

ラカンにおける倫理の問題¹

桑原 旅人

1. 善と美

本稿は、ラカンの講義録『精神分析の倫理』を註釈することによって彼の想定する「倫理」がどのような射程をもっていたのかを明らかにしようと試みるものである。そこで彼が最も明確に攻撃の対象としていたものが「財としての善」である。「善 (biens)」という言葉は、同時にフランス語において財という意味をもつ²。善の問題にとってもっとも本質的であるのは、それが財を意味するということであり、だからこそ財の分配を基礎にして善という概念が編まれたと言える。善〔財〕は「欲望」ではなく、際限のない「要求」の次元に存在するが、それを制御するために「法」が設立される。したがって、善が財であるということは、その領域が「権力の誕生」³であるということにつながる。つまり、財を支配する者が法としての善を制定することができるのだ。ラカンは、「自分の善〔財〕を好き勝手に私有することが必ず混乱をもたらす」⁴と述べているが、それは、「他者の善〔財〕を奪う権利をもつこと」⁵になるからである。我々の競争や戦いは、つねにこのような意味での「善〔財〕」の領有権を巡って行われると言えるだろう。しかし、「善〔財〕」の領有と私有化は人の欲望を真に満足させるものにはけっしてならない。なぜなら、「自らの善〔財〕を守るということは、自らの善〔財〕を享樂することを自らに禁ずることとまったく同じ」⁶だからである。善〔財〕を使用することは、その消費や摩耗に直結する。したがって、「善〔財〕」を手元に置いておく人間は、それに手出しすることができない。

では、どうすれば「善〔財〕」の先へ行けるのか、そしてその向こうには何があるのだろうか。ラカンは善〔財〕の彼岸を「美」に求める。彼は美が欲望と関係をなすものであると主張するが、そのつながりは両義的である。というの

も、それは享樂への障壁になると同時に、もっとも接近している存在でもあるからだ。まず、なによりも美は欲望を抑え込む力をもつことで、「欲望を威嚇し、禁止する」⁷。美と欲望との関係において第一義的に存在するのは欲望の「武装解除」⁸であり、美はその近づき難さによって欲望を遠ざける。ラカンによれば、このような美への近づきがたさの原因は、その周囲に苦痛のイメージがはり巡らされているからなのだが、その正体は、「マゾヒズム」である。美の顕現は人を配下にし、その命令は死の欲動を「善 [財]」の次元に貶め、それを飼いならす。

ラカンは、「分析がマゾヒズムと診断する領野すべてを貫く特性は、苦痛に善という性格を与えるものに由来する」⁹と述べているが、ここでの議論はおそらくフロイトの「マゾヒズムの経済論的問題」に依拠していると思われる。この論文においてフロイトは、マゾヒズムを「性源的マゾヒズム」・「女性的マゾヒズム」・「道徳的マゾヒズム」の三つに区分した。このなかでフロイトはとくに、「道徳的マゾヒズム」が重要であるとしている¹⁰。道徳的マゾヒズムにおいて際立つ特徴は、「それが性的と認められるものとの結びつきが緩いという点」¹¹にある。フロイトは次のように述べている。

他のすべてのマゾヒズムの苦悩には、それらの苦しみが愛する人によって加えられる、あるいは、その愛する人の命令に従って苦しみに耐えるという条件が伴う。道徳的マゾヒズムの場合には、この条件は捨てられる。苦悩そのものが重要なのである。それを科すのが愛する人なのか、あるいは誰でもいい他人なのかは全く問題ではない。それが非人格的な力あるいは境遇によって引き起こされたものでもよい¹²。

フロイトが言うように、人格をもつ対象としての愛する人は、道徳的マゾヒズムにおいても必要とされている。したがって、苦痛は対象から切り離されたとしても、苦痛それ自体の表象とイメージによって重要性をもつと言える。ただ、美はあくまで実体を捕捉することのできない想像的なものであるがゆえに、享樂そのものにはなりえず、欲望の障壁となる。しかし、ラカンは美が欲望にとって有益な側面も含意していると考えている。なぜなら、美は規範性からの

逸脱でもあるがゆえに、「善〔財〕」を打破し、享樂へと向かう力を同時に秘めているからである。それは美が「善〔財〕」という「陵辱への動じなさ」¹³を体现しているということの意味する。美は「善〔財〕」の経済論的な誘惑に屈することなく、欲望が標定する享樂そのものと完全に結合するところまではいかないとしても、「善〔財〕」を打ち砕くものとして有効な手段のひとつになりうる。

2. 「純粹欲望」としての死の本能

本節からはラカンによるソフォクレスの悲劇『アンティゴネー』の註釈を分析することによって彼における倫理の問題を考える。この戯曲を読解するに際して、ラカンはゲーテなど数多く先行研究に言及しているが、そのなかでもっとも影響を受けていると思われるのがヘーゲルによるものである。じつじつ、ラカンは、「共同体の名のもとに正しい法として提示される法との関係で引き裂かれる葛藤」¹⁴をアンティゴネーから我々が学ぶべきことであるとしているが、このような主張をヘーゲルは、『精神現象学』において明確に打ち出している。彼は、「人間の法 (das menschliche Gesetz)」と「神の法 (das göttliche Gesetz)」という区別を軸に『アンティゴネー』を論じた。以下ではまず、『精神現象学』におけるヘーゲルのその戯曲の読解を粗描する。

人間の精神が意識として表出する場合、それは不完全な表現であり、分裂したものであるとヘーゲルは考えていた。そのような意識の限界は、共同体秩序においても同様の分裂を引き起こし、「人間の法」と「神の法」という別離を創出する。人間の法とは、我々が従っている日常的なしきたりや慣習、国家によって制定された法制度などを指す。それは政府という間接的な手段を用いて地上を支配し、男性によって担われる。他方、神の法とは家庭という自然的な領域を統べるものであり、媒介物を何も通さない直接的かつ無意識的な力で地下の世界を支配し、女性によって担われる¹⁵。

このような区別のなかで神の領域に属する家族の法は、無力な死者を正しく弔う義務がある。なぜなら、死者は否定的なものの力によって他から自己を差異化する方法を奪われるがゆえに、外部の自然的な暴力に対して抗う術をもたないからである。したがって、兄の死体の陵辱に耐えられないアンティゴネー

は、「ペナーテース（家庭の守護神）」と云うものになる。そして、ヘーゲルは言う。

個人の上に立つ共同体権力を均衡のとれた位置にもどす正義は、また、不正を身に受ける個人の単純な精神でもある。この精神は不正を蒙る個人と彼岸の存在とに分裂することはなく、みづから地下の権力となり、復讐の神エリニユスとなって復讐を敢行する¹⁶。

人間の法としての共同体の規範が、神の法を犯した場合、それは個人による復讐というかたちで贖われなければならない。したがって、その行為は以下のように帰結する。

政府の布令はだれの目にもふれる公然たることばとなるが、神の法にしたがう意志は、地下の、内面に閉ざされたことばであって、個人の意志としてしかおもてにあらわれず、それが人間の法と矛盾する場合には、不法行為とならざるをえない¹⁷。

地下世界の直接的な神の法は、国家の法に鋭く対立するがゆえに、必然的な帰結として「不法行為（Frevel）」を犯すことにつながる。その結果、神の法に準ずるアンティゴネーの行為は、犯罪的な性質を帯びることになる。したがって、彼女は単なる無垢な被害者ではなく、加害者的な側面を所持していると言えるだろう。また、この役割を与えられた個人は、ひたすら一方の法だけを信じ、行動しなければならない。人間の法と神の法の対立に、たとえ偶然的にであれ巻き込まれた個人は徹頭徹尾、一面的な態度を取る必要がある。なぜなら、この相剋は最終的に共同体の自己意識の発展に資するものになるからである。

ヘーゲルにおいては両者どちらの立場であれ、最終的にそのような個人は弁証法的なかたちで無化され、共同体精神の深化へと統合されていく。ただ、ラカンは「人間の法」と「神の法」という二分法を継承しながらも、このようなヘーゲル的な和解（つまり弁証法的な統合）に対しては批判的な立場をとる¹⁸。いわばラカンは、「あれも、これも」というヘーゲルの弁証法を批判したキルケ

ゴールの「あれか、これか」という別離の論理に与しているとさえ言えるかもしれない¹⁹。

3. アンティゴネーの美

ラカンはアンティゴネーとクレオンを対比的に捉えることで分析を進めて行く。ポリュネイクスの埋葬を認めないクレオンは、「万人の善 (bien de tout)」²⁰を求める。しかし、ラカンは善の要求を「アマルティア (ἀμαρτία) [判断の誤り]」²¹とする。なぜなら、すべての善を叶えることは、「限界を越える法」²²であるからだ。善の完全な浸透は、法の限界を凌駕し、「過剰」を生み出す。完成された絶対的権力としてのこの善の追求は、クレオンに取り返しのつかない災厄をもたらすことになる。すべてのものを善の支配下に置こうとする者の没落をクレオンは代表している。

このように善に位置づけられるクレオンに対し、ラカンはアンティゴネーに美の「実例 (exemple)」²³を見る。では、彼はアンティゴネーのどの部分に美を見るのだろうか。原和之が指摘しているように²⁴、ラカンがまず注目するのは、ゲーテをはじめ多くの解釈者たちによって疑問符がつけられてきた彼女の脆弱さが露見する場面である。ラカンはこれまで否定的に解釈される傾向にあった勝ち気なアンティゴネーとその弱気な姿のこの分裂にこそ、美のイメージを見る。彼はここで再びサドにおける「犯罪」を取り上げる。なぜなら、ラカンはアンティゴネーの美をサドが称揚したような犠牲に捧げられた者の場に位置づけるからである。サドにおける「犯罪」からラカンが引き出そうとするものは、同じものの再生産の連続の切れ目を入れ、何かを無から創造しようと試みるひとつの無神論であった。ただ、そこにおいて重要であるのは、サディズムがすべてを無に帰すような限界にまでは辿り着かないということである。それは過剰であることの手前で停滞する。つまり、「苦痛は犠牲者を引き裂かれ、無化される点にまでには至らせない」²⁵のである。犠牲者は「苦痛の戯れ (jeu de la douleur)」²⁶に屈せず、それに耐えなければならない。なぜなら「苦痛の戯れ」と「美」とのあいだには、強固な結び付きが存在するからである²⁷。人が美しいと感じるものの背後には、必ずシニフィアンとしての「苦痛」の表現

が可視化されていなければならない。サドの幻想において、「対象がそこにいるのは苦痛を被る能力としてのみにすぎず、苦痛それ自身は限界のシニフィアンでしかない」²⁸。そこでの「美」の実例は、犠牲者の身体の外傷にあるわけではなく、限界を示すシニフィアンを明示することにある。

ここで、ラカンはサドから離れ、『アンティゴネー』の読解へとどる。彼はこの戯曲において最も有名であるように思える彼女の台詞、「私は憎しみを共にするのではなく、愛を共にするよう生まれついている。(五二三-五二四行)」²⁹に言及し、以下のような指摘をする。

アンティゴネー、彼女はヒロインです。神々の声をもつ者です。憎しみのためより愛のために生まれてきたと、ギリシア語から翻訳されています。要するに、本当に優しく魅力的な女の子であると言われていますが、それは人のよい著者たちの言う失敗に終わったこの種の註釈を信じるとすればです³⁰。

ラカンはアンティゴネーのこの台詞を真に受けてはいない。なぜなら、フロイトが「欲動と欲動運命」で強調しているように、「対象への関係として、憎しみは愛よりも古い」³¹がゆえに、憎しみに先行する愛など存在しないと言えるからである。それらはフロイト-ラカンの精神分析において、あくまで両価的であることから逃れることができない³²。アンティゴネーがそう主張するような「憎しみのためより愛のため生まれる」ことなど不可能である。ゆえに、彼女から見出される倫理は、けっして憎しみに対して優先されるべきものとしての愛ではない。くわえて、ラカンは以下のような指摘もしている。

アンティゴネーと彼女の妹との関係について、そして彼女がその死んだ兄に再会するであろうときに、彼岸で取りもどすものについて、「敵意(ἔχθρα, inimitié)」という言葉が発せられます。後に、「私は憎しみではなく、愛を分かちあうために生まれてきたのです」と言うことになる彼女は冒頭で、「敵意(ἔχθρα)」という言葉とともに姿を現すのです³³。

アンティゴネーを愛の存在としてのみ誉め称えるのは十全な解釈ではない、ラカンは愛に付随する憎しみと「敵意 (ἔχθρα, inimitié)」をけっして見落とさないうようにここで注意を促している。また、たとえばこの憎しみに対する積極的な評価の傍証として、ラカンがソフォクレスの別の悲劇『ピロクテテス』に言及している部分を挙げられるだろう。

祖国トロイアのために、ある島で戦ったピロクテテスは、負傷したにもかかわらず見棄てられ、置き去りにされる。そこで一〇年という長い年月にわたって憎しみに身を焼かれるが、ラカンは、「何がピロクテテスを英雄にするのだろう。それは彼が遮二無二自らの憎しみを、最後まで、つまり「救いの神」が終幕としてあらわれるまで諦めないからである」と述べ、彼のその態度を評価している。

このような憎しみへの肯定は、ラカンが『精神分析の倫理』の続きであるとし、「精神分析は倫理学である」³⁴とその冒頭で宣言して行った後期の代表的講義録『アンコール』においても継承されている。そこで彼は、「憎まなくなることとは、存在しなくなること (*moins il hait, moins il est*)」であり、「憎しみのない愛は存在しない」と明言した上で、この様態を「憎愛化 (hainamoration)」なる造語によって定式化している³⁵。この語は、「憎しみ (haine)」、「愛 (amour)」、「惚れ込み (énamoration)」を一語に圧縮したものである。この「憎愛化」と呼ばれる愛と憎しみの両価性は、フロイト-ラカンの精神分析において、ひとが存在することそのものであるがゆえに、維持されなければならない。だからこそ、「真の愛は、憎しみに行き着く (*la vraie amour débouche sur la haine*)」³⁶とまで言えるのである。

ラカンはこのような領域をより深化させるために『アンティゴネー』における「アーテー (ἄρτη)」という語に注目する。「アーテー」は、ギリシア語で狂気・愚行・悪行の帰結としての「破滅」を意味する。彼によれば、「この語は人間の生命では短い時間しか乗り越えることのできないリミットを指し示す」³⁷。それは生と死のあいだのぎりぎりの境界線である。そしてアンティゴネーは、この「〈アーテー (ἄρτη)〉の彼岸」³⁸を目指すのだが、この場に至るということは、「あらゆる望みの彼岸にあり、つまりもはや救われる望みはない」³⁹ということを意味する。アーテーすらも越えてその彼岸へと到達するアンティゴネーには、

生を送ることへの欲望すら存在しない。彼女は、もはや自分の生が生きるに値するだけのものであると考えることができない。ラカンはここにこそ彼女の美の輝きの極があると捉えていた。それは快不快にかかわる「感性的なもの」⁴⁰から切り離された「純粹欲望 (désir pur)」の顕現である。

アンティゴネーは純粹欲望、純然たる死の欲望 (désir de mort) そのものと呼びうるものの成就を限界にまで至らせます。彼女はこの欲望を具現化するのです⁴¹。

この純粹欲望は、シニフィアン連鎖としての要求の次元を越えた大他者の欲望、つまり貪欲な母の欲望であると言い換えることも可能であるだろう。エテオクレス、ポリュネイクス、アンティゴネー、イスメーネーという子どもたちを息子オイディプスとの近親姦によってこの世に産み出したこの「母の欲望 (désir de la mère)こそがすべての起源」⁴²なのであり、アンティゴネーはそこに包含される。そして彼女は、限界を知らないこの貪欲な母の欲望の「罪」を最後にすべて背負わされている。彼女はアリストテレスが悲劇の根幹にあるものとした「あわれみ (ἔλεος)」と「おそれ (φόβος)」という「情動」をすべて捨てることで、つまり感性的因子をすべて棄却することによって悲劇の行為へと移る⁴³。ラカンは『エクリ』に収められた「ジッドの青春、あるいは文字と欲望」において「精神分析家たちが、彼らの師が死の本能について語ったことを理解することができるのなら、生の完遂はそこに終止符を打つ願いとひとつになりうるということを、認めることができるだろう」⁴⁴と述べているが、アンティゴネーはまさに死の本能によって彼女自身の純粹欲望を成就させた存在と言える⁴⁵。そして、ここでラカンは権力の法とは異なる法の位置にアンティゴネーを結びつける。

これはもはや「掟 (νομος, lois)」ではなく、ある種の合法性 (légalité) です。神々の「アグラプタ (ἄγραπτα)」な掟の帰結です。「アグラプタ」はつねに書かれない (non écrites) と訳されていますが、実際そういう意味です。ここではつまり、「法 (loi)」の次元には属しているが、シニフィアン連鎖

においては展開されないもの、何も展開されないものを想起することが重要なのです。

「不文」としての「アグラプタ」の態勢にアンティゴネーは居る。ラカンは後期の代表的なセミナー『アンコール』において〈女〉を「書かれないことをやめない (*ne cesse pas de ne pas s'écrire*)」⁴⁶ 存在として定義した。アンティゴネーはシニフィアン連鎖という象徴界の原理ともはや関係することがない。彼女は、「書かれないことをやめない」を体現し、〈女〉が「ファルス」の論理に絡めとられないことを可視のもとに曝す存在になる。もちろん、ラカンが「カントとサド」において、「法と抑圧された欲望も、ただひとつの同じものである」⁴⁷ と主張していることから分かるように、アンティゴネーは法の領域に存在していないのではない。彼女は抑圧されることで顕在化しない「書かれない法＝抑圧された欲望」の守り手であり、またその思議なき性格は、善のすべてを蹂躪しているのではなく、「犯罪的善 (*bien criminel*)」⁴⁸ としてクレオンとはまったく異なった善の実例を提示していると言える。

4. 生まれてこないほうが

ラカンが『精神分析の倫理』において批判するのは、欲望がパッケージ化され、誰もが同じような対象を求めようになるという傾向性である。ラカンは欲望を「要求」との差異において理解していたが、要求はシニフィアンが換喩的に接続する「シニフィアン連鎖」において生じるものである。したがって、それは留まることを知らず、無限に諸条件を増殖させていく。つねに何か別のものを、もっとよい何かがあるはずと考えるがゆえに要求は満たされない。それに対して、欲望は要求の彼岸にある。ラカンは、「欲望の実現はいつも必然的に、絶対条件というパースペクティブにおいて提示される」⁴⁹ と述べている。この種の欲望は単に欲望するということを超越した死の本能としての純粋欲望である。ラカンは、『エクリ』所収の「フロイトの無意識における主体の壊乱と欲望の弁証法」においてこの概念の重要性について以下のように述べている。

フロイトの生物学の調子を強調することによって、ひとが忌み嫌う死の本能 (instinct de mort) をあなたがたのうちに生きさせなければならない。なぜなら、彼の教え (doctrine) における死の本能を避けようとする事、それはまさしくそれを無視することになるからだ⁵⁰。

ラカンにおいて死の本能としての純粹欲望は、シニフィアンの連鎖という換喩的な構造に絡めとられない絶対的な領域に位置している。純粹欲望が絶対性をもちうるのは、その実現が死を内包しているからであり、その願いはアンティゴネーのように生が死の領域へと踏み込む地点まで辿り着いたときにだけ叶う。欠如を追い求め、死に触れるその瞬間にだけ人は掛け値なしの満足、すなわち「享樂 (jouissance)」を獲得するのである。まさにこの状態こそが先に言及した苦痛の果てとしての美である。ラカンは、「生から死への過渡期が一点に凝集されたものとして美を把握するときのみ、はじめて理想的な美を復元しようとする事が可能になる」⁵¹ と主張する。純粹欲望とは欠けたものを取り戻そうとして戦うことであり、死へと向かう本能である。生から死への運動による純粹欲望の結実の瞬間にだけ美が顕現する⁵²。

ラカンによれば、精神分析が照準を合わせるのは未来世代の幸福ではなく、目の前にいる分析主体の欲望であり、そしてその「欲望の機能は死との基本的関係の内にとどまり続ける」⁵³。分析の終りは、この死と関連する欲望に患者を向き合わせることにあると言えるだろう。たしかに、『精神分析の倫理』以前の講義録において、〈父の名〉の排除による「大文字の他者」の欠如が精神病の原因とされているものの、このような立場を固守し続ければ、分析家はいわゆる「知っている」と想定された主体 (sujet supposé savoir) として大他者を埋め合わせる役割を負わされてしまう。しかし、むしろここでラカンは分析家の役割が患者を「寄る辺なさ (Hilflosigkeit)」⁵⁴ へと追い込むことにあると主張している。自己を支える援助を失うところにまで達してはじめて、分析主体は自らの欲望と直面することを決意できる。もちろん、欲望と直接的に関係することは、分析主体を「不安 (Angst, angoisse)」にさせるだろう。それは欲望を遠ざける。しかしラカンは、「じっと待つこと (Abwarten)」とは異なる「待望しつゝ待つこと (Erwartung)」という次元には、何の危うさも存在しないと言う⁵⁵。

じじつ、ラカンは、『不安』のセミナーにおいてハイデガーに依拠しながら、「死へ向かう存在 (*l'être-pour-la-mort*)」は、「[...] 実際には、不安を通過しない」⁵⁶と述べている。我々は欲望を前にして尻込みする必要はない。

ラカンはこの純粹欲望を体現した実例としてオイディプス王を挙げている。彼によれば、オイディプスは娘のアンティゴネーと同じように人間と人間ではないものの境界に位置する。

彼は、これまでその心を捕らえていた、まさにそのものを諦めます。まさしく、彼は幸福への接近そのものによって弄ばれ、欺かれていました。善への奉仕の彼岸で、そして善への奉仕の十分な成功そのものの彼岸で、彼は自身の欲望を探求する地帯へと入っていくのです⁵⁷。

オイディプスは、父を殺害し、近親姦を犯し、母と結婚するという悲劇の運命を受け入れることによって欲望に近づく。彼は善への奉仕よりも己の尊厳の優位性を選択する。どんな残酷な事実であっても、すべてを知りたいという欲望は、彼を悲劇の只中で自由にする⁵⁸。そして、見事なほどに裏切られるのである⁵⁹。この裏切りの結果として現れ出る特別な形態、それが「むしろ存在しないほうが (*plutôt, ne pas être*)」⁶⁰という嘆きである。オイディプスはもはや、偶然の出来事によって人と同じような死を死ぬことはできない。彼はこの世に生まれてきたこと、存在していたという事実そのものの抹消を望むのである。多くの人間は、いかにうまく生き延びるかを何よりも優先して生活を送る。彼らは何においても「生きることが第一 (*primum vivere*)」⁶¹であるが、オイディプスは異なる。

真の「死へ向かう存在 (*être-pour-la-mort*)」である「生まれてこないほうが (*μὴ φθῆναι*)」にまで、自ら同意した呪いにまで、彼の願いの終極と見なされる消滅との婚礼にまで進んだオイディプスにこのような駄弁は何もありません。この婚姻においては真の、そして不可視の消滅のみがあり、それはまさに彼自身の消滅です。この地帯への入口は、彼にとって罰から成る善と権力の断念によってなされましたが、それは罰ではありません。

彼がおのれの眼を潰すという行為によって世界から自分を引き離すのは、仮象に惑わされない者だけが真理に到達することができるからです。古代人はそのことをよく知っていました。偉大なホメロスは盲目ですし、テイレシアスもそうです。

このふたつの限界のあいだで、オイディプスにとって、彼の欲望の絶対的支配が演じられます。それはすべての要請に彼が最後まで妥協せず、何もかも諦めず、絶対に和解しない人物として示されているという事実によって十分に強調されています⁶²。

オイディプスは、想像的な次元を完全に無にしてまでも、人間にとって了解されている領域の限界を超えてそれを求めようとする。その限界とは、「欲望したいという欲望」である。つまり、オイディプスにおいては欲望することそれ自体が希求されるのであり、そしてこの欲望は死という事態に直面してこそ喚起される。真実を知ったオイディプスは、すべての「善〔財〕」とそこから派生する権力を捨てざるを得なくなり、その帰結として自らその眼を潰す。しかし、この行為はけっして自罰的なものではない。なぜなら、悲劇的行為は欲望を絶対的な領域にまで上昇させることで、それを純粹化するという特権的機能をもつからある。オイディプスは欲望の障壁になるものをすべて排斥し、「欲望の絶対的支配」を完成させる。欲望の障壁とは端的に超自我の苛烈な要請であるが、それが我々に対して命令してくる諸々は、けっして普遍的な言明ではない。つまり、超自我は絶対性を保持していないのだ。このような主体における超自我の脆弱さゆえに、その命令を振り払い、純粹欲望へと到達するオイディプスは英雄としての存在を勝ち取ることができる。

ラカンは、「善への奉仕」ではなく、「生の悲劇的経験」⁶³において倫理の問題を考えようとする。彼は、「行為と悲劇的次元に宿る欲望との関係は、死の勝利 (*triomphe de la mort*) の方向にむかっている」⁶⁴とまで言い切っている。つまり、生きることを何よりも先に優先するのではないような仕方では振る舞うことこそが、真に倫理的な生なのである。そして、それはオイディプスの「生まれてこないほうが」という嘆きにおいて可視的になると言えるだろう。

この否定性こそが悲劇の条件であるのだが、たとえばハイデガーは「存在者

(*Sciendes*)」を「存在 (Sein)」との差異によって定義し、ロゴスの次元を開く言葉を収集することによって、それらの次元が解釈可能なものになると考えていた。つまり、それは『隠れなきこと』によってこそ、我々が存在を定立することができるということを意味する⁶⁵。したがって、隠れているものに対して我々は、あらゆる力を行使し、それを顕在化しようとする。なぜなら、「存在に対してこのような開けを拒むことは、現存在にとっては、己の本質を放棄すること以外のなにものでもない」⁶⁶からである。しかし、ハイデガーはラカンと同様に、ソフォクレスの悲劇におけるこのオイディプスの嘆きに言及しながら、「けって現存在の中へ歩みは入らないことが、全体としての在るものの『集められてあること (Gesamtheit)』に勝利する」⁶⁷とも述べている。自己を成立させる現存在の次元に「最高度の暴力 (Gewalt-tat gegen sich selbst)」⁶⁸を行使することによって、存在そのものを根源から破壊しうる可能性を与えられているのである。現存在というあり方は、つねに期待をしては裏切られ、失望を繰り返す再起を運命づけられた運動である。このような二つの交替の反復に対して、すべてをなかつたことにする「非-現存在 [生まれないこと] は、存在に対する最高の勝利である」⁶⁹と言える。

5. 「汝は汝に宿る欲望に従って行動したか？」

ラカンは倫理においてもっとも重要視することをカントの定言命法を下敷きとしながら、「汝は汝に宿る欲望に従って行動したか？」⁷⁰という表現によって定式化している。彼はこのような倫理のあり方が伝統的な倫理に相反すると考えている。哲学史において支配的であったのは、アリストテレス的な倫理である。彼は欲望を控えめにし、節制するというような「欲望の磨き直し」⁷¹による中庸の倫理を主張したが、ラカンはこのような仕方での倫理が「あまりに人間的な権力の次元」⁷²にあるとして強く批判する。彼のトポロジーで言えば、アリストテレス的倫理はシニフィアン連鎖による象徴界に留まっている⁷³。しかし、ラカンが求めるのは人間的な権力が支配する象徴界の倫理ではなく、現実界という「シニフィアンの鎖が解かれる場」⁷⁴である。アリストテレスは、「思考不能の世界を意味することによって、神々と獣が一つになった」⁷⁵この気

まぐれな領域を恐れていた⁷⁶。一方、ラカンは迷わずそこへと突き進んで行くことを肯定する。精神分析にとって唯一の罪は、『自らの欲望に対して譲歩したことだ』⁷⁷と彼は断言している。そしてまた、ひとはこの欲望を完全に無視することができない。ラカンは以下のように述べている。

もし分析が意味をもつとすれば、欲望とは無意識の主題を支えているもの、我々をして個別的運命の中に根を張らしめているものの適切な分節化の支えに他なりません。それは執拗に負債が支払われることを求めます。そして、欲望は繰り返し現れ、回帰します。だから、我々はある航跡、まさしく我々の関心事であることの航跡へとつねに連れ戻されるのです⁷⁸。

無意識に存在している欲望こそが、主体の固有性や特異性を担保している。欲望を失えば、ひとは自らの「個別的運命」をも失う。ゆえに、それは何度でも回帰する。もちろん、この欲望の倫理を幼児が母親に求める要求、すなわち駄々を捏ねることとけっして混同してはならない。欲望の倫理はそれとはまったく異なった次元にあり、その固執性は主体固有の運命に対する責任と約束を果たすことを意味する。だからこそ、ラカンは、「自らの欲望の極限にまで進む人にとってさえ、すべてがバラ色というわけではない⁷⁹」と言うのである。また、欲望を譲らない主体は他者よりも自己の特殊性を優先させるがゆえに、裏切りに遭遇する可能性が高いと言える。しかし、たとえ裏切られても欲望へと突き進む者は、「自分自身のこだわりを捨て去る」⁸⁰という選択をしてはならない。なぜなら、裏切られたということを受け入れてしまう人間は、権力の領域である「善〔財〕」へと舞い戻ってしまうからである。

おわりに

とくに『エクリ』や五〇年代の講義録を根拠に、ラカンはこれまで構造主義者、あるいは「シニフィアンの理論家」というレッテル貼りをされてきた。しかし、たとえばフランスのラカン派であるコレット・ソレルなども、「隠喩と換喩の時代においてでさえ、私はラカンがかつて構造主義者であったとは考え

ない。」⁸¹と明言しているが、ラカン理論は象徴界ではなく、講義録のごく初期から一貫して死の本能が位置づけられる現実界を本質的なものとしてきたと私は考えている。じじつ、五〇年半ばの講義録『フロイト理論と精神分析技法における自我』においてラカンは次のように述べている。

生は象徴界においては寸断され、解体されたものとしてしかとらえられません。人間存在それ自体、その一部は生の外にあり、死の本能にかかわっています。人間存在が生領域に接近できるのは、そこからでしかありません。⁸²

また、五〇年代後半の講義録『欲望とその解釈』のハムレット論において、「シニフィアンの宝庫」としての大他者に欠如があることが明示され、象徴界は特権性をもたないことが確定的になる。くわえて、そこでオフィーリアを分析することによって、ポロメオの輪の中心として現実界にも関わる「対象 a」の理論が明確化される。そして、この五〇年代ラカンにおける「現実界」の重要性は、本論が分析した『精神分析の倫理』においてひとつの頂点に達する。

現実界の重視というこの立場は、後期のラカンにおいても維持され続ける。たとえば、『あるいは、もっと悪く』のセミナールにおいて、彼は以下の様に明言している。

分析家はまったく唯名論者ではありません。分析家は、分析主体の表象を考えませんが、ディスクールにおいてシニフィアンの追加を与えることで介入します。それこそが、解釈と呼ばれるものです。その射程には存在しないもの、すなわち問題になっているものによって、つまりそこで分析には存在しないものの享樂、それはけっしてつくりだすことができないがゆえに、間違いなく現実界の秩序にあるものによって解釈を引き出します。⁸³

もちろん、分析が言語活動を介してしか為すことができないということは、紛れもない事実であり、その領野が否定されることはありえない。しかし、シニフィアンの領野は、けっしてあらゆるものを包含できるような権能をもってい

ないとラカンは考えていた。つまり、後期の『サントーム』においてラカンが「言語活動は、現実界を食べる (le langage mange le réel)」⁸⁴ という表現を使っていることから理解されるように、外在的な秩序としてのその領域を断片的なかたちであれ、体内化することでしか分析という場における解釈は機能しないのである。よって、分析家も分析主体もともに、身体の全的な破滅と無化への誘惑に押しつぶされないように配慮しながらも、何らかのかたちで不可能性としての死に関係する危険を犯さなければならないのであり、またそれこそがラカンの主張する仕方での倫理の存在様態であったと言いうるだろう。

註

1. 本稿は、2016年度哲学若手研究者フォーラムでの発表「ジャック・ラカン『精神分析の倫理』における哲学的背景について」に加筆・修正をくわえたものである。発表当日に有益な質問やコメント等をして頂いた方々には感謝する。
2. 「善の問題の長い歴史的な練り上げは結局、生得かつ自然な欲求から成立する善〔財〕ではなくて、分配に共せられる善〔財〕がどのようにして創られたかという観念を中心にしています。この分配との関連で、人間にとって諸欲求が有効な意味をもつ限りにおいて、善の弁証法が構成されます。Jacques Lacan, *Le Séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986, p. 269. [『精神分析の倫理(上, 下)』小出浩之・鈴木國文・保科正章, 菅原誠一訳, 岩波書店, 二〇〇二年, 九五頁(下)]. 以下, ラカンの講義録からの引用は巻数のローマ数字を略号とする。なお, ラカンからの引用に関しては, 既訳を参照しつつ適宜変更した部分がある。
3. VII, p. 269. [九五頁(下)].
4. VII, p. 270. [九六頁(下)].
5. VII, p. 270. [九六頁(下)].
6. VII, p. 270. [九六頁(下)].
7. VII, p. 279. [一一〇頁(下)].
8. VII, p. 279. [一一〇頁(下)].
9. VII, p. 281. [一一一頁(下)].
10. Sigmund Freud, *Trieb und Triebchicksale*(1915). in *Gesammelte Werke*, Band 13, S. Fischer, 1987, S. 374. ジークムント・フロイト「マゾヒズムの経済論的問題」(『フロイト全集 18』所収) 本間直樹訳, 岩波書店, 二八九頁。
11. ebd. S. 378. [二九四頁].
12. ebd. S. 378. [二九四頁].
13. VII, p. 280. [一一〇頁(下)].
14. VII, p. 285. [一一五頁(下)].
15. G.W.F Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke in zwanzig Bänden*, Band 3, Suhrkamp, 1970. S. 341-2. [G.W.F. ヘーゲル『精神現象学』長谷川宏訳, 作品社, 一九九八年, 三

- 一二頁] .
16. ebd. S. 340. [三一二-三一三頁] .
17. ebd. S. 344. [三一四-三一五頁] .
18. 「ヘーゲルによれば、『アンティゴネー』には二つのディスクールがあって、それぞれのディスクールに本質的な使命があるという意味でディスクール間の葛藤があり、しかも、それはつねに何らかの和解へと向かうと言うのです。『アンティゴネー』の結末に一体どんな和解があるのでしょうか。さらに、この和解がいわゆる主観的なものだと言うに至っては、まさに驚きです。[...]『アンティゴネー』はオイディプスの最後の呪い、「ああ、生まれてこなければ[...]」という呪いのもとで完遂されているのです。こういう場面でどうして「和解 (conciliation)」などと言えるのでしょうか。」 ([VII, p. 292. [一二五頁 (下)]]) .
19. じじつ、翌年の『転移』のセミナーンにおいて、再びヘーゲルのアンティゴネー論に言及しながらラカンは次のように述べている。「ヘーゲルの見方がいくぶんの偏見をもって座礁するこのノエシスの把握に、おそらく経験は反対します。というのも、いずれにせよそのあと人間の声が、キルケゴールの声が復活し、ヘーゲルの見方に新たにひとつの矛盾をもたらすではありませんか。」 (*Le Séminaire VIII : Le Transfert 1960-1961*, Paris, Seuil, 2001, p. 334. [『転移 (下)』小出浩之・鈴木國文・菅原誠一訳, 岩波書店, 二〇一五年, 一二九頁] .
20. VII, p. 300. [一三九頁 (下)] .
21. VII, p. 300. [一三九頁 (下)] .
22. VII, p. 301. [一四〇頁 (下)] .
23. VII, p. 299. [一三七頁 (下)] .
24. 原和之「欲望・無限・美——アンティゴネーの『輝き=分裂』」『人文学報』(335) 所収, 東京都立大学人文学部, 四七-七一頁, 二〇〇四年, 六二頁.
25. VII, p. 303. [一四三頁 (下)] .
26. VII, p. 303. [一四三頁 (下)] .
27. VII, p. 303. [一四三頁 (下)] .
28. VII, p. 304. [一四四頁 (下)] .
29. ソボクレース『アンティゴネー』中務哲郎訳, 岩波文庫, 二〇一四年, 五六頁.
30. VII, p. 305. [一四五頁 (下)] .
31. Sigmund Freud, *Trieb und Triebchicksale*(1915). in *Gesammelte Werke*, Band 10, S.Fischer, 1987, S. 231. ジークムント・フロイト「欲動と欲動運命」(『フロイト全集 14』所収) 新宮一成訳, 岩波書店, 二〇一〇年, 一九一頁.
32. 「愛の発生と関係にまつわる歴史は、愛がなぜかくもしばしば『両価性』であるのか、つまり同じ対象に向かう憎しみの動きと手をつないで現れてくるのかということ、われわれに納得させてくれる。愛とない交ぜになった憎しみの一部は、十分に乗り越えられなかった、愛することの前駆段階に、由来している。」 (*ibd.*, S. 232. [一九二頁]) .
33. VII, p. 306. [一四六頁 (下)] .
34. *Le Séminaire XX : Encore 1972-1973*, Paris, Seuil, 1974, p. 6.
35. XX, p. 84.
36. XX, p. 133.
37. VII, p. 305. [一四五頁 (下)] .
38. VII, p. 305. [一四五頁 (下)] .
39. VII, p. 315. [一五八頁 (下)] .

40. カントは、外界からの刺激に対する単純な反応としての「感性的なもの」から逃れることを倫理の条件のひとつに挙げていた。じっさいに、『実践理性批判』において彼は、次のように述べている。「倫理的法則をつうじて意志が規定されるさい、そのあらゆる規定について本質的なことがらは、意志が自由な意志として、かくてまた感性的な動因がともにはたらくことがないばかりではなく、自身いっさいの感性的動因を拒絶し、さらにはすべての傾向性を、それが倫理的法則に反しうるかぎりで断絶して、ひたすら法則をつうじてのみ規定される、ということである。」(Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Kant Werke, Akademie Textausgabe, Band 5, W. de Gruyter, S. 128.* [イマニュエル・カント『実践理性批判』熊野純彦, 作品社, 二〇一三年, 一九一—一九二頁] .
41. VII, pp. 328-329. [一七六頁 (下)] .
42. VII, p. 329. [一七七頁 (下)] .
43. VII, p. 300. [一三八頁 (下)] .
44. “Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 754.
45. ラカンは、『エクリ』所収の「治療の方向性とその能力の諸原則」においてフロイトに言及しながら、「欲望は死によって支えられている」(Jacques Lacan, “La direction de la cure et les principes de son pouvoir”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 642.) と指摘することで、欲望と死の依存的関係を強調している。
46. *Le séminaire XX: Encore 1972-1973*, Paris, Seuil, 1975, p. 55.
47. “Kant avec Sade”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 783.
48. VII, p. 281. [一一二頁 (下)] .
49. VII, p. 340. [一九二頁 (下)] .
50. “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 803.
51. VII, p. 344. [一九六頁 (下)] .
52. ただ、『精神分析の四基本概念』において、分析家の欲望が純粹欲望であるということは、明確に否定される (*Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 248. [『精神分析の四基本概念』小出浩之・鈴木國文・新宮一成訳, 岩波書店, 二〇〇〇年, 三七一頁]) . しかし、分析主体の欲望が純粹欲望であるか否かということについては言及がないため、そこで純粹欲望それ自体の重要性が棄却されたとするにはできないだろう。
53. VII, p. 351. [二〇七頁 (下)] .
54. VII, p. 351. [二〇八頁 (下)] .
55. VII, p. 351. [二〇八頁 (下)] .
56. *Le Séminaire X: L’angoisse 1962-1963*, Paris, Seuil, 2002. pp. 16-17.
57. VII, p. 352. [二〇九頁 (下)] .
58. VII, p. 352. [二一〇頁 (下)] .
59. たとえば、アラン・バディウは、『コンディション』において「裏切りの重要性を低く見積もることはできない」と述べ、裏切りが悲劇の英雄に与える影響の重要性を強調している。 Cf. Alain Badiou, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, p. 280.
60. VII, p. 353. [二一一頁 (下)] .
61. VII, p. 354. [二一二頁 (下)] .
62. VII, pp. 357-358. [二一七頁 (下)] .
63. VII, p. 361. [二二二頁 (下)] .
64. VII, p. 361. [二二二頁 (下)] .

65. Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik in *Gesamtausgabe*, Band 40, V. Klostermann, 1983, S. 183. [『形而上学入門 (ハイデガー全集第40巻)』, 岩田靖夫訳, 創文社, 二〇〇〇年, 一九五頁] .
66. *ibd.*, S. 185. [一九八頁] .
67. *ibd.*, S. 186. [一九八頁] .
68. *ibd.*, S. 186. [一九八頁] .
69. *ibd.*, S. 186. [一九九頁] .
70. VII, p. 362. [二二三頁 (下)] .
71. VII, p. 362. [二二三頁 (下)] .
72. VII, p. 363. [二二四頁 (下)] .
73. この点に関しては、マルク・ド・ケゼルによる同様の指摘がある。Cf. Marc De Kesel, *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's Seminar VII*; translated by Sigi Jöttkandt, Albany, State University of New York Press, 2009: First published in Dutch by Acco Pub., Louvain, Belgium, 2001.
74. VII, p. 363. [二二四頁 (下)] .
75. VII, p. 363. [二二四頁 (下)] .
76. 「[...] 獣性に対しては何があるかと言えば、それはわれわれ人間を超えた徳と呼ぶのがとりわけふさわしいであろう。」 (『ニコマコス倫理学』二六四頁) .
77. VII, p.368. [二三一頁 (下)] .
78. VII, p.368. [二三二頁 (下)] .
79. VII, p. 372. [二三七頁 (下)] .
80. VII, p. 370. [二三四頁 (下)] .
81. Colette Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Presses universitaires de France, 2009, p. 5.
82. *Le Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse 1954-1955*, p. 113. [『フロイト理論と精神分析技法における自我(上)』小出浩之他訳, 岩波書店, 一九九八年, 一五〇頁] .
83. *Le Séminaire XIX: ... ou pire 1971-1972*, Paris, Seuil, 2011, p. 85.
84. *Le Séminaire XXIV: Le sinthome, 1975-1976*, Paris, Seuil, 2005, p. 31.