

TUMSAT-OACIS Repository - Tokyo

University of Marine Science and Technology

(東京海洋大学)

現代社会の日常生活における野生の思考：
未開人たちのもたらしたものとA.ブルトンに関する
一考察

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2008-03-19 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小山, 尚之 メールアドレス: 所属:
URL	https://oacis.repo.nii.ac.jp/records/600

現代社会の日常生活における野生の思考 —未開人たちのもたらしたものとA.ブルトンに関する一考察—

小山 尚之

はじめに

アンドレ・ブルトン (1896~1966) は20世紀の前半におけるシュルレアリスム運動の中心的人物である。本稿は、1930年代から40年代にかけてのブルトンにおける「オブジェ・シュルレアリスト」の実践ならびに彼のオブジェ論等を、文化人類学者のクロード・レヴィ=ストロース (1902~)の言う「野生の思考」という照明のもとにあらためて省察してみようところみるものである。だがこのことをすぐさま論じる前に爲しておかねばならない考察がある。その当時のブルトンをめぐる文化的事象と、同じ時期に発展していた植民地主義との関係である。20世紀も終わろうとする今日にあってこのことに言及せずに済ますわけにはいかないであろう。

1

E.サイードは、その著『オリエンタリズム』(1978年)の序説⁽¹⁾において、「市民社会」と「政治社会」という、A.グラムシが設けた分析上の区分⁽²⁾を受け入れつつも、それらの関わり方と機能に関しては、グラムシの規定した関係を転倒させる視点を導入してもいる。グラムシによれば、「市民社会」とは、一般に「私的」と呼ばれる有機体の総体であり、自発的な「合意」を通じて力が伝達される場である。一方の「政治社会」は、積極的にも消極的にも「合意」しようとしなない集団にたいして、法律に則ったかたちで「命令」する装置の総体としてあらわれる。つまり「政治社会」においては、力は「命令」を通じて伝達される(サイードによると、具体的には学問・校友関係、婚姻関係、組合など個人の自由意志による加入・帰属関係によって構成されるものが「市民社会」であり、官僚社会、警察、軍隊によって構成されているものが「政治社会」であろうとされている)。文化の機能が認められるのは「市民社会」においてであり、文化と「政治社会」は、一見すると何ら共通の利害を持たず、文化はあらゆる政治的条件から自律しているかのように見える場合すらある。しかしながらサイードに言わせると、「政治社会」は、教育機関や研究機関にたいする予算配分や指導などを通じて、「政治社会」が直接関心をもっている問題を「市民社会」の領域に間接的に浸透させる力をもっている。従って、ある時代の文化・学問というものを研究するには、その文化・学問をその時点の社会で成り立たせている力の編成形態(configurations)——つまり文化の担い手たちの日常生活を支えている物質的・経済的条件や、彼らの社会における地位、あるいはそれぞれの内面的な信念など——をも同時に研究しなければならないことになる。おそらくフランスにおける社会学者P.ブルデューの研究などは、この方針の延長上に来るものなのであろう。ところでサイードは、グラムシによる以上の区分に同意を示しながら、同時に、「政治社会」と「市民社会」のあいだに存在するヘゲモニーを逆転させてもいるのだ。すなわち「市民社会」における私的で日常的な文化活動が、逆に、政治社会的な関心を創り出し、あからさまな経済的軍事行動の原理となることもあり得る、と彼は言うのである。

《私の考えるところ、ヨーロッパ人、ついでアメリカ人がオリエンに抱いた関心は(中略)政治的なものであった。しかしその関心を創造したものは文化であり、またむきだしの政治的・経済的・軍事的原理と相携えてオリエンを、私がオリエンタリズムと名付ける分野にまさしく存在するがごとき異様で複雑な場所へとつくりあげるべく、ダイナミックに作用したのも文化だったのである》⁽³⁾。

サイード自身は、M.フーコーの言う、「ディスクール」概念に大きなヒントを得たと述べているが⁽⁴⁾、サ

イードのこのようなロジックで考えていくと、どのような学問的な知であろうと、どれほど俗世を離脱した孤高の芸術であろうと、なんらかの政治性は免れ得ないことになる。たとえ、学問的・科学的な知や、純粹芸術の理想が、日常生活における物質的な拘束から自由となって、まじりけのない中立性・純粹性をめざし、党派的な教条主義をみずから厳しく戒めているとしても、それがただちに非政治的であるということにはならない。それは非政治的であろうとする意欲においてすでに政治的であると言えるだろう。かえってサイドが言うように、純理論的で科学的な研究や、詩人や作家たちの表明するごく私的で個人的な思い入れや美的な表現が、その時点でのあるいはその後における公けの政治的・経済的利害を、積極的に作り出している場合すらあるのである（それが彼の言うところの「オリエンタリズム」に他ならない）。

もちろん、「市民社会」と「政治社会」、あるいは「合意」と「命令」と言っても、これらは理論的分析のために想定された仮説概念であるから、現実には「合意」によるとみられるものが「命令」であったり、「命令」とみなされるものが実は「合意」に基づいている場合があるであろうし、「市民社会」と「政治社会」もこれほど単純に截然と区別されてはいないであろう。特に1970年代以降の、ポストモダンと称される時代における資本主義社会にあっては、フーコーの言うように、政治的規律はごく些細な日常性にまで遍在しているのかもしれない⁽⁵⁾。しかしながら、いかなる文化活動であれ、上部構造のなかで文化の機能を担うものは、同時に、上部構造内での力関係においてヘゲモニーを握っている政治集団と無関係ではいられないという、グラムシ、サイドらの、上にみたような分析が、ある程度の説得性をもつものとして今日受け入れられている以上、われわれはそのことに無自覚なままではいけないし、グラムシ、サイドを時代遅れなものとして切り捨てるわけにもいかないであろう。グラムシは述べている。《「思想家」が、「主観的に」自由な、つまり抽象的に自由な自分自身の思想に甘んじるなら、今日では物笑いの種になる。学問と生活の統一はまさに能動的統一であり、そこにおいてのみ思想の自由が実現される》⁽⁶⁾。そしてこれからこの小論において中心的にとりあげるA.ブルトン自身、そのような事態（つまりは文化活動と政治集団との関係）に十分に自覚的であったことを指摘しておいてもよいだろう。彼の『今日の芸術の政治的位置』（1935年）を読むと、そこでは、左翼の政治団体が保守的で伝統的な芸術作品を評価し、王党派や右翼がかえってピカソや表現主義・未来派・シュルレアリスムなどの前衛芸術を受け入れているという現実の事態に、どう対処すべきかが問われている⁽⁷⁾。

「未開人」(primitifs)あるいは「野蛮人」(sauvages)と主としてヨーロッパ・アメリカといった文明国の側から呼称されている人びと（当人たちはみずからが未開人・野蛮人であるとの自覚はもちろん無いであろうが）⁽⁸⁾にたいする、民族誌的な調査あるいは民族学的研究といった学問分野が発達し、文化人類学として精緻化されていったのは、18世紀末から20世紀初頭にかけて、両アメリカ大陸・アフリカ・インド・オセアニアなどにおける、ヨーロッパ、とくにイギリスとフランスによる植民地経営が飛躍的に膨張したと無縁ではないことをわれわれは知っている。サイドによると、《1815年から1914年までに、ヨーロッパの直接支配下におかれた植民地領土は、地表面積のおよそ35パーセントから85パーセントに拡大した》⁽⁹⁾のであった。またX.ヤコノによると、フランスの植民地経営が最も高揚したのは1870年から1900年までであり、第1次世界大戦はフランスの勢力を弱めるどころか、イギリス、ドイツという障害を相対的に弱めたために、フランスの植民地のさらなる拡大をもたらした⁽¹⁰⁾。そしてそれと同じ時期に、モーガン、フレイザー、マリノフスキー、デュルケム、モースらの人類学的な知が整備されていったのである。またそのような学問的情熱を支えていたのが、「オリエンタリズム」の場合と同じく、植民地における行政的管理や教育であったとしても⁽¹¹⁾、われわれはさほど驚かないであろうし、今日でも根本的には事情は変わらないのかもしれない。

しかしわれわれがいまここで注意しなければならないのは、文化の側がむしろ政治的・経済的な利害関係を生み出す場合もある、とするサイドの指摘のほうであろう。筆者はこれからA.ブルトンと未開芸術とのかかわりを論じようとしているのであるから、その論じ方が無意識にもせよオリエンタリズムを髣髴とさせるかもしれない危険はつねにあることを自覚しつつ論をすすめる必要があると思われるのだ。

2

文明と未開を天真爛漫に論じることはいまではむずかしい。文明と未開といったカテゴリーすらが実際に適切な概念かも疑わしい。現在の地球上において未開社会とはなにか。どんな僻地であろうとどんな秘境であろうとカメラや工業製品が入らなかった地は無いのではないか。そこでとりあえずの仮説として、文明と未開という語を、現代資本主義社会とその社会にとって他者として現れてくるものという意味において使用していくことにする。

それにしても、われわれには、未開人と称されている人たちと直接にであれ間接にであれ接触・交流することによって、経済的あるいは文化的なヘゲモニーを確立するための戦略を構築することとは違った、「われわれ」と称するカテゴリー自体が根本的に変化していく可能性を期待することは許されていないだろうか。「文明」を自称する者と「未開」と名指されている者の接触は、優れている者と劣った者の単純な搾取関係だけを残したのであろうか。あるいは、文明を自称するものがみずからの社会の文化的な墮落を呪い、未開人・野蛮人には保たれている野生の健康をもっぱら顕揚するような二者択一を残したのであろうか（この場合、二項対立のうちの一項にだけアクセントが置かれているという意味で優越性を表明するのであれ劣等性を告白するのであれ構造的な布置は変わらない）。多くの事例はそう肯定せざるを得ないかのようにわれわれを促すが、しかしそこに留まってしまうのはブルトン風に言うならば《精神の節約》⁽¹²⁾であるようにも思われるのである。

たとえば、ここにK.マルクスが、『共産党宣言』（1848年）において、ヘゲモニーをめぐる闘争とはちがったかたちの（つまりはヘーゲル流の「承認」をめぐる闘いとはべつの種類の）新たな交流の可能性のひとつを素描している。断っておきたいが筆者はいまさらマルクス主義を顕揚するつもりは毛頭ないし、歴史としてのマルクス主義は終わったと認識している。またマルクスの『イギリスのインド支配』（1853年）はサイドの批判の槍玉にあがっていることも充分承知している⁽¹³⁾。だがそれでもなおマルクスのテキストには、資本の流れが加速度を増している現在においてもいまだ有効な分析がいくばくかはあるのではないかと考えているのだ。

《ブルジョワ階級は、世界市場の搾取を通して、あらゆる国々の生産と消費を世界主義的なものに作りあげた。反動家にとってははなはだお気の毒であるが、かれらは、産業の足もとから、民族的な土台を切りくずした。（中略）。国内の生産物で満足していた昔の欲望の代わりに、あたらしい欲望があらわれる。このあたらしい欲望を満足させるためには、もっとも遠く離れた国や気候の生産物が必要となる。昔は地方的、民族的に自足し、まとまっていたのに対して、それに代わってあらゆる方面との交易、民族相互のあらゆる面にわたる依存関係があらわれる。物質的生産におけるのと同じことが、精神的な生産にも起こる。個々の国々の精神的な生産物は共有財産となる。民族的な一面性や偏狭さは、ますます不可能となり、多数の民族のおよび地方的文学から、一つの世界文学が形成される》⁽¹⁴⁾。

ここに引用したマルクスのまさにこのテキストに関して、D.ハーヴェイは、その『階級権力の地理学』（1998年）の中でつぎのように述べている。《これが私たちのいま知っている「グローバリゼーション」の強烈な表現でないならば、「グローバリゼーション」が何たるかを想像することは困難である》⁽¹⁵⁾。じっさい筆者もそのとおりではないかと考えている。

しかし文学に関するマルクスの予言的分析は、その後の歴史に照らしてみれば、確かに大勢とは逆行するものであった。その後の文学の大方の流れは、民族的な一面性を排するどころか、近代以前の文学を統合しつつ国民文学として再編成され強化されていったと言ってよいだろう。しかも世界文学とはすなわちヨーロッパ・アメリカ文学を指すといった事態にかなりのあいだ誰もなんの疑念をもたなかったのではなかろうか。

マルクスの指摘において重要な点は、物質的な交易が世界化するに応じて、精神的な活動もひとつの共同体の枠内で自足しているわけにはいかない、というところだろう。これは現在においても民族間の紛争の焦点となるアイデンティティーの問題とも深くかかわっている。そして、彼の文学にたいする予言は、それに対応する現実的な現象をまったく見いださなかったわけではないと筆者には思われるのだ。多くのマルキストたちの思いもおよばない

ところから、遅ればせながら（上部構造の変化は下部構造の変化に比べればはるかにゆるやかであるとL.アルチュセールも指摘している⁽¹⁶⁾）、シュルレアリスム運動が、マルクスの予期していたものの遠いこだまとして（そのものであるとは言わない）、たとえ運動自体にそれほどの自覚はなかったにせよ、あらわれてくるようには見えないだろうか（これに現在のクレオール文学の動きを加えてもよいかもしれない）。

シュルレアリスムは確かにプロレタリアの文学というものを否定していた⁽¹⁷⁾。「労働」という概念すら拒否していた⁽¹⁸⁾（それゆえにソヴィエト系共産主義者たちから白眼視され、「エレンブルク事件」という不幸な事件⁽¹⁹⁾も起こったのであった）。「社会主義リアリズム」にたいする抗議は言わずもがなである。多くの点でシュルレアリスムは共産主義や社会主義と衝突していた。だがこの運動が、そもそもM.バレス、A.フランス、P.ロチ、P.クローデルらの文学にたいするアンチテーゼとしてみずからを組織し、家族・祖国・宗教という観念を告発することをその務めと心得ていたのはいまさら贅言を要しないところであろう。しかも、ブルジョワ的な家庭や、国民国家という共同体、さらには宗教的な共同体等を厳しく告発しつつも、シュルレアリスムは、アナーキーな個人主義というニヒリズムに満足していたわけではなく、常にグループとして行動し、パートナーとなる異性を求め続け、ある種の「共産主義」を模索していたことも確認しやすい事実ではなからうか。またこの運動がパリで生まれ、そこにおいて用いられた言語はフランス語が主であったにせよ、運動を構成するメンバーは多国籍であり、その運動はイギリスやベルギー、東欧やカリブ海、両アメリカ大陸にまで広がっていった。さらにシュルレアリストたちの多く（たとえばツァラ、エルンスト、ブルトン）は、ダダイスム、シュルレアリスムといった運動が始まる以前から、未開人・野蛮人たちの制作した仮面や像・楯などに強い関心を抱いていたのである。ブルトンは述べている。

《このエスキモーの仮面は、春、白鯨を狩人の方へと導く白鳥をかたどったものです（頭と首だけで表現された白鳥が、鯨の口から飛び出ています）。このホピの人形は、トウモロコシの女神を表現しています。頭部のギザギザのついた縁取りに、山にかかる雲がごらんになれましょう。額の中央のこの小さな市松模様に穂を、口のまわりに虹を、衣装の縦縞に谷に降る雨を見てとれると思います。これこそ私たちが求めつづけているような詩ではないでしょうか。（中略）。20世紀のヨーロッパの芸術家が、合理主義と功利主義によってひきおこされる靈感の泉の枯渇を防げるとすれば、それは、感覚的知覚と心的表象との総合である、いわゆる未開人のヴィジョンとの交流を取り戻すことによってだけなのです》⁽²⁰⁾。

ブルトンの、このような「外国人びいき」（xénophile）の情熱は1910年頃イースター島に由来する小像を購入したことからはじまった⁽²¹⁾。しかしながら未開人・野蛮人たちの言わば部族芸術ともいべきものに靈感を仰いだのは、なにもシュルレアリストたちが独占する特権ではない。彼ら以前にもたとえばP.ピカソ、キュビズム、表現主義、ダダイスム、未来派、アポリネールなども、アフリカの黒人芸術や未開人・野蛮人の造型物には大きな注意を払っており、その仮面や楯などを研究してみずからの造形に活用していた。またJ.-Cl.ブラジェールによると、1920年代30年代のパリには「ニグロ愛好」（négrophile）とでも称すべき現象が大衆レヴェルにまで浸透していた（J.ベイカーのダンスは言うに及ばない。ブルトンの住居のあったフォンテーヌ街42番地の地下には30年代初頭ジャズのライブ・ハウスがあったそうである⁽²²⁾）。またより学問的にE.デュルケムの社会学あるいはM.モースの贈与論（とくにそのポトラッチの理論）などを取り入れて、社会を社会たらしめているのは計算予測可能な経済ではなく、自己破滅とみなされんばかりの消尽と恍惚にあるとして、独自の社会学を構築していったG.バタイユやコレージュ・ド・ソシオロジーのメンバーたちの存在も忘れてはならないだろう。

しかしここでも注意しておかなければならない。先に筆者が述べたように、部族芸術の愛好というごく個人的で私的な現象が発生する背後には、19世紀末から20世紀初頭にかけてのフランス・イギリス等ヨーロッパの植民地が飛躍的に拡大し、その経営規模が極端に肥大化したという事実があるのだ。つまり「市民社会」は「政治社会」の動きと無縁ではられないのである。この点に無自覚なまま論をすすめてしまえば、サイドが批判するオリエンタリズム的なディスクールを無意識のうちに再生産してしまう恐れがある。

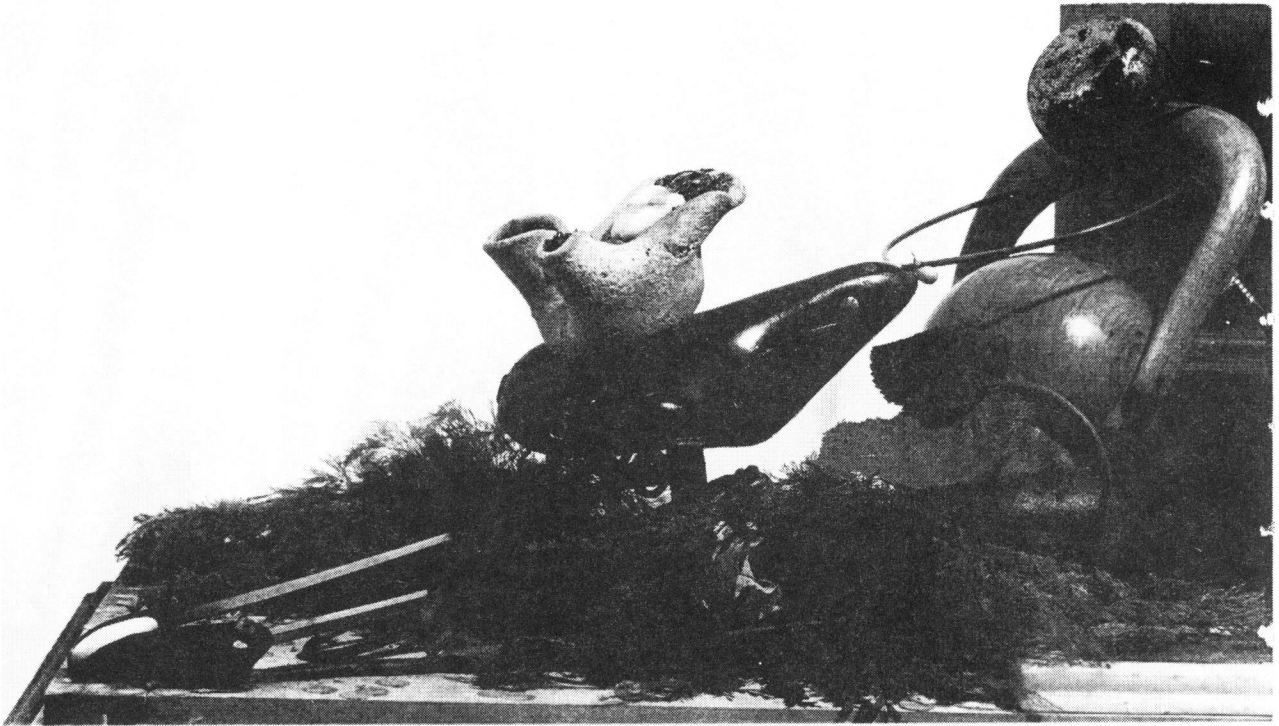
3

さてそう断っておいたうえで、それでもなお筆者の考えるところでは、ブルトンらが1930年代以降「オブジェ・シュルレアリスト」として打ち出していった実践には、そのすべてにおいてと言うわけではないにせよ少なくともその一部においては、未開人たちの造形物を、ピカソやその他のアーティスト達のような近代ヨーロッパの審美性にたいする新たなる意匠として取り込むことはまた質を異にした、いわば「野生の思考」そのものを生かしてみる側面があったように思われるのである。つまり未開人たちが生産した造形物を、それがいかに価値転覆的に見えようともあるいは美学上の規範を侵犯しているように見えようとも、ヨーロッパにおける様々なる意匠のなかでそのうちのひとつとして消費してしまうのではなく、20世紀初頭ヨーロッパの日常性そのものを野生の造型物にみられる手続きを通して生きてみるといった側面である。そしてそうすることによって「オブジェ・シュルレアリスト」には、20世紀初頭のヨーロッパの日常性に揺さぶりをかけ、そのような日常性を成り立たしめている様々な力をもう一度解き放してみせ、みずからの自明性に批判的な反省を加えるよう促す働きがあるのではないかと筆者には思われるのである。ここで重要なものとしてあらわれるのが、ブルトンの、1930年以降「オブジェ・シュルレアリスト」あるいは「ポエム・オブジェ」として制作されていった一群のオブジェと、『オブジェのシュルレアリスムの状況』（1935年）、『オブジェの危機』（1936年）というふたつのテキストである。

たとえば、“je vois, j’imagine”(Gallimard, 1992) という本の12ページに掲載されているブルトンが1931年に制作した無題のオブジェがある(図1を参照)。このオブジェに関しては、既にS.グリが『革命に奉仕するシュルレアリスム』誌第3号(1931年12月)で詳細な記述を与えているので、ここでその記述を訳出してみよう。

《もっとも複雑で分析するのが困難なものだ。自転車の小さなサドルの上にテラコッタで出来た花托[réceptacle ; 茎の先端にあって花卉や雄薬・雌薬を載している部分]が置かれている。花托にはタバコの葉が一杯詰まっている。そのうえに、ピンク色の細長いドラジェ[dragée ; アーモンドなどを糖衣でくるんだもの。洗礼、出産祝いには青やピンク、結婚祝いには白のドラジェが贈られる習慣があるという]が、ふたつ憩っている。木製の磨かれた球体が、サドルの軸線上を回ることができるようになっている。これは、そのような運動をすることで、サドルの先端とオレンジ色のセルロイドで出来た二つのアンテナを接触させるのだ。この球体は、それと同じ材質で出来ている二つの腕木によって砂時計に繋がれている。砂時計は、水平に(つまり砂が流れるのを妨げるように)配置されている。球体はまた自転車のベルとも連結している。このベルは、サドルの後ろに置かれているパチンコの助けを借りて、緑色のドラジェがサドルの軸線上に投げ出される時に、作動し始めるものと思われる。これら全体は一枚の板の上に乗っている。板は森林に生えている植物群に覆われている。ところどころ、隅石による舗装のさまがのぞかれる。板の一つの隅は残りの三つより植物が生い茂っている。その一隅は、アラバスターで出来た、彫刻を施された小さな本によって占められている。その本の表紙を、ピサの斜塔の写真(これはガラスで覆われている)が飾っている。この写真近くの葉叢をかき分けてみると、雌鹿の足元にひとつの隅石が見出される。この隅石は、こぶ出し[切り出されたときのままのような粗い凹凸をつけた仕上げ]をほどこされた唯一のものである》⁽²³⁾([]内は筆者による註)。

この一見M.デュシャン風の装置のようにも見えるオブジェは、シュルレアリスムがたびたび引き合いにだすロートレアモンの有名なフレーズ「解剖台の上でのミシンと傘の偶発的な出会いのように美しい」を、じっさいそのままオブジェ化したとすればかくのごとくになったであろうような具合にわれわれの前にあらわれてくる。ここで用いられている材料は、1930年代のパリで見出されるヨーロッパの近代産業が産み出した日用品(植物群もどうやら造花のようである)ばかりであり、使用価値がなくなれば大抵はゴミとして捨てられるであろうものである。つまりそのときそのときの日常生活において偶然手に入るものにすぎない。通常の知覚にとって、これら近代産業の産物は機械によって規格化されており、大量生産のゆえに希少性もなく日常の必要性に答える以外にはほとんど意味をなさない消耗品であるから、言ってみれば使用価値としての側面を除けば価値もなく渾沌とした様相をもっ



無題のオブジェ (1931年)

図 1



恩寵の年1713年に記念すべき役を演じる役者A. B. の肖像 (1941年)

図 2

てわれわれの前を通過する現実の断片ではなからうか。まさにブルトンが「蚤の市」で見いだそうとする、『流行からはずれ、断片化された、使用が出来ず、ほとんど理解不可能な、結局、墮落しているオブジェ』⁽²⁴⁾と同じ類のオブジェ群を組み合わせたものであると言えるだろう。

Cl.レヴィ＝ストロースは、『野生の思考』(1962年)の第一章「具体の科学」において、未開人たちが、人間の知覚の前に一見カオスのように降りかかってくる現実の断片にたいしてどのように働きかけているのかを分析しているが(そしてその対処の仕方は文明人にまるで馴染みのないものではなく、むしろ最先端の現代科学の方法と通底するところがあるとされているが)、彼はそのような働きかけを「ブリコラージュ」と名付けて分析を進めている。ブリコラージュとは日曜大工・素人大工という意味をもつフランス語であるが、未開人たちの野生の思考も、ブリコラージュのようにそのときそのときのありあわせの材料と道具を用いて偶然にふりかかってくる無秩序な事件の断片からひとつの構造体を作りだそうとする、とレヴィ＝ストロースは言う。

《真の問題は、キツツキの嘴に触れれば歯痛がなおるかかどうかではなくて、なんらかの観点からキツツキの嘴と人間の歯を『いっしょにする』ことができるかどうか(病気の治療はこの一致のさまざまな仮定的応用例のうちの一つにすぎない)、またこのように物と人間をまとめることによって世界に一つの秩序を導入するきっかけができるかどうかを知ることである。ただし分類整理は、どのようなものであれ、分類整理の欠如に比べればそれ自体価値をもつものである》⁽²⁵⁾。

つまり野生の思考にとって(この思考法はレヴィ＝ストロースにおいては神話的思考とも言い換えられている)重要なのは、渾沌とした様相を呈する現実世界の諸要素と人間とのあいだに、アナロジーと組み合わせの操作を通じてともかくもひとつの共時的な構造をあたえることなのである。

レヴィ＝ストロースの以上の分析は1960年代のものであるから、30年代においてブルトンがこれほど明示的に野生の思考の手続きを理解していたとは言えない。しかしブルトンは彼なりの流儀で、直観的に、野生の思考をみずからのものとして実践していたのではないか。そしてその実践は、野生のオブジェをある種のエグゾティスムとして消費するのではなく、ヨーロッパの現代的な日常生活の真只中において未開人のように手を動かしてみることに、未開人のようにオブジェに反応することにあつたのではないか。たとえばブルトンは『オブジェの危機』(1936年)というテキストにおいて、シュルレアリストのオブジェであると認められるものとして、夢をオブジェ化したもの、数学のオブジェ、レディ・メイド、蚤の市での掘り出し物などを列挙しているのだが、そのなかには野生のオブジェ(つまり未開人たちの造型物)も含まれている。そしてシュルレアリストがオブジェに働きかける行為は、『身近な条件下にとらえられた個々ばらばらの要素から出発して、あらゆる断片からオブジェを再構成する行為』⁽²⁶⁾であるとされているのだ。また『狂気の愛』(1938年)においては、掘り出しものといったシュルレアリスト的なオブジェは《世界を押し広げ、部分的にせよ世界の不透明さを世界に取り消させ、精神の数かぎりない欲求に釣り合った、並はずれたまでの隠匿の容量が世界のなかにあることをわれわれに発見させる力を持っている》⁽²⁷⁾と述べられているのである。

さらにレヴィ＝ストロース自身、未開人たちのブリコラージュによって出来上がったものの効果と、シュルレアリスムの言う *le hasard objectif*(「客観的偶然」あるいは「オブジェの偶然」)の効果等を等置している⁽²⁸⁾。ブリコラージュによって制作されたものはそれを作りだそうとした者の意図を実現したものであると同時にそれを越えた何かとしてつねにある。つまりブリコラージュによって出来上がったものはそれを作りだそうとした者の当初の意図とは不可避的にずれる。なぜなら用いられるさまざまな材料の用途はひとつだけでなく、いくつもの潜在的な用途と組み合わせの可能性が開かれているからであるし、それぞれの状況において課される限定条件もそのつど変化するからである。ブルトンの言う「客観的偶然」においてもオブジェを求める者の意図とオブジェのもたらす効果のあいだに同様のずれが確認できる。「客観的偶然」によってわれわれは無意識の欲望を解放し解決するが、同時にその解決は《つねに手に余る解決であり、欲望に厳密に適応していることは確かだが、しかしながら欲望をはるかに上回っている解決なのである》⁽²⁹⁾。

《われわれの手の届く範囲にあるいかなる漂着物も、われわれの欲望の沈殿物と見做されるべきである》⁽³⁰⁾。とブルトンは述べている。実際ブルトンは、先に挙げたロートレアモンのフレーズにも無意識的な性の欲望のあらわれを読み取っている。

《ロートレアモンの有名なフレーズ「解剖台の上でのミシンと傘の偶発的な出会いのように美しい」が読者の精神内で持ちうる異常な力のことを思い、この上もなく単純な性的シンボルという鍵をわれわれが参照することに同意するならば、以下のことで意見が一致するのに長い手間ひまはかからないだろう。すなわちあの異常な力は、傘は男性を表象するしかあり得ず、ミシンは女性に他ならず（ミシンだけでなくほとんどの機械類がそうだが、ただミシンは良く知られているように女性がオナニーをする目的でたびたび用いているという点で他の機械よりも重み加わっているが）、解剖台はベッドをしか表象し得ない（ベッドとは生と死とに共通する尺度だ）という事実由来しているのだ》⁽³¹⁾。

未開人たちのように、ブルトンが現代ヨーロッパの日常品という渾沌たる断片にむかって野生の思考を用いつつアナロジー感覚を発動させる時、人間とオブジェとのあいだに共時的な構造が構築される。文明生活の真っ只中で野生の思考。それは自転車のサドルやベル、ドアの把手やパチンコなどといったきわめてありふれた日常品のなかにさえ男性器や女性器、射精や受胎などの寓意を浮かびあがらせるのだ。

W.ベンヤミンは『ボードレールにおける第二帝政のパリ』（1938年）において、屑屋とは詩人のふるまいの隠喩であり、《詩人たちは社会の屑を街頭に見だし、まさにその屑にヒロイックな題材を見だし》⁽³²⁾と述べているが、この場合のブルトンのふるまひも詩人＝屑屋のそれであると言うことが可能であろう。同じベンヤミンは『シュルレアリスム』（1929年）においては次のように指摘している。隷属化され貧困に追い込まれているオブジェたち。それらのオブジェたちが夢をみているパリというオブジェの中心地で、オブジェの疎外された力を革命的エネルギーに転換するのがシュルレアリストたちであり、さまざまなオブジェの交差する十字路で、日常生活の中に《幽霊のような信号》を送ってくる出来事にシュルレアリストたちは敏感であったとしているけれども⁽³³⁾、《幽霊のような信号》とは、別様に言い換えれば、未開人たちの、野生の思考あるいは神話的思考が見出すアナロジーのことではないだろうか。そしてこのような思考様態によっていかなる世界が開かれるのかと言えば、それはオブジェと人間のあいだの「愛」の世界（すなわち結合あるいは受胎 <conception> の世界）であるとひとまず言い得るだろう。

G.バタイユは、シュルレアリスムという運動は際限のない異議申し立てにおいてのみみずからを持続させてきたはずなのに、「作品」の魅力に屈してしまったがために運動がそのものとして存在することに挫折してしまったと述べているが⁽³⁴⁾（そしてそれには一理あると筆者も同意するのであるが）、少なくともオブジェ・シュルレアリスムと称される一群の制作物に関するかぎり作品としての審美的効果や完成度といったものは二の次であった。『オブジェの危機』に述べられているように、それらのオブジェが《たまたまなんらかの美学的要求をみたしている場合でも、その点からそれらを評価するのはやはり誤りだろう》⁽³⁵⁾。

さらにこれらのオブジェは、ひとたび制作されればそれで終わりであるわけではなく、作られると同時に新たなオブジェへとみずからを開いていく筈のものであった（現実にもそうであったかはまた別問題である）。ブルトンは言う。このような制作を導いていく思想は《もはや演繹的なものではなく無限に帰納的かつ外延的なものであり、その対象が思想自体のうちに固定されてしまえばそれで終了というような思想ではなくむしろ目のとどろき先へ先へとみずからを再創造してゆくような思想である》⁽³⁶⁾。ここにもまたレヴィ＝ストロースが未開人たちを通して再認識していった野生の思考との類似が認められる（というより事態はむしろ逆で、シュルレアリストたちの活動をヒントにしてレヴィ＝ストロースが未開人たちの活動の本質を読んでいったというのが実情に即しているのかもしれない。周知のように第2次世界大戦中アメリカへ亡命する船でブルトンと出会って以来、レヴィ＝ストロースはこのシュルレアリストと友人関係を結んでいる。また亡命先のニューヨークでもM.エルンストなど亡命したシュルレアリストたちと親交を重ねている）。

《神話的思考も類推と比較をかさねて作業する。ただし、ブリコラージュの場合と同じように、その創作はつねに構成要素の新しい配列に帰する。(中略)「神話の世界はでき上がったと思うと分解し、その断片からまた新しい世界が上がるかのごとくである」(Boas 1,p.18)。これは深く突っこんだ見かたではあるが、それでも見落としているところがある。それは、同じ材料を使って行うこのたゆまぬ再構成の作業の中では、前には目的であったものがつねにつきには手段の役にまわされることである。すなわちシニフィエがシニフィアンに、シニフィアンがシニフィエにかわるのである》⁽³⁷⁾。

たとえばアンドレ・ブルトンのイニシャルA.B.があるとす。それはアルファベットのA とB をシニフィアンとし、この場合アンドレ・ブルトンという人物をシニフィエとしてもっている。しかしA.B.という、ブルトン本人による筆記体の形は、1713という数字の形に似ている。するとA.B.というシニフィアンが、1713というシニフィアンに変化し、記号の指向対象であったブルトンというシニフィエも、アナロジーの連鎖のなかへ巻き込まれるという事態が起こる。それが1941年に制作された『恩寵の年1713年に記念すべき役割を演じる役者A.B.の肖像』と題されるオブジェで生じていることである(図2を参照)⁽³⁸⁾。左側がマテリアリズムの領野、右側がイデアリズムの領野として設定されているこのオブジェには、左側に1713年に生まれたディドロの名。そしてディドロと言えば『盲人書簡』であるから盲人を「割れた鏡」であらわし、『盲人書簡』で語られている盲人の数学者サンダーソン(彼は盲人にも使える計算機械を発明した)が召喚される。計算機械から連想できざまな機械仕掛けの人形を制作したヴォーカンソン(あひるの自動人形で名高い)。ヴォーカンソン→「あひる」ということでイギリスの「ダググス・ヘッド」と呼ばれている岬の俯瞰写真。ユトレヒ条約(1713年)。ユトレヒトはビロードの産地でありユトレヒト条約は「ビロードの足の平和」→「猫かぶりの平和」と言われているところから「猫」。ユトレヒト条約で奔走した外交官たち。外交官といえばレックス枢機卿。という具合に、自由連想法によってA.B.→1713からじつにさまざまな固有名詞が呼び出されている。イデアリズムの領野である右側にはローマ法王クレメンス11世という名。クレメンス11世は1713年にウニゲニトゥスの勅令を発してジャンセニスムにたいするイエズス会の勝利を宣言する。しかしその法王勅書の中央には大きな覗き穴が配置されている。A.B.は、時代をよこぎって旅する役者として(そのことを左の箱の下にぶらさがっている曇りガラスでできた鞆が物語っている)このオブジェの左に設置された箱を舞台に、伝導ベルトを伝わりながらそこにある固有名詞を役として演じるというのだ。歴史的事件としてこの舞台に召喚されているのは、ユトレヒト講和条約とイエズス会のジャンセニスムにたいする勝利を確認するウニゲニトゥスの勅令である。すなわちブルトンによれば、猫かぶりの平和と風俗の頹廃をそれぞれ引き起こした事件である。クレメンス11世にたいする攻撃は明らかだが覗き穴を通してのイデアリズム(すなわち破壊されたポール・ロワイヤル。パスカルやラシーヌらが属していた宗派)は否定されていない。

このような操作が、たとえどれほど恣意的で根拠がないものに見えようとも、A.B.から1713へのアナロジーから出発して、ブルトン自身の第2次世界大戦の最中にある状況を、18世紀の機械論的マテリアリズムとイエズス会の闘争に置き換え(つまりは通時的な展開のなかに共時的な関係性を導入し)、たがいに因果関係がないと思われるものをA.B.を通して関連づけている(すなわち自己と対象世界とのあいだになんらかの脈絡をみいだそうと努めている)。この場合18世紀の闘争は、20世紀のブルトンが置かれていた状況とどのようなアナロジーにあるのか。いささかこじつけて述べれば、18世紀の機械論的マテリアリズムはマルクス主義とその周辺の史的唯物論、猫かぶりの平和はナチス・ドイツとヴィシー政権(当時フランスのパリを中心とした北部はドイツに占領されていた)、風俗の頹廃は人種差別的な全体主義の台頭、と読み取ることも可能であろう。このようなアナロジーに基づいたこのオブジェは、のちに未開人たちを通してレヴィ＝ストロースが再認識していった野生の思考に類似した思考によって実践されていると考えられるのではなかろうか(この他にも筆者の主張を例証するものとして論じてみたいオブジェはいくつかあるのだが、ここでは以上ふたつのオブジェにとどめておきたい)。

4

オセアニアや北米インディアンたちのオブジェをこよなく愛し、そのようなオブジェのかなりのコレクションを所有し、今までみてきたように未開人の野生の思考を実践していたとさえ思われるブルトンであるが、しかし彼は専門の民族学者たちにたいしては警戒心をいだいていた。F.エンゲルスの『家族・私有財産・国家の起源』（1884年）はL.H.モーガンの『古代社会』（1877年）の研究成果を踏まえそれをマテリアリズムの立場から叙述した民族学の書であるが、この本の仏訳は1930年に出ており、ブルトンも含め周辺のシュルレアリストたちのあいだではかなりの成功をおさめたようである（31年の「植民地博」に抗議するパンフレット『植民地博には行くな』でモーガン、エンゲルスの著作が推奨されている）。だがシュルレアリストたちに独特の、あの『お読み下さい／読まないで下さい』という作家リストには、「読まないで下さい」の項目にレヴィ＝ブリュルとデュルケムの名が挙がっている⁽³⁹⁾。また1962年、K.クプカの作品集に寄せた序文『原初の手』（Main première）においてブルトンは次のように述べている。

《……造型的なひとつの作品、たとえそれがどのようなものであれ、それがわれわれにとって生命にかかわるほどの興味を持ち得るのは、われわれがその造型物の生成過程を解明してしまうはるか以前に、その作品がわれわれを魅惑するか屈服させているというかぎりのことでしかないだろう。このことが特別あてはまるのは、われわれが「未開人」と呼んでいる者——この呼称には歪みがないわけではない。そう呼ばれている者がわれわれと同じ今日に生きているときには——の作品である（未開人とはわれわれの情緒よりもはるかに基本的な情緒によって統治されている存在である、と定義上言っておこう）。この者の作品を深みにおいて了解するのに、民族誌学者のほとんどの場合あまりにも冷たい視線を我慢してでも受け入れなければならないことほど不都合なことはない。民族誌学者は、もし自分がなんらかの情熱をもってそうした作品に身をゆだねたり、あるいは自分自身に対してと同様に他の人々に対して感情に逆らえない自分を見せてしまっただけで、みずからの学問を失うとは言わないまでもその学問に背いてしまうと思っているようだ。（中略）。「人間学」のあれこれの専門家たちが「現地に」滞在したことを、たとえその滞在がほとんど危険でなくこのうえもなく短いものであったとしても、どれほど反っくりかえって自慢するかはひとも知るところだ。だが彼らの口から「現地で」[sur le terrain]と発話されても、果たし合いをする者たちの口から「決闘の場で」[sur le terrain]には「決闘の場で」という意味もある」と発話される時ほどの荘厳さを帯びていないこともわれわれは知っている。こうした特徴は、これらの専門家たちが真に選択することなしに目をつけたなんらかの民族グループと深いコミュニケーションをもっておらず、むしろその正反対であることを根底において暴露している》⁽⁴⁰⁾（〔 〕内は筆者による註）。

おそらくここで批判されているのは、対象にたいする愛の欠如ばかりでなく（無論これが議論の前面に出てきているとはいえ）、むしろ専門家と称する人々が学問なるものの客観的中立性の背後に個人的な感情を抑制しようとする際に暗黙のうちに想定されている、その学問の客観的中立性そのものではなからうか。そのような客観的中立性においては何か「否認」されている（この「否認」という語のプロイティックな意味において）。そしてここに、筆者がこの拙論の冒頭部において略述しておいた議論となんらかの形で通底する批判が見出されるのではないかと筆者には思われるのだ。ブルトンは、直観的に、そのような学問の客観的中立性にまつわる政治的ないかがわしさを察知していたのではないか。学問の客観的中立性の背後には立法と行政と教育を施そうとする意図があるのではないか。純粋に学問的な記述がかえってヨーロッパの大衆の欲望に火をつけ、経済的な利害を積極的につくり出すことになるのではないか。

もちろん筆者は、ブルトンのすべてを擁護するつもりはない。たとえばオセアニアのオブジェに関して、図らずも彼は《抵抗しがたい所有欲が……われわれの渴望を燃え立たせた》⁽⁴¹⁾と述べているが、これが文化財の搾取でないと誰が断言できるであろうか。「植民地博」に抗議の声をあげたブルトンですら植民地拡大によって目覚めさせられた新たな欲望に抗い得なかったのである。また民族学の試みのすべてが植民地主義を技術的に補う知識で

あったと切り捨てるつもりもない。民族学・人類学の知見がヨーロッパにもたらしたものは、ある時期のフランスにおいて（おそらく1950年代から60年代にかけて）それまで「哲学」が占めていた地位を奪取するに至ったとさえ言えるだろう。モース、レヴィ＝ストロースらの著作はたしかにヨーロッパの自己認識を改めさせたのである。ただ筆者は、どのような学問（または芸術）であれみずからの領野にそなわる政治性により自覚的であるべきではないか、またサイドが批判するように学問・芸術がかえって経済的・政治的利害をあおることがあるのではないかと警戒しているだけである。

結 論

経済的・政治的な問題領域において、「われわれ」と「われわれに馴染みのない彼ら」というカテゴリーがディスクール舞台にのぼるたびにあらわれてくる認識論的な「クリシェ」（紋切り型）があるとサイド、レヴィ＝ストロース双方が主張している。「われわれに馴染みのない彼ら」とは、たとえば未開人たちであり、オリエンタルズであり、外国人であり、移民や精神病患者たちも含まれるのであるが、このような人々を「われわれ」が表象するとき、彼らをもっぱら情意的な官能性・非論理性・非体系性・無歴史性のもとに捉え、「われわれ」を節度・論理性・体系性・歴史性のもとに表象するパターンが反復されている、と前二者は言う。レヴィ＝ストロースによればそのような表象の型は、たとえばフロイトの師であった19世紀末の神経科医シャルコーの「ヒステリー理論」（女性はわれわれ男性には測り知れない）や、レヴィ＝ブリュルの「未開心性」「融即」（未開人はわれわれ文明人とは根本的に違う）といった理論にみられるものであり、J.-P. サルトルの『弁証法的理性批判』（1960年）においてすら確認できるものである⁽⁴²⁾。そのような表象の型は、《正常な白人の成人の思考様式》を《無疵のままに保持し、同時にこれを根拠づける》⁽⁴³⁾ ために、「われわれ」と「われわれに馴染みのない彼ら」との間には乗り越えがたい根源的な断絶があるかのような議論を展開する。そして最終的にこの表象の型は、「われわれに馴染みのない彼ら」は論理的な表象能力を欠いているために《自分で自分を代表(=表象) することができず、だれかに代表(=表象) してもらわなければならない》⁽⁴⁴⁾、あるいはわれわれは《歴史ある人類》として《意味を欠いていた歴史なき人類に意味の祝福を与える》⁽⁴⁵⁾ のだ、といった正当化をみずからに許すのである。学問的な客観性・中立性の名のもとに行われていたのは以上のようなことでもあったのだ（すべてがそうだったと言っているわけではない）。だがフロイトが健常者と精神病患者のあいだには根源的な質の違いはないというテーゼを打ち出して、「シャルコー理論」を批判していったように、レヴィ＝ストロースも、未開人・野蛮人たちには弁証法的な論証能力が備わっており彼らなりの歴史感覚があると主張して、レヴィ＝ブリュル、サルトルらの理論を批判し、現代の文明人と未開人と称されている人びととの間の断絶ではなく連続性を強調する。野生の思考は、そのときそのときのありあわせの材料と道具を用いて無秩序な事件の偶然的な断片からひとつの構造を作りだそうとする。これに対し科学は、ある基準に基づいて選別されている構造体系から出発して、それまで未聞であった事件を引き出そうとする。つまり野生の思考は通時性から共時性へ展開しようとし、科学は共時性から通時性へ突破しようとする。しかし根底においてこの二つの次元を支えている知的操作の性質自体は相違するものではない、とレヴィ＝ストロースは言う。科学が現実の客体のレヴェルを離れて抽象的に抽出された図式や概念の操作を通じて客体世界に働きかけるのと同じく、野生の思考も現実の偶発的な客体の断片をさまざまに組み合わせることで抽象的な構造を構築し、その構造によって現実世界に向かおうとしているのだ。そうであってみれば、「われわれ」の通時性にもっぱらアクセントがおかれた論理性のみが普遍性をもつものだとわれわれみずからがみずからにたいして表象するのは、《よほどの自己中心主義と単純素朴さ》⁽⁴⁶⁾ がなければ叶わないことだ、とレヴィ＝ストロースは批判している。

結局、われわれに残されている賭け金は何であろう。「われわれに馴染みのない彼ら」の奇妙さ（そのようなものが仮にあるとすればだが）を「われわれ」の論理的理解可能性のなかに翻訳することに在るのだろうか。あるいは

は「われわれ」の高度に文明化した社会を墮落したものとして呪い、未開人たちのような野生の生活に戻ることにあるのだろうか。しかしながらもしそうだとすれば、「われわれ」と「われわれに馴染みのない彼ら」という二項対立的なカテゴリーは温存されたままではないのか。むしろ、「われわれ」と称するものの文明化した論理性や歴史感覚と「かれら」と称されているものの情動性や無歴史性に見えるものそれら双方の思考法を、メタ・レベルで同時に変質させるような新たな「理性」を構築していくことに在るのではないだろうか。そしてそのような実践のためのひとつの手引きとしてあらわれてくるのがブルトンのオブジェ・シュルレアリストではないかと、筆者には思われるのである。

註

- 1) E. サイド、『オリエンタリズム』1978年、邦訳1985年、平凡社ライブラリー1993年、今沢紀子訳、上巻、pp.17-72。
- 2) A. グラムシ、『グラムシ・リーダー』（D. フォーガチ編1988年、東京グラムシ研究会監修・訳1995年、お茶の水書房）第10章、「知識人と教育」p.383-384 を参照せよ。
- 3) E. サイド、前掲書、上巻、pp.39-40。
- 4) E. サイド、前掲書、上巻、pp.21-22を参照せよ。
- 5) ヘーゲルからグラムシにいたる「市民社会」の概念の変遷とその限界を指摘し、フーコーが示唆する、規律的な社会が崩壊した後の社会を「ポスト市民社会」と捉えて議論をすすめているものに次の論文がある。M. ハート、『市民社会の衰退』1998年、邦訳1999年、太田出版、大脇美智子訳、批評空間II-21, pp.169-185。
- 6) A. グラムシ、前掲書、第11章「哲学、常識、言語および民間伝承」p.433。
- 7) 「ブルトン集成（以下「集成」と略す）5」、邦訳1970年、人文書院、田淵晋也訳、pp.164-165を参照せよ。
- 8) 筆者がこのようにまわりくどい言い方をするのは理由がある。A. ブルトンの『原初の手』（1962年）というテキストに次のような条りがあるからである。《われわれが「未開人」(primitif)と呼んでいる者——この呼称には歪みがないわけではない。そう呼ばれている者がわれわれと同じ今日を生活しているときには——》(Main première, in “Perspective cavalière”, col. l’Imaginaire, Gallimard, 1970, pp.239)。筆者は歪みがないわけではないというブルトンの指示に従い慎重な表現を選択した。しかし以下の論述においては単に未開人・野蛮人と表記する。
- 9) E. サイド、前掲書、上巻、p.102。
- 10) X ヤコノ、『フランス植民地帝国の歴史』1969年、邦訳1997年、クセジュ文庫、平野千果子訳、pp.69-94を参照せよ。
- 11) たとえば、Jean-Claude Blachèreは、その著“Les Totems d’André Breton”,(L’Harmattan, 1996)の中で、マリノフスキーが1933年に書いた次のようなテキストを引用している。《未開人たちの心性とその心理過程を研究することは（中略）未開人たちに教育を施すことをもくろんでいる人々に大いなる便益をもたらし得るだろう（中略）。未開人たちの法制度を研究し、ひとつの未開部族の秩序・一様性・凝集力を確固たるものにするのに寄与するさまざまな力を研究すれば（中略）これらの地方の立法と行政管理のための指導的なアイデアが産みだされ得るだろう》(Malinowski, “Trois essais sur la vie des primitifs”, cité dans “Les Totems”, pp.116-117)。J.-Cl. ブラシェール自身も、同じ箇所《民族学は長いあいだ植民地システムと固く結ばれていた》と述べている。
- 12) A. ブルトン、『シュルレアリスム第二宣言』1929年、「集成 5」、巖谷國士訳、p.62を参照せよ。
- 13) E. サイド、前掲書、上巻、pp.351-357を参照せよ。
- 14) K. マルクス、『共産党宣言』1848年、邦訳1951年、岩波文庫、大内兵衛・向坂逸郎訳p.44。

- 15) D.ハーヴェイ、『階級権力の地理学』1998年、邦訳1998年、岩波書店、「思想」1998年12月、N.894、野口真訳、p.100。
- 16) L.アルチュセール、『哲学について』1994年、邦訳1995年、筑摩書房、今村仁司訳、p.92を参照せよ。
- 17) 《いわゆる「プロレタリア」の文学や芸術を擁護し顕揚する一切の試みは、わたしにとってはマルクスの手になるもの以外のすべての社会解釈の企てと同様に偽りであるように思われる》（『シュルレアリスム第二宣言』、「集成 5」、p.89）。
- 18) 《さてこうなったらうちは、労働について（つまり労働の道徳的価値についてと私は言いたいのだが）私に話すことはやめていただきたい。私は労働という観念を物質的必要性として受け入れるよう強制されているが、この点で私は労働のもっとも良い配分もっとも正当な配分にたいしては誰にもまして好意的だ。生活上のいまわしい義務が私に労働を押しつける。結構だ。労働を信仰しなさい、わたしの労働、他人の労働を畏敬しなさいと要求されるのは御免蒙る。（中略）。誰もがみずからの生活の意味の啓示をそこに期待する権利を持っている出来事、私はおそらくまだそうした出来事を見いだしていないしそこへむかう途上にあって私は私を探しているのだが、そのような出来事は労働の代価としてあるのではない》（『ナジャ』1928年、「集成 1」、1970年、巖谷國士訳、p.58。筆者が訳語を若干変更している）。
- 19) H.ベアール、『アンドレ・ブルトン伝』1990年、邦訳1997年、思潮社、塚原史・谷昌親訳、pp.318-319を参照せよ。1935年パリで国際作家会議（この会議で読み上げられたすべてのテキストは次の邦訳で読むことが可能である。邦訳『文化の擁護』1997年、法政大学出版局）が催されるに先立ち、ロシアのコミュニスト、エレンプルクの、労働をめぐるのシュルリアリスト中傷記事に激昂したブルトンは、たまたま路上で出会ったエレンプルクを殴打してしまった。このため国際作家会議におけるブルトンの発言は拒否され、幹事役のR.クルヴェルは自殺してしまう。《「世界を変革すること」とマルクスは言った。「生活を変えること」とランボーは言った。われわれにとってこのふたつのスローガンはひとつになるしかない》で終わるブルトンのテキストはP.エリュアールによって代読されたのだった。
- 20) 『ブルトン、シュルレアリスムを語る』1952年、邦訳1994年、思潮社、稲田三吉・佐山一訳、pp.275-276。
- 21) J.-Cl. Blachère, op.cit. pp.232-233を参照した。
- 22) ibid., p.62。
- 23) “je vois, j’imagine”, 前掲書、p.13。
- 24) A.ブルトン、『ナジャ』、前掲書、p.50。訳語を筆者が若干変更した。
- 25) Cl. レヴィ＝ストロース、『野生の思考』1962年、邦訳1976年、みすず書房、大橋保夫訳、p.13。
- 26) A.ブルトン、「オブジェの危機」（1936年）in 『シュルレアリスムと絵画』1965年、邦訳1997年、人文書院、巖谷國士訳、p.14。
- 27) A.ブルトン、『狂気的愛』1938年、邦訳1988年、思潮社、笹本孝訳、p.31。訳語を筆者が若干変更した。
- 28) Cl. レヴィ＝ストロース、『野生の思考』、前掲書、p.27。
- 29) A.ブルトン、『狂気的愛』、前掲書、p.30。訳語を筆者が若干変更した。
- 30) A.ブルトン、『シュルレアリスムのオブジェ展』1936年、in 『シュルレアリスムと絵画』、前掲書、p.317。訳語を筆者が若干変更した。
- 31) A.ブルトン、article dans “Le Surréalisme au service de la révolution n ° 3, décembre 1931”, cité dans “je vois, j’imagine”, 前掲書、p.55
- 32) W.ベンヤミン、『ボードレールにおける第二帝政のパリ』1938年、邦訳1975年、「ベンヤミン著作集 6」、晶文社、野村修訳、pp.128-129を参照せよ。
- 33) W.ベンヤミン、『シュルレアリスム』1929年、邦訳1981年、「ベンヤミン著作集 8」、晶文社、針生一郎訳、pp.18-22を参照せよ。

- 34) G.バタイユ、「半睡状態について」1946年、邦訳1998年、『ランスの大聖堂』に収録、みすず書房、酒井健訳、pp.103 - 104を参照せよ。
- 35) 『シュルレアリスムと絵画』、前掲書、pp.310 - 311。
- 36) *ibid.*, p.310。
- 37) 『野生の思考』、前掲書、p.27。訳語を筆者が若干変更した。
- 38) くわしくは「ポエム・オブジェについて」(1942年) in 『シュルレアリスムと絵画』、前掲書、pp.318 - 320を読んでいただきたい。
- 39) J. - Cl. Blachère, 前掲書、pp.71 - 72, さらにp.115 を参照した。
- 40) *Main première*, 前掲書、pp.239 - 240。註の 8) を参照せよ。
- 41) A.ブルトン、「オセアニア」1948年、邦訳1971年、「集成 7」、粟津則雄訳、p.278。
- 42) サルトルにおけるそのような議論は『弁証法的理性批判』(1960)の邦訳では以下の箇所に見出すことができる。サルトル全集第26巻、人文書院、竹内芳郎・矢内原伊作訳、1962年、pp.145 - 147。第27巻、平井啓之・森本和夫訳、1965年、p.188。これを読むと啞然とさせられるがサルトルにとって、未開人たちに弁証法的で複合的な認識や「大革命」以来ヨーロッパの市民には備わっているとされる歴史の主体としての自覚を見いだすことは困難なのだ。
- 43) Cl.レヴィ=ストロース、『今日のトーテミズム』1962年、邦訳1970年、みすず書房、仲沢紀雄訳、p.8。
- 44) 周知のようにこのフレーズは、マルクスが『ルイ・ボナパルトのブリュメール18日』(1852年)において、分割地農民の立場を表明するために使ったものである(邦訳1954年、岩波文庫、伊藤新一・北条元一訳、p.145を参照せよ)。しかしサイドは転じて、ヨーロッパからみたオリエンタルズ(オリエント)の立場を言い表すものとして用いている。この関係は「表象能力をもつ者」と「表象能力をもたない者」という関係性としてとらえることができるかもしれない。ところでよく考えてみれば、未開人たちにしろ、オリエンタルズにしろ、精神病患者にしろ、表象能力に欠けているわけでは全くなく、むしろ表象能力をもつと自認している者たちには及びもつかない、豊かな表象能力に恵まれているのではないか。
- 45) 『野生の思考』、前掲書、p.299。
- 46) *ibid.*