

# 國學院大學學術情報リポジトリ

## Fiction as a Method of Enlightenment : Freudian Theory of Superego and Hermeneutics of Paul Ricoeur

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Sakurai, Issei メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00000777">https://doi.org/10.57529/00000777</a>

# 啓蒙の方法としてのフィクション

## ——フロイトの超自我論とリクールの 解釈学——

櫻井一成

### 序

本論文は良心批判あるいは生き方の変容という観点から、フロイトの精神分析とリクールの解釈学をとりあげる。いかにして良心を相対化するのかという問題に対するリクールの解答を、フロイト精神分析への批判的応答のうちに読み取るというのが本論文の企図である。

良心批判は現代哲学の重要な主題の一つである。ニーチェやフロイト、また彼らの影響を受けた現代の思想家たちが明らかにしたのは、良心に従うことが必ずしも我々の生を善いものにするわけではないということであった。自己は良心によって〈そうあるべきではないもの〉として非難され、断罪される。こうした不快から逃れようとして、人はみずからあるべき姿に近づけようと努力するが、そもそもなぜ我々は良心の求めに従う必要があるのか。罪悪感に苛まれ、自己との疎外に苦しみ続けるのなら、いっそ良心の声に耳を閉ざすというのも一つの可能な生き方だろう。良心との関わり方は、人間の幸福に直結する倫理的問題である。本論文はフロイトによる問題の定式化と解決、およびリクールによる別様の解決を紹介することにより、良心論に新たな視点を導入し、リクール解釈学の〈現代思想〉としての潜勢力を開示することを試みる。なお、それは同時に、リクール哲学全体におけるフロイト論の位置づけを解明するという作業にもつながっている。

### 1. 啓蒙主義者フロイト——神経症とその治療——

#### 1.1. 道徳的マゾヒズム——個人の超自我と文化の超自我——

神経症という疾患の発症メカニズムと治療方法を探求することが、フロイト精神分析の中心的な課題であった。生涯をつうじてフロイトは様々な観点からこの問題を論じている。1920年以降のフロイト、いわゆる後期フロイトを特徴づけて

いるのは、「超自我」概念や「死の欲動」概念の導入である。本節では超自我と自我の関係を入り口として、神経症の発症と継続に関するフロイトの議論を見ていくことにしたい。

フロイトが「超自我」概念をはじめて用いたのは1923年の『自我とエス』であると言われている。子どもは異性の親に対して愛（性的欲望）を抱き、同性の親に対して愛と憎しみを抱く。範型となるのは、男児の陽性の「エディプスコンプレックス」、すなわち男児が母親に性的欲望を抱きつつ、その実現の障害となる父親を排除したいという願望を抱く場合であるが、このエディプスコンプレックスが崩壊するさい、男児は父親への愛に後押しされ、父親と「同一化」することをつうじて性的欲望や復讐欲望を断念する。「同一化」とは、父親に感情移入し、父親を手本として模倣するようになるということの意味している。フロイトによれば、この父親への同一化が超自我の起源にほかならない。超自我＝父親に認められ、愛されることは、子どもの自我に満足をもたらす。以後、子どもはこの満足と引き換えに諸々の欲望を断念することになるが、父親は自我が同一化する最初の権威であり、欲望の断念と権威への同一化はその後も繰り返される。それは「外的な世界のさまざまな抑止力の一部を内在化 [GW-XVI 224 一四七]」して欲望の満足を断念するようになる過程、すなわち自我が現実原則にしたがって快感原則を修正していく過程に対応していると言えるだろう。そして同一化を繰り返すなかで「各個人はきわめてさまざまなモデルにしたがって自分の自我理想を形成する」。フロイトによれば、この自我理想（超自我）と自我との距離、すなわち「良心の要求と自我の行為とのあいだの緊張」が「罪悪感」である [GW-XIII 265 三四]。「超自我は父親の性格を保持することになり、エディプス・コンプレックスが強ければ強いほど、また（権威、宗教的な教え、教育、読書などの影響を受けて）その抑圧が行われるのが急速であればあるほど、後になって超自我は良心として、あるいは無意識的な罪悪感として、より強力に自我を支配することになる [GW-XIII 263 三一]」。神経症を引き起こしているのは、この無意識の罪悪感である。

ただし、議論はこれで終わらない。フロイトは罪悪感をめぐる議論に、1920年の『快原理の彼岸』で導入された「死の欲動」の着想を合流させる。それは、人間には生得的な攻撃衝動が存在していて、他者との共同生活のなかで自我は破壊衝動の断念を余儀なくされているという考え方であるが、フロイトによれば、この攻撃衝動が超自我に由来する罪悪感に相乗りすることにより、罪悪感に歯止めがかからなくなる。言い換えれば、断念された攻撃衝動は反転して内部へと向かい、超自我による自我への攻撃というかたちで充足されるようになる。それゆえ「人間が外部への攻撃性を制限すればするほど、自我理想においては厳格で、自我に対して攻撃的になる [GW-XIII 284 二六五]」。結局、罪悪感の背後には、権威からの承認という代償的な満足と攻撃衝動の充足が隠れているわけで、そうし

た快の存在を根拠にした罪悪感の高まりを、フロイトは1924年の論文「マゾヒズムの経済論的問題」のなかで「道徳的マゾヒズム」と呼んでいる〔GW-XIII 383 二九九〕。

ところで、後期フロイトの著作群のさらなる特徴として宗教批判を挙げることができる。フロイトは「宗教的な現象は、我々のよく知る個人の神経症の症状をモデルとすることによって初めて理解することができる〔GW-XVI 160 七二〕」と述べ、『ある幻想の未来』（1927年）、『文化の中の居心地の悪さ』（1930年）、『続・精神分析学講義』（1933年）、『モーセという男と一神教』（1937年）などの著作のなかで、宗教を共同体の神経症として分析している<sup>(1)</sup>。フロイトは「汝の隣人を汝自身のごとくに愛せよ」というユダヤ教／キリスト教の教説を、「文化の超自我の倫理的な要求」とみなしつつ、人間にとって「この命令は実行できない」と指摘する。ユダヤ教／キリスト教を信仰する人々は、困難な要求を実行しようと努力するなかで代償的な快を獲得し、疚しさによって攻撃欲動を充足させているというのである。そして宗教の超自我は「命令の遵守が困難であれば困難であるほど、その実行は賞賛に値する」と言い、「よりよい来世の約束」をもちだすことで、信者を従属的な状態に押しとどめる。フロイトは『文化の中の居心地の悪さ』のなかで次のように説明している。

超自我は厳しい命令や禁止を突きつけてくるが、個人の幸福のことはほとんど顧慮していない。エスの欲動の強さや周囲の現実の諸々の困難など、命令や禁止を遵守するうえでの様々な抵抗のことを十分に考えていないのである。それゆえ、我々には治療の観点から、超自我と闘うことが避けられず、その要求を低下させることができるように努めているところである。文化の超自我の倫理的な要求に対しても、これと全く同じ異議を唱えることができる。文化の超自我も、人間の心の構造という事実と十分な注意を向けることはなく、命令は出すものの、人間がその命令に従うことができるかどうかなど問いはしない。むしろ超自我は、人間の自我には、課せられたすべてのことを心理学的にこなすことが可能であり、自我にはみずからのエスを無制限に支配する権利があると想定している。この想定は間違いであり、いわゆる正常な人間においても、ある限度を超えてまでエスを支配することはできないのである。それ以上の支配を要求してしまえば、個々人は反抗するか、神経症に陥るか、不幸になるか、いずれかだろう。〔GW-XIV 504 一五九〕

幸福な生とはどのような生であるのかという問題は開かれたままであるとはいえ、また患者／信者がそこから快を得ているという事実があるとはいえ、たしかに実現不可能な命令を実現できない己を攻撃しつづけるというのは不健全に思える。では、どうすれば超自我の攻撃を弱めることができるのか。あるいは誰が「超

自我と闘う」のか。神経症に陥っている患者／信者は自力で症状から抜け出すことができない。だからこそ精神分析の知を有した専門家の助けが必要となる。このとき「抑圧」されている無意識の記憶や欲望を、解釈をつうじて意識化することが精神分析の治療法の基軸をなすということはよく知られているだろう。しかし、超自我と自我の関係という観点からみればあい、それとは別の治療アプローチが前景化してくることになる。続く部分では、患者の自我の教化・強化がフロイト精神分析のもう一つの中核的な治療法であることを確認しよう。

## 1.2. フロイトの治療法その 1——抑圧された記憶の意識化と抵抗の克服——

『ヒステリー研究』(1895年)の共著者であり、精神分析の生みの親とされるブロイアーによれば、ある体験によって「驚愕、不安、恥、心痛といった苦しい情動 [GW-I 84 九]」が引き起こされ、この情動を「反応による除去あるいは連想的思考作業 [GW-I 94 二〇]」などの手段によって処理することができなかつたとき、体験の記憶が無意識へと追いやられて想起不可能となる一方 [GW-I 88 一四]、情動は体験の記憶と結合したままその強度を保ち続けるため [GW-I 90 一六]、その心的エネルギーが身体症状に転換されることにより [GW-I 267 二六五]、患者のヒステリー症状が持続する。このような病因分析が示唆するのは、トラウマ的体験にあらためて処理を施すことがヒステリーの治療法になるということである。すなわち患者がトラウマ的体験の記憶を呼び覚まして、それに情動的に反応しなおすこと、また患者がみずからの体験を言語化して、それを新たに意味づけることにより、ヒステリーの症状は解消する [GW-I 85 一〇]。ただしこの方法は、想起不可能な体験を想起するという矛盾を患者に要求している。この矛盾を解決するためにブロイアーがもちいたのは催眠である。じっさい催眠状態ではトラウマ的体験がいきいきと想起された。

共著者である以上、ヒステリーの病因と治療法に関するフロイトの理解はブロイアーのそれと大きく異なるものではない。しかし、フロイトは次の二つの点でブロイアーとは見解を異にしており、この相違によって精神分析は〈フロイトの精神分析〉として展開することになる。第一にフロイトは、トラウマのなかでも性的トラウマに焦点を当てており [GW-I 255 三二六]、「神経症において性欲が果たしている病因としての役割 [GW-XIV 51 八六]」を重視している。「神経症者はなんらかの不首尾によって発症するが、それは現実がその性的欲望の満足を認めない場合である [GW-XI 310 三六三]」。

第二に、フロイトは催眠下での再処理という方法、すなわち「カタルシス法」を採用しない。たしかにフロイトも、トラウマ的体験の記憶を想起することができず、情動が放散されないことが神経症の原因であることを認める。だがフロイトは、想起不可能性にはさらなる原因があると考え。それは性的トラウマの記憶を「抑圧」している自我の働きであり、この働きは記憶の意識化に対する「抵

抗]としてあらわれる。言い換えれば「治癒そのものが、自我によって新たな脅威として受け取られるようになる [GW-XVI 84 二七四]」のであり、治療への抵抗は催眠への抵抗に結びつく [GW-I 267 三四〇]。それゆえ催眠は神経症の根本的な治療法ではない。フロイトは「病因となる諸表象が意識化されることに（想起されることに）抵抗する心的な力が患者のうちには存在し、私はみずからの心的な作業によってこの心的な力を克服しなければならない [GW-I 268 三四一]」と述べ、抵抗の解消に治療の主眼を置く。

では、フロイトはどうやって抵抗を克服しようとするのか。まず注意すべきは、分析家による無意識の解釈と伝達によって抵抗が弱まるわけではないということである。分析家は自由連想法によって得られた患者の語りから、性的トラウマの内容を解釈する。だが、抵抗を解除しないかぎり、記憶や欲求の再構築は意味を持たない [GW-XVI 84 二七四]。むしろ、むやみに解釈を伝えることは抵抗をより強めることにつながってしまう。それゆえ治療を急いではならず、抵抗が弱まったしかるべきタイミングで解釈を提示する必要がある。フロイトは折にふれてこの事実に言及しており、たとえば「治療の開始のために」（1913年）のなかでは次のように言われている。

忘却されている患者の幼児期のトラウマに関する消息を、首尾よく患者とは別の方面、たとえば両親や養育者、あるいは誘惑者本人から手に入れることができたとき（いくつかのケースではそれが可能となった）、我々はこれを特別の好機ととらえ、神経症とその治療をすぐに終わらせることができるという期待を抱いて、この情報と正しさの証拠を取り急ぎ患者に告知知らせたのであった。期待した成果が得られなかったことにはひどく失望した。いったいどうして、今や自身の外傷体験について知っているはずの患者が、以前と変わらずまるで何も知らないかのように振る舞うということになるのか。抑圧されたトラウマについて報告し、詳述した結果、患者がそれを想起することさえ生じなかったのである。[GW-VIII 475f. 二六五]

したがって、神経症を治療するためには、患者の自我に働きかけて抵抗をやめさせるよりない。このときフロイトが取り上げる一つの方法は「反芻処理」である。それは治療のなかで現働化している抵抗を患者に自覚させることにより、抵抗の克服をめざす方法である [GW-X 126 二九六]。だがこの方法は、カタルシス法とちがって劇的な効果をもたらすものではない。フロイトはすでに『ヒステリー研究』のなかで、「心的な抵抗、とりわけずっと以前から確立されている抵抗は、時間をかけ、一步一步進むことによってのみ解消されるし、それには根気よく待たなければならないということ、まず肝に銘じておかねばならない [GW-I 285三六〇]」と述べている。前項で確認したように、道徳的マゾヒズムの背後に



は代償的な快の獲得と攻撃欲動の充足が存在しているのだった。患者は「病気であることに満足を覚え、病苦という罰を決して手放そうとしない [GW-XIII 279 四九]」。言い換えれば、神経症にはそれが継続している理由（一定の合理性）が認められるわけである。フロイトは1914年の「想起、反復、反芻処理」のなかで、病気の理由に理解を示すことの重要性を次のように説いている。

病気とは患者の本質の一部であり、その背後にはそれが存在するだけの正当な動機が控えているのであって、そこから今後の患者の人生にとって価値のあるものを取り出すことが肝要である。こう考えるなら、症状として現れ出ている〈抑圧されたもの〉と和解することに対して、はじめから覚悟を決めておくことができるし、病気に対してある種の寛大さを示すことも容認されることになるだろう。[GW-X 132 三〇二]

「病気に対する寛大さ」が意味するのは、たとえば治療にかかる長い時間を許容することである。フロイトによれば、治療は「半年から一年」の時間幅を必要とし [GW-XIII 459 二四七]、平均一時間の面談を「日曜日と祝日を除いて毎日」の頻度で行う必要がある [GW-XIII 462 二五〇]。これだけの時間が必要になるのは、精神分析の目的が患者の人間性（本質）を変えることにあるのだと考えれば、むしろ当然のことと言えるだろう。フロイトは「終わりのある分析と終わりのない分析」（1937年）のなかで、防衛機制を用いることによって人間の自我が未熟で弱いままにとどまり、「正常-自我」から隔たっていることを「自我変容 Ichveränderung」と呼ぶ [GW-XVI 80 二六九]。そしてフロイトによれば、それこそが各人の「性格」を構成する [GW-XVI 83 二七三]。性格を変えることの難しさはよく知られている。

### 1.3. フロイトの治療法その2——「患者を人生に対してより強靱にする<sup>(2)</sup>」——

患者に抵抗をやめさせることは時間のかかる困難な作業である。すでに『ヒステリー研究』のなかで、フロイトは「通常ひとり人間が他の人間に対して心的影響を及ぼすために用いる手段は、ほとんどすべてがこの場合の手段となる [GW-I 285 三六〇]」と述べているが、ただしその後分析経験を重ねていくなかで重要性を高めていった手段として「転移」の利用をあげることができる。転移とは、かつて特定の人物に向けられていた欲望が、治療の場であらたに医師に対して向けられることである。分析家を相手に過去の葛藤状況が再演されると言ってもよい。「陽性転移」とは、分析家に対して愛が向けられている状態であり、分析家はこの愛を利用して患者を治療に前向きにさせ、その抵抗を弱体化させることができる。『精神分析入門講義』では陽性転移について以下のように語られている。

そのような〔抵抗と戦うための〕原動力がないとすれば、患者はかつて生じた結末を反復することに決め、意識のうちに引き上げられたものが再び抑圧のうちへと滑り落ちていくのを是認するということになりかねません。このとき、戦いにおいて決定的な役目を果たすのは、患者の知的洞察ではなく——知的洞察はそのような役目を果たすだけの強さも自由もそなえていません——、もっぱら患者の医師に対する関係であります。陽性のしるしをともなっている限りにおいて、患者の転移は医師に権威を付与し、医師の報告と解釈に対する信仰へとかたちを変えます。このような陽性の転移が認められない場合、あるいは転移が陰性である場合には、患者は医師にも医師の論証にもけって耳を傾けることはないでしょう。〔GW-XI 463 五三八〕

引用の後半で言われているのは、患者はその真理性が確認されているから分析家の解釈を信じるのではなく、分析家自身を信じる（愛する）からこそ、その言葉を真理として受け止めるということである。そして分析家とのやりとりをつうじて症状が緩和するとき、患者は分析家の権威を再認し、分析家の解釈に対する信用を強めていく。こうした好循環のなかで患者の抵抗は弱まり、解釈が受け入れられて、病気は治癒へと至る。もちろん「陰性転移」が生じることは避けられず、治療は一本道に進むわけではないが、分析家は患者の反発や症状悪化を患者の人間性の理解に役立てることもできるわけで、転移という現象は全体として治療の重要な手がかりとなる。

自我の再変容に焦点を合わせるなら、陽性転移が意味するのは〈分析家に対する愛が、患者がその自我を変容させるきっかけになる〉ということである。このとき分析家に求められるのは、患者を葛藤状況に置き続けること、すなわち自らに向けられた患者の欲望を充足させないように注意しつつ、患者が充足されない欲望をかつてと同様の防衛手段によって処理しないように導いていくことである〔GX-XI 472 五五一〕。フロイトは次のように説明する。

よい結果を生むために決定的に必要となる変化は、この新版の葛藤において抑圧が生じないようにすること、リビドーが無意識へと逃避することにより、それがまた自我の手の届かないところに行ってしまうようにすることです。こうした変化は、医師の暗示のもとで自我変容が生じることによって可能となります。無意識を意識に転換させる解釈の作業を通じて、意識は無意識を飲み込んで拡張し、また教えによって意識はリビドーに対して宥和的となります。リビドーを幾らか充足させることを容認するような性向をもつようになります。さらにリビドーの要求に対する自我の恐れは、その一部を昇華によって処理する可能性を得ることにより、小さくなります。〔GW-XI 473f. 五五二〕



さまざまな論点が含まれている一節であるが、まず読み取ることができるのは、超自我の要求に背反する性的欲望から目を背けること（抑圧）しかできない自我から、性的欲望を泳がせておくこと（宥和）ができ、それを対象の変更を通じて別の仕方ですくさせること（昇華）ができるような自我へと変容させることが、自我の再変容の目標になるということである。それは自我が超自我に振り回されないようにすることに他ならない。このような変容を自我の〈強化〉と呼んでおくことにしよう。続けてフロイトが言うのは、「教え」が自我の強化に寄与するということである。この「教え」とは先立って「精神分析治療は一種の追教育 *Nacherziehung* である [GW-XI 469 五四七]」と言われていたことをふまえていると考えられるが、ここで想起すべきは、『ヒステリー研究』のなかで「他の人間に対して心的な影響を及ぼすために用いる手段」として、「啓蒙する」こと、そして「より自由でより卓越した世界理解」を伝えることが含まれていたことである [GW-I 285 三六一]。『精神分析入門講義』でも次のように言われている。

我々は、自分たちの患者が〔因習的な性道徳への〕批判を聞き入れないようにしているわけではありません。我々は患者が、他のすべての問題と同じく、性的な問題についても偏見にとらわれることなく考える習慣をもつことができるようにしているのです。そして、治療が終わったあとに患者が自立し、完全に放縱な生と絶対的な禁欲生活のあいだのどこか中間的な地点を選び取ってくれるなら、そのことの結果がどのようなものであれ、我々が良心の呵責を覚えることはありません。我々が自らに言い聞かせておりますのは、自分自身を真実に向き合わせる訓練を徹底し、それを成し遂げた人は、社会で通用している道徳尺度から見ればその道徳にどこか逸脱的なところがあったとしても、不道徳に陥る危険性からは恒常的に守られているということです。[GW-XI 451 五二三]

フロイトが強調しているのは、精神分析の治療は患者に性道徳の正当性を納得させることによって——患者の超自我に加担することで——患者を症状（葛藤状況）から救い出すこととは異なるということである。反対に精神分析とは、患者の自我を独り立ちさせ、自我が葛藤状況のなかで合理的な判断を下すことができるように教化する実践である。神経症の治療では超自我や自我理想の要求を患者自身が相対化できるようになるということが肝要であり、患者が自発的に性道徳の正当性を問い直して試みることなしに治療は果たされない。だから転移についても「分析治療が終わるとき、転移それ自体は片付けられなければならない [GW-XI 471 五四九]」と言われる。フロイトにとって「精神分析は、病的な反応を出現不可能にするものではなく、患者の自我にあれこれ自分で決定する自由をもたらすものにほかならない [GX-XIII 280 五一]」。精神分析の目標は、まさにカ

ントが定義した意味での「啓蒙」にあると言えるだろう。他人の指示を仰がなければ自分の理性を使うことができない「未成年の状態」を抜け出し、「自分の理性を使う勇氣を持って」。

こうした方針は共同体の神経症の治療においても変わるところがない。いや、むしろ合理性の強化という側面がより顕著になっていると言ってよい。フロイトは宗教の治療を論じるとき、宗教を科学によって克服するという図式で議論を進める。この図式がもっとも顕著なのは、『続・精神分析入門講義』（1933年）の最終講義「世界観なるものについて」の議論である。「世界観」とは「我々の生をとりまくあらゆる問題を、ある上位の仮想にもとづいて統一的に解決してくれる知的構築 [GW-XV 170 二〇七]」を指す。たとえばキリスト教的世界観では、最後の審判や来世の仮定によって現実の困難の解決が図られる。このような世界観は「幻想」であり、フロイトは宗教のことを「交通規則にかまうことなく、高揚した空想の衝動のおもむくままに運転するのだとぬかしている運転手の車」と言い表して、厳しく批判する [GW-XV 184 二二四]。このとき宗教が幻想であることを暴き、人間を正しい方向へと導くのが科学の仕事である。フロイトは科学について次のように述べている。

科学的思考が取り組んでいるのは、現実との一致に達すること、すなわち、我々の外部に我々からは独立して存在し、経験が我々に教えてくれたところでは、我々の欲望が充足されるか挫折するかを決定的に左右するところのものと一致に達することです。こうした実在する外界との一致のことを我々は真理と呼んでいます。たとえ我々がそうした一致の実践的価値を視野に含めないとしても、科学の仕事の目標はやはりこの一致であり続けるのです。  
[GW-XV 184 二二四]

この引用は、それが人間の生活にどのような利益／不利益をもたらすかということとは無関係に、科学的探求は価値中立的に行われるべきであるという主張にとどまるものではないだろう。フロイトが我々に要求しているのは、宗教を頼りにするのではなく科学に依拠して生きることであり、それは人間が真によく生きることができるとすれば「科学的世界観」のもとで生きるときだけだからである。ここには病気を患者の本質の一部として尊重しようとするフロイトの姿は見受けられない。宗教批判の文脈において、フロイトの啓蒙は急進的なものとなる。だがそこでフロイトは、科学的世界観も「正常-自我」と同じく一つの「理想虚構」にすぎないこと、厳格な合理性の要求は人間に（非合理性）という罪悪感を抱かせるようになるということを看過しているように思われる。そもそも、なぜ患者は治療を受け入れる気になるのか。

これまでの読解が明らかしたのは、超自我の攻撃を弱めることは抑圧された記

憶の意識化に対する抵抗を克服することと表裏一体であり、超自我と性的欲望のあいだに立って自ら物事を考え、決められるように患者の自我を教化・強化することでその課題は達成されるということであった。ところで、抑圧されたものの実在性に関して、フロイト精神分析には疑念が向けられている<sup>(3)</sup>。患者の〈再教育〉という治療方法は、こうした疑念を深めるものだろう。無意識の記憶の意識化は治療に貢献していない、言い換えれば、病気はもっぱら患者の生き方や性格に由来するもので、抑圧された記憶は病因として作用していなかった可能性が浮上するからである。とはいえ、いま問題にしたいのはフロイトの抑圧仮説の科学的正当性ではない。本論文が目指すのは、仮に抑圧されたものが存在しなかったとしても、精神分析を超自我と自我の関係を変化させる教育的実践として維持していくことは可能であるということ、そしてまさにリクールはフロイト精神分析をそのような実践として読みかえようとしたという事実である。

## 2. リクールの解釈学——心的現実の変容とフィクション

### 2.1. 解釈学的実践としての精神分析

リクールは1965年に公刊された『解釈について——フロイト試論』(以下『試論』)のなかで、「精神分析は科学理論としてのもっとも基本的な要件さえ満たしていない [DI 364 三八一]」という科学哲学者たちの主張を取り上げつつ、「こうした攻撃に対して精神分析を観察科学の一種として位置づけようと目論むなら、抗弁の余地はないように思われる [DI 366 三八三]」と結論づけている。自然科学としての身分を否定されることは、フロイト精神分析の根幹に関わる問題ではあるはずだが、リクールにとってそのことはただちに精神分析の死を意味するわけではない。むしろリクールは「無意識を解釈学的編成へ即座に組み入れること [DI 460 四八四]」により、精神分析を解釈学として再生させようとする。いまその全容を紹介することはできないが、まず注目すべきは、精神分析を解釈学的に再構成すると言うとき、リクールは我々の現実理解や自己理解が〈科学に要求される類の検証作業によって正当化されているわけではない理論〉に媒介されることを容認しているということである。『試論』においてリクールは自己理解の歴史依存性や文化相対性を指摘し、自己理解を可能ならしめる理論として神話や宗教にも言及しているが、リクールにとって精神分析はこうした理論の一つなのである。この点をふまえつつ、以下では精神分析による治療的介入の根拠に関するリクールの思索を取り上げることにしたい。それこそが良心の相対化可能性をめぐるリクールの回答を構成すると考えられるからである。

### 2.2. 「検証」論文の考察

リクールは「フロイト精神分析における検証の問題」(1978年、以下「検証」論文)

という論文のなかで、精神分析が関与するのは「物的現実」に匹敵する一貫性と抵抗性を有した患者の「心的現実」であると述べている。「心的現実」とは患者によって意味づけられ、理解されているかぎりでの現実を指す。患者は自他の行為や身の周りの出来事について何らかの理解を有している。その理解は、これまでの人生の経緯や今後の人生の方向性に関する理解、道徳や社会規範に関する理解と一体化しているだろう。様々な理解が絡みあって患者の心的現実が構成されており、理解のネットワークのどこか一部分が変化したとき、その変化は全体へと波及する可能性がある。精神分析とは、まさにそうやって患者が生きる〈歪んだ〉心的現実へ介入し、新たな心的現実を生成させる試みにほかならない。たとえば出来事を物語のなかで新たに意味づけることにより、患者はその記憶に苦しまずに済むようになるかもしれない。規範意識の変容は罪悪感の軽減につながるだろう。

さて、リクールは「検証」論文において、他者の心的現実へ介入することの正当性を主題化している。患者の受苦の原因に関する解釈の正しさはどのようにして検証されるのか。また患者の生きる心的現実を変化させるといふとき、分析家は患者の心的現実をどのようなものにしようとしているのか。解釈学的かつ治療的实践としての精神分析にとって、この問題は急所となるにちがいない。リクールは次のように述べている。

認識論的敗北主義に屈するのは正しくない。そうすれば、治療の上で効果をもたらすのは、物語が患者にとって受け入れ可能であることだという口実のもと、精神分析の語りを説得のレトリックと同じものにしてしまうことになる。このとき、分析者による教唆という繰り返される疑いのほかに——フロイトはこの疑いと戦い続けた——、次のようなより深刻な疑いが加わることになる。すなわち、治療の成功条件は、所与の社会環境に適応する患者の能力でしかないという疑いである。この疑いはつづいて次のような疑いへとつながっていく。つまり、精神分析家は患者との関係において、結局社会の観点を代表しているにすぎないのではないか、そして精神分析家は自分だけがその鍵をにぎっている降伏の戦術に患者を巧妙にまきこむことにより、患者に社会の観点を押しつけているのではないかという疑いである。[QP 61]

引用は「転移」の利用を念頭に置いていると考えられる。分析家は自らに向けられた愛を、解釈の受容と患者の自我の再変容に結びつけようとする。だがこの技法には、暗黙のうちに患者をコントロールして、患者を分析家好みの人間——社会の中で「正常な」思考やふるまいをすることのできる人間——に仕立て上げているだけではないのか、という疑惑が向けられる。患者の心的現実へ介入する根拠や正常性の定義が示されない限り、〈社会変革の萌芽を摘み取り、社会不適

合者を矯正するための技法にすぎない」という疑念はいつまでも精神分析につきまとい続けることになるだろう。ではこの問題にリクールはどのように答えるのか。

引用に続く部分で、リクールは「分析家は患者が理論を確証する解釈を受け入れるように唆しているという、粗雑なかたちでの異議申し立てについては置いておこう [QP 66]」と述べ、論文では、より「混み入ったかたちの異議申し立て」として、「自己確証auto-confirmation」の問題に考察の焦点を合わせることを宣言している。それゆえ、普通に考えれば、自己確証に関する議論のなかで治療的介入の正当性に関する議論がなされるはずである。確認することしよう。

リクールは「自己確証」について、「精神分析では [理論、方法、治療、特定の事例についての解釈の] すべてが同時に確証される」、「一つの部門における確証が、他のすべての部門の確証の条件となる場合、循環は悪循環となる」と説明している。説明不足の感は否めないが、言わんとしているのは、〈精神分析においては、理論が解釈や治療法を生み出し、解釈の成立や治癒の成功が理論の正当性を裏づける〉(循環)、〈精神分析の正しさを客観的に観察された外部の現実との対応によって判定することはできない〉(循環の擁護)、〈解釈の成立のみによって、あるいは治療成果のみによって、精神分析を正当化することはできない〉(悪循環の回避)といったことであろう。乱暴に要約すれば、問題になっているのは〈ある理論に依拠して構成されている心的現実の妥当性を判定可能とするような上位の理論が存在しないなか、いかにして現実理解の妥当性を理論内在的に検証するのか〉ということである<sup>(4)</sup>。こうした検証を経由しないとき、理解は悪循環のうちにあることになるが、リクールによれば「複数の基準にもとづいた確証の相互強化によって、確証が累積的な仕方で行なわれる場合」、理解は悪循環を回避することができる。たとえばその基準とは「説明が理論と整合している」、「説明が内的整合性を有している」、「説明が他の説明と整合している」、「説明が治療に結びついている」、「説明が物語的理解を与えている」といった基準である。

しかし、こうした提案によって正常性の定義に関する問題——精神分析は患者に「社会の観点を押しつけている」という問題——を解決することはできないのではないか。問われているのは理論に含まれる「正常／異常」の定義の正当性であり、この問いの背後には、社会の世界観の方こそ異常なのではないかという疑いが控えている。社会と個人の不調和(性規範と性欲の葛藤)が病因であるというとき、なぜ個人だけが治療の対象となるのか。リクールは「よい精神分析の説明は治療に結びつかなければならない」と言っているが、そもそも治療的介入とは、社会を防衛する手段でしかないのではないのか。このように治療の成功が患者にとっての成功であると言いうる根拠が問われているとき、精神分析は悪循環に陥っていない——諸解釈のあいだに矛盾は認められず、患者の心的現実の変容にも成功している——と主張したところで、疑念が解消されることはないだろう。

とりあえずフロイトならば、特権的理論としての科学を持ち出すことができる。



神経症は客観的に存在する自然種であり、分析家は（腫瘍を取り除くのと同じように）患者を苦しめている病因を除去しているにすぎない。共同体の神経症を論じる場合も単純明快である。フロイトは科学的世界観以外の世界観を拒絶する。正常な心的現実とは、「実在する外界」と「一致」した心的現実にはかならない。しかし、精神分析を解釈学として再構成したリクルールは、この解決策を採用することができない。科学的世界観を唯一の正常な世界観として認めるとするのは、解釈学的態度の対極にある考え方である。他者の心的現実が歪んでいると思えるとき、その他者にとって私の心的現実も歪んだものでありうることを認めるとするのが解釈学的な態度であろう。ではこうした態度をとるとき、そこで承認される心的現実への治療的介入とはどのようなものであるのか。もはやこの問題が精神分析だけの問題ではないことに注意しよう。これは我々の心的現実を構成する諸理論が内包する善き生のモデルについて、それが〈善い〉と言いうる根拠は何であるのかという問いであり、現実の生とモデルとの間の隔たりに、我々はどうのように対処すべきかという問いなのである。

### 2.3. イデオロギー批判——フィクションと啓蒙

フロイトの治療法が無意識の記憶の意識化と抵抗の除去の二本立てになっていたことを思い出そう。治療とは一面において、患者みずからが規範や道徳の正当性を問い直すことができるよう、患者の自我を強化することであった。簡単に言えば、それは何が正常であるかを患者自身が考えられるようにする教育的実践である。こうした「啓蒙」の作業は、他者の心的現実にパターンリスティックに介入することとも、科学的客観性の名のもとに他者の心的現実を否定することとも異なっている。解釈学としての精神分析に可能な治療的介入はこれをおいて他にないだろう。実際、リクルールもそのように考えており、そのことはイデオロギー論を経由することで浮き彫りになる。

リクルールは「科学とイデオロギー」（1974年）という論文で、イデオロギー批判の可能性を論じている。「イデオロギー」という語は共同体の次元での心的現実や世界観として理解することができるが、議論の出発点において、まずリクルールはイデオロギーが人間にとって必要であることを指摘する。たとえばリクルールは「あまり急いで、イデオロギーの欺瞞や病理を非難すべきではない [SI 341 二五八]」と述べる。「我々はそのから出発して考え [SI 341 二五九]」、「我々はその内部で意欲する」のであり、人間の行為の理解や評価はイデオロギーなしではありえない。だが、イデオロギーがその内部で生きる人間に対して抑圧的に作用するのも事実である。神経症患者もそうであるし、特定のジェンダーや人種が被っている不利益はイデオロギー抜きには考えられない。それゆえイデオロギーは反省され、修正される必要がある。

では、科学によってイデオロギーを克服することはできるか。リクルールは「実



践に構成的に関与している、認識のイデオロギーの条件から身を引き離すことを可能にするような行為についての視点は存在しうるか [SI 337 二五四]、また「イデオロギーについて科学的に語ることを可能にするような、非イデオロギー的な視座は存在するのだろうか [SI 347 二六五]」と問いかける。この問いに対するリクルールの答えは否である。それは「イデオロギーについての非イデオロギー的言説は、象徴化以前の社会的現実には達することの不可能性につきあたる [SI 355 二七四]」からだ。仮にイデオロギーの外部に抜け出て〈生の現実〉に出会ったとして、その現実はもはや「社会的現実」ではなく、意味や価値を欠いた〈私〉不在の現実である。それゆえイデオロギー批判は、イデオロギーの内部でそれに支えられながら行われざるよりない。ここからリクルールは「イデオロギー批判は原理的に完成しえない試み」であり、「根本的に多元的で、根本的に寛容な社会というものは不可能 [SI 342 二六〇]」であると結論づける。

これと同様の考え方を、我々は「精神分析と文化の運動」(1965年)という論文のうちに確認することができる。リクルールは「幻想」を克服して科学的世界観のもとで生きることを求めるフロイトについて、次のように述べている。参照元は明記されていないが、先に引用した『続・精神分析入門講義』の一節が念頭に置かれていると考えて間違いないだろう。

フロイトにとって、幻想とはいかなる現実とも合致することのない表象のことである。フロイトの定義は実証主義者のそれである。だが、現実的なものと幻想的なものとのあいだの二者択一を逃れる、〈想像力〉の働きというものがあるのではないか？フロイトの学説とともに、またその学説を超え出るような仕方では、我々は神話や象徴がこの二者択一を逃れる意味を含んでいることを学んだのであった。精神分析学とは異なる別の解釈学——それはむしろ宗教現象学の方に近い——は我々に次のことを教えている。すなわち、神話というのは作り話、言い換えるなら「偽りの」「非現実的な」歴史物語などではないということである。あらゆる実証主義に抗して、この解釈学は、「真」や「現実」は数学的方法や実験的方法によって検証可能なものに限り得られるわけではないと考える。我々と世界との関係、我々と諸々の存在者との関係、我々と神との関係もまた、「真」や「現実」にかかわっている。そして神話は想像という仕方でのこの関係の探求に乗り出すのである。[PMC 206]

まず引用から読み取れるのは、多様な世界観の併存を肯定しようとするリクルールの姿勢である。(精神分析を含め)非科学的な理論によって構成された世界観を「幻想」として否定するのは誤っている。さらに引用では、「数学的方法や実験的方法」に対して、想像力の働きの重要性が強調されている。引用末尾でリクルールは「探求」という語を用いているが、探求とは現実をよりよく理解しようとする

る営みを意味しているはずだ。それゆえここから導かれるのは、現実理解は固定的ではなく変容しうるという見方、そして想像力は心的現実の構成にも変容にも深く関わっているという見方である。それらはイデオロギー内在的なイデオロギー批判を可能にするのは想像力であるという考え方を予感させずにはいない。

実際、リクールは想像力を主題化した「ディスクールと行為における想像力」(1975年)という論文のなかで、イデオロギーとユートピアを対置しつつ、「ユートピアとは、家族、消費、政府、宗教などが何であるのかを根本的に考え直す方法である。存在するものについての途轍もない異議申し立ては〈どこでもないところ〉から発するのである [IDA 258]」と述べている。リクールが言わんとしているのは、想像力が生み出した虚構の受容をつうじて「我々は新たな着想や、新たな価値や、世界に存在する新たな仕方を試みる [IDA 245]」ということである。またリクールは『時間と物語』でフィクション物語を論じるさいにも、その現実への「関与性」を認めない立場に対して、そうした態度は「文学をそれ自身の世界のなかに閉じ込めてしまい、文学が道徳的秩序や社会秩序に対して向ける破壊力ある切っ先を折ってしまう [TRII 49-150 一四〇]」と反論を試みている。リクールは確かにイデオロギー批判の方法として想像力とフィクションに関心を寄せている。

では、なぜフィクションなのか。それはフィクションが「啓蒙」を可能にするからだろう。これまでの考察において、「啓蒙」とは他者が規範や道徳の正当性を自ら問い直すことができるように教育することを意味していた。注目すべきは、リクールが『試論』のなかで「象徴は考えさせる [DI 48 四四]」と定式化していることである。この定式は『生きた隠喩』(1975年)の「隠喩が生きるのは、それが想像力の躍動を概念の次元において〈より多くのことを考える〉ことへと組み入れるからである [MV384 三九五]」という説明へと展開することになるが<sup>(5)</sup>、ここに見られるのは、隠喩やフィクションなどの「詩的言語」は読者の想像力を賦活し、そのことを通じて現実理解の拡張を引き起こすという考え方にほかならない。重要なのは、詩的言語の解釈において読者は作者から知識を与えられるわけではなく、自分自身で現実や自己について何かを考え、何かを発見するという点である。『時間と物語』でも、作品の世界観は「暗黙のうちにであれ、明白にであれ、むしろ世界や読者自身に関する新たな評価を引き起こす [TRIII 447 四五三]」と言われている。フィクションは虚構世界の受容を契機として、読者が生きる固有の現実へとその意識を反転させる〈しかけ〉であると言えるだろう。

もちろん、この〈しかけ〉の詳細を把握するためには、考察の場をリクールのフィクション論に移す必要があるのだが、本論文はいまその作業を行うことができない。ただ次の点は指摘しておくべきだろう。多くの人にとって、自分がそのなかで生きている世界観は自明のものであり、世界観変更の要求は生活の安定性を揺るがす攻撃として受け取られる可能性がある。直接的なイデオロギー批判は

抵抗を生むおそれがあるのだ。しかしフィクションはその主張の間接性により、抵抗を引き起こすことなく読者を思索に引き込むができる。いわばフィクションの読書は陽性転移の場であり、だからこそリクールは周到にも共同体の治療にフィクションという手段を選択したのである。

#### 【文献表】

- ・引用の訳文は筆者自身によるものであるが、既存の日本語訳を適宜参照している。記して感謝申し上げる。
- ・フロイトからの引用はフィッシャー社から刊行された全集を底本とし、巻数と頁数を記した。岩波書店版のフロイト全集の頁数も併記している。

Ricœur (1965) [DI] : P. Ricœur. *De l'interprétation : Essai sur Freud*. Paris. Seuil. Editions Points. 1995. (久米博訳『フロイトを読む——解釈学試論』新曜社、2005年)

Ricœur (1965) [PMC] : "La psychoanalyse et le mouvement de la culture contemporaine". In *Les conflits des interprétations : Essais d'herméneutique I*. Paris. Seuil. Editions Points. 2013.

Ricœur (1974) [SI] : P. Ricœur. "Science et idéologie". In *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*. Paris. Editions Points. 1998.

Ricœur (1975) [MV] : P. Ricœur. *La métaphore vive*. Paris. Seuil. 1997. (久米博訳『生きた隠喩』岩波書店、2006年)

Ricœur (1976) [IDA] : P. Ricœur. "L'imagination dans le discours et dans l'action". In *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*. Paris. Editions Points. 1998.

Ricœur (1977) [QP] : P. Ricœur. "The Question of proof in Freud's writings". *Paul Ricoeur : Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. by John B. Thompson, Cambridge University Press, 1981. pp. 247-273.

Ricœur (1983) [TR I] : P. Ricœur. *Temps et récit I : L'intrigue et le récit historique*. Paris. Seuil. 1991. (久米博訳『時間と物語I』新曜社、2004年)

Ricœur (1985) [TR III] : P. Ricœur. *Temps et récit III : Le temps raconté*. Paris. Seuil. 1991. (久米博訳『時間と物語III』新曜社、2004年)

Grünbaum, Adolf. (1984) : *The Foundation of Psychoanalysis : A Philosophical Critique*, University of California Press.

- (1) フロイトは共同体の記憶や共同体の無意識、共同体の超自我といった存在を措定し、宗教(ユダヤ教)の歴史に関する特定の理解を前提としたうえで、宗教共同体は本当に神経症に陥っているのだと説明している。それゆえ宗教神経症論は比喩などではなく、独自の検証を必要とする独立した理論である。
- (2) 「精神分析療法の道」(一九一九年)の一節。[GW-XII 189 九九]
- (3) たとえばGrünbaum (1984) を参照のこと。
- (4) リクールはハイデガーを召喚して精神分析を擁護しようとするが [QP 67]、この事実は問題が精神分析だけではなく、「あらゆる歴史学的一解釈学的学問」に共通の問題であるということの意味している。
- (5) 『試論』でも『生きた隠喩』でも、リクールはカントの『判断力批判』に言及しながらこのように述べている。