

# 欲望・無限・美

——アンティゴネの「<sup>エ</sup>輝<sup>ク</sup>き<sup>ラ</sup>＝分裂」

原 和 之

ほかでもない 私の胸におりますエネを、  
私はそこで 刺し貫いてやりましょう。

—ディドンとエネ—

ラカンによる「精神分析の倫理」の定式化には、「欲望に関して譲歩するなかれ」にせよ「おまえは欲望と合致するように行動したか」にせよ、その核心に「欲望」の概念が位置しています。ところがこの概念が、なかなか一筋縄ではゆきません。今日でこそ、この用語は現代思想系の文献では頻繁に眼にする、定着した用語となっていますが、もともとそれほど普通に目にする言葉ではありませんでした。というのもこの日本語には、どうしても性的な含意が聞き取られてしまうところがあるからです。

ところが、ここにいらっしゃる皆さんには言うまでもないことですが、フランス語のデジール *désir* ——「欲望」はこの訳語として提案されているわけですが——こちらは必ずしもそうではありません。むしろもっと一般的に、願望とか、欲求とか、要するに望むということ全般をあらわす言葉です。したがって、まず日本語で考えるわれわれにとっては、欲望という言葉とその普通の了解から切り離して、広く「望むこと」という意味で理解する必要があります。しかしその一方で、もしこれがそのように広い意味でしかもちいられないとすれば、ラカンによる「倫理」の定式の輪郭は、すこぶる曖昧なものとなりかねません。そこでラカンの意味での「欲望」をきちんと規定することが、是非とも必要になってきます。

ラカンにおいて「<sup>デジール</sup>欲望」とは何か。ラカンは「<sup>デジール</sup>欲望」という言葉をどのように使っているか。非常に図式的にはありますが、おそらく、大きく次の二つを分

けることができます。一つ目は、広く「望むこと」という、ごく一般的な意味で使っていると思われる箇所。これはたとえば、「人間の欲望は他者の欲望である」をはじめとした「他者の欲望」という定式のなかで、ほぼ全期間を通じて繰り返し出てきます。しかしこれとは別に、ちょうど『精神分析の倫理』のセミナーに先立つ数年間、この用語を一定の文脈で、一定の意味を担わせて用いる場面が頻繁に出てきていました。この二番目の用法を踏まえて、「精神分析の倫理」は述べられている。これがここでお話ししようと思う第一の点です。そしてその後で、この「欲望」概念からラカンによる「アンティゴネ」の分析を振り返ってみる。こちらが二番目の作業となります。

## 1、シニフィアン連鎖と二つのリミット

『精神分析の倫理』は7年目の公開セミナーで、1959年から60年にかけて行われています。それに先立つ6年のセミナーで取り扱われているトピックは、大きく分けて二つありました。ひとつは精神分析家と分析者（アナリザン）の間の、分析関係をめぐる問題。そしてもう一つは、エディプスコンプレックスの問題です。ただ、トピックこそ違いますが、ここでラカンの発想は一貫しています。まずなにより、他者との関係、他者の欲望との関係に潜在している無限を暴き出すという視点があります。他者の望むことを知るにあたって、さしあたり媒介となるのは言葉です。じっさい古典的な分析のなかでは、分析家は患者の後ろに坐り、言葉だけを頼りにその無意識の欲望に接近しようとします。ただ、全く自然に思える言葉でのやりとりが、さまざまな前提に規制されつつ成立していることをあきらかにしたのも分析でした。たとえばいま、ここで当然のようにして日本語で話していますが、これはある意味で、皆さんを、私がそうであるような、日本語使用者というイマージュのなかに押し込めているということです。しかしこの私の想定は、果たして根拠づけることができるのでしょうか。たとえば前後の文脈などから、考えられる可能性を絞り込んでゆくことはできます。しかし、これを絶対的な仕方では知ることが果たしてできるのか。目の前にしているのがよく知った友人であっても、その人は言葉の記憶を失っているかもしれない、あるいは彼が生き別れて別のところで育った双子かもしれない、完璧に似

せて整形した別人かもしれないし、宇宙人がすり替わっているかもしれない。ここまでくると完全に妄想ですが、しかし絶対的に知るということは、結局こうしたもっとも極端な疑いまで排除された形で知る、ということにほかなりません。そして仮にこの疑いが晴れたとしても、その日本語が持つべき意味は、常に複数の可能性を秘めている。あるいはこの疑い以前に、そもそも私と同様に望んでいる他者だと思っていた皆さんが、実はそうではないかもしれない。ロボットやよくできたプログラムかもしれない。この疑いもまた多分に妄想的あるいはSF的になってしまいますのでこれ以上申し上げることはしませんが、いずれにせよこうした複数の水準に存在する複数の可能性の分岐を通過してはじめて「この人は、これを望んでいるのだ」と言うことは可能になります。ラカンが言語を、こうした複数の階層をもつ分岐構造として、つまりいわゆる「シニフィアン連鎖」として再規定することで、言語を介して他者の望むことを知る、ということが従わされている原理的な困難を明るみに引き出そうとするわけです。

他者は、欲望の無限の可能性をそのうちに畳み込まれて現れてきます。その他者は、欲望しているかもしれないし、欲望していないかもしれない。生きているかもしれないし、死んでいるかもしれない。そして生きているとすれば、つまり欲望しているとすれば、今度はコードの問題が出てきます。それは日本語かもしれないしフランス語かもしれない。またこれこれのコードに従っていることが確実であり、彼が何を言ったかが確実になったとしても、それによって何を言わんとしていたかには、つねに複数の可能性があります。そしてさらにこの聴取の行程がいったん完了し、何を言わんとしていたかが明らかになったときにすら、他者がなお一層のぞんでいることは常にありうる。これが際限なく続くのです。

ラカンの思想にはまず、他者への関係が内在させている無限を露呈させる、という契機がある。先ほどこう申し上げました。そしてその露呈の具体的な実現の試みとして、シニフィアン連鎖の概念は提案されたわけです<sup>(1)</sup>。そこから更に、つぎのように言うことができます。この無限は、シニフィアン連鎖の二つのオープンエンドとの関わりで、二つの方向に向かって規定できる。(この方向は、知るとということが内在させている二つの水準、「何」と「何故」に対応しています。)ひとつめは、いま申し上げた、相手がつねに一層望んでいる、という可能性です。私が聴き取るのをやめたところで、相手も語るのをやめているとは限りません。

相手はその先なお、ひょっとすると、何かを言わんとしているのかもしれない。この可能性を追いつけて行くということはすなわち、聴取の際限のない行程に身を投ずるということです。この場合他者は、いかなる私の望むことよりも大きな望むこととして、つまり定義そのままの「無限」の望むこととして現れてくることになります。そしてもう一つは、この他者との関係において、根拠づけが問題になる場合。シニフィアン連鎖のなかで聴くということ、それは可能性の分岐の一つ一つを選び取るということであり、能動的に聴き・取るということ、あるいは聴き・為すということです。それはひとつの「行為」<sup>アクト</sup>なのです<sup>(2)</sup>。一つ一つの聴き・為しは、それが複数の可能性のうちの一つにすぎないということが明らかになり、相対化されるとき、その根拠を問われることになります。そして遡行していったとき、この根拠への問いが最後に問われるのが、そもそも望む他者があるのか、あるいはそうではないのか、というポイントです。私が想定した望む他者は、そもそもなかったのかもしれない。これはいわば極限的な可能性であり、聴き・為しにもとづくそれまでの知の営み、人間にかかわる知の営みが、ことごとく砂上の楼閣にすぎなかったかもしれないという可能性です。とはいえ望む他者がある、ということが、果たして根拠づけられるのか。宗教はしばしば、ここに超越者と、それによる創造の次元を導入することで答えていました。すなわち、他者はある、なぜなら神がそれを造りたもうたからだ、というわけです。しかしこうした神話の存在は逆に、それがひとつの力業によってのみ切り抜かれる事態であるということを示すものでもあります。それにはおそらく、根本的な解決がなく、その都度、切り抜かれるよりほかないのです。そして根拠なき他者への関係に、なお根拠をもたらそうとするこの作業は、波打ち際に砂の城を築くのにも似た終わりのない作業ということになるでしょう。

望む他者は存在せず、われわれはまったく何も知り得ないか、或いは望む他者が存在して、われわれは不完全ではあれなにごとかを知りうるか、このいずれかである。こうした二者択一は、ラカンがパラノイア研究に関する認識論的な考察のなかですでに出会っていた、ラカン思想の古い根のひとつですが、これはさしあたり措きましょう。いずれにしても、主体を捉え込んでいるシニフィアン連鎖、主体の欲望を整流する回路としてのシニフィアン連鎖には、二つのリミットがある。一つ目は、聴き・為しの果てに他者において実現しようとする無限であって、

これは主体の他者への関係の無限化を導きます。そしてもう一つの場合では、聴き・為しの起点にむかって、他者は（数的な）無限に拡大するかわりに、むしろ無限に縮小する。つまりそれがあるかないか、1か0かということが問題になるリミットですが、しかしここでもまた、他者への関係は無限化することになるでしょう。要するに、シニフィアン連鎖の二つのリミット、他者の無限化ないし無限小化、そしていずれにおいても結果する、他者への関係の無限化、これが結局他者の欲望を知るという営みの、すなわち聴き・為しの営みの二つの極限であり、これは分析関係のなかで、つまり無意識の欲望を知ることが、そしてただそのことだけが問題であるような実験室的状況のなかではじめて、この上なくはっきりした形で出会われることになります。

いずれのリミットにおいても、主体は他者との関係において、ある種の無限行程に巻き込まれることになります。しかしこの無限行程に、有限な主体はいつまでもついて行くわけにはいきません。ずっとつきあうわけには行かない。いつかは脱落を余儀なくされる。あるいは「降りる」ことを余儀なくされる。そして実は、この挫折、この失敗こそが、ラカンが「在り損ない *manque à être*」という表現をもって言い表そうとしていたことでした。

## 2、「望む」ということの襞——欲求・要求・欲望

人間の存在を、事物の存在とひとしなみに取り扱うことをやめ、それに固有の規定を与えること。これはハイデガーがもっとも強力に推進しようとした作業で、ラカンの言説がその影響下にあることは、たびたび指摘されています。ただ、そのインパクトをこうむったのは、何もラカンだけではありません。人間存在をこのような形で、力動的あるいは構造的に規定することは、たとえば同時代の精神医学の、現存在分析的方向においても見られます。たとえばビンスワンガーの語る飛翔と墜落がそれですし、ブランケンブルクならば、「在り損ない」というかわりに「投錨 *Verankerung*」の成否を問題にするでしょう<sup>(3)</sup>。この表現はこの表現で、非常に喚起力があります。その喚起するイメージ、揺れ動く水のイメージはおそらく、想像以上にラカン的な言説に近いかもしれません。これは大変興味深いテーマですが、ここでは展開する準備がありませんのでとりあえず置きます<sup>(4)</sup>。

しかしいずれにしても、ラカンはハイデガー哲学をそのまま受け入れたというよりも、むしろ、精神分析の言説、フロイトの言説という株に接ぎ木したと言う方があっている。そのことはまず、次の点ではっきりしています。

人間が、そこで挫折せざるをえないような「存在 être」とはなにか。これはさきほど、他者の欲望を知るという課題であり、聴取という課題であると言いました。望む他者があることの根拠を求め、あるいは他者の欲望を捉えようとするということは、それぞれ、「何故」と「何」という、知るということのもちうる二つの水準、二つの深度に対応していますが、これらはいずれも、他者の望むことを望む、つまり「他者の欲望の欲望」の一側面であるということができでしょう。実際この、「他者の欲望の欲望」という表現は、多義的な、様々な切り口をもつ表現です。たとえば、他者の欲望をしたがえ思いのままにすること、という意味でとるならば、これはむしろ闘争や攻撃性を意味するものになります。ヘーゲルが（より正確にはコジエヴのヘーゲルが）主人と奴隷の弁証法を構想したのは、まさにこの方向でした。しかしラカンは、ある時ヘーゲルを批判して、ヘーゲルはこうした闘争とは別の出発点を、別の端緒を考えることもできたはずだと主張します<sup>6)</sup>。この指摘はおそらく、「他者の欲望の欲望」のもう一つの解釈のことを指していると考えられるでしょう。つまり他者の欲望の欲望を、他者とたたかい従属させることを望むのではなく、他者が望むということそのものを望む、という意味でとるとするなら、そこで言われている欲望のあり方は、攻撃性とは別の仕方の特徴づけられるべきものとなるはずで

す。ラカンはエディプスコンプレックスをめぐる議論のなかで、（つまり4・5年目のセミナー、『対象関係』と『無意識の形成物』、1956-58年頃になりますが）そうした欲望、そうした望むことのあり方を、特に「要求 la demande」と呼ぶようになります。これはしばしば「愛の要求 la demande d'amour」とも呼ばれます。要するに、ラカンの言う「存在」には、常に愛の次元、タナトスと対立する意味での、エロスの次元が抜き難くある。そしてその愛ないしエロスに内在する無限こそが、死すべき者たるわれわれの存在を、あくまで「在り損ない」として規定されるべきものとなるよう、運命づけているわけです。

さて、こうした愛の要求という意味で他者の望むことを望む場合、これには二つの契機、二つの水準を区別することができでしょう。まず第一に、すでに欲

望している他者を、みずからのもとに招き寄せ、そして引き止めようとする際に成立する関係の水準。この関係は、エディプスコンプレックスの過程で、〈母〉との間に指摘される関係でした。（ここでは、子供がその望むことを望むような最初の他者という意味でこの〈母〉という言葉を使います。その他者が生物学的・法的・社会的にどのような属性をもっているかは、さしあたり重要ではありません。）子供は〈母〉を呼び、〈母〉が答え、姿を現すことを求めます。この関係のなかにやがて、子供が身体的な水準で望むものが介在してきます。食欲や排泄欲といった水準での欲望は、つねに何らかのモノを対象にして、これによって満足させられます。こうした欲望をラカンは、要求と区別して「欲求 *le besoin*」と呼んでいました。ただ子供はこうした欲求を、自分ではみたすことができません。そのためには、満足をもたらす「特定行動」（これはフロイトの『心理学草稿』（1895年）の表現です）を行なうことができる他者すなわち〈母〉が必要になります。さてこうして欲求の対象と母の現前との間に一定の関係が成立すると、この欲求の対象が、要求の関係のなかに繰り込まれるということが生じます。こうした欲求の対象を与え、あるいは受け取ってしまえば〈母〉はいなくなってしまう。したがって主体にとっての解決法はまず、与え続け、受け取り続けるということですが、これには身体的な制約がある。さらにもうひとつが、この対象を贈与の途中で宙づりにするという方法ですが、これもいつも成功するわけではないし、またいつまでも続けるわけにもゆかない。ここで〈母〉との関係、要求の関係において、最初のアポリア、袋小路が成立します。

さて、愛の要求のもう一つの水準は、〈父〉との関係のなかに見出されます。（さきほどの〈母〉と同様、この〈父〉という言葉も純粹に機能的な意味で用います。つまり〈母〉によって望まれている望むことということで、その個体が生物学的にどのような性を担っているかはさしあたり無関係とお考え下さい。）〈母〉との関係の袋小路のなかで、主体は進む方向を転換します。これまで自分は、〈母〉が望んでいるのは「モノ」だと考えていたが、それが間違いだった。〈母〉は「モノ」ではなく、「欲望」を望んでいる。〈母〉が欲望する欲望、それが〈父〉の欲望だ。もし〈母〉が〈父〉の欲望を欲望しているとするなら、〈父〉が欲望している限り〈母〉は〈父〉のもとを離れないだろう。したがって〈父〉は、欲望し続けているのでなくてはならない。揺るぎなく、望み続けているので

なくてはならない。その限りで、主体がその現前をこそ望んでいる〈母〉が、場所はともかく一所にとどめおかれる可能性は確保されるだろう。ここに〈母〉への愛＝要求を前提とした〈父〉への愛＝要求が成立します。

ところが現実の父は、そんな立派なものではありません。父は、子供にとって望ましい〈父〉の機能の高みに達することができない。ここで〈父〉の理想と現実の間に、一つの乖離が、ギャップが生じます。そしてこのギャップには、悪い点ばかりではありません。望み続ける〈父〉は確かに、〈母〉の現前をつなぎ止めるという意味では理想的です。しかし当然そうした〈父〉は、主体に割り込む隙を与えない。子供にとっては大変強力で抑圧的な〈父〉です（想像的な父）。これにたいして現実の父は、ある意味で子供に余地を残している。つまり、現実の父が失敗するからこそ、そこで子供は、自らの運を試すことができるのです。

ここから要求の、もう一つの深度が導かれます。つまりそれは、既にある欲望ではなく、前代未聞の、いまだかつて実現したことのない欲望を欲望するということであり、すなわち欲望し続けることを、持続することを欲望することに他なりません。

『倫理』のセミネールでラカンも引いていた、エリュアールの「le dur désir de durer」という表現がここで思い起こされます<sup>6)</sup>。しかしこの「dur」のなかには、「堅固な、頑固な」という意味と同時に「厳しい、つらい」という意味も聴き取られる必要があるでしょう。この欲望は実際、非常に困難にさらされています。というのも主体は、父以上に有限性を免れている者ではありえないからです。したがってここ、父にかわって〈父〉として望み続けようとするところに、あるいは〈父〉の望むことを支え続けようとするところに、第二の袋小路が成立します。そしてこの瞬間こそが、欲求、要求に続くもうひとつの望むことのあり方、つまり狭い意味での、あるいはその固有の意味における「欲望 le désir」の登場する瞬間となるのです。

要求の関係には反復がつきものです。つまり不可能な目標の追求と、その挫折の反復ということです。それが繰り返されるなかでやがて、〈他の・もの〉Autre-Choseの欲望が始まる。その妄執からの解放が、要求から解放してくれるものが、それ自体望ましいものとしてあらわれてくるようになる。そして要求に



対する制約であったものが、むしろ要求からの解放を約束してくれるものとして映るようになる。実際『倫理』のセミナーに先立つ『欲望とその解釈』のセミナーでは、欲望の概念は、疲労 *la fatigue* や失神 *la défaillance* と結びつけて論じられていました。

さて、ここで再登場するのが身体的な欲求の水準です。しかし欲求の対象はもはや、母の現前をつなぎ止めるという、母との交渉の通貨という役割を果たすものではありません。それは対応する器官とともに、一つの「欲動 *la pulsion*」の構造を構成します。これは刺激の排出が側面的に別の刺激を生み出すような「縁」の構造、つまり欲望の満足が側面的にあらたな欲望を生み出すような構造でした。こうした構造のなかで機能する対象 *a* は、そのまわりにループを、一種の欲望のハウリングを生じさせます。そしてまさにそのことによって、身体的な有限性が主体を要求の無限過程から脱落させようとするまさにその瞬間に、望み続けることの姿を垣間見させるのです。

以上見てきたとおり、「存在 *être*」が「欲望の欲望」のエロスの解釈によって分節化されているということ、そしてそこで、人間のあり方を規定する「在り損ない」に、身体、というよりむしろ欲動の次元が介在していること、この二点によって、おそらくハイデガーのフロイト的・精神分析的な換骨奪胎は実現している、と行うことができるでしょう。

さて問題の「欲望」、狭義の「欲望」です。それはある意味で、支えきれない重荷からの解放を望むことだった、と言っていいでしょう。しかしこの重荷から逃れる逃れ方は一様ではありません。ある人は進んで荷を投げ出すでしょうし、またある人は、力つきて倒れるまで、その荷を担い続けるでしょう<sup>7)</sup>。問題は、この荷がすなわち〈父〉であるということです。つまり、現実的な父、もはや望まぬ父になりかわって望む場合もあるでしょうし、また現実的な父を挑発し、誘惑して望ませる、という場合もあるでしょうが、いずれの場合でも重要なのは、主体が望み続けている限り〈父〉はその望むことの「なか」で生きているのであって、主体が望み続けるのをやめるということはすなわち、そこでかろうじて生き残っていた〈父〉の息の根をとめることなのだ、という点です。したがって、この狭義の「欲望」が含意している、要求ないし愛の断念には、つねに罪責感が伴うことになる。多少先取りして言いますと、ラカンが「罪がある」と言いうる唯

一のこととは、少なくとも分析的見地からすると、自らの欲望に関して譲歩したことだ」(下巻 231 頁)と主張するのは、ここにその理由を求めることができます。その欲望が、欲望の欲望である限りにおいて、それについて譲ることは罪であるわけです<sup>9)</sup>。さてそれでは、荷をあくまで担い続け、最後は自分の意志によるのではなく、むしろ主体に内在する制約によって荷を投げ出す者のほうはどうか。このあたりの差異を浮かび上がらせる作品として、『精神分析の倫理』のセミナーではソフォクレスの戯曲『アンティゴネ』が詳細に分析されます。

### 3、『アンティゴネ』の愛——〈父〉から兄弟＝同胞へ

他者の欲望をめぐって、それへの関係が無限化するリミットが二つありました。図式的に言うと、分析関係のなかでこれは、起源において断言される「望む他者がある」の無根拠と、他者がつねに一層望んでいる可能性として規定できます。またエディプスコンプレックスの分節化のなかでは、それらは〈父〉への愛＝要求と〈母〉への要求＝愛という形で現れてきます。そしてこれら要求の二つの局面とのかかわりで、要求や欲求と対立する意味での「欲望」、狭義の「欲望」は位置づけられています。

ラカンが「シニフィアン連鎖」の概念の延長線上に構想した「グラフ」では、上下二段の水平に引かれた矢印の間に、この「欲望」を表す小文字のdが位置づけられていました。シニフィアンから声へ、享樂から去勢にむかう矢印に対応する要求の水準は、死すべき者たるわれわれが、一時的に足を踏み入れる場所ではあっても、決してその生息域ではありません(アーター<sup>10)</sup>)。そうした場所における死すべき者としての人間のあり方、というより住まい方(エートス)として「欲望」はある。ハイデガーを経由してラカンが引き継いだ地口の延長線上で、たぶんこういった言い方ができるかもしれません。そしてこれら二つのリミットを、アンティゴネの劇のなかには指摘することができます。

実際、劇の主軸にあるのは〈父〉への関係です。もちろんこの劇のなかで、オイディプスは既に死んでいるわけですが、しかしその死以前にすでに、アンティゴネとオイディプスとの間には、「〈父〉への愛」の関係が成立していました。つまりオイディプスは、ある瞬間まで全知を誇りながら、みずからの起源をめぐ

無知ゆえにその王座から失墜し、そればかりか、そこで実現した去勢の徴を、自ら目をつぶすとかたちで身体に刻みつけています。この限りでオイディプスは、〈父〉の理想と現実的な父の乖離そのものを体現する存在となっています。そして、そうした父の傍らにあって、アンティゴネは文字通りこれを支える者の役割を果たし続けてきたわけです<sup>(10)</sup>。いわゆる「父性欠如 *la carence paternelle*」——つまり母子家庭という意味ではない、父の不能すなわち母にとっての父の不在——と、これを支える娘という図式は、フロイトの症例のなかでは古典的なものでした。アンナ・Oにせよ、ドラにせよ、そうした関係がヒステリーの発症の背後には指摘されていたことを想起しましょう。

さて、重要なのはこうした関係がしばしば、父の現実の死によって解消されるどころか、むしろ、固定され、強められるということです。実際フロイトの症例でも、ヒステリーはしばしば父の死後に発症していました。逆説的な言い方をあえてすれば、現実的な父はおそらく、既に性化され、継承の望みを絶った主体にとっては、持続する欲望に残された最後のチャンスであった。その父の死は、結局あらゆるチャンスの、あらゆる可能性の消滅として生きられる。おそらく、こういうふうに言ってよいでしょう。いずれにしてもそこで成立するのは、欲望の弁証法に固有の袋小路＝アポリアです。そしてこれが、『アンティゴネ』のドラマの初期条件である、と、かなり図式的になりますが、ひとまず申し上げます。

さて、それでは『アンティゴネ』の検討に入りましょう。ラカンによればこの劇の構造には、二つの重要な要素を指摘できます。まず共時的には、アンティゴネとクレオンのあいだの、埋葬をめぐる対立で、これがドラマを進行させる原動力となっています。そしてもう一つ、通時的な観点からは、この対立の構図において一貫していたアンティゴネの決意がある瞬間に崩れ、彼女が取り乱した様子を見せるということがありました。この確固とした決意から、身も世もない動転ぶりへの転換こそが、『アンティゴネ』のドラマの重要なポイントである。こうラカンは主張します。

オイディプスは死に、喪失はもはや取り返しがつかない。『コロヌスのオイディプス』の結び、コロスのせりふはこうでした、「まことに、これらのことはすでにしっかりと定められ、呼び戻すすべもないのだ」<sup>(11)</sup>。この父ならぬ〈父〉の死

の確定は、ラカンの「グラフ」でいえば  $S(A)$  に対応する契機であり、そこから弁証法の新たな局面が開かれます。そこで始まるのはいわば、フロイトの言う原父 *Urvater* なきあとの兄弟・骨肉の争いなのです。これは本質的に退行的な局面で、シニフィアン連鎖の二つのリミットのうち一方から他方への方向転換、すなわち終末において成就するであろう無限から起源において乗り越えられなくてはならなかった無限への方向転換をその特徴としています。別の言い方をすれば、これは父への愛から、いっそう問題を孕んだ同胞への愛への方向転換です。そしてこの方向転換の軸となるのがクレオンであり、その発した禁令なのです。

オイディプスの息子にしてアンティゴネの兄弟であるポリュネイセスとエテオクレスは、相争った挙げ句刺し違える。そして彼らの埋葬の仕方の区別を命ずる者として、叔父にあたるクレオンは登場してきます。おそらくハムレットの場合と同じように、彼の王権篡奪者としての性格は否定できません。彼の振る舞いは、王というよりは管理者のそれです。彼は、全知を僭称しつつその地位から、すなわち思<sup>ヒユ</sup>上<sup>ア</sup>がり<sup>リ</sup>から必然的に失墜する者ではありません。ラカンによる「主人のディスクール」の定義を借りるなら、「何も知ろうとせず、ただすべてがうまく機能することを望む」者、産出することなく、ひたすら切り分ける者です。そうした者として、彼の態度は確かに一貫している。そしてそのことがアンティゴネとのあいだに解決不能な衝突を引き起こすことになります。

クレオンは主人であり、すなわち切り分ける者である。ただし彼は切り分け損ねます（アマルチア）。彼が切り分けるべきでないところに刃を入れてしまう。つまりアンティゴネと「同じ母から生まれた者」であり、アンティゴネが同じ義務を負う二人の兄弟の間に隔てを作ろうとします。これにたいしてアンティゴネは、いわば永遠の相、神々の相（「ディケー」）から、成文化されざる神の法の側にたって、この同じ義務を果たそうとします。そしてクレオンの方とは言えば、この世の掟、国、というよりもむしろ敵と味方の秩序（敵はいつまでも敵、味方はいつまでも味方という考え方）を優先する。この対立が鮮明にあらわれたところで、アンティゴネが言い放つ有名な台詞がありました。

アンティゴネ いえ、けして、私は、憎しみを頷ける（*συνέχθειν*）のではなく、愛を頷ける（*συμφιλεῖν*）と生まれついたもの。

クレオン そんなら、さあ、あの世へ行って、是が非でも愛するならば、愛したがいい、あいつらをな。私が生きている間は、女の勝手にはさせぬぞ（523～526行）。

ラカンがコロスがアンティゴネを「完全に自己を知る者」と形容していたことを指摘しましたが（下巻 162 頁）、これはこの台詞にぴったりと当てはまります。アンティゴネは、すぐれて愛の主体であり、要求する者、他者の望むことを望む者です。そしてその要求がある過剰を孕んでいることは、むしろクレオンの憎まれ口のなかに現れています。つまり彼女は、対象の欲望が絶えたところでなお望むばかりか、自身が死んだあとでさえも、なお他者が望むということを望み続けるはずの存在である。クレオンは、国法を犯した罰として、彼女を生きながら岩屋に閉じこめようとしますが、これはある意味でその運命の実現に他なりません<sup>(12)</sup>。

#### 4、「隣人＝同胞」への愛、あるいは「分かつて愛せよ」

アンティゴネの愛は、ある過剰を孕んでいる。そして〈父〉への愛の道が閉ざされたいま、その過剰は望み続けること、永遠に望むことを望むというかたちをとるのではなく、分け隔てなく愛することというかたちをとる。ただしこの道は、それまでとはまた別の仕方で困難な道です。そしてこの点を指摘するのが重要なのは、ラカンが同じ『倫理』のセミネールで「隣人＝同胞 *le prochain*」を愛するという問題を取りあげた理由が、まさにその困難にあると考えられるからです。

ラカンの議論の手がかりとなっているのは、フロイトのテキストに現れる二つの表現、「der Nächste [隣人]」と「der Nebenmensch [同胞]」でした。前者の表現は論文「文化への不満」の中で、フロイトがその実践の困難を強調していた「汝の隣人を汝自身のごとく愛せ *Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst*」という戒律の中にあらわれてきます。ラカンはこの語が本来持つ「最も近い者」という意味に依拠しつつ、それが自他の境の曖昧となるような境域を指し示す言葉であることを強調していました<sup>(13)</sup>。他方で後者「der Nebenmensch

〔同胞〕」はフロイトの『草稿』に登場する表現ですが、これについてラカンはこの述べていました。「この表現は、副次的であると同時に類似するもの、切り離されていると同時に同一であるものを力強く表しています」（上巻 75 頁）。この概念はもともと、幼い主体が会おう、「最初の充足対象であり、さらには最初の敵対的对象であり、しかも唯一の助けてくれる力」であるような存在を表しています。そうしたものとして「同胞」は、主体の弁証法の起源的な状況において、なにより複合として、「同胞の複合 *der Komplex des Nebenmenschen*」として現れてくるのであり、そもそも異質な二つの要素、「諸表象 *die Vorstellungen*」と「もの *das Ding*」の最初の分割＝判断がそこでなされることになるような、そうした場所を構成しているのです（上巻 76 頁、及び『フロイト著作集 7』、265-266 頁）。

こうした規定からは、「隣人＝同胞」ということで個人を考えるべきではないということがはっきりとわかります。ラカンの言う「隣人＝同胞」とは要するに、〈私〉と他者とがそこからわかれ出るような幹であり、それらがかたみに生い立つような地平なのです。そして〈私〉であれ他者であれ、そうしたひとりひとりを愛するのではなく、その総体を愛するということ、もっと正確に言えば、ひとりひとりの欲望を欲望するのではなく、そもそもひとつの欲望を生じせしめるようないかなる分割にも先だって愛するということ、連鎖の極限ならぬ起源において愛すること、これこそがいわゆる「隣人愛」では問題となっているのです。

無限に愛することがどうしてできよう。そして、分かつずして愛することがどうしてできよう。フロイトが「隣人愛」の不可能を主張した際の二つの論拠をとおしてあらわれてくるのは、この二つの嘆きでした<sup>(14)</sup>。前者の不可能性は、〈私〉の（愛の）有限性に由来するものでした。しかし後者の不可能性は、愛における分割の必然と、その分割のないところで愛することの原理的な不安定に求める必要があります。フロイトにおいてこの認識は予感にとどまっていました。彼は隣人が愛に値せず、むしろ憎まれるべきものであるということを説明しようとして攻撃性を持ち出しますが、この攻撃性はたんに他者が私に対して示す攻撃性であるばかりでなく、他者が誘発する〈私〉の攻撃性——しかし結局は〈私〉自身をも害するような攻撃性——でもあることがすぐに判明します<sup>(15)</sup>。そしていったん解き放たれると誰を害するかわからないような、本来無頭的なこの攻撃性を

囲い込むところに「文化 **die Kultur**」は成立する。文化によって成立する単位を持つ境界線はまた、愛と憎しみを分ける線でもある。このことは、ひとつの対象に向けられた攻撃性が、他方で人間集団の構成員相互の団結を容易にするということからも明らかです<sup>(16)</sup>。

したがって愛するということの隔壁を踏み越えるということは、憎むということに関する防壁を取り払うということと表裏をなしている。そしてそこにはしばしば、統御も予測もできないような事態が生ずることになる。こうした帰結は、ラカンの用語法のなかに跡づけることができます。ラカンは隣人のあり方を特徴づける際に、「意地悪さ **la méchanceté**」という表現を繰り返し用いています、ここにはたんに他者の攻撃的な属性、他者の側に帰される悪意という以上の意味合いが込められているように思われます。この語はそもそも、「落ちる」という意味の動詞 **choir** の古い形に、「悪い」という意味の接頭辞 **mé-** が結びついて出来上がっています。フランス語の表現に、**tomber bien(mal)** (うまく (まずく) 落ちる＝折良く (折悪しく) 事が生ずる)という言い回しがありますが、それと同じくこの語もそもそもめぐりあわせの悪さといった意味合いを含み持っています。それはなにより「隣人<sup>ブローシヤン</sup>＝同胞」に向き合う際に起きる「悪しき不測の事態 **mauvaise incidence**」(上巻 134 頁)であり、ねらったことあるいは当然予測されることが起こらずかえって逆のことが起きること、逆説といった意味をもっているのです。そしてそうした逆説の例を、ラカンはなによりフロイトの指摘する道徳意識の性格に求めていました。道徳意識は、それに反することが少なければそれだけ安らかになるように思われるが、実際にはそうではなく、むしろいっそう苛烈になる。「倫理は、個人の過ちに比例して彼を苛むというより、むしろ彼の不幸に比例して彼を苛むのです」(上巻 134 頁)。こうした倫理の側面をラカンは「文化以前の、野生の倫理 (**l'éthique sauvage, non cultivée**)」(上巻 135 頁)と呼び、精神分析が光をあてたのがこれだと主張しています。「それは結局、人間の根底における自己憎悪 (**la haine de soi**)と呼ぶことができます」。

アンティゴネが二人の兄弟のあいだに隔てをおくことを拒否したときに踏み込んだのは、こうした「隣人愛」の道でした。その道は、不可避な一つの「不測の事態 **incidence**」に通じています。そしてラカンが『アンティゴネ』の劇の中で注目したのは、他ならぬこの「不測の事態」であったのです。

## 5、アンティゴネの「<sup>エ</sup>輝<sup>ク</sup>き=<sup>ラ</sup>分裂」

ある時点までアンティゴネとクレオンは、それぞれ異なった法を体現する者として互いに譲りません。クレオン同様アンティゴネも、「恐れも哀れみも知らず」(下巻 138 頁)、デュオニソス教の「殉教者」然として(下巻 153 および 176 頁)突き進んできました。ところがこのアンティゴネが、直ちに殺されるかわりに岩屋に閉じこめられることを知るといたく動転します。実際、ゲートをはじめ多くの評者が訝しくおもうほどの取り乱し方です(133 頁および 173 頁)。あれほど決然としていた彼女が、長々と自分の運命を嘆くばかりか、自分の行ないを説明しようとして一見おそ言ひ訳にならないようなことを述べ立てます。

夫ならば、よしんば死んでしまったにしろ、またかわりも見つけられます。また子供にしろ、その人の子をなくしたって、他の人から生みもできましよう。ところが両親ともに、二人ながらあの世へ行ってしまったうえは、もう兄弟アルデボスというもの、一人だってもうまれるはずがありませんもの。(908-912 行)

しかしラカン、ここに作品構成上の欠陥をみるどころか、作品の魅力そのものをなす、アンティゴネの「イマージュ」の立ち現れるリミットを位置づけています。

実際、『アンティゴネ』は欲望を定義する照準点を示してくれます。

この照準点はあるイマージュへと向かっていますが、それはこれまで表現されたことのない神秘的なものを持っています。というのは、そのイマージュを見ようとすると、その神秘的なものに目が眩んでしまうからです。しかしこのイマージュは、この悲劇の中心にあります。というのもそれは、アンティゴネその人の、魅惑的なイマージュであるからです。つまり、対話を越えたところ、家族や祖国を越えたところ、教化的な議論を越えたところで、その堪えがたい<sup>エ</sup>輝<sup>ク</sup>きにおいて我々を魅惑するのは、このイマージュだからです。それはわれわれを気後れさせるという意味で禁じられていると同時に、惹きつけるものという形で、さらには我々を当惑させるものという形で現れてきます。つまり恐ろしいほどに意志的な犠牲者です。(下巻 121-122 頁)



ここでは「イマージュ」という表現が繰り返して出てきますが、これには若干の注釈が必要でしょう。ラカンはしばしばイマージュという言葉を、なにか存在するオリジナルの写しという意味ではなく、しばしば何かを隠し、あるいは遮るもの、という意味で用います。たとえば凹面鏡を使った倒立花瓶の例で、花瓶のイマージュは対象 a である花束を隠すように機能していました（これが i(a) という表記の意味です）。その場合イマージュは、すぐれて可視的なものであって、それが隠すかたちで不可視の領域が成立します。しかしここでは、イマージュの次元の内部に、もうひとつのイマージュが区別されています。ラカンの言い方に従うなら、想像的なものそのもののカタルシス=瀉出をもたらしうような、そうした特権的なイマージュ、言ってみれば、他のイマージュにスクリーンを提供しつつ、その消失があらゆるイマージュの消失をも導くような、そうしたイマージュがある。「あたかも他のさまざまなイマージュが、突然このイマージュに収束し消滅するかのごとく」（下巻 122 頁）なのです。

この力、アンティゴネのこの「輝き <sup>エクラ</sup> éclat」に、ラカンは美の本質を見えています。これはたんに「光」ではない。そうだったとすれば、それはわれわれをただ惹きつけるにすぎなかったでしょう。そうではなく、惹きつけると同時に、そこに潜む過剰が、われわれを踏みとどまらせるのでなくてはならない。「エクラ éclat」はもともと、フランク語で「割る」という意味の表現でした。つまり主体の分裂をあらわす *Spaltung* ないしは *splitting* に近い表現であったということです。（ラカンがフロイトの遺作となった論文題名中の「<sup>シュバルトツング</sup>分裂」の仏訳語の一つとして、「エクラトマン *éclatement*」を提案していたことを想起しましょう（S.V 580212）。「*L'éclat d'Antigone*」は「アンティゴネの<sup>エクラ</sup>輝き」であると同時に「アンティゴネの<sup>エクラ</sup>分裂」であり、その分裂が同時に、これを見守る者のもとにも同様の分裂を誘発し、励起する。ここにラカンは、美とその効果を見ていたということになるでしょう。

美の本質をなす、「<sup>エクラ</sup>輝き=分裂」。これが共時的にはアンティゴネとクレオンの対立において準備され、そして通時的には突如おとずれる彼女の動転によって実現している。つまりそれは、物語の設定と筋に二重に刻み込まれたリミットによって、構造的に規定されている。ラカンはこのことを説明するにあたって、非常に魅力的なオブジェを持ち出してきました。すなわちアナモルフォーズです。

ご存じの通りアナモルフォーズは、平坦な画面を正面から見ることを前提として構築された透視図法を転用して、画布を斜めから見たり、あるいは曲面を利用したりした場合に正しい像がえられるようにする技法です。ラカンがここで言及しているのは、円筒の鏡を用いた円筒アナモルフォーズです。（これは鏡から絵画に向かうラカンの視覚論の、いわば中継点となる議論です。）円筒鏡無しで見た円筒アナモルフォーズ絵画は、一見何が描かれてあるかわからない、混乱した形象です。しかしその中央に曲がった鏡をおいてやると、くっきりと美しい像がそこには映し出される。ラカンは言います。

これと似たことが起こっているのです。受難のイメージとしてのアンティゴネのイメージを出現させる表面とはどんなものでしょうか。私はこれについて先日、「父よ、なにゆえ私を見捨てたもうた」という言葉に言及しました。この言葉は、『アンティゴネ』のある詩句にそのまま言われています。悲劇とは、このイメージを産出するため、前方に繰り広げられるものなのです。分析しつつ、我々は逆向きの過程をたどりましょう。我々は、この効果の産出のために、どのようにイメージを構築せねばならなかったかを検討するのです。（161-162 頁）

ポーの『構成の原理 The Philosophy of Composition』にあらわれる、効果から遡って作品の構成を考える、というやり方を想起させる箇所ですが、これによってラカンが指摘したアナモルフォーズの曲面、美しい像をむすぶ歪んだ表面は、アンティゴネが取り乱す中で発した、「兄は兄であるが故にかけがえがない」というあの同語反復的な主張でした。

アンティゴネは他でもない、次のような権利を主張しています。この権利は、言語において、存在するもの（ce qui est）の消し難い性格から立ち現れる権利です。存在するものは、立ち現れたシニフィアンが、あらゆる可能な変容の流れのなかで、それを固定した事物のようにして止めてしまったそのときから消し難いものとなっているのです。[その権利とは] すなわち、存在するものは存在するのだ（ce qui est est）ということであって、ここにこそ、この表面にこそ、壊すことも越えることもできないアンティゴネの位置が固定されます。（下巻 171 頁）

アンティゴネは結局、何に抗ったのでしょうか。それは、成就しない生、完了しない生、一つ、とすることで次に進むことのできない生です。夫を失った、子

供を失った。よろしい、次。しかし兄弟<sup>アウトダルボス</sup>（下巻 132-133 頁）はそうはゆきません。特に両親が亡くなってしまっていればなおさらです。それに「次」はないのです。しかも埋葬されない死者は、これをさらに難しいものにします。埋葬されないとき、死者はその場に残り続けます。死者は我々のもとを去ることはなく、我々は次に進むこともできません（171 頁）。いや、そもそも埋葬によって完了しなかった生については、あつたということすら定かではなくなってしまう。したがってアンティゴネは、この切断を我が身に引き受けて行ないます。死者を生者の世界から切り離すこと、これが埋葬であり、遺体の上に振りかけられた砂の意味でした。それはある意味で、シニフィアンとシニフィエを分かつ横線であったわけですが、これは非常に脆弱なものであることがただちにわかります。というのもそれはクレオンの配下の者によって、すぐさま取り消されてしまうからです。そして重要なのは、それが「分かつずして愛する」という企ての持つ、人間の、死すべき者の限界を超えた性格を露呈させるものであるという点です。

アンティゴネはまさに、ポリュネイケスを生者の世界から分かつことで、愛において分かつたことを、つまり「隣人<sup>プロシヤン</sup>＝同胞」を愛することを実践しようとしています。しかしこの試みが危ういのは、一方の分割が他方の分割以上に動かし難いわけではないからです。アンティゴネは埋葬において分かつことを命じたクレオンのおふれの正統性を認めず、それが立てた区別を無視します。しかしそうすることで彼女は、かえって埋葬という区別そのものが持つ人為的な性格を露呈させてしまいました。彼女は他者のあいだの分割線を踏みにじったつもりであったが、その線は同時に他者を他者として成り立たせている線と重なり合っていた。アンティゴネがクレオンに向けた否認は、ある意味で愛の主体たる彼女自身を刺し貫くものでもあった。「隣人<sup>プロシヤン</sup>＝同胞」への愛をめがけて突き進む彼女を襲った「不測<sup>アンシダグネス</sup>の事態」がそこにあります。

そもそも埋葬しないことが可能であるということ。あるいはより正確には、埋葬を取り消すことができるということ。ここから彼女は、一気に起源の問題へと引き戻されます。ランガージュに属するような象徴的な切断が、原理的に取り消し可能なものとすれば、無限の望むことがそこから導かれたような起源における切断、「望む他者がある」という選択も同様です。クレオンのおふれは結局、アンティゴネをこの切断の、この跳躍の無根拠へ、つまり「最初の切断はま

ちがいで、他者は存在せず、すべては徒勞であるのかもしれない」という根源的な疑いへと引き戻すものでした。そして彼がアンティゴネに定めた刑は、彼女が自分のものであると言い続けていた立場つまり死者の立場を現実に与えつつ（下巻 173 頁）、同時に彼女が向かおうとしていた先に何かがあるのかを明らかにします。

まずはっきりしているのは、行ないであり言葉であるようなもの、すなわち「行為」の水準です。つまり埋葬による切断をふたたび我が身に引き受けてもう一度断言するということであり、動転したアンティゴネの口をついて出た、奇妙な説明が結局これだったわけです。埋葬の際の決然とした態度はもはやありませんが、これはその切断が、ひとりの死すべき人間が担うにはあまりに重いものであることが今やあきらかになっているからでしょう。それは「あらかじめ結果の分かっていることに賭け」ということに他なりません（下巻 172 頁）<sup>(17)</sup>。この起源的な状況を、ラカンがシニフィアン連鎖の概念を用いて次のように述べていました。

もはやこれは法、ノモスではなく、ある種の<sup>レガリテ</sup>合法性です。神々の「<sup>アグラフ、タ</sup>書かれざる」法の帰結です […] ここではつまり、法の次元に属してはいるが、シニフィアン連鎖としては展開されないもの、どこにも展開されないものが喚起されているのです。それは、ある構造的関係によって規定される「リミット、」地平線です。この「リミット、」地平線は、語からなるランゲージュを起点としてのみ存在しますが、そうしたランゲージュの乗り越え不能な帰結を示すものでもあります。語とランゲージュとシニフィアンとが働きだしてはじめて、次のようなアンティゴネの言葉を語ることは可能になります。<sup>(18)</sup>

あるものはあるのだ。すなわちそもそも何かが「ある」ということが含意する切断は、後戻りができないのだ。これがことさらに断言される必要があったのは、連鎖の中での一つ一つのステップを支えていた地盤が、急に脆いものに思われるようになったからです。一つの語の次にもう一つの語を、というふうに着実にすすむことができるうちは、この心配はありません。しかしいったん語の下にシニフィアンの次元が見えてくると、語は多様な聴き・為しの可能性のなかに、その輪郭を埋没させてしまいます<sup>(19)</sup>。そしてその時はじめて、語の自律的と思われた

単位を、聴き・為しによって回復する必要が出てくる。これが連鎖を維持する切断であり、存在するものは存在するのだ、という断言です。ランゲージュは存在するものの流れを固定し、それによって句切りをともなった連鎖が生じます。その句切りのひとつ、しかしもっとも原初的なひとつとして、「他者がある」はある。そしてこの水準を純粹に確保しておくことができるというのは、分岐と階層の構造をとる、ランゲージュに固有の可能性です。

〔…〕あらゆる内容を越えて、ポリュネイクスがなした善悪のすべてを越えて、彼に科せられる罰のすべてを越えて、彼の存在のかけがえのない価値を維持するこの根底的なリミットを、アンティゴネはその位置によって代表しています。この価値は本質的にランゲージュに属するものです。ランゲージュの外では、この価値を考えることはできません。そればかりか、ひとたび生きた者の存在が、善として、悪として、運命として、他者に及ぼす帰結として、自身に対する感情として担ったもののすべてから切り離されることも、ランゲージュの外ではあり得ません。こうした存在 (l'être) の純粹性、このように存在が、そのくぐりぬけてきた歴史的ドラマのすべての性格特性から切り離されてあること、これこそまさにリミットであり、それをめぐってアンティゴネが身を支える「無から (ex nihilo)」です。それはランゲージュの現前そのものが人間の生のうちに打ち立てる切断にほかなりません。(172 頁)

そしてこの断言から遡って、アンティゴネの有名な「哀歌 (コンモス)」の半ば混乱した嘆きの意味は明らかになります。彼女は幽閉される岩屋を新婚の部屋に見立てて、そこで相手となるべき者の不在を嘆いていました(「夫もなしに住所を領けに 出かけるのですわ」(867 行))。しかし、生者であれ、死者であれひとつの分割を前提として初めてありうるものであり、アンティゴネが望んだのがあらゆる分割を撤廃するということであってみれば、「不運な私は、人間中にも死人にも、いっしょに住まう者を持たないのです、この世の人とも、あの世の人とも」(848-850 行) という彼女の嘆きは、ある意味でその当然の帰結を描き出すものといえます。いるはずの夫のいない岩屋は、最初の分割、最初の他者以前の世界、「隣人=同胞」の世界の具現化であり、そこでアンティゴネは、彼女が望むものを得ると同時に失っています。これは彼女が望んでいた、他者のあいだを分かつたことということが結局、他者のみならず自己をも失う、あるいはよ

り正確には「在り損なう」ことを含意していたから、あるいはすくなくとも、その「不測<sup>アンシダンス</sup>の事態」として惹起したからに他なりません。そしてアンティゴネの「可視的になった欲望 ἵμερος ἐναργής / le désir rendu visible」(795-796 行・下巻 153 頁)はここに由来しています。彼女の欲望の、我が身にはねかえってくるような過剰が、そこで一つの輝<sup>エ</sup>き=分<sup>ク</sup>裂<sup>ラ</sup>として見えうるものとなるとき、クロス=観客は文字通り逆上しますが、彼らはそれによってまさに本質的な盲目に陥ります。「その彼岸に何ものかが生じますが、それを見ることはできません」(174 頁)。「ἵμερος ἐναργής [可視的になった欲望]、ここにこそ中心的な蜃気楼はあります。この蜃気楼が、無の欲望としての欲望、人間が自分の在り損ないと取り結ぶ関係としての欲望の場所を示すと同時に、それを見ることを妨げているのです」(197 頁)。アンティゴネが体现するこの欲望をラカンが「純粹欲望 le désir pur」(下巻 177 頁)と呼びますが、これはその欲望が、分割によって「一つ」と呼ばれうる資格を得、経験世界に属する「対象」となる以前の「隣人=同胞<sup>フロシヤン</sup>」に向けられた欲望であるからに他なりません。したがって同時にそれに与えられた「純然たる死の欲望」という表現も注意して受け取る必要があります。それは単純な破壊傾向を意味するのではないのです。アンティゴネにとって死は目指されるものでなく、あくまで「隣人=同胞」に向き合ったことに伴う「不測<sup>アンシダンス</sup>の事態」に属するものです(「犠牲と生け贄、彼女は心ならずも、こうなったのです」(上巻 176 頁))。ただ、だからといってその欲望が根底的なものでないということにはなりません。それは結局、あったものをすべてなからしめるというよりもはるかに徹底した、すべてをなかったことにしようとする欲望なのです<sup>(20)</sup>。

## 註

- (1) この無限の露呈という契機はたしかに、後期フロイトにその根を持っています。いわゆる反復強迫の現象を糸口として、根絶しがたい他者の次元を指摘した「快感原則の彼岸」(1924)の議論や、その長大な註として読むことのできる「文化への不満」(1930)の冒頭におかれた、いわゆる「大洋的感情」(『永遠』の感情とよびたいような感情、なにかしら無辺際・無制限なもの、いわば『大洋』のようなものの感情)(『フロイト著作集3』、人文書院、431 頁)をめぐる議論が想起されるところです。こうしたフロイトの着眼の延長線上でラカンのなしたと考えられる貢献

は、その無限を、言語に特徴的に現れているような階層的な構造化と結びつけて論じた点にあるということができよう。

- (2) 1968年の新年にあたってラカンが「行為」を、本来は存在せず、また存在しないが故にこそ必要とされている「初め commencement」を規定するということと結びついていると述べた上で、こうした観点からいえばゲーテの「初めに行ないありき」とヨハネ福音書の「初めに言葉ありき」の間に対立はない、と主張していました。(ただしこのような考え方はすでに、1953年のローマ講演に確認できます(Lacan, *Autres écrits*, Éd. du Seuil, 2001, p.135))。彼の言い方にしたがえば、行ないのもつ「シニフィアンの尖端」が、「行為」を特徴づけているのです。ラカンが「行為の定式」として引用したのは、ランボーの「ある理性に」でした。「きみの指が太鼓をひと弾きすれば、すべての音が一気に放出され、新しいハーモニーが生まれる。[/] きみが一步を踏み出せば、新しい人間たちが召集され、彼らの前進が始まる。[/] きみの頭があちらを向けば、新しい愛だ！きみの頭がこちらを振り返れば、——新しい愛だ！[...]

(『ランボー全詩集』、宇佐美斉訳、ちくま文庫、322頁)。
- (3) W・ブランケンブルク、『自明性の喪失 分裂病の現象学』、みすず書房、1978年、を参照。
- (4) 拙論「揺動する水面---瞬間・審級・執存 instant, instance, insistance」、『I. R. S. —ジャック・ラカン研究』、第2号、2003年、161-187頁を参照。
- (5) 他者の征服のもう一つの様態を、ラカンは次のように定式化していました。「私は君を愛する、たとえ君が望まなくとも」(S.X 621121)。
- (6) これはエリュアールの1946年の詩集の表題ですが、もともとはこれに収録されている詩の一つ(「奈落のそこから Du fond de l'abîme」)が初出時にこの表題を与えられていました。J・ラカン『精神分析の倫理』、全二巻、岩波書店、2002年、下巻216頁を参照。以下「上巻」あるいは「下巻」のあとに記されたページ表記は、この翻訳への参照を表します。記して感謝するとともに、一部原文に照らして改変したことをおことわりしておきます。
- (7) 但しこれは、一方に英雄が、他方に普通の人がいる、ということを意味するものではありません。「誰のなかにも英雄へと向かった航跡があり、その航跡を彼はまさしく普通の人としてたどったのです」(下巻232頁)。
- (8) 「『欲望に関して譲歩する』と私が呼ぶものは、つねに主体の運命においてなんらかの裏切りを伴うものです」(233頁)。
- (9) 「この語は人間の生命では短い間しか乗り越えることのできないリミットを指しています。[...]「アーテーの彼岸」、ここはごく短い時間しか過ごせないところであり、アンティゴネが行こうとするのはここです」(下巻145-146頁)。
- (10) 「私の魂はとうに死んでおり、死んだ人たちを助ける(オフエレイン)のが私の定めなのです」(『アンティゴネ』559-560行)。
- (11) S(A)は、ラカンによってはっきりとキリスト教における神の死に関係づけられて

いました。「この記号は〔…〕無意識のもっとも深いところで構築される〈法〉の意味について、〈他者〉に求められる保証に対する最終的な答えとして表示されます。もはや欠如しかないとするならば、〈他者〉は消滅し、シニフィアンは〈他者〉の死のシニフィアンとなります」(42 頁)。神の死後、〈法〉には次のようなことが起きました。つまり「この〈法〉を破壊することなしに、それにとって代わり、それを纏め、この〈法〉を廃棄させた動きそのものによってこの〈法〉を維持することによって〔…〕その後は「汝の隣人を汝自身のごとく愛せ」という唯一の命令のみになった〔…〕」のです。要するに「神の死と隣人愛、この二つの言葉は歴史的に一体のもの」なのです(下巻 42-43 頁)。

- (12) これに対して、クレオンはどうでしょうか。彼は死んだ者を恋慕うどころか、生きている者すら遠ざけます。ハイモンの忠言、そしてティレシアスの予言を聞き入れず、かろうじてコロスにさとされて、アンティゴネの幽閉を解くために岩屋までやって来ますが、そこで首を縊ったアンティゴネを発見することになります。アンティゴネの愛に対して、クレオンは憎しみを体現する、と言うことは、おそらく可能でしょう。ただいずれも望むことを望む点は同じであって、異なるのは他者の望むことを望むのか、あるいは自己の、あくまで自己の望むことを望むのかという点なのです。あるいは別の言い方をするなら、二人は愛するということがつねに持つ二重性、大胆と臆病、過剰と制限をそれぞれ体現しているのです。
- (13) 以下を参照。「倫理的命令の頂点において「汝自身のごとく汝の隣人を愛せよ」と定式化されるに至ったものがありますが、〔…〕それは、欲望との関係において自分を自分自身の隣人とすることが、人間主体の自分自身との関係の法に属することだからです」(上巻 114 頁)。「〔…〕フロイトが隣人愛という戒律の帰結の前でぞっとして立ち止まる度に出現したもの、それは、この隣人の中に宿る生まれつきの意地悪さです。しかしこの意地悪さは私自身の中にも宿っています。私の享樂の核心である私自身の核心より私に近いものがあるのでしょうか。そして、それこそが私が近づけないものです」(下巻 32 頁)。
- (14) フロイト、『フロイト著作集 3』、467-468 頁。
- (15) 「われわれにとって隣人は、たんにわれわれの助手や性的対象たりうる存在であるばかりではなく、われわれを誘惑して、自分の攻撃本能を満足させ、相手をその同意を得ずに性欲の道具として使用し、相手の持ち物を奪い、相手を貶め・苦しめ・殺害するようにさせる存在でもあるのだ」(フロイト、同書、469 頁)。「〔…〕ふだんは阻止力として働いている反対の心理エネルギーが不在だというような有利な条件に恵まれると、この攻撃本能は自発的にも表面にあらわれ、自分自身が属する種族の存続すら意に介しない野獣としての人間の本性を暴露する」(同上)。
- (16) 同書、471 頁。
- (17) 下巻 233 頁でピロクテテスが英雄たる理由をラカンが説明している箇所をも参照。
- (18) 下巻 170 頁。[ ] 内は異本による付加。



- (19) ここで「ランゲージュ」および「シニフィアン」と並んで登場する「語 **le mot**」という表現は、通常シニフィアン連鎖の装置のなかには現れてきません。ラカンはこちらに特別な重み、意味をこめて用いています。「**mot**」とは本質的に「答えの点/応答なし **point de réponse**」です。ラ・フォンテーヌはどこかで、「**mot**」とは沈黙するものであり、それに対してはいかなる語も発せられない、と述べています」（上巻 81 頁）。すぐれて選言的な問いかけの構造であるシニフィアン連鎖において返される答えとして、この「語 **mot**」という要素は理解することができるでしょう。
- (20) 下巻 69-72 頁で、死の欲動が「破壊の意志、ご破算にして再開する意志、〔…〕〈他の・もの〉の意志」として規定されている箇所を参照。

