

第4章 ラカンの「論理的時間」における主体化の過程

序

前章までに検討してきたことは、イデオロギーという社会的な構造が主体を規定しているということと、そうした状況への批判は、いわゆる現実や真理との適合という見地からなされるべきではないということであった。社会的な構造が我々を規定するとしても、すでにある構造を前提としており、主体の側からの構造への働きかけは、すでに - つねにある構造の再生産のみが問題になっている。それとは別の角度から、主体から構造への働きかけを問題とするために、この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」について検討する。この章での論点によって、イデオロギーの問題は、想像界と象徴界のみならず、内に現実界を繰り込んだものであることが明確となる。それは、自らを規定する何らかの構造を、主体こそが欲しているという状況をより強調することにもなるだろう。

1. 三人の囚人の問題の基本的構造

ラカンは、1945年初出の論文「論理的時間と予期される確実性の断言」（以下、「論理的時間」）で、三人の囚人が登場する問題を扱い、1955年の講義でも再び取り上げている。これは後に、1966年に『エクリ』に収録されて出版される。問題の概要は以下の通りである。

三人の囚人が刑務所の所長に呼び出され、五枚の円盤が用意される。黒い円盤が二枚、白い円盤が三枚という内訳である。囚人たちの背中に、この円盤が一枚ずつ貼り付けられ

る。自分の背中の円盤の色は分からない。自分以外の囚人の円盤の色は見えるが、それをお互いに伝えあうことは許されていない。この状況で、自分の円盤の色を推理したものは出口まで行き、なぜ自分の色が分かったのか、蓋然的にではなく論理的な根拠をもって、刑務所の所長に説明しなければならない。最初に結論を出した一人だけが釈放される。黒い二枚の円盤は使用されず、白い三枚の円盤が、三人の囚人の背中に貼り付けられた。

ラカンはこの問題について、まずは「完全な解答」を示す。それは、「三人の囚人は、いつとき考えた後で、いっしょに数歩前進し、並んで戸口を出た」⁽¹⁾というものである。そして、三人は同じような説明を所長に対して行う。

この問題に登場する三人の囚人が展開しうる論理の道筋は、どのようなパターンがありうるか列挙してみるが、本論では、アラン・パディウが整理したものをを用いる。これは、自分以外の囚人の背中にどちらの色が貼り付けられるか、という観点で次の三つのパターンを示すものである。「私は二つの黒を見る」、「私は一つの黒と一つの白を見る」、「私は二つの白を見る」。

R1：私は二つの黒を見る。そして、黒は二つしかない。よって、私は白である。

これは、無媒介的に述べることのできる推論である。注視の時間 [le temps du regard] である。

R2：私は一つの黒と一つの白を見る。もし私が黒なら、白[である者]は二つの黒を見るだろう。よって、白である者は最初から R1 にしたがって推論する。注視の時間において、彼は出発しているはずだ。彼はそうしていないのだから、私は黒ではなく白だ。⁽²⁾

この二つは、実際はありえなかったパターンである。ゲームでは白い円盤しか用いられなかったのだから。そして、R1 と R2 の間には大きな隔りがある。もし、R1 のように、二枚の黒を見れば、ラカンも述べているように、「迷わず出ていくことができる」し、これは「不朽の論理によって得られる結果」である⁽³⁾。ラカンの言う「論理的排除」であり、「注視の瞬間 [*l'instant du regard*」] である。そして、このありえなかった R1 が以後に続くパターンの土台となるから、「これは進行に基礎を与える論理的排除である」⁽⁴⁾。

すなわち、R2 は、R1 を用いる者がいなかったということに根拠を展開する。これはつまり、囚人たちの相互関係に依拠しているということである。「(…) この形式とは彼らの相互関係によることなくしては曖昧なままの囚人たちから生じ、またこの形式の活動は (…)

相互の因果関係の力で停止を受けている (…)」⁽⁵⁾。この点で、R2 は R1 とは大きな断絶がある。また、「この結論はまったく一瞬のうちに得られる」、「見さえすればいいのですから」⁽⁶⁾とラカンも述べている通り、R1 は、時間を必要としない⁽⁷⁾。「その明証の瞬間的価値が了解され、その閃光時間はいわばゼロに等しい」⁽⁸⁾のだ。しかし、「外観の事実以上の何かを客観化するような直観」⁽⁹⁾である R2 は、他者の不行為を確認することを始点とするのだから、躊躇するだけの時間も必要であるし、私自身が推論をめぐらせるための時間も要する。R1 をその論理の過程に内包し、時間の審級が導入された R2 もまた、実際は用いられない。黒と白を一枚ずつ見る囚人はいないからだ。そこで、囚人たちは推論を次の過程に進めざるをえない。

R3：私は二つの白を見ている。もし私が黒なら、二人の他者は一つの黒と一つの白を見ている。彼らは最初から R2 に従って推論する。彼らは結論に達しているはずだ。もし彼らが出発していないなら、私は白だ。⁽¹⁰⁾

R1 が R2 に内包されたように、その R2 は R3 にさらに含まれる。実際に囚人たちが用いる R3 は、他者の不行為を根拠にする以上、誰か他者が動き出せば、その根拠を失い、当然私は、一人出口にたどり着き自分の色について説明することもできなくなる。

ラカンは次のように言って、ソフィズムということを強調している。

(…) もし彼が他の人に多少とも先んじられてしまうと、彼は以前の不確定性に再び陥ってしまいます。彼が間違えないかどうかは、彼が急ぐかどうかにかかっているとすら言えます。

彼は、次のように考えなくてはなりません——「もし、急いでこの結論に至らないと、私の前提からすれば、私は自動的に曖昧さに陥るのみならず、誤りに陥るだろう。もし彼らに先んじられてしまうと、私は自分が黒だと推論することになってしまう」。

これは詭弁（ソフィズム）です。そのことをよく理解してください。こうして、議論は第三の時間の周りを巡ることになります。すべてはとらえがたい何ものかに依存しています。主体は論理の繋がりそのものをよく理解しています。つまり、彼の得る真理が、その真理を証言する行為そのものと切り離すことができない、という繋がりをよく理解しています。もしこの行為が一瞬でも遅れたら、彼はただちに誤りに陥ってしまうとい

うことを知っています。⁽¹¹⁾

R2において時間的経過が導入されたが、ここでは更に異質な時間が導入されている。「この時間は、(…) 了解するために必要であった時間とは論理的に異質な時間として現われるはずである。(…) もし、彼がこのような結論について仲間たちに先行を許すとすれば、彼は将来自分が黒でないかどうかを再認することはできないだろう」⁽¹²⁾。このようにして「自己についての確言」が為される。それは、明確な真理から行為が派生するというよりは、行為によって真理を遡及的に固定するという点でも、他者との相互関係に左右されるという点でも、私を駆り立てる内的な時間的緊張が、どこまで高まれば行為していいのかという適切な基準を持たないという点でも、まさにソフィズムである。

ラカンが「明証の契機」として、示した三つの契機を整理してみよう。

- 1 二枚の黒に直面すれば、ひとは白であることを知る。(注視の瞬間)
- 2 もし自分が黒であれば、自分の見ている二枚の白は、遠からずお互いが白であることに気づくだろう。(了解するための時間 [*le temps pour comprendre*])
- 3 私によってかように考察されたこれらの白について、彼らもまた私より早く自分の色に気づかないように、私は急いで自分が白であることを断定しよう。(結論の時点 [*le moment de conclure*])

「注視の瞬間」がR1に対応するのは既に見た。推論を展開していく過程である、R2とR3は「了解するための時間」に対応するだろう。そして、そこまでの推論の過程を踏まえて、出発する瞬間が、「結論の時点」である。

ところで、このゲームでは、囚人たちの思考のスピードは同じであると仮定されている⁽¹³⁾。

するとどうなるだろうか。

(…) どの人の行為も、行動しないことに依拠しているのもであって、行動することに依拠しているわけではありません。他の二人のどちらもが行動を起こさないからこそ、残りの一人は行動を起こす可能性を持つのです。ですから、彼らが理解するために同じ時間がかかるとしたら、彼らは当然同じ結論に到達するでしょう。⁽¹⁴⁾

R3 を用いて私が出発したところで、他の二人も動き出す。すると、他者の不行為という根拠が崩れ、私は驚き、立ち止まる。他の二人もそうせざるを得ない。こうして三人に共通した停止がもたらされる。

行動の瞬間でもあり、行動を中断させる契機ともなる動作がどのようなものか具体的に定義されていないということは、この問題を論じる際に不明瞭さをもたらしているように思われる。その瞬間行われることは、たった一歩だけ踏み出す動作かも知れず、一歩だけではなく駆け出すことかも知れず、身を前方に乗り出すだけでも事足りるかも知れず、ひよっとすると目配せでも十分に行動停止の理由となるかもしれない。この瞬間の描写は、この問題の論者によって曖昧だが、我々はそれが、他者の不行為という根拠を破る動作とだけ理解しておけば十分だろう。行動停止は何度起きたか、彼らが展開する論理はそれに左右されている。

2. 一度の停止か、二度の停止か

この問題を論ずるにあたって明確にしておかなければいけないのは、囚人が前進した後、驚いて停止するということが、何度起きるかという点である。晦渋で知られるラカンの文体は混乱を招きやすく、出発した後、囚人たちは一度の停止のあと再出発し出口にたどり着くという解釈、二度の停止をするという解釈、停止については曖昧なままにしてある解釈、と様々な研究がある。向井雅明は明確に出発の後の二度の停止を示しており⁽¹⁵⁾、フィנקもまた、開始時の膠着状態を「躊躇」として、「結論の後に来る、二つの未決状態の動作」⁽¹⁶⁾と述べていることから、二度停止説をとっているように思われる。入不二基義⁽¹⁷⁾やバディウは、明言しないままに説明の中で一度の停止による展開を想定しているように思われる。ラカン自身は、「ほかのものたちが二度外に出るのを躊躇したときには、ひとは自分が白であることを知るにちがいない」⁽¹⁸⁾と記述しているが、この躊躇は、ゲーム開始時の膠着状態を含めば、出発の後は一度の停止ともとれるし、出発した後、二度の停止があるともとれる。「ソフィズムは、かくてこれに二つの停止するスカンシオンの意味を加えるならば、議論の試練に耐えて論理的訴訟からくる強制力をもった厳密さをすべて保持することになる」⁽¹⁹⁾という記述も同様で、二度のスカンシオンは出発までの膠着状態も含むのか、出発後の二度の停止なのか、具体性を欠いているのである。

また、ラカンはセミナーでは「(…) 彼らは二度立ち止まることはあっても、三度目は立ち止まらないということをよく理解してください。言い換えると、二段階の区切りですべては言われるということです」⁽²⁰⁾と述べている。『エクリ』所収論文では、出発後に起きた停止について「彼らはめいめいが白であることを表明するためにまったくいっしょに再

出発するのである」との記述のあと、「運動がくり返されるうちにやはり同じような論理的な抗弁として現われてくるもの」「めいめいの囚人のなかに同じような疑念と同じような行動停止とをふたたび生じさせるもの」⁽²¹⁾と述べて、さらに、

(…) ここにはやはりひとつの完全な論理的進行があったのでなければならない。それは、今度は [cette fois] 囚人 A は共通した行動停止からひとつの明確な結論以外を引き出すことができないからであるが、それは、もし囚人 A が黒であれば囚人 B と囚人 C は絶対に立ち止まるはずはなかったという結論である。⁽²²⁾

とある。ラカンの記述は全体として見たとき錯綜し、具体性を欠いてはいるが、「再出発」とした後に、「今度は」としてまたもや行動停止に触れているのだから、やはり出発した後の二度の停止を想定していると解釈するのが自然ではないだろうか。

停止が一度か二度か、こうした混乱が生じるのは仕方の無いことである。なぜなら、一度の停止の方が、論理的な厳密さを突き詰めれば正しいのである。しかし、ラカンの精神分析理論においては、二度の停止こそがふさわしい。この齟齬、混乱にこだわることによって、ラカン理論における人間主体の捉え方が明らかにされる。それを示すのが本論の狙いである。

3. 停止が何度起きるかについての検討

まず、二度の停止を想定して、論理展開を追ってみよう。

私は三人同時に動き出したことによって、自分の論理が根拠を失い、驚き、立ち止まる。

このとき私に去来する恐怖は、R3 を用いた私が先走り、R2 を用いた他者に追いついてしまったのではないかと、いうものである。私は実は黒だったのではないかと。当然、使われた円盤は三枚とも白であり、三人の囚人は全員 R3 を用いているので、この状況は私の想像の中にしかありえないのだが。

ここで私が生み出した想像的他者、R2 を用いた架空の囚人は、一度目の行動停止によってどのような論理を展開するのか。R3 を用いた私がもし実は黒だったとすれば、この R2 の囚人は、黒と白を一枚ずつ見ていることになる。そして、この架空の囚人が、自分の色を未知のものだとして再考するのだ。この人物が、自分を黒だとみなす。すると、このゲームでは二枚の黒と一枚の白が使われたこととなる。この場合、R1 を使用できる囚人が存在することもありえるのだ。私の想像した他者が、さらに想像の中で R1 を用いる囚人を生み出すのである。とすれば、R2 を用いる囚人は、一度目の行動停止の際に二通りのパターンを考える。以下が、R2 を用いる想像上の人物の心中である。

《自分の背中の円盤が黒だと仮定すれば、ゲームで使われた円盤は、白一枚、黒二枚。黒二枚を見る囚人 (R1) が一人。白と黒を一枚ずつ見る囚人 (R2) が二名、すなわち自分ともう一人。この三人が同時に駆け出したことは、適切にも R1 を用いた一人の囚人に、適切にも R2 を用いてしまった二人の囚人 (自分たち) が追いついてしまったのか。

あるいは、自分の背中の円盤が白だと仮定すれば、ゲームで使われた円盤は白二枚、黒一枚。白二枚を見る囚人 (R3) が一名。白と黒を一枚ずつ見る囚人 (R2) が二名、すなわち自分ともう一人。この三人が同時に駆け出したことは、適切にも R2 を用いた二人の囚人

(自分たち) に、不適切に R3 を用いてしまった一人の囚人が追いついてしまったのか。》

しかし、彼が陥る困惑はたちどころに解消される。もし、R1 を用いる他者がいたとすれば、立ち止まるはずはないのだ。R1 はゲームの基本的条件から導き出される「不朽の論理」を手に入れているので、他の囚人が同時に走り出したとしても、その混乱を一蹴し、自分だけは一度も立ち止まらず、確信を持って出口までたどり着く。

しかし、全員が停止する。ゆえに、R2 を用いた囚人は、R1 を用いることのできる囚人など存在しなかったのだと確認するのである。こうして、今度は R2 が「不朽の論理」を手にする。全員が停止するのを見た彼は確信を手にし、機先を制して動き出し、二度と立ち止まらないだろう。

以上は全て、私の想像上の産物である。R3 を用いた私は、一度目の停止によって、このような想像上の他者を顧慮する。しかし、この他者も状況も、全ては私の想像なのだ。実際の状況は、使われた円盤は白が三枚で、三人の囚人全員が R3 に従っている。

とすれば、一度目の停止の後、我先にと動き出す R2 はいない。そして、スタート時の状況と同じように、私はまたもや他者の不行為を根拠に、R3 を用いて前進するほかないのだ。そしてまたもや、三人が同時に動き出し、停止する。

私はまたもや先走り、確信に至った R2 に追いついてしまったのだろうか。この困惑は次の瞬間に霧散する。先ほど見たとおり、R2 は既に確信を手にしており、彼に二度目の停止は無いのだ。またも全員が停止したということは、確信に至った R2 などは存在しなかったということである。こうして、全員が R3 を用いていたということが明らかになり、私(たち) は論理的根拠に基づいた確信に至り、出口まで進む。出発を決断した時点では、適切

で共有可能な尺度を持たない時間的緊張に背中をおされて前進したのだが、二度の停止を経て、完全に脱主観化された論理的根拠を私（たち）は手にしている。

しかし、この二度の停止説には、難点がある。それは、黒が二枚という状況での判断（すなわち R1）について、ラカン自身が与えている定義だ。その状況では直観的明証性があるので逡巡の必要もなく、判断までに時間もかからない。既に触れたように、「その明証の瞬間的価値が了解され、その閃光時間はいわばゼロに等しい」とラカン自身が述べている。「いわばゼロに等しい」閃光のような時間に、推論の過程を要する思考（すなわち R2）が追いつくことがあるのだろうか。また、「もし二枚の黒に直面すればひとは白だということを知る」という論理は、ゲームが開始してからではなく、それ以前の、ルールを与えられたときに既に知られているはずのことである。

このような論理的な思考に従えば、R2 は、スタートの時点で既に、R1 が存在しえないことを確信しており、一度の停止もなく、出口まで辿り着くはずである。とすると、この私が R2 を用いる者などいなかったのだと理解するためには、全員が一度停止すれば十分である。

すなわち、論理的に正しいのは、一度の停止である。二度停止説では、R1 が持つはずの絶対的な時間的優位性が、R2 に侵犯されることになる。

しかし、ここで我々が注意せねばならないのは、問題の中で、実際に R2 が R1 に追いついてしまうという事態が発生しているわけではない、ということだ。R2 を用いる自分が、R1 の速度に追いついてしまったのではないか、という恐れがあるだけなのだ。それは想像的恐れの中でのみ展開しうる事態で、現実には起こったことではない。しかも、そのような

恐れを抱く者さえ、実際は存在しなかったのだ。囚人の一人である私が、そのような愚かな恐れを抱く者がいるかもしれない、と想像しただけである。実際に R2 が R1 に追いつくかは、全く問題ではない。私はそれがありえないことを知っていても、私が想像した他者はそれがありえないと知らないかもしれないのだから。この点を踏まえて、二度停止説をもう一度振り返ってみよう。

4. それぞれの論理が必要とする時間について

一度の停止であれ、二度の停止であれ、少なくとも、私は他者が行為したことに衝撃を受けて、一度は停止する。つまり、R3 を用いた私が R2 に追いついたのではないかと、という恐れにはどちらのケースでも直面するわけだ。

つまり私は、自分が R3 を展開するための所要時間内に、他者はそれより簡便な R2 の論理しか展開しえない、という事態を想定している。ここでもやはり、R2 の持つ時間的優位性を R3 が侵犯するという事態への恐れが生じている。もっともそれは、R1 の場合と違い、相対的な時間的優位性でしかない。より複雑な論理と、より簡便な論理が必要とする時間が同等である、という想定がなされているのだ。

なぜ私は、このような事態を想定しうるのか。バディウやフインクの説明を参考に見よう。

まずバディウは、三人の囚人の思考の速度が同一であるという前提を批判する。この前提のもとでは、囚人たちの間にあるのは「過剰な確信」であって、「中断するような疑念はない」とバディウは述べる。

それらの主体的な計算が同型であり、同一のアルゴリズムの主体が問題であるという仮説のもとでは、三人の扉に向かう同時発生的な前進しかありえず、どんな種類のシグナルもともなわず、各人が R3 の推論の完成から引き出す重層決定的な確信しかありえない。⁽²³⁾

つまり、思考の速度が同一であれば、三人が同時に前進した時点で、三人が同じ R3 の論理を用いたことの確信が得られ、疑念は生じない、という主張である。当然ながら、この批判は的を射ていない。思考の速度が同一であっても、その事実を囚人たちが知らなければ、疑念が生じる余地はある。現にそのようにゲームは展開しており、囚人たちはゲームが終わった後に、結果的に自分たちの思考の速度が全く同一であったことを了解するのみである。

フィンクはバディウを「ラカンの潜在的な前提 [latent premises] を真剣に取り上げることには失敗している」⁽²⁴⁾と批判するが、しかし、「囚人たちの思考速度は同一でも、彼ら自身は同一であると知らないからだ」という批判はしない。フィンクはバディウを「全ての時間的な緊張を除外している」とするが、この批判も的を射ていない⁽²⁵⁾。バディウの急所はそこにはないし、「最初に出発したものがただ一つの有効な現実であるという理由で、私は急ぐ。行為は推論を凌駕する」とバディウは時間的な緊張についても記述しているからだ⁽²⁶⁾。

「(速さの、焦りの、愚かさの……) 主観的な近さ [vosinages]」⁽²⁷⁾を問題にするバディウに対し、フィンクもまた同様に、独自の語法で、複雑な論理と簡便な論理の所要時間が同

等であると想定しうるのはなぜか述べている。両者の差異は、なぜそれが起こるかについての理由付けにしかない。

バディウは、「私の焦りの意識はここで、他者はひょっとして白痴 [un crétin] かもしれないということに依存している」⁽²⁸⁾と述べる。なぜ複数の時間の「同等視」[equation]⁽²⁹⁾とフィンクが呼ぶものが想定されうるのか、それを、フィンクは「いわば想像的登録 [the imaginary register] を含むことによる想像的誤り [the imaginary error]⁽³⁰⁾」として説明する。つまり、他者があくまで私の想像の産物だから、というのがフィンクの説明である。無論、ここでは、ラカン理論における「想像界」「想像的關係」といった概念への含意があるが、しかし、両者の説明に決定的な差異はあるだろうか。「他人は白痴かもしれない」と想像するからだという説明も、「想像的他人だからどんな者も想像しうる」という説明も、対立するものではないだろう。

そして二度停止説では、バディウの定義する「白痴」では不十分である。バディウの定義では、「白痴」とは、私が R3 を展開するのと同じ時間をかけて R2 を展開する者でしかない。二度の停止を説明するには、これでは不十分なのだ。ゆえに、バディウは停止の回数を明確に論点としていないが、その説明を読む限り一度の停止しか念頭に置いていないように思われるのは、不自然なことではないと言える（また、ラカンが「注視の瞬間」[l'instant du regard] としたものを、バディウは「注視の時間」[le temps du regard] と表記しているなどの差異も見られる）。二度停止説の場合、「私が R3 を展開するのと同じ時間をかけて R2 を展開しながら、その上、自分が R1 の速度に追いついてしまうのではないかと恐怖する者」という、バディウの「白痴」以上の白痴を想定せねばならないのである。

R2がR1に追いつかぬと恐れる他者を、私が想定する。これを成立させるための要件を、ラカン自身のテキストに求めることもできる。「二枚の黒に直面すれば、ひとは自分が白であることを知る」、というのがR1の論理なのだが、この「もし〜であれば、ひとは〜であると知る」という文章の中に、既に時間が含まれている、というものである。ラカンによれば、言語学者が「前提節」[*prothase*]と「帰結節」[*apodose*]という用語で示している、「節の結合」によって、「ゼロに等しい」とされた閃光時間は既に「転調」[*modulation*]されているとするものである⁽³¹⁾。この「転調」の意味を、ゼロに等しい時間のうちにも時間が含まれている、と解釈することで、R2がR1に追いつくという想定は自然なものだとすることもできるだろう。

しかし、この説明は、難点もある。「節の結合」というのが確かにあるとしても、それが文法的な構造であるからには、ルールの説明の時点で既に成されているのではないかと考えられるのだ。黒は二枚しかない、というルール説明の時点で、すなわち、三人が実際にゲームを開始する以前に、その転調は終わっているのではないかと。

そうした異論があるとしても、それでも二度停止説を擁護することはできる。R2がR1に追いつくことが論理的に不可能であっても、その可能性を顧慮する者が出現しえるのは、それが私の「想像的誤り」として産出されるからだ。すなわち、フイック的な理由付けを推し進めて、パディウ的な「白痴」を更に強化することが、二度停止説には必要なのである。これは、ラカン自身の「他人であるかぎりでの他人に向けられる《わたし》」のこの問い合わせは、危機の瞬間ごとに時間性を与えられるけれども、それは結局、了解のための時間に結論を与える時点を注視の瞬間に等しいほどの僅かな時間的持続に追い込むよう、

弁証法的に作用する」という記述に対応させることができる⁽³²⁾。

5. 「白痴」以上の白痴と、「信じていると想定される主体」

この「白痴」以上の白痴とは、いったいいかなる存在なのだろうか。私はゲームの開始時点で、二枚の白を見るのだから、R1 が存在しえないことをたちどころに了解するが、この他者は R1 が存在するかもしれないと思う。さらに、私自身は論理的な必然から、R2 が R1 に追いつき得ないと判断しても、この他者にはその論理的帰結が共有されていないかもしれない。

この「白痴」以上の白痴は、決して非現実的な想定などではないということを、ジジェクが示している。彼は、現代の社会状況の分析に対し、ラカン理論が提示する概念が適合すると見る。

ラカンの多くの読者が見落としているのは、〈知っているとして想定される主体〉というものは、副次的な現象であり、ひとつの例外にすぎない。つまりそれは信じていると想定される主体という、より根本的な背景の前にあらわれるということである。この信じていると想定される主体こそが象徴的秩序の本質的特徴である。ある有名な人類学的な逸話によれば、迷信的な信仰（たとえば自分たちの祖先は魚あるいは鳥だという信仰）をもっているとされる未開人が、その信仰について直接に尋ねられた際、こう答えたという。「もちろんそんなことは信じていない。私はそんなにばかじゃない。でも祖先の中には実際に信じていた人がいたそうだ」。要するに、彼らは自分たちの信仰を他者に転

移していたのである。⁽³³⁾

ここでジジェクの言っている「信じていると想定される主体」に、本論で示してきた「白痴」以上の白痴を考察するための手がかりを得ることができるのではないだろうか。

「本気で信じている」他人を見つけ出したいというこの欲求は、同時に、他者に宗教的あるいは民族的原理主義者の烙印を押したいという欲求を駆り立てるのではなかろうか。なにか不気味なかたちで、ある種の信仰はつねに遠くで機能するように見える。信仰が機能するためには、何かその究極の保証者、真の信者がいなければならない。だがその保証者はつねに遠ざけられ、疎んじられ、本人があらわれることは決してない。では、いかにして信仰は可能なのか。この遠ざけられた信仰の悪循環はいかにして短絡するのか。むしろ重要な点は、信仰がちゃんと機能するためには、素直に信じている主体が存在する必要はまったくないということだ。その主体の存在を仮定するだけでいい、その存在を信じるだけでいいのだ。それは、われわれの現実の一部ではない、神話的な創造者という形であってもいいし、人格を保たない役者であってもいいし、不特定の代理人でもいいのだ。「彼らはこう言っている／そう言われている」。

少なくともこれが今日の、つまり「ポスト・イデオロギー的」とみずから称している時代における、信仰の支配的な状況だと思われる。⁽³⁴⁾

こうしたジジェクの記述は、三人の囚人の問題についての直接的な記述ではなく、あく

まで現代の社会状況についての分析である。また、ラカン自身も、「知を想定された主体」については述べるが（第1章で見たように、精神分析治療の臨床において多くの場合、治療者がこの位置を患者によって割り当てられる）、「信じていると想定される主体」という術語化は行っていない。

しかし、三人の囚人の問題が、二度の停止をその過程に含むとすれば、そこで提示される想像的他者のありようは、ジジェクが示す「信じていると想定される主体」にまで延長線を引くことができる。

ラカンは、「論理的時間」の末尾で、「人間は理性的な動物である」といった、人間が「希望する前提」から結論が導かれていく過程について、以下のように述べている。

- 1 人間は人間でないものを知っている。
- 2 人間たちは人間たちであるためにお互いのあいだに自分を認める。
- 3 私は人間たちによって人間でないと証明されるのを恐れながら、自分は人間であると断言する。

この運動が、《人間である》ことの一切の同化作用の論理形式を与えている。ただし、この運動は、明らかに[人間が]野蛮 [une barbarie] を同化するものとして措定されているし、しかも《わたし》の本質的な規定を留保しているのである……。(35)

ラカンは「注視の瞬間」「理解のための時間」「結論の時点」といった明証のための三つの契機を先に示してはいるが、結論部分で示された三分類は、安易にその三つの契機に結

びつけるだけでは理解しえないだろう。

いったいなぜ、ゲーム理論的な挿話のように思われる「三人の囚人の問題」が、「人間」と「人間でないもの」との対比や、「野蛮」という言葉と結びつくのか。ラカンが結論部分でこのようなことを唐突に示すのは、飛躍のように思われる。しかし、三人の囚人たちが何度停止するのかにこだわってゲーム展開を追い、囚人たちがどのような他者を想像したのかを明らかにすれば、この結論部で示されたことに接近することができるだろう。そして、そこで示された問題意識は、ジジエクが現代社会の考察で示す立場と通底するものである。

ラカンが示した「私は人間たちによって人間でないと証明されるのを恐れながら、自分は人間であると断言する」という事態は、ジジエクによる、現代の文化状況についての以下のような分析を踏まえて理解されるべきである。

「本気で信じてはいない。たんに私の文化の一部なのだ」というのが、われわれの時代の特徴である、遠ざけられた信仰の一般的な姿勢であろう。「文化」とは、われわれが本気で信じず、真剣に考えずに実践していることすべてを指す名称である。だからこそわれわれは原理主義的な信者たちを、本気で信じている「野蛮人」〔‘barbarians’〕だ、反文化的だ、文化への脅威だとして軽蔑するのだ。⁽³⁶⁾

現代の「ポスト・イデオロギー的」と称される状況では、素朴な信仰心を持つイデオロギー的主体の位置は、他者に割り当てられる。私が常に冷静で中立的であったとしても、

他者はそうではないかもしれない。私にとってはありえないと分かっている事柄でも、隣人にとってはそうではないかもしれないのだ。そのような原理主義的な隣人が牙を剥く可能性があるから、冷静な私も武装せざるをえない。政治的な状況であれ、経済的な状況であれ、事態は同じである。「株価は美人投票」という言葉にそれはよく表れている。美人投票コンテストで誰が一位をとるか、予測的中させた者に景品が与えられる。すると、自分はこの候補者を美人と思わないが、他の多くの者が票を入れるかもしれないので、私はこの候補者こそ一番の美人と予測する、という事態が生じる。この喩えは、实体经济とはかけ離れて価値が変動していく資本主義社会のありようを見事に表現している。これもまたポスト・イデオロギー的状况である。

素朴な信仰心、イデオロギーの担い手を他者に押し付けてみたところで、私は結局、彼らと同じ行為をする。その行為によって、社会構造や状況は再生産されていく。「信じていると想定される主体」が架空の存在であったとしても、状況の再生産（または進行）は行われていくのである。そして、「信じていると想定される主体」としての他者は野蛮でありながらも、その論理の完結性とスピードに、私は及ぶことができない。だからこそ、私は彼らを野蛮と罵るのかもしれない。彼らは私には見えないものを見て、機先を制するかもしれないのだ。こうした、私には無い知を持ちながら、私の蔑視の対象になるということは一見矛盾するように思われるが、差別の対象はこの矛盾した特質を難なく備える。ユダヤ人は蔑視の対象でありながら、世界を特権的に牛耳る陰謀論の主人公でもありえたのだ。野蛮な隣人に対処するためには、冷静な私も行為せざるをえない。この論法に基づいて、私は自らを冷静だと信じ続けながら「最終的解決」[Die Endlösung]へと至るだろう。「人間

でないと証明されるのを恐れながら、自分は人間であると断言する」のである。

6. 二度の停止から、歴史の問題を考える

想像的な他者との類比において、私が何者か確定されるということが前節までの内容である。次は、ラカンやジジェクの理論では、歴史認識というものがどのように扱われているかを検討していく。それもまた、このゲームの進行を検討することで示唆される。

三人の囚人の問題において、二度の停止がどのように関連しているかは既に見てきた。一度目の停止は、それが起きた瞬間は、その意味を完全には決定しえない。二度目の停止が起きた時点で、なぜ三人の囚人が一度目の停止に陥ったか、遡及的にその意味が確定されるのである。ここには、歴史の事後性の問題、意味が遡及的に決定されるという観点を読み取ることができる。一度目の停止は、句切りをうがつ。しかし、それはシニフィエと切り離すことができないソシュールのシニフィアンではなく、シニフィエを伴わない、ラカン的な意味でのシニフィアン、純粹シニフィアンとしてまず出現するのである。

このように、後に来るものによって、遡及的に過去にあったものの意味合いが決定されて、歴史が構造化されていくことを、ジジェクは以下のように問題にしている。

ナポレオンが最初に敗北してエルバ島に流されたとき、彼は自分がすでに死んでいることを、つまり自分の歴史的役割が終わったことを知らなかった。それで彼は、ワーテルローでの再度の敗北によってそれを思い出さなければならなかった。この時点で彼は二度目の死を迎えた。つまり現実には死んだのである。⁽³⁷⁾

このたとえでは、ナポレオンの最初の敗北は、二度目の敗北によって意味が確定されたということである。三人の囚人たちの一度目の停止は、二度目の停止が訪れるまで、どのような意味だったのか分からなかったのと同じことである。もし、二度目の停止が無ければ、一度目の停止は何だったのかは、全く異なった扱いを受ける。事後的に意味づけがなされる、ということは、一度目の停止のみならず、最初の膠着状態についても言える。ゲームが終わってから、ようやく、最初の膠着状態は、各人が同じことを考えて悩んでいたために訪れたのだということが理解される。ナポレオンの一度目の敗北も同じである。かつてあったことは、次に来る出来事によって意味が確定されるまで、宙吊りにされている。こうした考え方は、過去が原因となって未来が作られていくという、直線的に進化する歴史観とは異なっている。こうした、「歴史化の過程」について、ジジエクは以下のようにも述べている。

歴史化の過程はそれ自身のうちに空っぽの場所〔an empty place〕を含んでいる。その非歴史的な核との関連を軸として象徴的ネットワークが作られるのである。言い換えれば、人間の歴史〔history〕と動物の進化〔evolution〕との違いは、この非歴史的〔non - historical〕な場所があるかないかの違いである。⁽³⁸⁾

我々が意味付けし、相互に関連させて出来事をとらえる、つまり出来事が象徴界に登録されていくという「歴史化の過程」は、非歴史的な場所を含みながら成されるのであって、

単純な因果の連鎖でも、進化でもない。初めにある出来事が、次に来る出来事を準備するのではなく、未決定の「存在しているであろう」出来事の連続〔series of events ‘which have been’〕が常にあり、「それらの出来事の意味や歴史的意義は、後になって、象徴的ネットワークに登録されることによって、決定される」のだとジジェクは述べる⁽³⁹⁾。ジジェクが「空っぽの場所」と表現するとき、それは出来事の不確定性が強調されている。それにとどまらず、かつて与えられた意味が変更される場合もあるだろう。そうした、歴史の運動が停止する瞬間についてジジェクは、「運動の停止は、シニフィアンの共時性としてのみ、つまり過去の現在への共時化としてのみ可能なのである」⁽⁴⁰⁾と述べている。かつて与えられた意味が変えられるとき、もしくは未決定だった出来事が現在との関係において意味づけられるとき、我々の観念的な世界において、過去と現在が接近し、その関係によって意味が与えられる。これは前後する物理的な継起ではなく、シニフィアンの体系の中での位置関係によるものであり、そうした点でまさにジジェクが言うところの「シニフィアンの共時性」が働いている。

直線的に推移する歴史観と、遡及的に意味を作り出していく歴史観の違いを、ジジェクは「進化論的観念論〔*evolutionary idealism*〕と創造説的唯物論〔*creationist materialism*〕の対立」として、以下のように示している。

進化論的イデオロギーの背後には分からない形で目的論が隠されており、一方、唯物論は創造説的であり、つねに遡及的な動きを含んでいて、最終的な〈到達点〉は最初から登録されているわけではなく、事物はその意味を後から受け取る。すなわち〈他者〉の

突然の創造が、それに先行する〈カオス〉に後ろ向きに意味を付与するのである。⁽⁴¹⁾

様々な出来事を登録し意味づけることを可能としている象徴的ネットワークこそが、大文字の〈他者〉であるが、その〈他者〉が意味を付与していく。なぜこれが「唯物論」であるのか。ここで、前章で見た自己批判以降のアルチュセールの「唯物論的水準」を思い起こすべきだろう。アルチュセールが観念論者と唯物論者の違いとして述べた、列車の目的地を知る人間と、目的地を知らずに列車に飛び乗る人間という比喻もまた、同じ文脈にある。ジジェクが述べる、「非歴史的な場所」とは、ラカン理論におけるトラウマ的なものであり、すなわち現実界に他ならない。我々が有する世界観という、観念的な領域から逃れるものこそが、運動を促していく。こうした、象徴化を逃れるものに対して、唯物論的な水準を含む歴史化の過程は、断続的な出来事による、遡及的な変革の歴史である。我々の観念的な了解を逃れる、唯物論的な水準が、これまでに「運動の停止」と述べられた、歴史が変革される契機をもたらす。淘汰によって、今あるものが目的論的に未来に向けて継続的に進化していくのではない。我々が歴史的事実の意味を受け取るとすれば、造られ、埋め込まれたものを受け取るのであり、この点において創造説的なのだ。

三人の囚人の問題は、ひとつのカリカチュアとして、単純化されたものである。登場人物は三人で、円盤は五枚であり、読者には、三人全員が白の円盤を貼り付けられているのだという「正解」があらかじめ知らされている。こうした「正解」があらかじめ読者に知らされていることから、原因から結果が導かれていくプロセスのようにとらえたいが、このひとつのカリカチュアが示そうとしているのは、そうしたものではない。また、囚人

たちの停止については、幾通りかの意味がありうる不確定性の中で、それが遡及的に絞られていくだけに見える。しかし、現実の歴史でははるかに複雑な形で、無数の要素があり、いまだ登録されざるものがあり、そうした非存在が存在へと到来し、我々の歴史観や世界観は変更されていく。数パターンに絞ることができた、囚人の問題と違って、社会における歴史観の変遷は、無数の可能性を持つだろう。

社会というくりではなく、分析治療の場で、個人史の再構築が行われる場合もある。これまで考えていたものが覆されることもあれば、意味を持たなかった「非歴史的な場所」に意味が与えられることもあるだろう。第1章第2節で既に触れた、ラカンが精神分析を、「主体による歴史の修復の道」⁽⁴²⁾とする姿勢は、歴史についてのこのような認識によるものである。

現在が過去を規定するという立場から、ジジエクは「革命」について以下のように述べる。

現代の革命状況はみずからを、過去の失敗した状況の反復として、そして自分自身の偉業の達成によってそれらの失敗した状況を遡及的に「救済」するものとして、捉えている。ここでは過去そのものが「現在に満たされて」おり、革命の好機の瞬間は、実際の革命の運命だけでなく、失敗した過去のすべての革命的企ての運命をも決定するのである——。⁽⁴³⁾

ひとつの革命が成し遂げられれば、失敗した過去の革命的企ては、現在に至るまでの過

程となり、意味が遡及的に変わる。この瞬間、過去と現在は密接しているのだから、ジジエクが言うように過去は「現在に満たされて」いる。先に「シニフィアンの共時性」「過去の現在への共時化」とジジエクが述べていたものである。その中で、かつて意味を持ち得なかったものをすくいあげることで、革命はかつての失敗を遡及的に「救済」するのである。このように、精神分析の「歴史の修復」、社会変革による「過去の救済」は類似した点を持っている。どちらも、現在からの働きかけによって、過去が新たな文脈に位置づけられるのだ。本論の第1章第11節でバディウが、六八年五月革命や中国文化大革命やイラン革命、ポーランドにおける国民的労働者運動といった歴史的事件を、いまだ意味づけできないものとして示していることを見てきた。中にはすでに歴史的悲劇や愚行として登録されているものもあるが、これらの事件に関する歴史はいまだ組織化の途中にあるのだとバディウは主張しているということになる。

7. 空白を含む構造の前景化

分析治療においては、自らが依拠している無意識の構造をつまびらかにしておくことが求められる。

三人の囚人たちを規定するアルゴリズムは、進展する状況の中で意味を宙吊りにされながらも、常に思考の対象とされ、一つ一つの行為によって更にアルゴリズムは進展していく（無論そのアルゴリズムは、円盤の色や数、囚人の数など、物質的諸条件の範囲で展開はするのだが）⁽⁴⁴⁾。その創設的な過程、今まさに目の前で進展していく運動も、やはり登場人物たちには対象化されている。このアルゴリズムこそ言語構造、または規則であるラ

ランゲージュである。ランゲージュによって一つ一つの発話、すなわちパロールが産出されているようでもあるが（囚人たちの場合は発話ではなく、歩き出すことや停止することといった一つ一つの行為がそれにあたる）、パロールによってランゲージュが顕現し、確定され、ときに改変されていく。これはまさに、精神分析の臨床で行われることそのものである。我々が無意識的に依拠する言語空間の意識化と改変を個人的なレベルで行えば、それは分析治療であるし、社会的広がりの中でそれを求めるなら、それは革命的な実践と呼ばれるだろう。一方がもう一方の派生物にはとどまりえない、パロールとランゲージュの往還運動を対象化することが、ラカンの精神分析が求めるものである。そして、分析の過程において意味が宙吊りにされ、己を規定する構造が前景化するとき、そこにこそ無意識が開かれるのである。治療の終わりに、再び意味が確定されるとき、無意識は閉じる。これこそが無意識の拍動である。このような観点を社会そのものに向け変えれば、進化論的な一直線の発展としての歴史というものはいない。

しかし、全ての主体が、こうした精神分析的な過程を歩むわけではない。自らを規定する構造は、無意識的である。イデオロギーの中にある主体を思い起こしてみるとよいだろう。三人の囚人の寓話が示すのは、主体を規定するアルゴリズムが、当の主体たちの行為によって実現していくという過程である。これは、イデオロギー的な主体と、一見共通するように思われる。イデオロギー的の主体は、世界観に従って行為することで、社会的な構造を再生産していくからだ。しかし、この寓話には再生産にとどまらず、それに先行する、ある構造の発生の瞬間が描かれている。前章で見たように、「イデオロギーには外部が無い」とアルチュセールは述べた。イデオロギーの中にある主体は、外部を認めようとしない。

既存の世界観に回収されることで、事物にくまなく意味が与えられており、そしてその中にいる主体は、自らが中立的で冷静だと信じている。しかし、三人の囚人たちのアルゴリズムは、出発の位置に、ひとつの空白を含んでいる。囚人は、最初に出発する際、誰も行為しないという状況の中で、緊張が高まり、R3によって得た結論をもとに、前進する。しかし、どれほど待てばR3が確認されるかという明確な基準は持ち得ないし、どれほど私の緊張が高まれば行為すべきかという基準も無い。

三人の囚人たちは、ゲームが進展する中で、適切な基準を持たないままになされた自分たちの行為が、後に続く行為によって、運良く意味を与えられたのだということを知ることができるのである。妥当な基準がありえなかった空白の地点は、後ほど運良く意味づけられて、その空白を取り巻くように、彼らのアルゴリズムは構築されて、遂行された。ラカンが「ソフィズム」と述べたとおりに、妥当性を問えない先走りが、事後的に妥当性を与えられるのである。三人の囚人たちにとって、自らを規定していた構造が前景化しているならば、彼らは、運良く出来上がった構造の中心にある、空白を認めることができる。これによって、「外部を持たない」というイデオロギー的な主体と区別されるに至るだろう。それは、メタ理論的な立場から理論の正誤性を検証するのではなく、空白を抱えこんだまま参加当事者として、自らの行為こそがそのアルゴリズムを成立させていたことを知ることにもなる。

この寓話では、囚人たちは所長の前で説明するのだから、自らを規定した構造を明らかにできているということになる。つまり、精神分析としては成功である。この過程を経れば、「信じていると想定された主体」が、自分の想像的な産物でしかなかったことを認識す

るだろうし、自分と他者の具体的行為が、相互的に状況を作り出していったことも認識するだろう。しかし、この寓話を離れて我々の社会を見れば、多くの主体は、自らを規定する構造についても、イデオロギーについても、未知のままに駆り立てられているだろう。それは無意識的なのだ。ゆえに、精神分析的なアプローチが必要となる。

この、構造の中心にある空白の地点としての、現実界を凝視することが、本論でこれまで見てきた通り、精神分析を用いた社会批判にとって肝要なのである。既に見た通りそれは、パディウや、自己批判以降のアルチュセールが哲学に期待する役割と重なる。

ここまで、ラカンの「論理的時間」が示唆するところを検討し、それと結びつきうる問題として、「信じていると想定された主体」や、直線的な進化ではない歴史認識という問題を扱った。しかし、最も重要なのは、囚人たちを規定する論理が、囚人たちの行為をきっかけとして展開していくという点である。こうした、ランゲージュからパロールが派生するような一方的関係ではない（すなわち既存の構造からの再生産ではない）、構造の発生の瞬間、または、主体が構造に参入する瞬間における、主体の側からの働きかけに注目しなければならない。それはつまり、適切な基準も持たぬまま踏み出された一步目に注目することになる。

この主体の側からの働きかけがなぜ起こるのか、囚人の寓話では、それはルール設定によるところが大きい。最初にゴールにたどり着き、合理的な説明をしたものだけが釈放されるのだ。そして、自分が R3 を用いて推論したとしても、他の囚人に先んじられては、その推論の妥当性を訴える機会を自分は逸してしまう。すなわち、誰よりも早く動き出さねば、自己について決定する権利を失うのだ。

これがどのようなことなのかとえか考えてみれば、自らが不確定であるという状態から逃れるため、想像的自我を欲するという解釈が可能だろう。前章では、アルチュセールの「保証」の作用とともに見た、鏡像段階論である。

しかし、ことはそう単純ではない。主体は、自己イメージの決定だけを行うのではなく、自らが所属する構造そのものを、最初の一步を起点として作り出していくのだから。つまり、想像的關係だけではなく、象徴界の構築もともになされているのである。主体は自らを規定するアルゴリズム、すなわち象徴界の掟を、隣人が自らの似姿なのか、あるいは異なる者なのか量り続ける想像的關係の中で受け取る。この、象徴的ネットワークと想像的關係の両方を、主体は最初の一步から同時に産出していく。ゆえに、この最初の一步を踏み出させたものは、自己についてのイメージ、すなわち想像的自我の獲得のみを目指すものとしてではなく、ある一つの構造を産出せしめるものとしてとらえられなくてはならない。

8. 結語

これについて考えるために、ジジエクが、三人の囚人の問題の「かなり単純化され、省略されたショートバージョン」⁽⁴⁵⁾を取り扱っているところを見てみよう。このショートバージョンでは、円盤が帽子になっているなど微妙な違いはあるが、重要なのは、ゲームの展開を全て描くのではなく、出発の瞬間のみを扱っていることだ。つまり、ゲームを単純化して省略することによってジジエクが焦点化しようとしたのは、構造化の端緒となる、最初の一步である。

この「私の生成」に関わっている起点を、ジジエクは「\$からS1への移行」⁽⁴⁶⁾だと述べている。この、\$とS1について、順に検討していこう。

まず、斜線を引かれたS、すなわち\$だが、これについては、第1章第9節でパースを参照にしながら転移について検討した際に、既に出会っている。大文字の〈他者〉にも欠如があり、完結性を有していないことは、Aに斜線を引いて示され、それゆえに、その〈他者〉に主体自らも欠如と直面せざるを得ないことが、\$の斜線によって示されていた。これに従えば、斜線が意味するところが示すのは不完全さである。しかし、ラカン理論において一般的には、この斜線は、主体の分割を示すものとされている⁽⁴⁷⁾。象徴秩序に従属するものでしかない無意識と、自律的な自我との分裂をこの斜線で示している、というのが多数を占める解釈である。欠如を示すのか、分裂を示すのかという二通りの意味があるわけだが、ラカン本人は主体を図式化して示す際に、ほぼ全ての場合で\$を用いており、そのマテームや図式ごとに、この斜線が含意するものが変わっていくので、そのときの文脈によって解釈するほか無い。ともあれ、ここではジジエクがどのような意味で\$を用いているかを確認しておこう。ジジエクが、囚人の寓話のショートバージョンについて\$を用いる際、それは「自分の地位の徹底的な決定不能性」を意味している。つまり、ジジエクとパースは、この斜線について「不完全さ」という近い意味を持たせている。ジジエクは、妥当な基準を持たないままに一步を踏み出さざるを得ない状況におかれた囚人という主体を、\$で示したのである。

それでは、その\$が移行する先にある、S1とは何か。これは、シニフィアンを意味している。単なるシニフィアンではなく、シニフィアンのネットワークが展開していく、その

最初の点となるものとして、このS1はある。当然、シニフィアンは、シニフィアン同士の相互関係において意味を決定している（第1章、第2章参照）。ということは、構造化の端緒である最初のシニフィアンは、意味を確定しえないことになる。この点を見ると、S1とは純粹シニフィアンに近いように思われるが、両者は強調する点が異なっている。第1章で見たように、ラカン派において純粹シニフィアンについては、シニフィエとの対比において、分節化はすれども、意味をとまなわなないものとして主に用いられている。しかし、シニフィアンのネットワークが産出されるその刹那にあって、対となるシニフィアンが無いという理由で、S1は不確定性を持つのだ。これについては、先ほどの歴史認識の問題について思い起こす必要がある。後にくる出来事が、かつてあったことを遡及的に意味づけるのだが、そうした遡及の意味づけがなされるまでは、最初にあった出来事は不確定なままなのである。このように、S1は、それ以降に続くシニフィアン、S2との相互関係があって初めて意味を確定しうる。三人の囚人の寓話では、S2が出現し、シニフィアンのネットワークの構築が完了されるころまでを見ることができる。ジジェクのショートバージョンは、S2以降を描かず、S1の出現までを論点化しているということで、「かなり単純化され、省略されたショートバージョン」なのである。

ただし、ジジェクの\$についての扱いには、疑問が残る。シニフィアンのネットワークの端緒たるS1への移行が問題である以上、その刹那にあるのは、象徴界に登録される以前の何者かではない。それを、「主体」を意味する\$で表現することには難点がある。パースもジジェクも、斜線に完結性を欠いたものという含意を込めて用いているが、パースの場合は、発生の瞬間が問題にされているのではない。ただ、バディウが整理したR1、R2、

R3のように、主体が一步を踏み出す前に、すでにある程度の構造化はなされており、それでいて不確定性がつきまとうという状況は、不完全なりに主体化はすでになされていると解釈することもできる。主体化される以前に起点を置いて、主体化が始まる過程への移行を表現したいのだとすれば、\$という表記を用いることに危うさはあるが、そこに注意しながらも、ジジエックが強調したいことは我々には読み取れるだろう。それは、完結性の欠如や、不確定性から逃れるためになされる移行である。こうした、S1への移行についての、ジジエックの文章を見てみよう。

そこ〔結論の時点〕において起きていることは、\$からS1への移行、つまり、自分が何であるかに関する根底的な不確実性によって、自分の地位の徹底的な決定不能性によって集約される主体の空虚から、私が白であるとの結論への、象徴的な同一性の引き受けへの移行、これである——「それが私だ！」⁽⁴⁸⁾

ジジエックが強調したのは、「根底的な不確実性」「徹底的な決定不能性」から、構造化の端緒への移行である。その跳躍があって、初めて象徴界に自分を登録すること、すなわち「象徴的な同一性の引き受け」がなされるのである。

このような、象徴界へと登録のための、主体の側からの働きかけを問題にすることで、ラカン理論が構造主義にとどまるものでないことが強調されているのである。先ほどの引用に続く箇所、ジジエックはそれを述べていく。

このようなラカンによる練り直しが、反レヴィ＝ストロース的色合いをもっていることを心に留めておかなければならない。クロード・レヴィ＝ストロースは、象徴的秩序を、非主体的〔非主観的〕構造、客観的領野であって、各個人はそこで、彼なり彼女なりのあらかじめ決められた場所を占め、そこを充たすものと考えている。ラカンが問題とするのは、この客観的な社会的 - 象徴的同一性の「生成」である。もしも、われわれが単にわれわれに象徴的な場所が割り当てられるのを待っているだけだとしたら、われわれはけっして生きてそれ〔象徴的な場所〕と出会えることはないだろう。⁽⁴⁹⁾

ここでレヴィ＝ストロースが何の代名詞として用いられているかといえば、それは文化人類学ではなく、もちろん、構造主義である。すでに - つねにある構造が、主体を規定しているということのみにとどまらず、その「生成」や、登録されるための主体からの働きかけを問題とするために、ジジェクは構造主義の代名詞と、ラカンとを対比しているのだ。三人の囚人の寓話を見るかぎりでは、この構造とは、それぞれの主体はどのような存在なのかという象徴的位置を担保するものとしての側面ばかりが強調されてしまうが、忘れてはならないことがある。この章以外でも見てきたように、この構造とは、分節化によって、欲望することを可能にし、何を欲望すべきか、どのように行為すべきかを規定する構造である。そうした欲望の土台となる構造についても、「生成」や主体の側からの働きかけを検討しなければならない。

この問題について、第2章で見てきたハンス症例を思い起こそう。ハンス少年が直面しているのは、自分がどこから来たのか、子供はどのように生まれてくるのか、誰と誰が対

をなしているのか、自分はどのような存在を目指せばよいのか、それらを説明する世界観の不在である。第2章では、欲望の成立に真理が関わっていること、その際の真理は幻想と等しくみなせることを見てきた。ハンス少年は、そのような欲望を担保する構造を求めて苦闘を行っているのである。

つまり、「根底的な不確実性」からの、構造の生成に迫られているという点で、ハンス症例と三人の囚人の寓話に共通する論点を読み取ることができる。

そして、この論点こそが、前章でアルチュセールについて扱った際に、取りこぼすことになった問題である。構造の側からの主体への働きかけではなく、主体から構造への働きかけを問題にし、「再生産」ではなく、「生産」に焦点を当てるために、この寓話を検討することが必要だったということだ。これによって、アルチュセールがイデオロギーの作用として論じていた「呼びかけ」について、欠けていた視点を補うことができる。無論、社会的構造からの呼びかけはあるだろう。しかし、主体は呼びかけられるばかりではないのだ。ジジエクはそれゆえ、以下のように述べるのだ。

呼びかけ〔審問 *interpellation*〕の問題に関して、ラカンのようにアプローチしようとするならば、まず最初に行うべきことはそれゆえ、イデオロギーは「諸個人を諸主体へと呼びかける〔諸個人を審問して諸主体へと変える〕」というアルチュセールのイデオロギー定式を転倒させることである。⁽⁵⁰⁾

「呼びかけ」は、アルチュセールによってイデオロギー装置とともに論じられていたが、

第3章で見た通り、論文「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」でのアルチュセールにおいては、現実界にあたる水準への注視が欠けている。すでに - つねにある、安定した構造への主体の従属だけでなく、発生が問題になるにつれ、この欠けていた現実界もまた重視されねばならない。

三人の囚人の問題においては、誰も行為しないという状況の中で、緊張が高まり、R3によって得た結論をもとに前進するが、どれほど待てばR3が確証されるかという明確な基準は持ち得ないし、どれほど私の緊張が高まれば行為すべきかという基準も無い。ここには、数値化や量化することによって共有されることはないものがある。このような、形象化不可能で分節化もされていない「現実界」に衝き動かされる主体が、決定不可能性の中で決定し行為するものとして示されているのである。ラカンにあっては、構造の中心にあり、構造化の端緒でもあるものとして、現実界が問題となるのである。

次章に向けて

ハンス少年は、世界の成り立ちや彼の来歴を存分に説明する、安定した世界観を得ることができなかった。父親と母親の密な関係によって、自分がこの世に産み落とされたらしいのだが、父は母に敬意をもって遇されておらず、何かの役割を果たしているように見えない。そこには矛盾がある。アルチュセールの見立てでは、スピノザには矛盾が無いということだったが、ハンス少年は矛盾に直面しており、子供がどこからやってくるかという疑問に対して、コウノトリに運ばれてくるといった説明も彼を満足させるものではなかった。世界観の破綻、矛盾という形で、ハンス少年も「現実界」に直面している。

このように、「空白」、「決定不可能性」、「矛盾」、「齟齬」といった様々な形で形容される現実界と主体との関係から、構造の発生が問題にされるのである。現実界は、象徴界の破綻として事後的に措定されるものであるが、この場合は、ジジエクが言う「先行するカオス」であってシニフィアンが導入される以前の何かとしてもあり、幅広い概念となっている。

そして、我々は既に、現実界と主体との出会い（あるいは出会い損ね）を、第1章において見ている。それは、神経症者の症状や悪夢において、明らかに不快であるだろうものの執拗な反復として現れる「快原理の彼岸」、すなわち「死の欲動」である。欲望が成立するためには構造が成立していなければならず、その構造の成立を妨げるものは征服されていなければならない。「快の獲得と不快の回避という意図以上に根源的なもの」として、「刺激を征服すること」が問題にされていた。ここで征服することができない刺激として、反復の原因となり、シニフィアンがその周囲を旋回するものが「現実界」であった。象徴界や想像界が安定することで、それらの布置状況の中で、欲望は成立する。欲望が成立しないところで働く、欲動こそがここで重要となる。主体と現実界が出会う（出会い損ねる）場所において、欲動が問題となるのだ。

ラカンが、「欲動に似たなにもものかがあるとすれば、それは組み立て [montage] であると言えましょう」⁽⁵¹⁾ と述べている。次章では、欲動によるモンタージュを手がかりとして、構造の生成について検討していく。

第4章 注

- (1) Lacan (1966), p. 198. 邦訳 1 巻 p. 265.
- (2) Badiou (1982), p. 268.
- (3) Lacan (1978), p. 332. 邦訳下巻 p. 194.
- (4) Lacan (1966), p.204. 邦訳 1 巻 p.272.
- (5) *ibid*, pp.205～206. 邦訳 1 巻 p.273.
- (6) Lacan (1978), p.332. 邦訳下巻 p.194.
- (7) フィンクも同様のことを指摘している。Fink (1996), p.362.
- (8) Lacan (1966), p.204. 邦訳 p.272.
- (9) *ibid*, p.205. 邦訳 p.273.
- (10) Badiou (1982), p.268.
- (11) Lacan (1978), p.333. 邦訳下巻 p.195.
- (12) Lacan (1966), p.206. 邦訳 p.274.
- (13) Lacan (1978), p.335. 邦訳下巻 p.199.
- (14) *ibid*, p.334. 邦訳下巻 pp.197～198.
- (15) 向井雅明 (2012), pp.15～19.
- (16) Fink (1996), p.370.
- (17) 入不二基義 (2008)
- (18) Lacan (1966), pp.210～211. 邦訳 p.280.
- (19) *ibid*, p.201. 邦訳 p.269.

- (20) Lacan (1978), p.335. 邦訳下巻 p.199.
- (21) Lacan (1966), p.201. 邦訳 p.268.
- (22) *ibid.* 邦訳 pp.268～269.
- (23) Badiou (1982), p.269.
- (24) Fink (1996), p.385.
- (25) *ibid.*
- (26) Badiou (1982), p.272.
- (27) *ibid.*, p.271.
- (28) *ibid.*, p.270.
- (29) Fink (1996), p.365.
- (30) *ibid.*, p.366.
- (31) Lacan (1966), p.205. 邦訳 p.272.
- (32) *ibid.*, pp.211～212. 邦訳 p.281.
- (33) Žižek (2006), p.29. 邦訳 p.58.
- (34) *ibid.*, p.30. 邦訳, pp.58～59.
- (35) Lacan (1966), p.213. 邦訳 pp.282～283.
- (36) Žižek (2006), pp.30～31. 邦訳 p.60.
- (37) Žižek (1995), p.134. 邦訳 p.208.
- (38) *ibid.*, p.135. 邦訳 p.210.
- (39) *ibid.*, p.136. 邦訳 pp.210～211.

- (40) *ibid*, pp.140~141. 邦訳 p.218.
- (41) *ibid*, p.144. 邦訳 p.233.
- (42) Lacan (1975), p.19. 邦訳上巻 p.19.
- (43) Žižek (1995), p.139. 邦訳 p.216.
- (44) こうした物質的な限界がイデオロギーにもあるのかと問えば、前期アルチュセールならばその限界はまさに経済的なものによって規定されていると述べただろう。しかし当然ながら、精神分析はその限界が経済だとは主張しない。では、物質的な限界はどこにあるのだろう。たとえば、シニフィアンとなる素材も、生物としての人間が知覚できるものしか用いられない。可聴領域や可視光線といった限界はある。そうした、ハード・サイエンスが規定するような限界は確かにあるかもしれない。しかし、イデオロギーの物質性を強調するアルチュセールを批判したジジェクは、そのような限界を規定するよりもまず、大文字の〈他者〉の理念的な性質を強調するだろう。Žižek (2001), pp.58~59. 邦訳 pp.102~103.
- (45) Žižek (1993), pp.74~76. 文庫邦訳 pp.146~150.
- (46) *ibid*, p.75. 邦訳 p.149.
- (47) この斜線を主体の分割として扱ったものの例は、Evans (1996), pp.195~196.や、Fink (1997), p.56. 邦訳 p.84.や、向井雅明 (1988), p.115.など、多数ある。
- (48) Žižek (1993), pp.75~76. 文庫邦訳 pp.149~150.
- (49) *ibid*, p.76. 邦訳 p.150.
- (50) *ibid*, p.73. 邦訳 p.145.

(51) Lacan (1973), p.154. 邦訳 p.224.

第5章 現実界と主体の多様な交錯

序

前章までで見てきたことは、構造化の端緒として、かつ構造の動因としても現実界が措定されるということであった。そこにおいて作用している、主体の側の力能として、ラカンが提示しているのは「組み立て」[montage]としての「欲動」[pulsion]である。この欲動については、第1章で、主体が快楽原則に反して、症状的行為を繰り返す「死の欲動」としてすでに見ている。これは、快楽原則が成立するにあたって、先立って征服されていなければならないものがあるということであり、それはラカンの議論を通して考察した場合、現実界ということになる。快楽原則に反する「死の欲動」という術語もあれば、対をなす概念として「生の欲動」という術語もあり、あるいは、通俗的な精神分析の理解において、人間の行動の背後に性欲があるとする場合は、「性欲動」とも述べられるだろう。

ラカンにとって、「死」「生」「性」、それらと欲動はどのように関連させられるのだろうか。また、「欲望」[desir]と欲動はどのように区別されるのか。このテーマについて、ラカンによる『精神分析の四基本概念』（以下、『四基本概念』）での叙述を主に検討することで進めていく。

1. ラカンにとっての性的とはどのようなことか

欲動とは我々を規定する無意識的構造の組み立てをなすものであり、それは現実界というひとつの裂け目を巡ってなされると考えられる。ラカンはそのことについて次のように

述べている。

欲動とは組み立てであり、この組み立てを介して性が精神生活に関与するのですが、その際無意識の構造そのものである裂け目の構造に合致 [se conformer] せざるをえないという形で関与してきます。(1)

欲動が組み立てる構造とは、シニフィアンによって分節化された領域であり、第1章で「死の欲動」について見た際も、症状的反復は、現実界に由来するものを分節化された領域に位置付けようとするものであった。この組み立てを通して性が関与してくるということは、性とは、ラカンにとって分節化によってもたらされるものだということになる。ラカンは、「性の謎と、シニフィアンの働きとの間にある親和性を指摘する」と述べて、「原始的な科学」を例に出しながら述べている。

次のような指摘はもっと正当に顧みられてもいいのではないのでしょうか。歴史上の事実として、原始的な科学の根は、陰陽 [du Yin et du Yang]、水火 [de l'eau et du feu]、寒暖 [du chaud et du froid] といった組み合わせを重視し、その組み合わせにダンスをリードさせようとするような思考様式の中にこそあった、ということです。ここでダンスという言葉はたんなる比喻以上の意味を持っています。なぜならこれらの組み合わせによるダンスは、社会の中の性的配分という点で本質的に規定される舞踏の儀式と密接不可分なものなのですから。(2)

ここでラカンは、「陰陽、水火、寒暖」というように分節化したものを組み合わせるシニフィアンの作用を「性的」としている。ゆえに彼は「原始科学は、一種の性的技巧ということになる」と述べ、また、性的技巧としての原始科学もまた十分に科学であり、現在我々が科学と呼んでいるものとしての科学と境界線を引くことはできないと主張する⁽³⁾。確かに、原始科学であっても、シニフィアンの作用として弁別と概念化がもたらされ、それらを操作するということがなされている。そして、このようなシニフィアンの作用として性を考えるがゆえに、ラカンは「主体が性と関わりを持つのは、主体的構成の網の目に、シニフィアンの網の目に入ってきた性に対してのみである」と述べる⁽⁴⁾。ここで科学の例が挙げられたように、我々が論理を組み立てて何かを思考するということであっても、不快を避けて快を追及するということであっても、シニフィアンの網の目による分節化がもたらされていなくてはならない。だが、このシニフィアンの網の目からこぼれ落ちるものとして、現実界がある。それは、思考することや快の追及が可能となる条件の対極になる。ゆえにラカンは「可能なものの対極はまさに現実界なのですから、我々は現実界を不可能なもの [l'impossible] と定義することになるでしょう。」⁽⁵⁾と言う。

では、シニフィアンによる性と、現実界との関係はどうなるのか。

現実界は (...) 快感原則の領野からの離脱によって、つまり脱性愛化 [désexualisation] によって、その結果その経済が何らかの新しいものを容認することによって、特徴づけられるのです。この何らかの新しいもの、それがまさに不可能なものです。⁽⁶⁾

シニフィアンの作用と性は切り離せず、そこから逃れるものが現実界ならば、ラカンが上述するように、「現実界は快感原則の領野からの離脱、つまり脱性愛化によって特徴づけられる」ということになるだろう。その現実界が「不可能なもの」と呼ばれているのだ。

しかし、欲望を可能とする条件と対比したとき、「不可能なもの」である現実界は、決して単なる邪魔ものや、躓きの石ではない。むしろ、第1章で「死の欲動」を通して見たように、主体に際限の無い反復的行為を促すものである。先に、組立てとしての欲動が、裂け目としての構造に合致せざるをえないとラカンが述べている箇所を見た。この裂け目の周辺に欲動は何らかの構築物を打ち立てて、それを巡って欲望は流れるが、「不可能なもの」を回収することはかなわず、欲望は満たされずに際限の無い症状的反復がなされるのである。こうした事情は、現実界に対する防壁としての幻想や、社会において幻想と同じ効果を持つイデオロギーであっても変わらない。欲望はつねに、シニフィアンの分節化からこぼれ落ちる「余り」[un reste]をとともなわざるを得ない。シニフィアンの分節化の作用にとまらうこれらの「余り」について、ラカンは以下のように述べる。

[余りは] 未決定であいまいな要素ではなく、むしろ絶対的であると同時にとらえがたいような条件です。またこの要素は必然的に袋小路に陥り、満たされぬままになり、実現不可能で無視されています。これが欲望と呼ばれる要素です。欲望は、フロイトによって一次過程における性の審級として定義されている領野との接合点を形作っています。／欲望の機能は、主体におけるシニフィアンの効果の最終的な残滓 [résidu dernier]

です。(7)

欲望が産出される無意識の過程を一次過程として、自我などの審級と区別するならば、分節化され構造化されていることが性的なのであるから、その意味で欲望はつねに性的と
言うことができる。また、性を分節化の作用と見なして欲動が性的か否かと問えば、性的
領野の創出に常にかかわるという点で、欲動は性的なのだと言うことができる。

そして、欲望の永続性は、欲望を可能とする条件から零れ落ちるものによってこそ付与
されている。「不可能なもの」「裂け目」の周辺を巡り続けて終わることがないというゆえ
に、欲望は永続的である。位置付けがたいものを位置付け直すために、新たな構築物が求
められるならば、欲動もまた働き続けねばならないだろう。

こうした、永続性や不滅性というべきものを説明するための比喩としてラカンが語るの
が、「薄片」[ラメラ、lamelle]の寓話である。プラトンの『饗宴』の中で、アリストファネ
スが語る寓話に対して、それよりももっと良いものを作ろうというラカンの試みのもとに、
このラメラの寓話は作られた⁽⁸⁾。

まず、ラカンが相対することになった『饗宴』の中の寓話について触れておこう。アリ
ストファネスが語るのは、人間の持つ恋情の起源についてである。現在、一人の独立した
個体である人間は、太古の昔、二人でひとつの生命体であった。この原初の人間を、アン
ドロギュノスと言う。アンドロギュノスは神に対して反抗的な態度を取ったために、神は
アンドロギュノスを二つに引き裂いた。引き裂かれたアンドロギュノスは、別個の二人の
人間となったが、かつての半身を求めていて、これがエロスの起源なのだと言ったアリ

ネスは語る⁽⁹⁾。

ここで示されているのは、失われた半身を取り戻すことでかつての全体性を回復せんとする希求である。それと対比しながらラカンが示すラメラの寓話は、以下のようなものである。

ラカンはラメラ（薄片）について、胎児が新生児として産まれ出るときに何か飛び散るというイメージから話を始める。つまり、それは人間が生を受けたときからつきまとう何物かである。ラカンは以下のように話を続ける。

薄片、それは何か特別に薄いもので、アメーバのように移動します。ただアメーバよりはもう少し複雑です。しかしそれはどこにでも入っていきます。そしてそれは性的な生物がその性において失ってしまったものと関係があるなにものかです。それがなぜかは後ですぐにお話しましょう。それはアメーバが性的な生物に比べてそうであるように不死 [immortel] です。なぜなら、それはどんな分裂においても生き残り、いかなる分裂増殖的な出来事があっても存続するからです。そしてそれは走り回ります。⁽¹⁰⁾

ラメラの寓話について理解するために、アリストファネスの寓話との対比が重要となる。ラカン派の分析家エリック・ローランは、アリストファネスの寓話について、「この神話は、思慕 [longing] の真の意味を曖昧にする。すなわち、〈他者〉の中での主体の性的な表象には、つねに残余がある。」⁽¹¹⁾とコメントしている。

つまり、アリストファネスの寓話では、全体性の回復を人は切望し、そしてそれは回復

しうるということになる。しかし、シニフィアンの領野である大文字の〈他者〉のうちにある主体には、必ず現実界という残余がつきまとう。ラメラの不滅性は、この駆逐できない現実界に起因している。性が分節化の作用であるならば、ラメラはまさにいかなる分裂を経ても生き残り続ける。いかなる象徴界にも現実界はつきまとうのだから。

ここまで見てきたことは、ラカンにとって、欲望が性的だと言われるとしたら、それはどのような意味なのか、それらの不滅性は何に由来するのか、ということである。そこにラメラの寓話を踏まえて考えると、欲望が性的領野にある以上は、現実界が必ずつきまとい、それによって欲望の永続性をもたらされているということである。ラカンの欲望とは、全体性を回復することによる充足とは無縁のものということになる。

では、欲動についてはどうなるのか。欲動の不滅性や、ラカンの中で欲動が「生」「死」にいかに関わるのかについて検討せねばならない。

ラカンは先のラメラの寓話に続けて、「リビドー」について述べている。ここで注意せねばならないのは、一般に性欲動と解されるリビドーを、ラカンは「純粋な生の本能としての [en tant que pur instinct de vie] リビドーだとしつつ、ラメラと結びつけているのである。ラカンは、その生の本能を、「不死の生」「抑え込むことのできない生」「単純化され、壊すことのできない生」の本能だとする⁽¹²⁾。不滅のラメラを「生の本能」と結びつけるということは、ラカンにとって、主体が現実界という裂け目を巡って構造を立ち上げようとする欲動もまた、不滅のものとして扱われているということだ。これはつまり、第1章で見てきたような「死の欲動」として扱われる、際限の無い反復が、ここでは「生の本能」として、ラカンにおいて捉え直されていると言える。たとえ快感原則に反しているように見え

る症状的反復でも、現実界を位置付けようとし、欲望することを可能にしようとするものなら、それは潜在的に「生」の方を向いていることになるし、その運動の不滅性をラカンは強調していると言える。それは「組み立て」としての欲動の作用なのだ。この限りでは、守旧的な精神分析における「死の欲動」は、ラカンの中では、ラメラのところで述べられた「生の本能としてのリビドー」に回収されている。

しかしここで、ラカンに特有の「死」の意味を取りこぼさないように、注意しなければならない。ラカンが「死の欲動」を用いるときは、自殺願望といった意味ではない。ラカンにとっての「死」もまた、シニフィアンとの関係によって理解されなければならない。「生の欲動」「死の欲動」「性的欲動」について、ラカンがシニフィアンと関連させながら述べているところを以下に見てみる。

人間にとっては、また人間はシニフィアンを知っていますから、性とその意味内容はつねに死の存在を現前化させる可能性があるということです。

生の欲動 [pulsion de vie] と死の欲動 [pulsion de mort] との区別は、欲動の二つの局面を顕在化させるというかぎりでは正しいでしょう。もっとも、それは次の条件を受け入れるかぎりにおいてです。つまり、あらゆる性的欲動 [toutes les pulsions sexuelles] がもたらすものは死であるという意味で、もろもろの性的欲動は意味内容の水準では無意識の中でお互いに繋がっているということです。死といいましたが、それはシニフィアンとしての死であり、それ以外のなにものでもありません。(…)⁽¹³⁾

欲動の組み立てとしての作用を考えれば、一般に「死の欲動」と結びつけられる快感原則に反するような症状的反復も、「生」のもとに理解することができた。しかし、上の引用において、ラカンは再び、「生の欲動」と「死の欲動」の区別を示唆している。その場合の「死」とは、ラカンが独自の意味を持たせたものであり、それはシニフィアンと関係させて考えられている。

ラカンがシニフィアンと性を結びつけていることはこれまで見てきた。しかし、そのシニフィアンによる分節化、すなわち性が、死を現前化させるとはどのような意味だろうか。シニフィアンの領野の創出に関わっているという限りで、欲動は性的である。「あらゆる性的欲動をもたらすものは死である」と述べられ、さらにそれは「シニフィアンとしての死」であって、それ以外のなにものでもない、というのだ。

ここで我々は、第2章で見てきた、シニフィアンの網の目が一つの閉鎖された知の体系を形作っているということを思い起こさなければならない。

ラカンは「記号の体系は出口のない一つの秩序を設立している」⁽¹⁴⁾と述べていた。主体はこの中に位置づけられる。この体系こそが大文字の〈他者〉であり、この閉鎖的な秩序によって、主体は自己意識や欲望を担保されている。

こうした体系を形作るシニフィアンについての、フインクのコメントを、以下に再び見よう。

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。⁽¹⁵⁾

つまり、分節化としての性をもたらすものであるシニフィアンは、対応する何かを表象するのではなく、シニフィアン同士の関係でしか意味を持たない。シニフィアンの網の目は、外界と隔絶しており、一つの小宇宙をなしている。もはやシニフィアンは、対応関係や表象によって事物と関係を持ってはいない。このような「ものの殺害」というシニフィアンの性質から、ラカンの「死」は理解されねばならない。この意味で、分節化による性をもたらす欲動は、シニフィアンとしての死と関係していると言える。

ここまでの内容を踏まえて、欲動がいかに関わるのか、「性」「生」「死」と関係するのか、整理しておく。

欲動はシニフィアンの網の目の形成に関わっており、その分節化の作用を性という限りで、欲動は性的なものだと言える。そして、シニフィアンの網の目のような、欲望を可能とする知の体系の「組み立て」を行う欲動は、ラメラの寓話などを通して、「生」の本能として示されていた。欲動の組み立ての作用が、「生」を志向するものだとすれば、それは、自分に不利益な行動の反復をもたらし、守旧的な精神分析で「死の欲動」と理解されかねないものも、「生」を志向するものと理解しうる。しかし、ラカンは「死」について独自の意味づけをもとに、「生の欲動」と「死の欲動」を区別する。その死とは、シニフィアンがもたらす死である。シニフィアンは事物を表象するという対応関係ではなく、閉じられた秩序を形成しており、その秩序の中でしか、主体にとっての意味や欲望はあり得ないということが「死」である。つまり欲動は、欲望を可能とする条件をもたらすという点で、生

の本能であり、性的だが、同時に欲望の土台を組み立てることによってラカン的な死をもたらす。

しかし、シニフィアンの体系には、必ず現実界という残余がつきまとう。そのために、欲動は、完全な体系を構築することはかなわず、その働きを終えることはない。シニフィアンの体系に基づく欲望もまた、アリストファネスの寓話のように、全体性を回復して満ち足りるということとはありえない。欲動や欲望のこの永続性が、ラメラの不死性に仮託して語られている。1954 - 55 年時にフロイトについてコメントしながら、ラカンが死の欲動の文脈に位置づけようとしたものは、このようなものではなかった（本論第 1 章第 4 節参照）。そこでは、従来「死の欲動」と関連付けられる、快楽原則に反する反復的行為について、ラカンは現実界をもとに読み解こうとしていた。しかし、1964 年の『四基本概念』に至って、ラカンは「シニフィアンとしての死」をもたらすものという着想を前面に押し出し、「死の欲動」という言葉に独自の意味を与えている。

2. シニフィアンと「疎外」

これまで本論では、シニフィアンの領野である、大文字の〈他者〉によってのみ欲望が可能となっているという見地から「疎外」について論じてきた。それは主体に対しての、言語や世界観の先行性といったことを強調するものだった。あるいは第 3 章で見たような、想像的な自我による誤認識（イーグルトン）もまた「疎外」とされた。しかしここから、『四基本概念』で問題となっている「疎外」を論じるために強調されるのは、シニフィアンの閉じられた体系という水準である。

ラカンが対応関係に基づく「表象」という側面以外からシニフィアンを扱おうとしていることを、ここであらためて確認しておく。ラカンはまず、ドイツ語で表象を意味する「Vorstellung」、表象代理を意味する「Vorstellungsrepräsentanz」を問題にし、自らの精神分析と心理学を区別して、心理学では「表象」〔Vorstellung〕が問題とされているのだとされる。そのような立場と比して、シニフィアンは対となるシニフィアンがあって初めて意味を成すのだから、外界の事物との対応関係ではなく、シニフィアン同士の連鎖しか問題にされず、「表象代理」〔Vorstellungsrepräsentanz〕として見なければならぬとされる。外界を表象する点が問題となるのではなく、そこから更に先送りにされた、「代理」〔Repräsentanz〕としてシニフィアンはある⁽¹⁶⁾。すでに見たように、シニフィアンは定義上、単体では成り立ちえず、人間がすでに言語を用いて思考し、自己について表象し、欲望しているということは、シニフィアンの網の目は構築されており、シニフィアンは S2 としてそこにある。ラカンは、「表象代理」〔Vorstellungsrepräsentanz〕はシニフィアンのカップルの S2 であると述べている⁽¹⁷⁾。

こうしたことを踏まえてラカンは、ドイツ語による「世界観」〔Weltanschauung〕という言葉に批判する。「Weltanschauung」という言葉を成している、Weltの方は「世界」を意味し、Anschauungの方は「見解」「意見」「観察」と言った意味であり、哲学の文脈では「直観」ともなる。本論では、世界観と言うべきイデオロギーや幻想が欲望の前提条件として機能していることを論じてきた。しかし、ラカンが「Weltanschauung」という言葉を問題にしながらかriticalしているのは、欲望の前提としての世界観ではなく、世界との対応関係を重視しようという姿勢である。

個々の主体は「世界観」[Weltanschauung]——個別的なものにせよ、もともとのものにせよ——から栄養を取っていると考えてしまうと、時代遅れの心理学や社会心理学が示すように、真理への道は「Weltanschauung」のアンケート [l'enquête]、累算 [la totalisation]、統計表 [la statistique] を経由しなくてはならないこととなります。世界の中に主体があるとすれば、そしてそれぞれの主体が世界の何らかの概念を表象するという課題を帯びているとすれば、そういうことにもなるでしょう。⁽¹⁸⁾

繰り返しになるが、ここでのラカンの「Weltanschauung」批判は世界と世界観との対応関係を問題にする「時代遅れの心理学や社会心理学」に向けられたものであり、言語のように構造化された無意識や、〈他者〉の欲望という論点から、本論で扱ってきたイデオロギーや世界観とは異なるものである。既に見た通り、認識の妥当性を審判する立場から、世界観としてのイデオロギーは批判されるべきではない。本論の立場は、上記の引用文中での、「アンケート、累算、統計表」を経由する「真理への道」が否定されることと、軌を一にするものである。

そして、「表象」として世界との接点を保つのではなく、「表象代理」としてのシニフィアンからシニフィアンへ連鎖していく、閉じられた体系のうちにのみ主体があることが、「疎外」のメカニズムにとって重要となるのである。ラカンは以下のように述べる。

われわれはこの「表象代理」を疎外の最初のメカニズムに関する我われのシェーマの中

に位置づけることができます。このシェーマはシニフィアンの最初のカップリングであ
って、これによって我われは、主体がまず〈他者〉の中に現れることを理解できます。
それは、最初のシニフィアン [le premiere signifiant]、すなわち一なるシニフィアン [le
signifiant unaire] が〈他者〉の領野に出現するかぎりのことであり、またこのシニフィ
アンが他のシニフィアンに対して主体を表象するかぎりにおいてです。そしてこの他の
シニフィアンは主体の「アファニシス」[aphanisis] という効果を持つことになります。
ここから主体の分割という事態が生起します。それは、主体がどこかで意味として現れ
るとき、別のところで主体は「消失」[fading] として現れる、ということです。ですか
らそこには、一なるシニフィアンと、主体の消失の原因である対となるシニフィアンと
しての主体との間に、生と死という事態が存在するのです。この対となるシニフィアン、
それが「表象代理」です。⁽¹⁹⁾

ここで言われている「最初のシニフィアン」「一なるシニフィアン」とは、これまでに見
てきた S1 のことである。S1 は単独では意味を持ちえず、対となる S2 が現れて初めて、意
味をもたらす構造が成り立つ。それによって、主体は言語の体系の中で自己の位置を獲得
し、無意識の構造が現れる。それは主体が〈他者〉の内にしか存在しえないという状況で
あり、そこでは構造化された無意識と、自律的な自己イメージの想像的自我との間の分割
が生じる。これは、ラカンが「主体の分割という事態」として示すものである。第4章の
末尾でも触れたが、\$としての主体、Sに引かれた斜線には、こうした分割についての示唆
が含まれている。ここまでの内容は、以後にラカンが示す図式を、ラカン派の理論家によ

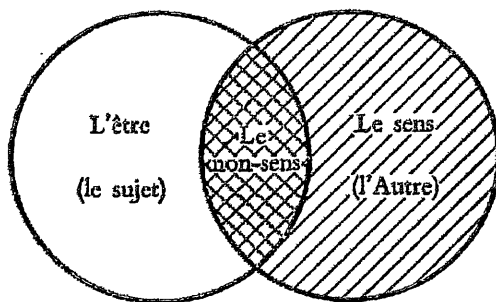
る考察を参照しながら見るにあたって、あらためて確認される。

ダイラン・エヴァンスはアファニシスの用語を解説する際に、以下のことを述べている。

この用語はギリシャ語で「消失」を意味するもので、アーネスト・ジョーンズによって導入されたものだが、ラカンの場合は、ジョーンズのそれとは異なり、欲望の消失を意味するのではなく、主体そのものの消失を意味しており、これは「疎外」の過程におけるものである⁽²⁰⁾。エヴァンスのこのコメントは、ラカン自身の上記の言葉にもはっきりと表れている。文中でラカンはアファニシスを、英語の *fading* に言い換えているが、これは主体自身について述べられている。意味を成さない単独のシニフィアンではなく、シニフィアンの網の目が形成され、意味の世界が成り立つことによる過程が「疎外」であり、主体の「消失」と呼ばれているのである。

これはイーグルトンが触れていたような、主体が「ディスクール編成とイデオロギー編成との産物」⁽²¹⁾でしかなくなっているような状況、すなわち、構造によって規定される、構造主義的な主体の誕生とも言えるし、シニフィアンからシニフィアンへと連鎖する、〈他者〉の回帰的構造の内にしか主体がありえないことを示しているとも言える。

この疎外を、ラカンは図式を用いて示している。



左側の円に「存在」「主体」、二つの円が中央で重なり合う場所に「無 - 意味」、右側の円

に「意味」「〈他者〉」が置かれており、これをもって「疎外」[alienation]の図とされている。

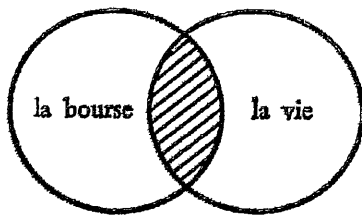
この図を理解するために、本論でこれまで述べてきたことを確認する必要がある。

まず、本論の第1章で見たように、1954-55年の講義において、「存在」[être]と「非-存在」[non-être]の対比と並行して、言語の世界と現実界が対比された。そこでは、概念化も表象することも不可能な領域として現実界があった。すなわち、〈他者〉の領域のうちにしか存在はない。それが、1964年の講義でのこの図では、〈他者〉の領域に相反するものとして、存在が置かれているのだ。かつて「非-存在」とされたものは、1964年には、「前存在論的」[pré-ontologique]と言い直されてはいるが、この章でも見てきたとおり、現実界はラカンにとって依然として「不可能なもの」であり、我々が経験的な世界として関わるができるのは、〈他者〉の領域でしかない。にもかかわらず、なぜ〈他者〉の外に「存在」が置かれているのだろうか。

それは、これが「疎外」の図式であるということと関係している。これまで、疎外のプロセスとして、シニフィアンの回帰的で閉鎖的な体系のうちに主体があることを見てきた。それによって「ものの殺害」が起こり、「シニフィアンの連鎖が周囲を旋回するもの」(フランク)⁽²³⁾が生じている。それらを強調するものとして、ここで「存在」の語が用いられているのだ。ただし、ラカンは単純な実在論者でもないし、この〈他者〉に相反する領域は、最初からあるというよりも、〈他者〉の領域を通して事後的に措定されるという面を忘れてはならない。主体は、〈他者〉によって初めて意味や欲望を持てるのだが、主体の存在そのものは切り離されてしまうということが、この「疎外」の図で示されており、それが主体のアファニシス(消失)なのである。ラカンは、「存在か、意味か」という用語に

自分としては抵抗がないわけではなく、この用語に聴衆が慌てて意味を込めすぎないようにと注意を促している⁽²⁴⁾。

ラカンはこの図式を、以下の図に置き換えて示している。



左側に財布 [la bourse]、右側に命 [la vie] が対置されている。先の図で、「存在」があった場所に財布があり、命が置かれていないのは、一見すると奇妙に見えるかもしれない。これは、強盗に「金か、命か」と迫られたときの選択を示している。金を差し出すか命を差し出すか選択しなければならない時に、金に執着しては結局どちらも残らない。もしそこで金を選べば、強盗は結局、命を奪った後で金も奪っていただけだ。「金か命か」選ばなければならない場合、金を差し出す以外に無いのである。

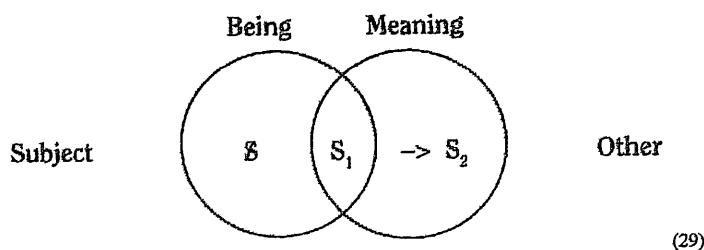
これを「存在か意味か」という選択に当てはめれば、結局のところ、我々は意味の領野の中で、奪われたものとして自身の存在を事後的に措定する他ない、ということになる。金を奪われた命を手にするように、存在そのものを奪われて意味や欲望を手にする他に、主体は生成しえないのである。このことを、ラカンは以下のように述べている。

我われが存在を選んだとします。すると主体は消失し、我われから逃れ、無意味の中に落ちます。我われが意味を選んだとします。すると意味は、この無意味の部分によってくり抜かれた姿においてしか存続しえませんが、はっきり言うと、この無意味の部分こそ

が主体の実現にあたって、無意識を構成する当のものなのです。いいかえると、こうも言えるでしょう。主体は、〈他者〉の領野の中に現れ出てくるものとしてのこの意味を、その本質としています。ただしその意味は、まさにシニフィアンの機能そのものによって引き起こされた存在の消失のためにその大きな部分を蝕まれながら、やっとのことで〈他者〉の領野に現れ出てくるような意味なのです。⁽²⁶⁾

ここで、意味の領野を選択しなかった主体、というよりも、主体になりそこねた主体とはどのようなものなのか。そうした、〈他者〉の領野に生ずることがなかった存在が、神経症者ではなく統合失調症者（ラカン理論における精神病患者）なのだとされる⁽²⁷⁾。また、この図式を用いてはいないが、ジジェクは精神病患者について、「世界の中にいない」、つまり原初的な選択で「世界内存在」になることを選ばなかったのだと述べている⁽²⁸⁾。これもまた、アファニシスがなされなかったものとして精神病患者を解釈していると言える。

先の図では、存在と意味の間の、円が重なり合う場所に、「無意味」が位置付けられていた。ここには何があるのだろうか。疎外について、ジャック・アラン＝ミレールが講義において案出したものをもとに、ローランが前掲論文で提示した図式を見てみよう。



ここで、無意味の場所に位置付けられているのが、単独的なシニフィアンである S1 である。S1 は構造化の端緒を示すが、単独のシニフィアンは意味をなしえない。ゆえに疎外の

プロセスの始まりである、他者と主体が交わる場に、こうした無意味なるものが置かれる。

疎外の過程とは、主体の中でシニフィアンの網の目が構築されていく過程であるということ、上記の図は強調するものである。

ここまで疎外について見てきたのは、ラカンが「死の欲動」について述べる時、「シニフィアンとしての死」を問題にしていたからであった。単に快楽原則に反するものとしての反復強迫の背後に措定される「死の欲動」は、ラカンにあっては、ラメラの寓話を通して示された「壊すことのできない生の本能」に回収されてしまう。ラカンにとって「生の欲動」と「死の欲動」の二つの局面を顕在化させることは、シニフィアンとしての死を前提とするものでしかない。しかしそこを踏まえれば、確かに、意味の領域を打ち立てるものとしての「生の欲動」は、「疎外」をもたらすという意味での「死の欲動」と結びついている。〈他者〉と主体を関係させるものとしての欲動について、ラカンは以下のように述べている。

私はまず、一つの配分 [la répartition] を強調しました。一方に主体の領野を、他方に〈他者〉の領野を配し、無意識の入口として私が構築した配分です。〈他者〉は、およそ主体に関して現前しうるほどの事柄を何から何まで支配しているシニフィアンの連鎖が位置する場です。一方、主体が現れ出なければならないのは生あるものの領野です。そしてすでに申し上げたとおり、欲動が本来的な姿を現すのは、主体性へと呼びかけられているこの生あるものの側からです。⁽³⁰⁾

現実界と〈他者〉のあいだで、欲動によって主体化の過程は進行させられるのであった。欲動が生の本能に帰されるとすれば、それは個別的な力とみなしうるかもしれない。しかし、欲動が行う「組み立て」は、ハンス症例においても、環境からの影響下でなされているし、三人の囚人の寓話においても、周囲の行動の影響を被り、また自らの行為も周囲に影響を与え、相互作用に絡め取られながらなされており、〈他者〉の領野において主体が生ずるということと欲動は無関係ではいられないのである。

3. 対象 a の諸側面

欲望の成立条件や、それともなう欲動の働きに関してラカンが提示する概念が対象 a である。欲動のひとつの局面として、「不死の生」「抑え込むことのできない生」「単純化され、壊すことのできない生」の本能をラカンが提示していることは既に触れた。そこでは、対象 a について挙げることのできる全ての形は、そうしたものの「代理」[les représentants]、「等価物」[les équivalents] であり、対象 a はこれに姿を与えるものにすぎない⁽³¹⁾。またラカンは、以下のようにも述べている。

人間の生の中にシニフィアンが作用しはじめることが人間に別の意味を出現させる、このことによって欲動において定義され特定されるもの、それをこの対象は担っています。⁽³²⁾

すなわち、欲望することを可能とするのが欲動の働きであり、それに何らかの形で関わ

るものが対象 a である。ラカン理論において対象 a は「欲望の原因」とされるが、ラカンは、「欲望の原因」という言葉を用いる箇所、「それは欲動の対象であり、すなわち欲動がその周りを巡る対象です。」⁽³³⁾と置き換えている。欲望の原因であるものが欲動の対象であるとするのは、意味の領野の成立そのものに欲動の働きが関わっていることの確認となる。

ところで、ジジエクは以下のように述べている。

シニフィアンの自己言及運動は閉回路の運動ではなく、ある空無〔void〕のまわりを回る楕円運動である。対象 a は起源的に失われている対象であり、ある意味でそれ自身の喪失と一致するが、この対象 aこそがその空無の具現化である。⁽³⁴⁾

これまで見てきたようにシニフィアンの領野である〈他者〉には現実界という残余がある。ラメラの寓話で示されたように、それは最初からあって、なおかつ不滅のものとして付きまとう。そのような文脈で、対象 a は、構造の中の亀裂であり、それゆえにこそ構造の動因となっていると見なされている。

以下のナシオの記述も、これに類するものである。

たしかに、対象 a とは、無意識の構造にあいた穴〔le trou〕、連鎖のなかから縁の位置に移ったシニフィアンが残す空席のことだと考えてもかまわないでしょう。ただ、対象を穴だとする見方が正当性をもつのは、その穴を動きのないものとするのではなく、吸引力のある真空と考える場合に限ります。対象 a は、諸シニフィアンを引き寄せ、動かし、

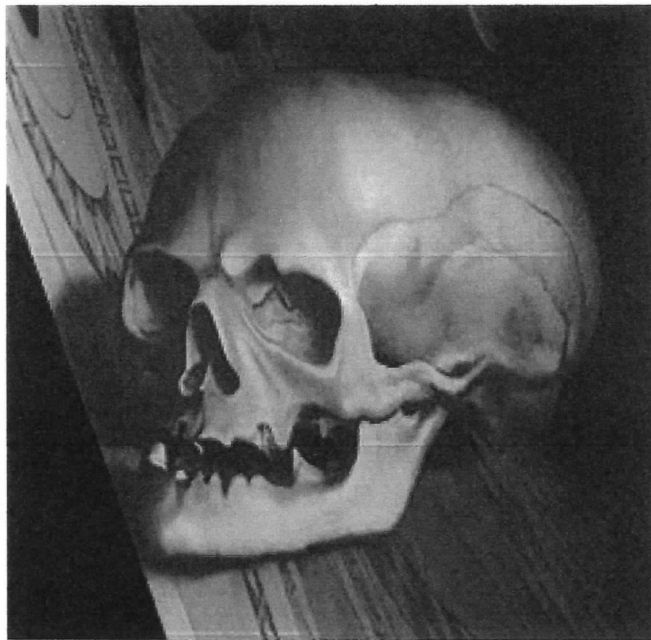
連鎖にまとまりを与える吸引力の源のようにこれを思い描くとき、構造にあいた穴となるのです。⁽³⁵⁾

〈他者〉の領域にある亀裂、シニフィアンがその周囲を巡回するものが欲望の永続性に関わっているという見地から、このように対象 a は原因としてみなされるのである。しかし、対象 a についての「欲望の原因」「欲動の対象」「欲動がその周りを巡る」という記述は、この観点からのみ捉えられてはならない。ラカンは対象 a の機能として、「疎外」と「分離」を挙げている。「疎外」については、これまで見てきたが、この疎外と対象 a が関わっているとはどういうことだろうか。ラカンは特に、対象 a としてまなざしを挙げているが、それは、疎外における対象 a の性質をよく示していると言えるだろう。

ラカンは「主体とは本質的な動揺の中で幻想に吊り下げられているようなものですが、視る関係においては、その幻想が依存している対象はまなざし [le regard] です。」⁽³⁶⁾と述べる。まなざしとしての対象 a は、「欲望の中心的な欠如を象徴化するという機能」⁽³⁷⁾をもって定義されている。ラカンは、ホルバインの絵画『大使たち』で用いられている歪像画法（アナモルフォーズ）を例に、まなざしとしての対象 a を説明している。



(38)



(39)

この絵を正面から見たときは判然としない染みのようなものでしかなかったものが、斜めから見ると、髑髏の形として映る。この、ある角度から見つめることができる視座がまなざしとしての対象 a なのだ。先ほど引力を持った穴である現実界を形象化したものとして

の対象 a について見てきたが、その文脈ではこの染みこそが対象 a だと理解したくなる。しかしラカンが、この染みは「 $-\phi$ (マイナス・フィー)」を示すものだとする⁽⁴⁰⁾。これはハンス症例について検討する際にも見た、ファルス (ϕ) の欠如である。私が獲得すべき鏡像が所有するファルス、そのファルスが自らに欠如していることの実体化として「染み」があり、「まなざし」はその欠如を明確にすることで、欲望すべきものを指し示す。すなわちこのまなざしと染みは、「諸欲望の組織化全体の中心軸」⁽⁴¹⁾を定めるものである。

このように、「欲望の中心的な欠如を象徴化する機能」については先ほどのような構造の中に空いた、引力を持った亀裂とは別の側面が強調されており、これを理解するためには、ジジェクの以下のような記述が参考になる。

ここで避けるべき理論的誘惑は、もちろんこの染みを、あまりにも性急に対象 a と同定してしまうことである。a は染みそのものではなく、むしろそこからなら歪像画的な歪みではなく、主体がかたちを欠いた染みとしか知覚できないものの真の輪郭を見分けることができるような、そんな視点である。こういうわけで、分析家は対象 a の場所を占めるのである。彼は知っていると思定されている——何を知っているというのか？ まさに、この染みの真の意味を。⁽⁴²⁾

つまり、主体の欲望を担保する意味の領野を見下ろし、その整合性を確認しうる、特権的な視座として、まなざしという対象 a が指定されている。対象 a のこうした側面について、ジジェクは以下のように続ける。

この意味で、対象 a は自己意識の地点を表している。もしもこの地点を占めることができたなら、私は染みを消すことができるにちがいない、「私が考えるところに私は存在する」といえるようになるにちがいない。自己への透明性としての自己意識に対するラカンの批判の壊乱的な潜在力が明らかになるのはここである。そのようなものとしての自己意識は文字通り脱中心化されているのである。⁽⁴³⁾

こうした見解においては、欲望が〈他者〉依存的であるということが対象 a という特権的なまなざしを通して強調されている。欲望の成立の過程については、現実界が関わっているのだが、それがどのように影響を及ぼすかということが多様な角度から論じているがために、対象 a は引力を持った穴であり、まなざしでもある。後者のまなざしとしての対象 a において、「疎外」の機能はより強調されるのだが、フィンクは対象 a として挙げられるほかの例を示す。

対象 a はさまざまに異なった姿をとり得る。それは、誰かがあなたに向けるある種の視線であるかもしれないし、誰かの声音、肌の白さや感触や匂いなどであるかもしれない。また、誰かの目の色や話し方であるかもしれない。こういったものは列挙していけばきりが無い。これら欲望の原因の特徴はひとによってさまざまだが、いずれにせよそれは非常に具体的なものであり、何物も容易にそれにとって代わることはない。欲望はこの原因に、しかもこの原因のみに固着している。⁽⁴⁴⁾

例に挙げられているような固着の諸対象は、意味の完結性をもたらす特権的な視座としての「まなざし」が対象 a なのだとする文脈からは、分かりにくいかもしれない。上記の例について考えるにあたって、ラカン理論にあっては、これらの諸対象は、主体にとって最初の満足だったから「原因」となる、とは理解されていないということに注目せねばならない。アリストファネスとラメラの寓話の対比の中で、全体性の回復への思慕が否定されたことを思い起こすべきである。例えば口唇期固着ということが言われるとしても、かつての満足の記憶に対する固着、という風には捉えてはならない。ラカンもまた、口唇期的な対象を問題にするとしても、その対象に「始原的食物」[la primitive nourriture] という資格を与えることを戒めており、「いかなる食物も決して口唇欲動を満たすことはなく、永遠に欠如しているこの対象の周りを巡るほかはない」⁽⁴⁵⁾と述べる。これは、満足の記憶という観点ではなく、自身の口唇という器官や乳房という対象を中心に、何らかの意味の体系が形成されているということを強調するものである。それを手に入れることが、自らの意味の体系の、辻褄を合わせることになるからこそ、執着を呼び起こすのである。それを持っていないということは何かがおかしいままになっているということだ。それを獲得すれば、そのおかしさは解消されるかもしれない。しかし、どのようなストーリーが展開した結果、その対象が選ばれたかは、多くの場合、それぞれの主体によって異なっていて、それは無意識下で展開しているから、当人にすら分からない。

主体が希求する対象は、引力を持つ亀裂を形象化したものとして、あるいはシニフィアンの網の目の中で特別な位置を占め、その網の目の整合性を保ちうるものとして、求めら

れるのだ。しかし、無意識と分割され、想像的自我のもとで自らの自律性を信じて行為する主体には、量的な不足を補うための飢えとしてしか認知されないだろう。

欲望の原因、あるいは欲動の対象としての対象 a は、欲望の永続性をもたらす亀裂としても、特権的な視座としても扱われており、ひとつの概念に大きな射程が与えられていると言える。この射程の大きさは、主体と現実界の関わり、あるいは〈他者〉と現実界の関わりについての、様々な角度がこの概念を通して集約されているからだと言える。

現実界は、シニフィアンの同一視や、シニフィアンの差異の体系から零れ落ちるものだが、それゆえに欲望は完全な満足に至らない。これは、先にラカン派の理論家たちが「引力を持つ亀裂」として挙げた、対象 a の欲望の原因としての側面である。

そして、欲動の組み立てとしての側面に注目したときには、対象 a の、意味の領野を担保する特別な視座、まなざしとしての側面が強調されている。これは、欲望することを可能とする条件としての側面である。

不可能なものである現実界という裂け目の周縁に、欲望の条件を構築するという点にも、不可能なものである現実界の周囲を巡るがゆえの欲望の永続性という点にも、対象 a は関わっている。

我々は、言語の破綻などの不可能なものを通して、事後的に現実界を指定することしかできない以上、構造化の端緒としての現実界という言い方は危うさを含むが、この、端緒としても、構造が空回りするかのごとく作動し続ける動因としても現実界が指定されているということにより、対象 a の概念は幅広いものとなっている。これは、構造にとって邪魔者のように見えるものこそが、構造の必然性と動因の双方に関わっているということ在意

味している。

ゆえに、対象 a は裂け目であり、特別なまなざしでもあり、欲望の原因としても疎外の機能を持つものとしてもありえたのだが、もうひとつの、「分離」の機能を検討せねばならない。これについても、現実界と主体の関係、あるいは現実界と〈他者〉の関係をある角度から強調することでアプローチしていくことになる。

まなざしとしての対象 a は、ラカンの理論のうちでは自我理想に近い機能を与えられている。自我理想 [l'ideal du moi] とは、主体と鏡像との同一性を保証する視点である。主体が鏡像に同一化するとしても、その一致を審判する視点に対してもう一つの同一化が行われていなければならない。自我理想についてラカンは以下のように述べている。

ここで問題となっている同一化は、(…) 鏡像的な、直接の同一化ではありません。この同一化は、そこでの支えです。それは、主体によって選ばれた〈他者〉の領野のなかの一つの視点、そこから鏡像的な同一化が十分満足のいくような姿で見られるような視点を支えているのです。自我理想の点は、主体がそこから自分を見るようになる点です。それは、ちょうど「他者によって見られるように」と言われるようなことです。⁽⁴⁶⁾

このように、自我理想とは、そこから見た場合、主体が鏡像と一致しているかどうかを保証してくれる特権的な視座である。これは確かに、まなざしとしての対象 a に近い。ラカンは、「この理想の点 [le point idéal] は大文字の「I」と書きますが、これは〈他者〉の中のどこかに座を占めており、ここから〈他者〉が、私がそう見られたいような形で、私を

見てくれるのです。」としている⁽⁴⁷⁾。先ほどジジエクが示したように、対象 a は主体によって「知を想定された主体」である分析家の内に求められ、自我理想である I もまた、同様に分析家のうちに求められる。

しかし、両者は完全に同じものではない。対象 a が疎外の過程にかかわる以上、それは意味の領野そのものの完結性のために求められるまなざしでもあるからだ。象徴的ネットワークの中で占めるべき位置としての想像的な自己像と、主体の一致を保証するのが自我理想である。対象 a は、〈他者〉が成立するに当たってのシニフィアン連鎖の整合性そのものに関わっており、ジジエクが述べたように、自分には「染み」にしか見えないものの意味が、そこから見れば把握しうるという視座である。つまり、対象 a のまなざしの方がより包括的な機能であると言える。そして「分離」の機能を見ていくにあたって、対象 a の幅広さはより際立ったものとなる。

4. 対象 a の分離の機能

ここから対象 a の分離の機能を見るにあたって、バースが転移を論じる際に述べていた、斜線を引かれた A を思い起こす必要がある。十全なランゲージュや知の体系は無く、完結性を持つ〈他者〉も存在しない。主体は、完結した〈他者〉を求めることもせず、〈他者〉の裂け目を自らが埋めるという幻想にすぎるでもなく、〈他者〉の裂け目を引き受けなければならない。この欠如は、知の体系についても当てはまるし、主体（患者）と分析家の関係にも、主体（子供）と親との関係にも当てはまる。

まずラカンは、分析家の自我に分析主体（患者）の自我を同一化させて、分析の終わり

とすることを否定する。以下にそのことが述べられている。

精神分析の目的を、分析家への同一化として定義するような考え方は(…)、そのこと自体によって己れの限界を告白しているにすぎません。分析家への同一化によって終結しなければならないと教え込まれているような分析は、まさにその教えによって、その真の原動力が取り除かれているということを露わにしています。⁽⁴⁸⁾

もし分析家への同一化を許容するならば、それは〈他者〉の欠如は否認されたままにしかならない。患者の弱い自我を分析家の強い自我に同一化させることで強化するような過程は、ラカンの理論では採用しえないのだ。「分析家への同一化」によって健全な自我を作り、治療の終わりとするということは、治療者の中に完全な知を無条件に認めるということになる。そのように權威の無条件的な是認をしないのなら、その真理を審判する別の權威を必要とし、さらにそれを審判するより上位の知を必要とする、「基準の基準」という無限に続く構造を惹起してしまう。歪みの無い認識や知、妥当性がここにある、と無邪気に主張することも、そのような完全性を求めて終着点をあてにした結果としての無限背進も、運動の中に身を置くことで倫理とする立場とは全く異なっている。

ジジエクは、〈他者〉の欠如を主体が引き受けることについて、以下のように述べる。

主体が引き受けるべき欠如は、主体自身の欠如ではなく〈他者〉の欠如である。この欠如は、主体の欠如とは比較にならないくらい堪えがたいものである。〈他者〉自身が、

主体が欠いているものをもっていない。したがっていかなる犠牲もこの〈他者〉の欠如を埋め合わせることはできない。(…) ラカンのいうように、「大文字の〈他者〉」は存在しない。それは主体の仮想にすぎない。主体は、非物質的で観念的な秩序を、つまり、自分の経験の究極の意味と整合性を保証してくれる〈もうひとつの場所〉を仮想(措定)しているにすぎないのである。⁽⁴⁹⁾

ジジェクがここで述べているのは、主体が〈他者〉に対して欲した完全性を、〈他者〉もまた持つておらず、その欠如を認めることが必要なのだ、ということだ。

このような、〈他者〉の整合性や完結性との決別が、分析の終結とも大きく関わっている。もし分析家への永続的な同一化を許容するなら、それは主体によって仮想された〈他者〉の完結性をも受け入れることになる。このようなものとは異なり、ローランによれば、ラカン派の精神分析の終結は「分離」によって定義される⁽⁵⁰⁾。

ラカン自身が、分析の終結において起こる分離について述べている箇所を以下に見てみよう。

(…) 分析家は「a」を単離し [isole]、それを、彼がその具現者になるべく主体から求められているもの、すなわち「I」から、可能なかぎり離れたところに置くのです。「a」という分離器の支えであるために [pour être le support de l'a séparateur]、この同一化から分析家は失墜しなくてはなりません。(…) ⁽⁵¹⁾

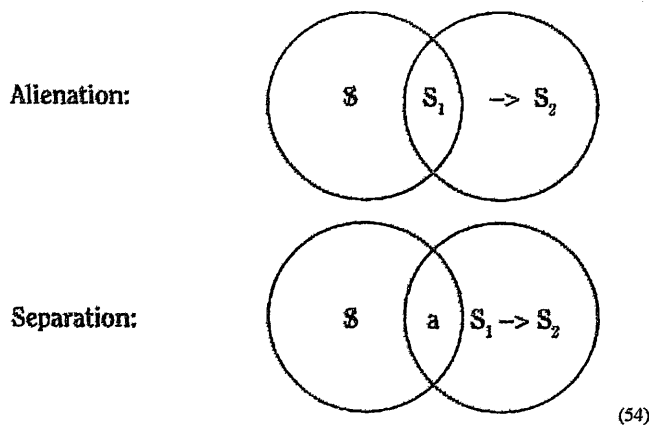
これは、先に述べた〈他者〉の不完全性を主体が引き受けることを別の角度から述べたものだ。ここで述べられているのは、自我理想を示すIや、意味をもたらす特別な視座として機能する対象aが、分析家のうちから単離される、すなわち分析家のうちには無いということが示され、分離の機能が果たされるということだ。こうして、分析家は主体に意味をもたらす特別な知を持つものではなくなる。亀裂と向き合うことは、主体自身によってなされなければならない。こうした、〈他者〉の十全性との決別をもたらし、それを我が物として主体に引き受けさせるがゆえに、対象aはここで「分離」の機能をもたらす。

もし、対象aによる疎外の機能だけが働けば、主体は〈他者〉の領野に生じて、欲望することが可能となるが、それは〈他者〉を構成する連鎖の中で、引力を持った亀裂（これも対象aのひとつの様相である）の周縁で空回りを続けるに過ぎない。この亀裂の無い、全体性の回復を求める限り、その反復的な運動は続くし、「知を想定された主体」のうちに、特権的な知を求め続けるだろう。しかし、動因でもあった亀裂を、我が物として主体が引き受けるとき、対象aは分離の機能を果たすのである。

「金か命か」というかたちで示されたように、主体は意味の領野に入るためには、存在そのものを手放すほかなかった。しかし、ここで主体が手にするのは、自らを規定する構造からこぼれ落ちるなんらかのものとして、奪われた存在の幾分かを取り戻すのである。しかしそれは、意味が破綻する地点で得られる何がしかのリアリティでしかない。しかしそのリアリティとは、閉じられたシニフィアンの体系によって与えられていた欲望や意味という、幻想に基づいたリアリティでは無い。幻想の破れ目から覗く、なんらかのものだ。思考の対象となり意味を持つという意味では、シニフィアンの領野にないものは、存在は

していない。しかし、シニフィアンによる「ものの殺害」という意味では、そこでは存在そのものは取りこぼされている。このような文脈で、フランクは、「存在という方向でさらなる何かを与えるのが分離である」⁽⁵²⁾と述べている。

ローランはラカンが『四基本概念』の中で、疎外と異なり、分離についてグラフや図式を示していないことを述べた上で⁽⁵³⁾、分離についての図を示す。以下のものは、先に見た疎外の図式と対比されている。



主体が意味の領野に現れ出る過程としての疎外の場合は、円が重なり合う「無意味」の場所に S_1 が置かれていた。単独では無意味であっても、ここからシニフィアンの網の目が始まり、疎外の過程が始まる地点である。しかし、分離の場合は、この「無意味」の場所に対象 a が来ている。対象 a はここで、〈他者〉のうちの亀裂を形象化した、任意の対象である。疎外の図式では、 S_1 から S_2 に向かうベクトルが、そのまま主体が無意味の場所から意味の領野へと発生する過程と一致している。しかし分離の場合は、シニフィアン同士の連鎖を示すベクトルと、主体の場所の間に a が置かれている。

これによって、主体は存在という方向でなんらかのものを受け取るのである。それは、

自己についての幻想や世界観によって担保されたリアリティではなく、幻想の破れ目としてのリアリティとも言えるだろう。「金か命か」という選択を迫られ、差し出すしかなかった金、すなわち存在の幾ばくかが、様変わりして少しだけ戻ってきていると言えるかもしれない。

対象 a は、疎外の過程でも、欲望を持続させるにしても、分離の過程でも、様々な表情を見せたが、その概念的な幅広さは、現実界と主体の出会いや出会い損ねを、様々な角度で見せるものだと言える。

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

このような「分離」によってラカンの精神分析の終わりは位置づけられる。この点にこだわることで、本論のテーマである、イデオロギー批判はいかになされるかということが、よりいっそう明確になる。

本論ではイデオロギー批判、あるいは社会変革を是とする哲学を、ラカン理論における現実界を通して見てきた。

本論で検討してきた立場は、現実界という空白に変革の契機の可能性を見るものであり、それを抑圧せずに凝視していくものである。

しかし、ラカンの精神分析では、解釈は「何でもありではない」とされている。ラカンは、以下のように述べている。

(…) シニフィアンとシニフィアンの繋がりだけが問題であり、それゆえ狂った繋がり

[une liaison folle]に基づいている、という口実のもとに、解釈はすべての意味[tout sens]に開かれているなどと言うことができるのは誤りです。解釈はすべての意味に開かれてはいません。実際あらゆる解釈が可能だとすると、それこそ分析の解釈の不確かさに意義を唱える人たちの言い分に屈することになります。そんな馬鹿なことはありません。⁽⁵⁵⁾

これは無論、人間のあり方や、単一的な道徳を押し付けるということではない。ラカンがその代りに分析の終わりとして示すのは、「主体における無意味の核をはっきりとさせること」⁽⁵⁶⁾なのだ。分析の終わりを定義するのは「分離」であり、ラカンは新たな意味の体系を創出するところまで進むとは規定していない。確かに、『四基本概念』の冒頭で、ラカンは「全ての概念を形成途上とすること」を倫理的姿勢としているし、その姿勢を理論の発展に必要なものとしている。既に見てきたが、ラカン派の臨床家であるフィンクは、精神分析による解釈は「解釈は現実的なものを打つ」⁽⁵⁷⁾「真理を創る」⁽⁵⁸⁾とも述べる。これは、変革の契機を現実界に求め運動の中に身を置こうとする思想と、確かに一致する。しかし、主体を規定する構造の多様性や無数性は精神分析ではまず症状の多様性や個別性となって出現するのであり、治療の方向として目指されるものではない。その先にあるべき人間の姿や社会的理想を押し付けることはしないが、では、分析の終わりである「分離」においては何がなされるのか。これはラカンの中で、「無意味の核」とどう結びつくのか。

ラカンは、主体にとって必要不可欠なのは、「主体がいったいどんな——無意味で [non-sens]、還元不能で [irréductible]、外傷的な [traumatique] ——シニフィアンに、自分

が主体として隷属しているかを、この意味の向こう側に見ること」⁽⁵⁹⁾だと述べる。ローランによると、これは S1 の抽出である。S1 について、「深い意味において単離させたシニフィアンとしての主体の核」であり、「意味から分離され、意味を成すものすべてを支える [stand for] 対 [binary] のシニフィアン、すなわちシニフィアン連鎖の中から分離されて無意味のレベルに残るもの、すなわち主人のシニフィアン S1 である。」⁽⁶⁰⁾とローランは述べる。これは、ラカンのいう「無意味で還元不能で外傷的なシニフィアン」を詳述したものである。

「論理的時間」について見たときに、囚人たちの最初の一步は妥当な基準も持たないままになされ、一度目の停止は意味を確定しえないものとしてあったということを思い起こそう。ジジエクはこれを以下のように述べている。

知（ラカンのマテームでは S2）によってもたらされる諸理由の因果的連鎖と、選択の行為、その無条件的な性格によって連鎖を閉じる決断（S1）との間には、それに先立つ連鎖からは説明できないある裂け目が、跳躍がある。⁽⁶¹⁾

このことについて考えるときに、いくら強調しても強調しすぎることはないのが、三人の囚人の寓話は、ただひとつの客観的な現実を論証していく過程を描く寓話ではない、ということだ。読者には最初に答えが示された上でゲームの進行が描かれるので誤解されがちだが、囚人たちの同期した行動があれば囚人たちの行動は規定されるし、遡及的に、論理は妥当なものとなるのである。別の観点から言えば、本当は円盤の内訳があの通りの

五枚であるかはどうでもいい問題である。円盤が四枚しか用意されていなかったとしてもいいし、円盤が実際は百枚あったとしても問題はない。ゲームでなされたようにアナウンスがされ、囚人たちの行動があれば、囚人たちの行為は規定される。そして、不確定性のうちに、妥当な基準を持たないままに踏み出された一歩と最初の停止、ジジエクが S1 だとしたものは、二度目の停止である S2 によってたまたま運良く意味を付与され、登場人物たちは彼らの産出した論理に絡め取られるのである。

寓話を離れて我々の経験的次元に視点を戻せば、S1 からシニフィアンの網の目が形成され意味を持ちえているとしても、その構造が世界を正しく表象しているかどうかは問題ではないし、主体にもたらされた意味と欲望の世界は、たまたまそのような形になったにしかすぎない。その幻想が我々に情動的リアリティをもたらし、欲望をかき立てるとしても。

上記におけるジジエクの記述と、同様なことをローランも述べている。

ラカンが教えのなかでさまざまに公式化してきたのがこの洞察である。すなわち、人の基本的な同一化はまったく意味を持ってはおらず、その同一化はたんにある [are]。人はその同一化の意味を探求することもできるが、最終的にはその同一化は意味を成さないという事実を無視してはならない。⁽⁶²⁾

これらの議論から導かれる、分離の過程における S1 の抽出とは、主体の行動を規定する構造が、偶発的に意味を付与されたものでしかなく、主体が自らを表象するものとして採用し固着しているシニフィアンが、何の必然性も無く、たまたま主体と結び付けられたに

過ぎないことを、主体自身が受け入れることである。

これはつまり、自らを規定する構造の亀裂、すなわち大文字の〈他者〉の欠如を自らのものとして引き受けることに他ならない。

とはいえ、それが新たな意味の体系の創出までを確約するものではないのなら、自分が依拠する構造の不完全さや、自分を象徴的ネットワークに登録するものとして選ばれた場所の偶然性を受け入れた上で、現在の枠組みの中で思考し、また欲望していく他はないだろう。

分析の終わりを迎えた主体について、フィンクは「新しい仕方で欲動と、その欲動の求める満足を受け入れる」と述べながら、以下のように続ける。

(…) それは、満足することが強制的に課されたり命じられたりするということではない。(…) むしろ、それが可能になり、許されるようになるということである。自分なりの仕方で欲動が進んでいくこと、自分自身の道を求めることに「許可を出す」のである。欲動が、フロイト的あるいは伝統的モラリスト的な観点から倒錯と考えられるような満足の形を常に求めているとするなら、「その倒錯を許す」こともあるだろう。⁽⁶³⁾

ここでは、自らの症状が不完全なものであっても、何かのために産出されたものだということを認めた上で、あらためてどう付き合うか考え、引き受けられることもありうる、ということが述べられている。分析過程を経た上でたどり着くその結論は開き直りとも異なるし、わけもわからず症状に引きずられることともまた異なる。数多ありえたかもしれ

ない症状の複数性、つまり他の方法がいくらでもありえたということ、それらは全て不完全であり、その中から選び取られたひとつの症状の不完全さもまた認めたいうえで、あらためてなされる選択は、「どうしてもこれでなければならない」という固着とは一線を画している。また、自己の行為や思考を規定する構造としての大文字の〈他者〉や、自己についてのイメージを獲得するための似姿になり、対比されもする小文字の他者との関係に絡め取られているということを認めた上で、自らが自らの主人であるという、自律的な自我という思い込みを徹底的に廃棄しながらも、それでも私になる以前の私、すなわち「無意識の主体」がなした（なしていた）決定を自らのものとして引き受けるのである。この見地を、社会的に共有された症状、すなわちイデオロギー、世界観、文化といったものに向け換えればどうなるのだろうか。

第5章 注

- (1) Lacan (1973), p.160. 邦訳 pp.233～234.
- (2) *ibid*, p.139. 邦訳 p.198.
- (3) *ibid*. 邦訳 p.199.
- (4) *ibid*, p.161. 邦訳 p.235.
- (5) *ibid*, p.152. 邦訳 p.221.
- (6) *ibid*. 邦訳 p.222.
- (7) *ibid*, p.141. 邦訳 p.202.

- (8) *ibid*, p.179. 邦訳 p.262.
- (9) Plato (1976a), 189C~193E. 邦訳 pp.60~72.
- (10) Lacan (1973), pp.179~180. 邦訳 p.263.
- (11) Laurent (1995), p.24.
- (12) Lacan (1973), p.180. 邦訳 p.263.
- (13) *ibid*, p.232. 邦訳 p.348.
- (14) Lacan (1975), p.290. 邦訳下巻 p.168.
- (15) Fink (1995a), p.227.
- (16) Lacan (1973), pp.200~201. 邦訳 pp.296~297.
- (17) *ibid*, p.214. 邦訳 p.320.
- (18) *ibid*, p.201. 邦訳 p.297.
- (19) *ibid*, p.199. 邦訳 p.294.
- (20) Evans (1996), p.12.
- (21) Eagleton (1991), p.196. 邦訳 p.407. 本論の第3章第4節も参照されたし。
- (22) Lacan (1973), p.192.
- (23) Fink (1995a), p.224. 本論の第1章第3節も参照されたし。
- (24) Lacan (1973), p.223. 邦訳 p.334.
- (25) *ibid*, p.193.
- (26) *ibid*, p.192. 邦訳 pp.282~283.

本論の第1章の注26でふれたが、ラカンは疎外についてラテン語の接続詞 *vel* (また

は) を用いて述べている。排反的選言である *vel* と、ここまで見てきた、ラカン自身が示した疎外の図式は食い違う点がある。「排反的」である以上、二つの集合に共通部分はないはずだが、ラカンが示す図式では二つの集合に重なり合う共通部分が示されているからだ。これらは議論の余地のあるところだが、主体は現実界との出会いが無いかぎり、日常的に意味の世界を生きており、二つの集合の共通部分は脱落した状態であると考えられる。共通部分が失われているとすれば、二つの集合は「互いに排反」であると言えることになる（あるいは「互いに素」であるということになる）。もっとも、ここで重要なことはラカンのレトリックの整合性よりも、シニフィアンによる意味の領野と存在そのものが並立しえず、互いに排反的な事象であるということだ。

(27) これを疎外の図式に絡めて述べたものとしては、向井雅明(1988), p.240.などがある。

(28) Žižek (2005), p.185. 邦訳 pp.304~305.

こうした、神経症者と精神病患者（統合失調症者）についての、二項対立的な分類については注意が必要である。ラカンの理論にあつては、60年代後半から徐々にこうした二項対立が変化していき、70年代にはそのような分類は明確に脱構築される。精神病患者が構築する妄想的な世界も、神経症者が属する意味の領野も、産出された構造としては等価であると思われ、両者の区別は構造の有無によっては区別されなくなっていく。精神病患者の鑑別診断としては、「疎外」よりも、「分離」の機能が果たされていないという点が重視されていくこととなる。現在のラカン派の理論においても、そのように、神経症者を精神病患者の部分集合として見なす鑑別診断が主流となりつつある。

このような、現在のラカン派の鑑別診断の潮流や、ラカン理論の通時的変遷についての詳細な研究としては、松本卓也(2015)などが挙げられる。本論では、ラカンの64年の講義までを中心的な材料としており、精神病者を世界内存在ではないとするジジェクの記述も、ラカン理論の一側面でしかないということは注記しておく必要がある。

(29) Laurent (1995), p.24.

(30) Lacan (1973), p.185. 邦訳 p.272.

このような主体と〈他者〉という配分は、当然、主体と象徴的なものとの関係と言い換えることができる。ラカンはこうした関係が出現する点を、夢の解釈においても見出している。それが、第1章第10節でも見た、「夢の臍」である。ラカンは以下のように述べる。

フロイトによれば、夢にはつねにとらえられない点があり、これは不可知なものの領域に属しています。フロイトはこれを夢の臍と呼んでいます。(…)このことが意味するのは、その現象の中にはとらえられない点、主体と象徴的なものとの関係の突発的な出現の点 [le point de surgissement] があるということです。私が存在と呼ぶもの、それは科学的立場ではまず確実に接近できないが、しかしその方向は我々の経験する現象の中で示されている、そのような最後の言葉です。

Lacan (1973), p.130. 邦訳 p.176.

フロイトが夢の全てを解釈可能だと主張せずに、その中の解釈不能な点を強調した

からこそラカンは彼を高く評価した。夢解釈の際に意味を見出せないという点で、夢の臍はシニフィエなきシニフィアン、すなわち純粹シニフィアンへと還元されているが、ここまでの議論を踏まえれば、ラカンにとって夢の臍は、構造化の端緒の点である S1 としても考えられているということが分かる。

(31) *ibid.*, p.180. 邦訳 p.264.

(32) *ibid.*, p.232. 邦訳 p.348.

(33) *ibid.*, p.221. 邦訳 p.329.

(34) Žižek (1995), p.158. 邦訳 p.241.

(35) Nasio (2001b), pp.121~122. 邦訳 p.118.

(36) Lacan (1973), pp.78~79. 邦訳 p.111.

(37) *ibid.*, p.97. 邦訳 p.139.

(38) 画像は以下の URL のものを引用。

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/8/88/Hans_Holbein_the_Younger_-_The_Ambassadors_-_Google_Art_Project.jpg/244px-Hans_Holbein_the_Younger_-_The_Ambassadors_-_Google_Art_Project.jpg

(39) 画像は以下の URL のものを引用。

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/0/03/Holbein_Skull.jpg/243px-Holbein_Skull.jpg

(40) Lacan (1973), p.83. 邦訳 p.117.

(41) *ibid.*

- (42) Žižek (1993), p.66. 文庫邦訳 p.131.
- (43) *ibid*, p.66. 文庫邦訳 p.132.
- (44) Fink (1997), p.52. 邦訳 p.78.
- (45) Lacan (1973), p.164. 邦訳 p.238.
- (46) *ibid*, p.241. 邦訳 p.361.
- (47) *ibid*.
- (48) *ibid*, p.244. 邦訳 p.366.
- (49) Žižek (2001), p.58. 邦訳 p.102.
- (50) Laurent (1995), p.21.
- (51) Lacan (1973), p.245. 邦訳 p.368.
- (52) Fink (1997), p.271. 邦訳 p.386.
- (53) Laurent (1995), p.25.
- (54) *ibid*, p.30.
- (55) Lacan (1973), pp.225～226. 邦訳 pp.337～338.
- (56) *ibid*.
- (57) Fink (1997), pp.47～49. 邦訳 pp.70～73.
- (58) *ibid*, p.158～159. 邦訳 pp.230～231. 本論第1章第8節でも触れた、Fink (1995a), p.57
～58.も参照。
- (59) Lacan (1973), p.226. 邦訳 pp.338～339.
- (60) Laurent (1995), p.31.

(61) Žižek (1993), p.125. 文庫邦訳 pp.241～242.

(62) Laurent (1995), p.31.

(63) Fink (1997), p.211. 邦訳 p.304.

結論

無意識が言語のように構造化されているとしても、構造にとって邪魔者でしかないような「不可能なもの」「空白」「亀裂」である現実界こそが、構造を作動させ続ける動因であり、必然性であることをラカンの理論は示している。静的な構造による規定のみにとどまらないという点で、ラカンには非 - 構造主義的な側面がある。本論では、ラカンの構造主義的な側面と、非 - 構造主義的な側面の両極の間で、議論が進められてきたと言える。

本論の第3章でアルチュセールについて述べる際に参照した石村多門は、構造主義について以下のように整理している。構造主義的な発想は、継起的な因果性ではなく「象徴構造がそれ自身として自律的であり内部的に完結していること」に注目し、「象徴構造の外部に、その「存在の原因」であれ「運動の原因」であれ、何らかの原因を求める誘惑を厳しく禁じた」⁽¹⁾。構造の成立について、なぜそうなったかという原因については問わず、構造の規則の記述につとめるこうした立場を、石村は構造主義 A として、これとは異なった構造主義 B の可能性を模索しようとする。これは、構造の発生や変転といった通時性を切り捨てて、今ある構造内の布置状況といった共時性のみを検討しようとする構造主義的な発想についての批判的検討だと言える。石村は、以下のように述べる。

雑駁な言い方をすれば、本来は、「構造と力」の二つが必要だったのだが、構造主義 A は、「構造というからくり」に目を奪われ、「力」、つまり「構造の変化の原因」についての考察を怠っていたのである。そのため、あえて構造の変化を説こうとするとき彼らは、この「力」を、精神的な力として思い描き、「精神が様々な社会的秩序を作る」

という安手のヒューマニズム神話へと易々と回帰してしまうのであった。本当は、「構造即力」であるような作用因が求められていたのである。⁽²⁾

こうした文脈に則すなら、ラカンの理論においては、構造が働き続ける動因としても、構造の変化を促す契機としても、「不可能なもの」である現実界こそがその力として示されている、と言える。しかし石村は上記の文中で、その「力」を精神的な力として思い描くのは「安手のヒューマニズム」だとも批判している。

構造である〈他者〉と現実界のあわいに主体の欲動を措定することは、精神的な力を安易にあてにする「安手のヒューマニズム」に思われるかもしれない。しかし断固としてここで述べておかなければならないが、ラカン理論における欲動の担い手は、ヒューマニズムの中心にあるようなヒューマン＝人間ではないのだ。それは、社会道徳などが定義しようとする人間観からは逃れ去り、一切の人間についての理想とは無関係な主体である。

フィンクは、「欲動が求めるものは、異性愛的で性器的な生殖を目的とした性行動ではなく、享楽を与える部分対象なのである。」⁽³⁾と述べている。

ラカン派の精神分析は、正常を定義し、それに人間を添わせようとするものではない。フィンクが上で述べたような、性器を用い生殖に結びつくような、相手の人間の全体像にリビドーが注がれるような、全体的な性衝動として欲動はありえず、部分欲動としてしか存在しないことを、ラカンは繰り返し述べる⁽⁴⁾。ラカンによれば欲動の組み立ては、「頭もなければ尻尾もないシュールリアリストのコラージュのようなもの」⁽⁵⁾なのだ。「欲動の現れは無頭の主体〔un sujet acéphale〕というあり方として捉えざるを得ない」⁽⁶⁾とラカンは述

べており、主体化される以前の主体はここにおいて、単に事実の妥当性を判断するのではなく、寸断された身体のまま、組織化される以前の世界と向かい合っているのである。

本論で見てきたような事例で、欲望の前提となる知の体系である大文字の〈他者〉や、自己を措定するための同一化や対比のための想像的他者を問題としてきたが、それは単なる事実判断の領域にはない。主体がそこで立たされている分岐点は、自らを規定する欲望や意味作用に関わる根源的な選択である。統合失調症者が味わう感覚は彼らにとってはまさに現実としてもたらされるし、神経症者（これはつまりラカンの精神分析では通常人だが）の症状であっても、麻痺や極端な感覚の鋭敏化というように、身体感覚をも左右する。単なる事実の認知ではなく、無意識的な論理や欲望、情動的リアリティの全てを形成し、主体の今後の運命を左右する分岐点が精神分析で問題となっているのである。

欲望を可能とするものが社会的な要素を含むものなら、本論で問題にしてきたように、イデオロギーとは取り払われるべき虚妄ではなく、主体にとって必須のものである。

社会変革を是とする理論が精神分析と重なり合う地点は、現実界を変革の契機とするものであった。アルチュセールが「実践の突出」や「外部」と呼び、バディウが「余剰のシニフィアン」や「偶発的な代補」と呼んだような、意味づけしえない何かが契機となるのである。こうした「出来事」の意味を、我々はその時は受け取ることができず、後になってから遡及的に受け取るのみである。そして、その変革の契機がもたらすものは改善ではないし、理論は行く先を示すこともできない。アルチュセールが「目的地を知らないままに列車に乗る」という喩えで述べたように、またバディウが「諸可能性の可能性」と述べたように、ここでもたらされるのは上昇や進化ではなく可能性でしかない。理論は審判の

立場から、その変化を肯定したり否定したりすることをせず、ただ参加当事者として「出来事」に関わるほかない。出来事の意味はその瞬間には決定することができないS1であり、S2の出現があって初めて位置づけが可能となる。

現在の構造には組み込みえないものをS1として、そこから新しく始まる構造化に賭けるというのが変革を目指すことである。しかしラカンの精神分析は、意味の組換えよりもまずは「分離」を目標とし、主体を規定する現在の構造のS1の抽出を目指す。これは、どのように捉えればよいのか。ここから得られる示唆は、現在の我々を規定する構造もまた、ひとつの解法（アルゴリズム）としてあったということである。

症状であれ社会構造であれ、それらは主体にとっては、自己を表象することや欲望することが可能となるために必要だった、一つのアルゴリズムなのである。現在の構造のために様々な軋轢が生じているとしても、あるいは、自らを自律的だと思わせる想像的自我によって無意識的構造への従属を忘却することで、主体の中に分裂が生じたり、想像的な他者への固着や敵対心にとらわれたりしていても、ひとつの解法として現在の構造はある。これは先ほど述べたイデオロギーの必然性についての繰り返しである。

「分離」によって、現在の構造は偶発的なものでしかなく、唯一の守らなければいけない真理ではないということになり、主体の固着の点も偶然的にあてがわれたものでしかないということに主体は直面する。それは、大文字の〈他者〉の欠如を自らに引き受けることだ。この過程によって、主体は、幻想によって担保されるリアリティではなく、幻想の破れ目から覗く形で、わずかなリアリティを手にする。それは、自己についてのリアリティを、いくばくかの違和感のような形で受け取るということである。「分離」を重視すること

でイデオロギー批判にもたらされるのは、このように自己の存在を今までとは異なった形でわずかに得るという観点だけではない。

我々は、現実界を変革の契機として、絶えざる運動を引き受ける立場を倫理とする姿勢を見てきた。しかし、分離の過程にこだわることは、運動としての倫理の前に、ひとつの価値基準や秩序に殉ずるという可能性を示す。あるいは、運動としての倫理を引き受ける以前に、主体は〈他者〉の欠如を引き受けた上で、現在の秩序や価値基準に殉ずるかどうかという分岐点に立たされるとも言える。

ただし、現行の秩序や知の体系に準ずるとしても、それが妥当だからそれに従って生きるのではない。完全なる知や、完全なる妥当性が手に入らないということを引き受けた上で、それでも不完全なひとつの解法を選ぶということだ。これにあたって、前提として求められている状況を、ジジェクが以下のように表現している。

かくして得られた自由において、われわれは、隣人としての他者を持たないばかりか、〈他者〉そのものからの保証も得られない。だからこの自由は窒息しそうなほど堪えがたく、安堵や「解放」とは正反対のものである。いいかえると、「解放」はつねに〈他者〉＝〈主人〉との関係を含んでいる。良き〈主人〉以上によく解放させてくれるものはない。「解放」とは要するにわれわれが重荷を〈他者〉／〈主人〉に肩代わりしてもらうことに他ならないからである。(7)

欲望の土台として、あるいは審判者としての真理をあてにせず、欠如を自ら引き受ける

となると、まさにジジェクの言う通り、重荷を肩代わりしてもらうわけにはいかない。この「窒息しそうなほど堪えがたい自由」は、外部なき自明性を信じるということとは一線を画している。

この窒息しそうな自由を経て主体は、秩序に殉ずることと運動する倫理の岐路に立つのだ。ここで不完全であることを受け入れた上で、今までの解法と付き合っていくことが、フィンクが述べた、自分の症状に「許可を出す」ということと重なる。一方、構造の改変を目指すことが、運動としての倫理へと身を投じることになる。

「窒息しそうなほど堪えがたい自由」の中で、偶然的に発生した不完全なものでしかないと受け入れた上で、今ある秩序を引き受けていくことも、倫理ではないか。他方で、絶えざる運動を引き受ける倫理もある。

ここまで来て、我々は「世界を変革するのは認識か、行為か、という重い問い」に、より明瞭な形で対峙することになる。『金閣寺』において、世界を変えるために行為することを決意した主人公に、「世界を変えるのは認識だ」という主張を告げるのは、悪友の柏木である。柏木は、以下のように言う。

「俺は君に知らせたかったんだ。この世界を変貌させるものは認識だと。いいかね、他のものは何一つ世界を変えないのだ。認識だけが、世界を不変のまま、そのままの状態、変貌させるんだ。認識の目から見れば、世界は永久に不変であり、そうして永久に変貌するんだ。」⁽⁸⁾

こう告げる柏木に対し、主人公は、「世界を変貌させるのは決して認識なんかじゃない」、
「世界を変貌させるのは行為なんだ。それだけしかない」と反駁する。認識が世界を変貌
させるということを、柏木は登場時から言い続けている。柏木は、「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。」⁽⁹⁾と言い、また、
以下のようにも語る。

「優雅、文化、人間の考える美的なもの、そういうものすべての実相は不毛な無機的
なものなんだ。龍安寺じゃないが、石にすぎないんだ。哲学、これも石、芸術、これ
も石さ。」⁽¹⁰⁾

美女の顔と老婆の顔に差異をもたらす「夢」こそ、イデオロギーに他ならない。その情
動的効果が無くなる事態があれば、全ては石のようなものにすぎなくなる。この見方は、
構造主義が言うところの「構造」が、我々の欲望や感情にまで絡み付いているという事態
を、端的に示している。

確かにひとたびこうした認識にたどりついてしまえば、世界は変貌するだろう。そうし
た「不毛」を認め、「些かの夢もなしに見る」ことは、世界が「永久に変貌する」ことであ
り、「永久に不変」のままとなるだろう。この、「認識だけが、世界を不変のまま、そのま
まの状態、変貌させる」という柏木の主張は、ラカンが分析治療の終結について示した、
「主体における無意味の核をはっきりとさせること」⁽¹¹⁾、「主体がいったいどんな——無意
味で、還元不能で、外傷的な——シニフィアンに、自分が主体として隷属しているかを、

この意味の向こう側に見ること」⁽¹²⁾という言葉の思い起こさせる。それは、主体の行動を規定する構造が、偶発的に意味を付与されたものでしかなく、主体が自らを表象するものとして採用し固着しているシニフィアンが、何の必然性も無く、たまたま主体と結び付けられたに過ぎないことを受け入れて、自らを規定する構造の亀裂、すなわち大文字の〈他者〉の欠如を引き受けることだ。

このように見て気づくことは、「世界を変革するのは認識か、行為か」という問いが提示されたとしても、「認識」の方は、「無意味の核」や「〈他者〉の欠如」への対峙であって、構造の改変を要求はしないということだ。では、「世界を変革するのは行為のみである」と結論すべきなのだろうか。その結論もまた安易なのではないだろうか。ここに来て我々は、「認識か行為か」という二分法が、そもそも二律背反的なものではないということを注視しなければならない。それが認識であれ行為であれ、等しく「無意味の核」を見つめることが前提とされているのだ。行為と認識は対立せず、認識は行為の前提である。

また、行為は常に変革をもたらすものとしてあるのではない。「論理的時間」で示されているように、現在の支配的な構造もまた、その発生の瞬間においては、何らかの行為、跳躍や決断があったはずなのだ。まだ現れていない、来たるべき行為や出来事も、一度出現すれば、そこからまた別の秩序が構築されていくだろう。これは序文で触れた、三島が「伝統」の問題として見ている観点にもつながる。また、パディウがあらゆる真理は「事-後」的 [post - événementielle] であると述べていたことをあらためて考えねばならない⁽¹³⁾。運動としての真理は、出来事 [événement] の後でしか意味を確定しえない。しかし、現在我々が生きる意味の世界、我々を取り巻く構造もまた、その端緒において、「出来事」の結果と

してもたらされたのではないか。そしてもたらされたものは再び、主体を規定し、抑圧するものとして固着するのかもしれない。当初は崇高だった革命の理想も官僚主義に飲み込まれ、何かを食い破るように叫び声を上げた新しい表現形式の芸術も、繰り返されるパターンに成り下がるように。だからこそ、絶えざる運動としての行為が求められる。その「絶えざる運動」を支えていくのは、「無意味の核」と対峙し、大文字の〈他者〉の欠如を引き受ける「認識」に他ならない。

「認識か行為か」という問いを突き詰めた結果、我々はこの二分法を超えたところにたどり着く。その二項の背後に等しく横たわるものは何か。『金閣寺』の中の、ある一つの問いかけがこれを明らかにする。「認識か行為か」という問いを突き詰めた結果、重みを増すもうひとつの問い、それは「文学・芸術は生命に似ている美たりうるか」というものだ。湯浅博雄は、三島がこうした、「文学・芸術はほんとうに「生命に似ている」美たりうるだろうか」という問いに向き合っていたと強調する⁽¹⁴⁾。その問題意識は、『金閣寺』においては、戦争の激化から敗戦に至る流れを通して、主人公によって述べられている。主人公は、空襲によって金閣が焼き尽くされる可能性を思い、それによって金剛不壊の金閣と、自分との間に親しみのようなものが生じたのだと考える。

この世に私と金閣との共通の危難のあることが私をはげました。美と私とを結ぶ媒介が見つかったのだ。私を拒絶し、私を疎外しているように思われたものとの間に、橋が懸けられたと私は感じた。

私を焼き亡ぼす火は金閣をも焼き亡ぼすだろうという考えは、私をほとんど酔わせ

たのである。同じ不吉な火の運命の下で、金閣と私の住む世界は同一の次元に属することになった。⁽¹⁵⁾

主人公にとって、金閣は、美を担う揺るぎなき秩序の中心にあるものだった。その金閣もまた、滅びゆくとしていた。自分と同じく消滅していく存在であるということが、主人公と金閣の懸隔を埋めようとしている。しかし、金閣は敗戦を経てなお健在であった。その事態は金閣の揺るぎなさをよりいっそう強調するものであり、主人公はひと時の期待や親しみを裏切られたぶん、より一層、美とのあいだに絶望的な距離があることを感じる。

私の心象からも、否、現実世界からも超越して、どんな種類のうつろいやすさからも無縁に、金閣がこれほど堅固な美を示したことはなかった！（…）

『金閣と私との関係は絶たれたんだ』と私は考えた。『これで私と金閣とが同じ世界に住んでいるという夢想は崩れた。またもとの、もとよりももっと望みのない事態がはじまる。美がそこにおり、私はこちらにいるという事態。この世のつづくかぎり渝らぬ事態……。』

敗戦は私にとっては、こうした絶望の体験に他ならなかった。（…）すべての価値が崩壊したと人は言うが、私のうちにはその逆に、永遠が目ざめ、蘇り、その権利を主張した。金閣がそこに未来永劫存在するということを語っている永遠。⁽¹⁶⁾

主人公にとって、こうした、堅固さに基づく永遠性は、美と秩序が自らを拒絶し続ける

ということに他ならない。その永遠性は我々がこれまで見てきたような、終わらぬ運動の永遠性とは正反対のものである。主人公は、自らをつまはじきにする堅固な永遠性と、うつろいやすさを対比している。その代表として、金閣と対比されるのが、音楽である。先の引用箇所の、無事に敗戦を迎えた金閣と対峙する場面でも、主人公は、不壊不動の金閣を、以下のように述べている。

(…) 今、私の聴いているのは、完全な静止、完全な無音であった。そこには流れるもの、うつろうものが何もなかった。金閣は、音楽の恐ろしい休止のように、鳴りひびく沈黙のように、そこに存在し、屹立していたのである。⁽¹⁷⁾

空襲の火に焼かれることがなかった金閣は、このように、音楽と対比される沈黙である。ここで比喻表現として用いられた「音楽」は、後の場面であらためて述べられている。主人公は、柏木が演奏する尺八を聞きながら、以下のように考える。

それにしても音楽の美とは何とふしぎなものだ！ 吹奏者が成就するその短い美は、一定の時間を純粋な持続に変え、確実に繰り返されず、蜉蝣のような短命の生物をさながら、生命そのものの完全な抽象であり、創造である。音楽ほど生命に似たものはなく、同じ美でありながら、金閣ほど生命から遠く、生を侮蔑して見える美もなかった。⁽¹⁸⁾

三島が「完全な静止」としての永遠性に対比したのは、うつろいやすさであり、また、確実に繰り返されえず一度きりであるということ、である。このように金閣と対比して強調された、はかなさやうつろいやすさを、湯浅は「変化しつつ生成してゆくもの」「生成する運動」として捉えようとする。そうした観点を、ロゴスとパトスの対比にも重ねて、湯浅は以下のように述べる。

(…) 伝統的な芸術思想においては、パトス的な昂揚へと促す動きは（ロゴス的な知性・意志・秩序へと進む動きによって）克服され、抑えられ、骨抜きになっている。もっぱら光と英知の下に明瞭に現れるものに重きが置かれ、（感性的に強い味わいをもたらすものよりも）知的に理解可能なものに優越性が与えられている。美的・芸術的なものが、ひとを惹き寄せ、巻き込み、深く交わるようにさせるためには、こうした可知性の優位を転倒するまで揺り動かすべきだろう。⁽¹⁹⁾

普通は、ロゴスとパトスという二分法があるならば、欲望はパトスであると考えられがちである。しかし、我々がこれまで見てきたように、欲望は無意識が秩序化されていて初めて成り立ちうる。ここで言うパトスは、欲望を担保する秩序を侵犯するものであって、欲望は秩序の側にあるのだ。真理や理知として扱われるロゴスの側にこそ、秩序があり、欲望もまたそれらを前提としている。ロゴスがイデオロギーでしかないと述べるのは粗雑にすぎるとしても、アルチュセールやパディウの真理観を検討してきた我々には、ロゴスとされるもののイデオロギー的側面はすでに確認されている。通常、真理や知性としてみ

なされる静的な秩序こそが、欲望を阻害するのではなく、欲望の土台となるのだ。三島が『金閣寺』の中で「夢」として述べたものは、このような、欲望の土台たる秩序、すなわちイデオロギーの効果と必然性を、これ以上無い形で明確に焦点化している。

湯浅が述べるように、こうしたロゴス的な静的な秩序と、パトス的な運動は対立するものとして従来は扱われるし、ロゴス的なものはパトス的なものを抑圧するものとして見なされる。

しかし我々は、「ロゴス的な知性」と「パトス的な昂揚」という対比であっても、『金閣寺』作中にあるような「沈黙」「休止」に対する、「流れるもの」「うつろうもの」という対比であっても、それらを二項対立のままにおいて満足するわけにはいかない。

変わらぬ形を保ち続けるひとつの構造にあっても、それは静的に維持されているのではなく、所属する諸主体（我々）の働きによって、作動し続けることによって再生産されているのだ。そして、この再生産の動因としても、なぜひとつの構造が打ち立てられずにはいられなかったかという発生の契機としても、現実界が措定されている。ジジェクが言うような「先行するカオス」としてのみ現実界を見ることには注意が必要であり、現実界とは構造からこぼれ落ちるものとして事後的に垣間見られるものでしかないという見方もあるだろう。しかし、両者は矛盾したものとして背反的に捉えられるべきではなく、ときに発生の契機として、ときに変革の契機として、加えて常に作動し続ける動因として諸主体とさまざまに交錯する現実界について考えようとすれば、こうした幅広さのもとで扱われることは当然である。

このような現実界を通して、ひとつの秩序に殉ずることと、果てしない運動に身を置く

ことの両方を考えてきた我々は、もはや単純な二項対立にとどまることはできない。「休止」

「沈黙」の中にも、ざわめき続けるものがあるのだ。

『金閣寺』の作中で示された、「不毛」な実相を認め「些かの夢もなしに見る」という見方は、確かに、ラカンが分析治療の終わりに際して述べる「主体における無意味の核をはっきりとさせること」、「無意味で、還元不能で、外傷的なシニフィアンに、自分が主体として隷属しているかを、この意味の向こう側に見ること」とされる立場と重なるということを見てきたが、これはもはや、自分のみが虚妄から逃れて客観的な現実を手にしたということでもなければ、今あるこの形式こそが唯一の正解なのだと固着することでもない。今の自分を取り巻く一つの構造や秩序は、それがなければ、自己像の獲得も、欲望することも不可能であったという点では必然的であるが、この形が選ばれた理由には偶発性もかかわっており、他の形もありえたという意味では必然的ではない。世界と向き合うための症状は、どれか一つのみが唯一の正解であったなどとは言えない。他のあり方も採用されえたという意味では恣意的だが、私の欲望や認識が可能となるために何らかの形が必要であったという意味では、必然的である。フィンクが述べたように、「症状に許可を出す」という選択もありえるわけだが、その場面に至るまでには、上述のように、何らかの秩序や構造、形式が必要ではあったとしても、この形でなくても良かったということを私は受け入れている。この必然性を受け入れるという過程で、決定不可能性から逃れるために、あるいは私が存立するために、あるいは意味ある世界を手に入れるために、根源的な選択がなされたということを私は知っている。すなわち、現実界からの遮蔽物として、現在の秩序が求められたということである。このような過程を経ているのだから、今ある秩序を受け

入れたとしても、現実界を抱え込みながら従うのである。ゆえに、秩序の中にも「沈黙」はありえない。秩序や構造からこぼれ落ちる、「無意味の核」はざわめき続けているが、それゆえにこそ、そのざわめきを聞きながらも、そこから守られるために、当面、秩序は保たれねばならない。ゆえに、沈黙と音楽は単純な二項対立にはならない。沈黙に思われるときも、意味に回収しえず、思考することも困難な何かがざわめき続けている。また、ロゴスとパトスも単なる二項対立ではない。現実界を変革の契機としてのみとらえるならば、パトス的な昂揚がロゴス的な秩序を侵犯し、あるいは、ロゴス的な秩序がパトス的な昂揚を抑圧するという図式で事足りるだろう。しかし、ロゴス的な秩序が再生産され続ける背後には、パトス的な衝迫があり、パトスのみでは、私は思考も欲望もままならないのだから（欲動はあるとしても）、ロゴスとパトスは相互依存的な関係とも言える。契機としてのみではなく、恒常的な動因としても現実界はある。それが思考も認識も逃れるものだとしても、いや、だからこそ、現実界は執拗につきまとい続けるのだ。三島は「静止」と「生命」を対比し、「生命から遠く、生を侮蔑して見える美」という表現を用いたが、それは「生命」なるものの執拗さを見落としてはいないだろうか。

湯浅もまた、三島の論点の不十分さを指摘し、それを補おうとしている。ただしそれは、「死」という言葉を主に用いて論じられている。主人公と金閣が、ひとたび滅びの運命を共有して以降、関係は断絶せずに続いていくのではないかということ、湯浅は以下のように述べている。

(…) 三島の主人公は、ひとたび死との関係が深く経験されるときには、ひとはもう

その関係のなかに終わることなくとどまり続けるのであり、死との関係を失ってしまうことはありえないのではないか、という観点をもっていない。死ぬことの経験、死へと近づいていくことの経験は、真の死へと到達することのできないまま、限りなく反復的に生きられるのではないか、という思想には無縁である。⁽²⁰⁾

湯浅の述べるところでは、滅びの運命の共有によって得られた、「死」を媒介とする、金閣と主人公の関係は、断絶することなく反復され続けるはずだ、ということになる。一度きりの「死」の予感による決定的な変化が反復され続けるという言い方も可能ではあるが、しかし我々は、恒常的に働き続ける動因としても、契機としてもありうる現実界の概念を検討してきたこの文脈に沿い、「生命」という言葉を用いて述べていこうと思う。生成や運動を、滅びや死として記述することも、発生として記述することも可能なはずであるし、静的な維持ではなく、作動し続けることによる再生産なのだということを強調するために、三島の用いた「生命」という言葉を用いて述べていく。しかし、注意せねばならないのは、この「生命」というのは、いわゆる生命体というときのそれではないし、「命を大切に」というようなメッセージの中にある生命とも無関係だ。三島が「静止」と対比した「生命」、自らがそれとともにあるとはどういうことだろうか。

いまや私は、自らのみが妥当で中立的な認識を持つという自明性からも離れて、自らが自律的な主体だという想像的自我からも手を離しながら、欲望し思考するために必然的なものだったとして私を取り巻く秩序と向き合う。その過程で、この秩序もまた決定不能状態における決断の帰結としてあったのだと認めることになるだろう。そのようなひとつの

決断として、現行の秩序を受け入れうるからこそ、それを打ち壊していく運動の担い手にもなりうるのだ。三島が静止と対比した「生命」は、「静止」に見えるものにも必ずつきまとい、その背後でざわめき続けている。確かに、金閣はひとつの建築物にしかすぎないのだから、「静止」している。しかし、それを美しさの中心に据える心的秩序、美しさのために守られ続ける形式、すなわちイデオロギーは、ざわめきを抱え込んだ人々の絶えざる働きによって守られている。意外な言い方になるが「生命」は形式に宿るとも言えるし、形式あってこそ、そこからこぼれ落ちるものとして強調され、そして、形式の再生産あるいは変革・生成の担い手として、個々の主体にも宿る。ラカンの理論を通して我々が見出したのは、構造にとって邪魔者に思えるノイズのようなものこそが、構造の発生の契機（として事後的に措定されるもの）であり、構造を作動させ続ける動因であったということだ。つまりラカンの理論は、三島の言う「生命」なるものを、より明瞭な形で照らし出したと言える。我々がイデオロギーという言葉で呼んできたもの、美醜を規定し我々の欲望を担保するもの、すなわち我々の中で日常を送る、当たり前とは何かを規定するもの、この中で「生命」はざわめき続けている。「生命」は当たり前なるものの中でざわめき続けるし、なぜ当たりの基準が必要とされたかの理由だ。我々はそれに耐えることができなかつたからだ。イデオロギーの夾雑物として出会われるこれこそが、イデオロギーの必然性であったということが、ラカンを通して三島を読んでこそ明瞭となる。そして、ラカン理論において「全ての概念を形成途上にしておく」態度に向けられた、「倫理的」という語は、この「生命」なるものに対して、いかに真摯に向き合うかを示すものになる。

こうした視点があるからこそ、私は秩序に殉ずる主体としても、運動の担い手としても

ありうる。もしこのような過程を経なければ、思考し欲望する私は、ひとつの構造に従属する単なる駒に成り下がるだろう。静止の背後でざわめき続ける何かを無きものにせず、唯一の正解ではないことを受け入れながらも、ひとつの決断の帰結として現在と向き合うからこそ、私は齟齬や破綻も込みの独異性を持つことができる。このような「認識」は、秩序や構造のうちにはらまれた「無意味の核」と向き合うものであり、それは今私を取り巻くものを石のように「不毛」なものだと断じることだとしても、そうした「認識」があつてこそ「行為」が可能となる。変革の契機として、「認識か行為か」という二項は背反的に対立せず、さらには、「秩序か運動か」という対比すらも、ひとつの前提に収斂していく。その前提となるものこそが、全てを形成途上に置く「倫理」であり、「生命」なるものに対するの真摯な対峙である。これがあればこそ、私は秩序の中にあつて、自律的自我という虚妄から距離を置きつつも独異性を保ちえて、かつ、ときには変革の担い手にもなりうる。

自分をコントロールしているのは自分だという思い込みを疑問に付しながらも、ひとつの決断（秩序と運動のどちらをひきうけたのであれ）の担い手となりうるという、矛盾しかねない要素を併せ持つ主体とは、欲望の主体である以上に、欲動の主体である。この主体は、受苦的（パセティック）で、病のようですらある、執拗にざわめき続ける「生命」とともにある。このような主体が担い手となる変革は、「富める者と貧しき者を逆転させる」といった、「自分にもよこせ」というものではなく、あるいは規範的なものを単に逆転させて「禁止を侵犯する」という倒錯的な欲望のみを強調するものでもない。そのようなものはねだりでしかなく、変革に見えたとしても、既にある構造によって埋め込まれた欲望に依拠し続け、それを反転したものにはかすぎず、そこに真の生成はない。それは今あるイ

デオロギーのネガでしかない。いまだないものが到来し、今までとは全く異なったように考えることが可能となり、今までに無かった新しい欲望が発生するのでなければならない。ゆえに、変革の契機、あるいは次なる発生の契機を担いうるのは、欲望の主体ではなく、欲動の主体である。「欲望の解放」というような月並みな言葉があるが、解放されるのは欲望ではなく、新たな発生や生成変化を担う欲動であるべきだ。

自己像も思考も欲望も規定する、ひとつの世界観（イデオロギー）と対峙する私の実存は、今すでにあるこの世界観の範囲内で、これから何者になるかが未知であるという理由で、ただひとつのものになりうるのではない。単なる立場の移り変わりではなく、私は、かつて「寸断された身体」「無頭の主体」であったかもしれず、またこれからもそうなるかもしれない。そのように、ざわめき続ける「生命」を引き受け「欲動の現れ」を受け止める主体こそが、新たな自己のみならず、新たな世界観の発生に立ち会いうるし、また、秩序の中にあるか運動の中にあるかのいかに問わず、自己の存在の重みを受け取るのである。〈了〉

結論 注

- (1) 石村多門 (1999), p.641.
- (2) *ibid*, p.642.
- (3) Fink (1997), p.211. 邦訳 p.304.

- (4) Lacan (1973), p.160, p.163, p.165, p.172. 邦訳 p.233, pp.237～238, p.240, p.250.
- (5) *ibid*, p.154. 邦訳 p.224.
- (6) *ibid*, p.165. 邦訳 p.240.
- (7) Žižek (2001), p.59. 邦訳 pp.103～104.
- (8) 三島由紀夫(2003), p.273.
- (9) *ibid*, p.129.
- (10) *ibid*, p.150.
- (11) Lacan (1973), pp.225～226. 邦訳 pp.337～338.
- (12) Lacan (1973), p.226. 邦訳 pp.338～339.
- (13) Badiou (1989), p.138. 邦訳 p.89. この箇所については、第1章第12節で一度ふれて
いる。
- (14) 湯浅博雄(2011), p.37.
- (15) 三島由紀夫(2003), pp.59～60.
- (16) *ibid*, pp.81～82.
- (17) *ibid*, p.81.
- (18) *ibid*, p.86.
- (19) 湯浅博雄(2011), p.45.
- (20) *ibid*, p.48.

引用・参考文献一覧

Althusser, Louis (1974), *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero.

アルチュセール『科学者のための哲学講義』（西川長夫、阪上孝、塩沢由典訳）、福村出版、1977年

—— (1992), *L'Avenir dure longtempssuive de Les faits*, Stock / IMEC.

『未来は長く続く』（宮林寛訳）、河出書房新社、2002年

—— (1994), “La transformation de la philosophie” , *Sur la philosophie*, Gallimard.

「哲学の変革——グラナダ講演（一九七六年）」『哲学について』（今村仁司訳）、ちくま学芸文庫、2011年

—— (1995), “Idéologie et appareils idéologiques d'État” , *Sur la Reproduction*, PUF.

「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」『再生産について イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』（西川長夫、伊吹浩一、大中一彌、今野晃、山家歩）、平凡社、2005年

—— (1997, première édition 1995), “Du côté de la philosophie (cinquième cours de philosophie pour scientifiques)” , *Écrits philosophiques et politiques : Tome II*, Stock / IMEC.

「哲学のほうへ（科学者のための哲学講義第5講）」『哲学・政治著作集』（市田良彦、福井和美訳）、藤原書店、1999年

—— (1998), “Éléments d'autocritique” , *Solitude de Machiavel*, Edition préparée et commentée par Yves Sintomer, P.U.F.

「自己批判の要素」『マキャヴェリの孤独』（福井和美訳）、藤原書店、2001年

Baas, Bernard (1988), “La commissure de l’être” , *Descartes et les fondements de la psychanalyse*,

Navarin / Osiris.

バース『純粹欲望』(中原拓也訳)、青土社、1995年

Badiou, Alain (1982), *Théorie du sujet*, Seuil.

—— (1989), *Manifeste pour la philosophie*, Seuil.

バディウ『哲学宣言』(黒田昭信、遠藤健太訳)、藤原書店、2004年

—— (1992), “Le statut philosophique du poème après Heidegger” , *Penser après Heidegger*, publiés

sous la responsabilité de Jacques Poulain et de Wolfgang Schirmacher et traduits par Arno Münster,

L’Harmattan

—— (2010), “The idea of communism” , *The idea of communism*, edited by Costas Douzinas and

Slavoj Žižek, Verso. 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。引用する

際は英語版を底本としながら、下記のフランス語版テキストと邦訳の両方も参照した。

“L’idée du communisme” , *L’idée du communisme*, édité par Alain Badiou, Slavoj Žižek, (2010) ,

Lignes.

「共産主義の理念」『共産主義の理念』コスタス・ドゥズィーナス、スラヴォイ・ジジエク

編、(長原豊他訳)、水声社、2012年

Belsey, Catherine (1984), *Poststructuralisme : A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

ベルジー『1冊でわかる ポスト構造主義』(折島正司訳)、岩波書店、2003年

Celan, Paul (2000), "Lichtzwang" , *Gesammelte Werke in sieben Bänden, Zweiter Band*, Suhrkamp.

ツェラン『パウル・ツェラン全詩集 第2巻』(中村朝子訳)、青土社、1992年

Dummett, Michael (1994), *Origins of analytical philosophy*, Harvard University Press.

ダメット『分析哲学の起源』(野本和幸他訳)、勁草書房、1998年

Eagleton, Terry (1991), *Ideology: An Introduction*, Verso.

イーグルトン『イデオロギーとは何か』(大橋洋一訳)、平凡社ライブラリー、1999年

Evans, Dylan (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge.

Fink, Bruce (1995a), "The Real Cause of Repetition" , "Science and Psychoanalysis" , *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis : Including the First English Translation of "Position of the Unconscious*, State University of New York Press.

—— (1995b), *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press.

フィンク『後期ラカン入門』(村上靖彦監訳)、人文書院、2013年

—— (1996), "Logical time and the precipitation of subjectivity" , *Reading seminars I and II : Lacan's return to Freud*, edited by Richard Feldstein, Bruce Fink, Mair Jaanus, State University of

New York Press.

—— (1997), *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis : theory and technique*, Harvard University Press.

『ラカン派精神分析入門』(中西之信他訳)、誠信書房、2008年

—— (2004), “Reading ‘The Instance of the Letter in the Unconscious’ ”, *Lacan to the letter : reading Écrits closely*, University of Minnesota Press.

—— (2007), *Fundamentals of psychoanalytic technique : a Lacanian approach for practitioners*, W.W.Norton.

『精神分析技法の基礎 ラカン派臨床の実際』(椿田貴史、中西之信、信友健志、上尾真道訳)、誠信書房、2012年

Freud, Sigmund (1961a), “Die Traumdeutung”, *Gesammelte Werke II/III*, S.Fischer Verlag, Dritte Auflage.

フロイト「夢解釈」『フロイト全集5』(新宮一成訳)、岩波書店、2011年

—— (1961b), “Bruchstück einer Hysterie-Analyse”, *Gesammelte Werke V*, S.Fischer Verlag, Dritte Auflage.

「あるヒステリー分析の断片 [ドーラ]」『フロイト全集6巻』(渡邊俊之、草野シュワルツ美穂子訳)、岩波書店、2008年

—— (1963), “Jenseits des Lustprinzips”, *Gesammelte Werke XIII*, S.Fischer Verlag, Vierte Auflage.

「快原理の彼岸」『フロイト全集 17 巻』(須藤訓任訳)、岩波書店、2006 年

—— (1966), “Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben” ,*Gesammelte Werke VII*, S.Fischer Verlag, Vierte Auflage.

「ある五歳男児の恐怖症の分析 [ハンス]」『フロイト全集 10 巻』(総田純次訳)、岩波書店、2008 年

Gallop, Jane (1982), *The Daughter's Seduction*, Cornell University Press.

ギャロップ『娘の誘惑 フェミニズムと精神分析』(渡部桃子訳)、勁草書房、2000 年

Heidegger, Martin (1976), “Einführung in die Metaphysik” , *Gesamtausgabe, Bd.40*, Frankfurt am Main : Klostermann.

ハイデッガー「形而上学入門」『ハイデッガー全集 第40巻(第2部門 講義 1919-44)』(岩田靖夫、ハルトムート・ブフナー訳)、創文社、2000 年

Lacan, Jacques (1966), “Introduction théorique aux fonction de la pshychanalyse en criminologie” ,
“Le temps logique et de l’assertion de certitude anticipée” , “Position de l’inconscient” , *Écrits*, Seuil.

ラカン「犯罪学における精神分析の機能にむける理論的序説」「論理的時間と予期される確実性の断言」『エクリ』1 巻 (佐々木孝次他訳)、弘文堂、1972 年、「無意識の位置」同 3 巻、1981 年

—— (1973), *Le Séminaire livre XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, établi par Jacques-Alain Miller, Seuil.

『精神分析の四基本概念』 ジャック＝アラン・ミレール編、(小出浩之、新宮一成、鈴木國文、小川豊昭訳)、岩波書店、2000年

—— (1975), *Le Séminaire livre I Les écrits techniques de Freud*, établi par Jacques-Alain Miller, Seuil.

『フロイトの技法論』(上) ジャック＝アラン・ミレール編、(小出浩之、小川豊昭、小川周二、笠原嘉訳)、岩波書店、1991年

『フロイトの技法論』(下) ジャック＝アラン・ミレール編、(小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、小川周二訳)、岩波書店、1991年

—— (1978), *Le Séminaire livre II Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, établi par Jacques-Alain Miller, Seuil.

『フロイト理論と精神分析技法における自我』(上) ジャック＝アラン・ミレール編、(小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、南淳三訳)、岩波書店、1998年

『フロイト理論と精神分析技法における自我』(下) ジャック＝アラン・ミレール編、(小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、南淳三訳)、岩波書店、1998年

—— (1986), *Le séminaire Livre VII L'éthique de la psychanalys*, établi par Jacques-Alain Miller, Seuil.

『精神分析の倫理』(上) ジャック＝アラン・ミレール編、(小出浩之、鈴木國文、保科正章、菅原誠一訳)、岩波書店、2002年

『精神分析の倫理』(下) ジャック=アラン・ミレール編、(小出浩之、鈴木國文、保科正章、菅原誠一訳)、岩波書店、2002年

—— (1991), *Le Séminaire livre XVII L'enverse de la psychanalyse*, établi par Jacques-Alain Miller, Seuil.

—— (1994) *Le Séminaire livre IV La relation d'objet*, établi par Jacques-Alain Miller, Seuil.

『対象関係』(上) ジャック=アラン・ミレール編、(小出浩之、鈴木國文、菅原誠一訳)、岩波書店、2006年

『対象関係』(下) ジャック=アラン・ミレール編、(小出浩之、鈴木國文、菅原誠一訳)、岩波書店、2006年

—— (1998), *Le Séminaire livre V Les formations de l'inconscient*, établi par Jacques-Alain Miller, Seuil.

『無意識の形成物』(上) ジャック=アラン・ミレール編 (佐々木孝次、川崎惣一、原和之訳)、岩波書店、2005年

『無意識の形成物』(下) ジャック=アラン・ミレール編 (佐々木孝次、川崎惣一、原和之訳)、岩波書店、2006年

Laurent, Éric (1995), "Alienation and separation I ~ II", *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis : Including the First English Translation of "Position of the Unconscious*, State University of New York Press.

Nasio, J.-D (1987), *Les yeux de Laure*, Flammarion.

—— (2001a), *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot.

ナシオ『精神分析7つのキーワード フロイトからラカンへ』(榎本譲訳)、新曜社、1990年

—— (2001b), *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Petite bibliothèque Payot.

『ラカン理論 5つのレッスン』(姉齒一彦役)、三元社、1995年

—— (2005), *Le fantasme : le plaisir de lire Lacan*, Payot & Rivages.

Ortigue, Edmond (1962), *Le discours et le Symbole*, Montaigne.

オルティグ『言語表現と象徴』(宇波彰訳)、せりか書房、1972年第二刷、1970年初版

Plato (1976a, first published 1901), "Symposium", *Platonis opera, tomus II*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, E Typographeo Clarendoniano.

プラトン「饗宴」『饗宴 パイドン』(朴一功訳)、京都大学学術出版会、2007年

——(1976b, first published 1907), "Laws", *Platonis opera, tomus V*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, E Typographeo Clarendoniano.

「法律」『プラトン全集 13 ミノス 法律』(森進一、池田美恵、加来彰俊訳)、岩波書店、1976年

Žižek, Slavoj (1993), *Tarrying with the negative : Kant, Hegel, and the critique of ideology*,

Durham : Duke University Press.

ジジェク『否定的なもののもとへの滞留 カント、ヘーゲル、イデオロギー批判』（酒井隆史、田崎英明訳）、ちくま学芸文庫、2006年

—— (1995[Fifth impression], First Published 1989), *The sublime object of ideology*, Verso.

『イデオロギーの崇高な対象』（鈴木晶訳）、河出書房新社、2000年

—— (2001, First Published 1992), *Enjoy your Symptom ! : Jacques Lacan in Hollywood and out*, Routledge.

『汝の症候を楽しめ ハリウッド VS ラカン』（鈴木晶訳）、筑摩書房、2001年

—— (2005, First Published 1994), *The metastases of enjoyment : six essays on women and causality*, Verso.

『快樂の転移』（松浦俊輔、小野木明恵訳）、青土社、1996年

—— (2006), *HOW TO READ LACAN*, Granta Books.

『ラカンはこう読め！』（鈴木晶訳）、紀伊国屋書店、2008年

池田清「アルチュセールにおける「徴候的読解」について」『哲学 45 卷』日本哲学会、1995年

石村多門「構造的因果性と諸科学」『日本物理学会誌』第 54 卷第 8 号、1999年

今村仁司『アルチュセール全哲学』講談社学術文庫、2007年

入不二基義、「巻頭言「論理」からはみ出していく「現実」」『青山学院大学心理臨床研究第
9巻』、2008年

上野修「アルチュセールとスピノザ」『現代思想 1998年12月号』青土社、1998年
——「精神の眼は論証そのもの」『デカルト、ホッブズ、スピノザ』講談社学術文庫、2011
年

植村邦彦「重層的決定と偶然性——あるいはアルチュセールの孤独」『関西大学経済論集』
第54巻、2004年

澤瀉久敬『医学概論』1巻「科学について」誠信書房、1950年
——同3巻「医学について」誠信書房、1950年

酒井順子『負け犬の遠吠え』講談社文庫、2006年

田中秀央編『羅和辞典』研究社、1966年（増訂新版）

立木康介『精神分析と現実界』人文書院、2007年

三島由紀夫「詩を書く少年」『花ざかりの森・憂国』新潮文庫、1992年50刷改版、1968年初版

——『金閣寺』新潮文庫、2003年102刷改版、1960年初版

——『対談集 源泉の感情』河出文庫、2006年

三好行雄「〈認識と行為〉をめぐって」『別冊國文学 No19. 三島由紀夫必携』学燈社、1983年

向井雅明『ラカン対ラカン』金剛出版、1988年

——『考える足』岩波書店、2012年

松本卓也『人はみな妄想する ジャック・ラカンと鑑別診断の思想』青土社、2015年

湯浅博雄「『金閣寺』における三島由紀夫のエステティックについて ——戦争と敗戦の経験との関わりを中心に」『国文学 解釈と鑑賞』（平成23年4月号）至文堂、2011年

度会好一『ヴィクトリア朝の性と結婚』中公新書、1997年