

Résonances

レゾナンス
REVUE EN LIGNE

東京大学大学院総合文化研究科フランス語系論文集



渡辺惟央／長谷川朋太郎／飯野雅敏／氏原賢人
関大聡／福井有人／中村彩／福島亮／佐藤園子

ISSN 2435-8371

<https://resonances.jp/numeros/11/>

n° **11**
octobre 2020

シシュポスを殺すことはできるか

ブランショのカミュ論における「弁証法」

渡辺惟央

『Résonances』第11号

2020年10月発行

1-16ページ

ISSN 2435-8371

シシュポスを殺すことはできるか

ブランショのカミュ論における「弁証法」

渡辺惟央

はじめに

アルベール・カミュの思想は「対立」に特徴づけられている。彼の思想全体の中心をなす主題「不条理」のもっとも簡潔な定義は、世界と人間との「対峙 (confrontation)」である。第二の主題となる「反抗」は、不条理や抑圧への「対面 (faire face)」として提示されている。作家カミュの著作は一貫して対立、矛盾といった要素で構成されており、そこに弁証法という論理への愛着を見てとることは難しくない。事実、カミュは弁証法や史的唯物論を終始批判しつづけた一方で、初の「反抗」論である「反抗に関する考察」(1945年)から『反抗的人間』(1951年)に至るまで、ヘーゲルの『精神現象学』でよく知られる主奴の弁証法を明示的に借用し、「反抗的人間」の定義を「奴隷」の反抗として語っているのである。たとえ彼の好む対立や矛盾が、いかなる止揚もない決定的断絶を意味するものであったとしても、その形式を弁証法に負っていることは疑いえない。カミュが若くから傾倒した——「反ヘーゲル」の見地から読んだ¹⁾——キェルケゴールがヘーゲルの弁証法に対して独自の弁証法を構築したように、彼自身も弁証法に抗しつつ、あえて弁証法的論理へと歩みを進めたのではないか。

おそらくブランショは、そのような関心からカミュを読みつづけた思想家である。ブランショによるカミュ論は弔文を除いても5つ残されている²⁾。その対象となる作品は小説、エッセイ、戯曲など全領域にわたり、作家に少なからぬ関心を示していたことがわかる。なかでも、もっとも長大な評論「地獄についての考察」(1954年)は、ブランショがカミュに向けた関心の所在を明らかにしてくれると同時に、前後に発表された論考「オルフェウスの眼差し」(1953年)から『文学空間』(1955年)へと結実する言語・文学論の生成過程に位置するテキストでもある。また、後に収録された『終わりなき対話』(1969年)の他の論考とも様々な主題を共有しているのだが、このテキストがこれまでに十分な分析の対象になったとはいえない³⁾。本稿では、評論「地獄についての考察」に焦点をあて、必要に応じて他のカミュ論も参照することで、カミュを読む企てとブランショ固有の問題系がどのような連関を成すのか、一つの手がかりを示したい。

ブランショと弁証法との関係を知るには、絶えず参照されるヘーゲルとの関係にこそ目を向けるべきであろう。あるいはまた、彼の弁証法との対決は、ハイデガーの存在論との対決をも視野に入れた試みとして理解しなければならないはずだ。しかしながら本稿では、カミュ論を取り上げることで、ブランショの思想のうちで弁証法と神話的形象とがいかにして出会うのか、その一契機を明らかにすることにしたい。予告するなら、ブランショがカミュに向けた関心は、

ギリシャ神話の英雄シシュポスへの着眼にある。シシュポスはいかなる点においてブランショの関心を引いたのか。弁証法をめぐっていかなる問題が提起され、それに対してシシュポスがいかなる活路を示したのか。こうした問いに答えるため、以下ではまず、ブランショによるカミュ批判を概観し、そこから彼独自の弁証法の問いを再構成する。次に、カミュが提示したシシュポスの形象にブランショが見出した特異性、すなわち弁証法のうちにありながら弁証法を逸脱するというその様態を明らかにし、同時期のブランショ自身の思索との連続線を辿ることが課題となる。

1. ブランショの批判：不条理と反抗の齟齬

「地獄についての考察」（以下「地獄」と略記）は、1954年の『新・新フランス評論』誌に連続で発表された3編のカミュ論に、神話を扱った論考「オルフェウス、ドン・ジュアン、トリスタン」を加えて『終わりなき対話』に収録された全4節の評論の総題である⁴⁾。本稿ではカミュ論と呼べる最初の3節を対象とする⁵⁾。評論はカミュの多数の著作を扱っているものの、中心に置かれるのは『シシュポスの神話』（1942年、以下『シシュポス』と略記）と『反抗的人間』（1951年）である。まず、ブランショがこの二つの書物に向ける批判の要点を確認し、議論の前提を明らかにしておこう。

カミュの『反抗的人間』は、西欧における殺人の正当化と革命の論理を系譜学的にたどる哲学的エッセイである。そこでおおよそ描かれているのは、権力や暴力に対する純粋な「反抗（révolte）」が、次第にイデオロギーに支えられた「革命（révolution）」へと変貌し、硬直した権力として他者を抑圧するに至るプロセスである。権力への抵抗は権力に似る、という普遍的な問題を1950年代フランスの文脈から捉えなおす背景には、全体主義やソ連のスターリン体制への批判と、左派知識人たちの唱える共産主義革命への批判という政治的な企図が見出される。他方で同書は、必ずしも哲学書の体裁を成してはいないものの、しかし「反抗」概念の理論的彫琢の成果としても提出されている。議論の前提にあるのは、『シシュポス』で提示された「不条理」の概念であり、これを踏まえて『反抗的人間』で、不条理から反抗が生じるまでのプロセスが示される。

カミュの定義する不条理とは、世界と人間との合一なき乖離の関係性である。「不条理とは本質的に一つの離別である。それは比較される要素の一方にも他方のうちにもなく、それらの対峙から生まれる」⁶⁾。この対峙は決して解消されることはない、とカミュは断ずる。したがって、世界と人間との緊張関係を消去しようとするのではなく、むしろ維持するような思考のあり方が模索される。このとき、来たるべき「不条理な人間」を予告するイメージは、ギリシャ神話のシシュポスである。神々を欺いた罰として、山の頂上に岩を押しあげ、岩がその重みによって頂上から転げ落ちるたび山のふもとに戻り、ふたたび岩とともに頂上を目指すシシュポスの労苦。この無限の罰を意志的に引き受ける意識を、カミュは「幸福」と呼ぶ。『シシュポス』の末尾を飾るよく知られた一節を引こう。「彼〔シシュポス〕もまた、すべて良し、と判

断する。以後、もはや支配者をもたぬこの宇宙は、彼には不毛だともくだらぬとも思えない。[...] 頂上を目ざす闘争ただそれだけで、人間の心を満たすのに充分なのだ。幸福なシシュポスを想像せねばならない」⁷⁾。

不条理と人間の意識との関係を論じたカミュは、つづいて『反抗的人間』において、不条理を生きる個人が、反抗を通じていかにして普遍的価値を形成するのか、そのプロセスを示そうとする。反抗者は不条理に対して「否」を発するが、この「否」は同時に「諾」として、つまり一つの「価値」として作用する。というのも、不条理の経験は万人に共有された運命であり、そこから生じる反抗の原初的運動は他者にも了解しうるものだからである。理念やイデオロギー以前の真に個人的体験から発する反抗は、否定であると同時に価値の肯定として作動するのであり、この価値は不条理や抑圧に対して「節度」をもたらしもの、一つの秩序形成的な力となる。ここで節度を語るカミュの狙いは、どのような理念に基づいても暴力は正当化しえず、したがって暴力を前提とする革命は正当化されない、という彼の政治的主張を理論的に基礎づけることにある。そのため、弁証法を現実に応用し、いまだ存在しない、よりよき未来のために現在を否定する（暴力を行使する）ことは、肯定と否定とを同時に含む反抗という本来の運動を失い、変質した教条的暴力として批判されることになる。

以上の主張に対してブランショは、その企図を賞讃しつつも、反抗の論理は失敗に陥っていると述べる。この批判は、カミュが彼自身の不条理の定義を裏切っているという指摘を通じてなされる。

反抗は不条理を前にした人間から生じるのだとカミュは言うが、ブランショが指摘するのは、不条理とは本来、何かの前提になれるような対象性を持つものではない、ということである。このことは、別のカミュ論のなかで「不条理 (absurde)」と「不条理性 (absurdité)」の違いとして説明されている。「不条理性とは概念的な性格のもので、意味を持たぬものの意味を指示するのに対し、不条理とは中性的なものであり、主体でも客体でもなく、一方にも他方にも属さず、神聖なもの同様に、意味をすりぬけてしまう〈あのもの〉なのだ」⁸⁾。対象として実体化される不条理は、不条理の概念にすぎないもの（「不条理性」）であり、不条理そのものはその概念の裏にすり抜けてしまう。したがって不条理を論理的な前提として導かれる反抗は、すでに不条理を概念へと変質させてしまっている。この齟齬によって不条理と反抗は隔たっているのである。

以上の指摘は、実を言えば、12年前に書かれた『シシュポス』の書評（1942年）でもすでに粗描されていたものである。理性には到達しえない世界と、それを捉えようとする人間との関係としてのみ不条理が現れる、とカミュが言うとき、この関係を俯瞰し経験しているのは誰なのだろうか。世界と人間との間にある不条理を経験する当のものは、カミュにおいて「精神」と呼ばれている。精神は、一方では世界の方を向き、理性に対する非還元性を目にしながら、他方では人間の方を向き、人間が世界を絶えず渴望している様子を見る。この二つの契機によって精神は不条理を経験するのだが、逆に言えば、精神ぬきに不条理は存在しないということでもある。理性を寄せつけないはずの不条理が、人間の精神を通じてしか生じえないという点

に、ブランショは特権的主体の存在を察知する（「精神は不条理を照らし出す特権を持っている」⁹⁾）。不条理とは精神の別の名であり、そこから「幸福な」シシュポスが導き出されるのだとすれば、世界と人間との断絶とは結局のところ精神の自作自演に過ぎないのではないか。真の不条理は手つかずのまま放置されているのではないか。「つまりカミュ自身が、その〔不条理の〕掟に忠実ではないのだ。結局のところ彼は、不条理を、すべてを混乱させ打ちくだくものではなく、整理しうるものに、さらにはすべてを整理するものにしてしまうのだ」¹⁰⁾。ブランショの批判は、ある意味で12年前からくり返されていたわけである。

とはいえブランショは、以上のような議論の瑕疵もまた、「カミュ氏が不条理の探究と呼ぶものの一部である」と記している¹¹⁾。この見立ては「地獄」においても継続している。不条理の定義をめぐるブランショの批判は、単に「反抗」思想の限界を指摘するだけのものではない。注目すべきは、不条理がそれ自体として容易に捉えられないことをカミュは認識していながら、あえてそこから反抗を引き出そうとしたのだと述べられていることである。ブランショは、カミュが行った自覚的な論理的飛躍が、彼を含む西欧思想全体の隘路へと通じていることを予告する。

たしかなのは、シシュポスから反抗的人間へと進むためには飛躍が必要であり、この飛躍をおそらくカミュ自身も行ったのであるが、かつて誰も、この飛躍が要請する躍動に思想を与えようとはしなかったのである¹²⁾。

次節以降の見通しを立てるべく、二つの点を確認しておこう。まず、ブランショは「飛躍」への批判をカミュだけでなくヘーゲル、マルクス、レーニンにも向けることで、弁証法に基礎を置いた思想全般を問題にしようとしている。このとき、各思想家が弁証法と取り結ぶ個別の理論体系は問題にされていない。なぜなら、ブランショにおいて弁証法とは理性一般を——すくなくとも近代以降の理性を——特徴づけるものであるからだ。理性は自己保存のために、自らの存続を脅かす非理性、混沌、不条理を根絶しようと努める。しかし、シシュポスの「良し」や反抗的人間の「否」がそうであったように、理性は不条理の概念を捉えるに留まり、不条理そのものを取り逃がす。ブランショによれば、これは理性の挫折であると同時に密かな「狡智」でもある¹³⁾。

弁証法の目的はここにある。すなわち、「不条理」と同盟を結び、そこに自らの運動の原理を探し求め、そして、自らの理論的かつ実践的な展開を通じて、不条理それ自体がすでに理性であり、不条理の隠蔽の闇はその意に反して昼を告げ、昼を約束し、結局は夜を説明するような昼の全体と豊かさを約束するのだと、不条理に対して納得させることなのである¹⁴⁾。

「地獄」において「弁証法」や「理性の狡智」は、狭い意味での哲学的定義に留まるものではなく、不条理を温存する理性一般の働きとして批判されている。不条理に打ち克ち、新たな秩序をもたらしたと言い張る弁証法は、実のところ不条理と対峙するという事実によって自らの正当性を確保しようとする点で、不条理を共犯者としているのである。

二つ目に確認したいのは、かつて幸福なシシュポスを批判していたブランショが、その12年後の「地獄」において、反抗的人間を批判する際にはむしろシシュポスとの隔たりを強調し、後者を救い出そうとしていることである。「シシュポス、出口のない自らの状況に満足することにその真実のすべてがあるこの悲劇的英雄が、なぜ、突然、付随的役割へと引き下ろされてしまうのか？」¹⁵⁾ ここには、カミュが提示したシシュポスの形象に、ブランショ固有の新たな意味を与えようとする企てが見られる。

ここで、評論の前年に発表されたテキスト「オルフェウスの眼差し」が、「飛躍」という小節で終わっていることを想起しても良いだろう。「書くことはオルフェウスの眼差しと共に始まる」¹⁶⁾とブランショが記すとき、かつて自身が『シシュポス』評の冒頭に付した次の一節を想起せずにいただろうか。「書くということが、表現手段であるとともに思考の道具でもあるような作家は、このうえなく古い様々な神話に導かれる」¹⁷⁾。シシュポスを思考することは「オルフェウスが入り込んだ地獄へと連れ戻されること」であり¹⁸⁾、実際「地獄」の第2、3節にかけて、書くこと、すなわち言語使用をめぐる問いが展開されることになる。カミュの思想はその道行きにおいては挫折に終わったが、方策においては一つの活路を示している。ブランショが指摘した不条理と反抗の間の齟齬は、議論の帰結ではなく、不条理へアクセスする可能性を探る出発点なのである。

2. 死の不可能性としての地獄

1942年の『シシュポス』評で、精神と不条理との結託を批判したブランショは、結論部で次のように記していた。不条理を捉えるために理性がなさねばならないのは、「理性自身がそれ[不条理]に近づくために指定していることを絶えず否認する」ことである¹⁹⁾。理性は、不条理とはこれだ、と指し示すやただちにその自ら指示したものを否定することでしか、不条理に接近しえない。だが自らを否定しつづけるなら、理性は自己の破壊に至り、狂気と見分けがつかないだろう。このように自己否認をくり返す理性は、「狂気と化しながらも狂気のなかでそれ自身に留まっている理性」と呼ばれる²⁰⁾。

自己を否定するものを携える理性、という着想には、ブランショがくりかえし参照するヘーゲルの『精神現象学』序文の一節、「精神の生」の定義であるところの「死に耐えて死のなかに自己を支える生」の反響を見出せるだろう。この一節は、A. コジエーヴによる『精神現象学』講義録の刊行をふまえて書かれた評論「文学と死への権利」(1947-8年)で、ブランショ固有の言語論が展開される際に四回にわたって引用されている(「地獄」の翌年に刊行された『文学空間』でも一回引かれている)²¹⁾。

「文学と死への権利」において、言語は、内部に死を宿すことで初めて意味と伝達が可能になるものと定義されている。ここで「死」とは、まず命名の持つ否定作用である。すなわち言葉は、現に存在する対象を抹消することと引き換えに、その対象を語として存在させるのであり、その意味で、語られる対象の存在を不在として示す。この主張は、言語の側ではなくその指示対象の側から見るならば、不条理と不条理性の問題（不条理は対象として捉えられるやただちに消え去る）と同形の議論であり、「地獄」の、たとえば次の一節に至るまで一貫している。「[...] 不条理を捉えている思考の下で、不条理それ自体が姿を消し、その代わりにひとつの空虚を残す——これが『不条理』なるものの真実だということになろう」²²⁾。したがって、不条理の問いは言語と密接に関わっているわけだが、この点については次節で論じることにし、まず言語の問題に先立って考察される「死」の主題に目を向けよう。

カミュの『シシュポス』の冒頭は、「真に重大な哲学的問題は一つしかない。自殺である」という宣言ではじまる²³⁾。つづく『反抗的人間』で、自殺の主題は「殺人」へと拡張される。「自殺と不条理の概念をめぐって始められた考察を、殺人と反抗の領域の中につづけることが、本書の目的である」²⁴⁾。これを承けてブランショは、自殺を「自己自身の殺人」と言い換えることで、二つの著作には殺人という「同じ一つの探求の連続性」²⁵⁾があると述べる。

では、何が両書を分つのか。ブランショによればこの断絶は、殺人を人間にとっての一つの権能、すなわち「可能力 (pouvoir)」とみなすか、あるいは「不可能性 (impossibilité)」とみなすかの差異に帰因するのであり、以下述べる通り、シシュポスの本質は不可能性の側にある。ブランショが「殺人は不可能である」と言うことで問いに付すのは、殺人があらかじめ前提している対峙の構図、弁証法的な主客の定立という事態である。殺すことの不可能性は「見ること」の不可能性としても説明され、ここにおいてカミュとの差異が強調される。

既にみたように、不条理は、対象化されるとただちに概念の裏に引き退くことを本質とする。いわば、不条理そのものは客体としては見えないのであり、不条理と向き合うためにはそれとして見てはならない、ということである。ところが、カミュにとってシシュポスは、世界の不条理に目を逸らすことなく対峙する「明視」の英雄である。カミュは次のように宣言し、不条理を一つの対象として見てしまう。「生きるとは不条理を生かすことだ。不条理を生かすとは、なによりもまず不条理を見つめることだ。エウリュディケとは逆に、不条理は人がそこから目を背けるときのみに死ぬ」²⁶⁾。ブランショからすれば、「見る」という対象化の身ぶりは、すでに不条理の逃げ去りに加担してしまっているわけである。

これに対し、ブランショにとって不条理とは、対峙不可能なもの、見ることも殺すこともできないものの領域である。主客という基本的な関係の欠けたこの領域は、「関係性の不在が君臨する砂漠」と呼ばれ、評論全体を通じて、地獄、光の届かない地下空間、見通しのきかない闇の広がり、そこに棲む「わらじ虫」「害虫」といったモチーフを通じて描かれている。ここで、見えないものを視覚的なイメージによって描写する、という罫を避けるべくブランショがとる戦術は、この領域をいわば力動として示すことにある。実体として捉えられない不条理の領域は、「絶えずより空虚になってゆく広大な空虚」²⁷⁾、すなわちただ増大の動きでしかないような

ものとして提示されている。その領域に棲むものは、対象として視野のうちに全体を収めることのできない存在、動きとしてしか捕捉できない「非実在のうごめき、実体を欠いた増殖、ニヒリズムの虫けら」であり、可視化を免れたものとして表現される²⁸⁾。これこそ、ヘーゲルが「謎」のまま放置した領域にして、マルクスが除外した「ぼろ着をまとったプロレタリア」の世界であり²⁹⁾、そしてとりわけ、カミュが取りこぼしたシシュポスの「彷徨」の場である。

注意すべきは、見ることも殺すこともできない領域では、死ぬこともできない、ということだ。「シシュポスは我々に何と言っているのだろうか。自らに死を与えたくない、と言っているわけではまったくない。それができないから、そうしたくない、と語っているのである」³⁰⁾。ブランショによれば、シシュポスが自殺を拒むのは、カミュが主張するような意志による拒否ではなく、単に死ぬことの不可能性の表明である。殺人が加害者／被害者の関係をもたらすのと同様に、自らに死を与える場合もまた（「自殺 (sui-cide)」という語の成り立ちから窺われるように）殺す／殺される関係のうちにある。殺すためにはまず見なければならず、そこに主客の関係性が成り立つのである。したがって、自己に死を与える（自殺する）ことができる主体は、自己自身を客体として捉えることができる可能性を有している。これに対し、シシュポスは自身の固有の死を死ぬことができない。自己自身を反省的に捉えることができず、自己との関係を、つまりは同一性を保つことができないからである。

シシュポスとは中心を奪われた孤独である。それは彼がひとりきりでいるからではなく、彼が彼自身との関係を持たないからである。とりわけ、彼の反抗、一切がそれとともに（再）開始するあの反転とは岩の反転である³¹⁾。

シシュポスが山を登る動きは、一見すると能動的な可能性を備えているようだが、しかし常に岩の反作用力に取り憑かれており、彼の労苦は岩の動きに付随しているにすぎない。このように「自己のまったき外」にあり、主体としても客体としても同定できない存在は、もはやそれとしては見えず、砂漠と区別がつかない。「それにしても、この彼とは何者だったのか。もしかすると、砂漠にすぎなかったのだろうか。砂漠が私たちの同伴者となったのだろうか」³²⁾。『文学空間』で「作家」をめぐる語られる「本質的孤独」、すなわち非人称性に開かれて一人称を持たない主体、「誰でもなくなった私自身」³³⁾と呼ばれる主体を、シシュポスにも見ることができるだろう。このような存在は、もはや弁証法的な安定した止揚や前進を行えず、「増殖」や「彷徨」と呼ぶほかない逸脱的な動きをくり返すことになる。「私は反抗する」と発することのできる安定した自己（反抗的人間）ではなく、一人称の経験を欠いた「彼」としてのシシュポスへ。ブランショにおけるシシュポスとは、同一律の庇護を失い、主体として死ぬことも、客体として殺されることもできない形象であると言えよう。

したがって、シシュポスを殺すことはできない。不条理と、殺人の不可能性との以上のような関係をブランショは強調する。その意図は、死の主題を間に挟むことで、不条理と言語の問題を結びつけることにある。「文学と死への権利」で主張されていたように、ブランショにお

いて言語は、指示対象に死を与えることで初めて意味を生み、伝達を可能にするのであった。言い換えるなら、言語が機能するためには、対象は死にうる（有限である）ことが必要である。「死だけが私がつかまえたものを捉えてくれる。死は語のなかにあってその意味の唯一の可能性である。死がなければ、全ては不条理と虚無のなかに崩れ落ちてしまうだろう」³⁴⁾。まさに不条理の領域では死は存在せず、したがって死を前提とする言語一般も、一切の意味作用を失うことになる。つまりブランショの言語の定義に従うなら、不条理そのものを、言葉によって語ることは不可能なのである。では、死と無縁のシシュポスに出会うためには、言葉を捨て去るしかないということだろうか。

次節で論じるとおり、ブランショは言語とそれがもたらす弁証法を完全に放棄できるとは考えていない。それは理性が存在する条件でもあるからだ。したがって理性の側から、弁証法と訣別することなく、非-理性としてのシシュポスへとアクセスすることが目指される。このことは、「何らかのやり方でシシュポスを殺さねばならない」と定式化される³⁵⁾。いかなる関係性も持たないシシュポスは、見られることも殺されることもできないはずだが、それにもかかわらず彼を（客体に変質させることなく）殺すことなどできるのだろうか。弁証法に留まりながらその外部を開くこのような試みは、言語と弁証法を結びつける強固な絆を検証しつつ、その関係の綻びを探ることによってなされる。

3. 弁証法の遅延

言語による「見ること」への強力な送り返し、不条理を対峙可能なものにすり替える可能性は、評論内で頻出する«logique»という語を通じて説明されている。通常、この語は「論理」を意味する。しかし、ブランショは「ロゴスの論理 (logique du logos)」と記すことで、この語を「ロゴス」の意味で読むよう読者に促す。また、この一節が含まれる第2節「〈不条理〉に対する論理的＝ロゴスの勝利 (victoire logique)」の第一文は、「はじめることが必要である」となっている。さらに畳み掛けるように、「はじまりを求める要請」「はじまりというものの持つ突然性と有無を言わさぬ力」「堅固なはじまり」といった文言が連なる³⁶⁾。これらの表現から想起されるのは、新約聖書ヨハネ書の第一文「はじめに言葉があった」であろう。ここで「言葉」と訳された古代ギリシャ語の「ロゴス」は、世界を照らす神の御言葉である。伝統的な形而上学の文脈では、「理性」「真理」をも意味し、世界を構成する原理、普遍的規定力を発揮する秩序とみなされる。言語であると同時に理性でもあるロゴスのもとでは、「言葉は常に表象作用と意味作用という性質を持つ」³⁷⁾。言葉は必ず何かを意味する——これがロゴスの秩序であり、ブランショが問いに付すものである。

この点を理解するために、言及されている言語哲学者ブリス・パランへの批判に目を向けよう。パランはまさに言語を普遍的な秩序形成の基礎とみなし、「ロゴス」という語を思想の中心に据えた思想家であるからだ³⁸⁾。パランにおけるロゴスとは、言語使用それ自体が持つ普遍的な肯定力のことであり、不条理のさなかに一つの秩序を作動させる。この主張はたとえば、

「語ることは、我々が語りながら入り込む秩序への、すくなくとも暗黙の承認である」という、かつてブランショが引用したことのある一節に明白に現れている³⁹⁾。一切の流転に先立って言語の秩序が存在するのだと説くこの思想は、カミュの「反抗」と同様に、不条理を捉え損ねているとブランショは言う。というのも、言語にせよ反抗にせよ、それらをすべての起源（「はじまり」）と称して提示するだけでは、非-理性を地下の闇に隠し、その上に世界の始点を置いて、「その手前へのいかなる回帰も禁止されるような限界」を設定しているに過ぎないからだ⁴⁰⁾。理性の眼の行き届く範囲だけを秩序ある世界とみなし、扱うべきだったはずの不条理を切り捨ててしまっている、というわけである。

とはいえ、パランの思想は言語の本質が何なのかを的確に示している。ブランショも、ロゴスの秩序が強力であるだけでなく、それを脱することがほとんど不可能であることを認めている。言語は名指し、呼びかけ、語りかけることで、相手どったものと主客の関係を築くことをその本性とするからだ。闇、地下、地獄など、どれだけ可視化を免れるイメージを動員したところで、それを言葉として用いるかぎり、「見ること」や対象化の身ぶりから完全に逃れることはできない。それゆえブランショは、カフカを引きながら、「対話は危険そのものである」と述べる⁴¹⁾。「対-話（dia-logue）」は常に話す者／話しかけられる者の二項を前提とし、ロゴスの弁証法を再演するのである。

言語には常に弁証法が取り憑いており、これなしに言語使用はありえない。そうであるとすれば、言語が弁証法から逸脱する契機、「言葉が、語りつつ、表象や意味作用のあらゆる力の外で語る」⁴²⁾ような事態は、弁証法を脱出したどこかではなく、弁証法のうちにこそ見いだされるだろう。先に引用したパランの一節に、ブランショは次のように応答していた。

たとえ語ることで、発話が私に入り込ませるこの秩序を私が暗黙のうちに認めているのだとしても、私が語るという事実によって入り込むこの秩序そのものに、言葉によって疑義を呈することもできるのだ。私の言葉は知性界の肯定であると同時に否定であり、矛盾律の肯定であると同時に忘却である⁴³⁾。

ここで言語は、理性にして非理性、ロゴスにして不条理であるものとして、いわば「一方であると同時に他方である（à la fois l'un et l'autre）」ものとして提示されている。この引用は1943年のものであるが、同じ定式化は1954年の「地獄」でもなされている。「[言葉]は死を可能的なものとする暴力の影の下にあり、しかも不可能性としての死の魅惑にとらわれており、一方と他方とに結びつけられ（lié à l'une et à l'autre）、性急さと忍耐とに結びつけられている[...]」⁴⁴⁾。無論、10年以上離れた二つの記述の比較には慎重にならねばならない。しかし、すくなくとも「地獄」において、ブランショが「言葉」の定義を、自ら批判した二項対立の形式（ブランショは「二重性」と呼ぶ）のもとに行っているということは特筆すべきだろう。おそらくブランショは、言語をあえて弁証法的に解釈しようとしている。その狙いは、弁証法に留まりながら弁証法の間隙を突き、そこに不条理の領域を見出すことにある。

ここに至って、ふたたびシシュポスが重要な形象として召喚されることになる。カミュにおけるシシュポスは、不条理を直視することによってその本領があったが、しかしその行為には、たとえ微細ではあっても、主客の対峙から漏れ出る時間が含まれている。それは岩が頂上から転げ落ちるとき、背後に逃げ去る岩を見ようと振り返る瞬間、つまり岩を再び目にする直前の時間である。ここで「振り返り (retournement)」とは、眼差しが対象を捉える直前、客体を生み出す直前の動きである。ブランショが関心を向けるのはシシュポスのこの不意の動作であり、そこに弁証法を逸脱する契機を見る。

この動きが、当時のブランショが主題化していたオルフェウスの振り返りと重ねられていることは言うまでもない。シシュポスとオルフェウスの関係については次の点を確認しておく。「地獄」の前年に書かれたテキスト「オルフェウスの眼差し」において、オルフェウスが妻エウリュディケを目にする以前の時間は、冥府をさまよう彼の「歌」の時間であり、芸術と作品が生成する場として読まれている。一方「地獄」では、「歌」の主題が同じく紹介されているものの、むしろより詳細に語られているのは、振り返ることによって同伴者が消え去る直前、すなわち「いまだ眼差しではないこの動き」⁴⁵⁾によって未知の領域が開かれる一瞬の様子である。

カミュ自身は、シシュポスの眼差しについて語っているものの、振り返りは論点にしていない。シシュポスの本質を、直視することから振り返りへとずらしたのはブランショであり、そうすることで、二つの神話的形象を同じ地獄で引き合わせたのである。この操作については、(少なくともブランショにとっては)カミュの問題意識を無視して自己流に読みかえたというより、むしろそこに自らと同じ着想を発見したのだと言うべきだろう。ここでは、後に書かれた別のカミュ論を参照しておく。そこでブランショは、「振り返り」の動きこそが「カミュの作品の全体にひとつの方向性を与えている」とし、次のように述べている。「カミュが強く感じとっていたのは、この振り返りは弁証法的ではなく、反対に弁証法を問いに付すものなのだということを言い添えねばならぬ。これが『反抗的人間』の主題となるだろう」⁴⁶⁾。

このように断言される事情を見ておこう。ブランショがシシュポスの振り返りを「反転 (volte-face)」と言い換えるとき、『反抗的人間』でカミュが展開した次の主張が念頭におかれている。「反抗」は、概念や論理ではなく、しばしば一つの運動として、「回転」の動きとして提示されている。たとえば次のように主張される。「反抗者は、語源的意味からして、反転する。主人の鞭のもとに歩み出て、まさに対面するのだ」⁴⁷⁾。ヘーゲルから借りた主奴の形象と、豹変する奴隷のイメージから、ここでの「反抗」は抑圧に抗する反逆・闘争といった意味に尽きてしまうように思える。しかし「語源的意味」という言に従うなら、「反抗」という語の選択には、戦闘的であることに由来する反逆 (rebelle) の意味よりも、回転 (volte) の意味に力点が置かれている。また同語源の「革命」から反抗を差異化するために、革命は一つの政体から別の政体へ、一つの理念から別の理念へ、一方から他方への絶えざる交替という「円環＝ループ (boucle)」の動きであるのに対し、反抗はどのような論理にも基づかず、ただ突発的に秩序を乱す「急転 (tourner court)」の動きだとも述べられている⁴⁸⁾。もちろん歴史を見れば、はじめは反抗であった数々の運動が革命へと変貌したのであり、反抗と理念的暴力はしばしば見分けがつかない

のだが、カミュは革命のなかに反抗固有の領域を探り、「反抗の創造的源泉を再び発見する」ことを試みたのである⁴⁹⁾。

カミュの試みは、ブランショの興味を惹くものであっただろう。1950年代以降のブランショは、「回 (ver-)」「転 (tour-)」の動的イメージを通じて思考を深化させていたからである。実際、1961年のカミュ論「単純性への迂回」では、より明示的に「回転」の主題が扱われており、そのことは、表題に「回す」を意味するラテン語« *vertere* »に由来する« *vers* »と« *détour* »が含まれていることにも現れている。「迂回」の動きのうちに非-弁証法的な思考を探っていたブランショにとって、同じく文学的比喻を通じて弁証法から逸れる運動を模索していたカミュは、問題意識とアプローチを共有する思想家の一人として認知されていただろう。

こうして、「地獄」の第3節で、カミュの戯曲『正義の人々』(1949年)が取り上げられている理由も理解される。大公暗殺を企てるロシアの青年革命家たちを描いたこの戯曲は、「反抗の系列」の作品群に数えられていることから分かるように、主奴の弁証法を下敷きにした物語である。ブランショが集中的に解釈を施すのは、爆弾を持った青年が大公と対峙する場面と、彼が敵を前にして暗殺を断念し、それを同志たちに弁明する場面である。ここでは、評論第3節の題「君はこの男を殺すことができる」に反転して現れている「殺すな」の禁止が問題となっている。禁止と侵犯をめぐる彼の読解をつぶさに追うことはできないが、これまでの分析から次のことが言えよう。「見るな」「殺すな」の禁止は、見ること、殺すことの可能性に対する戒めである。ブランショの読みに従うなら、「殺すな」の禁止を踏み越えて、今まさに殺そうとする者が殺人を断念する瞬間とは、殺す／殺されるという対峙の関係が不意に失われ、未知の領域が開く時間である。このとき発される「僕にはできない (*je ne peux pas*)」という言葉が告げるのは、したがって単なる「殺すことの道徳的禁止」ではなく、殺すことも死ぬこともできない不可能性の時間、弁証法が停滞する時間そのものである。

「僕にはできない」とは言語活動の秘密だ。表象し、意味作用を行うあらゆる力の外で、言葉が、常に言葉自体から遅延し＝言葉自体と異なり (*différer d'elle-même*)、そうやって遅延＝差異として引き留められるものとして、成就されるような言語活動の秘密なのである⁵⁰⁾。

ブランショは、弁証法のさなかで言葉が起こす遅延、それによって引き延ばされた時間に、二項対立の間の領域を見ようとしている。無論、この時間は通常の意味での時間ではない。このような引き延ばしによってしか存在を明かさない領域とは、仮定することでしか思考しえないきわめて曖昧な空間である。「つまり、人間の本質が不可能であるような一つの領域——ある一つの経験——が、場合によっては (*éventuellement*) 存在する」としか言えず、「もしそこに入り込むことができたなら」という想定なしには思考の手がかりすら得られない領域である⁵¹⁾。この仮定を可能にするのは「言語」と「文学」に他ならない。一瞬のうちに過ぎ去るものを留まらせるべく虚構が、殺しえないシシュポスを殺すという不可能な物語が要請されるのである。

おわりに

以上、主に「地獄」に定位しながら、ブランショが「弁証法」と呼ぶものに与えた位置とその意味内容の一端を明らかにした。弁証法は、不条理との関係を主客の対立に還元し、同一性を有した主体との関係においてのみ対象を認識させる思考形式として批判されていた。二項対立を前提とするかぎり、二項対立を越えたもの、すなわち不条理を語ることは原理的に不可能だからだ。しかし、弁証法を批判しているからといって、ブランショの目指すものが無秩序または秩序解体的な思考であるとは言えない。試みられていたのは、本来的に弁証法的なものである言語を放棄することなく、言語のうちに主客の関係が失効する場を見出すことであった。ここから我々が導かれた解釈は、「地獄」当時のブランショにとって神話的形象は、弁証法の外部という存在しえない場、空虚に他ならない場に躍動をあたえ、その（不在としての）存在を語るために要請されているのだというものである。

「幸福なシシュポスを想像しなければならない」というカミュの言葉に対して、かつてブランショは「幸福な？ この箇所は急いで書かれている（écrit vite）」と記していた⁵²⁾。この指摘は、いまや、カミュの論の運びの拙速さを批判するものとして読むだけでは十分ではない。カミュの性急な「飛躍」への批判は、ブランショが賭けるもの、すなわち不条理と幸福の間、否定と肯定の間にある瞬間をできるかぎり引き延ばすこと、性急と忍耐のあいだに留まりつづけることへの呼びかけでもあっただろう。弁証法に一つの裂け目を仮構し、「一方でも他方でもない」者たち、シシュポス、オルフェウスの彷徨の場とすること。カミュを読むブランショにとって、神話の英雄たちは、弁証法を改変する以上のような試みを支えているのである。

Notes

- 1) Albert Camus, *Œuvres complètes*, tome IV, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 645. カミュの著作について、本稿ではプレイヤード版を参照し、以下略号とページ数を記す。Albert Camus, *Œuvres complètes*, tome I, III, *op. cit.*, 2006, 2008 (それぞれ *OCI*, *OCIII* と略記)。
- 2) 本稿で論じる「地獄についての考察」のほかに以下のテキストがある。引用の際は邦訳を参照し、適宜訳語を変更した。Maurice Blanchot, « Le mythe de Sisyphe », « Le roman de l'étranger » dans *Faux pas*, Gallimard, 1943, p. 65-71, 248-253 (引用時に *FP* と略記) ; « Le détour vers la simplicité », « La chute : fuite » dans *L'Amitié*, Gallimard, 1971, p. 214-227, 228-235 (モーリス・ブランショ『カミュ論』清水徹・栗津則雄訳、筑摩叢書、1978年)。
- 3) カミュとブランショの関係を扱った論考には、知るかぎり以下のものがある。
Christophe Bident, « Maurice Blanchot », Jeanyves Guerin (Dir.), *Dictionnaire Albert Camus*, Editions Robert Laffont, 2009, p. 88-91 ; Jonathan Degenève, « “Quelle absence !” Blanchot lecteur de Camus », *Espace Maurice Blanchot*, http://www.blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=134&Itemid=41 (最終閲覧日: 2020年2月27日); Caroline Shaffer-Jones, « “Ce royaume qu'est l'exil”. Les réflexions de Maurice Blanchot sur l'écriture d'Albert Camus », *Cahier de l'Herne « Blanchot »*, Éditions de l'Herne, 2014, p. 136-141. 「地獄」に焦点を当てた研究としては、本邦で、旧訳者の清水・栗津による詳細な訳注と清水の訳者あとがきが存在し、それらを踏まえて西山は、同時代のアルジェリア戦争の文脈のなかに「地獄」を位置づけている。西山雄二『異議申し立てとしての文学 モーリス・ブランショにおける孤独・友愛・共同性』、御茶の水書房、2007年、231-275ページ。
- 4) Maurice Blanchot, « Réflexion sur l'enfer », *NNRF*, n° 16, avril 1954, p. 677-686 ; « Réflexion sur le nihilisme », *NNRF*, n° 17, mai 1954, p. 850-859 ; « Tu peux tuer cet homme », *NNRF*, n° 18, juin 1954, p. 1059-1069. このうち第2節は、『終わりなき対話』収録時に「〈不条理〉への論理的勝利」と改題された。変更前の題「ニヒリズムについての考察」は、同書に収録されたニーチェ論3編の総題として用いられることになった。
- 5) 引用の際は『終わりなき対話』収録版のテキストとその邦訳を参照し、適宜訳語を変更した。引用時に略号 *EI* と原書、訳書のページ数を記す。Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969 (モーリス・ブランショ『終わりなき対話 (II) 限界-経験』湯浅博雄他訳、筑摩書房、2017年)。
- 6) *OCI*, p. 239.
- 7) *OCI*, p. 304.
- 8) *L'Amitié*, *op. cit.*, p. 220 (「単純性への迂回」、93ページ)。
- 9) *FP*, p. 67 (「シシュポスの神話」、20ページ)。
- 10) *FP*, p. 70 (26ページ)。
- 11) *FP*, p. 70 (27ページ)。
- 12) « Réflexion sur l'enfer » art. cit., p. 684. 『新・新フランス評論』版のこの一節は、『終わりなき対話』収録時に削除されている。カミュの思想的意義をあまりに高く見積もりすぎたとブランショが考えたからだろうか。しかし少なくとも、カミュによるこの飛躍が「恣意的なものではなく、また、結論を下したがる人間の性急さから導入されたにすぎないものでもない」とする立場は保持されている (*EI*, p. 263. 185ページ)。
- 13) *EI*, p. 265 (189ページ)。Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Champ Vallon, 1998, p. 348-349.
- 14) *EI*, p. 269 (195ページ)。
- 15) *EI*, p. 265 (189ページ)。
- 16) Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955, p. 184.
- 17) *FP*, p. 65 (17ページ)。
- 18) *EI*, p. 273 (200ページ)。
- 19) *FP*, p. 71 (28ページ)。
- 20) *FP*, p. 71 (29ページ)。
- 21) G.W.F.Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, traduit par Jean Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1939, p. 29. ブランショの言語と死をめぐる思想とヘーゲルとの関係を扱う多くの先行研究のうち、コジェーヴからの影響を指摘した基本文献と、

特に命名の問題を詳細に論じた研究を挙げておく。Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, 1990, frammation, collection « Champs », 1995, p. 229-231 (ミケル・ボルク＝ヤコブセン『ラカンの思想』池田清訳、法政大学出版局、1999年)；郷原佳以『文学のミニマル・イメージ モーリス・ブランショ論』、左右社、2011年、151、171-192ページ。

- 22) *EI*, p. 265 (190 ページ).
- 23) *OCI*, p. 221.
- 24) *OCIII*, p. 65.
- 25) *EI*, p. 267 (192 ページ).
- 26) *OCI*, p. 256.
- 27) *EI*, p. 273 (200 ページ).
- 28) *EI*, p. 268 (193 ページ).
- 29) *EI*, p. 270 (185 ページ). 「子孫・一族 (proles)」という語源を「増殖 (prolifération)」と共有し、共和政ローマでは「子を持つことでのみ国家の成員に数えられる者」を意味していたこの「プロレタリア」も（ここではルンペンプロレタリアートを指していると思われる）、増加する群れの動きとして召喚されている。Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin français*, Hachette, 1934 (2000), p. 1076.
- 30) *EI*, p. 267 (193 ページ).
- 31) *EI*, p. 262 (187 ページ).
- 32) *EI*, p. 256 (180 ページ、強調は原著者).
- 33) *L'Espace littéraire, op. cit.*, p. 19.
- 34) Blanchot, *La Part du feu*, Gallimard, 1949, p. 313. モーリス・ブランショ『焔の文学 [完本]』重信常喜・橋口守人訳、紀伊國屋書店、1997年、410 ページ。
- 35) *EI*, p. 271 (197 ページ).
- 36) *EI*, p. 264 (189 ページ).
- 37) *EI*, p. 272 (198 ページ).
- 38) 「はじめに言葉があった」というヨハネ書の一節は、バランの主著『言語の本性と機能についての研究』の結論で銘句として引かれている。Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, 1942(1972), p. 235. 「地獄」第3節の題に用いられた著作『君はこの男を殺すことができる』は、カミュやバランと親交が厚かった無政府主義者ラザレヴィチとフイヤッドによって選定、仏訳されたアンソロジーである。ロシアのテロリストたちの群像を辿った伝記というべきこの書物には、カミュが監修、バランが序文で参加している。ブランショはバランの序文を参照している (*EI*, p. 276. 203 ページ)。この序文によれば、西欧近代のあらゆる試みは「人間を死から、より正確に言って、偶然性から救い出す」試みである。バラン自身も、またカミュもこの秩序への意志を共有していると言えよう。Tu peux tuer cet homme. Scènes de la vie révolutionnaire russe, texte choisis, traduits et présentés par Lucien Feuillade et Nicolas Lazarévitch, avec « Avertissement » de Brice Parain, Collection « Espoir », Gallimard, 1950, p. 9.
- 39) Parain, *op. cit.*, p. 225. ; *FP*, p. 105. 弁証法を批判し、「ロゴス」と「対話」に価値を見出すという立場を、バランは生涯とり続けた。ブランショも認める通り、バランの「論理＝ロゴス (la logique)」概念は、「弁証法の恐るべき運動を宙づりにできるであろう」ものとして要請されており、弁証法のうちに非-弁証法的な相を探るという企図において両者は通じ合っている。Maurice Blanchot, « Une nouvelle raison ? », *NRF*, n° 223, juillet 1971, p. 96. ブランショとバランを比較した研究の一つとして次を参照。門間広明「死と言語：プリス・バランとモーリス・ブランショ」日本フランス語フランス文学会関東支部論集、18巻、2009年、189-202 ページ。
- 40) *EI*, p. 264 (189 ページ).
- 41) *EI*, p. 272 (199 ページ).
- 42) *Ibid.*
- 43) *FP*, p. 108.
- 44) *EI*, p. 275 (202 ページ).
- 45) *EI*, p. 274 (201 ページ).
- 46) *L'Amitié, op. cit.*, p. 227 (「単純性への迂回」、105-6 ページ).

- 47) *OCIII*, p. 72.
- 48) *OCIII*, p. 151.
- 49) *OCIII*, p. 277.
- 50) *EL*, p. 279 (207 ページ).
- 51) *EL*, p. 273 (199 ページ).
- 52) *FP*, p. 70 (「シシュポスの神話」、26 ページ).

Peut-on tuer Sisyphe ? la « dialectique » selon Blanchot lecteur de Camus

Io WATANABE

Nous examinerons dans notre étude le problème de la dialectique qu'aborde Maurice Blanchot dans son article intitulé « Réflexions sur l'enfer » (1954, repris en 1969 dans *L'Entretien infini*). Ce commentaire sur les écrits d'Albert Camus nous permet de réexaminer ses réflexions sur le rapport entre le langage et la dialectique.

Afin d'éclaircir des méditations que Blanchot développe en lisant les ouvrages de Camus, nous essaierons d'abord de montrer en quoi consiste l'« objection » qu'élève le critique contre l'auteur de *L'Homme révolté* (1951). Par le terme de « révolte », Camus entend dire que l'individu se révoltant dans le monde absurde fonde une valeur et que cette valeur affirme un ordre universel partagé avec les autres qui subissent la même existence au sein de l'absurde. Blanchot reproche à l'écrivain d'introduire l'absurde par force dans la démonstration de la révolte. Selon lui, l'absurde est insaisissable par le raisonnement, car la réalisation conceptuelle transforme l'absurde en son concept figé (l'« absurdité ») et le laisse échapper. Il dénonce par là un mode de pensée qui ramène toute la réalité à la simple opposition sujet-objet. Pour le montrer, Blanchot fournit les images comme le regard, le meurtre, le suicide (« meurtre de soi-même ») et le dialogue qui tous présupposent la dichotomie.

Enfin, nous montrons que cette réflexion de Blanchot aboutit à la recherche d'un moment dévié du mouvement dialectique dans le langage. Le critique s'oppose pourtant à la dialectique tout en demeurant dans un cadre dichotomique, parce que le langage lui-même est consubstantiel à la dialectique. Il s'agit d'un « mouvement qui n'est pas encore le regard », à savoir d'un geste du « retournement » de Sisyphe et d'Orphée, pour désigner un moment éphémère, celui en dehors de la catégorie sujet-objet. Les figures mythiques chez Blanchot sont ainsi convoquées afin de représenter avec une dynamique spatio-temporelle l'espace neutre que l'on pourrait appeler « ni l'un ni l'autre », comme espace littéraire.

Le symbolique, une structure plus profonde que la réalité et son apparition

la lecture deleuzienne du structuralisme

Tomotaro HASEGAWA

Résonances, n° 11

2020/10

pp. 17-28

ISSN 2435-8371

Le symbolique, une structure plus profonde que la réalité et son apparition

la lecture deleuzienne du structuralisme

Tomotaro HASEGAWA

1. Introduction

Le fait que Gilles Deleuze se rapproche du structuralisme dans la deuxième moitié des années 1960 appartient aux lieux communs de l'histoire de la philosophie. Dans un entretien de 2002, David Lapoujade affirme déjà que « le projet de Deleuze dans *Différence et répétition* et *Logique du sens* ne peut pas se comprendre sans un rapport étroit avec le structuralisme »¹⁾. D'autre part, la philosophie deleuzienne joue un rôle important dans le mouvement, engagé ces dernières années, d'une réhabilitation du structuralisme. Jean-Claude Milner et Patrice Maniglier, qui sont les deux auteurs les plus importants dans ce mouvement, ont en commun d'évoquer le nom de Deleuze²⁾.

La relation deleuzienne avec le structuralisme a déjà été indiquée et analysée par les études précédentes : le chapitre 5 de *Deleuze et l'art* et le chapitre 8 de *Deleuze. L'empirisme transcendantal* écrits par Anne Sauvagnargues, le chapitre 12 de *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée* par François Dosse, le chapitre IV des *Principes de la philosophie deleuzienne* (en japonais) par Kokubun Koichiro et le chapitre 5 de *Deleuze. Les mouvements aberrants* par Lapoujade³⁾.

Or, ces études ont une caractéristique commune. En collaborant avec Félix Guattari, Deleuze écrit deux livres qui ont pour sous-titre « Capitalisme et schizophrénie » : *L'Anti-Œdipe* (1972) et *Mille Plateaux* (1980). On sait qu'il existe un tournant, l'un des plus grands chez Deleuze, entre d'un côté, *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969) et, de l'autre, *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*. Les études évoquées ci-dessus portent une attention particulière au fait que l'un des enjeux les plus importants de ce tournant est le changement d'attitude envers le structuralisme. Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari critiquent la notion de structure ainsi que le structuralisme. Ces critiques leur permettent d'élaborer une nouvelle notion, celle de *machine*. Dès lors, le tournant deleuzien consisterait en un passage *de la structure à la machine*.

Nous comprenons ainsi le parcours de la philosophie deleuzienne. Cependant, il nous semble que l'on accorde *trop* d'importance au tournant dans les années 1970. Alors que cette transition est bien décrite par l'appellation « de la structure à la machine », le rapport intime qu'entretient Deleuze avec le structuralisme jusqu'à la fin des années 1960 n'a pas été explicité de manière exhaustive.

Nous devons d'abord nous demander : pourquoi y a-t-il un rapport étroit entre Deleuze et le structuralisme ? En quoi consiste-t-il ? La réponse à ces questions est esquissée par Maniglier : « [...] la systématisation de Deleuze dans *Logique du sens* et *Différence et répétition* s'appuie explicitement sur les travaux de ce qu'on associe "à tort ou à raison" à "la tradition structuraliste" »⁴). En d'autres termes, Deleuze « utilise » les œuvres structuralistes pour élaborer sa propre philosophie, une philosophie de structure. Ce point de vue est d'autant plus intéressant qu'il rend compte de la place singulière de Deleuze dans les études récentes sur le structuralisme : Deleuze arrive à une sorte de synthèse entre la philosophie et le structuralisme, sous la forme d'une *philosophie de structure*.

La notion de *structure*, en tant qu'elle désigne la philosophie proprement deleuzienne, doit d'abord se distinguer du *structuralisme* qui apparaît comme tel dans les sciences sociales ou humaines. Il faut donc clarifier la manière dont Deleuze arrive à la notion de *structure* à partir de sa lecture du *structuralisme*. Pour atteindre ce but, il est très efficace de nous référer au texte : « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »⁵) (désormais noté AS). Dans ce texte, l'auteur repère sept critères communs aux œuvres structuralistes : 1) le symbolique ; 2) local ou de position ; 3) le différentiel et le singulier ; 4) le différenciant, la différenciation ; 5) sériel ; 6) la case vide ; 7) du sujet à la pratique.

Dans ce qui suit, nous nous intéresserons à l'utilisation deleuzienne de la notion structuraliste de « symbolique ». Le fait que Deleuze attribue le premier critère du structuralisme à « la découverte et la reconnaissance [...] du symbolique » (HPVIII 301 / ID 240) a été déjà souligné par les chercheurs qui s'intéressent à ce texte. Par exemple, Anne Sauvagnargues utilise l'expression caractéristique de « six critères du symbolique »⁶) pour insister sur le rapport privilégié entre le premier critère et les autres critères. Pour notre part, nous allons suivre la manière dont Deleuze définit le concept de symbolique de manière spécifique pour arriver à la notion de « structure plus profonde que la réalité ».

2. Qu'est-ce que le symbolique ? Lévi-Strauss, Lacan et Deleuze

Pour saisir la spécificité de la notion deleuzienne du symbolique, il faut d'abord savoir ce qu'est le symbolique pour les structuralistes. On sait que le concept de symbolique est élaboré par deux auteurs structuralistes : Jacques Lacan et Claude Lévi-Strauss. La triade lacanienne que forment le symbolique, l'imaginaire et le réel est désormais très connue. Nous pouvons dire que les premiers travaux de Lacan consistent à « relire » les œuvres freudiennes par le biais de cette triade. Qui plus est, cette tentative lacanienne ne peut se comprendre que dans son rapport étroit avec Lévi-Strauss. Comme l'affirme Maniglier avec justesse, « [...] Lacan a emprunté à Lévi-Strauss une certaine idée du symbolique, et il ne fait aucun doute que cela l'a aidé à se repérer dans sa pratique »⁷).

L'étonnant est que Deleuze, dans le premier critère, ne se réfère pas aux œuvres de Lévi-Strauss. Pour notre étude, il nous importe donc d'abord de noter comment Lévi-

Strauss et Lacan s'opposent autour de cette notion. Nous pouvons par avance relever deux points divergents : (i) Lacan affirme l'autonomie du symbolique, ce que Lévi-Strauss n'admet pas⁸⁾ ; (ii) en parlant du symbolique, Lacan recourt toujours aux deux autres notions que Lévi-Strauss n'utilise pas, c'est-à-dire l'imaginaire et le réel.

Afin de clarifier ces deux points, nous passerons en revue deux textes lacaniens. Concernant le premier point, nous pourrions lire une séance intitulée « l'univers symbolique » et publiée dans *Le séminaire II*⁹⁾ : Lacan y interprète le travail de Lévi-Strauss, mais *pour le dépasser*, c'est-à-dire pour affirmer l'autonomie du symbolique. Il commence par préciser l'originalité de la pensée qu'apporte Lévi-Strauss avec la structure élémentaire de la parenté : Lévi-Strauss arrive à fonder le phénomène de parenté sur « le fait que, dans l'ordre humain, nous avons affaire à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité – d'une fonction nouvelle » (SII 41). Cette fonction nouvelle est justement la fonction *symbolique*.

Pour Lacan, la fonction symbolique se caractérise avant tout par son caractère total : elle « constitue un univers à l'intérieur duquel tout ce qui est humain doit s'ordonner » (SII 42). Dans la même page, il précise : « Pour concevoir ce qui se passe dans le domaine propre qui est de l'ordre humain, il faut que nous partions de l'idée que cet ordre constitue une totalité. La totalité dans l'ordre symbolique s'appelle un univers ». En bref, la fonction symbolique constitue une *totalité* dans laquelle tout ce qui est humain s'ordonne.

Le caractère « total » forme le noyau essentiel de la notion de symbolique telle qu'utilisée chez Mauss, Lévi-Strauss ou Lacan. Mais le contenu et l'utilisation de la notion varient considérablement selon les auteurs. La différence entre Lévi-Strauss et Lacan repose, encore une fois, sur l'autonomie du registre symbolique. Lacan précise la raison pour laquelle Lévi-Strauss ne veut pas l'admettre : Lévi-Strauss craint que cette autonomie ne fasse reparaître « une transcendance masquée » et ne conduise à « une réappropriation de Dieu sous un masque » (cf. SII 48).

Mais pourquoi Lacan tient-il à poser l'autonomie du symbolique en dépassant ce que dit Lévi-Strauss ? Il faut ici nous rappeler que Lacan est avant tout psychanalyste. C'est pour « désigner l'originalité de la découverte freudienne » que Lacan recourt à cette notion. Comme il le précise dans une séance ultérieure¹⁰⁾, le symbolique, pour Lacan, est « l'ordre propre de ce à quoi Freud s'affronte, et qu'il s'efforce de formaliser » : cet ordre « intervient pour imposer sa cohérence, son économie autonome à l'être humain et à son vécu » (SII 143). On pourrait dire ainsi que Lacan affirme l'autonomie du symbolique *pour arriver au champ freudien*, qui dépasse ce que dit Lévi-Strauss.

Avant de passer au deuxième point, notons qu'il relève aussi du fait que Lacan est psychanalyste. C'est-à-dire que Lacan emploie la triade que sont le symbolique, l'imaginaire et le réel afin d'articuler l'expérience psychanalytique dans sa spécificité. Pour le montrer, il convient de consulter l'article justement intitulé : « Le symbolique, l'imaginaire et le réel »¹¹⁾, transcription d'une conférence de 1953.

Il commence par poser la question fondamentale : « Qu'est-ce qui est mis en jeu dans l'analyse ? » (SIR 15). Ce que Lacan refuse avant tout, c'est de donner à cette question la réponse suivante : il s'agit, dans l'analyse, d'un « rapport *réel* au sujet, à savoir de reconnaître sa *réalité*, selon une certaine façon et selon nos mesures ». Il faut, au contraire, partir du fait que *l'expérience analytique se passe tout entière en parole*. Pour simplifier à l'extrême, l'analysant « guérit » en échangeant des paroles avec l'analyste. Il faut se demander sur quoi repose l'efficacité de ce fait.

Pour répondre à la question, Lacan définit d'abord ce qu'est *l'imaginaire*. En prenant l'exemple du névrosé, Lacan affirme que « l'économie des satisfactions est d'un autre ordre que celui de réel ». L'ordre de satisfaction imaginaire a ceci de spécifique : il « ne peut se trouver que dans les registres sexuels » et implique toujours le *déplacement*¹².

Or, l'imaginaire, ainsi que le réel, ne suffit pas à mettre en lumière l'efficacité de la cure psychanalytique. « En fait, il faut bien voir que l'imaginaire est loin de se confondre avec le domaine de l'analysable. Il peut y avoir une autre fonction que l'imaginaire » (SIR 23). Autour de l'« analysable », Lacan formule ses conditions de la manière suivante : « D'une part, qu'il ne suffit pas qu'un phénomène représente un déplacement, autrement dit s'inscrive dans les phénomènes imaginaires, pour être un phénomène analysable. D'autre part, qu'un phénomène n'est analysable que s'il représente autre chose que lui-même » (SIR 25).

Or, qu'est-ce que l'analysable ? Selon Lacan, ce n'est rien d'autre que *le symbolique*. Afin de l'explicitier, il s'appuie sur l'exemple du symptôme hystérique qui « donne toujours quelque chose d'équivalent à une activité sexuelle, mais jamais un équivalent univoque » (SIR 26). En étant toujours plurivoque, il « exprime [...] quelque chose de structuré et d'organisé comme un langage » ; si bien qu'il s'analyse entièrement sur le plan symbolique, qui est de l'ordre et du registre du langage. Nous disposons enfin des trois caractéristiques de la conception lacanienne du symbolique : (A) il se distingue de l'imaginaire comme du réel, (B) il est l'équivalent du langage, (C) il est *l'analysable*, c'est-à-dire ce qu'il garantit l'efficacité de la cure analytique.

Nous avons cerné la notion lacanienne de symbolique, en montrant deux points qui la distinguent de celle de Lévi-Strauss. En fait, ces deux points sont précisément ce qui rapproche les conceptions deleuziennes et lacaniennes du symbolique. C'est-à-dire que : (i) Deleuze, comme Lacan, affirme l'autonomie du symbolique et, (ii) à l'instar de Lacan, Deleuze recourt à la triade lacanienne. C'est la raison pour laquelle Deleuze, dans le premier critère d'AS, ne se réfère pas aux œuvres de Lévi-Strauss.

Lisons attentivement le premier critère d'AS¹³. Deleuze y affirme justement : « Or le premier critère du structuralisme, c'est la découverte et la reconnaissance d'un troisième ordre, d'un troisième règne : celui du symbolique. C'est le refus de confondre le symbolique avec l'imaginaire, autant qu'avec le réel, qui constitue la première dimension du structuralisme » (HPVIII 301 / ID 240). En invoquant ces deux autres notions que sont le réel et

l'imaginaire, tout comme en utilisant des termes tels qu'« ordre » et « règne », Deleuze suit la pensée lacanienne de l'autonomie du symbolique.

Néanmoins, comme nous l'avons suggéré, il existe entre eux des différences majeures. Nous pouvons signaler deux points. Premièrement, Deleuze présente cette notion comme le critère le plus élémentaire du structuralisme. Deleuze écrit ainsi : « J. Lacan est sans doute celui qui va le plus loin dans l'*analyse* originale de la distinction entre imaginaire et symbolique. *Mais cette distinction même, sous des formes diverses, se retrouve chez tous les structuralistes* » (HPVIII 303 / ID 241 – nous soulignons). Sous ce point de vue, Lacan ne serait que l'un des penseurs du symbolique, c'est-à-dire l'un des structuralistes. En effet, Deleuze recourt aussi à d'autres auteurs que Lacan : les linguistes structuralistes, le groupe *Tel Quel*, Foucault ou Althusser. C'est ainsi que Deleuze arrive à « ôter » son implication psychanalytique à la notion de symbolique. De fait, il ne se réfère pas à la caractéristique C, selon laquelle le symbolique est « ce qui garantit l'efficacité de la cure analytique ».

Qui plus est, Deleuze donne un nouveau sens au terme « symbolique » : ce qui est *plus profond* que l'imaginaire et le réel. Cette définition constitue une différence, dans la mesure où Lacan à aucun moment ne caractérise ainsi ce terme. L'auteur dit ainsi :

Chez Lacan, chez d'autres structuralistes aussi, le symbolique comme élément de la structure est au principe d'une *genèse* : la structure *s'incarne* dans les réalités et les images suivant des séries déterminables ; bien plus, elle les *constitue* en s'incarnant, mais *n'en dérive pas*, étant *plus profonde* qu'elles, sous-sol pour tous les sols du réel comme pour tous les ciels de l'imagination (HPVIII 302 / ID 241 - nous soulignons).

Cette citation est cruciale pour notre étude. Il faut relever deux points. Premièrement, Deleuze identifie le symbolique à la *structure*. Au début de l'article, Deleuze déclare qu'« il n'y a de structure que de ce qui est langage » (HPVIII 300 / ID 239). En nous rappelant la caractéristique B, selon laquelle le symbolique est l'équivalent du langage, nous pouvons bien comprendre l'identification deleuzienne de la structure au symbolique. Deuxièmement, Deleuze caractérise la structure de manière suivante : il est « au principe d'une *genèse* ». Plus précisément, la structure « *s'incarne* dans les réalités et les images » et « les *constitue* en s'incarnant », mais « *n'en dérive pas* » : elle est « plus profonde » que les réalités et les images.

Nous mettons en relief l'adjectif « plus profond » dans la mesure où Deleuze, surtout dans le premier critère d'AS, recourt toujours à cet adjectif pour qualifier les travaux structuralistes¹⁴). Dans la deuxième moitié du critère, Deleuze essaie de présenter son résumé en l'employant de façon significative : « [...] déjà le premier critère consiste en ceci : la position d'un ordre symbolique, irréductible à l'ordre du réel, à l'ordre de l'imaginaire, et *plus profond* qu'eux » (HPVIII 303 / ID 241-242 - nous soulignons).

Que signifie alors l'adjectif « plus profond » ? Quelle structure est plus profonde que la réalité ? Dans la section suivante, nous réfléchirons sur ces questions.

3. Une structure plus profonde que la réalité et son apparition : trois articulations de la structure dans « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »

Il faut d'abord penser que Deleuze emploie l'adjectif « plus profond » pour désigner ce qui se distingue ontologiquement du niveau réel. C'est la raison pour laquelle Deleuze prend la notion lacanienne du symbolique comme son premier modèle de « structure ». Mais il s'agit aussi d'un autre point : la structure, en tant qu'elle est plus profonde que la réalité, n'apparaît pas comme telle dans la réalité. La définition de la structure en tant que telle appelle la problématique suivante : *comment apparaît-elle dans la réalité ?* Les deux problématiques, celle de la structure plus profonde que la réalité et celle de l'apparition d'une telle structure dans la réalité, se lient de manière intime : l'une ne peut pas se comprendre sans l'autre.

Il convient ici de nous intéresser au passage du troisième critère d'AS. Dans ce critère, Deleuze donne une définition assez précise de la structure. Selon cette définition, la structure se caractérise par les trois constituants suivants : les éléments symboliques, le rapport différentiel et les points singuliers. Concernant ces trois constituants de la structure, Deleuze écrit :

Les éléments symboliques *s'incarnent* dans les êtres et objets réels du domaine considéré ; les rapports différentiels *s'actualisent* dans les relations réelles entre ces êtres ; les singularités sont autant de *places* dans la structure, qui distribuent les rôles ou attitudes imaginaires des êtres ou objets qui *viennent les occuper* (HPVIII 310 / ID 247 - nous soulignons).

Prêtons attention aux trois verbes présents dans la citation : « s'incarner », « s'actualiser » et « venir occuper la place ». Chacun d'eux a pour but de décrire l'*apparition* de la structure dans la réalité. Rappelons que le verbe « s'incarner » est déjà employé dans le premier critère : « la structure, dit Deleuze, *s'incarne* dans les réalités et les images suivant des séries déterminables ». Alors que le verbe « s'actualiser » se rapporte à la structure comme virtualité, le verbe « venir occuper la place » se lie à la structure comme ordre des places. La structure nécessite le moment de l'apparition dans la réalité, précisément parce qu'elle est plus profonde que la réalité.

Nous sommes ainsi amenés à repérer les trois articulations de la « structure » dans AS : (i) les éléments symboliques, le rapport différentiel et les points singuliers, (ii) virtualité, (iii) ordre des places. Ces articulations sont évoquées par Deleuze pour répondre aux deux problématiques que nous avons pointées : chacune a pour fonction de préciser la différence

ontologique entre la structure et la réalité, ainsi que l'apparition de la structure dans la réalité.

Traitions d'abord de la première version de la structure. Il faudra d'abord préciser ce qu'est l'« élément symbolique » : cette expression, étrangère au vocabulaire structuraliste, appartient à Deleuze lui-même. Dans le premier alinéa du troisième critère¹⁵⁾, Deleuze lie directement l'élément symbolique au phonème : « En quoi consistent enfin ces éléments symboliques [...] ? Revenons au modèle linguistique. Ce qui est distinct à la fois des parties sonores, et des images et concepts associés, est appelé phonème. Le phonème est la plus petite unité linguistique capable de différencier deux mots de significations diverses : par exemple *billard* et *pillard* » (HPVIII 308 / ID 246). Cette définition s'accorde très bien avec la définition générale du phonème par les linguistes.

Deleuze souligne que les phonèmes *b* et *p* ne sont pas séparables du rapport $\frac{b}{p}$:

« Les phonèmes n'existent pas indépendamment des relations dans lesquelles ils entrent et par lesquelles ils se déterminent réciproquement ». Le terme de « relation » est essentiel pour comprendre la nature de l'élément symbolique. En effet, le deuxième alinéa a pour objet de classer les relations en trois catégories. Afin de réaliser cette classification, Deleuze se réfère encore une fois à la triade lacanienne. C'est-à-dire qu'existent, selon Deleuze, les trois relations suivantes : relation réelle, relation imaginaire et relation symbolique¹⁶⁾.

Cependant, afin de spécifier chacune de ces relations, Deleuze ne recourt pas à la théorie lacanienne, mais aux mathématiques. Comme $3 + 2$ ou $\frac{2}{3}$, le premier type « s'établit entre des éléments qui jouissent d'indépendance ou d'autonomie » et « ces relations doivent être dites elles-mêmes réelles ». Le deuxième type « s'établit entre des termes dont la valeur n'est pas spécifiée, mais qui doivent pourtant *dans chaque cas* avoir une valeur déterminée » : comme $x^2 + y^2 - R^2 = 0$ (l'équation du cercle). Et Deleuze définit le troisième type comme suit :

Mais le troisième type s'établit entre des éléments qui n'ont eux-mêmes aucune valeur déterminée, et qui pourtant se déterminent réciproquement dans la relation : ainsi $xy + xdx = 0$, ou $\frac{dy}{dx} = -\frac{x}{y}$. De telles relations sont symboliques, et les éléments correspondants sont pris dans un rapport différentiel. Dy est tout à fait indéterminé par rapport à y , dx est tout à fait indéterminé par rapport à x : chacun n'a ni existence, ni valeur, ni signification. Et pourtant le rapport $\frac{dy}{dx}$ est tout à fait déterminé, les deux éléments se déterminent réciproquement dans le rapport. C'est ce processus d'une détermination réciproque au sein du rapport qui permet de définir la nature symbolique (HPVIII 308-309 / ID 246).

D'une part, dx et dy sont « indéterminés » : chacun d'eux « n'a ni existence, ni valeur, ni signification ». D'autre part, le rapport $\frac{dy}{dx}$ est « tout à fait déterminé », dans la mesure où l'inclinaison de la tangente a une valeur précise. Dx et dy « se déterminent réciproquement » quand ils sont pris dans le rapport différentiel. Nous disposons désormais d'une définition précise de l'élément symbolique : il est ce qui *ne* se détermine *que* dans le rapport différentiel, et n'existe pas indépendamment de ce rapport différentiel, c'est-à-dire de la relation symbolique.

En s'appuyant sur la classification des relations en trois catégories, Deleuze s'emploie à exclure le structuralisme d'un Bourbaki qu'il qualifie d'être imaginaire, de sa propre vision du structuralisme. Il essaie en effet d'élaborer son propre modèle mathématique du structuralisme, qui se base sur le calcul différentiel : « L'origine mathématique du structuralisme doit plutôt être cherchée du côté du calcul différentiel ». Et ce n'est pas seulement le rapport différentiel qui constitue le modèle deleuzien de structuralisme : Deleuze affirme qu'il existe des *singularités* ou des points singuliers qui « correspondent aux déterminations des rapports différentiels ».

Cependant, dans AS, Deleuze ne précise pas cette correspondance. Tout d'abord, nous nous demandons : qu'est-ce que le point singulier ou la singularité ? Pour répondre à cette question, il conviendra de nous référer au cours de Deleuze sur Leibniz daté du 29 avril 1980¹⁷⁾, où il reprend la « question sur le calcul différentiel ». Deleuze y explique de manière simple ce qu'est la singularité au niveau mathématique : selon son explication, « le point singulier, c'est le point au voisinage duquel le rapport différentiel $\frac{dy}{dx}$ change de signe ». Dans une courbe cubique, que Deleuze prend pour exemple, il correspond au « point de maximum » ou « point de minimum » : le rapport différentiel $\frac{dy}{dx}$ devient égal à zéro, c'est-à-dire change de signe, au voisinage de ces points.

Il faut aussi noter le rôle et l'importance de la singularité dans l'argument deleuzien : la singularité, tout en appartenant à la structure plus profonde que la réalité, concerne surtout la phase d'apparition d'une telle structure dans la réalité. Dans le troisième alinéa du critère, Deleuze affirme que les singularités sont les points « au voisinage desquels se constituent les sonorités et significations de la langue » (HPVIII 309 / ID 247). Deleuze consacre les trois derniers alinéas du critère à interpréter les œuvres structuralistes : Lévi-Strauss, Leclaire et Althusser. Dans ces interprétations, il rapporte constamment la singularité à la phase « intégrale » où la structure apparaît dans la réalité (HPVIII 310-312 / ID 248-249).

Passons maintenant à la structure comme virtualité. Dans le quatrième critère¹⁸⁾, Deleuze affirme : « Ce qui est actuel, c'est *ce dans quoi la structure s'incarne* ou plutôt ce qu'elle constitue en s'incarnant. Mais en elle-même, elle n'est ni actuelle ni fictive ; ni réelle

ni possible » (HPVIII 312 / ID 250 - nous soulignons). Il est à noter que Deleuze opère la distinction entre la structure et « ce dans quoi la structure s'incarne ». La structure se distingue de « ce dans quoi la structure s'incarne » et le « constitue en s'incarnant ».

C'est dans ce contexte-là que Deleuze introduit la notion de *virtualité* : « Peut-être le mot de *virtualité* désignerait-il exactement le mode de la structure ou l'objet de la théorie ». On sait que Deleuze élabore cette notion à partir de sa lecture de Bergson. Dans *Le bergsonisme*, il affirme : « Ce que Bergson appelle "souvenir pur" n'a aucune existence psychologique. C'est pourquoi il est dit *virtuel*, inactif et inconscient »¹⁹). Dans *Matière et mémoire*, Bergson affirme ceci : la différence entre le souvenir pur et la sensation n'est pas de *degré*, mais de *nature*. Pour insister sur la radicalité de leur différence, Bergson recourt au couple « virtuel – actuel » : alors que la sensation est quelque chose d'actuel, le souvenir pur se caractérise comme virtuel²⁰).

La définition de la structure en tant que telle appelle encore une fois la question : comment la structure apparaît-elle dans la réalité ? La question provient du fait que la structure, en tant qu'elle est *virtuelle*, n'apparaît pas comme telle dans la réalité. Dans *Le bergsonisme*, Deleuze la pose déjà : « [...] comment le souvenir pur va-t-il prendre une existence psychologique ? – comment ce pur virtuel va-t-il s'actualiser ? »²¹). Dans AS, Deleuze consacre les quatrième et cinquième critères²²) à répondre à la même question. Sa réponse, dans AS, est la suivante : la structure comme virtualité s'« actualise » selon deux voies, « différenciation » et « organisation en séries ».

Voyons enfin la structure comme ordre des places. Le début du deuxième critère²³) commence ainsi : « En quoi consiste l'élément symbolique ? [...] Distinct du réel et de l'imaginaire, il ne peut se définir ni par des réalités préexistantes auxquelles il renverrait, et qu'il désignerait, ni par des contenus imaginaires ou conceptuels qu'il impliquerait, et qui lui donneraient une signification » (HPVIII 304 / ID 243). L'élément symbolique, en tant qu'il est quelque chose de symbolique, n'a pas de « désignation extrinsèque » (quelque chose de réel), ni de « signification intrinsèque » (quelque chose d'imaginaire).

Alors, « que reste-t-il » ? Deleuze écrit : « Comme Lévi-Strauss le rappelle avec rigueur, [les éléments symboliques] n'ont rien d'autre qu'un *sens* : un sens qui est nécessairement et uniquement de "position" ». Ici, Deleuze se réfère à « Réponse à quelques questions », la transcription d'un débat entre Lévi-Strauss et Ricœur. En effet, l'expression « sens de position » est celle qu'y utilise Lévi-Strauss²⁴). En empruntant l'expression à Lévi-Strauss, Deleuze entend deux choses par le mot « position » : la pluralité et les « places »²⁵). Réfléchissons d'abord à l'implication de la pluralité. Le mot français « position » peut être utilisé dans divers contextes, comme « position des joueurs », « position privilégiée ». Mais il est important que ce mot implique toujours l'arrangement de plusieurs êtres. Par exemple, l'expression « position des joueurs » suppose qu'il existe plusieurs joueurs et qu'ils sont disposés d'une certaine manière.

Or, Deleuze utilise un autre terme, à savoir celui de « place » : « [...] *les places* dans

un espace purement structural sont *premières* par rapport aux choses et aux êtres réels qui viennent les occuper, *premières* aussi par rapport aux rôles et aux événements toujours un peu imaginaires qui apparaissent nécessairement lorsqu'elles sont occupées » (HPVIII 305 / ID 243 - nous soulignons). Ici, nous avons, d'une part, « les places symboliques pré-existantes » et, d'autre part, « les êtres réels qui viennent occuper les places ». La différence entre les deux correspond à celle entre la structure et la réalité : Deleuze, en effet, identifie la structure avec l'« ordre des places », celui que forment les places symboliques préexistantes (HPVIII 324 / ID 246). L'apparition de la structure est bien décrite par le fait que les places sont occupées par les êtres réels.

De ce point de vue de la structure comme ordre des places, on peut mieux comprendre les termes clés des sixième et septième critères²⁶), comme « déplacement », « objet=x » et « case vide ». Nous pouvons considérer le « déplacement » dont il s'agit comme changement de place. Par ailleurs, à la fin du cinquième critère, Deleuze déclare que « le déplacement est proprement structural ou symbolique » (HPVIII 321 / ID 257) et ce qu'il entend par là s'explique dans le sixième critère, en référence à l'« objet=x » (HPVIII 322-324 / ID 258-260). Enfin, il introduit la notion de « case vide » pour présenter la structure comme « ordre des places » qui enveloppe son « degré zéro » tel que l'objet=x (HPVIII 324-325, 330 / ID 260-261, 266).

Nous avons ainsi repéré trois articulations de la « structure » dans AS. Il est possible de rapporter chacun des sept critères d'AS à l'une d'entre elles : (i) les éléments symboliques, le rapport différentiel et les points singuliers [1^{er} et 3^e critères], (ii) virtualité [4^e et 5^e critères] et (iii) ordre des places [2^e, 5^e, 6^e et 7^e critères].

4. Conclusion

Nous avons tenté jusqu'ici de décrire comment Deleuze arrive à la notion de « structure plus profonde que la réalité » en définissant et utilisant de sa propre manière le concept structuraliste du symbolique. Nous avons commencé par examiner ce qu'est le symbolique pour les penseurs structuralistes (Lévi-Strauss et Lacan) pour passer aux analyses de la notion deleuzienne du symbolique. La comparaison entre Lacan et Deleuze autour de cette notion conduit à nous faire observer que notre philosophe donne un nouveau sens qui n'apparaît pas chez le psychanalyste : ce qui est « plus profond » que l'imaginaire et le réel. En recourant aussi au terme « élément symbolique », Deleuze définit la structure comme ce qui est plus profond que la réalité.

Nous avons ensuite souligné qu'une problématique de structure plus profonde que la réalité appelle une autre, celle de l'apparition d'une telle structure dans la réalité. Ces deux problématiques, se rapportant l'une à l'autre, marquent l'originalité de la lecture deleuzienne du structuralisme. Chacune des trois articulations de la structure dans AS répond de sa propre manière aux problématiques.

Notes

- 1) David Lapoujade, « Une philosophie ouverte au “dehors” », *Magazine littéraire*, n° 406, février 2002, p. 24.
- 2) Jean-Claude Milner, *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 7-8. Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes*, Paris, Léo Scheer, 2006, p. 469.
- 3) Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005, chapitre 5 « La critique de l'interprétation et la machine », p. 109-137. Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, chapitre VIII « Séries, effet de surface, différenciant », p. 173-202. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, chapitre 12 « La machine contre structure », p. 268-287. Kokubun Koichiro, *Principes de la philosophie deleuzienne* (en japonais), Tokyo, Iwanamishoten, chapitre IV « De la structure à la machine », p. 119-169. David Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Paris, Éditions du Minuit, 2014, chapitre 5 « Le pervers et le schizophrène », p. 114-137.
- 4) Patrice Maniglier, « Introduction : les années 1960 aujourd'hui », Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011, p. 16.
- 5) Nous disposons maintenant de deux livres qui recueillent l'article : F. Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie tome VIII. Le XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 299-335 (noté comme **HPVIII**) et *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Éditions du Minuit, 2002, p. 238-269 (noté comme **ID**). Nous indiquons la page de référence de HPVIII ainsi que celle de ID.
- 6) Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op. cit., p. 180.
- 7) Patrice Maniglier, « La vie comme effet », Juan Pablo Luccheli, *Lacan avec et sans Lévi-Strauss*, Nantes, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, 2014, p. 12.
- 8) Ce point est relevé et analysé par certaines études précédentes. cf. Vincent Descombes, « L'équivoque du symbolique », *Revue du MAUSS*, n° 34, février 2009, p. 438-466. Lucien Scubla, « Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan », *Revue du MAUSS*, n° 37, janvier 2011, p. 253-269.
- 9) Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil, 1978, « III. L'univers symbolique », p. 39-53 (noté comme **SII**).
- 10) « X. De l'Entwurf à la Traumdeutung » (SII 141-150).
- 11) Jacques Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », *Des noms-du-père*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 9-63 (noté comme **SIR**).
- 12) Pour éclairer ce qu'est le déplacement sexuel, Lacan évoque un exemple selon lequel « un homme éjacule à la vue d'une pantoufle » (SIR 22-23).
- 13) « Premier critère : le symbolique » (HPVIII 299-304 / ID 238-242).
- 14) Pour caractériser les travaux de Foucault et d'Althusser, Deleuze recourt encore une fois à l'adjectif « plus profond » (HPVIII 301-302 / ID 240).
- 15) « Troisième critère : le différentiel et le singulier » (HPVIII 308-312 / ID 246-249).
- 16) Deleuze réserve le terme « rapport » pour désigner le troisième type de relation, c'est-à-dire la relation symbolique.
- 17) Gilles Deleuze, « Cours Vincennes-29/04/1980 ».
- 18) « Quatrième critère : le différenciant, la différenciation » (HPVIII 312-318 / ID 250-255)
- 19) Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, chapitre III « La mémoire comme coexistence virtuelle », p. 50.
- 20) Henri Bergson, *Matière et mémoire* [1896], Paris, PUF, 2008, chapitre III « De la survivance des images », p. 154-155.
- 21) Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 58.
- 22) « Cinquième critère : sériel » (HPVIII 318-321 / ID 255-258).
- 23) « Deuxième critère : local ou de position » (HPVIII 304-307 / ID 243-246)
- 24) Claude Lévi-Strauss, « Réponse à quelques questions », *Esprit*, n° 11, novembre 1963, p. 632.
- 25) Selon le dictionnaire, le mot position « insiste sur la manière dont la chose en question est placée, ou sur la place relative de plusieurs objets ». cf. *Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Le Robert, 1989, tome VII, p. 625.
- 26) « Sixième critère : la case vide » (HPVIII 321-330 / ID 258-265). « Derniers critères : du sujet à la pratique » (HPVIII 330-334 / ID 266-269).

象徴的なもの、現実よりも深い構造とその現れ

ドゥルーズの構造主義読解

長谷川朋太郎

1960年代の後半、ジル・ドゥルーズ(1925-95)が構造主義と極めて近い関係にあったことは、近年の哲学史研究における共通了解事項となっている。ドゥルーズは、構造主義の諸著作を読解しながら、自らに固有の「構造」の哲学を練り上げた哲学者である、と我々は考えることが出来る。一方で、自身の哲学を練り上げるにあたってドゥルーズが、構造主義をどのように利用したのかについては、先行研究が十分に解明してきたとはいえない。とりわけ先行研究は、「構造から機械へ」というスローガンによって、1970年を境とするドゥルーズからドゥルーズ＝ガタリへの転回を専ら注視した結果、1960年代後半におけるドゥルーズと構造主義との緊密な関係を、十分な仕方で明らかにしてこなかった。本研究は、構造主義における「象徴的なもの」の概念にとりわけ注目しながら、1967年の論文「何を以て構造主義と認めるか」を読解し、ドゥルーズがどのような「構造」概念を練り上げているのかを確認する。

第一に我々は、「象徴的なもの」の概念を巡る、ドゥルーズと構造主義の間の差異を標定する。その際我々は、クロード・レヴィ＝ストロースとジャック・ラカンという、象徴的なものの概念を練り上げた二人の構造主義者において、以下の二つの点において違いが存在することに注目する。すなわち、①ラカンは、レヴィ＝ストロースの認めない象徴的なものの自律性を主張している、②象徴的なものについて語るときラカンは、レヴィ＝ストロースの用いない想像的なものと現実的なものという概念に常に依拠する。ラカンのテキストの読解を通して我々は、レヴィ＝ストロースから引き継いだ概念を受け継ぎつつラカンが、フロイトの読み直し／精神分析の基礎づけという自身の目的にかなう仕方で「象徴的なもの」の概念を改変しており、それが①と②を説明することを確認する。次いで我々は、①と②の点でドゥルーズはラカンに忠実である一方、その精神分析的な含意を取り除いた上でドゥルーズが、「現実よりも深い」という定義を新たに与えていることを示す。

第二に我々は、現実よりも深いものとして定義される構造が、現実にもそのままの姿で与えられるものではなく、したがって「構造はどのようにして現実へと現れるのか」という問いを呼ぶこととなる、という点を強調する。現実よりも深い構造とその現実への現れ、これら二つの問題系こそが、ドゥルーズの構造主義読解を特徴づけているものである。以上の観点から我々は、「何を以て構造主義と認めるか」で提示される三つの「構造」を明らかにすることが出来る。すなわち、「I. 象徴的要素、微分的関係、および特異点、II. 潜在性、III. 場所の秩序」である。これらの構造概念は、上で挙げた二つの問題系に応答するために、ドゥルーズが独自に練り上げたものであると言える。

クーザンの戦略

勃興する哲学史における哲学者たちの形象

飯野雅敏

『Résonances』第11号

2020年10月発行

29-33 ページ

ISSN 2435-8371

クーザンの戦略

勃興する哲学史における哲学者たちの形象

飯野雅敏

ヴィクトル・クーザン（1792-1867）は、19世紀フランスにあって哲学教育と哲学史を制度化した立役者として知られる。彼がドイツからフランスへと輸入した「哲学史」は、本人や弟子たちによる大哲学者の著作集や全集の校訂・翻訳作業、高等師範学校やソルボンヌでの講義、教科書・概説書の出版、本人が長らく主宰したアグレガシオン（哲学教授資格試験）や「道徳科学・政治科学アカデミー」の課題論文のプログラム化などを通じて、新たな学問領域として定着し、今日でも哲学教育・研究の枢要な部分を占め続けている。近年の研究では、このように一見して学究に徹している勃興期の哲学史の営みの背後にクーザン（学派）のさまざまな戦略が控えていたことが詳らかにされつつある。哲学史の戦略的「編集」にあたって、個々の哲学者、あるいは哲学史を画する「時代」はどのように表象されたのだろうか。本稿では、こうした観点から最新のクーザン研究の一端を紹介してみたい。

クーザンの哲学史にあってもっとも重要な登場人物は、おそらくデカルトであろう。1836年のアグレガシオンの課題「ソクラテス革命とデカルト革命の比較」が象徴的に物語っているように、デカルトの地位は、哲学の起源ともいうべきソクラテスのそれと比肩されるほど特権的である。こうしたデカルトへのこだわりには二重の動機が指摘されてきた。第一には、クーザン自身の哲学的主張である「スピリチュアリズム」である。感覚的事実のみを確実とし、唯物論的あるいは懐疑主義的傾向を帯びているとされていた18世紀的な（コンディヤックや観念学派に由来する）経験論・感覚論を修正し、魂＝意識の実体性と能動性を積極的に認める「心理学」（ひいては、それに立脚した新たな形而上学）を企図していたスピリチュアリズムにとって、思惟する魂あるいは自己反省的な意識（コギト）の存在を証明したとされるデカルトは、恰好の理論的な後ろ盾だったのである¹⁾。第二の動機は、クーザンらの政治的イデオロギーにかかわる。いわゆる純理派と同様にクーザンは、旧体制＝絶対王政への回帰を訴える右の教権・王党派と、大革命の急進化を目指す左の共和派をともに退け、「中道」政治（具体的には、1814年の「憲章」に表明されたような立憲王政）を支持していた。デカルトの名はまさにこの政体を正当化するものとして引き合いに出されるが、彼はどのような論理で動員されるのだろうか。ある研究者は以下のように整理している。デカルトは中世的な権威に基づく独断を拒み、理性を自律的に使用することで、思考する自我の存在自体に確証を与え、近代的な「理性主権」を確立した。1829年のソルボンヌ講義でクーザンは、この主権が知の領域にとどまることなく、18世紀にはさらに社会全般に広まり、大革命という決定的な出来事を介して、現実政治上のさまざまな自由へ進展すると述べている。つまり、大革命がもたらした議会政治、言論や出版、信教の自由といった進歩は、理性による個人の知的自律という原理が集合的に拡大した帰結な

のである。しかしこうした政治的遺産は、大革命後の混乱を経て、七月王政が十全に体现することになる立憲王政下でこそ安定的に実現される。このようにクーザンは、デカルトによって哲学史上に達成された知的自律を、立憲王政によって体现された文明史上の政治的自由の起源に仕立て上げることで、デカルトを生み出したフランスを実質的な始点とし、立憲王政という政体を編み出したフランスを事実上の終点とする目的論的な歴史を描いた。理性の普遍的自己展開というヘーゲルに着想を得たはずの（本来ドイツをモデルとしていた）物語が、デカルトという形象を活用することで、フランス中心史観へと転換されているのである²⁾。

デカルトのこうした特権視と呼応するように、後続する近代の哲学者たちはデカルト主義の名の下に一括され、その程度の劣る亜種という評価を下される傾向にある。たとえば、代表的なデカルト主義者の一人として数えられることの多いマルブランシュは、主にその神学的な色彩ゆえに「忠実でない弟子」とされる。観念のありかを魂ではなく神に置き、墮罪後の魂には明晰判明な認識は不可能であるとするマルブランシュは、デカルトが達成した魂＝意識の自律という到達点から後退しているのである³⁾。また、感覚論に批判的なクーザン学派の姿勢は、感覚論に近接しかねない生理学的な議論をも含むマルブランシュの浩瀚な著作の大部分が軽視されていく遠因となっているという指摘もある⁴⁾。著作に軽重をつける方針はさらにデカルト自身の著作にも適用されている。心理学を重視するクーザンの方針のもと、『方法序説』はそれに後続する自然科学的・数学的諸論文から切り離され、『序説』同様にコギトが論じられる『省察』の導入であるかのように扱われていく⁵⁾。このように「心理学者」化されたデカルト像の特殊性は、同時代のコントラ実証主義者の描く数学者・科学者としての側面に重きを置くデカルト像と比較するならばより際立つだろう⁶⁾。

1820年に復古王政下の政治の反動化を受けて講壇を追われたのち、クーザンはデカルト著作集の編纂に着手するが、ほぼ同時に始められたのがプラトンの仏訳『著作集』刊行の企画である。1840年に全十三巻で終結することになるこの試みは、講義以上に学術的な装いをしているが、ある研究者はこの『著作集』各巻の刊行順序に注目し、やはり同時代の哲学的＝政治的論戦の文脈が看取されると指摘している。当初慣例にならって踏襲されていたトラシュロスによる著作の配列は、第二巻（1824年）の段階ですでに改変されている。トラシュロスが『クラテュロス』、『テアイテトス』、『ソフィスト』、『政治家』をまとめて四部作としていた（そもそも後三者の連続性はプラトン自身が示唆していた）にもかかわらず、収録されたのは『テアイテトス』と『ピレボス』の組み合わせであった。この編集は、両者がいずれも感覚論（あるいはその相関物としての快樂主義）の反駁という主題を共有しているということに重きを置いた結果であり、プラトン『著作集』は、クーザンによる感覚論批判が展開される密かな論戦の場となっていたのだ⁷⁾。自由主義勢力の巻き返しにともなうクーザンの講壇復帰（1828年）を経て、1831-32年には第七、八巻が刊行されるが、これらの巻は、慣例では先立つはずの中期の『国家』ではなく後期の『法律』にあてられた。この一見してささやかな順序変更も、刊行年直前の七月革命（1830年）を背景にしたある政治的な意図に基づく指摘される。立憲王政とブルジョワ自由主義を具現するべき七月王政を迎えたばかりのクーザンにとって、専制とも見なしうる

「哲人王」の統治や、私有財産の否定を想起させかねない「財産共有制」が語られる『国家』を刊行するのは時局にそぐわず、望ましくもなかったに違いない。それに代わって優先的に刊行されたのが、(議会と君主の融合を目指す立憲王政に重ね合わせうる)「混合政体」の称揚、(ブルジョワ階級の選挙観に親和的な)所得に応じた制限選挙といった主題が扱われる『法律』であったというのである。プラトンはこのように当時の政治的現実に応じた「政治哲学者」として演出されてもいるのだ⁸⁾。

「中世への回帰」を訴える教権派・王党派という右派の論敵に対峙するクーザンらであったが、彼らは中世スコラ哲学を決して蔑ろにはしていない。とはいえ、クーザン学派にとっての中世は、トマスではなくアベラールの時代として集約される。エロイーズとの「醜聞」などから周縁的な扱いをされることも少なくなかったアベラールが中心人物とされるにいたった背景には、「普遍論争」への関心があったようである。普遍の实在を認める实在論と、普遍を単なる名辞とみなし個物の实在のみを認める唯名論、そして両者を調停したとされるアベラール。ある研究者は、クーザンがこの対立と調停の構図を同時代の論争に重ね合わせているとする。普遍の实在のような「独断」を主張するのが右の教権・王党派であり、個という経験的实在しか認めない唯名論が18世紀的な感覚論の祖であるならば、両者を融和したアベラールは、教権派と極端な感覚論の中庸を自認するクーザンに重ね合わせられる⁹⁾。中世12世紀のフランス人アベラールの形象は、さらに近代17世紀のフランス人デカルトのそれと相似形をなすように描かれていく。既存の学説を「検討しては疑い[...]明証的なものにのみ依拠する」理性重視の姿勢は、この二人が「フランス精神から借り受けた共通の特徴」であるとさえされる¹⁰⁾。かくして、フランスのアベラールを焦点とされた中世は、17世紀のデカルトと、19世紀のクーザンという光源から遡って照射されることで、合理的近代の延長された起源という像を結ぶ。中世は、もはやカトリック教会勢力の占有物ではなくなるのである。

クーザン学派における「デカルトの近代」と「アベラールの中世」の称揚は、その間の時代であるルネサンスの排除という帰結を伴った。クーザンは、15～16世紀のイタリア思想は総じて確たる「方法」をもたず、文献学を通じた古代の模倣しか生み出さなかったと述べ¹¹⁾、弟子アドルフ・フランクの編になる全六巻の『哲学辞典』(*Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1844-1852年)にも、この時代にあてられた項目がない。ある研究者は、亡命イタリア人教師ジュゼッペ・フェラーリのクーザン批判を通して、こうしたルネサンスの軽視がフランス・ナショナリズムと相関していると指摘する。1840年代にフランス初のルネサンス哲学史をストラスブールで講じていたフェラーリは、近代の始点を17世紀のデカルトではなくイタリア・ルネサンスに設定しクーザン学派に挑戦する。彼のこうした挙措は、フランスとイタリアの「思想の国籍」同士の争いというだけでなく、政治イデオロギー的な闘争という意味合いも帯びていた。民主主義的、社会主義的な展望をもつフェラーリにとって、フランス革命を準備するのもやはりデカルトではなくルネサンスであり、ブルーノからカンパネラに至る封建制や宗教的権威への抵抗によって特徴づけられるこの時代は、大革命、そして未来の急進的な社会の理念的な起源となるのである。デカルトから大革命に引かれ、立憲王政の中庸に落ち着くクーザンの物語

は、ルネサンスから大革命に引かれ、より急進的な社会を志向する左派の物語からの挑戦を受けていたのである¹²⁾。

このように、フランスにおける勃興期の哲学史は、フランス・ナショナリズム、立憲王政、スピリチュアリズムの擁護と正当化というクーザン学派の党派的戦略と不可分の装置であった。では、第二帝政開始以後のクーザンの失脚を経て、哲学者たちの序列や、彼らの名のもつ価値はどのような変動を被るのだろうか。たとえばライプニッツは、クーザンの乗り越えを図る新たな「スピリチュアリズム」の拠り所とされていき¹³⁾、青年期にクーザンが心酔し、その後「無神論」の咎が自ら（とデカルト）に波及するのを恐れ軽視していたスピノザは、教権派と共和派の熾烈な対立という世紀転換期の時代的文脈のなかで積極的な役回りを与えられていく。狭義の哲学史研究に従事する者たちも、こうした哲学者たちの形象をつぶさに分析するならば、彼らの名の裏に、変遷していく 19 世紀フランスの知的・政治的な状況が織り込まれているさまを明らかにできるにちがいない¹⁴⁾。

Notes

- 1) François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002, p. 178-179.
- 2) Mario Meliàdò, « Géopolitique de la raison. Sur la pratique de l'histoire de la philosophie à l'école de Victor Cousin », Catherine König-Pralong, *et al.* (eds.), *The Territories of Philosophy in Modern Historiography*, Turnhout / Bari, Brepols Publishers, 2019, p. 174-175.
- 3) Delphine Kolesnik-Antoine, "Is the History of Philosophy a Family Affair? The Example of Malebranche and Locke in the Cousinian School", Mogens Lærke, *et al.* (eds.), *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 169.
- 4) *Ibid.*, p. 164.
- 5) Cf. Pierre-François Moreau, « Victor Cousin, la philosophie et son histoire », *Le Télémaque*, Presses universitaires de Caen, n° 54, février 2018, p. 62 ; Azouvi, *op. cit.*, p. 179.
- 6) *Ibid.*, p. 163-168.
- 7) Michel Narcy, « Le Platon libéral de Victor Cousin », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°37, janvier 2013, p. 43-49.
- 8) *Ibid.*, p. 52-57.
- 9) König-Pralong, « Découverte et colonisation française de la philosophie médiévale (1730-1850) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 96, avril 2012, p. 695-696.
- 10) Cf. Victor Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, Imprimerie royale, 1836, p. IV, cité in *ibid.*, p. 696.
- 11) Cf. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, t. I, Paris, Pichon & Didier, 1829, p. 433, cité in Meliàdò, art. cit., p. 174.
- 12) *Ibid.*, p. 182-183.
- 13) Cf. Jeremy Dunham, « Leibniz et la philosophie française au XIX^e siècle », Lærke, *et al.* (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaires*, Paris, Vrin, 2017, p. 345-355.
- 14) クーザンとその弟子セセにおけるスピノザの受容については、Moreau, « Autour du spinozisme en France au XIX^e siècle : panthéisme, spiritualisme, positivisme », *Philosophia OSAKA*, No. 15, March, 2020, p. 15 を参照。

ドゥルーズ『差異と反復』における
「プラトン主義の転倒」についての一考察
「徴との遭遇」と「思考のイメージ」から出発して

氏原賢人

『Résonances』第11号

2020年10月発行

34-37 ページ

ISSN 2435-8371

ドゥルーズ『差異と反復』における 「プラトン主義の転倒」についての一考察 「徴との遭遇」と「思考のイメージ」から出発して

氏原賢人

はじめに

周知の通りドゥルーズは、「転倒したプラトン主義」を標榜し「あらゆる価値の価値転換」を企てたニーチェの影響下で、西洋哲学の起源のひとつであり続けているプラトン主義と正面から対決し、それを転倒させることこそが現代哲学の使命であると主張した¹⁾。そして彼の第一の主著『差異と反復』は、この書物が書かれた68年5月の反時代的な空気を纏いつつその使命を全うしている。すなわち『差異と反復』は、その厳密な哲学体系の至る所でプラトン主義への反抗を企てており、その試みは「シミュラクル」や〈理念^{イデア}〉などの、すでに多くの研究が扱ってきた概念によって代表されているのである²⁾。これらの先行研究に倣い、本稿もまた『差異と反復』における「プラトン主義の転倒」について論じたい。そしてその際本稿は、この書物で提示されている「超越論的経験論」をプラトン主義批判の文脈で捉えなおすことを目指して、さしあたりは「徴との遭遇」と「思考のイメージ」という二つの論点から議論に取り掛かりたい³⁾。もちろん、本稿の紙幅の関係上それがあくまでも試論であり、のちに取り組むべき包括的で厳密な解明作業を示唆する以上の役目を担いえないことは自明である。しかし我々は、西洋哲学における「思考」のあり方そのものを規定してきたとさえ言えるプラトン主義——この点を指摘するにあたっては、「西洋哲学の伝統の最も穏当な一般的特徴づけは、それがプラトンへの一連の脚注からなるというものである」というホワイトヘッドの有名な言葉を思い起こしてもよい——を転倒したドゥルーズが、「思考」といういわば「哲学以前のな」営みそのものに投げかけた問い——哲学の境域^{エレメント}としての思考の再発明、そしてそれに起因する哲学それ自体の再定義——をさえ垣間見ることになるだろう。このようにして、ドゥルーズが西洋哲学史に対して企てた「革命」の核心を目指すこと——これこそが本稿のもう一つの企図である。

1. 徴との遭遇、あるいは思考と感性の紐帯

第一に、「徴との遭遇」に取り掛かるとしよう。その際取り上げるのは、プラトンにおける^{ウーシア}真実在の探求である。

『国家』第七巻においてプラトンは、〈感性だけで判別できるもの〉と〈感性が信頼できるものを与えないもの〉の区別を論じたうえで、後者こそが我々を真実在の探求へと駆り立てると

している⁴⁾。このときプラトンは、感性に、探求の開始という特権を与えていると見てよいだろう。そしてドゥルーズは『差異と反復』でこの二つの区別を「思考をしづまらせるもの」と「思考を強制するもの」の区別と言い換え、自身の思索を展開している⁵⁾。まずドゥルーズは、思考は常にこの「思考を強制するもの」としての「徴 (signe)」ないし「強度 (intensité)」との感性的な遭遇から開始されるとする。ここでいう強度とは、『差異と反復』の別の箇所でも説明されている通り、同一的な量や質に還元されえない「純粋な差異」を意味している⁶⁾。すなわちドゥルーズは、『国家』で論じられた感性の特権を参照しつつ、出来合いの言葉では語りえない強度の体験こそが我々を思考へと駆り立てると主張したのである。そのとき思考は感性との間に、さらには感性を刺激し揺さぶる芸術との間に、分かちがたい同盟を結ぶことになるだろう⁷⁾。

このようにドゥルーズは、プラトン哲学から重要な示唆を受け取っている。しかしそれがドゥルーズをプラトン主義の方へ導いたとは言い難い。なぜなら当のプラトンは、思考を促す感性的な対象を「同時に反対の感覚」としてしか定義していないからである⁸⁾。このときプラトンは、確かに一度は垣間見ていたはずの不定形の差異が蠢く強度的な世界を抑圧し、それを同一性と対立によって歪めてしまったのではないだろうか。そうだとしたら、ドゥルーズにとってプラトンは、自身の思考の出発点をなすにもかかわらず、あるいはなすからこそ批判しなくてはならない、いわば両義的な存在になるのである。

2. 「思考のイメージ」の批判、あるいは「思考」の再定義

さて、ここでもう一度ドゥルーズの「思考を強制するもの」という表現に立ち返ろう。これは一見すると、『国家』で言われている「感性が何ひとつ信頼できるものを与えない」という表現の忠実な翻訳に見えるが、そこではすでにプラトン主義に対する叛逆が企てられていると言わなくてはならない。というのも、そこでドゥルーズが用いている「強制 (力) (force)」という語には、プラトン主義が打ち立て、さらに哲学史のなかで保持されてきた思考についての道徳的な先入見、すなわち「思考のイメージ」に対するラディカルな批判が込められているからである。ドゥルーズが指摘する通り、プラトン以来「哲学」という営みは「知への愛」を、言い換えれば思考への自発的な意志を前提としてきた⁹⁾。すなわちプラトンは、思考の端緒としての「遭遇」を発見しつつも最終的にはそれを放棄し、自ら思考へと向かう良き意志によって思考の開始を説明したのである。

そしてドゥルーズは、ニーチェ、ブルースト、そしてアルトーと共にこのような「思考のイメージ」を厳しく批判し、哲学の原体験としての思考を、プラトン主義とは別の仕方で定義している。まず『ニーチェと哲学』では、従来の独断的な思考のイメージに対して「新たな思考のイメージ」が措定され、思考は暴力によって強制的に開始されると言われる¹⁰⁾。さらにドゥルーズは、ニーチェが芸術を「力の意志の刺激剤」として定義し、能動的な生における芸術の意義を強調していたことにも言及している¹¹⁾。このことから、前節でふれた思考と芸術の深い紐帯はニーチェの影響下で構想されたものと見てよいだろう。次に『ブルーストとシーニュ』

では、抽象的な真理を求める「哲学のイメージ」が批判され、他方で徴との遭遇によって思考の開始を説明する「思考のイメージ」が高く評価される¹²⁾。そして『差異と反復』では、アルトーが抱える「思考に成功すること」への希求のなかに、すなわち自身の苦悩を思考へと昇華させる闘いのなかに、思考を人間的本性とする「思考のイメージ」の破綻と、もはや人間のものではないような「イメージなき思考」が到来する希望を見て取っている¹³⁾。かくしてドゥルーズ哲学は、芸術を生関数として理解したニーチェの影響下で、そして徴との遭遇によって生起する思考の素材を生の中に見出し、それについて哲学者とは異なる言葉で語る文学者たちとの連帯のなかで、思考という営みを再創造する。そのときドゥルーズは、かつてプラトンが自身の理想国家から追放した詩人とともに、芸術によってこの理想国家への叛逆を開始したと見てよいだろう¹⁴⁾。そしてドゥルーズは、いわば感性的な経験＝実験としての芸術作品や、自身が生きた体験の只中で言葉を紡ぎだす文学者たちとのせめぎ合いのなかで、思考を生関数的な地点として構想し、たえずそこにおいて新たなる言葉が、新たなる〈私〉が、すなわち新たなる生が創造されるような、「根源的な始点」として思考を定義したのである¹⁵⁾。そうだとしたら、ドゥルーズの哲学は「現実的な経験／可能的な経験」というあくまでも理論的な二項対立を踏み越えて、生の実践の現場へと、そしてそこで胎動する思考へと差し向けられているに違いない。そしてドゥルーズは、このような思考を哲学的な「既成の諸価値」への批判的闘争として再定義することで、西洋哲学の歴史と正面から対決する。具体的には、ドゥルーズは思考を経験的な世界を規定する超越論的な〈理念^{イデア}〉を脱臼させ、変形させる「脱根拠化 (effondement)」として定義している¹⁶⁾。このようにしてドゥルーズは、プラトンのイデア論をさえ転倒させるのである。

「〈神〉の支配 (hiérarchie)」のもとで同一なる「思考する〈私〉」に束縛されていた思考は、今やそれらから解放され、かつての縄張りを飛び出す。すなわち思考は、この世界の至る所で蠢き続けている強度が〈私〉を揺さぶるたびに、哲学の占有物であることをやめ、澄ました現状肯定であることを拒むのだ。かくしてそれは、文学や芸術、さらには政治をも含めたあらゆる分野の柵や境界を飛び越え、かつてない熱気を帯びた一つの運動としてこの世界を埋め尽くすだろう。まさしくこのような運動こそが——永く哲学が契りをかわしてきた〈神〉や〈私〉に、さらにはこの世界の至る所にはびこる「既成の諸価値」に牙を剥き、絶えず「あらゆる価値の価値転換」を求める闘争こそが——「真に新しいもの」の、あるいは「差異」の反復としての永遠回帰にほかならない¹⁷⁾。そしてこのような哲学思想こそが、これまで主人に飼い馴らされていた哲学の「生命力」を解き放ち、哲学を何か怪物的なものへと変貌させることになるだろう。我々が扱った『差異と反復』とは、哲学概念の比類なき体系によってこのような思想を提示する書物の名である。だが同時に、このような過酷な闘争の気配を伝えるひとつの徴——ツァラトゥストラがついに受け取った〈徴〉——でもあるのだ。

Notes

- 1) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 82. 以下 DR と略す。
- 2) 関連する主な先行研究として、Gregory Flaxman, « Plato », *Deleuze's Philosophical Lineage* edited by Graham Jones and Jon Roffe, Edinburgh University Press, 2009、鹿野祐嗣「ドゥルーズによるプラトニズムの反時代的な転倒——シミュラクルの叛乱、出来事としての Idée——」、『表象・メディア研究（第3号）』、早稲田表象・メディア論学会、2013 年を挙げておく。そのなかでも本稿は、とりわけ鹿野の研究から多くの示唆を得た。
- 3) 紙幅の関係上、本稿では「シミュラクル」や〈理念〉^{イデア}にはふれることができない。むしろ本稿では、先行研究を踏まえつつ、ドゥルーズとプラトンの関係を論じるにあたってそれらとは別の観点が可能であるということを示したい。
- 4) プラトン『国家』523A-B.
- 5) DR, 181.
- 6) DR, 187.
- 7) さらにドゥルーズは、感性的な遭遇とそれによって駆り立てられる思考の例として、「薬力学的な経験=実験」や「超絶主義」にまで言及している (DR, 305)。そのうち「薬力学的な経験」については、メスカリンによって自身の「知覚の扉」を開け放ったハクスリーを想起してよいだろう。また、自然をめぐる特異な体験を描写したエマソンやソローらの超絶主義思想については、彼らの思想とドゥルーズ哲学との交点を探る研究が求められる。
- 8) プラトン『国家』523B-C ; DR, 184.
- 9) DR, 170 ; *Id.*, *Proust et les signes*, PUF, 1964, p. 24. 以下 PS と略す。
- 10) *Id.*, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 118-119. 以下 NP と略す。
- 11) NP, 116-117.
- 12) PS, 24-25, 115.
- 13) DR, 191-192.
- 14) プラトンの詩人追放論とその「転倒」を論じるにあたっては、以下の『ニーチェと哲学』の記述を参照したい。すなわち、「芸術は偽なるものの最高の力能であり〔……〕、欺く意志を高次の理想にする」(NP, 117)。この記述からは、鹿野、前掲論文が指摘している通り、ドゥルーズが「芸術」を、「オリジナル・コピー」というプラトン主義的な二項図式に反抗する「オリジナルに似ても似つかないコピー」、すなわち「シミュラクル」に結びつけて論じていることが分かる。
- 15) このような主体の絶えざる再創造は経験論的な射程をも有している。すなわち我々は、感覚的経験と主体性の成立について論じる経験論の極限的な形態としてドゥルーズの思想を理解しなくてはならないのである。実際ドゥルーズは、「〔感覚的〕所与のなかでの主体の構成」を問うヒューム哲学の研究によって思索を開始し、ベルクソンやニーチェの思想を「高次の経験論」と形容したうえで、自身もまたその思索の全体において経験論者であったと認めている。すなわち我々は、ヒュームやベルクソンらの思想的系譜の中に超越論的经验論を位置づけ、この系譜の本質を問わなくてはならないのだ。
- 16) DR, 251. なお、超越論的な〈理念〉と「脱根拠化」としての思考については、拙稿「ドゥルーズ『差異と反復』における思考の問題——脱根拠化としての思考とそのプロセスについて——」、『In-vention（第8号）』、早稲田大学文学研究科表象・メディア論コース、2020 年を参照。
- 17) DR, 4, 121-122, 314, 327. なお、『差異と反復』の主題である「差異と反復の永遠回帰」については、鹿野『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究』、岩波書店、2020 年の序論を参照。

イメージ、身体と精神の間で

サルトルの高等教育修了論文

ヴァンサン・ド・コールビテール
関大聡 訳

『Résonances』第11号

2020年10月発行

38-57 ページ

ISSN 2435-8371

イメージ、身体と精神の間で

サルトルの高等教育修了論文

ヴァンサン・ド・コールビテール

関大聡 訳

今回訳出したのは、北米の『国際サルトル研究』誌に掲載されたヴァンサン・ド・コールビテールの論文である。論文の主要な狙いは、サルトルの高等教育修了論文『心的生におけるイメージ、役割と本性』（1927 年）¹⁾を解説することにある。2018 年にフランスの『サルトル研究』誌に公刊された高等教育修了論文の刊行に至る経緯については、本論文の冒頭にも紹介されており、また修了論文の序として付された編者ゴートイエ・ダッソヌヴィルの解説も参考になるが、これが『想像力』（1936 年）及び『イマジネール』（1940 年）に先立つテキストとして、サルトル研究にとってだけでなく、同時代の哲学と心理学に関心を抱く者にとって一級の重要性をもつことに疑いはない。既に幾つかの研究論文も発表されており²⁾、日本語圏の関心ある読者にもその主要な問題系を共有できればと、翻訳を考えるに至った次第である。

コールビテールはベルギーのブリュッセル自由大学の教授であり、今日のサルトル哲学研究を牽引する第一人者である。主著『現象学に直面するサルトル』（2000 年）³⁾はあわせて 50 ページに満たないサルトルの初期哲学論文——「志向性」論文と『自我の超越』——に 700 ページ近くの詳細な検討を施し、サルトル哲学の研究状況を一新させた。続く『現象学以前のサルトル』（2005 年）⁴⁾は、『嘔吐』と『真理伝説』を中心に、現象学以前のサルトルを主導した哲学的直観を解明し、前著と併せ、同時代の哲学的状況に対するサルトル哲学の独自性を明確にした。近年ではサルトルの想像力論への関心を深めており、『想像力』と『イマジネール』の間でのフッサールに対する態度の変遷を明らかにしていた⁵⁾。また、高等教育修了論文については、それをロマン主義的想像力論の系譜に位置づけるという試みも既に発表している⁶⁾。要するに、サルトルの哲学上の出発点と言うべき高等教育修了論文の解説者としては至適の人物である。

とはいえ本論文が難解であることは否めない。そもそも高等教育修了論文が「いかなる総括的な紹介、とりわけ要約を寄せ付けない」ものであるだけに、単なる解説に留まることはできないだろう。むしろ、青年サルトルの思想的限界を認め、テキスト内部に幾多の矛盾があることを踏まえた上で、その「内的緊張」を取り出すことを目的にしていると言ってよい。この点で重要なのは、後年のサルトルの思想的到達点があたかもそれ以前のテキストに萌芽しているかのように考えること、レトロスペクティブな視点から初期サルトルを評価することは、これを慎む、という姿勢である。たとえば、「イメージは代理＝表象的ではない」という 27 年時点でのサルトルの中心的主張が精査される際、それと『想像力』や『イマジネール』における「内在性の錯覚」批判との論点の相違が強調されている。また、1933 年に現象学を「発見」するサルトルの思想的展開のなかで、27 年の想像力論と現象学期の想像力論の間に連続を見るか断絶

を見るかというのは研究上の主要な関心であるが、著者の見解はあくまで慎重である。なるほど、「いくつかの洞察において知性の輝きや炯眼が見て取れる」としても、同論文は現象学的と呼びうる水準にはない、というのが著者の結論である。そして最終節では、同論文を構成する三つの地平——身体、精神、イメージ——がそれぞれ提示する「理論的な不安定」が立ち入って検討されている。

凝縮された論理展開はフランス語原文でも辿りやすいものではなく、翻訳はなるべく読みやすさを心掛けるようにしたが、他方で註をいたずらに増やすことは控えた。今日のフランス語圏サルトル研究の水準の高さをできるだけ正確に追体験していただければ訳者としては幸いである。

- 1) Jean-Paul Sartre, « L'image dans la vie psychologique : rôle et nature », *Études sartriennes*, n° 22, sous la direction de Gautier Dassonneville, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 43-246.
- 2) 刊行以前から草稿を閲覧していた研究者らによる読解としては以下を参照されたい。Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 305-532. Frédéric Fruteau de Laclos, *La psychologie des philosophes : de Bergson à Vernant*, Paris, PUF, 2012, p. 197-224.
- 3) Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Bruxelles, Ousia, 2000.
- 4) Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie : autour de « la Nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005.
- 5) Vincent de Coorebyter, « De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'Imagination* et *L'Imaginaire* », *Methodos* [En ligne], 12|2012.
- 6) Vincent de Coorebyter, « Sartre romantique : du diplôme sur l'image (1927) à *L'Imaginaire* (1940) », dans Riccardo Barontini et Julien Lamy (dir.), *L'histoire du concept d'imagination en France (1918-2014)*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 97-110.

はじめに

1927年6月、サルトルはパリ^{エコール・ノルマル・シュペリウール}高等師範学校に学位論文「心的生におけるイメージ、役割と本性」を提出した。論文提出の目的は哲学の高等教育修了免状を取得するためで、当時、この免状取得の要件としては、他の課題と合わせ、「候補者が選り学部が承認した主題に関する哲学史または哲学の論文」を執筆することが求められていた¹⁾。論文はアンリ・ドラクロワの指導で書かれたが、このドラクロワが数年後、イメージに関する諸理論をまとめた書籍の執筆をサルトルに依頼することになる。この書籍が当初の形式のまま世に出ることはなかったが、これを基に『想像力』(1936)と『イマジネール』(1940)が刊行されることになる。

サルトルの論文の元原稿の所在は特定されていないが、1970年頃にミシェル・リバルカがタイプ原稿を作成しており、これは272ページと付録からなる。このタイプ原稿も完全なものではない(シモーヌ・ド・ボーヴォワールがミシェル・リバルカに当時手渡した原稿のうち、初

めの4ページが欠落している)。それでもこの原稿を検討すると、同論文が複数行にわたりそのまま『想像力』と『イマジネール』に再録されていることがわかる。それゆえ本資料はサルトル思想とその生成を研究する上で重大な意義をもつものであり、その重要性に鑑み、ITEM（近代テキスト・草稿研究所、CNRS-ENS）のサルトル班は、ゴージェ・ダッソヌヴィルの担当のもと、論文の学術校訂版を『サルトル研究』誌に用意した。本稿ではこの校訂版²⁾に依拠し、サルトルからの引用に際しては同誌の該当ページを簡潔に指示することで出典とする。

学位論文の目次は『イマジネール』のそれを予告するものだ。複数の主題が1927年の論文と1940年の著作に共通している。——たとえば、情動性、運動、心的イメージにおける事物の出現様態、象徴図式、イメージと思考と知覚の関係、心的生におけるイメージの役割、非現実を前にした主要な行動様式、といった主題である。こうした共通項に基づき、両著作の比較に着手してみるのも魅力的なことだろう。またそこから、想像的なものについてのサルトルの現象学におけるフッサールの貢献の度合いを測ることもできよう。だが、サルトルは『想像力』のなかで現象学を、イメージに関する既存の学説の一切を根本から転倒させる源泉として紹介しており、サルトル自身の従来の理論もその転倒を免れないのだから、このような比較の試みは恐ろしく煩雑なものとなるだろう。そのため、紙幅の制約もある本稿でかかる対照を行うのはやめておく。1927年の記述が現象学に接近していると思われるとき、その説明を行うに留めておきたい。

同じく紙幅を理由に、1927年の学位論文に関する我々の議論には遺漏がある。実際、同論文はいかなる総括的な紹介、とりわけ要約を寄せ付けない。表面的な構造がかなりシンプルであっても、『サルトル研究』誌版で200ページに及ぶ同テキストは、高等師範学校時代にサルトルが博していた、数々の理論の驚異的な発明家という名声を見事に裏付けている。本稿に許された紙幅のなかでは、論文の大部分は影に留まらねばならないだろう。——たとえば、心的生の諸機能におけるイメージの役割や、多重知覚(surperception)に関する独自の理論(63-70、190-192、206-207ページ)、あるいはまた、対象の動きを規定する法則と想像力と完全に一体になった思考の法則の間に、あたかも自然の働きと精神の働きの間に生来の親近性があるかのように、大胆な平行関係が想定されていること(140ページ)。イメージに関するサルトルの中心的な命題の数々でさえ、本稿では手短に扱われるに留まる。というのも、それらは数も多く、錯綜しており、時には一貫性に欠け、またほとんど常に、鮮やかであると同時に面喰らわせるものだからだ。本稿における我々の目的は、サルトルの論を概略的に整理することにある。それによって彼の論に相当の単純化を施し、同時に一定の距離を置いて眺めるように努めよう。

I. 中心的命題：イメージは代理＝表象的(représentative)ではない

学位論文の提出当時、サルトルはまだ22歳だった。だとすれば、『心的生におけるイメージ、役割と本性』が自説の開陳より批判的着眼点において堅実なものに見えるのも意外でない。他の多くの人たちと同様、サルトルはまず対立することで自分の立場を固めるのだ。

この学位論文の場合、主要な論敵は明確に見定められている。いかなる形をとったものであれ、イメージを感覚の派生物、たとえば感覚や知覚の想起・痕跡・再生として定義する伝統、これが彼の標的となるのだ。究極的に言えば、この伝統はアリストテレスの立場を継承したものだ。『魂について（デ・アニマ）』（第三卷第八章）のアリストテレスは、84 ページでサルトルが引用する短い一節のあとで次のように書いていた。「イメージは感覚に似たものである。ただしイメージは非物質的なものであるが」。サルトルが強調するように、イメージを感覚の痕跡と捉える発想は広く共有されていた。一方には、デカルト、マルブランシュ、スピノザのように、[心身] 二元論あるいは合理主義の立場をとる哲学者たちがおり、彼らはイメージなしで「純粋な概念によって」（71 ページ）思考することを学ぶように推奨していた。他方で、たとえばホッブズのように、経験論、感覚論、唯物論の立場をとる哲学者たちがおり、彼らは「一切の心像は人間の内部における運動の、つまり感覚に際して刻み込まれた運動の残存物である」（『リヴァイアサン』第三章、サルトルは 71-72 ページにラテン語で引用）と考えた。だがいずれの立場にせよ、イメージを感覚の痕跡と捉える発想は共有されていたのである。イメージを再生感覚だと捉えるこうした考えは、なるほど実に多様な教説に利用されたとはいえ、長きにわたる諸世紀の間、「イメージの本性に関しては一般的な見解の一致が存在していた」（72 ページ）ことに違いはない。サルトルはこうした「共通の前提」に挑戦するのだが、その前提とは、つまり「想像的表象は感覚に起源をもつ」（88 ページ）という前提である。

この「論敵となる」枠組みにおいて、イメージとは「弱まった感覚」（73 ページ）に他ならない。したがって、合理主義者でも唯心論者でもない書き手たちは、感覚によって刻まれた「脳の痕跡」（233、240 ページ）がイメージによって再活性化されるのだ、という仮説を立てることになる。これら唯物論、経験論、観念連合論の書き手たちにとって、イメージとは「脳の変容の単なる産物」（77 ページ）、「再生した感覚」（81、164、210 ページ）に過ぎない。こうして、サルトルが嫌悪する科学主義的、決定論的な還元主義への道が開かれる。この立場を最も象徴するのは、『心的生におけるイメージ』の時点から既に、[イポリット・] テーヌである。サルトルが引用するテーヌの有名な一文によれば（79-80 ページ）、心的生とは「よく選び抜かれた、重要な、意味のある小さな諸事実」³⁾に還元されるのであって、これら諸事実は、究極的には生理学に基盤を有する組み合わせに従うことになる。テーヌは心的生を原初的感覚、「分子運動」⁴⁾に連れ戻し、イメージを生感覚をはみ出す一切のものと同一視する。イメージを身体に結びつけ、同時に感覚を超過するものとして定義するという、この両義的な地位は、イメージに固有のダイナミズムを付与し、それを創造的な力、現実的なものから人を解放する力として認識・定義することを可能にしえたかもしれない。だが、自らの出発点を生理学、さらには唯物論に据える、テーヌや他の多くの心理学者にとって、この超過「[としてのイメージ]」は、反対に、それがよってきたる源泉、つまり感覚によって定義されてしまう。サルトルが引用するテーヌの言い回しに従うなら、イメージとは「感覚の自発的な反復」⁵⁾（81 ページ）に過ぎないのだ。

こうした——サルトルが学位論文を執筆していた当時支配的だった——見解にあって、イメー

ジは、「機械仕掛け (*mécanique*)」(80 ページ)にとまでは言わずとも、何らかのメカニズムに
帰属することになる。とりわけ観念連合説の場合がそうで、この立場は、「思考をイメージの連
合として呈示する」(97 ページ) ことにより、なるほどイメージを意識の流れ全般のなかに組
み入れたという功績は認められる。とはいえそれを、創造性は皆無なのにダイナミズムと称す
もの [=観念の連合] に服せしめることで、「心的生の死せる要素」(85 ページ) にしてしま
ったのだ。たとえば、過去のイメージは現在の状況との隣接関係を理由にして再生されるとい
う [観念連合説の] 仮説は、イメージを「表現的な価値」(127 ページ) を一切欠いた「死せる
要素」にしてしまう、ひとつの^{オートマティスム}自動運動を想定するものでしかない。同様に、サルトルが要約
するかぎりでの [テオデュール・] リボーの説によれば、人間は「既に与えられたものを様々
な仕方^で組み合わせることしかできない」(182 ページ)。

この点を踏まえ、しかも 130-131 ページで、サルトルの論文全体が「観念連合の視点を別の
視点に置き換えるための試みと見なしうる」とされているのを読むと、彼が目指すのは経験論
の伝統の真逆を行き、イメージを精神・思考・創造の領域に一義的に分類することなのだと考
えたいかもしれない。ところが、129 ページ以降、短い——他のほのめかしの記述に続く
——節によって読者は、彼の立場がより複雑なものであることに注意を促される。というのも、
サルトルは彼なりの仕方で連合説のいくつかの説を引き受ける (*endosser*) のであり、とりわけ
連合説がイメージを「特定の生理的状态を冠したもの、何らかの生理的状态への心的反応」と
して呈示するとき^にそのことが明らかになる。換言するなら、サルトルが彼らに対立するのは、
支配的伝統においてイメージが身体に組み入れられ、想像的なものが生理的なものに連れ戻さ
れるためではない。反対に、サルトルにとって、支配的伝統の唯一の功績はそこに、つまり [イ
メージを精神・思考・創造に一義的に結びつけるという] 唯心論の安直さを回避させてくれる
点にあるのだ。

実際のところ、サルトルがとくに批判しているのは、支配的見解の根底にある自動運動
(*automatisme*) の前提——およびその前提が、自由に対してだけでなく、とりわけイメージそれ
自体に対して有する諸帰結——である。というのも、支配的見解は、イメージを「感覚的起源」
(特に 88 ページ) に連れ戻すことで、その表現的な能力を奪い去り、イメージが想起・再生す
ところの感覚以上のもの、あるいは感覚以外のものを当のイメージがもたらすことを不可能
にしてしまうのだ。感覚の蘇生として理解されるイメージは、身体的経験の翻訳・象徴化とし
て、その経験に別の地平で新たな生を与えてくれはしない。そうではなく、かかるイメージは、
語の二重の意味において、その経験の単なる再現 (=複製 (*reproduction*)) である。つまり、身
体的経験の反復であると同時に、それを「版画」(特に 103 ページ)、一種の心的な^{タブロー}絵に変容
させてしまうのだ。この複製は、見られた、ないし生きられた光景に忠実ではあるが、いまや
物としての不透明性と不動性を得てしまい、いかなる固有の意味も象徴的な射程ももたなくな
る (132 ページ)。支配的見解は、イメージに感覚としての核を与えることで、サルトルが論文
で用いる語彙に従うなら、「代理 = 表象的な」^{ル・プレゼンタティヴ} 1* (54、66、67 ページ等) ものにする。つまりイ
メージは生体経験のコピー、ないし精神の眼差しに供される代理 = 表象にされてしまう。あるい

は心的なスペクタクルにされてしまう、あたかも「外界の所与を前にするようにしてイメージの前に」(182 ページ) 立つ人の場合のように。だとすれば、サルトルの真の標的は、イメージについての支配的見解の根底にありはするものの、多かれ少なかれ彼も引き受けてしまっている決定論だとは言えない。むしろ、そうした見解がイメージを、精神なり感覚なりが浸透できるような意味を喪失した、凝固した光景^{スペクタクル}に還元してしまうことが問題なのだ。かかる見解において、イメージは虚構^{フィクション}の次元に属するものではなく、ましてやファンタジア、つまり現実から身を引き離す力能とは程遠い。反対に、こうした見解は我々を現実——しかも、死せる現実、過ぎ去った現実に連れ帰すのである。イメージは記憶、ないし記憶の組み合わせに過ぎないものとなり、サルトルが望むような、形相 (forme) と質料 (matière) を創造する力にならない (184 ページ)。

こうなると、サルトルの論文で最も繰り返される命題のひとつは、心的イメージの代理＝表象的性格に反駁する、という点にあることになる。これはサルトルの読者にはよく知られた主張であるが、1927 年と、それ以降の現象学的著作におけるのとでは異なる形をとっている。サルトルは 1927 年時点ではまだイメージの志向的性格を強調していないが、この性格こそ「現象学的著作においては」イメージを内在性から免れさせ、外の世界を目指す方法にしてくれるだろうものだ。たしかに、サルトルは既に論文のなかで、イメージは内面の絵画のようなものとする考えを批判しており、これは『イマジネール』冒頭の「内在性の錯覚」⁶⁾批判を予告するものである。だが、1927 年の時点では、イメージが内面的なものと想定すること自体は非難されていない。サルトルが非難しているのは、それが絵画として、現実の外見上忠実な代理＝表象として、「再生感覚」(81、164、210 ページ等)として定義されることである。高等教育修了論文によると、イメージによって「我々は自身のうちに対象を有する」(234 ページ)——フッサールを読んで以降のサルトルはこの説を明晰に批判する⁷⁾——だが、それを代理＝表象的な形では有さないのだ。イメージは知覚の側に分類されない。なぜなら、知覚の性質とはまさにイメージに欠けている性質だからだ。つまり、事物の表面的性質の正確さと明瞭さ、安定性といったものは、イメージには欠如している。イメージは、一貫しないもの、流動的なもの、束の間のものの側に属するのである (117 ページ)。

この点に関してサルトルは、のちに『イマジネール』でもそうするように、アランの文章を引用する。そのテキストでアランは読者に、パンテオンのイメージを心に抱いているとき、その列柱の数を数えてみるよう仕向けていた⁸⁾。検証してみると、列柱はうまく数えられない。イメージは、対象についての正確さや完成度というよりも、絶妙な流動性や、一貫性の精妙な欠如——言い換えると、サルトルが論文のなかで言うように、その「不断の湧出」、自由な「創造」によって特徴づけられるのだ。実際、イメージは「思考の性質の一切」(117 ページ)を有している。これを根本的な理由に、唯心論的な位相から、サルトルはイメージを絵画と捉える見解に反対することになる。「イメージが代理＝表象的だと信じるのは、精神を物質化するものであり、心的生のなかに、まるで川のなかに壁を崩落させるかのように、巨大な物質を導きい

れるようなものだ」(234 ページ)。イメージは代理＝表象的ではない。それは精神が身体ではないからだ。イメージは記憶の痕跡や、知覚経験の心的な再構成ではなく、「自発的な湧出」(234 ページ)であり、その素材 [= 質料] は身体から借用されているものの、知覚の素材とは異なるのだ。

II. 方法の諸問題

サルトルが進めるこうした説明は、現象学的な位相に属するものだろうか。ここまでの要約で我々はそう考えるよう仕向けたかもしれず、また 1927 年の論文のなかの 2 ページ [135-136 ページ] も、もし部分を全体と見なすのであれば、同じ方向の見解に向かわせることだろう。実際、136 ページにおいてサルトルは、イメージを「それ自体において」、つまり——そう言いほしくないものの——現象学における現象と同じ仕方でも取り扱う必要性を主張している。現象学における現象は、自分自身の「存在を照らす」光の担い手だと想定されていた。何故なら、現われこそが存在を開示するのであり、存在とは現われの法則に他ならないからだ。イメージをあるがままに眺めるという、こうした方法的規定から、サルトルは明確で力強い結論を引き出してみせる。それはつまり、「我々はイメージを知覚するのではない、イメージを意識するのだ」(135 ページ) という結論であり、これは一種の現象学的還元によって獲得される。サルトルはそれと知らずにエポケーを実践しているのだ。これらのページにおいて、彼は一切の理論を括弧に入れ、「紙の上に描かれた象徴図式は個別的なものか一般的なものか、という」明確な例を基に、イメージに「個別的な」とか「一般的な」とかの性質を付与することを拒否している。こうした性質は、イメージの外部にある現実性の領野から借りられてきたものとして、当時専門家の間で深刻な議論的になっていたのだ (136 ページ)。イメージの特種性を擁護したいサルトルは、非の打ち所なく現象学的な結論を引き出すのだが、それは『嘔吐』の最もフッサールの一節を、文字通りに予告するものである。つまり、『嘔吐』には「事物とはそのすべてが現われるものだ——その背後には……何も存在しない」⁹⁾とあるのだが、それが論文の 136 ページでは、こうなる。「実際、我々が意識するイメージの背後に何かがあると信じるのは大きな過ちだ。イメージはそのすべてが現われるものであり、不完全に現われるのではなく、しかも知覚には同化不可能なものなのだ」。

この点で改めて念を押しておくべきは、1927 年のサルトルはまだフッサールを読んでおらず、論文では二度、「ヒュッサール」¹⁰⁾という名の「論理学者」として言及されるに過ぎないということだ (98、118 ページ)。フッサールは仏独の様々な文献で既に注目を促されていたものの、それ以上の存在ではなかった。「現象学」という用語について言えば、こちらは論文には一切登場しない。この事実から、現象学はサルトルに何ももたらしはしなかった、と結論すべきだろうか。あるいは、別の仮説だが、これもやはりフッサールによる寄与を相対化するものとして、サルトルは現象学者となるためにフッサールを必要とはしなかった、と結論すべきだろうか。この独創的な仮説にも魅力がないわけではないが¹¹⁾、そのように結論するのはサルトル青年を

あまりに買いかぶることになるだろう。

実際のところ、『イマジネール』でも決定的な役割を果たすパンテオンの例〔が27年の論文にも登場すること〕や、「イメージ＝絵画」理論への135-136ページでの反駁によって惑わされてはならない。高等教育修了論文のこれら数節は、『イマジネール』と比較すると、極めて貧しいものだ。1927年のサルトルは、パンテオンについてのアランの文章を用いてはいるが、そこにどんな注釈も加えていない。この例は、明示的には、〔本論を展開させるための〕前置きの要素として議論に登場しており(225ページ)、暗示的には、イメージは代理＝表象的ではない、とするサルトルの説には高名な先行者がいるのだと想起させるための、^{アーギュマン・ドートリテ}権威に訴える論法になっているのだ。

それに、アランを引用している論述展開の全体で、サルトルはとりわけアンリ・ピエロンの研究に依拠しているのだが¹²⁾、これは現象学的ではなく実験心理学的なものである。この論の展開は、被験者が図像を呈示された後でそれを絵に描くことができるかという課題——この課題は、もし被験者がその図像についての代理＝表象となる心的イメージを保持しているなら、達成できるはずのものなのだが——を検証するための試験を単純に寄せ集めたものになっている。

さて、これらの試験を受けた被験者たちは、自分が見た図像を再現するのにことごとく失敗した。彼らがこうして繰り返し試験に失敗することから、ピエロンは、『イマジネール』第一章を予告するような説を結論として引き出している。すなわち、心的イメージは「欠如」や「非在」によって特徴づけられる、という結論だ(サルトルが226ページで引用するピエロンより)。『イマジネール』では、同じものが「準観察」¹³⁾や「無」¹⁴⁾によって特徴づけられる、と言われることになるだろう。ところで同書は、その副題を「想像力の現象学的心理学」としていたのだった。もしサルトルが本当にフッサールを読む以前から現象学者だったとするなら、イメージの非知覚的起源に関する自らの主張に一致する、こうした〔ピエロンの〕所見を拝借していたことだろう。さらにピエロンの結論を敷衍して、あからさまな不完全性、未完成性や、知覚の諸法則からの撤退、といった性格こそがイメージの存在論的な品位、イメージが物質よりも精神の領域に属すことの証明になるという事実を示していただろう。もしピエロンに追随することを受け入れていたなら、サルトルは心的イメージを積極的に特徴づけることができていただろうし、その仕方は、心的イメージとは「独創的な視覚表象であって、観念連合や記憶ではなく、創造的な想像力から到来する」(203ページ)という表現よりも正確なものになったろう。だが、論文執筆時のサルトルにとっての唯一の目標は、イメージそのものとその心的生への優れた貢献を評価することにあった。そのため、イメージの欠如や非在に関するピエロンの結論は、それが決定的なものであっても受け入れられないのだ。ピエロンは「イメージの個別性を否定する」(226ページ)に至ったかどで批判されている。——だがこれは理屈に合わない、ピエロンはそれと正反対のことをやっているのだから。彼はイメージの特種性、その比類なき存在体制、出現体制を確立したのだ。青年サルトルはといえば、それをイメージの実在自体を否定するやり口だと同定することで、こうした〔欠如、非在としての〕特種性には取り組まず、ピエロンの実験から、確固とはしているものの明晰さを欠く結論を引き出すに留まっている。

「ここでは被験者がその対象について抱いているイメージに従って対象の絵を描くことが不可能だということを [...] 確認しておこう」(226 ページ)。

1927 年の時点でフッサールを読んでいなかったという理由でサルトルを批判することはできない。執筆以前にフッサールを読んでいた、という仮定に基づいて、そうなりえていたはずの在り方からサルトルの論文を批評するような、理想主義的な基準を押し付けることは我々の考えにはない。問題は、当時の状況、当時の武器でもって、このテキストが現象学的水準に到達していると称しうるのか、を検証することに他ならない。はたして、この線で研究を進めると、答えは全体としては否定的なものとなる。たといいくつかの洞察において知性の輝きや炯眼が見て取れるとしても、だ。

引き続き、イメージが代理＝表象的な性格を有しているか否か、という主題に関して、サルトルはある問題を扱っていない。だが、この問いは彼の論証から生じてくるものだし、フッサールならずともカントに着想を受けて浮かびえたはずのものである。つまり、我々の内なる「イメージ」と呼ばれるものと、対象との関係はいかなるものなのか、という問いだ¹⁵⁾。これはサルトルの論文の枠組みでも避けられない問題である。というのも彼は、「イメージ＝絵画」という説が心理学関係の文献に支配的なだけでなく、常識が確信するところのものでもある、ということ強調しているからだ。被験者に質問すると、その大半は自分がイメージを「見ている」と信じている(219 ページ)。だとすれば、自身のイメージを記述しようと試みるとき、哲学者・心理学者・実験装置(dispositifs expérimentaux)の被験者たちの圧倒的多数は「イメージの本性について」誤解している可能性がある。このような誤解がどうして起こりうるのかというのは、避けがたい——かつ深刻な——問題である。もし、心的イメージが実際に目に見えるものでないのであれば、またもし、サルトルが136 ページに書くように、イメージが内的な写真として現われるものでないことを理解するには、イメージを「それ自体として」偏見抜きに眺めるだけで充分なのであれば、現実には見ていないものを見ていると信じてしまうことをどう説明すればよいのか。こうした錯覚を説明し、それが必然的なものであることを理解するのは、現象学の枠組みでは問題にならない。イメージは志向的であり、表象された対象それ自体を狙うことに役立つ——この対象の諸々の性格は、対象を狙うことを可能にしているイメージに帰属させられる——のだから、明らかに表象的なものなのだ。しかし、こうした理論的枠組みが欠けているとき、実験心理学の用いる装置 [= 仕組み] に対して、どんな信頼を置きうるというのか。なにしろ、実験心理学は被験者に自分が見たと信じるものを語るよう依頼するのだが、おそらく被験者はそれを見ていないのだ。というのも、彼らが質問されているのは、まさしくイメージ、つまり純粋に心的な代理＝表象についてなのだから。

サルトルはこうした問いに答えていない。理由は単純で、方法論的問題は、論文内で幾度も言及されているものの、それ自体として、先決問題として問われてはいないからだ。イメージ、その役割と本性だけがサルトルの関心の対象である。イメージへの賞賛は、134 ページで主張されているように、彼を次第に「イメージを心的生の全領域に導入する」ことに——つまり思考・言語・推論・情動・自己意識・創造性等の全領域に導入することに——導いてゆく。先に言及し

た現象学的な見かけをした数節は、むしろ例外に属する。サルトルの論文の最も際立った特徴のひとつは方法論的な無秩序にあるのであって、本稿ではその非常に限られた概要しか示せないだろう。

先に引用した見かけ上は現象学的な数節に対応して、サルトルは方法に関する一般規則を定めている。事実を優先する、イメージをあるがままに考慮する、というのがそれだが、これはフッサールの規則と考えるかもしれない——だが、事実を歪めるとか現実を無視するとか称する書き手がどこにいるだろうか。事実への訴えを、コギトや、生体験から流出する自然な光への——現象学における体験 (*Erlebnisse*) を予期させる、デカルト的な「見テイルト私ニ思ワレル (*videre videor*)」への——訴えと理解してはならない。同時代人たちと同じく、サルトルが探し求めているのは、実験装置由来のものも含め、心理学に研究データを提供しうるあらゆる事実である。ただ、そこから唯物論的・還元主義的な解釈を引き出すことを拒否するのだ。そのため、サルトルは論文中でどんな性質のデータでも大量に収集し、しかも減多に批判的な距離を取らない。こうして次々に、しかも同じ水準で、サルトルのイメージ論を支える「事実」や証言が登場することになる。心理学者が被験者に自身の体験を質問することで入手した内観データ、回答者の大半がその方向で証言しているからという理由で選ばれた、あれこれの理論に寄った統計データ、幼児に関する行動観察、経験に順応した被験者への質問記録付き実験装置、サルトル自身が行った観察や経験、個人的な記憶、ブルースト、ジャック・リヴィエール、スタンダー、さらにはポールとヴィクトール・マルグリット (『ポウム、小さな少年の冒険』) 等のテキスト、「読書に由来する心的興奮」(151 ページ) に関する実験方法、高等師範学校の同窓であるダニエル・ラガーシュの夢や [レイモン・] アロンの証言、フロイトが分析したイルマの注射の夢が裏付ける圧縮の現象 (もっともサルトルはフロイトの教説については批判しているが)、等である。

サルトルは、[それらのデータのなかには] まずく提起されている問いもあること、哲学的前提によって実験装置やその結果の解釈がバイアスで歪められている恐れがあることを十分に意識している。論文中、方法論的批判は極めて巧みに提示されているのだ。だが、自分自身のこととなると、選択可能な様々な方法の間で決め切ろうとはしていない。サルトルは、自分の理論に適合する諸事実を収集することを欲するあまり、ひとつの方法に自らを限定できなかったのだ。たとえば、ヴィルヘルム・ベッツが内観を手立てに獲得した結果とフランシス・アヴェリングが実験を基に得た結果の間の相違を確認しながら、サルトルは恐れることなく次のように結論する。「だが我々はベッツの内観もアヴェリングの実験も間違っていると批判することはできない。私はアヴェリングの実験をやり直してみたが (確かにただひとりの例だが)、結果は彼の実験の全体的路線と合致するものであった」(93 ページ)。あまりの素朴さにこれでは困惑してしまいかねない。それというのも、端的に言ってサルトルにとっての問題とは、正しく自己観察すること (221 ページ)、「限界まで自己分析する」(109 ページ) ことにあるので、その方法が妥当かどうか、分析が完遂されているかをどんな基準が決めるのかまで知る必要はなかったのだ。せいぜいのところ、133 ページで彼が「観想的内観」なるものを引き合いに出し

ているのが知られるが、この方法は、彼がそれから得ているところから判断するかぎり、生体実験のなかに現われない諸要素を用いることを観察者に可能にするようだ——ただ、これでは率直に言って、反省についての反省、つまり反省されていないものが反省のなかで、また反省によって歪められることについての反省を行わないので、恣意的な分析に落ち込んでしまう恐れがある。サルトルが望む「限界まで自己分析する」というのでは、あまりに遠くまで行き着き、事実を逸脱してしまう恐れが大きいのだ。

とはいえ、サルトルにも正当な評価を与えねばならない。こうした自由放埒は局所的にのみ容認されているのであって、彼の方法論的立場の全体的路線は明確だ。サルトルが収集する「実験」装置や証言の全体、あるいは事実尊重への訴えといったものは、目には見えず確認もできない、サルトルが「形而上学的」(102 ページ)と呼ぶような審級——権利上の推論や心的生の可能性の条件を見極めるという目的のもとで引き合いに出される審級——に依拠した唯心論的・超越論的な諸理論を警戒するためのものなのだ。『自我の超越性』冒頭の、[カントにおける]超越論的なものを「現実化」¹⁶⁾しようとするフランス哲学の傾向に関するよく知られた論の展開がサルトルの学位論文に登場することはないものの、事実と権利の間の区別は明確な趣旨のもとで既に呈示されている。すなわち、権利上の推論は純粋な事実到场を譲り、実証主義が唯心論に対抗すべきだという趣旨である。そのため、1927 年のサルトルはイメージの身体的な「生産の条件」(124 ページ)を進んで探求し、フッサールなら自然的態度、心身的因果性、「^{レアル}実在的な」生成と呼ぶであろう地平に意図して身を置いている。サルトルは心理的実証性と身体的実証性の間の相互作用を駆使しているが、それは精神(l'Esprit)や、心的・超越論的な無意識に安易に訴えるのを回避するためである——また、そのような訴えかけの結果として、ある種のフェティッシュを別のフェティッシュに取り換えたり、形而上学的実体・超越論的審級を心的所与とか生物学的所与とか呼ばれるもの(この点には後で立ち返るが)に差し替えたりするのを避けるためなのだ。1933 年、サルトルがベルリンに旅立つにあたって^{2*}、立候補書類の文言に曰く「心的なもの¹⁷⁾と生理的なものの関係一般」の研究を目的にしていたのは、ただアカデミズムの慣例に従ったことではない。学位論文において、サルトルは哲学者である以上に断乎として心理学者である。そのため彼は、人間個人の身体的・心的な組織に基づいた、自然主義的タイプの精神現象の「諸法則」に訴えるのにも躊躇しない。こうした反現象学的な思考の動きは、1927 年の論文の言い方では、「心理学にも生理学にも妥当する[...]一般法則」、つまり、イメージの出現の究極的説明のための鍵となる「代理の法則(*loi de suppléance*)」に準拠するとき、頂点に達する。不在の対象や不可能な知覚の代理を果たす「志向」があるだけで、あるイメージを身体と精神の協働によって出現させられる、というのだ。この身体と精神の協働において、前者すなわち身体は運動によってイメージの素材を提供し、後者の精神は「特定の運動の精神的総合」(236 ページ)によってこの素材 [= 質料] に形相とダイナミズムを与える、とされるのである。

III. 身体と精神

サルトルの論文において、方法論的な不安定と交差し重なり合うのが理論的な不安定である。彼は事実に導かれて論を進めると称するが、事実より下位に、あるいは上位に属する説明や基盤にしばしば準拠している。それはたとえば、生物学や心理学からの借用であったり（欲求、傾向性、情念、共感、欲望、嫌悪、生理学的状態、代理の法則……）、場合によっては、形而上学への飛躍——それは精神やその創造の能力・総合の能力への次第に執拗さを増す訴えを特徴とする——であったりする。単純化して言うなら、『心的生におけるイメージ、役割と本性』は、三つの地平〔身体、精神、イメージ〕の間で絶えず揺れており、この地平はしばしば二つ組みになって作動しているが、そのうちひとつの地平（これ [= イメージ] には最後に言及しよう）が他の二つの地平の境界面、出会いの場となっている。それでいてこの地平は、表向き、他の二つの地平に由来するものとされるのだ。

1/ 最初の地平は身体である。論文の数節を読むかぎり、すべてはこの身体から出発するようと思われるし、なににせよサルトルはそこから本質的なものを汲み出している。実際、ここには当時のフランス哲学に典型的な生物学的基盤が見出されるのであり、合理論や唯心論を矯正する役割を果たしてくれる。つまり、身体には、イメージの出現を説明するのに寄与する、という役割が与えられている。1927年の論文における人間は、1931年の『真理伝説』¹⁸⁾においてと同様、世界へ、自らの欲求の充足へと向かう。それは純粋に生物学的な欲求だったり、社会や文化によって昇華された欲求だったりするが、この「まず生活せよ (*primum vivere*)」の原則は、結果として意識についてのプラグマティズム的な概念をもたらす。すなわち意識とは「外界への適応手段である。原始的には、意識のなかには知覚のための場所しか存在せず、知覚に続いてただちに行動が現れる」（156 ページ）。

こうした原理はコント、ニーチェ、ジェイムズ、ベルクソン、アランからの借用である。サルトルはそれに基づき、身体の優位を、想像的素材の起源としてではなくとも、少なくともその貯蔵庫として定める。彼が用いる語彙はそのニュアンスが説明されておらず、安定したものにも思われないが、イメージは身体の状態、とりわけその運動や情感的状態の「翻訳」（130-131 ページ）、「表現」（195 ページ）、「心的反応」（129 ページ）、「象徴化」（131 ページ）と目されている。運動や感情と言うことで、サルトルは身体のダイナミズムに——「イメージ＝絵画」説に見られるような惰性的な感覚的痕跡ではなく——訴え、そこからイメージを理解しようと試みる。そのうえでなお、134-135 ページでは、身体のダイナミズムがイメージのダイナミズムによって二重化されているが、そこには正確に掴めない点がある。つまり、いくつかの節で示唆されているように（特に 238 ページで身体の運動が強迫的イメージを惹き起こすとき）、イメージのダイナミズムは身体のダイナミズムによって作られているのか、それとも、他の数多くの節が考えさせるように、イメージのダイナミズムはそれ自体で独自の生命をもち、しかるのちに身体運動を伴わせるのか、という点だ。いずれにせよ、イメージの出現の根底にあるのは我々の身体的生の最も日常的で最も基礎的な骨組みであり、それによって出現したイメージは「特

定の生理的状态を冠したもの」(129 ページ)、あるいはより大胆な説によれば、我々がそれについて「直接的な意識を」(204 ページ) もつことができない自らの身体を認識するための唯一の手段である。

率直に言うと、身体がイメージの領域に移し替えられるプロセスは際立って明晰に記述されているとは言えず、章ごとに、さらには段落ごとに変化している。しかし、サルトルが主張する論の全体的方向性は明快である。イメージに素材を与えるのはとりわけ運動なのだが、これは知的イメージの場合にもあてはまる。サルトルの主たる主張のひとつは、イメージなき思考は存在せず¹⁹⁾、運動や身体状態なきイメージも存在しない、という点にあるからだ。——たとえば、「イメージと思考」に関する章を読むかぎりでは、思考それ自体がイメージを生み出し、身体の運動がそこに貢献せずとも、思考は目標に到達するためにイメージになる、という印象をはっきり受けるとしても。情感に関しては、サルトルはかなり混乱しているのだが——情感がイメージの素材となるのか動因となるのか、読むかぎり明らかではない——、「どんなイメージも意識にとっては少なくともひとつの情感的状態の翻訳である」ことを確認しておこう。これは「フロイトの仕事から確認すべきであろう点」(131 ページ) である。『存在と無』でそうするように、サルトルは精神分析の根本メカニズムを取り込みつつ、フロイトの理論は拒絶している。それはあたかも、身体(1927 年)や「意識」(1943 年)が無意識に取って代わりうるかのようだ。

2/ 第二の地平は「精神 (l'Esprit)」である。サルトルが議論を組み立てるにあたり、精神は、表向き、それが不可欠なものである、というかぎりにおいてしか介入してこない。実際、精神に準拠することで論理が変化してしまうことにサルトルは充分自覚的であるように見える。というのも、精神のアプリオリな法則は、心理学ではなく、実証的探究や事実領域を逃れる前意識的なもの、無意識的なものの領域に属するからだ (63 ページ)。精神は、こうした超越的なもの、権利上の實在に我々を向かわせるのだが、それは純粋な「事実」を擁護するためにサルトルが忌避していたはずのものだ。このとき、精神は、意図的に漠然とした、総称的な名称としてしか問題になりえなくなる。この「精神という」名は、それ自体としては確証されえない、ただしその効果からすれば疑いの余地なく存在すると言わざるをえない、何らかの^{ビュイサンス}「力」に与えられるものである。この精神という語を、サルトルが自分の言葉として最初に用いるのは 96-97 ページのことである。このとき精神の語は、了解という独自の作用——具体的状況、出来事、芸術作品、フレーズに対する了解——に際して生ずる、「生産的思考」や「創造」の同義語として用いられる。了解の例に関して、サルトルが精神を引き合いに出すのは、それが「了解という」^{アクト}^{アクト}作用を認めるものであるから、また、この作用はそれを現実化する感覚的条件や生理的条件に還元されないものだから、である。サルトルは純粋な事実の領域を離れ、形而上学へと飛躍する。それは、事実というものがそれ自体において、心理学的実証性の領野や説明の自然主義的領域を超え出るものだからだ。

こうした「精神の審級を名称としてのみ保持する」慎重さはカントから想を得ている。つま

り、不可視にして無意識の超越論的なものは、経験の対象がそれ自体として経験の可能性の条件を指し示す、というかぎりにおいてのみ引き合いに出されねばならないのだ。とはいえ、この超越論的なものに関しては、疑いえないものとしての経験の事実それ自体を理解するために想定する必要がある、ということ以外は何事も言いえない。こうしてサルトルは、純粋な観念作用による理論、たとえば『思考についての試論』のバダルーによる理論²⁰⁾を拒否するにあたって、非の打ち所なくカント的な語彙を用いている。

一切の意識の外側にある純粋な思考を想定するこの説は、心理学と称してはいるものの、
[...] 形而上学だと見なされなければならない。心理学が依拠するのは事実確認であって演繹ではないし、いかなる経験にも対応しない抽象的実体を定立することほど心理学の対象と方法からかけ離れたことはない。(102 ページ)

論文の最も長い章、「イメージと思考」(71-164 ページ) では、より一般的な仕方で、精神に依拠するのは回避され、せいぜい思考が、身体の情感的状態をイメージの形で翻訳するためのベクトルとして引き合いに出されているに留まる。これは、サルトルによれば「情感と思考は決して切り離されない」(131 ページ) だけに、依然として実証的所与の分節作用と見なされうる。

反対に、最終章および結論部では、サルトルが創造的と呼ぶ想像力は——再生感覚を忌避するサルトルにとって、創造的想像力のみが唯一可能な想像力なのだが——精神に帰属させられる。しかもこの主張は、「想像力には形相と質料の創造」(231 ページ) があるという中心的命題を強く再説するときに導入されている。こうしてサルトルは、イメージは「記憶の組み合わせ」(231 ページ) だとする古典の心理学——彼の見方では、この立場はベルクソンにまで連なる——と手を切る。こうした組み合わせは、件の記憶の保存それ自体が理解不可能なものであるため(それが脳の痕跡というかたちであれ、唯心論者において心的無意識というかたちをとるのであれ) 可能ではない。このことを明らかにしてから、サルトルは結論として、依然として慎重さを留めつつも、「イメージとは精神の作用である。精神を抹消すれば、これから我々が解明を試みるように、イメージは運動のなかに消え去ってしまう」(233 ページ) と述べている。

また反対に、234-235 ページで決定的説明を試みるとき、サルトルはベルクソン主義者たちに批判していた飛躍を自ら行う。確かに、彼は事実の確認、つまり「意識の内部には、外界の対象の代替となる、非代理＝表象的個別性の不断の湧出」が存在する、という確認から出発する。イメージはそれ自体として、つまりある総合の個別的だが代理＝表象的ではない産物として尊重されねばならない、と述べるときにも、サルトルは事実の水準に留まっている。諸要素に還元しようとするれば、[総合としての] イメージは破壊されてしまうのだ。だがどうして、「意識なくしては説明できない」とサルトル自身も判断するところのイメージは、「精神を含意する」のだろうか。どうしてイメージは、意識それ自体の参加に加えて、「形而上学的観念」としての精神を前提するのだろうか。この意識は、既に見たように、非代理＝表象的イメージの「不断

の湧出」の場だというのに。サルトルの答えは、これまでと同じように、作用の一語でもって済ませられる。「なぜなら、実際、イメージには諸要素と、それに加えて、その諸要素にイメージとしての価値を付与する精神の作用がある」。この説は、ここでの精神がカントの『実践理性批判』における観智的な自由として解されるなら、受け入れうるものかもしれない。観智的な自由とは、構想的〔＝想像的〕理性の一種の要請であり、イメージの生産の特徴を十全に説明するために定立せざるをえないものである。ここでイメージとは、身体の運動の能動的綜合であり、かつこの綜合は運動それ自体では説明しえないものであった。だが、サルトルが精神の語を大文字で飾り立てているのを見るにつけ疑わしくもなるように、精神は、カントの枠組みにおいては保持すべきであるはずの禁欲的役割、つまり神秘に名前を与えるための用語としての役割に制限されるままではいられない。「精神は、一切が準拠する最初の要素であって、他のものによっては説明されえない」——これは超越論的統覚に関するカントの説を想起させよう——と彼は述べ、精神が説明不可能であることを理解するために「我々の認識の現状」も引き合いに出すのだが、これはこの不可能性が将来的には取り除きうるのではないかと思わせる。それに実際、サルトルが議論を構築するにあたって精神が第二の地平となるのは、それが議論の構築の外側の境界、イメージの記述がそこにつながるような究極にして内容のない要請であるからだけではない。精神は、自身を特徴づけることにつながるような説明、自らを認識することの原理的な不可能性を無視するような説明を提供するのである。実際、サルトルは精神を我々の創造能力、自由と同一視している——この同一視は、どうしてこの役割が意識という、心理学的であって形而上学的ではない観念それ自体に委ねられていないのか、という問いを引き起こすものだ。だがサルトルはここで二度目の形而上学的飛躍を遂げる。あたかも精神が突如としてアクセス可能なものになったかのように、最終章および結論部では、精神に二つの性質が与えられるのだが、サルトルはどうしてそれを認識しえたのかを説明してくれないのだ。

精神の援用が些末な事柄ではないことの証拠として、第一の性質が 1939 年の志向性論文では批判されるということが挙げられる^{3*}。その性質とは、精神は自分以外のものとは関係せず、それが同化する諸要素、つまり、心的生の全体と同じ組織で作られているため、精神に抵抗しない諸要素としか関係しないことを要求する、というものである。——同様に、サルトルが結論部で理解する意味でのイメージは、唐突に、もはや形相と質料を自由に創造するものではなく、精神の諸期待に従わねばならないものとなる。ここで精神は、「どこからも入り込むことができないイメージ、空気が有機体のなかを循環するようには循環もできず、反抗的で思考不能、消化不能で自律的であるような、知覚の写しとしての堅固なイメージを作ることしかない」(242 ページ)。精神に付与される第二の性質について言うなら、こちらは言うなれば第一の性質と正反対のもので、とはいえこちらもそれ相応の仕方での心的イメージの本性的説明に貢献する。この心的イメージの本性は、究極的には、心的・身体的現象よりも、精神の法則から到来するものである。この第二の性質とは、イメージは常に過去の経験の類似品を探し求め、その経験の代替物を作り上げようとする、というものだ。この代替物は、「対象の再創造」を目指し、「知覚として成就されようとする」(241 ページ)。もっとも、言うまでもなくこの目標に

迫り着くことはできないが、とはいえ「再構築の不断の試み」が断念されることはない。この試みのなかに、サルトルは、究極的には「我々のイメージが外的に実在するという思い込み」の説明、イメージを絵画的なものだと思い込む理由の説明を見ている。それは、イメージを信じ込むことができる、という私たちの「あまりに強い」意志に由来しているのだ……（242 ページ）。

3/ 最後の、かなめとなる第三の地平は、イメージそれ自体の地平である。ここで我々は、この地平を彼の理論から取り出し、[他の二つの地平の] 境界面としての役割を与えるべく、アンリ・ドラクロワとサルトルの権威に依拠してよかろう。サルトルの論文への書き込みのなかで、アンリ・ドラクロワは彼の理論を「ロマン主義的なもの」（90 ページ）と形容していた²¹⁾。ところで、サルトルにとってロマン主義とはイメージに「身体と精神の中間領域」（73 ページ）を見出す立場である。これは論文の結論部でサルトルが研究しようとする場、つまり「心理学と生理学の中間領域、一種の^{リンボ}辺獄 [=天国と地獄の中間]」（235 ページ）と言ってよいものだ。我々を生物学的なものへと下降させる身体と、超越論的なものへと連れてゆく精神との合間に、イメージの地平は自らの居場所を定める。というのもサルトルにとって、イメージは事実の地平、内観や実験装置によって明らかにされる意識の諸状態の地平をなすのであって、言い換えるなら、それは心的なもの場そのもの、心理学者に提供される所与であるからだ。そしてサルトルはその場が全面的にイメージによって織りなされていること、それがイメージの巨大な錯綜体に他ならないのだということを証明しようとする。たとえば、結論部の次のような驚くべき一節を見られたい。

我々は、外界の対象によく似た対象が展開するような心的空間を構築する傾向にある。イメージとは精神が身体を外界に導くときの方向付けに他ならない。そして、この意味で、心理的生の一切の現象、つまり思考・苦しみ・喜びと言ったものは、イメージの形をとるのである。（242 ページ）

この奇妙な「心的空間」は、サルトルが前の箇所で「知的な純粹空間」とか「アプリアリないし「内的な」空間とか呼んでいたものと対をなすものだ（115、133、139、140、178 ページ）。サルトルによれば、後者の空間が用いられるのは、空間的イメージによって論理関係を把握しようとするときで、この空間的イメージが同じ数だけこの知的な純粹空間の「アプリアリな規定」をなす（115 ページ）——このイメージは、不在の対象の代替物ではなく、空間的想像力による純粹な図式であり、サルトルはこれを、ベルクソンに反して、思考の条件と見なし、思考それ自体と同一視さえするのだ。「心的空間」および「知的な純粹空間」によって、サルトルはイメージに関する文献に鏡写しのように現われる二つの実体から守るつもりだった領域を、かえってフェティッシュ化してしまう。ここに言う二つの実体のひとつとは、「イメージ＝絵画」説の支持者の生理学的還元主義の源泉となる、原初的感覚という実体である。もうひとつは、

ベルクソン主義者や精神分析家たち、そしてカント主義者のような人々、つまり、不可視にして証明不可能な機械仕掛けの神を、あまりに性急にイメージのダイナミックな創造の根底に据えようとする人々によって作り上げられた、精神ないし無意識という形而上学的実体である。

こうして読者は最後になって、学位論文の構造全体が同じフェティッシュ化のプロセスに属しているのではないか、という疑念に導かれることになる。このプロセスは、[余計な仮定を排除する] オッカムの剃刀で切断されるべきものではないか。だが、これがサルトルの論文の内的緊張に関して我々が呈示する最後の例となるのだが、彼自身がいくつかの節では、多かれ少なかれ形而上学的な実体を捏ね上げるのを回避するため、オッカムの矯正を用いることを提案しているのだ。

まず、サルトルのテキストにおいて精神が果たしている役割は、意識が担いえるような役割である。このことは、身体運動の総合が思考や意識それ自体によって導かれるとするページで確証されている。同じように、別の節によれば、身体や感情そのものについての直接的意識が存在しないとしても、身体イメージや感情イメージの意識は存在する——身体についての意識とイメージはそれ自体で充足しうるものであり、精神に助けを求める必要はないのだ。唯心論の実体を利用するのを避けるためには、なおまた別の解決策も存在する。身体感覚的運動の総合は、既に見たように、身体と精神にのみ依存するのではない。ある志向、つまり過去の知覚や到達不可能な知覚の代替物を探求することにも依存するのだ——この探求は、[精神でなく] 意識にも帰属させうるものだろう。意識の流れは、他の基盤を要求することなく、意識の諸作用の流れとまじりあうのだから。大半の場合、『心的生におけるイメージ、役割と本性』は、意識さえあれば精神抜きで済ませられるのである。

身体に関しては、一読するかぎりでは実定性を凝縮させたもの、還元不可能な所与のように現れる。だが実際には、1927年の論文において、身体はイメージの力能を例証するための、心的空間や知的な純粹空間に必要な支えとしてしか機能していない。「生理的説明は [...] 心理的事実の諸要素を与えるに過ぎない。この諸要素の総合は精神の作用である」(235 ページ)。言い換えるなら、身体は初読時にそう思われるような、塊として自足した、フェティッシュ化された実体、一種の有機的で生産的な主体ではない。身体の一貫性は、イメージのために存在する、という点にしかないのだ。身体とは何からなるものか。それは、我々を世界に連れ出し、不在の対象のイメージ化された代替物を探求するときの根底にある、欲求・欲望・情念からなるものである。それはまた、心的イメージに唯一可能な素材を提供する、運動からなるものである。それはまた、最終章最終節で、イメージ的代替物の補足的動因として現われる、情感性や感情からなるものである。情感性を担った経験のみが、その経験の心的な再生をイメージ形式で認識したい、つまり身体運動の精神的総合の形式で認識したい、という欲望を掻き立てるのだから。逆説的なことだが、身体は、学位論文に終始一貫して現われるものの、最終的には、相互に区切られた階層やダイナミズムに細分化、解体されたものとして現われることになる。その階層やダイナミズムのひとつひとつは、サルトルの議論構成が割り振る特定の役割を演じ

るのだ——選び抜かれた切り口の総体として、あるいは身体的生の部分的実体をひとつなぎにしたものとして。

身体が、サルトルもしばしば追隨してしまう唯心論的飛躍とのバランスをとるために存在するのだとすると、それは自身に固有の割り振りを担っていないことになる。となれば、イメージに「身体とは」別の支えが見つければ、それによって補われ、取って代わられることもありうる。その証拠に、『イマジネール』の、1927年の論文に最も近い章、つまり第二部「蓋然的なもの」では、その章の第二項および第三項で、情感性と運動が心的イメージのアナログンの構成要素として取り上げ直されるのだが、そこにアナログンの非身体的な構成素、この場合は知的領域に属す構成素が付け加えられる。つまり、第二部の第一項にあたる「知」と、第四項にあたる「心的イメージにおける言葉の役割」がそれである。この箇所を通して、身体と精神が外見上でしかイメージの還元不可能な二重の基盤にならないことが確認される。1927年には、身体と精神はイメージをめぐる構造の必然的要素の役割を充たしており、そのためこの要素は実体化されていた。とはいえ、こうした要素は、場合によって補われたり、描き直されたり、抹消されたりする可能性がいつでもある。ただ、そのためには、イメージの本性、さらには心的なもの一般の本性が、フッサールおよび現象学との接触によって再定義されるのを待たねばならないだろう。

Vincent de Coorebyter, « L'Image entre le corps et l'esprit. Le mémoire de fin d'études de Sartre », *Sartre Studies International*, 2019, vol. 25, issue 1, p. 1-21.

Notes

原注

- 1) 「大学の文学部における高等教育修了論文を制定する令」(1904 年 6 月 18 日)からの抜粋。同文は以下で引用されている。Gautier Dassonneville, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie. Le Diplôme sur l'image (1927) », *Etudes sartriennes*, n° 22, 2018, p. 15, n. 1.
- 2) Jean-Paul Sartre, « L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature », *Etudes sartriennes*, n° 22, 2018, p. 43-243. 論文の本文に続いて、『想像力』と『イマジネール』の構想期に書かれた、イメージに関するいくつかの断章が収録されている。その後も別の重要な未刊行テキスト、つまりサルトルが 1924 年から 1928 年にかけて高等師範学校文学部図書館で借りた 633 冊の書籍の全リストが掲載されている。この二つの未刊行テキストに関して、学術校訂版を担当したゴーティエ・ダッソンスヴィルが長文の紹介を付している。
- 3) Hyppolite Taine, *De l'intelligence* (1870), Hachette, Paris, s. d. (16^e édition), t. I, p. 2.
- 4) *Ibid.*, p. 7.
- 5) *Ibid.*, p. 18.
- 6) Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire* (1940), Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1994, p. 17 (ジャン＝ポール・サルトル『イマジネール』澤田直訳、講談社学術文庫、2020 年、38 ページ)。旧訳では「内在幻想」と訳されていたもの。
- 7) よく知られた論文、「フッサール現象学の根本的理念」を参照。〔『哲学・言語論集』白井健三郎訳、人文書院、2001 年、15-19 ページ。〕
- 8) Cf. Alain, *Système des Beaux-Arts* (1926), Note II, « Sur les images » (Paris, Gallimard, « Tel », 1991, p. 345).
- 9) Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 114 (『嘔吐』鈴木道彦訳、人文書院、2010 年、161 ページ。翻訳を参照しつつ文意に合わせて訳した。)
- 10) この綴り (Husserl) はタイプ原稿から確認されている。
- 11) この説はフレデリック・フルトール・ド・ラクロによって以下の論文で主張されている。Frédéric Fruteau de Laclos, « Structure intentionnelle de l'image ou construction de l'imaginaire ? Sartre face à Malrieu – et à lui-même », dans Riccardo Barontini et Julien Lamy (dir.), *L'Histoire du concept d'imagination en France, de 1918 à nos jours*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 111-123.
- 12) Cf. Henri Piéron, « Recherches comparatives sur la mémoire des formes et celle des chiffres », *L'Année psychologique*, vol. 21, 1914, p. 119-148.
- 13) *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 22-30 (『イマジネール』前掲書、45-53 ページ)。
- 14) *Ibid.*, p. 30-35 (同書、53-60 ページ)。
- 15) カントの有名なマルクス・ヘルツ宛書簡 (1772 年 2 月 21 日) 参照。「我々の内なる代理＝表象と呼ばれるものと、対象との関係は、どこに基礎づけられるのでしょうか」
- 16) Cf. Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et commentés par V. de Coorebyter, Paris, Vrin, « Textes & Commentaires », 2003, p. 94.
- 17) Cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1989, p. 182.
- 18) Cf. Jean-Paul Sartre, « Légende de la vérité », paru dans la revue *Bifur* en 1931 et repris dans Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 531-545, ainsi que « Fragments posthumes de la Légende de la vérité », dans Juliette Simont (dir.), *Ecrits posthumes de Sartre, II*, Paris, Vrin, 2001, p. 27-57.
- 19) これは『言語と思考』(バリ、アルカン社、1924 年)におけるアンリ・ドラクロワの主張、すなわち「言語なき思考は存在しない」という主張を引き継ぎ、よりラディカルなものとする立場である。
- 20) Cf. Dan Badareu, *Essai sur la pensée*, Jassy, Editions de l'Opinia, 1924. (他の場合と同様、この出典指示はサルトルによる論文の校訂版におけるゴーティエ・ダッソンスヴィルに負う。)
- 21) この書き込みについては以下の論文で検討した。« Sartre romantique : du diplôme sur l'image (1927) à *L'Imaginaire* (1940) », publié dans Riccardo Barontini et Julien Lamy (dir.), *L'Histoire du concept d'imagination en France, de 1918 à nos jours*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2018, p. 97-110.

訳注

- 1) ここで *représentatif* の語は「表象」より「代理」の意に重きをおくべきと思われる。というのも、問題になっているのは、心的イメージがタブローのように現実の対象の代理としての役割を果たしてしまうことだからである。代理物としてのイメージは、心的生の内部の「物」として、「内在性の錯覚」を涵養するが、この点に『イマジネール』のサルトルは反論する。このように理解すれば、心的イメージの代理＝表象的な性格に反駁するという論点が「サルトルの読者にはよく知られた主張である」という次段落の記述も理解しやすい。逆に、サルトルはイメージの表象的性格まで否定するわけではない。それはコールビテールも後段で「イメージは志向的であり、表象された対象それ自体を狙うことに役立つ [...] のだから、明らかに表象的 (*représentatif*) なものなのだ」と記述していることから明らかだろう。
- 2) 1933 年、先にベルリンに留学していたレイモン・アロンから現象学を紹介されたサルトルは、ただちにベルリンに一年間留学することを決め、フッサールの著作を熟読した。
- 3) 「フッサール現象学の根本的理念：志向性」(1939 年)においては、意識はつねに自らではないものを目指す、という点が強調されている。

話すことと成すこと、ふたつの「やりかた」

ミシェル・ド・セルトーと「形式性」の問題

福井有人

『Résonances』第11号

2020年10月発行

58-62 ページ

ISSN 2435-8371

話すことと成すこと、ふたつの「やりかた」

ミシェル・ド・セルトーと「形式性」の問題

福井有人

はじめに ミシェル・ド・セルトーを読むために——ひとつの視点

本稿の目的は、キリスト教霊性史家ミシェル・ド・セルトーの諸著作を体系的、包括的に研究するための、ひとつの足掛かりを提示することにある。

最初に、セルトーがどれほど多様な領域を渡り歩いた思想家であるかを概観しておきたい。初期イエズス会の会士らの書簡・文献の校訂からキャリアを出発したのち¹⁾、セルトーは、イエズス会系の雑誌『クリストゥス』に携わりながら、現代の霊性や教会・宣教についての直截な論考をいくつも著している²⁾。それと同時並行で、ジャック・ラカンによるパリ・フロイト派設立に参加し、68年5月を「経験」とそれを語る言語の観点から思索しつつ³⁾、歴史叙述をめぐる重要な論文を世に出してもいる⁴⁾。70年代後半以降、セルトーはカリフォルニア大学サンディエゴ校へ赴任し、言語行為論をはじめとした英米圏の思想を吸収するが、それは、1980年の『日常的なものの発明』(*L'invention du quotidien*)における、人々のありふれた行為のもつ創造性の分析へと結実する⁵⁾。晩年には、集大成的な著作である『神秘のものがたり』(*La fable mystique, I*)を出版し、神秘の系譜学とも言うべき独自の神秘主義の歴史を提示した。自身をひとりの「旅するひと」⁶⁾として規定したセルトーの関心や活動の多様さは、以上から明らかだろう。

とはいえその「領域横断性」は、ある意味では、セルトーを研究する者を現在まで悩ませ続けている要素であることは確かである。そのことを示しているように思われるのは、2016年におこなわれたパリでのコロックをまとめている『ミシェル・ド・セルトー 業績の旅』である⁷⁾。各種著作の生成過程や各国での受容やセルトーにおける幾人かの固有名の重要性が扱われる発表論考が数多く収録されている点で、本書は貴重である。しかしながら、多様な著作群がたしかにひとりの人物の成果であるのなら、それらを総合的に読み解く視点が提示されても良いだろう。

本稿は、セルトーを読むためのそのような視点のひとつとして、「形式」(*forme*)ないしは「形式性」(*formalité*)を挙げる。「形式」という概念がそもそも広い射程を有しており、それゆえ *forme* という語の使用頻度は非常に高いということが当然予想されるのだから、それをひとつの主題として考察することには曖昧さが絶えず付き纏うという危険がある。それでもなお、「形式」はセルトーの様々なテキストを貫くトピックであることは疑いを容れないと思われる。その理由を明示しつつ、以下本稿は、セルトーが扱うふたつの領域を順に論じてゆきたい。

1. 神秘主義——ディスクールの形式性

第一に、『神秘のものがたり』における神秘主義 (la mystique) の「形式」を検討しよう。セルトーがそこで述べる「神秘主義」とは、17世紀フランスにおいて隆盛する、時期としても地域としても限定された運動のことである。とはいうものの、セルトーが主題としているのはその運動の系譜学的な探究であるため、17世紀前後の時期やフランスの周辺諸国もが取り上げられている。そこで語られるのは、愚者や狂人という周縁的な存在によって開かれた特殊な実践知が、やがてひとつの「神秘的な」学知としての輪郭を受け取り⁸⁾、まもなく「野蛮人」や「子ども」といった形象に引き受け直されて解消され、元の輪郭を失うといった過程である。

西洋の17世紀は、中世と近代の間であって、新たな秩序への移行がおこなわれる時代であり、それをセルトーは「近代のとば口」と呼んでいる。そのような時代の特徴づけ、並びに神秘家の任務は、『神秘のものがたり』において次のように述べられている。

普遍的な語り手の統一性にも言葉と物との接続にも共通する、したがって、言表内容の正しさの証明と反証とを保証する普遍的な原理にも共通する、ア・プリオリなものはもはや存在しない。言語活動は異質な使用、異質な「様々な話しかた」によって多様化した。[...] 神秘家のディスクールは、話されたり伝え合うことができる言語として機能するための条件を、自分自身で生み出さなければならない。⁹⁾

セルトーはしばしば、「近代」と括弧でくくりながら、それを神の声が消失してゆく時代として論じており¹⁰⁾、この点を考慮しながら引用文を解釈することができよう。すなわち、自然科学的探究においても天文学や神学においても真理を保証する審級が同一であるという時代は終焉を迎え、聖書の記述と同一であることや教会法に従うといったことが、述べられる内容の正しさの支えとはならない、ということである。神や聖書がディスクールの「権威」となってくれる時代が終わったという自覚こそが、「近代」のはじまりで神秘家たちを拘束している状況設定であると、セルトーは診断しているのである。

本稿が論じるべき「形式／形式性」とは、このような視座のもとに現れる主題である。「神秘家のディスクールは、それが話されたり伝え合うことができる言語として機能するための条件を、自分自身で生み出さなければならない」という一節は、自分の権威は自分自身のうちに求めねばならないということ、つまり「ディスクールの形式性」¹¹⁾の自己生成こそが神秘家の仕事である、と解することができよう。この「形式性」という問題を、セルトーは、神秘家のディスクールにおいては「だれが、どこから語るのか」¹²⁾、という問いへと変奏する。言うまでもなく、語り手である「わたし」と「わたし」がいる場所こそがこの問いへの答えとなる¹³⁾。『神秘のものがたり』第六章においてジャン＝ジョゼフ・スュランの『経験の学知』序文を読解するなかで、セルトーが人称代名詞の配置や移行について考察しているのは、以上のような問題設定、すなわち「形式性」(語りの場所の権威・基礎づけ)の考察が下敷きになっているため

と思われる。付言しておく、第六章では、神秘家たちが共有しているひとつの方向性、すなわち、神との直接的な交流を語りながら、神による救済の媒介者としての教会と同じ神を信仰していることを記さなければならない¹⁴⁾、という困難な要請をクリアするためのテキスト戦略が描かれることになる。

2. 日常的行為——実践の形式性

『神秘のものがたり』において詳述される、不在の唯一者への愛、もはや聞こえない御言葉を希う神秘家が漂わせるノスタルジックな雰囲気と、『日常的なものの発明』のなかで列挙されていく、有象無象の消費者の「使用」(usage)や労働者の「ごまかし」(perruque)のもつ快活さは、似ても似つかないほどかけ離れているように見える。それゆえ、両著作を並べて検討することはあまり建設的でないように思われるかもしれない。とはいえ、「住んだり、道を行き来したり、話したり、読んだり、買い物をしたり、料理したりすること」¹⁵⁾といったありふれた行為のうちにセルトーが見出すのは、神秘家とは異なる意味での、だが同じように創造的な行為、「発明」である。神秘家が独自の「話しかた」(manière de parler)——花婿と花嫁の合一を謳う詩とそれを注釈する散文、または、魂とはダイヤモンドと水晶でできた透明な城であるというイメージ——を発明するのだとしたら、無名の民衆が何気なく発明するのは、「なにが使われたかは計算できても、どのように使われたかは計算できない」¹⁶⁾、そんな独特な質をもつ生きかた、「もののやりかた」(manière de faire)¹⁷⁾である。本稿は、セルトーにおいては神秘主義と日常実践のいずれもが、「形式性」への問いに貫かれていると考えている。実際、セルトーは『日常的なものの発明』「概説」の「実践の形式性」(la formalité des pratiques)と題された箇所、次のように述べている。

このように形も様々で断片的な諸々の操作は、細部にかかわっており、時と場合に応じて変化し、様々な装置——操作とはその装置の使用法である——のなかに忍び込んで姿を隠しているのであって、固有のイデオロギーも制度も備えているわけではないが、なんらかの規則に従っているのではないかと考えられる。このような実践にはひとつの論理があるにちがいない、とも言い換えられよう。これは、古くから存在する問題、技法とは何か、あるいは「もののやりかた」とは何か、という問題に遡ることである。ギリシア人からカントを経てデュルケームに至るまでの、ある長い伝統が、上で述べたような操作を説明できる複雑な（単純とか「貧弱」とは決して言えない）形式性を明らかにしようと努めてきたのだ。¹⁸⁾

太古の昔から現代にいたるまで、創造的で凡庸な行為が連綿と見いだされ続けてきたというのは、いささか壮大な見立てと思われよう。しかしながら本稿は、このように甚だしく広い射程を備えた構想を提示するセルトーと、歴史家の営みをきわめてドライなしかたで裁定したセ

ルトー、そのいずれをも尊重しなければ彼の「総合的な」研究は達成できないと考える。

日常行為と神秘主義とに跨る彼の「形式性」の視点は、その分析手法、すなわち、神秘家のディスクールも、街を歩いたり TV を見たりすることも同様に一種の言表行為として捉え、独特な「レトリック」や「スタイル」を取り出すというアプローチと無関係ではない（ここにはバンヴェニストや言語行為論からの影響が多分に見出される）。ありふれた行為もひとつの「語り」なのであり、そこには神秘主義と同じように「語りの場所」（だれが、どこから語るのか、という権威や基礎づけ）の問題が含まれている、とセルトーは見ている。とはいっても、無名のひとは言表行為の場所を（神秘家のように）一からつくり上げるのではない。そうではなく、所与の場所や語彙を流用し「再利用する」（réemployer）のである。このようなその場しのぎの実践こそが「一望監視的な」合理化のシステムに対する有効な攻撃だとセルトーは考えているようだが、彼の記述を以上のように整理したとしても、具体的で明瞭な理解には未だほど遠い。二次文献まで考慮されたテキストの詳細な読解は、次稿以降の課題としたい。

Notes

- 1) Petrus Faber, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris, Desclée, De Brouwer, 1960 ; Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, préface de Julien Green, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- 2) Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, éd. Luce Giard, Paris, Desclée de Brouwer, « Point Essais », 2005.
- 3) Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1994.
- 4) 認識論的な観点から歴史叙述の営みを探究した論考「歴史を書く」（« Faire de l'histoire »）、「歴史記述操作」（« L'opération historiographique »）は Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002 に収録されている。
- 5) Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, I. Art de faire*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1990.
- 6) Michel de Certeau, « L'expérience spirituelle », *L'étranger ou l'union dans la différence*, *op. cit.*, p. 1. この論考には以後展開されることになるセルトーのアイデアの萌芽がいくつも含まれている。例えば、霊性家の「経験」を幻視や霊的直観として狭義の意味合いで解するのではなく、はじめに特異な出来事があり、それから、出来事をいかに解釈し語るかといった段階があつて、さらに他者との交わりという「共同の生」がある、というような霊性についての観念が挙げられよう（*Ibid.*, p. 4-9）。また、ハイデガーに触発されたと述べる「～なしにない」（pas sans）という着想（*Ibid.*, p. 9-10）は、『神秘のものがたり』における「あなたなしにはない」（pas sans toi）という神秘家のテーマと相通ずる（Michel de Certeau, *La fable mystique I, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, « Tel », 2003, p. 9）。
- 7) Luce Giard (dir.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Facultés Jésumites de Paris, 2017.
- 8) おおまかに見るなら、学知としての神秘主義の成立過程については『神秘のものがたり』第三章から第四章で詳述される。そこでは、アンリ・ド・リュバックによる「神秘体」をめぐる秘跡論・教会論（Henri de Lubac, *Corpus mysticum. l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, sous la direction d'Éric de Moulins-Beaufort, Paris, Cerf, 2009）やジャン・ジェルソンが重要な役割を果たした「神秘神学」の成立、偽ディオニュシオス・アレオバギテースによる文書の伝播・解釈などが問題となる。
- 9) Michel de Certeau, *La fable mystique, I*, *op. cit.*, p. 225-226.
- 10) Cf. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 202-203.
- 11) *Id.*, *La fable mystique, I*, *op. cit.*, p. 28.
- 12) *Ibid.*, p. 244.
- 13) 『神秘のものがたり』第六章第二節「魂のフィクション、「住まい」の基礎（アヴィラのテレジア）」を併せて参照のこと。Cf. *Ibid.*, p. 257-273.
- 14) 「神秘家のディスクールは、教導的な教えとは別の位置にいらながらも、それと同じ神を証言していると主張する。（「神秘家」としては）異なる場所から語り、（「キリスト教徒」としては）同じ靈感を受けていることを同時に証明しなければならない。」（*Ibid.*, p. 248.）
- 15) Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 65.
- 16) *Ibid.*, p. 58.
- 17) *Ibid.*, p. 51, 151.
- 18) *Ibid.*, XL-XLI.

新たな男性性を求めて

オリヴィア・ガザレ『男らしさの神話』と
イヴァン・ジャブロンカ『正しい男たち』書評

中村 彩

『Résonances』第11号

2020年10月発行

63-66 ページ

ISSN 2435-8371

新たな男性性を求めて

オリヴィア・ガザレ『男らしさの神話』と
イヴァン・ジャブロンカ『正しい男たち』書評

中村 彩

ボーヴォワールの『第二の性』から 70 年余、フランスで女性解放運動 (MLF) 始まってから 50 年が経ち、女性の解放が進む世界にあって、男性は自らの男性性や男らしさとどのように付き合えばいいのか。そもそも男性性、男らしさとは何なのか。フランスにおいてこうした問いは新しくはないものの、これまで多くは議論されてこなかった。だが近年それが変わりつつあるようだ¹⁾。アラン・コルバンら監修の『男らしさの歴史』²⁾ のような記念碑的な研究のほか、学校で処罰を受ける生徒の大半が男子であるがそれはなぜなのかを調査した教育学者シルヴィー・エラルの『男の子の作られ方——中学校における懲罰とジェンダー』(2011 年)³⁾ や、いわゆる「ナンパセミナー」を調査した文化人類学者メラニー・グラリエの『アルファ男——男同士で尊敬し合うために女を誘惑する』(2017 年)⁴⁾ といった研究書、あるいはラファエル・リオジェの短いエッセイ『男の核心に迫る』(2018 年)⁵⁾ など、近年「男性性」に着目する著作は数多く出ている。

本稿では、なかでもオリヴィア・ガザレ『男らしさの神話——両性にとっての罨』(2017 年)⁶⁾ およびイヴァン・ジャブロンカ『正しい男たち——家父長制から新しい男性性へ』(2019 年)⁷⁾ について簡単な紹介を試みたい。

オリヴィア・ガザレはパリ政治学院などで教鞭をとってきた哲学者で、一般向けの民間の哲学学校「哲学の火曜日」の創設者でもある。ガザレの著作は題名が示す通り、男らしさの神話を問い直すものである。今、男らしさが危機に瀕しているという言説は世界各地で見られる——米トランプ大統領の当選はそれを象徴する出来事であった——が、それは現実の現象を言い表したものののだろうか。あるいは欺瞞なのだろうか。この問いに対しガザレは、「本書の仮説は、男性に特有の問題系はたしかに存在し、痛ましい社会的な影響をもたらしているが、それは女性の責任ではない、というものである」⁸⁾ と述べ、「男性の不安は本物だが、それは最近のフェミニズム的革命（そのプロセスは達成されるには程遠い）の結果というより、男性が三千年近く前に、男性を女性の絶対的な主人とする男長制革命 (*révolution viriarcale*) を達成することによって、自らに対して仕掛けた罨」⁹⁾ であるとする。ガザレは男であれば「父」でなくとも権力を握っているのだから、これまで使われてきた「家父長制 (*patriarcat*)」ではなく（ラテン語で男を意味する *vir* をとって）「男長制 (*viriarcat*)」という語を用いることを提唱しており¹⁰⁾、ここでもそれを用いている。このおよそ三千年前の男長制革命によってそれまでの男女混合社会が崩れ去り、女性が権力を奪われ、「この新たな文明の黎明期に男性の優位に関する大きな物語が始まり、それはその後何世紀にもわたって、神話（イメージと象徴）、形而上学（概念）、

宗教（神の法）、そして学問（生理学）によって強化されることとなった」¹¹⁾。その後、確かに女性解放運動によって世界は変わった（今も変わり続けている）し、フェミニズムがイデオロギー的に勝利を取めたが、それが男性の敗北や「終焉」を意味するというわけではない。「昔から、男性は自らの抑圧をもたらす主体である [...]。男らしさの構築を研究していくと、それはもともと危機にさらされている、強制的であるとともに矛盾した規範と命令に基づくモデルである、ということが明らかになってくる」¹²⁾と述べるガザレは、今起きている男長制の衰退と男らしさの神話の解体は、この「罨」にとらえられ苦しんできた男性たちにとっても変化のチャンスである、と主張する。

こうした仮説のもと、ガザレは第一・二部では先史の母系社会がその後いかに男性化したかを説明していく。文化人類学の知見を参照しつつ、新石器時代に農耕・牧畜を始めた人類が動物を観察することにより生殖において男性にも役割があることを知ることとなったこと、そこからいかに「男長的なシステム」が構築され、主にアリストテレスによって理論化され、広まっていったかを明らかにしている。第三・四部では女らしさ、男らしさの神話についてそれぞれ取り上げている。その後、男性の抱くコンプレックスの根本にあるのは男性が自らの性器と結ぶ関係であるという仮説のもと、男性器をめぐる男らしさの規範の文化的変遷をたどる第五部を挟みつつ、最後の「男らしい世界の脱構築」と題された第六部では、男らしさはつねに亡霊にすぎず、どの時代にも男らしさの危機があるとしたうえで、父性、フェミニストの戦い、戦争、労働という、今特に重要とされる4つのテーマを取り上げている。全体として議論は非常に明快で、主に古代ギリシア・ローマ以降のヨーロッパの文献、事例が豊富に参照されている。

ガザレがフランソワーズ・エリチエなどの議論を引きつつ、新石器時代にそれまでの女神崇拜や母系社会に代わり男性支配の世界ができあがったと推測している点、あるいは第四・六部で男性に支配される男性像としてユダヤ人、同性愛者、黒人・植民地の現地人や労働者・失業者を取り上げている点は、実はジャブロンカの『正しい男たち』に通じる部分である。

ジャブロンカの著作は、男性がフェミニストであるためには、すなわち女性の権利の推進に味方する側であるためにはどうすればよいのか、という問いに答えようとするものである。このため、第一部では家父長制社会の成り立ちを説明し、第二部ではそれに対するフェミニストたちのこれまでの戦いを概説し——ここまでは特筆すべき点はない——、そのうえで第三部では男性性の亀裂、すなわち男性性規範がもたらす様々な問題を取り上げている。扱われているテーマは、理想とされる男性性とそれに従属する男性性、男の子の教育、男性の女性より短い平均寿命と高い自殺率、性暴力、職業上の差別、表象上の性差別、革命期以降の反フェミニズムの歴史や男性中心主義的な反動など幅広い。そして最後の第四部はジャブロンカの呼ぶところの「非支配の男性性」、「尊重する男性性」を作り上げるための指針を提示している。

この著作で示されるジャブロンカの主張自体は目新しいとはいえないが、興味深いのはむしろ、彼が歴史家ではあるが特にジェンダーを専門としているわけではない大学教授であり、かつ白人で異性愛者である（と公言している）ということ、つまりこうしたテーマで本を書かな

そんな人物であることにあるのかもしれない。というのもジャブロンカが指摘するように、「ヨーロッパでもアメリカでも、ジェンダーに関する社会科学の書物のほとんどすべてが女性研究者によって出版されている」¹³⁾からである。ジャブロンカ自身は「男のフェミニズムは新たなセクシズムにすぎない」¹⁴⁾といったクリスティーヌ・デルフィの主張の存在も認識しつつ、それでも「文化的領有に対する非難が今日、男性がフェミニズムについて語ることを禁じている」ことは「恐るべき後退」¹⁵⁾であるとして自ら本書に取り組んでいる。

ここで思い起こさなければならないのは第一に、ジャブロンカが2016年に刊行し、メディシス賞を受賞して話題になった『歴史家と少女殺人事件——レティシアの物語』¹⁶⁾である。これは2011年に18歳で殺害されたレティシアという少女をめぐる書かれたもので、彼女は何重もの性暴力に苦しんだ末に殺されたことが知られている。この作品は彼女の生涯をたどると同時に事件について調査を進めるジャブロンカ自身の主観も混じりあうような、ジャンルを特定しがたいものだが、特にフェミニズムの観点から書かれたというわけではなかった。しかし作者にとって『正しい男たち』は当然の「続き」として構想されたのかもしれない。第二に思い起こしたいのは、ジャブロンカが歴史家としては異端であり、『歴史は現代文学である』¹⁷⁾などの著作では歴史を19世紀以来の伝統にのっとって「科学」とのみとらえるのではなく、「文学」に近いものとしてとらえるべきだと提唱し、自らも『私にはいなかった祖父母の歴史』¹⁸⁾では主観的な「私」を消し去ることなく、文学でも歴史でもあるようなテキストを書いている、ということであろう。こうした文学に踏み込む歴史家としてのスタンスもまた、ジャブロンカの男性性やフェミニズムへの関心と地続きであることが次の一節から伺われる。『『科学的なもの』に『文学的なもの』を対置して拒むこと、実験から逃げること、学術的な立場とそれが許す権威的な言説にくみすること、それは制度の人間になること、何かの専門家、男性的な意味での歴史家になることである。逆に、「私」に基づいた調査、亀裂をはらみ、理解を可能にする感情に開かれ、新たな形式を生み出すことを望む調査について書くとき、われわれはジェンダーの平等を取り戻すのである。』¹⁹⁾『正しい男たち』ではそうした「私」はあまり見えないが、いつの日か男性性をテーマにジャブロンカが「文学」を書くだろうという期待を抱いてもいいのかもしれない。

Notes

- 1) « L'homme enfin inclus dans les études de genre », *Le Monde*, le 19 mai 2018. この『ル・モンド』の記事によれば、フランスにおいて男性性に関する研究は 1970 年代以降いくつかあるもののまとまったものはこれまでなかった。また英語圏ではマイケル・キンメルやレイウィン・コンネルなどが議論の基礎を確立したが、フランスではブルデューの『男性支配』が一枚岩な男性像を作り上げてしまい、一部の男性による他の男性に対する支配という問題系が考えづらく、英語圏での議論が輸入されなくなってしまった、といった点も指摘されている。
- 2) Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello (dir.), *Histoire de la virilité*, Paris, Seuil, 2011. (アラン・コルバン、ジャン＝ジャック・クルティース、ジョルジュ・ヴィガレロ監修、『男らしさの歴史』鷺見洋一・小倉孝誠・岑村傑監訳、全三巻、藤原書店、2016 年。)
- 3) Sylvie Ayrat, *La Fabrique des garçons. Sanctions et genre au collège*, Paris, PUF, 2011.
- 4) Mélanie Gourarier, *Alpha mâle. Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes*, Paris, Seuil, 2017.
- 5) Raphaël Liogier, *Descente au cœur du mâle*, Paris, Les liens qui libèrent, 2018.
- 6) Olivia Gazalé, *Le Mythe de la virilité. Un piège pour les deux sexes*, Paris, Robert Laffont, 2017. 以下では *MV* と略記する。
- 7) Ivan Jablonka, *Des hommes justes. Du patriarcat aux nouvelles masculinités*, Paris, Seuil, 2019. 以下では *HJ* と略記する。
- 8) *MV*, p. 9.
- 9) *MV*, p. 15.
- 10) *MV*, p. 47.
- 11) *MV*, p. 16.
- 12) *MV*, p. 9-10.
- 13) *HJ*, p. 355.
- 14) *HJ*, p. 164.
- 15) *HJ*, p. 411.
- 16) Ivan Jablonka, *Laëtitia ou la fin des hommes*, Paris, Seuil, 2016. (イヴァン・ジャブロンカ『歴史家と少女殺人事件——レティシアの物語』真野倫平訳、名古屋大学出版会、2020 年。)
- 17) Ivan Jablonka, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014. (イヴァン・ジャブロンカ『歴史は現代文学である——社会科学のためのマニフェスト』真野倫平訳、名古屋大学出版会、2018 年。)
- 18) Ivan Jablonka, *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus*, Paris, Seuil, 2012. (イヴァン・ジャブロンカ『私にはいなかった祖父母の歴史——ある調査』田所光男訳、名古屋大学出版会、2017 年。)
- 19) *HJ*, p. 356.

L'esprit de Miami

Une relecture du « Discours sur la Négritude » d'Aimé Césaire

Ryo FUKUSHIMA

Résonances, n° 11

2020/10

pp. 67-79

ISSN 2435-8371

L'esprit de Miami

Une relecture du « Discours sur la Négritude » d'Aimé Césaire

Ryo FUKUSHIMA

0. L'esprit de Miami ?

« Quelque chose va naître..., quelque chose même est né et que CÉSAIRE a déjà nommé : L'ESPRIT DE MIAMI »¹⁾. Pour conclure son rapport publié dans *Le Progressiste*²⁾, numéro spécial consacré à la conférence de Miami, Claude Lise, qui accompagnait le leader à Miami, expose avec enthousiasme ce que l'on nomme « l'esprit de Miami ». Aujourd'hui, grâce à la réédition du texte, repris d'abord en 2004 dans celle du *Discours sur le colonialisme*, puis en 2013 dans l'édition critique de ses œuvres, et enfin dans le recueil de ses écrits politiques publié en 2018³⁾, on est parfaitement en mesure de se souvenir qu'en 1987, à l'Université Internationale de Floride, Césaire a prononcé son discours avec une conscience très aiguë du sujet proposé pour la conférence par Carlos Moore : la Négritude, fameuse notion qui a fait couler beaucoup d'encre. Cependant, à notre connaissance, on examine rarement cet « esprit de Miami » qu'on ne saurait réduire à être un synonyme de la Négritude inventée dans les années 30 à Paris. La principale raison de la rareté des recherches à son égard pourrait venir d'un défaut de contextualisation de ce discours⁴⁾. En effet les actes de la conférence de Miami parus en 1995 (en anglais) ne nous permettent pas de retracer ce qui s'est déroulé en 1987 à cause des interventions de l'éditeur et des traducteurs : les lacunes et les ajouts n'y sont pas rares⁵⁾. Or, si nous nous appuyons sur le numéro du 11 mars 1987 du *Progressiste*, l'organe du Parti Progressiste Martiniquais (PPM), nous pouvons, autour de cette conférence, lire certains textes et certains rapports peu connus. C'est pourquoi, dans le présent article, nous nous référerons au *Progressiste* qui n'est que partiellement étudié dans les recherches précédentes bien que les discours de Césaire et de Senghor y aient été publiés. De quoi s'agit-il quand on évoque, en le contextualisant, cet « esprit de Miami » ? Pour répondre à cette question, il suffit de parcourir de nouveau le discours prononcé à Miami en le comparant avec celui de Senghor avant d'interroger la référence historique des Amériques dans la pensée césairienne.

1. Le contexte historique du discours de Miami

Pour relire le discours, il nous faut d'abord nous mettre sur la piste du contexte historique. Le 25 février 1987, Césaire et ses camarades quittèrent la Martinique pour participer à la conférence qui avait pour titre exact : « Negritude, Ethnicity and Afro Cultures in the Americas ».

Regardons la situation compliquée mais singulière de Miami à cette époque-là. Comme le pointe du doigt Albert James Arnold, la structure socio-économique et urbanistique de Miami marginalisait la population afro-américaine⁶). Cette marginalisation se cristallisait souvent en une tension raciale parmi les habitants. Or, ce climat social n'est pas réductible à des données socio-économiques, car il est l'un des enjeux mêmes de la conférence de 1987, lequel est politico-culturel. Ainsi c'est à la situation urgente de Miami que l'organisateur s'intéressait et souhaitait adresser la parole de Césaire. S'agissant de se focaliser sur la situation « raciale » autour du colloque, le témoignage de Francena Thomas, publié en 1995, mérite d'être lu. Celle-ci se rappelle sa première rencontre avec Carlos Moore, Noir exilé de Cuba, en rappelant l'actualité de Miami lors de cette conférence :

Carlos était curieux de Miami, ma ville natale. La ville était mise en morceaux par des clivages raciaux et ethniques. [...] En 1979 et en dix mois seulement, six hommes noirs perdirent la vie tués par des policiers blancs. Dans presque tous les cas, les policiers impliqués prétendirent qu'ils avaient tiré en situation de légitime défense : les Noirs avaient pour cette situation cette phrase : « la mort par le syndrome du mouvement soudain »⁷).

Il faut ajouter à cette marginalisation raciale un autre élément historique et pas des moindres : la migration des Cubains blancs. En effet, après la Révolution cubaine, des milliers de Cubains « blancs » immigrèrent à Miami auxquels s'ajoutèrent des exilés noirs, y compris Carlos Moore lui-même. Cette forte mobilité démographique accéléra la tension raciale en déséquilibrant la configuration économique et électorale. N'oublions pas le parallélisme qui existe entre cette immigration cubaine et le mouvement des droits civiques comme en témoigne Francena Thomas :

Malheureusement pour les Noirs de Miami, les Cubains sont arrivés en 1960, exactement trois ans après le Boycott des bus de Montgomery, c'est-à-dire au cœur de la plus forte tension du Mouvement des droits civiques. Dans le même temps et dans d'autres parties des États-Unis, les Noirs et les Blancs étaient obligés de dialoguer, mais Miami avait obtenu un sursis quant à de telles délibérations parce que les « pauvres » Cubains qui avaient perdu leur patrie à cause de Castro et du communisme pouvaient bénéficier d'un avantage de bienvenue⁸).

Ne faudrait-il pas considérer le Miami d'après la Révolution cubaine comme le creuset d'une nouvelle société ? L'important est cette hétérogénéité de la population de Miami qui constitue le contexte historique de la conférence. Dans les années 1920-1930, durant l'entre-deux-guerres, le pouvoir colonial, la Première Guerre mondiale et les mouvements nègres ont créé la diversité socio-culturelle que l'on trouvait à Paris :

Américains, Africains, Antillais s'y mêlaient à la population locale. C'est d'ailleurs dans ce Paris cosmopolite que Césaire inventa la Négritude. Or, presque un demi-siècle après, ce précurseur sera invité à Miami, la ville américaine où, par excellence, les habitants vivaient dans la mixité. Mais cette situation était d'autant plus compliquée qu'elle impliquait la diversité géographique des Amériques. Comprenons donc que la problématique du racisme s'exprime à travers tous les aspects sociaux, lesquels ne se limitent pas forcément au colonialisme occidental et, qu'aucune idéologie politique — le communisme par exemple — ne pourra y apporter de solution, comme Césaire l'a montré dans sa « Lettre à Maurice Thorez ». En 1987, à Miami, Césaire s'est donc confronté à un contexte tel qu'il a dû réinventer sa Négritude. Sur ce point, Carlos Moore précise : « Le racisme, qui traverse les frontières des nations, les frontières des idéologies et des croyances gagne du terrain, se développe tel un cancer. Que pouvons-nous faire ? La réponse, je le pense, sera trouvée chez [les] penseurs de la Négritude... »⁹⁾.

2. Contrepoint à deux voix : Senghor et Césaire à Miami

Le rapport de Claude Lise mérite une observation vigilante pour mieux appréhender l'objectif et la disposition de chaque séance et pour mieux comprendre la configuration problématique dans laquelle Césaire renouvelle sa Négritude. Résumons ici, en recomposant quelque peu l'ordonnancement, ce rapport peu connu ¹⁰⁾ :

(1) Dans un premier temps, le 26 février 1987, après avoir reçu de François Mitterrand un message parmi de nombreux autres, Césaire prononça devant un public debout, un long discours pour introduire la première séance intitulée « Dimensions historiques, philosophiques et culturelles de la Négritude » dans laquelle intervinrent Édouard Maunick, Rex Nettleford, Richard Long, Justo Arroyo, Quince Duncan, Antonio Preciado et Max Beauvoir ; à la seconde séance qui traitait des « Systèmes de croyances, structures sociales et valeurs culturelles de la diaspora africaine aux Amériques », participèrent John Henrik Clarke, Abdias do Nascimento, Manuel Zapata Olivella, Victoria Santa Cruz, Molly Ahye, José Campo Davila, Ruth Simms Hamilton, Max Beauvoir et John Turpin ; enfin « le diplôme de Docteur *Honoris Causa* » fut attribué à Césaire durant la soirée d'hommage qui lui avait été consacrée et qui clôturait cette grande journée.

(2) Le 27 février, à la troisième séance autour de « La persistance de la pauvreté des Noirs dans l'hémisphère américain », participèrent Aulana Peters, Edward Greene, Lélia Gonzalez, Quince Duncan, Roy Guevara Arzu, Amir Smith Córdoba et Jean Crusol ; puis, sur « L'inégalité dans l'inégalité », à la quatrième séance, traitant de la situation des « femmes afro-américaines », on entendit les communications de Maya Angelou,

Fatou Sow Diagne, Victoria Santa Cruz, Lélia Gonzalez, Bettye Parker Smith, Mari Evans et Rex Nettleford ; après une visite du centre de Miami, ce soir-là, Césaire écouta le discours de son meilleur ami Senghor.

(3) Enfin, le 28 février, à la cinquième et dernière séance sur « Couleur, race et ethnicité aux Amériques », on assista à une discussion entre Jan Carew, Iva Carruthers, Claudia Mitchell-Kernan, Marta Vega, Marvin Dunn, Ricardo Gonzalez et Abdias do Nascimento.

Ce rapport de Claude Lise nous donne un panorama des problématiques du monde noir aux Amériques. Ainsi, la conférence ne se limite-t-elle pas aux problèmes des États-Unis mais elle s'ouvre également aux Amériques — d'un point de vue géographique, linguistique, religieux et universitaire, que ce soit au Brésil, à Cuba, au Honduras, etc. C'est dans cette perspective que Césaire et Senghor prononcèrent leur discours. Comme on le sait, la négritude césairienne est souvent mise en contraste avec la négritude senghorienne. Maryse Condé analyse ces deux négritudes dans son fameux article publié en 1974¹¹). Or, à Miami, leurs discours font ressortir ce contraste comme un contrepoint à deux voix, lequel contrepoint ferait entendre une vraie complémentarité.

Pour mettre au clair la dualité entre leurs conceptions respectives de la Négritude, nous lirons d'abord le discours de Senghor intitulé « Négritude et Civilisation de l'Universel »¹²), discours composé de trois parties. Senghor évoque d'abord les rencontres entre étudiants noirs à Paris dans les années 30. Ensuite, pour expliquer ce qu'est la Négritude, il analyse plusieurs poèmes en soulignant l'importance des « images analogiques, mélodieuses et rythmées », selon la théorie poétique du poète sénégalais. Enfin, il développe sa pensée de ce qu'il a appelé la « Révolution de 1889 »¹³) en se référant à Charles Péguy, Arthur Rimbaud, Paul Claudel ainsi qu'à Henri Bergson, philosophe dont le premier ouvrage publié en 1889 redonne, selon Senghor, à la sensibilité « sa place chez l'homme ». On peut dire que cette généalogie lui permet de soutenir sa théorie poétique qui insiste non sur l'« intellectualisme français », c'est-à-dire celui de Descartes, mais sur la « sensibilité (aïsthésis) ».

Il faut noter qu'en mobilisant la notion de « Révolution de 1889 », Senghor tente de greffer chaque pratique littéraire et artistique des Noirs sur l'histoire des humanités « occidentales », ou plutôt, selon ses mots, sur une « histoire *intégrale* »¹⁴). Autrement dit, il essaie de présenter une autre filiation de l'« esprit 89 »¹⁵) : c'est la sensibilité qui lie la poésie de la Négritude aux humanités gréco-latines et « francophones ». Il conclut donc ainsi son discours : « les Humanités gréco-latines jouent, dans celle-ci, un rôle nouveau, mais aussi, les humanités francophones, nourries des apports de “la Négritude debout”, pour parler comme Aimé CÉSAIRE »¹⁶). N'oublions pas que ces trois parties du discours de Miami de 1987 sont disséminées par anticipation dans les cinq volumes de son recueil *Liberté* et, qu'un an plus tard, en 1988, elles seront reprises, quoiqu'augmentées, dans son essai *Ce que je*

*crois*¹⁷⁾. En un mot, c'est la continuité thématique et méthodologique de l'explication de la Négritude que nous pouvons trouver dans son discours de Miami. De ce point de vue, la négritude (senghorienne) se situe dans le déroulement diachronique des humanités. Il est temps maintenant de relire l'autre discours, celui de Césaire qui tente, pour sa part, de définir et développer la Négritude dans une situation davantage synchronique, c'est-à-dire au rythme des événements américains.

Le discours de Senghor appelle immédiatement trois remarques qui vont nous permettre de le confronter avec celui de Césaire : la première sur la façon dont s'exprime la Négritude. Pour le poète sénégalais, cette façon est indissociable de la création poétique. Ainsi, Senghor dissèque plusieurs textes poétiques en y retrouvant ses fameux trois critères de la poésie nègre : « Je définis la poésie nègre, qu'elle soit populaire ou savante : “ une image ou un ensemble d'images analogiques, mélodieuses et rythmées ” »¹⁸⁾.

Au plus profond de l'esprit, Césaire partagerait ces critères avec son ami. En effet, les trois critères – analogie, mélodie et rythme – souvent réitérés par l'Immortel sénégalais, dans des textes comme celui de son allocution du lundi 26 septembre 1983 à l'Académie des sciences morales et politiques ou, en germe, dans la postface de son recueil *Éthiopiennes* publié en 1956¹⁹⁾, font écho à la proposition du poète martiniquais en 1966 au premier Festival mondial des Arts Nègres à Dakar. Césaire exprima ainsi son point de vue : « Dans le cas africain, il s'agit pour l'homme de recomposer la nature selon un rythme profondément senti et vécu, pour lui imposer une valeur et une signification, pour animer l'objet, le vivifier et en faire symbole et métalangage »²⁰⁾. Cependant, en 1987, le discours de Césaire ne limite la Négritude ni à la poétique ni à l'image ; qui plus est, il relativise ce concept né dans les années 30 à Paris. Ainsi, le 26 février, devant les participants debout, il commence son discours avec cet aveu :

[...] je ne blesserai personne en vous disant que j'avoue ne pas aimer tous les jours le mot Négritude [...]. Mais j'ai beau ne pas l'idolâtrer, en vous voyant tous ici réunis et venus de pays si divers, je me confirme qu'il correspond à une évidente réalité et, en tout cas, à un besoin qu'il faut croire profond²¹⁾.

Il faut remarquer que Césaire introduit discrètement l'une des difficultés des problématiques raciales des Amériques que nous avons déjà évoquées plus haut : la diversité géographique. Il semble vouloir reconsidérer la Négritude en se tournant vers « une évidente réalité ». De quoi s'agit-il ? Il continue :

En effet, il suffit de s'interroger sur le commun dénominateur qui réunit, ici à Miami, les participants à ce congrès pour s'apercevoir que ce qu'ils ont en commun, c'est non pas forcément une couleur de peau, mais le fait qu'ils se rattachent d'une manière ou

d'une autre à des groupes humains qui ont subi les pires violences de l'Histoire, des groupes qui ont souffert et souvent souffrent encore d'être marginalisés et opprimés²²⁾.

Dans cette citation, Césaire propose encore une fois le questionnement sur le « commun dénominateur » qu'il a posé dans son discours au 1^{er} Congrès international des Écrivains et Artistes noirs, tenu à la Sorbonne en 1956. À Paris, le « commun dénominateur » selon lui était « la situation coloniale ». Mais à Miami, le « commun dénominateur » ne se réduisait pas forcément à cette situation. Ainsi, ouvrait-il sa perspective : pour Césaire, l'essentiel c'est de se demander comment agir dans l'actualité en tant que « somme d'expériences vécues » alors que Senghor recherche, lui, une généalogie de la « Révolution de 1889 » à laquelle la Négritude appartient. Or, à propos de l'histoire, n'y aurait-il pas deux attitudes complémentaires entre ces deux hommes ?

Cette question nous amène à la deuxième remarque sur le concept d'histoire. Pour Senghor, l'histoire est une continuité généalogique de l'« esprit 89 ». Césaire se focalise, pour sa part, sur « une somme d'expériences vécues » en tant qu'« Histoire d'une communauté ». C'est pourquoi il définit la Négritude de la manière suivante :

La Négritude, à mes yeux, n'est pas une philosophie.

La Négritude n'est pas une métaphysique.

La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers.

C'est une manière de vivre l'Histoire dans l'Histoire : l'Histoire d'une communauté [...] ²³⁾.

Dans la pensée césairienne, l'histoire est l'un des sujets très problématiques puisqu'il s'agit de comprendre que l'Occident a dépouillé les Noirs de leur histoire, et notamment de l'histoire de l'Afrique, pour coloniser ce territoire de « l'autre » ainsi qu'Hegel l'écrit dans *La raison dans l'histoire* : l'Afrique « ne fait pas partie du monde historique »²⁴⁾. Ainsi, Césaire fait à plusieurs reprises appel à ce mot « histoire » dans ses œuvres littéraires et politiques : du premier poème *Cahier d'un retour au pays natal*²⁵⁾ au discours prononcé à la Sorbonne en 1956 qu'il terminait avec cette célèbre phrase : « Laissez entrer les peuples noirs sur la grande scène de l'histoire »²⁶⁾. Or, cette définition de la Négritude serait-elle aussi réservée aux seuls « peuples noirs » ? Si oui, « l'Histoire d'une communauté » serait l'histoire d'une communauté noire. Et si non, dans quelle mesure Césaire renouvelle-t-il la Négritude, et dans quelle perspective ?

3. Révolutions silencieuses aux Amériques

Pour mieux comprendre « l'Histoire d'une communauté », il nous faut aller à la troisième remarque concernant les Amériques. Dans son discours, Senghor signale les

mouvements politico-culturels aux États-Unis des années 20-30 comme celui du *New Negro*, de la Nigro Renaissance et de la Renaissance de Harlem où la généalogie des mouvements afro-américains est clairement présente. Or, Césaire souligne, lui aussi, l'impact des hommes de lettres afro-américains dans l'entre-deux-guerres. En effet, il affirme : « c'est ici aux États-Unis, parmi vous, qu'est née la Négritude. La première négritude [*sic*], cela a été la Négritude américaine »²⁷). D'où l'on peut considérer, tout d'abord, « l'Histoire d'une communauté » comme histoire des Noirs : les nègres déracinés, colonisés et aliénés. Cependant, cette considération serait trop réductrice, car il ajoute aussi un autre exemple de communauté : les « nègres blancs ».

Je me souviens encore de mon ahurissement lorsque, pour la première fois au Québec, j'ai vu à une vitrine de librairie un livre dont le titre m'a paru sur le coup ahurissant. Le titre, c'est : « Nous autres nègres blancs d'Amérique ». Bien entendu, j'ai souri de l'exagération, mais je me suis dit : « Eh bien, cet auteur, même s'il exagère, a du moins compris la Négritude »²⁸).

Il s'agit de l'essai de Pierre Vallières dont le titre exact est *Nègres blancs d'Amérique*, essai écrit en prison en 1966 et publié en 1968 aux éditions Parti pris. En 1972, Césaire a séjourné une dizaine de jours au Québec pour faire plusieurs conférences et participer aux séminaires de l'Université Laval²⁹). C'est à cette occasion qu'il a remarqué le livre de Pierre Vallières. Or, ce souvenir inséré dans son discours de Miami est d'autant plus signifiant que les phrases suivantes portent sur le « phénomène américain ».

Quant au phénomène américain, il n'est ni moins extraordinaire, ni moins significatif, même si ici c'est de colonialisme intérieur qu'il s'agit et de révolution silencieuse (la révolution silencieuse, c'est la meilleure forme de révolution). En effet, quand je vois les formidables progrès accomplis dans la dernière période par nos frères afro-américains [...] je ne peux pas ne pas penser à l'action menée dans ce pays par Martin Luther King Jr., votre héros national, auquel, à juste titre, la nation américaine a consacré un jour de commémoration³⁰).

Sans aucun doute, l'esprit de solidarité avec les mouvements des Noirs des États-Unis est présent. D'ailleurs, Césaire garde cet esprit depuis les années 60. En 1968, il annonce le projet d'une pièce dont le titre serait *Un Été chaud*, pièce consacrée au Black Power³¹). De plus, en 1980, pour répondre à Didier Julia qui prétendait qu'il y avait une collusion entre le PPM et le gouvernement américain, il a publié dans *Le Monde* une « cinglante réponse » dans laquelle il affirme : « Comment, dans ces conditions, oublier la lutte des Martin Luther King, des Malcolm X et des Angela Davis »³²). Dans cet itinéraire, l'expression « révolution silencieuse » s'interprète de plein droit comme un trope renvoyant

aux mouvements des peuples noirs contre le climat social de Miami que nous avons évoqué plus haut. En effet, cette expression nous permet de nous remettre en mémoire le film d'Édouard de Laurot, *Black Liberation*, réalisé en 1967 et ressorti en 1972 sous le titre *Silent Revolution*. Il est dès lors naturel de voir dans les mots cités ici une forme d'invocation des mouvements noirs aux États-Unis. Césaire ne limite donc pas sa pensée autour de la Négritude à l'époque de la renaissance de Harlem, mais il la développe dans le climat du Miami d'après la Révolution cubaine.

Cependant, il faut interpréter cette citation sur le « phénomène américain » dans le contexte du discours dans son ensemble. Nous pouvons rappeler une autre « révolution silencieuse » aux Amériques : celle du Québec. Le souvenir de *Nègres blancs d'Amérique* nous permet de recontextualiser le discours de Césaire. Dans les années 60-70, au Québec, il y a eu la « Révolution tranquille », mouvement du nationalisme québécois qui a combattu contre le « colonialisme intérieur » au Canada — domination des Canadiens anglais — et a transformé l'identité collective et la structure politico-sociale. N'oublions pas que Césaire était l'un des modèles de l'identité culturelle québécoise dans son évolution. Paul Chamberland, poète québécois, témoigne en 1965 dans *Parti pris*, revue révolutionnaire contre l'aliénation culturelle : « J'accomplis ce que Césaire appelle un “retour au pays natal”. C'est alors que s'inaugure une étrange, mais vitale conjugaison : celle qui enferme le *je* et le *nous* en un seul mouvement »³³). Dans les années 60-70, c'est Césaire qui influence les poètes québécois. Et à Miami, à l'inverse, c'est l'écrivain québécois qui a permis à Césaire d'approfondir sa pensée. Mais la « révolution silencieuse » de Césaire est-elle équivalente à la « Révolution tranquille » du Québec ? Si la réponse scientifique et positiviste est peut-être « non », du moins serait-il possible d'interpréter la « révolution silencieuse » dans le contexte politico-culturel de l'Amérique du Nord, Québec compris. En effet, selon Jean-Philippe Warren, la source de l'expression « Révolution tranquille » n'est pas assez claire, mais « l'expression “quiet revolution” était d'usage courant en anglais dans les journaux nord-américains de l'époque »³⁴). Ajoutez à cela qu'en 1963, Jean-Marc Léger, journaliste québécois, utilise l'expression « révolution silencieuse » dans un texte sur le nationalisme québécois³⁵). En toute hypothèse, l'important n'est pas de rechercher la source de l'expression « révolution silencieuse » que Césaire a utilisée à Miami. Nous souhaitons plutôt situer son discours dans le contexte élargi des Amériques dans lequel se déroulent plusieurs mouvements de revendication identitaire, qu'il s'agisse d'identité nationale ou historique. Autrement dit, ce sont les Amériques « diverses » qui approfondissent la Négritude dans la pensée césairienne.

4. En guise de conclusion : pour une nouvelle et plus large fraternité

Pour examiner « l'esprit de Miami », nous avons d'abord observé la spécificité de la situation à Miami au travers des tensions raciales compliquées (notamment par la

présence des exilés cubains) déchirant une population mosaïque. Ensuite, nous avons comparé le discours de Senghor et celui de Césaire en nous focalisant sur trois remarques : l'expression de la Négritude, avec leurs deux concepts complémentaires de l'histoire et la place des Amériques dans leurs discours. Enfin, pour éclairer les aspects de « l'Histoire d'une communauté » dans l'itinéraire de Césaire, nous avons mis en évidence l'importance des différents développements portés par des revendications identitaires aux Amériques. À Miami, le poète martiniquais réinvente sa Négritude, notion inventée dans les années 30 à Paris, critiquée par certains écrivains dans les années 60³⁶⁾ et finalement rappelée pour combattre le racisme américain en 1987. Dans cette trajectoire de la réinvention de Négritude, nous pouvons remarquer qu'il maintient et approfondit sa revendication du « nous », entreprise exprimée dans *L'Étudiant noir* en 1935 avec une image de la plantation d'« un bel arbre » qui va porter « ses fruits les plus authentiques »³⁷⁾. À Miami, en mobilisant une thématique botanique, il manifeste de nouveau cette prise de conscience : « Nous sommes de ceux qui refusent d'oublier. / Nous sommes de ceux qui refusent l'amnésie même comme méthode. [...] Nous sommes tout simplement du parti de la Dignité et du parti de la Fidélité. Je dirais donc : provignement, oui ; dessouchement, non »³⁸⁾. Cette métaphore du « provignement » n'est pas insignifiante car cette manière de se propager implique une (nouvelle) génération déplacée, diffusée et réenracinée.

Par ailleurs, le détour par la « Révolution tranquille » du Québec nous a permis de mieux comprendre l'esprit de Miami : en un mot, il s'agit de la fraternité imaginée parmi les « marginalisés et opprimés » aux Amériques. Césaire conclut ainsi son discours :

Notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement, d'un dépassement et de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité³⁹⁾.

L'esprit de Miami n'est pas moins précieux. Il n'est pas slogan « fraternaliste », mais un enjeu d'autant plus intéressant que cette ville est représentée dans certains textes littéraires contemporains comme un *topos* des marginaux. L'une des nouvelles de Yanick Lahens, « L'homme du sommeil », en est un bel exemple : le personnage de Marie-Ange qui boit sans cesse du « diet Coke » car « dès son arrivée en Amérique, elle avait pris du poids »⁴⁰⁾ est bien la démonstration du malaise de ceux qui ont besoin, en remplissant leur corps, de remplacer ce qu'ils ont perdu et ce qu'ils étouffent en eux pour survivre « dans cette banlieue de Miami »⁴¹⁾. Ne serait-il donc pas temps de découvrir les fruits littéraires de cet esprit que nous avons retrouvé en relisant le discours de Césaire dans lequel l'esprit de Miami est né ?

Notes

- 1) Claude Lise, « Le voyage de Césaire à Miami », *Le Progressiste*, mercredi 11 mars 1987, p. 6.
- 2) *Le Progressiste* est numérisé et accessible sur « Digital Library of the Carribean (dLOC) » <https://www.dloc.com/AA00053606/00003/allvolumes?search=progressiste>.
- 3) Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* suivi de *Discours sur la Négritude*, Paris, Éditions Présence Africaine, 2004 ; *Id.*, *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*, édition critique, coordinateur : Albert James Arnold, Paris, CNRS éditions, 2013. Nous désignerons cette édition critique par l'abréviation PTED ; *Id.*, *Écrits politiques. 1972-1987*, t. IV, édition établie par Édouard de Lépine, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2018, p. 522-527.
- 4) Nous prenons en compte une brillante présentation du « Discours sur la Négritude » par Albert James Arnold (PTED, p. 1585-1587) sur laquelle nous nous appuyons pour approfondir notre sujet. Cependant, cette présentation ne se réfère pas au *Progressiste*. Ainsi, l'auteur ne pointe pas la première publication de ce discours dans cet organe. Sur ce point, c'est Kora Véron et Thomas A. Hale qui ont éclairé l'existence de cette première publication. Kora Véron et Thomas A. Hale, *Les Écrits d'Aimé Césaire. Biobibliographie commentée (1913-2008)*, vol. 2, Paris, Éditions Champion, 2013, p. 628.
- 5) Il y a plusieurs différences entre le rapport de Claude Lise et le recueil de Carlos Moore, car le dernier sélectionne 26 textes pour la publication. Carlos Moore (éd.), *African Presence in the Americas*, New Jersey, Africa World Press, 1995.
- 6) PTED., p. 1585.
- 7) Francena Thomas, « Epilogue, the "Negritude Conference". A Personal Assessment of Its Impact », Carlos Moore (éd.), *African Presence in the Americas*, op. cit., p. 479. Le texte original est en anglais. La citation est traduite en français par l'auteur du présent article.
- 8) *Ibid.*, p. 485.
- 9) Claude Lise, op. cit., p. 5.
- 10) *Ibid.*, p. 4-6. Le programme tel qu'en témoigne Claude Lise est complètement différent de la table des matières publiée dans les actes de 1995. Carlos Moore (éd.), *African Presence in the Americas*, op. cit., p. vii-x.
- 11) Maryse Condé, « Négritude césairienne, négritude senghorienne », *Revue de littérature comparée*, vol. 48, n° 3-4, juillet-décembre 1974, p. 409.
- 12) On peut trouver ce titre dans le numéro 46 de la revue *Présence Africaine* publiée en 1963 (p. 8-13.). Mais le texte publié dans *Présence Africaine* n'est pas le même texte que celui de Miami, car le premier est l'allocution du colloque tenu à Dakar en 1963. Ainsi, pour notre présente étude, il s'agit d'un « autre » discours sur la « Négritude et Civilisation de l'Universel » que nous examinerons.
- 13) Voir Souleymane Bachir Diagne, « Senghor et la révolution de 1889 », *The Romanic Review*, vol. 100, n° 1-2, 2009, p. 103-111.
- 14) Léopold Sédar Senghor, « Discours de réception de Léopold Sédar Senghor », discours prononcé à l'Académie française, le 29 mars 1984.
- 15) Souleymane Bachir Diagne, op. cit., p. 103.
- 16) Léopold Sédar Senghor, « Négritude et Civilisation de l'Universel », *Le Progressiste*, op. cit., p. 15
- 17) *Id.*, *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1988.
- 18) *Id.*, « Négritude et Civilisation de l'Universel », op. cit., p. 13
- 19) *Id.*, « La culture africaine », communication à l'Académie des sciences morales et politiques, le 26 septembre 1983 ; *Id.*, « Comme les lamantins vont boire à la source », *Éthiopiennes*, Paris, Éditions de Seuil, 1956. Cette postface est datée du 24 septembre 1954.
- 20) Aimé Césaire, « Discours sur l'art africain », PTED., p. 1568.
- 21) « Aimé Césaire à Miami » (la première publication de « Discours sur la Négritude »), *Le Progressiste*, op. cit., p. 8.
- 22) *Ibid.*
- 23) *Ibid.*

- 24) Georg. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction de Kostas Papaioannou, Paris, Pocket, 2012 [1955], p. 304.
- 25) Dès la première version du *Cahier* parue en 1939, Césaire écrit : « Et puisque j'ai juré de ne rien celer de notre histoire, [...] je veux avouer que nous fûmes de tout temps d'assez piètres laveurs de vaisselle [...] » *PTED.*, p. 83.
- 26) *PTED.*, p. 1547.
- 27) « Aimé Césaire à Miami », *op. cit.*, p. 10.
- 28) *Ibid.*, p. 8.
- 29) Kora Véron et Thomas A. Hale, *op. cit.*, p. 437.
- 30) « Aimé Césaire à Miami », *op. cit.*, p. 10.
- 31) Kora Véron et Thomas A. Hale, *op. cit.*, p. 407
- 32) Aimé Césaire, *Ecrits politiques*, *op. cit.*, p. 244.
- 33) Paul Chamberland, « Dire ce que je suis. Notes », *Parti Pris*, n° 5, janvier 1965, p. 38.
- 34) Jean-Philippe Warren, « D'où vient l'expression Révolution tranquille », libre opinion sur le site de *Le Devoir*, 4 avril 2016 : <https://www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/467186/d-ou-vient-l-expression-revolution-tranquille>.
- 35) Jean-Marc Léger, « Le néo-nationalisme où conduit-il » in *Les nouveaux Québécois*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1964, p. 41.
- 36) Voir Stanislas Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, Éditions 10/18, 1972.
- 37) *PTED*, p. 1299.
- 38) « Aimé Césaire à Miami », *op. cit.*, p. 11.
- 39) *Ibid.*
- 40) Yanick Lahens, « L'homme du sommeil », *L'Oiseau Parker dans la nuit*, Paris, Sabine Wespieser Éditeur, 2019, p. 292.
- 41) *Ibid.*, p. 301.

マイアミの精神

エメ・セゼールの「ネグリチュード論」を再読する

福島 亮

1987年、フロリダ国際大学で開催されたアフロ・ディアスポラをめぐる会議で、セゼールは「ネグリチュード」を主題とする演説を行なった。この演説は後に「ネグリチュード論」と題され、広く知られるものとなる。しかし、先行研究を見渡してみると、意外なことにこのマイアミ演説を分析した研究は少ない。そこで本稿は、セゼールのマイアミ演説が最初に文章として掲載されたマルティニック進歩党（PPM）の機関紙「ル・プログレッシスト」を主なコーパスとして、この演説を分析してみたい。この機関紙もまた先行研究では顧みられることが少なく、検討に値する。分析の鍵となるのは、セゼールに同伴したクロード・リーズが上記機関紙で報告するところの「マイアミの精神」である。「マイアミの精神」とは何か。この問いに答えるために、まずは会議開催当時のマイアミの状況を俯瞰し、ついで、セゼールの演説、および同じ会議で行われたサンゴールの演説を比較検討する。その上で、セゼールの思索における「複数のアメリカ」の位置付けをあぶり出すことができれば、セゼールのマイアミ演説に新たな光をあてることができるだろう。

当時のマイアミに目を向けよう。50年代後半以降の合衆国では公民権運動および反人種主義運動が巻き起こっていたが、マイアミはそのような合衆国にあって特殊な背景を抱えていた。キューバ革命とカストロによる政権掌握を逃れたキューバ系白人が多数マイアミに亡命しており、白人人口が圧倒的に多くなっていたのである。この人口バランスの不均衡によって、人種問題が宿痾として残存し続けた土地、それが当時のマイアミであった。このような状況下でアフロ・ディアスポラ会議を開催するにあたり、テーマとして選ばれたのが、1930年代のパリで生み出された「ネグリチュード」である。

ネグリチュードを生み出した当事者であるセゼールとサンゴールがこの会議で行なった演説は、以下の三つの点において相補的対照をなしている。すなわち、ネグリチュードの表出形態、歴史観、およびアメリカの位置付け、の三点である。これらについて、サンゴールがネグリチュードの通時的性格に重点を置くのに対し、セゼールはネグリチュードの共時性にこだわる。その結果、浮き彫りになるのは、セゼールの「ネグリチュード論」における「アメリカ」の位置付けの重要性である。セゼールにとって、「アメリカ」は、公民権運動に代表される人種的葛藤を抱えた合衆国だけを指すのではない。ケベックにおける「静かな革命」が示すような集団的アイデンティティの問題が錯綜する土地として「アメリカ」はセゼールの目に映っていた。

かくして、セゼールは、当時のマイアミ、そしてより広く、「アメリカ」が抱える人種的・内植民地的葛藤を反映することで、ネグリチュードを「周縁化された者たち」の友愛へと深化するのである。この友愛こそが、「マイアミの精神」だったのではないか。

**Le verset dans *Gravitations*
de Jules Supervielle**
entre la liberté et l'ordre

Sonoko SATO

Résonances, n° 11

2020/10

pp. 80-92

ISSN 2435-8371

Le verset dans *Gravitations* de Jules Supervielle entre la liberté et l'ordre

Sonoko SATO

Introduction

Le classement des poèmes de *Gravitations*¹⁾ selon la métrique nous offre un bon échantillon des formes poétiques utilisées par Supervielle : vingt-cinq poèmes sur les soixante-douze sont écrits en versets, six en vers libres, et quarante-et-un en vers réguliers. Ces derniers comprennent trente-deux poèmes sur un mètre unique et neuf poèmes en vers variés. Étant donné que Supervielle cherche la « technique mouvante qui ne se fixe qu'à chaque poème dont elle épouse *le chant* »²⁾, l'examen de la forme poétique devrait montrer comment la concordance est établie entre le chant dans le poème (ce que le poète appelle la « substance poétique »³⁾) et la « technique » poétique.

Au premier abord, cette concordance semble apparente sur le plan métrique. Nous constatons que, par exemple dans la section « Suffit d'une bougie » où le poète essaie de « laisser aux espaces infinis un goût profond d'intimité »⁴⁾, les mètres courts comme l'hexasyllabe sont relativement nombreux par rapport aux autres sections et qu'il n'y a qu'un seul poème en versets. En revanche la section intitulée « Les colonnes étonnées », dans laquelle l'image poétique est agrandie jusqu'à l'espace cosmique pour la première fois dans son œuvre en vers, a la majorité de ses poèmes écrits en versets et il n'y a que trois poèmes écrits en vers réguliers avec un mètre relativement long : « L'âme et l'enfant » écrit en alexandrins ; « Une étoile tire de l'arc » et « Prophétie » écrits en octosyllabes.

Quant à l'usage du verset, il paraît bien correspondre à certains sujets : un ciel d'orage, l'océan, la pampa et l'espace sidéral. Certes, Supervielle adopte le verset, qui constitue d'ailleurs son nouveau langage poétique de manière décisive, lorsque le thème lui demande l'espace et l'immensité. La conquête de l'espace interplanétaire est, en même temps, « l'occasion d'une plongée dans le for intérieur »⁵⁾ pour reprendre l'expression de Michel Collot. Il semble ainsi que le choix du verset permet de donner libre cours à l'inconscient, ouvertement sexuel ou violent, tendance atténuée dans l'édition de 1932, en répondant au besoin d'élargir l'espace poétique.

Cependant, bien que le verset lui permette d'inventer aussi bien l'espace interplanétaire que l'espace intérieur, le poète ne s'obstine pas dans cette forme, qu'il s'est mis à utiliser d'abord expérimentalement dans *Débarcadères* (1922), puis pleinement dans *Gravitations* (1925) : le retour au vers régulier est en effet apparent dans *Le Forçat innocent* (1930). À cela s'ajoutent les retouches que Supervielle a apportées en 1932 à la première édition de 1925. Le verset apparaît d'autant plus paradoxal que le remaniement fondamental a été

apporté aux poèmes en versets plutôt qu'aux poèmes en vers réguliers. Sans aller jusqu'à nous interroger ici sur cette prédilection pour le remaniement des versets, nous pouvons déjà nous demander si cette forme ne traduit-elle pas à elle seule le besoin de régularité et de périodicité. L'objectif de cet article sera ainsi d'examiner le verset de Supervielle *de l'intérieur* en analysant notamment le poème « Le Survivant », recueilli dans *Gravitations*, comme exemple représentatif.

1. Caractéristiques du verset de Supervielle

Nous tenterons tout d'abord de définir ce qui caractérise son verset. La définition générale du verset est donnée, par exemple, par Mazaleyrat comme ceci : « toute unité de discours poétique délimitée par l'alinéa et que son étendue empêche d'être globalement perceptible comme vers »⁶⁾. Yves-Alain Favre, en critiquant cette définition « antipoétique » selon lui, y ajoute une remarque qui nous paraît utile : ce qui caractérise le verset de Supervielle, c'est d'abord l'absence d'un caractère métrique évident. Il explique qu'il est vain de vouloir y retrouver des vers réguliers et de chercher à compter le nombre de syllabes⁷⁾. Ce qui signifie avant tout que Supervielle essaie de s'écarter d'un mètre dont la régularité « ordonne le chaos affectif, apaise les tensions qui naissent de l'ambivalence des pulsions et des conflits inconscients »⁸⁾. Son verset, cherchant à se libérer de la mesure, garde constamment une grande souplesse. Chaque verset marque un bref moment de la rêverie de sorte que chaque nouvelle impression entraîne un nouveau verset.

Cependant, cette détermination n'indique pas qu'il a totalement rompu avec les formes fixes et avec les vers réguliers, comme c'était le cas pour d'autres poètes modernes : la poésie moderne n'a pas pu se priver de l'« alliance entre identité et différence »⁹⁾ dans le sens où le mètre peut amener dans le rythme « du discours des accidents qui sont sources d'expressivité »¹⁰⁾. À ce propos, Collot rappelle ce qu'écrivit Baudelaire : « Le rythme et la rime répondent dans l'homme aux immortels besoins de monotonie, de symétrie et de surprise »¹¹⁾. En citant Tynjanov, ce chercheur définit le mètre pour la poésie moderne de cette manière :

« Le mètre comme système est remplacé par le mètre comme principe dynamique : on a, à proprement parler, une orientation vers le mètre » (Tynjanov). Le mètre est devenu pour la poésie moderne un horizon : un point de repère, certes, mais mobile et jamais atteint ; et c'est de ce décalage que le vers « librement mesuré » tire son mouvement¹²⁾.

Collot donne pour exemple de ce dynamisme le verset claudélien dans les *Cinq Grandes Odes*. Au lieu de considérer le mètre et la rime « comme des modèles extérieurs intangibles », Paul Claudel « les réinvente constamment de l'intérieur, en les soumettant au travail de la différence pour les mettre au service du rythme »¹³⁾, explique Collot. De même

que le rythme est la première occupation pour le poète des *Odes*, le verset supervillien ne se présente-t-il pas comme une forme dans laquelle le rythme est réinventé en reposant sur « l'unité conflictuelle du Même et de l'Autre »¹⁴⁾ ?

2. Le cas du poème « Le Survivant »

Pour analyser le verset de Supervielle, Yves-Alain Favre propose quatre sortes de rythmes : le rythme métrique, le rythme accentuel, le rythme prosodique et le rythme musical¹⁵⁾. Nous allons étudier « Le Survivant » selon cette distinction des divers rythmes à l'instar de Favre, ce qui permettra de montrer les concordances et les discordances dans lesquelles réside l'originalité de son verset.

I. Rythme métrique

Le rythme métrique « provient de la manière dont le texte se découpe en versets et dont chaque verset se divise en segments »¹⁶⁾, explique Yves-Alain Favre. La syntaxe demandant le découpage intérieur du verset indique que le rythme métrique à caractère binaire définit le verset habituel de Supervielle¹⁷⁾. Il suffit de montrer les premiers versets du « Survivant » :

- v. 1. Lorsque le noyé se réveille au fond des mers / et que son cœur
- v. 2. Se met à battre / comme le feuillage du tremble
- v. 3. Il voit approcher de lui / un cavalier qui marche l'amble
- v. 4. Et qui respire à l'aise / et lui fait signe de ne pas avoir peur¹⁸⁾.

Un tel découpage semble intentionnel, selon Favre, vu que le verset de Péguy comprend un nombre variable de segments¹⁹⁾, ou que le verset de Saint-John Perse se divise souvent en trois segments²⁰⁾. Le caractère binaire du verset supervillien est d'autant plus manifeste que la syllabe finale et la syllabe qui termine la fin du premier segment du verset sont soulignées par l'accent. Pourtant, comme le montrent les deux premiers versets, la disposition en versets ne correspond pas toujours à la syntaxe, ce qui nous invite à examiner, sous un autre point de vue, le rythme accentuel.

II. Rythme accentuel

Selon Yves-Alain Favre, on peut distinguer trois sortes d'accents : l'accent tonique, l'accent grammatical et l'accent métrique. Vu qu'il s'agit de versets, nous n'analyserons pas l'accent métrique, car « la spécificité du verset réside dans un "serré" rythmique — libéré de la mesure — »²¹⁾. Nous examinerons seulement l'accent tonique qui se trouve sur la

dernière voyelle non-muette d'un groupe de mots élémentaire et l'accent grammatical qui se situe à la dernière syllabe des groupements syntaxiques et correspond à la construction de la phrase²²). Favre explicite la correspondance exacte entre l'accent tonique et l'accent grammatical aussi bien que leur discordance. Par exemple, la présentation des versets suivants (v. 5-8) du « Survivant » à l'instar de Favre montre une concordance complète entre l'accent tonique (représenté par T) et l'accent grammatical (représenté par G) :

v. 5. Il lui frôle le visage / d'une touffe de fleurs jaunes (2/2)

t	T	t	T
	G		G

v. 6. Et se coupe devant lui une main / sans qu'il y ait une goutte de rouge. (3/3)

t	t	T	t	t	T
		G			G

v. 7. La main est tombée dans le sable / où elle fond sans un soupir (3/2)

t	t	T	t	T
		G		G

v. 8. Une autre main toute pareille a pris sa place / et les doigts bougent²³). (3/1)

t	t	T	T
		G	G

En revanche, si l'on applique la même analyse aux quatre premiers versets du même poème, il s'avère qu'il en va autrement pour eux. Citons à nouveau les mêmes versets (v. 1-4) en les considérant du point de vue de l'accent tonique et de l'accent grammatical :

v. 1. Lorsque le noyé se réveille au fond des mers / et que son cœur (3/1)

t	t	T	T
		G	

v. 2. Se met à battre / comme le feuillage du tremble (1/2)

T	t	T
G		G

v. 3. Il voit approcher de lui / un cavalier qui marche l'amble (2/2)

t	T	t	T
	G		G

v. 4. Et qui respire à l'aise / et lui fait signe de ne pas avoir peur²⁴). (2/2)

t	T	t	T
	G		G

Il apparaît que l'accent tonique qui termine le premier verset ne correspond à aucun accent grammatical²⁵). Cette remarque de Favre est d'autant plus importante qu'elle rend visible la discordance entre la métrique et la syntaxe que nous avons évoquée à propos du rythme métrique. Nous avons ici un contre-rejet où le terme « cœur », en raison de la

pause due à l'alinéa, concentre l'attention des lecteurs sur le vers suivant : « Se met à battre ». Détaché et renforcé, ce dernier, coïncidant avec la pause étonnée des lecteurs satisfait leur attention. Cette discordance constitue donc le fond du mythe du noyé : le cœur du noyé se met à battre.

L'analyse du rythme accentuel permet également de montrer comment le rythme renforce le sens. Selon Favre, les quatre premiers versets sont rythmés ; 3/1 (v.1), 1/2 (v. 2), 2/2 (v. 3), 2/2 (v. 4). Le rythme irrégulier marque « le réveil brusque du noyé »²⁶⁾, tandis que le rythme régulier du verset 3 et du verset 4 suggère le rythme cardiaque du noyé qui commence à battre régulièrement, aussi bien que le rapprochement d'un cavalier. Il en est de même pour les quatre versets suivants (v. 5-8). S'ils donnent le rythme, 2/2, 3/3, 3/2, 3/1, ils ont d'abord pour objectif de souligner la brusque coupe de la main du cavalier avec un rythme légèrement irrégulier (3/2), puis pour objectif de renforcer, avec le rythme plus nettement irrégulier (3/1), « et les doigts bougent ». Ce dernier rend l'univers du poème plus mythique²⁷⁾ en satisfaisant l'horizon d'attente des lecteurs.

III. Rythme prosodique

L'analyse du poème selon le rythme prosodique nous permet de montrer la discordance entre divers rythmes. En analysant la répartition des voyelles brèves et des voyelles longues, Yves-Alain Favre constate leur organisation prosodique en pieds²⁸⁾. Or, comme Favre lui-même fait une réserve sur cette méthode dans ses notes, analyser le verset français en appliquant des termes empruntés à la métrique gréco-latine susciterait la discussion. Car, en français, une syllabe longue est toujours accentuée, mais en revanche une syllabe brève peut ou non recevoir l'accent. Pour notre part, nous acceptons tout de même cette application des termes de la métrique gréco-latine afin de simplifier, non pas pour y trouver l'essence du verset survillien. L'accentuation fait apparaître une combinaison de voyelles brèves (représentées par « u ») et de voyelles longues (représentées par « - »). Voici le début du « Survivant » :

u u uu - u u - u u u - / u u u -
v. 1 Lorsque le noyé se réveille au fond des mers / et que son cœur
5 / 3 / 4 // 4
(12)

u u u - / u u u u - u u -
v. 2 Se met à battre / comme le feuillage du tremble
4 // 5 / 3 //
(8)

u - u u u u - / u u u - u u u -
v. 3 Il voit approcher de lui / un cavalier qui marche l'amble
2 / 5 // 4 / 4 //
(7) (8)

u u u - u - / u u u - u u u - u u -
v. 4 Et qui respire à l'aise / et lui fait signe de ne pas avoir peur.
4 / 2 // 4 / 4 / 3 //
(6) (11)

u u - u u u - / u u - u u - -
v. 5 Il lui frôle le visage / d'une touffe de fleurs jaunes
3 / 4 // 3 / 3 / 1 //
(7) (7)

u u - u u u - u u - / u u u - u u - u u -
v. 6 Et se coupe devant lui une main / sans qu'il y ait une goutte de rouge.
3 / 4 / 3 // 4 / 3 / 3 //
(10) (10)

u - u u - u u - / u u u - u u u -
v. 7 La main est tombée dans le sable / où elle fond sans un soupir
2 / 3 / 3 // 4 / 4 //
(8) (8)

u u u - u u u - u u u - / u u u -
v. 8 Une autre main toute pareille a pris sa place / et les doigts bougent.
4 / 4 / 4 // 4 //
(12)

Favre constate, dans les vers ci-dessus, la présence de douze anapestes (uu-) et de dix-sept péons (uuu-)²⁹). Il va plus loin : la succession anapeste-péon, ou péon-anapeste apparaît aux versets 1, 4 et 5, « ce qui donne l'illusion d'avoir à faire à des heptasyllabes »³⁰). Ainsi, il conclut que le verset, conservant sa souplesse et sa liberté, la cellule rythmique revient fréquemment pour donner une impression de retour régulier.

Pourtant, il semble que le groupement heptasyllabique n'apparaît pas clairement ici, du moins pour les versets 1 et 4, dans la mesure où le groupement syllabique ne correspond pas forcément avec le groupement métrique. Par exemple, dans le verset 4 « Et qui respire à l'aise / et lui fait signe de ne pas avoir peur. », on peut trouver la succession péon-

péon, au lieu de la succession péon-anapeste dans le second segment du verset « et lui fait signe de ne pas avoir peur. ». En effet, comme les versets 7 et 8 en témoignent, le groupement octosyllabique est aussi insistant que le groupement heptasyllabique dans ces versets. Ainsi, l'analyse prosodique ne se borne pas à montrer l'originalité prosodique du verset de Supervielle avec la prédominance du péon et de l'anapeste, ainsi que l'absence d'iambe, mais elle souligne la discordance entre le rythme prosodique et le rythme métrique, ce qui signifie que le retour régulier d'un groupement syllabique impose à l'intérieur de la liberté anarchique du verset une certaine régularité, certes, mais la référence aux mètres de la tradition est ici non moins insuffisante que la référence à la prosodie gréco-latine.

IV. Rythme musical

En ce qui concerne le rythme musical, le retour de certaines sonorités donne une impression de régularité. Il s'agit bien là de la présence de l'assonance et de la rime intérieure, qui créent le rythme musical. « Le Survivant » étant écrit en versets, cela n'implique-t-il pas que des sonorités y reviennent de la même manière que dans les vers réguliers ? Pour anticiper sur la conclusion, « Le Survivant » se montre exceptionnel sur ce point-là : il semble que ce poème en versets, notamment son début, présente un véritable système de rimes, tandis que beaucoup de versets de Supervielle ne comportent aucun rythme à caractère musical³¹⁾. Sinon, le plus souvent, c'est à la dernière syllabe du verset ou à la dernière syllabe du premier segment du verset que l'on rencontre la sonorité qui se répète. Avant d'examiner « Le Survivant », pour l'exemple du dernier cas, on peut évoquer le début du poème « Le Portrait », ce qui suffirait pour confirmer la façon dont fonctionne la variation des rimes pour créer le rythme musical dans le verset.

- v. 1. Mère, je sais très MAL / comme l'on cherche les morts,
 - v. 2. Je m'éGARE dans mon Ame, / ses visages escarpés,
 - v. 3. Les ronces et ses reGARDS.
 - v. 4. Aide-moi à reveNIR
 - v. 5. De mes horizons qu'asPIRENT / des lèvres vertigineuses,
 - v. 6. Aide-moi à être immoBILE,
 - v. 7. Tant de gestes nous séPARENT, tant de lévrier cruels !³²⁾
- (Nous soulignons à l'instar de l'analyse de Favre³³⁾)

On se rend compte qu'au lieu de véritables rimes à la fin du verset, on a des assonances à la dernière syllabe du premier segment ou à la fin du verset — / a / (v. 1, 2), / gar / (v. 2, 3 et 7 — un écho / par / dans v. 7) et / ir / (v. 4, 5 et 6 — un écho / i / dans v. 6), ce qui contribue à créer le rythme musical.

« Le Survivant », de son côté, offre une grande variété des rimes, ce qui rend ce poème en versets exceptionnel. Le début du poème montre un véritable système de rimes : « cœur » (v. 1) et « peur » (v. 4), « tremble » (v. 2) et « amble » (v. 3), « rouge » (v. 6) et « bougent » (v. 8)³⁴. Ensuite, du verset 9 jusqu'au verset 14, la règle des rimes est encore plus stricte. Des rimes plates remplacent les rimes embrassées du début : « cheval » (v. 9) et « natal » (v. 10), « liberté » (v. 11) et « l'été » (v. 12), « douceur » (v. 13) et « ferveur » (v. 14). Ce changement des rimes embrassées aux rimes plates marque une rupture qui conduit à une nouvelle forme poétique : à partir du verset 13, c'est le distique qui domine, à l'exception du dernier verset (v. 29 : « Où l'on ne peut pas mourir »). La rupture est d'autant plus importante que, dans le verset 13, il apparaît l'énonciation du « je » commençant à se douter que ce noyé est bien lui : « Est-ce donc la mort cela, cette rôdeuse douceur » (v. 13), « Et serais-je ce noyé chevauchant parmi les algues » (v. 15).

Pourtant, d'une manière soudaine, la rime devient moins rigoureuse, comme si elle reflétait l'incertitude du « je ». Il apparaît l'assonance ou la répétition de la même voyelle accentuée : « algues » (v. 15) et « fables » (v. 16), « faible » (v. 17) et « elle » (v. 18), sauf « réveillé » (v. 19) et « inventé » (v. 20). Remarquables sont les versets 21 et 22 qui présentent des sonorités finales identiques (« peine » et « peines »). Malgré tout, elles ne sont pas à considérer comme rimes défectueuses ou mauvaises, dans la mesure où l'expression « à peine » reste distincte, sémantiquement, du mot « peines » :

- v. 21. Alentour il est des gens qui me regardent à peine,
- v. 22. Visages comme sur terre, mais l'eau a lavé leurs peines.

Outre cela, ayant la même sonorité, la rime « peine » et « peines » semble annoncer la répétition du « tigre » et du « serpent » dans le verset 25, qui représente la disparition de la frontière entre « je » et « Les bêtes de mon enfance et de la Création » (v. 24) :

- v. 23. Et voici venir à moi des paisibles environs
- v. 24. Les bêtes de mon enfance et de la Création
- v. 25. Et le tigre me voit tigre, le serpent me voit serpent,
- v. 26. Chacun reconnaît en moi son frère, son revenant.
- v. 27. Et l'abeille me fait signe de m'envoler avec elle
- v. 28. Et le lièvre qu'il connaît un gîte au creux de la terre
- v. 29. Où l'on ne peut pas mourir³⁵.

Sans aller jusqu'à ratifier pleinement le propos de Supervielle, selon lequel « le poème [...] avance en cercles concentriques »³⁶⁾, la répétition des mots « peine », « tigre » et « serpent », ainsi que la répétition de plus en plus précipitée de « Et » dans les derniers distiques suffit à justifier un schéma cyclique. À cela, s'ajoutent une suspension totale et l'achèvement du cercle suggéré par le dernier verset. Ce dernier, attirant l'attention du lecteur sur la mort d'un noyé évoquée au début du poème, lui donne un nouveau sens : il s'agit d'une zone qui vient s'intercaler entre la présence et l'absence, entre la vie et la mort, si l'on veut, d'une sorte de « *no man's land* »³⁷⁾ où tout est incertain et instable et auquel seuls le souvenir et la création de la fable peuvent se substituer.

En guise de conclusion

L'examen du « Survivant » met ainsi en évidence la logique paradoxale du verset chez Supervielle : le verset étant une forme plus libre et moins concentrée, étroitement liée à l'expansion de l'univers poétique à la fois extérieur et intérieur, implique une sorte de périodicité et de régularité par sa structure prosodique et stylistique. Nous pouvons ainsi constater une certaine validité de cette méthode d'analyse, à savoir l'analyse du rythme métrique, accentuel, prosodique et musical, dans la mesure où elle met en relief leurs concordances, aussi bien que leurs discordances. Elle nous semble pertinente d'autant plus que le rythme déborde alors une simple question technique ou stylistique, en se révélant comme un lieu de formation et de transformation du poète. Le recours au verset, alors même que le vers régulier est présent tout au long de ses œuvres poétiques, permet ainsi à Supervielle d'osciller entre la liberté et l'ordre, tout comme le remaniement constant de ce verset. En ce sens, une comparaison détaillée du texte de 1925 et celui de 1932 pourra compléter cette étude. Et la réécriture, notamment syntaxique, de la version de 1925 en 1932 pourra montrer que la syntaxe non seulement contribue à l'organisation du poème, mais aussi renforce la cohérence sémantique et prosodique (« Montevideo » par exemple). Ayant le souci de contrôler l'inconscient et de conférer un ordre esthétique à ce recueil, Supervielle cherche à apprivoiser ses « monstres » intérieurs en réécrivant notamment le vers libre et le verset.

Notes

- 1) Il s'agit du texte de l'édition définitive de *Gravitations*, Paris, Gallimard, 1932.
- 2) Jules Supervielle, « Éléments d'une poétique », *Valeurs*, n° 5, Le Caire, avril 1946, p. 27-35, p. 32.
- 3) « Ce qui compte pour moi avant tout c'est la substance poétique et suivant les jours je lui donne un moule ou un autre (vers réguliers, libres, assonancés, presque blancs, versets. » Jules Supervielle / Étiemble, *Correspondance 1936-1959*, texte établi, annoté, préfacé par Jeannine Étiemble, Paris, SEDES, 1969, p. 34.
- 4) Lettre de Jules Supervielle à Valéry Larbaud du 14 décembre 1925. Citée par Michel Collot, « Notes et variantes », *Supervielle, Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1996 (dans nos références, nous abrégons en : OPC), p. 750.
- 5) M. Collot, « Notice », OPC, p. 723.
- 6) Jean Mazaleyrat, *Éléments de métrique française*, Paris, A. Colin, 1974, p. 62.
- 7) Yves-Alain Favre, Supervielle. la rêverie et le chant dans « Gravitations », Paris, Nizet, 1981, p. 62-63.
- 8) Michel Collot, *La Matière-émotion*, Paris, PUF, 1997, p. 297.
- 9) Ibid.
- 10) Ibid.
- 11) Projet de préface aux *Fleurs du Mal*, Baudelaire, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1975, p. 182.
- 12) M. Collot, *La Matière-émotion*, op. cit., p. 305.
- 13) Ibid.
- 14) Ibid., p. 309.
- 15) Y-A. Favre, op. cit., p. 64.
- 16) Ibid., p. 64.
- 17) Le rythme dichotomique caractérise non seulement le verset, mais aussi le vers de Supervielle. Le fait d'écrire ses vers en se basant sur ce rythme régulier lui permet, nous semble-t-il, d'inventer une technique métrique où peut surgir, paradoxalement, un « insolite » dans la régularité. Dans le vers suivant du poème « Descente de géants », nous pouvons trouver la césure épique. On y assiste à une apocope du *e* à la fin du premier hémistiche :

Montagnes derrièr(e), | montagnes devant, (5'+5)
 Batailles rangées | d'ombres, de lumières, (5+5)
 (*La Fable du monde*, OPC, p. 402.)

Traitée comme une fin de vers « féminine », la fin du premier hémistiche impose une césure épique qui participe à créer un rythme métrique binaire.

- 18) « Le Survivant », *Gravitations*, OPC, p. 169.
- 19) Chez Péguy, les parallélismes et les contrastes rythment le déroulement interne du verset : « Nuit tu es sainte. / Nuit tu es grande, / Nuit tu es belle. Nuit au grand manteau. / Nuit je t'aime et je te salue et je te glorifie / et tu es ma grande fille et ma créature / O belle nuit, / nuit au grand manteau, / ma fille au manteau étoilé » Charles Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* [1929 pour *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, 1986 pour la préface et le dossier], Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2014. Cité par Y-A. Favre, op. cit., p. 66.
- 20) Par exemple, dans le premier poème d'*Anabase*, sur les quatorze premiers versets, cinq possèdent indiscutablement un rythme ternaire. Y-A. Favre cite ces vers : « Pour une année encore parmi vous ! / Maître du grain, maître du sel, / et la chose publique sur de justes balances ! », Ibid., p. 65-66.
- 21) Gérard Dessons, *Introduction à l'analyse du poème*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 129.
- 22) Y-A. Favre, op. cit., p. 67.
- 23) Ibid., p. 68.

- 24) Ibid.
- 25) *Ibid.*, p. 69.
- 26) Ibid.
- 27) Selon ce qu'indiquent les notices de l'édition de la Pléiade, Paul Patout rappelle que la main coupée apparaît souvent comme symbole de mort dans l'art mexicain (*Alfonso Reyes et la France*, Klincksieck, 1978, p. 340), M. Collot, « Notes et variantes », *OPC*, p. 737.
- 28) Y-A. Favre, *op. cit.*, p. 70.
- 29) *Ibid.*, p. 71.
- 30) Ibid.
- 31) *Ibid.*, p. 73.
- 32) « Le portrait », *Gravitations*, *OPC*, p. 159.
- 33) Y-A. Favre, *op. cit.*, p. 72.
- 34) Ibid.
- 35) « Le Survivant », *Gravitations*, *OPC*, p. 170.
- 36) « [...] le poème, tel que je le conçois généralement, avance en cercles concentriques. » « En songeant à un art poétique », *Naissances*, *OPC*, p. 562.
- 37) Gérard Farasse propose d'appeler ce *no man's land*, le souvenir. Gérard Farasse, « Quelques preuves de l'existence de Supervielle », *Empreintes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 153-169, p. 154.

ジュール・シュペルヴィエル『引力』におけるヴェルセ 自由と秩序の間で

佐藤園子

1925年に初版が、1932年に決定版が出版されるジュール・シュペルヴィエルの詩集『引力』に収められている72篇のうち25篇の詩にヴェルセが用いられている。ひと呼吸をリズム単位とする詩節からなるこの詩の形式は、宇宙空間へと広がる詩的空間の拡大と無意識の自由な発露による内面の奥底の探求という二つの主題に結びつき、定型詩の秩序からは隔たっている。しかしながらその一方で、リズムの中に規則性や周期性への詩人の欲求が秘められているのではないか。本稿はこの仮説を検証するために、韻律リズム (rythme métrique)、アクセントのリズム (rythme accentuel)、韻律法のリズム (rythme prosodique)、音楽的なリズム (rythme musical) という四つの観点から詩篇「生存者」を分析し、それぞれのリズムの一致と不一致からシュペルヴィエルのヴェルセの特徴を描き出すことを目的とする。

韻律リズムで「生存者」のヴェルセを分節化すると、統語論的に二つに分節化されることがわかる。しかし、ヴェルセの配置は必ずしも統語論的な分節とは一致しないこともまた明らかになる。この不一致をアクセントによるリズム分析の観点から考察すると、韻律と統語論の不一致は、文法アクセントと強勢音節アクセントの不一致と重なることがわかる。詩篇「生存者」においては、文法アクセントを伴わない、強勢音節のみでリズム付けられた「心臓」という語がここでは逆送り語となり、次行の内容へと読者の注意を促すと同時に、溺死者神話の核心を形作っている。また文法アクセントと強勢音節アクセントの重なりによって生まれるリズムは、第一ヴェルセから第四ヴェルセでは溺死者の心臓の鼓動のリズムに呼応し、第五ヴェルセから第八ヴェルセでは手の切断とその後の手の動きを強調している。韻律法のリズムによる分析は、ギリシャ・ラテン詩の韻律法をフランス語で書かれた詩に適応することの問題点を孕みつつも、ことシュペルヴィエルのヴェルセの分析に対しては一定の有効性が認められる。この詩に即して言えば、短短長格—短短短長格、短短短長格—短短長格の連続が七音節詩句であるかのような錯覚を与え、ヴェルセの中に規則的な周期性を作り出している。音楽的なリズムという観点では、詩句末の押韻によってリズムが作られる定型詩の場合とは異なり、シュペルヴィエルのヴェルセの場合は半諧音や内部押韻によって規則的なリズムが作られることが多い。この点において詩篇「生存者」はより厳格な押韻の規則を有するため例外的ではあるが、押韻がより不規則になっていく過程が詩の意味内容を補強し、さらには同一語の執拗とも言える反復が詩の円環的な構造を裏付けていると言える。

以上のように本稿は、『引力』におけるヴェルセのリズムを、詩篇「生存者」を例として分析し、リズムに内在する自由と秩序の間の揺れ動きを明らかにした。異なる四つのリズムの一致と不一致は、リズムが詩人の形成と変成の場であることを示唆しており、1925 年版と 1932 年版の比較研究が本稿の仮説を補完するものとなるだろう。