

# アンドレ・ブルトンにおけるシュルレアリスムと無意識

## Surrealism and unconscious in André BRETON

加藤 彰彦  
Akihiko KATO

### [キーワード]

アンドレ・ブルトン シュルレアリスム 無意識

### [要旨]

アンドレ・ブルトンにおいて無意識というと、シュルレアリスムの中心的な概念であり、それは自動記述が無意識の書き取りであり、超現実に至る前提としての夢も無意識の現われであることから理解される。ただそのようにシュルレアリスムを創作を中心に考えるのではなく、ブルトンが『ナジャ』において無意識への依存を表明したのは、あくまで主体的な生き方に関わる問題であると考えられる。つまり「私は私である」とか「私が私の主人である」ということを可能にするには、自らの無意識に依存することが正しいとブルトンは考えたのである。これを明らかにするために、ジャン-ポール・サルトルの自由の問題、デカルトの示した処世的な格率、『ドリアン・グレイの肖像』に見られる良心の問題、カントの定言命法と仮言命法、レイモンド・チャンドラーによるフィリップ・マーロウのハードボイルドの生き方、ジル・ドゥルーズの逃走、ラカンの言う大文字の他者の存在等に言及し、無意識がいかに主体の確立に関与しているかを明らかにした。

### 序章

アンドレ・ブルトンが1928年にガリマール書店から初版を刊行し、その後34年を経て著者自身による全面改訂をした新版を1963年に同じガリマール書店から発表した『ナジャ』において、ブルトンはそれまでのナジャとの出会いと別れの物語とは一見関係のない形で、まさに唐突といった印象を持たせる「無意識への依存」を表明するのだ。仮に無意識か意識かという選択が小説の最初にあって、ナジャとの出会いを通して無意識を選んだとするのなら理解できる。しかしブルトンが無意識への依存の表明をするまで、無意識については言葉それ自体も出てこないのである。またこの無意識への依存表明が話の流れとしてもあまりに唐突であるという印象を受けるために、ブルトンの真意を測りかねるということにもなるのである。この問題を考えるために、つまりブルトンの無意識への依存の表明が少なくとも我々にとっては何故唐突と思われる形で為されたのかを考えるために、この表明に至るまでの経緯を明らかにしておこう。『ナジャ』については「序言」があるのだが、本編は「私とは誰か。」(PI p.647)<sup>1)</sup>という問いかけで始まっていて、『ナジャ』をブルトンにとっての自己同一性の探求の書と位置付けることも十分に可能なのである。その上でナジャが現われているのであるから、ラカンの鏡像段階理論を用いればナジャがブルトンにとっての鏡像を形成しているのだということになる。ただフロベールが「ボヴァリー夫人は私だ」と言ったように、ブルトンが「ナジャは私だ」と言うことができるとは考えられない。それはナジャの物語の最後においてブルトンはナジャを見失う

わけで、そこにおいてナジャ自体本当にいたのかどうかという疑念さえ出てくるのである。少なくともナジャによってブルトンが自己同一性を探求する試みは失敗であったとするのが妥当であって、『ナジャ』を自己同一性の探求の書としてしまうことには無理がある。ところがブルトンがナジャとの逢瀬について日記形式で書いていた記述の最終日である10月12日の後、テキスト上においては点線が付され、明らかにそれまでとは違った形での記述が始まるのであるが、その冒頭において「ここにおいてこの死に物狂いの追求が終わるということがあり得るのか。何の追求か、私は知らないが、このように精神的誘惑のあらゆる策略を講じるための、追求（下線原文）なのだ。」(PI p.714)と書かれているのである。ナジャについて日付を伴った記述が終了した後、「ここにおいてこの死に物狂いの追及が終わる」という言い方をしているのであるから、この追求がナジャについてのものか、あるいはナジャを通してのものであることは明らかだろう。ところが「何の追求か、私は知らない」とも書いているわけで、ナジャ自身がその対象であったのではないということがわかる。ただこの後ブルトンはナジャも含めて自分たちがいかなる存在であるかを問うわけであるし、更にその後においても「本当のナジャとは誰なのか。」(PI p.716)と問い直すわけであるから、ナジャがその解決の糸口を提供してくれるはずだということは言えるだろう。このブルトンにとっての追求の対象であるが、ブルトンは『ナジャ』においてナジャの物語を始める前に、様々な考察とともに自身のシュルレアリスム的とも言うべき体験を明らかにして、それがナジャの物語へと繋がるという道筋をつけているのだが、ブルトンが「私とは誰か」という問いかけの後に何故そのようなことを問題にするかという、自分とは何かを明らかにしようとする、関係主義的な考えに従うなら、自分が他の人たちとはどう違うのかという点を明らかにしていく他ないと考えられる。つまり自分というものはそもそも実体としては存在しない空無なのであるから、自分以外の外の世界にあるものによって差別化を図っていかなければならないというわけである。そしてブルトン自身そのようなものを指摘することによって自分らしさというものがある程度明確になってくるといふことには自覚的であるのだが、それだけでよしとしないものが残るのだ。この点についてテキストにおいては次のように書かれている。「大事なのは私がこの世で徐々にではあるが自らに見出していく個人的な素質は、私に固有のものだろうが未だに私には与えられていない、一般的な性向の探求から私の気を逸らせることは全くないということだ。私が自分に認める好み、私が自分に感じる共通点、私が受ける誘惑、私に起こり私にしか起こらない出来事、あらゆる種類のこれらのものの向こうに、私に生じるのを見る動き、感じるのが私一人である興奮、多くのこれらのものの向こうに、他の人たちと比べて、私の異なる点が、何に起因するかではないにしても、何にあるのか私は知ろうと努めている。他の全ての人たちの中であって私が何をしにこの世界にやって来たのか自分の責任でしかその運命に応えることができないとして私はいかなる独自の使命を担っているのかは私がこの異なる点を自覚すればまさにそれだけ私に明らかになるということではないのか。」(PI p.648)

例えば何色が好きかという問いかけに対して赤と答えたとして、それは別の色が好きだとする他の人たちとの差別化は図れるわけで、それは色だけではなく食べ物好みとか季節とか様々な領域において好き嫌いといった判断をすることによって、日常生活の俗世間的な次元におけ

る私らしさというものは明確になってくるであろう。ただここで問題になってくるのはあくまで自分以外の外の世界によって区別されるだけの話で、それだと同じような、それこそ全く同一の好みを持った他人と自分はどうか区別されるのかという問題になる。ここにおいて好き嫌いの項目を増やせばいいというわけにはいかないのだ。ただ一方で自分という主体は実体として存在するのではなく、あくまで他との関係によって規定され、そのことを通して確立されなければならないとする考えがある。ここで注目しなければならないのがブルトンが「私に固有のものだろうが未だに私には与えられていない」という表現をしていることで、我々が目を向けなければならないのは外の世界ではなさそうだということである。ブルトンはこのような考察の後に自分が体験した出来事について紹介していくのであるが、それは「私にとって私自身について沈黙と夢想のほとんど断続的な主題であるもの」(PI p.653)としていて、不可思議とも言える体験が何故自分にもたらされたのかという問題として捉えられることになる。これについてはブルトン自身自覚的であって、「私の側からのいかなる働きかけに応ずることなく、時には私に生じた事柄、非の打ちどころのない方法でもって私に起こり、私が対象である個人的な恩寵と失寵の程度を、私に教えてくれる事柄」(PI pp.652-653)と表現しているのである。つまりは神の恩寵ということであって、結局のところ自分が神に愛されているかどうかの問題である。ただこれは答えることに窮する問題であって、何についてどういう基準でということになると答え自体もそれによって変わってくるのである。ここで問題は再び自分自身とは何かという最初の段階に戻ってくるわけであるが、ここにおいて捉えられるべきは無意識ということなのである。つまり「私の無意識」という表現が可能であることから、「私」以外の何ものかに「私自身」の命運を委ねることがない。それは既に「私」のものなのである。ところが病気をしたり怪我をしたりした時に、「私」の身体が「私」の思うようには機能せず、「私」の身体が「私」のものであるにも拘らず他者性を発揮することがあるように、「私」の無意識も「私」のものでありながら、「私」にとっては未知のものとして存在するのである。ブルトンにとってこの無意識の探求ということが当初からの目的であって、つまりは自覚的であったとすれば、ブルトン自身が体験した不可思議な出来事その最たるものがナジャとの出会いであるが、それらは一つの通過点として捉えられるものとなる。ナジャとの出会いを通して自分の無意識が明確になると思われたが、どうやらそこまでは行かなかったとするのがこの『ナジャ』執筆の段階での実情のようである。そのように解すれば、ブルトンがナジャの物語の後にいて我々にとっては唐突と思える無意識への依存表明もブルトンの中では決して唐突ではなく、再度挑戦していく意志の現われとして理解することができるのである。それでは何故ブルトンはここまで無意識に依存することを確実なものにしたのであろうか。

## 第一部 シュルレアリスムと無意識

### 第一章 自動記述と無意識

『ナジャ』においてはナジャの物語の後、唐突に無意識についての言及が出てくるのであるが、その『ナジャ』刊行よりも前の1924年に、当時の前衛文学書の出版社であるシモン・クラ書店から刊行された『シュルレアリスム宣言』において、無意識は頻出するのではなくても

心的概念であることは明らかである。それというのも、当時においてシュルレアリスム＝自動記述という図式が成立しており、自動記述とはまさに無意識の書き取りであったからである。『シュルレアリスム宣言』の中にはシュルレアリスムについての定義があり、一つは自動記述についての説明となっている。「口頭であれ、文書であれ、他のあらゆる方法によってであれ、思考の現実的な機能を、表現することを目的とする純粋に心的自動作用。理性によって行使されるあらゆる制御がない時の、審美的もしくは道徳的なあらゆる気がかりを除いた、思考の書き取り。」(PI p.328)

シュルレアリスムの一つの実践として自動記述があるのではなく、シュルレアリスムそのものが自動記述であるとする捉え方である。この流れで言うなら、『シュルレアリスム宣言』が刊行された1924年の後に、つまり1928年において『ナジャ』が刊行され、その中で無意識への依存、それは初めての試みというわけではなく再度それを表明するということであるから、ブルトンの方針の確認といった意味合いもあると考えられるところである。実際『ナジャ』においては次のように書かれているのだ。「私に私の唯一説得力ある行為を引き起こしてくれる生き生きとして有声の偉大な無意識が私であるもの全てを永久に意のままにせんことを。私は私がここで改めて無意識に与えているものをそれから取り戻すあらゆる機会を根拠なく放棄するのだ。私はもう一度無意識だけを認めたいし、それだけしか当てにしないことを望むとともに私が私の眼の中にあるのを知っていて夜の包みに衝突することを免除する光点を私自身じっと見つめながら、ほとんど心ゆくまでその広大な防波堤を歩き回りたいのだ。」(PI p.749)

これをどのように理解すべきか。ブルトンは『通底器』においてロートレアモンに言及し、次のような言葉を引用している。「私の主観性と創造主、それは一つの頭脳にとっては過剰である。」(PII p.207)

そしてそれに対してブルトンは、「創造主を別にし、勘定に入れずとして、主観性は実際黒点として残る。」(PII p.207)と書いている。ここにおいて主観性＝無意識という図式を立てる必要もないし、その意図も持たないわけであるが、創作のための大なる供給源というイメージは持つことが出来ると思う。ところが『ナジャ』における無意識の依存表明の前後を見てみると、自動記述に繋がるシュルレアリスムの創作とは関係ない別の視点が示されているのだ。実際に『ナジャ』のテキストを見ていくと、ナジャの物語がとりあえず終わり、あたかもナジャが消滅してしまったかのような印象を与える。ところが『ナジャ』のテキストはこれで完結するのではなく、ブルトンは『ナジャ』を一冊の書物として完成させるためにどのようにすればいいか思案しているのだ。これについては創作という観点から捉えられるかに見える。ところが問題は作品のことではなく、むしろブルトンの生き方に関わっているのだ。「私はこの物語が守っていた最良の希望でもって、次に信じたい人は私を信じるだろうが、これらの希望のまさに実現、全ての実現、そうなのだありそうもない実現でもって——人が生き得るように——良くも悪くも生きてきた。」(PI p.746)

このことを確認した上でブルトンはナジャの物語の見直しを図るのであるが、ここにおいて問題になっているのがナジャ本人についてではなく、ブルトンにとってナジャとの逢瀬の舞台となったパリという街についてなのである。そしてそのパリもブルトンとナジャを受け入れる

確たる存在ではなく、別の街へと変化していくのである。つまり「いかなる名残惜しさもなく、今私はこの街が別のものになりまた遠ざかっていくのさえ見ている。」(PI p.749)

このパリという街の変化は最終的には南仏のアヴィニヨンへと移り変わることになる。しかし何故アヴィニヨンなのか。ブルトンは『ナジャ』のテキストを途中まで書き上げ、まだ最終的に完成されていない段階で、つまりその時点においてブルトンはナジャと別れている、もっと正確に言うならナジャはヴォクリューズ精神病院に入院させられているわけであるが、ブルトンは新しい愛人、この『ナジャ』のテキストにおいては「君」として表現されているシュザンヌ・ミュザールと南仏への旅に出かけているのである。アヴィニオンはその滞在先の一つである。ブルトンとミュザールの旅行は経済的理由から中断され、二人は再びパリへと戻ってくるのであるが、その恋愛の結末はブルトンにとって不本意なものであったのだ。従って、ブルトンにとってアヴィニオンは思い出の街となるのだ。この街については思い出として温存したい旨を明らかにしたところで、段落も変えずに既に指摘した無意識への依存表明があるのだ。別にアヴィニオンの風景描写があるわけでもない。そしてこの無意識への依存表明の後に、ブルトンは自己同一性を物語る話としてドゥルイ氏の話を持ち出すのである。つまり、問題になっているのは無意識による創作のことではなく、むしろ冒頭において為された「私とは誰か」の問いかけに応じるかのような自己同一性の問題へと戻ってきているのである。そもそも自動記述については一時的にはシュルレアリスム的手法として有効であったかもしれない。『シュルレアリスム宣言』においてはその実践として巻末に『溶ける魚』という一種の散文詩を提示するわけであるが、この手法はブルトンだけではなく他のシュルレアリストたちによっても実践されていて、しばらくするとその危険性、これは作品自体に問題があるということではなく、むしろ実践している当人たちに問題が生じるということによってその後控えられるようになったのである。またこの自動記述と同様にシュルレアリスム的手法として捉えられるパピエ・コレも、『シュルレアリスム宣言』において「詩」として提示され、シュルレアリスムの味わいのあるものとなっているが、これもまた一時的な実験として捉えられるものである。従ってシュルレアリスムの歴史におけるブルトンの活動に照らし合わせて考えてみても、『ナジャ』において示されている無意識への依存表明は、自動記述の流れに沿うものであるとは考えられないのである。むしろブルトンにとっての自己同一性に深く関わるものと考えて間違いない。というのもブルトンはナジャが精神病院に入った後、シュザンヌ・ミュザールと出会い、まさに理想の女性であるとし、事実そのことを『ナジャ』のテキストにおいて明言しているわけであるが、現実には不本意な結果になったわけで、ここにおいて『ナジャ』の最初の部分において示された自らの特異性や使命といったものではなく、日々の生活においてブルトンを支えるものが必要になったと考えるべきである。この事態をいかに打開するかについては、ラカンなら対象 a を持ち出してくるだろう。しかしブルトンは未だその域に達していないのだ。ブルトンはラカンの言う鏡像段階理論にあくまで固執するのである。つまりナジャを見失った後、とは言いながらもナジャが果たしてブルトンにとっての鏡像たり得たかについては疑問の残るところであるが、シュザンヌ・ミュザールの出現によってこの問題は一旦解決したかに見えた。少なくともブルトンにとってはそうである。しかしシュザンヌを失ってしまった段階において、新たに別の女



性をその位置に据えるということはできなかったのだ。むしろその必要はなかったと言うべきであり、それはブルトンにとって理想の女性が誰であるか、少なくともどのような女性であるかがわかったということなのである。現実にならぬかはまた別の問題であって、だからこそブルトンは次のように言うことができたのだ。「私は君を知る前にこの本に与えようと望んでいたし私の人生への君の不意の出現が私の眼には無駄にはしなかった結論を思い出にして、それを別に決めることも可能だと思っていた。この結論は君を通してしかその真の意味と全ての力を持つことさえないのである。」(PI p.752)

## 第二章 無意識と夢

無意識が自動記述のように創作の供給源となることは別に、ブルトンにおいて重要な役割を果たしているのは超現実に至る夢においてである。現実を拒否するブルトンにとって自ら生きる場所として考えられるのが夢であったのだが、『通底器』の冒頭においてブルトンが紹介しているエルヴェ・サンード侯爵についても、夢を自由に操ることができればという思いがそれ程現実味を帯びたものにはならないということである。ブルトンが夢に対して抱いている思いというのは、次のようなものである。「そしてそうすることで、私を占領している「現実」が夢の状態に残っていること、それは記憶にないくらい昔に消え失せたりはしないことが全く証明済みではないので、何故私は時として現実に対して拒否しているもの、つまりその時には、私の否認に少しもさらされていない、現実それ自体における確実さのこの価値を、夢に認めないことがあろうか。」(PI p.318)

夢の中で思うがままに生きることを望みながらも、それが可能ではないとわかると今度は夢の要素を最大限に生かした現実を希望するようになる。それが超現実である。現実と夢の融合として捉えられる超現実にはあたかも一つの時空間を形成しその中に我々が入り込むことができる、つまり一種の外的世界として捉えられもするが、『狂気の愛』において示されている「至高点」を考えに入れ、かつそこから類推されるプルーストの無意志的記憶をもたらず様々な体験をも考え併せるなら、ある時空間における内的体験こそが超現実を構成するのである。これは意図して得られるものではなく、ブルトンにとっての「至高点」が体験された山に再度登れば体験できるというわけでもなく、プルーストにおけるようにマドレーヌ菓子を紅茶に浸して食べれば可能になるというわけでもなく、むしろ不意に与えられるものとして捉えるべきものである。逆に言うならば現実とはこのような超現実から見放された時空間と言うべきであり、そこでどのように対処するかが問題となるのだ。仮に『ナジャ』において無意識が超現実とまで言わなくても夢のような時空間を形成するために役立つと考えるなら、無意識への依存表明の直前において示されているパリから移り変わったアヴィニヨンという街は、空想の場となり新たな物語が展開される可能性すらある。ところがブルトンはその可能性のあるアヴィニヨンの街の風景について手を加えることを拒むのだ。つまり「私はこの心の風景を下絵の状態に残すのだ、その境界線はアヴィニヨンの方へのその驚くべき延長にも拘らず、私の意欲に水をさすわけで、そこアヴィニヨンでは教皇庁は冬の夜や土砂降りの雨に被害を受けていなかったし、古くからある橋が子供向けの歌の影響を受けてついには譲歩することになり、素晴らしくかつ

裏切り得ることのない一つの手がまだそんなに前ではない頃に「黎明」というこれらの言葉を記載したスカイブルーの巨大な道路標識を私に指し示したのだった。」(PI p.749)

そしてこの後無意識への依存表明があるわけだから、無意識はアヴィニオンを対象とした空想の広がりには何ら関与しないのだ。つまりブルトンにとっての無意識とは、夢やそれに類した事柄の形成には関係ないということである。ブルトンは『ナジャ』を書くにあたってナジャの物語が始まる前に自ら体験したシュルレアリスム的な出来事を書き綴っていくのであるが、そこにあるのは偶然ということである。従って偶然によってもたらされた出来事によって自らの恩寵を押し量るということになるのであるが、それではブルトンはあたかも恩寵の度合を確かめるために行き当たりばったり動いているかというところではないのである。確かに「もしそれが本当に思いがけないものであるなら、作り出される最小の事実はまるで当てにならないのだ。」(PI p.681)と書くブルトンであるが、ナジャの物語が始まるまさに10月4日の記述には次のような箇所がある。「去年の10月4日、全く何もすることがなくて非常に気が滅入るこのところのある午後の終わりに、私はそういう午後を過ごす秘訣を持っているので、私はラファイエット通りにいた。」(PI p.683)

ここで示されている「秘訣」の内容がどのようなものであれ、ブルトンが身の処し方について自覚的であったことがわかる。もちろん無意識の入り込む余地など全くないということはありません、逆に言うなら全てについて自覚的であることなど不可能なのである。映画『トータルリコール』において主人公が居ながらにして夢の体験が出来る会社へ赴き、そこで機械の故障によって真実に目覚め火星へと行き、そこで英雄的な振る舞いをするという物語において、機械の故障以降の部分が現実であるのか、それも含めて主人公の見た夢なのか定かではない。主人公が会社において目覚めるという場面がなくても、そうなのである。あるいは夢の話としてある人が夢の中で自分が蝶になっていたのだが、そこで目覚めるとまた人に戻っていたというのがあるが、その戻っていたということも夢の中の話であるかもしれない、更に言うなら人が蝶になる夢を見たのではなく、もともとは蝶であったということかもしれないのだ。そもそも夢と言うと、夢のようなという表現にあるように甘美な世界を想起させるが、ラカンが言うように悪夢から目覚めるというのは夢から現実へ逃げ出すということであり、現実を捨て去った上で悪夢の中にいなければならないとなると逃げ場がなくなってしまうということである。つまり夢＝夢のような世界という同語反復的な誤りを正すことであり、それはブルトンが『喫水部におけるシュルレアリスム』の最後の部分において引用しているルネ・ゲノンの言葉を参照することでも納得し得るものとなるだろう。「現実には、この人間的状態は他の全てと同様に、そして無数の他のものの中であって一つの表明状態でしかないのだ。(中略)我々が時としてこの状態を個人的に考察しなければならないのは、従ってもっぱら我々が実際にいる状態でありながらそれはそこから、我々にとって、だが我々だけにとって、特別な重要性を獲得するからなのである。これは全く相対的で偶発的な視点、我々が我々の現在の表明様式の中でそうである個人の視点でしかないのだ。」(PIV pp.24-25)

つまり現実＝否定されるべきものもしくは悪、夢＝肯定されるべきものもしくは善といったような単純な図式で語られるべきものではないのだ。従って夢の世界もしくは無意識によって

もたらされる世界がそのまま我々にとって心地いい世界となるとは限らないのだ。このように考えるならば、ブルトンが『ナジャ』において甘美な思いをもたらしたアヴィニヨンの街を夢の舞台としてつまり無意識を発揮させる場として展開していくのではなく、むしろそれを封印するかのようにして自分自身に向き合うことを選んだ意味が理解されるだろう。そうなのだ、ドゥルイ氏の自己同一性についての話を持ち出していることからわかるように、無意識とは甘美な世界をもたらす動力源のようなものではないということだ。それでは何故無意識が問題になるのか。ブルトンは『シュルレアリスム宣言』においてシュルレアリスムの定義を行なっているのであるが、既に示したように自動記述に関するものの他に、「百科事典的説明」として次のように書いているのだ。「シュルレアリスムはそれまで看過されてきた組み合わせのいくつかの形式が持つ上位の現実、夢の全能、思考の欲望に左右されない働きへの信仰に基礎を置いている。それは他の全ての心的仕組みを決定的に壊滅させ人生の主たる問題の解決においてそれらに取って代わることを目指す。」(PI p.328)

ここにおいて示されている「人生の主たる問題」とは何で、どのように「解決」するのだろうか。「人生の主たる問題」とは具体的に何であるかについては第二部において検討することになるが、とりあえず明らかであるのはこの問題を考えかつ解決していく糸口となり、更にはその解決をもたらすものとして無意識があるだろうということである。我々はここにおいてシュルレアリスムの創作に関する無意識の役割といった視点を離れて、ブルトン個人の自己同一性や特異点を考慮しながら無意識の問題を扱うことになるだろう。

## 第二部 ブルトンと無意識

### 第三章 サルトルと自由

ブルトンは『シュルレアリスム宣言』において現実を拒否しているのであるが、それに対抗する形で示されているのが精神の自由ということなのである。精神の自由と言うならば、それに対して身体の自由もしくは行動の自由ということが論じられてしかるべきであるが、ブルトンは「大いなる慎ましが今では彼の宿命である。」(PI p.311)としている。更には現状認識として次のように捉えているのだ。「しかし人はそんなに遠くに行くことができないだろうというのも本当だし、距離だけが問題ではないのだ。脅威は蓄積され、人は譲歩し、獲得すべき領地の一部を放棄する。(中略)要するに彼はそれ以後、見失うことを認めてもらえない、差し迫った実的な必要に身も心も属しているということだ。彼の全ての振る舞いはゆとりを失うだろうし、彼の全ての思考も度量を失うだろう。彼に起こるし起こり得ることについて、この出来事を似たような一群の出来事、彼が参加しなかった出来事、逸した (下線原文) 出来事に結び付けているものしか彼は思い浮かべないだろう。」(PI pp.311-312)

本来なら心身ともに自由が求められてしかるべきであるし、更に言うなら保証されていてしかるべきなのである。しかし現状ではそのようにはいかない。もっともこの自由の問題は、それ程簡単に解決できるものでもないのである。例えばホテルの朝食で飲み物として何にするか問われたとしよう。コーヒー、紅茶、ココアの三つから選べるがどれにするかという実的な選択である。これをどれでも好きなものを選べる自由として捉えるか、この三つの中からしか



選べないとして自由が不十分な状態であるとするか。つまり現実における自由とは自由選択ということであって、それが可能になるためには現実に十分な選択肢が保証されていなければならない。ところがそれは例えば経済的な理由などから、十分な選択肢が提供できないということが往々にして起こり得る。コーヒーを強制されない、紅茶でもココアでも構わないとすることで、ある程度の自由は保証されていると考えるべきなのだろう。このように自由というのは現実に存在していくためには必要なものであって、ジャン-ポール・サルトルは『存在と無』において「あらゆる行動の必要欠くべからざる基本的な条件とは行動する存在の自由であるということ認めなければならない。」(EN p.511)と書いているのである。ところがこの自由は一方で困難な問題を引き起こすことにもなる。どれでも好きなものを選べるとして、それこそ無限にも近い選択肢を提供されれば、最早どれを選んでいいかわからないという事態にもなるのである。ドストエフスキーは「神がいなければ全ては許される」と言ったが、この倫理的な意味合いの言葉も、人はどんな残酷なことをしてかすかわからないというだけではなく、結局のところどうしていいかわからないということにもなるのである。その点についてサルトルは次のように述べている。「もしこれらの目的が既に提示されているとするなら、絶えず決めなければならないとして残っているものはそれらに対して私が行動するやり方、つまり私が取るであろう態度である。私は自発的なのかそれとも情熱的なのだろうか。私でないのなら誰がそれを決定し得るのか。もし、実際のところ、状況が私の代わりにそれを決めるのだと我々が認めていたら(例えば、ちょっとした危険に直面して私は自発的であり得るだろうが、もし危険が増大するなら、私は情念と化するだろう)我々はそこから全ての自由を取り上げることになるだろう。」(EN p.520)

ここにおいて問題とされているのは、何も人生における重要事項といった類の事柄に限らない。もし我々が他者によって何事かを強制されないということであるならば、我々に自由は保証されていることになるのだが、仮に何らかの理由によって他者が決定することになると、我々は自ら自由を放棄したことになる。というわけであるから、我々は何としても自由を死守しなければならないはずである。ところが自由といっても、ただ単に束縛されない、好き勝手ができるというわけではないのだ。「従って対自は、その投企において、世界が魔術的なものもしくは合理的なものとして明らかになるかの動作主であることを選ぶ、つまり対自は、自己の自由な投企として、自らに魔術的存在か合理的存在を与えなければならないのである。一方にとってもう一方にとっても対自は原因となる(下線原文)。というのも対自は選ばれる場合でしかあり得ないからである。対自は従ってその意欲と同様に感情の自由な根拠として現われるのだ。私の恐怖は自由である(下線原文)そして私の自由を明らかにするし、私は私の恐怖の中に私の自由全てを置いて私はこれこれの状況において私を臆病者としたのである。別の状況では私は自発的で勇気ある者として存在したであろうし私は私の勇気の中に私の自由全てを置いただろう。自由との関連で、いかなる特権的な心的現象は存在しない。私の《存在の仕方》全てが自由を明らかにするのである」(EN p.521)。

既に指摘した飲み物についての自由選択については我々はそのに自由を認めるとしても、それを選択したことによる責任を追及されるということはず感じない。ところが他者との関わ

りにおいて何らかの選択をしなければならない時、そこに自由があるということはその選択において責任を問われるということである。これは何も他者との関わりによって生じる事態とは限らない。我々が全く一人の状態であったとして、つまりそこに自由があるということになるのであるが、そこにおける何らかの行為の責任はいずれ自分に降りかかってくるであろうことは明らかである。自由は政治的イデオロギーの一つとして掲げられ、それを求めるために犠牲をもいとわないという状態ですらある。これはその前提として弾圧や束縛があり、日常生活にまで入り込んでいるからである。ところがいざ自由という状態になると、さて何をどのようにしていいかわからないということになる。先に指摘した飲み物の例においても、何でもいいと言われると困ってしまうが、コーヒーか紅茶かココアかという形である程度限定された選択肢が提供されるとむしろ対応しやすいということになるのだ。ところが飲み物ではなく、もっと人生における重要事項が選択の対象となると、選択肢を提供されるということがそもそもないということにもなる。このような事態にブルトンは自覚的であって、『通底器』において「主観性の全体の本質、この広大であらゆるものの中で最も豊かな土地は耕されずに残されているのだ。」(PII p.205)として主観性に重きを置いた上で、次のように自由に言及するのだ。「毎日織られる黒っぽい巨大な布がその中心に明るい勝利の茫然とさせる眼を持っている。人がそこでは何も学ぶことなしにこの学校に絶えず戻って行くのは理解できない。今日ではほとんど全ての人たちの不幸によって、何人かの満足を保証する社会組織の恣意に、自分自身の決断で判断するために、人はしかしながら最早身を任せることができなくなるであろう日がやってくるだろう。近いうちにこのより大きな自由の獲得を人に予言することはそう馬鹿げたことでもないと思う。更にその日、人はそれについて考えるのだが、人はそれを使う権利があるということではなければならないだろうし、この使用はまさに私が人に与えたいと思っているものなのだ。」(PII p.207)

ここで明らかになる自由とは政治的イデオロギーとしての自由であって、いわば社会体制内において保証された自由というものである。ところが我々が問題にしなければならないのは、「私」の自由なのである。この点についてサルトルは次のように書いている。「全ての本質の基礎であるのは逆に自由であって、何故なら人が世界内部の本質を明らかにするのはその人固有の可能性に向かって世界を超越することによってだからである。しかし実際問題なのは私の(下線原文)自由なのである。更にまた、私が意識を説明した時、ある個人に共通の性質を問題にするのではなくて、私の(下線原文)独自の意識を問題にできたのだった」(EN p.514)。

他者の意識の中を直接窺い知ることができない以上、「私」は「私」の自由のために「私」の意識の中に入らなければならない。しかしどうするのか。

#### 第四章 デカルトと格率

自由が発揮されるためには、社会において自由が保証されている、他者によって何らかの強制が行なわれることがないというのはもちろんだが、現実の問題として更に重要なことは、自由選択が可能になるためには選択肢が保証されていなければならないということである。再び飲み物の例を持ち出すなら、「好きなものを選べます、コーヒーにしますか、紅茶ですか、それ

ともコアですか」という状況において、どれも選びたくないということであれば、自由とはまさに選ばないことである。しかし選ばないことによる損失もまた生じてくるのであって、自由は保証されているとは言えないだろう。ブルトンが『シュルレアリスム宣言』において現実と対比させる形で精神の自由を説く時、これで全て可能かというそうではなく、想像力の問題が出てくるのだ。更に言うなら想像力を十分に発揮すれば自由を堪能することができるかというそうではなく、当人があくまで現実留まっている以上、社会との亀裂が生じることになる。この問題は既にデカルトに見られるのであって、哲学的探求において全てを疑うとはしながらも、社会や日常生活を全て拒否したわけではなかったのである。あるいはもっと正確に言うなら、頭の中では全ての存在を疑っていても、社会の慣習や決まりを重んじる必要性を感じていたということである。このデカルトの考えを、彼の著した『方法序説』に従って見ていこう。まず出発点としてあるのは、自分の感情や欲望の赴くままに行動することやもっともらしい忠告や助言に従うことはあまり効果がないということである。「そして更に私はこのように考えた、我々は一人前の人間になる前はみんな子供だったのだし、我々の欲望と我々の家庭教師に長い間支配されなければならなかったということ、それらは互いに逆のものであったし、どちらも恐らくはいつも最良の形で我々に助言を与えてくれたわけでもなく、我々が生まれた時点からすぐ我々の理性の全面使用ができたとしても、我々の判断はあり得た程非常に純粋だとか、強固だとか、そして我々は理性によって導かれてばかりいたというのはほとんどあり得ないのだ。」(DM pp.42-43)

それでは正しい判断を下すためにどうすればいいのか、誰に従えばいいのか。ここにおいてこれはという考えを見出せなかったと、デカルトは言うのである。「しかしながら国民よりもたった一人の人間が真理に出会ったということがはるかに本当らしいため、大多数の声は証明ではなく少し発見しがたい真理にとっては何の価値もないのである。私はその意見は私にとって他の人の意見よりは好ましいはずであると思われる人を選ぶことができないでいたし、私は私を導くために自分自身で取りかかろうとすることを余儀なくされていたのだ。」(DM p.45)

そこでデカルトは自分で自分自身を導いていく他ないと判断するに至るわけである。ところがこのような方針というべきものは簡単に出来るものではなくその間にも時間は過ぎていくわけであるから、何らかのとりあえずの対応は考えておかなければならない。そこでデカルトはいくつかの格率を作ったのである。「そういうわけで、理性が私の判断において不決断な状態であることを強いている間私が私の行動において全く不決断でいることがないように、そしてそれ故私が依然としてできる限り幸せに生きるために、私は三つか四つの格率からしか成り立っていない、暫定的な教訓を自分のために作ったのだ」(DM p.51)。

つまりここにおいて絶対的な真理というものには存在せず、またそれはデカルト個人に限ったことではなく、他の全ての人々にとっても同様なのである。ところがこのとりあえずの格率について、デカルトの言う理性に完全に根拠付けられているというわけではないが、あたかも絶対的真理であるかの如く、それを忠実に守らなければならないということである。これはデカルトの第二の格率と言うべきものであって、「私はできる限り、私の行動においてぐらつかず毅然としていること、そして私が一旦それを決心した時、最も疑わしい意見をも、それが非常に

しっかりとしたものであった場合より劣ることなく常に従うということである。」(DM p.52)

ここにおいて真理は問題になっていない。仮にある時点で真理と思えたものが永遠不滅のものとなるわけではなく、時が経てば真理ではなくなるということにデカルトは自覚的であったのだ。つまりそれは真理ではないかもしれないが、真理として対処しておこうということである。それは真理であるかどうかには拘らず、社会は機能していかなければならないし、自分の生活も送っていかなければならないからである。ここで注目しておかなければならないのは、当座の真理として捉えられるものが、絶対的な真理でないことはわかっているが、それでも社会や自分の生活を満足していくものではないにしても、とりあえずは機能させてくれているのだから、それなりの価値があると思うことではなくて、信じている振りをするだけで十分であるということだ。仮に当座の真理というのは本当の価値を持っているわけではないということから、それに従うことをやめてしまえば必ずや社会から切り捨てられることになる。わかりやすい例を挙げるなら、お金などというものはそれ自体何の価値もないただの紙切れにすぎないものであるし、人々の欲望をかきたて墮落させるものであると認識していても、とりあえずはお金を尊重するという姿勢をとらなければ生活していけなくなってしまうということである。ただここにおいて、主体は実体のないものになってしまう。つまり我々は振り続けるだけで十分であって、本当は何をどう考え感じているかなど問題外となっているからである。これは逆に言うなら、振りをし続けている限りは自由に発想が出来るということであり、ブルトンの次の言葉もそのような意味で受け取らなければならない。「自由という唯一の言葉だけが私を今尚高揚させる全てである。私はそれが、人間の古くからある狂信的行為を、限りなく、維持するのに適していると信じている。それは恐らく私の唯一の正当な憧れに込めるものである。我々が受け継いでいる多くの醜悪さの中であって、精神の最大の自由 (下線原文) が我々に残されていることはきちんと認めなければならない。」(PI p.312)

ただ問題は、この精神の自由も限界がある、制約があるということだ。つまり我々は社会に対して振りをしなければならず、それを否定してしまうような考えは採用できないということだ。そのためデカルトは、最後の格率として次のように書かなければならなかったのだ。「運命よりはむしろ自分に打ち勝とうと常に努め、世界の秩序よりも私の欲望を変えようと常に努力すること。そして普通は、我々の支配力の中に完全にありものは、我々の思想以外には何もないこと、その結果我々が最善を尽くした後、我々の外部にあるものに関わりながら、もう少しで我々にうまく作用するもの全てというのは、我々の見地から見れば、絶対にあり得ないということを信じる習慣をつけることだ。」(DM p.53)

確かに自由な発想とは言いながらも、それが内に秘められている限りは問題ないのであるが、それが社会の円滑な機能を阻害するものであるとすれば、そのような発想は少なくとも外に向かって発しないようにするか、そもそもそのような発想を抱かないようにすることになる。サルトルも言うように、「自由は超越するもしくは無化するという所与 (下線原文) のために、限界に出会うもしくは出会うように思われるというのはそれでも真実だ。」(EN p.564)

ここにおいて、つまり自分を中心にして内と外とを分けて、その上で外との軋轢が生じない限り、精神の自由は保証されたと考えるべきなのか。問題なのは、次のような場合である。再

び飲み物の例を出すなら、コーヒー、紅茶、ココアの中から好きなものを自由に選べるということではなく、本来はこの三つの中から選べるのが原則ではあるが、とりあえずはコーヒーをお出ししますと言われた状況において、実は自分は生理的にコーヒーが受け付けられないとしたらどうだろう。この場合コーヒーを持ち出すよりも、アルコールの方が適当であるかもしれない。ビールか日本酒かワインか、好きなものを選べますというわけだ。仮にこれまでの論理展開に従うなら、全面的拒否はあり得ない。社会の機能を阻害させるからというわけだ。ここにおいて、単に内と外と区別していたものが、自分自身の中で即自と対自とに二分されて、自らの身体が他者性を帯びることになるのである。飲まなければいけない状況であるとしても、生理的に飲めないということになるのだ。この問題は現実的には飲むことの拒否が権利で認められているという社会になりつつあるが、自由の問題はただ単に精神と社会の二項対立としてだけ処理されるものではなく、「私」も二分されるのだ。

## 第五章 ドリアン・グレイと良心

ラカンの鏡像段階理論において、鏡像とはなりたいた自分である。現実においてその鏡像になれない場合、その鏡像に位置する他者を殺害して、自分がその位置につくという症例も見られる<sup>2)</sup>。我々の日常生活においてそこまで極端な例はないにしても、鏡像とは憧れの対象、理想的な自己というわけである。そしてここにおいて問題として提示しなければならないのは、オスカー・ワイルドによって書かれた『ドリアン・グレイの肖像』の例である。ドリアン・グレイは美貌の青年であり、彼をモデルにしてバジル・ホールウォードという画家が肖像画を描いた。完成された絵は人手に渡ることなく、ドリアン・グレイの所有物となるのであるが、一方で友人であるヘンリー卿の感化を受け、ドリアン・グレイは欲望の赴くまま悪徳の限りを尽くすようになる。そして不思議なことに、肖像画の中で描かれたドリアン・グレイが年を取り、形相も悪くなっていくのに反して、実際のドリアン・グレイは年も取らず、美貌はそのままということになる。このような設定には恐らくは作者であるオスカー・ワイルドの思いが反映されていて、ヘンリー卿に感化されたドリアン・グレイの言葉として次のように書かれているのだ。『何と悲しいことか』とドリアン・グレイは彼自身の肖像画にじっと眼を見据えたままつぶやいた。『何と悲しいことか。私は年を取り、そしてぞっとする程嫌なものに、そして実にひどいものになるだろう。しかしこの絵は常に若いままにいるだろう。それは六月のこの特別な日より決して年を取ることがないだろう…もしそれが逆であったらいいのだが。もし常に若いことになるのが私で、そして年を取ることになるのが絵だったなら。そのために——そのためには——私は何でも与えるだろう。そうだ、私が与えないものは全世界で何もないのだ。私はそのために私の魂をくれてやるだろう。』(PD p.33)

物語においては、当初は好青年だったドリアン・グレイが次第に悪徳を重ねるようになり、悪い噂が広がるということになっている。彼をそのように変えたのは何か。物語においては画家のアトリエに遊びに来ていたヘンリー・ウォットン卿がドリアン・グレイに興味を持ち、自身の遊びの哲学をドリアン・グレイに吹き込んだためと考えるのが順当だろう。悪いのはヘンリー卿だというわけだ。もちろんドリアン・グレイもヘンリー卿に感化されずに、それまでの



自分自身を維持していくということも可能であったはずだ。つまり悪いのは、ヘンリー卿の感化に負けたドリアン・グレイ自身だったというわけだ。この問題を考える手がかりが物語の中に散りばめられているので、それを辿っていくことにしよう。まず初めてドリアン・グレイと会った画家の思いだ。「私は突然誰かが私を見ていたことに気付いた。私は半ば振り向いて、初めてドリアン・グレイを見た。我々の目が合った時、私は自分が青ざめてくるのを感じた。奇妙な恐怖の感覚が私を襲った。私はその一個人の人格が非常に魅惑的で、もし私がそうするのを許していたなら、それは私の全ての人間性、私の全ての魂、私のまさに芸術そのものを吸い取ってしまうくらいに誰かと面と向かっていたことを知ったのだ。私は私の人生においてどんな外部の影響も欲していなかった。君もよく知っているだろう、ハリー、私は本来独立心が強いということ。私は常に私自身の主人だったのだ。(中略) 私は恐くなって、そして部屋を出るために向きを変えた。私にそうさせたのは良心ではなかった。それは一種の臆病だったのだ。」(PD pp.12-13)

ここにおいて「私は常に私自身の主人だった」と言う時、この画家の良心はどちらの「私」に属しているのか。つまり良心とは「私自身」が従うべき規範を示しているのか、それとも何か自分自身の中にある例えば盲腸のように簡単に切り捨てることのできるものなのかということである。一方物語の中では悪の権化とも言うべきヘンリー卿の考えはこうだ。「人生の目的は自己の能力の開発なのだ。自分の本質を完全に実現すること——それは我々めいめいがそのためにここにいることなのだ。人々は今日では自分自身を恐れている。彼らは全ての義務の中で最高のもの、人が自我に負っている義務を忘れてしまったのだ。もちろん彼らは物惜しみはしない。彼らは飢えた人に物を食べさせ、貧乏人には衣服を支給する。しかし彼ら自身の魂は飢えに苦しんでいるし、裸なのだ。勇気は我々の種族から去ってしまった。恐らく我々は一度も本当にそれを持っていなかったのだ。社会の恐怖、それは道徳の基礎で、神の恐怖、それは宗教の秘密だ——これらが我々を支配する二つのものなのだ。」(PD p.25)

ヘンリー卿の考えに従うならば、人間の本性に当たるものの中には道徳的なもの宗教的なものは入らないようだ。従ってその本性とはまさに欲望そのものであるわけだ。もちろん単なる欲望の発揮は社会を混乱に落とし入れ、かつ人心も惑わすことになるから道徳や宗教が存在するということになる。それでは肝心のドリアン・グレイの考えはどうか。彼はヘンリー卿の感化を受け悪徳の限りを尽くすようになり、そのことを知った画家のバジル・ホールウォードも殺害し、死体を薬品を使って消滅させてしまう。ここまで来るとドリアン・グレイは悪魔のような人物ということになってしまうが、一方で悪徳を重ねることで老けて悪相を表に出していく肖像画が気になって仕方がない。このあたりの心情は次のようなものである。「人が決して変わることができないというのは本当に真実だったのか。彼は少年時代の汚れのない純粋に対してひどく興奮した憧れを感じた——ヘンリー卿がかつてそう呼んだように、彼の白バラのような少年時代である。彼は自分が自分自身を汚し、自分の精神を墮落で満たし、道楽に恐怖を与えたということを知っていた。彼は他の人たちには悪魔のような影響を及ぼす人であったし、そうすることでひどく喜びを感じてきたのだ。(中略) ああ、高慢と激情の何というぞっとするような瞬間に彼は肖像画が彼の生涯の苦しみを負って彼は永遠の若さという汚点のない

輝きを維持することを祈っていたのだ。彼の全ての過ちはそのことに帰すべきだったのだ。(中略) かつてはそれが変化し年を取っていくのを見るのが彼に快感を与えていた。最近では彼はそんな快感を感じなくなっていた。それは夜中彼を目覚めさせ続けていた。彼が不在の時、彼は他の人の目がそれを見るのではないかと恐怖で一杯だった。それは彼の情熱に憂鬱の種をもたらしていたのだ。その記憶だけが多くの喜びの瞬間を台無しにしていたのだ。それは彼にとって良心のようなものだった。そうなのだ、それは良心だったのだ。」(PD pp.243-247)

ここにおいてドリアン・グレイは彼自身良心として捉えている肖像画にナイフを突き立ててこれをなくしてしまえば、全ての過去から解放されて自由の身になれると考える。ところが実際に起きたことは、肖像画は初めの若々しく美しいドリアン・グレイのものとなり、その側では老人となった実際のドリアン・グレイが心臓にナイフを突き刺された状態で死んでいるのが発見されるのだ。つまり良心とは自分の魂を導くものではなく、それを消し去ってしまえば自由になれる厄介な代物であるということになる。ラカンの言う鏡像段階理論に従うなら、鏡像とは常に見られる存在なのである。ところがこの『ドリアン・グレイの肖像』においては、その立場が逆転する。実際のドリアン・グレイが肖像画を見るのは、自分の悪行を受け入れる形で醜くなっていくのを確認することであり、それは同時に自分自身が年を取ることに美しくいまでもいられることを保証するものであったのだ。ところが次第にその肖像画を見ることは、その肖像画によって見つめ返されることを意味するようになる。つまり自分が対象となってしまっているのである。従ってそこにあるのは自分自身でありながら、自分ではない他者性を感じることになり、無気味な存在となるのだ。この『ドリアン・グレイの肖像』と同じような設定は、エドガー・アラン・ポーの『ウィリアム・ウィルソン』にも認められるが、ここにおいても良心的存在も言うべき分身を殺すことによって、自分も破滅していく結果となる。恐怖をもたらす存在である以上、それを抹殺してしまいたいと考えるのは物語の流れとして必然的ではあるが、それではこの良心を無に帰してしまおうとする自分とはどのような存在なのか。良心というのは、そもそもその自分の中に存在しているものではなかったのか。良心を無くしてしまえば、自分はそれまでの自分と同様の存在でいられるのか。この小説の意味するところは単なる道徳的なものではなく、良心とは不可分の存在であり、良心を無に帰してしまうことは身の破滅であるということなのだ。

## 第六章 カントと定言命法・仮言命法

カントの定言命法の中には「誠実であれ」というのがあり、その具体的内容としては「嘘はついてはいけない」というのがある。それについては異論のないところだろうが、実際問題として現実には嘘をついても許されるのではないかという状況が存在するのである。例えばこれはカント自身が挙げている事例なのであるが、友人が悪い人に追いかけているから匿ってくれと頼んでくる。それについては受け入れ、家の中に匿うのであるが、その後当の悪い人が現われて、その匿われている人を探しているのだが知らないかと問われるのである。この時本当のことを言うかという話である。我々の感覚からすれば、匿っている以上匿っていますとは言えないわけで、そんな人は知らないとか、一度は訪ねてきたが別のところに行ってしまった

とか嘘をつくのが普通であろうと思われる。ところがカントは、それでも嘘についてはいけないと主張するのだ。一見すると無理難題を押し付けられたような感じさえするが、カントの意図するところはもう少し深いものである。確かに現実には嘘をついても構わない、場合によっては嘘をついた方が人間として素晴らしいのではないと思われることが少なくない。ところがそうやって例外を認めていくと、およそ大したことのない理由でもって嘘を正当化することになる。これくらいなら構わないといった場合である。そうなってくると、なし崩し的に嘘をついてはいけないということが意味をなさなくなってしまうということだ。ところがラカンはこのカントの考えに異論を唱えるわけである。ラカンはまずカントの提示した例え話に注目する。例えば何か欲望を発揮させるようなことをした場合、ただちにその場で処刑されるということなら、その欲望の発揮は抑えられるだろう。ただ問題は次のような場合である。「しかしもし君主が、例外的な口実を使って破滅させたいと思っているある誠実な人に対して嘘の証言をすることを、もししなければ死刑だとして、彼に命じたとしたら、このような場合それがどんなに大きかったとしても彼の人生への愛に打ち勝つことが可能だと思われるだろうか。彼がそうするにせよしないにせよ、恐らく敢えて決心することはないだろうが、それが彼にとっては可能であり、彼がためらいなく認めるであろうことなのだ。彼は従って彼は何かをなし得ると判断するのであってそれはそれをしなければならぬという良心を持っているからであり、そして彼は道徳法則なしに、彼にとっては常に見知らぬものであり続けたであろう、自由をこのように自分自身に認めるのである。」(EII p.138)

これは確かに難問ということになるだろうが、ラカンが言うように、「というのも絞首台というのは[法]ではないし、それによって運ばれるということもここではあり得ない。警察のものしか荷物車はないし、警察は人が言うように、ヘーゲルに関しては確かに[国家]であり得る。しかし[法]は、アンチゴーネ以来人が知っているように、別のものなのである。」(EII p.138)

つまり嘘の証言をしなければ処刑だと脅されている時に、その嘘の証言をしなければいけないというのは、掟でも何でもないのである。従って嘘の証言をしたからといって、掟に反したということにはならないのである。もちろん嘘の証言をしていいというわけではなく、そこにためらいや罪の意識があつてしかるべきである。ただ、「欲望、欲望と呼ばれているものは卑怯者を作るならば人生は意味をなさないという結果になれば十分である。そして法が本当にそこにある時、欲望は持ちこたえられないが、法と抑圧された欲望はたった一つの同じものであるというのはその理由のためであり、それはまさにフロイトが発見したことなのである。」(EII p.139)

例えば嘘をついてまで生きてくはないというようなことである。それでもカントの説明は続くのであって、嘘をついて生き続けることができたとしても、別の要素、例えば他人を犠牲にして幸福でいられるのかといった形で、生き続けることの正当性を問題にするのだ。この点についてラカンは次のように反論する。「それはまさに欲望の対象に関する事情を正しく認識していないのだ。／それがもともと欲望の欲望であるためには、我々が欲望について教えていることを思い起こさせ、[他者]の欲望として表明することでしか我々がここにおいて導入すること

ができないということ。』(EII p.141)

ここにおいてラカンによって指摘されている問題点は、掟に従うべき主体の欲望が反映されていない、それを根拠にしていないということなのである。カントは誰のものでもなく誰にでも当てはまる道徳法則を打ち立て、それを定言命法として提示したわけであるが、そのためそれは「私」の道徳法則ではない。ラカンがカントに対比させる形で持ち出しているサドなら、自らの欲望に忠実であれと説くところだが、カントはその欲望とは関係なく道徳法則を打ち立てたのである。仮にカントの言う「誠実であれ」という定言命法を「私」の道徳法則として採用したとすれば、その時点でそれは定言命法ではなく、仮言命法になってしまうのである。つまり誠実であるというのは、根拠なく無条件に従うものではなく、「私」の生き方として選んだものなのだというわけだ。しかしそれを支えるものは何なのか。他人からよく思われたいという欲望の反映と見るのは単純すぎる。カントはどうすれば得か損か、快か不快かといった二分法で物事を考えているのだが、人の欲望はその目先の二分法によって左右されるのではない。先の例で言うなら、誠実であることが何らかの理性的判断によって導き出されたものではなく、自らの欲望の中に存在しているということであり、カントはその事実気付いていないのだ。だからこそラカンは「もし暴君が[他者]の欲望を抑圧する力を不当に手に入れている者であるなら、人は暴君の欲望に反撃する格率を義務に仕立て上げることができる。」(EII p.141)と書くことができたのである。カントの挙げている絞首台の例え話の一つめで、欲望を發揮すれば処刑されるとする時、その欲望をとりあえずは諦めるというのは、目先のことで左右されている状態である。ところが二つめの例え話になると、むしろ困難な事態に立ち向かうことが欲望となるのである。従って、「しかし情念の信奉者がいて、彼はそれと名誉の程度をまぜこぜになる程無分別であるということはある得るだろう、カントにとって困ったことになるのは、絞首台への挑戦、更には無視に身をさらしている彼を見る以外に、いかなる機会も目的に対してある人たちを確実に突き落とすことは最早ないとカントに無理やり認めさせることである。」(EII p.138)ということと言えるのである。このように理解するならば、カフカの『審判』の中で語られる「掟の門」において、男が死ぬまでその門の前に立ち止まり続けるのかが理解されるだろう。通常はある程度頑張ってみて、それで駄目なら諦めるというのが適切な判断として考えられるし、ひたすら待ち続けるというのも不快以外の何ものでもないのだ。それでも待ち続けたというのは、待つことがその男の欲望であったと解する他ない。このように考えるならば、掟というのは社会の秩序を維持するためのものではなく、人々の欲望をかき立てる装置の役割を果たしているということが言える。カフカの小説の中で成立している官僚制度が、表面的には無味乾燥で何ら欲望をかき立てるようなものには思われなくても拘らず、そこにいる人々のしつこさを考えるならそこに欲望が介在しているのは明らかなのである。従ってカフカ風の官僚制度が表面に示されているものとは違って、人々の欲望に根差したものになっていることは否定し難い事実である。ここにあるものは、自らの自由な考えとは別に、外部から圧迫を加えてくる他者の欲望なのである。まずこの事態に気付かなければならない。他者の欲望に従うことは自分の欲望ではない。つまり自分の欲望とは何かについてはっきりさせていかなければならないのだ。ブルトンが『ナジャ』において、ナジャの物語の後に自らの「死に物狂い

の追求」に言及しているが、それが何を求めているかわからないのも、まさにわからないが故の追求であったと言えるのだ。ここにおいて、内容が定かではないとしながらも、どこをどう探せばよいのかについては知っておく必要があるのだ。ブルトンがこの追求を問題にした後、ナジャによって教えられたサン-ジェルマンの城の部屋やからくり装置のある楽園に言及しているのも不思議はない。ブルトンはナジャについて反省的に考えを巡らせるとともに、自分が探求していく領域について徐々に自覚的になっているのだ。ここにおいて我々は、再びブルトンの位置する街へと戻ってきたわけだ。

## 第七章 フィリップ・マーロウとハードボイルド

ブルトンは『ナジャ』のテキストにおける10月7日の記述において、「彼女は私をどのように見て、どのように判断しているのか。もし私が彼女を愛していないのなら彼女に会い続けるのは許されない。」(PI p.701)と書いている。一つの倫理的態度の表明と見るべきだろう。『ナジャ』のテキストの中には、ナジャの一人遊びを捉えてシュルレアリスム精神の極致と評するなど、シュルレアリスムについての考察は散見されるのであるが、ブルトン自身の生き方についてはあまり見当たらない。それに対して、レイモンド・チャンドラーの作品中に登場する私立探偵のフィリップ・マーロウに関しては、その生き方について自覚的である。ハードボイルド的名言として知られているが、『プレイバック』の中には、マーロウ自身の言葉として次のようなものがある<sup>3)</sup>。「もし私がたくましくなかったとしたら、私は生きていることはないだろう。もし私がこれまで優しくすることができていなかったなら、私は生きているに値しなかっただろう。」(PB p.861)

チャンドラーはマーロウのような人物は現実には存在しないと発言していて、ハードボイルドの世界において作り上げられたものであるということがわかる。またハードボイルドという表現方法からして、マーロウ自身の心理描写や、作者自身による説明も存在しないのであるから、根拠なく提示された形になっている。そもそもマーロウの生き方が鮮明になってくるのは、彼自身が不本意ではあるかもしれないのだが、事件に巻き込まれる形で関与するからである。ハードボイルド小説が推理小説における謎解きにあまり興味がないのもそのためである。また金銭に貪欲ということもなく、裕福ではないが何とかやっていけると発言するのである<sup>4)</sup>。この点で既に非現実的存在となっているが、ここではこれ以上深入りしないでおこう。むしろ問題とすべきは、謎を解くことで秩序を回復する世界とは違って、マーロウは欲望の渦巻く世界の中に入って行かなければならないということである。表面的に示されていることとは別に、背後にもしくは奥深くに欲望が渦巻いていて、人々はそのことについてよく知っているが、あたかも知らないかのようにして生活している。それで秩序が保たれるとするのは、欲望の実現によって社会から利益を得ている側の持つ感想であって、事件が起こることによってその綻びが顕わになるのだ。この事態に対してそのからくりを解明し、そのことについて自覚的であるだけでは十分ではない。何故ならそのことについては既に知られているのである。マーロウはそのことについて、つまり事件に関わる時点において自覚的ではないのだが、それは事件に関与している他の人たちが、知っているにも拘らず知らない振りをしているためである。事件に



関わっていくにつれて、マーロウはそのからくりについて自覚的になるのだが、問題はそれとだけで事件は解決しないということである。つまり知る以上に何かしなければならぬわけで、そしてそれが報酬を目的とした、つまりは仕事のためだからではないというところがまさにハードボイルド的なのである。仕事のためでなければ、何のためか。それはマーロウの欲望であって、それが他の人たちとは違っているということなのである。そしてその欲望の発揮はいかんに行なわれるか。これについては、チャンドラーの小説が一人称で物語られているということに注目しなければならない。例えば推理小説における作者もしくは語り手は、事件の発端から解決に至るまでその原因も含めて全て知っている。ところがマーロウは事件が始まるまでその事件の存在自体については知る由もないし、どういう展開になるかもわかっていないのである。ただマーロウは事件に関わることによって、全貌を知ることが予定されているのである。そのために一人称で物語ることが出来るのである。そして知るというのはマーロウ個人そして周辺にいる関係者だけが知るということではない。大文字の他者が知るようになるのである。この点について少し説明しておこう。ある政治家がいて、汚職をしていることは事務所関係者、他の政治家を含めてみんな知っている。しかしながらそれは噂として処理されてしまう。ところが新聞が報道するとか、検察が動き出すとかして事件化されてしまう。既にみんな知っていたのに何故かという、大文字の他者が知ったからなのだ。そして、大文字の他者が知ったということは単なる認識の問題に留まらない。マーロウについて言えば、マーロウ個人だけではなく読者も含めた大文字の他者が事件のからくりを知ることになるのであるから、小説の主人公であるマーロウは、それに伴って行動に出なければいけなくなるのである。つまりマーロウは何をすべきか知ってしまったということなのである。ここにおいてマーロウは他の欲望の渦巻く社会の中に入り込んでいくわけであるから、明らかに自らの倫理観を持っていないなければならない。同じような欲望を持っているならばそれは同類であり、事件を打ち消す側に回ることになる。また事件に立ち向かう以上心身ともに強くなければならぬ。つまりハードボイルドとしての要請を受けなければならないのである。事件を解決に導くのであるから強いのは当たり前としても、マーロウの魅力はその倫理観にあるのだろう。この場合倫理とは一体何を意味しているのだろう。マーロウは事件を解決するのであるから、社会にとっては有用な人材ということになり、社会をよくするという働きをしているわけであるが、明らかに社会を形成している欲望の集団とは無縁の存在であり、その意味では運命の犠牲者であり、社会全体を変えようなどとも考えられない存在であることを自覚している。にも拘らずマーロウはその自らの欲望を捨て去ることなく、運命と何とか折り合いをつけようとしている。これはまさに主体的な身振りだと言えよう。時折人を刺激するような、いわば気の利いた台詞を発するの、その身振りの中に加えることができるだろう。マーロウは自分が事件を解決しているかのように見せかけて、実のところは大文字の他者の要請に応じて動かされていただけなのである。そしてこの時マーロウは自分の置かれている立場に自覚的になるのである。ラカン的に言うなら、自分自身が大文字の他者にとっての対象にすぎないということを実感することによって主体となるのである。この時の自分自身を見つめる視線が主体を形成するのだ。これを『ナジャ』に当てはめるとどうなるか。『ナジャ』がハードボイルド小説と決定的に違うのは、

ナジャが自らの欲望に自覚的な悪女ではないという点だ。ただブルトンがナジャを捨てようとしたこと、ブルトンの意志とは関係なしにナジャが精神病院に入ってしまったということ、そして最後にブルトンがナジャを見失うかのようにになってしまうことを考えるなら、ヘーゲル的な主従関係の中にブルトンとナジャを位置付けることには無理があり、結局のところ曖昧な存在となってしまう。ナジャから見た場合、ナジャはブルトンのことを愛していたのか。ナジャがブルトンを翻弄しているかのように見えた時、本当は楽しんでいたのか苦しんでいたのかということも実は全くわからないのだ。テキストには出てこないが、ナジャはブルトンに対して「アンドレ、私はあなたの尊敬を手に入れたいの——私は必要なら人生を変えるわ。」(1月27日)(PI p.1512)「もしあなたが私を捨てたら私は破滅だと思うわ。」(1月30日)(PI p.1512)という手紙を送っていることを考えると、ナジャは結局のところブルトンに操られていたのかという思いも出てくるのであるが、『ナジャ』のテキストに限定して捉えるなら、何ともはっきりしないことになってしまうのだ。要するに、ナジャは互いに矛盾した姿を見せ、ブルトンが「本当のナジャとは誰か」(PI p.716)という問いかけをしなければならぬ状態に陥ってしまう。ハードボイルド小説においては、最後の段階において私立探偵は宿命の女を拒絶することにより「女は存在しない」という有名なラカンのテーゼを証明することになるのであるが、ブルトンにとってはそこまで徹底されていない。というかむしろブルトンは徹底できないのである。マーロウが宿命の女を最終的に拒絶する時、自分の自己同一性を取り戻し、確立することができるのに反して、ブルトンはナジャを見失った後、テキスト上では「君」と呼ばれるシュザンヌ・ミュザールに向かうことになる。一方ナジャはブルトンにとってはよくわからない矛盾した姿を見せながらも、最終的には自らの宿命を受け入れる形で、つまりはブルトンを失い、一人精神病院の中にいるという、まさにフロイトの言う死の欲動を引き受けるのである。ところがブルトンはそこまでには至らないのだ。つまりナジャを完全に諦め、自らの自己同一性を仮のものであるにせよ確立することもできず、かといってシュザンヌ・ミュザールに頼っているわけであるから、ナジャの運命と同一化し喪失感でもって自分の人生を呪うというわけでもないのだ。その意味でブルトンはマーロウが持っていた大文字の他者に後押しされたような倫理的とも言うべき行動指針を見出せないでいるのだ。

## 第八章 大文字の他者がいれば自己は確立できるか

ジル・ドゥルーズ＝フェリックス・ガタリは『ミル・プラトー』において、カフカの官僚制度の指摘に言及しながら次のように書いている。「隣接した部局の細分化、それぞれの部分についての部局の長、そして廊下の端とか高層ビルの上に対応する中央集権化とともに、がちがちの切片性でもって官僚制度を定義しても十分ではない。というのも同時に官僚的な分節化、部局の基軸性と連絡、官僚制度の退廃、行政規則とは逆にさえ行使される不変の創意工夫というか創造性があるからである。もしカフカが官僚制度の最大の理論家であるとするなら、それは彼がどのように、ある水準において（しかしどの水準かそしてそれは位置を突き止められない）、部局間の障壁が《明確な限界》であることをやめるのか、それらを解消してしまう分子の環境に陥るのか、同時にそれは認識し、同一視することが不可能で、中央集権化できもしないし識

別することもできないミクロの顔付きをした長を増殖させるのかを明らかにしているからである。がちがちの部分の分離とともに（下線原文）全体化でもって共存している、別の体制。」（MP pp.260-261）

官僚制度に限らず何かの問題があって立ち向かおうとした時、目指しているのは恐らく表面的な形式的体制であって、本当に向かうべきは他にあるのだ。しかしそれが明確にこれと指摘できないことにとりあえざるの難しさがある。しかし事態は変わるのであって、ドゥルーズ＝ガタリはフランスの68年五月革命に触れて次のように書いている。「常に逃走線はたとえごく小さい小川から始まるとしても、部分間を流れそして中央集権化から抜け出し、全体化を避けるかのようだ。社会を揺るがす深い動きは必然的に分子状の部分の対立のように《表わされて》いるけれども、このように現われるのだ。（中略）ミクロ政治学の観点からすれば、社会は分子状である逃走線によって定義される。常に何かが流れるか逃げていくかして、二つからなる組織、共鳴装置、超コード化の機械から逃げていく。（中略）フランスの68年五月革命は分子的であって、その状態はミクロ政治学の観点からすればそれだけ知覚できなかったのだ。（中略）ガブリエル・タルドが言っていたように、どの農民が、そして南フランスのどの地域で、近所の地主に最早挨拶しなくなり始めたのかを知らなければならぬだろう。非常に年を取った時代遅れの地主はこの点について近代主義の人よりよく物事を判断できるのだ。」（MP pp.263-264）

ここにあるように一人の農民が革命を起こすわけでもないし、可能にするわけでもないのだ。もちろん一人では少なすぎるという話ではない。数が多ければいいというわけでもないのだ。問題なのは、ラカンの言う大文字の他者が現われるかどうかということなのである。この場合大文字の他者とは、他者の集合体であることを意味しない。だからといって幽霊のような存在というわけでもないのだ。わかりやすい例を挙げれば、今手もとにあるお金を自分自身使えると思っているし、現に自分以外の特定の誰かも使えると思っている。何かを買いに店に行けば使えるということがわかる。この時具体的な誰かを数多く集めてきても大文字の他者にはならない。仮にそのお金の価値など認めない、ただの紙切れにすぎないではないかと叫ぶ人がいたとしても、大文字の他者の存在は揺るぎない。これはワイトゲンシュタインが客観的確信と呼ぶものと同じであって、社会的了解ということなのだ。だからそれを認識しない人は社会から排除されるということになるのである。もちろんこれは真理ではない。根拠を示せと言われると答えに窮してしまう事態となり、とりあえずはこれで社会は機能しているのだからというわけである。ところが一方で社会に問題がないわけではなく、社会も変化していくものだということを感じているのであるから、その社会の了解事項に反することが出現した場合どうなるのか。当然ワイトゲンシュタインの言う客観的確信は揺らぐことになるし、そもそも根拠と言えるものもないも同然なのである。仮にこの客観的確信に反する事態が生じた場合、いわゆる規則に反するということで反発が起こるのは当然である。ところがその規則に反することが、思いがけず起こってしまうことがある。例えばフロイトの言う言い間違いがそれで、それは本来あるべき発話行為から逸脱したものなのだ。ところが精神的に解釈するなら、そこに本人の欲望が隠されていることがわかる。この時それを単なる間違いとして処理するのではなく、

そういうこともあり得ると考えることから一つの確信が生まれてくるのだ。だからガブリエル・タルドが主張したように、初めは地主に挨拶しない農民は一人であったかもしれないのだが、それが徐々に広まっていったというのは、後に革命が起こったことからも明らかである。つまり大文字の他者が出現したのだ。それではブルトンにとってこの大文字の他者は存在したのだろうか。『ナジャ』のテキストにおいて、ナジャの物語が始まる前段階においてブルトンはシュルレアリスム的と言える体験をいくつか紹介しているのであるが、それはブルトン自身が目撃者となった個人的な体験であり、これはナジャの物語も同様である。ブルトンとナジャ以外の人物も登場するのであるが、個人的体験の域を出ていない。ところがナジャの物語の中で10月12日の記述を最後にして、ナジャとの関わりについて詳細に語るということをブルトンはやめ、その後は反省的な記述が始まるのであるが、そこになって初めて社会の存在を窺い知ることができるのである。ここにおいて社会はブルトンに対して否定的であって、特にナジャの精神錯乱の原因をブルトンにあるとすることで一致している。またナジャの入院に関連して精神病院の現状をブルトンは批判するのであるが、このことからブルトンは大文字の他者の側にはいないということが明らかである。このような事態をどうするか。ヘーゲルの言う絶対知というものがあるとすれば、真実は存在するのであって、我々はそれを知るべく今はその途上にあるのだということになる。また同時にヘーゲルの言う誤謬とは、我々がその真実を既に知っていて、それが正しいということを証明したいだけなのだということにもなる。つまり大文字の他者も間違いということだ。このことは歴史を振り返ってみれば容易に理解できることである。このように考えるならば、ある状況においてはあたかも真理であるかのように機能した大文字の他者も、実のところ何の根拠も正当性もなかったということがわかる。むしろそれを支えていたのは我々自身であって、外部から支えられたものではないのだ。言い換えるなら、求めるべきものは常に既に知っていて、それを現実において確認し実現することなのだ。ブルトンは理想の女性との恋愛から、この現実において幸福になりたいということを明らかにして、その理想の女性については一定の傾向があることがわかる。これはブルトン自身『ナジャ』において明らかにして、平たく言ってしまうと女性の好みがあるという事なのだ。それはナジャにも当てはまるし、「君」と表現されているシュザンヌ・ミュザールにも当てはまる。このミュザールこそブルトンにとって究極の理想の女性ということになるのだが、ブルトンはこの理想の女性がどのような存在であるかについて既に知っていたということである。厳密に言えば、ある過程、つまりは少年時代ということになるかと思われるが、自分の好みというものを認識し始め、あるいは修正されながら実際の体験を通して確認していったということになる。問題は、現実において様々な女性と出会う以前にその理想の女性像は自覚されていないまでも明確に存在していたのか、あるいは様々な体験を通してそれは大きく修正されることになったのか、そして最後に理想の女性が明確になったところで現実にその女性は存在するのか、あるいは存在したとしてその恋愛は成就するのかということである。事は女性のことに限らず、それ以外の問題にも波及してくるだろう。ここにおいて、何がどうであるということを決めるのは誰なのか、それは自分なのか、そしてそのことについて自分は自覚的であることができるのかが問われなければならない。確かに大文字の他者が存在しなければ、事は進

まないということは言えるのであるが、ブルトンがナジャに関与したことの正当性は認めるとしても、結果生じた道義的負債については無視できないところだ。

## 第九章 父-の名に従うか

ラカンの考えは時とともに変化していて、晩年になると大文字の他者は存在しない、それはあくまで象徴としての虚構にすぎないと力説するようになる。確かに現実において自分以外の他者の存在は確認できるし、それが集まることによってその複数の他者の集団以上の何ものかを保有することになるのは事実であるし、理解できる。ところがその大文字の他者を根拠付けようとすると、それはあくまで象徴的機能しか果たしていないということだ。このことは大文字の他者の無効を意味するのではなく、むしろそうであるにも拘らず我々がそれに組み込まれていることを明らかにするのである。つまり常に既にそういうことになっているというわけだ。それを現実において日常的に相互に認識し合うことによって、まさに何ものかとして機能するのだ。例えば民族とか国家とかいったものを実際にいる人々やその集合体を持ち出しても十分な根拠とはなり得ないが、それにも拘らず十分に機能しているということである。これらは前提であるとともに、根拠のない仮説である。このような形で示される、例えば「真善美」という価値観に対して、ブルトンは批判の目を向けるのである。ブルトンは『シュルレアリスム第二宣言』において、そのような偽善的企みを打ち砕くのがシュルレアリスムの務めだとしている。昔からある価値観は、それはそういうものであると考えることが前提になっていて、証明されることがない。あくまで象徴としての虚構にすぎないのである。仮にブルトンにとって許せるものがあるとすれば、それはブルトンにとっての真であり、ブルトンにとっての善、ブルトンにとっての美ということになるだろう。これは既に示した世間一般で信じられている価値観とどう違うのか。例えば美術館で名画とされているものを見て感動したという時、それはそれが名画だとされているからである。この絵は素晴らしいという時、それは他の誰かが素晴らしいと言ったからである。しかしその誰かとは誰なのか。全ての人はありもしない誰かに依存するのである。こうしてありもしないものが全ての人の手から手へと譲り渡されていくのである。できるだけ早く他の人に渡さなければならない。しかしそのようにいわば根拠のない評価であっても、数多くの人たちによって共有されることにより、それは名画となるのだ。ところでそれを素晴らしいと思えと、誰かが命令したのだろうか。それならば少なくともその誰かを明らかにすることができるだろう。しかし事実はそうではない。これは名画ということになっているとして機能するのだ。だからラカンは、大文字の他者は存在しないと言わなければならないのだ。さてこの名画を名画ではないと言うことは可能だろうか。仮に名画ではないと言った時に、他の人がどのような反応をするかだ。その根拠を示せと言われるかもしれない。あるいは自分も前からそのように思っていたのだと言われるかもしれない。問題なのは、それが名画であることを我々の相互認識によって決定したというのではないことである。既にそうになっていたというのが事実なのだ。するとそれを名画かどうか判断するのではなく、それを名画と思いつまむことが必要になってくる。まさに自己欺瞞であって、そのように精神は形成されていくのだ。このように考えるならば、精神を形成していく上で必要な概念は根拠なく象



徹的虚構として設定されているものを無批判に受け取ることに他ならない。名画は名画になるのではなく、既に与えられたものとして、つまりは前提として存在することになるのだ。もちろんその名画自体も、名画として描かれるわけではない。ラカンの言う前未来の考え、つまり将来において既にそうであった過去として名画は出現するのだ。しかしこの名画は、いつ誰によって名画として提示されたのか。恐らく具体的な人物も時代も特定することはできるだろう。しかし問題はそのことではない。誰かがこれは名画であると提示した時、果たして本当に名画であるかどうかの検証は必要ではなく、他の誰かがそれに対して同意の意思を表明するだけで済むのだ。従って実際にそれが名画である必要はなく、それを名画としたい人々がいるかどうかの話になってくる。ブルトンの主張には納得させられるものの、一方で危険性を感じるのは社会の秩序を乱す恐れがあるためだ。ブルトンにとっての価値観があくまで個人的なものではなく、少なくともシュルレアリスムとして有効になるためには、共同主観性に訴えるという順当な手続きが必要になる。こう思っているのは自分だけではないということだ。この試みが困難であるのは、大文字の他者による価値観の否定は、その過程において大文字の他者の存在を確実にしてしまうということだからだ。それに、仮にそれを名画ではないとしても、それでは何が名画なのかということになる。つまり名画とされる絵の存在があるなしに拘らず、名画という位置は厳然としてあるのだ。むしろその空白が返って名画の価値を高めるということにもなる。つまり名画は実際に名画があるなしに拘らず常に既に存在するのだ。これは要するに、実際の内容はどうかであれ、真善美といった価値観、その受け皿が存在するということの意味する。つまりそれを前提にしなければ、話が進まないということである。今はこれが良いということになっているが、本当に良いのは別のこれであると提示したところで、良い物に価値があるという前提は揺るがないのだ。むしろ強固にしているとさえ言えるだろう。別の例を挙げるなら、心理テストによって自分自身を知るという試みにおいて、そこでなされているのは自分とは違う組織化されたものを参照することによって、自分自身を再構築しようということなのだが、他者によって捉えられるものこそが存在するものとなるのである。その受け皿に入らないものは存在しないも同然なのだ。ここではむしろ逆説的に、その他者によって捉えられない抜け落ちたものこそが自分であると言えるだろう。これに対処するにはどうすべきか。大文字の他者の存在など無視して、いわば自分だけの価値観を社会には迷惑にならないような範囲で発揮させるか、あるいは全くそれを諦めてしまうかである。ブルトンのとった対応は、象徴化された概念を地上へと引き戻し、物との一体化を図ることである。ブルトンは『シュルレアリスム第二宣言』において、『シュルレアリスム革命』誌が催したアンケートに触れて次のように書いている。「愛（下線原文）というこの言葉は、悪ふざけをする人たちが全ての一般化、全ての可能な堕落（子の親を思う愛、神への愛、祖国愛、等）を被らさせようと工夫を凝らしたのだが、我々はこの存在の魂と肉体である『身も心もにおいて』真実の、我々の真実（下線原文）の絶対的な認識に基づいて、人間という存在への全面的愛着という厳密で脅迫的な意味にここにおいては戻していることは言うまでもない。全ての価値ある活動の基礎にあるこの真実の追求の過程で、我々の作業が生まれさせることはなかったし、ある姿として、不思議にも、ある日、具現化されたある明白な事実のおかげでそしてそのために多かれ少なかれ忍耐の

要る研究体制の突然の放棄が問題なのである。我々がそれについて言っていることは、期待しようではないか、《快樂》の専門家、色事の収集家、性的快感のはったり屋、彼らがわずかでも自分たちの癖を叙情的に偽装することに気が傾いているのなら、いわゆる恋愛マニアを軽蔑する人や『治療師』と同様永遠に恋に恋している人に応答することを思いとどませるためである。」(PI p.823)

ここにおいて「愛」という言葉は、シニフィエである裏付けを得ることになるのだ。しかし意地悪く考えれば、本当に愛しているのではなく愛している振りをしているだけではないのかとか、本当は愛していないのだが愛せよという欲望に従っているにすぎないのかもしれない。しかしこの時その事態に自覚的であるならば、そこにおいて主体が出現するということである。つまり「私」は何らかの理由によって愛している振りをしているとか、欲望の指図に従って愛しているにすぎないのだとすれば、その何らかの理由とか欲望とかによって枠取りされた空っぽの主体が見えてくるということである。そしてそれはあたかも自分に秘密があるように、誰にも知られることなく「私」を意識させてくれるのだ。これまで来れば「私」はこの「私」以外の何ものかについて「私」の中だけで、つまり大文字の他者も関係のないところで「私のもの」ということで立ち向かうことができるのだ。求めるものは「私」の中にあるのだ。

## 第十章 超自我は邪魔者か

このように確立されつつある主体の中で、フロイトの言う超自我はどのように働くのだろうか。例えば「私は幽霊の存在など信じない、でも私は幽霊が怖い」と言う時、そのような発言をする主体は矛盾しているのである。この場合幽霊の存在を信じないというのは嘘であって、本当のところはいいないで欲しい、いいないと思いたいということである。無意識の働きを理解しないと、ただ単に矛盾したことを言っているという認識だけで終わってしまうのだ。この点に注目するなら、ブルトンがナジャに対して見せる矛盾した態度についても理解することができるだろう。初めて出会った10月4日からブルトンとナジャはお互いに好意を持った関係を築いている。特に10月5日のナジャの一人遊びを捉えて、まさにシュルレアリスム精神の極致を見る程にナジャのことが気に入っている風である。ところが10月7日の記述は次のようなものである。「是非はともかく、この夜の心配やまた私が提供しなければならなかった注意や適応の努力に帰している、激しい頭痛に私は苦しんだ。しかしながら、午前中、私はナジャがいなくて寂しかったし、今日彼女と会う約束をとりつけていなかったことについて気がとがめた。私は私に不満である。私は彼女を観察しすぎのように思われるが、他にどうしたらいいのだろうか。彼女は私をどのように見て、どのように判断しているのか。もし私が彼女を愛していないのなら彼女に会い続けるのは許されない。私は彼女を愛していないのか。私は、彼女のそばにいないながら、彼女のそばにあるものにより近いのだ。彼女のいる状態だと、突然、何らかの方法で、必ずや私を必要とするだろう。彼女が私に求めるものが何であれ、それを彼女に対して拒否することは彼女が純潔で、地上の全てのしがらみから自由である以上、彼女は人生にあまり執着していないが見事である以上、憎むべきことだろう。(中略) 私が彼女に抱いている関心の種類について彼女を安心させないとか、彼女は私にとって好奇心の対象とか、彼女はどうすれば信

じることができるだろうか、気まぐれの対象ではあり得ないということを彼女に納得させないのはまた許されないだろう。どうするか。そして明日の晩まで待とうと決心するのは、不可能だ。もし私が彼女に会わないとするなら、今日の夕方はどうするのか。そしてもし私が最早彼女に会わなかったとしたら。私は最早わから（下線原文）ないだろう。私は従って最早わからぬというのが当然だったのだろう。」(PI p.701)

どっちなのだとはいたくなる程にナジャに対するブルトンは二つに引き裂かれた存在となっている。ブルトンがナジャを愛していないのは明らかだが、愛しているかのような振りをしていているということである。超自我的に「享楽せよ」という命令があるのだが、その享楽を自ら規制しようとしているのがブルトンにとっての倫理なのである。このような関係の逆転が起こるのは、ブルトンにとって愛が単なる情念の発露ではなく、シュルレアリスムを含めたブルトンの生き方において愛が前提となっているからである。つまりブルトンはナジャのことを愛してはいないのだが、超自我が享楽せよと命じてくる。そのため愛もないのにそういうことをするのはブルトンとしては許せないということから、愛している振りをするのだ。しかし結局は愛していないのだから、関係が終わることになれば安心ということなのだ。何故このようなことが起きるのか。つまりブルトンにとって愛というのは単なる情念ということではなくて、愛について理屈として構築されたものが前提としてあるからだ。ブルトンは愛が存在するということを知っていることが、土台としてある。その上で超自我の言う享楽せよという命令を、結局のところ拒否するのである。ブルトンが愛に生きるといった姿勢を見せながらも、情念の人というのではなく、むしろ冷静な印象を受けるのはそのためなのだ。そのこともあって、つまり1928年の初版においては10月12日の夜に二人で出かけたサン-ジェルマンでブルトンとナジャが関係を持ったという事実を記載したのを、1962年の改訂においては削除してしまっているのだ。超自我の「享楽せよ」の命令に負けたということ、そのためにブルトンにおける一貫した姿勢が崩れてしまったことを消し去ってしまいたかったのだろう。ブルトンにしたところで、愛がなくても享楽せよという超自我が働くことは知っている。知ってはいるが、この超自我に命令されることを拒絶するのである。従ってブルトンの立場とは、超自我があたかも存在しないかのように振る舞うことである。ここにおいてブルトンにとってナジャという存在は、鏡像段階的に同一化を図る相手＝鏡像ではなくて象徴的存在となるのである。この移行に伴ってナジャの中には探求すべき何かの秘密や本質が隠されているのではなく、ナジャというシニフィアンこそが語り始めるということになる。だからこそブルトンはナジャの物語の後に、次のように書いているのである。「そんなわけでそこを通る声が更に人間的に沸き起こり得ると私には思われるし、そんなわけで私がそこにもたらしたいいくつかの稀な響きを拒絶することはないのだ。ナジャ、ナジャという人格がかくも遠くにあるのだが… 他の何人かと同様である。そして[不可思議]によってもたらされ、誰が知ろう、既に取り戻され、この本の最初の頁から最後の頁まで私の信頼が少しも変わることもなかった[不可思議]が、最早彼女のものではない名前を私の耳もとで鳴らさんことを。」(PI p.746)

ここにおいてブルトンはナジャが直接的な現実性をもたらすものではなく、単なる記号表現にすぎないことについては自覚的なのだ。ところが問題なのは、そのもととなったナジャとい

う存在にはブルトンの求めるものが隠されているわけではないということなのだ。つまりブルトンの求めるシュルレアリスム精神、その魔術的な力はナジャという記号表現の中にこそあるということで、これこそが象徴世界なのである。生身のナジャよりもナジャという名前にこそ真実がある。従って実際のナジャが消え去ってしまったかのものであっても問題はないのだ。そしてここまで来ると、ナジャという名前が父-の名のように象徴的権威のように機能し始める。実際のナジャは女王のように君臨しているわけでもなく、従ってあくまで虚構にすぎないということは事実であっても、象徴的機能は果たしているのである。ナジャがナジャであるのはブルトンにとってのシュルレアリスムの要請であって、つまりブルトンがナジャをナジャとして扱うからであって、その逆ではない。従って仮にナジャをナジャたらしめないという必要があるとすれば、何もナジャを現実の世界から消し去ってしまうのではなく、ナジャがナジャという位置を獲得するブルトンを含めた我々の意識のあり方を変えれば済むのである。この意識が影響力を失うや否や、そこに出現するのは、それまでシュルレアリスム精神の具現化とされていた一人の女性がただの風変わりな女性にすぎないという事実である。我々がここで直面するのは、象徴的機能を剥ぎ取った残滓なのである。逆に言うなら、ナジャが象徴的機能を持ち続けるなら、生身のナジャ自身そしてナジャの所有物などの付随的なものも同時に象徴的意味合いを帯びることにもなる。この場合ナジャが我々にとっても理解できるような理想の女性像を体現するのではなく、むしろそれとは乖離したような姿を露見させる方が、その象徴化には役立つのかもしれない。この残滓のようなどうでもいい物がラカンの言う対象 a としての効果を発揮するのである。この対象 a を支えとして、本来は空虚なものであるが、象徴的世界を形成していくのであるが、その時我々にとって同等の存在にすぎない他の人たちが単なる集合化ではなく、そこに何か加わることによって大文字の他者となるような過程が必要になってくるのだ。ここにおいて、自分も他の人たちも同じことを考えているというような共同主観性を指摘するだけでは十分ではない。それよりもむしろ、本来ないものがあるとして認め機能させているような共同幻想の方がはるかに近いものがある。ここに介在するものは無意識に他ならないのであるが、そのような事態を生じさせるためには無意識を共有する必要があるのだが、何も他の人の無意識を操作するというのではない以上、それこそ気が付かないうちに共有されているということが必要になってくるのであるが、その前に自覚しておかなければならないのは自らの無意識を自覚的に捉えるということで、ブルトンが目指したのもこのことであつたと考えられるのである。

## 第十一章 私の無意識は脱構築されなければならないのか

ラカンが「無意識は言語のように構造化されている」と言う時、我々はヤコブソンの音韻論に影響を受けたクロード・レヴィ＝ストロースの構造主義を思い浮かべるのであるが、言語のように構造化されているとするなら、我々が他者と区別されるのは構造的に捉えられたちよつとした差に帰せられるものなのだろうか。ここにあるのは差という関係だけであって、そこに何らかの価値を見て取ることはできないのではないか。少なくともブルトンが『ナジャ』の冒頭の部分で明らかにしている自分の独自性といったものは、どのようにして認めることができ



るのか。この問題は、次のように逆に捉えるとわかりやすいかもしれない。我々が本当のことを言っている時、それは他者によっていかにして本当と受け取ってもらえるかということである。現実において何らかの事件の当事者、それは個人的なものから社会的なものまで様々であるが、その当事者が必要にかられて本当のことを話す時、実際には正当に理解してもらえないということが往々にして起こる<sup>5)</sup>。確かに真実を語るということも厳密に言えば難しい作業ではあるが、ここにおいては嘘をついていない作り話をしていないということで十分と考えるのだ。本当のことを話しているにも拘らず、本当のことだと理解してもらえないという事態は、ただ単に理解してもらえないということだけではなく、いつの間にか自分の体験した現実そのものが本当にあったことなのかと疑わしく思われてくるといふ当事者の側にも及ぶことになる。現実にある事件なら、中立的で権威ある法によって裁かれるということになるのだが、その領域ではないものも含めて社会において中立的なメタ言語というのは存在しないと了解すべきである。あるいはコーネル・ウルリッチの『幻の女』を例として挙げるなら、本来なら存在したはずの女性が実際には多くの人たちによって、つまり自分以外の全ての人たちによって否定されてしまうという事態がある。主人公の言っていることは幻想か、自己の正当性を主張するための作り話であるというものだ。これらの日常にある現象において認められるものは、物事はその実質によって判断認識されるのではなく、受け取る側の欲望にかなっているかどうかの問題となるということである。ここにおいて取るべき対応の初めは、他者の欲望に与しないということである。つまり『幻の女』について言えば、他の人たちがその女性はいないと言っているのであるから、自分も同じようにそうかもしれない、いたと思っているのは自分の間違いだったかもしれないと思うのは正しくない。ここにおいて主人公が間違っているという結末になるとすれば、ただ単に他の人たちが嘘をついているというだけに留まらず、大文字の他者も嘘をついているということになる。ここまで来れば、主人公は大文字の他者によって構成され存立している社会を信じられないということになるのは必至である。仮に社会そのものを否定して自分の真実に生きるとするならば、まさに幻覚で生きているのと同じことになってしまう。このような事態に至らないためには、大文字の他者にとっての他者、つまり神の存在を持ち出して来なければならない。自らを納得させるために、神による試練などというものを作り出していく他ない。このような事態に何となく思い当たる節があるということになるのは、このような思いが決して特殊なものではなく、ある意味誰にでも起こり得ることだからである。つまり社会において、各人が大文字の他者には正当に理解してもらっていないと考えるのである。つまり自分だけということでもそもそも一般的であり、皆が共通して持っている意識なのである。大文字の他者に理解されないことが全ての人にとって共通される意識となるという矛盾が生じてくる。このような事態を改善するためには、社会の外側に仮想の敵を作ってとりあえずの秩序を保つということはあるのだろう。しかしそのような欺瞞的対応ではなく、大文字の他者に対する不信を前提にした対応を考えなければならない。他者の欲望に賛同することは論外であるとしても、その欲望に直接敵対するような自らの欲望の発揮をラカンは否定するのである。何も明確な対応策が示されているわけではない。あくまで出発点を示したにすぎないのであるが、大文字の他者の欲望として示されたものが何か崇高なもので、それに反した我々の思いは



あくまで個人的なものにすぎないと思われるが、ラカンが物自体に至る程にその対象を明らかにしていくのだ。そのことによってあたかも崇高なものと思われた大文字の他者の欲望とは、実は卑小な程下らなく個人的なものであるのだ。これは先に挙げた『幻の女』に留まらず、映画『コンドル』に見られるハリウッド映画によく出てくる国家的陰謀も、蓋を開けてみればある個人の欲望にすぎなかつたりするのだ。大文字の他者とは実際にはこのような状態であり、大文字の他者が正義を体現しているからとあって、それに近付きすぎるのも危険なのだ。その意味もあって、ブルトンはプラトン以来西洋の思想を支配しかつ日常生活にも浸透している階層的二項対立を打破することを試みるのだ。我々にとって一方では常識的とも思えるこの階層的二項対立もその内実は欲望に裏打ちされた暴力的なものであって、その構造についてはニーチェも『道徳の系譜』や『善悪の彼岸』で明らかにしていることである。ところがこの二項対立の危険性は実はこれから先のことであって、既に指摘したように、本当のことを言っている言っていないとか、『幻の女』において該当の女性は存在した存在していないという二項対立へと繋がっていくからである。『幻の女』の中での話は謎解きにも関係しているのだが、ラカンなら「女性は存在しない」というテーゼに結び付けて考えるだろう。つまり女性は男性の欲望があつてはじめて存在するものであつて、もし男性の欲望が存在しなければ女性は存在し得なくなってしまうというものだ。ここで明らかになるのは、初めに欲望ありきということだ。ところが問題となるのは、欲望は享樂せよというように一律の命令として存在し、具体的に何をどうするかについては明らかではないということだ。これは全ての人に共通の命令としてあるのか。少なくともブルトンにとって様々な好みや体験といったものが各自において異なるということには十分承知しているのだが、それに留まらず「私の」という所有形容詞を付ける時、それがただ単に所有者を明らかにするということではなく、「私の」を付けることによって何ものが付け加わることに注目し、その根拠を見出そうとするのだが、それは難しいとしても、どこを見ていけばいいのか探ろうとするわけだ。つまり「他の人たちと比べて、私の異なる点が、何に起因するかではないにしても、何にあるのか私は知ろうと努めている。」(PI p.648)

それは無意識であると答えることができるが、その無意識とは常に既に主体に与えられているのである。我々が意識したり行動したりすることによって、無意識は効力を発揮するのである。このように考えるならば、『ナジャ』においてブルトンの目的はナジャとの体験を通して無意識がどのように現われ変化していくかということを見ることだったのである。そして更に言うなら、ブルトンがナジャの物語を終えた後ナジャとの逢瀬の舞台となったパリからある街へと話は展開していくのであるが、ここにおいて街こそ無意識の比喩であることがわかるだろう。これはあたかも夢の中で様々な出来事が展開されるかの如くであり、街=夢=無意識という形で捉えられるわけだ。そのためブルトンの中ではこの図式が当然の如くあり、我々からすれば唐突という印象を与えられるのであるが、ブルトンにとっては同じことを語っているという意識だったのである。この観点から見れば、パリでのナジャとの出来事も全てはブルトンにとっての無意識を探求するのに好都合なものとなり、『ナジャ』を精神分析的に読むことの必要性や正当性も指摘できることである。この無意識への依存表明の後、ブルトンは例のドゥルイ氏の話を持ち出すわけであるが、この流れから捉えていくと、ホテルの受付に現われたドゥルイ氏で

あるが、「一分後、異常な程興奮して、服は泥まみれで、血にまみれそしてほとんど最早人間の顔ではない一人の男が、窓口に声をかける。」(PI p.749, p.751)

この「ほとんど最早人間の顔ではない」男こそ、ドゥルイ氏の無意識というわけだ。ラカンなら、何かよく訳のわからない蠢いた存在ということで、現実界として捉えるところだろう。ドゥルイ氏は驚いて訳がわからないといったホテルの受付に対して、「それが私なのだ…」(PI p.751)と答えるのだが、ブルトンにとって無意識は「私の無意識である」とする根拠はどこに見出されるのだろうか。

## 終章

デカルトが『方法序説』で「私は私を導くために自分自身で取りかかることを余儀なくされていたのだった。」(DM p.45)と書くのに対して、ブルトンも当初はそのような思いであっただろうが、ブルトンはその思いを自分自身に対してむしろ積極的な行動方針として打ち立てることになる。つまり「私は誰か」という問いかけに対して、「私は私である」と答えることができるためには、私の中の何が私を私たらしめているのかについて答えることができなければならない。「私」に対して「私」もしくはブルトンと命名することによって象徴的世界において「私」の位置を規定するには、単なる象徴としての記号だけではなく、何らかの剰余がなければならない。つまり「私」は「私」以外の何ものかによって支配規定されるのではなく、「私」は「私」の主人でありたいわけだ。従って例えばカントの言う定言命法も、目指すところはいかに正しくても、それは「私」にとっての仮言命法に変えなければならない。あるいは義務や命令を課す象徴的世界は、逆に自らの欲望をかき立て維持するということになるかもしれない。いずれにしても「私」が「私」であるためには、内なるものによって支配されなければならないのだ。ところが例えば愛においてそれが成就するためには、自分が相手を愛するという片務的な行為だけではなく、相手からも愛されるという両方向が必要になり、このことは自分の欲望とは他者の欲望であるというラカンのテーゼを証明することになってしまう。また「私」が「私」であるためには、つまり未だシニフィエを持たない、というのもともとと主体とは空虚なものであるからだが、そのためには別のシニフィアンに取って代わられなければならない、まさに「私」以外の別の存在を必要とするのである。確かにブルトンが『ナジャ』において自らの独自性を問題にする時、「私に固有のものだろうが未だに私に与えられていない」(PI p.648)とか「他の人たちの中であって私が何をしにこの世界にやって来たのか」(PI p.648)、更には「私はいかなる独自の使命を担っているか」(PI p.648)といった表現に見られるように、自ら作り出すというよりは、象徴的世界から委託されたという風に理解することが出来る。確かに空虚な主体である「私」は、何かによって支えられなければ整合性を維持できないのであるが、それを無意識だとするなら、それは「私」が作り出したものではなく、与えられたものであるとするなら理解しやすい。そもそも「私」というのも、象徴的世界から与えられたものであると考えるなら当然のことである。更に言うなら、欲望の対象はその欠如を埋めるためのものである以上、他に求められなければならない。つまりブルトンが無意識に依存することを明らかにしたことで指摘しなければならないのは、無意識を支配する象徴的世界があること、また無意

識が求めるものは外にあることに自覚的でなければならないということなのだ。「私は私である」として、「私の中には私以上のものがある」ということであり、それは無意識そのものではなく、無意識以上のものが想定されなければならないことになるが、言語にとってメタ言語があるようにメタ無意識というものがあるのだろうか。それはラカンの言うサントームなのか。少なくともこの時点において、この事態に自覚的であれば十分と言えるだろう。

## 注

- 1) 引用文の後の括弧の中に示されている略記号は、以下の文献を示している。引用文については全て筆者の訳による。尚、原文においてイタリック体は下線で、大文字は大括弧で表わし、引用符 guillemet はそのまま使用した。
  - (PI) André BRETON, *Œuvres complètes I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1988
  - (PII) André BRETON, *Œuvres complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1992
  - (PIV) André BRETON, *Œuvres complètes IV*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2008
  - (EN) Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943
  - (DM) René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Garnier-Flammarion, 1966
  - (PD) Oscar WILDE, *The Picture of Dorian GRAY*, Penguin Modern Classics, 1949
  - (EII) Jacques LACAN, *Écrits II*, Points, Éditions du Seuil, 1971
  - (PB) Raymond CHANDLER, *Playback*, in *Later novels and other writings*, The Library of America, 1995
  - (MP) Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille plateaux*, Minuit, 1980
  - (FM) Raymond CHANDLER, *Farewell, my lovely*, Penguin Crime Fiction, 1949
- 2) ラカンには「パラノイア性犯罪の動機——パパン姉妹の犯罪」という論文がある。これはラカンが実際に調査面談したものではなく、公判記録から分析を加えたものである。この事件は1933年2月2日、サルト県ル・マンで起きた。ランスラン夫人とその娘が、女中であるクリスティースとレアの姉妹——これがパパン姉妹である——によって惨殺されたのである。これはジャン・ジュネの戯曲『女中たち』のモデルとなり、作品化されている。
- 3) これはハードボイルドの名言として、「タフでなければ生きていけない。優しくなければ生きている資格がない。」と表現されている。
- 4) レイモンド・チャンドラーの『さらば、愛しき女よ』の中で、主人公のフィリップ・マーロウと事件に関わる宿命の女性であるグレイル夫人との会話で仕事としての私立探偵について話題にするところがある。「『嫌な商売ですよ。』と私は言った。／『私は全然そんなつもりで言ったのじゃないわ。少しはお金になるのですか——こんなこと失礼かしら。』／『大したお金にはならないですよ。多くの深い悲しみがある。しかし多くの面白味もある。そして常に大事件の機会がある。』」(FM p.111)
- 5) これは芥川龍之介原作で、黒澤明によって映画化された『羅生門』を参照するとわかりやすい。事件の当事者たちの証言が三者三様で、それもちょっとした解釈の違いといったものではなく、そもそも事実関係について全く違う。唯一客観的かと思われる事件の目撃者である農民の証言にしても、最終的にこれが真実だと言い切ることはできない。これについては認識することの難しさといった観点から語られることがあり、確かに認識とは主観的なものではないかと思われるのだが、ここに欲望という概念を持つてくると実にわかりやすくなる。つまり目撃者の農民も含めて自分の欲望に従って証言しているのである。

