

『デュルタル』－精神の言語と神秘主義

砂 庭 真 澄*

Durtal : La langue psychologique et le mysticisme

SUNABA Masumi

Abstract / Résumé

Dans cet article, nous analysons *Durtal* de Paul Valéry, œuvre étrangement méconnue mais extrêmement intéressante à deux titres : d'abord Valéry y redécouvre Huysmans sous l'angle du mysticisme, ensuite il y aborde le problème du langage, qui fait l'objet d'une intense réflexion aux alentours de 1898. En évoquant la trilogie de son auteur préféré, Valéry développe une théorie à partir d'une hypothèse dont il est curieusement convaincu *a priori* : Huysmans construirait son récit avec la compréhension parfaite du système du langage. Il s'agit d'un langage par lequel le lecteur quitte la réalité pour le monde que l'auteur ouvre dans son imagination. C'est pourquoi Valéry interprète la « conversion » de *Durtal* comme le passage du matériel au spirituel. Dans cette force du langage, Valéry voit la condition d'un auteur authentique, comme l'est à ses yeux Mallarmé : il doit posséder « un dictionnaire de l'esprit », référence absolue de cette langue psychologique. La vraie tâche de *Durtal*, nous semble-t-il, consiste à en démontrer l'existence. Le mysticisme de Valéry est aujourd'hui beaucoup discuté par les chercheurs valéryens, qui en révèlent le rôle primordial. Nous proposons ici une interprétation du mysticisme valéryen à ses débuts.

Keywords : Mysticisme, Huysmans, Poétique de Mallarmé, Psychologie, Système de langage

序－『デュルタル』の生成

ポール・ヴァレリーにおけるユイスマンス、我々は既にこの問題についてすべてのことを言い尽くしたといえるだろうか。1889年にユイスマンスの*A Rebours* (1884年、邦題『さかしま』)を読んで以来、その作品はヴァレリーの「バイブルであり、枕頭の書」(LQ, p.11)となったことを我々は既に知っている。アンリ・モンドールは、1947年の論文において、ヴァレリーのユイスマンスの小説への反応とマラルメの発見、ユイスマンス称賛の要因としての散文詩、ポーとボードレールの影響、ピエール・ルイスとの往復書簡に現れた「ユイスマンス論争」まで論じた¹。そしてこの時点で既に、我々が知るヴァレリーにおけるユイスマンスはほぼ網羅されたように思われる。要するに、1892年の危機以降のヴァレリーの思考におけるユイスマンスはほとんど考えられるに値しない問題とみなされてきた。

他方、ヴァレリーにおけるマラルメの重要性はあらゆる形で論じられてきた。そして、ヴァレリーにマラルメの存在を教えたということがユイスマンスのヴァレリーにおける最大の功績のように思われた。しかし、ヴァレリーは、自らの歴史にマラルメの名と並んでユイスマンスの名を刻むことを忘れない(ex. *CI*, p.1446)。さらに、『シンガポールの夜食』*Le Souper de Singapour*の草稿の中の、「心理的な言語」²についての一連の考察の中に、

キーワード：神秘主義、ユイスマンス、マラルメ詩学、心理学、言語のシステム

*平成17年度生 比較社会文化学専攻

ヴァレリーは、マラルメとユイスマンスの名を記す。このようにマラルメと並んで現れるユイスマンスを、我々はどのように説明することができるのか。

新しい「現代小説」、「詩の総体」、「本」。ヴァレリーはデュルタルを主人公にしたユイスマンスの3つの作品群をこのように呼ぶ。その主人公の名をタイトルにした作品である『デュルタル』において、ヴァレリーは、言語と精神についての自身の考察に基づいた、ある種の文学の方法を示そうとしているように我々には思われる。その方法において、ユイスマンスはマラルメと同様に、ヴァレリーにとって重要な作家になるのではないか。

1898年、雑誌メルキュール・ド・フランス *Mercur de France* 3月号に、『デュルタル』が掲載される。デュルタルは、ユイスマンスの3冊の小説、*Là-bas* (1891年、邦題『彼方』)、*En Route* (1895年、邦題『出発』)、*La Cathédrale* (1898年、邦題『大伽藍』)の主人公である。ヴァレリーはこれら3つの作品のそれぞれに、文学形式、回心劇の機能、建築－精神の3つの問題を重ね、年代順に分析していく。『デュルタル』を書くきっかけは、1898年1月に『大伽藍』が出版されたのち、親しく交際していたユイスマンス自身に、デュルタル三部作について何かを書くことをヴァレリー自身が約束したことであるとジャルッティは推察している³。つまりこれは、注文に応えるために書かれた作品ではない。

それにもかかわらず、ヴァレリーは作品を完成させた。結果としてヴァレリーが書いたものは、一方で、ユイスマンスの本についてであるよりも、自分自身の関心から出発した一つの考察であった。「作品に入るとすぐに、自分であることをやめずに喜ばせなくてはならないという精神苦痛を感じた」(*CE*, I, pp.1782-3)。そして、ヴァレリーは、『デュルタル』の仕事の終わりに以下のように書く。「私は少し関心を持ち始めたところだった、つまり、この主題について、かつて考えたことに加え、それらの考えと現在の経過との関係を見出したところだったのだ。」(*Corr. G-V*, p.471)。他方、ヴァレリーは、『デュルタル』を、「この作家についての私の感情を示す機会」(*CE*, I, p.1782)と捉えている。この感情によって、『デュルタル』は、ヴァレリーのユイスマンスへのオマージュという性格を持つ。そして、おそらくこの感情によって、ユイスマンスのトリロジーを対象にした『デュルタル』の中で、ヴァレリーとユイスマンス、そして、デュルタルの三者の区別は曖昧になる。「この本には、三重の存在が駆けめぐる」(*CE*, I, p.743)。

ところで、1898年の『デュルタル』の直前、ヴァレリーはマラルメの文学の生成について考えている。完成されずに残されたその作品は『マラルメ試論』*Essai sur S. M.*として読むことができる。そして1898年1月のジッド宛の手紙の中で、『アガート』*Agathe*の開始が告げられる。さらに、『テスト氏との一夜』*La soirée avec Monsieur Teste*の続編としての幾つかのテキストや『シンガポールの夜食』の執筆が行われる。また、『メルキュール』誌 *Mercur de France* に、ミッシェル・ブレアル *Michel Bréal* の『意味論』*La Sémantique* についての論文を発表したのも同時期である。ある種の文学における「言語」と「心理学」、一種の「心理－文学理論」(*Corr. G-V*, p.423)が、この時代、ヴァレリーの関心の中心にあったことは確かだ。『デュルタル』は、ほとんど重視されることのなかったテキストであるが、実際には、我々が既に価値を認めている同時代の他の作品と共通する非常に重要な文学の「言語」の問題が語られている。

そのような中で、『デュルタル』の独自性は、ヴァレリーが、神秘主義を自らの思考に取り込もうとしていることにあると我々は考える。『デュルタル』と問題を共有する同時代のテキストのほとんどが未完のままに残される中で、この作品は、扱う主題の困難を克服したかのように完成にいたる。ヴァレリーは、『デュルタル』において、神秘主義の力によって自らの問題の一つの解決を提示する。そして、その力の所有こそが、ヴァレリーにとってユイスマンスを真の作家にしているのではないか。

思考のシステムと言語のシステム

ヴァレリーは、『出発』を読んだ1895年に、ユイスマンス宛の書簡に以下のように書いている。「あなたは、それにおいてあなたが思考する言語を書くということをあえてしました、私がこの小説に見出す文学的関心とは別に、この事実の中に、私にとっては、個人的な喜びがあるのだということを告白いたします。」(*LQ*, p.53)。『デュルタル』におけるヴァレリーの最大の関心事、言語と思考のある種の結びつきの指摘が既にここに現れている。

『デュルタル』において、ヴァレリーは、ユイスマンスの書く方法、つまり、言語を読者の思考に沿わせる方法に則って書く方法を称賛する。それが可能になるのは、ユイスマンスが、「あまりにも完璧な精神の操作」(CE, I, p.745)を知っているからである。ヴァレリーは、この確信から、ユイスマンスの文学の方法についての考察を展開する。

読者の思考に沿うように構成される言語とはどのようなものか。そのような考えのもとに書かれる文は、読者に対し、「読んでいるのにも関わらず、考えていると信じさせたままにする」(CE, I, p.745)とヴァレリーは書く。そのためには当然、思考のシステムと、言語のシステムを理解する必要がある。さらに言えば、思考のシステムと言語のシステムを近づける方法を知る必要があるということになる。

この二つのシステムは異なるものである、ということをも確認する必要がある。「言語は思考の再製造ではない。」(CII, p.284)。思考のシステムに関しては、『デュルタル』執筆の頃のヴァレリーは既にかなり考察を進めており、生涯を通して基盤となる考えは既に形成されているように思う。ここでは『レオナルド・ダ・ヴィンチの方法への序説』*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*や『ドガ・ダンス・デッサン』*Degas Danse Dessin*に描かれている、観念やイマージュを対象にした思考のシステムが問題となる。芸術家の創造的な精神において、その素材となるものすべては通常の固定化された状態以前から始まる。『序説』においては、家が家ではなく、白く四角いもの、さらに、光の反射、影の点にまで解体されて、概念を越えて見る、ということが語られていた。レオナルドとドガの力の源泉には、名づけようのない、そして最も純粋な形象としての「不定形のもの」が存在する⁴。画家は、それらを捉え、そこからはじめることで、新しく強力な芸術を生み出すことができる。

ところで、ヴァレリーは、『デュルタル』に以下のように書く。「概念、イマージュといったものをもたらず思考の独立した流れの中で、その任意のページ上に、各々の作家は文学的使用のために、ある種の漂流物 *épaves* をつなぎとめる。」(CE, I, p.744)。その漂流する存在は、最も驚くべき表現をなすことを可能にする、「不定形のもの」と同類だ。ユイスマンスの思考は、ここから始まる。思考において、新しい形態が生成される。そして、その形態が作家によって描かれる時、用いられるシステムは、この形態を生み出した思考のシステムとは異なる。「それらの生成の秩序とは全く異なる秩序において」(CE, I, p.745)作家は書くのだ。ここで、言語のシステムが問題になる。

ヴァレリーは、書かれたものは、それ独自のシステムを所有すると考える。ヴァレリーは、以下のように書く。「書かれたもののあらゆる効果はこのものから発するのであり、このものは、紙の上に書かれた語、それらの語の秩序、それらの語の配置によって構成されている。」(CII, p.276)。作家は、書くに至る以前の自らの思考によってではなく、書くための作業によって書く。マラルメがドガに、詩は観念ではなく、語で作ると言ったのはそのためだ。「意識的な作家は、自らのヴィジョン、自らの思考を、自分が操作しており、他者の上に影響を及ぼさなくてはならない方法から分ける。」(CII, p.287)。

作家は、自らの作業のために、思考のシステムと言語のシステムを意識的に分ける。言語のシステムに従って構築されたテキストは、読まれることによって、読者の思考のシステムと結びつく。この読者における思考のシステムは、創造的精神における思考のシステムとは異なる。それは作者によって与えられた言語のシステムによって導かれ、そして文学の「理解」は可能になる。言い換えれば、文学の理解は、テキストに置かれた語と読者の思考との間が調整されることによって可能になるとヴァレリーは考える (à voir, CII, pp.281-2)。読書の間、読者は、語のイマージュを喚起する力の助けを借りて、語の間の隔たりを埋めることによって、自らの思考の連続に適合させていく。文は、そのような読者の役割を想定して作られなくてはならないのだ。このことから、文学は、「読者において完成される仕事」を作家に要求する。読者の思考へと適合させるための語の配置、そして、文の構成が、作家の仕事となる。

ユイスマンスの文学において、途方もないもののように思われるこの作家の仕事がなされているとヴァレリーは称賛する。ヴァレリーが、「この流麗で率直な本の一般的な形式よりも思考のあらゆる形式に近いものはない」(CE, I, p.744)と書くのはそのためだ。このことは、ヴァレリーが思考と作品は本質的に相容れないものであると考えていたことを知っている我々に対して新たな問題を提起する。バステが見事に指摘したヴァレリーの根本的なディレンマが思い出そう。「精神はその完璧さを目指すことにおいて作品を削除し、作品はその完璧さを目

指すことにおいて精神を削除する」⁵。『デュルタル』にはまさにこのディレンマを背景に展開される思考が存在するように思われる。ヴァレリーは、ユイスマンスの作品が、読者としての自己の中で完成された、つまり、自己においてその作品の真の意図が現れた、とすることで、『デュルタル』においてこのディレンマを解消しようとしているのではないか。ヴァレリーは一つの文学のあり方を完成させるために、ユイスマンスの作品の理想の読者の役割を担う。

精神の言語の操作の獲得

どのようにしてこの作家の方法の獲得は可能になるのか。ヴァレリーは、『マラルメ試論』において、マラルメの作品の中にヴァレリー自身が見出したものとしてこの同じ方法を語っている。実際ヴァレリーは、ユイスマンスについて、「この書く様式は、マラルメが着想していたものと遠くはない」⁶と書く。しかしヴァレリーは、マラルメの名の下に、この方法を発表することはなかった。ヴァレリーの精神の完璧に対する理想、ヴァレリーにとってマラルメがそうでなくてはならなかった理想がそれを妨げたのではないか。つまり、『デュルタル』の時点で、知性によって完全に説明するに至らないものをマラルメに帰することはできなかったのではないか。そして、ヴァレリーは、ユイスマンスにこの方法の所有権を与える。ヴァレリーには異様なものに思われていたユイスマンス自身の神秘主義は、方法の不完全さの隠れ蓑になる。ユイスマンスはヴァレリーが自分自身の文学を探求するその出発点に『さかしま』と共にあり、そして、その探求の中間点に『デュルタル』と共にある。

ところでヴァレリーは、感覚し得ないものを描くことの困難について非常に意識的である。「疑いの余地のないもの、誰にとっても目に見える事実だけが主張するにたる」(CII, p.275)。実際、ヴァレリーはこの考えを自らに強いることで、科学的に知性のあり方を追及する。しかし、ヴァレリーは、知覚し得ないものを否定しない。それどころか、ヴァレリーが絶えず対峙しているのは、知覚し得ないもの、即ち精神だ。精神は、その所有者としての自己だけが知覚しうる領域としてある。この場合、自らの思索は、個人的なものそのままに留まる。なぜなら、他者に対してそれを知覚しうる形で示すことが通常はできないからだ。誰の目にも、精神を知覚しうるものにする、そしてそのための言語。それは、ヴァレリーが自らの探求の正当性を証明するためのほとんど唯一の手段だ。一つの文学の必要性がここに生じる。

ユイスマンスにおいて、そして、マラルメにおいて、ヴァレリーは、書かれたものから自らが受けた印象によって、ある種の作家における類稀な力を確信する。『デュルタル』において、ヴァレリーは、デュルタルの回心を、この力の獲得に重ね合わせようとする。この回心の機能についてヴァレリーは繰り返し考察を試みる (à voir, 『草稿』 f°22, f°24, etc.)。このヴァレリーのやり方は、我々を驚かせる。主人公と作家の努力がここで唐突に重ねられるからだ。信仰の対象としての神と、精神の操作の根源にある言語とが、精神修養の究極的な結果としてのみ到達しうるものとして並ぶ。ヴァレリーは、精神における神秘的なものの持つ力を確信している。ポール・ギフォードは、1891-2年頃のヴァレリーにおける神秘家の影響を以下のように論じている。「ロイスブロークは彼に一つの「言語」、一つの魂の「象徴」を与える。そして、ロヨラの活発な祈りは瞑想の行為における感覚と想像力を組織する方法だった技術を提案する」⁷。この二つの名に代表される初期ヴァレリーの神秘主義が『デュルタル』において一つの結実となって現れているのは確かだと思われる。

ヴァレリーは、デュルタルの回心劇を、「一種の翻訳、新しい語彙の使用、あるいは、精神の奥底を不変なものそのままにする心理的な項の間の純粋な置換え」(CE, I, p.746)の獲得とする⁸。そしてそれはヴァレリーがマラルメに見出した力と類似する。「初めて、文学の仕事は一連の操作に従っていたのだった、その最も重要なものは、生来純粋に抽象的であり、その最も深いもの、最良のものは生来純粋に心理学的であった。」(CII, p.276)。

しかし、知覚し得ないこの精神の操作をどれだけ描いたとしても、他者に対してその存在を証明するのは困難である。ヴァレリーが、「私は危険に身をさらす」(CE, I, p.746)と書くのは、そのためだ。個人の精神の領域においては、他者との了解の下に成り立つ論理は意味を成さない。「神秘家であるか、あるいは、不条理でなくして、神秘主義について語る事が出来るとは私は思わない。」(CE, I, p.746)。論理に代わって真理にいたる方法としての神秘主義の可能性がここで問題になる。それは一つの絶対的な力、個人的な感覚を本当に存在するもののように思わせる力、「感覚の現実」(LQ, p.54)を他者に対して説得する力を持つ。そして、そこには神秘

家と神秘家によって「欺かれる者」との一つの共謀がある。ヴァレリーはこの神秘主義の一つの心理的な「効果」に注目して話を進めていく。

神秘主義の方法

ヴァレリーは、神秘主義を、その先に何らかの存在を感じながらも、実際にそこに到達するために論理的に思考を続けていくことのできないというような知性の極限において、その何らかの存在に到達するための一つの手段と捉える。ギフォードは、神秘家たちの方法のヴァレリーにおける根本的な重要性を確信し、純粋知性の存在とされるテスト氏においてさえ、「その進歩への極限的な力に向けられた内面性のこれらの専門家たちへの永遠の弁証法的な熱狂」⁹を見出す。

ところで既に指摘したように、精神内の現象は、厳密には決して物理的に現れることができない。思考はある程度言語によって他者と共有されるものになりうるが、絶対的な正確さを伴って共有される思考というのは、想像の産物でしかない。ヴァレリーはそのことを、以下のように表現する。「もう一歩高次の段階において、我々が欲求の中心へと変えたおぞましい対象は、物理的に耐えがたいものでありうる。」(CE, I, p.747)。この思考の物理的に耐えがたい性格が、つまり、思考が言語化されることの限界が、『デュルタル』において苦痛と結び付けられる。ヴァレリーは、「それは肉体の苦痛、すべての人間が全員逃れようとするもの、現実の第一線に置かれ、全員の最極端に置かれるもの」(CE, I, p.747)と書く。思考と言語の境界線であると共に、この苦痛は、テスト氏のように思考の限界点に置かれているともいえる。なぜなら、この困難な問題に対峙するヴァレリー自身の思考の限界点がここにあるからだ。

テスト氏がそこから始めなくてはならないと言った点で、神秘家は微笑む。微笑む、ということは、即ち、自己を対象と同一化してしまうことだ。「神秘家はそれに微笑むに至る、つまり、自らをそのようなものにするに至る」(CE, I, p.747)。神秘家の対象であるはずの神は、『デュルタル』においては、自分自身に置き換えられている。そしてこの自己は、一つの言語システムの所有者として現れる。「そして、果てには、己自身と出会い、語の最も独立した遊戯へとさかのぼる。」(CE, I, p.752)。

神秘家は、なぜ理解を超えた存在と同一化することができるのか。神秘家はどのようにして、現実と非現実の壁を越えるのか。ヴァレリーは、以下のように書く。「神秘家において形成される新しいスピリチュエルな総体とのかかわりにおいて、最も鋭く燃えるような形式の下にある現実、我々の通常の思考がそう示すのと同じくらい柔弱な虚しいものとなる」(CE, I, p.747)。つまり、現実が無意味なものになり、そして、精神的な存在がその現実置き換わる。通常、精神世界という他者にとっては知覚し得ない領域を、知性、客観的論理の対象として考えることは虚しい。しかし、神秘家の精神において、精神世界は、現実世界と地位を逆転し、精神世界こそが、現実の場に、つまり、知覚される場になるのだ。ヴァレリーは、神秘家の精神を、純粋に精神的な存在が、はっきりと、そして、知的に、存在しうる場として捉えようとする。

そのような考えは、『アガート』において、ヴァレリーが実践しようとしたことに限りなく近い。『アガート』における眠っている人間は、現実の言語のコミュニケーションのための意味作用の支配から逃れることを可能にする舞台として考えられるからだ。睡眠は、覚醒した知性からの解放の場だ。「イマージュなどの変質がなしていく連続する領域、少しずつ空になった思考のヴァリエーションは、やってみたい気にさせる」(Corr. G-V, p.460)。そして、夢の中では、新しい言語の意味作用が生まれる。「夢＝内部の孤立したシステムにおける、はっきりとした順応のない内部の印象の意味的な発展」(C, III, p.828)。

同様に、『デュルタル』において極限としての苦痛が象徴的に表すもの、それは、精神の抽象的な言語システムだ。ヴァレリーは、デュルタルの神秘主義を利用して、苦痛を引き延ばすこと、つまり、テスト氏のやり方で、思考を論理的に続けていくことをなしに、最終的な目的としての「精神の辞書」の存在を獲得しようとする。

そして、真の主題を獲得するやいなや、ヴァレリーは知性によって再び主題を向き合おうとする。ヴァレリーは神秘主義を知性と対立させない。「外側に置かれ、神秘主義的理解、神秘家のみが真に獲得できる特別な知識を奪われ、私はまずこの存在の仕方にものごとの価値の新しい分配、個人の、新しい辞書だけを見る。」(CE, I, p.746)。ヴァレリーは神秘主義によって、内的な精神の領域からある一つの「真理」を明るみに出す。その時

から始まる分析の対象となるこの「新しい辞書」とは何か。

「新しい辞書」－抽象的な言語のシステム

「新しい辞書」は、精神の操作の対象となる、精神内に存在する言語のシステムに関するものと考えられる。我々が問題にしているこの言語システムは、非常に特殊な状態にある。ヴァレリーはまず、個人の精神において、通常のコミュニケーションにおいては言語の機能を果たすために絶対的に結びついていた、語の音などの形式的側面と意味とが完全に切り離され、関係性が無になりうると考える。その状態の語は、発音されれば意味が了解される、という機能を失う。ヴァレリーは、この状態から、新しい言語のシステムを構築することを考える。

元来、語における形式的側面と意味との結びつきは、論理的になされたものでは決してないとヴァレリーは言う。通常の言語は、その意味で、恣意的なものだ。この言語の恣意的な性格を、ヴァレリーは克服することを願う。なぜなら、そのような言語のせいで、言おうとすることを厳密に言うということが難しくなるとヴァレリーは考えるからだ。「ほとんどすべてのことを不明瞭にするもの、それは言語だ－なぜなら、言語は固定することを強い、意図に反して一般化するからだ。」(C, I, p.491)。

ところで、通常の言語は厳密な論理を欠いているということを観察することで、ヴァレリーは言語と宗教に共通の性格を見出している。「宗教と言語－二番目のもの(言語)の不条理性と非理性的な性格に対して反乱が起こされたことはない。言語のように「でっちあげられた」宗教」(CII, p.301)。このことは、ヴァレリーが、『デュルタル』において、神秘主義と言語の問題を同時に論じることが可能であると考えた一つの要因であると思われる。ヴァレリーは、その両方において論理が存在する可能性を確信しており、『デュルタル』でなそうとしていることは、「反乱」に他ならない。ヴァレリーの求める精神の文学においては、言語は論理的なものではなくてはならず、その言語は、既成の言語のシステムが解体され、そこから構築される新しい言語のシステムに基づく。その時、通常の言語機能を可能にしている「悟性の辞書」(CE, II, p.1453)に代わって、精神の語が機能するための新しい「イマージュととりきめの一致」(CV, p.10)、厳密に構築された基盤、それが「新しい辞書」(CE, I, p.746)だ。そして、それが隠された論理なのだ¹⁰。

ヴァレリーは、神秘家が知覚し得ない領域に向き合い祈りを捧げる行為は、論理では説明できないことだと考える。「感覚することのできない対象への何らかの信仰を、論理に直接的に対立させても、論理は我々に何も教えることはない。論理は孤立した人間にとっては存在しないことができるのだ。」(CE, I, p.746)。神秘家と思案する個人の共通項は、ここにある。この時、矛盾するように思われるのは、我々が論理を適用しえない領域において、神秘家は、「全く個人的な一種の現実の構築」(CE, I, p.747)をするに至るとヴァレリーが書くことだ。この構築はどのようになされるのか。ここに、既知の論理とは別の、個人的な領域におけるある種の論理の存在がある。そして、我々にとって未知であるこの論理の所有において、神秘家と作家が重なる。

ヴァレリーによれば、この論理によって現実を構築する作業は、同様に作家の仕事でもある。「文学は通常独自のものである。独自のものとしてしか芸術は存在しない。」(CII, p.277)しかし、ヴァレリーは、続けて以下のように書く。「いや、存在する」(ibid.)。ここに存在する、と言い直されているもの、それが真の問題なのだ。詩の言語は、個人的なものだ。そして、それは厳密になされなくてはならない。この厳密を保障するもの、すなわち、詩の言語が厳密に構築されるための抽象的な言語の法則、それが、個人的な文学において存在しうる共通の論理だ。

作家は、言語を独自の使用に従わせる。この時、ヴァレリーは文学を「詩」と呼ぶ。『デュルタル』において、ヴァレリーがユイスマンスの文学を、「詩の総体」(CE, I, p.742)と呼ぶのはそのためだ(ユイスマンスの作品が一般的な詩の形式に則っていないことは明白である)。「ユイスマンスのこの作品全体は、第一に、そのイマージュの荒れ狂った組み合わせによって、ヴィジョンの要素の積み重ねによって、全く他のものを描くのに生み出されたすべてのものの呼び出しによって、相互的な印象のグループの対照的な変形によって、詩に固執している。」(CE, I, p.752)。

ヴァレリーは、別のところで、このようなユイスマンスの文学の形式を、「神経の文体」と呼び以下のように説明する。「絶えず不意を撃つもの、表現の極限を狙い、それ自身を越えてゆがめられて用いられた形容詞が過

度に用いられている言語。磨かれた独白、稀な用語、特異な調子、猥雑な形式、詩的発見との奇妙な混ぜ合わせ。彼は語の秩序を粗野にし、彼が形容する名詞から形容詞を、動詞から補語を遠ざけるのが好きだった。彼は対象によって含まれてはいないが、状況によって示唆されている形容を体系的に用いたし、濫用した。」(CE, I, p.755)。この「神経の文体」は、マラルメの読書においてヴァレリーが受ける印象とほぼ同じ効果を生んでいる。マラルメの作品は、読む者の予測を避け、読む者を習慣から引き離し、書かれた言語に沿って歩ませる。その感覚を、ヴァレリーは「意志」(CII, p.278)と呼ぶ。そして、ユイスマンスの作品について、「その作品は意志の作品であり、文学の宇宙における一つの事件だった」(CE, I, p.756)と書く。このように、ヴァレリーは、ユイスマンスの作品に、マラルメの作品に認めたのと同じ、「意志」を確認する。この「意志」は、我々が問題としている抽象的な論理の一つの現れだ。そして、このような「神経に強力に働きかける意志」、「それは形式によって埋め合わせられねばならない」¹¹。

神秘主義と科学— 一般化の方法

ヴァレリーは、『デュルタル』において、知性で克服することを目指す問題を神秘家の手に委ね、そして、神秘家こそがこの問題を解いたとする。しかし、実際には、神秘主義によって導かれる対象は、知性によって理解されるための猶予期間を与えられているにすぎない。ヴァレリーが「私は惜しみなく称賛する」(CE, I, p.749)と書くのは、超理性的なものに対してではない。ヴァレリーが神秘家を称賛するのは、神秘家が、最も意識的に思考する者に似ているからだ。「なぜなら、私は他方で、最も高次の、最も意識的な思弁は、観念の連合をなし、解体するという苦痛に満ちた作業にのみ存するというを知っているからだ」(CE, I, p.749)。すべては、「考える人間の君臨と領域」に帰されなくてはならない。「神秘的方法によって見出された一切の善きもの、美しきものは、現実的な方法によって再び見出されることが可能でなければならない。」¹²

具体的に、神秘家の獲得したものの一般的な性格を証明するために、ヴァレリーは、科学を介入させる。「神秘学は、一種の純粋な個人の科学について思わせる。」(CE, I, p.748)。神秘家によって獲得された新しい言語のシステムの場合、「この新しい関係の場合」(ibid.)には、科学的な秩序が存在している。ヴァレリーは、神秘家を、システムを構築する物理学者に、新たな形象の領域を開拓する幾何学者に例える。そして、「辞書」は、「表現の法則」(ibid.)として、科学的に立証されるとヴァレリーが考えるものになる。

また、ヴァレリーは、「辞書」、「表現の法則」、抽象的言語のシステムを、「言語」の問題としてだけでなく、「心理学」の問題として提起する。「文学の公準、あるいは言語の方法の理論は植物の成分や星の化学的な構成要素よりも知られていないというのは驚くべきことだ。この空白は現在の心理学の無力と、その諸方法の貧しさをはっきりと示している。」(CII, p.278)。言語のシステムを心理学の領域において考えることは、「言語を理解の方法として、また思考の主要な諸操作の結果として捉える」(CE, II, p.1451) ことによって可能になるだろう。

ヴァレリーは自らの「心理学」の概念について、以下のように書く。「問題は、思考とその内容との関係はどのようなものであるかを知ることだ。それが形式的な心理学である。」(C, I, p.456)そして、より具体的に、「心理学」の問題として、以下のような問題提起がなされる。「現実においては最も異質の、最もかけ離れている事物が、思考においてはただちに相次ぐことが可能だ。そういった事物は、現実には一度考えられると異質なものであるのだから。我々は異質性と距離に関する外的な仮説を破壊する—それらの事物の関係は結果として異なるからだ。それらの事物はどんなものでありうるのか。—共通の項があるのか。」(C, I, p.415)。要するにこれはメタファーの論理というようなものの探求である。そして、とりわけ重要に思われるのは、「心理学」は、精神内の要素とそれらの関係性を観察するものとして想定されていることであり、ヴァレリーは、この意味で、ユイスマンスの本の「心理学的な」性格を指摘する。「その小説は、驚くような多様性を構築し、一つ以上の次元で精神の状態を定義する」(CE, I, p.743)。

構築物と精神

言語による構築物としての本は、このように、一つの心理学を形成するものとなる。ヴァレリーは、『デュル

タル』において、この観点から、一つの見事な作品の仕掛けを作るだろう。「本」に続いて、「教会」が、見事なメタファーの連続によって、精神を象徴的に表すものとなる。

ヴァレリーの想像の中で、『大聖堂』を書くユイスマンスは、シャルトル大聖堂の中にいる。大聖堂には、「普遍的な語彙の運動がある」(CE, I, p.750)。ヴァレリーは、ユイスマンスを抽象的な言語を操作する術を知っている作家とみなしている。そして、ユイスマンスと共に、自らの居場所を探してデュルタルはシャルトルに行く。そこでは、「神へと戻るすべての物質的方法が示されている」(CE, I, p.751)。「それはなによりもまず、教会そのもの、厳密に精神的な目的に向けられた石の塊、ほとんど完璧な機械だ」(ibid.)。ここでのデュルタルの「教会」も、とりわけ「機械」という語によって、我々に対して精神を喚起する。

その時、ヴァレリーによって描かれるデュルタルの「神」、「神はもうそこにはいない、もうそこにいることはできない」(CE, I, p.746)。そして、「デュルタルは、そこで自己をゆっくりと改革した新しい空間を通して、自らの古い好み、才気ある目、その言葉の以前のアクセントを保存している。」(ibid.)。デュルタルは、自己の精神に向き合い、自己を再発見していく。そして、テスト氏と同じものに対して祈る。つまり、自分自身が、己の精神が祈りの対象となる。

ヴァレリーは、『神的ナル事柄ニツイテ』の中で、パイドロスかと思われる人物に以下のように言わせる。「自分が見知らぬものである限りにおいて、自分に祈りを捧げている」¹³。自らを対象に祈る祈り、それがヴァレリーの祈りだ。既得の知識の先端での、その先は、思考することができないものの面前での、即ち思考の極限点での祈り。その祈りは、生きていく限り、知性の待機の状態を表すだろう。『デュルタル』において、神—精神に同化する手段によって得られるものがある一方で、この神と戦い続ける、という選択肢は残される。「我々は神と永遠の交戦状態にあるのであり、そうある必要があるのだ。」(CE, II, p.435)。苦痛、祈り、そして戦いがこの極限の行為のヴァリエーションをなす。

ところで、ヴァレリーは、「祈り」と題した以下の断片を『カイエ』に書く。

「もし自分が知っているすべてのものの道具あるいは宇宙として、つまり、その上で横たわり、それによって(その変化の)一つの表現を描く点の一つとして、自らをみなすなら、自分がそうであるこの道具が、そこでもっとも厳密な論理と分析を用いるのに、この道具の道具、つまり言語を見張るために、続けて習慣と共通の使用の垢を破壊し、最後の目的として知るすべてのこととなすすべてのことの間要求される関係の透明性と正確さを考えるのに、可能な限り忠実で純粋であることを求めることよりも正当なことではない。」(CII, p.301-2)

ヴァレリーがこの祈りの中で語るのは、我々がここまで見てきた精神の言語のシステムに他ならない。この言語が現れるための空間は純粋なものではなくてはならない。ヴァレリーは、『デュルタル』において、教会を以下のように描写する。「第一に、内部の闇は個人を閉じ込め、逆戻りする感覚を突然にあふれさせ、続けて打ち立てられた夜の中で空にさせる。精神だけが入ることを許可されているように思える。」(CE, I, p.751)。空間が、対象となった精神が、純粋な状態に、闇に帰され、そこに対峙する主体としての精神は、見るべきものが現れるのを待っている。「続いて、ステンドグラスが見出されたヴィジョンのように輝く。」(Ibid.)。我々は、この現れた存在が、ヴァレリーが探している言語によって実現された文学を、あるいは、その文学の引き起こす効果を象徴すると考える。ヴァレリーは、シャルトル大聖堂を想定した、「大聖堂」という断片に、以下のように書く。「ある種のマラルメの散文による文はステンドグラスだ。主題は最小の人々に伝わる、感じられ、歌っている、各々の断片の神秘、活気、深淵、笑い、夢に捉えられ、溺れる…」(CE, I, p.291)。

結 論

『マラルメ試論』や『セマンティック』についての論文の中で、その存在について垣間見ることのできる抽象的な言語のシステムをいかに獲得し、いかに用いるか。ヴァレリーは、この問題に『デュルタル』において挑んでいる。ヴァレリーが、マラルメとユイスマンスの文学に共通したものとして、抽象的な言語のシステムを見出していることは重要だ。それが文学の「最も新しい源泉」(CE, I, p.753)として、ヴァレリーが示そうとするも

のなのだ。

1897年以降、就職をし、ユイスマンスと同じように、役人—文学者になったヴァレリーは、ジェノヴァの危機以降、『カイエ』を開始し、『序説』と『一夜』を書いた時代を経て、また別の一つ時代を1900年頃までなすように思われる。この時代のヴァレリーの様々な探求に注がれたエネルギーと作品への欲求、そして個人の限界がこの『デュルタル』に示される。そして、最終的に、限られた時間の中で、1900年以降、自己の思索にのみ集中することをヴァレリーは選択する。『デュルタル』においてほとんど分析されることのなかった、言語における時間あるいは持続の概念と共に、その作品の中の神秘的な解決によって照らされた問題が、この未来の思索の対象となるだろう。

注

本文中の引用の出典は以下の通りである。翻訳は筆者本人による。

CE, I : Paul Valéry, *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », [1957] 1987.

CE, II : Paul Valéry, *Œuvres*, II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », [1960] 1988.

C, I : Paul Valéry, *Cahiers* [fac-similé] ; t.I à XXIX, Paris, C.N.R.S., 1957-1962.

CI : Paul Valéry, *Cahiers 1894-1914*, édition intégrale, t.I à XI, Paris, Gallimard, 1987-2009.

LQ : Paul Valéry, *Lettres à quelques-uns*, Paris, Gallimard, 1952.

Corr. G-V : André Gide - Paul Valéry, *Correspondance 1890-1942*, Nouvelle édition, présentée et annotée par Peter Fawcett, Paris, Gallimard, 2009.

- 1 Henri MONDOR, « Paul Valéry et « A Rebours » », *Revue de Paris*, mars, 1947. ヴァレリーにおけるユイスマンスについて、モンドールは*Précocité de Valéry*, Paris, Gallimard, 1957の中でも大きく取り扱っている。
- 2 Huguette LAURENTI, *Valéry dossier de notes manuscrites inédites « Le Souper de Singapour »*, Caen, Lettres modernes Minard, 2006. f°94.
- 3 Michel JARRETY, *Paul Valéry*, Paris, Fayard, p.230.
- 4 ヴァレリーの思考の理解において非常に重要であるこの「不定形のもの」informeの概念については、Jeannine JALLAT, *Introduction aux figures valéryennes (Imaginaire et théorie)*, Paris, Jean Touzot, 1982, pp.19-44に詳しく分析されている。
- 5 Ned BASTET, *Valéry à l'extrême / Les au-delà de la raison*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.87.
- 6 フランス国立図書館所蔵の草稿 « TEXTES SUR HUYSMANS » (N.a.fr. 19018 ; MF22225) (以下『草稿』), f°103.
- 7 Paul GIFFORD, *Paul Valéry le dialogue des choses divines*, Paris, José-Corti, 1989, p.240.
- 8 この時、ギフォードが以下のように書くのはもっともだ。「『出発』の作者を不快にしないようにあるいは傷つけないようにという気遣いが許す範囲で、ヴァレリーはここで心理的—詩学の問題として宗教的回心を扱うのだ」(*ibid.*, p.270)。宗教、神秘主義と文学との結びつきは、ユイスマンスにおいては全く別の形で現れる。ヴァレリーはユイスマンスに「あなたと同じ観点から神秘家について判断を下さないということをお許してください」(*LQ*, p.54)と書く。ユイスマンスの神秘主義そのものは、1892年以降のヴァレリーにおいては全く重要ではないとAbraham LIVNIはその*La Recherche du Dieu chez Paul Valéry* (Paris, Klincksieck, 1978, p.40)において断言する。それはおそらくその通りであるだろう。
- 9 *Ibid.*, p.270. ギフォード同様に、『想像界としての劇空間—『神的ナル事柄ニツイテ』』(『未完のヴァレリー』、田上竜也・森本淳生編訳、平凡社、2004年)において田上は「ヴァレリーは意識の極点を目指す自己運動に、神秘主義的な苦行の道程を重ね合わせていた」と指摘している。そして、『神的ナル事柄ニツイテ』において、「『真の神秘主義者たちを絶対的／内在的／言語で翻訳』する試みに取りかかるだろう」(p.287)と書く。この論文は、我々の論文が主に論じているヴァレリーにおける初期の神秘主義の先にある中・後期の神秘主義についての概説ともなる重要な研究である。
- 10 *Svedenborg* においてヴァレリーはスウェーデンボルグの「照応の理論」について以下のように書く。「この「理論」はスウェーデンボルグが一つの表、一つの辞書を構築するのを可能にする、その辞書において、通常の実験による世界の各々の事物に、あるいは通常の言語の各々の語に、「精神の」世界の存在あるいは事物が対応する。」(*CE*, I, p.873)。ヴァレリーは論理的なもの神秘的なものとを整合する例をここに見ようとしている。
- 11 「神的ナル事柄ニツイテ」田上竜也訳、『未完のヴァレリー』、p.174.
- 12 *Ibid.*, p.165.
- 13 *Ibid.*, p.136.