

主体から身体へ (V)

— アルトーにおける経験の論理と情動性 —

高橋 純

アルトーがその演劇構想の中心に据えた「残酷 *cruauté*」の観念は表現行為の根本動因としての情動性 *affectivité* として捉えなおすことができたわけだが、これは、彼において、演劇という個別の表現のジャンルのオリジナルとして選ばれたものではなく、実は彼が当初から自己の生の根拠に直観していたいわば存在論的要諦なのだ。ただしアルトーが、言語によって実体化された存在の抽象的規定を信じないからといって、彼が情動 *affect* を言語あるいは表現一般から独立したポジティブな実体と見なしているわけではない。存在 *être* という言葉が一般に諸事象の背後にある根拠を表わし、自己同一的であるばかりでなく自己原因的に常に同一な観念や法則や人格といった何ものかを表わすのに対して、情動とはそのような不変の実体ではなく、絶えず変化する生成の状能としてしか捉えられないものである。この生成を引き起すものを彼は生の力と呼ぶのだが、この力についてもまた、生物学的に考えられたものであれ物理学的に考えられたものであれ、唯一同一の本質でくくられる原=力などが存在するわけではなくて、必ずや複数の矛盾的・相反的諸力の拮抗と均衡を通してしか何らかの事象として現実化することはありえない。アルトーが執拗に生という言葉語る時、同じ執拗さでその相反者である死が強迫的につきまとうのはそのためである。生と死は相矛盾する力の謂であり、生の側からのみ見られた事象や存在などは、矛盾的諸力の葛藤を通じての生成という事態を無視した抽象的概念にすぎない。生が確たる既成の現実でなく、そこからの分離を意識せずに行られないアルトーにとっては、その分離を引き起すものこそ、

生の相反者である死の現実性に他ならないが、だからといって今度は死を実体的に所有できうるなどということはない。死もまた生の相反者としてしか存在しないのだ。こうした生と死のせめぎあいの感覚をこそ彼は情動の実質と直観し、その演劇構想においてはいかにも暗示的な「残酷 *cruauté*」という名でこれを指示したのだ。『シュールレアリスム革命』(第2号)に掲載されたあるアンケートへの回答に、生と死の矛盾的諸力の葛藤を通しての情動の生成に対する認識が窺える。

「人は生き、人は死ぬ。これに関して意志の領分はどうなっているのか？人は夢見るように自殺するようだ。この問いは道徳的なものではないが、自殺は果たして一つの解決であるか？」この問いに対するアルトーの回答が以下である。

「否、自殺とはなご仮説である。私は現実の他のすべてに対するのと同様に自殺を疑う権利を主張する。〔……〕誰にでも手の届くいわゆる生活を疑うのではなく、事物と行為と現実の内的動揺と感覺性をとことん疑ってみるべきだ。私は流星にも似た思考する綱の感性で自分が結ばれていないようなものは一切信じない。〔……〕神経衰弱の人間の自殺など何の表象的価値もないが、自分の自殺を、つまりその物質的状況や驚異的ともいふべき決行の瞬間を完璧に規定しきった人間の精神状態は違う。私は事物の何たるかを知らないし、人間の状態など一切知らない。私は恐ろしく生に苦しんでいる。私が達することのできる状態がないのだ。そしてごく確実なことに私はずっと以前から死んでいる。私はすでに自殺しているのだ。つまり私は自殺させられたのだ。だが諸君はどう思う、以前の死というやつを、我々に道を引き返させるような死というやつを、ただし道を引き返すといっても死の側にではなく、生存の反対側になのだ。そんな死だけが私にとって価値あるものだ。私は死への欲求など感じはしない、私が感じる欲求は、存在しないこと、アントナン・アルトーよりはるかに脆弱なアルトーの自我などという愚劣と讓位と放棄と愚鈍な出会いに他ならぬそんな気慰みの中に決して転落しないことなの

だ。さまよい歩くこの片輪者の自我は、奴自身が唾を吐きかけた自分の亡霊を時には押しつけにくる。この自我はまさに足を引きずり、虚像でしかなくせに、ありもしないはずなのに現実の中にやはりまたしても見つかるのだ。人間の決定的かつ本質的な弱点であるそうした自分の弱さを彼のように感じた者は一人もいない。破壊すること、存在しないこと。』¹⁾

この一見していかに錯雑な言述が主張していることは実は単純なのだ。生も死も個別的にそれ自体として現実たりうる実体など持ち合せていない。そして死それ自体の体験が不可能であるのとまったく同様に、生の只中にありながらも実は生それ自体の体験もまた死の可能性を排除しては不可能なのだ。ところが、生の側に身を置く限りすべての事象も行為もそして自分の自我も、それ以外のものではありえなかった現実として与えられる。意志はこのような受動的に構成された現実にはしか対面しないのだ。自殺が十全に主体的行動たりうるならば、それはこうした現実からの積極的脱出でありうるだろうが、自我さえもが、与えられた現実への同意の形態でしかないならば、自発的な死もまたありえない。「以前の死」とは生の側へ追放されていることを意味する。だが死もまた生からの追放にしかすぎない。アルトーの言う「存在しないこと」という欲求は死の側にではなく生存の反対側に達する欲求である。これは言葉の戯れではない。生の現実が（生の側から）概念的に個定されるならば、その時は死もまた同様である。「生の反対側」とはそうした概念的固定化を逸れた生の外部性なのだ。そしてこれは概念としての言葉に対する外在性としての情動の位置する地点である。アルトーにとっては生も死もその地点に触れる力の流れであることによって初めて現実となりうるのだ。そうでなければ、「生とは、事物の外見の読み取りやすさに対する妥協と、精神の中での事物の結びつきに対する妥協としてしか〔アルトーには〕感じられない。』²⁾

1) Artaud, *O. C. I.* pp. 317-318.

2) *Ibid.* p. 312.

「私が自殺するとしたら、それは自己破壊のためではなく、自分を作り直すためだろう。自殺は私にとっては、暴力的に自分を再征服するための、自分の存在の中に乱暴に侵入するための、「神」の不確実な先行の先を越してやるための一手段にすぎない。自殺によって私は自然の中に自分の目論見を入り込ませ、初めて事物に自分の意志の形態を付与するのだ。私は自分の自我とかくも折合いの悪い自分の器官に対する条件付けから身を振りほどく。私にとって生とはもはや、私が思考すべく押しつけられたものだけを思考するような馬鹿げた偶然などではない。」

生とは「諸事象の還元不可能な交差点」³⁾ であり、情動とはそうした事象を成立させる諸力の矛盾衝突の一状態なのであって、その情動の状態なくして主観も客観もあらかじめ存在するわけではない。ただ、生を存在あるいは肯定とし、死を非存在あるいは否定として措定する論理的二分法に従ってはじめて、自己同一的な存在の本質を発想することが可能になるにすぎない。アルトーが「誰にでも手の届く生活」と呼ぶものは、そうした論理的価値の一つの選択に基づく生の現実の概念的・一面化のことである。彼は生についてのそのような抽象化にニヒリズムを見てとってこれを斥ける。生をあたかもそれ自体で存在する本質であるかのように肯定する態度の中には実は特定の形而上学的な価値への妥協があり、相反的な諸力（死）の葛藤を通じての生成である生の現実に対する否認が隠れている。

「なぜなら生とは何ら解決ではなく、選択され、同意され、規定されたいかなる存在も持ち併せてはいないからだ。生とは相反する欲望や力や細々とした矛盾の連鎖でしかなく、それらは忌まわしい偶然の状況に応じて達成されることもあれば途中でだめになることもある。悪は天才や狂気のように各人の中に不均等にしまわれている。悪と同様に善も状況の中から、多少とも活動する酵母から生れたものなのだ。被造物として生きることは確かにおぞまし

3) *Ibid.*, p. 313.

いし、とことん規定されてしまった自分の存在の偶々にまで、めったに考えられもしない支脈に至るまで自分を感じてしまうのはおぞましいことだ。つまりところ我々はただ突っ立っている木にすぎないし、しかも我が種族の系統樹のどこかの枝のつけ根あたりに、私がいつか自殺することまでもう書き込まれていることだって大いにありうるのだ。」⁴⁾

実体的に考えられた生への妥協は一つの決定論への従属に他ならない。それに対して死は「自分を作り直すための」「自分の存在の中に乱暴に侵入するための」そして「神の不確実な先行の先を越してやるための」手段と考えられるが、生の条件付けを全面的に被った状況での死の選択など実のところ生の只中での偶然の一状況でしかなく、それ自体がまたしても生の外的規定を受け入れることでしかない。だから「自殺の自由という観念自体が切られた木のようにぶっ倒れてしまう。私は自分の自殺の時間も場所も状況も創造しはしない。自殺の思想をでっち上げもしない。自殺さえ自分から奪われているように感じるのだろうか。」⁵⁾これが、アルトーが生と死を固定的に分離する思考を拒否する理由となるのだ。そしてまた、そのような思考を促す言語を拒ませる理由でもある。存在と非存在、肯定と否定の静的な二項対立によって抽象的概念を提示することに終始する言語表現は、矛盾的諸力の葛藤と緊張から生成する情動に到達することはできない。

「私は生を感じなかった。どんな精神的理念の盾環も私にとっては涸れた流れのようなものだった。私にとって生はオブジェや形式ではなかったのだ。生は私にとって響鳴の連鎖と化していた。しかしその響鳴は空回りしたり、全然回らなかつたりで、私の裡ではありうべき《構造 schèmes》のようなものではあったが、自分の意志で定着させることはできなかつたのだ。〔……〕私は死ぬこともできず、生きることもできず、生死いずれかを欲しないでも

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*

「いられない。そしてすべての人間は私と同様なのだ。」⁶⁾

アルトーの存在論的直観は哲学的・概念的思考に赴くことはない。それは単に言語を信じないからというのではない。言語を放棄するのではなく、むしろそれを別のタイプの思考の手段にしようとするために、論理と意味をイメージの力で大幅に分節変換してしまうからなのだ。生と死は肯定と否定の静的な対立としてではなく、同値の力、互換的な力の顕在化として、一つの生の情動的状态を生成する力動的作用の中で遭遇する、それぞれに現実性を帯びたものとなる。

「私は死を、我が身に押し寄せる激流のように、想像できぬ力を秘めた雷光の瞬時の跳躍のように感じている。私は死を、甘美で、渦巻く迷路に満ちたもののように感じている。その中のどこに私の存在の思考がまぎれているのだろうか。／だがここに突然「神」が、七首のように、鋭い光の鎌のように現われる。私は進んで生から身を分った。自分の運命を遡行しようとしたのだった。」⁷⁾

生と死の分離が言語による存在論的抽象化にすぎないと指摘したところで、それだけでその分離した現実を逸れられるわけではない。生と死の同時存在という観念もまた一つの言語的抽象にすぎないのだ。いずれもが、われわれの存在論的思考を支配する「一者」や「自己原因」(「神」)のオブセッションの裡にあるのだ。そしてこのオブセッションはいずれの場合にも言語が表象する意味(概念)の問題として絶えずつきまとう。「神」はあたかも言葉の創造者として、言語の論理に真と偽を振り分ける究極のメタ論理として立ち現われる。アルトーの情動もまた表現を求めるのであり、表現を得る限りにおいてしか情動の経験も経験として定着されることはない。アルトーにおける表現の模索は、

6) *Ibid.*, p. 314.

7) *Ibid.*, pp. 313-314.

意味の根源として言葉を通して現われる「神」を拒否する別な論理の直感に導かれているのだ。そこで彼は意味に対する不信と、言語の破壊への欲求（いずれもが「神」への呪詛と重なり合う）を繰り返し表明する。「私が「善」も「悪」も信じないのは、私がかくも破壊の欲求にかられているのは、理性でもって私が捉えられるような原理の次元に何も存在しないのは、原理自体が私の肉の裡に存在しているからこそだ。」⁸⁾ 肉の裡に存在する原理こそ、アルトーにとっては、概念を表象（再現）する論理の言語ではなく、生成する情動を構造化する（表現へと導びく）別な論理を秘めた言語の萌芽であり、彼が「生から分離されない表現」と呼んだものの予兆である。

「私は破壊する、なぜなら私の中で理性から生れるものは何ら確たるものがないからだ。私はもう自分の骨髄に達する刺戟の確かさしか信てはおらず、自分の理性に訴えるものなど信じてはいない。私は神経の領域の中にある階層を見つけたのだ。今や何に明証性を認めるべきか判るような気がしている。私にとっては、純粋な肉の領域にある明証性が存在するのであり、それは理性の明証性とは何の関係もないものだ。理性と心の永遠の葛藤は私の肉の裡で裁決されるが、ただしその肉には神経が駆け巡っている。測り難い情動の領域のなかで、私の神経が導いたイメージは最も高度な知性の形を取る。私はそこからその知性的な性格を奪うことを拒む。こうして私は概念の形成に立ち会うのだ。概念はそのうちに事物の閃光を伴い、その閃光は創造の響きをたてて迫ってくる。どんなイメージも、それが同時に「認識」でないならば、それがその実体と同時にその明晰さを伴っていないならば私を満足させはしない。論証的理性に疲れた私の精神は、新たな絶対的引力の歯車装置の中に呑み込まれたいと思っている。それは私にとって至高の再組織化のようなものだ。それに与かっているのは「非論理」の法則のみであり、そこでこそ「意味」の発見が達成されるのだ。〔……〕この「意味」は精神による精神自身の征服であり、理性によっては還元不可能なものだとはいえ、それは実在す

8) *Ibid.*, p. 354.

在する。ただし精神の内部にのみだ。それがカオスの秩序であり、知性であり、意味なのだ。しかしそのカオスを「意味」はそのものとして受容せず、それを解釈する。そしてそれを解釈することによって、それを失う。「意味」は「非論理」の論理である。それがすべてだ。私の明晰な非理性はカオスを恐れはしない。」⁹⁾

アルトーが理性と肉という言葉で対立させるのは論理（言語）の存在と不在ではなく、論理と非論理の論理である。人間の経験に、論理的経験と生の経験との区別があるわけではない。そして、彼が生と言語の乖離を嘆き、生から分離した言語表現を斥けようとするのは、言語あるいは論理を放棄して生を選択する（ことができる）という信念によって動機づけられているわけではない。実状はむしろ逆であり、彼はひたすらある種の言語の可能性を信じ、その言語を現実化したいと望んでいるのだ。彼にとって思考とは、分節言語による概念操作である以前になによりもまず、生の経験のプロセスそのものであり、それ自体が構造を秘めた運動として把握されている。

「私は、愚か者だ、思考の抑圧と、思考の畸形化のために。舌が麻痺してしまったために、私はからっぽだ。〔……〕思考のために私が選ぶすべての用語は、私にとって、このテルムという語本来の、限界という意味で使われている。それらは真の結末であり、私の精神的な〔空白原文のまま〕の帰結点、私がおのれの思考を従わせてきたあらゆる状態の帰結点である。私は、私の用語によってたしかに局限されている。私が私の用語によって局限されているというのは、私には、それらの用語が、私の思考の中で、有効に働いてるとは認められないからである。私は、私の用語によって、つまり一連の結末によって、まさしく麻痺させられている。そして、このような瞬間に、私の思考がいかに他の場所にあっても、私に出来るのは、おのれの思考にこれらの用語を通過させることだけだ。それらの用語がいかに思考自体と矛盾した、

9) *Ibid.*, pp. 354-355.

平行的な、あいまいなものであってもそうなのであって、そうしなければ、私は、このような思考の瞬間において歩みをとどめてしまうことになる。」¹⁰⁾

アルトーが自分の（詩的）表現は自分の生の断ち屑でしかないといった言い方をするのは、そうした表現が、（生の力の発現である）思考の過程が外部（「事物の外見的な読み取りやすさ」との妥協によって自らを局限したところ）にしか成立しないと考えられるからである。さしあたりのところは、それが思考が表現に至るために不可避の成行きであり、限界でもあるのだが（「そうしなければ、私は、このような思考の瞬間に歩みをとどめてしまうことになる」）、実は、その限界（表現される経験の限界）は外的現実内に内在する客観的法則によって課されてあるのではなく、まさに言葉そのものが経験のテルムとして、つまり経験を表現すべき用語であると同時にそれを制限する限界として立ちだかっているという事実によって招来されているのだ。過程としての思考が限界または結末としての用語によって自己を表現しなければならないという必然において、表現とは常に一種の思考の抑圧と畸形化に他ならない。そしてそのことが経験と表現とを原理的に漸近線的な（不）一致の状態にとどめるのだ。アルトーが斥けようとする「事物の外見的な読み取りやすさ」とは、経験としての生の構造の表出などではなく、概念的な符牒としての用語によって局限された経験的所与の表層構造にすぎない。生の経験をこうした用語（概念としての言葉）に縮約してしまうことを、アルトーは「妥協」として排するわけである。彼にとって、生の本来的な現実とは思考として生きられた経験に他ならず、思考であるかぎりそれは一つの論理的経験でなければならないはずのものだ。そしてアルトーが「意味とは非論理の論理である」と言った時、それは生の経験の隠れた論理構造を指していたのだ。

「論理的所与の隠れた構造とは、経験の構造それ自体の謂である——だがこれを、悟性を支配し、締めつけ、歪曲する経験論の構造や古典的論理の構造

10) *Ibid.*, p. 116.

と混同してはならない。論理なくして経験はなく、経験なくして論理はない。もっと言い切ってしまうと、論理とは経験であり、さらに論理的経験なのであって、つまりはそれが経験それ自体なのである。」¹¹⁾

「私に欠けているのは、語と、私の諸状態の毎分時との一致である。」¹²⁾ この一致の不在の理由は、言語と経験は本質的に異なるといった事に由来するのではない。そもそもそうした本質論的差異自体がある種の先入主に基づくものなのだ。基本的な問題は、論理的経験と、通常の言語の運用を規定している先験的論理とが、それぞれ異質な論理構造に支えられている点にある。そこで、単なる記号の運用規則ではない、経験における純粹に論理的なものとはいかなるものかを問い直してみる必要がある。

一般的通念によれば言語には二種類の構造が考えられる。あるいはその二種の構造の混淆である。言語学者にとっては、言語記号は他のあらゆる記号との差位によってしか意味を保持しない。記号はその意味するものと自律的で無媒介的な関係を持ってはおらず、コンテクストによって意味を規定されるばかりでなく、ある時代における一国語を規定するすべての能記シニフィアンの総体によって、その記号が何を語るかはいわば強制的に決定されるのだ。一つの記号は、他のすべての記号との関係においてのみ、世界とその体験をいかに切り取るかが決められるのであり、従って思考の構造は言語の構造に完全に従属する。意味的経験とは言語の経験を除いてはありえず、経験の限界とは言語の限界である。思考の主導権はもっぱら存在を切り取る記号の体系にあり、語る主体はこの体系に同一化した意識においてしか成立しない。

これに対して、宗教的領域においてはまったくこれと異なる記号の構造が見出される。そこにおいては、各々の記号は相互の差位において意味作用を持つのではなく、また各々の記号のうちに内属する意味が存在するわけでもなく、すべての記号がある不可視の超越的な真理の比喻形象と見做され、直接把握不

11) S. Lupasco, *Logique et contradiction*, (P.U.F.) 1947, p. xvii.

12) Artaud, *op. cit.*, p. 118.

可能な原型から写し取られた無限のコピーであるとされるのである。そのような記号は、水平方向に並置された他の記号との差位を通じてあることを言わんとしているのではなく、一個の起源への深い帰属によって語るのだ。記号は特定の意味を指示しているのではなく、垂直方向に深層に向って段階づけられた比喩形象の連鎖として、原初の単一な真理の来歴のみを語っているのだ。

これら二種類の記号の体形において、真理とは常に記号の表面からはしりぞいてある起源として語られるか、あるいはその記号の表面を背後から支えるものでありながらけっしてそのもの自体として語られることがない。つまり、これらの体系の内部に身を置く時、われわれの思考はあらかじめ方向づけられているのであり、われわれの意味的経験はこれらの体系によってすでに先取りされているか、あるいは無化されてしまっているのである。事実われわれは、いずれの体系の中にあっても、記号の交換について語ることはできても（あるいは語ることが記号の交換である）、意味的体験を語る（記号を創る）ことは不可能になっている。このことは、いずれもの体系がわれわれの経験の構造そのものではなく、一つの抽象化であること、そしてまたその抽象化を支える論理（形而上学）が存在するのだが、それもまた意味的経験の論理そのものではないことを示している。アルトーにとってはまさにこの抽象化された生というものが耐え難いのだ。

「神は私を不条理なまでに弄んでくれた。奴は私を生きたまま否定の空虚の中に、私自信に対する執拗な否認の空虚の中に押し止めてきた。奴は私の中にある思考する生の、知覚された生の持つほんのわずかな衝動までも破壊してしまったのだ。奴は私をただ歩くだけの自動人形にしてしまった。だがその人形は、自分の無意識状態との断絶を感じ取らずにいないだろう。」¹³⁾

そして彼にとってありうべき表現とは、そうした抽象的体系内部での概念的

13) *Ibid.*, p. 314.

思考のオートマチスムに身を委ねることとは正反対の、経験的所与を直接表出することであった。

「イメージの一段と高められた領域には、いわゆる錯覚、つまり物質的錯誤といったものは存在しない。いわんや認識の錯覚は存在しない。だがさらにそれにもまして、新たな認識の感覚は生の現実の只中に下降することができるし、またそうしなければならないのだ。／生の真実は物質の衝動性の中にある。人間の精神は諸概念の只中で病んでいる。その精神に自己満足を求めな。ただ、平静たること、ついに自分の居場所を見出したと信じることを求めよ。とはいえ「狂人」のみがひとり平静なのだ。」¹⁴⁾

※

認識とは、言葉によって現実を切り取り、存在を把握するところに成立するものであり、古典的論理によればその真理基準は無矛盾性（第三項排除の原理）である。存在と非存在、肯定と否定という基本的分割を通して古典的論理は矛盾を排除する。だがその論理は本当は二値論理ではない。真・偽、善・悪、美・醜という二つの論理値がそこにあるのではなく、真・善・美を決める一つの究極の価値があらかじめ存在し、それ以外のものは論理的逸脱、心理学的欠陥、そして形而上学的には、その断言を発する主体の不完全さまたは有限な本性に起因する誤謬であり、偽・悪・醜はそのものとしては存在を持たないとされるのである。従って偽の中に陥ることは論理そのものを捏造することに等しい。無矛盾であること、これが経験と実在に矛盾しない充足的真理の基準である。真理は存在の側にあり、誤謬はすべて非存在である。そしてその真理は無矛盾なる命題を通して言語的認識が可能となる。しかしこの無矛盾性という公理はいかにして基礎づけられるのか。そこに一つのメタ論理があるのだ。

例えば矛盾する二つの命題（「この液体は百度で沸騰する」と「この液体は百度で沸騰しない」）の真・偽は論理外的経験によって判定されるのではない。

14) *Ibid.*, pp.356-357.

一方が真ならば他方は偽であるとする無矛盾性の要請に従うだけなのだ。前者を真であるとするなら、後者は必然的に偽である。実は真に論理的に基礎づけられているのは後者のみである。前者の真は経験に照らして認められたのではなく、無矛盾性の要請に従って仮定されたものでしかない。そこにはあらかじめ一元論的な究極の真が前提されているのだ。判断の真理値に関しては論理と経験を分離することは不可能ではないにしても極めて困難である。知覚的経験としての現実を基準系とすることは実は論理を放棄することでもなく、何らかの論理外的裁定に従うことでもない。それは恐らくは必然的なものから仮説的なものに移行することであるのだが、ただし論理的なものから逃れることであるどころか、より一層論理に合致するためであると言える。そして、古典的論理において、知覚的経験の舞台である現実を基準系に据えるという時、それはその現実が無矛盾性の公理を裏切らない自己同一的な實在に根ざしたものであるという仮説を真として立てているのである。つまり古典的論理の究極に措定される一元論的な真とは、無矛盾性の公理に背かないように要請された仮説でしかないのだ。

本質的に一元論的な古典的論理は経験を超越した實在に仕えるものであり、従って一つの形而上学を前提している。存在と非存在、肯定と否定という対立において、存在は肯定によって認識されるという一元論がそれである。あらゆる現実存在 *existence* は、いかに多様かつ外面的であろうとも、自己同一的に不変な存在 *être* を起源とする属性または存在様式であるとされる。それと同時に、存在の反定立である非存在 *non-être* は永遠に存続する必然性を持たぬもの、いかにしても現実存在しえぬものとされる。そしてすべての知覚的・概念的な認識事実は、存在または非存在という二つの概念クラスに分類され、これを踏えて人間的生の（政治的、倫理的、さらには宗教的な）意味と価値が導き出されてきたわけである。科学にしる哲学にしる、世界は不変項の上にはしか成立しないというのが古典的論理を支配的なものたらしめてきた信念なのだ。

こうしたメタ論理に論理一般の名を冠せる時、言語は存在を切り取る概念と

して固定化されることになる。それと共に、可變的な感覚の領域において不變の存在概念に達しえないものは存在についての思考から排除されてゆく。そして諸々の存在論的形而上学は、概念を出発点に置いて、知性が恒久的かつ自己同一的と判断したものに基づいて構築されることになる。存在論的思考が現実の多様性の背後に認識させると称する自己同一的な存在とは実はこの存在概念に他ならない。だがこれはもはや經驗的所与の論理に対応してはいないのである。¹⁵⁾

純粹な論理値が論理外的現実を基準にして成立するものではなく、肯定と否定の相反性における一方の顕在化と、その顕在化自体が引き起す他方の潜在化（兩者同時の顕在化あるいは潜在化があるとしたら、それは論理的經驗そのものを廃棄してしまうだろう）によって初めて可能となるように、この認識の原理はわれわれの概念的認識の中にも絶えず働いている。概念とは、それを指示する言葉によって固定される静的な意味などではない。この上なく具体的でもあると同時に抽象的でもあるわれわれの意識にとって現実存在するものは常に必ずその概念が有する二方向の対立的定位の何らかの矛盾的混合状態としてある。これが概念の外延と内包と呼ばれるものであり、これなくしては概念自体が現実存在しないはずである。木という言葉は、その概念の異質化作用（外延）を極限に押し進めれば無限に多様な個体に到着し、逆にその同質化作用（内包）の極限においては究極の一者的木に至る。実際に木が対象として現実存在するためには、これら二つの対立する作用の均衡（二つの方向の顕在化と潜在化の

15) 自然科学の領域では今世紀に入って、物質の究極要素の探究に概念と論理の激変を引き起こしたのがハイゼンベルグの不確定性関係であった。それによれば、形態と運動という基本的な物理量、つまり時空座標（位置）と運動量（速度）の両者が厳密に同時に顕在化することは本質的に不可能であり、現実存在する物質とは、完全に顕在化しきることのないエネルギーの一状態と見做される。とはいえ、その物質状態を生み出すエネルギーもまた、顕在化と潜在化の抗争状態そのものにおいて生成するものであり、絶対的な顕在性および同一性としての存在概念に対応するものではない。こうした經驗的現実を前にして定言的判断がもはや持ちこたえられないような場合、そこで論理が崩壊してしまうように見えてとしても、実はその論理を方向づけ、締めつけているメタロジック（形而上学）がその限界を露呈しているのである。論理的經驗と論理の理論はまったく別物なのだ。

均衡)が不可欠であり、いずれか一方のみが絶対的に顕在化(従って他方が絶対的に潜在化)してしまうならば、無限の差異化あるいは無限の同質化の故に、世界の知覚も対象も表象も成立不可能になってしまうはずである。概念は認識過程における生成であり、自己原因的かつ同一な存在を指示する固定した実体などではないのだ。

「要するに概念とは、現実存在の、知覚の、記憶の、あるいは想像力の所与をもたらず基本的メカニズムであるところの、末梢神経の生理的刺戟と大脳皮質レベルでの内的刺戟のいずれが引き金になっているにせよ、中枢神経系の懐で生成されたものであるわけで、それ自体が相関関係的エネルギー装置なのである。この相関関係性には同質性と異質性の矛盾相反が伴い、またその結果として、本質的に相関的なそれらの相互の顕在化と潜在化を招来する力動的可能性も含まれているのである。〔……〕つまりこれは、まさに論理性の核心において、存在概念が妥当しない基盤——原子物理学の量子にも比せられる概念という一種の思考の量子——に突き当たるといことなのである。」¹⁶⁾

生の経験を概念の形成として捉え、膠着した存在概念から出発して生を思考することをひたすら拒否するアルトーにとっての「意味の論理」とは以上のようなものであろう。なぜなら意味は、言葉が表象する概念なのではなく、意味の経験としてしか存在しないからである。意味の経験は概念を形成するが、概念はこの経験の解釈なのであり、それを生み出した意味(経験)を含まない。この経験はイメージとしてのみ持続する。イメージはあらゆる解釈をこえて、その解釈に全面的に還元されることなく、ひたすら体験されるだけのものとして存在するものだからである。すでに引用したアルトーの「理論」の核心を再度見てみよう。

16) S. Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure?* (Christian Bourgois) 1967, p. 87.

「測りがたい情動の領域の中で、私の神経によって導びかれたイメージはもっとも高度な知性の形を取る。私はそこからその知性的な性格を取り去ることを拒絶する。こうして、私は概念の形成に立ち会うのだ。概念はそのうちに事物の閃光を伴い、その閃光は創造の響きをたてて私に迫ってくる。どんなイメージも、それが同時に「認識」でなければ、それがその実体と同時にその明晰さを伴わなければ、私を満足させない。論証的理性に疲れた私の精神は、新しい絶対的な引力の歯車装置のなかに呑み込まれたいと思っている。それは私にとって至高の再組織化のようなものだ。それに与かっているのは「非論理」の法則のみであり、そこでこそ「意味」の発見が達成されるのだ。〔……〕この「意味」は精神による精神自身の征服であり、理性によって還元不可能なものだとはいえ、それは実在する。ただし精神の内部にのみだ。それがカオスの秩序であり、知性であり、意味なのだ。しかしそのカオスを「意味」はそのものとしては受容せず、それを解釈する。そしてそれを解釈することによって、それを失う。「意味」とは「非論理」の論理である。」

アルトーのこの理論において存在と生という用語はその位層が逆転される。生は存在の上にその一様態として成立しているのではなく、存在（概念）こそが生の抽象であり、認識の限界であり、「理性でもって捉えられる原理の次元」に属するにすぎないものなのだ。そしてまた、生が力として捉えられるのは、それが反対物としての死と静的に対立するものとしてではなく、両者の顕在化と潜在化の運動の相反的矛盾が引き起こす緊張と均衡の状態として、いわば一種のエネルギー過程と見做されているからである。それ故にアルトーが存在概念を超えた彼方に生を経験しこれを認識しようとする時、それは必ずといってよいほど切迫した死の接近と重なり合うのだ。その状態こそ、生と死の双方が同時的に顕在化しようとする「カオスの秩序」なのである。アルトーの著書の一つが『芸術と死』（1929）と題されていることは、こうしたカオスの経験と無関係ではない。

「或る種の不安の只中であって、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びとに迫り人びとを膨らませる不安のあのあらゆるものを吸い上げる高まりを、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である。これは、魂のう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。そして、魂は、おのれを打ち砕く手段を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上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。¹⁷⁾

このような感覚的な死のイメージの描写と共に、この一文の注として付された文章では死の顕在化の契機が次のように把握されている。

「私は断言する——そして私は、死は精神の領域の外にはなく、或る境界のなかにあって、或る種の感受性によって認識し接近しうるものだという観念にしがみついている。／書かれた事物の秩序のなかで、秩序づけられた明確な知覚の領域を捨て去るいっさいのもの、さまざまな外観の逆転破壊を作り出し、精神が生み出すさまざまなイメージの相関的な位置についての何らかの疑いを導入しようとするいっさいのもの、噴出する思考の力をこわすことなしに混乱を引き起すいっさいのもの、くつがえされた思考に、さらに大きな真理性とはげしさを持った姿を与えることによって、事物の関係を逆転させる一切のもの、こういういっさいのものは、死にひとつの出口を与え、わ

17) Artaud, *op. cit.*, p. 147. [栗津則雄訳]

れわれを、死がそのただなかで表現される精神のより精錬された諸状態とかわらせるのだ。」¹⁸⁾

存在概念を支える一元論的メタ論理の彼方で、アルトーの生とは、死（非存在）と対立する存在なのではなく、むしろ肉体と精神という現実存在を生み出す非存在である。生もまた死と同様に、それ自身で自己同一的な存在論的性格を帯びた実体などではなくて、常に相互の顕在化と潜在化の度合としてのみ発現する過程でしかないからである。彼は真正の意味的経験の表現を求めて存在概念よりも更に深く生（と死）のカオスの中に下降したのだ。そこには存在概念が妥当するような経験対象が見出されない¹⁹⁾。これがアルトーにとっての現実的な死の経験であり、彼が「以前の死」、「死の側ではなく、生存の反対側」と呼んだ状態に他ならない。

「そしてごく確実なことに私はずっと以前から死んでいる。私はすでに自殺しているのだ。すなわち私は自殺させられたのだ。だが諸君はどう思う、以前の死というやつを、我々に道を引き返させるような死というやつを。ただしを引き返すといっても死の側にではなく、生存の反対側になのだ。そんな死だけが私にとって価値あるものだ。」

アルトーが「生存の向う側」と呼ぶ「以前の死」の地点では言葉の意味が解体する。一つのメタ論理による規定を通じて固定されえた概念が相反的矛盾によって拡散してしまうからである。存在概念に基づく認識は「事物の外見の読み取りやすさ」に対する妥協（メタ論理による解釈）でしかなく、矛盾的諸力

18) *Ibid.*, p. 151.

19) ミクロ物理学において、量子のレベルまで下降すると、もはや本来哲学のものであった存在概念の流用が妥当でなくなってしまう基盤に突き当たる。科学はもっぱら現実存在についてしか語りえない。そして量子が持つ矛盾的性格は、認識主体の意識に対して現実存在するものと、存在論的意味での存在するものとの混同をもはや許さない。メタ論理に依存した存在思考にもそれと同様の用語の混同と限界があるのだ。

のプロセスとしての経験そのものではないのだ。メタ論理は、それが指定する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てはいない。逆にそこにおいてこそ、メタ論理的なある種の形而上学の影響から解放された、純粋に論理的なものが悟性の基盤として明らかになるのだ。それは、論理値としてはまったく同等な肯定（顕在化）と否定（潜在化）の相反矛盾という経験の力動的機制そのものであり、それこそがアルトーの言う生の力であったのだ。その経験は概念の外部にあり、従って（認識主体の意識にとって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、純粋に論理的なもの（肯定と否定の同値の拮抗）は、意識に対して概念を現実存在させる力動性として、常に当の概念の外に隠れている経験の構造なある。

論理は認識主体あるいは客体に内在するものではない。逆に主体や客体の方こそが経験の関数的産物として、論理に依存して成立したものに他ならない。それ故に、純粋論理的なプロセスとしてある経験の中では、実在と非実在、認識と非-認識は論理のプロセス自体に属するものとして現われてくるのであり、すべての意味的経験が生成する関数的現象として捉えられるのである。アルトーにとって思考することは、停止した経験の残滓でしかない概念を再現（表象）することではなく、概念の生成するプロセスを経験することでなければならない、それこそが純粋に論理的な「全き思惟 *Toute-Pensée*」なのだった²⁰⁾。その思惟においては、言葉は肯定と否定の力動的作用の関数と化して、相矛盾する二様の価値を帯びる。

「存在の洞窟を出よ。来たれ。精神の息は精神の外に吹きわたっている。諸

20) M・ブランショが言い当てたように、アルトーにとって思考することは、常にまえてもって、未だ思考しえていないことになるのはこのためである。そしてこれが「本質的でもあると同時に束の間のものである思考の腐蝕」(O. C. I. p. 35)の実態なのだ。これを病的な異常と呼ぶことは可能かも知れないが、ただしその異常さは、それなしではいわゆる正常な概念的考が成立しえない本源的経験のありのままの姿である。M. Blanchot, *Livre à venir*, (Gallimard) pp. 45-52 参照。

君の住処を棄てる時が来たのだ。「全き思惟」に身を委ねるがいい。「驚異」は精神の根に隠れている。／我々は精神の中から踏み出した。頭の中から外にたのだ。イデー、論理、秩序、(大文字の)真理、理性、そんなものはすべて死の虚無にくれてやる。論理に御用心、諸君、諸君の論理に御用心、論理に対する我々の憎悪が我々をどこまでつれてゆくか判りはしない。／生をいわゆるその現実的な相貌の下に定着しうるのは、生の迂回によって、つまり、精神に対して強要された拘禁状態によってでしかない。しかし本当の現実はその相貌の下にありはしないのだ。」²¹⁾

彼の思考はもはや言葉を、思考自身を定着すべき意味として把握しない。彼の意識にとって、純粋な論理的経験を方向づける記号でしかないのだ(アルトーが「非論理の論理」と呼んだ意味の経験のメカニズムこそが純粋な論理の力動性である)。言葉が提示するとされる概念(意味)は自己同一的・自己原因的な存在ではなく、意識に対して構成されたものでしかない現実存在(顕在化作用と潜在化作用の均衡点)なのだ。アルトーの思考は、概念をイメージと同等に生成するものとしてしか認めない。そしてその生成は純粋な現在時の経験としてしかありえない。彼にとっての思考とは、このプロセスとしての純粋な論理的経験と合致する表現を見出す行為であり、さらに言えば、その経験を生み出す新たな表現の創造行為なのだ。それが「生と遊離していない作品」のあり方でなくてはならない。ただしその経験は、概念の表象と交換の手段としての言語体系の外部に絶えず逃れてしまう獣のごときのものである。「精神の無媒介的なうごめきの中には多形に光輝やく獣たちが入り込んでいる。知覚されはしない思考しているこのきらめく塵の群は自らの内部から引き出した法則従って整然と並ぶのだ。透明な理性の、そして踏破された意識や理性の外縁に。」²²⁾

アルトーの言説における言葉は常に概念の内と外の境界に置かれて、概念自体を支えている相反的な力動性を体している故に、矛盾した正反対の価値を持

21) Artand, *op. cit.*, p. 328.

22) *Ibid.*, p. 356.

つ。その分裂のはざまを通して、メタ論理の概念が沈黙たところから、論理的経験（還元不可能な矛盾を本性とする）が語り出す。

「我々を裁くものは精神に生れつきのものではない、ただし、我々が生きたいと望んでいるあの精神、そして我々から見れば諸君が精神と称するものの外にあるあの精神に生れつきのものではない。精神の啞然とするばかりの愚劣さに我々をしばりつける鎖にやたら注意を向けてはならない。我々は新しい獣をつかまえた。天は我々の不条理な態度に応えてくれる。諸々の問いに背を向けてしまう諸君の習性が続こうとも、ある日天が開かれ、諸君の愚劣な闇取引きのどまん中に新たな言語が出現する妨げになりはしない。諸君の愚劣な思考の闇取引きのどまん中にだ。

「思考」の中には記号がある。不条理と死を孕む我々の態度は、もっともすぐれた受容性の態度である。以後通行不可能となる現実の割れ目を通して、進んで巫女の神秘をまとった世界が語るのだ。」²³⁾

しかし、そうであるとしても、一体何が語られることになるのだろうか。概念としての言葉が崩壊した後になおも執拗に表現を求める不変の実体が現前するのだろうか。そんなものはもはや存在はしないと言うならば、いったい何が人類史においても個人史においても、表現を求めて存在概念を支えてきたのだろうか。ここにおいてこそ思考のメカニズムにおける決定的な逆転が生じているのだ。生の経験とその表現は自己同一的・自己原因的な存在概念の開展ではなく、逆に経験のプロセスにおける関数として概念が生成されるのだとたら、それを産出する動因があるはずなのだ。その動因と呼びうるものが、唯一情動性 affectivité なのである。

存在概念とは何かと言え、それは、概念一般が秘めている相反性（顕在化と潜在化の矛盾的力動性）の一方の項である同質化作用の極限として思考された現実存在である。あらゆる多数多様性が混然一体と化す「単一性」もしくは「同

23) *Ibid.*, pp. 328-329.

一性」として立てられた、概念の同一化的外延の顕在化の極限なのだ。だが実はこれはありえない。なぜなら、その極限においては、あまねき同一化の極において、当の概念自体も消滅してしまうはずだからだ。それは、生の絶対的な顕在化としての涅槃であると同時に死の絶対的な顕在化としての無差別的混沌に等しい。この不可能な二つの極限の間においてこの両極の概念を生み出しうる経験の所与が唯一情動性なのである。

(存在概念も含めて) 概念とは論理的経験のプロセスにおける肯定と否定の関数的状態として本質的に相関的性質を持つものであるが、これに対して、経験における情動(苦痛、喜び、快、不快)の発現形態はまったく非相関的であり、自己充足的である。情動的経験は、(その経験の只中においてみれば)それ自身以外のものに関係づけても決して規定されえない。情動はただ純粹な強度として発現するのみなのだ。例えば、苦痛という情動は、一見すると、身体の部位に局限されるように見えるし、また、生物学的に神経中枢との関連で規定されるようにも見えはするが、苦痛の状態であれ喜びの状態であれ、実際には情動性そのものの本性はそれら諸々の(物質的な)随伴現象や因果関係とは何ら本質的な関係を持ってはいない。それはただ「痛い」「快い」等という状態として発現するか、あるいは発現しないかのどちらかでしかない。そして痛みは快感との相関で痛みとして発現するわけではなく、まったく自己充足的に強度として体験されるのみである。

情動は、この上なく激烈なものからまったく漠たる気分といった状態におよぶ無限に変化する度合で、あらゆる経験の中に浸透しているものでありながら、それ自体として表現することができない。たとえ身振りや言葉、さらには叫びで表わそうとしても、身振りや言葉は、身体的行為が生み出した(物理的な)現実存在に還元されるものであって、それらが表わそうとする内容(情動)そのものとは無関係なのだ。表現や規定は必ず関係や基準系を前提しなければ不可能なのだが、情動性はそうした関係や基準系を一切逃れてしまう。一般的な印象としては、苦痛と快感は対立の関係に置かれるように思われがちだが、それは言葉の概念のレベルでのことにすぎず、たとえば苦痛は様々な手段(それ自体情

動性とは関係ないものだ）で消滅させ、快感は増大させるように対処する以外何もできないのである。そしてまた、苦痛や快感は、瞬時に消えるものであれ、長時間持続するものであれ、それが真実の経験かまたは錯覚にすぎなかといった判断を逃れて、ただひたすら存在するだけのものである。それ自体としての情動的状态は実質的に二元性を持たず、対立も矛盾も一切持たぬまま出現するのだ。

概念的に把握されうるものがすべて論理的経験のプロセスにおける関数的現象であるのに対して、自己充足的存在論的性格を認められるものがあるとしたら、それが唯一この情動性なのである。情動的状态はただひたすら^{エントル}存在するだけで、何も意味せず、意味することができない。純粋な強度の経験としてしか存在しないからだ。しかし、そうした情動性の存在論的性格の中にこそ、初めて、知的直観の対象としての物自体が発想可能なのであり、また、宗教的には靈魂の世界といったものも想像可能となるのだ²⁴⁾。ただし、この地点で、情動性が根本的実在から生じるものか、それとも情動性が存在論的性格を示しているだけなのかということ性を急に断定しようとする、これまた再度メタ論理的な形而上学の中に踏み込んでしまうことになるだろう。

「存在が本質的には唯一の情動的なものに限られるならば、また、^{エントル}存在の概念も辞項も情動的所与にしか適用しえず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。／^{エントル}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^{エントル}存在の中にあるのではない。だがこれは我々の知るところではないのである。」²⁵⁾

ただ、ここで認識すべきことは、言語一般が、その運用において最も根本的な要素として「^{エントル}存在する」(ある) という動詞を含んでおり、これを用いずには言

24) カント『靈視者の夢』参照。

25) S. Lupasco. *op.cit.*, pp. 106-107.

語的表現と相互伝達そのものが成立しえなくなってしまうという事実の中に、人間の意味的経験すべてに現前している情動性の力能が看取されるということである。アルトーは、この情動性こそがあらゆる概念的思考を支えており、一切の形而上学が語る存在論的なものの内容であることを直観していたのだ。

（「測りがたい情動の領域の中で、私の神経に導びかれたイメージは、もっとも高度な知性の形を取る。〔……〕こうして私は概念の形成に立ち会うのだ。」）

アルトーが執拗に語っていた「苦痛」の経験とは、病理学的に見れば生の欠如・欠陥としての死の切迫であるが、同時にそれは、正常・異常という分別の彼方で、純粹な強度としての生の力の発現に他ならない。この強度としての情動を創造的表現の核心的内容とすることが、生から遊離したものではない作品の要請なのである。それは概念としての言葉によっては本質的に表現不可能なものなのだ。この不可能性を乗り越えるべく、表現行為の逆転が目論まれる。そしてそれが「残酷演劇」であった。分節言語によって書かれた戯曲を再現する舞台にあっては、情動性は副次的な効果という意味しか持たない。ところが実は意味的経験はこの情動性から発してこそ可能であったのだ。そこで、演劇が身体を素材とする本来的な表現となるためには、情動性をこそその第一の内容とすべきであり、原初の演劇とはそうであったのだとアルトーは主張する。ただし情動は、概念のように再現（代行表現＝表象）されえない。それ故にその演劇の上演とは、経験の創造でなければならず、従って必然的に新しい言語の創造でなければならない。

「残酷 *cruauté*」の観念は、苦痛や不安といった情動の存在論的性格と同時に、あらゆる行動の因をなす能動・受動の矛盾的諸力の葛藤を象徴する恰好の語である。アルトーは演劇を、人間の経験世界を形成する本質的諸原則を表現すべきものと考えていたのだ。

「実際、演劇の起源と存在理由（あるいは根元的必要性）は何かと考える時、一方では、形而上学的に、一種の本質的劇の物質化、あるいはむしろ、外

面化という答が見つかる。本質的劇とは、種々な、しかし同時に、唯一の方式で、すべての劇の本質的諸原則を含んでいるもと考えられる。さらに、その諸原則自体は、すでに方向づけられ、分割されてはいるが、まだ実質的、行動的には、闘争の無限の可能性を含んでいる。つまり放電の可能性にあふれている。このような劇を哲学的に分析することは不可能である。」²⁶⁾

哲学的に分析不可能なのは、我々の概念的思考そのものがまさにそうした本質的劇から生れ、方向づけられ、分割された果てに成立可能となると考えられるからである。そのような劇によって根元的に新しい思考が導かれるのだ。そこでこの新しい思考が、アルトーの実際の演劇的企図の行方をも含めて、いかなるかたちで達成されえたかを見るのが次の課題である。

26) Artaud, O. C. IV, pp. 60-61.