

# フロイトとスピノザ (Ⅱ)

河 村 厚

## 目 次

序

第一章 フロイトの「隠された」スピノザ書簡 (以上, 64巻1号)

第二章 フロイトのレオナルド・ダ・ヴィンチ論  
におけるスピノザについて (以上, 本号)

## 第二章 フロイトのレオナルド・ダ・ヴィンチ論 におけるスピノザについて

本稿が第一章(河村:2014a)で確認したように、フロイトによる三つのスピノザ書簡の内容からは、フロイトがスピノザから大きな影響を受けたという事実は確認できるものの、具体的に、スピノザ哲学のどの部分から影響を受けたのかは、特定することはできなかった。

既に指摘したように、フロイトが書簡以外<sup>1)</sup>で、スピノザについて言及しているのは、その『機知』(初版1905年)と『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』(初版1910年)という二著作においてのみで、しかも各々一箇所にすぎない。予告通り本章では、このうち『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』(以下、本稿では『ダ・ヴィンチ』と略記)においてフロイトがスピノザに言及した箇所の詳細な分析を行うことにより、フロイトがスピノザ哲学のどの理論から影響を受けたのかという問題を考察したい。

フロイトの『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』という書物は、レオナルド・ダ・ヴィンチ(1452-1519年)という1人の偉大な芸術家にして科

---

1) フロイトがスピノザに言及している三通の書簡の全文の紹介(翻訳)と分析については、本稿前章(河村2014a「フロイトとスピノザ(I)」)を参照。

学者である人物の生涯とその精神を精神分析的方法で解釈した作品である。この作品での精神分析的な中心的テーマは敢えて言えばダ・ヴィンチにおける「昇華 sublimierung」である<sup>2)</sup>。先取りの言え、まさにこの「昇華」を巡って、フロイトはダ・ヴィンチにスピノザを出会わせることになる。であるから「昇華」とは何なのか、なぜダ・ヴィンチは「昇華」に至ったのかを『ダ・ヴィンチ』における、ダ・ヴィンチとスピノザの比較の前に見ておくことは有意義なことになろう。

### 第一節 a 「昇華」とは

精神分析理論において「昇華 sublimierung」とは、社会的、文化的に価値を認められ、性的な性質を帯びてはいない我々の（芸術、学問等の）諸活動が、それを支えるエネルギーの起源を「性欲動」（リビドー）に持つことを説明する一つの仮説である。フロイトは『『文化的』性道徳と現代の神経質症』（1908年）という論文の中で、この「昇華」について以下の(A)のように述べている。『ダ・ヴィンチ』において「昇華」について述べられた2箇所 ((B)と(C)) も併せて掲げる。

- (A) 「文化の仕事に桁外れに大きなエネルギー量を供給しているのがこの性欲動 (Sexualtrieb) であって、それを可能にしているのは、この欲動に特に際立っている特性、すなわち本質的にその強度を減少させることなく、目標を遷移させる (verschieben) ことができるという特性である。もともとは性的であった目標を、もはや性的ではないけれど心的にはそれに類似した別の目標に振り替える (vertauschen) この能力は、昇華の能力 (Fähigkeit zur Sublimierung) と呼ばれている。性欲動の持つ文化的価値はこの遷移能力に存

---

2) このダ・ヴィンチの「昇華」の前提としてフロイトは、ダ・ヴィンチの幼少期の母親や父親との複雑な関係やそこから生じた同性愛的傾向についての精神分析的な分析を行っている。フロイトはそれをダ・ヴィンチについての先行研究やダ・ヴィンチ自身の日記、「三人連れのアナ」（別名「聖アナと聖母子」と「モナリザ」というダ・ヴィンチによって描かれた絵画などを素材にして行っているが、ここではスピノザとダ・ヴィンチの関係についてのフロイトの考えに関わりのある限りにおいてのみ、それらを考察する。

するわけだが……」(Freud: 1908, GW/VII/150 [邦訳 259])。

- (B) 「人々の日々の生活を観察すると、大概の人は自分の様々の性的欲動力の実にかなりの部分を首尾よく自らの職業活動のほうへ誘導していることがわかる。性欲動はその特性からしてこういった貢献をするのにうってつけである。昇華の能力を備えている、つまり身近な目標を性的でない別の目標、ことによると性的なものよりも高い価値があるとされるような目標と交換することができるからだ」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/145 [邦訳 24])
- (C) 「もし他の人がレオナルドと同様の影響下に置かれたら、思考活動に長期の損傷を被るか、あるいはまた強迫神経症に陥りやすいような状態から逃れられなくなるのが落ちであろう。欲動を抑圧しようとする実に特異な傾向と、原初的な諸々の欲動を昇華する上で発揮される並外れた能力、レオナルドの場合に見られるこれら二つの特性は、それゆえ、精神分析的努力をもってしても説明のつかないものとして残るのである」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/209 [邦訳 95])

#### 第一節 b ダ・ヴィンチの「昇華」の伝記的背景

フロイトは、ダ・ヴィンチにおいては、その特殊な生育環境と先天的素質のため、「昇華」が容易に起こりやすかったと考えている。その生育環境とは、私生児として生まれ、五歳頃まで父不在のまま、貧しい実母カタリーナと二人だけで過ごして過度の情愛を受けたというものである。『ダ・ヴィンチ』における該当箇所を以下に掲げる（フロイト自身の記述が必ずしも明晰でなく、理論的に分かり辛いので〔 〕で著者自身の解釈を挿入して整合的な主張となるように工夫した）。

「庶子としての出自ゆえに、彼はおそらく五歳の頃までに父親からは影響を受けることはなく、彼を唯一の慰めとする母親〔実母カタリーナ〕の情愛に満ちた誘惑に委ねられることになる。母の熱烈な接吻のせいで性的な成熟へと駆り立てられたレオナルドは、おそらく幼児的な性活動のある段階へと立ち至ったに違いない。それが表面に現れたものとして確かな裏付けがあるものと言えば、唯一、幼児期の彼による熱烈なまでの性探求である。見たい、知りたいという欲動は、幼年期の早い時期に受けた様々な印象によって極め

て強烈に刺戟される<sup>3)</sup>。……〔エディプス期以降は〕強烈な抑圧がかかってくることによって、幼児レオナルドに見られた以上のような放逸にも終止符が打たれ、代わって思春期の年齢に現れるはずの形質が確立する……レオナルドは禁欲的な生活を送ることができるようになり、性的なものに関わらない人間であるかのような印象を周囲に与えることとなる。……性的な知識欲が早いうちから優遇されているおかげで、性欲動の飢餓感の大部分は、一般的な知識衝迫へと昇華することができ、かくして〔母への愛は抑圧されたとしてもリビドーそのものの全体的な〕抑圧は回避されるであろう。……母への愛が抑圧された結果として、リビドーのこの〔昇華されずに、抑圧もされなかった僅かの〕部分は同性愛的な態度へと押しやられ、観念的な少年愛として立ち現われてくるだろう<sup>4)</sup>。無意識の中では、母および母との交流

- 3) 幼少期のダ・ヴィンチには弟と妹がいなかった事実を前提に、この箇所に対して以下の補足を施したい。フロイトは、『性理論三篇』(1905年)において、幼児における知的欲動は性的な問題に対する関心によって目覚めるとしている。つまり、幼児は「年下の子供が誕生すると、両親の愛情や庇護を失うのではないかと恐れるのであり、そのために物思いに耽るようになり、過敏になったりする」。よって知識欲の誕生に相応しい問いは「子供はどこから来るか」という謎である (Freud: 1905, GW/V/95 [邦訳 125])。「知識欲の誕生」についてこの説は『ダ・ヴィンチ』(1910年)の他の箇所でも踏襲されているが (Freud: 1910, 1930, GW/VIII/145-146 [邦訳 25])、フロイトはこの説を後年の「解剖学的な性差の心的な帰結」(1925年)で自ら撤回することになる (Freud: 1925, GW/XIV/24 [邦訳 318])。
- 4) このようにフロイトは、ダ・ヴィンチを(あくまで精神的な)同性愛的傾向をもった人物として捉えている。この著作においてフロイトは、男性同性愛の心的発生を二段階で説明している。まず第一段階として、臨床経験上、「男性同性愛者には皆、本人自身が後年忘れてしまった幼年期の最初期」に、「一人の女性(母親)との強烈な性的な結びつき」があり、それは、母親自身の子供に対する過度の溺愛や父親の影が薄いことで、促進される。次に第二段階として、この母への愛が〔エディプス期以降は〕抑圧されるようになる。このような男児は母同一化をして、自分=母を模範とし、その模範に似たものの中で新たな愛の対象選択をする。このようにして母親への愛を抑圧しつつ彼は同性愛者となる。しかし青年となった彼が愛している男児は、実は子供であった頃の自分の代替(更新)であり、彼は「母親が子供の頃の自分を愛してくれたように、〔ナルシスティックに〕少年を愛する」。そしてこうした経路で同性愛者となった者は、母への愛を抑圧することによって、この愛を無意識のうちに保持し(母の想い出像への無意識の「固着」)、これ以降も母に忠実であり続ける。彼は「恋する者となって少年を追いかけるかに見えても、

の至福の思い出への固執は大切に守られているが、さしあたっては不活発な状態で縋ってある。このように、抑圧と固着、昇華のそれぞれは、互いに役割を分担して、性欲動がレオナルドの心の生活のために租税として収めるものの管轄に当たるのである」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/204-205 [邦訳 89-91])

## 第二節 ゴロンブの解釈

ゴロンブ (J. Golomb) は、「フロイトのスピノザ：一つの再構築」(1978年) という論文 (Golomb: 1978) において、『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』における、フロイトのスピノザ言及を、詳細に分析している。ゴロンブは、『ダ・ヴィンチ』においてフロイトがスピノザに言及した唯一の箇所である「ひとはレオナルドを……イタリアのファウストと呼んできた。しかし……レオナルドの展開 (Entwicklung Leonardos) は、敢えて言うならスピノザ的な考え方 (spinozistische Denkweise) に極めて近い。」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/142 [邦訳 21]) に対して、そこに見られるフロイトの主張は、一つの(曖昧な)「アナロジー」であると捉えた上で、「この主張をそのより広い  
コンテキスト文脈の内部で注意深く理解すること」により「スピノザの哲学へのフロイトの精通の程度を明らかにし、スピノザ哲学の諸アスペクトのなかでフロイトを特に印象付けたものを暴露する」ことが可能になると述べている (Golomb: 1978, 278-279)。

### 第二節 a 三つのタイプの比較

ゴロンブはまず、(一般的に) 2人の思想家を比較研究する場合には、以下の三つのタイプの比較が考えられるとしている (Golomb: 1978, 279-280)。

---

↘実は自分を〔母を裏切る〕不実な者としかねない他の女たちから逃げているにすぎない」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/168-170, 188-189 [邦訳 49-50, 72])。以上のような、男性同性愛の心的発生についてのフロイトの説明は、そっくりそのままダ・ヴィンチ自身に当てはまるに違いない。ただし、フロイトは一方で、ダ・ヴィンチの「父同一化」を問題にしており (Freud: 1910, 1930, GW/VIII/192-193 [邦訳 76-77], 本章注12), この母同一化との整合性が問題となろう。

① 「伝記的比較 biographic comparison」

単に、2人の人物の間のいくつかの伝記的類似とのみ関係する。それは単に、個人的要因を強調し、2人の性格あるいはライフヒストリーにおけるいくつかの共通の特徴を指摘するにすぎない。

この伝記的比較は、パーソナリティーを彼らの思想から分離して吟味する。

② 「分析的比較 analytic comparison」

2人の理論的態度の、アイデア、動機、思考様式の間概念的な類似のみを取り扱う。

諸々のアイデアを、それらを創り出した者から分離し比較することに専念する。

③ 「発生（論）的アナロジー genetic analogy」

ダ・ヴィンチとスピノザの間に想定した「アナロジー」について述べた文章の中で、フロイトが用いていた“Entwicklung”という両意的な用語を、より注意深い翻訳者に倣い、“development”と訳した場合、それは、「思想の体系（system）における諸観念の内在的展開（immanent unfolding）」<sup>アイデア</sup>のことを指すかもしれないし、「その思想家の個人的な発展（personal evolution）」のことを指すかもしれない。発生（論）的アナロジーは、“development”のこのような二つの意味の間の相互作用を想定するが、それによって最初の二つの比較アプローチを結び付ける。この三番目のアプローチは、その類似の理論や知的態度に共通の「脱認知的な ex-cognitive」な源を詳細に説明することを目指す。それは、発生論的観点から、それらの共通のアイデア、目標、そして構造を精査・吟味し、精神分析的アプローチを取る場合は、このような類似性の根拠を、各々の思想家に共通の精神力学的メカニズムの中に見出そうと試みる。この発生（論）的アプローチは、まず第一に、共通の創造的プロセスとそれら各々の伝記的<sup>コンテキスト</sup>文脈の間の相互関係に関わる。

以上の三つのタイプの比較のうち、フロイトがダ・ヴィンチとスピノザの間に想定した「アナロジー」を実際に導き出したのはどれであろうか。ゴロンブによると、二人の比較がなされた<sup>コンテキスト</sup>文脈を分析しても、この問いへの直接的な答えは出ない。それは、この『ダ・ヴィンチ』において、フロイトは三つの比較アプローチの間に区別を設けず、「それらのアプローチ全てを混同し、理論的態度を伝記的なデータや精神分析的な思索と混合する傾向がある」からであ

る (Golomb: 1978, 280)。

そこで次にゴロンブは、『ダ・ヴィンチ』論文の内容を最初から順に、上記の三つの比較の基になる観点から概観する。まずこの論文の前半(第一章)までの分析から、フロイトは、「この芸術家〔ダ・ヴィンチ〕の個人的な行動パターンを彼の倫理的および理論的な態度と混同している」ことが判明するとゴロンブは主張する (Golomb: 1978, 280)。そしてこのような「混同」は『ダ・ヴィンチ』の他の箇所でも行われているとされる。

例えば、ダ・ヴィンチとスピノザの間のアナロジーは、前者における「昇華」が問題となった箇所のまさにその只中に挿入されていた。そこにおいてフロイトは「性的で本能的なエネルギー——リビドー (libido) ——が、知的な情熱 (intellectual passion) に、そしてプラトンの意味におけるエロティックな <sup>テオリア</sup> 観照に変容するという昇華プロセスのメカニズムについて述べている」のだが、フロイトはこの「昇華」概念を「レオナルドの知的で個人的な発展 (development) を解釈するために」用いているのである (Golomb: 1978, 280)。つまり、ダ・ヴィンチは、「自らの性的な情熱や感情を自然の探究や『知への渴望』に転換させた」とフロイトは主張するのだ。しかし、ここにも伝記的事実と理論的問題の「混同」があるとゴロンブは言いたいようである。

彼は続けて分析する。ダ・ヴィンチの抑圧され、再び流れ出した情動は、「発見のクライマックスにおいて、〔宇宙の〕全体の連鎖の大きな一片を見渡すことができた」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/141 [邦訳 20], 引用は Golomb の英語原文に忠実に訳している) 時に、昇華された解放を見出した (Golomb: 1978, 280)。「エロスが、<sup>テオリア</sup> 観照の通観 = 大観的で知的なヴィジョンに変容 (transformation) することによって、その情動的で昇華された出口が、『創造主』に対する、彼の創造と驚くべき必然 (*mirabile necessità*) に対するレオナルドの <sup>オマージュ</sup> 敬意の忘 <sup>エクスタティック</sup> 我的なパトスの中に見い出される」ことになる (Golomb: 1978, 280-281, Freud: 1910, 1930, GW/VIII/141 [邦訳 20-21])。この瞬間にダ・ヴィンチの身に起こる「変容の過程」を、フロイトが引用するレオナルド研究者ソルミは、「自然科学が宗教的とも言うべき情動に変容していくのは、ダ・

ヴィンチの手稿の特徴の一つである」と理解している。「おお驚くべき必然よ *O mirabile necessità*」という言葉が、ダ・ヴィンチ自身のものであることから、この箇所は、ゴロンブの言うように「レオナルドの知的態度と、その文字通りの表現」であると捉えられよう (Golomb: 1978, 281)。つまりここに関しては、伝記的事実と理論的問題の「混同」はないと言える。

しかしここで——ゴロンブの指摘によると——フロイトは、またもや「伝記的な議論」に戻り、ダ・ヴィンチを「イタリアのファウスト [の兄弟]」(〔 〕内は Golomb の挿入) と呼んだ伝統的な見解を拒絶している (Golomb: 1978, 281)。

「ひとはレオナルドを、その飽くことも倦むこともない研究者としての衝迫ゆえに、イタリアのファウストと呼んできた。しかし、ファウストの悲劇の場合、われわれはその前提として、探究者としての欲動 (Forschertriebs) がふたたび生の快 (Lebenslust) に変化して戻る可能性を認めなくてはならない。そのようなことがはたして可能であるかは甚だ疑わしいが、それを度外視しても、レオナルドの展開 (Entwicklung Leonardos) は、あえて言うならスピノザ的な考え方 (spinozistische Denkweise) に極めて近い」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/142 [邦訳 21])

ゴロンブによると、ダ・ヴィンチの研究者たちの間でも非常に評判の良いこのような(ダ・ヴィンチとファウストの)比較の拒絶は、「精神分析的な根拠に基づいており、ダ・ヴィンチの認知スタイルあるいはアイデアからのいかなる証拠にも基づいてはいない」(Golomb: 1978, 281)。ダ・ヴィンチとファウストを分かつもの、それをフロイトは、ダ・ヴィンチと異なり、ファウストの悲劇の場合は、「探究者としての欲動 (Forschertriebs) が再び生の快 (Lebenslust) に変化して戻る可能性を認めなくてはならない」と述べている。これはゴロンブの解釈によると、「ファウストの場合は、リビドー的本能が知恵への愛に変容してしまうような〔ダ・ヴィンチと同様の〕固有の昇華プロセスについては、語りえない」ということであり、その理由は、ファウストにあっては、「変容が逆転し、知への渴望が再び未熟な性的情熱に転向してしまう」からである。そして、「この二重の転向は、レオナルドの生涯においては、決して起こらな



かったのである」(Golomb: 1978, 281)。こうしてダ・ヴィンチとファウスト<sup>5)</sup>の間の妥当ではないアナロジーを捨て去り、フロイトは、ダ・ヴィンチとスピノザの間のアナロジーを仮定するのである。

ゴロンブによると、今見たような「狭い文脈」<sup>コンテキスト</sup>から判断すると、フロイトのこのアナロジーは、「純粹に伝記的であり、その唯一の意図は、レオナルドの禁欲=苦行的な人生はスピノザの存在様式を思い出させると主張すること」(Golomb: 1978, 281)のように見える。その慣れ親しんだ人や環境から遠ざかった人生が「エロティックな欲動を首尾よく創造的に昇華することの素晴らしい例となったスピノザの場合におけるように、レオナルドの精神的で芸術的な人生は、同様の昇華プロセスの例証となる」と、フロイトは両者の伝記的なアナロジーを主張しているように思われるのである。しかしゴロンブによると、フロイトは、「伝記的な動機を純粹に理論的な問題としつこく混合させる」ので、このような解釈に同意することはできなくなる (Golomb: 1978, 281)。それが象徴的に表れているのが、フロイトがダ・ヴィンチとスピノザの間のアナロジーを述べた箇所<sup>パラレル</sup>で、両者の間の伝記的な類似を、単に提示しようとした解釈によりよく適合するはずの“Lebenweise” (生き方) という言葉ではなく、敢えて“Denkweise” (考え方) という用語を用いている<sup>6)</sup> という事実であるという (Golomb: 1978, 281)。またこのアナロジーが述べられる前の節で、フロイト類

5) 『ファウスト』の著者ゲーテがスピノザから受けた大きな影響については、例えば大槻 (2007) の第二章を参照。

6) しかし、次に第二節 b で分析する「昇華」との関係でゴロンブは、「昇華としての……思考の形而上学的は、人生の方法と思想の方法の間の総合である……それゆえに、フロイトをして、彼のアナロジーの一方で、Entwicklung (人生と性格の発展 development) という用語を述べ、他方で Denkweise (思考の様式と方法) という概念を述べさせたのは、意図的な「書き損ない」であったように思われる。フロイトが伝記的な概念を理論的な概念と混ぜ合わせているのは偶発的なことではない。彼がそうしたのは、思想家の Denkweise が、昇華のプロセスの終局において、一つの新しい Lebenweise つまり彼の第二の生の本性と方法と成るからである。」(Golomb: 1978, 283) と述べている。ゴロンブはこの引用の下線部に関してスピノザの『知性改善論』(1661年頃執筆)を挙げて「昇華された観照の新たな生」をそこに見い出している。

繁に、そして詳細にダ・ヴィンチの思想の純粹に理論的なアスペクトを扱い、「自らの伝記的思索と心理学的再構築を、この芸術家のいくつかの哲学的見解に基づかせている」ということも忘れてはならないとゴロンブは指摘する。そこではフロイトは、レオナルドの自然主義的な道德性や決定論的で機械論的な主張や他のアイデアについても言及しているのである（Freud: 1910, 1930, GW/VIII/140-143 [邦訳 18-22], Golomb: 1978, 281）。一見すると純粹に「伝記的」アプローチに見えたものが、実は「分析的」アプローチとの単なる「混合」であったということであろうか。しかし、ここでゴロンブは、この「混合」もよく見ると、実は（第三の比較の基になる）「発生（論）的アプローチ」であったと考えているようだ。「フロイトが、レオナルドの性格に対する自らの精神力学的分析において、伝記的事実のみならず理論的な事実も用いていたというまさにこの事実が示唆しているのは、フロイトは、問題全体に、厳密に発生（論）的な視点からアプローチしているということである。フロイトは、再構成された、ただもう一つ別のレオナルドの伝記を供給しようと意図したのではなく、この万能の天才の性格と思想の間に横たわっていた親密な関係を精神分析的な原理の助けを借りて詳細に説明しようと切望したのである」（Golomb: 1978, 281-282）。

#### 第二節b 「神への知的愛」（スピノザ）と「必然性に対する愛」（ダ・ヴィンチ）

次にゴロンブは、ダ・ヴィンチの「必然に対する愛 love of necessità」とスピノザの「神への知的愛 amor Dei intellectualis」の比較に向かう。

ここではゴロンブの解釈に入る前にまず、ダ・ヴィンチとスピノザの間にフロイトが設けた「アナロジー」は、前者における「昇華」について論じられた箇所まさにその只中に挿入されていたことをもう一度思い出そう。ダ・ヴィンチ本人が「昇華」の果てに見たものは何であったか。フロイトは、ダ・ヴィンチが到達する「昇華」の境地をこう述べていた。

「精神的な作業の高みにおいてひとたび認識が得られた後は、長らく堰き止められていた情動（Affekte）は、一気に解き放たれる。それは、川から引か

れた水路の水が装置を駆動した後に勢いよく流れ下るのに似ている。認識の高みに立って宇宙の連関の大きな一片 (ein großes Stück des Zusammenhanges) が見渡せる。そんな時レオナルドはパトスに襲われる。彼は熱を帯びた言葉で、自分が研究した被造世界のその一片の壮大さ、宗教的な装いで言うなら、創造主の偉大さを讃えるのだ。レオナルドの身に起こるこの変容の過程 (Probes der Umwandlung) をソルミは正しく捉えている。自然の崇高な強制 (hehrer Zwang der Natur) を賞賛するレオナルドのこのような一節「《おお、驚くべき必然よ…… [O mirabile necessità]》を引用したうえで、ソルミは言う。「《自然科学が宗教的とも言うべき情動に変容していくのは、ダ・ヴィンチの手稿の特徴の一つであり……》」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/141-142 [邦訳 20-21])。

この「昇華」の境地に達した者のことをフロイトは「宇宙の連関とその諸々の必然性を持つ壮大さを予感し始めた者 Wer die Großartigkeit des Weltzusammenhanges und dessen Notwendigkeiten zu ahnen begonnen hat」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/142 [邦訳 21-22]) とも言い表わしている。ここで「宇宙の連結」とは、宇宙の(構成諸要素の)相互連結的な繋がり(構造)のことであろう。そしてそれらが「必然性」を有しているというのであるから、それは決定論的な構造のことを意味していよう。

ゴロンブによると、上に見たダ・ヴィンチの「昇華」の境地について具体的に説明をした時に、「フロイトは、情動的なパトスとそれを誘い出した理論もしくは知的な態度との間の緊密な相互関係の存在を想定している」。これは、「この芸術家の昇華のプロセスについてのより広い議論の中に挿入されたレオナルドとスピノザの間のアナロジーは、一つの純粹に発生(論)的な見解を表現する意図を持っていた」ということを意味している(Golomb: 1978, 282)。そうであるなら、スピノザの「神への知的愛 amor Dei intellectualis」の概念とダ・ヴィンチの「必然に対する愛 love of necessità」の概念は、「それらの理論的な意味に関して似ているのみならず、それらの心理学的な起源や機能の観点からも同じでもあるということを示唆するものとして、フロイトの類似<sup>パラレル</sup>を捉えられるかもしれない」(Golomb: 1978, 282)。ここでゴロンブは何の説明もなし

に、唐突にこの二つの概念を初出で持ち出してきている。ダ・ヴィンチの「必然に対する愛」については、昇華の境地において創造主の偉大さを讃え、「自然の崇高な強制」を賛美して発せられる「おお驚くべき必然よ *O mirabile necessità*」という言葉がすでに、必然性に対する愛という同じ感情を示していたと言ってもよいが、フロイトはここ（ダ・ヴィンチの「昇華」の境地について述べた箇所）で、スピノザの「神への知的愛」については全く言及していないし、それを仄めかすような記述もしていなかった。そもそもこの論文の中でフロイトがスピノザについて言及しているのは、「レオナルドの展開は、あえて言うならスピノザ的な考え方に極めて近い」という例の1箇所のみであるし、「スピノザ」や「スピノザ的」という言葉を隠して、スピノザの思想に言及している箇所も存在しない。であるから、フロイトのこのダ・ヴィンチ論の中に、ゴロンブが、スピノザの「神への知的愛」を登場させるには、やはり少し唐突にも見える。フロイトはスピノザ思想について精通していたから、この「昇華」の（境地の）箇所で「スピノザ的な考え方 (spinozistische Denkweise)」に言及した時に、スピノザの「神への知的愛」を念頭に置いていたのは間違いないが<sup>7)</sup>、哲学へのアンビバレントな気持ちから敢えて具体的には触れていないと、ゴロンブは考えているのかもしれない。

いずれにしてもゴロンブは、「昇華」の境地あるいは精神状態を示すものとして、ダ・ヴィンチの「必然に対する愛」とスピノザの「神への知的愛」の双方を挙げ、それらの間のアナロジーを主張している。実際ゴロンブはこう明言している。「両者（「必然に対する愛」と「神への知的愛」）はリビドー的欲動<sup>8)</sup>——それは観念を形成する対象 (ideational objects) に備給されているの

7) 本稿第一章の注27で指摘したように、フロイトの書齋には、哲学史家クーノ・フィッシャーの包括的な大部のスピノザ解説書があり、フロイトはこの本を特別に大切にしていた。ゴロンブは指摘してはいないが、フィッシャーのこの本の中では、「神への知的愛」についても詳しく論じられており (Fischer: 1898, 535-536)、フロイトがこの本を通してスピノザの「神への知的愛」概念について詳しく知っていた可能性はある。

8) ゴロンブは、ここで「神への知的愛」もリビドーの昇華であると言っているが、これは問題である。確かに『エチカ』にもリビドー (libido) は何度か出てくるが、

で、理性の空虚な定式を取り除き、理性的な達成の絶頂において、一つの崇高なパトスとして再登場する——の昇華である。」(Golomb: 1978, 282)。

『エチカ』の最終部である第五部も終わりに近づいてから登場する「神への知的愛」という概念は、ゴロンブも言うように「スピノザの形而上学のゴールでありクライマックス」であるのは間違いない。ただし、『エチカ』の最終到達地点は「神への知的愛」に認識論的に登り詰めることそのものではなく、「神への知的愛」が「救済 *salus*」をもたらす——というよりも「救済」そのものであること、にあるのは忘れてはならない。『エチカ』第五部においては「至福」と「自由」と「救済」は同義に語られるのであるが、スピノザによると、それらは「第三種認識」(直観知 *scientia intuitiva*) から生じるこの「神への知的愛」に存するのである (E/II/40S2, 49S, V/32C, 36S, 42D)。ゴロンブが「神への知的愛」を「直観知の最高の度合いに達した者の実存状況」(Golomb: 1978, 282) として捉えているのはこの意味に理解されなければならない。

ゴロンブは、この「神への知的愛」について或る程度正確に理解しているようである。「経験的認識様式や科学的認識様式〔理性知 *ratio*〕を組み入れて克服する限りにおいてしか、この〔直観知の〕度合いには到達できない。」(Golomb: 1978, 282) と彼が述べる時も、「物を第三種の認識において認識しようとする欲望は、第一種の認識〔想像知 *imaginatio*〕からは生じえないが、第二種の認識〔理性知 *ratio*〕からは生ずることができる」(E/V/28D) というスピノザの言葉を正しく理解しているのが窺えるのだが、ここでは、「神への知的愛」が科学的認識(理性知)を通過し、それを身につけて者にしか到達できないということが重要である。実は、ゴロンブはこの「神への知的愛」とダ・ヴィンチの「必然に対する愛」が「理論的な意味に関して似ている」と言って

---

、単に「性交に対する欲望および愛」(E/III/Agd48) として狭く定義され、フロイトの精神分析理論におけるように、人間の活動全般の根底にありそれを支えるエネルギーのようなものでは決してない。そのようなエネルギーを『エチカ』に求めるならば、それはコナトゥス (*conatus*) になるであろう。フロイトのリビドー論(欲動論)とスピノザのコナトゥス論の比較については、本稿第四章で詳細に行う予定である。

いるだけで、各々の具体的な理論内容を詳細につき合わせて比較するという作業にまでは進んでいない。「科学的認識（理性知）を通過し、それを身につけた者にしか到達できない」という性質が「必然に対する愛」にも共有されているかどうかも吟味されていない。そこで、この第二節 b の冒頭で引用した、ダ・ヴィンチが到達する昇華の境地について述べられた文章の直前で、フロイトが、ダ・ヴィンチの研究者（科学者）としての「態度変更」について述べている箇所を以下に引用して考察したい。

「彼（ダ・ヴィンチ）の情動は制御され、研究欲動の支配下にあった。彼は愛することも憎むこともせず、自分が愛したり憎んだりするはずのものはどこから来るのか、またそれらは何を意味するのか、と自らに問いかけた。それゆえ彼は、さしあたっては善悪や美醜に無関心であるかに映るほかなかった。このように研究者として作業するうちに、愛と憎しみは正負の符号をふるい落とし、一様に知的関心へと転換していった。実際にはレオナルドは情熱を欠いていたわけではない。直接的にであれ間接的にであれ、人間のあらゆる営みを駆り立てる欲動力——《原動力》としての神々しい煌きを必要としなかったのではない。ただ情熱を知識への衝迫に変えてしまっていたにすぎない。彼が研究に没頭する際のあの粘り強さ、持続性、集中力は情熱に由来するのだ。」（Freud: 1910, 1930, GW/VIII/141 [邦訳 20]）

この引用の前半は、スピノザの理論としては、「神への知的愛」というよりはむしろ「感情の治療法」<sup>9)</sup> に該当しよう。そこでは——スピノザの用語で言えば——最も低い認識能力としての「想像知 *imaginatio*」（とそこから生まれる「感情の模倣」）という認識段階にある限り我々が取ることになる、善悪や美醜、愛憎についての受動的で不確かな態度を、理性レベルの認識能力によって「制御」し克服することが述べられている。こうして、あくまで研究者＝科学者として、その理性的認識の結果として（ダ・ヴィンチは）昇華に至ることがここには示されているのだ。つまり、「科学的認識（理性知）を通過し、それを身につけた者にしか到達できない」という性質がスピノザの「神へ

9) 【エチカ】における「感情の治療法」については、河村：2013, 197, 238 を参照。

の知的愛」にもダ・ヴィンチの「必然に対する愛」にも共有されているということが、初めて主張できることになる<sup>10)</sup>。

スピノザの「神への知的愛」による「昇華」というゴロンブ独自の解釈に戻ると、彼は、哲学者が直観知に到達するには、「『神即自然 [Deus seu Natura]』の真の本質を理性的に知解 (perceive) し、また有限様態としての人間の必然的な場所を事物の無限の全体性の中で理解しなければならない。彼は、自分自身の伝記の合理的な必然性を意識するようにならなければならないが、そのような必然性は、永遠の観点から (永遠の相の下に *sub specie aeternitatis*)、普遍的で決定論的な世界秩序の特定の例証として知解されるべきものである。このステージの達成には、必然性のパトスと『必然性への愛 love of necessity』の情動的状態が続く。」(Golomb: 1978, 282) と述べている。ゴロンブは、この箇所も、ダ・ヴィンチの「必然に対する愛」と具体的に比較吟味してはいない。しかし本章第二節 b に入ってからすぐの引用の後で、「宇宙の連関とその諸々の必然性が持つ壮大さを予感し始めた者」(昇華の境地に達した者) とは、宇宙の構成諸要素の相互連結的な決定論的な構造 (の必然性) を「予感する *ahnen*」者であると解釈したことを念頭に置けば、両者の (少なくとも) 類似性は<sup>11)</sup> 保

10) 『ダ・ヴィンチ』には、このような理性の道を通って到達する「昇華」とは別の「昇華」も描かれているようである。例えばそれは、本章第一節 a の引用(B)に見られる一般の人々の日常生活における「昇華」や、科学的研究を本格化させるの前の芸術家としてのダ・ヴィンチの「昇華」である。フロイトの「昇華」の理論自体が、十分には練り上げられておらず「ほとんど未完成のまま」で「総体的理論」となっていない (Laplanche et Pontalis: 1967, 1976, 466 [邦訳 222-223]) ということの表れなのかもしれない。ここでは、昇華全般ではなく、あくまで「必然に対する愛」は科学的認識 (理性知) を通過し、それを身につけて者にしか到達できない」という性質を有すると解釈するに留めたい。

11) ここで「類似性」と言ったのは、『エチカ』における最高段階の確実で安定した認識である「直観知」と「予感する」という不確かな認識態度は相容れないと考えるからである。これに関してヨーヴェルは、『ダ・ヴィンチ』における「昇華」論を解釈しつつ、「レオナルドとスピノザの間にフロイトが打ち立てている結びつきは、フロイト自身の思考を露呈させてしまう。彼らを対照させる際、フロイトはそこに部分的に自分の姿を認めているのである。フロイトもまたエロスを宙吊りにし、その力を休めない知への衝動に昇華させた」とも、「レオナルドとスピノザのよ

証されるであろう。ここでゴロンブは、直観知に達した哲学者は、「自分自身の伝記の合理的な必然性を意識」するが、その「必然性のパトスと『必然性への愛』のフィーリングは、自分自身の人生は、合理的な全体の決定された一部分としての自らの個別的本質の必然的展開であるから、単に、混沌とした諸情念や恣意的な決定の結果ではないということを理解する限りにおける、自らの自由の実現である。」(Golomb: 1978, 282) とも述べている。

『エチカ』において、理性知が共通概念による普遍的認識であるのに対して、直観知は、人間も含めた有限様態の「個別的本質」の認識であったから (E/V/24, 25D, 36S), このゴロンブの解釈は、正確さを有しつつユニークでもある。直観知（による神への知的愛）により昇華に達した哲学者は、「永遠の相の下に見る」という達観した見地から、一見「恣意的」にも見える、自分の人生の成り行きを必然性を理解し、受け入れる。そしてその限りにおいて自由であるというのだ。しかし、ゴロンブは、「フロイトは、このような態度をレオナルドの必然に対する愛 (love of the necessita) の概念と比較する」(Golomb: 1978, 283) と言ったきり、フロイトのテキストの該当箇所も示さないまま、その比較の吟味を放棄してしまっている。

我々はこれに対しては、「彼〔ダ・ヴィンチ〕が晩年の深い叡智を書き綴った文章には、自然の掟たる《必然》<sup>アナンケー</sup>に服し、神の善意や恩寵からいかなる慰めも期待しない人間の諦観が息づいている」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/197 [邦訳 82]) というフロイト自身の言葉を挙げることもできるかもしれないし、この『ダ・ヴィンチ』の最後の箇所で、ダ・ヴィンチの生涯を振り返りまとめつつフロイトが、「この人物がほかならずこのようにしかなりえなかった必然」について考察している箇所を持ち出すこともできよう。後者において、フロイトは、「本人と親たちとの関係に関わる偶然の事情が、ある人間の運命に決定

---

ゝうに、フロイトは愛憎、価値判断、善悪を宙吊りにし、それらを踏み越えて、世界の必然性〔アナンケー〕を省察する」ともしながらも、レオナルドの昇華の最終境地は、スピノザの「神への知的愛」と似てなくもないが、フロイトの知恵の形態は、「神への知的愛」を生み出す認識としての直観知ではなく理性知に過ぎないと言っている (Yovel: 1989 vol. 2, 141, 161 [邦訳 472-473, 498])。



的な影響を及ぼす」という観点から、ダ・ヴィンチが、たまたま私生児として生まれ、五歳頃まで父不在のまま、貧しい実母カタリーナと二人だけで過ごして過度の情愛を受けたことが、「彼の性格形成と後年の運命に決定的な影響を及ぼした」と考えていた（Freud: 1910, 1930, GW/VIII/160, 204-211 [邦訳 40-41, 89-96]）。この考えのもとにフロイトは、『ダ・ヴィンチ』全体で、ダ・ヴィンチの特殊な生い立ちと両親との関係が、彼の同性愛的傾向、宗教への不信、自然研究における古人＝権威からの独立、芸術における作品の未完成傾向<sup>12)</sup>、そして「昇華」を発揮する並外れた能力までを規定している（＝必然のものにしている）と論じたのであった。

にもかかわらず、フロイトは最後にこのように自問している。ダ・ヴィンチが幼児期に置かれた状況と同じ状況に他の誰かが置かれても、必然的に、ダ・ヴィンチと同じ結果になるだろうか。フロイトの答えは、否である。けれども、それは第三者から見た「普遍化可能」な議論の立て方でしかない。フロイトはこうも言っている。「我々は、自分たちの人生における一切が、精子と卵子の遭遇による我々の発生以来、本来、偶然であることをつい忘れがちである。偶然とはいえ、この遭遇ゆえに自然の法則性と必然性もそこにそれなりに関与している。単に我々の欲望や錯覚〔スピノザ的に言えば自由意志〕が介入する余地などないのだ。体質の『必然性』と幼年期の『偶然性』とで我々の人生が決定されると見なし、決定の要因をこの両者で分配する上で、それぞれの割合をどの程度とするかについては……総じて、ほかならぬこの幼児期の最初の数年間が持っている重要性についてはもはや疑いを容れない」（Freud: 1910, 1930,

12) より厳密に言うならば、フロイトは、ダ・ヴィンチが作品の大半を「未完成のままに放置し、自分の作品のその後の運命について頓着することはほとんどなかった」のは、エディプス期の「父同一化」が、思春期以降も性愛活動以外の別の活動領域で存続したことが原因だと分析している。「芸術家として創造行為を行う者は、自分のことを作品の父と感ずるものである。画家として行ったレオナルドの創造行為にとって、父との同一化は致命的な結果をもたらすことになった。彼は作品を創造するものの、それらの作品のことを気にかけることはなかった。それは、彼の父親がレオナルドのことを気かけなかったのと同じである。」（Freud: 1910, 1930, GW/VIII/131-132, 192-193 [邦訳 8-9, 76-77]）。

GW/VIII/160, 210 [邦訳 96])。この後半部分は、発達心理学で言ういわゆる「相互作用説」<sup>13)</sup>の主張と考えられるが、ここでは、偶然(と思えるもの)の中に必然を見る姿勢が重要である。一見「恣意的」にも見える、自分の人生を個別的本質の必然的展開として理解し、受け入れる限りにおいて自由であるという、ゴロンブの理解する『エチカ』の直観知(による神への知的愛)により昇華に達した哲学者の知的態度を想起しなければならない。第三者から見た「普遍的」な観点からは、偶然的なことであっても、当の本人の立場で考えると、やはり他ではありえなかったのである。そこに「自由意志」による選択の余地をみるのはスピノザで言えば、「想像知」による幻想に過ぎない。こうして、結局、偶然を必然として見ることこそが、ダ・ヴィンチの必然に対する愛(love of the necessità)の真骨頂であり、そこにおいて、ダ・ヴィンチとスピノザは大きく重なっていると言える。

このようにフロイトのダ・ヴィンチ論を解釈してくると、フロイトがスピノザから受けた影響の一つは、具体的には、決定論的な物の見方と「必然性への愛」であったと考えられる<sup>14)</sup>

### 第三節 昇華における「変容」と「損失」

#### 第三節 a 『ダ・ヴィンチ』の昇華論の議論の流れ

本章はこれまでに、ゴロンブの解釈を手がかりに、フロイトの『ダ・ヴィンチ』における、(唯一の)スピノザ言及について考察してきた。その際に、この貴重なスピノザ言及は、ダ・ヴィンチ自身の「昇華」のプロセスを説明していく中で行われていることも確認した。

しかし、実は、そのような説明をめぐるフロイト自身のテキスト進行は(ゴ

13) 後天的な環境と先天的な資質の相互作用によって個人の発達は規定されるとする立場。フロイトの精神分析理論は基本的に、個人の性格や性的指向性そして神経症までこの相互作用説の立場から考えていると言える。

14) スピノザの「自由意志」の否定=決定論とフロイトの「心理的決定論」の比較については、第四章で詳細に行う予定である。

ロンブも指摘していたように) 単線的なものではなく、決して理解しやすくはない。そこで、スピノザ言及がなされた<sup>コンテキスト</sup>文脈をよりよく理解するために、以下に、フロイトによる、ダ・ヴィンチの「昇華」のプロセスの説明のテキスト進行をほぼ完全な形で順に掲げて (A~①)、最後にそれらに対する簡単な説明を順に施したい。

- ④ 「《何であれまずそれを認識しない限り、愛することも憎むこともできない [Nessuna cosa si può amare nè odiare, se prima non si ha cognition di quella]》」。 (『フィレンツェ会議』所収のある論文で引用されたダ・ヴィンチの言葉) (Freud: 1910, 1930, GW/VIII/140 [邦訳: 18])
- ⑤ 「まこと大なる愛は愛される対象の大なる認識より生じるものであり、もし君がこの対象をさほど識らないなら、これを愛することなどほとんど、あるいは全くできまい。」 (『絵画論』の一節のダ・ヴィンチの言葉) (Freud: 1910, 1930, GW/VIII/140 [邦訳: 19])
- ⑥ 『人間は、[愛するにせよ憎むにせよ] そのような情動が向かう対象を調べ尽くしてその本質を認識するまで、愛や憎しみを先延ばしにして待つ、などというのは見当違いも甚だしい。むしろ人間は、[現実には] 認識とは無縁の感情的な動機に基づいて衝動的に愛するのであり、またこの感情的な動機的作用は、内省や反省によってはせいぜいのところ弱められるのが関の山である……』 (Freud: 1910, 1930, GW/VIII/140-141 [邦訳 19-20])
- ⑦ 「したがってレオナルドの趣旨としては、人間が営む[現実の] 愛は文句なしの正しい愛などではない、求めるべき[理想の愛] は、a情動を抑えてそれを思考の働きに従属させ、b思惟による吟味を経た上で初めて情動に自由な羽ばたきを許すように愛することだ、ということなのかもしれない。」 (Freud: 1910, 1930, GW/VIII/141 [邦訳 20])
- ⑧ そして彼 (ダ・ヴィンチ) の場合、実際のところそうであつたらしい。彼の情動は制御され、研究欲動の支配下にあった。彼は愛することも憎むこともせず、自分が愛したり憎んだりするはずのものはどこから来るのか、またそれらは何を意味するのか、と自らに問いかけた。それゆえ彼は、さしあたっては善悪や美醜に無関心であるかに映るほかなかつた。このように研究者として作業するうちに、愛と憎しみは正負の符号をふるい落とし、一様に知的関心へと転換していった。実際にはレオナルドは情熱を欠いていたわけではない。直接的

にであれ間接的にであれ、人間のあらゆる営みを駆り立てる欲動力——《原動力》としての神々しい煌きを必要としなかったのではない。ただ情熱を知識への衝迫に変えてしまっていたにすぎない。彼が研究に没頭する際のあの粘り強さ、持続性、集中力は情熱に由来するのだ。」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/141 [邦訳 20])

- ⑦ 「精神的な作業の高みにおいてひとたび認識が得られた後は、長らく堰き止められていた情動 (Affekte) は、一気に解き放たれる。それは、川から引かれた水路の水が装置を駆動した後に勢いよく流れ下るのに似ている。認識の高みに立って宇宙の連関の大きな一片 (ein großes Stück des Zusammenhanges) が見渡せる。そんな時レオナルドはパトスに襲われる。彼は熱を帯びた言葉で、自分が研究した被造世界のその一片の壮大さ、宗教的な装いで言うなら、創造主の偉大さを讃えるのだ。レオナルドの身に起こるこの変容の過程 (Probes der Umwandlung) をソルミは正しく捉えている。自然の崇高な強制 (hehrer Zwang der Natur) を賞賛するレオナルドのこのような一節「《おお、驚くべき必然よ…… [O mirabile necessita]》を引用したうえで、ソルミは言う。「《自然科学が宗教的とも言うべき情動に変容していくのは、ダ・ヴィンチの手稿の特徴の一つであり……》」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/141-142 [邦訳 20-21])。
- ⑧ 「ひとはレオナルドを、その飽くことも倦むこともない研究者としての衝迫ゆえに、イタリアのファウストと呼んできた。しかし、ファウストの悲劇の場合、われわれはその前提として、探究者としての欲動 (Forschertriebs) がふたたび生の快 (Lebenslust) に変化して戻る可能性を認めなくてはならない。そのようなことがはたして可能であるかは甚だ疑わしいが、それを度外視しても、レオナルドの展開は、あえて言うならスピノザ的な考え方 (spinozistische Denkweise) に極めて近い」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/142 [邦訳 21])
- ⑨ 「物理的な諸力の変換 (umsetzungen) と同様に、心的な欲動力が活動の諸形式に転換されるのにも、必ずなんらかの損失 (Einbuße) が伴うものらしい。レオナルドの例からは、こういった変換の過程に関しては他にも実に様々な帰結を追跡し検証しておく必要のあることを教えられる。まず認識してから愛するという、愛を先延ばしにする方策が一つの代替 (Ersatz) となる。認識にまで突き進んでしまうと、人はもはやまともに愛したり憎んだりしなくなる。愛憎の彼岸 (jenseits von Liebe und Haß) に留まる。愛することの代わりに研究をしたのだ。そしてレオナルドの生涯がこと愛や色恋については他の偉人や芸術家に比べると遙かに貧相であるのはこのせいなのかもしれない。他の者に

とって人生の最良の体験となる、精神を高揚させ身を焦がす激しい情熱 (Leidenschaften) がレオナルドを捉えることはなかったらしい」(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/142 [邦訳 21])

- ① 『探究 (investigation) はまた、行為の代わり、創作の代わりともなった。宇宙の連関とその諸々の必然性が持つ壮大さを予感し始めた者は、ともすると、自ら自身の小さな自我を見失う (損失する)。感嘆して真に謙虚になるあまり、自分自身もこの働く様々な力の一片であり、各自の力量に応じてささやかながら宇宙のあの必然的な歩みを変えるのを試みるのが許されていること、この宇宙では小と言えども、大に劣らず驚嘆に値し重要なものであることをつい忘れてしまう』(Freud: 1910, 1930, GW/VIII/142-143 [邦訳 21-22])。

まず、④と⑤は、共に理論レベルであり、ダ・ヴィンチ自身の考え (愛に対する極端な主知主義的態度) である。次に来る⑥は、現実レベルであり、④と⑤に対するフロイトの批判である。このようにダ・ヴィンチ自身の愛に対する主知主義的態度を厳しく批判しながら、すぐ後の⑦で、フロイトはダ・ヴィンチの真意 (理想の愛) を解釈し示している (理論レベル)。続く⑧は現実 (伝記) レベルであり、ダ・ヴィンチ本人の現実の態度 (昇華) の伝記的記述である。この⑧の冒頭の「そうであった」のは、⑦の下線 a の箇所の内容のみであって、下線 b の内容はダ・ヴィンチの実生活 (伝記) には現れてこないのだ (⑨の「第一の損失」)。次の⑩も、現実 (伝記) レベルであり、宇宙論的パースペクティブで昇華の境地としての「必然への愛」が語られている。⑪は現実 (伝記) レベルであり、ダ・ヴィンチが昇華 (の境地としての「必然への愛」) に至るプロセスを「スピノザ的な考え方」として示している。続く⑫も現実 (伝記) レベルであり、実際の伝記的ダ・ヴィンチの「昇華」に伴う「第一の損失」の説明である。そして最後の⑬は、理論レベルであり、一般論としての、「昇華」に伴う「第二の損失」の説明である。

### 第三節 b Frank Burbage と Nathalie Chouhan (1993) の解釈

Frank Burbage と Nathalie Chouhan は、「フロイトとスピノザ——主体の変容と能動的生成の問題——」(1993年) という論文の中で、能動的な主体へ

の「変容 transformation」という観点から、『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』におけるフロイトのスピノザ言及を分析している。まず彼らの前提として、「スピノザにとってもフロイトにとって非常に重要であったのは、感情（性）の変容 (transformation de l'affectivité) ——つまり、スピノザにおいては、受動感情から能動感情への移行としての、フロイトにおいては、固着的で反復的なリビドーから流動的で拘束されないリビドーへの移行としての変容——についての十分な考察であった」(Burbage et Chouchan: 1993, 534) ということを押さえておかなければならない。

しかし彼らは、『ダ・ヴィンチ』における「昇華」の問題を考察しながら、スピノザとフロイトのこのような共通性のみならず、「スピノザ主義に関するフロイトの懐疑的態度」をも指摘している (Burbage et Chouchan: 1993, 535)。これはどういうことであろうか。

まず, Burbage と Chouchan は、『ダ・ヴィンチ』では、スピノザの哲学は研究の直接的テーマではないが、ダ・ヴィンチの生の方法（有様）が結局《スピノザ的な》性格を有する程度において、ダ・ヴィンチの生の方法（有様）についてのフロイトの評価は、しばしば、スピノザに関する態度の表明と似てくる、と主張している (ibid.)。彼らは、このようなパースペクティブから、ダ・ヴィンチにおける昇華のプロセス（先に掲げた④～⑩）についてのフロイトの考察を理解することに注意を促している (ibid.)。

次に Burbage と Chouchan は、前掲の④と⑥を引用しつつ、ダ・ヴィンチがそこに見られるような見かけ（うわべ）とは違って、実際は情熱〔受動感情〕(passion) を免れてはおらず、「たんに情熱を知の衝動に変容させ (transformer) だけなのである」と述べている (ibid.)。彼らによると、「この《変容 transformation》の本性とその倫理的意義を定義すること」、つまり、この変容は、よく生きることをどれだけ許容するのかが問題である (Burbage et Chouchan: 1993, 536)。そして、前掲⑥において、フロイトがスピノザを召喚するのは、彼がまさに、認識と生の快の関連付け (articulation) に関する問題に子細な関心を払っている最中においてであり、その中心的問題は欲動から認

識への再転換であったのだ (ibid.)。

㉔におけるフロイトのスピノザ言及は、しばしば、「フロイトとスピノザの間の暗黙の近さの証拠」として解釈される。「このようにして、不完全なスピノザ主義者ダ・ヴィンチを経由してフロイトからスピノザへと我々は赴く」ことになる<sup>15)</sup> (ibid.)。しかし、Burbage と Chouchan によると、事態はそう単純ではない。つまりフロイトが、「一人のスピノザ主義者について語るかのようにして、ダ・ヴィンチについて語ったまさにその瞬間に、フロイトは、(スピノザ的な) この道がいかに問題含みであるかを示す気になっていた」からである (ibid.)。

フロイトは、ダ・ヴィンチ≠スピノザ的な「昇華」プロセスの問題点について気づいていたという Burbage と Chouchan の指摘は、希少な解釈として傾聴に値する。彼らによると、一方では、フロイトがスピノザ主義に似ているという一つの計画が存在する。つまり、認識が我々をより能動的にし、特に、我々の愛し方を変容させる (transformer) [前掲㉔]。そこでは、愛は、通常の愛に纏わる虚構、悪習、苦悩から離れて、真実の愛に成る。そして、感情性 (affectivité) は取り除かれませんが、認識の仕事の媒介によって変容 (reformer) されるだろう (ibid.)。

しかし他方では、フロイトが「損失 *perte*」と表現する、[愛と認識の] 関連付け (articulation) に失敗する実際の結果が存在する。「探究 (investigation) は成功し、ダ・ヴィンチは学識ある者と成ったが、愛 (と創作) は途中で投げ出されたままである」(Burbage et Chouchan: 1993, 537, 本章注12参照)。この失敗は、一般的にいうと、「情動 (affect) を理性的に決定しようと欲して我々は、純粹かつ単純に、情動を破壊してしまう危険を冒す」ということである (ibid., 前掲㉔の「第一の損失」)。Burbage と Chouchan によると、《昇華》は、情動 (affect) (と愛) の転換 (conversion) ではなく、代理形成 (substitution) を前提とする。つまり、認識の仕事が愛の代りをする (愛の場所を占める) のである。それ故、「昇華」は、当初の計画の見地からすると、破壊 (消

15) 本章注11参照。

耗 *déperdition*) に帰着するのである。つまり、「愛を理性的に論究するならば、愛は破壊される。理性なしに愛するか、愛することなしに理性的に論究する必要がある」ということである (ibid.)。

このようにして Burbage と Chouchan は、昇華のプロセスにおける「損失」に注目すると、「フロイトがスピノザ的と言ったこの〔昇華の〕道は、フロイトの眼には、それが受動性 (*passivité*) に通じているだけ一層に危険に映った」という解釈もできるという (ibid., 前掲①の「第二の損失」)。フロイトは、スピノザそのものを批判してはいないものの、「ダ・ヴィンチ〔の昇華プロセス〕が、実践的に (実際に) 《スピノザ的》であったなら、それ故この《実践的 (实际的) スピノザ主義》は、フロイトの眼には、ただちに問題含みに映るというのである」(Burbage et Chouchan: 1993, 538)。彼らによると、フロイトの目に具体的に危険に見えたのは、愛と認識とを結びつける《スピノザ的な考え方 (*spinozistische Denkweise*)》において、「認識の吟味によって置換され、変容される (*déplacé et transformé*) 代わりに」、情動 (*affect*) が、純粹かつ単純に、失われ (損失され *perdu*)、つまり愛 (と憎しみ) が根絶される恐れがあるということだ。もし情動 (*affect*) が失われ (損失され *perdu*) たならば、主体は、どこからその力能を引き出してくるのか。その時に、能動的主体へと生成するための場は存在するのか、という問題が生じる (ibid.)。

しかし以上のような《スピノザ的な考え方 (*spinozistische Denkweise*)》に対するフロイトの危惧は、スピノザに対する誤解に基づくものであると Burbage と Chouchan は考えている。なぜなら、スピノザにとって、実際に本質的なのは、「新たな感情性 (*affectivité*) が、認識の過程の結果として生じるといふこと」であり、「一つの生き方から他の生き方へ、より幸福で、より能動的な生き方へ移行すること」なのである (Burbage et Chouchan: 1993, 538)。それ故に、スピノザにとって重要なのは、むしろ「進行中の愛を失わない (損失しない *perdre*) ことであり、それを可能にするような認識と愛情 (*affection*) の間の関係を構築すること<sup>16)</sup> が、『エチカ』での関心の一つであったのだ。

16) このような解釈に反して M. シェーラーは、『人間における永遠なるもの』(1908)



Burbage と Chouchan によると、結局フロイトは、認識と感情性 (affectivité) を適切に関連付けようとしたスピノザのせっかくの努力を正確に理解することができなかつたので、フロイトとスピノザの<sup>ランデブー</sup>密会は残念ながら失敗に終わったとの解釈もできるのである (Burbage et Chouchan : 1993, 539)。

最後に、この昇華における「損失」の問題について、著者の考えを述べる。スピノザが『エチカ』の中で、決定論の立場に立ちつつ、人間は「自然の一部 pars naturae」(E/IV/Prae) であり、決して「国家の中の国家 imperium in imperio」ではない (E/III/Prae) と述べた時、これは、人間を、自然の必然的連関を例外的に超越するような存在としては捉えないということの意味する。有限様態としての人間は、他の有限様態との相互作用の必然的因果連関に埋め込まれたいわば一つの結節点にすぎない、というのである (「水平の因果性」)。ただし、『エチカ』には、もう一つの因果性、つまり「垂直の因果性」があることを忘れてはならない。河村：2013, 7, 146-151 でも詳述したが、要するに、他の有限様態から「存在し作用するように決定・規定されている」という事態は、有限様態は全て、「様態に変状化した〈限りにおける神 Deus quatenus〉」であることを (直観知によって) そこに見抜けば (E/I/28・D), 人間も含めたあらゆる有限様態は、神=実体によって「存在し作用するように決定・規定されている」ということを意味しているのである (E/II/45S)。そしてこれは、その「本質に存在が含まれない」有限様態が、その「現実的本質」としてのコナトゥス (conatus) によって神の「存在し活動する」無限なる力能を〈部分的に〉表現することによって、自らの存在し活動する有限なる力となしているということでもある (E/I/24・C, III/6・C)。

---

ㄨ年) において、『エチカ』における「神への知的愛」を批判している。「認識に対する愛の機能的な優位—中略—は、主知主義的汎神論においては完全に抹殺されてしまう。例えばスピノザの言う『神への知的愛 amor Dei intellectualis』は、十全かつ明証的な本質認識の条件である元来志向的な作用なのではなくて、たんに認識過程の終着点にすぎないとされている。つまり、『事象それ自身との完全な合致』もしくはこの合致の感情的効果にすぎないというのである。とりわけ神の愛 (Gottesliebe) は、(愛と無関係の) 神の認識の結果ではなく条件であるのに、ここではそれが逆さまになっている」(Scheler : 1921, 223, [邦訳 217-218])。

このように「垂直の因果性」という、無限で永遠なるもの（＝神＝実体）と有限様態との「繋がり」を踏まえるならば、『エチカ』における有限様態としての人間は——フロイトが心配するように（前掲①）——「宇宙の連関とその諸々の必然性が持つ壮大さ」を前にして自分自身の「小さな自我を見失う＝損失する」（「第二の損失」）なんてことは決してないだろう。

仮に畏縮して自身の「小さな自我を見失う＝損失する」ような者がいたとしたら、それは直観知までは到達していない者である（宇宙の必然的連関の壮大さを「予感し始める」という限定（前掲①）を認識論的にどのレベルで捉えるかは難しいが、宇宙の必然的連関を見抜けるということは『エチカ』の認識論では「理性知」レベルには達していると考えられる）。第一節でも確認したが、直観知とは、共通概念により単に普遍的な法則を見抜く「理性知」とは異なり、自己をも含めた個物の本質を認識する能力である。直観知に達した者は、先に見たように、「水平の因果性」の中に神の力の作用を見抜き、己の現実的本質としてのコナトゥスのうちに神の力を見抜くことによって、むしろ「自己満足」するであろう（E//V/36S, 河村：2013, 211-212）。

#### 第四節 スピノザをめぐるフロイト、タウスク、ザロメの関係について

ゴロンブは、フロイトがスピノザの「神への知的愛」とダ・ビンチの「必然性に対する愛」を明敏に比較できたのは、彼がスピノザ哲学についての良質の知識を有していたからであると考えている。「神への知的愛」というアイデアは、スピノザ形而上学の頂点であり、彼の哲学のより広いコンテクストの内部でのみ完全に理解できるから、フロイトは、なおさらスピノザに精通していたはずであると（Golomb: 1978, 284）。しかし、フロイトのこのアナロジーはオリジナルなものではなくて、他のレオナルド研究者から借り受けたものではないかとの疑念もあろう。この疑念を反駁するために、ゴロンブは、フロイトがそのレオナルド研究において言及している情報源の全てを調査したのみならず、フロイトによっては引用されていないが、フロイトのダヴィンチ論が書かれた1910年以前に書かれたこの主題についての他の多くの作品をも調査した。その

結果、フロイトはこの問題に関して参考にすべき先行研究を持たなかったとしている。というのも、「レオナルドについて書いた他の誰も、脚注においてすら、スピノザには決して言及してはいないからである。……そのうえ、彼らの研究は全て、フロイトに、レオナルドとスピノザが似ていることに関する間接的な手掛かりや洞察を提供するような、レオナルドについての叙述を含まなかった。」のである (Golomb: 1978, 284)。

ゴロンブによると、フロイトの弟子、友人、学生の中の一人が、スピノザとレオナルドが似ているということに関する適切な情報をフロイトに提供することは可能であったという反論も容易に却下される。それは、「第一に、レオナルドについての精神力学的研究を書こうというフロイトの意図について実際に知っていた人は、ごく少数しかおらず、第二に、この時代の精神分析的な出版物のどれもスピノザのパーソナリティや思想について言及していないからである」(Golomb: 1978, 284)。ただし、ゴロンブも言うように、その唯一の例外は、1909年11月24日にウィーン精神分析協会でなされたタウスク (Viktor Tausk)<sup>17)</sup> による講演である<sup>18)</sup>、フロイトの『ダ・ヴィンチ』出版の前年になされたこの講演の中でタウスクは、スピノザについて言及をしている。この講演でタウスクは、プラトンをアリストテレスの弟子とする〔うっかりした〕大間違いをしているが、参加者の中でフロイトだけがそれを指摘した (Nunberg & Federn: 1977, 303)。タウスクはこう述べたのだ。「プラトンは示唆された意向 (考え方) に沿ってアリストテレスを引き継ぐ者となったが (原文のまま)

17) V. タウスク (Viktor Tausk, 1877-1919) は、フロイトの優秀な高弟で、その優秀さと独特の個性、学問的自立心ゆえに、フロイトとの確執を生み、フロイトの元を去って行った。この点、ユングやアドラーと同じようなコースであるが、彼は婚約者とフロイトへの二通の遺書を残し40歳で自殺してしまう。彼の自殺にはフロイトとの確執が影響していると考えられている (Roazen: 1969, 53-54, 124-129 [邦訳 63-64, 145-151])

18) ウィーン精神分析協会の当時の議事録は、Nunberg, H., Federn, E. (1977) で確認できる。それによると、タウスクのこの発表は1909年の「認識論と精神分析」(第88プロトコル) であり、そこにはその発表内容とそれに対する参加者の討議も収録されている (Nunberg & Federn: 1977, 297-305)。

……スピノザはスコラ哲学者とは相反した〔思想的〕立場にあった。スピノザはプラトンがやったのと同じことをしたが、それを違う仕方でおこなったのである。彼の汎神論はたった一つの定式である（原文のまま）。スピノザにとっては、その中で全ての法則が調和して働く器が神である。彼の熟考全体の結果とは論理学と倫理学の同等化である」（Nunberg & Federn: 1977, 298）。これは必ずしも厳密な哲学的知識に基づく発表とは言えないかもしれないが、実は、タウスクのこの講義のわずか1週間後（1909年12月1日）に、フロイト自身が、同じ精神分析協会で、ダ・ヴィンチについての自らのアイデアを提示することになる<sup>19)</sup>。フロイトのこの発表の後の討論では、タウスクを含めた誰もスピノザへの言及や仄めかしを一切していないことをゴロンブは強調している（Nunberg & Federn: 1977, 314-319, Golomb: 1978, 284-285）。そしてゴロンブは、哲学に対するフロイトの両義的な態度と彼が哲学的な問題について公に議論することに首尾一貫して気が進まなかったことを考えるに、それが「スピノザの思想と生涯についての彼の直接の知識によるものでなかったなら、広範の教養のある公衆の前で、〔ダ・ヴィンチとスピノザの〕そのようなオリジナルの<sup>パラレル</sup>類似について敢えて話さなかったであろう<sup>20)</sup>」（Golomb: 1978, 284-285）と主張する。

このタウスクとフロイトの講演を、今度は、ザロメ（Lou Andreas-Salomé, 1861-1937）との関連で見てみよう。

タウスクと同じくフロイトの弟子の一人で、フロイトと大変深い師弟関係——あるいはそれ以上の精神的絆——を結んでいたザロメ（Lou Andreas-Salomé, 1861-1937）は、タウスクと愛人関係にあった。こうしてフロイト、タ

19) フロイトのこの発表のタイトルは「レオナルド・ダ・ヴィンチの一つの空想」（第89プロトコル）である（Nunberg & Federn: 1977, 306-319）。

20) ここで、ゴロンブは資料を正確に読み込んでいないようである。つまり、フロイトのこの「レオナルド・ダ・ヴィンチの一つの空想」という発表が収録された第89プロトコルのどこを探してもスピノザの名は出てこないのである。フロイトがダ・ヴィンチとスピノザの間に自らのオリジナルな<sup>パラレル</sup>類似を打ち立てるのは一年後の『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼少期の想い出』（初版1910年）においてなのである。

ウスク、ザロメの間にある種の「三角関係」的な人間関係が成立しており (Roazen: 1969, 44-46 [邦訳 52-54]), このトライアングルの中でスピノザ哲学も生きていたようである。

ヘッシングによると、「[ザロメとの] 友情がフロイトを、後に、ほとんどスピノザ信奉者のようにした」(Hessing: 1977a, 169) と考えることも可能である。ヘッシングはこれについての具体的根拠を示していないし、現存するザロメの著作物やフロイトとの往復書簡集から、彼女がフロイトとスピノザについて話し合った証拠はないが、哲学的志向が極めて強く、かつてニーチェ (ニーチェ自身もスピノザから影響を受けた人物であった) とも深い交流があったザロメが、直接的にか間接的にかを問わず、フロイトに、スピノザに関する情報を与えたという可能性はある。実際、ザロメは、(フロイトの第一スピノザ書簡と同年の) 1931年にフロイトの生誕75年記念として捧げた、フロイトへの長大な公開書簡「フロイトへの私の感謝」の中で、「昇華」をスピノザの『エチカ』の理論を用いて説明している (しかもその際タウスクがこの昇華を「向上」と読み替えたことについてわざわざ触れている)。

「……この肯定的な転向こそが『昇華』と言われるものでしょう、——それ自身の本性から上向きに方向をとるこの向上こそが (これは「昇華する」という言葉に、純粹に言語上のこととして、価値概念を含ませるという危険を排除しているタウスクの用語ですが)。それとも、スピノザの倫理学からの言葉によりますれば、——私たちが自らの受動感情 [passio] を抑制するから、幸福なのではなく、私たちの受動感情は幸福で衰弱してしまったのである<sup>21)</sup>。いや、もっと素晴らしいスピノザの言葉によりますれば、——唯一の完全性、それが喜びなのである<sup>22)</sup>」(Salomé: 1931 [邦訳 246-247])

21) ザロメは『エチカ』からの出典の詳細を明記していないが、『エチカ』の最終定理「至福 (beatitudo) は徳の報酬ではなくて徳それ自身である。そして我々は快樂を抑制するがゆえに至福を享受するのではなくて、反対に、至福を享受するがゆえに快樂を抑制しうるのである。」(E/V/42) のことであるのは間違いない。

22) この箇所についてもザロメは『エチカ』からの出典の詳細を明記していないが、「もし喜びがより大なる完全性への移行に存するとしたら、至福は実に精神が完全性そのものを所有することに存しなければならぬ」(E/V/33S) というスピノザノ

## フロイトとスピノザ (II)

ただし、ザロメのこの公開書簡は1931年のものであり、1910年に出版されたフロイトの『ダ・ヴィンチ』のスピノザ言及に影響を与えたということはありません。また、ザロメがフロイトと最初に出会ったのは、1911年であるので<sup>23)</sup>、1932年7月9日付の第二スピノザ書簡の冒頭の「私の長い人生の間ずっと (*mein langes Leben hindurch*)、私はこの偉大なる哲学者の思想と同様に人格にも、格別の敬意を払ってまいりました。」というフロイト自身の言葉を考慮すると、フロイトはザロメと出会う以前から、スピノザに関する知識を持ってはいたと考えるのが妥当であろう。

Patrizia Giampieri-Deutsch によると、哲学者にして精神分析家でもあったザロメこそが、スピノザとフロイトの類似性を認識した最初の人である。ザロメは、1912年10月から1913年4月までフロイトの元で精神分析を研究した。彼女はその間の出来事を綴った『フロイト学派で——1912年から1913年の日記』の中で、一つの章をスピノザに当て (*Salomé*: 1958, 68-69)、スピノザを「精神分析の哲学者 *der Philosoph der Psychoanalyse*」と呼んだ。その際に、ザロメは、タウスクの1907年のスピノザ文書に言及している<sup>24)</sup> (*Salomé*: 1958, 68)。(1913年10月28日付のザロメの手紙によると) タウスクのその草稿を彼女はリルケに送ってしまっており、ザロメの遺品の中には確認できない。Patrizia Giampieri-Deutsch は、このタウスクのスピノザ草稿は、1909年11月24日に、彼がウィーン精神分析協会で行い、そこにフロイトも列席していた、「認識論と精神分析」という(我々が先に見た)講演の原本 (*Vorlage*) であったはずだと「推定」している<sup>25)</sup> (*Giampieri-Deutsch*: 2012, 91)。タウスクのこの原本については、上述のように、ウィーン精神分析協会の議事録(第88プロトコル)に残されているが、その中でタウスクは、スピノザには確か

---

の言葉をザロメが間違えて覚えていたと考えられる。

- 23) ザロメとフロイト、リルケ、タウスク、レーとの交流の簡潔な年譜については、*Mackey*: 1956 の邦訳の付録として伊藤行雄が作成したものを参照 (*Mackey*: 1956 [邦訳 256-266])。
- 24) ザロメは、タウスクのこのスピノザ論を説明しつつ、スピノザを理解するには、彼の「心身平行論」を常に念頭に置く必要があると主張している。そして、こう言っている。「それ [スピノザの心身平行論] は、フロイトを超えて進む哲学的ステップである。フロイトは、これらの二つの世界のうち、心理学的に把握されうる一方に対して、それに固有な、一貫した方法を獲得したのである」(*Salomé*: 1958, 68)。
- 25) ただし、*Giampieri-Deutsch* は、ザロメが言及しているこの1907年のタウスクのスピノザ文章を1909年のものと誤記している。

に言及しているものの、フロイトとスピノザの関係については一言も触れていない。(Nunberg & Federn: 1977, 297, 298, 299)。しかし、フロイトが「レオナルド・ダ・ヴィンチの一つの空想」という講演を同じウィーン精神分析協会で行ったのは、タウスクのこの講演の1週間後に行われた、次の会議においてであった。このフロイトの講演の議事録<sup>プロトコル</sup>(第89プロトコル)には、ダ・ヴィンチの「スピノザへの明確な関連付け」は記録されてはいないし、フロイトのこの講演に対するタウスクの質問の記録にも、それは含まれていないが(Nunberg & Federn: 1977, 306-314, 317)、フロイトのこの講演の翌年に刊行された、この講演原本の改訂版である『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』(初版 1910年)においては、フロイトはスピノザに言及することになる。これらのことから、Giampieri-Deutsch は、タウスクとフロイトの各々の講演の時間的な重なり合いは考慮に値すると指摘しているが、タウスクのこの発表でのスピノザ言及が、フロイトのダ・ヴィンチ論にスピノザを登場させる直接の切っ掛けとなったと考えるのは無理があろう。ただ、フロイトがタウスクのこの発表を意識しなかったはずはない<sup>26)</sup>。スピノザから大

26) ザロメは、「フロイトにタウスクについてのいろいろな情報を提供した」。「自分の着想を立派に完成させる前に、それをタウスクにかすめとられてしまうのではないかという苦悩が余りにも深刻だったので、ルー・ザロメはタウスクの監視役としてフロイトに役だっていた」のである(Roazen: 1969, 46, 55 [邦訳54, 66])。フロイトのこの苦悩を端的に表わす証言をザロメは残している(1913年3月12日水曜日のザロメの日記)。「フロイトは(自らのアイデアにタウスクのそれが近かったので)不安になっていた。そして[タウスクの]講演の際中に、(紙切れをこっそり私に渡して)尋ねてきた。『彼はもう全てを知っているの?(Weiß er schon alles?)』と」(Salomé: 1958, 119)。このように極めて有能なタウスクの才能を過度に警戒すると同時に、フロイトは、ザロメと恋人関係にあるタウスクを内心羨み嫉妬してもいた(Roazen: 1969, 45 [邦訳 53])。

一方、タウスクもフロイトへの対抗心から、常にフロイトと同じ主題を追求し、師であるフロイトに先んじようとした(そしてタウスクの方も、フロイトが自分の着想を横取りしようとしていると信じていた)。ザロメはここに、タウスクのフロイトに対する「エディプス・コンプレックス」的な「転移」を見てとっている(Salomé: 1958, 188, cf. Roazen: 1969, 111-112 [邦訳 129-131])。タウスクのこの「エディプス・コンプレックス」が、先に見た、彼の発表におけるプラトンとアリストテレスの師弟逆転の「うっかりした間違い」を生ぜしめた可能性は精神分析的には否定できないが、タウスクがフロイトへの対抗心からスピノザをいち早く(発表で)取りあげたとか、逆に、フロイトがタウスクの発表から、ダ・ヴィンチとスピノザを結びつけるヒントを得たという解釈は、現実的ではないだろう。

## フロイトとスピノザ (II)

きな影響を受け、自らの精神分析理論との近さをそこに見ていたフロイト、フロイトの昇華をスピノザの「至福」によって説明し、スピノザを「精神分析の哲学者」とさえ呼び、判明しているだけでも二回もスピノザとタウスクを接近させているザロメ、そしてこの二人に深く関係したタウスクの三人の才能の中で、スピノザは意識的にも、無意識的にも共有されていたのかもしれない。

(続く)

### 〈文献表〉

1. スピノザのテキストはゲープハルト版全集 (*Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt, C. Winter, 1925) を用い、引用に際しての略号は慣例に従った。略例を以下に示す。

• 『知性改善論』=Tractatus de Intellectus Emendatione=TIE

例 (TIE/P15)=『知性改善論』=ゲープハルトのラテン語版の15頁

• 『エチカ』=Ethica=E

例 (E/IV/50S)=『エチカ』第4部定理50の備考

『エチカ』における略号は以下の通り

D=定義 Po=公準 Ax=公理 Ex=説明 P=定理

Ad=感情の規定 Lem=補助定理 Agd=感情の一般的規定

C=系 Prae=序文 S=備考 Dem=証明 Ap=付録

2. フロイトのテキストはフィッシャー版全集 (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, 18 Bde. und ein Nachtragsband, hg. v. Anna Freud u.a., Frankfurt. a. M. S. Fischer, 1960ff.) を用い、引用に際しては既訳を基本的には踏襲した。また引用に際しての略号は慣例に従った。略例を以下に示す。

例 (Freud: GW/VI/83)=フィッシャー版全集の第六巻の83頁

3. 本書文中の下線 (傍線) による強調, [ ] による挿入は全て、著者河村による。

4. 外国語文献の引用・参照の指示については以下の例に倣う。

例 (Yovel: 1989 vol. 2, 158 [邦訳 468])=Yovel, Y., 1989, *Spinoza and Other Heretics* (vol. 2), Princeton University Press, p. 158 (『スピノザ異端の系譜』, 小岸 昭・E. ヨリッセン・細見和之訳, 人文書院, 1998年, p. 468)

Burbage, F. & Chouchan, N., 1993, "Freud et Spinoza: La question de la transformation et le devenir actif du sujet", in: *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, Presses Universitaires de France.

Fischer, K., 1898, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Carl Winter.



- Freud, S., 1905a, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Gesammelte Werke (Bd. 6), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 『機知——その無意識との関係』中岡成文・太寿堂 真・多賀健太郎訳, フロイト全集第8巻, 岩波書店, 2008年)
- 1905b, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Gesammelte Werke (Bd. 5), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 中山 元訳『性理論三篇』, 所収 中山 元編訳, 『エロス論集』, ちくま学芸文庫, 1997.
- 1908, “Die “kulturelle” Sexualmoral und die moderne Nervosität”, Gesammelte Werke (Bd. 7), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 「『文化的』性道徳と現代の神経質症」道 泰三訳, フロイト全集第9巻, 岩波書店, 2007年.
- 1910, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Gesammelte Werke (Bd. 8), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』甲田純生・高田珠樹訳, フロイト全集第11巻, 岩波書店, 2009年)
- 1920, *Jenseits des Lustprinzips* Gesammelte Werke (Bd. 13), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 中山 元訳「快感原則の彼岸」, 所収 竹田青嗣編, 『自我論集』, ちくま学芸文庫, 1996.
- 1925a, “Selbstdarstellung”, Gesammelte Werke (Bd. 14), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 「みずからを語る」家高 洋訳, フロイト全集第18巻, 岩波書店, 2007年)
- 1925b, “Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds”, Gesammelte Werke (Bd. 14), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 中山 元訳「解剖学的な性差の心的な帰結」, 所収 中山 元編訳, 『エロス論集』, ちくま学芸文庫, 1997.
- 1960, 1968, 1980, *Sigmund Freud Brief 1873-1939* (Ausgewählt und herausgegeben von Ernst und Lucie Freud), S. Fischer Verlag.
- Giampieri-Deutsch, P., 2012, “Der »Philosoph der Psychoanalyse«? Zu den verwandtschaften zwischen Spinoza und Freud”, in: *Affektenlehre und amor Dei intellectualis: Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Meiner Felix Verlag GmbH, 2012.
- Golomb, J., 1978, “Freud’s Spinoza: A Reconstruction”, *The Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines*, vol. 16 (1978), Jerusalem Academic Press.
- Hessing, S., 1977a, “Freud et Spinoza”, *Revue Philosophique* No2-Avril-jun, 1977.
- 1977b, “Freud’s Relation with Spinoza”, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. by Hessing, S., Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Laplanche, J., et Pontalis, J.-B., 1967, 1976, *Vocabulaire de la psychanalyse* (5<sup>e</sup> édition), Presses Universitaires de France: 『精神分析用語事典』, 村上 仁監訳,

## フロイトとスピノザ (II)

- みすず書房, 1977年.
- Mackey, I., S., 1956, *Lou Salomé: Inspiratrice et interprète de Nietzsche, Rilke et Freud*, A. G. Nizet: 『ルー・ザロメ著作集』別巻 (『ルー・ザロメ——ニーチェ, リルケ, フロイトをめぐる』), 後藤信幸訳, 以文社, 1974年.
- Nunberg, H., Federn, E., (Hg.), 1977, 2001, *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung* (Band II 1908-1910), Fischer S. Verlag GmbH, 2001.
- Roazen, P., 1969, 1990, *Brother animal: the story of Freud and Tausk*, Tranceaction: 『ブラザー・アニマル: フロイト, ザロメ, タウスクの世界』, 小此木啓吾訳編, 誠信書房, 1987年.
- Salomé, L., A., 1931, “Main Dank an Freud”: 「フロイトへの感謝」(塚越 敏訳) 所収 『ルー・ザロメ著作集』第5巻, 以文社, 1976年.
- 1958, 1989, *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres (1912/1913)*, Ullstein Taschenbuchverlag, 1989.
- Scheler, M., 1921, *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke (Bd. 5), Bouvier, 2007 (7. Aufl.): 『人間における永遠なるもの』(下), 岩谷 信・柏原啓一・亀井裕訳, シェーラー著作集第7巻, 白水社, 1978年.
- Yovel, Y., 1989, *Spinoza and Other Heretics* (vol. 2), Princeton University Press: 『スピノザ異端の系譜』, 小岸 昭・E. ヨリッセン・細見和之訳, 人文書院, 1998年.
- 大槻裕子, 2007, 『ゲーテとスピノザ主義』, 同学社, 2007年.
- 河村 厚, 2013, 『存在・感情・政治 スピノザへの政治心理学的接近』, 関西大学出版部, 2013年.
- , 2014, 「フロイトとスピノザ (I)」, 『関西大学法学論集』第64巻1号, 2014年.

「本研究は、平成25年度関西大学国内研究員研究費によって行った」