しその最初の手がかりを与えることになった。ところで、病としての狂気が疎外すなわち自己の喪失として規定されうるためには、人間のなかに、疎外不能なもの、すなわち、人間をその本質において規定しその最も内奥においてひとつの人格を構成するであろうものを、なによりもまず想定する必要があるだろう。あるひとりの個人をその同一性において規定しうるものがそもそも彼に固有に帰属するということを仮定して初めて、その喪失、疎外を語ることができる。人間が客観的な知に対し自らを差し出す際に狂気を媒介とする、その一方で、精神の疎外という狂気の定義の方はといえばそれは、人間が、自己を自己として規定しうるようなあるひとつの真理を持つ、ということを前提しているのである。人間は本来的に自らに固有の真理を所有するという公準、これこそが、狂気を心理学的疎外とみなす実証主義的概念の形成をその根底において支えているのだということをフーコーは強調する。「人間存在は、真理との何らかの関係において性格づけられるのではない。そうではなくて、人間は、ひとつの真理を、与えられていると同時に隠されたかたちで、自らに固有に属するものとして保持するのである」²²⁾。19世紀がそこに囚われ、現在もなお完全にはそこから抜け出していないとされる、こうした人間学的幻影に対して、狂気に関する知は、一方でそれをあらかじめ秘かに要請しつつ、他方ではその具体的な展開の第一の契機を構成するという、二重の共犯関係をかたちづくっているのである。

狂気の疎外

『精神疾患と人格』においてフーコーは、「病」として、「疎外」としての狂気の規定について、それをそのまま受け入れていた。精神の病を社会の諸矛盾の個人における表現とみなしつつ精神医学と人間学との密接な関係をすでに粗描しながらも、この著作は、むしろそうした関係に確固たる基礎を与えようと試みていた。これに対し、『狂気の歴史』と『精神疾患と心理学』とは、ブルジョア社会の諸矛盾のなかに病の実在的条件を探ろうとするそのかわりに、狂気についての近代的規定そのもののいかにわしさを告発する。すなわち、精神の疎外としての狂気が人間の真理をその消滅の瞬間に煌めかせることにより人間についてのポジティヴな認識への最初の手がかりを与える、その一方で、この心理的疎外という概念は、人間がそれなしでは自らに対して他者となってしまうような、

ある一つの本性を人間のうちに想定することによってのみ可能であるという、このことを、精神疾患という概念の歴史的形成過程を分析しつつ明らかにし出すのである。

したがって、フーコーにおける「断絶」を、彼自身がそこに巻き込まれていた人間学的思考からの離脱の試みとして、特徴づけることができるだろう。そしてその際、とりわけ容赦のない攻撃に晒されるのが、実証主義的ないし客観主義的な素朴さである。狂気が精神医学の対象となり、人間が心理学の対象となったということを、認識のレベルにおけるひとつの進歩と考える無邪気さが問題なのであって、彼が示そうとするのは、狂気や人間に関するそうした知の形式の出現が、実はさまざまな実践、さまざまな思考の歴史的交錯による「客体化」と呼び得るようなプロセスの帰結なのだということである。しかし、すでに何度か言及してきたこの「客体化」という語が指示するカテゴリーの有効性は、必ずしも自明なものではない。というのも、心理的疎外という概念が、疎外不能なもの、すなわち人間の人格を根源的に構成しているであろうものを、人間のなかに常にすでに想定している、それと同様に、狂気の「客体化」を語るためには、何よりもまず、純然たる客体に還元できない何か狂気のなかにはある、ということ的前提する必要があるからだ。実際、フーコーは、『狂気の歴史』初版への序文において、彼の研究が目指すのは「いかなる知によってもまだ捕らえられていない、その生き生きとした状態における、狂気それ自体 *la folie elle-même*」²³⁾ の歴史である、と明言しており、この「狂気それ自体」こそが、実証主義的精神医学の言語によって没収あるいは隠蔽されたものとされている。すなわち、彼にとって精神疾患という狂気の規定が問題を孕むものであるとすれば、それは、その規定が狂気の本来的な姿を取り逃しているともみなされているからであり、そして、まさにそのことによって、客体化された狂気とは、疎外された狂気のこと他に他ならぬということになる。「ひとが「精神疾患」と呼んでいるものは、疎外された狂気、すなわち、そうした狂気そのものによって可能になった心理学のなかで疎外された狂気ではない」²⁴⁾。「18世紀末に形成されつつある経験において、狂気は、それに与えられる客体という地位のなかで、自らに対して疎外される」²⁵⁾。「心理学的疎外」という概念が狂気のすべてを覆い尽くすことはできないとみなすこと、これは、そうした概念の外にこそ狂気の本質があると考えることであって、そこから、客観主義的な視線が見るのは疎外されたかたちにおける狂気ではないということになる。要するに、狂人を疎外された人間としてとらえる現代の精神医学は、まさにそのことによって狂気を疎外してしまっているというわけだ²⁶⁾。人間学的思考から身を引き離すために「疎外」ないし「客体化」というカテゴリーを引き合いに出すという彼のこの身振りは、逆説的にも、まさにそうした思考の名残を暴露することになってはいないだろうか。

自由と真理

上の問いに答えるため、ひとつの迂回を試みてみよう。『精神疾患と人格』とともに

1954年に発表された、ルードヴィヒ・ビンスヴァンガー著『夢と実存』の仏訳への序文は、これもまた一般にフーコーの「前史」に属する作品とされている。ここでこの「序文」に注目する必要があると思われるのは、彼自らによって人間学的考察として規定されているこの小論においてすでに、「客体化」についての批判的態度を見出すことができるからだ。「断絶」の前後に共通するこうした批判は、果たしてその射程をも等しくするのであろうか。

夢の実存主義的分析について論じるフーコーの「序文」が告発するのは、精神分析的夢解釈による、夢の主体の客体化である。フロイトは、夢の主体を「その登場人物たちのうちの一人の持つ可能な諸々の意味のうちの一つ」にすぎないものとしているが、実際には、それとは反対に「夢の可能なすべての意味の基礎」²⁷⁾として主体をとらえなければならぬ。夢の主体とは、夢の経験の根源的な主体性を保持するものであり、その限りにおいて、それは夢のなかで一人称で語る者であるにとどまらず、そのまま夢のすべてを構成するものである、というわけである。「夢の主体とは、そこで「私」と口にする登場人物であるというよりむしろ・・・、実際は、その夢の内容すべてを含んだ、夢全体のことなのだ」²⁸⁾。ところで、夢見る主体自らがひとつの世界の全体を構成しているというこのことは、夢の経験のひとつの矛盾を反映している、とフーコーは言う。すなわち、夢という形式において、主体の自由と、世界の必然という、通常相容れぬように思われる両者が、その共通の場を見出すことになるのだ。夢が繰り返されるのは、「不透明な諸内容と、解説するままにはならぬある必然性の諸形式とを隠し持った、ひとつの世界のなかにおいてである。しかし同時に、夢とは、自由な生成でもあり、自己の実現でもあり、個のなかにある最も個なるものの発現でもある」²⁹⁾。そして、まさにこうした矛盾こそが、夢における「現存在分析」Daseinanalyse、すなわち、夢のなかに人間の実存の具体的な内容を画定しようという試みを動機づけるのであって、というのも、この矛盾は、ハイデガーの言う「企投」Entwurfとしての実存の原初的な動きを指示しているように思われるからである。夢は、「それによって実存が、その還元不能な孤独のなかで、自らの歴史の場として構成されるひとつの世界に向かって自己を企投するという、原初的な動きを露にする。夢がその原理によって露にする世界は、自らのなかで自らを企投し客観性の形式にしたがってその経験にその輪郭を全体としてあらわすようなそうした実存を指し示しているのである」³⁰⁾。フーコーによれば、ビンスヴァンガーによる実存主義的夢分析の意義は、主体の自由と世界の真理とが現存在において結びつくという実存の構造を、夢という経験のなかに見出した点にある。それに対しフロイトは、夢の主体を、「いわば代表として任命され、他者の演技のあいだの媒介として投影されるとともにそこに自らを維持し、夢見る者と彼が夢に見ているものとのあいだのどこかに宙づりにされているような、劣った主体性」³¹⁾とみなすことによって、特殊な経験形態としての夢の特権を見逃してしまった。要するに、フロイトによる夢の主体の「客体化」は、夢に

において真理と自由とを接続させる実存の弁証法を隠蔽するゆえに、「序文」による批判の標的となっているのである。

ところで、『狂気の歴史』は、これと同様の弁証法を、「心理学的疎外」という概念のなかに再び見出すことになる。ただし、フーコーはそこで、その弁証法を救い出そうとするのではなく、逆に今度は、それが実は二つの異なる形態の経験が「疎外」という一つの概念のもとに混同された結果にすぎないということを明らかにしようとする。「心理学的疎外」というこの概念は、結局のところ、疎外の二つの経験の人間学的混同でしかない。すなわち、そこでは、〈他者〉の権限のもとにおかれその他者の自由に縛り付けられた存在にかかわる経験と、〈他者〉となった個人、つまり人間同士の親しみ深い類似関係に対し無縁な者となった個人にかかわる経験とが、混同されているのである³²⁾。自由な主体性に対する制限と、人間の人間性を規定するものの喪失という、こうした二つの異なる経験が、疎外という一つの概念のもとに融合することによって、人間のなかで、その自由とその真理との出会いが、それらが消失するまさにそのときに可能になるかのようにも見える。しかしフーコーによればこの出会いとは、実はひとつの混同の結果にすぎないのであって、彼はそうした混同の起源を、監禁制度の再編成と人間学的思考との絡み合いのうちに探し求めるのである。

そしてまた、人間における真理と自由の帰属関係というこのテーマに関しては、『狂気の歴史』と同時にソルボンヌに提出された彼のもうひとつの博士論文、『カントの「人間学」への序文』が、特権的な仕方ですべてを扱っている。このテキストによれば、真理と自由のあいだの関係とは、カントの「超越論的哲学」が、経験のア・プリオリな諸条件を基礎づけるものを明らかにするために規定しようとするものであって、実際、彼の『オプス・ポストウムム』が、神、世界、人間という三項のあいだの関係を考察するとき問題になっているのは、まさにその関係であるという。「神とは、「人格」*Persönlichkeit*であり、自由であり、人間と世界とに対して、絶対的な源泉である。世界とは、自らに閉じられた、経験事象の全体であり、真理であって、超えることのできぬ領域である。人間に関して言えば、これはそれらの総合であって、人間において、神と世界とが実際に結びつく。ただし、人間とは、世界に対してはその住人のうちの一人でしかなく、神に対してはひとつの限界づけられた存在でしかない³³⁾。基礎にあるものについての探求としての超越論的反省は、このように、神の自由と世界の真理とがそこにおいて結びつけられるものとしての人間の有限性を、その標的としている。ところで、カントの哲学は、その名高い「批判」から、晩年こうした「超越論的哲学」へと移行することになるわけであるが、フーコーによれば、この移行は、人間に関する経験的事実の探求を経由することによって初めて可能になったものであるという。すなわち、カントの人間学は、一方で「批判」を経験性のレベルにおいて反復しつつ、他方で超越論的反省にあらかじめ依拠することによって、両者のあいだの不可欠な媒介として機能しているというので

あるが、フーコーはこの点について、『実用的見地における人間学』の、「感性の弁護」と題された第8節以降を例にとって明確にしようとする。カントはそこで、直観と悟性とのあいだの関係という『純粹理性批判』の問題を再び取り上げながら、「批判」とは異なる帰結へと導かれている。「批判」において、直観に与えられた多様は、純粹統覚の超越論的統一と、その統一をア・プリオリなかたちで表象するものとしてのカテゴリーとに、必然的に従うとされていた。これに対し「人間学」は、自発性と受容性との関係を、時間のなかで緩やかに進行する「継起」のはたらきとしてとらえている。「多様は、それが感官に与えられるとき、いまだ秩序づけられてはいない。そこに悟性が自らを付加し、それ自身が持ち込む秩序を差し入れるためにやってくる」³⁴⁾。「人間学」においてはしたがって、真理とは、主体の経験的時間のなかで徐々に形成されるものとなる。「批判」において、直観の形式としての時間が多様を与えるのは、その多様がすでにコギトの統一性のもとに従属している、その限りにおいてのことであった。「人間学」における時間は、悟性の構成的活動そのものを浸食し、それを危険な自由、すなわち、「真理のはたらきに誤謬の可能性を結びつけ、しかしそれによって真理との関係を諸限定の領域から逃れさせるような、危険な自由」³⁵⁾へ開くものとされる。「批判」においてア・プリオリであったものが、「人間学」においては経験性の領界へと滑りこまされているのであって、そしてまさにこうした権利的には不可能なはずの反復によって、真理と自由との関係についての問かけが超越論的哲学に対し課されることになる。要するにそこでは、経験に与えられるものが、その経験を基礎づけるものとしての価値を与えられているのであり、「人間学」は、そうしたいわば「前批判的」³⁶⁾な混同を犯してしまっている。このような「経験性への屈折」を、「ア・プリオリから基礎にあるものへと向かおうとするあらゆる反省にとって本質的なもの」³⁷⁾とみなしつつ、フーコーは、真理と自由との出会いを人間の有限性のなかに求めるあらゆる「哲学的人間学」³⁸⁾を、哲学を「疎外」するものだと告発するのである³⁹⁾。

「狂気、創作の不在」

ピンスヴァンガーについてのテキストにおいてフーコーが、夢の主体を「客体化」したとしてフロイトを批判していたのは、夢における真理と自由の弁証法がそれによって見落とされてしまったとする、その限りにおいてのことであった。これに対し彼の二つの博士論文は、まさにそうした弁証法の可能性について根本的に問い直すことになる。ここでは、人間における真理と自由との出会いという主題が実は人間学的混同によってもたらされたものにすぎないとされるのであり、『狂気の歴史』は、むしろそうした混同を助長するものとしての狂気の「客体化」のプロセスを分析する。このように、同じ「客体化」について語りながら、その射程は、「断絶」以前と以後ではいわば逆の方向へと向かっている。すなわち、以前、人間学的真理を隠蔽するとして退けられたものが、今度

は、それが人間学的な思考とのあいだに持つ共犯関係によって糾弾されているのである。

したがって、『狂気の歴史』によって開かれた地平は、それ以前の彼の思考に対して、確かにひとつの根本的な転回をもたらしていると言えるだろう。しかし、狂気を疎外し、哲学を疎外するとされる人間学的公準が、彼の言うとおりに、「人間はその固有の真理を持つ」という命題に要約されうるものであるとするなら、そこには、「人間の真理」というテーマの他に、恐らくはより根本的なものとして、「固有」 *propre* ないし「所有」 *propriété* という存在論的テーマがあるということを見落としてはなるまい⁴⁰⁾。そして、「疎外」という概念は、まさにそうしたカテゴリーに依拠することによって初めて可能となるものに他ならない。すなわち、人間学的思考による狂気の疎外ないし哲学の疎外を糾弾するためには、狂気の狂気性、哲学の哲学性とでも呼ぶべき何かが、なるほどそれを客観的な真理として明るみのもとにもたらすことは禁じられているにしても、とにかくそうしたものがある、と考えなければならないのであり、まさにこのような思考の内部においてのみ、「客体化」ということが問題とされることになる。実際、客体化されることによって人間のうちにある何かが知の把握から逃れるのだとすれば、それは、「人間における最も主体的で、最も内的で、最も深層にあるもの」でないとしたら一体何だろうか⁴¹⁾。原初的な所有があるからこそ喪失があり、喪失があるからこそ、失ったものの「回収」ないし「再我有化」をめざそうという思考に場が与えられることにもなる。「疎外された狂気」、「狂気それ自体」を語るフーコーは、したがって、自己に無縁となってしまったものの回復という、彼が後に激しく拒絶することになる現象学的、解釈学的な図式から、完全に身を引き離してはいないのである⁴²⁾。

『夢と実存』への序文は、「心理学的実証主義のあらゆる形態」に対立するものとしての人間学的探求を目指す、と明言していた⁴³⁾。『狂気の歴史』においては、自らをポジティブと称する心理学の成立が実際には精神疾患という現象におけるネガティブな要素から出発してのみ可能であったということが明らかにされる。要するに、それらの著作は、人間の真理を客観的な知へともたらしうると素朴に信じる実証主義的心理学を共通の標的としていたのであった⁴⁴⁾。しかし、まさにそのために、ネガティブなものの謎めいた力にある種の特権が与えられることにもなっているのであり、そのことは、フーコーが、「最も一般的な形態」における狂気を「創作の不在 *l'absence d'œuvre*」として規定しようとするとき、顕著なかたちで現れているように思われる。自ら語らぬもの、すなわち「創作の不在」としての狂気を、客観主義的な捕捉に全く頼ることなく「それ自体」として明るみに出すことの不可能性は、確かに彼によって認められている⁴⁵⁾。しかしその一方で、この不在ないし沈黙といったネガティブな形象は、ポジティブな現前ないし創作と不可分なかたちで一体をなしているとみなされており、そこから、そうした形象が彼の思考のなかでいわば虚焦点のようなものとして統制的に機能することになる。「世界の歴史の大いなる創作活動には、創作の不在が消しがたく相伴っている。この不在は、

刻々に新たにされるけれども、歴史を通じて、その必然的な空虚のなかで変質することなく存続している」⁴⁶⁾。歴史のなかで創出されたものの現前は、不在によって常に裏打ちされているということであって、そこには、不在の、不可避なる現前がつきまとっているというわけである。「創作の不在、そうした不在の反芻された現前、その中心にある空虚……」⁴⁷⁾。『狂気の歴史』が身をおく地平において、言葉はそれを支える沈黙によって二重化され、見えないものは見えるものの裏地でありその深層である。「弁証法的人間」は、そこで、その最後の冒険を生きるのだ⁴⁸⁾。

*

以上の考察は、冒頭において断ったとおり、フーコーの思考の射程を新たな観点から見定めようとするより包括的な研究のための最初の一步にすぎない。しかし、少なくとも彼による「離脱」の手続きの第一段階については、それをここに具体的なかたちで示すことができたのではないかと思う。

『狂気の歴史』は、近代西欧の思考、そしてフーコー自身の思考を統制してきた、人間存在の真理をめざす飽くなき問いかけについて、そうした探求の可能性が実は極めて脆い地盤の上に成り立っているということ、狂気経験についての歴史的考察によって明るみに出す。しかし、人間学的思考の諸前提を暴露しつつそこから身を引き離そうとするこうした試みが「人間諸科学」の安易な実証主義に対しての徹底的な異議申し立てを構成する、その反面、ネガティヴィテの魅惑は、彼を自らがそこから逃れようとするまさにその場所へ依然として惹きつけている。後に、フーコーは、ポジティブなものとのネガティブなものとのこうした対立をそもそも可能にしている「考古学的」条件とは何かということについて問いかけることになるだろう。そうしたなかで彼は、実証主義批判から、新たなポジティヴィテの発見、「幸福なるポジティヴィスム」へと導かれることになるのだが、しかしそれをそのままフーコー的なものの決定的な到来とみなしてはなるまい。すなわち、「別の仕方でも思考すること」を目指し常に変貌を続ける彼の姿にこそ、恐らくは、「フーコー的」と名づけうる何かを見出すことができるのである。

凡例

ここで用いられたフーコーの著作のうち主なものについては、註において以下のような略号を用いる。

MMPer.: *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954 [『精神疾患と人格』(未訳)].

MMPsy.: *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1995 [『精神疾患と心理学』、神谷美恵子訳、みすず書房、1970年]

HF: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [『狂気の歴史—古典主義時代における—』、田村俣訳、新潮社、1975年]

AK: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, 1961 [『カントの「人間学」への序文』] (未公開).

DE t.1: *Dits et Ecrits I (1954–1969)*, Paris, Gallimard, 1994.

注

- 1) フーコーの「前史的」著作を扱ったものとして、Judith Revel, « Sur l'introduction à Binswanger », in *Michel Foucault, Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992、また、石田英敬、「歴史性の理論の「前史」」、『ミシェル・フーコーの世紀』、筑摩書房、1993年などを参照。
- 2) Michel Foucault, « Entretien avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow », in Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 332.
- 3) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 14–15 [『性の歴史 II 快楽の活用』、田村俣訳、新潮社、1986年、p. 15–16].
- 4) MMPer., p. 78.
- 5) MMPer., p. 80.
- 6) MMPer., p. 83.
- 7) MMPer., p. 103.
- 8) MMPer., p. 89.
- 9) MMPsy., p. 80 [p. 119].
- 10) MMPsy., p. 84 [p. 124].
- 11) HF, p. 457 [p. 460].
- 12) HF, p. 459 [p. 461].
- 13) HF, p. 475 [p. 477].
- 14) HF, p. 541 [p. 543].
- 15) HF, p. 481 [p. 482].
- 16) HF, p. 481 [p. 482].
- 17) HF, p. 541–543 [p. 544–546].
- 18) HF, p. 544 [p. 546].
- 19) HF, p. 545 [p. 547].
- 20) HF, p. 547 [p. 549].
- 21) HF, p. 544 [p. 547].
- 22) HF, p. 548–549 [p. 551].
- 23) DE, t. 1, p. 164 [『狂気の歴史』 p. 12].
- 24) MMPsy., p. 90 [p. 133].
- 25) HF, p. 463 [p. 465].
- 26) マルクスにおける「疎外」概念をフォイエルバッハの人間学への従属として批判的に扱うアルチュセールにも、同様の両義的態度を認めることができる。例えば、Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Découverte, 1986, p. 71 [『マルクスのために』、河野健二、田村俣、西川長夫共訳、平凡社、1994年、p. 115] 参照。
- 27) DE t. 1, p. 98 [『夢と実存』、荻野恒一、中村昇、小須田健共訳、みすず書房、1992年、p. 69].
- 28) DE t. 1, p. 100 [同書、p. 73].
- 29) DE t. 1, p. 94 [同書、p. 60].

- 30) DE t. 1, p. 90 [同書、p. 53–54].
- 31) DE t. 1, p. 98 [同書、p. 68].
- 32) HF, p. 148–149 [p. 154].
- 33) AK, p. 104.
- 34) AK, p. 84.
- 35) AK, p. 87.
- 36) 経験的なものを超越論的なもののレベルにおいて価値づけようとする「前批判的素朴さ」については、『言葉と物』において明確なかたちで分析されることになる (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 331 [『言葉と物』、渡辺一民、佐々木明共訳、新潮社、1974年、p. 340])。
- 37) AK, p. 108.
- 38) AK, p. 123. 「哲学的人間学」については、Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1965, 36 sq. を参照。
- 39) AK, p. 106.
- 40) Cf., Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marge de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 [「人間の目的=終末」、高橋充昭訳、『現代思想総特集=ハイデガー』、青土社、1979年]。デリダはこのテキストのなかで、ハイデガーの「基礎的存在論」が、人間学的な思考を拒否しつつも実際にはより根源的な人間主義を含意しているということを、特に *eigentlich* という概念をめぐって明かにしようとしている。
- 41) HF, p. 475 [p. 476]. そしてまた、客観的な知の捕捉から逃れる「狂気それ自体」を語るということは、デリダが指摘するとおり、狂気そのものをして語らしめること、すなわち、狂気に語る主体としての地位を与えることに他なるまい (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 68 [ジャック・デリダ、『エクリチュールと差異』上、野村英夫訳、法政大学出版社、1977年、p. 83].)。
- 42) 解釈学的、現象学的思考についての批判として、例えば、Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 263–265 [『知の考古学』、中村雄二郎訳、河出書房新社、1981年、p. 304–306] を参照。
- 43) DE t. 1, p. 66 [『夢と実存』、p. 4].
- 44) 実際、フーコー自身も修めた心理学というこの学問は、特に彼の初期の著作において、容赦のない攻撃に晒されている。DE, p. 120–137, 137–158, 438–448, *Les mots et les choses*, p. 366–378 [『言葉と物』 p. 376–388] などを参照。
- 45) DE t. 1, p. 164 [『狂気の歴史』、p. 12].
- 46) DE t. 1, p. 163 [『狂気の歴史』、p. 11].
- 47) HF, p. 555 [p. 558].
- 48) 1964年に発表された論文「狂気、創作の不在」において、まさしくそうした「弁証法的人間」の死が語られることになるだろう (DE t. 1, p. 414 [『狂気の歴史』、P. 580])。

LA FOLIE ALIENEE

L'ANTHROPOLOGIE ET L'*HISTOIRE DE LA FOLIE*

Yasuyuki SHINKAI

On considère le plus souvent l'*Histoire de la folie à l'âge classique* comme le premier ouvrage qui montre l'originalité radicale des recherches de Michel Foucault. Il semble en effet que ce livre, ouvrant un horizon radicalement différent de celui de ses travaux précédents, esquisse les thèmes de toutes ses recherches à venir. Nous examinons dans notre étude cette *rupture* chez lui, en nous posant les questions suivantes: de quoi et comment a-t-il essayé de se détacher dans son analyse historique des phénomènes de la folie? Et, malgré cela, ce geste d'éloignement n'implique-t-il pas en réalité quelque chose inscrit encore dans ce à quoi il croirait avoir échappé?

Dans la *Maladie mentale et personnalité*, qui appartient à ses ouvrages « préhistoriques », Foucault cherchait à démontrer le rapport nécessaire entre la maladie mentale et la société qui l'entoure. L'*Histoire de la folie* reprend ce problème, mais de tout autre manière. Alors que le texte de 1954 prenait les contradictions sociales comme « origines réelles » de la maladie mentale, celui de 1961 met en cause la conception même de « maladie » ou celle d'« aliénation psychologique ». En analysant la réorganisation historique des pratiques d'internement du fou, Foucault y décèle les processus d'« objectivation » de la folie, qui ont fini par lui donner le statut du pur et simple objet de psychiatrie. Or, selon lui, cette « capture » de la folie par le savoir médical renvoie non seulement à la transformation institutionnelle, mais aussi à la structure cohérente de la pensée « anthropologique », structure qu'il considère comme fondamentale pour toute la culture occidentale depuis le XIXe siècle. L'objectivation de la folie constituant le premier moment de la connaissance positive sur l'humanité de l'homme, la notion d'aliénation à son tour suppose que *l'homme ait sa propre vérité* et que celle-ci soit perdue dans l'esprit du malade. En un mot, en traitant du changement historique des expériences de la folie, Foucault dénonce la naïveté objectiviste qui suscite la prétention d'aboutir à la vérité psychologique de l'être humain.

Sa « rupture » consiste donc en la découverte de l'illusion anthropologique. Mais, un problème se pose lorsqu'il invoque la notion d'« objectivation » pour conjurer cette chimère. Car, de même que la notion d'*aliénation* suppose l'*inaliénable* qui constituerait dans l'homme sa propre personnalité, de même celle d'*objectivation* suppose une *subjectivité* inaccessible à toute connaissance possible. C'est pourquoi l'objectivation de la folie n'est pour Foucault rien d'autre que son aliénation. Il conteste la définition de la folie *comme aliénation*, puisqu'elle ne désigne que *la folie aliénée*. Mais, dans la proposition: « l'homme a sa propre vérité », il s'agit non seulement de *la vérité de l'homme*, mais aussi du *propre* ou de la *propriété*, et la notion d'aliénation implique ce thème essentiel de l'anthropologie. En effet, comment la perte serait-elle possible sans présupposer une propriété originelle, même si cette dernière se tenait hors de toutes les prises du

savoir? D'où une dialectique du Même et de l'Autre, dialectique qui permet d'espérer la *récupération* ou la *réappropriation*, et qui sera radicalement mise en cause par les recherches ultérieures de Foucault. Tout en contestant le postulat anthropologique, l'*Histoire de la folie* en conserve encore des vestiges.

Depuis ses livres de jeunesse, Foucault était surtout hostile à la psychologie positiviste. Et ce faisant, il sauvait le pouvoir secret du négatif qui constituerait le sens profond du positif. A travers ses études au cours des années 60, il dévoilera un sol « archéologique » sur lequel repose à la fois le positivisme et ce qui s'oppose à lui. L'*Histoire de la folie* n'est pas la liquidation une fois pour toute de sa préhistoire, mais le commencement de son effort pour « se dépendre » de lui-même, en quoi consiste son activité philosophique.