Osaka University Knowledge Archive

Title	記号を生み出す空想 : 記憶と想像力の政治経済学批判序説〈4〉
Author(s)	野尻, 英一
Citation	大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2024, 50, p. 89-111
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/94727
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

記号を生み出す空想
―記憶と想像力の政治経済学批判序説〈４〉―

野尻　英一

目　次

四．構想力と記号――ヘーゲル②

記号を生み出す空想
―記憶と想像力の政治経済学批判序説〈4〉[1)]―

野尻　英一

四．構想力と記号――ヘーゲル②

こうして、いわばはじめから直観や心像のなかに浸透し、含み込まれていた一般性や全体性を自分のものとして自覚的に回復し、操作することができるようになることが、知性であると言われている。空想はしたがって、単に私的で恣意的な活動ではなく、それに基づく表象の生産は自己が自己の社会性に至るために必要なステップであることになる。空想の産物も必ず一般的且つ社会的なものであることになる。「このような合一の活動として空想は理性である」［Hegel(Enz-III)268. 邦訳三六八。翻訳修正］。理性としての空想というヘーゲルの考え方は特異である。むしろ空想とは、理性的働きを逃れる力であるという、ロマン主義以降の考え方がある。だがヘーゲルはそう考えてはいない。私たちの夢想するファンタジーには、すでに社会や歴史が浸透しているというのが、ヘーゲルの考えであることになるだろう。そしてこうした空想は、自己を外化する。「理性としての知性は、自分のなかで見いだされた直接的なものを自分自身のものにすること、すなわち一般者として規定することから出発したが、ここからはその理性としての活動は、知性のなかで具体的直観へと完結されたものを存在者として規定するということ、すなわち自己を存在にし事象にすることである。この規定のなかで活動するとき、知性は自己を外化するもの、直観を生産するものである。これが記号を作る空想である」［Ibid.267-68. 同三六八］。こうして空想の産物を自己の外に表現したものが「記号（Zeichen）」である。記号とは、知性が自分自身を直観的存在として表現することである。つまり直観を受け取った知性がそれを心像として貯蔵し、再生産的構想力によって自己のものとして取り出し、生産的構想力によって自己の内容のもとに包摂した後、自己を表現するために外部へと向けて再直観化して表出したものが記号である。そしてこの記号が機械的記憶を形成するとヘーゲルは言うのである。

③以上のステップを経て、表象の記号化が起こる。これが表象の第三段階である「**記憶**」である。空想が直観の持つ感性的性質から独立していくにしたがって、それは記憶となる。記憶が生み出すのは「記号」（Zeichen）である。あるいは「記号」の生成によって記憶は可能となる。芸術における構想力の働きはまだ知性のもたらす一般性を感性的な現存在としての心像のかたちで表現しているが、知性が知性自身のもつ一般性を独立し

た現存在として外化するとそれが記号になる。言い換えると、ヘーゲルにおいては、直観において得られた具体的な外界のイメージ像からその具体性を消し去り、知性の空想による意味内容で満たしたうえで、抽象化し、言語化し、一般的な情報として組織化されたかたちに変形することが「記憶」なのである。このように考えているために、ヘーゲルにおいては具体的な直観像を思い浮かべる「想起」とは区別されたものとして「記憶」という用語が使われるのである。ヘーゲルのこの記憶についての考え方を吟味する前に、「記号」ということでヘーゲルがどのような表象のことを言っているのかを確認しておこう。ヘーゲルは記号とは、心像の内容から解放された一般的表象であり、恣意的に選んだ感性的素材によって直観的定在を得た、感性的素材とは無縁の意味を持つものであると言う。「記号は或る偉大なものとして宣言されなければならない。知性が或るものを記号化するときには、知性は直観の内容と手を切り、感性的素材にとっては疎遠な意味を魂として感性的素材に与えたのである。こうして例えば、帽章または旗または墓石は、それらが直接に明示しているものとは全く別な或るものを意味しているのである。ここに感性的素材と一般的表象との結合の恣意性が現われるのであって、この恣意性は、人々は記号の意味をまず学ばなければならないということを、必然的帰結としてもっているのである。このことはとくに言語記号についてあてはまる」[Ibid.269. 同三七〇。翻訳修正]。ヘーゲルが事例として挙げている帽章、旗、墓石などは、今日的な表現をすればシンボルマークの類のことだろう。他の例としては、家紋や商標（トレードマーク）が挙げられる。「葵の御紋」と言えば徳川家の家紋であるが、その三葉葵と呼ばれる図記号は植物の葵の葉の視覚的形状を象り、紋章化したものである。しかしこの図が示され、コミュニケーションに使用されるとき、その図の元の意味である葵の葉は問題ではない。紋所が示されるとき、紋所を示す者も葵の葉を示しているのではないし、見る者もそこに葵の葉を見ているのではない。正確に言えば、葵の葉を見ているが、見ていない。そのとき見る側が受け取っている意味は、徳川家の権威・権力であろう。葵の葉を見ながら、そこに見ている意味は、その直観的指示内容とはまったく別のものである。現代の例で言えば、米国アップル社の商標としての林檎マークなども挙げられるだろう。アップル社の林檎マークは世界的に流布している有名なアイコンであるが、アップル社は林檎農園を前身に持つわけではないし、林檎の生産や流通ともまったく関係がない。それにもかかわらず、デジタル機器の開発メーカーである社のトレードマークをあえて林檎としたのは、創業者スティーブ・ジョブズによる「記号」の生成に他ならない。人々はそのマークを見るとき、林檎を見ているが、林檎は見ていない。林檎そのものは問題ではなく、林檎のマークを通して別の意味を見ている。ヘーゲルが記号ということで言おうとするのは、こういうことである[2)]。

ただしヘーゲルは視覚的なシンボルマークを事例として挙げながらも、「言語記号（Sprachzeichen）」こそがより適切な記号の例であると述べている。これは発話表現と訳してもよいだろう。音声言語は、書写言語よりも、記号としての抽象度を上げるとヘー

ゲルは考えている。図像から離れ、言語表現の場面に移せば、その感性的素材の持つ元の意味とはかけ離れた別の意味をもつ表現とは、ロマーン・ヤーコブソン、ラカン以来の隠喩／換喩論を踏まえるならば、「換喩」のことであると言ってよいだろう。ヘーゲルはここで「換喩」ということは言っていない。隠喩や換喩という用語は修辞学に属するものであり、ヘーゲルはここでは必ずしも文学的な修辞の話を念頭に置いているわけではなく、社会的に成立した抽象的な記号体系を用いた一般的コミュニケーションを論じているつもりだったのだろう[3)]。後に私たちの論じることであるが、しかし、二十世紀言語哲学の立場からすると、そもそもすべての言語行為は比喩であるとも言える。ヤーコブソンは、発話を隠喩性と換喩性を両極とするスペクトラム上の位置で分析する視点を提供しているが、彼は隠喩表現を類縁性で、換喩表現を近接性で説明している。そして興味深いことに、ヘーゲルは記憶について論じるところで、より直観に近い言語（東洋の言語）と記号に近い言語（西洋の言語）を対比している。この対比は、言語の持つ隠喩的特性と換喩的特性の対比に対応する。これについてはまた後に論じる。

さてヘーゲルは、ここで唐突に「記号とはピラミッドである」と言う。この直前の箇所でヘーゲルがシンボルマークの例として少しだけ奇妙に思える墓石を挙げておいた理由は、ここでピラミッドに言及するための布石だったとも取れる。「記号は、それ自身がもっている内容とは全く別な内容を表象するところの或る直接的直観である。**すなわち記号は、疎遠な魂がその中に移され保存されているところのピラミッドである**。記号は象徴とはちがっている。象徴も一つの直観であるが、象徴としての直観においては、直観自身の規定性がそれの本質および概念の方から見て、多かれ少なかれ象徴としての直観が表現する内容である。それに反して記号そのものにおいては、直観自身の内容と、直観を記号としてもっている内容とは、相互に無関係である。したがって、記号化するものとしての知性は、象徴化するものとしての知性よりも、直観を使用する場合に、いっそう自由な恣意と支配とをもっていることを証明している」［Ibid.270. 同三七一。翻訳修正］。ヘーゲルがピラミッドを取り上げる理由は、それが平面と直線だけからなる純粋に幾何学的な形状を採用した建造物であり、人物や自然物の形態を排除したシンボル表現だからであろう。そこには、表現媒体の外面性と意味内容の内面性との間に、断絶がある。ヘーゲルは美学講義で、ピラミッドを象徴芸術から抽象的な言語芸術への移行の途上にあるものとして位置づけている。この位置づけから言えば、ピラミッドはいまだ「象徴」であり、「記号」には至っていない。それでもヘーゲルはピラミッドを、墓としての機能性よりもむしろ他者に対するメッセージを発する媒体として機能するためにデザインされているものとして評価している。「もちろん、ピラミッドには王やアピスの埋葬に用いるという目的がありはするが、しかし、こうした目的のためには、これほど巨大な建造物は必要なかった。むしろ、人類を驚愕させ崇拝させるためにのみ建立されたのである」［Hegel(VA-1820)195. 邦訳一七七―七八］。そのシンプルな外面は内面を隠し、何も語らない。それは何かのメッセージを伝えるものであるが、その内面に隠されたメッ

セージは、他者にはわからない。それは内面を隠し、内面がそこにあることだけを伝えている。それはそれがメッセージを伝えるものであるということだけを伝える媒体である。すなわちメッセージとしてのメディアなのだ。「ピラミッドは象徴芸術の単純な形象として私たちの前にある。巨大な正四角錐形が内面を隠し、芸術的な外面をもって内面を覆っていて、正四角錐自体が、たんなる自然界に別れを告げたこの内面のために、内面との関係においてのみ、そこにあるのは明らかです。しかし、内面の意味をなす見えざる死者の国は、直接の存在から切りはなされたものだという点で、たしかに真の芸術内容に一歩近づいてはいるが、いまだその内容の形式的な一面をとらえているにすぎず、いまだ冥界にとどまっている。真の内容となるには、感覚的なものを脱却しつつ、しかし、内部に自由と生命力をたたえて現実に存在する精神の国とならねばならないのですが。――したがって、冥界を内面とする外形は、被葬者とは直接にかかわりをもたない外面的な形式であり覆いです。そのように、内面を隠したままにしておく外壁がピラミッドです」［Hegel(VA-I)459-460. 邦訳三八七―八八］。こうしてピラミッドはその内面を明らかにしない大いなる謎として、ヘーゲルの前に立ちはだかる。「秘密の多い象徴表現をとるエジプトの芸術作品は謎であり、客観的な謎です」[ibid.465. 邦訳三九二]。ピラミッドが見る者に謎を投げかけるシンボルであることを、ヘーゲルは評価している。またその一方で、その暗い内面は精神の光で満たされなければならないとヘーゲルは言う。ヘーゲルはエジプト芸術の本質を、このように象徴表現から真の芸術への端境にある形式として、その謎を投げかけるスタイルにあると論じている。しかしこれは、ヘーゲルの勝手な決めつけにすぎないとも言える。ピラミッドの内面が暗く閉ざされた謎であるのは、私たちにとってのことにすぎない。ピラミッドを建造した当時のエジプト人たちにとって、ピラミッドは彼らの精神性によって満たされた器であったことは想像に難くない。その内容が私たちには見えないのは、単純に私たちの精神と古代エジプト人の精神とが断絶しているからである。このように考えるのが、常識的な思考であろう。にもかかわらず、ここで重要なのは、ヘーゲルは「記号はピラミッドである」と述べた点である。ピラミッドは美学講義では象徴芸術であったはずなのに、ここでヘーゲルはそれを「〔外面とは〕疎遠な魂がその中に移され保存されている」ものだと述べている。すなわちここでは、象徴であるはずのピラミッドを、私たちが、記号化して受け取ることが可能であると言っている。そのときピラミッドの暗い内面を満たす精神の光とは、誰の精神のことであろうか。ピラミッドを建造した古代エジプト人がすでに存在しない以上、それはピラミッドを「記号」として受けとる私たちである以外にはない。ヘーゲルの記号論の最大の問題がここにある。ヘーゲルがエジプトの象徴芸術の謎的性格をもっともよく体現しているとするスフィンクスは、通りかかる旅人に謎を投げかける存在であったと言われている。ギリシア神話においてオイディプスは、スフィンクスを前にしたとき、謎を解けと呼びかける声を聞く。その謎の答えは「人間」であり、この答えを言うことによってオイディプスはスフィンクスに打ち勝ったとギリシア神話は伝える。誰も

自分のことが問われているとは思いつかなかったために、謎が解けなかったというわけである。その謎を解いたのがギリシア神話の英雄オイディプスであり、人を喰らうスフィンクスは謎を解かれて、みずから身を投じて死んだと言われる。ヘーゲルはこのエピソードを取り上げ、「人間」なる答えに到達したオイディプスのギリシア精神を、デルフォイのアポロンの神託所に掲げられていたというあの標語「なんじ自身を知れ」の智恵とともに称揚する。「象徴表現を解読するのは、絶対的な意味である精神の力によるほかなく、だからこそ、有名なギリシアの銘文も、人間に向かって、『なんじ自身を知れ』と呼びかけるのです。意識の光は、具体的な内容にふさわしい形態を配することによって内容を明るく照らしだし、その存在のうちにおのれ自身を啓示するような明晰さです」[ibid.466. 邦訳三九二][4]。ヘーゲルの物言いでは、エジプト人はもっと自分の精神の内面を知るべきだったということになる。だが古代エジプト人が、自分の精神の内面を知っていなかったのかどうか、そもそもどのような内面を持っていたのか、私たちにはわからない。古代エジプト人の精神生活は、私たちの精神生活と断絶しているからである。それは失われた精神であった。少なくともロゼッタストーンが発見（一七九九年）され、象形文字の解読が始まるまでは、それは異質な、断絶された精神であったと言える。だからこそ砂漠に屹立するピラミッドやその傍らに佇むスフィンクス像は謎だった。それはいわばまったく異質な存在である異星人が荒野に残していった、意図や意味が不明の遺跡であり遺物であり痕跡であっただろう。その謎の答えが、人間であると宣言したギリシア精神こそ恐るべきと言わねばならない。古代エジプト人の残した遺跡を、同じ人間の作り出した芸術作品であると信じて疑わないヘーゲルは、人間の普遍性への確信の点で、謎の答えは人間であると宣言することでスフィンクスを撃退したオイディプスの正しく末裔である。だがオイディプスが聞いた声は、本当にスフィンクスの声だったのだろうか。それはオイディプス自身の声ではなかったのか。アポロンから神託を授かったオイディプスの話は伝説だが、その後、アテナイ出身のソクラテスが同じデルポイの神託所から「ソクラテス以上の智恵者はいない」というメッセージを受け取ることになる。託宣を受けたソクラテスは以後、デルポイ神殿の銘文「なんじ自身を知れ」を自身の活動の標語としたという。

ヘーゲルは「記号を作る空想（Zeichen machende Phantasie）」について語っていた。記号を作る空想とは、知性が自己を外化し、直観できる存在とする力である。だがそれは同時に、他者の残した痕跡、つまり、その内容を窺い知ることのできない疎遠な象徴を「記号」として理解すること、すなわち痕跡を記号化する空想としても機能するのではないか。それは他者の象徴を空虚な象徴として受け取り、記号化し、そしてみずからの空想／ファンタジーで満たすことである。象徴を塗り替え、記号に変換する能力である。そういう能力をヘーゲルは「知性」と呼んでいる。もちろんヘーゲル自身はそのような他者性との邂逅の場面を想定して記号を作る空想について語っていたのではない。彼が思考していたのは、「一般的な自己意識」の空間においてである。だから知性は、自己の

生み出した記号を通して自己の内容を受け取るにすぎない。そこには円環的な自己同一性が想定されている。だがこの想定は、私たちにおいては、疑問に付されることになる。

さてヘーゲルの構想力論から記号論への流れの中で、最後に残る問題は「機械的記憶（mechanischen Gedächtnis）」である。ヘーゲルによれば、空想は記号の生成によって本来の直観性をえるのだが、この存在形式を機械的記憶において完結するという。ここでヘーゲルは、機械的活動としての記憶は無意味なものの活動であるとも言う。これは読者にとっては、少し異様に響く言い方である。知性の活動は、精神がみずからの内容で満たされた記号による言語活動に到達したはずだが、それが機械的で無意味なものの活動であるとはいったいどういうことなのだろうか。ヘーゲルはそれこそが「思惟」であると考えている。この箇所の異様さに注目してデリダは、計算機械（コンピューター）の登場を批判するハイデガーのロマン主義を一方で揶揄しながら、意味を求めることなくひたすら機能し運動するシステムの存在を名指し得たこと自体をもってヘーゲルを評価する［Derrida(1972)126-27.　邦訳（上）一九三―九五］。しかしひとつ注意しておくべき点としては、ここでヘーゲルが使う「無意味」という用語はドイツ語では sinnloss であり、これは無感覚、非直観的という意味とも取れることだろう。つまりもともとの直観とは切り離され、それとは無縁な意味の体系の中で使用される記号の連なりをヘーゲルは「記憶」のシステムとして考えている。もちろんそこには、自動性が考えられてはいる。この自動性が精神の自同性であるところがヘーゲルの特徴である。ヘーゲルは、言語的思考の自動性を評価する一方で、この自動性のためにある意味で精神は精神性の喪失、つまり疎外の危機にも直面することを述べている。こうした危機をはらみながらも、それを自己の言語として再獲得することで、知性は思惟の次元に到達することができる。個別の主観が経験する外界からの感覚的入力のもつ個別性とは切り離され、一般的精神の概念のネットワークの中で思考するようになることをヘーゲルは思惟、すなわち知性の完成体であると考えている。「記憶（Gedächtnis）」とはこの場合、すでに思考されたものという意味も重なっているだろうから「記録」という響きもあるだろう。この一般的記録へのアクセスは、今日の言い方で言えば、個人が発達のなかで獲得し蓄積する一般的・社会的な記号システムへの参入のことだと言える[5)]。

この機械的記憶による記号システムへの参入に際して、音声によって語ることが重要だとヘーゲルが考えている点は興味深い。音声を媒介にして、知性は一般的記憶に接続し、一般的記憶の運動を起動する。その端緒をヘーゲルは、言葉の直観の内面化と言っている。記号の内面化だと言ってもよい。ここのところのヘーゲルの記述（§四六〇―六四）はかなり難解である。難解であることの理由のひとつは、発達論的な展開である事柄をヘーゲルが構造的に叙述しているからではないかと思われる。つまり記号システムへの参入として経験される事柄を、すでに参入していることとして述べているために、わかりにくくなっている節がある。ヘーゲルの叙述を追うと、本文では構造的に述べ、補遺では発達論的な説明を加える傾向が見られるから、ヘーゲル自身もわかりにくさを自覚して

いたかも知れない。ここではなるべくわかりやすくするために、全体に発達論的な展開に引き寄せて、読み解いてみる。

まず、音声を媒介とした記号の内面化が起こる。ヘーゲルは表音文字の習得の際の音読という契機を重視している。言葉の直観、つまり与えられた言葉（見える言語）そのものと意味内容とを結合するために、音声という半ば非感性的なものの媒介を経ることが必要だとヘーゲルは考えている。声の媒介によって、つまり声に出して言葉を唱えることによって、知性は言葉を内面化する。所与の見える言語は、音声化によって知性の持つ内容と結合し、表象となる。この表象が蓄積され、名前の系列としての表象界（Reiche der Vorstellung）を形成するという（この局面は「名前を保持する記憶」と呼ばれる）。そうして蓄積された名前の系列を、今度は自在に呼び出すことで、事柄そのものを認識することができるようになる。つまりいちいち名前とともに直観や心像を再生することなしに、名前の系列、連鎖を扱うことができるようになる（「再生産的記憶」）。これができるようになると、記号は自己の内部に取り込まれたことになる。逆にこの取り込まれた記号としての名前の連合こそが自己の措定であるとさえ、ここでは言われている。「知性のなかで内容がもつ現実存在としての名前は、知性のなかにありながら知性自身の外面態である。そして、知性によって作り出された直観としての名前を内化（想起）するということは、同時に疎外するということであって、知性はこの疎外において自己自身の内部に自己を措定するのである。〔ここでは〕もろもろの特殊な名前の連合（連想）は、感覚し表象し思惟する知性がもつもろもろの規定の意味のなかに横たわっており、知性は感覚するもの等々としてこれら名前の系列によって自己のうちを通過していくのである」［Hegel(Enz-III) 278. 邦訳三八一。翻訳修正］。内化が疎外であるというのは逆説的な表現で、ヘーゲルらしい。ヘーゲルのこの表現はわかりにくいが、個別的な意識と一般意識との融合としての発達論的な意識を想定するとわかりやすいはずだ。言葉を音声（声による唱和）によって内化することで、一般的な言語が個体のうちに入り込んでくる。子どもが親に一つ一つのものの名前を尋ねながら、言語を習得していくステージをイメージすれば、わかりやすいだろう。この一般的な言語が個体のうちに入り込んでくるということは、知性による内化であるが、同時に疎外である。疎外であるというのは、個の意識の中に他なるものとしての一般的言語が入ってくることによる疎外であるとも言えるし、同時に一般的言語がその一般性から出て個の中に現実化することによる疎外だと考えてもよいだろう。このように疎外とは二重の疎外である。これもヘーゲルがしばしば言うことである。ここで音声によって取り込まれ蓄積された名前の系列は、まだ知性の個別的な意味の中に浸っているものである。しかしこの蓄積が進行すると、やがて名前の系列は意味を失い、機械的な記憶と化す。そして却ってこの機械的な記憶のほうが自己となる。「このようにして言葉の過度の想起（内化）は知性の最高の疎外にいわば転化する。……表象作用が行なうこの最高の内化（想起）は知性の最高の疎外であって、知性はこの疎外において自己を存在として措定し、名前そのものの・すなわち無意味な

言葉の一般的な空間として措定する。この抽象的存在であるところの自我は、主観性としてと同時に、種々なる名前を支配している威力であり、幾系列もの種々なる名前を自己のなかで確固としたものにし、確固とした秩序のなかで保持しているところの空虚なきずなである」[Ibid.280-81. 邦訳三八四―八五。翻訳修正]。ヘーゲルは、人々が暗記された言葉を、抑揚なしに、平坦なアクセントで話す場面を引き合いに出し、そういう機械的な連関による話し方こそが知的であると言う。東洋の言語である中国語は、書写文字に表音文字ではなく象形文字を使うこと（象形文字にはそれ自身の起源であるところの直観的な意味が残存している）と同時に、抑揚によって意味を表現する話し方をする。このことをヘーゲルは低く見ている。アクセントは言葉に意味を付与してしまい、機械的連関を打ち壊してしまう。ヘーゲルによれば、この機械的連関を壊さず、且つそれを自己のものとするとき、精神は自己のもとにいる。「意味をもたない連関を形成している幾系列もの言葉、またはそれ自身無意味な幾系列もの言葉（一系列の固有名詞）を暗記しているという能力は、たいへん不思議なものである。なぜかといえば精神は本質的に、自己自身のもとにいるのであるが、しかしここでは精神は自己自身のなかで疎外されており、精神の活動が機械制（Mechanismus）として存在しているからである。しかし精神はもっぱら、主観性と客観性との統一として自己自身のもとにいるのである。――精神は直観においてはもろもろの規定を見いだすという仕方でさしあたり外面的なものとして存在し、表象においてはこの見いだされたものを自己内へ内化し（想起し）且つ精神自身のもの（精神の財産）にする。しかるに精神はここでは今や、記憶としての自己を自己自身のなかで或る外面的なものにするので、精神に自身のもの（精神の財産）が見いだされるものとして現われる。思惟の契機のうちの一方、すなわち客観性はここでは知性自身の質として知性のなかで措定される。――記憶を機械的活動としてとらえるということは、無意味なものの活動としてとらえるということと、ほとんど同じである」[Ibid.281-82. 邦訳三八五―八六。翻訳修正]。ヘーゲルは、精神は疎外されているが自己のもとにいると言う。もちろん普通の文章として読む限り、これは矛盾している。この機械性への疎外は、今日の精神分析／精神病理学の知見も入れつつ、ラカンの言葉を用いて、象徴的去勢による象徴界（le symbolique）への参入として理解すれば、わかりやすいだろう。つまりヘーゲルの言う「記憶」とは、象徴界のことなのだ。他者なる言語を自己のうちに取り込むことは、他者による自己の疎外である。しかしそうして獲得した言語なしに、自己の思惟というものが成立しないのであれば、思惟が始まったときには疎外はすでに起こってしまっているし、疎外されていない自己など存在しない。そういう意味で、言語の獲得というのは根源的な疎外であるというのが精神分析的な視点である。ヘーゲルはフロイト以前に先駆的にこのことを言おうとして、上記のような一見矛盾した表現に到達したのだと理解することができる。ヘーゲルの論はこの後、「客観的精神」、つまり今日で言う社会科学の領域に向かう。機械制としての記憶を自己のものとすること、あるいは機械的記憶のもとで自己であること、つまり父なる言葉としての象

徴界への参入を通過した主体は、いまや社会的な主体として、社会空間に参入する。

＊

こうしてようやくヘーゲルの構想力と記号、記憶についての論を概観することができた。

私たちは、ここまで次のような探索をおこなってきた。

まずアウグスティヌスの記憶論を参照し、記憶という奥の院の奥、つまり私が経験していないが覚えているはずのもの、そういうかたちで私に触れてきて、私の記憶を刺激し、起動し、記憶の彼方にあるものへと誘うものについての思索があることを見てきた。アウグスティヌスにとっては、それは神である。あるいは、神への通路としてのイエスであり、または神からの接触としての聖霊である。だが仮にそれが神でなかったとするならば、記憶の不思議へと私たちを誘い、私たちが自我であることを促すこのような記憶についての記憶、空白の記憶とはいったい何であろうかと問うた。また近代の哲学において、人間の夢想する力が認識を構成する構想力に変形されていくさまを辿った。それは、もともとは近代的な自我の成立の外にあったものであり、自我の成立より以前からあったものであり、それゆえに自我を越えてしまうもの、自己超出の力でもあることを見た。近代的自我とは、自我を越えている原的構想力（原―構想力的なもの）を、自我を支える構想力に変形する回路のことであると言ってもよい。近代の哲学の構成は、この自己超出の力をクラインの壺のかたちのようにねじ曲げた経路をたどらせ、自己のうちから湧出し、自己の把握する空間を形成する力として、保持しようとする。そしてこのように自己の把握する空間に湧出するこの自己を越える力が否定性として、つまり三次元空間に滲み出る四次元性として現れることを確認した。これが時間性である。このことをハイデガーは「自己触発としての根源的時間性」という言葉で表現した。このことは、時間性成立の謎を解くことが、私が私であることの謎を解くことと同じであることを表現している。しかしハイデガーのように、自我が本来的に時間的なのであると言ってしまっては、パズルは解けない。自己触発としての根源的時間性とは、当たり前のことを言っているにすぎない。問題は、どのような回路の組み立てによって、原的構想力が構想力に変形されるのかを明らかにすることである。そのためのヒントを得るために、私たちは、ヘーゲル「精神哲学」の構想力論をつぶさに検討してきた。

実は、ヘーゲルの「精神哲学」における構想力論は、〈構想力変形回路〉の成立の秘密そのものは解き明かさない。なぜなら構想力論の属する「心理学　**精神**」の章は、この回路が成立済であることを前提し、もっぱら回路の働きについて叙述したものだからである。しかしながらヘーゲル「精神哲学」の特徴は、精神の進化論もしくは発達論とも取れるかたちで、〈構想力変形回路〉の成立の前後を叙述している点に特徴がある。心理学の前段におかれた「人間学　**心**」においては超常現象が考察されていた。そこでは、

自然的状態にある人間の心が徐々にアニミズム的な夢見の世界から覚醒し、自我と自我の経験する現象の世界へと後退し、自己意識として成立していく諸局面が、段階ごとに描かれている。その次の「精神の現象学　**意識**」では人間の心は、相互の闘争と承認の諸局面を通して、知性的な一般言語によって構成される世界へと参入していく。そしてみずからの空想によって生み出される「記号」がすでに精神としての知性一般の働きとなっていることが自覚されたとき、叙述は「心理学　**精神**」を最後として「主観的精神」から「客観的精神」と移行し、一般的知性としての精神の世界、つまり国家と歴史という社会的な構成体の次元へと入る。諸段階の叙述は、人間の活動の諸次元の積層を各層ごとにスナップショットとして並べたものと理解することができる。実はヘーゲルのテキスト進行は、発達論的に読むことが難しい叙述となっている。別作品の『精神現象学』(一八〇七年) のテキストについても同様の傾向としてしばしば指摘されることであるが、読者からすると各場面の移行がなぜ起るのか、釈然としないところが残る。これがヘーゲルの叙述の特徴である。先にも指摘したように、ヘーゲルは構造的な叙述と発達論的な叙述を微妙に交叉させたような書き方をする。(「精神哲学」では本文は構造的な叙述であるが、補遺には発達論的な補填とも取れる言及が見られる傾向がある[6)]。) テキストの進行を発達論的に読もうとする者は、ここで躓くことになる。しかし、実はその「躓き」にこそ、ヘーゲルを今日の視点から読み直す可能性がある。好意的に解釈すれば、ヘーゲルは当時の知識では説明できないところは空白のまま残したとも言える。ヘーゲルをアクティヴに読むためには、テキスト進行における断層にこそ注目しなければならない。「心理学　**精神**」の叙述にも、発達論的な読みを拒むそうしたいくつかの局面を指摘することができる。その局面こそが、ヘーゲルの可能性である。

そうした局面の第一に、想起が構想力という力に変化する局面の謎が挙げられる。第二に、記号を作る構想力、記号を作る空想によって作られた記号が機械的記憶という一般的記録へと接続する局面の謎がある。前者を構想力の二段化もしくはシフト・チェンジの問題、後者を空想の一般化の問題と呼び換えることができる。この二つの要素が組み合わさって、先に述べた「構想力変形回路」、すなわち原的構想力（厳密には構想力以前のもの）を自我の持つ構想力へと変形する回路が形成される。この回路によって、構想力以前の〈それ〉は、逸脱することなく、一般的知性としての精神が発揮する能動的かつ社会的な能力として発揮されることができる。この能動的である点と社会的であるという点が、重要である。もし能動性がなければ、構想力は構想力ではない。そこには、蓄積された心像の襲来におそわれ、翻弄される心があるだけだろう。それは知性的な自我ではない。またもし社会性がなければ、そこには個的な空想に耽る心があるだけだろう。パーソナルなファンタジーは、知性の発露ではなく、精神の世界へとつながる経路を持たない、孤立した幻想である。今日の私たちは、近代化された社会における自我が自己の社会化の過程において遭遇する障碍や困難の問題として、ヘーゲル的な「構想力変形回路」の形成不全の問題を考えることができる[7)]。しかしヘーゲルの構想力論において

は、当たり前のように、想起は構想力となり、記号を作る空想は一般的記録へと接続する。これはどうしてなのだろうか。この問いは、これまでの論述においてもその都度、仮に取り出しておいたものであるが、もう一度次のようにまとめて問うことができる。

① 想起を構想力へと変化させるものは何か。心像の貯蔵は暗闇であるとヘーゲルは言った。この暗闇に光をもたらすものは、初めは直観であるけれども、やがて精神はみずからの光であるところの構想力で心像を照らし、呼び出すことができるようになる。これこそが知性の力であり、「否定的な威力」としての自我の力である言われる。ヘーゲルはまた知性の否定性は「具体的な否定性」だと言っている。この具体的な否定性の力こそが、自我が自己と同一な自我であることを可能としている。この「力」の源はどこか。想起の闇にもたらされる光はどこから来るのか。

② 空想はなぜパーソナルなファンタジーではなく、理性としての空想、一般的な記憶であることができるのか。記号を作る空想によって作られる記号が、個的な記号となってしまわないのはなぜか。記号とは、そのもともとの感性的な成り立ちの持つ意味とは別の意味を上書きされた象徴である。それならば、たとえば他者の作った記号を見て、私たちが同一の内容を想起することができるのは、どうしてなのだろうか。

この二つの問題については、ヘーゲルは直接に発達論的な答えを与えてはいないが、間接的に構造的な答えは与えている。つまり「精神哲学」の著述の構造から判断すれば、「心理学　**精神**」のステージにある人間精神は、その前にすでに「精神の現象学　**意識**」のステージをクリア済なので、一般的な自己意識、理性、理論的精神と呼ばれる状態に生成済みである。そのために、構想力の所産は常に、一般的知性的なプロダクトとなる。上の①②で問われるような、制御できない想起の叛乱に襲われたり、個的な空想の閉域や構語不全（idioglossia）に陥る心配はないのである。ヘーゲルの叙述している「知性としての精神」とは、ラカンの用語を用いれば、象徴的去勢が完全に遂行され、社会化された自我のことである。だがそのような自我など可能だろうか。確かに、「精神の現象学」において、意識は他の意識を承認し、承認される意識となった。しかしそのことは、私たちの経験から考えても、諸意識が完全に相互浸透し、同調するようになった状態を招きはしない。それは、現実には存在しない理論的仮構である。実際には、私たちの相互承認とは、日々の生活の中でその都度行われるプロセスとしてあるのみである。このことは特に、ヘーゲルが相互承認の達成済みを仮構して論を進めるこの構想力の箇所において問題として浮上する。私たちは、私たちの構想力の機能を同調させることはできるのだろうか。意識内容のダイレクトなシンクロなど、人類の全意識が直接的に接続された集合意識状態を仮定しない限り、不可能である。だが擬似シンクロ状態を考えることはできる。たとえばひとりの人間がその場で独自の「記号」を生成したとして、その

「意味」を目の前にいる相手に初めて示したとしよう。そこで相手が正確にその記号に込められた作り手の空想と同じ空想を意識において生成することは、普通起こり得ないと考えることができる。ところが、よく考えると、私たちの社会空間においては、そういうことは起こり得ている。先にヘーゲルの記号について論じたときに、家紋や商標の例を出しておいた。そうした「記号」は、社会空間において流通している。そこである場やコンテキストの共有があるときに、記号の意味が同一のものとして成立し、交通することもまた事実として私たちは知っている。だが、さらに考えてみると、意味の共有の失敗やズレ、つまりマイクロなディスコミュニケーションはその都度、起こっていると考えられる。私たちの意識が直接に接続されているのでないかぎり、それは当然のことである。逆に言えば、もし意識が直接にシンクロしているのならば、媒体としての記号など必要ないだろう。したがって、問題は、疑似的なシンクロが可能となるメカニズムである。つまりそれが、他者の残した「象徴」を勝手に「記号」とする能力である。他者はそれを他者なりに「記号」として発したのかも知れない。だが私たちの意識が直接に接続／同調していないのであれば、原理的に言って、記号は常に象徴でしかない。つまりそれに他者が載せた空想を私たちは直接には知ることができない。私たちはただみずからの空想で、他者の空想を空想するしかない。人間の空想とはこのようなかたちで、相互に作用する性質を持っている。だけれども、それは本質的に擬似シンクロである。シンクロしているという確信は、誤信であり、かんちがいであろう。記号とは、このような意味での空想的、想像的な同一性の所産だと言える。空想的同一性は常にズレる可能性をはらんでいる。また逆にズレる可能性がないのであれば、つまり完全な同調が可能なのであれば、そもそも記号は必要がない。だから記号とは、差異と同一の同一であり、弁証法的なプロダクトなのである。あるいは、このようなズレをはらんだ記号によってこそ、弁証法は生成すると言ってもよい。

こうして私たちは、ヘーゲルの構想力論を検討することで、人間精神の構想力と呼ばれる力には、意識と意識との擬似シンクロ作用を引き起こすものが成分として含まれていることを抽出することができた。これがヘーゲルの構想力を取り上げたことによる成果である。これによって確認されたのは、私たちの記憶とは、単なる想起のことではない、ということである。そこには、他者の意識との擬似同調回路が内蔵されている。あるいは、より適切なメタファーとしては、私たちの意識の構造において、想起の回路と擬似同調の回路とは隣接しており、それゆえに相互に影響し合うのかも知れない。（たとえば電気回路で変圧器（トランス）を構成するとき、一次コイルと二次コイルを対置する。両者の間は結線されていないが、電磁誘導の原理により、一次コイルに電流を流すと二次コイルに巻き数比に応じた電圧が生じ、電流が流れる。そのようなイメージである。）想起の回路が働くときに、擬似同調回路が影響されて起動するということがあるだろう。それは想起を共有したいという欲望として発現するのだろう。あるいは逆に発想してみれば、この擬似同調回路が働くときに、想起の回路が励起されるということはあるのだろ

うかと問うことができる。そのときには、空白の記憶、記憶のない記憶、記憶についての記憶が発現するのではないだろうか。おそらくここに、この論考の最初から考えてきた、アウグスティヌスの経験した〈記憶を起動する記憶〉の秘密を解く鍵がある。

この後、私たちは、構想力における擬似同調回路の成分を分離抽出するために、二十世紀のヤーコブソンの言語論を通過することとする。ヘーゲルの叙述は、時代的制約のために、その分離抽出の作業には適さない。ただしそこから離れる前に、ヘーゲルにおける媒体としての「声」と「言葉」との問題にも言及しておこう。

（〈５〉へ続く）

注

1) 本稿は一般書籍『哲学の戦場』（那須政玄・野尻英一編、行人社、二〇一八年）所収の「未来の記憶――哲学の起源とヘーゲルの構想力についての断章」に加筆修正し、学術紀要掲載用にシリーズのかたちに再構成したものである。
2) 戦後のテレビドラマ時代劇の「水戸黄門」では葵の紋の入った印籠を供の家臣がかざし「この紋所が目に入らぬか。ここにおわす方は先の副将軍、水戸光圀公なるぞ。頭が高い。控えい、控えおろう」と声高に唱え、紋章が示される場面が描かれる。この紋章と音声の組み合わせによる記号的コミュニケーションの在り方は興味深い。またアップル社（旧アップル・コンピューター社）が林檎マークを社の商標としたのは、一説には創業者のスティーブ・ジョブズが林檎農園でアルバイトしていたことも一因であるとされるが、いずれにしても、電子機器の製造開発の会社の名称およびロゴマークに果物を使うというのは、当時としては珍しいアイデアであった。同社がその創業時以来の商標である林檎マークのシンボル性を有効に使ったエピソードとして、いずれも社が経営危機に陥った二つの歴史的時点におけるものが挙げられる。一つは一九八四年に社運をかけた新商品 Macintosh をスティーブ・ジョブズみずからがプロデュースし発売する際に放映されたテレビＣＭである。映画監督のリドリー・スコットが制作したこのわずか六十秒のＣＭは広告史に残る作品として知られているが、ディストピア的な近未来の光景がモノトーンで描かれた後、俳優の Edward Grover による「“On January 24th, Apple Computer will introduce Macintosh. And you’ll see why 1984 won’t be like ‘1984.’”」というナレーション（voice-over）が入る（このナレーションで引用される‘1984’とは、ジョージ・オーウェルのディストピア小説『一九八四年』のことである）。その後、画面がブラックアウトしたところに虹色のカラー林檎マークが浮かび上がるという演出になっている。もう一つは、一九九七年に同じく同社が経営危機に陥っていた時期にＣＥＯとして復帰した同じくスティーブ・ジョブズの主導で展開された「Think different」広告キャンペーンである。六十秒のテレビＣＭバージョンでは、モノクロのフィルムで二十世紀に活躍した十七人の象徴的人物（アインシュタイン、ジョン・レノン、ガンディー、マルティ

ン・ルーサー・キングなど）の実映像がナレーション（voice-over）とともに引用され､最後のブラックアウトした画面に「Think different」の文字とともにカラー林檎マークが浮かび上がるというものである。他にも上記の歴史上の偉人のモノクロ写真とともに林檎マークと「Think different」の文字を併置したポスター広告が広く展開された。この広告キャンペーンは、同社のカンパニーイメージおよび製品イメージの向上に顕著な効果があったとされ、これも広告史上における成功例とされる。この広告キャンペーンが始まって数ヶ月後、同社は林檎マークの虹色のカラーを除去し、林檎のシルエットのみを残した単色のマークに変えている。いずれの広告も、モノクロのイメージ（暗い未来のビジョン、歴史的記憶）にカラーの生き生きとした光を与え蘇らせる媒体として同社の存在をアピールし、さらにその結合をナレーション（voice-over）やキャッチコピーの重ね写しによって「記号化」する手法が効果的に使われている点が注目に値する。

3) ヘーゲルは『美学講義』の「象徴的芸術形式」の箇所で、隠喩（Metapher）、イメージ（Bild）、直喩（Gleichnis）の順で、比喩表現における意味と表現との区別の度合いが高まると述べている［Hegel(VA-I)］。後者になるほど、表象そのものがもともと持っていた意味とそれによって伝達される意味との乖離が起こる。つまり記号化の度合いが高まっている。「隠喩」においては意味と表現との区別が潜在的ではっきりとはしておらず、文脈からそのイメージに込められた意味を読み取ることが必要となる。つまりその場でのコンテキストにより強く依存して意味を伝える表現が隠喩である。むしろ伝えたい意味内容を強調し、飾るための表現である。つまりその比喩なしでも意味が伝わる状況において、意味をあえて強調するために重ねる修飾であると言えよう。意味と表現との結びつきの恣意性についての自覚が少ないとも言える。またこれは言語行為の行われる現場のコンテキスト（文脈）により強く依存したコミュニケーションの形態であると言える。「イメージ」は意味と表現とが互いに同等の力を持って並列している。つまり二つのイメージの並列的な結合である。泉、川、海のイメージを語りながらマホメットの生涯の物語を語っているゲーテの詩の例をヘーゲルは出している。こうした表現技法が使用される場面では、より一般化されたコンテキストの理解（この自然の情景を歌っている詩が全体としてそもそもマホメットのことを述べているという約束事の理解）が必要となるだろう。「直喩」では、意味と表現との区別が完全に意識されたうえで、両者が結合されている。ヘーゲルは、直喩を次のような表現として説明する。つまり直喩とは「詩人の主観的な想像力が、いいたい内容をそれ自体として抽象的・一般的に意識し、一般的に表現した上でなお、それに対応する具体的な形態をさがしだし、その意味にふさわしいイメージを感覚的なものとして表現したいという欲求」に基づく表現である［Hegel(VA-I)527. 邦訳（上）四四八］。したがってここで表現されている意味内容はすでに一般的に把握されている内容（ある愛やある死の顛末）であるが、それに詩人がみずからの主観的な彩りを

添えて情熱を込めて表現したい場合に直喩が使われるというわけである。ヘーゲルが述べる隠喩、イメージ、直喩の系列的区別はわかりにくいが、われわれはこれを主観的・個別的コンテキストの優位から客観的・一般的コンテキストの優位への遷移のスペクトラムに載せて理解することとする。後者への遷移を表現と意味内容との隣接的な偶然性への移行として捉えることができる。すると、ロマーン・ヤーコブソンの言う意味での換喩（偶然的な隣接性にもとづく比喩表現）へのシフトとしてそれを捉えることができるだろう。このように理解するとき、伝統的修辞学の用語では別の意味になってしまう直喩と換喩とが、現代哲学のフィルターを通してヘーゲルを理解しようとするわれわれにとっては、重なってくることが理解できる。実際ヘーゲルは、「象徴的芸術形式」の最後の箇所で、象徴的芸術形式の変遷を意味と表現形式との親近性（Verwandtschaft、血縁関係）・類似性（Ähnlichkeit）から、気まぐれな関係（willkürliche Beziehung）・恣意性（Willkür）への移行として述べている。このことは、ヤーコブソンが隠喩を類似性で、また換喩を隣接性で説明したことと符合するだろう。つまりヘーゲルにおいて「直喩」は、現代言語哲学における「換喩」に近い性質面が強調されて説明されていることが指摘できる。

4) そもそもヘーゲルは「精神哲学」の冒頭をデルポイの神託「なんじ自身を知れ」で始めている。またヘーゲルがここで言う精神の内容にふさわしい芸術形態とは、言語芸術のことである。

5) 仮に、その参入が何らかのかたちでうまくいかずに、想像的自我と機械的記憶との接続に不調が生じるとき、自我は機械的記憶を、自己の内から響く他者の声として聞くことになろう。

6) テキストクリティークの観点から研究をする場合は、ヘーゲル自身の書いたテキストと記録した弟子の叙述の区別も必要となってくる。ここで行なっているタイプの論考にとっては重要な問題ではないので、そこには踏み込まない。［*Hegel-Studien. Bd. 26*（1991）］に収録のブルクハルト・トゥシュリングの記事等を参照のこと。

7) 「構想力変形回路」とは、ラカンの用語を使えば、象徴的去勢の局面と呼ぶことができる。去勢と呼ぶと一回限りの事件であるように響く。事実、ラカンにおいては去勢の失敗は、精神病の原因と考えられる。しかしたとえばフレドリック・ジェイムソンは、現代における表象文化の構成する表象の空間を、想像界（想像的なもの）の機能の発露ととらえ、その働きを現実界における矛盾の経験の想像的補填であるとして、分析の対象とする。ジェイムソンの理論をある程度継承しているスラヴォイ・ジジェクは、表象空間を症候としてとらえる立場を取る。

主要参考文献

＊文献リストは本論考シリーズ共通のものである。

＊論点の上で重要なものについては原典を参照し、原典情報、邦訳文献情報の順に掲

載した。邦訳のみ参照のものは邦訳文献情報を先に掲載している。筆者が翻訳を修正した場合は都度明記した。

Arendt, Hannah *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 17. Auflage, 2016.（ハンナ・アーレント『活動的生』森一朗訳、みすず書房、二〇一五年）

Ballard, J.G. “Which Way to Inner Space?”, *Science Fiction Criticism: An Anthology of Essential Writings*, edited by Rob Latham, Bloomsbury Academic, 2017, pp.101-103.（邦訳：https://ja.wikipedia.org/wiki/J・G・バラード［2022 年 9 月 27 日アクセス］）

de Man, Paul *Aesthetic Ideology*, edited with an introduction by Andrzej Warminski, University of Minnesota Press, 1996.（ポール・ド・マン『美学イデオロギー』上野成利訳、平凡社ライブラリー、二〇一三年）

Derrida, Jacques *Marges ──de la philosophie*, Les editions de Minuit, 1972.（ジャック・デリダ『哲学の余白（上･下）』高橋允昭ほか訳､法政大学出版局､二〇〇七･二〇〇八年）

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* [Werke 10], Suhrkamp, 1986.（Enz-III と略記）（G･W･F･ヘーゲル『精神哲学』船山信一訳、岩波書店［改訳版・単行本］、二〇〇二年）

Hegel, G.W.F. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie* (Kritisches Journal der Philosophie, Bd. II, Stück 1, Juni, 1802) [Suhrkamp, Bd.2].（GW と略記）（G・W・F・ヘーゲル『信仰と知』上妻精訳、岩波書店、一九九三年）

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik, Berlin 1820/21. Eine Nachschrift*, hrsg. von Helmut Schneider, 1995 [Hegeliana, Bd.3].（VA-1820 と略記）（G･W･F･ヘーゲル『美学講義』寄川条路監訳、法政大学出版局、二〇一七年。本書は一八二〇／二一年のベルリン大学で行われた最初の美学講義の講義録）

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik I, II, III* [Werke 13, 14, 15], Suhrkamp, 1986.（VA-I, II, III と略記）（G・W・F・ヘーゲル『美学講義（上・中・下）』長谷川宏訳、作品社、一九九五・一九九六年）

Hegel-Studien. Bd.26. Nachschriften von Hegels Vorlesungen. Hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Meiner, 1991.（オットー・ペゲラー編『ヘーゲル講義録研究』寄川条路監訳、法政大学出版局、二〇一五年「第 6 章・主観的精神の哲学講義」（ブルクハルト・トゥシュリング））

Heidegger, Martin *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3, Klostermann, 2. Auflage, 2010.（マルティン・ハイデガー『カントと形而上学の問題』木場深定訳、理想社、一九六七年）

Husserl, Edmund *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Sechste Auflage, Max Niemeyer Verlag, 2002.（エドムント・フッサール『イデーン Ⅰ－Ⅰ・Ⅱ』渡辺二郎訳、

みすず書房、一九七九・一九八四年）

Jakobson, Roman / Morris, Halle *Fundamentals of Language*, Mouton & Co., Printers, 2015.（ロマーン・ヤーコブソン『一般言語学』川本茂雄監修、田村すゞ子ほか共訳、みすず書房、一九七三年）

Jameson, Fredric *The Hegel Variations*, Verso, 2010（フレドリック・ジェイムソン『ヘーゲル変奏』青土社、二〇一一年）

Jameson, Fredric *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, Verso, 2008 [1988].（『のちに生まれる者へ ── ポストモダニズム批判への途 1971-1986』鈴木聡ほか訳、紀伊國屋書店、一九九三年）

Kant, Emmanuel *Anthropologie du point de une pragmatique*, précédée de Michel Foucalt ; Introduction à l’Anthropologie de Kant, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.（ミシェル・フーコー『カントの人間学』王寺賢太訳、新潮社、二〇一〇年）

Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. Und 2. Original-Ausgabe hrsg. von Raymund Schmidt, 1926, Philosophische Bibliothek, Bd. 37a, Felix Meiner, 1990.（『純粋理性批判（上・中・下）／プロレゴーメナ』有福孝岳・久呉高之訳、カント全集４・５・６、岩波書店、二〇〇一・二〇〇三・二〇〇六年）

Kant, Immanuel *Kritik der praktischen Vernunft*. (*Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Vorländer. Band II. Philosophische Bibliothek Bd. 38. 5. Auflage, 1906.（『実践理性批判・人倫の形而上学の基礎づけ』坂部恵・伊古田理・平田俊博訳、カント全集７、岩波書店、二〇〇〇年）

Kant, Immanuel *Kritik der Urteilskraft*. (*Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Vorländer. Band II. Philosophische Bibliothek Bd. 39. 7. Auflage, 1924.（『判断力批判（上・下）』牧野英二訳、カント全集８・９、岩波書店、一九九九・二〇〇〇年）

Kant, Immanuel *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (*Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Vorländer. Band IV. Philosophische Bibliothek Bd. 44. 7. Auflage, 1980.（ApH と略記）（『人間学』渋谷治美・高橋克也訳、カント全集１５、岩波書店、二〇〇三年）

Lacan, Jacques *Le transfert (1960-1961)*, Le Séminaire, livre VIII, Édition du Seuil, 1991.（ジャック・ラカン『転移（上・下）』小出浩之ほか訳、岩波書店、二〇一五年）

Marx, Karl / Engels, Friedrich *Die Deutsche Ideologie* [1845-1846], Marx-Engels Werke (MEW), 9 Auflage 1990.（マルクス／エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』廣松渉編訳、岩波文庫、二〇〇二年）

Nojiri, Eiichi “Negativity, History, and the Organic Composition of Capital: Toward a principle theory of transformation of subjectivity in Japan”, *Canadian Social Science*, Volume 10 (Number 4) 1−21, 2014.

Sohn-Rethel, Alfred *Geistige und körperliche Arbeit : zur Epistemologie der abendländischen*

Geschichte. Rev. u. erg. Neuaufl. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1989.（アルフレート・ゾーン＝レーテル『精神労働と肉体労働』寺田光雄ほか訳、合同出版、一九七五年）

Taylor, Charles *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, 2015 [1979].（チャールズ・テイラー『ヘーゲルと近代社会』渡辺義雄訳、岩波書店、二〇〇〇年）

Vieweg, Klaus *Die sanfte Macht über die Bilder—Hegel Philosophische Konzeption von Einbildungskraft* (lecture at Hosei University), 2008.（クラウス・フィーベーク「像を支配する柔らかい力：構想力についてのヘーゲルの哲学的構想」赤石憲昭・野尻英一訳『理想　第六八二号』、二〇〇九年）

Žižek, Slavoj *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*, Cambridge, Polity Press, 2014.（スラヴォイ・ジジェク『もっとも崇高なヒステリー者――ラカンと読むヘーゲル』鈴木國文ほか訳、みすず書房、2016 年）

アウグスティヌス『告白録（上・下）』（アウグスティヌス著作集第五巻Ⅰ・Ⅱ）宮谷宣史訳、教文館、二〇〇七年（「告白」と略記、巻・章を「一〇・一七」と略記）(SANCTI AVGVSTINI CONFESSIONVM LIBRI XIII QUOD POST MARTINVUM SKUTELLA ITERVM EDIT LVCAS VERHEIJEN O. S. A. Maître de recherche au C. N. R. S., TVRNHOLTI, TYPOGRAPHI BREPOLS EDITORES PONTIFICII, MCMLXXXI (CORPUS CHRISTIANORVM Series Latina XXVII)

アウグスティヌス『三位一体』（アウグスティヌス著作集第二八巻）泉治典訳、教文館、二〇〇四年（「三位一体」と略記、巻・章略記同上）(Œuvres de Saint Augustin, 15-16, La Trinité, 1955)

アウグスティヌス『創世記注解（１・２）』（アウグスティヌス著作集第一六・一七巻）片柳栄一訳、教文館、一九九四年（「創世記注解」と略記、巻・章略記同上）(Œuvres de Saint Augustin, 48-49, De Genesi ad litteram, 1972)

浅田彰『構造と力 ── 記号論を超えて』勁草書房、一九八三年

朝妻恵里子「ロマン・ヤコブソンのコミュニケーション論：言語の「転位」」『スラヴ研究 No. 56』北海道大学スラブ研究センター、一九七―二一三頁、二〇〇九年

岡崎和子「記憶論の深まり」北陸大学紀要第二六号、一〇九―一二三頁、二〇〇二年

加藤尚武ほか編集『ヘーゲル辞典』弘文堂、一九九二年

クセノポン（クセノフォーン）「ソクラテスの弁明」『ソクラテスの弁明・饗宴』船木英哲訳、文芸社、二〇〇六年（E. C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*, Tomus 2, Oxford Classical Texts, 1921）

クセノポン（クセノフォーン）「饗宴」『ソクラテスの弁明・饗宴』船木英哲訳、文芸社、二〇〇六年（E. C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*, Tomus 2, Oxford Classical Texts, 1921）

クセノポン（クセノフォーン）『ソークラテースの思い出』佐々木理訳、岩波文庫、一九七四年

ゴフ、ジャック・ル「中世の人間」、ジャック・ル・ゴフ編『中世の人間―ヨーロッパ人の精神構造と創造力』鎌田博夫訳、法政大学出版局、一九九九年（Sous la direction de Jacques Le Goff, *L'uomo medievale*, Giuseppe Laterza & Figli Spa, 1987）
酒井直樹『過去の声――十八世紀日本の言説における言語の地位』以文社、二〇〇二年
坂口ふみ『〈個〉の誕生――キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、一九九六年
清水光恵「自閉症スペクトラムにおける『私』」（第一六回河合臨床哲学シンポジウム、二〇一六年一二月一一日、於：東京大学弥生講堂一条ホール）
庄子大亮『アトランティス・ミステリー――プラトンは何を伝えたかったのか』ＰＨＰ新書、二〇〇九年
新宮一成『ラカンの精神分析』講談社現代新書、一九九五年
『荘子・内篇』金谷治訳注、岩波文庫、一九七一年
デカルト『省察・情念論』（中公クラシックス）井上庄七ほか訳、中央公論新社、二〇〇二年（Euvres de Descartes; publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Tome VII, XI）
デニケン、エーリッヒ・フォン『未来の記憶』松谷健二訳、一九九七年［再刊］（Erich von Däniken, *Erinnerungen an die Zukunft*, Econ Verlag GmbH, 1968）
富松保文『アウグスティヌス〈私〉のはじまり』ＮＨＫ出版、二〇〇三年
野尻英一『意識と生命――ヘーゲル『精神現象学』における有機体と「地」のエレメントをめぐる考察』社会評論社、二〇一〇年
バフチン、ミハイル「ドストエフスキー論の改稿に寄せて」『ことば 対話 テキスト』（ミハイル・バフチン著作集第八巻）新谷敬三郎ほか訳、新時代社、一九八八年（M.M. Бахтин, К переработке книги о Достоевском. Эстетика словесного творчества. М., Искусство, 1979, с. 308-327 [1961]）。初出事情については邦訳書解説を参照。
広田昌義「想像力の位置：モンテーニュからデカルトへ 」『一橋大学研究年報 人文科学研究』一二号、二六七―三一九頁、一九七〇年
プラトン「ソクラテスの弁明」『プラトン全集１（エウテュプロン・ソクラテスの弁明・クリトン・パイドン）』今林万里子・田中美知太郎・松永雄二訳、岩波書店、一九七五年（J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts）
プラトン「饗宴――恋について」『プラトン全集５（饗宴・パイドロス）』鈴木照雄・藤沢令夫訳、岩波書店、一九七四年（J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts）
プラトン「メノン――徳について」『プラトン全集９（ゴルギアス・メノン）』賀来彰俊・藤沢令夫訳、岩波書店、一九七四年（J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts）
プラトン「国家――正義について」『プラトン全集１１（クレイトポン・国家）』田中美知太郎・藤沢令夫訳、岩波書店、一九七六年（J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford

Classical Texts）
プラトン「ティマイオス――自然について」『プラトン全集１２（ティマイオス･クリティアス）』種山恭子・田野頭安彦訳、岩波書店、一九七五年（J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts）
プラトン「クリティアス――アトランティスの物語」『プラトン全集１２（ティマイオス・クリティアス）』種山恭子・田野頭安彦訳、岩波書店、一九七五年（J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Classical Texts）
ボルヘス、Ｊ・Ｌ『伝奇集』岩波文庫、一九九三年（Jorge Luis Borges, Ficciones, Edit. Emecé, 1944）
真木悠介「交響するコミューン」『気流の鳴る音』筑摩書房、一九七七年
正高信男「他者との交流あっての『私』」読売新聞（学びの時評）、二〇〇五年一一月二一日（月）
松本卓也『人はみな妄想する――ジャック・ラカンと鑑別診断の思想』青土社、二〇一五年
三木清『構想力の論理（一九三九・一九四八年）』三木清全集第八巻、岩波書店、一九六七年
村上春樹『ノルウェイの森（上・下）』講談社文庫、二〇〇四年
山田忠彰「ヘーゲルにおける構想力の行方――ドイツ観念論における展開を顧慮して」『ヘーゲル哲学研究　第一七号』三六―四九頁、二〇一一年
やまだようこ『ことばの前のことば　うたうコミュニケーション』（やまだようこ著作集第一巻）新曜社、二〇一〇年
米盛裕二『パースの記号学』勁草書房、一九八一年
レヴィナス、エマニュエル『時間と他者』原田佳彦訳、法政大学出版局、一九八六年（Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, 1948）
ロディス＝レヴィス、ジュヌヴィエーヴ『デカルト伝』飯塚勝久訳、未來社、一九九八年（Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, Biographie* (Calmann-Lévi, 1955)

＊本論文は、文部科学省・日本学術振興会科研費 JP17H06336、JP19K21612 の助成による研究成果の一部である。

The Sign-Making Fantasy: Critique of the political economy of memory and imagination, Part IV

Eiichi NOJIRI

This article is the fourth (Part IV) of a series of six to eight parts. Alloying philosophy, psychoanalysis, and cultural studies, this series seeks to articulate a relationship between the essential nature of Western philosophy's metaphysical method of dialectics and the structure of memory in human beings. Covering Western philosophers from ancient to modern—such as Plato, Socrates, Augustine, Descartes, Kant, Heidegger, Hegel, Lacan, Derrida, and Jakobson—and quoting social, cultural, and psychopathological materials such as *Sarashina Diary* (the daughter of Sugawara no Takasue in 11c Japan), *Funes the Memorious* (Jorge Luis Borges), *Norwegian Wood* (Haruki Murakami), *1984* (Apple Computer television commercial), autism spectrum disorder, late capitalism, and even the Quest Atlantis boom, this series endeavors to elucidate the nature of memory in the neurotypical, that is, the so-called normal, the majority of human beings. It is only in comparison with the so-called abnormal that the neurotypical can be defined. As a conclusion, the author elucidates that it is the being of 'the otherness' that always and already permeates the normal and stable working of memory, and it is that which frames the structure and content of the *ego*. In other words, the heteronomous nature of the capability of memory and imagination of typically developed individuals will be depicted.

In Part I, I traced the position of imagination from Augustine to Descartes, and in Part II, its position in Kant and Heidegger. In Part III, I examined Hegel's theory of the imagination with precision. Hegel transforms the Kantian productive imagination into an imagination that makes "signs." In this Part IV, I will examine closely what "sign" and "mechanical memory" are in Hegel, and discuss the enigma of the synchronized function of "sign-making fantasy."

For Hegel, a "sign" is a symbol that has a meaning other than that indicated by its own sensory characteristics. He gives examples of cap badges, flags, and tombstones, but in our time, one might cite the Apple trademark. Apple's symbol is an apple, but the meaning it actually communicates to people is not "apple." Hegel says the Egyptian pyramids are a "sign." A famous and interesting statement by Hegel, which Derrida also draws attention to and discusses. A pyramid is a symbolic expression that excludes any human or natural form. Hegel highly values such "sign" representations because this is how man leaves the world of natural, sensible meaning and enters the world of meaning expressed only by the human language system. He says that the world of "mechanical memory" is a meaningless/senseless dimension. It is called meaningless/senseless, but it is rather the world of the universal meaning system. Man enters this world of universal meaning through the power of "sign-making fantasy." For Hegel, "recall" and "memory" are different. Recall is the evocation of sensible images, while memory is the world of meaning divorced from sensible images. Hegel does not clarify why the switch occurs from mere passive recall (the storage of mental images in the "darkness") to active imagination (the power of fantasy to manipulate mental images at will, the light that illuminates the darkness). It just happens in Hegel. Furthermore, he posits without reservation that fantasy is the reason that leads us into the world of general knowledge and general memory. However, he does not clarify the mechanism by which individual fantasies become not an arbitrary and personal delusions, but general intelligence. In the next Part V, I will work on the riddle of "sign-making fantasy" and discuss the theoretical possibility of a "pseudo-synchronic circuit" that synchronizes our fantasies, using contemporary linguistics and psychology.

Key words: Derrida; *Enzyklopädie*; Hegel; imagination; memory; *Philosophy of Mind*; pyramid; sign-making fantasy