

# 第四共和制の思想と行動

— サルトル・カミュ論争を再検討する — (2)

堀 田 新五郎

序 第四共和制の政治的・精神的課題 (以上、第5巻第2号)

第1章 神話と政治

第一節 神話化作用

第二節 脱神話化作用 (以上、本号)

第2章 実存

第一節 嘔吐：サルトル

第二節 不条理：カミュ

第3章 倫理学

第一節 反抗：カミュ

第二節 アンガージュマン：サルトル

第4章 政治思想

第一節 マルクス主義：サルトル

第二節 サンディカリズム：カミュ

中間考察——メルロ＝ポンティに於ける根源的自然＝根源的歴史のテーゼ

第5章 論争

おわりに 第五共和制と残された課題

## 第1章 神話と政治<sup>(1)</sup>

今日において、神話とは何か？直ちに極めて簡単な答えを出そう。それは語源と完全に一致している。すなわち、神話とは、ことばである。<sup>(2)</sup>

ロラン・バルトによって1956年、やや無造作に提示された〈神話＝言葉〉という等式は、引き続いて彼が提出する〈脱神話化作用＝政治〉という等式とともに、その後のフランス政治哲学を規定してゆく認識枠組みの一つとして読まれるべきものである。もしもバルトとともにこの二つの等式のその両方を肯定するのであれば、その時我々は、言語に対する政治的嫌疑の形成という問題状況——第四共和制以降の精神にとって最もクリティカルな問題状況——へと足を踏み入れることになるのではないだろうか。というのもその時、政治のあるべき姿とは神話の解体にあり、神話とは

すなわち言葉であるのだから。

同時に我々がここで注目すべきは、先に〈序〉において瞥見した現在の社会科学が抱えている諸課題、つまりはニヒリズムの凡庸化・状況の自己遡及による主体の解体、微細な権力ネットワークの存在、利害回路が迷路化してゆく困難、リプレゼンテーション機能に対する批判など、こうした現代的諸課題がすべて〈言語に対する政治的嫌疑の形成〉が招来した問題性に他ならないということである。では、それは如何なる意味においてなのか。もしも我々が何よりも言語を介して他者を認識し、従って自己を確立するものであるとするならば、換言すれば言語こそが、〈我〉と〈汝〉とを生成させつつ関係づける紐帯であり、それ故まさに政治的なものの存立基盤であるとするならば、その場合言語に対する政治的嫌疑とは、自己と自己及び他者との関係性を決定的に錯乱させるをえないものであろう。我々が、政治的な

ものの名において言語を疑い始める時、ここに〈状況の自己遡及〉というポスト実存主義的困難が生成するのである。何故ならば、言語こそが政治的なるものの礎であり、同時に我々は言語によって言語を疑わざるをえない限り、〈我々が政治的なるものの名において言語を疑い始める〉ということは、二重の意味で言語が言語を疑い始めるということに他ならないからである。一言で言えば間主観的トポスとしての言語が自らへの疑いを開始するのであり、このようなトポスの自己言及的融解という事実こそが〈状況の無限遡及による主体の解体〉という非常識な課題を社会科学に負わせているものなのではないだろうか。

だが言うまでもなく、こうした推論はそもそもロラン・バルトが提起する二つのテーゼ、すなわち〈神話＝言葉〉というテーゼと、〈脱神話化作用＝政治〉というテーゼを是認する場合にのみ許されるものにすぎない。従って我々はまず、この二つの等式を吟味することから議論を進めてゆくことにしよう。本章におけるこのような予備的考察は、第四共和制以降の精神を規定してゆく政治的思考——言語に対する政治的嫌疑の形成——が有している射程を明らかにし、同時に、次章以下で検討するサルトル、カミュの思想と行動を解明してゆく際の分析枠組みを提出するものに他ならない。それでは〈神話＝言葉〉とは何か。

## 第一節 神話化作用

1957年に公刊された『神話作用』（“Mythologies”）の第Ⅱ部「今日における神話」においてロラン・バルトは、神話の現成過程を純理論的に追いつめつつ、神話を「記号学的体系」（système sémiologique）として規定する。言うまでもなく、ここでバルトが提示する「記号学」（sémiologie）とは、ソシュールによって切り開かれた意味作用（signification）の研究を下敷きにするものであり、従ってバルトもまた、よく知られた意味作用における三項関係、すなわちシニフィアン（能記、意味するもの、signifiant）、シニフィエ（所記、意味されるもの、signifié）、シーニュ（記号、意味表象、signe）という分析概念を用いることによって神話の構造に迫ろうとする。

それでは、意味作用におけるこれら三者の関係

とは如何なるものであるのか。シニフィアン、シニフィエ、シーニュという用語を最終的に提出してしまう際のソシュールの苦悩とは裏腹に、バルトは極めて簡潔に次のような説明を開始する。

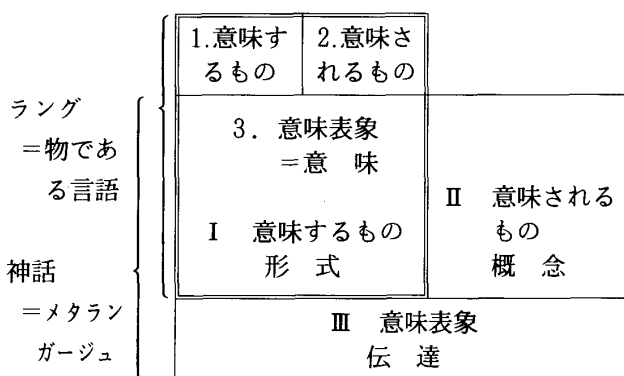
だから意味するもの、意味されるもの、そして意味表象があることになる。意味表象は前二者の連合的総体である。ここにバラの花束がある。これにわたしの情熱を意味させるとしよう。するとここには、意味するものと意味されるもの、バラとわたしの情熱しかないのであろうか。そうではない。実際には、ここには《情熱化された》バラがあるばかりだ。だが分析の面では、確かに三つの概念があるのだ。なぜなら情熱を担ったこれらのバラは、完全にまた正当にバラと情熱とに分解されるからである。バラも情熱も、結合してこの第三の対象である意味表象を形成するまえから存在していたのである。生活の面では、バラとそれらが担っている話しかけを切り離すことができないというのは本当だ。だが同様に分析の面では、意味するものとしてのバラと意味表象としてのバラを混同することはできないのだ。意味するものは空虚であり、意味表象には中身がある。それは一つの意味なのだ。（中略）ソシュールは特殊な、しかし方法論として模範的な記号学的体系、すなわち言語を研究した。彼にとって、意味されるものとは概念であり、意味するものとは（心理的な面での）聴覚的映像であり、概念と映像との関連は、意味表象（例えば単語）または具体的な実在物である。<sup>(3)</sup>

以上、何よりも言語を範型として、シニフィアンとシニフィエとの連合的総体がすなわちシーニュであるという三項図式が定式化され、ここに記号学的体系が姿を現す。<sup>(4)</sup>先に提示したように、バルトに従えば、神話とはこの記号学的体系としての言葉以外のものではない。だが同時に、バルトはここで神話を特殊な記号学的体系として位置づけようとする。それはつまり、神話がすでにして存在している或る意味的連鎖から出発し、それを土台として構築される二次的な記号学的体系に他ならないということである。バルトの言葉を引用しよう。

神話においても今述べた三項図式が見出される。すなわち、意味するもの、意味されるもの、そして

意味表象である。だが神話は、それ以前に存在している意味的連鎖から出発して構築されるという点で特殊な体系である。神話は二次元的な記号学的体系なのだ。第一の体系において意味表象であるものが（つまり、概念と映像の連合的全体）、第二の体系では単なる意味するものになる。ここで注意すべきなのは、神話のことばの材料は（本来の意味での一言語としての言語、写真、絵画、ポスター、儀式、物品、等）、出発点において違うものであろうと、神話によって捉えられるやいなや、純粋に意味的な機能に変化する。神話は、それらにおいて同じ原料しか認めないのだ。それらの共通性は、すべて単なる言語状態に還元されるということに他ならない。文学的記述であれ絵画的記述であれ、神話はそこに様々な意味表象の全体、一つの総体的意味表象、第一の意味的連鎖の最終要素しか見ないのだ。そしてまさにこの最終要素が、より拡大した体系を作り上げて、その第一要素または部分要素となるのである。まるで神話が、最初の意味の形成的体系に対して一目盛りずれるように、すべてが行われてゆくのだ。

このような神話の定義付けを行ったバルトは、以下のような図表を示すことによってそれを補足する。



上の図で示されている用語について、若干の説明を補っておくことにしよう。バルトは、第一の体系の最終要素としての意味表象を〈意味〉と命名し、それは第二の記号学的体系すなわち神話の次元において〈形式〉と呼ばれなければならないとする。すなわち、第一の体系におけるシーニュが〈意味〉であり、同時にそれは第二の体系におけるシニフィアンとして機能する時〈形式〉と呼ばれるものに他ならない。同様にバルトは、第二

の記号学的体系におけるシニフィエを〈概念〉、シーニュを〈伝達〉と名づけるのである。こうした用語説明とともに、バルトは第一、第二の記号学的体系、すなわちラングと神話とをそれぞれ「物である言語」(langage-objet)、「超言語」(méta-langage)と呼ぶことを提案する。<sup>(6)</sup> 何故ならば、前者は「神話が自らを構築するにあたって自分のものとする言語だから」であり、後者は「第二の言語であり、その中で第一の言語について語る」ものだからである。<sup>(7)</sup>

さて、以上の理論的考察をふまえた上で、我々は次にバルトが提出する神話の具体例を二つ検討することにしよう。一つは、リセの五級生が使用するラテン語文法教科書の中にある一例文——《Quia ego nominor leo》なぜなら私はライオンという名だ——に関する考察であり、もう一つは、フランスの大衆紙『パリ・マッチ』の表紙を飾る一枚の肖像写真——フランスの軍服を着た若き黒人兵、まなじりを上げて敬礼している——を巡っての分析である。《Quia ego nominor leo》この一文はリセの五級生にとって、両義的な意味を持たざるをえない。というのも、一方では単純なラテン語のならば明瞭なる意味——なぜなら私はライオンという名だ——を持っているにもかかわらず、教科書の読者がリセの五級生である限りにおいて、この一文は明らかに別の事柄を読者に呼びかけているからである。

それは疑いなくこのように言っているのだ。——いわしは文法の例文で、属詞の一致の規則を明らかにするためのものだ。従って、その文章は私に対して、本来の意味を全く意味していないとさえ言わなければならない。ライオンのことも、ライオンが自分をどう呼ぶかについても、私に話す気はあまりないのである。その底にある背後の意味は、属詞の一致とかいうものの存在を私に押しつけることにあるのだ。<sup>(8)</sup>

以上明らかに、リセ五級生である読者は特殊な、拡大された記号学的体系に遭遇してしまっていると言いうるであろう。そこにおいては、シニフィアンそのものが多くのシーニュ（ラテン語の単語）の総体によって形成され、それだけで第一の記号学的体系を形作っている（=なぜなら私はライオ

ンという名だ)。先に示した用語を用いるならば、第一の体系における最終要素＝〈意味〉は、第二の体系においてシニフィアン＝〈形式〉へと転化させられるのであり、そしてここに第二の体系におけるシニフィエ＝〈概念〉（＝わしは文法の例文だ）が結びつけられてゆく時、そこにメタラングージュとしての神話＝〈伝達〉が出現するのである。だが我々がここで強調しなければならないのは、このような神話化作用において、第一の記号学的体系すなわち「物である言語」が、消え去ってはいないという事実に他ならない。ライオンの呼び方も文法の例文も、読者に対して独立して与えられるものではない以上、つまりはシニフィアンとシニフィエとが実際上分離不可能なものである以上、「なぜなら私はライオンという名だ」は、常にそこに在り続け、しかも〈形式〉へと還元されることでその〈意味〉を漂白されて、在り続けている。バルトはそれを、「神話は何も隠さない。神話の機能は変形させることにあり、消滅させることではないのだ」<sup>(9)</sup>と表現するのである。ここで、我々はこの問題に対して、立ち止まらなければならない。何故ならこの「何も隠さない、ただ変形させる」という神話の機能にこそ、バルトに従えば、神話と政治との関わり合いのすべてが存在するからである。そうであるならば、バルトの言う神話と政治との関わり合い、或いは脱政治としての神話化作用とは如何なる出来事を意味するのであろうか。この問題を明らかにする前に、その前提作業として、我々は検討すべき神話の材料をもう一例あげておくことにしよう。バルトの言葉を引用する。

今度は別の例である。床屋に行く。『パリ・マッチ』を一冊渡される。表紙に、フランスの軍服を着た若いニグロが、まなじりを上げて敬礼している。多分、ひるがえる三色旗に注目しているのだろう。これが、映像の意味である。だが単純であろうとなかろうと、私はそれが私に意味しているものを見て取る。フランスは偉大な国家で、その民草は肌色の区別なく、その国旗に忠誠に仕えるのであり、いわゆる植民地主義などと中傷する連中に対しては、いわゆる圧政者に奉仕するこの黒人の熱意こそ最良の返事なのだ。だから、ここでもまた、私は、拡大された記号学的体系を前にしているのだ。まず、予備的な体系によ

てそれ自体形成された、意味するもの（フランス軍礼をする黒人）があり、意味されたもの（ここでは、フランス性と軍隊性との意図的な混同）がある。そしてしまい、意味するものを通じての意味されたものの出現（すなわち、新たなシニフィアンとシニフィエとの結合であるメタラングージュとしての神話の出現——堀田）がある。<sup>(10)</sup>

バルトが提示する神話の第二の例とは、以上の如きものである。従って以下我々は、バルトが強調する神話の機能、「何も隠さず、ただ変形させるのみ」という神話の機能を考察し始めることにしよう。一言で言って、それは「意味の疎外」<sup>(11)</sup>に他ならない。〈意味〉すなわち第一の記号学的体系における最終要素は、それ自体で固有の価値、固有の歴史、固有の物語を有し、既にして充足している一つの全体性と言うべきものを保持していた。

《Quia ego nominor leo》を純粹に言語的な体系の中に閉じ込めるならば、その文章は充実、富、歴史を見つけ出す。私は動物である。ライオンである。これこれの国に住んでいて、狩りから戻ったところだ、私の獲物を小牛、牝牛、牝山羊が分けるといふのだ、だが私は一番強いから、色々な理由で全部を自分のものとする。一番最後の理由は、簡単にこういうことだ。私はライオンという名だ。しかしながら神話の〈形式〉としては、この文章は、この長い物語の殆ど何物をもとどめることはない。〈意味〉は、かつて様々な価値の完全なる体系を含んでいた。——話、地理、教訓、動物学、文学。<sup>(12)</sup>〈形式〉はこれらすべての富を遠ざけてしまう。

神話が〈意味〉を〈形式〉へと還元する時、その時「ライオンとニグロはその物語を奪い去られ、単なる身振りへと姿を変えられ」<sup>(13)</sup>てしまうのである。ここに〈概念〉が侵入する。第二の記号学的体系のシニフィエ、すなわち神話のシニフィエである〈概念〉は、歴史的であり意図的であり、従って恣意的なものである。〈意味〉が〈形式〉へと転化させられるその瞬間、

文法の例文は私の生活全体を呼び出す。ラテン文法が教えられている或る時代に私を生み出した時間、社会的差別のすべての働きによって、ラテン語を習

わな子供たちから私を区別する歴史。この例文をイソップまたはパエドラから選ばせる教育学的伝統…敬礼するニグロについても同じことだ。形式になると意味は短く、孤立して、乏しくされる。フランス帝国性の〈概念〉として、意味はまたも世界全体に結びつけられる。フランスの全歴史に、その植民地的冒険に、その現在の困難に。(……)〈意味〉から〈形式〉に移るに際して、映像は知識内容を失う、それは〈概念〉の知識内容をよりよく受け入れるためなのだ。<sup>(14)</sup>

神話は、〈意味〉を〈形式〉へと疎外することによって恣意的な〈概念〉を呼び込み成立するものに他ならない。しかしながら我々は、すでに示唆しておいたように、ここで立ち止まるべきなのではないだろうか。というのも、「意味の疎外」とは決して意味の消滅・「物である言語」の消滅ではなく、「形式が意味を抹殺することはありません」<sup>(15)</sup>という事実——先に示したように、この事実こそが神話と政治との関係性を規定する——それを、我々はここで問題化しなければならないからである。〈意味〉がその重みを失い漂白されつつも、なおそこに存在し続けているということ、つまりライオンと黒人兵が自らの歴史・自らの物語を奪われつつも、単なる身振りとして、いまだそこにとどまり続けているということ——これは無論、神話の〈概念〉が「物としての言語」に依拠していることを意味するものであろう。しかしながらそれは単に、あらゆるシニフィエがシニフィアンを必要とするという、当然の事実の確認にすぎない訳ではない。我々はそこに、神話の眩惑的な狡智を看取しなければならないのである。それでは神話の狡智とは何か。それは神話が、「物である言語」の有する〈意味〉と〈形式〉との二重性を利用する際の詐術に他ならない。我々がこれまでに確認したように、神話は〈意味〉を漂白し〈形式〉化する。だがその一方で神話は、「物である言語」が確かにそこに存在するというその事実性によって、自らの〈概念〉が有する恣意性を逆に漂白してゆくのである。バルトの言葉を用いるならば、前者は神話の「意図」(=概念)による「事実」(=「物である言語」が持っていた歴史)の凍結であり、後者は反対に、「事実」による「意図」の凍結に他ならない。

〔神話の〕意味作用を決定することになるのもやはり、意味するもののこの二重性である。今や我々は、神話が、その文字通りの形(私はライオンという名だ)によってよりも、その意図(わしは文法の例文だ)によって規定されることばであるのを知っている(=意図による事実の凍結——堀田)。しかしながらまた、そこでは意図が、いわば、文字通りの形によって、凝固され、純化され、永遠化され、不在化されている(フランス帝国だって?ただ事実があるだけ——われわれの若者みたいに敬礼している、けなげなこのニグロだ)のも知っている(=事実による意図の凍結——堀田)。<sup>(16)</sup>

或いはまた、バルトは次のように書いている。

『フランス帝国』性は、敬礼するニグロを道具としての意味するものにすぎないと決めつけてしまう。ニグロは『フランス帝国』性の名において私に呼びかける。(=意図による事実の凍結——堀田)だがその同じ瞬間にニグロの敬礼は厚みをえ、ガラス化し、『フランス帝国』性を基礎づけるものとしての永遠の前文として凝固する。(……)事実が意図を麻痺させ、不動性の居心地悪さのようなものを与える。つまり、罪のないものにするために、事実は意図を冷凍するのだ。神話とは盗まれてから返された言葉だからだ。ただ、戻して来る言葉は、盗んだ言葉とは、もはや全く同じものではない。戻すことにおいて、正確にもその場所に置かないのだ。神話の言葉の凍りついた様相を構成するのは、この短い盗みであり、この束の間のこっそりとしたまやかしである。<sup>(17)</sup>

言うまでもないことだが、《Quia ego nominor leo》が「属詞の一致」へと、敬礼する黒人兵が「偉大なるフランス」へと結びつけられるべき必然性などは存在しない。そこにはただ、〈概念〉の恣意性があるにすぎない。従って詐術は、神話が「物としての言語」の事実性に依拠して自らの〈概念〉を漂白し、それを「自然なものとして馴化しようとする」<sup>(18)</sup>ところにある。この時始めて神話は、疑われることなく、神話として流通してゆくのだと言えよう。「意図的な概念を通用させる」<sup>(19)</sup>こと、或いは「概念の馴化」<sup>(20)</sup>——これこそが神話に課せられた任務に他ならな

い。そうであるならば、神話化作用を同時に脱政治化作用として読まなければならないことの意味は、もはや明らかであろう。政治は、神話によって二重に隠されるのである。第一に神話は、〈意味〉を〈形式〉へと還元することによって、最初の記号学的体系が有していた政治性を隠蔽する。これは、ライオンや黒人兵が維持していた彼ら固有の歴史・物語・価値を無化することに他ならない。第2次的な記号学的体系の単なるシニフィアンへと転化させられた時、彼らが有する本来の政治性（例えば、ライオンとその他の動物との関係性）は、その記憶を奪われてしまうのである。同時に神話は、「物である言語」の事実性に依拠して「概念の自然化・馴化」を遂行してゆく時、今度は逆に、〈概念〉に付随する歴史性・政治性を隠蔽するのだと言えよう。《Quia ego nominor leo》から「属詞の一致」を、敬礼する黒人兵から「偉大なるフランス」を想起することは、言うまでもなく一つの価値判断・政治的選択に他ならない。しかしながら神話の消費者にとってそれは、そうとは気づかれることのない政治的選択なのである。これを、バルトは次のように表現している。

記号学的体系はすべて価値の体系である。ところが、神話の消費者は意味作用を事実の体系であると取ってしまう。神話は記号学的体系でしかないのに、事実の体系として読まれてしまうのである。<sup>(21)</sup>

以上我々は、バルトとともに神話形成過程とその機能を考察してきた。バルトの提出する〈神話＝言葉〉というテーゼは、神話が記号学的体系であることを示すものに他ならない。言語表現が、常に何らかのコンテキストを派生させざるをえないものである以上、あらゆる言葉は次の瞬間、神話として流通してゆく可能性を有する。だがしかしバルトは、神話を単なる記号学的体系ではなく、第二次的な記号学的体系として、ラングではなくメタラングとして規定するのであった。神話が「盗まれてから返された言葉」である限り、そこには或る「二重性」が不可欠なのである。そうであるならば、我々はいまだ盗まれてはいない言語、或いは盗まれた言語を再び盗み返す試みを模索しうるのではないだろうか。換言すれば、それは自然化させられた歴史、事実体系として読ま

れてしまう価値体系を、再び歴史化・倫理化・政治化せんとする一つの闘いに他ならない。我々の考察はいまや、バルトが提出した第二のテーゼ、すなわち〈脱神話化作用＝政治〉というテーゼの中へと踏み込んでいる。<sup>(22)</sup>

## 第二節 脱神話化作用

よく知られた一節の中で、かつて小林秀雄は  $2 + 2 = 4$  を清潔な抽象と見做し、それ以外は畢竟文体の問題、修辞学の問題にすぎないと断じた。

<sup>(23)</sup> これと同じくロラン・バルトは、いまだ神話によって盗まれてはいない言語、すなわち「意味があまりに充実しているが故に神話が侵入できない」<sup>(24)</sup>

言語を、数学の言語のうちに見出している。ここでは、2に2を加えれば4になるという文字通りの意味（＝デノテーション）以外には読み取ることとはできず、従って解釈を呼び寄せ、コンテキストを派生させてゆくべき不潔性などは存在しえないからである。数学とは、「変形不可能な言語」<sup>(25)</sup> に他ならない。しかしながらそれは、数学が神話の重力圏から最終的に離脱しうることを意味するものではない。そうではなく、数学が「変形不可能な言語」であり、解釈に対して可能なすべての予防措置を講じてある、まさにそれ故に、神話はそれを塊ごとと奪い取る<sup>(26)</sup>のである。神話は「 $E = MC^2$ 」といった数式を奪い、この変更不可能な意味を、『数学』性の純粋な意味するものにしてしまうのだ。ここで神話が盗むものは、抵抗であり純粋さであることがわかるだろう。神話はすべてに手をつけ、すべてを腐敗させる。神話を拒もうとする動きさえもだ。<sup>(27)</sup> 結局、数学の言語が、神話の侵入を許さない清潔な抽象だと見做される限りにおいて、それは新たに「数学の無垢性」という神話を形成してゆくことになるであろう。そうである以上は、 $2 + 2 = 4$  もそれ以外のすべてと同じく、畢竟一つの美的価値判断にすぎず、従って我々はそれを文体の問題・修辞学の問題へと帰属させなければならない。しかしながら、それが事実の体系として読まれてしまうとき、その時に数学の神話化は生成するのである。神話が隠蔽したもの、それは数学の政治性に他ならない。

次にバルトは、「神話に向かってできる限り抵抗するもう一つの言語」<sup>(28)</sup>として、「我々の詩の

言語」を取りあげている。バルトに従えば、「現代詩とは、逆行性の記号学的体系」<sup>(28)</sup>に他ならない。というのも「神話が、第一次的体系の拡大によって、超意味作用を目ざすのにひきかえ、詩は反対に下・意味作用、言語の前・記号学的状態を再発見しよう」<sup>(30)</sup>とする試みだからである。神話が第二次的な記号学的体系として、或る共同体の中に自然と流通してしまう言説、つまりは紋切り型を構築するのに対し、現代詩とは、「ことばを乱し、……意味するものと意味されるものとの連結を可能な限度までゆるめる」<sup>(31)</sup>ことによって、何よりも既存の流通する言語を解体してゆく働きなのだと言えるであろう。神話とは逆方向に現代詩は、記号学的体系を下降することで、いまだ共同体によって汚染されていない世界そのものを目指すのである。従って我々はバルトとともに、「詩の理想とは——底意のあるものだが——単語の意味にではなく物自体の意味に到達しようとすることだ」<sup>(32)</sup>と言うべきであろう。詩人が世界をとらえるその働きが、或る既成の共同体的感性から切断されていなければならない限りにおいて、すなわち詩人が自らを紋切り型から引き離すべき存在である限りにおいて、詩の欲望とは、世界との直接的接触を体现すること——バルトの言う「物自体の意味への到達」——に他ならない。極端な単純化を恐れずに言えば、「真紅のバラの花束」を見てロマンスを語ることはもとより、「真紅のバラの花束」を語ってしまった瞬間、詩人は共同体の前に挫折するのである。そこにある存在者が「バラ」に見えざるをえず、その「色」が「赤」に見えざるをえない時、現代詩は神話に身を委ねるべく準備しているのだと言えよう。それを「バラ」というシーニュとして構成し、そこからさらにロマンスという〈概念〉を結びつけ神話を或いは紋切り型を作り上げてゆくこと、これこそが順行性の記号学的体系に他ならず、そうであるならば、バルトが提示する現代詩の欲望とは、まさに逆行性の記号学的体系として、「ロマンス」を解体し「バラ」を解体し、遂には「それ」自体へと、すなわち真にリアルなものへと迫ってゆくことに在らねばならない。ここに、「詩の本質主義的野心」<sup>(33)</sup>が存在する。詩は「まさに反言語であろうとするその度合において、己のみが物自体を捕らえるのだという確信」<sup>(34)</sup>を維持するのであ

る。我々はそこに、「現代詩が常に言語の虐殺として、沈黙の空間的、感覚的な一種の相似物として自らの立場を示」<sup>(35)</sup>さざるをえない理由を看取すべきであろう。

しかしながら疑いなくここでもまた、数学的言語の場合と同じく、「詩を神話にとって理想的な餌食にしてしまうのは、詩の抵抗それ自体なのである。」<sup>(36)</sup>もはや詳述する必要はなかろう。反紋切り型・反言語としての現代詩はその全体を盗まれ、例えば「アヴァン・ギャルド」の神話として、共同体の中を凡庸に流通してゆくのである。神話は常に、神話に対して闘争する英雄的行為を神話化する。そこではすでに、現代詩が有していた倫理性・政治性——すなわち「物自体」に存する他者性を維持せんとすること、それを共同体の無垢なる暴力的意味付けから解き放つこと——は、失われてしまう外はない。神話を内部から、記号学的体系の内部から切り崩すことは、以上極めて困難であると言わなければならない。

従って、この困難を自覚するバルトが提案するのは、外部性へのまなざしであり、〈脱神話化作用としての政治〉を遂行してゆくことなのであった。バルトによれば、神話化作用とは「反自然(=歴史——堀田)の偽自然への裏返し」<sup>(37)</sup>であり、人間の政治的行為によって作り出された歴史的現実が、あたかも一つの自然として捉えられてしまうこと、一言で言えば、SollenのSeinへの転化に他ならない。バルトの言葉を引用しよう。

今や、ブルジョワ社会における神話の記号学的定義を完成することが可能である。すなわち、神話とは非政治化された言葉である。もちろん政治ということは、その深き意味において理解すべきである。つまり、現実的、社会的構造における、世界を作り出す力における人間のあいだの関連の総体としてである。(中略)例えば、黒人兵士の場合に、排除されているのは、決して『フランス帝国』性ではない(全く反対に、それをあらわにしようとしているのだ)。排除されているのは、植民地主義の偶然的、歴史的、一言で言えば、作り出された特質(=政治的特質——堀田)なのだ。神話はものごとを否定しない。その機能は逆にもものごとについて語ることにある。ただ神話はものごとを純化し、無垢にし、自然と永遠性のなかに置くのだ。……もしも私が、説明せずに『フランス帝国』性を確認するな

ら、私が、それを自然なもの、あたりまえなものとなすには大した苦勞はない。そこで私は安心していられるのだ。<sup>(38)</sup>

確かに神話は、「反自然の偽自然への裏返し」であるだろう。従って今度は逆に、政治こそが神話の外部として、脱神話化作用として特権化されるのである。「神話が非政治化された言葉なら、神話に対立する言葉が少なくとも一つある。それは政治的なままでいる言葉だ。」<sup>(39)</sup> バルトの理論において神話とは、単なるラングではなくメタラングであり、「物である言語」ではなく第二次的な記号学的体系なのであった。そうである以上、「物である言語」が存在する可能性、すなわち政治的な現実から引き離されていない言語が存在する可能性は、理論上排斥されている訳ではない。それをバルトは、「生産者の言語」(langage de l'homme producteur)として見出すのである。

人間が、現実を映像として保存するためではなく、現実を変形するために話す時にはいつでも、つまり人間がその言語をものごとの生産性に結びつける時にはいつでも、超言語は物である言語に差し戻され、神話は不可能なのだ。もっぱら革命的な言語が神話的言語でありえない理由はこれだ。革命は、世界の政治的荷重を顯示するための浄化行為として定義される。それは世界を作る。そしてその言語は、その言語全体は、この作るということの中に機能的に吸収される。革命が、全面的につまり初めから終わりまで政治的な言語を生み出すからであり、その言葉は、初め政治的で終わりに自然的な言葉である神話とは峻別されるべきものだからである。革命は神話を排除するのだ。<sup>(40)</sup>

事物を自然なものとして確認するのではなく、すなわち、あらゆる現実の中に刻印されている政治性<sup>(41)</sup>を忘却するのではなく、記憶喪失への誘惑から身を振って逃れること——真にリアルなものへと触れ合うために神話を解体し続けること、新たな世界を作り続けてゆくこと——これがバルトの言う「革命」であり、政治的行為に他ならない。無論バルトも、「革命」が、「数学的言語」や「現代詩」が捕らえられてしまった神話の陥穽から自

由ではありえないことを知っている。否むしろ、バルトは、「革命」が自ら「革命」であることを忘却する危険性が存在することを知っているのだと言えよう。「《左翼》の神話は、正に革命が《左翼》へと変形する瞬間に姿を現す」<sup>(42)</sup>ものだからである。従って「革命」とは、常に永久革命であらねばならない。

以上我々は、バルトによる第二のテーゼ〈脱神話化作用＝政治〉を検討した。これを第一のテーゼ〈神話＝言葉〉と併せて読み返す時、そこに我々が見出すのは言うまでもなく、記号学的体系としての言葉が常に持ち続ける神話化作用への、政治的闘争に他ならない。バルトの提示する「革命」もまた、「革命」の神話へと転化する危険性を恒常的に孕み続けているのである。ここには明らかに〈自己遡及状況〉が——我々が〈序〉において示した現代思想特有の困難が——露呈しているのだと言えよう。意味作用に対する政治的嫌疑を意識化し続けてゆく時、その時には、あらゆる最終的・自然的了解がすべて偽りの了解と見做されなければならないのであり、従って、或る一貫した主張を維持させる私の自己同一性は崩され、これと同時に神話の永続的な解体を遂行してゆくことも可能となるであろう——これが『神話作用』という書物を書いた時点での、ロラン・バルトの明示的な主張だったのである。この主張そのものが自己言及的であるのは、もはや言うまでもあるまい。

だがしかし、バルトが脱神話化作用として政治を特権化するまさにその時、我々はそこにバルトのオプティミズムを看取すべきなのではないだろうか。神話と政治を巡るバルトの主張に対しては、対立する二つの方向からの異議申し立てを予想することが可能である。一つには、バルトによる脱神話化作用の過激性に対する批判、或いは〈脱神話化作用＝政治〉というテーゼそのものへの批判であり、いま一つは、これとは逆に、バルトの遂行する脱神話化作用の不徹底性・微温性を問題視してゆく立場に他ならない。まず第一の批判について考察することにしよう。そこでの焦点は、政治の役割それ自体にあると言わなければならない。もしも我々がバルトとともに、脱神話化作用という政治的闘争を敢行してゆくならば、その時我々が「離れなければならないのは、共同体の全体」<sup>(43)</sup>



ということになるであろう。何故ならば、神話とは或る一つの共同体において、疑われることなく自然と流通してしまっている言説のことであり、そうである以上、自らをその共同体から切断させない限り、脱神話化作用としての政治的行為は不可能にちがいないからである。永続的に共同体から逃走し続けること、或いは共同体に対して闘争し続けること、これこそが政治的行為者に課せられるべき倫理に他ならない。だがそれならば、人間と人間、〈我〉と〈汝〉とを結びつけてゆく紐帯は何処に見出しうるのであろうか？また、政治的行為とは何よりも、人々の間で共同体を築き、それを維持してゆく営為のことではなかったのか？バルトを批判する第一の立場からは、このような疑問が寄せられるのである。もしもこの私が、《Quia ego nominor leo》と「属詞の一致」との間に存する関係性を峻拒するのであれば、その時には、リセ五級生時代の私と私の仲間たちとを結びつけていたすべてのつながりを、その愛おしさを排斥しなければならない。共同体を不可能にすること、果たしてこれをして政治的行為と呼ぶるのであろうか。なる程バルトの言う通り、あらゆる言語表現は常にコノテーションを孕み続けてゆくのであり、神話を生成させるものであろう。だがしかし、言葉が言外の意味を派生させてゆくからこそ、人間は他者と同感することが可能となり、従って内面からの結合を確認し、共同体を有意義なものとなしうるのではないだろうか。言語がすべて純粋な論理的記号へと、デノテーションへと還元され、それ故に《Quia ego nominor leo》が文字通りの意味——なぜなら私はライオンという名だ——しか持ちえないとすれば、その時には、リセ五級生である私が、私の仲間と内面的つながりを有することは不可能だと言わなければならない。ライオンの名を抹殺すること、すなわち第三者を排除し忘却すること、この共犯関係の中においてのみ、私は私たちの共同体を築きうるのである。従って我々は、言語が常に神話を生成させ、デノテーションを裏切り続けてゆくところにこそ、一つの政治的契機を——〈我〉と〈汝〉の結合を可能とする契機を——認めるべきなのではないだろうか。政治という言葉で、人間たちの秩序形成行為を意味しうるとするならば、その場合には、言語による神話化作用こそが政治の礎に

在らねばならない。そうである以上、このような立場からは、正にバルトに対立する一つのテーゼが寄せられることになりえよう。言うまでもなくそれは、〈神話化作用＝政治〉というテーゼに他ならない。

以上我々は、バルトの見解に対する第一の批判の帰結を導き出した。以下引き続き第二の批判、これまでとは対照的なバルトへの批判を駆け足で検討することにしよう。

さて第二の批判とは、バルトとともに脱神話化作用の遂行を唱えつつも、そうであるが故に、バルトの不徹底性・微温性を論難する立場のことであった。ここで我々が想起すべきは、いまだ政治的なままで在り続け、従って神話を寄せつけない特権的な言語、すなわち「生産者の言語」に対するバルトのオプティミズムである。バルトの言葉を引用しよう。

もし私が木こりで、これから切り倒そうとする木を名指したとしたら、私の言う文章の形がどうであれ、私は木を語っているので木について語っているのではない。このことは私の言語は作業的で、その対象と他動詞的な方法で結びついているということだ。木と私の間には、私の仕事、つまり一つの行為のほかには何もない。それが政治的言語というものだ。この言語は、私が自然を変形してゆく分だけ自然を表現するのだ。それは、私がそれによって対象を動かす言語なのだ。……けれど私が木こりでないなら、もう木を語ることはできない。木に関して、木について語れるだけだ。行為の対象となる木の道具であるのは、もはや私の言語ではない。歌われた木が、私の言語の道具になるのだ。<sup>(44)</sup> 私はもう木とは自動詞的な関係しか持たない。

ここには明らかに、倫理に対するバルトの姿勢が現れている。「木」と他動詞的な関係を築くこと、それは行為によって私が「木」と直接的に結びつくことであり、「木」の有する歴史・物語・価値をいまだ漂白することのない私と「木」との接触に他ならない。従ってその時私は、私の表象の外部にある「木」の物質性・他者性に触れ、「木」は私の他者性に触れ、この政治的な関係性が世界を形作ることになるのである。これに対し、「木」と自動詞的なつながりを有するというこ

は、語りが目的語をすなわち他者を必要とせず、自らのうちに完結しうることを表す。それでもなお、目的語であるかの如く「木」について語ることは、「木」の有する単独性・他者性・政治性を漂白しつつ語ることであり、それ故すべては、すでにして閉じられた私の表象世界内部での二次的な波紋の広がりへと還元させられるのである。従ってはや、それは「歌う」ことにすぎない。神話を排し、そこに在る存在者と互いに他者として関係せよ——これがバルトの提示する倫理なのだとと言えるであろう。だがしかし、バルトとともにこの倫理を共有するが故に、そうであるが故に、第二の立場からのバルト批判が招来されるのである。それは、「木」を信頼する彼のオプティミズムへと向けられたものに他ならない。先の引用文中においてバルトは、「木こり」が見出した「木」を真にリアルなものとして、すなわち私の外部にある他者として認めるのであり、従って彼は、物自体を仮説としてではなく或いは統制的理念としてではなく、まさに事実性として措定しているのだと言えよう。だがもしもそうであるならば、バルトは〈外部〉とその〈他者性〉をあまりにも安易な拠り所としているのではないだろうか——このような疑問が発せられるのである。この時我々にとって示唆的なのは、小林秀雄のこれもまた有名な一節——美しい「花」がある、「花」の美しさという様なものはない<sup>(45)</sup>——を批判する視点を検討することであろう。幾多の解釈を呼び寄せたこの一節はまた、バルト的倫理の表明としても読みうるものである。小林は、花の美しさを虚構として否定する。この時彼は、共同体の中を自然に流通する「花の美しさ」という〈概念〉を疑うのであり、まさにバルトの言う脱神話化作用を遂行しているのだと言えよう。同時に彼がまた、ただ美しい「花」があるばかりだと今度はポジティブに語る時、それは或る一つの倫理を、すなわち我々が触れるべきはそこにある「花」そのもの、事実性として他者としてある「花」それ自体でなければならぬという倫理を、露にしているのである。しかしながら、「花の美しさ」が一つの〈概念〉であるならば、「花」もまた一つの〈概念〉ではないだろうか。すでに示したように、そこに在る存在者を「バラ」と見做し、その「色」が「赤」に見えてしまわざるをえない時、そこには詩が在

るのではなく、ただ共同体が在るにすぎない。そうであるならば、「花の美しさ」を語ることに「花」を語ることに、或いは「木について」語ることに「木を」語ることの差異は如何ばかりのものなのであろうか。もしも両者の差異を絶対化し、他者としての「花」や「木」を求めてゆくならば、その思考態度とは物自体をアルケー＝テロスとして聖別化するオプティミズムにすぎないのではないだろうか。つまり、ここで焦点を据えるべきは世界における差異の存在ではなく、無差異の必然性の方なのではないだろうか。それ故我々が帰るべきは、神話をparole（言葉）だと言い切ったバルトの第一声に他ならないのではないか。バルトはまた、互いに他者として関係し合う行為が世界を形成する営みであり、従ってそれを政治的行為として特権化した。しかしながら、果たして世界を形成しない行為が在りえるのであろうか。「花の美しさ」を語ることも、神話を出現させてゆく行為であり、まさに世界を世界として形成していることになるのではないだろうか。だとすればこの世には政治的行為しか在りえず、それ故に、バルトが欲した政治的行為の特権化は無化されてしまうのではないだろうか。ならばすべての存在者が他者であるのか。だがその場合、他者は在りえるのか。——これらの問題群が、バルトに対して浴びせられるであろう。それは一言で言えば、他者性を維持せんとするバルトの倫理が、安易に他者の存在を措定することで、逆説的に他者の他者性を回収する危険性への不安である。『神話作用』の結論においてバルトは、神話の目的を「世界の不動化」<sup>(46)</sup>として規定した。それは、神話の特質がものごとを動かすことにあるのではなく、単にそれを歌い上げることにあるからである。しかしながら、神話が美しく歌を歌うことによって、世界はそのつど世界してゆくのではないだろうか。従って我々は、神話の目的を「世界の不動化」の内に見出すのではなく、逆に、「世界の無限遡及」のうちに見出すべきなのではないだろうか。あらゆる脱神話化作用は空転してゆき、そのつど世界は益々世界してゆくのであるが、それは、アルケーという名のテロスが奪われてしまった以上、単なるどうどう巡りにすぎないのであるから。

だが、しかしながら我々はここで、本稿におけ

る我々の問題関心を再び限定しておかなければならない。バルトに対する第二の批判から招来されたこれらの問題群は、本稿の末尾（＝「第五共和制と残された課題」）において若干の再検討を余儀なくされるものの、しかしながらそれ自体としては、我々の理論的関心を逸脱するものである。脱神話化作用の尖鋭化によって導出された「世界の無限遡及」とは、第五共和制期に特有の困難であろう。これに対して、我々が本稿において明らかにすべきことは、第四共和制期の思想と行動であり、その過渡的性格に他ならない。従って我々にとって重要なのは、バルトに対する第二の批判

## 註

(1) 「神話と政治」と題された本章において、しかしながら我々は、神話と政治との関係性を正面から取り扱うものではない。通読すれば一目瞭然のことであるが、我々はここで『神話作用』というロラン・バルトの初期の仕事の読解に終始している。政治思想史において神話を取り上げるならば、そこには恐らくソレル、カッシーラー、アレントなどの固有名詞が、不可欠の言及対象として浮上することであろう。これらの思想家は、主客二元論に収斂する近代的思惟とその制度的表現であるブルジョワ自由主義を批判する歩みの中で、神話に新しい肯定的評価を与えたのであった。さらには、『啓蒙の弁証法』におけるホルクハイマーとアドルノもまた、啓蒙が「対象との距離」を基盤として認識を確立するのに対し、神話のそれはミメシスのうちにあると見做して、二十世紀における神話再生の意味を測定しようと試みたのである。神話と政治の関係性を焦点に据えて思考する者は、従って自由主義とその超克——就中ファシズムによるその超克——という問題構制に導かれて、考察を進めてゆくべきであろう。今我々が名を挙げたこれらの思想家たちは、自由主義の隘路を突破する契機を神話のうちに求める一方、また安易な神話への回帰が新たなる野蛮を帰結させる危険性をも見据えていたのである。しかしながら我々はここで、以上の如き神話と政治とのアンビヴァレントな関係性を詳述する訳でもなければ、同時に、文化人類学や民俗学・神話学の知見を参照しつつ神話と政治との共一起源性——ロゴスによる、或いは象徴による世界の秩序化——について、踏み込んだ議論を展開する訳でもない。我々はただ第四共和制の思想と行動を明らかにするという限定された問題関心において、神

ではなく、彼の提出した二つのテーゼが導き出した帰結——言語に対する政治的嫌疑の形成——を巡って第四共和制の精神が、就中サルトルとカミュが如何なる態度決定を迫られてゆくことになるのか——この問題を明らかにすることなのである。その為には、本章において抽出した政治に対する二つの相反的な規定、すなわち〈脱神話化作用としての政治〉と〈神話化作用としての政治〉が我々にとって必須の分析概念となるであろう。以下、我々はようやくサルトルその人のもとへと、考察の焦点を据えることが可能となったのである。<sup>(47)</sup>

話と政治との或る敵対的關係をバルトに則して提示するのみである。第四共和制期に書かれたバルトの『神話作用』という書物を考察することは、〈序〉において我々が用いた神話という概念を説明するとともに、その後第五共和制期に到るまでフランスを規定し続ける一つのアポリアの存在を明らかにするであろう。このアポリアを巡って、サルトルとカミュは、或いはメルロもフーコーもデリダも、格闘し続けることになるのである。本稿全体にわたる我々の理論的関心は、このアポリア——〈序〉において検討した倫理の現代的諸困難——が如何にして第四共和制期に形成されてゆくのか、これを明らかにするところにある。従って我々は、神話と政治との総体的な関係を論じることは別稿に委ね、本章においては『神話作用』の分析にのみ理論的関心を集中させることにする。我々は、バルトのこの書物の中に、第四共和制期の思考の一つの典型を見出しうると信じるからである。

- (2) Roland Barthes, *Mythologies in Roland Barthes ŒUVRES COMPLÈTES TOME I*, 1942–1965, Éditions du Seuil, P. 683 (邦訳、『神話作用』篠沢秀夫訳、現代思潮社、1967年、139頁、但し強調は原文通り) 以下、『神話作用』の訳文は篠沢氏の訳業に大部分依拠している。しかしながら、重要タームの翻訳(例えば *semiologie*)を含め、かなりの変更を加えている。従って訳文に対する責任の一切は、筆者にあることを明記しておく。
- (3) *ibid.*, P. 686 (同上、145–146頁)
- (4) 言うまでもないことであるが、シニフィアンとシニフィエが結合してシーニュが出来上がる訳ではない。シニフィアンなるもの、シニフィエなるものは存在し

ない。存在するのは、常にシーニュである外はない。つまりシニフィアン、シニフィエは常に廻行的分析において見出されるものにすぎない。

(5) *ibid.*, P. 687 (同上、147頁)

(6) バルトは、1964年に刊行された『記号学の原理』(Éléments de Sémiologie)においては、コノテーション(=共示：言葉が言外の二次的な意味を派生させる作用)とメタランガージュを区別して、次のような図を提示している。

コノテーション                      メタランガージュ

Sa		Sé	
Sa	Sé	Sa	Sé

Sa : シニフィアン

Sé : シニフィエ

従って、コノテーションとメタランガージュは、ともに第二次的な記号学的体系ではあるものの、しかしながら前者が、第一次体系をシニフィアンとして自らのうちに取り込み成立するのに対し、後者はそれをシニフィエとして取り込み成立するものに他ならない。バルトは、メタランガージュの典型として学問上の言葉を挙げている。さてそうであるとすれば、『神話作用』と『記号学の原理』との間には、或る用語上の相違点が存在することになるのではなからうか。何故ならば、『神話作用』において神話はメタランガージュと等号で結ばれるが、しかしながらその図表は、バルトが『記号学の原理』で提示するメタランガージュの図ではなく、逆にコノテーションの図と同型になっているからである。だが我々は、ここにバルトの転回或いは混乱を見出すべきではない。というのも、バルトは次のように語っているからである。「メタランガージュの概念を学問上のコトバだけにとどまらせてはおけない。分節されたことばが、デノテーション(=外示：文字通りの意味——堀田)の状態、ある記号性を持った物の体系を対象とするとき、これは『操作』つまりメタランガージュとなる。たとえばモード雑誌が衣裳の意味を『語る』場合がそうである。しかしこれはやはり理想的にしか成り立たない場合だろう。と言うのは、雑誌の記事は普通は純粹にデノテーション的な話し方はしないものだからである。故に、ここで、ことばがデノテーションのレベルではメタランガージュで

ありながら、このメタランガージュそのものが、こんどはあるコノテーションの過程にとりこまれているという、複合的な全体を見る結果になる。」

3. コノテーション	Sa : 修辞		Sé : 観念形態
2. デノテーション : メタランガージュ	Sa	Sé	
1. 実際の体系		Sa	Sé

(Éléments de Sémiologie in Roland Barthes ŒUVRES COMPLÈTES Tome I、1942—1965、Éditions du Seuil、P. 1519、邦訳『零度のエクリチュール』みすず書房所収、199頁、但し強調は原文通り)

従って以上、『記号学の原理』で取り上げられたメタランガージュは、一つの理念型として分析される場合、その場合にコノテーションと区別されうるにすぎない。それ故、バルトとともに現実社会の記号学的体系を吟味する我々は、神話=メタランガージュ=コノテーションという単純な等式に基づいて、以下議論を進めてゆくことにしよう。

- (7) *Mythologies*, P. 688 (邦訳『神話作用』148頁)
- (8) *ibid.*, P. 688 (同上、149頁)
- (9) *ibid.*, P. 692 (同上、157頁)
- (10) *ibid.*, PP. 688—689 (同上、150頁)
- (11) *ibid.*, P. 693 (同上、159頁)
- (12) *ibid.*, PP. 689—690 (同上、152頁)
- (13) *ibid.*, P. 693 (同上、158—159頁)
- (14) *ibid.*, P. 690 (同上、153—154頁)
- (15) *ibid.*, P. 690 (同上、152頁)
- (16) *ibid.*, P. 694 (同上、161頁)
- (17) *ibid.*, P. 695 (同上、163頁、但し強調は原文通り)
- (18) *ibid.*, P. 698 (同上、169頁)
- (19) *ibid.*, P. 698 (同上、169頁)
- (20) *ibid.*, P. 698 (同上、169頁)
- (21) *ibid.*, P. 699 (同上、171頁)
- (22) 我々はここで、神話とイデオロギーとの相違について若干の説明を加えておくことにする。イデオロギーが可視的な強制力であるのに対し、神話とは不可視的な作用である。〈序〉において我々は、両者の区別を明確化してはいないが、イデオロギーとはバルトの言う様に、第二次的な記号学的体系におけるシニフィエ=

<概念>に他ならない。或る一貫した世界への説明原理がイデオロギーなのである。これに対し神話とは、そのようなイデオロギーをまさに生成させ、流通させてゆく機能それ自体なのだと言えるであろう。イデオロギーの馴化・自然化、これこそが神話作用に他ならない。

- (23) 小林秀雄、『Xへの手紙』、新潮文庫『Xへの手紙・私小説論』所収、79頁
- (24) Mythologies, P. 700 (前掲邦訳、173頁)
- (25) ibid., P. 700 (同上、173頁)
- (26) ibid., P. 700 (同上、173頁)
- (27) ibid., P. 700 (同上、173-174頁)
- (28) ibid., P. 700 (同上、174頁)
- (29) ibid., P. 700 (同上、174頁、但し強調は原文通り)
- (30) ibid., PP. 700-701 (同上、174-175頁)
- (31) ibid., P. 701 (同上、175頁)
- (32) ibid., P. 701 (同上、175頁)
- (33) ibid., P. 701 (同上、175頁)
- (34) ibid., P. 701 (同上、175頁、但し強調は原文通り)
- (35) ibid., P. 701 (同上、175頁) なお、バルトは現代詩とは逆に古典詩を「極度に神話的な体系」と見做している。(ibid., P. 700註参照、同上、174頁)
- (36) ibid., P. 701 (同上、176頁)
- (37) ibid., P. 707 (同上、188頁)
- (38) ibid., PP. 707-708 (同上、189頁)
- (39) ibid., P. 709 (同上、193頁)
- (40) ibid., P. 710 (同上、193-194頁、但し強調は原文通り)
- (41) バルトは次のように語っている。「だが一体、神話

は常に非政治化された言葉なのだろうか？言いかえれば、現実には常に政治的なんだろうか？あることについて自然に話すだけでそれが神話になってしまうのだろうか？マルクスとともに次のように答えることができよう。最も自然な物体も、どんなに微弱で拡散しているにせよ政治的な痕跡を、つまりその物体を生み出して、整え、使用し、従え、または捨て去った人間の行為の、多かれ少なかれ記憶に残る存在を含んでいるのである。」(ibid., P. 708、同上、190頁)

- (42) ibid., P. 710 (同上、194頁)
- (43) ibid., P. 717 (同上、208頁)
- (44) ibid., PP. 709-710 (同上、193頁、但し強調は原文通り)
- (45) 小林秀雄、『当麻』、新潮文庫『モオツアルト・無常という事』所収、63頁
- (46) Mythologies, P. 716 (前掲邦訳、206頁)
- (47) なおバルトは、『神話作用』において神話に対するもう一つの戦略——記号学的体系内部における或る倒錯的な戦略——を提示している。それは、神話を積極的に模倣すること、すなわち、あえて人工的な神話を次々と形成し、そのことによって神話の無垢性・自然性を逆に疎外せんとする試みに他ならない。この戦略においてバルトは、神話の意図的・政治的構築によって、神話作用が本来的に有する自然性を痙攣させ不能化せんとするのであり、そこには彼の振じれた倫理的闘争を看取すべきであろう。しかしながらこの戦略は、テキストという概念を多用する後期バルト、第五共和制期のバルトのラインに連なるものであり、従って本章においては、この立場の考察には一切立入らないこととした。