

ジャック・ラカン『アンコール』における情念論 —「存在すること」と「憎しみ」—

桑原 旅人

要旨

This article is an attempt to read Lacan's theory as the passions of the soul for hatred. Despite the fact that Freud and Lacan's psychoanalysis has been given a very important position, it seems that the ambivalence of love and hatred has not been dealt with enough as a theme. We rely on Lacan's seminar titled *Encore* (1972-1973) and annotate it. According to Lacan, hatred is articulated in language. The results of this investigation show that the importance of "the symbolic" was never lost in Lacan's theory in the 1970s, which tends to emphasize the aspect of "the real".

キーワード：ジャック・ラカン, 『アンコール』, エンペドクレス, マルティン・ハイデガー, 「存在すること」と「憎しみ」

1. はじめに

ミシェル・アンリは、『精神分析の系譜』において、精神分析という機制を批判しつつも、フロイトを情念論として読み換えようとしたが、彼の企図と同様に、本稿はラカンの精神分析理論をひとつの情念論として再解釈しようと試みる。ここで、われわれが問題とするのは、「憎しみ」という情念である。ラカンは、『アンコール』(1972-73)において「存在への接近、そこに愛の極限、真の愛があるのではないか (L'abord de l'être, 7 n'est-ce pas là que réside l'extrême de l'amour, la vraie amour?)」(XX, 133) という問いを立てた上で、「真の愛は、憎しみに行き着く (la vraie amour débouche sur la haine)」¹と断言している。このような愛と憎しみの両価性という主張は、フロイト=ラカンの精神分析学において非常に重要な位置づけを付与されているにも関わらず、これまで主題的なテーマとしてはほとんど語られてこなかったように思える。ラカン自身も「憎しみ」という概念に対して人々が無知であるということを指摘しているが、それは一般に——もちろん、デカルトの『情念論』やモラリストなど例外はあるとしても——西洋的な道徳主義が何がしかの合理的な理由づけによって憎しみという情念を不当に貶めてしまう傾向にあったからである²。

また本稿が明らかにしようとする目論むことのひとつは、憎しみによって存在するというフ

ファルスの享樂のあり方が、男性主体を無力化しようとする勝手気ままで「統制不能な法 (loi incontrôlée)」としての「母の法 (loi de la mère)」に抗うものであるということだ³。というのも、ここでわれわれが批判的な仕方の問題化するのは、〈父〉から与えられ、子を〈法〉の世界に導く象徴的なファルスではなく、彼ら／彼女ら⁴を無へと引き摺り込もうとする母の食欲さだからである。われわれがこれから論じていくファルスの享樂は、あくまで象徴的去勢を経た主体にしか用いることができないものである。したがって、父による去勢と母による去勢とのあいだには、非常に大きな隔りがあると言える。詳細は後述するが、ラカンの精神分析理論において憎しみという様態は、ファルスの享樂という水準に位置づけられ、男性主体の存在を賦活する役割を与えられている。ファルスの享樂とはその名が示しているとおりにきわめて男性的な種類の享樂であり、またシニフィアンとランゲージュに関わる享樂でもある。このファルスという用語は、『アンチ・オイディプス』においてドゥルーズ&ガタリから、『真理の配達人』のなかではジャック・デリダに強く批判されたことによって、その理論的な価値は——とくに思想史的な文脈において——減じてしまった。したがって、ファルスという用語は現在、過小評価されていると言わざるをえない。彼らにくわえて、クリステヴァのような精神分析に通暁したフェミニズムの理論家たちの語りを經由したコレット・ソレルやクロティルド・ルギューユらの現代のラカン派たちもファルスの享樂に対する女性的な享樂の価値を重視する傾向にある。現代的な潮流からラカンの理論を受容しようとするならば、そのような態度決定をする必然性のすべてを否定することはできない。

しかしながら、セミナーの残されたテキストに密着して解釈するのであれば、必ずしもラカンは女性的享樂をファルスの享樂に対して優越させたとは言えないのではないか。というのも、ラカンの精神分析理論が『対象関係』(1955-56)や『無意識の形成物』(1956-57)などのセミナーから一貫して守り続けていた立場は、たとえそれが生物学的なものに必ずしも還元できないのだとしても、男性と女性とは異なるポジションに截然と分けられるということだからである。つまり、ラカンにおいて重要であるのは、男性と女性のポジション、そのどちらが優勢なのかということではなく、両性の峻別、すなわち性別化それ自体なのである。いずれにせよ、本稿は『アンコール』のセミナーに依拠しながら、これまで不当に評価を切り下げられてきた憎しみに結び付けられるものとしてのファルスの享樂の価値を浮上させることを目指し、またそのことによって「現実的なもの (réel)」(現実界)の側面が強調される傾向にある七〇年代のラカン理論のなかで、「象徴的なもの (symbolique)」(象徴界)の重要性が決して失われてはいなかったことを明らかにしようと試みる。

2. 「存在すること」と「憎しみ」

フロイトは、『欲動と欲動運命』において愛と憎しみの問題を論じている。彼の精神分

析において憎しみは無関心と対立するのではなく、愛と不可分なものであり、両価的である。したがって、愛と憎しみは分離されることなく、一つの対象へと向けられるということがありうる。ある対象が快を与えてくれる存在であると主体が認識したとき、自我はその対象を魅力的なものであると感じ、愛を照射し、それを体内化しようとする。それとは逆向きに、その対象が自我にとって不快なものとして感じられるときに、自我は対象との間隔を広げ、距離を取ろうとする。そして、その不快はときとして対象への反発になり、憎しみが生まれることになる⁴。したがって、フロイトにおいて憎しみというものは放埒な性的エネルギーの拡散をその出発点としているというよりも、むしろ自我の存在を守ろうとする保守的な自己保存の欲求であると言える。ただ、いずれにせよフロイトにおいて憎しみが愛と両価的であるということから逃れられない以上、愛にはつねに憎しみが伴わざるをえない。実際に、フロイトは以下のように述べている。

愛の起源とその諸関係の歴史を研究することで、なぜ愛がそれほどまでに「両価的」であるのか、つまり同じ対象に対する憎しみの動きをともなって出現するのかを私たちは理解することができる。[...] ある特定の対象に対する愛の関係が破綻したとき、そこに憎しみが生じることは稀ではなく、そのような場合、私たちは愛が憎しみに変換されたという印象を持つのである。[...] 愛がサディズム的な前段階に退行することで、いっそう強化される。その結果、憎しみは性愛的な性質を獲得し、愛の関係が続いていくことが保証されるのである。⁵

愛する対象との別離は往々にして、その愛を憎しみに置き換えてしまう。その欲動のエネルギーはサディズム的な対象への攻撃性へと転換され、自我を幼児的なものへと退行させる。自我の対象への攻撃性は、子供が母親に対して駄々をこねているのと本質的には同じことなのである。しかし、この愛の憎しみへの変換は、必ずしも否定的な意味合いだけを付されるべきものではない。なぜなら、愛と憎しみが無関心とは異なり、対象への希求であるために憎しみは、エロース的な欲動を再活性化する可能性を秘めているからである。たとえその対象が原初の状態とは姿形を変えたとしても、愛がつねに憎しみへと移送されている限りにおいて、対象への関係性の希求そのものが無に帰すということはない。このようなフロイトにおける愛と憎しみの両価性という態度決定をラカンは受け継いでいるのだが、それがもっとも明らかなかたちで現れるのは、『アンコール』（1972-73）のセミナーである。というのも、そこでラカンは憎しみを存在に結びつけるという興味深い主張を展開しているからである。まずは、ラカンがフロイトの両価性の議論を引き継いでいることを確認しておこう。

エンペドクレスという人物がいました——はからずも栓抜きのように、フロイトは

ときおりその名を使います——。われわれは三つの詩句でしか彼について知りませんが、要するにエンペドクレスに依拠して、神が憎しみを決して知ることがないがゆえに、あらゆる存在のうちでもっとも無知であったとアリストテレスが述べるとき、たびたび彼はエンペドクレスの重要性を引き合いに出しています。憎しみはのちにキリスト教徒たちが愛の洪水に変えてしまったものです。不幸にもそれはうまくいきません。なぜなら、憎しみをまったく知らないがために、愛のこともまた知らないからです。もし神が憎しみを知らないとすれば、彼にとって神は、人間よりも愛を知らないということはたしかです (XX, 82)。

ラカンが指摘しているように、『自然学』や『形而上学』等においてアリストテレスが頻繁にその名に言及する古代ギリシアの自然哲学者エンペドクレスは、「自然について」の断片一七において愛を意味する「フィリア (φιλία)」と憎しみ (争い) を意味する「ネイコス (νεῖκος)」を区分した。彼は前者の本質を結びつける引力とし、後者の本質を引き離す斥力であると定義した上で、この結合と分離の交替が円環をなし、永続する限りにおいて、こうした運動自体は変わらないものであるとした⁶。これに関してフロイトは、晩年の「終わりある分析と終わりなき分析」のなかで、現代においてはその諸相が大きな変化を被っていると留保しつつも、自らのエロースとタナトスの理論の始原に存在するものとしてエンペドクレスに言及している。フロイトのこの欲動の二元論は、当時から現在に至るまで多くの批判に晒され続けているが、ここで彼は自身の理論の正当性をこの自然哲学者に求めているのである。

エンペドクレスのこれらの二つの基本原理——「フィリア」と「ネイコス」——は、その名前からしても機能からしても、わたしたちの二つの原欲動であるエロースと破壊と同じものである。その一方は、存在しているものをどんどん大きなまとまりへと統合しようとするものであり、もう一方は、こうした統合体のまとまりを解き、それによって成り立っていた構造物を破壊しようとするものである。⁷

古代ギリシアの時代において、愛は憎しみとの絆を失ってはいなかった。しかし、キリスト教徒たちは愛から憎しみを除去し、愛だけを純粹化して取り出そうと憎しみを排除し続けた。だが、フロイトはエンペドクレスを再び見出すことによって愛に伴う憎しみを再照射する。このような企図はラカンにも受け継がれている。愛のみを至上のものとしてそこから憎しみを排除しようとするキリスト教的な実践は、フロイト=ラカンの精神分析とは相容れないのである。というのも、神が憎しみを知らない存在であるならば、それは同時に神が愛をもたないことの証明でもある、と彼らは考えるからだ。したがって、キリスト教における憎しみを伴わない神の愛としてのアガペーは、フロイト=ラカン

の精神分析において決して愛と呼ぶことはできないのである。そして、ラカンはこの憎しみを男性主体が存在することそれ自体と結びつけている。

したがって、男性が神、すなわち女性が享樂するものと自分〔男性〕を混同するよ
うに女性を唆すことができればできるほどに、彼はより憎まなくなり、より存在し
なくなります (*moins il hait, moins il est*) ——二つの綴り〔*hait* と *est* が同音異義語で
あることを示していると思われる〕(引用者補足) ——。というのも、結局、憎し
みのない愛はない、それはより少なく愛しているのです (XX, 82)。

かつてアリストテレスは、エンペドクレスに言及する際に、彼が「憎しみ(ネイコス)」
を消滅の原因であるだけでなく、「存在すること(エイナイ)」の原因でもあったこと
を批判している⁸。だが、ここでラカンはアリストテレスよりも、憎しみと存在を
結びつけるエンペドクレスの主張に同意しているように思える。ラカンの性別化の図
式に援用して再解釈するのであれば、憎しみの減少は、男性主体の存在を弱めてしま
うということを意味する⁹。憎しみのない穏やかな愛情関係は、むしろ男性主体の愛が少
ないことの証明でしかないのだ。

また、憎しみの問題を考える上でわれわれが勘案しなければならないのは、それが怒
りとしての激情とは異なるということである。たとえば、ラカンも頻繁に言及している
アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の第七卷第六章において、「復讐めがけて突進
する(a20)」¹⁰怒りに掻き立てられた者の本性を性急さに求めている。怒りにかられた者
たちは何か不正な行為を受けたと感じると、すぐさまに激昂してしまうのである¹¹。くわ
えて、アリストテレスを主要な参照点の一つにしている上述の『精神分析の倫理』のな
かでラカンは、「ある失望への、象徴的な次元と現実界の応答とのあいだに期待されてい
た相關関係の挫折への主体の反応」¹²として怒りを解釈している。つまり、怒りとは主体
がこうなると思い描いていた想定を裏切られたときに現れる、制御不能な突発的反応な
のである。しかし、こうした怒りを憎しみと同一視することは決してできない。ラカン
は「彼はより憎まなくなり、より存在しなくなる (*moins il hait, moins il est*)」という言明
のすぐ後にハイデガーに触れているが¹³、実際にハイデガーは『ニーチェ』においてこの
ような性急さとしての「怒り(Zorn)」と「憎しみ(Haß)」を区別し、前者がたんなるひ
とつの「情動(Affekt)」に過ぎないのに対して、後者は「情熱(Leidenschaft)」と呼ぶ
るのであるとしている¹⁴。感性的な反応でしかない情動とは異なるものとしての憎し
みのほうがより、「われわれの本質存在を貫いている」¹⁵のである。彼は憎しみを次のよ
うに説明している。

憎悪はいちど爆発すれば霧消するというものではなく、むしろいよいよ募って凝り

固まり、深く食い込んできてわれわれの本質存在を食いつくす。けれども、憎悪によって人間の現存在の中に入ってくるこの持続的な集約力は、現存在を密閉して盲目にするのではなく、かえって現存在を眼ざとくし、計画的にする。憤激した人は思慮を失うが、憎しみを抱く人は思慮と計画をめぐらし、ついには練りに練った怨念にいたる。憎悪は盲目ではなく慧眼であり、怒りだけが盲目であり、情動であって情熱ではない。情熱には遠くまで及ぶ力、自分を打ち開く力が宿っている。憎悪においても、それが憎んでいる相手をいつどこまでも追跡するという点で、この遠望が起こっている。ところで、むしろわれわれの本質存在をその本来の根拠へ集中し、実はこの集中においてはじめてこの根拠を打開するのである。したがって情熱こそは、それによってかつそれにおいて、われわれが自分自身の内に地歩をつかみ、自分の内外の存在者を慧眼をもって掌握するようになる契機なのである。¹⁶

ここで、われわれはラカンの議論を補足すべく、ハイデガーのこの言明を精神分析的な語彙も用いながら解釈してみよう。憎悪は怒りのように一度外に向けて放出してしまえば、それで症状がおさまるということはなく、恒常的に主体の心的な生を蝕んでいく。しかしながら、それは主体を鬱屈した消極的な方向へと導くのではなく、むしろ自己自身の心的な生と憎しみの対象への洞察をより深めていくことに貢献する。結果的に、憎むことによって主体は、その本質存在の深奥へと凝集していくことが可能になる。よって、ハイデガーにおける憎しみは、より深く存在の本質へと主体を導くものであると考えることができる。

ラカンが「存在を分節化するものすべては、述語なしで済ましうるということを想定している」(XX, 16) と述べていることから理解できるように、存在とは述語によって完全には規定することのできないものである。ラカンとハイデガーにおける存在の問題を論じたフランソワ・バルメが、「存在 (L'être)、接近不可能な最後の言葉は、たんに象徴的なものではなく、[...] それは象徴界の現実界 (*le réel du symbolique*) である」¹⁷と指摘しているように、語ることに完全には不可能であるというわけではないが、すべてを語ることはできないこの存在は、ラカンにおいて「象徴的なもの」のなかにある「現実的なもの」なのである。つまり、憎むことが存在することであるとは、主体の外にあるものとして構造化されている「象徴的なもの」と存在の領域、すなわち「現実的なもの」との絆をより密接なものにしていくことであるのだ。ラカンによれば、憎むという情念を原動力として男性主体は、「現実的なもの」の領域を象徴化しようと試み、それによってより存在しようとする。つまり、憎むことによって存在することとは、「現実的なもの」を「象徴的なもの」によって把握可能なものにしようとし続ける継続の実践なのである。

3. 「憎愛恋着化」 (hainamoriation)

当然のことながら、ラカンにおける憎しみの存在論は、ハイデガーの議論の枠組みにすべて回収されるものではない。ラカンがハイデガーの議論に付け加えたもっとも重要なこと、それは彼が憎しみの問題を男性主体に限定することによって性差の問題として捉えていること、そして現実的なものに関わる性的享樂という水準を設定するという二つの点にある。すなわち、ハイデガーに欠如している議論は——それは哲学の語りが根本的に抱えているのものなのであるが——「性 (差)」なのである。

ただ注意しなければならないのは、享樂が決して身体の水準のみには還元されえないということである。たとえば、ジャン＝ジュラル・ブルスタンはアリストテレスからラカンが学んだものを身体の享樂の水準のみに限定しているが、それでは不十分である¹⁸。なぜなら、ラカンにおける「現実的なもの」としての存在の領域は、靈魂と肉体を共に包含するものだからである。言い換えれば、受肉したものとしての〈身体〉にこそ、享樂はあるのだ。じじつ、ラカンは存在を身体の物質性に結びつけることを正当であるとしながらも、アリストテレスの『魂について』を分析家たちに読むことを勧めたにもかかわらず、彼らがそうしなかったことを咎めている。ラカンは魂と身体が不可分であることを説くアリストテレスを援用し、「人間は魂と共に思考する (*l'homme pense avec son âme*)」(XX, 100) と言う。つまり、身体の物質性に還元されえない何ものか、すなわち靈魂が享樂の構成に寄与しているのである。

享樂が身体と魂に関わる水準であることを確認した上で、広く知られている「性別化」の理論をここで改めて説明しよう。ラカンの理論において男性は、ファルスの享樂に取り込まれている。それはペニスという特権的なものによって可能性を制限された「器官の享樂 (*jouissance de l'organe*)」(XX, 13) を前提としている。ただ、ピエール・ブリュノが指摘しているように、ファルスとはペニスだけでは縮減できない「不満足の新フィアン」¹⁹の総称でもある。したがって、ファルスの享樂は「障害物 (*obstacle*)」であるというその様態ゆえに、男性にとって純然たる満足であるはずの「女性の身体を享樂することには到達しない」(XX, 13)。ゆえに、こうしたことは女性が目指し、かつそこに位置づけられもする「大他者の身体の享樂」が無限であって、それに比してファルスの享樂が無力であることをただ証明するだけなのである (XX, 13)²⁰。

実際に、男性は「女性の身体を享樂すること」(XX, 13) を構造的に制限されている。それはファルスに享樂が限定されている男性とは異なり、女性が「すべてではない (*pas-toutes*)」(XX, 15) という非-全体の論理のなかに位置づけられていることから明らかである。到達不可能な「現実的なもの」の領域に棲む女性が、つねに無限を要請し続けるがゆえに、ファルスの全体性の論理を重んじる男性は、そこにたどり着くことができない。ただ、男性が大他者の身体の享樂を十全に獲得できないことは確かであるが、同時に享樂は「身体の物質性」(XX, 26) に関わるものでもある。男性は大他者のごく一部を

享樂する可能性をシニフィアンというかたちで与えられていて、ここでそれは男性が大他者の身体を享樂する可能性を担保するものとして堤起されている (XX, 26)。男性という存在様態は、「シニフィアン以外のなにものでもない」(XX, 34) のであるが、それは「女がシニフィアンとして男を求める」(XX, 34) ことと等価である。ファルスの享樂がシニフィアンと関わる享樂であることの意味とは、このように男が女にシニフィアンとして求められていることにその一端があるのであり、たんに男性がシニフィアンの特権的な使用者であるということの意味するのではない。男性は享樂する者としても、される対象としても、そのどちらにおいても徹頭徹尾、シニフィアンでしかないのである。つまり、男性主体の身体そのものの存在価値は、彼らの本質的評価の埒外に置かれているのである。

一方で、ラカンが女性と関係すると述べている箇所がある (XX, 77)。ただ、この女性が関係を結ぶこの神は、大他者の欠如のシニフィアンであり、それは「神がいまだその出口をつくっていなかった」(XX, 78) ことの証明でもある。S (A) として大他者に欠如の斜線が引かれている以上、神とまぐわう女性的享樂に終わりはない。だからこそ、ラカンは「性関係はない (il n'y a pas de rapport sexuel)」(XX, 35) と断言するのである。したがって、男性が女性に自分自身のことを憎しみをもたない神の如く崇拜させようとしてしまえば、無限としての底なしの女性的享樂に吸い込まれ、憎しみと共に愛を減じていき、最後には存在なくなってしまうのである。男性主体が彼女との(非)関係を維持していくためには、ファルスではなく大他者の享樂を求めるこの女性たちを——彼女たちが男性主体を望まないがゆえに——愛を伴いながら憎まざるをえない。

こうして、ラカンは男性の側からの女性的対象に対する享樂のあり方を「憎愛恋着化 (*hainamoration*)」(XX, 84) と名づける。これは愛 (*amour*)、憎しみ (*haine*)、そして恋着 (*énamourer*) という三つの言葉を一語に圧縮したものであり、また男性に可能な唯一の女性に対する関わり方を表している。愛と不可分な憎しみによって女性に惚れ込み、固執するという様相によってのみ、男は存在することができる。ただ、注意すべきはラカンにおいてこの憎愛化の論理が、あくまで男性のものであるということだ。上述したように、性別化において重要であるのは、まさしくそれ自体、すなわち両性を峻別するということにあり、どちらかを優位におくということではない。したがって、ラカンは男性の特異な生き残りの方法——愛のなかで憎むことによつて、存在すること——についても重要な指摘をしていると言える。ただ、ファルスの享樂は女性的享樂にすべて飲み込まれてしまうわけではない。もちろん女に崇拜されていると思ひ込み、すべてに満足し、何も憎まなくなった男は、快樂に溺れることによつてその存在を失ってしまう。しかしながら、そのような状態を回避するために男の憎しみは、つねに「衣服の下にあるもの、われわれが身体と呼ぶもの」(XX, 12) に直接的に向けられている。ただ、この自己自身とは区別された対象としての身体を、男性主体は「a」という残余によつてしか

認識することができない。

「現実的なもの」に進むために、「象徴的なもの」はわれわれに対象 *a* の真の本性を示します。もし私が今しがた存在の見せかけの資格を対象 *a* に与えたとすれば、それは見せかけがわれわれに、存在の支えを与えるように思えるからです (XX, 15)。

対象 *a* とは、「存在の見せかけ (semblant d'être)」(XX, 91) である。それは「現実的なもの」としての存在者へと主体を誘う疑似餌であると同時に、その「現実的なものへの接近」(XX, 87) を可能にする装置でもある。対象 *a* は、『ハムレット』におけるオフィーリアの分析によってラカンの語りにはじめて登場した²⁾。それは対象喪失の意味とそれが再発見されるべきものであるという定式が、シェイクスピアのこの戯曲によく表現されていたからであろう。対象 *a* とはたとえそれが幻想であるとしても、主体の想定においてははじめから不可能であったものではなく、失われたかつての所有物なのである。そして、このかつてたどり着いたはずの不可能性としての対象 *a* が、主体の心的な生の到達目標となるのである。いずれにせよ、大他者の欠如 *S* (*A*)、その機能不全としての「亀裂 (faïlle)」、「穴 (trou)」、「欠如 (perte)」に由来する「対象 *a*」は、喪失を必要としている (XX, 31)。ここでラカンが対象 *a* を「ランガージュの機能」(XX, 31) と結びつけているのは、対象 *a* がまさしく語ることによる代理的な埋め合わせの役割を担っているからである。

4. 男性主体の愚かさ

このように憎むことによって存在しようとする男性主体の様相は、端的に言って「愚か (bêtise)」であるようにしか見えないだろう。しかしながら、ラカンは『アンコール』の第1講、および第2講において、この愚かさを必ずしも否定的ではない仕方で語っている。彼がそう直接的に明言しているわけではないものの、この愚かさという存在の様態は、憎む行為と限りなく接近した意味合いをもつと言えるのではないか。実際にラカンは彼自身、愚かさから逃れられていないと述べている。

[...] はっきりしているのは、私はもっとうとが続いていくと語ることから退くポジションに、自分を割り当てることができないということです。それは愚かです。なぜなら、もちろん私自身もそこに与してしまっているからです。私はこのもっとうとの場にしか、自分を割り当てることができません (XX, 17)。

憎しみを伴う愛に、一つの目的へと収斂することが可能な終わりの日付は存在しえない。ゆえに、男性によるあらゆる言葉はいまだ何も足りないから「もっと (encore)」と、

叫び続けることに付き纏われる。このように「もっと」と駄々をこねて泣きわめき、半永久的に何かを求めることをやめない男性は、愚かであるというほかない。しかも、少なくともラカンの考えにおいて、性関係はないわけであるから、どれほどの言葉を要したとしても男性は、「現実的なもの」としての女性に到達することができない。しかしながら、憎まなくなることは存在しなくなることであるがゆえに、男性は語る主体として、「もっと (encore)」という愚劣な要求を可能な限り続けていかなければならない。なぜなら、対象を求めることをやめ、「現実的なもの」としての女性に対する享樂を断念した男性主体は、存在することそれ自体を失ってしまう可能性すらあるからだ。

コレット・ソレルが指摘しているように、あるいは『サントーム』における症例としてのジョイスの扱いから理解できるように、精神分析の教育においてラカンは、「症状なしに主体は存在しない」²²という立場を晩年になるにつれて強めていった。つねに十全には達することのできないファルスの享樂に押し込められ、「もっと (encore)」と叫び続ける男性は強迫的な症状にとらわれているようにしか思えない。しかし、この症状によってこそ、主体は存在を維持できる。くわえて、それは分析のディスクールとも類比的である。実際に、ラカンは「[...] 分析のディスクールにおいて、「[...] 手当たり次第に愚かさを語るのを躊躇うことなしに語ることほどに、すべてを語ることはない」(XX,29)と明言している。分析という場におけるファルスの享樂は、彼岸の「現実的なもの」を象徴化すべく思いつくことすべてを最大限にべらべらと語り尽くそうとする自由連想法的小おしゃべりであり、語る存在の真理を露わにしようとする実践、すなわち「現実的なもの」の象徴化なのである。はっきりしているのは、「語る存在において享樂は取り揃えられる」(XX,52)がゆえに、ランゲージュとして構造化された無意識こそが、「享樂の装置」(XX,52)なのだということである。そして、そうであるがゆえに、分析の語り価値をもつのは、無意識のランゲージュによる享樂の可視化が行われるときである、とわれわれは考えるのだ。

「もっと／いまだ (encore)」というファルスの享樂は、アンティゴネーをそのひとつの理想として提示した『精神分析の倫理』で強調されたような「純粹欲望」²³の倫理とは異なっていると言える。彼女のような欲望のあり方は、「無限にしか進んで行かない」

(XX,13) という意味において底無しの「大他者の享樂」(XX,13) である。「大他者の享樂は愛のシーニュではない」(XX,21) がゆえに、そこには同時に憎しみもない。こうした善悪の彼岸にいるような〈女〉が要請する無限に耐えることのできない男性主体は、語り、憎むことによって存在を保持し、拡大していくという一つの立場へと固執する。男性主体が「友」と「敵」とを二分割し、無闇に戦おうとするのは、まさにそこで賭けられているものが一つの身体-魂としての存在者であるからであろう。いずれにせよ、「もっと／いまだ」という不満足論理に従うファルスの享樂は、死へと向かう純然たる死の欲望とは異なる生存の技法なのであり、男性は彼女のように身体の無化へとひた

走るのではなく、「語る存在」としてランゲージュという「享樂の装置」に自らを限定し、そこに拘束される (XX, 52) ²⁴。彼らは愛と憎しみの両価性を原動力に、あらゆるものを語ろうとし続けることによってこそ、その存在を維持しようとするのだ。もちろん、ファルスの享樂は迷いなく死へと向かう女性的享樂から切り離されているがゆえに、失敗を運命づけられている。ラカンはそのしくじりについて、彼自身の「自己批判」(XX, 54)として次のように述べている。

[...] 男性の性関係がしくじる一つのやり方がありました。つまりは別のひと (女) に。もし私がそれを提起したように性関係がないとすれば、この失敗はこの関係の現実化の唯一の形式です。[...] それはしくじります。それがどのように成功するかを分析することが重要なではありません。いやというほど、なぜそれはしくじるのかと繰り返すことが重要なのです (XX, 54-55)。

性関係の不在は男性をしくじりへと導く。ラカンがそれを自分自身の過ちであるとしているように、男性主体における性関係のしくじりとは、つねに別の女へと乗り換えようとすることである。しかしながら、男性主体の移り気は、そもそも「対象の本質が失敗である」(XX, 55) ということに起因している。彼らが何らかの対象に惚れ込み、愛した時点でそれは失敗を運命づけられている。だからこそ、愛はその本性から憎しみへと辿り着くのである。この憎しみは象徴的なものにおけるシニフィアン連鎖というかたちで、ある対象から別の対象へと繰り返し回付されていく。つまり、男は根源的な憎しみを維持したままに対象を置き換えながらも女を求めるのである。そして、まさにこのシニフィアン連鎖を続けることこそが、愛しながら憎む男により存在することを可能にさせる。男性の欲望は、「欲望に関して無知でありうる情念」(XX, 11) によって支えられていると言えるのであり、また無知という欠如によって引き起こされる愛と憎しみの連鎖、すなわちソレールが言うところの「存在することの情念 (passion de l'être)」²⁵こそが、ファルスの享樂の価値なのである。なぜなら、「愛のドラマ (drame de l'amour)」(XX, 132) は、憎しみを伴わなければ成立しえないからである。

5. 偶然から必然への不可能な試み

ラカンは、『無意識の形成物』において、「異性愛的立場への統合の道としてのオイディプス」²⁶という過程から切り離せない存在として人間主体を捉えていた。そして、「ごく控え目に言っても、人間の問題はすべてそれ〔異性愛〕をめぐって起きている」²⁷と断言する。つまり、「われわれの愛情生活において、たとえもっとも理想的で、もっとも深い親和力に基づくものであっても、たんに対象関係の領域のものとして語ることを決して許さない何かが保持されている」²⁸のである。『アンコール』においても、このような

ラカンの立場は変わらない。おそらく、ラカンはアリストテレスの哲学をキリスト教に結びつけたトマス・アクィナスが主張するような人間による神の「至福直観 (visio beatifica)」という概念を女性的享樂と区別しているように思われる。実際に、彼はドイツの神秘主義的な宗教詩人であるアンゲルス・シレジウス (1624-77) が、「観想的な視線を神が彼を見つめる視線と混同している」と指摘し、それを「倒錯的な享樂」に分類している (XX, 71) ²⁹。神の直観や観想はファルスの享樂の一種であり、神との合一としての女性的享樂とは峻別されるのであるが、そうであるがゆえに「存在から存在へのこの関係は、調和の関係ではない」(XX, 133) と言いうる³⁰。享樂の差異を理由とする両性のあいだの埋められない不調和は、愛をしくじることへと導いてしまうが、まさにそこが「愛による存在への接近」を可能にする (XX, 133)。そして、冒頭で述べたように、「真の愛は、憎しみに行き着く」(XX, 133) のであるが、またそれは同時に「偶然」を「必然」に変えようともがく抗いの行為でもある。

私は書かれないことをやめるから偶然性を具体化しました。というのも、それは主体ではなく話す者として各々に性関係という彼の彷徨の痕跡をしるしづけるものすべての、諸症状の、諸情動の出会いに、パートナーのところで遭遇すること以外の何もでもないのです。それはもっぱら何かが偶然に出会うというこの裂け目から生じる情動によってであるとは言えないのでしょうか。それは知の次元に関しては、無限に多様化するが、ある瞬間、性関係は書かれないことをやめるという錯覚を与えるとは言えないのでしょうか。[...] 否定されるものの移行、書かれないことをやめるから書かれることをやめない、偶然性から必然性への移行、そこにすべての愛に伴う宙づりの地点があります (XX, 132)。

ラカンはこのセミナーにおいて、アリストテレスの『形而上学』第五巻において説明されているような区分³¹を借りて、主体を四つ³²の論理様式に分類しようと試み、その内の三つを明確化している (XX, 55)。そこで彼は——おそらくフロイト的な書字と性行為の類比を連想させているのだろうが³³——、「書かれる (書かれない)」と「やめる (やめない)」という表現を駆使することによってそれらを新たに定義し直している。具体的には「書かれないことをやめない (ne cesse pas de ne pas s'écrire) = 不可能性」、「書かれないことをやめる (cesse de ne pas s'écrire) = 偶然 (偶有) 性」、「書かれることをやめない (ne pas cesse de s'écrire) = 必然性」の三つである。

まず、「書かれないことをやめない (ne cesse pas de ne pas s'écrire) = 不可能性」とは性関係がないことの相関物である (XX, 55/XX, 87)。そして、「書かれないことをやめる」(偶然性)とは「現実的なもの」との出会いのことである。しかし、それは「偶運 (τύχη)」によって支配されるがゆえに、出会い損ないというかたちでしか生じえない。それに対

する「書かれることをやめない」(必然性)とは、父の殺害という否定性の帰結としての象徴的なファルスと等価のものである(XX,55)。このような去勢の論理はすべての女を享樂できる力能をもち、またすべてのものを知ることができるという全能の父の死によって確立される。父は不在によってその去勢の圧力をさらに亢進させるのである。

ここでもっとも重要であるのは、「書かれないことをやめる (*cesse de ne pas s'écrire*)」(偶然性)から「書かれることをやめない (*ne cesse pas de s'écrire*)」(必然性)への移行の運動である。それは「現実的なもの」をファルスの享樂によって取り込もうとする不可能な実践の目的ないし終わりである。ひとは知を求め、その行為によって存在するからこそ、言語を駆使するファルスの享樂によって書き殴り、語る。たとえファルスの享樂が女性的享樂と比べて不全な享樂であり、彼が話すという知のうちに限界づけられ、そして「必然性が不可能と対になる」(XX,55)がゆえにそれが実現されることはないのだとしても、「偶然」³⁴を「必然」にしようと試みること、つまり「現実的なもの」を象徴化しようとすることによって、知の運動そのものを弁証法的に駆動しようと試みることを男性主体は諦めてはいけぬ。なぜなら、彼らが誰かを憎むのは、その対象との出来事が本当にはどのような意味をもっていたのかを完全なかたちで知りたいと願い、またそれが必然であったことを確証したいと望むからである。「現実的なもの」としての存在者は、男性主体が十全なかたちで到達し、享樂することは決してできない場であるが、それへの接近を可能にする手段として彼には憎むことが与えられている。また、ラカンのはのちの『サントーム』と題された講義において「ランゲージュは現実的なものを喰う (*le langage mange le réel*)」³⁵という表現を用いている。憎むことによる知とは、真理の場としての「現実的なもの」を体内化し、それを言語によって分節化することでもある。

いずれにせよ、男性主体において憎しみが重要であるのは、それが「現実的なもの」を象徴化し続けようとすることによって、ひとつの知を呼び起こすからである。そのような意味において憎しみは、知を要求すると言えるだろう。もちろん、この「偶然」を「必然」に変えようとする試みは、つねに可能性にとどまり、不可能に直面することによって宙吊りにされてしまう。しかし、それでも自己を存在させるために、男性主体は愛と等価な憎しみを原動力として、いまだ足りないからもっとと繰り返し要求しなければならないのである。なぜなら、それこそが純粹欲望を体現するアンティゴネー、神との合一、すなわち、大他者の身体を享樂し、存在の深奥そのものを体験する「女性」³⁶ないし「神秘家」³⁷の享樂とは異なる男性主体の倫理だからである。

また、ここでわれわれが強調しておかなければならないことは、ファルスの享樂が性的なものとしての享樂と名指される以上、大きく口を開いた「鱷 (*crocodile*)」³⁸に例えられる無限を要請する母性的な仕方での去勢に対して抗う方向性をもつということである。『精神分析の裏面』においてそう明言されているように、去勢には「性的享樂の喪失」³⁹という側面がある。そうした種類の去勢は、主体に〈父の名〉を与えるものとしての象

徴的去勢なのではなく、母性的な去勢なのではないかとわれわれは考える。というのも、母は「象徴的なもの」を用いて「現実的なもの」を目指すという彼ら特有の動きを抑圧し、その追求の断念を迫り、狂気と親和的な領域である「想像的なもの」へと引き込もうとすることによって、男性の性的能力を奪おうとするからである。実際に、ラカンは『サントーム』において女性的享樂が目指す「斜線を引かれた大他者の享樂 (JA)」を、「現実的なもの」と「想像的なもの」との結びつきであるとしている⁴⁰。それに対して、男性主体の必ずしもペニスに還元されえないファルスの享樂は、「象徴的なもの」と「現実的なもの」の結びつきによって成立する⁴¹。男性主体は斜線を引かれた大他者の享樂に抵抗し、「想像界と現実界の厳密な区別」(XX, 88)を維持した上で、「現実的なもの」と「象徴的なもの」のあいだに留まり続けなければならないのである。

6. おわりに

「現実的なものへの接近」としての憎しみ概念への積極的な評価は、『アンコール』においてより明示的なかたちで語られる。そこで憎しみは、「象徴的なもの」としての男性主体が「現実的なもの」としての女性主体を目指す際の動因とされ、(男性主体が)存在することそれ自体と同一視されるようになる。それはあらゆる言語活動によって「偶然」を「必然」に変えようとし、「現実的なもの」の領土化を目指す不可能な実践である。くわえて、ラカンは「書かれる」という表現を用いることによって、性的行為を暗示しつつも、「憎しみ」という情念をファルスの享樂から生じる知の主要な原動力として価値づける⁴²。

いずれにせよ、男性が生き延びるためには、「存在すること-憎むこと (*être-hair*)」(XX, 93)という協働に従いつつ、女性的な享樂と同じ位相に位置づけうる母性的去勢とは位相を異にするものとしてのファルスの享樂を利用せざるをえない。冒頭で示したように、ラカがこの講義の最後に「存在への接近、そこに真の愛、愛の極限があるのではないか (*L'abord de l'être, n'est-ce pas là que réside l'extrême de l'amour, la vraie amour ?*)」(XX, 133)という問いを立て、「真の愛は、憎しみに行き着く (*vraie amour débouche sur la haine*)」

(XX, 133)と語ることの眼目は、ファルスの享樂によって「現実的なもの」としての存在を象徴化しようと試みることにあるのだ。そして、それは「現実的なもの」と「想像的なもの」の結託によって男性主体を飲み込もうとする女性の享樂に対抗するためのもっとも重要な道具立てなのである。「象徴的なもの」の徹底操作を根本的な道具立てとする精神分析の語りや、絶対的に護持しなければならない基本的な立場である。というのも、象徴的なファルスを破壊しようとする享樂に飲み込まれてしまえば、そこで男性主体は「現実的なもの」としての〈女〉を志向し、関係しようとするそのものを断念しなくてはならなくなるからである。『対象関係』においてラカが、「異性愛へと到達しなければならない」⁴³と述べている以上、精神分析理論において男性主体は——〈母〉

をその原型とする——〈女〉を断念してはならない。したがって、貪り食われることのないような方法で、つまり憎むというひとつの情念によって自己増大を試みることで、彼女との関係を繋ごうとする必要があるのだ。ともかくも明確であるのは、女性的享樂をファルスの享樂に対して優越するものと解釈する思潮とは異なり⁴、ラカン自身は決してそのような価値づけを行なってはいなかったということである。あくまでその二つは別様に意味を付与されたものとしてあり、男女の性別化というラカンの一貫した立場を構成しているのだ。

註

¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire XX: Encore 1972-1973*, Paris, Seuil, 1975, p. 133. (以下、セミナーからの引用は巻号のローマ数字で略記し、『アンコール』に関しては本文中に記す。)

² *Le Séminaire I: Les Écrits Techniques de Freud 1953-1954*, Seuil, 1975, pp. 305-306. [『フロイトの技法論』(上、下) 小出浩之ほか訳、岩波書店、一九九一年、一九〇—一九一頁 (下)]

³ *Le Séminaire V: Les formations de l'inconscient 1957-1958*, Paris, Seuil, 1998, p. 188. [『無意識の形成物』
(下) 小出浩之ほか訳、岩波書店、二〇〇六年、二七七頁 (上)]

⁴ Sigmund Freud, *Trieb- und Triebchicksale* (1915). in *Gesammelte Werke*, Band 10, S. Fischer, 1991, S. 230-1. [ジークムント・フロイト「欲動と欲動の運命」(『メタサコロジエ論』所収) 十川幸司訳、講談社学術文庫、二〇一八年、三四—三五頁]

⁵ ebd. S. 232. [三六頁]

⁶ 『ソクラテス以前哲学者断片集 (第 II 分冊)』内山勝利ほか訳、岩波書店、一九九七年、二四〇頁。

⁷ Sigmund Freud, *Die endliche und die Analyse* (1937). in *Gesammelte Werke*, Band 16, S. Fischer, 1993, S. 92. [「終わりある分析と終わりなき分析」(『フロイト全集 21』所収) 道旗泰三訳、岩波書店、二〇一二年、二八五頁]

⁸ アリストテレス『形而上学 (上)』、出隆訳、岩波書店、一九五九年、一〇〇頁、a20 (第三卷第四章)。

⁹ 本論が主題とする異性愛関係における愛憎の問題とは位相を異にするものの、このように憎しみを存在と結びつけるような発想は、『精神分析の倫理』(1959-60)においても見られる。実際に、ラカンは『奴隷意志論』(De servo arbitrio)におけるルターの言葉からの援用として「人間に対する神の永遠の憎しみとは、たんに無能や自由意志による行為だけではなく、むしろ世界が創造された以前に存在していた憎しみである」(Jacques Lacan, *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986, p. 116. [『精神分析の倫理 (上、下)』小出浩之ほか訳、岩波書店、二〇〇二

年、一四五—一四六頁（上）]]と述べている。

¹⁰ アリストテレス「ニコマコス倫理学」(『アリストテレス全集 15』所収) 神崎繁訳、岩波書店、二〇一四年、二八四頁。

¹¹ ただ、アリストテレスは彼らの怒りには彼らなりの理と推論があり、自己の欲望に対して節制なく行為しているわけではないと言う (1149a) (同書、二八五頁)。つまり、そこには僅かながらでしかないのかもしれないが、ロゴスが存在しているのである。

¹² VII, p. 123 [一五四頁（上）]

¹³ ラカンはこの言明のすぐ後に、ハイデガーの「アレーテイア」(αλήθεια)の問題に触れている (xx, 85)。

¹⁴ Martin Heidegger, Nietzsche, in *Gesamtausgabe*, Band 6, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1996, S. 42. [マルティン・ハイデッガー『ニーチェ I』細谷貞雄監訳、杉田泰一、輪田稔訳、平凡社、一九九七年、六七頁。

¹⁵ ebd. S. 44. [七一頁]

¹⁶ ebd. S. 44-45. [七一—七二頁]

¹⁷ François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être (1953-1960)*, PUF, 1999, p. 45.

¹⁸ Jean-Gérard Burtein, *Cohérence philosophique de la psychanalyse: Aristote, Lacan*, Paris, Hermann, 2017, p.28.

¹⁹ Pierre Bruno, *Une psychanalyse: Du rébus au rebut*, Toulouse, Érès, 2013, p. 42.

²⁰ また、『大他者から他者へ』(1968-1969)においてもラカンは、「器官の享樂は大他者が身体によって表象されるものとしての大他者の享樂である享樂への障害物をなす」と述べている (*Le Séminaire XVI: D'un Autre à l'autre, 1968-1969*, Paris, Seuil, 2006, p. 277.)。

²¹ *Le Séminaire VI: Le désir et son interprétation 1958-1959*, Martinière, 2013, p. 413.

²² Colette Soler, *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p. 41.

²³ Cf. VII, p. 329. [一七七頁（下）]]

²⁴ たとえば、ブリュノもこの点を強調している (Cf. Pierre Bruno, *Phallus et fonction phallique*, Toulouse, Érès, 2012, p. 65)。

²⁵ Soller, *op. cit.*, p. 84.

²⁶ V, p. 206. [八頁（下）]

²⁷ *Ibid.*, p. 371. [一八二頁（下）]

²⁸ *Ibid.*, p. 214. [二三頁（下）]

²⁹ ラカンによるシレジウスの断章への解釈が正当なものであるかには議論の余地があるであろう。

³⁰ この不調和の重要性については、フィンクも強調している (Cf. Fink, *op. cit.*, p. 43.)。

³¹ アリストテレスは『形而上学』の第五巻において、「可能性 (ディナミス δύναμις)」、「不可能性 (アディナトシ αδύνατος)」、「偶然 (偶有) 性 (シンベベーコス συμβεβηκός)」、「必然性 (アナンケ—αναγκη)」を区分し、その積義を行なっている (Cf. アリストテレス『形而上学』(上) 出隆訳、岩波書店、一九五九年)。

³² ただ、ラカンは「可能性」というカテゴリーがどのようなものであるかについて十分に論じていない。

³³ 「字を書くことは、一方の管から液体を一白紙片に流し出すことから、象徴的に交接の意味を帯びることがある。」(Sigmund Freud, *Hemmung, Symptom und Angst* (1926). in *Gesammelte Werke*, Band 14, S. Fischer, 1991, S. 116. [ジークムント・フロイト「制止・不安・症状」(『フロイト全集 19』所収)、大宮勘一郎、加藤敏訳、岩波書店、二〇一〇年、一四頁])

³⁴ ラカンは、『アンコール』の前年のセミナー『…あるいは、もっと悪く』(1971-72)において同様に、アリストテレスの議論に変更を加えつつ、女性を偶然と結びつけて論じている。(Cf. *Le Séminaire XIX: ... ou pire 1971-1972*, Paris, Seuil, 2011, p. 48.)

³⁵ *Le Séminaire XXIV: Le Sinthome, 1975-1976*, Paris, Seuil, 2005, p. 31.

³⁶ ラカンはベルニーニの製作した『聖テレジアの法悦』に、女性の享樂が見事に表現されているとしている (xx, 70)。

³⁷ ラカンはシレジウスとは異なり、男性でありながら自らを「すべてではないという」という女性のポジションに位置づけることができた稀有な事例として、十字架のヨハネの名を挙げている (xx, 70.)。

³⁸ *Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse 1969-1970*, Paris, Seuil, 2006, p. 129.

³⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁰ *Le Séminaire XXIV: Le sinthome, 1975-1976*, Paris, Seuil, 2005, p. 55.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

⁴² じじつ、ラカンは直接的な性的享樂とは別様なものとして知を捉えている (Cf. *Le Séminaire XIX: ... ou pire 1971-1972*, p. 173.)。また、ソレルも「話されることとして、知は享樂の次元にある」と述べ、その重要性を強調している (Cf. Colette Soler, Lacan, *l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 68.)

⁴³ IV, p. 201. [六頁 (下)]

⁴⁴ Cf. 佐々木中『夜戦と永遠——フーコー・ラカン・ルジャンドル』以文社、二〇〇八年、一四一頁。