

## 精神分析における「他者」概念の社会学的研究

藤嶋，康隆

九州大学大学院人間環境学府：博士後期課程：経済社会学，自我論

<https://doi.org/10.15017/937>

---

出版情報：人間科学共生社会学．2，pp.81-96，2002-02-15．九州大学大学院人間環境学研究院  
バージョン：  
権利関係：

# 精神分析における「他者」概念の社会学的研究

藤 嶋 康 隆

## 要 旨

本論文の第一の目的は、精神分析学、特にフロイトーラカン（派）の社会理論を古典的な社会理論であるデュルケムの社会理論と接続させて理解することによって、フロイトーラカン（派）を従来の社会理論の中に位置づけることである。

本論文の第二の目的はこのようにフロイトーラカン（派）をデュルケムの社会理論と接続させることによってラカン派やデュルケムを含めた既存の社会理論の限界点を明らかにすることである。その際、問題になるのは社会学において「他者」概念がどのように論じられてきたかである。デュルケムやラカン派の社会理論を概観して明らかになったことは、これまでの社会理論では「他者」概念が主体にとって「内的な環境」にとどまり、「絶対的」な「他者」概念が欠如しているということであった。既存の社会理論では自己の内的な環境としての「相対的」な他者については十分に論じてきたが、自己にとって非対称的で、「私にとってこの同じものが相手にとって別のことを意味するような」絶対的な他者の視点については論じてこなかった。これからの社会理論においてはこうした絶対的な他者概念こそを理論化することが必要になるであろうとして結論とした。

キーワード：他者、幻想、内的環境

## 1 本論文の目的

現在あらゆる意味で、社会学において精神分析の手法が取り入れられている。ジジェクの用語法をもじるのなら、社会学は精神分析に横断されているといってもよいといえるかもしれない。けれども残念ながら、このような社会学における精神分析の流行にもかかわらず、精神分析の理論、例えばラカンの社会理論（それはジジェクによってほぼ代表されるのであるが）がその理論的斬新性にも関わらず、既存の社会学理論と接続されて論じられることはほとんどない。

ラカンはもとはフランスの精神科医であったが、フロイトの精神分析の理論に大きな刺激をうけつつフロイトの理論を発展させた。現在ではフロイトーラカンと呼ばれるほどに特に日本の精神分析の世界では広範囲の影響をもつ人物である。彼の理論は後にすでに論じた「ラカン派」とよばれる社会理論にまで拡大された。

本論文の目的は、大きく二つに分けられる。

まず一つ目は、ラカン派の社会理論を既存の社会理論特に古典的社会理論の代表であるデュルケムの社会理論と接続させて理解することである。

目的の二つ目はラカン派の社会理論を社会学の理論と接続させるという一つ目の目標を達成した上で、既存の社会学とラカン派の社会学の理論的限界を明らかにすることにある。ラカン派の社会理論をデュルケムの社会理論とくにその存在論と比較対照すれば、ラカン派の社会理論の問題点がより明確になると思われる。けれども本論文の論理展開を見れば明らかであるがこのようにしてなされるラカン派の社会理論批判は単にラカン派の批判に留まるものではない。筆者はラカン派の社会理論を通して「社会理論全体」に内在している問題点を浮き彫りにしたいと考えている。

## 2 「社会的事実」を通して理解される「他者」

デュルケムにおいて「他者」は社会的事実を通して理解される。

デュルケムが一般に「社会的事実」として念頭においているのは「制度」である。他者は制度の内に投射される。デュルケムは『社会学的方法の基準』において「社会学は、諸制度およびその発生と機能に関する科学と定義されることになる」と論じている。(Durkheim 1937: xxii=1978: 43) そしてその序文においてデュルケムは以下のように論じている。

われわれは集合的諸制度について思考をめぐらし、みずからのうちに同化することによって、これを個人化し、多かれ少なかれわれわれの個人的な刻印を与える。……事実、社会への同調性といっても、およそさまざまな程度に個人的な色調を容れないものはない。

(Durkheim 1937: xxii-xxiii=1978: 43-44)

デュルケムは社会的事実を問題にするとき、その個人に対する外在的なあり方の研究と同時に常にそれが個人の主観にとってどのような意味を持つかを問題にすることを忘れない。つまり個人にとって客体としての社会的事実と個人の内部における主観に反映されるものとしての社会的事実の関係が問題にされるのである。この二つの視点の区別はデュルケムにおいてもしっかりと認識されている。

最初から私は斉しく真実である道徳性の二つの側面を区別しなければならないと述べて

きている。その二つの側面とは次の如くである。1. 一方では基準の総体からなり、集団の道徳を形成している客観的道徳。2. 各個人意識がこの道徳を表象する全く主観的な様式。(Durkheim 1963: 115=1985: 107)。

本章で問題にしようとするのはこのデュルケムが明確に区別している社会的事実の二つの区別のうちの後者の方である。

パーソンズは、デュルケムの著作に表現されている理論的態度を時系列的に、特定の態度に収斂していくものとして整理し直しているが、このデュルケムの「表象」という用語の使い方について以下のように論じている。

デュルケムは……集合表象という言葉を使い続けた。しかしその意味するところは、個々人の心の外側にある経験的実在に関する観念的体系といったものではない。それはただ単に行為に影響を与えるある物の表象であるのではなく、それ自体が「諸個人の心のうちに」存在しているのである。たしかに観念は、依然として何物かを表象する物と考えられている。しかし、この何物かは、観察された現存の経験的実在といった物ではない。(Parsons 1949=1989: 125)

パーソンズの、デュルケムがこのような態度に時系列的に、つまりデュルケムの思想の後期に収斂していったという解釈の正当性は別にして、少なくともデュルケムが「社会的事実」の研究としてより重要だと考えていたのは、1ではなく2の方であることがわかる。デュルケムにとってはあくまでも個人が「心の内に」表象する限りでの社会的事実が問題であったのだ。それが現実の社会的実在と一致しているかどうかは全く問題ではないのだ。社会とは「心的で、観念と感情とのみより成る」(Durkheim 1960: 521=1933: 607) ののである。

集合意識＝社会的事実がデュルケムにとって関心の対象となるのは、その客観的存在のあり方ではなく、あくまでも個人が内面においてそれを表象するあり方であるということである。社会学は社会心理学である。

この表象作用に関するデュルケムの言及を引用しておこう。

外在の事物と結合するためには、われわれはその事物を表象し、曲がりなりにもそれについて何らかの観念と感情とを抱かねばならない。そしてわれわれがそれについて表象を抱くことによるのみ、事物はある意味において内的なものと化す。事物がわれわれの内部に存在するのは、それを表し反映し、それと密接に結びついているところの表象というかたちのもとにおいてなのである。(Durkheim 1925: 181=1964: 101)

ここでわれわれはいったん次のように結論しておこう。個人の内面において「社会」が登場

するメカニズムは「個人の観念における表象化作用がそれを集合表象＝社会と認識するかぎりであり。そのかぎりではその決定権は主観の側にある。」

その限りにおいては、デュルケムの言葉を引用すると「自己以外の何らかのものと密接に結合するとき、われわれが結合しているのはじつはわれわれ自身の一部なのである」(Durkheim 1925: 182=1964: 102) ということになる。

われわれが結びついているのは、我々自身である。もしもわれわれが親との死別を悲しむとすれば、それは、親についての物理的および精神的イメージをわれわれに示していた表象が、その機能を疎外されることになるからだ。そのことによってわれわれの心の中にぽっかりと穴 (vide) があいてしまう。(Durkheim 1925: 182=1964: 101-102)

先に引用したようにデュルケムが「自己以外の何らかのものと密接に結合するとき、われわれが結合しているのはじつはわれわれ自身の一部なのである。」という時、「自己」が社会と関わる時に当の自己が自己に回帰するという理論的ループが想定されている。人間が対象と相互作用するというとき、主体と他者は重なりあっている。それはまさに社会が、個人の内面において集合表象という形で表象される限りでの社会であるからなのである。

ではこのように社会を「表象」として個人の内面に位置づけるという論理構成はどのように理解すればよいのであろうか。われわれはこのことの手がかりを、パーソンズのフロイト解釈にみることにしよう。

パーソンズは「パーソナリティ内部への規範的文化の内面化 (internalization)」という問題をめぐって、フロイトとデュルケムの間にきわめて重要な収斂が見られる」[1964=1985: 6]と論じている。パーソンズが「重要な収斂」というのは、いうまでもなく、フロイトの超自我の概念が、パーソンズ自身がデュルケムに関して、秩序問題の解明のために定式化した、個人は社会的規範を内面化することによって社会秩序が可能になるという考えと類似しているからである。この段階で端的に言えば、フロイトの超自我の概念が、デュルケムが述べる「個人の内に内面化された道徳的価値」に対応することになる。

デュルケムによれば、道徳的規則は、個人を拘束するが、それが可能になるのはそれを拒否する個人に対して外的に作用するのはなくて、個人が道徳的規則に対して「自発的」に尊重の態度を示すのであり、それを尊重し、望まれたものと考えることが自身の幸福や自己実現と結びつく個人が考えるからである。こうして規範的要素は個人にとって主観的で、内面的なものになる＝超自我を形成すべく自我に取り入れられるのである。(Parsons 1949=1989: 107-151) もちろんパーソンズが指摘しているように、パーソナリティ構造の部分として内面化されるのは道徳的規範だけではなく、その対象となるのは共有文化(共有という用語が適切かどうかは後の章で検討する)のあらゆる成分なのである。そしてパーソンズによればこの文化パタンの内面化とは、「単に文化パタンを外部世界の対象として認識するということだけなのではない。

それは文化パターンを、パーソナリティそれ自体の実際の構造の中に組み込むことである。」(Parsons 1964: 1985: 38) すなわちここで意味されているのは個人にとって「外的」な文化パターンがパーソナリティの構成要素として「内的」なものになるということである。

けれどもこの「外的」なものが「内化」されるプロセスについてはもう少し繊細な補足説明が必要である。

まず、客観的実在は、観念によって表象される。そして、先にパーソンズのデュルケム読解から引用したように、この観念によって表象された何物かは主観が観察した現存の経験的実在とは対応していない。主観によって外部の世界の対象として認識され、自己のパーソナリティに組み込まれる文化パターンは、自己にとっての絶対的な「外部」ではない。

個人に取り込まれる文化パターンが「絶対的」な外部ではないと指摘するのは、それがあくまでも自己が観念において集合表象として区分する限りでの文化パターンであり、言い換えればそれは自己にとっては「相対的な」外部でしかないのだ。

いささか抽象的に論じれば、内面化される文化パターンは、自己に対して相対的な外部として関係する内部＝内部化された外部である。

主観と、主観が表象として認識する文化パターン、もっと広い意味で言えば「社会的事実」との関係、この点に関する詳細な事情についてわれわれはフロイト自身の精神分析的業績から示唆を得ることができる。

フロイトは精神分析学という方法について、それが決して特殊な手法でもなく、まして社会において特に普通ではない対象を扱うのではないと指摘する。そして神経症者と非神経症者の区別を相対化する。

われわれは分析が神経症について行っていることは、ほかでもない健康者が分析医の助力なしに自分でやり遂げているのとちょうど同じ仕事を行っているのだ。(Freud 1937=1970: 386)

フロイトはここで、分析家の診療を受けている人だけが神経症であるのではなく、分析を受けない人＝通常、精神的には健康であると考えられている人でも、自分で自分を治療しながら日々の生活を送っているということ、つまり、人の性格ということを考えれば、完成した人格、神経症的でない悩みのない人などいないと言いたいのだ。

われわれはここで、「神経症的な思考のあり方がきわめて正常な人間の存在様式に通底している」という前提から出発しなければならない。とすれば、フロイトが残した膨大な量の著作は、われわれ「正常な」人々の思考の形式に関する分析の記録であると考えてもよいのではないであろうか。それならばフロイトの業績はまさに人間の社会における有り様を探究しようとする社会学の対象としてふさわしいものであろう。

フロイトは神経症の患者について彼らの思考法を支配している原理を「観念の万能」と呼ん

でいる。「どの神経症についても、体験の現実ではなくて、思考の現実が兆候を形成する基準となる。すなわち、熱烈に考えられたこと、熱情的に観念化されたことだけが彼らには重要なのであって、それが外界の現実と一致するか否かは、たいしたことではないのだ。」(Freud 1912=1969: 219-220)

フロイトのこのような論述はデュルケムが「観念において」集合表象を問題にするという分析方法と同じ軌道の上に乗っていることを示している。フロイトの思考の軌跡をたどってみると一般的によく知られているように、第一次大戦後にその概念枠組みに大きな変化が起こったことが見て取れる。それまでフロイトは快感原則と現実原則の二つが人間を支配していると考えていた。快感原則が現実原則と葛藤しつつ、自己は自己を維持しようとしているとフロイトは考えていたのである。しかし、このようなフロイトの態度は大戦後に多数報告された「戦争神経症」という事態に直面して一変する。戦争神経症の患者は、自己にとって耐え難い経験を繰り返し反復する。自己にとって苦痛を伴う記憶を繰り返し反復するという患者の症状はこれまでフロイトが考えてきた理論的フレームにはおさまりきれない。そこでフロイトは快感原則よりも優越する原則があると考え、それを「死の欲動」と名付けた。

『快感原則の彼岸』(1920)という論文で生命の起源についての考察ならびに生物学上の対比から出発しつつ、生物を保存しつぎつぎにもっと大きな単位へと集約しようとする欲動のほかに、それとは正反対の、これらの単位を解消し、原初の無機状態へ戻そうとする努める別の欲動が存在するに違いないという結論に達した。……次に浮かんだのはこの死の欲動の一部は外界に向かい、その場合には攻撃欲動や破壊活動としてあらわれるのではないかということである。その場合には生物が自分自身を攻撃するかわりに、他の物を破壊するわけであるから、この死の欲動自身、しいてエロスに奉仕させられるのだとっていいだろう。反対に、この自分以外のものにたいする攻撃を制限すると、その結果は、さなきだに常時進行している自己破壊の促進ということにならざるをえないだろう。(Freud 1930=1969: 474-475)

人間は知性や理性では抑えられない破壊性を持っている。

若干込み入っているが筆者なりに整理すると、フロイトは外部への攻撃欲動とエロスを同系列の作用として理解し、それを死の欲動の外化として理解している。それではこのような攻撃欲動が制限されたときにおこるといふ自己破壊とはいったい何を意味し、どのようなメカニズムで発生するのであろうか。問題になるのは「すなわち、われわれの攻撃欲動を取り込み、内面化する方法である。しかし実のところこれは、攻撃欲動をその発祥へ送り返すこと、つまり自分自身へとむけることに他ならない。このようにして自我の内部に戻った攻撃欲動は、超自我の形で自我の他の部分と対立している自我の一部に取り入れられ、今度は良心となって、本当なら自我自身が自分とは縁のない他人にたいして示したかったであろうのと同じ厳格さでもっ

て、自分自身にたいするのである。……すなわち文化は、個々人の内部に潜む危険な攻撃欲動を押さえつけるために、個々人を弱め、武装解除し、その心の中の法廷に監視させるという方法をつかうのだ。」(Freud 1930: 1969: 478)

まずはじめに死の欲動という優越原理が存在する。その一部は外界へと向かい、攻撃欲動となる。しかし、この外界への攻撃欲動が何らかの形で制限されるとそれが再びそれは自己の内面へと回帰し、良心という形で自己を監視し、厳格さという形で自己を攻撃するのである。

柄谷(1996)はこのようなフロイトの超自我概念を「外的なものの内化ではなく、内的なものの外化」であると端的に表現している。柄谷のこのような指摘は日本のフロイト解釈における革新である。なぜなら、ここでフロイトが用いている文化という用語法が、通常社会学が用いる「文化」という用語法、または心理学でいう「とり入れ(introjection)」概念とは決定的に異なっているからである。

ここで使用される「文化」概念とは、社会学で、そしてパーソンズがフロイトについて理解しているような、自己に対して「外的」な文化パターンが内面化された超自我ではない。適切な超自我=社会的規範を内面化することが「社会化」だと社会学や社会心理学、または発達心理学では考えるが、この表現は的をはずしている。フロイトはその例として幼児の超自我について「幼児の中に形成される超自我の峻厳さは、その幼児自身が経験した取り扱いの峻厳さの反映では決してなく、両者のあいだに直接の関係はないらしく、非常に甘やかされて育った幼児が非常に峻厳な良心の持ち主になることもある」(Freud 1930=1969: 484)と論じている。超自我=良心とはそもそもがその起源を自己の内面に有しているのだ。それゆえ、「文化」は個人の外側にあり、個人が愛着を覚えるような外的な構築物ではない。文化とは人間に固有に備わっている欲動原理エロスに根ざしている。「文化は、人間、家族、部族、民族、国家などを一つの大きな単位へ統合しようとするエロス」と死の欲動に端を發し「人間に生まれつき備わっている攻撃欲動」の間のつまり「エロスと死のあいだの、生の欲動と死の欲動のあいだの戦い」[1930=1969: 477]である。

ここで以下のように結論できるであろう。われわれが通常、規範や道徳を下位分類としてもつ文化パターンとは、つまり文化とは、個人の内面を舞台として演じられる集合表象の働きのことである。それは集合表象という形で個人表象とは区別される自己にとって外的なものであるが、その外部性はどこまでいっても相対的な外部性であって、個人にとっての「内的な環境」である。

われわれのように、フロイトの超自我に関するこうした理解の変遷と最終的な展開から得られる結論、つまり超自我を「内的なものの外化」として理解する立場からすれば、人間とはまさにそのような意味で「自己完結的な存在」(鈴木 1996)であり、社会とはそうした自己完結的な存在としての人間の観念の中に織り込まれた「内的環境」である。社会的事実とはそうした自己完結的な存在としての人間の観念の中に織り込まれた「内的環境」であり。デュルケムにとって「他者」とは、そうした個人にとっての内的な環境として存在している。

### 3 ラカン派における他者

非常に微妙な解釈を含むが、「個人にとって相対的な外部、つまり内的な環境」をわれわれはラカンが「大文字の他者」と呼んでいる概念に対応していると考ええる。

ラカンは人間を「欲望」として理解する。それはフロイトが「無意識」と呼んだものに対応している。「欲望」とは試してみればデュルーズが『アンチ・オイディプス』で「欲望する機械」と呼んだものである。それは何ら目的をもつものではなく、その要素の各部分が作動の多義的なつながりを形作る流体力学的な系であり、ひたすら欲望を自発的に自己生産するシステムである。従って欲望には原因も結果もない。もし目的があると認識されるとしてもそれは結果において目的があったと事後的に確認されるようなオートポイエティックな特性を持つ。

ここでは「欲望とその言語化」という二つの次元の区別を行う。それは河本にならって「物の系列」と「言語の系列」の区別と呼ぶこともできる。(河本 2000: 119-158) 主体は「欲望」という「物」を「言語」によって「表象」する。しかし、ここには困難がともなう。なぜなら「物」と「言語」のあいだには、絶対的な差異があるからである。言語によって欲望をいかに表象しようとも、それは「もの」とは違う。ラカンは言語によってけっして表象化できない「欲望」を対象 a と名付ける。対象 a とは欲望を言語化する際にこぼれ落ちる「落差」のことである。主体はこの落差を埋めようとして欲望の周辺を際限なく旋回する。しかし、その落差は決して埋めることはできない。なぜなら言語と欲望は質的に違うからである。デュルケムが『自殺論』において自己本位的様態を苦しめる「無限性の病」と呼んだものはこの「落差を埋めようとして挫折を繰り返す永久運動」のことである。人間は決して満たすことのできない欲望をその内部に抱え込んでいる。そうした意味では人間は言語上では「欠如」としてしか形容できない。けれどもこの欠如としての人間は先に論じたように自己の決して満たすことのできない欲望を表象空間において探し求め、投射する。そしてこの自己が自己の欲望を満たそうとして行動する表象空間のネットワークのことをラカン派は「大文字の他者」と呼んでいる。人間が対象と作用するということは、欠如としての主体と大文字の他者との交わりのことをいう。この交わりにおいて主体は自らの欠如=対象 a を埋めようとするのである。

人間が大文字の他者と関わりをもつことは、結果的に自己の欲望=対象 a を追い求めることである。ラカン派の大文字の他者の概念には、デュルケムの社会的事実概念と人間との関係におけるループと同様の関係が見て取れる。大文字の他者と、すでに論じたデュルケムの論じる社会的事実概念とはきわめて親和した概念である。ラカン派は大文字の他者によって取り囲まれた世界を象徴界と呼んでいる。象徴界は社会的事実と同様に相互行為を規定する象徴秩序として作用するとともにデュルケムにおける他者概念と同じく、主体と重なり合うループを形成するものである。

これまで論じてきたラカン派の理論のポイントをここでいったん確認しておこう。

デュルケムにおいて人間が対象と相互作用するというとき、主体と他者は重なりあっていた。

主体は対象において重なり合うのである。そしてこうした機制はラカン派の理論にも同様に見られるものである。主体<sup>1)</sup>は自己の空虚を埋めるために象徴秩序としての大文字の他者と相互作用を行う。その際に大文字の他者に言語化不可能な対象aが投射されるのであった。しかし、ここで注意を促したいのは対象aとは単に主体の表象不可能な欲望であるだけでなく、主体がいかにして大文字の他者=象徴秩序の中に支えを見つけるか、という問題を解決するために、出現するということである。その際のラカン派の教科書的な解答はこうである。「主体は大文字の他者の中のシニフィアンと同一化する。」つまり主体は他者の欲望と自己を同一化するのである。

主体と大文字の他者とのこうした関係は「幻想 *fantasy*」と呼ばれる。  
この点に関してジジェクは以下のように論じている。

そうです。でも誰の欲望ですか。わたしのではありません。まさに幻想の中核において遭遇するものは〈他者〉の欲望との関係、〈他者〉の不透明との関係です。幻想の中で上演される欲望は、私の欲望ではなく、〈他者〉の欲望なのです。幻想とは主体が、〈他者〉のまなざしの中で、〈他者〉の欲望の中で、どのような対象となるのか、つまり、〈主体〉が主体の中に何を見るのか、主体は〈他者〉の欲望の中でどういう役割を演じるのかという問いに対して、主体が答える一つの方法です。……幻想とは主体の欲望は〈他者〉の欲望であるという事実を証明する最高のものなのです。……自分自身にとって、自分はこういう者だと思っているもの、つまりわたしのまなざしの中でわたしがこうであるものは、〈他者の言説〉、つまりわたしの社会的-象徴的な間主観的なアイデンティティにおいて〈他者〉にとってそうであるものなのです。(Zizek 1994: 177=1996: 289-290)

ここで論じるジジェクの「他者」概念には注意が必要である。デュルケムにおいて明快であった自己と他者との関係がジジェクにおいては明快ではない。ジジェクの論じる「他者」とは、個人が内的な環境において想定する「他者」である。ジジェクは個人と「内的な環境」とのこうした関わり方を「幻想」と呼び、そのような「幻想」の中での「他者」を「大文字の他者」と呼んでいるのである。

つまり、ジジェクの「幻想」と「他者」との関係に関するこのような言及は、ラカン派が想定する「他者」概念が、主観にとって「絶対的な外部」ではないこと、つまり「内的なものの外化」であることを端的に表現しているのである。

ここで本論文の第二の目的に論を移そう。本論文の第二の課題はデュルケムそしてラカン理論を読解することを通して社会理論の限界を指摘することであった。そしてその過程つまり、デュルケム、フロイトを通してラカン派に見た特徴は、ラカン派にとって「他者」が内的な環境に過ぎず、相対的な他者にすぎないということであった。

では、「他者」が自己にとって「相対的な外部」に過ぎないということは社会理論にとって

どのような弊害をもたらすことになるのであろうか。われわれはこのことを神経症者の社会認識から伺い知ることができるであろう。

神経症者は完全に「内的環境」に閉じこめられている。神経症者は「相手も自分と同じように自分に尽くしてくれるという期待をもっている」(Tellenbach 1961:156-157)がこのことが意味しているのは、神経症者は、他者が、自分が想定したように思考しているだろうと勝手に考えてしまうということだ。

パーソンズは「フロイトの理論にはコミュニケーション機能に関する理論を発展させるまでには進みえななかった」つまりフロイトには社会的相互作用の理論がないと指摘している。(Parsons 1964=1985)パーソンズは共有文化の存在が社会関係の安定化の媒介であり、社会の成員間の相互的なコミュニケーションの基盤を作ると論じている。(Parsons 28, 30)パーソンズのこの指摘に異論はない。しかし、筆者がこの点に関してパーソンズに賛成するのは、それがパーソンズが同時に指摘しているように「共有文化」=共同主観性を発見し、それにもとづく社会関係の安定化を意図するからではない。

例えば社会における個人間の相互作用を強調するシンボリック相互作用論は人々が相互作用を通して「一般化された他者の役割」を取得するという。これはラカン派のいう「大文字の他者」と大同小異である。かれらはこの概念を通して「社会秩序」を個人行為レベルから説明しようとしたのであろうが、かれらの研究は同時に、「一般化された他者の役割」が分裂して対立していたり、矛盾しあっていることがあり、そのため「一般化された他者」の役割を主体的に解釈する余地があることを発見している。(宝月 1984:90)

現象学的社会学への批判として橋爪(1991:44)は、「なぜ人々が構成するさまざまな現実の内一つだけが「至高の現実=日常」として共有されるのか」という問題点を挙げている。しかし、そもそも現象学の課題はいかにして「自分にとって存在する対象事物が、他者にとっても唯一同一なものとして存在していくことを妥当していくことを確信するか」(竹田 1989:133, 221)ということにある。橋爪はそれは議論の一面であるといって難色を示し、客観的な共有物を指向する。けれどもそもそもわれわれは、主観ではどんなにその確信をもっているとしても、間主観において本当に同じ現実を生きているのか、いったいすべての人々が共有する至高の現実=日常などあるのであろうか。神経症者は「人々が志向する至高の現実=日常」を想定するからこそ、日々の行動において失敗しているのである。

実は神経症者が設定するような「至高の現実」はデュルーズが論じる「内在平面 le plan d'immanence」という概念に関連している。

社会理論において構成される「概念」はある1つの平面の上に創造されなければならない。デュルーズはこの平面のことを「内在平面」とよぶ。しかし、理論は必ず内在平面の構築に失敗する。なぜなら、内在平面は、それをメタレベルから支えるような超越的視点を必要とするからである。もちろん内在平面を構成しようとするとき、こうした超越性は排除されるべきものである。つまり内在は超越を拒むけれども内在と超越はたえず対抗的な関係をもち、形をか

えて対抗しあい、また相互に浸透しあう。新しく構築された内在性の中に形を変えた超越性が忍び込むことがありうる。

例えば、現象学は主観性という形で超越性を保存する。志向性や相互主観のような概念によって超越性を導入しようとするのである。(宇野 2001 232-234)

デュルーズは理論がいかにして理論が内在平面の形成に失敗するかを次のように論じている。

内在が、或る超越論的主観性に内在するようになるときには、まさにその主観性それ自身の〔内在〕のただ中において、いまや他我を、あるいは他の意識を指し示す行為（コミュニケーション）として超越の印あるいは暗号が現れなければならない。それこそ、フッサールにおいてまた多くの彼の後継者たちにおいて生じていることである。彼らは内在それ自身のなかでの超越（*transcedant dans l'immanence elle-meme*）というモグラの作業を、〈他者〉……のなかに見いだしている。フッサールは、内在を、体験の流れが主観性に内在することだと考えている。けれども、純粹で野性的でさへあるそうした体験の全体は、主観性を表象する自我にそっくりそのまま所属することはできないので、まさに非一所属の諸領域のなかでこそ、何か超越的なものが地平において回復されることになる。この場合、超越的なものは、他我たちが生息する世界の「内在あるいは原初的超越」という形式をとり、またもろもろの文化的形成と人間達の共同性が生息する理念的世界の客観的な超越という形式をとる。(Deleuze 1991: 48=1997: 69)

では、いっさいの超越的なポジションを排除するような内在平面は果たして可能なのであろうか。ここでデュルーズは内在平面とは絶対的な「外部」であり、思考できないものであると論じている。神経症、または社会理論はこうした思考不能なものを超越的な形で思考するからこそ、つまづくのである。

しかし、内在を〈或るもの=X〉に引き渡すことのないような、そしていかなる超越的なものの身振りをも真似ることのないような「より善い」平面は存在するのであろうか。〈内在平面ソノモノ〉は、〈思考されなければならないもの〉であると同時に〈思考されえないもの〉である、と言ってもよさそうだ。それ自身はまさに、思考における思考されえないものであろう。内在平面ソノモノは、すべての平面の台座なのであり、しかも、それぞれの平面にすなわち、おのれの方は思考されるが、内在平面ソノモノを思考することはできないといったそれぞれの平面に内在しているものなのである。内在平面ソノモノは、思考におけるもっとも内奥のものでありながらも、絶対的な外である。絶対的な外とは、あらゆる内面的世界よりもさらに深い内部であるがゆえに、あらゆる外面的世界よりもさらに遠い外である。(Deleuze 1991: 59=1997: 87-88)

社会理論にとって「内在平面」とは理論化できない外部であり、理論化できない外部として理論化されなければならない。神経症、そして理論とはこの理論化できない外部としての内在平面を超越的に内部化し、理論化してしまうのである。

では、具体的には「絶対的な外」としての内在平面つまり、理論化できない外部としての他者＝共同主観性はどのように理解されなければならない性質のものなのであろうか。

大澤（2000）は、東浩紀の固有名の議論を解説して、「名前に偶有性が宿るのはなぜか」それは「名前が他者へと差し向けられているからである。名前がコミュニケーションの連鎖のうちを流通するように定められているからである。東浩紀も論じているように、名前に関して、偶有的であるということは、他者による訂正を受け付けうるということである。私にとってはこうであるその同じものが、他者にとっては他でありうるということが、根元的偶有性を顕在化させることになるのだ」と解説している。大澤はラカン派であることを自称しており、この論及はかれなりの東の議論に対する反応であろうが、ラカン派にかけているのはこの視点なのである。このような他者こそ「絶対的」と呼ばれるのにふさわしい。ラカン派の理論構成には、「個人の内的なものの外化」としての表象＝「大文字の他者」、社会学的な用語でいう、「社会的価値体系を担う相対的な他者」しか存在しない。

大澤の指摘を理解する上では、分裂病の患者の認識体験の分析が有益であろう<sup>2)</sup>。

分裂病者の思考法は神経症者の思考方法と対極的である。神経症者が自分がいったことが相手にそのように伝わることを疑わないのに対し、分裂病の患者はかれがいうことが他者にとって別のことを意味してしまうことをおそれている。パラノイア（妄想）型の分裂病者は、必ず、他者の語らいにおいて自分のことが語られているという確信をもち、不安になる。（新宮 1992）大文字の他者において自己が語られていると考え、不安になる分裂病者にとって、大文字の他者と自己は完全に分裂している。なぜなら、他者の語らいのなかに自己が置かれていることを確信している分裂病者にとっては、自己とは関係のないところで、大文字の他者が作動し、自己にとって大文字の他者が内的な環境ではなくなっているからだ。「自らのうちの他者（大文字の他者）が「間主観性」を回復せず、他者性を帯びたままでさまざまな不可解な意味を付与された事態こそが、「幻覚妄想状態」である。」（鈴木 1994：143）こうして分裂病者にとって完全に分裂してしまっている大文字の他者は、彼らにとって絶対的他者である。分裂病者はこう考える。「私は私の世界以外のことは何も知ることができない。人々は私の表象の世界の住人だ、しかし、わたしの表象の世界の中に、そのことを証明する手段が何もない以上、私の表象世界は、わたしが、わたしの住む球体の内面に張り付けた書き割りであって、人々はその球を、外側から飛ばしているかもしれないのである、」（新宮 1992）このような不安を常に抱いているからこそ分裂病者は、自分のいうことが他者にとって別のことを意味することを常におそれるのだ。

ところで、分裂病者のかかえるこうした不安はかれらだけのものであろうか。同様のことをわれわれは日常生活で、経験してはいないであろうか。例えば自分はそういう意味でいったの

ではないのに、相手を怒らせてしまったということは誰もが経験しているであろう。またその逆に、こんなことで相手が意外に喜んでくれたということもありうることである。われわれのように一般に〈正常〉と呼ばれている人でさえ、コミュニケーションにおいてこのような違和感に直面している。分裂病者はそうしたコミュニケーションの違和感を体現しているのだ。ふつうの人はその局面局面でその事態を微分して、単なる偶然だと考えるのだが、分裂病者は逆にそのことを積分してしまい、当たり前のことのように思い込んでいる。われわれにとっては互いの意志が一致しないことの方が偶然であるが、彼らにとっては一致することの方が偶然である。

日常のコミュニケーションにおけるこうした違和感をどの程度、微分または積分するかによってとりあえず、正常／異常の相対的区別が行われる。しかし、程度の差はあれ、われわれが、日常において常にこうした違和感にとらわれているのは事実である。だから社会関係＝コミュニケーションにおいてはこうした違和感を基本に据えるほうが、「安定したコミュニケーション＝社会関係の土台となるような共有文化」を設定するより優先されるべきである。つまりコミュニケーションにおいて共同主観性があるように思われるのは複数の主観の意図がたまたま一致しているだけである。われわれがそこにどうしても共同主観性を見いださずにはられないような誘惑にかられるのは、われわれが分裂病の患者よりも鈍感で、日常の違和感を恒常的に微分してきれいな曲線にしているからであるにすぎないのである。

分裂病者が抱えるコミュニケーション過程におけるこうした困難は、コミュニケーションシステムと心的システムの関係に関するルーマンの有名なセンテンスを間接的に表現している。「人間はコミュニケーションを行えない。コミュニケーションだけがコミュニケーションを行える。」(Luhmann 1990: 31) コミュニケーションつまり間主観を人間がコントロールすることは不可能なのである。

#### 4 他者概念（社会的事実）の新しい理論化をめざして

ここで Lehmann (1993: 34-35) の行っているデュルケムの「社会的事実」の修正を通して、新たな他者概念の提起を行いたい。

Lehmann は社会における要素の数 substructure とし、そうした要素間の相互作用のパターンを structure と位置づける。これの諸水準を最終的に統括しているのが superstructure で集合意識としての社会的メタリティや道徳である。下方の構造は上方の造の基礎となり、下方の構造は上方からの機やアダプテーションを受ける。

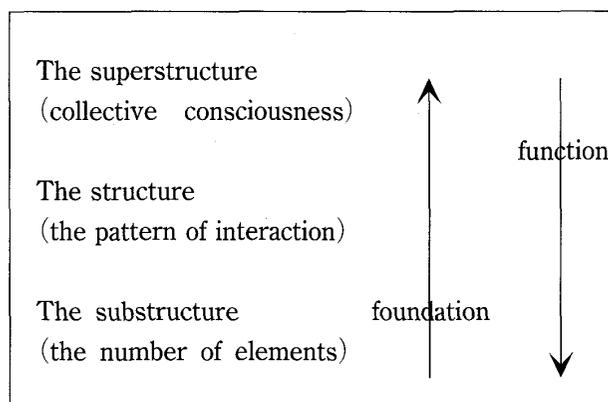


図1 社会的事実の構成

この議論で注目すべきなのは Lehmann が *superstructure* には一方では拡散した (*diffuse*) 側面と、拡散したメンタリティや道徳が結晶化した (*crystallized*) 側面があることを指摘していることだ。もちろん Lehmann の意図は拡散した集合意識が、最終的に結晶化され個人の思考や行動を規定することにある。*superstructure* が結晶化していると見なす考え方は、内在平面を理論化し、共同主観性を肯定する神経症的な態度である。

しかし、本稿の意図からすれば Lehmann のこうした図式はまったく逆であることはすでに明快である。*superstructure* が結晶化していることの方が偶然的な一致であり、拡散している方がふつうの状態なのである。他者として社会的事実を捉えることは、結晶化した *superstructure* (大文字の他者) の背後に拡散化した、つまり理論化不能な外部としての内在平面としての *superstructure* を想定することなのである。

既存の社会理論のように、自己と内的な環境との関係 (例えばラカン派の論じる「幻想」) を分析することも当然重要な作業ではある。

けれども *superstructure* のこうした拡散した側面を受容すること、「他者」の「他者性 (= 理論化不可能性)」を受容すること、すなわち共同主観性を破壊すること、このことが社会理論において極めて急がれる分析態度なのである<sup>3)</sup>。

## 注

- 1) ジジエクは惰性的で感覚のない即自を「主観化」し、組立て、理解する行為者としての主体 (*agency*) を拒否しなければならない (Zizek 1994: 32=1996: 61) と論じている。ラカン派においては主体という用語は加工されている。
- 2) フロイトには分裂病は解けなかった。それは分裂病者が分析において転移を起こさないからだ。けれどもフロイトは彼らをあえて、「ナルシズム神経症」と呼び神経症のフィールドに内部化し、回収しようとする。(柄谷 1994: 311) けれども、すでに論じたように「主体」にとって「他者」とは、フロイトが分裂病について問題視したこの時点において登場するものなのである。
- 3) ジジエクは理論が抱える限界について以下のような質問について次のようにこたえている。現代哲学では、「形而上学」は通常、ある種の閉鎖されたものとみなされています。それを越えて、少なくともそこを「通過」して、その根底に至るまで貫かなければならないものであると。そう簡単には脱出できないことはすぐに認めても、それでもなお閉ざされた空間を越えようとするのです……。

ジジエク：まさにこの形而上学的な閉じられた空間を越えようとする衝動の中に、おそらく根本的な形而上学的な動因があるとすればどうでしょうか。つまり、この動因はまさに、メタ、つまり、閉塞感のある与えられた領域を越えたところへ向かおうとする

努力の中にあるのだとしたら。別の言い方をすれば、形而上学からうまく抜け出すことのできる唯一の方法は、おそらく、越えたいという衝動を捨て去り、抑制されることなく閉じられた世界とつきあうことではないでしょうか。(Zizek 1994: 184=1996: 303)

ラカンが目指しているのは精神分析によって哲学のパラノイア的で誇大妄想的な妄想を「暴露する」ことではありません。(Zizek 1994: 183=1996: 302)

このように精神分析の他者性の欠如について自覚しているようにみえるジジエクであるがその一方ではそうした問いとは混乱する解答を別の箇所で行っている。

精神分析は、主観的独我論の対極にあります。絶対的な確信がもてるのは自分自身の心の中の観念だけであり、自分の外の現実の存在はすでに不確定な推論にすぎないという概念とは異なり、精神分析は、自分自身の外にある現実は必ず存在すると言い切っています。むしろ問題なのはわたし自身が存在しないということなのです……。 (Zizek 1994: 170=1996: 277)

このような論理を通して導入される「他者」概念こそ、主観的であり、相対的な他者に閉じこめられた他者である。

## 文 献

- Deleuze, 1991, *QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?*, LES EDITIONS DEMINUT. (=1997、財津理訳『哲学とは何か』河出書房新社)
- Durkheim, 1937, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France. (=1978、宮島喬訳『社会学的方法の基準』岩波文庫)
- \_\_\_\_\_ 1925, *L'Education Morale*, Presses Universitaires de France. (=1964 麻生誠・山村健訳『道徳教育論(1)(2)』明治図書出版)
- \_\_\_\_\_ 1963, *Sociologie et philosophie*, Felix Alcan. (=1985『社会学と哲学』哲学恒星社厚生閣)
- Freud, 1912, *Totem und Tabu* 「トーテムとタブー」
- \_\_\_\_\_ 1930, *Das Unbehagen der Kultur* 「文化への不満」 (=1969、高橋義孝他訳『フロイト著作集3』人文書院)
- 橋爪大三郎、1991『社会学の基礎』今田・友枝編、有斐閣
- 宝月誠、1984『社会学のあゆみ』、有斐閣 新・中谷編
- 柄谷行人、1994『探究Ⅱ』、講談社学術文庫
- \_\_\_\_\_ 1996「探究Ⅲ」、群像一月号
- 河本英夫、2000『オートポイエーシスの拡張』、青土社

- Lehmann, 1993, *Deconstructive Durkheim*, Routledge.
- Luhmann, 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp.
- 大澤真幸、1999「自由の条件9－予期の階級的構成」、群像九月号
- Parsons, 1937, *The Structure of Social Action*, The Free Press. (=稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造3』木鐸社)
- \_\_\_\_\_ 1964, *Social Structure and Personality*, The Free Press of Glencoe. (=1985、武田良三監訳『社会構造とパーソナリティ』新泉社)
- 新宮一成、1992「分裂病と他者の欲望」、批評空間 1992 No.6
- 鈴木瑞実、1994『悲劇の解説』、岩波書店
- 鈴木讓、1996「精神分析的組織論：批判と類型化」、四国学院大学論集
- Tellenbach, 1961, *Melancholie*, Springer Verlag. (=1978、木村敏訳『メランコリー』みすず書房)
- 宇野邦一、2001、『デュルーズ 流動の哲学』、講談社選書メチエ
- Zizek, 1994, *THE METASTASES OF ENJOYMENT*, VERSO. (=1996、松浦俊輔・小野木明憲訳『快樂の転移』)