

アンドレ・ブルトンにおけるシュルレアリスムの 政治的位置と文学

加 藤 彰 彦

アンドレ・ブルトンにとって、シュルレアリスムとは現実の変革を目指すという意味で、革命に繋がっている。実際ブルトンは政治的領域における革命を視座に据えているのだが、革命というものがいわゆる暴力革命として捉えられ、暴力的であり得ることから、それを避け、芸術的領域において革命を試みるということも可能性として出てくる。ただしこのことについて政治的領域からの逃避で芸術的領域に落ち着いたという現実的選択として捉えることができるのか。このシュルレアリスムの革命の可能性について、政治的領域と芸術的領域のそれぞれにおいて考察したのが本論考である。第一部では政治的領域における革命の可能性について、サルトルの存在論、アルチュセールの現実理解、フーコーの社会における真理形成の過程、レヴィ＝ストロースの社会システムの要請機能を援用しながら、シュルレアリスムが目指すものは政治的領域においては果たし得ないことを明らかにした。次に第二部において芸術的領域、特に文学における革命の可能性について、ルジャンドルの中世解釈者革命についての理解、ラカンの物語の必要性、バルトの社会とエクリチュールの関係、ソシュールの言語観を援用しながら、単なる芸術上の革新という意味ではなくあくまで現実を変革するという意味におけるシュルレアリスムの目指す革命が、一見遠回りに見えても言語によって可能になることを明らかにした。ただし現実はその程度で革命を受け入れるわけではないことも、結論においてサイドのオリエンタリズムの概念を用いて明らかにした。つまり現実に対処していくためには、物事を単なるイメージで処理するのではなく、実体的とも言うべき冷静な分析を必要とするということであり、根気強く長い時間を伴うということなのである。

キーワード：シュルレアリスム革命、ルジャンドルの中世解釈者革命、サイドのオリエンタリズム

序章

1924年に出版されたシュルレアリスムの記念碑的な著作であるアンドレ・ブルトンの『シュルレアリスム宣言』の最後において、「私が取り組んでいるものとしてのシュルレアリスムは」(PI p.346)とした上で、「現実の世界に対する訴訟」(PI p.346)を視座に据えていることが明らかになっている。これがいかなるものであるかについては、この著作の冒頭において「生活を、生活が持っているより不確かなもの、もちろん現実の (下線原文) 生活のことだが、それを信じることがひどくなりすぎると、結局この信念は見失われる。この決定的な夢想家である人間は、日に日に自分の運命に不満を持つようになり、彼が利用するはめになった様々な物を

煩わしそうに見直す。」(PI p.311)と書かれていることから、凡庸で退屈な現実から脱却するには想像力しかないのだとする芸術家的文学者の主張に繋がっていくことで明らかとなる。ところが1930年に出版された『シュルレアリスム第二宣言』においては、その冒頭で「シュルレアリスムは、知的かつ道徳的観点から、最も一般的で最も重大な種類の意識の危機（下線原文）を挑発するからにはあとは何も目的としない」(PI p.781)と書かれている。『第一宣言』の方が芸術家的な立場で書かれているとするなら、『第二宣言』は哲学的であり、それも戦う哲学的な立場で書かれていると見る事が出来るだろう。実際『第二宣言』が書かれた時期においては、シュルレアリスム運動内部での方針をめぐる不一致があり、メンバーの脱退除名といったこともあって、かなり政治的、論争的な調子を帯びている。芸術家的文学者の立場でブルトンが言うところの超現実を目指したシュルレアリストたちが、その運動において現実と直面せざるを得ないという皮肉な事態に立ち至ったわけである。しかしここにおいて初めて現実とは何か、現実世界の否定とはどういうことなのか切実に問題視されることになったと考えていいだろう。もちろんそれはただ単に認識して終わり、否定して終わりといったものではなく、更にその先に好ましい現実といったものが措定されるわけであり、この一連の動きを捉えて「革命」という言葉に着目することができる。例えば『シュルレアリスム宣言』において、革命という言葉は全く存在しない。ところが『シュルレアリスム第二宣言』において革命という言葉が現われることになる。具体的に見ていくと、シュルレアリスムの政治的立場についての問題に関連して次のように書かれている。「私の共感は、更に、この災難の一時的効果を感じ続け得るには社会的〈革命〉をするだろう人々である一般大衆（下線原文）にあまりにも排他的に向けられているのである。」(PI p.796)

また1934年のブラッセルにおける講演が本になった『シュルレアリスムとは何か』において、革命への期待が語られることになる。「この善の否定、戦争によって頂点に達した否定から、全面的かつ完全な肯定に至るまで（中略）、我々の目には活動の場は本当に全ての領域に拡大され、ありそうもないくらい徹底的で、極端に抑圧的で、最高度に実行され得ずそしてそれが伴う望ましいと同時に不条理なものの感情の中で絶えず苦しげに廃止される〈革命〉のためにしか自由ではなかったのだ。」(PII p.227)

更に決定的であるのは、革命のみが目的を達成するのだと断言されていることで、これは1932年に初版が刊行された『通底器』において次のように書かれている。「私は、旧世界のあまりにもぐらつき時代遅れの社会的基盤を変えることである、緊急の現実的必要性に対して、明らかに同時に歴史の目的でもあるだろうそれを、来たるべき〈革命〉において見ないという、この同様に緊急である別の必要性を対比させることに吝かではないだろう。目的（下線原文）とは私にとって人間の、一般的に人間の永遠の目的地の認識でしかあり得ないであろうし、〈革命〉のみがこの目的地に完全に引き渡してくれるだろう。」(PII pp.202-203)

ところが革命が夢想家一個人の観念的産物に留まるのではなく、あくまで現実において遂行されることが求められる以上、再び現実そのものに足をすくわれるという事態にもなるわけで、ブルトンの革命についての言及も、条件はというかいささか距離を置いたものともなるのである。それは革命そのものというよりは、革命を遂行する側の問題として捉えられる類いのもの

である。つまり人の問題なのである。これはかなり切実な問題でもあったようで、ブルトン自身の怒りが伝わってくるようなものである。まず真摯に革命を目指しているのではない者への批判である。『シュルレアリスム第二宣言』においては次のように書かれている。「私が信じていないのは、それは個々の運動の（下線原文）可能性によって、私が知っていて、そしてその精神的に決然とした態度が信用が置けないところではない知識人の何人かは、詩や哲学を試みてはみたがうまくいかず、革命的な扇動に転向し、そこにはびこっている混乱のおかげで多かれ少なかれ人の判断を迷わすことに成功していることで（以下略）」（PI p.796）

また同様に『第二宣言』において他のシュルレアリストの人格に触れ、シュルレアリスム運動のあり方に関わる問題だと指摘するに至っている。「仮に革命的な任務それ自体が、その達成が想定しているあらゆる厳密さでもって、善人と悪人をそして本物と偽物を一挙に区別する性質のものでないとすれば、つまり、仮に、かなりの損害を与えることになるが、一連の外的な出来事が一方の仮面をはがしもう一方の素顔を不滅の映像で整形することを引き受けるのを待たざるを得ないとすれば、いわゆるこの任務ではないものについて、そして例えばシュルレアリスム的な任務が先の任務とただ混ざるのではない程度にシュルレアリスムの任務について更に悲惨なことになるかどうかのようには人は認めるのか。」（PI p.801）

このような問題は仮に周囲にいる人たちが好ましい人物であるならば解消されるようにも思われるが、実際はそのような状況に応じて変化し得るものではなく、むしろ現実において事が行なわれるということに伴う本質的な問題ではないのかという認識にブルトンは至るわけである。この革命についての思いが表わされているのが、1936年10月15日、雑誌「ミノール」第9号に発表された「神秘対不可思議」の次のような指摘であるだろう。「この事態を廃止し、際限なく〈革命〉の概念を再創造する革命を思いつくことは不可能である。社会体制の変化は表現に関する人間の条件によるこの劇的事件が今度という今度は避けられるという程打ち立てられた新しい秩序との精神の完全な一致をもたらすことは決してないだろう。」（PIII p.654）

つまりブルトンの革命に対する思いというのは限定的になっているわけだが、ここで注意しなければならないのは、革命と言っても政治的領域に関するものと芸術的領域に関するものとに分かれていて、ブルトンがあまり期待できないとして捉えているのが前者の方なのである。このような区分についてはブルトン自身行なっていて、例えば『シュルレアリスムの政治的位置』の中に収められている「今日の芸術の政治的位置」（1935年4月1日、プラハでの講演）においては、「一方では政治的な面で、もう一方では芸術的な面で、新しい秩序までは、かなり全く別のものとしてみなされ得る二つのやり方に資格を与える」（PII p.417）という表現として見ることができる。そもそも何故このような区分が生じたのか。これはシュルレアリスムを別の角度から見ることによって捉えられるいわば両面であるのか、それとも全く別の相容れない領域であるのか。そして何故ブルトンは政治的領域において結局のところ消極的にならざるを得ないのか。我々はまずシュルレアリスムにおいてこの二つの領域が生じること、そしてそれぞれの領域において何が求められ、結局のところどのような事態に至ることになるのか、以下の論考において見ていくことにしよう。

第一部 政治的領域における革命の可能性

第一章 サルトルと存在について

ジャン＝ポール・サルトルの『文学とは何か』の冒頭において、サルトルはある若者の発言を引用し、もし作家として社会的に行動したければ政党に入り活動すべきであると言われたことを紹介している。つまりここで主張されている考え方とは、作家として芸術的活動を続けている限りは、社会を変革することなどできないということである。サルトルはこの若者のことを「未熟な愚か者」(QL p.57)と表現しているように、そのような考え方については否定的であるわけだが、作家活動だけではなく、もっと実践的な活動をしなければ社会を変革することはできないとする考え方には、言葉は精神的な作用をもたらす、現実はまだ少し身体的というか物質的な面を持っているという認識がある。実際サルトルが『存在と無』において他者の存在や他者との関係に言及しているように、他者とは我々を支配し屈服させようとする存在であり、我々が自由であるためにはそこから抜け出さなければならないという基本的な関係が前提としてある。ただ単に観念的に想起するだけではなく、実際に行動しなければならないわけである。このような考え方の延長にサルトルの『弁証法的理性批判』は書かれているわけであり、それは例えば次のような指摘として示されている。「私が人間は非人間的な人間の特徴の下〈他者〉として存在しているのだと言う時、それは、明らかに、他者にとっても自分自身にとっても、考慮されている社会的な場を占有している全ての人たちについて理解すべきなのである。」(CR p.242)そして「従って人間の非人間性はその本質から来ているのではないこと、その人間性を排除するのではなく、非人間性はそれ自体によってしか理解され得ないこと、しかし少数者による支配が終わってしまわないであろう限りは、内面化されている限りでは結局のところ物質的否定に他ならない非人間性の内的構造が各個人においても全ての人においても(下線原文)存在するだろうということを同時に(下線原文)理解しなければならない。」(CR p.242)

つまり我々が精神的なものとして捉える不安にしたところで、それは精神的なものではなく自らの身体が社会的に他者によって否定されるという現実がまさに前提として存在するということなのである。従ってこれに対応するには精神的ではなく、まさに身体的物質的ということが必要になってくるのである。これは要するに実践に他ならないのであるが、サルトルも指摘するように、「実践活動(下線原文)は、それがどんなものであれ、まず物質的現実の道具主義化である。それは現実に疑似-有機的な統一性を課している全体化計画において生命のないものを包み隠しているのである。」(CR pp.271-272)

このような関係は我々とある特定の一個人との間にたまたま成立するものではなく、その前提として社会的な関係が既に存在しているのである。つまりある個人の行動が社会の中において行なわれるということは、たとえそれがどのようなものであれ、社会的な意味付けが前提としてあり、そのように理解されることを見越してその特定の個人は行動するということである。そしてそのような意味付けの根拠となるものが、既に物質次元において成立しているということなのである。これは腕力や武力による争いを想起すれば理解しやすいだろう。つまり自らの主張の正当性以前の問題として身体の大きさや腕力の強さ、武器の数といったことから勝てそうかどうか計算をするわけであり、理屈は後から付いて来るという具合である。もちろん

ん強い者が常に正しいとは限らないということも一方であるので、逆転した論理の展開というものも当然ある。この点についてサルトルは次のように表現している。「我々がここにおいて示そうと試みることは、それは全てのいわゆる上部構造が人間の加工された物質や他の人間たちに対する基本的関係の構造として既に下部構造において含まれているということである。」(CR p.358)

従ってこのことを結論付けて言うなら、次のようになる。「各意識は他者の死を追い求めているというのは本当ではない。生命ということでもない。決定しているのは物質的状況の全体である」(CR p.440)

このように考えるならば、我々としてすべきことは物質に働きかけることに他ならない。この点についてサルトルは次のように書いている。「まず第一に（下線原文）物質のみが意味作用を構成する（下線原文）ということである。物質はそれ自体において、登録として意味作用を記憶にとどめておき、それに真の効果を与える。人間の所有を失うと、人間の計画は〈存在〉に刻み込まれ、その半透明性は不透明に変化し、微妙さは深みに、消えやすい軽さは永遠性へと変化する。それらは体験された出来事といった性質を失って〈存在〉となる（下線原文）。それらが〈存在〉である限りは、たとえそれらが解読され知られているとしても、認識に溶解することを拒否する。物質それ自体のみが、物質に当たり、それらを崩壊させ得るだろう。人間の労働の意味、それは物質に対して物質的に働きかけ自分の物質的生活を変化させるために人間が無器官の物質性に還元されるということである。」(CR pp.288-289)

例えば畑を耕して農作物を育てるという作業を想定すれば理解しやすいだろう。つまり農作物を育てる人物の人間性といったものは一旦そこで解消されて、全ては作物として結実することだ。どういう肥料を使ったとかどれくらい手間暇かけたかということで作物それ自体は変化するのであるが、そこに人間性そのものを見て取ることはできない。確かに作った人の思いが込められているという表現は可能でありまさに事実であろうが、全てはその農作物に集約されていて、存在しているものはまさに農作物であり、それを作った人物ではないのである。自らを無にして働いたということが比喩的表現ではなく、事実そうなのである。そしてこのようなことが単に一個人の頭の中で展開されるのではなく、まさに現実として行なわれるということになると、また別の問題が生じてくることになる。サルトルは『弁証法的理性批判』において、次のように書いている。「しかし集団が各個人を通して組織へと自己超越する時に、我々はそれがうまくいかないということを見た。それはそれ以上は決してうまくいかないだろう。共同の存在は各人において他人との（従って自分との）新しい関係を作り得るが、統合したり全的な組織というわけではないのである。全体化は全体にはなり得ない。そして人はこれこれの結果を生み出し、調整や調停を繰り返す効果的な権力として集団を維持するために、その必要性を認める、つまり集団はそれ自体の内部において乗り越える慣性としてその全ての形式においてそれを把握する観点から実際的な多様性となるのである。」(CR p.639)

つまりいかに志が高くても、その実践において集団として行動しなければならなくなった時点において、その高い志とは別の問題が生じることになるのである。シュルレアリスム運動においてその問題が明らかにされたのが、『シュルレアリスム第二宣言』であると言えるだろう。

例えば次のようにシュルレアリスム運動のかつての仲間に対して書かれた箇所がある。「自殺とか他のことといったロマン主義的ないくつかの例外を除いて、今まで最も注意されることのない領域において人々に多くを望んでいると想像がつくではないか。」(PII p.787)

「私の力の及ぶ範囲内で、私は卑劣な男たち、見せかけだけの男、出世主義者、偽証する男そして密告者を好きなようにさせることはできないと思っている。彼らをやり込めることができるように待つために失われた時間は、今尚取り戻し得るし、彼らに対してしか今更取り戻し得ないのだ。」(PII p.790)

『シュルレアリスム第二宣言』というのはこういった論争的語調が基本になっていて、似たような箇所は他にもあるのだが、恐らくこれで十分であると思われる。このような事態を受けて、シュルレアリスムそのものが変更を迫られるということがあるのだろうか。あるいはもっと根源的な問題として、シュルレアリスムとは何なのかということを考えなければならないのではないかとも思われる程である。シュルレアリスム運動の仲間たちが去ってしまった段階で、シュルレアリスム運動とは可能なのか、ならばシュルレアリスムとは一人で実践することが可能であったのか、そうだとするなら一人で可能なシュルレアリスムの実践とはいかなるものであるのかと、次々に考えるべきことが出てくるような状況である。この点についてブルトンがどのように考えているかが窺える箇所が二つある。まず一つめだが、それは次のように書かれている。「愛の理念が人を作ることを目指し、〈革命〉の理念がこの〈革命〉の日をやって来させるのを目指すのと同じように、具体的な形を取り、事実 (下線原文) の程度に応じてよりよく想像し得る全てのものに従うことを目指す他の全ての理念のような、シュルレアリスムの理念、さもないとこれらの理念は全ての意味を失うだろう——シュルレアリスムの理念は我々の精神的な力の全面的な回復だけを目指していることを思い起こそう」(PII p.791)

ここで読み取れるのは、シュルレアリスムというものが大前提としてあり、その中のいくつかの重要な要素として愛や革命があるということである。我々は先走りしていたのかもしれない、そもそも大きな誤解をしていたのかもしれないのであるが、理念としてのシュルレアリスムがあり、それを実践に移すのが革命であり、実践することでもたらされるのが革命であると諒解していたのであった。もちろん革命といえども政治的領域に限定する必要などないのであるが、少なくとも一つの形態としては存在していたはずなのである。ところが既に指摘した箇所を読むならば、革命とはシュルレアリスムの表現の一つであり、そこに政治的色彩が込められるかどうかは甚だ怪しいというところまで来ていると思われる。必要ならば、あるいは可能ならば政治的手段を取ることも差し支えないといったところかもしれない。さてもう一つの箇所についても言及しておこう。ブルトンは次のように書いているのだ。「政治的領域におけるシュルレアリスムの進化がいかなるものであったとしても、精神の解放の第一条件 (下線原文) である人間の解放のためには、無産階級の〈革命〉しか当てにすべきではないという命令が我々のところにやってきたのがいかに執拗であったとしても、私は我々にとって固有のものであり使用に当たってかなり役立ったことを確かめるために我々に与えられた表現手段に戻る根拠あるいかなる理由も我々は見出さなかったと確かに言うことができる。」(PII p.803)

つまりここに至ってシュルレアリスムは政治的領域からはるか遠くにいる。確かにシュルレ

アリズムは政治的領域に手を染めたことがあり、それは事実で何ら否定するものではないが、既に過去のことであったといった調子である。ブルトンにしてみれば、シュルレアリスムというのは一部の者たちが特権的に占有するものではなく、例えばシュルレアリスムの掲げた本来はシュルレアリスムと同義語であり実際上は一つの技法として捉えられる自動記述にしても、誰もが行使できるものとして想定されていたのであった。従ってシュルレアリスムを芸術史、文学史の中に位置付けるものとして掲げるのではなくて、この世の多くの人々に共有してもらうものとして想定している以上、それが実際に広まっていく段階において、政治的と言わずとも、いささか社会的な動きを伴うこともあり得た話なのである。ところがたまたまシュルレアリスムと時期を同じくした政治的運動と基本的には同調すべきであると理念的には考えられたのであるが、その実践段階において不都合が生じてしまったというわけである。確かにシュルレアリスムを全て政治的領域において捉えることには元々無理があり、政治的領域での活動が有効であったとしても、そこで掬い切れないものが多く残ったことは容易に理解できる。シュルレアリスムはその独自性のために政治的領域を切り離したと考えることができるだろう。

第二章 アルチュセールと現実について

ブルトンが『シュルレアリスム宣言』において「現実の世界に対する訴訟」(PI p.346)と口にする時、果たして現実とは何なのか。ブルトンが超現実という概念を提示する時、その前提にあるものが「夢と現実である見かけでは非常に矛盾したこれら二つの状態」(PI p.319)であることから、全ての対象から夢を引き算したものが現実と捉え得るのであるだろうか。このように考えるならば、夢を見ている状態ではない段階で体験する超現実的産物はまさに現実のものであるということで、矛盾にならないのだろうか。ここにおいて厳密さを要求することは妥当なことでもなく、否定的イメージで捉えられる現実こそブルトンの言う現実であると言うことができるだろう。現実そのものの定義ではないが、ブルトンの考える現実のイメージとは次のようなものである。「聖トマスからアナトール・フランスまで、実証主義に着想を得た、写実主義的態度は、全ての知的かつ精神的飛躍に敵意を持っているように私には確かに思われる。私はそれがひどく嫌いで、というのもそれは凡庸さと、憎悪とそしてへいこらする自惚れから出来ているからである。今日これらの馬鹿げた本や、これらの侮蔑的な芝居を生み出しているのがそれである。それは新聞において絶えず強固になり最も低級な鑑識眼で世論を喜ばせることに専念しながら、科学や芸術を妨害している。愚かさに託した明晰さ、惨めな生活。」(PI p.313)

これによってブルトンの抱く現実のイメージは大よそ把握できたと思われるが、ただシュルレアリスムの名において現実を視座に捉えそれを乗り越えようとする限り、現実とは何か明確にしておく必要があるだろう。例えばマルクスの新しい読解を通して独自のマルクス主義理論を展開したとされるルイ・アルチュセールは『マルクスのために』において、例えば次のように書いている。「実際の社会主義的人道主義についてはどうなのか。それはまた、拒否（下線原文）であり、告発である。つまり人種的であれ、政治的であれ、宗教的あるいは他のものであれ、全ての差別の拒否である。」(PM p.244)そして「社会主義的人道主義は〈二重の〉現実に関わっている、つまり生産力と社会主義的生産関係の発展という合理的な必然性（下線原文）

によって乗り越えられた現実だけではなくて——乗り越えなければならなかったというわけでもない（下線原文）現実である」（PM p.244）

アルチュセールの捉える現実とは社会変革の対象であり、かつ社会変革を行なう場として捉えられている。何故社会変革を行なう必要があるのかについては、現状においては経済的な搾取があり暴力があり差別があるからというわけである。これに対してブルトンは1935年5月の『指標』誌のインタビューに答えて、次のような発言をしている。弁証法的唯物論とシュルレアリスムの関係について尋ねられ、「我々は随分前から全ての命題を自家薬籠中の物としている弁証法的唯物論への同意を宣言してきた。つまり思考に対する物質の優位、人間の思考と同様に外的世界についても運動の一般法則の科学としてヘーゲルの弁証法を採用すること、歴史の唯物論的概念（中略）、社会の物質的生産力と存在している生産関係の間で、その発展のある一つの段階において、発生する矛盾の果てとしての社会的〈革命〉の必然性である。」（PII p.449）

アルチュセールのテキストと併せて読むならば、ブルトンにとっての現実世界の否定といった態度は必然的に政治的活動を要請するものに他ならない。つまりこの時点において、シュルレアリスムは芸術的領域から政治的領域への全面的移行があつてしかるべきであるとさえ言い得る程である。確かに極端な政治理論を標榜する組織は除外するとしても、通常の民主的な国家ないしは社会において改められるべき数々の不合理というものがあれば乗り越えられるべきであり、ここにおいてとり立ててシュルレアリスムを持ち出してくる必要はないであろう。むしろ問題とすべきは、通常の世界体制においては未だ乗り越えることができないでいる現実であり、これは既に乗り越えられた現実とは別の様相を呈しているだろう。つまりここにおいて現実とは何かと言う時、現実が我々とは別個に客観的に存在するというわけではなく、我々とともに存在するのである。アルチュセールは『資本論を読む』において経験主義的認識論の説明をしているが、それは次のようなものである。例えば土砂の中から金を抽出するように我々は現実の対象からその本質を抽出するというわけである。従って現実的なものは我々とは関係なく既に存在しているわけであり、またそこから現実の本質が抽出できるように、本質的なものと本質でないものが構造化されているということなのである。このような考え方の是非はともかくとして、この経験主義的認識論に従うならば、現実とは何なのであろうか。例えば一定の人口と限られた資源が前提としてあつて、それをいかに配分するかという問題になった時、物的に現実を構成しているのは人と資源であり、更には公平に配分しようとかできるだけ多く獲得しようとする利己的欲望といったものがそこに加わり、それらが現実を構成すると考えられるだろう。不公平な配分が行なわれれば公平にすべきだとすることによって現実乗り越えられるであろうし、何らかの争いがあれば単に公平な配分を目指すだけではなく、我々の意識も変革されなければならないとすることで現実を乗り越えるということになるだろう。これに対してアルチュセールは次のように指摘している。「私はここにおいて明確なこの点を強調だけしておきたいのだが、つまりこの概念作用の基礎となり、現実（下線原文）の概念に基づく言葉の戯れ（下線原文）である。人はまず最初に、〈現実〉についての言葉の戯れ（下線原文）によって認識に関するこの経験主義の概念を実際特徴付けることができるのである。」

(LC p.37)

つまり一定の人口であるとか限られた資源といったことが現実であるとするのはまだしも、公平に配分すべきであるとか人は利己的に振る舞うといった認識それ自体も現実なるものの中に組み込まれて捉えられているということなのである。従って公平であるべきという考えも人は利己的に振る舞うという認識も現実なのである。例えばかなりの人混みの中にあって自分もその混雑の原因を作り出しているにも拘らず、その混雑を呪う言動もまた現実の中に埋没しているのである。つまり現実という言葉を用いることによって、本来対象とすべきものと認識の主体とが混在してしまうことによって、問題の所在が不明確になるのである。ピエール・マシュレーは現実と認識の問題に触れて、次のように書いている。「変成を見るということ、それは(価値の実体を決定することで)新しい認識を作り出すことである。つまり表であれ裏であれ、現実の運動に合致した概念の動きはなかったのであるが、幻影の削除 (下線原文) はあったのである。それは我々が認識しようと努めている現実がそれが明らかにしているもの、我々が信じているものではないということを理解することである。現実とは物で構成されているのではなくて、幻影で構成されているのだ。」(LC p.237)

このように考えるならば、シュルレアリスムが現実を変革していく上において、生産であれ配分であれ物に直接関わることによってその目的を果たすのではなくて、認識に関与し現実には流布している幻影や幻想の類を消去する方向に向かうことも理解できるであろう。1935年6月パリの「作家会議における発言」では、ブルトンは次のように述べている。「我々の立場からすれば、我々は世界の解釈の活動は世界の変革の活動と連結され続けなければならないと主張する。あらゆる形式において人間の問題を深めることは詩人や芸術家のすることであり、世界の変化の潜在的な価値を持つものはこの意味においてまさに無限の (下線原文) 運動であり、このような運動は——上部構造の進化した産物として——この世界の経済的变化の必然性を強化しに至るしかあり得ないということである。」(PII p.458)

ここで明らかになってくることは、ブルトンにとってシュルレアリスムとは政治に直接関与するものではなく、政治的領域つまり社会的変革を視座に据えつつも協力するという立場に立っているということである。アルチュセールが指摘しているように、社会の変革にとって必要なのは物に直接関わるよりは、認識をいかにして改めていくかということにあるわけであるから、決して後退したということではないはずである。また理論も大衆に浸透すれば物質的な力となるというマルクスの指摘もあるわけで、直接政治活動をしなくても社会変革に関わることは可能なのである。とは言いつつも事態はそれ程安閑としたものではないのも事実であって、ブルトンは『今日の芸術の政治的位置』において1935年当時の状況を次のように説明している。「例えばフランスにおいて、様々な革命機関にシュルレアリストたちが加入することで出会う困難、我々の中の多くにとって確認された乗り越えられない困難を前にして、(中略)革新的なこれらの作家や芸術家たちの状況は悲惨であると言うことは何ら大げさではない。彼らは実際のところ、ジレンマに直面している。あるいは彼らのめいめいが彼自身そして彼だけにその秘訣を見出している方法に従って世界を解釈し翻訳するのを諦めなければならないか——その秘訣とは実際に有効な生き続ける可能性でさえあるわけだが——あるいはこの世界の変革に実

際的な活動の面で協力することを諦めなければならないかである。」(PII pp.418-419)

ここで示されている二者択一は、既に示したシュルレアリストとしてのあり方を非現実的なものとして退けてしまうことになるのである。これがまさに当時の状況であったわけで、社会を変革すべきという立場に立ちながらも、その立場に立つことによって自らの立場の変更を迫られるという実に奇妙でかつ皮肉な事態に至っているわけである。このような二者択一においてブルトンは政治的領域を放棄する方向に向いていると思われるが、それもまた現実的判断として捉えられるものであるだろう。つまり実際の政治活動は断念しつつも、シュルレアリスムはあくまで現実変革の意志は保持しておかなければならないというところでシュルレアリスムたり得ているわけである。この点についてブルトンは、同じく『今日の芸術の政治的位置』において次のように書いている。「シュルレアリスムが政治に無関係な面、そこでは歴史的な意味が全て失われてしまうわけだが、そこに偏向するのを見ないようにするために、あるいは政治的な面、そこでは言わなくてもいいことを言うしかうまくやっていけないだろうが、それに専ら関わることを避けるために、我々のうちの何人かはそれを維持するのに猛然と努力した厳密な枠をシュルレアリスムが徐々ににおおまかにではあるが絶えずはみ出してきたのはそれでも明らかである。」(PII p.439)

何が政治的かという定義の問題もあるだろうが、ある政治体制を支持する支持しないという態度表明のようなものでもなく、つまりそれ自体全く非政治的色彩の作品であったとしても、ブルトンが指摘しているように、一枚のマネの静物画であったとしても、それがその当時の人々にとっては前衛的であったとすれば、社会を揺るがす力を持った作品となるわけである。この意味でブルトンは政治的であろうとしているわけで、「存在しなければならない(下線原文)」という力であり、人間的になる(下線原文)という力であるこの無敵の力を共同してそれに対抗させるのは我々の役目なのだ。」(PII p.440)という考えこそシュルレアリスムということになる。

第三章 フーコーと真理について

ブルトンが『シュルレアリスム宣言』において「惨めな生活」(PI p.313)として表現している現状とはいかなるものか。目的が高すぎるからというような理由だけではなく、既に日常生活において様々な問題が生じているために妥協し諦めるということにもなる。人生とはこういうものだという認識が生まれる。ところがこれでいいのかという思いも同時にあるのだが、そこに救済策は存在するのだろうか。ブルトンは次のように書いている。「生きるためのあらゆる理由が少しずつ自分になくなっていくのを感じてしまって、恋愛のような例外的状況に身を置くことができなくなってしまい、ここかしこで、自分を取り戻そうと後になって努めてみても、それに成功することはほとんどないだろう。それを見失っていることを許さないのは、今後身も心も実際的な緊急の必要性にとらわれているということだ。全ての行動はゆとりを失い、全ての考えは広さを失うだろう。実際に起こっているとか起こり得ることについて、この出来事を多くの似たような出来事、自分が参加しなかった出来事、やりそこなった(下線原文)出来事に結びつけることしか想像しないだろう。私が言っているのは、その結果において他のも

のと比べてより安心させる、ひどい出来事について判断するだろうということだ。いかなる口実があらうと、そこに救いを見出すことはないだろう。」(PI p.312)

現状に満足することのできない生活を送り、これは本当の自分ではないと叫んでみたところで、どうすることもできない。むしろそこには認識の誤りがあるのであって、本当の自分ではないのではなく、そこにあるものがまさに本当の自分なのである。というのも、仮にそれが本当の自分ではないとしても、それ以外にその人の本当の自分として認められるものが存在しないのである。つまり多少不本意ではあっても、それを本当の自分として受け入れる他この社会で生きていく方法はないのである。これこそミシェル・フーコーが『監視することと処罰すること』において示した真理形成の過程なのである。確かに殺人や強盗といった犯罪が日常的に存在する社会であっては困るから、そこに社会的秩序を求めるのは当然のことなのであるが、権力の作用はそれのみに留まらない。社会にとってどういう人物がふさわしいかといった規律や訓練を課するのである。フーコーは次のように書いている。「しかし権力や知の相関的要素として個人を実際に構成するための技術が同じ時代に存在したことを忘れてはならない。個人、それは恐らく社会の〈観念論的な〉表象の虚構の原子なのだ。しかしそれはまた人が〈訓練〉と呼んでいるこの権力特有のテクノロジーによって作られた現実でもあるのだ。否定的な表現で権力の効果を常に描写することはやめなければならない。つまり権力は〈排除する〉とか、〈抑圧する〉とか、〈撃退する〉とか、〈検閲する〉とか、〈除外する〉とか、〈隠蔽する〉とか、〈隠し立てする〉とかである。実際権力は生産する。つまり権力は現実を作り、物の領域や真実の規則を作る。個人とそこから受け取ることのできる認識はこの生産に属しているのである。」(SP pp.195-196)

これをしてはいけないと言うのであればそれ以外のことなら何をしてもいいという風に理解することも出来るが、これでなければならないという規格化があってそれを受け入れるか受け入れないかであるが、仮にそれを受け入れないとすると社会においては生きていくことはできないということを意味する。これは社会において二分法を実践することであって、社会の規格に合う者は認めるが、そうでない場合には社会から排除してしまうか、そこまで行かなくても、社会で生きていけるように規律訓練をするということである。従って社会で生きていくためには本当の自分ということなど最初から問題ではなく、あるいは最初からそんなものは存在していず、社会によって提供された本当の自分を受け入れることしかできないのである。そこで示されている本当の自分こそ真理である。このような事態にブルトンは当然の如く自覚的であって、その状況分析が『今日の芸術の政治的位置』において次のように為されている。「一方で家族、宗教そして祖国に根拠を置いた圧制のメカニズムの強化、人間による人間の奴隷状態の必然性に対する確認、明らかにされていないやり方で金融的産業的寡頭制のみのために社会的変革の緊急の必要を開発する配慮、これまでのところ知的に恵まれた存在が、時として時間的にかなり隔たって、彼の同類の無関心を揺さぶるに至る単独の大きな呼びかけを黙らせたりもする配慮、停滞の、退行のそして消耗の全てのメカニズムがあり、つまりは夜だ。もう一方で、社会的障壁の破壊、全ての服従に対する憎しみ（中略）、自分自身を本当に自由にする権利についての人間にとっての見通し（中略）、それが生じるある特別な観点の下で、できるだけ権利を

与えるために、あらゆる領域において把握する、人間的要求を把握することへの専念、不満足、前にある競争の、青年時代のあらゆる過程があり、それは昼である。」(PII pp.416-417)

このような二分法と排除について、現実に対峙し続けることが求められるわけである。このような二分法が危険なのは、根拠なく線引きが行なわれ、それによって排除抑圧が働くからである。例えば大きい小さいとか、高い低いといった直接人間的価値と関係のないような概念においても、さてどこで線を引くかによって捉えられ方が変わってくるのである。これは我々にとっても他人事ではなく、どこで線を引くかによって自分が排除抑圧される側に回るということもあり得ない話ではないのである。ここまで来ると、我々は排除抑圧される側にはなりたくないということから、何が望ましいのかを自ら考えるようになるのである。これは、一望監視施設であるパノプチコンにおいて実際に監視する人がいないに拘らず、つまり監視する人がいなくても監視されているという意識の下、自分で自分を規律するのと同様である。ここにおいて自分はどうかと思うのかか本当はどうかなのかということを考えている暇はない。排除抑圧する側が何を考えているかが問題なのである。ここまで来ると、ある項目についてどちらかといった単純な二分法だけでは済まなくなる。それこそあらゆる事柄についてどうあるべきかが検証され、それによっていわば知の体系のようなものすら出来上がってしまう。それもこれは学問的な知の体系といったようなものではなくて、ある時代のある状況において支配的とされるものの考え方といったような意味である。仮にそれが真理を追究するといったものであるならば、そこに間違いが見受けられた場合など、それを証明論証することによって真理の書き換えが行なわれるはずである。しかしそこにあるものは本当はどうかという問題ではなく、いわば根拠なく設定された真理なのであって、それを取って説明するならばこうだからこうだという同語反復に陥らざるを得ず、それを理解しなければ社会から排除されることになる。つまり排除抑圧する側だけが一方的にこれが正しいとか正しくないとか決めるわけではなく、むしろ排除抑圧される側もその言説という形で何がどうであるのかについて表現しているわけで、フーコーはこれを知と称しているわけである。我々はここから逃れることが出来るか。これは単純に二分法はよくないと言って解決する問題でもないのだ。後で言及することになるが、二律背反のもたらす問題を指摘しているブルトンにして、シュルレアリスム運動の實踐に際して、革命の任務を遂行するに当たって「善人と悪人をそして本物と偽物を一挙に区別する」(PI p.801) 必要性を主張するわけである。もちろんブルトンの主張するところは理解できるし、実際に正当であるとも思うのであるが、それでも二分法なのである。それに「一挙に区別する」ということになると、実際に目に見える印がついているわけでもないから、悪くすると恣意的ということになりかねない。確かに二分法は物事を捉えやすくするし、対応ができるという利点がある。デリダが批判しているようにプラトン以降西洋思想はこの二分法によって成立してきたと言えるわけである。それではいかにしてこの二分法を克服するか。例えばブルトン自身二律背反として示している「美と醜、真と偽、善と悪」(PI p.782) についてその根拠のなさを指摘してみても、むしろ二分法の枠の中に更に深くとらわれることになり抜け出すことはできないだろう。それよりも、二分法によって捉えようとしても判断に困るような世界を提示することである。それはシュルレアリスム的な作品という形で、このような世界もあるのだと我々を認識させる

だけでも充分であるが、それに留まることなく、まさに現実においてもあり得るということなのである。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において夢と現実の融合により超現実に至るという考えを示しているが、実際に超現実に至らずとも、それが夢であるのか現実であるのかよくわからないという世界の探究について『通底器』において次のように説明している。「もし私が、錯乱性の哲学のために、現実の世界と夢の世界を対立させる、私が言いたいのはこれらの二つの世界を互いに隔離し、情動性が裁き手として残っているため、一方を他方に従属させることは純粋に主観的問題だとすることを目的とする二項間の極端な妥協の可能性を思わず見てしまうのでなかったとすれば、つまりもし実際に体験したことあるいはより厳密には体験しているはずのことへの思い描かれたものの(中略)次第に必然的となる転換をこの媒介によって操作し得ると私に思えたのでなかったとすれば、たまたし詩人たちのぐらぐらす家を出ると、人生においてすぐさま自分を取り戻すために踏み出す一歩しかその向こうには最早ないという半開きの扉があるということに私が気付いていなかったとすれば、我々を没頭させている著者の貢献はしかしながら表現の従って認識の上述の方法にせいぜい補足を付け加えることができるくらいのものだろう。」(PII p.104)

一見してよく訳が分からない世界というのは、シュルレアリスム的と形容される一部のそれも虚構の領域に限られるのではなくて、実際我々の日常生活においても存在するのである。ブルトンはシュルレアリスムの名においてそれを探究し指摘したわけであるが、その現象自体は何らシュルレアリスム的ではなく、まさに現実にあるものなのである。もちろんそこにおいて何がどうである、ここにおいては夢か現実の区別が明確に出来るというわけではない。むしろどちらとも言えないという状態であり続けるだろう。しかしここにおいて注目すべきであるのは、どう判断しなければならないかという強制が存在しないことなのである。つまりその訳の分からなさについて立ち止まるしかないのである。そしてその上で我々がしなければならないのは、とりあえずその訳の分からなさから脱却するためには、自分で考えるということを試みなければならないということである。もちろんそのことによって我々が真理に到達できるという保証はない。そもそもそれが真理であると誰が保証してくれるわけでもない。しかし重要であるのは、自分で考える、つまり社会的に前提とされた真理を生き延びるためというただそれだけの理由で受け入れるのではなく、とりあえずは自分で考えてみるということなのである。このように理解するならば、ブルトンの『ナジャ』が「私は誰か。」(PI p.647)という問いかけで始まる、何よりも自分で考えるということを実践した書として、まさにシュルレアリスム的であると捉えることができるだろう。

第四章 レヴィ＝ストロースと社会について

ブルトンがシュルレアリスムの活動の方針として、政治的領域と芸術的領域を区別し、そのいずれを取るかという問いを立てた、あるいは立てざるを得なかった時点で、この試みは失敗であったと言わざるを得ない。活動を政治的領域に限定してしまうならば、政治は一個人のみによって行なうのではなく集団によって行なわれるものであるため、シュルレアリストとしての自由な発想や自分で考えるということは制限されざるを得ない。一方芸術的領域に留まれば、

社会を変革するという機会も失われるだろう。ブルトンの取るべき道はこのいずれかに限定されるのではなくて、いわばそれらの中間にあるべきなのである。クロード・レヴィ＝ストロースは『構造人類学』においてオイディプス神話を分析して、次のように書いている。「有効な価値を提供しているのは別々に捉えられたそれぞれの名前の偶発的な意味では最早なく、三つの名前が共通の性格を持っているという事実である。つまり、仮定の意味作用を伴っているということと、その意味作用全てがまっすぐに歩くことの困難（下線原文）を想起させるのである。」（AS p.237）

これは四つの説話群についての分析から出てきた共通点を指摘したものだが、第一と第二の説話群が一对であることはすぐにわかるのだが、第三の説話群の共通点については次のように説明している。「先に行く前に、右側の二つの縦の行の間の関係について考えておこう。三番目の縦の行は怪物に関係している、つまりまずは竜であり、人間たちが地面から生まれ得るためには滅ぼさなければならない地下の怪物であり、次に人間の本質にも関わる謎によって、人間の犠牲者たちから生存を奪おうとするスフィンクスである。第二項は従って、人間の自生性（下線原文）に関係する一番目を再現する。二つの怪物は、結局のところ、人間によって打ち負かされるので、三番目の縦の行の共通した特徴は人間の自生性の否定（下線原文）にあるとすることができる。」（AS pp.237-238）

このことから第四の説話群の共通点は「人間の自生性の肯定」となるわけであるが、このような二項対立の意味するところは、どちらか一方に偏ると社会としての存続が難しくなるということの意味している。つまりオイディプス神話が示しているのは、ある固定化された妄信とも言うべき考え方に固執している社会では新たな事実の認識への移行ができないということなのである。そもそもレヴィ＝ストロースにおいて示されている社会の仕組みというのは、自分が欲するものをまず他人に与えることによってしか得られないとするものである。オイディプスが父である国王を殺し、母であるイオカステと結婚、事実を知った母親は自害するというオイディプスの示すものは、家族それのみでは社会は成立しないということであり、神話によって示された二項対立は、我々がそこに至ってはいけないという極限を示したものと言えるだろう。従って我々としては極限に至ることなく、中間をさまようことによってかろうじて社会を保持することができるわけである。このように考えるならば、政治的領域か芸術的領域かという二者択一を迫られた時の回答も自ずから明らかであろう。それはブルトンがシュルレアリスムを、シュルレアリスム運動を存続させることを望んでいるからに他ならない。そしてそれを可能にするものこそ対話、コミュニケーションに他ならない。この点について我々は、レヴィ＝ストロースの親族構造のシステムを参照することが出来るだろう。まずレヴィ＝ストロースの言う社会システムが要請する機能について見ておかなければならない。前提として理解しておかなければならないのは、交換と贈与についての定説である。例えばポトラッチという儀礼が典型的な贈与として捉えられることになる。これは何も経済的に困窮している者に対して、満たされている者が援助するというものではなく、無意味とも言うべき蕩尽をすることによって相手に心理的負い目を抱かせ、返礼義務を生じさせるというものである。このことによって相手方も似たような蕩尽を行なうわけであるが、これによって貸し借りなしということで事態

は終了するわけではない。というのも、返礼として行なわれる蕩尽は既に行なわれたものよりは多すぎることになっているわけで、これによって最初に蕩尽を行なった者は逆に心理的負い目を持つことになってしまう。つまり理屈の上ではこのようなやりとりは無限に続くことになるのである。そしてこのような仕組みは財貨としての物に限らないのであって、言葉のやりとりにおいても同様である。例えば一方が言葉でもって自分を卑下し続けた場合、もう一方も同じように自分を卑下するか相手を褒め上げることになる、あるいは一方がもう一方を褒めた場合、もう一方は返礼として相手を褒めるということにもなるのである。ここにあるものはまさに不均衡であり、この不均衡を是正する意味で反対給付が行なわれるわけであるが、そこにまた不均衡が生じ、無限にこの不均衡が続くことになる。このような不均衡が続くことに何の意味があるかということになるのであるが、このことによって常に交換が行なわれることになるのである。経済的なレベルで言うならば、自給自足という観点から自分に必要なものさえあれば充分という考えも可能だろうが、敢えて不必要なつまり余分な物を作ることによって他人に分け与え、そこに交換が生じるということになるのである。口実としては余ってしまったからということではあっても、当初から余るように作っているのであって、そこから交換が生まれるのである。つまり目的はその交換される物にあるのではなくて、交換そのものであり、その交換をいかに継続させていくかということが重要になってくるのである。これを言葉に置き換えて考えてみるならば、価値があるとされるのは言葉の持つ意味ではない。そうではなくて、言葉によるやりとりが行なわれるということなのである。この点についてレヴィ＝ストロースは次のように説明している。「女性の場合におけるように、人間に言葉を〈交換する〉ことを強いた元々の推進力はそれが最初の出現をもたらしした象徴的機能の結果として生じているのであるから、二分された表象の中に求められるべきではないか。音響物が、話し手にとっても同時に聞き手にとっても、直接の価値を提供するものとして理解されるや否や、それは全ての社会生活がそれに還元されるこの補足的価値の交換によってしか中立化が可能ではない矛盾した性質を獲得するのである。」(AS pp.70-71)

つまり言葉を発する者は、そのことによって相手に返礼を期待するし、言葉を発せられた方は返礼しなければならないという義務を負っていると感じる。そして返礼する場合、同等のものであってはいけないわけで、逆に相手に更に返礼を期待し得るものでなければならない。このようにしてパロールの交換が終わることなく続いていくのである。そしてこのシステムをまさに実践していると言えるのが、シュルレアリスム的な言語なのである。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において「言語は人間がシュルレアリスム的使用をするために人間に与えられたのだ。」(PI p.334)と明らかにした上で、「シュルレアリスム的な言語が最も良く適合するのはしかも対話体の作品である。」(PI p.335)と説明する。ブルトンの分析は必ずしも贈与、返礼といった形で捉えられるものではなく、むしろ生き方の問題として捉えられるもののようであるが、それでもパロールの交換が展開されることは変わりない。実際ブルトンの説明を見てもなるほど次のようなものである。「そこでは、二つの思考がぶつかり合う。一方が心を打ち明けている間、もう一方はそれに没頭するのであるが、しかしどのように没頭するのか。それに合体すると仮定することは一時この別の思考で完全に生きることが可能であると認めることだ

ろうが、それは全く本当らしくない。事実それに与えている注意は全く外的である。つまり人間が可能なあらゆる敬意をもってしても、賛成するか厳しく非難するか、たいていは厳しく非難する暇しかないのだ。この言語様式は更に主題の奥底に取り組むことを可能にしない。私の注意は、本来なら拒絶できない働きかけに悩まされて、相手方の思考を相容れないものとして取り扱う。この会話において、ほとんど常に相手の使っている言葉や比喻について〈言葉をついで言う〉。歪曲することで返答の中でそれを利用することを可能にする。」(PI pp.335-336)

確かに場合によってはかみ合わない会話も存在するわけであるが、それにも拘らず会話を進行させていくことを可能にするのが、「会話を支配する社交性の努力と我々が持っている会話の大人としての習慣」(PI p.336)なのであり、ここにおいてレヴィ＝ストロースの説明に繋がっていくように思われる。そしてこれは言語活動をシュルレアリスムの観点から分析してみせたということではなく、その先にあるものはシュルレアリスムの詩なのである。つまり日常生活における会話をシュルレアリスム的な枠で捉え、それをシュルレアリスムの作品とし得るまでに発展させることがブルトンの目的だったわけである。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において次のように説明している。「私がこの研究を捧げている詩のシュルレアリスムは、これまでのところ二人の対話者を礼儀正しさという義務から解放することで、絶対的真実の中で対話を打ち立てることに専念してきた。彼らの一人一人はそこから独自の弁証法的楽しみを引き出したり隣の人に少しも尊敬の念を起こさせようとはせずに、単に独り言を継続する。している話は、通常のように、主張の展開を目的としてはいず、望む限り取るに足らない話は、できるだけ転用される。それらが求める返答について言えば、それは、原則として、話した当人の自尊心には全く無関心である。言葉、イメージは聞き手の心には踏み台としてしか見えない。」(PI p.336)

ここにおいて何か重要な意味の伝達が行なわれているかというところではない。我々が日常生活で行なっているコミュニケーションにおけるように、いささかなりとも情報を交換するなど意思の疎通が行なわれているというわけでもないのだ。その意味ではコミュニケーションが成立していないのではないのかという指摘も可能な程である。しかし問題はコミュニケーションの量や質にあるのではなく、言葉を贈与しそれに対して返礼が行なわれるというシステムが成立していることであり、まさにそこに社会が成立するということなのである。それも制約の多い堅苦しいものではなく「尊敬の念を起こさせよう」というものではないのだ。自らの発した言葉は相手にとってただの「踏み台」として存在している。このようなコミュニケーションを成立させるものは贈与と返礼というシステムに他ならないわけであるが、同時にそのことによっていかなる共同体を目指しているかも明らかとなってくる。確かに贈与を受けた場合、それ相応の返礼をしなければならぬという心理的負い目を持つというのが原動力となるわけであるが、シュルレアリスムの場合、意味や内容を問わないわけであるから、その意味で自由なのである。このことはブルトンが『シュルレアリスムとは何か』において、シュルレアリスムの目的を語り、そのためにこそ革命に期待することを明らかにしていることにも表われている。つまり「このような措置は私にとって非常に肝をつぶさせるようなものに思えたのでまず初めにこの点について私の立場を明確にし話の一部を全て先に言うことなしにここで発言して

私は後悔していただろう、その話は後で続くことになるが、シュルレアリスムの明白な目的である、精神の解放（下線原文）は今日今までになく、シュルレアリストたちの目には第一の条件として人間の解放（下線原文）を要求することを主張するためであり、このことはそれに対する全ての妨害が絶望の気力でもって攻撃されなければならないことを意味している。」(PII p.230)

ここにおいてブルトンの活動領域は言語的なものであり、そのことによってシュルレアリスムの目指す自由な社会を成立させることができると理解するに至るわけである。

第二部 文学における革命の可能性

第五章 ルジャンドルと革命について

革命というと、どうしても過去の歴史においてはフランス革命のように暴力的なものを想起してしまう。革命を成功させるためには同志もしくは兵士が必要であり、武器も必要であると考えてしまう。もちろんこのような物質的レベルの問題だけではなく、例えばジャン＝ジャック・ルソーの著作が革命を導いたとも考えられるのであって、その意味で精神的レベルでの働きかけも無視できない。それでも結局のところ革命を成立させたのは暴力によるのであって、革命とは暴力革命のことであるという定義もあり得ないわけではない。ところがピエール・ルジャンドルは違った見方を提示している。ドグマ人類学を提唱するルジャンドルは、ローマ・カノン法の研究を通して、「中世解釈者革命」なる捉え方も提示している。ルジャンドルによるならば、「ヨーロッパの〈革命〉の一番目である、中世解釈者〈革命〉」(QD p.80)と表現されている。これはむしろ我々にとっては宗教改革として表現された方がわかりやすいのであるが、要点としては次のようなものが挙げられる。当時のキリスト教世界というものは腐敗し、金銭によって聖職が売買されるという事態に至っていた。これに対してルターは何をしたかという、聖書に立ち戻るといことをしたのである。この場合聖書とは真理の源であって、それを解釈するということが必要となってくる。ここに印刷技術の進歩が加わって、ルターの書いたものは広く読まれることになる。もっとも広く読まれるといっても、当時の文盲率を考えると、どれだけ多くの人が実質的に読んだと言えるのか疑問なのであるが、問題はそういうことではなく、あたかも公理であるかの如く存在する聖書が真理を生み出すものとして捉えられ、そこから解釈を通して真理とはいかなるものであるかを理解するというシステムが成立したということなのである。聖書が真理を表現していると保証するものは何かと言えば、そんなものは存在しないのである。既に聖書は真理であると決まっているのである。このような思考方法は法体系と共通するものがあり、つまり法が存在し、そしてそれは常に正しいものであり、我々はその法を解釈することによって国家機能や社会秩序を成立させることになるのである。11世紀から12世紀にかけて古代ローマ法のテキストが再発見され、北イタリアのボローニャで本格的に研究され始めたということが一方にあり、また一方で宗教的領域においては11世紀後半のグレゴリウス改革があり、これが結びつくことによって教皇権に法的権威の構造が与えられるとともに、世俗的には法によって国家が成立するという仕組みになっていくわけである。確かに宗教改革においては、ドイツの農民戦争によって多くの血が流されたということがあり、暴

力的ではないということは決して言えないのであるが、法体制の整備ということについて言うならば、問題となるのは暴力ではなくてあくまでテキストの解釈ということなのである。もちろんここにおいて冷静に考えてみるならば、何故解釈されるべきテキストが正しいと言えるのかという保証の問題である。その正しさとは絶対に正しいものであって、神聖不可侵といった表現さえ可能である。この問題に自覚的であったルジャンドルは自ら掲げるドグマ人類学のドグマとは何かに触れて、次のように説明している。「ところで、言葉の、あるいは人間と文化の間に属しているものによる社会構築の分析手段としてdogmatique教条主義的（下線原文）という概念を再び我が物とすることでもたらされることは、ヨーロッパの〈革命〉の一番目である、中世解釈者〈革命〉（ローマ教理典範にかなった体系と注釈者のスコラ学の到来）によって描かれた枠を乗り越えることであり、権利が位置付けられているこの反復の空間、人類によって発明された全ての規範体系と同様に、内部からは捕えられない閉ざされた仮説による空間において突破口を開けることである。外から〈冷静な〉視線で西ヨーロッパ伝統の規範体系を見ることは理論的な一歩を乗り越えることを前提とする。つまり普遍的構造、言葉を話す動物の構築原理は、結果として我々は構造的論理（下線原文）においてそれにふさわしい方法でその合目的性を追求しなければならないのだが、そのようなものとしての規範的表明において手がつけられるということを認めることである。従って、社会的統治において教条主義性を独占するとみなされている権利に距離を置くことを通して、規範的現象とその世界的な多様化へのより自由な近道が現われると同時に、隠し立てなく存在するのは文化の組み立ての全体である。」（QD pp.80-81）

このように我々が外部に存在することによってはじめてそのテキストの正当性を明らかにする道が開かれるということなのであるが、逆に言うならば、そのテキスト自体においてはその正当性を保証するものはないのである。この点についてルジャンドルは次のように説明している。「自己証明される真理の原則というのは説明にいかなる手がかりも与えないということで、というのもある決定から生まれた命令に比較できる命令だからである。自己証明される真理は正当化される必要がなく、機関の体系の領域における方法であるものによって、つまり教条主義の方法によってただ言い表わされ、宣言され、繰り返して言われそして賞揚されなければならないというだけである。この領域において、欲望の無意識の主体そして言葉の主体として、我々はかなりしっかりとそして説明もなしに理解するのである。」（EV pp.22-23）

既に示されたものが正しく、我々はその価値を理解するだけでよいとするあり方は、ブルトンたちによって再発見され提示されたサドやロートレアモンのテキストと比して考えることができるだろう。そもそもブルトンは『シュルレアリスム宣言』においてシュルレアリスムの定義を行なった上で、「〈絶対的シュルレアリスム〉の具体的証拠を示している」（PI p.328）として当時のシュルレアリストたちの名前を挙げている。そしてその後次のように続けるのだ。「これは、今までのところ彼らだけであるように確かに思われるし、間違っただけではないだろうが、私には資料が足りないのだが、イジドル・デュカスのとても面白い事例はこの限りではなかった。」（PI p.328）

もっともこの後ダンテやシェイクスピアの名前をシュルレアリストとして挙げているし、

様々な領域において誰がシュルレアリストであるかを明らかにしているのである。我々はこのにおいてブルトンによってシュルレアリストであるとされた作家たちのテキストをそれとして読み理解することになる。つまりこれがシュルレアリスムなのだというわけである。そして何がシュルレアリスムかを理解するためにはテキストの解釈によるしかないというのも、ルジャンドルの指摘と同様である。ブルトンは『失われた足跡』に収められている「マルドロールの歌」において、ロートレアモンのテキスト性について指摘している。そもそもロートレアモンについては伝記的レベルにおいてよく知られていず、従って我々が向かうべきはそのテキストしかないわけである。「〈花の盛りの年頃に〉死んだということで一人の男をほめたたえんとするなら人はいくらか失策をしたということだろう。全く逸話を欠いた伝記によってもだまされているということだ。肝心なことは、ロートレアモン伯爵のことを話すためには、我々は彼の作品だけで満足しておくということができていたということなのだ。」(PI p.234)

革命が暴力によってではなくテキスト、更にはテキストの解釈によって可能になるとするルジャンドルの考えに従ってロートレアモンのテキストに立ち向かう時、やはりそこには何かあると言うべきであって、ブルトンは次のように指摘している。「このような精神力が(一時的に、と思うが)書くことに使われること、それは熟考するに値するものである。人が権力への意志を最も良く満足させるものを見出すのは、そこに専念するにせよしないにせよ、今でも文学という仕事においてなのである。」(PI p.234)

このようにロートレアモンのテキストとしての価値を認めた上で、我々としては何をすべきなのか。表現上の細かい点を指摘してみせたところで何も始まらない。つまり我々にとって重要であると思われるのは、シュルレアリスムの立場から様々な解釈をしていくことのできるテキストがまさに存在するという事実なのである。そのテキストは我々がシュルレアリスムについて語ることを可能にしてくれるだろう。何かあれば我々はすぐにそのテキストに立ち戻ることができるし、そのテキストがある以上我々は自由に語ることができるのである。「それ故に、文法的技巧によっては結び目が解ける見込みは決して何もないのであるから、我々は永遠に提示されたままになるだろう問題を、望む限り手際のよいやり方で、解決するふりをするよりも、彼がそうしているように、文の終わりを延期することについて彼に感謝の意を表すべきなのだ。」(PI p.235)

さてこれで問題は終結したと言えるのであろうか。個人的なレベルでなら、我々はそうだと答えるしかない。しかし我々はこのにおいて革命の可能性を問題にしているわけであり、それが可能となるためには、全く別の視点を持ち出してこなくてはならない。これについてルジャンドルは次のように指摘している。「組織の体系は神格化された真理から生じる。法律偏重主義、つまり原則の論理についての科学は組織のそれぞれの体系において再生産に悩まされている人類を構成している話をし欲望も持っている人間という主体に対して真理を管理し、運営し、科することにある。私はこれらの法律上の操作に対して全ての定義された体系を制度上の全体と呼ぶ。〈法律上〉という用語は、〈理性〉の社会的言説のように置かれた、〈科学〉の言説が、他の文化のために、我々が〈神話学〉によって、あるいは更に〈教条〉という政治的に排斥された用語によって指し示しているものに対立しているように主張する人類学的狙いを通して歴

史的にも正確に位置づけし得る西洋的専門用語にそれは拠っているのだ。/従って、我々は虚構たる真理、私が避け難い出典と呼ぶことになるであろうものの不滅の論理的繋がりを、原理の名目で、構成している自己証明された真理に没頭するのである。避け難い、何故か。何故なら我々は、我々の知らない間にそして望んでいたにせよいないにせよ、真理を言っている〈テキスト〉の生きた徴候であるからだ。無意識に、我々はある文化の仮装舞踏会の中で生きているのである。」(EV p.20)

つまりあるテキストが様々な解釈を求めるべき一つの規範性を持ち得るためには、そのテキストの中に認められる価値を云々するよりも、まずそのテキストがある一定の社会において規範性あるものとして認められていなければならないということである。確かに当時シュルレアリスムの国際展があちこちで開かれ、「ロンドンでのシュルレアリスム国際展示会は(中略)我々の運動の影響 (下線原文) 曲線、ここ数年間の次第次第に急速に上昇する曲線の絶頂を示している。」(PIII p.659) といった状況である。しかしながら、シュルレアリスムそれ自体がある社会全体において規範性を有するということがあり得るのだろうか。それは矛盾ではないのかというのが我々の考えである。例えばある法案に全員が反対を表明しておきながら、その法案が可決されるという事態に似ている。夢か現実か定かではない世界が現実として日常的に常にあるということが可能なのか。つまりシュルレアリスムが存在するためには、価値を問題にする以前に厳然として存在する現実が前提としてなければならず、一種の規範性を有しているのではないかと思われる。だからこそブルトンは次のように書くのである。「いかなる延長も認めないし耳で立ち止まっている言葉でもって明確な観念を翻訳する悔しさと同じく意識的に人が最も責任を感じないものが反響の真っ只中で分類されるのを見る苦い喜びから、想像の世界のために、この世界とともにしか終わることのできない現実の世界への拒絶が必然的に生じるように私には思われる。」(PIII p.654)

第六章 ラカンと物語について

フロイトが紹介している糸巻き遊びに見られるように、幼児は母親の不在という本来は耐え難い事態において、記号でもってその事態を捉えそれにより母親の不在という苦痛に満ちた経験を受け入れようとする。つまり大人になるということは、言葉による世界つまり象徴的な世界と折り合いをつけて自らの居場所を見出すことに他ならない。これを別の表現をもってすれば、自分にとっての物語を受け入れるということである。つまり我々は世界を理解する上で、何が何だかわからないというカオスの状態ではとても対応できないから、我々にとって理解しやすい物語として受け入れていくわけである。それは何も自分自身のことに限らない。まさに他者を理解する上においても、この物語が有効となる。例えばラカンが分析している『盗まれた手紙』において実際に明らかなことは、二つの場面があって、最初は国王の目の前で王妃が自分に宛てて送られてきた手紙を大臣に盗られてしまうということと、二番目は、大臣は探偵のデュパンに手紙を取られてしまうということなのである。登場人物と手紙の行方についてはこのように明らかなのであるが、手紙の内容やそれぞれの登場人物の内面については全く明らかにされていない。確かに王妃としては手紙を取り戻したいと思うわけであり、大臣もこの手

紙を手に入れることによって利用できると考えていることは容易に想像できる。また手紙にしても差出人について明らかになっているため、その内容も大体のところは察しがつく。しかしそのように思っているのは我々の勝手な思い込みで、実際のところはよくわからない。つまりここにおいて我々はそれぞれの状況に応じて理解しやすい物語を想定しているにすぎないかもしれないのである。ラカンは次のように推理している。「ここで確認しておこう。我々に教えてくれるであろうものはまず依然として事情をわかりにくくさせることができるものであり、つまり物語は差出人についても、手紙の内容についても同様に我々にほとんど何も教えてくれないということである。大臣は王妃に宛てられた住所の筆跡を一挙にそれと認めたということだけが我々に語られているだけで、その独自の押印がS…公爵のものであるということが言及されているのは大臣による偽装工作に関して偶然にである。その影響力については、我々は手紙がある第三者の手に渡るとそれが伴う危険だけを知っていて、手紙を持っていることは手紙が利害関係者に対するものとして大臣に保証する支配力の〈政治的な目的においてかなり危険な地点に至るまで利用すること〉を大臣に許してしまったのだ。しかしこのことは手紙が運んでいる伝言について我々には何も言っていない。／愛の手紙なのか陰謀の手紙なのか、密告の手紙なのか命令の手紙なのか、督促の手紙なのか窮乏の手紙なのか、我々はそれについて一つのことしか記憶に留めることができないのだが、それは王妃が自分の殿様であり主人にそれを知らせることはできないだろうということである。」(EC p.27)

ラカンはこの手紙の特殊な性格、つまり本来届けられるべき当人の手には届かず、全く別の人物の手に渡り、周囲の人たちを翻弄させる点を指摘している。ラカンはこれを「シニフィアンの影響」(EC p.29)「我々が主体に対して確認するシニフィアンの支配」(EC p.61)と表現している。シニフィアンということになれば、シニフィエを伴うということになるのであるが、手紙を巡る人々はそこに様々な物語を見出すことになるのである。その最たるものが手紙の内容であるが、テキスト自体においても明確にされていないため、我々もその内容について想像を巡らせるしかないのである。ここにおいて状況がいかに予想外のものであり、様々な可能性が考えられるとしても、その手紙の内容は我々が想像し得るものしか予想できないということなのである。これは手紙の内容に限らず、例えば今王妃はどのように考えているか、大臣は何をしようとしているかということについても同様で、我々は既に用意された物語の中から選んでみせることしかできないのである。大臣が王妃から手に入れた手紙を結局のところデュパンに取られてしまうのも、その手紙があたかもどうでもいいものであるかのように思っている者ならどのように振る舞うかという物語を思い描き、それを自分が演じてみせることによる失敗が原因なのである。テキストにおいては結局のところ手紙の内容がどのようなものであったのかがか全く明らかにされないまま終わるのであるが、逆にしてみるならば、手紙の内容が明らかにならなくても事件は落ち着くべきところに落ち着くのである。このことはむしろ我々が事の真相よりも自ら作り上げた物語に従って生きていることを明らかにしていると言えるだろう。仮に手紙の内容が明らかになったとして、それが自分の思っていた内容と異なった場合、そんなはずはないと実際の手紙の内容の方を打ち消すかもしれないのである。つまり手紙の内容を無意識の象徴として捉えるならば、我々はそれを抑圧しその代わりに意識的な物語を設定

し我々にとって対応できるものへと変えていくのである。これはラカンの言う鏡像段階における「私」の形成と類比的である。「しかし大事な点は、自らの固有の現実との不一致を自我（下線原文）として解決するはずである弁証法的総合の成功がいかなるものであれ、この形式が、社会的決定よりも以前にただちに、永久に唯一人の個人として還元できない虚構の路線において、漸近的にしか主体の生成に繋がることはないだろう、自我（下線原文）の審級を設定するということである。つまり人間はそれを支配している幻影に対するように、曖昧な関係において自ら形成した世界が完成されようとする要するに自動人形に自分の影を落とすという像に自我（下線原文）を統一させる対応で更にそれは大きくなるのである。」（EC pp.94-95）

手紙の実際の内容が全くわからない以上、手紙の内容について想像されたものが必ずしも正解であるとは言えない、むしろ違っていることの方が普通であろうし、そもそも手紙の実際の内容が永遠にわからない以上、正解かどうかを問題にすることもできないだろう。従って重要であるのは、想像の産物である物語が実際の内容にどれだけ近いかということは問題にもならず、いわば完全な作り話としての物語がどれだけ自分を含めた他の人たちに理解されるかということに他ならない。そもそも実際の内容を知らないのであるから、直接それを明らかにすることはできないが、とりあえず語ってみせた物語に対して周囲の人たちの反応が芳しいものでなければ、それを軌道修正することになる。もともと本当の話であるわけではないのであるから、そのような修正を受け入れることについては何ら心理的なこだわりは生じない。むしろ自分の物語が周囲に受け入れられることの方が大事で、至上命令でさえあるわけだから、受け入れられるまでその修正は続くだろう。そしてその結果出来上がったものが当初提示された物語と全く違っていたところで何ら差し支えない。しかし我々は何を語ったのか。自分の欲望を満たしたものであるだろうが、その欲望とは周囲の人たちの欲望を満たしたいということであって、結局のところ周囲の人たちの欲望をそこに見て取ることができるということになるだろう。しかしそもそも本当のことかどうかともわからないし、確かめようもない物語に何故関心を持つことになるのか。それはそのような物語がなければ、自分の立ち位置がわからなくなるからである。周囲の欲望に支えられた物語に従うことによって、とりあえずは周囲の人たちによって認められた立ち位置を得ることになるのである。ところでラカン自身明確に指摘しているようには思われないが、『盗まれた手紙』における国王の役割とは何だったのだろう。手紙を巡る攻防においては王妃、大臣、デュパンを中心に展開されていて、国王はそこからはずれて存在するように思われる。しかしこの国王こそ外部にあって手紙を巡る攻防を支配しているのである。それはこの手紙は国王に見られてはいけないという大前提である。国王に見られてはいけないものだから、大臣はそこに利用価値があると見たわけであるし、王妃も是非ともそれを取り戻さなければならぬとデュパンに頼ることになるのである。つまりここにおいて国王はラカンの言う「父」であり、国王こそがこの世界のルールを作っているわけである。仮に国王が存在しなければ手紙の存在などどうでもよく、その内容が明らかになったところで意味はないのである。従って「父」なる存在のために、我々は本当のところはよくわからない物語を作って自分の立ち位置を明らかにしたり確かめたりしていくわけであるが、それは何も個人の欲望をそのまま表現したものではなく、周囲の人たちの欲望を反映したものであり、いわば

一定の型を伴っているのである。そこから逸脱することは社会の外に放り出されることであるから、型に沿って物語は形成されなければならない。しかしそれでいいのだろうか和ブルトンは考えるわけである。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において型にはまった小説について次のように批判している。「作者は性格を責めて、そしてそれが与えられると、世界を通して主人公を駆けずりまわさせる。何が起ころうとも、この主人公の行動と反応は見事な程予測されていて、主人公は裏をかくような振りをしながら、自分が対象であるその予測の裏をかかないようにする義務がある。人生の波は彼をさらい、転がし、沈めるように見えることが可能だが、彼は常に形作られた（下線原文）この人間の型に属しているだろう。（中略）スタンダールの主人公たちはこの作者の見積もり、彼らの栄光に何も付け加えることがない、多かれ少なかれ幸せな見積もりの一手で死んでしまうのだ。我々が彼らを本当に再び見出すところは、スタンダールが彼らを見失ったところだ。」（PI pp.315-316）

全ては予定調和的に進行し、そこから逸脱することはあり得ない。さすがにそれでは面白くないと一見逸脱したかに見えても、すぐに元通りに収まることになる。このような物語に対して我々は安心していられる。つまりこのような物語は我々の欲望に支えられているのだ。しかし本当のところはわからないにしても、こういった物語は明らかに作られていることがわかる。つまり作られ過ぎであるのだ。実際には本当のことがわからないということもあり、訳の分からなさ満ちているのである。もちろんその訳の分からなさには我々は耐えることができないというのも一方で事実であり、だからこそ物語を必要としているのである。しかしそれにしてもである。ブルトンは対応として次のように書いている。「人間は、それがどんなものであれ、私にとっては凡庸な相手なのであるから、私が全く無関心になる単純なチェスの試合である。私が耐えることができないのは、勝ち負けが問題になっていないのに、これこれの手に関してのこれらのあわれな議論だ。そしてもし骨折り損の草臥れ儲けなら、もし客観的な理性が、この場合のように、それに訴える者をひどく害するのなら、これらの範疇から超然としているのが適当なのではないか。」（PI p.315）

出来合いの理解によってわかった振りをするよりも、例えばカミュが『シシュフォスの神話』において「この世界はそれ自体道理にかなったものではない、それは世界について言える全てのことだ。」（AC p.233）と言う方がまだましなのではないか。いかに本当のところはわからないにしても、我々は提供された物語がどうも本当のところとは違っているようだということに薄々は気付いている。それは恐らく誰にとってもそうなのである。従って後はそれが本当のものではないと知りつつ、受け入れるかどうかという話なのである。それを受け入れた者は大人として捉えられ、現実を肯定する側となる。ところがそれを受け入れることができないとどうなるか。ブルトンは現実に垣間見える不可思議やテキストの訳の分からなさによって現実には受け入れられているが、実は全く本当のものではない物語を解体しようと試みるのである。それはもちろん単に芸術上の技法の問題としての話ではなくて、もっともらしくはあるが本当のものではない物語によって支えられている社会を変革していこうとする運動として捉えられるべきものである。

第七章 バルトとエクリチュールについて

例えばサルトルは『存在と無』においてくそ真面目な精神というものを否定的に捉えている。つまり自由な状態というのは一見望ましいようでありながら、自分で物事を反省的に捉え自分で決断していかなければならないわけで、一種の不安をもたらす。従ってそのような状態から自分を解放するためには、むしろ積極的に世界から与えられた様々な価値について固定化して考え、それに従うことによって不安から解放されようとするのである。その場の状況において是とされているものに全面的に従うわけである。もちろんこの中には法律や社会通念といったことも含まれるわけであり、何も法律や社会通念に違反することを推奨しているわけではないのだが、サルトルは「世界の呼びかけの否定」(EN p.77)、「私が拘束されていた世界から自由になる」(EN p.77) こと、そして「自らの本質の前存在論的理解と自ら可能なことの先決的な意味を所有している意識として自らを理解する」(EN p.77) ことを求める。確かに法律や社会通念についてはそれに違反することで何らかの罰則が与えられるというのであれば、その遵守というのも甘くなるかもしれないわけで、社会秩序という面から考えればくそ真面目な精神の方が好ましく、自由であることは無秩序に繋がりがねないわけである。このように放っておけば規則からの逸脱が起こり得るのが現状だとして、それに反して我々が自らその規則に入り込んでしまう領域があって、それはまさに言葉の領域なのである。まず我々は生まれた国によって日本語によって生きるとかフランス語によって生きるという選択を余儀なくされる。確かに語学学習の成果によって母国語以外によっても生きていくことは可能であるが、それでも既にある言語の中から選ばなければいけないということには変わりはない。つまり言語というのは自然にあるものではなくて制度として存在するのである。それはそれとしてある言語を選択した以上は我々は自由に自分の思っていることを考えていることを表現できているであろうか。問題なのは、言葉がコミュニケーションの手段として使われるということを考えるなら、まず相手に理解してもらおうということが主たる目的になり、そこにおいて表現の自由といった問題はある程度制約されることになるだろう。それでも本当はこうなのだが、そういうことを言っても恐らく理解してもらえないだろうから別の表現を用いるという判断を下し、表現の二重性について自覚的であるならば、現実的要請によって表現を変えたという事態もある程度肯定的に捉えられるだろう。つまり本当に言いたいことはこういうことだったのだと出してくることも可能だからである。また更に言葉を使う当人のいわば癖のようなものもあって、仮に同じようなことを表現しようとしても、人によってその表現の仕方が異なってくるということも当然ある。ところがこれらとは別にバルトがある社会的集団がそこにおいて正しい言葉の使い方として承認したという意味で使っている、エクリチュールという概念がある。これは書くこととか文字とかいう意味で使われるのではなく、ある種の語法である。ある政治家が政治集会において演説する時と友だちと話をする時では話し方が違って当然だろう。これこそエクリチュールの違いなのである。ところがこれはその当人が時と場所をわきまえて話し方を変えたという極めて主体的な判断による対応と思われるが、そもそもそこで使われる話し方というのはその集団において容認されたものであり、従って全く違った話し方をすることは認められないのである。そのため当初は自由な判断による選択であったものが、自らを束縛する言葉の存在に気付

かされることになる。バルトは『エクリチュールの零度』において次のように書いている。「エクリチュールとは正確には自由と思い出の間のこの妥協であり、選択の振る舞いにおいてしか自由ではなく、持続期間においては既に最早自由ではないというこの思い出される自由なのである。私は恐らく今日これこれのエクリチュールを自分のために選び、この振る舞いにおいて私の自由を主張し、新鮮さか伝統を熱望することができるが、その持続において少しずつ他人の言葉やまさに自分の固有の言葉の虜となることなしにそれを展開することは既に最早できないのである。既にある全てのエクリチュールのそして私の固有のエクリチュールのまさに過去から生じた、執拗な残留磁気は、私の言葉の現在の声を掻き消してしまうのである。」(BI p.181)

つまり自由であるつもりが、言葉によって絡め取られてしまっているのである。もしそこに不自由さを感じるようであれば、エクリチュールの存在に自覚的であると言えるが、最早そのことに自覚的ではなく、あくまで自然に捉えられるまでにエクリチュールの存在を忘れてしまうことも起こり得る。それはそのエクリチュールが持つ社会性や価値観と一体化してしまい、完全に浸透している状態に他ならない。従ってそのエクリチュールを採用するということは、その社会を肯定しその社会が持つ価値観を支持することである。このように考えるならば、ある社会に対して、あるいはもっと広く現実世界に対して拒否を突き付けることは、エクリチュールの問題を克服することを通して可能になるのではないかという論理展開にもなるわけである。これはシュルレアリスムに限らず過去の文学者たちの野心であると言すべきであって、バルトはとりあえずそのことに注目したのであった。我々は言葉の持っている矛盾を孕んだ性質にも拘らず自由に表現することができるのだろうか。バルトの考えはこうだ。「この聖なるエクリチュールについて、他の作家たちはそれを崩壊させることでしか悪魔祓いできないと考えたのだ。彼らはそこで文学的言語を徐々に突き崩したし、紋切り型の文句、習慣、作家の形成的な過去の再生する殻をその都度破裂させた。形式の無秩序において、言葉の荒野において、絶対的に〈歴史〉のない対象に到達し、言語の新しい状態の新鮮さを再び見出すと考えたのだ。」(BI p.216)

ところがバルトはこのような試みに否定的であって、つまりこのような試みは結局のところ不成功に終わること、革命的であり続けられるようなエクリチュールなど存在しないということ、更にはシュルレアリスムの運命についても言及しているのである。「無秩序の統辞論から常により前に逃れようとするなら、言語の崩壊はエクリチュールの沈黙にしか達し得ない。ランボーや何人かのシュルレアリストたちのこの最後の失書症は——そこから忘却へと落ちてしまった——、〈文学〉のこの驚くべき自沈行為は、ある作家たちにとって、文学神話の最初で最後の逃げ道である言語は、逃れると主張していたものを最終的には再び組み立てるということ、革命的であり続けるエクリチュールは存在しないということ、そして形式のあらゆる沈黙は完全な無言によってしか詐欺行為から免れることはないということを教えてくれる。」(BI p.216)

いかに革命的なエクリチュールであったとしても、それを踏襲し始めた時点で束縛と化するため、革命的ではなくなっていくわけである。もっともバルトはここで考察を終了しているわけではなく、別の解決策として「白いエクリチュール」(BI p.218)を提示する。ただしこれも

全面的解決にはならない。白いエクリチュールがそれとして評価を受ければ、今度はそれが定番として機能し続けるからである。このようにエクリチュールからの解放といった問題が厄介であるのは、言葉がただ単に物を指し示すだけではなく、使用されるにつれてそこに様々な意味が付加されるという事情があるからである。バルトはこれを「神話」と呼んでいるのであるが、一気にそこまで行かずに、順を追って考えていこう。我々が言葉を使う時、その言葉とは我々の発明品ではなくて、それは既に社会において存在するものである。場合によっては辞書でその意味を確かめてみる事が出来るし、全く他の人がその言葉を使っている現場に立ち会うことすらあり得るだろう。その言葉を使う時、我々はそのこにある意味を伴わせているのであるが、それを受け取る側もしくは社会としてその意味で受け取るとは限らない。その言葉は我々の発明品ではないし、辞書にもその意味が書かれているにも拘らずである。あるいはその言葉としては大よその意味を伝えることが出来たとしても、伝える時点において意図したものとは全く別のものが付いて来るということがあるのだ。これはもう言葉に付いた垢のようなものであるが、それがバルトの言う「神話」である。この言葉の意味や使い方はこのようにせよ、それがこの社会における多数派の意見なのであって、この社会にいる限りそのように理解しなくてはならないという半ば暴力的な働きである。暴力的と言ったが、何か無理やり強制するというのではなく、それを受け入れることが極めて自然であると感じさせる程である。そしてこのような事態は、言葉が相手があつてはじめて発せられるものである以上、更にまた社会の中で使われることが設定されている以上、仕方のないことではあるだろう。というのも我々は既にある言葉に我々の欲望を付与するからである。そしてそのような意味を共有することは、自らを社会に同一化させることに他ならない。それが我々にとって好ましい社会のあり方ではないと思える場合、我々はその意味の共有を何としても避けたいはずである。このような事態において我々はどうのように対抗すべきか。バルトはあるテキストが様々な意味で読めることを明らかにする。従来の考え方によれば、作者の意図したところを正確に読み取ることが正しい読み方であるとされていた。そのため作者の伝記的な部分に注目し、その人物について深く理解してテキストを解釈しようとしてきたのである。バルトは作者の死と称して、ある作品は一旦書かれると作者から離れて、それはテキストとして様々に解釈されるのだと説明した。この作者の死という表現はその意味でまさに比喩的なのであるが、逆に事実そのものとして理解した方がわかりやすいだろう。というのも我々が文学史に残る作家たちの古典とも言うべき作品群を読んだとして、どの解釈が正しいのか既に作者によって判定してもらうことは不可能だからである。そして我々自身がどの解釈が正しいとその正当性を競うことも最早できない。少なくともテキストは様々に解釈できるというその可能性を知っておくべきなのだ。そしてここにおいてブルトンである。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において「新聞から切り取られた見出しや見出しの断片を（もしよければ、統辞論を守ろう）できるだけ根拠なく集めることで得られるものに〈詩〉という題をつけることはまさに許されるのだ。」(PI p.341)として具体例を掲げているし、『溶ける魚』として出版されたものの中には含まれていないが、このような詩の作品をいくつか明らかにしている（『溶ける魚Ⅱ』としてプレイアード版に収録されている）。ここにおいてまさに作者の意図を探ろうとすることなど無意味であることがわかるだろう。バル

トは『作者の死』において、作者の表現しようとしている何かを「完全に取り繕った辞書」(BIII p.44)と表現しているが、それでも他の作者と表面的にも全く同じものではない以上、それなりのものはあってしかるべきだろう。ところがブルトンの言う〈詩〉においてはそれすら認められない。敢えて言うなら、どの見出しを選んだかといったことに独自性を見出せるかもしれないという程度である。このような〈詩〉に対して、我々は一律の意味や解釈が存在することは到底信じる事が出来ない。むしろ我々は解釈の正当性やその根拠を問われることなく、言葉であたかも宝石でも扱うようにそのものとして体験することができるのである。この時点においてその言葉が持っていた社会との関わりや垢のようなものは取り除かれてしまっている。

第八章 ソシュールと現実について

我々の通常的理解においては、まず物があって、それを指し示す必要があることから言葉が生まれたという言語観が成立する。ある言葉がその言葉でならなかったのではなく、全く恣意的なものであるということは理解できるが、まず初めに物があってという理解は揺るがないもののように思われる。ところがこれは気持ちのあり様を表わす時によく使われる例だが、瓶の中にワインが半分入っていて、それを「まだ半分残っている」と表現するか、「もう半分しかない」と表現するかという違いとして出てくるわけで、一方にある現実とは全く同じなのである。つまり現実とは常に既に存在しているものではなくて、我々の言葉によって作り出されたものであると考えることができるわけで、これこそフェルディナン・ド・ソシュールの考え方なのである。我々は日常生活においてどうしても先に物が存在し、それを名前という言葉によって捉えようと考えるがちであるが、例えば対象を現実に見えたり手で触れることのできる物ではなくて、抽象的なものにしてみればそのあたりの事情はわかりやすいかもしれない。例えばブルトンが『シュルレアリスム第二宣言』において「美と醜、真と偽、善と悪という不十分で道理に合わない区別を無視したいという欲望」(PI p.782)を明らかにしているが、我々の主観とは全く別にこの現実において「美と醜、真と偽、善と悪」が厳然と客観的に存在するわけではなく、そのあたりは比較的理解しやすい。もっとも全ては頭の中だけで起こることで、言葉によって捉えられる対象が存在しないということではないのだ。正確に言うならば、言葉で捉えられてその対象はそれとして存在するというわけなのだ。もちろんここにおいてその認識が正しいかどうかは全く別問題であって、我々はあくまで言葉とその対象物の関係を指摘したいだけなのだ。このことは逆に言うと、あるものを表現する言葉がなければ、本来その対象となるものが存在していたとしても存在しないことになってしまうのである。そのためあるものを現実存在させようとしたならば、とりあえずそれを表現する言葉を作らなければならない。ただこのように考えたとしても、我々はもう少し事ははっきりとさせておかなければならないだろう。例えば植物の世界や昆虫の世界において、あるいは天文学の世界においてでも何ら差し支えないが、新種の発見ということが言われる。これはそれまで実際のところ存在してはいたのだが、我々はそれを捉える言葉を持っていなかったために存在していないものとして扱ってきたか、新たに発見して名前をつけることによってはじめて存在することになったという具合である。このように考えるならば、未だ名前を持っていないが実際には存在するものが様々あって、

将来において名付けられるのを待っているという構図である。つまりここにおいて現実というのは名付けられているものもあれば名付けられていないものもあるが、いずれにせよ既にあるものはあるということで存在しているということになる。確かにブルトンによって夢の世界でもなく現実の世界でもない超現実の世界が提示されたわけであるが、ブルトン以前においてブルトンなら超現実と名付けるであろうものが存在したことは十分に理解できる。ただ我々は超現実という言葉を持たなただけのことなのだ。ところが言葉が生まれる前にはその言葉によって指し示される運命にあるものがもともと存在していなかったということもあり得るのではないか。例えば社会において今まで見られなかった現象が生じるとか、自分自身の中で今まで感じたことのなかったもの、考えたことのなかったものが急に出てきて、そしてそれを表現する言葉がなかった場合、とりあえず何かの言葉を作ってそれに対応するということがある。その場合、何かが先に存在してそれを指し示す言葉が生まれてくるという図式である。ところがある感覚や考えが生まれつつある段階で、それは確かに何かとして捉えられるのであろうが、果たしてそれが何かというのは既にある言葉では表現できない、差し当たってはそれをXとして表現するとして、それを自分自身も含めて他の人たちに説明する、少なくともその言葉を現実存在させようとするならどういうことをしなければならないか。ここにおいて問題となるのが、ソシュールの言う差異なのである。つまり今まで存在したこともない言葉を使うわけであるから、そこにおいて何をしなければならないかという、XはAではない、Bでもない、Cでもないという形で他の言葉を使うことによって、Xが指し示したい領域を限定していくことである。あるいはXはaの領域においてはAに似ている、bの領域においてはBに似ているという風に類似を指摘していくのである。あるいは結局同じことなのだが、そのXという言葉が使用される状況を明らかにすることがある。つまりその状況を説明するのに、他の言葉であるAを持って来ても駄目、Bでも駄目ということになるのである。ここにおいて言えることは、新しい言葉は既にある言葉によってしか説明されない、意味を持たないということなのである。確かにラカンの言う対象aなる概念もあり、あちこちで引用されることによってそれ自体明確な一つの概念として存在しているかのような感覚があり、我々としても大体のところは理解しているわけであるが、それでもあたかもよくわかったかのように対象aを捉えているとすれば、その本質的な部分はすると抜け落ちているという状態だろう。もともと対象aとはそのような概念であって、我々の容易な理解を拒絶するものである。さてソシュールの差異の概念に従って言葉でもって新しい世界を作り、それをあわよくば現実へと波及させていくことを試みるならば、シュルレアリスムの言語観に従うしかないだろう。シュルレアリスムの場合、それは言語観というよりもイメージ論として捉えられるものである。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』においてピエール・ルヴエルディのイメージ論を紹介しているが、ブルトン自身の言葉をもってすれば次のようになる。「イメージの価値は得られた輝きの美しさ次第である。従って、それは二つの導体間の電位差による。」(PI pp.337-338)

この「電位差」こそ差異であるわけだが、ここで問題にすべきなのはAとBは違うということだけではない。むしろ全く違ったものを結び付けることによって我々が認識させられるのは、AとBの量的違いとか質的違いとかいった同じ平面上で捉えられるものではなくて、そこには

全く違った次元が存在するということなのである。つまり我々は既にある言葉でもって表現できる世界しか保有していないわけで、言葉で表現できないものはないも同然なのである。だからといって誰にも理解できない単なる音の羅列にすぎないものを新しい言葉として提示したところで、ほとんど意味をなさない。確かにそのような言葉がある状況において繰り返し使うことによってある種の意味を帯びてくるということはあるかもしれないが、極めて限定的に捉えるべきものだろう。全く違った言葉の組み合わせによって新しい次元を発見することは精神的な広がりを感じさせる。そしてそれは精神的な領域に留まることなく、現実への波及を可能にするだろう。ともかくまずは精神の広がりである。ブルトンは次のように表現している。「そして輝きの長さが希薄にされたガスを通して生じるということで効果があると同様に、みんなの手の届く所に置くために私が得た、機械的エクリチュールによって作られるシュルレアリスムの環境は最も美しいイメージの生産に特に適している。イメージは、この目まいのするような行程で、精神の唯一の標識柱のように現われるということさえできる。精神は少しずつこれらのイメージの至上の現実を確信する。まずそれらを受け入れることに留めて、精神はイメージが理性を満足させ、それだけ認識を増加させることにすぐに気付く。それは欲望が現われ、賛否が絶えず還元され、わかりにくさがそれを裏切らないという無限の広がりを意識する。精神を喜ばせ、指の火を吹き飛ばす時間をほとんど残さない、これらのイメージによってそれは導かれていく。これが夜の中で最も美しいものであり、稲妻の夜（下線原文）である。それに対して、昼は闇である。」（PI p.338）

物がまずあってそれを指し示すものとして言葉があるのではなく、名付けられることによって初めてものが存在するのであるとするソシユールの言語観を理解しながらも、我々がどうしても言葉がものの名前であるとする言語名称目録観にとらわれてしまうのは、そのようにして言葉を覚えてきたからである。従って我々が現実を変革しなければならないと考える時、まずは物質的な次元での現実を変革しなければならないとするのはむしろ当然のことなのである。しかし我々が「真善美」という言葉によって対象を肯定的に捉える時、その「真善美」とされたものは生き延びることができるが、そうでないものは否定され消滅の危機にさらされるということになるであろう。つまり言葉がある価値観を表明するものであるならば、その言葉が発せられることによってその価値観が社会において求められるということである。そもそもその言葉を理解できるという時点において、半ばその価値観は社会において受け入れられたも同然である。ならば最初は単なる記号にすぎないと思われていたものが現実を変革することが可能ということであり、そこまで考えないとしても、この現実をどのように捉えるかは別として、それとして保証しているものは言葉であるという認識に到達することができるだろう。この点についてのブルトンの考えは次のようなものである。ブルトンは『黎明』に収録されている「現実僅少論序説」において次のように書いているのだ。「言葉が残っている、何故なら、いずれにせよ、最近続けられているのがこの同じ論争だからだ。言葉は特別な親和力に従って集まる傾向があり、その親和力は概して結果としてその都度古い型の上に世界を再創造させようとする。全ては従ってあたかも具体的な現実が個人の外に存在していたかの如く生じるということだ。私が言うのは、この現実が不変だったかのやうにということだ。（中略）しかし私

が既に言ったように、言葉は、我々が認めている性質によって、はるかに決定的な役割を果たすに値するのである。何も言葉を修正するのに役立たない、何故なら言葉はそのようなものとして、我々の呼びかけにこの素早さで答えるからである。我々の批判は言葉の集まりを支配する法則に基づいているというだけで十分である。我々の世界の凡庸さは本質的に我々の発話行為の力によるのではないか。」(PII pp.275-276)

我々はこのに至って、革命がいわゆる暴力革命のように暴力によってもたらされるのではなく、最終的に言葉によって可能であることを見た。ルジャンドルの指摘するように、それは単なる願望ではなく中世解釈者革命のように現に存在したのである。ところが我々に問題は依然として残されているのだ。ルジャンドルの言うように、つまり聖書や古代ローマ法のように我々が解釈すべきテキストが存在している場合ならまだしも、今の我々にとってその解釈すべきテキストとはいかなるもので、それよりもまずそれは存在するのだろうか。あるいはまた我々の発した言葉がそれとして他者に受け止めてもらえるという保証はあるのだろうか。それは簡単なことではなく、必死の跳躍を要求されるのではないか。つまり社会に流布している言説は我々の欲望によって支えられていて、それが本当のものであるかどうかは問題ではないのである。従ってその欲望に反した言説を提示した場合、仮にそれが本当のことであったとしても、社会によって受け入れられる可能性はかなり少ないと言わなければならない。言葉はどうにでも扱える記号ではないのだ。

終章

バルトの言うテキストの解釈について従来は作家の意図するところを正確に読み取るのが正しい読み方だとされていたが、作者の死によって正しい解釈の保証はなくなり、いわばどのような読み方もあり得るということになってしまった。とは言いながらもその解釈には一定の幅があって、そもそもそんなことは書いていないということまで解釈によって導き出すことは不可能なのである。ところがその不可能なことが現実には起こるのであって、ブルトンは『シュルレアリスム第二宣言』において、その実例を紹介している。つまり「不正確な引用、少し前から私に対して最も頻繁に用いられる手段の一つがこれである。」(PI p.793)

ここに至ってテキストは作者の意図とは別個に存在し純粹に解釈のみにさらされる存在ではなくなってしまう。この実例として我々はエドワード・サイードによって指摘されたオリエンタリズムを挙げることができるだろう。オリエンタリズムの中にあるオリエントというのは、西洋によってオリエントとはこのようなものであるという断定の下に作り上げられたものである。つまりあるイメージがもたらされ、それが支配的になることによって、それがいかに実績とかけ離れていても、正しいのはそのイメージの方であって、実績がいかに示されようとも受け入れられなくなるのである。いかにそのイメージが強烈かというよりも、そのイメージを支持する我々の欲望が強固なものであると言うべきだろう。そしてこれは単なるイメージとしての話ではなくて、現実をも動かす機能を果たすことになるのである。このような事態に対応するためにはどうするか。サイードに関して言うなら、オリエンタリズムについて冷静な分析を加えることである。このように考えるならばブルトンの意図も見えてくるだろう。『シュ

『シュルレアリスム第二宣言』の冒頭は次のように書かれている。「シュルレアリスムを引き合いに出したかあるいは今も出している人々のそれぞれに固有のやり方にも拘らず、シュルレアリスムは、知的かつ道徳的な観点から、最も一般的で最も重大な種類の意識の危機（下線原文）を挑発する以上のことは何も目的としていないしこの結果を得るか得ないかだけがその歴史的 성공か失敗かを決定し得るということを結局は認めるだろう。／知的観点から、あらゆる手段でもって試練にかけ是非とも人間の側の全ての異常な動揺を偽善的に避けることに向けられている昔からの二律背反の不自然な性質を認識させることが問題であったし、今も尚問題なのだ。」(PI p.781)

つまり現実には流布している言説とは意図しているかどうかは別として、この二律背反を現実には存在するものとして前提としているのである。従って何について語っていても、知らず知らずのうちにこの二律背反を形成し補強することに結果としてはなるのである。そのため社会を変革するためには暴力ではなく言葉でもってという結論に辿り着いたところで、その言葉が社会を成立させている二律背反を支える形になっているのである。例えばこの現実で支配的な二律背反の言説に反対の立場を明らかにしようとするとどうということになるか。仮にそれが「善と悪」という二律背反として捉えられるなら、二律背反を定着させる側は善の立場に立ち悪を否定することになるのであるが、そのような二律背反に反対する場合、知らず知らずのうちに悪の側に立ってしまうとか立たされてしまう。そもそもそのような二律背反自体を問題にしているわけであるし、何も悪の立場を標榜するのでもないのだが、形の上では自らも二律背反の枠組みの中に引き込まれてしまうのである。このような事態を克服することはかなり難しいだろう。それはイメージを支えている他者の欲望が抵抗するからである。そのためいかにしてこのイメージに対抗していくかという、そのイメージが敢えて言うならば欲望が根拠ではあるが実体を根拠にしたものではないということから、単なる幻想にすぎず、いずれは実体によって反撃されることが明らかであるのだから、その点を冷静に分析して提示することである。これはかなり根気のいる仕事であると思われるが、ブルトンはその点について自覚的であって、『シュルレアリスム第二宣言』の終わりの部分で次のように書いているのだ。「我々はシュルレアリスムの運動は話を聞こうとする人が今尚ほとんどいない道徳的無菌法の状態で行なわれる場合でしか成功する見込みはないと言っている。(中略)問題なのは、そこに留まることなく、この極限に必死に向かうしか何もできない(下線原文)」(PI p.828)

我々がテキストを解釈し続けるのは、単なるイメージの再生産に加担するのではなく、その根拠を明らかにすることに他ならない。根拠を求める、物事を実体的に捉えるという作業は、根拠なく人を支配しようとするまさに暴力的な試みを阻止することに他ならない。恐らくこのことこそが真に革命に繋がると考えることが出来るのである。

注

引用文の後の括弧の中に示されている略記号は、以下の文献を示している。尚、引用文については全て筆者が訳出したものである。

- (PI) André BRETON, *Œuvres complètes I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988
- (PII) André BRETON, *Œuvres complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1992
- (PIII) André BRETON, *Œuvres complètes III*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1999
- (QL) Jean-Paul SARTRE, *Situations II*, Gallimard, 1975 (1948)
- (CR) Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique tome I*, Gallimard, 1985 (1960)
- (EN) Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943
- (PM) Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, François Maspero, 1973
- (LC) Louis ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Quadrige/PUF, 1996
- (SP) Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Gallimard, 1975
- (AS) Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958 et 1974
- (QD) Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, 1999
- (EV) Pierre LEGENDRE, *L'empire de la vérité*, Fayard, 1983
- (EC) Jacques LACAN, *Écrits*, Seuil, 1966
- (AC) Albert CAMUS, *Œuvres complètes I*, Gallimard, 2006
- (BI) Roland BARTHES, *Œuvres complètes I*, Seuil, 2002 (1993)
- (BIII) Roland BARTHES, *Œuvres complètes III*, Seuil, 2002