「社会主義の夢 *rêve du socialisme*」：戦後におけるブルトンの文芸批評とロマン主義再興

有馬　麻理亜

［抄録］

1945年から46年にかけて行なわれたハイチ講演において、ブルトンは独自のロマン主義史観を提示した。ヴィアットやピカールの論を支えとして、彼はユゴーからフーリエに至る「社会ロマン主義」の先駆者に、社会変革を熱望し、そのための道徳的革命の必要性に気づいた者が神秘思想などの対抗文化へと接近するという精神の動きを見出した。この精神は合理主義やキリスト教的道徳観を基盤とする近代文明への反抗として表れる。ブルトンはこの反抗こそが社会への進歩の原動力となり、その進歩の過程で自由が獲得できるのだと主張した。彼はその精神の系譜に自分自身を位置づける。それは「社会主義の夢」を抱く者たちの精神の系譜であった。

はじめに　――　フーリエとロマン主義

第二次世界大戦中、アメリカに亡命したブルトンはシャルル・フーリエの全集を入手した。それまでフーリエは、社会変革という主題を扱う書物の中で名を見かける程度の存在だった。彼はフーリエのうちに「調和した生の偉大な詩人」の姿を見出す。そして『秘法十七』（1944-1947）の大部分を執筆した45年の夏、彼は全集を携えてネバダ州、アリゾナ州、ニューメキシコ州を旅行する。この旅の途中で、彼はプエブロ部族のインディアンと出会い、彼らの運命にフーリエの人となり ―― 特に『四運動の理論』と『アナロジー』の著者としてのフーリエ ―― を重ね合わせた。

これは後にブルトンがジャン・ゴルミエに宛てた書簡で回想しているフーリエとの出会いである[1)]。ブルトンとフーリエについては、『アンドレ・ブルトン辞典』における、エマニュエル・ルビオが記したフーリエの項目が論点と問題をよくまとめている[2)]。ルビオはフーリエが関わる問題を社会・政治的分野と詩的・美学的分野に分類し、ブルトンがフーリエを文学史に位置づけようとしたとも指摘している。とはいえ、ブルトンにおけるフーリエ受容を実際に論じることは困難を伴う。そもそも48年のクロディーヌ・ショネとの対話の中で、ブルトンはフーリエ思想が「ダイジェスト *digests*」を拒絶するものであり、各自が作品を直接参照するべきだと述べている（OCIII, 611）。確かに40年代以降のブルトンの作品には、フーリエの名が多く見られるが、各々の引用は百科事典のように読者に作

品を参照するように差し向けており、ブルトン自身の意見はあまり見られない。とはいえ難解な『シャルル・フーリエへのオード』（1947）や『上昇記号』（1947）を分析するためには、ブルトンにおけるフーリエ受容の射程を明らかにすることは必要である。他方で、両者を論じる際には、ブルトンの回想に見られる「調和」あるいは「アナロジー」といった語が中心となる傾向がある。しかし、1946 年のジャン・デュシェとの対話において、彼はフーリエが詩と芸術、そして「社会改造計画」とを繋いだ人物であると述べている（OCIII, 598）。つまり社会思想家としてのフーリエもまた重要なのだ。そこで本稿はこの点に注目し、1945 年から 46 年に行なわれたハイチでの講演をとりあげたい。この講演の特殊性は、ブルトンがフランスロマン主義を驚くほど称揚していること、そして彼がユゴーからフーリエを繋ぐ一つの系譜 —— 詩（芸術）と社会変革の意志を持つ者たちの精神の系譜 —— をブルトンが示したことにある。筆者はすでに第二次世界大戦を通じて、ブルトンが倫理的問題に関心を持ち、戦後に「いかに人間を救うのか」という命題に直面していたことを示し、彼が新たな社会像を模索していたのではないかと問うた[3)]。ブルトンの文芸批評分析を通じて、これらの問題もまた、確認していきたい。

その前に、40 年代以前、ブルトンがフーリエに対していかなる認識を持っていたのかをみておこう。

I. 最初の出会い？——「コントル＝アタック」

40 年代以前に彼はフーリエをどれほど知っていたのだろうか。エティエンヌ＝アラン・ユベールは、名前を知っている程度の認識であっただろうと考えている。その理由は、以前からブルトンは『反デューリング論』（フーリエが「ユートピア社会主義者」として紹介されている）を何度も参照しているし、さらに遡れば、彼は若い頃モーリス・バレスの作品（フーリエが「未来のモラリスト」として表現されている）の熱心な読者であったからである（OCIII, 1246）。しかし、それだけが 40 年代、彼を突如としてフーリエへと接近させたのだろうか。ジョゼ・ピエールや巌谷國士も指摘するように[4)]、そのフーリエ解釈に同意しないにせよ、彼はフーリエという名を別のところで目にしているのだ。それは当時台頭しつつあったファシズムおよび全体主義に抗するためにジョルジュ・バタイユと共同作業を行なった「コントル＝アタック」（1935-1936）においてである[5)]。「コントル＝アタック」は、全体主義の台頭に抗するために、ジョルジュ・バタイユの呼びかけにより、ブルトンをはじめとする左翼知識人が結集して行なった活動である[6)]。彼らの宣言（「コントル＝アタック　革命的知識人による闘争同盟」）は、ブルトンの『シュルレアリスムの政治的位置』（1935）の補遺に収録されたのだが、この作品には今後出版しようと計画していた『コントル＝アタック手帖』の予定表も添えられていた。ミシェル・シュリヤも述べ

るように、『手帖』はグループの解消によって第一号しか出版されることはなかったが、この予定表から彼らがいかなる関心を抱いていたかが分かる[7]。その中に「道徳革命の先駆者たち　サド —— フーリエ —— ニーチェ」というテキストの予告がある。それによれば、ブルトン、バタイユ双方が信頼を寄せていた、モーリス・エーヌがサドについて、ピエール・クロソウスキーがフーリエについて、ジョルジュ・アンブロジーノとジョルジュ・ジレがニーチェについて執筆する予定であった[8]。フーリエについては、次の予告文が記されている。

> すでに失効した体制の道徳的規律は経済的貧困の上に成立するが、この貧困は情念の自由な作用 le jeu libre des passions を最も恐るべき危険として排斥する。それとは反対にフーリエは、この情念の自由な作用 ce jeu libre des passions によってもたらされる豊かさの経済を考えていた。豊かさというものが人びとの手に届くところにありながら、ただ彼らの道徳的貧困のために彼らの手から逃げていく今こそ、この貧困状態を現在われわれに強いている不具者や去勢された連中と決着をつけ、そして社会的拘束から解き放たれた人間に対して、享受する権利を有するあらゆる喜びを願う人間に対して、道を開くべき時ではないだろうか。一世紀前にフーリエが示してくれた道を[9]。

この引用だけでは具体的な内容は把握しづらいが、実はクロソウスキーは1939年、「社会学研究会」において「マルキ・ド・サドと革命」という題のもと発表を行なっている[10]。この発表において、彼は無神論を基盤としたサドの教育論や、サドが提唱した家族制の廃止、フリーセックスの承認、そして国家のみを父とする児童の国有化の構想といった問題を論じた。サドを論じるにあたって、彼は先に引用した文にある「情念の自由な作用」とほぼ同じ表現を用いているのだ（「ここにはフーリエが情念の自由な作用 ***libre jeu des passion*** に基づく調和社会の構想の内で示した、ファランステールの考え方のいくつかをすでに予知できるであろう」[11]）。この発表が無神論と性に関わるものであることを考慮すれば、『手帖』の予告が意味することは、旧体制の道徳観、すなわちキリスト教的道徳観から人間を解放することが道徳的革命であり、その道徳的革命が経済活動に影響を与えるというものだ。ブルトンが自分自身の作品に挿入されたこの予告を目にすることがなかったとは考えづらい。しかも、ブルトンにとって、サドとニーチェは20年代から関心のあった思想家である。どうしてフーリエという名前に —— しかも「道徳革命の先駆者」の系譜に位置づけられたフーリエという名に —— 注意を払わなかったといえるだろうか。この点に関して巌谷國士は、サドとニーチェについては、ブルトン、バタイユ双方にとって

重要な思想家として以前から参照されていたので驚くことはないが、「第二次世界大戦中ブルトンによって《発見》される以前に、ということは誰も本気でこの思想家とつきあっていなかった頃に、クロソウスキーがその重要性を示唆したこと」は注目に値すると指摘したうえで、バタイユがフーリエを読んでいたかどうかはともかく、『呪われた部分』や『エロチスム』の遠い先駆として、フーリエの存在を考える必要性があるだろうと述べている[12)]。巌谷氏の意見を裏付けるように、戦後バタイユは『秘法十七』、『シャルル・フーリエのオード』といったブルトン作品について肯定的な書評を書いている[13)]。「コントル＝アタック」は、ブルトンとバタイユをフーリエという名で繋いだ可能性があるのだ。また、偶然としてはあまりに奇妙な一致がある。「コントル＝アタック」解消直後の1938年のメキシコ講演で、ルソーの重要性を強調する文脈において、ブルトンはフーリエという名を突如として挙げている。エンゲルスがルソーやフランスの唯物論者たちが歴史的に乗り越えられてしまったと指摘する部分に対して、ブルトンは「彼ら［＝ルソーや唯物論者］の精髄が最初の形態における社会主義、すなわちサン＝シモン、フーリエ、オーウェンに代表されるユートピア形式を養ったから」といって、先駆者であるルソーが既に論じ尽くされたとはいえないと反論している（OCII, 1269）。この紹介の仕方では、フーリエの姿は『反デューリング論』で紹介されている範囲を超えるものでないかもしれないが、それまで一度も名を挙げることのなかったサン＝シモンやフーリエが参照されていることは興味深い。また、ルソーを評価するにあたって、ブルトンが列挙した「革命の意志における永遠なるもの」を表す特徴（「新しい基盤のうえに社会生活をやり直したいとする欲求、文明の原始的形式 forme primitive に回帰したいとする望郷の念、人間の本能がまだ偏向していない時代へ戻ることを必要とすること」（OCII, 1270））は、ハイチ講演ではフーリエの特徴として紹介されていることも奇妙である。さらには、クロソウスキーが誰よりも前に感じていたフーリエの価値 —— キリスト教的価値観への反抗、「情念」という感覚的な世界の称揚 —— についても、ブルトンがハイチで論じる内容と共通している。彼自身が「コントル＝アタック」について回想することがほとんどないために証明することはできないが、短い期間のバタイユたちとの共同作業は、ブルトンにとってもう一つの「フーリエ発見」ではなかったといえるだろうか。

II. ハイチ講演と「ロマン主義再興」

ではハイチ講演をみてみよう。良く知られていることだが、シュルレアリスム運動初期から、ブルトンは教育的な文学史に抗するかのように、いわゆる大作家の格下げや忘れ去られた作家の再評価を行なった。24年の『宣言』においても、彼は時代や流派を超えてシュルレアリスムの先駆者の系譜を提示した[14)]。ハイチでの講演では、彼はついに「本当

のところ文学史は書き直されなければならない」とそれまでの傾向を公表する（OCIII, 216）。その背景には、シュルレアリスムがあたかも過去の文学運動であるかのように示した、モーリス・ナドーによる『シュルレアリスムの歴史』がこの講演と同じ年に出版された事情も関係しているだろう。ベアールによれば、ブルトンがハイチに滞在している間に、ピエール・マビーユが彼にこの本を読ませたそうである[15]。ブルトンはシュルレアリスムの現在性を表明するためにも、彼独自の文学史観を明らかにする必要があったのだ。

しかし、いかなる基準でもって文学史を書き換えようというのか。彼はベネデット・クローチェの『ヘーゲル哲学における生きているものと死んでいるもの』という著作の題を例に、ある思想を「生きている」あるいは「死んでいる」などと事後的に差別することは誤りだという[16]（OCIII, 217）。むしろ芸術作品は「精神の生産物」であるのだから、作品を「物自体 en soi」として評価したり、歴史的背景への適応物として考慮したりするのではなく、その代わり「私たちにとって作品が何を保ち続けているのか、もはや何を保ってはいないのか」という基準で考えることを提案している（OCIII, 216-217）。すなわち時代によって変化するイデオロギーや価値基準によって判断する権利は読者にはなく、読者は作品から現在受け取ることが可能なメッセージを考慮するべきなのだ。このように考えるようになった契機として、彼は1929年に革命的作家芸術家協会（AEAR）が「文学史のマルクス主義的教科書」を作成しようと試みたものの、困難に直面した経験を語っている（OCIII, 216）。文学史の再構築は、共産党の芸術評価に対する批判とも解釈できる。

ハイチの政治的不安定さのために、延期や変更を余儀なくされたが、初回の『レックス』劇場でのスピーチ（1945年12月20日）を別とすると、講演は合計7回に渡って行なわれた（予定では11回）[17]。文学と絵画に関する講演がほぼ交互に行なわれており、文学に関するものは4回、そのうち3回がロマン主義に関係している。講演のプログラムを掲載した『ソワール』紙を参考にすると各々の主題がわかる。最初の講演の主題は「フランスロマン主義における外国やオカルティズムの源泉 —— 知られていないヴィクトル・ユゴー（詩）」、第3回（予定は第5回）は「ロマン主義を通して進化する自由の概念：アンリ・ド・サン＝シモン、アンファンタン、シャルル・フーリエ —— 解放と自由（詩）」、第5回（予定は第3回）は「大きな影響を与えた三つのロマン主義作品：アロイジウス・ベルトラン、ペトリュス・ボレル、ジェラール・ド・ネルヴァル —— ボードレールの位置（詩）」となっている。実際の講演には題がないが、内容は予告と一致している。

ロマン主義についてだが、ブルトンがこの文学を好意的に論じることはこれが初めてではない。ロマン主義に影響を与えた暗黒小説やサド、さらに小ロマン派やドイツロマン主義作家を彼は常に高く評価してきた。この講演においても過去の論評を自己引用している箇所が多く見られる。それでもなお、この講演には特殊性がある。まずフランスロマン主

義が中心であり、スタンダール、バルザック、デュマを始めとする大作家、特にユゴーが中心に論じられていること、さらにメキシコ講演では軽く扱われるに過ぎなかったユートピア社会主義者（サン＝シモン、アンファンタン、フーリエ）がロマン主義思想家として論じられることだ。エンゲルスが挙げたユートピア社会主義者のうち、オーウェンがアンファンタンに変えられたことも、フランスのロマン主義に重点がおかれていることを裏付ける。ロマン主義をこの時期再評価する理由については、ブルトン自身も述べているように、レオン・ドーデの攻撃文書『愚かな十九世紀』に代表される、対独協力者であったアクション・フランセーズをはじめとする極右勢力がロマン主義批判を行なっていたことも重要な要素と考えてよいだろう（OCIII, 216）。

初回の講演の冒頭で、ブルトンはまず公教育における文学史を批判する。彼によれば、公教育において、ロマン主義の余波を受けた作家や詩人（ラマルティーヌ、ヴィニー、ゴーティエなど）ばかりに注目し、この運動を牽引した真の功労者をないがしろにしている。そのうえ、ロマン主義が「完全に芸術的な運動」として紹介される一方で、この文学が「同時に哲学的、社会的な運動」であることが認められていない（OCIII, 217）。つまり彼が取り上げたいのは「哲学的、社会的な運動」としてのロマン主義なのだ。そこで彼はオーギュスト・ヴィアットとロジェ・ピカールの研究を支えに、神秘主義への関心と社会変革への情熱をロマン主義に見出そうとする。

今野喜和人も指摘するように、ヴィアットは、プレロマンティスムとエゾテリスムとの関係を扱ったアカデミズムにおける先駆者である[18]。『秘法十七』をはじめする40年代の作品において、ブルトンは幾度も彼の『ロマン主義の隠された源流 les sources occultes du romantisme』（1928）と『ヴィクトル・ユゴーとその時代のイリュミネたち Victor Hugo et les illuminés de son temps』（1942）を引用している。ヴィアットは、バルザック、ユゴー、ネルヴァルをはじめとするロマン主義作家における、メスメリズム、カバラ、スウェーデンボリ、エリファス・レヴィといったさまざまな神秘思想の影響や、彼らに対するフーリエの影響を論じた。一方、ロジェ・ピカールの『社会ロマン主義 romantisme social』（1944）は、ヴィアットの論に強く影響を受けており、ヴィアットの論に社会思想史を適応させた書物である。彼は当初社会変革を目指したロマン主義作家が、結果的に神秘思想へと向かっていく過程を論じている。フーリエが登場する第3回の講演は、時に引用符すらなく、ピカールの文章が引用されているほど、この著作の影響は大きい。

ところで「社会ロマン主義」という語の定義とは何か[19]。ピカールは『エルナニ』序文の有名な一節「ロマン主義とは文学における自由主義 *libéralisme* に他ならない。（中略）芸術の自由と社会における自由、あらゆる首尾一貫した論理的な精神が同じ歩みでもって目指すのはこの二重の目的なのだ」という一節を引用し、芸術と社会双方において関心を

もった作家や思想家が「社会ロマン主義」的であると暗に示す。彼は社会思想家にロマン主義的傾向を、またロマン主義作家には社会思想家的側面を見出すことで、新たなロマン主義作家の系譜を示そうとしている。社会変革に関心を持っていたはずの当時のブルトンに、この作品が影響を与えなかったはずはないだろう。実際、ピカールは「共鳴しうる客観性でもってロマン主義を学び、それをあらゆる面から提示すること（中略）、そうして最終的に、今においてもわれわれに与えてくれる教えや着想をロマン主義に求める」という態度を勧めているが[20]、これはブルトンが文学史を再構築するに基準として、「わたしたちにとって何を保ち、何を保っていないか」と述べたことに呼応する。ピカールはまた、ロマン主義が倫理的観点においても革命的であったことを指摘しており、この流派が王党派やキリスト教者によって「反国家主義的」、「革命の父」や「不道徳」などと非難されたことを批判しているが[21]、この批判も国家側に都合の悪い面を隠すかのようにロマン主義を扱ってきた公教育に対してブルトンが行なった批判と相通じるものがある。このような二つの研究を主要な学術的支えとして、ブルトンは講演を行なった。

II-1. ユゴーにおける三つの姿：「幻視者 visionnaire、予言者 prophète、未開人 *primitif*」

予告通り、第1回の講演ではユゴーが中心に論じられる。まずブルトンは、マルセル・レイモンの『ボードレールからシュルレアリスムまで』（1933）におけるユゴーに関する文を引用し、三つの要素 ――「幻視者 visionnaire、予言者 prophète、未開人 *primitif*」―― をユゴー、ひいてはロマン主義の特徴として紹介する。人びとはユゴーの「絵画的」や「感性」を称賛し、「自由を歌いあげる詩人」あるいは「叙事的国家の番人」として愛したが、彼の別の姿（「幻視者 visionnaire、予言者 prophète、未開人 *primitif*」）には注目するどころか、避けていたというレイモンの文章を紹介し、ブルトンはこの三つの側面についてユゴーを論じている（OCIII, 227）。「霊媒の登場」（1922）というテキストにおいて、自動記述とユゴーの「闇の口 bouche d'ombre」という表現を関連させていたのだが（OCI, 275）、この講演ではユゴーがメスメリズムやスウェーデンボルグなど多様な神秘思想に関心を持っていたことを示し、この偉大な詩人が「闇の口」という表現を単なる比喩ではなく、真に存在するものとして探究を行なっていたのだと説明する。彼にとってユゴーは「見者 voyant」という表現を用いたランボーに繋がる、詩的霊感を求めた詩人の先駆者なのである（OCIII, 227）。これらは幻視者、予言者としてのユゴーである。

さらに重要なことは、ブルトンがヴィアットの研究を支えに、ユゴーとエリファス・レヴィとの間に影響関係を見出し（OCIII, 228）、オカルティズムと倫理的問題、とりわけ「悪 mal」の概念を論じていることだ。コンスタン教父 l'abbé Constant と呼ばれていた時代のレヴィは、宗教者であるにもかかわらず、この頃からキリスト教的道徳観を覆すよう

な考えを抱いていた。その例が、ルシファーとアダムに関する分析である。レヴィによれば、天使は運命を前にして自由のために抵抗したからこそルシファーとなった。もしルシファーが存在しなければ、世界は無気力な inerte ままである。一方アダムは、死と引き換えに愛するイヴを選んだ故に「愛 Amour を知る実」を食べた。しかし、だからこそ神は彼を対等に扱い、「おまえはこれから自分で働いて生きていくのだ。私はおまえをもう養うことはない、なぜならおまえはもう私の奴隷ではないからだ」と述べたとレヴィは考える（OCII, 230-231）。このような考察から、彼は「私たちにとって悪く思われるすべては、苦心して生まれる一つの善なのだ」という結論を引き出す（OCIII, 231）。レヴィの分析における重要な点は、キリスト教的道徳観への反抗、すなわち悪が自由を生みだすことと、このような悪がなくては、世界は死んだ状態であり続けるという価値の逆転にある。これらの考察を紹介した後で、ブルトンはレヴィの『自由の聖書』とユゴーの『サタンの終わり』（自由天使となるルシファーに関する言及がある）に見られる類似性が偶然のものではないと述べ、聴衆に訴える。

> みなさん、エリファス・レヴィの口からと同じく、ユゴーの口からも、ロマン主義が倫理的観点においてこのうえなく重要な革命をもたらそうとすることに気づいてください。彼らとともに一般的に悪と呼ばれていることになっているものは —— キリスト教の道徳はこの悪と戦うと言い張っており、理論的にも排除しようとするのですが —— 善がその悪の弁証法的役割になる限りにおいて、この悪は復権するのです。世にいわれる「善」ではなく、この「悪」と称されるものこそ、運動の、そして進歩の要因なのです。しかも、この考えはまばゆい閃きとしてロマン主義の最も偉大な哲学、すなわちヘーゲル哲学にも現れています。『反デューリング論』におけるエンゲルスを筆頭として、マルクス主義者たちは後になってこの考えを横取りすることになるのです。（OCIII, 231）

ブルトンがレヴィやユゴーに見出そうとしたのは、善と悪における弁証法的構図である。「善―悪」の葛藤が一つの運動を生みだし、それが進歩に繋がる。弁証法的運動によって、善は悪を含みつつ、あらたな形態の善へとなるのだ。この過程で自由が獲得される。もちろん、ここでブルトンが復権を勧める悪とはどんな悪徳でもよい訳ではない。「善がその悪の弁証法的役割になる」という条件が示す通り、ルシファーは自由を、アダムは愛という究極の目的のために既存の道徳観に反抗した。つまり、最終目的が真なる善である限り、悪は必要不可欠であり、善もまた、この弁証法に必要な要素なのだ。この新たな善意の認識が倫理的革命なのである。そしてブルトンは別のところで「自由と愛、この二つの

反抗による獲得物によっていつか人間を救うだろう」と述べているが（OCIII, 231）、これは本稿の冒頭で示した通り、ブルトンが戦後「人間救済」の必要性を感じていたことを想起させる。つまり、最終目標とは人間の救済なのである。

もう一つの重要な点は、ブルトンがレヴィとユゴーの伝記的事実から発見した共通点である。両者とも当初は社会問題に関心があったが、倫理的問題について考えるようになると、現実社会から遠ざかるようになり、最終的に魔術や神秘思想に接近していくという過程を経ている。例えば、コンスタン教父と呼ばれていた時代に、レヴィは社会の動きに関心を抱いていたそうだが、1850 年を境に社会から遠ざかり、魔術研究に没頭し始めた。政治家であったユゴーもまた、晩年になって神秘思想に傾倒した（OCIII, 231）。すなわち、ブルトンはロマン主義に一つの精神の発展過程を見出した。それは、既存の社会に疑念を抱き、そのために道徳革命を起こすことが必要だと理解した者は、最終的に対抗文化としての魔術や神秘思想に接近していくというものだ。おそらくこの精神の発展過程こそ、ブルトンがロマン主義から現在受け取るものとして示そうとしたのではないか。なぜなら、ブルトンもまた、当初は社会問題に関心を抱いていたが、戦争を通じて倫理的問題に直面し、最終的に秘教に対する関心を表明しているからだ。この「反文明」あるいは「対抗文化」を象徴する人物としてフーリエが登場することとなる。

II-2. フーリエ：文明批判と「社会主義の夢」

ピカールの著作を下敷きとして、ブルトンはまず、多くの作家や思想家が「社会を再構築する欲求」を高めつつあった王政復古から二月革命までの時代（1815-1848）において、サン＝シモン、アンファンタン、フーリエが登場したと説明する（OCIII, 257）。フーリエ以外の二人について、ブルトンがどのように論じているかについては、重要な点のみ挙げておく。サン＝シモンについて、ブルトンはマルクス＝エンゲルスが用いた、いわゆる「科学的社会主義」というレッテルを修正しようとする。なぜなら、彼にとってサン＝シモンは人間の感情を重んじた人物であり、自然科学（物質的な世界）と人間の科学（精神世界）との相関関係に着目しつつ、世界の認識を再編成する野心を抱いていたからだ（OCIII, 260）。だからこそ、サン＝シモンは労働法や協同体の原則に、「物質的繁栄という次元だけでなく、精神的発展の次元において人間性の無限の進歩の要因」を見出した（*Ibid.*）。一方、アンファンタンに関しては、彼の思想に「肉体の復権 réhabilitation de la chair」あるいは「人間の愛の称揚」という主題が見られること（キリスト教的道徳観に対する何らかの抵抗が見られること）、そしてこれらの主題が「女性の自由独立 *affranchissement de la femme*」に繋がった点を、ブルトンは高く評価する（OCIII, 264）。最後に、彼はロマン主義の系譜を構成する、神秘思想への関心について論じることを忘れ

ない。アンファンタンに宛てたユゴーの書簡の一節「あなたは普遍的生の見者の一人である。あなたはその内部で人間性が激しく動く者の一人であり、あなたとともに私は自ら深い友愛を感じている。―― 理想、それは現実である。私はあなたと同じく見る。幻覚に目を見据えながら」を引用しつつ、幻視者であり予言者、さらには理想主義的な社会変革者という、彼が考えるロマン主義の特徴がアンファンタンにも与えられている（*Ibid.*）。

フーリエについては、次の三点が主に論じられる。第一に、ブルトンはレヴィにもアンファンタンにも共通する、禁欲主義の否定に繋がる欲望の称揚、すなわち「情念の心理学」（OCIII, 265）があると述べ、この心理学にフロイトの精神分析を重ね合わせる。彼によれば、世にいう「悪徳」とはこの情念の抑圧によって生まれるのである（この点においてブルトンのフーリエ論は奇妙にもクロソウスキーと共通点を持つ）。ブルトンの解釈では、フーリエの情念は時代や人種の違いを超えた普遍的なものである。フーリエは情念を12種類に分割し、その調和を目指したのだが、ブルトンはフーリエが各々の情念の間の共通点よりも対立関係に注意を払っていたことに注意を促す。というのも、フーリエは「情念の系列のメカニスムは、調和と同じぐらい不調和を必要とする。（中略）ある系列は協調や共感と同じくらい対立物と反感を要求する」（OCIII, 266）と述べているからである。ここでブルトンは「善―悪」と同じ弁証法的構図を「情念の心理学」にも見い出している。

第二に、フーリエもまた幻視者、予言者なのである。一見夢想のようにみえる、途方もないフーリエの都市計画は、「労働の合理的な組織化、協同体的分配、都市計画の役割」などの点で、現実にファランステールで実践されたのだから、『反デューリング論』で用いられた「ユートピア主義的」というレッテルは適切ではない、むしろフーリエの「予言的才能が至高の度合いまでに高められている」だけなのだとブルトンは主張する（OCIII, 266）。さらにヴィアットを始めとする、ユゴーと宗教や哲学との関係を研究した者なら、フーリエのコスモロジーがユゴーに、さらにはレヴィにも影響を与えたと分かるはずだとブルトンは述べている。

しかしもっとも独創的なフーリエ解釈は、最後の点、すなわちこの第３回講演に当初添えられていた主題である「自由 liberté」と「解放 libération」の概念をめぐってフーリエを論じる点である。ブルトンは、サン＝シモンにおける社会編成の最終目的が自由ではなく、労働者の境遇の改善であったことを喚起したうえで、フーリエにおいても自由は最終目標ではないという。フーリエにおける自由は「至高の原動力」であるものの、それは7つの基本的権利（収穫、放牧、漁、狩り、内部の同盟、無頓着さ、外部の盗み）の結合の結果として獲得される（OCIII, 265）。

このような分析から、ブルトンは自由を定義しようと試みる。そこで登場するのが「文

明」という語だ。『家族・私有財産・国家の起源』において、エンゲルスがフーリエの作品には優れた文明批判見られると指摘していたことを喚起しつつ[22]、ブルトンは文明批判こそが新たな角度で自由という問題を提示すると考える（OCIII, 268）。その例が『家族・私有財産・国家の起源』の文末で引用される、ルイス・ヘンリー・モルガンの文明論である。モルガンの主張は性善説に基づく進歩思想だといえる。モルガンによれば、文明の発展とともに、富は増加し、ついには人民にとって統制不可能な状態になる。しかし、ここで彼は楽観的な予測を行なう。彼は「単なる富の追求は人類の最終目的ではない」ため、この統制不可能な状態は人類の進歩に伴い克服され、最終的に「社会の利益が絶対的に個人の利益に優先し、互いが公正で調和的な関係に導かれる」時代、富が理性によって制御される時代が到来すると考える。彼にとってこのような調和社会は「より高度な形態における、古代の氏族の自由、平等、友愛の復活」なのである（OCIII, 269）。フーリエが対立しがちな情念の統合を調和社会とみなしたように、モルガンもまた、対立しがちな個人の利益が道徳観（善という最終目標）によって克服され、調和社会が生まれると考えるのだ。ここで再びブルトンは、自由という概念にも進歩を生みだす弁証法的構図が見られるのではないかと考える（*Ibid.*）。そこで自由を論じた、アンリ・ルフェーヴルとノルベール・グーテルマンによるヘーゲル哲学解釈を紹介する。彼らによると、自由はそれ自体で存在しているのではなく、認識の歴史において不可避性 nécessité と常に対峙しており、緊張関係を持っている。その緊張関係が弁証法的運動を生みだし、この運動の中で自由における現在性と真実が初めて獲得される（OCIII, 269-270）。ブルトンは次のように結論づける。

> こうして自由についての考察を終えて、私たちは次のような結論にたどり着くのです。それは、悪を排除した場合の善と同様に、不可避性を排除してしまえば、自由はどの点においても理解されることがないということです。そして自由はまた、「不可避性―自由 *nécessité-liberté*」という、自由の矛盾そのものの弁証法的解決（つまり止揚 *dépassement*）に違いないのです。（OCIII, 270）

真なる善がそれ自体で存在することができず、世にいう善とそれに抵抗する悪との弁証法的結果であるように、真の自由もまた、それを阻む不可避性がなくては存在しない。ロマン派をめぐるブルトンのすべての考察は、この自由の問題へと終着点を見出した。自由は、戦争やファシズムを生みだした文明、あるいはキリスト教的道徳観や合理主義に対する抵抗の過程で獲得される。ブルトンが挙げた社会変革の先駆者は、最終的にいずれも反文明的なもの（キリスト教的道徳への抵抗、感覚世界の称揚、啓示を探究する神秘主義や

魔術）に接近した。レヴィによるルシファーやアダムについての考察もまた、この第3講演の伏線であった。しかし、反文明的態度そのものが称賛されているのではない。反文明は既存の文明がなければ存在せず、キリスト教的道徳観や合理主義についてもまた、新たな文明を生みだす必要な要素なのだ。この自由を生みだす最終目標こそ、戦後の人間の救済であり、サン＝シモンについてブルトンが用いた次の素朴な表現（「真のロマン派と同じく、彼は人間の幸福だけを夢見ていた」（OCIII, 260））にある「人間の幸福」、すなわち「人間の救済」なのだ。

このように、レイモンがユゴーの特徴として挙げた、三つの価値（幻視者、予言者、未開人）のうち、前者二つは反文明と社会の再構築という主題に関係していた。ではイタリックで強調された[23]「未開人 *primitif*」はどうだろう。ユベールによれば、ブルトンがインディアンに関心を抱いたのは、モルガンの文明論が影響している（OCIII, 271, n.1）。他方では、絵画に関する講演の中で、ブルトンは二度« primitif »という形容詞を用いている。一つはゴーギャンが当時の西洋絵画を表面的で純粋に「物質的」であり、「思考 Pensée がそこには存在しない」と考えたため、「自らを未開の状態 *primitif* に、（中略）未開の人びとを前にした未開人 primitif en face de primitifs」（OCIII, 237）でありたいと願ったという逸話において。もう一つはアンリ・ルソーについて、彼が「われわれの時代には、夢というものにあるタブーが投げかけられている。あらゆることが夢と覚醒時の生との交流を、未開の精神 mentalité primitive の特徴の一つであるこの交流を排除しようとする」と述べている部分である（OCIII, 250）。補足すれば、フーリエが示した社会運動の第一期である「混成セクト」に関する文章は「地上の楽園の寓話に残されたその思い出」という副題を持ち、ここでは「未開社会 société primitive」の束の間の幸福について書かれている[24]。これはブルトンがプエブロ族の「束の間の」運命にフーリエを重ね合わせたことを想起させる。もちろん、これらの要素だけで安易に述べることはできないが、少なくともこの講演における« primitif »という言葉は、西洋文明における合理主義や宗教的道徳観といったあらゆるタブーから解放された状態を指すのではないだろうか。

第3回の講演を終えるにあたって、ブルトンは刊行前の『シャルル・フーリエへのオード』を聴衆に披露した。その際に彼は現代の人間に欠けているものを「社会主義の夢 *rêve du socialisme*」と呼び、現代の社会主義は実践において厳格な形態をとり、社会主義を生みだした本来の「夢」から遠ざかってしまったと吐露している。ピカールもまた、この夢を語っていた。

> ロマン派による情念は ―― ジョルジュ・サンドやフーリエの情念のことだが ―― われわれの行動により良い目的を示すために、心理的な真実を発見させる、ある優れ

> た美徳を持っている。十八世紀のあまりに合理的な気質に対する反動のため、ロマン主義は心の宗教に身を捧げる。（中略）情念の崇拝は、それを真なる認識の手順と崇めていたロマン主義者にとって大切であったが、社会ロマン主義者たちにもみられる。夢想を好むこともまた、ある種の啓示として、すなわち言い表すことができない真実や人知の及ばない霊的能力との交流を持つ手段として考えられた。そのことを私たちは、最も偉大な詩人たちが密接な関係を持っていた、あらゆる社会的幻視者に見出すことができる[25)]。

社会を再構築したいと願う理想主義的作家たち、すなわちロマン主義作家は、合理主義への反抗から感覚的・精神的世界に身を投じた。その姿は、ピカールの目には「心の宗教」と映った。ブルトンもまた「心の宗教」に身を投じたのではないだろうか。先駆者が示した社会変革の情熱を取り戻し、人間が個人の利益より社会の利益を優先するような調和社会、あるいは既成の道徳観や合理主義から自由を獲得し、情念を発揚させることができるような調和社会を目指すこと、それが「社会主義の夢」なのである。

結びにかえて ――「観念論なき理想化 idéalisation sans idéalisme」から「政治的理想化 idéalisation politique へ」

パリ解放直後に行なわれたハイチ講演は、当時のブルトンの状況を良く表していた。既に指摘したように、シュルレアリスムが過去の運動であると総括されつつあった時期に、ブルトンはシュルレアリスムの現在性を強調する必要があった。その方法として彼が選んだのは、シュルレアリスムを中心に論じるのではなく、ロマン主義の再評価という間接的な方法だった。自由 liberté という語の重みを強調する必要もまた、この時期に生じていた。それは戦後一層影響力を増す共産党、特に自由を制限するスターリニズムに対する危機感に因る。フランスロマン主義が中心に扱われたこと、そして自由 liberté と戦後もてはやされる解放 libération という言葉との比較をブルトンが行なっていることを考慮すれば、ハイチの講演はフランスに対する彼の憂慮を表しているとも解釈できる。ブルトンは解放という言葉よりも、歴史的に「情熱的な用法」を持つ自由という言葉を評価している（OCIII, 273）。それは今まで見たように、自由が最終目標に近づく進歩を常に引き起こすのに対して、解放とはそれ自身で完結してしまう行為だからであろう。さらに、ブルトンは当時人気を獲得しつつあったサルトルが「責任 responsabilité ―自由 liberté」という対立を考慮する点において、シュルレアリスムと違うと述べている（OCIII, 271）。自由という概念が問題になる諸要素が、この時期に揃っていたのだ。

この講演は同時に、40 年代におけるブルトンの思想の変化を示す重要な資料でもある。

ブルトンはフーリエの社会批評が現在にも適応できると指摘しているが（OCIII, 265）、これは彼が波乱の時代に生きたロマン主義者たちと、戦後の自分を重ね合わせていることを示している。ヴィアットやピカールから発想を得た、ロマン派における精神のモデル ―― 社会変革という理想的情熱を出発点とし、道徳的問題の重要性を知ったものは神秘的なものへと接近していく ―― は、既に指摘したように、ブルトン自身の精神の発展過程でもあった。20 年代後半から社会問題に関心を持ったブルトンもロマン派の先駆者と同様に、40 年代アメリカへの亡命という孤独のうちに、倫理的問題や秘教へと接近したからだ。このようなブルトンの思想を「政治的理想化」と名づけることができるだろう。筆者は 30 年代のブルトン思想を「観念論なき理想化」と定義した[26)]。30 年代、彼は自身の「超現実」が形而上学的と批判されたこと、またマルクス主義への強い共感から唯物論を重視する必要性を感じた。しかし、ヘーゲル哲学への愛着と自身の理想主義、唯物論とは相容れないフロイトの精神分析理論を捨てることはできない。そこで彼は観念論と唯物論の乗り越え、すなわち「ヘーゲル ―― マルクス ―― フロイト」というトリアーデを統合しようと模索した。そうして彼は最終的に実在する物質を極度に理想化・観念化するという新たな方法を発見する。この「観念論なき理想化」が、40 年代になるとマルクス主義からロマン主義的社会主義へのシフトという形で表れる「政治の理想化」へと推移したのだ。それに伴い、以前統合を目指したトリアーデもまた、「ヘーゲル ―― フーリエ ―― フロイト」へと変化したと考えられる。補足すると、48 年のクロディーヌ・ショネとの対話の中で、ブルトンは「欲望の偉大な解放者」としてフロイトとサド、そしてフーリエの名を挙げている（OCIII, 611）。

最後にブルトンのフーリエ論は、時を経て「コントル＝アタック手帖」にあった、道徳革命の必要性に裏打ちされていることを強調しておきたい。戦後のブルトンの作品に好意的な批評を書いたバタイユにも「コントル＝アタック」を通じて何らかの変化があったのだろうか。また第 5 回目の講演において、ブルトンはフーリエの「普遍的アナロジー」に軽く触れたに過ぎないが、『シャルル・フーリエへのオード』と同年に発表された『上昇記号』（1947）は、アナロジーを主題としており、フーリエの影響がないとはいえない。これらの問題については、また別の機会に論じたい。

注

本稿は科学研究費（課題番号：26370375）の助成を受けている。文中で引用するブルトン全集の略号は次の通りである。OCI, OCII, OCIII : André Breton, *Œuvres complètes,* tome I, tome II, tome III, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1988（tome I）, 1992（tome II）, 1999（tome III）. なお、原文のイタリック体は、引用では傍点を付した。特に明示しない場合、引用訳および下線は筆者による。また、筆者の論文については氏名を省略した。

1. André Breton, *Ode à Charles Fourier*, commentée par Jean Gaulmier, Éditions Fata Morgana, 1994, pp. 17-18. プレイヤード版にも引用されている。Cf. OCIII, pp. 1245-1246.
2. *Dictionnaire André Breton*, sous la direction d'Henri Béhar, Classiques Garnier, 2012, pp. 428-431. フーリエに関する膨大な文献すべてを挙げることはできないが、本稿は特に石井洋二郎『科学から空想へ　よみがえるフーリエ』（藤原書店、2009 年）の影響を受けていることを述べておく。
3. 『「再生の神話」から新たな社会思想の構築へ：第二次世界大戦におけるアンドレ・ブルトンの進化』、近畿大学教養・外国語教育センター紀要（外国語編）、第 5 巻、第 1 号、2014 年、pp. 37-53.
4. Cf. *Tracts surréalistes et déclarations collectives*（1922/1969）, présentation et commentaires de José Pierre, Tome I（1922/1939）, Le terrain vague, 1980, pp. 500-501.　巌谷國士訳編「《コントル・アタック》資料」、『パイデイア』、第 8 号、1970 年、p. 37.
5. 「共鳴とすれ違い　『コントル＝アタック』前後のブルトン、バタイユそしてライヒ」、『バタイユとその友たち』、水声社、2014 年、pp. 165-179.
6. ミシェル・シュリヤ『G・バタイユ伝』（上）、西谷修、中沢信一、川竹英克役、河出書房新社、1991 年、p. 276.
7. 『手帖』に関しては、『バタイユ全集』（第一巻）やジョゼ・ピエールによるアンソロジー（José Pierre, *Op.cit.*）などで参照可能であるが、本稿では次の書籍を用いた。Georges Bataille, André Breton, *« Contre-Attaque », Union de lutte des intellectuels révolutionnaires, Les Cahiers et les autres documents octobre 1935 – mai 1936,* préface de Michel Surya, Ypsilon éditeur, 2013, p. 13.
8. *Ibid.*, pp. 98-100. 邦訳に際しては、巌谷國士訳編「《コントル・アタック》資料」（前掲）や『シュルレアリスムの資料』（シュルレアリスム読本 4）、思潮社、1981 年を参考にした。

9. *Ibid*., p. 99.
10. Cf. Pierre Klossowski, « Le marquis de Sade et la Révolution »（Mardi 7 février 1939）, *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, textes présentés par Denis Hollier, « folio essais », Gallimard, 1995, pp. 502-532. 邦訳は次を参考にした。ドゥニ・オリエ編『聖社会学』、兼子正勝、中沢信一、西谷修訳、工作舎、1987 年、pp.355-381.
11. Pierre Klossowski, *Op.cit*., p. 524.
12. 巖谷國士訳編「《コントル・アタック》資料」、前掲、p. 37.
13. Georges Bataille, « Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme », *Critique*, n°2, juillet 1946, pp. 99-110 ; « Notes : Joseph Conrad - André Breton », *Critique*, n°17, octobre 1947, pp. 337-342. いずれも全集第一巻に再録されている。Cf. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, tome XI, Gallimard, 1988.
14. Cf. OCI, 328-329.
15. *Dictionnaire André Breton*, *Op.cit.*, p. 713.
16. 『パリュ』誌（1948 年 3 月）に掲載されたエメ・パトリとの対談で、ブルトンは同じ意見を述べている。Cf. OCIII, p. 603.
17. プレイヤード版は『レックス』劇場でのスピーチに『シュルレアリスム』というタイトルを付し、第 1 回講演としている。本稿では『ソワール』紙の予告と順番を合わせるため、初回のスピーチと講演を分離した。そのため本稿における講演番号とプレイヤード版とは一講演分ずれている。
18. 今野喜和人著『啓蒙の世紀の神秘思想　サン＝マルタンとその時代』、東京大学出版会、2006 年、p. 21, ヴィアットの書籍に関しては、次を参照した。Auguste Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, Slatkine Reprints, 2009 ; *Victor Hugo et les illuminés de son temps*, Slatkine Reprints, 2003.
19. 奇妙な巡り合わせではあるが、ジャン・ドトリーがこの語の曖昧さを非難している（Jean Dautry, « Romantisme social? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 7e année, n°4, 1952. pp. 521-524）。彼は「コントル＝アタック」に参加していたが、「超ファシズム」という造語を生みだしたことで、ブルトンらに不信感を抱かせ、グループの解消の要因の一つとなった人物である。Cf. ミシェル・シュリヤ著『G・バタイユ伝』、前掲、p. 283.
20. Roger Picard, *Le romantisme social*, Brentano's, 1944, p. 41.
21. *Ibid*., p. 26.
22. 『家族・私有財産・国家の原理』については、土屋保男の訳（新日本出版社、1999 年）を参考にした。

23. 原文にはイタリックの強調は見当たらない。Cf. Marcel Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, Librairie José Corti, 1982（1940）, p. 16.
24. Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvement*（1808, 1841）, Éditions du réel, 2009, p. 170, 訳語については新装版『四運動の理論』（上・下）（巖谷國士訳、現代思潮社、2002 年）を参考にした。
25. Roger Picard, *Op.cit.*, p. 52.
26. *André Breton et la poétique du sublime : Une esthétique de l'« idéalisation sans idéalisme »*、博士論文、神戸大学、2008 年 .