

パラダイム論の再検討 —科学哲学、社会人類学、ラカン派精神分析—

萩原 優騎*

はじめに

現在、「パラダイム」という概念は様々な領域で用いられている。この概念が諸領域に浸透した理由としては、クーンが『科学革命の構造』において科学哲学の領域で使用したことの影響が極めて大きい。その後、クーンに影響を受けた数多くの研究者が、通常は「社会科学」とされる諸領域でも積極的に用いるようになった。その結果、クーンの考察における元々の文脈から離れ、概念の持つ意味が拡張されてきたことも事実である。それと共に、科学哲学においてこの概念が持っていた批判的な意味が失われる傾向にあったとも言える。また、諸領域間での定義の違いに対して自覚的ではないことの結果として、特に科学哲学の研究者と他の領域の研究者との間での議論において、齟齬が生じることも少なくない。学際的な研究をより生産的に行うには、諸領域間での相互理解だけでなく、科学哲学において元々この概念が持っていた批判的な意味について、他の領域の研究者も確認しておくことが望ましいと思われる。このような問題意識から、「パラダイム」という概念について科学哲学の観点から記述すると共に、それを他の領域に転用することにどのような意義があり得るのかということ、バリッジの社会人類学との関連で考察する。また、この二つの領域を媒介するものとして、ラカン派精神分析の観点を導入し、自己批判的な認識を行う主体の構造についての理論としてパラダイム論を展開することを提唱する。

最初に、科学者共同体におけるパラダイムの成立について、科学論の観点から概略

* 本学 COE にて、リサーチ・フェローとして、また、村上陽一郎教授のグループのメンバーとして研究活動を展開している。主要研究領域は、環境・生命倫理学、科学技術社会論、ラカン派精神分析。これらの領域を横断する学際的な意思決定論の構築を試みている。

を記す。次に、科学哲学におけるパラダイム論と類比可能な理論として、バリッジの社会人類学に言及しつつ、パラダイムや文化が安定的な状態にある場合に、その安定性の維持と再生産がどのような仕組みによってなされているのかということ述べる。同時に、その安定性を、主体の構造に関する精神分析的な観点から捉え、どのように記述できるかということを示す。続いて、そうした安定性が揺らぐ状況への移行と、不安定化した状態について、科学哲学、社会人類学、精神分析を相互に関連させながら論じる。そして、不安定化が極度に達してパラダイム転換に至る状況と転換の過程について、更には、転換後に新たなパラダイムが選択される経緯について、これらの諸領域を横断しつつ主体の構造に着目して検討する。以上の考察は、科学哲学における「共約不可能性」や、精神分析における「去勢」といった概念を定義し直し、これらの概念の新たな可能性を探る試みでもある。それは同時に、パラダイム論そのものにおいて、これまで多くの場合に前提とされてきたであろうことを問い直す作業にもなるだろう。

I. 「通常科学」あるいは「類的人間」

1. パラダイムの形成

科学哲学におけるパラダイム論について考察するに当たり、『科学革命の構造』でクーンが提示した定義に言及することから始めたい。クーンによると、パラダイムとは、「一時期の間、研究者の共同体に対してモデルとなる問題や解決法を与える一般的に認められた科学的業績」である。⁽¹⁾ この定義からも分かるように、科学におけるパラダイムとは、科学者共同体において共有された規範的な研究内容であり、単に「物の見方」を意味しているわけではない。しかし、「パラダイム」という概念は、自然科学以外の領域に転用された場合には、もう少し広い意味で用いられることもある。当該領域における規範的な研究内容を指す概念としてだけでなく、その領域が研究対象とする社会や集団を規定する規範や思考の枠組みを表現する概念としても理解されていることが多い。これから検討する社会人類学の方法も、この概念を後者の意味で用いている一例として捉えられるだろう。前者の意味で用いることに対しては、批判的な見解もある。つまり、「社会科学」という表現が必ずしも受け入れられていないということであり、自然科学と比べてパラダイムの存在が不明確な場合が多いということがその理由ではないかという指摘もなされている。⁽²⁾ 何らかの規範的な研究成果は存在するとしても、そうしたものが同時期に複数存在し、それらが共存しているこ

とも、社会科学の場合には珍しくない。

このような差異はあるとしても、自然科学であれ社会科学であれ、諸学問は各々の研究者共同体を形成し、その制度化された状況下で研究活動を展開している。歴史的に見るならば、知の制度化は、西欧における知の近代化と不可分であった。すなわち、啓蒙主義を経ることによる知識体系の世俗化であり、村上陽一郎はこれを「聖俗革命」と表現する。「革命」といっても、前近代と近代を全くの不連続なものとして位置づけるのではなく、近代以前の知識体系から近代的な知識体系への移行について記述する際に導入されたのが、この概念である。したがって、聖俗革命とは、特定の時期の間に生じた現象というよりは、近代のいかなる時期、いかなる分野においても、その切り口に聖から俗への移行が確認できるということを確認するための把握様式として導入された概念にほかならない。⁽³⁾ 聖俗革命は、学問の在り方の大きな変容ももたらした。この点についての村上の記述を要約すると、次のように言えるだろう。⁽⁴⁾ 近代以前の社会では、自然や聖書についての真理の探究はキリスト教信仰と不可分だったが、世俗化に伴って知識体系はキリスト教的な文脈から独立していく。そこでは、個別の専門領域への分化が生じたのであり、これが近代科学の誕生である。《science》の和訳である「科学」という表現が示すように、各々の領域は独立した「科」学となった。そして、それぞれの領域の研究者が集い、研究者共同体を形成していくことで、科学の制度化が進行した。

研究者共同体の形成は、当該領域のパラダイムが生まれるための条件である。パラダイムの形成により、研究者共同体における研究のおおよその方向性が規定され、規範的な研究内容が共有されることは、研究環境の安定化をもたらす。そのような安定的な状態を、クーンは「通常科学」と名づけた。それは、研究者共同体に属する人々が一定期間、一定の過去の業績を受け入れて、その業績を基礎として研究を進行させるということである。⁽⁵⁾ パラダイムの形成による制度化には、学会活動や学術誌の発行など、理論の間主観的な共有を促進するための制度上の整備も含まれる。このような制度的な対応は、研究者共同体に限ったことではなく、他の社会集団にも見られる性質ではあるが、そこで共有されることになる対象が、研究のための理論や方法といった高度の専門性のあるものであるという点は異なる。高度に専門的であるがゆえに、パラダイムが明確なものとなるということもできるだろう。パラダイム論を社会集団の分析に転用する場合に、通常科学に相当するのは、当該の社会に属する人々が依拠している規範や思考の枠組みが安定性を発揮し、それらが自明なものとなっている状

況であろう。同様の問題関心から社会人類学を展開したと思われる人物が、バリッジである。バリッジは、クーンの言う通常科学の状態における主体の在り方を、「類的人間 (the person)」と表現する。それは、所与の慣習的社会秩序を再生産する存在を意味する。⁽⁶⁾ パラダイム論における「通常科学」と社会人類学における「類的人間」を類比的に捉えることが的外れではないことは、ラカン派精神分析の観点を導入することによって、より明確になるであろう。

2. 体系の維持

人間が社会の一員となることは、「社会化」と呼ばれる。バリッジによると、社会化とは、型にはめ画一化することであり、それは人生のある一点で行われるものではなく、継続的な過程であるという。⁽⁷⁾ 精神分析では、社会化を主体の構造に関する観点から見た場合の表現は「象徴化」であり、主体が「象徴界」に参入することを意味する。象徴界とは、親子が密着した状況から距離をとっていくことで主体が参入する、言語や法との関係から成る次元である。象徴的秩序に自身を位置づけるということは、当該の秩序から大きく逸脱することのないような主体として形成されるということであり、そのような形成の在り方の一つが、社会化における画一化の作用にほかならない。ただし、画一化が有効に機能し、社会の安定性が発揮されるには、画一化の手法が問題となる。バリッジの指摘によると、規則が多すぎると窒息状態になるが、逆に主体が統制を失えば、社会に対して破壊的に作用し得る。⁽⁸⁾ それゆえ、主体の統制は秩序の維持に不可欠な課題とされるのであり、そこで象徴界と相補的に機能しているものが、ラカンの言う「想像界」である。想像界とは、主体の自我に関わる非言語的なイメージの次元であり、その機能に支えられて、主体は安定性を獲得することが可能となる。秩序が課す規範を受け入れ、それに合致した自身を形成していくにつれて、主体はある程度画一化され、同時に安定的になる。つまり、「象徴的なもの」によって主体は社会的に定義され、象徴の交換を通じて互いの自我を位置づけることで、想像界の統御がなされる。⁽⁹⁾

言語の獲得が主体の自我の統御をもたらすということは、言語が主体の構造的安定性を生み出すということである。野家啓一によると、言語はこの構造的安定性を一面では制度化し、他面では再分節化することで、安定性を力動的に再編成していく機能を持つ。⁽¹⁰⁾ 主体は象徴化を経ることで、制度化された状況下において自身の安定性を獲得するが、その安定性は不断に再生産されることで維持が図られている。詳細は後

述するが、主体は言語の獲得によって意味の世界に参入するとしても、意味を形成している言語それ自体は、何らかの絶対的な根拠に支えられて成立しているわけではない。ラカンはこの事態を、メタ言語の不在と表現する。⁽¹¹⁾ 象徴界はシニフィアンの連鎖によって成立しているが、その連鎖において主体は意味の十全性を獲得することはできない。しかし、連鎖においてそのつど産出される意味の作用は、主体の想像的な自我を形成し、再生産し続けるものとして機能している。このような制度化と再分節化の働きは、主体の世界経験を可能にするという意味で超越論的であり、個々人の経験に先立って作動しているものである。⁽¹²⁾ この言語の働きを、精神分析では「大文字の他者」と呼ぶ。「大文字の他者」は、主体が象徴界に参入するに先立って存在する一方、それ自体は絶対的な根拠を持たない。根拠の不在が想像的な幻想によって覆い隠されることで、自明な日常が形成されていく。

こうして安定性を獲得した状態が類的人間であり、バリッジも別の観点から、それを一種の制度化として捉えている。すなわち、寛容の限界と様式の制度化であり、予期することのできる反復的逸脱は一般的道徳慣習の本体からは切り離して隔離されるという。⁽¹³⁾ 道徳慣習とは、ラカンの議論において、象徴的な法に等しい概念である。ラカンによると、アリストテレスが掲げる、欲望を控えめにして節制するという「中庸」の道は、政治やポリスの構造に合致した主人の道徳であり、権力の秩序と結びついたものである。⁽¹⁴⁾ 象徴的禁止が課されることで、主体は象徴的秩序の彼方に存在すると想定された享楽へと接近することを拒まれ、秩序が許容する範囲から大きく逸脱することなく行動することが主体の自由として位置づけられる。許容範囲外と見なされるような逸脱を繰り返す主体は、秩序の一員としての安定性を得られず、周辺化されるか社会から排除されてしまうことが多い。大幅な逸脱が除外された状況は、「想像的なもの」の機能によって自明性が支配的である限り、安定性を維持しやすい。そこでは、主体に禁止を命じる秩序それ自体の根拠が不在であることは覆い隠されることになる。これは、科学者共同体において、パラダイムに基づく研究活動が自明なものとして行われている、通常科学の状態と類比的に捉えられるだろう。あるパラダイムに依拠する主体は、当該のパラダイムの中心的位置にある理論の影響下にある。しかし、このような理論負荷は、熟知性の網の目の中にあまねく浸透しているために、通常は自覚されにくいままになっている。⁽¹⁵⁾

3. 構造という視点

「通常科学」と「類的人間」という、異なる領域に属する概念を類比的に用いることは、「パラダイム」をキーワードとして主体の構造を考える場合に、一つの手がかりとなるはずである。ただし、この作業を進めるには、科学哲学と社会人類学の観点を相互翻訳する装置として、主体の構造に関する精神分析の観点を導入することが重要となる。クーンのパラダイム論は主として科学者共同体における制度化を論じているのに対し、バリッジの社会人類学は社会の制度化を問題にしている。この両者は、科学哲学的に見た場合に、安易に同一視できないものである。それは、科学者共同体のパラダイムの影響力がどの程度のものであるのか、という問いに関連している。この点について、野家は「知覚」と「観察」を区別することを提唱する。野家によると、科学的「観察」がパラダイムの完全な制約下でなされるのに対し、日常的「知覚」が制約を受けるのは生理学的機構や言語を含む生活形式によってだけであり、パラダイムは科学的事実を創出するが、知覚的事実を創出することはできない。⁽¹⁶⁾ 知覚できないが科学的事実とされている現象は、生活世界における知覚行為によって捉えられるのではなく、パラダイムに基づく観察行為において、科学的事実として構成されるのである。例えば、東の空から昇る太陽は知覚できるが、静止する太陽に対する地球の自転と公転を知覚することはできないのであり、それは「知覚」経験に基づいて「観察」されるべき事柄なのである。⁽¹⁷⁾

ただし、精神分析的に見た場合、知覚も観察も共に、象徴界における主体の構造の問題として捉えることができる。象徴的禁止を受け入れ、その彼方に到達不可能なものと想定された享楽を想像的に位置づける主体は神経症的である。このような主体の在り方をヒステリーのディスクールとして位置づけるラカンは、それが科学のディスクールとほとんど同じ構造を持っていると指摘する。⁽¹⁸⁾ 科学のディスクールの詳細については別の機会に論じることにはしたいが、ここで確認しておきたいのは、二つのディスクールの共通性である。ラカンによると、科学のディスクールとは基本的に数学記号によるディスクールであり、シニフィアンの連鎖が一旦働き始めると、このディスクールの内部では物事がひとりでの進行するかのよう認識されることになるという。⁽¹⁹⁾ ヒステリーのディスクールも科学のディスクールも、それらが機能する文脈との関連において成り立っている。そして、数学記号によるディスクールであっても、それらの記号の意味や使用規則を前提としなければならない。この前提を、村上陽一郎は「無前提の前提」と呼ぶ。「無前提の前提」とは、公理系のごときものを無前提

に受け入れて身につけ、それに対して疑問を抱かないという態度である。⁽²⁰⁾ 日常においては意識化されていないこの前提こそが、科学のディスクールを支える「想像的なもの」である。記号の意味や使用規則そのものを根拠付けるメタ言語は存在しないのであり、根拠の不在は幻想によって覆い隠される。

ところが、「無前提の前提」の自明性が揺らぎ、ある程度意識化されてしまうことがあるのであり、それがパラダイム転換のきっかけとなり得る。もちろん、自明性の揺らぎは直ちにパラダイム転換をもたらすわけではない。むしろ、たとえ経験によって一部の知識が反証されたと見なされるような場合でも、知のネットワーク全体における再調整がなされることが多い。⁽²¹⁾ これは、「デュエム＝クワイン・テーゼ」において掲げられた、検証や反証のための決定実験は存在しないという問題でもある。そして、このことはパラダイム論と矛盾するわけではない。バリッジも類的人間を定義するに当たって、同様の見解を示している。類的人間とは、自らと同類の人々と様式を分かち合う伝統主義者であり、所与の意味づけを重視し再生産することを試みるため、既存の出来事に対して新しい出来事と新しい関連性が生まれてくることを認めなければならないという。⁽²²⁾ これらの指摘が示しているのは、反証例とされるものが見つかったからといって、それが直接的にパラダイム転換を引き起こすわけではないということである。精神分析が示すように、構造の不安定化をもたらす方向へと主体が突き進まないように、調整がなされる。その調整とは、理想的状況下での合理的受容可能性に基づいて真理が想定されるというパトナムの指摘が意味することであり、これはフロイトの言う「現実吟味」に相当する。⁽²³⁾

類的人間の行動様式によっては回避できないまでの状況になれば、次の段階へと進む可能性が生まれる。すなわち、頻出する変則事象が微調整による体系の均衡維持の域を超えた時には、当該のパラダイムは破棄され、別のパラダイムに取って代わられることになるかもしれない。⁽²⁴⁾ この不安定化が、クーンが通常科学からの逸脱として定義する「異常科学」の状態である。不安定化の場面で主体に経験されている変則事象とは、バリッジの表現では「出来事」である。それは、習慣的な種々の束縛の合間に存在する不確定性と生成の機会であり、規則の下に隠されているこれらの欠如領域は、秩序に属するものではないという。⁽²⁵⁾ 「出来事」が属するのは、象徴的秩序ではなく、その欠如領域である。この定義によって、変則事象とは、主体の構造という観点から見た場合に、ラカンの言う「現実界」を指していることが分かる。現実界とは、象徴界の根拠の不在、すなわち象徴化の行き詰まりとして位置づけられる次元である。

ラカンによると、快樂原則の領野からの離脱における不可能なものとの関わりにおいて、現実界は問題となる。⁽²⁶⁾ 「不可能なもの」とは、従来の認識の枠組みによっては象徴化しきれない「出来事」であり、それは象徴界の欠如に主体が直面する契機でもある。このような構造についての観点を採用するならば、反証例もしくは変則事象と見なされたものが、直接的にパラダイム転換をもたらすのではないということが、より明確になるだろう。それらが「出来事」あるいは「現実的なもの」として主体に経験された時に、転換の可能性が初めて生じる。

Ⅱ. 「異常科学」あるいは「個的人間」

1. パラダイムの揺らぎ

クーンの言う「異常科学」に相当するバリッジの概念は、「個的人間 (the individual)」である。それは、類的人間の表象する社会関係とは正反対のものを具現する存在、伝統を変化させようと待ち構える創造的な発火装置、所与の道德体制の変革を可能とする諸関係の体现者といった定義を与えられている。⁽²⁷⁾ この定義からも明らかなように、類的人間と個的人間は無関係ではない。むしろ、両者は主体の構造が安定している状態と不安定化した状態を区別するために導入された概念として捉えることができる。バリッジも指摘しているが、通常は類的人間であっても、別のある時に個的人間となることがあり得るのであり、類的人間と個的人間との間で揺れ動く主体は、特定の諸関係を類的人間としても個的人間としても統合することができる。⁽²⁸⁾ もちろん、個的人間は類的人間の状態からの一種の逸脱であると考えれば、類的人間の多くは通常、個的人間を歓迎することはないだろう。類的人間は制度を維持することで、社会生活を送りやすく予想しやすいものとするのであり、そこでの諸関係の持続的な反復によって社会構造に確固とした形態がもたらされるからである。⁽²⁹⁾ ただし、類的人間は常に意識的に保守的であろうとは限らない。それどころか、「想像的なもの」が意識化されていない状況、つまり、意図的に保守しようという姿勢が主体に見られないような状況こそが、類的人間にとっては最も安定している。類的人間の保守性というものを論じるとすれば、それは個的人間の状態と比較した結果として、類的人間の状態にある主体は秩序の安定性の維持と再生産をもたらす行動パターンをとっていると分かるということである。

これらの論点は、通常科学の場合と同様である。「通常科学」と「異常科学」は別の科学なのではなく、パラダイムが安定している状態と不安定化した状態を区別する

ための概念である。そして、通常科学の状態では、パラダイムに基づいて安定した研究が進展するのであり、通常科学における主体が意識的に保守的態度で研究を行っているわけではない。通常科学は異常科学と比較された場合に限り、その保守性を指摘されることになる。逆に言えば、異常科学に意義を見出すこと自体が、通常科学との比較において初めて成り立つ。パラダイムと変則事象は「地」と「図」の関係にあるのであり、パラダイムという研究伝統が確立されているからこそ、変則事象も有意味なものとなるのである。⁽³⁰⁾したがって、パラダイム転換の意義を論じることは、通常科学や転換前のパラダイムを無意味なものとして無視してよいということには等しくない。同様に、類的人間と慣習化された所与なしには、個的人間の生成もあり得ない。⁽³¹⁾「個的人間」とは、類的人間の状態における秩序の安定性を前提として成立する概念なのである。更にこのことは、精神分析の観点からも指摘できる。現実界は象徴的秩序の成立に先立って存在するはずのものである一方、それは象徴化の残滓として認識対象となるのだから、象徴化そのものが生み出すものであると言える。⁽³²⁾現実界は、主体が象徴的秩序に参入していることを前提として、その存在を遡及的にのみ定義できるものなのである。

通常科学と異常科学が相互に関連しているということは、科学の客観性についての問いにつながる。パラダイム論の観点では、科学の客観性とは、当該のパラダイムにおいて共有された間主観性であり、認識から独立した客観性なるものを主体は認識することができないとされる。この点についてジジェクが指摘するのは、特定の科学が編成される際の経験的あるいは偶発的な、社会的ないし心理学的な生成過程そのものと、その生成の条件から独立した客観的な真理を区別することは、生成と真理との区別を前提にしなければ成り立たないということである。⁽³³⁾そうであるならば、生成と真理との区別を自明の前提とすることは、村上の言う「無前提の前提」の一種にはかならない。精神分析的に見れば、認識から独立した客観性なるものは、想像的に措定された対象である。象徴的禁止という制約さえ存在しなければ、自身は享樂の対象を入手できるはずであると主体は想定するのであり、この対象を精神分析では「対象 a」と呼ぶ。ラカンの指摘では、一般的に科学的知識の総体は対象 a の等価物である。⁽³⁴⁾この指摘は、科学のディスクールの一般的な特徴を示すためになされたものであり、科学の客観性を上述のような意味で理解する場合に成り立つ。つまり、ここでは科学の客観性は、象徴化の作用とは無関係に独立して存在するものとして位置づけられているのであり、こうした位置づけは主体の神経症的な反応の結果である。それによっ

て、象徴界の欠如は対象 a によって象徴化される。⁽³⁵⁾ すなわち、欠如は想像的に埋められて認識の対象から失われるのであり、この効果によって現状の秩序は安定性を獲得する。

2. 共約不可能性

パラダイムの安定性は、通常科学から異常科学への移行において揺らぐ。ただし、そこで揺らいでいるのはパラダイム、すなわち「観察」に属するものであり、生活世界の「知覚」全般にまで影響が及んでいるわけではない。パラダイム転換において破棄されるのは知のネットワーク全体ではなく、あくまでも一群のパラダイムの言明なのだから、知のネットワーク全体としては連続的であり、その内部の布置の転換という観点から見れば非連続的である。⁽³⁶⁾ もちろん、知のネットワークにおいて連続的であるということは、科学的な知識量の増大を意味しているに過ぎないのであり、従来のパラダイムから新しいパラダイムへの転換に伴って、指示対象の変化が生じている。主体は生活世界の知覚経験を基礎として科学的観察を行うとしても、パラダイム転換と共に新たに何らかのパラダイムに自身を位置づけるのだから、そのパラダイムの外に出た客観的な視点から従来のパラダイムを評価できるわけではない。一方で、新しいパラダイムに身を置いた状態から、従来のパラダイムを理解することは不可能であるというわけでもない。ここに、「共約不可能性」の問題が現れる。共約不可能性は、「理解不可能性」には等しくない。パラダイムを比較して違いを言い立てるということは、比較可能性を前提にしなければ成り立たないはずであり、理解不可能性を字義通りに主張しようとするれば、異なるパラダイムに属する理論的言明は単なるノイズとしてしか聞こえないことになるだろう。⁽³⁷⁾ しかし、実際にはそのようなことはないのであり、あらゆるパラダイムを比較可能な中立性を拒絶したからといって、それは比較や理解の不可能性を意味することにはならない。

共約不可能性という概念は、人類学の文脈にも適用可能である。文化間の差異を論じるという行為は、両者の違いをある程度は認識できるからこそ成り立つのであり、それを認識できなければ、文化の比較は不可能である。逆に、異文化とされるものの完全な理解が成り立つとすれば、それはもはや「異文化」とは呼べないことになる。⁽³⁸⁾ したがって、共約不可能性は、完全な理解不可能性と完全な理解可能性の中間に位置づけられる概念ということになる。それは、野家啓一の表現を借りれば、「理解の歪み」とでも言うべきものである。しかし、この歪みは自己理解の「鏡」として捉えら

れるべきものであり、異質なものと出会い、それを理解しようとする中で、逆に自身の依拠する枠組みを新たなパースペクティブの下に置き直して対象化することが可能となる。⁽³⁹⁾ この「異質なもの」こそ、精神分析における「現実的なもの」あるいは「現実的他者」であり、バリッジの言う「出来事」である。ここで重要なのは、主体が「出来事」とどのように関わることができるのかということである。従来の自明性が揺らぐ地点で経験された出来事を、慣習的に意味づけられた体系との関わりにおいて位置づけることで初めて、新しい理解の可能性、新しい意味づけが生まれる。⁽⁴⁰⁾ つまり、従来の象徴界において構造化されていた主体が、現実界に自己批判的に応答し認識を組み替えることで、パースペクティブの変容が生じ得る。

現実的他者は象徴化の不完全性を体現する存在なのだから、この他者を主体は完全に理解することはできない。しかし、主体はこれまでも象徴化の作用によって自身を存立させてきたのであり、その作用こそが外傷的な現実界を主体の認識から遠ざけて安定性を維持してきたのであった。だから、現実的他者は理解不可能性に等しいわけでもない。ここに、決して解消されることのない「理解の歪み」としての共約不可能性が現れる。それが解消され得ないのは主体の構造ゆえであり、象徴化しきれない現実界との関わりによってこそ、象徴界は成立している。もし完全に象徴化が実現したり、逆に象徴界が完全に解体してしまったりするならば、それは主体の消滅に等しい。完全な理解可能性も完全な理解不可能性もあり得ないのであり、両者の狭間に位置する主体にとって、現実的他者とは理解の歪みを映し出す鏡にほかならない。宮永國子が指摘するように、この他者という鏡には、それまで知ることのなかった自身が映っているのであり、主体が衝撃を受けるのは他者そのものからではなく、自身の姿によってである。⁽⁴¹⁾ 主体は想像的に措定された「大文字の他者」の失墜に直面し、それによって支えられてきた自身の失墜をも経験するのであり、これを「去勢」と呼ぶ。去勢において、主体は自身を対象 a の位置に見出す。ここで言う「対象 a」とは、主体が見出そうとしても決して再発見され得ない自身の存在の真理を、その不在のまま印づけるものである。⁽⁴²⁾ こうして、象徴界の絶対的な根拠として想定され得るような真理は存在しないことを、主体は認識し受容するのであり、それがパースペクティブの変容をもたらす条件となる。

なお、象徴界の欠如を埋める幻想的な対象として対象 a を位置づけた先程の定義は、上述の新たな定義と矛盾しない。従来の自明性を構成していた主体の幻想においては、鏡像的な関係を基礎として主体の認識が成立している。鏡像的な同一性を前提とする

限り、自らの認識の枠組みに同一化できない「現実的なもの」は覆い隠された状態にある。一方、対象 a は象徴界の欠如の位置に措定されるのだから、その位置づけは逆説的にも象徴化の不完全性を示すものとなっている。したがって、対象 a は単なる鏡像へと還元することのできない非鏡像的な対象であるということになり、それは想像界の破れ目として位置づけられるものである。⁽⁴³⁾ 換言すれば、対象 a は主体自身の破れ目に位置づけられる対象、主体自身の真理の不在を印づける対象にほかならない。他者そのものからではなく主体自身によって衝撃を受けるという、上記の宮永の指摘は、このような意味で理解されるべきであろう。現実的他者との出会いにおいて、主体は鏡像的同一性の破れ目を経験し、自身の構造上の欠如を発見するのである。その意味で、対象 a が非鏡像的であるのは、それが無の鏡像、何も映し出さない鏡像だからであると言える。⁽⁴⁴⁾ 鏡像的同一性の破綻において現れる対象 a は「現実的なもの」であり、それを体現する現実的他者とは、主体自身の現実界を映し出す鏡である。

3. 非構造化と象徴化

「現実的なもの」として出会われる対象との関係において、従来の自明性は揺さぶられるが、それは主体の構造が揺らぐことでもある。バリッジの言う「出来事」とは、適正に意味づけられなかったために非構造化されたゼロであり、それは意味づけによって捉えられることで場を与えられる。⁽⁴⁵⁾ 「非構造化されたゼロ」とは、象徴界の構造的欠如としての現実界である。象徴界においてシニフィアンの連鎖が機能するためには、連鎖を起動させ支える始点が想定されなければならない。原初的なシニフィアンは無意識に落ち、親子が密着した状況にあった主体の象徴界への参入を指す「象徴的去勢」の刻印となる。象徴的去勢を経ることで言語の領域に参入した主体は、シニフィアンの連鎖によって構成されるが、あるシニフィアンは別のシニフィアンを代理するだけであり、連鎖を辿り続けていっても意味の十全性には到達できない。それゆえ、シニフィアンの連鎖を通じて産出される想像的な自我のイメージも、完全なものにはなり得ないままとなる。このような主体にとって、意味の十全性とは、到達することのできない享楽として想定されたものである。しかし、視点を変えるならば、ラカンがメタ言語の不在として論じたように、象徴界の成立を根拠付けるものは存在しないのだから、主体は構造的に欠如を抱えざるを得ない。神経症的主体の欲望の対象は想像的であり、それ自体が幻想の産物にほかならない。更に言えば、「象徴的去勢」とは外傷的な侵入行為を指すのではなく、そのような侵入行為の行き詰まりを象徴化

して解決を図ろうとする一つの症候である。⁽⁴⁶⁾

こうして、主体の無根拠性が自覚される時に構造の非構造化が生じ、「現実的なもの」への自己批判的な応答の可能性が生まれる。それは、文化によってプログラムされた自動性が断絶する瞬間、文化的諸範疇によって構成された主体の構成要素の統合が停止する瞬間である。⁽⁴⁷⁾ この瞬間に、従来のパラダイムの破棄、あるいはバリッジの概念では、既存の文脈からの「超越」の実現可能性が最高点に達する。もちろん、この行為を根拠付けるような「大文字の他者」は存在しないのであり、根拠の不在という外傷的な経験において、新たな象徴化がなされることで、主体は従来とは異なるパラダイムの選択に成功するのである。「出来事」は、意味づけされ理解可能な形に言語化されることで、再び慣用の中に閉じ込められてしまう。⁽⁴⁸⁾ バリッジによるこの指摘は、ラカンが「無意識」について述べていたことに重なる。ラカンによると、不連続性こそが、無意識が現れてくる本質的な仕方であるという。⁽⁴⁹⁾ 言うまでもなく、それは超越の瞬間である。無意識としての現実界との出会いが経験されるのは、あくまでも瞬間的なものに過ぎず、それを完全に象徴化することはできない。そこでは無意識の把握は完遂せず、消滅しつつ出現が生じるのである。⁽⁵⁰⁾ しかし、象徴化の不完全性は、単に否定的に捉えられるべきことではない。なぜなら、主体とは、外傷的な経験を完全に象徴化しようと試み、失敗することで成立する存在だからである。先述したように、もし象徴化が完全に遂行されるならば、象徴界の成立条件である欠如が失われ、主体は解体してしまうことになるだろう。

象徴界に自身を位置づけることで成立している主体にとって、現実界とは、象徴化の不完全性としてのみ遡及的に把握される次元である。既に述べたように、この次元を体現する存在として他者が立ち現れる時、現実的他者との出会いが経験される。このような他者に出会うという経験は、その他者によっても同様になされているであろうという認識をもたらすのであり、そうした経験が意味づけられる時に、真理が定義し直される。⁽⁵¹⁾ なぜそのように言えるかという、主体が去勢の経験において自他の失墜を経験するということは、自身だけでなく他者もまた限定された存在であること、他者も自身と同様の構造において自己批判的な認識の主体となり得るのだと知ることだからである。ただし、これらの経験は、他者に自身を同化させてしまうことではない。他者という出来事の中に自身を譲り渡してしまうならば、その主体には他者が見えなくなってしまうのであり、他者を見ようとする主体には、見ることの一貫性が求められる。⁽⁵²⁾ つまり、完全な理解可能性も理解不可能性も、現実的他者を認識すると

いう行為においては成り立たないのであり、共約不可能な他者への責任のある応答をどのように実践するかということが課題である。その実践において求められる作業が「理論化」であり、理論を「参照枠」として自己批判的な認識を遂行することで、一貫して象徴化を進めることが可能となる。そして、これまで論じてきた主体の構造ゆえに、完全な象徴化は実現し得ず、他者との共約不可能性も解消されることはない。その点こそ、主体が現状を絶対化することなく自己批判的な認識を実践し続けることの可能性を、構造的に保証していると言えよう。

おわりに

主体は象徴化を通じて、何らかのパラダイムを新たに選択する。その選択の結果、主体は再び類的人間となるが、以上のように自己批判的な認識を主体が継続していくならば、現時点で選択された状況は常に暫定的なものであることが認識される。このように捉えるということは、パラダイム論を多元主義的な文脈に位置づけることとは異なる。パラダイム論は従来、特にそれが科学哲学以外の領域に適用された場合に、多元主義との関連で考察されることが多かった。「パラダイム」という概念を用いて記述することは、普遍主義的な理解を批判し、文化や社会の相対性や多元性を示すために適切な方法であると考えられてきたからであろう。しかし、そうした記述は普遍主義に対立するものとして設定された多元「主義」であり、これまでに示してきた論点は、そのような問題理解には等しくない。異なるパラダイムや異文化の共約不可能性は、多元主義を支持するものではなく、むしろ多元主義の前提を問い直すものである。関連する論点について、ジジエクは次のように述べる。⁽⁵³⁾「我々が見慣れない他者を憎み攻撃するのは、我々が自身の内部における見慣れない他者を受け入れられないからである」という主張は、他者との外傷的とされる関係を内面化し、「現在の自分を受け入れることを目指すという内的な探求を完遂できない主体の無力さ」という論点に行き着く。一方、真に根源的な意味での他者性とは、我々自身の内部の他者性ではなく、他者が他者自身に対して持つ他者性である。その意味で、他者もまた欠如を抱えた限定された存在である。

ジジエクのこの指摘は、「去勢」をどのように定義すべきであるかという問いにつながる。去勢の受容とは、自身とは異質な存在にとどまる他者の現状を無条件に受容することでもなければ、他者を理解しきれない自身の無力さを受容することでもない。前述のように、自他が共に構造的な欠如を抱えた存在であることを知る時、自己批判

的な認識力を獲得した複数の主体による相互批判的な営みの可能性が開かれ得る。このことが示しているのは、多元「主義」という枠組みを前提とした認識そのものが問い直されるべきであるということにはほかならない。「主義」とは、ある認識の枠組みとそれに合致した理解を前提として、「現実的なもの」を認識から遠ざけようとする主体の思考方法であり、象徴界の欠如に由来する共約不可能性という、主体の構造的な欠如の受容が回避されている。それを受容することは、主体の無力さを意味するのではなく、むしろ主体が現状とは異なるものを選択し得る可能性に対して構造的に開かれているということの自覚であろう。そこにあるのは認識のダイナミズムであり、特定の価値基準に基づいて問題を理解し解決を求めようとするところからの離脱である。⁽⁵⁴⁾ 社会人類学や精神分析との関連でパラダイム論を捉えた時に明確になるのは、認識のダイナミズムを硬直化させないための自己批判的な認識の在り方について、パラダイム論は示すことができるということである。このような理解を出発点として、パラダイム論を科学哲学以外の領域に適用するならば、従来の適用の試みにおいては認識されることのなかった様々な可能性が展開され得るのではないだろうか。

注

- (1) Kuhn, p.viii. (邦訳 v 頁。)
- (2) 野家 (1998)、35 頁。
- (3) 村上 (1976)、11 頁。
- (4) 村上 (2001)、28-32 頁。
- (5) Kuhn, p.10. (邦訳 12 頁。)
- (6) Burrige, p.5. (邦訳 10 頁。)
- (7) *Ibid.*, pp.173-174. (邦訳 177 頁。)
- (8) *Ibid.*, p.174. (邦訳 177 頁。)
- (9) Lacan (1975), p.161. (邦訳 226 頁。)
- (10) 野家 (1993)、98 頁。
- (11) Lacan (1966), pp.867-868. (邦訳 406 頁。)
- (12) 野家 (1993)、99 頁。
- (13) Burrige, p.174. (邦訳 177 頁。)
- (14) Lacan (1986), pp.362-363. (邦訳 224 頁。)
- (15) 野家 (1993)、271 頁。

- (16) 同上、57 頁。
- (17) 同上。
- (18) Lacan (1974), p.36. (邦訳 36 頁。)
- (19) Lacan (1986), pp.276-277. (邦訳 106 頁。)
- (20) 村上 (1998)、197 頁。
- (21) 野家 (1993)、154 頁。
- (22) BurrIDGE, p.33. (邦訳 38 頁。)
- (23) 中野、104 頁。
- (24) 野家 (1993)、165 頁。
- (25) BurrIDGE, pp.ix-x. (邦訳 4 頁。)
- (26) Lacan (1973), p.152. (邦訳 222 頁。)
- (27) BurrIDGE, p.5. (邦訳 11 頁。)
- (28) *Ibid.*, pp.5-6. (邦訳同上。)
- (29) *Ibid.*, p.221. (邦訳 224 頁。)
- (30) 野家 (1998)、158 頁。
- (31) BurrIDGE, p.47. (邦訳 54 頁。)
- (32) Žižek (1989), p.169. (邦訳 258 頁。)
- (33) Žižek (2001), pp.222-223. (邦訳 262 頁。)
- (34) Lacan (1973), p.295. (邦訳 357 頁。)
- (35) *Ibid.*, p.89. (邦訳 101 頁。)
- (36) 野家 (1993)、166 頁。
- (37) 同上、124 頁。
- (38) 村上 (1994)、178 頁。
- (39) 野家 (1993)、127 頁。
- (40) BurrIDGE, p.33. (邦訳 38 頁。)
- (41) 宮永、207 頁。
- (42) 立木、81 頁。
- (43) 同上、54 頁。
- (44) 同上、56 頁。
- (45) BurrIDGE, p.31. (邦訳 36 頁。)
- (46) Žižek (2001), p.60. (邦訳 75 頁。)
- (47) BurrIDGE, p.163. (邦訳 165 頁。)
- (48) *Ibid.*, p.9. (邦訳 14 頁。)
- (49) Lacan (1973), p.34. (邦訳 32 頁。)

- (50) *Ibid.*, p.40. (邦訳 41 頁。)
- (51) Burridge, p.231. (邦訳 233 頁。)
- (52) 宮永、206 頁。
- (53) Žižek (2001), p.57. (邦訳 72 頁。)
- (54) 村上 (1994)、242 頁。

参考文献

- 立木康介「V, F, a」、『I.R.S. —ジャック・ラカン研究—』第 4 号、2005 年。
- 中野昌宏『貨幣と精神——生成する構造の謎——』ナカニシヤ出版、2006 年。
- 野家啓一『クーン——パラダイム』講談社、1998 年。
- 『科学の解釈学』新曜社、1993 年。
- 宮永國子『人類学的出会いの発見』世界思想社、1994 年。
- 村上陽一郎『文化としての科学／技術』岩波書店、2001 年。
- 『安全学』青土社、1998 年。
- 『文明のなかの科学』青土社、1994 年。
- 『近代科学と聖俗革命』新曜社、1976 年。
- Burridge, Kenelm. *Someone, No One: An Essay on Individuality*, Princeton University Press, 1979. (宮永國子訳『個のアイデンティティ——誰かであること、誰でもないこと——』世界思想社、1996 年。)
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1970. (中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房、1971 年。)
- Lacan, Jacques. *L'Éthique de la Psychanalyse*, Seuil, 1986. (小出浩之他訳『精神分析の倫理 (下)』岩波書店、2002 年。)
- . *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, 1975. (小出浩之他訳『フロイトの技法論 (上)』岩波書店、1991 年。)
- . *Télévision*, Seuil, 1974. (藤田博史、片山文保訳『テレビジョン』青土社、1992 年。)
- . *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973. (小出浩之他訳『精神分析の四基本概念』岩波書店、2000 年。)
- . *Écrits*, Seuil, 1966. (宮本忠雄他訳『エクリ (Ⅲ)』弘文堂、1981 年。)
- Žižek, Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five Interventions in the (Mis) use of a Notion*, Verso, 2001. (中山徹、清水知子訳『全体主義 観念の (誤) 使用について』青土社、2002 年。)
- . *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 1989. (鈴木晶訳『イデオロギーの崇高な対象』河出書房新社、2000 年。)

Reconsidering Paradigm Theory
— **Philosophy of Science, Social Anthropology, and Lacanian**
Psychoanalysis —

〈Summary〉

Yuki Hagiwara

The concept “paradigm” has been used in many research areas since Thomas Kuhn used it in his book *The Structure of Scientific Revolutions*. However, as this concept was applied to various areas, its critical meanings in philosophy of science tended to be lost. The aim of this paper is to reconsider paradigm theory and deepen an understanding about it in relation with social anthropology and Lacanian psychoanalysis.

Paradigm is necessary to form a scientific community, where scientists study following shared models. It brings about the stable situation of community which Kuhn called normal science. Kenelm Burridge called the subject in this situation *the person*. According to Burridge, the person is a result of socialization, which is necessary for the subject to become a member of society. From a viewpoint of Lacanian psychoanalysis, it means to enter the symbolic order. The subject follows this order, and it makes him/her stable because the symbolic controls the imaginary which is a dimension of the identity of ego. The imaginary conceals the lack of a basis of the symbolic, and then the stability of daily life is maintained and reproduced.

When this stability is shaken, a chance of paradigm change comes. However, paradigm does not change easily even if irregular cases which are not consistent with a given paradigm appear. Paradigm changes only when its instability reaches the limit where the balance of its system cannot be maintained. This deadlock of symbolization is the real. The person can become *the individual* who is a creative ignition to change a given tradition, when he/she

meets the real. Conversely, the individual cannot come into existence without the person; the real cannot be recognized retroactively as a miss of perfect symbolization until symbolic order is formed.

Paradigm change is a change of referent. The subject can compare different paradigms, but he/she cannot understand them perfectly. If he/she can do so, paradigm A which he/she belongs to should be equal to paradigm B which he/she recognizes as a different paradigm. He/she cannot avoid distortion of understanding, which is called incommensurability. When he/she recognizes something as an incommensurable object, this object is object *a* as a remainder of the real. It is a structural gap of his/her imaginary identity or a mirror of nothing where he/she meets the real. He/she as the individual can recognize this object as the real, but he/she as the person cannot do so because the imaginary usually conceals a structural lack of the symbolic by putting the object as an object of fantasy on the gap.

The individual transcends a given paradigm through such processes, then he/she accepts the lack of a basis of the symbolic. However, he/she does not leave the symbolic because the subject cannot exist without the symbolic. Because of this psychoanalytic structure, he/she cannot help accepting his/her structural limit and trying to symbolize the real again. A new paradigm appears here through a process of symbolization. To symbolize consistently, theorization is necessary; he/she uses a theory as a frame of reference to see consistently. Even if he/she symbolizes successfully, this is not a goal. He/she has a lack of the symbolic, which guarantees him/her structurally to continue self-critical praxis.