

科学のディスクールとパラダイム

萩原 優騎*

はじめに

本稿は、拙稿「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——」（『社会科学ジャーナル』第60号 COE 特別号、2007年）の続編である。前回は詳しく論じることのできなかった、ラカン派精神分析における「科学のディスクール」という概念を参照しつつ、科学哲学のパラダイム論について論じる。それを通じて、科学哲学の議論において見落とされがちであったと思われる点と、それによってどのような問題が生じているのかということ考察する。ラカンは「パラダイム」という概念を用いたわけではないが、精神分析と科学の関係について様々な機会に問い続けてきた。その中から、本稿の主題と直接的に関連すると思われる箇所を取り上げ、検討してみたい。

最初に、西欧近代における科学の誕生と研究者共同体の成立について、概略を記す。次に、パラダイム論において論じられていることを、ラカンの観点と関連づけて論じるための予備的考察を行う。それは第一に、「間主観性」という概念に関する精神分析的な問いと科学哲学的な問いとの比較であり、第二に、ラカンの言う「科学のディスクール」と「無意識のディスクール」についての検討である。続いて、科学のディスクールに関してラカンが指摘している事柄について、精神分析的な主体の構造に関する観点から考察を進める。そして、この考察に基づいて、当該のパラダイムにおいて自明性がどのように成立するのか、それが揺らいでパラダイム転換へと至るのはど

* 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。

のようにしてなのかといった問題を、認識主体のパースペクティブに焦点を当てて論じる。この試みを通じて明らかになるのは、パラダイム論をはじめとする従来の科学哲学において自明とされてきたと思われる、いくつかの事柄である。それらを問い直した上で、精神分析の観点から、どのように問いを更に進めることができるのかということを、最後に述べる。

I. パラダイムの成立

1. 考察の前提

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⁾ この定義が示しているのは、自然科学におけるパラダイムとは、研究者共同体の存在を前提としているということにはほかならない。専門家集団としての研究者共同体が形成されるということは、当該の研究領域が他の領域から区別され、制度化されるということである。その歴史的経緯については前回記したが、本稿での考察においても重要な事柄であるので、再確認しておきたい。それは、以下のように要約できるだろう。⁽²⁾ 近代以前の社会では、自然の探究という知的活動はキリスト教信仰と不可分に機能していた。ところが、啓蒙主義を経て到来した近代では、そうした知識は宗教信仰から次第に引き剥がされ、個別の専門領域として分化していった。《science》の和訳に当たる「科学」という表現に見られるように、各々の領域は独立した「科」学となったのであり、そこでは専門を同じくする人々が集まり集団を形成することで、科学の制度化が進行した。もちろん、制度化という現象は自然科学に限ったことではない。しかし、自然科学と比べて、社会科学ではパラダイムが不明確である場合も多いであろう。⁽³⁾

制度化された状況下では、学会活動や学術誌の発行等を通じて、専門家間での研究業績や研究方法を共有することが容易になる。より正確に言えば、それらを共有すること自体が、当該領域の専門家として認められるということでもある。一方、近代以前の知識体系は、近代以降の研究者共同体のようなパラダイムを共有していたわけではなかった。当時のそれらは宗教信仰と不可分な形で把握された「物の見方」であった。このように、近代以前の知識体系と、制度化された状況下でパラダイムが共有されている近代以降の知識体系では、性質が異なる。ただし、この変化をどの程度連続的なもの、あるいは非連続的なものと見なすかということは、それほど容易ではない。その一例が、近代の進歩史観である。進歩の歴史においては、人間は理性の力に

よって真理への到達が可能であると想定された。そうした傾向は、科学の制度化が成立して以降の研究の在り方にも確認できる。村上陽一郎は、それを「唯一解信仰」と表現する。問題には唯一の絶対的な解が存在することを前提として、それに近づける方法を探し出そうとすることは結局のところ、殺したはずの「神の目」を残していることにほかならない。⁽⁴⁾

もちろん、そのような唯一解の想定も、啓蒙主義を経た世俗的な文脈においてなされているという点では、近代以前の文脈とは異なるとはいえ、それは科学そのものではなく、科学に対する一種の価値判断の表明である。そうした価値判断に関する記述によって、科学の営みを正当化する役割を果たすものとして成立したのが、初期の科学史や科学哲学である。哲学や神学といった、当時の科学との対比において「知の旧体制」と位置づけられたものに対抗し、それを凌駕するためには、科学は自らの来歴を語る系図を作成し、自らの方法論上の優位を証明することが重要であった。⁽⁵⁾ このような科学観は、科学の進展に伴い浸透し、次第に自明なものとなっていった。それに対する一つのアンチテーゼとして機能したものが、本稿の考察の主題となるパラダイム論である。パラダイムに関する考察の中にも様々なバリエーションがあり得ることは言うまでもないが、一般的な傾向としては、パラダイム論の登場以前の科学観に批判的であることが多い。そこではもはや、「科学的真理」なるものは特権的な「神の視点」からは語られない。有限者による制約された間主観的な場を形成する共通の合意事項が、「パラダイム」と呼ばれるのである。⁽⁶⁾

これまでの説明からも明らかなように、本稿が考察の対象とする「科学」とは、制度化された状況下での研究者共同体における研究活動を指す。一般的な理解では、「科学」というものは近代以前にも存在していたものであるとされ、コペルニクス、ガリレオ、ニュートン、デカルトらが「近代科学」の祖と見なされていることも多い。しかし、近代科学の成立を16世紀や17世紀に設定する理解の在り方は、先述の進歩史観に囚われたものであるというのが、本稿における視点である。それは、当時の知識体系の中から、「科学」として現在了解されている要素だけをほとんど恣意的に探し出して、それをプラスとして評価する一方で、「科学」と見なしがたいものに関してはマイナスとして評価し、歴史記述の裏に追いやってしまうということであろう。⁽⁷⁾ そのような認識の在り方に対する批判的な視点を提供するものが、パラダイム論である。既に述べたように、近代以前には厳密な意味でのパラダイムは存在していなかった。しかし、当時の知識体系を、便宜上一つのパラダイムと見なすとしても、

それは近代の研究者共同体のパラダイムとは異なるものである。

2. 間主観性

以上を前提として、パラダイム論についての考察を進めていきたい。先述のように、パラダイムの特徴の一つは、その間主観性にある。このこととの関連で、クーンは当該のパラダイムに帰属する主体のコミットメントという点を強調している。その最たるものは、パラダイムの転換は「改宗」の問題であるという定義であろう。⁽⁸⁾ この定義が示すのは、当該のパラダイムを選択する主体とその選択の在り方の問題である。ここにおいて問われなければならないのは、「どのように一つの選択がなされるのか」、「選択されたものの自明性は、どのように成立するのか」、「その自明性が揺らいで新たな選択肢に開かれることは、どのように実現するのか」といったことであろう。これらの問いに関しては、科学哲学の領域において既に様々な研究がなされてきたが、そこにおいてなお自明であり続けてきた、後述するいくつかの事柄が存在する。その自明性が問い直されにくかった理由は、パラダイムにおける間主観性に関する問題が、主に分析哲学的な観点からばかり考察されてきたからであると考えられる。そこでは、分析哲学においては問われにくい、認識主体の構造に関する視点は乏しい。それゆえ、主体の構造に関するラカン派精神分析の観点から問題を捉え直すならば、従来の自明性を相対化することが可能になるのではないだろうか。

そこで、ラカンが間主観性をどのように定義しているのかということから見てみたい。ラカンによると、間主観性とは象徴の操作によって与えられるのであり、ここにおいて象徴的平面への移行が生じるという。⁽⁹⁾ この定義の意味は、ラカンが「想像的なもの」と呼ぶ次元との関連で論じている箇所に着目することで、より明確となる。「想像的なもの」とは、自我と他者の関係、主体ともう一つの自分自身との関係、すなわち、主体がそれとの関わりにおいて初めて形を与えられる似姿との関係に基づくものである。⁽¹⁰⁾ その安定性の成立には、間主観的な関係が重要な意味を持つとされる。つまり、「想像的なもの」の統御は、人間存在間の象徴的なつながりによってなされるのであり、互いの自我は象徴の交換によって社会的に定義される。⁽¹¹⁾ こうして、間主観的な関係性に基づいて、生活世界の一員として主体は位置づけられる。ただし、間主観性をこのように定義するとしても、ラカンの主張を直ちにパラダイム論と関連させるべきではないだろう。ラカンが間主観性について言及する時には、研究者共同体のパラダイムにおける認識の問題が論じられているわけではないからであ

る。したがって、生活世界における認識と研究者共同体におけるパラダイムの影響下での認識はどのように異なるのか、あるいはどのような共通性があるのかといった点を、まずは考えなければならない。そのことは次項での検討課題であり、そのための予備的考察をこれから行う。

クーンによる議論は、主として研究者共同体のパラダイムの影響下での認識活動に限定して展開されているが、そこで主張されているような認識の在り方を、生活世界における認識の問題にまで拡張して論じているのが、ハンソンである。ハンソンは、「理論負荷性」という概念を提示する。それは、ある対象を見るという行為は、それについてあらかじめ持っている知識によって形成されているということである。⁽¹²⁾ この主張は、主観に汚染されることなく科学的に捉えられるとされる客観的な知識について論じる立場への批判としての意味を持っている。対象を認識するという行為自体が、主体が間主観的に既に獲得している知識と不可分に成立しているというのである。そうした知識は、言語や記号表現と結びついているのであり、それらなしには知識は皆無になるであろうと、ハンソンは論じる。⁽¹³⁾ 理論負荷性の具体例として挙げられているのは、「酒盃と二人の顔」といった、古くから言及されることの多い図形である。この図形が酒盃に見えるか二人の顔に見えるかということは、個々人の認識次第であると言えるだろう。つまり、図形の有意味性は、主体の認識と不可分である。また、当初はどちらか一方しか見えなかったとしても、別の見方に気づく時、もう一方が認識されるようになる。すなわち、そこで新たに立ち現れるものは、従来とは「別の見方」の獲得を条件として成立する。

このような問題をラカンが論じている一例が、ホルバインの絵画『使節たち』に関する言及であろう。それは、「アナモルフォーズ（歪像）」について論じる際に挙げられている。アナモルフォーズとは、ラカンの定義では、「初め知覚されなかったある形態が見る場所を変えることによって、それと解るイマージュに収斂するよう作られた様々な仕掛けのこと」である。⁽¹⁴⁾ 見る場所を変えることで、従来とは「別の見方」が経験されると、当初は認識されることのなかったものが立ち現れる。『使節たち』でそれに該当するのは、二人の人物の前方に描かれている髑髏である。それが髑髏であると気づかない時点では、得体の知れない斜めに配置された物体としてしか認識されない。なお、以下はラカンの問題関心と一致するわけではないが、念のため付け加えるならば、髑髏として認識することに一旦成功して以降も、一つの瞬間には、その物体は得体の知れない斜めに配置されたものと髑髏のいずれか一方としてのみ認識さ

れる。他方が立ち現れるには、次の瞬間に視点を切り替える必要があるのであり、両者が同時に立ち現れることはない。

この絵画において示されている、従来とは異なる立ち現われの経験を、ラカンは精神分析における主体の構造の問題として捉える。ラカンによると、髑髏は主体の無を映し出すものであるという。⁽¹⁵⁾ そのような対象は、「対象 a」と呼ばれる。それは、去勢の現象において現れる中心的欠損を象徴化するものであると定義される。⁽¹⁶⁾ ここで言う去勢の現象は、先程の引用箇所で言及した象徴的平面への移行の契機であり、移行以前に想定される〈もの〉との関係において捉えられなければならない。〈もの〉を把握するには、それを取り囲み迂回する必要があるのであり、〈もの〉が認められるところでは、それは飼いならされた領野に位置づけられている。⁽¹⁷⁾ これが、中心的欠損の象徴化である。その時、対象 a は幻想の想像的な機能において〈もの〉を覆う。⁽¹⁸⁾ しかし、それは〈もの〉が全く失われるということではなく、象徴的次元における主体の成立という状態の中で、〈もの〉との関係が位置づけられるということである。すなわち、そこでは〈もの〉は現前化されると同時に不在化されていると言える。⁽¹⁹⁾ このことから、髑髏は主体の無を映し出すものであるということが理解できる。対象が髑髏として、つまり従来とは「別のもの」として見えてくる時、この「別のもの」が対象 a である。⁽²⁰⁾

3. 科学のディスクール

対象 a と主体の関係については後程改めて言及することになるが、これまでの記述によって、ラカンの観点からハンソンの問いを更に進めると共に、その延長上において、パラダイム論についても従来とは異なる観点を提示できるのではないかという予感が生じる。しかし、この予感が正しいことを示すには、生活世界における認識としてハンソンが論じている事柄と、研究者共同体におけるパラダイムの影響下での認識とを比較して、両者の共通性や差異を見なければならない。この点に関して野家啓一は、生活世界における認識を「知覚」、パラダイムの影響下でなされる認識を「観察」と名づけ、両者の区別を立てて説明する。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るため、パラダイムは科学的事実を創出する一方、知覚的事実を創出することはできないという。⁽²¹⁾ ただし、そのことは、知覚と観察が無関係であることには等しくない。観察とは、知覚経験の中から理論にとって有意味な項

目を選択し、科学的事実として再構成する作業であり、そこでスクリーニングの役割を果たしているものがパラダイムであると、野家は述べる。⁽²²⁾

こうして、生活世界において間主観的に生成された知識に基づく認識は、パラダイムの影響下で間主観的に共有された理論を背景とする認識と無縁ではないと考えることができる。では、この両者の関係は、ラカンの観点から見た場合にはどのように言えるのだろうか。そのことを考える準備として、ラカンによる近代科学とそのディスクールの位置づけについて論じたい。ラカンの見解では、ガリレオに始まる近代科学の発展の主要な契機となったのは、古代の哲学やアリストテレスのパースペクティブに依拠した伝統的な要素ではないのであり、聖書のユダヤ的イデオロギーこそが必要であったという。⁽²³⁾ もちろん、本稿の観点から見れば、ガリレオが生きていた時代、すなわち世俗化が全面的に進行する以前の、キリスト教との関連で自然現象が把握される傾向が残っていた時代の知識体系を、研究者共同体の制度化された状況で成立した近代科学と同一視することは正確ではない。しかし、ラカンの主張に関して注目すべきなのは、ガリレオの時代の知識体系を近代科学と位置づける一方、キリスト教を背景に成立したものとして、それを捉えていることである。当時の知識体系は、キリスト教信仰を基盤とした象徴的秩序から独立的ではなく、秩序の影響下において成立したものである。それを基礎としつつ、そこからの距離が生じることこそが、本稿で定義する意味での近代科学の成立に決定的であった。

ラカンによると、科学のディスクールは精神病的であるという。⁽²⁴⁾ それは、〈もの〉との関係に規定された主体のディスクールとは異なる。すなわち、〈もの〉の排除、〈もの〉の現前の廃棄であり、〈もの〉を直接扱わずに〈もの〉を措定するという理想が姿を現す。⁽²⁵⁾ すると、そこでは主体の役割も、極めて限定的なものとなるだろう。全体を眺め、対象間の相互作用の全てを包み込む象徴の決定された作用へと全てを還元しようとする研究者という主体は、自身が対象的世界の反射であり支えであるとする限りにおいて意味を持つ。⁽²⁶⁾ このような科学のディスクールの出現の歴史的背景にあるのは、数学記号によるディスクールが驚異的に発展したという事態であり、このディスクールの内部では、シニフィアンの小さな連鎖が一旦働き始めれば、それだけであたかも物事がひとりで進行するかのように認識されるという。⁽²⁷⁾ その性質は従来のディスクールと大きく異なると、ラカンは論じる。それは、このディスクールが「構造上何一つ忘れないディスクール」であるということであるが、それに対して無意識のディスクールでは、その中心は不在である。⁽²⁸⁾ 先述のように、象徴的秩序はそ

の中心に欠如を抱えているのであるが、科学のディスクールにおいては、そうした欠如の次元は存在しないかのようである。

科学のディスクールの出現にとって重要な意味を持った人物はデカルトであると、ラカンは述べる。ただし、無意識の領野を主体の本拠地と考えるかどうかという点で、フロイトに始まる精神分析とデカルトは決定的に異なるとされる。⁽²⁹⁾ 一方、デカルトが科学のディスクールの出発点に位置づけられ得るということに関して、ラカンは一定の留保を加えている。それは、騙すことのない〈他者〉、真理の基盤を保証する〈他者〉としての神を、デカルトは想定しなければならなかったということである。⁽³⁰⁾ この位置づけは、本稿が採用する科学史的な観点と矛盾しないと思われる。キリスト教的な知識体系が依然として強い影響を持っていた時代に生きていたデカルトは、19世紀に成立した近代科学を全く知らなかったのだから、意図的に近代科学を用意しようとしたわけではない。近代科学という枠組みから見た時に、デカルトから近代科学に至る連続性が想定されているに過ぎない。しかし一方で、結果として見れば、デカルトの思索が近代科学的な思考をもたらすきっかけを作ったとは言えるかもしれない。後の時代から振り返った時に、ジェイムソンの言う「消滅する媒介者」としての役割をデカルトが結果として担っていた、ということである。それは、互いに相反する要素を媒介する行為体であり、新たな秩序への移行が完了して自身の存在意義や有用性が失われると、歴史の表舞台から消え去っていく。⁽³¹⁾

媒介者としてのデカルトが消滅した地点に、科学のディスクールが出現するきっかけが生じる。そこでは、真理を保証する基盤としての〈他者〉である神は、もはや要請されない。それは、主体と対象との関係性の変化でもある。既に述べたように、象徴化の機能とは、〈もの〉を飼いならすことであり、〈もの〉は対象 a によって覆われる。すると、主体は〈もの〉との間接的な関係に置かれる。そこでの主体は神経症的であり、〈もの〉という最初の対象を中心とする状態を再生産し、この対象を再発見することを目標とする。⁽³²⁾ ただし、この症候において主体の恒常性が維持されているのは、〈もの〉への到達を実現できていない限りにおいてである。一方、科学のディスクールにおいては、〈もの〉との異なる関係の可能性が生じる。主体が探し求めていたのは常に再発見できる対象だったのであり、近代科学の世界は再発見不可能な対象の代わりとして到来することとなった。⁽³³⁾ このようなディスクールに規定された主体の認識が間主観的に共有され自明なものとなる時、制度化された近代科学のパラダイムが形成される。

Ⅱ. パラダイム転換

1. 無前提の前提

前章で論じた科学のディスカールに関する記述において問題となっているのは、近代科学の営みそれ自体ではなく、その営みと主体との関係性である。ラカンによるこのような問題の立て方とクーンのパラダイム論に共通しているのは、近代科学の知識がそれ自体として自立したもの、認識から独立して存在する客観性などではなく、そこには認識主体との関係性が何らかの形で存在するという点である。科学のディスカールにおいては、主体の果たす役割が極めて限定されることをラカンが構造的に示す時、近代科学における客観性自体が、このようなディスカールに基づく主体の関与によって初めて成立するものであることを暴き出す。それは結局のところ、近代科学が一つの選択の結果であり、唯一絶対ではないことを意味する。既に述べたように、成立したばかりの近代科学の特権性を強調し正当化する役割を担って現れたのが、初期の科学史や科学哲学であった。ラカンが科学のディスカールとして記述した事柄は、研究者が近代科学のパラダイムに自身を位置づける時に背景として存在している、科学史や科学哲学を通じて描かれた物語を支えるものにほかならない。科学が形而上学や非科学から自己を区別する時に問題になっているのは科学それ自体ではなく、科学の自己理解である。⁽³⁴⁾

次に考えなければならないのは、こうした科学の自己理解が、科学の営みの中でどのように機能しているのかということである。ラカンによると、近代科学においては、実験という再現可能な操作によって定義される対象を持っていることが一つの特徴であるという。⁽³⁵⁾ この再現可能性は、科学のディスカールに関する指摘の中で述べられていた、常に再発見できるとされる対象の性質である。しかし、実験を通じて同一の対象を反復的に再現できるという想定自体が、科学のディスカールを基礎とした科学の自己理解と、パラダイムにおいて間主観的に共有されている事柄を、自明なものとして受け入れるという前提なしには成立しない。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を、村上陽一郎は「無前提の前提」と呼ぶ。⁽³⁶⁾ この自明性が機能している限りにおいて、当該のパラダイムは有効なものであり続けることができる。

ここで重要なのは、「無前提の前提」として機能するものには、記述化されたものだけでなく、通常の研究活動においては自覚されることなく作動しているものもあるという点である。その一例が、「自然の斉一性」ということであろう。自然の斉一性

とは、現時点で自然界に成り立っている（と信じられている）法則や秩序が過去のいかなる時点においても同じように成立していたであろうとすることであり、それは一種の「信仰」あるいは「信念」であると、村上は論じる。⁽³⁷⁾ 自然の斉一性を証明するためには、過去のあらゆる時点に実際に居合わせて検証しなければならないが、それは不可能なことである。しかし、自然が斉一的であるという命題は、それ自体に関してはいかなる根拠を示すこともできないとしても、ほぼ全ての科学の命題の真偽を決定するために前提とされるべきものであり、それなしには科学的言説一般が成り立たなくなるだろう。⁽³⁸⁾

この二つのレベルの「無前提の前提」、すなわち記述化されたものと、日頃の研究活動では自覚されていないもの、この区別を明確にする上で、ラカンの考察は有用である。前者は科学のディスクールに、後者は無意識のディスクールに関連する。ラカンが示すように、〈もの〉を排除しようとする科学のディスクールは精神病的であり、あたかも物事がひとりで進行するかのような数学記号の世界においては、主体の関与も極めて限定的となる。それは、〈他者〉の不在、〈他者〉の沈黙を文字が隠蔽するという事態である。⁽³⁹⁾ しかし、主体自身は依然として、無意識のディスクールにおける象徴的欠損を構造的な条件として神経症的に成立している。つまり、主体が研究者として科学のディスクールに関わる場合、そこでは主体自身が精神病的になっているのではない。科学のディスクールに依拠したパラダイムにおける科学的観察とは、無意識のディスクールに規定された主体の生活世界における知覚から独立したものではないのであり、知覚経験の中から理論にとって有意味と見なされるものを選択し再構成したものなのである。

したがって、生活世界における主体の認識について、「無前提の前提」との関連で考えなければならない。既に引用した箇所でもラカンが述べていたように、神経症的な主体においては、〈もの〉は現前化されると同時に不在化されている。この現前と不在が一体となった状態を示す概念は、「快樂原則」である。快樂原則は、失われた再発見されるべき対象の探求を支配しており、この探求に対して迂回を強要し、目標に対して距離をとらせる。⁽⁴⁰⁾ これにより、主体は〈もの〉への到達を試みつつ、それを実現しないままの状態にあり続ける。この快樂原則は無意識の側で作用するのに対し、反省されたディスクール、分節され到達可能なディスクール、前意識に発するディスクールの次元にあるものを支配しているのは、「現実原則」である。⁽⁴¹⁾ これらによって、主体の〈もの〉との関係が調整され、「現実」の恒常性が構成される。ラカンに

よると、「現実」とは、構造化され、常に同じ場所へ戻ってくるものとして人間の経験において提示されるものである。⁽⁴²⁾ 主体の恒常的な「現実」は、生活世界において「無前提の前提」として機能する。

2. 「現実」の認識

日頃の研究活動では自覚されていない「無前提の前提」は、科学的観察の場面にも確認できる。より正確に言えば、生活世界における「現実」の恒常性という日常生活に根ざした「無前提の前提」を基盤として、科学的観察の場面でも「現実」の恒常性が想定されている。そのことを、パラダイム論との関連で見たい。先述のように、対象を観察する主体が自身の役割を限定的なものとして位置づけ、科学のディスカールに参与するとしても、その主体は依然として生活世界のレベルで無意識のディスカールに規定されている。しかし、そのことは科学のディスカールに身を置く場面では認識されにくくなっている。ラカンの表現を用いれば、この点について次のように言えるだろう。科学は、主体の疎外の弁証法において決定される領野を除外し隔離することで研究者の存在様式を支えているのであり、それによって研究者は科学の境位そのものを問われる問題から身を守っている。⁽⁴³⁾ 象徴的欠損という、主体の成立に不可欠な構造的条件は、科学のディスカールにおいては認識から除外されている。それが除外されないならば、科学のディスカールは自明でなくなり、そのディスカールを基盤とした認識によって遂行される科学の営みそのものが成り立たなくなってしまうだろう。

ただし、「無前提の前提」は、特に記述化されているものに関しては、研究活動の進展と共に自明性が失われていくこともある。ここに現れるのが、パラダイム転換の問題である。これについては次項で改めて詳しく論じるが、それらの中で本項の論点を考察するに当たって必要となる事柄を、あらかじめ記しておきたい。パラダイム転換は、反証例とされるものが発見されただけで突然生じるわけではない。むしろ、反証例と見なされ得るものと、現状のパラダイムにおいて確立された知識体系との関係が問題にされる。一部の知識が反証されたと判断されたとしても、当該の知識が直ちに単独で棄却されるのではなく、むしろ知のネットワーク全体に関わる「場の内部における再調整」が行われるのである。⁽⁴⁴⁾ 科学研究は通常、パラダイムの制約下で、それが規定するものに従うことで成立しているのだから、従来研究成果から大きく逸脱すると思われるものは、実験や観察の失敗結果であると見なされることも少なくな

い。ところが、変則事象が頻出するようになり、微調整によっては体系の維持が困難になるならば、そこでは当該のパラダイムが破棄され、別の一群の言明から成るパラダイムに取って代わられることがある。⁽⁴⁵⁾

「場の内部における再調整」において機能しているのは、反証例とされるものと反証の対象とされている理論との直接的な対応関係ではなく、当該のパラダイムに帰属する主体による合理性をめぐる判断である。ラカンによると、科学とは、「現実的なものは合理的であり、合理的なものは現実的である」という危うい信仰の上に成立したという。⁽⁴⁶⁾ ラカンのこの主張は、クーンよりも徹底的である。クーンは、パラダイムの転換を「改宗」になぞらえていた。しかし、ラカンがここで示しているのは、当該のパラダイムへの主体の帰属そのものを支えている、日頃は自覚されることのない、「現実」についての主体の把握様式である。このような「現実」の合理性に対する信仰が強固であるがゆえに、微調整による体系の維持が可能な範囲内では、科学的な観察行為において既存の理論を反証すると思われるものが発見されたとしても、それが直ちにパラダイム転換を導くことは少ない。むしろ、それは現状のパラダイムに基づく観察行為の中では合理的なものに見なされず、重視されることなく周辺化されてしまう。

このようにして維持されてきた自明性が揺らいでパラダイムの転換が生じるということは、従来の知のネットワーク全てが破棄されることを意味するのではない。そこでは、知のネットワークの布置の変化が生じていると捉えるならば、ネットワークの中心に位置するパラダイムの転換による変化がもたらされるという意味では非連続的であるが、知のネットワーク全体として見れば連続的であると言える。⁽⁴⁷⁾ 既に引用した箇所野家啓一が指摘していたように、パラダイムの影響は生活世界全般にまでは及ばないからである。ただし、知のネットワークにおいて連続的であるということは、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。したがって、パラダイム転換を経ることで、知のネットワーク全体の知識量は増大するとしても、従来のパラダイムと新しいパラダイムとの間に連続的な進歩を見出すことはできない。

先程引用した箇所、科学の特徴として、実験による再現可能な対象を持っていると通常は想定されているという点をラカンは挙げた。その箇所の直後でラカンは、このような想定は決して自明でないことを論じる。現代物理学の対象と17世紀の物理学誕生の頃の対象を比較するならば、科学の対象は変化するのであり、とりわけ科学

の進歩に伴って変化が生じるのであるという。⁽⁴⁸⁾ 物理学の誕生の時期を 17 世紀に設定することは、本稿の採用する科学史的な観点から見れば適切ではないということ、当時の知識体系と物理学の知識体系の間に連続的な進歩は認められないということは、既に述べてきたことから明らかであろう。そのことを確認した上で見るならば、ラカンがここで述べているのは、パラダイム転換の前後では指示対象が異なり、その同一性を言い立てることはできないということである。この記述においては、ラカンとパラダイム論の差異は明確ではないかもしれない。しかし、次に見るように、これに続く箇所ではなされているデュエムに対する批判において、ラカンは問いを更に徹底させている。

3. 同一性の想定

科学は「世界」という纏まった一つの体系に依拠しているというデュエムの要請を受け入れることはできないのであり、実証主義者の立場にも暗に含まれているのは、あらゆる領野の背後にあるはずの一つの単位に常に依拠しているということであると、ラカンは論じる。⁽⁴⁹⁾ 通常、デュエムが評価されるのは「デュエム = クワイン・テーゼ」と呼ばれるものにおいてであり、これは検証や反証のための決定実験は不可能であることの主張である。反証例と見なされるものが発見されたとしても、それが直ちにパラダイム転換をもたらすわけではないという先述した論点を、このテーゼは示している。デュエムの観点は、検証や反証を可能とする実証主義の立場に対立していると言えるが、二つの立場が共に陥っている問題こそを、ラカンは指摘した。科学の営みを連続的な進歩の過程と捉えるとしても、パラダイム転換を認めるとしても、いずれの立場も自身が依拠する世界を一つの纏まったものとして捉えている。つまり、そこで自明の前提とされている同一性とは、「現実」の恒常性という、研究者が日頃意識することのない「無前提の前提」によるものである。

この点は、パラダイム論を中心とする従来の科学哲学の自明性を更に問い直すことにつながる。パラダイム論の観点では、あるパラダイムと別のパラダイムでは指示対象が異なるため、一つの実験結果から観察されたものも、異なる科学的事実として構成されることになる。両者において使用されているデータの同一性を述べることができるのは、主体が生活世界に身を置いて二つのパラダイムを比較しているからであるとされる。野家啓一によると、生活世界の知覚的事実がパラダイムの支配から相対的に独立であることで、同一の知覚的对象を異なった科学的事実として再把握できると

いう。⁽⁵⁰⁾ この説明が正確ではないのは、対象の同一性を自明なものとして位置づけているかのように受け取れるからである。確かに野家は、生活世界のアプリオリを次のように定義している。それは、歴史的生成の所産でありつつ、一切の経験を構造的に制約するという点で知的活動の意味基底を形作る、作動しつつある開かれたアプリオリであるという。⁽⁵¹⁾ しかし、生活世界のアプリオリが常に生成変化するものであるという指摘は、生活世界の流動性や暫定性を指摘するにとどまっている。流動的であれ暫定的であれ、生活世界という一つの纏まった体系が想定されているゆえに、対象の同一性も自明なものとなっていることを、精神分析は問い直す。そして、その同一性の想定は、象徴的欠損という主体の構造的条件によってこそ成立していることを明らかにするのである。

パラダイムの自明性は、記述化された「無前提の前提」、すなわち研究者が自明のものとして受け入れて疑わない理論的なものによって、より補強される。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、パラダイムの転換を経た後に、事後的に自覚されるものである。⁽⁵²⁾ 逆に言えば、パラダイムの支配とは、そこにおいて間主観的に共有されている科学的事実が、「無前提の前提」を受け入れることによって創出されたものであるということの痕跡を、消去することに成功している状態である。この状態を、クーンは「通常科学」と呼ぶ。それは、特定の研究者集団が一定期間、一定の過去の業績を受け入れ、それを基礎として進行させる研究であると定義されている。⁽⁵³⁾ そのような状況下でこそ、研究者は理論負荷性を意識することなく、科学的真理の探究を継続することが可能となる。通常科学とは、知識の拡張や、パラダイムによって明らかにされる事実とパラダイムによる予測との間の一致の度合いの増大、そしてパラダイム自体の整備の過程である。⁽⁵⁴⁾ もちろん、ここで言う「知識の拡張」とは、当該のパラダイムの内部において、それに従った拡張を指す。通常科学には、新しい種類の現象を引き出すことは目的として含まれていないのであり、鑄型に嵌らないものは見落とされることとなる。⁽⁵⁵⁾

こうして、数学記号によってあたかも物事がひとりでの進行するような世界は自明であり続ける。象徴化において対象 a が〈もの〉を覆うように、この文字への還元操作において、主体にとっての〈もの〉は問題ではなくなる。科学的知識の総体は対象 a の等価物であるというラカンの指摘は、このような意味で理解されるべきであろう。⁽⁵⁶⁾ 一方、パラダイム転換は、通常科学における「現実」の恒常性が揺らぐ中で生じ得る。あるパラダイムが破棄され、新たな理論に取って代わられることは、一種

の「選択」の問題である。クーンは、この問題を次のように説明する。⁽⁵⁷⁾異なるパラダイムの間には、両立しないものの中での選択の問題がある。しかし、その選択は、通常科学の評価の手順によって捉えることはできない。なぜなら、その評価の手順は特定のパラダイムに依拠したものであるが、ここではパラダイム自体が問題になっているからである。つまり、あるパラダイムが破棄されることの根拠を、当該のパラダイムに求めることはできない。そして、その根拠をパラダイムの外部に位置づけることもできない。対立するパラダイム間の移行は、同一の基準で測れないものの中での移行であるがゆえに、中立的経験に迫られて一步を踏み出すことはあり得ないからである。⁽⁵⁸⁾このように述べた上で、選択の「根拠」に代わるものをクーンは提示する。どれを採用するかという決断は、新たに選択した理論においていずれ成功するであろうという「信念」によるという。⁽⁵⁹⁾

この「信念」をめぐる問いを進めたのが、「知のアナーキズム」を唱えたファイヤアーベントであった。パラダイム転換のような現象が生じるのは、主体が従来の方法論的規則に束縛されまいと決心したためか、それとは知らずにそのような選択を行ったためであると、ファイヤアーベントは説明する。⁽⁶⁰⁾ここで言う「決心」とは、パラダイムの破棄を主体が選択するという行為である。このような場面では、選択へと主体を直接的に導く何らかの決定的な要因や法則が作用しているわけではない。もちろん、その認識へと至る状況判断を支える様々な要素は存在するとしても、それらとパラダイムの破棄という選択との間に、直接的な因果関係は存在しないのである。ファイヤアーベントは、この選択の無根拠性を、《anything goes》と表現したのであった。しかし、絶対的な根拠の不在を《anything goes》と表現したことで、ファイヤアーベントは極度な相対主義として批判されることとなった。このような表現は、パラダイム転換における選択についての説明を放棄するに等しいものと受け取られたからである。精神分析においては、これとは異なる方法で論じることができるということを、最後に結論として述べたい。

おわりに

これまで見てきたように、ラカン派精神分析は、パラダイム論を中心とする科学哲学の諸理論が自明のものとしてきたと思われる、同一性に関する想定を根本的に問い直す。更には、パラダイム転換が生じる条件について、構造的な観点から問いを徹底させることが可能となる。精神分析の場合は、ファイヤアーベントが指摘した選択の

無根拠性を認めつつ、そのことを構造的に説明する。すなわち、あらゆる選択の原因となる唯一の根拠や、それぞれの選択における何らかの絶対的な基盤は存在しないとしても、各々の選択の個別性そのものを成り立たせる構造と、その選択が無根拠性ゆえに成立することを記述できる。特定の理論が選択されるということは、当該の理論に立脚した科学的事実が創出されるということである。そこで科学的事実として間主観的に共有される事柄は、理論の選択以前には認識されることのなかったものであり、選択という行為によって象徴化されることで、初めて創出されるのである。したがって、科学において目指される客観性は事後的に成立する。⁽⁶¹⁾ 転換前後のパラダイムを知のネットワーク上に位置づけて比較するという行為は、転換が実現して初めて可能となる。当該の選択を行ったことの合理性の説明が試みられるとしても、それは選択によって象徴化が実現してから事後的になされるのである。

選択の無根拠性に由来するこの事後性は、象徴的欠損に規定された主体の構造的条件そのものであると言えよう。「現実」の恒常性の揺らぎにおいて、従来の科学のディスクールは機能不全に陥り、主体はそれまでの「現実」の合理性の枠内では処理できないものに直面する。そうした合理性の裂け目とは、ラカンの言う「現実的なもの」である。それは、快楽原則の領野からの離脱によって、不可能なものを容認することによって特徴づけられる。⁽⁶²⁾ ここにおいて、主体の象徴的欠損を埋める幻想の役割を果たしていた対象 a は、むしろこの裂け目を開示する。なぜなら、この裂け目こそ、対象 a が塞ぎにやってくる点、対象 a によって欠如として生起させられるものとして主体が自身を見る点だからである。⁽⁶³⁾ これが、反証例とされるものが発見されただけでパラダイム転換が生じるわけではないということの理由にほかならない。その発見は、主体の「現実」の合理性に亀裂を生じさせる可能性があるとはいえ、主体が現状のパラダイムを破棄する直接的原因になるのではない。そして、破棄の選択の合理的基盤を提供する〈他者〉も存在しない。破棄が実現するのは、主体が自身の不可能性としての構造的欠如を受容する過程を経て、従来の「現実」を規定していた象徴的秩序そのものが変容する瞬間なのである。

注

(1) Kuhn, p.viii. (邦訳 v 頁。)

(2) 村上 (2001)、28-32 頁。

- (3) 野家 (1998)、35 頁。
- (4) 村上 (1998)、233 頁。
- (5) 野家 (1998)、63 頁。
- (6) 野家 (1993)、60 頁。
- (7) 村上 (1994)、151-152 頁。
- (8) Kuhn, p.151. (邦訳 171 頁。)
- (9) Lacan (1975), pp.336-337. (邦訳 [下] 92 頁。)
- (10) *Ibid.*, p.88. (邦訳 [上] 88 頁。)
- (11) *Ibid.*, p.161. (邦訳 [上] 226 頁。)
- (12) Hanson, p.19. (邦訳 41 頁。)
- (13) *Ibid.* (邦訳同上。)
- (14) Lacan (1986), p.161. (邦訳 [上] 204 頁。)
- (15) Lacan (1973), p.107. (邦訳 123 頁。)
- (16) *Ibid.*, p.89. (邦訳 101 頁。)
- (17) Lacan (1986), p.142. (邦訳 [上] 176 頁。)
- (18) *Ibid.*, p.119. (邦訳 [上] 149 頁。)
- (19) *Ibid.*, p.169. (邦訳 [上] 214 頁。)
- (20) Lacan (1973), p.127. (邦訳 147 頁。)
- (21) 野家 (1993)、57 頁。
- (22) 同上、121 頁。
- (23) Lacan (1986), p.147. (邦訳 [上] 183 頁。)
- (24) *Ibid.*, p.155. (邦訳 [上] 196 頁。)
- (25) *Ibid.*, p.157. (邦訳 [上] 198 頁。)
- (26) Lacan (1975), pp.301-302. (邦訳 [下] 56 頁。)
- (27) Lacan (1986), pp.276-277. (邦訳 [下] 106 頁。)
- (28) *Ibid.*, p.277. (邦訳同上。)
- (29) Lacan (1973), p.44. (邦訳 46 頁。)
- (30) *Ibid.* (邦訳同上。)
- (31) Jameson, p.25.
- (32) Lacan (1986), pp.66-67. (邦訳 [上] 78 頁。)
- (33) *Ibid.*, p.85. (邦訳 [上] 104-105 頁。)
- (34) 野家 (1993)、149 頁。
- (35) Lacan (1973), pp.16-17. (邦訳 10 頁。)
- (36) 村上 (1998)、197 頁。

- (37) 同上、188 頁。
- (38) 同上、196 頁。
- (39) 原、167 頁。
- (40) Lacan (1986), p.72. (邦訳 [上] 87 頁。)
- (41) *Ibid.*, p.60. (邦訳 [上] 70 頁。)
- (42) *Ibid.*, p.91. (邦訳 [上] 112 頁。)
- (43) Lacan (1973), p.295. (邦訳 357 頁。)
- (44) 野家 (1993)、154 頁。
- (45) 同上、165 頁。
- (46) Lacan (1986), p.212. (邦訳 [下] 23 頁。)
- (47) 野家 (1993)、165-166 頁。
- (48) Lacan (1973), p.17. (邦訳 10 頁。)
- (49) *Ibid.* (邦訳同上。)
- (50) 野家 (1993)、57 頁。
- (51) 同上、100 頁。
- (52) 同上、271 頁。
- (53) Kuhn, p.10. (邦訳 12 頁。)
- (54) *Ibid.*, p.24. (邦訳 27 頁。)
- (55) *Ibid.* (邦訳 28 頁。)
- (56) Lacan (1973), p.295. (邦訳 357 頁。)
- (57) Kuhn, p.94. (邦訳 106 頁。)
- (58) *Ibid.*, p.150. (邦訳 170 頁。)
- (59) *Ibid.*, pp.157-158. (邦訳 177-178 頁。)
- (60) Feyerabend, p.23. (邦訳 11-12 頁。)
- (61) 中野、88 頁。
- (62) Lacan (1973), p.188. (邦訳 222 頁。)
- (63) *Ibid.*, pp.300-301. (邦訳 364 頁。)

参考文献

- 中野昌宏 (2006) 『貨幣と精神——生成する構造の謎——』ナカニシヤ出版。
- 野家啓一 (1993) 『科学の解釈学』新曜社。
- (1998) 『クーン——パラダイム』講談社。
- 原和之 (2002) 『ラカン 哲学空間のエクソダス』講談社。

- 村上陽一郎 (1994) 『文明のなかの科学』 青土社。
—— (1998) 『安全学』 青土社。
—— (2001) 『文化としての科学／技術』 岩波書店。
- Feyerabend, Paul (1978) *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso. (村上陽一郎、渡辺博訳『方法への挑戦 科学的創造と知のアナーキズム』新曜社、1981年。)
- Hanson, Norwood Russell (1969) *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press. (村上陽一郎訳『科学的発見のパターン』講談社学術文庫、1986年。)
- Jameson, Fredric (1988) *The Syntax of History*, Routledge.
- Kuhn, Thomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions* (Second Edition, Enlarged), Chicago University Press. (中山茂『科学革命の構造』みすず書房、1971年。)
- Lacan, Jacques (1973) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil. (小出浩之他訳『精神分析の四基本概念』岩波書店、2000年。)
- (1975) *Les écrits techniques de Freud*, Seuil. (小出浩之他訳『フロイトの技法論 (上・下)』岩波書店、1991年。)
- (1986) *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil. (小出浩之他訳『精神分析の倫理 (上・下)』岩波書店、2002年。)

Discourse of Science and Paradigm

〈Summary〉

Yuki Hagiwara

This paper is a sequel to “Reconsidering Paradigm Theory — Philosophy of Science, Social Anthropology, and Lacanian Psychoanalysis —”. The purpose of the last paper was to reconsider paradigm theory and deepen an understanding about it in relation with social anthropology and Lacanian psychoanalysis. In this paper, we will reflect on philosophy of science psychoanalytically again focusing on Jacques Lacan’s concept “discourse of science”.

Kuhn says that paradigm change is like conversion. This means that paradigm change is a change of intersubjectivity. One of the functions of paradigm is to form a scientific community where scientists study based on knowledge shared intersubjectively. Norwood Russell Hanson also emphasizes the importance of intersubjectivity. He discusses it not only as a key of scientific observation but also as that of a basis of knowledge in *Lebenswelt*. For example, one may find a goblet in a picture, but the other may find faces of two persons in it. What we find there is determined by how perspective has been formed intersubjectively.

To explain Hanson’s theory from the view of Lacanian psychoanalysis, it is necessary to consider the structure of the psychoanalytic subject. According to Lacan, stability of *the imaginary*, which is especially related to the function of ego, is guaranteed by *the symbolic*. To enter the symbolic means he/she has a relation with language. Intersubjective relations based on language control the imaginary, and this is a necessary condition for the subject to be defined socially. However, it does not mean that symbolic order can perfectly give him/her a truism in his/her daily life. The imperfection of symbolization is usually covered

with the imaginary, and the object of fantasy is called “*object a*”. Paradoxically, this object can be evidence that his/her symbolization is imperfect when his/her current perspective loses its truism.

Such a structure is characterized by its symbolic imperfection, but discourse of science tries to exclude it. In this discourse everything seems to go perfectly if a chain of signifier starts once. Lacan says that discourse of science is that of mathematical symbols, and it supposes that science always has its perfect objectivity. Scientists describe the world by mathematical symbols, and they prove its validity by experiments. Repeatability of experiments is a representation of *object a*, because it makes a truism in the concerned paradigm. This is the situation “normal science” named by Kuhn. In this situation they do not think of a possibility of paradigm change. An important question is why paradigm can change though scientists are in discourses of science where symbolic imperfection is not considered. The answer is that they can be in this discourse as long as they live in *Lebenswelt* which is a basis of their fantasy that the world is constant. The subject in *Lebenswelt* has a symbolic imperfection, which can bring the possibility of paradigm change.

Lacan points out that constancy of the world is a fantasy. Moreover, we cannot find a unique law which explains how paradigm change occurs. The reason why the concerned paradigm is selected is only a rationalized explanation after paradigm change. Paul Feyerabend calls this groundlessness “anything goes”, but it tends to be evaluated as an extreme relativism. As mentioned already, Lacanian psychoanalysis explains it as an imperfection of the symbolic. This is “*the real*”, which is a structural groundlessness of the subject.