

アンドレ・ブルトンにおける シュルレアリスムの一点のスピノザ的解釈

Interpretation of a surrealist point in André Breton by reading Spinoza

加藤 彰彦

Akihiko KATO

[要旨]

アンドレ・ブルトンが『シュルレアリスム第二宣言』においてシュルレアリスムが探求すべきものとして挙げている精神の一点は、そこから見れば様々な二項対立や矛盾がそれとして感じられなくなるものであるが、その理論的根拠としてスピノザを捉えたのが本論考である。ブルトンはかねがね自らヘーゲルに理論的根拠を求めていることを公言してきて、確かに超現実なりシュルレアリスムのイメージなりを理論的に捉えるならヘーゲルは有効である。しかし対象の変化だけではなくそれを捉える主観の側にも注目したならば、ヘーゲルでは説明し切れない部分が残る、その点を解消することができるのは対立を共存として捉えるスピノザなのである。本論考においては、二項対立の解消についてヘーゲルの他にデリダの脱構築の考えも参照するとともに、主観の役割の重要性に注目するために、メルロ＝ポンティの相互主観性から超越論的主観性について触れ、更にはプルーストの『失われた時を求めて』の中で示される幸福感の分析にも言及した。いわゆる化学の実験における対象の変化を観察する立場とは違ったものを提示する必要がある。またブルトンが『ナジャ』において示している痙攣的な美とはそもそも主体の側の運動性の表われであり、『狂気的愛』における至高点も実際に体感されるものとして示されているのである。これらの点を踏まえながら、理論的根拠としてヘーゲルの重要性は認めながらも、スピノザへと移行していく必要性を、ピエール・マシュレの文献を参照しながら明らかにした。

[キーワード] シュルレアリスムの精神の一点、ヘーゲルの弁証法、スピノザ哲学

序章

アンドレ・ブルトンの『シュルレアリスム宣言』の中には、ブルトンの全著作の中で恐らく唯一と言っていい超現実に関する定義めいた記述がある。それは「見かけは非常に矛盾した、夢と現実という、これら二つの状態の、一種の絶対的現実、もしこのように言うことができるとすれば、超現実 (下線原文) への、将来の溶解を私は信じている。」(PI p.319) というものであるが、ここで取り上げたのは、超現実について考察を深めていこうという意図ではなく、むしろそこに見られる矛盾解消の弁証法的思考をとりあえずは問題にしたいためである。これは後においても言及することになるが、ブルトン自身も明らかにしているように、ここにはヘーゲルの弁証法が影響を与えている。

ところがヘーゲルによって理解し解釈することが果たして正解なのかどうかという疑問が、我々の本論考における出発点なのである。これは超現実の定義というわけではないが、超現実を理解する上で役立つと思われる記述が『シュルレアリスムと絵画』の中であって、それは次のようなものである。「私の愛する全てのもの、私が考え感じる全てのものは、内在についての独自の哲学へ私の心を傾かせるのだが、それによれば超現実はまだに現実の中に含まれるだろうし、現実に対して上位でも外部でもないだろう。そしてそれは逆も言えるのであって、というのも含むものはまた含まれるものであるだろうからだ。含むものと含まれるものとの間のほとんど一つの通底器が問題だろう。」(PIV p.404)

ここで通底器という化学の実験器具が出てきているように、問題はあくまで対象がどのように変化するか、もしくはどのような状態であるかということなのである。『シュルレアリスム宣言』においては現実と夢が超現実へと解消されるとし、また『シュルレアリスムと絵画』においては超現実と現実が通底していると表現されるわけである。表現の違いということは今考慮しないとして、我々が注目しているのは、あたかも化学の実験であるかの如く、問題はあくまで対象の側にあるということなのである。

ところがこのシュルレアリスム的な矛盾解消の考え方について、『シュルレアリスム第二宣言』においては次のように変化していると受け取れるのである。まず該当する箇所を見ていこう。まずブルトンは『シュルレアリスム第二宣言』の冒頭あたりで、「知的見地よりすれば、人間の側の全ての異常な動揺を偽善的にも予告することに向けられている古くからある二律背反のわざとらしい性格をあらゆる手段でもって試練にかけ是非とも認識させることが問題であったし、問題であるのだ。」(PI p.781)とした上で、次のようにシュルレアリスムの目指すところについて明らかにするのである。「あらゆる点から見て生と死、現実と想像の産物、過去と未来、伝達可能と伝達不可能、高い所と低い所がそこから見ると矛盾して識別されることをやめる精神のある一点が存在すると考えざるを得ない。ところで、この一点の決定という希望とは別の動機をシュルレアリスムの活動に探しても無駄だろう。」(PI p.781)

ここでは、『シュルレアリスム宣言』や『シュルレアリスムと絵画』において捉えられていた対象の変化のみに言及する立場から、その対象をどう捉えるかという主観的な視点へと目指すべき目標が変化していることに気付かされるわけであり、我々が本論考の出発点としているのがまさにこの点であるのだ。更に問題点を指摘する前に、このような視点の変化はブルトンの思考の過程を辿っていくことによって明らかになるのではという考えから、それぞれの出版物の刊行年について言及しておくなら、『シュルレアリスム宣言』については初版が1924年である。その後1926年の再販において序文が加えられるなどしているが、最新のものに至るまで内容的に大きな違いはない。次に『シュルレアリスムと絵画』について我々が現在手にしているものは1965年刊行の増補改訂新版ということになるのであるが、この『シュルレアリスムと絵画』においては1928年刊行の初版と1945年刊行の増補版というように三度違う内容と外観でもって出版されているのであるが、超現実について言及している箇所は「シュルレアリスムと絵画」という文章で1928年の初版に収録されている。更に詳しく言うなら、その中の各部分は「シュルレアリスム革命」という機関誌に連載されていたもので、超

現実の箇所は「アルプ」展への序文として掲載されたものであり、1927年11月21日-12月9日という日付が表示されている。次に視点の変化が見られた『シュルレアリスム第二宣言』の刊行は1930年であるが、最初「シュルレアリスム革命」誌の1929年12月号に掲載されている。従って、1927年から1929年の間のいずれかの時期に何らかの変化が生じたのではないかという指摘はまず可能だろうと思う。この矛盾解消という考え方は、何もヘーゲルの言う絶対精神に到達するための手段というよりは、シュルレアリスムの効果を生み出すものとして捉えられていて、それが端的に現われているのはシュルレアリスムのイメージをもたす言葉についての捉え方である。既に1918年3月の『ノール・シュド』誌に掲載されていたピエール・ルヴェルディのイメージ論に影響を受けていたブルトンは、『シュルレアリスム宣言』においてそのイメージ論を紹介しているが、それはまさにシュルレアリスムの出発点となるものである。つまり「イメージは精神の純粹な創造物である。／それは比較からではなくて多かれ少なかれ隔たった二つの現実の事物の接近から生まれ得るのだ。／近付けられた二つの現実の事物の関係が漠然としていて適切であればある程、イメージは強力なものとなるだろうし——感受性の強い力と詩的現実性を持つだろう…等。」(PI p.324)

イメージである以上それをどう受け取るかという我々の主観も大いに問題となるところであるが、ここではあたかも化学の実験のように二個の实在の接近が問題とされている。この捉え方はブルトンによって『シュルレアリスム宣言』のこの後の箇所で再度言及されているが、それはまさに実験を扱う科学者の視点である。つまり「我々が限りなく敏感になっていることがわかる、独自の光、イメージの光（下線原文）が突然現われたのは二項のいわば偶発的な接近からである。イメージの価値は得られた輝きの美しさ次第である。それは、従って、二つの導体間の電位差によるのだ。」(PI pp.337-338)

ところが同様の考えをブルトンは『通底器』において展開しているのであるが、詳細は後の章に譲るとして、ブルトンは次のように違った視点を示しているのである。つまり「精神は二つの対象の間に存在し得る最もかすかな関係をも理解するのに素晴らしい迅速さを持っているし詩人たちは、騙すという懸念を抱くことなく、あるものが別のものようだ（下線原文）とあるものについて常に言い得るということを知っている。」(PII p.181)

全く相容れない二つの言葉を接近させることによって生まれるシュルレアリスムのイメージの効果という基本的考えに違いはなく、その点については首尾一貫しているのであるが、この『通底器』においてはそのイメージを捉える詩人の立場、精神のあり方が問題とされているのである。『シュルレアリスム宣言』の初版の刊行が1924年で、この『通底器』については1932年であり、先程の指摘と同様に、1924年と1932年の間のいずれかの時期において、シュルレアリスムのイメージを捉える視点に変化が生じたと言うことができるだろう。これらの視点の違い、特に捉える側の精神のあり方が問題となっている視点をどのように分析理解していくかが我々が本論考において目指したところである。我々はまず、ブルトンが『シュルレアリスム宣言』において示した超現実成立のための矛盾解消の考えを辿っていくことから始めよう。

第一部 ヘーゲルからデリダへ

第一章 プルトンにおけるヘーゲルの思想

プルトンが『シュルレアリスム宣言』において超現実を導き出した論法はまさにヘーゲルの弁証法であって、このことについてプルトンは自覚的であったのだ。『失われた足跡』に収録されている「全てを棄てよ」においては、ヘーゲルの思想についての記述があるのだ。「今日では、全てのものでその反対に沈殿し二つの範疇とも一つに溶解する、その一つの範疇自身最初の項と両立し得て以下同様に精神が絶対観念、全ての対立の両立と全ての範疇の統一に到達するに至るまでという思想が作られている。」(PI p.262)

プルトンの蔵書の中には翻訳されたヘーゲルの著作があり、その中には線を引いたり書き込みもなされていて、プルトンは熱心にヘーゲルを読んでいたことがわかる。またヘーゲルの思想をフランスで紹介したアレキサンドル・コジェーヴの講義をプルトンは聴講していて、あまり熱心な聴講生ではなかったようだが、ラカンとの繋がりもこれを通して出来たようである。ここにおいて我々はコジェーヴの著作を通して、プルトンが理解しているヘーゲル思想を確認しておくだけで十分だろう。「ある《定立》は、それがたいいよそから挑発しているある《反定立》と対立している。それらはぶつかり合い、互いに攻め合い、つまりは互いに相殺するのであるが、こうして組み合わせる結局《総合的な》真実を生成するのである。しかしこれはまだ他の多くのものの中にあって一つの説でしかない。それは新しい反定立を否定し、つまりそれを修正しながら、最初はそうではなかった別のものになるであろう新しい総合において結合するために、新しい定立を見出しあるいは出現させるであろう新しい定立なのである。以下同様に、ある議論の定立もしくは議論の余地のある《定立》では最早ないであろうある《総合》に至るまで。単なる《説》もしくは可能な説のうちの一つ（下線原文）では最早ないであろう議論の余地のない《真実》に至るまで。あるいは、客観的に言うなら、それは[全て]、——観念の中の観念もしくは[善]であるために[他]と対立しない唯一の[一つ]に至るまで。」(ILH pp.456-457)

この論法で言うならば、超現実とは現実と夢との一回限りの融合で出来上がるものではなく、現実とは夢との融合で新たな現実として出現し、その現実が更にまた夢との融合が図られ、新たな現実となりといった事態が繰り返され、ついには超現実に至るという図式になる。ところがプルトンが『シュルレアリスム宣言』において、例えばシュルレアリスムのイメージについて考えている弁証法的効果については、まず意図的なものではあり得ないし、隔たった二つの実在の接近によってシュルレアリスムの効果が生まれるとして、それは一回限りの接近なのである。プルトン自身この点をイメージ論においてルヴェルディとの違いとして強調しているのだから、プルトンも自覚的であったわけだ。この点についてプルトンは次のように書いているのだ。「ところで、私の考えでは、非常に離れた二つの現実の事物の接近を準備することは人間の力にはない。我々に明らかになっているように、観念連合の原則は、それと対照をなししている。あるいはルヴェルディが私と同様に非難している、省略の技法に立ち戻らなければならないだろう。従ってイメージの二項は輝きが生じるのを目指した（下線原文）精神によって互いに推論されることはないということ、理性は輝く現象を確認し、評価するにとどめながら、

それらの二項は私がシュルレアリスムのと呼んでいる活動の同時に起こる結果だということを確かに認めざるを得ないのである。」(PI p.338)

つまり超現実の出現についてヘーゲルの弁証法を応用して理解することは可能だとしても、同じ『シュルレアリスム宣言』において展開されているシュルレアリスムのイメージの理論的裏付けとしては、ヘーゲルの思想と若干異なるものが見出されるということなのである。この「全てを棄てよ」という文章は1922年4月1日の『文学』新シリーズ第二号に発表されていて、ブルトンにしてみればヘーゲル思想に感化されていたのだと理解することも可能である。ただ実際はシュルレアリスムはヘーゲル思想とは異なる展開を見せているのだと指摘することもまた可能なのである。ところが『シュルレアリスム宣言』において超現実を定義付けた時点で考えられる視点と明らかに異なる視点を提示した『シュルレアリスム第二宣言』において、ブルトンは再度ヘーゲル思想への依存を表明するのである。これはシュルレアリスム運動との関連で考察されるべき問題であって、つまりはシュルレアリスムは詩の領域での成果を上げたと考えられるのであるが、これが社会的運動へと発展していくに際して、その理論的根拠をヘーゲルに求めたと考えられるのである。ただその際詩の領域でも問題にしていた矛盾解消に関してヘーゲルの弁証法を用いるのである。実際に該当する箇所を見てみると、次のようになっている。「シュルレアリスムは、現実と非現実、理性と不条理、熟慮と衝動、知と《致命的な》無知、有益と無益等の概念の係争に取り掛かる道に特別に入っていくとしても、それがヘーゲル体系的《大失敗》から出発しているという少なくともこの傾向の類似を史的唯物論とともに提示している。結局否定、そして否定の否定に柔軟になった思考の行使に、限界、例えば経済的な枠という限界を割り当てることは私には不可能に思われる。弁証法的方法は社会的問題の解決にしか有効に適用できないとどのようにして認めるのか。シュルレアリスムの全ての望みは最も直接の意識の領域において少しも張り合うことのない適用の可能性をそれに提供することである。」(PI p.793)

社会的問題の解決にヘーゲルの思想を適用するというのは理解できるにしても、そのような領域は我々の論考の対象外である。『シュルレアリスム宣言』で超現実の定義やシュルレアリスムのイメージの出現に際してヘーゲルの弁証法を適用しているとしても、『シュルレアリスム第二宣言』においてはそれとは違った主観的な視点の提示があるにも拘らず、依然としてヘーゲルの弁証法に対する依存を詩の領域においても認めようということなのである。これについて整理して考えるなら、ブルトンは現実の生活において存在する矛盾を解消させようとするのであるが、これは『シュルレアリスム第二宣言』の次のような記述から明らかである。つまり「美と醜、真と偽、善と悪という不十分で、不合理な区別を無視したいという欲望が生まれ維持されるのはまさにこれらの意味の欠けた表示の嫌悪感を覚えさせる激高からなのだ。」(PI p.782)

これは詩の領域に留まることなく社会的領域にも広く及んでいくわけであるが、そのような矛盾の解消があたかも実験室の中での化学の実験のように容易に可能になるわけでもなく、だからこそブルトンは「結局のところ住むことのできる世界への精神の多かれ少なかれ確かな飛翔はこの選択の観念が出遭う抵抗の度合次第である」(PI p.782)と書くのである。要するに世

界に存在する矛盾を容易に解消することはできないが、その解消にあたっては我々の側の精神のあり方も重要となってくるということである。このあたりが我々が本論考で問題にしている箇所なのであるが、一方でその対象を社会全般にではなくあくまで詩の領域に限定して考えてみるならば、先程から問題にしているヘーゲルの弁証法を適用するだけで充分である、もしくは我々の精神のあり方を問題にするところまでヘーゲルの弁証法の問題点を指摘する必要がない程に充分であると言うことが出来るだろう。従って我々はとりあえず対象を詩の領域に限定することにして、ヘーゲルの弁証法の有効性と問題点について考察していくことにしよう。

第二章 シュルレアリスムのイメージにおけるヘーゲルの弁証法

シュルレアリスムのイメージについて論じる前に敢えて指摘しておくなら、『シュルレアリスム宣言』において現実と夢とが融和して超現実になるとするブルトンの考えにしても、何も超現実なる実体が存在するもしくは存在することになるだろうということではなく、超現実自体が既にシュルレアリスムのイメージであるとするのは充分可能なのだ。従ってシュルレアリスムが社会的問題の解決に関与するような姿勢を見せるとしても、シュルレアリスムの出発点はシュルレアリスムのイメージとしてあり、到達点もまたシュルレアリスムのイメージであると考えの方が理解しやすいと思われる。この領域において出発点となるのは、既に指摘したようにピエール・ルヴェルディのイメージ論である。ただブルトンとしては、意図的に無関係な実在を接近させるという方法ではシュルレアリスムのイメージは得られず、あくまで偶然の産物でなければならぬと主張するわけである。この偶然の産物という点でヘーゲルの弁証法といささか相容れない点も出てくるのであるが、対立する二つのものから全く別のものが生じるという点においてヘーゲルの弁証法は有効だということだろう。

ところが問題とすべきは、そのような相容れぬ二つのものが接近することによってシュルレアリスムのイメージを生み出すとしても、それをそのように受け入れるあるいはそれをシュルレアリスム的であると認める側の精神のあり方なのである。ブルトンは『通底器』において精神はこのような微妙な関係をも捉えることができるし、詩人はそのような関係を打ち立てることができる」と主張しているのであるが、それに続いて「詩人たちについて打ち立て得る唯一の序列は彼らがこの点について発揮した最大であれ最小であれ自由にしかまさに依存し得ないのである。」(PII p.181)としている。つまりいかに効果的なシュルレアリスムのイメージを生み出すことができるかは、詩人の精神の自由さにかかっているというわけである。ところがブルトンはこの箇所に注をつけていて、『シュルレアリスム宣言』において示したような方法論を再度展開するのである。まずはそのイメージ論がいかなるものであるかを確認しておこう。「できるだけお互いに離れた二つの対象を比較すること、あるいは、全く別の方法で、唐突なはたとさせるやり方でそれらに対峙させることは、詩人が要求し得る最高の務めである。ここにおいて引き合わせられた二項の具体的な統一を現われさせることとそれらのそれぞれに、それが何であれ、個別に捉えられていた限りでは欠けていた活力を伝えることである彼の比類のない、独自の力は徐々に発揮されることを目指さなければならない。打ち砕かなければならないことは、これら二項の全く形式的な対立である。打ち勝たなければならないのは、自然や、時空間

の外在性について抱く不完全で、幼稚な観念にしか固執しないそれらの見かけ上の不均衡である。直接の相違の要素が強く見れば見える程、それは乗り越えられ否定されなければならない。問題になっているのは対象の全ての意味作用なのである。」(PII p.181)

ブルトンの意図するところは明確であるが、ただそれを意図的に実行しようとするとうまく失敗してしまうだろう。それこそシュルレアリスムに反するものなのである。そもそもブルトンはこのようなシュルレアリスムのイメージの出現については偶然に委ねることを考えていて、そのイメージを作り出す側の才能などというものは当初から認めていないのである。この点については、ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において次のように明らかにしている。「しかし、いかなる濾過作業にも従事しなかったし、我々の作品の中で多くの反響の隠れた集積所、それらが描く図案には心を奪われない謙虚な記録装置(下線原文)に見せかけた我々は、恐らく今尚より高貴な大義に尽くしているのだ。だから我々は人が我々のものだとしている《才能》を誠実さをもってお返しするのだ。」(PI p.330)

つまりシュルレアリスムのイメージを作り出す側の才能というものを認めず、あくまで偶然の所産としてみなすわけである。しかし何らかの二項の接近によってシュルレアリスムのイメージが生まれるとして、それを価値あるものとして認める者は誰で、その人に才能というものは認められるのだろうか。ブルトンは『通底器』において開示しているシュルレアリスムのイメージ論において、先程の理論の後にあたかもその例示であるかの如く次のような表現を用いているのであるが、つまり「例えば互いにこすられた二つの別々の物体が、火の中の至高の統一に、火花によって到達するのである。また例えば火と水は血の中における、共通の、見事な溶解に辿り着くのだ、等。」(PII p.181)のようにシュルレアリスムのイメージが出現するというわけであるが、このあたかも錬金術とでもいうような化学の実験に似た言葉の結合を考えてみるならば、やり方さえ間違わなければ誰にとってもこのシュルレアリスムのイメージは出現すると考えられるのである。例えばその詩に触れる者があたかも夢でも見ているような半睡状態でなければ把握できないということではないのだ。従ってこのような領域においてヘーゲルの弁証法は有効であるだろう。

ところが夢と現実の融合から超現実を目指すという思考方法において根底にあるものは、現実の客観的事実ではなくて、夢見る側の欲望であるのだ。ブルトンは『通底器』において、この欲望の果たす役割について次のように書いている。「欲望の実現のために対象(下線原文)を求めるといふ欲望の要請がいかにその大義に役立ち得るものしか外部の所与の中から自分本位に記憶にとどめようとしない傾向があり、それらの所与を奇妙に意のままにしているかを観察するのははるかにより意義深いことだ。」(PII p.177)

現実とはさておき、夢はそもそも欲望の発揮の場として捉えられているならば、現実と夢との融合する場である超現実において欲望が抑圧されているとは到底考え難い。対象となっているものが、欲望の主体の関与なしにあたかも化学の実験のように弁証法的に変化していき、我々はただ観察するだけであるとは考えられない。少なくとも欲望の主体は、対象としての外部世界を取捨選択することはあるのだ。また現実と夢を融合させるとして、現実を否定的に捉えるなら、その分夢を有利に展開させることになるのではないかということも十分にあり得るのだ。

このような考えを受けて、ブルトンは次のように主張するのだ。「それに、それなら尚更覚醒時の表現と睡眠時のそれとの間に存在し得る共通したものに価値を持たせるべきなのだ。というのも、現実世界の物質主義的観念と夢うつつの統一性（下線原文）でより強固にするように、明らかにそれらの違いを利用することに成功するのはそれらの同一性の概念が完璧に獲得されるであろう時だけなのである。」(PII p.180)

とはいえ「主体の感情的な状態」(PII p.183)が芳しくない場合、「外的世界の否認」(PII p.183)が前提となるわけであって、「ここで極端な場合、精神の集中は重大で、全く特殊な危機を被っているのであるから、表現は、それが普通提供している客観的なものの中であって、汚染されているのだ。夢の背後に結局既に体験した出来事から借りてきた現実的な内容しか見出さないと同様に、この内容の極端な貧困化は精神に夢の生活に避難所を探すことを余儀なくさせるのである。」(PII p.183)

ここに至ってヘーゲルの弁証法は崩れていくだろう。事実ブルトンは次のように指摘するのだ。「存在するものの運動の一般的法則は最早自らをこれらの法則の単なる機会として考えることのできない主体によって見失われているのだ。弁証法的な不安定状態は、主体の外部にあるものに依存することに疲れ、あらゆる手段を使って外部にあるものを自分自身に依存させようと努める主体のためにその均衡が破られているのを見るのである。」(PII p.184)

ここにおいて我々は、ヘーゲルの弁証法でシュルレアリスムを理解することの困難を感じるのである。

第三章 超現実に至る前提としての夢について

ブルトンが『シュルレアリスム宣言』において夢と現実が超現実の中に解消すると書く時、超現実とはいかなるものとして捉えられていたのか。現実というものが我々が身を置く場として考えられ、夢が睡眠時において我々が体験するものであって、夢の中では我々はその世界の中にいると考えることができる。これに対して超現実とは我々にとって明らかに外的世界として捉えられるものではなく、また我々が現実において日々ある現象として指摘できるものでもない。

話を進めていく上において単純化して言うなら、超現実とは人工的に試みられた白昼夢であると言うことができるだろう。それを可能にするために、ブルトンは夢と同様の世界を出現させるべく自動記述によって無意識の世界を出現させようとした。その試みは理解できるし、自動記述による作品も残されているわけだが、その草稿を見る限り様々な手直しがされていることが明らかになっているし、また自動記述自体がその実行にあたって危険であると見なされたこともあって、自動記述によるテキストは見られなくなった。一方でこれはまさに夢を人工的に作り上げようとすることで、超現実に近いもしくは超現実を可能にしようとする試みがなされたことも『通底器』から窺える。このことから夢の研究というものが行なわれるのであるが、ここにおいて注目すべきなのは、ブルトンが『通底器』の冒頭においてエルヴェーサンード二侯爵の『夢とその操向法—実践的考察』を紹介してそこから自らの論理を展開しているように、現実において果たせなかったことをその代わりに夢で実現させようということなのだ。

つまり夢とは悲惨な現実の代償的役割を果たすことになるのだ。ブルトン自身この立場に好意的であって、次のように書いているのだ。「夢の形成に先立って存在する感情的な要素が覚醒時の特別な魅力が付着した物からそらされないように、夢を構成する力をいかなる方法で制御しているのかを予備知識なしに(下線原文)知ることは確かに最大の価値があるだろう。(中略)夢が常に欲望の実現であるとする徐々に論争の的とならなくなっている理論が通用していたよりも前に、夢の中で実際に自らの欲望を実現させようとする一人の男がいたというのは注目すべきことである。」(PII pp.104-105)

もちろん夢を現実の代償として捉えることは超現実に至る前段階として捉えるべきものであり、また夢それ自体が既に現実の影響を受けているということも明らかなのである。従って夢と現実が全く別個のものとして存在すると言い切ることはできないし、「ヘーゲルとともに、夢はいかなる理解できる一貫性も提示していないと考えることで満足する懸念だけで済むのだ」(PI p.106) と言いつつも、現実それ自体も明確な整合性を示していないということも同様に言えるのである。ブルトンはフロイトが『夢判断』の中で引用しているヒルデブラントの考えを紹介しているが、これも夢と現実の関係を明らかにしているものである。「夢が何を提示するにせよ、夢は現実からその現実から出発して展開される精神生活からその要素を取り出すということは言い得る。その成果がいかに奇妙なものであれ、夢はしかしながら現実世界から逃れることはできないし最も異様であると同時に最も崇高な創作物は感知し得る世界が我々の眼に提供するものや覚醒時の思考において何らかの方法で手に入ったものから常にその要素を引き出してこなければならないのだ。」(PII p.111)

現実もある種の夢を見たことによって影響を受けるということもあるから、夢と現実の境界線というものも甚だ曖昧であると言わざるを得ない。ここにおいて少なくとも言えるのは、現実において自らの欲望を発揮することに困難を覚えることがあるとしても、夢の中ではその欲望の発揮がより自由に行なわれるのではないかという期待も込めた考えがあるということである。もちろんこのような夢を見たいと思ってもそのまま望みが叶えられるというわけでもないのだが、恐らくは現実よりはその障害が少ないだろうということと言える。そのためブルトンが取り掛かったのが夢の解釈なのである。夢の解釈に際しては、その前提として夢の内容を明らかにする必要があるのだが、フロイト自身明らかにしているように、全てを明らかにすることにはためらいがあり、それはある意味では仕方のないことなのであるが、そのためブルトンは自らの夢を提示し解釈し分析するということを試みている。

そしてそのことによって明らかになったことは、夢の中には現実を越える何ものかが存在するという事実はないという事実なのである。ブルトン自身の言葉を借りれば次のように表現されている。「このような夢の解釈は、私に言わせれば、夢の内容を使い果たし(下線原文)その内容の《認識できない》(一貫性のない)性質に対象とされることになり得た様々な引用を無に帰するという事実を私は非常に激しく強調するのだ。結局のところ何も謎はないし、人間の思考の中に、夜中に作り出される超越的な介入を信じさせることが出来る何ものもないのだ。私は夢の機能の遂行において、たとえわずかでも検証する労をいとわなければ、体験された生活(下線原文)の所与だけから明らかに借りてきていないものは何もないし、何度も繰

り返すことになるが、想像力が詩的に行使されるこれらの所与を引き算するとしても、還元できないものとして通させようとする高く評価すべき残余（下線原文）を構成し得るものは何もないと思う。詩的不可思議の見地からは、恐らく何かあるだろう。宗教的不可思議の見地からは、絶対に何もない。」（PII pp.134-135）

ここまで来れば夢と現実ではそう大差はないということになる。確かに時間と空間という見地から仔細に検討してみるならば、夢の中では現実であり得ない空間の移動や時間の経過があったりするわけであるから、夢にそれなりの特質を見て取ることは不可能ではない。ブルトンも言うように、「現実世界と夢の世界は一つにしかならない」（PI p.142）とするなら、夢と現実の違いはどこに求められるべきなのか。例えばブルトン自身認めているように、現実の世界を否認するならば夢の世界に救いを求めるということは可能であり、またラカンも言うように、夢の中で、つまりそれは悪夢なのであるが、つらい体験をした場合、目覚めることにより現実逃避することが可能なのである。つまりこの意味において、夢と現実とは互いに別の世界を形成していると言うことが可能である。たとえ本質的に同じ世界であるとしてもだ。また夢の中では現実とは違った思考方法が可能であって、ブルトンが言うように、「固有の作業のいかなる感知しがたい、抜け目のない、惑わせる評価の前で後ずさりすることのない夢の思考は、夢を見ている人が思考について抱え得る観念と自らを比較することができるし、その結果この比較から利点を引き出すのだ。」（PII p.143）ということから、ある意味夢の世界では何でも可能だという状況を設定することもできるのである。実際には思い通りの夢を見ることができないにしても、それを思い通りにできるようにしたものがブルトンの言う超現実であって、だからこそ超現実には夢の更に向こうにあるものとして捉えることができるのである。

ここにおいて夢と現実とは対立する存在であることをやめ、超現実へと至ることが可能であるかもしれない。その意味でヘーゲルの弁証法はこの点について有効と考えることもできる。しかし問題は最早そこにあるのではなく、夢と現実の対立を乗り越えて超現実を志向する我々の側つまり主体の欲望にあるのだ。というのもこの現実世界の中に夢の世界があり、それが我々とは関係ないところにおいてあたかも化学変化のように自動的に融合して超現実へと変化するというわけではないからである。現実を否認し夢に救いを求め超現実を作り出すのは全て我々であって、その我々自身がこの現実世界に存在し夢を見ると同時にその夢の世界に存在することで、現実世界と夢の世界において確実に一部分を形成していることが超現実を保証していると言えるのだ。

第四章 ブルトンにおけるデリダの思想

夢と現実が超現実へと解消するとかシュルレアリスムのイメージにおける二項の接近などにおいて、限定的領域ではあるがヘーゲルの弁証法が有効であることを見てきた。ただ夢の解釈においても見られるように、主体の側それも主体の欲望を無視することが出来ない状況も容易に見出せるのであって、ヘーゲルの弁証法が万能とは言えない。特に問題とすべきは、『シュルレアリスム第二宣言』においてブルトンがシュルレアリスムの目指すところとして二律背反の偽善性を指摘しているところが出発点としてある。何もその是非を問うわけではなく、ブル

トンの主張する出発点をまずは確認しておきたいということである。ブルトンの主張は次のようなものだ。「知的見地よりすれば、人間の側の全ての異常な動揺を偽善的にも予告することに向けられている古くからある二律背反のわざとらしい性格をあらゆる手段でもって試練にかけ是非とも認識させることが問題であったし、問題であるのだ。」(PI p.781)

そしてこの直後に既に示したシュルレアリスムにおける精神の一点が出てくるのである。つまり「あらゆる点から見て生と死、現実と想像の産物、過去と未来、伝達可能と伝達不可能、高い所と低い所がそこから見ると矛盾して識別されることをやめる精神のある一点が存在すると考えざるを得ない。」(PI p.781)とブルトンは主張するのである。前者においては二項対立の問題であるのでヘーゲルの弁証法の領域かと思われるが、この精神の一点の箇所になると、問題となるのは二項対立の解消という対象の側の操作ではなく、矛盾したものに感じられなくなるという主観の側のあり方なのである。ところがこの少し後で矛盾解消についての記述が現われるのであるが、これはまた以上のものとは違った趣きとなっている。つまり「美と醜、真と偽、善と悪という不十分で、不合理な区別を無視したいという欲望が生まれ維持されるのはまさにこれらの意味の欠けた表示の嫌悪感を覚えさせる激高からなのだ。」(PI p.782)

もし矛盾解消が論理的に必然ということであるならば、我々としては冷静に対処すればいいのである。ところが論理的にはいかんともし難いが、ある種の状況もしくは精神状態にあるならば矛盾を矛盾とも感じられなくなるということであるならば、論理的操作は諦めて精神の側の問題として捉えればよいわけである。ところが再び精神の側から矛盾解消の要請が出てくるわけで、我々はどう対応すればよいのかということになる。

これに対して我々はデリダの思想でもって答えることが出来る。ブルトンの二律背反の問題はデリダの脱構築に置き換えて考えることが出来るのだ。デリダの言う脱構築とは、形而上学の主要な諸概念の階層秩序的二項対立を解体するものである。何故解体する必要があるのかというと、そこに暴力が存在するからである。例えばブルトンの提示した二項対立で考えてみるなら、美と名付けることによってそうではない醜が否定され、以下同様に真や善が肯定され偽や悪が否定されるわけである。この一見社会的秩序を構成しているかに見える二項対立も、差異の暴力、クラス分けの暴力が存在するとデリダは主張するのである。デリダは『グラマトロジーについて』で暴力を次のように分析してみせる。「実際名付けるという第一の暴力があった。名付けること、場合によっては発音することが禁止されるだろう名前をつけること、絶対的な呼びかけ語を違いの中に登録し、分類し、失効させることである言語のもともとの暴力とはこのようなものである。体系において(下線原文)唯一のものを考え、そこにそれを登録すること、原エクリチュールの振舞いとはこのようなものである。原暴力、固有の、絶対的類似の、自らの存在の喪失、確かに決して生じなかったものの、決して与えられはしなかったが夢見られ常に既に二分され、繰り返され、自身の消失とは別のやり方で現われることのできない自らの存在の喪失なのだ。禁止され従って償い、保護する第二の暴力によって裏付けられたこの原暴力から出発して、《道徳》を制定し、エクリチュールを隠し、既に固有のものを離反させていたいわゆる固有名詞を消し消印を押すことを命じることで、第三の暴力は普通悪、戦争、秘密の漏洩、法律違反と呼んでいるものにおいて(経験的可能性ということだが)場合によって

は（下線原文）生じたりあるいは生じなかつたりすることがある。」（DG pp.164-165）

このように階層秩序的二項対立において暴力が存在しそれも巧妙に隠されているとなると、それを明らかにしたいと思うわけであるし、その前提としてその暴力に対して腹立たしい気持ちになることは当然のことである。このデリダの説明によって、『シュルレアリスム第二宣言』においてブルトンが示した二律背反の人為的性格を明らかにすることがシュルレアリスムの目指すところであるという主張と、不十分かつ不合理な区別を無視したい望みが嫌悪感から出ているという二点は理解できる。次にこの二項対立をいかにして解消するのかという点について、デリダは次のように分析してみせるのだ。そもそも階層秩序的二項対立というのは完全に確立することが出来ないのだ。その境界線を決定することは不可能であり、事実可変的流動的不安定なものなのである。あたかもそのような階層秩序的二項対立が存在するかのように見えるのは、形而上学がそのように設定したからである。それが崩壊せざるを得ないことを、デリダは代補の論理で説明する。「形而上学は従って単なる外在性（下線原文）として、全くの追加もしくは全くの不在として代補を特定することで非在を排除することにあるのだ。排除の作用が生じるのは代補性の構造の内部においてである。逆説的なのは、全くの追加として捉えているながら追加を取り消すことである。付け加わるものはそれが充足した存在の外部に付け加わるのだから何もないのである（下線原文）。（中略）もともとのあるいは本来の観念は従って全く付加的であるとして取り消される追加の、代補性の神話でしかないのである。これは痕跡の消滅の、つまり不在でもなければ存在でもなく、否定的でもなければ肯定的でもない最初の差延の神話なのである。最初の差延とは構造（下線原文）としての代補性なのである。」（DG pp.237-238）

仮に絶対的に決定されたものではなくても内部と外部があるというのであれば、そこにはプラトンの形而上学の階層秩序的二項対立が成立するだろう。更に内部の中に既に外部が存在するとしても、それが固定的なものであるならばその部分を捉えて内部と外部と分けることが可能であり、再び二項対立は成立するかに見える。ところが代補の論理で言うならば、内部における外部というのは一見内部に見えたものの中に外部を持ち込むことによって生じるものであり、内部と外部の差異を決定不可能なまま先へ延ばしていく運動として捉えられるのである。デリダはこの差異化の運動を差延として捉えている。

このように考えるならば、デリダを用いれば、ブルトンの目指すところの二律背反の人為的性格を明らかにし、二項対立の不十分かつ不合理な区別も解消できるかと思われる。これに対して形而上学が再び二項対立を成立させようとするならば、その暴力は明らかであり、その区別の不当性もまた露わになるということだ。ところが問題として残るのはブルトンが主張しているシュルレアリスムにおける精神の一点であって、これは一見二項対立の解消を目指すものであり既に明らかにした脱構築の論理で解決に向かうかということ、そうではないのである。これまで述べてきたものについて、二項対立の解消、それはヘーゲルの弁証法によるものであれデリダの脱構築によるものであれ、全て対象について語られているものであり、仮に主観の側の欲望が見え隠れするとしても、それは二項対立の解消を支える原動力でしかあり得ず、問題解決の要素となり得ていないのである。従って我々は、シュルレアリスムにおける精神の一点

を解明するために、主観の側からの解明を目指さなければならないのである。

第二部 ヘーゲルからスピノザへ

第五章 シュルレアリスムにおける主観の役割

ブルトンは『ナジャ』の「序言」の部分で主観性と客観性の関係について簡単に触れているが、主観性と戯れさせることこそシュルレアリスムだという考えは伝わってくる。ただブルトン自身客観性との問題にも言及しているように、実際には主観性の役割をどれだけ大きくするかということが重要になってくると思われる。ここにおいては、主観性の役割について段階を踏んで考えていくことにしよう。まずブルトンは『ナジャ』においてナジャの物語を始める前に数々のシュルレアリスムの挿話を紹介しているが、その中に次のようなものがある。「今から数日前でしかないが、ルイ・アラゴンが私に次のことを気付かせたのだ、それはプルヴィルのホテルの看板で、赤の文字で**MAISON ROUGE**という文字が記載されているのだが、このような文字で作られこのような方法で配列されていたので、通りから、ある傾斜のもとでは、《MAISON》が消えて《ROUGE》が《POLICE》と読めていたのだ。この日の錯覚はもし同じ日に、一二時間後、我々が手袋をした婦人（下線原文）と呼ぶことになる婦人が、私はそれまで全く見たことがなかったのだが、彼女が借りたばかりの家の家具の中に入った色が様々な変化する絵の前に私を連れて行かなかったとすれば、何の重要性も持たないだろう。それは昔の版画で、正面から見ると虎を表わしているが、別の主題をばらばらにしている小さな垂直の束でできたその表面に垂直に仕切りがあるので、少しでも左の方に数歩離れると花瓶を、右の方に数歩行くと、天使を表わしているのだ。私はつまりはこれら二つの事実を指摘するわけだが、何故なら私にとって、これらの状況において、それらの接近は不可避であったし互いに合理的な相関関係を打ち立てることは私にはとりわけ不可能に思われるからである。」(PI p.679, p.681)

このことはとりわけシュルレアリスムに限定する必要もないことであるが、この現実にかかる出来事は客観的なものだけで成立しているわけではなく、少なくとも認識という点を考えるなら、主観の側の関与ということが避けて通れなくなっている。またその認識においても目の錯覚ということも当然あり得るし、仮に錯覚ではあってもそのように見えるのがむしろ自然ということもある。更にここに趣味嗜好といった観点を加えるならば、客観的に中立公正な現象というのは存在し得ないことになる。次に同じく『ナジャ』においてであるが、ブルトンはナジャの物語を書き上げた上でそれを一冊の書物として完成させるにあたって苦慮していた時、その心情を如実に物語るある体験を注の形で書き記している。「例えば、私は最近暇潰しに、マルセイユの旧港の河岸通りで、日没にさしかかる頃、驚く程きまじめな画家が画布の上で手際よくかつ素早く傾きかけた日光と戦っているのを観察していた。太陽の点に対応する色の点は太陽とともに少しずつ下降していた。結局何も残らなくなった。その画家は突然自分が非常に遅れていると感じた。彼は壁の赤を消滅させ、水面に残っていた一つか二つのほのかな光を追いかつた。彼にとっても私にとっても世界で最も未完成に終わった彼の絵は、私には非常に物悲しく非常に美しく思えた。」(PI p.744, p.746)

我々にとって客観性を捉えるということはひどく困難なことであって、客観的として示されているものは一種の虚構であるかもしれないのだ。これは科学的な領域においても言えることであって、あるビーカーの中にある常温よりは高い温度の要するに湯と言われる水の温度を測定しようとして温度計を入れた時点でその水の温度は変化しているのである。仮に温度計を差し入れなければ温度が測定できないとするなら、我々は正しい温度を測定することが不可能となるだろう。客観的であろうとしても、主観的なものの関与は不可避なのである。従って『ナジャ』の挿話にある絵にしても、仮に絵として完成を目指すならばある一定の虚構として成立している風景を現前させるしかないのである。しかし虚構ではなくありのままを表現しようとする、無惨なことになってしまう。更に厳密に言うならば、そこに存在するものを忠実に描写しようとするなら、風景を描いている画家自身もそこに存在していることから描かれるべきであるし、その自らを描いている自分もそこに描かれるべきであると考えれば、その描写は無限に続くことになり、原理的に不可能ということになってしまう。

以上のように考えるなら、客観的に物事を捉えようとしても、主観の関与は考えなければならぬ。このように考えた上でブルトンの言うシュルレアリスムにおける精神の一点の問題に立ち向かうわけであるが、それまではあくまで対象の変化ということからシュルレアリスムの目指す超現実なりシュルレアリスムのイメージなりが考えられてきたのであるが、ここに至ってむしろ主観の側に重きを置く事態となったのはいかなる理由によるのであろうか。これは『シュルレアリスム第二宣言』が書かれた状況と無関係ではあり得ない。『シュルレアリスム宣言』が書かれた時点において、シュルレアリスム運動は初期の段階であり、様々な問題を提起しながらも希望に満ちていたように思われる。ところが『シュルレアリスム第二宣言』が刊行された1930年になるとシュルレアリスム運動内部でも様々な論争が生じ、メンバーも脱退するなど必ずしも希望に満ちた状態ではなかったのである。そのような状況を反映して、『シュルレアリスム第二宣言』の内容や語調も政治的論争的なものになっていく。従ってブルトンは「我々がシュルレアリスム的と名付け人々がこのように従事しているのを見るこの精神の傾向」(PI p.783)と書くわけであるし、問題となっている精神の一点についても「危険だが、考えてもみよう、至高の認識に最早自らのためにしか取り掛かることのできないこの精神的な場所」(PI p.782)と表現するに至るのだ。

つまりここにあるのは、対象に依存したり期待したりするよりも、言い換えるなら対象が変化するよりも自らの内心の変化の方にかけるという方法の変換である。「私は私の思考の、この今の瞬間をより信頼している」(PI p.783)と書くブルトンにとって、それではいかなる方法によって内心のあり方を変化させていくのかという問題が生じてくる。ブルトンは精神のあり方をシュルレアリスムが目指すところであると明言した上で、つまり「シュルレアリスムの理念が単に目指しているのは、我々の中への気が遠くなるような降下以外の何ものでもない手段によって我々の精神的な力の全面的な回復、隠された場所の体系的照明と他の場所の段階的の不明瞭化、禁止された場所のまったく中への永続的散歩でありその活動は人間が動物を炎や石と見分けることができる限り終わるいかなる確かな機会も試すことはないということを思い起こそう」(PI p.791)と明らかにした上で、いかなる方法に依拠するのかというヘーゲルの弁証

法なのである。「シュルレアリスムは、現実と非現実、理性と不条理、熟慮と衝動、知と《致命的な》無知、有益と無益等の概念の係争に取り掛かる道に特別に入っていくとしても、それがヘーゲルの体系的《大失敗》から出発しているという少なくともこの傾向の類似を史的唯物論とともに提示している。(中略)シュルレアリスムの全ての望みは最も直接の意識の領域において少しも張り合うことのない適用の可能性をそれに提供することである。」(PI p.793)

我々はこのように再びヘーゲルの弁証法へと立ち戻ったわけであるが、肝心なのはこれまでの対象をいかにして整合性あるものとして、それもただ単に論理的に辻褃が揃っているという次元に留まるのではなく、一つの例として超現実を志向するという見地から対象をいかに操作していくかということではなく、そこから出発して自らの内心をそこにどのように関与させ必要に応じてその内心をいかに変えていくかということであり、この時点において我々はヘーゲルの弁証法を脱却し他へと向かうことを余儀なくされるのである。

第六章 メルロ＝ポンティにおける相互主観性から超越論的主観性に向けて

あたかも化学の実験をするかのように対象の変化を捉えるのではなく、そこに主観の関与を考慮に入れるとすれば、その主観と客観の関係をいかに整合的に捉えるかについて我々はメルロ＝ポンティを参照することができる。メルロ＝ポンティが共存と言う時、それは例えば窓から外を眺めてその風景を描写するようなあたかも世界の外部にいるかのようなものではなく世界とともにあるということなのである。従って世界とは相互感覚的なものなのである。メルロ＝ポンティの表現を借りれば次のように説明される。「より一般的に、私の身体全てが与している世界の論理がありそれによって相互感覚的なものが我々にとって可能となるのだ。(中略)身体を持つということは、一般的な組立て、全ての知覚の展開と我々が実際に知覚する世界の部分を越えた相互感覚的な全ての調和の基本型を所有することである。従って物とは知覚において実際に与え(下線原文)られているのではなく、我々によって内的に取り戻され、それが我々が我々とともに基本的構造を支えそれが可能な凝固物の一つでしかないその世界と結びつけられている限りにおいて我々によって再構成され体験されるのである。(中略)人間の生はこのような明確な環境だけでなく、無数の可能な環境を《理解する》し、それ自体理解されるのであるが、何故ならそれは自然の世界に投げ出されているからである。」(PP p.377)

このような考えに従うならば、既に述べたように自らは世界の外部にいて現象を客観的に記述するという立場からも、また全ては自ら知るところのものであるとする主知主義的な立場からも解放され、とりあえずは対象とともに主観の関与を可能とする地点に到達したわけである。ただ問題はメルロ＝ポンティの著作の一つである『見えるものと見えないもの』にも端的に現われているように、二項対立をどのように処理していくのかということなのである。ここにおいてメルロ＝ポンティは実体論的思考から関係論的思考へと変化させていくのであるが、それではそれは具体的にどのようなものであるのか。メルロ＝ポンティは「感覚すること」において次のように説明している。「私がいくつかの感覚を持ちそれらが私を世界に通じさせているのだと私が言う時、私は混乱の犠牲者ではないし、因果関係を示す思考と内省とを混同しているわけではなく、私はただ全面的な内省に不可欠であるこの真実を表明しているだけで

ある。つまり構成する操作によって存在のいくつかの局面に意味を与えてしまうことなしに其自然性によって意味を見出すことができるということである。」(PP p.251)

ここにあるのは世界に対して開かれた「私」の主観性ということであり、またこれは他者にも適用できることを考えるなら、その意味で相互主観性なのである。そして恐らく我々がメルロ＝ポンティを参照できるのはここまでであって、それはブルトンの言うシュルレアリスムの精神の一点を説明することが見通せないからだ。メルロ＝ポンティが主観と世界もしくは他者との関係に注目し、更にはその間をも捉えようとしたことは正解であった。ただ関係論的に話を進めていくにも拘らず、メルロ＝ポンティが提示した間という考えも実体論的なものだ。ただ興味深いのは、メルロ＝ポンティがデカルトのコギトに言及している箇所、それをそのままシュルレアリスムの精神の一点を説明するものとして援用できないにしても、理解する手掛かりを与えてくれるように思われるのだ。メルロ＝ポンティは「デカルトとともにものからもの思考へと戻って来る」(PP p.426) ことに二通りの意味を見出すのであるが、その二つめは次のようなものである。「様々な出来事の手前に時間にもいかなる制限にも拘束されることのない思考の領域と体系、出来事に何も負っていない意識としての存在である存在様式、それ自身によってかついかなる付加もなしに《我在り》である《我思う》を、それが目標とする全てを時間において捉えそれ自身において背負う精神的行為を認識することである。」(PP p.426)

何ものにも限定されないということが果たして可能なのかという疑問が残るが、少なくとも錯覚であったとして、そのように感じる事が出来る精神状態というのは考えることができるだろう。「唯一の意図において時間的な展開を包含し早める力として理解された永遠性は主観性のまさに定義であるだろう。」(PP p.426)

後にも述べることになるが、この永遠性を感じる事が自らの主体性を確立することになると考える事が出来て、そのような精神状態を目指す事がシュルレアリスムの目的であると思われるのだ。ただメルロ＝ポンティ自身はこのような考えに否定的もしくは批判的であって、それは要するに神となることではないかということである。このような結論をいかにして避けるのかというのがメルロ＝ポンティのそれ以降の論理の展開ともなるのであるが、このような結論に至るまでのメルロ＝ポンティの考えを辿ってみるのは無駄ではあるまい。「もしコギトが時間に何も負っていない新しい存在様式を明らかにし、もし私が私に理解できる全ての存在の一般的構成要素として、そして内省もなく外部もない超越論的な領域として現われるなら、私の精神は《意味の全ての対象の形式が問題になっている時スピノザの言う神である》とただ言ってはならない、——というのも形式と素材の区別は最早究極の価値を受け取ることができないし精神は、自分自身について熟考するにしても、いかに結局敏感さの概念にいかなる意味を見出し自らを影響を及ぼされた者として正当に考えることができるかわからないからである。もし自らを影響を及ぼされた者として考えるのが精神だとして、自らを影響を及ぼされた者として考えることはない、何故ならそれが活動を制限するように思われる時その活動を新たに確立するからである。もし世界において位置づけられるのがそれなら、それはそこには存在しない自己指定は幻想である。従って私の精神は神であるといかなる留保もなしに言うべきである。」(PP pp.426-427)

ここにおいて我々の興味を引くのがこのような精神にあってはおよそ区別など無意味であつて、全てを受け入れることができるということと、このような精神のあり方がまさにスピノザ的であるということだ。ブルトンの言う二項対立の矛盾については、そもそもの設定が暴力的であると同時に論理的に不備があり、それを明確にすれば事足りるのである。しかしシュルレアリスムにおける精神の一点については、ブルトン自身「ところで、この一点の決定という希望とは別の動機をシュルレアリスムの活動に探しても無駄だろう。」(PI p.781)と書いているように、誰しもが簡単に獲得できるものとは考えられない以上、スピノザ式の神が超越論的に存在していたとしても不思議ではないだろう。

ただ我々としてはこの精神の一点を、理論的には可能でも容易に獲得することのできないものとは考えてはいないのである。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において超現実の獲得に至ることは不可能だとわかっているも生命の続く限り目指し続けると明言しているのであるが、精神の一点についてはブルトン自身獲得したことがあるのはテキスト上からも明らかであり、また別の作家の著作からも裏付けることができるので、我々は結論を急ぐ前に、精神の一点とは具体的にいかなるものであるかを見、その分析を通してヘーゲルからの脱却を図ろうと思う。

第七章 プルーストの『失われた時を求めて』における無意志的記憶について

プルーストの『失われた時を求めて』の中にある無意志的記憶についてはいくつかの事例があるが、論理の展開上様々な考察が加えられているマドレーヌ菓子の事例を取り上げることにしよう。これは「私」が外から帰ってきた時、寒いからということで家族から煎じ茶を勧められ、一旦は断ったのだが、思い直してそれをマドレーヌ菓子とともに口にした時の体験である。この時「私」は言い知れぬ幸福感を味わうのであるが、それが何によるものかわからず再度口にするのだが、その幸福感は薄れたものとなっていくのだ。テキストでは次のように書かれている。「そしてまもなく、無意識に、気が滅入る一日とくだらない翌日の見通しによって打ちのめされて、私はマドレーヌの断片が柔らかくなるようにさせておいた紅茶の一匙を私の唇に持って行った。しかし菓子のかけらが混じった一口が私の口蓋に触れたまさにその瞬間、私は私の中に起こった異常なものに気を付け、身震いした。とても心地よい喜びが、その理由の観念もなしに、私を襲い、孤立させた。それは、私を貴重な本質で満たしながら、恋愛が作用するのと同じ方法で、直ちに私にとって人生の浮沈みをどうでもよいものに、その災難を無害なものに、その短さを見せかけのものにしていたのだ。あるいはむしろこの本質は私の中にあつたのではなく、私だったのだ。私は自分を平凡で、取るに足らない、死すべきものと感じるのをやめていた。この力強い喜びはどこから私のところにやって来てることができていたのか。私はそれが紅茶と菓子の味覚に結びついていたが、それを無限に越えていて、同じ性質のものであるはずがないと感じていた。それはどこからやって来ていたのか。それは何を意味していたのか。どこでそれを理解するのか。私は二口目を飲むがそこには一口目以上のものは何も見出すことはなく、三口目は二口目以下のものを少し私にもたらす。」(CS pp.44-45)

テキストの中で「私」自身分析しているように、紅茶にマドレーヌ菓子を浸して飲めば必ず

や至福を味わうかというそうではないのである。これは単に食べ物や飲み物に関してどういう味が好きかとか、その味によって何を感じるかとかいった次元の話ではない。このような幸福感を味わうことができるなら何度でもと思ってしまうが、テキストにおいて示されているように二回目三回目となると幸福感は薄れていくのだ。これは例えばのどが渴いた時に水を飲むと、一口目はおいしいが、二口目三口目となるとのどの渴きもおさまってきて、それほどおいしく感じなくなるというのに似ているが、ならば時間を置いてあるいは全く別の日に同じようなことをすると、再び幸福感が甦えてくるかというそうではない。テキストが窺えるのは、「私」はこの後紅茶とマドレーヌ菓子で同じような幸福感を味わっていないだろうということだ。

我々が先にメルロ＝ポンティに限界を感じる判断を示したのは、メルロ＝ポンティのあたかも心理学の実験を通して得られるような考察では、この紅茶とマドレーヌ菓子によってもたらされた幸福感を捉えることは不可能だからだ。紅茶とマドレーヌ菓子についてはある程度同じ条件のものを用意することは可能だろうが、「私」を全く同じ状態というのは、ただ単に身体面のことだけではなく、精神的なことを考えれば設定すること自体困難だと言わなければならない。最早偶然に委ねるしかないと思われる。

従ってここにおいて主観と客観との関係というあたかも条件を設定したりあるいはその中に含まれる要素を指摘したりすることのできる思考方法では、この幸福感を捉えることはできない。テキスト中においても言及されているように、直接的な原因は紅茶とマドレーヌ菓子にありながら、それを越えたところに肝心なものはあるのだ。そしてそれは「私」という限定を無意味なものにする程である。というのも、実験のように同じ条件のもので繰り返すということが不可能だからだ。あたかもそれが可能だと考えるなら、二口目三口目で幸福感が薄れていったことの説明がつかない。そもそも当初の条件のように示されているもの、つまり紅茶、マドレーヌ菓子そしてその時の「私」というように要素となるものは既にわかっているのだ。ところが肝心の幸福感の原因がわからない。もしそれらの要素の中に求めるべきものがあるならば、繰り返されて実現されることになるはずなのだ。

テキストの中で「私」は再度この幸福感について考える。「そして私は、いかなる論理的証拠をもたらさないが、他のものがその前では消え失せてしまう至福の、その実在の明白な事実をもたらしたこの未知の状態が何であり得たのか自問することを再び始める。私はそれを再び出現させようとした。私は紅茶の一口目を飲んだ瞬間に思考で後戻りする。私は新しい明瞭さはないが、同じ状態を再び見出す。私は私の精神がより一層の努力で、もう一度逃げ去った感覚をよみがえらせることを求める。そして、何も私の精神がその感覚を再びとらえようとする高揚感を壊さないように、私は全ての障害物、全ての無関係な考えを遠ざけ、私は隣の部屋の音に対して耳と注意力を守る。しかし成功することなく疲れる私の精神を感じながら、私は逆に精神に私がそれに禁じていたこの気晴らしをして、別のことを考え、至上の試みの前に体力を取り戻させる。次に二回目、私は精神を空っぽにし、精神と向き合ってこの一口目のまだ間もない味わいを思い出しそして私は移動していて、わき起こりたいと思っている何か、人がかなり深いところで、錨を上げようとしていた何か私が私の中で震えているのを感じる。私はそ

れが何か知らないが、それはゆっくりと上がってくるのだ。私は抵抗を感じ横切る距離のざわめきを聞く。」(CS p.45)

ここで明らかとなるのは、紅茶とマドレーヌ菓子、それを口にする「私」という存在が一つのきっかけとなっただけではあるが、求められるべきものはそれらを越えた何かなのだ。少なくとも問題となっている幸福感は存在するわけであるし、仮にそれが錯覚であったとしても、何故そのような状態において錯覚したのかが解明されるべきだろう。そしてここにおいて指摘しておかなければならないのは、ヘーゲルの弁証法あるいはデリダの脱構築ないしは差延、またメルロ＝ポンティの相互主観性を持ち出してきても、説明がつかないということである。理由はわからないにしても、マドレーヌ菓子を浸した紅茶を飲むとある種の感情が生まれるというのであれば、まだ考える余地はあるかもしれない。しかしそうではないのだ。またこのような幸福感をもたらすのが紅茶とマドレーヌ菓子の組み合わせに限るというのなら、ある種の実験のようなものも想定されるかもしれない。しかし「私」にとってそのような幸福感をもたらす出来事というのは、紅茶とマドレーヌ菓子に限定されるのではないのだ。「私」は別のところでこの幸福感に襲われるのだが、その時の記述は次のようなものである。「しかし、垂直に立ち直り、私が前のよりは少し高くない敷石の上に足を置いた瞬間、私の人生の様々な時期において私がバルベックの周囲を車で散策していた時に覚えていると思っていた木々の眺め、マルタンヴィルの鐘楼の眺め、煎じ茶に浸したマドレーヌの風味、私が話しヴァントゥイユの最後の作品が総括していると私には思われていた他の多くの感覚が私に与えられていた同じ至福の前で私の全ての失望は消え失せたのだ。」(TR p.222)

このように場所や状況が異なっても、もたらされる幸福感は同じものなのだ。

第八章 ブルトンの痙攣的な美について

ブルトンの言うシュルレアリスムにおける精神の一点をヘーゲルの弁証法を用いて解明することの困難を、ブルストの『失われた時を求めて』の中にある幸福感についての記述で大よそは明らかにできたのではないかと思うが、肝心のブルトンのテキストの中に同様のものを取り上げて考察してみたい。ブルトンは『ナジャ』においてナジャの物語を書き上げ、一冊の書物として提示することに苦慮していた時期がある。ナジャの物語としては一応完結しているのでそれでいいのではないかと考えられるが、自己同一性について自分にとって必要な他者を求めるという意味でナジャの存在は失敗に帰したということが言えるし、私生活においてもいささか失意の状態にあったようである。ところがナジャの物語を書き終えた直後に、ブルトンにとって理想の女性とも言うべきシュザンヌ・ミュザールに出会い、その女性を「君」としてテキスト内に登場させ、一つのまとまりを持たせることによって、『ナジャ』という一冊の書物を完成させることにしたのである。「君」なる女性に勇気づけられたことによって完成したと見ることが出来るだろうが、「君」なる女性を登場させた後テキストは哲学的なものへと変化するのである。象徴詩めいたいささか理解し難い箇所もあるのだが、当時のブルトンの状況を知ることによりはじめて理解できることになる。

それでも理解し難い箇所として残るのが、テキストの最後にある「美とは痙攣的なものだろ

うさもなくば存在しないだろう。」(PI p.753) という一文である。マルグリット・ボネによれば、この文の形式は1872年11月13日の国民議会においてティエールによってなされた「共和国は保守的なものだろうさもなくば存在しないだろう。」(PI p.1564) から取られたものであると指摘されているが、肝心なのは内容の方である。この解釈も様々であって我々としては判断し難いところであるが、ジャクリーヌ・シェニウー＝ジャンドロンはブルトンにおける美の感覚に性的なものを指摘した上で、フロイトを持ち出してくるのである。その上でシェニウー＝ジャンドロンは、次のように仮に結論付けてみせる。「私は《痙攣的な美》における痙攣的 (下線原文) をその時全く単純に《昇華効果》、現実を取り戻しながらも、快楽の原則のために抑圧を回避し心的負荷に均衡を取り戻させるこの力の転用の効果によって解釈することにやぶさかではないだろう。」(LR p.26)

このように解釈すれば、我々にとってもブルトンの言う美を理解しやすいが、これを前提とした上でシェニウー＝ジャンドロンが引用しているベネデット・クローチェの次の言葉を読めば、シュルレアリスムにおける精神の一点を容易に理解することができる。「美に関する観想において、主体と客体の区別はないし、あるものと別のものとの比較もないし、時空間の種別における順位もないのだ。」(LR p.23)

ここにおいて美と醜といった区別が成立しない、少なくともそれを感じることはできないのは明らかだろう。ところがシェニウー＝ジャンドロンはここでヘーゲルの絶対知を持ち出してくるのだ。つまり痙攣的な美とはそもそも対立し矛盾したものが生み出すものであって、それを認識するのは「美を理解する者によって到達された知」(LR p.22) であり、「逆のもしくは矛盾した文言の理解によって白熱した状態の傾向にある知」(LR p.22) であると言うのだ。そもそもこのような考え方はブルトンの中にあって、「あたかもブルトンはヘーゲルがイデアについて言っていることを美に適用するかのようには行なわれる。」(LR p.23) とシェニウー＝ジャンドロンは記している。既に指摘したクローチェの考えに触れて、シェニウー＝ジャンドロンはブルトンにおけるヘーゲルの影響を指摘しているのだ。「芸術の実践において絶対を把握する手段としての無媒介性 (下線原文) についてのヘーゲルの注釈は確かにブルトンのテキストに影響を与え痙攣性を運動としての凡庸な方法ではなく、《このまさに運動の正確な期限切れ》の瞬間として考えるようにさせる。」(LR pp.23-24)

だがしかし美を認識する時、あるいは既に指摘したプーレストの幸福感について考える時、その主体が絶対知であるとは到底考えられない。一体いかなる過程を経ることによって、我々の意識が絶対知と変化すると言えるのだろうか。この点についてジャン・イポリットは次のように指摘している。「絶対知とはヘーゲルにあってはそのようなものとしての経験であって経験の瞬間ではないだろう。意識は、視界の中にありながらも、視界を見ない。視界を見るとは、そう、絶対知なのだ。」(LR p.24)

従ってブルトンが痙攣的と呼んでいるものについて語ろうとしているのは、絶対知によるものではなく、我々が現実認識し得るものについてなのだ。シェニウー＝ジャンドロンも言うように、痙攣的という言葉で捉えられる時、単なる二項対立やその解消という単純化されたものではなく、複雑に絡み合っている時に用いられるものなのだ。例えばブルトンは『シュルレ

アリズムと絵画』において次のように表現する。「ジョセフ・クレパンの《寺院》は、厳密に言えば、《内部》と《外部》を含んでいない、あるいはこの内部とこの外部は密接に絡み合ったようなものであるということで郵便配達夫シュヴァルの理想の宮殿（下線原文）と共通した点を持っている。それらは《後部》と推定されるものが《前部》と推定されるものと一つでしかない程繋がっていて同様に《上部》と推定されるものが《下部》と推定されるものと繋がっていてそして何も影をもたらない空間にそびえ立っている。それらは霊媒芸術の中で最も価値のあるものの一つを構成している。」（PIV pp.718-719）

従ってブルトンが二項対立の解消の際に提示した通底器よりも、はるかに複雑なものを瘻學的と表現することができるだろう。ただここで問題にすべきは、二項対立なり矛盾の解消という問題が美に限らず善と悪、正と邪という様々な領域において可能であったものが、ここにおいてより複雑な形で瘻學的として捉えられる時、それは美に関してのものだと認識されていることだ。ブルトンが『ナジャ』の最後の部分で、「ある態度が必然的に美について生じるのだが、それはここにおいて美についての感情的な目的でしか決して考慮されなかったことは余りにも明らかだ。」（PI p.752）と書き、この後ブルトンは美について触れているのであるが、例えば「即ち次の駆け足が抑制がきかなくなり始めるしかないこの抑制のきかない駆け足に委ねられ、即ち雪の中の雪片よりも軽率で、即ち、不様に抱きしめられるのを恐れて、決してキスされるがままにはならないよう決意を固めた（美）」（PI p.753）という表現において、美＝理想の女性と読み換えることは極めて容易である。「美とはリヨン（下線原文） 車で絶えず胸がどきどきしている電車のようなものだ」（PI p.753）と表現する時、ブルトンはシュザヌ・ミュザールが元の愛人であったエマニュエル・ベルルと旅立とうとリヨン駅に行っていて、ブルトンがそれを止めようとしたという事実にはある。美＝理想の女性となり、かつ理想の女性と愛し合うことが出来るなら、絶対知などどうでもいいのである。シェニウー＝ジャンドロロンが言うように「絶対知は非知として理解される。」（LR p.26）事態であって、別の表現を用いるならば「無関心」（LR p.27）ということになるだろう。つまり理想の女性と愛し合うことが出来るならば、絶対知どころか「論理的もしくは倫理的な全ての関心事」（LR p.27）にも無関心であって、確かにこのような状態であれば二項対立や矛盾など気にもならないということになる。ここにおいてヘーゲルの弁証法など存在する余地もなく、従ってヘーゲルによらずブルトンはシュルレアリスムにおける精神の一点を獲得したことになるが、これをシュルレアリスムの美学といった形で理論化することはできないだろう。というのも美＝理想の女性の存在で、それ以外のことはどうでもいいと思っているだけのことにすぎないからである。

第九章 ブルトンにおける至高の一点について

ブルトンの言う美について美学的に理論化できなくなれば、我々はプルーストの『失われた時を求めて』の「私」の幸福感に似たブルトンの体験を捉え、そこから精神の一点に迫ることになる。ブルトンは『対話集』の中で、我々が本論考で問題にしている精神の一点について質問を受け、次のように答えている。「我々を悩ませ失望させている全ての二律背反が解消されることをそこにおいて求められていて、私の著作である『狂気的愛』において、パスーアル

ブの素晴らしい風景の思い出に、私が《至高点》と名付けることになる、この《一点》が神秘主義的観点に位置づけられることは少しもあり得ないというのは言うまでもない。」(PIII p.525)

ここで示されている至高点は、ブルトン自身指摘しているように『狂気の愛』の中で示されているのであるが、それは次のように表現されている。「私は山の中のある《崇高な点》について話した。この点に長く住みつくことは全く論外だった。それに、それ以後、その一点は崇高であることをやめただろうし私も、一人の人間であることをやめただろう。分別をわきまえてそこに落ち着くことができないので、私はそれを見失ったり、それを指し示すことが最早できないというところまで少なくとも決して離れないようにした。私はこの案内人であることを選んだのだ」(PII p.780)。

この記述からすれば至高点は具体的に山の中にあり、その地点に行けば誰でも至高点として認識できるものようである。しかしブルトンが『シュルレアリスム第二宣言』で明らかにしている精神の一点とはそのようなものではあるまい。つまり具体的な地点として指し示されるものではなく、むしろある種の内心の状態から、本来なら矛盾して捉えられるべきものがそのように捉えられなくなる場合があり、その際の精神の一点を指しているように思われる。仮に具体的な地点としてその場所を特定できるのであれば、そのことによってまたその地点が実体論的に捉えられ、他との対立なり矛盾なりが生じるように思われる。その意味でブルトンの『対話集』における説明は、『シュルレアリスム第二宣言』の精神の一点の説明としては適合していないように思われるのだ。

更にブルトンは至高点について明らかにした上で、ヘーゲルへの依存を再度明らかにするのである。「全ての二律背反のこのような止揚の〈考え〉が《ヘーゲル的》であり得るということを強調するには及ばない。この一点がわかるために、私が全力でもってそれを目標とするためにそして、まさにこの緊張でもって、私の人生の目的となるために必要な状態に私をもたらししたのは——他の誰でもなく——異論なくヘーゲルなのである。(中略)ヘーゲル的弁証法が機能しないところでは、私にとって思想も、真実への希望もない。ヘーゲルの思想が不意に出た場所(下線原文)からいわゆる《伝統的》思想が表われていた場所(下線原文)までそんなに大きな距離があったわけではなかったと私が確認することができたのはただこの弁証法の全ての仕切り弁が私の中で開かれたからである。」(PIII p.525)

ブルトンがヘーゲルに影響を受けたことについては自身が明言しているようにそうだとしても、そしてまた『シュルレアリスム宣言』において見られる超現実の記述についてもヘーゲルの弁証法を認めるとしても、『シュルレアリスム第二宣言』における精神の一点についてはヘーゲルの弁証法ではないのではないかというのが我々の立場なのである。つまり我々が対象として捉えた二項対立が論理的に整合性を持つようになるというのがヘーゲルの弁証法であって、そこにおいて我々がいかなる視点もしくは意識を持つかというのは別問題なのである。確かにブルトンにおいては論理的に処理しようという気はあまりなかったようだが、ここで重要なのは主体の側の意識のあり方なのである。ブルトンは『狂気の愛』において、「私に言わせれば、仕えられなければならないのは、ただ美だけである」(PII p.680)とした上で、具体例を挙げて瘡癩的な美について説明しているのであるが、その際必ずブルトン自身の内心が普通の状態

ではないことが語られるのだ。例えば「それ（下線原文）を見たいという欲望はずっと前から私にとって特別な高揚を伴っている」（PII p.680）、あるいは「このような驚異の絶えざる形成に立ち会うことはほとんど不安を抱かせるものだった。」（PII p.680）

もっともだからといって、主体の側が自分の好きなようにものを見れるというわけではもちろんない。ここにおいて重要なのは主体と客体の間に存在する何ものかであって、ただそれはメルロ＝ポンティのように実体論的に捉えられる間ではなく、何かとしか言い様のないものであるが、それが主体や客体とともに論理的ではなくある種のイメージとして捉えられた時に、シュルレアリスム的と形容し得る効果が生まれるのだ。再びシュルレアリスムのイメージを例にとるなら、ブルトンが『通底器』においてイメージ論を注として説明している最後に、「同様に建築装飾とバターがチベットのトルマ（下線原文）において完全に対になる」（PII p.181）と書く時、建築装飾もバターもチベットのトルマも客体として実際に存在しているわけでもなければ、具体的に想起されているわけでもないのだ。シェニウー＝ジャンドロンが指摘しているように、「主体は客体と直接的関係を持たない。つまりそれはシニフィアンを通さなければならぬのである。シニフィアンの全面的な自律性が支配し、しかも、主体の自律性にも拘らず、言葉は主体が言わんとし得ること以上のことをそれによって言うのである。」（LL p.36）

この構造主義的言語学の考えの方が、より精神の一点の解明に役立つように思われる。つまり二項対立を解消する対象の変化は、それ自体で変化するわけではなく、またそれをただ認識するだけの主体によって捉えられるというわけでもなく、さらには主体と客体とが相互に関与するだけではなく、それ以上の働きをここにおいてはシニフィアンに認めることになるのである。このようなシニフィアンのあり方にブルトンは自覚的であって、『吃水部におけるシュルレアリスム』において次のように書いている。まず「シュルレアリスムは、組織された運動として、言語を対象とする大規模な活動の中で生まれたことは今日では日常的によく知られていることである。」（PIV p.19）とした上で、「従って何が問題になっていたのか。その要素が死海の表面で漂流物として機能することをやめる言語の秘密を見つけること以外の何ものでもない。」（PIV p.19）と続けてから、「本当の生命を持った言語を再現することを目指す、つまり意味されたものから生き延びる記号へとさかのぼる方がはるかにいいのだが、それは更に不可能であると判明しているから、シニフィアンの誕生へとひと跳びで立ち戻る作業の意味と範囲を人々は十分に強調してこなかったのだ。」（PIV p.21）

ここに見られるものは言語哲学の構造主義といったようなもので、ここで重要になってくるのが主体の意識のあり方とか客体の変化とか更にはその間で作用するものの存在やそれらの関係について言及する以前に、それらに先立つものとしての構造があるという点なのだ。我々はここにおいて構造主義を持ち出し、それによって問題の解決を図ろうとしているのではない。対象のみの変化に注目しても、あるいは主体と客体の相互関係に言及しても、恐らく解決は得られないだろうと考えているのだ。これなら主観性に大幅な自由を与えて理解する方がまだましである。しかしそこにはある種の方向目指すところもあるのが事実であって、主観性の自由をそのまま認めるわけにもいかないのである。既に指摘したブルーストの幸福感の例で言うなら、紅茶とマドレーヌ菓子を口にすれば誰でも幸福感を味わうというわけではなく、また「私」

が口にすれば常に幸福感が味わえるというわけでもなく、更には常にというわけではないが何回かに一回はその可能性が認められるというわけでもなく、「私」がその原因を考えても容易にその原因を見出せないとなると、それらを越えたところにあるもの、それらに先立って存在するもの、あるいはそれらを他のものも含めて総括的に捉えるものにその原因を見出す他あるまいと思われる。

第十章 ヘーゲルからスピノザへ

ブルトンは至る所で自らヘーゲルの思想への依拠を明らかにしているし、『シュルレアリスム宣言』における超現実の定義やシュルレアリスムのイメージについて書かれているのを見ると、そこにヘーゲルの弁証法を認めることは容易であることから、ブルトンにおけるヘーゲルの存在は当然のことながら無視できない。ところが『シュルレアリスム第二宣言』に見られる精神の一点についてはヘーゲルの思想だけで捉えることには無理があると思われるし、そもそもこの箇所だけが他の二項対立の解消の記述の仕方と明らかに違っているので、そこに注目する必要があるのだ。我々は既にメルロ＝ポンティを参照した際にスピノザという言葉を手に入れていたが、我々が打開策の手掛かりとして参照するのがスピノザなのである。

我々は以下の論考において、ピエール・マシュレの『ヘーゲルかスピノザか』に依拠しながら論を進めていくことにしよう。我々は最終的にはスピノザに辿り着きたい考えだが、だからといって全面的にヘーゲルを否定するものではない。まず前提として捉えておかなければならないのは、ヘーゲルとスピノザは何か近いものがあるということだ。マシュレは『自己批判の諸要素』の中で、ルイ・アルチュセールは《スピノザによるヘーゲルの先取的反復》について話している。(HS p.11) という指摘を引用した上で、次のように書いている。「これらの全ての点について、非常に異なった概念的要素でもって熟考しているとしても、そこから対立した結果を引き出しているとしても、スピノザとヘーゲルは彼らを他の全ての人たちから区別する共通した何かを明らかに持っている。」(HS p.11)

その上でマシュレはスピノザの哲学について言及するのだが、「スピノザを我慢して受け入れなければならない、何故なら現実が全て身をさらし、理性がそれ自身以外には何も持たずそれ自身において全てを含んでいると思われる唯一の観点である、思考の絶対との本質的關係が結ばれるのは彼の哲学においてだからである。」(HS p.17)

大局的に捉えるならば、これでもって既に問題にしていた精神の一点に至るための主体や客体あるいはそれらの関係をも包み込む原因の所在を説明できると考えるわけである。つまりここから逃れ出るものは何もないと言えるからである。その考え方として主体とか客体とか更にはそれらの関係が認められるそれ以前の段階に遡って考える必要があるのではないかということから、ヘーゲルが次のように言っていることも参考になるだろう。「スピノザにおいて、実体とその絶対的統一性是不変の統一性、即自の否定的統一性の概念である主観性をまだ見出せていない (下線原文) 硬直性の形を持っている。」(HS p.18)

必ずしも主体性それ以前に立ち戻るべきだと考えているわけではないが、少なくともそれらの存在以前か、はるか外にある外部か、気が遠くなるような奥深くか、とにかくいずれかの方

法に依らなければならないことは確かである。例えばヘーゲルは『大論理学』の中において、あたかも矛盾を矛盾として感じなくなる点があることを例を用いて説明しているのだが、この点において主体の側の意識のあり方というのは問題になっていないのである。つまりヘーゲルは「また存在を純粋な光のイメージの下で、混乱のない視界の明瞭さとして思い描き、一方無は純粋な夜として思い描き、そしてこれらの違いをよく知られたこの感情的多様性に結びつけるということが起こる。しかし、実際のところ、この視界をより厳密なやり方で思い描くなら、その時絶対的明瞭さにおいて人は絶対的闇におけるのと同じか同じようにほとんど何も見えない、これらの視界の一方はまた他方、純粋な視界、無の視界であると理解することは容易である。純粋な光と純粋な闇は二つの空虚であり、同じものである。」(HS p.29)と『大論理学』において記しているが、ここにおいて主体は認識する側としての働きをすることになるが、主体が誰でも同じ結果をもたらすわけで、意識のあり方など最初から問題になっていないのだ。いくら二項対立や矛盾の解消が可能だとしても、逆に言えばそれは認識不能の結果とも言えるのだ。そのヘーゲルがスピノザ哲学を捉えて、次のように表現しているのだ。「スピノザ主義的観念論の基本思想は、真なるものとは、ただ単に一つの実体であり、その属性が思考と延長(自然)であり、そしてこの統一だけが現実的であり現実なのであり、そのみが神なのであるということだ。(中略) 両極のこの自律性はスピノザ主義において乗り越えられそれらは絶対的に一である存在の契機となる。我々は、このように表現されるものは、対立したものの統一としての存在の捕獲であると理解するのである。」(HS p.103)

ここにおいてスピノザ哲学が我々の要請に答えていることがわかるだろう。つまり主体と客体の統一化とかを考えるにしても、要素は明らかになっているものはそれらであったとしても捉え難いものではあるが、それ以外のものも確実に存在し、それを含めた上での一体化が図られなければならないのだ。あくまでそれぞれの要素にだけ注目しては、捉えきれないものが残ったままとなり、精神の一点を説明することができない。スピノザ哲学においては、その残ったものが何であれ実体の中に存在することになるのであるから、少なくとも前提としては間違っていないわけだ。マシュレはスピノザの論証を検討しながら、次のように書いている。「実体はまず、例えば定理2（「違った属性を持つ二つの実体はそれらの間に共通したものを何も持たない」）と定理5（「自然において同じ性質もしくは属性を持つ二ないしは数個の実体は存在し得ない」）がその概要を示しているように、その属性の現実的多様性において思考される。次の、実体は全ての属性と同一のものであるとして自認しながらそれらを自らにおいて結集する限りにおいて、絶対的統一において思考される。」(HS p.121)

マシュレはこれを逆転の発想で結論から先に考えているのではないかと指摘するのであるが、確かに全てを掬い取るためにはこのような方法によらなければ不可能かもしれないのである。というのも我々の認識の及ぶ範囲で全てを網羅しそれらを統一的に捉えようとしても、我々の認識の及ばない範囲を捉えることには定義上失敗せざるを得ないからである。まずは全てを捉える必要があるのだ。ただ全体として見れば一つの実体として捉えることが出来ても、個々の事象を見る限り、果たして統一化されているのだろうかという疑問も出てくる。例えばスピノザは『短論文』第二章に続く第一対話の中で物欲について触れているのだが、これについて

は次の三つの主張から成っている。「1)属性の非還元性は実体間の分離として提示される。2)これらの実体は制限の関係において互いに対比して存在する。3)この対立は、思考と延長の区別から出発して思考される、両極の関係である。」(HS p.130)

ところがスピノザによれば、思考と諸事物とは別個のものではなくて、思考それ自体も諸事物の中に含まれるのであるから、論理的に考えれば「それらは従って互いに対立せず、必然的に不均衡な関係において存在するのではない。」(HS p.130)、つまり「相互的外在性を意味するであろう、比較、対応、適合あるいは相応の関係にあるのではなく」(HS p.131)実体として統一的に捉えられることから、同一的と考えられるのだ。確かに我々の思考を構成するものは、思考の外にあると考えられている諸事物によって構成されるのであり、また我々が何らかの欲望を持つとして、それを発揮することによって諸事物が変化し構成し直されるのであるとするなら、思考と諸事物とはそもそも同一のものであると考えることは出来るだろう。あるいは何らかの思考をするよう強制されているのだとしたら、同様に諸事物も存在するよう強制されている、従って思考と諸事物とは同一のものであると考えることも出来るだろう。

そしてここからが肝心なところであるが、二項対立もしくは矛盾の解消ということで考えられたヘーゲルの弁証法が、スピノザにあってはどのように処理されているかという問題である。ヘーゲルはこの点をスピノザ哲学の欠点として捉えていて、確かに我々から見ても少々荒っぽいという印象を受ける。マシュレはこの点について、ヘーゲルとスピノザを対比させながら次のように説明するのだ。「矛盾についての合理的思考は逆に、それが機械的な均衡において結合させたり連結したりすることで満足はしないが、それが統一を実現させると同時に、本質的な繋がりを明らかにする反対物の統一を確立する。矛盾は別の対立する項の間の固まった関係ではなく、その要素のそれぞれにおいて別項の真実を発見し、このようにして分離できないものとして現われる唯一の過程の契機としてそれらを生産するこの抵抗し難い運動であるということ、対立とは異なるのである。スピノザ主義的な実体とは、ヘーゲルによれば、対立物の統一でしかない、何故ならそれは、本当の必然性もなしに、その因果関係の外的拮抗現象を、強権発動で解決してしまうからである。」(HS p.151)

従ってスピノザにあっては対立はそのままであり、何らかの形で解消されることはないわけで、これならブルトンが矛盾の行き着くところまで行ってその解消を目指すヘーゲルの思想に影響されたのも理解できる。スピノザは絶対者という前提を打ち立てることで全てを解消してしまうのだ。これだと動きが感じられない。美とは痙攣的なものであるとしたブルトンは、およそスピノザとは相容れない地点にいる。

ところがスピノザを読むと、少し事情は変わってくる。「全ての規定は否定である」(HS p.181)という定式を説明するのに、スピノザはある図形を知覚することを例として挙げている。マシュレの解説によれば、次のようになっている。「このように、《図形を知覚する》ことはあるがままに物を《知覚する》ことでは全くなく、決まったものとして、つまりその図形が別のものによって限定される限りにおいて、それを《理解する》ことである。図形は《有限で決まった物体》間に存在し、固有の存在によってではなく、そうではないものに従ってそれらを表現するこの相互の限定以外の何物も表現しない。」(HS p.159)

これはまさに構造主義である。つまりあるものそれ自体は実体として存在するのではなく、別のものとの関係によって規定されるというものである。個々のものを見ればあくまで相互の関係にすぎないのであるが、その前提には構造があるわけで、ここにおいて全体は見通せることになるのだ。これについてスピノザは次のように書いている。「全体と部分については、私は部分のそれぞれが他の全てに適合しその結果それらはそれらの中であって、そして可能な調和的かつ整合的な範囲内で全てである限りにおいて、これらのものが対立し、それぞれがその時我々の精神の中にあっては分離した考えを形成し部分としてではなく全体として考えられなければならない限りにおいて、ものをある全体の部分として考える。」(HS p.159)

従ってスピノザにおいてはヘーゲルのように対立や矛盾を解消していくのではなく、前提として諸事物が適合しているかどうか問われることになるのである。このように考えるならば、ブルトンが弁証法など駆使することなく山頂において至高点を見出したことも十分に理解できるのである。更に『失われた時を求めて』の中の「私」の感じた幸福感についても言及しておくならば、紅茶とマドレーヌ菓子、そしてそれを口にする「私」だけではなく、別の要素も含めて適合したかどうか問題なのである。つまりここにおいて単に紅茶とマドレーヌ菓子というように、限定的に捉えるだけでは不十分であったということだ。

そして更にここにおいて問題の所在が明らかになってきたように思われる。つまりブルトンが山頂において見出した至高点というものは、確かに目で見えるとか手で触れることができるというものではないにしても、明らかに実在を問題にしているということであり、更に言うなら『失われた時を求めて』の幸福感も観念的なものではなく、実際に体感されたものとして存在するのだ。実在した事実から出発しそれを問題にしているということなのである。しかしヘーゲルの弁証法で捉えられたものは観念的なものである。

マシュレはこのあたりの事情を次のように説明している。「見た目は無益な詳細な考察の中に我々を引きずり込んだがそれをなしで済ますことが可能ではなかったこの全ての議論は、スピノザの全哲学を特徴づける、基本的な原理に従って戻るのだ。必然性の形態とか、はっきりした因果律とかが機能する、分離した現実の二つの秩序、二つの《世界》、一方は無限で、他方は有限というものはないのだ。スピノザの目的は、連続した運動によって一方から他方へと移行することを可能にする一連の段階的媒介の中で現実化される、適合関係をこれらの二つの秩序において発見することでは最早ない。徐々に絶対を確定しながら、つまり相対的なものにおいて絶対を否定しながら、実体から属性へ次いで様式を持った属性へと向かうのはヘーゲルによって想像された《秩序》なのだ。スピノザにとって、絶対としてそして相対的なものとして同時にかつ同様に表現され、悟性と想像力によって矛盾したやり方で認識されるのは、唯一の同じ秩序であり、想像力によって抽出された秩序ではなくて、具体的で、実体の物理的に現実の秩序なのである。そういうわけで実体の情緒との関係は、ヘーゲルが解釈しているように、逆説的に抽象的な論理の項目において、未決定と決定の、肯定と否定の単なる対立によって論じ尽くされ得ないのだ。」(HS pp.174-175)

確かに夢と現実とは融合して超現実になるのだと言われれば、あるいはそのように考えることが出来ればかなり魅力的なことに違いない。ヘーゲルの弁証法はそれを後押しするというか

理論的裏付けとなるのである。ところがあたかも化学の実験のように超現実が存在するのを目撃したかという、そうではないのである。つまりこれらの話はあくまで抽象的な観念の操作にすぎないのであって、いわば頭の中だけの話なのである。ところが精神の一点もしくは至高点は実在するのである。これは抽象的な観念の操作を経て認識するというようなものではなく、ある状況において突如として実感されるのである。確かにそのような実感に至るためには様々な要素が複雑に絡み合っていると思われるが、それらを取り出すこともそれらの関係について言及することも恐らく不可能である。我々にとって認識不可能と思われる要素も入り込んでいるだろうと容易に推測することができる。

このような事態に至ってヘーゲルの弁証法は役に立たないのであって、スピノザの実在を一括して認める哲学に依る他ないと思われる。そしてまたこれは我々とは関係のない宇宙全体の記述ということではなく、つまり「無限からではなく、固有の内的連鎖の中で、有限の様式がそれ自体どのように決定されるか」(HS p.186)について答えているのである。「全ての単一のもの、別の言い方をすれば有限で決定された存在を持つ全てのものは、仮にそれもまた有限で決定された存在を持つ、別の原因によって存在しこの効果を生み出すよう決定されていないならば存在することも効果を生み出すよう決定されることもあり得ない。そして今度は原因の番でこの原因が、仮にそれもまた有限で、決定された存在を持っている別のものによって存在しこの効果を生み出すよう決定されていないならば最早存在することも効果を生み出すよう決定されることもあり得ないわけで、そしてこのように無限に続く。」(HS p.187)

つまり絶対者から一方的に与えられるのではなく、我々の側の内心によると考えることが出来るならば、ここにおいてブルトンの言う精神の一点もスピノザによって説明されることとなるだろう。もちろんだからといって、欲望の赴くままに結果を生み出すことが出来るかという、決してそうではない。マシュレも言うように「それが何であれ、自然に自分自身の意図の形態を押し付けるために、自然と対峙することのできるような主体は全くない。」(HS p.196)

つまり主体と客体の相互的な関係において折合いというものが出てくるだろう。このように見てくれば、スピノザの哲学は精神の一点の存在を説明し得るとしても、一方でブルトンが美について瘻學的と呼んだ運動性を見て取ることはできない。ブルトンが内的な上昇というものを考えていたとすれば、ヘーゲルに頼らざるを得ないのもまた事実なのである。マシュレは次のようにヘーゲルを表現している。「ここにおいてスピノザとヘーゲルの間の同じ相違が再び現われる。この後者にとって、反対のものはただ単に同じ主体の中で非常にうまく共存し得る(下線原文)だけではなく、主体がその固有の発展の生き生きとした自律的な過程である限りで、そのようなものとしての主体の性質を構成するのはまさにこの反対物の統一なのである。」(HS p.209)

従って我々がブルトンにおける精神の一点をスピノザによって理解し得ると主張することは、ブルトンのヘーゲル依存を否定するものではない。我々はヘーゲルの弁証法をもってしてはブルトンの言う精神の一点を説明することはできないし、それを可能にするとすればスピノザを持ってくれば他ないとして主張しているのである。更に言うなら、超現実についても単なる抽象的な観念としてのみその存在を指摘するのではなく、その実在ということを考えに入れるなら、

スピノザを再び持ち出してくることも可能ではないかと思われる。例えばマシュレは矛盾について次のようにスピノザを持ち出している。「矛盾の問題に戻ろう。二つの反対するものとは何か。それは一方が他の存在（下線原文）を取り除き、従ってそれらの間で適合する、つまり同じ主体の中で存在することのできない二つのものである。しかし同じ主体の中で存在するとは何か。文字通りには、スピノザによってまさに使われている用語によれば、それは共存する（下線原文）ということである。」（HS p.213）

ここにおいてシュルレアリスムにとってスピノザ哲学の可能性を見て取ることも可能だろう。

終章

ブルトンは『対話集』において『シュルレアリスム第二宣言』で示された精神の一点について説明を求められた時、「我々を悩ませ失望させている全ての二律背反」（PIII p.525）と表現している。だからこそブルトンは「人は結局シュルレアリスムはただ、知的かつ倫理的観点から、最も一般的で最も重大な種類の良心の危機（下線原文）を挑発することを目指していただけだったと認めることになるだろう。」（PI p.781）と主張するのである。

このような論争的姿勢にも拘らず、『対話集』において精神の一点に説明を求められたブルトンは、論理的に対応するのではなく、既に指摘した山頂における至高点を持ち出すのである。ブルトンはシュルレアリスム運動で論争を仕掛けながらも、一方でこのような至高点を個人的には求めていたのではないかと推察するのである。ブルトンによれば「ヘーゲル弁証法が機能しないところでは、私にとって思想も、真実への希望もない。ヘーゲルの思想が不意に出た場所（下線原文）からいわゆる《伝統的》思想が表われていた場所（下線原文）までそんなに大きな距離があったわけではなかったと私が確認することができたのはただこの弁証法の全ての仕切り弁が私の中で開かれたからである。どちらの場所も私にとって唯一で同じ場所となることを目指したのだ…」（PIII p.525）ということであるが、ここには明らかな混同があるように思われる。対象としての二項対立が弁証法的に解消されることと、ある一点から見れば矛盾なく見えるということは別のことなのだ。

またブルトンにしても、二項対立を解消しようという思いと至高点を見出す希望とは別のものであったに違いない。というのも二項対立の解消はブルトンの個人的な事項ではなく社会的なものであるのに反して、至高点は個人的なものであり、確かに「私はこの案内人であることを選んでいたのだ」（PII p.780）と記しているが、社会的なものではなく各人にとって個人的なものとして存在するのである。

この点について理解するために、我々は再びプルーストの『失われた時を求めて』にある「私」の幸福感について検討してみる必要があるだろう。「私」は何度かこの幸福感を味わいながらも、容易にその原因を見出すことに失敗し、そのためその探求を先送りしていたのだったが、ある時それらの幸福感に共通したものがあつたことを認め、その原因を突き止めるのである。つまり以前なら幸福感だけでよかったのである。「私がマドレーヌ菓子を味わっていた瞬間におけるように、将来への全ての不安、全ての知的疑念は消し去られていた。私の文学的才能という

現実、そしてまさに文学という現実について先程私を悩ませていたものは、魔法のように取り除かれていた。私がいかなる新たな推論をしたわけでも、いかなる決定的な論拠を見出したわけでもなく、先程は未解決の難しい点が、全ての重要性を失っていたのだ。」(TR p.222)

ところが相互に比較検討することで、「私の死についての私の不安が私がプチット・マドレーヌの味を無意識に再認識していた瞬間に停止していたこと、何故ならその瞬間に私がかつてあった存在は超時間的な、その結果将来の浮き沈みを思い煩わない存在だったからであることをそのことが説明していたのだ。その存在は、類推の奇蹟が私を現在から逃げさせるたびに、行動や、直接的喜びの外でしか、それまで私に訪れたことはなかったし、現われたことがなかったのである。唯一、それが昔の日々、失われた時を私に再び見出させる力を持っていたのだ」(TR p.228)。

つまりここには論理的な帰結としてとか苦しみに満ちた経験の末とかいうことではなしに、一挙に現実における不安や死に対する恐れから解放してくれる安らぎがあるのだ。それはまさに喜びであって、このことによって全ての問題は解決したと考えても不思議ではない。もちろんこの幸福感とブルトンの言う至高点を同一のものと言うことはできない。ブルトンによればいささか倫理的なものを感じさせるし、現実の生活からかけ離れたもののようにも思われる。これをもう少し現実の生活に近付けて考えるなら、それはブルトンにとって愛ということになるだろう。ブルトンは『狂気的愛』の中で至高点に言及した後で、愛について語るのだ。「私は愛が支配しそのため愛が必然的に出遭う敵対する全てのものがその固有の栄光の発生地と溶け合う程の詩的意識にまで達していたはずだと言っているのである。／少なくとも愛は私が高みに時には姿を見せることができなかつたことが何も取り上げることもない、永遠に私の大いなる希望であつたらう。」(PII p.783)

これを個人的にすぎないと言うなら、ブルトンがシュルレアリスムとして何を目指し、そのことによって安らぎや喜びを見出していたかを探る必要があるだろう。ブルトンは『吃水部におけるシュルレアリスム』において、「この道の方へ誘導しそこに前進することを可能にする」と主張している様々な規律とは逆に」(PIV p.21)、シュルレアリスムは「愛の中で輝く魅惑の点を自らに覆い隠そうと試みることは一度としてなかつた」(PIV p.21)と書いているし、「本物の情動的な興奮(下線原文)」(PIV p.22)を見出すことになるのだ。つまり愛はただ単に個人的領域に留まるものではなく、シュルレアリスムを導きかつその中で喜びを見出すものであるのだ。このようなシュルレアリスムが自然に対する時、有効な手段となるのは「詩的(下線原文)直観」(PIV p.25)なのである。「結局シュルレアリスムの中で解放された詩的直観は、自らが知られている全ての形式を我が物にしているだけではなく新しい形式の大胆にも創造者——つまり表明されているにせよされていないにせよ、世界の全ての構造を把握するのに都合の良い立場にいることを望むのである。詩的直観のみが、《永遠の神秘における目に見えないように見える》、超感覚的な現実の認識として、グノーシスへの道に戻す糸を我々に与えるのである。」(PIV p.25)

愛によって様々な区分が「当然のこととして、最早問題になり得ない、世界の扉を開き」(PIV p.23)、「精神はその時、なるほど断片的ではあるが、少なくともそれ自身によって」(下線原文)、

《上にある全てのものは下にあるものようであり》中にある全てのものは外にあるものようであることを確認するのである。」(PIV p.23)

ここにおいて我々は再度世界がスピノザ的に捉えられていることを知るだろう。世界がヘーゲルの弁証法的にその矛盾を解消するのではなく、スピノザの言うように対立をそれとして存在させる時、ブルトンはそのかけ離れた実在を言葉として捉え、それをただ結びつけることによってのみシュルレアリスムのイメージを作り出すことになるのだ。

注

本文中にある引用部分の後に括弧付きで記されている略記号は以下の文献を表わす。尚、訳文は全て筆者による。下線部分は原文ではイタリック体であり、原文で大文字表記は〔 〕で表し、引用符号guillemetはそのまま使用した。

- (PI) André BRETON, *Œuvres complètes I*, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1988
Manifeste du surréalisme, 1924, pp.309-346
Nadja, 1928, pp.643-753
Second manifeste du surréalisme, 1930, pp.775-828
- (PII) André BRETON, *Œuvres complètes II*, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1992
Les vases communicants, 1932, pp.101-215
L'amour fou, 1937, pp.673-785
- (PIII) André BRETON, *Œuvres complètes III*, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1999
Entretiens 1913-1952, 1952, pp.423-649
- (PIV) André BRETON, *Œuvres complètes IV*, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2008
Du surréalisme en ses œuvres vives, 1955, pp.17-25
Le surréalisme et la peinture, 1965, pp.345-846
- (ILH) Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, collection tel, Gallimard, 1947
- (DG) Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Les éditions de minuit, collection critique, 1967
- (PP) Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, collection tel, Gallimard, 1945
- (CS) Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann, À la recherche du temps perdu I*, folio classique, Gallimard, 1987
- (TR) Marcel PROUST, *Le temps retrouvé, À la recherche du temps perdu VIII*, folio, Gallimard, 1954
- (LR) 《De la sauvagerie comme non-savoir à la convulsion comme savoir absolu》, *Lire le regard: André Breton & la peinture*, textes réunis par Jacqueline Chénieux-Gendron, Collection Pleine Marge, No2, Lachenal & Ritter, 1993, pp.9-28
- (LL) 《Jacques Lacan, "L'autre" d'André Breton》, *Lacan & la littérature*, textes rassemblés et présentés par Eric Marty, Éditions Manucius, collection Le Marteau sans maître, 2005, pp.27-48
- (HS) Pierre MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Éditions LA DÉCOUVERTE, 1990

