

ラカンの《第二の死》の 概念について

伊藤正博

はじめに

S. シュナイダーマンの『ラカンの《死》』¹によると、ラカンは精神分析理論の中心軸を「性」から「死」へとずらしたいという願望を密かに抱いていたといわれる。けれどもそれを実行に移すと、諸々のヒステリー的な反動を招き寄せることが予想された。たとえば今日の社会において「死を抑圧する機能」を担っている医学的実践に対して、精神分析はもはや従来のようにおだやかに距離をとるだけでは済まなくなるだろう。また「死」は強迫神経症者にとっての特権的な主題であるだけに、分析理論の中心軸をそこに移動させることは、転移のなかで主体を一旦「ヒステリー化」することをひとつのメルクマールとする分析実践にとっての妨げとなるだろう、等々。そこでラカンはトラブルを回避すべく「死」を「享楽(jouissance)」にすり替えるという妥協の道を選んだのだ、とシュナイダーマンは言う。

¹ S. Schneiderman, "Jacques Lacan: The death of an intellectual hero", Harvard University Press, 1983. (石田浩之訳『ラカンの《死》』誠信書房 1985)

シュナイダーマンの見方が穏当なものと言えるかどうかは、今のところわたしには分からない。ただ、たしかに、性の象徴化は死の象徴化と表裏一体の関係にあるとラカンは折に触れて言っているし、実際、セミナーでの講義の中心テーマを「象徴界」から「現実界」へと移行させるにつれて、死をめぐる諸問題を前景に押し出しもしている。1960 年初夏の講義において展開された第二の死(*la seconde mort*)という概念をめぐる議論は、その代表的な例である。精神分析が古くからなじんできた殺害や死のテーマが、この概念の照明の下で再検討されるべきであることを、ラカンはこの講義で強く印象づけている。そしてその講義は、死の象徴化という問題を追究していけばその先に新たな理論的展望——たとえば分析理論の存在論化といった——が開けるのではないか、という期待を聴衆に抱かせるに十分な示唆に富んでいる。

もっともラカン自身は死の問題への取り組みを、新たな理論的發展の一步を踏み出すというよりは、むしろフロイトがあとに残した課題を引き継ぐという意味合いの強い仕事だと考えていたのかもしれない。フロイトは死の欲動(*Todestriebe*)という概念を導入した『快感原則の彼岸』を発表したあと、それを追いかけるようにして『集団心理学と自我の分析』を書いているが、ラカンはこの論文を「ヒトラー大躍進への序文」と評している²。つまり、1920 年にフロイトはファシズムの時代の到来を予感していた、とラカンは言うのである。そうだとすれば、その状況認識がフロイトを「後ずさり」させた形跡を、『快感原則の彼岸』の中にラカンが見いだしていたとしても不思議ではない。それゆえ、もしかしたらラカンは、自分はただフロイトが引き返したところからやり直しているだけだ、と思っていたのかもしれない。

いずれにせよ、心的現実(*psychische Realität*)のさまざまな水準、さまざまな

様相において出会われる死に精神分析は言及しており、ラカンの分析理論における死の位置づけを包括的に論じるためには、それらについてのラカンの議論を見渡して、そこから統合的に一つの死の理論を導き出せるかどうかを確かめる必要があるだろう。そこで以下では、そのための準備作業として《第二の死》というラカンの概念を取り上げ、この概念がどれほどの射程をもつかということとを、哲学的、倫理的な言説との比較を通して検証する。具体的に言えば、《第二の死》という概念によってハイデガーとサルトルとの死の捉え方に照明を当てるといふ試みを行う。というのも、ラカンが彼自身の思想の内で死をどのように位置づけていたにせよ、シュナイダーマンも指摘するように、この主題へのラカンの取り組みの上には第二次大戦の記憶が影を投げかけていると考えられるからである。そして『快感原則の彼岸』の六年後に出された『存在と時間』³においてハイデガーが現存在に死への存在(Sein zum Tode)という規定を与えたこと、および、それに対して被占領下で書きつがれた『存在と無』⁴においてサルトルが激しい反発を示したことは、60年当時のラカンの念頭にも置かれていたと思われるからである。

1. 《第二の死》という概念の素描

『セミナー第7巻』⁵においてラカンは、《第二の死》とは「死が起こった後になお目指されうる死」「わたしたちの苦しみの終結が位置づけられる地

² J. Lacan, "Le Séminaire Livre VIII Le transfert", Seuil, 1991, p. 457.

³ M. Heidegger, "Sein und Zeit", Max Niemeyer, 13. Aufl., 1976. 同書からの引用は略号(SZ)と頁数を記す。訳は辻村公一訳『有と時』河出書房新社 1974 にほぼ従う。

⁴ J.-P. Sartre, "L'être et néant", Gallimard, 1943. 同書からの引用は略号(EN)と頁数を記す。訳は松浪信三郎訳『存在と無』人文書院 1956 にほぼ従う。

⁵ J. Lacan, "Le Séminaire Livre VII L'éthique de la psychanalyse", Seuil, 1986. 同書からの引用は略号(SVII)と頁数を記す。

点」(SVII. 341)として伝統的に信じられてきた死の観念であると述べ、サド侯爵の『悪徳の栄え』に見られる二つの例の参照を求めている。一つは法王ピウス六世がジュリエットに語って聞かせる殺人の哲学の一節である。

・・・殺人はわれわれがやっつける個人の第一の命を奪うだけだ。もっと自然の役に立ちたければ、そいつの第二の命をも奪うべきだ。というのも自然は根絶を求めているのだから。実際、自然が欲する破壊の規模ときたら、到底わたしたちの殺人の及ぶところではないのだよ⁶(SVII. 249-250)

これは、サドの小説に登場する拷問者の長口舌のなかにしばしば現れる一見唯物論風の思想である。ここでは自然は万物の破壊を欲する主体と見なされ、拷問者はその「破壊せよ」という定言的命令の忠実な執行者として犠牲者の主体性を解消するのだとされる。だがそのためには犠牲者を殺害するだけでは不十分だ、とピウス六世は主張する。というのも、滅んだかに見える物質は「大地の懷のなかで再生し、・・・新しい子宮の中に入り込む」からである、と。

もう一つの例は、犠牲者の心臓の血で「悪魔に魂を売り渡す証文」を書いてその肛門に入れるという儀式を行う登場人物(サン=フォン)であり、こちらのほうは肉体の死後も苦しみを味わいうる靈魂の生が存続すると信じている(SVII. 341)。サン=フォンの論理は、せっかく殺した犠牲者の靈魂がさっさと天国に逃れるのでは目的を果たしたとは言えない。だから永遠の苦しみを味わわせるべく神を冒瀆するような象徴的行為をさせよう、というものである。この場合には、拷問者の行為(第二の殺害)は、逆説的なことに、『第二の死』(天国行き)の成就を阻止することとして思い描かれる。サン=フォンと同様の発想は、祈祷中のクローディアスの殺害を思い止どまったハムレットやアンティ

⁶ D. -A. -F. de Sade, "Histoire de Juliette ou les Prospérités du Vice", J. -J. Pauvert, 1953, tome IV, p. 78.

ゴネを生きたまま幽閉したクレオンの内にも認められ、また一般に地獄の表象として存在している、とラカンは指摘する。

ピウス六世とサン=フォンとでは《第二の死》の意味が反対になってしまうのが難点だが、ラカンの言いたいことははっきりしている。二つの例を整理して敷衍すれば、次のようになる。すなわち、人間の死の時点は偶発的な出来事としての肉体の死の時点とずれる(サン=フォンの例)が、それは人間の生が、動物の生とは異なって、シニフィアンの連鎖に織り込まれるという仕方で営まれているからである。シニフィアンに同一化したものとしての人間にあっては、肉体の死とは、生者の帳簿から死者の帳簿への登録変更の機会でしかない。登録変更の後にもシニフィアンとしての人間は存在し続ける。これがサン=フォンには気に入らない。そこで彼は、出来事としての肉体の死の時点と登録変更としての死の時点との間隙を衝いて、死者の帳簿への登録が無効になるような措置を施してしまおうとするのである。一方ピウス六世の場合には、自然それ自体がシニフィアン(創造物)の連鎖を生み出すものとして主体化されている。このシニフィアンの連鎖の推進力となっているのは、すでに作ってしまった創造物には目もくれず、一切を抹消して再び一から始め直そうとする不屈の欲動である。拷問者は、この自然の欲動を満たすための単なる道具へとみずからを還元して、犠牲者の主体性の抹消に努める者として位置づけられている。それゆえ、いずれの例においても拷問者の目的はシニフィアンの連鎖としての主体を消滅させることにある。したがって《第二の死》は、その第一義としては、このシニフィアンの連鎖としての主体の消滅を意味する。そして派生的に、その消滅の場所を覆い隠すかのように構築された宗教的な想像的表象(天国行き)を意味するのである。

ラカンがサディズムを例に挙げるのは、そこでは拷問者－犠牲者という図

式を通して「死の欲動」の諸特徴がくっきりと現れるからだろう。少々荒っぽい言い方をすれば、「通常」の場合には、主客を逆転したかたちで拷問者(死の欲動)も犠牲者(シニフィアンとしての主体)も一人の人間のうちに封じ込められていると考えればよい⁷。上の例に言及したあと、ラカン「どのようにして人間は、つまり生きている者は、この死の本能に、死に対する彼固有の関係に、それを認識するということに、近づきうるのか」と問いかけ、「シニフィアンの力によって、その最も根源的な形におけるシニフィアンの力によってである。シニフィアンの中で、そしてシニフィアンの連鎖を主体が分節化するかぎりにおいて、主体は、みずからがそれであるところのシニフィアンの連鎖から自分が消失しうるということに触れることができる」と答えている(SVII. 341)。すなわち、自分が死すべき存在であることを人間が認識できるのは、シニフィアンの連鎖の中に置かれつつ、みずからをシニフィアンの連鎖として紡ぎ出すという、その主体としての営みを通してである、とラカンは言うのである。そしてどうやら、人間にあっては、みずからの死の可能性を認識することは「死の本能」が作動することと関係している、と彼は示唆している。

では、それはどのようにしてなのか。だがラカンは「それはちょっと考えればすぐ分かることです(c'est bête comme chou.)」(SVII. 342)と言って、話題を変えてしまう。これは彼のいつもの手口である。置き去りにされたわたしたちは、彼が撒き散らしたテーゼの間を繋ぐ論理を自分で探し求めるしかない。まんまとラカンの手口に乘せられてしまうようだが、以下ではわたしなりに再構成した《第二の死》の概念を提示することにしたい。さしあたり明確にしておきたいことは、三つある。(1)どのようにして主体はみずからの死の可能性を認識するのか。(2)死の欲動の働きはこの認識とどのように関係しているの

⁷ Cf. J. Lacan, "Kant avec Sade", in "Écrits", Seuil, 1966, p. 774.

か。(3)《第二の死》の派生的な意味は、その本来の意味とどのように繋がっているのか。以上三点について、以下に考察する。

(1)ラカンは主体(sujet)という語を多義的に用いる。狭義の主体は無意識の欲望の主体に限定され、イメージとしての自我(égo)との区別を強調しつつ使用されるのであるが、文脈によっては適用範囲が拡大されて、被分析者、語る主体、言語学上の主語、さらにはデカルトのコギトにまで及ぶ。以下では、語る主体(sujet de l'énonciation)と語り出された「わたし」(sujet de l'énoncé)とに分割されつつ、パロールを通して形成される主体から出発して話を進めよう。

ラカンによれば、わたしたちが言葉を語り終えるとき、一方で語り出された「わたし」がシニフィアンの領野に記載されるとともに、他方でシニフィアンの連鎖の担い手となった「語る主体」が無意識へと消失するといわれる⁸。このとき主体は二つに分割されつつ形成される。ここで主体が「形成される」というのは、あらかじめ存在している主体がパロールを通して自己を表現するのではなく、パロールの結果として、遡及的に過去を書き直されて、そのつど新たな「わたし」が指定されるからである。大袈裟に言えば、これは主体の誕生である。しかし一つの主体の誕生は、一つの主体の死でもある。一つのシニフィアンは他のシニフィアンの消失した場所に現れるからである。それゆえ「シニフィアンとしての主体の消失」という意味での死は、このパロールの基本構造の中に既に含まれている。それゆえまた人間主体はその幼年期において、パロールの運動に巻き込まれるとともに、既にみずからの消失の可能性に「触れ」ている。みずからの死の可能性についてのこの経験は、のちに主体が《第二の死》を見いだすための前提となる。

さらにこの経験には、のちに《第二の死》へと主体を引き寄せることにな

る、もう一つの契機が含まれている。すなわち、語り出された「わたし」は、正確に言えば主体それ自身ではなく、主体を表すもの(シニフィアン)でしかない。けれども主体が形成されるのはシニフィアンへの疎外・同一化を通してでしかない。そのかぎりにおいて「わたし」は主体にとって不可欠な構成契機と見なされる。だが「わたし」への疎外・同一化は、その裏面において形成される無意識の欲望の主体にとっては、ひとつの桎梏として経験される。この経験が誘因となって、のちに主体は《第二の死》をパロールの「場」そのものからの解放と見なし、その魅力に引き寄せられることになる。

これら二つの前提的契機のうち、前者は「他者」の側から、後者は主体自身の側から、それぞれ《第二の死》の発見を準備する。そして、あらかじめ「他者」の側からみずからの死の可能性に触れていることが、主体自身の側から《第二の死》へ接近することを可能にする条件となっている。以下にそのことを、主体の発生の場面から説明しよう。

幼児が言語を習得するためには、他の人々の声の中に、分節化されたシニフィアンを聞き取らなければならない。だが他者の声をシニフィアンとして聞き取るということは、潜在的にみずからの身体によってその分節化を反復することなしには不可能である(同時に自分も語ることなしには、聞き得ない)。それゆえ幼児が他者の声をシニフィアンとして聞き取るということは、幼児の身体が他者の声=シニフィアンの秩序に従って身体自身を分節化する、ということの意味する。他者の声を聞き取るそのつど、幼児はいわば他者に憑依され、他者の立場から「語る主体」にならされるのである。この基本的な構図は、幼児がこの状況から脱け出して、自分から「語る主体」になっても保持される。自分について「〇〇ちゃんは・・・」と語り出すとき、そのつど幼児は、自分の

⁸ Cf. J. Lacan, "Position de l'inconscient", in "Ecrits", p. 835.

身体に刻み込まれた「○○ちゃんは・・・」という他者の声=シニフィアンを呼び起こしている(同時に他者が語るのを聞くことなしには、語り得ない)。ここには、他者が形成したシニフィアンの連鎖に組み込まれた「○○ちゃん」を「わたし」として受け取るという側面と、みずからの身体に憑依した他者として外側から「わたし」について語るという側面とが同居している。わたしたちのパロールはこの困難を抱えて出発する。

その後わたしたちはパロールを通して最初に与えられた「わたし」の諸規定を修正してゆくことになるが、しかしどれほど「わたし」に修正を加えても、他者の立場から「わたし」について語るという構図は変わらない。「わたし」の諸規定の修正は、「わたし」に諸規定を与えることのできる他者に向けた訴えであり、その他者の観点から規定されるかぎりでの「わたし」の諸規定の修正でしかないからである。このような訴え先としての他者をラカンは大文字の他者(l'Autre)と呼ぶ。

大文字の他者は主体の成長とともに具体性を失い、そこから「わたし」が規定される「場」ないし「次元」といったものに変化して行く。いいかえれば大文字の他者は、デカルトの「欺かない神」のように、自己意識の隠れた保証人として機能するようになって行く。けれども具体性を失った後も、大文字の他者は決して主体の内なる他者性に還元されず、「わたし」が消失した後にも存続するという他者性、超越性を持ちつづける。大文字の他者が主体に対してこのような超越性を保つのは、それが他者の声=シニフィアンとして、主体の身体を支配する秩序として到来した他者だからである。この秩序の支配下に置かれるとともに、その支配領域である無際限に伸び広がったシニフィアンの連鎖の中に、「わたし」はその一環として組み込まれる。このとき、「わたし」の有限性、およびその消失の可能性が、大文字の他者の位置から「わたし」を

見ている主体の視野に入ってくる。つまり主体はみずからの死の可能性に、大文字の他者の位置から「触れる」のである。

(2) シニフィアン連鎖としての主体の有限性は、一方で将来における主体の消失を指示するとともに、他方で、わたしたちが主体として形成される以前のわたしたちの心的現実という領域をも指示する。ラカンが心的現実の構造を、現実界(le réel)、想像界(l'imaginaire)、象徴界(le symbolique)という三領域の相互嵌入として捉え、主体形成以前の原初的な心的現実を現実界に対応させる。これに対して象徴界は上に見た大文字の他者の支配領域であり、単純化していえば、シニフィアン化された諸項目の対立構造へと現実界が変換されたものである。想像界は現実界と象徴界とを媒介する領域であるが、これも単純化すれば、さしあたり、象徴界の秩序にしたがって構造化された、現象学に謂ゆる「生きられた世界」であると考えてよい。象徴界というフィルターによって現実界から隔てられているわたしたちにとって、現実界は最も近づき難い、それ自体としては表象不可能な領域である。しかし一方では、わたしたち自身の知られざる内奥として、現実界は「わたし」以上にわたしたち自身に「近い」領域でもある。

現実界は単なる理論的要請にとどまるものではない。外傷体験の反復や不安夢において、現実界は「出会い損ね」というかたちで回帰する。また現実界の一部は象徴界の形成に際して象徴化から取り残される結果、象徴界の中に一種の空虚として出現する。『セミネール第7巻』では、ラカンはこの空虚を《もの》(das Ding)と呼び、それが欲動の「場」として機能すると指摘している(SVII, 131)。すなわち、主体は《もの》を象徴化から取り残された領域とは見なさず、象徴界の形成という暴力(大文字の他者から蒙った暴力)によって自分から奪い去られたものと見なして、その回復を求める。その結果この空虚はブラックホ

ールのように強力な重力場を形成し、主体を引き寄せることになる。欲動とは主体の上に及ぼされるこの重力にほかならない。

さて、《もの》と《第二の死》とは、いずれもシニフィアンの連鎖としての主体の有限性によって指示されるものではあるが、両者の構造論的地位はかなり異なっている。話を単純化して、象徴界を現実界の上に被せられた網に譬えたと、《もの》は網の「ほころび」であり、《第二の死》は網の「もつれ」であると言えるだろう。つまり《第二の死》は象徴界の構造それ自体に内在する不整合のゆえに見いだされる「空虚」であって、象徴界の内への現実界の露呈として「空虚」ではない。ところが《もの》へと向かう欲動は、《第二の死》を限りなく《もの》に近いものとして捉えてしまう。いささか神話めいた語り口になってしまうが、以下にそのことの説明を試みよう。

シニフィアンの介入によって幼児は現実界から切り離され、象徴界に投げ込まれる。このとき幼児は主体となり、失われた《もの》の回復を求める欲動が始動する。さしあたり主体はそれを、失われた「対象」と見なし、象徴界の秩序の下でそれを「再発見」しようとする。だが主体が象徴界に投げ込まれることそれ自体によって失われた《もの》は、彼が象徴界の秩序に服しているかぎり発見不可能である。このことに気づくと、主体は自分と《もの》とを隔てている象徴界の秩序それ自体を取り除こうとする。しかし象徴界の除去は主体自身の存立基盤の破壊を意味する。つまり象徴界を越えて《もの》に接近すると、《もの》を求める主体自身が消失してしまう。それでは元も子もなくしてしまう——かのように一見、思われる。けれども、そもそも主体が《もの》に向かうのも、主体形成以前の状態の回復を求めていることである。つまり始めから主体は主体自身の解消に向かっていたのである。このことに気づくならば、いままで象徴界への入口に戻ろうと苦勞していた主体が、象徴界からの恰好の

出口がいつもすぐそばにあったことに気づくまでに、それほど時間はかからない。こうして主体は、かつて大文字の他者の側からその可能性に触れたみずからの死(《第二の死》)に《もの》と同等の位置づけを与えて、今度は主体自身の側からそれを目指すことになる。

(3)しかし通常は、主体は直接的に《第二の死》に向かうわけではない。というも死の欲動の直接的な発現から主体を隔てる諸機制が文化的次元(大文字の他者の次元)で働く結果、欲動は、その目標に到達することはなく、目標の周囲をあたかも惑星のように回りつつ、みずからを再生産するにとどまるからである。そのような欲動の制御機制が昇華(sublimation)である。ラカンにあっては昇華とは、想像界に属する諸要素を用いて《もの》や《第二の死》という空虚を「植民地化」し、わたしたちを空虚から隔てる障壁となる諸「対象」を築くことであるとされる。逆にいえばそれは、表象の領域に属する諸対象を「素材」として、空虚を「対象以上のもの」として呈示する努力でもある。その代表的な例は芸術である。芸術は「対象を《もの》の尊厳へと高める」(SVII. 133)ことによって、わたしたちが一定の隔たりを保って象徴界の「外」を垣間見ることを可能にする。

だが昇華の形態はそれだけではない。派生的な意味における《第二の死》も昇華の一形態と考えることができる。この場合、伝統的宗教は来世という想像的構築物で空虚を埋めることによって《第二の死》を無限遠に押しやる。来世とは、死によって中断されたシニフィアンの連鎖を完結させ、その連鎖の最終項を永遠に保存するという機能を担った神話的表象である。また啓蒙主義の社会思想は、ナルシシズム的に同型的なメンバー(分身たち)から成る社会体系を構築して、《第二の死》について全く考えないで済ませようとする。すなわち、構成員の世代交代を通して同一性を保つ社会システムと、このシステムの

項として機能しているかぎりでの諸個人とだけしか、視野に入っていないようにする。これも昇華の一形態である(Cf. *SVII*. 157)。これらの昇華の働きを通して死の欲動がさまざまな水準の想像の対象に固着させられる結果、《第二の死》がそれら対象の背後に隠される結果、通常、死の欲動は文化的営為の推進力に転化されている。フロイトが死の欲動を発見したのは、この昇華という制御機制が機能不全に陥り、死の欲動が倒錯というもうひとつの道に向かい始めたときのことだった。

以上、辛うじて以下での使用に耐えると思われる程度でしかないが、《第二の死》という概念の素描を試みた。なお、これに対応する「第一の死」は、ここまでの文脈に限っていえば、シニフィアンの分節化の担い手としての主体の身体の死である。けれども以下のように考えることもできる。すなわち、主体の身体に憑依してシニフィアンの連鎖を紡ぎ出させていた大文字の他者は、一つの身体が減びても死なず、次の身体に憑依して生き延びる。ちょうどマルクスのいう「死んだ労働」のように、大文字の他者は世代を越えて諸主体を支配し続ける。だとすれば大文字の他者は、生きた他者を通して出会われはするけれども、それ自体としては既に死んでいる他者だと考えられる。だが大文字の他者が既に死んでいるのなら、シニフィアンの連鎖を分節化する主体の身体は死霊憑きにすぎず、シニフィアンとして語り出された「わたし」は既に死者の一員でしかない。この観点から見れば、逆説的に、象徴界に主体として投げ込まれることそれ自体が「第一の死」だと言うこともできるだろう。だが、そうだとすれば死の欲動は、この「第一の死」からの解放を求めて、当初からパロールのなかで働いていたのではないだろうか。そして事、志に反して大文字の他者の術中に陥り、昇華の網に捕らわれて、シニフィアンの連鎖を紡ぎ出す推進力に転化されていたのではないだろうか。——ラカンによれば、わたした

ちは象徴界の入り口で「自由か死か」という選択を迫られたのであると言われる。そして、どちらを選んでも結局わたしたちは死を選ぶことになるのである、と(Cf. *SXI*. 200)。しかしこの問題の検討は次の機会に譲り、先を急ぎたい。

2. 《第二の死》の概念を使った、 サルトルのハイデガーの批判の再検討

『存在と無』の第四部・第一章でサルトルは、ハイデガーが現存在を「死への存在」と規定していることに対する批判を展開している。サルトルの批判は主として、ハイデガーが死を現存在の存在構造に内属させていることに向けられる。それは死を人生という「系列に属する最終末端」(*EN*. 616)として捉え、ひとつのメロディの最後の和音がメロディに意味を与えるように死が人生に意味を与えると考えることである、とサルトルは言う。実際には、死はいかなる意味でもわたしの可能性ではありえず、単なる外的、偶然的な事実性として、対自にとっての限界状況をかたちづくっているに過ぎない、と。「毅然として処刑に対する心構えをなし、絞首台の上で取り乱さないようにあらゆる配慮をめぐらしている一人の死刑囚が、そうこうするうちにスペイン風邪でぽっくり連れ去られる」(*EN*. 617)といった仕方では死は訪れる、とサルトルは言う。

だが、このサルトルのハイデガー批判はあまりにも素朴である。まず第一に、ハイデガーは死が人生に意味を与えとか、死によって人生が完成されるとか言っているわけではない。逆に、そういった考えを退けるために、ハイデガーはわざわざ『存在と時間』の一節(第 48 節)を割いている。第二にサルトルはここで、自己意識としての対自(*pour soi*)と存在が構造化される「場」としての現存在(*Dasein*)とを単純に等置したために、死が実存にとって外的か内

的かという議論を意味のないものにしてしまっている。すなわち、どれほど対自にとって死が外的・偶然的であることを強調しても、死は現存在の構成契機に属するというハイデガーの見解を否定したことにはならない。逆に、「死は根源的にわたしの事実性に属する」「死は誕生と同様に単なる事実である」(EN. 630)と言うとき、サルトルはハイデガーの見解——事実性は現存在の被投性(Geworfenheit)として把握され、世界=内=存在の構成契機と見なされる——を無自覚的に追認している。要するに、これらの点においてサルトルの「批判」は、まったく空回りしているのである。

しかし、それにもかかわらずサルトルの議論は、死に対する彼自身の態度とハイデガーの態度との際立った対照を通して、死に関するハイデガーの議論に潜むある傾向を浮上させている。すなわちハイデガーが《Sein zum Tode》とか《Freiheit zum Tode》と言うときの《zu》という前置詞には、暗黙のうちに死への憧れが込められている。おそらくサルトルはこのことに反発したのである。しかしハイデガー自身でさえ、語の多義性に紛らせて漏らしたにすぎないこの傾向を、明快な仕方では批判の俎上に乗せることは、当時のサルトルには手に余ることだったのだろう。サルトルはせいぜい、ハイデガーの対極に位置する姿勢を示すほかなかった。「この実感されえないもの(死)に直面して、なるほど無数の可能な態度が存在するにしても、それをことさら本来的と非本来的とに分類するには及ばない。というのも、まさにわれわれは、つねに、《おまけに》死ぬのだから」(EN. 633)と。

ハイデガーの議論に潜む傾向というのは、いうまでもなく死の欲動の現れのことである。『存在と時間』において考察されている死は、わたしたちが上に検討した《第二の死》にほかならない。だからこそハイデガーにあっては、死の可能性を直視するとともに、日常的な顧慮、配慮の中での人や物との関わ

り(シニフィアンの連鎖)の一切が一挙に色あせる。死は強烈な魅力をもって立ち現れるのである。これに対して『存在と無』において考察されているのは、分身どうしの葛藤の中にある主体を脅かす死である。死は「生者たちの餌食になること」(EN. 628)であり、「他人がそれに与えたいと思うあらゆる対象的な意味づけに引き渡す」(EN. 629)されることである。この場合には、「わたし」は死後も対他存在(シニフィアン)として象徴界(他者という地獄)の中に存続する。サルトルはここで、『第二の死』を考えないで済む言説体系を構築するという仕方の昇華を行っているのである。そこに『存在と無』の基本的な問題設定の限界(大文字の他者の機能の軽視)が認められるのは確かである。しかしまた、サルトルがわざとハイデガーに対して正反対の姿勢を示そうとしたという動機をそこに読み込むことも許されるのではないだろうか。

そのように考えると、上記の空回りに終わったハイデガー批判も、サルトルがハイデガーのどこに最も反発を示したのかを示す指標として、それなりの意味をもってくる。おそらくそれは現存在の歴史性を論じた箇所である。そう考えれば、死が世界=内=存在に内属するかどうかという点にサルトルがこだわったことと符合する。というのも、『存在と時間』にあっては、現存在の全体性(Daseinsganzheit)の捉え方の変化に対応して死の位置づけが変化し、死の位置づけの変化に対応して死の欲動の方向づけが変化しているからである。そして問題の箇所では、一旦はその非世界性が強調された「死」が再び世界=内=存在に取り込まれ、それとともに死の欲動の矛先が「内側」に向け変えられているからである。以下に順を追って『存在と時間』における現存在の全体性の捉え方の変化を概観し、問題の所在を明らかにしよう。

現存在の全体性への参照は『存在と時間』における議論の進行の舞台回しの役割を務めている。一方において、現存在は全体としてのまとまりに依存し

て分節化された諸契機から成り立っている。にもかかわらず他方において、現存在には「おのれ自身に先だって(Sichvorweg)=投企(Entwurf)」という未完結性が一つの契機として属している。このことは、現存在をその構造全体性において記述しようとするとき、きわめて厄介なジレンマとして立ちはだかる。現存在の全体性を捉えたと思ったのも束の間、実はその一部を掴まされただけだった、というはめに陥る危険がつけまとうのである。ハイデガーは議論の節目ごとに来し方を振り返り、はたして現存在の全体性を捉えることができたかと自問する。そしてそのつど否定的な答を引き出し、目指すべき新たな方向を確認して、筆を進めている。

現存在の全体性は、現存在の「おのれ自身に先だって」という構造契機の最終到達地点である「死」を射程に入れることによって把握される。死は現存在の消滅を意味し、現存在はそれを経験として記述することができない。しかし「おのれ自身に先だって」という契機が現存在に属する以上、死は可能性という様相において現存在に属している。死の可能性は既に不安(Angst)という根底的な情態性(根源的な被投性)において開示されている。それゆえこの被投性の裏面をなす死への投企を、現存在の日常的、頹落的な様態に対応する「おのれの死から目を背けること」から、「おのれの死を直視すること=死への先駆(Vorlaufen zum Tode)」という本来的な実存論的投企へと切り換えれば、現存在をその構造全体性において把握できる。「(死という)追い越し得ない可能性へ先駆することは、その可能性の手前に繰り広げられている一切の可能性と一緒に開示するから、先駆することの内には現存在全体を実存的に先取するという可能性が、すなわち、全体的存在可能性として実存するという可能性が含まれている」(SZ. 264)——これが、ハイデガーが差し出すひとまずの収束点である。だが、この収束点の先にはどんでん返しが待っている。

それというのも、「死への先駆」とともに、世界=内=存在という仕方での現存在の分節化は失われ、その有限な全体性を回顧的に把握することを可能ならしめる「外部」としての「無」が立ち現れるからである。説明しよう。「死への先駆」によって、可能性という様相においてではあれ、現存在は世界=内=存在というあり方の外に飛び出し、そのおかげで、そこから振り返るとき、世界=内=存在の有限な全体性が視野に飛び込んでくる。しかしこのことは、「死への先駆」によって現存在が世界=内=存在の「全体性」を凌駕するということを意味する。したがって、現存在をその構造全体性において把握するためには、世界=内=存在にとっての「外部」としてここに現れてきた「無」を、改めて考慮に入れる必要が生じてくる。それまでの議論を導いてきたのは、世界=内=存在として存在するかぎりでの現存在の全体性をいかにして把握するかという問題設定であったのだが、その問題が解決されたと思ったとたんに、より高次の「全体性」の問題が浮上するのである。

ここで、上に見たラカンの構造論的な観点から問題を整理してみよう。まず、世界=内=存在の全体性という意味における全体性は、シニフィアンの連鎖の全体性(象徴界)に対応させることができる。そして「死への先駆」とともに現れた「無」は、主体自身の側から接近されたかぎりでの《第二の死》に対応させることができる。すなわちここに現れた「無」は、主体の消失として大文字の他者の側から把握された死ではなく、象徴界からの主体の解放(死への自由)として主体自身の側から把握された死である。「死への先駆」がこのような死の捉え方をもたらすのは、「ひと(das Man)=同型的な人間たちの一員」という立場を退けることが、「ひと」の死を象徴界に統合するために文化が差し出してきた昇華の諸形態を退けることになるからである。つまりハイデガーはここで、想像的な固着対象をひき剥がし、死の欲動を露呈させるという作業

をしているのである。このような観点から見れば、死は世界=内=存在に属するかどうかという問題に、次のように答えることができる。すなわち、死に関する昇華の諸形態は頹落的・日常的な世界=内=存在の構成契機をなしている。そのかぎりでは、死は世界=内=存在に属していると言える。けれども「死への先駆」において露呈される脱昇華された死の欲動の前に現れてくるのは、象徴界全体の「外部」としての死である。それゆえこの場合には、死は世界=内=存在には属さず、世界=内=存在との二者択一を現存在に迫るものとして現れる、と。

ところがハイデガーは、現存在の全体性の把握を目指すという問題設定にこだわるあまり、ここに見いだされた死を世界=内=存在の「外部」にとどめておくことができない。ハイデガーは、それを再び世界=内=存在と調停して「本来的な」現存在の全体性へと統合する手立てを模索する。すなわち、「しかしながら死はやはり、現存在の端にすぎないのであり・・・他方の端は原初、つまり誕生である。誕生と死との「間」にあるものにして初めて、求められている全体を現示する」(SZ. 373)と彼は議論を蒸し返し、「運命的な現存在は世界=内=存在として本質上、他の人々とともに有ることの内に実存している以上は、彼の経歴は共経歴であり、命運として規定されている。命運ということとわたしたちが表示するのは、共同体の経歴であり、民族の経歴である」(SZ. 384)と、歴史的主体として具体化された大文字の他者を、現存在の規定根拠として持ち出してくる。すなわち、ここでハイデガーは、さきに主体自身の側からの接近において見いだした死を、大文字の他者の側から捉えた死へと置き換えるのである。

この置き換えによってハイデガーが行っているのは、死の欲動を再び「内部」に向けかえ、現存在の誕生と死とを繋ぐ生の連関(Lebenszusammenhang)

の推進力に転化するという作業である。わたしたちが上で検討したラカンの観点から見れば、それは昇華である。しかしここでハイデガーが行っているのは、大文字の他者の道具という立場(共同体・民族の運命に命を預けるという立場)へと現存在の本来的なあり方を還元して、その頽落的・日常的な世界=内=存在というあり方へと死の欲動の矛先を向けるという、きわめて倒錯に近い倫理的昇華である。——サルトルが本当に批判したかった(しかしできなかった)のは、このような倫理的な昇華の仕方だったのではないだろうか。そしてラカンにあってもこの問題は、フロイトの残した課題を受け継ぐにあたって、一緒に解決しておかなければならない問題として意識されていたのではないだろうか。(残念ながらここで紙数が尽きた。多くの論点を次の機会に回すことになるが、一旦、筆をおかせていただく。)

(いとう まさひろ 大阪芸術大学教養課程助教授)