

『饗宴』における三人のソクラテス

ラカンの反哲学の一例として

はじめに

精神分析が哲学と共に、〈心の治療〉の世界の中で在りし日の卓出したプレゼンスを著しく失いつつある今日において、改めてこの二つのディシプリンの関係を俎上にあげることが本イベントの目的である。だがそれは常に事後的なノスタルジーとして再発見されることしかない両者の「蜜月」を蘇らせようとするアナクロニズムを目指すものでは些かもない。精神科医や公認心理師、その他〈心の治療〉に携わる人々に対し、哲学や精神分析がどれほど「役に立ち」、またその参照がいかに必要不可欠であるかをアピールする媚態からは、慎重に身を守る必要がある。確かに生の哲学や実存主義的と呼ばれる哲学が一部の精神病理学にとってその構成のアーマチュアとして使用に供されていた時代がかつてあった。だが精神分析にとって哲学は、少なくとも哲学的な概念把握は、行き先を照らすランプのような便利な道具であるどころか、時には分析家たちを道に迷わせ、袋小路に至らしめる罠として抵抗の強硬な岩盤をなす危険ですらあり続けた。アラン・バディウが的確にも「精神分析の哲学的我有化」(Badiou [2013:172/213])と形容した危機は、精神分析に絶えず付きまとっている。要するに哲学と精神分析の間に調和的な蜜月などなかったのであり、そこに蜜月があると思われるのは分析が進行していない証拠である。両者の関係は、それが「健全」なものであればあるほど、フロイト的な言葉遣いをすれば「居心地の悪い」ものであることが明かされる。他方の欠如を埋めることで一方の欠如が埋められるような調和が幻想の産物に属するにすぎないとすれば、この関係を「非関係」(non-rapport)と形容することも許されるかもしれない。その帰結として以下のテーゼが得られることは言うまでもない——「精神分析と哲学の間に、関係はない」。

だが性関係の不在が性関係の試みの拒絶を正当化しないように、精神分析と哲学の非関係というテーゼもまた、両者の没交渉を容認するものではない。賭けるべきは関係の失敗や挫折そのものの再生産であり、言葉の正当な意味において互いが互いを否定しあうことである——言うまでもなく、否定は拒絶(rejet)や締め出し(forculsion)とは全く別の次元に属し、そこではあるシニフィアンを受け入れが確かに生じているのだから。この点においてもっとも誠実な意見を与えている哲学者はおそらくジャック・デリダであり、『精神分析のとまどい』(2001年)において彼が精神分析と倫理学、法、政治が「間接的(indirecte)で不連続な影響関係」(Derrida [2000:100/100])を持つと語るとき、デリダは精神分析と哲学の関係が互いに固有の方向づけ(direction)においては決して交わらないこと、交わるがあるとすればそれは

この方向づけが否定 (in-) されるとき、すなわち互いにとっての「何かの間違い」が生じたときでしかないことを認めたうえで、そのような間違いが事故のように出来る不可能な出来事に賭けている。結局、精神分析と哲学との関係は常に悩ましい非関係でしかありえないのであり、両者が精神病理学や臨床心理学に対して持つ関係もまた同様である。したがって哲学や精神分析が色褪せ関係が失われるほどに、それらは医師や心理士の仕事にとって実り多いものを与える隣人として親愛の情を向けられる。

たとえばラカンが「反哲学」という言葉に言及するのが1970年代においてであるにせよ¹、哲学に対する精神分析の居心地悪さへの意識は常に見出すことができる。だが重要なのは、彼がこの居心地悪さにこそ必要な価値を見出したということであり、関係の破綻を証し立てることで露呈される非関係が、精神分析にとって何か本質的なものを与えるという信念を貫いたことである。この意味でラカンの精神分析は常に反哲学であって、それは今日の〈心の治療〉に見られるような没哲学とは少しも同一視されない。哲学が精神分析にとって望ましからざる隣人であればあるほど、その隣人を精神分析の敷地の真ん中に迎え入れ、そして歓待のしるしとして否定を与えなければならないのである。

1. 「私たちの職業にとって哲学的素養は欠かしえないものです」

だが哲学に対してラカンが見せる態度表明の微妙な変化に注目することは意義のないことではない。基本的事項を確認することから始めれば、そもそも精神分析家としてかくも哲学に重要な参照項を見出すラカンの態度の特殊性を指摘する必要がある。こうした態度は精神分析の世界において当時彼が置かれていた状況と無関係ではない。一言で述べれば、1950年代にフランス精神分析協会 (SFP) を設立した当時のラカンにとって哲学は精神分析の基礎付けのために必要な――必要十分ではないにせよ――エレメントを与えるものであり、それは国際精神分析協会において主流となっていた精神医学の基礎理論としての精神分析の心理生物学化に抗するためであり、さらには SFP 創設にあたっていわば異域同舟の関係にあったダニエル・ラガーシュが望んでいた (ラカンとは別の意味で) 「科学的な」心理学による精神分析の基礎付けや、その他想像的なものだけですべてを済ませようとする分析家たちとは別の道に行かんとしてであった。よりラカン的な語彙で語れば、言語活動による分裂 (Spaltung) を根源的に刻み付けられたものとしての主体の構造を概念把握するための道具立てを与えるものが哲学であり、彼がソシュールやヤコブソンをはじめとする現代言語学にその参照項を見出す以前、すなわちシニフィアンや隠喩

¹ アラン・バディウはラカンを「ニーチェが開始した現代の反哲学に対して、締めくくりの位置にある」(Badiou [2013:12/8]) と主張するが、これはバディウ自身のテーゼであり、「反哲学」という語自体はラカンのテキスト全体において一箇所しか言及されていない。それは1975年に発表された「たぶんヴァンセンヌで……」においてであり、そこにおいて反哲学は、彼が当時ミレールを通じて実質的な支配権を掌握したヴァンセンヌ実験大学センターの精神分析学部において、言語学や論理学やトポロジーと並んで「自らが新たに更新される好機をその経験に見出す」(AE:313) ような「大学的な様態の下で普及している諸科学」(ibid.) のひとつに数え入れられている。この文章において反哲学が意味しているのは「大学のディスクールがその「教育的な」想定〔詐称 supposition〕に負っているものを調査すること」(AE:314) であり、「このディスクールを特徴づける愚かさを辛抱強く集めていくことによって、この愚かさをその不滅の根源において、その永遠の夢において浮かび上がらせることができるだろう、そうであってほしい」(AE:315) と言われている。このようにラカンが反哲学の名を語るときに問題となっているのは何より大学のディスクールとの対決であり、そしてそれは精神分析学部をいかに運営するかの根幹にかかわる実務的な問題であった。この点について工藤 [2021:215-218] を参照のこと。

と換喩といった概念的道具を用いる前に依拠していたのが、アレクサンドル・コジェーヴやジャン・イポリットらによって特異な仕方フランスに導入されたヘーゲル哲学だった。サンタンヌ病院で行われた初年度のセミナーの中で、イポリットがフロイトの「否定」論文に関する発表を行った際のラカンの発言を引用する。

哲学のディシプリンの教育を受けていない人にとっては〔イポリットの発表には〕難しいところがあるだろうと思います。哲学のディシプリンは、私たちが占めている〔分析家という〕職業において欠かすべからざるものなのですが。私たちの〔分析〕経験は情動的なふれあいの経験ではありません。程度の差はあれ儂く消えゆく混乱した経験——そういったものからは精神分析の魔術^{まやかし}が出来上がってしまうでしょう——の回帰を主体の中に湧きあがらせる必要はありません。だからこの〔「否定」の〕ようなテキストに関して、言語活動の批判の訓練を受け、哲学のディシプリンの教育を施された人の確かな質をもった意見を聞くことによって、私たちは自らの義務を十全に果たすのです（S1:66/上 92）。

ゲストであるイポリットに対する阿^{おもね}りと、ラカンが繰り返して已まない分析家たちへの嫌味によって偏向しているとしても、ここでラカンが精神分析家の職務を果たすにあたっての哲学的素養の必要性を明言していることは注目に値する。分析経験は情動的なふれあい（frotti-frotte affectif）ではないというこのセミナーで繰り返し言明される主張は、情動を基盤とした分析家と被分析者の「直接的」な交流に対して言語的エレメントを二次的なものに貶める当時の分析的風潮に対する厳しい批判であり、翻って《他者》としての言語活動に貫かれて分裂したものとしての主体の次元をフロイトの中に見出すためには哲学的知見の助けを不可欠とする。分析家たちにおける哲学的素養の欠如を嘆くラカンの態度は、分析業界における象徴的なものの軽視への非難と並行している。

だがラカンの意図を「哲学による精神分析の基礎付け」と言うことはできない。ヘーゲル哲学への依拠が表面的なものではなかったとはいえ、ラカンはヘーゲルのすべてを精神分析に取り入れたわけではなく、例えば絶対知については、言説を完全な無矛盾において自らのうちに閉じさせる詭弁として恒常的に批判の目を向けている²。ラカンがヘーゲルに見出そうとしたのは、コジェーヴの『精神現象学』読解講義がその姿を先取りしたような、絶対知へ至らないかぎりでの人間の対自的な否定存在の現象学であり、また『論理と実存』（1952年）におけるイポリットの仕事とも通じる、人間の営為を超えた非人称的な言語^{ロゴス}そのものの自律的發展に関する着目も、しかしイポリットが論理と実存の宥和的媒介に絶対者を

² 「そこから絶対知というヘーゲル的な考え方が出てくるのです。絶対知とは、語らいの全体性が、それが自らを定立し、説明し、正当化していることまで含めて、完全な無矛盾において自分自身の中へ閉じているような契機のことです。我々もここからそんな理想にまで到達したいものですね！」（S1:290/下 168-169）。「〔科〕学の言説は《もの》の存在を拒絶しています——科学的言説の視座の中に、絶対知という理想、すなわち何らかの形で《もの》を定立しながらも、それを眼中に入れない何かの理想が浮かび上がる限りにおいて。こうした視座が結局のところ典型的な失敗として歴史の中で明らかにされたことは周知のとおりです」（S7:157/上 193）。

見出す際にラカンとの決定的な齟齬が明らかになる。象徴界の優位を主張することによってラカンが目指しているのが、何ものもそこから逃れられない普遍的な言語活動が《他者》として主体に対して疎遠なものに止まり、それゆえに決して調和に至ることのできない主体の分裂が生じることの構造的証明だったからである。さらにヘーゲル哲学における概念を取り入れる際にも、例えば「主人と奴隷の弁証法」にそれが顕著のように、分析経験に基づく独自の改変を必ず加えている点も見逃しえない。時間の都合上これらの点について本発表で詳述することはかなわないが、重要なのはラカンが精神分析の基礎への問いかけにおいて哲学を参照するとき、それが常に限定的でありかつ必要な変形が加えられているという点である。哲学への参照は、精神分析家にとって無しで済ますことができないであっても、それだけですべてを済ますことができるものでもないのである。

2. 哲学の二義性と二人のソクラテス

だがある時期からラカンにおける哲学への態度に微妙な変化が生じていったように思われる。すなわち哲学的概念の限定的引用とその概念の改変に止まらず、むしろ哲学的思考の限界を哲学的概念ないしテキストの中に具体的に見出そうとする境界画定の試みが、1960年代頃から目立って見られるようになる。そしてそれは同時に象徴界において欠如という否定的な仕方で明らかになる現実的なものがラカンの教え（enseignement）の中心的な主題となっていく理論的変遷と連動している。あらかじめ結論的定式を述べるとすれば、ラカンの反哲学の基本的態度となっているのは「哲学は現実的なものを語りえない（にも拘わらずそれを語っていると僭称している）」という主張である。ラカンの主要な関心が象徴的なものに注がれていた契機において哲学は、限定的な形にせよ、精神分析に概念把握の道具を与えてくれたかもしれない（とはいえそこでもむしろ言語学の方が重要な参照項と見做されていたのだが）。だが論点の重心が現実的なものに移行するにしたがって、むしろ彼がしばしば「哲学的伝統」と表現するものの持つ有害性の方が際立って語られるようになる。有害なのは哲学的思考が——普遍的全体であろうとすればするほど——現実的なものを語り損ねるからであり、また同じことだが、哲学的伝統が《他者》の欠如を隠蔽するように機能してきたからである。

この点においてラカンは、哲学の拒絶に関してフロイトと同じ姿勢を共有しているとも言える。よく知られているように、『続精神分析入門講義』（1932年）の第三五講において、フロイトは哲学に関し以下のように述べる。

哲学は科学と対立するものではなく、それ自身一つの科学のような身振りをし、部分的には〔科学と〕同じ方法で仕事を行うのですが、隙間なく首尾一貫とした世界像——それはしかし私たちの知に新たな進歩があればその度に崩壊せざるを得ません——を生み出すことができるという錯覚を掴んで離さないことによって、科学から遠ざかります（GW15:173）

哲学は隙間のない整合的な世界像に拘るという点において、精神分析がそうであるような科学から離反する。この隙間のない整合的な世界とはまさに、ラカンの語彙を用いて言えば、現実界が排除されることで形成される象徴界の見せかけの一貫性であり、翻って科学とは知の進歩によってこの世界像がそのたびに崩壊するということに存する。一体、知の進歩とは同時に非知の露呈でもあるからであり、この非知という欠如が露呈するたびに現実界はその姿を、瞬間的にではあれ示すのである。だがフロイトがまさにこの事実によって哲学と袂を分かつのに対し、ラカンはむしろまさにこの事実によって哲学との紐帯に、ただし反哲学としてのそれに拘る。フロイトの態度を没哲学的と形容できるのであれば、ラカンのそれはまさしく反哲学的なのである。

このラカンの「反哲学」の具体的な様相を詳らかにするため、本発表の残りの部分ではラカンによる哲学の批判＝境界画定の最初の例の一つである『転移』（1960-61年）のセミナーにおける『饗宴』の読解に、とりわけそこでのソクラテスの扱い方に着目する。言うまでもなくソクラテスは数々の哲学者の中でもラカンにとって最も重要な位置を占める者の一人である。その主要な理由は、アラン・バディウがラカンの哲学（史）観の中に見出した哲学の「二贅性 *duplicité*」をソクラテスが極めて明瞭な形で体現しているからだと言っても間違いではないだろう。バディウの見立てに従えば、ラカンにとって哲学史は「存在と脱存在の二分された歴史」（Badiou [2013:74/90]）であり、この点において彼の哲学史観はハイデガー的な〈存在の思考の歴史〉のそれに還元されない二重性を帯びている。すなわちハイデガーがプラトン以来の西洋形而上学を、「〈一〉による存在の集 - 立」（Badiou [2013:64/79]）によって、〈一〉の規範への服従のもとで存在に対する存在者の優位が確立される運動として捉えたのに対し、ラカンはこの「〈一〉が存在する *l'Un est*」というハイデガー的な思考には還元されえないものを哲学史の中に読み取っている。それは「〈一〉というべきものあり *y'a d'l'Un*」型の思考と呼べるものであり、そこで〈一〉は存在するもの（*ce qui est*）としてではなくあくまで操作として、つまり「一つと数えること *le compte-pour-un*」の操作的な力として捉えられることとなる。そこで〈一〉は存在という観点からではなく脱存在の観点から問い質されることになるだろう。哲学史は常に「〈一〉が存在する」と「〈一〉というべきものあり」に分裂しながら存立してきたのであり、その限りにおいて形而上学＝超自然学は、ハイデガーの希望に反して、〈一〉による征服を通じた自然^{ビュッス}すなわち存在の創設的な開花の忘却ないし抹消に還元されるものではない。メタフィジックの歴史には同時に、例えばストア派の哲学者たちがシニフィアン概念を先取りする形で練り上げていた「非物体的なもの」の概念のように³、非フィジックなものの科学をも見出すことができるのであり、ハイデガーにおける〈一〉による存在の集 - 立のような唯一の起源的な場所、根源的な開花を措定することはできない。哲学的伝統を分析的行為の試練に賭けるというラカンのプログラムにとって厄介であると同時に必要不可欠な課題がこうした哲学の分裂的な二贅性に対する取り組みにあるとバディウは宣言する。そして彼の言明をさらに追えば、まさにソクラテスにこそこの二贅性の形姿がはっきりと見いだされる。

³ ソシュールおよびプラハ学派を先取りしながら脱存在の思想を練り上げたものとしてのストア派の「非物体的なもの——ラカンは「非もの *l'achose*」（AE:404）という言葉遊びを用いながらこれを表す——については、『ラジオ放送』（1970年）の最初の質問に対する回答の中で詳論されている。

信じられないような人物ですよ、ラカンのソクラテスというのは。ただ、われわれにわかっていることがあるとすれば、それはラカンのソクラテスが、二面的な人物であるということです。そこにはいわばどちらかというプラトンのようなソクラテスがいます。これは主人＝師（*maître*）の形姿にすんでとらわれるソクラテスです。そしてさらに、どちらかという分析家であるようなソクラテスがいます。ラカンのソクラテスへの同一化があるわけです（Badiou [2013:77/94-95]）。

この二人のソクラテスを、〈哲学者ソクラテス〉と〈分析家ソクラテス〉と呼び分けよう。私たちが引用しているセミナーの中でバディウはこの二人のソクラテスについてこれ以上のことを詳述していないが⁴、まさにソクラテスの二人の人物への分化、ラカンの言葉を用いればソクラテスの「二体化（雌雄分離 *diœcisme*）」が中心的な主題の座を占めるのが『転移』のセミナーにおける『饗宴』読解においてであった。そのことを明らかにするためには、ラカンのテキストの歩みを具体的に追う必要がある。

3. 二つの死のあいだのソクラテス

『饗宴』読解におけるラカンの基本方針は、それを「精神分析のセッションの報告の一種であるように捉える」（S8:38/上 38）ことにあるが、『饗宴』の全体が分析のセッションであるわけではない。それが精神分析的なものになるのは、参加者たちのディスクールが終了した後でのアルキビアデスの闖入以後であり、アルキビアデスのディスクールに対するソクラテスのまさに精神分析的な意味における「解釈」によってである。そしてまた『饗宴』が言葉の真正な意味において哲学的なものになるのも、ソクラテスのディスクールの導入によってであると言えることができるだろう。

まずはソクラテスがいかなる点において「哲学的」と形容されるに相応しいのかを明らかにする必要があるが、それはひとえに彼が「シニフィアンそのものを絶対的尊厳のポジションへと昂めること」（S8:123/上 153）によって宇宙全体を「ディスクールの宇宙」として捉え、「自らの経験の道具のすべてである言説の保証の下で現実的なものを究極的に把握すること」（S8:99/上 119）を徹底的な仕方で行ったからに他ならない。ソクラテスが厳密な意味で「^{エピステーメ}学知」を樹立したと言えるのはこの点においてである。

ソクラテスが^{シニフィアン}学知〔*science*〕と呼ぶものは、シニフィアンへの純然たる参照にのみ結びついている——あるいは彼がそう考えている——ある種の^{マニピュレーション}操作、ある種の内的な一貫性との関連に従って、いかなる対話にも必然的に課せられる何かです（S8:153/上 123）。

絶対的な尊厳に昇格させられたシニフィアンへの純然たる参照によってのみ支えられる学的言説とは何を言わんとしているのか。学知の純粋性が極限まで推し進められたテキストとして、ラカンは『パイド

⁴ この詳述をバディウはすでに国際哲学院が主催した 1990 年の討議会での発表で行っていた（Badiou [1992]）。このテキストは翌年に「反哲学——ラカンとプラトン」の題で論集『ラカンと哲学者たち』に収録された後、1992 年に『コンディショナイズ』（邦題『哲学の条件』）所有論文のひとつを飾ることとなる。

ン』に言及する。このテキストは言うまでもなくソクラテスの死刑当日に行われた〈死〉を巡る問答の報告であるが、そこでソクラテスが、問答の相手が頑として受け入れようとしない〈魂の不死性〉を証明するために持ち出す最後の論証課程にラカン⁵は注目する。証明のためにソクラテスが始めに持ち出すものは、死とも魂とも一見関係ない〈大〉、〈小〉の^{イデア}理念である（102Bsq.）。ソクラテスによれば「シミアスはソクラテスより大きいがパイドンよりは小さい」と言うとき、問われているのはある個人と他の個人との間の関係ではない。それはシミアスがソクラテスの内なる〈小〉（のイデア）に対しては〈大〉を、パイドンの〈大〉に対しては〈小〉を差し出すということであり、しかるに、ある人物が絶対的に大きいとも小さいとも言えず、他の人物よりは大きいと同時に第三の人物よりは小さいということがあり得るとしても、〈大〉そのものが大であると同時に小であることはあり得ない。もしそのような状況になるとしたらイデアはその場から離れて立ち去るか、そこで滅んでしまうだろう。ところで、或るもの（M）が存在するときに分離不能な仕方⁶で常にそのうちに或る形相（A）があるとき、MはAの名で呼ばれることを要求する。例えば三と〈奇数性〉そのものは同一ではないが、三は常に奇数と呼ばれるものであり、これは二と〈偶数性〉に関しても同じである。したがってある形相（A）と本質的に結合したもの（M）はAと相反する形相を受け入れることはできないのであり、三は〈偶数性〉と反対関係にあるとは言えないが、三は常に〈奇数性〉と結合しているゆえに〈偶数性〉を受け入れることはできず、その意味で三は非偶数のものと言える。これはもちろん〈三〉が（今度は形相として）占有する事物についても同じである。AとMの本質的結合によって、例えば「ある物体が熱くなるのはそのものの内に何が生じるからか」という問いの答えは〈熱〉であるが、しかし火は〈熱〉と本質的に結合しているから、そこで火と言ってもよいこととなる。しかるに身体という事物に〈生〉を生じさせるのは何かと言えば、それは魂である⁵。そして〈生〉の反対は〈死〉である。そうであれば魂は、自分自身がもたらすイデアと反対関係にある〈死〉を決して受け入れない。ここに三は〈奇数性〉を持つゆえに非偶数であるという先ほどの主張を適用すれば、魂は〈生〉をもつゆえに不死であると言える。魂が魂でありながら死んだものになることができない以上、身体に〈死〉が迫るとき、魂は自らが占有する身体を離れて別の場所に立ち去る。というのも（これはソクラテスではなく対話相手のケベスの発言だが）魂が不死のものである以上それは同時に永遠のものでもあり、したがってそこで滅んでしまうということはあることがあり得ないからである。

以上で証明された魂の不死性に基づいて、死が迫ったときに魂が立ち去る先の冥府に関するソクラテスの描写が展開されていくのだが、ここまでソクラテスの論述を細かく再現したのは、シニフィアンのネットワークの内的整合性にのみ論拠が置かれているさまを具体的に明らかにするためである。ソクラテスにとって魂の不死はいかなる意味においても信仰ではない。それは魂が本質的に結合したシニフィアン（イデア）たる〈生〉が、シニフィアンとしての限りにおいて〈死〉という他のシニフィアンとの排他的な区別においてのみ存立しているからであり、つまり魂が不死であるのは三が非偶数であることと同じである。しかし偶数と奇数の対立から、それとは全く別の事柄である魂の不死がどうやって証明で

⁵ 議論がやや込み入っているが、ここでは《奇数》 - 〈三〉 - 事物（三つのもの）と《生》 - 〈魂〉 - （生きた）身体が対応関係にある（岩波版『プラトン全集』313頁の松永雄二による訳注参照）。

きるのだろうか。それらの繋がり是个々のものの事柄に拠るものでは全くなく、ただそれらがシニフィアンとして同じ〈法〉を共有しているがゆえに連鎖するに過ぎない。

これこそがソクラテスの「ディスクールの宇宙」であり、彼は「ディスクールの野心全体を純粋ディスクールの領域へと連れ戻す」(S8:100/上 122)。万物は——死すらも——ただシニフィアンにのみ連れ戻され、シニフィアンの法によってのみ統御される。それは一種の狂気の水準に達している。哲学の端緒にあるのはディスクールの内的一貫性に関するこの狂気である⁶。

だからこそソクラテスは、自らの刑死を前にして恐れや慄きを抱かないどころか、むしろそれを欲望すらする。だがそれはいわゆる自殺願望のようなものとは全く別である。ここでラカンに倣って二つの死を区別しなければならない(S8:120/上 149)。第一の死は老いや病気や事故によってもたらされる一般的な意味での「生が完了して解体されること」であるが、それに対して第二の死の定式は「人が存在の項の中に登録される〔書き込まれる *s'inscrire*〕ためにそこで無化されることを熱望する」ことであり、それは「人は自らが永遠化するというそのものにおいて破壊されることを熱望する」という矛盾に貫かれている。ソクラテスが躊躇いなく突き進んでいこうとするのはこの第二の死の方向である。魂が不死である以上、肉体の死はむしろ魂の純化の契機であり、ソクラテスはこの世を去ることによってシニフィアン(イデア)によってのみ構成される純粋ディスクールの永遠の領野へ純化され、〈不死なるもの〉たちと再び一緒になることを疑わない。ラカンが指摘するように、ソクラテス(およびプラトン)にとって身体とは価値を持たないものであり、「身体は超地上的な美、脱身体化された尋常ならざる形式へと還元された美の中で解消されなければならない」(S8:105/上 128)⁷。一言で言えばソクラテスが欲望するのは自らの全存在が純粋なるシニフィアンへと還元されて永遠化されるという意味での死であり、死刑を目前に控えたソクラテスは第一の死とこの第二の死の間の純粋空間⁸において、所在なさ(atopie)としての

⁶ ラカンがソクラテスのこうした態度の「一種のパロディ」(S8:124/上 154)としてコタール症候群の人物像を描いていることは興味深い。

⁷ この点でそれは身体の復活というキリスト教的欲望の骨子とは無縁であるが、同時に両者は「崇拝の対象として示される御言葉〔Verbe〕」(S8:105/上 129)という点において合流する。

⁸ 「二つの死の間」という概念は、ラカンが前年の『精神分析の倫理』における『アンティゴネー』読解のなかで初めて提示したものであり、国賊となった兄ポリュネイケスの遺体を埋葬した咎でクレオンに牢獄に送られたとき、アンティゴネーがいたのがその場所である。ラカンは初めそれを「生と死の間の帯域」(S7:326/下 173)と呼んでいたが、後に二つの死の間の帯域という呼び名と替えた。アンティゴネーが人間の法(ノモス)を犯してまで従うことをやめなかった神の法(ピュシス)とは何か。アンティゴネーが兄の埋葬にこだわるのは、ポリュネイケス個人に対する親愛の情からではない。それはただ彼が兄であったから、兄というシニフィアンによって占められていたからである。そこにあるのはシニフィアンの純粋な意味における兄と妹の関係であって、個人的な関係ではない。アンティゴネーが自身の(第一の)死を代償としてまで突き進む道の価値は、ただシニフィアンの法にのみ依拠し、言語活動の外で考えることはできない。

この価値は本質的に言語活動のものです。言語活動の外ではそれは考えられることすらできず、その外では、かつて生きたものの存在がこのような善や悪として、運命として、他者たちに及ぼす帰結として、自分自身に対する感情として伝えたものの全体から切り離されることもできません。この純粋性、自らが経巡ってきた歴史的ドラマの全ての特徴から存在がこのように分離されること、それがまさしく限界であり、アンティゴネーがその周りで自らを支える *ex nihilo*〔無から〕です。それは言語活動の存在そのものが人間の生の中に打ち立てる切斷以外の何ものでもありません」(S7:325/下 172)。

欲望のトポスを明らかにする。欲望がシニフィアンを条件として生まれ、ただそのシニフィアン性においてのみ連鎖の内へもたらされる諸々の対象の間を換喩的に横滑りして已まないのであれば、その行き着く先は不死としての死、あらゆる存在がヘーゲル＝コジェーヴ的な意味で「殺害」されることで成立する死の象徴空間への絶対的同一化である。その点でソクラテスの「とんでもない換喩〔*métonymie formidable*〕」(S8:125/上 155)はいわば不死たる死の欲望という純粋な形式における欲望を体現している。

4. 〈知らない〉ソクラテス

しかし重要なのは、『饗宴』におけるソクラテスがこうした「^{全て}をシニフィアンの純粋性へと還元する」哲学の狂気の全体性には還元されないということである。そこには言うなればソクラテスの〈全てではない〉面が表れている。そして、『アンコール』における女性の非全体性を先取りするかのようにラカンは、この〈全てではない〉点においてソクラテスがマイクを渡すのがディオティマという女性である点に着目する。よく知られているように『饗宴』においてソクラテスは、ただ一人だけ、愛に関するディスクールを少なくとも直接的な形で行っていない。討論の前には「^{愛の道}について以外は全くの無知であることを主張しているこのぼく」(177E)⁹と言いながら自分は愛について〈知っている〉ことを明言していたソクラテスは、しかし自分の番がやってくると「あのときぼくは、一緒になって順番にエロスを賛美しようと、諸君に同意し、自分は愛の道にかけては通の者であると言ったものだ。がじつは、愛に限らず何事であれ、それをどのように賛美すべきかという当面の事情について、ぼくは何も知らなかったのだ」(198D)と前言撤回し、自分が愛に関して(少なくともその賛美に関して)〈知らない〉ことを告白する。ここには謙遜に見せかけた皮肉が多分に含まれているのでソクラテスの言葉を額面通り受け取るわけにはいかないが、しかし確かなのは、自分のディスクールの番が回ってきたときにソクラテスは自分の意見を言うのではなく、かつてマンティネイアから――異境から――やってきたディオティマという女性に聞いたことを伝達するに止めているということである。このようなバトンの受け渡しが生じるのはなぜか。それをディスクールに先立つ問答の中でアガトンの名誉を毀損するような形になってしまったことへの配慮だと解釈する既存の研究に真っ向から逆らいながら、ラカンはこの発言の引き渡しはソクラテス自身の方法の限界に由来する本質的なものであることをあくまで主張する。「彼〔ソクラテス〕がディオティマに発言してもらおうとしたら、それは、愛に関して、ソクラテス固有の方法ではそれ以上詳しいことが言えないからではないでしょうか」(S8:142/上 179)。この「ソクラテス固有の方法」、それはまさ

アンティゴネーが妹のシニフィアンを担う限りにおいて兄のシニフィアンを担うポリュネイケスを埋葬するとき、彼女の存在はこのシニフィアンの純粋性に還元される。これが彼女にとっての「第二の死」であり、神の法を前にした彼女の躊躇のなさの中に彼女の死の欲望を伺うことができる。この点において『転移』におけるソクラテスは『倫理』におけるアンティゴネーと同じポジションを占めるものであると言える。しかしアンティゴネーが生と死の間、二つの死の間で「荒々しい^{イルミネーション}照明、美の閃光」(S7:327/下 143)を煌めかせ、そして《もの》に対する美の防壁効果ゆえに美に幻惑されて盲目となるという契機がソクラテスのそれには欠けている。むしろ本文で後述するように、そこで美という防壁に阻まれるのはソクラテスのロゴスではなくディオティマのミュトスだからだ。共に二つの死の間にいるソクラテスとアンティゴネーの間に見出されるこうした差異については別の機会に検討する必要がある。

⁹ プラトン『饗宴』からの引用は基本的に岩波書店『プラトン全集』の鈴木照雄訳に拠ったが、訳語統一などの都合上一部改変したところがある。

に先ほど確認した、絶対的尊厳に高められたシニフィアンのみに依拠するディスクール宇宙のそれである。だがソクラテスは哲学者としての限り、愛を語るができない。そこで愛はディスクール宇宙の全体性に還元されない非全体をなすのである。

問答においてソクラテスがアガトンに認めさせようとするのは、「エロスが美を欲する」と言う以上（これはアガトンの主張である）、エロスは美を欠いており、したがってエロスは美しいものであるというアガトンのディスクールに矛盾が生じるということである（ここでも証明はあくまでシニフィアンの整合性にのみかかっている）。というのもそこに欠如している限りにおいてしか何かが求められることはないのだから。この問答は、そこにおいてソクラテスが愛を欲望（「欲する」）へと連れ戻し、また欲望と必然的に結合する欠如の問題（「欲望されるのは欠如しているものである」）を導入している点で決定的な重要性を持つ。一人のソクラテスからもう一人のソクラテスへの移行が生じるのはまさにその点、「自らが欲望するものについてその欠如しか持ちえない」（S8:151/上 191）愛の地点においてである。私たちはこの移行を哲学者ソクラテスから精神分析家ソクラテスへの移行として考えることができる。というのもラカンが名言している通り、ソクラテスがイニシエーターとして示すシニフィアンの法の自律を保証するディスクール宇宙に対して精神分析が付け加えた一步があるとすれば、それはひとえに以下の点にあるからである。

〔……〕何かがシニフィアンの法によって養われているとしても、それは知を含まないばかりか、知から明白に排除されており、無意識的なものとして、すなわち自らの水準に主体の欠蝕〔éclipse〕を必要とするものとして構成され、無意識的連鎖として、主体とシニフィアンの関係の中では何かが根底的に還元されないということを構成するものとして存続するということ（S8:143/上 180）。

ここで問題となっているのは無意識としての非知であり、それはシニフィアンの内在的働きに還元されることで自らに対して透明なものとなるソクラテスの知から排除されているもの、つまりディスクール宇宙の限界をなす欠如である。愛が欲望の道を辿って欠如へと送り返されるとき、ソクラテスの哲学的方法は挫折へと追い込まれ、彼は——ちょうどアリストファネスの球体人間にそれが生じたように——「二体化」される。すなわちそこでソクラテスは分裂した主体となる。

事が愛のディスクールに及ぶときに何かがソクラテスの知を逃れ去るからこそ、彼は自らを消去し〔脇に寄り s'efface〕、自らを二体化し、一人の女性に道を譲るのではないでしようか——そう、彼の中にある女性なるものに（S8:144/上 182）。

「二体化」と訳した *diœcisme* は——語源としては二つの^{オイコス}家^{オイコス}に分化することだが——植物学においては雌雄異株化を意味する。まさにソクラテスは愛のディスクールに直面し、男と女に分裂する。このソクラテスの〈女〉をなすのが、彼が発言を渡すディオティマその人である。問答の中でアガトンを手玉にとり、

彼のディスクールの矛盾をやすやすと認めさせるソクラテスが、他の場所でもそうであるように「師 [= 主人 maître]」（S8:139/上 175）であることにラカンは注意を向ける。だが知の欠如を前にしたとき、ソクラテスはもはや師であることをやめ、この欠如を覆い隠すようなことはせずに、知らない者の地位に止まろうとする。この無知あるいは非知において、精神分析家ソクラテスへの移行の萌芽が見出される。分析家ソクラテスとはこの〈知らない〉ソクラテスである¹⁰。

5. ソクラテスは知らないわけではない

だが哲学者ソクラテスから分析家ソクラテスへの移行はまだ完全には達成されていない。というのも哲学的論理^{ロゴス}の限界の先にある欠如としての愛（の欲望）を語る二体化したソクラテスの片割れ、つまりディオティマは、しかしこの愛を神話^{ミョトス}という形でしか語るができないからである。そしてそこには「ごまかし」があり、それによってソクラテスがアガトンとの問答の中で導入した欠如という切り口から少しずつ遠くにずらされていく、とラカンは語る（S8:152/上 192）。このごまかしは「美」の概念を巡るものである。ディオティマは初め、愛^{エロス}の本性は単に美しいものを求めることではなく、「肉体的にも精神的にも美しいものにおいて子をなすこと」（206B）を求めることにあると語る。一体、エロスはよいものを永遠に自分のものにすることを求めているが、不死をまぬかれない人間にとって産むという試みは永遠と不死にあずかる手段だからである。しかし人は醜いものの中では子をなすことができず、美しいものの中でなければならない。そこからディオティマは狭義の生殖の枠を超え、人間は体においてのみならず心においても子をなすことができると述べ、それは知恵をはじめとする様々な徳であり、その中で最も美しいものが国と家を収めるための知恵（節度と勇気）であり、それらを育てていくことは通常の子育てよりも優れていると述べつつ、人は若い時には美しい体に心に向かわせ、次に心の美しさ、次に人間のふるまいと社会のならわしの中の美しさ、次に知識の美しさへと至り、その中で永遠で絶対的な美そのものの知を獲得するに至る階梯を描写する。当初エロスの狙いは生殖であり、美はそれを導くひとつのプロセスにすぎないとされていたが、美が観念化^{イデア}を重ねるうちに、いつの間にか美そのもの（のイデア）に至ることが目的とされている。このように推移のガイドであったものが探求の対象そのものになってしまうというのがディオティマのごまかしである。

¹⁰ ソクラテスが哲学者の閥を超え出るとき、彼にとって現実的なものとしての神々が初めて関与するようになると言える。神々が「現実的なものの啓示のひとつの様態」（S8:58/上 65）であるというテーゼをこのセミナーの中でラカンは繰り返し主張する。だが哲学は、キリスト教と共に——ここでラカンはヘーゲルに言及する——現実界の啓示としての神を除外し、この啓示をロゴス、つまりシニフィアンの連関の水準、象徴秩序に還元しようとする。哲学的言説は現実的なものの排除によって成立するというラカンの反哲学の基本的テーゼが、ここでは明確に主張されている。「自らの経験の道具のすべてである言説の保証の下で現実的なものを究極的に把握」しようとするソクラテスは、一方でこの排除のイニシエーターであり、「神々は明らかに、ソクラテスにとって、現実的なものでしかない」（S8:103/上 125）以上、哲学者ソクラテスにとって神々が関与することは何でもない。しかし分析家ソクラテス、つまり哲学的ディスクールの限界をなす欠如としての愛の欲望に向き合うソクラテスにとってはまさにこの現実的なものが問題となり、その限りにおいて彼は現実界の啓示としての神々をなしで済ませるわけにはいなくなる。本文で明らかにしたように、そこでは論理（ロゴス）が神話（ミョトス）に、つまり文字通り神の話に道を譲らなければならないからである。

皆さんにごまかし充分に感じ取ってもらえたと思います。このごまかしにより、一方で、最初に人生の行路の途上での褒美として定義され、出会われるものだった美が〔エロスの〕巡礼の目的となり、また他方で最初に美の支えとして示されていた対象が美への推移の過程になっています（S8:155/197）。

そして『精神分析の倫理』（1959-60 年）において定義されたように、美はその防衛効果において「私が二つの死の間の帯域として定義したあの帯域の極地にある障壁として介入する」（S8:154/上 195）。ディオティマが示した低級の美しいものから美のアイデアへの昇進をラカンが欲望の換喩的推移として捉える。だがこの欲望はソクラテスのそれのように、無際限の換喩によって純粹化され死の欲望となることはない。なぜなら純粹欲望のトポスとなる二つの死の間の極地において、しかし美のアイデアが障壁として立ちばかり、ディオティマの神話で描かれる愛の欲望はそれを超えて進んでいくことができないからである。論理の限界が欠如としての愛にあるとすれば、他方神話の限界は美にある。もっとも、どちらがより先に進んでいるかは一目瞭然である。神話は、少なくとも純粹欲望の極地にまでは至ることができるからだ。

しかし分析家ソクラテスはディオティマの神話には止まらない。そしてそこにおいてこそ彼は言葉の真正な意味において分析家的になるのだが、一体分析家が分析家であるためには何よりも被分析者が、すなわち（後に練り上げられる分析家のディスクールの定式を用いて言えば）彼が対象 *a* のポジションから働きかける先の「自分が言っていることを知らない」分裂した主体が必要である。その主体は『饗宴』の中で闖入という形で姿を現す。すなわちアルキビアデスである。

アルキビアデスの登場によって「饗宴」を支えるルール（エロス賛美）が転覆され（隣の人物の賛美）、そしてそれに伴い『饗宴』は精神分析のセッションの報告と化す。アルキビアデスのソクラテス賛美の中からラカンにとって重要な点を二つ抜き出せば、（1）ソクラテスは（外見も含めて）シラノスやサテュロスに似ており、シレノスの彫像（マトリョーシカのようなもの）のようにその外側の覆いの中に神々の像を隠し持っている。それを見たアルキビアデスは「ソクラテスの命じることは何でもしなければならない」（217A）と思った。（2）アルキビアデスが若さの魅力に任せてソクラテスに対して行った誘惑を拒絶した。

ここでアルキビアデスがソクラテスの内に見て取ったと言っている「アガルマ」を、ラカンは欲望の究極的な対象（対象 *a*）として敷衍する。この対象は「愛の関係がそうであるような、まさに選択的で特権的なこの関係において、万人の中で特に私たちが愛の絆で結ばれた主体が同時に私たちの欲望の対象でもあるという事実の機能はいかなるものか」（S8:175/上 225. 強調引用者）という問いに答えるものである。常識に反して、愛の関係はある主体と他の主体の関係ではない。それはある主体と他の主体がその内に隠された形で有する欲望の対象（アガルマ、対象 *a*）との関係によって支えられており、この対象を内に秘めている（と信じられる）からこそ、他の主体は愛されるに至る。アルキビアデスがソクラテスを愛するのもまた、ソクラテスがアガルマを有しているとアルキビアデスが信じればこそである。

だがここで直ちに、後に『精神分析の四つの基礎概念』（1964 年）のセミネールでラカンが対象 *a* に関して提示した「私は君を愛している。しかし、説明はできないが、私は君において君以上のもの——小文字の《対象 *a*》——を愛しているので、私は君を切り裂く」（S11:241/下 325）が思い起こされる¹¹。リビドーの発達と対象の変化に対応関係を認め、対象への部分愛を契機として経て対象全体への愛が獲得されるに至る、というカール・アブラハムが示しメラニー・クラインが発展させた部分対象に関する議論に目配せしながらラカンがアガルマに見出そうとするのはこの部分対象の機能であり、全体的対象としての他者に決して還元されえないものである。しかしそれは文字通り君のうちで君を超えたもの、君が持っていないものである。まさに愛の定義が「もっていないものを贈与する（donner ce qu'on a pas）」である所以だが、ソクラテスがアルキビアデスの誘惑を拒否しながら示すのはまさにそのこと、アルキビアデスが求めているものがソクラテスの中にはないということである。

親愛なアルキビアデス、もしもぼくについて言う君のことがまさしく事実であって、ぼくのうちに、君をもっと立派にするような力が何かあるというのなら、君はなかなかすみにおけない人物のようだね。実際、そうなったら、君がぼくのうちに見る美は、途方もない、そして君の持つ容姿の美とは較べようもないほどの素晴らしいものだということになるだろう。[……] だが、ねえ、君、もっとよく^{しら}べてみることだ。ぼくは何のとりえもない者なのに、君がそれに気づかないでいるようなことがあってはならないからね。まことに精神の視力が鋭利に見始めるのは、肉眼の視力がその鋭さを失おうとするときである。ところが君はそれからはまだほど遠いのだ（218E-219A）。

アルキビアデスが誘惑において求めているのは、ラカンが「愛の隠喩」¹²と呼んだものを実現させること、つまり〈愛される者〉（l'aimé）のあった座に〈愛する者〉（l'aimant）が出現するという置き換え——言うまでもなくこの置き換えによる新たな意味作用の成立こそがラカンによる「隠喩」の定義である——の実現であり、つまりソクラテスの中に欲望のしるし（signe）を現れさせ、自分の愛する人が自分を愛する人となるのを見ることである。だがそうしながらアルキビアデスとその実もくろんでいるのは、自らの欲望の対象でありアガルマであるソクラテスが自分のなすがままになっていることを知ることである——一体、「欲望の狙いは《他者》A を他者 *a* に失墜させること」（S8:209/上 271）だからだ。アルキビアデスはソクラテスを自らの欲望の対象としてのアガルマに（フロイト的な意味で）貶めようとしている¹³。

¹¹ なおラカンはこれを被分析者が分析家に対して言うことだと語っているが、ここではまさに被分析者のポジションにあるアルキビアデスが分析家のポジションにあるソクラテスに対してそう言っている。

¹² 「シニフィアンとしての愛——というのも私たちにとって、愛はシニフィアンのひとつであり、そうでしかないからですが——この愛はひとつの隠喩です——私たちが隠喩を置き換えとして分節化することを学んだのであれば。[……] エラステース、〈愛する者〉の機能が、欠如の主体である限りにおいて、エローメノス、愛される対象の座にやってきて、その機能と置き換えられるまさにその限りにおいてこそ、愛の意味作用が産み出されるのです」（S8:53/上 59）。

¹³ このように自分がその内にアガルマを見出すソクラテスを絶対的な《他者》に高めて崇拝する（「ソクラテスの命じることとは何でもしなければならぬ」）一方でその尊厳を破壊して小文字の対象 *a* へと貶めるというアルキビアデスの身振りは一見矛盾しているように見えるかもしれない。だがフロイトはすでに「性愛生活がだれからも貶められることについて」

ソクラテスが拒むのはまさにそのことであり、彼はアルキビアデスの欲望の対象になることを拒否し、「ほんとに、お互いこれからは熟慮して、このことに限らず、ほかのことでも、ぼくら二人に最善と思われることしなければならないね」(219B)と言いながら、「物事を問答の続行の平面へと置き、それをソクラテス固有の道へと巻き込みます。このように彼はアルキビアデスの貪欲が目立つようになる点で自らを不在とするのです」(S8:187/上 242)。そして以上の経緯を報告したアルキビアデスの^{ディスクール}「話」の最後で、付け足しとして彼が言う「だからそのことを、アガトン、ぼくはまた君に注意するのだが、この人に騙されないようにしてくれたまえ」(222B)の一言に着目して、こう「解釈」する。

君の態度からすると、ぼくとアガトンの仲を裂くというあの目的——君の考えによれば、ぼくは君を愛してほかの誰をも愛してはならず、アガトンの方は君に愛されてほかの誰からも愛されてはならない、というのだから、——君は、すべてはその目的のために言ったのではなかったというように見せかけているが。……しかし、君は気づかれずにはすまなかったのだ(222C-D)。

アガトンは当時ソクラテスに〈愛される者〉であった。ソクラテスによれば、最後の短い付け足しの中にこそアルキビアデスの(おそらくは彼自身気づいていない)真の目的が隠されている——このように「ソクラテスの介入は、私が解釈と呼ぶものである限り、まさにこの付け足しにかかわっていなければ、意味を成しません」(S8:189/上 245)。真の目的、それはソクラテスとアガトンの仲を引き裂くことで、アガトンを独占することである。ソクラテスへの愛を告白しながらアルキビアデスの欲望が向いている真の対象とはアガトンに他ならない、それがソクラテスの「解釈」である。

まさにこれが分析家ソクラテスの本領である。アルキビアデスがソクラテスを愛するのは、彼がそこで自分の欲望の対象——アガルマ——を知らないからであり、このアガルマは実はソクラテスの中にはなく、そして今はアガトンの中に見出されている。一方ソクラテスはそれを知っている。だから彼はアルキビアデスを愛さない。

彼の振る舞いにおける全てが示しているのは、ソクラテスが自ら愛のゲームの中に入っていくことを自らに拒むという事実が、最初から出発点として提起されているところの、彼は知っているということと緊密に結びついていると言いましょう。

彼は、愛の物事において問題となるのが何かを知っていて、それは曰く彼の唯一知っていることですらあります。そして私たちは、ソクラテスはまさに知っているからこそ愛さないのだと言いましょう(S8:183-184/上 237. 強調引用者)

(1912年)において、情愛的潮流と官能的潮流の二方向に分裂して合流することのない性愛生活として示したのではなかったか。^{インセスト}近親姦のタブーによりこの二つを分裂的に併せ持つしかない人々は、「愛するところで欲情せず、欲情するところで愛することができない」(GW8:82)。そうであれば、アルキビアデスはソクラテスに対して情愛と官能、愛と欲望を分裂的な仕方では抱いており、愛により崇拜するところで欲望により貶め、欲望により貶めるところで愛により崇拜するような交替においてソクラテスに引っかかっていると云っても間違いではないだろう。

「ソクラテスは知っているからこそ愛さない」——愛に関するディスクールの欠如を前にした二体化によって生まれた〈知らない〉ソクラテスは、しかしここではまた〈知っている〉ソクラテスへと戻っている。ソクラテスが愛についてのみ何かを知っているというのは正しかった。だがそれはロゴスの絶対性における師としてのソクラテスと同じものではない。そもそもここで彼が「知っている」ことは何だろうか——アルキビアデスが知らないということではなければ。ソクラテスはアガルマが何であるかを知っているわけではない。彼はその所有者ではない。彼が知っているのはただ、アルキビアデスは自身が知らないことによってソクラテスへの愛に繋ぎ止められているということ、そして今はその繋ぎ止めがアガトンとの間にあるということである。だからソクラテスはアルキビアデスの愛のディスクールの中で欲望の道を切り開き、欲望をしかるべき対象へと連れ戻そうとする。君が求めているのはぼくじゃない、ソクラテスが知っているのはそのような否定的な形式においてであり、その限りで、この語が引き起こすあらゆるリスクを勘定に入れた上で、このソクラテスの知を無知の知と呼んでもよい——だがより厳密に言えばそれは単なる無知（ignorance）ではなく非・知（in-su, in-savoir）の知、本質的に知へと至らない何かの欠如としての限りで機能することへの知である。あるいは不安の対象に関するラカンの定義「不安は対象を持たないわけではない」を敷衍して、次のように言う勇気を持ってもよいだろう——ソクラテスは知らないわけではない、と。

結びに替えて——哲学と精神分析の狂気

私たちは『饗宴』におけるソクラテスが三人に分化するさまを見てきた。絶対的な尊厳に高められたシニフィアンによって構成されるディスクールの宇宙、論理＝言葉^ロの内的整合性によって現実的なものを覆いつくす狂気の哲学者ソクラテス——それは自らの全存在までもがシニフィアンに還元される第二の死を前に躊躇せず、二つの欲望の死で純粹欲望としての死の欲望を体現する。次に、自身の欲望の対象を欠如においてしか有せない愛を前にして二体化し、ディオティマの神話^{ミョトス}へと席を譲り渡すソクラテス——そこで彼は哲学者としての、ディスクールの絶対的主人の座を放棄する。最後にアルキビアデスの欲望の対象をアガルマとして見抜き、自分がそれを持っていないことを知っているためにアルキビアデスをそこから引き離す分析家ソクラテス——それは欲望の対象について、知っていないわけではないソクラテスである。

最初のソクラテスと最後のソクラテスが同一でないことは前述したが、しかしそれでも両者は、ある点においては一致する——それは「欲望に関して譲歩しない」という、あの精神分析の倫理においてである。だからこそ初めのソクラテスは第二の死を前にして歩みを止めず、また第三のソクラテスはアルキビアデスとの愛に自らを拘束せずに、アルキビアデスの愛を、それを支えるアガルマという欲望の次元へと連れ戻すことによって、欲望の本質的な換喩へと誘う。アルキビアデスが愛において欲望しているのがアガルマである以上、それはソクラテスからアガトンへと換喩的に横滑りすることをその本質とするからである。

私たちが『転移』セミナーにおけるラカンの『饗宴』読解に取り組んだのは、そこにラカンの反哲学の具体的な現われを見て取るためであった。『饗宴』におけるソクラテスの二体化ならぬ三体化が生じるのはひとえに哲学的なディスクールが、その中で欠如を通して自らの姿を間接的に示す現実的なものを語り損ねるからであり、哲学のこの臨界点においてソクラテスは哲学者から分析家へと変貌する。だが私たちが最後に辿り着いた、欲望の純粹性に関する哲学者ソクラテスと分析家ソクラテスの奇妙な符号は何を意味するだろうか。それはこういうことかもしれない。つまり哲学は、すべてをシニフィアンとして脱存在化することで永遠化するという、その根本をなす狂気へと連れ戻されることによって、その極限において、精神分析との繋がりを見出すのである。精神分析と哲学の悩ましい関係の行く末は、ひとえにこの狂気にかかっている。

引用文献

ジャック・ラカンのテキスト（セミナーは講義年度順）

LACAN, Jacques, *Autres écrits*, Paris : Éditions du seuil, 2001.

— « Peut-être à Vincenne ... », in *Autres écrits*, p. 313-315.

— « Radiophonie », in *Autres écrits*, p. 403-447.

— *Le séminaire Livre I (1953-1954), Les écrits techniques de Freud*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Éditions du Seuil, 1975.（小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、小川周二訳『フロイトの技法論（上・下）』東京：岩波書店、1995 年）

— *Le séminaire Livre VII (1959-1960), L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Éditions du Seuil, 1986.（小出浩之、鈴木國文、保科正章、菅原誠一訳『精神分析の倫理』上下巻、東京：岩波書店、2002 年）

— *Le séminaire Livre VIII (1960-1961), Le transfert*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Éditions du Seuil, 1991.（小出浩之、鈴木國文、菅原誠一訳『転移』上下巻、東京：岩波書店、2015 年）

— *Le séminaire Livre XI (1964), Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Éditions du Seuil, 1973.（小出浩之、新宮一成、鈴木國文、小川豊昭訳『精神分析の四基本概念』上下巻、東京：岩波書店（岩波文庫）、2020 年）

その他のテキスト

BADIOU, Alain, *Le séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, texte établi par Véronique Pineau, Paris : Éditions Fayard, 2013.（原和之訳『ラカン——反哲学 3 セミナール 1994-1995』東京：法政大学出版局、2019 年）

— « L'antiphilosophie : Lacan et Platon », in *Conditions*, Paris : Éditions du Seuil, 1992, 306-326.（藤本一勇訳「反哲学——ラカンとプラトン」、『哲学の条件』東京：岩波書店、2021 年）

DERRIDA, Jacques, *États d'âme de la psychanalyse : L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris : Éditions Galilée, 2000. (西宮かおり訳『精神分析のとまどい——至高の残酷さの彼方の不可能なもの』東京：岩波書店、2016 年)

FREUD, Sigmund, » Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens « in *Gesammelte Werke* Band VIII, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, S. 78-91. (須藤訓任訳「性愛生活が誰からも貶められることについて」、『フロイト全集』第十二巻、東京：岩波書店、2009 年、231-245 頁)

— *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke* Band XV. (道籟泰三訳『続・精神分析入門講義』、『フロイト全集』第二一卷、2011 年、1-240 頁所収)

プラトン「パイドン」松永雄二訳、『プラトン全集』第一巻、東京：岩波書店、1975 年、153-354 頁。

———「饗宴」鈴木照雄訳、『プラトン全集』第五巻、1974 年、1-126 頁。

工藤顕太『精神分析の再発明——フロイトの神話、ラカンの闘争』東京：岩波書店、2021 年。