

第三部 抑圧と真理

ここまで第一部ではフロイトにおける抑圧を検討し、第二部ではラカンが抑圧と言語活動と結びつけてどのように再構築したかをみてきた。ラカン理論をとおして言語活動を欲望の観点から眺めたとき、抑圧とは語る存在にとって必然的に生ずるものであると捉えることができる。

だが、このとき抑圧理論は、一般に考えられている言語活動、たとえば対話において前提とされているある考えを瓦解させるものであるといわねばならない。それはコミュニケーションにかかわる問題であり、言語をコミュニケーションのための透明な媒体とみなす考えである。言語を透明な媒体とみなすとはつまり、話者の意図するものを言語記号が真理として提出していると考えることである。たとえば言語学はこの前提のうえで、言語活動がコミュニケーションを可能にする仕組みを研究対象にしているといえるだろう。だが抑圧理論は、このような前提を覆すものである。患者が語っていることにたいし分析家が「抑圧がはたらいている」としたとき、たとえ言語活動が患者の意図するものを表現していたとしても、それが真理であるとはいえなくなる。このように話し手が嘘偽りなく語っていることを真理とみなさないということは、かなり奇妙な事態であるといわざるをえない。抑圧理論は言語活動を、このような事態へと導くのである。

さらにこれは、分析家が語ることに当然、該当するはずである。抑圧がことばを交わすことにおいて必然的に生ずるものであるなら、分析家の語ることに真理であるということの保証はどこにもない。では、抑圧理論を受け入れるとき、言語活動と真理の関係にかんしてどのように考えられるだろうか。こうしてラカンによる抑圧理論は、言語活動における真理にかんする考察を促さずにはいない。

ところでハイデガーもまた、存在にかんする考察の途上で、言語活動における真理について独自の考えを提出した。ラカンは、抑圧を言語活動と結びつけたことから生じた、このような言語活動における真理の問題を考察するのに、このハイデガーの議論を参照としている。ここではまずその議論を確認したい。

ラカンは、ハイデガーにおける真理概念を参照としながら、抑圧の構造を提出する。それによれば、言語活動におけるシニフィアン連鎖から主体の脱落することが、抑圧として考えられる。

では、このように再構築された抑圧理論を受け入れるとき、語る存在は、言語活動によって抑圧されつづけるしかないのだろうか。このとき、精神分析とはどのような営みと考えればよいのだろうか。

ラカンは、ハイデガーを参照とすることで導き出された言語活動と真理の考えを基盤に

して、四つのディスクールという、言語活動にかんする精神分析独自の考えを提出する。この議論を検討することで、言語活動に抑圧されているわれわれの営みのなかに、主体的出来事の可能性を確認することができるだろう。言語活動における抑圧において、どのようにして主体的出来事を見出しうるのか。最後に、この点を追及してみたい。

A ハイデガーとラカン

精神分析から遠ざかるように思われるかもしれないが、ここではまずハイデガーの議論を確認しておきたい。ラカンは自身の理論の基礎を築き上げるさい、つまり第二部でみてきたような抑圧を言語活動と結びつけた理論形成やシニフィアン概念の練り上げをおこなうさい、ソシュールの構造主義だけでなく、ハイデガー哲学もまた参照としている。たとえば、『エクリ』の最初に収められている論文の冒頭は次のようにはじめられる。

われわれはこれまでの研究によって、反復強迫 *l'automatisme de répétition/Widerholungszwang* は、われわれが以前にシニフィアン連鎖の執存 *l'insistance* と名づけたもののなかに根拠をおいているのを知りました。この観念そのものは、脱・存 *l'ex-sistance*(つまり脱中心的位置)と相関的な関係にあるものとして明らかにされたわけですが、フロイトの発見を重視しなければならないとき、ここに無意識の主体が位置づけられます。(E11,カッコ内はラカン)

ラカンによるフロイト理論の再構築を、あえてひとことでいうなら、ラカンはフロイトの無意識をシニフィアン連鎖と主体の出来事の関係によって理論化しなおしたといえるだろう。この引用文にかんしては、本稿のこれまでの考察からその意味のおおよそのところを捉えることは可能であるように思われる。

反復というタームはフロイトのもちいるコンテクストによってふり幅があるが、ここでは広義の意味として患者の振舞いにみられる現象と捉えておこう。たとえばフロイトによれば、患者は想起がうまくいかない場合、自分ではそれと知らずに過去の関係性を分析家とのあいだで反復する。このとき反復されるものは、エディプス・コンプレックスであったり、去勢コンプレックスであったりする。だが、患者自身はその振舞いあるいは臨床においてみずから語ることを意味するところを知らないし、ましてやそれが反復であることもわからない。こうして反復とは、症状という現象を説明するものでもある。つまり、症状とは患者自身が知ることのできない、患者自身にかかわるなにかなのである。それが、

症状としてあるいは臨床において語ることをとおして反復されるのである。

ラカンはこの反復を、シニフィアンシニフィアンの執存として、シニフィアン概念によって理論化しなおした。ラカンにおいて、語る存在は、書き込まれた S_1 の意味をもとめてシニフィアン連鎖に晒される者とされた。その意味のわからなさが、執拗なまでに自己主張するとき、それが症状として現われるとラカンは考えるのである。

いっぽう、このシニフィアン連鎖の執存が脱・存と相関的な関係にあるという点にかんしては、まだ本稿ではふれていない。ラカンは、ここに無意識の主体という出来事を位置づけている。これは、「分析の終わり」をどのように考えるかということの問題もかかわっている。第三部はこの点を明らかにしていく。そしてここにこそ、精神分析における倫理的なものが賭けられているのである。だがそのまえに、ラカンがハイデガーの議論をどのように引き受け、みずからの理論に反映させているかを明らかにせねばならないだろう。

うへの引用にある、われわれが「執存」と訳した“*l'insistance*”も、「脱・存」と訳した“*l'ex-sistance*”もハイデガーのタームである。この引用は、ラカンによるフロイト理論の再構築の基礎を明言したものである。われわれは本稿において、この点を抑圧に焦点を絞りたいどってきたのである。そして、この引用は、「無意識の主体」が取り上げられているかぎり、抑圧について述べたものと捉えることのできるものである。

たしかに、本稿でみていくことになるが、ラカンによるハイデガーのタームの使用は、ハイデガーのものと厳密に同じ意味ではなされていない。しかしだからといって、ハイデガーのコンテクストをまったく逸脱しているわけでもない。ラカン理論のなかでそのいいまわしの担う意味を厳密に捉えるためにも、その出どころのコンテクストとラカンにおける使用との差異を明確にする必要がある。それゆえ、ここではまずハイデガーの議論をみていくことにする。

第一章 ハイデガーにおける真理概念の展開

ヨーロッパの伝統的な真理の捉えかたに対応説と呼ばれるものがあり、それは「知性と事物の合致 *adaequatio intellectus et rei*」と定義されている。ラカンは、これに反するようになしかたで、真理概念を提出する。「パロールは、その真理が事物との合致と呼ばれるものにもとづいていないだけ、真にパロールとして現われます」(E351)。このとき参照とされているが、ハイデガーの真理概念の議論である。ハイデガーもまた、『存在と時間』をはじめ、ほかの多くのテキストのなかで「知性と事物の合致」によって定義される対応説の真理概念を批判し、ギリシア語で「真理」を意味するアレーテイア *ἀλήθεια* に立ち戻

ることを提唱していた(cf. SZ44)。

また、ラカンは1956年、みずから設立した学派の機関誌にハイデガーの講演論文「ロゴス」をみずから翻訳して掲載した。そのなかに、「ロゴスは、それ自身において同時に露わにすることと隠すことである」(LO225)という一節があるが、これこそ抑圧を言語活動と結びつけるさいに参照とした一節であると考えられる。この一節を、ハイデガーにおける言語活動と真理にかんする考えとともに正確に理解するためには、『存在と時間』から論文「真理に本質について」までの真理概念にかんする一連の展開をつかんでおかななくてはならない。また、この展開のなかで、「執存」と「脱・存」という考えが提出されるのである。

『存在と時間』は1927年に刊行され、論文「真理の本質について」は刊行こそ1943年であるが、もともとは1930年のブレーメンでおこなわれた講演がもとになっており、この二つは時期的にも比較的接近した期間のなかでの考察である。そのいっぽうで、論文「ロゴス」は1944年夏学期の講義をもとに、1951年に『ハンス・ヤンツェン記念論文集』に掲載されたものであり、たしかに、『存在と時間』、論文「真理の本質について」と論文「ロゴス」のあいだには、少なくとも10年以上の開きがある。

だが、真理概念にたいするハイデガーの基本的な考えは、論文「真理の本質について」において決定されており、論文「ロゴス」のなかでその方向性に大きな変化はみられない。むしろ、論文「ロゴス」を読解するうえで、『存在と時間』から論文「真理の本質について」におけるハイデガーの真理にかんする考えかたの展開を把握しておくことは不可欠である。それゆえ、本章においてくわしくみていくことにする。

さきに要点だけを述べておこなうなら、『存在と時間』においてアレーティアとしてしかふれられていなかった真理概念は、論文「真理の本質について」では、レーテーにおける秘密 *Geheimnis* として現存在に通告されるべきものとなる。ハイデガーはこのように考えることで真理概念を現存在の存在様式と相関的に捉えることを可能にし、ラカンはハイデガーのこの議論を参照としながら、無意識の領域へ、フロイトとはべつのしかたで、つまり無意識の主体という出来事によって、アプローチすることを可能にしたのである。この点を理解するために、ハイデガーの真理にかんする議論をみていきたい。

第一節 『存在と時間』における真理概念

語ることとしてのロゴスと真理

まずは『存在と時間』からみていこう。ハイデガーはそこで、「真理とは、発見されるものである *Entdechttheit-Sein*」(SZ290)と述べる。これは、ギリシア語の「真理」を意味するアレーティア *ἀλήθεια* を文字どおりに捉えた意味である。「隠れ」を意味するレーテ

一 λήθη に、否定を意味する “ἀ” が付されており、直訳するなら「隠れ」「なさ」を意味するこの語は、たしかにハイデガーのいうとおり真理を「発見」とかかわる出来事によって表現しているといえる。

ところで、このような事態に深く関与しているものこそロゴス λόγος であるとハイデガーは考えた。ギリシア哲学のテクストのなかでロゴスとは多義的にもちいられるが、『存在と時間』では、「語ること Rede」の意味であると限定されており、さらにその「語ること」にかんしても、陳述としての「語ること」にともなう判断や態度決定などは含まれず、「語ることとしてのロゴスとは、話のなかで話題になっているものごとをあからさまにすること、デロウン δηλουν というほどの意味である」(SZ43)とされている。このように述べられていることから、ハイデガーが真理を言語活動と結びつけて考えているのがわかる。この点について、ハイデガーは次のように述べる。

ロゴス λόγος が真理であること、つまりアレーテウエン(=隠れなさ) ἀλήθειεν であるとは、話題になっている存在するものをアポパイネスタイ(=見えさせること) ἀπόφαινεσθαι としてのレーゲイン(=語ること) λέγειν において、その隠れから取り出し、それをアレーテス(=隠れていないもの) ἀληθές として見えるようにすること、要するに、発見すること *entdecken* ということである。(SZ44)

以上のように、ハイデガーは真理をアレーテイアすなわち隠れなさと捉え、それをロゴスのはたらきのうちに見出すのである。

語ることの三つの意義

ところでハイデガーは語ることに、「話題になっている存在するものを見えさせること」以外のはたらきもあることを指摘している。『存在と時間』のなかでそれは「言表 Aussage の三つの意義」(SZ204)として取り上げられている。本稿ののちの展開のためにも、ここでそれらを確認しておきたい。

ひとつ目は「挙示 Aufzeigung」とされ、二つ目は「陳述 Prädikation」、三つ目は「伝達 Mitteilung」とされている(SZ205)。だがそのさいにも、前者が後者を根拠づけるという考えがみられるため、ハイデガーにおいて「言表」のもっとも根源的意義は、「挙示」ということになる。これが、アレーテイアとしてのロゴスのはたらきである。

二つ目の陳述は、哲学の伝統的な考えとかかわっている。それは「真理の場所は命題である」というものがあるが、これにしたがい哲学においてはアリストテレス以降、論理学における陳述を手がかりにしてはじめて真偽を探ることができるという考えが支配的であった。だが、ハイデガーはそのように考えない。なぜならハイデガーにとって陳述とは、真理にかんしては二次的なことだからである。彼においては、「命題の本質」もまた、「ア

ポパイネスタイ(=見えさせること)、つまり存在するものを見せさせること」⁵⁰、つまり挙示という言葉の意義にある。

三つ目の伝達は、われわれが本稿においてコミュニケーションと呼んできたものと同じはたらきを示している。われわれはラカンとともに、コミュニケーションではない言語活動の領域を追及して来たわけだが、ハイデガーもまた伝達とは異なる領域を探究する。この点については、のちに取り上げることにしたい。

現存在の存在様式と真理

ここでは、まずハイデガーが真理をアレーティアとしてのロゴスとして捉えた点についてみていきたい。なぜハイデガーは真理を、ヨーロッパの伝統的な考えに反してまで、このように見えさせることすなわち発見されることであると、つまりはギリシア語のアレーティアという語の意味する隠れなさという意味に立ち返って捉えようとしたのか。

それは、この発見するということが、ハイデガーの哲学的探究の中心にある現存在の存在様式 **Seinart** とかかわることだからである。ハイデガーは『存在と時間』において存在の探究に狙いをつけるわけだが、そのための方法論としてまず現存在の分析をおこなうのであった。「現存在の存在論的分析論がそもそも基礎的存在論をかたちづくっているのであり、したがって現存在こそ、原理的に先行してその存在について問いかけられるべき存在するものとしての役割をはたすものなのである」(SZ19)。このような問題意識のうえで、ハイデガーは「真理は存在と同根源的連関をなしている」(SZ283)と述べる。

哲学の歴史においても真理を扱うことは、古代ギリシアから問題の中心にあった。だが、そこでの真理もまたハイデガーによれば、認識論や判断論にかかわるものではなく、「事象や自己自身を現示するもの」という意味に捉えられなくてはならない(SZ282)。このように、真理を発見とかかわるものとして捉えることは、ギリシアから直接引き継いだ問題意識なのである。そして、それは、現存在の存在のありかたを問題とするということの意味している。

このように、ハイデガーは真理を現存在の存在のありかたから考察せねばならないと考えた。この観点から真理を現存在の存在様式とのかかわりから議論しているのが、『存在と時間』の「第四四節 現存在、開示性および真理」である。そこでは、真理を現存在の存在様式から捉えねばならないということが次のように主張される。

真理は発見されるもの **Entdecktheit** と発見する存在 **Entdectend-Sein** とであるという「定義」は、たんなる語義の説明ではなく、われわれがさしあたり「真理」と名づけるならわしになっている現存在の振舞いの分析のなかから生じてくるものなのである。

発見的であるという意味で真理であることは、現存在のひとつの存在様式であ

⁵⁰ ハイデガー『論理学』、佐々木亮他訳、創文社、1989,p.140.

る。(…)発見することは、世界-内-存在の存在様式のひとつなのである。(SZ291)

このとき存在するものが発見されるものとして現われてくる(隠れなくなる)のは、現存在の開示性 **Erschlossenheit** という存在様式をその条件としているとされる。

内世界的に存在するものが発見されるということは、世界の開示性にもとづいている。そして開示性とは、現存在がそれに応じておのれの現を存在するところの根本様式である。開示性は、情態性 **Befindlichkeit**、了解 **Verstehen** ならびに語ること **Rede** によって構成され、そして世界、内-世界ならびに自己に同根源的にかかわっている。(…)発見されるものはこの開示性ととも、かつこれによって存在するものであり、したがって、われわれは、現存在の開示性にいたって、はじめて真理のもっとも根源的な現象に達するのである。(SZ292)

このように、真理が現存在の根本様式であるとされる開示性によって説明され、このときの開示性は情態性、了解、語ることによって構成されるといわれる。そのため、ハイデガーの真理概念を理解するためには、この情態性、了解、そして語ることをそれぞれのようなことをさしているのか把握していなければならない。

了解と情態性

まず了解であるが、これは現存在が世界-内-存在と呼ばれることとかかわっている。現存在にとって世界とは、たんに三次元的に延長する世界ではなく、なんらかの主旨をもったものとして現われる。つまり現存在は、世界を主旨あるものとして形成している。たとえば机は「ものを書く作業をなすためのもの」「として」存在し、けっして「四足のついた板」としてあるのでもなければ、ましてやアイデアによってその本質を受け取ることではじめて獲得されるようなものでもない。さらに、机だけでは存在せず、椅子、ランプ、家具、窓、ドア、部屋などといったものとの連関のなかに存在している。このように、道具がなにかのためのもの「として」現われることが、解釈 **Auslegung** と呼ばれる。この解釈を可能にするのが、世界の主旨の了解なのである。

さらにこの了解は、現存在が可能的に存在している存在様式であるともいわれる(SZ190)。つまり、了解とは現存在自身の可能性 **Möglichkeit** へと向けられたものでもある。ここでいわれる可能性とは、現存在みずからがひとつとでない自身の存在にかかわっているという事態を示している。すなわち、了解によって示された現存在の可能性とは、現存在が自身をみずから形成した世界に投げ入れることで、自分が自分にかかわっていることを示している。この性格が投企 **Entwurf** と呼ばれる。「了解とは、投企であるがゆえに、現存在が自身のさまざまな可能性を可能性として存在しているという、現存在の存在様式である」(SZ192)。いいかえるなら、了解とは、現存在の、不変という意味での確固たる存在性を備

えていない存在様式である。この意味での可能性である。それゆえ、「了解は存在可能として、底の底まで可能性に貫かれている」(SZ194)のであり、「投企は投げることに於いて可能性を可能性として自身に先投し、どこまでも可能性として存在させる」(SZ193)といわれるのである。

次に情態性であるが、これは、気分 *Stimmung* あるいは気持ちのことであるとされる(SZ178)。だが、このときの気分にかんして、心理学的な意味だけを独立させて捉えてはならない。すなわちこれは、「今日は気分がいい」とか「気分がすぐれない」ということだけを示すための概念ではない。ハイデガーが、情態性すなわち気分を扱うことで示したいのは、現存在が世界内に現われるその状態である。世界-内-存在といわれるときの世界は、三次元的に延長している空間のことではなかった。現存在にとって世界とは、現存在以外の存在するものが現存在にとって、道具「として」現われる場であった。現存在は、そのような世界のうちに気分として存在しているのである。現存在は、まず気分として世界内に投げ入れられている。その性格が被投性 *Geworfenheit* と表現される。了解の性格が投企であったのにたいし、情態性は被投性とされるのである。

また情態性は、「とくにかく存在し、無いわけにはいかない」という露骨な事実(SZ179)ともいわれている。このためこの様式は、事実性 *Faktizität* とも呼ばれる。これは、了解の可能性と対をなしている。だがこれは、客観的事実のことをさしているわけではない。事実性とは、被投性として世界内に「とくにかく存在する」という現存在の存在様式なのである。

ここまでわれわれは、ハイデガーの真理概念のもっとも根源的な現存在のありかたとされた開示性を理解するために、情態性と了解をみてきた。それは、ひとことでいうなら、世界-内-存在たる現存在が、みずから世界を形成しつつ、その世界内において存在するものが現われてくるために現存在の存在様式はどのようなものであるかを問題とした概念、つまり存在論的条件を示した概念であるといえるだろう。そして、この二つによってハイデガーは真理の条件である現存在の開示性を説明しようとする。

開示性と発見としての真理

「情態性と了解は、実存範疇として、世界-内-存在の根源的開示性を構成している」(SZ196)。発見することとしての真理が成立するためには、存在するものを発見する場が必ず必要となるが、現存在はその場を、了解によって世界を開示しながら、みずからはその世界内で情態性として開示されているのである。「(…)可能性を投企的に開示することにおいて、現存在はいつもすでにある気分をもっている。ひとごとでない自己の存在可能の投企も、現のなかへ投げられているという既成事実へ委付されている」(SZ196)。この開示し、開示されているという二重の意味における開示性が、現存在の開示性なのである。そして現存在が、このような存在様式にあるとき、存在するものが現存在にたいし現われてくることができる、すなわち現存在は存在するものを発見することができるのである。

語ることと真理

そして、このような存在様式としてハイデガーが注目するものこそ、語ること *Rede* なのである。「語ることは、情態性および了解と、実存論的には同根源的である」(SZ213)といわれている。このような考えから、ハイデガーはさきほどみたように、「話のなかで話題になっているものごとをあからさまにする」(SZ43)という挙示のはたらきを語ることにおける第一の意義として提出したのである。

ここまできて、われわれはさきほど引用した「開示性は、情態性、了解ならびに語ることによって構成され」(SZ292)というハイデガーのことばの意味を理解することができる。つまり開示性とは、存在するものが現存在にたいし現われるためのすなわち見えるようになるための世界という場が、情態性と了解という現存在の存在様式の開かれた状態にあることを示している。このとき、語ることとは、まさにそこに存在するものを話題として現われさせることすなわち見えさせるようにすることなのである。

アポファンシス(=見ること) *ἀπόφανσις* としてのロゴス *λόγος* が真理であるのは、アポファイネスタイ(=見えさせること) *ἀπόφαινεσθαι* という様態におけるアレーテウエン(真理であること) *ἀλήθειεν*、すなわち「存在するものを、隠れから引き出して、その隠れなきありまさ(発見されたもの)において見させる」からなのである。(SZ290)

このような考えから、真理すなわち存在するものが発見されるという出来事において、情態性と了解という現存在の存在様式と同根源的に、語ることがあげられるのである。

以上みてきた『存在と時間』におけるハイデガーの真理概念においては、発見することあるいは見えさせることであるような、隠れなさということが強調されているといえるだろう。だが、論文「真理の本質について」のなかでは逆に、隠れなさにおける隠れの重要性が指摘されることになる。ラカンの翻訳した論文「ロゴス」も、論文「真理の本質について」と同様の立場にある。それゆえ、われわれとしては、この回転の経緯をみておく必要があるだろう。

第二節 『存在と時間』における真理と現存在の乖離

『存在と時間』における真理概念にかんする議論の方向性

前節においては、ハイデガーが真理を発見することとして捉えるための条件を探る過程で現存在の存在様式を考察し、現存在の開示性をそのための条件として提出したことをみた。このとき、現存在がそのような状態にあるという条件のもと、語ることが発見されるものを見えさせるようにするという意味で、語ることがアレーティアとしての真理と関連

づけられたのであった。このように言語活動は、存在するものを現われさせるという意味において真理であるとされている。しかし、ラカンが言語活動における真理の問題にかんして参照としたのは、このような『存在と時間』における真理概念ではない。ラカンが真理を言語活動と結びつけて捉えるとき、そこには無意識がかかわっているため、むしろ言語活動によって隠れてしまうものとの関係で真理が問題とされる。

だが、真理にかんして隠れなさだけが強調されるような議論にハイデガー自身とどまることはなく、真理概念は彼の考察のなかでさらに追及され、修正されることになる。というのも、『存在と時間』における真理概念は、そもそものハイデガーの目的であった真理を現存在の存在様式と結びつけることをせずに、逆に、真理を現存在から切り離してしまう結果になると考えられるからである。ここでは、その点を明らかにしたい。

ハイデガーは真理を「知性と事物の合致」でもなく、論理学におけるような命題の整合性を追求するのでもなく、現存在の存在様式に依拠したものとして考えた。この問題は、『存在と時間』のなかの「第四四節 現存在、開示性および真理」のなかでくわしく考察される。そこで、「現存在は真理のうちにある」(SZ292)という定式が提出される。

現存在が本質上、自身の開示性を存在し、このように開示された現存在としてのごとを開示し発見するがぎり、現存在は本質上「真理」なのである。現存在は真理のうちにある。(SZ292)

このときハイデガーは、この「現存在は真理のうちにある」という定式を、これまでの考察の成果から四つに分けて理解することを促す。ひとつ目として、真理を発見として捉えることをとおして、真理にかんして問題となるのが発見する現存在の開示性という存在様式であることが指摘される。二つ目として、その開示性の被投性という事実性の側面が指摘される。情態性のことである。三つ目として、開示性の投企という可能性の側面が指摘される。了解のことである。この段階においてハイデガーは、開示性にかんして「本来的」な開示性ということを取り上げ(この「本来的」ということについては後述する)、「現存在がそのうちに存在可能として存在しうるもつとも根源的な、しかももつとも本来的な開示性は、実存の真理性である」(SZ293)と述べる。つまり、ハイデガーは「現存在は真理のうちにある」という定式によって、現存在の開示性を新ためてもち出し、その了解と情態性を強調しているのである。

この本来的開示性については、時間性や死の考察を経たのち、第六〇節において、良心をもとうとする意志に含まれている開示性としての覚悟性 *Entschlossenheit* が提出されることになる。しかし、真理を問題としている第四四節のなかではこの点についてふれられているのみで、本来的開示性がどのようなものであるかについては言及されない。いやそれどころか、われわれの見解からすると、『存在と時間』全体をとおして提出されている真理概念の考察においては、少なくとも言語活動との関係でこの領域すなわち本来的開示性

が確保されていないように思われるのである。だが、現存在にとって語ることが、開示性における情態性と了解性と同根源的なものとして提出されている以上、これはハイデガーにとってもふたたび検討せねばならない点であるというべきではないだろうか。

頽落と非本来性

われわれは第四四節の議論において、真理と現存在の存在様式が切り離されていると考える。その根拠としては、ハイデガー「現存在は真理のうちにある」という定式の説明としてあげた四つ目のものがかかわっている。これまでみた三つ目までは現存在の存在様式が真理にかかわることについての説明がなされていたのにたいし、四つ目では一変して非真理について述べられる。ここで頽落 *Verfallen* が提出され、それによって非本来性ということが取り上げられる。

このとき、ハイデガーが『存在と時間』のなかで非真理をどのようなものとして考えていたかが明らかになるわけだが、この非真理の捉えかたが、『存在と時間』におけるハイデガーの真理概念の追究を、彼自身の狙いから逸らしていると、われわれは考えるのである。われわれがこのように考える理由を明らかにするためには、頽落とハイデガーにおける本来性/非本来性の区別をはっきりさせておく必要があるだろう。

頽落とは、これまでみてきた現存在の実存論的分析とはべつに、日常的な世界・内・存在を扱うために導入された概念である。ハイデガーによれば、「この名称は、なんら否定的な評価を表明するものではなくて、現存在がさしあたっていたいは、配慮された「世界」のもとにたずさわっているということにほかならない」(SZ233)。また、これはハイデガーが「非本来的」と呼ぶものと直接関係している。「われわれが(…)現存在の非本来性と名づけておいたものは、いま頽落の解釈を通じていつそう鮮明に規定されることになる」(SZ233)。ここで、ハイデガーのいう「本来性 *Eigentlichkeit*」/「非本来性 *Uneigentlichkeit*」について断っておく必要があるだろう。

この区別は、『存在と時間』のなかで一貫しており、ここで取り上げている真理概念においても指針のひとつとなっている。了解と情態性による開示性は本来的なものであり、頽落においてそれは非本来的なものとされる。では、それらを区別する基準はどこにあるのか。

それは、ハイデガーが人間を現存在として規定するときのその定義であった、各自性 *Je-meinigkeit* が保たれているか否かということにある。「自己を失ったとか、まだ獲得していないとかいうことがありうるのも、現存在がその本質上、可能的に本来的なもの、すなわち、おのれに託されたものであるからである。本来性と非本来性という二つの存在様式は(…)、現存在がもともと各自性によって規定されているということにもとづいている」(SZ57)。そして、ここで取り上げる頽落においては、現存在がこの各自性を逸れている世界と結びついた状態を表わしているため、非本来的と呼ばれるのである。

実存論的分析においては、現存在のひとつでない自身の存在へのかかわりが前面に出

されている。だが現存在がほかの人びと **die Anderen** とのかかわりのなかで生活している以上、現存在を問題とするのに他者とのかかわりにふれないわけにはいかないだろう。日常的な世界-内-存在においては、この他者とのかかわりから現存在について考察されるのである。

そこでは、世界-内-存在の世界がほかの人びととの共同世界 **die Mitwelt** とされる。それと同時に、現存在もまた共同現存在 **das Mitdasein** となる。ハイデガーがこの領域にたいし警戒的であることは否定できないだろう。もちろん、現存在が共同でいることが、それだけで批判されるのではない。

ハイデガーは共同現存在について次のように述べている。「ほかの人びととともに、彼らのために、そして彼らにたいして取り上げた仕事にたずさわっている配慮のなかには、ほかの人びととの違いについての気遣いが潜んでいる」(SZ168)。ハイデガーが警戒するのは、この気遣いのために現存在が本来的な自同性⁵¹ **Selbigkeit** を見失ってしまうことである。「重要なことは、共同存在としての現存在が知らず知らずに受け入れてしまった、ほかの人びとの目立たない支配ということである」(SZ168)。ほかの人びとの支配のもとで、各々は各自性 **Je-meinigkeit** を備えただれかではなくなってしまう、ハイデガーが〈ひと〉**das Man** と呼ぶ中性的かつ匿名な者に埋没してしまう。そこでは、「〈ひと〉もするような享楽や娯楽をもとめ、〈ひと〉もするように文学や芸術を読み、鑑賞し、批評し、そしてまた、〈ひと〉もするように「大衆」から身を引き、〈ひと〉が慨嘆するものを、やはり慨嘆している」(SZ169)。ハイデガーが警戒するのは、このように頹落のなかに潜む現存在から各自性を見失わせる力なのである。

頹落としてのおしゃべり

ハイデガーは頹落において警戒するべき状態を、現存在が「〈ひと〉の公開性 **Öffentlichkeit** のなかでわれを忘れる」(SZ233)ことであると述べる。このとき語ることは、現存在の開示性とかかわることなく、おしゃべり **Gerede** となってしまう。ここで、本稿において注目すべき語ることにおける頹落のありかたである、おしゃべりについてふれておきたい。

それは、ひとことというなら、話された話題を他人と共有するという経験である。これは、さきほど取り上げた言表の三つの意義のなかの三つ目、つまり伝達において起こりうる。本来的な語ることとかかわりのある真理の経験とは、存在するものが、開示性におい

⁵¹ この自同性と、いわゆる自己同一性とを混同してはならない。自己同一性とは、一般には異なる時間と空間内において同一の「私」が確保されることをさすという意味において、自己の統一にかかわる状態のことであるが、この自同性とは、現存在あるいは実存のありかたを示したものとかわっており、それは自身が自身にかかわるという各自性であった。それゆえ、この意味するところは統一というよりは、分裂の意味合いの強いように思われる。「本来的に実存する自己の自同性は、多様な体験のなかで存続する自我の同一性からは、ひとつの深淵によって隔てられているわけである」(SZ173)。

て現存在にたいし立ち現われてくるというひとつとでない実存論的な経験であった。しかし、伝達において話題の共有を第一に考えるのであれば、各自的な経験はむしろそれにたいし抵抗するものであり、また障害となりうるものとなるだろう。そのため、おしゃべりにおいては、了解にたいし平均的了解性が問題とされる。「聞くひとが話の主題へむかって根源的に了解する態度をとらなくても、伝達される話がかんりのところまで了解できるのは、この平均的了解性にしがっているからである」(SZ223)。この平均的了解は、公開性への気遣いのはたらきから生じたものである。

さらに、このおしゃべりにおいては、さきほど了解の議論において取り上げた解釈とはべつの既成的解釈と呼ばれるものが機能しているとされる。それは、「話題になっているものごとの理解がすでに達成されたと思っており、その憶断にもとづいて」(SZ225)なされる解釈である。ここでハイデガーがいつているのは、いわゆるコミュニケーションのことでありと捉えてよいだろう。

コミュニケーションとは、ある人物の意志をほかの人物に伝達することである。このとき、話された話題にかんしてほかの人びとと共通の理解を獲得することのみを目的と考えるなら、話されたことを、平均的解釈に則った既成的解釈によってつかみとるほうが、より迅速かつスムーズに、ことばのやりとりを展開させることができるだろう。

だがそのようなやりとりは、「あらゆる新しい問いと対決とを封じ、それらを独特のありさまで抑え込み渋滞させる」(SZ225)ことになるため、「話題にのぼる存在するものの地盤へ立ち戻ってみることを怠って」(SZ225)おり、そのためハイデガーにとっては真理とかかわりのあることとはいいがたいのである。もちろん、迅速かつスムーズになされたコミュニケーションのすべてが、おしゃべりであるとはいいたいわけではないだろう。それが、真理へと開かれた語りこととなるかまたはおしゃべりとなるかは、そのときの現存在の存在様式にかかわることなのである。

真理と非真理の同根源性と現われては隠れる運動としての真理

ここまで、頽落と言語活動の関係をみてきた。では、なぜこのような頽落が、「現存在は真理のうちにある」という命題の説明の第四番目に取り上げられるのか。それは、ハイデガーの真理概念にしたがうなら、「「現存在は真理のうちにある」という命題のまったき実存論的＝存在論的意味は、同根源的に、「現存在は非真理のうちにある」という含蓄を含んでいる」(SZ294)からである。

ハイデガーの真理概念は、「知性と事物の合致」のように客体的に規定されうるものではなかった。ハイデガーの根本問題が存在論であり、それが現存在の分析によって存在論的に探究される以上、そこで問題となる真理概念も客体的なしかたによる決定とはべつに、現存在の存在様式から考察されねばならなかった。このとき真理は、現存在の存在様式に左右されるものでなければならない。つまり、了解と情態性という開示性のもと現われるなら真理であり、既成的了解によってとりあえず理解されるにとどまるなら、非真理であ

るということになる。すなわちハイデガーにおいて真理とは、永遠の相のもと不変にとどまるようななにかではなく、現存在の存在様式によって現われたり、隠れたりする運動のことなのである。それゆえ、「現存在は真理のうちにあり」、「それと同根源的に非真理のうちにもある」といわれるのである。このような考えのもと、この命題の第四番目、非真理にかかわることが次のように述べられる。

発見され開示された事柄は、おしゃべり(…)による歪曲と閉塞の様態におかれる。存在するものへとむかう存在は、消し去られたのではないが、根を失っている。存在するものは全面的に隠されているのではなく、とにかく発見されているのであるが、それが同時に歪められている。それは現われ出ているが、しかし仮象の様態で現われている。同時に、まえに一度発見されたものが、歪曲と隠れのなかへ沈み込む。現存在は、本質的に頹落するゆえに、その存在構成上からいって、「非真理」のうちにある。(SZ295)

ここで、ハイデガーが非真理を隠れと関連づけている点を強調しておきたい。この点こそ、『存在と時間』のなかでは真理と現存在が最終的には切り離されてしまっているとわれわれが考える根拠がある。だが、それを明確に示すためには、もう少しハイデガーの議論を追っていく必要がある。ハイデガーが非真理をこのように隠れと関連づけたのは、現存在にかんする存在論的考察の道を切り開く目的のうちで、真理を現存在の存在様式から捉えるためである。

こうした狙いのもと真理概念について考察するとき、現存在が真理にたいしてどのようなあらねばならないだろうかという問いが提出されるべきではないだろうか。たしかに、このような当為にかかわる問題提起は、ハイデガーの意図にそぐわないものかもしれない⁵²。しかし、当為というのは強すぎるにしても、真理にかんして現存在の存在様式が問われるとき、現存在は少なくとも真理のための審問される場として現われなければならないのではないか。この現存在の審問こそ、哲学における真理概念にかんする考察の意義があるとハイデガーは考えてはいなかっただろうか。

さきほどみたように、ハイデガーは『存在と時間』の第四四節において、「もっとも根源的でありかつもっとも本来的な開示性」として「実存の真理性」(SZ293)をあげ、それについて第六六節において、「ひとごとでないおのれ自身の負い目にある存在へむかって、沈黙のうちに、不安を辞さず、おのれを投企すること」(SZ393)と述べていた。われわれとしてはハイデガーのこのような発言から、彼が哲学を現存在の審問の場として捉えていたと考えずにはいられないのである。

ハイデガーがこのように考えていたとするなら、真理もまた現存在の審問の場として提

⁵² 『形而上学入門』(1935)のなかのIV存在の限定の「存在と当為」と題された第四節において、ハイデガーは、存在論を当為へと関連づけることを警戒している。

出されなくてはならない。しかし『存在と時間』においては、真理概念が中心テーマとして取り上げられている第四四節においても、またほかの真理概念にかかわる考察においても、真理にかんして現存在が審問の場として扱われることはない。それどころか、第四四節において、真理は「前提」として提出されており、その結果、真理概念が現存在の存在様式から切り離されてしまわざるをえなくなっているとわれわれは考える。この点をくわしくみていきたい。

非真理としての隠れから帰結される前提としての真理

ハイデガーが真理概念を現存在の存在様式に結びつけようとした以上、現存在の審問ということが問題とされなければならないのではないか。しかし、ハイデガーはそのような議論を提出せずに、真理を前提としてしまう。これにかんしハイデガーは、現存在の被投性という側面を強調しながら次のように述べる。

われわれは真理を前提せざるをえない。真理は現存在の開示性として存在せざるをえない。それは、この現存在自身が各自的なこの現存在として存在せざるをえないのと同様である。このことは、現存在が世界内へ投げられているという本質的被投性に属している。いったい、現存在は自分が現存在のなかへ立ち入ろうとするかどうかを、現存在自身として自由に決意したことがあるのであろうか、またいつかそのように決意できるようになるであろうか。存在するものがなぜ発見されるべきであるのか、真理と現存在がなぜ存在しなくてはならないのか、この理由は、「それ自体としては」けっして見抜くことができない。(SZ302)。

このように真理を前提としてしまう理由について、二点あげることができる。ひとつは、『存在と時間』のなかでなされた議論から必然的に帰結される理由であり、もうひとつは、自由の概念が真理概念のコンテクストのなかで練り上げられなかったためである。後者については節をかえてみることにして、ここでは前者について述べておきたい。

それは、『存在と時間』のなかで非真理としての隠れが、頹落と結びつけられていたことと関係している。この隠れを即、頹落と結びつけてしまうことが、真理を前提としてしまうことの原因のひとつと考えられるのである。

本来的なありかたと非本来的なものである頹落とは、ハイデガーにおいては同根源的とされており、さらに「現存在は本質的に頹落する」(SZ294)ことから、現存在は本来性と非本来性にかんして無力であると捉えることができる。このとき、この同根源性にある現存在の本来性と非本来性を、『存在と時間』のなかで位置づけられているように、そのまま真理概念における隠れなさや隠れに対応させてしまう場合、現存在が本来性と非本来性について無力である以上、当然の帰結として、隠れなさや隠れにかんして現存在は無力であるということになり、そのため真理を前提とせざるをえなくなる。だが、このような議論

は、真理概念が現存在から切り離されていることを示していることになるだろう。

このように真理を前提とすることは、結局のところ、真理から現存在を切り離してしまうことになってしまうといわざるをえない。というのも、真理概念を現存在の存在様式とといったのは結びつけておきながら、それでいて真理を前提とすることは、その現存在の存在様式において真理にあるか非真理にあるかということにかんして現存在はまったくなにも負わされることなく、真理/非真理が決定されるということを意味するからである。これは、真理において現存在を審問するということとは、まったく異なった事態である。だが、いっぽうでハイデガーがここで真理を前提として提出せざるをえなかった意図も十分に汲みとることができる。

ハイデガーの哲学的照準

真理概念を隠れなさとして捉えるハイデガーの狙いには、真理にかんして現存在をかかわらせることがあった。「あらゆる真理は、その本質である現存在の存在様式に応じて、現存在の存在に相関的である」(SZ300)。このように述べるとき、ハイデガーがもっとも避けたかった誤解は、この現存在の存在様式にかかわることを「主観的恣意に委ねられている」(SZ300)のだと解釈されることであつた。このとき、現存在の開示性であつた了解についても誤読されることになる。つまり、了解が意志による選択として捉えられてしまうのである。この点を避けるために、ハイデガーはこの真理概念の考察において、開示性の被投性の側面を強調せざるをえなかったのだと考えられる。だがそれは、結果として、真理から現存在を切り離してしまっているといわざるをえない。

ハイデガーの哲学的考察の根本には、『存在と時間』においても、のちの考察においても、人間存在を客体としてみなす議論に陥ることなく(ハイデガーは心理主義的考察を念頭においている)、または人間存在にかかわることを主観的な意図に委ねてしまうことなく(ハイデガーはサルトルのような実存主義的考察を念頭においている)、人間について探究することがあつたということに間違いはないだろう。たしかに、真理を現存在の存在様式と結びつけるという議論は、サルトルの実存主義において誤読されたのであつた(サルトルの立場からすれば、ハイデガーを参照とし、新たな議論を提出したことになるだろうが)。

では、これにかんして、ほかに進む道はないのであろうか。つまり、意識の主観的な意思決定に委ねることなく、現存在の審問の場として、真理を現存在の存在様式にかかわらせる道はないのであろうか。この点を追及するために、重要なテキストが、講演論文である「真理の本質について」である。そこでは、自由が真理の本質として提出されることになる。そこから、実存という概念を展開させたものとして、脱・存と執・存することが提出され、隠れとしての非真理が真理の本質と考えられるようになる。このとき真理にかんする議論は真理/非真理というたんなる二項対立によってではなく、迷い誤ることをとおして現存在への審問の場として提出されるのである。

そして、このような真理概念こそ、ラカンの参照とするものである。ここからは、自由

という概念によって、真理概念がどのように練り上げなおされるかをみていくことになるが、そのまえに『存在と時間』においてこの自由という概念がどのように提出されているかを確認しておく必要があるだろう。次節において、これについて確認しておきたい。

第三節 『存在と時間』における不安と自由

不安と世界-内-存在

意識の主観的領域へと陥ってしまうことなく、真理概念を現存在の存在様式に託するような議論を提出することはできないだろうか。『存在と時間』後のハイデガーにおいて、この問題が重要な課題のひとつであったとわれわれは考える。それゆえ、この問題を推し進めるため、論文「真理の本質について」のなかで自由という概念が追求されるのである。

だが、それについて検討するまえに、『存在と時間』において自由がどのように取り上げられていたかをみておく必要がある。そのなかで自由は、「根源的かつ端的に世界を世界として開示する」(SZ187)情態性とされた不安 *Angst* と関連づけられて提出されている。また不安とは、第一節にみた情態性のひとつであるが、同時にみずからにかかわるという了解の要素も含んでおり、開示し開示されるという現存在の開示性を理解するための重要な情態性である。さらに、前節でみた「きわだった本来的開示性」としての覚悟性についても、「(…)不安を辞せず、おのれを投企すること」(SZ393)といわれており、不安がハイデガーにおいて重要な情態性であることがうかがえる。このためまず、不安というものがどのようなものかをみておきたい。

不安は怖れ *Furcht* との対比によって説明される。不安も怖れも現存在の情態性であるが、怖れの場合は世界内に、怖れがそれにたいしてむかうところの存在するものが現われているが、不安にはそういったものがないという点が両者の違いである。「ひとがそれへのぞんで怖れるもの、「怖ろしいもの」とは、そのときどきに応じて、用具的なものとか、客体的なものとか、あるいは共同存在とのありかたで世界の内部で出会うものである」(SZ140)。これにたいし、「不安のなかでは、物騒なものとして特別の趣向をもつような特定のものは、なにひとつ出会わない」(SZ247)。さらにハイデガーは次のように述べる。

不安がのぞんでいるところのものの中に、「それは無であり、どこにもない」ということが露わになる。内世界的にみれば無であり、場所がないということが不安のなかでかくも煩わしく居座っているということは、現象的に、不安がのぞんでいるものは世界そのものであるということを告げている。(…)

重苦しく迫ってくるものは、客体的に存在するあれやこれやではなく、またそれらすべてを取り集めた合計でもなく、用具的に存在するもの全般の可能性、すなわち世界そのものである。不安がひいたとき、日常的な会話のなかで「じつはなんでもなかったのだ」というものである。このいいかたは、じっさい、それが

なんであったかをいいあてている。(SZ248)

このことから、「じつは、不安がそれにのぞんで不安を覚えているものは、世界・内・そのものである」(SZ249)といわれる。そしてこのときの世界は、それがひとごとでないおのれ自身とのかかわりによって開かれているがゆえに、頹落を免れているとされる。「不安は存在を、「世界」のなかへ頹落的に溶け込んでいるありさまから連れもどす」(SZ251)。これは、「不安が現存在をおのれのひとごとでない世界・内・存在へと孤独化」(SZ249)することを意味している。ここでいわれる孤独化とは、ほかの人びととのあいだで孤立することではない。そうではなく、不安という情態性において、現存在のおのれ自身にたいする関係だけが問題となっているということを示している。それゆえ現存在は不安においてこそ、了解における現存在自身への可能性へと開示されているといえることができる。

われわれはさきに、真理の条件としての現存在の存在様式にかんして、開示し開示されるという、了解と情態性における開示性についてみたが、この難解な表現は、現存在においては不安の孤独化においてじっさいに体験されていると考えられる。不安とは、現存在に開示された情態性であるが、そのとき不安はひとごとでないおのれ自身のへとむかうものであるため、自分が不安を抱いているものへと開示されるとは同時に、現存在を可能性としてのおのれ自身へと開示していることでもある。「開示することと開示されるものが実存論的に同一である(…)」ということは、不安の現象によって、ひとつの際だった情態性が解釈の主題となってきたということを示すものである」(SZ250)。

このような議論を踏まえて、われわれはハイデガーにおいて不安は、現存在への審問の契機であると捉えたい。それゆえ、「このきわだった本来的開示性は、ひとごとでないおのれ自身の負い目にある存在へむかって、沈黙のうちに、不安を辞さず、おのれを投企すること」(SZ393)と、不安がその条件のひとつとしてあげられていると考えられる。また、べつのテキストでは、「不安の無の明るい夜においてはじめて、存在するものを存在するものとして開き示す開示性が、すなわち、存在するものは存在するものであり「そして無ではない」ということが、立ち上る」⁵³ともいわれている。

だが、それは文字どおり不安という、現存在にとっては居心地の悪さとして経験される情態性でもある。それゆえ、「公開性の居心地のよさへの頹落的逃亡は、居心地の悪い無気味さからの逃亡である」(SZ251)といわれる。このようなことから、不安は、現存在が本来的開示性のために経なければならぬ審問という試練であると捉えることができるだろう。

不安と自由

自由は、この不安の議論のなかで次のように提出される。

⁵³ 「形而上学とは何であるか」、『道標』所収、辻村公一他訳、創文社、1985,p.137.

不安は現存在のうちに、ひとごとでない自己の存在可能へむかう存在を、すなわち、自己自身を選びこれを掌握する自由へむかって開かれているという意味での自由存在 Freisein を、露わにする。(SZ249)

このように、『存在と時間』のなかで自由は、不安における本来的な開示性を現存在が経験する現存在の存在様式とされるのである。だが、自由についてこのように述べられるいっぽうで、真理概念を中心的に扱った第四四節においては、「いったい、現存在は自分が現存在のなかへ立ち入ろうとするかどうかを、現存在自身として自由に決意したことがあるのであろうか」(SZ302)といわれていた。このように、『存在と時間』における自由は、真理概念との関連からは練り上げられていない。これが原因となり、『存在と時間』のなかでは、真理概念から現存在が切り離されてしまったとわれわれは考える。

論文「真理の本質について」において、自由は真理の本質として練り上げられることになる。そして、この練り上げによって非真理としての隠れは、『存在と時間』において頽落と結びつけられていたものより、深化されることになる。つまり、真理=開示性=隠れなさとなし非真理=頽落=隠れという二項対立に陥ることなく、現存在において迷い誤ることが、真理にかんする現存在の審問の場として提出されることになるのである。では、次に論文「真理の本質について」における自由の議論をみていきたい。

第四節 真理の本質としての自由

言表と事物の合致において起こっていること

『存在と時間』において真理は現存在の存在様式と結びつけられて提出された。しかし、そこでは真理を前提とする議論もまた提出されていた。そのため、結局のところ真理が現存在から切り離されてしまっているとわれわれは考えざるをえなかった。ハイデガーが真理を前提とした理由として、われわれは二つのものをあげた。ひとつは、非真理としての隠れを頽落と結びつけたことの必然的帰結から、真理は前提とされることになったというものである。つまり、「現存在は本質的に頽落する」(SZ294)とされていることから、このため真理とされる隠れなさとなし非真理とされる頽落における隠れにかんして、現存在はどのようにあらねばならないかということは問題にならなかった。つまり、真理にかんして現存在が審問されることはないのである。このとき、真理は前提とされているといわざるをえないだろう。

このように、隠れを非真理と結びつけ、真理=隠れなさとなし非真理=隠れというように、真理にかんして二項対立の議論を提出してしまったことが結果的に、真理を前提とせざるをえなくなったことのひとつの原因として考えられる。この二項対立は、ハイデガーが真理を前提とせざるをえなかったとわれわれが考えるもうひとつの理由としてあげるものを検討することで、ハイデガーによって乗り越えられることになる。それは、『存在と時間』

のなかで自由概念にかんする考察が十分になされたかったことである。

そのためここでは、『存在と時間』後の自由にかんする練り上げを、論文「真理の本質について」においてみていきたい。その練り上げられた自由をとおして、非真理としての隠れは、『存在と時間』におけるものよりも深化されることになるのである。

論文「真理の本質について」のなかでハイデガーは、もういちど真理概念について、「知性と事物の合致」という対応説を取り上げることから始める。これについて、アレーテイアとしての真理と語ることとの関係にかんして、この合致をどう捉えるかということから論じられることになる。

この対応説でいわれている知性を「神の知性 *intellectus divinus*」と捉え、事物を「被造物 *ens creatum*」と捉えるなら、これは神学的信仰にもとづいたものになるが(WW180)、これとはべつの捉えかたも可能であるとハイデガーは述べ、次のように読み替えることを提案する。「(…)われわれが哲学的本質限定を神学の混入にたいして純粋に保持し、真理概念を(「真理とは知性と事物の合致である」という)命題の真理に制限するなら、われわれがそのとき出会うものは、真理を言表 *Aussage*(*λόγος*)と事物 *Sache*(*πράγμα*)との合致 *Übereinstimmung*(*ὁμοίωσις*)とみる思惟の最古ではないにしてもひとつの古い伝統である」(WW182,カッコ内の日本語による補足は引用者)。

このとき、ここでいわれている言表と事物の合致ということがどのようなことを意味しているのかにかんして確認したのち、ハイデガーは次のように問う。「二つの五マルク銀貨にたいして、それらは相互に合致する」(WW182)というような、ものともものあいだの関係にかんしては見た目の等しさということから合致ということができが、「この貨幣は円い」と言表するときにも合致といわれる。この場合、言表とももの関係にかんして合致といわれているわけだが、この性質の異なる二つのもの、つまり、いっぽうは音の振動にすぎないものと、もういっぽうの物質的なものとのあいだの合致とは、どのようなことをいうのか。

ここで起こっていることを、ハイデガーは相等化 *Angleichung* であるとする。この相等化とは、もちろん言表が物質である貨幣へと変化することではない。もしそういうことがありうるなら、「その瞬間にまたもや言表は言表としてももの *Ding* と合致することはできなくなる」(WW183)。相等化としての合致が問題となるのは、言表ともものという性質の異なる二つのあいだの関係においてであり、むしろこの関係がなければ言表ということも成立しなくなるだろう。「相等化において言表は依然として言表でなければならない。というよりむしろ、はじめて言表となるのでなければならない」(WW183)。つまり、「相等化の本質は言表ともものあいだにある(…)関係から規定される」(WW183)ことになければならない。

では、この関係においてどのようなことが起こっているのか。それは、言表による表象的な措定である、とハイデガーは考える。「貨幣についての言表がこの事物に「みずから」を関係させる」(WW183)ということつまり、「言表が事物を(表象的に)まえにおき

vor-stellen、そしてこの(表象的に)まえにおかれたもの *das Vorgestellte* について、それがそのときどきの主導的観点に応じてどのように呼び出されているかをいいあらわす」(WW183,カッコ内は引用者による補足)ということである。つまり言表とは、表象を呼び寄せるという意味で、「露呈するもの *Offenbare*」(WW184)を現われさせることなのである。この露呈するものとは、ヨーロッパの長い思索において存在するもの *Seiende* と呼ばれてきたものだといわれる。この点から、ここに、『存在と時間』において提出された、ロゴスの見えさせるというはたらきあるいは語ることににおける挙示と同等のものをみることができるだろう。

言表の正しさとしての真理と自由の練り上げ：有らしめることとしての自由

このとき、言表が正しく表象を呼び出しうるか否かという問題が、もしくは、そのときの正しさはどのようにして保証されるのかといった問題が生じうる。しかし『存在と時間』においては、このような問いが提出される以前に真理が前提とされたのであった。それによって、この問い自体は棄却され、それと同時に真理の問題が現存在の存在様式から遠ざけられたのであった。しかし論文「真理の本質について」では、この正しさにかんする問いが発せられ、そのため真理が現存在の存在様式から切り離されることはない。この正しさにかんして、次のような問題提起がなされる。

「表象的言表は、それが対象にみずからを正しくむけ、この正しさにしたがって対象に同調するための指示をどこから獲得するのであるか」(WW185)。これにたいし、自由がもち出されるのである。そして、「真理の本質は自由である」(WW186)という定式が提出されることになる。このように真理の本質として、現存在の存在様式のひとつである自由が主張されるのである。だがこの定式にかんしては、『存在の時間』においても懸念されたように、「真理を人間の任意にゆだねること」(WW186)になりはしないか、あるいは「真理がここでは人間的主観の主観性に引き下げ」(WW186)られはしないかという疑問をともなわずにはいないだろう。それゆえ、自由の概念が練り上げられることになる。

言表によって措定された表象にかんして正しさを問題とするには、なんらかの拘束がなければならぬ。そこで、この拘束にたいしてみずからを解放することが、自由とされるのである。

ここで問題になっていることを、対応説の命題をハイデガーが解釈したもの(「知性と事物の合致」を「言表と事物の合致」と捉えること)にあてはめていうなら、言表と事物との合致は、言表によって表象として露呈するもの(=存在するもの)への相等化として捉えられたわけだが、この相等化に正しさのための拘束がはたらいているということである。このとき、この拘束にたいする現存在の態度として、自由が有らしめることとして練り上げられるのである。

表象的言表は正しい言表として露呈するものに相等するが、この露呈するものは

その都度、開いた態度における開いた存在するものである。開いた場の露呈するものへの自由がその都度、存在するものを当の存在するものとして有らしめる。自由はいまや存在するものを有らしめること **Sein-lassen** としてみずから姿を現わす。(WW188)

以上のようにここで、自由は、真理概念の根源的開示性とされた語ることに於いて、表象的言表のうちでその表象が正しく現われることにたいする、有らしめることという現存在の態度として提出される。『存在と時間』においては、不安における存在様式が、それがひとつごとでない自己の存在可能へとむかう存在であることから、自由とされ、このような意味における実存を示すときにもちいられるだけであった。つまり、開示性にかんする補足あるいはいいかえとしてもちいられるにとどまっていた。だが、ここでは真理概念においてどのように現れるかという一步踏み込んだところで、自由が有らしめることとして導入されるのである。

脱-存と自由

このとき、現存在の実存にかんしても深化されることになる。脱-存 **Ek-sistenz** という側面が強調されるのである。自由は、うえの引用にあるように、たんにおのれにかかわりをもつということだけではなく、存在するものを有らしめることとされる。だがこれは、現存在がなにか能動的な作業あるいは加担によって有らしめるということではない。そのような理解は真理を主観的な意図に委ねてしまうという、ハイデガーの避けたい考えへといたってしまうだろう。

そうではなく、ここでの自由は、みずからの言表によって存在するものが露呈してくることにたいし、みずからは一步退き、その露呈にたいし立ち会うことを示している。このことから、有らしめることとしての自由とは、おのれの言表によって現われる表象の正しさのための拘束あるいは規準が、存在するもの側で成就されることにたいし開かれた態度をとることであると捉えることができる。これはみずからの言表と表象が問題となっているかぎりでは現存在の能動的態度にかかわることであるが、存在するものの成就にかんして現存在はその出来事を中心にはおらず、それに立ち会うという意味で、外に立っているのみである。このみずからの能動的態度において、みずからが外に立つという現存在の存在様式を、ハイデガーは実存とはべつに、脱-存と表現したのである。

存在するものの現われ **Entbergung** にみずからをかかわらせることとは、この現われるものの中にみずからを失うことではなく、むしろ存在するもののためにみずからは一步後退し、存在するものがなんでありまたどのように存在しているかにかんしてみずからを開き、そうすることで存在するものから表象にかんする相等化の規準を受け取ることである。それは有らしめることとしてみずからを、

このものとしての存在するものにたいしさらし(=外部に置き) *aussetzen*、すべての態度を開けた場へと移しておく。有らしめること、換言すれば、自由は、自身のなかで、みずからを外部に置くこと *aus-setzen*、つまり脱・存すること *ek-sistent* なのである。(WW188,カッコ内は引用者による補足)。

このように自由は、現存在が有らしめることにおいて、みずからは脱・存として、存在するものの成就に立ち合うこととして練り上げられる。

「真理の本質は自由である」(WW186)という定式は、このような自由の練り上げから提出されたのであった。これは、真理を前提とした『存在と時間』から深化した議論であるといえる。こうして、真理の本質に自由を据えることで、現存在の存在様式から離れることなく、真理概念を提出することが可能となったのである。

ところで、この論文でもまたハイデガーは、このような真理と同根源的に非真理があるということを主張する(WW191)。しかし、このときの非真理は、すでに真理の本質が自由に据えられていることで、『存在と時間』における非真理とはその様相を変えている。では、これについて次にみていきたい。

第五節 有らしめることにおける隠れ

全体としての存在するものの隠れと歴史的人間

『存在と時間』において非真理としての隠れは、頽落と結びつけられていた。頽落とは、語ることにかんじていけば、共同現存在間の公開性への気遣いからなる平均的了解のため、現存在の根源的な開示性へといたることなく、おしゃべりとして生ずるものであった。このような頽落した状態において現存在は、ハイデガーが実存の定義としている各自性、すなわち、ひとごとでない自身の存在にかかわることから逸れてしまう。『存在と時間』では、非真理としての隠れはこのような頽落として取り上げられていた。「まえに一度発見されたものが、歪曲と隠れのなかへ沈み込む。現存在は、本質的に頽落するゆえに、その存在構成上からいって、「非真理」のうちにある」(SZ294)。

そしてこの捉えかたが、結果として、『存在と時間』において真理概念を、真理=隠れなさ=本来性=各自性と非真理=隠れ=非本来性=公開性という二項対立によって捉えさせることとなった。また、現存在の本来性と非本来性が同根源的であり、現存在はこれにたいして無力であるため、そこから真理を前提とする議論が導き出されたのだとわれわれは考えた。

このような議論において真理と現存在の関係は、現存在がひとごとでない自身の存在にかかわる以前に、真理が決定されることになってしまう。このような考えは、真理を現存在の存在様式から追求しようとするハイデガー自身の意図に背くものであっただろう。このような展開を避けるために、自由の概念が練り上げなおされ、脱・存ということが提出さ

れたのだと、われわれは考える。そしてじっさい、論文「真理の本質について」のなかで、非真理としての隠れは『存在と時間』と異なり、頽落とかかわるものとしてではなく、隠れなさという真理に先行するものとして取り上げられることとなる。

では、ここで隠れはどのように導入されるのか。これは、有らしめることとしての自由において、存在するもの全体が現われることは不可能であるということと関連している。このことをみていくために、ハイデガーが脱・存という概念を提出したすぐあとで、それを西洋における歴史性と結びつけた議論を確認しておきたい。

ハイデガーは、この脱・存という概念を提出した直後、その存在様式に歴史性の端緒をみようとする。「歴史的人間の脱・存は、最初の思想家が、存在するものとはなにであるかという問いをもって、存在するものの隠れなさに問いつつ立ち向かうあの瞬間においてはじまる」(WW189)。「存在するものそれ自身がことさらにその隠れなさに高められ、保存される場合にはじめて、またこの保存が存在するものそのものへの問いから把握される場合にはじめて、歴史がはじまる」(WW190)。

そのいっぽうで、「全体としての存在するもの *Seiende im Ganzen* は、フュシス *φύσις* すなわち自然として露わになる」(WW189)と、『存在と時間』における真理概念の考察においては取り上げられなかった「全体としての存在するもの」という問題が提出され、「全体としての存在するものの原初的露呈と、存在するものそのものへの問いと、また西洋の歴史の発端とは同一のものである」(WW190)と述べられる。ここに、真理概念への時間性の問題の介入をみることができるが、本稿では時間性それ自体を追及することはせずに、論文「真理の本質について」における隠れがどのようなものであるかを理解するという観点から、この時間性にアプローチしてみたい。

なぜ、脱・存としての存在様式が、歴史的人間、つまり現存在が時間性とかかわることのはじまりであるのか。ハイデガー自身、この点についてはテキストのなかで明言していない。だが、彼の思想全体から次のような考えがうかがえる。それは、ここで提出されている全体としての存在するものと関係している。「全体としての存在するものの原初的露呈」と「存在するものそのものへの問い」が同時であるということから、全体としての存在するものの露呈が、瞬間的なものでしかないか、もしくは現存在に捉えられうるたぐいのものではないということが推測される。

「脱・存する人間だけが歴史的である。「自然」は歴史をもたない」(WW190)とハイデガーは述べる。このときの自然とはさきにみたように全体としての存在するものを示したものであるから、この点を踏まえると、脱・存する歴史的な現存在が全体としての存在するものへと到達することは不可能であるという考えを読みとることができる。そう捉えるとき、「全体としての存在するものの原初的露呈」と「存在するものそのものへの問い」が同時にはじまるということについて次のように理解することができる。

つまり、存在するものを全体として捉えることが、一瞬でしかないかあるいはそもそも不可能であるからこそ、それにむけての問いが必然的に提出されることになることを考えるこ

とができるのである。そして、その問いは時間性において(時間をかけて)問われることにならざるをえないだろう。逆に考えて、全体としての存在するものが現存在にたいして現われとして把握されるものであったなら、現存在はそれについて問う必要もないし、その必要がなければ問いにかんして時間性もまた不要となるだろう。だが、そうではないからこそ、問いが生じ、その問いとともに現存在は歴史という時間性のなかへと投げ入れられることになるのである。そしてこのときの不可能性が、非真理と呼ばれることになる。

(…)真理は本質において自由であるがゆえに、歴史的人間には存在するものを有らしめることにおいて、存在するものを、それでありかつそうあるとおりの存在するものとして、有らしめないという可能性もあることになる。存在するものはその場合には隠蔽され、偽装される。仮象の力を獲得する。ここに真理の非本質が現われる。(WW191)

ここで「真理の非本質」といわれていることが非真理を示している。それは、真理の本質であるとされた、現存在における有らしめることとしての自由につきまとう可能性として述べられている。だがこの可能性は、真理を現存在の存在様式に結びつけたことから必然的に帰結されるものとして捉えられなければならない。

有らしめることは個々の態度においてそれが関係するところのそれぞれの存在するものを有らしめ、そうすることによってその存在するものを露呈させるが、まさしくそれと同時に全体としての存在するものを隠す。有らしめることはそれ自身において同時に隠すことである。(WW193)

このように、自然が歴史をもたないとされている以上、全体としての存在するものが、歴史的な現存在に現われ出することは不可能なこととなるのである。

有らしめることとしての自由における隠れ

だが、この不可能性は真理にかんする袋小路なのではない。まったくそうではなく、ハイデガーの真理概念にかんする立場が真理を現存在の存在様式に結びつけようとするものである以上、この不可能性こそ真理の本質の経験に備わっていないなくてはならない。

非真理は真理の本質(=自由)に由来しなければならない。真理と非真理は本質において相互に無関係ではな(い)。(…)したがって真理の本質への問いが真理のまったき本質への予見からさらに非真理への顧慮をも本質暴露のうちに引き入れたときはじめて、この問いは問い求められたものの根源的領域に達するのである。(WW191,カッコ内は引用者)

このように提出される非真理は、『存在と時間』におけるものとはその様相を変えているといえるだろう。たしかに『存在と時間』においても、真理と非真理は同根源的にあるということが現存在の存在様式から導かれていた(SZ294)し、非真理が仮象として述べられていた(SZ294)。だがそれらは、頽落との関係からそう言及しており、それは結局のところ、共同現存在との公開性への気遣いのはたらきのため、真理が、ひとごとでない自身の存在にかかわるといふ各自性から切り離されたものであるという理由から、非真理とされていたのであった。

しかし、ここでの提出される非真理としての隠れは、有らしめることの自由において現存在が被らねばならない不可能性の経験として提出されているのである。それは、全体としての存在するものは、有らしめることにおいては隠れてしまうということである。この隠れは、頽落において経験されるものとはべつのものであるだろう。これは、脱-存における各自性の深淵のなかで経験されるものだからである。この意味で、この経験は真理における袋小路ではない。そうではなく、この隠れと出会うことこそ、真理概念と現存在の存在様式を相関的に捉えようし、そこから導き出された真理の本質としての自由にとって最重要なこととなる。なぜなら、これによって哲学的問いとそれとともに西洋における歴史がはじまったからである。

ハイデガーが述べているわけではないが、このときハイデガーにおける真理概念の考察は、倫理学へとその姿を変えていると考えてよいのではないだろうか。そもそも、真理概念を現存在の存在様式に結びつけようとする自体が、すでに真理を現存在の問題としているということから、倫理学の問題として捉えることができるのではないか。われわれがこのように述べるのは、この段階ではまだ牽強附会に思われるかもしれないが、ラカンによる無意識の位置づけと関係している。次章において、われわれはこのようなハイデガーの真理概念をラカンが抑圧解釈の参照にしていたことを明らかにするつもりであるが、それがなされたならば、ラカンの無意識にかんする次のような位置づけを容易に理解できるはずである。「無意識のステイタスは本来倫理的なものです。真理を渴望するなかでフロイトはこういっています。「事情はどうあれ、ともかく、前進しなくてはならない」」(SémXI34)。真理を渴望するなかで、無意識が導入され、それを倫理的であるとするラカンの見解と、真理を現存在の存在様式に結びつけようとするハイデガーの議論とは、われわれのなかで交差せずにいない。

議論を急ぎすぎたようである。ハイデガーの議論に戻ろう。論文「真理の本質について」のなかで、非真理としての隠れは、有らしめることとしての自由において遭遇するものとされた。これは、頽落と結びつけられ、その結果、真理＝隠れなさ非真理＝隠れという二項対立を生み、真理を前提としてしまった『存在と時間』における真理概念の考察を乗り越えたものだと捉えることができるだろう。この乗り越えは、まさに自由の練り上げによってなされたのである。「真理の本質は自由である」とすることで、非真理としての隠

れは現われとしての真理の深淵であり、この領域においてはじめて現存在は真理の根源的領域とかかわることができるのである。

こうして隠れとは、真理概念を現存在の存在様式と結びつけようとするハイデガーにとって、袋小路などではなく、最も重要なこととなる。この隠れとの遭遇をとおして、真理を現存在における審問として捉えることが可能となる。このとき、迷い誤ることが取り上げられるが、これこそ真理にかんする現存在の審問の場であるとわれわれは考える。では、次にそれにかんしてどのように議論がなされているかをみていきたい。

第六節 秘密と迷い誤ること

頽落と執-存すること

論文「真理の本質について」のなかで非真理としての隠れは、有らしめることとしての自由における、全体としての存在するものの隠れとして提出された。こうして、非真理としての隠れは、『存在と時間』のなかで扱われたよりもさらに掘り下げられ、これによって真理概念がさらに深化されたといえる。『存在と時間』においては、真理にかんして、隠れなさ、つまり、現われさせることあるいは見えるようにすることといった側面のみが前面に出されていたが、論文「真理の本質について」では隠れなさにおける隠れにかんして注目されることになる。

「全体として存在するものの覆い隠し、すなわち非-真理は、存在するもののあらゆる現われよりもいっそう古い」(WW193)。全体として存在するものが自然であるとされ、その自然は歴史をもたないとされる以上、隠れなさにおいて隠れが生ずることは避けがたい。では、このような考察は、ハイデガーの考察にとって袋小路を意味するのだろうか。われわれはそう考えなかった。むしろ、このように真理を捉えることではじめて、ハイデガーが当初考えたように、真理を現存在の存在様式と結びつけたしかたで提出することができるのである。

だが、このように非真理と隠れによって真理概念がさらに深淵へとむけられ、隠れの意味するところが深化されたとはいえ、『存在と時間』のなかで考察された頽落が現存在にとって無効になったわけではもちろんない。現存在は、本来性であると同根源的に非本来性であるとされていた。すなわち、現存在は共同現存在として、ほかの人びととの公開性にもまた開かれているわけである。論文「真理の本質について」においても、この点が無視されることはない。だが、このとき有らしめることとしての自由と脱-存という概念の提出によって、非本来性という頽落の位置づけは変わっている。この点をわれわれは強調しておきたい。

『存在と時間』においては、隠れなさ＝真理と隠れ＝非真理の関係がそのまま、本来性と非本来性に対応させられていた。そしてこのときの隠れとしての非真理が、頽落と結びつけられていた。われわれの考察においては、この二項対立の形成が、結局のところ真理

概念を現存在の存在様式から切り離してしまうことになった。本来性と非本来性にかんして現存在が無力である以上、存在するものが隠れなくなるか(=真理)、隠れるか(=非真理)にかんして現存在にはなにも負わされていないからである。

しかし、これはハイデガーの狙いに背くことである。それゆえ、論文「真理の本質について」では、現存在の存在様式である自由が練り上げられ、有らしめることとしての自由によって、現存在の存在様式において真理を扱うことが可能になった。このときの実存は、脱・存としてさらに深化された。これとともに、非真理としての隠れの意味が深化されたのであった。それは、非本来的な頹落とかかわるものではなく、本来的な実存の脱・存における有らしめることとしての自由にたいして、現われてこない、全体としての存在するものとされた。このとき非真理としての隠れは、非本来的頹落ではまったくなく、本来的な実存における深淵の経験である。

こうして、『存在と時間』における隠れなさとしての真理=本来性/隠れとしての非真理=非本来性という二項対立の構図は、乗り越えられたのである。だがこのとき、非本来性としての頹落が、真理の本質にかんして問題とならなくなるのかということ、そのようなことはない。このとき、執・存すること *in-sistieren* という概念が提出されることになる。つまり、『存在と時間』における、本来性と非本来性の対立は、ここでは脱・存と執・存することという対立に姿を変えるのである。

この脱・存と執・存することの対立は、真理を現存在の存在様式から切り離さないために導き出されたものであると考えることができる。うえに述べたように、『存在と時間』における本来性と非本来性の対立は、結局のところ、真理を現存在の存在様式から切り離してしまうことになった。しかし、この脱・存と執・存することの対立は、両者とも実存にかかわる。この意味で、現存在の存在様式から切り離されることはない。だが、執・存することにおいては、存在するもののその成就に立ち会うのではなく、非本来性としての頹落の要素がかかわることになる。どういうことか。この点にかんして、脱・存における隠れをハイデガーが「秘密 *Geheimnis*」と呼んでいる点からみていきたい。

秘密としての隠れ

隠れとは、隠れなさにおいて隠れているものである。だが、それに気づくためには、隠れていること自体は隠れなくなっていなければならないだろう。つまり隠れとはいえ、その隠れとしてのなにかが訴えかけているのでなければならない。そうでなければ、隠れとして気づかれること自体がなくなり、結局のところ、隠れということもなくなってしまからである。では、隠れが隠れであることは現存在にどのように訴えかけられるのか。このときハイデガーは秘密ということをもち出す。この「(…)全体において隠されているもの、すなわち存在するものの隠れとは、秘密にほかならない」(WW194)。

では、この秘密の訴えとはなにを訴えているのか。それはまさに、この秘密が、つまり全体としての存在するものをすべて見とおすことはできないということが、「人間の現・存

在をくまなく支配している」(WW194)ということである。つまり、現存在は真理にかんしてすべてに到達することはできないのである。

秘密の忘却と執-存すること

しかし秘密は、つねに自己主張しているわけではない。それ自体が、忘却されることもまたある。「全体としての存在するものの隠れが(…)片手間に許容される場所では、根本的出来事としての隠れは忘却のうちに沈んでいる」(WW195)。だがこの場所で、秘密は忘却されながらも、いや逆に忘却されているというそのありかたをとおして、現存在に「一般に通用しているもの *Gangbaren*」をもちいてなにかを制作させる。それによって、現存在は、自身の世界をつねにもっとも新しい要求や意図にたいし補足し、自身の企図や計画で充実させ、そこに新たな自身の尺度 *Maß* を作り出すのである。こうして、自身の世界のため、自身で作り上げた尺度に固執するようになる。このような現存在のありかたが、執-存することと呼ばれる(WW195-196)。

このような執-存することは、自身の作り上げたものとかかわっているため、本来の実存の出来事ではあるだろう。しかし、これは脱-存と違い、有らしめることとしての自由において、存在するものの成就にたいし現存在は自身を外部に置いたまま立ち会い、そこに現われる隠れあるいは秘密の訴えと遭遇するというようなことはない。執-存することは、みずからの作り上げた尺度に固執する。さらにこの背後には、一般に通用しているものがすえられていた。これは、共同現存在の立場からほかの人びとへの気遣いによって、一般に許容されたものである。この意味で、これには共同現存在の公開性が前提とされていることが見て取れるだろう。

そのため、一般に通用するものを考慮に入れて作り出されたこのような尺度に固執する執-存することとは、頽落の要素が入り込んでいることになる。執-存とは、この意味で、本来性のなかに非本来性が入り込んでいることを意味する。

「執存するもの(→)として人間は、存在するものつねに手近な一般に通用するものにむけられている」(WW196)といわれる。だが、この議論自体は、実存としての現存在の枠組みのなかでなされていることが、『存在と時間』における真理概念との大きな違いであることを指摘しておきたい。このようにここでの、脱-存と執-存することの対立においては、真理を前提とすることなく、現存在の存在様式において、本来性と非本来性が扱われるのである。この点から、ハイデガーの真理概念にかんする考察は、現存在の審問として深化されているといえるだろう。

秘密の訴えを聴きとることと迷い誤ること

また、執-存することにおける忘却とは秘密の忘却である。これは現に現われ出ているものが、全体としての存在するものではないということの忘却を意味している。『存在と時間』においては真理にかんして隠れなさの側面だけが前面に出されていたが、ここではそ

の点こそまさに警戒される。現存在がこの現われ出ているものにだけに固執し、いいかえるなら、そこに現われ出ているものを全体であると見誤るなら、それが執・存することとなる。そうではなく、その現われのなかから秘密の訴えを聴きとること、つまりそこに現れているものが全体ではないことを受け取ることこそが、現存在における真理にかんして重要なことなのである。このとき現存在は真理のための審問の場となる。

さらに、「脱・存する現存在は執存(執)している」(WW196)といわれる。これは、『存在と時間』における「「現存在は真理のうちにある」と(…)、同根源的に、「現存在は非真理のうちにある」」(SZ294)というものと、「現存在は、本質的に頹落する」(SZ294)という側面をいいあらわしている点では同じ発言であるといえるが、真理と現存在の存在様式の関係からすると、頹落の存在様式も本来性のなかで取り上げられている点で『存在と時間』のものより深化したものであるといえる。

このとき、真理にかんして、現存在の迷い誤ること *das Irren* が問題となる。この迷い誤ることとは、有らしめることの自由を練り上げ、そこから脱・存を導き出し、そこで隠れなさにおける隠れへと真理概念を深化させたことによって導き出された、真理にたいする現存在の審問という出来事である。こうしてこの迷い誤ることによって、真理概念にかんして、真理を前提とすることなく、現存在の存在様式において問題にすることが可能となる。

あらゆる態度は、その開いていることおよびその全体として存在するものへの関係に応じてつねにそれぞれの迷いかたをもつ。(…)迷い誤ることは、それがひとを惑わす *beirrt* というしかたで、人間を徹底的に支配する。しかし、惑わしとしての迷い誤ることは同時に次のような可能性とともに、つまり人間が迷い誤ることそのものを経験し、現・存在の秘密について見誤らないことによって、人間が惑わされないように脱・存から取り出しうる可能性とともにもたらされる。

(WW197)

迷い誤ることとは揺れ動いているという意味においてはそれ自体で惑わされていることを示しているが、しかしその惑わしは、現に現われているものを全体として見誤ってはいないことをも同時に示しており、このかぎりでは、現存在が脱・存として隠れという秘密の訴えを聴きとっているといえる。このような態度にあるとき、現存在は真理にある。

このときの真理の本質とは、自由ということである。「自由が現存在の脱・存から捉えられた場合の真理の本質であるのは、ただ自由それ自体が真理の原初の本質、すなわち迷い誤ることにおける秘密の支配に由来するからにほかならない」(WW198)。このように有らしめることとしての自由が真理の本質であるとされるのは、存在するものの現われにたいし脱・存することが、秘密とかかわりをもつことができるからなのである。

こうしてハイデガーにおいて、「迷い誤ることから秘密を眺めること」(WW198)こそが

重要であるとされる。なぜならそれによって、「全体として存在するものとはなにか」という問いが生じ、この問いが現存在を「本質的に惑わし、したがってその多義性においてなお克服されていない、存在するものの存在への問い」(WW198)へと向かわせるからである。このようにハイデガーが真理の本質を、自由すなわち現存在の迷い誤ることにおける秘密の支配に想定していることから、われわれは、彼が真理を現存在の審問の場として捉えていると考えるのである。このように捉えることで、ハイデガーにおける真理概念は、現存在の存在様式と結びつけられたしかた提出されたといえるだろう。

ハイデガーの真理概念にかんするまとめ

本章において、ハイデガーにおける真理概念の深化を『存在と時間』から論文「真理の本質について」にしたがってみてきた。ハイデガーは真理を、哲学の伝統的な考えかたとは違い、ギリシアのアレーティアにまで遡り、発見することあるいは隠れなさとして捉えた。これはハイデガー哲学の根本問題である存在探究の方法として、現存在の存在論的分析をハイデガーが試みたことと関係があった。このため、真理にかんすることも、現存在の存在様式の観点から考察されたのである。こうして真理は、存在するものを発見するための現存在の存在様式を分析することによって探究される。このとき、現存在の開示性として、情態性、了解、語ることが取り上げられたのであった。

しかし『存在と時間』においては、隠れなさとしての真理/隠れとしての非真理の関係と、本来性/非本来性の関係とがそのまま対応され、その結果、真理が前提とされることになり、真理から現存在が切り離されることをわれわれはみた。そのため、論文「真理の本質について」において、真理概念はもう一度、現存在における自由の概念を練り上げなおすことによって考察しなおされるのであった。このときこれまでたんに実存とされていた現存在の存在様式は、有らしめることとしての自由を提出することにより、脱・存の側面が強調されることになる。

こうして、自由が真理の本質として位置づけられるのであった。そしてこのとき、隠れとしての非真理の位置づけが深化されるのである。それは、『存在と時間』のなかでそうであったように真理の頹落した状態ではなく、真理の深淵として捉えられた。このとき、実存の本来性と非本来性の関係は、現存在における脱・存と執・存することと関係づけられ、その両者とも現存在の態度のうちにくぐられ、真理を現存在の存在様式において扱うことが可能となったのである。そして、隠れとしての非真理が秘密として現存在に訴えかけてくるとき、現存在は迷い誤ることという真理のための審問の場となる。このように、非真理としての隠れを秘密として受け取ることによって、真理を、現存在の存在様式と結びつけるしかたで提出することが可能となったのである。

次章においては、ここでの議論を踏まえうえて、ラカンにおける抑圧理論の再構築と真理の関係について考察していきたい。そこで、ラカンが抑圧理論を再構築するさい、どれほどハイデガーの議論を参照としていたかが明らかになるだろう。

第二章 精神分析における真理

ラカンは、「(…)フロイトの発見は真理を問題としており、個人的に真理とかかわりのないようなひとはひとりもいません」(E405)と述べた。だが、このときいわれている真理は、フロイトの発見したもの、つまりそれが無意識とかかわりをもつものである以上、通常考えられているような真理、たとえば哲学的伝統における対応説などとはまったく異なったものであると考えられる。

本稿で取り上げてきた抑圧は、まさにこの精神分析における真理の問題と直結している。患者の語ることにたいし分析家がそこに抑圧がはたらいているとするなら、その患者の語っていることは、患者が意図的に嘘をついているわけでない場合でも真理ではないことになってしまうだろう。この事態、つまり話し手が嘘偽りなく語っていることを真理とみなさないという事態を、真理の観点からどのように考えればよいだろうか。

このとき、分析家を真理の保持者として捉えてよいだろうか。いや、そのように考えてはならない。これはフロイト自身が最後まで自問しつづけた問題でもある。たしかに、分析家は知(識)として、抑圧や無意識について知っているかぎりでは分析において特権的な場所にいるかもしれない。だが、これは精神分析の文献を読んでさえいれば、患者の場合でも同じである。冒頭に引用したように、ラカンはフロイトの発見つまり無意識や抑圧を真理の問題としたが、それはそれらを知識として知っているということとは切り離して、理解されなければならない。つまり、無意識や抑圧にかんする知識をもっていたとしても、抑圧ははたらくし、それによって無意識が生ずるのである。そして、精神分析における真理とは、このような無意識や抑圧を考慮に入れることによって問題となる。

ラカンは、「私こそ真理であり、その私は語る *Moi la vérité, je parle*」(E409)と述べる。この一文のみからその意味するところを正確に汲みとることはできないが、少なくともここからでもラカンのいう真理が言語活動とかかわりのあることはわかるだろう。そもそも精神分析とは、言語活動のみを媒体とした心理療法である。第二部においてわれわれはラカンの抑圧理論を言語活動に結びつけて再構築したことをみてきた。この作業から、われわれはラカンのいう真理を明確に理解するための手がかりを多く獲得している。

ラカンは、ソシュールの構造主義的な考えに則りつつも、独自のしかたでシニフィアン概念を練り上げることによって、抑圧理論を言語活動と結びつけたのであった。このとき、ラカンはシニフィアン概念の練り上げのさい、ハイデガーの言語哲学からも多くの影響を受けていることを見落としてはならない。それゆえ、われわれは前章において、ハイデガ

一の真理概念にかんする展開をたどったわけであった。ここではまず、具体的にラカンがどのようにハイデガーの考えをみずからの理論のなかに取り入れていったかをみていきたい。そして、その観点からフロイトの発見したものにおいて、真理をどのように捉えたらよいかを検討していきたい。

第一節 ラカンとハイデガーにおける真理

ラカンにおけるハイデガーの影響

ラカンは、1956年にみずからの学派の機関誌として『精神分析』(La Psychanalyse)を刊行しはじめる。その創刊号にラカンは、フロイトの論文「否定」にかんするみずからの注釈論文と、ローマにおける講演を文章化したものであり、はじめて彼の精神分析の考えの全体像をまとめたものである「精神分析におけるパロールと言語活動の機能と領野」とともに、ハイデガーの論文「ロゴス」をみずからフランス語訳して掲載した。

当時、ラカンの分析を受けていた者のなかに、ハイデガーの『ヒューマニズムについて』の宛先であったジャン・ボーフレがいた。ラカンはそのボーフレを介して、1955年に直接ハイデガーから論文「ロゴス」を訳す許可を得ている。このハイデガーとラカンの交流には、考察すべき問題が多く渦巻いている。だが本稿ではただひとつのこと、抑圧理論を言語活動と結びつけたさいに生じた真理の問題を、ラカンがハイデガーの議論を参照としながらみずからの理論のなかにもどのように位置づけたかを検討していくことにする⁵⁴。

フロイトとソシュール、すなわち抑圧理論と言語活動を結びつけるのに、ハイデガーの言語活動にかんする考察はラカンに多くの着想を与えた。簡略に述べるなら、ソシュールの構造主義的な着想からは真理や主体の問題は出てこないが、精神分析においてはそれらと言語活動との関係こそが重要なのである。「(…)フロイトの発見は真理を問題としており、個人的に真理とかかわりのないようなひとはひとりもいません」(E405)。このときハイデガーの言語活動にかんする考察は、ラカンにとっての導き手となった。

⁵⁴ ラカンは論文「ロゴス」を翻訳し、雑誌に掲載したことの意図、あるいはそこから読みとれるラカンによるハイデガー解釈にかんしては、石澤誠一の『翻訳としての人間』(平凡社、1996)の第六部の「I ハイデガーの「ロゴス」を訳すラカン」を参照されたい。この論文のなかでは、ハイデガーの原文をラカンがどのようなフランス語をあてて翻訳したかに逐一あたることによって、ラカンがこの論文からみずからのシニフィアン概念の基礎となる考えかたを導き出そうとしていることが論じられている。だが、われわれが論文「ロゴス」から読みとりたいのは、シニフィアン概念の練り上げ以前に、無意識と言語活動を結びつけるためにラカンが抑圧を言語活動のはたらきによって解釈しようとするとき、ハイデガーの真理概念が参照とされたという点である。ここでは、この観点からのみ論文「ロゴス」にアプローチする。

1964年、つまり論文「ロゴス」の翻訳から8年後のセミナーのなかでラカンは、「精神分析の実践家たちの目にこの道具、つまりパロールがふたたび価値あるものとなるために、(…)何年にもわたる私の努力が必要だったことをおわかりください。そのために、私は少なくともひととき、なんらかの言語哲学、つまりハイデガーの言語哲学に取り憑かれていますとされてきました。ただじっさいそれは、予備的な言及にすぎなっただけです」(SéXI22)と、自分がハイデガーを参照としたことは一時的なことであったと述べる。

しかし、われわれはそうに考えない。たしかに、初期のセミナーにみられるような、ハイデグリアン特有の「存在」にかんする言及⁵⁵などはラカンの発言からすぐにみられなくなる。しかし、ラカン理論の中核であるシニフィアン概念を体系化するときのタームにはハイデガーのものが使われ、さらにラカンにおける真理の位置づけにかんしていえば、次章においてみる、後期の四つのディスクールにいたるまでラカンが考えは一貫しており、それはまさにラカンがハイデガーから学びとったものであった。このようなことからすると、ラカンがハイデガー哲学から獲得したものは、彼のいうように一時的な影響にとどまるものではない。ここではそれらを確認していくことで、精神分析における真理概念の練り上げをみていきたい。

ハイデガーにおけるロゴスとしての真理とラカンにおける語る真理

われわれはまず、論文「ロゴス」から、ラカンによる抑圧理論の再構築ともっとも関係のあると思われる箇所を取り上げておこう。

現われるようにすることが、アレーティア(真理)である。アレーティアとロゴスは、同じものである。レーゲイン(語ること)は、アレーティアを、すなわち隠れなきものそのものを、まえに横たわらせる。すべてを現われるようにすることは、現前するものを隠れから解放する。現われるようにすることは、隠れを必要とする。アレーティア(隠れなき)は、レーター(隠れ)にもとづき、レーターによって背後に置かれたままになっているものを、このレーターから汲み出し、まえに置く。ロゴスは、それ自身において同時に現われるようにすることと隠すことである。(LO225,カッコ内は引用者)

前章を経たわれわれは、この一節をハイデガーの真理概念にしたがって容易に理解することができるだろう。最後の一文、「ロゴスは、それ自身において同時に現われるように

⁵⁵ 精神分析におけるパロールの機能にかんする、「パロールのこの暴露、それは存在の実現です」(SéI298)という発言や、「われわれの立場は「存在者」としてではなく、「存在」であるとしてみずからを告知するものの存在それ自体を根底から問題にしているのです」(SéIII,p.325)と、ハイデガーの存在論的差異の議論における存在そのものを強調していることから、この時期のラカンにおけるハイデガーの影響がどれほど多大なものであったかを推し量ることができるだろう。

することと隠すことである」にこそ、ハイデガーの考えるアレーティアという真理としてのロゴスの本質は凝縮されている。つまり、ロゴスすなわち言語活動が真理とされるのは、それが存在するものを現われさせるからであるが、ハイデガーの真理概念において重要なことは真理を現存在の存在様式と関連づけて捉えることにあり、このとき言語活動による現われにおいて、現存在は存在するものの現われたいし脱・存として、一步退き立ち会わなければならなかった。これが、自由としての有らしめることとされた。

このとき全体としての存在するものは現われることができない。それゆえ、真理は現存在にたいしそのことを秘密として通告する。このようなことから、現存在は迷い誤りながら、現われるものを問う審問のための場と考えることができた。これが、「真理の本質は自由である」というハイデガーの定式の意味するところでもあり、これが迷い誤ることとして現存在に経験されるのであった。このような真理概念において重要なのは、存在するものが隠れなきものとして現われるのではなく、むしろその隠れとしての側面であった。つまり、言語活動における隠れによって、真理概念において現存在が審問の場として要請されるようになるのであった。

ラカンはこのようなハイデガーの言語活動と真理にかんする考察を参照としながら、シニフィアン概念を練り上げていく。ソシュールの構造主義的着想だけでは、言語活動における抑圧の問題、つまり主体の脱中心化という問題を扱うことはできない。ラカンはハイデガーの言語活動と真理概念の考察のうちに、フロイトの抑圧理論を言語活動と結びつけて考察する糸口を見出すのである。

われわれはさきほどラカンが真理を語る真理として述べていることをみたが、ここではもういちどその前文からとりあげてみたい。そこでは、このフロイトの発見とかかわりのある真理にかんして、アクタイオンとアルテミスの神話をアレゴリーとしてもちいながら、次のように述べられる。

(…)フロイトの口のなかにある真理が、前述の角をもった動物(鹿に変えられたアクタイオン)を捉え、こういいます。「私は、それゆえあなたがたにとって、姿をみせるやいなや身を隠してしまう美しき娘の謎なのです。(…)けれども、私のいる場所をあなたがたが見つけられるよう、私に気づくようなしるしをお教えしておきましょう。男たちよ、聴くがよい。その秘密を授けます。私こそ真理であり、その私は語るのです」。(E409,カッコ内は引用者)

かなりの趣向の凝らされた文章であるが、ラカンが真理をどのようなものとして捉えているかがここに凝縮されている。このなかから三つの要点を取り出しておこう。まずひとつ目は、真理がアルテミスに象徴された女性性と結びつけられているという点、二つ目は、それゆえ真理は現われるやいなや隠れてしまうという性質をもっているが、その隠れていることのしるしが秘密として、その探究者である男たちに与えられている点、そして最後

に、真理が語ることと関連づけられているという点である。ひとつ目の性にかかわる問題はハイデガーに見出すことはできないが、二つ目と三つ目は、ハイデガーの真理概念をそのまま引き継いだものであるのは容易にみてとれるだろう。

しくじりによって具現される真理

では、ラカンの真理にかんする言及についてみていきたい。ラカンもまた、ハイデガーが真理を現存在と結びつけようとしていたように、真理を主体の領域と切り離して扱うことはない。ラカンは「真理という次元を基礎づけるのはパロールです」(SéI254)と述べる。このときラカンの念頭にあるのは、フロイトが真理の諸条件への問い呼んだ、次のようなユダヤ人の機知である。

二人のユダヤ人があるガリチア地方の駅の汽車のなかで出会う。「どちらへ」とひとりが尋ねる。「クラカウまで」という答えが返ってくる。「おい、お前さんはなんて嘘つきなんだ」とさきの男が腹を立てていう。「お前さんがクラカウまでというとき、ほんとはレンベルクへ行くと思おうように願っていたんだろう。ところがどうだ、お前さんはじっさいにクラカウへ行くじゃないか。なんでお前さんは嘘をつくんだ」。(WZ109)

ラカンがパロールを真理の条件であると述べる時、その真理の対としてまず想定されるのは、うへの引用にもみられるように、嘘 *mensonge* あるいは騙すこと *tromper* である。パロールにおいては、相手の話すことが嘘なのではないかという疑いが生じうる。だがこのような疑いが生じること自体すでに、語ることに必ず真理の領域が措定されていることが示されているとラカンは考える。

「現実のなかに嘘を打ち立てるのはパロールです。(…)パロールとともに真理は導入され、嘘もまた導入されます」(SéI254)。このような考えは、語ることと真理の問題の考察を、伝統的哲学の真理概念の対応説と違い、主体の領域へと向かわせる。そして、この考察を突き進めていくと、嘘あるいは騙しとしくじりとの違いはなくなる。嘘や騙しにたいする疑いは、精神分析の観点からすると、言語活動が被らねばならないしくじりのひとつとみなされるようになる。ここでわれわれが「しくじり」と訳した“*erreur*”を、ハイデガーにおける迷い誤ること *das Irren* と対応させて考えることができるだろう。

「嘘あるいは騙しはまだ真の問題ではありません。真の問題はしくじり *erreur* という問題です」(SéI289)。相手の心を透視でもできないかぎり、疑いの可能性はどこまでも残されるはずであるのに、われわれは通常そのような疑いに苛まれることはない。だが、このように相手の「心」を前提として立てることは精神分析的な見解とはいえないだろう。このような考えかたは、相手の心の表象のなかに真理を位置づけていることになる。それにたいしラカンの取り上げる主体とは、それ自体で独立して存在する者ではない。「パロール

以前にはなにも存在しません。まったくなにもないのです」(SéI254)と述べられるように、精神分析が言語活動を第一のものとして想定するかぎり、主体もまた言語活動の効果として生ずるものだと考えねばならない。

さらにここで、精神分析で問題となるのが記号ではなく、シニフィアンであったことを思い出していただきたい。つまり、精神分析における言語活動において問題となる領域は、欲望の領域なのであった。このとき語ることでそれ自体をシニフィアンと捉えることができる。つまり、語りはシニフィアンの連鎖として大他者の欲望へと向かい、その知をいいあてようとする。だが、この連鎖において疑いや曖昧さの消えることはない。なぜなら、大他者の欲望を知ることが不可能だからである。こうしてしくじりとは、大他者の欲望の知に到達できないとされる以上、シニフィアンとしての言語活動それ自体が必然的に被らねばならないものと捉えることができる。だが、そうであるからこそ真理の領域が具現されるとラカンが述べる。

しくじりというものは、真理との関係でしか定義できないことは明らかです。そうかといって、黒がなければ白もないのと同じように、真理がなければしくじりもないとうことをいっているではありません。ことはもっと複雑です。つまり真理として措定されなかったり、示されたりしないようなしくじりはないということです。結局のところ、しくじりは通常、真理を具現したものの *incarnation* なのです。(SéI289)

「しくじりが真理を具現している」とする理由としてラカンは、「おそらくこの世の終わりになっても真理はすべて露呈されることはないという意味で、しくじりというかたちで伝えられるのが真理の本性」(SéI289)であるからと述べる。ラカンのこのような考えに、さきほどみた、迷い誤ることとの関係から取り上げられるようになったハイデガーの真理概念と同じものを読み取ることができるだろう。

ハイデガーにおいては、全体としての存在するものが現われることは不可能であった。それゆえ隠れなさには、必ず隠れがともなうとされた。その隠れは秘密として現存在へと通告されるのであった。このとき、「迷い誤ることから秘密を眺める」(WW198)ことの重要性が指摘されていた。そうすることで、現在たまたま現われているものを全体としての存在するものとして捉えてしまう忘却から免れることができるのであった。

ラカンの「真理はすべて露呈されることはない」(SéI289)という発言、さらに「しくじりは通常、真理を具現化したものである」(SéI289)という発言には、ハイデガーの真理概念との関連をみることができる。また、さきほど取り上げた、アクタイオンとアルテミスの神話をアレゴリーとしてもちいた真理にかんする言及においては、「姿をみせるやいなや身を隠してしまう美しき娘の謎」としての真理の「しるし」が「秘密」(E409)として述べられていた。さらにべつのテキストでは、次のように述べられている。

(…)マルティン・ハイデガーがアレーテスという語において真理のはたらきを暴く方法にたいしわれわれが開かれているとき、秘密のみが再発見されることとなります。この秘密において、真理はいつも真理を愛する者たちに手ほどきをしてきました。このことから、真理が彼らにもっとも真に与えられるのは、真理自身が隠れていることによってであるといえるのです。(E21)

ラカンがしくじりとの関係から真理を提出するとき、そこにはハイデガーのような隠れの訴えとしての秘密が念頭にある。しくじりとは、特定のだれかにその責任を負わせることができるようなものではなく、語る存在が語るがゆえに被らねばならないものなのである。ラカンは、ハイデガーの真理概念にもとづいて、語る存在が言語活動に住み着いたがために被らねばならなくなった事態を、しくじりによってのみ具現化される真理と表現したのである。

そしてその事態こそ、フロイトが抑圧として捉えようとしたものであるとラカンは考える。このとき、抑圧は、言語活動において主体が脱中心化されることと捉えられることになる。この点について、次節でみていきたい。

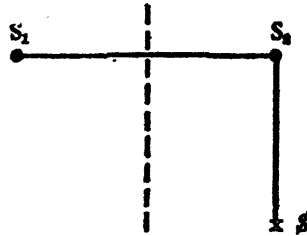
第二節 脱・存と抑圧

フロイトにおける心的装置の意識とラカンにおけるシニフィアン連鎖の執存の向かうさき

ハイデガーは、「脱・存する現存在は執存している」(WW196)と述べた。これは、真理にかんして現存在は脱・存として存在するものの現われにおいて一步退いて立ち会ういっぽうで、自身の企図や計画に適した一般に通用しているものから自身の尺度を作り出し、その尺度に固執するようになること(これが「執存」の意味するところである)を指摘したものであった。このようにいわれるのは、ハイデガーが、現存在は本来的すなわち各自性としてみずからとかかわる存在であると同根源的に非本来的すなわちほかの現存在ともかかわりあう存在であると考えたからであった。ラカンはここでもちいられる脱・存と執・存というタームをもちいて、シニフィアン連鎖と抑圧の関係を次のように述べた。

われわれはこれまでの研究によって、反復強迫 *l'automatisme de répétition/Widerholungszwang* は、われわれが以前にシニフィアン連鎖の執存 *l'insistance* と名づけたもののなかに根拠をおいているのを知りました。この観念そのものは、脱・存 *l'ex-sistance*(つまり脱中心的位)と相関的な関係にあるものとして明らかにされたわけですが、フロイトの発見を重視しなければならないとき、ここに無意識の主体が位置づけられます。(E11,カッコ内の補足はラカン)

ここでいわれていることを、われわれは第二部第二章第二節で取り上げたラカンの提出した図式と照らし合わせて検討したい。それは以下の図式である。



ひとことでいうなら、 S_1 という充足体験の書き込みを再現しようとしてシニフィアンは連鎖するが($S_1 \rightarrow S_2$)、それが不可能であるため、その連鎖から $\$$ が脱落することが示されていた。 S_1 とはシニフィアン・ファルスでもあり、シニフィアン連鎖は大他者に欠けているものでもあるこのファルスに意味作用を生じさせようとする運動であった。

また、ファルスとは、語る存在にとって、それが大他者の欲望を示すもの、つまりは自分自身を名指してくれるものであるため、どうしてもそれがなんであるかを知りたいところのものであった。しかし、その知へといたることは不可能とされた。そのため、語る存在は、みずからの語りすなわちシニフィアン連鎖において、みずからを知ることができないのであった。これが、無意識の主体であり、図式のなかではシニフィアン連鎖から脱落する $\$$ と記されていた。この図式を、次章をさきどりすることになるが、後期のラカンの四つのディスクールとの関連から以下のように書き代えておきたい。

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$}$$

ラカンは、図の上部のシニフィアン連鎖を示す $S_1 \rightarrow S_2$ を、シニフィアンの執存と呼んだ。この意味するところを理解するために、第二部第二章第一節において提案したわれわれの解釈を思い出していただきたい。そこでは、ラカンがフロイトの知覚記号を原初的シニフィアンであると述べていることを手がかりに、ラカンはフロイトのメタ心理学的図式をそのままシニフィアン連鎖の移行として捉えようとしていると考えられた。

ではこのとき、フロイトにおいては意識が想定されていた図式の右端にかんして、ラカンの場合はどのように考えることができるだろうか。この問いについて考えるとともに、われわれはラカンがシニフィアン連鎖を執存と表現していることの意味をハイデガーの執存することとのかかわりから理解したい。

ハイデガーにおいて、執存することとは、共同現存在つまり他者とかかわりから自分の尺度を作り出し、これに固執することであった。つまり、執存とは、ほかのひとびとすなわち他者への気遣いによって貫かれている。他者への気遣いとは、ラカンのコンテクストにおいては、語る存在が大他者から欲望されるために、その知を獲得しようとするのだと捉えることができるだろう。このように考えることで、ラカンのいうシニフィアン連鎖の執存を、シニフィアン連鎖が大他者の欲望にかんする意味作用の獲得へと向かうことと

捉えることができる。こうして、ラカンにおいてメタ心理学的図式の右端には、大他者の欲望に意味作用の生ずることが想定されていると考えることができる。これは、そこに意識を想定したフロイトの考えを逸脱したものだろうか。

われわれは、そうは考えない。思い出していただきたいが、フロイトが右端に意識を想定したのは、生の困窮状態を回避するための運動を意識によって引き起こすためであった。そのため、寄る辺なき幼児の時期における運動とは、成熟した他者に自分の困窮状態を知らせるための運動、すなわちぐずったりあるいは泣き叫んだりすることと考えられる。すなわち、意識の運動のそのさきには他者の気を引くということがある。これは、ラカンのいいかたにしたがうなら、他者の欲望を欲望することであるといえるだろう。このように考えると、ラカンによるフロイトのメタ心理学的図式の読み替えは、フロイトの考えを逸脱するものではない。

こうしてシニフィアン連鎖の執存とは、シニフィアン連鎖が大他者の欲望の知へと向かうこと、べつのいいかたをするならシニフィアン・ファルスが意味作用へと向かうことを意味していると捉えることができる。

反復強迫とは、たとえば分析において患者が自分ではその意味することを知ることなく、なんらかの行為がくり返されることであるが、このときこの現象は大他者の欲望とかかわっているといっていだろう。だが、その知へといたることはできない。このとき問題となるシニフィアン・ファルスとは、大他者の欠如を示すシニフィアンであり、つまり、語る存在が大他者から欲望されるためには自分がどうあるべきかを示すものであった。しかし、それについて知ることができないとされるのである。ここに、シニフィアン連鎖($S_1 \rightarrow S_2$)から脱落するものとして、 $\$$ が記されることになる。こうして、言語活動としての抑圧を、脱・存として捉えることになる。

脱・存としての抑圧

ラカンは、みずからの述べる脱・存にかんして、シニフィアン連鎖の執存と「相関する関係にあるもの」と述べた。それはまさにわれわれがうえに提示したマテームの、

$$\frac{S_1}{\$}$$

が表わしている事態であると捉えることができるだろう。われわれは、第二部第二章第二節において、フロイトの最晩年の考えである自我の分裂を取り上げ、ラカンはそれをこの S_1 と $\$$ の分裂によって捉えたとした。このマテームはこの分裂を表わしている。ラカンはこの分裂を、ハイデガーのいう脱・存との関連で考えているのである。

ハイデガーにおける脱・存とはひとことというなら、語ることによる存在するものの現われに現存在が一步退いたかたちで立ち会うことであった。つまり、真理の現われ自体に現存在は脱中心的な立ち位置になる。ラカンは、このような脱・存にかんして、シニフィアン連鎖の執存から、語る存在がなんであるかにかんする知が脱落してしまうこととして捉え

るのである。この意味で、語る存在にとって、みずからはその語りから脱中心化されるといわれる。ラカンは、フロイトのいう抑圧をこのような事態として捉えるのである。

フロイトにおいて抑圧とは、端的に述べるなら、フロイトが症状の原因であると想定した性的なものにかかわることになると、患者がどうしても思い出すことができないという事態であった。それは、意識的に避けられているのではなく、なにがしかの力がはたらき患者にその性的な出来事を思い出させないとフロイトは考え、その力を抑圧として理論化したのであった。

これにたいしラカンは、みずから練り上げたシニフィアン概念にハイデガーの脱・存という考えを関連させ、抑圧を、大他者の欲望にかんする知の獲得を目指すシニフィアン連鎖としての言語活動において、語る存在はその知にいたることができないために、みずから指し示すシニフィアンに到達できず、シニフィアン連鎖から脱落してしまうこと、いいかえるなら、言語活動から疎外されてしまうことと捉えたのである。

さらに前節で取り上げた真理との関連から、抑圧にかんして次のことを述べおきたい。言語活動とともに真理の領域は指定され、それは言語活動において到達不能な領域であるいっぽうで、しくじりによって具現化されるものとされた。このとき、うへのマテームに記載されている上部の $S_1 \rightarrow S_2$ は、真理を具現化するしくじりを示しているといえる。この場合、しくじりとは、大他者の欲望にかんする知の獲得にいたらないという意味で、ラカンのいうシニフィアン連鎖の執存が必然的に孕むものである。これにたいし、真理とは、主体が言語活動から疎外されつづけることつまり抑圧されることであり、マテームにおいては、

$$\frac{S_1}{\$}$$

によって示されているのである。

こうして、ラカンの述べる、シニフィアン連鎖の執存と無意識の主体を示したものである脱・存との「相関する関係」とは、ハイデガーを介して、以上のような言語活動において被らねばならない抑圧の構図として捉えることができるのである。

このように、ハイデガーの言語にかんする考察は、フロイトとソシュールを結びつけるのに非常に有効な議論を提出している。そのためラカンは、シニフィアン概念の練り上げにおいて、ハイデガーの言語哲学に傾倒したのだといえる。だが、最後に相違点も明確にしておかねばならないだろう。ハイデガーが、真理において重要視した、非真理である隠れの背後には、存在そのものが想定されており、ロゴスすなわち言語活動も、この観点からいわばその存在そのものとかかわる(語ることは存在するものを現われさせるという意味で)かぎりでは取り上げられている。

だがラカンは、ハイデガーの存在論に与することはない。初期のセミナーにおいては、ハイデガーの存在論に与するような発言もいくつか確認できるが、すぐにそのような立場とは距離をとり、シニフィアン理論の練り上げにおいてはハイデガーの言語哲学のみをみ

ずからの理論に取り込んだといえる。次章において確認するが、ラカンにとって存在とは、ヨーロッパのディスクールを支配してきたルアー(a)の代表的なものとして捉えられることになる。

以上のような相違があるとはいえ、ハイデガーの言語にかんする考察を理解することなしに、ラカンによるシニフィアン概念の練り上げ、あるいはラカンによる抑圧理論の再構築を正確に理解することは不可能である。ラカンが「ひとが語りはじめるとき、(…)まさにそこに抑圧があるのだと私は理解しています」(SéXX53)と述べるところの意味は、語ることに於いて語る存在自身がその語りから脱落してしまうことであると理解されねばならない。これこそ、フロイトが最晩年に述べた自我の分裂の意味するところであると、ラカンは解釈するのである。ラカンにおいて抑圧とは、このような意味で、語る存在が言語活動から脱・存として疎外される事態を表わしているのである。

第三節 抑圧における知と真理

真理と知と主体

フロイトの提出した抑圧という考えは、言語活動と真理にかんするこれまでの関係、たとえば伝統的な対応説による真理概念を再検討させる契機でもある。

言語活動において抑圧のはたらきを認めたら、語る存在たとえば患者の語りから、それも本人が嘘偽りなく語っていることが真理ではないといえてしまうことになる。だがこれは、分析家がいつぼうてきに真理を保持しているということでもない。フロイトにおいてもこのような見解を読み取ることはできるが、この点を理論的に説明したのはラカンである。ラカンにおいて、無意識とは個人が保持しているものではなく、語りにおいて形成されるなにかなのであった。「無意識は超個人的なもの *transindividuel* としての具体的ディスクールの一部です」(E258)。それゆえ、「ひとが語りはじめるとき、(…)まさにそこに抑圧があるのだと私は理解しています」(SéXX53)といわれたのであった。

このとき、真理にかんしても、伝統的哲学によって扱われるような対応説とはべつものが練り上げなおされることになった。このとき参照とされたのが、ハイデガーによる真理概念であった。

ラカンは、「真理がその保証を引き出すのは、その真理のかかわる現実からではなく、パロールからである」(E807)と述べる。この発言の意味するのは、語った本人がみずから語ったことに責任をもたなければならないというようなことではもちろんない。そうではなく、語る存在は語ることに於いて、その語りからは疎外されるしかたであるいは脱・存として、つまりは抑圧されて、 $\$$ として書き込まれることによって、その語り自体を支えることになる、ということである。ここに無意識の主体として無意識の領域が、生ずるのである。

このように、ラカンの考える精神分析における真理とは、語ることに於いて無意識の主

体がその語りから脱落すること、つまりは抑圧される事態のことである。このような真理概念の特徴は、たとえば対応説においてはまったく問題となりえないことだが、語りにおける真理を主体とのかかわりから捉えていることである。ここには微妙な問題が含まれている。語ることの真理に主体がかかわるとはいつても、それは主体が消されるしかたで、 $\$$ としてかかっているからである。この問題は、次章、四つのディスクールによって取り上げることにする。ここでは、真理にかんして主体がかかわるということに注目したい。なぜなら、往々にしてあるいは通常真理は、主体と切り離されたときに成立すると考えられているからである。

たとえば科学的知が承認されるとき、その真理が証明されなければならない、とされる。このとき科学的知はまず、一科学者の導き出した仮説として提出される。この仮説としての知も、科学的知のひとつのありかたである。しかしそれが承認されるためにその真理が証明されなければならないといわれるとき、真理とは仮説としての知が万人に共有されることを必要としている。いいかえるなら、その仮説を主張する主体から切り離されなければならないのである。そのために、実験がなされる。このようなときの真理とは、客観性をその条件としており、つまりは主体から切り離されることによって成立するといえる。だが、ラカンもしくはハイデガーの提出する真理概念とは、そういうものではなく、逆に、主体あるいは現存在が、その知にかかわりつづけることをその条件とするような真理なのである。

この違いはどこから生ずるのであろうか。知の種類というようなことだろうか。たとえばアリストテレスが区別したように、哲学の追求する知(ソフィア)と、技術(テクネー)としての知、あるいは分別(フローネシス)としての知は知の種類が違うといえるだろう。ここから、真理概念の違いも生ずるといえるかもしれないが、ではなぜこのような知の相違が生ずるのかという問題が生ずるだろう。

この問題に、ラカンの四つのディスクールは、ディスクールの観点から答えることができる。次章をさきどりすることになるが、知の種類に違いが現われるのは、四つのディスクールというマテームにおいて知の場所がそれぞれ違うからである。詳細は次章にまわすが、ここで確認しておきたいのは、ラカンが四つのディスクールを理論化することができたのは、言語活動に抑圧を認め、真理を語りから脱落する領域として捉えたからである。このようなラカンの考えは、知と真理の関係について新たに問いなおす契機となるだろう。

さきにみたが科学的知が承認されるためには、その真理が保証されなければならなかった。このときの真理は、知から主体が切り離され、客観性が保証されることであつた。対応説としての真理こそまさに、このようなものであるといえるだろう。また、ノウハウにかかわる知もそうだろう。それらはなんらかのしかたで、知が主体的なことから切り離されることによって、より多くの人間に知として機能するようになる。一般にいうマニュアルとは、そういうものだろう。以上のような知が真理によって保証されるとは、知が主体から切り離されることを意味している。だが、このような知のありかたが知にかんするす

べてではないだろう。

情報化社会における知

また現代は、情報過多と呼ばれるようになって久しい。だが、“information”（知らせること）という原語からすると情報とは、奇妙な知である。それは、世間にまだ知れわたっていないことがその知の価値として考えられているからである。万人が知っている情報は、情報としての価値をもっていないだろう。あまり知られていない情報を使用することが、みずからを他人よりも優位に位置づけることになるはずだからである。

だが、それが誤った情報であれば本末転倒である。それゆえある情報を取得した者は、その情報の正確さを「知ろう」として新たな情報へと連鎖していく。だが、その情報の正確さを獲得したときには、その情報に本来の情報としての価値はない。なぜなら、情報の正確さとは万人がそれを共有することによって保証されるからである。このような情報は、その使用価値にではなく、交換価値にこそその意義があるようにみえる。

だが、情報が情報のための情報を生み出すようなものであるかぎり、情報は無限増殖するため、ある情報がすたれることはあっても、この情報という知の運動が枯渇することはないように思われる。また現代は、この情報という知を流通させる媒体は、これ以上想像できないほど潤滑である。ワンクリックで、どのような種類の情報でも取得することができる。このような環境が情報過多を生み出したのだろうか。むしろ、このような情報という知の営みが、現代のような環境を生んだのだろうか。そうだとするならば、なぜか。それはさておき、このような情報という知の連鎖のために、指を動かさしづけることだけが、知の営みのすべてではないだろう。

対応説における知も、ノウハウにおける知あるいはアリストテレスにおけるテクネーとしての知も、さらに現代における情報という知も、共通しているのは、その真理において主体が切り離されているということである。だが、言語活動において抑圧を認めることは、このような知と真理のありかたについて新たな展望を与える。いやこういうべきだろうか。プラトン以来哲学者がなんらかのしかたで問題にしてきたことを、新たに反復させることができる、と。

哲学における知の伝達の問題

ラカンが、マルクスやフロイトの知にかんして、「知の意味ははっきりしていながら、じっさいその知をもちいようとすると、その知を獲得したときの困難さがいっそう深まるような知があります」(SeXX89)と述べている。これは、知の流通を語る以前に、知を伝えることあるいは知を教えることとはどういうことであるのかという、プラトン以来多くの哲学者のかかわってきた問題を引き継いだ発言であるといえるだろう。知を獲得するとはどういうことをいうのであろうか。そもそも、完全な知の獲得ということがありうるのだろうか。

たとえば、われわれは大学などで、マルクスやフロイトの知を単位取得のため、暗記しようとするだろう。大学の試験でなら、満点ということもあるかもしれない。だが、マルクスやフロイトの知をそのように扱うとき、それは“commarxe”（「商取引き」を表わす“commerce”と“Marx”を掛け合わせた造語）であり、“fraude”（フランス語で「欺瞞」を意味する“fraude”と“Freud”を掛けている）であると、ことば遊びによってラカン是非難する。

そのような知の獲得においては、「知の獲得がなされるたびに、その獲得の反復のなかでどれが最初に学ばれたものであるかを問わないことがくり返されている」（SéXX89）といわれる。なぜなら、マルクスやフロイトの知は、彼らの主体的出来事と切り離せない性質のものだからである。だが、当然その領域のものが知として他人によって獲得されることはありえない。ここにラカンは、伝達における知られざるものをみる。だが、その獲得されなさが、それらの知を学ぶ者にとって欠いてはならない経験であるような知が存在する。少なくとも、ラカンの思考の枠組みからはそのようにいわねばならない。これは、じつは四つのディスクールによって考察可能な問題である。この問題自体の検討は、次章にまわすことにしよう。

われわれがここで主張しておきたいのは、真理が主体的出来事と切り離されていないような知がありうること、そしてそのような知のありかたこそ、哲学が問い、守ってきたものであるということである。本稿でみた、ラカンとハイデガーによる真理概念は、このような知のありかたの系譜上にあるとわれわれは考えている。

ここに浮かび上がってきた知と真理の問題は、プラトンやデカルトをはじめとする哲学者の多くが「教えること」にかんして問題としたことへとわれわれを導く。われわれは、この点を強調しておきたい。プラトンは「第七書簡」のなかで次のように述べている。

たしかにこれだけのことは一私に心を砕いている事柄にかんして、私からでも他のひとたちからでも教わって、あるいは自分自身で発見したつもりで、知をもっていると称しているかぎりの、すでに書物を書いたか、これから書こうとしているひとたちすべてをさして一言明できます。すなわち、これらのひとたちは、少なくとも私の判断では、肝心の事柄を、少しも理解しているものではありえない、じっさい少なくとも私の著書というものは、それらの事柄にかんしては、存在しないし、またいつになってもけっして生じることはないでしょう。そもそもそれは、他の学問のように、ことばで語りえないものであって、むしろ、[教える者と学ぶ者とが]生活をともにしながら、その問題の事柄を直接に取り上げて、数多く話し合いを重ねてゆくうちに、そこから、突如として、いわば飛び火によって点ぜられた燈火のように、[学ぶ者の]魂のうちに生じ、以後は、生じたそれ自身がそれ自体を養い育ててゆく、そういう性質のものな

のです。⁵⁶

プラトンは、「ことばで語りえない」知があると述べている。デカルトもまた、『方法序説』のなかで次のように述べている。

私以外のひとが私の思想を伝えられて受ける利益については、これまたさほどたいしたものではありえまい。(…)それは、(…)誰も他人から学ぶ場合には、自分みずから発明する場合ほどには、なにごとにせよそれほど十分によく考えることも、それを自分のものにすることもできないからである。⁵⁷

プラトンとデカルトが述べていることを要約するなら、ことばによっては伝達することができないような知がある、ということである。われわれの結論をさきどりすることになるが、このような知は主体的出来事とかかわっているがゆえに、伝達されえないなにかが残され、また生ずることがあるのだと考えられる。

たしかに、現代における情報やノウハウとしての知にかんしては、ことばによる伝達、すなわち教えることは可能であろう。しかし、そういったこととはべつの知もまた存在する。哲学がかかわってきた知とは、プラトンとデカルトが述べているように、そのような知なのである。そして、フロイトが提出する無意識の問題も、じつはこのような知とかかわっているのだとわれわれは考える。

フロイトは、「不可能な職業」として、教育すること、支配すること、そして精神分析することの三つをあげた(EU388)。教育することの困難さは、知を伝達することの困難さとして、プラトンとデカルトが述べたことに通じており、無意識の発見はその延長上にみることができよう。

ラカンが、抑圧という主体的出来事によって真理を捉えることから創り上げた四つのディスクールというマテームによって、この知られざる知の領域を理論化することを可能にした。では、次にそれをみていきたい。

B 抑圧と倫理

ソレルスは次のように述べている。

⁵⁶ 『プラトン全集 14』、水野有庸他訳、岩波書店、1975、p.147.

⁵⁷ デカルト『方法序説』、落合太郎訳、岩波文庫、1953、p.83.

ソクラテスは文章を書かないですって？ いや、書いてますよ。当然でしょう？ それに、めんどりたちのいう意味で書かれていないものこそ、二千五百年も持続するとはいえないまでも、過去二千五百年をふりかえって元をとる可能性をわずかながらでも保っているものなのです。

そうしたエクリチュールは、最初のうちには期待外れなものに見られがちです。簡素で、一般受けする効果もないから、見過ごされることすらあるくらいです。けれども、注意深い読者なら、エクリチュールのなかに一個の主体が体系的に作られていく様子を見ることができるとでしょう。さらに、主体は語りながらそれと知らず語ることの原因となっていることを証明しつづけるのです。⁵⁸

ソクラテスによってなにかが書き込まれた。それが、プラトンあるいはアリストテレスによって読まれた。なにかが伝達されることあるいは教えられることを、このように表現することができるだろう。このとき、読む行為は主体的出来事とかかわりをもつことになる。

そこにはまず、なにかを読もうとした、ということがある。アリストテレスは、『形而上学』の冒頭で「すべての人間は、生まれつき知ることを欲する」(980a)と述べた。なにかを読もうとすること、つまり知ろうとすることは欲望の問題なのである。それがなにかはわからないが、それについて知ろうとすることは、それを読もうとする欲望があることを示している。

そのなにかの現われをわれわれは本稿でみてきた S_1 と捉え、それを読む行為を $S_1 \rightarrow S_2$ と表記することができるだろう。ソレルスは、このとき主体が体系的に構築されると述べている。このときの主体を、われわれは S_1 によって理解することができる。これらが主体的出来事であるのは、ソクラテスによって書かれたものをいっぽうはアイデアと読み、それにたいしもういっぽうは「ソクラテスはその場合(事柄のなんであるかを追及するとき)、その普遍的な諸概念あるいは諸定義を、離れて存するもの(=アイデア、形相)とはしなかった」(『形而上学』1078b30,カッコ内は引用者)と述べ、明らかにべつの読みかたがなされているからである。

また、ここで問題となっているのがある種の知の伝達のありかたである以上、これは言語活動の問題でもある。だが、一般に言語学が扱おうとしているものとはべつの領域のものであるといえる。言語学は、言語をコミュニケーションの媒体であることを前提とし、そこに主体的領域がなるべく入り込まない状況を仮定したうえで、科学としてのステイタスを保っている⁵⁹。

⁵⁸ Ph. ソレルス『例外の理論』宮林寛訳、せりか書房、1991,p.387.

⁵⁹ 1973年4月10日付のラカンのセミナーで発表したミルネールも、このような見解のもと発表をおこなっている。彼によれば、ソシユールもチョムスキーも主体の領域を扱い

もちろん、このような考えに言語学全体が括られるわけではない。バンヴェニストのような言語学者もいる。彼は、「ローマ講演」(1953)のなかでラカンの取り上げた論文「動物のコミュニケーションと人間の言語活動」において、ミツバチが他のミツバチに蜜のありかを知らせるときの八の字ダンスと比較しながら、人間の言語活動における多様性を強調した。この論文のなかバンヴェニストは、八の字ダンスがその動きによって表現されるものが限定されるのにたいし、人間の言語活動は「一定の規則にしたがって自由に結合される諸要素に還元されるので、数はそれほど多くない形態素が著しく多数の組み合わせを可能にする」⁶⁰ことを指摘した。このようなバンヴェニストの議論には、言語活動によって言表を構成するという意味で主体の領域が加味されていると考えるべきだろう。

しかし、バンヴェニストが言語活動において主体のかかわる領域に自由と多様性の可能性をみようとしているのにたいし、精神分析における言語活動の領域は、その自由と多様性ゆえに生ずるコミュニケーションのしくじりからはじまる。

たしかに言語は、かぎられた音素を組み合わせることによって無数の表現を可能にしている。だが、むしろそうであるがゆえに誤解や誤謬という障害あるいは疑惑が言語活動にはつきまとわざるをえない。それが、強烈なしかたで自己主張してくるのが、第二部でみたような愛の要求の側面なのである⁶¹。そこでは、ファルスを意味作用に回収できないことから、大他者の欲望のために主体がどのようにあるべきかにかんする知を獲得できず、主体はシニフィアン連鎖から脱落するのであった。それが、言語活動をシニフィアン連鎖としてみるときの真理の構造であり、ラカンによってフロイトの抑圧理論は、このような言語活動の構造によって再構築されたのであった。この言語活動と真理の構造から、知ろうとする欲望を捉えなおしたとき、哲学における知の伝達についてどのようなことがいえるだろうか。

われわれの考える結論をさきに述べるなら、哲学における知の伝達には、主体的出来事がかかわっている。前章の最後にみたプラトンとデカルトの考えやここでのソレルスの発

はしたが、不徹底であった。とりわけ、ソシュールからチョムスキーへの移行においては、この領域によりウエイトが置かれるようになってもよかったはずであった。なぜなら、ソシュールのように記号を研究対象とするよりも、チョムスキーのように文を扱うほうが、主体の領域により傾いていると考えられるからである。しかし、チョムスキーがこの領域を扱うさいは、ソシュールを参照するにとどまっていた。ソシュールにおいて、語る主体は、話者(*locuteur*)と対話者(*interlocuteur*)の問題として取り上げられるが、このとき両者の関係は同質であり、可逆的なものとして論じられた。しかし、ひとがじっさいに話すとき、事態は異なっている。ミルネールは、「完全に同質で対称であるような二つの主体を考えつづけているうちは、まったく明白な現象を考察することはできません」と述べる。このとき、そこにはなんらかの不可逆的な関係が生じており、この点から主体が語るということにかんして検討されなければならない。ミルネールは、この主体の領域は、言語学が科学的であろうとするときなおざりにしてはならない問題へと通じているのであると考えている。

⁶⁰ E・バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』河村正夫訳、みすず書房、1983,p.68.

⁶¹ 後期のラカンにおいてこのことは、「性的関係は存在しない」と定式化される。

言は、主体的出来事によって支えられた知の伝達である。だがこのような知の伝達は、ソレルスがエクリチュールについて述べたように、「簡素で、一般受けする効果もない」ため、日々の言語活動のなかでは忘却されてしまっている。また、主体的出来事のなるべく入り込まない言語活動のほうが、知の伝達の伝達にかんしては迅速かつスムーズに進むだろう。

しかし、言語活動から主体的出来事が完全に排除されてしまうことこそ、非倫理的なこととの最たるものだとわれわれは考える。なにがしかの倫理的なものが存在するためには、語られることが必要である。だが、語られたある倫理的なものを、そこに疑惑や問いの生まれることなしに、自明のものとして受け入れることは非倫理的というべきである。言語活動から完全に主体的出来事が排除されるとき、そこに権力がはたらいているとみなさなければならぬ⁶²。そしてその権力は、よりいっそう言語活動から主体的要素を追放するだろう。

哲学は、ある観点からすると、このような権力に抵抗してきた学問であるといえる。ある観点からとしたのは、ある哲学がその権力の場に立つこともあるからである。だが、哲学が問いを提出しつづける学問であるかぎり、それはなんらかの権力に抵抗していることになるだろう。メルロ＝ポンティは、ソクラテスの死にそのような哲学のありかたをみる。「ソクラテスの裁判と死は、(…)法律によって裁かれることをおかしてまで、法律を裁くことこそ人間のなすべきことであると語ることを欲望しつつ、市の司法官にしたがった正義のひとをみるのでなかったならば、考察と註解の主題として残ることはけっしてなかったであろう」⁶³。

冒頭のソレルスのいうソクラテスによって書かれたものは、このメルロ＝ポンティの解するソクラテスの死によって書かれたのだと捉えることができるだろう。メルロ＝ポンティはそれが「主題」として残ると述べた。「主題」とは、フランス語では「主体」を表わす“*sujet*”である。哲学は、権力にたいし疑問をもち、「主題」を立てることによって、「主体」の領域とかかわりをもつ言語活動を守ってきたのである。

そして、フロイトによる無意識の発見も、ラカンによる理論的再構築をとおして、この言語活動における権力への抵抗として捉えることができる。ラカンによって無意識は、シニフィアン連鎖としての言語活動から、無意識の主体が脱落する場所として捉えなおされた。だが、これは“*refoulement*”の日本語訳の示すとおり、言語活動によって「抑圧」される構造を示しているにすぎない。精神分析のコンテクストで述べるなら、症状形成の仕組みを、言語活動と結びつけて示しているにすぎない。そのため次に、この抑圧から逃れることができるのか、あるいは言語活動において主体が脱落せずに主体としての役割をは

⁶² 権力と主体の関係についてこのように述べることは、フーコーあるいはドゥルーズの考えとは、まったく反対の主張のように思われるだろう。しかし、われわれの考えでは、ラカン理論において練り上げられた主体と、フーコーあるいはドゥルーズの考える主体にはずれがあり(ドゥルーズの場合は、ラカンを念頭におきながら批判しているのであるが)、主張の骨格はそれほど違いがあるとは思えない。この点については、べつに考察したい。

⁶³ メルロ＝ポンティ『ヒューマニズムとテロル』森本和夫訳、現代思想社、1965,p.25.

たすことがありうるのか、さらにはこのときの主体の役割とはどのようなことをいうのか、これらのことが問われなければならないだろう。

結論からさきに述べるなら、ラカンは語る存在が抑圧を免れることができるとは考えていない。しかし、そのなかでも主体の機能しうる可能性を、理論的に提出している。前期のポワン・ド・キャピトン、あるいは中期の幻想にかんする考察は、それらの可能性を探究する過程で提出された考えであったといえる。だが、本稿では、その可能性にかんしてより洗練されたかたちで提出されている、後期の四つのディスクールを取り上げたい。

四つのディスクールにおける分析家のディスクールにおいて、主体が新たな S_1 を産出する出来事が示されているが、ここにこそ知の伝達における知られざる知の主体的経験が、なにかを生み出す可能性を表わしており、精神分析はこの経験に賭けられているのである。

そして、ある種の哲学的な知の伝達もまた、この経験に支えられているのだとわれわれは考えている。さらにこの経験は、主体的経験である以上、ひとつの倫理的出来事として捉えるべきものであると考えられる。「無意識のステイタスは本来倫理的なものです」(SéXI34)。

これらのことを示すために、われわれは抑圧について検討してきた最後に、ラカンの四つのディスクールを取り上げてみたい。

第三章 四つのディスクール

第二部第一章第三節において、初期のラカンがディスクールについてどのように捉えていたかをみた。そこではとくに重要な扱いは受けておらず、注目されたのはパロールであった。「真のパロールは、ディスクールをしくじり *l'erreur* へと捧げられたものとして現われさせる」(E351)。

このときラカンは、精神分析独自の言語活動の領域を画定するため、言語学との違いを強調した。言語学は言語活動をコミュニケーションの観点から捉え、それを可能にする言語記号の仕組みを探究する。このコミュニケーションの成立こそ、ディスクールのひとつのありかたであるといえるだろう。このときのラカンは、コミュニケーションのうまくいかない点にこそ精神分析の領域は開かれるということを強調するため、パロールをディスクールのしくじりとして提出したのであった。

だがこのようなディスクールからパロールを切り離して捉えることは、本質的には困難であるといわざるをえない。精神分析が欲望の観点から言語活動を捉えるとき、そこにはかならずしくじりが現われると考えられるからである。このとき問題となるのは、語る存

在がしくじりをどう経験するかということになるだろう。

さて、本稿はここまで精神分析における抑圧理論をみてきた。フロイトによって欲動の運命として練り上げられた抑圧理論は、ラカンによって言語活動と結びつけられて再構築された。このとき抑圧は、シニフィアン連鎖から主体が脱落するという脱・存とされた。そしてラカンは、ハイデガーにならい、ここに真理を位置づけるのであった。ここには、ひとつの閉じた運動を見出すことができる。

ラカンはセミナー 20 巻において、ディスクールを社会的紐帯と定義している(SéXX21)。つまりディスクールとは、語る存在が語ることによって社会的なものに巻き込まれる事態のことである。それは、語ることになんらかの方向性が与えられることを意味しており、そうである以上、ディスクールは閉じた体系として提出されることになる。ラカンは、そのディスクールのありかたを、主人のディスクール、大学人のディスクール、分析家のディスクール、ヒステリー者のディスクールとして、四つのマテームによって提出する。われわれは、この議論のなかに、抑圧のもと主体が生み出される経験を、知られざる知との関係から見出し、そこに倫理の可能性を探っていきたい。

第一節 主人のディスクールとハードウェア

主人のディスクールの読みかた

四つのディスクールのマテームは、四つの場所からなるいわばハードウェア上を、 $\$$, S_1 , S_2 , a という四つのタームが占めることによって形成される。ハードウェアとそのなかの四つの場所は、次のようなものである。

$$\begin{array}{ccc} \text{動因(見かけ)} & \rightarrow & \text{他のもの} \\ \hline \text{真理} & // & \text{生産物} \end{array}$$

このマテームの読みかたについては、まず主人のディスクールを具体的に取り上げながらみていきたい。

主人のディスクール

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \rightarrow & S_2 \\ \hline \$ & // & a \end{array}$$

このマテームの出発点は、ハードウェア上では左上に位置する動因 agent(見かけ semblant)とされている場所である。動因が同時に見かけとされているのは、 S_1 がとくに内

実をもっているわけではないことを示している。つまりこの場所は、語る存在にたいし、なんでもよいのだが、なにかが読まれるべきものとして現われる場所なのである。

たとえば語る存在は、森のなかで大地に残された足跡や樹木の表面にある引っかききずをみたなら、そこから危険を読みとってしまうだろう。なぜなら、言語活動が意味作用を強いるからである。この場合、この痕跡の主である動物のほうは、当然のことながらなんらかの意味内容つまり内実を込めて、これらの痕跡を残したわけではない。だが、語る存在は、痕跡を痕跡のままにしておくことができないのである。

このように、動物の足跡や引っかききずなども、語る存在にたいし読まれるべきものとして現われたなら、それは、それらが動因としての見かけの場所に S_1 として措かれたことを意味している。このように、この見かけの場所に S_1 が措かれることで、主人のディスクールの展開ははじまる。これにかんしては、ラカンがよく引き合いに出すロビンソン・クルーソーを取り上げながらみていきたい。

主人のディスクールにみるロビンソン・クルーソー

「ロビンソン・クルーソーが島を歩いているときに発見するフライデーの足跡⁶⁴は、シニフィアンではありません。これにたいして、ロビンソンがなんらかの理由でこの足跡を消してしまおうとすると、そこにはっきりとシニフィアンの次元が入り込んできます」(SéV343)。足跡という痕跡は、それだけでは、たんに他所へ行ってしまったなにかが残していったものにすぎない。このときそれが示しうるのは、そのなにかの足の形態の輪郭であるか、そのなにかがその場所を通過したということのみである。しかし、語る存在は言語活動にもとづいてその足跡を読まずにはいられない。「ロビンソンがこの足跡を消してしまおうとシニフィアンの次元が入り込む」とは、この事態のことをさしている。

たとえばロビンソンが思わず「足跡！ pas！」と口にするなら、足跡がシニフィアンとして、足跡それ自体から切り離されることになる。ここで、第二部第二章第二節における「否定」と原初的シニフィアンの議論を思い出していただきたい。それは、ラカンがフロイトのメタ心理学の図式をシニフィアン連鎖によって読み替えようとしたことにかんすることであった。このとき、われわれは、「フロイトは書簡 52 で、原初的「否定」は、すでに最初の記号化、つまり「知覚記号」から成り立っているということをはっきりと認めています。私が原初的シニフィアンと呼んでいる領野が存在していることを、彼は認めているのです」(SéIII177)というラカンの発言を取り上げた。

ここでいわれている原初的シニフィアンとは S_1 のことであったが、これが「原初的「否定」」ともいわれている。じつは、ロビンソンにおける「足跡 pas」には、フランス語において否定を表わすのに“ne”とともにもちいられる“pas”が掛けられており、「ロビンソンが足跡を消す」といういいかたでラカンは、原初的シニフィアンの生成である原初的

⁶⁴ ちなみに、正確には物語のなかでロビンソン・クルーソーに発見する足跡はフライデーのものではなく、彼の漂流した無人島に定期的に現われる野蛮人のものであった。

否定のことを指摘しようとしているのである。ロビンソンが「足跡！ pas！」といったとき、「足跡」それ自体が否定され、原初的シニフィアンとしての S_1 が生成しているのである。つまり原初的シニフィアンの生成とは、原初的否定である原初的シニフィアンである S_1 がディスクールにおける見かけの場所に措かれることをさしているのである。

言語活動にもとづいて読むとは、たんに痕跡にすぎなかったものから、その痕跡自体が否定され、たんなる痕跡であったものから、多くの意味が溢れ出すことになるシニフィアンの次元が入り込んでくることを意味する。言語活動が意味作用を強要するとはそういうことである。つまり、 S_1 がいちど措定されたなら、それは意味作用を求めてべつのシニフィアンつまり S_2 へと連鎖せずにはいないのである。

ちなみにラカンの記す S_2 は、 S_1 以外のすべてのシニフィアンの代表を示しており正確には S_n と捉えるべきである。また、シニフィアンは S_2 に連鎖するとき、はじめてなんらかの知が形成されることになる。これは構造主義的な意味作用の捉えかたにしたがっている。言語記号が他の言語記号との差異によって意味が保証されていたように、シニフィアンもまた S_1 が S_2 へと連鎖することで、なんらかの知が成立すると考えられる。

だが、その最初のシニフィアンである S_1 は、意味作用に回収されることはできなかった。ここで四つのディスクールのハードウェアに戻るが、上部の「→」のことは不可能性 *impossibilité* を示している。これは S_1 が意味作用によって回収されえないこと、つまり S_2 へと本来はつなぐことのできないことを表わしている。ラカンは、「シニフィアンは迂闊である *bête*」(SéXX24)と述べるが、それは、本来、つながることのありえない S_1 が意味作用あるいは知の形成を求めて S_2 へと連鎖する性質をさしている。「パロールという十全に展開されたシニフィアンのなかには、いつも何らかの移行が(…)あります。そうした一方から他方への移行こそが、われわれがシニフィアン連鎖と呼んでいるものの本質をなしています」(SéV140)。

具体的に、『ロビンソン・クルーソー』の物語のなかで主人のディスクールのマテーマの上部をみようとするなら、まず、ロビンソンが発見した足跡を「足跡」と呼び、足跡それ自体が取り消され、そこにシニフィアンの次元が入り込むとき、「足跡」が S_1 として、見かけの場所に措かれたことになる。

そして S_1 が、見かけの場所に措かれた以上、それは S_2 への連鎖を余儀なくされることになる。これが、ハードウェア上では他のものに位置づけられるのは、 S_1 である「足跡」から、ロビンソンは他のさまざまなことを憶測せざるをえないからである。たとえばロビンソンは、悪魔や野蛮人の存在を憶測する。このようなさまざまな憶測が、 S_2 である。足跡それ自体は言語活動が関与しないかぎり痕跡以上のことを示すことはないが、そこから切り離されることで、無数の意味がシニフィアン連鎖によって溢れ出ることになる。

では、次に a はどのようなことを表わしているのか。簡略に述べてしまえば、シニフィアン連鎖の効果として生じたシニフィアン以外のなにかである。じっさい足跡を発見し、それを言語活動にもとづいて読み、その「足跡」の示すさまざまな可能性がシニフィアン

連鎖として生じることによって、無人島でロビンソン・クルーソーがようやく手に入れた平穏な日々は一転してしまう。彼は恐怖のため数日間外出できなくなる。このとき生じた恐怖が **a** であると考えてよいだろう。

さらに恐怖とともに不安にも駆られた彼は、ねぐらをさらに安全な場所に変え、外出のさい携帯するものも増え、外部からの視線につねに敏感になる。このような変化は、彼のじっさいの生活における振舞いや行動、さらに押し広げていけば、彼の生活の現実そのものの生じた具体的な変化である。これらの変化を引き出したものは、シニフィアン連鎖以外のものではない。この意味で、**a** とはシニフィアン連鎖が生じた効果であるといえるのである。つまり、シニフィアン連鎖の効果であり、またシニフィアンではないことから、この効果は **a** として、ハードウェアにおいて生産物とされる右下に措かれるのである。

ロビンソンの発見した足跡は、それが痕跡自体から切り離され、ディスクールの展開に巻き込まれるとき、シニフィアン連鎖によって、ロビンソンに恐怖や不安という **a** を引き起こし、さらには彼の無人島での現実を変化させた。だがこの「足跡」の正体が、食人の儀式のためにたまにやってくる野蛮人のものであったことを、この「足跡」だけから知ることはありえない。そのためには、じっさい、またべつの出来事が必要となる。つまり、この「足跡」から生ずるディスクールの展開において、正確な知にたどり着くことはできないのである。

それが、ハードウェアにおいては真理の場所として左下に位置づけられている。下部にみられる「//」をラカンが、無力さ *impuissance* であるとする。それは、そのディスクールのなかで到達できない場所を意味している。ロビンソンでいうなら、まさにこの「足跡」の真理に、「足跡」から生ずるシニフィアン連鎖によっては到達できないことを示している。つまり、「足跡」を S_1 として措定した語る存在自体は、その S_1 について知ろうとするシニフィアン連鎖から $\$$ として脱落してしまうのである。

以上、われわれは『ロビンソン・クルーソー』の物語を手がかりに主人のディスクールのマテームをみてきたが、このような見解は、本稿においてはじめてみるものではなかった。ここには、ラカンがフロイトの抑圧理論を言語活動に結びつけて再構築するとき、位置づけなおされた抑圧の構造をそのままみることができるだろう。主人のディスクールとは、無意識の主体の「抑圧」されるディスクールであると捉えることができる。だが、このディスクールは安定したディスクールであるともいわれる。『ロビンソン・クルーソー』の例では、**a** が恐怖や不安という語る存在にとって望ましくないものがあげられたが、これはなにもこのようなものだけにかぎらない。**a** が、ディスクールを安定させるのに有効にはたらくことは十分ありうるのである。この点について、次にみていきたい。

第二節 主人のディスクールと「存在」

主人のディスクールにみる繫辞と存在

ラカンは、ことば遊びによって、主人のディスクール *discours du maître* を「私を存在させるディスクール *discours de m'êtré*」と呼び(SéXX33)、主人のディスクールの生産物のひとつとして存在をあげる。この存在はディスクールの安定に寄与するだろう。フロイトが「心理学草稿」のメタ心理的理論構築によって目指したのは、まさしくみずからの発見した無意識が存在することを証明することであった。そのため、彼はすでに承認されている分野である神経学のタームをもちいたのであった。フロイトの場合はそれがうまくいかず、フロイトの議論はべつのディスクールへと回転するわけだが、もし存在が証明されていたなら、そのディスクールは安定していただろう(無意識という概念の性質上、存在が証明されるということはあるにないことだが)。

このような存在を、ラカンは主人のディスクールの生産物であると考え。この点にかんして見ていくのに、*être* 動詞の文法的なはたらきが取り上げられる。このとき、繫辞としての機能一目的補語をとめない、“A is B” (AはBである)のように、主語と目的補語とを繋ぐ機能一と、「有る」、「存在する」という意味を担う機能を区別することが強調される。ここから、*être* 動詞が繫辞としてもちいられるときでも、その主語にあたるものの「存在」が暗黙のうちに前提とされていることが指摘される。たとえば“*He is healthy*” (彼は健康である) というとき、そこには“*He is*” (彼が存在する) ということが含まれているが、それについてはとくに取り上げられることはないだろう。このような繫辞のはたらきに、ラカンは存在の前提をみる⁶⁵。

この点にかんしてラカンは、『形而上学』におけるアリストテレスの実体を表現するときのそのいいかたに注目する。アリストテレスにおいて実体は、文章の主語にくるものであり、存在の究極の原因、原理であるとされた。実体にかんして彼は、“*ἡ οὐδία καὶ τὸ τι ἦν εἶναι*” と、つまり「実体、すなわちそれがなんであったか」と述べている。このいいまわしは、英訳や日本語訳では往々にして“*essence*” や「本質」と意識されている。

⁶⁵ このような考えは、パルメニデス以来、ヨーロッパにおける思索の歴史のなかでくり返し取り上げられてきたものだといえるだろう。たとえば、サルトルは『嘔吐』のなかで、「海はみどりで<ある>、あの空の白い点はカモメで<ある>」といていた。しかしそれが実存していること、カモメが<実存するカモメ>であることに気づかなかった」(『嘔吐』、白井浩司訳、人文書院、1994、p.208)と書いている。またラカンがこの考えを取上げるさい、明らかに念頭にあったと思われる哲学者はパースとベンタムである。パースは、「ある」という繫辞のなかに含まれている「有」の概念を、考えられるかぎりのすべての事物によって共有されるものというかたちで把握することは不可能である。なぜならそんなものはどこにも見出せないからである。「有」の概念は、記号(ことばの場合もあるし思考の場合もある)の考察を通じてのみ把握可能となる」(『世界の名著 パース ジェイムズ デューイ』、上山春平他訳、中央公論社、1968、p.152)と述べている。またベンタムも、「人が話すとき、すべての虚構的実体 *fictitious entity* はあたかも実在するかのように話される」(cf. *A Fragment on Ontology*, ch.1, § 5)と述べた。このような考えにたいし、ラカンはみずからの構築物である主人のディスクールによって、マテームとして説明を与えようとするのである。

ラカンは、この “*tó ti ḥv eivai*” をフランス語で “*ce qui se serait produit si était venu à être*” (存在していたからには、生じていたであろうなにか)(SéXX33)と自身の解釈を交えて訳しなおしている。この大過去をまじえた表現から汲み取れることは、“A is” といわれたときの「Aが存在する」という意味が、“A is B” といわれるときには前提とされているということである。

ここで重要なのは、「実体」や「本質」がどのようなものかということではなく、それらが主人のディスクールの流れにしたがうことで、なくてはならないものとして語られてしまい、このとき存在が前提と産出される、ということである。このようなことから、「存在のあらゆる次元は主人のディスクールの流れにおいて生み出されます」(SéXX33)と述べられる。

では、この点を主人のディスクールのマテムをたどりながらみていきたい。

主人のディスクール

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ // a}$$

主人のディスクールにかんしては、「シニフィアンを口にするとき、なおざりにされない紐帯の効果のひとつを期待するひとのディスクールであり、その効果はシニフィアンが命令することにあります」(SéXX33)といわれる。ここでは、「シニフィアンを口にするとき」、つまりなんらかの文章を語るときに、日常のディスクールのなかではまず取り上げられることのないことが「紐帯の効果」であると考えられる。それこそ、話題にあげられたものが存在しているということである。そこには、いわれた以上、それがなくてはならないという命令がはたらいているのである。

たとえば、“He is healthy” といわれたとき、“He” の存在について特別に取り上げられることはないだろう。それどころかこの“He” は、いわれた以上存在していなければならないものとなる。つまり、“He” が S₁ として話題にあげられ、それが繫辞である “is” によって、“healthy” という S₂ と結びつけられるとき、a として、この“He” の存在が S₁ と S₂ を結びつけて語ったことの効果として生ずる。主人のディスクールのマテムには、この存在を効果として生むプロセスを確認することができるのである。

存在と現実らしさの産出

このような考えから、ラカンは言語活動と存在の関係にかんして、ディスクールに先立つ現実らしさ *réalité* というものを認めない。「ディスクールに先立ついかなる現実らしさもありません。どのような現実らしさも、ひとつのディスクールによって基礎づけられ、定義されているのです」(SéXX33)。このようにいわれるのは、存在がわれわれに現実らしさを醸し出してくれているからである。

「世界は解体中です」(SéXX37)とラカンは述べる。現代の科学では、ほんの小さな世界さえないことが明らかにされている。クォークと呼ばれるなにかが扱われるようになり、従来世界として考えられたものとはべつのものが問題となっている。世界のうちに「存在」の支えを見出すことはもはやできなくなっている。しかし、それでもわれわれの「日常」になんの支障もおきないのは、われわれの「日常」の「現実らしさ」が、もともと世界や存在を抛り所としていなかったからである。われわれの「日常」は、ディスクールによって支えられており、世界や存在にかんしてもそれらは、主人のディスクールの効果として産出されるものなのである。

「シニフィアンを口にするとき、なおざりにされない紐帯の効果」のうちもっとも期待されているものは、この現実らしさであるといえるだろう。主人のディスクールは、このような現実らしさを産出するがゆえに、安定したディスクールであるといわれるのである。

だが、この a の産出によって保持された安定は、真理の忘却によって可能となっている。真理の忘却は、ディスクールへの疑問や問いの契機を奪ってしまうだろう。われわれはこのようにことこそ、非倫理的なことの最たるものであると考える。

主体の解放とディスクールの回転

また、この主人のディスクールは本稿でみてきた抑圧の構造をそのままディスクールのマテームによって表わしているといえるが、語る存在であるわれわれ、つまり言語活動に住み着いたわれわれは、主体が抑圧されないしかたで語ることはできないのだろうか。ひとつの社会的紐帯のありかたとしてディスクールを捉えるなら、このとき主体が解放されるためには革命でも起こさねばならないのだろうか。これについて、ラカンは次のように述べている。

(…)精神分析は革命的实践を解釈するいかなる権利ももっていないと私は考えています。(…)それにたいし、革命理論は、原因/大義 cause としての真理の機能を空虚にしたままであることの責任を負うべきだとも考えています。原因としての真理というものにこそ、革命理論自身の有効性の最初に立てられた想定があるのですから。(AE208)

ラカンは主体的出来事に彼の精神分析理論を賭けている。「無意識を問題にしているのに私が主体を引き合いに出したことは、いかにも以外なことに思われたでしょう」(SéXI44)。「フロイトの歩みは、それが確信の主体という基盤から出発しているという意味で、デカルト的です」(SéXI36)。「デカルトとフロイトの違いは、フロイトの場合、無意識の領野こそが主体の本拠地であるという点です」(SéXI36)。

しかし、いっぽうでラカンの再構築した抑圧理論において、主体はシニフィアン連鎖から脱落することで抑圧されつづけるものとして提出されていた。かといって、革命を起こ

したところで、それはラカンの考える主体の解放とはなんの関係もないことであり、それは新たな主人のディスクールの形成にしかならないだろう。このとき、語る存在にとって主体的出来事は断念せねばならないのだろうか。

このような問いにたいし、四つのディスクールのマテームは、新しい考えかたを提出する。結論からいうなら、語る存在はみずから語る存在である以上、ディスクールを破壊することはできない。しかし、ディスクールを回転させることはできる。ディスクールのマテームは、ディスクールのなかで真理への渴望が強くなればなるほど、ディスクールの回転の起こる可能性が高まることを示している。

つまり、精神分析は革命を起こそうというのではない。ディスクールを回転させよとするのである。

たとえば、主人のディスクールであっても、ディスクールによってはいやがおうにも、 a が安定のためにうまく機能しないものもある。たとえば、恋愛のディスクールがそうであろう。愛の要求においては、 S_1 から S_2 への連鎖のうまくいかないことの露呈が多々あるため、いいかえるなら、愛は堂々巡りにしかならないため、 a として不安や疑惑が生ずるだろう。こうして、ディスクール内で、真理の場所への到達することの要請が強くはたらく。つまり、 S_1 の内実、恋愛のディスクールであれば、愛の内実の知への渴望が、ディスクール内で強まるだろう。しかし、これにかんしてはマテームの「//」が示すとおり、ディスクールは無力なのである、つまり真理の場所にディスクールが到達することはない。

このときディスクールの回転が生ずるとされる。つまり、反時計まわりに、それぞれのタームが回転するのである。たとえば、主人のディスクールにおいて180度回転すれば、それは分析家のディスクールになる。

分析家のディスクール

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

このように分析家のディスクールは、見かけである動因の場所に a が措かれることで、ディスクールは展開しはじめる。

また、抑圧されていた $\$$ が見かけである動因の場所に措かれることではじまるディスクールもある。それが、ヒステリー者のディスクールである。

ヒステリー者のディスクール

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

このようにヒステリー者のディスクールにおいては、主人のディスクールにおいて見か

けの場所にあった S_1 にたいし $\$$ が、まさにみずからが分裂していることを突きつけるということがなされる。

これら二つにかんしてはのちに、本稿のコンテキストに則って検討したい。いまのところは、ラカンが四つのディスクールを練り上げることで、言語活動の強い抑圧のもとでも主体的出来事の生ずる可能性を提出したのだということを捉えておきたい。

では次に、主人のディスクールを 90 度回転させたものである大学人のディスクールをみていこう。

第三節 大学人のディスクールと情報社会における知

大学人のディスクールの読みかた

大学人のディスクールはその呼称からもわかるとおり、教示のディスクールとして捉えることができる。だが、これは本稿でわれわれが追求したい、主体的出来事のかかわる知の伝達のことではない。そうではなくこのディスクールは、テクネーや情報の伝達にかかわる知の教示を示している。

ここでは知を示す S_2 が、見かけである動因の場所に措かれることで、このディスクールは展開しはじめる。

大学人のディスクール

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

教師は教壇という見かけの場所に立ち、 S_2 すなわち知を提示する。それら S_2 は、教壇という特別な場所から発せられるという理由から、学ぶ者を a として魅惑することができる。しかし、その魅惑から、主体にかんすることはなにも生じてこない。魅惑されるということは、あらゆる問いの可能性を排除することであり、そこに主体的出来事は生じないからである。魅惑されるということは、思考を停止するという事だからである。

大学という制度のもとであつても、いやむしろ制度のもとにあるからこそ、教壇という場所は、そこから提出される知を、学生のほうではなんの興味もない場合であつても、魅惑するものとして提出しつづけている。なぜなら、学生は学生である以上、卒業せねばならず、そのためには S_2 を暗記し、単位を取得しなければならないからである。魅惑にかかわることは、個人の興味が決定するのではない。ディスクールが決定するのである。

大学人のディスクールは以上のように読むことができるが、われわれとしては現代社会における情報としての知のありかたをみないわけにはいかない。

大学人のディスクールにみる情報化社会における情報という知

さきにわれわれは、情報が奇妙な知であるように思えると述べた。情報とは希少価値が情報であること、条件であるといえるが、正確でない情報では本末転倒になるため、情報が正確であること、情報を求めるようになる。しかし、その正確さは情報が多くのひとによって共有されることによってのみ保証されうる。だがこのとき、情報の価値は失われている。どうしてこのような、いっけん無為に見える営みが可能なのだろうか。

大学人のディスクールはまさに、その点を説明してくれる。情報つまり S_2 が見かけである動因の場所に措かれることで、情報社会のディスクールははじまる。この場所に措かれることで、情報はそれ自体で魅惑するものとなるがなんの内実ももっていない。つまり、使用価値は備えていないのである。それゆえ、生産物の場所には $\$$ が記されている。この空虚さがディスクール内に充満するなら、真理への渴望が生ずるだろう。このディスクールでは、真理の場所に措かれているのは、 S_1 である。

しかし、現代社会において、その渴望は生じにくいように思われる。なぜなら、真理への渴望が高まるまえに、また新しい情報つまり S_2 が見かけの場所に措かれるからである。ネット社会は、見かけの場所に、無限に S_2 を措きつづけることができる。われわれは、もはやそのディスクールによって生産される $\$$ すら感じとる暇もないほど、次の情報へと魅惑されることになる。

このような知の営みは、はたしてよいことなのだろうかと思わず問いたくなるが、よい・悪いというのはさまざまなコンテキストの絡み合うことなので差し控えるとしても、少なくとも本稿の立場としては、非倫理的であるといわねばならない。本稿では、倫理的なものとして主体的出来事を考えている。議論のさきどりになるが、ラカンのマテームにおいて主体的出来事は $\$$ から S_1 への産出に賭けられている。この大学人のディスクールにおいては、そこにこそ「//」つまりディススクールにおける無力さが示されている。この意味で、この大学人のディスクールは非倫理的なディススクールであるといえるのである。

そして、 $\$$ から S_1 への産出のみられるディススクールこそ、分析家のディスクールである。では、次のこれを見ていこう。

第四節 分析家のディススクールと知られざる知の書き込み、あるいは主体的出来事

分析家のディススクールの読みかた

大学人のディススクールのなかで S_2 である知の提出するもの空虚さを痛感し、真理へと向かおうとする渴望がディススクール内で高まる時、つまり大学人のディススクールにおいて S_2 が自分を満足させるものではなかったこと、すなわちディススクールのなかで $\$$ に晒され、 S_1 への希求が高まるなら、そのときディススクールの回転が起こる。大学人のディススクールをひとつだけ反時計まわりに回転させたもの、それが分析家のディススクールである。

分析家のディスクール

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

このディスクールは、aが見かけとしての動因の場所に措かれることではじまる。aとは、さきに見たように、シニフィアン連鎖から生ずる、シニフィアン以外の効果であった。臨床の観点からいうなら、主人のディスクールにおいて産出された現実(a)における不満や居心地の悪さなど、そのうまくいかさについて語ることによって分析がはじまることを示しているといえるだろう。「分析のディスクールがどこからはじまるか」といって、それはひとが「ファック！ foutre！」といってしまうところからです」⁶⁶(SeXX33)。

上部(a→\$)は、語る存在にとっての現実が崩壊すること、いいかえるなら絶望を意味する⁶⁷。そこから、新たな S₁ が産出されること、これがこのディスクールの展開において示されていることであり、また精神分析自体においても賭けられていることである。

見かけの場所に措かれた a=知を想定された主体としての分析家

ここではじっさいの臨床に則して、分析家のディスクールについてみていきたい。このとき問題となるのが、本稿における中心問題でもある、知の伝達である。

ラカンはこのディスクールについて、「分析は、知られざる知があること(…)をわれわれに教えてくださいました」(SeXX88)と述べる。このことは、マテームに記されている。このディスクールにおいては、知を意味する S₂ が、そのディスクール内では到達不能であった真理の場所に措かれている。つまり分析家のディスクールとは、知へとはいらない、すなわち知を獲得することのできないディスクールなのである。

では、この知の伝達という観点から、じっさいの臨床において、見かけとしての動因に a が措かれることをどのように捉えたらよいだろうか。

分析家のディスクールとは、知が見かけの場所に措かれている大学人のディスクールをひとつだけ反時計回りに回転させたものであった。ラカンの考えでは、ほかのディスクールからでもこのディスクールへと回転することはありうるが、もっとも分析家のディスクールへと移りやすいのは、この大学人のディスクールなのである。そこでは、知を享受する場所に a が措かれていた。これは、知が受け手(学びとる者)によって、とりあえずは理解

⁶⁶ ラカン自身、「英語では“fuck”といいます」(SeXX33)と断っているが、このように現実(a)においてうまくいかないことが生ずるとき、このようにフランス語でも英語でも性行為を示すスラングがもちいられることに、ラカンはみずからの理論の根幹である「性関係は存在しない」というテーゼをみている。

⁶⁷ このようないいまわしは、臨床の立場からすると、じっさいに起こっていることとはあまりにかけ離れた無味乾燥な表現かもしれないが、ここではラカンのマテームをよりわかりやすく説明するという目的からこのようなものとなったことを断っておきたい。

されたことを示している。だが、うまく理解することのできない知というものもあるだろう。このとき、aが見かけの場所に移行すると考えることができる。つまり、その知について知っているだれかが想定されるのである。

これは、ラカンのいう、知を想定された主体 *sujet supposé savoir* が措定されたことを意味している。なにかが語られたとするなら、必ずそれについて知ということが問題となるだろう。ここに、真理の場所が措定されるといえる。これによって、仮に語られたことについて知ることができないときでも、マテームに則していうなら知である S_2 が到達不能である真理の場所にあるとしても、だれかが知っている、少なくともそれを語っている人物は知っているはずだという想定がはたらくことになる。

見かけの場所に a が措かれるとは、このように、知がほかのだれかに想定されることを意味している。だが、その知について知ることはできない。それが、右上の \mathcal{S} によって示されている。では、そこから S_1 が産出されるというはどういうことをいうのであろうか。

使用価値における知

知を想定された主体が措定されることは、a すなわちたんなる効果にすぎない。だが、それは主体の問題を生じさせる意味では、分析家のディスクールにおける出発点として重要な出来事なのである。これによって、知が学ぶべきものとして形成され、そこに知を学ばなければならない者として主体が生ずるからである。つまり、知を想定された主体として分析家が患者にたいして現われるとき(マテームの左辺はこのことを示している)、患者はその知を知ろうとし、そこに患者自身の主体的出来事が要請されることになる(マテームの右辺はこのことを示している)。

知が学ばれることで主体が生じます。さらにこの知には、価値づけのようなことがなされます。知を見積もるのは主体の代価です。それは交換価値としてではなく、使用価値としてなされます。(SéXX89)

このように主体と知が問題となるとき、知は交換されるべきものではなく、使用されるものだといわれる。さらに、仮に知を交換されるものとして捉えるなら、それは、さきにも引用したが「マルクスの知を商取引き(*commarxe*)するようなものであり、それはフロイトの知を欺瞞(*fraude*)にしてしまうのと同じようなこと」(SéXX89)とされる。コミュニケーションにおける知の伝達や、現代における情報としての知のありかたは、このような商取引きと結びつけて表現された交換価値としての知であるといえるだろう。もちろん、知のこのような側面が全面的に否定されているわけではない。だが、分析家のディスクールにおける知は、そのようなものではありえない。分析家のディスクールにおける知にかんしては、使用価値というタームによって表現されており、そこで問題になる知こそ知られざる知なのである。

知られざる知と主体的出来事

「知を見積もるのは主体の代価です」。このことが意味するのは、知を獲得する者として要請された主体は、いざ知を獲得しようとするとき、それを「自身の皮膚へと擦り込ませなければならない」(SéXX89)、こういつてよければそのために身を削らなければならないということである。

マルクスの知は、マルクスの主体的代価であり、つまりそれが生み出されるまでに彼がどれだけ身を削ったかということにその価値がある。われわれがマルクスの知を獲得しようとするとき、われわれもまたその知を、身を削るように知ろうとするが、しかし当然その知をマルクスがたどり着いたしかたで獲得することはできないだろう。

この点について、「知の獲得がなされるたびに、その獲得の反復のなかでどれが最初に学ばれたものであるのかを問わないことがくり返されている」(SéXX89)と述べられるのである。

知がいったん決定され、獲得されうるものになるとき、知は主体的代価から切り離されるだろう。しかしそれでも、獲得するのが困難であるような知が存在するが、その困難さは、最初にその知へといたった主体のそこへといたるまでの困難さに応じていると考えられ、その最初に獲得された経験が、知として知られることはない。ここに知られざる知の問題が生じてくる。ここには、知を完全なしかたで獲得することの不可能性が述べられているわけだが、そのいっぽうで、このようなしかたで知が経験されないとき、知は無味乾燥なもの、さらにいえば「欺瞞」として感じられるようなものになってしまうだろう。

このような知にかんする事情について話すのに、経済学のタームがもちいられたのであった。交換価値としての知はすでに獲得されたものとして扱われるが、それにたいして使用価値としての知においては、知を獲得する主体的出来事の過程そのものが問題とされる。知にかんする事情がこのようなものである以上、知が書き込まれるとするなら、それは知を獲得しようとした主体が、それをやり損ねてしまったことの書き込みとならざるをえないだろう。それが分析家のマテームの右辺である、

$$\frac{\$}{S_1}$$

の示していることであると考えられる。

これは、知の更新とかかわりがある。本来獲得不能である知の獲得がありうるとするなら、この主体的出来事を経た、更新された知の獲得でしかありえないことになる。このように知に知られえない領域が属するため、そこに記されることになる主体による区切りが知を新しいものにするのである。だが、この分析家のディスクールにおいて知へと到達することはない。このディスクールで産出される S_1 とはあくまで、ある知を汲みつくせない点まで追求したという主体的経験の書き込みにすぎない、こういつてよければたんなるしにすぎないのである。それは、知の獲得という観点からすると挫折のしるしであるだ

ろうが、すべての知の営みがこのような挫折で終わるわけではない。むしろ、ある種の知の営みは、ここから新しく更新されつづけられていく。そのためには、さらにヒステリー者のディスクールへの回転が必要となる。これについては、次節において取り上げることにする。

ソレルスが、ソクラテスの知にかんして「過去二千五百年をふりかえって元をとる可能性をわずかながらでも保っているもの」と発言するとき、またメルロ＝ポンティがその死を賭して残された知にかんして、「考察と註解の主題として残る」と述べるとき、このように主体的出来事のかかわざるをえない知について述べているのだとわれわれは考える。ソクラテスのいわゆる無知の知も、この分析家のディスクールとの観点から解釈できるのではないだろうか。ソクラテスとのやりとりで、自分が知っていたと思っていた知にかんして無知であったことを知らしめられることは、知られざる知の経験とも考えられ、そこに主体的出来事が関与せずにはいないからである。

だが、さきほども述べたが、このディスクール内で知にいたることはない。また、この分析家のディスクールは、本来連鎖するものであるシニフィアンが切り離された状態にある唯一のディスクールであり(S_1 と S_2 が「//」によって隔たれていることは、シニフィアン S_1 が単独で宙づりにされていることを意味する)、ディスクールとして安定していない。つまり、すぐにべつのディスクールへと回転しようとする性質をもっている。たとえば、そこで産出された S_1 が見かけとしての動因の場所に措かれるなら、それは新しい主人のディスクールの形成であるといえるだろう。 S_1 とはたんなるしるしにすぎず、なんら内実をもったものではなかった。しかし、それが見かけの場所に措かれ、 S_2 へとつなげられるなら、そこには新しい現実らしきつまり a が生ずることになる。この a が居心地の良さを産出するものであるなら、そのディスクールは安定するだろう。

だが、最後にわれわれは新たな知の産出にかかわるヒステリー者のディスクールをみていきたい。これは、分析家のディスクールにおいて真理の場所にある S_2 つまり知への渴望が高まったとき、ひとつだけ回転することによって成立するディスクール、つまりヒステリー者のディスクールである。

第五節 ヒステリー者のディスクールと新たな知の産出

科学者のディスクールとしてのヒステリー者のディスクール

それ自体では知へと到達することのない分析家のディスクール内で、知への渴望が高まったとき、ディスクールの回転が生ずる。分析家のディスクールは反時計回りにひとつ回転させたものが、ヒステリー者のディスクールである。

ヒステリー者のディスクール

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

臨床の観点からいうと、これは症状の仕組みを表わしたディスクールであるといえる。S₁にたいし、すなわち主人のディスクールにおいては見かけの場所に措かれることでそのディスクール内の意味と方向性を決定するが、それ自体は内実をもっていないS₁にたいし、その空虚さ、内実のなさを示す\$を差し出すことで、このディスクールははじまる。だが、ここでも知の営みにかんじてみていきたい。マテームの示すとおり、このディスクールこそ、知すなわちS₂が産出されるディスクールなのである。

ラカンはヒステリー者のディスクールを科学のディスクールであるとも述べる。この場合の科学については断っておかねばならない。われわれが「科学的」というとき、二つの意味がある。ひとつは、なんからの仮説の客観性が実験や観察などによって保証されたとき、その仮説にかんじて「科学的」に証明されているというだろう。だが、いっぽうで、まさにその仮説を立てるプロセスもまた、「科学的」であるといわねばならない。そもそも、実験や観察はその仮説の証明のためになされるのであり、仮説が立てられないかぎり、「科学的」営みは存在しないからである。そして、ラカンが科学のディスクールとして取り上げるのは、この科学者が仮説を立てるプロセスのほうなのである。

ラカンは科学者が仮説を立てるのに、「ある分離を導入する」(SéXX31)ことが不可欠であると述べる。この分離とは、ヒステリー者のディスクールのマテームの下部にみることができる。このマテームでは、ディスクール内で到達不能な真理の場所にaつまり現実らしさが措かれている。つまり、このディスクールにおいて産出される知すなわちS₂は、現実らしさにはいたらないのである。ラカンは、この点が科学者のディスクールを特徴づけていると考えるわけだが、これはどういうことであろうか。

A・コイレにおける近代科学の特徴

このように考えるとき、ラカンはA・コイレの考えにしたがっている。コイレによれば、ラカンが「科学的」というとき想定しているような仮説によって知を導き出すプロセスこそが、近代科学の特徴なのである。だが、近代科学は、観察や実験を拠り所とするものではなかったか。ガリレオ自身、落下運動の発見にかんじて、「誰一人としてそれを観察して理解したものはいない」⁶⁸と過去の研究者を批判しながら、実験の必要性を主張していた。高い塔のうえから鉛の球と櫂の実を落とすという実験のエピソードは、その実験がじっさいにおこなわれたかどうかはわきにおくとしても、まさに実験にかんする近代科学の精神を象徴したものであるといえるだろう。このとき、観察や実験とは実在物によってなされ

⁶⁸ ガリレオ『天文対話(上)』、岩波文庫、p.332。

るものであるし、他人とその現実らしさを共有することを目的としているといえる。だが、コイレはこのような点には重きをおかずに、近代科学の特徴を述べるのである。

コイレによれば、アリストテレス主義の科学とガリレオやデカルトさらにはニュートンに代表されるような近代科学のあいだには断絶がある。コイレは、近代以降の科学は、アリストテレス主義の科学的思考において重要なものであった共通感覚によって支えられた実在物からいったん離れることで、科学的思考が開始されるようになったと主張する。

これにたいしアリストテレス主義の科学は、共通感覚によって獲得される事実を、コスモスの空間という整然と秩序づけられた空間と物体の本性によって説明することで、科学的思考をおこなうとされる。

たとえば運動は、コスモス内を物体がその本性にしたがって物体本来の場所へと向かう形相であると考えられた。各々の物体にはあるべき自然な場所というのがあり、ときに物体がそこから追い出されるということがある。そこにはなんらかの強制がはたらいたのであり、それはコスモスの秩序の破壊を意味し、そのため物体は自身の本性にしたがいあるべき場所へと戻ることで、コスモスの秩序を回復しようとする。物体の運動は、このように説明された。たしかにこの考えは現代からすると間違っているが、けっして幼稚な幻想とはいえず、首尾一貫した厳密な体系として練り上げられている点でひとつの科学であるといわなければならない。

けれども、近代科学を経たことで、慣性の法則を知っているわれわれは、この考えを間違いだということが出来る。アリストテレス主義の誤謬は、その体系が、共通感覚によって支えられた、コスモスと本性にかんする信仰に依拠していた点にある。しかし、慣性の法則によって、われわれは運動を、物体のもつ属性とせずに、外的な抵抗がなければどこまでも持続するもの、つまりそれ自体であるものとして捉えることが出来るようになった。この考えから、われわれは、運動を、物体そのものとは外的関係にある独立したものとして、また物体にたいし加えられたものとして捉えることができる。これによって、運動をそれ自体として取り出し、たとえば数の比率によって表すことが出来るようになった。このようにわれわれは、運動を、コスモスや物体の本性に結びつけることなく、それ自体独立するものとして捉えるのである。

しかし、近代科学によって発見されたこの慣性の法則は、われわれの共通感覚の所与からはけっして導き出せない。その法則へといたるには、アリストテレス主義との決別が必要なのである。つまり、まず無限の幾何学的空間が措定しなければならない。運動が解放されるためには、このようにコスモスが崩壊され、空間が幾何学的なものへと取って代わる必要がある。さらに、摩擦の生じない完璧に滑らかな平面や完璧に硬い球など、現実にはありえない条件もそこに仮定されなくてはならない。こうして、慣性の法則は現実には不可能な条件の仮定から演繹されたものとしてはじめて導き出されるのである。

近代科学は、このように共通感覚に支配された実在物ではなく、いちどそこから離れ、数学的思考からはじめる思考法なのである。このように、「自然法則は数学的法則である」

69という理念、「現実には数学を具現している」70という理念から近代科学の思考ははじまるのである。

近代科学の仮説の提出にみるヒステリー者(科学者)のディスクールの読みかた

近代以降の科学者がなんらかの仮説を立てるとき、このような理念にしたがっているといえる。その思考のプロセスをヒステリー者のディスクールにたどることができる。出発点となる $\$$ は、実在物あるいは現実らしさ、コイレのことばでいうなら共通感覚を示す a を抑圧し、つまりはいったんわきにおくことではじめられる思考を表わしている。慣性の法則の例でいうなら、コスモスが破壊され、無限の幾何学的空間が措定されることである。その場所で、さらに思考のなかでのみ存在するもの、なんの内実も備えていないものつまり S_1 が導入される。完璧に滑らかな平面や完璧に硬い球である。そして、これら进行操作することで、慣性の法則というひとつの知つまり S_2 がはじめて提出されるのである。

だが、マテームにおいても真理の場所に a が措かれていることからわかるように、この提出された知が、このディスクールのなかで現実に効果を及ぼすことはない。そのためには、ふたたびディスクールが現実らしさをその生産物としている主人のディスクールへと回転しなければならないのである。ガリレオも次のように述べている。「われわれの証明は、(…)あらゆる外的抵抗を免れた動体にかんするものと理解されねばならない。しかしそのような動体を物質界に見出すことは不可能であろう」71。

近代科学の成立と精神分析の主体

これはいわば、近代科学成立以降、知にかんして新たに生まれたディスクールであるといえる。「それ(近代科学のはじまり)は、幾何学を解析学へと変える代数記号をもちいた操作がやがてはじまるということであり、集合論への扉が開かれたということであり、さらにはすべてが真理の仮説として認められうる、ということです」(SéXI37)とラカンは述べる。このことは、裏返していえば、それ以前のいわゆるアリストテレス主義の科学が、主人のディスクールにとどまっていたことを示している。アリストテレス主義の科学において知は、主観的な臆見(ドクサ)と区別され客観性をもつものとされたが、それは経験と論証をとおして追求された。このときの知は、経験における存在へと送られることで、客観性を示すことができるとされた。だが、近代において知のありかたに変化が生じたのである。この変化は、デカルト的主体、いわゆるコギトとともに、正確にはその裏側で生じたことに支えられて、生じた変化であると捉えることができる。

「精神分析において取り扱う主体は科学の主体でしかありえない」(E858)とラカンは述べた。ここでラカンがいわんとしているのは、フロイトによる無意識の発見は近代科学の

69 A・コイレ『ガリレオ研究』、菅谷暁訳、法政大学出版局、1988、p.142。

70 A・コイレ、同上、p.142。

71 A・コイレ、同上、p.359。

成立と切り離しては考えられないということである。むしろ、ディスクールの回転からすると、デカルトにおける確信の主体をディスクールが経験し(分析家のディスクール)、そのディスクール内で知への渴望が高まったとき(なぜなら、分析家のディスクールにおいて知は到達不能なものであったから)、ヒステリー者のディスクールでもある科学者のディスクールへの回転が生じたのだと捉えることができるだろう。これは、仮説としての知を、古代における主観的な臆見とはみなさないディスクールが成立したことを示しているのである。だが、このような知を扱いうるディスクールがなければ、慣性の法則も、万有引力の法則も、さらには現代の物理化学を支えているあらゆる法則も発見にはいたらなかっただろう。

このようにヒステリー者のディスクールである科学者のディスクールにおいては、現実へと送り返すことなく、知(S₂)を導き出されるのである。

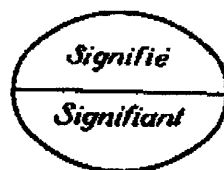
第六節 ソシユール言語学における主人のディスクールへの回転

ソシユールによる科学的知の導入

科学者のディスクールにおいて提出された知(S₂)は、ディスクール内で、現実(a) とかわることができなかつた。しかし、その知の現実(a)への影響力の希求が高まり、最高潮にたつするとき、そのディスクールは主人のディスクールへと回転する。主人のディスクールとは、まさに a を産出するディスクールであつた。みずからの思考によって導き出された仮説である知を、科学者が観察や実験によって証明しようとするのはそのためである。その発見された新しい知はじっさいに存在するのかしないのかが問われるとき、それは主人のディスクールへの回転が起こっているといえるだろう。また、現代において科学的知は現実への寄与が認められないかぎり有効とはされないことも、この回転に大きく一役買っているといえるだろう。

だがそのような希求の高まりがなくとも、議論のなかで、論者の知らないうちに、ディスクールの回転が生ずることもある。そこから、主人のディスクールが、ディスクールとしては安定感のあるものであることがうかがえるだろう。ここでは、その例として、ソシユール言語学を取り上げたい。

ラカンによれば、ソシユール言語学がは、科学のディスクールによつてはじまったが、「恣意性 *arbitraire*」を導入したとき主人のディスクールへと移行している。第二部でみたが、ラカンは、シニフィアン概念を練り上げるのに、ソシユール言語学からはじめた。そのときラカンは、ソシユール言語学の、



というアルゴリズムを取り上げて、それが「科学的な対象規定」(E496)を勝ちえたと述べるいっぽうで、「記号の恣意性」にかんしては「古代における考察以来練り上げられてきた袋小路」(E497)に陥っていると批判している。ここでいわれている「古代における考察以来練り上げられてきた袋小路」とは、アリストテレス主義の科学がそうであったように、主人のディスクールであると捉えることができる。ここでは、この点をみていきたい。

「言語学はパロールのなかにある分離を導入し」(SéXX31)たとラカンは指摘する。この分離こそ、さきほど科学者のディスクールでみた、知(S_2)と現実(a)の分離である。より言語学に則しているなら、指示対象と言語記号のあいだのつまり実在物と理論的知のあいだの分離である。この分離がなされているかぎり、言語学は科学者のディスクールにあるといえるのである。『一般言語学講義』の最後の「言語学独自のまたは真の対象は、それ自体としてまたはそれ自体のために検討されたラングである」⁷²ということばは、まさに言語学が科学たらんとすることの表明であるといえるだろう。

恣意性の導入における主人のディスクールへの移行

だが、ラカンによれば、ソシュールが恣意性の議論を提出するとき、科学者のディスクールから主人のディスクールへの回転が生じている。どのような理由から、ラカンはそのように述べるのだろうか。

たしかにソシュールは、言語学の問題領域を画定するのに、シニフィアンとシニフィエを区別したさい、指示にかんする問題をひとまずわきへおいた。彼は言語記号を、「二つの側面をもつ心的実体 *entité* である」⁷³と定義した。なぜならそこには、指示対象の存在という厄介な問題がかかわってくるからである。それを避けるため、言語記号がどのように成り立っているのかをひとつのラングという体系内で問題にしようとしたのであった。そのことから、シニフィアンが関係をもっているのは、指示対象ではなくシニフィエであることが強調された。このときこのシニフィアンとシニフィエの関係性が恣意性と呼ばれたのであった。

ソシュールは、次のように述べた。「ある観念にある聴覚的切片を呼びよせる選択は、完全に恣意的である。もしそうでなければ、価値はその性格のうちからなにかを失うことになる。なぜなら、それは外部から課された要素を含むことになるからである。しかし、じっさいには、価値はどこまでも相対的なものであり、さればこそ観念と音との絆は徹底して恣意的なのである」⁷⁴。

だが、この恣意性を説明しようとするとき、ディスクールは回転してしまう。それは、ソシュールが恣意性を強調するのに、同様の指示対象が外国語ではべつのシニフィアンによって呼ばれているという例を出すときである。

⁷² F・ソシュール『一般言語学講義』、小林英夫訳、岩波書店、1940、p.327。

⁷³ F・ソシュール、p.96。

⁷⁴ F・ソシュール『一般言語学講義』、小林英夫訳、岩波書店、1940、p.159。

たとえばフランス語で「牡牛」というシニフィエが *b-ö-f*(*bœuf*) というシニフィアンと結びついていることには、自然的かつ論理的つながりがあるわけではない。それは偶然であり、そのことが恣意性にかんして強調されている。しかし、ソシュールのこのような恣意性の議論のなかに指示の問題が入り込んでいるのである。バンヴェニストによれば、このときソシュールは「二つのターム(*b-ö-f* と *o-k-s*)が同じ実在物にあてはまるという事実に基づいている」⁷⁵。

ソシュールは恣意性のこの偶然性の側面を例示するのに、「牡牛」がフランスでは *b-ö-f* と発音され、スイスでは *o-k-s* と発音されることを取り上げる。しかし、このとき自身の画定した領域、つまりひとつのラングの体系のなかで言語記号を考えるということを逸脱してしまっている。二つのラングを比較し、「牡牛」がそれぞれべつに発音される言語記号に結びつけられる事実によって恣意性を示そうとするこの例には、「牡牛」という指示対象への参照があるといわざるをえない。これこそまさに、ソシュールが言語学の学問領域を画定するときに退けたものであった。だがこのような例による説明は、言語学が科学的であるために切り離された領域のものが滑り込んでしまっている。それこそ、指示対象の存在である。つまり、恣意性の概念の説明には、指示対象の存在が暗黙のうちに入り込んでいるのである。

四つのディスクールの観点からいうなら、ここにはディスクールの回転があるといわねばならない。経験から切り離されるしかたで知を導き出すものであった科学者のディスクールから、主人のディスクールへの回転が確認されるのである。主人のディスクールは、存在の効果を引き出すことをその特徴のひとつとしているからである。

このように、ソシュールの議論は、恣意性を持ち出すとき、科学者のディスクールから主人のディスクールへの回転が確認されるのである。

主人のディスクールの安定感とそれを回転させる可能性としての愛

ラカンにおいて主人のディスクールは、「存在のあらゆる次元を生み出すもの」(*SéXX33*)とされている。ここでの存在とは *a* によって支えられているものであるが、ディスクールにおいて存在が成立するのは、それが他人と共感しうる媒体となるものうちでも最たるものだからである。存在がわれわれの現実らしさに寄与しているのだが、その存在はディスクールの効果でしかない。けれども、それが現実らしさを産出するディスクールであるからには、この主人のディスクールは安定した、逆にいうなら回転しづらいディスクールであるといえるだろう。

仮に、主人のディスクールにおいて産出される *a* において不満のほうが高まるとしても、その安定さから、ディスクールの回転はなかなか困難であることが考えられる。だが、後期のラカンにおいては、精神分析とはディスクールを回転させるための実践である。現実と呼ばれるものを変えるのでもなく、ましてや革命を起こすのでもなく、精神分析はディ

⁷⁵ E・バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』、河村正夫他訳、みすず書房、1983,p.60。

スクールの回転を目指すのである。このとき、ラカンは愛に注目する。「愛はディスクールを変化させる記号である」(SéXX21)。この意味するところは、本稿でみてきたように、愛の要求にかかわることにおいては言語活動における意味作用に回収されないものが生ずるため、どうしても不満足として a が生じてしまうからである。だが、逆にいうなら、それこそが主人のディスクールを回転させる契機となりうるのである。

このように、精神分析とは、それがディスクールの回転を目指すものであるかぎり愛の出来事に賭けられたものであるといえるだろう。

第四章 フロイトにおける無意識の発見と倫理

精神分析は、フロイトがヒステリーの病因として無意識の概念を提出したことからはじまった。十九世紀後半、器質的な点に病因を見出すことのできないヒステリーは極端な見解では詐病と見なされることもあったが、フロイトはヒステリーのメカニズムを、心的原因をもつ神経症として理論化したのであった。そのために導入されたのが、無意識であった。

しかし無意識とは、その呼び名の示すとおり厄介な概念である。学問や科学の対象にそぐわないような印象を与える。フランス語で「意識」を表わす“conscience”は、「学問」や「科学」を表わす“science”に「共同」あるいは「共有」を示す“con”が付されている。「意識」が「学問」や「科学」のための「共同」の場であるとするなら、「無意識」とはまさにそれを否定する呼称である。J=A・ミレーは、ラカンのテレビ公演における最初の質問に、「無意識、なんとおかしなことばでしょう!」(AE511)と問い、ラカンはそれに「フロイトがほかに適当なことばを見つけられなかったから、もう後戻りできません」(AE511)と答えている。

このような無意識へと、フロイトは抑圧によって理論的アプローチを可能にしようとする。われわれは第一部において、その抑圧理論の変遷をみてきた。抑圧は、無意識と直接つながっている考えかたである以上、そこには多くの困難がともなった。そのため、フロイトによる抑圧の理論化は、その方法において、あるいはこういつてよければその提出のしかたにおいて、大きな変容を被らねばならなかった。第一部の第一章と第二章はこの変容を扱ったものであった。この変容を、ここでわれわれはラカンの四つのディスクールによって捉えてみたい。そうすることによって、無意識あるいは抑圧という知がどのような種類の知であるのかを検討してみたいのである。

第一節 フロイトの抑圧理論の変遷にみる主人のディスクールから科学者のディスクールへの回転

第一部第一章において、われわれはメタ心理学による理論形成において抑圧がうまく理論化できていない点を指摘した。臨床における直観からフロイトは、性にかかわることが抑圧されると考えたわけだが、このときメタ心理学的理論構築、つまり心的営みを量によって記述するという理論化によっては、性にかかわることをどのように見分けるかについて説明することができないのであった。

では、なぜフロイトはメタ心理学的理論構築を試みたのであったか。もちろんそれについては、彼がもともと神経学者であったかということが考えられる。しかし、それ以上にわれわれは、みずからの発見したものを認められたいというフロイトの欲望との関連を検討した。フロイトもまた、新しい科学的知が認められるのに、もっとも手取り早い方法、つまりその存在を証明することを試みたのではないだろうか、というのがわれわれの考えであった。夢作業をおこなう場所として無意識について言及するさいの「回想が無意識状態のままであらゆるその作用を展開できることに疑いの余地はない」(TD516)といういかたや、抑圧にかんして「もしわれわれがすでに神経症、とくにヒステリーの心理学にかなり深く通じていなかったとしたら、ここで答えを出すことはできなかつたであろう」(TD567)といういかたは、無意識の存在を前提としていることがうかがえる。

神経学を参照としたメタ心理学的理論構築をおこなった理由も、この欲望の延長に位置づけることができるとわれわれは考える。つまり、すでに承認されている科学の一分野である神経学のタームをもちいて理論化することで、無意識やそれを生み出す抑圧を存在するものとして扱おうとしたのではないだろうか。このように捉えるとき、われわれはそこに主人のディスクールをみることになる。

主人のディスクール

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

このとき S_1 とはフロイトの発見した無意識である。そして、それを彼はすでに決定した知つまり S_2 である神経学のタームと結びつけようとした。そのことによって見込まれていたものは、 a つまり S_1 が存在するということであった。だが、無意識を存在するものとして扱うこと、すなわち意識において万人に示しうるものとして扱うことは、無意識という概念そのものに背くことになるだろう。見込まれた効果は獲得されず、このとき、生産物の場所には a においてうまくいかなさが飽和している。このうまくいかなさが、飽和点を

超えたときディスクールは回転するのである。そこにわれわれは、ヒステリー者のディスクールとされていた科学者のディスクールへの回転をみることができるだろう。

それはわれわれが、第一部第二章で取り上げた、われわれがメタ心理学的理論の再構築と呼んだものである。そこでは、性的なものを扱うのに欲動という仮説が導入された。もういちど論文「欲動とその運命」の冒頭をみておきたい。そして、このフロイトの発言とラカンの科学者のディスクールとを見比べてみたい。

科学というものは、厳密に定義された明晰な基礎概念のうえに構築すべきであるという主張が、これまで何度もくり返されてきた。しかしじっさいには、いかなる科学といえども、もっとも厳密な科学といえども、このような定義によってはじまるものではない。科学活動の本来の端緒は、むしろ現象を記述すること、そしてこの現象の記述を大きなグループに分類し、配置し、相互に関連させることにある。この最初の記述の時点から、記述する現象になんらかの抽象的な観念をあてはめることは避けがたい。この抽象的観念は、新たな経験だけによって得られるのではなく、どこからかもち込まれたものである。そして、経験的な素材を処理するさいにも、抽象的な観念を使用することはさらに避けがたいことであり、これがのちに科学の基本概念と呼ばれるものとなるのである。こうした観念には、最初はある程度の不確実性がつきものであり、明確な内容を示すのは不可能なのである。(TT81)

ヒステリー者のディスクール

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

このように対置させることで、ラカンのマテームはフロイトの発言をマテーム化したものとして受けとることができるだろう。\$とは、科学が「厳密に定義された明晰な基礎概念のうえに構築」されることでははじまらないことを示しているととれる。それゆえまずは、現象をとにかく記述していくしかない。これこそそれ自体でなにを意味するのかわからない S_1 である。とにかく、現象を記述していく。そしてそれらを、「分類し、配置し、相互に関連させること」で新しい知つまり S_2 が産出されるのである。

これは、科学者が仮説を立てるさいのディスクールであった。こうしてフロイトは欲動という仮説を立て、その仮説にもとづいて欲動のひとつの運命として抑圧を理論化しなおしたのであった。

だがこの回転の契機には、分析家のディスクールがあったと考えられる。それは、主人のディスクールで生じた生産物である a に不満足が充満したために、まさにその a が見か

けである動因の場所まで回転することで成立するディスクールであった。そして、そのディスクール内で知(S₂)への渴望が最大限まで高まったとき、科学者のディスクールへの回転が生ずるのであった。

では、フロイトはこの分析家のディスクールをどのように経験したのか。次節においては、このマテームをたどることによってフロイトの主体的出来事を、もの語り(フィクション)を打ち立てることによって、追求してみたい。

第二節 フロイトとフリースのもの語り

われわれはいましたが「分析家のディスクールをたどることによってフロイトの主体的出来事を(…)追及してみたい」と述べたが、これは個人史にかかわることであるため、もちろん外から追求しうるたぐいのものではないだろう。ここにこそ、ラカンが精神分析によって告げられたものであると述べる、知られざる知がかかわっている。そのため、それはもの語りとして再構築されるほかない。

だが、フロイトにかんしていえば、精神分析という学問の特性上からか、あるいは彼の学問にたいする真摯な態度からか、おそらくその両方を理由に、夢の解釈や公開された書簡などをおしてさまざまな場面におけるみずからの心的経緯を赤裸々に記述したものが多く残されている。つまり、もの語りのための材料は十分出揃っている。

くり返しになるが、このような作業は知られざる知にかかわる領域のものである。だが、知の伝達が、われわれが大学人のディスクールにおいてみたような情報として魅惑を引き起こすだけ(a)でそこに主体にかかわることをなにも生み出さないもの(♂)以外にもありうるなら、われわれはフロイトが仮説として抑圧を提出するにいたった経験を、彼の記述し残したシニフィアンを手がかりに、そしてそれらが汲み取ることのできないことあるいは理解不能なことつまりは知られざることであるがゆえに、もの語り(フィクション)としてわれわれが読みとる必要があるのではないだろうか。このような知られざる知にたいしては、このように読解不能なものの読み、すなわちフィクションをおしての読みが要請されるのではないだろうか。

このとき、ラカンの精神分析家のマテームは、この読解不能なものの読みにたいし骨格を与えてくれる。そこでわれわれは、このマテームを手がかりにして、フロイトをして抑圧理論を仮説として提出するにいたらしめた契機をもの語っていきたい。

この点でわれわれが題材として取り上げるのは、フリースとの交流とその決別である。フロイトによる『夢解釈』の完成において、フリースとの交流がであったことはよく知られている。本稿でもみたが、最初のメタ心理学的理論構築の試みであった『心理学草稿』はフリースに私信とともに送られたものであった。第一部で取り上げた書簡 112 も、いうまでもなくフリース宛の書簡であった。

またこれもよく指摘されることだが、精神分析家になるためには精神分析を受ける必要

があるが、その創始者であるフロイトの場合、フロイト自身の精神分析はどのようになされたのかという問いにたいし、このフリースとのやりとりがその役割をはたしていたとされている。この点からいっても、フリースとの交流は、分析家のディスクールによって検討すべきものだといえる。

このため、われわれはこのフリースとの交流と決別の経験から、分析家のディスクールをもの語ることにする。ここでは、それについて、『夢解釈』第七章において提出された、われわれの見解によれば主人のディスクールのもと提出されたメタ心理学的理論構築が、フリースとの決別を経て、メタ心理学再構築期における一連の論文によって、科学者のディスクールのもと、仮説として提出されるようになる、その過程をたどっていく。

フロイトとフリースの関係をもの語るのに、われわれが注目するのは、フロイトとフリースの関係がうまくいかなくなりはじめたきっかけが、フリースの両性性 *Bisexualität* という考えかたをめぐってであったという点である。この考えとの関連から、フロイトは 1910 年にフェレンツィに宛てた手紙のなかで、次のように述べている。

さいきんごらんになったように、私はフリースの問題を克服することに専念して
いました。そして、それによって自分をさらけ出す必要はなくなったのです。同
性愛的備給の一部が引き上げられ、私自身の自我を拡大するのに使われました。
私は、パラノイア患者が失敗するところで成功したのです。⁷⁶

こういうことでフロイトが暗に示しているのは、フリースの提出した両性性とはパラノイアの産物であり、そこへと陥らないしかたで、こういつてよければ去勢を受け入れるかたちでフロイト自身は性的なものにとどまることが可能になったということである。

結論をさきに述べることになるが、欲動概念やそこから導き出された抑圧や無意識が仮説として提出されることの背後にはフロイト自身の主体的出来事があり、そうである以上、仮説を提出すること自体が、つねに両義性のともなう賭けであり、またその賭けにたいし他人がさらなる投資をするか否かに、この知の実践さらには伝達さらには更新のすべてがかかっているのである。それらのことが、フロイトの知の営みをめぐってどのように起こったか、もの語ってみたい。

1) 出会い

フロイトはフリースにかんして、「ほかの友人全部を足しあわせたよりもっと立派な一友人」(TD468)と述べている。たしかに、これ以降もフロイトは、ユングやフェレンツィをはじめほかの多くの弟子たちとかなり親密な親交を交わすようになるだろう。それは残され

⁷⁶ M・シュール『フロイト 生と死(上)』安田一郎他訳、誠信書房 1978,p.279.または A・ジョーンズ、『フロイトの生涯』竹友安彦訳、紀伊国屋書店、1969,p.283.

た多くの書簡がもの語っている。しかし、晩年にいたるまで、フリースはフロイトの論文のなかにその存在をうかがわせている。たとえば、論文「終わりある分析と終わりなき分析」(1937)においてもフリースの両性性の概念は検討されている(EU383-384)。親密な交流が途絶えてから30年以上たち、かつフリースの死からも10年近くたったのちにも、このようにフロイトの論文のなかへ現われていることからしても、フリースがフロイトにとってどれだけ特別な存在であったかがうかがわれる。

二人が出会ったのは1887年のことで、ベルリンで開業していたフリースが研究のためウィーンを訪れたときにブローイアーの仲介によってであった。二人が親密になったのは、1894年ころからで、このころから頻繁に手紙をかわし、また定期的に二人で会い(二人のあいだでは「会議」と呼ばれていた)、互いの考えを検討しあっていた。

この時期のフロイトのフリースへの愛情と信頼には、他を寄せつけない絶対的なものがある。その一部を取り上げてみよう。「ぼくにとって君はずっと治療者ですし、自分の生命と家族の生命を信用して委ねられるひとの典型です」(1895年4月20日付)⁷⁷、「ぼく自身の神経症の一番深層のなにかが神経症の理解を進めるのに反対し、また君がなんとなくこれにかかわりあいになっていた」(1897年7月7日付)⁷⁸、「君はぼくの最初の聴衆であり、最高の裁判官だという義務を拒んではいけない」(1898年3月24日付)⁷⁹、「ぼくはまったくの聴衆なしで書くことができません。しかしぼくは、君のためだけに書くのはちっとも気にしていません」(1898年5月18日付)⁸⁰。なにがここまで、フロイトの愛情と信頼をフリースへと向けさせたのか。

ジョーンズによれば、フロイトとフリースには二人を結びつける客観的絆が多くあった。二人とも、「若い医学の専門家でユダヤ人の中流階級の出身であり、開業の仕事を確認して家族を支えていた。(…)二人はともに人文科学の教育を受けていたので、古典文学と近代文学の双方に言及することができた。(…)二人の学問上の背景もきわめて似かよった、ほとんど同一といってもいいものであった。ベルリンからウィーンに広がった物理学と生理学におけるヘルムホルツ学派の教えこそ、フリースの受けた教育でもあった」⁸¹。

しかし決定的な点は、両者とも「人間性の起源と本質、また人間はいかにして現在の姿となり、また人間とはじつはなんであるのか」⁸²という哲学的問いを根本に共有し、その問いを当時のヨーロッパにおいてはタブーとされていた「性」を手がかりに追求しようとしたことにある。つまり、フロイトとフリースも、性にかんするタブーを犯すという罪を犯してでも真理を追究しようとする情熱をもちあわせていた。この共犯こそ、フロイトがフリースに異常なまでの愛情と信頼を寄せていたことの原因と考えられる。そして、なによ

77 『フロイト フリースへの手紙』、河田晃訳、誠信書房、2001,p.124.

78 同上,p.264.

79 同上,p.323.

80 同上,p.332.

81 A・ジョーンズ、同上,p.199.

82 A・ジョーンズ、同上,p.199.

りフリースは、フロイトの真理への探究において、フロイトみずからが欠けていると思っているものをもっているように、フロイトには思えたのである。

2)魅了

ここではとくに両性性を取り上げておきたい。これは、本稿で取り上げてきた抑圧ともかかわりのある概念である。

またこの概念には、それがもともとフリースのものであるにもかかわらず、フロイトはそのことを度忘れし、まるで自身の発明のようにフリースに話して聞かせたというエピソードがある。それについては、『日常生活の精神病理』のなかで例として取り上げられている。また、論文「終わりなき分析」以外にも、「子供が叩かれる」などフロイトの主要な論文でくり返し検討されることになる。

両性性とは、「各々の性がもういっぽうの性も保持しており、各々の存在が母親から、いっぽうが支配的でありもういっぽうが抑圧されているような二つの周期性を受け取った」という考えかたであり、「不調和の根源というよりむしろ調和の原理」⁸³である。フリースによれば、本来両性的であるものにたいし、月経という性周期によって男性と女性という差異が生じる。このようにフリースは男性にも月経を認めるわけだが、彼の考える月経とは「一生を通じての両性におけるより広汎な過程、あらゆる生命にかんする活動における周期性への傾向の表現」⁸⁴なのである。このような月経は男性には23日周期で、女性には28日周期的でおとずれるとされる。また月経とは普遍的規則であり、「性と個体を超えて、性を自然へとつまり性を世界のリズムへと結合させるにいたる」⁸⁵のである⁸⁶。

このような考えからさらにフリースは、独自の計算方法によって、この周期現象から個々人の死ぬ日を割り出せると考えていた。われわれは第一部第一章において、フロイトが1915年にこれまでの自分の理論的考察をまとめた論文集を書こうとしたことの原因として、彼が迷信的にもう二、三年しか生きられないと信じていたことにふれたが、じつはこれはフリースの割り出したフロイトの死期が迫っていたからなのであった。このときフリースと絶交状態になってからすでに10年以上が立っているわけだが、このことからフロイトへのフリースの多大な影響がうかがえるだろう。

フロイトははじめこの両性性という概念に魅惑され、みずからの理論化に積極的に取り入れていったといわれており⁸⁷、たしかに『日常生活の精神病理』のエピソードからもその

⁸³ S.ANDRED, *Que veut une femme?*, Seil, 1995, p.40.

⁸⁴ A・ジョーンズ『フロイトの生涯』, p.197.

⁸⁵ S.ANDRED, *Que veut une femme?*, Seil, 1995, p.40.

⁸⁶ この箇所は、A・ジョーンズ『フロイトの生涯』、ジェフリー・ムセイエフ・マッソン編『フロイト フリースへの手紙』、M・シュール『フロイト 生と死』、S.ANDRED, *Que veut une femme?*における記述を参照にした。

⁸⁷ cf. 『フロイト フリースへの手紙』の「初版への序論」, p.528.

点をうかがうことができるだろう。しかし、その魅惑が概念そのものへと向けられたものだったのか、それともフリースが提出する概念であったから魅惑が生じたのかについては疑わしい。いずれにせよ、われわれがこの概念に注目したいのは、それが抑圧との関連することになるからである。

クリスによれば、この両性性から抑圧にかんしてフリースは「無意識の中核、抑圧されたものは、どんな人間の場合でも、彼のなかに存在している異性的なもの」⁸⁸であると考えていた。つまり、男性においては女性的なものが、女性においては男性的なものが抑圧されるというのである。フロイトもまた、この両性性によって抑圧を考えようとしている。1896年6月30日付の手紙のなかで彼は、「抑圧理論にかんしてぼくは疑問に突き当たっていますが、それを、同一個人における男性的月経と女性的月経にかんする君からのことばが解消してくれるかもしれません」⁸⁹と述べている。

もちろん、フロイトは最終的にこのような考えに与することはなかった。だが、ここで強調しておきたいのは、1915年にフロイトは性的なものを欲動によって仮説として提出することができたのであったが、このとき彼はこの両性性という概念に否定することでそのことをなしえたということである。フロイトは『性理論三篇』のなかの1915年に書き足された箇所において、「リビドはつねにきまって男性的性格のものであり、それが男性において現われるか、女性において現われるかは問わない」(TT123)としている。リビドとは性欲動と同じ意味のタームである。つまり、フロイトは両性性という考えに見え隠れする調和のとれた全体的ななにかを根源に想定し、その全体的知を獲得しようとする、こういってよければパラノイア的な妄想を否定することで、みずからの性にかんする理論を打ち立てたのである。

さきにフロイトがフェレンツィへの手紙のなかでみずからのフリース問題を取り上げながら「私は、パラノイア患者が失敗するところで成功したのです」と書き送ったことを指摘したが、これはフロイトが性的なものを提出するさい、このように全体性へと通ずるものを否定することによって理論構築をなしたことをさしているのではないだろうか。フロイトにとって生きることは、調和されたものではなく、本来的に相反するものが引き付けあうことから生ずる相克なのである。

3) 亀裂

フリースとフロイトの仲がぐらつきはじめるのは、シュールによれば1897年のプレスラウでの「会議」からである⁹⁰。そこでフリースは、両性性をさらに発展させ両側性 *Bilateralität* という概念を展開してみせた。両側性とは両性性をさらに推し進めたもので、

⁸⁸ 『フロイト フリースへの手紙』, p.528.

⁸⁹ 『フロイト フリースへの手紙』, p.198.

⁹⁰ cf.M・シュール『フロイト 生と死<上>』, p.149.

あらゆる人間において左側が女性的側面であり、右側が男性的側面にあたるということを主張したものである。ここから、左利きの男性においては二次的な女性的特徴が、左利きの女性においては二次的な男性的特徴が際だっているという考えが出てくる。だが、フロイトは、このような考えに同意することができなかった。

このことから、次のようなことが推察される。つまり、フロイトとフリースがあればほど意気投合したのは、性にかかわることを研究対象にするという当時のタブーを犯すだけの、勇気と真理への情熱をもちあわせていたからであったろう。しかし、その性にたいし二人が抱いていたものは違っていた。フリースは性にかかわることに調和をみ、フロイトは相克と対立をみていたのである。このようなことに二人の決別の原因をみることは可能だろう。だが、われわれはこの点をべつ角度からみてみたい。ラカンの四つのディスクールから考えてみたいのである。

フロイトはフリースに夢中であった時期、1895年12月8日付の手紙のなかで次のように述べている。

性の生理学における君の啓示には私はただ息をこらして注目し、批評するにも感嘆するばかりです。それを議論するには私の知識はあまりにせまく限られています。けれども私にもそれがきわめて精妙で重要なものであることは察せられ、あなたがしかるべきときに、たとえ推測ではあっても公に表現することを思いとどまらないよう希望します。われわれは、新しいことを証明できないうちに考える勇気のある人びとなしではやっていけないのです。⁹¹

この時期、フリースは知を科学者のディスクールのもとと提出していたと考えられる。

科学者のディスクール(ヒステリー者のディスクール)

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

われわれは手紙に出てくる表現に注目したいのだが、「推測ではあっても」からは、この時期のフリースは科学者のディスクールのもと性にかんする知(S₂)を提出していたことがうかがえる。同様に、「新しいことを証明できないうちに」とある。この「証明」とは観察や実験をとおしておこなうこと、つまり現実(a)へと送り返すことによってなされるものであり、ラカンの四つのディスクールでいうなら現実を産出する主人のディスクールのもとなされることであった。しかし、ここではそれが「できないうちに考える」とあることから、産出された知(S₂)がまだ現実(a)へと向かわない段階にあると考えることができる。これこそ、科学者のディスクールであった。科学者のディスクールにおいては、現実(a)が、デ

⁹¹ 『フロイト フリースへの手紙』,p.158.

イスクールにおいて到達不能な真理の場所に措かれていた。

手紙からフロイトのほうでは、フリースの性にかんして展開する知(S₂)のすばらしさに魅了されているのがひと目でわかる。これは大学人のディスクールによって捉えることができる。

大学人のディスクール

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

手紙にもあるように、知(S₂)に魅惑される(a)だけではなくにも産出されない。「批評するにも感嘆するばかりです」。

しかしこのような関係も長くはつづかない。もちろんひとつの人間関係が壊れるのにはさまざまな理由があり、決別とはそれらがなん重にも交差して起こる複雑な出来事である。だが、われわれはここでそのような人間模様をもの語りたいたいのではない。われわれは、知をめぐって生じた出来事として、フロイトとフリースの共鳴と決別をもの語りたいたいのである。このため、二人の決別もこの観点からみていきたい。

冒頭にみたが、フロイトとフリースの仲がうまくいかなくなり始めるのは、フリースが両側性という考えかたを提出したときからであった。この両性性から両側性の変更にわれわれはディスクールの回転をみることができるのではないだろうか。両性性とは、仮説として提出された(それ以外のしかたで提出できる概念ではないだろう)。しかし、両側性になると、仮説としての両性性が身体の両側に位置づけられる。これはすなわち、身体という現実感覚されるもの(a)にみずからの仮説を担わせようと、つまりはみずからの仮説を現実(a)に送り返そうとしていると読むことができるだろう。これは、主人のディスクールのもとおこなわれることであった。

主人のディスクール

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

だがこのとき、フロイトの受け取る a は、共感や感嘆とはならなかった。むしろ、もともと性の向こう側にみていたものが調和ではなく、相克や対立であったフロイトが、フリースの仮説としての性が現実へ送り返されるとき、そこに多大な違和感を感じたことは十分予想できる。

両側性という概念を提出されたすぐあとの1897年12月29日付の手紙のなかでフロイトは、「ぼくの女性的な側面とことばを交わす時間を、まだぼくは見出していません」⁹²と述

⁹² 『フロイト フリースへの手紙』,p.307.

べ、さらに 1898 年 1 月 4 日付のものには「左利きの解釈にたいするぼくのいまだに拒否的な関係が君をそれほど深く悲しませるということは、ぼくには大変興味のあることです。ぼくは客観的であるように試みるつもりです」⁹³と書き送っている⁹⁴。

さきほど引用した約二年まえの手紙からすると、かなり趣の違うものであることがこの短い引用からでも受け取れるだろう。「ぼくは客観的であるように試みるつもりです」。ここにもはや、感嘆や魅了はまったく感じられない。感嘆や魅了はこういってよければ、主体的出来事を葬り去ることで得られる感情である。知(S₂)に魅惑される(a)大学人のディスクールにおいては、 $\$$ と S₁はディスクールにおいて到達不能の場所にそれぞれ措かれていた。

しかし、両側性を批判するフロイトのことばからは、主体的なものの萌芽が感じられるだろう。彼は、フリースの知(S₂)にことばを失うことはなくなるだろう。そして、彼は性にかんするみずからの仮説を、フリースとは違う場所で、あるいはジュランヴィルのことばを借りるなら異なる実存論的構造のもと、すなわちパラノイア的なやりかたではなく、正しき神経症者⁹⁵のやりかたで、提出することになるだろう。「私は、パラノイア患者が失敗するところで成功したのです」。

4) 決別

ブレスラウでの「会議」において、両側性をめぐって、フロイトはもはやフリースの知にたいし感嘆や魅惑を感じていないだろう。しかし、このブレスラウの「会議」以降、即座に二人の関係が悪化したわけではなかった。直接的な仲たがいの原因は、ヴァイニンガーの著作をめぐって、フリースがフロイトの漏洩を疑ったことから始まる⁹⁶。しかしここでの目的は、知(S₂)をめぐってなされるフロイトとフリースの決別の構造を四つのディスクールの観点からもの語ることであった。それゆえ、われわれは知をめぐる決別に、焦点を絞ってみたい。

1987 年のブレスラウの「会議」以降、フロイトはフリースにたいしある疑いをもちはじめ

⁹³ 『フロイト フリースへの手紙』, p.308.

⁹⁴ ちなみに、この 2 ヶ月前にフロイトのほうは、「普遍的な価値のある唯一の考えがぼくの心に浮かんだ」と、エディプス・コンプレックスの着想をはじめてフリースに述べている。フロイトはフリースの感想を心待ちにしていたが、フリースのほうはなにもいってこなかった。1 ヶ月後にまたフロイトはフリースに意見を催促するが、フリースからなんらかの見解をえることはできなかったようである。このように、この 1897 年にはフリースのほうでもフロイトに離れていっていることがうかがえる。

⁹⁵ cf. ジュランヴィル『ラカンと哲学』第 62 節。

⁹⁶ 1903 年に出版されたオットー・ヴァイニンガーの『性と性格』のなかに、両性性がヴァイニンガーの発見として取り上げられていた。フロイトが、ヴァイニンガーの友人であるスヴォボダと親しかったことから、フリースはフロイトがスヴォボダに両性性について話したのではないかとフロイトに追及した。そこから二人の関係は修正不可能なほど悪化し、そのやりとり以降、手紙の交換がなされることはなくなった。cf. A・ジョーンズ『フロイトの生涯』, p.212-214.

める。『夢解釈』と論文「夢について」のなかで分析される「M氏にたいするゲーテの攻撃の夢」はフロイト自身の解釈によって歪められてはいるが、かつてのフリースへの絶対的信頼に疑いが生じたことの夢だとされる。これについては、シュールが次のように述べている。「M氏にたいするゲーテの攻撃の夢で、われわれはフロイトのジレンマをみることができる。フリースは気違いか、それとも天才か。彼の思弁は正しかったのか。それとも強迫神経症の体系か。パラノイアの体系の副産物なのか」⁹⁷。このようにフロイトは、フリースの考えにたいして、それは妄想の産物なのではないかという疑念をもちはじめたのである。

それでも二人のやりとりはこれまでどおりつづけられ、フロイトは 1900 年(正確には 1899 年 11 月 4 日であるが)に『夢解釈』を出版した。この最終章である第七章では、「草稿」以降フリースに意見を請うことで仕上げられた、性と無意識にかんするメタ心理学的理論が展開されていた。だが、第一部で検討したが、性的なものが無意識にかかわっていることを説明するためのものである抑圧にかんする議論が、うまくいっていない。そこでは、無意識や抑圧にかんして、その存在を前提としたかたちでしか論じられなかった。われわれとしては、そこでの説明は、少なくとも無意識や抑圧にかんしては、主人のディスクールのもとなされていたといわねばならないだろう。

だが、フロイトの真理への探究心あるいは欲望は、そこにとどまっていることはできなかった。「天上界を思うがままにできぬのであれば、冥界を動かそう」(TD577)。第七章にみられるこのヴェルギリウスからの引用は、もちろん、意識とはべつにはたらく、無意識という夢形成のはたらきを暗に示そうとしているのだが、われわれには第七章におけるみずからの理論構築におけるディスクールの生み出す a を突き抜けようとする彼の欲望の水面下における高揚のように受け取られてならない。あたかも、「うまくいかないのであれば、ディスクールを回転させねばならない」といっているかのようである。

『夢解釈』第七章の理論構築においては、ヘルムホルツ学派の理念に則り、物理学と生理学、さらには神経学というすでに承認されている学問を参照とするしかたで、みずからの発見である性的なものとしての無意識を説明しようとした。このときフリースとは、性という問題意識にいたるまで、これらすべてをフロイトと共有してくれるいわば同胞であり、さらにいうならみずからのなす仕事にたいし評価をくださる者としてフロイトが唯一承認した者であった。このようにフリースはフロイトにとって、知を保証してくれる者であった。ラカン「誰か知っている者はいるかと問うとき、おわかりでしょうか、それは大他者なのです」(SéXX88)と述べている。

なにかを知ろうとするとき、その知をめぐってうまくいかないことがあっても、「大他者は知っている」という信念あるいは前提が探究者を貫いているとき、探究者はその大他者に依拠するだろう。大他者にしたがって、みずからの知ろうとしている知を記述しはじめるだろう。しかし、その方法では、逆に袋小路に陥ってしまう知がある。フロイトの発見

⁹⁷ 『フロイト 生と死(上)』,p.158.

はそのような知とかかわっている。「分析は、知られざる知があること(…)をわれわれに告げてくれました」(SeXX88)。

『夢解釈』ののち、それでもフロイトはもういちど、フリースに知の保証人になってくれるよう頼むことになる。1901年8月7日付の手紙である。フロイトはうまくいかなかった抑圧にかんする理論的説明にかんし、両性性にその解決を見出そうとし、その知の保証人としてフリース以外いないと、フリースをもういちど知の証人として要請する。「ぼくにわかるかぎり、ぼくの次の仕事は「人間の両性性」という表題になるでしょう。(…)ぼくは、唯ひとつの考えをもっています。それは、かなりまえからぼくの中心問題である抑圧は二つの性的な流れのあいだの反応によってのみ可能である、という着想にもとづいているという主要認識です。(…)ひょっとするとぼくの誠実感がぼくに、この仕事の共著者になるよう君に頼むことになるかもしれません。そうなると、ぼくでは貧弱になってしまう解剖学的・生物学的な部分が拡大されるでしょう」⁹⁸。

しかしこれと同時に、フロイトはフリースの考えにかんし、1897年以来、それらはパラノイアによる妄想の産物なのではないかという疑惑もまた抱いていた。だが、そのようなときそれでもみずからの探究がどうしようもいなくなり、かつて感じた威光にふたたび助けを求めたとき、フロイトはフリースから辛辣なことばを投げかけられる。「読心術者はほかの人びとにおいてたんに自分の考えを読みとるだけだ」⁹⁹、と。

フロイトはそのあとですぐに、「ぼくはたしかに、両性性の理論にぼくが付け加えたものにさらに手を加えること、つまり抑圧と神経症は、すなわち無意識の独立性は、両性性を前提としているという命題を詳述すること以外にはなにもしようと思いませんでした」¹⁰⁰と告白している。これを踏まえて、フリースのことばの意味するところを、あえてフリースの立場にたって表現するなら、「私の両性性という概念も、君にかかってしまったら、君の妄想を映し出す鏡にすぎないだろう」ということだろう。

フロイトはかつて、パラノイアの防衛にかんして「自我と相いれない観念を、その事実内容を外界に投影することによって、追い払う目的がある」(草稿 H,1895)¹⁰¹という考えをフリースに書き送っていた。そしていま彼は、それを書き送った相手から、いわば「君は自分の考えのうまいかないところを、私の概念に投影させているだけだ」と、つまり「君の考えは妄想にすぎない」と、それもパラノイアではないかと疑っていた相手からいいはなされたのである。

これにたいしフロイトは、フリースとのやりとりにおいてかつてなかったほどの落胆をみせる。「君は本当にもはやぼくの聴衆でもありませんし、君はほかの人びとと同様にぼくの仕事のやりかた全体を無価値とみなしています」¹⁰²。その相手は、「学問的関心が生涯の

⁹⁸ 『フロイト フリースへの手紙』,p.479.

⁹⁹ 『フロイト フリースへの手紙』,p.478.

¹⁰⁰ 『フロイト フリースへの手紙』,p.481.

¹⁰¹ 『フロイト フリースへの手紙』,p.105.

¹⁰² 『フロイト フリースへの手紙』,p.481.

終わりまで付き添ってくれんことを私は願うばかりです。それなくして私は、もはやほとんど人間としてありえないでしょう」¹⁰³とかつて学問への宣誓を立てた相手であり、また「ぼくが孤独だったときの慰めと理解と激励、ぼくが君のおかげで見出した生きがい、(…)これらすべてについてぼくは君にどれほど負っていることでしょうか」¹⁰⁴とこれ以上ない感謝の念を示した相手なのである。

「君は本当にもはやぼくの聴衆でもありませんし、君はほかの人びとと同様にぼくの仕事のやりかた全体を無価値とみなしています」。フロイトは、絶望する。

だがフロイトは、彼の発見したものの性質上、これはいずれどのようなしかたであれ、彼がへなければならぬ試練であった。彼の発見したものは、存在することも、知として捉えられることも拒むなにかなのであったからである。そうである以上、この決別は必然的なものなのではないだろうか。

5)確信

フロイトの発見したものの、それはあらゆる存在と知を拒むものである。しかし、それを想定しなくては、彼は人間を説明することができない。このように、みずから探究するものが存在と知を拒むものである以上、他を参照することは許されない。それは、大他者に知を想定することが許されないような知なのである。それが、知られざる知である。「大他者はそれについてなにも知らない」(SéXX90)、無意識とかかわるとは、知にかんしてこのような経験に晒されることである。

だが、このように知にかんして大他者を想定しないとき、つまりはその存在をだれとも共有しないとき、探究者は孤独にならざるをえない。ここに主体的出来事が要請される。そして、そこになにかが S_1 として書き込まれるとき、それは分析家のディスクールが展開していることを意味する。ラカンは次のように述べる。

「私」というのは、一個の存在ではありません。それは語る者として想定されるものです。語る者は孤独としかかわりをもっていません。それは、私がそうしたように、語る存在は書かれえないとだけ定義されるという点から、孤独といえるのです。この孤独は、知の断絶 *rupture du savoir* ですが、それでもこの知の断絶はたんに書かれうるというだけでなく、すぐれて書かれるものです。というのも、知の断絶は、存在の断絶としての痕跡を残すからです。(SéXX109)

では、みずからの孤独を、知の断絶を、フロイトはどのように書き込んだのだろうか。われわれは、それを『夢解釈』のある自己分析に探してみたい。

¹⁰³ 『フロイト フリースへの手紙』,p.176.

¹⁰⁴ 『フロイト フリースへの手紙』,p.161.

それは、「生きていなかった **Non vixit** の夢」と呼ばれている夢である。顕在夢は以下のようなものである。

フロイトが夜ブリュッケの研究室に入るとフライシュルがいた。ここではとくに記述すべき出来事はない。そのまま第二の夢へと移っていく。そこでフロイトはリースとパネトと話をしている。リースは自分の妹の話をし、彼女が小一時間で死んでしまったと述べる。パネトがその話をよく理解していなかったようなので、リースはフロイトに、パネトにたいし自分のことをどれくらい説明していたのかと質問する。それにたいし、フロイトは「パネトはもうこの世にいない」と説明しようとする。しかし、じっさいには生きていなかった **non vixit** といってしまう。それからフロイトがパネトをすどくみつめると、パネトの姿は消えていってしまう。このときフロイトは非常にうれしくなり、今や、エルンスト・フライシュルもまぼろし、「亡霊」にすぎないと悟る。(TD408)

この夢には例のごとくたくさんのことが圧縮されているため、ここでは本稿とかかわりのある点のみを取り上げたい。とはいえ、登場人物についてはふれておかねばならないだろう。

フライシュルもパネトも、フロイトの若き日の優秀な同僚であり、当時貧しかったフロイトによく金の工面をしてくれたが、すでに亡くなっていた。とくフライシュルは、有力なある貴族の一員であったため、フロイトには及ぶべくもないような学者としての地位を急速に築いていくことが保証されていた。だが、フロイトのフライシュルとの関係には、このような嫉妬だけではなく、罪責感もかかわっていた。フライシュルはある実験中に怪我をし、そこから細菌が入り、指を切断せねばならず、これが原因で彼は切断神経腫になった。これには耐えがたい痛みがともない、フライシュルはそれを癒やすためモルヒネに頼り、その中毒になってしまう。その当時フロイトはコカインの研究をしており、フロイトはモルヒネ中毒を治すためにフライシュルにコカインを薦めた。はじめのうちは奇跡的にうまくいったが、間もなくフライシュルはコカイン中毒になり、その症状はモルヒネ中毒の症状より悲惨であり、彼は苦痛のなかで死んでいったのである。

フロイトは、夢のなかで「生きていない **Non vivit**」というべきところを「生きていなかった **Non vixit**」といってしまったのは、自分が彼らを亡き者にしたというニュアンスが含まれていると自己分析する。過去に自分が世話になり、感謝しなければならない相手にたいし、こういってよければ意識において愛している人物に嫉妬やそれに由来する憎しみが生じたなら、その感情は抑圧される。この「生きていなかった」には、このような同一人物へのアンビヴァレントな感情が含まれている。フロイトはこの夢を、以上のように解釈した。

この感情は、フロイトが「ほかの友人全部を足しあわせたよりもっと立派な一友人」

(TD468) と呼ぶフリースにたいしも向けられている。フロイトがこの夢をみた時期にフリースは40歳の誕生日(1898年10月24日)を迎えた。このフリースの40歳の誕生日は、フリースとフロイトにとってある重要な意味をもっていた。フリースは、さきほどみたように、月経の周期説をさらに推し進めて、計算によって個々人の「危険の日付」を割り出せると信じていた。フリースにとってこの40歳という年齢は、この「危険の日付」であった。フリースは「危険の日付」を回避するため、つまりそれに挑戦するためみずから危険を犯し、ある手術を受けた。フロイトの自己分析によれば、夢のなかでのフリースの妹の死はフリースの手術の失敗を暗示しており、それについてフロイトは自分がまた友人よりも長生きしたことを喜んだとしている。

しかし、われわれはこの夢を、視点を変えて理解したい。フロイトによるフリースの死の願いは、知にかんして「大他者はそれについてなにも知らない」(SéXX90)ということの引き受けであると捉えることはできないだろうか。この夢の舞台となっているのは、若き日のフロイトが知の探究をおこなったブリュッケの研究室である。その研究室において、フロイトがメタ心理的理論構築のさいに参照とした学問である神経学がさかんに研究されていた。しかし、フロイトは夢のなかでフリースにたいし、かつての同僚は「生きていなかった」と告げる。あたかもそれは、ようやく出会えた、自分と問題意識を共有できる友人にたいし、これまで私の研究してきたものは、ほんとうは私の追求したいものではなかったのだと、自己弁護しているようである。

だが、さらにフロイトはそのフリースの死すらも願っていたのだと自己分析する。そしてフロイトは、「掛け替えのない者など存在しない **Es ist niemand unersetzlich**。見たまえ、それもこれも亡霊 **Revenant** ではないか。われわれが失ってしまったものはすべて、また戻ってくるのだ」(TD468)といいはなつ。フロイトの発見したものにかんして、それを支えてくれるような知をもっている者はだれもいない。「それもこれも亡霊ではないか」。両性性、両側性という概念は、パラノイアの産物にすぎないのである。

「掛け替えのない者など存在しない」。これは、知にかんしていうなら、全体的知などありえないということの確信であるといえないだろうか。両性性とは、世界を調和したものと捉え、その知さえ獲得できるなら、個々人の危険の日付や死の日付までも割り出せるような概念である。フリースは、そのような全体的知を性に求めていた。これをあえてパラノイア的な知と呼ばせていただきたい。そして、フロイトはそのような知のありかたにたいしてこういいはなつ。「私は、パラノイア患者が失敗するところで成功したのです」。フロイトはこのような知とかかわることを拒絶した。そして、みずからの発見したもの、つまり性にかんして「大他者はそれについてなにも知らない」(SéXX90)ということを、「掛け替えのない者など存在しない」と書き込み、確信するのである。

6)再生

では、ここで最後にここまでみてきた知をめぐるフリースとの決別を、分析家のディスクールにおいてたどってみたい。

分析家のディスクール

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

現実においてうまくいかなさがどうしようもなくなったとき、ディスクールの回転が生じ、*a*が見かけである動因の場所に措かれ、分析家のディスクールの展開がはじまる。フロイトは、『夢解釈』第七章に満足できなかった。それゆえ彼は、もういちどフリースに助けを求めた。「ぼくにわかるかぎり、ぼくの次の仕事は「人間の両性性」という表題になるでしょう。(…)ひょっとするとぼくの誠実感がぼくに、この仕事の共著者になるよう君に頼むことになるかもしれません。そうすると、ぼくでは貧弱になってしまう解剖学的・生物学的な部分が拡大されるでしょう」¹⁰⁵。

だがフロイトは、そのフリースの提出する概念に疑念をもまた抱いていた。やがてその知をめぐる確執は取り返しのつかないものとなる。フロイトは両側性という考えをまったく受け入れることができなかった。そして、二人は決別する。*a*、つまりシニフィアン連鎖から生じた効果は、それが陽性のものであれ、陰性のものであれ、いずれにせよ無価値であったと、すなわち $\$$ として経験されるのである(マテームの上部 $a \rightarrow \$$)。「君は本当にもはやぼくの聴衆でもありませんし、君はほかの人びとと同様にぼくの仕事のやりかた全体を無価値とみなしています」¹⁰⁶。知にかんじていえば、それは「大他者はそれについてなにも知らない」(SéXX90)という経験である。

だが、その疑惑と失念から、なにかが書き込まれなければならない。分析家のディスクールは、そこに賭けられている。フロイトは、みずからが発見したものにかんじて、それを支えてくれる知をもっているような「掛け替えのない者など存在しない」ことを確信するのである。ラカンが、「われわれが主体ということばによって指し示しているのは、(…)疑いが確信となるその瞬間に現われるデカルト的主体のことです」(SéXI116)と述べている。このとき、フロイトが両性性をめぐるフリースへの疑いとその決別から「掛け替えのない者など存在しない」と書き込む過程に、分析家のディスクールにおける

$$\frac{\$}{S_1}$$

という右辺に示されている確信をみることができるだろう。これこそが、ラカンの考える主体的出来事であるといえるだろう。

だが、この分析家のディスクールは、知(S_2)へと到達することはない。また、このディス

¹⁰⁵ 『フロイト フリースへの手紙』,p.479.

¹⁰⁶ 『フロイト フリースへの手紙』,p.481.

クールは、 S_1 と S_2 のあいだに断絶があり、本来連鎖するものであるシニフィアンからすると、非常に座りの悪いディスクールである。すなわち、ディスクールとしてはもっとも不安定なものであり、長く持続することができず、すぐにべつのディスクールへと回転してしまうディスクールなのである。

そして、フロイトはこの確信のディスクールにおいて、みずからの発見にかんする知を渴望する。そして、ディスクールは科学者のディスクールへと回転するだろう。このディスクールは、現実から切り離されることから始まり(9)、そこにまず科学者の思考において書き込みがなされる(S_1)。フロイトの場合でいうなら、それこそが欲動である。そして、その欲動を操作することで、さまざまな理論化が知(S_2)として提出されるのである。このとき抑圧は、欲動の運命とされたのであった。

フロイトの発見したものは、他の学問を参照とすることでは扱うことはできない。つまり、フロイトは精神分析の創始者として、みずから仮説を立てることで前進していかなければならない。創始者の立場として、主人のディスクールによってみずからの学問を提出することも可能であったろう。 S_1 を見かけの位置に措き、そこから理論形成をおこない(S_2)、それが多くのひとを魅惑するものであったなら(a)、このディスクールにおいてもひとつの学問が成立するといえるだろう。しかし、フロイトはそのような道を歩まなかった。彼の知は、つねに探究の歩みのなかで袋小路に陥り、みずからの概念や理論を疑問に付し、そのたびに新しく更新されていくだろう。フロイトはこのように、みずからの発見したものがあらゆる存在と知を拒むものであったことに妥協せず、そのことにたいし、どこまでの真摯でありつづけるのである。

獲得するのが困難であるような知が存在するが、その困難さは、最初にそこへといたった主体のそこへといたるまでの困難さに応じていると考えられる。そしてそのとき、「知を見積もるのは主体の代価です」(SéXX89)。それゆえ、フロイトの知をたんに交換価値として扱うことは、“fraude”(欺瞞)となるのである。

第三節 知の更新と倫理

無意識とフロイト

ラカンは、「分析は、知られざる知があること(…)をわれわれに教えてください」(SéXX88)と述べた。フロイトの発見したものがこのようなものである以上、それを理論化すること、さらには知として伝えることには、多大な困難がともなうだろう。

また、フロイトは教育すること、支配すること、そして精神分析することを不可能な職業と考えていたことから(EU388)、精神分析を教育することにどれほどの困難さを感じていたかをうかがうことができる。この困難さを、ラカンは引き継ぐのである¹⁰⁷。

¹⁰⁷ ラカンは、1980年、みずから創設した学派であるパリ・フロイト学派を解散するとき、聴衆のまえで次のように述べた。「私は、いま非常に孤独を感じています。それは、精神分

ラカンは、その困難さを受けて「知られざる知」と述べたのであった。彼は、無意識にかかわることを、知の伝達のようなものではなく、その知を完全に捉えることのできないということが経験され、そのうまくいかなさが書き込まれるという主体的出来事と考えたのである。「無意識を問題にしているのに私が主体を引き合いに出したことは、いかにも新しく感じられたでしょう」(SéXI44)。

たしかにフロイトの理論のなかに、ラカンが主体として提出する考えかたはなかなか見つけ出すことができない。しかし、フロイト自身の無意識の探究において、とくにわれわれが第一部で検討した抑圧にかんするメタ心理学的理論の変遷においては、この主体的出来事を読みとらないわけにはいかない。もちろん、それ自体は知られざる知に属する。しかし、『夢解釈』第七章においてその存在を前提としてしまうかたちでしか提出できなかったものを、仮説として提出するという変化には、みずからひとつの学問を創設する者として、他者から向けられるであろうあるいは自身の探究において遭遇するであろう、不安や疑惑あるいは絶望をすべてみずから引き受け、それでも前進するという、自身の発見にたいする立ち位置の変化をみないわけにはいかないのである。

この変化こそ、ディスクールの回転であり、そこには主体的出来事である分析家のディスクールとのかかわりを指摘せずにはいられない。そして、そこに主体的出来事がかかわっている以上、このような知の更新をともなう探究は、倫理的なものだと結論づけることができるだろう。それゆえラカンは、「無意識のステイタスは本来倫理的なものです」(SéXI34)と述べたのであった。

フロイトはなにかを発見し、そこから精神分析という新しい学問を創設した。だが、彼は、それをすでに決定された知として提出し、それによってまわりの者を魅惑するようなディスクールによって、新しい学問の創設をなさなかった。それはまさに彼の発見したものが無意識と呼ばれうるものであり、それが知られざる知である以上、彼はみずから主人のディスクールに立つことを拒否したのである。そして、彼は、知の困難という主体的出来事を経ることで前進しつづけるという、無意識とかかわる唯一のしかたによって、その知られざる知を実践したのであった。

フロイトの確信

Fluctuat nec mergitur.(それは揺れるが、沈むことはない。)¹⁰⁸

飛んで行けぬのなら、足を引きずってでも行かねばならぬ。(…)聖なる書も教え

析が結局は他人に伝えることができないのを生涯の経験によって知ったからです。(…)精神分析家はひとりで分析家になるのです。そして、一人ひとりが自分の精神分析を生み出す、これ以外に方法はありません」(佐々木孝次『愛することと愛されること』,p.201)。

¹⁰⁸ 『フロイト フリースへの手紙』,p.399 またこれは論文「精神分析運動史」の題辞としてももちいられている。

る。足を引きずることは、罪にはならぬと。¹⁰⁹

フロイトが手紙や論文に何度も引用するこれら二つの詩句は、フロイトの探究の指針であると捉えることができる。

またラカンは、セミネール二巻のなかで、『夢解釈』の「イルマの注射の夢」にかんするフロイト自身の解釈をさらに押し広げて次のように解釈した。

私は、いままでひとが理解しようとせず治療することも禁じてきたこれらの患者たちの治療にあえてとりかかってしまったことの許しを請う者である。(…)私はそこでは、私が消え去ってしまうような真理の探究という広大で曖昧な運動の代表者でしかない。私はもはやなに者でもない。私の野心は私よりおおきい。(…)そしてまさに私がそれを望みすぎていたがために、その行為にかかわっていたがために、私自身が創造者であろうとしていたがために、私は創造者ではない。創造者は、私よりおおきいなに者かである。それは、私の無意識であり、私において私を超えて語るこのパロールである。(SéII203)

この解釈は、そのままわれわれが本稿でみてきたメタ心理学的理論にかんするフロイトの論者としての立ち位置の変化の契機となった、主体的出来事の確信として捉えることができるだろう。そしてこれは、フロイトの発見したものにみずからもかかわろうとする、ラカンの確信でもあるだろう。

第三部の結論

第二部において、われわれはフロイトの抑圧理論をラカンが言語活動と結びつけて再構築したのをみた。そこで抑圧は、シニフィアン連鎖から主体が脱落することとして捉えられていた。この場合、抑圧とは、ひとが言語活動に住み着き、語る存在となった以上引き受けねばならないものであった。

抑圧をこのように結びつけることによって、われわれは真理にかんして根本的に考え直す必要に迫られた。抑圧理論は、ひとが嘘偽りなく語っている場合でも、そこに「抑圧がはたらいている」とされるなら、それを真理とみなさないということになってしまうから

¹⁰⁹ 『フロイト フリースへの手紙』, p.147 またこれは論文「快楽原則の彼岸」の最後にも引用されている。

である。

そこで、われわれはラカンが、ハイデガーの真理概念を手がかりに、どのように抑圧理論ともに真理概念を位置づけたかを見てきた。そこでは、シニフィアン連鎖の執存から無意識の主体が脱落してしまう脱・存という事態として、真理は捉えなおされたのであった。このような真理概念の再考察を経て、抑圧は、言語活動において現われてこないもの、いかえるならディスクールにおいて到達できないもの事態の生ずる構造を示したものとなる。

抑圧をこのように捉えるとき、ではいったい精神分析とはなにをするのだろうか。分析主体は分析家にたいし、自由連想法によって語りつづけることを強いられる。それは、フロイトのことばでいうなら最初の充足体験を、ラカンのタームでいうなら S_1 を、他のシニフィアンへと無限に連鎖させ、そのたびにそこから無意識の主体が疎外されるという、まさにラカンの考える抑圧を反復させるだけなのであろうか。

精神分析の臨床は、フロイト以来、分析主体が語ることによっておこなわれる。それについて最初期からフロイトは、抑圧されている性的なものがことばにされることで症状は解消すると考えた。精神分析の臨床は、現代でも、基本的にこのようなしかたでおこなわれるだろう。だが、フロイトはこのことにかんして、言語活動の観点から満足のいく理論を提出することはなかった。

語ることでなぜ症状が解消するのか。この問いに、ラカンの四つのディスクールはひとつの決定的な解答を提出する。それは、ディスクールが回転することによって、患者/主体 *sujet* を束縛している S_1 が更新されることがありえ、そのことが症状の解消につながるという考えである。そこでは、抑圧という構造自体は解消されることはないが、抑圧にかんすることが更新され、ディスクール自体の意味内容が変わるので、症状が解消されることがありうる。ラカン理論からすると、精神分析はこの S_1 の更新に賭けられたものなのである。

ここにフロイトとラカンのもっともおおきな違いを指摘しておく必要がある。フロイトにおいて、最初の充足体験は、患者にたいして君臨しつづけた。それは、患者を拘束し、支配しつづけるものであった。だが、ラカンの考えでは、その充足体験の書き込みである S_1 を更新することこそ分析家のディスクールの生産するものなのである。もういちどみておこう。

主人のディスクールこそ、われわれの通常のディスクールであり、これこそ言語活動における抑圧の構造を示したものであった。

主人のディスクール

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

シニフィアン連鎖($S_1 \rightarrow S_2$)において無意識の主体が脱落する($\$$)。だが、往々にしてそれが問題にならないのは、乱暴ないいかたであるが、万人が神経症で苦しまないのは、シニフィアン連鎖の効果として生ずる a が、うまく機能することが多々あるからである。しかし、 a がうまく機能しないこともありうる。このとき、 a が見かけとしての動因の場所に措かれることから分析家のディスクールははじまるのであった。

分析家のディスクール

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

このディスクールが生ずるか否か、つまり、うまくいかなくなってしまった主人のディスクールの見かけとしての動因の場所にあった S_1 を、分析家のディスクールにおいて更新できるか否か、 $\$$ からまた新たな S_1 を書き込むことができるか否か、このことに精神分析の臨床は賭けられているのである。

そして、ラカンはこのような新たな S_1 の産出をフロイトのいう確信であると捉えたのである。「もっとも重要なことばは、じつは、真理ということばではありません。それは、“Gewißheit” すなわち確信ということばです」(SéXI36)。

われわれが語る存在であるかぎり、ディスクールという縛りから抜け出すことは不可能である。しかし、それはわれわれを抑圧するだけが唯一のかたちではない。つまり無意識の主体として言語活動から疎外されることだけが、われわれにとっての言語活動の経験ではない。ディスクールを回転させることによって、われわれは、言語活動を、主体にかかわることを更新するものとしても経験しうるのである。精神分析とは、このようなディスクールの回転に賭けられたものであるといえるだろう。

むすび

フロイトにおける抑圧理論を検討することではじまった本稿は、ラカンによる再構築を経て、言語活動にかんする考察へといたった。このとき言語活動は、たんにコミュニケーションの媒体としてだけでなく、欲望という観点から、主体的出来事として捉えられることになった。だが、それはシニフィアン連鎖から主体が脱落するという意味での主体的出来事であり、抑圧とはこの脱落のことを示していた。こうしてラカンによって、抑圧とは言語に住み着いたわれわれ語る存在が被らねばならねばならないひとつの構造であることが明らかにされたのである。

このとき、次のような問題が生ずるだろう。われわれは語りつづけるかぎり、このような抑圧を被りつづけなければならないのだろうか。また、抑圧とは神経症の原因として提出された理論であった。これが言語活動と結びつけられ、語ることに於いて必然的に抑圧が生じるとされるとき、精神分析の実践はいったいなにをおこなうというのか。精神分析の理論とは、語る存在が抑圧される構造を示すのみなのだろうか。だが、そのようなことはない。このような問いにたいし、ラカンは四つのディスクールのマテームを提出したのである。

このマテームによって、語る存在は抑圧の構造を免れることはできないにしても、その抑圧の構造に四とおりのことが示され、語る存在はこの四とおりのマテームを回転させることは可能であることが説明された。つまり、精神分析とはディスクールを回転させ、分析家のディスクールにおいて主体的出来事の生じることに賭けられた実践であるということがいえるだろう。

また、この四つのディスクールのマテームは、知の伝達にかんして、主体的出来事のかかわる知の伝達というものを考察する手がかりをわれわれに与えてくれた。知の伝達とは、アカデメイアを創設したプラトン以降、哲学においてたびたび問題となった話題であり、フロイトもまた分析家の養成という問題と遭遇し、ラカンはその問題をそのまま引き継いだといえる。

哲学や思想における知の伝達とは、どのようなことをいうのか。ラカンは、大学人のディスクールにおける知の伝達を、この分野における正統な知の伝達とはみなさない。このとき、ラカンは知られざる知という考えを提出する。そして、知の伝達に、知られざる知がかかわる以上、そこでの知の伝達は、その知のすべてを知ることはできないかぎりにながしかの断絶の書き込まれた知の伝達でしかありえない。だが、それは同時に、知の更新でもありうるのである。

ラカンはみずから、「レーニンやラカンの知が新しいとされるのは、大他者はなにも知ら

ないのだろうと想定するからです」(SéXX89)と述べる。「大他者はなにも知らない」という経験(§)、ここに新しい S_1 を書き込むことができるか否か、ここに、ラカンの考える、主体的出来事のかかわる知の伝達というものの賭けがある。そして、この分析家ディスクールにおける主体的出来事(書き込み)を経て、それでも知を望んだとき、ディスクールが科学者のディスクール(ヒステリー者のディスクール)へと回転し、新たな知(S_2)が産出される、あるいは知(S_2)が更新されるのである。

ヨーロッパの哲学は、このような知の伝承の営みではなかっただろうか。そして、この知の伝達は、そこに主体的出来事がかかわっているかぎり、倫理的なものにかかわる出来事なのである。

(略号)

フロイトの著作

AP : Abriss der Psychoanalyse(1940), Gesammelte Werke XVII, Ficher Verlag, 1941/1966.

DS : Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie(1905/1920), Stdienausgabe BAND V, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

DU : Das Unbewusste(1915), Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

DV : Die Verdrängung(1915), Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

DW : Aus der Geschichte einer infantilen Neurose[Der Wolfsmann](1918), Stdienausgabe BAND VIII, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

EP : Entwurf einer Psychologie(1895), Gesammelte Werke, Nachtragsband Texte aus den Jahren 1885-1938, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

EU : Die endliche und die unendliche Analyse(1937), Stdienausgabe Ergänzungsband , Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

FP : Über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia(1911), Stdienausgabe BANVII, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

GP : Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung, Gesammelte Werke X, Ficher Verlag, 1946/1963.

IA : Die Ichspaltung im Abwehrvorgang(1940), Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

IE : Das Ich und das Es(1923), Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

IG : Die infantile Genitalorganisation(1923), Stdienausgabe BAND V, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

IS : Über infantile Sexualtheorien(1908), Stdienausgabe BAND V, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

JL : Jenseits des Lustprinzips(1920), Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

MI : Massenpsychologie und Ich-Analyse(1921), Stdienausgabe BAND IX, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

PF : Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds(1925), Stdienausgabe BAND V, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

PL : Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens I, Stdienausgabe BANDV, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

TA : Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik(1917), Stdienausgabe

BANVII, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.

TD : Traumdeutung(1900),Stdienausgabe BAND II,Fischer Taschenbuch Verlag,2000.

TT : Triebe und Tribschicksale(1915), Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.

UÖ : Der Untergang der Ödipuskomplexes(1924), Stdienausgabe BAND V, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.

VE : Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse Und Neue Folge(1917/1933), Stdienausgabe BAND I, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.

VN : Die Verneinung(1925), Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.

WZ : Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten(1905), Stdienausgabe Psychologische Schriften,2000.

ラカンの著作

E : Écrits,Seuil,1996.

AE : Aures écrits,Seuil,2001.

SéI : Le Séminaire livreI Les écrits techniques de Freud,seuil,1975.

SéII : Le Séminaire livreII Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,seuil,1978.

SéIII : Le Séminaire livreIII Les Psychoses,seuil,1981.

SéVII : Le Séminaire livreVII L'éthique de la psychanalyse,seuil,1986.

SéXI : Le Séminaire livreXI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyese,seuil,1973.

SéXX : Le Séminaire livreXX Encore,seuil,1975.

ハイデガーの著作

SZ : Sein und Zeit(1927),Gesamtausgabe,BAND 2 SEIN UND ZEIT,VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AN MAIN,1976.

WW : Vom Wesen der Wahrheit(1930),Gesamtausgabe,BAND 9 WEGMARKEN, VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AN MAIN,1976.

LO : Logos(1951),Gesamtausgabe,BAND 7 VORTRÄGE UND AUFSÄTZE, VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AN MAIN,2000.

参考文献

フロイトの著作

- Stdienausgabe BAND I, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.
Stdienausgabe BAND II, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.
Stdienausgabe BAND III, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.
Stdienausgabe BAND V, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.
Stdienausgabe BANVII, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.
Stdienausgabe BAND VIII, Fischer Taschenbuch Verlag,2000.
Stdienausgabe Ergänzungsband ,Fischer Taschenbuch Verlag,2000.
Stdienausgabe Psychologische Schriften,2000.
Gesammelte Werke,Nachtragsband Texte aus den Jahren 1885-1938,Fischer Taschenbuch Verlag,1999.
Gesammelte Werke XVII,Fischer Verlag,1941/1966.
Gesammelte Werke X, Fischer Verlag,1946/1963.
『フロイト フリースへの手紙』、ジェフリー・ムセイエフ・マッソン編、河田晃訳、誠心書房、2001.

ラカンの著作

- Écrits,Seuil,1996.
Aures écrits,Seuil,2001.
Le Séminaire établi par Jacques-Arain.MILLER livreI Les écrits techniques de Freud,seuil,1975.
Le Séminaire livreII Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,seuil,1978.
Le Séminaire livreIII Les Psychoses,seuil,1981.
Le Séminaire livreVII L'éthique de la psychanalyse,seuil,1986.
Le Séminaire livreXI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,seuil,1973.
Le Séminaire livreXX Encore,seuil,1975.

ハイデガーの著作

- Gesamtausgabe,BAND 2 SEIN UND ZEIT,VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AN MAIN,1976.
Gesamtausgabe,BAND 9 WEGMARKEN, VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AN MAIN,1976.
Gesamtausgabe,BAND 7 VORTRÄGE UND AUFSÄTZE, VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AN MAIN,2000.

『論理学』、佐々木亮他訳、創文社、1989.

『道標』、辻村公一他訳、創文社、1985.

『形而上学入門』、川原栄峰訳、平凡社、1994.

その他(本稿中に言及のあるもの)

ANDRED,A,*Que veut une femme?*,Seil,1995.

石澤誠一『翻訳としての人間』、平凡社、1996.

オルティグ,E『言語表現と象徴』、宇波彰訳、せりか書房、1970.

ガスケ『セザンヌ』、與謝野文子訳、岩波文庫、2009.

ガリレオ『天文対話(上)』、岩波文庫、1959.

デフォー,W『ロビンソン・クルーソー』、武田将明訳、2011.

コイレ,A『ガリレオ研究』、菅谷暁訳、法政大学出版局、1988.

サルトル,J=P『存在と無 I』、松浪信三郎訳、人文書院、1956.

シェークスピア『オセロ』福田恆存訳、新潮文庫、1973.

ジュランヴィル,A『ラカンと哲学』高橋哲也他訳、産業図書、1991.

ジュリアン,Ph『ラカン、フロイトへの回帰』向井雅明訳、誠信書房、2002.

シュール,M『フロイト 生と死』安田一郎他訳、誠信書房、1978.

ジョーンズ,E『フロイトの生涯』、竹友安彦他訳、紀伊國屋書店、1969.

ストレイチー,J『フロイト全著作解説』、北山修他訳、人文書院、2005.

ソシュール,F『一般言語学講義』、小林英夫訳、岩波書店、1940.

ソレルス・Ph『例外の理論』宮林寛訳、せりか書房、1991

デカルト『方法序説』、落合太郎訳、岩波文庫、1953.

バルト,R『零度のエクリチュール』渡辺淳他訳、みすず書房、1971.

バンヴェニスト・E『一般言語学の諸問題』河村正夫訳、みすず書房、1983.

プラトン『プラトン全集 14』、水野有庸他訳、岩波書店、1975.

メルロ＝ポンティ,M『ヒューマニズムとテロル』、森本和夫訳、現代思想社、1965.

メルロ＝ポンティ,M『意味と無意味』、滝浦静雄他訳、みすず書房、1982.

その他(本稿中に言及のないもの)

Fierens,Ch,*Lecture des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*,E.M.M,2008.

Fierens,Ch,*Lecture de Encore*,E.M.E,2008.

佐々木孝次『愛することと愛させること』、弘文堂、1981.

佐々木孝次『ラカンの世界』、弘文堂、1984.

佐々木孝次『幻影のディスクール』、福武書店、1986.

丸山圭三郎『ソシュールの思想』、岩波書店、1981.

若森栄樹『精神分析の空間』、弘文堂、1988.