

# キアスム・ジャック・ラカンにおける認識論と存在論の交錯

荒谷大輔

## 0. 問題設定

本稿の目的は、精神分析家ジャック・ラカンにおいて、認識論と存在論の議論の枠組みがどのように交錯し、いかに両者の対立が乗り越えられているかを確認することである。

認識主体が、自らの経験の蓄積を背景として「世界」を意味づけるとする認識批判の立場は、近代哲学における様々な理論的革新をもたらすものであった。だが他方でそれは、認識主体自体の「存在」の問題を宙づりにすることで、拒否されたはずの存在論的な議論を呼び込んだ。認識批判によって拒否された「素朴」な形而上学的存在論とは異なる存在論の可能性は、20世紀以降の哲学で様々なかたちで議論され、今日なお継続している問題だといえよう。

本稿の試みは、精神分析家のジャック・ラカンのテキストに、上記のような哲学的な議論の枠組みを適用し、そこに問題の解決を見出すこととするものになる。だが、それは、そうした問題設定においてすでに、いくつかの説明を要するものであるようにも思われる。ひとつには、ラカンのテキストを「哲学」と見なしうるかどうかという哲学の側からの疑念。もうひとつは、ラカンの精神分析の立場からそこに「哲学」を読み込むことを拒否する視点である。前者については、本稿の内容において判断される事柄となるため、ここであえて確認する問題

ではない。だが、後者の問題については、この段階でひとこと本稿の立場を断っておく必要があるだろう。精神分析は哲学か否かという問題について、本稿がとる立場は以下の通りである。

実際、精神分析は、ラカン自身がいうように、臨床的な実践を含む限りにおいて、理論として独立に語りうるものではない。とりわけ、セミナーにおけるラカンの語り自体をひとつの「臨床」とみなすラカン派の精神分析においては、理論的な事柄の提示もまた「教育分析」の実践とみなされるのであった。だとすれば、ラカンのテキストを、それが語られる文脈から離れて抽象化することは、精神分析において重要視される「語ることの効果」を「語られたこと」の背後に消し去ることにほかならないことになる。精神分析の立場からすれば、理論的抽象によって普遍的な概念を語りうる和思考する哲学の「語り」は、それ自身ひとつの「病」の類型として、分析の対象となるのである。

だが、実践と切り離して考えることはできない精神分析のテキストが、それ自身において理論的な枠組みを欠くものではない。「語ること（実践）」と「語られること（理論）」の間に存する隔たりを示すことをひとつの目的とする精神分析の語りは、実践においてのみ見出されるものではなく、それ自身がひとつの明確な論理に支えられたものとなっている。「語ること」と「語られたこと」の間の差異を含めて

二〇一五年一月三十日受付

\* 江戸川大学 人間心理学科教授 哲学、倫理学

論理化する作業自体は、本稿の課題から外れるが、哲学において認識論と存在論の交錯として知られる問題は、ラカンの精神分析の論理的構造を明らかにするためのひとつの補助線となりうると考えられる。

以下、セミネール十一巻におけるラカンの議論を主軸にしながら、ラカンにおける認識論と存在論の交錯の問題について、検討を加えていくことにしたい。

### 1. ラカンにおける「存在」の概念

ラカンにおける認識論と存在論の交錯を考えるために、まずはラカン自身が自らの理論の「存在論」を語る場面を見ておく。セミネール十一巻に収められたラカンのテクストは、ラカンが国際精神分析学会から「破門」された後、精神分析家以外の聴衆にも開かれたかたちで行われたはじめてのセミネールを文字に起こしたものであった。そこで当時エコール・ノルマルの学生で、のちにラカンの娘婿となるジャック・アララン・ミレールが最初にした質問が、「ラカンの存在論とは何か」を問うものだったのである。精神分析の文脈というよりも明らかに哲学的な議論の枠組みを前提としたミレールの質問に対して、従来までのラカンであれば、精神分析と哲学の差異を強調し質問者の「語り」の盲目性を皮肉に示して見せるという態度を見せたかもしれない。だが、ここでラカンはおそらくは非常に珍しく、ミレールの質問に正面から向き合って解答しようとして試みている。精神分析における「無意識」のあり方を、ラカンが「存在論」との対比で語ろうとする珍しい場面を引いておこう。

無意識の裂け目、それを我々は「前存在論的 (pré-ontologique)」  
とすることができるでしょう。〔中略〕無意識は存在するのでもなく、  
存在しないのでもなく、実現されないもの (non-réalise) に属して

いる、ということです。〔SXI, 31〕

「無意識」について語る文脈でラカンは、その概念と「存在論」との関わりをここで示している。だがそれは、「前存在論的」という特殊な言い方で「存在論」の枠組みの手前にある周縁の領野を示して見せるという方法をとるものであった。「無意識は存在するのでもなく、存在しないのでもない」という表現は、「存在」ということの問題の外側に無意識という概念をおくものと理解される。ここでは、「無意識を含むすべてのものは存在するか否か、どちらかである」という大前提が排されているのである。

いずれにせよ親切とはいえないラカンの議論を理解するためには、ミレールの質問がまさに対象としていた議論を見直してみる必要がある。ここでは、「生まれなかったもの (non-né)」を「辺土」へと流す「墮胎屋」としての無意識の抑圧の機能と、流された「水子の霊 (l'âme)」を呼び起こそうと努める精神分析の役割が語られていた。社会的なコードに適合しないものが、はじめから「生まれなかったもの」として意識されないままに葬られるあり方を、「無意識」の領域の事柄としてラカンは語っていたのである。

すなわち、ラカンによって「前存在論的」と形容される「実現されないもの (non-réalise)」のあり方とは、文脈を補正して考えれば、「墮胎屋」としての抑圧を受けて、意識されないままに止まるものを示していることになる。「生まれなかった水子の霊」は、存在するのでもなく、存在しないのでもなく、端的に存在を問題とする地平にない。「前存在論的」という記述によってラカンは、「存在」の「現実 (réalité)」として「生まれる」実現される「手前の事柄を示そうするのである。ここから我々はラカンが語る「存在」の概念を、ひとつの「現実」として意識されるに至ったものを指し示すものとして理解する道筋をえることができる。ラカンにおける「存在」とは、意識のもとに「現実」

として認識されるものを示していると考えられるのである。

## 2. 精神分析の「認識論」

だが、意識的に認識されないものについて、ひとはいかに語るることができるのだろうか。まさにその点に、哲学における認識論と存在論の交錯の問題が関係することになる。

ひとがそれとして認識できるものの外部のものを語りうるか否か、という問題は、哲学の歴史においては、認識批判の文脈で問われるものであった。たとえばカントの認識論は、それ自体は盲目な「直観」と「概念」が結合することではじめて、対象が何ものかとして主体に意識されることを示した。ひとは「物自体」を直接認識するのではなく、経験に立ち現れる「現象」を概念と照らし合わせることで、何ものかを理解する。哲学的な認識論の枠組みで考えるならば、「存在」するものはすべて認識主体によってそれとして意識されるものであり、その外部に何らかのもの（カントでいえば「物自体」）を想定することができたとしても、それは「語りえないもの」としてしか示しえないとみなされるのである。意識の外におかれる「無意識」について、ひとはいかに語りうるのか。その問題は、精神分析と「観念論」の関係問い直すことで明らかになるように思われる。

### 精神分析は観念論か

精神病において立ち現れる様々な「妄想」は、一般的な文脈においては「非現実的」なものしかありえない。精神病者が認識する「現実」は、彼の「妄想」であって一般的には「現実」に適さないものと見なされる。だが、博士論文を執筆するラカンが語っていたように、一般的な文脈において「非現実的」なものともみなされる事柄もまた、患者の内面においてはある必然性をもって現れている。認識における

「現実性」の判定は「内因的」なものであり、精神病者の妄想もまた、内在的な必然性をもつことにおいて、少なくともそれを判定する主体にとっては「現実」と見なされうるとされるのである。

しかしだとすれば、精神分析は認識批判の枠組みに準拠するような「二種の観念論」と見なしうることになるのだろうか。外界から得られる情報は、それ自身においては「盲目」であり、主体のなかで錯綜した「概念」と結びつけば、妄想的な認識が形成される。精神病者の認識の構造を「内因性」のものとして理解する議論の方向は、精神分析を「観念論」の方へと近づけるものであるように思われる。だが、ラカンは精神分析をこの種の「観念論」に還元する見方を明確にしりぞける。

精神分析は一見するところ、我々を一種の観念論へ導くものとなっていることを強調しておきましょう。「中略」しかし、精神分析経験の第一歩以来の歩みを見るならば、精神分析は決して我々に「人生は幻である」ということを信じ込ませるようなものではないことは明らかです。分析ほどに経験の核心において現実的なものの核(hoyau du réel)へと向かう実践はありません。[SXI, 53/71]

ラカンはここで「現実 (réalité)」とは異なる「現実的なもの (le réel)」という概念を用いることで精神分析を観念論へと還元する道を遮断している。精神分析は「現実的なもの」に準拠している限りにおいて、観念論ではないとラカンはいうのである。だが、ここで語られる「現実的なもの」とは、いったいどのようなものなのだろうか。

### 「現実の痕跡」

ラカンは「現実的なもの」について、セミナー七巻において、フロイトの初期の著作である『心理学草案』に立ち戻りながら検討して

いる。この点について本稿で立ち入って検討することはできない。<sup>②</sup>が、ごく簡単に文脈を復元するならば、ラカンはそこでフロイトが初期に構想した無意識の機械論的モデルを参照し、ほとんど唯物論的といつていい仕方で「現実的なもの」について説明を与えている。「現実的なもの」とは、すなわち、外的世界の質的連続性から受けた刺激の最初の痕跡であり、その後続く「思考」は、その刺激の道筋を変えることはできない<sup>③</sup>。「自我」による「思考」は、獲得した経験を構造化し、主体により「現実」に即した行為を促すものであるが、最初の知覚によって得られた「現実の痕跡」は、「抑圧」を蒙りながらも、意識されないままに残り続けるとフロイトは語っていたのである。

知覚によって与えられた最初の「現実の痕跡」は、想像力による観念の組み換えや概念的な構造の適用の外側で、意識されないままに残される。先の引用で語られていたことは、精神分析がその「第一歩以来」、経験の「核」としてきたものは、このような「現実的なもの」の領域だということができる。フロイトの初期の著作にもとづいて語られる「現実的なもの」は、精神分析の理論の基礎となつているとラカンはいうのである。

では、このように当人の意識に上らず、想像によつても概念的な構造の適用によつても再提示することが不可能な「現実的なもの」が語られるのはいかにして可能であるのか。哲学における認識論上の問題に対する精神分析の解答は、右の議論を踏まえれば、自ずと明らかになる。すなわち、概念的に語りえない「現実的なもの」は、意識されない領域まで含めた精神の構造を考える上で理論上要求されるもの、すなわち、それを要請することによつてはじめて「経験が可能になる」という意味において、まさにカントが「超越論的」に要求したものの位置をもつことになる。カントが人間の経験を可能にするための条件として「超越論的」に要請した「自己意識」は、まさに精神分析の知見によつてその理論的妥当性を揺るがされるものであった。カントは、

すべての経験が「私」の経験としてまとめ上げられない限り、経験は経験として成立しないと、経験を可能にするための条件として「統覚」という「自己」の意識を超越論的に要請した。だが、精神分析の知見は、精神病理においてはまさにそうした「自己」がその都度の経験に寸断され、統合されない状況が実際にありうることを示した。そうした無意識の事柄を含めた「経験」の記述をするために「現実的なもの」の領域が指定される必要がある。意識されないものについて精神分析が語る「権利」とは、まさにカントが与えた意味で「超越論的」に要請されるものと考えられるのである。

こうして「現実的なもの」の領域のあり方を示すことで、ラカンの精神分析が哲学的な認識論の枠組みにおいて持ちうる意味を確認することができたといえる。「現実的なもの」は通常の意識的な認識を逃れるものでありながら、そうした認識の構造を説明するためのものとして権利上要請される。だが、こうした議論の枠組みはなお、広義における認識論の問題設定を離れるものではないといわなければならない。精神分析は、「現実的なもの」に関係することにおいて観念論から区別されるといわれるものの、「現実的なもの」の境位ははまだ認識論の枠組みにおいて確認されるに留まっているのである。

しかしながら、精神分析は、まさに「現実的なもの」に立脚することにおいて、哲学における認識論と存在論の交錯の問題にひとつの解決を示しうるものと考えられる。「現実的なもの」の領域を超越論的に要請することで、ラカンの精神分析は、哲学の歴史上大きな問題とされてきた事柄に、どのような解答を与えることになるのか。以下、その点を立ち入って検討することしよう。



### 3. ラカンにおける認識論と存在論の交錯

意識的に認識される「現実」の外に「現実的なもの」が横たわっている。このようなラカンの議論は、それ自身において、認識論的な枠組みを解体する要素をもつことになる。このことを示すためにラカンは、ホルバインの『大使たち』という絵画に見られる「アナモルフォーズ」という手法に着目して説明をしている。

ホルバインの絵画には、正装をした二人の外交大使が描かれ、その間に自由学芸を象徴する様々な形象が描き込まれている。大使たちの教養の高さを示すはずのそれらの形象は、あるいは壊れ（地球儀）、弦を切断され（リュート）、様々な不和を暗示するものとなっている。この絵が描かれた時代的な背景には、ヘンリー八世の結婚問題をめぐるイギリスと教皇庁の対立、浸透していく宗教改革などがあつたといわれている。問題なのは、机の下、空間を斜めに横切るかたちで描かれる特異な形象である。



ハンス・ホルバイン「大使たち」

正面から絵が観られているかぎりにおいて、それは特に鑑賞者の注意を引かず、目の関心の外におかれることだろう。絵に描かれたものそれぞれに「意味」を見出そうとする視線のもとでは、それは「意識の外」におかれ続ける。しかし、ふとした瞬間、鑑賞者の眼差しが絵に意味を見出すことをやめて立ち去ろう

とする、まさにそのとき、それまでも視野には入っていたはずの特異な形象が立ち上がる。異なる遠近法の視点から描き込まれた髑髏のイメージが、突然視野の前景に現れ、不意に主体の足下を揺るがすことになる。アナモルフォーズと呼ばれる絵画の手法は、このように一つの絵に複数の視点を描き込むことで、一つの視点から意味づけられる「現実」の虚構性を暴き立てるものといわれている。

美術史の中で遠近法は一般には、三次元をつくりだすリアリズムの一要素だと考えられている。何よりもそれは、あらゆる目的に沿った虚構である。「中略」「アナモルフォーズ」は、言葉こそ十七世紀に初めて現れたものだが、実際にはそれ以前に既に知られていた。これの作図法と繋がりをもち、そうしたあれこれの要素や機能を転倒させることでうみだされた。「中略」それはある決められた一点から見る場合にのみ正しい像に戻るといふ約束事のもとに歪曲を加える。（バイトルシャイティス『アナモルフォーズ』p5）



バイトルシャイティスがいうように、遠近法とはそもそも、ひとつの認識主体の視点を中心として外界の「現実」を表象する絵画上の方法であった。本の挿し絵として描かれたデューラーの版画に見られるように、遠近法を用いる画家は視点を固定し、格子状の線が引かれた小門を通じて外界を見ることで、「現実」を表象していく。画家は、どの対象がどの格子に対応するのかを見、対応するものを画面に写しとることで絵を完成させるのである。

特定の視点を中心として「現実」を余すこと

るなく写しとろうとする遠近法は、世界の客観的な表象を目指す方法と考えられた。画家の注意を引く何らかの対象を特権的に描くのではなく、規則的に配置されるものをガイドラインとして世界を写しとる手法によって、画家は主観的な偏りを退けて「現実」をそのままに描くことができると考えられたのである。

だがこのとき、「現実」の表象のガイドラインとなる小門を、それ自身斜めに配置し、対応する外界の対象を捻れた平面で写しとるとき、どのような事態が生じるだろうか。そこで立ち現れる表象は、ホルバインの絵の中の鬮籠のように、奇妙に歪んだ対象を浮かび上がらせることになる。絵を構成する中心的な視点とは異なる外部の視点を同時に描き入れることで、ホルバインは特定の視点による「現実」の表象の虚構性を暴き出すのである。

意識に表象される「現実」は、特定の客観的な形式を媒介とするがゆえに、客観的な認識たりうる。「純粹理性批判」においてカントがカテゴリーの機能を導入したのは、主観的な経験に依存しない客観的な認識の可能性を示すためであった。だが、その「客観的な認識」を支える形式が、捻れていたらどうなるだろうか。各人に共通した「現実」の認識を支えるはずのカテゴリーがずれたものであったならば、そこで認識される「現実」は、概念的な認識の枠組みの外にあるものを歪めることになるのである。

ラカンによれば、ホルバインの『大使たち』に描かれた鬮籠は、認識の枠組みの外にある「現実的なもの」の領域に属するとされる。そのイメージは、対象をそれとして認識しようとする視線の外から到来するものであるため、正確には「鬮籠」としてさえ認識されることのない何かといわなければならないだろう。そのイメージは、ふだん自我の統制下で意識の外におかれるものを直接的に喚起し、主体の「自己」の意識の統一自体を揺るがす。統一的な「自己」の存在を後から構成されるものと考ええる精神分析の立場からすれば、「現実的なもの」

との遭遇は、「現実」をそれとして認識する主体の仮構的な特権性自体を足下から揺るがすことになるのである。

### 「見られること」

こうした「見る主体」の特権的な視点の解体を、ラカンはメルロ＝ポンティにならって「見られること」と表現する [cf. S.XI, 72]。若くして急逝したメルロ＝ポンティの遺作がクロード・ルフォールの献身的な編集によって出版されると、ラカンはいち早くその週のセミナーで取り上げ、それを自らの理論に接続しながら、メルロ＝ポンティへオマージュを捧げている。

この「見る」ということ、私はそれに原初的な仕方では曝されていません。おそらくこの点にこそ、この（メルロ＝ポンティの）著作の野心的意図、存在論への回帰があるのでしょう。その基盤は、フォルムよりも原始的な直観のうちに見出されます。[S.XI, 69]

ラカンはこうして「フォルムよりも原始的な直観」としての「肉」の概念に到達したメルロ＝ポンティの遺作を、哲学的な議論の枠組みにおける「存在論への回帰」の試みとして位置づける。その認定は哲学の文脈においても正当なものと思なされるが、ラカンはさらに「ちよどよい機会なので」[bid.]と、先にみたミレールの質問をもう一度喚起し、ここでラカン自身の「存在論」をあらためて語り出している。すなわち、メルロ＝ポンティにおける「存在論への回帰」は、ある意味においてラカンのそれへと重ねられうるとラカンはいうのである。

「自我」の統制下におかれている「私」は、「自らが見られることを脱落させている (il y a éclipse du regard)」[S.XI, 72]。ひとつの視点から「現実」を再構成する主体は、自らの視線において世界をその

ようなものと認識することにおいて、自らもまた「見られるもの」であることを考えの外に留まっている。主体の視線が「現実」を構成するものとして特権化されるためには、それ自身がひとつの対象として認識されるものであることを問題の枠組みの外におく必要があるのである。

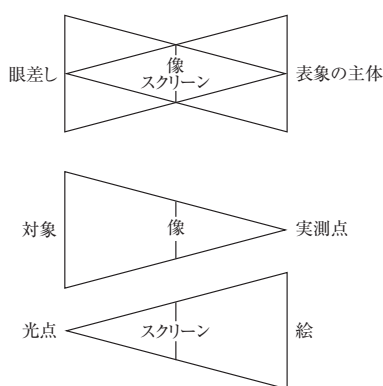
しかし、メルロ＝ポンティがいうように、実際には見ている主体は見られており、見られている世界は主体が構成する「現実」の外側にある。「現実」の外に位置づけられる「世界」が、ここで先に「現実的なもの」として語られていたものの境位にあることは容易に理解されよう。

世界はすべてを見ている者であつて、「自らを視線のもとに曝すことを喜ぶような」露出狂者ではありません。世界は我々の眼差しを挑発するわけではないのです。「中略」これはどういうことでしょうか。それは、目覚めているといわれる状態においては「世界が私を見ている」眼差しが脱落しているということにほかなりません。すなわち、それが見る (ca regarde) ということだけでなく、それが現れる (ca montre) ということが消去されているのです。[ibid.]

認識することによって自ら世界を構成していると思つている主体は、それ自身「世界に見られている」。重要なのはそのことが、単に「世界Ⅱそれ (ca)」が見ているというだけでなく、「世界Ⅱそれ (ca)」が「それ (ca)」として現れることを意味するとラカンが言っていることである。世界は主体が構成する「現実」において現れるのではなく、単なる「それ (ca)」として、すなわちフロイトがドイツ語で「エス (Es・それ)」と呼んだものとして、つまりはひとつの「現実的なもの」として現れているとラカンはここで言っている。認識される「現実」の外にある「現実的なもの」が、認識主体の視線の特権性を解体

するといふのである。

## キアスム



認識主体における、こうした「見る」と「見られること」の交錯を、ラカンは次のような三角形の重なり合いによって説明する。

左に底辺をもつ三角形の頂点に位置する「表象の主体Ⅱ実測点」は、世界の対象を特定の「像」として表象する。遠近法においては小門がこの「像」の位置におかれる。それは対象を一定の「現実」として切り出すが、「物自体」をそのまま表象するものではない。前節で見た認識論的な議論の枠組みが、ここでは三角形という簡素な図形で示されている。

しかしそうして「現実」を表象する主体もまた、「世界によって見られる」とラカンはいう。このあり方が、右に底辺をもつ三角形によって示される。「現実的なもの」として自らを現す世界は、主体にとっては通常「不透過」[SXI, 89] な「スクリーン」によって遮られている。主体自身の存在を含めたすべての存在は、主体が見ているスクリーンへと映し出されているが、それらの存在をそのようなものとして映し出す「光点」自体は、「見られる」ことはないといわれるのである。表象の主体は、そこで、世界を意味づける特権的な位置をもつ立場から外れて、あらゆる他の存在者と同等のものとして、世界の「眼差し」のもとに投げ出されている。しかも主体は、世界の「眼差し」が見ているはずの「絵」を直接的に見るのではなく、「スクリーン」によって遮られることによって得られた光の残滓を世界の「像」として見て

いるだけだとされるのである。

認識する主体から世界を構成する特権性を奪い、認識主体をも「世界」の視線によって「見られるもの」へと還元するという後者の議論の枠組みは、ある見方をとれば、哲学的な認識批判が「形而上学的断断」として排した存在論を、そのまま復活させるものであるようにも思われる。たとえば、人間を含めたあらゆる存在を「神」の手によって造られたものと考えた伝統的な神学の枠組みにおいては、主体を含めたすべての存在を「見る」視点とは「神」のそれにほかならない。自分自身の存在を含めて、「神」がいかなる意図において世界を創造したのか、神が描いている「絵」そのものを「表象の主体」は見ることができない。自らの存在についても、主体はスクリーンに映し出された「像」を介して知りうるのみだとされるのである。

だが、ラカンの議論は、伝統的な「存在論」をそのままのかたちで復活させているわけではない。むしろ、「超越的な断断」として生起するような神学的な語り自体が、そこから発生しうるような理論的な地平を描き出すようになっていると考える必要があるだろう。それこそが「現実的なもの」の領域なのである。認識主体としての「自我」を含めたすべての存在は、「現実的なもの」を基礎に立ち上がる。最初の知覚によって得られた「現実の痕跡」は、「自我」の「思考」による「現実」の構造化によって被覆されてしまう。だが、その痕跡はなお、「自我」によって表象される「現実」の背後に、経験を可能にする基盤として残り続けている。「現実」に映し出されるものの外におかれる「現実的なもの」との遭遇は、それゆえ、「現実」を表象していた「自我」の統一性をその足下から揺るがすことになるだろう。そうした、自己における自己を越えるものとの出会いは、しばしば「神」の存在の暴露として理解される。「私は内面へ入っていき、私は何か、私の魂の目のようなもので、私の魂の目そのものを越えて、不変の光をみました」(アウグスティヌス『告白』第十章)。だが、人に超越的な存在を

確信させるそのものは、精神分析の観点からみれば、何らかの形而上学的な実体ではなく、無意識における「現実的なもの」にほかならない。自らの視点から見出される「現実」を越えて、自己の存在の基盤そのものを揺るがすものとは、ラカンの精神分析において、意識の外に「生まれなかったもの」として横たわる「現実的なもの」なのである。

認識論と存在論の交錯の問題は、こうしてラカンにおいて、「自己」の意識自体がそこから立ち上がるような「現実的なもの」を指定することで解決されることになる。主体によって表象される「現実」も、それを見る主体自身の存在も、意識の成立の手前において与えられる「現実的なもの」を基礎にしてはじめて語りうる。自己の存在を含めたあらゆる「存在」の手前に、「前存在論的」な仕方で見出される「現実的なもの」を考えることにおいて、精神分析は、哲学において問題とされる認識論と存在論の交錯の問題に、一定の解答を与えることになるのである。

ラカンのセミネールについては、ジャック・アララン・ミレル編集の *Seuil* 版に従いローマ数字で巻号を示した。

その他、本稿で用いた文献の略号は次の通り

[Freud] Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, Texte aus den Jahren 1885-1938, herausgegeben von Angela Richards unter Mitwirkung von Ilse Grubrich-Smitits, S.Fischer, Frankfurt am Main, 1987

『荒谷』荒谷大輔「現実的なもの」の原景：ジャック・ラカンによるフロイト「心理学草案」読解『江戸川大学紀要』26号、2016

#### 註

(1) *larve* の語源となるラテン語の *larva* には、「悪霊」の意味が含まれている



(2) 拙稿「荒谷」を参照。

(3) 「思考は、一次過程によって作り出された通道を本質的には変化してはならないのであって、さもなければ現実の痕跡を偽造してしまうことになる」

[Freud, 430]