

2015 年度

イデオロギーの必然性について ——ラカンの精神分析理論におけるイデオロギーと現実  
界——

指導教授 伊吹 克己

研究科 文学研究科

専攻 哲学専攻

氏名 土佐 巖人

イデオロギーの必然性について ——ラカンの精神分析理論におけるイデオロギーと現実  
界——

目次

外国語文献引用に際しての凡例 p.1

序文 p.2

序文 注 p.12

第1章 ラカンの精神分析はいかにして社会批判の可能性を持つか

序 p.14

1. ラカンにおけるパロールの問題 p.14
2. ラカンにおけるシニフィアンの優位 p.22
3. シニフィアンと現実界 p.25
4. 象徴界と現実界 p.31
5. 現実界と文化、そして超自我 p.41
6. 暴君的な超自我 p.50
7. 超自我と自我の関係 p.53
8. 分析や治療のあり方 p.56
9. 転移について p.60

10. 理論を組み替える運動の契機としての現実界 p.78

11. 哲学に求められるもの p.88

12. 現実界による切断の契機としての実践 p.97

13. 詩作することとは p.105

14. 倫理的な境位 p.110

15. 結語 p.112

次章に向けて p.113

第1章 注 p.114

第2章 精神分析における幻想と真理

序 p.126

1. ラカンの整合説的立場 p.127

2. アルチュセール、バディウ、ラカンの真理観の対比 p.131

3. フロイトとラカンによるハンス症例の解釈 p.136

4. 精神分析において幻想と真理の機能はどのように理解されるか p.144

5. 意味作用と欲望の関係 p.148

6. 「哲学の実践」と精神分析の類比 p.152

7. 結語 p.154

次章に向けて p.156

第2章 注 p.157

### 第3章 イデオロギー批判はいかになされるべきか

序 p.163

1. イデオロギーの中で生きる主体 p.163
2. 欲望の前提となる世界観 p.170
3. 「鏡像」と「保証」の類縁性（世界観を受け取るためのもの） p.176
4. 「保証」された主体は物質的諸関係の再生産を目指す p.182
5. 現実界の見地からイデオロギー論を批判する p.190
6. アルチュセールの理論的変遷 p.196
7. アルチュセールによる認識論批判 p.200
8. 「学者の自然発生的哲学」とは p.208
9. 自己批判以降のアルチュセールの立場 p.214
10. アルチュセールのスピノザ評価 p.216
11. 結語 p.224

次章に向けて p.231

第3章 注 p.232

### 第4章 ラカンの「論理的時間」における主体化の過程

序 p.239

1. 三人の囚人の問題の基本的構造 p.239

2. 一度の停止か、二度の停止か p.245
  3. 停止が何度起きるかについての検討 p.246
  4. それぞれの論理が必要とする時間について p.250
  5. 「白痴」以上の白痴と、「信じていると想定される主体」 p.254
  6. 二度の停止から、歴史の問題を考える p.259
  7. 空白を含む構造の前景化 p.264
  8. 結語 p.268
- 次章に向けて p.274

#### 第4章 注 p.276

#### 第5章 現実界と主体の多様な交錯

##### 序 p.280

1. ラカンにとっての性的とはどのようなことか p.280
2. シニフィアンと「疎外」 p.290
3. 対象 a の諸側面 p.299
4. 対象 a の分離の機能 p.308
5. 治療としての精神分析では、何をもって終結とされるのか p.313

#### 第5章 注 p.318

#### 結論 p.325

結論 注 p.343

引用・参考文献一覧 p.345

## 外国語文献引用に際しての凡例

邦訳文献があるものは参照にしながら、文脈に即して適宜、訳を変更してある。括弧などの扱いは、通常の（ ）が引用文中にみられる場合、引用に際してもそのままにしてある。固有名詞以外の単語が大文字で始まる場合は、訳文において〈 〉でくくってある。訳文中のカギ括弧「 」は引用符“ ”に対応し、文脈に即して言葉を補う場合は〔 〕の中に表記し、引用元の原文を表記する場合は〔 〕を用いてその中に記してある。原文中のイタリック体表記は、傍点を付して訳してある。

ただし、ラカンのセミネールの訳文についてはこのかぎりでは無い。頻出する「対象 a」については、原文中では a はイタリック体で表記されているが、引用する際に「対象 a」とはせず、イタリック体にもせず、「対象 a」と表記している。ほかにも、ラカンが、文体を模倣するつもりで発言したところや、ラテン語で述べた箇所は、原文中では基本的にイタリック体で表記されているが、既訳の文献では「 」でくくって通常の手書体で表記されており、多くの場合その記述を踏襲している。

## 序文

我々を既定する構造の問題という観点から「美」を取り扱った作家として、三島由紀夫がいる。三島にとって美はひとつの秩序に依拠するものであり、それゆえに、芸術の問題は彼にとって、その秩序はいかに創造されるか、またいかにして変革されるのかという問題であった。あるいは、そのような、美を担保する秩序の創造や変革を成し遂げるのは誰なのか、という問題にもなる。三島は、対談の中で以下のように言う。

俺の言っていることで、どうしても理解してもらえないところはね、やはり伝統の問題だけれどもね、僕が頂上から頂上へ伝承されるということは（…）つまり「行為者の伝統」ということを言っているのだ。「行動家の伝統」ということをいっているのだ。個体が行動して行動する。その行動の軌跡は、そのときそのときに消えちゃって、そうして最後の一点だけが残る。その最後の一点だけが伝承されるということを行っているのだ。読者は行動する人間ではなくて、僕の考えではだよ、パッシヴな享受者であって、パッシヴな享受者としてその流れがあるだろう。しかし芸術家なり武道家なりなんなりは、行動家であって、その個体の行動のあげくの頂点でもってつながっているというのだ。(1)

読者や、芸術を鑑賞する立場の者や、消費者は「パッシヴな享受者」でしかないかもしれない。しかし、芸術家は何かを発生させ、あるいは変革するための「行動」をなさなけ

ればならない。その結果が新しい秩序を生み出し、伝統となって受け継がれていくはずだ。

三島のそうした問題意識が、ここで「行為者の伝統」「行動家の伝統」という言葉で端的に述べられている。

また、三島は仏教について研究し、自らの作品にその成果を反映させたが、その文脈で語る中でも、やはりこうした問題意識が述べられている。三島は、仏教の唯識論について語るときに、「混沌から型を作るという、つまり、文化創造の一番基本的な、基礎工事みたいなことをやる」ことが要求されているのだと述べる。

それ〔文化創造の一番基本的な、基礎工事みたいなこと〕はそんな、小説家一人の手には負えないですからね。それで、小説なんていうものは、そんなところからはじめていったら、二百年かかっても完成しないですからね。本来なら、何かよりどころがあるという前提で書かなければならない。ところがほんとうはないんですよ。ぜんぜんない。日本の小説にもない、西洋の小説にもない。<sup>(2)</sup>

三島が「日本の小説にもない、西洋の小説にもない。」と述べた着眼点が、ジャック・ラカンの精神分析にはある。「混沌から型を作るという、つまり、文化創造の一番基本的な、基礎工事みたいなこと」という問題を、構造主義の見地に送り返せば、構造の発生の契機や、構造が変革される契機とはどのようなものか、という問いになる。あるいは、それは、現在の構造が変わらぬまま再生産されていくのはなぜか、ということにもかかわってくる。我々を既定する秩序の、現在のところの姿を共時的に問題にするにとどまっていれば扱い

あぐねることになる問題系、すなわち、構造の発生や再生産、変革といった通時的な問題系こそが、ラカンの精神分析において重要な問題となってくる。

我々を既定する構造、あるいは、無意識のうちに依拠している秩序。それを焦点化し、ときには揺るがし、ときには発生させもするという「行為」において、芸術も政治的アクションも地続きのものとなる。ゆえに、美や芸術について、上述のような問題意識で取り組んでいた三島が、政治的な行動に傾斜していったのは不自然なことではない。自衛隊の駐屯地を占拠し、政治的なアジテーションを行った後に割腹して果てたその最期も、ひとつの秩序を変革するための行為としては、美や芸術への態度と同じものであった。ラカンの理論が、政治的変革のための理論としても、芸術批評のための理論としても援用されるように、我々を気づかぬうちに規定するもの、あるいは我々が気づかぬうちに依拠しているものを焦点化し、ときには揺るがしていくことを狙う視座は、幅広い射程を持つのである。

三島の長編小説『金閣寺』は、我々に先行する秩序が美を規定しているという事態、その秩序に自らが上手くなじめないという事態、そうした状況の中での異議申し立てが主眼となっている。国文学者の三好行雄は、『金閣寺』の梗概を以下のようにまとめている。

(…) 吃音に悩む青年（溝口）はそのゆえに、外界への扉を喪失したと信じている。そして内界の夢に憑かれながら、金閣の美に魅せられたとき、はじめかたくなに、かれを拒むかに見えた金閣の美は、いつか、かれをあたたかに包み、過酷な人生からかれを保護する父なるものに変貌した。美は絶対の呪縛と化して、(…) 華麗で、威厳

に満ちた金閣の幻影を出現させる。その間、内界と外界、仮現と実相、真昼と暗黒、不壊と崩壊など、さまざまにしつらえられた対立関係が小説の世界構造を決定してゆくのだが、なかでも、とくに鮮明に、プロットにからんで一貫する対立は認識と行為の二律背反であり、世界を変革するのは認識か、行為か、という重い問いである。<sup>(3)</sup>

主人公は言葉を上手く発することができず、それゆえに外界から疎外されたような思いを抱いて生きている。そんな主人公の眼に、時間を超越した不変の美しさの象徴であるかのような金閣は、金剛不壊の秩序の現前であるかのように映じるが、その秩序から彼は疎外されてしまっている。にもかかわらず、主人公は実際の金閣を見る前の幼児期から、美しいものを見るたび父から「金閣のように美しい」と言い聞かされてきた。秩序から疎外されながらも、それでも主人公の中には金閣を中心とした観念世界ができあがっている。悪友に誘われ、女性と性的関係を取り結ぼうとする場面は、美しさから離れて、世俗に手を伸ばそうとする主人公の決心を描いている。しかし、その試みは失敗し、突如出現した金閣の幻影によって、主人公は行動できなくなってしまう。美を担保する秩序から疎外されながらも、主人公の内面には深くその秩序は根を張っており、呪縛しているのだ。先の梗概に続けて、三好は主人公の行く末を以下のようにまとめている。

(…) 青年は、やがて〈美は怨敵〉だとの想念にとらわれ、外界への通路を奪還するための行為を選択する。認識と行為が世界の変革をめざしてせめぎあう、その緊張と対峙の破れた突端で、実在の金閣は、幻影の金閣＝美とともに焼け落ちるはずであっ

た。<sup>(4)</sup>

美との屈折した関係の中で、「世界を変革するのは認識か、行為か、という重い問い」に対し、主人公は行為を選び、金閣に火を放つ。その行為は主人公にとって、秩序そのものへの挑戦であり反抗であった。だからこそ、放火を決意した主人公は、以下のように考える。

私はこの行為によって、金閣の存在する世界を、金閣の存在しない世界へ押しめぐるすことになろう。世界の意味は確実に変わるだろう。……

……思うほどに私は快活になってゆく自分を感じた。今私の身のまわりを囲み私の目が目前に見ている世界の、没落と終結は近かった。<sup>(5)</sup>

行為することを決断した主人公は、続く場面において、旅先の駅舎で人々に囲まれながら以下のように思う。

私は革命家の心理を理会した。あかあかと火の熾った鉄の火鉢を囲んで談笑しているこの田舎の駅長や警官は、目前に迫っている世界の変動、自分たちの秩序の目近の崩壊を露ほども予感していなかった。

『金閣が焼けたら……、金閣が焼けたら、こいつらの世界は変貌し、生活の金科玉条はくつがえされ、列車時刻表は混乱し、こいつらの法律は無効になるだろう』<sup>(6)</sup>

これは頭のおかしな放火魔の誇大妄想として描かれたシーンではなく、三島由紀夫の美や芸術についての考え方から、必然的に導かれた言葉であり、場面である。

行為を決意するまでに主人公が立たされた岐路について、我々は問題にしなければならない。それは、「世界を変革するのは認識か、行為か、という重い問い」である。その視座は、ラカンの精神分析や、それを社会批判や社会変革のために援用しようという理論と、まさに通底する問題意識である。世界を変える「行為」とは、どのようなものとして出現するのか。哲学は、どのような「認識」でもって世界を、あるいは行為をとらえるのか。

無論、三島はラカンの理論を知っていたわけではない。三島の精神分析についての理解は、以下のようなものにとどまっている。

(…)フロイトの通俗化は、アメリカなんかでは大変な通俗現象になっていて、一般社会が二十世紀になって人間が個性を失い、それから大きな機構のなかで、一つのファンクションになってしまう場合には、なんに脱出口を求めようとするかということ、まずセックスに求めようとする。そのセックスで社会から脱出しようとする、行手に精神分析が立ちふさがっていて、お前はちゃんとした性的に正常な人間に戻れ、そうしてお前は社会的に適応のある、完全な成長をした性的なイメージをもちたまえという風に強制してくる。そうすると、逆に、そういう分析学でもなんでも、つまり人間の自由をしぼるコンフォミティー（適合）のほうに味方しているような形のたどり方をしていくのだね。そういう形になるから、文学はそういうものに、どうしても反抗せざるをえないよ

うになってくる。(7)

三島がラカンを知らなかったにもかかわらず、上記の見解は、正常性や規範に与して、権威の立場から治療を施そうとする英米流の精神分析や心理学に対するラカンの批判と全く同じ立場になっている。むしろ、ラカンの精神分析は、例外的なものを決して犠牲にせず、それを凝視することによってなされなければならない。ここでも、両者の問題意識はやはり共通しており、それは今まで見てきた論旨からして当然そうならざるをえない。

ジャック・ラカンの精神分析理論は、本来は精神的な疾病について論じるものであったが、フランスの現代哲学をはじめとして、芸術批評のための理論や、また政治や社会について論じるための理論など、各分野に大きな影響を与えてきた。本論では、「そもそもなぜラカン理論がイデオロギー批判のための有効な道具になりうるのか」示すことをテーマとしている。そこではイデオロギーを、我々が当たり前のものとして依拠するひとつの「世界観」であり、我々の欲望や美醜を規定するものとして見なし、イデオロギー批判の可能性を探っていく。ラカンの精神分析の知見に基づきイデオロギーを論じた場合、どのようにイデオロギーは批判されるのかということのみならず、我々の欲望や、自己についてのイメージ、倫理的立場とはどのようなものなのか、ということも本論で扱うテーマとなる。

三島は、『金閣寺』の登場人物のひとりに、「どんな美女の顔も、些かの夢もなしに見るとき、この老婆の顔に変貌しない、と誰が云えよう。」<sup>(8)</sup>と言わせている。このような、美女と老婆の顔のあいだに差異をもたらす、我々の欲望の行く先を決めるもの、すなわち先の台詞の中で「夢」と表現されたものこそがイデオロギーに他ならない。三島に絡めて挙

げたこうした例は、特に美的イデオロギーということになるだろう。普段は問題にされることもない無意識的な構造であり、我々の欲望といったなまなましいものにかかわりながら、実は社会や時代といった私の外部の影響下にあるという点で、これはイデオロギーの性質を端的に表している。この、既に構造化された無意識を問題にせねばならない。

ラカンの精神分析については、「無意識は言語のように構造化されている」という言葉が知られ、構造主義的精神分析、と分類されることもある。我々を規定するものとしての言語が重視されており、また言語だけでなく、家族関係など、我々が何らかの構造に規定されていることがラカンの精神分析では強調されている。そのような、我々を規定する構造として社会を論じることから、ラカン理論は社会分析のツールとなりうる、という一面がある。しかし、ラカンの精神分析による社会批判が独創性を持つとすれば、そのように、我々は社会に規定されて存在する構造主義的主体なのだということを強調する点のみにはとどまらない。

ラカンが問題とするのは、我々に先行する構造が我々を規定しているということのみならず、それらの構造が作動し続ける動因である。また、構造の共時的な側面に注目し、無意識の地図を作成することのみでよしとはしない。主体はなぜ構造のうちに生じるのか、構造はなぜ主体にとって必然のものなのか、ということまでがラカンの理論的考察の射程のうちに含まれている。言語や、社会的に共有された知の体系や価値観など、そうした社会的な構造に組み込みえずこぼれ落ちる異物こそが、構造の動因としても、構造化の端緒としても重視されるのである。この構造に組み込みえない異物である「現実界」こそが、スラヴォイ・ジジエックのような、ラカン理論を用いて現代社会のありようを分析する哲学

者にとっても、ルイ・アルチュセールやアラン・バディウといった、社会変革を是とする哲学者にとっても、重要な理論的支柱となっている。

第1章では、現実界という概念が、他の思想的な領野においていかなる影響を与えることとなるのかを見るために、シニフィアンやパロールといった問題から始めて、ラカン理論の大枠を確認し、いくつかの概念を見ていきながら、社会の変革を肯定する哲学とどのような点で響きあうのか述べていく。ここで提示された問題のいくつかは、後の章で、さらに具体的に検討されることとなる。

第2章では、精神分析は幻想や真理をいかに扱うのかということ論じていく。ここでまず問題となるのは、ラカンにおいて真理はどのようなものとして扱われているのかということであり、同時に、アルチュセールやバディウが用いる「真理」という言葉の用語法についても比較検討していく。この章では、フロイトが記述しているハンス症例についての、ラカンの解釈を参照しながら、主体が欲望することを可能とするための条件という見地から、真理や幻想の機能を明確にすることを目指す。その上で第1章の末尾でも試みた、ラカンの精神分析と、社会批判を重視する哲学がいかなる点で交わるのかをあらためて確認する。

第3章では、アルチュセールのイデオロギー論を問題とする。我々の欲望とは、我々を取り巻く〈他者〉に依存するものだという論点を、イデオロギー論を通して見ていく。その際、アルチュセールのイデオロギー論の精神分析的側面を強調する論者として、あるいは批判者として、イーグルトンを参照し、欲望の社会的側面を強調するジジェクの議論とも比較する。ジジェクとアルチュセールのイデオロギーについての見方の異同を確認し、

アルチュセールの理論的な変遷をここでは確認していく。こうした作業を通して、イデオロギー批判はどのような立場からなされるべきか検討するのが、この章のテーマである。イデオロギーがひとつの世界観であると同時に、解消されるべき虚妄なのだとするような批判ではなく、精神分析の見地からは、イデオロギーの必然性を重視しながら考察されるべきだということを、これまでの本論の内容を踏まえて論じていく。

第4章では、ラカンの論文「論理的時間と予期される確実性の断言」を主要な材料として、イデオロギーの中にある主体のありようを検討する。まず、ラカンが論文中で寓話として示したゲームの展開について解説することから始めて、ジジェクの「信じていると想定される主体」という概念との関連性を示すことを試みる。そして、構造化の端緒、あるいは主体化の過程の起点には、主体となる以前の主体が自ら働きかけることによってもたらされているのではないかという問題提起がなされる。

それを受けて、第5章では、構造化の端緒において働いている主体の側の力能とはなんなのか、ということを検討していく。ここで問題となるのはラカンが「欲動」としたものである。「欲望」が〈他者〉の欲望であり、構造によって可能となるものであるなら、それとは異なったものとしての欲動はいかなるものなのか、ここで論じていく。ここでは、「欲望の原因」とされる対象  $a$  について考察し、欲望の原因のみならず、主体が単なる構造の従属物とならないために、対象  $a$  が機能しているということなどを論じる。これは対象  $a$  の「分離」の機能である。こうした論点を見ていくことは、現実界が、どのように主体や主体を規定する構造に影響をもたらしているのか、多面的な角度から確認していく作業となる。

第5章で見ると、精神分析の終結が「分離」をもって定義されているということが、

イデオロギー批判のための理論にいかん反映されるべきかを踏まえて、本論は結論に向かう。それは、イデオロギーを批判するにあたって、社会変革を目標と掲げる前に示される一つの分岐点を確認することであり、取り去るべき迷妄としてではなく、必然性や我々の欲望を可能にするものという見地からイデオロギーについて検討することである。

ここまでの過程を経て我々はあらためて、結論部において、「世界を変革するのは認識か、行為か、という重い問い」に向き合うことになる。そもそも、行為によって世界を変えるということに対して、認識によって世界を変えらるゝとはどういうことなのか。これについては、分析治療の終わりはラカンにとってどのように定義されているかが関わってくる。そもそも認識と行為は、二項対立の枠組みで語ることができるのか。変革を是とする思想にとって、倫理とはどのようなものとしてとらえられるべきなのか。「認識か行為か」という問いに向き合いながら、これらの諸問題を明確にし、その果てに得られた結論こそが、本論の終着点となる。

## 序文 注

- (1) 三島由紀夫(2006), pp.109~110.
- (2) *ibid*, p.241.
- (3) 三好行雄(1983), p.8.
- (4) *ibid*, p.8.
- (5) 三島由紀夫(2003), pp.247~248.

(6) *ibid*, p.249.

(7) 三島由紀夫(2006), pp.63～64.

(8) 三島由紀夫(2003), p.129.

## 第1章 ラカンの精神分析はいかにして社会批判の可能性を持つか

### 序

ジャック・ラカンの精神分析理論は、疾病の治癒を目標としたフロイトの精神分析をもとに発展したものである。なぜ、個人的な病因の追及や、治療としてなされた精神分析が、哲学の一分野と関わりを持つのか。それは、ラカン理論のうちに含まれる諸概念を明確にすることで、自ずと示される。この章では、ラカンにとってのシニフィアンや、パロールといったことから、ラカン理論の枠組みを検討していき、その理論が単なる疾病の治療という目的や病因論にとどまらないということを論じていく。

#### 1. ラカンにおけるパロールの問題

まずは、パロールの概念からラカン理論の基本構造を考えてみる。

人間というものはランゲージュの世界の真只中に生きています。その中で起きているのがパロールと呼ばれる現象です。(1)

言語（ランゲージュ）の規則にしたがって、我々の発話（パロール）はなされているのだから、ランゲージュはパロールに「根本的な条件 [condition radicale]」(2)を与えているということになる。

しかし、一つのパロールは、そのつど、言語の正しい規則を再生産しているということにもなる。発話が無ければ、言語の規則もまた意識されえず、確認されることもないのだ

から掟に則った個々の行為は、行われるたびに掟を強固に再生産していく。あるいは、掟からずれた行為がなされ、掟が徐々に変化していくこともあるだろう。

ゆえに、パロールはランゲージュを根拠として産出されるというだけにとどまらず、パロールは行われるその都度、ランゲージュを創設するとも言える。ラカンがパロールを創設的と述べるのは、そのような関係性を意味してのことである。

主体を包み込む創設的パロールとは、主体を構成したすべてのもの、主体の両親、隣人、共同社会の全構造のことですが、これらが主体を構成したというのはただたんに象徴として構成しただけではなく、主体の存在において構成したのです。これらの創設的パロールは用語体系の法則であり、少なくともある点までは、婚姻関係を決定し、方向づけます。この婚姻関係に基づいて、人間存在は互いに交接し、ついにはたんに他の象徴だけではなく現実の存在を創造するに至ります。そしてこの現実の存在は、世界に到来するや直ちに自分の名前という小さなレッテル、つまり自分の運命にとって本質的な象徴を得ます。<sup>(3)</sup>

パロールがなされるたびに、世界を構成する掟は確認され、作られてもいく。そうしたパロールを構成する単位である一つ一つの言葉、その物質的な面（すなわち音や、文字の形）がシニフィアンである。世界を区切る網の目としてシニフィアンのネットワークはあるが、そのシニフィアンを用いて一つ一つのパロールはなされ、ランゲージュはパロールのあり方を規定し、また、パロールによって強化されていく。

この構成単位であるシニフィアンに視点を移してみる。まずは、シニフィアン（意味するもの）とシニフィエ（意味されるもの）の結びつきは、一つ一つの「語」として考えられる。そして、シニフィアンがなければ、我々は何かを概念として取り扱うことができない。同一のシニフィアンにおいて呼ばれるものは、同じものとして認識され、音声上の区別であれ、表記の区別であれ、異なったシニフィアンを与えられたものは異なったものとして認識される。ここまでの段階では、言語学的な要素のシニフィアンと、ラカンのシニフィアンは重なり合っている。しかし、以下のような記述を見ることによって、ラカン理論におけるシニフィアンの性質がよりはっきりとする。

ブルース・フィンクは、症例分析にシニフィアンという着想を導入した、分かりやすい例を挙げている<sup>(4)</sup>。青い目を持つ恋人を選び続ける女性が、父親もまた青い目である、というような例だ。これは、今までの恋人たちや父親が、「青い目」という同一のシニフィアンのもとに、彼女にとって同じ役割を演じ、同じ意味を与えられているということを示している。

概して、我々に二つの物事や出来事を同一に見なすことを許すものが、シニフィアンである。全ての「同一化」は——それが人間経験においてか、理論的レベルにおいてかどちらにせよ——出来事や対象やその他のものを象徴的秩序の中へ拾い上げることに基づいており、それらの存在は固有の言葉や名前に帰される。<sup>(5)</sup>

ダイラン・エヴァンスもまた、ソシユールにおいては音声イメージでしかなかったシニ

フィアンが、精神分析においては、「〔欲望の〕対象や関係性や症状的行為といった非言語的事物」<sup>(8)</sup>といったものを包括しているということを指摘している。つまり、文を構成する単位としての一つ一つの単語だけではなく、フィンクの例のような「青い目」という身体的特徴や、患者の振る舞い（病的とされる異常行動の場合もあるだろう）や、発した文章全体など、何かを「意味するもの」は全てシニフィアンである。しかし、ここで注意すべきことがある。客観的現実なるものを記述するための代理物、我々の外側に広がる現実の写像としてシニフィアンを扱ってはならないのだ。シニフィアンはあくまで、シニフィアン同士の関係と、それを定める規則において捉えられなくてはならない。こうしたシニフィアンの秩序こそが、文中にある「象徴的秩序」である。エドモン・オルティグは、古代ローマで用いられた象牙札を例に出しながら、「象徴 [symbole]」というものについて考察している<sup>(7)</sup>。一つの象牙札が二つに割られ、それは二人一組の各人が持つ。その分割された札はそれぞれの家系の子々孫々に伝えられ、片割れと照合されることによって身元が確認される。それは、「分割されたままでは価値が無いが、再結合あるいは照合によって、相互の関係が確認されるような要素」<sup>(8)</sup>として、何かの代理としてではなく、他の構成要素との関係において意味をなす。しかし、症状を構成する要素は、どのような規則で、どのような他の要素と関係しているか、つまり意味の体系の中でどこに配置されているかは、患者にとって当初は謎である。そしてオルティグは、「サンボリズムの効果は、契約・連帯（神的または人間的な）・協定・忠誠などの法則の中で、他者に関係しているものとして己を認識する主体相互の関係である」<sup>(9)</sup>とも述べる。ここでも、ある種の規則に従い、他との関係によって意味をなすことが強調されている。このように、客観的現実の写像として

ではなく、ルールの中での構成要素同士の関係として、ラカン理論における「象徴」という言葉は理解されねばならない。こうした見地によって、ラカンの精神分析におけるシニフィアンは、象徴という言葉と同じように扱われるのだ。

シニフィアンは他のシニフィアンとの差異に依拠し、世界を分節化し、我々に意味をもたらすものであるが、同じシニフィアンによって分類されるものは同一視される。フィンクは以下のように述べる。

異質な諸事物が、同等視されるのは、一つのシニフィアンがそれらの全てを覆っているからである。したがってこのレベルにおいては、反復は、シニフィアンが無ければ異なっていたであろう何かが、再び「回帰 [return]」することを意味している。<sup>(10)</sup>

先にあげた女性の恋人たちは、別の身体的特徴、すなわち別のシニフィアンを用いれば、全く異なった存在にもかかわらず、「青い目」というシニフィアンが与えられれば同等視されるのである。音素のような言語学的水準にとどまらず、シニフィアンの物質性を扱うのだとすれば、認識しうる事物の差異とは、どのような物質的特徴に着目するかによってもたらされているということになる。しかし、ある特徴によって弁別を行えば、その特徴以外のものは取りこぼされてしまう。あるシニフィアンに拠って同一視をすることは、そのシニフィアンに回収しえない差異を捨象しながらなされる。フィンクはそれを「差異を伴う回帰」だとして、以下のように述べて強調している。

差異。置き換え〔substitution〕は、同一でない諸事物の間に等価物を打ち立てる。したがって、置き換えは反復ではない。置き換えは弁証法化を意味し、ある術語や観念を他の術語や観念と関連付ける能力であり、それらの間の関係を描き、あるものから他のものへの情動を転移〔transfer〕させる。したがって置き換えは差異に依拠しており、にもかかわらず表面的にそれは等価物を打ち立てる。一般的な意味では、「反復〔repetition〕」はこの種の「差異を伴う回帰〔return with a difference〕」のことを言っており、分析主体につねに、連続化による、彼または彼女の反復的な対象選択、関係性、シナリオ、その他のものを、気付かせることを精神分析は目指す。<sup>(11)</sup>

また、ラカン自身は「差異におけるこの同一性、概念との関係の特徴づけているこの差異の同一性によって、ものはものであり、また先程誰かが言ったように「fact (事実)」は象徴化されているということになるのです。我々はものについて話すのであって、どうやってみても同定不能な何ものかについて話しているではありません」<sup>(12)</sup>とも述べている。

上でフィンクが「反復的な対象選択」と述べたように分析治療では、症状における反復が問題となる。同じ失敗を繰り返してしまう。ある行為が、自分にとって苦痛であるにもかかわらず何度も繰り返してしまう。いつも同じ形でしか人間関係を構築できない。そうしたことで悩まされ、生活に支障が出たものが、精神分析を受ける患者となる。

こうした、病と認識されるものが成立するには、何かを意味する物質的特徴であるシニフィアンや象徴があり、それが成り立つためのルールが、その患者の気づかぬところで既に成立しているのでなければならない。ラカンは、人間が会話をするためにも、症状的な

反復がされるためにも、何らかのルールが必要になってくるということを以下のように述べている。

(…) 象徴体系は分析的領野の最も基本的な表出にとって、とりわけ反復というものにとって本質的です。そして、この反復をパロールの交換という循環的過程と結びつけたものと考えなければなりません。主体にとって外在的な象徴の回路があり、この回路はその支えである人間という代理人のグループに結びついています。この回路の中にこそ主体、つまり主体の運命と呼ばれる小さな循環が、際限なく含まれています。<sup>(13)</sup>

「主体の運命」と表現されているのは、ある象徴体系の中でどのように主体やそれぞれの対象が位置づけられるかが、その主体の行為や目指すところを規定し、それこそが反復的に選択される対象やシナリオに関わっているということである。

あるシニフィアンは、他のシニフィアンとの関係によってその範囲を確定する。「唇」と「lip」の語の価値の相違を見る場合、たとえば、日本語の「唇」は隣接する「あご」や「頬」といった語との関係においてその範囲を確定している。英語の「lip」は、「唇」の訳語として対応させられる。しかし、日本語では口ひげについて、「唇にひげが生えている」とは表現されないが、英語圏で「lip にひげが生えている」というように口ひげを表現することはあるのである。これは、翻訳可能に思われる「唇」と「lip」であっても、隣接する他のシニフィアンとの関係によって与えられた範囲、すなわち語の「価値」が異なっているという事態である。同様に、日本語の「腰痛」は、英語ならば「backache」（背中の痛み）とし

て表現される。シニフィアンはいわゆる「差異の体系」の中で、どの位置を占めるかという  
ことで意味を確定するのだ。ここを踏まえて、先ほどの例に戻ろう。フィンクはそこま  
で敷衍していないが、この例で青い目を持つということが父親とその他の男性を同一化さ  
せる特徴であるとするならば、父親が家庭内でどのような地位にあるかということが重要とな  
るだろう。

青い目を持つ父親が、家庭内でどのような存在であったのか。妻、つまり女性患者の母  
に対して抑圧的であったとか、軽んじられていたとか、その家に代々受け継がれる何かを  
受け継いだとか、そこから外れてしまったとか、そうしたことまで含めて考えられるべき  
だろう。シニフィアンが、患者の無意識的な世界観、その布置結構の中でどのような位置  
を占めたかが、そのシニフィアンの意味を決定するのである。先ほどの象牙札の例に戻れ  
ば、「この象牙札を持っているのは、この人物だ」という対応関係で考えられているのでは  
なく、割符である象牙札同士を組み合わせたときに合致するからこそ、意味を持つのであ  
る。ラカン以下のように述べている。

このシニフィアンの素材は——それが音素的であれ、象形文字的であれ、何であれ  
——固有の意味を失い、新たな組織化の中に再び捉えられたその形態から成り立ってい  
ます。この新たな組織化を通して、もう一つの意味が己を表現することができるのです。  
これこそが正にフロイトが「Übertragung (転移)」と呼んでいるものです。<sup>(14)</sup>

分析家と患者の関係としての「転移」については、後ほど節をあらためて説明するが、

ここでの「Übertragung (転移)」は、シニフィアンの観点から扱われたものである。ここでの「転移」は、その時々シニフィアン相互の関係に応じて、シニフィアンに新たな意味が与えられていくということを指している。後述するラカンの「転移性の愛」などという場合は、異なった文脈を持つことに留意しておきたい。

## 2. ラカンにおけるシニフィアンの優位

あるシニフィアンの他のシニフィアンとの関係が変われば、その意味もまた変わる。だからラカンは「新たな組織化」と述べている。どのような意味を持つかは、シニフィアンのネットワークが変更されれば、一つのシニフィアンの位置も変わり、全く異なった意味を持つ。こうしたことは、我々の生活においてある程度起こっていることである。

また我々はシニフィアン、すなわち「意味するもの」が何を意味するかを、解釈によって遅れて受け取る場合もある。フランクは以下のように述べている。

赤ん坊が泣いているとき、その行為の意味は、その子どもが表現しているように思われる痛みを名づけようとする両親あるいは養育者たちによって与えられる（「彼女はお腹が空いているに違いない」）。もしかしたらある種の一般的な不快や、寒さや、苦痛といったものがあるのかもしれないが、しかしその意味は、いわば、それが子どもの両親によって解釈されるという仕方押しつけられるのである。もし親が、赤ん坊の泣き喚きに対して食べ物をもって応答するなら、その不快、寒さ、苦痛は、空腹を「意味した」ものとして、すなわち空腹感として、遡及的に定義されるだろう。<sup>(15)</sup>

空腹という生理的な欲求は生命維持に関わるものであるが、ここではそのような生理的な必然というよりも、子供のよるべなさに重点を置いて考えられなければならない。すなわち、子供は生理的な必然を自ら満たすことができず、養育者によって満たしてもらうしかない、という他者依存的な関係がここで重要となっている。生理的な欲求ですら、他人の解釈を通らざるを得ないのだ。ラカンは、「そもそも子供はいかにして自分の欲望を再認させることができるのでしょうか。子供は自分の欲望を全く知らないのです。」<sup>(16)</sup>と述べているが、これもまた、根本的な欲求ですら他者によってしか満たされず、他者の解釈によって、これをもって満足とすべきものがあてがわれていくという状況を示すものである。子供だけではなく、その症状がいったい何を意味するのか分からないまま、治療に赴く患者の場合はさらに顕著であろう。彼らの中で何かが過大な意味を持ちながらも、自らが何のためにそれに執着しているかは分からず、解釈されることが必要となるのだ。

エヴァンスは、「シニフィアンは第一に、閉じられた差異の体系の中の、意味を持たない物質的要素であり、この「シニフィエなきシニフィアン」はラカンによって「純粹シニフィアン」と呼ばれている」<sup>(17)</sup>と位置づけた。

症状の中で対象となるものは、それが他との関係でどのような位置を占めているかによって、意味を解釈されねばならない。しかし主体にとって症状は最初に、謎としてある。ラカンは、シニフィアンが他のシニフィアンとの差異に依存しているという、シニフィアン同士の関係を強調しながら、まず分節化があり、その後に意味が与えられるという点を重視したのである。

我々の生活体験において、こうしたことは珍しくないだろう。何かの不満がある。しかしそれが何かは分からず、他人から教えられる。過去を振り返り、ある事件を強烈に覚えている。しかし、その事件が自分にどういった影響を与えたか、すなわちその事件の意味ははっきりせず、かなりの時間が経ってから自分なりの解釈が行われ、意味を持つ。

そして解釈には、全て再解釈の可能性がある。シニフィアンが、網の目の中で位置を変え、異なる意味を持つということである。これこそが、分析治療の実践において行われていることに他ならない。フロイト-ラカンの分析治療の中心は自由連想法を置いて他にないが、その技法はそのような観点で評価されなければならない。それはラカンの以下のような言葉からも明らかである。

分析においては、話す関係のもやい綱のすべてを緩め、他者への礼儀とか尊敬とか服従という関係を中断します。「自由連想」、この用語は問題となっていることを正確に定義していません。私達が切断しようとしているのは、他者との会話が含んでいるもやい綱なのです。それが切断されると主体は、自分が縛られているランガージュという宇宙との関係において、或る種の可動性を獲得します。他者の面前では主体はその欲望を調節します。<sup>(18)</sup>

共時的な平面では、シニフィアンの位置の変更が促される。父を祖父との対比として捉えるか、母との対比で捉えるか、それによって意味は変わるのだ。

通時的な平面では、個人史の再構築が促されるだろう。いったい、ある事件はどの事件

と区別され、また同等視され、どのような影響を与えたのか。こうしたことの位置づけの変更である。あるいは、スラヴォイ・ジジエクは、「共時化」や「過去と現在の短絡」として述べている。時間的に隔たった二つの出来事が、意味を改変される瞬間、ひとつの共時的な平面において位置づけられているという見方である<sup>(19)</sup>。ラカンが歴史について以下のように語る。

歴史は過去ではありません。歴史は、それが現在において歴史化されるという限りにおいて過去なのです。過去において経験されたからこそ、現在において歴史化されるのです。／主体による歴史の修復の道は、過去の修復を追求するという形を取ります。この修復こそが技法という手段によって目指す標的と考えるべきです。／先程お話ししたようにフロイトの著作の随所に技法上の指示がみられますが、その全著作を通じて、過去の修復ということが最後まで彼の最大の関心事であったことはお解りでしょう。<sup>(20)</sup>

出会った当初は主体にとって解釈不能で意味をなさなかった過去の出来事が、現在の時点から遡及的に意味を与えられる。分析の対話の中でそれがなされることが、「歴史の修復」である。こうした、ラカン理論から見た歴史認識については、本論の第4章において、再び問題となる。

### 3. シニフィアンと現実界

しかし、こうした再解釈、すなわち主体による言語化は、全て出来合いのシニフィアン

を借りてきて、それによって語られる他ない。

ラカンは、シニフィアンによって区切られた領域を象徴界と呼んだ。これは先ほど、オルティグが述べていたような「契約・連帯（神的または人間的な）・協定・忠誠などの法則の中で、他者に関係しているものとして己を認識する主体相互の関係」をもたらす。象徴界は言語や、秩序の領域としての側面が強調されており、それ自体は分節化をもたらす抽象的なプログラムでしかない。

主体自身が区切られた領域のどこに位置づけられるかという、自己についてのイメージや、分節化によってもたらされる優劣や美醜のような情動的価値や、配置された諸対象と主体の情動をともなった関係、これらの領域は想像界と呼ばれる。

そして、シニフィアンの網の目からこぼれ落ちてしまう区切りそこないの領域、我々が概念化することも認識することもできない領域が現実界である。これは意味をなしえない空白や、矛盾や齟齬において垣間見えるとも言えるが、そもそも概念化が困難であるから、「それが無い」と名指すことも通常はなしえない。

この三つの領域がラカンの精神分析の中心概念となる。分節化されていないフラットな連続体である現実界に、シニフィアンが区切りをうがつという捉え方にせよ、決して言表できず分類不可能な、言語の齟齬として現実界が垣間見えるというイメージにせよ、現実界はある種の躓きとしてしか我々には接近できない。ラカンにとってそれは「実現化されていないもの」という次元「[l'ordre du non-réalisé]」であり、躓きは「掘出しもの」[la trouvaille]である<sup>(21)</sup>。こうした位置づけ不可能なものが、症状を引き起こす。フィンクは、分析治療の対象となる、症状による反復的で強迫的な行動について以下のように述べている。

反復は、どんなに努力しても思い出されない何かと関係している。

思考はそれと出会うことができない。それとは何か？ それはシニフィアンの連鎖から排除され、その連鎖が周囲を旋回するものである。<sup>(22)</sup>

症状は、表象不可能な何かを主体の世界観の中に位置づけようとする、不断の運動としてここでは述べられている。

シニフィアンが及ばず、認識することも表象することもできない領域としての現実界のこの表現しようのなさのために、症状的な反復は起こる。反復される症状は、表現されることの無かった欲望のために起こるのであり、つねに出会い損ない続けるから、その症状は止むことがない。ラカンが症状的反復の執拗さについて述べているところをさらに見てみると、ここでもラカンは、象徴界という、シニフィアンによって作られた言語の世界に我々が遅れて参加するということから話を始めている。

人間は我が家にいても主人ではないのです。人間は何かの中に統合され、その組み合わせがすでに支配していたのです。自然の次元から文化の次元への人間の移行は、分類したり説明したりするのに役立つ数学的組み合わせと同じものに従っています。(…)人間はその存在全体が、数の行列の中に、想像的表象とは異なる原始的象徴体系の中に、組み込まれています。人間の持つ何かを認識しなければならないのは、そういうことのも真只中においてです。しかし認識されるべきものは、フロイトが教えてくれるように、

表出されず、抑圧されています。<sup>(23)</sup>

「文化の次元」においては、言語についても、社会的な立場などの配分についても、我々はそれを個人で思いのままに操作することはできない。言語に文法があり、交わってはいけない社会的身分があり、それぞれの構成要素をどのように組み合わせるかは、あらかじめ決められている。そのような意味では、たしかに「人間は主人ではない」ということになる。そして、その組み合わせによっては表現がなされえない現実界がある。表現されえないものは、その不在を名指すこともできない。それを考察するために、ラカンが続けて述べている箇所を見ていく。

おそらく表出されないものは存在しません。しかし抑圧されたものはつねにそこにあり、執拗に続き、存在することを要求します。人間の象徴的次元に対する関係は、まさしく象徴的次元そのものを基礎づける関係です。つまり、非 - 存在〔non - être〕の存在〔être〕に対する関係です。

満たされることを執拗に求めるものは、承認においてしか満たされることがありません。象徴的過程の目的は、非 - 存在が存在へと到来することであり、非 - 存在が語ったがゆえに存在する、ということです。<sup>(24)</sup>

シニフィアンを導入することができなかったものは、それについて語ることはおろか、思考することもできないのだから、人間中心主義的に見れば、存在していないのと同じで

ある。ここで「非 - 存在」と表現されているのはそういうものである。たとえば、それが室町時代であれ江戸時代であれ、数百年前の日本社会には、「基本的人権」などという概念は存在しない。だから、「私の基本的人権を尊重しろ！」などと要求することもできない。

「丸い三角」という言葉が成り立つはずが無く、欲望の対象にならないように、当時の社会においていまだ考え出されていない概念は、欲望の対象にも思考の対象にもならない。社会がまるごとそのような言語と思考であるなら、誰もそのような要求をすることはないだろう。誰かが新しく何かを思いつかないかぎりには、「シニフィアンの網の完全で全体的な場」[sa place, — le lieu complet, total, du réseau des signifiants] <sup>(25)</sup>は保たれている。

しかし、個人のレベルで、その「非 - 存在」が「執拗に続き、存在することを要求」したとき、症状を引き起こす。そしてそれを言葉にし、思考することができるようにならないかぎり、「満たされることを執拗に求めるものは、承認においてしか満たされること」がないのだから、症状は執拗に継続する。

1954年から55年にかけての講義で「非 - 存在」と表現されたこの領域は、1964年の講義においては、「前存在論的」[pré - ontologique]と言い直されることになる。「前存在論的」という表現は、シニフィアンの導入やランゲージュの組み替えによっていつか「存在へと到来すること」というニュアンス、すなわち分析治療の本質をより明確に示していると言える。

こうしたことを踏まえると、我々人間、すなわち主体が「疎外」されているという事態がより明確に理解される。

象徴の世界は、その基礎そのものは反復する執拗さの現象ですが、主体にとって疎外するものです。あるいはもっと正確には、象徴の世界が、主体がつねに他の場所で実現されることの、主体の真理が主体にとってつねに一部覆い隠されていることの原因です。

(26)

象徴や言語の世界が「主体にとって疎外するもの」ということを理解するには、まず言語の先行性について考える必要がある。私一人で、日本語のルールを変えるわけにはいかないし、私にしか理解できない言語は、言葉として機能しない。その国の言葉は、その国の国民全員に共有されているからこそ使用が可能なのである。これは、ラカンが「人間は主人ではない」という論点からの「疎外」だろう。すなわち、言語とは〈他者〉である。「人間はランゲージュの中に投げ込まれ、巻き込まれ」ている。

そしてさらに、どのような言語も必ず出会い損ないを伴う、という観点からの「疎外」も見落としてはならない。言語によって、世界の区切り方は異なる。先に挙げた例と同じように、唇や、背中や腰にあたる言葉でどのような範囲を切り取るかは、その言語によって異なる。我々は「雪」を表現する際に、他にも「あられ」や「みぞれ」といった表現を持つが、雪の中で暮らす民族は、さらに多様に雪景色を区切り、区別して認識するだろう。どこまでが「緑」でどこまでが「青」か、という区別なども言語によってかなりの隔たりを見せるだろう。海は青いのか、緑色なのか、はたまた「青緑」なのか。味覚や匂いについてのシニフィアンも全く同様である。どの言語の区切り方がいちばん適切か、ということとは言えない。特権的に正しい言語はありえないからである。

あるいは、先ほどの「基本的人権」という言葉の例で言えば、その言語でまだ表現されていない考え方などというものは、後付けでいくらでも生み出される。現代を生きる我々は、現代で使われている言葉の内側で生きているので、今の言葉で表現されていない何かがあるとは考えることはできない。しかし、いまから数百年後の人々は、我々の時代を指して「この時代の人にはこんなことも知らず、思いつけずにいた」と言うだろう。そのような「非 - 存在」または「前存在論的」な領域は、全ての言語につきまとう。

つまり、言語はつねに現実界に対して疎外されている。どんな言語にもつねに、それが及ばない領域がある。

#### 4. 象徴界と現実界

ラカンが示す象徴界と現実界の関係はこのように理解されるべきである。ここで我々は、「文化（人工的なもの）と自然」という対立を思い起こすことができる。我々の文化では処理できず表現しきれない、自然や現実というものがある。しかし、ラカンの主張はそのようなものではない。現実界は、いわゆる現実や、自然ではなく、言語が失敗する地点に垣間見えるものでしかないのだ。それは、言語（そして言語を使う人間存在）がなくても勝手に存在する何かのことではない。言語の失敗があるからこそ、そこを通して見えるもののことを指しているのである。しかし、その言語なくしては、我々は思考も欲望もできない。

こうしたことを踏まえると、言語が機能しているあいだは、つまり「シニフィアンの網の完全で全体的な場」が保たれているあいだは、我々は何かから守られているということ

に気づく。言語がいかに世界を区切るかということについて、さまざまな例を出したが、「善悪」や「美醜」というものをいかに区切るか、ということが問題になれば、さらに事態は複雑になり、特権的に正しい言語が無いということは重大な問題になるだろう。シニフィアンの網が問題なく世界を覆っていれば、つまり破綻なく全てが区切られていれば、我々は善悪や道徳ということに関して、決定不能な状態に陥らずにすむ。破綻なく思考し、欲望し、行為することができるだろう。

注目されるべきは、「文化と自然」という対立ではなく、「文化と決定不可能性」という対立である。言語だけでなく、社会や法律や道徳や礼儀、人間の持つ文化全てが、何らかの決定不可能性や、区切り損ないから人間を保護するための機能として、同じ役割を果たしていることに我々は気づかされる。

個人の症状においては、区切り損なったものがその原因となっている。それをつかまえ、表現するために、症状は生み出されなければならなかった。しかし、特権的に正しい言語が存在しない以上、文化にもつねに区切り損ない、つまり現実界がともなう。つまり、我々の文化とは、決定不可能性や認識不可能なものから身を守るための、社会に共有された一つの巨大な症状と言えるのではないか。我々の関心もこの点にある。

症状において、主体は特定の行為を禁止されたり、あるいは駆り立てられたりするが、それは物理的な限界によるものではない。それは本人にも制御できない心的な力による禁止や衝迫である。自然的な限界や物理的な制約によるものではないという意味で、それは人工的なものと言える。潔癖症とされる患者が手を洗い続けなければならないのは、何か物理的に決定されていることではないのだ。フェティッシュと分類される患者が法に触れ

てまで特定の事物を収集するのは、何か理化学的な必然性があるからではない。しかし、我々の日常での慣習も、物理的必然をとまなわれない場合が多々あるという点では、同じである。物理的な制約によるものではなく、人工的かつ心的な制約による慣習こそが、ここで言う文化なのである。

社会生活が毎日繰り返されているというのは、日々、社会的な症状が反復されていると言えるだろう。礼儀も道徳も、そのようなものとしてとらえられなければならない。個人の症状が、社会的に共有された症状（すなわち文化）と激しくずれてしまったとき、それは生活に支障をきたし、病的だとされるだろう。また、現実界と出会い損ない続け、表現されず前存在論的な領域にとどまる欲望は満たされず、症状が止むことが無かったように、社会が滞りなく維持されている（反復している）ということは、表現されえない何かがつきまどっているということに他ならない。日常の生活の中で、言語の不完全さや、社会生活に何らかの満たされなさがつきまどうことは、多くの者にとってありふれたことではないだろうか。

ラカンの以下の言葉は、このような状況を考えるために役に立つ。

「反復」〔Wiederholen〕がどのようにして導入されたか見てみましょう。「Wiederholen」は「想起」〔Erinnerung〕と関係があります。主体が我が家に居ること、生活史を想起すること、そういうことはすべて、現実界と呼ばれるある限界の手前までしか進みません。そのことをスピノザ流の言い方で言うとするれば、「*cogitatio adaequata semper vitat eandem rem*」、つまり、我われがいる水準で思考として適切な思考は——結局後から全体として

見出されるにしても——つねに同じものを避ける、ということになります。ここでは現実界とは、つねに同じ場所へ戻ってくるものです。この同じ場所で、思惟するかぎりでの主体、「思惟するもの」〔*res cogitans*〕は現実界に出会い損ねるのです。

フロイトが反復を機能として発見した歴史を理解するには、思考と現実界との関係を以上のように捉えなくてはなりません。<sup>(27)</sup>

ラカンがラテン語で述べている箇所は、フランス語で言い直され、引用した邦訳文献では「適切な思考はつねに同じものを避ける」と訳されている。しかし、ラテン語部分を訳せば、「十全な思惟はつねに同じものを避ける」となるだろう。この「十全な思惟」はまさに「シニフィアンの網の完全で全体的な場」であり、言語や文化や道徳の掟が滞りなく機能している状況を想定できるだろう。

このように、ラカンのシニフィアンや象徴という術語は、言語学的な概念から離れて、道徳や美醜も含めた、文化そのものが持つ分節化する作用そのものとして理解することができる。

さらにラカンは、分節化可能なものと、分節化不可能なものとの関係について語る時、「死」という言葉を用いる。以下は1954 - 55年の講義でラカンが「死」という言葉を用いている箇所である。

(…) 名づけられたものの背後にあるものは、名づけられないものです。その名に与えるいかなる響きをもってしても、まさにそれが名づけえないものであるがゆえに、そ

のようなものは、とりわけ名づけえないもの、つまり死に繋がります。<sup>(28)</sup>

ここで言われている「死」とはいったい何か。症状的反復が持つ執拗さと「死」の関係についてラカンが述べている箇所を見ると、その意味に近づくことができる。

非在であると同時に存在しようとする執拗につづく象徴的次元、まさにこれが、より根源的なものとしての死の本能 [l'instinct de mort] について語るときにフロイトが念頭に置いていたものです。生まれ出ようとしている、到来しつつある、実現されようと執拗につづく象徴的次元です。<sup>(29)</sup>

ここで我々は、フロイトの「死の欲動」という概念を思い起こす必要がある。

フロイトは、言い間違いなどの失策行為や、夢の内容、そして症状には無意識の願望が表れていると考えた。つまり、それらは願望充足のためにあり、より大きな快楽を求め、不快を避けるという快原理（快楽原則）に従うはずである。しかし、戦争や災害で心理的なダメージを受けた者が、夢の中で繰り返し、自分にとって苦痛である戦争や災害の記憶を再現するのは無意識的な快を求めることを動機としては説明できない。そのような生命が脅かされる事態は、明らかに根源的な苦痛であるはずだからだ。そこで、フロイトは以下のように述べる。

(…) 災害神経症患者の夢はそうしたことを通して、快原理が支配をはじめに先立っ

て解決されていなければならない別の課題のために役立てられている、と仮定することは許されるだろう。刺激が不安発生によって制覇されていなかったことが外傷性神経症の原因となったのであるが、そうした夢は不安を掻き立てることで刺激制覇を後からやり直そうとしているのである。そのようにして夢は、快原理に矛盾はしないが、しかし快原理から独立し、そして、快の獲得と不快の回避という意図以上に根源的なものに思われる、心の装置のある機能に対する眺望をわれわれに与えてくれるのである。<sup>(30)</sup>

「快の獲得と不快の回避という意図以上に根源的なもの」として、刺激制覇＝刺激を征服することという観点が導入されている。フィンクはフロイトのこのような立場を、以下のように解説している。

『快原理の彼岸』(Freud, 1920/1955) で、フロイトは反復強迫(「反復しようとする強迫」という概念を導入し、一群の夢について概説している。そうした夢で、夢を見る人は、実際は準備ができていなかった状況に何らかの不安を導入できるのではという期待のもと、繰り返し外傷的な経験を蘇らせるのである。こうした不安について、フロイトは一種の準備、つまり、問題への最初の準備段階と結びつけている。たとえば、列車事故に遭遇した人の場合、事故の警告などない。そのため衝突前の瞬間と衝突自体の夢を繰り返し見るようになるだろう。そうして何とか差し迫った衝突に備え、身構えるのである——まるで、準備したり身構えたりすれば、その外傷を免れることができたかのよう(列車事故による身体的外傷は無理にしても、とにかくその事故に対する外傷的

反応を免れたかのように)。このような反復は、あたかも初めの出来事に分析主体が事後的に何らかの不安な予感や準備状態を導入しようとしているかのようである。フロイトは、こうした強烈な事例では、たとえその試みが無益だったとしても、精神が自ら「刺激を征服」し〔master the stimulus〕、また征服し続けようとしているのだと仮定している。

(31)

ここで刺激と言われているものは、ここまで追ってきたシニフィアンについての議論と重ね合わせて考えるならば、シニフィアン化不可能なもの、シニフィアンの網の目からこぼれ落ちてしまう、現実界とすることができるだろう。一般に、心的外傷という訳語が当てられるトラウマとは、危険にさらされた記憶として理解されがちである。しかし、シニフィアンの観点を踏まえた上での、ラカン的な意味でトラウマを扱うならば、危機の記憶ではなく、我々が思考の対象として取り扱うことができない、表象不可能なものとなる。つまり、「刺激を征服すること」とは、自分の世界観にどのように位置づければよいか分からないものを、どのように位置づけるかという、人間主体の運動である。それは、表象不可能なものを表象し、記述不可能なものを記述し、思考不可能なものを思考し、位置づけ不可能なものを己の世界観の中に何とか位置づけようという、執拗に続く運動を言う。明らかに不快であろうものを反復する「死の欲動」は、ラカンによってこのように位置づけ直される。それは現実界と象徴界の出会い（または出会い損ね）の場である。

このような（意識的または無意識的な）作業は、夢や症状といった無意識の産物と、芸術や学問的探求といったものの、共通する性質を明らかにする。それらは全て、それまで

表現されたことがなく、記述不可能であったものを、なんとか表現し、記述しようとする（意識的または無意識的な）努力である。フロイトは以下のようにも述べている。

ただ、欲望成就的性向がいったん破綻することがあるとするなら、次のようなさらなる問いが出てくる。つまり、外傷となる印象を心的に拘束するために反復強迫に従うたぐいの夢は、精神分析の行われていないところでも生じうるのではないか。この問いに対しては、まったくその通り、と応えられねばならない。<sup>(32)</sup>

精神分析を受けている患者の夢だけが、「外傷となる印象を心的に拘束する」という志向を持つものではない。人間の文化は、先に示したような意味で、そのような性質を持っている。

しかし、「刺激の征服」という言葉は、征服できる領域を拡大して行って、いつかは全てを把握できる、という幻想とは無縁である。人間がシニフィアンを用いて思考する以上、区切り損ないはつねに、必ずつきまとう。特権的な言語はないのだ。シニフィアンの網の目から、こぼれおちる何かを垣間見るたび、人間は征服されていない何かがあると事後的に感じ続けるだろう。だから、人間が言語を用いる以上、必ず現実界につきまわれ、執拗さや、1954～55年時のラカンが「死の欲動」の文脈に位置づけようとしたものは働き続ける。フインクの言う「どんなに努力しても思い出されない何か」、「思考がそれと出会うことがないもの」は撲滅できず、「シニフィアンの連鎖から排除され、その連鎖が周囲を旋回するもの」は我々の思考や言葉の深奥にある外部として、存在し続ける。もしくは、ラ

カンの言え「非 - 存在」であり続ける。それはまさに「前存在論的」なのだ。

「現実界の中に端的に象徴的秩序を導入して、現実界を覆い尽くし、穴を穿つこと」<sup>(33)</sup>とラカンが語るとき、現実界はシニフィアンによって区切りを打ち込まれる以前の、境界を持たない土台や母胎のように思われる。シニフィアンが持つ分節化の働きに注目すれば、現実界についてのこのような理解も許容されるだろう。しかし、反復の原因としての現実界、反復の執拗さという見地から現実界を理解しようとするとき、異なった角度から現実界という概念を取り扱わねばならない。現実界は、世界そのものの根拠や土台としてのみ理解されるべきではない。それは、シニフィアンが導入されたのちに、シニフィアンの体系の向こう側に何かがあるのではないかと、事後的に立ち上げられる領域だ。象徴界の秩序から零れ落ちた、位置づけられなかったそれは、想像界においても形象（イメージ）を欠いたままに、多大な緊張をもたらすだろう。これについては後に、本論の第2章第3節での、不安と恐怖症の対比がそれに当たる。

そして、フィンクが述べた「シニフィアンの連鎖から排除され、その連鎖が周囲を旋回するもの」は、災害や戦争によって受けた巨大な刺激だけではない、ということにも考慮されるべきである。象徴秩序を導入することが出来ないものは何も生命を脅かす巨大な刺激だけではないだろう。それは、完全なる満足（享楽）もまた、そのようなものではないだろうか。シニフィアンによって区切られ、言葉によって表現されたものは、既に世界そのものではなく、世界観でしかない。完全なる満足や、ひょっとしたら完全にして普遍的な真理というものも、すでにシニフィアンによって区切られた世界では、まがいものしか手に入らないのではないか。どのように世界を区切るかに、唯一の正解はないのだから。

しかしだからこそ、世界を区切り、世界を我々の世界観の中にとらえようとする運動は終わらない。生命を脅かす圧倒的な刺激を何とか思考の中で処理し、満足や善を表現しようとし、また道徳的な決定不可能性から逃れようとするかぎり、人間の文化は止むことがない。結局のところ、我々にとって大事なものも深刻なものも、シニフィアン化不可能なものというよりは、シニフィアンの向こう側にあるような気がするものとして、事後的に、後付でいくらでも生み出されながら、我々につきまとい続ける。だから、数百年前に存在しなかった「基本的人権」や、新しい芸術作品が生み出されるように、次々と新しい概念や芸術表現が生み出されていく。

このように現実界とは、シニフィアンによって分節化される以前の領域としてだけではなく、シニフィアンの網の目の不可能な地点として立ち上がる、事後性の次元としても考えられるべきであり、征服されなかった刺激、すなわちトラウマや、享樂や、完全な真理といったものはこのような前存在論的な領域を通して考えられなければならない。

そしてラカンは、「征服 [la conquête] という労働の努力において、反復という方法で、世界を構造化すること」<sup>(34)</sup>として、以下のように述べている。ここで「征服という労働の努力」の対象になっているのは、刺激ではなく満足である。

主体に向かって現れるものが、かつて主体に満足をもたらしたものと部分的にしか一致しないかぎりにおいて、主体は探索に乗り出し、主体がこの対象を再発見するところまでその探求を無限に繰り返すこととなります。

対象は反復という道において出会われ構造化されます。対象を再発見し、対象を反復

するのです。ただ、主体が出会うのは、決して同じ対象ではありません。別の言い方をすれば、主体は様々な代理の対象を生み出し続けるのです。

ここで主張されていると思われる理論において、我々が見ているのは結局、対象の世界を構造化する反復機能の過程の、唯物論の水準での、端緒です。<sup>(35)</sup>

我々が言語を使う生き物である以上、シニフィアンの作用として得られる様々な概念は、既に世界そのものではなく、代理物でしかない。そして、世界そのものに直接接触れることはない。そして、いまだ人間によって言葉や概念が導入されていない水準は、観念的でない「唯物論の水準」と言われるしかないだろう。とすればこの「唯物論の水準」は思考不可能で表象不可能な領域をさしている。この「唯物論の水準」もまた、現実界という概念の幅広さのうちに含まれるのである。

## 5. 現実界と文化、そして超自我

記述不可能なものを記述し、決定不可能性から逃れるためのものとして、症状と文化は等しい性質を持つ。文化は人工的かつ心的な制約を課しているが、それによって、人間が直面する決定不可能性を緩和している。症状はローカルな文化であり、文化は社会に共有された症状である。

記述不可能性や決定不可能性から逃れ、日常が滞りなく過ごされ、社会が機能しているならば、そうした不可能性、つまりランゲージュやシニフィアンの破綻が覆い隠されているということになる。「非-存在」が覆い隠されている。そもそも無いものが覆い隠されて

いるというのは奇妙な言い方だが、それはつまり記述不可能なものや決定不可能なものが  
焦点化されていないということだ。

今ある文化は、何かを取りこぼしているのではないか。何かを表現できていないのでは  
ないか。このような異議申し立てを行い、「前存在論的」な領域を持ち込む者は、市民生活  
を送る上で厄介者であるだろう（これまで提示されなかった概念を提示するものは同時に  
天才でもあるかもしれないが）。とすれば、平穏な日常が反復され、文化の限界点が意識さ  
れない以上は、考えることすら禁止され、それを禁止されていることすら全員が気づかな  
い何かがあるはずである。ここで社会の成立の起源にある法の問題に目を移す必要がある。  
ラカンは次のように述べている。

主体は、法が口に出すのを禁じていることに関するあらゆることをディスクールから抹  
消し、削除しなければならないという必要性に迫られます。ところがこの禁止それ自体  
は、全く理解されていません。現実のレベルではどうしてこの真実を口に出すと首をは  
ねられてしまうのか、誰も理解できませんし、禁止されているという事実自体がどこに  
位置するのも解りません。ですから、口に出してはならないことを口に出したり、す  
べてが許されているとおもっているような誰かが、法そのものを無効にしてしまうこと  
ができる、などとはもはや考えられません。

この最後の、説明されていない、説明不能の部分を感じ取っていただけたらと思いま  
す。ここに法の存立がかかってきます。分析経験において我々が出会う堅固なもの、そ  
れは法があるということです。そしてそれこそ、法のディスクールにおいては決して完

全に説明し尽くせないものです。つまり、この最終項こそが、どうして法があるかという  
ことを説明しているのです。<sup>(36)</sup>

ここで、文中にあるディスクールという言葉について触れておく。パロールが発話ならば、ディスクールは言説と訳されることが多い。エヴァンスは、ラカンがパロールという言葉ではなく、ディスクールという術語を使う際は、ランガーシュの超個人的〔transindividual〕な性質を強調するために用いていると述べている<sup>(37)</sup>。パロールがランガーシュに依拠して行われ、対話によって社会的な関係性を生産していくという、その性質を強調する用語としての「ディスクール」がある。それゆえ、我々を規定する法についてはディスクールという表現が用いられることとなる。

上記の引用文中で問題になっているのは、既に成立した法の範囲内における禁止についてではない。法が成立する際に、この法では扱えない何かが生み出され、そして棄却された。そうした法の外部を疑うことを禁止しているのである。そして、平穏な日常を生きるかぎり、人は「非-存在」に出会うことはなく、それを名指すことも無いのだから、法の外部はまさに無意識的な次元にとどまり、外部があるのではないかと疑うことは、無意識的に禁止されている。これは、既に成立した法による抑圧ではなく、法が成立するために抑圧されたものがあつたということである。

どのような法も必ずその法によって扱いきれないものを伴うが、しかし、だからこそ、そうした決定不可能性から人間が守られるために、法は守られねばならない。法が守られ、日常が反復されるかぎり、現実界の出現から人は守られるからだ。文化や社会が現実界

からの保護装置であるということは、これまで見てきた通りである。法の外部は、法の成立には必然的にともなうと同時に、法が必要となる最大の理由でもある。先の引用に続いてラカンは、「どうして法があるかということを説明している最終項」とは、「法のディスクールにおいては決して完全に説明し尽くせないもの」なのだと述べている<sup>(38)</sup>。

ところで、精神分析で、心の内側から禁止を課してくる審級は、超自我とされる。一般的な理解では、超自我は、幼少期に両親などとの関係によって心の内側に作られる、道徳の領域である。いわゆる良心や罪悪感を司り、社会に適合するための重要な機能を持つ。現実界との出会いや出会い損ないという観点から、禁止や法を考慮すると、この超自我が異なった様相を見せてくる。ラカンは、「決して完全に説明し尽くせないもの」を持つ法を、「中断されたディスクール」として、超自我について以下のように述べている。

こういうことは、我々が超自我と呼ぶものについての問題をもたらします。中断されたディスクール [discours interrompu] について話しましょう。中断されたディスクールの最も驚くべき形の一つは、理解されないものとしての法です。定義し、何人も法を知らなかったではすまされませんが、法はいつも理解されていません。というのもだれも法を全体として把握していませんから。血縁関係や女性の交換の法の内にとらえられている未開人は、たとえ彼がどれほど物知りであっても、彼を法全体に取り込んでいるものの全容を見る視点など決して持つことはありません。検閲とされているものは、ディスクールにおいて、理解されないものとしての法にかかわるものつつねに関係がありません。<sup>(39)</sup>

先に触れたように、ラカンがパロールではなくディスクールという言葉を使う場合、社会的な紐帯を作り出し、ランガージュを強化していくためのものを指して使われる。主体が社会の中でどのように位置づけられるのか、社会の構造とはどのようなものであるべきか、それに従って主体はどのように行為すべきかをディスクールはそのつど強化していく。そのディスクールが「中断」されているということは、法の中に「決して完全に説明し尽くせないもの」が含まれており、それであるがゆえに法が「理解されない」ままに必要とされるということである。ディスクールは中断されているがゆえに機能不全を起こすのではなく、中断されているがゆえに問答無用の法として存立することが求められる。

ある文化の内側で生きる者は、その文化の外側を想像できない。自分がある文化によって判断基準を与えられているとは考えずに、自分の思考こそが中立的で、無色透明なものとして考えている。自分の世界観の外側にある思考や欲望は、ありえないものなのだ。そうした点では、部族の掟にしたがって婚姻関係や家族関係を作る未開人も、現代社会の民主主義や自由平等を信じている現代人も、違いはない。自分の世界観の中立性を信じる者はいずれも、その外側で生きる者を野蛮な未開人と思うだろう。

自分が自分の所属する文化や法に規定されている存在にしかすぎず、自身が所属する法の外部を想定することができなければ、「どれほど物知りであっても、彼を法全体に取り込んでいるものの全容を見る視点など決して持つことはない」。そのような外部の排除として、「検閲」というものを捉えなおさなくてはならない。一般に、精神分析における検閲は、あまりに不道德な欲望など、許されていない欲望が自らのうちにあることを認識すること

を妨げるものである。しかし、ここでの「検閲」は、自らのランゲージュや法の不完全さの忘却であり、現実界の出現の回避として示される。

ラカンにおいては、超自我は、不道徳な欲望や、恥ずべき欲望を禁止するものとしてのみ、捉えられてはならない。いま自分が所属しているランゲージュが不完全ではないかと疑うことを禁止する、そのような機能として捉えられるべきである。しかし、厳密に言えば、それは禁止されていると明確に意識されることはない。自分の文化こそが正しいということを疑いもしないとき、それは何か禁止されていると感じさせずに、全ての判断が正しいという、疑いのない平和さ、全ては自明で正しいという、何か欠如しているとすら意識させない状態として現れるからだ。こうした自明性による忘却や隠蔽が、ラカンによって付け加えられている。

ランゲージュは共有されることで初めて機能するのだから、無意識は他者のディスクールである。こうした共有される性質に超自我の概念を組み込むと、どのようになるのだろうか。ラカンが超自我について述べているところを引き続き見てみよう。

ここで皆さんに、反復欲求は、過去に遡り、生の適応にはあまりそぐわない仕方で、現在に再現された行動という形で、たとえば分析中の患者に具体的に現れる、そういうものとして理解できるということを示唆しておきましょう。

ここで我々は、すでに皆さんに指摘したこと、つまり、無意識は他者のディスクールであるということに戻ります。この他者のディスクールは、抽象的な他者のものでもなく、二元論における他者のものでもなく、私の通信相手のものでもなく、またたんに私

の奴隷のものですらありません。それは私がその中に刻み込まれている回路のディスク  
ールであり、私はその回路の鎖の輪の一つです。それは、たとえば、私は父の犯した過  
ちを絶対に再現すべく定められているというかぎり、私の父のディスクールです。こ  
れが「超自我 [super - ego]」と呼ばれているものです。<sup>(40)</sup>

「私は父の犯した過ちを絶対に再現すべく定められている」というのは、ラカンによれば、  
「誰にもディスクールの連鎖を止めることはできず、私はこのディスクールを他の誰かに  
歪んだ形のまま伝えるという責務を帯びているから」<sup>(41)</sup>である。共有されることで言語が  
機能し、パロールがなされている以上、言語の中の躓きも伝達されていく。「ある家族全体、  
ある派閥全体、党派全体、一国全体、さらには地球の半分が関与している」のが、「ディス  
クールの回路」であり「パロールの回路」なのだと言っている<sup>(42)</sup>。そうした様々  
な規模において、「過ち」や「歪み」に応じた「超自我」は機能する。

ラカンは以上の「超自我」の説明を、「反復欲求」の文脈で論じている。反復欲求とは、  
「生の適応にはあまりそぐわない仕方、現在に再現された行動という形で、たとえば分  
析中の患者に具体的に現れる」ものである。それは、患者がそのために不利益をこうむっ  
ている、症状を繰り返させる衝動（欲動）であり、患者の実利にも反するものである。

(…)我々はこのようにそれ[反復欲求]が快感原則の彼岸において現れるのを見ます。  
この反復欲求は、生物学的次元の調和、均衡化、平衡化のあらゆるメカニズムの彼方で  
揺れ動いています。この反復欲求が導入されるのはラングーシュの領野によって、象徴

の機能によって、人間的次元における問いの問題性によってのみです。<sup>(43)</sup>

パロールやディスクールの回路、つまりランガーシュの領野において、「私は父の犯した過ちを絶対に再現すべく定められている」とはどのような意味だろう。家族に共有される世界観や歴史というものがあるだろう。あの事件があったから、いま家族はこのよう形になった。あの出来事は、家族にとってこのような意味を持っていた。そのように、既に解釈され終えて、位置づけられている出来事がある一方で、いったいあれは何だったのか、いまだに表現されえない出来事がある。これが、「征服されることのない刺激」として、症状を引き起こす。

そして、家族の歴史もあれば、国家の歴史もある。歴史や価値観、世界観は、「ある家族全体、ある派閥全体、党派全体、一国全体、さらには地球の半分」といった様々なレベルがあり、サイズの小さい共同体は、それが所属する更にサイズの大きい共同体のランガーシュの影響を受けずにはいられない。つまり、家族のレベルで「父の犯した過ち」があり、派閥や国家といった規模においても、言表不可能で決定不可能な何事かがある。このようにラカンが、現実界がさまざまな規模において出現することについて述べている。当然、反復される症状の規模もさまざまなサイズを持つことになり、個人レベルでは症状となり、共同体のレベルでは文化となることは、本論でこれまで見てきた通りである。

常につきまとうのは現実界に触れることの困難である。精神分析の実際の治療の場面では、自明性によって忘却、隠蔽された状態を横切って、「非-存在」を名指す困難に挑まなければならない。それは、数百年前の「基本的人権」や「自由」や「平等」といった概念

が生み出される前の時代の人々に、そのような新しい概念を作ってみせろというような困難と同様である。この困難は精神分析においては「抵抗」と呼ばれている。これについて、ラカンは以下のように述べている。

抵抗というのは、分析作業において対立してくるすべてのことです。検閲というのは、この抵抗のある特殊な呼称です。<sup>(44)</sup>

ここで検閲というのは、緻密に鑄直された超自我の概念と関わっており、単なる道徳や羞恥心といったものではない。「実際に主体を恐れおののかせ、主体において効果的で、洗練され、生きられ、追い求められる症状を構成する」ものだとして検閲と超自我を扱い、主体が理解しないままに法を演じることで症状が示されているとラカンは述べる<sup>(45)</sup>。それに続くラカンの記述を見ていこう。

検閲と超自我とは、法と同じ領域に位置づけられるべきです。それは具体的なディスクールです。(…)人間にその固有の世界を与え、それも我々が多少なりとも正確に文化的と呼ぶ世界を与えるものとしてのディスクールのことです。検閲というものが位置するのはこの次元ですから、検閲がどういう点で抵抗と区別されるかが解るでしょう。検閲は主体のレベルにはなく、個人のレベルにもなく、ディスクールのレベルにあります。それもディスクールがそれだけで完全な宇宙を形作っているかぎりでの、そして同時にそのあらゆる部分において、どうしようもなく不調和な何ものかを持っているかぎ

りでの、そういうディスクールのレベルにあります。(46)

本論では、ここまで症状と文化の相同性を述べてきたが、症状を構成するものについての文脈でラカンが「文化的と呼ぶ世界を与えるものとしてのディスクール」として述べていることを強調しておきたい。

抵抗が精神分析の治療において現れるものを特に言うのなら、検閲は、人間が言語をしゃべり、文化の中にいる以上、あらゆるレベルで常につきまとう。そうした検閲は、シニフィアンやランガージュといった見地から捉えなおされた超自我や法と関連付けられて考えられねばならない。検閲が現実界を閉め出すことを意味するならば、それはやはり奇妙な言い方にならざるをえない。そもそも現実界は非-存在なのだから。検閲と言うからには、思考の対象や、操作可能なものを検閲すると考えたくなる。しかし、ここで述べられる検閲は、非-存在、すなわち無いものを検閲するのである。無いものなど無い、として法の十全性を保つのである。

## 6. 暴君的な超自我

道徳的禁止としての超自我は、あるべき姿やとるべき行動を示し、主体を保護する機能を持つ。しかし、その超自我によって、常に罰されているような罪悪感や劣等感を持ち、メランコリーや行動不全に陥ったり、自分が監視されているような妄想（いわゆる注察妄想）を抱いたり、もしくは心の内側からの命令によって急き立てられて犯罪に類する行動をしたりする。J・D・ナシオは、以下のように述べている。

いまやわれわれは、残酷で凶暴な超自我が原基的な禁止の掟を表してはおらず、むしろ見せかけの掟を、つまり穴があいて壊れかけた掟を具現しているわけがいつそうよく理解できる。このにせものの掟は、掟が放つ常軌を逸した怒号であり、あえぎ声にすぎない。専制的超自我が見かけ上の掟として働くわけは、それが強制命令的な仕方での声を自我に理解させようとする特質をもつからにはほかならない。強制的であることを除けば、専制的超自我という心域は、非難し（過度な禁止）、指令し（過度な激励）、押し黙らせる（過度な防御）恐ろしい叫びという形で擬人化された心的外傷でしかないのである。<sup>(47)</sup>

この、「見せかけの掟」や、「穴があいて壊れかけた掟」は、どこかにそうではない正しく完全な掟があるということを意味しない。現実界をともなわない象徴界は存在しないのだから。全ての掟は「見せかけの掟」であり、穴があいて壊れかけている。征服されなかった刺激、すなわち心的外傷の擬人化と表現される超自我を、我々は検閲のラカンの次元として理解できるだろう。それは法による禁止ではなく、法の妥当性を問うことの禁止であり、他の形でも法はありえたのではないかと、法の複数性を問うことの禁止である。

その法が文法であれ法律であれ、美醜を判断するためのマナーであれ、上記のような根源的な禁止は、法が成立するために必ず必要となる。そして掟に穴を開けるのは、これまで見てきたように、生命にかかわる危機による刺激であれ、満足であれ、普遍の真理であれ、生まれようとしている新しい概念であれ、シニフィアンの及ばないもの全てである。

法は成立するために、そのような外部を排除しなければならないし、存立しつづけるために、出現した外部に名を与え分類せねばならない。

罪悪感が許容できるようになるには罪を償う心的活動が必要だが、それだけでなくこの罪を表す（表象する）名称も必要である。処罰を求める欲求は、命名を求める差し迫った欲求に裏打ちされているのである。このように処罰と命名を求める二重の欲求にあまりにも強く心を捕われると、人はついには現実の罪を犯すに至り、そのため現実の処罰を受けて、結果的には無意識的な罪に名を与えることになる。<sup>(48)</sup>

このようにナシオが述べているのは、現実界へシニフィアンを導入すること——しかし、治療としてではなく、症状的で突発的な行為によって——に他ならない。前存在論的であっても我々の無意識に確かに作用する何かを、我々は行為によって表現し名を与える。つまり、超自我の弱い者が犯罪行為に走るのではない。むしろ、超自我の強力な命令によって、罪を犯すように急き立てられることもあるのだ。先に心的外傷の擬人化として表現されたこのような超自我を、ナシオは専制君主的〔tyrannique〕な超自我として表現する。

しかし、あまりにも不道徳で恥ずべき欲望が自己のうちにあると認識することを妨げるフロイト的な超自我は、このような外傷的なものに関わる超自我と矛盾はしないだろう。たとえばヴィクトリア朝の社会では、女性には性欲も性的快楽もなく、性器は生殖のための器官でしかないというイデオロギーがあったとされる<sup>(49)</sup>。このような社会にあっては、「女性の性欲」というものは、「丸い三角」と同じような、語義が矛盾をきたすために存在

し得ない言葉であっただろう。そして同時に、女性に性欲があるという主張は、きわめて不謹慎で不道德な主張であり、当の女性にとっては発言しえない恥ずべきことでもあっただろう。道徳的な抑圧の審級と、シニフィアンが及ばないという観点からの抑圧の審級は矛盾するものではない。ラカンの精神分析理論は、フロイトの超自我という概念を覆したのではなく、新たな局面を付け加えたのだとすることができる。

## 7. 超自我と自我の関係

いずれにせよ超自我が暴君のような性質を持つとすれば、自我は哀れな下僕のように思われる。しかし、その面だけでは、超自我と自我の関係は捉えきれない。通俗的な精神分析においては超自我と自我の関係性の理解は、自我は罪を犯すかどうか超自我に監視され、圧迫されている哀れな存在だというものとどまる。しかしラカンは、自我について次のように述べている。

つまり一方は、抑圧され反復するしかない何か、つまり執拗につづくパロールであり、その無意識の抑揚について私は話しているのです。そしてもう一方は、そういったものに対して障害となる何か、つまり別のしかたで組織化された何か、すなわち自我です。

(…) 自我というものがまさに想像的なものの次元に属するものとして位置づけられるのがお解りになるでしょう。そしてフロイトが強調しているのも、すべての抵抗はこの想像的なものの次元からやってくるということです。<sup>(50)</sup>

自我の発話は、「私はこれを欲する」「これを高く評価する」「これを憎む」と明確になされる発話でしかない。その発話には前存在論的な領域はなく、抑圧をともなって成立した法の範囲内でのみ行われる。そこには、「抑圧され反復するしかない何か」の中心に何があるかを目指す運動はない。判断することも欲望することも法の範囲内で行われ、私は私自身をコントロール可能なものとして見ている。このコントロール可能な私自身についてのイメージこそが、「想像的なものの次元」である。法の外部を目指さないかぎり、このような次元は分析作業を進める上での抵抗となる。ラカンはこの問題について、次のように言う。

分析が教えてくれるように、抵抗はつねに自我にその本拠を置いています。自我に相当するものは、すべての知に伴って誰もが個人的に引き摺っている先入見の総和とも呼ぶことのできるものです。それは、我々が知っている、あるいは知っていると信じている——というの、知っているということとはつねにある面では知っていると信じていることですから——ものを含んでいます。

したがって、皆さんの経験の中心からはずれるような形で新たな展望が開かれると、つねにある運動が起こり、その運動によって皆さんは自分の視点というおなじみの中心や平衡を取り戻そうとします。この運動が、私が説明しているもの、そして抵抗と呼ばれるもののしるしです。しかし反対に、皆さんは逆に未知の経験から現れる考え方に目を開き、そこから利益を得なければなりません。<sup>(51)</sup>

位置づけることが不可能なものに名を与えようと命令を課し、主体を犯罪に駆り立てるように、超自我が暴君的に振舞うこともある。しかし、それは法の完全性を保つためではない。そして自我はその法の内側で思考し、発話し、欲望する。自らの自律性や透明性や中立性を信じ、非 - 存在を閉め出すかぎり、自我は精神分析を進める上で抵抗としてしか働かない。現実界を回避するための検閲は、自我と同じ方向性を持って働いている。自らが所属する法や文化、あるいは自らの認識や論理の中立性を疑わない自明性は、超自我と自我の協働の結果である。ラカンが引用文中で「自我に相当するもの」としているのは、「すべての知に伴って誰もが個人的に引き摺っている先入見の総和」であるが、自らの経験を分類し、評価し、意味を与え、先入見の総和を形作るためには、その基準となる法が前提として必要だったはずだ。このように、超自我に監視される哀れな下僕ではなく、自我は時に超自我と協力関係をとることを考慮に入れれば、精神分析において、ある方法が否定されることとなる。

心理療法やカウンセリングにおいて一般的な、患者の自我という健康な部分と治療者は対話を繰り返し、自我と同盟を結び、自我を強化して無意識を支配し、社会生活を営む上で障害となっている欲望をコントロールする、という治療のガイドラインは、ラカンの立場からは否定される<sup>(52)</sup>。ラカンの精神分析にとって重要なことは、非 - 存在と主体との関係なのである。分析作業では、自らの無意識を規定する構造を問題にしつつ、その構造が回避しつつも動因としているものをめざさねばならない。

## 8. 分析や治療のあり方

では、ラカンにとって、分析とはどのようなものであり、分析においては何のためにパロールはなされるのだろうか。パロールを通して、分析家が患者の症状を分類していくことが目指されているわけではない。それでは、法の十全性を保とうとする先ほどの超自我の機能を繰り返すことにしかないからだ。何が分析において問題となっているかを、ラカンは以下のように述べている。

(…) 分析とは、ある症例の中に理論に基づいてその症例の鑑別的特徴を見出すことではありませんし、あなたの娘がなぜ口を利かないかを説明できたと思うことでもありません。というのは、問題は「彼女に話させる [*la faire parler*]」ことであり、そういう効果は鑑別的特徴を参照することとはまったく関わりのない介入から生じるからです。<sup>(53)</sup>

問題は「彼女に話させること」である。この「話させること」が何を意味するかは、これまで見てきた現実界と象徴界の問題を考慮すれば明らかだろう。上記の引用は、ラカンの1964年の講義からだが、それに先立つ1954年から55年の講義を見ると、分析の作業が持つ意味がより明らかとなる。

主体が自分の欲望を認め、名づけるに至るということ、それが分析の有効な作用です。しかし、そこにすべて与えられ、接合されるばかりになっている何かを認めることではありません。それを名づけることによって、主体は世界の中に新たな現前を創造し、出

現させるのです。主体は現前そのものを導き入れ、同時に不在そのものを穿ちます。解釈の作用が理解されうるのは、唯一この水準においてだけです。<sup>(54)</sup>

我々が既に見てきたように、精神分析の現場は、現実界とシニフィアンの出会いの場である。単純に何かに名前をつけるというだけでなく、既にあったシニフィアン同士の関係が変わり、異なった価値を持つようになり、世界をいかに区切るかが変更され、ランガージュ全体が可動性を獲得する。精神分析における解釈は最終的にそこを目指す作業である。「解釈」についてラカンは次のように言う。

この解釈 [cette interprétation、分析で「解釈」と呼ばれているもの] はいわゆる解釈学 [herméneutique] と同じ意味に受け取られるべきでは決してありませんが、解釈学はこの混同をわざと利用しています。<sup>(55)</sup>

精神分析における解釈は、夢や症状には隠された意味があり、その正体を見抜くという、答え合わせのレベルでのみ行われるべきではない。ここで、解釈学 [herméneutique] と、精神分析的な解釈 [interprétation] は明確に区別される。守旧的な精神分析では、明確な答えを目指して犯人探しのようが解釈なされるだろう。しかしフランクによると、「解釈学的再弁明」 [hermeneutic revindication] は、どのような答えも当てはめることができる、「究極の停止点も、真実への最終的な参照もなく、解釈は無限で、境界のない企図」である。しかしどちらであっても、シニフィアンとシニフィエの対応関係にとらわれているだけで、シ

ニフィアンの網の目が成立する際にこぼれ落ちたものや、ランガージュの破綻や、そうした外部は忘却されており、ラカンの精神分析における解釈は、それらの解釈とは区別されなければならない。ラカンのこの弁別についての、フィンクのコメントをさらに見てみよう。

ラカンはここで明白に、精神分析的解釈〔interpretation〕は解釈学的視点〔hermeneutical perspective〕を何一つ持たないと述べている。解釈は精神分析的实践〔psychoanalytic praxis〕における真理に狙いを定め、一方で、それは真理を創る〔creates truth〕と言うところまで行きさえするだろう。それは、ラカンが理解したように、真の科学と共有する特性である。それは何か新しいものを創り、新しい象徴〔symbol〕と象徴体系〔symbolism〕を世界に導き入れ、現実界〔the real〕を生身に接触させる。そしてそれは、精神分析およびラカンが科学と呼ぶものから、宗教および解釈学的に触発された「人文諸科学」〔human sciences〕を我々が区別することができるところにある一つの段階なのである。<sup>(56)</sup>

目の前の現象に対し、その実態は何なのかという、対応関係を探るものとして解釈があるのではない。ラカンは「探し求める」ことと、「発見する」ことを厳格に区別する。今までとは異なるように世界を区切り、かつてなかった何かを呼び出すことが、ここで述べられている「真理を創る」ということである。

それは、ある言語体系（ランガージュ）から、別の言語体系への横断である。決して、

言語に汚染されていない中立的な思考があると考えることではない。我々は、差異の体系なくしては、思考も欲望もままならないのだから。ゆえにラカンは、自分の講義の聴講者たちが、「出来合いの [toutes faites] 思考」と「脱言語化された [déverbalisées] 思考」という二分類を持ち出すことを戒める。<sup>(57)</sup>

要するに、脱言語化という用語の中に含まれているのは次のような考えです。つまり、主体のパロールはすべて間違っただけの問いしか立てない。そのように考えて、はたして主体が立てる問いの中に横たわるものに解決を与えることができるでしょうか。<sup>(58)</sup>

主体が言語の中にしかない以上、認知の歪みの無い、中立的な「脱言語化された思考」を目指すことで症状の解消を目指すことは、ラカンの精神分析の目標ではない。「分析的経験とは意味 [signification] の経験です。」<sup>(59)</sup>とラカンは述べるが、意味をもたらすのは言語に他ならず、分析治療は発話によってなされる。

シニフィアンとシニフィエの対応関係についての「無限で境界の無い注釈と解釈」が重視されえないとしても、ドイツ語と日本語ではどちらの文法が優れているか決めることができないように、あるランゲージュと別のランゲージュの優劣、ある象徴体系と別の象徴体系の優劣は決定することはできないのなら、新しいランゲージュを導入して、ここで終わりだという「究極の停止点」は示すことができないだろう。終わりの無い答え合わせは不毛であっても、ランゲージュ全体の水準において、ランゲージュからランゲージュへ移動していくことの終わりの無さは、特権的なランゲージュが無い以上、必然的に不可避で

ある。非 - 存在を無くすことはできない。その上で「脱言語化された思考」という終着点を指定しないということは、精神分析の終わりの無さを示している。

## 9. 転移について

転移はフロイトの重要な発見であった。この転移という概念を追うことによって、新しい象徴体系の導入としての精神分析の姿をより明確にすることができる。

転移について初期のフロイトはこのように言っている。

転移とは何か。それは、分析が進みゆくなかで呼び覚まされ意識化されることになる感情の蠢きかつ空想〔Phantasien〕の、装いを新たにした再版本であり複製品である。しかもこの転移という領域に特徴的なのは、以前の人物が医者という人物によって代用されることである。別の言い方をすれば、一連の過去の心的体験全体が、過ぎ去った体験としてではなく、医者という人物との現在進行中〔aktuelle〕の関係として息を吹き返すのである。<sup>(60)</sup>

これは、治療の現場で治療者と患者の関係が、患者のそれまでの人間関係の反復となる状況を述べている。たとえば、患者が父親との関係に問題があるのなら、それは父親との関係の再演や、父親にできなかった要求をつきつけることになるだろう。

これはシニフィアンの同一視によって可能となるわけだが、このような反復としての転移の一面は、第1節で既に引用したテキストにおいて、フィンクが「ある術語や観念を他

の術語や観念と関連付ける能力であり、それらの間の関係を描き、あるものから他のものへの情動を転移〔transfer〕させる」と述べ、ラカンが「この新たな組織化を通して、もう一つの意味が己を表現することができるのです。これこそが正にフロイトが「Übertragung (転移)」と呼んでいるものです」と述べた際に与えられる意味である。

シニフィアンの同一視によって、ある人物に過大な意味を見出すという状況は、分析治療の外でも起こりうるだろう。青い目を持つ恋人にこだわり続ける例は、恋愛という場面で、「青い目」というシニフィアンを手がかりに、情動を転移させているのである。

ラカンは、患者が転移対象に対して好意を寄せる場合は陽性転移、攻撃的な感情を持つ場合は陰性転移と呼称されると言っている。

むしろ、陽性転移とは、問題になっている人、つまりここでは分析家に対して、まあ何と申しますか、優しい感情を持っているときであり、陰性転移というのは、分析家を不信の目で見ているときである、とでも言った方がより正確でしょう。<sup>(61)</sup>

陽性転移が過度に推し進められて恋愛感情にまで至るとき、転移性恋愛と呼ばれる。ある程度の陽性転移が患者を治療者のもとに赴かせる原動力となり、治療を進める原動力となる場合もあるが、陰性転移は治療に対するモチベーションの低下をもたらしたり（分析セッションに遅刻したり来なくなったりする）、治療者に対する攻撃的態度になったり、精神分析の抵抗となるのである。転移性恋愛については、フロイトが医師プロイアーとともにヒステリー研究に取り掛かった精神分析の黎明期から、患者と治療者の関係を複雑化さ

せるものとして大きな問題であった。治療への抵抗としての転移について、フロイトは治療の過程で新しく生み出された症状であり、これを徹底操作することによって本来の症状も寛解すると考えていた。転移概念についてラカンは次のように述べている。

「彼はまったくの転移の中にいる」。このような表現では、患者の物事の捉え方がすべて転移を中心にして再編成されていると考えられているわけです。<sup>(62)</sup>

上述のように患者が転移の中にあると判断される時は、陽性陰性を問わず、過大な意味を見出し、過度の情動を持っているというように思われるだろう。このような状況が、精神分析の外側で起きる場合を、ジジエックは以下のように述べている。

テキストを読んだり人の話を聞いたりしていて、その一文一文には隠された深い意味があると思ひ込むことがその例です。最初に、これはそうじゃないかと思ひ込んでいますから、たいていそうだということになります。M・O'C・ドゥルレーリーによるウィトゲンシュタインについての回想から引用してみましょう。

翌日は晴天。わたしたちは丘を越えてタリー浜まで散歩した。

ウィトゲンシュタイン「景色の色合いがすばらしい。道の表面にまで色がある」

砂浜に着くと、海岸を散歩した。

ウィトゲンシュタイン「どうして子供が砂浜を好きなのかがよくわかる」

何の変哲もない普通の会話です。でも、こうやって引用されていると、何か思いもよらない深い意味があるのでは、と詮索してしまいます……。つまりはこういうことです。これが年をとってもうろくした叔父さんとの会話だったら、誰もわざわざ書き留めたりなどしません。<sup>(63)</sup>

ウィトゲンシュタインの何気ない言葉に深い意味があるのではないかと勘ぐってしまう。これはウィトゲンシュタインが若き天才と呼ばれる哲学者だからこそ起こる現象である。この意味の過剰さがまさに転移である。

しかし、ここで一つの疑問が生じるように思われる。ここで発言に過剰な意味が与えられたウィトゲンシュタインは、誰か他の人物、フロイトが言うところの「以前の人物の代替」なのだろうか。たとえば、聞き手は自分の父が大変に知的な人物だと考えていて、無意識的にその父との関係の再現を望んでおり、ウィトゲンシュタインは父という「以前の人物の代替」である、ということはあるかもしれない。しかし、意味の過剰さが転移なのだとしたら、「再版」や「複製」という形をとらずとも転移は起こりえるのではないか。

ラカンが、「転移とは一つの反復だ、と言われます。反復の概念は転移の概念とは何の関係もありません」<sup>(64)</sup>と述べている。以前の人物との関係の再版ではない形でも、意味や情動の過剰さは分析治療の内外で発生しえるのであり、ラカンが見出したのは転移現象のそのような面である。

では、転移的な情動において、何がかわっているのだろうか。ウィトゲンシュタイン

の場合でも、患者と治療者の場合であっても、そこには知が関わっている。患者は、自分を苦しめる症状について、医師や分析家と呼ばれる人物が、何らかの解答を知っていると思い、彼らのいる所に赴くのである。転移とは、「知を想定された主体」[Sujet supposé savoir]に対する情動の備給である。ラカンは、「出発点を「知っている」と想定された主体 [Sujet supposé savoir]」にとるのでなければ、転移は考えることもできません<sup>(65)</sup>と述べている。この、「知を想定された主体」は、ラカンが転移をどのように位置づけているか理解するための重要な概念となる。知と愛の関係としての転移について、フィンクは以下のように述べている。

プラトンの時代から、口述による伝達が愛を生じせしめるということ、愛と知識は無関係ではないということは明らかだった。ラカンのセミナーは転移的文脈をもたらし、生徒たちのあいだに愛を生じせしめ、彼らに仕事を始めさせる。ラカンの講義の生徒たちは触発されて仕事をし、分析における分析主体と同様となる。もちろん、それだけではない。ラカンは、様々な談話において、彼の聴衆に強い印象を与える、素晴らしいカリスマ的な話者であった。彼はまた、生徒たちの中に、自分で吹き込んだ転移性の愛を切望し、それを強力に進展させるようにも見えた。彼らがラカンのために仕事をしたのとまさに同じように、ラカンはその愛のために働いた。<sup>(66)</sup>

ラカンは、知を伝達するためには転移性の愛が必要であると考えており、そうしたものを自覚的に用いて知への欲望を生じさせようとしていた。自らの講義や教育の場に、その

ような転移現象が生じていることをラカンが認識していたことを示す、以下のような発言がある。

教えるということは、非常に問題の多いことで、私は今教卓のこちら側に立っていますが、この場所に連れてこられると、すくなくとも見掛け上は、誰でも一応それなりの役割は果たせます。(…) 無知ゆえに不適格である教授はいたためしがありません。人は知っている者の立場に立たされている間はずねに十分に知っているのです。誰かが教える者としての立場に立つかぎり、その人が役に立たないということなど決してありません。<sup>(67)</sup>

つまり、実際にそこに知があるかどうかの問題なのではない。目の前の誰かが「知を想定された主体」として立ち上げられてしまえば、そこに知があるのではないかという欲望は生じる。その欲望をきっかけに、自明性を疑いに付す、終わりの無い問いへといざなうことが、ラカンの狙いである。ラカンは「分析家が解釈を与えはじめには転移を待たねばならない」<sup>(68)</sup>と述べているが、これは、治療としての分析にも、分析家を養成するための教育分析にも当てはまる。問いかけを続ける運動に誰かを巻き込んでいくには、正しいというだけでは十分ではなく、知への欲望を惹起させなくてはならない。このようなことを考えると、ラカンの書き方、話し方がなぜあんなにも難解でなければなかったのかという疑問を解く手がかりが得られるだろう。キャサリン・ベルギーは、ラカンの著作『エクリ』の文体を、「初読では異様にとらえがたく、謎めいており、読解に難渋する」<sup>(69)</sup>と述べ

ていて、講義録であるセミネールは少し見通しがつけやすいが大差ないとも述べている。

こうしたラカンの難解さについての評価は、ほとんどの研究者が同意するところだろう。

賞賛者にとってみれば、このスタイルのためにラカンのテキスト自体が欲望の対象となる。わたしはいつも思う。「今度こそは、きちんとわかってみせる」。それができさえすれば……。<sup>(70)</sup>

ペルジーのこのコメントは、知への欲望、転移の効果を的確に示している。

では、転移が分析を進める上で抵抗となるとはどういうことか、すなわち「転移抵抗」としての側面はどうなっているか。以下のようにラカンは述べている。

フロイトが初期から我われに示していることは、転移というものは本質的に抵抗性のもの、つまり「転移抵抗 [Übertragungswiderstand]」であるということです。転移はそれによって無意識からのコミュニケーションが途絶え、無意識がまた閉じてしまう手段なのです。無意識への権限の委譲であるどころか、転移は反対に無意識の閉鎖なのです。<sup>(71)</sup>

この転移抵抗は、単純な陰性転移のことではない。ラカンは、先の箇所でも陽性転移と陰性転移について軽く触れたのみで、転移抵抗について述べる際に、両者を区別しながら論を進めてはいないように見える。転移は転移としか述べられていない。また、引用文中に

あるように、ラカンにとって転移抵抗は「無意識からのコミュニケーションが途絶え、無意識がまた閉じてしまう手段」であり、「無意識の閉鎖」であって、患者が治療者に反抗的な態度をとることだとは一言も言われていない。では、「無意識の閉鎖」とはどのような事態なのだろうか。ここで、分析家が騙されるという事態が手掛かりとなる。

むしろ、分析の特に初期において、患者の打ち明け話、あるいは分析の規則に身を委ねることをもっとも制約するのは、精神分析家が患者によって騙されるかもしれないという恐れなのです。<sup>(72)</sup>

この記述に続いて、ラカンが引き合いに出すのは、患者が自分の生活史で起こった事実を、分析家に黙っているというケースである。何か身体の病気を患ったことがあるとか、そういうことを患者は分析家に黙っている。そして、かなり後になってそれを告げる。どうしてそのことを話さなかったのだ、と言う分析家に、患者は「そのことを今患っている精神的な症状と結び付けられるのはたまらないと思ったからだ」と告げる。ここで患者は、分析家に誤った解釈をされることを恐れている。つまり、分析家が間違えること、騙されることを恐れている。それはどのような意味か。

主体の相関者はもはや騙す〈他者〉ではなく、騙される〈他者〉である、ということをごここで強調しておきたいと思います。そして我われはそのことに、分析経験に入っていけばただちにもっとも具体的な仕方で触れることとなります。主体がもっとも恐れるこ

と、それは我われ分析家を騙してしまうこと、誤った道へ導いてしまうこと、あるいはもっと端的に、我われが間違えることです。というのは結局のところ、我われの姿を見れば我われも世間の人々同様間違えることのある人間だ、ということはまったく明らかだからです。<sup>(73)</sup>

このような記述を見ると、分析家が騙されるということは、何か判断を誤ることだと考えたくなる。しかし、「騙される」ということは、この次元でとらえられてはならない。

ラカンは以下のように述べる。

(…) この「間違える」ということをめぐって何かがぱったり止まってしまうのはどうしてでしょう。それどころか、疑問視された当の分析家に対してですら何らかの無謬性の信用のようなものがどこかで与えられてしまいます。そのおかげで、その分析家のほんの偶然の所作でさえ、「あなたは私を試すためにそうやったのですね！」というように種々の意図あるものとされてしまいます。<sup>(74)</sup>

一度、転移が始まると、分析家には「何らかの無謬性の信用のようなもの」を与えられて、間違えることのない存在となっていく。そして、砂浜のウィトゲンシュタインがそうであったように、ちょっとした言葉や「ほんの偶然の所作」にも意味が与えられていく。

転移が抵抗として働き、分析家が騙されるという事態は、ただ判断を誤るという日常経験のレベルではなく、このように、無謬性を持ち、既に誤ることのない存在と見なされた

レベルから捉えられなくてはならない。そうすると、分析家が「騙される」という事態が  
どういふものか、ますます謎めいてくる。

この問題については、ベルナール・パースによる研究が参考となる。パースは以下のよ  
うに述べている。

しかし、この分析主体が分析家に期待するもの、彼が分析家の側に要請する、つまり  
——本来の意味で——頼み、懇願するものは、まさしく、\$（斜線を引かれた欲望の主  
体）としての分析主体に欠けている完結性である。<sup>(75)</sup>

人間はラカンの精神分析において主体〔Sujet〕として記され、患者は分析主体〔Analysant〕  
として表記される。精神分析を受ける患者を主体〔Sujet〕と表記するにしても、分析主体  
〔Analysant〕と表記するにしても、いずれにせよ、患者は自らの症状の意味や欲望するこ  
ろを知らず、欠如を抱えている存在として示される。そのため、この欠如の意味を込め  
て、主体は頭文字の S に斜線を引かれて、\$として表記される。分析の外においても、ラ  
ンガージュの不完全性がある以上、主体にはやはり欠如がつきまとう。

この主体（この場合は患者）は、分析家に自らの症状や欲望についての知を求めている  
というのは既に見てきた。パースがここで「分析主体が分析家に期待するもの」として述  
べている「完結性」とは、主体を表現するシニフィアンを与え、十全なるランガージュを  
もたらすことに他ならない。

ラカン理論においては、社会構造や言語といった我々の欲望や思考を規定するものを、

「大文字の〈他者〉」（頭文字が大文字で表記される Autre）として、一人の具体的な個人である小文字の他者〔autre〕と区別される。

ラカンは、今まで見てきたような「完結性」を持ったランガージュを、「騙すことのない神」として述べている。しかし、現実界のともなわない構造が無い以上、それは主体の側からの期待によって措定されるものにしか過ぎない。また、分析家は、患者の苦しみについて十全な知を有することが期待されて、ランガージュの「完結性」のありかとされる。つまり、分析家は一人の具体的な個人であって小文字の他者であるが、分析状況にあっては大文字の〈他者〉の役割が患者から割り振られている。「騙すことのない神」、つまり十全なランガージュ、あるいはそれを持つ者として主体を規定する分析家が「騙される」という事態について、ラカンは以下のように述べる。

(…)決して騙すことのない神のことですが、それは結局〈他者〉〔Autre〕であるということになります。ところが分析においては、その〈他者〉が騙される恐れがあるという点が問題です。それだけではなくて、もしディスクールにおいて欺瞞がどこかで成功するそういう領域があるとすれば、それはたしかに愛がそのモデルになるだろう、ということ認めなくてはなりません。自分が間違っていることをそれでいいと安心するためには、自分の主張していることが真理であると他人に説得することほど良い方法はありません。転移が我われにはっきりと見せてくれるのは、愛の次元の基礎的構造ではないでしょうか。あなたは私を補完することのできるものを持っています、と他者を説得する際に、我われはまさに自分に欠けているものを無視しつづけることができると確信

するのです。<sup>(76)</sup>

患者は、「私を補完することのできるもの」を分析家に求める。それがどこかにあり、私はいつかそれを得られると思っている限りは、「我われはまさに自分に欠けているものを無視しつづけることができると確信する」のだ。そうやって無視しつづけている間は、どうやっても私の欠如を埋め合わせることができないということ、どうやっても世界を完全に把握できるランガージュは無いという恐ろしさからは逃れることができる。これこそが、「転移が我われにはっきりと見せてくれる」「愛の次元の基礎的構造」である。つまり、「転移性の愛」というときの「愛」は、このように知と密接に関わっているということである。バースはこのことについて以下のように述べる。

したがって、〈他者〉に要請される完結性は、まさに転移における欺瞞の賭け金であり、転移の愛と呼ばれる関係の結び目である。<sup>(77)</sup>

こうした完結性に注意すれば、転移を反復としてではなく、知を想定された主体との関係でとらえることの意義がはっきりするだろう。

実際、〈他者〉は、知を想定された主体として、主体に欠けている同一性を主体にもたらし、それに欠如しているシニフィアンをそれに差し出すと見なされており、そしてそれを補完することになろう。<sup>(78)</sup>

こうしたことを踏まえると、分析家が騙される、すなわち大文字の〈他者〉が騙されるということは、どのように考えられるだろうか。上記のような知を持つことを期待される分析家を、パースは「完結性の要求の名宛人」として述べている。

完結性の要求の名宛人としての大文字の〈他者〉は、絶対的に完結的なものとして設定され、想定される。しかし、欺瞞は、次のことに要約される。すなわち、主体はその要求によって、〈他者〉に、したがって自分自身にだまされ、〈他者〉がこの完結性を有していないこと、また大文字の他者がシニフィアンの欠如によって、つまり斜線によってマークされてもいること（斜線を引かれた大文字の A）を誤認するのである。つまり、  
(…) 主体は、「〈他者〉が同じ有限性に脅かされている」ことを誤認するのである。<sup>(79)</sup>

ここでパースが述べている誤認とは、〈他者〉も有限性に脅かされていて、欠如があるということを主体が認めない、ということである。パースによれば、「主体は〈他者〉における欠如に直面しないために〈他者〉の完結性を要請」するのであり、「十分かつ完結的な〈他者〉であること」が至上命令として求められている。続く箇所を見ていく。

(…) 分析家は欺かれないかという心配、分析家は欺かれうるという観念自体が、何よりもまず示しているのは、主体は自分自身を欺き、その欺瞞において満足するということである。主体は、完結することはなくても、完結的でありうると信じることで満足す

るのである。<sup>(80)</sup>

現実界を伴わない象徴界、完全なランガージュは存在しえない。あるシニフィアンの網の目からこぼれ落ちる現実界があり、別の網の目への横断が成功したとする。しかし、その網の目からは、やはり別の何かがこぼれ落ちる。「征服されていない刺激」が無い世界は存在しえないのだ。しかし、完結性を患者は分析家に求める。この完結性が存在するという誤認こそが、「分析家が騙される」「〈他者〉が騙される」という事態である。主体が欠如を抱えた主体であり、斜線を引かれた S で表されたように、〈他者〉もまた斜線を引かれた A でしかありえない。転移とは、「知を想定された主体」に対し知を求めることであり、その知は完結的であることが求められている。

そして、転移において（私が言おうとしているのは、ここでラカンが、描写というより構築しようとした転移の論理において、ということだが）、主体は〈他者〉の完結性を要請し、〈他者〉に、つまり分析家に \$ という重荷を背負わせることによって、ある意味で疎外を免れようと試みるのである。そういうわけで、私は先ほど、いわば十字架を背負うように分析家は大文字の他者を背負う、と言ったのである。転移の愛の背後には、人が自分自身には支えきれない重荷、つまり十字架を他者に背負わせることからなる欺瞞が存在する。結局、以上のことは、もし〈他者〉それ自体が、斜線を引かれていない大文字の A であるなら、考えられるのである。しかし、まさに、〈他者〉はそうした A ではないのだ。<sup>(81)</sup>

十全で完結的な知の不在や、それにもなって自己を表象するものを欠くことや、決定不可能性の中で行為せねばならないという重荷から逃れるために、患者が分析家に期待を寄せることを、パースは「十字架を背負わせる」という比喩で述べているのである。〈他者〉にもまた欠如があり、〈他者〉を示す A にも、斜線は引かれねばならないのだが、主体はそれを無視する欺瞞を求める。分析家は、そのような期待に応えようとしてはならない。

分析家が騙されるとは、十全で完結的な知を有する者、という立場を安易に引き受けてしまうことに他ならない。分析家が騙されることによって、どこかに完結的な知の体系、つまりラカンが「シニフィアンの網の完全で全体的な場」「十全な思惟」と表現したものがありえないということから主体は目をそらし続けることができる。

〈他者〉の十全さという罫を放棄することは、分析家が大文字の他者、つまり十全な、斜線を引かれていない大文字の他者の地位を失うことを受け入れることである。<sup>(82)</sup>

パースがここで示しているのは、ラカンの精神分析理論において、分析家に求められる倫理だと言うことができる。治療者が自らに十全性を認め、それをもって患者を導いていくことは、患者を分析家の自我に同一化させ、自らのディスクールに吸収しているということに他ならない。それは健全さを求めながらなされる、支配と服従の弁証法である。ラカン派の立場からほとんどの心理療法、カウンセリングと呼ばれるものが批判されるのは、このような傾向に対する批判である。ラカン理論における分析治療とは、構造の破綻を契

機として、世界をいかに分節化するかというその区切り方を横断し続けることでしかないのだ。このように、正しい答えを知る者としての治療者が、教示によって患者を導いていくという方法が否定され、患者自身が自己の無意識のランガージュと向き合うからこそ、患者が分析主体〔Analysant〕なのである。精神分析を進めるのは患者本人なのであり、分析家〔Analyst〕が分析主体〔Analysant〕とは成り得ないのである。また、なぜラカン理論において、人間が主体〔Sujet〕と呼ばれるのかも、その言葉の持つ二重性から理解されねばならない。仏語で Sujet、英語で Subject という単語は、一般に「主体」と訳される。しかし、日常的に「主体性がある」と言うときの意味でのみ、この言葉を捉えてはならない。

「Sujet」が持つ意味は、「臣民」など、従属するものとしての含意がある。構造主義以降の、人間が自らを取り巻く構造（社会であれ言語であれ）にその思考や欲望を規定される存在でしかないという観点では、「Sujet」が持つ、従属するものとしての語義が活かされる。しかしまた一方で、一つ一つのパロールによって、その条件であるランガージュを構築し、時には組み替えるのもまた人間主体なのである。このように、行為の主語、動因として、対象（objet, object）に対するものとしての「Sujet」の語義も含め、以上のように多義的に捉えられねばならない。

分析の作業は、完結した知を求めて入り口をくぐりながら、その不在を受け入れるという困難な過程を歩むことと言えるだろう。パースは以下のように述べる。

事実、シニフィアンの連鎖へ参入するとは、有限性へと参入することである。つまり、十全で、完結的で、全体的な意味を目指すこと（および）十全で、完結的で、全体的な

意味へと到達することの不可能性の意識とをまったく同時に合意する、ある種の二重の体制へ参入することである。<sup>(83)</sup>

精神分析の目指す困難な目標が明らかになれば、転移が「無意識の閉鎖」であるという意味も見えてくる。知を求める運動が転移だとすれば、転移は完結した知の不在を否認する動きになってしまう。最初は動因であった転移が、その運動の停止の原因となってしまうのだ。ラカンは、転移の機能について以下のように述べている。

それでもやはり、解釈がその影響力を発揮する最初の契機をこの閉鎖の中に指摘することはパラドクスです。そしてここで、転移の機能を理解するにふさわしい方法に関して分析に内在し、いつも問題になる概念上の危機が露わになるのです。／転移の機能の矛盾です。<sup>(84)</sup>

「分析家が騙される」「〈他者〉が騙される」という事態はどのようなものか、ラカンの転移は「無意識の閉鎖」であるという意味、それらが明らかになったところで、ラカンの精神分析が目指す目標の困難さも明らかになるだろう。完結した知を諦めて、終わりのない運動に身を置くこと、それを受け入れること、それを求めることは遠大な目標ではないだろうか。しかしそれは、これまで見てきたラカンの諸概念から、必然的に帰結することである。そして、それは、目標として掲げるには高いものであっても、人類がこれまで行ってきた営為のありふれた一側面を表しているとも言える。

例えば芸術においては、何かいまだ表現しきれていないものをきっかけとして、新たな表現に挑むということに通ずるのかもしれない。芸術表現に挑む者のあり方として、それは突飛なものではない。この作品はあるジャンルの最高傑作である、という言い方もありえるかもしれない。しかし、全てを表現しつくして、絵画そのものが終わった、ということがありえるだろうか。全てを表現しつくして、音楽はもう終わってしまった、ということとはありえるだろうか。

終わりの無さは、学問的営為であっても、政治的实践であっても同じである。人類は全てを破綻無く記述し尽くす日がくるのだろうか。また、全てのものに完全な幸福を授ける政治がなされ、曖昧さや矛盾を一切ともなわない法律が施行されることはあるのだろうか。

つつがなく日常を送ることができていれば、我々は現実界という裂け目を忘れていられる。現実界の水準を忘れてることすら忘れていられるが、しかし、上に上げたような政治実践や、学問的営為や芸術表現の場で、現実界に出会ってしまい、主体はそこから何らかの運動に突き動かされることがある。そして、その可能性は人類がいくら進歩しようともあり続ける。

把握不可能性や決定不可能性に突き動かされた、終わりの無い運動とは、芸術であっても、学問的営為であっても、政治であっても、変わらない。精神分析が意味作用の経験なのだとすれば、精神分析ももちろん同様である。患者の治療を目的とする分析であっても、分析家の養成を目指す教育分析であっても変わらない。分析治療であっても、教育分析であっても、特権的なランゲージュの不在や、現実界に主体はさらされねばならない。

## 10. 理論を組み替える運動の契機としての現実界

以下はラカンのセミナーにおいて聴衆に語りかけられた言葉である。

こう思われる方もいらっしゃるでしょう。つまり、分析理論について言えば、私が理論を構築してその構築物を提示し、そして皆さんの方はそれを携えて出発するのだ、というふうに。私としてはそんなことは望んでいません。(…)我々は、語の十全の意味で「宿す」[convenir]べき立場にあるのです。

我々はすべてがすでに書かれているとは決して考えません。(…)話す主体がいなかったら全く何も存在しないでしょう。ですからそれゆえにこそ、新たに何かが存在するためには、無知が存在しなければなりません。我々はこの立場にあり、そのためにこそ十全の意味を宿さねばなりません。我々が何かを知っている時には、すでに我々は何も宿さなくなっているのです。<sup>(85)</sup>

全てをそこから派生させる完成された理論を習得し、分析家たちがそれを万物の尺度とすることをラカンは望んではない。語に新たな意味を宿していくことが求められている。

私は「権威の座から」[ex cathedra]講義をしているわけではありません。私がここで疑う余地のないものを持ち出して皆さんは記録してポケットにしまいこむしかない、というようなことが、我々のテーマであるランゲージュとパロールに適しているとは思いません。<sup>(86)</sup>

ここでも、同じことが述べられている。ランガージュは規則であるわけだが、その土台や母胎としての性質に注目して、ここでパロールとの区別がなされている。パロールは、その土台から産出される派生物のように思われる。しかし、パロールはランガージュを強化していくのみではなく、パロールの変更を促していく性質もある。そのような「創設的パロール」こそが、ラカンが理論の進展に際して求めるものである。これは、セミナーの中で行われる質疑応答や聴講者からの反論に、ラカンがどのような価値を置いているかを見ても明らかである。

このことについて、先程、実のある反論がなされたわけですが、この反論を説明の途中で遮って、しかもある種の混乱さえ生み出すことができたということは、何ら落胆すべきものではありません。分析が進行しているということを意味するに過ぎません。<sup>(87)</sup>

セミナーが分析家の養成を目的としている教育分析ならば、セミナーはすなわち精神分析の一環であり、そこで起こる「ある種の混乱」は、分析の進行を意味している。ランガージュの構造に注意を向けること、そして時にはランガージュの改変を意味することにつながるからだ。

しかし、完成され、完全に静止してしまったかのように思われるランガージュや象徴界もある。そのような完結した体系の例を出すために、ラカンは「惑星はなぜ話さないのか」という、一見奇妙な問いかけをする。

なぜ惑星は話さないのでしょうか。これはまさに一つの問いです。或る現実が決定的に還元されてランゲージの中に書き込まれてしまわないかぎり、現実に関しては何が起きるか全く知れたものではありません。惑星を黙らせて以来、つまりニュートンが統一場理論を示して以来、惑星は話さないと人々は確信しました。もちろんこの理論の形はそれ以後も補完されてはきましたが、その時すでにあらゆる人間の精神にとって完全に満足いくものでした。<sup>(88)</sup>

ここで「惑星が話す」という比喩は何を意味しているのか。これは、先ほどの「ある種の混乱」を生み出す反論とされたものと併せて考えてみると理解しやすい。それまで、惑星の運行や軌道についての様々な定式化がなされても、惑星の動きはそれに反するものであり、法則や理論の再考を迫られる。そのような事態が「惑星が話す」という比喩の意味するところである。

惑星を黙らせたのは、ニュートンである。このことは、ニュートンが万有引力の法則を用いて生み出した、惑星の運行についての理論が破綻のないものである、という一つのたとえである。ニュートンの前には、コペルニクスがいて、ガリレイがいて、ケプラーがいた。それまで天動説によっては破綻の無い説明に失敗していた惑星の運行についての理論が、あまたの先人を経てニュートンに至り、十全な知の体系、「あらゆる人間の精神にとって完全に満足いくもの」を完成させた。その理論は今後も堅持されていけよう。そのような見通しのもとに、このたとえは語られている。

この統一場の中へ入るものはすべて、完全にランガージュに還元された現実ですから、もう決して話すことはないと言っても大丈夫です。ここにパロールとランガージュの間にある対置を見ることもできると思います。／あらゆる現実に対する我々の姿勢が、この決定的な還元に至ると考えてはなりません。<sup>(89)</sup>

このランガージュは完成されており、完全に静謐なものである。そのような超越論的な土台があれば、パロールはそこから産出される二次的な派生物であり、なんら創設的な性質を持たない。

しかし、そのような静謐なランガージュばかりではないのだ。

人間がこの世に登場して以来、そして人間が話すようになって以来、すべては象徴的次元に結びついています。そして伝達され、構成されんとするものは途方もなく膨大なメッセージであり、現実的なもの全体がこのメッセージへと少しずつ植えかえられ、創造し直され、作り直されます。現実的なものの象徴化は宇宙とも等価であり、様々な主体はそこでは中継器、つまり媒体でしかありません。その中で我々が行っているのは、そういった現実界と象徴界の結合の一つの水準におけるある切断です。<sup>(90)</sup>

シニフィアンの網の目からこぼれ落ちるものがある限り、「現実界と象徴界の結合の一つの水準におけるある切断」は必ず起こり、様々なものがいまだ黙らずにいるだろう。科学

において、何かの現象の原因が探られるケースについて、ラカンは「原因という機能には本質的に何らかの「裂け目」〔une certaine béance〕が残されている」<sup>(91)</sup>と表現する。

ここで言われている原因は、古典論理学の等置の原則に回収されるものではない。

原因は連鎖の中で決定因となっているもの、いいかえれば「法」〔la loi〕と同じものではありません。(…) /原因について語るときには、つねにそこに概念化に抗するもの、規定できないものがあります。(…) 原因という言い方がされる場合にはそこに穴〔un trou〕があるのです。間で何か揺れ動いています。要するに、原因は、うまくいかないもの〔ce qui cloche〕にしかないのです。<sup>(92)</sup>

これまでの理論体系ではうまく処理できないものがある。これまでの法則では説明しきれないものがある。そのようなときに求められるものが、ここでの原因である。このような、「穴」、「裂け目」が人間と出会われて、初めてそこに何らかの「非 - 存在」があるのではないかという思考の運動が展開しはじめる。我々の思考が、「「実現化されていないもの」という次元 (l'ordre du non-réalisé)」に向かい始めるのだ。ラカンは、現実界であるそのような「裂け目」について「無意識は我われに裂け目を示しており、その裂け目を經由して神経症は一つの現実〔un réel〕と繋ぎ合わされる」<sup>(93)</sup>と述べている。神経症者は、自らの世界観の中に位置づけがたいものを位置づけるために症状を発し、それが彼の現実（現実界ではない）を形作る。

この裂け目の中で何かが生じます。この裂け目がもしいったん閉じられたなら、神経症は治癒するのでしょうか。結局のところ、この問題は解決されないままなのです。(…)

彼〔フロイト〕は原因に特徴的な穴、割れ目、つまりあの裂け目の中に何を見出したのでしょうか。それは、「実現化されていないもの」という次元 [l'ordre du *non-réalisé*] にあるものです。<sup>(94)</sup>

フロイトの功績は、人間の行為を規定する無意識のメカニズムに重点を置いて解釈されがちであるが、ラカンは、その動因として、現実界としての「裂け目」が中心にあることを強調する。この「裂け目」や「穴」に関わっているのは、神経症者の症状的行為も、分析家の理論構築も同じである。これらは「うまくいかないもの」であるが、単なる失敗としてとらえては現実界の水準を捉え損なうことになる。現実界は、非-存在であって、何らかの齟齬を通して垣間見えることはあっても、明確に対象化しがたいものである。ラカンは「生まれなかったもの [non-né] の領域」とも述べるところに分析家は目を向けるがゆえに、「すべてのディスクールが無害というわけではない」<sup>(95)</sup>。現にあるランガージュの不備を暴き、いまだに何かが実現されていないのではないかと静謐を破る言説は、確かに無害であるとは限らないだろう。

このような姿勢を踏まえると、「疑いこそがフロイトを動機づけています」<sup>(96)</sup>という、ラカンのフロイトの評価がどのようなものかはっきりしてくる。この疑いは、既存の何かと何かの対応関係を探るものではない。まだ生み出されていない何かがあるのではないかと不在を目指して展開する思考である。

(…)フロイトは、彼が疑いを持つそのときに(…)、何らかの無意識の思考がそこにあるということを確信します。ということはつまり、無意識の思考は不在として現れてくるといふことです。<sup>(97)</sup>

ここから、精神分析にとって、無意識はいかなるものか、ということが見えてくる。「無意識と呼ばれる概念的な彫琢物 [l'élaboration conceptuelle]」<sup>(98)</sup>というラカンの表現が示す通り、無意識とは概念でしかありえない。

無意識の裂け目、それを我々は「前存在論的」[pré-ontologique]とすることができるでしょう。私は、無意識の最初の出現が持つ、とかく忘れられがちな——その忘れられ方そのものにすでに意味がありますが——この性質を強調しました。その性質とはそもそも存在論に適さないという点です。実際、まずはフロイトに、そして発見者たちに、つまり最初の一步を踏み出した人々に示されていたこと、さらに今もなお、分析において少しでも無意識の次元に固有のものに焦点を合わせようとする人々すべてに示されていること、それは、無意識は存在するのでもなく、存在しないのでもなく、実現されないものに属している、といふことです。<sup>(99)</sup>

上記の論旨は、シニフィアンの網の目からこぼれ落ちる現実界が、いかに対象化しがたきものかという観点からのものである。フロイトは、既存の法則や、知の体系では捉えら

れない「裂け目」、「穴」といったようなものから思考を展開し、新たな概念を呼び出した、  
というのが、ラカンのフロイトについての評価である。

先々回は無意識という概念についてお話しし、その真の機能はまさに「無概念」  
〔Unbegriff〕の機能、いいかえれば原初的「無」〔Un〕の「概念」〔Begriff〕の機能、  
つまり切断ということと、始原的・創始的に深く関わっているということを申し上げ  
ました。／この切断を私は主体の機能そのものと、つまりシニフィアンそれ自体との  
間に構成的な関係を持つ主体の機能そのものと深く関連づけました。／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、いかにも意外なことに思われた  
でしょう。しかしこれらすべては同じ場で、すなわち主体という場で〔à la place du  
sujet〕生じているということをお解りいただけたと思います。<sup>(100)</sup>

この主体という場は、「現実界と象徴界の結合の一つの水準におけるある切断」が起きる  
場に他ならない。ラカンの精神分析では、このような切断の場にある存在として、人間が  
把握されているのである。そこに「無」があると名指すことは困難であるが、切断を手が  
かりに、「無」を志向して、新しい概念を作り上げることが、理論の発展を促していく。

ラカンは、フロイトが、既存の知の体系からこぼれ落ちるものに対して常に開かれてい  
たということを、以下のようにも記している。

さて、無意識に由来するものについて、フロイトは、耳に入ったことすべてを純粹シニ

フィアンの機能に還元する、ということをしています。このような還元をして初めて、無意識に由来するものが作用し、結論の時、つまり判断し結論をくだす勇気を感じる時が出現しようとフロイトは言います。それこそが、私がフロイトの倫理的証言と呼んだものの一部をなすものです。<sup>(101)</sup>

上記のラカンの言葉は、フロイトの夢解釈について論じた箇所では述べられているが、これに対応すると思われるフロイト自身の記述に次のようなものがある。

どんなに見事に解釈された夢においても、しばしばある場所を暗がりのうちに残しておかざるを得ないことがある。それは解釈に際して、それ以上は夢内容にとって何の寄与ももたらさないまま、どうしても解きほぐせなくなってしまうような、そんな夢思考のもつれ玉がそこから始まるということに、気づかされるからである。そうした場合、それは夢の臍であり、夢が未知のものの上に座り込んでいる場所なのである。われわれが解釈に際して辿り着く夢思考は、確かにごく一般的に言えば、これで終わりということのないものになり、そして、あらゆる方角に向かって、われわれの思考世界の網状の関わり合いの中へと、枝を伸ばしていくことにならざるを得ない。<sup>(102)</sup>

夢の中に現れるものはどのような欲望を表象しているのかと解釈していく作業の中で、「解釈に際して解きほぐせないようなもの」、すなわちその内容を措定しようが無い対象が現れる。それは、ラカン的に言えば、シニフィエを伴わない純粹シニフィアンということ

になる。仮に、純粹シニフィアンとして対象を取り扱うとしても、解釈学的な答え探し、すなわち対応するシニフィエの探求に陥ったのでは、ラカンはフロイトについて先に引用したようなコメントはしなかつたらう。解釈できず、未解決のままであるものを手がかりに、自らの解釈の全体や、理論体系そのものの再構築を怠らなかつたからこそ、ラカンはフロイトを「倫理的」と評するのである。それは、快樂原則と現実原則という二項対立を措定しながらも、その原則には回収されえない、「快の獲得と不快の回避という意図以上に根源的なもの」をフロイトが自らの理論体系に導き入れていった、あの「死の欲動」についての理論的進展にも現れている。

精神分析においてはもろもろの定式は何と関係しているのでしょうか。何が対象のこのズレの動因となり、それを条件づけているのでしょうか。分析にはすでに出来上がった概念 [des concepts analytiques d'ores et déjà formés] と呼べるものがあるのでしょうか。フロイトが分析経験を構造化するために用いたさまざまな用語のほとんどがまるで宗教のように堅持されているのは、いったいどうしてでしょうか。(…) この幹、このマスト、この杭がなければ、我われの実践はどこへ繋ぎとめることができるでしょうか。それは本当の意味での概念である、とはたして言うことができるでしょうか。それとも、それらは形成途上の概念 [des concepts en formation] でしょうか。それらは発展途上の概念であり、まだ流動しており、再検討されるべき概念でしょうか。<sup>(103)</sup>

「すでに出来上がった概念」と、「形成途上の概念」との対比を前景化するラカンのこの間

いかげの答えは既に明らかである。全ての概念は「形成途上の概念」でなければならない。そうでなければ、理論は意義をなさない。「無意識には一つの知があるが、それは仕上がって完結した知とは決して考えるべきではない」<sup>(104)</sup>という記述からもそれは明らかである。

## 11. 哲学に求められるもの

ルイ・アルチュセールは、批判の対象とすべく、従来の哲学のあり方を以下のように述べている。

哲学の言説は〈ロゴス〉[Logos]としての〈真理〉[la Vérité]の現前そのものです。<sup>(105)</sup>

ロゴスについては、アルチュセールは次のように言っている。

ロゴスとは〈真理〉と呼ばれる至高の何ものかの表象であり、この〈真理〉の本質は言うことに還元される、すなわち言うこと（あるいは見ることや声が直接的に自己へと現前すること）のなかで成就される、こういう〈真理〉の表象としての〈ロゴス〉とは反対に、実践は〈ロゴス〉とは隅から隅まで無縁であり、言うことや見ることの中で成就するものではありません。<sup>(106)</sup>

「真理の現前」であり、「真理と呼ばれる至高の何ものかの表象」であるロゴスとは、対応説的な真理の次元にあると言えるだろう。「林檎が赤い」という言葉は、実際に林檎が赤い

という事態を表象する限りで、真理である。そのような経験的对象ではなく、理念的対象であっても、アルチュセールが批判する哲学的言説は、何らかを表象するものとしてある。そこにはシニフィエを持つシニフィアンがあり、ニュートンが惑星を黙らせたように、そのシニフィアンの超越的な土台であるランゲージは乱れることなくパロールを産出する。普遍にして不変の真理はそのように静謐である。しかし、アルチュセールはそのような真理の表象であるロゴスと、実践を区別する。

もしあなたが社会的実践を〈善〉という単位（統一性）[l'unité du Bien]の下で考えようとするなら、それらの実践をこの単位（統一性）に合わせるためには、少なからず歪曲 [déformation] を必要とします。<sup>(107)</sup>

アルチュセールが考える実践は、すでに完成された秩序に回収されるものではない。そのような秩序の統一性の中に実践を位置づけることは、歪曲を必要とする。彼は次のように言っている。

この体系的歪曲を強い意味で理解して下さい。つまり、この歪曲はシステムによって挑発されるのですが、このシステムとは論理的体系ではなくて、秩序づけの体系、社会的実践に意味 [une signification] と〈真理〉を押しつける体系であります。このような体系的歪曲が、現実の対象に類似しているが、それとは違う哲学的対象を生産するのです。しかしもっと大切なことがあります。社会的実践または社会的観念のすべてのなかに、

哲学がそれらに押しつけようとする〈真理〉を出現させて、全体をまるごと維持させるために、哲学は、私が哲学的対象と呼ぶものを発明するのを余儀なくされます。この哲学的対象はいささかも現実的で経験的な指示対象をもっていないもので、例えば、〈真理〉、〈一者〉、〈全体〉、コギト、超越論的主体 [la Vérité, l'Un, le Tout, le cogito, le sujet transcendantal] および哲学のなかでのみ実在する同じジャンルの他の諸カテゴリー、といった哲学的対象が哲学の対象になります。<sup>(108)</sup>

アルチュセールが「体系的歪曲」と述べるのは、意味づけしえぬものであったはずの実践や行為が、「秩序づけの体系」に回収されて意味を与えられて、評価されていくことである。ここで批判されている旧来の哲学は、その体系の維持を使命としている。「哲学的対象」についてアルチュセールは次のように述べている。

(…) 哲学的対象は実在するのです。哲学は自分用の諸対象をもっています。そして哲学はこれらの対象に際限もなく働きかけて、それらを変容させ、なんども手を加えますし、それらなしで済ますことはできません。なぜなら、哲学の対象にほかならないこれらの哲学的対象は、哲学がその使命を完遂するための手段なのです。その使命とは、哲学の体系のなかに姿を現す社会的実践と社会的観念に対して、この体系の特定の秩序が押しつける歪曲を押しつけることです。<sup>(109)</sup>

アルチュセールにとって哲学的対象とは、既存の知の体系に回収されるべく記述されよ

うとしているものでしかない。

ここで、「分析とはある症例の中に理論に基づいてその症例の鑑別の特徴を見出すことではありません」とラカンが述べていたことを思い出そう。既に出来上がったカタログに基づいて配列を行う、ということは、アルチュセールがここで述べている「この体系の特定の秩序が押しつける歪曲を押しつけること」に他ならない。ここでカタログという言葉を用いたが、カタログの語源は「列挙」や「登録」「名簿」を意味する  $\kappa\alpha\tau\alpha\text{-}\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$  (kata-logos) であり、「単位にまとめること」や「適合すること」、比較に関する接頭語である kata-とロゴスが結びついたものである<sup>(110)</sup>。カタログのように善悪が既に配列された「秩序づけの体系」がここで批判の対象となっているのである。アルチュセールはさらに次のように述べる。

このような見解に同意していただけるならば、どの点で実践が哲学の裏をかいて突出するのかをよりよく理解できるでしょうし、哲学が外部 [un dehors] をもつことを明らかにしめることができるでしょう。もう一度申しますと、この外部とは哲学のなかで生じるものです。それは、全体を包摂する体系的思考の矛盾のない形式的統一性に社会的実践を従属させるためにそれらを論理的に歪曲することだけでなく、歪曲された同じ社会的実践の分解と再構成、それらの秩序づけ [la mise en ordre]、したがってこの秩序づけの要求によって必要とされる二重の歪曲でもあるのです。結局、この秩序づけこそが全体を支配し、哲学にその意味を与えます。<sup>(111)</sup>

アルチュセールがここで哲学と呼んでいるのは、彼が批判の対象とするような従来の哲学であるが、そのような哲学にとっての対象とは、既存の知の体系に回収され、記述されていくものでしかない。

哲学が持つ「外部」とは、本論でこれまで見てきた「概念化に抗するもの」「規定できないもの」であり、シニフィアン化されていないもの、現実界、「征服されていない刺激」、そのように表現されてきたものである。アルチュセールが考える実践はそのような外部に属するものである。ニュートンが惑星の運行についての統一理論を作り上げ、惑星たちを黙らせたように哲学は黙らされてはいないはずである。ゆえに、「この外部とは哲学のなかで生じる」ものである。しかし、アルチュセールによって批判される哲学は、それによって自らを組み替えるのではなく、その外部を旧来の体系的思考の中で秩序づけてしまう。これが「歪曲」であるわけだが、それは現実界を象徴界の組み換えの契機とするのではなく、出来合いのシニフィアンに回収してしまうことだと言える。マルクス主義者であり、政治活動への参加に価値を見出したアルチュセールにとっては、それは保守反動的であるだろう。変革を促すための社会参加、政治実践は、そのような秩序づけに回収されてはならない。

では、ラカンが「穴」や「裂け目」と言い、アルチュセールが「外部」と呼んだものの出現に賭ける哲学においては、真理とはどのようなものになるのだろうか。アラン・バデアューは「真理が知に孔を空ける [fait trou]」と述べ、また、「真理についての知 [savoir de la Vérité] はなく、ただ真理の産出 [production de vérités] のみしかない」<sup>(112)</sup>とも述べている。これは、ランゲージュを組み替え続ける絶えざる運動として真理をとらえるということに

他ならない。バディウは以下のように述べる。

哲学は時代の亀裂 [la brèche] に対する思考の実践であり、自らを条件付けるものを省察する振れであるため、それはしばしば不安定で生まれかけの条件の上に立脚している。哲学は、状況に介入する命名の近傍で自らを確立し、この命名が出来事に類生成的過程を始動させるのである。偉大なる哲学を条件づけるものは、制定され、統合された知から最も遠いところにある、数学の危機、躍進、背理 (パラドクス)、詩的言語における震撼、創出された政治における革命と挑発、二つの性の関係における動揺なのである。これらの破壊されやすい過程を、思考のなかで受け入れ、保護するための空間を一部先取りすることによって、また、その単なる可能性さえまだ確固と確立されていない諸軌跡が共に可能であるように配置することによって、哲学は問題を深刻化させる [aggrave]。<sup>(113)</sup>

従来 of 知の体系 (つまり、「自らを条件付けるもの」) では回収できないような、体系そのものを揺るがせるような契機として、バディウが挙げている具体例が「数学の危機、躍進、背理 (パラドクス)、詩的言語における震撼、創出された政治における革命と挑発、二つの性の関係における動揺」なのである。これらの例は、数学の理論の内部に発見された矛盾点や、詩的言語における新しい表現の創出、政治実践における革命的な行為、従来 of 枠組みには回収し得ない性関係といったものである。それらは「制定され、統合された知から最も遠いところにある」もので、これまでの我々の言語では捉えられない何かがある

と感じさせ、新しい「命名」が必要となるのだが、既存のシニフィアンに回収され、従来の価値観の中に回収されてしまう。ゆえに、それは「破壊されやすい過程」である。それを「思考のなかで受け入れ、保護するための空間」として哲学は機能しなければならない。しかし、既存の知の体系が不完全で、外部を持つと指摘することは、ラカンが言うように、つねに無害というわけではないだろう。ゆえに、「哲学は問題を深刻化させる」。

パディウがこのような働きを期待する哲学は、アルチュセールにおいては「哲学として生産された哲学」と述べられ、批判の対象となる哲学と区別されている。アルチュセールの記述を見てみよう。

実践の突出 [l'irruption] とは、哲学として生産された哲学の告発なのです。それは、社会的実践と社会的観念の総体を包摂し、プラトンが言ったように「全体を見て [voir le tout]」、これらの実践に対して支配力をふるうという哲学の主張に反対して、つまり哲学は外部を持たないという主張に抗して、哲学は外部をもつと、いやむしろ、哲学はこの外部によって、またこの外部のためにのみ存在するのだ、とはっきり主張することなのです。哲学はこの外部を〈真理〉に従わせるという幻想をもちたがりますが、この外部とは実践、社会的諸実践なのです。<sup>(114)</sup>

ここでアルチュセールが述べる真理は、パディウが肯定的概念として据えた、産出する真理とは別物であることに注意しよう。否定的概念である、ロゴスとしての真理は、外部によって揺るがされる。社会的実践は、「実践の突出」として、知の体系の支配力（「ロゴ

スとしての真理の現前)に抗するものであり、「哲学として生産された哲学」はこの外部のためにのみ存在するのだと主張しなければならない。

こうした「支配力」や「歪曲」のような作用について、ラカンもまた言及している。ラカンは、「結局のところ生きた存在は、自分が受容できるようになっていることしか記録できないし、受容できない」ということについて、以下のように述べている。

つまりもっと正確にいうと、生きた存在の諸機能は受容するためというより、むしろ受容「しない」ようにできているということです。生きた存在は、その生物学的存続に不要のものは見もしませんし、聞きもしません。ただ人間だけが、彼にとって生物学的に自然な現実的なものの彼岸へと向かいます。そしてまさにそこで問題が始まります。

動物という機械はどれも外界の諸条件にしっかりと鉤で留められています。様々な動物機械ごとに違いがあるとしても、それは外界の違いに応じてのことです。もちろん、大部分の動物種の本性は、彼らをかき乱すものについては何も知りたくないということにあります。知りたいと思うよりむしろ死んでしまいます。事実そういうことのせいで動物が死んでしまうのに比べて、我々は遅しいわけです。(115)

ここでラカンは一見すると、生物学的な次元の話をしているように思われる。しかし、動物が「彼らをかき乱すものについては何も知りたくない」、「知りたいと思うよりむしろ死んで」しまうということがあるだろうか。ここで、「征服されていない刺激」すなわち外部は、快楽原則に反するということを思い起こすべきである。既存のランゲージュが破綻

しない限り、快と不快は明確な境界を持ち（それは善と悪についても同じである）、その構造の中で、動物的で単調かつ平穏な反復の中で生きていけるのである。ラカンが語っているのは、きわめて人間的な次元の話ではないだろうか。

また、アルチュセールやバディウが語っていたのは、既存の知の体系そのもの、すなわちランガーシュの全体が持つ支配力や歪曲についてである。ラカンは、一匹の生物、個体としての次元を話しているように思われる。しかし、その固体がインプットされたランガーシュに従って、「彼らをかき乱すもの」を排除しているとすれば、それは同じ事態について述べている。既存の知の体系そのものの支配力や歪曲の担い手が、一人一人の個人であるということだ。

ここで、「彼らをかき乱すもの」のせいで死んでしまう動物に比べて、「我々は遅しい」とされている。この「遅しさ」とは、「外部」や「穴」「裂け目」を無かったことにはせず、それを手がかりとして思考の運動を展開することに他ならない<sup>(116)</sup>。

してみると、ラカンが動物と呼んだものは、「外部」すなわち現実界を無かったことにして安閑と日常を生きる人間、すなわち大衆なのではないだろうか。何かを知ったせいで死んでしまう動物がどこかにいると思うよりは、ラカンの大衆差別がほのめかされていると考える方が自然に思われる。しかし、我々が日常的に接する文化的慣例や法といったものは、そもそも現実界の決定不可能性からの防御として構築されている以上、日常生活というものは現実界の空白と常に接しているということを忘れてはならない。以降では、「外部」すなわち現実界がどのように扱われるか、さらに検討していきたい。

## 1 2. 現実界による切断の契機としての実践

アルチュセールやバディウにとっては、政治的な活動、社会変革のための行為こそが、外部に属する実践であった。ラカンは実践について次のように述べている。

実践〔praxis〕とは何でしょうか。(…) 実践とは、何であれ人間によって企てられる行為、つまり人間が象徴的なものによって現実的なものを取り扱うことを可能にすること、を指すもっとも広い用語です。<sup>(117)</sup>

ラカンが「実践家〔les praticiens〕」<sup>(118)</sup>と言うときは、治療に従事する臨床家のことをさしている。つまり、ここでは精神分析治療における実践のことを指しているわけだが、やはり、「現実界と象徴界の結合の一つの水準」が問題となっている。ここでラカンは、具体的な行為として実践について述べているというよりは、シニフィアンの導入（バディウが「命名」と述べたもの）、ランガージュの組み換えという、概念操作のレベルについてのみ語っている。しかし、やはり現実界という外部をその契機とするという点では、同じ構図の中にある。意味づけできない、名づけ得ない何かが、新しい解釈や意味の産出を促していく。こうした、可能性を生み出すための実践の契機として、ラカンによる現実界という概念は社会的に応用されたと言えるだろう。バディウは次のように言う。

ある特定の世界で、また、後述するきわめて個別的な状況のもとで、現実界〔The real, Le réel〕は実在する。しかしながら、ラカンが繰り返し述べたように、それは象徴化不可

能である。(119)

このような現実界の出現（あるいは出会い損ね）を、以下に見るようにバディウは「出来事」[événement]として述べていく。「出来事」として指し示されるのは、「存在 - としての - 存在ではないもの [ce - qui - n'est - pas - l'être - en - tant - qu'être]」<sup>(120)</sup>である。これまで見てきたように、ラカンが「非 - 存在」、「前存在論的」という言葉を用いてきたが、現実界は形象化不可能であり、齟齬や矛盾として垣間見える以前は、概念としての操作も困難なものであった。出来事が「存在 - としての - 存在ではないもの」ということは、こうした前存在論的な性質から帰結している。「出来事」についてバディウは以下のように述べる。

一つの出来事は新しい諸可能性の創造である。客観的な諸可能性の段階にとどまらず、諸可能性の可能性の段階に、それは位置付けられている。これがいかなるものか示すもう一つの方法は以下の通りである。ある状況か、ある世界に関しては、厳密には不可能な——この状況の構成や、この世界の適法性についての限られた視点からの——ものの可能性を、一つの出来事は切り開く。ラカンにちなんで、もし我々が現実界=不可能なもの、ということを中心にとどめおこなれば、出来事の厳密に現実的な局面は、直ちに理解されるだろう。同様に我々は以下のように言うことができるかもしれない。出来事というものは、それ自体の未来の可能性としての、現実界の出現 [the occurrence of the real, l'advenir du réel] である、と。<sup>(121)</sup>

「現実界の出現」があったとしても、既存の秩序に回収されて記述されてしまう場合もあり、それが影響をもたらすかどうかは可能性のレベルにとどまる。そして、「現実界の出現」によって変革が促されたとしても、後に続く未来がいかなるものか決定するわけではない。影響をもたらすかどうかわからず、もたらしたとしても複数の未来へと開かれて決定ができないという点で、それは諸可能性である。その諸可能性をもたらすのが、現実界という「不可能なもの」なのである。

他と区別するためのしるしを持たないものは、我々に差異として認識されず、旧来の知の体系に回収されてしまう。そのような認識の不可能性がある限り、「現実界＝不可能なもの」でしかないが、それはランガーシュの多数性、未来の可能性を切り開く。そのような「現実界の出現」として「出来事」はある。パディウは以下のように「出来事的起源」から真理について考える。

私は「真理の過程 [truth procedure, procédure de vérité]」または「真理 [truth, vérité]」を、出来事というものの結果の、ある特定の状況（または世界）における、進行中の組織化だと見なしている。同時に、その出来事的起源の根源的無規則性は、あらゆる真理に参入するということが指摘されるだろう。私は「事実」[facts, faits] を、〈国家〉[State, État] の実在の結果とみなす。(…) 真理 [a truth, une vérité] は純粋な事実 [pure facts, purs faits] によっては構成されえないということは明白である。(122)

ここでバディウは、「事実」と「真理」を対比しながら、〈国家〉を位置づけている。

バディウが述べている真理は、アルチュセールが否定的に取り扱ったロゴスとしての真理ではなく（それはバディウにとって「適法性」[la véridicité] と表現される次元にある）、産出する運動としての真理である。バディウが「真理の過程」と述べたその運動は、現実界の出現である出来事を起源として、既存の知の体系や意味の体系を組み替えていく。このような運動を指して、「進行中の組織化」とされている。

一方、既に既存の知の体系に回収され、秩序づけられて意味が与えられしまったものを、バディウは「事実」と表現する。それは出来事とは対照的なものである。それは既に象徴的ネットワークに登録されて秩序の中にあるので、「出来事的起源の根源的無規則性」とは無縁であるし、「組織化」は進行中ではなく既に完了してしまっている。ここで見られたバディウの真理観は、アルチュセールのそれと比較しながら、第2章でもあらためて検討する。

さて、「事実」はなぜ、国家と関連付けられるのだろうか。ここバディウが言う〈国家〉とは、民族的な統一体としての国家ではないし、区画された領土としての国家でもない。意味や歴史というものが、個人ではなく、さまざまな共同体によって共有され、固定されていくということを考えれば、ラカンの示唆した、シニフィアンとその躰きは、社会に対してそのまま向け変えられる。言語はつねに私的なものではなく、共同体の中で流通するものとしてあるのだ。そのように、象徴界に登録された意味を保持していくものとして、バディウは〈国家〉を示している。

ゆえに、バディウにとっては、「歴史は象徴的にのみ実在する」ものであり、「事後的に

〔after the fact, après coup〕構築される一つの物語」であり、それは「〈国家〉の歴史であると言われるべきである」<sup>(123)</sup>。この〈国家〉についてさらに見てみる。

私は「〈国家〉〔State, État〕」や、「現状の国家〔state of the situation, état de la situation〕」を、諸可能性の可能性を限定する拘束のシステムとみなしている。同じことではあるが、以下のことを述べておきたい。〈国家〉とは、ある特定の状況において、何が可能であるかという公的な命令の観点から、その状況に特有の不可能性とは何か、記述するところのものである、と。〈国家〉は常に可能性の有限化〔finitude〕であり、出来事はその無限化〔infinetization〕である。<sup>(124)</sup>

「現実界の出現」が、新たな組織化をもたらす可能性を持つ一方で（先ほど見たようにそれは一つの路線に決定しえないのだから諸可能性である）、〈国家〉は既存の秩序を維持していくものであるから、「可能性の有限化」である。どこを目指すか未決定である「進行中の組織化」をもたらすかもしれない出来事が「無限化」であることと、〈国家〉が「可能性の有限化」であることがここで対比されている。

バディウが「諸可能性の可能性を限定する拘束のシステム」と述べたものは、まさにアルチュセールが「歪曲」「秩序づけ」と呼んだものであり、その担い手をバディウは「現状の国家」として表現しているのである。

ラカンが動物の話にかこつけて、個体のうちにあって、「出来事」を回避する性向について論じたことと、共同体を相手取るバディウの立脚点の違いには、分析治療を実践の場と

するラカンと、政治的実践を志向するバディウの視座の違いが表れていると言えるだろう。

しかし、どちらにせよ、「現実界の出現」に賭けるという点では同じである。

シニフィアンを持たぬもの、それはつまり、他と区別され区切られるためのしるしを持たず、意味を伝達するための物質的素材（音であれ文字であれ身振りであれ作品であれ、全ての表現）を持たないものだ。それは認識不可能であり、存在していないのと同じである。しかし、失錯行為や夢（の解釈不能な点）、症状があり、象徴界が破綻する場所から、この破綻があったということは何かがあったのではないか、とその不在を目指す思考が展開され始める。このうまくいかないものがあったからには原因があったはずだ、と遡及的に目指されるということは、つねにそれは事後的である。バディウは次のように言う。

一つの真理は、一つの偶発的な代補 [une supplémentation hasardeuse] がもたらす無限の結果 [le résultat infini] である。あらゆる真理は事 - 後的 [post - événementielle] である。

(125)

どのような物質的特徴によって分節化をもたらすか、またいかに分節化するかという点で、シニフィアンには恣意性があるが、出来事の「根源的無規則性」に際して、意味づけが困難なままに、何らかのシニフィアンがあてがわれ、既存の知の体系に回収できないままにそれでも表象しようとする努力がなされる。それは、「進行中の組織化」を促すが、意味づけできぬままにそこで用いられるシニフィアンは、「偶発的な代補」にすぎない。あてがわれたシニフィアンは間に合わせでしかないのだから、それは偶発的でありあやうい

[hasardeuse] ものである。「進行中の組織化」は、進行中であるかぎり、意味を決定しえず、我々は「事後的」に意味を受け取る。そのような事後的に指定されるものを起点として、ある過程が展開される。

話を簡潔にするため、物事のある状態、任意の提示された多 [un multiple] を「状況 [situation]」と呼ぶことにしよう。その状況に関しての真理の過程が展開されるためには、純粋な出来事が、この状況を代補する必要がある。この代補作用は、その状況が持ち得る諸力（例えばその構造、あるいはその構造の諸項を命名する既存の言語など）によつては、名を与えられることもなければ表現されることもないのである。それは、単一の命名によつて[状況に]組み込まれ、すなわち余剰の [en plus] シニフィアンが稼動させられるのである。余分の名が稼動させられたことからくる状況における [dans la situation] 様々な効果が類生成的過程を織り成し、その状況の [de] 真理を一時中断する準備を整えるのである。<sup>(126)</sup>

現実界の出現に際して、「偶発的な代補」である「余剰のシニフィアン」が稼動させられ、「その状況の真理」という既存のものが一時中断され、「真理の過程」が展開していき、可能性が開かれる。そのようにして開かれた「状況」が、無数の可能性へと開かれているという意味で、「任意の提示された多 [un multiple]」とされている。これは、ラカンが分析治療の場で「自分が縛られているランガージュという宇宙との関係において、或る種の可動性を獲得する」と表現したものにあたる。

パディウは出来事の具体的な例として、「六八年五月革命とその後の展開、中国文化大革命、イラン革命、ポーランドにおける国民的労働者運動（「連帯 [Solidarité]」）<sup>(127)</sup>といったものを挙げている。

これらの出来事が、純粹な事実として、幸運をもたらすものであったか、あるいは災いをもたらすものであったか、勝利であったか、あるいは敗北であったかを、ここで議論すべきではない。確かなことは、我々はこれらの出来事に政治の次元で命名できないままにしているということだ。（…）現に起こったことは、この体系の中で思考されようとしたにしても、そこにおいては思考可能ではなかった。（…）ここで問題となっている諸々の出来事は、まだ命名されておらず、あるいはむしろ、それらの命名行為（私が出来事への参加・介入と呼ぶところのもの）はまだ完遂されておらず、それには程遠い。

(128)

文化大革命などは、多数の犠牲者を出した歴史上の悲劇として登録されている。現代人にとっては、既に解釈され終えて、意味が与えられており、ここでパディウが提示する「出来事」の例としてはそぐわないように思われる。しかし、議論の重要な点を確認すれば、歴史の中でどのように位置づけてもいいかよく分からず、意味づけされえない「出来事」があり、その可能性を開いたままにするということが重要だということだ。あるいは、パディウはそれらを「出来事」とみなし、歴史はいまだ構築されきっておらず、我々はいまだ「進行中の組織化」の只中にあると主張しているのだ、とも言える。

主体が既存の意味の世界に生きている以上、こうした歴史上の悲劇、愚行として既に回収されてしまった具体的事例に「出来事」たる資格を見なそうとすることは、困難が伴うだろう。意味を確定しえず宙吊りにされた出来事がどのようなものか、本論では第4章において、ラカンが「論理的時間」の中で示した寓話を通じて、あらためて検討する。そこにおいては、ジジエクの歴史観も含めて、過去にあった出来事が現在から遡及的に意味を与えられて救済される、というテーマも扱う。

先のバディウの引用で重要なことは、すでに意味を与えられて登録されたかに思われているものも、いまだ到来していない何かの先触れかも知れず、それらに既存の知の体系による秩序づけを押し付けず、開かれたままであることが求められている、ということだ。いまだ「実現化されていないもの」、「概念化に抗するもの」、「規定しえないもの」に、既存の道徳による善悪を押し付けるべきではない。「それ自体の未来の可能性としての現実界の出現」とは、そのようなものである。

### 13. 詩作することとは

今まで現実界の観点から理論的進展や政治的実践について述べてきたが、詩的言語もまた現実界の出現に密接に関わっている。芸術作品の分析において精神分析が用いられるというのは、作者の心理に迫るという意味では、突飛なことではないように思われるかもしれない。しかし、ラカンの精神分析が芸術理論として用いられる際は、作者の意図の探求などという目的で用いられているのではない。芸術作品の分析に際しても、社会や政治を語る際にも、秩序と、その秩序に組み込まれ得ない「躓き」との絶えざる往還を、ラカン

の理論は指し示している。

バディウは、パウル・ツェランの以下の詩を取り上げている。

Wurfscheibe, mit

Vorgesichten besternt,

Wirf dich

Aus dir hinaus<sup>(129)</sup>

投擲される円板よ、

予見されるものたちをちりばめられて、

お前自身を投げよ、

お前から外へ。<sup>(130)</sup>

自分自身の外へ自らを投げ込めと命じる、この通告のような言葉を手がかりに、バディウは詩的言語について論じている。

この通告の近さは何なのだろうか？ これは以下のように理解できる。固有の規範で状況が飽和しているにせよ、そこにおいて間断なく状況そのものについての予測が記されているにせよ、知と予知のあいだにもはや隙間が無いにせよ、その場合、詩的に、自身 - の - 外部へと [à l'hors - de - soi] 備えられているのでなければならない、と。なぜな

ら、一つの出来事に名を与えることは、私がそれについて語る意味では、未決定の増補や、ひとつの忠実であること [être - fidèle]、つまり一つの真理を生じさせるために名づけられねばならないことだとすれば、この命名はつねに詩的である。つまり増加、偶然、不加算性を名付けるために、言語を賭けて、意味の空白や、確立された意味作用の欠如から材を得ることが必要なのである。ゆえに詩作すること [poétiser] が必要であり、出来事という詩的な名は、予知の炎上した枠を横切って、我々自身の外側へと我々が投げ込むものである。<sup>(131)</sup>

バディウの述べる「知と予知のあいだ」とは、既知と予知のあいだというニュアンスが込められているであろうし、「固有の規範で状況が飽和している」というのは、既存の知の体系の支配力が行き渡っている状態であるだろう。そしてここで「我々自身の外側」とあるのは、現実界に他ならない。現実界の出現に対して忠実であることが、詩作することなのである。表象不可能なもの、いまだ現れていないもの、に形を与えるという点では、自らの外に自らを投げ込むということは、詩作以外のあらゆる芸術にも共通する運動である。だがとりわけ、言語による芸術は、パロールを治療の手段とする精神分析と近いと言える。

ここで、三島由紀夫の言語観にもふれておきたい。三島は、文学の持つ行動性について述べている。三島は、「文学の中で行動性を回復したい」と述べる。これはつまり、彼が文学において行動性が失われていると考えていることを示しているが、行動性を回復することとは、「冒険しに行ったり、虎狩りに行ったり、アルジェリア戦争に行ったり、ベトナム戦争に行きまわること」ではないのだ、と述べて、以下のように続ける。

(…) 言葉というものを扱う以上、言葉が、なにかの言葉自体の用を持つとすれば、そこにはやはり行動と同じ規則が働き、プラクティカルな事物と同じ原則が働くのだから、言葉自体の有効性というものがなければならない。言葉自体の有効性のためには、言葉を節約することも必要だし、目的地に達するために、こうこうこうという判断でもってたえず動いて、これを捨て、これを取りしていかなければならない。作家にそういう意識がなくなったら、文学はやって行けないと思う。あるいは行動の擬態であるかも知れないがね。<sup>(132)</sup>

文学作品は、言葉によって作られるが、その過程で作家は言葉を選ぶ。そうした取捨選択によってひとつの目指す形を取ることが、三島にとっては文学のうちにある行動性であった。バディウが「詩作すること」[poétiser] について述べたことと、この三島の見方にはいくらかの隔りがある。無論、三島は主に散文作品を発表したのであって、彼の活動の中心は詩人としてのものではない。しかし、ここで考えるべき隔りは、詩か散文かという違いによるものではないだろう。バディウが「詩作すること」に期待したのは、これまでにない何かを新しい表現形式によって到来せしめ、現状の規範や、既存の知の体系を突破していくことだ。しかし三島にあっては、言葉の選択によって、ひとつの目標とした形に到達するという観点でのみ、言語芸術における行動性が評価されている。言うなれば、新しい表現形式による現実界の突発的な出現までは期待されていないのだ。

しかし、以下のような三島の言語論には、ラカンのそれと通ずる点もある。

(…) 言語はコンベンショナルなものを使うべきだということだ。なぜならば、言語のなかに伝統や、歴史や、慣習の構造がすっかり入っちゃってるのだから、それを僕たち一代で変えるわけにはいかない。<sup>(133)</sup>

こうした見方は、ラカンが「人間は我が家においても主人ではない」という言い方で、我々に先行する〈他者〉としての言語について述べるころと変わらない。また、三島の自伝的な短編「詩を書く少年」では、以下のような記述がある。

感情の元素とは？ 彼は独断的に定義づけた。「それが言葉なんだ」<sup>(134)</sup>

こうした見方も、シニフィアンを重視するラカン理論と通ずるところがある。しかし、三島は「元素」とは言うものの、新しい元素の登場によって、現行の体系そのものが変化を被るというところまでは射程に入れていない。だからこそ、先の引用にもあったように、文学における行動性は「行動の擬態」ということにとどまる。三島のこうした姿勢について、三好行雄も、異なった角度から以下のように指摘している。

文武両道とは、武を唯一の実行に選び、文をその述志の場とすることでのみ具現すると信じているわたし[三好]は、文と武、認識と行動がせめぎあえば、文は武に、認識は行動に、ひとたまりもなくく破られるだろうこともまた、すこしも疑わない。<sup>(135)</sup>

三好がここで「文武両道」という言葉を用いて述べたのは、「認識／行為」あるいは「行動の擬態である文学／行動そのもの」という二項対立では、両道などありえず、文が劣位にあるということだ。三好は続けて、「三島由紀夫の〈文〉はこうして〈武〉に奉仕しながら、みずから滅んでいった」<sup>(136)</sup>と述べる。文学の行動性は「行動の擬態であるかも知れない」と考えた三島の人生の結末は、あらかじめ約束されていたのではないか、という三好の示唆は的を射ている。

我々がここで確認すべきは、世界を変えるのは認識か行為かという選択において、認識は無力だということではない。そもそも認識が世界を変えるということはどういうことか、まだ明瞭ではない。認識が世界を変える可能性について、ラカン理論にそってそれを明らかにした上で（本論の第5章から結論部にかけて）、我々はあらためて「世界を変えるのは認識か、行為か」という問いに向き合わなければならない。ただ、ここで確認すべきは、三島は言語の先行性や他者性にも、「感情の元素」としての言葉にも注目していながら、バディウが「詩作すること」として示したような、新しい表現形式の登場による変革を待むことはできなかった、ということである。

#### 14. 倫理的な境位

現実界の出現、「非 - 存在」を名指すことは、本論で見てきたように、政治的実践、分析治療、理論の進展、芸術表現の全てに共通する方向性なのである。そして、その可能性に忠実であるということが、ラカンが倫理として肯定するものである。それを見るために、

ラカンが倫理という言葉を用いている記述を見てみよう。

(…) 無意識が存在としてかくも手を逃れやすく、堅固でないのは、その発見者の歩みがそのような存在の境位を無意識に対して与えているからだということです。／無意識の境位は存在的な水準ではひじょうに脆弱であると指摘しましたが、無意識の境位は本来倫理的なものです。<sup>(137)</sup>

そこに、いまだ実現化し得ない何かがあると示すものを、既存の知の体系へと回収し、見て見ぬふりをするのはたやすい。多くの者は、「彼らをかき乱すものについては何も知りたくない」のだから。ゆえに、ラカンにとって「無意識の境位は存在的な水準ではひじょうに脆弱」であり、その場所を見逃さない態度こそ、倫理的と呼ばれる。

ここでもまた、後になって遅れて定式化された別の何かはすでに発見されていたものに付け加わったのです。つまり、理論化がなされたのは、すでに発見されていたことに対してだけだということです。そのために、ヒステリー者の欲望に関することも含めてすべてがやり直されなくてはなりません。だから、無意識の領野で起きていることに関するフロイトの位置の本質をここで取り出そうとするならば、いわば過去へ向かって跳躍することが必要となるのです。／フロイトのここでの歩みは倫理的だと私が言うのは、決して印象に基づいてのことではありません。(…) ここで私が無意識の境位は存在の水準にではなく、倫理の水準にあると定式化するのは、フロイト自身が無意識の

位置づけをする際にそのことを十分前景に置いていなかったからにはかなりません。

(138)

理論では回収しえないものと向き合い、「すべてをやり直すこと」を厭わぬその姿勢こそが倫理なのである。無意識が倫理的な境位にあり、ラカンがフロイトを倫理的と評するのは、その姿勢があるからこそである。概念化に抗するものや規定しえないもの、征服されていない刺激に常にひらかれていて、ランガージュを組み替え続けること、その歩みをやめないことをもってして倫理としているのである。無論、それはあるシニフィアンに対応するシニフィエの追及ではなく、体系全体の改変のレベルで捉えられなくてはならない。

## 15. 結語

ここまで論じてきたことを踏まえて、ラカンが講義の聴衆に向けて語った以下の言葉を見てみよう。

皆さんは目立とうとして、自分の評価を高めようとしてエレガントなことを言いたいと思ったりしてはいけません。皆さんがここにいらっしゃるのは、皆さんにはまだ見えていないこと、原理上思いがけないことに自らを開くためです。(139)

まるで子供に向かって教師が語りかけるような言葉だが、ラカンがいかにも途方も無い事を求めているか、「皆さんにはまだ見えていないこと、原理上思いがけないことに自らを開

く」ということがいかに困難なことか、ここまで見てこれば明らかである。

それにはラカンが「逞しさ」と呼び、バディウが「忠実さ」と呼んだものが必要である。しかし、それらを全ての者が兼ね備えているかは分からないし、それらを全ての者に求めてよいかも分からない。「知りたいと思うよりむしろ死んでしまう」ということは、多いにありうるからだ。倫理が終わらない運動なのだとなれば、それに耐えられるものがどれほどいるのだろうか。

しかし、「非 - 存在が存在へと到来する」耐えざる運動としての倫理の中に身を置くものは、時には分析家と呼ばれ、時には芸術家と呼ばれ、時には真の学徒と呼ばれ、時には政治運動の闘士と呼ばれるだろう。ラカン理論は、それらさまざまな相に根底で通ずるものを前景化した。シニフィアンという概念を導入し、シニフィアンが及ばない領域である現実界との出会い（あるいは出会い損ね）を重視し、精神分析を存在論の深みに達せしめることによってその問題提起はなされたのである。このような理論は、硬直しつつあったフロイトの概念を再び形成途上のものとして新たな局面を付加したのみにとどまらず、現代思想そのものが避けて通れない広範な射程を持っている。

## 次章に向けて

概念を形成途上のものとして理論的發展を目指すこと、芸術表現、社会変革を志向する政治的実践といったものは、現実界という概念において、ラカンの精神分析と重なり合うということをここまで見てきた。

しかし、変革の契機がもたらされることなく、日常が滞りなく営まれているとなれば、

それは「外傷的なもの」、すなわち現実界が覆い隠されているということである。つまり、主体が安定を得るためには、運動としての真理ではなく、アルチュセールやバディウによって批判の対象となった静的な真理や、知の体系がなくてはならない。次章ではそうした見地から、知の体系が主体の安定のために求められているということを考察する。それは、ラカン理論において真理や幻想はどのように扱われるのか、どのように主体の欲望とかわっているのかという問題となる。

#### 第1章 注

(1) Lacan (1978), p.301. 邦訳下巻 p.145.

(2) *ibid*, p.360. 邦訳下巻 p.236.

(3) *ibid*, pp.30~31. 邦訳上巻 p.30~31.

(4) Fink (1995a), p.223.

(5) *ibid*.

(6) Evans (1996), p.187.

(7) Ortigues (1962), p.60. 邦訳 p.83.

(8) *ibid*.

(9) *ibid*, p.61. 邦訳 p.84.

(10) Fink (1995a), p.224.

(11) *ibid*.

- (12) Lacan (1975), p.267. 邦訳下巻 p.129.
- (13) Lacan (1978), p.123 邦訳上巻 p.164.
- (14) Lacan (1975), pp.269～270. 邦訳下巻 p.133.
- (15) Fink (1995b), p.6. 邦訳 p.22.
- (16) Lacan (1975),p. 189. 邦訳下巻 p.11.
- (17) Evans (1996), p.186.
- ) (18) Lacan (1975), p. 197. 邦訳下巻 p.24.
- (19) Žižek (1995), pp.140～141. 邦訳 p.218.
- (20) Lacan (1975), p.19. 邦訳上巻 p.19.
- (21) Lacan (1973), pp.25～26, p.27. 邦訳 pp.28～29, p.31.
- (22) Fink (1995a), p.224.
- (23) Lacan (1978), p.354. 邦訳下巻 pp.224～225.
- (24) *ibid.*
- ) (25) Lacan, (1973), p.45. 邦訳 p.58.
- (26) Lacan (1978), p.245, 邦訳下巻 pp.61～62.

なお、ここでは言語の他者性から「疎外」という言葉を扱ったが、この概念は、ラカンの精神分析において様々な角度から論じられるべきものである。ラカン自身は以下のようにも述べている。

この働き [cette opération] の出発点が〈他者〉のうちにあるがゆえに、それを疎外

〔aliénation〕と呼ぶわけではない。〈他者〉が主体にとってそのシニフィアンの原因となる場所であるといっても、それはここにおいて、いかなる主体もなぜ自己の原因であるわけにはいかないか、その理由を正当化するにすぎない。(…)

疎外は、われわれがいまその原因の中に示した主体の分裂のうちに存する。

Lacan (1966), p. 841. 邦訳 3 巻 p. 365.

ここでラカンが述べていることは、我々に先行する言語の他者性や、主体が〈他者〉依存的であることを否定しているわけではない。むしろ、それらの観点を当然の前提とした上で、「疎外」という術語に、それ以上の意味を付け加えようとしている。

主体が「疎外」されているという事態に、さらなる別のアクセントを置くにしても、いくつかの論点がある。自分をコントロールしているのは自分だ、と信じる想像的自我と、本来の原因は〈他者〉であるという状況とのギャップを強調する論点は、鏡像段階論とイデオロギー論を絡めつつ、本論の第3章で論じる。また、ここで引いた箇所では、この後、ラテン語の接続詞である *vel* (または) を用いて、「存在か、意味か」、「～か、～か」という論点で「疎外」が論じられていく。ラテン語の *vel* は排反的選言であり、「AかBか」という場合、どちらか片方のみが真となる (Aか非Aかという場合がさらに端的である)。しかし現在我々が日常で用いる英語の *or*、仏語の *ou* は、非排反的選言としてもありえ、「AかBか」というときに、少なくともひとつは真であり、両方とも真という場合もありうる。この *vel* について記述している箇所でラカンは、「存在」という言葉にこの節で紹介したものとは別の意味を込めて、「疎外」を

論じていくことになるが、それについては本論の第5章で扱う。

(27) Lacan, (1973), p.49, 邦訳 p.65

(28) Lacan (1978), p.247. 邦訳下巻 p.63.

(29) ibid, p.375. 邦訳下巻 pp.262~263.

日本語では「衝動」や「欲動」と訳されることが一般的である「Trieb」というドイツ語は、フランス語では、「本能」を意味する「instinct」という訳語が当てられることもあった。しかし、フロイトは「Instinkt」というドイツ語もまた用いており、仏語「instinct」は、「Trieb」に対してではなく、独語「Instinkt」の訳語として充当されるべきである。そして後年は、「Trieb」を訳す際に、「本能、instinct」という語の持つ生物学的なニュアンスを避けて、欲動や衝動を意味する「pulsion」という仏語訳がされていくこととなる。ラカンも後年は「pulsion」という訳語を用いていくが、この1955年に行われた講義では、

「本能」[l'instinct]という言葉は、仏訳者のアンヌ・ベルマン夫人が付け加えたものであることに注意して下さい。フロイトのテキストには欲動[pulsion]しか出てきません。

Lacan (1978), p.118. 邦訳上巻 p.157.

と注意を促しながらも、一般に流布していることを考慮してか、いまだ「本能、instinct」という訳語を用いている箇所が多い。なお『四基本概念』においては、ラカンは「本

能」をまた別の文脈の中で用いていくのだが、それについては本論の第5章の内容を参照。

- (30) Freud (1963), p.32. 邦訳 p.85.
- (31) Fink (2007), p. 122. 邦訳 p.160.
- (32) Freud (1963), p.33. 邦訳 p.86.
- (33) Lacan (1994), p.218. 邦訳下巻 p.30.
- (34) Lacan (1978), pp.124～125. 邦訳上巻 p.167.
- (35) *ibid*, p.125. 邦訳上巻 p.167.
- (36) *ibid*, p.157. 邦訳上巻 pp.216～217.
- (37) Evans (1996), p.44～46.などを参照。
- (38) Lacan (1978), p.157. 邦訳上巻 pp.216～217.
- (39) *ibid*, p.156. 邦訳上巻 p.214～215.
- (40) *ibid*, p.112. 邦訳上巻 p.149.
- (41) *ibid*. 邦訳上巻 p.150.
- (42) *ibid*.
- (43) *ibid*, p.113. 邦訳同ページ
- (44) *ibid*, p.163. 邦訳上巻 p.225.
- (45) *ibid*, p.158～159. 邦訳上巻 pp.218～219.
- (46) *ibid*.
- (47) Nasio (2001a), p.226. 邦訳 pp.211～212.

(48) *ibid*, p.229. 邦訳 p.214.

(49) 度会好一 (1997) によると、当時の社会には女性の性欲は存在しないというディスクリールもあれば、それに反するディスクリールもあったようである。様々なイデオロギーがあったということだろうが、ヨーロッパの特定の社会階層においては、女性の性欲の存在を否定するイデオロギーが支配的だったのではないだろうか。こうした抑圧が、後のフロイトの活躍を準備することになったのだろう。

) (50) Lacan (1978), pp.369~370. 邦訳下巻 p.254.

(51) *ibid*, p.56. 邦訳上巻 p.67.

(52) *ibid*, p.88. 邦訳上巻 pp.112~113.参照

(53) Lacan (1973), pp.15~16. 邦訳 p.15.

(54) Lacan (1978), p.267. 邦訳下巻 p.93.

(55) Lacan (1973), p.13. 邦訳 p.10.

(56) Fink (1995a), p.57~58.

) (57) Lacan (1978), p.251. 邦訳下巻 p.70.

(58) *ibid*, p.253. 邦訳下巻 p.73.

(59) *ibid*, p.374. 邦訳下巻 p.260.

(60) Freud (1961b), pp.279~280. 邦訳 p.152.

(61) Lacan (1973), pp.113~114. 邦訳 p.162.

(62) *ibid*, p.114. 邦訳 pp.162~163.

(63) Žižek (2005), p.172. 邦訳 pp.280~281.

文中の引用部分は Drury, M. O'C, "Conversation with Wittgenstein", in *Recollections of Wittgenstein*, Edited by Rush Rhees, (Oxford University Press, 1984), p.125.からの重引。

(64) Lacan (1973), p.34. 邦訳 p.42.

(65) *ibid*, p.228. 邦訳 p.342.

(66) Fink (2004), p.68.

(67) Lacan (1978), p.242. 邦訳下巻 pp.56～57.

(68) Lacan (1973), p.119. 邦訳 p.171.

(69) Belsey (1984), p.62. 邦訳 p.95.

(70) *ibid*.

(71) Lacan (1973), p.119. 邦訳 p.170.

(72) *ibid*, p.211. 邦訳 p.315.

(73) *ibid*, p.37. 邦訳 pp.47～48.

(74) *ibid*, p.212. 邦訳 pp.316～317.

(75) Baas (1988), p.64. 邦訳 p.140.

(76) Lacan (1973), p.121. 邦訳 p.175.

(77) Baas (1988), p.65. 邦訳 pp.140～141.

(78) *ibid*.

(79) *ibid*, p.65. 邦訳 p.142.

(80) *ibid*, pp.65～66. 邦訳 pp.142～143.

(81) *ibid*, p.66～67. 邦訳 p.144～145.

- (82) *ibid*, p.67. 邦訳 p.146.
- (83) *ibid*, p.81. 邦訳 p.170.
- (84) Lacan (1973), p.119~120. 邦訳 p.172.
- (85) Lacan (1978), p.362. 邦訳下巻 p.241.
- (86) *ibid*, p.361. 邦訳下巻 p.240.
- (87) *ibid*, p.362. 邦訳下巻 p.240.
- (88) *ibid*, p.280. 邦訳下巻 p.112.
- (89) *ibid*.
- (90) *ibid*, p.370. 邦訳下巻 pp.254~255.
- (91) Lacan (1973), p.24. 邦訳 p.26.
- (92) *ibid*, p.25. 邦訳 p.27.
- (93) *ibid*, p.25. 邦訳 p.28.
- (94) *ibid*, p.25. 邦訳 p.28.
- (95) *ibid*, pp.25~26. 邦訳 pp.28~29.
- (96) *ibid*, p.36. 邦訳 p.45.
- (97) *ibid*, p.36. 邦訳 p.46.
- (98) *ibid*, p.23. 邦訳 p.24.
- (99) *ibid*, pp.31~32. 邦訳 p.38.
- (100) *ibid*, p.44. 邦訳 p.56.
- (101) *ibid*, p.40. 邦訳 p.51.

- (102) Freud (1961b), p.530. 邦訳 p.311～312.
- (103) Lacan (1973), p.15. 邦訳 p.14.
- (104) *ibid*, p.122. 邦訳 p.176.
- (105) Althusser (1994), p.149. 邦訳 p.189.
- (106) *ibid*, p.152. 邦訳 p.193.
- (107) *ibid*, p.156. 邦訳 p.198.
- ) (108) *ibid*, p.159. 邦訳 pp.201～202.
- (109) *ibid*, p.159. 邦訳 p.202.
- (110)  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ の用例としては、plato(1976b), 968c～d に、適している者たちすべての「名簿」という意味で用いられているのが見られる。邦訳 p.782.
- (111) Althusser (1994), p.160. 邦訳 p.203.
- (112) Badiou (1989), p.60. 邦訳 p.93.
- (113) *ibid*, p.19. 邦訳 pp.27～28.
- ) (114) Althusser (1994), p.152. 邦訳 p.193.
- (115) Lacan (1978), pp.370～371. 邦訳下巻 pp.255～256.
- (116) 以下のハイデガーの記述を、この人間存在だけが持つ遅しさと併せて考えることは、決して無理のあることではないだろう。

しかし、もしわれわれが通俗的明証性によって騙されまいとするならば、《全体としての有るそのものへの問》としてこの《なぜの問》が、もちろんわれわれを単な

る言葉の遊びとはまったく違ったところへ連れだすことは、明らかであろう。しかし、このことは、この間の自分自身への打ち返しを本当に実行できるだけの精神力をわれわれがなお所有している、という前提の下においてである。なぜなら、この打ち返しは言うまでもなく自然に起こることではないからである。ここでわれわれは、この卓越した《なぜ》の間がその根拠を或る跳躍のうちにもつ、という経験をするのである。その跳躍によって人間は、自分の現有のあらゆるかつての安全性から、その安全性が本当であるにせよ、思い込みに過ぎないにせよ、跳び下りるのである。この間を問うことは、ただ跳躍において、そして跳躍としてのみ、成立する。それ以外にはまったく成立しない。

Heidegger (1976), pp.7~8. 邦訳 p.9.

ここでハイデガーが述べる、「この間の自分自身への打ち返しを本当に実行できるだけの精神力」とは、ラカンが述べた「遅しさ」を思わせる。

(117) Lacan (1973), p.11. 邦訳 p.8.

(118) ibid, p.22. 邦訳 p.23.

(119) Badiou (2010), pp.4~5.

このテキストは、2009年にロンドン大学で行われたカンファレンスの書籍化である。フランス語でも出版されており、2012年に邦訳が刊行されている。本論の引用箇所は、英語版を底本とし、仏語版と邦訳も適宜参照した。以下に、仏語版と邦訳の参照ページを順に記す。仏語版 p.12. 邦訳 p.21.

- (120) Badiou (1989), p.135. 邦訳 p.88.
- (121) Badiou (2010), pp.6～7. 仏語版 p.15. 邦訳 p.24.
- (122) ibid, p.7. 仏語版 p.16. 邦訳 p.25.
- (123) ibid, pp.4～5. 仏語版 p.12. 邦訳 p.20.
- (124) ibid, p.7. 仏語版 p.15. 邦訳 p.24.
- (125) Badiou (1989), p.138. 邦訳 p.89.
- ) (126) ibid, pp.24～25. 邦訳 p.17.
- (127) ibid, p.65. 邦訳 p.100.
- (128) ibid, p.65. 邦訳 pp.100～101.
- (129) Celan (2000), p.267.
- (130) 中村朝子訳 (1992), p.428.
- (131) Badiou (1992), pp.267～268.
- (132) 三島由紀夫(2006), pp.91～92.
- ) (133) ibid, p.70.
- (134) 三島由紀夫(1992), p.110.

少年時代の三島をモデルとした「詩を書く少年」の主人公にとっては、詩とは卑俗な現実から遊離した言葉遊びでしかなく、「書かれた恋」や「詩に歌われた恋」ではない、実際の恋愛や、卑近な生活感に詩にとっての邪魔者でしかない。この短編の最後は、「(…)自分が詩人ではなかったことに彼が気が附くまでにはまだ距離があった。」(p.117.)という一文で閉じられている。



## 第2章 精神分析における幻想と真理

### 序

病を治療する、という現場では「真理」が求められる。澤瀉久敬『医学概論』には以下のような記述がある。

(…) 医学的診断においては、その誤謬を訂正する一つの有力な手段をもっている。それは病理解剖という方法である。ここに認識としての（つまり実践としてではなく）医学の最も進んだ一点がある。病理解剖によってその病変が実証的に示されるなら、我々として、それ以上何も言い得ないのである。(1)

この後、機能の衰えなど、器質的に明確に確認されないケースもありうることから、病理解剖による実証にも限界があることが述べられるが、基本的には、医学・治療における真理とは、判断と事実との対応関係である。すなわち対応説的な真理である。同書では、病気であると判断されるのは患者本人の苦しみという、主観によるものだとも述べられるが(2)、やはり、病因の特定に関しても、治療の効果に関しても、はっきりと物理的な事実が確認されることが最上だろう。澤瀉は以下のように綴っている。

自己中心的に外郭へと回転してゆくロゴスは、逆の方向から、ものによって限定されてこなければならないのである。すなわち、自分の体系を抽象的に構造する代りに、もの

の姿——真実在——を、知識の主体は有りのままに受け入れねばならないのである。換言するならば、我々はただ自分で考える代りに、まずもの——事象——の有るがままの姿を、そのままに捉えねばならないのである。(3)

しかし、精神分析が対象とする無意識は、病理解剖によって検証されうる物理的な器官ではなく、概念操作の産物でしかありえない。では、ラカンが精神分析によって目指す治療では、真理はどのように扱われるのだろうか。精神分析では主体の欲望が問題となるが、この章では、精神分析における真理と欲望の密接な関わりを検討していく。

## 1. ラカンの整合説的立場

第1章で見てきたとおり、ラカンの精神分析は、人間が話す存在であるということが究極の立脚点となっている。ラカンの主張の中でよく知られている、「無意識は言語のように構造化されている」という言葉にそれはよく表れているし、同様によく知られた「欲望とは他者の欲望である」という主張も同じ意味で読み取れる。この場合の「他者」とは、言語に他ならないからである。この点をあらためて確認するために、言語の他者性について、フランクが述べたことを以下に見てみる。

ラカンは外来性〔foreignness〕について以下のように説明している。私たちはディスクールの世界へと生まれてくる。私たちの誕生に先立ち、私たちの死後も続くであろう、ディスクールとランゲージュのなかへと生まれてくるのである。子供が生まれてくるは

るか以前から、両親の言語的宇宙のなかで、ひとつの場所が子供に用意されている。両親は、いまだ生まれていない子供について語り、子供にぴったりの名前を選ぼうとし、子供のための部屋を準備し、家庭のさらなる構成員とともに彼らの生活がどのようなものとなるのかを想像し始める。子供について語るのに彼らが用いる言葉は、何世紀とは言わないにしても、何十年もの間しばしば用いられてきたものであり、長年の使用にもかかわらず、両親はそれを[自分で]定義したり再定義したりはしない。それらの言葉は、何世紀もの伝統によって彼らに受け継がれてきたものである。それらは、ランゲージュの〈他者〉(ラカンがフランス語で言う *l'Autre du langage*)、私たちが言語学的な〈他者〉、あるいはランゲージュとしての〈他者〉として表現しようとしているものを構成しているのである。<sup>(4)</sup>

このような、自らに先立って存在し、自らが死んだ後も残り続ける言語の空間に、我々は遅れて参入するほかない。ダイラン・エヴァンスは、日本語やフランス語といった一つ一つの国語をラングとして、それと区別してランゲージュについては、「言語の一般的な構造」としている<sup>(5)</sup>。その構造には言語だけでなく、ラカンが言うところの「我々が一緒に警察署長の所にいるのか、一緒にこの教室にいるのか、一緒に旅行しているのか」という「我々が位置づけられている様々な平面」<sup>(6)</sup>をも含まれる。「私が自分がある人に対しその人の息子として定義し、その人を自分の父と定義している」<sup>(7)</sup>という、「非物質的」な次元もまた同様である。こうした社会的紐帯もまた、我々の欲望を規定するという意味では、ラカンの意味でのランゲージュということになる。ラカンによれば「私が父とか息子と

かいう語を発音できる前の段階においてすら、そして父がもうろくして父とか息子とかいう語を最早発音できなくなってしまうても、私と父のまわりにある人間的システムが、私達二人を父と子として——そのことが含む全ての結果と共に——すでに定義しているから」<sup>(8)</sup>だ。以上はこれまで述べたことの確認だが、このような言語としての〈他者〉が、真理や欲望とどのように関わっているのかをこれより検討していく。

ランゲージュという掟に基づいて発話＝パロールがなされるわけだが、ラカンはパロールを二つの平面で区別する。

一つは「再認という平面」である。これは、「主体を変形し、主体をコミュニケーションし合う人間主体として打ち立てる契約を主体間に取り結ばせるという面」<sup>(9)</sup>である。これは既に触れたような、言語を含む我々を規定する社会的構造や、その構造を強化していく発話のことである。この側面が、ラカンの意味でのディスクールという術語が持つ意味と多く重なり合う<sup>(10)</sup>。

パロールのもう一つの平面とは、「コミュニケーションの内容という平面」である。これについてラカンは、「そこでは呼び掛け、討論、知識、情報等のあらゆる段階を区別することができますが、結局のところ対象についての一致を目指すものです。」と述べている。この場合、「パロールが表現している対象のほうにアクセントが置かれて」いる<sup>(11)</sup>。こちらは、いわゆる指示対象と言表との一致という局面である。

しかしラカンは「ある経験を科学的検証に従わせれば、それでその経験それ自体に科学的内実が具わっていると我われは誤って考えがちです。」<sup>(12)</sup>と述べ、「同定の要請に応える参照関係 [référence au besoin d'identification]」のような、「実証主義的立場に暗に含まれて

いるこのような超越的補足を、我われは無しで済ますことができる」<sup>(13)</sup>とも主張している。

これは、ラカンが言語において対象との一致以外の水準を強調しようとしているということである。

ではラカンはランガージュをどのようにとらえていたのだろうか。ランガージュを構成する単位として記号 [signe]、すなわち一対のシニフィアンとシニフィエがあるわけだが、記号はものそのものではなく、代理でしかない。では、対象との一致という側面以外では、記号の意味はどのように担保されるのだろうか。それは、記号と記号との関係、記号同士の関係によって、である。

ラカンは、「象を「象」という語に置き換え、太陽を円に置き換えること」<sup>(14)</sup>について述べている。この代理物について、彼は象徴 [symbol] という言葉も用いる。しかし、こうした記号や象徴は、それが表象する事物との対応関係ではなく、他の記号との関係において意味が確定される。その意味は記号によって形成されるネットワークの位置によって確定されるのだ。先ほどの円で示された太陽について、ラカンは以下のように述べる。「それ [円で示された太陽] が何らかの値打ちがあるのは、この円が他の諸々の定式との関係の中に置かれ、これらの定式がこの円と共に (...) この円の位置付けられている象徴的なもの全体を構成する限りにおいてだけです。象徴は、象徴の世界の中で組織化されない限り、何の値打ちもありません」<sup>(15)</sup>と述べ、事物との対応関係ではなく、象徴同士の相互関係によって意味が決定されることを述べた。この点は、本論の第1章で触れたオルティグの記述とも一致する<sup>(16)</sup>。また、「キリンを「キリン」と呼び、象を「象」と呼ぶことは、キリンを「象」と呼び、象を「キリン」と呼ぶことよりも正当な理由があるわけではありません」<sup>(17)</sup>

とラカンは述べているが、これはどのような外界の事物に、どのような音素や文字を対応させるかは恣意的であることを述べている。あくまで、対応関係に必然性を求めるのではなく、シニフィアン同士の関係が重視されている。そして、こうした象徴的ネットワークは閉じられているとラカンは強調する。「記号の体系はそれ自体で全体を形作っている」し、「記号の体系は出口のない一つの秩序を設立している」<sup>(18)</sup>。

言語によって異なった文法があり、異なった音素や文字で、それぞれのやり方で分節化がなされる。だが、そうした言語のうち、いずれかが特権的に現実接近しているという序列をつけることはできない。それぞれの国語（ラング）は、それぞれの整合性をもって成立している。記号についてだけでなく、それによって構成される文についても、ラカンは「真理と誤りとを分けているものは、ディスクールにおける矛盾である」<sup>(19)</sup>と述べていることから、ここで問題になっているのは、対応説的な真理ではなく、整合説的な真理だということになる。

フィンクは、このようなラカンの発想について以下のように述べている。「ラカンの理論において、今やシニフィアンは何も表象 [represents] しない。(…)それが表象する事物の代理をせずに、ラカンの理論において、シニフィアンは、その称するところのそれが表象するものを殺害することによって、創造する」<sup>(20)</sup>。

## 2. アルチュセール、バディウ、ラカンの真理観の対比

第1章では、現実界の見地から、アルチュセールやバディウの社会変革を志向する哲学とラカンの精神分析の共鳴しうる点を検討してきた。そこで触れた、アルチュセールやバ

ディウの真理観を、ここであらためて整理していく。

アルチュセールは『科学者のための哲学講義』において、「あらゆる哲学的命題はテーゼである」、したがってそれらは独断的命題である。」<sup>(21)</sup>と述べているが、そこでの叙述スタイルもまた、言語の閉鎖した系としての側面に依拠していると言えるだろう。「哲学的テーゼとは、(…) 厳密に科学的な意味で (実験科学で検証 [preuve] にかんして言われている意味で) 検証されえない、と言う限りにおいて、独断的命題と見なしうるのである。」<sup>(22)</sup> という箇所からもそれは見てとれる。ここでアルチュセールは、独断的に語られるテーゼが相互に関連するというスタイルを目指す。

**テーゼ 6** 哲学は、テーゼと呼ばれる独断的諸命題として配列された言葉からなる。

**テーゼ 7** 諸テーゼは、ひとつの体系 [un système] のかたちをなして、たがいに関連している。<sup>(23)</sup>

ここでアルチュセールは外界との対応を重視するのではなく (独断的なことから)、相互に関連するひとつの体系について強調している。

バディウもまた、用いる術語は違えども、言表と事物との一致以外の側面を重視する。バディウにとって、指示対象と言表の一致という水準においては、「la véridicité」と彼が呼ぶものしか存在せず、一致しているかどうかは、「véridique」であるかどうかという表現になる。「véridicité」の語源にあたるラテン語「veridicus」は、「真実の」「正当な」を意味する

「verus」と、「述べる」「語る」を意味する「dico」の二つが合わさったものであり、「真実を話す」「本当の事を言う」「真実の」を意味する形容詞である<sup>(24)</sup>。仏語「véridicité」は、「真実性」「正確さ」「誠実」と訳されることが多い。バディウは、百科全書的な分類項目に帰属するという意味で「véridique」を用いており、それを踏まえて、既訳の文献では「véridicité」を「適合性」、「véridique」を「適合的」と訳している<sup>(25)</sup>。本論でもこちらの訳語を採用したい。そして、バディウによれば、適合性は真理と区別されねばならない。「真理 [la vérité] を「主観と客観の適合」として定義することは論外である」<sup>(26)</sup>とバディウが述べるところから見てもそれは明らかだろう。「知識」や「累積した知」と真理は区別されねばならない<sup>(27)</sup>。真理への過程は、「百科全書的な整列化を全く排除している」し、「百科全書は知の次元に属し、真理のそれには属さない」のだ<sup>(28)</sup>。

アルチュセールは「真である」[vraies] ことと、「正しい」[juste] ということを区別し、「『真実』[le <vrai>] は認識に関係するのに対し、『正しさ』[le <juste>] は実践に関係する」<sup>(29)</sup>と述べている。アルチュセールにとっては「真実」[le vrai] と「正しさ」[le juste] の二項対立があり、バディウにとっては「適合性」[la véridicité] と「真理」[la vérité] という二項対立がある。この両者の二分法がどのような点で合致し、どのような点で相違するか、対比してみる。まずこれらの対立関係を図示した上で、その内容を確認していく。

	対応説的（指示対象との一致）	対応説的でない
アルチュセール	真実 [le vrai] 真理 [la vérité]	正しさ [le juste]
バディウ	適合性 [la véridicité]	真理 [la vérité]
ラカン		真理 [la vérité]

アルチュセールにとっての「真実」[le vrai] はバディウにとっての「適合性」[la véridicité] の概念と重なり合い、これらは否定的な概念として用いられている。他方、アルチュセールにとっての「正しさ」[le juste] は、バディウにとっての「真理」[la vérité] と重なり合い、こちらは肯定的な概念として用いられている。さらに、アルチュセールは『科学者のための哲学講義』では、「真実」[le vrai] という語を主に用いているが、それより後に行った講演「哲学の変革——グラナダ講演（一九七六年）」では「真理」[la vérité] という言葉も用いており、それは本論の第1章で引用した「ロゴスとは〈真理〉[la Vérité] と呼ばれる至高の何ものかの表象であり、この真理の本質は言うことに還元される」としながら、「実践はロゴスとは隔から隔まで無縁であり、言うことや見ることの中で成就するものではない」<sup>(30)</sup>としている箇所である。

ここで言われているように、アルチュセールにとっての「真理」[la vérité] はバディウにとっての「適合性」[la véridicité] と重なる概念である。つまり、アルチュセールとバディウは「真理」[la vérité] を全く逆の意味で用いている。そして、アルチュセールにとって「真実」[le vrai] が「実践」と結び付けられていないことはすでに見たが、そこに加えて「真

理」[la vérité]と「実践」も対立する概念ならば、アルチュセールの中で「真理」[la vérité]と「真実」[le vrai]は同じ意味の言葉と見てよいだろう。先に述べたことの確認になるが、アルチュセールの「真理」[la vérité]と「真実」[le vrai]の意味はやはり、表象の水準である以上、バディウが「適合性」[la véridicité]としたものに他ならない。では、それらに対立するアルチュセールの「正しさ」[le juste]や「実践」の意味は、指示対象との一致とは無関係な領域にあるということになる。

先ほどの図で、一方を「対応説的」としながら、もう片方を「整合説的」とせずに、「対応説的でない」と表記するにとどめたことには理由がある。アルチュセールにとっての「真理」＝「真実」、バディウにとっての「適合性」というグループは、対応説的な真理であることが確かだとしても、アルチュセールにとっての「正しさ」、バディウ・ラカンにとっての「真理」というグループは、整合説的な真理にはとどまらないからである。彼らの二分法は、対応説的な真理と、整合説的な真理という、古来からある二分類を確認してよとするものではない。ラカンが「患者に話させること」を重視するのは、単に患者の言葉に矛盾の無い整合性を求めてなされるわけではないし、アルチュセールにとっての「正しさ」も、単なる整合性ではない。アルチュセールは、「正しい」という属詞は、何よりもまず実践にたいする関係を想定する（例えば、正しい決定、正しい戦争、正しい路線。）としている<sup>(31)</sup>。

彼らは確かに指示対象との一致以外の見地を強調し、そこにおいては整合説的な立場が前提とされはするが、最終目標にはならない。それはこの章の結論部分で明らかにされるだろう。

加えて、アルチュセールについては、注記すべきことがある。既に見てきた、「哲学の変革（1976年）」において、「実践の突出」を重視するアルチュセールの立場と、1967年に行われた講義である『科学者のための哲学講義』でのアルチュセールの立場には違いがあるからだ。『科学者のための哲学講義』でのアルチュセールは、実証主義的な立場、すなわち対応説的な真実と決別しようとはしているが、いまだ、「科学／イデオロギー」「真理／誤謬」という二項対立が生きており、本論の第1章で既に見たようなテーマに傾ききつてはいない。いわばこの時期のアルチュセールは過渡期にある。このアルチュセールの変遷を詳細に追うことは、本論の第3章で行うとして、ここでは実証主義的な立場との決別に注目し、それがラカンの精神分析と重なり合う地点であることに焦点を合わせて取り扱っていく。それでは、ラカン理論における真理の問題に戻ろう。

### 3. フロイトとラカンによるハンス症例の解釈

閉ざされた系の中で、各項の連係によって意味が説明できるとしても、その閉ざされた体系としての知が外界とどのように関わっているのか、つまり出口の問題は残される。命題同士の整合性、つまりランガーシュの閉ざされたシステムという整合説的な概念は、それが我々の経験的な領野といかに関わりあうか、という問いに常にさらされるということである。ラカンは、「出口のない一つの秩序」と言いながらも、「一つは出口がなくてはなりません。そうでなければ、それは狂気の秩序になってしまいますから。」と語る<sup>(32)</sup>。ここから我々は、「出口のないひとつの秩序」は知の体系と言えるのか、それは「幻想」にしかすぎないのではないかという問題に導かれる。出口を持つとすれば、何が出口となるのか。

この出口について考えるために、精神分析における「幻想」〔独 Phantasien, 仏 fantaseme, 英 fantasy〕と「真理」の問題を検討することが必要である。ここでは、ハンス症例として知られる事例についての、フロイトとラカンの解釈の違いから手がかりを探ってみたい。

フロイトが著した「ある五歳男児の恐怖症の分析」、いわゆるハンス症例は、幼い男児が語る幻想と、馬恐怖症についての研究である。フロイトの薫陶を受けたある父親が自らの息子についてフロイトに報告し、それをさらにフロイトが解釈し、またフロイトは少年と直接対面して対話をするこもしている。

フロイトにとって、この症例は、彼の理論の核となるエディプス・コンプレックスの枠組みの中で解釈されていく。母に対する恋着から、父に敵愾心を持ち、しかしながら母を所有する父に同一化しながら成長していく過程だとフロイトは解釈する<sup>(33)</sup>。

しかし、ラカンはこの症例を、「父の不在 [carence]」に力点を置いて解釈した<sup>(34)</sup>。ここで不在と訳されるフランス語の carence は、医学用語で欠乏症というときの欠乏や欠如の意味もあれば、不履行や怠慢といった意味もある。

ハンス少年が、父母のベッドに入ろうとするとき、母はハンス少年をベッドに入れてやらずにいられない。父は、その母の態度を非難するが、母は興奮して言い返し、ハンス少年は結局、母のそばに留まる。

こうした寝室の光景は、フロイトにとっては母への恋着と、それを妨害する敵対者たる父という構図でしかない。しかし、ラカンの読みは正反対のものであり、父の制止が効果をなさずに、結局、ハンス少年が母のもとに置かれてしまうことを問題とする。この夫妻は、少年が成長した後しばらくして離婚することになるのだが、ラカンはここで報告され

ている期間に既に、子供にとって「夫婦関係の連帯性が疑問を抱かせる」<sup>(35)</sup>ものであったことを重視する。他の行動記録からも、ラカンは母子の癒着が成立してしまっていることを強調する<sup>(36)</sup>。

妹の誕生という事件があり、妹も自分も、子供たちは母だけのものではなく父のものでもあると聞かされる<sup>(37)</sup>。しかし、どのように子供が作られるのかは謎のままであり、しかも、夫婦関係の連帯性への疑問がさらなる混乱をもたらす。父が「母を所有する者、父という資格で十分なペニスをもって母を所有する者」<sup>(38)</sup>として機能しておらず、ハンス少年が「パパは嫉妬するべきだよ」「怒るべきだよ」、真の父たれ<sup>(39)</sup>と請願しても、それが果たされることはない。

ここで、特権的なシニフィアンであるファルス [phallus] について述べておく。精神分析では、「ペニス羨望」といった術語があるが、ラカン理論では、実際の解剖学的な器官であるペニスと、ギリシャ語で男根を意味するファルスは区別される。

ファルスとは、十全性を示す特権的なシニフィアンである。子供にとって最初の依存の対象であり、満足と不満足の両極をもたらす〈他者〉、すなわち母親は、子供にとっては自らの運命を左右する完全な存在として感じられる。つまり、母に欠けたものは無いように想像されている。

しかし、母もまた何かを欲望するとすれば、それは母にも欠如があるということになり、その母に欠けたものを埋め合わせる何らかのものがファルスである。母親の欠如を埋め合わせるものとして、子供は最初に自らを差し出す。ファルスについてラカンは以下のように述べている。

子供は、まさに母との関係の中で、母の欲望の中心としてファルスを実感します。そしてその時、子供は、母のこの欲望を維持するような、つまりそれをまさにルアーにかけるような様々な立場へと自らを位置づけるのです。

(…) 子供は様々な程度に、また様々な立場で、母にファルスを提供するものとして自らを母に提示します。子供は母に同一化することもあれば、ファルスに同一化することもあります。ファルスの所持者としての母に同一化することもあれば、また、自らをファルスの所持者として示すこともあります。ルアーにかける関係と私が呼ぶ想像的關係が、ここでは極度に一般化——抽象化ではありません——されています。この関係を介して、子供は自分が母を、単に子供として満たすのみならず、欲望に関しても、つまり母に欠如したものに関しても、満たすことができることを母に対して証明します。<sup>(40)</sup>

ファルスを獲得しようとするのか、あるいは母のファルスであろうとするのか、いずれにせよ、子供の行く先を決定づけるこのファルスの作用が、疑似餌、すなわち「ルアー」になぞらえられている。ここで見られる「ルアーにかける関係」とラカンが呼ぶ「想像的關係」は、本論の第3章であらためて取り扱う、鏡像的な関係と意義を等しくしている。

上記のような、最初に出会う他者の欠如を補填するもの、すなわち欲望すべきものとして示される対象を、ラカンはファルスの不在として、「 $- \phi$ 」と記述する。

子供が自らを差し出してなお、母の欠如を埋めることはできない。そこで、ファルスを持つ者＝父の存在を子供は措定せざるを得なくなる。ここで言う父とは、精神分析におけ

る父の概念であって、実際に家庭内で父親がその役目を果たすかどうかは別の問題である。

ハンスの場合は、子供が母に所有されてしまっているが、母は完全に満たされているわけではない。さりとて、父こそが母の欲望の向かう先であるようにも思われぬが、それでも自分や妹の誕生には母だけではなく父が関わっているらしい。こうした混乱のなかで、ハンスは実際の器官であるペニスに興味を持って、生物や無生物に「おちんちん」はあるのか、妹にもそれがあるはずだ、ママは体が大きいから大きいおちんちんを持っているはずだ、と特別な関心をめぐらせる<sup>(41)</sup>。

ここまで述べたように、ファルスは実際の生殖器を指すわけではなく、ラカンの精神分析においては、抽象度の高い概念である。ジェーン・ギャロップは、「ペニスは、たまたまファルスの記号となる」<sup>(42)</sup>と表現しているが、ハンスの場合に起きていることがまさに当てはまる。この症例において、ハンスの父が「父という資格で十分なペニスをもって母を所有する者」ではないというのは、このような文脈で理解される。父がそのような役割を果たし、ハンスが父との同一化を目指す展開にはならなかったということが、この症例の軸となっている。ハンスは「世界の秩序、つまり、世界のすべての人がファルスをもっているというわけではないということ」<sup>(43)</sup>に取り組み、この問題をなんとか解決せねばならない。その他にも、多くの謎がある。

自分や人間はどこから来たのか。この世界では、誰と誰が対をなすのか。そして自分はその世界の中でどのポジションを取り、そのためには誰に同一化していけば良いのか。同一化の対象として、もしくは所有の対象として、誰を、何を欲望すべきなのか。

このような混乱がまず「不安」をもたらし、「恐怖症」へと進展していく。すなわち、馬

への恐怖である。ラカンは、「不安」から「恐怖症」へ進行する経緯を以下のように述べる。

神経症的葛藤において、恐怖は、前線で防衛する要素として、それとはまったく異なる何か——つまり、本性上対象をもたない不安 [l'angoisse] に——対抗する要素として登場します。これが、恐怖症 [la phobie] について我々が言うことのできることです。

(44)

未解決のままの混乱から、嘔む馬という、ファルスを剥奪する恐怖症の対象を持つこと  
によってハンスは「暫定的な解決」 [la solution provisoire] <sup>(45)</sup>を得ているのである。

主体がある形を選択するのは、その形がある機能を果たすから、つまり何らかの状態の、  
ハンスの場合は不安状態の、一時的安定をもたらす機能を果たすからです。不安のある  
恐怖へと変形させる機能を果たさせるために、主体はひとつの形を選択し、この形が停  
止点、項、基礎杭になります。<sup>(46)</sup>

また、恐怖症対象である馬は、ハンスにとって謎だった出産にも結びつく、多義的なシ  
ニフィアンである<sup>(47)</sup>。ラカンは、「恐怖症のいかなるシニフィアンの要素も一義的な意味を  
もつことはなく、また、ただひとつのシニフィエの等価物ではない」<sup>(48)</sup>とも述べている。

ハンスが語る内容は様々である。二頭の麒麟や、父とともに違反を犯す場面や、自分  
が多くの子供の世話をする場面や、自分が母と結婚し父は祖母と結婚するという空想的シ

ナリオ、コウノトリ、錠前屋や配管工についての多くの空想、排泄物や男性器への執着。それら全ては、上述のような問いを説明するための神話的な創造物であり、つまり世界や己のありようと来歴を説明するための試みである。ラカンは次のように述べた。

我々の科学文明のように神話が一見不在であっても、神話がどこにもないとは思わないでください。個人的神話が、いわゆる神話と同一のものとして再建されるというわけでは決してないとしても、ひとつの性格が両者に共通のものとしてあります。つまり行き止まりにおける、閉ざされた状況における、ひとつの解決という機能です。ハンスは彼の父と母の間でこの状況にあります。個人的神話は、神話的発展のこの根本的機能を我々が十分にとらえるなら、小規模ですがいたるところで再現しています。この根本的機能とはつまるところ、解決のありとあらゆる不可能な形をシークエンスとして表現することによって、ある不可能な状況に対処することです。

この点で、神話的創造はある問いに答えています。可能な開口として、また同時に不可能な開口として現れているものの一連の回路を、神話的創造は踏破します。この回路が完成すると何ものかが実現され、それは、主体が問いという水準にいたことを意味します。<sup>(49)</sup>

ハンス症例にあつて、父と母との関係をはじめとする理解しがたい状況で「問いの水準にある主体」から、何らかの解決をはかるために神話的創造がなされたということが述べられている。

フランクは「主体の心もとない実存が維持されるのは、幻想によってである」<sup>(50)</sup>と述べているが、それはまさに幻想の神話的機能＝世界を説明する機能によってもたらされる。ハンスが幻想の中で語る諸事物は、このような文脈の中で一つ一つ解釈されるべきだが、フロイトはそれをエディプス・コンプレックスという単一の神話に回収していく。フロイトの介入はハンスが歩む過程において確かな効果を持っている。

フロイトは、ハンスがなぜ症状を呈したのかについて説明する。フロイトはハンスにとって「全てを先に知ることができる、神様と話している」人物である<sup>(51)</sup>。ここにおいて、フロイトは父が果たすことができなかった「正しい神話形成の必然性に応えるような十全な機能を担うことができる人物」<sup>(52)</sup>であり、まさに「象徴的父」<sup>(53)</sup>である。そして、ここでは、フロイト理論の現実との対応における真理値とは関係なく、知を担う人物がいるということ自体が重要なのである。ハンスの幻想の中の一つ一つの事物を解釈する紙幅の余裕はないが、不安から恐怖症に進展するハンスの症状は、自分のおしりとペニスを取り外す配管工の幻想を語ることで寛解に向かう<sup>(54)</sup>。フロイトによれば、この取り外しはさらに大きなものを取り付けてもらうためであり、いずれ自分が大人の男性になるというイメージがハンスに休息をもたらし、この後、いわゆるノーマルな異性愛者として成長することとなる。ラカンによれば、これはより大きなものを取り付けるところまで展開しておらず、自分を去勢する何者かのイメージ化でしかない<sup>(55)</sup>。しかし少なくとも、自分が母を満足させる存在ではなくなることであり、それは母子の癒着を断ち切る光景であるだろう。

#### 4. 精神分析において幻想と真理の機能はどのように理解されるか

臨床家の立場から、J・D・ナシオは、「我々が幻想を抱くのは、我々自身の最も根底において我々を煽り立てる欲望を我々が持つからであり、現実性を考慮せずに、直ちに満足することを欲する攻撃的で性的な欲望を持つからである」<sup>(56)</sup>と説明する。幻想とは、「我々に無意識的に住まう貪欲な狼」の気を逸らせるための、「欲望の満足を情景に位置づけ、欲望の緊張を緩和する、カタルシスの心的劇場」である<sup>(57)</sup>。ここでは、幻想は、不道徳で不謹慎である欲望が満たされる場面についての空想でしかないように思われる。

しかし、ナシオは、「幻想はリアリティを形作ることを本分とする」とも述べる<sup>(58)</sup>。それは見るものや情動的に問題になるもの全てに色をつける眼鏡であるが、我々はその眼鏡をかけていることすら忘れていたのだと<sup>(59)</sup>。ナシオがそのことを述べている箇所を見てみる。

我々は存在するものを見ずに、我々が見たいものを見て、我々の幻想に基づいた、我々が見なければならぬものと、幻想を勢いづかせる欲望を見るのである。結局は、存在するがままの諸事物を我々は見ず、我々が欲し、幻想を抱く、そうした諸事物を見る。さて、我々は我々が欲するものなのだということから鑑みて、我々は以下のように述べることで結論することができる。我々は在るものを見ず、我々であるところのものを見るのだと。<sup>(60)</sup>

ここに来て、幻想は二つに区別されるのではないかと、という問題に導かれる。幻想は、不道徳で社会的に許されない、猥褻で攻撃的な欲望が満たされる光景なのか。それとも、

我々のリアリティを形成する、内的なフィルターなのか。

この区別について考えるときに、ハンス症例において示された幻想についての定義、すなわち神話的創造物、問いの水準から発せられたものとして幻想を位置づけることが大きな示唆を与える。リアリティを形作ることこそが、幻想のより根本的な機能である。先ほど幻想の神話的機能について述べたが、ラカンは「神話はカント的意味での図式〔un schème au sens kantien〕という特徴を帯びている」とまで言うのだ<sup>(61)</sup>。

そして世界の来歴やありよう、またその中で自分がどのように位置づけられるかが定まらなければ、我々は欲望することもままならない。男らしさと女らしさが定義付けられ、それが対をなすものだと示されなければ、社会によっていわゆる健全と是認される性生活に我々は辿り着けない。そして、いわゆるノーマルな基準が示された後に初めて、不道德な禁じられた欲望は成り立ち得るのだ。しかし、不道德な欲望が満たされる場としての幻想も、リアリティを形作る神話的創造物としての幻想も、欲望することを許すという機能においては、全く矛盾しないのである。これはナシオが述べる「性的関係の中心に出現し、オルガズムに達するためにこの支えを利用する」ものとしての幻想の説明にも一致する<sup>(62)</sup>。フィンクもまた臨床の立場から、女性の患者から非常に良く出てくる幻想として、貧困のために売春婦にならざるを得ない、という幻想をあげている<sup>(63)</sup>。これは、金銭と性的快楽に対する欲望の露骨な表出、として見られるべきではない。ここまでの文脈に即して考えれば、おそらくこの種の幻想を語る患者にとっては、「女性または自分が性欲を持つ」「女性または自分が性的快楽を楽しむ」という事態、あるいは命題が、当人の世界についての認識において整合性を持たないのだ。そこで、貧困のためにあえなく売春婦になるという

幻想の中で、自分と性行為との関係性が整合性を持つ。そのように解釈されるべきだろう。

ナシオの「幻想を勢いづかせる欲望」という記述は、幻想が欲望することを可能にするものだとすれば、順序が逆転した記述のようにも思われる。しかし、欲望することを可能とするために、欲望が幻想を求めるという意味なら、「欲望が幻想を勢いづかせる」という記述もありえるだろう。フィンクを示した例にも見られるように、欲望の前提条件としての幻想と、禁じられた不道德な欲望を満たす白昼夢的な場面としての幻想というのは、重なり合っている。先ほどの例は、欲望によって幻想された場面でもあり、欲望することを可能にする幻想でもある。またこの欲望することを可能にする前提という見地は、ラカンが幻想の防衛的機能を強調していることにも合致する<sup>(64)</sup>。これまでに挙げた例を見ても、世界を説明する知の体系や意味が不整合であるとき、欲望もまた機能不全を起こすと言うことができる。これはまさに、我々の欲望や思考を規定する大文字の〈他者〉の欠如、すなわち現実界を覆い隠すための幻想の機能、すなわち防衛的機能を指摘している。これは、幻想がベールと呼ばれることとも無関係ではない<sup>(64)</sup>。

こうした、欲望が機能不全を起こさないための知の体系、欲望を可能とする前提条件になる布置結構としての幻想を確認すれば、ラカンの精神分析における、幻想と真理についての関係が明瞭になる。エヴァンスは、「分析治療の進行において、分析家は微に入り細に入り、分析主体の幻想を再構成する」<sup>(66)</sup>と述べる。そして患者（分析主体）は自らの幻想を発話によってテーマ化せねばならない。自らの欲望を規定する構造を現前させた上で組み替えるという作業が、ラカンの精神分析では求められている。

一方、真理はラカンにとって、前もって形成された充溢した状況の中で、分析家によっ

て分析主体に曝露されるために待ち受けているのではなく、反対に、治療それ自体の中で、段階的に構築されるものである<sup>(67)</sup>。「真理はその不活動の中でつかむことのできる与件ではなく、運動中の弁証法」<sup>(68)</sup>なのだ。

この、段階的に構築されるべき運動中の真理と幻想は、同じことを指し示している。この類比によって、ラカンが「あらゆる真理はフィクションの構造を持っている」<sup>(69)</sup>と述べた意味がはっきりとするだろう。

そして、幻想と真理をともに欲望を可能とする条件としてとらえれば、分析の作業が真理の発見というよりは、真理の構築であることは明らかである。この欲望が流れる回路が滞り、行き詰っていることを発話によって明らかにし、再構築するのだから、分析における真理は確かに「人を解放する真理」である。ラカンはこの「人を解放する真理」について、注意を促す。

しかし、気をつけてください。このような語やレッテルを信用してはいけません。我々がそれぞれの具体的分析経験に求める真理とは、上位の法の真理ではありません。我々が求める真理が、解放する真理であるとしても、それはこの真理を主体の隠匿点〔un point de recel〕に求めるからです。つまり、我々が求める真理はきわめて個別的な各人にとっての真理なのです。<sup>(70)</sup>

欲望の前提条件としての真理が、個別的な真理となることは不自然ではないだろう。では、真理が主体の隠匿点に求められるとはどのように捉えられるだろうか。ここにも、幻

想との類比が必要である。幻想は、欲望や思考を規定する構造における不整合、つまり大文字の〈他者〉の欠如を覆い隠すものであった。真理が隠匿点に求められるということも、そのように理解されるべきである。

## 5. 意味作用と欲望の関係

このように、真理や幻想が欲望を可能にするための前提条件であると確認したことで見えてくるのは、意味と欲望の関係である。すなわちそれはラングージュと欲望の関係とも言うことができる。ラカンは以下のように述べている。

私は、分析が我々に、意味作用の行為によって規定されたものとして示している欲望の問題系を導き入れました。しかしまた、欲望が意味作用の行為によって規定されるといっても、そのことが欲望の意味を、何か完成された仕方で引き渡してくれるわけではまったくありません。欲望は、こう表現してよければ、この意味作用の行為の副産物である、ということもあり得ます。<sup>(71)</sup>

我々が欲望するとき、それは我々に先立つラングージュの範囲内でしか欲望されえず、欲望はラングージュを通して解釈され、再認されるのである。我々の欲望は、「我々が個人として暗唱させられたり教え込まれたりする以上にそこに組み込まれてしまっている伝統によって構成された象徴体系」<sup>(72)</sup>を基盤としている。

ラカンは、「我々のディスクールがそこで生起しているこのラングージュの体系は、我々

のあらゆる意図を遥かに越える何ものかであって、我々の意図をこの体系に位置づけることはできても、それはほんの束の間のことに過ぎないのではないでしょうか。」<sup>(73)</sup>と問いかける。フランクは、ランゲージが疎外の基礎的な形式をもたらすということを述べている<sup>(74)</sup>。ある言葉が無ければその概念を持つことはできないし、言語や文化によって分節化がなされていなければ我々はそれを弁別できない。そして、その分節化されたものは、規則によって許された範囲内では組み合わせることはできないのだ。こうした、現行のランゲージを通してしか欲望できないという、己のうちの他者性（あるいは他者のうちにしか己が無いという事態）は精神分析にとって主要なテーマであると言える。

ここまで、本来、治療のためにあった精神分析が真理や意味作用をどのように問題とするか見てきた。当然、この章の冒頭で例として挙げた、解剖学的事実に基づく医学とは異なったアプローチになるわけだが、医学ではなく、他の哲学の領野から見た場合、その特異性はどのようなものになるか、簡単な考察を述べておく。

たとえばマイケル・ダメットは『分析哲学の起源』で、分析哲学の文脈を整理しながら、「客観的ではあるが非現実的な存在者」[objective but non-actual entities]<sup>(75)</sup>のようなものがあるとして、我々はそれをどのような器官で把握するのか、という問題提起をしている。ダメットは、フレーゲが文の「思想」[thought] と呼んだものを通してこの疑問を示す。ダメットによると、「ある時点では真で、別のある時点では偽であるとか、またある主体にとっては真で、別のある主体にとっては偽であるといったことはありえず、むしろ思想とは、まったく端的に真であるか、あるいはまったく端的に偽であるようなもの」<sup>(76)</sup>としている。そのようなものがあるとすれば、以下のような問題が出てくる。

われわれは、われわれの感覚を介して物理的諸対象を知覚するのであり、しかも、いかなる場合でもある特定の仕方ですれらを知覚する。すなわち、ある何らかの感覚様相の下で、ある特定の感覚器官を介して、一定の距離を隔てて、一定の方向から、特定の物理的状況下で、といった具合である。だがそうだとすると、われわれはいかなる器官によって思想を把握するのだろうか。思想は、私に対してとあなたに対してとで、異なった仕方と与えられるといったことはありえない。仮に、それをあなたがある仕方と把握し、私が別の仕方と把握したのならば、その場合、めいめいがそれを把握した仕方そのものが意義の一部を成すこととなり、したがって実は、あなたと私が把握した思想というのは厳密には同一でなかったということになるろう。<sup>(77)</sup>

ダメットがここで問題としているのは、「思想」はその性質として、「心の内容でもなければ、外的世界のうちに時空的に位置づけられるものではない」<sup>(78)</sup>ということになるのだが、それをいかにしておのれの「心的作用の認知的活動」と結びつけるのか、という「連結の問題」である<sup>(79)</sup>。

ラカンが分析治療の場で問題とする真理は、先ほど見たように「きわめて個別的な各人にとっての真理」でしかない。ただし、個別的と言っても、それは社会や言語のあり方が多様であるという水準での個別性もあれば、ハンス症例のように、家族関係に応じた個別性もある。そして、「連結の問題」、すなわち意味作用をいかなる器官によって受け取るのかという問いについては、順序が逆転して、むしろ意味作用こそがその把握のための器官

を作るのだ、とするのが精神分析の立場となるだろう。これはつまり、当人が使用する言語空間が、外界を認識するための認知のフィルターや、認知の歪み、偏りとなっているというごくありふれた事態として理解できるだろう。これまで見てきたような、主体に決定的な影響を与える前提条件は、無意識的なものであり、まさに無意識は言語のように構造化されているのである。

また、精神分析の臨床において指摘されるのは、患者の訴える麻痺や、自己の身体についての認識や、局所の感覚の鋭敏化が、神経組織の解剖学には全く依拠しておらず、当人の観念的創作物に依拠しているという事態である<sup>(80)</sup>。このように、言語や観念の秩序によって身体が区切られるということは、ラカン派の理論で「身体が去勢される」と記述される<sup>(81)</sup>。

ダメットは、先ほどの文脈の中に位置づけて、フッサールの志向性についても述べている。現実的な指示対象を持たない「誤った知覚」については、志向性に注目することで、以下のように扱われる。

(…) 誤った知覚というのはもはや難問ではなくなる。そのような知覚は、正しい知覚がそうであるのと同様、志向性の性格を備えているのであって、ただ単に、たまたまいかなる現実的な対象をも欠いているだけである。<sup>(82)</sup>

こうした文脈や問題意識と比較すると、ラカンの精神分析で問題となる欲望の特徴が際立ってくる。幻想であれ真理であれ欲望を可能にするのだとすれば、精神分析では（ある

いは患者の症状においては) 現実的な指示対象を持つか否かということは、問題にならない。ただし、問題の中心にあるのは、整合性や、志向性といったものではなく、欲望なのである。現実的な指示対象を持たなくても、プラス極とマイナス極を繋ぐ電流が流れるように、分節化された世界観や知の体系があれば、欲望の回路は成立する、ということがラカンによって焦点化されている。

## 6. 「哲学の実践」と精神分析の類比

ラカンの精神分析において、真理は構築されるものであり、自らが依拠する幻想の焦点化が目指されるということを確認したが、それを踏まえればアルチュセールが「正しさ」[le juste] という言葉で目指そうとしたものも見えてくる。

アルチュセールは指示対象との一致以外の領域を目指すということは既に見たが、それでも哲学は対象を持つと彼は主張する。

**テーゼ 4** 哲学は、科学が対象をもつという意味では、対象をもたない。

**テーゼ 5** 哲学は対象をもたない (テーゼ 4 の意味で) にもかかわらず、「哲学的諸対象」、すなわち哲学に内在的な諸「対象」が存在する。<sup>(83)</sup>

哲学が対象をもたないにもかかわらず、ここで提示される「内在的な諸「対象」とは何なのだろうか。哲学の対象とは哲学自身である。ゆえにそれは内在的对象となる。哲学的

言明は、別の哲学的言明について言及するのである。アルチュセールがこのような哲学に何を期待するかは以下のように示されている。

ところで、哲学的命題は、正しくその結果として、「批判的」区別を生みだす、すなわち、「篩をかける」、つまりある観念を他の観念から分離する、さらには、それらの分離とその分離の必要性を知覚させるのに適した諸観念を作りだしさえする。(…)しかし彼ら〔哲学者〕は、哲学の実践が、この境界の画定、この区別、この線引きにあるとは言わない(言ったとしても、まれであろう)。われわれは、それを言う(もちろん、その他多くのことも言いますが)。そのことを再認識し、それを言い、それを考えるという点で、われわれは、彼らと別れる。哲学の実践を十分心にとめながら、われわれは哲学する、ただしそれを変革するために。<sup>(84)</sup>

つまり、哲学的命題はランゲージュの改変を迫り続けるのである。臨床において精神的な解釈〔interpretation〕は、「真理を創る」〔creates truth〕<sup>(85)</sup>ことを目指すということは第1章でフィンクなどと共に見たとおりだが、この場合のラカンの「真理」はやはり、アルチュセールが用いる「真理」とは逆の意味であり、「正しさ」の方に近い。

つまり、ラカン-バディウにとっての「真理」、アルチュセールにとっての「正しさ」というものは、単なる命題同士の整合性という、静的なものとしてあるのではなく、我々の思考や欲望を規定する構造の絶えざる改変を迫るという、運動のイメージで捉えられなくてはならない。

分析治療における実践である「患者に話させる」ことは、このような効果を求めてなされるものである。

それを社会的に共有される政治的な構造や、学問的な知の体系に対しても行うことが、アルチュセールの述べた「哲学の実践」と言えるのではないだろうか。

## 7. 結語

これまで見てきたように欲望を通して幻想と真理を類比したとき、出口のない一つの秩序である記号の体系、すなわちランゲージが持つ出口に我々は接近することができる。それは欲望に他ならない。その意味の体系が現実に対応しているか否かを問わず、その出口は我々を欲望へと駆り立てることはできるのだ。欲望や、欲望に付随する情動的リアリティに体系的知の出口を求めるのは、あまりに卑近で、当たり前かもしれないが、それゆえに説得力を持つ帰結ではないだろうか。

しかし、精神分析における幻想と真理の近似性や、真理の個別性に注目すれば、以下のことが疑問になる。体系的な知であるというだけで、子供が世界を説明するためのファンタジーや、実社会において効力を持つ政治的言説やイデオロギー、そして学問的営為を同列に置くことは許されるのか、と。ラカンは以下のように述べている。

我々にとっては、大人とか子供とかいうことで問いが立てられるわけではありません。

(…) 我々分析家がたえず確かめることは、大人の思考は子供の思考と比べると失速状態にあるということです。我々分析家は子供の思考を大人の思考の引き立て役としてで

はなく、いまだ到達されていないもの、そこからずれたものが合流し、到達してくるであらう、参照点、遠近法点として利用できます。<sup>(86)</sup>

これは、形成過程にある子供の思考が考察の対象として豊かな材料となるということは述べていても、全ての知の体系を同列に扱うということは意味していない。世界を説明するための神話的創造物、政治的イデオロギー、学問的営為、それらの諸真理に直面するとき、導入が必要となるのは意外にも倫理の水準である。ここにおいて、ラカンがフロイトの態度を「倫理的」と評していることが重要となる<sup>(87)</sup>。それについては第1章でもふれたが、真理と倫理の関係を考察するために以下のことを再び確認しておこう。常に既存の知の体系では解釈不能なものを注視し、体系の組み換えを迫る裂け目への接近を繰り返し、全ての概念を「形成途上の概念」<sup>(88)</sup>としておくフロイトの姿勢こそ、ラカンが倫理的態度と評するものである。真の政治的実践や学問的営為に求められるのは、こうした倫理でなければならない。この倫理は、対応説的な真理ではなく、整合説的（体系的）な真理をも越えて、運動としての真理を前提とするものである。この運動の中に身を置き続けることこそが、倫理とされているのである。幻想と真理の近似という危機的状況の中でこそ、この倫理が出来するのである。

しかしそれは、様々な価値観や知の体系をただ共時的に並立させる相対主義のことを述べているのではありえない。真理についての運動は、真理だけでなく主体自身の変化をともなう通時的側面を持ち、我々にそのつど欲望や情動的リアリティをもたらす実存的水準においてなされるのだから。

## 次章に向けて

ハンス症例では、家族関係に起因するものとして謎や不整合があり、それに対する防衛として幻想的構築物、あるいは知の体系が求められていた。しかし、知の体系や世界観というものは、家族関係という範囲のみに求められるべきではない。第1章でもふれたが、ラカンは「ある家族全体、ある派閥全体、党派全体、一国全体、さらには地球の半分」という規模での「ディスクールの回路」や「パロールの回路」を示唆していた<sup>(89)</sup>。主体にリアリティをもたらし、欲望することを可能にする幻想には、社会的な規模を想定しなければならぬ。つまり、社会によって共有された世界観としての、イデオロギーが問題となってくる。

ジジエクは、「『リアリティ』〔‘Reality’〕とは、我々の欲望の〈現実界〉〔the Real〕を覆い隠すことを可能にする幻想的構築物〔fantasy-construction〕である。」と述べて、以下のよう

イデオロギーに関してもまったく同じである。イデオロギーは、われわれが堪えがたいリアリティ〔reality〕から逃避するためにつくりあげる夢のような錯覚〔illusion〕などではない。イデオロギーはその根底的な次元において、われわれのリアリティそのものを支えるための、幻想的構築物である。<sup>(90)</sup>

次章では、アルチュセールのイデオロギー論を参照にしながら、主体の成立要件として

のイデオロギーについて検討し、また、イデオロギー批判はどのようになされるべきかを問題としていく。

## 第2章 注

- (1) 澤瀉久敬 (1950), 3巻, p.209.
- (2) *ibid*, 3巻, p.190.
- (3) *ibid*, 1巻, pp.27~28.
- (4) Fink (1995b), p.5. 邦訳 p.21.
- (5) Evans (1996), pp.96~98. フランス語のランゲージュ *langage* と、ラング *langue* の両方が、英訳される際に両方ともランゲージ *language* とされることについて、エヴァンスは前者を言語の抽象的な構造そのものとし、後者を英語やフランス語のような特定の国語として区別している。
- (6) Lacan (1975), p.161. 邦訳上巻 p.226.
- (7) *ibid*, p.179. 邦訳上巻 p.255.
- (8) *ibid*. 邦訳上巻 p.254.
- (9) *ibid*, p.126. 邦訳上巻 p.175.
- (10) Evans (1996), pp.44~46.などを参照。また、本論の第1章第5節も参照されたし。
- (11) Lacan (1975), p.126. 邦訳上巻 p.175.
- (12) Lacan (1973), pp.13~14. 邦訳 p.12.

- (13) *ibid*, p.13. 邦訳 p.11.
- (14) Lacan (1975), p.250. 邦訳下巻 p.103.
- (15) *ibid*.
- (16) 本論第1章第1節、また、Ortigue (1962), pp.60～64. 邦訳 pp.83～88.を参照。
- (17) Lacan (1975), p.290. 邦訳下巻 p.168.
- (18) *ibid*, p.288. 邦訳下巻 p.165.
- (19) *ibid*, p.290. 邦訳下巻 p.168.
- (20) Fink (1995a), p.227.
- (21) Althusser (1974), p.13. 邦訳 p.13.
- (22) *ibid*, p.14. 邦訳 pp.13～14.
- (23) *ibid*, p.18. 邦訳 p.19.
- (24) 田中秀央編 (1966), p.191, p.674, p.676.
- (25) Badiou (1989), p.17. pp.24～25.
- (26) *ibid*, p.74. 邦訳 p.112.
- (27) *ibid*, pp.16～17. 邦訳 pp.23～24.
- (28) *ibid*, p.18. 邦訳 p.27.
- (29) Althusser (1974), pp.56～57. 邦訳 p.63.
- (30) Althusser (1994), p.152. 邦訳 p.193. 本論第1章第10節も参照されたし。
- (31) Althusser (1974), p.14. 邦訳 p.14.
- (32) Lacan (1975), p.288. 邦訳下巻 p.165.

- (33) Freud (1966), p.279, pp.345~346. 邦訳 p.48, pp.139~140.
- (34) Lacan (1994), p.261, p.361などを参照。 邦訳下巻 p.86, p.218などを参照。
- (35) *ibid*, p.329. 邦訳下巻 p.175.
- (36) *ibid*, pp.328~329. 邦訳下巻 p.175.
- (37) Freud (1966), p.365などを参照。 邦訳 p.161.
- (38) Lacan (1994), p.220. 邦訳 p.220.
- (39) Freud (1966), p.318. 邦訳 p.104.
- Lacan (1994), p.263, pp.322~323, p.332, p.402などを参照。邦訳下巻 p.89, pp.167~168,  
p.180, p.274.
- (40) Lacan (1994), pp.224~225. 邦訳 p.37~38.
- (41) Freud (1966), pp.246~247, p.250, p.341, p.366. 邦訳 pp.6~7, p.11, pp.134~135, p.162.  
など。
- (42) Gallop (1982), p.98. 邦訳 pp.216~217.
- (43) Lacan (1994), p.275. 邦訳 p.103.
- (44) Lacan (1994), p.246. 邦訳 p.67.
- (45) Lacan (1994), p.402. 邦訳 p.274.
- (46) Lacan (1994), p.400. 邦訳 pp.271~272.
- (47) Freud (1966), p.327, p.331. 邦訳 pp.116~117, p.123. など。
- (48) Lacan (1994), p.286. 邦訳 p.118.
- (49) Lacan (1994), p.330. 邦訳下巻 p.177.

(50) Fink (1995b), p.vii (preface). 邦訳 p.5.

(51) Freud (1966), pp.277～278. 邦訳 pp.46～47.

(52) Lacan (1994), p.347. 邦訳下巻 p.199.

(53) *ibid*, p.230. 邦訳下巻 p.44.

(54) Freud (1966), pp.333～334, p.363. 邦訳 p.126, pp.158～159.

Lacan (1994), p.230, p.266, pp.349～350などを参照。邦訳下巻 p.45, p.92, p.202.

(55) Lacan (1994), pp.333～334. 邦訳下巻 p.182.

(56) Nasio (2005), p.12.

(57) *ibid*.

(58) *ibid*, p.20.

(59) *ibid*, p.19.

(60) *ibid*.

(61) Lacan (1994), p.253. 邦訳下巻 p.75.

(62) Nasio (2005), p.18.

(63) Fink (1997), p.156, p.265. 邦訳 pp.227～228, p.378.

(64) Evans (1996), p.60などを参照。

(65) Nasio (2005), p.11, 20などを参照。

(66) Evans (1996), pp.60～61.

(67) *ibid*, p.215.

(68) Lacan, (1966), p.144. 邦訳 p.194.

- (69) Lacan (1986), p.21. 邦訳上巻 p.17.
- Lacan (1994), p.75. 邦訳下巻 pp.74~75 など参照
- (70) Lacan (1986), p.32. 邦訳上巻 p.32.
- (71) Lacan (1998), p.336. 邦訳下巻 p.131.
- (72) Lacan (1975), p.65. 邦訳上巻 p.90.
- (73) *ibid.*
- (74) Fink (1995b), p.10. 邦訳 p.29.
- (75) Dummett (1994), p.62. 邦訳 pp.88~89.
- (76) *ibid.*, p.59. 邦訳 p.84.
- (77) *ibid.*, p.63. 邦訳 pp.89~90.
- (78) *ibid.*, p.62. 邦訳 p.88.
- (79) *ibid.*, p.63. 邦訳 p.90.
- (80) Nasio (1987), pp.12~13.
- (81) Žižek (1995), p.122. 邦訳 pp.190~191.などを参照。
- (82) Dummett (1994), p.74. 邦訳 pp.106~107.
- (83) Althusser (1974), p.18. 邦訳 p.19.
- (84) *ibid.*, p.15. 邦訳 p.15.
- (85) Fink (1995a), pp.57~58.
- (86) Lacan (1986), p.34. 邦訳上巻 pp.34~35.
- (87) Lacan (1973), p.35. 邦訳 p.43.

(88) *ibid*, p.15. 邦訳 p.14.

(89) *Lacan* (1978), p.112~113. 邦訳上巻 p.150.

(90) *Žižek* (1995), p.45. 邦訳 pp.73~74.

### 第3章 イデオロギー批判はいかになされるべきか

#### 序

これまで本論では、欲望が成立するために一つの世界観が前提として求められることを見てきた。この、欲望の前提となる世界観の社会的性質を分析するために、アルチュセールのイデオロギー論をこの章では見ていく。

ジジエクもまた、欲望の社会的な要素を指摘している。欲望が外的な条件によって形作られること、すなわち〈他者〉依存的であることはラカン理論においても示されているが、アルチュセールのイデオロギー論とは、重なる部分もあれば相違する部分もある。この章では、そのような交錯に注目しながらアルチュセールのイデオロギー論を検討していく。アルチュセールのイデオロギー論の精神分析との関わりを強調する論者として、テリー・イーグルトンが挙げられるが、そのような研究も踏まえつつ、精神分析の立場から見たイデオロギー論はいかなるものになるかが、この章の問題である。またそれは、アルチュセールの理論的変遷を追うことにもなる。アルチュセールが自己批判によって立場を変える以前と以後では、精神分析との相違点や共通項も変わってくるからだ。こうしたことを踏まえて、欲望と世界観との関わりや、イデオロギーはいかに批判されるべきかという問題を考察していく。

#### 1. イデオロギーの中で生きる主体

イデオロギーについて、アルチュセールは「イデオロギーは諸個人が自らの現実的な

〔réelles〕存在諸条件に対してもつ想像的な〔imaginaire〕関係を表している。」と述べて、以下のように続ける。

一般に、宗教的イデオロギー、道徳的イデオロギー、法的イデオロギー、政治的イデオロギー、等々にかんして、これらはそれだけの数の「世界観」〔conception du monde〕であると言われている。もちろん、人びとは、これらのイデオロギーのひとつを真実として生きる（例えば、神、義務、正義、等々を「信じる」）のでないかぎりには、あたかも民族学者が「未開社会」の神話を検討するようにこのイデオロギーを検討し、批判的観点からこのイデオロギーについて語っているのであって、これらの「世界観」は大部分が想像的なものであり、したがって「現実〔la réalité〕に対応していない」ことを認めているのである。<sup>(1)</sup>

ここでアルチュセールは、主体がその中で生きる「世界観」としてイデオロギーを規定している。あえて「世界観」〔conception du monde〕と語らなければいけないということは、それは「世界」〔le monde〕そのものではないということだ。その世界観は、引用文中にもあるとおり「現実に対応していない」。このイデオロギーの作用については、「必然的に想像的な歪曲」〔sa déformation nécessairement imaginaire〕<sup>(2)</sup>であるとしてアルチュセールは語っている。ところで、イデオロギーについての精神分析的側面を強調しながら、イーグルトン以下のように述べている。

フロイトならおそらくイデオロギーとは、日常生活の精神病理の一種であると語ったことだろう——イデオロギーとは、歪曲があまねくゆきわたっているため、歪曲の由来そのものが忘れ去られ、あたかも歪曲が正常であるかのように提示されるシステムなのである。<sup>(3)</sup>

世界観＝イデオロギーが歪曲であるならば、この歪曲が主体の欲望を形作るということになる。つまり、我々が第2章で見てきたような、欲望を担保する幻想である。幻想は、閉じられた体系であったとしても、整合性をもって分節化をなしさえすれば、欲望の土台となることが出来た。シニフィアンのネットワークはいわゆる現実と対応している必要はない。

一方、ジジエクもまた別様に欲望と世界観との関わりを示している。ジジエクはその著書で、「下品なジョーク」と言いながら、以下のような話をひいている。

貧乏な田舎者が、乗っていた船が難破して、たとえばシンディ・クロフォード〔アメリカのスーパーモデル〕といっしょに、無人島に漂着する。セックスの後、女は男に「どうだった？」と聞く。男は「すばらしかった」と答えるが、「ちょっとした願いを叶えてくれたら、満足が完璧になるんだが」と言い足す。頼むからズボンをはき、顔に髭を描いて、親友の役を演じて欲しいというのだ。「誤解しないでくれ、おれは変態じゃない。願いを叶えてくれれば、すぐにわかる」。女が男装すると、男は彼女に近づいて、横腹を突き、男どうしで秘密を打ち明け合うときの、独特の流し目で、こう言う。「何

があったか、わかるか？ シンディ・クロフォードと寝たんだぜ！」目撃者としてつねにそこにいるこの〈第三者〉は、無垢で無邪気な個人的快感などというものはありえないことを物語っている。セックスはつねにどこかかすかに露出狂的であり、他者の視線に依存しているのである。<sup>(4)</sup>

このジョークが示しているのは、我々の欲望は、その欲望の対象と自分との一対一の関係であるかのように見えても、そうではないということだ。その欲望の対象には何らかの意味があるという暗黙の了解が、すでに大多数の人間、社会の間で成立していなければならない。欲望の対象が何らかの価値を持つには、社会的価値観が前提として要請される。これを「世界観」と言うことができる。

無論、大多数の人間による暗黙の了解、共有される世界観とは言っても、それは当人が想像する限りにおいてのものだ。ゆえに、このような暗黙の了解が成立していると思っていたのに、それが覆されてしまうこともある。以下の引用はそうした齟齬を端的に表している。これは、日本で、当時の社会状況を活写しているとして、ベストセラーになった酒井順子『負け犬の遠吠え』からの一節である。

そういえば「セックス・アンド・ザ・シティ」でキャリーが、

「また四百ドルもするジミー・チューの靴を買っちゃった！」

なんてよく言っていますが。ジミー・チューの靴をはいた負け犬のセンスにグッとくるような気の利いた男性は、日本には（そしてたぶんアメリカにも）ほとんど存在しな

いのです。／洗練されたファッションが、悲しいかな裏目に出がちな負け犬。隙の無いファッションに身を包んで日経など読んでいる負け犬を地下鉄の中で見ると、ファッション面では「あら、素敵」とは思うものの、「日経を読むおしゃれな三十女」を受け入れる土壌など我が国には無いことが理解できる分、痛ましいような気分にもなるのです。

(5)

文中にある「負け犬」とは、「30代以上・未婚・子供なし」の女性のことだとされている。この文章は、「社会的な約束事など無くとも、四百ドルもするジミー・チューの靴を私は欲する」という状況を表現しているわけではない。それは、世界観を共有できる「気の利いた男性」がいないことを文中で嘆いていることから明らかである。自分が価値を見出していたものが、相手の無知によって脅威にさらされているわけだ。このような嘆きは、ジジェクがジョークによって示したことが、決して現実離れした想定ではないことを示している。

おそらく、「ジミー・チューの靴は価値がある」または「ジミー・チューの靴を履いている私には価値がある」という約束事は、ファッション誌なり、お洒落な映画やテレビドラマの中で通用していたのだろう。しかし、その約束事は通用するものではなく、世界観は限定的なものでしかなかった。そうした危機との直面が示された場面である。

この齟齬から主体が受ける衝撃が示すように、イデオロギーは「自明性」という性質を持っている。このことは先のイーグルトンの引用でも、「歪曲があまねくゆきわたっているため、歪曲の由来そのものが忘れ去られ、あたかも歪曲が正常であるかのように提示され

るシステム」として述べられていた。イデオロギーの作用としてもたらされる世界観は、主体の前に広がり、あまねく行き渡る。このあり方が当然なのだ、と主体は思い込み、その世界観から外れたものは「ありえない」ものとして、想像もされないし、出会われたところで認識されないか、認識されたとしても「存在が許されない」ものとして主体には認識される。

イデオロギーによる世界観がその外部を想像させないということは、それはその中で生きる主体は、自らの世界観をきわめて「中立的」で「透明」なものとして認識し、疑いを持たないということだ。イデオロギーの中で生きる主体は「外部」を持たず、きわめて「独断的」に価値判断を行う。この「外部性」の無さと「独断的」であるということに、注意を払っておこう。そして、この世界観の偏りを疑問に付すには、何らかの哲学的道具立てが必要となる。こうした状況は、アルチュセールによって以下のように語られている。

実際にイデオロギーのなかで起こっていることは、したがって、イデオロギーの外で起こっているように思われるのである。それゆえイデオロギーのなかにいる人びとは当然、自分はイデオロギーの外にいると信じている。この、イデオロギーによる、イデオロギーのイデオロギー的性格の実際上の否定 [*dénégation*] は、イデオロギーの諸効果のひとつであって、イデオロギーはけっして「私はイデオロギー的である」とは言わない。私はイデオロギーのなかにいる（完全に例外的な場合）、あるいは、私はイデオロギーのなかにいた（一般的な場合）、と言いうるためには、イデオロギーの外に、つまり科学的認識のなかにいる必要がある。イデオロギーのなかにいるという非難は、他人に対

してのみ有効であって、自分に対してはけっしてなされない（真にスピノザ主義者かマルクス主義者でないかぎり——この点にかんしては両者とも厳密に同じ立場にある）ということはよく知られている。そしてこのことは結局、イデオロギーは外部をもたない（イデオロギーにとって）、しかしながら同時にイデオロギーは外部でしかない（科学、そして現実にとって）ということになる。<sup>(6)</sup>

こうしたイデオロギーの作用が、「必然的に想像的な歪曲」とされているわけだが、それはどうしてだろうか。

それはまず、イデオロギーの作用が主体に何かをもたらし、その何かを主体の方からも必要としているからに他ならないと考えられる。その何かの大枠について、アルチュセールを敷衍する形で、イーグルトンは以下のような言葉で示している。

社会が、わたしたちを、かけがえのない価値をもつものとして選抜し、わたしたちひとりひとりの名前を呼んでくれるように思われるのだ。（…）このようにわたしたちを「特定」し、多数の個人からわたしたちのことを個人的に選抜して呼びかけ、わたしたちのほうに慈愛にみちた顔をむけてくれることによって、イデオロギーは、わたしたちを個人主体としての存在へとみちびくのである。<sup>(7)</sup>

こういった言説が示すように、イデオロギー批判というものは普通に考えられるところとは違って、その否定をめざすものであってはならず、むしろその必然性を重視しなけれ

ばならない。そして、このイデオロギーが主体にもたらす恩恵であるもの、すなわち主体にとって必要とされるイデオロギーの要素があるということを見るには、ラカンの理論を持ってこなければならない。

## 2. 欲望の前提となる世界観

これまで言ってきたことをジョークの例で言うなら、ジミー・チューの靴がさらされた危機を、先の無人島の場面に置き換えて、「シンディ・クロフォードと寝たんだぜ！」と自慢げに語ったのに「誰それ？」と言われたようなものだ。シンディ・クロフォードがいかにスーパーなモデルだとしても、ある程度マスメディアのような装置が発達していなければ人はシンディ・クロフォードの価値について知ることはできないし（たとえば未開の民族や、閉鎖的な独裁国家）、また、シンディのような女性（顔貌やスタイル）こそ女性のあべき姿だ、という約束事が前提としてなければならない。もっとも、無人島のジョークについて言えば、登場人物の関係から「シンディ・クロフォードと寝たんだぜ！」と聞かされた方がシンディを知らないという状況は成立しえないわけだが。

四百ドルの靴を手に入れることは、四百ドルの靴を持っている自分を手に入れることだと言い換えることができる。スーパー・モデルと寝ることは、スーパー・モデルと寝た自分を手に入れることである。その自分はありがたい存在なのか、くだらない存在なのか、そうあるべき自分なのか、そうあってはならない自分なのか。その自分は、すでに世界にある秩序の中でどういう位置にあるのか、という見取り図のもとに主体は欲望を持つ。すなわちラカンが「世界の象徴的組織化」[l'organisation symbolique du monde]<sup>(8)</sup>と表現した

ものが、主体の欲望の前提として存在するのである。主体は、この秩序、見取り図に従属している。秩序と主体の関係についてジジェクは以下のように述べている。

「主体化」〔subjectivization〕によって、主体は象徴的ネットワークの存在を措定〔前提視〕〔(presup)poses〕する。そのおかげで、主体は宇宙を意味ある全体として経験でき、自分をその中に位置づけることができ、象徴的空間の中にある場所と自分とを同一化できる。<sup>(9)</sup>

このような、秩序に担保された欲望のあり方を、ラカンは「自分が想像されているように自らを想像すること」<sup>(10)</sup>と表現している。主体がどのような存在か想像するのは大文字の〈他者〉〔Autre〕である。これはつまり、主体は、秩序の中で自分はどのように位置づけられるのか、を想像して欲望を持つということである。象徴的ネットワークへの登録としての、このまなざしを注ぐ〈他者〉には、ユダヤ・キリスト教的唯一神のニュアンスが含意されており、それはアルチュセールの論述にも見られる特徴だが、それについては後に見ていく。ここでの〈他者〉は大多数による暗黙の了解のようなものとしてあり、人々がそれを信じ、それに従っている限りにおいて存在するものでしかないと確認しよう。さらに言えば、主体は、その暗黙の了解を想像しつつ欲望するのである。ジミー・チューの靴のくだりを見れば、共有されているはずの約束事が破られれば、主体は何かしらの衝撃を受けざるをえないことが見てとれる。主体の欲望は内発的で自立的であり、心は密室であるということは否定され、主体は受動的で従属的でしかないということになる。こうして

〈他者〉において欲望することは、ラカンが言う「とりこ」「犠牲」「他者のシニフィカシ  
オンの餌食」<sup>(11)</sup>となる。また、欲望の前提となる布置があり、それに欲望が担保されてい  
るということは、主体にとって欲望とは、欲望を欲望するというところから始まるのであ  
る。それは、欲望の対象と同時に、欲望を可能とする諸条件を求めるということである。

この欲望の前提となる条件と、主体との関係について、イーグルトンは以下のように述  
べている。

イデオロギーは個人に、個人の目的にかなうように図式化され虚構化された想像的な全  
体像モデル [an imaginary model of the whole] を提供することで、個人を社会的機能に適  
合させる。このモデルは、厳格な認識にもとづくものではなく、象徴的かつ情動的であ  
るため、たんなる理論的把握とは異なり、行動のための動機をあたえることができる。

(12)

「個人を社会的機能に適合させる」ことが、世界観の中で主体自身を位置づけることを意  
味するならば、それは「想像的な全体像モデル」と表裏一体である。あるべき自分の姿は、  
なんらかの意味を獲得することによってなされ、そうした意味獲得には、差異の体系が前  
提とされるのだから。その「想像的な全体像モデル」には、持つもの／持たざるもの、あ  
るもの／ないもの、という優位項と劣位項との対立が含まれるとしたら、その秩序は「象  
徴的かつ情動的」であり、「行動のための動機」を与えうるだろう。そうした差異の体系は、  
先述の「世界の象徴的組織化」と表現されたものであり、それは日常的な言葉で「世界観」

と言われるべきものである。

アルチュセールの記述を一見しただけでは、世界観と世界の適合性を照合する方法があるかのように思われる。しかし、世界観を通さずに、主体は世界に触れることができるのだろうか。このような論点から、イデオロギーの中で生きる主体と、それを批判する理論家のそれぞれの立場を後に比較する際、重要な示唆を得ることができるだろう。

アルチュセールはイデオロギーを主体に浸透させるための、様々な「国家のイデオロギー諸装置」〔AIE=Les Appareils idéologiques d'Etat〕を挙げている。

以下の諸装置の中でも、アルチュセールにとって重要になるのは宗教的 AIE である。

- 宗教的 AIE (さまざまな教会制度)
- 学校的 AIE (さまざまな公的私的な「学校」制度)
- 家族的 AIE
- 法的 AIE
- 政治的 AIE (政治制度、さまざまな政党)
- 組合的 AIE
- 情動的 AIE (新聞、ラジオ - テレビ、等々)
- 文化的 AIE (文学、美術、スポーツ、等々) <sup>(13)</sup>

アルチュセールは、そのイデオロギー論の中で、〈他者〉をどう表現しているのだろうか。

「〈唯一の、絶対的な、もうひとつの主体〉」〔*un Autre Sujet Unique, Absolu*〕<sup>(14)</sup>という表現が

それに当たると思われる。アルチュセールは、宗教的A I Eに対する注視から、「〈唯一の、絶対的な、もうひとつの主体〉」に宗教的な含意を強調している。また、それが特に宗教的な意味を持つのは、以下のような論理にもよる。

我々のあり方の妥当性を問うのは〈他者〉だが、〈他者〉の妥当性を問うものはない。〈他者〉の妥当性を問うための上位の別の〈他者〉を要請するならば、その別の〈他者〉の妥当性を問う、さらに上位にある別の〈他者〉が求められ、その連鎖は終わることがない。主体が何かしらの一貫性と同一性を持って行動するならば、その基盤である〈他者〉は〈他者〉自体によって、単独で自足していなければならない。すなわち、内的に完結しており、外部を持たない。ゆえに、「自己によってまた自己に対してあるところのもの」として〈他者〉はあり、この〈他者〉はアルチュセールの論述では〈主体〉と括弧つきで表記されている（原文では括弧なしの主体は *sujets*、〈主体〉は大文字で *Sujet* と表記されて区別されている）。世界の秩序そのものであり、自己充足したものとしての〈主体〉 = 〈他者〉は、ユダヤ・キリスト教的唯一神としてある。

それについてアルチュセールは、「宗教的イデオロギーが主体としての諸個人をその〈名〉によって呼びたす、〈もうひとつの唯一の〉中心的な〈主体〉の存在」<sup>(15)</sup>と記述している。その *interpeller* [呼びかける、呼びたす] という作用はどのようなものなのだろうか。さらに詳述してある箇所を見たい。

それゆえ神は自己を、〈主体〉として、自己によってまた自己に対してあるところの者（私は有って有る者）として、さらにはまた自分の主体、すなわち彼の呼びかけ

[interpelle] によって彼に従う個人、したがってモーセと呼ばれる個人、に呼びかける〈主体〉として定義している。また自分の〈名〉によって呼びかけられ-名指されたモーセは、神によって呼ばれたのが「まさしく」自分であったことを認めており、したがって彼が主体であること、すなわち神の主体であり、神に従う主体、〈主体〉によるとして〈主体〉に従う主体であることを認めることになる。<sup>(16)</sup>

アルチュセールは、神＝〈主体〉の「呼びかけ」に主体が答える際に、主体と〈主体〉の間に立つ媒介項として、モーセやイエスといった項を提示している。ここで、「〈主体〉／モーセまたはイエス／主体」、という三項関係を見ることによって、「呼びかけ」に従って主体が構成される過程を見てみることにしよう。アルチュセールは次のように言っている。

さらに言えば、最後の贖いが準備されることによって、キリストの復活を成し遂げるために、神は自分を二分し、そして自分から「見捨てられ」た単なる主体として（オリーブの園の長い嘆声は十字架の上で終わる）、主体であるが〈主体〉として、人間であるが神として、自分の息子を地上へ送る。したがって、もし彼らが〈主体〉に従う諸主体であるならば、キリストのように、最後の審判の日に主の胸に、すなわち〈主体〉の中に帰っていくことをひたすら、諸主体の目に見え手に触れ（聖トマスを見よ）経験的によく示すためであるかのように、神は彼自身が人間に「なる」必要があり、〈主体〉は主体になる必要がある。<sup>(17)</sup>

主体が「〈主体〉の中に、最終的に帰っていく」ための、あり方を示すのがここでのキリストの役割である。主体は「キリストのように」という、指針を与えられ、抽象的な分節化の作用そのものでしかなかった〈主体〉＝〈他者〉を取り込むことができる。それは「キリストのように」振舞うことによる。象徴秩序の中で、自分をどこに位置づけるか、どう行動すべきか、どうあるべきかという具体性をもたらすものとして「キリストのように」という、あるべき姿が示されるのだ。これによって、〈主体〉＝〈他者〉は「諸主体の目に見え手に触れるものとして」示されるのである。

アルチュセールのこの論文では、モーセもまたこのような役割を担わされている。モーセと神の関係について述べられた先ほどの引用では、続いて「彼（モーセ）は服従し、また彼の率いる民を神の命令に服従させる」<sup>(18)</sup>と述べられ、モーセは神の鏡であるとされている。

このモーセやイエスを通してアルチュセールが述べようとした、主体と〈主体〉＝〈他者〉の媒介となるものとはどういうものなのだろうか。

### 3. 「鏡像」と「保証」の類縁性（世界観を受け取るためのもの）

イデオロギーが、世界観と、そこにおける主体のあり方を示す作用であるという意味で、イデオロギーの構造は「反射的 [鏡像的]」[*spéculaire, c'est-à-dire en miroir*]<sup>(19)</sup>である。つまり主体が、己のあるべき姿として常に照らし合わせなければならない像が示されるのである。鏡像の持つ、あるべき姿やそうすべき実践にまで関わる具体性が、「呼びかけ」を

確実なものにする。主体は外部にある鏡像から何を受け取るのか。

アルチュセールによれば、そこで人びとは、救われるであろうという「保証」[*la garantie*]を与えられ、〈主体〉のなかで「自分自身の像（現在と未来の）」を熟視するのである<sup>(20)</sup>。

こうした、未来の自分の像を「保証」する作用は、ジジエクによれば以下のようなものがある。

成功の望み、すなわち成功するかもしれない者として自分を認識することは、現実の成功よりも重要であり、すでに成功として機能している。(…) 真に重要なのは実際の勝利ではなく、勝つかもしれない人びとの共同体の一員と見なされることである。<sup>(21)</sup>

上の引用が示す通り、高級ブランドの靴を履くにいたるまでに、マスメディアによって、何らかの鏡像が示されているはずである。ファッション雑誌の中のモデルか、映画の中の俳優か、ワイドショーに追い掛け回される芸能人か、何らかの鏡像によって、この靴を履いている人間は素晴らしい人間であるという提示がなされていたということになる。それは、そのように振舞えば、自分もまた何かを獲得できるという「保証」を主体に与えていたということである。しかし、その秩序を共有しない人間が目の前にいる場合はどうなるか。その「保証」は裏切られる。

アルチュセールは、主に宗教的イデオロギー装置のもとにある主体について述べているが、そこで形成される主体がどのようなものであるかという問いを推し進めていけば、それは、規律を尊ぶ労働者としての主体だということになる。アルチュセールが問題として

いるのは「労働力の再生産」であり、「既成秩序の諸規則への労働力の服従の再生産」<sup>(22)</sup>である。一方、ジジエックがジョークによって示した観点で主体を見れば、そこで見て取れるのは、労働者というよりは、欲望する主体が問題になっている。続いて示した高級ブランドの靴についてのエピソードでも、労働者としての主体ではなく、消費者としての主体が現れている。これはつまり、規律の観点からだけでなく、欲望の問題として主体をとらえるということである。アルチュセール以外のケースでは、宗教的イデオロギー装置よりも、文化的イデオロギー装置の機能が問題になっているとも言える。

無論、主体は多様な性質を持ち、勤勉な労働主体であると同時に享乐的な消費主体でもある。そのどちらもが、アルチュセールがイデオロギー装置の役割として見なした再生産のため、という目的にかなっていることは言うまでもない。従順な労働者が、国家体制の再生産のために必要であるのは明らかだ。消費主体もまた、それがジミー・チューの靴であれシンディ・クロフォードが表紙を飾る雑誌であれ、それを購入することによって、資本を循環させているのだ。

主体が外にある鏡像と向き合う時、実存と、獲得すべき本質的ありようという形で、主体は二重化される。この「二重の反射的な関係」がはらむ距離を、縮めるために我々はさまざまな実践を行わねばならない。こうした、主体の「実存からの剥離」[*decollé de son existence*]<sup>(23)</sup>とラカンが述べるものが、我々の直面する困難に関わっている。体制を再生産する目的にかなう鏡像との距離を縮めるための実践へと、我々は常にせきたてられているのだから。高級ブランドの靴であれ、ある俳優に関連する商品であれ、結局はそのために使われた資本は、大企業へと流れ、現体制を再生産する。その構図を忘却させ、我々の欲

望を自律的で内発的なものと思わせるのがイデオロギーの作用である。

アルチュセールが「反射的關係」「鏡像」という言葉を用いていることから明らかだが、そこにはラカンの鏡像段階が含意されている。鏡像段階について、ラカン自身は、「主体が鏡像に自己身体の全体性を見いだすこの時点、つまり主体がこの全体性としての他者の中に己れを完成し、主体が自分自身へと現れるこの時点」<sup>(24)</sup>と語っている。

この鏡像段階の社会的な作用を強調する、イーグルトンの記述を見ていく。それはアルチュセールの含意を補足するものである。まず、イーグルトンは基本的な説明を示す。

(…) 幼児が、鏡のなかに自分自身のイメージを見だし、その瞬間に、幼児自身の肉体的に不調和な現実の状態を誤認し、自分の肉体が、実際よりもまとまりがとれているものと想像することを論じている。<sup>(25)</sup>

シマウマの子供が生まれてすぐに自らの足で立つように、動物はある程度まで身体機能が完成された状態で生まれてくる。しかし、人間の子供は自分の肉体を十分にはコントロールしえない不完全な状態で生まれてくる。こうして人間の幼児は、自らの身体がバラバラに寸断されているかのような不快なイメージを持つ。鏡に映る自分自身の像は統一された身体であり、この鏡像を見ることによって、幼児は自らの肉体の統一されたイメージを持つことができ、不快なイメージから救い出される。この状況を、ラカンは「主体の立場そのものがもうひとりの主体の立場の性質を帯び、主体は二人となって、常に双数的状況に参画し、その双数的状況がなければそもそも主体の立場を引き受けることも不可能」<sup>(26)</sup>

な状況として述べている。

これは、自分が思考している状態のみによって自分の存在が保証されるという、デカルト的自我の解体を意味している。主体が自分自身の自我についてのイメージを持つには、そのイメージをよそから借り受ける他ない。鏡に映っている像は自分自身の像ではないか、というのは反論にはならない。実際の自分は、自分の体を統御することができない不快な状態であるにもかかわらず、鏡像は統一された身体として取り込まれるからだ。そこには、今ここにある自分の存在、すなわち実存と、自分がかくあるべきイメージとの間に、やはり乖離がある。こうした、自分でないものを自分と認識するという、詐術のようなものを経て、ようやく自我のイメージが与えられる。

身体のイメージをめぐってその乖離が起こる幼児の頃を過ぎても、社会的な自分を確立するための作用として、この鏡像との関わりは引き続き必要とされる。それこそが、イデオロギーによる「保証」の作用に他ならない。

こうした、社会的現実に対応するために鏡像を得る作用を、イーグルトンは以下のように表現する。

(…) イデオロギー的領域でも、人間主体は、自分自身の状態が散逸的で中心を欠いたものであるにもかかわらず、それを超越し、支配的イデオロギーのディスクールという「鏡」のなかに映しだされた自分の姿のなかに、自分自身の首尾一貫した心地よい姿を見いだすことになる。この想像的な自己 [imaginary self] は、ラカンにとっては、主体の「疎外」 [alienation] を含むものであったが、主体は、この想像的な自己によって武

装することで、社会的に適切なしかたで行為することができるのである。<sup>(27)</sup>

この、「想像的な自己」がもたらす「自分自身の首尾一貫した心地よい姿」こそが、アルチュセールによって述べられた「保証」の作用に他ならない。しかし、主体の十全性を保証する鏡像は、差異の体系＝象徴秩序の中でどの位置を占めるか、という形でその優位性を付与されている。主体に「保証」を与える鏡像もまた、〈他者〉によってその優位性を保証されている。

想像的な自己が象徴界の秩序によって「保証」されているという状況（しかしその構造は無意識に押し込められ主体には気づかれない）は、想像的な自己を通して象徴界の秩序を受け取っているという性質も持つ。これは、アルチュセールの示す、モーセやイエスといった「小文字の主体」について考える際に、すでに見てきたことである。象徴秩序＝差異の体系の中で、主体は自らをどの場所に位置づけるべきかを、鏡像＝「小文字の主体」の具体的な振る舞いや形に基づいて、そのイメージを与えられるのである。

世界を破綻なく分節化するルールや秩序がありえないということを、ラカンは、「象徴的父は厳密に言えば思考を絶する〔impensable〕ものである」<sup>(28)</sup>という言葉で表現している。ここで象徴的父と呼ばれているものは、世界を形作るプログラムそのものであり、今まで〈主体〉や〈他者〉と表現されてきたものと等しい。「父」という語には、当然「父なる神」というキリスト教的表現への含意が込められている。第1章では「転移」について見てきたが、分析治療の場では、世界を十全に言い尽くすランゲージュや秩序を所有すると期待されるという意味で、分析家が患者にとって大文字の〈他者〉になるということであった。

ここで問題となっているのは、秩序そのものとしての象徴的父である。象徴的父の秩序に身を置くために、媒介となるのが、アルチュセールが「小文字の主体」と表現したものであり、主体に統一されたイメージを与える鏡像である。この「小文字の主体」であり鏡像であるものを、ラカンは大文字で書かれる〈他者〉に対して、ただ単に他者（小文字で表記され、訳す際は括弧がつかない）と表現している。この他者は、「絶対の〈他者〉の他性という根源的性質を、ある種の想像的同一化によって接近可能なものへと変形している」<sup>(29)</sup>のである。私は象徴秩序の中に、小文字の他者のイメージを通して組み込まれるのである。

ここで確認すべきことは、主体の側が、統一されたイメージによる「保証」（アルチュセール）、つまり「自分自身を「個人」として感じることを可能にする想像的（誤）認識」（ジジェク）<sup>(30)</sup>を必要としていること、また、主体は鏡像自我の具体性を通して象徴界の秩序の中に自らを配置するということである。

そして、ここまで見るかぎりでは、アルチュセールとジジェクの主張は重なり合っているとすることができる。

#### 4. 「保証」された主体は物質的諸関係の再生産を目指す

ここからは、アルチュセールとジジェクの相違点を見ていくこととなる。

我々はその内部で生きるしかない世界観が、現実から乖離した想像的歪曲として退けられるとするならば、その場合の現実とは何を指しているのだろうか。マルクス主義的なイデオロギー論では、それは、「下部構造」[l'infrastructure] とされるものである。

上部構造〔la superstructure〕と下部構造という考え方について、まずはイーグルトンの示唆を見てみよう。

(…) 監獄や議会民主制、教室、性的空想が、鉄工所や貨幣に比べて現実的ではないと論じているのではない。教会や映画は、炭鉱と同じく物質的〔material〕なものである。ただし、それらは、この基盤 - 上部構造論によれば、革命的社会変化の触媒とはならない。基盤-上部構造原理〔the base - superstructure doctrine〕の要点は、決定関係を問うことにある——社会生活のいかなる「レベル」が、他のレベルを強力に、また決定的に条件づけるのか、そして、それゆえに、抜本的な社会変革をもたらすのに、いかなる社会活動が、もっとも適切な分野であるか、と。<sup>(31)</sup>

ここで基盤〔the base〕とされているものについて、アルチュセールは下部構造や経済的土台という言葉で述べている。イーグルトンのこの文章では、監獄や議会民主制、教室、性的空想、教会や映画というものが上部構造の、鉄工所や貨幣、炭鉱といったものが下部構造の代表的な例として挙げられている。監獄や議会民主制は法や国家に属するものであるし、教室は教育的イデオロギー装置であるし、教会は宗教的イデオロギー装置、映画は文化的イデオロギー装置に属する。ここで、性的空想が上部構造として組み込まれていることに注意しておかねばならない。そのような幻想は、ラカン理論にあっては、欲望を成立させるものであって、それこそがいわば土台だからだ。しかし、この考え方では、幻想も上部構造でしかなく、別の土台に規定されているということになる。一方、鉄工所、貨

幣、炭鉱は物質的生産に属するものであり、経済的土台である。そしてイーグルトンは、なぜ上部構造が上部構造なのか、つまり、なぜそれら法や国家やイデオロギーは土台ではないのかを解説していく。上部構造は、経済的土台によって決定されているから上部構造なのであり、土台と呼ばれることはないのだ。

ゆえに、社会的な変革がもたらされるとき、経済的土台の変化によってしかその変革は起こりえない。イーグルトンはこれを以下のように説明する。

このような変革をもたらす決定要因として物質的生産〔material production〕を選び出すことは、ある意味で、いわずもがなのことかもしれない。歴史をとおして男女の大多数が、何に従事して時間をすごしてきたかといえば、物質的生産をおいてほかにないことぐらい誰でも知っている。社会主義者〔a socialist〕というのは、生きそして死んでいったほとんどのひとびとが、悲惨でみのりのない過酷な労働の生産をおくってきたことへの驚きを失わない人間のことである。現実には、もしくは人為的に引きおこされた欠乏状態のなかで、物質的な生存〔material survival〕と再生産〔reproduction〕をかけた倦むことなき闘争。これが、人間という膨大なエネルギー資源の可能性を拘束してきたのだ——まさに、わたしたちがおこなうことすべてに、その痕跡を残すのが当たり前になるほどに。したがって物質的生産は、それが今日にいたるまで歴史の主要な物語を形成しているという意味で「第一義的」〔‘primary’〕なのである。しかし、また、この特殊な物語は、それなくして、他のいかなる物語も成立しえないという意味においても第一義的なのである。まさに物質的生産こそ、わたしたちの思考全体の前提条件にほかならな

い。<sup>(32)</sup>

物質的生産＝経済的土台に従って、上部構造は形成される。土地を基本とした封建制の社会にはそのための国家や法が整備され、貨幣経済が普及した資本主義社会では、そのための国家や法が整備される。こうした考えに従えば、この下部構造こそが現実であり、今まで見てきたようなイデオロギーは上部構造に属する。では、上部構造とは何なのだろうか。

アルチュセールは上部構造を「それ自体が法的 - 政治的なもの（〈法〉と〈国家〉）とイデオロギー（宗教的、道徳的、法的、政治的、等々のさまざまなイデオロギー）という二つの「水準」[niveaux]あるいは「審級」[instances]を含む上部構造」<sup>(33)</sup>と表現している。つまり、上部構造とは法、国家、さまざまなイデオロギーを指している。さまざまなイデオロギーには、さまざまな文化も含まれるだろう。冒頭の挿話にあるような、シンディ・クロフォードや高級ブランドの靴をありがたがる価値観も、文化的イデオロギーとしてここに属する。

ゆえに、法や国家体制や、我々の思考の前提条件となるイデオロギーなど、上部構造の諸々が変革される時は、経済的土台が変革される時に他ならない。アルチュセールはこの構造を以下のように述べている。

上部構造のもろもろの階は、最終審級 [dernière instance] において決定的要因ではなく、土台の効力によって決定されるものであり、かりに上部構造の階がそれなりのやり

かた（まだ明確にされていない）で決定的要因であるとしても、それらの階は土台によって決定されるかぎりにおいて決定的要因なのである、とすることができる。<sup>(34)</sup>

上部構造もまたそれなりの自律性があり、上部構造の方から下部構造に働きかけることも無くは無い。経済的土台に対して、法や国家の方からこのような生産様式を取れと要請してくることもあるかもしれないし、イデオロギーの方から、このような生産様式を取れと要請してくることもあるかもしれない。そして、上部構造が自ら上部構造を形作り決定することも多少はある。つまり、上部構造も「相対的自律性」を持つ。しかし、「最終審級における決定」は下部構造で行われる。

この順序に従って考えれば、イデオロギーは下部構造の再生産に奉仕するということになる。イデオロギーが、下部構造、つまり経済的なものの関係を再生産することを主体に志向させるということを、アルチュセール-イーグルトンが端的に語っている。下部構造によって規定される上部構造の一部であるイデオロギー装置は、下部構造である生産諸関係を再生産するために働く。アルチュセールは以下のように述べる。

国家のあらゆるイデオロギー装置は、いかなるものであれ、すべて同じ結果、生産諸関係の再生産、すなわち資本主義的な搾取の諸関係の再生産をめざす。<sup>(35)</sup>

これまでに見てきたように、アルチュセールはキリスト教的イデオロギーを念頭に置いて述べている。キリスト教的イデオロギーに従う主体は、おそらく、労働と家族を神聖視

する勤勉な主体だろう。そうした勤勉で従順な主体が、労働者となって、現在ある体制を支えていくという論法は、下部構造の中でも「搾取の諸関係」を最重要視する旧来のマルクス主義にとっては、効果的な説明になっていることと思う。しかし、現在の享樂的な資本主義社会を説明する際には、その論法だけでは不十分ではないだろうか。

また、イデオロギーは下部構造だけでなく、イデオロギー自体の再生産を促す作用があるということも忘れてはならない。下部構造と、イデオロギー自体（上部構造に属する）の、両方の再生産を志向する性質についてアルチュセールは以下のように述べている。

労働力の再生産は、単にその専門技能の再生産を要求するばかりではなく、また同時に、既成秩序の諸規則への労働力の服従の再生産、すなわち労働者に対しては支配的イデオロギーへの服従の再生産、さらには、搾取と抑圧の担い手たちに対しては、支配階級の支配を同じく「言葉によって」保証するために支配的なイデオロギーを使いこなす能力の再生産をも要求する。<sup>(36)</sup>

本来、主体はこうした自らの外部にある要因の、結果・作用として意識を持つ。しかし、その受動性はこれまで見てきた「保証」や「鏡像」の作用によって隠蔽される。イーグルトンが以下に述べているように。

発言者は、自分がディスクール編成とイデオロギー編成との函数〔産物〕〔function〕であることを「忘却」〔‘forgets’〕し、自分が自分自身のディスクールの作者であると誤認

するようになる。幼児が、みずからの想像的な鏡像〔imaginary reflection〕と、みずからを一体化させるという、ラカンが指摘したような過程と似ていなくもないかたちで、発言する主体は、発言そのものを支配するディスクール編成と一体化してしまうのである。

(37)

ラカンが、「実際、存在〔l'être〕には、想像的自我における忘却〔oubli dans le moi imaginaire〕という根本的可能性がある」<sup>(38)</sup>と語る時、そこで言われる「忘却」とは何を意味しているのか。それは、自らが受動的であり、外部的要因の作用や結果としての意識を持っていることを忘れ、自らが自律的であると思い込む状況を意味している。

自らがディスクールの作者であると誤認するこの「忘却」が、「イデオロギーのなかで生きる主体がとらわれている症候とは何なのか」という問いの、ひとつの答えを示している。外部的要因の作用として受動性の範囲内では意識を持ち得ないにもかかわらず、「想像的歪曲」による結果として自らの受動性を忘却していること、これこそ主体が陥っている症候である。そして、今まで見てきたことに従えば、経済的土台こそがこのディスクールの作者ということになる。先ほどイーグルトンの引用にあった言葉を用いれば、経済的諸関係こそが「第一義的」なものだということである。今まで扱ってきたラカン理論とすり合わせれば、主体は想像界や象徴界によって規定されているが、それらは経済的土台の許容範囲内では展開しないということになる。当然、ラカン-ジジエックに見られる精神分析の立場は、そこまで言及しない。

注記しておかねばならないのは、アルチュセールが経済的土台について語る場合、それ

は決定因として扱われているわけではない、と言われることだ。たとえば、今村仁司は以下のように述べている。

経済決定論のように直接決定をしないのなら、どう働くのか。それは回り道をし、可視的でなく不可視的に効果を及ぼす。経済的下部構造は、社会構造の軌道を設定するだけである。いいかえれば、下部構造は、社会構造のなかに諸現象が上下左右に変動する幅や奥行き、つまり現象の運動する限界ないし境界線を引くのである。時代によって、それぞれの社会構造に応じて、下部構造による軌道ないし変動幅の限界規定は異なるだろうが、下部構造による変動幅の設定という効果は不変であり、普遍的である。<sup>(39)</sup>

また、植村邦彦も、アルチュセールは「最終審級にける決定」について、「単一の内的原理への還元」をいっさい否定しようとしていたと述べている<sup>(40)</sup>。また、今村と同じように、石村多門は、経済的土台とは決定づけるものではなく、一つの場なのだとして、以下のように述べている。

(…) 近代社会における「経済」は、たしかに他の諸システムの意味を規定する「全体」的な磁場であろうが、決して社会構成体全体の編成を決定づける「作用因」ではないのである。<sup>(41)</sup>

しかし、決定をするのではなく「場」なのだとしても、では、そうした全体的な場を批判する者は、どこに身を置いて批判しているのかという問題が残る。全体的な場の外部に立つことは可能なのか。

ここまで論を進めた上で、「外部」と「土台」という言葉にこだわってみよう。単純にイデオロギーの外部からイデオロギーを批判するならば、それは別のイデオロギーをぶつけても良いはずだ。ある想像的歪曲に対する、別様の想像的歪曲という図式でも、イデオロギーの外部にはなりうる。しかし、「土台」という言葉をひとたび持ち出せば、それが決定因であれ「場」であれ、別種のイデオロギーではなく、特権的な視座を指定しているように思えてしまう。イデオロギーの外部にある別種のイデオロギーという、同一平面上からの批判ではなく、あらゆるイデオロギーの母体となりうる普遍的な構造としての土台を記述しているのだろうか。それは横並びの別種のイデオロギーとは「水準」や「審級」を異にする。だからこそ「下部構造」なのだ。イデオロギー批判はどのような視座からなされるのかという問いは、アルチュセールの理論を明確にするにあたって大きな問題となる。

## 5. 現実界の見地からイデオロギー論を批判する

物質的な再生産そのものへと還元されるというのが、アルチュセールのイデオロギー論の重要な点であり、精神分析とは異なる点である。ここまでのところ、欲望が〈他者〉に既定されているところまではアルチュセールもジジェクも重なり合っていた。イーグルトンは、アルチュセールの理論の中の精神分析に由来する要素を強調していたが、批

判的な検討も行っている。ここまではアルチュセール-イーグルトンの路線と、ラカン-ジジェクの路線の、重なる部分と相違する部分を見てきたが、ここでまず、イーグルトンがアルチュセールに向けた批判から見ていく。

まず、イーグルトンは、アルチュセールが科学とイデオロギーの対立を強調していることについて、肯定とも否定とも取れない評価をしている。

アルチュセールは結局、啓蒙主義時代に後戻りするかたちで、科学とイデオロギーの対立を、真と偽の対立にひとしいものとする方程式をつくったのだ——もっとも『自己批判』のなかでアルチュセールは、こうした身ぶりの「理論主義者的」性格を認めてはいるが。<sup>(42)</sup>

このように、アルチュセールに見られる「科学／イデオロギーの対立」をイーグルトンは強調しているかのように見られる。また、「アルチュセールは、科学重視の姿勢を捨てることなく、科学的ディスクールだけが、厳密にいて真の知とみなせると主張した」<sup>(43)</sup>ともイーグルトンは述べる。しかし、イーグルトンも述べているが、アルチュセールは自ら措定した「科学／イデオロギー」の二項対立を強く自己批判している。ここを曖昧にしているのは、アルチュセールが自己批判を通して、どのような理論的変遷をたどったのかが見えてこない。

また、アルチュセールにおいて理論的知がどのように扱われているのかも、イーグルトンの批判をそのまま採用することはできない。以下にそれを見ていく。

(…) 理論は、それ自身の真実をみずから保証するものであっても、形而上的なドグマにおちいつているわけではない。科学的命題をイデオロギー的命題と区別するのは、科学的命題が、まちがうことがあるということである。科学的仮説は、その原則からして誤ることがありうる。これに対し、「夜を美しく」とか「父なる国よ永遠なれ」といった叫びを、どうやって誤りであると立証するかは、見当もつかない。<sup>(44)</sup>

このイーグルトンの評価では、アルチュセールの理論的変遷までは包括できない。第2章で既に触れたが、アルチュセールは哲学を「独断的諸命題〔propositions dogmatiques〕から配列された言葉からなる」として、検証の対象を持たないとした。上記のような評価を重ねて、イーグルトンは「アルチュセールが合理主義者の立場から、実践に対して偏見を持っていた」<sup>(45)</sup>とする。だが、後期のアルチュセールは、本論の第1章で見たような、「実践の突出」を重視しているのだ。アルチュセールの変化をとらえるにあたっては、イーグルトンの批判的検討とは別の角度から考察せねばならない。

では、精神分析との相違についてはどうか。想像的關係および象徴的ネットワークへの登録を通して、主体化がされるという点では重なり合いながら、アルチュセールは土台として経済的諸関係を置いた。この経済的土台について、精神分析からは是非を問うことはできない。精神分析は経済学ではないからだ。精神分析の側から、アルチュセールのイデオロギー論を批判的に検討するなら、基底的な実体を記述しえたという、特権的な知や理論はありうるのか、ということになる。

ラカンによれば、我々の生きられる現実には象徴界である。様々な理論家たちが用いる、術語による世界の分節化と説明だけが、特権的に、見事に、余すところなく世界を切り分け、説明することができるのか。すでに分節化された象徴界においては、とりこぼされ、分節化されなかった残余がある。それこそが現実界である。現実界は、未分節の世界なのだから、それを語るための差異の体系がなく、「語りえない何かがある」という形でしか語りえない。ということは、その中身をすでに記述されてしまった下部構造は、象徴界ではないことになる。

アルチュセールが語るイデオロギーの外部とは、どこにあるのだろうか。仮にイーグルトンが語るような啓蒙主義的な知にそれを求めれば、イデオロギー批判とは、真理から虚偽を批判するものでしかなくなる。しかし、アルチュセールは真理の立場からイデオロギーを暴くことはしない。

科学的認識は、特権的に現実を語りえるのだろうか。「マルクス主義もまたイデオロギーである」という言葉があるが、理論家だけがイデオロギーに染まっていないということがあるのだろうか。彼らは、ジジェクの言うところの「世界の腐敗を免れた純粋な「メタ言語」を話している美しき魂」<sup>(46)</sup>になりえるのだろうか。確かに、忘却の中にいるとされる主体とは異なって、理論家はイデオロギー的表象である世界観を共有していないのかもしれない。しかし、理論家は理論家で、彼らの学知によって作られた世界観というイデオロギー的表象を生きているだけではないのか。

理論にたずさわる者の態度について、ジジェクの示唆が参考となる。ジジェクは、「イデオロギー的偏見を暴露しようとする二つの至高の偉業、すなわちマルクス主義と精神分析」

と述べて、以下のように続ける。

その構造は内在的に「権威主義的」である。マルクスもフロイトも、真実の基準そのものを設定するような新しい理論的領域を切り開いたのだから、彼らの言葉は、弟子たちの言葉を問題にするときと同じようには問題にすることはできないのである。<sup>(47)</sup>

「イデオロギーを批判する立場もまたイデオロギーに染まっている」という使い古された批判は、「どのような言語も特権的ではありえず、言語には必ず分節化しきれない残余（現実界）がともなう」という論理によって補強される。ゆえに、ジジエックは以下のように述べるのである。

モダニストの「徴候的読解」[‘symptomal reading’]の狙いは、広範な（象徴的）実践 [(symbolic) practices] のテクスチュア（その想像的效果 [imaginary effect] が実体的全体性である）を探し出すことだが、ポストモダニズムは象徴化（象徴的实践）に抵抗するトラウマ的〈もの〉[the traumatic Thing]に焦点を合わせる。<sup>(48)</sup>

この引用によれば、かつての社会分析理論は、我々が生きる場所を区切り我々自身を規定するイメージと秩序について、それをひとつの「病理」「歪曲」として分析することだったということになる。しかし、理論自体もまたひとつの世界観であり象徴的实践、象徴的虚構なのではないかという疑いはそれほど強いものではなかった。ここで、「イデオロギー

が物質的に存在していることを、ほとんど反復強迫的に、しつこいほど繰り返し強調する」アルチュセールの姿勢を、「きわめて症状的 [deeply symptomatic]」であり、「理論の否定」であるとジジエックが評していることに注目する必要がある<sup>(49)</sup>。もし経済的土台を記述することで、自らが特権的に真理に触れうるとするならば、イデオロギーの中にいる主体と似ていて、「症状的」なのだ。本論の第1章で見たように、症状や芸術や理論といったものが生じるのは、現実界と主体が出会う（あるいは出会い損ねる）場所にある。現実界と何とか和解するために生み出されるという点では、イデオロギーとしての世界観といった症状的なものも、理論も、同じではないのか。

そして、その後に来るポストモダンの時代にあっては、理論家（特にラカン派の精神分析）はそのことを自覚し、理論自体もまた世界を分節化する一つの世界観として、その分節化から逃れていく「象徴化に抵抗するトラウマ的〈もの〉」に注目をしていく、ということになる。

分節化しきれない残余、「象徴化に抵抗するトラウマ的〈もの〉」が重要であり、これらは「現実界」の概念に他ならない。「特権的にこの世のあり方を説明しようという、イデオロギー批判をする理論体系もまた、別種のイデオロギーではないか」という批判は、このように現実界の概念を通してなされる必要がある。

こうしたジジエックの批判は、実はアルチュセールの姿勢を否定するものではなく、既にアルチュセール自身によって問題提起されているものなのである。

## 6. アルチュセールの理論的変遷

アルチュセールは、1967年に「科学者のための哲学講義」とされる講義を行っている。この時点では正式な形では出版はされず、ガリ版刷りの「半出版物」の形で出回った。ガリ版刷りのものは、1967年のものと、1968年の改訂版があるが、そのどちらにもアルチュセールの五つの講義が収録されている<sup>(50)</sup>。1970年には、論文「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」を發表し、1974年『自己批判の要素』『科学者のための哲学講義』が出版社から書籍として刊行される。なお、この時点では『科学者のための哲学講義』に、かつて行われた第5の講義は収録されず、その未収録部分はアルチュセールの没後に、『政治哲学著作集』に収録され出版されることとなる。そして1976年グラナダ大学で「哲学の変革」の講演を行うこととなる。

本論の第1章で、アルチュセールの姿勢と精神分析に通底するものを見るために主に触れたのは、上記の業績の中で最後に来る「哲学の変革」の内容である。

第2章では、『科学者のための哲学講義』の内容を用いた。ここでもその内容と、ラカンの精神分析に共通するものを確認した。しかし、第2章で述べた通り、それはアルチュセールにとって過渡期的な内容である。

1974年に出版した『自己批判の要素』の内容に注目することで、アルチュセールの変遷を浮き彫りにすることができる。『科学者のための哲学講義』が同年に正式に出版されているが、アルチュセールはこれを「回顧的証言として出版」<sup>(51)</sup>すると述べている。そこで立てられた定式を、「厳密に定義し、完全なものにするには、長い仕事及要求される」が、「しかし少なくとも、それらの定式は研究のひとつの道筋を指し示しているのであって、後の

著作にその軌跡を見ていただけるのではないかと思う」と彼は続けている<sup>(52)</sup>。

この時点でアルチュセールにとっては、過去の立場でしかないというわけだ。しかし、第2章で触れた通り、自己批判以前の立場が全否定されるわけではなく、既に萌芽的であったものが、変わらずに生き残っている側面もある。では、否定されたものは何だったのか、あるいは、胚胎されながら生き残ったものは何だったのか。

アルチュセールは自己批判の際に、「科学（真理）[les vérités]とイデオロギー（誤謬）[les erreurs]との合理主義的な対立」というこの「誤り」[erreur]<sup>(53)</sup>と述べている。この言葉はかなり端的である。自己批判以前のアルチュセールは、「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」という二項対立を基本にしていたということになる。『自己批判』の該当箇所を引き続き見てみよう。

真理／誤謬の中で考えること、それはたしかに合理主義[rationalisme]に属することであった。しかし、保持された真理／斥けられた誤謬の対立を、〈科学〉なるもの[la Science]と〈イデオロギー〉なるもの[l'Ideologie]との、そしてそのあいだの差異の、一般〈理論〉[une Theorie générale]の中で考えようとすることは、思弁[spéculation]に属することがらであった。<sup>(54)</sup>

つまり、「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」の二項対立は、「合理主義に属すること」であり、それは思弁の中でしか展開しえない。そこには、アルチュセールが「変革」で重視することとなる「実践の突出」、すなわち、ラカン理論で言うところの現実界の水準への

注視が無い。これこそが、アルチュセールの自己批判で述べられる「理論偏重主義 [théoricisme]」である。先に見たように、イーグルトンによれば、これは「啓蒙主義時代に後戻りするかたちで、科学とイデオロギーの対立を、真と偽の対立にひとしいものとする方程式をつくった」ということになる。

『哲学講義』では、アルチュセールは以下のように述べていた。

(…) われわれはどこに介入したのでしょうか。きわめて正確に言えば、イデオロギー的なものと科学的なものが混同されている「空間」[espace] です。しかしこの「空間」においてはその二つをそれぞれの機能において認識するために、また科学的実践をその束縛となるイデオロギー支配から解き放つために、両者は分離されうるし、また分離されなければなりません。

われわれは仮に次のように言うことができます。これらの立場に立って実践される哲学の本質的な機能は、もろもろの境界線を引くことであり、これらの境界線はすべて最終的には、科学的なるものとイデオロギー的なるものとのあいだの境界線に帰着しうるように思われる。<sup>(55)</sup>

こうした記述に見られるように、確かにアルチュセールは、「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」という対立図式に拠っているし、その境界線を引く機能を哲学に求めている。

しかし、既に見たように、『哲学講義』の中で、アルチュセールは、「真実」[le vrai] と「正しさ」[le juste] の二項対立を持ち出しており、哲学は科学のように検証の対象を持た

ず、「正しさ」に関わるものとしていた。『哲学講義』においては「真実」[le vrai]という言葉が用いられているが、『自己批判』や「変革」では「真理」[la vérité]という言葉になっている。しかし、第2章で既に整理したように、『哲学講義』での「真実」と、「変革」での「真理」は同じ意味合いで使われていると見てよい。

アルチュセールは、哲学を「テーゼと呼ばれる独断的諸命題 [propositions dogmatiques] から配列された言葉からなる」とし、「諸テーゼは、ひとつの体系 [un système] のかたちをなして、たがいに関連している」<sup>(56)</sup>として、検証すべき対象を持つ、対応説的な真理から切り離したはずだ。これによって、哲学は「真実」と切り離され、「正しさ」に関わるものとされたのだ。

しかし、アルチュセールが「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」の二項対立に基づいて、その境界線を明確にすることを哲学に期待するならば、結局のところ、哲学もまた「真理」「真実」の領域に送り返されてしまわないだろうか。こう読むならば、先のイーグルトンの批判や、ジジエクの「理論の否定」として批判もあてはまるように思われる。

アルチュセールの生前に『哲学講義』の第5講義が未発表のままであり、没後に『政治哲学著作集』に収録されたということは既に述べた。『政治哲学著作集』の編者は、未発表であった理由について、「最終的にこのテキストの発表をアルチュセールが諦めた理由について、我々はいかなる情報も得ることができなかった。」<sup>(57)</sup>と述べている。

しかし、アルチュセールが科学と哲学をどう関係づけるか見ることで、上記の理由を後ほど推測することはできるだろう。

## 7. アルチュセールによる認識論批判

第5講義においては、従来の哲学が科学をどのように取り扱うかが述べられる。それは、科学を哲学に従属させる地位に置く一方で、哲学は自らを科学であると称して合理性を要求するという二重の関係である。このように「哲学は(…)二重の操作に没頭している」<sup>(58)</sup>。

「哲学内部の限定され従属した地位に置かれる科学というかたち」と、「科学——極限的には諸科学の科学という意味での大文字の科学——であるという哲学の自負のかたち」という、「分裂 - 二重化」が起きているのである<sup>(59)</sup>。

この状況下で、哲学は科学をどのように取り扱うのだろうか。第5講義では次のように述べられている。

哲学が科学について抱く表象は、哲学の一部のなかに含まれている。この部分は認識〈理論〉という名をもっている。いかなる哲学も、明示的にであれ暗黙にであれ、認識〈理論〉を含む。<sup>(60)</sup>

哲学は科学を認識理論として取り扱う。そして、「哲学にとり、科学的認識とは、〈主体〉に含まれる認識、〈主体〉に保持される認識であり、〈対象〉に適合的 [adéquate] であるという点で科学的であるような認識である」<sup>(61)</sup>。アルチュセールは、この適合を目指す姿勢を、

(〈主体〉 = 〈対象〉) = 〈真理〉

(Sujet=Objet) = Vérité

という公式で表す。アルチュセールがここに大文字で *Sujet* と表しているものは、〈主体〉と訳すが、後に「イデオロギー装置」の中で表記される大文字の〈主体〉とは関係がない。ここで主体は、*Objet*、〈対象〉（または客体）と対比するかぎりでは、認識の主体という意味しかなく、大文字の〈他者〉と類比しうる意味がある、大文字の〈主体〉ではない。

そして、「主体」に重点を置くか、「対象」に重点を置くかによって、認識理論には二つの類型があるとされる。対象に重点を置いたものは、「経験論」[empirisme] であり、「主体」に重点を置いたものは「形式主義」[formalisme] である。

まず、経験論についてアルチュセールが述べているところを見てみよう。

経験論は、先ほどの公式から主体を抹消して、「( = 〈対象〉) = 〈真理〉」という形で表現される。アルチュセールによると、この形での科学的認識は、「対象のなかに真理が現前していることを確認し、対象のなかに含まれる真理を抽出する」という目標を持って「データの保存」を行い、結果として、科学になしうることは「読み取った結果をよい帳簿にしっかりと書き込んでおくことだけ」になる<sup>(62)</sup>。

極限的には、経験論者は次のように述べる。「科学とはよくできた言語である」。よくできた言語とは、正確かつ網羅的帳簿を付けるのによくできた言語にほかならない。<sup>(63)</sup>

ここでは、言表と対象との一致が重視されていて、いわゆる対応説的な真理について述べていると見ていいだろう。そしてアルチュセールがここ述べる対象とは、経験可能な領野におけるいわゆる現実的な対象だけではなく、観念論的な対象も含まれるのだ。それが

プラトンやデカルトの問題としたような理念的対象であっても、その対象を正確に記述することを重視する以上、アルチュセールにとっては経験論として分類されるということになる<sup>(64)</sup>。こうした姿勢は、もう一方の極である形式主義との対比あるいは類似を論じる際にも意味をもってくる。

形式主義は、基本的には「(〈主体〉 = ) = 〈真理〉」という形で表現される。以下に、形式主義について述べていることを見てみよう。

分かりきったことだが、〈真理〉は〈主体〉のなか、〈理論〉のなかに含まれる。対象が消去されたために、=という記号が表現するもの（適合 [l'adéquation] の手続き、すなわち認識生産の手続き）は、主体のなか、〈理論〉のなかに含まれている。方法はもはや抽出技術ではなく、形式化の技術、計算の技術である。つまり、ここでの科学的認識は、主体の、〈理論〉の、自分自身への適用につきるのである。科学的認識は純粋な形式操作であり、精神の諸形式による精神の諸形式への働きかけであり、精神のなかに存在する形式から出発して形式を生産することであり、形式による形式自身への働きかけであり、純粋な形式主義である。<sup>(65)</sup>

ここでは、主体が生産するアルゴリズムやプログラムが問題となっている。アルチュセールが定義する経験論においては、対象からデータを抽出するための方法論しかありえなかった。しかし、ここでの形式主義では、経験可能な対象が問題となるのではなく、対象を持たない計算の手続きそのものが問題となっている。すなわち、ここでの形式主義は、

数理論理学などに代表されるものである。それは、事物との一致よりも理論自体の整合性が問題となる領野であり、いわゆる整合説的な真理が問題となるだろう。

経験論について述べるときに、アルチュセールは、理念的対象の場合でも、対象についての正確な記述を問題とする以上、経験的对象を相手にする場合と変わらないという理由で、経験論の内に含まれるとした。となると、アルチュセールが定義する形式主義も、理論自体を対象にし、理論を検証するのだとしたら、やはり何らかの検証の対象を持つということ、経験主義と区別されなくなる。それについて、以下のように述べられている。

外見上、論理学的新 - 実証主義が我々に用意しているのは、経験論に対する形式主義の勝利である。しかし実際は、我々はまったく経験論に止まっている。ただし、〈対象〉の内容が性質を変えつつあるのである。経験論の対象はもはや、すべての哲学者が事実と呼んでいたもの、彼らが自然についての実験科学の領域に限定していたものだけではない。<sup>(66)</sup>

科学にとっても、そして科学的認識を問題とする哲学にとっても、何らかの妥当性を問題にするのは当然のことではないのか。ここでのアルチュセールは、対応説的な真理であっても、整合説的な真理であっても、何らかの妥当性についての問題意識を持つということ、等を理由に、等しく扱っている。

我々が目の当たりにしている形式主義は、自らを偽装している。現に在る形式を条件づ

けているのは、あくまで「支配的な」合理性の状態、つまりある種の学問を実際に支配している合理性の状態である。すなわち実証主義であり、すなわち、根本的には経験論なのである。<sup>(67)</sup>

こうした大胆な分類があるからこそ、アルチュセールは『哲学講義』の正式に刊行された範囲でも、以下のように述べるのである。

一般的にではなく、われわれの定義において、「独断的 [dogmatique]」とはいったい何を意味しているのか。これにかんする最初の基本的な観念を与えるために、私はこう言いましょう。哲学的テーゼとは、否定的に、すなわち、それが厳密に科学的な意味で（数学や論理学で証明 [démonstration] にかんして言われている意味で）証明されえず、また厳密に科学的な意味で（実験科学で検証 [preuve] にかんして言われている意味で）検証されえない、と言う限りにおいて、独断的命題 [propositions dogmatiques] と見なしているのである。<sup>(68)</sup>

数学と論理学は、論証の手続きの妥当性を問う理念的な操作である。実験科学による検証の対象を持たない上に、数学や論理学のような、純粋に理念的な処理としての検証とも切り離された哲学には、どんな役割を期待できるのだろうか。そうした疑問が当然出てくるが、その前に、なぜアルチュセールが、対応説的な真理からも整合説的な真理からも哲学を切り離そうとしたのか、その狙いを追ってみよう。それはつまり、形式主義を経験論の

バリエーションにしか過ぎないという、苦しい論理展開を経てまで、アルチュセールは何と決別したかったのか、それを明確にすることでもある。

アルチュセールが決別しなければならなかったものとは「正常な法則 [loi normale]、すなわち規範的な [normative] もの」や「道徳的理想」[un idéal moral] であり、第5講義で以下のように述べられている。

それ〔規範的なもの〕は正常なものと病的なものについての理論全体を前提にするが、その理論は混乱を再生産するのみで、そこから脱出することはない。というのも、正常なものと病的なもののカテゴリーを疑問に付すことのない両者についての理論は、どのようなものであれ、実証主義的（したがって経験論的）理論だからである。認識論であろうと、社会学であろうと、医学（一般あるいは精神医学）であろうと、政治学であろうと。（…）事実や存在しか考察しない実証主義が、道徳的理想を介入させるよう強いられるのである。自分をどう考えるかという自己思惟を完結させるために。〈主体〉についての思考がないため、当該科学についての理論がないため、その代替物として道徳的理想を介入させるよう強いられるのである。実証主義と道徳主義は不可避的に、つねにペアをなす。<sup>(69)</sup>

アルチュセールが決別したかったものは、妥当性を問い、正常な法則を打ちたてることで、規範や道徳的理想と結びつこうとする要素である。だからこそ、形式主義は経験論のバリエーションだとすることができたのだ。両者を「実証主義」の名のもとに同等視する

ために、ともに対象を持つということが論拠にされた。この時点のアルチュセールにとって、「対象を持つ」ということや実証性を重視する（対応的であれ整合的であれ）ということとは、妥当性を問う要素があるということだと見なされている。ここまでの苦しい論理展開は、「諸々の例外 [les exceptions] を犠牲にする」<sup>(70)</sup>ものを相手取るためのものであったということである。

その狙いを明らかにしたところで、自己批判以前のアルチュセールに対しての、疑問を示すことができる。こうした認識論批判、あるいは従来の哲学や理論に対する批判は、当然アルチュセール自身にも向け変えられるべきだ。それによって現れる疑問が以下の三つに整理できる。

一つ目は、イデオロギー批判はどのようになされるのか、という問題だ。社会批判はまさに経験的対象を持つ分野ではないのか。そして、「未開の部族の神話」のようなものとしてのイデオロギーと、「科学」を区別する態度はまさに、アルチュセールが批判したような真理に執着したものではないのか。そこに妥当性や、あるべき姿への固着はないのか。

二つ目は、アルチュセールが提示しようとしたものが曖昧になってしまうという問題である。経験的な対象についての事実対応的な真理からも、経験的対象とは無関係ではあるが論理の整合性を問う真理からも距離を置くのなら、哲学に何を期待すれば良いのか。アルチュセールが真理に代わって示す「正しさ」というのがどのように担保されるのか、あるいは、アルチュセールが「正しい決定、正しい戦争、正しい路線」<sup>(71)</sup>と呼ぶものはどのように選ばれるのか、『哲学講義』の論点だけでは良くわからないのだ。また、哲学はイデオロギーと科学の対立において、科学的なものを支援するとされるが、科学理論や認識論

への批判を踏まえた上で何を支援するのが分からない。さらに、「正しさ」は実践と関係するらしいが、この実践との関係はどうなるのか。

三つ目は、哲学をイデオロギーと区別できるのか、という問題である。これは上述の二つ目の疑問で問題となった、何を哲学として提示するのかという問題とも密接に関わっている。「対象を持たない」、すなわち妥当性を問うことをやめて、「独断的」であるという哲学は、イデオロギーとどう違うのか。「正しさ」が実践と関係すると言っても、イデオロギー装置が主体の日常行動を規定することと、それはどう違うのか。

道徳的理想に結びつこうとする、妥当性を問う立場（対象を持つこと）への批判が進展するにつれて、この三つの疑問が進展していく。経験的对象を捉えて法則化しようとする、経験論批判をアルチュセール自身に向け変えれば一つ目の疑問が生じる。実証性を持ち、正常なるものにこだわって例外を犠牲にするという理由で、形式主義と経験論を等しく見なしたことにより、整合説的な真理にすぎることでもできなくなり、二つ目の疑問が生じる。そして、形式主義的な認識論にとどまらない、哲学の特異性を主張するために、「法則の法則である法則、理論の理論である理論、言語の言語である言語、数学の数学である数学」、すなわち「メタ理論」<sup>(72)</sup>にはならない哲学が模索される。

したがって哲学はそれ自身、みずからが介入する状況の一部をなしている。哲学はこの状況のなかにある、それは〈全体〉[Tout]の中にあるのです。そこで、哲学は状況と外的で、純粹に思弁的な関係、つまり純粹な認識の関係を結び結ばないことになる。なぜなら、哲学はこの総体への参加当事者 [partie prenante cet ensemble] であるのだから

ら。<sup>(73)</sup>

この結果として、三つ目の疑問が生じる。アルチュセール自身の手で、哲学がイデオロギアの領域へと送り返されかねなくなるのだ。

### 8. 「学者の自然発生的哲学」とは

こうした疑問を考察する前に、「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」の二項対立の中で展開したというアルチュセールの思考、すなわち、後に自己批判されることになる思考を明確にしておく。『哲学講義』の原題は、『哲学と学者の自然発生的哲学』〔*Philosophie et philosophie spontanee des savants*〕である。

アルチュセールが、「学者の自然発生的哲学」、略称 PSS と述べているものをまとめてみよう。それは、科学の「危機」〔*crise*〕と呼ばれるべき事態に際して露わになるものである。

「危機」は、「現像液」として作用し、諸科学の危機のない日常の流れのなかでは、隠されており、無視され、また告白されずにとどまっているものを、はっきりと浮びあがらせませす。すなわちじっさいは、どんな科学者のなかにもまどろんでいるひとりの哲学者が存在する、換言すれば、あらゆる科学者は、あるイデオロギー、あるいはある科学的な哲学によって影響されているということです。われわれはこれを、学者の自然発生的哲学〔*philosophie spontanée des savants*〕あるいは、頭文字をとって簡略に、PSS という用語で呼ぶことに決めておくことにしましょう。<sup>(74)</sup>

つまり、危機とは現在の科学の枠組みでは捉えられない事態であり、そのときこれまでの科学の練り直しが迫られる。

PSSは、学者たちが世界について抱く諸観念の総体（すなわち彼らの「世界観」）ではなく、単に、彼らが頭（意識的、あるいは無意識的な）のなかに抱いており、彼らの科学的実践と科学とにかかわる諸観念を意味するものである、とわれわれは考える。<sup>(75)</sup>

これはつまり、科学の危機に際して、科学的認識の前提となっているものほどのようなものかを問いかけ、既存の世界観の限界について議論が巻き起こるときに、PSSが意識されるということだ。

そのPSSは二つの矛盾的〔*contradictoire*〕要素からなる。要素1は、「科学内的」〔*intra-scientifique*〕な、内的起原を持つ要素とされる。

(…) この要素は、当然ながら、テーゼの形を取りうる。これらの確信 - テーゼは、唯物論的で客観主義的〔*objectiviste*〕な性格のものである。それらは次のように分解される。(1) 科学的認識の対象が現実的、外在的、物質的な存在であることにたいする信念。(2) この対象の認識を与えるさまざまな科学的認識の存在と客観性にたいする信念。(3) さまざまな科学的認識を生み出すことのできる、科学的実験、あるいは科学的方法、の手續きの正しさと効果にたいする信念。<sup>(76)</sup>

これに対し、要素2は「科学外的」[extra-scientifique]な、外的起原をもつ要素とされて、以下のように述べられる。

(…) 哲学者や学者たちによって製造される、宗教的、唯心論的、あるいは観念論的な、もろもろの「科学哲学」によってこの実践の外で [hors] 仕上げられた哲学的諸テーゼからなされる科学的実践にかんする [sur] 反省である。この要素2の「確信 - テーゼ」[convictions-Thésés] の特性は、科学的実践の経験を、諸テーゼに、(…) 実践的諸イデオロギーに依存する一定数の目標に無批判に奉仕する「諸価値」[valeurs]、あるいは「諸審級」[instances] に従わせることである。<sup>(77)</sup>

そして、この二つの要素の関係は、以下のようになっている。

学者の自然発生的哲学 (P S S) のなかでは、大多数の場合 (…), 要素1 (唯物論的な) は、要素2によって支配されている。この情況は、(…), 唯物論と観念論とのあいだに存在している哲学的な力関係と、さらには観念論の唯物論にたいする支配を P' S' S' の内部において、再生産するものである。<sup>(78)</sup>

このような状況は、地動説の優位を示す証拠が示され続けても、宗教的権力が天動説を支持し続けるという状況などに見ることができるだろう。こうした状況の中で、アルチュ

セールが哲学に期待するものが示されていく。

私はまず、PSSの内的な力関係は、内在的な「批判」[critique]によっては変えられないこと、しかしながらそのためには支援が必要であり、この支援は哲学的、唯物論的でしかありえないということを感じ[sentir]てもらえたのではないかと思います。

(79)

こうしたことを踏まえて、「科学者たちと新しい唯物論哲学とのあいだの連合の諸条件」が提示される。それは、「唯物論哲学が、PSSの要素2に抗して闘うために、すなわち、要素2の観念論に支配された力関係を、PSSの要素1に有利なように変化させるために、要素1を支援する連合[Alliance]」のことであり、「この連合によって、唯物論哲学はPSSに、そしてただPSSのみに介入することを許される」<sup>(80)</sup>。

ここまでで、『哲学講義』の時点でのアルチュセールが哲学に期待するものが示されたわけだが、それは無条件に肯定することは難しいものだ。まず、「唯物論」や「客観主義」を科学内的なもの(要素1)として、「観念論」や「宗教的」であることを科学外的なもの(要素2)として分類してしまうことには疑問が残る。そして、哲学が支援しなければならない要素1こそが、未公刊部分で批判された、実証性に基づく理想そのものではないのか。それを支援する目的で、PSSに介入する哲学というのは、理論についての理論、つまりメタ理論であって、形式主義の名称でアルチュセールが批判したものではないのか。メタ理論ならば、やはりそれは理論という対象を、正常性や理想のもとに審判するものである。

ここで、これらの科学批判、認識論批判について述べられている箇所は、未公開であるということが重要となる。その箇所の内容は、哲学を審判者として置くことを強く戒めるものだからだ。公刊部分では、独断的なテーゼの配列として示された哲学が、科学とイデオロギーの境界線を引くわけだが、これは未公開部分で否定されているメタ理論的な立場に思われかねない。『哲学講義』の訳者の一人である、塩沢由典は、邦訳に付した解説文でアルチュセールの科学論についての疑問を述べている。塩沢は、「要素1（科学内的）と要素2（科学外的）とに分け（「境界線を引く」）、要素1を唯物論的、要素2を観念論的と整理されてしまうと、あまりの明解さにかえってとまどう」と述べて、以下のように続ける。

(…) 唯物論哲学が（もしそれが正しいものであるならば）、観念論哲学と有効に闘い、要素2による要素1の支配をくつがえすかぎり、科学の進歩を助ける（＝障害をとりのぞく）こと、このように整理することが「まちがっている」とは言えないだろう。近世の歴史は、かなりの程度まで、このことを立証している。しかし、このように整理することが、〈科学論〉の主要問題かと問われれば、わたしは首をかしげざるを得ない。

(81)

上記のようなコメントは、イーグルトンの批判と同じ路線のものだ。こうした路線とは全く別の読解として、池田清のものが挙げられる。そこで池田は、アルチュセールにとっての科学を、理論的問題機制を変換させて、新たな問題機制へと向かう「開放的構造」を有することによって、イデオロギーと区別されるものだ、としている<sup>(82)</sup>。池田の指摘する

要素を、ラカンの精神分析から見れば、アルチュセールは既に「現実界」を契機とする運動があるか否かによって、科学とイデオロギーを区別しようとしていたとすることができる。

これは、一見すると、先に見たイーグルトンの指摘に似ているように思われるかもしれない。『自己批判』以前のアルチュセールの立場を、「科学的命題は間違いうるが、「父なる国よ永遠なれ」などのイデオロギー的命題は間違えない」という言い方で、イーグルトンはコメントしていた。しかしこれは、検証の対象を持つか否か、という区別でしかなく、「理論的問題機制を変換させて、新たな問題機制へと向かう」という深みにまで達していない。現実界を契機とする運動、つまり、認識の枠組み自体の地殻変動のような大きな変革としてはみなされていないのだ。

だからこそ、イーグルトンの目に映る『自己批判』以前のアルチュセールは、単なる科学の信奉者でしかなく、「啓蒙主義時代に後戻りするかたちで、科学とイデオロギーの対立を、真と偽の対立にひとしいものとする方程式をつくった」のだとされてしまう。科学の信奉者としてのアルチュセールを批判するイーグルトンと、この時期のアルチュセールを救い上げようとする池田の読解は似て非なるものである。イーグルトンの批判的コメントは、先の塩沢のとまどいと同じ路線のものだ。

池田が指摘したような、理論的問題機制を変換させて新たな問題機制へと向かう「開放的構造」を有するか否か（単なる実験による検証性があるか否かではない）で科学とイデオロギーを区別するという見地は、アルチュセールの中にたしかに胚胎されていた要素ではあるだろう。しかし確かに、PSSの要素1としてアルチュセールが示したものに、「物質

的な存在」「客観性」「科学的実験」という記述が含まれていることを見ると、イーグルトンの批判や、塩沢の困惑も無理からぬものと言えるし、何より、「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」の二項対立に基づいて考えることは、アルチュセール本人によって自己批判されているのだ。また我々も既に、後のアルチュセールは真理や実証性とは異なった役割を哲学に期待するということを見ている。本論では、アルチュセールの思考の中に早くから可能性として宿っていたものに注目するよりも、打ち捨てられたものに注目し、辿られた紆余曲折を追うことで、アルチュセールの思考の展開を見てきた、ということになる。

## 9. 自己批判以降のアルチュセールの立場

我々はアルチュセールが後に「変革」で示すことになる立場を既に見てきた。認識論批判を踏まえてアルチュセールが示そうとしたものは、後に来る「変革」の立場から振り返ることで、はっきりさせることができる。第1章で見てきたように、「変革」以降のアルチュセールにとって批判されるべき従来の哲学は、「社会的実践と社会的観念の総体を包摂し、これらの実践に対して支配力をふるう」ものであり、「外部を持たない」。それに対して「哲学として生産された哲学」は、「哲学は外部を持たないという主張に抗して、哲学は外部をもつと、いやむしろ、哲学はこの外部によって、またこの外部のためにのみ存在するのだ、とはっきり主張する」<sup>(83)</sup>。

哲学はこの外部を〈真理〉に従わせるという幻想をもちたがりますが、この外部とは実践、社会的諸実践なのです。<sup>(84)</sup>

我々は、アルチュセールが「実践の突出」として示したものを、ラカンの精神分析を通して検討してきた。それは、既に完成された秩序に回収しえない現実界の水準にある。いまや、哲学が支援すべきものは、「科学」ではなく、意味や秩序を押し付けようとする「体系的歪曲」の範囲におさまらず、そこから突出するものである。こうして、未公刊部分を含めた『哲学講義』の段階では曖昧なままであった、「正しさ」や、哲学が支援すべきもの、「正しさ」と実践の関係といったものが、遡及的に明らかにされる。

これにしたがい、アルチュセールが「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」という対立図式を棄却したことの意味も明確になる。

科学／イデオロギーの対立については、その一般性の合理主義的 - 思弁的な図式を、まったく別の視点から「手を加える」ために、ためらわずに放棄しなければならないと理解してもらっただけのことは、すでに述べた。(…)<sup>(85)</sup>

いまやこれは、アルチュセールにとって、「明らかに手放さなければならないテーゼ」となっている。哲学は、「科学（真理）／イデオロギー（誤謬）」という境界線を引くものではなく、既にある秩序がもたらす体系的歪曲に対し、到来しつつある何かを凝視するものとして提示される。ひとつの構造と、別の構造の転換点に居合わせるべきものという役割が、重点化されていくのだ。その転換点を有するというのがまさに、先ほど見てきた「開放的構造」を持つことと同じ意味だが、アルチュセールは、その構造を有するのが科学だ

として、科学とイデオロギーという対立図式の強調をするよりも、「実践の突出」によって、その転換点をもたらされる、ということを強調するようになっていくのである。そして哲学が支援するものは、「物質的な存在」「客観性」「科学的実験」とかかわる「科学内的な要素」ではなく、「突出」となり、既存の秩序への回収に抗うこととしてその支援はなされる。

## 10. アルチュセールのスピノザ評価

アルチュセールの紆余曲折を、もうひとつの観点から見ておく。

アルチュセールは、「イデオロギー諸装置」においてイデオロギーに抗するものとして、マルクスと並べてスピノザの名前を挙げている。アルチュセールはスピノザに何を求めたのか。

『哲学講義』の未公刊部分においては、経験的对象を観察して法則を導き出し一般化をはかることも、論理の整合性を精査するメタ理論的な立場によって妥当性を検証することも、ともに批判の対象とされた。前者が経験論、後者が形式主義であるが、その両者に回収されない立場を求めて、アルチュセールはスピノザに接近する。

「(〈主体〉 = 〈対象〉) = 〈真理〉」という等式のうちの、〈主体〉と〈対象〉のいずれかに重点を置くかによって、経験論と形式主義が区別されるが、いずれにせよこのイコール、等号が重要となるのだから、両者とも実証主義なのだと言われた。これらを批判する形で、「哲学が、科学的認識へといたるあらゆる非科学的形式を、等号を生産する運動（適合の運動）における、たんに不純なヴァリエント、等式のたんなる欠陥として、すなわちたんなる等号の欠陥として考えている」と述べて、『哲学講義』のアルチュセールは、異なったあり方

を示そうとする。続く箇所を見てみよう。

いかなる認識〈理論〉も〈真理〉についての〈理論〉に依存しており、そうであるがゆえに、いかなる認識理論も、前科学的形態についての〈理論〉を〈誤り〉についての〈理論〉として含む。そして、この〈誤り〉についての〈理論〉は必然的に、誤りを〈真理〉の欠落であるとする〈理論〉である。確実なテストは以下のようなものだ。もし偶々ある哲学が、誤りを最終的に〈真理〉の欠落としないような〈誤り〉についての〈理論〉を提示すれば、その哲学は、私がいままで分析してきた基礎全体を揺るがす哲学だろう。ところで、その類の哲学は、少なくとも一つ存在している。スピノザの哲学である。奇妙なことではないか。<sup>(86)</sup>

批判されるべき従来の〈理論〉は、主体と対象の「等号」によって真理を示し、その「等号」を欠いたものを〈誤り〉とする。つまり、〈誤り〉とは〈真理〉の欠落である。しかし、こうした「等号を生産する運動（適合の運動）」とは異なった理論として、アルチュセールはスピノザの哲学をとらえている。

ここでアルチュセールが評価しているものは、スピノザが『エチカ』において採用している叙述の形式において表現されている。それは、対象の妥当性を検証し、対象についての正確な記述を目指すという、「適合の運動」とは異なっている。

スピノザ研究者の上野修は、「アルチュセールとスピノザ」と題された論文で以下のように述べている。

実際、スピノザの『エチカ』は「主体」からも「生きられた世界」からも出発しない。それこそ証明も何も無い「定義」と「公理」からいきなり出発する「独断論」である。そこから「定理」が導き出されあの神的実体や心身並行論などが幾何学的証明によって演繹されるが、だれもそんなものを見たことはないし、「生きられた世界」として経験した者はない。<sup>(87)</sup>

上野はアルチュセールの「独断論的スタイル」への、スピノザの影響を指摘している。『エチカ』においては、スピノザ自身によって打ち立てられた「定義」から、「定理」、「公理」が順に導出されていき、「公理」は別の「公理」や「定理」に言及しあいながら、正当性を支えあっている。そして、こうした一貫性（無矛盾性）について、それを検証するメタ理論的な立場が措定されることはない。この一貫性は、スピノザ自身が措定した定義から始まり、内在的な完結性の中で閉じている（少なくともアルチュセールが見るかぎりでは）。このように評価されるスピノザ哲学とは、経験的対象を観察してデータから一般的な法則を結論するものではないし、理念的対象を正確に記述することを目指すものでもないし、アルゴリズムを精査するメタ理論的立場に立とうとするものでもない。

こうした評価は、後年になっても変わらない。『自己批判』ではスピノザが「真理の基準 [critère de la vérité] という問題設定を遠ざけた」と述べられている。もし、こうした基準を持ち出せば、「基準の基準という問題に無限に直面する」こととなる。アルチュセールによれば、その基準は、「アリストテレス的伝統における、精神と事物の適合」のような「外

的」なものであれ、「デカルト的明証性」のような「内的」なものであれ、遠ざけられねばならない<sup>(88)</sup>。アルチュセールは以下のように続ける。

(…) スピノザは〈真理〉[la Vérité]の誘惑を遠ざける。良き唯名論者として(唯名論は当時、マルクスが識別したように、唯物論の控えの間でありえた)、スピノザは「真実」[vrai]についてのみ語る。実際、基準の機能は真実[vrai]の〈真理〉[la Vérité]を認証することにある以上、〈真理〉[la Vérité]と、〈基準〉の〈裁判権〉は常にペアをなして進む。認識理論の(観念論的)諸審級[les instances]から離れたところで、スピノザは以下のことを示唆する。「真実」[le vrai]は「己自身を示す」が、〈現前〉[Présence]としてではなく、生産[produit]としてであり、「生産」という術語の二重の語義において(自らを「露わにする」一過程の労働の成果)、その生産すること自体[sa production même]の中で証明されるものとしてである、と。<sup>(89)</sup>

ここでスピノザを評価することによって、「真実」という言葉が、これまでと違った幅を持っていることに注目しなければならない。『哲学講義』の段階では、「真実」[le «vrai»]は認識に関係するのに対し、「正しさ」[le «juste»]は実践に関係する<sup>(90)</sup>と述べられた上で、「真実」は批判されるべき認識論と結びつくことしかできなかった。その認識論は、対象と実証性を持つゆえに、対応説的なレベルにとどまる。しかし、スピノザが語る真実は、データの集積ではないのだから少なくとも帰納的ではなく、対象との適合を目指す運動でもないのだから、対応説的な真理ではありえない。つまりここでのスピノザ的な真実は、

演繹的で整合説的なものである。しかし、その整合性を検証するメタ理論的な立場を措定すれば、アルチュセールが批判した形式主義、すなわち実証主義であり、根本的には経験論だとされたものになってしまう。この立場を拒否して、スピノザ的な「真実」の、演繹的かつ整合説的であってもメタ理論的ではない性質を強調したことによって、認識の「生産」という要素が問題となる。認識は与件として与えられるものではなく、スピノザがひとつの公理系を「生産」したように、主体によって認識の枠組み自体が生産される。その公理系が真か偽かを、メタ理論的な立場によって実証するのではなく、その内部において、公理と公理が支えあう一貫性によって、内在的かつ演繹的な真実がもたらされる。

こうした内在的で演繹的な真実と区別されるように、「真理」という言葉がここで使われている。アルチュセールが批判的に捉える「真理」[la vérité]は、「生産」としてではなく、「〈現前〉[Présence]」としてある。これは、対象を正しく記述するという、これまで批判されてきた認識論における真実 [le vrai] とあり方を同じくしている。後に「変革」において、「ロゴスとは〈真理〉[la Vérité] と呼ばれる至高の何ものかの表象であり、この真理の本質は言うことに還元される、すなわち言うこと（あるいは見ることや声が直接的に自己へと現前すること）のなかで成就される」<sup>(91)</sup>とアルチュセールが述べることになる真理観と同じものである。ゆえに、先ほどのスピノザについての引用文中にあるように、これは妥当性を判断する「基準」であり、そのような外部に立つ「判事」の形象を認めれば、「基準の基準」という無限に続く問題が出現する。この引用文中で、アルチュセールが真理や真実を、大文字で始める場合と、小文字で始める場合の書き分けの理由は判然としないが、複数性を認め得ない唯一のもの、というニュアンスを込める場合は大文字で始めていると

いう推測ができるかもしれない。

ここで、アルチュセールの用いた言葉について整理しておく。『哲学講義』の段階で、否定的に扱われる「真実」[le vrai]とは、対応説的な立場が含まれているのはもちろんのこと、整合説的な立場も含むことになる。ただし、整合説的な立場は、その整合性・一貫性を検証しようとするメタ理論的な立場を措定するがゆえに、アルチュセールが述べる「真実」の領域に置かれるのだ。この一方で、内在的な一貫性に依拠するスピノザ的な「真実」[le vrai]が区別される。なお、この時点で「正しさ」[le juste]は実践にかかわるとされている。

そして、スピノザを評価する段階でも既に出てきていたが、適切に記述すること、妥当性を審判すること、という意味を強調しつつ〈真理〉[la Vérité]が扱われている。つまり、やはり「真実」「真理」はアルチュセールにとって近い意味を持っている。

審判の立場に立たない、内在的な整合性は、否定されるべき「真実」の領域には含まれない。データから帰納的に求められる、対応説的な「真実」はもちろん、否定される。論理的な操作として演繹される、整合説的な「真実」もまた、これを検証しようとするメタ理論的な立場を措定されるかぎりにおいて、否定される。内在的な立場にとどまるかぎり、演繹的で整合説的な「真実」が肯定されているのだ。

では、アルチュセールが PSS について論じたときに問題となった科学なるものは、この内在的な立場にとどまる演繹的で整合説的な性質をもって、「科学」としての立場を保証されるのか。そうした企図はやはり破綻せざるを得ない。なぜならアルチュセールは、PSS のうちの科学内的な要素、すなわち要素 1 を、「客観主義的 [objectiviste] な性格のもの」

や「科学的実験」と関連付けて述べているからだ。

「科学／イデオロギー」という対立図式は捨てられて、アルチュセールはそれ以降、「外部」を認めさせる「実践の突出」に軸足を移すことになることは既に見てきた。ここからが「変革」で提示される姿勢である。

これによって、アルチュセールはスピノザに「もたれかかる」[s'adosser à]<sup>(92)</sup> ことをもやめる。いまや問題となるのは、ひとつの体系、ひとつの世界観、ひとつの認識の枠組み、ひとつの構造を組み替える契機だからだ。スピノザには「矛盾」[la contradiction] が欠けているとアルチュセールは述べている<sup>(93)</sup>。この矛盾について考える際に、上野が以下のように述べていることが参考となる。

誰もが知るように、『エチカ』の言説の際立った特徴はその非人称性にある。じっさい論証という形をとる『エチカ』の言説は諸々の定義、公理、先行する諸定理から自らを導き出していくわけで、まるでひとりでの展開するように見える。「論証がそれ自身に語りかけているのだ」とさえひとは言いたくなるだろう。だが正確に言って、論証の中でいったい誰が語っているのだろうか。こう言ってよければ、論証しつつある論証主体とは何者なのか。(…)『エチカ』の中で語っている論証の主体は誰でもありはしない。いやむしろ、それは何か人称的実質を欠いた、名もなき主体のようなものなのだ。これが『エチカ』の根源的な非人称性である。<sup>(94)</sup>

非人称的で、「それ自身に語りかけ」て、「生きられた世界」との対応も外的な真理の基

準とも無関係ならば、それは様々な異なった立場から論述されることによる矛盾はない。

池田もまた、先に触れた論文において、「諸テーゼ間の差異的な関係＝闘争」の欠如という文脈で、アルチュセールがスピノザから離れた理由を考察している<sup>(95)</sup>。また、外部性を欠いた非人称的な主体が「それ自身に語りかけている」ならば、そこには「言語のように構造化された無意識」と、自らの自律性を信じ受動性を忘却した自我との分裂もない。分裂も、外部性もなく、演繹的な論証が成立しているとすれば、それはラカンがスピノザ風の言い方として述べた、「十全な思惟はつねに同じものを避ける」[*cogitatio adaequata semper vitat eandem rem*]という言葉の思い起こさせる。もっともこうした位置づけは、スピノザというより、『エチカ』の叙述形式に対するものであり、アルチュセールが彼なりのやり方で接近したスピノザ像でしかないとは言える。

ただ、アルチュセールの中でスピノザについての肯定が否定に変わったわけではない。「変革」においても、「スピノザには認識理論がない」という旨のことを述べている箇所は、〈真理〉との対比の中で肯定的に述べられており、アルチュセールのスピノザ解釈、あるいはスピノザを評価した理由は変わらないままである<sup>(96)</sup>。

また、アルチュセールはスピノザとともに、「生産」[*produit*]の問題について触れていた。真実は、「現前」としてではなく、「生産」されるものとして自らを示す。スピノザが自身の手によって打ち立てた定義からひとつの公理系を展開していったように、ここでは主体自身の側から公理系を展開するという、その力能に焦点が当てられている。何かを認識するというのではなく、認識の枠組みそのもの、認識の前提となるものを生産するということが問題となっているのである。これについては、我々は精神分析の側から検討しなけ

ればならない。第2章でハンス症例を通して見たように、こうした認識の問題は欲望の問題とも密接に関わっている。欲望を可能とする条件であり、認識の枠組みであるものを、主体が苦闘しながら生産するということを我々は既に見てきた。本論ではこの視点を、次章以降、ラカン理論に沿って追及していく。

## 11. 結語

まず、第三の疑問である、哲学とイデオロギーはどのように区別されるのか、ということを考える。イデオロギーは独断的である。アルチュセールの示す哲学もまた、独断的であり、検証の対象とはなりえない。しかし、両者には決定的な違いがある。イデオロギーは外部を持たない。イデオロギーの内部にいるものは自らの中立性を疑わず、その価値観は自明のものであって疑いえないものである。それに対して、哲学は外部を認めさせようとする。

以上のことは、第二の疑問にも密接に関わってくる。第二の疑問とは、『哲学講義』においてアルチュセールが示そうとした、様々なものが曖昧になっているということであった。哲学は「真実」ではなく「正しさ」に関わるというが、この「正しさ」とは何なのか。「正しさ」は実践に関わるというが、どのように関わるのか。当初、哲学は科学的なものを支援するというようになっていたが、「科学／イデオロギー」という対立図式が捨てられた後は、哲学が支援すべきものは何なのか。これらは、『自己批判』を踏まえて、「変革」の時点のアルチュセールの視座から振り返ればどのようなになるのだろうか。

先ほど示した、第三の疑問の答えから、哲学が支援すべきものは明らかである。哲学は

外部があることを認めさせ、「例外を犠牲にする」ものに抗して、体系や理論や一般化の法則に組み込み得ないものを支援するのである。それによって、何かを認知するのではなく、認知の枠組みとなっている前提そのものを組み替えることを支援するのである。これは、本論の第2章で述べてきた、運動としての真理（現前や適合としての真理ではない）を支援するということである。既存の構造では捉えがたい「実践の突出」を、無理に従来の意味に組み込むことに抗して、新しいものを迎え入れることが哲学に求められている。「真実」は、既に意味の体系が構築された後で確認されるものでしかないが、「正しさ」はこうした運動としてある。ここから、「正しさ」と「実践」の関係も明らかになる。「正しさ」は、「実践」が正しいか否か保証するものではない。その時、哲学は審判の立場ではなく参加当事者としてある。意味づけしえず、ともすれば認知の枠組みからこぼれて、それが今までにない新しいものだと見逃されかねない「実践の突出」を見逃さないことが、「正しさ」なのである。

こうしたことは、ラカン理論における現実界の水準から捉えることで明確となる。これまでの認知の枠組みからすれば躓きや破綻として現われ、ともすれば既存の意味に回収がちであり、認知されることもなく消え去るかもしれない何かこそが、現実界である。現在の認知の枠組みや言語で記述不可能な、そうしたトラウマ的なものを凝視し、それが、体系そのものの組み換えを要請するならばその機会を逃さない。これは、第1章で述べたような、ラカンの検閲や超自我に逆らうことである。つまり、アルチュセールの正しさとは、ラカンの超自我に抗することであるし、「転移」に抗して、大文字の〈他者〉の欠如と向き合うことだと言える。転移に際しては、「知を想定された主体」が求められるが、哲

学はそうした、欠如のない知をもたらす位置には置かれたいということになる。

こうして、「変革」以後のアルチュセールから、『哲学講義』のアルチュセールへと遡行することで、空白であった「正しさ」がより明瞭となった。これにともなって、他の術語の意味もはっきりとする。『哲学講義』の時点では、「科学／イデオロギー」という二項対立に基づいて、「科学」の側が客観主義的で唯物論的とされ、「イデオロギー」の側が宗教的で観念論的とされた。しかし、ラカン理論を踏まえれば、ひとつの体系が通時的に変革をこうむる場合、それは観念的なものが唯物論的なものにシフトするというだけではありえない。それは、ひとつの観念世界から、もうひとつの観念世界への変革でしかないのである。ひとつの言語体系からもうひとつの言語体系へと言ってもよいし、言語を、理論や認知の枠組みに置き換えても同じことである。もちろん、ひとつの世界観からもうひとつの世界観へ、と言い換えることも可能である。観念のネットワークから、別の観念のネットワークへと切り替わる、その切断の契機にこそ、唯物論的な水準がある。この見解は、世界を構造化する端緒を「唯物論の水準」に置くラカンの見解<sup>(97)</sup>とも合致している。

このようなことを踏まえて、我々は第一の疑問に取り組むことになる。イデオロギー批判はどのようになされるのか、という疑問である。

社会の決定因を経済的な諸関係として、あるいは諸現象が生起する全体的な場を経済だとして、そうしたことを記述する理論に科学という特権的な地位を与えて、いわゆる「現実」に特権的に接近できるのだとする姿勢は、精神分析の側からも、アルチュセールの側からも肯定することはできまい。

世界観の歪曲を取り外し、社会の決定因を規定する特権的なディスクールという立場か

らのイデオロギー批判は、もはや不可能である。アルチュセールの語る唯物論的水準は、基底的な決定因ではないのだ。経済的諸関係によって社会が規定され、進歩すべき方向もまた決定されているという、必然性と目的論が主張されているわけではない。そのような主張はアルチュセールにとって観念論の一変態でしかないことを植村は強調して、以下のように述べている。

マルクス主義的唯物論を「観念論の一変態」とみなす思想家を、ひとはもうマルクス主義者とは呼ばないだろう。アルチュセールがマルクス主義的唯物論を最終的に拒絶したのは、それが結局は「必然性と目的論の唯物論」にすぎなかったからである。<sup>(98)</sup>

ラカン研究者である立木康介も、以下のように同様のことを述べている。

彼 [アルチュセール] が目論むのは、いっさいの観念論からの、すなわち、従来の唯物論の内部にあってさえ歴史主義や進歩主義という形で残留し、したがって唯物論を観念論的に汚染してきた、「目的性」や「必然性」といった超越論的な理念からの、根本的な脱却にほかならない。<sup>(99)</sup>

社会の決定因を記述した上で、それに基づいた変化を主張して、社会を善導していくというのが、理論家に期待されているわけではないのだ。そうしたことを唱える理論家は、アルチュセールにとって観念論者であるし、現実界による運動の契機からかえって離れて

しまう。アルチュセールによる、観念論者と唯物論者の区別を見てみよう。これは1985年の自伝『未来は長く続く』で述べられているものだ。

観念論者とは、どの駅から列車が出たのかも、目的地がどこなのかも知っている人間である。彼はそれを事前にわかっているし、その列車に乗った時点で彼は列車がどこに行くのか知っている。(…)逆に唯物論者は、列車がどこから来たのかも、どこに行くのかも知らずに走行中の列車に乗る人間である。<sup>(100)</sup>

しかし、上記のように目的地を定めることや、その必然性を訴えることをせずとも、世界観や掟の通時的な変更は依然として問題であるし、哲学はそこに「参加当事者」として(真偽を判定する審判としてではなく)関わっていかなければならない。アルチュセールは、『自己批判』において以下のように述べている。

(…)私は「経済的審級」についてはもう語らないだろうが、〈上部構造〉、すなわち〈国家〉、〈法〉、〈哲学〉のために、審級という貴重な術語を保持するだろう。<sup>(101)</sup>

引用文中で、上部構造の位置、すなわちイデオロギーがある位置と同じ高さに、アルチュセールが哲学を置いていることは、そうしたことから注目される。これは当然、歪曲や幻想を退けて、妥当性やあるべき姿へと善導する役割が哲学に担わされているわけではないということだ。

そして、アルチュセールが記述したイデオロギー論は、イデオロギーを取り払うべき歪曲としてではなく、その必然性を示している。社会構造の側から主体に意味の体系が与えられることと、その意味の体系や掟があるおかげで、主体は自己イメージを獲得することができ、自らの目指すべき方向を定めることができるということが重要なのである。第2章で見たように、主体が欲望するためには、その前提となる世界観や、意味の体系が必要であることを我々は見てきた。それらはイデオロギーであり、幻想だとしても、現実から隔たっているか否かという観点の批判はもはや用をなさない。象徴的秩序および想像的関係の相関性と必然性がイデオロギー論によって示され、『自己批判』以降のアルチュセールは、それに現実界にあたるものへの力点を増していっていると言えるだろう。くわえて、象徴的秩序をもたらすものとしての共同体は、第1章で既に見た、可能性を拘束するシステムとしての「国家」という、バディウの着想とも結びつく<sup>(102)</sup>。意味が社会からもたらされるならば、社会は意味を拘束し安定させるということだ。

アルチュセールのイデオロギー論では、社会構造の再生産が問題とされている。主体に欲望の前提たる世界観を注入しながら、主体があるべき自己像を獲得するために行為することによって社会が再生産されているということは、社会構造の恒常性は、諸主体の欲望によって担保されているということである。それぞれの主体の欲望と絡みついている、既存の社会構造の安定性やしぶとさについての示唆は、精神分析の見地から見ても、重要な意義のある社会批判である。そして、それぞれの主体は、自律的な自己についての想像的自我に囚われているから、自らが社会的な装置の関数にしかすぎないということを忘却し、自ら行為する主体としてしか自分を把握しえない。主体の隷属は、全て自発性へと置き換

えられる。

主体が所属する組織や集団の側から、意味が与えられるという側面を、ラカンもまた述べている。

(…) 男として、あるいは女として生きるべき道は、〈他者〉の領野に位置しているドラマやシナリオにすっかりゆだねられているのです。これこそエディプスです。<sup>(103)</sup>

当然、どのような意味の体系が与えられ、主体にどのような位置が与えられるかは、社会によって異なるだろう。社会構造も、世界観も多様である。ラカンが先の引用文中で、象徴的秩序によって性差が配分される過程としてエディプス・コンプレックスを示しながらも、後年には、エディプスのような神話的説明を「フロイトの夢」<sup>(104)</sup>と述べるのは、社会的性差の恣意性を踏まえていると考えることもできる。アルチュセールが描写した社会のあり方もまた、ひとつのローカルな社会についてのものではないのかもしれない。しかし、想像的關係と象徴的秩序の相関や、自らを自律的と信じる想像的忘却の中での主体の行為を通して社会構造が再生産されることや、主体の欲望と結びつく社会構造の強固さ、これらのことは特定の地域や国の状況を越えて、かなりの射程を持つ。また、精神分析理論によっても補強されるそれらの社会批判は、「科学／イデオロギー」という対立図式を捨てて、アルチュセールが経済的審級について述べることをやめてもなお、有効である。

再生産されると目されるものは、精神分析的な見地から見れば、経済的關係というよりは、意味の体系そのものである。主体は、自らに欲望することを可能にした、意味の体系

そのもの、優劣や、位階といった、象徴的秩序そのものを再生産するのである。主体の欲望を励起しながら恒常性を保つそれらはまさに、可能性を拘束するシステムである。その安定性を揺さぶることこそ、アルチュセールが哲学の使命としたことに他ならない。しかし、変革の契機を重視することはしても、その後に来るべき姿を定めることはできないのだ。問題となっているのは、何らかの可能性でしかなく、目的地ではない。これを欲望の問題としてとらえれば、イデオロギーなき世界や、想像的誤認識が取り払われることが目指されているのではない、ということになる。問題となっているのは、それらの欲望の成立条件が取り払われることではなく、新しい形の欲望への移行である。しかし、それがどのような形なのか定めることまではできないのである。

## 次章に向けて

イデオロギー論の問題設定において中心となっているのは、主体を取り巻く構造の側からの、主体への働きかけである。逆方向からの論点も検討されなければならない。すなわち、主体の側からの、構造への働きかけである。主体の行為によって再生産はなされる。これは確かに、主体から構造への働きかけと言える。しかし、再生産は、既に秩序や掟が成立した後でなされているにすぎない。秩序や掟が主体に注入される瞬間において、主体はひたすらに受動的なままなのか。この注入の瞬間に、主体の側からの働きかけは皆無なのだろうか。あるいは、より根本的には、そうした秩序や掟が発生する瞬間があるとすれば、そのときの主体の側からの働きかけはないのか。このように、逆方向から考えてみる必要がある。次章では、ラカンの論文「論理的時間と予期される確実性の断言」を素材に、

ある構造が発生するにあたって、主体の側からの働きかけとはどのようなものであるのかを考察する。

### 第3章 注

- (1) Althusser (1995), p.296. 邦訳 p.354.
- (2) *ibid*, p.298 邦訳 p.356.
- (3) Eagleton (1991), p.136. 邦訳 p.286.
- (4) Žižek (2006), pp.9~10. 邦訳 p.28.
- (5) 酒井順子(2006), p.144.
- (6) Althusser (1995), p.306. 邦訳 p.367.
- (7) Eagleton (1991), p.142~143. 邦訳 pp.299~300.
- (8) Lacan (1994), p.256. 邦訳下巻 p.78.
- (9) Žižek (2001), p.186. 邦訳 p.278.
- (10) Lacan (1994), p.243. 邦訳下巻 p.62.
- (11) *ibid*, p.227. 邦訳下巻 p.41.
- (12) Eagleton (1991), p.151. 邦訳 p.317.
- (13) Althusser (1995), p.282. 邦訳 p.336.
- (14) *ibid*, p.309. 邦訳 p.371.
- (15) *ibid*.

(16) *ibid.*

「呼びただす」「呼びかける」という表現に、イーグルトンは英語で *interpellate*, または *hail* という訳語を当てている。Eagleton (1991), p.142.などを参照。

(17) Althusser (1995), pp.309～310. 邦訳 p.372.

(18) *ibid.*, p.309. 邦訳 p.371.

(19) *ibid.*, p.310. 邦訳 p.372～373.

(20) *ibid.* 邦訳 p.373.

(21) Žižek (2001), p.27, Notes.36 邦訳 p.286

(22) Althusser (1995), p.273. 邦訳 pp.325～326.

(23) Lacan (1994), p.226. 邦訳下巻 pp.39～40.

(24) *ibid.*, p.186. 邦訳上巻 p.240.

(25) Eagleton (1991), p.142. 邦訳 p.297.

(26) Lacan (1994), p.62. 邦訳上巻 p.76.

(27) Eagleton (1991), p.142. 邦訳 pp. 297～298.

(28) Lacan (1994), p.210. 邦訳下巻 p.18.

(29) *ibid.*, p.430. 邦訳下巻 p.313.

ハンスの場合は、母に所有される関係の中で鏡像が成立しており、そのために父の役割や、両親の夫婦関係について不整合が生じていたことが問題だったと言える。

そして、そのような想像的關係の中にありながら、ハンスは「いかにしても母を完全なものにすることができない」、すなわち母を満足させるものを持たず、父もそれ

をもたらさない。ラカン『対象関係』p.322.邦訳下巻 p.166.などを参照。

- (30) Žižek (2001), p.136. 邦訳 p.207.
- (31) Eagleton (1991), p.82. 邦訳 p.182.
- (32) *ibid*, pp.82~83. 邦訳 p.182.
- (33) Althusser (1995), p.275. 邦訳 p.327.
- (34) *ibid*, p.276. 邦訳 p.328.
- ) (35) *ibid*, p.290. 邦訳 p.345.
- (36) *ibid*, p.273. 邦訳 pp.325~326.
- (37) Eagleton (1991), p.196. 邦訳 p.407.
- (38) Lacan (1994), p.435. 邦訳下巻 p.318.
- (39) 今村仁司 (2007), pp.170~171.
- (40) 植村邦彦 (2004), p.339.
- (41) 石村多門 (1999), p.643.
- ) (42) Eagleton (1991), p.138. 邦訳 p.289.
- (43) *ibid*, p.140. 邦訳 p.293.
- (44) *ibid*, pp.139~140. 邦訳 p.293.
- (45) *ibid*, p.141. 邦訳 p.295.
- (46) Žižek (2001), p.12. 邦訳 p.32.
- (47) *ibid*, pp.99~100. 邦訳 pp.159~160.
- (48) *ibid*, p.123. 邦訳 p.187.

(49) *ibid*, pp.58～59. 邦訳 pp.102～103.

(50) Althusser (1997), p.265. 邦訳 p.851.

(51) Althusser (1974), p.8. 邦訳 pp.4～5.

(52) *ibid*.

以下、表記上の利便性のために、「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」を「諸装置」、『科学者のための哲学講義』を『哲学講義』、『自己批判の要素』を『自己批判』、「哲学の変革」を「変革」と略記する。

(53) Althusser (1998), p.176. 邦訳 pp.220～221.

(54) *ibid*, pp.176～177. note 30. 邦訳 p. 253.

(55) Althusser (1974), p.64. 邦訳 p.73.

(56) *ibid*, p.18. 邦訳 p.19.

(57) Althusser (1997), p.265. 邦訳 p.851.

(58) *ibid*, p.274. 邦訳 p.859.

(59) *ibid*.

(60) *ibid*, p.277. 邦訳 p.861.

(61) *ibid*, p.279. 邦訳 p.864.

(62) *ibid*, pp.285～286. 邦訳 pp.869～870.

(63) *ibid*, p.286. 邦訳 p.870.

(64) *ibid*, pp.287～288. 邦訳 p.871.

(65) *ibid*, p.290. 邦訳 pp.873.

(66) *ibid*, p.297. 邦訳 pp.879～880.

(67) *ibid*, p.299. 邦訳 pp.881～882.

(68) Althusser (1974), p.14. 邦訳 pp.13～14.

アルチュセールは数学を批判の対象としているが、バディウは現実界の出現によって変転していくものとして数学を挙げているし、彼の理論では数学が重要な支柱となっている。しかし、1976年執筆の自伝 *Les faits* 「事実」によると、アルチュセールの弟子であったバディウが袂を分かったのは、こうした相違によるものではなく、哲学的な見解の相違だとも述べられていない。二人の離別は、フランスの共産主義者をどのように組織・運営するか、という理由であったと記述されている。Althusser (1992), pp.348～349. 邦訳 p.488.

(69) Althusser (1997), pp.295～296. 邦訳 p.878.

(70) *ibid*, p.296. 邦訳 p.878.

(71) Althusser (1974), p.14. 邦訳 p.14.

(72) Althusser (1997), p.298. 邦訳 p.880.

(73) Althusser (1974), p.59. 邦訳 p.66.

(74) *ibid*, pp.75～76. 邦訳 pp.87～88.

(75) *ibid*, pp.99～100. 邦訳 p.115.

(76) *ibid*, p.100. 邦訳 p.116.

(77) *ibid*, p.101. 邦訳 pp.116～117.

(78) *ibid*, p.102. 邦訳 pp.117～118.

- (79) *ibid*, p.110. 邦訳 p.128.
- (80) *ibid*, p.113. 邦訳 p.131.
- (81) 『科学者のための哲学講義』の邦訳文献(1977)に付された解説文、p.209より引用。
- (82) 池田清(1995), p.298.
- (83) Althusser(1994), p.152. 邦訳 p.193.
- (84) *ibid*.
- (85) Althusser(1998), p.193. 邦訳 p.244.
- (86) Althusser(1997), p.282. 邦訳 p.866.
- (87) 上野修(1998), p.218.
- (88) Althusser(1998), pp.185~186. 邦訳 pp.232~233.
- (89) *ibid*, pp.185~186. 邦訳 pp.232~233.
- (90) Althusser(1974), pp.56~57. 邦訳 p.63.
- (91) Althusser(1994), p.152. 邦訳 p.193.
- (92) Althusser(1998), p.186. 邦訳 p.233.
- (93) *ibid*, p.188. 邦訳 p.236.
- (94) 上野修(2011), pp.151~152.
- (95) 池田清(1995), pp.300~301.
- (96) Althusser(1994), pp.159~160. 邦訳 p.202.
- (97) Lacan(1978), p.125. 邦訳上巻 p.167. 本論第1章第4節も参照されたし。
- (98) 植村邦彦(2004), p.349.

(99) 立木康介 (2007), p.244.

(100) Althusser (1992), p.210. 邦訳 p.294.

(101) Althusser (1998), p.194. note 35. 邦訳 p. 255.

(102) Badiou (2010), p.7. 仏語版 p.15. 邦訳 p.24. 本論第1章第11節も参照されたし。

(103) Lacan (1973), p.186. 邦訳 p.273.

(104) Lacan (1991), p.148.