

## 欲望と享樂の倫理学

——カント・フロイト・ラカン——

工藤 顕太

### 1. 『快原理の彼岸』から『精神分析の倫理』へ

『精神分析の倫理』（以下『倫理』と略記する）と題された1959-60年のセミナーにおいて、ラカンは、古典的な倫理学（アリストテレスの『ニコマコス倫理学』にその起源が見出される）に対するラディカルな転覆という視座から、精神分析を捉え直すことを試みた。先取りして簡単にいってしまうと、ラカンがこのセミナー全体で示そうとしたのは、欲望とはそれ自体としてひとつの試練にはかならない、ということだ。ラカンの考える精神分析の倫理は、したがって、欲望という試練に身をさらすことを主体に課す命法というかたちをとる。このことを確認するために、まず『倫理』における有名な一節をみてみよう。

私はこう提起しよう、人が責められるべき事柄とは、少なくとも精神分析的見地からみるならば、唯一、自身の欲望にかんして譲歩することである。<sup>(1)</sup>

ここでまず注目しなければならないのは、「少なくとも精神分析的な見地からみるならば」という文言である。ラカンが教えているのは、何よりもフロイトが練り上げた精神分析の理論と実践こそが、欲望にかんしては譲歩してはならない、という倫理的立場に帰結するというのである。したがって私たちはまず、フロイトの議論にまで立ち返ってこのことを考えなければならない。周知のようにフロイトは、心的装置がひとつのアルシーヴ（＝書き込み *Niederschrift* の総体）として構造化されており、このアルシーヴがふたつの原理、すなわち快原理と現実原理によって統御されていることを示した。快原理とは、その名のごとく快、すなわち心的装置内の興奮量の低下ないし安定——ここにはあきらかにフロイトの理路の揺らぎが見出されるが、これにかんしてはのちにあらためて論じることとしよう<sup>(2)</sup>——を追求し、不快、すなわち興奮量の高まりを回避する根源的な傾向のことを指す。例えば空腹という不快を感じればそれを解消すべく食物を求める、といったように、フロイトの考える快原理は生物学的な意味での欲求の傾向性と重なり合う。そして、満足体験（＝快の獲得の経験）は、それが経験されると同時に、表象 *Vorstellung* として心的装置に記録される。

重要なのは次の点だ。フロイトによれば、いったん快原理の支配が確立されてしまえば、心的装置に不快が生じたときに選ばれる解決手段は、件の快と結びついた表象への再備給、すなわち過去の満足体験の記憶にエネルギーを投入しそれを賦活することである。これは、今ここにある現実の苦痛を過去の記憶をもとにした幻覚でもってやり過ごすことに等しい。こうした短絡的な手段を取ることがシステムにとって破滅的な帰結をもたらすであろうことは想像に難くない。そこで介入してくるのが現実原理である。この原理の名に冠された「現実」という言葉は、先に私たちが用いた「幻覚」に厳密に対立する。すなわち、心的システムにおいて快と結びついた表象が現前している場合、ただちにそれに満足することなく、一度態度を宙吊りにしたうえで、それが幻覚ではないことを確かめるプロセスを介在させるのが、現実原理の使命である。このプロセスはフロイトによって「現実吟味」と名づけられ、具体的には、備給を受けて心的装置内に現前した表象に対応する「現実」の対象が、外界（＝心的装置の外部）に存在することを文字通り吟味するというかたちをとる。現実原理は、満足の延期（＝満足への迂回）を差し挟むことで快原理の短絡をただしつつ、より確実な手段による快の獲得という快原理本来の目的の実現に資する原理なのである。

フロイトはさらに、こうした快原理の支配が心的装置（の運命）全体を覆うことは不可能であるという臨床的－日常的事実をきわめて真剣に受け止め、『快原理の彼岸』（1920年、以下『彼岸』と略記する）において、死の欲動という、のちの世代の分析家たちがそろって持て余し、やがては黙殺されることになる概念を導入したのだった。フロイトにとって死の欲動の現象的なパラダイムは、「快をもたらす可能性がまったくない過去の体験」<sup>(3)</sup>を主体が執拗に反復してしまうという事態、すなわち反復強迫である。つまり、この論争的なテキストにおいて死の欲動が導入されるコンテキストの出発点を構成しているのは、快原理と明確に対立するものとしての反復強迫というパースペクティヴにほかならない。さて、ここで私たちは、フロイトが快原理をエネルギー論的に定義するにあたって、ある曖昧さを残していたことを想起さねばならない。すでに述べたように、『彼岸』において、快原理は①興奮量のゼロ化への傾向として、また同時に、②興奮量のホメオスタシスとして定義されている。そして驚くべきことに、フロイトは①の仮説を介して、つまり興奮量のゼロ化への傾向とすべてを原初の無（＝生命の発生以前に想定される無機物の状態）に帰する欲動の「守旧的な性格」（フロイトは反復強迫を敷衍することでこの性格を導き出している）とを重ね合わせて、あたかも自身の理論的出発点を忘れてしまったかのごとく、次のように結論する——「快原理はまさしく死の欲動に奉仕しているように思われる」<sup>(4)</sup>。ここにあって、快原理とその彼岸とはもはや対立しておらず、それどころか、生命体においてもっとも根源的な傾向である死の欲動に快原理が従属しているという、さらに先鋭化された構図が提起されるのである。

私たちが、いくぶん遠回りをしながら、フロイトの理路にみられる揺らぎを強調したのは、そ

れを理論的瑕疵として問いただすためではもちろんない。さしあたりここでは、快原理とその彼岸の関係が相反するふたつのベクトルを孕んでいること、つまり快原理に対して彼岸は明確に対置されるべきものとして現れる一方で、両者は根底的には連動しているということが確認されればよい。というのも、私たちの考えでは、ラカンが『倫理』で展開する議論はこのポイントを極めて洗練されたしかたで解決しつつ、そこから欲望の試練としての本質を抽出しているからだ。

基本的な事実から確認していこう。ラカンは快原理に統御された心的装置に「シニフィアンの構造」<sup>(5)</sup>を認める。この意味で、シニフィアンとはフロイトのいう心的表象のラカンの翻訳であるといつてよい。ラカンは欲望と法（による禁止）をいわば表裏一体のものともなしつつ、これらとともに快原理＝シニフィアンのシステムの水準に位置づける。これに対して、このシステムの彼岸を、すなわちその根源的なリミットの位置を構成するのが現実的な（＝現実界に属する）〈物〉Chose という原初的対象である。精神分析の前史ともいべきフロイトの「一心理学草案」(1895年)の文言を踏まえつつ、ラカンは以下のように述べている。

*Ding* とは、*Nebenmensch* [隣人] という経験において、異質な本性をもったものとして、すなわち *Fremde* [異物] として、はじめに主体によって切り離される要素である。対象コンプレクスはふたつに分かたれており、判断のはじめには、分裂が、差異が存在するのだ。対象のうちで質となる、属性として定式化されうるものはすべて  $\Psi$  システムの備給に回収され、原初的な *Vorstellungen* [諸表象] を構成する。これらの表象をめぐって、主体の原初的な登場と呼ばれうるものの中で、*Lust* と *Unlust* の、つまり快と不快の法則にしたがって統御されるものの運命が演じられることになるのである。これに対して、*das Ding* はまったくべつなものなのだ。<sup>(6)</sup>

ラカンのいう〈物〉を特徴づけるのは、快原理＝シニフィアンのシステムの成立の瞬間に主体が穿たれる原初的な喪失である。いや、むしろこう言うべきだ——〈物〉の喪失こそが、欲望の主体＝主体の欲望の欠くべからざる存立条件である、と<sup>(7)</sup>。もっぱら快／不快という質的にして象徴的な対立が問題になる水準と、その成立の条件として喪失される〈物〉の水準のあいだに横たわる差異をここでラカンが強調しているのも、〈物〉が主体（快原理＝シニフィアンのシステムと論理上軌を一にして成立する主体）にとって、はじめから、原理的に接近不可能であるからだ。ここから、象徴界にとつての不可能としての現実界というより一般化された枠組みも引き出される。さて、こうした〈物〉とシニフィアンの分化のモーメントをもたらす経験、すなわちラカンのいう「隣人という経験」において念頭に置かれているのは、〈他者〉との出会い、つまりエディプス的枠組みにおける、子という主体の母との出会いである。ラカンが〈物〉と名指すのは、したがって、母という〈他者〉のシニフィアン化＝象徴化されざる絶対的他性としての、〈他

者)の身体であり、そこにある享楽 *jouissance* にほかならない。というのも、子どもにとってこの隣人の現前や不在は記号的な対立 (+/-) のシステムに書き込まれ、やがては「〈他者〉の欲望」として象徴的な地位を獲得するのに対し、母の身体に存する享楽はいかなる象徴的回路を通じても原理的に到達不可能な地点を、つまり彼岸としての現実界を構成するからだ。このようなパースペクティブによって、ラカンは、反復強迫をシニフィアン化された欲望に対する享楽の——多くの場合侵襲的な性格を持った——切迫として、また死の欲動を(シニフィアンのシステムとして構築された)主体の核に埋め込まれた絶対的なリミットとして捉え直すという、すぐれて発明的なフロイト解釈を打ち出しているのである。

さて、ラカンにおいて欲望が享楽から切り離されたシニフィアンの水準でとらえられていることは以上で確認したとおりだが、このことは、主体が快原理によって全面的に統御された構造にどっぷりと身を浸していること(これはフロイトの論理に置き直せば主体が幻覚的 (*hallucatoire*) 満身に安逸し続けることに等しい)をまったく意味しない。ラカンが言わんとしているのは、反対に、このようにして喪失された到達不可能な享楽こそが、逆説的にも、欲望のもっとも本質的な原動力であるということだ。問題なのは欲望と享楽の切り結びなのである。事実、60年代のラカンの議論をリードする分裂した主体  $S$  と対象  $a$  のカップリングからなるファンタスムの理論に賭けられているのは、つまるところ、主体と享楽との、この埋まることのない隔たりを孕んだ関係の内実の解明にほかならない。そして、私たちがここでぜひとも確認しておかなければならないのは、快原理とその彼岸の関係を規定する際にフロイトが出会った先の逆説、すなわち、「快原理に対して彼岸は明確に対置されるべきものとして現れる一方で、両者は根底的には連動している」と私たちが書き留めておいた逆説が、ラカンにおいて、欲望(=快原理)と享楽(=彼岸)の切り結びとして、新たな相貌のもとに捉え直されているということだ。享楽は快原理のシステムに対立する外部の領域を構成するが、ほかならぬこの外部によって、その不可能性によって、欲望は駆り立てられているのである。

こうした観点に立つことで、私たちはようやく、ラカンがなぜ欲望の本質を倫理の問題系において、ひとつの試練として問おうとしていたのかを理解することができる。それは、まさしく、欲望が享楽とのアンチノミックな関係のうちに主体を置くから、つまり主体は欲望において快と享楽のあいだにある断絶それ自体を生きることを課せられるからなのである。

## 2. 法の分裂から倫理的経験へ

以上でみてきたように、ラカンが、享楽の考慮に入れることを精神分析の倫理の根幹に据え、それによってシニフィアンのもたらす法/欲望の次元のリミットを問題にしたことには、論理的な必然性があった。ただし、私たちはここで、プログラムとしての法とそれを超越した倫理、という素朴な二項対立に訴えることは慎まなければならない。先取りしていうならば、ラカンが『倫

理』において語っている「法」の概念は決して一枚岩なものではない。それどころか、主体が準拠すべき法それ自体の分裂というモチーフが、ラカンの欲望の倫理をめぐる思考の中核をなしているように見える。たとえば、『倫理』の第3回目のセアンスでのラカンの以下のような発言は、快原理と現実原理の対立を相反する法の相克とみなし、それを倫理的経験へと結びつけるというアイデアが、このセミナーのはじめからラカンにあったことをはっきりと示している。

私が思うに、快原理と現実原理の対立、あるいは一次過程と二次過程の対立は、心理学の領域よりもむしろ本来的に倫理的な経験の領域に属している。<sup>(8)</sup>

すでに述べたように、フロイトの理路において快原理に対する現実原理の関係は二重化されているが、ラカンはあきらかに、この関係における対立の側面を重視しているように思われる。しかし、それはラカンがこの関係をフロイトの概念化に反して単純化しているということではもちろんない。ラカンが快原理と現実原理の対立を強調するのは、なによりも、主体が快原理に抗して、享樂に向かつて欲望する契機をフロイトの論理から引き出すためである。したがって、「現実原理の介入は、まったくもって根本的なものでしかありえない——それは二次的な段階などではないのだ」<sup>(9)</sup>とラカンが述べる時、私たちは、快原理に統御された欲望にははじめから決定的な喪失が刻まれていることをあらためて思い起さないわけにはいかない。端的にいえば、現実原理は、それが論理上快原理の彼岸すなわち失われた享樂の領域をいわば代理するかぎりにおいて、快原理の支配に抵抗し主体を幻覚から目覚めさせる役割を担うのである<sup>(10)</sup>。

さて、『倫理』における法の位置づけを考える際、最も基本的なパラダイムとなるのはほかならぬ快原理である。快原理に「シニフィアンの構造」を認めることは、快原理の機能と法のそれとを重ね合わせることに等しいからだ。ラカンは欲望と法とを表裏一体のものともなしている。いいかえれば、ラカンは法こそが欲望の可能性を支えていると考えているのである。

私たちが帰着するのは、この享樂に到達するためにはひとつの侵犯が必要であり、〔……〕そしてそのためにこそ〈法〉は役に立っている、という定式である。享樂へと向かう侵犯は、反対の原理に、すなわち〈法〉の諸形態に依拠することでしか、達成されないのである。<sup>(11)</sup>

つとに指摘されるように、ラカンにおいて享樂の不可能性は、法による禁止に論理上先立つ。逆にいえば、享樂の不可能性は、法（による禁止）によって囲い込まれることで、（禁止に対する）侵犯の可能性へといわば事後的に緩和されるのである。この意味で、法は主体と不可能な享樂との関係を可能にする媒介としての機能を果たしているのだといってよい。だが、注意しなければならないのは、こうした機能はあくまでも法の一面にすぎないということである。仮にこれを主

体を享樂のほうへと向かわせる機能と規定するなら、いうまでもなく法にはこれとはまったく逆の機能も含まれているからである。すなわち、ほかならぬ法こそが主体を享樂から遠ざけもするのである<sup>(12)</sup>。

あらためて要約すれば、私たちは、倫理の準拠枠となる享樂との関係において、法の二つの相反する機能——①主体を享樂から遠ざける機能 ②主体を享樂へと向かわせる機能の双方に目を向けなくてはならないということになる。こうした視座に立つことで、私たちはさらに、いささか図式的な見方になるが、伝統的な倫理学とその転覆というラカンの思想史的な見立てをうへの①から②への転回として捉えることができるだろう。つまり、倫理の公準は、禁止の手前で享樂と隔たれてあることから、享樂の不可能性へと敢えて身をさらすことへとシフトしたのであり、フロイトのディスクールもこうした転回の先に書き込まれるのである。無論、この転回は法を前にした個々の主体の倫理的経験の水準においても見出される。

私たちは、以上をふまえたうえではじめて、ラカンのカント解釈、より正確にはその『実践理性批判』（1788年）の解釈の意義を捉えることができる。というのも、ラカンによれば、うえでみた①の主体を享樂から遠ざける機能から②の主体を享樂へと向かわせる機能への歴史的転回において決定的な役割を果たしたのがほかならぬカントであるからだ。ラカンによれば、カントのいう道徳法則は、それが〈物〉の次元の導入を含意するかぎりにおいて、享樂からの隔絶という倫理学の伝統的なパラダイムの転覆という思想史的文脈のうちに書き込まれることになる。精神分析の倫理がそこへと連なる思想的布置を準備したのは、カントが踏み出したこの一步、享樂からの隔絶から享樂への接近へのラディカルな方向転換という一步であり、道徳法則とはこの方向転換を二重にマークする概念装置なのである。すなわちそれは、一方では倫理的言説の歴史的展開の水準において、他方では個々の主体の倫理的経験の水準において、享樂への切迫を指し示している。

倫理が始まるのは、自らが無意識的なきかたで社会構造のうちに探し求めてきた、この善にかんする問いを主体が提起する瞬間であり、また同時に、この主体に対して法として現れるものが、それを介して欲望の構造そのものへと結びついているところの、深いつながりを発見するよう主体が導かれる瞬間である。〔……〕私のテーゼはこうだ。道徳法則は現実界そのものをめざして、〈物〉の保証でありうるものとしての現実界をめざして明文化されるのである。<sup>(13)</sup>

快原理がひとえに上述の①（＝享樂からの隔絶）の機能を代表しているとするならば、それに対置されるかたちで②（＝享樂への接近）の機能を代表しているのがカントの道徳法則である。したがって、相反する法の相克という枠組みに照らせば、道徳法則は快原理の彼岸のいわば代理

人である現実原理のほうに近づけられるだろう<sup>(14)</sup>。ラカンが「弁証法」というタームを充てるのは、まさしくこの相克に対してであり、そこに（ヘーゲルにおけるそれのように）最終的な調和が想定された運動を見出そうとするのは端的に誤りであるといわねばならない。そして、倫理はこの解消不可能な不調和と切り離すことができない。ラカンの考えでは、主体の善をめぐる問い——善は何に存するのかという問い——が、法の遵守というドクサから離れ、自身の欲望との本質的な結びつきにおいて法の地位にあらためて照準を合わせるとき、その問いは倫理の次元をひらくことになる。これまでの私たちの議論にひきつけてこの転回を捉えなおすならば、以下のよういことができる。すなわち、主体が善の条件を、法を課す社会という〈他者〉にそっくり委ねている段階において、法は主体を享樂から遠ざける方向（うへの①）にのみ機能している。そこで倫理の次元は端的に排除されている。だが、主体がほかならぬ法こそが自身の欲望を条件づけていることを発見し、既成事実化していた法と善との結びつきを問いに付すとき、法はその彼岸に〈物〉という享樂の次元を浮かび上がらせる方向（うへの②）に機能する。主体が自身の欲望の根源を問いなおすことで引き起こされるこのラディカルな転回において、法は快原理に代表される享樂に対する防衛としての法から、既成の象徴的秩序に甘んじることなく享樂のほうへと向かうことを主体に命じる実践理性の法へ、いわば変貌するのである。そして、道徳法則を軸としたカント倫理学の真価は、このような転回の契機を理論化したことにこそ存する。この意味で、カントは、快（原理）と善との緩みない結びつきを信じて疑わない伝統的な倫理学に、「自由」という〈物〉の次元を撃ち込むことで、転覆をもたらしたとみなされるのである。

### 3. 道徳法則と享樂する〈他者〉

よく知られているように、カント倫理学の核心は、感性的存在者としての人間の主観的な行動原理である格率とは厳密に区別された、ア・プリオリな実践原理である道徳法則の無条件性に存している。道徳法則が無条件的であるということは、それが自身に先立ついかなる対象にも規定されないということを意味する。それゆえ、カントによれば、道徳法則の対象たる善／悪の概念は道徳法則に先立って存在するのではなく、むしろ道徳法則によって事後的に規定される。そしてこの道徳法則と一致することによってのみ、意志の格率は普遍的な立法の原理たりうる。では、この一致はいかにして可能なのだろうか。それは、ラカンがただしく説明しているように、「定言命法として、別の言い方をすれば無条件的なものとして現前する命法の課す命令」<sup>(15)</sup>を格率が全面的に引き受けることによって、すなわち、主体が「パトローギッシュなものラディカルな拒絶」<sup>(16)</sup>を実現することによってである。カントの立論においては、このような道徳的経験における自律こそ、有限な理性的存在者である人間が自由（第二批判において自由は自然の因果性からの自立／自律を意味する）を認識する唯一可能な道であるとされる。逆にいえば、このような意味での自由に根拠づけられるかぎりにおいてのみ、道徳法則は存在する<sup>(17)</sup>。カントによれば、

道徳法則が他者からやってくる命令として経験されるのは人間の有限性（いかにしても感性的な次元に囚われ続けてしまうこと）の裏返しであり、この命令を前にして私たちが感じる抵抗は、つまるところ、私たち自身の有限性（＝避けがたくパトローギッシュであること）の産物にすぎない<sup>(18)</sup>。このようにして自由と一体になった実践原理たる法の「唯一の実体」は、「この法の形式」である<sup>(19)</sup>。要するに、一方で自由という理念を自律の原理によって規定し、他方で法を純粹形式として捉えることで、カントは法と自由を完全に一致させるのである。

ラカンが主体を享樂へと向かわせる法のパラダイムとして道徳法則を位置づけていることはすでにみたが、私たちはここから一步進んで、カントにおける感性界／叡知界の断絶と、ラカンにおける欲望／享樂の断絶を重ね合わせることができる。こうした枠組みにおいてまず問題となるのは、享樂の根源的な到達不可能性からいわばフィードバックされる道徳的意志の実現不可能性、より正確には、道徳法則と格率の完全な一致の不可能性である。この点に関連して、カントは道徳的意志について論じるなかで、純粹実践理性の要請として、魂の不死について語っている。

しかし意志が至高善に完全に適合することは神聖性であり、感性界のいかなる理性的存在者であれ、その現存在のいかなる時点においてもかなえることのできない完全性なのである。しかしそれにもかかわらず実践的に必然的なものとして要求されるがゆえに、その適合は、そこへと無限にすすんでゆく進行のうちにのみ見出されうのだ〔……〕。この無限の進行は、しかし、ひとえに同一の理性的存在者が無限に持続する現実存在と（魂の不死性と呼ばれる）人格性を有しているという前提においてのみ可能である。<sup>(20)</sup>

この一節に言及しつつ、ラカンは簡潔に、「カントが魂の不死性の新たな根拠を見出したと主張するのは、道徳的要請を満たすものはこの世には何もないという点においてである」<sup>(21)</sup>と述べている。カントのいう魂の不死とは、この世界に生きているいかなる主体の行動原理も、道徳法則の要請と完全に一致することは原理的にありえないという不可能性の裏返しである——そうラカンは教えているのである。しかし、カントにおいてはこうした不可能事こそが実践的に必然的なものとして要請されている以上、それは感性界の重力から超出した別の場所で、しかるべく叶えられなければならないことになるだろう。カントの道徳法則は、それが真の意味での道徳的行為を命じうる条件として、行為主体の少なくとも一部を（つまり魂を）、感性界の外部へと、さらには感性界に囚われた私たちの生の領野それ自体の外部へと結びつける回路を導入せざるをえないのである。

ラカンは、うえのコメントに続けて、「神の現前」に相当する「主体の根拠」としての「シニフィアンの次元」へと議論を進めている<sup>(22)</sup>。無論これは、『実践理性批判』におけるカントが件の魂の不死性の要請に続けて書き記しているのが、ほかならぬ「純粹実践理性の要請としての神の現



存在」をめぐる論証であるからだ。かいつまんでカントのロジックの核を取り出せば、以下のよう  
に要約することができる。すなわち、先に述べた不死の魂の行く末を見届け、行為主体の行動  
原理が——肉体の死を経たのちに——最終的に道徳法則に完全に適合するのを請け合う審級とし  
て神が必然的に要請される、と。カントによれば、「無限な者〔=神〕には、時間規定が存在せず、  
われわれにとっては終わりのない系列のうちで、道徳法則との適合の全体が見える」<sup>(23)</sup>だろう。  
そしてこの「神の現実存在」が、「至高善に含まれる第二の要素、すなわちかの倫理性に適合し  
た幸福」を保証するだろう<sup>(24)</sup>。この幸福は、いうまでもなく、カントが道徳的意志から徹底的  
に排除されるべきであることを説いたパトローギッシュな顧慮の対象としての、世俗的な幸福と  
は何の関係もない。私たちがここで着目しなければならないのは、カントにおいて、それ自体不  
可能な要請である道徳法則が、神の存在と結びついてはじめて根拠づけられる、という点である。  
ラカンが焦点を当てるのも、まさしくこのポイントだ——

人間の欲望を存在させるもの、この欲望の領野を実在させるもの、それはまさに、現実に起  
こることはすべてどこかで記録されている、という想定である。カントは道徳の領野の本質  
をその純粹性に還元することができたが、記録のための場がどこかに存在しなくてはならな  
い、ということが、この領野の中心に残されたままなのである。カントのいう魂の不死性の  
地平が意味するところは、このこと以外のなにものでもない。<sup>(25)</sup>

このよどみない一節で、ラカンは、カントが道徳法則を根拠づけるべく持ち出す神に、話す主  
体がそこに書き込まれることになるシニフィアンの秩序を重ね合わせている。この秩序が〈他者〉  
の概念と同一視されうることを考え合わせれば、ここでのラカンの発言は以下のようにパラフ  
レーズすることができる。すなわち、道徳的意志の主体（定言命法を聴き取る主体）と道徳法則  
との関係は、その根源において、「人間の欲望とは〈他者〉の欲望である」という名高いテーゼ  
に還元される、と。そしてこのかぎり、言語の場としての〈他者〉はカント的な神のソフィス  
ティケートされた形態であるということになる。すなわち、カントのいう道徳的意志とは、ラカ  
ンからすれば、自身の欲望が神という超越的な〈他者〉の欲望に合致することを欲望する主体に  
ほかならないのである。

私たちがここまで辿ってきた議論のコンテクストにおいて、とりわけ本質的なのは、法（＝道  
徳法則）の無条件性と自由（＝主体の自律的決定）との関係である。道徳法則が最終審級におい  
て神という形而上学的な〈他者〉を要請するということから導かれる根本的な帰結のひとつは、  
ラカンの考えによれば、道徳法則の存在根拠である自由、すなわち道徳法則がその認識根拠とな  
るところ自由とは、あくまでも〈他者〉の自由であり、主体の自由ではない、というものだ。私  
たちはこの自由を享樂と言い換えてもよいだろう。カントが至高善と呼んだもの、とりわけそれ

を構成する不可欠な要素としての「倫理性に適合した幸福」は、その名に値する享樂なのではないだろうか。たしかに、パトローギッシュな対象と完全に手を切ったなら、主体は享樂へとつうじる道を歩むこととなるだろう。しかし、ラカンがフロイトのディスクールから引き出した視座に立つなら、すなわち主体の欲望は享樂の不可能性（享樂それ自体ではなく）に結び合わされたものでしかありえないということであらためて思い起すなら、この享樂に与るのはいかにしても主体自身ではありえないということ認めなければならない。そこにあるのは〈他者〉の享樂である。カントの考えに寄り添うならば、道徳的意志の主体と神とはいうまでもなく調和的な関係にある。そしてこのロジックを敷衍すれば、神という〈他者〉の享樂に仕えることは主体にも間違いなく享樂をもたらすはずだということになるだろう。しかしながらラカンは、主体と〈他者〉あいだに、こうした調和を決して認めない。それどころか、とりわけ享樂をめぐる、そこにはむしろ本質的な不調和が見出だされるといわねばならない。これは私たちの議論のコンテクストから直接扱うことのできない論点だが、この不調和こそ、ラカンがのちに「性関係はない」というテーゼによって指し示した当のものである。

#### 4. 超自我と〈父の名〉

さて、『彼岸』と『実践理性批判』とをひとつの思想史的系譜に書き込むラカンの議論を追ってきた私たちは、あらためて、享樂の不可能性というラカンの根本テーゼに突き当たることとなった。私たちがここでぜひとも着目しなくてはならないのは、フロイトその人がカント的の定言命法と同一視した、超自我の機能にかんするラカンの分析である<sup>(26)</sup>。ラカンは、その理論的作業が深化するにつれて、とりわけ父にかんするフロイトの所論の限界を明示的に指摘するようになる。そして私たちの考えでは、ラカンのこうした挙措、すなわち（フロイトの欲望を問いに付すことでフロイトの理論を刷新するという意味において）フロイトを脱構築するような挙措が一定のかたちをとるようになる重要な契機が、『倫理』における超自我についての分析には見出されるのである。

まず確認しておくべきは、『倫理』においてラカンが超自我を結びつけているところの「想像的な父」という独自の概念の内実である。この概念はもともと、『対象関係』（1954-1955年）のセミナー以来、「剥奪 privation」の契機と結びつけられていた。ラカンのいう剥奪とは、端的に言えば、母という〈他者〉の欲望に直面しそれに「従属する主体」となった子どもが、母におけるペニスの欠如を発見し、その背後に、（母からペニスを剥奪した）攻撃的な他者としての父を見出す契機である。そしてこの剥奪者が、他ならぬ想像的な父である。それゆえ、子どもという主体と想像的な父との関係はもっぱら攻撃性によって特徴づけられることになる。重要なのは、こうした父のイメージは、実のところ〈他者〉（=母）が抱える欠如から主体（=子ども）が想像的に導き出した一種のフィクションであり、件の攻撃性の根柢はあくまでも主体のほうにあ

るということだ。言い換えれば、去勢された〈他者〉に直面した主体の自我は（主体が想像的な関係に身を置かざり、そこで中心的なアクターとなるのは自我である）、みずから捻り出したイメージに攻撃性を向け、その復讐の恐怖によって脅かされるわけである。そして『倫理』において、この想像的な父は、何よりも享樂を剥奪し、それを独占する父として捉え直されている。そしてここでも、主体の想像的な父に対する双数的＝決闘的關係は、自分から享樂を奪い、そうした権力行使において享樂している悪意の父に対する、嫉妬に満ちた攻撃性によって特徴づけられるのである。

以上を踏まえれば、ラカンが超自我を、想像的な父が主体のうちに内面化された形態とみなす理由はおのずと明らかである。というのも、主体の自我に対する激烈な攻撃性こそが、超自我の本質であるからだ。

超自我がエディプスコンプレクスの崩落期に生まれるということは、主体がこの審級を体内化するということを意味している。[……] われわれが父を体内化することで自分自身に対して悪意を抱くのは、われわれにはこの父に対する非難が大いにあるからなのだ。<sup>(27)</sup>

ラカンはここで、超自我の自我に対する攻撃性（＝道徳的な拘束による過剰な罪責感として自我を責め苛む圧力）の根源には、超自我の基盤をなしているところの外的権威、すなわち想像的な父に対する主体自身の攻撃性がある、というフロイトの知見を引き継いでいる<sup>(28)</sup>。つまり、子どもはまず、享樂する他者としての想像的な父に対して攻撃性を向けるが、その強権的なイメージを前にしてこの攻撃性を押し込めざるをえない。そしてこの押し込められた攻撃性は、こんどは主体の内部に送り込まれたこの父の代理人である超自我を担い手として、なおかつ当の主体の自我にその標的を換えて作用する。しかも、フロイトによれば、このようにして超自我に担われた攻撃性は、自我が道徳的であればあるほど（つまり外部の対象に向かわずに自制される攻撃性のエネルギー量が多ければ多いほど）、一層苛烈に自我を責め立てることになり、このプロセスは文字どおり出口なし<sup>アポリア</sup>の様相を呈するだろう。

さて、超自我の成立をめぐる以上のような議論は、個人の心的発達の水準に定位するものであるが、フロイトはこれに人類史的射程を与えてもいる。というのもフロイトは、個人における超自我の成立に相当する契機を、文化の起源の探究というかたちで理論化しているからである。このコンテキストで問題となるのは、いうまでもなく、『トーテムとタブー』（1913年）において提示された原父殺害の神話である。周知のとおりこの神話は、原始部族においてすべての女を独占する父の専制が、息子たちによる父の殺害によって転覆され、族外婚の掟（近親姦の禁止の法）が措定されるというプロットをもつ。私たちにとって重要なのは、超自我の自我に対する攻撃性の起源にかんして、原父殺害の神話が根本的なアポリアを孕んでいるという点である。フロイト

は『文化のなかの居心地の悪さ』（1930年）のなかで、主体における欲動断念（うへの議論における、子どもが父への攻撃性を抑止する事態）と、超自我の成立と相関的な事態である良心（道徳意識による拘束）の発生が因果性のジレンマを引き起こすことを指摘したうえで、この循環の起源に原父殺害を位置づける。フロイトの考えるところでは、原父殺害においては欲動断念が生じなかった（息子たちはすべての女を独占する父の殺害を実行した）が、あたかもそれを代理するかのごとく、息子たちを捉えたのは後悔の念であった。フロイトはこうした後悔の要因を息子たちの（生前の）父に対するアンビヴァレンツに求める。つまり、息子たちは原父に憎悪を募らせると同時に彼を愛してもいたのであって、これが殺害後の後悔をもたらし、事後的な罪責感へ、そして欲動断念を強いる（個人の超自我に相当する）法的審級の成立へと至るのである<sup>(29)</sup>。

ラカンによれば、フロイトのいう原父とは、享樂の絶対的・主たる想像的な父の神話的なフィギュールである。この意味で、原父が享樂を（想像的に）体現しているとすれば、近親姦を禁ずる法は、私たちが前節まで議論してきた享樂と主体を隔てる法に等しい。ラカンは、原父殺害があくまでも神話にすぎないという点をたびたび強調している。それは、すでに述べたとおり、想像的な父はあくまでの主体のイマジネールの産物であって、そのかぎりでは、原父もまた歴史的な実在性をいっさい持たないからだ。ラカンが想像的な父の喪は剥奪という経験をめぐって「捏造される」と述べているのもそのためである<sup>(30)</sup>。つまり、原父に想定された残虐性、すなわち他者の享樂を奪取することで享樂するという態度を特徴づける残虐性は、実のところ、享樂の断念を余儀なくされた息子たち自身が父に与えたイメージに、彼ら自身が向けた攻撃欲動の鏡像的反映なのである。逆にいえば、フロイトその人がしばしばそうしてしまうように、原父殺害を実際に起こったものとみなし、そうすることで想像的な父を実体化してしまうことは、それ自体が、ひとつの想像的な誤認にほかならないのだ。フロイトにおけるこの誤認は、私たちの考えでは、権利問題と事実問題の混同というかたちをとる。たしかに、主体を享樂から隔てる法の起源を問う試みのなかで、法の創設以前の世界を想定し、そこにいまだ禁止によって囲い込まれていない、いわば純粹状態の享樂を位置づける論理それ自体は必然的なものだといえる。法の創設を帰結する前史は、権利上要請されてしかるべきだからである。しかし、そうした権利上の要請の水準と、歴史的・事実それ自体の水準とは、厳密に区別されねばならない。フロイトが原父殺害をあたかも歴史的・事実のごとく論じるとき、この区別は破られているのではないだろうか——あたかも想像的な父に現実の（心的現実と対置される外的現実という意味において）位置を与えるかのように。

ひるがえって、ラカンは、あくまでも権利問題として法の起源を問うロジックをフロイトの理路から抽出してくる。私たちの考えでは、〈父の名〉という概念は、こうしたラカンの戦略と切り離すことができない。

父の唯一の機能、それは、われわれの言葉では、ひとつの神話であるということ、つねにもっ

ばら〈父の名〉であるということだ。すなわち、フロイトが『トーテムとタブー』で説明しているとおおり、死んだ父以外のなにものでもないということなのである。<sup>(31)</sup>

ラカンのアプローチは、要約すれば、父にかんするフロイトの理路をもっぱら言語の問題として、つまり〈父の名〉というひとつのシニフィアンの問題として構築し直すというものである。これは、換言すれば、起源を想定する歴史的アプローチから、内在的な根拠づけを含んだ共時的なシステムを想定する構造論的アプローチへの転回である。シニフィアンの集合として定義される〈他者〉とは、このシステムの名なのだ。すでに述べたとおり、法と欲望とは表裏一体の関係にあり、それゆえ、法の起源への問いは欲望の根拠への問いと論理上等価となる。「人間の欲望とは〈他者〉の欲望である」というテーゼが示すように、主体の欲望は〈他者〉の欲望にその根拠を見出す。では、当の〈他者〉の欲望は何に根拠づけられているのか。この問いに対するラカンの答えこそ、ほかならぬ〈父の名〉である。このことを指して、ラカンは「〈父の名〉とは、いうなれば、シニフィアンの場としての〈他者〉における、法の場としての〈他者〉のシニフィアンである」<sup>(32)</sup>と述べている。〈父の名〉は、法を構成するシニフィアンとして、〈他者〉の欲望を根拠づけるのである。

しかし、ここにはひとつの根本的な逆説がある。というのも、当の〈父の名〉は、それ自体がひとつのシニフィアンであるがゆえに、〈他者〉の語らいのなかにしか、すなわち言語的に構成された〈他者〉の欲望のなかにしか自身の根拠を持たないからである。つまり、〈他者〉の欲望と〈父の名〉とはひとつの循環構造をなしている。そして、その帰結として、〈他者〉は一貫性を持ったひとつの全体としては存在しえない。むしろこう考えるべきなのである——〈他者〉の欲望とは、〈他者〉が抱えるこの構造的な欠如以外のなにものでもない、と。〈父の名〉とは、このような意味における〈他者〉の欲望と、主体の欲望とを媒介するシニフィアンなのである。ここで〈父の名〉は、〈他者〉と主体の欲望の弁証法のうちに法を打ち立て、そうすることで、絶対的な〈他者〉の欲望が主体を呑み込むのを防ぐべく介入するのだ。逆にいえば、かりに〈父の名〉が介入してこなければ、主体は絶対的な〈他者〉の欲望に無媒介にさらされてしまうことになる。いうまでもなくこれは精神病構造に相關的な事態だ。このことは、〈父の名〉が言語の本性に根差し、なによりもシニフィアンの集合としての〈他者〉の本質を規定するものであることを考え合わせれば、次のようにもいえる。すなわち、〈父の名〉によって支えられているシニフィアンの法こそが、絶対的なものとして君臨する〈他者〉の欲望を制御し、それを言語という第三者的システムのうちに組み入れることで、主体に場を与えるのだ、と。このような意味において、〈父の名〉は、享樂する〈他者〉を言語の領野（＝欲望の領野）としての〈他者〉へと変容させるプロセスの転回軸なのだといってよい。

最後に、超自我と〈父の名〉にかんする以上のような議論が、ラカンのユダヤーキリスト教に

対する態度と密接に連動しているという点も指摘しておきたい。あえて図式的に整理するならば、『倫理』におけるラカンは、世界および人間の起源たりうる一神教の神と、ニーチェ以降の神、つまりその死が宣言された（あとの）神とを、それぞれ超自我と〈父の名〉に対応させているようにみえる。

現実的な父ではなく想像的な父こそが、神の摂理をめぐるイメージの根底をなしているのである。そして、超自我の機能はつまるところ、最終的な見地からすれば、神への憎悪であり、ことをこんなにも悪くしてしまった神への非難なのだ。<sup>(33)</sup>

ここでいう「神への憎悪」は、いうまでもなく、享樂する絶対的主たる父のイメージに向けられた息子の憎悪の宗教的ヴァリエーションである。これに対し、ラカンの理論変遷上より重要なのは、やはり〈父の名〉のほうである。「父の殺害という神話は、まさしく神が死んだ時代の神話なのだ」<sup>(34)</sup>と述べられているとおり、フロイトの想像的誤認を突き抜けて〈父の名〉について語ろうとするラカンの念頭にあるのは、精神分析の倫理がまぎれもなく「神が死んだ時代」のそれであるという認識だ。ラカンは、〈物〉の切り離しによるシニフィアンの領野の構成という問題設定そのものが、「無から *ex nihilo*」という創造説に与するものであり、逆説的にも、それこそが無神論の構想の核となるということをたびたび強調している。ラカンによれば、フロイトの欲動論は、いかに逆説的にみえようとも、シニフィアンの理論を抜きにしては成り立たない。「はじめに *Verbe* ありき、すなわちシニフィアンありき」<sup>(35)</sup>という象徴界の一次性こそが、その彼岸の欲動（あるいはその満足としての享樂）の次元、すなわち現実界を、あくまでも遡及的に、起源の位置に浮かび上がらせるのである。そして、そのような意味での「創造説的なパースペクティヴだけが、神の根底的な消去の可能性を垣間見させてくれる」<sup>(36)</sup>。要するに、主体の世界のシニフィアンの組織化の起源に措定される〈物〉の切り離しというコンセプトは、それ自体が、因果論的セリーに対して超越したポジションを我有化している神を締め出すものであり、いわばラカン流の無神論なのである。ここにおいて、ラカンのカントに対する隔たりは明らかである。

〈父の名〉という概念の核心は、したがって、起源をめぐる少なくとも三つの次元をポロメオ的に結び合わせ、問いに付すことにこそ存する。すなわち、第一に、世界の、そして被造物たる人間の起源としての一神教の（父なる）神、第二に、主体の欲望の起源としての〈他者〉の欲望、そして第三に、精神分析の起源としてのフロイトのポジションである。これらはいずれも、これ以降のラカン派の運命とラカンの理論構築とを規定するもっとも本質的な論点である。そのなかでも、精神分析運動史と、そのなかで際立つラカンの独創性を考える際にもっとも重要なのは、むしろこの第三の点だ。ラカンは、64年にパリ高等師範学校へと会場を移して新たにセミナーを開始した際、「複数形の〈父の名〉」を主題として予定されていたセミナーをIPAからの「破門」

によって中止せざるをえなくなった身の上について語った。そしてこのとき、未だ十分に問われていないフロイトの欲望の問題を「精神分析の原罪」<sup>(37)</sup>と呼び、これを自身の学派で探究されるべき根本問題とみなしたのだった。しかし、精神分析の起源をめぐるこの問いは、すでに「破門」以前に、享樂への問いと表裏一体のかたちで、ラカンの思考の中核を占めていたのであり、このことは強調されてよい。いずれにせよ、うえで示したような意味において起源を問いに付すこと、そしてその問いを、主体が自身の欲望において引き受けること——これこそが精神分析の倫理の本質をなすのである。

注

- (1) Jacques Lacan, *Le séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Seuil, 1986, p. 368.
- (2) フロイトは、自身の仮説として「心的装置は内部に存在する興奮量をできるだけ低く、あるいは少なくとも一定に保とうとする」(強調引用者)と述べている。Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), in : *Gesammelte Werke*, Band. XIII, S. Fischer Verlag, 1940, S. 5.
- (3) Ebd., S. 18.
- (4) Ebd., S. 69.
- (5) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 165.
- (6) *Ibid.*, pp. 64-65.
- (7) 例えばエリック・ボルジュは、「その空隙によって、〈物〉は主体を組織化するひとつの極を構成する」と述べている。Erik Porge, *Jacques Lacan, un psychanalyste : Parcours d'un enseignement*, érès, 2000, p. 118.
- (8) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 45.
- (9) *Ibid.*, p. 164.
- (10) 現実原理の位置づけにラカンが加えたこのような決定的な変更について、立木康介はそれが「現実原理を事実上『快原理の彼岸』へと重ね合わせる方向」で踏み出された解釈であり、「『死の欲動』の導入以来、フロイト理論のなかに少なくとも論理的に胚胎されていたものの、フロイト自身によっても、そしてラカン以前の誰によっても、けっして試みられることのなかった大胆な概念化である」ことをきわめて明晰かつ説得的に提示している。立木康介「快樂と幸福のアンチノミー——ラカンの『カントとサド』をめぐって——」、富永茂樹編『啓蒙の運命』、第15章、名古屋大学出版会、2011年、四四四頁。
- (11) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 208.
- (12) ラカンは快原理にかんして以下のように述べている。「不快原理あるいは最小苦痛原理としての快原理の最初の形成には、まちががなくひとつの彼岸があるということ、そして快原理はまさにわれわれを此岸に引き留めるために存在しているということはあきらかだ。快原理が善を利用するということは、要約すれば、私たちが享樂から遠ざけておく、ということにほかならない。」*Ibid.*, p. 218.
- (13) *Ibid.*, p. 92.
- (14) 道徳法則と現実原理のあいだの関係について、ラカンは以下のように述べている。「倫理の諸原則が——それが意識に重きをなすかぎりにおいて、あるいはまた、それが命令としてつねに前意識から立ち現れることができる状態にあるかぎりにおいて——定式化される道筋は、フロイトによって導入された第二の原理、すなわち現実原理と緊密な関係を持っている。」*Ibid.*, p. 90.
- (15) Jacques Lacan, « Kant avec Sade » (1963), in : *Écrits*, Seuil, 1966, p. 766.
- (16) *Ibid.*, p. 770.
- (17) カントは、ヌーメノンの対象としての自由は道徳法則の「存在根拠 *ratio essendi*」であり、同時に、道徳法

則は自由の「認識根拠 *ratio cognoscendi*」であると規定している。Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in : *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, G. Reimer, 1908, V. Band, S. 4.

- (18) 私たちがさしあたり「パトローギッシュ」と音訳した *pathologisch* という語は、わが国のカント研究においては「感受的」と訳されることが一般的である。これは「感性界」や「感情」、さらには他律における「受動性」との結びつきを喚起する訳語である。しかし、そもそも語源にある *pathos* というギリシャ語が含むうる多様な意味系列を端的に示す日本語が存在しないこと、フランス語においても *pathologique* といわば直訳されること等を考慮し、あえて日本語に置き換えることはしなかった。
- (19) Jacques Lacan, « Kant avec Sade », *op. cit.*, p. 770.
- (20) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a. a. O., S. 122.
- (21) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 364.
- (22) *Ibid.*, p. 365.
- (23) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a. a. O., S. 123.
- (24) *Ebd.*, S. 124.
- (25) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 365-366.
- (26) フロイトは超自我の「強制的な性格」を定言命法のそれと同一視している。Sigmund Freud, *Das Ich und das Es* (1923), in : *Gesammelte Werke*, Band. XIII, a. a. O., S. 263.
- (27) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 354. 付言すれば、ラカンがここで体内化 (*Einverleibung* / incorporation) というタームを参照していることは一定の含意を持つ。体内化とは、口唇的なメカニズムによる対象の取り込みを意味するが、フロイトは個人史と人類史との構造的相似性に着目しつつ、その原初的段階における口唇欲動と同一化が同じものであったとみなしている。ここでいう人類史の原初的段階に位置づけられるのが、原父殺害のあとに息子たちが父の身体を分割し食べるという行為である。
- (28) 例えば『文化の中の居心地悪さ』において、フロイトは、超自我の厳格さが実在の父親が備えていた厳格さではなく、「父に対する自分自身の攻撃性を代理するもの」とであると述べている。Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in : *Gesammelte Werke*, Band. XIV, S. Fischer Verlag, S. 489.
- (29) Cf. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, a. a. O., S. 490-492
- (30) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 355.
- (31) *Ibid.*, p. 356-357.
- (32) Jacques Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (1958), in : *Écrits*, *op. cit.*, p. 578.
- (33) Jacques Lacan, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 355.
- (34) *Ibid.*, p. 209.
- (35) *Ibid.*, p. 252.
- (36) *Ibid.*, p. 253.
- (37) Jacques Lacan, *Le séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, 1973, p. 16.