

# 昇華と倫理

伊藤正博

## はじめに

以下では、今日の倫理的な諸問題を考えるうえで見過ごしにできない問題提起が精神分析の立場からなされていることを明らかにしたい。そのために次のように議論を進める。まず、デカルトの『方法序説』の読解を通して、どのような意味で彼が近代哲学の「父」として位置づけられるのかを確認する。その上で、彼の「子供たち」の時代が抱えもつ構造上の問題をフロイトが取り出して見せたこと、および、ラカンがその仕事を受け継ぎ、問いの立て方を改めることによって、フロイトの思想を今日に甦らせたことを明らかにしたい。

## 1 『方法序説』冒頭の命題

デカルトは、あたかも周知の事実に触れるかのように入りげなく、『方法序説』の冒頭に「良識 (bon sens) はこの世でもっとも公平に配分されているものである」という命題を置く<sup>(1)</sup>。その「根拠」として彼が示すのは、「誰でも自分は十分な良識を与えられていると考えており、ほかのことでは不平不満のかたまりのような人々でさえ、他人が自分よりたくさんの良識をもらっていると言って騒ぎ立てたりはしない<sup>(2)</sup>」という冗談が一つと、人間の形相は理性的靈魂であるという、すぐあとでこきおろすことになるスコラ哲学の公式見解への参照とだけである。だからこの命題は、根拠なしの断言として投げ出されて

いると言ってよい。また実際、それは論証できるようなものでもない。にもかかわらずこの命題は、歴史の進展につれて明証的真理としての地位に昇りつめ、フランス人権宣言、アメリカ独立宣言などにおける「権利における平等」という主張の根拠と見なされることになる。

それは、デカルトの狙いどおりの展開だったのかもしれない。けれども、デカルトの狙いがどこにあったかという仕方で問いを立てても、あまり意味がないだろう。というのも、『方法序説』にそのような隠された狙いが読み取れるにしても、その場合、その狙いは単に検閲者の目から隠されているだけでなく、凡庸な読者の目からも隠されているということになる。そしてその凡庸な読者とは、誰よりもまずデカルト自身のことだったかもしれないからである。だから問われるべきは、デカルトの戦略的意図が働いていたか否かにかかわらず、テキストが結果として含むことになった「狙い」である。『方法序説』は実際、そのような「狙い」を持っているとしか言いようのないテキストである。そしてその「狙い」は、デカルトが冒頭の命題を後に続く議論に接ぎ木した「方法」から生じている。以下にまず、それがどのような「方法」であったかを見てみよう。

## 2 接ぎ木の「方法」

デカルトは『方法序説』第二部で、社会改革に関する自らの見解を表明している。彼はまず、建築から都市設計、法律へと類推を進め、一人の建築家の手に成る建物、

一人の技術者の設計した都市、一人の立法者の作った法律のほうが、多数の人々が関わり、修復を重ねたものよりも優れている場合が多いと指摘する。続いて彼は、学問、教育にあっても事情は同様であるとし、一人の良識ある人間による推論のほうが書物から得られる知識よりも真理に近く、また、もしわたしたちが生まれたときからすぐに理性を働かせ、理性のみによって導かれていたならば、さまざまな欲望 (*appétits*) や教師に導かれるよりも正しい判断ができただろうと言う。読者はこのデカルトの議論から、その結論として、それゆえ学問も国家も理性にしたがって建て直されるべきだ、という基本的見解が導き出されることを期待するだろう。

だが彼はそれを明言せず、直ぐさま論調を弱めてしまう。すなわち、上の議論に続けてデカルトは、古い建物を取り壊して新しく建て直す場合を取り上げはするものの、一つの都市全体を改造するためにその都市の建物を全部取り壊すといった例は見ないが、個人が改築のために自分の家を取り壊すのはよく見られることだと指摘する。そして国家、学問へと類推を進めて、「国家をその基礎から変えたり、打倒して建て直したり、といった仕方では国家を改革する企画や、学問の体系やそれを教えるために学校のなかに確立された秩序を建て直す企画を、一個人で行うのは不当なことだ」<sup>(3)</sup>と戒め、だから自分の場合も、「私の企画は、私自身の考えの建て直しを試み、私だけに属する基礎の上に建設するというより先には決して広げられなかった」<sup>(4)</sup>と強調する。

議論をトーン・ダウンさせたことについてデカルトは、社会組織の抜本的な改革に着手しても、「もめ事を引き起こしたがる、落ち着きのない連中 (*humeurs*)」<sup>(5)</sup>のせいだ、結局は単なる体制崩壊をもたらすだけに終わってしまうだろうから、という説明を与えている。そのような連中がいるかぎり、「公的機関がもつ不完全性は、大抵の場合、その変革よりも耐えやすい」<sup>(6)</sup>と彼は言う。そういうわけでデカルトの見解は、「山々の間を縫う道が人々の行き来につれて少しづつ平らで便利になり、真っすぐに行こうとして急斜面を上り下りするよりも、その道を行ったほうがずっとよくなる」<sup>(7)</sup>のと同じように、社会改革も慣用 (*l'usage*) による矯正という迂回路をたどって進

められるのが望ましい、という結論に落ち着く。なお、そのような改革は各人各様の自己改革を通して達成されるほかないとデカルトは考えており、彼が『方法序説』を書いた目的も、「各人の理性を正しく導くために各人が従わなければならない方法を教えることではなく、単に私の理性を正しく導くために私がどんなふう努力したかを読者に供することにある」<sup>(8)</sup>と彼は言う。デカルトの結論は要するに、各人が自分の理性を正しく導くことができるよう自己改革に努めて、もはや「もめ事を引き起こしたがる、落ち着きのない連中」ではなくなった暁に、おのずから理性に従った国家の建て直しが成就されるだろう、というものである。

この議論から何が読み取れるだろうか。まず気づかれるのは、各人がみずからの理性を正しく導くならば結果として全員一致の状態が実現するはずだという確信に基づく議論の組み立てが、カントの『人倫の形而上学の基礎づけ』における「目的の国」をめぐる議論の場合とよく似ているということだろう。ただしデカルトにあっては理性の実力への信頼がカントよりもはるかに厚いことはいままでもない。理性の限界を検証したカントにあては、「自然の国」と「目的の国」との一致・調和は当てにならず、したがって「目的の国」は「単に可能であるにすぎない」<sup>(9)</sup>と考えられるのに対して、デカルトにあては、自然の秩序を認識しうる理性は同時にまた情念 (*passions de l'âme*) を自由に制御しうる理性でもある。それゆえ自然諸科学の進歩と浸透はおのずから社会改革における各人の見解の一致へと導くと予想され、『方法序説』の冒頭の命題が真であるならば、国家の建て直しは十分に実現可能だということになる。

けれどもデカルトの見通しが楽観的であるのは、その形式の上でのことでしかない。たとえ万人が公平に理性を配分されているということをも認めたとしても、万人が理性を正しく導くことができるようになる日を待つというのは、あたかも百年河清を俟つかのような気の長い話である。誰よりもデカルト自身がそれをよく承知していたことは、彼のオランダへの隠棲が雄弁に物語っている。社会改革はデカルトが遠い未来に託した夢でしかなく、現実の彼は「ただひとり闇の中を歩く人間」<sup>(10)</sup>のように

生きるほかなかった。しかしそれは逆に言えば、そのような夢なしにはデカルトは闇の中を一人で進むことができなかつたということでもある。そう考えると、『方法序説』の冒頭の命題は、カントにおける実践理性の要請に限りなく近づく。いいかえれば、冒頭の命題に事実という地位を与えることは、デカルトの哲学にとっての「賭け」だということになる。

けれどもここで、上に見た『方法序説』第二部の議論には一種の論理上のトリックが含まれているということ指摘しなければならない。デカルトはそこで、建築から国家、学問へとアナロジーを広げるという仕方で議論を進めることによって、国家の体制も学問の体系も同じメンバーによって構築されるかのような錯覚へと読者を導いているのである。この錯覚を第四部以下の議論と結びつけるならば、さらに、理性的認識を通して自然界という共通の「客観的現実」を分かちもつことが人間の社会性の基礎であるかのような錯覚へと読者は導かれる。このとき、『方法序説』の冒頭の命題の主語と述語とを逆転させた、理性の平等な配分にあずかっている者が人間である、という命題が成立する。この命題が与えられるならば、冒頭の命題はトートロジーとなり、自明の真理であるということになる。こうして「人間を哲学者にする」(ルソー)というトリックによって、冒頭の命題は「明証的真理」へと格上げされてしまう。ただし先に述べたように、わたしたちはそれをデカルトの仕業だと言い切ってしまうわけには行かない。デカルト自身は直接には何も言っていない。「人間を哲学者に」してしまうのも、冒頭の命題を「明証的真理」に格上げしてしまうのも、第二部で用いられたアナロジーを勝手に拡大適用することによって、読者がしてしまうことである。

だが、学問と国家のアナロジーから導き出されるのは、それだけではない。デカルトは第六部において学問の体系に関して、互いに離れた環境に置かれた自然研究者たちが各自の場所で各自のテーマに専念することを通して諸科学の体系的総合という共同の事業を推進する、という美しいイメージを提出する<sup>(11)</sup>。この自立的な研究者たちの共同事業というイメージは、学問の体系から国家の体制へと類推が進められるとともに、一つの理想的社会

のイメージへと横滑りする。それは、平等な主権者たちから成る社会、つまり市民社会にほかならない。こうして錯覚によって導かれるイメージの横滑りを通して、市民社会の理想的モデルが出現する。しかしこのイメージもまたデカルトが直接提示したのではなく、第二部のアナロジーをいつまでも引きずっている読者の脳裏に浮かぶ幻想でしかないことはいうまでもない。

要約しよう。デカルトは冒頭の命題を社会改革に関する楽観的な見通しときわめて温和な提案とに結びつける。だが、それは明らかに深い断念に裏打ちされた発言でしかない。彼が直接的に示すのはそれだけである。ところがその一方で、彼が示唆した学問の体系と国家の体制とのアナロジーにしたがって、その「空白の項」を埋めてゆくと、冒頭の命題は明証的真理に昇格し、市民社会の理想的モデルが出現する。そこで読者はいきおい、この「空白部」を「読んで」しまうことになるが、それがデカルトの意図的にこしらえた空白部であるのか、それともデカルトにあっては抑圧された表象(父の死=王位の廃絶、あるいはパスカルの指摘するように神の死)の占める場所であるのかは分からない。『方法序説』の冒頭の命題が後に続く議論に接ぎ木されるのは、以上のような「方法」によってである。

### 3 『方法序説』の「狙い」

では、このような「方法」から生み出される『方法序説』の「狙い」とは何だろうか。それは単に読者に暗黙のメッセージを伝えるといったことだけではない。伝えられるべきメッセージの内容はアナロジーによって漠然と指し示されているだけである。しかも、そのアナロジーに沿って読むことが著者の意図に即したことなのかどうかとも分からない。ということはつまり、『方法序説』のメッセージをそこに存在させているのは、示唆されたアナロジーを勝手に推し進めて想像上の空白部を見だし、その空白部を読んでしまう読者自身だということである。すなわち読者は、自分でメッセージを作成し、送付していながら、そのことに気づかず、自分のことを単なる受け取り手だと思い込んでいるのである。『方法序説』のひ

とまずの「狙い」は、このような読み方へと読者を引き込むこと、つまり、読者自身がわれ知らず作り出すテクストと、こっそり入れ替わってしまうことにある。だが、それだけではない。そのような入れ替わりを通して、デカルトにとっては「賭け」でしかなかったものを、読者にとって疑問の余地のない「事実」へと移し替えること——本当の「狙い」はここにある。

説明しよう。読者が受け取るメッセージは、なるほどアナロジーが指し示すところに現れるものではあるが、アナロジーそれ自体はメッセージが入るべき空白部を提示するだけである。だから読者がまず出会うのは、「統合された学問の体系という理想的イメージと一対一に対応する理想的な社会体制のイメージによって空白部を埋めよ」といった指示である。それは同時にまた、「断念され、抑圧されたデカルトの欲望にしたがって、つまりデカルトが書きたくても書けなかった内容によって、空白部を埋めよ」という指示でもある。この指示にしたがって、デカルトの理想としたであろうイメージを空白部に投入することによって、はじめて読者が受け取るべきメッセージは成立する。しかし「デカルトの理想としたであろうイメージ」は、読者自身の理想とするイメージを用いて復元するしかない。そのため読者は、空白部を埋めるという手続きを踏むことによって、デカルトが抱いたと想定されるイメージと読者自身が抱くイメージとが一つに融合したイメージ（理想的な学問の体系と社会体制、およびそれらの共通の担い手としてのコギト）が映る、一種の魔法の鏡を覗きこまされることになる。このとき『方法序説』は、この鏡に映るイメージへとナルシシズム的に同一化するようにと、そして、断念され、抑圧されたデカルトの欲望へと同一化するようにと、読者を誘惑する。そして読者がこの誘惑に屈して「公平に理性を配分された、平等な主権者」という同胞のイメージを自分の姿として取り入れるならば、ここに一つの新しい自我が誕生することになる。そして、この自我にとっては、学問と国家とのアナロジーは世界の構成原理であり、このアナロジーが論理的に要請する「万人が理性の平等な配分にあずかっている」という想定は、いまや「わたしがわたしである」ために必須の前提条件をなす「事

実」だということになる。以上のような仕方では、読者を新しい自我へと誘い込み、この自我にとって冒頭の命題が出发点に置かれた「事実」となるようにすること、これこそが『方法序説』の本当の「狙い」である。

## 4 市民的コギトのパラドクス<sup>(12)</sup>

周知のとおり、歴史は『方法序説』の狙いどおりに進んだ。もっとも、『方法序説』自身がどれほどの役割をそこで演じたのかは定かではない。当の『方法序説』の「狙い」もまた、大きな時代思潮の中で、その単なる一つの波として生み出されたものにすぎないのである。それよりも興味深いのは、冒頭の命題を「事実」に転化させるのはどのような精神的メカニズムであるのかということ、『方法序説』の「狙い」が明らかにしているということである。すなわち、それを「事実」として見いだす自我は、ただ単にデカルトが頭在的に述べているような理性的精神としてのコギトであるというだけではない。いや、むしろ、それはデカルトの言うような理性的精神としてのコギトではない、と言い切ったほうがよい。というのもそれは、理性的精神としてのコギトへの同一化を通して成立する自我だからである。すなわち、この自我が成り立つためには、その理想的なモデルとなるイメージが提示されなければならない。そこに自分の姿を認めることによって、わたしはわたしになることができるのである。だが「わたしがわたしである」ために、そのようなイメージを必要とするのは、もともとわたしがそのイメージではなかったからである。そこには隔りがある。この隔りの「解消」の上に自我は成り立っている。ところが隔りを「解消」する作業には、隔りを際立たせる諸要素をもみ消し、さらに、もみ消し工作の痕跡をもみ消すという手続きが含まれている。この手続きを経て、はじめてわたしは、理想的なイメージを鏡に映った自らの姿として「発見」する。いいかえれば、イメージとわたしとの同一性を、初めからあった「事実」として「確認」する。「万人が理性の平等な配分にあずかっている」という「事実」を必要とし、「事実」として成立させるのは、このような自我、すなわちナルシシズム的な

同一化を通して成立する自我である。

ナルシズム的な同一化を通して成立する自我は、みずからの理想的なイメージをおびやかす諸要素を絶えず排除することによって辛うじて支えられる、不安定な存在でしかない。なによりも、理想的なイメージからの隔たりが明らかにされるといことは、この自我にとって致命的なスキャンダルである。そのような自我の上には、今度はこの「事実」の事実性を守ることが、重い課題としてのしかかってくる。平等性という契機が強調されなければならないのは、ここにおいてである。すなわち、自然科学者たちの「共同」事業の場合には、各人が自立していることが結果として平等性を実現していたのに対して、「平等な主権者」たちの場合には、逆に平等性の確認が各人の存立の前提条件となる。この課題の重圧は「平等な主権者」をしばしば皮肉なパラドクスへと導く。「平等な主権者」の一員であるわたしは「万人が理性の平等な配分にあずかっている」という「事実」を脅かす例外者を、たとえば「狂人」を、視野の外に追いやらなければならない。また、わたしと同胞たちとを相互に結びつける友愛 (fraternité) という絆は、本質的に対象＝同胞を通しての自分自身への愛であり、疑似同性愛的であるため、この絆によらない関係、たとえば異性との関係、子供との関係、死者との関係などは、強引にこの絆に引き寄せて解釈できないとすれば、この絆を脅かすものとして視野の外へ追いやらなければならない。こうして、わたしが「平等な主権者」の一員であるという「事実」を守るために、わたしは「狂人」や「女性」を「平等な主権者」から控除しなければならなくなる。そしてそれは同時に、わたし自身に属する「狂人」や「女性」的なものの控除でもある。「わたしがわたしである」ために、わたしはわたし自身の一部を切り捨て、わたしの与り知らぬものにしてしまうのである。ナルシズム的な同一化を通して成立した自我にとって、これは逃れられないパラドクスである。このパラドクスを前にして、ただ単に平等思想の不徹底を指摘するだけでは、思想的怠慢のそしりを免れないだろう。

さて、『方法序説』の「狙い」は、デカルトにその意図があったかどうかにかかわらず、ナルシズム的同一化

を通して新しい自我を「生み出す」ことにあった。次の時代の啓蒙思想家たちは、ナルシズム的に結びついた自我たちから成る共同体を基本的モデルとして社会理論を立てている。その意味において、デカルトが新しい父親 (=近代哲学の「父」) と見なされたのは仕方のないことだった。しかしながら『方法序説』には、それが持つ「生み出す」という「狙い」のゆえに、かえってその「狙い」に反して、父と子とは別の人間であるということを実際立たせているという側面がある。すなわち、孤独の淵に沈むことによって見いだされる Cogito と、他者という鏡を必要とする自我とでは、そもそも成り立ちが違うということを、『方法序説』はあらかじめ白状しているも同然である。この差異が明確化され、自我が「誤認 (méconnaissance)」の座であることが明らかにされるためには、フロイトを待たなければならないにしても、その点でデカルトには抗弁の余地があるかもしれない。

## 5 フロイトによる出発点の変更

デカルトが「理性」から出発するのに対して、フロイトは「欲動 (Trieb)」から出発する。すなわち、幼児期の多方向的で倒錯的な諸欲動こそが、フロイトにとっては「この世でもっとも公平に配分されているもの」である。それらの欲動は、それらが遭遇する偶然的な諸要因の違いにしたがって、その後の運命 (Schicksal) を分かたれる。その結果として、幼児は長ずるに及んで男性となったり、女性となったり、神経症者となったり、倒錯者となったりする。つまり、人間たちは、どの方向に進む可能性も与えられているという意味において出発点を同じくするが、その後どの方向に進むかは各人各様である、というのがフロイトの考えである。そこには特権的な唯一の方向性が認められるわけではない。この考えは、各人がみずからの理性を正しく導くように改めれば、共通の「良い方向 (le bon sens)」へと向き直る、というデカルトの考えと対照的である。

フロイトの考えがデカルトの考えと対照的であるわけは、それぞれの発想の背景にどのような具体的な人間像が控えているかを考えて見れば、よくわかる。すなわち

デカルトが近世の自然科学者をモデルとして人間を捉えているのに対して、フロイトは臨床経験の中で出会った患者たちを基本的なモデルとして人間を捉えている。フロイトのモデルとなっている人々の中には、たとえばドラ（女性）がおり、ハンス（子供）がおり、シュレーパー（精神病者）がいるだろう。それらの人々は、先ほど示した「平等な主権者」のパラドクスにおいて、「万人を平等な主権者と見なすために」そこから控除される人々である。つまり、デカルトの側からは明るく照らし出された未来像として見えていた近代という時代の、陰になった裏側の部分をフロイトは見つめているのである。

それゆえまた、フロイトの思想はそれを後継していると自称するアメリカの自我心理学の考えと混同されてはならない。自我心理学では患者に対して、分析家の自我を取り入れて現実への適応性を高めるようにという促しがなされる。そこには、「客観的現実」は専ら分析家によって把握されており、患者はそれを分析家から学び取らなければならない、という考えが見られる。ところがフロイトは逆に、まさにそのようにして「正常」者に独占された「現実」の中にこそ問題の根があると見ているのである。そのような「現実」とは、前節で見たように、ナルシシズム的な自我を核としてその周囲に想像的に構築された「事実」でしかない。

けれども、ことはそれほど簡単ではない。歴史は『方法序説』の「狙い」どおりに進み、問題の「事実」はずでに歴とした社会的現実になっている。それが否応無くわたしたちに適応を迫るのは、貨幣が価値をもつという「事実」が否応無くその事実としての効力をわたしたちの上に及ぼすのと同様である。そのような社会的現実を前にして、ただ単にそれが人々に共有された「思い込み」に支えられていると指摘するだけでは、何を言ったことにもならない。それはちょうど、芸術的価値であれ、道徳的価値であれ、およそ価値という概念それ自体が貨幣の不断の通流を前提として成立したことに気づかないで、紙幣は紙切れにすぎないと指摘しても、何の意味もないのと同様である。つまり、社会的現実がその中で組織される境位 (elementum) としてナルシシズム的な自我が機能していることに気づかず、近代社会を自立的な諸個

人の単なる総和と見なしてしまうならば、人々に共有された「思い込み」に抗う者の方が、かえってドン＝キホーテになってしまうのである。

このような状況に直面してフロイトが選んだのは、倒錯的なものが近代市民社会の「現実」としての効力を発揮するに至った経緯を、心的エネルギーの原初的なあり方から出発して辿りなおす、という試みだった。それは、いわば諸欲動から出発する「超越論的演繹」である。ただし、そこで証明されるのは、倒錯的なものが一つの文化の中で客観的妥当性を認められるに至る「からくり」であって、その客観的妥当性の「正当な根拠」ではない。そのような「演繹」的再構成を通して、社会的現実が抱えもつ構造上の問題をその根本から解明するとともに、その固く閉じられた殻をこじ開けて、欲動の理論を単なる神話的仮説という無権利状態から救い出すこと——フロイト自身がそう明言しているわけではないけれども、『ある幻想の未来』、『文化の居心地悪さ』、『人間モーセと一神教』などの彼の晩年の文化論はその試みであると言ってよいだろう。

## 6 フロイトの文化論への疑問

しかしフロイトは、この文化論の大まかな見取り図を示したにすぎない。彼は自分ひとりでそれを完成させることができるとは思っていなかった。フロイトの企ての成否は、欲動が文化を生み出す原動力に転化する仕組みを説明する「昇華 (Sublimierung)」という概念の有効性にかかっているのだが、彼はこの概念を十分に練りあげずに、仕上げを後世に託している。その意味で彼の文化論は、上に見た『方法序説』におけるデカルトの「賭け」を彷彿させる。つまり昇華に事実という地位を与えることは、フロイトの理論上の「賭け」だったということになる。だがフロイトの場合には、わたしたちは次のような疑問を禁じ得ない。すなわち、彼は昇華という概念を操作的に用いることによって、いわば毒をもって毒を制するという仕方で、近代社会の「現実」を相対化しているだけではないか、という疑問がそれである。

説明しよう。フロイトは今世紀初頭に昇華という語を

精神分析へと導入した。彼はこの語に、幼児期の倒錯的な諸欲動が非性的な目標へと向け変えられ、芸術的表現や科学的探求などの文化的業績の原動力へと転化されること、という意味を与えた。しかし、それはごく少数の人間にしか見いだされないことだと考えられた。そのため当初の昇華概念は、芸術的天才などの個別的事例に適用される、いわば病跡学的な概念にとどまっていた。ところがフロイトの晩年の文化論にあつては、昇華の概念は、力動論的欲動理論と「形而上学的思弁」とを繋ぐ蝶番の役割を担われることになる。そこでは昇華の概念は、神話、科学、芸術など、およそ文化的営為一般を根本的に規定する備給様態を意味する概念へと拡張される。つまりフロイトは諸文化のあり方を昇華の歴史的累積として捉え直すのである。

この拡張された昇華概念の使用に際してフロイトは、昇華の概念はまだ十分に練り上げられていないと断つておくのが常であった。だが、あたかも昇華のメカニズムが完全に解明された暁には、力動論的システムに基づいて「科学」的に文化の形成を説明することができるかと確約するようなこのエクスキューズは、神話の常套手段である。実際、そこには次のようなトリックが含まれている。すなわち、精神分析理論も一つの文化的営為の達成である以上、この理論は、この理論自身を昇華の産物と見なされなければならない。つまり、神話、芸術、科学も昇華の産物なら、それらを昇華の産物として位置づける精神分析理論も昇華の産物だということになる。精神分析の優位はただ、根源的かつ包括的に文化の成り立ちを説明できるという点にのみ存する。にもかかわらず、その説明の具体的な内容はおろか、昇華の概念それ自体すらも、その完成は「将来」に委ねられていると言われるのである。この論法を用いるならば、もっともらしい実例が一つあれば、何を出発点に置いて同じように、将来の理論的精密化によって一切が解明されるだろうと主張することができる。

それゆえ、個別的事例において昇華という心的過程が実際に存在するという点に関しては、フロイトの確信は揺るぎないものだったと思われるけれども、文化論が十分な説得力を持つ学説として完成される可能性に関し

ては、彼は懐疑的だったのではないだろうか。プラトンが『饗宴』において、エロスがフィロソフィアへと上昇する過程を一種の神話としてソクラテスに語らせているように、フロイトもまた、昇華は神話としてしか語りえないと考えていたのではないだろうか。だが、そうだとすればフロイトの文化論は、たとえ社会的現実の幻想性を認めさせることができたとしても、当のフロイトの議論の信憑性まで、その道連れにしてしまう。すなわち、「現実」一般が幻想どうしの中で演じられる権力闘争の産物へと還元される結果、欲動理論それ自身までも、支配的な幻想に取って代わろうとする今一つの幻想にすぎないものと見なされてしまうのである。

## 7 ラカンの現実界

しかしフロイトの文化論・昇華理論が抱える問題の根は、意外に単純なところに見いだされる。問題は外的現実と心的現実という二元論への彼の固執から生じている。心的現実という概念は、神経症者が客観的事実と合致しない独自の「現実」を生きていることの発見を契機として導入された。この概念の導入とともに、この領域の「科学」として、精神分析理論は出発する。だがこの出発の時点で、すでに最初に立てた二元論は危機に瀕している。すなわち、神経症者だけでなく万人がそれぞれ固有の主観的・心的現実を生きていると言うのなら、その外部に客観的な現実を立てる権限を精神分析はどこから得ているのか、という問題が当初から胚胎されているのである。

昇華の理論はこの問題を顕在化させたにすぎない。すなわち、外的現実と心的現実の二元論は、外的現実の側での自然界と社会的現実、心的現実の側での一次過程(幻覚への備給)と二次過程(外界への適応)という二元性へと、それぞれ反省的に分化する。このとき社会的現実の幻想的本質(および二次過程の社会的本質)が明るみに出され、この二元論を克服するというヘーゲル的な課題が浮かび上がってくる。無自覚的にはあれ、昇華理論はこの課題への取り組みとして登場する。すなわち、一次過程から出発して文化形成のメカニズムを説明することを眼目とする昇華理論は、内と外とを分かち敷居を

またぎ越す論理を、不可避免的にどこかで含み込むことになる。当初の素朴な二元論を「止揚」するという課題が、ここに至って表面化するのである。

それは、フロイトの文化論の根本動機とも結びついた課題だったはずである。にもかかわらず彼は、自然科学に特権を与え、精神分析も将来はそれに匹敵する厳密性を得るだろうと主張することによって、この課題を回避する。ここには、一方でコギトの根源性を否定しておきながら、他方でその相対者である「数学の言葉で書かれた」（ガリレイ）自然界の客観的現実性は認めるという、変則的な態度が見られる。もしかしたらフロイトは、無意識の領野に彼が見いだした秩序と自然界に科学が見いだした秩序との類似性に着目し、両者の通約可能性の内に究極的な現実に至る道が見いだされることを期待していたのかもしれない。だが、そうだとすれば彼は見込み違いをしていたことになる。ラカンはそれらの秩序を現実そのものが持つ秩序とは見なさず、象徴的なものの秩序・次元に属するものと見なしている。

ラカンはフロイトが回避した課題を引き受ける。ただしヘーゲル的な方法によってではない。原初的な状況から出発して現存する事実を再構成するという方法は、不可避免的に、目的論的な「物語」へと理論を変質させてしまうからである。むしろラカンは、現存する「事実」の内には決して統合されない次元、日常的な現実の内に不意に露呈する亀裂や空虚によってのみ指示される次元を、現実界（le réel）と呼ぶ。現実界は、言葉を語る主体として形成される以前にわたしたちが生きていた世界だと考えられるかぎりで、フロイトが出发点に立てた、倒錯的な諸欲動のうごめく世界と対応していると言えないこともない。けれども「倒錯的な諸欲動のうごめく世界」は、すでに言語の秩序の下に参入した後から、想像的に再構成された神話的表象でしかない。ラカンの現実界はそれ自体としては表象不可能である。わたしたちは現実界を、あたかもエマオに復活したイエスのように、それと「出会いそこねる」という仕方では、つまり、後からそれと気づくという仕方では、察知できない。

一方、日常的な意味での現実（現実性réalité）は想像界（l'imaginaire）という次元に属するとされる。すでに

見たように、日常的な現実性は、自我という想像的なものの相対者として構築された世界であるかぎりにおいて、本質的に想像的なものである。それにもかかわらず日常的な現実性が否定しがたい堅固さを持つのは、言語の秩序に代表される、諸シニフィアンの対立構造として構築された象徴界（le symbolique）の客観性によって裏打ちされているからである。（したがって昇華の問題の中心には、どのようにして象徴的な秩序が創設されるのかという問題が含まれている。フロイトは、例えば原父殺害の神話などを通して、そのメカニズムに迫っている。だが、この問題の検討は次の機会に譲り、以下ではひとまず、ラカンが現実概念の有効性をどのように救い上げたかを確認することとどめる。）

こうしてラカンにあっては、フロイトにおける外的現実と心的現実との二元論は、現実界、想像界、象徴界という三つの次元の間の関係へと置き換えられる。これら三つの次元は、三つ巴に絡み合って「ボロメオの結び目」のようなトポロジー的構造を形成していると言われる。その構造を、わたしたちの日常生活に即して「物語」的に説明すれば、次のようになる。すなわち、わたしたちが言語的秩序の下に参入するとともに、現実界は諸シニフィアンの対立から成る世界（象徴界）へと変換される。そしてそれとともに、象徴界の秩序に準拠しつつ、自我を中心として組織された具体的な表象の世界（想像界）が、日常的な意味での現実性を形づくる。その結果、現実界はいわばヴェールに覆われ、わたしたちから隔てられる。しかし、わたしたちは諸シニフィアンの対立構造の中に決して完全には組み込まれず、したがってまた、自我のイメージによっては決して完全には汲み尽くされない。そこにはつねに残余がある。この残余には、「わたしがわたしである」ために切り捨て、わたしの与り知らぬものにした一切のものが含まれている。この残余は象徴化不可能なもの、つまり、それと「知る」ことのできないものだが、象徴界の中に一種の空虚を持ち込むという仕方では出現する。そしてこの空虚をめぐる、人生の苦労が始まる。三つの次元は概ね以上のように絡み合って、わたしたちの日常生活の舞台を形成している。

ところで、ラカンは象徴界に出現する空虚を、1960年



のセミナーで「もの (das Ding, la Chose)」と呼んでいる<sup>(13)</sup>。「もの」という言い方からも分かるように、ここでは物自体 (Ding an sich) をめぐるカントの議論との類似性が意識されている。ただし「もの」は、物自体 (現実界に対応) というよりも、むしろ超越論的対象 (transzendentaler Gegenstand) に近い。超越論的対象は、いわば対象の列に並べという無理難題を押し付けられた物自体が不承不承、悟性の前に差し出した空虚だといえるだろう。同じようにラカンは「もの」に対して、「シニフィアンによって被害を蒙った、原初的現実に関するもの」<sup>(14)</sup>という定義を与えている。「もの」は、一方から見れば、象徴界に空虚として出現した現実界に属するものであるが、他方から見れば、現実界へと通じる象徴界の裂け目である。だが、わたしたちがこの裂け目から現実界を覗き見ようとする、すかさず想像界がわたしたちの視野をさえぎりにやって来る (昇華はこのメカニズムに従う)。つまり、現実界、想像界、象徴界という三つの領域が重なり合うポロメオの結び目の中心に「もの」は位置するのである。

## 8 ラカンの昇華理論

「もの」は欲動の「場」として機能する、とラカンは言う。それは次のような意味においてである。すなわち、シニフィアンの一撃によって現実界の何かが損なわれた結果、象徴界に空虚としての「もの」が出現する。それを契機に、原初的現実への回帰を目指す運動として諸欲動が動き出す (したがってフロイトとは異なり、原初的現実とは諸欲動の発動「以前」に位置づけられる)。このとき諸欲動は、かつて「もの」の位置にあったはずの何物かを回復しようとする運動という形をとる。つまり「もの」は、いわばブラックホールのように欲動を引き寄せる重力「場」として機能するのである。

この考えにしたがえば、欲動とは、「シニフィアンの秩序の中に入ることでできないわたしたち自身的一部分」を、「シニフィアンの秩序の中に入ることによってわたしたちが失った何物か」と見なし、それを取り戻そうとする運動であるということになる。だから欲動は、日常的

な意味でのわたしたちの欲望の原動力として、シニフィアンの秩序の中にある諸対象へとわたしたちを差し向けもする。だが、シニフィアンの秩序の中に入ったために失われたものを、この秩序の中に追求しても、一つの対象から次の対象へと際限なく渡り歩く、空しい繰り返しの演じるしかない。そこで欲動は、機会を捉えると、シニフィアンの秩序の外へと、したがって自我の周囲に構築された調和のとれた世界の外へと、わたしたちを突き動かす。つまり欲動とは、その本性上、死の欲動 (Todes-triebe) なのである。

ラカンにあっては、原初的現実ないし「死」という目標へと欲動が直進することを防ぎ、この目標の周囲を回るように欲動を軌道修正することが、昇華の機能だと考えられている。ただし彼は、「欲動の」昇華 (欲動エネルギーの向け換え) というフロイトの文脈を離れて、むしろ「対象の」昇華という文脈で、昇華という語を使用する。この用語法の切替によって、問題の焦点は欲動のあり方から欲動の対象のあり方へと移動する。すなわち、昇華が欲動の直進を防ぐのは、「防護壁」の役割を果たす「対象」を設置することによってである。だが、どのようにしてシニフィアンの秩序の中にある諸対象に、欲動の軌道を逸らすだけの魅力・引力を帯びさせることができるのか。この問いが昇華の問題の中心に据えられるのである。そして、それに対するラカンの答は、「もの」の空虚を塞ぐような仕方に対象の表象を形成することによって、というものである。このとき対象は、それ自体としては空虚でしかない「もの」を、あたかも対象がその内奥に隠し持つ何か「ある」ものであるかのように仄めかし、わたしたちを対象へと引き寄せるといふ機能を果たすのである。

このような観点からラカンは、昇華とは「対象を『もの』の尊厳へと高めること」<sup>(15)</sup>であるという定義を与えている。また彼は逆の側面から、昇華とは「『もの』の領野を想像的生成物を用いて植民地化すること」<sup>(16)</sup>であるとも言っている。たとえば芸術がこの意味における昇華として規定されるということは、比較的分かりやすいだろう。芸術家はシニフィアンの秩序の内部にある諸対象を「素材」にして、「もの」に感性的な姿を与えようとする

る。その結果、出来上がってくる作品は、わたしたちに「もの」をかいま見せる窓として機能するとともに、わたしたちを「もの」から隔てる壁としても機能する。またカントの議論との類似性に引き寄せて言えば、超越論的对象の位置に「ある」と想定されるものを巡って構築された17、8世紀のさまざまな独断的形而上学は、昇華の実例だと言えるだろう。そしてまた、上で論じた『方法序説』をめぐる議論を思い出してほしい。デカルトの設けたアナロジーが指し示す空白部を埋める作業は、まさにこのような意味での昇華にはかならない。それゆえこの観点に立てば、現実という概念を無効化することなしに、市民社会や国家の理念の形成を昇華として位置づけることができる。すなわちそれらもまた、「想像的生成物」による「もの」の植民地化として形成されたのである。現実界という概念を導入し、「もの」というそこへの通路との関係の内に昇華を位置づけることで、ラカンは、倒錯的な幻想が「現実」に昇格するメカニズムの最も基礎的な部分を明らかにしたのである。

## むすびにかえて

社会的現実が「もの」の空虚を埋めるようにして形成されているということは、一つの社会がどのような仕方で「死」を掩蔽し、管理しているかということが、その社会のあり方を根本的に規定している、ということの意味してもいる。『方法序説』の「狙い」は、そのこともしっかりと押さえていた。すなわち、デカルトが「魂の不死」と引き換えに、この世に舞い戻って来る権利を死者たちから剝奪したことは、単に自然界からだけでなく、人間社会からも死者たちを締め出すという結果を招いた。後続する啓蒙主義の社会思想家たちの視野には、もはや構成員の世代交替を通して同一性を保つシステムとしての社会と、このシステムの項としての「生きた個人」とだけしか、入ってこない。

このような思想が地ならしをした敷地の上に近代市民社会が建てられたため、それ以降、死者たちは地下生活を強いられることになった。だが19世紀も半ばを過ぎると、死者たちは反乱を起こしはじめる。彼らは神経症の

症状というゲリラ戦術を用いてデカルトが定めた境界線を侵犯し、この世に出没した。フロイトは確かにそこに死者たちの抗議の声を聞き取った。だがそのときには既に、彼らの復権に尽力してもナショナリストたちの餌食にされてしまうという状況が迫っていた。この状況に圧迫されて、結局フロイトは「あとずさり」を余儀なくされた。しかし、ラカンがフロイトの引き返したところから仕事を引き継いで、ようやく死者たちの声をわたしたちに届くようにした。それ以降わたしたちは、倫理的な問題の立て方を根本から変えるようにと要請する彼らの声を、決して見過ごしにすることはできないのである。

本研究実施にあたっては、平成7年度から平成9年度にわたる塚本学院教育研究補助費を受けました。

## 註

- (1) Descartes, R., *Discours de la méthode*, dans Oeuvres philosophiques et morales, Bibliothèque des Littres, 1948, p. 1.
- (2) *ibid.*
- (3) Descartes, *op. cit.* p.10
- (4) Descartes, *op. cit.* p. 11
- (5) *ibid.*
- (6) *ibid.*
- (7) *ibid.*
- (8) Descartes, *op. cit.* p.3
- (9) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *suhrkamp tauschenbuch wissenschaft* 56, 1974, S.73
- (10) Descartes, *op. cit.* p.12
- (11) Cf. Descartes, *op. cit.* p.46
- (12) Cf. Cahiers Confrontation 20 *Après le sujet qui vient*, Aubie, 1989. とりわけE. Balibar, M. Borch-Jacobsenの寄稿論文を参照のこと。邦訳『主体の後に誰が来るのか』現代企画室(1996)。
- (13) Cf. Lacan, J., *Le Séminaire Livre VII*, Seuil, 1986.
- (14) Lacan, *op. cit.* p.142
- (15) Lacan, *op. cit.* p.133
- (16) Lacan, *op. cit.* pp.118-119