

フロイトと人文科学

藤野寛

与えられたテーマは「人文科学の秘境と崖っぷち」である。

こんなテーマで書けるはずがない。しかるにこの言葉、耳目にしたが最期、脳裏から消えてくれなくなった。私の中に居ついでしまったのだ。問いを受胎したようなものだ。かくして、出産の当てもないままに、魔法にかけられたように、うかうかと執筆を引き受けてしまった。

その際、うかうかした心にあったのは、フロイトである。フロイトが科学者であったこと、その点については私の信頼は揺るがない。どこまでも科学者たろうと格闘した点にこそ、私にとってフロイトの魅力の核心はある。

フロイトがその中に生きた時代と社会がどれほど深く科学を信奉していたかについては、リクールが次のように描き出して

いる。

ウィーン、そしてベルリンの彼の師の誰にも劣らず、フロイトは、終生、科学の内に唯一の認識のディシプリンを認めていた。それこそ、知的誠実さに指針を与える唯一の営みであり、爾余一切の世界観、とりわけ宗教の世界観を排除する世界観だった。ベルリン同様ウィーンでも、「自然哲学」とその科学における代用品だった生気論は、生物学において、力、引力と斥力の観念——ローベルト・マイヤーが一八五二年に発見し、ヘルムホルツによって再び栄誉ある地位にもたらされたエネルギー保存の原理によって導かれる観念——の上に基礎を置く物理・生理学の理論にその席を譲り渡していた。¹

他方で、しかし、フロイトに対して「エセ科学者」との非難を浴びせかける無数の声に対して耳をふさぐこともできない。同じウィーン出身のポパーによる批判は、代表的でよく知られたその一例にすぎない。フロイトは、稀ならず、科学とエセ科学の境界領域に位置づけられるのである。

その際、フロイトの学問は「精神分析」と呼ばれるが、現実には彼が実践していたことは、言葉の分析だった。彼が行った医療行為とは、患者の発した言葉を——身体には触れることなく——分析することだった。つまり、彼がたずさわっていたのが、事実上しかに科学であったとして、すると今度は、それは自然科学だったのか、人文科学だったのか、との問いが浮上してこずにはすまないものである。フロイトこそは、人文科学の崖っぷち、あるいは秘境に身を置き、危うい姿勢で科学を営もうと試み続けた探検家だった、とは言えないだろうか。

このような見通しのもとに「人文科学者フロイト」について語ることの可能性と意味を探ること——それが本稿の課題である。

その際、考察を進めるための手がかりを、世に流布するフロイト批判の声に求めることにしたい。二〇〇七年の夏学期、私は、内容紹介に徹するというコンセプトのもと、フロイトの十

一の主要作品を取り上げる「精神分析論」講義を行った。そこで学生諸君の側から表明されるフロイト像のネガティヴさに、フロイトの偉大さを無邪気に確信していた私は、面食らい慌てふためくことになった。フロイトを一頁も、一行も読んではない学生でも、何がしかのフロイト批判の言葉は必ず聞き知っている、そんな具合だったのだ。自ずから、私の中でフロイト擁護の防壁的な論陣が張られるところとなった。

学生諸君からの反応の中に見られた批判は、大別して四点にまとめられるものだった。(おそらく、これは、一般に流布するフロイト批判をほぼ正確に反映するものでもあるのだろう。)

一) 数少ない個別事例から得られた知見を一般(理論)化しすぎている。

二) なんでもかんでも性に結びつけすぎる。

三) すべてを理詰めで、しかも強引に説明しようとしすぎる。

四) 解釈が恣意的である。

それぞれの批判について、順を追って吟味していこう。

(一) 性急な一般化

フロイトは、数少ない個別事例から得られた知見を、性急にあるいは乱暴に一般(理論)化しすぎているのではないか。確かに、『症例ドローラ』を読むと、ただ一つの臨床例からあまり

にも大きな理論的帰結が引き出されている、という印象が抱かれるとしても不思議はない。『ヒステリー研究』を取ってみても、臨床例が五つに増えるからといって、その印象が薄れるものではないだろう。

しかし、この批判に対しては、フロイトはそれを充分に予想し、すでにテクストの中で反論を試みている。

ヨーゼフ・ブロイアー博士と共著で私の『ヒステリー研究』を一八九五年に発表した直後に、私は専門領域を同じくする大家に、この著書で主張したヒステリーの心的理論についての判断を仰いだ。するとこの大家は単刀直入に、自分の考えでは、その理論はほんの数例については正しいかもしれない推論を不当に一般化したものだ、と答えたのだった。それ以来、私は数多くのヒステリー症例を見てきたし、どの症例にも、数日間、数週間、あるいは数年間にわたって関わってきた。そして、私はいずれの症例においても、『研究』が要請する心的条件を、すなわち、心的トラウマ、情動の葛藤、そして(中略)性的領域に加えられた衝撃をかならず見いだしたのである。²⁾

「いずれの症例においても……かならず」と言うのであるから、このタイプの批判に対しては、フロイトは同じ反論でもって応じ続けることになるだろう。

ただし、フロイトによる一般化が反発を招くについては、もう一つ独特の事情が働いているように思われる。「個別事例から一般理論へ」という場合、その「個別」が、単なる「個別」の枠には収まらない、あまりにも「特異」な、「異常」なものばかりであり、一般化には馴染まないような例ばかりが取り上げられているように感じられうる、という事情である。

フロイトの議論に特徴的な傾向として、人が通常「例外・特殊・異常」といったレッテルをはりがちなものを、人間としてのあり方の基底に共通に存する特性として位置づける、ということがある。例えば夢の取り上げ方がその典型だろう。理論というのは、概して一般化(個別事例から一般理論へのジャンプ)であることを免れないものだが、フロイトの一般化は、例外的・少数派的な事例にすぎないものを一般理論の土台にすえている、と咎められるのである。そして、そのせいで人々の反発を招くことになる。とりわけ、「性」という取り扱い注意の微妙な問題を、人間をめぐる一般理論の基礎にすえる点が氣にくわない、という事情もあるのだろう。しばしば「タブー」の対象であった「性」という問題を、少しも気後れすることなく彼が直視したからといって、その点に感動する人ばかりではないわけだ。

しかし、これに対しても、フロイトは答えを用意している。

『日常生活の精神病理学にむけて』の中で、こう言われている。夢の内容は、およそ心的な働きの所産とは認めがたいほど、支離滅裂で愚にもつかず、間違いだらけだが、そういった特性は、私たちの日常生活のありふれた失錯と同じ具合に生じる。ただ、夢のほうが、既存の材料を自由に用いるという違いがあるだけだ。いずれも、異様な働きと映るが、正常な機能が二つないしそれ以上あって、それらが互いに独特の仕方から干渉しあっていると考えれば特に異常でもない。この一致から重要な結論がひとつ導き出される。すなわち、夢内容において最も顕著に現れているこの一種独特の心的作用形態は、覚醒時の生活のあいだにもそれが作動しているという証拠が失錯行為という形でこれほど豊富にある以上、心の生活の睡眠状態のせいだとして、そこに還元することはできない。またこれと同じ理由からして、異常で異様に映るこのような心的な過程は、心の活動の深刻な解体、あるいはその機能の病的状態のせいで生じるのだと見なすことが許されない。^③

夢や症状の中に現れる「異常」は、「異常」と見えるにすぎず、実際には「日常」と地続きなのであって、両者（「異常」と「日常」）の間に本質的な差異など認められない、というのである。

そういう考え方が、印象深く現れているのが、「倒錯」につ

いての彼の考え方である。フロイトは、事実認識として、すべての人間は「多型的に倒錯している (polymorph pervers)」「と指摘する。だとすると、「倒錯」的とされる性質とは、万人によって共有されるものなのだから、「倒錯」などという強い表現は本来むしろ不適切だ、ということになるはずだろう。

健康な人であつても、正常な性的目標に付け加えて何か倒錯的と呼ばれうるものをもたない、ということはないだろう。

そして、この（事実の）普遍性だけでも、倒錯という名辞を非難の意味をこめて用いることが目的にかなうものではないことを示すのに十分なのである。^④

ただし、他方で、フロイトが、そこから「性的編成へとセクシュアリティが一本化されることを正常である」という、価値的（正常！）主張を伴う発達の図式を差し出す事実にも目をつぶることはできない。フロイトの言説が、規範の押し付けという意味で、抑圧的な性格を帯びることもまた認めざるをえないのである。その点を認めた上で、しかし、前者の事実認識——そこから規範的主張を導き出すことは、いかなる内容の主張であろうとも、恣意的である——がもつ解放的な性格の方が、その意義はよほど大きい、とは言えるのではなからうか。

(二) 汎性欲主義

「フロイトはすべてを性に結びつける」とは、フロイトに対して繰り返し浴びせかけられる非難である。それは、真実の一面をついているだろう。フロイト自身も否定すまい。それは、事実である。問題は、なぜそれが批判されねばならないのか、にある。

その際、フロイトは「すべてを性に結びつけている」かもしれないが、「性のことしか書いていない」のではない。それどころか、驚くべく多様な対象について、それぞれに興味深い議論を提示している。『夢解釈』の中で報告される、大学教授への昇進にかかわる彼自身の夢^⑤など、その最もわかりやすい例だろう。そういう欲望もある、ということだ。にもかかわらず、多くの人には、フロイトが性について語っていることしか印象に残らないようなのだ。

その事實は、フロイトについて、ではなく、読む側について何ごとかを語っているのではないか。つまり、その人こそ性のことしか考えていない、だから、フロイトのテクストの中の性に関するくだりにばかり過剰に反応してしまう、そこしか記憶に残らない、ということなのではないか。彼(女)自身がフロイトに「投射」されているのだ。

もう少し具体的に考えてみよう。「治療」と称してフロイト

が若い女性と診察室に二人きりになり、あるうことか「性」を話題に言葉を交わしたという状況に、多くの人は憤慨した。不謹慎だ、と。何かしていないはずはない、と。しかし、一体どちらが不謹慎なのか。そういう状況に身を置く人か。それとも、そういう状況を思い浮かべると、もう性行為が行われたとしか想像できない人の方か。

私は、医師や、また医師でない人々が、こうした会話が交わされる治療法はけしからんと騒ぎ立てるのを確かに聞いたことはある。こういう人々は、その種の治療法には色事のようなことが入り込むものと期待し、それで私か、あるいは患者をうらやんでいるようなのである。しかし、私はこうした紳士方の品位の実態はよく心得ているので、いまさら彼らに対していきり立つたりはしない。^⑥

性道徳において最も謹厳な人とは、往々にして、性的に最も想像力たくましい人だ。そして、自分が抑圧しているものを、他の人が抑圧していないことが許せないのだ。「女を抑圧している女は、他の女も抑圧したがる」——岩井志麻子はそう言っている^⑦。

「性」が、何か恥ずかしいことであるとか、けがらわしいこと、けしからぬことであると考えることが論外であることは、『集

『団心理学と自我分析』におけるフロイトの見事な言葉を俟つまでもあるまい。

われわれが愛と呼ぶものの核をなしているのは、もちろん、一般にも愛と呼ばれ、詩人たちが歌い上げてきたもの、つまり性的合体を目標とする性愛である。しかしわれわれは、それ以外にも愛の名に関係しているものをそこから切り離しはしない。つまり、一方で自己愛、他方で親や子への愛、友情や一般的な人類愛、さらには具体的な事物や抽象的な理念への献身なども除外しない。そうすることは、われわれの考えでは、以下の理由により、正当化される。つまり、精神分析の研究がわれわれに教えてきたところでは、これらの追求はいずれも同じ欲動の蠢きの表現であり、それは両性の間では性的合体を求めて突き進むが、他の状況下でも、なるほどこの性的目標の脇に押しやられたり、あるいはそれに到達するのを妨げられたりすることはあるにせよ、それでもやはりもともとの本質を常に十二分に保ち続け、(自己犠牲や接近の追及という形で) その同一性をそれとわかる仕方で維持しているからである。

フロイトが「性」の語のもとに、極めて広い現象を含めて考えていることには留意しておくべきだろう。リビードが自己に向かうこと(「ナルシシズム」)や、人ではなく物に向かうこと

(「フェティシズム」) というような現象も含めて「性現象」として捉えているのだ。そして、その点を踏まえた上でなら、「フロイトはすべてを性に結びつける」という指摘を不当な言いがかりとみなすことなく受け止めることも可能となるだろう。

「リビード」が対象を見出して快を得ること、これが人間の活動の根本である、とフロイトは言う。この快原理を「愛の原理」と言い換えても、フロイトの思想の歪曲にはならないはずだ。しかし、その見解は、「愛」を広めようとするキリスト教の教えと一致するものではないさきでもない。なぜなら、キリスト教にとって、愛が「当為(「愛すべし」)」であるのに対し、フロイトにとっては「事実」なのだから。人は、「愛すべし」などと言われなくても「愛する」。

その上でフロイトは、愛の成就しがたき、から出発している。なにしろ常に、病氣という現象から考え始めるのだから。愛の成就しがたきが、どれほどの苦しみを生み出し、その埋め合わせ(「代用満足」)を求めてどれほど多彩な行為へと人々を駆り立てるかを、フロイトは事細かに分析していく。

つまり、人間の本質が「願望(欲望)」であることは、その対象が獲得されることを保証するものではないさきでもない、ということだ。仮りに、永生を求める(「宗教」感情)が人間の

内にあることは確かだとしても、そのことは、宗教の正しさを意味することには少しもならないのと同じように。

こうして、「(性)愛」の理論家としてのフロイトの学説は、むしろ、「苦しみとしての人生」というショーペンハウアーの人生観と親和的になっていく。これは、人間理解の根底に、一方が「欲動」を置き、他方が「意志」を置き、その両者がよく似ているから、と説明されて、わかったような気になってますますられる問題ではないはずだ。「(性)愛」の理論家と「苦悩」の理論家の教説がよく似てしまう、という事実には、われわれはもっと驚くべきなのではないだろうか。

そもそも一体、「愛」を主題化する学問、などというものが存在するのか。存在したためしがあるか。先の引用の中でフロイト自身がさりげなく指摘しているように、それは、古来、「詩人たち」が得意とする分野・対象だった。敢えて言えば、文学こそがそれを担当してきたわけだ。ところが、文学とは、それが「科学 (Wissenschaft)」であるのか否かの極めて怪しい営みである。多くの文学者、いや、文学研究者でさえ、自らのやっていることが科学でなどないことをこそ、自負の拠り所としている、という実情すらあるのではないか。

だとすると、「愛」は科学には馴染まない事象だ、というこ

とになるのかもしれない。しかし、「愛」ほどにも人間にとつて切実な関心事を、馴染まない、として撥ねつけてしまうのだとすれば、そんな営みに一体どれほどの値打ちがあるというのか、という問いが投げかけられるとしても、無理もないだろう。もし、学問の世界を見渡してみても、「愛」の語が盛んに行き来する専門学科が「精神分析」を措いてないのだとすれば、それほどにも怪しげな対象と取り組むことを、精神分析は、むしろ、誇りとこそすべきなのではないか。

「夢」欲望成就(願望実現)というフロイトの理論は、多くの人の反発を招く。憤慨の嵐すら招く。何故か。夢の内容が、概して受け入れがたい内容であるからだ。こんなけしからぬ願望を自分が抱いているなんて、ありえない、というわけだ。ここからわかるのは、人間というものが、いかに自分に対して、人間に対して甘い見方しか持っていないか、ということ以外ではない。

その際、「性的欲望」を「エゴイステイック」だと言うことは不当だろう。心を、「エスー自我(エゴ)」「超自我」に分析したフロイトであってみれば、エゴイズムはあくまで自我に帰せられるのでなければ辻褄が合わない。「あらゆる夢は、偶から隅まで絶対的にエゴイスト的である」^⑧とフロイトは言うの

だが、そのエゴイズムとは自我にこそ帰せられるべきものだ。

エスに關して言えば、ナルシズムを破るものが唯一あるとすれば他者を対象とする性愛こそそれだ、というフロイトの発言①に、むしろ軍配を上げるべきだろう。

フロイトに憤る人は、人間の中にエゴイストを見ることを拒み、人間にとって性（他者に向かう欲動）のもつ意味の大きさを認めることも拒む、なんとも、おめでたい人間觀の持ち主だ、と言わねばなるまい。（もちろん、お上品な文化というのは、そういう人間像を押しつけてくるものだ。綺麗事としての文化だ。）

人間の胸の内には凶悪きわまりないデーモンが完全には飼い慣らされないまま住みついている。私のようにこのデーモンを呼び覚まし、それと戦おうとする者は、この戦いにおいて自分も無傷でいられないことを肝に銘じておかねばならない。^②

フロイトがこう口にする時、この言葉がいささかヒロイックに過ぎて響くことは否めない。しかし、デーモン（魔）であるかとはともかくとして、われわれが「内なる自然」を——ましてや「完全に」——飼い慣らすことに成功していないことは、確かだろう。

(三) 強引な理性主義

例えば『日常生活の精神病理学にむけて』でフロイトが言い間違いや書き間違いを取り上げて、それを単なる「不注意の産物」とやりすごすことなく、その背後（深層）に潜んでいるものを粘り強く探し求めていく様は、驚嘆に値する。彼は、何一つ無意味なままに放置しない。これほどの合理主義者が、他にいるだろうか。

「ささいなこと」「取るに足りないこと」（例えば、錯誤行為）、「支離滅裂なこと」（例えば、夢）、「例外的なこと」（例えば、性的「倒錯」）——それらのどれに対しても、フロイトは合理的説明を追求する。何故そんなことが起こるのか、何故そんな内容になるのか、と。

そして、フロイトが提出する合理的説明が、少なからぬ人々にとっては強引なこじつけ、恣意の産物と感ぜられてしまう。そのことに無理はない。しかし、その時、そう感じる人は、その代わりにより説得力のある説明を探し求めているだろうか。そうではあるまい。深くは考えないだけではないか。その態度が悪いとは言わない。問題は、フロイトを非難する時、人は一体何を非難しているのか、をはっきりさせる必要があるということだ。人生に起こることで合理的に説明できないことなど何もない、と考えるフロイトの合理主義をこそ非難しているのか。

学問に携わる上で第一の格率として、真理の探究の名の下に実は願望表現をしている、という風であってはならない、ということがある。その願望の代表的な例は「神は存在する」「魂は永生である」「人生に意味はある」といったものだろう。これらの命題は事実認識の体裁を取ってはいるが、実際は「存在してほしい」「永生であってほしい」「意味があってほしい」という願望を表明しているにすぎない。それほどにも、われわれの精神（心）の営みにおいて、「願望（欲望）」というものの演じる役割は大きいということだ。

フロイトの思想の最も重要な貢献は、この点、われわれの生において「願望（欲望）」というものに帰せられる意味の大きさをとことん真剣に受け止めた、という点にあるのではないか。その「願望（欲望）」をどこまでも合理的に解釈してゆこうとする姿勢だ。そうすると、神経症という病気のみならず、夢も、日常の錯誤行為も、集団心理も、宗教も——つまり、われわれが日頃、ともすれば荒唐無稽なものとして放置してすましがちなものが——次々と真剣な学問的取り組みの対象となる。それに対して、合理的な解釈の試みを放棄する人はどうなるか。往々にして、それらによって手玉に取られてしまうのだ。病気は治らない、夢に影響される、しくじりは繰り返される、集団

心理のとりこになる、宗教の信者になる、という具合だ。「願望（欲望）」を軽視する者は、「願望（欲望）」に足をすくわれる。

「欲動成就」「願いが叶うこと」などとすると、いささかロマンチックに響く。できることなら叶えてあげたい、とか思いたくなるかもしれない。しかし、そういうロマン主義から、フロイトは遠く離れた地点に立っている。なぜなら、フロイトの見出す「願望（欲望）」とは、人畜無害な性質のものではおよそなく、母を自分のものにしたいたいの、父をなき者にしたいたいのといった、根本的におぞましい(?)性質の「願望（欲望）」であるのだから。

素性が良いとは言えないこの「願望（欲望）」を、しかしフロイトは、だから抑圧せよとは言わない。それどころか、病気を治すためにもそれを満たすことを勧めているように見えるのだ。

フロイトの議論の両価性(Ambivalenz)は、根本的に、「願望(欲望)」のこの両価性に由来する。「願望(欲望)」が満たされることは良いことだ。なにしろ、さもないと病気を引き起こすことになりかねないのだから。しかし、「願望(欲望)」そのものは良い素性のもとは言えない。

その際、マルクーゼのように——また「性と文化の革命」を唱えたヴィルヘルム・ライヒのように——リビドを「エロス」と解釈し、一義的に「良い欲動」へと改称することができるのであれば、話は簡単だ。そのようにして、欲動と理性の融和をはかることへの誘惑は大きい。

より一般化して言えば、こういうことだ。多くの「理性主義者」は、その「理」という性質に、どういう仕方か、プラスの価値を与えている。理にかなった仕方では存在している世界は、良い世界だ、という風に。

しかし、フロイトはそうではない。フロイトの「(合) 理性概念」は価値概念とは無縁だ。「理にかなっている」ことは、何の慰めも喜びもたらさない。(ただし、病気を治すということがあり、その意義はもちろん小さくないのだが。) 彼は理解せずにはいられないだけだ。まさに「強迫的な」理性主義者で、彼はあったのだ。

私は、外的な(現実的) 偶然は信じるが、内的な(心的) 偶然には信じないのである。迷信を信じる者はその逆で、自分の偶然的行動や失錯行為に動機があるなどとは思わず、心的なものには偶然性が存在すると信じている。それでいて、外的な偶然には何か意味があり、それがやがて現実の出来事となって現れ出るのであろうと考え、偶然を、何か外にあって

自分には隠されているものの表現手段と見なしがちである。私と迷信深い者との違いは二つある。第一に、迷信深い者は動機を外に投射するのに対して、私はその動機を内に求める。第二に、迷信深い者は、偶然を外の出来事によって解釈するが、私はそれを想念のせいだと考える。しかし、迷信深い者が想定する何か隠されたものとは、私が考える無意識に相当し、偶然をけつして偶然としてそのまま認めずそれを解釈せずにおれない強迫という点では、私たちは共通する。¹³

(四) 解釈の恣意性

フロイトの夢解釈に対しては「恣意的」という批判が繰り返し浴びせられる。その理由の一つは、「象徴的」解釈という点にあるだろう。箱は女性器、鍵は男性器、というような解釈だ。その批判は、必ずしも単なる「言いがかり」とは言えない。というのも、「象徴」作用そのものが恣意の産物なのだから。

例えば、鳩は平和の象徴であるというが、鳩の方が心が和らぐ人がいて何ら不思議はない。十字架はキリスト教の象徴で、それを教室に飾ることは、プライベートな事柄であるべき信仰を公教育の場で強要することでありけしからぬ、という理由から、南ドイツで係争沙汰になったりもしたようだが、死刑の道具が、いつの間にか、ほとんど「愛」のシンボルと化している。

フロイトは、夢を恣意的に解釈している、と言うのだが、象徴を駆使する人間の心の活動そのものが恣意的だ、と見るべきなのではないか。では、科学は、どうすれば良いのか。象徴など無視するのか。象徴作用に基く人間の思考や行為は、研究対象から除外するのか。それは、しかし、人間の人間たる所以を否定することにつながるのではないか。人間を自然現象とみなす（へと還元する）こと。そのようにして、人間についての自然科学のみを許容し、人間の人間科学（人文科学）は断念すること。

しかし、議論を急ぎすぎたようだ。ここではテンポを抑え、より丁寧に考察するべきだろう。

フロイトの精神分析と哲学的に取り組み試みとしては、ハーバースとリクールによるものが先ず思い浮かぶが、両者が共に「テキストの解釈」という点に焦点を絞っている事実は、看過できない。フロイトの学問を人文科学と捉える場合の係争点がここにあるのではないかと予想される。ただし、その際ハーバースが注目するのは、むしろ「自己省察」という論点である。ハーバースの見立てに迷いはない。

フロイトは、実際には、新しい人文科学の基礎を置いたのだが、しかし、その内に、常に、自然科学を見ていた。¹³

では、自然科学と人文科学を区別する標識をハーバースはどこに見ていたのか。

われわれにとつて精神分析は、方法として自己省察を要請する科学の、唯一手に取れる例として重要である。¹⁴

方法として自己省察ということを要求しつつ、かつ——哲学ならぬ——科学でもあると主張するとは、両立しがたいことを二つながらに要求する欲張った自己理解ではないか。フロイトの精神分析とは、そういう言うなれば二兎を追う試みの「唯一の」例だ、とハーバースは言うのである。「唯一」という、これは強い主張だ。

では、フロイトが患者に要求する自己省察とは、より具体的に規定するなら、どういう作業か。単に、医者に誘導されつつもただ思い出すこと、つまり、抑圧され、無意識化されている内容を解放すること（としての意識化）ではないだろう。なるほど自己省察が必要なのではあるが、その省察、分析は——ソクラテスの対話にも似て——内省という仕方で個人がおしすすめることのできる作業ではない。それは何故か。分析されるべき心が——その表現としてのテキストが——歪められているからだ。だからこそ、自己省察は、自己省察でありながら、コミュニケーション行為として遂行されるしかない。

思い出されるテキストは、常に歪められている。夢の中で思

い出される場合でも、自由連想の結果として思い出される場合でも、その点に違いはない。だから、それは、医者による解釈作業をアシストとして必要とする。その際、思い出すという作業は、本人にとっては抑圧の解除として、抵抗との闘いであり、苦痛を伴う作業とならずにはすまない。

フロイトは、治療の過程で患者が性念にも、症状を、苦しみの性格を免れる代用満足で置き換えることを阻止したいのだ。そういう要請は、通常の診療行為にあつては、馬鹿げたものと思われずにはすむまい。精神分析治療にあつてはそれが有意義なものとなるのだが、その理由は、この治療が成功するか否かが、医者が病気の器官に行使する影響の成功にはなく、患者の自己省察の進捗にこそかかっているからだ。この自己省察が進捗するのは、しかし、分析的認識が、自己認識への関心によって、動機の上での抵抗に逆らつて推進される限りでのことである。¹⁶⁾

フロイトが解釈するという行為において格闘していたテキストとは、歪められたテキストだった。心がなす「夢作業 (Traumarbeit)」とは、テキストを歪める作業に他ならない。では何故、そのテキストが興味深いのか。それらのテキストが、「隠そうとすることで露わにする」テキストだからだ。隠そうとするのであるから、読みにくくなっているのは確かなのだが、そ

の読みにくさこそが、解読への鍵を(豊富に?) 提供するものでもあるわけだ。フロイトが取り組んだテキストを「象徴」という概念で括るリクルールは、その点を次のように説明する。

欲求する人間として、私は、偽装した姿で歩み出る。すると、そのことでたちまち言語は歪められているのだ。言語は、言っていることとは違つたことを言いたいのであり、二重の意味を持つている。二義的なものだ。夢やその類似物は、そういうわけで、複合的な意味の場として告知される言語の領域の中にある。ここでは、直接の意味の中に、もう一つの意味が開示され、同時に隠されている。この二重の意味の領野を、われわれは、象徴と呼びたい。¹⁷⁾

解釈者にとっての課題は、象徴の解釈という行為から逃げることなく、その解釈の信憑性、説得力を高めること以外ではありえない。

ハーバーマスが注目するのも、「損傷されたテキスト」の解釈だ。医者は、象徴的な発話の意味を理解することを目指すが、その際、その発話は破損されている。普通の解釈行為にあっては、破損という事態は、単純に除去されるべき障害物でしかない。ところが、精神分析においては、そのような破損箇所こそ意味は隠されている。それは「象徴的な層」とでも呼ぶべきものであって、「そこでは、(発話の) 主体は言語でもって自ら

について錯覚し、同時に言語の内では自らの正体を露呈している⁽⁸⁾」のである。

損傷箇所は、そのようなものとして意味を持つ。このタイプの壊されたテキストが、その意味に関して十全に理解されるのは、破損の意味そのものを解明する作業に成功してようやくのことである。この点が、解釈学の独特の課題を特徴づけている。それは、文献学のアプローチ方法に甘んじることができず、言語分析を因果的連関の心理学的探求と統一するのだ。⁽⁹⁾

ここでハーバーマスが因果性について語っていること、「言語分析と因果的連関の心理学的探求との統一」について語っていることが注目を要する。破損とは、因果的な連関の産物である⁽¹⁰⁾もあるものなのだ。だからこそ、フロイトの解釈作業は、もっぱらテキストに内在して遂行される解釈作業でありえず、同時に、因果関係の追跡ともなり、その意味で、自然科学の性格をも帯びずにはすまなくなる。(ただし、その因果関係は、それはそれで、かなり独特のものである、と言わねばなるまい。というのも、傷つける、という出来事ではあるのだが、それは、心的な出来事であって、物理的なそれではないのだから。)単なるテキスト解釈と夢解釈とはどう違うか。夢解釈は、意味理解の試みであると同時に、因果関係の説明の試みでもある、と

いうことだろう。

この点こそ、自然と文化が、あるいは自然科学と人文科学が交差し、あるいは分岐する場を指し示すものであるように思われる。フロイト自身のテキストを手がかりにもう少し考えてみたい。

夢のテキスト、さらには、日常の言い間違いのテキストの歪曲が、いかなる理由によって生み出されるものかについて、フロイト自身が、二つの論点を提出しているように思われる。その一方は、『症例ドロー』の中で三度、「転軸機」という言葉と共に指摘されている事態である。

二つの意味をもつ言葉は、連想の進行に対して、「転軸機(ポイント)」のような役割を果たす。夢の内容面で軌道がある方向に向かっているように見えるとき、それとは違う方向へ転軸機を切り替えると、私たちの探し求める想念——夢の背後にまだ隠されている想念——が往来する軌道にいたるのである。⁽¹¹⁾

言葉とは網の目をなす一つの体系である。同じもの・類似のもの・異なるものが、音や意味など様々な観点から多様に隣接し合い、排除し合いながら生成するネットワーク、それが言語の体系だろう。その網の目をすべることによって、「歪曲」は容

易に生まれうる。

これを、「言語内部の理由」と呼んでよいだろうか。そう考
えるのは、フロイトが挙げるもう一つの理由において、「外部」
ということが語られているからだ。

明らかな語りの障害についても、あるいは辛うじて「言い違
い」に数えられるような、もつと微妙な語りの障害について
も、言い違いが生じる上で基本となり、また言い間違いが成
立してくるのを解明するのに充分だと私が考えるのは、音の
接触作用の影響ではなく、語りの意図の外側にあつた思考の
影響である。音が何らかの法則に従つて互いに影響を及ぼし
変化させることを疑おうというのではない。しかし、それだ
けで、語りの正しい遂行の障害となるほどの影響力を持つと
は思えない。私が比較的詳しく調べて見定めた事例では、そ
のような法則は、単に言い違いが生じる上で素地となる機制
であるにすぎず、元々こうした法則とはほとんど関わりのない
心的な動機は、それを手っ取り早く用いるものの、その間
柄ゆえの義理に縛られることはない。置換によつて生じる言
い違いの中で、このような音法則に従う例はほとんどない。
この点については、私はヴァントに全面的に賛同する。彼も、
言い違いが起こる条件は複合的であり、音の接触作用では到
底説明しきれないだろうと推測している。⁽²⁾

「語りの意図の外側にあつた思考」とは、つまりは、無意識の
欲望のことだろう。フロイトは、テクストの歪曲の理由として、
テクストの外部の欲望を考えているのであり、それどころか、
それをこそより重要な要因だと見なしている。

フロイトが、言語内部の差異にのみ注目しているのでは不十
分だ、と考えている点が眼目であろう。彼は、欲望という（言
語にとっての）外部こそが、言い間違いを生み出す、と言う。
少なくともこの両面に公平に注目することなしに、フロイトに
おける「自然科学／人文科学」問題を論じることは不可能だろ
う。

その点を引き受けるかのように、ハーバーマスも、また、繰
り返し、「因果的連関」について語る。

言語は、圧力によつて公共のコミュニケーションから締め出
されるや否や、補完的な強制でもつて反応し、意識をコミュ
ニケーション行為同様、第二の自然の（暴）力に屈服させる。
その結果生じる因果連関に、こうして、分析の注意は注がれ
るのである。⁽³⁾

これはいかにも悩ましい言い方だ。言葉は強制力を行使し、意
識を「第二の自然の（暴）力（Gewalt）」に服せしめるのだ、
と言う。二つのことが確認できるだろう。ハーバーマスは「言

「葉の力」を認めている。第二にしかし、それは、「自然の力」とは異なる。「第二の自然の力」とでも呼ぶしかないような力なのだ。

一体、「言葉の力」とは何か。因果的 (Kausal) な力なのか。実際、医者との対話、そしてそれを介して発動する自己省察によって「病気が治る(症状が消える)」とは、つまり、(薬を始めとする身体的働きかけによるのではなく) 言葉が力行使するということではなくして何だろう。もちろん、その力とは、プラス・マイナスの両方向に働きうる力だ。それは、心に傷を負わせた力でもあるのだから。治療とは、そのプロセスを逆の方向へと反復することだろう。

フロイト自身は、言語の輻輳的側面よりは、言語の外部、すなわち、欲望の側により大きな重要性を認めていたようだ。無意識の欲望こそがテクストを歪める、と。だからこそ、彼は「自らの学問を自然科学であると考えることができた、ということなのだろう。

ここで、もし、フロイトの自己理解をそのまま鵜呑みにするのであれば、「人文科学者フロイト」を取り出そうとする本稿の試みは失敗に終わったことになる。フロイトの科学主義的「自己誤解」を指摘するハーバーマスに従わざるを得ないのは、この点だ。

一体、そもそも、セクシュアリティとは、自然現象なのか。おそろくわれわれ誰もが知っているように、性的快とは、単なる身体的快感ではない。そこには、欲望が絡み付いている。欲望、つまりは、表象であり、想念 (Gedanke) でもあるものだ。それは、百パーセント言語的だ、とは言えない(形象も伴う) だろうが、しかし、言語による媒介抜きに考えることは、容易であるまい。ただ単に「女性(男性)の身体を知覚して欲情し、性交し、快を得る」というプロセスを思い浮かべることとは不可能ではないが、そこで得られる快は、それほど大きなものとも思えない。

精神分析が、「抑圧」されていると考えるのは「性欲」ではない——この点にはくれぐれも留意が必要だろう。人はセックスしたいのに「がまん」している——それは確かかもしれない。「欲動断念」と呼ばれる事象だ。しかし、性欲を「がまん」していることが、病気の原因であるわけではない。そうであったら、話はどんなに簡単なことだろう。なにしろ、「がまん」をやめさえすれば病気は治る、というところに落ち着きかねないのだから。これこそ、あまりに自然科学的な理解だ、と言わねばなるまい。そうではない。抑圧されているのは、「表象」だ。より正確に言えば、情動と分かち難く結びついた表象(「コン

プレクス)だ。それは、基本的には「形」「像」を伴うものであるだろうが、しかし、同時に、言葉とも結びついている。純粹な「形」「像」と、純然たる言葉を両極とし、その間に、両者の多様な結びつき具合からなる表象が、強い情動を充填されて存在している——これが、抑圧されている当のものなのだ。そして、その結びつきを生み出した元のものこそは、子供としての経験、心に傷を負わせるような経験だ——そうフロイトは考える。その「経験」は、因果的に説明可能で、従って、「説明」されるべき出来事なのだろう。しかし、そこにたどり着くための営為とは、医者と患者の協力のもとに遂行される、テキスト解釈の骨の折れる営み以外のものではありえない。「症状」として歪められた公共的なテキスト^②」が、出発点だ。すべては、ここから始まる。

リクールは「夢は、欲望の表現として、意味と力の間に位置している^③」と言う。ここで「意味と力」の二項関係が浮き彫りにされている点に注目しよう。言い換えれば、テキストの生成の原動力として、意味(差異)だけでなく、また、力(欲望)だけでもなく、両者を共に考慮に入れようというのだ。

デフォルメされた(形を歪められた)言葉と、病理的な振舞いととの連関——これこそ根底的なのであって、精神分析は、そ

ここでこそ格闘する。一方で、言葉の解釈という課題を引き受け、他方で因果性に支配される自然科学的な課題と取り組む。「言い間違い」まで「症状」とみなすこと——それは、一面で、やはり行き過ぎなのだろう。しかし、逆に言えば、そのようにして、症状行為において、自然と言語は地続きになっているわけだ。フロイトにあっては、言語において、人文科学と自然科学が出会うことになる——つい、そう言いたくなる。

その意味で、フロイトは確かに、人文科学の崖っぷちに立っているのである。その際、フロイトの自己認識としては、彼はあくまでも、自然科学という地盤に足を置いて、そこから、人文科学を対岸とする絶壁を見すえていたのだろう。しかし、現実にフロイトが実践していた治療行為は、むしろ、テキスト解釈という、人文科学的な地盤の上に立つものだった。フロイトは、人文科学の側に足を置き、自然科学との間に開かれた絶壁を見すえていたと言う方が、むしろ実情に近いのではないか。ということは、フロイトを、フロイト自身がそうしていたように自然科学者と理解することは、ハーバーマスが指摘する通り誤りであるが、同様に、彼を単なる人文科学者とみなすことも一面化の誤りを犯すことになる、ということだろう。

いずれにせよ、この位置取りこそが、フロイトの学問に真剣

さ (Eros) を生み出す理由であったことは間違いない——それは同時に、遊戯性を含む (spielerisch) ものだったとも言へきだろうが。そして、その真剣さは、多くの人文科学の営みには欠如しているように感じられるものだ。人文科学には、「役に立たない」ことが、誇らかな口実として用意されている。

それは、正当な誇りでもあるのだろうが、しかし、安易な逃げ口上である場合も少なくない。人文科学とは、どんな力と関わる営みなのか。それとも、それは、「役に立たない」と標榜することで、自らの「無力」をこそ自負するような営みなのか。

註

- (1) Paul Ricoeur: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main 1974. S. 84f. (邦訳『フロイトを読む』久米博訳、新曜社、一九八〇年、八〇頁。ただし、リクールからの引用は、私自身による、独訳からの重訳である。)
- (2) 『あるヒステリー分析の断片——ドローラの症例』金岡猛訳、ちくま学芸文庫、二〇〇六年、三三三頁。
- (3) 『日常生活の精神病理学にむけて』『フロイト全集 7』高田珠樹訳、岩波書店、二〇〇七年、三三八頁。
- (4) Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: ders. Gesammelte Werke, Band 5, Frankfurt am Main 1999, S. 136.
- (5) Ebd. S. 60.
- (6) 『夢解釈 I』『フロイト全集 4』新宮一成訳、岩波書店、二〇〇七年、一八三頁以下を参照のこと。
- (7) 『あるヒステリー分析の断片——ドローラの症例』七一頁。
- (8) 岩井志麻子『私小説』講談社文庫、二〇〇七年、一八頁。
- (9) 『集団心理学と自我分析』『フロイト全集 17』藤野寛訳、岩波書店、二〇〇六年、一五六頁。フロイトは、さらに続けてこう言っている。「性欲を、何か人間の自然本性を恥じ入らせ卑しめるものと受け止める人々は、そうしたければ、エロースのエロティックだのとらったより格調高い表現を用いるがよろしかろう。私自身も、始めからそうする
- (10) 『夢解釈 I』『フロイト全集 4』新宮一成訳、岩波書店、二〇〇七年、三四八頁。
- (11) 「ナルシシズムが制限される事態は、われわれの理論的見解に従えば、ただ一つの契機によってしか起こりえない。すなわち、他人に對するリビドの拘束を通して、である。自己愛は唯一、他者への愛、対象への愛においてのみ限界を見出す。」(『集団心理学と自我分析』一七一頁。)
- (12) 『あるヒステリー分析の断片——ドローラの症

例』一六八頁。

- (13) 『日常生活の精神病理学にむけて』三二四頁。
(14) Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1973, S. 301. (邦訳『認識と関心』八木橋貢他訳、未来社、一九八一年、二五九頁。ただし「ハーバーマスの引用は拙訳に⁴⁴⁾」)
- (15) Ebd., S. 262. (邦訳三三五頁)。
(16) Ebd., S. 287. (邦訳三四六頁)。
(17) Ricoeur: Die Interpretation, S. 19. (邦訳七

頁) なおリクルールは、象徴については様々に異なる理解が存在すること、つまり自らの象徴概念が異論の余地のないものではないことを認めているのだが(原著二二頁以下、邦訳一〇頁以下)「この論点をこじつけてはいいでは立ち入ることができない」。

- (18) Habermas: Erkenntnis und Interesse, S. 313. (邦訳二六九頁)。
(19) Ebd., S. 266. (邦訳三二七八頁)。
(20) 『あるヒステリー分析の断片——ドローラの症

例』九七頁。

- (21) 『日常生活の精神病理学にむけて』、九八―九九頁。
(22) Habermas: Erkenntnis und Interesse, S. 313. (邦訳二六九―七〇頁)。
(23) Habermas: Erkenntnis und Interesse, S. 314. (邦訳二七一頁)。
(24) Ricoeur: Die Interpretation, S. 104. (邦訳一〇一頁)。