

# 主体から身体へ (I)

—— Artaud における言語の問題 ——

高 橋 純

## I. 主体の変質について

生涯を通じて終始狂気と踵を接し続ける言語活動の体现者として知られる Antonin Artaud は、*L'Art et la mort* の一節に次のように書いている：

Et l'on sait bien que ta pensée n'est pas accomplie, terminée,  
et que dans quelque sens que tu retournes tu n'as pas encore  
*commencé à penser*.<sup>1)</sup>

幼年期の急性骨髓膜炎の後遺症と思われる身体的苦痛と、詩作において経験した「思考することの不可能性」という存在論的苦悩が纏れ合って繰り出される Artaud の言葉に対する理解は、従来多かれ少なかれ Critique (批評的) なものと Clinique (臨床的) なものとの間を揺れ動いていた。彼について、一方では、その言葉はある疾患に由来するのだろうか、あるいは更に、その疾患と、Rodez の精神病院で9年を過した者 (Artaud) に帰せられた狂気との間にはどんな関係があるのかといった問いが必ず立てられる。にもかかわらず、他方では、Artaud をその比類なき独自性において救い出そうとする傾向がある。その典型として R. Laporte は次のように述べている：

Entre le cas de Mallarmé ou celui de Kafka, qui furent menacés  
de folie, et celui d'Artaud, il y a certes une différence d'intensité,

1) *Œuvres complètes*, Gallimard, t. I, p. 148.

mais il y a aussi une différence entre Hölderlin et Artaud qui tous deux connurent la folie : pour Mallarmé, pour Kafka, et même pour Hölderlin, la cause de la folie est à chercher du côté de ce qui se joue sous le couvert de la littérature, mais, pour Artaud, il semble plutôt que la littérature ait seulement servi de *révéléateur*.<sup>2)</sup>

こうした二つの方向性が同時に現われる地点で、critique な言説と clinique な言説は根本的に対立するわけではなく、ある種の共犯性を示しながら相似た振舞いを演じるのである。第一に、M. Foucault が指摘するように、「われわれの世界では、狂気がひとたび支配され、すでにドラマから排除された上で初めて、心理学が可能となったのである。」<sup>3)</sup>つまり、理性が人間にとって一つの倫理であることをやめて、一つの自然となった時以来、狂気は自然の自然となり、こうして狂気は、疎外された自然の中に追い払われ、その決定論の中につながれてしまう。まさに狂気は疎外 (aliéner) されるのである。そして病理学的な構造の一般性のみが後に残される。第二に、思想 (思考) の意味あるいは作品の価値を救い出すと称する批評は、対象の中に「テーマの特異性」を認めようとするわけであるが、この特異性というのは、当の批評を背後で支えている認識論的基盤 (épistémè) が永続的な本質として前提している (詩的) 構造の目撃者というかたちで初めて認知されるのに他ならない。そしてその特異性が成功裡に現実化されれば、それは、作者主体あるいは言語の冒険と見做され、失敗となれば、それらの受難とか彷徨と見做される。しかし、結局いずれの場合にも、証明されるのは、永続的な本質としての詩的真実であり、それを「例証」するものとしての作品の「特異性」が付随的に語られることになるのである。

これら二つの認識方法に共通していることは、それぞれの言説が属している超越論的な構造の解釈において、出発点となっていた対象はそれぞれの構造の「例証」と化した瞬間から自らの「特異性」(唯一性)を廃棄されてしまうとい

2) *Quinze variations sur un thème biographique*, Flammarion, 1975, p. 107.

3) M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, P. U. F., 1954, p. 151.

うことである。Artaud の営みを「冒険」と呼ぼうが、「悲愴な彷徨」と呼ぼうが、事態は変わりはない：

L'《erreur pathétique》, c'est ce qui de l'exemple revient à Artaud : on ne la retiendra pas dans le décryptage de la vérité essentielle. L'erreur, c'est l'histoire d'Artaud, sa trace effacée sur le chemin de la vérité.<sup>4)</sup>

Artaud の作品を彼の体験に帰そうとする心理学的還元も、本質的テーマという文学的象徴性に依拠する形相的還元も、結局は、彼が絶望的に指し示した真実、つまり、言葉の中核にある虚無、生から引き離されてある思考という置き、といった真実からの距たりのうちに彼を相変らず繋ぎ留めておくだけなのである、Artaud の体験自体に遡及することなしに彼に固有のものは、J. Derrida が言うように<sup>5)</sup>、われわれが彼を読み、語り、反復し、我が身に引き受ける時に、われわれが把えたと信じる思考に関する普遍的本質の背後に消えてしまい、Artaud はその一証人（例証）にすぎなくなるだろう。固有なものとは定義上語りえぬものであるからだと言ってしまうとまず事は済むかに見えようとも、翻えて考えれば、ここでこそこの語りえない（Artaud の）固有なるものが、思考に関する普遍的本質あるいは先験的構造を疑問に付しているのに他ならないのである。こうした視点からこそ、Artaud の言葉は、「文学」と「狂気」の外に向って開かれる。そして冒頭に掲げた彼の断言は、J. Derrida が *De la grammatologie* 第一部の結論に据えた次の一節に正確に呼応することになる：

*D'une certaine manière, «la pensée» ne veut rien dire. Comme toute ouverture, cet index appartient, par la face en lui qui se donne à voir, au dedans d'une époque passée. Cette pensée ne pèse rien. Elle est, dans le jeu du système, cela même qui jamais*

4) J. Derrida, *Écriture et Différence*, Seuil, 1976, p. 255.

5) *Ibid.*, p. 256.

ne pèse rien. Penser, c'est ce que nous savons déjà n'avoir pas encore commencé à faire : ce qui, mesuré à la *taille* de l'écriture, s'*entame* seulement dans l'*épistémè*.<sup>6)</sup>

「思考という語が何ものも意味しない」(Derrida) のは、知のシステムが思考を方向づけるからであり、「思考が未だ開始されていない」(Artaud) のは、思考が、このシステムを規定するエピステーメーの内部に捕われたままであるからなのである。Derrida がロゴス中心主義的形而上学と名付ける伝統的な西欧の知の枠組を乗り越えようとする努力が Artaud の存在と出会うのは、彼の非理性の体験が図らずもこの知の閉域の輪郭を描き出してしまい、その閉域から踏み出す仕草を「身体的思考」として提出する時である。

神の悟性、無限の理性、人間の理性、人間性の一形態である意識等々という意味でのロゴスを、常に真理の最後の根拠として持ち出す西欧的な知の閉域内にあっては、言葉は、究極的には超越的な *signifié* (真理) を再現的に表象するものとされる。そして個人が発する言葉はこの *signifié* に照らしてその真偽を裁定される。更に個人(主体)の意識が超越論的なロゴスのコピーと考えられている限り、意識と身体あるいは精神と身体は対立的な二元論においてしか考えられず、身体は意識の全能の前に従属し規制されるべき対象として規定されてしまう。しかしその時でさえ、この意識的主体そのものは、すでに過去に属する歴史としてのエピステーメーの中に捕えられた匿名の存在であり、(言語活動の) 行為者であるよりも、むしろ行為の結果に定立された虚構である。Descartes においては、この自我主体の直接的な確実性はすべての出発点となる疑いえないものとされたが、こうした「信仰」に真向から異を唱えたのが Nietzsche であった：

《自我：Ich<sup>わたし</sup>》と君は言い、このことばを誇りとしている。しかし君が信じたがらないもっと大なるもの——それは君の身体であり、その大なる理性だ。それは「我」を唱えはしない。「我」を行うので

6) J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 142.

ある。……

感覚も精神も道具であり玩具である。それらの背後にはなお本物の『自己：Selbst』が存在する。この本物の『自己』は感覚の眼によって<sup>おのれ</sup>探し求めている。精神の耳によって聞きとっている<sup>7)</sup>。

このように Nietzsche は、精神としての観念論的な自我 (Ich) を超えて、抱括的な身体としての自己 (Selbst) を立て、彼が唱える生の本質としてのディオニソス的なものの在り所をそこに認めようとする。そしてこのような観点から、人間の言語（思考）活動そのものを批判の対象とし、その根拠を問い直すのである：

一つの思考が来るのは、「それ：Es」が欲するときに来るのであって「われ：Ich」が欲するときに来るのではない。されば「われ」という主語は「考える」という客語の条件であるというのは事実の歪曲である。あるものがあって考える、——しかしこの「あるもの」をただちにかの古き名高き「われ」であるとするのは、おだやかな言い方をしても、ただ一つの仮定、一つの主張であって、いかなる「直接的確実」ではない。所詮、この「あるものが考える」というのも言いすぎなのである。「あるものが」ということは、すでにここに一つの思考過程の分析が行なわれていることを示しているが、これはその過程自体には含まれていない。この場合、人々は文法上の習慣に従って推論しているのであって、「考えることは一つの活動である。すべての活動には、活動する主体がある。この故に——」というわけなのである<sup>8)</sup>。

主語（主体）が思考活動を展開するのではなく、思考活動の結果の総合として主語（主体）が作り出される。そしてこの思考活動の場がまさに身体であるとされるのである。この言語活動という状態にある身体の思考を解放しようとする試みは、Rimbaud の「私は他者である：JE est un autre」<sup>9)</sup>という断言に

7) 『ツァラトウストラ』、手塚富雄訳、中央公論社、1966年、pp. 89-90。

8) 『善悪の彼岸』、竹山道雄訳、新潮社、1966年、pp. 33-34。

9) *Œuvres Complètes*, Gallimard, p. 268。

象徴される 19-20 世紀の詩的実験を通して追求されてきたものであるといえよう。従来、思考を制約するものとされてきた主体意識を徹底的に希薄化して、思考に新たな次元を切り開く試みとして理解することのできるこうした企ては、Descartes の「我」の直接的確実性を破棄するものであり、自己同一的な統一的自我を崩壊させてしまうものである。(詩人の言葉と狂人の言葉が時として見分けにくいのはそのためである。) Freud の無意識理論に依拠しつつ、方法的狂気とでも言うべき実験によって一挙に新たな言語を創出しようとしたシュルレアリストの活動も、詩作の只中で自己の「虚無」を知り、非人称的存在となった自己を通して「精神的宇宙」が自らを展開させてゆく一つの能力と化した Mallarmé の営みも、本質的には同一の志向の異った側面であるといえることができる。

言語の主体が解体し、言語と思考の分離が不可逆的なものとなる背景は、例えば Descartes において自我の直接的確実性の確信の背後にあった、理性の力とそれを支える神に対する信仰の崩壊である。つまり、神のロゴスと世界と人間主体がかつて持っていた調和が潰え去ってしまったということである。そこで、「神の死」を唱える Nietzsche は、この状況を見据えつつ次のように訴える：

言葉の上の「理性」、ああ、なんたる年老いたベテン女だ！ 私は怖れる、私たちが神を捨てきれないのは、私たちがまだ文法を信じているからだということを<sup>10)</sup>。

そして Mallarmé は、「神」(詩的靈感の源)が消滅した時、自我の死から自己の再生への企てを、詩作を通じて自らが神、つまり絶対的創造者となることによって果そうとするのであり、シュルレアリストは「自動記述」<sup>オートマチスム</sup>によって、既成の言語規範に縛られることなく、自己の思考と一体化した詩の実現に希望を託すことになるだろう。Artaud ならば、更に徹底して、「あらゆる書きものは

10)『偶像の黄昏』、全集 13 卷、原 佑訳、新想社、p. 40.

豚のように不潔だ：Toute écriture est de la cochonnerie」<sup>11)</sup>と言い切って、生から遊離した創造を拒絶するに至る。

## II. シュルレアリスムと Artaud

前節に述べたような存在論的危機が示しているのは、言語活動的存在としての人間における実在的なものと想像的なものの分裂の自覚である。ところで、実在的なものと想像的なものの間に区別や相関を打ち立てることはほとんど既定事実とされているといえる。根本的な真の実在の探究といえども、想像力との対比や関係に基いて展開されるのであり、また、実在的なものと想像的なものとの対立や相補性を援用しつつ、人間存在について語られるのが常である。精神分析もまた同様に二つの原理、すなわち、個人を失望させる現実原則と、個人に幻覚的な満足をもたらす快感原則という二原理から成る展望のうちで人間を解釈するのであって、無意識とはこの二原理の不協和音なのである。シュルレアリスムは、この無意識に市民権というよりむしろ主権を回復させて、それに実在的なものと想像的なものの橋渡しを果たさせようとしたわけである。神という超越的な象徴は相対化可能な超自我となり、解放された無意識が意識的自我の分身となり守護神となる。Breton によればシュルレアリスムは次のように定義される：

SURREALISME, n. m. Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de toute contrôle exercé par la raison, en dehors de toute précaution esthétique ou morale ... Le surréalisme repose sur la croyance à la réalité supérieure de certaines formes d'associations négligées jusqu'à lui, à la toute-puissance du rêve, au jeu désintéressé de la pensée. Il tend à réunir définitivement tous les autres mécanismes psychiques et à se substi-

11) *Op. cit.*, p. 120.

tuer à eux dans la résolution des principaux problèmes de la vie.<sup>12)</sup>

しかし、シュルレアリストのこうした構想は、それ自体が想像力の形象の一段階にすぎないのではないかと問うてみることができよう。「無意識は言語である」と言ってみても、それは、語ることの不可能性という様態においてのみそうなのであって、それを語らせる解釈によってのみ言葉として扱えられるのであるから、無意識を過度に持ち上げたり、そこに「より高次の現実」を認めようとするのは、退行とか固着（無意識なるものに対するフェティシズム）と言うべきものなのである（勿論退行が一つの創造的契機たりうるのは確かであるが）。

シュルレアリスムがその理論構築のために借用してきた他の諸理論の部分的拡大や一面化は、現実には生じた運動の誤謬なのではなく、逆にそのような「歪曲」の動機こそがその運動の発条であったと考えるべきである。そうしてこそ、思弁的には理論の逸脱でしかないものが、シュルレアリストの「自由」に展望を与える契機に転化することが見てとれるだろう。それ故に彼らの「理論」とは、人間と世界を確定するものではなく、理性・非理性、可能・不可能の対立を越えようとする願望の投射であり、シュルレアリスト的行為の実践の一形態なのである。こうした願望と理論の結合の結果、魔術的であると同時に唯物論的な一元論、そこでは欲望のエネルギーがあらゆる方向に動員され、また、他者との諸関係の心的変革（Freud による）と社会の物質的変革（Marx, Trotsky による）とが、まったく本能的かつ一貫したかたちで企てられるような一元論が夢見られる。このような性急な態度は、自らの欲求を即時に満たそうとする強引さから、その理論の出発点での抛り所であったものを不十分なものとしと否定するに至る：

... plus désolant encore est que le moniste Freud se soit laissé aller finalement à cette déclaration au moins ambiguë, à savoir que la «réalité psychique» est une forme d'existence particulière

12) *Manifeste du surréalisme*, Gallimard, 1977, p. 37.



*qu'il ne faut pas confondre avec la «réalité matérielle».*

... Freud se trompe encore très certainement en concluant à la non-existence du rêve prophétique—je veux parler du rêve engageant l'avenir immédiat—tenir exclusivement le rêve pour révélateur du passé étant nier la valeur du mouvement.<sup>13)</sup>

想像界と実在界のすべてを一まとめにして、そこに生じている諸矛盾を一挙に廃棄しようとする究極的な形而上学の希求が、その運動の核心的な動機であったと考えてみれば、精神分析をも含めた個別領域科学は、その理論的支えであるよりもむしろ性急なラジカリズムに対する障害という側面が際立ってくるだろう。そしてこの障害を断固として退ける瞬間に、Breton の理論自体が想像力の一形象（対象を解明する言説ではなく、欲望の正当化の言説）と化さざるをえない。しかしなおシュルレアリスムはこうした想像力の自己完結を打破すべく、Breton の言う「至高点：le point suprême」<sup>14)</sup>、つまり実在的なものと想像的なものが相互に滲透しあい融合し合う超越的な地点という観念を援用することによって二つの領域の止揚を図ったのだといえよう。それでは、その企図は成功したか否かと問うてみても、その答えは仮り染めのものでしかなく、判断するものの趣味や認識論的背景に相応した選択でしかない。「至高点」の観念は良くも悪しくも一つのアリバイであって、好意的に解すれば、それによって、成功であれ挫折であれすべての超「現実主義的」行為が正当化されようし、貶下的に見れば、実践的なものと理論的なものを接続してあらゆる要請の無限さに答えようとする「宣言」の理想は空約束にすぎなかったではないか、そして想像力の解放とは、実のところ、想像的なものを現に存在する「オブジェ」として、「存在」と同じ資格を与え、これと並置させるという折衷主義に留まったではないかということになるだろう。

勿論、ここではいずれの見方に与するかは重要ではない。そうではなくて、シュルレアリスムの賭金であるはずの「至高点」がアリバイでしかなかったと

13) A. Breton, *Les Vases communicants*, Gallimard, 1955, p. 20.

14) A. Breton, *Manifeste du surréalisme*, Gallimard, 1977, p. 76 参照。

いう事態が問題である。

Là où d'autres proposent des œuvres je ne prétends pas autre chose que de montrer mon esprit.

La vie est de brûler des questions.

Je ne conçois pas d'œuvre comme détachée de la vie.<sup>15)</sup>

このように語る Artaud が、*Révolution surréaliste* 誌第3号の大半を自ら執筆する程にこのグループに肩入れしながらも、間もなく離反していったのは、まさに彼が生の力と呼ぶものの即時的な発現を指向する故に、この身元保証のアリバイを嫌ったからであると考えられる。彼は、*Van Gogh—le suicide de la société* において、現実と超現実の関係を再度逆転して次のように書いている：

Je crois que Gauguin pensait que l'artiste doit rechercher le symbole, le mythe, agrandir les choses de la vie jusqu'au mythe, / alors que van Gogh pensait qu'il faut savoir déduire le mythe des choses les plus terre-à-terre de la vie. / En quoi je pense, moi, qu'il avait foutrement raison. / Car la réalité est terriblement supérieure à toute histoire, à toute fable, à toute divinité, à toute surréalité.<sup>16)</sup>

彼の言うこの「現実」とは、実在的な延長のうちでの場所でも、想像的な括りのうちでの位置でもなく、観念と行為とが正確に結びつき、生の力の発現が創造行為の生成と同値となるような場として考えられている。そこにおいては、言語活動は、既存の意味体系内での代行—再現行為 (représentation: そこで表現される意味はイデア的同一性を持つものとされる) ではなく、身体の強度 (intensité: Artaud が生の力と呼ぶ内在的根拠) の発現の一形態とされる。

15) A. Artaud, *Œuvres complètes*, t. I. p. 61.

16) *Œuvres complètes*, t. XIII, p. 29.

Artaud が身体 (corps) と言う時に指し示しているのは、従来考えられてきた自我主体とはおよそ異なる、このような「現実」の場なのである。同じく Gogh 論に見られる次の条りにこのことが明確に指摘されている：

C'est que Van Gogh en était arrivé à ce stade de l'illuminisme, où la pensée en désordre reflue devant les décharges envahissantes / et où, penser, n'est plus s'user, / *et n'est plus,* / et où il ne reste que de *ramasser corps*, je veux dire / ENTASSER DE CORPS. / Ce n'est plus le monde de l'astral, c'est celui de la création directe qui est repris ainsi par delà la conscience et le cerveau.<sup>17)</sup>

ここで言う身体とは、当然ながら、通常考えられる精神／身体という対立の一項ではない。それは、そこから出発して以後初めて、いわゆる精神と身体、行為と観念といった二項対立が順次隣接関係の秩序として構成可能となるような、一つのゼロ座標である。しかしこの座標は、そのものとしては外的な指示作用ももたず、内的な意味作用をもつこともない。それは位置の意味しか持たない。それは、実在的なものと想像的なものの分岐点に位置して、これら二つの領域の生成のうちに具現されるが、それらの領域のどこから派生するわけではない。

Du corps par le corps avec le corps depuis le corps et jusqu'au corps. La vie, l'âme ne naissent qu'après. Elles ne naîtront plus. Entre le corps et le corps il n'y a rien.<sup>18)</sup>

この身体は常に己れ自身を欠いたものであるとはいえ、否定的な存在ではなく、絶えず問いかけを発する場の積極的存在である。それは、現実化された秩序に対しては常に従属したかたちでしかそこに介入してこないが、そのような場を経由してでない限り、この秩序の変換という実践 (praxis) が本質的には

17) *Ibid.*, pp. 34-35.

18) A. Artaud, *Œuvres complètes*, t. IXV, p. 12.

決して可能とならないような客観的存在なのである。(それ故に Artaud は、「生とは問いを燃え上らせることだ」<sup>19)</sup>と言うのである。) これをしもなお主体と呼ぶとしても、それは自己同一性を否認された主体であり、歴史上のある一定の時に、一定の場合に、一定の構造秩序にこれが対応する限りで、この秩序によって一定の役割を付与されるのであるから、主体 (sujet) であるよりも従わされたもの (assujetti) であろう。主体は、そもそも象徴的性質を持つ (論理的先行性としての) 既存の秩序にいかにして組み込まれるかという視点を前提にしてしか成立しないのである。

... car la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture : à chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles (et de possibilités exclues); inversement les structures sociales trouvent en chacun de leurs points de choix un certain nombre d'individus possibles (et d'autres qui ne le sont pas), ...<sup>20)</sup>

ゼロ座標において身体として示された存在は、ある秩序の領域内の実在的な存在と対象のうちに具現され、その秩序が配分する想像的な役割あるいは態度を引き受け (させられ) る。この存在が、個別化の結果として主体と呼ばれるとしても、実はそれは非個人的なものであり、独自性を持つとはいえ前個人的なものである。象徴的構造を解釈の規範とする限り、「主体」の分裂や多重化は否定的な退行や自然性 (正常さ) からの逸脱でしかありえず、狂気あるいは非理性としてしか規定されえない。だが、どのような解釈や規定や概念化からも逃れて存在するのが「身体」である。それは、歴史の中で主体とその言語が形成されあるいは破壊される表面であると同時に、その形成と破壊の絶えざる運動の中に表明される内奥性のごときものである。

19) 本論 p. 36.

20) M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 392.

### III. Artaud における身体と言語

身体の営みが、精神分析が示しているように、終局的にリビドーの運動に還元されるとしても、その運動が世界の中に具体化する際には、先行する秩序によって精神—身体的な構造として構成され、選別と排除の篩にかけられる。だからリビドーの運動自身は思考ではありえないし、身体の思考というものがそのものとして現前するわけではない。それ故に身体の思考について語りうるのは、言語活動を、思惟する主体 (rescogitans) による意味の配分作業として理解するのではなく、意味は記号の組合せの結果（効果）として生み出されるもの、そして、身体のリビドー的運動から出発して記号に到達する過程を、意味作用の平面に対して垂直的に作用する強度として捉え、記号とはこの強度の指標であると考えてることによってである。その時、記号はもはや概念の代理表象ではない故に、解釈（対象自身のうちに内在する恒久的な意味の顕在化）の対象ではなく、常に別のものの測定＝尺度として捉え直される必要がある。解釈は、その意味性と全体化の軸に従って、もろもろの多様な記号を組織し、安定させ、中性化するが、それは、様々な対象を扱っていると称しながらも、実は解釈自身を伝播させているのに他ならない<sup>21)</sup>。これに対し、記号を別のものの測定＝尺度と見なすことは、この記号に意味の拘束衣を被せることではなく、解釈という検閲の審級そのものを解体することになろう。強度の指標としての記号は、それ自身の中に、解釈の行為が展開してみせる意味を了め内包しているのではなく、それが哲学的なり、病理学的なり、あるいは「文学的」等々の知の領野に接続される時に、解釈の対象として（特定の知の領野の記号の体制がその記号を指定あるいは規定するというかたちで）意味を持つに至るのである<sup>22)</sup>。

21) Lévi-Strauss が Freud のエディプス・コンプレックス解釈について、その解釈自体がエディプス的行為であり、こうしてその行為自体が文化の無意識的構造に組み込まれていると語ったのは、こうした事態を指摘したのである。『構造人類学』、みすず書房、p. 240 参照。

22) 勿論、このような解釈の審級は、身体から出発して記号へ至る過程に対して外在的なものではなく、この過程そのものを方向づけるシステムとして機能している。J.

記号は産出された結果として意味作用を有する以前に、この産出の過程における身体の強度<sup>23)</sup>の指標である。とはいえこの過程といわれるものは、命題というかたちで表出される言葉自体から分離されるのではなく、その表現を成立させているいくつかの次元の一つをなしている。それはどのように現われるのかといえ、具体的には、Signifié (意味されるもの：概念) を持たない固有名詞としてその典型が見てとれる。

Nietzsche は 1889 年 1 月の Bruckhardt 宛書簡に謎めいた一文を残している：

私は〔犯罪者〕ブラドーであり、また父ブラドーでもあります。敢えて申せばレセップスでもあります。……私の謙譲さを圧迫し、また不愉快でもあることは、結局、私が歴史のなかのあらゆる名前であるということです。……この秋、私はできる限り粗末ななりをして、二度ほど私の葬儀に参列しました……<sup>24)</sup>

これについて Deleuze は次のように述べている：

L'intensité a à voir avec les noms propres, et ceux-ci ne sont ni représentations de choses (ou de personnes), ni représentations de mots. Collectifs ou individuels, les présocratiques, les romains, les juifs, le Christ, l'Antéchrist, Jules César, Borgia, Zarathoustra, tous ces noms propres qui passent et reviennent dans les textes de Nietzsche, ce ne sont ni des signifiants ni des signifiés, mais des désignations d'intensité, sur un corps qui peut être le corps

---

Kristeva の signifiante の理論における le sémiotique (前記号表象的なもの) と le symbolique (記号表象を組織化するイデオロギー的構造の場) との弁証法的関係は、こうした記号の産出過程とそれを有意的に構造化する秩序との相補性を批判的に解明しようとするものである。La Révolution du Langage poétique, Seuil, 1974 参照。

23) ここで、強度を持つもの (intensif) とは、概念的の広がりを持つもの (extensif) に対立させてイメージしうるものだが、intensité は概念ではない。むしろ、出来事に対する原因という方が近いであろう。

24) 全集, 16 卷, p. 214.

de la Terre, le corps du livre, mais aussi le corps souffrant de Nietzsche.<sup>25)</sup>

固有名詞は、事物の再現—表象としての Signifié に回付されることも、語の再現—表象としての signifiant に回付されることもない。それは、生きられた状態としての身体の強度の痕跡であり、背後に実体（真実）を求めても徒勞であるような仮面である。ここでは、「私：Je」という表明主体と、属詞としての固有名詞との組合せにおいて、一般概念が問題なのではなく、その表現を出来事として成立させる場（身体であって、自己同一性を前提する「主体」ではない）の個別性を指示する所作が露わにされているといえよう<sup>26)</sup>。これと同様の事態が Artaud においても指摘できる。

Le véritable nom d'Antonin Artaud est Hippolyte et Saint Hippolyte fut vous le savez évêque du Pirée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne après la mort de Jésus-Christ dont Antonin Artaud Hippolyte *dans le temps* a transporté le corps.<sup>27)</sup>

Descartes 的理性の尺度からすれば分裂した自我の木霊でしかないこのような強度の指標の極限的なかたちは、例えば、狂気に陥りつつある Nijinsky が発する、「私の名は神だ……私は神である」<sup>28)</sup>という断言であろう。こうした（狂人たちの）言葉は、およそ主体の確立などではなく、身体の純粋な強度し

25) Nietzsche aujourd'hui?, U. G. E., 1973, p. 169.

26) 一人称で書かれたものにしかこの論理が妥当しないわけではない。すべての表明素 (manifestant) と指示素 (indicateur) が「私」に依拠し関連づけられるのである。一作家の全作品は、それぞれが同一の固有名詞の下に統合され、一作品は（一人称であれ三人称であれ）主人公という表明主体の刻印を受けるのはこのためである。詩が何よりもまず言葉で作られるということは、意味を顧慮しないのではない。逆に、概念的媒介なしに、語と意味を短絡させ、（表明主体を社会的個人から非人称的個別性に移行させつつ）それを純粋な出来事として提示することである。読むことは、この出来事を現前させるのだという意味で、作品を作ることと相同的な行為とされるのである。

27) *Nouveaux écrits de Rodez*, Gallimard, 1977, p. 29.

28) 『ニジンスキーの手記』, 市川 雅訳, 現代思潮社, 1971, pp. 221-222.

か示さない。ところで、言語による存在の肯定 (affirmation) が、実は言語の存在そのものを保証する動き (言語を意味の成層として確立する歴史) の中でしか行なわれなかったら、言語の中に侵入してくる身体の強度とは、この保証を否定するものとなる。このことは、言語によって認識の拠所を保護しようとする一切の方法に対立するものであり、恐らくそれ故に、ここに引用した Nietzsche, Artaud 等の言葉は、彼らの身体が理性ならざるものの到来を体験しつつある只中でこそ、鋭いなかたちで発せられたのである。

人間存在は、言語的な意味体系の中で基本的な三大拘束に規定されている。つまりそれは、意味—記号を分節しコード化する組織化の面、意味するもの—記号の体制を作る解釈の角度、そして言表行為 (énonciation) ではなく言表 (énoncé) への隷属としての主体形成作用の点である。Artaud と Derrida が口をそろえて、「思考はまだ始まっていない」という時、その思考とは、このような先験的な規範構造の侵犯というかたちでしか開始されないことを意味している。Artaud が当初、思考することの「不能力: impouvoir」<sup>29)</sup> に苦しみ、次いで、「神よ、私の肉体をどうしてしまったのだ」<sup>30)</sup> と叫んで、自らの固有の本質を剝奪する先験的規範を告発し、ついに、「真の言語は理解不可能なものだ」<sup>31)</sup> と言い切るに至る経緯には、主体の解体 (狂気) と伝達可能性の放棄 (解釈の拒否) を代価として、言語 (意味) と生との乖離を克服しようとする一貫した姿勢が確認できる。

それではなぜ、これまで取り上げてきた。いわば理性／非理性の臨界面 (人間的連続の切断、意味性の混乱) において現われる記号は、抽象的な意味作用ではなく、とりわけで強度の指標として標定されるのだろうか。G. Deleuze が提起する「意味の論理」に従えばおよそ次のように理解できよう<sup>32)</sup>。

命題に関する Deleuze の考えによれば、命題には四つの次元が含まれている: 1) 外的な事物または事態に対する命題の関係としての表示作用 (désig-

29) *Œuvres complètes*, t. I. p. 111.

30) 84, n° 13, 1950, p. 108.

31) *Œuvres complètes*, t. XII, p. 95.

32) G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969. 3章及び30章参照。



nation)。表示作用は論理的には真と偽を基準として持つ。2) 語る主体に対する命題の関係としての表明作用 (manifestation)。表明作用は、命題に対する欲望や信念の言表として示され、表示作用を可能にするものである。3) 統辞 (syntaxe) と概念的含意が問題とされる記号作用 (signification)。記号作用は命題が真となりうるための条件であるが、記号作用自体は真でも偽でもない。それ故に命題に関しては、表明作用が記号作用に対して優位に立つ。4) Husserl における知覚的ノエマに相当する意味 (sens) あるいは表現作用 (expression)。このノエマは、物理的対象でも心理的体験でも精神的表象でも論理的概念でもない単なる結果 (効果) としての非身体的な出来事 (幻想: fantasme) であり、命題において肯定や否定以前に生産されているものとされる（「神は存在する」も「神は存在しない」も意味として同じ値を持つ）。それは、主語と述語の包摂関係が成立する以前に生産されている効果であるために、本質的に矛盾律や排中律に支配されないのである。そして記号とはこれらの次元を可能にし結び合せるものと考えられる。論理的言説は命題を記号作用に直接関係させるところに成立し（命題 A が真であれば命題 B が可能である云々）、幻想的作品あるいは文学作品一般は、記号を広義の意味 (sens) の産出に直接関係させるところに成立するといえる。これら二つの場合においては、記号作用（前者において優位）と表明作用（後者において優位）の優位性が逆転するのである<sup>33)</sup>。

このように、記号が発する意味は、肯定と否定以前に生み出されるのであり、合理性の純粹過程とでも言うべき、意味の一義性を課する言語の論理的秩序にからめ取られる以前の幻想—出来事である。幻想<sup>34)</sup>はここでは「主体」の原初的形態化として理解され、まだ主体と対象の分離は実現されておらず、主体は行為や光景や言説そのもののうちに含み込まれている。つまり幻想は「主体」の身体と独自の言説との相互的統合から結果するものであり、欲動 (pulsion)——身体と言語活動の結合を示す限界概念——からも、また、幻想の

33) こうした考察は、トートロジーつまり意味のイデア的同一性に基礎を置く記号論理学が切り捨てたものを捉えなおそうとする視座からなされたものと考えられる。

34) 精神分析的には幻想は種々の形態であられるが、つまるところそれは無意識的欲望の充足をあらわすものと考えられる。

投影としての表象からも区別される。先に引用した「私は……である」という言表は見かけ上の完結を示すが、その現実性は、過去や未来と区別されることによって考えられるような現在ではない。この言表においては、言表行為と言表内容が、従って主体と対象が分化しておらず、この言表が位置する場は、いわばそのものとしてまだ限定されていない世界である。言い換えれば、それは言語による概念規定も存在の確定も無効とされてしまう場なのである。そしてこれが身体と名指された絶対的内在性としてあるゼロ標に他ならない。Artaudに倣えば、「個人的コスモゴニー」<sup>35)</sup>の(超現実ではなく)現実の始点である。

現実の最小単位は単語でも観念でも概念でもなく、組合せ (agencement) である。

C'est toujours un agencement qui produit les énoncés. Les énoncés n'ont pas pour cause un sujet qui agirait comme sujet d'énonciation, pas plus qu'ils ne se rapportent à des sujets comme sujets d'énoncé. L'énoncé est le produit d'un agencement, toujours collectif, qui met en jeu, en nous en hors de nous, des populations, des multiplicités, des territoires, des devenirs, des affects, des événements. Le nom propre ne désigne pas un sujet, mais quelque chose qui se passe, au moins entre deux termes qui ne sont pas des sujets, mais des agents, des éléments. (強調引用者)<sup>36)</sup>

この「何か: quelque chose」が強度と呼ばれ、差し当りそれは、欲動エネルギーの生成変化の質的表現である情動 (affect) に相応するものとされる。それは、記号の組合せにおいて、意味という出来事—幻想を生み出すところの表明作用を可能にする欲望として生成する。「私は……である」という言表は、言表行為の主体としての一個人 (Artaud) を表象するのではなく、一つの組合せを示しており、固有名詞 (Hippolyte) は人格を失って最大限の主体なき個性 (前個人的な個別化) を断言するのである。そしてこのような個別化が指標す

35) *Œuvres complètes*, t. I, p. 112.

36) G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogue*, Flammarion, 1977, p. 65.

るのが、身体と呼ばれる欲望の内在性の場であり、欲望に固有の形成の次元 (plan de consistance) である<sup>37)</sup>。欲望の組合わせとしての「私は……である」という命題は歴史の中の錯乱であるが、それは歴史が錯乱への入口でもあるということである。欲望は（欠如や法則によって）歴史的に決定されているのではなく、歴史的決定の方が、或る構造的な審級（心的力域）を援用することによって、その審級に、そこから欲望が生じてくる法則や原因の役を果たさせるのである。しかし純粋な産出作用としての欲望の観点からすれば、「あらゆる組合わせが欲望を表出すると同時に作り上げるのであり、それも、欲望を可能にし、可能にしつつ現実化する平面をこの組合せが構築することによってなのである。」<sup>38)</sup>この組合わせのある種のものが錯乱と呼ばれるとすれば、それは、「主体」と呼ばれてきたものを形成し固定化する歴史的決定そのものの錯乱に他ならないといえよう。心理学はこの錯乱を個体の側に差し戻そうとするだろうが、欲望とその表出の関係で言えば、既存の構造を疑問に付さぬところに欲望はないと言うべきである。

「私は……である」は認識などではなく、欲望の生成（この表明作用を基礎づける場の構築）であり、Hippolyte として生成する Artaud の身体の指標（「Antonin Artaud Hippolyte は時間の中で〔キリストの〕肉体を移動させたのです」）なのである<sup>39)</sup>。そこでは、有意性（特定の宗教的観念）が問題なのではなく、Artaud という身体を Artaud という歴史的・社会的身分 (identité) から抜け出させること——非属領化 (déteritorialisation)<sup>40)</sup>——が実験されているのである。Artaud のテキストが、伝統的な文学的象徴性のレベルでは、混乱した不完全性しか認められず、「読みにくい」ものとされてきたのは、彼のテキストが根本的にこうした身体の非属領化と同時に言語の非属領化の運動そのものだからであり、極言すれば、彼の（演劇をも含めた）文学的営みがラディカルであればある程、それは既存の文学という制度をその中枢において破壊

37) *Dialogue*, pp. 110-114 参照。

38) *Ibid.*, pp. 115-116.

39) 別の場合には Antonin Artaud-Héliogabale という生成も可能である。拙論『Héliogabale の名前と Artaud』、都立大学人文学報、139号、1980参照。

40) G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome*, Minuit, 1976 参照。

する態のものであったからであると言えよう。

Artaud が記した、「私の本名は Hippolyte であり云々」は恐らく何の「意味」もないであろうが<sup>41)</sup>、それは、あらゆる意味が形成され破壊される内在性の場を露わにするというポジティブな表明作用 (manifestation) として現前しているのである。そして彼は、言語が制度として成立するために必然的に疎外されるこの場だがまた、言語が産出であり生成であるためには必然的に要請されるこの現実の場を身体と呼び、ひたすらその地点を指し示していたのである。

... l'urgence pressante / d'un besoin : / celui de supprimer l'idée, /  
l'idée et son mythe, / et de faire régner à la place / la manifestation  
tonnante / de cette explosive nécessité : / dilater le corps de ma  
nuit interne, // du néant interne / de mon moi // qui est nuit, /  
néant, / irréflexion, // mais qui est explosive affirmation qu'il y a /  
quelque chose / à quoi faire place : // mon corps. (強張引用者)<sup>42)</sup>

このような思想（それを思想と呼べるとして）を持つ Artaud の歩みが悲愴な彷徨と見え自己破壊的な不毛さに陥るように思われるとしたら、われわれのそうした概念に対しては言語と意味の根拠をあらゆる mystification を排して追求し続けた Wittgenstein の次のような一言がそれを幾分なりとも解消してくれよう。

「われわれが破壊しているのは空中楼閣だけなのであって、われわれは、それが立っていた言語の地盤を露わにしているのである。」<sup>43)</sup>

(続く)

41) しかし、「無意味」とは価値がないのではなく、価値を破壊する故に排除されるのである。

42) *Œuvres complètes*, t. XIII, p. 94.

43) 『哲学探究』118, 藤本隆志訳, 全集8巻, 大修館, 1979年。