

《論文》

# ドゥルーズ『ニーチェ』をラカンの的に読む

片山文保

〈要旨〉まず、『差異について』における、ドゥルーズによるベルクソンの「持続」の概念について検討する。ドゥルーズはこの持続を自己に対して差異を生じる差異であると捉える。我々はこれを、主体として現勢化を営む潜勢的差異として解釈する。そして、この差異がラカンによる欲動概念に重なることを示す。次いで、このような自己差異化する差異としての欲動の観点から、ドゥルーズの『ニーチェ』を読む。そして、ニーチェの「転換」(ドゥルーズ)を、ラカンの言う「主体の分割」の概念、すなわち、 $S_1$ - $S_2$ による構造の概念をもって解釈し、この転換が構造内における主体の享樂の転換、すなわち、 $J\Phi$ から  $J\Lambda$ への転換であることを示す。

## I. 「内的差異」

まず、ドゥルーズ Deleuze の、ベルクソン Bergson を論じた『差異について』の引用から始めよう。

[...] 哲学の目的について問い直す必要がある。哲学が万物との間に積極的で直接的な関係をもつものとするれば、それはただ哲学が事物そのものをそれが現に在る通りの相から出発して、それ[その事物]ではないすべてのものとの差異において、つまりその内的差異 difference interneにおいて、把握しようと志すかぎりにおいてのことである。<sup>1)</sup>

(傍点強調はドゥルーズ。下線による強調は引用者。また、[ ]内は引用者による補足あるいは解釈。以下同様)

[...] ベルクソンは哲学の理想を提示する。すなわち、「その対象についてその対象だけに適用される概念、それがただそのものだけにしか当てはまらないために、それがなおも一個の概念であるとかろうじて言い得るか得ないかのような概念」を作り上げること。事物と概念のこの一致が内的差異であり、人はそこまで本性の差異[対象間における本性上の差異]を頼りに到達するのである。(ibid., p. 14)

つまり、ベルクソンにおける哲学の目的・理想は、対象との間に「積極的で直接的な関係」をもつために、その対象ではないすべてのものとの本性上の差異において、その対象にしか当てはまら

ない概念、その対象と一致する概念、すなわち、それ自体がその対象となる、差異という概念を作り上げることだと言うのである。そして、そのような差異について、「本性の差異はそれ自体が一つの本性となった」(ibid., p. 46) と言い、それを「内的差異」と呼ぶのである。つまり、内的差異とは、それ自体が本性であるところの差異のことである。

そして、さらに、ベルクソンの方法としての「直観」について、「直観とは[内的] 差異の享受である」(ibid., p. 14) と言う。この、直観の享受対象となる内的差異と呼ばれるものは、いわゆる事物間の本性上の差異のように静的なものではない。ドゥルーズは、続いて、ベルクソンの『創造的進化』における「傾向」という語に注目する。

本性において異なるものは、事物でも、事物の在り方でもなく、性格でもなくて、傾向 tendencies [ある潜勢的差異が示す現勢化のひとつの方向性] なのだ。これこそ種差という考え方が十分ではない所以である。現にある性格に固執するべきではなく、発展すべき傾向を重視せねばならない。「グループはもはや或るいくつかの性格をもつことによってではなく、それらの性格を強化してゆくその傾向によって規定されるだろう」。(ibid., p. 22)

二つずつ対立し合い、本性において差異をもつものが傾向である。主体は傾向なのだ。一つの存在は主体ではなくて傾向の表れであり、またさらに、一つの存在は或る傾向が別の傾向と対立関係をもつかぎりにおいて傾向の表れとなるものである。こうして、直観は差異あるいは分割の方法 [直観は差異を傾向として捉えることによって、各対象群を傾向の差異によって規定し分割する] としてあらわれる。(ibid., p. 29)

つまり、個々の対象存在が主体なのではなく、主体は傾向であるとされる。ここでの「主体」という表現は、それが問題の主題だという意味ではないだろう。そのままの意味だろう。それは次の引用から分かる。

この方法 [「差異あるいは分割の方法」としての直観] は所与のもの諸条件にまでたしかに到達するが、その諸条件とは〈主体としての=傾向〉であり、その諸条件そのものが或る仕方と与えられているものであり、体験されるものである。それ以上に、その諸条件は、同時に純一なものでもあれば生きられるもの [体験されるもの] でもあり、生きているものでもあれば生きられるものでもあり、絶対的なものでもあれば生きられるものでもある。たしかに基盤は基盤であるが、それだからといって検証に耐えぬものではないということ、これが本質的なことであり、そこでベルクソンがいかにエラン・ヴィタル [élan vital] の経験的性格を力説したかということは周知のことである。(ibid., pp. 30-31. 〈〉、〔〕は訳者平井による表記であり、前者は大文字で始まる単語を、後者は補足を示す)

つまり、ベルクソンの言うエラン・ヴィタル élan vital (生命の跳躍) は、所与のものにおける、それ自体、生きているものであり、絶対的なものであり、経験される基盤であるところの〈主体としての=傾向〉である。これは進化において、さまざまな傾向として跳躍の運動を営む生命のこと

だろう。つまり、ここで問題にされているのは生命という絶対的な傾向、内的差異なのである。従って、この本性の差異を頼りにした追究において、真の意味において対象とするべきもの（あるいは、最終的に対象として残るもの）とは、個別の存在ではなく、内的差異としての「傾向」、すなわち、「生命」である。

こうして、それ自体が対象となった差異としての内的差異、そして、主体としての傾向の各議論が、生命のエラン・ヴィタルへと進展してきたところで、当然、次の主題は「持続」になる。

ベルクソンが持続について言うことはつねに次のことに帰する、つまり、持続とは自己に対して差異を生ずるものである、ということである。(ibid., pp. 39-40)

要するに持続とは差異を生ずるものであり、差異を生ずるものはもはや他のものとの間に差異を生ずるのではなくて、それ自らとの間に差異を生ずるのである。差異を生ずるもの〔持続〕がそれ自体一つの事物、一つの実体となったのだ。ベルクソンのテーゼは次のように言い表せるだろう。——現実の時間は変質 *altération* であり、変質とは実体である、と。それで本性の差異は二つの事物あるいはむしろ二つの傾向の間にはもはやなく、本性の差異は〔本性となった差異として〕それ自体が事物であり、別の傾向に対立する一つの傾向なのである。(ibid., pp. 41-42)

こうして差異が実体となったと同様に、運動は〔ひとつの持続として〕もはや何ものかのもつ性格ではなくて、運動そのものが実体的な性格を帯びたのであって、運動は他のいかなるもの、いかなる動体をも想定することはない。持続、傾向とは、自己に対して自己のもつ〔常に更新・反復される〕差異である。そして自己に対して差異をもつものとは直接的に実体と主体との一致である。(ibid., pp. 42-43)

持続、すなわち不可分なものは正確には分割をゆるさぬものではなくて、分かたれることによって本性を変えるもの〔本性を変える本性としての差異〕であり、このように本性を変えるものが潜在的なものあるいは主体的なものを定義することになる。(ibid., p. 53)

これら持続に関する四つの引用から、次のことが言えるだろう。すなわち、持続が自らとの間に差異を生ずるところの実体であり、かつ主体であるということは、持続とは、内的差異として自己を差異化し続けることにおいて、言い換えれば、自己における潜在的差異を常に現勢化させ続けること、つまり自己現勢化の反復において、自己を新たな差異として、いわば自らの外に創造的に、しかし物質的に実現すると同時に、新たな潜勢的差異として現勢化を待つものとなるということである。これはエラン・ヴィタルについて言えることだろうが、欲動についても言えることだろう。以下、それを見ていきたい。

## II. 持続と欲動

まず、やはり、ラカンが「主体の分割」と呼ぶものから始めることにしよう。これは何度か拙論において扱ってきた主題だが、ラカンの理論において核を成すものであり、また、本論においても重要な位置を占めるものであるだけに、やはりもう一度取り挙げることにする。しかし、昨年、この場での拙論<sup>2)</sup>にも集中的に論じたので、ここでは簡略的に、また、昨年とは別の文脈において取り挙げることになる。ラカンの原著からの引用はしないで、昨年用いた拙訳だけをテキストとして示す。

[...] 第一のシニフィアン、つまり単項シニフィアン [S<sub>1</sub>] が「他者」の領野 *champ de l'Autre* に生じる限りにおいて、主体は、まず、「他者 *Autre*」<sup>3)</sup> において現れます。そして、この第一のシニフィアンは、そのものとして、主体を、もう一つのシニフィアン [S<sub>2</sub>] に対して表象する *représenter* のです。このもう一つのシニフィアンが、結果として、主体の隠滅 *aphanisis*、主体の分割 *division du sujet* をもたらすのです。つまり、主体はどこかに「「他者」の領野に」意味 *sens* として現れるのですが、他のところ [A, 「無意味 *le non-sens*」<sup>4)</sup> では、主体は消滅 *fading* として、消失 *disparition* として己を示すということですよ。<sup>5)</sup>

ここで問題になっているのは、「最初のシニフィアン結合 *le premier couplage signifiant*」である S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> における主体の分割である。引用文中にも述べられているように、この S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> にまず生じるのは主体の表象化である。つまり、言語（文字、音素）、色、形、音等の物質的素材を用いた表象化、物質化、凝固<sup>6)</sup> のこと、思考、あるいは、文学・芸術的な創造行為を代表とする、生成としての主体の表象化のことである。この引用文に続いて言われるように、「二項シニフィアン *signifiant binaire*」である (S<sub>1</sub>-)S<sub>2</sub><sup>7)</sup> は「表象の代理 *Vorstellungsrepräsentanz*」なのである。「代理」だというのは、主体の表象化は完遂されないからである。

表象化という行為がなにがしかのシニフィアンを用いる行為である限り、それは、一般に、主体を表象しようとする行為であると言えるだろう。つまり、表象化における問題は欲動である。ラカンが S. XI で「ラメラ」(p. 232) と呼ぶ部分欲動が、S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> における主体の表象化のことなのである。そして、ラカンが主体の分割について言うように、その結果として得られる表象（「他者」の領野に現れる意味としての S）には主体（無意味の領野 A に「消滅 *fading*」として、そして、a として自己を示す主体）が欠けている。つまり、表象化は完遂されない。そして、この表象から欠けた主体 a が、再び、反復において自己の表象化を試みるのである（これが部分欲動である）。この事態がドゥルーズが言う「内的差異」の、自己差異化としての差異の在り方と重なると見ることに無理はないだろう。すなわち、主体の表象化とは、本性である実体的な差異、すなわち主体としての持続である潜勢的差異が、S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub> を介して自己現勢化を、自己差異化を図ることだろう。そうして、いわば自己の外に一つの表象（S）を実現すると同時に、新たに現勢化されるべき新たな潜勢的差異（a）として残るのだろう。つまり、ドゥルーズの言う実体としての持続の自己差異化とは、まさしく、ラカンの言う、部分欲動における、主体の分割としてのその表象化のことだろう。

問題の持続というものを、現勢化されるべき潜勢的差異と我々は呼ぶわけだが、これに相当すると思われるラカンの主要な概念は少なくない。そのうち、以下にいくつかを挙げることにしよう<sup>8)</sup>。

まず、「来るべき主体 *sujet à venir*」(S. XI, AFI, p. 234)である。これはラカンが S. XI において、「膀胱 *vessie*」と呼ぶ図 (ibid., p. 221, Fig. XV-1) に位置付けるところの、「他者 *Autre*」におけるシニフィアン ( $S_1$ - $S_2$ ) に邂逅する前のいまだ何ものでもない「無 *rien*」としての主体、すなわち、潜勢的主体のことである。筆者は前掲拙論において、これを「主体の分割」における a と、すなわち、回復されるべき失われた主体部分と同一視した。

次いで、先にも触れた「ラメラ *lamelle*」(ibid., p. 232) が挙げられる。これは「純粋な、不死の生の本能 *pur instinct de vie [...] immortelle*」(ibid., p. 233) と呼ばれており、要するに、部分欲動を表すためにラカンが自前で作った「神話」的存在である(欲動を目の放せない「神話的な存在」と呼んだのは、『精神分析入門(続)』の第32講におけるフロイトである)。つまり、有性生殖の到来において生物個体から失われたとされる不死の生、すなわち、失われた時点において個体を生殖へと駆る性的本能となり、人間においてシニフィアンとの邂逅を果たして部分欲動となった、その不死の生の本能である。この不死の生の本能としての部分欲動が、表象されるべき主体として、すなわち、表象化への緊張を孕んだ潜勢的表象として捉えられることは上に見た通りである。

さらに、『アンコール』から、「象徴的なものに接近しようとする現実的なもの *le réel accédant au symbolique*」(*Encore, Seuil*, p. 86) が挙げられる。このセミナーの当該箇所ではラカンが言っていることを目下の我々の文脈において解釈すれば、以下のようになる。すなわち、シニフィアンによる「書かれたもの *écrits*」は、現実的なもの、潜勢的なものとしての主体がそこで試みた現勢化の、つまり、ある意味において成功し、別の意味において失敗したその現勢化の、その限界を示す「痕跡 *trace*」である。この現実的なものとしての主体は、先に触れた S. XI の「膀胱」の図で見れば、「他者の領域 *champ de l'Autre*」において自己実現しようとする「無 *rien*」としての主体のことである。つまり、いまだ何ものでもない「来るべき主体」とは「現実的なもの *le réel*」なのである。それは、象徴的なものになるべき現実的なものである。

もうひとつ、最後に、『テレビジョン』から知についての文言を引こう。ラカンは、「私のディスクールは、人は何を知り得るかという問いを認めません。なぜなら、私のディスクールは、その知り得るもの *ce qu'on peut savoir* [ $S_1$ - $S_2$  を介して知と成り得るもの] を無意識の主体として仮定することから出発するからです」と言う (*Télévision, Seuil*, p. 58)。

主体の表象化としての  $S_1 \rightarrow S_2$  とは、知るということ、すなわち、知を成すことでもある。しかし、知を成すのは欲動であって人の欲望ではない(ラカンは、知りたいという欲望は存在しないと言う)。従って、人は何を知り得るか、という問いは、欲動は人において何を知と成し得るか、という問いに変えなければならない。問題は  $S_1$ - $S_2$  を介する欲動のことであるから、この問いに対する正しい答えは、ラカンが答えているように、「ランゲージの構造をもたないものは何も」(ibid., p. 59) 欲動は知と成し得ない、である。そして、続けて言うように、「そこから帰結するのは、この[構造という] 限界の中で私がどこまで行くのかは、[構造による] 論理の問題なのです」(ibid., 強調はラカン)。

ここで、我々が問題にするべきことは、 $S_1$ - $S_2$  が、欲動が知を成すことであるなら、欲動は何を

知として成し得るかという問いの「何を」である。あるいはむしろ、もっと正確に言うなら、この問いを、何が欲動において知となり得るか、と変形した場合の、「何が」が問題である。知となったものは既にランゲージュの構造をもたされているが、いまだ知と成っていない何ものかは、 $S_1$ - $S_2$ において知と成るべきもの、来るべき知である。そして、これは  $S_1$ - $S_2$ において主体となるべきもの、来るべき主体のことでもある。

こうして、以上の検討をまとめれば、次の等式が成り立つだろう。すなわち、現勢化されるべき潜在的差異(持続) = 来るべき主体 = 回復されるべき失われた部分主体 (a) = 「純粹な、〈不死の生〉の本能」(ラメラ、部分欲動) = 「象徴的なものに接近しようとする現実的なもの le réel」 = 知と成るべきもの。これらはすべて、現勢化されるべき潜勢的差異であり、また、欲動である。つまり、主体としての持続と欲動は、同一物の異称である。

そして、潜在的差異、主体、失われた自己部分、ラメラ、部分欲動 a (この呼び方は、上の等式から可能になる。部分対象 a は、ラカンの欲動の a 周回図に見られるように、既にそれ自体が欲動である)、そして、現実的なもの、これらがみな、 $S_1$ - $S_2$ との出逢いにおいて、それぞれのある意味での部分だけが  $S_2$ の側に実現・現勢化され、固定されるのであり、残りの部分は相変わらず、 $S_2$ の水準に到来すべきもの、そこで実現されるべき何ものかとして、 $S_1$ の側に、すなわち、無意味の領野である A の場に残されて、現勢化の機会を待つのである。

以上、我々は、ドゥルーズによるベルクソンの持続概念の解釈とラカンによる欲動概念を比較検討し、欲動がひとつの持続であるというひとつの見解を得たわけだが、ラカンの問題にする欲動には、自己差異化するものとしての持続の概念が明確ではないということが指摘できるだろう。だが、確かに明確ではないが、前提されているようにも見える。

しかし、我々がここで注目したい点は他にある。すなわち、持続概念に含まれている潜勢的差異とその現勢化の構図が、ラカンの言う「主体の分割」においてひととき明確になっていることである。ベルクソンにおいても、持続と物質との関係、すなわち、物質が持続の現勢化において果たす役割、すなわち、持続を現実的、具体的に分節し、それに形象を与え、この形象を足場に持続がさらに先へと現実的な生成の営みを進めることを可能にする役割について、その観念は常に議論の展開に含まれているだろう。しかし、持続における、すなわち、主体における、潜勢的存在と現勢的存在とを、二つの主体の在り方(ラカンは a 周回における部分欲動の主体を「無頭の主体 *sujet acéphale*」と呼んでいる<sup>9)</sup>)として明確に論じた点において、それが既にフロイトの無意識の概念に欲動と自我の関係として含まれているにせよ、それを物質的素材としてのシニフィアンにおける主体の分割として捉えた点において、ラカンの主体についての視点は際立っているだろう。

### III. ニーチェの「転換」と主体のポジションの転換

我々は、ここで、この主体の分割の観点から、ドゥルーズによるニーチェの解釈を読むことにしたい。ここで扱うテキストとしては、「主体の分割」が簡潔に見て取れる 1965 年の小論『ニーチェ』を用いる。

ドゥルーズはニーチェの哲学の核心を「転換 *transmutation*」として捉えているだろう。転換とは、

あらゆる既成の価値の「転覆 renversement」のことである。簡単に言えば、ニーチェの言う「ニヒリズム」における非本来的な生から、本来的な生へと主体がその生き方を、すなわち、そのポジションを転換するのである。この（本質において双方向性に基づく）「転換」については、後に改めて扱うことにする。まず、ここでは、本来的な生の在り方について見るために、転換によって回復される生について検討する。

その転換における「能動的 actif」な「肯定 affirmation」の在り方について、ドゥルーズは次のように言う。

多数性は多数性として肯定され、生成は生成として肯定される。ということはつまり肯定はそれ自身多数性であり、それ自身生成する、ということであると同時に、生成と多数性はそれぞれ自身肯定である、ということである。(pp. 61-62; N., p. 34)<sup>10)</sup>

要するに、典型的なニヒリズムの一つとされる、古代ギリシア哲学のいわゆる形而上学において、「一 l'Un」や「存在 l'Être」の絶対的優位性のもとに否定的に扱われていた「多数性 le multiple」と「生成 le devenir」が、それら自体として、言わばそれら本来の在り方において「肯定」され、それぞれが再び本来の「肯定」になるというのである。つまり、本来的な肯定が本来的に肯定されるのである。ここで注目すべきは、この双方向性である。ドゥルーズは、多数性と生成がそれ自体として肯定されることとは、肯定が多数性と生成であると同時に多数性と生成が肯定である、ということになることだ、と言っているのである。要するに、ディオニュソスとしての肯定がアリアドネによる肯定によって、初めてそこに、すなわち、鏡のような出会いの場に、「肯定」として承認されるのだと、言い換えれば、アリアドネによる承認において、ディオニュソスという肯定とアリアドネという肯定の両者が出会い、この出会いの場に、新たな一つの肯定が実現されるのだと言っているのである。自己を知らぬ知られざる欲動が、主体による承認の場において、新たな欲動の生になるのである。根源的な持続、自己差異化を営む潜勢的差異である主体が、自我主体（上に見た主体の分割における S が自我に同一化したものをこう呼ぼう）による承認の場において、人間における主体としてその主体性を復権するのである。自我主体はそこで、本来の自己、始原の自己と出逢い、この出会いの場における新たな生において、両者がある意味において統合される（「超人 Surhomme」）、すなわち、自我主体が、欲動に基づいて生きる生を、享樂を、「選択する sélectionner」のである。これが、ドゥルーズによるニーチェ解釈の我々の解釈の大筋である。

この文に続いて、すぐにドゥルーズは次のように言う。

よく理解された肯定 [l'affirmation bien comprise] のうちには、鏡の戯れ un jeu de miroir のようなものがある。「永遠の肯定……。永遠に私はおまえの肯定なのだ！」[四つ挙げられる] 価値転換の第二の形象は、肯定の肯定である。肯定の二重化、ディオニュソス - アリアドネの神聖なカップル [le couple divin] である。(p. 62; N., p. 34)

この引用から分かることは、先ほど、簡単に言ったところの、非本来性（ニヒリズム）から本来性への回帰、あるいは本来性の復権である。つまり、もともと、本来性はあった、つまり、初めか

らそのままあるのである。ただ、ニヒリズムだけがそれを認めなかつただけのことである。これはあらゆる価値の転換だが、もっと正確に言えば、あらゆる事物を見る「価値付け *évaluation*」の視点の転換である。つまり、「純粋な肯定 *affirmation pure*」としてのディオニュソスを見る視点、すなわち、主体の、アリアドネの、ポジションの転回のことである（驢馬の「然り」から「よく理解された肯定」へ）。鏡のたとえを使うなら、鏡を前にして、アリアドネの眼の前にいたのは初めからディオニュソスなのだが、当初のニヒリスト、すなわち、ナルシスの眼には、テーセウスしか映っていなかったのである。その眼 (*œil*) が、今や、ラカン的に言えば、鏡の奥からテーセウスの像の亀裂を通してやって来るディオニュソスの「視線 *regard*」に曝されるようになったのである。つまり、アリアドネの愛の「転換」の物語は、我々がラカンと共に問題にしている二つの主体、すなわち、欲動 *a* と自我との間の、その関係における転換を表現する神話、あるいは寓話である。そして、この転換の現場において、自我主体における欲動主体（肯定）が欲動における主体と出逢うという点では、この出会いの場は鏡であると言える。双方向性と言ったのはこのことである。しかし、この鏡の場における「他者 *Autre*」は原理的に一つである。両主体のある意味での統合の可能性はそこにある。以下、「転換」ということについて、さらに詳しく見てみよう。

ニヒリズムにおける「多数性」と「生成」の在り方、その、眼への映り方について、ドゥルーズは次のように言う。

ニヒリズムは生成を、罪を償わねばならないなものか、そして、〈存在〉のうちへと吸収され、解消されるべきなものかとみなしている。また多数性を、なにか不当なもの、裁かれるべきもの、そして〈一なるもの〉のうちへ吸収・解消されるべきものとみなしている。生成と多数性は有罪 [*coupables*] である、というのがニヒリズムの最初の言葉であり、かつ最後の言葉なのである。(pp. 60-61; *N.*, pp. 33-34)

つまり、ニヒリズムは、その展開において、最初から最後まで、すなわち、「怨恨 *ressentiment*」から、煩惱に満ちた現世を解脱した「仏陀」に至るまで、あるいは、この自己のニヒリズムに絶望し、ニヒリズムの最果ての終局点においてこれを自ら能動的に破壊しようと望む「滅びようと望む人間 *l'Homme qui veut périr*」に至るまで、これも簡単に言えば、原理的に、天上の絶対的な真・善・美を崇拜・信仰すると同時に、地上の存在と生そのものを貶めるのである。あたかも自己が負った罪、すなわちラカンの言う「落ち度 *faute*」である根源的な欠如を、それらのすべてに負わせるかのように貶めるのである（自ら滅びようとする人間も、生の肯定に至らない点において相変わらずニヒリストである。天上の実在的超越者をすべてとする、すべてか無かのニヒリスト的「選択」である）。これが、形而上学と、そして、アリストテレスの形而上学を取り入れたと言われるキリスト教に典型的にみられると同時に、世間一般にはびこるニヒリズムという生き方、欲動の生き方である。

ここで、ニーチェの「転換」の構図を見易くするために、これまで見てきた持続と主体の分割のそれぞれに関する諸概念を図の上に配置してみることにしよう。



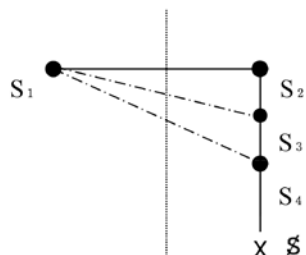


図-1 (S. XI, AFI, p. 233の図を改変したもの)

この図はラカンがS. XIにおいて、主体の分割について議論する際に用いた図に、筆者が手を加えたもので、以前にも何度か拙論で別の文脈で用いているものである。手を加えたというのは、もとのラカンの図には、S<sub>3</sub>、S<sub>4</sub>も、また、S<sub>1</sub>からそれらへの破線もないということである。

まず、先ほどの、主体の分割についての、これもラメラや「神聖なカップル」に劣らず神話的な説明と、それについての我々の解釈を、この図に位置付けてみよう。すると、Sは図にすでに見られるように、S<sub>2</sub>の水準に置かれる。それに対して、表象化に至らなかった主体aは、S<sub>1</sub>の場に位置付けられるだろう。S<sub>1</sub>の場は、このS<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>という最初のシニフィアン結合の際に、S<sub>1</sub>自身がS<sub>2</sub>の水準から、すなわち「他者 Autre」の場から落下することで拓かれた根源的な差異の場としてのAである。このAは、生物個体が有性生殖の到来において失い、そして、新たに、死と引き換えに性本能としての生の形で獲得したところの「不死の生」が、人間において、S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>によって枠付けられ条件付けられたものだろう。この枠 (cadre) を付けられたAの在り方を、ラカンは「二項シニフィアン」を用いてS(A)と表記する。この場合のSとは、S<sub>1</sub>を原抑圧する限りでのS<sub>2</sub>のこと、すなわち、我々が、先に見たように、(S<sub>1</sub>-)S<sub>2</sub>と表記するものことである。このことを図で読むと、中央に縦に引かれた点線の左側の、S<sub>1</sub>の側がAであり、そして、その中央の破線が、このAを枠付ける限界としての二項シニフィアンSの効果の意味を持つことになる。この限界線は、S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>の果たす役割、すなわち、原抑圧という二水準の分割、言わば彼岸と此岸、あるいは天上と地上の分割を視覚化したものだからである。

こうして、S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>を限界線・境界線として、欲動aという主体と自我主体とが分割され、その境界上で、つまり、二水準の言わば通路を成すS<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>で、主体の表象化が反復されることになる。そして、問題の、現勢化を営む潜勢的差異としての持続がこの分割に沿って図上に位置づけられることは見易いことだろう。すなわち、始原的な潜勢的差異はAとして、そして、現勢化の営みはS<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>における反復として (現勢化とはS<sub>1</sub>→S<sub>2</sub>の反復のことである)、そしてまた現勢化された差異はS<sub>2</sub>水準の自我主体Sとして、そしてさらに、現勢化に至らなかった差異部分はAにおけるa、すなわち、更なる現勢化の反復を誘う失われた部分主体として、それぞれ位置付けることが出来るだろう。我々の試みは、次いで、この構図に、ドゥルーズによる、ニーチェの「転換」の骨格を成す主要な概念を配置することだが、それはこの段階になればもう難しいことではない。

ニーチェの言う「権力 (あるいは力) puissance」(我々は、「力」ではなく、古い訳の「権力」を採用しよう。その理由は後に述べる) について、ドゥルーズは多くを語らない。しかし、我々の上の改変図に位置付けるとすれば、その、一切の始原・起源となる根源性から見て、自ずとその位置は

Aであることが分かるだろう。つまり、それはAにおける欲動、あるいは構造的審級Aとしての欲動である。次いで、この権力の行使における意志、すなわち「権力の意志 *volonté de puissance*」、あるいは、この意志の本来性における行使としての「肯定 *affirmation*」は、やはり、差異の現勢化機能として、 $S_1$ - $S_2$ に、すなわち、 $S_1 \rightarrow S_2$ という運動に位置付けられるだろう。そしてまた、この肯定の結果としての「多数性」・「生成」が位置付けられるのは、やはり、意味・表象が位置付けられる  $S_2$ の水準、すなわち、自我主体の領域だろう。

ここで、先ほど見たドゥルーズの引用、すなわち、「多数性は多数性として肯定され、生成は生成として肯定される」という一文で始まる引用とその検討に戻れば、「肯定はそれ自身多数性であり、それ自身生成する」、そして、「生成と多数性はそれら自身肯定である」とは、彼岸における潜勢的差異である権力・欲動が、地上における多数性・生成へと、すなわち意味・表象へと、その現勢化・表象化としての自己肯定を行使すると読むことが出来るだろう。そして、この、権力の自己肯定が  $S_1$ の水準から  $S_2$ のそれへと向かって反復的に行使されるという権力・持続独自の営みは、初めから変わらずそこにある。

問題は、審級としての欲動、すなわちAの、その自己肯定が、 $S_1$ - $S_2$ を介して、そこで反復的に具体化したところの現勢的差異である多数性・生成、つまり、図で見れば、すべて  $S_1$ と反復において繋がっている「 $S_2, S_3, S_4 \dots X$ 」は、まったく同時に、自我主体がそこに位置付けられ暮らす場でもあるということである。自我そのものは、ある点において、この具体的多数性・生成によって構成されているのである。つまり、問題は、権力・欲動がそこで自己行使している多数性と生成から成る自我における主体が、そのような多数性・生成を、そして、そのような自己を、どのように見るか、どのように受け取るかということ、すなわち、多数性と生成の水準という、欲動と自我主体が互いに逆方向からそこで相接するところの、言わばひとつの鏡面(図で言えば中央の破線)において、自我主体がどのような方向性を営むかということである。双方向性という問題である。

自我主体はまずナルシスである。Sが多数性・生成の中に、意味の中に誕生するからである。ナルシスは鏡に向かって自己しか見ようとしなない。これがニーチェ的な意味のニヒリズムだろう。つまり、人はまずニヒリストとして誕生するのである。そして、このニヒリストは自我の成長に合わせて成長するのである。ナルシスには、自己がSであるという自覚がどこかにある。どこかに、彼岸に、自己の部分を失ったという欠如感である。失われた主体部分こそ自己の本質を成す部分であると、それこそが本当の自分であると信じ、ナルシスはいつも、文字通り寝ても覚めてもそれを探している。それがaだろう。つまり、ナルシスには始原的、根源的な外傷がある。ラカンが、有性生殖の到来において被ったと寓話的に仄めかす外傷、そして、ファルスの去勢において、シニフィアンの枠付けを被ったところの外傷である。ナルシスは自己の欠陥である欠如を認めない。そうして、鏡に自分の理想とする姿を映し出し、それが自分の真の姿であると信じようとする。超自我における理想の側面の同一化である。

超自我とはラカンの言う「他者 *Autre*」のこと、すなわち、S(A)のことである(「権力」はAに位置付けられる)。つまり、「他者」には二重の面がある。(S<sub>1</sub>-)S<sub>2</sub>において、S<sub>1</sub>がそこに同一視されたS<sub>2</sub>(つまり、穴のないS<sub>2</sub>)、および、(S<sub>1</sub>-)に示されるAの枠となるS<sub>2</sub>である。前者は自我理想としての権威者、すなわち、自我主体に対して自己が所有するaを操作する権威者・権力者であり、時には自我主体にとって好意的な保護者であるが、時には非道・残酷な迫害者であるだろう。この

意味での権力者とはナルシスたちが求めて止まない  $a$  を独占し、それをもってナルシスたちを支配する者のことである。そして、後者の、 $A$  の枠となる  $S_2$  の方は、ナルシスの思惑とは無関係の、それにはまったく無関心の、あるいは、時にナルシスが被る理想像を引き裂いてまで古傷を再び開こうとする、しかし、生産的な、外傷的欲動としての「他者」である。これもひとつの権力者だろう。つまり、前者同様に、運命を司る者としての権力者である。しかし、後者における運命は、主体にとって「必然」としての運命、すなわち、「肯定」としての、二重の肯定としての運命であるだろう。前者と同様、後者にしても、自我主体には逃れようのない「権力 *puissance*」である。ただ、前者の場合には、主体がその良し悪しに従って、満足したり反感を抱いたりする権力だが、後者の場合には、主体はそれを肯定する、すなわち、承認し、ある意味において自己と統合する権力である。

要するに、「他者」とは、フロイトが「マゾヒズムの経済論」において、超自我の在り方に関して取り挙げているように、「ロゴスとアナケー」、すなわち、言葉・論理・理性と、運命・必然の女神なのである<sup>11)</sup>。つまり、 $S_1$ - $S_2$  の制定は言語・論理・理性の制定であると同時に、そこを介して、欲動が運命として、必然として自我主体に対して現勢化される、つまり、「肯定」される審級の制定なのである。一般に、ナルシスにとって、自己に運命を課す者は、天上・地上を問わず権力者であり、その運命の良し悪しに従って、権力者も良し悪しに分けられるだろう。しかし、真に  $S(A)$  としての「他者」を承認した自我主体は、課される運命の良し悪しには関心がないだろう。それは、 $a$  を自己に所有し、主体に対してそれを操作する権力者ではなく、純然たる  $A$  の表象代理として、 $A$  の現勢化を営む者として、主体を驚かしながら、圧倒しながら、新たな自我を創造し続ける「他者」であるだろう。しかし、この「他者」もやはり権力者であることに変わりはない。どちらも同じ言葉で表現されることにニーチェ的な意味があるだろう。つまり、特に、ニヒリストの誤解を招きやすい語であることに意味がある。ラカンもセミナーにおいてこの手を意図的に使う<sup>12)</sup>。つまり、聴き手、読み手自身の「選択」( $S_1$  水準と  $S_2$  水準の間の選択) に任せるのである。分析的に見て、その方法しかないからである。言い換えれば、分析においてそうされるように、「他者」のこの根源的な二重性に訴えるのである。そして、あとは待つしかないのである。この二重性はいつも機能するのだが、その機能が原理的だからである。

要するに、ナルシスは「他者」における  $A$  の側面を無視しているのである（「否定 *négation*」）。そして、もう一つの面の、その代理であるところの  $a$  しか見ようとしない。 $a$  に魅惑されるのである。形而上学的な「一」も「存在」も、真・善・美も、そして、神も、そしてさらに、「高等な人間たち」も、みな  $a$  だろう。つまり、ナルシスが見たがっている自己の理想像である（鏡のたとえで言うなら、ナルシスが見ているつमりの天上は、図の中央破線に映った鏡像でしかない）。つまり、ナルシシクニヒリズムの一連の展開においては、神は死んではいない。その死後も、人間的な諸価値の場として生き続けているのである。それどころか、ニヒリズムの終焉後も、ラカンによれば、 $J(A)$  の「他者」として生き続けている。問題は同じ「他者」という審級の生き方だからである。

ナルシスは鏡面に対して自己しか、自己の欲望しか見ない、つまり、此岸しか見ない。この点において、 $a$  は超越ではない。超越の代理でしかない（自我主体の欲望は超越における欲動に駆られている）。形而上学的な「一」・「存在」等々は、哲学史に言われるような超越的存在ではない。真の超越は、ラカンが言うように、 $S_1$ - $S_2$  によって制定された  $A$ 、すなわち  $S(A)$  の方である。

こうして、 $a$  の魅惑は続く。しかし、この魅惑は、原理的に、ナルシスを  $a$  に留めておかない。

その魅惑は、代理でしかない  $a$  の背後に常に機能している  $A$  に発するからである。 $a$  は、欲動が自我主体を欲動の方へとおびき寄せるために操るところの、ラカンの言う「囮 *leurre*」なのである。こうして、ニヒリズムはその諸段階を踏んで、構造的な原理上、いずれ転換を迎える運命にある。ナルシスが、どこかで自己の欠如を自覚しているとはこのことである。だから、我々、ラカンの研究者も、フロイトやラカンの言説を読もうとするのである。いわゆる自己分析である。万人の関心が、「他者」のどちらの面にせよ、 $S(A)$  に向かっている、否、どちらの面にせよではなく、ただ一つの面へと、 $A$  のそれへと向かっているだろう。この自我主体の、ナルシス、すなわち、ニヒリストとしての在り方については、みな、精神分析で言い古されてきたことだろう。ここでの我々の結論は次の通りである。すなわち、ドゥルーズの論じるニーチェの「転換」とは、ラカンの言う二つの享樂の、その間における転換、すなわち、 $J\Phi$  (ファルスの享樂 *jouissance phallique*) から  $JA$  (「他者 *Autre*」の享樂 *jouissance de l'Autre*) への転換のことである。

#### IV. 二次的な享樂

ここで、欲動における主体と、我々自我主体との間の関係について検討するために、もうひとつ図を導入しよう。この図もこれまでに何度か用いてきたものだが、やはり、新たな見地からもう一度使うことにする<sup>13)</sup>。

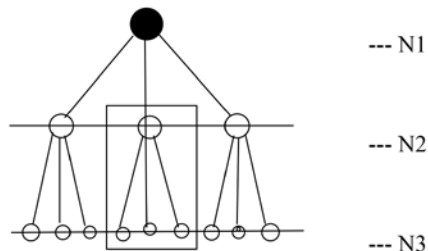


図-2 中枢的組織の図

まず、この図はその見かけからして、先の改変された主体の分割図に似ているだろう。両方とも、中枢的組織図として作成あるいは改変したものだからである。中枢とは、それが支配する個別の事象の水準を超える上位水準から、それら個別の、もともと、ばらばらな継起でしかなかった事象を、新たな有機的な繋がりにおいて、すなわち、持続的繋がりにおいて統合する存在である。この中枢の組織化機能により、各個別の事象はあたかも互いに、水平の方向において、直に有機的な繋がりを持つかのように振る舞う。しかし、その持続的な繋がり、すなわち、中枢との繋がりによって初めて可能となったものである。

$S_1$  はこの図において、 $N1$  水準の中枢に位置付けられる。先の図の場合と同様である。そして、この図の  $N2$ - $N3$  が  $S_2$  水準に相当すると、ここでは見立てることにしよう。そして、 $N3$  に多数性・生成である諸事物を置き、それらを統括する小中枢として、自我に陣取った主体  $S$  を  $N2$  上に位置

付けることにする。すると、自我主体が経験する各々の状況は、図の長方形の枠で表現されるだろう。自我主体は各状況の中核である。言い換えれば、先に述べたように、自我主体は折々の時点での多数性・生成によって構成されている主体である。この主体は、図から明らかのように、N2水準上では、各々の状況としてばらばらな継起でしかない。つまり、そこには主体性の本質を成す固有の持続はない（N2上の水平な線は見かけのものである）。つまり、自我主体は本来の意味における主体ではない。多数性と生成から（正確にはその時点での生成の相から）成る自我主体は、それ自体としては、主体の体裁を成していないのである。主体性とは持続性のことであると規定したからである。

では、我々実際の自我主体はどこからその持続を受け取っているかといえば、やはり、さらに上位の大中枢、 $S_1$ からだと言うしかないだろう。そして、N3水準の生成がひとつの持続を成すのも、それを見ている自我主体自身が持続を成すから、言い換えれば、 $S_1$ が（すなわちAが）持続であるからだろう。つまり、先の主体の分割図における  $S_2$ 水準の持続性は、 $S_1$ のAに由来するのである。

すると、主体にとっての「転換」の問題は、結局、自我主体がこの事実、すなわち、自己独自のものと信じている自己の主体性が「他者 *Autre*」に由来することに、気がつくか否か、あるいは、すでにどこかで気づいているとすれば、それを承認（ラカンの言う「承認 *reconnaissance*」）するか否かであることになる。

問題の  $S_1$ からの持続性の享受は、 $S_1$ - $S_2$ を介して、その反復において成されるだろう。問題の要はいつもこの  $S_1$ - $S_2$ なのである。すなわち、先に述べた、「他者」である  $S(A)$  の二重性である。言い換えれば、このすでに制定されて働いている  $S_1$ - $S_2$ が、すなわち、ラカンの言う「最初のシニフィアン結合 *le premier couplage signifiant*」( $S(A)$  のこと)が、ディオニュソスとアリアドネの「神聖なカップル *le couple divin*」に成るか否か、言い換えれば、ドゥルーズが「彼らは二人で、永劫回帰 [*l'éternel Retour*] を構成するカップルとなる」(p. 79; *N.*, p. 44) と言うように、起源において  $S_1$ - $S_2$ として制定された反復が、「超人」を産み出す反復に成るか否かが問題なのである。

それは、主体アリアドネの棲み着く自我を消ししながら、つまりニヒリズムの土台を滅ぼしながら現れてくる外傷的欲動としてのディオニュソスを、そして、その肯定としての享樂を、アリアドネがそれとして承認できるか否かという問題である。言い換えれば、始原における  $S_1$ - $S_2$ の制定からディオニュソスはそこでの現勢化を反復しているのだが、アリアドネが、 $S_2$ に身を置いて、しっかりとそこに身を置いて、つまり、真の  $S(A)$  に身を置いて、Aの、すなわち不在の  $S_1$ であるディオニュソスの、真の「代理」と成るか否かということである。さらに言えば、それは、 $S_1$ - $S_2$ の  $S_2$ において、そこに誕生を反復しその反復においてその都度  $S_1$ から持続を受け継ぐ  $S$  と共に立つことで、この持続における主体性と享樂を承認することができるかということである。それは、己を知らぬ一次的な肯定であり一次的な享樂であるディオニュソスを、その承認という二重化において二次的な享樂 ( $JA$ 、すなわち、ラカンの言う「二次的な善 *un bien au second degré*」、*Encore*, *Seuil*, p. 71) として自己に引き受けることである。超越者における一次的享樂（つまり、形而上学的善）、すなわち、失われた不在の享樂としてのディオニュソス（すなわち一次的享樂と見なされた  $JA$ ）とは、実は、ナルシシックでニヒリスティックな鏡像的幻想 ( $J\Phi$ ) でしかないだろう（「他者 *Autre*」同様、 $JA$ も二重なのである）。

「超人 *Surhomme*」と呼ばれるものが意味するのは、この二次的な善、二次的な享樂としての  $JA$  である。つまり、一次的な  $S_1$ - $S_2$ がアリアドネの承認により二次的な「神聖なカップル」となり、一

一次的な〈差異の現勢化〉としての一次的な欲動の反復が、二次的な欲動反復としての「永劫回帰」になる、そして、そこで、一次的な現勢化・肯定としての一次的な享楽、すなわちディオニュソスが、二次的な肯定としての二次的な享楽、すなわち「超人」として誕生するのである。

先に、 $S_2$ 水準に暮らす自我主体は、その主体性、すなわち、持続を、 $S_1$ 水準のAから受け取っていることを見た。自我主体の主体性がAに由来するものであれば、アリアドネがディオニュソスという始原的肯定を肯定するということは、自我主体における、Aに由来する肯定が、始原的肯定を肯定するということになる。つまり、Aの一次的肯定を〈A由来の肯定〉が肯定するのである。そして、自我主体におけるA由来の肯定は、このとき初めて己がA由来の肯定であることを承認するのである。それまで、ニヒリストであった間の自我主体はいわば一次的〈A由来の主体〉だったのであり、「承認」、すなわち「転換」において、自我主体は「超人」という享楽に立ち会う主体、つまり、その享楽と共に生きる主体としての二次的〈A由来の主体〉に生まれ変わるのである。ドゥルーズが、先の引用で「鏡の戯れ [jeu de miroir] のようなもの」と言っていたのはこのことだろう（まさしく、これは鏡遊びである）。言い方を換えれば、 $S_1$ - $S_2$ において、 $S_1$ からやって来る欲動を、自我主体が $S_2$ から迎えるのである。我々が双方向性と言ったのもこのことである。

この転換の問題は、結局、二重性の問題、すなわち、主体の分割図に明確に示されている水準の二重性、そして、その表れとしての「他者 Autre」の二重性、同じくディオニュソスとアリアドネの二重性、このカップルの成立に象徴される肯定の二重性、等々の二重性の問題である。この二重のものの双方の間には、それらを分かちもの、二水準を分かちもの、すなわち、 $S_1$ - $S_2$ の制定によって枠付けられた、話す存在としての人間に刻み込まれた根源的な差異が、すなわち、真の意味の超越があるだろう。我々自我主体に、この無限の隔たりを持った溝を超え渡ることはできない。 $S_1$ と一体化することはできない。我々自我主体は、 $S_1$ - $S_2$ という構造がある限り、欲動の主体になることはないのである。しかし、この無限の隔たりの間には、この隔たりに制定したところのこの $S_1$ - $S_2$ がある。我々にできることは、この $S_1$ - $S_2$ に基づいて、すなわち、S(A)に基づいて、欲動に基づいて生きること、すなわち、自己の生きる際の主体的ポジションを、自我の場ではなく欲動の場におくことだろう。

しかし、実はそれが難しいのである。まず、それが具体的にどういうことなのか捉えるのが、そもそも難しいのである。それが、分析が時間を要するという理由でもあり、また、我々がどこまで深くナルシス・ニヒリストであるかということの表れでもある。つまり、ナルシズム・ニヒリズムは、そこまで深く人間的な本質なのだろう。それでも、それがどういうことなのか、我々はもう少し見てみることにしよう。

## V. 共に立つ

先ほど、「承認」・「転換」において、一次的な肯定としての一次的な享楽、すなわちディオニュソスが、二次的な肯定としての二次的な享楽、すなわち「超人」として誕生する、と言った。この「超人」の誕生とは、承認・転換を自ら起こす自我主体が、自身に対して二重性において水準を隔てて重なるディオニュソスに、ある意味で立ち会う、あるいは共に立つ、ということである。ディオニュソ

スの一次的肯定が多数性・生成、すなわち、「多様なもの le divers」として「実践 pratique」されるのであれば、この実践に、真の肯定がそうであるように「能動的に」、立ち会う、共に立つのである。

このディオニュソスに立ち会う、共に立つ、ということについて、ラカンのテキストを検討してみよう。いつものことながら、ラカンのテキストはその多義性、あるいは二義性、すなわち二重性において、つまり、その含みにおいて捉えることを要求される。先に触れたように、誤解や取り違い、勘違い、独りよがりといった、ナルシズム・ニヒリズムに帰される、ラカンの言う（根源的去勢・欠如に由来する）「落ち度 faute」の自覚が試されるのである。ニーチェにおいてもそうだろう。ニーチェの用語も、どれもこれも読み手任せの二重語だろう。

前掲の *Télévision* において、ラカンは、「転移 transfert」について、「知っていると仮定された主体 *sujet supposé savoir*」という用語を導入し、この概念が、転移という名称がほんやりとしか捉えていないものを目の前に広げて説明してくれると言う。そして、次のように言う。

Soit : que le sujet, par le transfert, est supposé au savoir dont il consiste comme sujet de l'inconscient et que c'est là ce qui est transféré sur l'analyste, soit ce savoir en tant qu'il ne pense, ni ne calcule, ni ne juge pour n'en pas moins porter effet de travail. (*Télévision*, Seuil, p. 49)

拙訳：すなわち、転移を介して主体は知において仮定され、この知について主体は無意識の主体として共に立つのです。そして、まさにこれが分析家の上に転移されるもの、すなわち、考えも、計算も、判断もしないが、それでも作業の効果をもたらすものとしての、あの知なのです。<sup>14)</sup>

下線部に注目していただきたい。まず、「知において仮定される」について、原語の *supposer* (仮定する) は、「仮定する、〔法律〕詐称する、〔古〕すり替える、身代わりにする」といういくつかの意味を持つ。これらの現代における意味は、すでに、ラカンのいくつかの概念 (例えば、主体がその限りにおいて存在するといわれる、a への投企・賭けとしての「仮説 *hypothèses*<sup>15)</sup>」、あるいは、転移における、知の詐称、「他者 *Autre*」のすり替えという詐欺的な性格) を彷彿とさせるのだが、ここでは、語源における意味を取り挙げることにしよう。『仏和大辞典』と Bloch-Von Wartburg の *Dictionnaire étymologique de la langue française* によれば、*supposer* は、語源においては、ラテン語の *supponere*、すなわち、sub- (下に) + ponere (置く) であり、「…の下に置く、…の代わりに置く *mettre sous, mettre à la place de*」の意味である。ここでは、特に、「下に置く」の意味について検討しよう。すると、この引用では「知において仮定される」とは「知の下に置かれる」、すなわち、「S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>のもとに置かれる」という意味だろう。つまり、「主体の分割」において見たように、主体はそもそも「最初のシニフィアン結合 (あるいは結合シニフィアン)」において、そのもとに、本質的な部分主体を失った S として誕生するのだが、転移において、この誕生の現場に、すなわち、自己の分割・喪失の現場に、自我主体におけるそもそもの主体である「無意識の主体」、すなわち、ここでは S として、いると仮定されるのである。

次いで、「共に立つ」と訳した原語 *consister* は、ここでは通常の使い方がされていない。この動詞の語源は、やはり『仏和大辞典』、および、ラカンが座右において重宝していると自ら言う前掲

の Bloch-Von Wartburg の仏語語源辞典によれば、ラテン語の *consistere*、すなわち、*co-*(共に)+*sistere*(立つ)であり、「共に立つ *se tenir ensemble*」の意味である。ちなみに、この動詞に由来する名詞 *consistance* は「一貫性、整合性、固さ、etc.」の意味だが、もし、この箇所でのこの動詞の使用にこの名詞の意味が含まれているとすれば、それは、整合性、つまり、構造上の整合性の意味だろう。

この語源による解釈がそれなりの正当性を持つとすれば、ここでラカンが言っているのは、我々の問題、鏡の戯れのような二重性のことである。ラカンは、転移において、すでに存在する構造的な二重性がそれとして浮上してくると言っているのだろう。つまり、欲動主体ディオニュソスと自我主体アリアドネの二重性である。この二重性が「他者 *Autre*」としての  $S(A)$  のそれであることは上に述べた。転移において、患者である分析主体 (*analysant*) はラカンの言う「分析家のディスクール」にいる。このディスクールで転換の軸となるのは分析家における「他者」である。つまり、分析家が占める「他者」の場としての  $(S_1-)S_2$  が、根源的な二重性の場として浮上するという事は、当然、二水準に位置付けられる欲動主体 (*a*) と自我主体 ( $S$ ) が、二水準のその境界上に、すなわち「知」において、向き合って浮上すること、両者が「共に立つ」ということ、自我主体について言えば、「無意識の主体として共に立つ」ことである。そして、これが、自我主体が知っているとは仮定されること、言い換えれば、自我主体が「知」において、すなわち、 $S(A)$  において在ると仮定されることである。この事態は、「分析家のディスクール」に示されるように、互いに向き合った主体  $S$  による *a* への投企、すなわち、「仮説」でもある。そして、この自我主体における仮定・仮説において浮上した知が、「他者」としての分析家に転移されてそこに浮上するのである。ラカンが「仮定される」と、そして「共に立つ」と言うように、現実にはアリアドネが  $S(A)$  における無意識の主体  $S$  になるわけでもなく（この点においても両者は「共に立つ」、つまり、三者が共に立つのである）、ましてや、ディオニュソスと一体化するわけでもない。しかし、そもそも  $S$  である自我主体は、この転移の経験において、ラカンがよく言うように (ex. *Télévision*, p. 28)、構造における自己の位置を見当付ける (*se repérer dans la structure*) ことができるのであり、その意味において両者はカップルを成すことができるのである。つまり、「転換」の始まりの段階である転移において、ことがうまく運ばば、つまり、転換が成就されれば、「共に立つ」ことは、自我主体の生そのものに、その生活の基盤に、その実践的な基盤として定着するだろう。

では、この日々の生そのものになった「共に立つ」とは、具体的にどのような状態なのだろうか。これが、当の平凡な自我主体である我々、少なくとも筆者の、当然の、率直な、しかも切実な疑問である。ヒントはやはりドゥルーズのテキストにある。

ドゥルーズは、転換において、まず、多数性と生成が「最高の権力 *la plus haute puissance*」にまで引き上げられることについて、次のように言う。

つまり多数性と生成は、この権力の肯定の対象となるのである。そして、多数性の肯定のうちには、多様なものの実践的な喜び [*la joie pratique du divers*] がある。喜びは、哲学するための唯一の動機として出現する。(p. 61; *N.*, p. 34)

そもそも、根源的「権力」 $A$ の肯定としての〈潜勢的差異の現勢化〉は、多数性・生成の只中への



「実践 *pratique*」であり、かつ、実践的享樂である。実践性は「多様なもの」の多様性を保証する物質性に基づいている。つまり、この享樂は潜勢的差異が  $S_1-S_2$  という「考えも、計算も、判断もしないが、それでも作業の効果をもたらすものとしての」物質素材をもって自己分節する享樂、すなわち、 $S(A)$  における享樂である。従って、これを二次的に肯定することのうちにも「多様なものの実践的な喜び」がある。しかし、この自我主体の経験における喜びはあくまでも「共に立つ」ところの二次的な享樂である。ディオニュソスそのものは、そもそも自我における外傷であることから、その現れはナルシスである自我に対して傷害的、破壊的である。

ドゥルーズはこの実践的な享樂を、「哲学する *philosopher*」ための唯一の動機だと言うが、哲学するというのは、いわば、ナルシスする、ニヒリズムするという天上を見ているつもりの形而上学的な享樂 (JΦ) に対して、対抗する姿勢・構えを持つこと、そのように生きるということだろう。ラカンは、この姿勢・構えがもっと広がるように、人々が日々生活する動機がこの実践的な享樂になるように、つまり、人々が幸福になるように、すなわち、自我主体はそもそも  $\$$  として反復において実践的に「幸福である *heureux*」(*heur-eux*) ことを、フロイトが福音者のようにして人々に無意識の存在を、真に超越的なものの存在を知らせた<sup>16)</sup> ようにして知らせようと、理想的な分析家<sup>17)</sup> としての「聖人 *le saint*」の在り方を念頭に、分析理論を練り上げるため、日々「無我夢中になって脳みそを絞っている *cogiter*」(*Télévision*, pp. 28-29) のだろう。実践的な享樂において「哲学する」とはそういうことだろう。

こうして、これまで見てきたように、実践的に幸福であるとは、すでに無意識の水準において欲動の肯定作用としてある実践的な享樂を、我々が自我主体の水準において実践において肯定することである。欲動の肯定を我々自身が肯定するとは、必然的欲動の、偶然的・具体的多様なものにおける現勢化とその享樂を、具体的な生活において、欲動肯定がそうであるように自ら「能動的」に、多様なもの、物質的多様性において肯定すること、すなわち、その現勢化と享樂に対して、そこに誕生した  $\$$  と共に立つものとして、共に立つことである。

実践的に立ち会うこと、それは、やはり、特に芸術的創造行為について言えることだろう。物質としての、絵の具、個々の色、形、そして、鑿に抵抗する石材、楽器、音色、文字など、言うことを聞かない物質を相手にした、具体的な時間・空間における実践的闘いである。潜勢的差異を現勢化するための、あるいは、もっと正確に言えば、自己において現に生じているその現勢化に自ら能動的に立ち会うための闘いである。そして、それは執拗に頭を擡げてくるナルシス・ニヒリストとの闘いでもあるだろう。

どんな運命 ( $A$  の  $S(A)$  における現勢化) に邂逅しても、すなわち、どんな偶然的な  $S_2$  との出逢いによる  $S_1-S_2$  上の欲動反復であろうと、この  $S_2$  が具体的・実践的な素材である限り、この必然的運命としての反復には  $\$$  の反復的誕生が欲動の享樂と共にある。自我主体はこれに立ち会うことで、その運命を必然として享樂するのだろう。

要するに、「哲学するための実践的享樂」とは、一次的には欲動主体における享樂だが、二次的には自我主体における享樂のことである。これは、自我主体の享樂が欲動という実践的享樂に駆られているということだろう。この、欲動に駆られる在り方には、やはり、これも根源的な二重性由来する二重性があるだろう。すなわち、受動的に駆られるか能動的に駆られるかである。受動的に駆られるとは、欲望 (*désir*) のことである。a を対象として実在化している欲望は、その原理

において、aに価値のすべてを預ける〈すべてか無か〉の在り方をするニヒリズムであり、その享楽はラカンの言うJΦである。これに対して、能動的に欲動に駆られるとは、Aの代理でしかないaの魅惑に対して受け身にならないこと、これを絶対視しないこと、つまり、aの背後のAの方に眼をやり、Aからの視線に曝されること、言い方を換えれば、Aという根源的な差異を能動的に承認することである(aからAへの主体のポジションの転換である)。これは、ラカンがS. XI(p. 208)において図で示したように、aを、往還の差異において周回することを意味する。要するに、我々の問題である、実践的に欲動に立ち会う、欲動aの無頭の主体に立ち会うことである。これがラカンの言うJAだろう。

自我主体が能動的に欲動享楽に駆られて、これを実践的に実現しそれに立ち会うとき、自我主体はいつも驚かされるだろう。驚きは、自我主体が自己を超えるものを目の当たりにしたときの反応である。この驚きは、欲動が自我の欠如に発するものである限り、自我における外傷を前にした驚きと同じである。つまり、欲動享楽は本質的に自我・ナルシスの消尽であるだろう。そうした驚きを我々は時に、文学作品、芸術作品に触れて経験する。それらの作品は、作者が文字通り身を削って実践した享楽の、享楽に立ち会った享楽の、ラカンが言うところの残滓である。人は作者が残した、あるいは、欲動が作者を介して残したこれらの享楽の物質的形骸を介して、自分なりに欲動享楽に立ち会う享楽を味わう。つまり、作者が経験した圧倒的な驚きという外傷的享楽のなにかを経験する。それは、なにかがしかでしかないかも知れないが、少なくとも、その驚きの最中にある間、人はナルシズムを、ニヒリズムを忘れて、自由になっているだろう。欲動享楽と共に立つことは人を自由にするだろう。そのとき、人はこの自由が、自己の外傷に立ち会うことであることを直覚している。自分にはこのような作品制作はできないという思いにおいて直覚している。共に立つことの驚きは、外傷による自我の消尽に堪えることの困難さの直覚、すなわち、作者の精神力に対する驚きでもある<sup>18)</sup>。

## 注

- 1) ドゥルーズ、『差異について *La conception de la différence chez Bergson* (1956)』、平井啓介訳、青土社、1992、pp. 10-11。以下、当該著作のページ表記は引用末尾に挿入する。
- 2) 「主体と欲動」、明星大学全学共通教育研究紀要、no 5、2023。
- 3) この大文字のAを用いた *Autre* については、以下、「他者」と「」を付けて表記する。
- 4) 「無意味 *le non-sens*」については、S. XI, AFI(下の注参照)、p. 246の図 Fig. XVI-2参照。
- 5) Jacques Lacan, S. XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, AFI, p. 257. 以下、本文中でS. XIと略し、ページと共に記す。イタリック強調はラカン。以下のS. XIの引用はこのAFI版を用いることとする。AFI版はネット上に公開されている。École lacanienne de psychanalyseのホームページ参照。
- 6) この「凝固」という表現はラカンがS. XIにおいて用いているものである。ラカンは、シニフィアンとの邂逅における主体について、「それまで、来るべき主体として何ものでもなかったこのものが、シニフィアンにおいて生成する[生成になる]、凝固する *ceci qui, auparavant, n'était rien, comme sujet à venir, devient, se fige en signifiant*」(S. XI, p. 234)と表現する。すなわち、S<sub>1</sub>からS<sub>2</sub>への表象化において、主体は「生成する[生成になる]、凝固する」、つまり、生成 *devenir* の水準において、その運動を、持続を止められ、その意味において死を被る。言い換えれば、自己の本来の部分を、本来の享楽を、すなわち、本来の持続を失い、人間的な〈生/死〉において生成の只中に誕生するが、その失われた本来の持続

としての部分主体は、いわば、 $S_1$ とともにAへと落下して、現勢化されるべき潜勢的主体、すなわち新たな持続となるのである。

- 7)  $S_1$ をAの場へと原抑圧した二項シニフィアン  $S_2$ を我々は文脈に応じてこのように表現しよう。 $(S_1-)$ はAを意味するとすれば、これは  $S(A)$  に等しい。
- 8) 以下に挙げる例はすべて、主体と欲動の関係を論じた前掲の拙論で、拙訳付の原文と図の引用をもって詳しく扱ったものである。参照されたい。
- 9) *S. XI, p. 211*
- 10) 以下で用いるドゥルーズの訳文は、基本的に、ジル・ドゥルーズ著『ニーチェ』、湯浅博雄訳、ちくま学芸文庫、1998年、から拝借するが、本文中にその都度挙げる訳語同様、適宜、筆者の解釈に沿って手を加えている。従って、訳書のままではないこと、そして、筆者が改変した部分については、その責は筆者が負うことを断っておく。また、訳文・訳語には、当訳書のページと共に、原著のそれを (*N., p. \*\*\**) のように、本文中に挿入する。原著: Gilles Deleuze, *Nietzsche*, P.U.F., 1965.  
この箇所の引用だけ、以下に原文を示すことにしよう(この部分は二つ目の文の構文の取り方を変えた)。  
Le multiple est affirmé en tant que multiple, le devenir est affirmé en tant que devenir. C'est dire à la fois que l'affirmation est multiple elle-même, qu'elle devient elle-même; et que le devenir et le multiple sont eux-mêmes des affirmations (*N., p. 34*).
- 11) フロイト、「マゾヒズムの経済論」(1924年)、『フロイト全集』、岩波書店、第18巻、p. 297.
- 12) 『アンコール』(*Encore*, Seuil, VII-I, p. 73) において、ラカンは、男と女の享楽の図を黒板に示しながら、「この図はわたしには申し分のない出来とは言えません、もし、例によって、誤解を生むに違いないというのでなければ」と言う。図だけでなく、言説においても、意図的に誤解を生むようにしているのである。
- 13) ここでは、三年前の拙論「 $S_1$ について」(明星大学全学共通教育研究紀要、no 3、2021)での論点を踏まえている。なお、この図はもともと、筆者が中枢化的組織化という自前の概念を説明するために作成したものである。
- 14) ラカン、『テレヴィジョン』、藤田・片山訳、講談社文庫、p. 64。下線部のみ訳書と異なる。
- 15) 「仮説 hypothèse」の語源はギリシア語 *hypóthesis* だが、この語の動詞 *hypothénai* は *hypo-*(下に)+ *tithénai*(置く)であり、*supposer* 同様に「下に置く」の意味である。
- 16) *Encore*, Seuil, p. 88.
- 17) ドゥルーズが『ニーチェと哲学』において取り挙げる、ツァラトストラが仮面について言うところの「知恵の友[知の仮面を被った友]としての「哲人(フィロゾフォス)」(足立和浩訳、国文社、pp. 17-18)も、ラカンの言う「聖人」同様、分析家の理想像と言えるだろう。
- 18) 芸術的創造行為としての能動的実践的な欲動享楽については、前掲拙論「主体と欲動」において、芭蕉の一句をもって検討した。参照されたい。