

ルネ・シャールの詩作と思索——予備的考察

西永良成

1-1 シャールとブランシヨ

詩人に先行する詩

ルネ・シャールの真価、重要性が一挙に認識されたのはナチス占領からフランス解放後の、一九四五年以後のことである。三〇年代初頭にシュルレアリストとしての活動、活躍があり、『打ち手なき槌』などの詩集を発表していたものの、その名前はいくつかのごく少数の友人グループのあいだでしか知られていなかった。戦後のシャールが比類のない現代詩人と目されるにいたつたのはむしろ、占領時代に一切の詩の公表を拒否し、南仏のマキ隊の先頭に立つて武器をとって戦い、フランス・レジスタンス文学の傑作『イプノスの手帳』を発表した剛直な詩人としての振る舞いが脚光を浴びたことによるが、それとともにモーリス・ブランシヨのテクスト、「ルネ・シャール」のインパクトがあつたことも指摘しておくべきだろう。賛否を別にして、このテクストはその後多くのシャール論者を呪縛し、なんらかの形で言及せざるをえなくせたいわくつきのテクストなのだが、ブランシヨがいつもながらのきわめて凝縮されたスタイルで描き出したシャール像とは、まずこういうものである。

ルネ・シャールの偉大さのひとつ、そのことによってこの時代に匹敵

する者のいない偉大さとは、彼の詩がポエジの啓示、ポエジのポエジーであり、ちょうどハイデガーがヘルダーリンについてほぼ同じことを言っているように、詩の本質の詩だということである。『打ち手なき槌』においても『ただ残るものは』においても、詩的表現がポエジー自身のまえに置かれ、ポエジーをさがす言葉をとおし、その本質において見えるものとされるポエジーなのである¹

これ以上は言いようのない見事なシャール詩の定義という言うべきだろう。じつさいシャールの詩とアフォーリズム的な詩句の四分の三以上がもっぱらポエジー（そしてポエジーに具現される美）を主題とし、隠喩の形式、もしくは直接的にポエジー、詩作品、詩人、詩作について語っていることは、かならずしもブランシヨのシャール論を評価しないポール・ヴェーヌでさえ認めているばかりでなく、こんにち大方の読者にも容易に納得しうることであり、どんな異論のたてようもない、ほとんど自明の事実である。逆に言えば、そう見ないかぎり、シャール詩の大半は読解不可能なのである。そのことを最初に明言したのがブランシヨだった。だが、ブランシヨはなにゆえに、どんな点でシャールを「ポエジーのポエジー」の詩人、「詩の本質」の詩人としたのだろうか。問題、あるいはシャール論者のいくつかのブランシヨ批判はもっぱらそこに淵源をもつ。ただブランシヨ批判者がし

ばしば忘れがちなのは、この当時のブランショの詩論、詩人観はシャル論のみならず、同じ『防火地帯』に収録されている彼のマラルメ、ヘルダーリン論にも部分的に通底するものであり、かならずしもシャル論だけに特定されるものではなかったことである。さて、ブランショの当時の詩論、詩人観はかなり独特で一見逆説的なものであつて、その主張はまず個々の詩、詩作品(poème)はその作者たる詩人(poète)に先行し、優先するということである。

詩人(poète)は彼が創り出す詩(poème)によつて生まれる。詩人は彼が作るものから見れば二義的であり、彼が引き起した世界より後にくる・・・詩は詩人の作品、詩人の実存のもつとも真なる運動ではあるが、詩は大地の奥底の暗闇と創建し正当化する普遍的な光とが結びつくある上位の意識のなかで、詩人を存在させるところのもの、詩人なしに、詩人以前に存在するはずのものなのである。²

詩人は彼が創り出す詩によつて生まれる。これは当時のブランショのいわば持論であつて、『防火地帯』ではシャル論のあとにおかれている彼のヘルダーリン論においても、「詩人は詩の時を予感する場合にしか存在しない。詩人は詩を創造する力であるにもかかわらず、その詩にたいして二義的である・・・なぜ詩人が予感し、その予感の様式において存在しうるのか。それは詩人のまえにすでに詩が存在するからである」³とある。このシャル論ではさらに、「詩は詩人の真実であり、詩人は詩の可能性である」ともブランショは言う。これはいくらか、鶏か先か卵が先かといった謎かけにも似た逆説に聞こえるが、かならずしも理解不可能な事柄ではない。先

験的に詩人という人間がいて、その人間が創り出すものがつねに詩であるのではなく、ある人間が詩を創り出すその都度、いわば後驗的に詩人になるのだと解すればよい。これをこのテキストを解説したジャン・スタロピンスキーのように、「詩は同意された危険であり、そのなかでひとりの人間が消え去つて詩人として再生する」⁴と言つても同じことだ。詩人はある詩を完成すると一旦消え去り、新たな詩を書くたびに詩人として再生するのだと。シャル自身も、「ポエジーにおいて、ひとは立ち去る場所にしか住まわず、そこから身を引き離す作品しか創らず、時間を破壊することによつてしか持続を獲得しない」⁽⁷³³⁾、あるいは「詩人はみずから発見するものを引きとどめない。それを書き移すとすぐに失つてしまう。そこにこそ、詩人の新しさ、無限、危険があるのだ」⁽³⁷⁸⁾と言つていたのだから。だが、そもそもここで問題になつてゐるのは、たんなる論理ではない、詩の真理、もしくは神秘のことなのだ。論理の問題としてなら、たしかに詩人は彼が創り出す詩によつて生まれる、詩人は彼が作るものから見れば二義的であり、彼が引き起した世界より後にくる、など言うのは自家撞着以外のなにものでもないだろう。前記の引用文のブランショも詩の詩人への優先性、先行性のみならず、詩人を存在させ、詩人なしに、詩人以前に存在する詩が「大地の奥底の暗闇と創建し正当化する普遍的な光とが結びつくある上位の意識」のうちにあると言つていた。さらにこの「上位の意識」を「詩がそれ自身のうちに構成すべき不可能な絶対的意識」「どんな作者、どんな読者にも優越する絶対的な詩的意識」とも言い変え、それをマラルメ的概念だとしている。じつさいブランショは『防火地帯』の「マラルメの神話」と題するテキストのなかで、マラルメが彼独自の言語にあたえていた「非個人的な性格、一種独立し絶対的な実在」について

こう書いていた。

この言語はそれを表現するだれをも、聴くだれをも前提とせず、おのずから書かれ、聴かれる。それこそがその権威の条件である。書物はそのような自律的な残存の象徴であり、これは私たちを越え、それにしたいては私たちはなにも申しえない……それはある種の主体のない意識であり、存在から切り離されたその意識は離脱、異議申し立て、空白をつくりだし、みずからを欠如のなかに置く無限の力である。しかし、それはまた具体化された意識、言葉の物質的形式、言葉の響きと生命へと還元され、その現実が事物のほの暗い奥底へのなにかはわからないが、なんらかの道を私たちに開いてくれると信じさせる意識でもある⁵。

ブランショがシャル論で述べている「上位の意識」「どんな作者、どんな読者にも優越する絶対的な詩的意識」がこのような言語の「ある種の主体のない意識」「その現実が事物のほの暗い奥底へのなにかはわからないが、なんらかの道を私たちに開いてくれると信じさせる意識」という「マラルメの神話」の延長線上にあることはほぼ明らかであろう。そしてたしかにブランショの言うとおり、シャルにも類似の超個人的な「絶えず動いている暗闇の測り知れぬ深淵」⁽¹⁸⁾とか、「表現されない偉大な遠方」⁽¹⁹⁾、さらには「勇氣と沈黙を覚醒させたままにする、私たちには未知の、私たちには近づけないあのランプ」⁽¹⁷⁶⁾といったものの意識さえあったことが確認される。

ここまでではさして困難なく了解できるところだろう。しかしだからと

いつて、さらにせり上げをおこなない、「詩は詩人のみならず、ポエジーそのものに優先する」とまで極言すべきなのだろうか。ブランショはひたすら詩、詩作品(poème)の優先性、先行性を説いてやまないこのシャル論のなかで、具体的な作品はほとんど引用していないのだが、ほとんど例外的に「共通の現存」^(80, 82)の一節を引用している。それは二部からなるかなり長い詩の、このような後半の一部分である。

おまえは書き急いでいる

まるで生に遅れをとっているかのように。

もしそうなら、おまえの源泉で列をつくれ、

急げ

急いで伝えよ、

おまえの驚異、反逆、慈悲の部分。

じつさいおまえは生に遅れをとっている、

表現しがたい生、

とどのつまりおまえが結びつくことを受け入れる唯一の生、

毎日人々と事物によっておまえに拒まれ、

仮借ない闘いのほてに、

おまえがやつとの思いで肉の落ちた断片をそこかしこで手にする生に。

その生の外では、すべてが従順な苦悶、粗末な最期にすぎない。

ブランショが引用しているのは、「表現しがたい生」以下の六行だが、彼はおそらく「おまえの源泉」を彼の言う「上位の意識」「絶対的な詩的意識」と、「表現しがたい生」「唯一の生」その他で用いられている「生(vie)」を

「詩 (poeme)」と解して、「詩はけつして現前せず、つねに手前か彼方にある。詩が私たちを逃れるのは、詩が私たちの現前よりもむしろ不在だからであり、詩がまず空白をつくりだし・・・それが示すものをたえず示し得ないものに、語るものを語りえないものに代えるからだ」と解説している。だが、はたしてそうだろうか。たとえばのちにシャルルが、「ポエジーのそこでは、私たちの足とその足が押しつぶす石のあいだ、私たちの眼差しと見渡された領野のあいだで、世界は無であり、真の生、動かしがたい巨人はポエジーの脇腹でしか形成されない」⁽⁷³⁰⁾のであり、「詩 (poeme)」とは、私たちが死のおぞましい顔面に投げつけてやる、生存の腐敗しない切れ端である」⁽³⁵⁹⁾と言っていることなどを考え合わせると、「表現しがたい生」「唯一の生」その他で用いられているこの「生」を個々の「詩 (poeme)」ではなく、「ポエジー (poesie)」と、詩人が手にするその「生」の「肉の落ちた断片」を個別の「詩」と解すべきではなからうか。そして、ブランシヨが「詩 (作品)」について言っていることは、むしろ「ポエジー」についてこそ言うべきではなかったか。つまり、あくまでシャルルに即して語るのであれば、「詩のなかでは、ポエジーは現前せず、つねに手前もしくは彼方にあるものとして啓示される」とでも言うべきではなかったのではないか。

もしそうであるなら、このシャルル論のなかで、さらに一段と調子に乗って、「詩の本質は詩自身の待機であり、最初に来るものになりうることにある」が、しかし「詩はそれでも正当化されないままであり、たとえ現実化されても不可能なものとしてとどまる」とか、「詩のなかでは、ある表現しがたく理解不可能な関係において、存在のほの暗い奥底とものを基礎づける意識の透明さとが、〈動き、恐ろしく、絶妙な大地〉と〈不均質な人間の条件〉とが結びつく。というのも、この双方が〈互いに捕ら

え合い、資格をあたえ合う〉その高揚した出会いがあらゆる資格に先立ち、どんな決定をも逃れ、まさしくそれ自身の不可能性しか意味しないからだ」などとするブランシヨ一流のレトリックは、いかに魅力的だとはいえ強引にすぎ、文字通りに受け取らないほうが賢明かもしれないことになる。

じつさい、この最後の引用文でも、シャルルの当該の原文は「動き、恐ろしく、絶妙な大地と不均質な人間の条件とが互いに捕らえ合い、資格をあたえ合う」のあとに、「ポエジーはその双方のモアレ模様の高揚した総体からひきだされる」⁽¹⁶²⁾とつづいていたのである。だから、たとえばブランシヨに大学人の「素朴さ」を指摘されたジョルジュ・ムーナンが、不可能な絶対的意識のなかでみずからの不可能性と非現実性を明らかにする詩というブランシヨ一流のレトリックを、「ブランシヨにおける伝達への強固な憎悪は病氣、一種の知的な癌である」と断じて、もしシャルルの詩がブランシヨの言うとおりのものならば、その詩はおよそ読まれるに値しないものになると憤るのも無理からぬところがある⁶。ひとは大文字で書かれる〈詩〉ではなく、あくまで個々の詩(真の生)「『ポエジー』の『肉の落ちた断片』腐敗しない切れ端」を書くしかない。シャルルもまたけつしてその例外でなく、「おのれの実現の不可能性」を語る詩ばかりを書いたはずもないのである。

むろんブランシヨとて結局、詩はいまだないもの、不在への運動であるが、しかし詩はその運動が引き起こす不在なかに無の不在ではなくて、つねに何かの不在を認め、その何かの現前を望ましいものにし、非現実を現実化したいとする欲望をもたらすのだから、詩が「最初のもの」として到来することで初めて未来もまた可能になると、いわば否定神学的に詩の先行性を介したポエジーを擁護する。だが、シャルル自身は最高の絶対的

価値、あるいは神秘としてのポエジー自体を二義的に考えたことなど一度もなく、彼にとつて「ポエジーは謙虚さのなかで、血みどろな〈時間〉に他のどんな声も打ち明ける勇気のないことをあえて言う。また、難破した本能に救いをもたらしもする」⁽⁵⁸¹⁾といったように肯定神学的なものでさえあったのである。このように考えてみると、ブランショはひたすら詩の

優先性、先行性に固執するあまり、いくぶんか誇張してシャルルからの超越、もしくは逸脱をおこない、マラルメ論およびヘルダーリン論とも通底する当時の彼独自の、いわば戦略的な詩論を展開したと言えないだろうか。

とはいえ、ここで急いでつけくわえておくべきは、シャルル自身はブランショのそんなレトリックをかならずしも不快には思わず、(彼には稀にある詩がほとんど完璧な姿でやってくるという経験がなかったわけではないので) すぐなくとも部分的には理解し、さらにいささか面白がつてさえたということである。その証拠に、ランボーを論じた重要なテクストのなかで、詩人はある時代の端緒が終焉のときに姿を現すのであり、芸術は自然から文明への、そして文明から自然への変わり目になるという、ヘルダーリンの有名な文句を引きながら、ランボーを「まだ登場していない文明の最初の詩人」だと述べたあとで、「モリス・ブランショをもじつて言えば、ここにあるのは現在において贖われ、未来において基礎づけられる、おのれ以外にどんな権威もたない全体性の意識である。しかしもし私が自分にとってランボーがなんであるかを知るなら、私は自分のまえにあるポエジーがなんであるかを知ることになるだろう」⁽⁷³²⁾と書いている。さらには別のところでは、「ブランショは悲嘆に拘束された深み、また反抗によって帯電されるが、傷つけられはしない深み、新しい現在のなかですべてが灰もしくは砂になり、過去の冷たい価値しかもたなくなるときに

大切になる唯一の深みを見据えている・・・彼の作品はきわめて慧眼な精神を穿ち、渴望をあたえるためにしか存在していない」⁽⁷⁴⁴⁾とも。ここにはあきらかにシャルルのブランショへの親近感、あるいはそれ以上の「友愛」さえもが感じられる。

始まりの言葉

周知のように、シャルとブランショの「友愛」は八八年のシャルルの死まで、おそらく終生つづいた。ブランショはさきに問題にした「ルネ・シャル」のあと、「ルネ・シャルと中性の思想」(六三)「断片の言葉」(六九)「ラスコーの野獣」(七二)の三つのシャル論を発表している。そしてこの三つのテクストに共通して注目すべきことのひとつは、「詩は詩人のみならず、ポエジーにも先行する」というテーゼへの固執は影を潜め、もっぱらシャルとヘラクレイトスの言語的類似性、さらには時代を超えた思索の同質性を強調するかたちで論じられていることである。すでに最初の「ルネ・シャル」でも、このようにそのことにふれられていた。

シャルの言語の調子の絶対的な力は極端である。これはヘラクレイトスの様式、つまり言い回しの簡潔さとイメージの権威とが過剰な、さらには神託のような意識のエネルギーを表現するアフォリズムの様式に比せられることがある。そしてたしかに、シャルの作品において、とりわけ『ただ残るものは』以後は、アフォリズム形式が頻繁になり、言葉がほとんどつねに重々しく、抽象的な語彙の重みのうちに槌の強度をさがしながら、ある種の荘厳さとともに、緩やかに確立される。しかし、この重々しい緩やかさをじつに力強いものに行っているのは、そのなかにこのうえなく生き

生きとした形象の継起が立ち現れるから、つまり可能な限り小さな時間の単位がこのうえなく強烈なイメージの現実性、〈瞬時に女王になる材質〉情動〉のこのうえなく輝かしい煌めきを内包しているからである⁷

この「瞬時に女王になる材質」情動」とは、シャルルによる詩の定義のひとつだが、ブランショはしかし、シャルルとヘラクレイトスとの言語的類縁性について、ここではただ指摘するにとどめ、それ以上深く立ち入ることとはしていない。しかしこれ以後の三つのテクストにおいてはこの類縁性のことがかならず取り上げられるのだ。「ルネ・シャルルと中性の思想」において、たとえば「おのれのまえに未知なくしてかき生きたれようか」⁽²⁴⁷⁾という有名な文句のほか、しばしばシャルルの語る「未知なるもの」という鍵「言葉がヘラクレイトスの「二なる―事物―賢者」「二なる―そのもの」「共通なる―それ」といったような、男性形でも女性形でもなく、主体でも客体でもなしに、またいかなる同一性や単一性の要請とも無縁な「中性の単数形」に近いものであり、それは「啓示されるのではなく、ただ指示される未知」であると言う⁸。また「断片の言葉」では、たしかに『ただ残るものは』以後に頻繁になるシャルルのアフォリズム的な断章形式の詩も、やはりヘラクレイトスの断片と同じように、「未完なのではなく、ならんかの単一性には還元できない、別の完成の様式」「未知を引きとどめることなく未知を迎え入れるつねに異なつた様式、その都度詩と思索の新しい関係を発見させる仕方」⁹だとして評価している。だが、シャルルの詩作とヘラクレイトスの思索との関連がさらに主題的に展開され、深く考察されているのは、なんとと言っても三つ目の「ラスコーの野獣」¹⁰においてである。

ここでブランショはまず、「私たちの運命と結びついている詩人ルネ・シャルルがなぜヘラクレイトスの名前を心から自分に身近なものに感じるのか」と問う。多くのシャルル論者がきまつて言及するが、しかし必ずしもその意味を究明しないままにしている重要な問いである。ブランショはまず「デルポイの主は語りもせず、隠しもせず、指示する」(断片九三)といったヘラクレイトスの言葉を「始まりの言葉」、「そこでは始源が語る言語」であり、本質的に予言的な言語であるという。ただ、予言といつてもかならずしも将来の出来事を述べるという意味ではなく、既存のどんなものにも、既知のどんな真理もしくは言語にも支えられず、「それが始めるがゆえに告げる、まだ話さないがゆえに指示する」言葉だという意味である。それは「みずからに先立ち、みずからの前方にしかおのれの意味と正当性がなく、つまりは本質的に正当化されない未来の言語」なのであり、それこそがまさにヘラクレイトスが「シビュラ(巫女)」は泡立つ調子で、面白くもなければ飾り気もなく流暢さに欠ける言葉を発し、千年のあいだその神託を鳴り響かせている。それは、巫女に語らせているのが神だからである(断片九二)と述べているような「最初の言葉の裸形」だつたとつづける。

つぎにブランショは、たとえば「詩人には探求の途中で、ずつとあとにしか、彼の消滅のあとにしか待たれていなかった岸に乗り上げることがある」⁽⁷¹⁾「詩人は証拠の崩壊のたびに、未来の祝砲で応える」⁽¹⁶⁷⁾「ポエジー、それはふたたび資格をあたえられた人間の内部の未来の生だ」⁽²⁶⁷⁾などといった名高いルネ・シャルルの言葉を引いて、これらもまた、「非人称的で、つねに来るべきものである未来の言葉だとはいえ、そこでは始まりの言葉の決断において、私たちにとつてもつとも身近でもつとも直接的な運命のな

かに賭けられているものが内密に語られる言葉」であり、シャルルの詩に見られる「予感の歌」もやはり、ヘラクレイトスの言葉と同様に、なにかしらの明日を歌うのではなく、「最初の日」の「始まりの力」を歌う始源の言語、神託の言葉のように「なにも命じず、なにごとにおいても強えず、話しさえもしないが、しかしその沈黙を未知のほうに絶対的に固定された指にする」言葉であると述べる。つまり「デルポイの主の声にも似た、まだなにも言っていない声、覚醒し、ひとを覚醒させる声、遠くからやってきて、遠くに呼びかける、ときに痛烈で厳しい声なのだ」と。

このようにヘラクレイトスの言葉とシャルルの言葉とをともに神託にも似た「始まりの言葉」としてとらえたあと、つづいてブランショは、「ルネ・シャルルの作品における詩の言葉が私たちに伝えられているヘラクレイトスの思索の言葉を想起させるのは始源との関係、それも双方にあつて同じように信頼できるものでも安定したものでもなく、引き裂かれ、激烈な関係によるものと思われる」と言いつつ、今度は「詩における哲学の誕生というきわめて奇妙な出来事」に考察を進める。ただ私たちはそのまえに、ブランショのいう「始まりの言葉」、始源との「引き裂かれ激越な関係」とは、はたしてなにを含意しているものなのかを確認しておく必要がある。彼によれば、「始まりの言葉」とは「始源への沈黙の、忍耐強く、長い接近によつて、万物の深い生命なかに万物を迎え入れることによつて始まりを告げる」言葉である。またそんな始源との「引き裂かれ、激烈な関係」についてはこのように言う。とくに詩とはかぎらず一般に芸術作品の成立にあつては、新たに開かれる空間のなかで高揚しようとする傾向と隠匿の深みのなかに引きこもろうとする傾向とがいまだ未分化な暴力でしかない瞬間があり、そのときには作品は和解も分離もしがたい瞬間が相争う内

面性でしかなく、まだ作品として誕生しない。そこにはおのれを捕らえようとする形式とおのれを拒もうとする無制限、つまり始まりとしての作品(œuvre)とそこから出発にすると作品になるのではなく、永遠の無為(éœuvrement)に陥つてしまう始源との引き裂かれた交渉Ⅱ闘いがある。そして、思索の言語と詩の言語とはそうした原初の対話(対立する高揚、引き裂かれ激越な関係)がとる二つの異なった方向にほかならないのであるが、しかしそのいずれにあつても、双方が自己反復を嫌つてそれぞれの平静化された通常の形式を断念し、みずからの源泉に回帰しようとするたびに、多少なりともあの未分化の暴力状態、原初の闘いをふたたびくりかえすことになる。この意味においては、どんな作品もそれが根源的であろうとすれば、成立の過程でそんな原初の対話への永遠の回帰にならざるをえず、そんな緊迫した誕生の劇を演じざるをえない。ヘラクレイトス(思索)とシャルル(詩作)の本質的な共通点、隣接性もまた、まさにそうした未分化な暴力、原初の闘いと対話への永遠の回帰にこそ由来するのだとして、ブランショはこうに述べる。

ルネ・シャルルの作品にあつてもヘラクレイトスの断片にあつても、私たちが刻々立ち会ふのはそうした永遠の発生、前方にあるあの過酷な闘いなのである。そこでは思索の透明さがそれを引きとどめる暗いイメージによつて現れ、同じ言葉が二重の暴力に耐えながら思索の剥き出しの沈黙によつて照らされ、たえまなく話す深み、しかしなにごととも容易にききとられない呟きによつて濃密になり満たされるようだ。樫の言葉とアフォリズムの厳密で閉じた言語。そのような最初の言葉の未分化のなかで、ルネ・シャルルがラスコーの壁画を見ながら(名づ

けえぬ野獸」の形象のもとに同定した「異様に変装した母、涙いっぱい
の眼をした《知恵》」は、私たちに話す¹¹

要するにブランシヨは同じく「誕生への永遠の回帰」、「始まりの言葉」としてシャルとヘラクレイトスの言語的類縁性を論じ、正当化しているのだ。のみならず、このような「奇妙な知恵」はソクラテスⅡプラトン以降の西洋思想にとつて、あまりにも古すぎると同時にあまりにも新しいものだ³⁵²と結んで、その独創性、さらには来るべき現代性さえ強調している。なぜなら、ソクラテスⅡプラトン以降の西欧思想はエクリチュールとともに、一貫して始源、未知を指示する神託、始まりの言葉、すなわち特定するだれか、既知のなにかに基づかない真理、言葉を排除することによつて成立し、その排除の隠蔽のもとに存続してきたのだからだという。のちに述べるように、これはニーチエ、さらにはハイデガーのヘラクレイトス論にも通じる考えであつて興味深い。ところで、ブランシヨがこのシャル論の表題にして、かつ結びでも一部を引用しているシャルの詩名づけえぬ野獸³⁵²とはこのようなものである。

名づけえぬ「野獸」が優美な群れを塞いでいる、
まるで滑稽な二つ目巨人のように。

八つの冷やかしがその装いとなり、その狂気を分割する。

田舎の空気のなかで「野獸」は敬虔にげつぷをする。

そのずつしり垂れ下がった横腹は苦しうで、いまにも
孕んでいるものを空っぽにしてしまひそうだ。

蹄から無益な牙まで悪臭に包まれている。

そんなふうに私には見える、ラスコーの壁画のなかの、
異様に変装した母、
涙いっぱいの眼をした「知恵」は。

ここで歌われている「名づけえぬ野獸」、「異様に変装した母」たる「涙っぱいの眼をした《知恵》」は、ブランシヨの言うように「始まりの言葉」の形象なのだろうか。そうだとしたら、なぜこの「知恵」は「滑稽な二つ目巨人」のようであり、「悪臭に包まれて」いなければならないのか。それこそがあの「永遠の発生」の原型と傷跡、「最初の言葉の裸形」だからなのだろうか。このことはシャルの詩の解釈にかかわる別の問題であり、ブランシヨのシャル論を辿っている現在の私たちの関心領域を越える。とはいへ、ここで言つておくべきは、「未知を指示する」る「始まりの言葉」としてのブランシヨのヘラクレイトスⅡシャル論をシャル自身は大いに評価し、みずからのプレイヤード版全集に収録した研究論文のうちのひとつに、この「ラスコーの野獸」を選んでいることである。のみならず、あたかもブランシヨの所論に呼応するかのように、「種子の顔」と題する詩のなかで、「《姿》よ、生まれようとしているシビュラ（巫女）を受け入れよ／《顔》よ、あなたの面立ちのもとに大地が再結集する」⁶⁸²と書いていたし、またまさしく「モーリス・ブランシヨよ、私たちはできれば答えたくなかつたのだが」と題された詩のなかは、「ただ説明できないものとしてとどまることのできたものだけが、私たちを求める時期も近づいている」⁴⁴⁷と表明している。

1・2 ヘラクレイトス、ニーチエ、シャルル

シャルルのヘラクレイトス観

ブランシヨのシャルル『ヘラクレイトス論』は、概してブランシヨに厳しいポール・ヴェーヌさえもとくに異論をたてず、むしろ「一九三〇年にヘラクレイトスを読んで衝撃を受けたというシャルルの言明を、私たちは文字通りに受け取ってもいい」と言うばかりか、「彼はヘラクレイトスのなかに、彼がけつして放棄しなかった根本的な信念を見いだしたか、あるいはヘラクレイトスのものだとした」¹とさえ述べている。じつさいシャルルの作品なかには、ブランシヨが指摘した言語様式・内容のほかにも、ヘラクレイトスの言葉の影響、残響、あるいは反響と見なしうる詩句、省察を見いだすことがいたって容易なので、そのいくつかの事例をあげておこう。

たとえば、対立と生成について、

ヘラクレイトス…「対立するものは有益であり、異なったものからもっとも美しい調和が生まれる。そして万物は不和から生じる」(断片八)²
シャルル…「人間は決して最終的なものとして形づくられていないから、みずからの反対物を隠し持っている。そのサイクルはなんらかの誘惑に晒されるかいないかによって異なる軌道を描く」(188)。あるいは、「詩人の努力は古い敵を誠実な対抗者に変えることをめざす。どんな豊かな明日もその計画の成功しだいなのだから」(176)

第二要素としての火について、

ヘラクレイトス…「世界(コスモス)は(…)いつも生きている火として、いつでもあつたし、現にあり、またありつづけるだろう、定量だけ燃え、

定量だけ消えながら」(断片三〇)

シャルル…「あの消すことのできない絶対、あの最初の太陽の小枝、すなわち見られず、解体しえない火」(158)。あるいはもつと端的に、「火はあらゆるもののうちにある」(587)

雷について

ヘラクレイトス…「雷電は万物を舵とる」(断片六八)
シャルル…「私たちにふさわしい唯一の主人はとは、あるときには私たちを照らし、またあるときには両断する稲妻だ」(381)

以上はいくつもあるなかの、もつとも見やすい事例にすぎないが、これだけでも充分シャルルにおけるヘラクレイトスの言葉の影響、残響、あるいは反響を感じ取れるだろう。

ところで、やはりポール・ヴェーヌによれば、シャルルがヘラクレイトスを知ったのは一九三〇年、ヘーゲルの『哲学史講義』の仏訳によってだったという。そのヘーゲルは「対立するものは有益であり、異なったものからもっとも美しい調和が生まれる。そして万物は不和から生じる」としたヘラクレイトスのうちに「生成は最初の具体的なもの、内部で対立物を統一した絶対的なもの」と考える「客観の弁証法」の確立者を見ていた³。だがシャルルは、直接ヘラクレイトスに言及したテキストのなかでこう述べている。

ヘラクレイトスは対立物の高揚する結合を強調する。彼はまず対立物のなかに完璧な条件と調和をうみだすのに不可欠の推進力を見る。ポエジーにおいては、これらの対立物の融合の瞬間に起源の定かではない衝撃が生じ、その孤立し溶解力をもつ作用によって深淵の横滑り

が引き起こされ、じつに反物理的な仕方です。詩をもたらすことがあった。確かな効果のあるなんらかの伝統的な要素か、あるいはじつに奇跡的なので原因から結果への行程を無にしてしまうような造物の火を介入させることによって、そんな危険を食い止めることこそ詩人の義務である。そのとき詩人は対立物—あの局所的で立ち騒ぐ幻影—が結実し、それぞれの内在的な系統が具体化されるのを見ることが出来る。私たちが知っているように、ポエジーと真実とは同義語なのであるから⁽¹⁵⁹⁾

ここに見られるのは、すくなくとも「客観の弁証法」への安易な信頼ではない。それどころかシャルル強調しているのは、ポエジーにおける「客観の弁証法」は詩人の確かな力量、もしくはある閃き、計算を越える「造物の火」の介入によって避けるべき「危険」でさえあるということだ。詩人の意識の「深淵の横滑り」によって引き起こされる詩は「反物理的」で「真実」ではないのだと。さらにシャルルは別のところでも「知られている結果にしたがえば、弁証法の手段はすべてに都合よく答えるようにしてくれるが、都合よく、とはかならずしも真に、を意味しない」⁽⁶⁵⁸⁾と念を押すように述べている。つまり、シャルルはヘーゲルのヘラクレイトスをとらえるどころか、むしろ「ヘラクレイトスには弁証法はない」のである、彼は「存在への接近」という「弁証法が覆い隠すことしかできないこと」をおこなったのだとするハイデガーの観点⁴に近いとさえ言えるが、シャルルとハイデガーの「対話」のことをここで取り上げるのはいささか時期尚早だろう。いずれにしろ、これは『ルネ・シャルルのために—起源の位置』⁵の著者ジャン・ドミニック・ポリの言うように、ヘーゲル信奉者だったアンドレ・ブルトン、そして彼が主導するシュルレアリスム運動と意識

的に距離をとるためだったのだろうか。そこでポリはヘーゲルのヘラクレイトス論よりもむしろ、「ギリシャの悲劇時代における哲学」のニーチェのヘラクレイトス像のほうがシャルルに近いとするのだが、たしかにこの仏訳は一九三八年に出ているので、シャルルが読んでいた可能性は大いにある。

ニーチェ主義者としてのシャルル

その「ギリシャの悲劇時代における哲学」の若きニーチェによれば、「同じものがあり、かつあらぬ」といった命題によって理性に文句をつけていたヘラクレイトスは、万物の「存在」を否定し、「あるのはただ永遠なる生成のみであること、いつさいの現実的なものはたえず働いて生成するのみで、存在することなく、どこまでも無常であるということ」を教えたのだが、これは「思うだに恐ろしい、気も遠くなるような一つの観念であって、地震がおこったときに、しっかりと固定していた大地への信頼を人が失うときに感じるにちがいない感覚に似ている」という⁶。他方シャルルは、年少の友人でもあった詩人、イヴ・バステイニイの著書・訳書『エフェソスのヘラクレイトス』(四八年)に寄せた序文でこう言っている。

生成は私たちの内部と全周囲とで同時に進行する。生成は自然の証拠には従属して、それに付け加わり働きかける。私たちの眼前に生じうる魔術的な出来事の場合は安全無事なままだ。この出来事は、あまりにもしばしば魅力のない秩序をひっくりかえして、豊かにする。宿命的なもの、知覚、たえざる危険の現存、水中に沈んだ大きな権のようなあの暗闇の部分は時間に息をのませ、私たちをその高みで自由にしておいてくれる⁽⁷²¹⁾

ここで、たとえ一切がたえざる生成であるとしても安全無事なままの「出来事」と言われているのは詩、ポエジーにほかならないが、すくなくともシャルはニーチェと同様、ヘラクレイトスをなによりも「生成」の哲学者としてとらえていたことがわかる。さらにシャルがこの引用文の後段で出来事Ⅱポエジーについて述べていること（そして、さきの引用文で、弁証法の避けるべき「危険」について語っていたこと）、あるいは「生成」について別のところで「ポエジーにおいて生成とは和解させることである。詩人は真実を言わずに、真実を生きるのだ」⁽⁷⁶⁰⁾と言っていることに關しても、「生成に存在の性格を刻印すること——これこそが最高の力への意志である」と言うことになる後年のニーチェの創造・芸術觀にかなり近いと感じられるが、そのことはいずれ徐々に明らかになるだろう。それよりも、さしあたってこのテキストでシャルがそのまえにこう書いていることに注意したい。

ヘラクレイトスは真実が高貴なものであり、これを啓示するイメージ、それが悲劇であることを知っていた・・・その太陽のような驚の視野、特別な感性によつて、彼は最終的に、私たちが明日の現実性についてもつていた唯一の確実性とは悲觀論、すなわち私たちが涼み、用心し、眠りにやつてくるあの秘密の完璧な形式であると確信することができた

(720-1)

これはかならずしもヘラクレイトスからは直接ひきだせず、明らかに『悲劇の誕生』のニーチェを思わせる文句である。だから、私たちはすこしだけ迂回して、ここに見られるような肯定的にとらえられた「悲劇」「悲觀

論」といったニーチェの概念の射程をシャルに即して吟味しておく必要がある。そしてこのさい、同時期のシャルが古代ギリシャについても、「小聲の賛歌」と題するつぎのような認識あるいは憧憬をもっていたことを想起しておくのも無駄ではない。なぜなら、これは彼の「悲觀論」の根底にある認識だと思われるから。

ヘラス、それは天才的な海の広がる海岸であり、曙にはそこから認識の息吹と知性の磁気が発して、同じ豊穡さで諸力をふくらませ、その諸力は永久と思われた。そのもつとさきは、不思議な山々の世界図だ。火山の山脈は英雄たちの魔術に、女神たちの蛇のような優しさに微笑みかけ、やつと自由に自己を知り、鳥として死ぬ人間の婚礼の飛翔をみちびく。それがすべてにたいし、誕生の摩滅、迷路の迂回にたいしてさえも答えになるのだ⁽²⁵³⁾

さて、『悲劇の誕生』のニーチェによれば、ギリシャ人の悲劇時代とはソクラテス以前の時代であり、「徳は知であり、無知からしか罪は生ぜず、有徳者は幸福なる者である」と考える「プラトンのドラマのなかの弁証法的な主人公ソクラテス」は、「いつさいのものは美しくあるためには、合理的でなければならぬ」とする同時代人エウリピデスと同様、「あらゆる結論に達することに凱歌をあげ、冷やかな明白さと意識のなかでしか息がでない楽觀論者」であり、その反神秘主義を楯に悲劇からディオニュソス的なものを追放することによつて、「ひとえにディオニュソス的な状態の示現と形象、ディオニュソス的な陶醉の夢の世界」としてあつた悲劇の本質を破壊したのだという⁷⁾。ところが、悲劇の本質とは美への欲求であるア

ポロンのなものと忌むべきものへの欲求であるディオニュソスのなものととの緊密な両立、共存のうちにあつたはずである。そして、このディオニュソスのなものはそもそも「生存の根底にある一切の恐るべき、悪しく、謎めいて、破壊的で、宿命的なものの形象への良くて厳しい意志」、すなわち「悲観論」に基づいていた。つまり、「民族の青春の豊かさのなかで、あえて悲劇への意志を持ち、悲観論者だった」からこそ、ギリシャ人は偉大で「快活」だったのだという⁸。これにつづけて、ニーチェはさらに力の、あるいは快感の悲観論ということさえ語っている。もちろん、ソクラテス以後の理性に基づく合理主義⁹弁証法¹⁰楽観論に「芸術家の光学」「生の光学」に照らして異を唱えるためだ。

ところで「高貴」な真実、すなわちポエジーは悲劇によって啓示され、唯一の確実性とは悲観論なのだと言っているシャルルにとつてもまた、「悲劇」「悲観論」はニーチェにとつてと同様にきわめて肯定的なものであり、ソクラテス以後の合理的な知、弁証法、楽観論こそが否定的で、退けられるべきものであったことをこれから確認しておこう。若いシャルルにとつてすでに、「変化しつつある世界が擯猛な詩人たちのものになる」のと同様、「精神が悲観論を基礎づける」ことは「進歩」と見なされていた⁽³⁹⁾。また壮年の彼は、「未来が高めるのは悲観論者である。彼らは生きているうちに自分たちの気がかりの対象が実現するのを見る」⁽³⁸²⁾のであり、「ポエジーは最良の場所にある世界である。生成の展望を引き受ける者は、たとえ悲観的な本性の虜になつていても、その悲観論の超¹¹原動力こそが断絶のない希望、私たちがあがる好意、もしくは逆に不可解な呪いを見分けられるような、なにかしら予見しがたいものが出現し、一時的に圧政がひっくり返される希望なのだと思ふべきである」⁽⁷⁴²⁾と述べている。

ここで私たちが、このシャルルの言葉のうちに『悲劇の誕生』のニーチェの影響、残響、あるいは反響を見ることはいたつて容易だろう。たとえば、けつして「へつらい」もしくは「同意」の詩を書かずに、「真の暴力（つまり反抗）には毒がない」⁽⁷⁵⁵⁾と考へ、「侮辱」の詩しか書かないのだという初期シャルルの「擯猛な詩人」のうちには、どこかディオニュソスのなものが感じられないだろうか。あるいは、「生成の展望を引き受ける者の悲観論の超¹²原動力」という言い方のなかに、ニーチェ的な「力の悲観論」と共鳴するものが聴き取れないだろうか。さらに、シャルルは別のところでも悲劇、悲観論を擁護して、「昼の足下には憎むべき大きな虚栄があり、昼にはなにも負いたくなく、暗闇を交際にあきらめぬものと決めつける。そうした者たちはソクラテス以前の哲学者たちの白鳥の歌以来無数にいる」⁽⁷⁵⁵⁾と公言しているが、これもニーチェが悲観論者¹³芸術家は「暗闇のなかで光るリュンケウスのような眼」をしていて、「ものを明らかにする光に背を向け、まだ暗闇のままのこつているものをうつとりと眺める」者であるのに反して、「冷やかな明白さと意識のなかでしか息ができない楽観論者」である「理論的な人間の典型」ソクラテスらの合理主義者たちは理性と善の暗闇を偽りの光と錯覚しているにすぎない¹⁴と難じていたことへの呼応と見て間違いないだろう。また、さきに引用したがその意味を問うことなく残してきた、「この出来事（『ポエジー』）は、あまりにもしばしば魅力のない秩序をひっくりかえして、豊かにする。宿命的なものの知覚、たえざる危険の現前、水中に沈んだ大きな権のようなあの暗闇の部分は時間に息をのませ、私たちをその高みで自由にしておいてくれる」と言っていたシャルルの、いわばディオニュソス的と言うべき芸術観をここで思い出してもいいかもしれない。のみならず、シャルルはニーチェ的とも言

えるこんな詩さえ書いている。

後悔、卑しい門は

ただの誘導にすぎない

私たちの幻想を屈服させ

私の死んだ皮膚を冷やすための。

ああ、私たちを運ぶ風に向かって叫ぼう

風を舞い上がらせているのは私たちなのだ。

これほどの努力がなされる地上では

勇敢な嘘の強みは

まぎれもない慰みなのだ！⁽³⁰⁶⁾

この「勇敢な嘘の強み」、これこそ健康の、ニーチェ的な「力の悲観論」の健康の証拠だと私たちは考えてもいい。だから、ポール・ヴェーヌがシャルを「ニーチェ主義者」だつたと言うのも肯けるのである。

さて、ここでふたたびヘラクレイトスにもどろう。『悲劇の誕生』のなかで、ニーチェはヘラクレイトスについてなんと言っているか。悲劇的世界においては苦痛にさえも知覚される「原」快楽を伴うディオニュソス的なものを音楽における不協和音の快感になぞらえたあと、彼はこう書いている。

明白に知覚された現実への最高の快感を覚えながらも、無限なるもののなかに入り込もうとする指向、憧憬の翼の羽ばたきは、われわれ

が両方のなかに同じディオニュソスの現象を認識せねばならぬことを想起させる。この現象は常に新たに再三再四、個別世界の戯れの建設と破壊を、原「快感の湧出として啓示するのであつて、そのやり方は、謎の人ヘラクレイトスによつて世界形成能力が、遊びながらあちこちに石をおいて砂山を築いたかと思うとまた崩してしまう一人の子供に比されたのに似ている」¹⁰

ここでニーチェはヘラクレイトスをディオニュソスの現象の守護者として語っているのだが、シャルもまた「エフェソスのヘラクレイトス」のなかでまさしくこう書いている。

矢の先端と軌跡のなかで正しく語りながら、ポエジーは直ちに頂上のうえを走る。それというのも、ヘラクレイトスが言語をそれ自身の成就に役立たせつつ、言語に開放を課し、言語に運動をあたえるという、あの至高の上昇力を有しているからだ。彼は他人から離れつつ、他人と超越を共有する。彼の教えの彼方に、きわめて古い美が、城壁で成熟するのに、別のところにその光の果実を運ぶ太陽さながらに、とどまっているのだ。ヘラクレイトスはディオニュソスと悲劇に照らされて、最期の歌と最後の対決にむかつて進む近代性のサイクルを閉じる。彼の進み行きは私たちの日々の暗く電撃的な段階に達する⁽⁷²¹⁾

ここでもやはり、シャルはニーチェと同様、ヘラクレイトスを自分の芸術の守護神のように語っているのみならず、ほとんどみずからの同時代人、しかも詩人のごとく感じていることさえ暗示していて、さきに見たブラン

シヨのシャルル^{II}ヘラクレイトス論を彷彿させる。また、ブランシヨの考えをさらに敷衍して、シャルルを現代における「曙光の詩人」とみなす『ルネ・シャルルのために―起源の位置』の著者ジャン^{II}ドミニック・ポリの主張を後押しするものでさえある。じつさいシャルルは晩年のあるインタビューでも、「神秘的に立ち返ってくるものがある。ひとは人生とは大きな円環であるような気がしてくるのであつて、私たちはそんなふうにソクラテス以前の哲学者たちに近づくのだ。私たちが近づくのはソクラテスでも、大カトーでもなく、私たちのものであるひとつの言語によつてヘラクレイトスに近づくのである」¹¹とさえ語っていたのだから。さらに、そのややあとの時期にはこんな詩句、「信仰の世界と認識の世界とのあいだには、へ最初の形象」の斬られた頭がある。しかし―だれが知ろう?―、以前に彼らから軽蔑されていたディオニュソスの乾涸らびた葡萄の房が明日にはふたたび緑になるかもしれないと⁽⁷⁵⁴⁾と書いている。もしかすると、さきの引用の後段にある「ヘラクレイトスはディオニュソスと悲劇に照らされて、最期の歌と最後の対決にむかつて進む近代性のサイクルを閉じる。彼の進み行きは私たちの日々の暗く電撃的な段階に達する」という、かなり謎めいた言明の意味もまたそこにあつたのだろうか。まして晩年のシャルルには新しい時代の「第三の空間」をめざす「オリオンの革命^{II}転回(revolution)」を願つた『狩猟する香り』という超時代的な作品があるだけに、なおのこそう考えたくなる。

だが、シャルルがいかなる詩人であつたか問うことは、まだまださきの話である。そのまえに検討しておかねばならない問題がいくつもあるのだ。そのひとつが、これまで二度ほど名前を出したハイデガーとシャルルの関係、このふたりの関連、対話、そして相違のことである。

2・1 シャールとハイデガー

証言と宣伝

シャルとハイデガー。といつても、これは論ずるのにかなり注意を要する主題である。それには次のような厄介な事情が絡んでくるからだ。シャルルは「怪物」「イタチの歯をした男」、すなわちヒトラーを「反^{II}生命」として心底憎み、「最高のむかつき」を覚えながら、きわめて模範的な反ナチス・レジスタンスを敢行して、その経験は以後、彼の人格、実存、詩的活動の中枢となつていた。これに反してハイデガーは二〇世紀を代表する大思想家であるとともにナチスの信奉者であり、しかもショアー、あのナチスのユダヤ人大量虐殺の蛮行でさえ、「農業はいまや機械化された食品産業であり、ガス室や絶滅収容所での死骸の製造と同じであり、封鎖や食糧攻めと同じであり、水爆の製造と同じである」と言つて憚らなかつた人物である。加えてシャルとハイデガーの出会いのお膳立てをし、その後のふたりの「対話」の仲介を果たしつづけたのが、フランスにおける「ハイデガーの代理人」であるばかりか、ガス室の存在は実証的に証明されないうえに存在しなかつたとする「歴史修正主義者」ロベール・フォリソンを秘かに激励し、自身もすくなくとも潜在的には「歴史修正主義者」だつたと考えられる哲学者ジャン・ボーフレであつた¹²。このことは当然、シャルとハイデガーの元来はきわめて興味深いはずの出会いと親交に一種禍々しく、スキャンダラスな陰影を投げかけることになる。

フランスで何度目かの、そしてもつとも激しいハイデガー論争が起こつたのは一九八七年のヴィクトール・ファリアス『ハイデガーとナチス』の出版が

きつかけである。シャルルは一九五五年の夏、パリのボーフレ宅ではじめてハイデガーに会い、その後ボーフレを介する「思索と詩作の対話」をハイデガーの死の年である七六年までつづけ、八八年二月に他界している。だからポール・ヴェーヌがこのハイデガー論争が晩年のシャルルの「最大の悲しみ」のひとつだったというのも無理はない。なにしろ彼は一九五五年から二十年にわたる交友のあいだずっと、「ハイデガーは十ヶ月しかナチスでなかった」というボーフレらの言葉をすっかり真に受けていたのだから。のみならず、「古い印象」と題してハイデガーに捧げられたテクストのなかで、けつして皮肉ではなくて、ハイデガーも同意してくれることをいささかも疑わずに、「一九四五年、ナチズムとともに全体主義の精神がその恐怖、その隠れた毒、そしてその最終解決の焼却炉を失ったものと私たちは想像した。しかしその排泄物は人間たちの肥沃な無意識のなかにもぐりこんだ。他者たちの承認と他者たちの生きた表現にたいする途方もない無関心が、もはや一般原則も遺伝的な道徳もないことを私たちに知らせている」⁽⁷⁴³⁾と書いていたほど素朴だったのだから。

さらにまた、彼はどちらかと言えば親ユダヤ的な心情さえもち、七七年十二月二日、サダートの歴史的なイスラエル訪問の日を祝い、建国後夢みていたイスラエルに永住しようとフランスを離れたのだが、ほどなくその地で死んだ貧しいユダヤ人の隣人を思い出して詩を捧げ、「物事を知っている〈時〉は彼の時間、この世にあることの眩暈も不快にはしなかった／犁の下僕だった私の友人イブリンが埋葬されたとき、どこか片隅の柱時計が十一回彼に感謝した。海に近く、自分の葡萄畑に返された彼に」⁽⁶¹⁹⁾と書いて、アラブ・イスラエルの（つかの間の）和解を個人的にも祝福していたほどだったのだから。要するにハイデガーとシャルルは、思想・政治・

倫理的に両極にあり、一見まったく相容れないはずの関係だったのである。

だから、ハイデガー論争の熱気がさめやらぬ一九八〇年代後半に『詩におけるルネ・シャルル』を執筆していたポール・ヴェーヌが、「ヘラクレイトス、ハイデガー、そしてニーチェ」と題する章その他でことさら「シャルルはハイデガーとはなんら共通点をもたなかった」「シャルルはハイデガーになにも負っていない」と証明するのに躍起にならざるをえなかったのも無理はない。しかし、そのヴェーヌでさえ戦前からシャルルの詩のうちに見られた認識への意志の批判、世界の計画化の批判とともに、ソクラテス以前の哲学者、とくに「ヘラクレイトスの周辺での瞑想」がこのふたりの出会いを準備するものだったのかもしれないと言い、さらに「哲学者たちにとつて、詩人は厳密さに欠けるいかさま師、訳の分からない事柄の魔術師だ。私がハイデガーを好きだったのは、彼のほうは詩人を尊重していたからだ。よく理解してもらいたい。哲学者というものはポエジの原則は尊重するが、詩人を尊重しないものなのだ」というシャルルの言葉を伝えている²⁾。

だが、長年シャルルの友人だったジャン・ペナールの証言によれば、やや様子がちがってくる。一九七六年夏、つまり五月のハイデガーの死後しばらくあとの時期の会話のことだが、シャルルは「マルチン・ハイデガーは私たちの同時代人のうち、言語、人間、そして存在の解消しがたい関係をもつともよく把握していた人間だった。だからこそ彼は哲学者であるのと同様に詩人だったのだ。もつとも、歴史においては詩と哲学の分離はかなり最近のことだ。それはソクラテス以前の哲学者にあつては存在しなかった。私たちは失われたその統一をふたたび見いだすのにニーチェを待たねばならなかった。ハイデガーはそれをあのような見事さで例証してみせたのだ」と言つたという。また、ハイデガーのナチス加担も、親友だったエリユアー

ルのスターリニズム礼賛と同じように、「ときに政治体制に魅惑される知識人」のありふれた事例にすぎないとして、とくに倫理的もしくは人格的な断罪してみせることはけつしてなかったという³。ただこれは七十六年のことである。その十年後であつたら、はたしてなんと言つたか。あいかわらずハイデガーを擁護しただろうか、あるいは否認しただろうか。しかし残念ながら、八七年からわずか一年足らずのあいだ、そもそも身体的に相当衰弱していたというシャルルの意見は知られていない。

ボーフレとシャルル

いずれにしろ、ニュアンスの違いこそあれ、上記のヴェーヌとペナルルの言明、証言に共通しているのは、シャルルがヘラクレイトスをふくむソクラテス以前の哲学者への関心、そして現代における詩人の存在理由という問題意識をハイデガーと共有していたことである。だから、「シャルルはハイデガーとはなんら共通点をもたなかった」わけではない。では実情をもっともよく知っていたはずのボーフレはふたりの関係をいったいどのように語り、広めていたのだろうか。ボーフレにはシャルルとハイデガーの会話を伝えるふたつのテキストがある、その最初のテキストは一九六三年の《ラルク》誌のシャルル特集号の巻頭を飾った「マロニエの木陰の対談」⁴で、このテキストは五五年のシャルルとハイデガーの最初の出会いの模様を伝えるものである。

といつても、ボーフレはここで事実としてはただふたつのことしか語っていない。そのひとつは、この出会いが「今度のフランス旅行で、私はジョルジュ・ブラックとルネ・シャルルの知遇を得られたらたいへん嬉しい」というハイデガーからの手紙が発端であり、会見のあとシャルルがハイデガーに

ついて、「あの種の人間で、私が何者であるとも、私が何をしているとも説明してくれなかった最初の人だった」と語つたこと。もうひとつは、ハイデガーがひたすら聞き役に徹し、「詩には記憶はありません。私に求められているのは前方に進むことなのです」と言つたシャルルの言葉（そしてボーフレはこれに「ポエジーはあらゆる澄んだ水のうちに、自分の橋の影でもつともぐずぐずしない水だ」⁽¹⁶⁷⁾という詩句を付け加えている）に、「その法則が一足飛びに直進することにあるあの迅速さ」を聴き取り、「逆斜面」の「粘り強い瞑想」によつてしか思考しえない思索家としてハイデガーがいたく感心したこと。これ以外はハイデガーとシャルルをふんだんに引用しながら、この思索者と詩人の「結合」を図ろうとするのが、ボーフレの願望だつたと見受けられる。

たとえば、彼自身にあてた書簡である有名な『ヒューマニズム書簡』から「ソポクレスの悲劇とその言葉は倫理についてのアリストテレスの教説よりもずっと本来的にエートスを秘匿している」という一文を引きながら、プラトン以来形而上学に墮し、存在忘却に陥っている哲学の「破壊」というハイデガーの主張を、「そしてもし、おまえが破壊するなら、婚礼の道具をもつてせよ」⁽³³⁵⁾というシャルルの詩句に（かなり無理に）「結合」している。（なお、ここで「婚礼の(nuptial)」という形容詞は、さきに引いた「婚礼の飛翔」と同様、シャルルの場合はつねに美、ポエジー＝真実との「婚礼の」という意味である。）あるいは、同じ『ヒューマニズム書簡』からもう一文、「世界の運命は存在の歴史としてはすでに明白になっていないといえ、詩人たちの作品のなかに予告されている」を引き、それをシャルルの「証拠の崩壊のたびに、詩人は未来の祝砲で応える」⁽¹⁶⁷⁾に対応させたあと、「祝砲は挨拶をしてひとを救う。ヘラクレイトスはそんな救い主のひとりで

ある」と言つて、たしかにシャルルの好む土壌であつたとともに、『ヒューマニズム書簡』のみならず大著『ヘラクレイトス』他でその大解釈者ぶりをいかに発揮していたハイデガーの独壇場とも言える土壌にふたりを移住、共存させる。そして、「もう存在していなかったものがふたたび生き返る。存在の言葉（ハイデガー）は詩人の言葉（シャルル）に応えながら存分に話し出す。詩人の言葉が存在の言葉に先立っていたのは、ひたすら存在の言葉のうちにみずからの反響を見いだすためだつたのだ。このように、同じ種族の別人同士が双方とも輝くような孤独の跡をとどめつつ、ある夏の晩に一度出会つた。というのも、ふたりは同一の配慮、すなわち言葉をあらしめるために語に用心するという配慮においてのみ別人だつたのだから」と結んでいる。

要するにふたりは「始源の言葉」の話される場所（古代ギリシャ）を「故郷」とする同種族だつたと言わんとしたのである。はたしてシャルルとハイデガーが「同種族」だつたかどうかは別問題——たぶんけつしてそうではない——として、この出会いは一度にとどまらなかった。そこで話がさらにこみいつてくる。詳細はのちに述べるが、ふたりはもっぱらボーフレを介して文学的・思想的友誼を深めるのみならず、ハイデガーは一九六六、六八、六九年の三度にわたつてシャルルの招待でイル＝シュル＝ソルグ近くのル・ツールで夏期セミナーを開き、その抄録も公刊されている。ボーフレのもうひとつのテキスト「ラベンダーの縁で」⁵というのは一九九六年二月の《マガジヌ・リテレル》誌に初めて発表され、六六年のシャルルとハイデガーの再会と対話を伝えるものであるが、これはボーフレ自身が報告者になつているビュスクラのシャルルの自宅で行われたその夏最後のセミナーの抄録と大部分重なるものである。

しかし、ここでもまた私たちは具体的にはほとんどなにも知りえない。ボーフレがまたしてもハイデガーとシャルルをふんだんに引用するのはまえのテキストと同じだが、ただこのときハイデガーが解説したのはヘラクレイトスの断片三〇、すなわち通常たとえば「この秩序だつた世界（コスモス）、万人に同一のものとしてあるこの世界は、神々のどなたがつくつたのでもない、人間のだれかがつくつたのでもない。それは、いつも生きている火として、いつでもあつたし、現にあり、またありつづけるであろう——定量だけ燃え、定量だけ消えながら」と翻訳される断片であつたことがわかる。むろんシャルルにもとづくにお馴染みの断片であり、ハイデガーにとつてその解説などはきつと、『ヘラクレイトス』講義Ⅱ「論理学、ロゴスについてのヘラクレイトスの教説」などにみられるように朝飯前のことであつたろう。ハイデガーはヘラクレイトスにおけるコスモスとは、近代の通常の解釈に見られるような宇宙、世界のことではなく、また特定のなにもものでもなくて、万物を美として出現させる存在様式、「そこにおいてかつそこから存在が輝き出すところの原初的な飾り」のことであり、だからそれはまた炎、熱、光といった複数の豊かさをもつ「火」と同じものを言い表しているのだと説明した。するとシャルルが「では、そのような言葉は詩人の言葉ですね」と尋ねると、ハイデガーは「まさにそのとおり。なぜなら、ギリシャ人にとって、自然（ピュシス）との関係の根本的な特徴とはつねに、自然をその壮麗さの充満のもとに明け開かせることだつたのですから」と答えた。そして、そうした自然との関係の根本を失つた近現代人について、「私たちは長い頹落の果てにあることを熟考しなければならないのですが、詩人がいまなお存続しているということは、そうした熟考が虚しいものではないことのもつとも明らかな徴しです。だからこそ私はここにいます」

す」と付け加えたという。事実、あるいは生の言葉としてボーフレが伝えているのはただそれだけで、あとはそういう次第であるから、「歌うことと考えることは唯一の詩の隣士の株であり、このふたつの株は存在を出発にして生え、存在の真実のなかで成長する」というハイデガーの言葉の正しさがまたしてもシャル自身によって確認されたのだとほめかしているだけである。

だから、ボーフレのふたつのテキストは「証言」というものではおよそなく、おそらく彼自身の願望である当代きつての思索家と詩人との「結合」、「同族性」を印象づけようとする「宣伝」の側面を否定できないだろう。が、その面を割り引いて考えるにしても、すくなくとも「シャルはハイデガーとはなんら共通点をもたなかった」というポール・ヴェーヌの主張はやはり事実と反すると言わざるをえない。のみならずシャルはボーフレにたいする親近感さえもなんら隠そうとせず、ハイデガーに「聴従」してソクラテス以前の哲学者たちについて広めたボーフレの「思索の卓越した現前へのオマージュ」として「飢えた舳先の小船」⁽⁷¹⁹⁾という一文を発表し、「哲学の川上はだれによつても正しく測定されない。それは人間の夜のなかで燃え上がり、その様々な回り角の蔭で見失われる。私たちを覚醒させながら永続する詩はその歴史のない〈歴史〉にこそ寄りかかる。かくして起源の哲学者と詩人は〈家〉をもつことになるが、しかし彼らは仕事場も家もない放浪者のままである」と共感の言葉さえ寄せている。また、ボーフレが八二年に他界すると、「涙が目元に上り、それから生まれて押し合うように、言葉も同様にする。私たちはただ言葉が涙のように潰れたり、もつとも深いところに送り返されたりしないようにすべきなのだ・・・やがて一編の詩が形作られ、星の出ている幾夜も世界を駆けめぐり、赤くなつた

眼を慰めるだろう」⁽⁸⁰⁶⁾と、彼の死を哀悼する詩を捧げてもいる。さらに、その翌年の八三年のプレイアード版全集の研究論文には、ブランショの「ラスコの野獣」よりもまえに、最初にボーフレの「マロニエの木陰で」を選んでもいるのである。

もしかすると一部の者たちが主張するように、シャルはそれと知らずにボーフレらの願望、そしてその結果としてフランスにおけるハイデガー復権に協力する結果になったのかもしれない。しかし、それはシャルの本意でもなければ、おそらくこのふたりの関係の本質でもないだろう。また、たとえボーフレらの（一部の者たちにとってはまことに怪しからぬ）企みが成功したのだとしても、それはそもそもハイデガーの思想に天才的というしかない独創性と魅惑力があつたからにほかならない。もしそうでなければ、そんなことはけつして起こりえなかつたはずだ。では「シャルはハイデガーになにも負つていない」というのは本当だろうか。

近接と影響

ここでもう一度、知られている事実を確認しておこう。五五年の最初の出会いのあと、シャルはかなり真剣にハイデガーを読み、六四年に「古い印象」と題するハイデガーへのオマージュの一文を書き、六六年には「マルチン・ハイデガーの質問への問いかけのかたちの答え」と題するテキストを発表した。そして、まえにも述べたが六六年、六八年、六九年にハイデガーをル・ツールに招き、この最後のセミナーのあと、ハイデガーが南仏を去るに際して「M・Hに」と題する詩を書いた。七二年の《レルヌ》誌シャル特集号にハイデガーが思惟のうちに」と題する八編の詩を寄せると、同年シャルが詩集『失われた裸』をハイデガーに捧げた。七六年にはハイデガーが「言

葉への途上』の仏訳をシャルルに捧げ、巻頭にシャルルのいくつかの詩句を掲げた。同年五月ハイデガーが死亡すると、シャルルが近い人々に哀悼の手紙を書き、七九年にはハイデガーの死を悼む詩と新たなランボー論をひとつにまとめた「担うに易しい」を発表した。これに加え、まだすべては公表されていないが、ふたりのあいだにかなりの数の書簡の交換があったのも事実である。だいたいそんなところであるが、このなかでシャルルがハイデガーをどう見ていたか、もし彼に何かを負っていたとすればそれはどういうことかを知る手がかりになるのは、以上のうちでも一九六四年の「古い印象」と一九六六年の「マルチン・ハイデガーの質問への問いかけのかたちの答え」のふたつのテキストであり、あとはふたりの疑いえない「友情」もしくは「敬意」の証しである文学的あるいは社交的な儀礼と見なして大過ないだろう。

「古い印象」^(742, 4)にはマルチン・ハイデガーの偉大なテキストの「粘り強い」読解とみずからの詩人としての日々の実践が交差するところで生まれた「印象」であり、「マルチン・ハイデガーへの尊敬、感謝、情愛のオマージュ」だとの前置きがある。ここで「マルチン・ハイデガーの偉大なテキスト」とは、どんなテキストのことだろうか。この前置きには「粘り強い」という形容詞のあとに「ジャン・ボーフレの言葉に従えば」と書き加えてあることから考えて、そのボーフレがなによりもさきに勧めたテキストがたぶん詩作と思索の「近隣性」、詩人と思索家の「同族性」に関するテキスト、たとえばヘルダーリン論を中心とするハイデガーの詩論、詩人論であったと推測して間違いないまい。あまりにも知られている事実だから、私がここで引くのさえややが引けるのだが、ハイデガーは詩人の「使命」について「ヘルダーリンと思索の本性」(『ヘルダーリンの詩の解明』)、そして「何のため

の詩人たちか」(『杣径』)でそれぞれこう述べている。

ヘルダーリンは詩作の本性を詩作する……詩作の本性を新たに創設することによって、初めて新しい時代を規定する。それは逃げ去った神々の時代であり、そして、到来する神の時代である。この時代は二重の欠如と無のなかに立つので、乏しい時代である。すなわち、逃げ去った神々はもはやいないし、到来するものはまだいないのである……詩人は、自分の使命にかけて最高度に孤立して自己自身に集中しながら、自分の民族に対する代理として、そしてそれゆえに自分の民族にたいして真実に、真理を獲得する。⁶

乏しい時代に詩人であるということは詠いつつ、逃げ去った神々の痕跡に留意することを意味する。だからこそ詩人は世界の夜の時代に際して、聖なるものを言うのである。それ故に世界の夜はヘルダーリンの言葉では、聖なる夜なのである。こうした世界時間に際して真実に詩人であるところの詩人の本質には、まず詩人の本領と詩人の使命とが自分にとり詩の問題になるということが属している。それ故に〈乏しい時代の詩人〉たちは、詩の本質をことさらに詩作しなければならぬ。このことが生じているところでは、世界時間の命運の中に自らを運び整えるような詩人の本領というものが推察されうる。我々別の者たちは、これらの詩人たちの言うことに耳を傾けることを学ばねばならない。⁷

神々が去り、まだ新しい神が到来していない「乏しい時代の詩人」だからこそことさらに詩の本質を詩作し、聖なるものを語らねばならない。

ここで、このようなハイデガーのヘルダーリン論にまえに見たブランショのシャル論をダブらせてみる(逆に言えば、ブランショのシャル論がいくぶんかハイデガーのヘルダーリン論に類似し、その影響を受けていた可能性があることを改めて確認する)ことも可能だが、いずれにしろ彼なりにもつばら「詩の本質を詩作」していたシャルは、原則としてこのような詩人の「本領」と「使命」という考えに共感したことだろう。彼は私たちがヘルダーリンよりもさらに「乏しい時代」に生きていることについても、「文明は脂肪だ。〈歴史〉は挫折し、神は、神がいないのでもう私たちの疑い深い壁を跨がず、人間は人間の耳元で吠え、〈時〉は道に迷う」⁽⁴⁶⁶⁾とはつきり認識していたのだから。そして、もし自分が詩を書かなければ、ポエジーと美という「故郷」への帰還の道が閉ざされ、「私たちはもう二度と帰還できないだろう。もう二度と背伸びすることもなく、もう伝説の遠方では死ななくなるだろう。天空はそのもつとも離れたアーチまで腐つてしまい、どんな眼差しによつても煽り立てられなくなる。地上は信心のない骸骨に似たものになる」⁽⁴⁰¹⁾のであり、「私たちの神々―忘却のなかでふたたび形成されるあの貿易風―がなければ、私たちは悪臭を放つ砂漠でしか、たちまち足枷をはめられる動物でしかない」⁽⁷³⁹⁾と考えて、あくまで詩作における聖なるものを保持しようと努めてもいたのだから。

だが、ナシヨナリズムには、まして民族意識には無縁であつたシャルは、たしかに「自分の使命にかけて最高度に孤立して自己自身に集中しながら真理を獲得する」ことをめざしたとしても、それはけつして「自分の民族に対する代理として、そしてそれゆえに自分の民族に対して」のものではありえなかつたことだろう。だからこそ「古い印象」のシャルはある意味ではもつと慎ましく、「詩人には使命はない。結局のところ、ひと

つの任務があるだけだ。一旦幸福感が過ぎ去ると人々を高みから落としてしまいかねないことを、私は何一つ提案したことはない」(「詩人」という言葉がなぜしばしば私をよぎるのか? 充満のなかにより空白があるように、拙く啓示された同一性のうえでの間違いがより少なくなるようにするためだ)「ポエジーが辿つた道、ポエジーを具体的に試練によつて、ポエジーは傷つけられた人間に新しい力と新鮮な分別を回復させる中継になる」⁽⁷⁴²⁻³⁾などと言つて、あくまで民族ではなく個人をしか視野に収めようとしないのである。

また、詩作と思索の近隣性、すなわちボーフレのみならず、ハイデガー自身がくりかえし語り、のちに仏訳をシャルに捧げることになる『言葉への途上』でも、たとえば「詩作と思惟の二者は、それぞれ、その極限にまで達しようとすれば、隣り合いつつ、それぞれの固有の仕方で互いに必要とします。どのような地域において、この近隣関係そのものが支配しているのかについては、思惟も詩作も、それぞれが別の仕方であっても、両者がそれぞれ同一の領域にいることを、思惟は思惟なりに、詩作は詩作なりに決めてゆくものなのです」⁸と言っている関係について、「古い印象」のシャルはただ、「私たち(つまり詩人)は厳密に知的な督促においては自分を窮屈に感じる系統に属している」⁽⁷⁴⁴⁾と述べるにとどめている。

だが、これより二年あとの一九六六年に書かれた「願望と確認」と題するテキストでは、哲学者と詩人の違いをこう言っている。「哲学者はすでに存在する作品なり概念から出発して、みずからの思索の国を考え獲得する。彼は進歩し、固定する。しかし・・・哲学者は秘密を明かすことなく、究極の切り札にはふれない。彼は決着をつけようとするあらゆる誘惑に逆らつて、そこへの接近を禁じる」⁽⁷⁴⁵⁾のに反して、「詩人はみずから

の言葉をなにかしらの波しぶき、活気をあたえる拒否から出発して創建する。彼はその言葉を地方的な彷徨から引き出し、世界的な絵図に高めるのだ」⁽⁷⁴⁶⁾。

いささか凝りすぎて、わかりにくい言い方ではあるが、すくなくともシャルルはここで、あたかも思索と詩作の「近隣性」というハイデガーの「願望」がすくなくとも彼に関しては「一方的かもしれないことを「確認」するかのように、詩人は出発にさいしても、「極限」に達してもかならずしも哲学者を「必要」とするわけではなく、それどころか哲学者と詩人のあいだには根本的な存在論的違いがあることを、むしろ強調しているようにさえ見受けられる。ここで、ポール・ヴェーヌが伝えているもつと直截なつぎのシャルルの言葉を引用しておいてもよいかもしれない。「ハイデガーの哲学と私とはなんの関係もない。私は詩人であり、韻文の哲学者なのではない。ここではパルメニデスやプラトンは何んの関係もないのだ・・・私が自分の著作の三分の一を書いてしまっていたというのに、私がハイデガーから靈感をあたえられたとしたがるよりも、むしろ私が書いたものを読んでもくれるだけでいいのだ。私たちが友人だったからといって、自動的に同じことを言っているなどと想定しないでもらいたいののだ」⁹⁾。

むろんボーフレのような敬虔なハイデガー主義者たちは、「転回」以後のハイデガーを断じて「哲学者」と呼ばずに「思索者」として区別するが、シャルルはそのような区別にさして敏感でなかったから、「願望と確認」でも「哲学者」からとりわけハイデガーだけを除外していたとは考えにくい。だから、いくつかの関心（たとえばソクラテス以前の哲学者たちへの関心や「乏しい時代」における詩人の本領といった時代認識など）の点で共通するものが多々あるとしても、シャルルとハイデガーが「同族」だと

まで言うのはいささか言葉の濫用だろう。

そう「確認」したうえで話だが、では「シャルルはハイデガーになにも負っていない」というのは本当だろうか。これもまた、いささか事実と反するように思われる。というのも、五〇年代後半のシャルルのテクストにたとえばこんな文言、「なぜ粉碎された詩なのか？ 生存まえの暗闇と地上の過酷さのあと、〈祖国〉への旅の果てに、詩の有限性は光に、存在への寄与になるからだ」⁽³⁷⁸⁾が見られるが、この「存在」という言葉の使い方はそれ以前のシャルルにはなかったもので、明らかにハイデガー的だからである。また、シャルルは五九年にこんな詩をハイデガーに捧げ、この詩はハイデガー七〇歳の誕生記念論文集に再録されている。

曙には失寵はやがてやつてくる昼だ。黄昏には

それはすべてを呑み込んでしまう夜だ。

かつて曙の人々がいた。この日没の時代に、

たぶん私たちがその人々なのかもしれない。ではなぜ、

ひばりのように冠羽をつけているのだろうか？⁽⁴¹⁾

ここで「曙の人々」とは古代ギリシヤ人にほかならず、「日没の時代」とはハイデガーが「長い頹落の果て」、あるいは「乏しい時代」と呼ぶ「世界時間」、すなわち近現代にほかならない。だから、シャルルは彼なりにハイデガーが願ったような「乏しい時代」の詩人の使命への共鳴を伝えているのである。そしてボーフレによれば、そのメッセージを当然ハイデガーも理解し、彼はある種の「やまひばり」は冠羽をつけていて、彼の住む南ドイツ地方

では太陽の出現と詩の正しさを助けるものと見なされていると解説したという。しかもこの解釈をシャル自身を受け入れていたからこそ、わざわざプレイアード版全集の註に残しているのである(1377)。

他方、ハイデガーは晩年シャルのために「思惟のうちに」と題する八編の詩を書いているが、私にはそのひとつ「合図」はまるでさきに引いたシャルの詩にたいする応答の言葉のように聞こえる。

計算する人たちはますます押し付けがましくなり、

社会は益々節度がなくなる。

思惟する人たちは益々稀になり、

詩作する人たちは益々独りぼっちになる。

予感する人たちは益々困窮で一杯になる、

救出する様々な合図の

遙か遠つからなるを予感しつつ¹⁰

以上のことから言えるのは、シャルとハイデガーが二〇年にわたる親交が彼らの書いたものになんらかの「影響」を及ぼした、したがって双方が相手になにかを「負っていた」としてもけつして不思議ではなかったということである。むしろ、そうでなかったとしたら、二〇年もつづいた「親交」がきわめて表面的でしかなかったことを意味し、かえって奇異なことさえあつたろう。さきに述べたことはその一端だが、さらにもしシャルとの「親交」がなかったとすれば、詩人を論じるときもつばらヘルダーリンやリルケ、トラークルといったドイツの詩人しか取り上げなかったハイデガーが、一九六二年の講演「時間と存在」をめぐるゼミナールで、珍しくフランス

の詩人ランボーの詩「子供のころ」の一節、「林には一羽の鳥がいて、その歌は人の足を止め、顔を赤らめさせる。／時を打たない時計がある。／白い動物が巣を作った窪地がある・・・最後は、人が空腹で渴きを覚えているときに、追い払うだれかがいる」(中地義和訳)を取り上げ、ここに見られるフランス語の「Etre」(がある)とアレーティア(真理、非隠蔽性)の関連に論究する¹¹などということがあつただろうか。というのも、ランボーこそシャルとハイデガーの「対話」において重要な役割を果たした詩人だったからで、そのことは六六年のシャルのテキスト「マルチン・ハイデガーの質問への問いかけのかたちの答え」⁽⁷³⁴⁾、そしてまずシャルへの言及からはじまる七二年のハイデガーのテキスト「生けるランボー」によつても確認される。そしてここには、すくなくとも一種の相互的な「影響」と言えるものを認めてもよいと思われるのだ。

謎としてのランボー

さて、「マルチン・ハイデガーの質問への問いかけのかたちの答え」はその表題からしてハイガー的であることをシャル自身も充分意識し、同時期のあるテキストで、「問いかけのかたちの答えは存在への答えであるが、質問状への答えは思索の粗朶にすぎない」⁽⁵¹⁶⁾と言っている。ところで、シャルのこのテキストは一九六六年に、アルチュール・ランボーのポール・ドメニール宛書簡(二八七二年五月二五日付)、いわゆる「見者の手紙」にある La poésie ne rythmera plus l'action. Elle sera en avant. 「詩(ポエジー)はもはや行動にリズムをつけるものではないでしょう。詩は先頭に立つものとなるでしょう」(湯浅博雄訳)という文句をどう解釈すべきかとハイデガーに訊ねられ、その答えとして書かれたものである。また、「生けるラン

ポー」は、シャルルの答えを受けたハイデガーが、のちに別の人物（ロジェ・ミュニエ）に質問されたときにふたたびその文句を取り上げ、かならずしもその文句の史的・文学的文脈にとらわれずに考察したものである。

さて「マルチン・ハイデガーの質問への問いかけのかたちの答え」のシャルルはまず、もし「つねにみずからの正当化に署名し、みずからの生存を閉じる地点への途上にある、あらゆる客体的なポエジーの運動そのもののなかで創りだされる意味を考慮しなければ」、この文句には様々な「狭い」意味が考えられるのかもしれないと断ったうえで、ほぼ二四ほどの「狭い」意味を答えてみせるのだが、ここで「客体（客観）的なポエジー」とはなにかが問題になる。これはランボー自身が通称「見者の手紙」と呼ばれるもうひとつの書簡（イザンバル宛一九七二年五月三日付）のなかで「主観的なポエジー」と対立させてもちいている表現そのままであると思われるが、ランボーが言わんとしたことはあまりにも簡潔で、その意味はかならずしも明確でない。ただ湯浅博雄の解釈にしたがえば、「主観的なポエジー」とは自我の同一性を疑わない主体の文学であるが、「私とは他者である」と言つてその自我の同一性を批判し、破壊しようとする真の詩人「見者は」「あらゆる感覚を錯乱させることを通して未知なものへ至る」ことをめざし、その結果として、「主体と客体の区別がはつきりしないもの、区切りが不分明で、曖昧な、両義的ななかに触れようとする詩作」をおこなう。それが「客体的なポエジー」なのだという¹²。このような意味合いでの「客体的なポエジー」なら、たしかにシャルルにとつてきわめてよく理解できるものだったろう。なにしろ彼は自己の「解体dislocation」を軽快に受け容れ、「もし私たちがただ私たちのためのものでしかなかった、なにか並はずれたものが生ずることを欲するなら、自分の外に、涙の縁と

飢餓の軌道のうちに、自己を確立しなければならない」⁽⁴⁰⁹⁾と言つていたのだから。また、「ポエジーの目論見とは私たちを非個人化することです。私たちを至高のものにすることなのだから、私たちは詩のおかげで、個人の自慢話によつて素描されるか歪曲されるだけであつたものの充満に触れる」⁽³⁶⁰⁾とも。これにしたがえば、シャルルはランボーの言う「主観的なポエジー」を「個人の自慢話」と、「あらゆる客体的なポエジーの運動そのもののなかで創りだされる意味」を、その都度発見され、消滅する「未知なもの」の経験と表現としてとらえていたものと推測してよいだろう。

そしてシャルルはおそらく、ランボーの問題の文句、「詩（ポエジー）はもはや行動にリズムをつけるものではないでしょう。詩は先頭に立つものとなるでしょう」のまえに、「永遠なる芸術も、詩人たちは市民なので、すから、さまざまな機能を持つことでしょう」と言われていたのをふまえ、あたかもハイデガーに問いの材料をできるだけ提供しようとするかのように、この文句の「狭い」意味をこのように列挙していく。すなわち、ポエジーは行動を見えるようなものにし、行動に道を開いてやる。ポエジーは行動の「超」頭脳」として行動を指揮する。ポエジーは法則であり、行動は現象であつて、ポエジーが行動に瞬時の価値をあたえる。ポエジーはまさに言葉であることによつて、思考によつて行動のまえに置かれ、行動の不完全な内容をあの生—死—生の絶えざる疾走にみちびく。行動は盲目であり、見るのはポエジーであるから、双方は母子の関係で結ばれている。ポエジーはもはや行動にリズムをつけず、前に進んで行動に可動的な道を示し、その材料のおかげで〈家〉を立てるが、しかしそれは最終的なものではない。……あるいは、ポエジーは「詠われる思索」であり、行動のさきにある作品、行動の最終的かつ行動から引き離された帰結なの

かもしれない。ポエジーは模索する頭で、行動はその体であり、このふたつがある革命を成し遂げると、その最終段階で終わりと始まりを一致させ、そんな円環にしたがつてあともつづく。また、ランボーとパリ・コミューヌとの観点から言えば、ポエジーはもはやブルジョワジーに奉仕せず、ブルジョワジーに、つまりここでは征服の行動と想定されるブルジョワジーにリズムをつけず、その前に(先頭に)に立つものになり、その結果みずからの主人になる。

一部省略したが、この文句の「狭い」意味をそのように列举(この列举にどのような内的連関があるのかわからないが)したあと、シャルルはアステリスクを置いて一旦打ち切り、「若きランボーはパリ・コミューヌと同時代の革命詩人であった」と改めて確認してから、ふたたびアステリスクを置く。そしてランボーみずからを芸術家だと感じていなかったし、そう欲しもししていなかったが、沈黙することによって心ならずも芸術家になったのだと言ったあと、ふたたび問題の文句にもどって、「ポエジーはもはや行動にリズムをつけず、それはみずからの楽園の前方にある、けっして味わわれたことのない行動の果実と告知になるだろう」と書いている。してみると、これが冒頭にあった「客体的なポエジーの運動そのもののなかで創りだされる意味」にもっとも近いものののだろうか。さきに見たように、ランボーにおいては主観的なポエジーに対立されられる「客体的なポエジー」とは「未知なるものに至る」ものでなければならなかったのだから、かならずしもそうと言いつつ切れないのは、ここでまたアステリスクが打たれ、最後に次のふたつのパラグラフがつづくからだ。

その最初のパラグラフでシャルルは「近年の―そしてポエジーによって予見可能だった―政治的行動と、思想の進め方にとつてそこから派生した

こととに照らして」と、話をいきなりランボーの時代から一九六六年の同時代にもどす。近著『ルネ・シャルとランボーという隠喩』の著者アンヌ・マリ・フォルティエによれば、この「近年の政治的行動」とは、当時『クリティック』誌上で展開されたハイデガーのフライブル大学学長時代の言動をめぐる、ジャン・ピエール・ファールとフランソワ・フェディエとの論争のことであり、シャルルはその「政治的な」論争を見下ろす高みに立つてハイデガーを擁護すべく、論争を政治ではなく思想の領域に位置づけ直そうとしたものだという¹³。もしそうだとすれば、つづいてシャルルが、「正当化されるどんな行動もその革命的内容がそれ自身の離脱を待つ―行動、前方のポエジーによって吹き込まれ、そしてしばしばそのポエジーと争う、提案しうる拒否と抵抗の行動でなければならない」と言っているのは、ポエジー、つまり「つねにみずからの正当化に署名し、みずから生存を閉じる地点への途上にある客体的なポエジー」の名において、ジャン・ピエール・ファールらの時期遅れのハイデガー批判はなんら革命的でも詩的でもなく、したがって正当化されないと言おうとしたことになる。

ただもしそうであるなら、それにつづいて最後にシャルルが、「火の消滅と無益な道具の廃棄のあとで、もし見いだされた運命の曙の扉に終わりと」という語が現れるなら、守られた言葉はもはや犯罪ではなく、塗り直された小船は〈時〉の船着場に沈められた漂流物ではなくなるかもしれない」と言っているのは、いったいどういう意味なのだろうか。フォルティエは、これはたぶんシャルルがランボーにたいしておこった詩人という同族としての敬意と忠誠の約束であり、ランボーのあと自分こそが時間を横切る小船(ポエジー)を変貌させ(塗り直し)、〈時〉の流れのなかで座礁させない(漂流物にはさせない)ようにすると言っているのだとして、この時

期のシャールにおける「小船 (barque)」という言葉の独特な使い方をもちだしている¹⁴。ただそれはこの文の後段に当てはまるかもしれないが、それでは前段の「もし見いだされた運命の曙の扉に終わりという語が現れるなら」という文言をどのように説明するのか。また、問題になっていたはずのハイデガー擁護という意図とどういう関連があるのか。もしかするとこの前段は先に述べられていた「狭い」意味のひとつ、「ポエジーは模索する頭で、行動はその体であり、このふたつがある革命を成し遂げると、その最終段階で終わりと始まりを一致させ、そんな円環にしたがつてあともつづく」といった、直線的な歴史的時間に対立する円環的な時間 (révolution 革命Ⅱ転回) という考え―これはさきに言及したジャン・ドミニク・ポリの主張でもある―とも結びつけて考えることが許されるのか。もしそうであれば、たとえばシャールがハイデガーに捧げた詩の「かつて曙の人々がいた。この日没の時代に、たぶん私たちがその人々なのかもしれない」という詩句と関連させることもできるかもしれない。ただ、この部分、そしてこのテキスト全体は多義的で、謎に包まれている感は否めない。ましてこれは「問いかけのかたちの答え」だとあらかじめ断られているテキストである。研究の現状では、これについてのあらゆる速断は差し控えるべきだろう。

他方、シャールの「マルチン・ハイデガーの質問への問いかけのかたちの答え」をうけた、「生けるランボー」のハイデガーはまず、「見者の手紙」でランボーは詩人がどのような仕方で生き続けるのか、それは将来の詩人が彼自身の達した地平、すなわち「未知なるものに至る」と言っている地平を受け容れることによつてだと告げている、と述べる。だが、ラン

ボーの見たその地平を我々は充分に知っているだろうかとなると、「私は答えをためらい、問いに留まる……私はこう告白せざるをえない、いくつかの語はランボーによつて強調されているが、その後の解釈は様々な理由から問いのかたちでの推測に限定される」と言い、ここで言われている「行動」はただ人間の行いと働きのことなのか、それとも現実的なものの全体なのか。ポエジーは行動に先立つ（先頭に立つ）と言われるさいの「先んじる (en avant)」とは時間的なもので、詩作の言語が予言的なものになると言おうとしているのか、それとも人間の営為のすべてに「先んじる」、つまり詩作の優位を強調しているものか。もしそうなら、産業社会でも同じことが言えるのだろうか。あるいは、ランボーの言葉を熟慮して、希有な存在となつてしまった詩人たちが立ち寄り、最初はそこを指し示すだけの辺りは、依然として到達しえないものの近辺のままであると言えるのか……といった具合に彼の「問いのかたちの答え」は次第に「存在への問い」に発展してゆく。

そしてランボーが「ポエジーはもはや行動にリズムをつけない」というまゝに、「ギリシャでは詩句と豎琴が行動にリズムをつけている」と書いていたことに注意を促し、そもそもギリシャ語でリズムという言葉はなにを言いたかったのかと問いつづける。そのために、ふたたびギリシャ人たちのものにもどつて、詩人アルキロコス（Alcibiades）の詩句「まさに知るに至れ、どのような種類の関わり合いが人間を保持するのかを」を取り上げ、根源的なリズムⅡ関わり合いが到達しえないものの近辺であり、「ポエジーが行動に先んずる」という将来の詩人の言うことが、このような関わり合いの接合構造の構築に従事し、その結果人間に地上での新たな滞留を備えるようになるのだろうか。それとも、近代の言語学と情報科学による言語の破壊

のために、詩作の優位どころか詩作の可能性そのものが基盤を危うくされるのだろうか、とさらに問いつづける。だがいずれにしろ、もし我々がそのような問いをみずから立て、詩作する者と思索する者が「みずからの眼に未知なるものを見るようにする」必然性に捕らえられているかぎり、ランボーは「生き続ける」と言ってからハイデガーはこう結ぶ。といつても、「しかし、この未知なるものは（沈黙）（トラークル）されることによつてのみ名指しうる。しかしながら真に沈黙することができるのは、道しるべとなる言うべきことをもつており、このことを彼に付与された言葉の力で実際に言つたことのある者だけである……我々はすでに、アルチュール・ランボーの詩作が言つたことのうちに、彼が沈黙したことを充分に判然と聞いているだろうか。我々はすでにそのうちに、彼が到達した地平を見ているであろうか」¹⁵と、徹底した「問いのかたちの答え」、すなわちシャルによれば「存在への問い」のかたちで。

ランボーの同じ文句をめぐる以上のシャルの考察とハイデガーの考察は、疑いもなく一種の相互的な「影響」を示しているが、いまやや詳しく見たように、結局いずれも答えのない問いのままにとどまっている。ただシャルのテクストに比べ、ハイデガーの言っていることはそれほど難解でない。存在を問い続けるには、なによりも「存在の家」である言葉に注意し、詩人たちの言うことに耳を傾けることを学ばねばならないという持論を、ここでもかたちを変えてくりかえしているのだ。ところで、ランボーの文句をめぐるこのふたつの「問いのかたちの答え」は、はたして主題以外に本質的に共通するものがどこにあるのだろうか。このふたつのテクストを論じたジャン・ポール・マドウーおそらくは相当なハイデガー主義者だと

思われる——は、ここで問題になつているのは思索と行動の対立であるが、「ハイデガーの思索はシャルの詩作と同様に、思索と行動の対立を越えてより原初的な言葉と振る舞い、（来るべき作品）のなかにつながる別の思索と別の振る舞いを考察するよう私たちを誘っている」¹⁶と、ほとんどボーフレの言いそうなことを言っている。だが、そう簡単に結論づけていいものだろうか。おそらく大筋においては、あるいは外見上はそうなるのかもしれない。ただ、シャルはかならずしも「一般的」な「思索」を問題にしているのではなく、なによりもポエジー、思索に先立ち、ときにヘラクレイトスの場合のように思索と一体化するポエジーを問題にしていたこと（彼がヘラクレイトス、ニーチェ、そしてハイデガーにたいしてさえ親近感を表明するとき、つねに彼らは彼らなりに「詩人」であると言っていたこと）を忘れるべきではない。だから、私にはこのランボーの文句をめぐる両者の考察はまず、同じ主題と形式を取つただけになおさら、さきに見た「哲学者」と「詩人」の存在論的な違いを際立たせるもののように思えるのだ。つまり、「すでに存在する作品なり概念から出発して、みずからの思索の国を考え獲得する」哲学者と、「厳密に知的な督促においては自分を窮屈に感じる系統に属」し、「みずからの言葉をなにかしらの波しぶき、活気をあたえる拒否から出発して創建する」詩人の違い、あるいは「未知なるものの地平」を見ようとする者と身を滅ぼす危険を冒してでも生きようとする者との違いが。そして、互いに近いがゆえに明らかになる——当のハイデガー自身もけつして見失わなかったと思われる——距離、その相互の違い、差異こそ逆に、ふたりの「親交」を持続させ、相手の存在を貴重にしたのであり、またふたりに共通する問題意識、ここで見た「乏しい時代」の詩人の本領と使命、あるいは別のところで論じることになる技術と計画化

の現代文明批判などにかえって現実性と広がりにあたえることになるのではないかと考える。両者をやたらに同一視し、「同族化」することは問題を不必要に矮小化し、いかがわしくすることにしかないだろう。

シャルとハイデガーの関係についてはまだまだ論すべきことがあるのだが、ここで一旦打ち切ることにする。これに関しては、シャルのいくつかの詩を論じるさいにも、またシャルの詩的な「瞑想」あるいは「思想」と言っているものを扱うさいにも、いずれ別の角度から立ち返る機会があるだろう。いずれにせよ、ここでシャルの言うもうひとりの「偉大な強制者」、つまり先駆者との関係を見えておく必要があるからだ。その「偉大な強制者」とは他でもない、いま話題にしたばかりのアルチュール・ランボーである。

2.2 シャールとランボー

ランボーの形象

前記したアンヌ・マリ・フォルティエ『ルネーシャルとランボーという隠喩』は、シャルにおけるランボーの想起、反響、残響を徹底して調べ上げて、シャルが詩人になるまえからランボーの深い影響を受け、その後ランボーの評価をめぐってシュルレアリスム運動から離れたあと、以後ひたすらランボー的な詩人たろうと努めた痕跡を詳細に跡づけようとした労作である。この緻密な研究にはもちろん教えられるところが多々あつてきわめて有益だが、もとよりランボーという暗喩の視点からだけでは、シャルの詩業を原理的に解釈し、評価できないこともまた自明の理である。また、ランボーの想起、反響、残響という点に関しては、以

前にもジャン＝ピエール・リシャルからジャン＝リュック・スタインメッツにいたる論者たちも部分的に言及していたし、だれよりもまずシャル自身が様々なところで公然と認めている。シャルにとってランボーはヘラクレイトスと並んでもつとも「偉大な強制者」だったことは、彼が残しているテキストから如実にうかがわれるのだ。だから、シャルの個別の作品におけるランボーの具体的な「影響」について彼女がおこなっている論究を立ち入って検討することは、さしあたってとくに興味深いことも、不可欠なこととも思えない。必要があればそれに言及することにして、ここではシャル自身のテキストからシャルのランボーへの関わり、彼のランボー像、さらにはランボー神話というべきものの特徴を見るだけにとどめておきたい。

さて、シャルがランボーの名前を出した最初のテキストは、一九四七年の「アルチュール・ランボーよ、きみはよくぞ出発した！」⁽²⁷⁵⁾と題する散文詩である。それはこんなふうに書き出されている。

アルチュール・ランボーよ、きみはよくぞ出発した！ パリの詩人たちの友情、悪意、愚行にも、やや狂ったきみのアルデンヌの家族の、蜜蜂のような不毛な唸り声にも反逆した十八年を、よくぞ沖合の風に散らし、早めのギロチンの刃のもとに投げ出したものだ。獣たちの地獄、狡賢い者たちの商売、単純な者たちの挨拶のために、きみが怠け者たちの大通り、小便臭い詩想のカフェを捨てたのは正しかった

ここには同じように田舎出身で、厳格な母親に反逆し、ほとんど独学で詩作を開始し、若くしてパリの文学運動に加わるがやがて決別、実業

の世界に携わった詩人としての共感がみられる。あるいはシャルルがシュルレアリスム運動に加わり、パリに行ったのは二三歳の時であり、この運動から距離を取りはじめたのは二五歳、故郷のイル＝シュール＝ソルグの漆喰製造工場の責任者になったのは二九歳の時で、「出発」に関してはランボーに先んじられていたのだから、たぶん感嘆の入り交じった共感が語られていると見なしていいだろう。シャルルはまた二歳のときに処女出版した詩集『心の上の鐘』が気に入らず、その大半を廃棄処分にするという少なからず「ランボー的」振る舞いさえも経験していた。このようなランボー的行動にたいする共感のあと、今度はランボーの詩にたいするオマージュがつづく。

肉体と魂のあの不条理な躍動、的に到達して破裂させるあの大砲の砲弾、そう、それこそがひとりの男の人生なのだ。幼年期を脱すると、ひとは際限もなく隣人の首を絞めることはできない。火山がほとんど場所を変えなくても、その溶岩は世界の大きな空白を駆けめぐり、傷のなかで歌う力をもたらす。

アルチュール・ランボーよ、きみはよくぞ出発した！ 私たちは証拠もなしに、きみといっしょの、可能な幸福を信ずる少数者だ

ここで「不条理な躍動」はおそらくランボーの「精霊」の「われわれの諸能力の躍動」、そして「肉体と魂」は「別れ」の「そしてぼくには、一つの魂と肉体のうちに真実を所有することが許されるだろう」から来ていると考えてよいが、このランボーの「客体的なポエジー」をシャルルは「砲弾」に喩えている。また「幼年期を脱すると、ひとは際限もなく隣人の

首を絞めることはできない」というのは、「もつとも単純なシュルレアリスムの行動とはピストルを拳に街路に降り立ち、行き当たりばったり群衆に向けてできるだけ発砲することだ」（「シュルレアリスム第二宣言」と言っていたブルトンのシュルレアリスムへの離別の決意を再確認したもののだろう。そして「火山がほとんど場所を変えなくても」というのは、詩人（火山）は人目をそばだたせるような派手な振る舞いをしなくても、その溶岩（詩）は着実に、戦争その他の暴力に傷ついた世界の空白を埋め、歌う力をもっているはずだと言いたいのであろう。これはちょうど彼自身が詩の発表を封印していたレジスタンスの闘士からふたたび詩人にもどっていた時期に書かれた詩である。だから、この詩はランボーの肖像であるとともに、ある意味で詩人として再出発していたシャルルの願望を込めた自画像のようなところがあると言つてよい。

この四年後の一九五二年に、シャルルは「一八七二年」と題する短いランボー論を書いている。これもまたランボーの肖像であるが、題名からわかるように、今度はランボーをパリ・コミュニヌの勃発した年である一八七一年当時の時代状況に位置づけ、またその四年後の彼の文学放棄の意味を考察するものである。

シャルルはまず、「アルチュール・ランボーは一八七二年、死に瀕していることも知らずに、みずからを騙っていた瀕死の世界から突然現れた。というのも、この世界はあくまで、みずからの黄昏を黄金時代の曙の色合いで飾ろうとしていたのだから。物質的な進歩が霧のように、また四十年後に西欧文明の高慢な塔の破壊を目論むことになる怪物的な雄牛のように、すでに作用していた」⁽⁷²⁶⁾と、科学と技術、進歩を信じるブルジョワ社会

の錯覚への反逆者としてのランボー像を提示する。またシャルルが、この西欧ブルジョワ社会の自壊として第一次世界大戦をとらえていたこともわかる。つづいて、ボードレール、ネルヴァルなきあと、まだヘルダーリンもニーチエも登場していない、ロマン主義以後一変してしまった当時の文学、文化状況を簡潔に述べてから、ふたたびランボーにもどってその肖像の残りをこう描く。

シャルルヴィルの子供は徒歩でパリに向かう。コミュニヌの同時代人であり、また同様な復讐を秘めて、彼は弾丸のように、詩と感性の地平を貫いて穴をあける。四年間の生存のあと、彼は見、語り、そして消え去る、ミノタウロスにはかならないピュティアの腕に抱かれて。しかし彼は言葉の使用を破棄し、彼の天才の竜巻と失墜した神の放浪とを交換することで、ただ心的な場を変えることしかしないだろう。ランボーにはなにも、おそらくなにも欠けてはいなかった、最後の一滴の唸る血も、壮麗の塩までも(727)

ランボーの出現と詩業を「弾丸」、つまり破壊的な刷新ととらえていることはさきの詩と同じだが、さらにシャルルが一部のシュルレアリストたちから「無責任」、「裏切り」、「敗北」と非難されたランボーの文学放棄をむしろ、四年間で必要もしくは可能なすべてを「見、語り、そして消え去る」天才的な迅速さを讃えるかたちで擁護していることに注意したい。ここで私たちは、ランボーの「精霊」の「おお、彼の息、彼の頭、彼の疾走。形態と行動が完成される恐るべき迅速さ」(中地訳)を思いだしてもいいかもしれない。このランボー擁護論はおそらく、その二年まえの、「あなたは

ランボーのどの詩を好むか」というアンケートにたいするシャルルの答えのなかの、「ランボーの作品が構成する全体的な統一性というあの壮麗な顔からして、特になにが好きかなどは言えない」のであり、「彼が捨てようとしていた理想の城砦は彼なしに、私たちのために、長いあいだ明かりがともされていたのだ」(1392)という言明によって補完されるかもしれない。要するに彼は、ランボーの作品は残されたものだけですでに充分すぎるくらい完璧で壮麗なのであり、その完璧で壮麗な顔のどの部分が好きかなどと問うのは愚問だと言っているのである。これはつまり、ランボーの人と作品はシャルルにとって神聖にして不可分な、ほとんど絶対的な価値と見なされているということである。そして彼は一九五六年の「アルチュール・ランボー」では、「もし私にとってランボーがなんであるか知るなら、私のまえにあるポエジーがなんであるかを知ることになり、私がもはや詩を書くべきではないことになるだろう」(732)とまで書くことになるだろう。

まだ出現していない文明の最初の詩人、シャルルのランボー神話

さて、この五六年の「アルチュール・ランボー」こそ、シャルルがランボーについて書いたことを集的に網羅し、いわば彼のランボー論の集大成である。プレイヤード版で八ページにわたる異例の長さのこのテクストは、彼が書いたどんな作家論、詩人論よりも長いばかりでなく、おそらく彼の散文のなかでもっとも重要なテクストだと言つて過言でない。このテクストはもともと、彼が校訂し翌年に刊行されることになるフランス書籍クラブの「ランボー作品集」のための序文として書かれたものだが、それぞれアステリスクで区切られた七ブロックから構成されているこのテクストを、私たちは今後のシャルル論の展開のためにやや詳細に検討しておく

必要があると思われる。

まず冒頭のブロックでシャルルは「ランボーに近づくまえに」と言つて、ランボーにあたえられている伝統的な呼称（見者ランボー、不良少年ランボーなど）を忘れ、ただ詩人としてのランボーしか考慮すべきでないと断言する。なぜなら、「ポエジーの決定的で永久に未知の善とはその不死身性にあり、この不死身性はじつに完璧で強いものだから、日常的な人間である詩人自身も事後的にしかその特質の受益者にならず、結果的にその無責任な担い手でしかなかったのだ」⁽⁷²⁷⁾ からだ。また、詩人についての詳細な伝記的な研究をおこない、それに基づいて詩人を道徳的に断罪する学者たちがいるが、そういう連中は「職業的にポエジーに接近したことのない」者たちだから、まともに信じてはならないと言う。なぜなら、「私とは他者であり、ポエジーが燃え、身を置き、詩人が幾晩か身を暖めたところでは、正義の行動は消滅する」⁽⁷²⁸⁾ ものだからだ。ここでシャルルはランボーの有名な文句「私は他者である」とみずからの若いときの詩集の題名「正義の行動は消滅する」とを引き合いに出して、詩人としての詩人は社会通念とか一般道徳を超越した存在だと主張している。プルーストの『サント＝ブーヴに逆らつて』以来、作家と作品とを峻別すべきことはほとんど常識に近く、その意味では当然な主張であるが、アンヌ・マリ・フォルティエはこの考えはランボーの詩「悪い血」の一節、「司祭や教授がた、先生たち、ぼくを裁判にかけるなんてあなたたちは間違っていますよ。ぼくはいまだかつてこの国民に属していたことなどない。いちどだつてキリスト教徒だつたためしはない。ぼくは処刑の苦しみの最中に歌をうたつていた種族の出なんだ。法律なんかわからない。道徳観も持ちあわせない。ぼくは野獣なんだ、あんたがたは間違っていますよ」^(湯浅訳) を参照にした

ものだと述べている²が、それも充分ありうることだろう。いずれにしろ、シャルルの勧めは、「私たちは自由に詩の力にしたがい、力強く詩を愛する。この二重性こそが私たちに不安、誇り、そして喜びをもたらすのだ」⁽⁷²⁸⁾ というものである。

以上のようないわば前置きのあと、シャルルは第二ブロックで今度はふたたびランボーの出版と文学放棄の問題にする。この問題については、一九四九年発表のブイヤーマ・ド・ラコストの研究、つまりランボーが文学との決別を告げたと言われる『地獄の二季節』のあとに『イリュミナシオン』が書かれたとする説のあと、研究者、論者たちのあいだで活発な論争があつたものだが、シャルルはむしろその論争を知りつつも、ランボーにはそんな大げさな最終的決別の意図などなかつたと言う。「私たちはあえて、決別も、激しい闘いも、最高の危機の経験もなく、ただ関係の中断、全体の火と火山口のあいだの糧の停止、それから磁気を帯び、飾られたポエジーの地勢の鱗剥奪作用、〈言葉〉の沈黙と変動、幻視のエネルギーのフィナーレ、そして客観的な現実の斜面における別のものの出現があつただけだと信ずるが、その別のものがなんであつたかをここで決めようとするのは、たしかに空しく危険なことだろう」⁽⁷²⁸⁾ と。このようにシャルルは詩人の直感のかたちで、ランボーの出版を意図的な文学放棄ではなく、ランボーの意志とは無関係な詩作の意欲の一時的な停止、「蒸散」としてとらえ、その「蒸散」の理由を推測してみせているのだが、ここではそれ以上の考察はしない。それはのちに取っておかれ、あとはランボーのような極端な人間の行動の場合、通常の尺度で計ることはできないと言いつつ、ただ彼がみずからの詩作に背を向け、気が変わつて別のことをしたくなり、以

後完全におのれの文学的過去を忘れ、それにすっかり無関心になって、思い出しもしなかったという事実を強調するだけだ。というのも、ランボーの文学放棄云々はランボー自身の問題ではなく、ランボーが死んだあと彼の運命が文学生活と非文学生活に二分されたことを知った後世の論者たちが勝手に作り上げた問題にすぎなかったと考えるからだ。つまり、シャルルは最初にランボーを社会通念や伝記研究にもとづく道徳的判断の外に置いたのと同様、ここでも一旦ランボーを一般に流布している文学的伝説、神話から解き放とうとしているのだと思われる。

第三ブロックでシャルルはいよいよみずからのランボー観を語ることになるが、私見によれば、これはそのまま彼自身の凝縮された詩論と見なそうる。

ランボーをひたすらポエジীর見地から考察しなければならない。これはそんなにスキヤングラスなことだろうか。そうすれば彼の作品と人生が、その独創性によつてでも、それにもかかわらずでもなしに、比類のない首尾一貫性をもつて現れることになる。彼の作品の一つひとつの動きと彼の人生の一つひとつの動きが、完璧とも言えるほどにアポロンとプルートンによつて導かれる企てに加わるのだ。その企てとはすなわちポエジীর啓示のことであり、これは法則としては私たちから逃れるが、高貴な現象という名のもとに、ほとんど親しく私たちにつきまとう啓示である。爾来私たちは知らされている、ポエジীরそこでは、私たちの足とその足が押しつぶす石のあいだ、私たちの眼差しと見渡された領野のあいだで、世界は無であり、真の生、動かしがたい巨人

はポエジীর脇腹でしか形成されないのだと(730)

シャルルはここで光明と知の神アポロンと冥界と死者の神プルートンに導かれる企てと定義されるポエジীর、そのそこでは世界は無になり、真の生が形成されず、またその啓示の法則はとらえがたいが、その現存は感じられるポエジীর見地から見れば、ランボーの作品と人生は完璧な首尾一貫性をもつのだという。だが、それはどのような首尾一貫性なのか。まずポエジীর啓示、ポエジীর詩人の関係を述べているシャルルのつぎの言明に耳を傾けよう。

とはいえ、人間にはオルガスムにも似た短い稲妻にあいだを除いて、その真の生を勝手に自由にし、そこで自分を豊かにする主権をもつていない(あるいはもはやもつていなか、まだもつていない)。その稲妻のあとにつづく暗闇のなかでは、稲妻によつてもたらされた認識のおかげで、〈時間〉はみずからが分泌する恐るべき空白と私たちにしか従属せず、予想される次の極度のポエジীর透視力の状態でしかない希望予感とのあいだで、分割され、過ぎ去ることになるが、それはなかば果樹園、なかば砂漠として私たちのためになる(730)

真の生であるポエジীর啓示は「稲妻」のようなものであり、詩人はただその強烈な瞬間を受動的に経験するだけだ。そこに長くとどまることも、みずからの意志でその瞬間を招き寄せることもできない。なぜならそれは「アポロンとプルートンによつて導かれる企て」、つまりその出現と消滅が人智を越える神的なものの経験なのだから。したがってこれは、最初

のブロックで、「ポエジ」の不死身性はじつに完璧で強いものだから、日常的な人間である詩人自身も事後的にしかその特質の受益者にならず、結果的にその無責任な担い手でしかなかった」と言い、またこの直前に「ポエジ」の啓示は法則としては私たちから逃れる」と言っていた事態の再確認だが、シャルルの読者にとつてこのポエジの啓示という現象が「稲妻」に喩えられているのを見るのはこれが初めてではない。私たちもすでにシャルルがヘラクレイトスに倣つて、「私たちにふさわしい唯一の主人とは、あるときには私たちを照らし、またあるときには両断する稲妻だ」⁽³⁸¹⁾と言つていたのを見たし、また「マルチン・ハイデガーの質問への問いのかたちの答え」でも、「稲妻は雷鳴に先立ち、その劇場を上から下まで照らし、それに瞬時の価値をあたえる」⁽⁷⁴⁵⁾と言われていた。

さて、ふたたびシャルルのランボー論にもどろう。ポエジの啓示という「稲妻」に撃たれた人間は、その後もその強烈な瞬間を忘れるようにも忘れられず、「暗闇」のなかでつぎの「稲妻」までの「希望」予感を生きることになるが、そのあいだに過ぎ去る時間は収穫の時間（果樹園）になることもあれば、またまったく不毛の時間（砂漠）になることもあると彼は言う。そしてランボーもまた当然このような「稲妻」の瞬間と「希望」予感の時間を経験したはずだと考える。そして一時中断していた問題であるランボーの出發、「文学放棄」をもう一度この「ひたすらポエジの見地」からこのように考察する。

ランボーはみずから発見したものを恐れる。彼の劇場で演じられる芝居は彼を怯えさせ、また幻惑する。彼は前代未聞のものが現実であり、したがつて彼の視像によつて晒される危険もまた現実であり、彼

の滅亡のためにがつしりと結集しているのではないかと危惧する。詩人は策略をもちいて、その攻撃的な現実を想像的な空間に、伝説的、聖書的なオリエントの特徴を帯び、そこでは彼の途方もない死の本能が弱まり、小さくなるような空間に移し変えようとする。ところが、やれやれだ！ 策略は空しく、恐怖が正当化され、危険がまさに現実なのだ。彼が追求し、懸念している（出会い）、いまやそれが出現する、ふたつの先端で（彼の魂と彼の肉体）を差し貫く二重の角として⁽⁷³⁰⁾

ここでシャルルがランボーの「発見」として描いているのは、このうえなく強烈な、ほとんど極限的とも言える「ポエジの啓示」のことだが、フォルティエはシャルルがランボーの「恐れ」「怯え」「幻惑」「危惧」として語っていることは、「見者の手紙」の「彼は未知なるものに達し、そして彼が、狂乱し、ついに自分のさまざまな視像についての知的理解を失つてしまふとき、彼はそれらの視像をたしかに見たのです！ 前代未聞の名づけようのない事象を通じた、彼のそんな跳躍のなかで、もし彼の身が破裂してしまふなら、それはそれでよいのです」（湯浅訳）を文字通りに信じてしまつているのだと言っている。また、身の破裂の危険をまゝに一時的に「詩人は策略をもちいて、その攻撃的な現実を想像的な空間に……移し変えようとする」が空しかったという箇所は、「錯乱II―言葉の錬金術」の「そしてぼくの弱さは危険の道を通つてぼくを導いていったのだ、影と旋風の国キンメリアの境界、この世の果てへと。／ぼくは旅をして、この脳髓のうえに集められた呪縛を紛らせてしまわねばならなかった」（湯浅訳）をふまえたものだ指摘している³⁾。

おそらくそうなのかもしれない。しかしシャルルはたんにランボーの詩

的体验の解説をしているのではない。あくまでみずからも身に覚えがある「ポエジの啓示」、すなわちあの「稲妻」の経験——シャル自身の「稲妻」の経験についてしかるべき場所できわしく述べる——をランボーに当てはめていることを忘れてはならない。彼はあくまで「ひたすらポエジの見地」から、ランボーの「稲妻」の瞬間とそのあとの、「果樹園」ともなれば「砂漠」ともなる「希望」予感の時間とランボーの出發、「文学放棄」との関係について彼なりに考えてみようとしているのだ。そしてシャルはあえて明言こそ避けているが、ここで私たちはさきに彼がランボーにおける「関係の中断」「全体の火と火山口のあいだの糧の停止」「言葉」の沈黙と変動について語っていたことを思い出そう。そうすれば、ランボーの出發と、「文学放棄」はまさに強烈このうえない「稲妻」のあとの、長引いた「希望」予感の時間、「果樹園」ではなく「砂漠」として長引いた時間として考えられることになるだろう。要するにシャルはランボーの運命をひたすら「アポロンとプルートンによつて導かれる企て」、その出現と消滅が人智を越える神的な「ポエジの啓示」の間歇性によつて諒解すべきだと暗示していると思われる。

ランボーは「見者の手紙」のなかで「前代未聞の名づけようのない事象を通じた、彼のそんな跳躍のなかで、もし彼の身が破裂してしまうなら、それはそれでよいのです」のあと、他の恐るべき労働者たちが、後に続いてやってくるでしょう。彼らは、他の者たちが倒れた地平線から開始するでしょう」と書いていた。第四ブロック以後のシャルは、「後に続く恐るべき労働者」のひとりとして、ランボーが「彼の魂と彼の肉体」を差し貫かれて「倒れた「地平線」を見定めようとする」。

まず彼は、ランボーにはフランス詩、とくに一九世紀後半の詩には珍しく「自然」が支配的な場を占めていることに注意を喚起する。ただ「自然」と言つても静的な、たとえば自然美といったかたちで通俗的に評価されるような「自然」ではなく、ランボーのそれは「詩の流れと結びつき、物質、輝かしい基盤、創造的な力、靈感を受けた、あるいは悲観的な足取りの支え、恩寵として詩に介入する」自然であり、「じつとしているのが見かけられたかと思うとたちまち地震に揺すぶられる」⁽⁷³⁾きわめて動的な自然であるとシャルは断る。ところで湯浅博雄は、ランボー的な「見者」の試みを解釈するのに、しばしばハイデガーの「ピュシス(自然)」という考え方、すなわち「古代ギリシャ思想における「ピュシス」とは、動性そのものであり、力学的運動とか空間的移動だけではなく「生成」としての動きも含んだ動きあるものによつて決定され、ピュシスから発するものはすべて運動状態であり、だから絶えまない運動として同時に休止状態でもある」を引き合いに出し、ランボーの場合もそんな「ピュシス」の動性に深く結ばれ、「一切を創造し、強烈な力とエネルギーを賦与する生成の動きそれ自体とあたう限り直接的な関係を追求する」試みとして理解している⁴。

シャルがランボーの「自然」と言うとき、はたしてそのようなハイデガー的な「自然(ピュシス)」の考え方を念頭においていたのだろうか。確認しがたいが、そういう可能性は大いにありうると思われる。この時点でシャルはハイデガーと出会い、ボーフレを介してハイデガーの作品に親しんでいた。また私たちもすでに、のちのシャルがハイデガーの「ギリシャ人にとつて、自然(ピュシス)」との関係の根本的な特徴とはつねに、自然をその壮麗さの充満のもとに明け開かせることだったのです」という指摘に直ちに

賛意を表したことを知っている。さらにシャルルが、以上のようにランボーの動的な自然を語ったあと、中世以来の西洋の自然をふりかえって、とくに十九世紀以後「道具」すなわち技術の「野心」に晒されてゆき、「だんだん数多くの人間たちに包囲され、穴を開けられ、禿げあがられ、ひっくり返され、細分され、鞭打たれ、卑劣にされた自然とその貴重な森林は、恥ずべき農奴の身分に貶められ、みずからの財産の恐るべき減少を感じている。詩人の声によらずして、いったいどうして自然は「反逆」しえようか⁽⁷³¹⁾」と怒りも露わに言いつつっているのは、おそらくランボーというよりもむしろハイデガー的な憂慮と近代・技術批判に近い連想だと思われるからである。

次の第五ブロックのシャルルは、詩人ランボーを今度は西欧の文明史のなかで考察して、ランボー以前にヘラクレイトスと画家ジョルジュ・ド・ラ・トゥールは私たちの住むべき〈家〉は「息吹と瞑想のための住処」だと教えてくれたが、ランボーとともに「ポエジーは文学ジャンルであることをやめる」と述べる。というのも、ボードレールは「キリスト教文明のもつとも人間的な天才だった」が、「ランボーはまだ出現していない文明の最初の詩人である」からだ。ここで、「まだ出現していない文明」とは、ボードレールとの対比でもわかるように、むしろキリスト教の神の不在を引き受ける文明という意味にはかならない。つまりランボーはただの詩人ではなく、神なき新しい文明の予言者にして体現者だというのだ。そして、この「まだ出現していない文明」は当然、行動に先立つ、あるいは行動と一体となるポエジーを出発点に定める文明でなければならない。なぜなら、ポエジーのそとでは「世界は無」であり、「真の生」は「ポエジーの脇腹でし

か形成されない」のだから。私たちはすでに、シャルルがここでもちいている「文明」という言葉が、詩人はある時代の端緒か終焉のときに姿を現すのであり、芸術は自然から文明への、そして文明から自然への変わり目になるというヘルダーリン―ハイデガーによれば神々が逃げ去り、まだ新しい神が到来していない「乏しい時代」の典型的な詩人ヘルダーリンの有名な文句をうけたものであることを知っている。また、このあとシャルルがどのように言っていたかですでに部分的に知っている。それをまとめればこういうことになる。「モーリス・ブランショをもじって言えば、ここにあるのは現在において贖われ、未来において基礎づけられる、おのれ以外にどんな権威ももたない全体性の意識である。しかしもし私にとってランボーがなんであるかを知るなら、私のまえにあるポエジーがなんであるかを知ることになり、私がもはや詩を書くべきではないことになるだろう」⁽⁷³²⁾。すなわちシャルルはここではじめて、ランボーの「後に続く恐るべき労働者」のひとりとして、おそらくは彼自身のヘラクレイトス的な「始まりの言葉」「始源の言語」について、かつてブランショに「みずからに先立ち、みずからの前方にしかおのれの意味と正当性がなく、つまりは本質的に正当化されない未来の言語」と評されていたのを想起しつつ、「彼の魂と彼の肉体」を差し貫かれて「倒れたランボーの『地平線』に到達し、その先に進もうと決意しているのだと思われる。

第六のブロックのシャルルは、そのようにやつと到達したランボーの「地平線」から見えるものを語る。これは一部「一八七二年に」ですでに語っていた「死に瀕していることも知らずに、みずからを騙っていた瀕死の」西欧文明に放たれた詩人の「弾丸」の強烈さと射程を述べるものだが、しか

し今度はそれを「みずからの黄昏を黄金時代の曙の色合いで飾ろうとしていた」一九世紀後半ではなく、「ぎつしり詰まり、自己満足し、野蛮になったあとと無力になり、はては保存本能と美への欲望までも喪失した」二〇世紀後半、あるいは彼にとつての現代の問題として考察しようとするのである。そして、ランボーが考案した詩的な道具がはたして西欧の「喪失した諸力」を回復する「最後の機会」になるのだろうかと自問するが、すぐに「そのような回帰の期待は西欧文化の最悪の倒錯であり、もつとも狂った逸脱である。源泉に遡って再生しようとするなら、ひとはただ麻痺状態を深刻化し、みずからの転落を早め、馬鹿馬鹿しくみずからの血を罰することにしなければならない。ランボーはそのような誘惑を感じ、退けていた。絶対的に近代的でなければならぬ。得られた地歩を守ること」⁽⁷³²⁾と過去へのノスタルジーや回帰の誘惑を断罪する。

ここでシャルルはランボーの「別れ」にある有名な文句「絶対に近代的でなければならぬ。頌歌などまつたくない。得られた地歩を守ること」(湯浅訳)の「頌歌などまつたくない」をあえて省略して引用することによって、ただキリスト教の神の不在を積極的に引き受けねばならないというのみならず、ヘラクレイトス的な「始まりの言葉」「始源の言葉」への回帰をもまた「最悪の倒錯」「狂った逸脱」だとしているのだろうか。たぶんそうだ。というのも、ここで私はポール・ヴェーヌが何度も「シャルルにとつて永遠の回帰とはすなわち永遠の出発のことだ」と強調しているのを思い出すからで、おそらくシャルルはキリスト教の神はもとより、一般に「回帰」への誘惑そのものを断罪しているのだ。それどころか、彼にとつては、「証拠の崩壊のたびに、詩人は未来の祝砲で応える」⁽¹⁶⁷⁾はずである。だからこそ、つづいて彼が述べるのは源泉への「回帰」ではなく、「得られた地歩」、すな

わち現代からの「出発」への「期待」なのである。

近代詩には、ただ囲みだけが暗いすぎない奥の国がある。気まぐれに私たちに身を任せ、そして自分を取り戻すあの浮氷のうえでは、どんな旗も長く漂うことはない。しかしその浮氷は稲妻とその未使用の資源を私たちの眼に指し示すのだ。ある者たちはへそれでは少なすぎる！ そもそもその下でなにが生じているのかを、どうして見分けるのか」と思うかもしれない。そんなやかましい詮索をする者たちは、はたして二万年まえに火打ち石を切って作るなど思っても見たかどうか？⁽⁷³³⁾

ここで気まぐれな「浮氷」とはポエジーのことに他ならないから、シャルルはランボーの「後に続く恐るべき労働者」のひとりとして、たとえどんなに寄る辺なくささやかな可能性にすぎないとしても、ポエジーを始源の火とする新しい文明の到来をあえて信じようとするのである。というのも、かつてヘラクレイトスも言ったように、「期待しなければ、期待しがたいもののもまた見いだされないだろう」(断片一九)から。また、彼自身レジスタンスの経験から学んだように、「私たちの遺産はどんな遺言にも先立たれていない」⁽¹⁹⁰⁾のであり、「現実はときに期待を癒す。だからこそ、あらゆる予期に反して、期待が存続するのだ」⁽³⁸²⁾だから。

最後の第七ブロックでシャルルは、ふたたびランボーの詩の特質に触れて、彼の「天才的な迅速さ」の意味合いを再考する。彼によれば、ランボーは黄金時代を過去に置いたり未来に置いたり、ノスタルジーのかたち

で語ったり欲望のかたちで語ったりするが、それはつねにその別の時代をただちに打ち倒し、「あらゆる出発の自然な港」である現在にもどるためであるという。また、その「超高速な弁証法の動き」は完璧で正確に調節されているので、私たちは思わずそれに同意しつつ、引きずられ、従わざるをえないと言ったあと、「ランボーにあつては、発語(iction)が反論(contradiction)に先立つさいに一つの別れがある。彼の発見、彼の火災をおこすような画期性とは、彼の迅速さである。彼の言葉の性急さ、その広がりとは彼以前におよそ人間の言葉が達したことも占めたこともない表面と重なり、覆う」⁽⁷³³⁾と書いている。これはランボーの多くの読者も実感する特質だろう(私はシャルルにも同じことを感じるが)。また、すでにシャルルは「二八七二年」でも同様の指摘をしていた。問題はそのあとにつづくこの文章である。

ポエジーにおいては、ひとは立ち去る場所にしか住まわず、そこから離脱する作品しか創らず、時間を破壊することによってしか持続を獲得しない。しかし、ひとが決別、離脱、そして否定によってなにかを獲得するなら、それはすべて他人のために獲得するのだ。牢獄はたちまち逃亡者を閉じこめる。自由の提供者は他者たちのなかでしか自由でない。詩人は他者たちの自由しか享受しないのだ⁽⁷³³⁾

アンヌ・マリ・フォルティエは「牢獄はたちまち逃亡者を閉じこめる」という言い回しは、ランボーの詩「悪い血」の「まだ、ほんの子供だった頃、ぼくは賛嘆の眼で見つめたものだ、いつも徒刑場に閉じこめられている囚人」⁽⁷³⁴⁾という詩句の借用であり、シャルルはここでその負債を源泉に返し

てやることで、ランボーの遺産をみずから継承しようとしていると述べている⁵。だが、詩人Ⅱ囚人の暗喩はジョルジュ・ド・ラ・トゥールの絵「囚人」のうちにシャルルが読みとつたものであることは、シャルルの多くの読者に共有されている考えだし、また「自由の提供者」という言い回しはシャルルの詩「水晶の穂が草むらで透明な収穫物をつまぐる」⁽¹⁴⁾で二度つかわれ、「軽やかになり、すこしずつ旅の大きな空間を広げる部屋の中で、自由の提供者は消え去り、もう一度別の誕生と一体になろうとしていた」とあるのと同じものだ。だから、もしかするとランボーにも同じような考えがあつたのかもしれないが、ここで言われているような、作つたらずぐに作品から立ち去り、他者たちの自由しか享受しない詩人という考えはすぐれてシャルル的な詩人観なのである。このようにシャルルは、ランボーの詩の特質にふれつつ、みずからの詩論を展開したあと、ランボーはニーチェやロートレアモンと同じく、私たちにすべてを要求してから最後の本質的な要求として、みずからを「送り返す」、すなわち今度は彼の読者が「自由を享受する」こと、それぞれが「出発」することを求めていると言ひ、「なにも満足しなかつた彼、そんな彼にどうして私たちは満足できようか」と述べて、みずからもランボーと一旦別れる準備をしつつ論を終えている。

以上かなり詳細にシャルル自身のテキストからシャルルのランボーへの関わり、彼のランボー像を見てきて、最後には「まだ出現していない文明の最初の詩人」という、ほとんどシャルルにおけるランボー神話とも言うべきものにさえ言及することになった。このことから私たちは、なぜシャルルのハイデガーとの対話でランボーがあればど特権的な位置を占めることになったのか理解できるようになる。それは、ハイデガーとの出会いと友

情の時期がたまたまシャルルが集中的にランボーと対話していた時期と重なっていたばかりでなく、なによりもまずシャルルの詩人としての自己意識の中核に、ポエジーを始源の火とする「まだ出現していない文明の最初の詩人」としてのランボーがいたからだつたのだ。そして、一九六〇—七〇年代彼は、ひたすらその「まだ出現していない文明」の祈願のために詩作をしつづけることになるだろう。

(本論は筆者が『激情と神秘—ルネ・シャルルの詩作と思索』と題することになる著書のために現在書き進めている原稿の一部である。シャルルのテクストの訳はすべて拙訳である。また文中でのシャルルの引用はプレイヤード版シャルル全集(増補版、二〇〇一年、ガリマール社)からのものであり、該当箇所の際はポイントをさげて明示した)。

註

1・1

- 1 Maurice Blanchot: *La Part du feu*, Gallimard, 1949, p105.
- 2 *ibid.* p104.
- 3 *ibid.* p122.
- 4 Jean Starobinski: *René Char et la définition du poème* in Marie-Claude char: *Faire le chemin avec...*, Gallimard, 1992, p308.
- 5 Blanchot: *ibid.* p.48.
- 6 cf. Georges Mounin: *La communication poétique précède Avez-vous lu Char?*, Gallimard, 1969, p235.
- 7 Maurice Blanchot: *La Part du feu*, p111.
- 8 Maurice Blanchot: *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p440, p442.
- 9 *ibid.* pp.452-454.

- 10 Maurice Blanchot: *La Bête de Lascaux, fata morgana*, 1982.

- 11 *ibid.* pp36-7.

1・2

- 1 Paul Veyne: *René Char en ses poèmes*, Gallimard, 1990, p302. 邦訳『詩におけるルネ・シャルル』(西永良成訳、法政大学出版局、一九九九年) 四二五頁。

- 2 以下ヘラクレイトスの断片の翻訳は原則として、『ソクラテス以前哲学者断片集』第二分冊第二章(内山勝利訳)に従うが、仏訳(*Les Présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, 1988)を参考に、文脈に応じて必要な変更を加えたところもある。

- 3 ヘーゲル『哲学史講義』上巻(長谷川宏訳、河出書房新社、一九九二年) 二六四—五頁。

- 4 Martin Heidegger: *Questions III et IV*, Gallimard, "tel", p362 p487.

- 5 Jean-Dominique Poli: *Pour René Char—La place de l'origine*, RUMEURS DES AGES, 1997, p.222.

- 6 ニーチェ全集第一期第二巻(西尾幹二訳、白水社) 四〇三頁。

- 7 ニーチェ全集第二期第二巻(浅井真男訳、白水社) 三〇三—五頁。

- 8 前掲書、一六一—七頁。

- 9 前掲書、三〇八頁。

- 10 前掲書、一六八頁。

- 11 Jean-Dominique Poli 前掲書、p226.

2・1

- 1 この点に関しては、西谷修『不死のワンダーランド』増補新版(青土社、二〇〇二年)第IV章「ハイデガーの褐色のシャツ」を参照されたい。

- 2 Veyne 前掲書' p302, p309, p445. 邦訳' 四二四頁、四三五頁、六三〇頁。
- 3 Jean Pénard: *Rencontres avec René Char-en lisant en écrivant*, José Corti, 1991. pp126, 7.
- 4 Jean Beaufret: *L'entretien sous le marronnier* in. L'Arc, René Char, 1963, pp.1-7.
- 5 Jean Beaufret: *A la lisière des lavandes* in. Magazine littéraire, spécial René Char, février 1996, pp.52-4.
- 6 『ヘルダーリンの詩作の解明』(濱田・ブッフム訳、創文社、一九九七年)六四頁。
- 7 『杣径』(茅野良男訳、創文社、一九八八年)三〇二頁。
- 8 『言葉への途上』(亀山健吉訳、創文社、一九九六年)二〇八頁。
- 9 Veyne 前掲書' p310. 邦訳' 四三六頁。
- 10 Martin Heidegger: *Signes in Pensivement*, Lherne, René Char, 1971, p179. 邦訳『思惟の経験から』(東・芝田・ブフナー訳、創文社、一九九四年)二七七頁。
- 11 Martin Heidegger: *Questions III et IV*, Gallimard, "tel", pp247-50.
- 12 湯浅博雄『ランボー論——新しい韻文詩』から『地獄の二季節』へ『思潮社、一九九二年)二二頁。なお、湯浅は「私とは他者です」「私は考える」というのは「誤った言い方です」といったランボーの言明の意味合いをニーチェの『善悪の彼岸』一七節の、「一つの思考はそれが望むときにまさにそう現れるのであって、私」が望むときではないのだ。従って「私」という主体「主語が考える」という賓辞「述語の条件である」と言うことは、事態を偽造することである。それが考える *Es denkt*、だが、「それ」が太古以来のかの名高い「私」であるというのは、控えめに言ってもある単なる仮説、一つの断言に過ぎぬのであって、とにかく「直接的確実性」でない」に結びつけて考察している(同書二七—八頁)。これはきわめて適切な考えだろうと思われる。この考え方また、シャルルの言う「粉碎された詩」「群れをなす言葉」を理解する際
- にも、有力な考え方になるはずである。
- 13 Anne-Marie Fortier: *René Char et la métaphore Rimbaud-La lecture à l'œuvre*, Les presses de l'Université de Montréal, 1999, p228.
- 14 Anne-Marie Fortier 前掲書' pp.228-30.
- 15 Martin Heidegger: *Rimbaud vivant in L'Herne*, Martin Heidegger, 1983, pp.109-111. 『思惟の経験から』(東・芝田・ブフナー訳、創文社、一九九四年)二八三—六頁。
- 16 Jean-Pol Madou: <La poésie ne rythmera plus l'action.; elle sera en avant(Char, Heidegger, Hölderlin, Rimbaud) in. Sud, René Char, 1983, pp.311-2.
- 2・3
- 1 Jean-Pierre Richard: *Onze études sur la poésie moderne*, Seuil, coll."Point", 1964, p81. Jean-Luc Steinmetz: *La peste à l'œuvre*, in. Sud, René Char, 1983, pp.43-4.
- 2 Anne-Marie Fortier 前掲書' p177.
- 3 ibid. p180.
- 4 湯浅博雄『未知なるもの』他なるもの——ランボー・バタイユ・小林秀雄をめづつ『哲学書房、一九八八年)五四頁、一二三頁。
- 5 Anne-Marie Fortier 前掲書' p183.