

主体から身体へ (VII)

—「精神」の目的論から「肉体」の自由へ—

高橋 純

アルトールはいわゆる哲学的思索の対象として存在論の問題を取り上げることは決してしなかった。彼は、存在者である限りにおける存在者の原理についての学が、それ自身によって却って生の現実を隠蔽してしまう事態を断じて容認しなかった。

「存在論は第一級の犯罪だ、/存在の学など科学〔学問〕ではない/なぜなら存在など実在しないのだから、/同一者などというやつは/私の肉の刑車に埋め込んで永遠に責め苛んでやろう、かつてあらゆる第一存在の排出口であり、そうあろうとし、事実そうあった張本人であるからには⁽¹⁾。」

こうしたアルトール独自の言説に一見して認められる混乱、つまり彼が肉 chair とか肉体 corps という言葉で存在論的概念(同一者, 存在)を否認しようとする際の論理の飛躍や不整合と見える混乱には明確な理由があり、彼はそれをはっきりと自覚している。存在論は、今・この生の個別性としてある現実を超えて、普遍的真理に根差した根拠をこの生に付与することによって、個別と普遍を媒介するものであることを主張しながらも、実はこうした存在論的思考方法自体が個別と普遍の対立を作り出していると考えられるのだ。この普遍と個別の対立において、価値的な優位性が与えられるのは無論普遍の方であり、個別の方はそれ自体では根拠を持ちえないものと見做される。こ

(1) *Œuvres complètes d'Antonin Artaud*, t. XXIII, Gallimard, p. 219.

の普遍性（真理）は、多様な個別性から論理的に抽象された理念的な極をなす。つまり、存在論はその真理を生（の）個別性の中にではなく、論理の理念的極限の中にしか設定しえないのだ。同一者、存在といった概念がまさにそのような論理的極をなしている。そしてそれらの概念は、個人（一般性としての）においては精神という名のもとに実体化されている。しかしその時、個体・個人の固有性はすでに捨象されてしまっている。情動もまたそうである。情動（これが概念化されて感情と呼ばれる）はまさに個別的な経験としてしかありえないからである。アルトーは一般性の論理が捨象するものの中にこそ個体の真実を見ているのであり、その真実は彼が「肉」や「肉体」に託して語ろうとするものに他ならない。

アルトーがその言説の中にこれらの言葉を唐突に出現させるのは、意味の秩序の虚構性を暴こうとするからだ。そこには、哲学的言説の真理性を保証している「存在」と言う語の特殊性を暴き出し、その根拠を問い直させるにたる一貫した論理性を認めることができるのである。本来的に示差的な体系である言語の中では、すべての要素は他との差異においてしか意味を持ちえないのに、なぜその中に、還元不可能な絶対的に自己同一的な存在が認められるのか。それは実は超越的な実在そのものなどではなく、超越的な実在の表象〔代理表現〕としての言葉でしかないのではないか。現象と意味の根拠を問う「存在の学」とは結局、言語が自らの自己言及性（起源や意味の決定不可能性）を免れるためのメタレベルを構成するものとなるのだ。それはもはや個別的な生を支えるものではなく、経験を解釈し、その解釈に生を従属させる機制でしかない。アルトーの存在論批判はそのように理解することができるだろう。

「知解可能なものを明白に解き明かそうとなどという努力は稚戯に等しい、
／それが何によって成るのかを理解しようというのも／なぜならまさにそれらが……から成ることなどないのだし／問題なのはそんなことではないからだ、
／ましてや肉体は精神や概念や意味を表象できはしないし、さらに概念や精神は存在状態を表象できはしないのだ、
／言説の意味の中では

何ものも何かを表象するなどということはなく、それを達成することもない、／それは生きているか、それとも生きていないか、それっきりのことで、何ら知解可能なものではない／そしてまた、起源においては壁は橋であるというのも正しくない、／壁は壁であり、橋は橋なのであって、決して入れ代わったりしないのだ／それだけのことだ⁽²⁾。」

アルトーが「存在論」という言葉で批難しているのは、言葉の自己言及的構造とそれを隠蔽する意味の秩序のヒエラルキー（イデオロギー）に他ならない。言語の壁（自己言及性の壁）は常に壁であったのだし、それが起源において外部に通じる橋（実存との接点）を持ちえたことなどないのだ。「精神」や「概念」や「意識」はメタレベルの仮構でしかない、少なくともそれらを何らかの実体に対応する言葉と考える限りは。それらを上位の实在と認めるならば、今度はそれらが更に上位の实在を（一者、神として）表象しようとする。そしてこの形而上学的なヒエラルキーが成立する過程で、「肉体」は最下位に疎外されていく。というよりも、普遍的価値の位階からは個別性としての「肉体」は抹消されてしまうのだ。こうした経緯はアルトーにとっては生を否定することに他ならない。彼はだから本源的な生というものを、このような仮構された表象の世界の外部に、つまり「精神」（主観性、意識）の外部に感じ取っている。この外部は、精神／肉体、意味／無意味、文化／自然、あるいは秩序／混沌といった対立によって明示的に捉えられるものではない。こうした二項対立自体が、意識に始まって意識に終わる内省の空間（表象の世界）において可能となるにすぎないからだ。「外部」を表象として「内部」に導入することが真の外部の隠蔽になってしまうのだ。アルトーが批難する「存在論」とは、すべてを意識の内面性に還元して真の外部を隠蔽してしまう独我論なのである。彼が「肉体」という語を用いる時、それは「生きているか、生きていないか、ただそれだけの

(2) *Ibid.*

こと」が問題になるのであって、およそ意識主体の内的過程が主張されることはない。意識に対して決して表象されることのない外部の現存を、彼は内部の限界意識において、肉体というフィジカルなものを通して了解しているのだ。そしてこの外部の圧倒的な現存の圧力を前にして、彼は自分の内面（意識、概念、精神）がその無根拠性を露呈する瞬間に出会う。アルトーにおける苦痛という情動的経験はこの瞬間に重ね合わせて初めて理解されるものである。そして彼の生涯は、終始この経験を巡っての思索と実験〔経験〕の連続として見る時、そこには執拗なまでに貫かれた一貫性が認められるのである。

※

次の一節はアルトーがジャック・リヴィエールに書き送った手紙の一部である（1923年）。両者のやりとりは、NRF誌へのアルトーの詩の掲載の諾否を巡ってのものであり、後に往復書簡集として発表されるのだが、その際にはやりとりのきっかけとなった詩編そのものが掲載されることはなかった。奇異な事実ではあるが、そこには、詩編をではなく書簡集の方を発表するに至った重大な逆転が、そのやりとりの過程で生じたことが窺える。

「というわけで、私は、私にあれらの詩を示唆する中心的な感情や、私が見出しえた強力なイメージや言いまわしのために、何が何でも、あれらの詩の実在性を主張しているのです。〔……〕私はそれらを拒みはしなかったのです。それらは、わたしの思考の奥深い不確実性から現れ出て来ます。この不確実性が、時として私の苦しみの種となるあの絶対的な非実在性に置きかえられることがなければ、まったく幸福なのですが。／ここでもまた私は曖昧なことを言っているんじゃないかと心配です。この点をよく理解していただきたいのだけれども、今問題となっているのは、一般に靈感と呼ばれているものの属性としての実在性の多少というようなことではなく、或る全体的な不在であり、真の消失なのです⁽³⁾。」

後年アルトー自身が語っているように、このやりとりにおいて彼は、自分の詩の掲載の妥当性をリヴィエールに納得させるよりも、むしろ「つぎつぎと手紙を書いて〔自分の〕詩を打ち壊していった⁽⁴⁾」のだった。

当初アルトーは自分の詩を信じていた。詩が自己の精神の実在性を保証するものと考えていた。作品が（その表現や言い回しの歪みを通じてさえも）自己の内的な過程の固有の現実を非実在性の闇に消えてしまうことから救っているはずだ、と。「私の思考という問題の一切が取り上げられている。私にとって問題なのは、私に、散文かあるいは韻文で、思考を続ける権利があるかどうかを知ることに他ならない⁽⁵⁾。」ただし彼が固執するのは、論理的一貫性をそなえた一般的な思考のことではなく、「私の思考」を救済することなのだ。つまり彼は、普遍性や一般性に還元しえない単独性としての生の実在を主張するのだ。これに対するジャック・リヴィエールの返答はこうである。

「それらは私には、思考に対する支配力の欠如というよりもあなた固有の或る探究に相応しているように思われるのです。／たしかに（まさしくこの点で、私は、今のところあなたの詩をどれひとつとして「NRF」に掲載できないのですが）、一般的に言って、あなたは、印象の十分な統一性にたっしておられません。しかし〔……〕あなたには、さまざまな方法を何か単一な詩的对象に集中することが気質的に全く不可能というわけではなくて、たとえ区々ばらばらなイメージや言いまわしを削除するというだけのことにしても、とにかくもう少し辛抱すれば、完全な一貫性のある調和のとれた詩が書けるようになるでしょう⁽⁶⁾。」

(3) *op. cit.*, t. I, p. 30.

(4) *Ibid.*, p. 13.

(5) *Ibid.*, p. 32.

(6) *Ibid.*, p. 33.

自己の還元しえない固有性をそのものとして保持したいと願っていたアルトーにとって、この助言はまったくの誤解としか映らない。リヴィエールの洞察は、文学的表現技術一般の評価として正鵠を射ていたとしても、アルトーの固執する特異性は彼の視野の外にある。

「あなたの御返事について長い間うらみに思っていました。私はあなたに、自分のことを、或る精神的な症例として、正真正銘の心の異常性としてさらけ出したのですよ。ところがあなたが答えて下さったのは、私がぴったりつながってもいないしつながることも出来ぬ詩についての文学的な評価じゃありませんか。私はあなたに理解されなかったことで得意になっていましたよ。今じゃ分かるんですが、たぶん私は、あの時、充分明瞭に話さなかったのでしょうか。〔……〕たぶん私の質問は、結局のところいかにももっともらしいものにすぎなかったのでしょうか。でも私があのように問いかけたのは、あなたになのです。あなたであって、他の何者でもないのです。〔……〕私はあなたに、ひとつの症例を、ひとつの独特な精神的症例を示したのだと思って得意になっていました。そしてまた、私は、あなたが、一切の精神的な歪みや、思考を破壊する一切の障害に対して関心のある人だと思っていたから、同時にこんなことも考えていたのです。つまり、私の思想の現実的な価値、それがまず第一にそなえている価値に、私の思考のさまざまな産物に、あなたの注意を引けるものと考えていたのです⁽⁷⁾。」

誤解が明らかになると共に、アルトーの視点は、リヴィエールの視野には決して収まらなかった領域に移っていく。彼自身にとってもこれは予期せぬ逆転である。

(7) *Ibid.*, pp. 34–35.

「御存じのように私の詩はばらばらでまとまりがないし、形のうえでいろいろ欠点があるし、私の思考というやつがまた、いつも曲がりくねっていますが、これは練習が不足しているせいだとか、使っている方法手段を充分わがものにしていないせいだとか、知的な展開が欠けているせいだとか、そんなふうを考えるべきものじゃないのです。魂の中心部に起こる或る崩壊や、本質的であると同時に束の間のものである思考の腐食とでもいうべきものや、私の展開の具体的な獲得物の一時的な喪失や、思考の諸要素の異常な分離などのせいと考えるべきなのです（これは、思考と形式とのあらゆる状態あらゆる分岐点を通して、思考の末端の各層において思考へと突き動かす推進力なのです）⁽⁸⁾。」

ここに至って、これまではアルトー自身の中で漠然としていた思考の能力についての判断が大きく変わってしまう。思考とは論理や文法の形式を駆使する能力を意味するのではない。そのような能力について語りうるためには、あらかじめ主体と客体の分離が成立していなければならない。しかし主体と客体の分離はまさに思考の結果としての産物であるはずなのだ。言語〔論理、文法〕を思考と同一視するのは論点先取の誤謬である。では本来的思考はどこにあるのか。主客の分離以前の地点である。ただしこれは主客未分の安定した固定状態などではない（そうであるとしたら、それは思考の死を意味するだけである）。それは、相反する要素が拮抗しあう力動的な均衡状態と考えられる。その均衡が破られる時に主客の分離が現実化する。そしてそれはアルトーにとっては生の現在時と切り離すことができない。なぜなら、その均衡を破る力は、静止状態を否定する生の力と同じものであるからだ（生とは現在時を更新する力そのものであり、生には本質的に同一の惰性的状態というものは一瞬たりともありえない）。

(8) *Ibid.*, pp. 35–36.

アルトーにとっての思考とは、理性や精神が、外的な肉体的要因（苦痛、情動的騷擾）を抑止したり、技術的習練を積むことで、正しく発揮されるような能力ではない。そのような能力は、或る目的論的な意図（無意識的なものであれ）のもとに形成された技術なのだ。彼は、そのように考えられた思考は、一つの約束事として課された外的な規範としか見ていない。それはあくまでも「一般的な」思考であり、その真理性は無時間的な論理性の中に保証を見出すことはできても、すでに生の現在時からは分離された抽象でしかない。彼にとっては、「一切の精神的な歪形や思考を破壊する一切の障害」の方にこそ思考することのリアリティがある。この障害は思考を破壊する故に主体をも破壊する。そして主体を破壊することによってその主体を新たな思考の生成に立ち合わせる。思考を破壊する障害とはまた思考の推進力でもあるのだ。「思考の末端の各層において思考へと突き動かす推進力」こそがアルトーにとって本源的な思考の姿である。ただしこの時、思考は主体を破壊し、その自己同一性を覆して生成する故に、この思考にはもはや、あるいは未だ対象〔客体〕がない。つまりこの思考は主体も客体も持たぬ地点で生起する運動（生の力）なのであり、その地点とは、「思考することが、つねにまえもって、未だ思考しえないことに、彼の言葉によれば非能力（*impouvoir*）に化しているような地点⁽⁹⁾」なのである。

「この地点は、思考にとって本質的な地点であるが、それは思考を、極度の苦悩にあふれた欠如と化し、この中心に触れたのち直ちに輝き出す或る衰退と化する。そしてそれは、彼が考えるものの物理的実質を灼き尽くし、あらゆる段階において、数多くの特殊な不可能性に分割されるのである⁽¹⁰⁾。」

アルトーにとって思考することとは、結局「思考の腐食」に悩み、「思考の欠

(9) Maurice Blanchot, *Le Livre à venir*, Gallimard, 1959, p. 48.

(10) *Ibid.*

如」に苦しむことに等しい。この「思考=苦悩」には対象性がない。つまり「彼が考えるものの物理的実質〔言葉、表象〕が灼き尽」くされてしまっている。そこになおかつ思考があるとすれば、それは表象の世界の外部にしかありえない。この「対象性を持たない外部の思考」は、ひたすらアルトーの肉体的実存において、切迫した衝動（「思考へと突き動かす推進力」）として、また同時に分離と喪失の不安として絶え間なく回帰する。

「というわけで、私の思考を破壊する何かがあるのです。私は何であるにせよとにかく何かであることを阻みはしないけれども、言ってみれば私を宙吊りにしておくような何かがあるのです。こいつは、こそこそ人目をはばかる代物で、私から、私が見出した語を奪い去り、私の精神的緊張をゆるめ、私の思考のマスを形作る実質を次々と破壊してしまう。そればかりか、人が自分の考えを表すのに使うあのさまざまな言いまわし、思考の、もっとも分かちがたくもっとも局限されたもっとも実在性に富んだ種々の抑揚を、正確に伝えるようなさまざまな言いまわしの記憶までも、私から奪い去ってしまうのです⁽¹¹⁾。」

これを受けてリヴィエールは自分の誤解に気付き、意見を変えた。彼は、自分が精神一般についてしか語っておらず、それは個の特異性を無視することでしかなく、結局はアルトーの言葉に耳を塞いでいたことを認めたのだ。

「去年さしあげた手紙で、私は何とかしてあなたを力づけようと思ったのですが、たぶんあのやり方は間違っていたのです。つまり、私がやったのは、よく医者たちがやるやりくちなんですよ。そういう医者たちときたら、患者を信ずることを拒み、その症状が独特のものであることを否定し、彼

(11) Artaud, *op. cit.*, t. I, p. 36.

ら無理やり正常人のなかに移すことによって、病気を癒そうと思っているのです。これはまずいやり方だ。後悔していますよ⁽¹²⁾。」

しかしこれで解けたのは誤解の半分にすぎなかった。リヴィエールはこう続けている。

「しかしあなたは、御自分の苦しみを定義しようと試みる場合は、何だってあんなにうまくその「腐食」から逃れていらっしゃるのですか。あなた御自身が問題となっていない場合にはあなたに欠けている力と洞察力とを、苦悩があなたに与えるのだと考えるべきでしょうか。〔……〕いずれにせよ、あなたは、あなた御自身の精神を分析するにあたっては、非の打ちどころのない、注目すべき成功を収めておられる。きっとこの成功が、あなたにこの精神そのものへの信頼を与えているのでしょう。というのは、実際の話、あなたにそれらの成功を得させた道具というのもまた精神に他ならないからなのです⁽¹³⁾。」

リヴィエールはアルトーの苦悩の独自性を認めながらも、それを、自己懷疑する精神の失調、要するに精神内部の問題に帰してしまっている。アルトー自身は、リヴィエールのいう精神が、自分の苦悩を前にするといかに無根拠なものであるかに驚きつつ、その精神の内面の自律性は一種の文学的虚構にすぎないことに苛立っている。彼にとっての思考の実在性はそうした虚構の外部にしかない。それ故に、後にこのやりとりを往復書簡として、「手紙による小さな小説」として発表しようというリヴィエールの提案に対して、彼は、「なぜ嘘をつくのです。なぜ、生の叫びにほかならないものを、文学という面上に置こうとするのですか」と食ってかかるのだ。ここでもアルトーの最大のこだわりは、

(12) *Ibid.*, p. 42.

(13) *Ibid.*

内部（文学）と外部（生）との解消不可能な差異である。そしてアルトーとリヴィエールがそれぞれに語る「精神」はこの差異に隔てられたおよそ異質な世界に生息しているのだ⁽¹⁴⁾。

※

アルトーは、リヴィエールとのやりとりの過程で、詩編を修正し完成に導くことはせずに、「打ち壊してしまった。」彼の関心が、客体化された詩の形式的完成度と言う側面から、その詩が客体化されるために払われる代償の方に移ったのだ。この代償とは、技術的な習練や努力といったものでは無論ない。客体化された結果としての詩編のなかには決してそのものとしては認識されることのない、いわば詩という思考形式の下位構造のことなのだ。彼が「詩を打ち壊してしまった」のは、思考の始元的な場に向下するために、詩的精神という名の下に課せられる外的規範を現象学的に還元する（括弧に入れる）ことに他ならない。

この下向においてアルトーが了解したのは、思考するという事は「未だ思考し始めていない」ことに帰着する思考の非能力 *impouvoir* という逆説的な事態だった。そこにおいては「精神」と言う超越的規範はもはや単なる虚構でしかない。リヴィエールの信じる「精神」はこれとまったく違っている。「あなたは、あなた御自身の精神を分析するにあたっては、非の打ちどころのない、注目すべき成功を得ておられる。きっとこの成功が、あなたに、この精神そのものへの信頼を与えているのでしょ。というのは実際の話、あなたにそれらの成功を得させた道具というのもまた、精神に他ならないからです。」これは一つの精神の目的原因論というべきものである。これは、意識（理性）の内部にあっては必然的なこととも言えるが、こうした目的原因論においては、アル

(14) このやりとりは後にまず *Nouvelle Revue Française* 誌 (1924年132号) に「往復書簡」の題で発表され、次いで1927年に同誌出版社から《*Une Œuvre, Un Portrait*》シリーズの一冊として刊行された。

トーがこだわっている思考の始元の動揺は単なる契機にすぎなくなってしまう。始元は終わり（目的、精神）の側から見出され、また始元は終わり（精神）の実現と共に消え去るべきものと考えられている。生の混沌は精神の実現のための契機にすぎず、それは精神の実現の過程で解消されるべき本質的に否定的な境位なのだ。リヴィエールが、アルトーに従うようにして思考の始元に下向していくように見えても、彼には、本来昇るべき道を仮に引き返しているにすぎないのだという自覚がある。だから彼は、アルトーと同じ位置に身を置きながらも、相変わらずアルトーの状態を「精神の後退」としか考えることができずにいる。

「たぶん私は、あなたをあまりにも抽象的な観点から、そのくせあまりにも個人的な関心を通して判断しているのでしょうか。しかし私には、あなたの症例の大半は、今私がいささか長たらしく述べたいいくつかの考察によって説明されるように思われます。結局それは、私が描くべく試みた一般的な図式に帰するように思われるのです。あなたが御自分の知力を、絶対の中に流れ込ませている限り、あなたの知力は、さまざまな逆流に苦しめられ、様々な無力さによって穴をあけられ、それを破壊する誘いの風にさらされるのです。しかし、あなたが、苦悩によってあなた自身の精神に引き戻され、おのれの知力を、身辺の、謎めいた対象に向けるやいなやその力は、圧縮され、強化され、有効な、洞察力にあふれたものとなり、あなたに、多くの富をもたらすのです。つまり、はっきりと表現され、それらを伝達可能な、他人の近づけるものとなしうる一切の凸凹をそなえた、さまざまな真理をもたらすのです。これは、あなたの苦悩を、あなたの存在を超えた何かです。あなたを成長させ、堅固にし、あなたに、人間がおのれ自身の力によって、理性的に獲得しうる唯一の現実、すなわち他人のうちの現実を与えるような何かなのです⁽¹⁵⁾。」

このリヴィエールの判断の正しさは疑いえない。ただし「精神」を先験的な

実在として認める限りにおいてである。彼にとって「精神」は普遍的な真理であり、その限りで他者に伝達可能なものである。ただしこれは、本質的には伝達されるのではなく、超越的な価値としてあらかじめ共有されていることによって、他者と私の間で置換可能であるということに他ならない（「理性的に獲得しうる唯一の現実、すなわち他人のうちの現実」）。これに対して、アルトーが始元の思考の運動の中で知ったのは、この「精神」の超越性の根拠のなさであり、彼固有の生理に従属する「経験の関数」にすぎない「精神」であった。

「私には、自分の詩のさまざまな停止や、はげしく不規則な動きが完全に解っています。それらは、靈感の本質そのものにかかわっており、何らかの対象に集中することに関する私の消しがたい無力さから発しているのです。これは生理学的な欠点のせいで、この欠点は、一般に魂と呼ばれているもの、つまり、対象のまわりに凝固したわれわれの神経の力の発出であるものの実質それ自体にかかわっています。しかし今は、時代全体がこの欠点に苦しんでいるのですよ。たとえば、トリスタン・ツェラだって、アンドレ・ブルトンだって、ピエール・ルヴェルディだってそうです。しかし彼らの場合、その魂は、生理学的に冒されていないし、実質的に冒されているわけじゃない。それは、それが何か他のものと結びついたあらゆる地点において冒されるのです。思考の外では、冒されはしないのです。だとすると、この病はどこから生まれるのだろうか。これこそまさしく、時代の空気なのか。空中を浮遊する奇跡なのか。宇宙的で悪意に満ちた驚異なのか。それともまた、或る新世界の発見なのか。現実の真の拡大なのか。それにしてもやはり、彼らは苦しんではおらず、私は苦しんでいます。精神においてばかりでなく、肉体においても、日々、私の魂においても苦しんでいるのです。文学全体を特徴づけているあの対象への非適合性は、私

(15) Artaud, *op. cit.*, t. I, pp. 45-46.

の場合は、生への非適合性なのです。まったくのところ、この私には、おれはこの世にいないとすることができるのです。そしてこれは、単なる精神的態度ではないのです⁽¹⁶⁾。」

アルトーの魂（思考）は「外部」の脅威を感じている。この事態の固有性を強調すべく彼は「生理学的な苦しみ」という言葉を使っているが、それは「時代の荒廃した精神状況」といった外部性とはまったく異なる。時代の精神状況とはそもそも意識の内面の出来事である。それは意識にとって本質的に外的な（「生理学的な」）危機とは違うのだ。意識の対象となるような精神的苦悩とは始めからすでに意識の内面にある。アルトーの「生理学的」苦悩は、意識の対象となりえない思考の外部にあるのだ。「この私には、おれはこの世にいないとすることができるのです。」（身体的なものであれメンタルなものであれ、苦痛・苦悩という情動の原因は意識の対象とはなりえても、情動それ自体は意識の対象ではない。主体が情動の座なのであって、主体に対立して情動が客体的に存在するのではない。）リヴィエールにとって、魂の「生理学的」苦悩は、精神が偶発的に被る付帯現象であり、それを克服してこそ精神の実在性に到達することができるのだ。しかしアルトーにとっての「精神」とは、目的原因論的に方向づけられた思考の態勢であって、「生理学的」に冒されると解体してしまう一時的な状態でしかない故に、生のリアリティは苦悩の側にある。では、アルトーにとって精神の「実在性」とは何なのか。「実在」という言葉は意味を持ちうるのだろうか。

「言わば雲の切れ間のようにしか自分をつかまえてはいない人間がいる。それに、つかまえている場合にしても、完全に自分に到達しているわけじゃないのです。彼の持つさまざまな力の変わることのない結びつきがな

(16) *Ibid.*, pp. 50-51.

ければ、一切の真の創造は不可能なのですが、そういう人間は、その結びつきを実現していない。だがしかし、こういう人間は現実には存在しています。つまり、或るはっきりした現実性を持ち、この現実性が彼を際立たせるのです。彼が、おのれ自身の断片しか示しえないからといって、いったい誰が、彼を無視しようと思うのでしょうか。あなただって、そんなことは思っていらっしゃらぬ。その証拠に、あなたはそういう断片を重要なものとしていらっしゃるではありませんか。〔……〕私は自分を、あるがままに、つまり、このような非存在的な根こぎにされた状態で示したいのです。〔……〕私が自分を守るために用いている現象の本性についてはいかなるあいまいさも許しません。読者は、そこにあるのが時代の現象などといったものではなく、本当の病気であると思わねばならぬ。存在の本質に、その中心的な表現の可能性にかかわる病気であり、生の全体に向けられた病気であると思わねばならないのです⁽¹⁷⁾。」

アルトーにとって「実在」に触れえないことは「病気」に他ならないが、そうした「非存在的な根こぎにされた状態」こそが生の現実なのだ。「真の創造」が、実在に根を下ろした精神による創造を意味するならば、彼にとって創造は本質的に不可能なことであると同時に、もしも創造がありうるとしても、生の現実から遊離したところにしかそれはありえない。だから彼は、精神によるそのような「無からの創造」を信じない。

「他の連中は作品を差し出すというがいい、私はここに私の精神以外のなものをも示す気はないのだ。〔……〕私は作品を生から遊離してあるものとは考えない。／私は遊離した創造は嫌いだ。私はまた、精神がおのれ自身から遊離してあるものだとも考えない。⁽¹⁸⁾。」

(17) *Ibid.*, pp. 49–50.

(18) *Ibid.*, p. 61.

アルトーにとっては、「精神」が創造するのではない。彼にとっては、「精神」とは「作品」と同じく創造されたものである。この被造物を、生から切り離されて自立的に存在するものと見做すとたんに、生そのものが逆に「精神」や「作品」に対する目的原因論的な契機にすぎなくなってしまうのだ。アルトーがなぜこうした生の目的原因論を拒むのかという点については、J.デリダが「現前の形而上学」という視点から詳細に論じている⁽¹⁹⁾。それによれば、アルトーは、精神の自己自身への差異なき現前を求める故に、自己から遊離した作品を拒否するのだ。しかし、この拒否の姿勢は、自己自身との差異を持たぬ創造の希求と同時的であるために、アルトーは、逆説的にもこの「現前の形而上学」の西欧的伝統の解体者であると同時にその補完者でもあることになる。彼は、生からの差異としてある作品（精神）を生からの差異なき精神（肉体）をもって批判することによって、あたかも形而上学をもって形而上学を批判しているように見えるのだ。精神の反乱もまた精神の中にあり、文学の奇形もまた文学の中にあるという限りで、この印象は否定できぬものであり、「文学と同様精神とも手を切らねばならぬ」というアルトーの言葉もまた文学と精神に属するのである。

「形而上学、それはアルトーが破壊するものであり、しかも同じ動きの中で、彼がやはり夢中になって構成しようとし、あるいは守ろうとしているものである。アルトーはその境界に立っている〔……〕。みずからの言説のひとつの局面全体によって、彼は差異や疎外や否定的なものの中に生きてある伝統を、その根源と必然性とを解することもなく破壊する。アルトーはこの伝統を覚醒させようとして、結局、それを彼自身の主題へと、つまり、自己現前、統一、同一化、固有なるもの、などへと呼び戻す。この意味において、アルトーの《形而上学》はそれがもっとも危機的であっ

(19) Cf. Jacques Derrida, "La Parole soufflée" in *L' Ecriture et la différence*, Seuil, 1967.

たときに、西欧の形而上学を、そのもっとも深い、もっとも恒久的な狙いを実現している⁽²⁰⁾。」

しかしここでアルトーの《形而上学》批判の素朴さを指摘するのは一面的である。形而上学の批判が、当の批判対象の形而上学の中に住まうことによってしか始まりえないように、生から遊離した精神に対する批判もまた、その遊離(差異)を解消する自己現前や同一性への欲望によって動機づけられた企てとして、常に二重性を帯びているのだ。

「アルトーは、彼のテキストのもうひとつの展開、もっとも困難な展開を通じて、差異の残酷な(すなわち、彼がこの語を解している意味で、必然的な)法則を主張する。それはもはや形而上学的な素朴さのうちに生きられたものではなく、意識にもたらされた法則である。アルトーのテキストのこうした二重性は、策略以上のものであると同時に以下のものであるのだが、それはわれわれに境界のもう一方の側に移ることを絶えず余儀無くし、また、そうすることで、彼が差異の中に素朴な伴立をあばこうとして閉じ籠もらなければならなかった現前の罫いを示すことを、絶えずわれわれに余儀無くしてきたのである⁽²¹⁾。」

「精神」を巡るアルトーとリヴィエールのやりとりは、或る境界のそれぞれ反対の側から同じことを語ることによって、密かな共犯関係によって結ばれているかのようである。しかし、確かにそのように見えはしても、それは同じことではないのだ。リヴィエールにあっては、精神と生、魂と肉体の差異の危機的な経験は《思考すること》によって揚棄されるべきものであるが、対するにアルトーにとって《思考すること》は、まさにリヴィエールが抱いているような

(20) *Ibid.*, p. 291.

(21) *Ibid.*

予定調和的な形而上学をその内部で侵犯する実践となるのだ。

「私は精神が生の中になく、生が精神でないことに苦しむ。私は、器官にすぎぬ精神、解釈にすぎぬ精神、事物恐喝者にすぎぬ精神を、なんとかして精神そのものの中に入れようと苦心惨憺する。〔……〕 / この本を私は生のまっただ中に宙ぶらりんさせてやろう。私はこれが、外部の事物によって、そうだ、何よりもまず、あらゆるヤットコの跳躍や、来たるべきわが自我のすべてのまばたきによって噛みつかれることを願う。 / これらのページはすべて、精神の中を氷塊のように徘徊する。わが絶対の自由を許されよ。私は私自身のいずれの十秒をも区別することをみずからに禁じる。私は精神に局面というものを認めない。 / 文学と同様精神とも手を切らねばならぬ。私が言っているのは、精神と生とはあらゆる度合いで伝達するということだ。私はねがわくば人々を狼狽させる本を作りたい。ひとつの開かれた扉であり、人々が決して行きたがらなかったはずのところへ彼らを導く扉であり、つまり単純に現実接している扉である本を⁽²²⁾。」

ここに表明されたアルトーの苦悩と願望こそまさに西欧的形而上学の伝統をなす主題に他ならない。デリダが言うように、「《思考すること》による形而上学の違反行為には、つねに形而上学に立ち戻る危険がある」のだ⁽²³⁾。ただしそれはもはや素朴に生きられた形而上学ではなく、差異の法則に貫かれた二重性の経験として自覚されている。さらにその差異は、形而上学が作り出し正当化した差異ではなく、形而上学を生み出した差異——形而上学の彼方にあると同時にその手前にある差異——として自覚されているのだ。そしてその自覚こそ、アルトーが存在論を激しく攻撃する揺るがしがたい確信となっているのだ。

(22) Artaud, *op. cit.*, t. I, pp. 61–62.

(23) Derrida, *op. cit.*, p. 292.



ところでアルトーの語る「精神」とリヴィエールの語るそれとの間のこの懸隔はどこから生じてくるのだろうか。ここには個人間の誤解として済ますことのできない問題がある。それは、二人が共に「精神」という言葉を語り、語らざるをえないことによって巻きこまれている西歐的形而上学の伝統の問題である。二人はなにも意図的に哲学的議論を展開しているわけではなく、それぞれの生における自己の「精神」に対する真摯な省察を述べているのだが、だからこそ一層そこには、そのものとして生きられた「精神」と形而上学の伝統が規定するそれとの間のズレが露わにされている。また、二人の人間のやりとりを通じて露わになったこのズレの本質は誤解によるものではなく、普通ならば一個の人間の内面における懐疑や不決断として、表現以前の躊躇の沈黙とでも言うべき状態に埋もれたままに過ぎ去ってしまうであろうものに例外的に明確な表現が与えられたという意味では、むしろ誤解を取り除くことによって（ただしその時には越え難いズレがなおさら明らかになっている）現れ出たのだと言える。

形而上学の関心事は何かということを一言で言うならば、知覚的・概念的な認識事実を存在 être と非存在 non-être という二つの広大な概念クラスに分類し、これを踏まえて、自己の生の内的・外的な関係から生じるすべての（实际的、価値論的）要請に応える様々な結論を導き出すことであると言える。存在とは、形態や現象の背後に隠された不変の自己同一的な実体であり、非存在はその反定立、つまり永遠に存続する必然性のないものであり、端的に無・虚無である。ただし存在と非存在というこれら二つの項は理念的な極限の絶対値なのであり、自体的に現象として現実存在するものではありえない。それ故にこの対立は、現象と、現象の背後にあってこれを根拠づけている本質や根本原理との対立に置き換えられる。こうして世界は、存在 être と存在者 étant のズレを含んだ重なり合いとしていわば不透明な二重性を帯びて立ち現れることになる。形而上学は純粹思惟や直観によってこの二重性を乗り越え、存在に^{エートル}触れよ

うとする企てとして、神、世界、靈魂という主要テーマを持つわけだが、その二重性において、^{エントル}存在という語は、自己原因的に常に同一な観念、法則、人格といった何かを表すことになる。自然科学的な認識においては一般には^{エントル}存在という言葉こそ使われないが、現象世界を二重性において見るこうした形而上学がやはり共有されていることには変わらない。すべての現象の根拠となっているはずの究極の粒子あるいは統一的法則という物質の存在論的基礎を追究する態度の本質は形而上学と少しも変わらないのである。アルトーの「精神」もリヴィエールの「精神」もこの二重性のはざまに^{エグジステ}現実存在する主体の或る構えを示しているのだ。

アルトーやリヴィエールが「精神」という言葉で何らかの非物質的な実体とか万物の理性的な根源力といったものを想定しているか否かはここではどうでもよいことである。問題なのはそのような観念の真偽ではなくて、そのうよな観念を抱きうる主体のありようなのだから。また彼らがこの言葉の哲学的概念を十分に踏まえて用いているかどうかも重要なことではない。ここでなによりも重要なことは、彼らによって主体や生が考えられるのは常に「精神」と「肉体」の差異において、それらの解消不可能な隔たりの中においてであるということなのだ。ただし、この二重性をアプリアリなものと考えて、この二重性を逸れた自己同一的な主体という概念は単なる形而上学的な虚構にすぎないと批判するだけではだめである。それを虚構と言うならば、その時すでにそれに対立する現実が想定されているわけだが、ここで世界の二重性というのはいわば現実そのものの二重性を指しているのであって、虚構と現実の対立自体が無効になり、いずれがいずれであるかは決定不可能となるからである。

リヴィエールにとっての「精神」とは、表象作用の確實性を保証する知覚的・概念的認識主体のありうべき定常状態と考えられている。その視点からすれば、対極にあるのは肉体である。肉体を介して主体は内的・外的な変化（現象）に晒される。この肉体には無限定な自由も能動性も許されない。主体は、肉体に課せられたこの被拘束性を自己の現実の一側面として受け入れながら、なおかつそれを克服することによって「精神」の定常状態に到達すべきである、

というのが彼の「精神の目的論」である。

「私の考えをもう少し追いつめてみるとこういうことになる。つまり、精神は、さまざまな障害を必要とする点で——それも、偶然の障害を必要とするという点で、もろいのです。単独では、衰弱し、崩壊してしまうのですよ。あの精神的「腐食」、あの内的な盗み、「その実質における」あの思考の「破壊」、こういったものがあなたの精神を悩ませているわけだが、私にはこれらは、あなたが精神に委ねているあまりにも大きな自由以外にいかなる原因も持たぬように思われるのです。精神の調子を乱すのは、まさしくあの絶対というやつなのです。おのれを張り詰めるためには、精神は何らかの境界を必要とする。その道の上に、経験の幸福な不透明さがやってくる必要があるのです。狂気を隠す薬は、事実の無垢だけです。[……]もし思考が創造を意味すると思うなら、思考は、何としても、相対的なものでなければならないのです。精神を何ものかにかかわらせることによって始めて、安定と恒常性とが見出せるでしょう。⁽²⁴⁾」

リヴィエールのこのような判断、「精神」に対するいわば中庸をえた態度はごく当り前のものではあれ、何ら貶下的に形而上学的と決めつけるべきものでもないように見える。それは、「精神」の絶対性と、その逆の絶対的な否定といたいずれも観念的な一面性を免れた妥当な見解とさえ言える。ただしこの妥当性は、世界の二重性それ自体を保存し続けている限りにおいて言えることである。実はこの二重性が、「精神」と「主観」の内省の空間を作り上げているのだ。この空間の内部の定常状態にとどまる限り、主体は、超越的なアイデアを表象したりすることはもはやなくとも、自己を表象し確保する表象作用の確実性のうちに確立される。この二重性の空間の中で分裂した「精神」と「肉体」の対立

(24) Artaud, *op. cit.*, t. I, p. 44.

は主体の自己同一性、自己現前において廃棄されるべきものとされる。しかしこれこそが形而上学的な目的論に他ならないのだ。結局、世界のこうした二重性を最終的に否認しようとする時に、内省の空間を実在世界と思い込む形而上学的錯覚に陥るのだといえる。

「精神」も「肉体」も、主体の自己差別的な関係を示す指標である。アルトールやリヴィエールがこれらの言葉を哲学的に正確な意味で用いているかどうかは重要ではない。問題なのは、主体のこうした自己自身に対する差別的な関係を前にした時の態度であり、その帰結である。リヴィエールの主体は「精神」の側に身を寄せることによって自己自身との差別的関係性を（あたうかぎり）消し去ろうとする。アルトールの主体は「肉体」の内にとどまることによって同一性の危機と分裂に曝される。リヴィエールの理想とする主体の定常状態（これは、精神の絶対性に達することは現実的には不可能なのだから、常に相対的なものだ）からすれば、アルトールの危機と分裂に曝された主体は、「精神」の低次の形式がそのまま自立してしまい、それ自体が真実態であるという錯覚を抱いてしまった病の状態と見えるだろう。しかしリヴィエールにはこの見方に確信があるわけではない。なぜなら、アルトールの「精神」の病が仮象としてであれ自立した中心化を持ちうるのだとしたら（リヴィエールはそれが疑いようのない事実であることを認めている）、彼自身の「精神」の定常状態もまた一つの仮象でありうるからだ。結局リヴィエールが自分の立場の優位性を信じ、それを正当化するためには、暗黙の裡に「精神の絶対性」を拠り所としなければならない。そしてそれは一つの超越的な主体を前提にして、他の主体を下位の段階に相対化することにほかならない。

「生理学的に冒された魂」。これはおそるべき遺産です。だが私は思うのですが、或る点からみれば、明察という点からみれば、これは一つの特権でもありうるのです。これはわれわれが、いくらかおのれを理解するための、少なくともおのれを見てとるための唯一の手段なのです。鬱積した思いを知らぬやつ、自分の魂が肉体によって傷つけられその欠陥によって冒され

たなどとけっして感じることはないやつ、こういう手合いは、人間について、いかなる真理も認めることは出来ないのです。内側に入りこまねばならない。裏を見なければならぬのです。確認するためには、もはや動くことも、信ずることも出来ないようにならなければならないのです。われわれが、自分の知的乃至精神的メカニズムを一時的に奪い去られなければ、それをはっきりと見わけすることは出来ないでしょう。〔…………〕。私は、実在性という点から言っても、「正常な状態」などは仮のものでありうることをあなたに示そうとしたのですが。私が述べた諸段階が、それをのぼるにせよくだるにせよ、あなたの受け入れうるものであることを心からのぞんでいます。充溢のとき、あなたがあなた自身と等しくなるとき、すでにあなたはこういうときをのぞむ勇気を持っておられるのだから、結局のところ、それがあなたに禁じられるはずはないではありませんか。⁽²⁵⁾」

この一節を含むリヴィエールの手紙で二人の往復書簡は終わっている。そこで何らかの一致や結論が得られたわけではない。むしろ二人のいずれにとっても解消することのできない問題が残されたのだ。後にアルトーはつぎのように書いている。

「この〔詩編掲載拒否〕の手紙をもらってから私はさらに一箇月間努力して、言葉としてみごとに書けた——文法的にみごとに書けているというのではない——詩を一編書こうとした。／ついで私は断念した。私にとって問題は、書かれた言語という枠内にいったいなにがついに入りこみうるのではなく、／生きている私の魂の組織のなかになにがついに入りこみうるかを知ることにあつたからだ。〔…………〕 ジャック・リヴィエールは私の詩を拒んだわけだが、私と手紙のやりとりをするのは拒まず、私はつぎつき

(25) *Ibid.*, pp. 57–58.

と手紙を書いて自分の詩を打ち壊していった。彼がこれらの手紙を刊行してから程なく死んだのは、私にはこれまでずっと、じつに奇怪なことだと思えてきた。／それというのも、私がある日彼に会いに出掛け、それらの手紙の奥に、それを書いたアントナン・アルトーの骨髄の奥底になにがあるかを話したからだ。／そして私は、なにがあるか分かったのかと彼にたずねた。／彼の心臓が舞い上がり、この問題を前にしていわばめりめりと軋んでいるように感じられ、彼は、分からなかったと、私に言った。／ある日、彼のなかにぱっくり口を開けた黒いポケットのほうが、病よりも、彼をはるかに生命からそむけてしまったのではないかということになっても、私は驚きはしないだろう。／声に出して語る言葉とは泥土のようなもの、存在の方向へと照らし出されることはないが、存在の断末魔の方向へは照らし出される。⁽²⁶⁾」

アルトーとリヴィエールは同じ地点（世界の二重性のはざま）にしながら、根本的に異なった視点から語っているのだ。リヴィエールがいかに「思考の腐食」から発する苦悩に共感を示そうとも、アルトーに対して彼が常に優位に立ちうるのは、彼が超越的な主体を拠り所にしてアルトーを見るからである。リヴィエールにあっては、この主体は、存在者の偶然性を超えたアイデアとしての存在そのものに等しく、それは、理性的存在者としての人間がかかわるべきアプリアリなものとして支持されている。それに対して、アルトーの「生理学的に苦しむ精神」は個の特殊性を刻印された心理的自我でしかないように見える。つまり二人の「精神」はそれぞれ、超越論的主観性と経験的主観性に対応する差異と類似性を示しているのだ。これら二つの「精神」あるいは主観性は無論それぞれ個別の実体としてあるわけではない。意識主体が（不可避免的に）抱え込む二重性、自己自身との差異的關係から発した構造なのだ。リヴィエー

(26) *Ibid.*, pp. 10-14.

ルにとっては、「精神」(超越論的主観性)は、(たとえ後から見出されるものであろうとも)起源であり、存在への遡及である。対するにアルトーにとってはそれは一つの結果でしかありえず、存在論的に無根拠なものとしか考えられない。彼にとっては心理的自我、経験的主観性がすべてだと言うのではない。どのような主観や精神も「絶対性」や「超越性」を詐称する根拠はないと言うのだ。アルトーにとってはまさにこの根拠の無さこそが根源的なのだが、そのことは逆に、アルトーの病的な「精神」を存在から遊離した〔疎外された〕根拠を欠いたものと思わせてしまうような上位の視点の根拠は何なのかを問い直させずにはいない。

※

結論から先に言えば、この上位の特権的な視点は、或る価値判断に基づいて前提された仮説である。つまり、存在の一義性、自己同一性がそれであり、さらにそれに基づいて考えられた唯一の主観、あらゆる存在者を一つの地平に取り集めて統一を与えるような遠近法の消失点という視点の仮説である。これは人間の概念的認識世界のすべてを吊り支え、これに存在論的根拠を与えている超越的な視点である。これが、主観の経験的・意識的世界の意味づけを可能にする。現象学的には、経験の形相的還元と、次いで超越論的還元を押し進めていって到達された超越論的主観性がそれである。しかしこれは、経験世界から截然と分離された独立の実体などではない。主観の閉じられた経験世界を根拠づけるための論理的要請であり、主観の内部で考えられた外部にすぎないのである。

一つの閉じたレベル(経験的主観性、オブジェクトレベルの集合)の中ではすべては差異の戯れと化して根拠のないものとなってしまう。それを根拠づけるものとして上位のレベル(超越論的主観性、メタレベルの集合)が現れる。しかしこの時、上位と下位という位階そのものもまた一つの仮説にすぎないことに注意すべきなのだ。すでに指摘したように⁽²⁷⁾、上位のものが下位のものを根拠づけるという見方を絶対化する根拠そのものが問われているのだ。下位の

もの（閉じられた全体、自己言及的体系の無根拠性）が、反作用的に自己を根拠づけるものとして、自己を超越する根拠を論理的に要請するのである。下位のものが上位のものを論理的に根拠づけることになる。「この液体は 100°C で沸騰する」という命題は恣意的なものだが、この命題によってこそ「この液体は 100°C で沸騰しない」という命題の偽が根拠づけられる。この時われわれは真偽の判断の根拠をもはやいずれか一方の命題のみの中に求めることはできないし、またそうしているのでもない。それら二つの命題の対立を可能にするメタレベルにすでに立っているのだ。そしてこのメタレベルに依拠して反射的に真偽の判断を下している。だからこそわれわれは「この液体は 100°C で沸騰する」という規定は恣意的であることを承知しながらも（「この液体は 100°C で沸騰しない」という規定を真としてすべてを組み立てることもできるのだから）、同時にそこに客観的真理を認めることができると信じられるのである。この真理は、「……は 100°C で沸騰する」と「……は 100°C で沸騰しない」という二つの命題のいずれの中に保持されるのでもなく、それらの真と偽の対立を可能ならしめている超越的な根拠（真）として、「しかじかの液体はしかじかの温度で沸騰する」というわれわれの具体的経験の背後に隠されたメタレベルに押し上げられる。

アルトーにとってもリヴィエールにとっても「精神」という言葉で問題にされているのはこのメタレベルに他ならない。ただしリヴィエールがこれを、図としての経験に統一を与える地としての起源（と同時に見出されるべき目的）と考えているのに対して、アルトーはこれを、経験的意識が生み出した結果としか考えていない。そしてアルトーは、そのような図と地の関係は逆転可能なものであるし、それらを分離することは不可能であるばかりか、生の現実からの逃避だと考えるのである。そこから、「精神」に対する彼の[・]一見して矛盾した態度が出てくるのだ。（「文学と同様精神とも手を切らねばならぬ。私が言って

(27) 拙論「主体から身体へ（V）」小樽商大人文研究 74 輯（1987）参照。

いるのは、精神と生とは、あらゆる度合いで伝達するということだ。』)

(古典的) 論理の真理の基準である同一律, 無矛盾律, 排他律は, 論理的に要請されたメタレベルの公理であるが, 経験の外部にある自己同一的な実存に根ざしたものではなく, 例えば, 「……は 100°C で沸騰する」という命題と「……は 100°C で沸騰しない」という命題の矛盾対立の間にしか存在しない。そしてこれらの命題の真偽は論理外的経験に基づくわけではなく, ただ無矛盾性の要請に従って, 一方が真ならば他方は偽となるにすぎない。この場合の真と偽は本質的には論理値は同等である。いずれを真と見做すかという絶対的な根拠はないのだ。それを真と偽とに分けること自体のなかには, 一元論的な究極の真理がすでに前提されている。つまり究極の真理が無矛盾律を課するのではなく, 無矛盾性を守るために一元論的なメタ論理が要請されるのだ。このメタ論理が超越論的主観性であるが, ただしこれは経験的主観性 (「この液体は 100°C で沸騰する」) からは区別されながらも截然と分離することができない。

「経験的主観性と超越論的主観性の差異は, 不可避的なものでありつづけたが, その同一性もまたやはり不可避的なものであり, しかもわかりにくいものであった。わたし自身が超越論的自我としては世界を「構成」しながら, 同時に心としては世界の中にある人間的自我なのである。世界にその法則を課する悟性はわたしの超越論的悟性であり, この悟性が, 私自身をもこの法則に従って形成するのであるが, この悟性はやはりわたしの——哲学者の——心的能力なのである。⁽²⁸⁾」

経験的主観性と超越論的主観性のこのような不可避的な差異と同一性の同居故にそれらの図と地の関係は逆転可能となってしまう⁽²⁹⁾。これがアルトーの

(28) E.フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳, 中央公論社 (1974) p. 287。

(29) 柄谷行人『内省と遡行』講談社学術文庫 (1988) pp. 146-152 参照。

「精神」とリヴィエールの「精神」との関係にほかならない。リヴィエールは経験の統一性と根拠づけを図るべく「精神」のメタ論理に訴えるのに対して、アルトーはこのメタ論理を、経験の還元不可能な独自性（現実性）を隠蔽するものとして否認するのだ。さらにアルトーは「精神」にも同じ独自性を保持しようとする。そこから彼は、（肉体・生からの分離・対立を想定させる）「精神」という言葉に代えて、（運動・生成を暗示する）「思考」という言葉を選ぶようになるのだ。彼の「思考」はメタ論理が課する意味や価値の決定論から離れて生起する純粹な生成の運動として、静的な「精神」一般に対立する。『冥府の臍』の中の、「正気だとか狂気だとかいう。いかなる病気によっても決して奪われない正気というものがあるのだ。すなわち、私の肉体的生命感情を私に伝えてくるものがそれだ」という一節の注として、彼は次のように言う。

「しかしここでぜひとも明らかにしなければならないのは、思考を後生大事に保存しておいて意識をどこか別の定義し得ないものの中に投げ入れることが、生をいちじるしく損なうのに負けず劣らず、わずかひとかけらの意識を後生大事に保って思考を非肉体化することによって、生はやはりいちじるしく損なわれるのではないかということである。ただしこの思考が誤って作用したり、たわごとをいったりしてもそれは問題ではない。問題はそれが生じることそのもの、それが燃えさかり、狂気のように燃えさえするというところにある。つまり、思考というものが存在すること自体が問題なのだ。ところで、この私は、思考なんてものは持たないと主張する⁽³⁰⁾。」

アルトーは論理そのものを認めないのではなく、経験から超越したメタ論理を論理そのものと混同し、さらにそれを「精神」と同一視することを拒むのだ。

(30) Artaud, *op. cit.*, t. I, pp. 81-82.

彼が「思考」という時、それは、形而上学的前提を隠し持つ言葉の上に固着する以前の生の流動状態に内在する論理（の生成）を指しているのであり、経験から分離された認識ではない。そこから、メタ論理に支えられた形式的構造を切り出す時、残余のものは生の混沌として内省の空間の外部に放逐されることになる。ここに論理と経験の分離が起こるのだ。アルトーの「思考」とはこの分離に先行する経験即論理の力動的な拮抗状態である。

「そうだ、私の思考はおのれを知っており、今やみずからに到達することに絶望している。それはおのれを知っている、つまり、自らを疑っているのだ。そして、いずれにせよ、私の思考はもはや自分自身を感じ得ない。——私が語っているのは、思考の肉体的生命、本質的生命についてなのだ〔……〕、私が語っているのは、この考える生の、生のままの状態での、ぎりぎりのもの——それなしには魂はもはや生きられず、生はもはや消滅したも同然となるような、そういうぎりぎりのものなのだ。——人間の不徹底さに不平をいい、また彼らが思想と呼ぶものによって満たされることのできないみずからの無力さに不平をいう連中は、思考と形式との、まったく相異なる状態を、同じ誤った次元に置いて混同しているのである。形式は、その最も低いものは単なる言葉に過ぎないし、最も高いものは、依然として精神なのである。⁽³¹⁾」

アルトーが主張するこのような思考は概念的認識のレベルに浮上してくることはありえない。概念的認識が無矛盾性の論理的要請を満たそうとする限り、それは「懐疑」の非決定状態・矛盾するものの拮抗状態として排除されなければならないからである。この間の事情を、デカルトの「懐疑」についてのリュパスコによる分析に従えば次のように考えることができる⁽³²⁾。

(31) *Ibid.*

(32) Cf. Stéphane Lupasco, *Du Devenir logique et de l'affectivité*, Vrin, 1973, pp. 11–16.

彼によれば、デカルトのコギトの過程でわれわれは純粹な論理の生成に立ち会っているのだ。一般には、デカルトの思考は懷疑から出発し、この懷疑が基礎にあって、目的がコギトであるとされているが、この原点においても、またその終局においても事は違っている。彼は否定、より正確には否定の可能性の現実化から出発するのだが、ということは、始めから存在の直観があるわけではないのだ。この直観には認知操作の道程で遭遇するしかないのだが、この操作は必然的に懷疑を経由して存在意識そのものを産出する条件にまで至らねばならない。と同時にこの操作の目的はまた、懷疑を廃棄することであり、従って存在意識もそのものとしては消してしまうことになるのだ。

否定は無論懷疑ではない。自ら懷疑を生き、懷疑の座となるためには、否定と肯定、真と偽が同時に存在するところ、同時に自己同一的で異質的なものの中に身を置かねばならない。そうすることによって彼は、自分の精神が肯定の現前に立ち会うところすべてで、優れて自在な精神による否定をもって破壊も行うのである。そして、ある物事の肯定には否定的側面を、何物かの存在可能性には無の可能性を加えるのだ。かくして彼の思考は、対立的論理原則の葛藤の座と化し、それはもはや懷疑以外の何ものでもなくなる。ところがその懷疑を経た後この思考は自己の存在には懷疑を抱かなくなるのだが、それは何故なのか。

デカルトはまず始めは「一般に受け入れられた」確實性の座としてある。この確實性は、ひとまず、恒常性、同一性、肯定の概念ではあるが、それのみではないし、静的な実存性、不変の客観的真理でもない。なぜなら、もしそうであったとしたら、彼の精神内のみのこととしても、その確實性が否定されることはあり得ないからだ。この確實性はひとつの力動性に支えられた論理的傾向性に属するのである。それは主観の保存と同一性への衝動に呼応している。それ故に、この傾向性から発して真を規定する恒久性や肯定の歩みは維持され続けねばならず、実際には頓挫することもありうるのだ。「何らかのものがその持続する各々の瞬間において保存せられるためには、そのものが未だ存在しなかったとした場合、それを新たに創造するために必要であったのとまったく同

じだけの力と働きが必要であることが明白である。⁽³³⁾」そこでまずなによりも彼はこの力と働きに与かろうとするのだが、この力動性が自己を延長し連続してゆこうとする途次で、誤謬や欺瞞に逢着したり、頓挫したりすることが生じるのだ。そこからして、デカルトの思考は、いわばその主観的次元が保存・同一性の傾向・力として現実化しようとする程、「人を欺くために自己の全力を傾けるこの上なく有力かつ老獪な霊⁽³⁴⁾」の差し金で、あたかもおのれの外部にあるかのような客観的経験として、否定と誤謬の次元を発見するのである。しかしデカルトの独創は、こうした事態を転倒させるところにある。主観的な肯定によって不可避免的に生じる失望（否定、誤謬、非存在の客体化）に陥る危険を避けるために、今度は彼自らが否定を行うのだ。否定するも肯定するも与えられた可能性は同等である。しかし、肯定を行えば、客観的性格を伴う否定という対立的非還元性の前に立たされる。逆に、否定をすれば、これまた客観的性格を伴う肯定という対立的非還元性の前に立つことになる。そしてこれこそが彼の求めるものなのだ。

こうした過程を踏んで、主観は、肯定と否定の双方が同時に半ば顕勢化し半ば潜勢化した座となる。この瞬間、デカルトの精神にとって、もはや内部も外部も、自己も外界も存在しない。というのもこの精神は、肯定の成就としてあるのでもなく、否定の成功としてあるのでもないし、また外部世界も、もはや客観的に還元不可能な同一性としてあるのでもなければ、客観的な無としてあるのでもないからだ。これこそが懐疑の実態である。そしてまたこれによってこそ、思考は自己の存在の単純明快な啓示を得るのだ。肯定に働きかける否定も、否定に働きかける肯定も、一方のみでは存在性を吸収することはできない。だから今や、認識するものと認識されるもの、主体と客体はなく、純粹に拮抗作用そのものとしての存在以外はないのだ。コギトの「我」の外見上の矛盾的性格はこの主体なき主観性を象徴している、というか、それ自体としてのこの

(33) デカルト『省察』三木清訳（岩波文庫）p. 73.

(34) *Ibid.*, p. 36.

拮抗作用の観念を論理的に象徴していると言える。「考える」と言う動詞は懷疑を示す。だから、「我れ懷疑す、故に我れ在り」と言う方が正確なのだ。この懷疑は潜勢的生成なのだが、それを構成する内的矛盾は、このこの潜勢性自体によってしか矛盾として把握されえない。そして、^{エートル}在るという動詞は、まさにその認識不可能性において、またそのかぎりにおいてのみ^{エグジスタンス}現実存在〔概念的認識対象〕を意味することになる。なぜなら、認識の時点では、矛盾や拮抗をそのものとしては決して把捉することはできず、捉えられるのは、懷疑の外側にある主観的現実存在や客観的現実存在、すでに分離された主体とか客体でしかないからである。懷疑の外側にあつては、思考は常に不可避免的に何物かの存在〔現実存在〕を把握する。拮抗作用の外にあつては、存在とは常に何物かの存在〔現実存在〕なのであつて、決して存在性それ自体ではないのだ。

それ故、^{エートル}存在概念は、力動的な懷疑〔矛盾・拮抗〕の座である主観を根拠づけるための論理的要請として現れるメタレベルなのだ。純粹な論理性はその力動的な拮抗作用そのものとしてある。存在概念に基づく認識は、本来的に根拠のない（あるいは複数の中心を持つ）この拮抗作用を方向づけるメタ論理による解釈なのであり、矛盾的諸力のプロセスとしての経験そのものではない。メタ論理は、それが措定する^{エートル}存在概念の外では崩壊してしまう。しかしそのことは、論理的経験が消滅することを意味しない。逆にその時にこそ、メタ論理的なある種の形而上学の影響から解放された、純粹な論理性が悟性の基盤として明らかになるのだ。それは、論理値としては全く同等な肯定と否定の拮抗する相反矛盾という経験の力動性そのものであり、それがアルトーの言う生の力であつたのだ。その経験は概念化を逃れる外部にあり、従つて（意識にとって^{エグジスタンス}現実存在とは概念としての現実存在でなければならない以上）意識の内面性には属さない。つまり、純粹に論理的なもの（肯定と否定の拮抗）は、意識に対して概念を^{エグジステ}現実存在させる力動性でありながらも、それ自体は常に概念の外に隠されている経験の構造なのである。だからこそ、アルトーの「思考」は、純粹な論理性の非決定状態として開始されながら、それが概念化（言語化）されるや「腐食」され、生から切り離されてしまうのである。デリタが言うように、

アルトーが「現前の形而上学」の内部にいるのだとすれば、それは、彼が自分の思考の根拠をメタレベルの^{エートル}存在概念に求めるからではなく、純粹な論理性に留まろうとする点においてである。

「私の思考機構の各段階には、様々な穴、数々の停止がある、時間的な段階について言っているのではない、分かってくれたまえ、ある種の空間内でのことなのだ（私には自分のことは分かっている）。縦に長く伸びた思考、いろいろな思想の持続としての話をしていてのではない。ひとつの思考、たったひとつの、^{内部にある思考}のことを言っているのだ。といってパスカル流の思考、哲学者の思考を意味しない。私の意味するところは、ある状態の輪郭をくまどった定着、硬化なのだ。そいつをつかまえてくれ!⁽³⁵⁾」

この「思考」において、彼は^{エートル}存在を認識するのではなく、端的に^{エートル}存在している。少なくともこれがアルトーの直観であり、彼はこの「思考」の概念化を拒否することによって、形而上学が理念（理想）として目指すものを現実（生）として保持しようとすることになるのだ。

「そして私はもう君に言った。作品もなく、言語もなく、ことばもなく、精神もない、何もない、と。／何もない、あるのはただ、みごとな「神経の秤」だけだ。／精神のなか、すべてのものにかこまれた真ん中での、一種の理解できぬ、直立した停止状態。／そのすべてのものがどれほどの部分に分かれようと、それに私が名前をつけるとか、私とその総体の重さを告げるとかそんなことを私から期待してはならぬ、私が作用をはじめ、あのすべてのものを検討しはじめ、その検討の途中で私自身が姿を消し、こうしてそれと知らずに^{思考}を開始している、——そしてそのすべてのものが

(35) Artaud, *op. cit.*, t. I, pp. 118-119.

照らし出される、生命を持つ、そして、たくさんの語、意味をなすり付けられた種々雑多な語、ひとつのきわめて感受性鋭く洞察力にみちた思考の、ありとあらゆる姿勢、ありとあらゆるニュアンスをはっきり明るみに出すことのできる語、そういう語で身を飾る、そんなことを私から期待してはならぬ。⁽³⁶⁾」

アルトーの「精神」の苦悩がリヴィエールに深い衝撃を与えたのは、その苦悩が、個別的な病の特殊性をはるかに超えた、思考する意識の悲愴なまでに非妥協的な姿勢を貫こうとするとところに発するものであったからだ。それは、思考の本来的な非決定状態をメタ論理によって隠蔽することなく、主観の無根拠性の中に留まり続けることを意味する。同じコギトの過程を通じて現れるデカルトとアルトーの違いは、ただ一つの選択にかかっている。「我れ在り」という超越的な視点を確保することによって、主観・客観の外にあり、そのことによってその双方を可能にする認識者を定立することがその一つ。ただしこれは、懐疑〔非決定状態〕の廃棄を目的とした認知操作を通じて論理的に要請されたものであり、この普遍的視点の確立と引き代えに個の存在意識は解消してしまう（それ故にアルトーは、この視点は生から遊離した精神であるとして否認するのだ）。もう一つは、懐疑の矛盾拮抗作用の内に身を置き続けることであるが、では、そうした状態はアルトーに何をもたらすのかを問うてみなければならぬだろう。

※

アルトーは、精神、思考、肉体について、常に自らの苦悩、苦痛、苦悶、不安と併せて語っている。こうした情動的なものは、アルトーという精神と肉体にとって偶発的な付帯現象にすぎないのだろうか。アルトーに関してのみなら

(36) *Ibid.*, p. 121.

ず、一般には、情動性は、知覚的・概念的認識主体にとってはおよそ非本質的な付帯現象としか考えられていない。ならば、彼が「生理学的な苦しみ」について語るのは、一つのレトリックにすぎないのだろうか。従来、情動については、肉体的なものであれ心理的なものであれ、それを引き起こす原因との関係づけにおいて、目的論的に、あるはサイバネティックに説明されるのみであって、情動それ自体が認識の対象になったことはなかった。唯一の例外といえるのが、実存哲学における存在論的不安である。

ハイデッガーによれば、不安は世界内存在としての人間の根本的な状態である。世界内の一定の存在者を対象とする恐怖と違って、不安の対象は世界内の何ものでもない。不安においては一切の存在者がわれわれにとっての日常的意義を喪失し、世界が本来的な姿で現れ出る。不安は現存在としてのわれわれの根源的な無を示す一種の気分である。不安には一定の対象がなく、本質的に限定が不可能であるからだ。不安において、人間存在は無の前にあるものとしての自らを見出す。人間的自己のこのような本来的に不気味な在り方において、人間は自らを単独化し、その単独化のうちで自己の終わりに直面する。こうして、人間の根本的な在り方は死への存在であるといわれるようになる。(前期の)ハイデッガーの不安の哲学は、こうした人間の根源的な存在様態から出発して、実存を時間性へと還元し、存在可能の根源的理解を図ることになるのだが、ここで重要なのは、不安という情動の特異な扱われ方である⁽³⁷⁾。

(37) M. ハイデッガー『形而上学とは何か』大江精志郎訳、理想社(1975)参照。対象性のない情動〔不安〕が無〔本来的存在事物の対立概念〕を顕示する——「無は存在事物に対する無規定の対立者に止まらず、更に存在事物の存在に属するものとして自らを顕わすのである。『従って純粹存在と純粹無とは同じである』。このヘーゲルの命題は正当である。存在と無は合一する。しかしそれはその両者が——思考についてのヘーゲルの概念からみて——それらの無規定性及び直接性によって一致するからではなくして、むしろ存在そのものが本質上有限的であり、且つ無の中に保たれている現存在の超越においてのみ、自らを顕示するからである。」(p. 62)つまり、「存在者(存在事物)」というオブジェクトレベルに対して、「存在」はメタレベルとして捉えられることになるのだ。

情動には様々な種類（肉体的な苦痛、快感から、愛、憎悪、恐怖、メランコリーといった心理的なものまで）があるが、情動の意味について語られるのは常に、それらを引き起こす原因との関係においてである。（情動が原因となってある行動を結果として引き起こすという考え方は、意識を物理的動因と混同した心理的解釈である。）肉体的損傷や刺激による苦痛や快感は生理学的（物理化学的）過程の変移によって因果関係が語られる。愛憎・恐怖は、特定の対象に対する心理的な固着や反発が原因とされる。メランコリーは、正常な対象関係の一時的あるいは慢性的な変質であることになる。そしてそれらの情動が主体にとって好ましいものでない場合には、その原因を除去して当の情動を消去すべく医学的もしくは心理学的な処置が施される。これに対して不安には現実的な対象がない。それ故にこれは、主体にとって無を開示するものであり、存在論的な状態であるとされるのである。だが果してそのとおりなのだろうか。この不安において存在と存在者の根源的差異が告げられていなのだろうか。むしろここには、われわれに一貫した思考パターンと、それが行き着いた袋小路で現れた論理的要請を見て取るべきではないだろうか。「存在」とは「存在者」の無根拠な世界に根拠を与え、これを吊り支えるメタレベルとして、結果から求められた原因ではないのか。ただし、このような逆転によって（存在論的）不安が根も葉もない幻想となるわけではない。「存在」からの隔たりが不安の原因なのではなく、不安はただひたすら「在る」としか言えないのだ。

ところで、対象を持たない情動〔気分〕は本当に「不安」だけなのだろうか。苦痛や快感には対象があるのだろうか。愛憎や恐怖には対象はあるのだろうか。否と言うべきである。肉体的な情動はその原因と目される身体部位の刺激と関連づけられる付随的現象と考えられているが、その関連の生理学的・物理化学的ないかなる説明も、情動そのものの意味は語りえない。生理学的・物理学的過程を分析してみても、そこに見出されるのはどこまでも物質的な変化でしかなく、そうした過程に人為的に（物質的に）干渉しうるとしても、それは、情動を発生させるか消滅させるかするだけであって、情動それ自体の在り方にはまったく関係がないのである。苦痛や快感という情動は人為的・物質的に引

き起こすことは可能だが、情動そのものの意味を規定しうる対象関係はどこにもない。例えば、「歯が痛い」という時、この情動の対象は歯ではない。解剖学的には痛みを感じるのは視床下部であるが、視床下部が痛むわけではない。つまり、まったく肉体的なものと考えられている情動も、そのものとしては意識の中にしか存在しないのだ⁽³⁸⁾。愛や憎悪についても事情は同じである。その原因とされる対象が外的に現前するとしないとにかかわらずその情動が存続するのは、まさにそれが意識内の出来事であるからに他ならない。激烈な恐怖感にしてもそうである。外的な危険や脅威の現前は、情動（恐怖）を引き起こす契機であることは疑いえないとしても、恐怖感そのものはそれを自己の存亡に関連づける意識の内部の出来事なのであって、物理的因果性の過程と情動の出現・消滅の過程との間には、どちらか一方を他方に還元しきることのできない次元の相違があり、この^{ベラレリスム}並行関係は、「肉体」と「精神」の関係と同様に、どこまでも解消不可能なのだ。結局、情動そのものは、いかなる種類のものであろうとも、特定の対象関係を指示するものでもなければ、それ自体で一定の意味を持つものでもないのだ。それなのに、あるいは、それだからこそ、われわれは、自らが被る情動を、身体的部位〔原因〕に関係づけたり、心理的对象関係に原因を求めたり、さらには存在論的原因までをも要請して、何らかの根拠づけをしようとするのではないのだろうか。

情動は精神分析においても重要な基本概念であるが、ここでも事態は同じなのだ。情動は、苦痛であれ快感であれ、曖昧なものであれ明確なものであれ、あらゆる感情状態を意味する。そして情動は、表象とならんで、欲動 *pulsion* が表現される二つの領域の一方とされるのだが、ということはここでもまた情

(38) 肉体的情動をサイバネティックに解釈することにはおのずと限界がある。苦痛は生体にとっての危険信号で、生体は苦痛を避けるように行動するという理解は、スポーツにおける人間の行動一つを取ってみても、一般化しえない。逆に快感が生命に有害な場合もある。心理的な情動はなおさらそのような身体的機能性に関連づけられない。しかしこれを目的論的に解釈することも正しくない。情動そのものには意図も目的も何ら内在していないのだ。

動は欲動の結果と考えられているのだ。しかし他方では、欲動は身体と言語活動（意識）の結合を示を極限概念なのであり、純粹に物理化学的・生理学的な過程には還元されえない。つまり、情動が自己意識とまったく無関係な状態で意味を持つことはありえないのだ⁽³⁹⁾。

では、情動は（自己）意識にとって何なのだろうか。そもそも情動が、意識に対して〔対象として〕あるのか、それとも意識する〔主体の〕側にあるのか、が明確にされた試しがないのだ。それはまさに、情動の経験において、主体と客体の関係が破綻してしまうからなのだ。言い換えれば、あらゆる認識の前提とされる主客関係が理論的に保持されている限り、そこには情動がそのものとして認識の対象には入ってこない。ただその情動の生起と消滅との比較で生理学的・物理化学的な変移が語られるだけなのだ。それ故にこうした主客関係の前提を踏み外した言説は一つの虚構の様相を帯びずにはいない。しかしここで現実（と考えられているもの）の側を吊り支えているのはまさに主客関係の理論的虚構に他ならない。

「或る種の不安のただなかにあって、なんらかの夢の奥底にあって、精神の秩序においては何ものもそれと融合しえぬ破壊的で不可思議な感覚としての死を、知らなかった者がいるだろうか。耐えようのないふいごによって動かされてでもいるように波動しながら人々に迫り人々を膨らませる不安のあのあらゆるものを吸いあげる高まりを、すでに知っておられるにちがいない。不安は、接近し、そのたびごとに、もっと大きくなって、もっと重いもっと充満したものとなって遠ざかる。これは、その膨張と力との限界に達し、それにもかかわらずなおそれを超えて進まねばならぬ肉体それ自体なのだ。これは、魂の上に置かれた一種の吸玉であって、その鋭い刺激は、感覚界のぎりぎりの先端まで、まるで硫酸のようにしみとおるのだ。

(39) S. フロイト「無意識について」、フロイト著作集VI、人文書院、pp. 95-96.

そして、魂は、それを打ち砕く手段さえ所有していない。なぜなら、この膨張そのものがいつわりであるからだ。死は、それほど安く満足させられはしない。肉体的秩序におけるこのような膨張は、生きた肉体のひろがり全体のうえで精神をとらえるはずの或る収縮の逆のイメージとも言うべきものである。⁽⁴⁰⁾」

情動の経験が死としてイメージされるのは、その経験において、主体を主体たらしめる他との関係性がすべり落ちてしまうからである。情動は主体がこうむるものでありながら、その所在を主体の外部に求めることができない。(身体の部位に情動の原因を局在化してみても、そこに見出されるのは生物物理学的・生化学的過程のみであって、それは情動の本性そのものとは何の関係もない。)情動は主体の意識においてしか存在しないにもかかわらず、主体の権能を無視して現れたり消えたりする。情動はそれ自身を原因とするかのように、主体の中で膨れあがりもすれば(苦痛や快感の極点で主体が「我れを忘れる」のがそれだ)、まったく痕跡を残すことなく消滅してしまいもする(苦痛や快感の記憶が残ると言ってみても、それは情動そのものとは関係のない表象にすぎない)。情動とは、「精神の秩序においては何ものもそれと融合しえぬ破壊的で不可思議な感覚としての死」なのだ。それが、主体・客体の関係性において捉えられない「外部」の経験であるならば、その「外部」とは、「その膨張と力との限界に達し、それにもかかわらずなおそれを超えて進まねばならぬ肉体それ自体」である。なぜならそれは、ヴァレリーが「第四の身体」と呼んだものと同じ位相にあり、内省の空間を閉じられた「内部」として構成可能にしているその「外部」なのであって、それ自体がこの空間の中で内省の対象になることはありえないからだ⁽⁴¹⁾。これはまた、メルロ＝ポンティの「存在論的肉」に相当するもののものであるが、そのような差異の解消・合一の予定調和は不可能

(40) Artaud, *op. cit.*, t. I, p. 147.

(41) 拙論「主体から身体へ(Ⅲ)」小樽商大人文研究71輯(1986)参照。

なのだ⁽⁴²⁾。

アルトーにとって「魂」や「精神」は、このような「肉体」の外部性に対立するものであり、内省の空間内でのみ成立可能な対象でしかない。つまりそれらは内省において（論理的要請として）構成されたものであって、それら自らに対する主権を持たない故に、「魂はおのれを打ち砕く手段さえ所有していない」のだ。しかし同時に、この「肉体」が意識の主体となることもありえない。そのように考えた途端、その主体はまたしても内省の空間の中に取りこまれてしまう⁽⁴³⁾。それは、想像上のものとも現実のものと言っても同じことになってしまうような認識不可能な外部性としてある故に、その外部性を主体にとってのポジティブ（積極的）な経験として述べることはできない（「この膨張そのものがいつわりであるからだ」）。ただしこの「外部」は常にわれわれの経験の境界に接しているのだ、意識にとっての感覚原因の外在性として（「これは、魂の上におかれた一種の吸玉であって、その鋭い刺激は、感覚界のぎりぎりの先端まで、まるで硫酸のようにしみとおるのだ」）。「死」はこの「外部」の経験に等しく、主体—客体の関係（これは経験一般の前提である）を無効にしてしまうゆえにポジティブな経験とはなりえない（「死はそれほど安く満足させられはしない」）。（不安に限らず）情動とは、激烈なものであれかすかなものであれ、「死」と同じ経験の構造を示すのだ。情動の経験においては、主体は何の権能もない。ただそこに立ち会うだけか、情動に圧倒されて消え失せるか、その情動を消すために身体的・物理的原因を除去するかするのみであり、意識の中でしか経験しえない情動それ自体に対して、まさにその意識主体は何もなしえない。それ故に情動は一般的には、意識にとって外的な付帯的現象としか考えられないのである。そしてこの付帯的現象は身体的過程に還元して理解されるの

(42) メルロ＝ポンティの「存在論的肉 chair」は「身体＝意識」の不可避的な差異を克服するための論理的要請である。

(43) これは、超越論的主観性と経験的主観性の関係における地と図の反転可能性と同じことである。

が常である（身体を捨象して純粹意識があるとしたら、その意識にとっては情動的経験は一切無縁のものであるはずだ）。しかし物質的対象としての身体に見出されるのは、情動の発生・消失に付随する生理学的・生化学的変化のみであって、そこには情動そのものの質や強度を決定する根拠は何もない⁽⁴⁴⁾。意識の存在が情動経験の必須の前提でありながら、その情動は意識のメカニズムに還元できない。またそれを身体の物質的過程にも還元できない。それは、意識を持つ者ならば例外なく経験しうるものとして、ただひたすら「^{エートル}在る」^{エートル}と言えただけなのだ、意識にとって外在的でありながら、物質的過程に還元しえないものとして。それが意識の中に入り込む時、われわれは或る情動を経験すると言う。その時「精神」は経験の主体たりえず、「肉体」において情動が「^{エートル}在る」だけなのだ。アルトーが「生理的」な苦悩を伴うものであると語った「思考の腐食」や「魂の中心部における崩壊」を通じて直観したのは、それ自体以外の何ものにも還元しえない情動の特異な自己充足的な性格である。情動は何ものに関係づけて規定することもできない⁽⁴⁵⁾。そして情動の出現においては、意識はその情動の外に逃れることができない。それは意識が肉体の外に決して逃れられないのとまったく同じことなのだ。「肉体的秩序におけるこのような膨張は、生きた肉体のひろがり全体のうちで精神をとらえるはずの或る収縮の逆のイメージとも言うべきものである。」

「精神」は情動の外へ逃れることはできない。これがアルトーの確信であり、そ

(44) 複雑な神経系を有する高等生物において初めて情動が現れるのが事実だとしても、その神経プロセスに生じる変化はすべての生物の神経系に生じるのと同じ厳密に生物物理的・生化学的な過程なのであって、その過程を説明したところで（情動の発生・消滅と対応する並行現象を認めることはできても）情動それ自体との間に必然的な因果性を確定したことにはならない。また、さらに微視的な分子・原子のレベルに下りてそこに情動の原因を見ようとするならば、単細胞生物はおろかあらゆる生命体に情動を属性として認めなければならなくなるはずである。

(45) 一般的な通念に反して、情動相互の間にも対立関係はない。苦痛と快感は、それを指示する言葉の概念上でしか対立関係になく、苦痛が快感によって中和されることもないし、苦痛が苦痛として、快感が快感として現れるためには、何一つ相関的対立項を必要としないのだ。

の時、リヴィエール流の「精神」と「肉体」のヒエラルキーも、(形而上学的なメタレベルを設定してこれを吊り支えない限り) 根拠を失ってしまう。ただしアルトーはここで、「肉体」を頂点に据えて新たな根拠たらしめようとするのではない⁽⁴⁶⁾。そのような無根拠さを生の現実として全面的に肯定しようとするのである。彼は「存在論〔形而上学〕」によってこの無根拠性を隠蔽することを拒否するのだ。それが、「精神」によって意味づけられた生(これは常に目的論的に解釈された生でしかない)に剰余として生じる未決定〔決定不可能〕な生の現在(情動的経験は現在時においてしかありえない)から遊離することなく「存在」^{エントル}することに他ならないのである。デリダが指摘するように、アルトーのこの立場が形而上学に内属するとしか見えないのは、その無根拠性を「存在」という言葉でとらえようとする時に一挙に逆転が起こってしまうからなのだ。それに対して言いうるのは、そのような逆転が起こりうること自体が、生の現実の無根拠さの方がより本来的であることを証しているのではないかということである。

心的なものであれ知覚的なものであれ、意識の対象として認識しうるものはすべて、(内包と外延の拮抗状態として規定しうる) 概念としての現実存在^{エグジスタンス}なのであって、(自己原因的な精神的実在とか自己同一的な物質の究極的要素として考えられる)「存在」^{エントル}ではありえない⁽⁴⁷⁾。存在論的不安の対象が「存在」であるという規定は、(情動の本来的性格からして)その情動を意識の内省の空間の中に捉えようとする時に避けがたい論理的必然である。(主体や客体の属性と

(46) 彼がそのように語ったりするのは事実だが、それこそ形而上学的ヒエラルキーを否定するためのレトリックにすぎない。「肉体から発して肉体によって肉体とともに肉体から肉体まで。／生も魂も生まれるのはその後だ。そんなものはもう生まれるはずもない。／肉体と肉体の間には何も存在しないのだ。」(Artaud, *op. cit.*, t. X IV, p. 12.) こうしたトートロジックな言明は実のところ何もをも基礎づけはしないのだから。

(47) だからこそ、情動性を排除したところに客観性を見出す科学的認識(これもまた内省の空間内にあるのだが)をどこまでも押し進めても、そこに取り出されるのは、概念やエネルギーに還元しうる現実存在〔存在者〕のみなのであって、「存在」に至ることは決してないのだ。

なしえない) 情動的なものと「存在 (概念)」とは分離することができない。情動を出発点にして「存在」を語る時、われわれはもはやそれを、情動の「存在論的」性格を語っていることと区別することはできないのだ。だからといって、われわれはまた、情動を抜きにして「存在」を思考することもできない (情動的なものを一切取り除いたならば、世界には、最終的にエネルギーに還元する「構成されたもの」[物理学的・生物学的なシステムとしての物質] しか残らないからだ)。

「存在が本質的には唯一情動的なものに限られるならば、また、存在の概念も辞項も情動的所与にしか適用してはならないのであるならば、この概念や辞項が、「存在 [神]」に帰される通常の形而上学的意味での何らかの全知全能の精神的実在を意味することはもはやない。存在の概念と辞項が起因するのが情動性なのであって、情動性の根源が存在の中にあるのではない。だがこれはわれわれの知りえないところである⁽⁴⁸⁾。」

この「知りえない」地点からアルトーの「思考」は始められようとするのだ。しかしこれは、理性の概念的思考が、あらゆる概念の相対性・関係性を失うことなしには先に進めない、内省の空間の限界である。思考にとって情動は、どこまでも不透明に閉ざされていて、思考が思考として中に入り込むことができない。しかしまた、情動の外にあっては、情動は端的に無なのだ。それはどのような表現や概念化からも逃れてしまう。

「私は、自分にはまったく何ひとつ書けぬことを語るために何冊かの本を書くことによって文学を始めました。何か言ったり書いたりすべきものがあるような場合、私の思考は私自身にとってもっとも拒まれたものだった

(48) S. Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure ?*, Christian Bourgois, 1967, p. 107.

のです。[……]二十年が経過した今、それらの本は私にとって驚愕的に思われるのですが、それは、私自身にとって成功だったというのではなく、表現しえぬものに対して成功しているからなのです。[……]そして作家本人に対してはことごとく嘘をつきながら、作品はそれ自身で奇妙な真理を作り上げるのです。——現状としては瓦礫の山でしかない作品、そして現在は挫折しか知らずにやがては滅する精神の死後まで時が経ると共にはじめて価値を持つ作品によって表現された表現不可能なもの、それが何であるか、あなたに言ってみてほしい。⁽⁴⁹⁾」

ここで、「表現不可能なもの」が「何であるか」を断言しようとするのが形而上学である。アルトーはこれを斥ける。かといって彼は別の立場を根拠とすることもできない。どのようなものであれ、根拠とは、「何であるか」を断言する根拠に反転してしまうからだ。アルトーは「肉体」を選ぶ。しかしそれは別の根拠としてではない。「形而上学が精神に達するのに皮膚を通る⁽⁵⁰⁾」ことによって、形而上学の無根拠さをあらわにし、内省の空間の「外部」に踏み出すことを可能にするからである。情動のあの絶対的な外在性の経験はまさに「形而上学が皮膚を通る」瞬間なのだ。無論この「外部」は実体的に「存在」することなどはなく、踏み出すことはたちまち逆転して「内部」に戻ることにしかないだろう。しかしそれこそが、アルトーが執拗に求め続けた「生」に触れる瞬間であり、「生」を更新することなのだ。そして彼にとって「思考」とは、この瞬間を目指す行為以外のものではない。それは「生」を形式化する根拠を棄てて、たえざる移行と反転をあえて繰り返すことである（「きみたちが私の作品だと見做したのは、実は、私自身の裁ち屑、通常の間人間には受け入れられぬ魂の削り屑でしかなかった⁽⁵¹⁾」。そこから、彼においては、思考すること、書く

(49) Artaud, *op. cit.*, t. X II. p. 230. (lettre à Peter Watson)

(50) Artaud, *op. cit.*, t. IV. p. 118.

(51) Artaud, *op. cit.*, t. I, p. 114.

こと、演劇、これらはすべて一体となって、「表現不可能なもの」を維持し続けるために「表現されたもの」から逃れてゆく「疾走」の様相を帯びるのだ⁽⁵²⁾。そしてそれ故に、彼がその「生」から切り離すことを拒んだ「思考」は、移動と反転を繰り返すその「疾走」の中にしかないはずである。

演劇人としてのアルトーが「残酷演劇」の名のもとに目指したのは、書かれたテキスト(台本)の上演〔代理表現〕の「外部」にしかない情動の経験であった(「意識なくして残酷はない⁽⁵³⁾」が、残酷なのは、意識の主権を奪う情動の外在性なのだ)。彼の演劇言語の観念が、言語自体の成立を脅かす逆説的なものたらざるをえないのは、その言語が、内省〔代理表現〕の空間の「外部」に踏み出そうとする「思考」そのものの発現たろうとするからである。そのような言語や思考は、内省の主体にとっては不可能なものであり、言語でも思考でもありえない。それでもなお彼は問うのだ、「〔残酷演劇の〕上演の言語が、思考を明確にすることではなく、思考させることができるかどうか⁽⁵⁴⁾」。これに対する肯定の答えも否定の答えも、それを主体が提出するものであるならば、アルトーにとって何の意味もない。すべてを内省の対象に戻してしまうからである。だからこの問いは「肉体」において維持されねばならない。情動の座としての「肉体」において、情動の極点で主体が逃れてしまってもなお続けられるであろう(精神の目的論から自由であるという意味で)盲目な「生」の更新を促す動因として。彼にとってはまさに、「生きるとは、もろもろの問いを燃え上がらせること⁽⁵⁵⁾」だったのであり、作品という形式を打ち壊してまでも彼が書かずにいられなかったすべてのテキストは、「主体」が究極の答えを見出したと信じる地点から、なお歩み出そうとする「肉体」に自由を返すための「或るたたかいの叙述⁽⁵⁶⁾」として読むことができるのである。

(52) 拙論「主体から身体へ (VI)」小樽商大人文研究 75 輯 (1988) 参照。

(53) Artaud, *op. cit.*, t. IV, p. 121.

(54) *Ibid.*, p. 83.

(55) Artaud, *op. cit.*, t. I, p. 61.

(56) M. Blanchot, *op. cit.*, p. 49.