

小笠原 晋也

<http://www.lacantokyo.org>

HEIDEGGER AVEC LACAN

# ハイデガーとラカン

*Denn jede Philosophie scheitert, das gehört zu ihrem Begriff.*

そも、あらゆる哲学は失敗する — そのことは、哲学というものの概念に属している。

Heidegger (1936, p.118)

*Le réel, c'est l'impossible.*

実在とは、不可能在である。

Lacan (1968-69, p.66)

# 目次

## 序

§ 0.1. 我が「友」 ハイデガー

§ 0.2. 真理のトポロジー

§ 0.2.1. Avec

§ 0.2.2. トポロジーとは何か？

§ 0.2.3. 存在と無

§ 0.2.4. 真理とは何か？

§ 0.2.5. 我れらの本有の核

§ 0.2.6. 穴の周りを回りつつ言う

§ 0.3. 哲学する, 精神分析する

## 第一部：存在とファロス

第I章. 存在とファロス

§ 1.1. 根本的無聊

§ 1.2. 言説の構造

§ 1.2.1. 排斥されたものの回帰としての精神分析家の言説

§ 1.2.2. 四つの座

§ 1.2.2.1. 能動者

§ 1.2.2.2. 他者

§ 1.2.2.3. 生産

§ 1.2.2.4. 真理の現象学的構造

§ 1.3. 存在の真理

§ 1.3.1. 存在と存在

§ 1.3.2. 存在の真理の現象学的構造

§ 1.3.3. 秘匿と啓匿

§ 1.3.4. 自有

§ 1.4. 自有と症状

§ 1.4.1. 徴示素ファロスと性関係

§ 1.4.2. 実在は不可能在である

§ 1.4.3. 実在, 徴象, 影象

§ 1.4.3.1. 影象 ≡ 定存

§ 1.4.3.2. 徴象 ≡ 穴

§ 1.4.3.3. 実在 ≡ 実存

§ 1.4.4. ハイデガーとラカンの定理 (théorèmes H-L) の証明

§ 1.4.4.1.  $\varnothing$  ≡ 存在

§ 1.4.4.2. 自有 ≡ 症状

§ 1.4.5. 自有の構造

§ 1.4.6. 症状の構造

§ 1.4.7. 自有と σύμπτωμα

§ 1.4.8. ことばと解釈

## 第二部：ラカンを読む

第 II 章. 学素  $a$  の概念的多様性について

§ 2.1. 自我

§ 2.2. 客体  $a$

§ 2.3. 切れめ

§ 2.4.  $a$  は実在の位のものである

§ 2.5. 実在, 徴象, 影象の結びめ

第 III 章. 存在と欲望

§ 3.1. 欲望の主体

§ 3.2. 人間の欲望は他  $A$  の欲望である

§ 3.3. 欲望は存在欠如のメトニユミアである

§ 3.4. 欲望を文字どおりに取る

§ 3.5. 欲望の支えと欲望の原因

§ 3.6. カントとサド

§ 3.6.1. 律法と欲望

§ 3.6.2. 悦への意志と力への意志

§ 3.6.2.1. 悦への意志

§ 3.6.2.2. 力への意志

第 IV 章. 他化と分離

§ 4.1. 無意識の位置づけ

§ 4.2. 徴示素  $a$  の因果性

§ 4.2.1. 質料因としての徴示素

§ 4.2.2. 欲望の原因である客体

§ 4.2.3. 幻想

§ 4.2.3.1. 欲望の支え

§ 4.2.3.2. 主体のトポロジーの投射

§ 4.2.3.2.1. 主体のトポロジー

§ 4.2.3.2.2.  $(\$a) \equiv \frac{a}{\phi}$

§ 4.2.4. 狂気の心的因果性

§ 4.2.4.1. イマーゴの因果性

§ 4.2.4.2. 超自我の因果性

§ 4.2.4.2.1. 生成の律法

- § 4.2.4.2.2. 超自我精神病
- § 4.3. 主体の因果的存有
  - § 4.3.1. 他化
    - § 4.3.1.1. 予備的問い
    - § 4.3.1.2. 徴示素の優位
    - § 4.3.1.3. 主体の分裂
    - § 4.3.1.4. 異化の *vel*
  - § 4.3.2. 分離
    - § 4.3.2.1. *Ichspaltung*
    - § 4.3.2.2. エッジ
    - § 4.3.2.3. 異化の回帰
    - § 4.3.2.4. 分離の論理
    - § 4.3.2.5. 死の本能
    - § 4.3.2.6. 精神分析的救済論
      - § 4.3.2.6.1. 復活
      - § 4.3.2.6.2. 贖い
    - § 4.3.2.7. 他 A の欲望
    - § 4.3.2.8. 存在の到来
    - § 4.3.2.9. 究極的的問い

第三部：ハイデガーを読む（未完）

結論：見出された場処（未完）

## 参考文献

*Bible*, traduction oecuménique (par abréviation, TOB : La traduction oecuménique de la Bible). Les Éditions du Cerf, douzième édition, 2012.

*Catéchisme de l'Église Catholique* (1992). Librairie Éditrice Vaticane, édition définitive, 1997.

DENKER Alfred (2011) : *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Klett-Cotta.

FREGE Gottlob (1892) : *Über Sinn und Bedeutung*. In : *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien*, herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 2008.

FREUD Sigmund (1900) : *Die Traumdeutung*. In : *Gesammelte Werke II/III*, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1905) : *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. In : *Gesammelte Werke V*, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1913) : *Die Disposition zur Zwangsneurose*. In : *Gesammelte Werke VIII*, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1973.

FREUD Sigmund (1914) : *Zur Einführung des Narzißmus*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1915a) : *Triebe und Triebchicksale*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1915b) : *Die Verdrängung*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1915c) : *Das Unbewußte*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.



FREUD Sigmund (1915-17) : *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In : *Gesammelte Werke XI*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1978.

FREUD Sigmund (1921) : *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In : *Gesammelte Werke XIII*, S. Fischer Verlag, 8. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1923) : *Das Ich und das Es*. In : *Gesammelte Werke XIII*, S. Fischer Verlag, 8. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1924) : *Das ökonomische Problem des Masochismus*. In : *Gesammelte Werke XIII*, S. Fischer Verlag, 8. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1926) : *Hemmung, Symptom und Angst*. In : *Gesammelte Werke XIV*, S. Fischer Verlag, 5. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1929-30) : *Das Unbehagen in der Kultur*. In : *Gesammelte Werke XIV*, S. Fischer Verlag, 5. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1932) : *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In : *Gesammelte Werke XV*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1979.

FREUD Sigmund (1937) : *Die endliche und die unendliche Analyse*. In : *Gesammelte Werke XVI*, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1938) : *Die Ichspaltung in Abwehrvorgang*. In : *Gesammelte Werke XVII*, S. Fischer Verlag.

HEIDEGGER Martin (1919-20) : *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 58. Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER Martin (1920-21) : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In : *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Band 60. Vittorio Klostermann, 1995, 2. Auflage, 2011.

HEIDEGGER Martin (1927a) : *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, 1993.

HEIDEGGER Martin (1927b) : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 24. Vittorio Klostermann, 1975, 3. Auflage, 1997.

HEIDEGGER Martin (1929a) : *Was ist Metaphysik?* In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.

HEIDEGGER Martin (1929b) : *Vom Wesen des Grundes*. In : *Wegmarken*,

- Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1929-30) : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Band 29/30. Vittorio Klostermann, 1983, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1930) : *Vom Wesen der Wahrheit*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1931-32/1940) : *Platons Lehre von der Wahrheit*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1934-35) : *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe, Band 39, Vittorio Klostermann, 1980, 3. Auflage, 1999.
- HEIDEGGER Martin (1935/36) : *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, 1977, 2. Auflage, 2003.
- HEIDEGGER Martin (1936) : *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlicher Freiheit*. Max Niemeyer Verlag, 1971, 2. Auflage, 1995.
- HEIDEGGER Martin (1936-37) : *Der Wille zur Macht als Kunst*. In : *Nietzsche I*, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1936-38) : *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Vittorio Klostermann, 1989, 3. Auflage, 2003.
- HEIDEGGER Martin (1938-39a) : *Besinnung*. Gesamtausgabe, Band 66. Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER Martin (1938-39b) : *Die Überwindung der Metaphysik*. In : *Metaphysik und Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 67. Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER Martin (1938-40) : *Die Geschichte des Seyns*. Gesamtausgabe, Band 69. Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1939a) : *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*. In : *Nietzsche I*, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1939b) : *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1940a) : *Der europäische Nihilismus*. In : *Nietzsche II*, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1940b) : *Nietzsches Metaphysik*. In : *Nietzsche II*, 6. Auflage, 1998.

- HEIDEGGER Martin (1941a) : *Über den Anfang*. Gesamtausgabe, Band 70. Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER Martin (1941b) : *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*. In : *Nietzsche* II, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1941c) : *Grundbegriffe*. Gesamtausgabe, Band 51. Vittorio Klostermann, 1981, 2. Auflage, 1991.
- HEIDEGGER Martin (1941-42) : *Das Ereignis*. Gesamtausgabe, Band 71. Vittorio Klostermann, 2009.
- HEIDEGGER Martin (1942-43) : *Parmenides*. Gesamtausgabe, Band 54. Vittorio Klostermann, 1982, 2. Auflage, 1992.
- HEIDEGGER Martin (1943a) : *»Heimkunft / An die Verwandten«*. In : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 6. Auflage, 1996.
- HEIDEGGER Martin (1943b) : *Der Anfang des abendländischen Denkens*. In : *Heraklit*, Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klostermann, 1979, 3. Auflage, 1994.
- HEIDEGGER Martin (1943c) : *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*. In : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, 1977, 2. Auflage, 2003.
- HEIDEGGER Martin (1943d) : *Nachwort zu : »Was ist Metaphysik ?«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1943/49) : *Anmerkung zu »Vom Wesen der Wahrheit«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1944) : *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In : *Heraklit*, Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klostermann, 1979, 3. Auflage, 1994.
- HEIDEGGER Martin (1946) : *Brief über den »Humanismus«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1947) : *Aus der Erfahrung des Denkens*. In : *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Band 13, Vittorio Klostermann, 1983, 2. Auflage, 2002.
- HEIDEGGER Martin (1949a) : *Vorwort zur dritten Auflage von »Vom Wesen des Grundes«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1949b) : *Die Gefahr*. In : *Bremer und Freiburger Vorträge*,

- Gesamtausgabe, Band 79, Vittorio Klostermann, 1994, 2. Auflage, 2005.
- HEIDEGGER Martin (1950) : *Das Ding*. In : *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER Martin (1951) : *Logos (Heraklit, Fragment 50)*. In : *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER Martin (1951-52) : *Was heißt Denken?* Max Niemeyer Verlag, 5. Auflage, 1997.
- HEIDEGGER Martin (1955) : *Zur Seinsfrage*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1955-56) : *Der Satz vom Grund*. Klett-Cotta, 9. Auflage, 2006.
- HEIDEGGER Martin (1957) : *Der Satz der Identität*. In : *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11, Vittorio Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER Martin (1957-58) : *Das Wesen der Sprache*. In : *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, 1959, 14. Auflage, 2007.
- HEIDEGGER Martin (1962) : *Zeit und Sein*. In : *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, 1969, 4. Auflage, 2000.
- HEIDEGGER Martin (1964) : *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In : *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, 1969, 4. Auflage, 2000.
- HEIDEGGER Martin (1966) : Brief an Medard Boss vom 4. Dezember 1966 aus Freiburg i. Br. In : *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Medard Boss, Vittorio Klostermann, 1987, 3. Auflage, 2006.
- HEIDEGGER Martin (1967) : Brief an Medard Boss vom 24. April 1967 aus Freiburg i. Br. In : *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Medard Boss, Vittorio Klostermann, 1987, 3. Auflage, 2006.
- HEIDEGGER Martin (1968) : *Das Gedicht*. In : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 6. Auflage, 1996.
- LACAN Jacques (1932) : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. In : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*, Éditions du Seuil, 1975.

- LACAN Jacques (1945) : *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1946) : *Propos sur la causalité psychique*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1949) : *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1953) : *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1953-54) : *Le Séminaire*, livre I. *Les écrits techniques de Freud*. Éditions du Seuil, 1975.
- LACAN Jacques (1954-55) : *Le Séminaire*, livre II. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1978.
- LACAN Jacques (1954/56) : *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955a) : *Variantes de la cure-type*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955b) : *La chose freudienne*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955/56) : *Le séminaire sur «La Lettre volée»*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955-56) : *Le Séminaire*, livre III. *Les psychoses*. Éditions du Seuil, 1981.
- LACAN Jacques (1955-56/1958) : *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1956) : *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1957a) : *La psychanalyse et son enseignement*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1957b) : *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1957-58) : *Le Séminaire*, livre V. *Les formations de l'inconscient*. Éditions du Seuil, 1998.

- LACAN Jacques (1958a) : *Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1958b) : *La signification du phallus. Die Bedeutung des Phallus*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1958c) : *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1958-59) : *Le Séminaire*, livre VI. *Le désir et son interprétation*. Éditions de La Martinière, 2013.
- LACAN Jacques (1958/60) : *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1959-60) : *Le Séminaire*, livre VII. *L'éthique de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1986.
- LACAN Jacques (1960) : *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1962) : *Kant avec Sade*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1962-63) : *Le Séminaire*, livre X. *L'angoisse*. Éditions du Seuil, 2004.
- LACAN Jacques (1960/64) : *Position de l'inconscient*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1964a) : *Du « Trieb » de Freud et du désir du psychanalyste*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1964b) : *Le Séminaire*, livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1973.
- LACAN Jacques (1965) : *La science et la vérité*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1967a) : *Première version de la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École »*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.
- LACAN Jacques (1967b) : *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.
- LACAN Jacques (1968-69) : *Le Séminaire*, livre XVI. *D'un Autre à l'autre*. Éditions du Seuil, 2006.
- LACAN Jacques (1969) : *Préface à une thèse*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.
- LACAN Jacques (1969-70) : *Le Séminaire*, livre XVII. *L'envers de la psychanalyse*.

Éditions du Seuil, 1991.

LACAN Jacques (1970) : *Radiophonie*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1971) : *Le Séminaire*, livre XVIII. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Éditions du Seuil, 2006.

LACAN Jacques (1971-72) : *Le Séminaire*, livre XIX. *...ou pire*. Éditions du Seuil, 2011.

LACAN Jacques (1972) : *Étourdit*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1972-73) : *Le Séminaire*, livre XX. *Encore*. Éditions du Seuil, 1975.

LACAN Jacques (1973a) : *Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1973b) : *Télévision*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1974-75) : *Le Séminaire*, livre XXII. *R.S.I.* Paru dans *Ornicar ?* n° 2 (mars 1975), pp.87-105, n° 3 (mai 1975), pp.95-110, n° 4 (rentrée 1975), pp.91-106 et n° 5 (hiver 1975-76), pp.16-66.

LACAN Jacques (1975a) : *Joyce le Symptôme*. In : *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Éditions du Seuil, 2005.

LACAN Jacques (1975b) : *Joyce le Symptôme*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1975-76) : *Le Séminaire*, livre XXIII. *Le sinthome*. Éditions du Seuil, 2005.

LACAN Jacques (1976) : *Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

MILLER Jacques-Alain (1987) : *Préface*. In : LACAN J, AUBERT J et al., *Joyce avec Lacan*, Navarin éditeur, 1987.

MILLER Judith (1991) : *Album Jacques Lacan, Visage de mon père*. Édition du Seuil, 1991.

ROUDINESCO Elisabeth (1990) : *Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*. In : *Lacan avec les philosophes* (Collectif), Édition Albin Michel, 1991.

ROUDINESCO Elisabeth (1993) : *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un*

*systeme de pensée*. Librairie Arthème Fayard, 1993.

白川静 (1978): 漢字百話. In: 白川静著作集 I, 平凡社, 初版第四刷, 2007.

白川静 (1984): 字統. 新訂普及版, 平凡社, 2007.

SOLLERS Philippe (2007) : *Un vrai roman, Mémoires*. La Collection Folio, Gallimard.



## 序

### § 0.1. 我が「友」Heidegger

Jacques Lacan の息女 Madame Judith Miller が編纂した写真集 *Album Jacques Lacan. Visages de mon père* [ジャック・ラカン写真集. 我が父の顔]には、1955 年に Heidegger 夫妻が Lacan の Guitrancourt の別荘 la Prévoté を訪問したときの写真が収録されている (Miller, J., 1991, pp.86-87). その際の逸話を, Roudinesco (1993, pp.299-300) は次のように物語っている:

“Jacques Lacan は Cerisy の会合 <sup>0.01</sup> に参加しなかったが, Martin Heidegger, 彼れの妻 Elfriede, Jean Beaufret, および Kostas Axelos を数日間 la Prévoté でもてなした. Sylvia <sup>0.02</sup> は, とても愛想よく, また, Heidegger 夫人の反ユダヤ主義に気分を害されはしたが, Heidegger 夫妻のためにドイツ風の朝食を作った: 彼女は charcuterie <sup>0.03</sup> を供した. しかし, 大変驚いたことに, 哲学者はそれに手をつけなかった. Lacan は, 賓客のナチズムも食べものの好みも気にせず, ひたすら彼れとどのような対話を持ち得るかだけを気にかけていた. Lacan はドイツ語を話せず, Heidegger はフランス語を識らなかったので, Lacan は Kostas Axelos に通訳をしてくれるよう頼んだ. その場のやりとりは, 取り止めのない会話の様相を呈した. 次いで, Axelos が Beaufret と共に Guitrancourt に残って, 『これは何か — 哲学とは?』の翻訳にいそしんでいる間, Lacan は, Heidegger, Sylvia, および Elfriede を連れて, Chartres 大聖堂へ電光石火の訪問に出かけた. Lacan は車を, 彼れの面接の速さ <sup>0.04</sup> で [Roudinesco (1990, p.235) によると, 時速 150km で] 走らせた. Heidegger は前部座席に座り, 身じろぎもしなかったが, Heidegger 夫人は抗議し続けた. Sylvia は彼女の不安感を Lacan に知らせたが, Lacan は動じなかった. 帰途, Heidegger は, Elfriede の苦情が倍加したにもかかわらず, 往路と同様に沈黙していた. Lacan は, アクセルをさらに強く踏み込んだ.”

Heidegger と Lacan との間に対話と呼ぶに価するものが成立しなかったこと, 両者の隔たりとすれ違いを強調したいのであろう Roudinesco にとっては, 上記の逸話以上に, Heidegger 自身が Lacan について次のように語ったことは, より有意義と思われているだろう. すなわち Heidegger (1966, p.348) は 1966 年 12 月 4 日付の Medard Boss 宛の手紙にこう書いている:

“きつとあなたも Lacan の分厚い本 (*Écrits*)<sup>0-05</sup> を受け取っているでしょう。今のところわたしは、このあからさまにバロックな[珍妙な]テキストの中身を読むには至っていません。聞くところでは、しかし、Paris ではそれは、かつての Sartre の『存在と無』と同様の大評判になっています。”

そして、同じく Boss 宛の 1967 年 4 月 24 日付の手紙 (Heidegger, 1967, p.350) では:

“わたしは昨日[旅行から]無事に戻り、今日はもう元気に仕事にとりかかっています。郵便物は、ひどくたまってはいませんでした。しかし、そのなかに Lacan の手紙があつて、それを同封します — 精神科医は精神科医を必要としている [ *der Psychiater bedarf des Psychiaters* ] とわたしには思えますから。よかったら、それを送り返してくださるときに、わたしのために若干の手短な教示を書き送ってください。[Lacan の言っている]These は、[彼れの 1932 年の医学]博士論文<sup>0-06</sup> の本のことです。”

この“精神科医は精神科医を必要としている”は、フランスでは「精神科医を」« *des Psychiaters* » の定冠詞(それは、「精神科医」が Boss を指していることを明示している)が不定冠詞にすり替えられて、« *le psychiatre a besoin d'un psychiatre* » (Roudinesco, 1993, p.306) と曲訳され、そして文脈から切り離されて一人歩きをさせられた結果、「このような変な本を書く Lacan という精神科医は、頭がちょっとおかしいようだから精神科医に診てもらうべきだ」と解釈され、それが Heidegger の Lacan に対する評価であると見なされるに至っている。例えば Sollers (2007, p.192) でさえ、彼れの回顧録 *Un vrai roman*<sup>0-07</sup> に“この有名な分析家の *Ecrits* を受け取った際の Heidegger の残酷な言葉”と書いている。ところが、ドイツ語原文をその文脈において読めば明らかのように、Heidegger は“精神科医である Lacan の読み手または対話相手には、哲学者であるわたしよりも、精神科医であるあなた [ Boss ] の方がふさわしい”と言っているにすぎない — そこに“こういうわけのわからんことを言う輩の相手をしている暇は自分には無い”という厄介払いの気持ちが読み取れるにせよ。

ともあれ、Heidegger が精神分析について如何に考えていたかは、たとえば彼れが講義において発した次のような言葉に表明されている:“19 世紀の生物学主義と精神分析との根底に存する全くの存在忘却の形而上学”(Heidegger, 1942-43, p.226). 精神分析は、人間のなかに本能 [ *Trieb* ] を想定していることにおいて、存在忘却の産物である科学の一分野としての生物学に属している。

精神分析のこの評価は、精神分析の経験無しに、Freud の著書を“文字通り”に、つまり、その含意の射程を考慮すること無しに字面通りに読むならば、全く正しい。そも、Freud 自身が、精神分析はいつの日にか生物学にその究極的な基盤を見出すことになろうという見通しを表明してさえいた<sup>0\_08</sup>。そして、Heidegger が精神分析に対するこの評価をその後も変えなかったことは、彼れの *Zollikoner Seminare* の随所に読み取られ得る。つまり、Heidegger は、Lacan と出会う以前から、そして以後も、精神分析と精神分析家はそのものとしてはまともに相手にすべき対象ではない、と見なし続けていた。

他方、Lacan の側では、彼れもまた Heidegger を“我が「友」 Heidegger”(Lacan, 1973a, p.554) と括弧付きで呼んでいる。かくして、そのような形で、Lacan 自身も、彼れらの間には真に友情と呼ぶようなものは無い、と認めているわけだ。

にもかかわらず、ひとりの lacanien が Heidegger を読むとき、Heidegger と Lacan の歩みは同じ *topologie* を成していることが明らかになる。そして、そのことを証するのが本書の目的である。

## § 0.2. 真理の *topologie*

### § 0.2.1. Avec

ところで、Heidegger と Lacan の歩みは同じ *topologie* を成していると結論を先取りして主張するとき、まず “Heidegger と Lacan” — Heidegger avec Lacan — とは、Jacques-Alain Miller (1987, p.9) が James Joyce と Lacan とについて言っているように、avec で結ばれた二人が手に手を取り合って仲良く歩むということではない。そうではないことは、上記のことからも明白である。そうではなく、而してそれは、Lacan の書のひとつ、*Kant avec Sade* に対するひとつのこだまである。その書において Lacan (1962, p.775) はこう述べている：

“C’est donc bien la volonté de Kant qui se rencontre à la place de cette volonté qui ne peut être dite de jouissance qu’à expliquer que c’est le sujet reconstitué de l’aliénation au prix de n’être que l’instrument de la jouissance. Ainsi Kant, d’être mis à la question « avec Sade », c’est-à-dire Sade y faisant office, pour notre pensée comme dans son sadisme, d’instrument, avoue ce qui tombe sous le sens du « Que veut-il ? » qui désormais ne fait défaut à personne.”

“したがって、まさに Kant の意志こそがあの意志の座に見出されるのであり、そして、其の意志が「悦への意志」<sup>0-09</sup> と言われ得るのは、「それ[悦への意志]は、悦の道具であるにすぎないという代価のうえに異化から回復した主体である」ということを明らかにすることにおいてでしかない。かくして Kant は、「avec Sade」<sup>0-10</sup> [Sade を以て] — すなわち、そこにおいて Sade は、我れらの思考にとっても、彼れの sadisme においても、道具の役割を果たしている — 問いに付されることにより、「何を欲するか？」と問う問いの感性〈其れを欠く者は、爾後、誰もいない〉<sup>0-11</sup> に対して何が呈示されるかを打ち明ける。”<sup>0-12</sup>

この一節<sup>0-13</sup>において、avec が道具、手段を差し徴す語として用いられていることのみを、今はとりあえず確認しよう。

即ち、Heidegger avec Lacan は、Lacan を以て、Lacan の教えから出発して、Heidegger を問うひとつの試みである。しかし、勿論それは同時に、Heidegger を読むことによって、Lacan が問い続けた本事 [cause, Sache] の輪郭をよりはっきりと触知しようとするひとつの試みでもある。

### § 0.2.2. Topologie とは何か？

1953 年のローマ講演以来、Lacan は topologie に準拠することをやめなかった。そして、具体的な対象 cross-cap ならびにボロメオ結びを以て、topologie を実践し続けた。

他方、Heidegger は、Topology という用語をそのものとして持ち出すことは少なかったが、ギリシア語の τόπος [場所]に相当するドイツ語 Ort は、Heidegger の思考の最も重要な概念のひとつを成している。

Heidegger が Topologie という語をそのものとして用いた数少ない例のうちからふたつを示すなら：

“Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.” (Heidegger, 1947, p.84).

“しかし、思考する詩作は、その真理において存才<sup>0-14</sup>の Topologie である。それは、存才のために、存才の本有の処有<sup>0-15</sup>を言う。”

“In der Schrift »Über die Linie« geben Sie eine Ortsbeschreibung des Nihilismus und eine Beurteilung der Lage und der Bewegungsmöglichkeit des Menschen im Hinblick auf den beschriebenen, durch das Bild der Linie bezeichneten Ort. Gewiß bedarf es einer Topographie des Nihilismus, seines Vorganges und seiner Überwindung. Aber der Topographie muß eine Topologie vorausgehen : die Erörterung desjenigen Ortes, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt, das Wesen des Nihilismus bestimmt und so die Wege erkennen läßt, auf denen sich die Weisen einer möglichen Überwindung des Nihilismus abzeichnen.” (Heidegger, 1955, p.412).

“あなた [ Ernst Jünger ] は、著書 »境界線を越えて« のなかで、虚無主義の所在の記述と、その記述された〈境界線の比喻により差し徴された〉所在への注視における人間の態勢と運動可能性についての判断とを提示しています。確かに、虚無主義の Topographie[所在記述]、虚無主義の成り行きと克服の Topographie は必要です。しかし、Topographie に対しては Topologie が先行せねばなりません：斯の在処 <sup>0.16</sup> を処言 <sup>0.17</sup> すること、斯ち、其の在処は、存在と無とをそれらの本有において集存し、虚無主義の本有を規定し、そして、かくして、其において虚無主義のひとつの可能な克服の諸様態が明瞭になってくるところの道を認識させてくれるのです。”

即ち、Heidegger の用語としての topologie とは、τόπον λέγειν ないし τοπολογεῖν — それを彼れは er-örtern というドイツ語単語を以て翻訳する — であり、すなわち、存在の τόπος, Ort[在処], Ortschaft[処有]を言う [ sagen ] こと、それについて、それをめぐって、証言すること — 処言 — である。そして、この「言う」[ sagen ] は、精神分析においてかかわる「真理を言う」と同じである。その「言う」は、「真理そのものがおのづと語るように言う」ことである：“我れ — 真理 — は語る” « moi la vérité, je parle » (Lacan, 1955b, p.409).

### § 0.2.3. 存在と無

ところで、何故「存在」そのものではなく「存在の在処ないし処有」なのか？それは、存在そのものは存在事象ではないからである。ひとつの存在事象は、その属性に応じてしかじかのもの — 具象的なもの — として表象され得る。それに対して、存在そのものは、そのような存在事象ではないがゆえに、ひとつの欠如としてしか思考され得ない。そして、ひとつの欠如を思考するとすれば、ひとつの空座ないし穴 — 即ち、其こには何も無いところの場処 — として思考するほかはない。

いかにも, “das Seyn ist das Nichts”[存才は無である](Heidegger, 1938-39a, p.58). しかし, それは, 存在そのものが単なる虚無的な無であるということではない.

Heidegger 曰く: “存在論的差異は, 存在事象と存在との間の非である”[ die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein ] (1949a, p.123). つまり, “存在と存在事象との相違”[ der Unterschied von Sein und Seiendem ] (1929b, p.134) である存在論的差異において, 存在は存在事象に非ず. そして, “無は, 存在事象の非[存在事象に非ず]であり, さように, 存在事象から発して経験される存在である”[ das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein ] (1949a, p.123). 而して:

“Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.” (Heidegger, 1929a, p.115.)

“無は, まずもって存在事象の反対概念を供与するのではなく, 而して, [存在の]存有そのものに本源的に帰属している. 存在事象の存在において, 無の無在が成起する.”

この“存才と無との共合帰属性”[ Zusammengehörigkeit von Seyn und Nichts ] (Heidegger, 1936-38, p.246) の場処こそが, 先の引用箇所では“存在と無とをそれらの本有において集存する在処”[ der Ort, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt ] と呼ばれているものである. それを差し徴すために, Heidegger は, Abgrund[深淵], Ab-grund[深淵-根拠, 底無しの根拠, 根拠ならざる根拠], Zerklüftung[裂開], Riß[断裂]などの表現を多用する. そしてまた, Lichtung[朗場]<sup>0-18</sup>, das Offene[開在]などの彼れの用語も, 存在事象が何も無い「空き地」を表している.

かくして, “存才の本有には非が帰属している”[ Zum Wesen des Seyns gehört das Nicht ] (Heidegger, 1936-38, p.267). したがって, 存在は, 非の記号を以て抹消されることによってしか表記され得ない: **Sein** (Heidegger, 1955, pp.410-411) <sup>0-19</sup>.

Heidegger のこの抹消された存在: **Sein** を見るや, lacanien は — あるいは, Heidegger が 1955 年に(すなわち Lacan の別荘を訪れたのと同じ年に)発表したこの *Zur Seinsfrage* [存在の問いのために]というテキストを読むよりも前に Lacan が 1958 年から活用し始める“抹消された主体”の学素 \$ <sup>0-20</sup> と既に出会っていた者は —, 両者の関連性に直観的に気づく. しかし, 以下に見るように, 如何なる保留も無しに両者の等価性を措定することはできない.

§ 0.2.4. 真理とは何か？

むしろ、この本事に関して Heidegger と Lacan とに共通なる用語は — あるいは、Lacan が Heidegger から学んだ用語は(そも、Lacan は学ぶことを厭わなかった、如何なる時代の如何なる分野の如何なる年齢の者からであれ;そして、であればこそ彼れは教えることができた)— 真理, Wahrheit, vérité である。

ところで、真理とは何か？

伝統的には : « veritas est adaequatio rei et intellectus » (Heidegger, 1930, p.180)[真理とは、物と知性との対等である]。しかし、Jesus が “ Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια ”[我れは真理である](Jn 14,6) と言うときに、それはそのような真理であるか？そして、Lacan (1955b, pp.408-409) が“Freud 的”と形容する“物”[la chose freudienne] として演出する真理の女神が“かくして我れは、汝れらにとり、現れるやいなや逃げ去る者の謎である — 礼節という汝れらのけばけばしい古着の下に我れを隠すことにかくもたけたる汝れら人間どもよ”と揶揄しつつ、“我れ — 真理 — は語る”とことあげるとき、それは“物と知性との対等”と定義される真理であるか？

かくして、Pontius Pilatus が Jesus の前で問うたように、もう一度 — 否、幾度でも — “ τί ἐστὶν ἀλήθεια ; ”[真理とは何か？](Jn 18,38) と問うことは無駄ではない。

では、真理とは何か？

Heidegger (1936-38) 曰く:

“Wenn hier Wahrheit heißt die Lichtung des Seyns als Offenheit des Inmitten des Seienden, (...)” (p.327).

“ここで真理とは存在事象の「ただなか」という開在性としての存才の朗場を謂うならば, (...) . ”

“Das Seyn west in der Wahrheit : Lichtung für das Sichverbergen.” (p.29).

“存才は、真理 — 自己秘匿を代理する朗場 — において存有する. ”

“Die Wahrheit geschieht als die lichtende Verbergung.” (p.30).

“真理は、朗開する秘匿として成起する. ”

“Wahrheit ist als das Ereignis des Wahren die abgründige Zerklüftung <sup>0-21</sup>, in der das Seiende zur

Entzweiung kommt und im Streit stehen muß.” (p.331).

“真理とは、真事の自有<sup>0-22</sup>として、深淵的裂開であり、其において存在事象は不和に至り、そして争わねばならない。”

“Daß eine Lichtung sich gründe für das Sichverbergende, dies meint die Fassung : Wahrheit sei lichtende Verbergung zuerst (vgl. der Abgrund). Das Sichverbergen des Seyn in der Lichtung des Da. Im Sichverbergen west das Seyn.” (p.342).

“自己秘匿するものの代理として朗場が定拠されるということ、それは、「真理は、まずは、朗開する秘匿である」という把握を謂う(深淵を参照)。現場という朗場における存才の自己秘匿。自己秘匿において存才は存有する。”

他方, Lacan 曰く:

“Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on y arrive pas. La dire toute, c’est impossible, matériellement : les mots y manquent. C’est même par cet impossible que la vérité tient au réel .” (1973b, p.509).

“我れは常に真理を言う:すべてではない — なぜなら、真理をすべて言うことはできないから。真理をすべて言うことは不可能である — materia 的に:言葉がそのためには欠けている。まさにこの不可能によってこそ、真理は実在に繋がっている。”

“Que le grand A comme tel ait en lui cette faille qui tient à ce que l’on ne puisse savoir ce qu’il contient, si ce n’est son propre signifiant, voilà la question décisive où se pointe ce qu’il en est de la faille du savoir. Pour autant que c’est au lieu de l’Autre qu’est appendue la possibilité du sujet en tant qu’il se formule, il est des plus importants de savoir que ce qui le garantirait, à savoir le lieu de la vérité, est lui-même un lieu troué.” (1968-69, p.59).

“他 A そのものが己れの内にあの断層(其れは、他 A 自身の徴示素<sup>0-23</sup>以外に他 A が何を保有しているかを知ることはできないということに起因している)を有しているということ、それは決定的な問いであり、其において知の断層とは如何なるものかが覗かれる。述べられるものとしての主体の可能性は他 A の場処に掛かっている限りにおいて、「主体を保証するかもしれないもの — すなわち、真理の場処 — は、それ自身、穴の開いた場処である」ということを知ることは、最も重要な



事柄に属している。”

“Ce qui du fait ne peut se dire est désigné, mais dans le dire, par son manque, et c’est cela, la vérité.”  
(1968-69, p.67).

“事実のうち言われ得ないことは、その欠如により — 而して、言において — 差し徴される。そして、それこそが真理である。”

次の一節には“真理”という語は出てきていないが、それに関連するふたつの重要用語：“实在”と“不可能在”とが用いられている：

“C’est donc là qu’il vous faut saisir que, de ce dire, le sujet est l’effet, la dépendance. Il n’y a sujet que d’un dire. Voilà ce que nous avons à serrer correctement pour n’en point détacher le sujet. Dire d’autre part que le réel, c’est l’impossible, c’est aussi énoncer que c’est seulement le serrage le plus extrême du dire, en tant que le dire introduit l’impossible et non pas simplement l’énoncé .” (1968-69, p.66).

“したがって、そこにおいてこそあなたたちは把握せねばならない — 主体はこの言の効果であり、従属であるということ。主体は、言の主体以外には無い。このことこそ、主体を言から決して切り離さないために正しく握りしめねばならないことである。他方で、「实在とは不可能在である」と言うことは、言は不可能在を導入するのであり、単に不可能在を表言するのではない限りで、「实在とは、ひたすら、言による最も極端な握りしめである」と表言することでもある。”

Heidegger と Lacan からのこれらの引用を読むだけで示唆されるように、そこにおいてかかわる真理は、物と知性との対等としての真理とは全く別のものである。

とりあえずこの序章においては、次のことを確認しておくにとどめよう、すなわち：真理の座としての他 A の場所 — 徴示素の宝庫の場処 [ le lieu du trésor du signifiant ] (Lacan, 1960, p.806)<sup>0\_24</sup>としての他 A の場処 — には、穴が開いている。

それに関連して、Lacan の引用をさらにふたつ付け加えておく：

“l’objet *a* est le trou qui se désigne au niveau de l’Autre comme tel” (1968-69, p.60).

“客体 *a* は、他 A の水準において差し徴される穴そのものである。”

“Ce qui est là tangible de la division du sujet sort précisément de ce point-ci, que, dans une métaphore spatiale, nous appelons un trou, en tant que c’est la structure du *cross-cap*, de la bouteille de Klein. Ce point est le centre où le *a* se pose comme absence” (1968-69, p.61).

“そこにおいて、主体の分裂に関して触知可能であるものは、まさに次の地点から出来する、即ち、空間的な比喩[つまり、*topologique* な表現]において我れらが穴と呼ぶところの地点 — それが *cross-cap*, Klein の瓶の構造である限りにおいて、その[穴の]地点は、其こに *a* が不在として措定されるところの中心である。”

Lacan が彼れの教えにおいて終始、数学的な意味における *topologie* に準拠し続けるのは、無意識の主体の真理が存有する場において、まさに穴という *topologique* な構造がかかわっているがゆえにである。

#### § 0.2.5. 我れらの本有の核

遡って、Freud (例えば 1900, p.615) は、ひとつの心的機関 [ *Instanz* ] としての無意識の *Lokalität*[場処]を論ずる。そのような心的場処を措定する理論は、*psychische Topik*[心的場処論] (例えば Freud, 1915c, p.272) と呼ばれる。

ところで、*Lokalität* というラテン語由来の語は、本来のドイツ語で言えば *Ortschaft* である。そして、*Topik* はギリシャ語の *τόπος* から派生した形容詞に由来し、他方、*Topologie* は *τόπος* と *λόγος* とに由来する。

かくして、Freud は *Topik* において無意識の *Lokalität* を論じ、Heidegger は *Topologie* において存在の *Ortschaft* を説く、という本質的な対応が既に見出される。

そして、Freud も Heidegger も、その中心のかつ解脱中心的な場処を、“我れらの本有の核” [ *Kern unseres Wesens* ] と呼ぶ：

“ (...) bleibt der Kern unseres Wesens, aus unbewußten Wunschregungen bestehend, unfaßbar und unhemmbar für das Vorbewußte. (...) Unter diesen aus dem Infantilen stammenden, unzerstörbaren und unhemmbaren Wunschregungen (...)” (Freud, 1900, p.609.)

“(…)我れらの本有の核は、無意識的願望蠢動から成っており、前意識にとっては把握不能かつ

制止不能である。(…)小児的なものに由来し、破壊不能かつ制止不能なそれら願望蠢動のうちには(…)。”

“Der Mensch selbst muß dann als der Seiende, der er ist, im Kern seines Wesens einen λόγος ›haben‹, der als dieser λόγος ›die Beziehung‹ auf den ›Λόγος‹ im Sinne des Seins des Seienden ist.” (Heidegger, 1944, p.294.)

“されば人間自身は、人間が其れであるところの存在者として、その本有の核にひとつの λόγος を›有して‹いるはずであり、其れは、その λόγος として、存在事象の存在という意味における ›Λόγος‹への›関繋‹である。”

さらに、ここで Freud が“願望蠢動”と呼んでいる“本能請求” [ Triebanspruch ] (例えば Freud, 1926, p.200) と、Heidegger が“存在という意味における Λόγος”と呼んでいる“存在の請求” [ Anspruch des Seins ] (例えば Heidegger, 1951-52, p.34) とが、“我れらの本有の核”から発せられて我れらに突きつけられる命 — 天命と言うときの命 <sup>0\_25</sup> — として、如何に同じことを差し徴しているかも、以下に見るだろう。 <sup>0\_26</sup>

我れらの本有の核の座から何かが我れらに突きつけてくる請求から、我れらは逃れることができない。我れらは、生涯にわたり、何かの請求に答えるよう促され続ける。精神分析も Heidegger の存在論も共に、そのことを我れらに教えている。 <sup>0\_27</sup>

#### § 0.2.6. 穴の周りを回りつつ言う

既に十分予感されるように、Heidegger と Lacan とにおける topologie の用語の一致は、単なる見かけのものではない。Heidegger が Abgrund[深淵], Zerklüftung[裂開], Riß[断裂]などの用語で差し徴すところのものは、Lacan が béance[裂口], coupure[切れめ], fente[裂けめ], refente[裂割], division[分裂], faille[断層]などと呼び、最終的には端的に trou[穴]と呼ぶところのものと同じものであることは、一目瞭然である。また Lichtung[朗場]も、鬱蒼たる森のただなかに開いた樹木の欠如の穴にほかならない。

そして Heidegger は topologie が Sagen[言]であることを強調しているが、言はまさに精神分析の実践における行為そのものにほかならない。

Heidegger にとっても、精神分析においても、言は、「言うは易く行うは難し」におけるごとく行為との対置において「言うだけで、何も行わない」ことではない。

上に引用したように、Heidegger は、1944 年に行った Herakleitos についての講義において、“存在事象の存在という意味における Λόγος”と言っている。同じことを、その講義にもとづいて 1951 年に書いた論文 *Logos* — それを Lacan はフランス語に訳し、1956 年、彼れ自身がその編集長であった *La Psychanalyse* 誌の第一巻にその翻訳を掲載している — においても、Heidegger (1951, p.233) は改めて言っている：“そも、ὁ Λόγος は、存在事象の存在に対する名である”。したがって、“言語の本有を、存在の本有にもとづいて — それどころか、存在そのものとして — 思考する”(ibid.) べきである。

ところで、言語の本有は存在であれば、「言う」とは「存在すること、即ち「生きる」こと、「生を実行すること」そのものにほかならない。

したがって、存在の処有である τόπος をめぐって「言う」こと — τοπολογεῖν, er-örtern, topologuer — としての topologie は、最も本来的な生の実行である。そして、それこそが、Heidegger にとって「哲学すること」であり、Lacan にとって「精神分析すること」である。勿論、それは易きことではない。

精神分析の開始において分析家は分析者に、己れ自身 — すなわち、己れの存在、己れの存在欠如 [ manque à être ], 己れの欠在 [ désêtre ] — について — をめぐって — 語るよう求める。その言の行為において展開される精神分析の経験とは、topologique に言うなら、普段は見ずに済まそうとしている — なぜならそれは不安と眩暈、嫌悪と嘔気を惹起するだろうから — 存在の真理という深淵の穴の周りを回りながら、徐々にその中心へまなざしを向け、その穴の縁にできる限り近く迫り、そして最終的にそれを己れ自身の存在欠如の穴と認めることに存する。それは、他 A の欲望を己れの欲望と認める [ anerkennen, reconnaître ] ことでもあり、そして、Heidegger の表現で言えば、存在が我れらの現場存在を自有する [ er-eignen ] することである。

穴の周りを回りつつ、精神分析の経験においては、したがって、分析者は、道に迷って同じところを堂々めぐりしている — 悪循環に陥っている — だけだという感覚をしばしば持つことになる。それは、Heidegger が auf einem Holzweg zu sein [文字どおりには「森の道を歩んでいる」]だが、その意味は、「ひどい勘違い、思い違いをしている」と呼ぶ事態である。1950 年に初版が発行された彼れの論文集 *Holzwege* の表題は、フランスでは *Chemins qui ne mènent nulle part* [どこにもたどりつかない道]と訳されている。的を射た翻訳である。

堂々めぐりについて、Heidegger (1929-30, pp.266-267) はこう言っている：

“かくして、我れらはここで常に堂々めぐりをしている。それは、我れらが哲学の領域のなかを動いているという徴である。いたるところで堂々めぐり。哲学のこの堂々めぐりは、またしても、通俗的悟性にとっては厭わしい何事かである。通俗的悟性は、まさに目標へ至ることのみを欲する — ものごとをひと掴みに手に入れるように。堂々めぐりをすること — それは何にもならない。而してそれは、就中、眩暈を起こさせる。そして眩暈は不気味だ。あたかも無のただなかにぶら下がっているかのような感じだ。だから、とにかくそんな堂々めぐりは無し、そして循環も無し！それゆえ、そのような循環[論法]無しに済ませることは、学問的哲学の野心である。だが — ひとつの哲学的問いの際に眩暈に一度も襲われたことのない者は、まだ哲学しつつ問うてはいないのである — つまり、まだ堂々めぐりをしていないのである。この堂々めぐりの際に決定的であるのは、通俗的悟性がひたすら見ていること — 外周に沿って歩み、そしてその外周上の同じ場所へ戻って来ること — ではなく、而して、堂々めぐりにおいて可能な、そして堂々めぐりにおいてのみ可能な「中心そのものへまなざしを向ける」ことである。中心は、しかるものとしては、それをめぐる旋回においてしか明らかにならない。”

### § 0.3. 哲学する, 精神分析する

Heidegger は、いかにも大学の哲学教授であった。しかし、彼れは、過去の哲人らの遺産を食いつぶすことしかしない大学人哲学者たちからは最も遠い哲学者であった。そのことは、『存在と時間』の“現場存在の分析論”の冒頭の一節 (Heidegger, 1927a, pp.41-42) — 正教授への任命という社会的必要のゆえに急遽書かれた論文のなかの文章とは思えない異様な切迫感を読者に感じさせる一節 — を読んだ者には、既に察知されよう:

“Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.”

“其の分析が課題となるところの存在事象[即ち、現場存在]とは、我れら各々自身である。この存在事象の存在は、**我れ各自のもの**である。この存在事象の存在において、この存在事象はみづから己れの存在へ関係する。この存在の存在事象として、それは己れ自身の存在へ委ねられている。

存在は、この存在事象各自にとって関わりのあるものである。”

存在を思考し続けた Heidegger の思考においてかかわっているのは、存在一般という空虚な「他人事」ではなく、その思考を実行する者自身の存在である。Heidegger の簡潔にして要を得た伝記を著した Denker (2011, p.73) は、こう述べている：“我れらは『存在と時間』を「現代という時代においてキリスト者としての実存はなおも可能であるか？」という 1919 年以來の彼れの生涯の問いへの Heidegger の答えとして考察し得る。»我れは誰であるか？そして、我れは誰であり得ようか？« という問いは、我れらがみづから直面し得る最も具象的かつ最も個人的な問いである。(…)  
「存在する」とは何を意義するかを、我れらは我れら各自の生においてのみ経験し得る。”

Heidegger にとって大学で哲学を教えるということは、古今の哲学書の注釈を学生に講ずること  
に存するのではなく、而して、Denker (2011, pp.55-56) が引用する Heidegger の 1919-20 年の講  
義における表現によれば、“哲学を教える者の課題は、学ぶ者らを»自己をその本源性において深  
めること«へ連れ行くことである。”

他方、言うまでもなく、精神分析以上に己れ自身を問い、己れの最深部へ至ろうとする実践は無  
い。実際、Lacan は、精神分析の目標を、“主体滅却”[ destitution subjective ] (Lacan, 1967a,  
p.584) において主体を存在の真理の穴へ至らしめることに置く。そしてそれは、復活の瞬間であり、  
そのとき、新たな精神分析家が生まれる — ヨハネ福音書(3,6)の表現を借りるなら、ἐκ τῆς  
σαρκός[肉から]ではなく、ἐκ τοῦ πνεύματος[精気から]。

Martin Heidegger (1889-1976) と Jacques Lacan (1901-1981) — 両者の生年の差は 12 年であ  
る。彼れらは共に丑年生まれである。彼れらは、どちらも長年にわたり、存在の真理という同じ穴の  
周りをまさに牛のようにゆっくりと、しかし休むことなく歩み続けた — その歩みが堂々めぐりとなるこ  
とを厭わずに<sup>0.28</sup>。そして、彼れらの歩みによって取り囲まれ、把握され、握りしめられてゆくことによ  
って、よりいっそうくっきりと輪郭を現してくるその穴について証言することをやめなかった。そのよ  
うな存在の真理の処言の実践が、彼れの生の航跡を描いている。そのように、彼らは最も本自的に  
— 即ち、存在が彼らを自有するように — 生きたのだ。これが「彼れらの歩みは同じ topologie を  
成している」という命題の謂わんとするところである。

人はこう言って済ますかもしれない:要するに Lacan は Heidegger から影響を受けたのだ。い  
かにも。しかし、「影響を受ける」とは如何なる事態か？それについて Heidegger (1951-52, p.39)  
はこう言っている:

“Ein Denker hängt nicht von einem Denker ab, sondern er hängt, wenn er denkt, dem zu-Denkenden, dem Sein, an. Und nur insoweit er dem Sein anhängt, kann er für das Einfließen des schon Gedachten der Denker offen sein. Es bleibt darum das ausschließliche Vorrecht der größten Denker, sich beeinflussen zu lassen.”

“ひとりの哲人はもうひとりの哲人に依存するのではなく、しかして、考えるとき、彼れは、考えるべきことに、[即ち]存在に、依帰する。そして、存在に依帰する限りにおいてのみ、彼れは、[ほかの]哲人らの既に考えたことが流れ込んでくる[影響してくる]ことに対して開いていることができる。それゆえ、影響を受けるということは、最も偉大な哲人らの排他的な特権である。”

以下に展開される証明を見れば、Heidegger も、Lacan が彼の最良の対話相手であることを認めるだろう — 最良の「友」ではないとしても。

---

0\_01 この初めての訪仏の際に、Heidegger は、ノルマンディーの小さな町 Cerisy-la-Salle で催された会合において、1955年8月28日、*Was ist das – die Philosophie?* [これは何か – 哲学とは?] (In : *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11) の講演を行った。

0\_02 Sylvia は Lacan の妻。彼女はユダヤ人である。

0\_03 Charcuterie は、ソーセージやハムなどの豚肉加工品。

0\_04 Roudinesco はここで、Lacan の「短時間面接」を揶揄している。しかしそれは「短時間面接」ではなく、「変動時間面接」と呼ばれるべきものである。Lacan は、精神分析の一回の面接を終えるために慣例的な45-50分間の一定時間が経過するのを漫然と待つことはせず、ひとつの面接がその都度ひとつの(あるいは多様な)意義を有するように、そしてそのことを分析者 (analysant : 分析の「患者」を Lacan はこう呼ぶ) に気づかせるように、時機 (timing) を見計らって区切りを付けることを以て面接を終えた。そのため、面接時間は一定とはならない。

0\_05 Lacan の1965年までの論文や講演を収録した *Écrits* は、1966年11月に Éditions du Seuil から出版された。

0\_06 *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* [人格との関係におけるパラノイア精神病について]。

0\_07 真なる小説: 「この小説に書かれてあることは真実だ」という意味と、「これは全くの小説にほかならない」という意味とを有し得る両義的表現。

0\_08 例えば Freud (1914, pp.143-144): “我れらの心理学的暫定性[暫定的仮定]はすべていつの日にか器質的な担い手の基盤の上へ据えられることになる、ということを想起せねばならない。されば、性の諸作用を為し、かつ個体の生を種の生へ継続することを媒介する特別な物質や化学的過



程が存在する, ということは, もっともらしいこととなる. このもっともらしさに我れらは顧慮を払っているのだ, 特別な化学的過程を特別な心的力により代置することによって.”

0\_09 *Volonté de jouissance* は「悦の意志」であるが, Nietzsche の *Wille zur Macht* [力ないし権力への意志: この *zu*: 「へ」は, 「…を目指して, 求めて, 欲して」の謂である] がフランス語では *volonté de puissance* と翻訳されることを考慮して, 「悦への意志」と訳す.

0\_10 « avec Sade » は, 「Sade と共に」と「Sade を以て」のふたつの意味を有する両義的表現.

0\_11 原文には無い括弧 〈 〉, 《 》 は, フランス語やドイツ語の関係詞等を用いた複雑な構文を邦訳するために便宜上用いる. 括弧「」は, 一連の語句をひとまとまりのものとして明示するために, 括弧「」に相当するものが原文に無いところでも必要に応じて使用する. ダッシュ“—”も, 原文にそれが無いところでも必要に応じて使用する. また, 関係詞の翻訳には, 原語が関係詞であることを明示するため, 「其れ, 其の, 其こ」(それ, その, そこ)を用いる. 最後に, 指示詞が先行し, その内容を述べる節が後続する構文では, 指示詞を「斯れ, 斯の, 斯こ」(これ, この, ここ)と訳し, その内容を「斯ち」(すなわち)の後に配置する.

0\_12 我れらにとっては, まずは Freud と Heidegger と Lacan のテキストを読むことが必須である. それゆえ, 本書においては長い引用を数多くすることを厭わない. また, Heidegger や Lacan のような独特の新造語的用語を多用する著者の独特な文体の文章を翻訳することは, 翻訳者の個人的な — 独自の, または独善的, 恣意的な — 解釈無しには不可能であり, さらに, 普通の日本語の語彙のなかでは不可能である — つまり, 新造語を(端的な新造語ばかりでなく, Heidegger 自身が頻繁にその手本を見せているように, 意味論的な新造語をも)用いざるを得ない — がゆえに, 必要に応じて原文と訳文とを並置して提示する.

0\_13 Sade 侯爵は, 1795 年に匿名で発表した『閨房内の哲学』のなかで, 『フランス人らよ, 共和主義者でありたいなら, なおも努力を』と題された架空のパンフレットを登場人物のひとりに朗読させる. そこにおいて Sade は, フランス革命における人権宣言 [ *la déclaration des droits de l'homme* ] をもじって, *homme* が有する普遍的な“悦の権利”を宣言する — ただし, そこにおいて Sade は,

人間一般と男とを共に意義し得る単語 *homme* の意味を故意に男に限定して、“すべての男は、すべての女に対して、等しい「悦の権利」を有する”と述べるのだが。

ともあれ、Sade のこの“悦の権利”にもとづいて、Lacan (1962, pp.768-769) は、他 A による普遍かつ無条件的な“悦の権利”の宣言を明式化する：“我れは、汝れの体を悦する権利を有する(…)、しかも、その権利を我れは行使するだろう、我れがその際に好んで満たすところの乱用の気まぐれに関して如何なる制限も我れをとどめることなく”。

そして、この“悦への意志”を以て Kant を読み直すなら、“『実践理性批判』は、明らかに、[猥褻として発禁措置を受けた本を多数出版した]Éric Losfeld 社から出版されるものよりもっと非常におもしろい *érotisme* の本である”(Lacan, 1969-70, p.197) ことがわかる。即ち、*Kant avec Sade* において、Kant の実践理性により純粹に規定される意志は、Sade の“悦への意志”にほかならず、したがって、“la loi et le désir refoulé sont une et même chose” (Lacan, 1962, p.782)[道徳律と排斥された欲望とは同じひとつのものである]ことが示される(ここで“排斥された欲望”とは、他 A の欲望である)。換言すれば、Kant の崇高なる道徳律が人間に課す定言命令も、Sade の悦への意志としての欲望も、人間を道具として成就される他 A の悦の実現の定言命令：“悦せよ”(Lacan, 1960, p.821 ; 1972-73, p.10) にほかならない。そして、この命令は、Freud が超自我と呼んだもの — Lacan (1955b, p.434) が “la figure obscène et féroce”[猥褻かつ苛酷な — なぜなら、他 A は他 A の悦のために人間を道具として容赦無く利用するから — 形象]と形容するところの超自我 — の声にはほかならない。


<sup>0.14</sup> Heidegger が *Sein* と併行して用いる *Seyn* を「存才」と訳す。*Seyn* は、19 世紀まで用いられていた *Sein* の古い正書法である。ここで、*Sein* と *Wesen* とを如何に翻訳するかをも含めて、説明しておく。

*Sein und Zeit* という表題の翻訳としては、「有と時」はいかにも最も簡潔で美しい翻訳である。しかし、Heidegger の著作全体の翻訳を考慮すると、*Sein* を「有」と翻訳することは様々な不都合を孕む — たとえば、動詞的に用いられた *Wesen* と *Sein* とを訳し分けることが困難になってしまう。

*Sein*(ザイン)の翻訳には、音の類似の点から「在」(ザイ)を用いることがおのづと選択される。そして、同じく音(というより、かたかな表記)の部分的共通性という理由から、*Wesen*(ヴェーゼン)の翻訳には「有」(ウ)を用いる。かくして、*Sein* は「存在」であり、*Wesen* は名詞的には「本有」、動詞的には「存有」である。もっとも、「有」を「ウ」と読むか「ユウ」と読むかの相違は呉音によるか漢音によるかの相違であり、仏教用語は呉音で読まれることが多いとしても、Heidegger の翻訳において

は仏教用語がかかわるわけではないので、呉音を用いる必然性は無い。したがって「本有」や「存有」の「有」は「ウ」と読まれても「ユウ」と読まれてもどちらでもかまわない。

Sein の翻訳に「在」を用いることには幾つかの利点があり、そのひとつは、「在」の元の字「才」を利用して Sein と Seyn を訳し分けることができることである。

白川 (1984) によれば、「在」は“才と土とに従う。才は神聖を示す榜示の木で、在の初文。神聖の地であること、神の在る所を示す字である。土は鉞の頭部の形。(…)鉞頭は儀器として王・士の身分を示す。在は鉞を聖器として才を守るものであり、神聖な地としてあることを確認する意。在は才の繁文である”(「在」の説明より)。「才」は“標木として樹てた木に横木を著けた十字形のもので、榜示用の木の形。その縦横の交わるところには、祝禱を収める器の形である  [さい]をつける。(…)神聖なところの表示としてこのしるしを立てる。(…)この標識を樹てることによって、その地は祓い清められ、神の支配するところとなり、場所的にも時間的にも、清められたものとして在ることを意味する。それが存在の根元である(…)。才は在の初文であるが、在はそれに土の形を加えたもので、土は小さな鉞の頭部の形。(…)在においては鉞は聖器としてそえられており、神の支配するところとして、聖標を樹てたところをさらに聖器で守る意で、その存在を確かめる意”(「才」の説明より)。

したがって Sein の古い正書法である Seyn には「在」の元の字「才」を用いて「存才」を当てることができる。その読み方は「そんざい」で良からう。

さらに、白川は「才」および「在」が「神聖な場所、神がいます所」というまさに topologique な意味を有することを明かしているのであるから、Topologie des Seyns という Heidegger 的文脈において Sein を「在」で、Seyn を「才」で翻訳することはまさに事に適っているとと言えるであろう。

<sup>0\_15</sup> 先に引用したように、白川 (1984) によれば、「在」の字は「神聖な場所、神がいます所」というまさに topologique な意味を有している。Heidegger 用語としての Ort は、そのような存在の場処を差し徴す語であるので、「在処」と翻訳される。

Ortschaft[処有]は das Wesen des Ortes[在処の本有]である。例えば、« Die πόλις ist das Wesen des Ortes, wir sagen die Ort-schaft für den geschichtlichen Aufenthalt des griechischen Menschentums »[ポリスは、ギリシャ的人有の史実的滞在のための在処の本有 — すなわち処有 — である] (Heidegger, 1942-1943, p.133).

<sup>0\_16</sup> 注 15 を参照。

0.17 Erörtern の辞書的意味は「個々の点に至るまで詳細な議論・論議・検討をする」であるが、Heidegger はこの単語が語源的に Ort に由来することにもとづいて、Erörterung を topologie の訳語に転用している。

0.18 Lichtung について Heidegger (1964, pp.71-72) はこう言っている：

“Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt, die Lichtung. Das deutsche Wort »Lichtung« ist sprachgeschichtlich eine Lehnübersetzung des französischen clairière. Es ist gebildet nach den älteren Wörtern »Waldung« und »Feldung«.

“Die Waldlichtung ist erfahren im Unterschied zum dichten Wald, in der älteren Sprache »Dickung« genannt. Das Substantivum »Lichtung« geht auf das Verbum »lichten« zurück. Das Adjektivum »licht« ist dasselbe Wort wie »leicht«. Etwas lichten bedeutet : etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum »licht« gemeinsam, das »hell« bedeutet. Dies bleibt für die Verschiedenheit von Lichtung und Licht zu beachten. Gleichwohl besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhang zwischen beiden. Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus. Indes ist die Lichtung, das Offene, nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhallen, für das Tönen und das Verklingen. Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.”

“ひとつの可能な「映現させる」と「示現する」とを恵賜するこの開在性を、我れらは Lichtung と名づける。ドイツ語単語 »Lichtung« は、言語史的にはフランス語の clairière の借用翻訳である。それは、より古い単語 »Waldung«[広大な森林, 森林地帯]や »Feldung«[平野, 平原]に倣って作られている。

“森林のなかの Lichtung は、密生した森林 — より古い語で »Dickung«[密林]と呼ばれる — との違いにおいて経験される。実詞 »Lichtung« は、動詞 »lichten« に由来する。形容詞 »licht« は、»leicht«[軽い]と同じ単語である。「何かを lichten する」が意義するのは、「何かを軽く[疏に]する」, 「何かを空いた状態, 開いた状態にする」, 例えば「森林の或る場所を樹木の無

い空き地にする」ことである。さようにして生起する空き地が *Lichtung* である。「空き地」および「開き地」の意味での「明き地」は、「明るい」を意義する形容詞 »licht« とは言語的にも事物的にも共通点を持ってはいない。このことは、*Lichtung* と光との相違に関して顧慮さるべきことであり続ける。にもかかわらず、両者の間にはひとつの事物的連関の可能性が成り立つ。すなわち、光は *Lichtung* へ — その開き地へ — 入射し、そこにおいて明を暗と戯れさせ得る。しかし、まず光が *Lichtung* を創ることは決してなく、前者 — 光 — が後者 — *Lichtung* — を前提する。同時に、*Lichtung* — 開き地 — は、明と暗とのために空いているのみならず、而してまた[音の]響きと[音が]響きやむこととのためにも、[音が]鳴ることと鳴りやむこととのためにも、空いている。*Lichtung* は、あらゆる現在存有事象と不在存有事象とのための開き地である。”

また、既に『存在と時間』において Heidegger (1927a, p.133) はこう言っている：

“Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt : an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die *Lichtung ist*. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*”

“存在的に比喩的な「人間における自然光」[すなわち理性の光]という物言いが謂っているのは、この存在事象[人間]の「己れの現場で在るという様態において存在する」という実存論的-存在論的構造にほかならない。「それ[人間という存在事象]は »照明« されている」とは、「宇宙内存在としてのそれ自身において — ほかの存在事象によってではなく、而してそれ自身が *Lichtung* で在るというようにして — *lichten* されている」の謂である。実存論的にそのように *lichten* されている存在事象にとってのみ、現前事象は、光において接近可能となり、闇において秘匿されたものとなる。現場存在は、己れの現場をもとから携えており、それを欠くならば、そのような本有の存在事象では実事的にあらざるのみならず、而して、そもそもそのような本有の存在事象ではない。現場存在は、その開存性である。”

関連する語彙 — *offen*[開], *frei*[空], *hell*[明], etc. — と訳し分けるために、また Heidegger

(1943a, pp.18-20) が *Lichtung* との関連において 19 世紀までドイツ語語彙に属していた女性名詞 *Heitere* — それは彼によれば「明るさ」と「崇高さ」と「朗らかさ」とを意義する — を持ち出していることを考慮して、ここでは「朗」を用いて、*Lichtung* を「朗場」、*lichten* を「朗開する」、*licht* を「朗かるい(あかるい)、朗いた(あいた)」と訳す。

最後に付け加えるなら、「森のなかの木を切り取られた場所」という *Lichtung* の辞書的定義から、精神分析家はすぐさま *Lichtung* と去勢との関連に気づく。

0.19 Heidegger (1955, pp.410-411) の原文においては、抹消された存在は、~~Sein~~ と表記されている。しかし、今やコンピューター化された文字書記において、通常の文の行のなかでこの表記を用いることは技術的に煩瑣であるがゆえに、十字での抹消の代わりに、水平の線を用いた抹消の書記:~~Sein~~ を用い、その日本語訳としては「存在」を用いる。

また、Heidegger (1941-42, pp.51-52) は、生前発表されなかった手稿のひとつにおいて、既に ~~Sein~~ と表記している。

0.20 正式に出版されている Lacan のテキストにおいては、抹消された主体は、~~S~~ と表記されているが、Heidegger の抹消された存在の書記に関するのと同じ技術的理由により、通常の文の行のなかでは記号 \$ を以て、抹消された主体を書記する。ただし、図のなかではその限りではない。

*a, A, A, S, \$, S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>* などの記号を Lacan は *mathèmes* [学素] と呼ぶ。彼れがこの新造された用語を導入したのは、彼れの *Séminaire XIX ...ou pire* (Lacan, 1971-72, p.27) においてである。それ以前には、彼れはそれらの記号を *algorithmes* と呼んでいた。

0.21 ここで用いられている *abgründige Zerklüftung* [深淵的裂開] との関連において *der Grundriß des Seyns* [存才の根本断裂] (Heidegger, 1949, p.57) という表現は読まれるべきであろう。この *Grundriß* は、辞書的な意味:「或る物体の水平面への垂直投射図;概説」で用いられてはいないはずである。

0.22 Heidegger は彼の意味論的新造語 *ereignen* についてこう説明している:

“Das Er-eignen = das in die Erscheinung kommende und so zugleich sich verbergende Sich zu eigen

werden” (Heidegger, 1941-42, p.185).

“Er-eignen = 現れへ来り, かつ, かくして同時に己れを秘匿する「己が所有と成る」こと.”

“Er-eignen heißt ursprünglich : er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen” (Heidegger, 1957, p.45).

“Er-eignen は本源的にはこの謂である:眼前に置く, すなわち, まなざす, まなざすことにおいて己がもとへ呼ぶ, 己がものと成す.”

これらふたつの引用のうち最初のものでは, 動詞 *ereignen* は自動詞として説明されているが, Heidegger は, ふたつめの説明におけるように, それを頻繁に他動詞として使用している。

ここでは, 「己が所有と成す, 成る」という意味に重点を置いて, *ereignen* を「自有する」, *Ereignis* を「自有」と訳し, 動詞を名詞的に用いた *das Ereignen* を, *Ereignis* と識別するために「自有発起」と訳す。

日本語において「自有」と「自由」とが同音であることは, 両者の関係を考察するひとつの契機になろう。

Heidegger の *Ereignis* が, 動詞 *sich ereignen* と名詞 *Ereignis* の通常の意味:「起こる」と「出来事」をも保持していることは, 上にひとつめに引用した説明における “in die Erscheinung kommend”(現れへ来る)に読み取れる。ただし, それは “zugleich sich verbergend”(同時に己れを秘匿する)ものでもある。以下に見るように, この二重性 — 分裂 — が存在の現象学の根本構造である。

0.23 Lacan が言語学から借用した用語 *signifiant* について Heidegger の存才論との関連において改めて考えるなら, 動詞 *signifier* を辞書的に「意味する」と取るのではなく, そのラテン語語源 *significare* に遡って, 「徴により示す」と解するべきであることに気づく。手元の辞書の用例を引くなら, *deditionem significare* は, 戦争において敵に「降伏することを(何らかの徴により)知らせる」, *silentium significare* は「だまっている, 静かにしていると(身振りなどで)わからせる」, *Zenonem significabat* は, *Zenon* の名を明示的には持ち出さずに, 彼の所説を引用するなどして「*Zenon* のことをほのめかした」を謂い, また, 目的語無し *significare* は「徴を示す, 合図を送る, 指示を与える」である。即ち, *significare* は, Heidegger が用いる動詞 *winken*, ならびに *Herakleitos* の断片 93 : οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει — Heidegger (1943b, p.177) のドイツ語訳で

は *weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen* : [デルフォイの神託を下す神アポロンは] (単に) 啓匿するのでも (単に) 秘匿するのでもなく, 而して, 徴を与える — の動詞 *σημαίνειν* と同義的である. 以上から, *signifier* を「徴で示す」という意味において「徴示する」と訳す. そして *signifiant* を「徴示素」, *signifié* を「被徴示」, *signification* を「徴示」と訳す.

<sup>0.24</sup> “徴示素の宝庫” [ *le trésor du signifiant* ] という Lacan の表現は, Freud (1905, p.76) の *einer Schatz von Erinnerungsspuren* [想起痕跡の宝庫] という表現に基づくと思われる. そして後者は, *Wortschatz* [語彙] というドイツ語単語に基づくと思われる.

<sup>0.25</sup> 命に関して, 白川 (1978, pp.228-229) はこう説明している:

“自然的生のなかでは, 生きることの意味は問われていない. その意味を問うものは命にほかならない. 命は, はじめ命とかかれた. 礼冠を着けた人が跪いて, しずかに神の啓示を受けている. おそらく聖職のものであろう. その啓示は, 神がその人を通じて実現を求めるところの神意であった. のちには **命** をそえるが, その祈りに対して与えられる神意が命である. 生きることの意味は, この命を自覚することによって与えられる. いわゆる天命である. 『論語』堯曰篇に「命を知らずんば, 以て君子たることなきなり」というのは, その意である. 当為として与えられたもの, それへの自覚と献身は, その字の形象のうちにすでに存するものであった.”

白川のこの指摘は, Heidegger と Lacan を読み解くためのひとつの手引きを提供してくれるだろう.

<sup>0.26</sup> とりあえず, 斯のことを指摘しておこう: 斯ち, Freud が本能をひとつの *Gefahr* [危険, 脅威] と呼ぶ — 特に死の本能として, 本能は存在自身に対する脅威であり, それに対する防衛 [*Abwehr*] が為されねばならない — のと平行して, Heidegger (1949, p.53) は存在を存在自身に対する *Gefahr* と呼んでいる:

“Insofern das Sein als das Ge-stell sich selbst mit der Vergessenheit seines Wesens nachstellt, ist das Seyn als Seyn die Gefahr seines eigenen Wesens.”

“存在は総召集として己れ自身を己れの本有の忘却を以て追いまわす限りにおいて, 存才は存才



として己れ自身の本有の脅威である。”

本能ないし存在が惹起する脅威という観点から「命」について再び考えるなら、本能ないし存在の請求としての命に従うことは、まさに命懸けの行為である — 殉教者たちが示しているように。

<sup>0.27</sup> Heidegger は *Anspruch* の語を単独の名詞として用いるほかに、*in Anspruch nehmen* [要求する、要請する]という形でも頻繁に用いる。冠詞を伴わないこの形はドイツ語で一般的な表現であるが、さらに Heidegger はときとして冠詞付きの *in den Anspruch nehmen*, *in einen Anspruch nehmen* という表現も使う。その場合、*Anspruch* は存在が発する特別な「請求」であることが含意されている。

*Anspruch* を「請求」と訳すのは、「要求」や「要請」などと区別するためだけでなく、村上春樹氏の『1Q84』の印象的な — というより、非常に無気味な — 場面が喚起した感動のためである。BOOK 3, 第 5, 8, 14 章, 暗殺任務遂行後マンションの一室に身を潜める青豆のところに、深昏睡にある天吾の父 — 彼は NHK 受信料徴収人であった — の声を訪れる。勿論、聖霊によって身ごもった青豆に *Ave Maria* の天使祝詞を言うためではなく、未払い受信料 — 即ち、負債 — の支払いを請求するために。この場面は、Lacan (1959-60, p.368) の一節を想起させる：

“Si l’analyse a un sens, le désir n’est rien d’autre que ce qui supporte le thème inconscient, l’articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que la dette soit payée, et il revient, il retourne, et nous ramène toujours dans un certain sillage, dans le sillage de ce qui est proprement notre affaire.”

“分析が意味を有するとすれば、欲望とは、無意識的テーマ — 我れらをしてひとつの特別な運命のなかへ根づくようにさせるものの本自的聯関 — を支えるものにほかならない。其の特別な運命は、負債が支払われるよう執拗に要請する。そして、その無意識的テーマは、回帰し、戻ってきて、常に我れらを或る道すじ — 本自的に我れらの本事であるところのものの道すじ — へ連れ戻す。”

さらにまた：

“(…) fantasme (...) vous demande (...) de vous mettre en règle avec vos désirs.” (Lacan, 1962, p.779.)

“幻想は、欲望に対する負債を支払うよう汝れらに請求する。”

ここで Lacan は、欲望、幻想、ならびに負債の用語を以て、Freud が本能、超自我、反復強迫、ならびに有罪感の用語のもとに論じていたことを捉えかえそうとしている、ということに留意しておこう。負債と罪とが関連づけられるのは、Freud が用いた Schuld というドイツ語単語が罪と負債の二つの意味を有するからである。ここで Lacan が欲望や幻想の要請、請求と呼んでいるところのものは、無意識の場処、つまり存在の処有から発せられる請求であり、それは、我れらに定言的に命令する：「悦せよ！」

このついでに述べておくなら、思うに、青豆の罪-負債は、「さきがけ」のリーダー深田保を暗殺したことよりも、むしろ、彼から子を授かったことに存する。青豆が天吾のもとと信ずる子を性行為無しに受胎したのは、殺害の瞬間、「稲妻のない落雷が窓の外でひときわ激しく轟いた」瞬間であったことは、彼女自身も察している。実際、「リーダー」と青豆との間には「取り引き」が為された：「私があなたに苦痛のない死を与えることの見返りに、あなたは何かを私に差し出すことができる。」

天吾と、「リーダー」と、そして天吾を繰り返し発作的に襲う原光景において彼の母親と交わっている男とは、大きな体格という共通特性によって特徴づけられている。その男は「リーダー」その人である。つまり、「リーダー」は天吾の実父である。また、「リーダー」と天吾とは「レシヴァ」である特性をも共有している。さらに、天吾はしばしば「天吾くん」と呼ばれるが、そこには「天国」が聞き取られ、また、彼の名は濁音を除去すれば「てん-こ」、つまり「天の子」であるが、他方、「リーダー」は「声を聴くことがわたしの仕事なのだ」。つまり彼は、天の声の預言者である。その意味では、天吾も「リーダー」も共に、天から使わされた天の代理人である。

『1Q84』の通奏低音を成すのは福音書の物語である。BOOK 3 の終わりで天吾と青豆は 1Q84 の世界から 1984 年の世界へ戻ってくるが、それは、彼らが青豆の胎に宿る救世主となるべき子と共にこの世に使わされたということである。つまり、この作品の物語は、福音書で言えばイエスが聖母マリアの胎に宿ったところまでしか進展していない。イエスが十字架上で処刑されたのは A.D.30 のことと推定されている。したがって、1984 年から 30 年後、つまり 2014 年に、青豆は己が子を贖罪の犠牲として天に差し出すことによって負債を返済することになるだろう。そも、村上春樹氏は本質的に悲劇作家である。『1Q84』において始められた来たるべき者の物語は、受難の悲劇と、その悲しみの経験を通り抜けたところに実現される復活の喜びとを、その結末とすることになる。

0.28 それがゆえに Heidegger は、自分の全集全体の標語として、第一巻の冒頭に “Wege, nicht Werke”[道、著作に非ず]と記したのであり、そして彼れの歩みは常に unterwegs[途上]を歩んで

いる. Lacan もまた然り.

## 第一部：存在 と フアロス

### 第 I 章. 存在 と フアロス

#### § 1.1. 根本的無聊

既に見たように, Heidegger の精神分析に対する評価は終始否定的である. 新たに引用するならば (Heidegger, 1929-30, p.248) :

“wir können nur fragen, ob der heutige Mensch nicht gerade in und durch alle seine heutigen Menschlichkeiten jene tiefe Langeweile niederhält, und das heißt, ob er nicht sein Dasein als solches sich verbirgt – trotz all der Psychologie und Psychoanalyse, ja gerade *durch* die Psychologie, die sich heute sogar als Tiefenpsychologie ausgibt.”

“我れらは, ただ斯う問い得るのみである, 斯ち, 今日の間人は, まさにその今日的人間性すべてにおいて — かつ, によって — あの深層の無聊 [ tiefe Langeweile ] を抑えつけているのではないか, そして, 即ち, 今日の間人は, 己れの現場存在をそのものとしては己れに隠しているのではないか — 心理学や精神分析すべてにもかかわらず — それどころか, まさしく今日「深層心理学」と自称しさえするあの心理学によって.”

勿論, 1929-30 年冬学期のこの講義の最中, Heidegger は, Freud が全く同じときに執筆して発表した *Das Unbehagen in der Kultur* [文化における無聊] のことを知り得たはずはなかろう.

辞書によれば「無聊」の「聊」は「楽しむ」の謂である。「無聊」は、「楽しみが無い」と「楽しめない」

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

の二つの意味を有する。『日本国語大辞典』では前者を「することがなく退屈であること」、後者を「心配事があって気が晴れないこと」と説いている。前者は Heidegger が用いた Langeweile に相当し、後者は Freud が用いた Unbehagen におおよそ相当すると言うことができよう。

Langeweile はそのもとしては「退屈」を意義するひとつの単語であるが、形容詞 lang と名詞 Weile とに分解するなら, lange Weile : 「長い間(ま)」である。例えば同じ一時間でも、何か気晴らしになること — ドイツ語で Kurzweil : 文字通りには「短い間(ま)」 — があれば、あつと言う間に過ぎるが、退屈しのぎが何も無ければ、非常に長い間と感ぜられる。

Heidegger が「深層の無聊」と呼んでいるものは, topologique な「長い間」であり、そ其こでは、退屈しのぎになるような存在事象は何も無く、我れらは、思考すべきもの、すなわち、存在に直面せざるをえない。この topologique な「長い間」は、したがって、存在の朗場にほかならない。そして、その朗場には存在が隠れている。

他方 Freud が「文化における無聊」と呼ぶものは、人間にとって十全な本能満足はそのものとしては原理的に不可能であることに由来する本有的な不穩である。そして、この根本的な無聊を、精神分析は、隠すどころか、Lacan (1968-69, p.226) の“性関係は無い”[il n’y a pas de rapport sexuel] の公式を以て白日のもとに曝すことになる。

本章においては、「性関係は無い」ことを形式化するために、新たな学素素  $\phi$  を導入する(記号  $\phi$  を抹消する線は、 $\$$  や  $A$  にならって斜線であるべきだが、テキスト中では技術的理由により水平線で表す)。そして、この等価性を証明する:

$$\phi \equiv \text{Sein}$$

さらに、この定理の系として、Heidegger が Ereignis[自有]と呼ぶものの構造と、精神分析にお

ける症状 — Lacan は symptôme とも sinthome とも表記する — の構造との等価性を証明する。

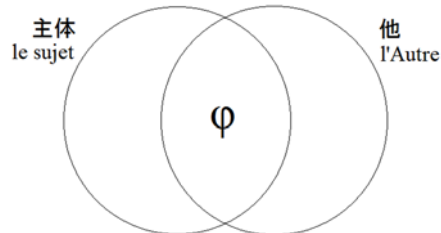
以上が、本章の目標である。

## § 1.2. 言説の構造

### § 1.2.1 排斥されたものの回帰としての精神分析家の言説

学素  $\phi$  を導入するために、まず仮定しよう: もし仮に、源初において性関係があるとすれば、

とすれば、Lacan (1962-63, p.336-338) にならって次のような素朴な図を描くことができよう:



Lacan がときおり用いるこのような図示は、初歩的な集合論における Venn diagram (其れを Lacan (1962-63, p.337) は Euler の円と呼ぶ) に倣うものではあるが、勿論、Lacan においてはひとつの円がひとつの集合を表すわけではなく、むしろ、後で見るように、ひとつの領域は言説の構造におけるひとつの座を表す。

ギリシャ文字  $\phi$  は、Lacan の教えにおいては phallus [ φαλλός ] の学素である。

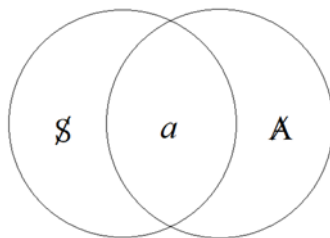
ここでは、予備的な議論として、素朴に論を進めて行くことにする: もし仮に主体と他 A との“交わり” [ intersection ] に phallus が有り、それにより性関係が成り立つなら、性本能の完全な満

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

足が得られるだろう. そこにおいて成就される十全たる悦は, 現実において性行為がもたらすかもしれぬ束の間の快や満足ではなく, 而して, もし例を想像するなら, 聖書神話におけるエデンの園において人間が神との関係において得ていただろう至福, あるいは, それに劣らず神話的な Otto Rank の想定する“幸福な子宮内生活”(cf. Freud, 1926, p.166)〈其こにおいては, 母胎内で子が母と完全に一体となっている〉に相当するかもしれぬような悦であろう.

ともあれ, 明らかに, 現実の人生においては, 如何なる幸運に見まわれようと, そのような悦は実現しない. したがって, 帰謬法により, 結論される: 主体と他 A との性関係を実現させ得るような phallus は無い:  $\emptyset$ .

とはいえ, 主体と他 A との間に如何なる関係も無いわけではない. その誕生の直後から, 母は子に乳房を与え, 子は生命活動の証しとして排泄物を母に贈り, 両者の間にはまなざしが交わされ, 声がやりとりされる. さように, 無き性関係の代わりに, いわゆる部分客体により媒介される関係が主体と他 A との間に成り立つ. Lacan は, そのような部分客体を, 客体  $a$  の概念へ包摂する:

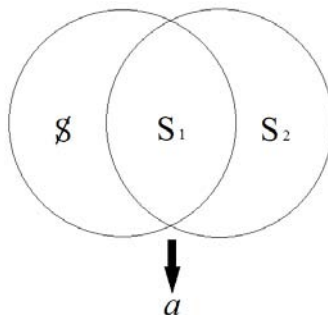


Lacan の教えにおける最重要用語のひとつである  $a$  については, 次章でその概念的多様性を概観するとして, ここでは, 本章において登場する  $a$  はもっぱら徴示素としての  $a$  であることを, とりあえず予告しておく. そも, 例えば Lacan (1958c, p.614) はこう言っている: “乳房, 排泄物などの諸客体 — 部分的であろうとなかろうと, ともあれそれらは徴示素である — を [...]”.

さて, 今や, 部分客体  $a$  により媒介される主体と他 A との関繋は, 失われた源初的な十全た

る悦の代わりに, “代理満足”[ Ersatzbefriedigung ] (例えばFreud, 1926, p.142) を提供する. それは代用のまがいものにすぎないが, それでもそれは Freud (例えば1913, p.443) が“固着”と呼ぶもの — 即ち, 代理満足への執着 — を惹起する. かくして, この図は, Freud (*ibid.*, p.447) が発達段階の観点から“性生活の前性器的体制”と呼ぶものを形式化していると言ってもよからう.

次いで, Freud は, 前性器的体制から性器優位体制 (Freud, 1913, p.446) への移行が果たされるために, 父の名における“支配者徴示素”[ le signifiant maître ]  $S_1$  の介入を要請する. かくして,  $S_1$  は  $a$  を, 主体と他  $A$  との間を媒介する交わりの座から“排斥”[ verdrängen ]<sup>1.01</sup> し, みづからその座を占める. そして, 他  $A$  の場処には今や, 徴示素  $S_1$  との差異における徴示素  $S_2$  が記入される:



かくして, 四つの言説において“支配者の言説”と呼ばれる構造が得られる:

$$\frac{S_1}{g} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

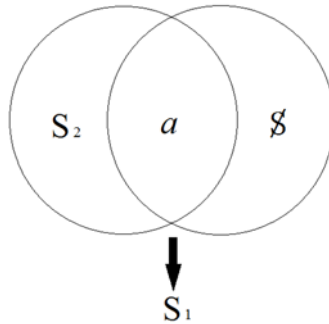
ところで, 支配者の言論は, 先ほどその成立過程において見たように,  $S_1$  による  $a$  の能動者の座からの排斥を前提する. そして, Freud (1915b, pp.256-257) が指摘するように, 排斥は“排斥されたものの回帰”を必然的に伴う. かくして, 排斥された  $a$  は, 言説の図の中心点の周りに四つの項が相互的配置を維持したまま半回転する移動の結果, 能動者・媒介者の座に戻ってくる:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{g}{S_1}$$

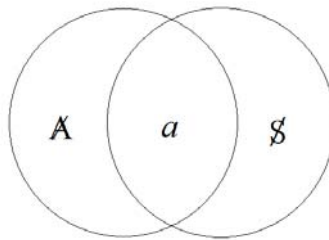


これが、精神分析家の言説と Lacan が名づける構造である。通常、手短に、分析の言説と呼ばれる。

この構造を、Venn diagram 様の図に再び描き直すなら：



項  $S_2$  が置かれている座は  $A$  の場処であるので、 $S_2$  の代わりに  $A$  を表記すると：



第IV章で詳しく見るように、この図は、Lacan (1960/64, pp.840-842; 1964, pp.191-193) が“他化” [aliénation] と呼ぶ構造を表している。この図と、Séminaire XI (Lacan, 1964, p.192) において示されている他化の図とが同じ構造を表していることも、第IV章において説明する。

さて、分析の言説の構造が、排斥されたものの回帰の構造であるとするれば、分析の言説は症状の言説にほかならない — なぜなら、排斥されたものの回帰は、無意識の成形としての症状を成すからである。

したがって、Lacan (1960/64, p.840) が：

“le registre du signifiant s’institue de ce qu’un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant.

C’est la structure, rêve, lapsus et mot d’esprit, de toutes les formations de l’inconscient”

“徴示素の集成が設立されるのは、ひとつの徴示素 [  $a$  ] がひとつの主体 [  $S_2$  が置かれている座 ] をもうひとつの他なる徴示素 [  $\$$  ] に対して代表することによる。このことは、夢、言い損ない、機知の言葉など、無意識の成形すべての構造である”

と言うとき、彼は既に分析の言説の構造を公式化しているのである：

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \$$$

同じ『無意識の位置づけ』の書において、Lacan (1960/64, p.835) はこうも言っている：

“ce sujet, c’est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant : à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute.”

“主体 [  $S_2$  が置かれている座 ] は、徴示素 [  $a$  ] が代表するところのものである。そして、それは、もうひとつの他なる徴示素 [  $\$$  ] に対してでなければ、何も代表し得ないであろう。其のもうひとつの他なる徴示素 [  $\$$  ] へ、かくして、聴く主体は還元される”。

かくして、“ひとつの徴示素は、主体を、もうひとつの他なる徴示素に対して代表する”という公式は、Jacques-Alain Miller が繰り返し説明してきたように支配者の言説にかかわっているのではなく、分析の言説にかかわっている。

いかにも、支配者の言説においては、 $S_1$  が  $\$$  を  $S_2$  に対して代表しているが、支配者の言説は、排斥されたものの回帰としての無意識の成形の構造を形式化する学素ではなく、むしろ、排斥そのものの構造の学素である。

排斥されたものの回帰としての症状の構造を形式化する分析の言説においては、能動者の座に位置する徴示素  $a$  が、無意識の主体の真理を、他者の座に位置する徴示素  $\$$  に対して、代表する。その  $\$$  は、無意識の主体の真理の座において語る何か [  $\text{\textit{ça parle}}$  ] の言葉を聴く — 少

なくとも可能的に、つまり、実際には聴こうとしないこともある — 主体である。

そのようなものとしての分析の言説の構造こそが、症状を始めとする無意識の成形すべての構造である。

あるいは、“無意識において、何かが語る” (Lacan, 1957a, p.437) という構造にのみ注目するならば、分析の言説の構造のうち左側の部分  $\frac{a}{S_2}$  が、症状の構造そのものに相当すると言える。

### § 1.2.2. 四つの座

#### § 1.2.2.1. 能動者

さて、四つの言説そのものへ改めて立ち返り、その構造をより詳しく見てみよう。それは、その図から直観的に察せられるように、Lacan (1957b, p.497) が Saussure から学び取った言語の構造： $\frac{S}{s}$ 、即ち、“徴示素、その下に、被徴示”のひとつの展開である。

ここで Lacan (1970, p.447) による定義を改めて引用するなら、四つの言説においては四つの項：

S<sub>1</sub> : 支配者徴示素 [ le signifiant maître ]

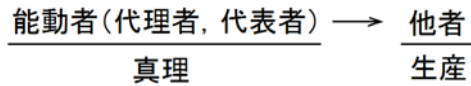
S<sub>2</sub> : 知 [ le savoir ]

\$ : 主体 [ le sujet ]

a : 剰余悦 [ le plus-de-jour ]

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フォロス  
第1章. 存在 と フォロス

が四つの座に配置され, 後者はそれぞれ能動者(代理者, 代表者)[l'agent], 他者 [l'autre], 真理 [la vérité], 生産 [la production] の座であり, 相互に次のような位置関係にある:



四つの言説の概念を理解するためには, 四つの座各々の機能を理解せねばならない.

まず, 左上の座について. その名称の agent という語は多義的であり, 少なくとも三つの機能が識別される.

ひとつには, 右上の他者の座に位置する patient[受動者]に対して, agent は能動者である. また, 受動者は奴隷であり, 奴隷に対して, agent は支配者である. 能動者と支配者として, agent は, 受動者と奴隷である patient に命令し, patient に対して君臨する. agent-patient の関繋は, 主従の関繋である.

第二に, 左下の真理の座に対しては, 能動者の座は, 真理をその被徴示とする徴示素の座である. “ひとつの徴示素は, 主体を, もうひとつの他なる徴示素に対して, 代表する” [ un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant ] (たとえば Lacan, 1960, p.819) という公式どおりに, 能動者の座に位置する徴示素  $a$  は, 無意識の主体の真理を, 他者の座に位置する  $\$$  に対して代表する. 即ち, 能動者の座に位置する徴示素  $a$  は, 主体の真理の代理者ないし代表者 [ Repräsentanz ] である. 主体の真理がそのような代理ないし代表を必要とするのは, 主体の真理は, ひとつの存在事象ではなく, 存在であるがゆえに, 己れの固有の表象 [ Vorstellung ] を有していないからである. その意味において, 能動者の座に位置する徴示素  $a$  は, 主体の真理の表

象代理ないし表象代表 [ *Vorstellungsrepräsentanz* ] である (cf. Lacan, 1964b, p.58).

第三に、能動者は、主体の真理そのものではなく、その代理にすぎないものであるがゆえに、主体の真理という実在 [ *le réel* ] に対しては、仮象 [ *semblant* ] である (cf. Lacan, 1971, p.25).

#### § 1.2.2.2. 他者

能動者の座と同様に、他者の座も徴示素の座である。それが措定されるのは、徴示素の本質的規定性 — 即ち、ひとつの徴示素が徴示素であるのは、他なる徴示素との差異においてでしかない、ということ — のゆえにである。その規定性のゆえに、ひとつの徴示素の座は必然的に少なくとももうひとつの他なる徴示素の座を伴う — その座に実際に何らかの徴示素が位置するか否かは別にして、というも、分析の言説においては、他者の座は空座であるから。そも、分析の言説において他者の座に位置する \$ は、A と同様に、それらの記号で徴づけられた座には徴示素が無いことを差し徴す記号である。

さて、四つの言説の「他者の座」の「他者」[ *l'autre* ] は小文字の a で書かれているが、ここではそれは、他者が影象的なものであることを表しているわけではない。それは、この座がひとつの徴示素に対するもうひとつの他なる徴示素の座であることを謂っているにすぎない。

左上の能動者の座が支配者の座であることとの関係においては、他者の座は奴隷の座である。それゆえ Lacan (1969-70, p.196) は、他者の座を労働の座とも定義している。奴隷の労働が生産するものは、右下の労働の座に蓄積されることになる。

ところで、この“労働” [ travail ] は、Lacan がそれに関連して労働者 [ travailleur ] や生産や資本主義などに言及する限りにおいて“労働”としか呼びようがないのだが、実は、Freud が用いた Arbeit の語に暗に準拠している — その Arbeit を Freud の文脈において“労働”と読むことは困難なのだが、なぜなら、Freud における Arbeit は、夢の形成を行う“心的作業” [ seelische Arbeit ] (Freud, 1900, p.510) — それを Freud は簡潔に“夢作業” [ Traumarbeit ] とも呼ぶ — であるから。

例えば、Lacan (1973b, p.518) のこの一節：

“(…) on l'évalue [ c'est-à-dire, l'inconscient ] comme savoir qui ne pense pas, ni ne calcule, ni ne juge, ce qui ne l'empêche pas de travailler (dans le rêve par exemple). Disons que c'est le travailleur idéal, celui dont Marx a fait la fleur de l'économie capitaliste dans l'espoir de lui voir prendre le relais du discours du maître (…)”

“人は、無意識を、思考せず、計算せず、判断もしない知として評価する — 無意識が思考も計算も判断もしないということは、無意識が労働する[作業する]ことを妨げない(例えば、夢において)。言うなれば、それは理想的な労働者である — Marx が資本主義経済の華と見なしたところの者 — 労働者が支配者の言説に取って代わるのを見ることを希望としつつ(…)”

は、Freud (1900, p.511) のこの一節：

“Diese eigentliche Traumarbeit (...) denkt, rechnet, urteilt überhaupt nicht, sondern sie beschränkt sich darauf umzuformen. (...) Dieses Produkt, der Traum, (...)”

“この〈本来的な意味での〉夢作業[夢を形成する心的作業、夢を生産する労働]は(…)そもそも、思考も、計算も、判断も全くせず、而して、変形する[加工する]だけにとどまっている。(…)その生

産物, 夢は(…)”

に準拠している.

それらの節においてかかわっている労働は, 夢を始めとする無意識の形成を生産する労働である. そのような労働が行われるのは, 必然的に排斥のもとにおいてである. 何故なら, もし仮に排斥が無いならば, 本能満足の代替え手段としての無意識の形成は必要無いのだから. したがって, 無意識の形成を生産する労働は, 分析の言説(其れは, 排斥されたものの回帰としての症状の言説である)においてではなく, 支配者の言説において行われる. 即ち, 支配者の言説は排斥の言説である.

支配者の言説における排斥の過程において, 排斥されるものは徴示素  $a$  であり, 排斥するものは支配者徴示素  $S_1$  である. 能動者の座に位置する  $S_1$  の命令のもとに, 他者の座に置かれた奴隷ないし労働者  $S_2$  は, 其こに己れが属するところの他  $A$  の場処 — つまり, 支配者の言説においては, 徴示素の宝庫である他  $A$  の場処は他者の座に位置している — から徴示素  $a$  を *entfremden* [「疎外」する, 失わせる]するよう強いられる. 他  $A$  の場処から排斥された徴示素  $a$  は, 生産の座に蓄積され, いつのときにか無意識の形成の材料として利用されることになる. このように, 排斥の過程は, そのまま, 生産の過程である. [1.02](#)

### § 1.2.2.3. 生産

排斥の言説である支配者の言説において, 徴示素  $a$  は, 他  $A$  の場処から *entfremden* され,

労働者から奪い取られて、生産の座に蓄積される。そのような徴示素  $a$  は、Marx が剰余価値 [Mehrwert] と呼ぶものに相当する。そこで Lacan (1968-69, p.17) は、 $a$  に“剰余悦”という新たな名を与える。そして、剰余悦は、“言説の効果のもとにおける悦の断念の関数 [ fonction de la renonciation à la jouissance sous l'effet du discours ] である” (ibid., p.19) と定義される。

言葉を補うなら、悦の断念が為されるのは、排斥の言説である支配者の言説の構造においてである。

他方、症状の言説としての分析家の言説においては、断念された — つまり、排斥された — 悦は、能動者の座へ回帰する。そこにおいて、徴示素  $a$  は、症状の徴示素であり、症状における代理満足の徴示素である。源初的な十全な悦は失われてしまったが、その代理物として、症状において新たに若干の悦が生産される。それが剰余悦である。

しかし、Marx の用語「剰余価値」にならって「剰余悦」と翻訳せざるを得ない plus-de-jouir というこの語は、何とも奇妙な表現である。フランス語で「剰余価値」は plus-value であるから、それにならって plus-jouissance と言っても良さそうなものであるが、なぜ動詞 jouir を用いるのか？

Lacan 自身はその理由を全く説明していないが、この動詞 jouir を用いて Lacan (1960, p.821 ; 1972-73, p.10) が超自我を定義していることを思い起こそう: 超自我とは、「悦せよ！」という定言命令である。

能動者 — 即ち、支配者、命令する者 — の座に位置する剰余悦の徴示素  $a$  は、症状の徴示素であるのみならず、超自我の声でもある。そして、その声は、単純に「悦せよ！」と命令するのみならず、より厳しいことに、「常にいよいよ、ますます悦せよ」[ jouis toujours encore plus ! ] と命令する。部分的な代理満足にとどまってはならない、さらにもっと悦せよ — しかし、どこまで？ 到達



不可能なその目標水準は、究極的な悦にして、源初における十全な悦、すなわち、「死の本能」の名が指し示しているように、死である。それゆえ Lacan (1955a, p.360) は、超自我を“猥褻かつ苛酷な形象” [ la figure obscène et féroce ] と形容する。

より詳しくは第 III 章で説明するが、今から先取りして、plus-de-jour [ 剰余悦 ] という名称のなかに「さらにもっと悦せよ！」という超自我の定言命令を読み取っておこう。

さて、生産の座そのものについては、支配者の言説においては、既に見たように、それは、排斥されたものが蓄積される座、手短に言えば、排斥されたものの座である。

では、分析家の言説においては？そこに置かれるのは支配者徴示素  $S_1$  である。しかし、その過程を排斥と呼ぶことはできない。なぜなら、排斥は支配者の言説において起こることであり、分析家の言説においては、逆に、排斥されたものの回帰が起きているからである。排斥でなければ、では、閉出 [ forclusion ] と呼んでも良いだろうか？ただし、精神病発症の必要条件としての「父の名の閉出」という狭い意味においてではなく、閉出という語をより広義に用いるとして。実際、Lacan (1970, p.424) は *Radiophonie* の一節において「閉出」を「父の名の閉出」とは異なる文脈で使っている：

“Marx [ replace la Révolution française ] de la structure qu’il en formule dans un discours du capitaliste, mais de ce qu’elle ait *forclus* la plus-value dont il motive ce discours. Autrement dit c’est de l’inconscient et du symptôme qu’il prétend proroger la grande Révolution [ française ] : c’est de la plus-value découverte qu’il précipite la conscience dite de classe”.

“Marx はフランス革命を位置づけなおした — 彼れがひとつの「資本家の言説」においてフランス革命について定式化した構造によって — 而して、その構造が剰余価値く其れによって資本家

の言説は動機づけられている, と彼れは言う)を閉出したことによって. 言い換えると, 無意識と症状とによって, 彼れはフランス大革命を延長させようとする: 即ち, 彼れが見出した剰余価値を以て[それによって資本主義のからくりを暴くことにより], 彼れは所謂[プロレタリアートの]階級意識を促進する.”(強調は引用者による.)

そこにおいて Lacan は, 分析家の言説ではなく, 支配者の言説について語っているのだが, ともあれ, 支配者の言説において生産の座に  $a$  が置かれることを「排斥」ではなく, 「閉出」の用語で記述している. 明らかにこれは, 「閉出」の広義における用例である. したがって, その限りで, 「分析家の言説において, 支配者徴示素  $S_1$  は生産の座へ閉出される」, 「生産の座は, 閉出されるものの座である」と言って良いであろう. [1.03](#)

#### § 1.2.2.4. 真理の現象学的構造

言説の構造における四つの座の説明の最後に, 真理の座. 改めて問おう: 真理とは何か?

Lacan (1972, p.451) 曰く:

“(...) rien ne cache autant que ce qui dévoile. (...) la vérité,  $\text{Ἀλήθεια} = \text{Verborgenheit}$ .”

“啓かすものほどに隠すものは無い. 真理,  $\text{Ἀλήθεια} = \text{Verborgenheit}$  [真理 = 秘匿性].”

Heidegger を多少とも読んだ者なら, すぐさま異議を唱えるだろう: Heidegger はいたるところで  $\text{ἀλήθεια}$  は  $\text{Unverborgenheit}$ [非秘匿性]の謂だと言っているではないか? Lacan は Heidegger を読みちがえているのか?

この疑念に対しては、Heidegger (1964) 自身が答えている：

“ $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit.” (p.76.)

“ $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  — 非秘匿性 — は、現然存有性の朗場として思考されるなら、まだ真理ではない。”

“(…) daß die Anwesenheit als solche und mit ihr erst recht die sie gewährende Lichtung unbeachtet bleiben. (...) was sie [d.h. die  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  als Lichtung] als solche ist, dies bleibt verborgen. (...) geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\eta$  zur  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  gehört (...) als das Herz der  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  ? Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann ? Wenn es so stünde, dann wäre die Lichtung nicht bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens.” (pp.78-79.)

“現然存有性そのものは — および、それと共に、現然存有性を恵与する朗場はなおさら —、顧慮されぬままである。(…)朗場としての  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  そのものが何であるかは、秘匿されたままである。(…)そうになっているのは、自己秘匿、秘匿性、 $\text{\AA}\lambda\eta\theta\eta$ [忘却]が  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  の核心として  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  に帰属しているからであろうか？そして、この「現然存有性の朗場の自己秘匿」においては、そのうえさらに、ひとつの「保匿と守保」〈其れにもとづいて初めて、非秘匿性は恵与され、そして、さように、現然存有事象はその現然存有性において現れ得る〉が能動しているのであろうか？もし仮にそうであるなら、然らば、朗場は、単なる「現然存有性の朗場」ではなく、而して、「己れを秘匿する現然存有性」の朗場、「己れを秘匿する保匿」の朗場であることになろう。”

“(…) daß wir die  $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  griechisch als Unverborgenheit erfahren und sie dann, über das

Griechische hinaus, als Lichtung des Sichverbergens denken.” (p.79.)

“我れらは,  $\text{Ἀλήθεια}$  を, ギリシャ的に非秘匿性として経験し, 次いで, ギリシャ的なものを超えて, 自己秘匿の朗場として思考する.”

さらに, 形而上学の満了についての 1964 年のこの講演より 20 年ほど前に Parmenides — Heidegger (1943b, p.4) は, Anaximandros と Parmenides と Herakleitos とを“源初的哲人”と呼ぶ — について為された講義 (Heidegger, 1942-43) から引用するなら:

“(…), daß ein Maß der entziehenden Verbergung zur Möglichkeit der Unverborgenheit gehört. Die  $\lambda\eta\theta\eta$  als die nicht aufgehen lassende und also entziehende, aber gleichwohl den Wesensgrund der Entbergung bereithaltende Verbergung waltet in der Unverborgenheit. (...). Weil also die  $\lambda\eta\theta\eta$  zum Wesen der  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  gehört, (...).” (p.183.)

“(…)いかほどかの「離退する秘匿」が, 非秘匿性の可能性に帰属している。「出現させず, かつ, さように離退し, 而して, にもかかわらず, 啓匿の本有根拠を備有する秘匿」としての  $\lambda\eta\theta\eta$  が, 非秘匿性のうちに能動している. (….)さように  $\lambda\eta\theta\eta$  は  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  の本有に帰属しているがゆえに(…). ”

“(…) die  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  (...) ist selbst in ihrem Wesen in die  $\lambda\eta\theta\eta$  gegründet. (...), weil beide in sich ihrem Wesen nach unmittelbar zueinandergehören.” (p.185.)

“(…)  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  は(…)それ自身, その本有において,  $\lambda\eta\theta\eta$  のなかへ定拠されている. (….)両者は, それら自身において, それらの本有により, 直接的に相互帰属しているがゆえに.”

以上の引用から明らかなように, Lacan の等式 :  $\text{Ἀλήθεια} = \text{Verborgenheit}$  は, Heidegger の真理についての所論に正しく基づいている.

秘匿性は、真理の本有として、真理に帰属している。精神分析においてかかわる真理 — 四つの言説の構造における左下の座としての真理 — は、その本有における真理、即ち、秘匿性ないし自己秘匿における真理である。

Freud (1915b, p.250) が“原排斥”[ *Urverdrängung* ] と呼ぶところのものは、この根本的な秘匿性にはかならない。言説の構造における左下の真理の座は、源初的に排斥されたものの座である。

しかし、真理は単純に隠れているわけではない。真理は、いかにも、ギリシヤ的には非秘匿性でもある。

では、秘匿性としての真理と、非秘匿性としての真理とは、どのような相互関係にあるのか？

ここで、序においては垣間見るだけにとどめた Heidegger (1936-38, p.29) の言葉を思い起こそう。それによれば、真理とは “*Lichtung für das Sichverbergen*”[自己秘匿を代理する朗場]である。

この表現における前置詞 *für* が代理ないし代表の関係を表すことは、Lacan の四つの言説の構造における真理の座と代理者の座との関係に準拠して初めて明確に把握され得る。

かくして、真理は、その本有において秘匿性であるのみならず、而して、この構造を有する：

$$\frac{\text{Lichtung}}{\text{Sichverbergen}}$$

この構造は、次のように書かれてもよい：

$$\frac{\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha}{\lambda\eta\theta\eta}$$

または：

$$\frac{\text{Unverborgenheit}}{\text{Verborgenheit}}$$

「あらわす、現す、顕す」と「隠す」との二重性に存するこの構造を、真理の現象学的構造 — もしくは、二重性を強調するなら、真理の現象学的二重構造 — と呼ぶことができよう。そこにおいて

は、非秘匿性としての真理  $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  が秘匿性としての真理を代表する。

“真理の本有に関する問い[即ち、「真理とは何か?」の問い]は, das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens[真理の本有は, 存有の真理である]という命題においてその答えを見出す”と述べてつ, Heidegger (1943/49, p.201) が“真理とは lichtendes Bergen[朗開する保匿]を意義する”(idem.) と定義するとき, それはまさにこの「真理の現象学的構造」を謂っている。類似の表現 lichtende Verbergung[朗開する秘匿]も同じである。

また, Lacan (1955b, p.408) の演出によって, 真理が“かくして我れは, 汝れら[人間たち]にとり, 現れるやいなや逃げ去る者の謎である”とみづから語る時, 「現れる」と「隠れる」の同時性は, やはり, 真理の現象学的構造によるものである。

ところで, この真理の構造は, 〈Heidegger によっては明表的に強調されないが, Lacan の四つの言説の構造の一部としてそれを見るなら明らかである〉ひとつの特性を有している。それは, 「朗場としての真理  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  は, 自己秘匿というその本有における真理の座に対しては, それを代理する仮象の座にすぎない」ということである。

それゆえ Lacan は言う: “真理は, そこ[神経症症状の構造]においてその「虚構の構造」[sa structure de fiction] を現しめる”(1957a, p.451), あるいは, “真理は, 虚構の構造において真現する”[ la vérité s'avère dans une structure de fiction ] (1958a, p.742).

また, Lacan (1965, p.867) が « nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai » [如何なる言語も, 真事について — の上に — 真事を言うことはできないだろう], 言い換えると, « il n'y a pas de métalangage qui puisse être parlé, plus aphoristiquement : qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre » [語ることのできるようなメタ言語は無い, — よりアフォリスムの的に言うと — 他 A の他 A は無い]

(Lacan, 1960, p.813) と言うときにかかわっているのも真理の現象学的構造である。そも、そこにおいては、真理の座に置かれた知  $S_2$  — それが Lacan が「真事」と呼んでいるものである — は、仮象である徴示素  $a$  により代表されるしかない。真理の現象学的構造である分析家の言説においては、真理の座に位置する他  $A$  の場の上に、それと十全適合的關係にあるかもしれぬようなもうひとつの他  $A$  の場がもうひとつの真理の座として定立されることはなく、而して、真理の座は、仮象的徴示素  $a$  の群 — *essaim* : フランス語では  $S_1$  [ *es un* ] と同音 — によって代理されるしかない。

他方、Heidegger は、1935 年夏学期の講義『形而上学への導入』において、「存在と仮象」[ *Sein und Schein* ] と題された部分 (sections 37-44) において仮象の問題を論じているが、今のところ我らはまだ Heidegger における存在の概念を正確には把握していないので、そこに立ち入るのは控えておこう。代わりに、彼の『芸術作品の起源』を垣間見ておくと、そこにおいて彼は、「*Im Werk ist (...) ein Geschehen der Wahrheit am Werk*」[芸術作品においては、ひとつの「真理の成起」が現動している](Heidegger, 1935/36, p.21), そして、「*Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung*」[あらゆる芸術は、ひとつの存在事象としての存在事象の真理の到来を成起させることとして、その本有において詩作である](*ibid.*, p.59) と言う。ところで、Goethe の自伝的著作 *Dichtung und Wahrheit* [詩と真理] の表題において読み取れるように、*Dichtung* は「詩」ないし「詩作」のみならず、真理との対比においては「虚構」[ *fiction* ] でもある。したがって、引用された Heidegger の命題において、このことが読み取られ得る：芸術作品は、真理を、その現象学的構造(其においては虚構のものが存在の真理を代理する)において成起させる。

### § 1.3. 存在の真理

#### § 1.3.1. 存在と存在

序において垣間見たように, « Das Sichverbergen des Seyns in der Lichtung des Da. Im Sichverbergen west das Seyn » [現場という朗場における存才の自己秘匿. 自己秘匿において存才は存有する](Heidegger, 1936-38, p.342). 即ち, 存在は己れを秘匿する — つまり, 隠れる. そのも, « das Sichverbergen ist ein Wesenscharakter des Seyns » [自己秘匿は, 存才の本有特徴である] (*ibid.*, p.330).

したがって, 真理の現象学的構造において, 自己秘匿の座である真理の座は, 存在の処有である. 言い換えると, « Das Seyn west in der Wahrheit » [存才は, 真理において存有する](*ibid.*, p.29). 要するに, 真理とは “存才の真理” [ die Wahrheit des Seyns ] (*ibid.*, p.3) である.

ところで, Heidegger の言う存在 (其の意味ないし真理に関して, 彼れは一生をかけて問い続けた) とはそもそも何か?

Denker (2011, pp.27-28) によれば, “Heidegger の思考の出発点は, 斯の避けて通り得ない経験である, 斯ち, 了悟可能な, かつ良好に秩序づけられたひとつの「その全体における存在事象」が有る, という経験”. さらに Denker (2011, p.29) によれば, “存在事象の存在は意味である, なぜならあらゆる存在事象はその存在において了悟可能であるから. 存在するものはすべて, ひとつの



ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

意義を有しており、そして了悟可能である — 了悟不能のままである場合でさえ。そも、その場合、我れらはそれをいかにも「了悟不能なもの」と了悟する。あらゆる存在事象はそれ自身の意味を有している。しかし、存在事象がひとつの各々相異なる意味を有しつつも、しかしひとつの「その全体における存在事象」が有るならば、ひとつの「統一の契機」が有らねばならない。この契機を Heidegger は「存在」と名づける。”

だが、Heidegger の存在の概念はこれで説明し尽くされてはいない。それはひとつの二重性を含むがゆえに。それがゆえに彼れは、既に見てきたように、ときとして — つまり、一貫したしかたにおいてではなく — Sein と、その語の 19 世紀までの正書法における Seyn とを書き分ける。その二重性を明確に把握するために、『存在と時間』の出版と同時期に行われた彼れの講義『現象学の根本問題』(1927b) を読むなら:

“Im existenziellen Verstehen (...) liegt je schon ein Seinsverständnis (...). In ihm liegt ein Verstehen, das als Entwurf nicht nur das Seiende aus dem Sein her versteht, sondern, sofern Sein selbst verstanden wird, auch das Sein als solches irgendwie entworfen hat. Wir stoßen in der Analyse der Struktur des ontischen Verstehens auf eine in ihm selbst liegende und es ermöglichende Schichtung von Entwürfen, die gleichsam einander vorgeschaltet sind. (...) Wir verstehen Seiendes nur, sofern wir es auf Sein entwerfen; das Sein selbst muß dabei in gewisser Weise verstanden werden, d.h. Sein seinerseits muß auf etwas hin entworfen sein.” (p.396.)

“実存的覚悟 [1.04](#) のうちには(…)各次既にひとつの存在覚悟が存しており(…)。そのうちにはひとつの覚悟が存しており、其れは、予覚 [1.04](#) として、存在事象を存在にもとづき了悟するのみならず、而して、存在自身が覚悟される限りで、存在としての存在をも如何様にか予覚している。我れ

らは、存在事象了悟の構造の分析において、そのうちに存し、かつそれを可能にする「[ふたつの]予覚〈其れら予覚は、いわば互いに他方の前に接合されている〉の成層」に出会う。(…)我れらが存在事象を了悟するのは、それを我れらが存在を目当てに予覚する限りでのみである；その際、存在自身は或る様態において覚悟されねばならない、即ち、存在の方も或るものを目当てに予覚されねばならない。”

“Wenn Dasein in sich selbst Seinsverständnis birgt, die Zeitlichkeit aber das Dasein in seiner Seinsverfassung möglich macht, so muß auch die Zeitlichkeit die Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses und damit des Entwurfs des Seins auf die Zeit sein.” (p.397.)

“現場存在が己れ自身のうちに存在覚悟を保匿し、而して、時間性が現場存在をその存在容態において可能にするのであれば、時間性は、存在覚悟の可能性の条件、かつ、それと共に、存在の時間目当ての予覚の可能性の条件でもあるにちがいない。”

“Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe : Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit.” (p.437.)

“先に言及された「互いにいわば他方の前に接合された[ふたつの]予覚の続き：存在事象の了悟、存在目当ての予覚、存在の覚悟、時間目当ての予覚」は、時間性の解脱的 [1.05](#) 統一の地平にその終わりを有する。”

『存在と時間』の展望において時間と呼ばれているものは、日常的に思念されるような直線的な時間ではない。そのような時間は、今の連続的かつ無限的継起と思念され、通常、無限の直線〈其れを構成する各点は、ひとつの今の瞬間に対応する〉として表象される。それに対して、Heidegger

的な時間は、言うなれば *topologisch* な時間である。それは、もはや直線を成すのではなく、ひとつの地平である:

“(…) bedarf es einer ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins” (Heidegger, 1927a, p.17);

“時間を、存在を覚悟する現場存在の存在としての時間性に基づいて、存在覚悟の地平として本源的に説明する必要がある”;

“die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit hat so etwas wie einen Horizont” (*ibid.*, p.365).

“されば、解脱的統一性としての時間性は、ひとつの地平のようなものを有している。”

ひとつの領域という意味における地平は、必然的に、地平線を有している。その地平線を、Lacan は « bord » [縁(ふち), edge, エッジ]と呼ぶ。それは、ひとつの穴の縁である。先取りして言うならば、Heidegger が地平と呼んでいるものは、存在の穴そのものである。

ともあれ、Heidegger 的意味における時間とは、『ヨハネの黙示』(1,8) において神が « Ἐγώ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ » [我れはアルファであり、かつオメガであると、主 — 神、「存在する」かつ「存在した」<sup>1.06</sup> かつ「到来する」者、全能なる者 — は言う]と神自身の存在について述べているように、現在と曾有 [Gewesen] と将来[未来]との“解脱的統一の地平”である。

さて、先ほどの『現象学の根本問題』からの引用へ戻るなら、そこにおいて Heidegger はふたつの種類の予覚的了悟ないし覚悟を論じている:まず、存在事象そのもの全体を存在を目当てにして了悟すること、次いで、存在を時間を目当てにして覚悟すること。要するに、存在事象そのもの全体の意味は存在であり、存在の意味は時間である。したがって、存在事象そのもの全体の意味

を真に了悟ないし覚悟するためには、二段階ないし二重の予覚的覚悟が必要である:まず, 存在事象から存在へ, 次いで, 存在から時間へ.

この予覚的覚悟の二重構造は, Lacan (1957b, p.497) が我れらに教えた Saussure 的学素

$\frac{S}{s}$  : “徴示素 S, その下に, 被徴示 s” を応用して, こう形式化される(記号  $\wedge$  は合接:“かつ”の記号):

$$\frac{\text{Seiendes}}{\text{Sein}} \wedge \frac{\text{Sein}}{\text{Zeit}}$$

ただし, 存在と時間のこのような構造化は, 1927 年に出版された『存在と時間』の Heidegger のものである. それに対して, “1936 年に — 存在の真理を単純に言うひとつの試みの ›瞬間‹ に — 始められたひとつの道の歩み” [ der Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im ›Augenblick‹ eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen ] (Heidegger, 1946, p.313) は, “転回” [ Kehre ] (*ibid.*, p.328) から出発する.

Heidegger が暗示しているのは, 彼が 1936-38 年に書いた草稿 *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*[哲学への寄与(自有によつて)]のことである. この草稿を, Heidegger 自身は, 彼の全集において講義録すべての出版の後に出版するよう言い遺していたが, 実際にはそれは, 彼の生誕百年を記念して 1989 年に出版され, 今や, 『存在と時間』と並ぶ Heidegger の最も重要な著作と見なされている.

では, 転回と彼が呼ぶものは, 何に存しているのか? 答えは, 次の文に見いだせるだろう:

“Dieses [ d.h. das Seyn ] kann daher nicht mehr vom Seienden her gedacht, es muß aus ihm selbst erdacht werden” (Heidegger, 1936-38, p.7).

“存才は, それゆえ, もはや存在事象から出発して思考され得はせず, 存才自身に基づいて究思

されねばならない。”

つまり、この決定的な転回は、思考の道筋の方向性の転換であり、それによって Heidegger は形而上学を超克することを試みる。なぜなら、形而上学の伝統においては、存在は存在事象から出発してのみ思考されていたからである。それに対して、今や Heidegger は、存在事象への準拠無しに、存在の *topologie* そのもの — 存在の処有を言うこと、存在を処言すること — を実践する。

では、この転回以後、Heidegger は存在と時間について何を言っているだろうか？

“Die »Zeit« sollte erfahrbar werden als der »ekstatische« Spielraum der Wahrheit des Seyns.”  
(Heidegger, 1936-38, p.242.)

“»時間«は、存才の真理の »解脱的« 遊間として経験可能になるべきであろう。”

“Der Zeit-Raum aber gehört zur Wahrheit im Sinne der Erwesung des Seins als Ereignis.” (*ibid.*, p.372.)

“だが、時空間は、自有としての存在の得有という意味における真理に属する。”

“Dagegen »Sein und Zeit« — das Sein selbst das Anfängliche und Zeit — der Vorname seines »Wesens« als Inzwischen der ab-gründigen Er-eignung. Zeit ist *Vor*-name für die ungegründete und deshalb erst zu erfragende, als ungegründete und ungründbare (im Seienden) erst zu erdenkende Wesung der Wahrheit des Seyns als des Seyns der Wahrheit.” (Heidegger, 1938-39b, p.128.)

“それに対して »存在と時間« — 存在自身が源初事。そして時間とは — 深淵根拠的自有発起の間としての存在の»本有«の先行名称。時間は、定拠されざる — かつ、それゆえ初めて問いつめらるべき — 「(存在事象のうちには)定拠されざる、かつ定拠不能なるものとして」初めて思

い究めらるべき〈真理の存才としての存才の真理の〉存有を表す先行名称である。”

“Zeit ist der Name für das als Unverborgenheit selbst wesende Sein.” (*ibid.*, p.130.)

“時間は、非秘匿性そのものとして存有する存在を表す名称である。”

“(…) über das erst zu erdenkende ekstatische Wesen der Zeit den Charakter des »Inzwischen« zu erkennen und durch dieses hindurch in das Wesen der »Lichtung« des Da- und damit in die Offenheit vorzudringen und die »Zeit« als den Vornamen für das *Wesen der Wahrheit des Seins* zu erkennen.”

(*ibid.*, p.131.)

“(…)時間の〈初めて思い究めらるべき〉解脱的本有について「間」の性格を認識すること、および、この「間」を貫通して「現場-」たる「朗場」の本有へ — かつ、それと共に、開在性へ — 突き進むこと、および、時間を存在の真理の本有を表す先行名称と認識すること。”

“Seyn ist »Zeit«.” (*ibid.*, p.142.)

“存才は「時間」である。”

“Und diese [ d.h. Zeit ] ist nur der Vor-name des Seyns.” (Heidegger, 1938-40, p.59.)

“そして、このもの[即ち、時間]は、単に存才の先行名称であるにすぎない。”

“Zeitlichkeit ist der Vorname für die Wahrheit des Seyns, das als Ereignis die Wesung der »Geschichte« ist.” (*ibid.*, p.95.)

“時間性は、存才の真理を表す先行名称であり、其れ[存才]は、自有として、「史実」の存有である。”

“Zeit ist die Wesung seiner [ d.h. des Seyns ] Wahrheit.” (Heidegger, 1941a, p.16.)

“時間は、存才の真理の存有である。”

Heidegger が Sein と特に識別して Seyn を用いる場合, その正確な定義は, § 0.2.3 において

既に引用したこの命題に見出される:

“Zum Wesen des Seyns gehört das Nicht” (Heidegger, 1936-38, p.267).

“存才の本有には, 非が属している.”

したがって, この等価性が措定される:

$$\text{Seyn} \equiv \text{Sein}$$

ところで, 先ほど引用した幾つかの箇所から明らかに読み取れるように, 1936 年の転回以降,

Heidegger は、『存在と時間』における topologisch な意味における解脱的時間性を Seyn [存才] の場処と捉え直している

したがって, こう記すことができる:

$$\text{Zeit} \equiv \text{Seyn}$$

それゆえ:

$$\text{Zeit} \equiv \text{Sein}$$

これを  $\frac{\text{Sein}}{\text{Zeit}}$  へ代入すれば, この学素が得られる:

$$\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$$

こうして, Heidegger の存在の概念が包含する二重性が明確に形式化された. しかし, この学素

は何を言わんとしているのか?

§ 1.3.2. 存在の真理の現象学的構造

『存在と時間』において Heidegger (1927a, p.5) はこう言っている：

“Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist, (...)”

“存在の意味に関する問いが立てられるべきである。それはひとつの根本的な問い — あるいは、それどころか、根本的な問いとはその問いにほかならない — のであれば(…)”。

それに対して、『哲学への寄与(自有によつて)』においては：

“Die Seinsfrage ist die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Geschichtlich vollzogen und begriffen wird sie gegenüber der bisherigen Frage der Philosophie nach dem Seienden (der Leitfrage) zur *Grundfrage*” (1936-38, p.6) ;

“存在の問いは、存才の真理に関する問いである。史実的に実行され、かつ概念把握されるなら、それは、哲学の従来「存在事象に関する問い」(主導的問い)に対して、根本の問いに成る”；

“Die Frage nach dem »Sinn«, d.h. nach der Erläuterung in »Sein und Zeit« die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereichs, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist *meine einzige*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*” (*ibid.*, p.10).

“[存在の]»意味«に関する問い — 即ち、『存在と時間』における明説によれば、予覚領域の定拠に関する問い — 手短に言えば、存才の真理に関する問い — は、我が問いであり、かつ、そうであり続け、かつ、我が唯一の問いである — そも、それは、いかにも、最も唯一的なものに関わっている。”



つまり、『存在と時間』においては、Heidegger にとって根本的な問いは「存在の意味」に関する問いであったが、1936年の転回以降は、同じ根本的な問いは「存在の真理」に関する問いと規定される。この変更は何故に？答えは次のとおり：

“Die Frage nach dem »Sinn des Seyns« ist die Frage aller Fragen. Im Vollzug ihrer Entfaltung bestimmt sich das Wesen dessen, was da »Sinn« benennt, das, worinnen die Frage als Besinnung sich hält, was sie als Frage eröffnet : die Offenheit für das Sichverbergen, d.h. die Wahrheit” (Heidegger, 1936-38, p.11) ;

“»存才の意味« に関する問いは、すべての問いのうち最高の問いである。その展開を実行するうちに、斯れが定められる、斯ち、そこ[»存才の意味« という表現]において »意味« が名ざしているところのものの本有、其のなかに問いが精慮として身を置き、それが問いとして開くところのもの：自己秘匿を代理する開在性、即ち、真理”；

“Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns” (Heidegger, 1943/49, p.201).

“真理とは、存才の根本特徴としての「朗開する秘匿」を意義する。”

『存在と時間』においては、存在の意味は時間である：

Sein  
Zeit

他方、自己秘匿としての真理を代理する開在性ないし朗場としての真理は、真理の現象学的構造としてこのように構造化されている：

Lichtung  
Sichverbergen

ところで今や、存在の意味の構造は、存在の真理 — 自己秘匿を代理する開在性としての真理 — の構造であり、かつ、朗開する秘匿 — 言い換えると、朗場により代理される自己秘匿 — は、

存在の根本特徴である.

したがって:

$$\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}} \equiv \frac{\text{Lichtung}}{\text{Sichverbergen}}$$

先に  $\frac{\text{Lichtung}}{\text{Sichverbergen}}$  が「真理の現象学的構造」と名づけられたのにならって, 学素  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$

が形式化する構造は, 「存在の真理の現象学的構造」と呼ばれる.

### § 1.3.3. 秘匿と啓匿

Heidegger (1927a, p.35) は, “存在論は現象学としてのみ可能である”ことの理由として, こう述べている:

“Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht. Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt, oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist (...) das Sein des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt.”

“現象学が »見えさせる« べきものは何か? 勝義において »現象« と呼ばれねばならぬものは

何か？何が、その本有により、必然的に明表的開示の主題であるか？明らかに、「先ず以てかつ大方はまさに己れを示現しない」ようなもの、「先ず以てかつ大方は己れを示現するものに相対して、秘匿されている」が、而して、同時に、「先ず以てかつ大方は己れを示現するものに本有的に帰属する — しかも、その意味と根拠とを成すというように — ところのなにものかである」ようなもの。而して、取り立てた意味において秘匿されたままであるか、または、隠蔽へ再び陥るか、または、»偽装« されてのみ己れを示現するもの、それは(…)存在事象の存在である。存在は、斯れほどにもたいそう隠蔽されてあり得る、斯ち、存在は忘却され、存在とその意味とに関する問いは生ぜぬままであるほどに。”

以上の一節は、存在の真理の現象学的構造についての注釈と読めよう。

Sein  
Sein : この学素によって明らかなように、Heidegger が Sein [存在]と言うときは、それがこの構造における能動者の座に位置する Sein を指しているのか、あるいは、真理の座に位置する Sein (其れを Heidegger は必ずしも Seyn または Sein と表記しない)を指しているのかと自問しながら読まねばならない。

例えば、Heidegger (1946, p.316) が « das Denken, vom Sein ereignet, gehört dem Sein » [思考は、存在によって自有されており、存在に帰属している]と言うとき、この Sein は Seyn または Sein である。他方、Heidegger が 1962 年の講演『時間と存在』において « Es gibt Sein » [存在が在る、何かが存在を与える]と言うとき、この Sein は能動者の座に位置する Sein であり、而して、それを与える Es [何か]は Sein である。

その本有における存在 — すなわち、存在 — は、自己秘匿としての真理の座に隠れて存有する。存在の真理は、自己秘匿であり、秘匿性である。

だが、真理の座に隠れつつも、存在は、能動者の座に位置する仮象としての存在によって代表されることによって、己れを偽装しつつ現れる。能動者の座に位置する仮象としての存在は、真理の座に自己秘匿として存有する存在を代理することによって、非秘匿性としての真理 — ἀλήθεια — として現象する。Lacan の命題: “真理は、虚構の構造において真現する” [ la vérité s'avère dans une structure de fiction ] (1958a, p.742) にならって言えば、存在の真理は、虚構の構造において真現する。

以上の事態が、存在の φαίνεσθαι [sich zeigen, 己れを示す, 見せる] (cf. Heidegger, 1927a, p.28) である。そして, zeigen という動詞が Zeichen [しるし, 徴, 記号]という名詞と同じ語源に由来することが示しているように, この φαίνεσθαι は, 単純に「見せる」ではなく, 「仮象的徴示素を己れの代理とすることによって己れを示現する」である。

この観点のもとに, 『哲学への寄与(自有によって)』において, Heidegger は, 存在の現象学としての存在論を, ギリシャ哲学の φύσις[自然]から Nietzsche の“力への意志”へ至る存在の存有の史実 — 即ち, 存在の史実 — として展開し始める (cf. Heidegger, 1936-38, p.32). ただし, Sein を覆い隠す存在の仮象の伝統を破壊ないし解体し (cf. Heidegger, 1927a, p.22; 1962, p.9), 自己秘匿としての Sein の処有そのものへ至るために,

同時に, 『存在と時間』において Seinsvergessenheit[存在忘却: 人間が存在を忘却していること]と呼ばれる事態, ならびに, 『哲学への寄与(自有によって)』において Seinsverlassenheit[存在閉却: 存在が存在事象を閉却すること]と呼ばれる事態 — ただし, “存在閉却は, 存在忘却の根拠である”(Heidegger, 1936-38, p.114) — は, 共に, 存在の自己秘匿そのものの帰結として捉えかえされる:

“daß das Sein das Seiende verläßt, besagt: das Seyn *verbirgt sich* in der Offenbarkeit des Seienden.

Und das Seyn wird selbst wesentlich als dieses Sichentziehende Verbergen bestimmt” (Heidegger, 1936-38, p.111).

“「存在は存在事象を閑却する」とは、「存才は存在事象の明開性のなかで己れを秘匿する」の謂である。そして、存才自身は、本質的に、この「己れを離退する秘匿」[Sichentziehendes Verbergen]と規定される。”

**Sein** としての存在の自己秘匿を、Heidegger は、さまざまな表現で言い換えつつ、さまざまに捉えなおそうとする。その際、*sich verbergen*[己れを秘匿する]に加えて、例えば『哲学への寄与(自有によって)』においては *sich entziehen*[己れを離退する]、*sich verweigern*[己れを閑絶する]、*sich versagen*[己れを鎖絶する] — この場合、*verweigern* と *versagen* とは同義的であり、「(相手がこちらに求めているもの、相手がこちらに期待しているものを)相手に与える(ないし、相手の用に供する)ことを拒む」の謂である —、また、1943 年の Herakleitos 講義においては *sich verschließen* [己れを閑ざす]などの表現も用いられる。

存在の自己秘匿に関する特記すべき証言を、Heidegger は Herakleitos の断片 123 : « φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ » に見出す。それについて彼れはこう言っている (Heidegger, 1939b, pp.300-301) :

“Denken wir zum Schluß den Spruch eines anfänglichen Denkers, der unmittelbar von der φύσις sagt und dabei das Sein des Seienden als solches im Ganzen meint. Das Fragment 123 des Heraklit lautet : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Das Sein liebt es, sich zu verbergen. Was sagt dies ? (...) Das Sichverbergen gehört zur Vor-liebe des Seins, d.h. zu dem, worin es sein Wesen festgemacht hat. Und das Wesen des

Seins ist, sich zu entbergen, aufzugehen, hervorzukommen ins Unverborgene – φύσις. Nur was sich seinem Wesen nach *entbirgt* und *entbergen* muß, kann lieben, sich zu verbergen. Nur was Entbergung ist, kann Verbergung sein. Und daher (...) das weit Schwerere ist aufgegeben, das κρύπτεσθαι, als der φύσις gehörend, ihr in aller Wesensreinheit zu lassen.”

“結びに、ひとりの源初的哲人の金言を考えよう。彼れは、φύσις について直接的に言っており、その際、存在事象そのもの全体の存在のことを思っている。Herakleitos の断片 123 の文言はこうである： φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ。存在は、己れを秘匿することを愛する[存在は、隠れることを好む]。これは何を言っているか？(…)自己秘匿は、存在の Vor-liebe[もともと愛していたところ、つまり、Hölderlin 風に言うなら、生まれ故郷] — つまり、其こにおいて存在が己れの本有を確定したところ — に帰属している。そして、存在の本有は、己れを啓匿すること、出現すること、非秘匿性へ出来ること — φύσις — である。本有により己れを啓匿する [ *entbergen* ] もの — かつ、啓匿せねばならぬもの — のみが、己れを秘匿することを愛し得る。啓匿であるもののみが、秘匿であり得る。そして、それゆえ、(…)はるかにより困難なことが課せられている — κρύπτεσθαι を、φύσις に帰属することとして、あらゆる本有純粋性において φύσις に残しておくこと。存在は、己れを秘匿する啓匿 — 源初的な意味における φύσις — である。”

即ち、自己秘匿は、朗開や啓匿に対して、より本源的である。また、Herakleitos 講義において Heidegger (1943b, p.141) は、φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ を構造論的に説明している：

“Indem das Aufgehen als es selbst dem Sichverbergen die Gunst schenkt, fügt sich das Sichverbergen ein in das Aufgehen, dergestalt, daß dieses aus jenem aufgehen kann und seinerseits in das Sichverbergen geborgen und d.h. gefügt bleibt. Die φύσις selbst, jetzt erblickt in dem Wesen, das der

Spruch des Fragmentes 123 nennt, ist die Fügung, in der sich das Aufgehen dem Sichverbergen und dieses dem Aufgehen sich fügt. Das griechische Wort für Fügung lautet ἀρμυία. (...) das Wesentliche der ἀρμυία ist (...) der ἀρμός, die Fuge, dasjenige, wobei eines in ein anderes sich einpaßt, wo beides in die Fuge sich fügt, so daß Fügung *ist*. (...) weil das Sichverbergen das ist, was die φύσις von sich aus gewährt als das, worein sie selbst gegründet bleibt, deshalb waltet hier die φύσις selbst als die Fügung, ἀρμυία, die Fuge, in der Aufgehen und Sichverbergen wechselweise die Gewährung ihres Wesens einander zureichen.”

“出現がそれ自身として自己秘匿へ好意を贈ることにより、自己秘匿は出現へ斯のように己れを接入する、斯ち、出現は自己秘匿から出現し得るのだが、かつ、出現の方としては、自己秘匿のなかへ保匿されたままであり続け、かつ、斯ち、順接されたままであり続ける。φύσις 自身が、今や断片 123 の金言が名ざすその本有において視きわめられるなら、結接であり、其において、出現は自己秘匿へ己れを順接し、かつ自己秘匿は出現へ己れを順接する。結接を表すギリシャ語単語は、ἀρμυία という。(…) ἀρμυία の本質事は、ἀρμός[接ぎめ]であり、接理である— [即ち]其においては、一方が他方へ嵌めこまれ、両者が接理へ己れを順接し、かくして結接が存在することになる。(…)自己秘匿は、其のなかへ φύσις 自身が定拠されてあるところのものとして、おのづから φύσις を恵与するものであるがゆえに、ここにおいては、φύσις 自身が、結接、ἀρμυία、接理(其においては、出現と自己秘匿とが交互に己れらの本有の恵与を互いへ差し出す)として、能動する。”

この引用において、Heidegger は、自己秘匿と出現との相互接合： $\frac{\text{φύσις}}{\text{être}}$  として、存在の真理の現象学的構造を説いている。そこにおける「自己秘匿は存在を恵与する」という表現は、1962 年

の講演:『時間と存在』へ引き継がれる. そこにおいて Heidegger は, ドイツ語の “es gibt Sein” [存在が有る] という文における es を大文字で書く: “Es gibt Sein” [何かが存在を与える].

非人称的に用いられた中性代名詞 es をこのように「特定不能の何か」の意味において用いることは, lacanien にとっては, Freud (1932, p.86) の “Wo Es war, soll Ich werden” [何かのありしところに, 我れ成り来るべし] をすぐさま想起させる. そして, Freud の Es にならう Lacan (1957a, p.437) の “dans l’inconscient ça parle” [無意識において何か語る] をも.

ともあれ, φύσις ないし ἀλήθεια としての存在の啓匿と非秘匿性に対して, 存在そのものは, 自己秘匿のうちに存有し, 形而上学の視界においては補足されないままである.

Heidegger (1962, p.8) は, Parmenides の断片 DK B 6 の一行目に含まれている言葉: “ἔστι γὰρ εἶναι” — Es vermag nämlich Sein: そも, 何かが存在を能う — を取り出してきて, 言う:

“Indes blieb der Sinn dieses Vermögens damals und späterhin ebenso ungedacht wie das »Es«, das Sein vermag. Sein vermögen heißt: Sein ergeben und geben. In dem ἔστι verbirgt sich das Es gibt. Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird.”

“されど, この「能う」の意味は, 存在を能うところの»何か«と同様, [古代ギリシャ] 当時も, その後も, 思考されぬままであった. 「存在を能う」は, 「存在を成果する」および「存在を与える」の謂である. ἔστι において, Es gibt [何かを与える] が己れを秘匿している. 西洋の思考の開始において, 存在は思考されるが, 而して, »何かを与える«の方はそのものとしては思考されない. この»何かを与える«は, 何かを与えるところの賜を引き立てるために, 己れを離退し, [而して] 其



の賜は、以後、専横的に、存在として、存在事象への着眼において思考され、かつ、ひとつの概念へもたらされる。”

かくして、一方で、存在 [ Sein ] を与える“何か”である存在 [ ~~Sein~~ ] の処有は、そのものとしては哲学者たちに思考されぬままに己れを隠しており、他方で、ひたすら存在が、存在の処有を代理しつつ、Aufgehen [出現]と Anwesen [現在存有, 現然存有]として現れる。

存在そのものは存在の背後に己れを離退する — つまり、真理の座である存在の処有は、能動者の座である存在の朗場の下に己れを秘匿する — のに対して、存在は、存在事象そのもの全体の存在として、もっぱら存在事象とのそのつながりにおいて思考される。

かくして、Heidegger (1962, pp.7-8) は言う：

“(…) daß Anwesen sich zeigt als das  $\epsilon\upsilon\nu$ , das einigende einzig Eine, als der  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , die das All verwahrende Versammlung, als die  $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ,  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , substantia, actualitas, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das historisch Feststellbare läßt sich innerhalb der Geschichte vorfinden. Die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins sieht zunächst aus wie eine Geschichte des Seins. Aber das Sein hat keine Geschichte, so wie eine Stadt oder ein Volk seine Geschichte hat. Das Geschichtartige der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, dies heißt nach dem soeben Dargelegten, aus der Weise, wie Es Sein gibt. Im Beginn der Entbergung von Sein wird zwar Sein,  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  gedacht, aber nicht das »Es gibt«.”

“現然存有は己れを示現する —  $\epsilon\upsilon\nu$ , 統一する唯一的に一なるものとして, —  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , すべてを

守保する集存として, — ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substantia, actualitas, perceptio, Monade として,  
— 対象性として, — 理性の意志, 愛の意志, 精神の意志, 力の意志などの意味における自己  
措定の措定性として, — 同等事象の永遠的回帰における「意志への意志」として. 史学[哲学史]  
的に確認可能なものは, 史実のなかに見出され得る. 存在の変遷の豊かさの展開は, さしあたり,  
ひとつの「存在の史実」のように見うけられる. しかし, 存在は, ひとつの都市やひとつの民族が各  
自の史実を有するようには, 史実を有しはしない. 「存在の史実」という史実のように見えるものは,  
明開に, 斯のことにもとづいて — かつ, 斯のことにもとづいてのみ — 規定される, 斯ち, 如何  
に存在は成起するかにもとづいて — 即ち, 先ほど現示されたことによるなら, 如何に何かが存  
在を与えるかの様態にもとづいて. 存在の啓匿の開始において, いかにも, 存在, εἶναι, ἔόν は  
思考されるが, しかし, »何かが与える« が思考されることはない.”

存在の真理の現象学的構造  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$  は, 以上の如くである.

#### § 1.3.4. 自有

Ereignis [自有]は, この存在の真理の現象学的構造:「何か — 自己秘匿ないし自己離退に  
おいて抹消されてしか書かれ得ないものとしての存在の処有 — が, 現然存有としてのみ思考さ  
れる存在 — 現象ないし仮象の座としての存在 — を人間に対して差し出す」の Heidegger 的  
名称である.

Ereignis は, 日常的なドイツ語においては「出来事」であり, Geschehen ないし Geschehnis と同

義的である。動詞 *ereignen* は、再帰動詞 *sich ereignen* としてのみ用いられ、「(或る出来事が)起こる」を意義する。

それに対して、1936年の『哲学への寄与(自有によって)』以降の Heidegger の文章においては、*Ereignis* と *ereignen* は意味論的新造語 — つまり、字面は新造語ではないが、通常の意味とは全く異なる新しい意味において用いられる語 — と成る。文法的にも、動詞 *ereignis* は、通常とは異なり、もっぱら他動詞として用いられるようになる。

Heidegger による定義として、ふたつの説明を引用すると:

“Das Er-eignen = das in die Erscheinung kommende und so zugleich sich verbergende Sich zu eigen werden” (Heidegger, 1941-42, p.185).

“Er-eignen = 現れへ来り、かつ、かくして同時に己れを秘匿する「己が所有と成る」こと。”

“Er-eignen heißt ursprünglich : er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen” (Heidegger, 1957, p.45).

“Er-eignen は、本源的にはこの謂である:眼前に置く、すなわち、まなざす、まなざすことにおいて己がもとへ呼ぶ、己がものと成す。”

ふたつの引用のうちひとつめにおける「現れへ来たり、かつ同時に己れを秘匿する」において、存在の真理の現象学的構造における朗開的秘匿が明式化されていることに、我れらはすぐさま気づくことができる。

また、ひとつめの定義においては、動詞 *ereignen* は、「*sich zu eigen werden*」[己が所有と成る]という意味の自動詞と説明されているが、実際には Heidegger のテキストにおいて大部分の場合、「*sich zu eigen machen*」[己が所有と成す]を意義する他動詞として用いられている。

では、他動詞 *ereignen* : 「己が所有と成す」の主語は何か？それは、形而上学の伝統における自己意識の自我ないし自己ではなく、而して、次の引用に示されているように、人間の本有の核を成す存在そのものである(ここでは *Sein* は抹消されていないが、*Seyn* 即ち *Sein* であることは文脈から明らかである) :

“das Sein ereignet das Dasein und west so erst als Ereignis” (Heidegger, 1936-38, p.256).

“存在は現場存在を自有し、さようにして初めて自有として存有する。”

つまり、「自有する」とは、このことである: 自己秘匿する真理としての存在が、仮象としての存在を、己れを代理するものと成し — 即ち、その仮象を、朗場としての能動者の座に据え —、そして、そのことにより、存在を非秘匿性としての真理  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  と成す。かくして、自己秘匿としての存在の真理は、存在の真理の現象学的構造において、己れを秘匿しつつも、存在として生起し、非秘匿性  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  として真現することになる。

さらに、Heidegger による *er-eignen* のふたつめの定義が述べているように、*Ereignis* においてかかわっているのは、単に存在はその現象学的構造において隠れると同時に現れるということだけではなく、而して、斯のことである: 斯ち、存在は人間をまなざし、まなざすことにおいて存在自身のもとへ呼ぶ、ということ。この引用箇所においては、まなざしが挙げられているが、Heidegger (1941-42, pp.172) は、“die Stimme des Seyns, die uns in die Lichtung des Seins aneignet”[我れらを存才の朗場のなかへ自得する<存才の>声]にも言及している。

すなわち、自有の構造において、まなざしと声 — 客体 *a* の四つの基本形象のうちのふたつの Lacan 的形象 — は、存在の真理を代表する *Wink* [徴] — Lacan の用語で言えば、徴示素 [ *signifiant* ] — であり、自有の構造は Lacan の言う精神分析家の言説の構造の左側の部分

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

にはかならないことが、そのことから確認される。

では、何のために存在は、我れらに徴を送って我れらを存在自身のもとへ呼び、我れらを自有する、つまり、己がものとしようとするのか？それは、我れらが我れらの現場存在において自有として“存才の真理の定拠者かつ守護者と成る” [ der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seys zu werden ] (Heidegger, 1936-38, p.16) ため、または、“存才の本有そのものにより必要とされる根拠としての現場で在る” [ das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund ] (*idem.*) ためである — Grund [根拠]の代わりに Lacan は cause [原因]、しかも cause matérielle [質料因]と言うだろう。

神学の用語で言えば、かかわっているのは受肉である。つまり、我れらの現場存在において、存在の真理は受肉する。

そして、我れらの現場存在の構造 — 存在の真理の現象学的構造 — において、存在は解脱実存する。存在が我れらを自有しようとするのは、そのような目的においてである。

Lacanien は、この論点が Heidegger の教えの最重要点を成すことに、即座に気づく。なぜなら、「みづから Ereignis に成る」こと、「みづから存在の真理を定拠し、守護する現場に成る」ことは、精神分析の経験の終わりにおいてみづから精神分析家に成ることと同じことであるから。

ともあれ、存在が声とまなざしとして己れを示現するということにおいて、存在の真理の現象学的構造が実現されるのは、四つの言説の構造のうち、其において客体  $a$  が代理者の座に位置するところの分析の言論の構造においてにはかならない、ということが確認される。

『哲学への寄与(自有によって)』の冒頭 (p.3) において、Heidegger はこう言っている：

“Nicht mehr handelt es sich darum, »über« etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen,

sondern dem Er-eignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem »vernünftigen Tier« (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt. Die gemäßige Überschrift lautet daher *Vom Ereignis*. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen : Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort »des« Seyns.”

“もはや、要事は、なにごとかについて論じて、ひとつの対象事象を叙述することではなく、而して、自有へ自託されることである — それは、理性的動物 (animal rationale) から現場存在への人間の本有変化に等しい。それゆえ、[この書の]適切な表題は、*Vom Ereignis* という。そして、それは、「自有について、自有を論題として、報告が為される」ということを言っているのではなく、而して、斯の謂である：斯ち、自有によって自有されて、[存才とその言葉を聴き取ろうとしつつ、存才とその言葉へ応語しつつ、存才とその言葉を]哲人的に言いつつ、存才へ — および、存才 »の語りかけてくる« 言葉へ — 帰属すること。”

理性的動物 [ ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale* ] は、形而上学が人間を定義するために用いる伝統的な表現である。それに対して、形而上学を超克する哲人 Heidegger は、人間の本有は現場存在であると定義する。そして、現場存在の現場は朗場である — “die Lichtung des Da”[現場という朗場](Heidegger, 1936-38, p.342) — から、Dasein [現場存在]の構造はこう形式化される：

Lichtung  
Sein

Heidegger は要請している、人間の本有は、理性的動物から現場存在へ変化せねばならない、と。それは、人間が、非本自的な世人 [ das Man ] の存在様態から脱して、己れの本有にしたがっ

て本自的に生きるためである。しかし、そのためには、ニヒリズムと、その本質である形而上学とが超克されねばならない。そして、そのためには、人間が — つまり、今、各々、生きており、存在している我れらひとりひとりが —、真理の座に自己秘匿しつつも声とまなざしによって我れらに語りかけてくる存在のことばに耳を傾け、その語りかけに応語して、存在の処有をその周りを回りつつ処言 [  $\tau\omicron\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ ,  $er-\ddot{o}rtern$  ] し、それによって我れらは自身を存在へ自託 [  $\ddot{u}bereignen$  ] し、存在は我れらを自有 [  $ereignen$  ] し、かくして、存在が我れらの現場存在において解脱実存し得るの  
でなければならない。

それは如何にして実行され得るのか？その答えはひとつではなかろうが、ひとつの答えは精神分析である。

#### § 1.4. 自有と症状

##### § 1.4.1. 徴示素 $phallus$ と性関係

以上で、存在の真理の現象学的構造が明確に定義された。今や、この等価性の証明に取りかかるろう：

$$\emptyset \equiv \text{Sein}$$

この抹消された  $phallus \emptyset$  は、Lacan が“性関係は無い”と公式化した真理の形式化として、ここに導入される。

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

では、そもそも、精神分析において phallus とは何か？そして、“性関係は無い”とは如何なることなのか？冒頭では四つの言論を提示するために予備的に触れるにとどめておいたことを、今やより詳しく見てみよう。

そもそも、Freud は単に無意識を発見したのではない。彼れは、無意識のなかに、“破壊不能かつ制止不能な” — 即ち、根本的に満足不可能な — 欲望を、“人間の本有の核”として発見した (cf. Freud, 1900, p.609). この不可能性は、Heidegger 風に言うなら、人間の実存に関わるひとつの根本的な実事性 [ Faktizität ] である。

そのような根本的に満足不可能な欲望の原因として、それを満足させ得たかもしれぬなものかの根本的な欠如が仮定される。そして Lacan は、まずは、この“根本的に失われた客体”(Lacan, 1955/56, p.45) を“常に欠けているひとつの徴示素”(Lacan, 1958-59, p.34) としての phallus と規定する。しかし彼れは、そこにとどまらず、Freud のオイディプス複合と去勢複合の概念 — つまり、精神分析の理論全体 — の根本的な再検討をさらに展開して行く。

教科書的には、正常なリビード発達は、口と肛門にかかわる部分本能が自身の体において部分客体を以て満足を遂げる小児的自体愛 [ Autoerotismus ] に始まり、次いで phallus 期に至ると、異性の親がリビード修飾 [ Libidobesetzung ] の対象となり、オイディプス複合と、それに必然的に伴う去勢複合とが成立する。それらの複合は、男児の場合は父親という理想との同一化、女児の場合は母親という理想との同一化によって克服される。そして性的発達は一旦潜伏期に入り、最後に思春期において性器期の成熟へ至ることになる。

しかし、このような教科書的記述は、単なる規範的想定にすぎない。実際には、あらゆる臨床的経験において見出されるのは、斯のことである、斯ち、いわゆる性器期の成熟段階へ至った者は誰



ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

もおらず、精神分析的に言って、あらゆる人間は症状を有している。精神分析的意味における症状とは、性器的満足 — 即ち、性関係の成就 — が達成され得なかったことに対する代償であり、そこにおいては前性器的部分客体における代理満足への固着がかかわっている。そして、精神分析の過程は、性器期への成熟を目ざしたとしても、オディプス複合と去勢複合とを克服するにはほど遠く、むしろ、逆説的な症状悪化 — いわゆる陰性治療反応 (cf. Freud, 1923, p.278) — を惹起するか、あるいは、せいぜい、男の場合は去勢不安、女の場合はペニス妬みという去勢複合そのものの克服不能な障壁に突き当たって終わるだけである (cf. Freud, 1937, p.99)。

このような臨床的事実は例外的に観察されるものではなく、むしろ普遍的である。それゆえ、そこに証された精神分析の行き詰まりは、もはや、個々の症例における重症度や治療的不手際などの偶然的要因に帰され得ない。むしろそれは、構造的なものと捉えられねばならない。そして、それによって初めて、去勢複合における精神分析の行き詰まりを打開する道が開かれ得るだろう。

かくして Lacan は、リビード発達論においてその理想的成熟段階として性器期を要請し、仮定することを、棄却する。されば、性器期において成就されるであろうものとしての性関係 — 主体と他Aとに共に十全なる悦をもたらすであろう性関係 — は、原理的に言って実現不可能な関係である。つまり、“性関係は無い” [ il n’y a pas de rapport sexuel ] と措定される。

Freud 的観点においては、“語る者としての語る者に対しては、[子なる主体と母なる他Aとの間の性器的関係における]悦は禁止されている”(Lacan, 1960, p.821)。Freud が近親相姦的性関係の悦の禁止を想定したところに、しかし、今や Lacan は、性関係の不可能そのものの穴を措定する。

存在を末梢された性関係の場処において、Freud は、精神分析治療が行き詰まる去勢不安とペニス妬みという強固な岩盤に突き当たったが、それに対して、Lacan は、その場処の *topologisch*

な構造を把握することによって、実在へと開かれた窓を成す朗場をそこに見出す。

言うなれば、精神分析理論をひとつの公理系と見なすならば、Freud がリビード発達における成熟段階としての性器期を規範的に想定したことによって仮定された公準は、ほかの公理に対して独立であるのみならず、あからさまに矛盾していたのである。そこで Lacan は、その性器期の公準を、彼の「性関係は無い」の公式によって精神分析の公理系から削除したのである。

「性関係は無い」について、Lacan (1970, p.413) はこう説明を加えている: “性関係は無い — ここに含意されているのは、[言語の]構造において公式化可能な性関係は無い、ということである”。言い換えると、“性関係は[言語においてひとつの公式としては]書かれ得ない”(Lacan, 1972-73, p.35). さらに言い換えると、“性関係は、[言語においてひとつの公式として]書かれないことを止めない”(Lacan, 1972-73, p.87). そして、“「書かれぬことを止めぬ」は、不可能在である” [ *le ne cesse pas de ne pas s'écrire, c'est l'impossible* ] (*ibid.*).

ここで Lacan が用いている「公式」[ *formule* ] という語によって差し徴されているのは、例えば物理学における数学的な公式のことである — Newton の万有引力の方程式, Einstein の一般相対性理論の方程式, 量子力学における Schrödinger の方程式など. 数学の言語において書かれたそれらの有効な — 或る条件のもとで有効な: 例えば万有引力方程式は、非常に重力が強い条件において、あるいは、量子力学の微視的次元においては、もはや有効ではない — 公式は、ひとつの物理学的現実を形式化しているのみならず、而して、それらの公式にしたがって為される計算に基づいて、従来は現存していなかった新たな物理学的現実を作り出すことを可能にする — 例えば、人工衛星, GPS, 半導体など.

すなわち、ここで公式と呼ばれているものは、それが有効な公式である場合には、其れを手段と

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

して、理論と実践との間に、書かれたものと実現されるものとの間に、相互対応を確立することを可能にするところのものである。

したがって、もし仮に性関係がひとつの有効な公式として書かれるならば、それに基づいて十全たる性器的な悦を実現することが可能になるであろう。勿論、それは事実ではない。

かくして、“常に欠けているひとつの徴示素”と呼ばれていた phallus  $\phi$  のより厳密な定義が得られる。即ち、 $\phi$  は、「不可能な性関係の不可能な公式」と定義される。書かれぬことを止めぬ公式である  $\phi$  は、かくして、抹消されて表記されるしかない： $\emptyset$ 。

次のような異議が提起されるかもしれない：新たな学素  $\emptyset$  をわざわざ作り出さなくとも、既に Lacan (1958-59, p.413) は学素 ( $-\phi$ ) を導入しているではないか。いかにも、そのとおり。だが ( $-\phi$ ) は“去勢の影象的関数”(Lacan, 1960, p.825) と定義されている。それに対して、我々の新たな学素  $\emptyset$  は、存在を抹消された性関係の不可能 — すなわち、実在 — を形式化する。

確かに、Lacan の教え全体を見渡してみれば、「去勢の影象的関数」は学素 ( $-\phi$ ) に与えられた唯一の最終的な定義ではない、ということが判明する。例えば：

“(…) l’objet  $a$  (...) dans sa fonction de symboliser le manque central du désir, que j’ai toujours pointé d’une façon univoque par l’argorithme ( $-\phi$ )” (Lacan, 1964, p.97) ;

“(…) 客体  $a$  が、欲望の中心的欠如く其れをわたしは常に argorithme ( $-\phi$ ) により一義的なし  
かたで印づけてきたを象徴するその機能において(…)”；

“cet  $x$  même, dont la solution au psychanalysant livre son être et dont la valeur se note ( $-\phi$ ), la béance que l’on désigne comme la fonction du phallus à l’isoler dans le complexe de castration (...)”  
(Lacan, 1967b, p.251).

“[真理の座に位置する]この[未知数]  $x$  そのもの(其の解は精神分析者に彼れの存在を引き渡し), かつ(其の値は  $(-\phi)$ ) — 裂口《其れは, 去勢複合のなかから単離されて, phallus 関数として差し徴される》 — と印される”.

さらには, *Télévision* (Lacan, 1973b, 545) の最後の二つの文: « L’interprétation doit être prestee pour satisfaire à l’entreprêt. De ce qui perdure de perte pure à ce qui ne parie que du père au pire » [解釈 — 間を媒介すること — は機敏であらねばならない, 相互貸与 — 間を貸すこと — に適うために. 純粹喪失として存続し通すものから, 「父から最悪へ」しか賭けない — 父の名の徴示素に頼ることはせず, 最悪の事態へ賭ける — ものへ]のうちの二つめの文の欄外に Jacques-Alain Miller は学素  $\frac{a}{(-\phi)}$  を記入している.

確かに, それらの用例においては, 学素  $(-\phi)$  は, 先取りして言うなら, 解脱実存として存続し, 存有する存在  $\phi$  を差し徴している. しかし, 我々はそのような機能において学素  $(-\phi)$  を用いると注釈を付けても, ほかの論者によって Lacan による定義: 「去勢の影象的関数」は常に引用され続けるであろう. したがって, 可能な混乱を避けるために, 我々は, 既存の学素  $(-\phi)$  を使いまわすのではなく, 新たな学素  $\phi$  を導入することを選択する.

#### § 1.4.2. 実在とは不可能在である

Lacan (1968-69, p.66) による定義: “実在とは不可能在である” [ le réel, c’est l’impossible ] に準拠すれば, 性関係の不可能を形式化する学素  $\phi$  は実在を形式化する学素である, と即座に

結論することができる:

$\emptyset \equiv \text{le réel}$

しかし、その前に、Lacan が如何にして「実在とは不可能在である」と逆説的に定義するに至ったのかと我れらは自問せねばならない。

まず、実在は仮象ではない。

Symbole という用語は、「徴示素の機能を有する影像」すなわち象徴と解することも、logique symbolique [記号論理学]と言うときのように文字としての記号と解することもできるが、いずれにせよ、symbole は仮象の範疇のものである。それゆえ Lacan (1954/56, p.388) は、「*le réel est le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation*」[実在は、symbolisation の外に存続するものの領域である]と言っている。この「*subsister hors de*」という表現を、Lacan は後に「*ex-sister à*」[に対して — の外に — 解脱実存する]と言い換えることになる。要するに、実在の位は、徴象ならびに影像の位から除外されている。

かくして、実在は、それ自身の徴示素も、それ自身の影像も有してはいない。それゆえ、如何なる言語にとっても、実在をそれとして言うことも書くこともできない。如何なる思考にとっても、実在を十全適合的に思考することはできない。

しかるに、「*le réel s'affirme dans les impasses de la logique*」[実在は、論理の行き詰まりにおいて確証される](Lacan, 1971-72, p.41)。あるいは、「*le réel ne saurait s'inscrire que d'une impasse de la formalisation*」[実在は、形式化の行き詰まりによってしか記入され得ないであろう](Lacan, 1972-73, p.85)。

ここで、“行き詰まり”とは、こういうことである: « *ce qui s'oppose à l'entière prise du discours dans*

l'exhaustion logique, ce qui y introduit une béance irréductible. C'est là que nous désignons le réel »[論理的究悉のなかへ言説が完全に捕捉されてしまうことに反対するもの、滅殺不能な裂口をそこへ導入するもの、そこにおいてこそ我れらは実在を差し徴す](Lacan, 1971-72, p.41).

したがって、実在そのものは書かれぬことを止めぬとしても、実在の処有は、言語の構造における穴によって — あるいは、象徴や記号の密林のなかの朗場によって — 見定められ得る。それらのネガティブな標識は、直接的ないし十全適合的のなしかたでそのものとしては捉えることが不可能な実在を証言するものとして解釈され得る。

ところで, Séminaire XVI (1968-69, p.66) において「実在とは不可能在である」と断定するに先立って, Lacan はSéminaire XI (1964b, p.152) においてこう言っている:

“puisque l'opposé du possible, c'est assurément le réel, nous serons amenés à définir le réel comme l'impossible.”

“可能在の反対は、確かに、実在であるから、我れらは、実在を不可能在と定義するよう導かれるだろう。”

そして、「実在とは不可能在である」と言うときの「不可能在」は、何が不可能であると言っているのかを, Lacan (*ibid.*, pp.152-153) は説明する:

“Le principe du plaisir se caractérise même par ceci que l'impossible y est si présent, qu'il n'y est jamais reconnu comme tel. (...) La pulsion saisissant son objet apprend en quelque sorte que ce n'est justement pas par là qu'elle est satisfaite. Car si on distingue (...) le besoin de l'exigence pulsionnelle, c'est justement parce qu'aucun objet d'aucun (...) besoin ne peut satisfaire la pulsion”

“快原則は、斯のことによって特徴づけられてさえいる、斯ち、快原則のなかには不可能在がかくも

現在しているので、不可能在はそのものとしては全く認識されない、ということ。言うなれば、本能は、己が客体を捕捉するとき、満足できるのはまさしくこれによってではない、と学ぶのである。そも、[生理学的]欲求と本能請求とを識別するのは、まさに、如何なる欲求の如何なる客体も本能を満足させることはできないからである。”

すなわち、「実在とは不可能在である」と言うときの「不可能在」は、確かに、「満足は不可能である」ということを言っている。そして、それは「性関係は無い」の公式ならびに学素  $\varphi$  がさししるしていることである。

かくして、実在、徴象、影象の三つの位を以て存在を思考するとき、不可能な性関係の不可能な公式  $\varphi$  について、実在とのその等価性が確認された<sup>107</sup>:

$$\varphi \equiv \text{le réel}$$

### § 1.4.3. 実在, 徴象, 影象

#### § 1.4.3.1. l'imaginaire $\equiv$ la consistance

さて、Lacan は、「実在とは不可能在である」からさらに一步進んで、Séminaire XXII R.S.I. の1975年2月18日の講義において、実在と徴象と影象の三つの位を改めて定義し直す。そこにおいて、実在 [ le réel ] は解脱実存 [ ex-sistence ], 徴象 [ le symbolique ] は穴 [ trou ], 影象 [ l'imaginaire ] は定存 [ consistance ] と規定される。

それらの定義の理由について Lacan は詳しく述べていないので、我々はみづから説明を試みるしかない。

まず、影象の定義に関しては, Séminaire XXII *R.S.I.* において Lacan は動詞 *consister* を現在のフランス語における通常の用法におけるように前置詞 *en* ないし *dans* と共にではなく、単独の自動詞として用いていることに注目しよう。辞書によれば, *consister* の語源 *consistere* にはそのような用法がある。ラテン語 *consistere* は、単に「現存する」という意味で用いられることもある動詞である。そして実際, Séminaire XXII において Lacan は何らかの空間的な現存に関して *consister* を用いている。そして、ひとつの影象の *consistance* とは、やはり、その視覚的形態のまとまり — Gestalt 心理学の意味における *Prägnanz* — を含意しているとも思われる。つまり, *consister* は、「空間にひとつの身体として現存する」を意義しているのであろうと思われる。

翻訳としては、ここでは、「一定のまとまりにおいて現存する」という意味において *consistance* を「定存」と訳しておく。

#### § 1.4.3.2. le symbolique ≡ le trou

徴象を穴と定義することに関しては, Lacan が *a* について述べていることを幾つか想起しよう。

まず、一方で, *a* は、穴 — « le trou phallique » [phallus という穴], « le trou castratif » [去勢という穴] (Lacan, 1962-63, p.372), 真理の場処に開いた穴 (cf. Lacan, 1968-69, p.59) — を、いわば栓のように塞ぐ:



“l’opération et la manoeuvre du transfert sont à régler d’une façon qui maintienne la distance entre le point [ la place de l’agent où se situe le  $a$  ] d’où le sujet se voit aimable, et cet autre point [ la place de la vérité ] où le sujet se voit causé comme manque [  $\phi$  ] par  $a$ , et où  $a$  vient boucher la béance que constitue la division inaugurale du sujet” (Lacan, 1964b, p.243) ;

“転移の操作, 取り扱いは, 原則的に斯のように為されるべきである, 斯ち, 其こから主体が己れを好ましいものとして見るところの地点[自我理想としての  $a$  が位置する能動者の座]と, 其こにおいて主体が原因客体としての  $a$  により欠如として支えられるところの地点[  $\phi$  が位置する真理の座]との間の距離を維持するようなしかたで, [  $\frac{a}{\phi}$  の構造において]  $a$  は, 主体の始原的分裂が定立する裂口を塞ぐことになる”;

“Le  $a$  vient se substituer à la béance qui se désigne dans l’impasse du rapport sexuel” (Lacan, 1968-69, p.347) ;

“ $a$  は, 性関係の行きづまりにおいて差し徴される裂口へ代入されることになる”;

“Pur objet en tant que ( $a$ ), il [ le psychanalysant en son être ] obture la béance essentielle qui s’ouvre dans l’acte sexuel, par des fonctions qu’on qualifiera de prégénitales” (Lacan, 1967a, pp.583-584).

“(a) としての純粹客体として, 分析者は, 性行為において開く本有的な裂口を, 前性器的と形容される機能によって塞ぐ.”

他方, “純粹客体”という表現が既に暗示しているように,  $a$  は, 日常的経験のなかで見出される諸々の客体のひとつではなく, それ自体, ひとつの切れめ, ないし, 穴である:

“c’est essentiellement comme forme de coupure que le  $a$ , dans toute sa généralité, nous montre sa forme” (Lacan, 1958-59, p.452) ;

“本有的に、切れめの形相として、 $a$  は、その全き全般性において、我れらにその形相を示現する”;

“l’objet  $a$  est le trou qui se désigne au niveau de l’Autre comme tel quand il est mis en question dans sa relation au sujet” (Lacan, 1968-69, p.60);

“客体  $a$  は、主体との関繋において問われるとき、他  $A$  そのものの水準において差し徴される穴である”;

“ce point-ci, que, dans une métaphore spatiale, nous appelons un trou (...) est le centre où le  $a$  se pose comme absence” (*ibid.*, p.61).

“空間的比喩において穴と呼ばれるこの地点は、其において  $a$  が不在として措定されるところの中心である。”

かくして、徴示素としての  $a$  が徴象の位を構成する限りにおいて、我れらは Lacan の理路をその結論に至るまでたどることができる:

“la coupure est en fin de compte la dernière caractéristique structurale du symbolique comme tel” (Lacan, 1958-59, p.471).

“切れめは、つまるところ、徴象そのものの究極的な構造的特徴である。”

つまり、切れめ、ないし、穴は、徴象の本質である。

ここで、徴示素のシステムとしての徴象の位は“差異的対[つい]の共時システム”[ le système synchronique des couplages différentiels ] (Lacan, 1957b, p.501) であることを想起するなら、徴象を穴と定義することは、徴象を徴示素の差異そのものとして定義することに他ならない、と見なすことができる。

ついでながら、差異という語は、Heidegger の Austrag という用語を想起させる。というのも、Heidegger は Austrag によって διαφορά [差異]という語を翻訳するのだが、それは存在のひとつの Heidegger 的な別名なのである。(後述参照。)

「切れめ」[ coupure ] ならびに「穴」[ trou ] に加えて Lacan が主体の構造を問うときに用いる béance[裂口], fente[裂けめ], refente[裂割], division[分裂], faille[断層]などの表現と、Heidegger の Abgrund[深淵], Zerklüftung[裂開], Riß[断裂]などの用語とは、同一のトポロジーを差し徴している:つまり、ひとつの穴の開いた場処のトポロジーを。そこに有るのは、純粋な座のみである。それを Heidegger は, Lichtung[朗場]と名づける。通常の意味においては, Lichtung は, 森のなかで, そこだけ局所的に木々の伐採された空き地であり, 鬱蒼たる森のただなかに開いた樹木の欠如の穴である。また, Heidegger は, いずれも「あいた」の意味を有する三つの形容詞 — offen[開いた], frei[空いた], licht[明いた] — から作る三つの中性名詞 — das Offene[開在], das Freie[空在], das Lichte[朗在] — を, 朗場の別名として用いてもいる。

この純粋な座は, 真理の現象学的構造における ἀλήθεια の座であり, 分析家の言説の構造における能動者の座(其ここに  $a$  は位置する)である。

以上が, Séminaire XXII における穴としての徴象の定義の説明である。

#### § 1.4.3.3. le réel ≡ ex-sistence

Heidegger の用語 Ek-sistenz のフランス語的表記 ex-sistence を以て, 今や Lacan は実在を

定義する。Ek-sistenz という表記は、既に『存在と時間』において Existenz という用語はその語の通常の意味 — 現存, 生存, 生活, 等 — において用いられてはいないということを強調するためのものである。「実存」という訳語は、そのことを一応、考慮してはいる。

Ek-sistenz を、例えば Heidegger (1946, pp.323-324) はこう定義している:

“Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen »hat« er »Sprache« als die Behausung, die seinem Wesen das *Ekstatische* wahrt. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die *Ek-sistenz* des Menschen.” [引用者による強調.]

“形而上学は、斯の単純な本有存立に対して己れを閉ざしている、斯ち、人間は存在から語りかけられることによるのみ己が本有において存有する、ということ。この[存在からの]請求にもとづいてのみ、人間は、斯の事を見出されたものとして »有する«, 斯ち、どこに己が本有は住まうかということ。この「住まう」にもとづいてのみ、人間は、人間の本有のために解脱的なものを守護する住まいとしての »言語« を »有する«. 存在の朗場のなかに立つこと [  $\frac{\text{Lichtung}}{\text{Sein}}$  ] を、わたしは、人間の解脱実存と名づける。”

Lacan (1955/56, p.11) は、既に彼れの *Écrits* の冒頭においてこの ex-sistence を借用している:

“Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l’automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*) prend son principe dans ce que nous avons appelé l’*insistance* de la chaîne signifiante. Cette notion elle-même, nous l’avons dégagée comme corrélatrice de l’*ex-sistence* (soit :

de la place *excentrique*) où il nous faut situer le sujet de l'inconscient, si nous devons prendre au sérieux la découverte de Freud.”

“我れらの研究により, 我れらは, 反復自動(反復強迫)はその原理を我れらが徴示素連鎖 [ *a* ] の固執と呼んだもののうちに得るということを認めるに至った. その[徴示素連鎖の固執の]概念そのものを, 我れらは, 解脱実存(即ち, 解脱中心的座)の相関概念として取り出した. その座へ我れらは無意識の主体を位置づけねばならない — もし我れらが Freud の発見を真摯に捉えるべきならば.”

最後に、『存在と時間』における *Existenz* の定義へ立ち返るなら:

“Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.” (Heidegger, 1927a, p.12.)

“存在自身〈其れへ, 現場存在 [  $\frac{\text{Lichtung}}{\text{Sein}}$  ] は, さようかように関係し得, かつ, 常に何らかの様態において関係している)を, 我れらは**実存**[つまり, Ek-sistenz, 解脱実存]と呼ぶ.”

すなわち, 「解脱実存」[ Ek-sistenz, ex-sistence ] という用語が差し徴しているのは, 能動者の座〈其こにおいて, 徴象の位のものである徴示素連鎖 *a* は固執し, 己れを反復する)に対してトポロジックな意味において解脱的 [ ekstatisch, extatique ] であり, 外奥的 [ extime ] (cf. Lacan, 1959-60, p.167) である真理の座であり, 言い換えると, 真理の座は, 能動者の座の外に存続 [ subsister hors de ] し, 能動者の座に対して解脱実存 [ ex-sister à ] している.

このように徴象の位の外に存続し, 存有するものとしての解脱実存として, 今や実在は定義される:

le réel ≡ ex-sistence

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フォロス  
第1章. 存在 と フォロス

そして, Heidegger の定義によれば, 解脱実存とは存在の別名である:

$$\text{ex-sistence} \equiv \text{Sein}$$

§ 1.4.4. H-L定理 (ハイデガーとラカンの定理) の証明

§ 1.4.4.1.  $\varphi \equiv \text{Sein}$

かくして, 我れらは一連の等価性を得た:

$$\varphi \equiv \text{le réel}$$

$$\text{le réel} \equiv \text{ex-sistence}$$

$$\text{ex-sistence} \equiv \text{Sein}$$

以上から, 本章における論証の目標を成していたこの等価性は証明された:

$$\varphi \equiv \text{Sein}$$

§ 1.4.4.2. Ereignis  $\equiv$  symptôme

さらに, 定理  $\varphi \equiv \text{Sein}$  の系として, Heidegger における自有の構造  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$  と精神分析における症状の構造  $\frac{a}{\varphi}$  との等価性を証明する:

$$\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}} \equiv \frac{a}{\varphi}$$

そも、学素  $\varphi$  を言説の構造のなかに位置づけるなら、それは、己れを秘匿する真理としての  $\text{Sein}$  と等価であるものとして、真理の座そのものに相当する。

したがって、分析の言論の構造における症状の構造  $\frac{a}{S2}$  は  $\frac{a}{\varphi}$  と書かれ得る。

他方、存在の真理の現象学的構造  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$  も、同じく、分析の言説における  $\frac{\text{agent}}{\text{vérité}}$  の構造に相当する。

したがって:

$$\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}} \equiv \frac{a}{\varphi}$$

Heidegger における自有の構造と、精神分析における症状の構造との等価性を書記するこの式は、精神分析の主体に関して問うことを止めないために Heidegger の教えと Lacan の教えとを総合的に思考しようとするひとつの試みにとって、常に準拠すべき基本公式を成す。

そこで、定理  $\varphi \equiv \text{Sein}$  ならびにその系  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}} \equiv \frac{a}{\varphi}$  を、les théorèmes de Heidegger avec Lacan [ハイデガーとラカンの定理] — 略して、H-L 定理 — と名づけておく。

#### § 1.4.5. 自有の構造

存在の真理の現象学的構造と定義された  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$  は、『存在と時間』のうちに見出される表現を用いるなら、「die ontologische Struktur der Existenz」[実存の存在論的構造](1927a, p.12) と呼ばれ得よう。『哲学への寄与(自有によって)』以降の展望においては、それは、既に見たように、自有

の構造である。

そして, « Das Wort Ereignis soll jetzt (...) als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen »[自有と  
いう語は, 今や, 思考に役立つ主導用語として語ることになる](Heidegger, 1957, p.45) のであるか  
ら, 自有の構造  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$  の学素は, Heidegger の思考所業の鬱蒼たる森のなかで困難な歩みを  
歩んで行く際に導きの糸として役立つだろう。

#### § 1.4.6. 症状の構造

他方, 症状の構造の学素  $\frac{a}{\Phi}$  は, Lacan の教えの最も根本的な学素と見なされ得る。そも, 彼  
れがまず“症状はひとつの言語として構造化されている”[ le symptôme est structuré comme un  
langage ] (Lacan, 1953, p.269) と言い, 後により一般的に“無意識はひとつの言語として構造化さ  
れている”[ l'inconscient est structuré comme un langage ] と公式化するとき, その構造は, まさに,  
この学素  $\frac{a}{\Phi}$  により形式化されている。

この症状の構造の学素による形式化を明らかに読み取ることのできる箇所を幾つか引用してみ  
よう:

1) “Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l’automatisme de répétition  
(*Wiederholungszwang*) prend son principe dans ce que nous avons appelé l’*insistance* de la chaîne  
signifiante. Cette notion elle-même, nous l’avons dégagée comme corrélatrice de l’*ex-sistence* (soit :  
de la place excentrique) où il nous faut situer le sujet de l’inconscient, si nous devons prendre au



sérieux la découverte de Freud” (Lacan, 1955/56, p.11).

“我れらの研究により, 我れらは, 反復自動(反復強迫)はその原理を我れらが徴示素連鎖 [  $a$  ] の固執と呼んだもののうちに得るということを認めるに至った. その[徴示素連鎖の固執の]概念そのものを, 我れらは, 解脱実存(即ち, 解脱中心的座)[  $\phi$  ] の相関概念として取り出した. その座へ我れらは無意識の主体を位置づけねばならない — もし我れらが Freud の発見を真摯に捉えるべきならば.”

先ほど既に引用したこの *Écrits* の冒頭の文章において, 斯のことが容易に見てとれる, 斯ち, 「徴示素連鎖の固執」は, 症状の構造  $\frac{a}{\phi}$  における剰余悦  $a$  の固着を差し徴している. そして, 「無意識の主体」は, その徴示素  $a$  の位置する能動者の座に対して解脱実存する真理の座に  $\phi$  として位置づけられる. Lacan が主体と呼ぶもの — 無意識の主体, 精神分析の主体 — は, 存在  $\phi$  である.

2) “Il n’y a pas dans le langage d’autre *Bedeutung* que le phallus” (Lacan, 1971, p.148).

“言語のなかに phallus 以外の *Bedeutung* は無い.”

3) “le phallus c’est la signification, c’est ce par quoi le langage signifie. Il n’y a qu’une seule *Bedeutung*, c’est le phallus” (Lacan, 1971-72, p.70).

“ファロスは徴示であり, 其れによって言語が徴示するところのものである. 唯一の *Bedeutung* が有るのみである. それは phallus である.”

Lacan はときどき, *Bedeutung* という語をドイツ語のまま用いる. それは, 1958年に München の Max-Planck 精神医学研究所においてドイツ語で行われた講演 *La signification du phallus* のドイツ語表題 *Die Bedeutung des Phallus* が *Écrits* のなかでフランス語表題と並置されていることと関

連している。特別な用語としての *Bedeutung* は、Frege により *Sinn*[意味]と区別されたものとしての *Bedeutung* である。Frege (1892, pp.24-25) が挙げている例によれば、明けの明星と宵の明星との *Bedeutung* は同じ金星であるが、両者の *Sinn* は異なる。また、“地球から最も遠く離れた天体”という表現は *Sinn* を有するが、*Bedeutung* をも有するかは非常に疑わしい。つまり、Frege は、ひとつの名詞ないし名詞句の *Bedeutung* をそれが差し徴す存在事象と定義した。また、彼れは、ひとつの命題の *Bedeutung* をその真理値と定義した。それをふまえるなら、Lacan が *Bedeutung* の語を用いるとき、それは Heidegger の意味での「存在の真理」であることが理解される。

「ファロス  $\phi$  は、言語の構造における唯一の徴示である」という命題は、学素  $\frac{a}{\phi}$  の文字どおりの読み下しである。

そこから、さらに、『ファロスの意義』におけるこの文：« le phallus est le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié »[ファロスは、〈被徴示の諸効果をそれらの総体において差し徴すよう定められた〉徴示素である](Lacan, 1958b, p.690) も読解される。つまり、ファロスは抹消されてしか書かれ得ない徴示素  $\phi$  であり、それゆえ、言語構造において、徴示素の座にではなく、被徴示の座にしか位置し得ない。そして、精神分析においてかかわる症状の構造においては、徴示素  $a$  が徴示するものはすべて、*Bedeutung*  $\phi$  にほかならない。

4) “le signifiant, c’est la jouissance, et le phallus n’en est que le signifié” (Lacan, 1971-72, p.17).

“徴示素は悦であり, phallus はその被徴示にすぎない。”

ファロスについて *signifiant phallique* という表現が記憶に刷り込まれている者にとっては一見困惑させるこの文も、今や我れらは、症状の構造  $\frac{a}{\phi}$  において、徴示素は剰余悦  $a$  であり、その被徴示は  $\phi$  である、と容易に読解することができる。

#### § 1.4.7. Ereignis と σύμπτωμα

症状 *symptôme* という語の語源を調べてみると、興味深いことに気づく。つまり、その語源はギリシヤ語 *σύμπτωμα* であるが、古典ギリシヤ語において、それは「出来事」である。そして、我れらが「自有」と訳す Heidegger の用語 *Ereignis* も、通常の意味においては「出来事」である。

偶然の一致であろうか？それとも、それによって、真理の座に仮定される知が己れを顕しているのだろうか？

ともあれ、己れを隠しつつ示す真理の現象学的構造こそが、優れて、出来事の構造なのである。

#### § 1.4.4.5. ことばと解釈

自有の構造と症状の構造の等価性の定理である H-L 定理を検証するために、Heidegger と Lacan においてことばと解釈は如何に論ぜられているかを垣間見よう。

Lacan の教えの最も基本的な公式のひとつは、これである：« l'inconscient est le discours de l'Autre »[無意識は、他 A の言説である](Lacan, 1953, p.265 ; 1957a, p.439).

その変奏のひとつ：« dans l'inconscient, ça parle »[無意識において、何かが語る](Lacan, 1957a, p.437).

Lacan (1955b, p.431) は, 他 A をこう定義している : « l'Autre est le lieu où se constitue le je qui parle » [他 A は, 其において「語る我れ」が定立されるところの場処である].

すなわち, 分析家の言説の構造において, 他 A の場処は真理の場処を担っており, その真理の場処において, 主体  $\phi$  は語る — 真理の座に仮定された知  $S_2$  の名において — 能動者の座において主体  $\phi$  を代表する徴示素  $a$  という代弁者を通して.

語る主体  $\phi$  を, Lacan は être parlant [語る存在]と名づけている. それを我れらはこう表記し得る : être parlant, 語る存在.

其れについて主体  $\phi$  が語るところのものは, 主体  $\phi$  自身である. つまり, 主体  $\phi$  は, 語る者であると同時に, 其れについて主体  $\phi$  が語るところのものである. その限りにおいて, Lacan は主体  $\phi$  を parlêtre と呼ぶ.

すぐ見てとれるように, この新造語は parler と être との合成である. 主体は言語に住まう存在であるから, この新造語 parlêtre を「言語存在」と訳そう.

そして, parlêtre をこう表記することができる : parlêtre, 言語存在.

他方, Heidegger (1946, p.361) は, 「何かが語る」ことばを, das Wort des Seins [存在のことば]と呼ぶ:

“Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.”

“そも, 思考は, その言において, ただひたすら, [言表としては]語られざる「存在のことば」を言語のなかへ [言語の構造  $\frac{a}{\phi}$  へ, 即ち, 存在の真理の現象学的構造  $\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$  へ] 持ちきたるのみである.”

すなわち, Heidegger が Denken [思考]と呼ぶものは Sagen [言]であり, その言は, 存在の

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フォロス  
第1章. 存在 と フォロス

真理の現象学的構造における真理の座に言語存在を仮定している。言語存在のことばは、そのものとしては、沈黙のことばである。思考は、その沈黙へ耳を傾け、その言わんとするところを、その代理である徴示素  $a$  をとおして読み取ろうとする。思考が言であるとすれば、それは、存在の黙せることば  $S_2$  を言語の構造における真理の座へ仮定することによって、それを代表する徴示素  $a$  をして存在の真理を語らせることに、思考は存するからである。

徴示素  $a$  により代表されて、存在のことばは « der Wink des Seyns » [存在の徴](Heidegger, 1936-38, p.10) に成る:  $\frac{a}{\Phi}$  .

Herakleitos の断片 93 : « οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει » を、Heidegger (1943b, p.177) はドイツ語に翻訳する : « weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen » [デルフォイの神託を下す神アポロンは、(単に)啓匿するのでも(単に)秘匿するのでもなく、而して、徴を与える]。それはまさに、存在の真理の現象学的構造そのものの記述である。

『哲学への寄与(自有によって)』においては、徴を与えるのは、Heidegger が der letzte Gott [最後の神]呼ぶ存在である: « In seinem Winken wird das Sein selbst, das Ereignis als solches, erstmals sichtbar » [最後の神が徴示することにおいて、存在自身 — 自有そのもの — が、初めて可視的となる](Heidegger, 1936-38, p.70).

そも、神は、« πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν » [すべては御ことばにより成った。すなわち、御ことば無しに成ったものは、何ひとつ無かった](Jn 1,3) と言われるように、存在事象そのもの全体としての存在を与える何か [Es gibt Sein], すなわち存在である。

だが、神は « τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ » であると言われるのに、何故 Heidegger は「最初にして最後の神」とは言わないのか？それは、「最初の神」として現れた神は、既に、存在そのものではなかつ

ハイデガーとラカン  
第一部：存在とファロス  
第1章：存在とファロス

たからである。それは、Heidegger (1936-38, p.5) が *der erste Anfang* [第一の源初]と呼ぶものに  
対応する神である。それに対して、最後の神は、*der andere Anfang* [他なる源初]に対応する。そ  
れは、*存在*そのものである。

ともあれ、*存在*の徴を、Lacan (1958-59, p.565) は « *le signifiant de l'être* »[*存在の徴示素*]と呼  
ぶ。

精神分析の実践においても Heidegger の思考においても、要事は、沈黙において我れらに語  
りかけてくる*存在*  $\varphi$  の声  $a$  を聴き、そして、その徴示素  $a$  を読むことである — 「読む」というの  
も、それは、解読さるべきヒエログリフで書かれているから。

聴くことと読むこと、聴き取りつつ読み取ること — この作業は、精神分析においても Heidegger  
においても、解釈 [ *interprétation, Auslegung* ] と呼ばれている。

解釈について、Heidegger (1927a, p.37) はこう言っている：

“Der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der  
Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst  
gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen  
Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen  
Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der *Auslegung* bezeichnet.”

“現象学的記述の方法的意味は、解釈である。現場存在の現象学の λόγος [ *apophantische  
Rede* : 明開する語り]は ἐρμηνεύειν[通訳する, 解釈する]の性格を有しており、其れにより、現  
場存在自身に属する存在覚悟に、存在の本自的意味 [  $\varphi$  ] と、現場存在自身の存在の根本構  
造 [  $\frac{a}{\varphi}$  ] とが、通知される。現場存在の現象学は、語の本源的意義における解釈学であり、

其の意義によれば、それは「解釈の業」を差し徴している。”

さらに、解釈について、Heidegger (1941a, p.162) はこう言っている:

“Der Anspruch einer Auslegung kann nie so »weit« gehen, eine eindeutige Gewißheit über den »Sinn« zu erzielen; denn nicht gilt es, einen »Sinn« zu fassen, sondern im Wort den Bezug zum Seyn zu erlangen. Dies sagt : in jene Bereitschaft zu kommen, in der das Wort anspricht als Wort des Seyns. Die Wahrheit einer Auslegung ist dann wesentlich, wenn sie *Möglichkeiten* der Übereignung in das Seyn vorbereitet.”

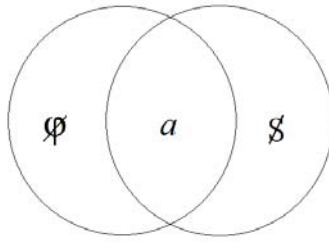
“解釈の要請は、»意味« に関して一義的な確実さを達成するほどに »大した« ところまで行くことは決してできない; そも、重要なのは»意味« を把握することではなく、而して、ことばにおいて存才への關繫を獲得することである。その謂は:〈其こにおいて、ことばが存才のことばとして語りかけてくるところの〉心構えへ至ること。解釈の真理は、解釈が存才への自託の可能性を準備するとき

に本質的である。”

ここで Heidegger が“ことばにおいて存才への關繫を獲得すること”，ならびに，“ことばが存才のことばとして語りかけてくるところの心構え”と呼ぶ事態は、この分析家の言説の構造を成す事態にほかならない:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \$$$

そこにおいては、主体の存在の真理  $\varphi$  の座に仮定された無意識の知  $S_2$  が、能動者の座に位置する無意識の成形の徴示素  $a$  によって、他者の座に位置するもうひとつのほかの徴示素  $\$$  〈其れは、己れ自身の存在の真理  $\varphi$  が何を言わんとしているのかを知るために、徴示素  $a$  を聴きとり読みとる主体である〉に対して代表される (cf. Lacan, 1960/64, pp.835 et 840).



解釈は、主体  $S$  と、それ自身の存在の真理  $\phi$  との関繋(其において、 $S$  と  $\phi$  は  $a$  を相互貸与 [ s'entre-prêter ] (cf. Lacan, 1973b, p.545) する)を成立させる — 解釈され、相互貸与される徴示素  $a$  によって、 $S$  へ、それ自身の存在のことは  $S_2$  が仮定される真理の座の処有を指し示しつつ。

存在の真理の処有を指し示す機能を、解釈は果たさねばならない。その機能を Lacan が Leonardo da Vinci の描く『洗礼者ヨハネ』の虚空へ向けられた示指に象徴させるとすれば、それは、*« pour que l'interprétation retrouve l'horizon déshabité de l'être où doit se déployer sa vertu allusive »* [解釈が「存在  $\phi$  の無人の地平」(其において、解釈のほのめかしの力は展開されるはずである)を取り戻すため](Lacan, 1958c, p.641) である。

解釈の指し示しの機能によって主体が己れ自身の存在の場処を見出したとき、主体は存在へ己れを自託し、存在は主体を自有している — すなわち、自有が発起しているだろう。そして、主体は *sinthome* — *saint homme*, 聖人 — として生まれかわっているだろう (cf. Lacan, 1973b, pp.519-520 ; 1975a, p.162). 聖人と復活については、後ほど詳論する。



---

1.01 Freud の用語 *verdrängen* は、「抑圧する, おさえつける」ではなく、むしろ、「排し除ける, おしのける」の謂である。「排除」は *exclusion* 等の訳語に通常用いられるので、「排斥」が *Verdrängung* の適当な訳であろう。

1.02 先ほど引用した一節において Lacan (1973b, p.518) は“Marx は、労働者が支配者の言説に取って代わるのを見たいと望んでいた”と言っているが、その事態は確かに歴史上実現した。つまり、ロシアの社会主義革命として。そして、それによって、“ソ連において大学の言説の支配が確立された”と Lacan (1969, p.395) は言う。大学の言説とは、この構造である：

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

そこにおいては、いかにも、労働者を表していた知  $S_2$  が能動者・支配者の座に就いている。しかし、政治体制の構造としては、大学の言説が形式化しているのは、官僚支配体制（其においては、高等教育機関において養成されたエリート公務員が、君臨し支配するための実務的知の保持者として、権力を握っている）である（cf. Lacan, 1969-70, p.34）。さらに、ソ連ならびにそのほかの社会主義諸国の歴史において実現された大学の言説においては、*université* は、普遍的知を体現する大学としてではなく、ラテン語の *universitas* [全体] そのものとして機能した。つまり、大学の言説は、全体主義的政治体制の構造を成す。また、大学の言説は、高等教育を受けたエリートによる官僚支配体制の構造でもある（cf. Lacan, 1969-70, p.34）。現在、大学の言説の支配が最も典型的に実現されている社会の一例は中華人民共和国であることは、明らかである。

1.03 引用した *Radiophonie* の一節 (Lacan, 1970, p.424) について若干の注釈を加えておこう。

Lacan の言おうとしていることは、こうである：Marx は、フランス革命をプロレタリア革命ではなく、

ハイデガーとラカン  
第一部: 存在 と フェロス  
第1章. 存在 と フェロス

ブルジョア革命と見なしていた。つまり、それは、資本家の言説 [ discours du capitaliste ] としての支配者の言説の構造において起きたことである。資本家の言説とは、其において  $S_1$  を資本家、 $S_2$  を労働者、 $\$$  を断念された欲望、 $a$  を剰余価値と解釈したところの支配者の言説である。Lacan (1968-69, p.19) が剰余悦を“言説の効果のもとにおける悦の断念の関数”と定義しているように、資本家の欲望 — 断念された欲望  $\$$  — は、生産された剰余価値をみづから悦することを断念し、それを蓄積する。さように蓄積された剰余価値は、資本となる。あるいは、Lacan が言うように、剰余価値の蓄積により資本を形成することが、資本家の言説を動機づける。

しかるに、支配者・資本家の言説の構造における資本の蓄積は、資本の言説 [ discours du capital ] (Lacan, 1970, p.434) へと止揚される。資本の言説は、排斥されたものの回帰としての分析家の言説の構造を有する。引用された一節において Lacan が「無意識」や「症状」の語によって示唆しているのは、この「排斥されたものの回帰」の構造である。

資本の言説の意義は二重である。一方で、資本の言説において能動者の座に置かれた  $a$  は、Marx が分析したように、Fetisch としての貨幣である。それは、現代の物質主義的 Fetischismus において崇拝される Mammon である。そして、単に崇拝されるだけでなく、能動者・支配者の座に位置する  $a$  は、資本の自己増殖の無間地獄的過程へと人間を隷属させる定言命令の声でもある。

他方で、Marx は、資本  $a$  は蓄積された剰余価値に由来することを分析し、その正体を暴くことによって、労働者の階級意識を結晶化させ、強化しようとする。即ち、著作『資本』において Marx が為したことは、資本の自己増殖と呼ばれるものは労働者の労働により生産される剰余価値の資本家による搾取の効果であることの証明にほかならない。

そればかりでなく, Marx はこう考えていたとも言えるだろう: 即ち, 資本主義の症状としての資本  $a$  は, プロレタリアートの疎外された存在である, と. とすれば, 資本の言説としての分析家の言説は, プロレタリアートのヘゲモニーの構造を形式化している. なぜなら, プロレタリアートの存在が能動者・支配者の座に位置しているのであるから.

そのような資本の本質の分析と証明により, Marx は, フランス革命が其れであったところの資本主義的ブルジョア革命を真なるプロレタリア革命へ転換し, それを永続化させようと欲した. しかしながら, Hegel と同様, Marx も, 存在  $\varphi$  をそのものとして思考することはできなかった. この永続革命の過程が如何なる終わりを持ち得るかを示すことはできなかった. その結果, ロシア革命は, 分析家の言説から大学の言説へと退行し (cf. Lacan, 1970, p.424), 後者は全体主義という政治体制として現実化することになった.

[1.04](#) 用語 *Verstehen* と *Entwerfen* の翻訳について. 『存在と時間』において, Heidegger の *Verstehen* は, 場合によっては存在事象の意味を *verstehen* することであるが, しかし, 彼れが真に問題にしていることは, そのような *Verstehen* ではなく, 存在の意味を *verstehen* することである. そして, 「存在の意味を *verstehen* する」とは, 後に「存在の意味」が「存在の真理」と言い直されるように, ひとつの単語の意味を「理解」したり, 患者の心理状態を「了解」するということではなく, 而して, 究極的には, 世人 [ *das Man* ] の日常的存在様態から脱して, 現場存在として本自的に実存することである. それは, 仏陀の「悟り」と比較され得る. それゆえ, *Verstehen* を「覚悟」と翻訳する — その語の本来の意味: 「目覚め, かつ, 悟る」において.

そのような *Verstehen* は, しかし, 後で見るように, 死を引き受けることであり, したがって, それ

は生物学的死に先立って死を先取りすることとしてしか実行され得ない。そのような意味において、Verstehen は Entwerfen :「予覚」である。

Entwerfen の語に「先取り」を読み取ることによって、我れらは、Lacan の 1945 年の書 *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée* [論理的な時間、ならびに、確実さを先取りして断言すること]における「先取り」[anticipation] と Entwerfen との関連に気づくことができる。

かくして、精神分析の経験の論理的な過程は、このように *topologisch* に記述され得る。まず、まなざしの瞬間:それは、我れらがみづから地平線上の目標へまなざしを向けるというよりは、むしろ、まなざしとしての客体  $a$  が、存在の処有の見定めがたく遠い地点から我れらをまなざすのである。そのとき既に、「何か我れら自身の本有の核において我れらにかかわっている」という確実さが先取りされる。そして、何かは、本能請求のなかへ、あるいは、悦の定言命令のなかへ我れらを捕らえこみ、我れらを急がせ、結論の瞬間へと我れらを駆り立てる。その瞬間へと我れらを連れ行くために、そこへ到達するまでの間 — 覚悟するための時間 — 何かは、何か自身の処有の周りを我れらに回らせる — その処有がしっかりと把握されるように、そして、その「覚悟するための時間」という間が、存在の *Zeit-Raum* [時空間: 物理学的な *space-time* ではない; 時空間は、存在の処有の別名] そのものとなるように。最後に、結論の瞬間。そのとき、我れらの堂々めぐりの軌跡は穴の周りに閉じた輪となり、穴を縁取り、穴を穴として認めることを可能にする。

さように、Lacan の書 *Le temps logique* [論理的な時間]においては  $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  の時空間を確実さの予覚において覚悟することがかかわっている、と読むことができる。

<sup>1.05</sup> 用語 *Ekstase* を「解脱」と翻訳するが、勿論、仏教用語としての「解脱」ではなく、*topologisch*

な意味において: つまり, Ekstase は、『存在と時間』において Heidegger が「時間」と呼び、その後, Zeit-Raum [時空間], または Zeit-Spiel-Raum [時遊空間]と呼ぶことになる存在の処有 — 分析家の言説の構造における真理の座 — を差し徴す語である. Existenz を Ek-sistenz と表記するのも, Existenz が ekstatisch であることを強調するためである.

[1.06](#) 神に関して聖ヨハネがその解脱的時間性を差し徴すために  $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \eta\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  : 「現在存在する方, かつて存在したかた, 将に来る方」と言うとき,  $\acute{\omicron}\ \eta\acute{\nu}$  という表現は, 「在る, 存在する」の動詞  $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$  の三人称単数半過去活用形  $\eta\acute{\nu}$  に直接定冠詞を付すという文法的逸脱の産物である. 文法的には, 動詞  $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$  は aoriste を有していない — もし aoriste を有していれば, その分詞を用いてもよかったであろう — ので, しかたなくこうしたのだと説明し得るであろう. 真に言うべきことがあるときには文法に逆らってもそれを言うということは聖書が書かれた時代において既に起きていたということを確認するのは, 興味深いことである.

[1.07](#) 実在について Séminaire XI (Lacan, 1964b, p.49) でこう定義されている : « le réel est ce qui revient toujours à la même place » [実在は, 常に同じ座へ回帰するものである]. この定義から, 実在は書かれることを止めないものである, すなわち, 実在は必然在である, と結論されるであろうか? なぜなら, Séminaire III において, この「常に同じ座へ回帰する」は, 恒星に関して用いられており, そして, 恒星は優れて「徴」と言われるべきものであるから.

しかし, Séminaire XI の問題の段落をすべて読むなら:

“Wiederholen a rapport avec *Erinnerung*, la remémoration. Le sujet chez soi, la remémorialisation de

la biographie, tout ça ne marche que jusqu'à une certaine limite qui s'appelle le réel. Si je voulais forger devant vous une formule spinozienne concernant ce dont il s'agit, je dirais – *cogitatio adaequata semper vitat eandem rem*. Une pensée adéquate en tant que pensée, au niveau où nous sommes, évite toujours – fût-ce pour se retrouver après en tout – la même chose. Le réel est ici ce qui revient toujours à la même place – à cette place où le sujet en tant qu'il cogite, où la *res cogitans*, ne le rencontre pas” (Lacan, 1964b, p.49).

“反復は、想起と関係している。主体が自分自身の家にいられるのは — 自分の伝記を想起し得るのは — 或る限界へ至るまでであり、その限界は実在と呼ばれる。かかわっている事態に関して Spinoza 風の公式をあなたたちの前で作り出すなら、こう言えよう — *cogitatio adaequata semper vitat eandem rem* [十全適合的な思考は同一の物を常に避ける]。思考としての十全適合的師既往は、我れらが存在する水準において、同一の物を常に避ける — それは、後で、あらゆることにおいて、再び見出されることになるとしても、ここで、実在は同じ座へ常に回帰するものである — 其こにおいて、思考するものとしての主体が実在に出会わないところの座へ。”

すなわち、そのものとしては徴象と影象の位に属する想起に対して、実在は乗り越え不可能な限界を成す。その限界は、「同一の物」によって規定されている。Heidegger の用語においては、*das Selbe*、本同、すなわち、存在。実在が同じ座へ常に回帰するとすれば、その座は、仮象的能動者の座ではなく、而して、其こへ実在が常に回帰し、存有するところの存在の真理の座である。

想起に関しては、隠蔽想起 [ *Deckerinnerung* ] という Freud の用語を思いだそう。隠蔽想起が覆い隠しているものは、真理の座にほかならない。かくして、隠蔽想起は、思考と実在との出会いを妨げるが、同時に、隠蔽想起は、実在との出会いの場処を思考へ指し示すのである。

「実在は不可能在である」という Lacan の公式に関連して付け加えるなら, Heidegger においては, その代わりに, 「偉大な哲人が思考せぬままに残したもの」という主題が見出される:

“Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat” (Heidegger, 1951-52, p.72);

“ひとりの哲人がより本源的であるほど, 彼れの非思考事はより豊かである. 非思考事は, ひとりの哲人が与え得る最高の贈りものである”;

“Je größer das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt” (Heidegger, 1955-56, pp.123-124).

“ひとりの哲人の思考所業<其れは, 彼れの著書の数量とは決して重なり合わない>がより偉大であるほど, その思考所業における非思考事 — すなわち, その思考所業によって初めて, かつ, それによってのみ, いまだに思考されていないこととして現れ出でて来るもの — はより豊かである.”

偉大な哲人とは, 可能な限り根本的に思考する者である. したがって, 偉大な哲人が思考し得ないままに残したものは, まさに, 思考することが不可能なものそのもの, すなわち, 存在という実在そのものである. 偉大な哲人のみが, その思考が達成する論理的究悉の果てに, 不可能在の処有の踏み越えられないエッジへ到達し, そして, その周りを堂々めぐりする. かくして, 偉大な哲人の思考の航跡が行き詰まりと堂々めぐりに終わっているように見えるとき, それはまさしく存在の真理の貴重な証言と解釈され得るのである.

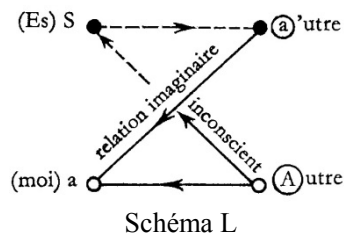
## 第二部：ラカンを読む

### 第2章 学素 $a$ の概念的多様性について

#### § 2.1. 自我

本章では, Lacan の教え全体の鍵であり結びめである学素  $a$  の概念的多様性をおおまかに一覽する. そのためには, 存在の真理の現象学的構造  $\frac{a}{\phi}$  が常に準拠として役立つだろう.

まず, 影象の位のものとしての  $a$  について.



1954-55 年の Séminaire II において Lacan の教えへ初めて導入された schéma L (Lacan, 1955/56, p.53) において,  $a$  は, relation imaginaire [影象的関繋]  $a - a'$  の鏡像的項であり, le moi [自我]と l'autre [他者]とを表す. 両者は, 一方が他方の鏡像であるという鏡像的関繋にあるので, いずれもが  $a$  であり, 図においては便宜上, 一方が  $a$ , 他方が  $a'$  と書記される. どちらが  $a$  でも, どちらが  $a'$  でも, 相違はない.

影象的関繋の概念は, ふたつのモデルを包摂している:ひとつは鏡の段階, もうひとつは Hegel の自己意識.

『鏡の段階』の書において, Lacan (1949, p.94) はこう言っている: « le stade du miroir [ est ] une



ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

identification [ qui consiste dans ] l'assomption jubilatoire de son image spéculaire [  $a$  ] par l'être (...)  
qu'est le petit homme à ce stade *infans* »[鏡の段階はひとつの同一化であり、其れは、存在く其れは、その段階においてはまだ *infans*(言葉を話せない)である子供である)が己れの鏡像  $a$  を喜んで(つまり、悦を以て)引き受けることに存する].

ラテン語 *infans* は、フランス語 *enfant* [子供]の語源である。

生後 6 ヶ月から 18 ヶ月の期間に位置づけられている鏡の段階の時期には子供はみづからはまだ十分に言葉を話せないが、しかし、彼れないし彼の女について人々は既に語っており、彼れないし彼の女は、ひとつの *parlêtre*, 言語存在である。

鏡の段階は、主体  $\Phi$  の鏡像  $a$  への同一化  $\frac{a}{\Phi}$  に存する。そこには、症状と同じく、剰余悦が含まれている。

この同一化構造  $\frac{a}{\Phi}$  において、« le *je* se précipite en une forme primordiale [ nous pourrions dire *forme pure* :  $a$  ] [ qui ] situe l'instance du *moi* »[我れは、ひとつの源初的形相として沈殿し、それは、自我という機関を設置する](Lacan, 1949, p.94). 自我は « *fonction de maîtrise* »[支配の機能](Lacan, 1955b, p.428 ; 1960, p.809) であり、そのことは  $a$  が分析家の言説の構造において能動者・支配者の座に位置することによって表されている。

さらに、鏡の段階の構造は、le « *noeud imaginaire absolument essentiel*, que (...) la psychanalyse a admirablement désigné sous le nom de *narcissisme*. C'est dans ce noeud que gît (...) le rapport de l'image [  $a$  ] à la tendance suicide [  $\Phi$  ] que le mythe de Narcisse exprime essentiellement. Cette tendance suicide (...) représente (...) ce que Freud a cherché à situer dans sa métapsychologie sous le nom d'*instinct de mort* »[絶対的に本質的な影象的結びめであり、其れを精神分析はナルシシズム

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

という名のもとに見事に差し徴している. この結びめ — 構造  $\frac{a}{\Phi}$  — に, 影像  $a$  と自殺性向  $\Phi$  との関係(其れをナルキッソスの神話は本質的に表現している)は存している. この自殺性向は, Freud がメタ心理学において「死の本能」の名のもとに探求したものを表している](Lacan, 1946, p.186).

つまり, 鏡の段階の « l'identification jubilatoire »[喜びに満ちた同一化](Lacan, 1955b, p.427) が含む悦は, 主体が己れ自身の鏡像を死に至るまで悦することの悦であり, « dans la relation imaginaire [  $a - a'$  ] même, la présence d'un troisième terme : la réalité mortelle, l'instinct de mort [  $\Phi$  ]»[影象的関繋  $a - a'$  のなかに, 第三の項 — 死の実在性, 死の本能  $\Phi$  — の現在](Lacan, 1955a, p.348) が隠れているのである.

鏡の段階の理論においては, Lacan は自我を影象的な形成と見なしているが, 後には, 自我の構造  $\frac{a}{\Phi}$  において  $a$  を徴象的なものとも捉え, かくして, 自我の構造において  $a$  を影象的なものとして考察するとき, それを, Freud の表現を借りて, 理想自我 [ das ideale Ich, le moi idéal ] と呼び, 徴象的なものとして論ずるときは, 自我理想 [ das Ichideal, l'idéal du moi ] と呼んで, 識別することになる. いずれにせよ, 自我の構造は本質的に症状の構造と同一であり, 自我はひとつの症状であって, 剰余悦の徴示素  $a$  によって規定される代理悦を含んでいる. それが, いわゆるナルシズムの本質である.

1960年代には Lacan は自我の概念を主題的に扱うことはもはやなくなるが, 鏡の段階の理論を最初に Marienbad の国際精神分析学会で発表した1936年から数えて40年後, Lacan (1975-76, p.152) は自我を彼れの教えへ再び導入する. ただし, ボロメオ結びの第四の輪として. それは, さもなくば解けてしまう R, S, I の三つの輪の結合を維持することにおいて, 症状  $\Sigma$  の輪と同じ機

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

能を果たしている。そのことは、自我はひとつの症状であると Lacan が一貫して考えていることを示していると言えよう。

次に, Hegel の自己意識. 『精神の現象学』において, 自己意識 [ *das Selbstbewußtsein* ] は, « *das Wissen von sich selbst* » [己れ自身についての知]と定義されている. 影象の位において言えば, 自己意識は「己れを見る」ことと定義される — Freud (1915a, p.222) の表現を借りるなら, *sich Beschauen*. この再帰動詞は二重に解釈され得る: ひとつには, ナルキッソスのように, 己れをまなざす — その場合には, 所謂ナルシズム —, 第二に, ひとつの自己意識ともうひとつほかの自己意識とが互いをまなざす — その場合には, « *der Kampf auf Leben und Tod* » [生死を賭けた戦い].

ふたつの自己意識は, 必然的に, 生死を賭けて戦うことになる — なぜなら, 自己意識は, 絶対的に独立したものであろうとする *reines Fürsichsein* [純粹自態存在]であるから. そのためには, 自己意識は, 依存対象となる存在事象すべてを — 他者の生存のみならず, 己れ自身の生存をも — 放棄せねばならない — « *der Tod, der absolute Herr* » [絶対的な支配者, 死:  $\Phi$ ]へ同一化するために. したがって, 生死を賭けた戦いの勝者は, 死との同一化のために, 死の不安に耐え, 死を先取りして引き受けた者  $\frac{a}{\Phi}$  である. その者こそが, 絶対的な支配者との同一化において, 支配者の地位を悦することになる — つまり, « *fonction de maîtrise* » [支配の機能]としての独立した自我  $\frac{a}{\Phi}$  であることができる.

ここで, 死を学素  $\Phi$  により形式化することについて, より詳しい説明を若干捕捉しておこう.

Heidegger は, 死を « *die eigenste Seinsmöglichkeit* » [最も即自的な — 「即自」と言っても, *an sich* ではなく, 而して, 「みづからに即した」 — 存在可能性] (1927a, p.250) と規定している. そし

て、この最即自的存在可能性としての死を、我れらは、 $\ll$  das Sein zum Tode  $\gg$  [死すべき存在, 死在] (cf. *ibid.*, pp.262-263) として、先取りして引き受けねばならない。なぜなら、それこそが、何かが我れらに請求していることであるから。つまり、我れらの本有の核に最も即した様態において存在すること。そして、我れらの本有の核は、存在  $\varphi$  にほかならない。すなわち、死とは存在  $\varphi$  の別名である。『存在と時間』における  $\ll$  die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit  $\gg$  [解脱的統一としての時間性] (*ibid.*, p.365) (其れを我れらは、解脱的処有 [ die ekstatische Ortschaft ] に対して、解脱的時間性 [ die ekstatische Zeitlichkeit ] と呼んでもよからう) とは、存在  $\varphi$  の処有にほかならず、最即自的存在可能性としての死もその解脱の場処に位置づけられる。

その後 Heidegger (1950, p.180) は、死について異なる定義を与えてもいる： $\ll$  der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich  $\gg$  [死は、無の匱  $\frac{a}{\varphi}$  として、存在  $\varphi$  という存有するものを己れのうちに保匿している]。そこにおいて「無」は、この定義にしたがって受け取られる： $\ll$  das Nichts ist der Schleier des Seins  $\gg$  [無は、存在  $\varphi$  のヴェール  $a$  である] (Heidegger, 1943d, p.312)。つまり、この第二の定義においては、死は、無と等価なものとして、存在の真理の構造  $\frac{a}{\varphi}$  における  $a$  として位置づけられている。

『存在と時間』における定義と 1950 年の定義とを総合するなら、死についてこう言って良からう：死の本有は、存在である [ das Wesen des Todes ist das Sein ]。

『存在と時間』の展望においては、存在  $\varphi$  は、解脱的時間性として、人間にとって最即自的存在可能性であり、それゆえ、人間は、死すべき存在として、死  $\varphi$  を先取りして引き受けるべきである。1936 年の展開以降の Heidegger の思考においては、存在  $\varphi$  は、存在の処有として、己れを秘匿する真理の場処である。そして、その場処から、存在は、人間に向かって、存在のところへ立

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

ち返ってくるよう請求を發し、その請求の効力のなかへ人間を捕らえる — 存在が人間を自有するために、存在のところへ立ち返ることは、人間に課せられた義務であるが、人間はそれを忘却し、存在の請求を無視する。しかし、存在の請求は、止むことなく人間につきつけられている。それを Freud は「死の本能」の名のもとに再発見する。そして、その請求から人間が如何に身を守ろうとするかを、Freud は Abwehr[防御]という用語を以て記述する。

自我の構造に戻ろう。自我は、影象的他  $a$  との同一化の成形であり、学素  $\frac{a}{\phi}$  により形式化され、そこにおいて  $a$  は影象の位のものである。

自我のこのような構造は、« la fonction de méconnaissance que notre conception du stade du miroir met au principe de la formation du Moi »[鏡の段階という我れらの思想が自我の成形の基に据えるところの失認の機能](Lacan, 1958/60, p.675) を明らかにする。「失認」という用語は、ここでは神経心理学的意味において用いられるのではなく、新たに次のように定義される：身体の仮象的影象としての  $a$  が主体の存在の真理  $\phi$  (其れを Lacan は、「バラバラにされた身体」[ corps morcelé ] や「分裂した主体」[ sujet divisé ] などの用語で差し徴す)を覆い隠すことにおいて、主体の存在の真理がそのものとしては認められないこと。そのような失認を公式化するなら、こうである：「存在  $\phi$  としての我れは死んでいる」ということを、自我  $a$  としての我れは知らないし、知ろうともしない (cf. Lacan, 1960, p.819).

自我の失認の機能は、図式 L においては、「徴象的關係 S - A が影象的關繫  $a - a'$  によって両者の交点において中絶されている」ということによって表されている。

失認との関連において、Lacan (1957b, p.520) は「惰性」[ inertie ] という用語も使っている：

“Car ce moi distingué d’abord pour les inerties imaginaires qu’il concentre contre le message de

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

l'inconscient, n'opère qu'à couvrir ce déplacement qu'est le sujet, d'une résistance essentielle au discours comme tel.”

“そも、この自我 — それは、まずは、それが無意識のメッセージに対して濃縮する影象的惰性のゆえに特色づけられる — が作用するのは、主体が其れであるところの変移を、言説そのものに本質的な抵抗により覆蓋することによってのみである。”

自我の惰性は、症状としての自我の構造  $\frac{a}{\phi}$  に含まれ、そこにおいて濃縮される narcissique な悦の固着 [ Freud の用語で Fixierung ] に由来する。この narcissisme の惰性は、其こにおいて何かが語る場所の無意識のメッセージの伝達に対して障碍と抵抗を成す。そのことは、失認と同様、図式 L においては「徴象的關係 S - A が影象的関繋  $a - a'$  によって両者の交点において中絶されている」ということによって表されている。

何かが語ることばに対する抵抗は、言説の構造に内在的である。つまり、剰余悦  $a$  の惰性が成す障碍は、分析家の言説の構造を構成する諸要素のひとつである。分析家の言説においては、能動者の座に位置する  $a$  は、自己秘匿する主体の存在の真理  $\phi$  を代表すると同時に、その剰余悦の惰性を以て、存在の真理  $\phi$  がそのものとして己れを顕すことに対して障碍と成る。

「自我は、主体の変移を覆蓋する」という命題の意義は、図式 L の枠内ではもはや捉えきれない。なぜなら、覆蓋すべきものは穴であるが、その穴は図式 L においてはそのものとしては記されていないから。

覆蓋すべき穴は、主体の存在  $\phi$  の深淵の穴であり、その穴に対して主体  $\phi$  は解脱存在している。「主体は変移である」という命題は、同じ書：『無意識における文字の機関』のなかのこの表現と等価である：« un glissement incessant du signifié [ c'est-à-dire, du sujet  $\phi$  ] sous le signifiant [ c'est-

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

à-dire, le semblant  $a$  ] »[被徴示・主体  $\varphi$  は、徴示素・仮象  $a$  の下で、止むことなく横滑りする]  
(Lacan, 1957b, p.502). その止むこと無き横滑りにおいて、存在としての主体  $\varphi$  は、そのものとして  
は把握不能 [ unfaßbar ] であり、制止不能 [ unhemmbar ] である (cf. Freud, 1900, p.609). その  
ような主体  $\varphi$  の穴を、自我  $a$  は、構造  $\frac{a}{\varphi}$  において覆蓋する.

ただし、構造  $\frac{a}{\varphi}$  は、単に覆蓋であるのみならず、而して、point de capiton[止め刺しの目]と  
Lacan が呼ぶ機能を果たす : le « point de capiton par quoi le signifiant [  $a$  ] arrête le glissement  
autrement indéfini de la signification [  $\varphi$  ] »[止め刺しの目によって、徴示素  $a$  は、徴示  $\varphi$  のくさ  
もなくば無際限となろう)横滑りを食い止める](Lacan, 1960, p.805).

ともあれ、 $a$  は、其において主体と他  $A$  との交わりが成立するであろうところの“真正なる相互  
主体性”[ intersubjectivité véritable ] (Lacan, 1955/56, p.57) に対する障碍となるがゆえに、精神分  
析においては、能動者・支配者の座に就いている  $a$  をその支配者の地位から退位 [ destituer ]  
させねばならない。つまり、 $a$  を滅却 [ destituer ] せねばならない。それによって、 $a$  が塞いでいた  
穴の口が、そのものとして開くことになり、それによって存在  $\varphi$  の処有における主体と他  $A$  との真  
正なる交わりが成立し、そこから復活が成起し得ることになる。

しかし、そのような構造  $\frac{a}{\varphi}$  の解体に対して、自我は、narcissique な悦の固着の成形として、抵  
抗する。その抵抗を克服し、自我を滅却することが、精神分析の課題である。その文脈において、  
Lacan (1954-55, p.287) のこの発言は読まれ得る：

“Si on forme des analystes, c’est pour qu’il y ait des sujets tels que chez eux le moi soit absent. C’est  
l’idéal de l’analyse, qui, bien entendu, reste virtuel. Il n’y aura jamais un sujet sans moi, un sujet  
pleinement réalisé, mais c’est bien ce qu’il faut viser à obtenir toujours du sujet en analyse.”

“我れらが分析家たちを養成するのは、彼れらにおいて自我が不在であるというような主体たちが有るようにするためである。それは、分析の理想であり、勿論、仮想的なままにとどまる。自我無き主体、十全に実現された主体は、決して有らぬだろう。しかし、それはまさに、分析中の主体から得ることを常に目ざすべきものである”。

その12年後、Lacan (1967b, p.252 ; 1967a, pp.584-586) は、主体の存在構造  $\frac{a}{\Phi}$  の解体を *destitution subjective* [主体滅却]と名づけ、それを以て分析の終わりを規定することになる。

自我についてのセクションを終えるにあたって注を付しておくなら、ここで論じた自我、つまり、症状のひとつとして学素  $\frac{a}{\Phi}$  により形式化される *narcissique* な悦の成形としての自我は、Freud が第二トピックにおいて *das Es* [何か]と *das Über-Ich* [超自我]と共に論じた自我ではない。Freud の第二トピックを分析家の言説の構造のなかに位置づけるなら、何かは主体の存在の真理の座の  $\Phi$ 、超自我は能動者・支配者の座の  $a$ 、そして自我は他者の座の  $\$$  によりそれぞれ形式化される。

## § 2.2. 客体 $a$

1957-58年の *Séminaire V* において“欲望のグラフ”(cf. Lacan, 1960, p.817) が構築されると、 $a$  は、幻想の学素 ( $\$a$ ) の構成要素として、“欲望の客体”と規定される。

一方で、客体  $a$  は、影象の位のものである。欲望のグラフにおいて、幻想の学素 ( $\$a$ ) は影象的項として措定されており、また、Lacan (1958-59, p.370) もこう言っている：

“Le  $a$  est l’objet essentiel autour de quoi tourne la dialectique du désir. Le sujet s’éprouve là devant



ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

un élément qui est altérité au niveau imaginaire, tel que nous l'avons déjà articulé et défini maintes fois. Il est image, et il est pathos. Cet autre qu'est l'objet du désir remplit une fonction qui définit le désir dans cette double coordonnée qui fait qu'il ne vise pas – non, pas du tout – l'objet d'une satisfaction de besoin, mais un objet déjà relatif, je veux dire mis en relation avec le sujet, et nommément le sujet qui est présent dans le fantasme. (...). Le sujet est présent dans le fantasme, et l'objet – qui est objet du désir uniquement en ceci qu'il est terme du fantasme – prend la place, dirai-je, de ce dont le sujet est privé symboliquement. (...) dans l'articulation du fantasme, l'objet prend la place de ce dont le sujet est privé, c'est à savoir, du phallus. C'est de là que l'objet prend la fonction qu'il a dans le fantasme, et que le désir, avec le fantasme pour support, se constitue. (...). L'objet du fantasme est cette altérité, image et pathos, par où un autre prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement. Cette formule nous indique la direction qui permet de concevoir en quoi cet objet imaginaire se trouve en position de condenser sur lui ce qu'on peut appeler les vertus ou la dimension de l'être, jusqu'à devenir ce véritable leurre de l'être qu'est l'objet du désir humain.”

“ $a$  は、其の周りを欲望の Dialektik が回るところの本質的な客体である。欲望の Dialektik において、主体は、影象的な水準における他性であるひとつの要素を前にして、試される — 我れらが既に幾度も組み立て、定義したような要素。それは、影像であり、pathos[熱情の対象]である。この他  $a$  は、欲望の客体であり、ひとつの機能を果たす — 其の機能は、欲望を、斯の二重の座標において定義する、斯ち、其れによれば、欲望が指向するのは、[生理学的]欲求の満足の客体では全くなく、而して、既に相対化された客体、つまり、主体との関係に置かれた客体であり、特に、その主体は幻想のなかに現在する主体である。(…)主体は幻想のなかに現在しており、そし

て、客体  $[a]$  〈其れは、ひたすら幻想の項であることにおいてのみ、欲望の客体である〉は、言うなれば、其の徴象的な喪失を主体が被ったところのもの  $[\phi]$  の座を占める。(…)幻想という聯関において、客体は、其の喪失を主体が被ったところのもの、即ち, phallus の座を占める  $[\frac{a}{\phi}]$ . そのことによってこそ、客体は、幻想において客体が有する機能を持つことになり、かつ、欲望は、幻想を支えとして定立される。(…)幻想の客体は、〈其れにより、ひとつの他  $a$  が、主体が徴象的に奪われたものの座を占めること  $[\frac{a}{\phi}]$  になるところの〉あの他性 — 影像かつ pathos — である。この公式は、斯のことを思想することを可能にする方向を我れらに指し示している：斯ち、何においてこの影象的客体は、「存在の力強さ」ないし「存在の次元」と我れらが呼び得るところのものを己れの上に濃縮し得る — あの全き「存在に似せた擬餌」〈人間の欲望の客体は其れである〉に成るに至るほどに — 立場にあるのか、ということ。”〔強調は引用者による。〕

他方で、客体  $a$  は、徴象の位に参与している。Lacan (1957-58, p.410) は言う：

“Cette notion du fantasme comme de quelque chose qui sans aucun doute participe à l’ordre imaginaire, mais qui, à quelque point qu’il s’articule, ne prend sa fonction dans l’économie que par sa fonction signifiante, nous paraît essentielle, et n’a pas été formulée jusqu’à présent comme cela. Je dirai plus – je ne crois pas qu’il y ait d’autre moyen de concevoir ce que l’on appelle les fantasmes inconscients. Qu’est-ce qu’un fantasme inconscient ? – si ce n’est la latence de quelque chose qui, comme nous le savons par tout ce que nous avons appris de l’organisation de la structure de l’inconscient, est tout à fait concevable en tant que chaîne signifiante. Qu’il y ait dans l’inconscient des chaînes signifiantes subsistant comme telles, qui de là structurent, agissent sur l’organisme, influencent ce qui apparaît au-dehors comme symptôme, c’est le fond de l’expérience analytique. Il est beaucoup plus difficile de

concevoir l'incidence inconsciente de quoi que ce soit d'imaginaire, que de mettre le fantasme lui-même au niveau de ce qui, de commune mesure, se présente pour nous au niveau de l'inconscient, c'est à savoir le signifiant. Le fantasme est essentiellement un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante”

“幻想は、疑い無く影象の位に参与する何ものであるが、しかし、如何なる点においてそれが聯関されるのであれ、[無意識の]経済におけるその機能をその徴示素的機能によってしか果たさない何ものである — そのような幻想の概念は、本質的であると我々には思われ、かつ、従来そのようなものとしては定式化されてこなかった。わたしはさらに言う — 無意識的幻想と呼ばれているものを思想する手段がほかに有るとは、わたしは思わない。無意識的幻想とは何か？それは、無意識の構造の編成について我々が学んだことすべてにより我々が知っているように、徴示素の連鎖として全く思想可能な何ものかの潜在性でなければ、何であろうか？無意識において徴示素の連鎖が有り、それはそのもとして存続し、そこから生体を構造化し、生体へ作用し、外部には症状として現れるところのものへ影響する、ということ — それは、精神分析の経験の基礎である。何であれ影象的な何ものかの無意識的作用を思想することは、斯のことよりも大いにより困難である、斯ち、幻想自体を、無意識の水準において共通尺度に属するものとして我々に提示されるもの — 即ち、徴示素 — の水準に置くこと。幻想は、本質的に、或るひとつの徴示素機能のなかに捕らえられたひとつの影象である。”[強調は引用者による。]

同様に、Lacan (1958c, p.637) は、無意識的幻想は « image mise en fonction dans la structure signifiante » [徴示素構造のなかで機能するよう定められた影象]である、と定義している。

即ち、幻想は — そして、それゆえ  $a$  は — 影象的なものであると同時に、徴象の位のもので

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

ある。言い換えると、 $a$  は、影像であるのみならず、而して、徴示素 — ないし徴示素の連鎖 — でもある。

実際、Lacan が“客体  $a$  は徴示素である”と明言している箇所を幾つか挙げてみよう：

“Car ces objets partiels ou non, mais assurément signifiants, le sein, l'excrément, le phallus, (...), mais surtout il [ i.e. le sujet ] *est* ces objets, (...)” (Lacan, 1958c, p.614) ;

“そも、これらの客体 — 部分客体であれ、部分的ならざる客体であれ — 而して、それらは確かに徴示素である — 乳房, 排泄物, phallus — を(…), 而して就中、主体はそれらの客体で在り [  $\frac{a}{\phi}$  ], (...)” ;

“Nous allons reprendre ces trois formes d'objet une par une, afin de saisir ce qui, dans leur forme, leur permet de remplir la fonction de devenir les signifiants que le sujet tire de sa propre substance pour soutenir devant lui le trou, l'absence du signifiant au niveau de la chaîne inconsciente” (Lacan, 1958-59, p.453) ;

“我れらは、客体のそれら三形態[前性器的客体, phallus, 妄想 — ただし、「妄想」は精神病症状における「声」と「まなざし」のこと]をひとつひとつ取り上げ直して行く。その目的は、何がそれらに、それらの形態において、斯の機能を果たすことを可能にしているかを把握することである — 斯ち、〈主体が、己が面前で、無意識の[徴示素の]連鎖の水準における徴示素の穴, 不在 [  $\phi$  ] を支えるために、己れ自身の実体から抽出する〉徴示素 [  $a$  ] と成る機能” ;

“En tant qu'objet prégénital, qu'est-ce que veut dire le petit  $a$  ? (...) il vient remplir sa fonction signifiante dans le fantasme” (*ibid.*) ;

“前性器的客体として、小文字の  $a$  は何の謂であるか？(…)それは、幻想において徴示素の機能

を果たすことになる”；

“Ce sujet est ici groupé avec un signifiant qui n’est rien d’autre que le signifiant de l’être à quoi est confronté le sujet, en tant que cet être est lui-même marqué par le signifiant” (*ibid.*, p.565).

“ここで[幻想の学素 ( $\$a$ ) における  $\$$  対  $a$  の対置において]この主体は、ひとつの徴示素  $[a]$  (其れは、存在の徴示素  $[\frac{a}{\phi}]$  にほかならない)と組にされており、其れと主体は対峙している — その存在がそれ自身、徴示素  $[a]$  により印づけられている限りにおいて。”

そして、 $a$  が徴示素である限りにおいて、幻想 ( $\$a$ ) と本能 ( $\$D$ ) とは互いに等価になる：

“Le névrosé (...) est celui qui identifie le manque de l’Autre à sa demande (...). Il en résulte que la demande de l’Autre prend fonction d’objet dans son fantasme, c’est-à-dire que son fantasme (...) se réduit à la pulsion” (Lacan, 1960, p.823).

“神経症者は(…), 他  $A$  の欠如  $[A: \text{他 } A \text{ の場処に } \phi \text{ が存有することにおいて他 } A \text{ の場処に含まれる欠如を Lacan (1960, p.818) は } A \text{ と書記する;したがって定義から } A \equiv \phi]$  をその請求  $[ \text{本能請求 } D ]$  へ同一化する[即ち、 $A$  の上に  $D$  を置く:  $\frac{D}{A}$  ]者である. そこから結果するのは、他  $A$  の請求  $[ \frac{D}{A} ]$  が神経症者の幻想  $[ (\$a) ]$  における客体  $[ a ]$  の機能を帯びる  $[ \frac{D}{A} \equiv \frac{a}{\phi} ]$  ということ、即ち、神経症者の幻想  $[ (\$a) ]$  は(我れらの公式はそのことを直ちに知ることを可能にする)本能: ( $\$D$ ) へ還元されるということである。”

この一節については後ほどより詳しく説明する。とりあえずここでは、Lacan (1964b, p.153) が客体  $a$  を「本能の客体」とも呼ぶようになるのは、 $a$  が徴示素である限りにおいて成り立つ幻想と本能との等価性 ( $\$a \equiv \$D$ ) に基づいてである、ということを指摘しておく。

而してまた、Lacan (1962-63, p.120 ; 1964b, p.153) は、客体  $a$  を「欲望の原因」と規定してもい

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

る. このことについても, 後ほど詳しく説明する.

さらに, 徴示素としての客体  $a$  の機能は, 幻想や欲望との関連における機能に限られず, 而して, 徴示素としての客体  $a$  は, 学素  $\frac{a}{\Phi}$  により形式化されているように, 存在  $\Phi$  の代弁者となる声としても現象する. その声は, 伝統的には良心の声と呼ばれるものであり, それを Freud は第二トピックにおいて超自我の声と呼ぶ. このことにも後ほど立ち返るが, 今, 先取りして指摘するなら, 先ほど引用したように, Lacan は  $a$  を「存在の徴示素」(1958-59, p.565) と呼び, また同時に, 「請求の徴示素」[ le signifiant de la demande ] (1958/60, p.656) とも呼ぶ. つまり, 客体  $a$  は, 存在の請求の声として機能する. Anspruch des Seins [存在の請求:存在が請求するのである]という用語を以て, Heidegger は良心の概念を捉え直す.

存在の請求について Heidegger (1941c, pp.5-6) はこう言っている:

“Ansprüche sind es, die den Menschen in seinem Wesen ansprechen und eine Antwort verlangen. Aber diese Ansprüche, die wir besser die An-sprechungen nennen, lassen sich nicht vorzeigen wie Tatsachen und nicht vorrechnen wie Dringlichkeiten. Der geschichtliche Mensch muß von ihnen getroffen werden, und dazu ist not, daß er überhaupt sich treffen läßt.”

“請求は, 人間にその本有において語りかけてきて, 返答を求める. しかし, この請求〈其れを我れらは「語りかけ」と呼ぶ方がよい〉は, 事実として提示され得も, 緊急事として計算に入れられ得もしない. 史実的人間は, 請求に見舞われねばならならず, かつ, そもそも, 史実的人間は, 己れが請求に見舞われるがままにしておかねばならない.”

徴示素としての客体  $a$  との関連においては, 存在の請求は, 声として語りかけてくる. それは, 一方では, 超自我の声として, 「悦せよ!」という定言命令となり, 他方では, 良心の声として, “負

債を支払うよう執拗に要請する” [ (elle) exige avec insistance que la dette soit payée ] (Lacan, 1959-60, p.368).

### § 2.3. 切れめ

ここでは, § 1.4.3.2 において見たことを思い起こそう.

Lacan が徴象の位を穴によって定義することへ行き着いたことに示されているように, 純粹徴示素としての  $a$  は, 切れめ, ないし穴そのものである:

“c’est essentiellement comme forme de coupure que le  $a$ , dans toute sa généralité, nous montre sa forme” (Lacan, 1958-59, p.452);

“本有的に, 切れめの形相として,  $a$  は, その全き全般性において, 我れらにその形相を示現する”;

“l’objet  $a$  est le trou qui se désigne au niveau de l’Autre comme tel quand il est mis en question dans sa relation au sujet” (Lacan, 1968-69, p.60).

“客体  $a$  は, 主体との関係において問われるとき, 他  $A$  そのものの水準において差し徴される穴である.”

あるいは, 先ほど引用した Heidegger (1943d, p.312) の命題を思い起こしてもよい: « das Nichts ist der Schleier des Seins » [無は, 存在  $\varnothing$  のヴェール  $a$  である]. すなわち,  $a$  は, 存在  $\varnothing$  を覆

う無である:  $\frac{a}{\varnothing}$ .

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

徴象の位と純粹徴示素としての  $a$  が切れめ、ないし穴と定義されるとすれば、それに対して、その穴を塞ぐものとしての  $a$  は、consistance[定存]としての影象の位のものに見なされ得る。それは、身体ないしその部分の影象 — もしくは、それらに等価なもの — として、徴象の穴を覆い隠す。

§ 2.4.  $a$  は実在の位のものである

Séminaire XIII *L'objet de la psychalyse*[精神分析の客体]の1966年1月5日の講義において、Lacan は « le  $a$  est de l'ordre du réel » [ $a$  は実在の位のものである]と公式化する。しかし、それ以前から、徴示素としての  $a$  の概念が形成されるのと全く平行して、Lacan は  $a$  を実在的なものとしても考えている。例えば、Lacan (1958-59, p.565) 曰く：

“Quant au petit  $a$ , l'objet du désir, sa nature est d'être un résidu, un reste – nommément le résidu que laisse l'être (...). C'est par là que l'objet rejoint le réel, c'est par là qu'il y participe. (...) L'objet dont il s'agit, pour autant qu'il rejoint le réel, y participe en ceci, que le réel ici se présente comme ce qui résiste à la demande, ce que j'appellerai l'inexorable. L'objet du désir est l'inexorable comme tel.”

“小文字の  $a$  — 欲望の客体 — については、その性質は、残渣、残余 — 特に、存在が残す残渣であることである。(…)そのことにより、客体 [ $a$ ] は実在の域に達する。そのことにより、それは実在に参与する。(…)問題となっている客体は、実在の域に達する限りで、斯のことに於いて実在に参与する、斯ち、実在は、ここで、請求に抵抗するもの — 「求めに応じないもの」とわたしが呼ぶところのもの — として己れを提示する。欲望の客体は、求めに応じないものそのもので



ある。”

存在の真理の現象学的構造  $\frac{a}{\phi}$  において, Es gibt Sein: すなわち, 何か  $\phi$  は存在  $a$  を与える: 言い換えると, 存在  $\phi$  は存在  $a$  を与える. しかし, 我れらが如何に請おうとも何かが決して我れらに与えないものがある. それは, 何か  $\phi$  自身である. なぜなら, 何かは, 自己秘匿における存在であるから. それこそが, 「求めに応じないもの」と Lacan が呼んでいるものである.

それに対して, 何か  $\phi$  が我れらに与えるものは, 何かそのもの  $\phi$  を代理  $\frac{a}{\phi}$  するものにすぎない. その意味において,  $a$  は « semblant d'être » [存在の仮象](Lacan, 1972-73, p.85) と呼ばれる.

とはいえ,  $a$  は, 何かが我れらに与える悦の残余 — 失われた悦の残渣 — として, つまり, 四つの言説との関連において Lacan が剰余悦と呼ぶところのものとして, 症状に含まれる代理満足を成すものである. そして, 症状が, その悦の固着とその固執とにおいて, 単に影象的ではなく, 而して実在的と言われ得る限りにおいて,  $a$  は実在の位のものである.

以上は剰余悦との関連における議論であったが, もうひとつ別の観点 — 徴示素の物質性 [ la matérialité du signifiant ] の観点 — から,  $a$  を実在の位のもものと規定することができるだろう.

徴示素の物質性について, Lacan (1955/56, p.24) はこう言っている:

“le signifiant (...) matérialise l'instance de la mort. Mais si c'est d'abord sur la matérialité du signifiant que nous avons insisté, cette matérialité est singulière en bien des points dont le premier est de ne point supporter la partition. (...) le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence.”

“徴示素 [  $a$  ] は, 死 [  $\phi$  ] の機関を物質化する. だが, 徴示素の物質性を我れらがまず強調し

たとしても、この物質性は多くの点で独特であり、それらのうち第一のものは、分割を全く受け容れないということである。(…)徴示素は、その性質からして、ひとつの不在の記号  $\left[ \frac{a}{\emptyset} \right]$  でしかないことにおいて、唯一的な存在単位である。”

さらに Lacan (1965, p.875) は、Aristoteles にもとづくスコラ哲学による原因の分類 — *causa efficiens*[動力因], *causa finalis*[目的因], *causa formalis*[形相因], *causa materialis*[質料因] — に準拠しつつ、精神分析においてかかわる原因は質料因であると説き、“この質料因は、まさに、徴示素の作用の形式である”と述べる。

#### § 2.5. R, S, I の結びめ

以上のように、Lacan の教えにおいて  $a$  は、影象、徴象、實在の三つの位に同時に位置づけられている。言い換えれば、 $a$  は、影象的、徴象的、實在的な三つの側面を同時に有している。

この三重性のゆえに、1974-75 年の *Séminaire XXII R.S.I.* において Lacan は、實在と徴象と影象の三つの輪からなる *Borromeo* 結びを *Venn diagram* のように平面へ投射した図において、 $a$  を三者の交わりの座に位置づける。

このような  $a$  の中心的位置づけは、 $a$  の存有が實在と徴象と影象との *Borromeo* 的結合と等価であることを示唆している。

かくして、 $\frac{a}{\emptyset}$  として構造化される症状は、1975-76 年の *Séminaire Le sinthome* において、實在と徴象と影象の三つの輪を *Borromeo* 的に結合する第四の輪 *sinthome* として規定されることに

ハイデガーとラカン  
第二部：ラカンを読む  
第II章. 学素  $a$  の概念的多様性について

なる.

以上,  $a$  の多様な規定性をおおまかに一覧してきた. この章において詳しく扱われていない論点については, 以下の章でより念入りに説明して行く.