

ヌーヴォー・モンド
新世界の詩学のゆくえ
—エドゥアール・グリッサン『詩的意図』における新世界の認識—

廣田 郷士

要旨

Dans *L'Intention Poétique* (1969), Édouard Glissant entreprend une critique de l'unification du monde par l'Occident. Selon Glissant, cette unification se traduit (dans les faits) par l'*imposition* de l'Occident. La pensée glissantienne contient aussi une critique du processus de mondialisation, déterminé par l'Ancien Monde. Comment résiste-t-il alors, dans sa poétique, à une telle conception du monde ? Dans un chapitre de *L'Intention Poétique*, nous trouvons l'esquisse d'un *autre* processus de mondialisation, réalisé à partir du monde déjà unifié. Nous nous concentrons donc sur le chapitre « Du divers au commun », qui rassemble ses essais critiques des trois écrivains-poètes du Nouveau Monde : Leiris, Carpentier, et Césaire. En analysant la lecture glissantienne de ces trois écrivains-poètes, nous affirmons que la poétique du Nouveau Monde est évidemment née de la mondialisation, et qu'elle se situe en même temps au commencement du geste qui transforme le monde comme « imposition » en monde comme « Relation ». Glissant conceptualise donc dans son œuvre critique une autre voie, une voie renversée de la mondialisation.

キーワード : エドゥアール・グリッサン, クレオール, 世界化, 新世界, 文芸批評

1. 「西欧とは一つの企図である」——はじめに

仏語圏カリブ海（アンティューユ）の作家エドゥアール・グリッサンは、1969年に評論第二作である『詩的意図』をスイユ社より発表した。同作品は、それ以前に文芸誌上でグリッサンが発表し続けた評論記事を一冊に集約させたものであるが、またそれ故に、同書でその評論の対象とする作家は、ランボーからフォークナーに至るまで、極めて多岐に渡っている。しかし一見散逸的な印象も受けるこのような批評の諸対象も、一つのテーマから読み返したとき、ある輪郭が浮かび上がってくる。それは「世界」(le monde)をめぐるグリッサンの認識である。

同書においてグリッサンは西欧という場所を「特異なるもの」と呼ぶ。いわば西欧を「世界」の中で相対化して捉えることから始めているのだが、しかしそこでグリッサンは、「あなた」と呼びかける西欧というこの「特異なるもの」が、もはや「世界」の「全て」

を覆ってしまった点を指摘し、次のように記述している。「久しいこと世界は、単独なものとしての世界、あるいは一つのものとしての世界という観念となった。それはこのよく知られた特異なるもののもつ明証性から広がり、この特異なるものの純粋な拡張として〈全て〉を覆った。もと居た場所を離れて外へと出た者、すなわち世界の発見者と、自らの土地に留まり続けたもの、すなわち発見されるべき者とが、この教えを共通のものとして抱くことになる」¹、そして「西欧というあなたが世界を発見したことで、あなたは世界を洗礼付与／押付けとしての世界（monde-comme-imposition）へと決定づけてしまった」²。グリッサンが同書の中でまずこのような形で批判的に認識する「世界」とは、後に彼が「一つの企図」と呼ぶ³、西欧という企図によって展開し成就された、〈一なる〉ものとしての世界であり、それ故このようなグリッサンの観点の背後には、西欧によって実現された世界の一体化＝「世界化」（la mondialisation）に対する彼の批判的認識が作用していたのである。

上の引用における「発見されるべき者」とは、広義には西欧の他者、西欧の外部の存在を指すことが読み取れよう。つまり同書において通底する問題系として、西欧の世界展開と並行して現れる西欧の自己と他者の認識の問題があったのである。しかしこの世界化のプロセスを通じて実現した〈一なる〉世界においては、西欧の「他者が完全に排除されていた」ことをグリッサンは指摘する。それゆえ彼の批評の試みとは、異郷に存在する他者との関係を結んでいく「関係としての世界」（monde-comme-relation）として読み変えて、世界そのものを再整形していく試みでもあるのだ。

このようなグリッサンの世界認識において、とりわけ特異な位相を占めていると思われるのが、カリブ海地域を含む新世界（le Nouveau Monde）である。それは、新世界が西欧による「世界化」の最もドラスティックな結果——黒人奴隷の移入、先住民の「歴史」の否認——を被った土地でもあるからだ。西欧によって否認された新世界の時間を探り、その「宙づりにされた思考」を取り戻す試みがル・クレジオの『メキシコの夢』⁴であったのなら、グリッサンの試みはむしろそのような結果として、新世界に何が起こり、何が生み出されたのかを、もう一度捉え直すことにあったと考えられる。

恐らくこのことは、同時期の彼の長編詩『インド』（*Les Indes*, 1956）の創作と密接に結びついているはずである。サミア・カッサブ＝シャルフィが詳細に示した通り、グリッサンの『インド』は「西欧の描く新世界の叙事詩に対する「反-叙事詩」であり、新世界に流れる「〈世界史〉の時間を脱-征服化（déconquête）する」作品、すなわち新世界における〈世界史〉の書き換えの試みであるからだ⁵。そうであるならば、『詩的意図』において、新世界に対するグリッサンの認識が、評論の形でどのように作用し、また姿を現しているのか、そして彼の「世界」の構想においてどのような位置を占めているのか、これらを捉え直す読解が必要であろう。『詩的意図』で一つの章「多様なものから共通なるものへ」を成す部分、そこでは新世界と関わりの深い三名の作家・詩人たち—

ミシェル・レリス、アレホ・カルペンティエル、エメ・セゼールが対象になっている。本稿では、『詩的意図』における上記三者へのグリッサンの批評の読解を通じて、グリッサンにおける新世界という問題への認識を明らかにしていく。

2. 「接触」と「中継」の場所へ

「我々は民族誌学が嫌いだ。[...] それは、不快にも眼差しが我々に対して向けられるからではなく、我々の側が見ることができないというおぼろげな恨みを感じるからだ」⁶。『詩的意図』のレリス論の中で、こうグリッサンは述べていた。ここに彼の民族学に対する批判と注視が読み取れるともいえるのだが、しかし恐らくは、このグリッサンの嫌悪の言葉を字義通りに捉えるのは誤りであろう。ロムアルド・フォンクアの明らかにするように、この時代のグリッサンの民族学に対する批判とその受容⁷には、同時期の民族学それ自体が経たパラダイム・シフトが影響していることがいえるからだ。すなわち、レヴィ＝ストロースの登場に象徴されるように、この時代からすでに民族学の内部において、観察者／被観察者、西欧／プリミティヴな非西欧といったその学問的依拠が批判され始めたからでもある。このような時代文脈を意識しながらフォンクアは、当時ミシェル・レリスが民族学に与えた定義、すなわち「調査者が他なるものよりもむしろ自己自身に身を投じていく学問であり、またフィールドワークを通じて自らとは異なる文化へと入り込む努力によって、調査者が（一時的であれ）自らの文化から身を離し、対比的にその限界を露わにする」⁸、そういった自己変容の学としての民族学の定義の重要性を指摘し、レリス民族学がグリッサンに対して提起したポジティブな価値、すなわちグリッサンにとってはそれが「人間の他性についての科学」になりうる学として肯定的に捉えられたと、そのようにフォンクアは論じている⁹。

しかし、『詩的意図』におけるレリス論を対象を絞ってみると、果たしてレリスの影響は、フォンクアの論じるように単純に同時代的な民族学の変容に置き換えることは可能であろうか。確かにグリッサンは「民族学者」レリスの変容にこそ注視を向けているが、むしろグリッサンが論じる重要な論点は、その変節を踏まえたレリスがアンティエユという新世界に向けた視線の有り様であり、またレリスが捉えたアンティエユという現実が、またグリッサンの世界認識にとっては重要な意味をも与えたと考えられるからだ。

そもそも、レリスはまず何よりも作家であった。グリッサンによれば、20世紀のフランス文学は、異郷の経験を通じて展開してきた。そして文学が異郷との出会いの一方の軸としてあるのに対し、もう一方の軸にあるのが民族誌学であった。そして今度は、文学と民族誌学とが出会うことで、新たに文学の側が刷新される、このことをグリッサンはレリス論の冒頭に置いている。文学と民族誌学の出会い、この事のもつ意味の変遷を、グリッサンは「標杭」と「中継」という二つのステップに分けて論じている。すなわち、まず作家は民族誌学と出会い「自己の探求」を深めていき、そしてその次に他者との関

係に目覚めていく、このような段階的展開である。民族誌学と出会った作家たち、「彼らの提起したことは、まず（西欧的感性の経験と方向性にとっての）標杭としての書物（*livre-jalon*）へ、それから（非西欧世界への偏見無き全面的なアプローチにおける）中継としての書物（*livre-relais*）へと向けられていく」¹⁰、こうグリッサンは論じていた。この場合、「標杭」（*le jalon*）とは、言うなれば道標、異郷に分け入った際に植える標識のことであり、土地の区画や道の方向を定めるだけではなく、同時にそこで迷わないための、自己を見失わないための標である。ここでグリッサンのいう「標杭としての書物」とは、すなわち他者へと接近しながらも決して自己を見失わないための標として書かれた書物と捉えることができる。それに対して「中継」（*le relais*）、これはこの言葉自体からも推察されるように、そこに想定されているのは自己と他者との間にある「共通なもの」（*le commun*）、あるいは何かしらの中継物である。つまり、グリッサンの論じるレリスにおける変遷には、まず自己の度を超えてゆこうという願望、自己という牢獄を打ち破ろうという意志が通底し、その上でそれが書物となって現れるときの、レリスの変化の有り様にこそ、グリッサンは注意を払っているのである。

レリスによる他者への接近と旅立ち、それが民族学上の調査として初めて形を成したものが、彼が参加した1931年から33年にかけてのダカール＝ジブチ、アフリカ横断調査だ。三四年には同調査の記録が、『幻のアフリカ』としてガリマール社より出版されている。それまで身を置いていたパリの文学的環境を捨ててアフリカの地へ飛び立ったレリス、「彼はこの自分自身に反するものに、伝わってくるこの規格外なものに魅了されたのだ。[...] レリスはもうじき立ち去る、「アフリカという亡霊」を迎えに」¹¹...

レリスに付きまとう「アフリカという亡霊」（『幻のアフリカ』*L'Afrique fantôme*）、グリッサンはここでレリスの旅立ちがアフリカ社会の調査という明確な意味での「他者の探求」であるよりも、むしろそれが「自己の探求」であった点を強調している。それ以前の知的習慣も環境もかなぐり捨てて、アフリカという絶対に異なる文化、人種との接触を目指したレリスの旅立ちに、恐らくランボーの影を読み取ることもできるだろうし¹²、またこのレリスの旅立ちを「自己の探求」と論じるグリッサンもそのことは意識していたはずである。しかしグリッサンはさらにここで、アフリカへと発ったレリスの試み、すなわち自己の度を超えようとする「自己の探求」の試みが、必ずしも成就しなかったことを述べている。レリス自身いわく、「旅が我々を変えてくれるのは、ほんの僅かな瞬間だけである。旅の中の大部分の時間、悲しいかな、人はいつもと変わらぬ存在のままだ」¹³。グリッサンも引くこの『幻のアフリカ』でのレリスの言葉に象徴されるように、むしろレリスはアフリカでの旅に幻滅と挫折を感じていたと、グリッサンは論じるのである。アフリカの他者を前に、「規格外なもの」を前にして、自己が変容していくどころか、逆にそこで明るみになるのはヨーロッパ人としての、民族学者としてのレリスという存在、その立ち位置でしかなかったからだ。それゆえグリッサンはレリスの

『幻のアフリカ』を、上で述べた「標杭としての書物」と位置づけるのである。

しかしこのレリス論において、グリッサンの関心の核はレリスの挫折だけにあるのではない。そこで明るみになるレリスの立ち位置とその後のレリスの変節もまた、グリッサンの注視する対象であったからだ。被観察者に対して投げつけられる偏見や無理解、あるいは観察者が抱く優越意識など、時として民族誌学に伴う非人間的要素に対して、レリスが取った態度とは、そのような民族誌学からの「異化」であるとグリッサンは言う。他者との接触には至らない西欧民族学を批判したレリス、「民族誌学は私を失望させるほかなかった。人文科学はあくまで科学であり、傍観的な観察は、それだけでは接触をもたらすことはできない」¹⁴と、彼は失望の言葉を投げた。このレリスの言葉を引くグリッサンは、確かに民族誌学から徐々に距離を取り始めるレリスの姿を読み取っているのである。

注意しておく必要があるのは、ここでグリッサンが引いたレリスの失望の言葉は、『幻のアフリカ』の1950年の版に加えられた、同書へのレリスの序文からであるということだ。『詩的意図』においてグリッサンが問題にするのは、レリスのダカール＝ジブチ調査の報告そのものではない。彼の探るレリス像はそこにはなく、むしろ調査から15年以上経過した時代におけるレリスの変遷、彼の「異化」の姿なのである。そして、民族誌学からの「訣別」でも「撤退」でもなく、あえて「^{ディスタンスアション}異化」という語をここでグリッサンが選択するのは、単に民族誌学に投げつけたレリスの冷めた眼差しを示すためだけではなく、レリスがその後も民族誌学というフィールドに関わり続けるからである。その調査の対象地を、アフリカからアンティュー諸島に替えて。『幻のアフリカ』から『マルチニック及びグアドループにおける文明接触』(Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe) へ。グリッサンはレリスにおけるこの転換の意味を重視し、レリスの民族誌学の仕事の中で、その後者をより評価しているのである。この点についてグリッサンの記述を見てみよう。

これ以後レリスの仕事は民族誌学の実践を現実の接触の研究へと向けていくことにあった。そしてこのパースペクティブに立って、レリスは自己の探求と他者の探求を和解させ、混同することなく二つを綿密に結びつけていくのである。[...] アンティューのあらゆる民族誌学は厳密な描写であることを止め、現在に未来を投入し、諸文化間のぶつかり合いを考察することに努め、そして（実際にはこの地域には人種主義が蔓延しているが）真の複合文明がいつの日か到来することを構想するのが決して空想的ではないと固く論じる、そのような民族誌学となるのだ。¹⁵

幻のアフリカから、「現実の接触」へ、レリスの関心は転じていった。この差異はレリスのみならず恐らくグリッサンにとっても極めて大きいものであった。グリッサンの論

じるところでは、レリスが求め続けた「幻」が「現実」の中に存在したのであり、その現実の場所こそがアンティューという空間であったということである。アンティューで展開される諸文明の接触と混淆化、そしてそこに再度民族誌学者として身を投じていったレリス。このことの意味するのは、前述のフォンクアの指摘を逆転させていなければ、むしろレリスの定義した民族学が初めて可能になったのが、アンティューであったとも言えるわけだ。さらにグリッサンはここで、アンティューという新世界に現れたレリスによって捉えられた混淆現象を「進行中の生成」(un devenir en acte)と呼び、そのようなアンティュー社会の中に「真の複合文明の到来」を予見している。後にグリッサンのキーワードの一つとなる「クレオール化」という言葉こそここでは用いていないものの、プロセスとして現に起こっている混淆現象に注意を払っているのである。

「自己の探求」と「他者の探求」、この相反する二つの課題を和解させ、複合文明の生成というアンティューへのヴィジョンを導き出しつつあったレリス、「彼の人間観と呼ばれるもの、それは他者の世界へと、そして共通の未来へと向かう、二重の繋がりあった努力から生まれたものだ」¹⁶、こう述べるグリッサンにとって、レリスの『マルチニック及びグアドループにける文明接触』こそが、彼の言う「中継としての書物」に位置づけられることになる。自己と他者、あるいはここと他所を不断に結びつけ、共通なものを立ち上がらせる書物として、またその作用が生成される場所を示した書物として、同書は——そしてアンティューという場所は——「中継」の位置に立ち現れるのである。

「中継」の書物あるいは場所、そこで結ばれるのは世界であり、未来である。グリッサンは以下のように述べる。

世界はついに生き、苦しみ、そして分かちもたれた。民族誌学者という（あるいは民族誌学者がかつてそうであった）「注意深き観察者」は、世界のドラマの中に自ら入り込まなくてはならないだろう。自らの分析法——原則的にはそれは「孤独なもの」だ——を超えて、民族誌学者は詩学（分かち持つこと）を生きなければならない。例えばレリスのように。¹⁷

レリスが眼差すアンティューにおいておこったことは、それは接触と混淆によって世界を「中継」しまた「分かち持つこと」であり、また民族誌学者レリスがそこに不可避免的に試みたことは、民族誌学者であるみずからこの世界のドラマへ、ともに生きるべき「関係としての世界」のドラマに入っていくことであった。それによって民族誌学者も、他者から、他所から、何かを分かち持つことができる。そしてそれがレリスにとって可能だったのが、アフリカではなくアンティューであった。民族誌学を嫌っていたグリッサン、彼がレリス論を通じてアンティューに見出したのは、世界の「ここ」と「他所」をつなぐ中継の場所であり、そのような「詩学」＝「分かちもつこと」から、新世界を「接触」

と「混淆」という様態として捉え直すヴィジョンであった。

3. 不可能な「起源」の探求

キューバの作家アレホ・カルペンティエルとグリッサンの具体的な交友関係については未だ明らかではないものの¹⁸、両者の思想上の親近性をめぐっては、既に尾崎文太による綿密な研究がある。尾崎はそこで新大陸の「バロック」論をめぐるカルペンティエルとグリッサンの共通性を明らかにしている。すなわち尾崎は、カルペンティエルとグリッサンの両者が「バロック」を古典主義＝旧世界＝ヨーロッパの秩序に対置するものとして、また合理的な明晰性から逸脱する新大陸（新世界）特有の秩序として捉えていたことを明らかにし、両者の親縁性を論じた上で次のように述べている。「新大陸の地においては、複数の主体が「共生」し「混血」してきた。そしてその中で、自己をその起源に還元するのではなく、この共生の中から生まれ出た「新しい」「別の」存在であると感ずる感覚、それがクレオール精神でありバロック精神であるのだ」¹⁹。

前節で確認したとおり、まずグリッサンがレリスを通じて抱いた新世界への認識は、接触と混淆を通じ世界が「分かちもたれる」こと、そのような場所としての新世界であった。その意味でも、尾崎の述べる「共生」と「混血」から、新世界に全く新しい存在が生まれたという論点は正しい。しかし、『詩的意図』における評論の構成——レリス、カルペンティエル、セゼールの三者——の流れの中でグリッサンのカルペンティエル論をより詳細に位置づければ、カルペンティエル論を通じてグリッサンが得た新世界の認識がより明らかになるはずだ。つまり、そこで問題となるのは、何故、新世界に新しい存在が生み落とされたか、であるからだ。

旧世界に対置する新世界、あるいは二つの秩序。やはり『詩的意図』のカルペンティエル論でも、批評の最初の切り口はそこにある。もっとも、グリッサンによれば二つの世界を対置させるという枠組みそれ自体は取り立てて新しい試みというわけではなく、いわゆる「エキゾチックな文学」、異国趣味的嗜好をもった文学もまたその枠組みを踏襲する試みの一つであった。それらはいずれも、ある既存の世界に対して未知の世界を対置させ、そこに驚異や意外性、あるいは注意や拒絶を引き起こす、そういった作用力を持ったものとして特徴づけられるという。

新世界という特異な状況を描き出すカルペンティエルという作家も、それではこの異国趣味的文学の一つに数えられるのだろうか。グリッサンはそうは考えない。むしろここでグリッサンの強調するのは、カルペンティエルの目指す「ある総合」、つまり二つの世界、二つの秩序の間の不可欠な、そして困難な和解である。レリス論においてと同様、カルペンティエル論においても、グリッサンはまずある二項の間の「和解」の試みの中に、彼の論じる作家とその活動を位置づけているのである。そしてカルペンティエルにおけるこれらの和解を検討するにあたり、グリッサンはカルペンティエルの二つの小説、

『失われた足跡』及び『この世の王国』の二作品を論じている²⁰。この選択から察せられるように、グリッサンのカルペンティエル論における「和解」のためのキーワード、それが時間（過去）、そして歴史（世界史）である。

『失われた足跡』は、新世界の始原的過去への遡及の物語である。音楽家であるこの物語の主人公は、アメリカ大陸の原住民の幻の楽器を探しに、ニューヨークから南米、そしてインディオの秘境へと旅を進めていく。この主人公の旅の中に、グリッサンはまず近代からの訣別、そして新大陸の起源へと遡る、時間的／歴史的な系譜的探求の試みを読み取る。これは第一にグリッサンにとっては、「各人が「時の主人」となる」ための試みと映るのである。しかし、新世界の「失われた足跡」を辿るこの主人公の試みは、彼を捜索する飛行機によって彼が秘境の地から救い出されることで、決定的な挫折を迎える。「近代世界はその獲物を逃しはしないのだ」²¹、この物語の結末について、グリッサンはこのように結論づけている。

ここでグリッサンにとって重要な問題としてあったのが、近代という時間だ。「その獲物を逃しはしない」近代という時間がまず新世界においてもった決定的な意味とは、それが西欧から、画一的に、そして遍く拡がっていく時間の流れであるという点だ。そこから逃れることを許されない近代という時間、その点では確かにそれは西欧の世界進出に並行して、西欧の外部に拡げられた時間観念であるとも言えよう。「企図」としての西欧が、近代という時間の枠組みの中に世界全体を組み込んでいく、そのようにグリッサンが捉えていたと考えることができる。そうすると、新世界という、旧世界とは全く「別な」主体の枠組みを新たに出来させる企てがあるとなれば、それは別な——あるいは「失われた」——時間の流れや秩序を、旧世界の枠組みに抗って打ち立てることであるのだろうか。『詩的意図』においてグリッサンは、必ずしもそうだとはいっていない。グリッサンは、新世界を覆う普遍的時間に抗うことそのものに力点を置いてはしないのである。どうということか。以下の引用を見てみよう。

時代の経過を避けがたく認め、自らの生きる時代を受け入れ、そしてこの（過ぎ去りし時間を探しに下って見出された）アメリカの持つ徳性と、近代世界の持つ力とを、可能な限り和解させるべく試みなければならない。²²

新世界に流れる目の前の時間、これをグリッサンは「受け入れなければならない」とはっきりと述べているのだ。グリッサンにとってカルペンティエルに対置する二つの世界、二つの秩序とは、近代世界と始原的アメリカという単純に併置された純粋に別個の二項の関係とは捉えることはできない。むしろここでの二世界の意味するところは、西欧という旧世界と、西欧（という企図）が覆い被さった新世界という二つの関係なのだ。

このようなグリッサンの近代への認識は、新世界の時間観念の修正それ自体に収斂す

るものではない。それは同時に、表現とその主体の問題に関わってくるからだ。要するに、新世界の声を誰が引き取り、語るのかという問題である。

この新しき大地に押し付けられたモノローグのせいで、今日まで表現はいわば西欧の専有物であった。カルペンティエルの努めたことは、この非時間的で、隠されただけ生きられた真理、すなわち「秘境」の真理に、表現を、形を、時を与えることである。これこそが困難な総合である。²³

グリッサンの論じるカルペンティエルの困難とは、要するに近代という時間を引き受けながら、同時に新大陸の「秘境」に、その失われた時間に、言葉を与え、過去を語っていくということなのだ。しかし、ここでグリッサンも「困難」というように、これは一種のアポリアに陥らざるを得ないのではないか。つまり、近代世界という抗いえない時間を前にした秘境への不可能な旅というものに象徴されるように、「和解」の試み自体も挫折を迎えざるを得ないのではないか。

ここで、近代という時間に覆われた新世界という場所を、あえて西欧の所産としての場所、と言い換えては間違いだろうか。つまり、グリッサンが新世界に対して、西欧の所産という認識を抱いていたと捉えることで、「和解」の意味が、そして彼のカルペンティエル論のもう一つの軸、『この世の王国』を論じた部分とのつながりが、明確に現れてくるからだ。

『この世の王国』は、ハイチ革命を描いた物語である。ハイチでおこったこの黒人反乱の歴史を、逃亡奴隷で魔術師のマッカンドルの逸話と、それを語る主人公で黒人奴隷のティ・ノエルの一生を軸に展開される小説である。マッカンドルを通じて教えられたヴードゥー教の秘技を解得したティ・ノエルは、革命後に樹立されたムラート（混血人種）政権の圧政への反逆を企て、カイマンの森で飛翔的な死を遂げる。

『失われた足跡』と同様に、グリッサンはこの物語の中に、やはり対立する二つの時間、二つの世界をみている。マッカンドル、ティ・ノエルを通じて描かれるヴードゥーの神秘、すなわち黒人アフリカという失われた過去と、奴隷制と圧政そして革命という、目の前に流れる近代という時間である。

ここでもまた提起されているのは、この地を統べる巨大な契約を結ぶ諸項である。すなわち未知の力、意識には先鋭に現れない非時間的な真理であり、その他方には避けがたき歴史のプロセス、この強いられた近代性がある。²⁴

ここでもやはり、問題となるのは「避けがたく」「強いられた近代」という時間だ。旧世界から新世界へ、「発見者」から「発見されるもの」へ、押し付けられ拓げられていく

この時間を、やはりグリッサンは新世界にとって不可避なものとして捉えているのがわかる。このような歴史のプロセスを前にした新世界は、インディアスであれ黒人であれ、西欧世界に対抗するような単一の過去を起源として措定し、それを奪還することが問題となるのではない。そのような起源の奪還ははじめから不可能であるからだ。また逆に新世界という強いられた世界は、西欧の純然たる移植として展開するのでもない。「未知の力」、そして「非時間的な真理」が、顕在的に現れずともこの地には滞留しているからだ。西欧の世界化によって成就された〈一なる〉世界、しかしその世界化の意図からこぼれ落ちる形で世界の別の目的が開かれ始める場所、それこそがグリッサンにとっての新世界である、そして新世界に強いられた近代性を「認め」「受け入れる」ということ——西欧の「所産」として「受け入れる」ということ——は、グリッサンにとってはつまるところ世界に開かれ始めた別の方向性を受け入れるということなのだ。

新世界に開かれた別の方向性というこのヴィジョンを、グリッサンはカルペンティエル論の中で故郷アンティューユへと転写している。

アンティューユ人達よ、我々に通じたこのニグロ的でありインディアス的でありかつヨーロッパ的でもある徳性や伝統を認識しそれらを主張することに、なんら尻込んではならない。しかしこれらの徳性や伝統を調和させることを躊躇ってもいけない。このような自己の激しい再発見が、特定の過去を求める不毛かつ排他的な嘆きへと向かってはならないのである。²⁵

ニグロ、インディアス、そしてヨーロッパ。複数の枝分かれする新世界の起源の再発見と主張。ここにグリッサンは、カルペンティエルの小説の主人公が目指す「水源の分有」²⁶とは、別の形で分有の仕方を探ってゆく。新世界にリゾーム的に錯綜する複数の起源から²⁷、自己の存在を探り、主体を形成していくこと、そしてそれを西欧の世界化の、近代の所産として「受け入れて」いくこと——なぜなら黒人もヨーロッパ人も、「世界化」以前の「新世界」には存在しなかったのだから——、これこそがカルペンティエル論を通じてグリッサンが新世界に抱いた認識であった。それはまた、新世界に産み落とされたものへの意味付けであり、そしてまたグリッサンが「未来」と呼ぶ世界そのものの新たな方向付けへの予見でもあったのである。

4. 存在と「叫び」

ここまでグリッサンの批評を通じて見てきた作家たちは、レリスにせよカルペンティエルにせよ、いずれも新世界という場所を既にあるものとして、その様態を描き出してきた作家だ。諸文化の混淆にせよ、特定の過去の遡及不可能な問題にせよ、それらはいずれも作家の目の前に映る新世界の姿であった。つまりこれらの作家にとって「世界」

とは作家の言葉以前に既にあるものであり、それゆえグリッサンにとっては、誤解を恐れずに言えば、いずれも現実主義^{レアリズム}の枠を出ない作家であったということが出来るかもしれない。しかしグリッサンは、『詩的意図』のある一節で次のように述べていた。「世界に生まれ出ること、それは世界を（ついに）関係として捉えること（生きること）である」²⁸、そして「世界に生まれ出ること、世界と世界を生きる人間に修正が加えられる」²⁹と。

新世界との関わり深い三人の作家・詩人に対する批評を扱った章「多様なものから共通なるものへ」の中で、グリッサンによって全く異なる位置付けを与えられているのが、エメ・セゼールという詩人だ。このことはとりわけ上に引いた二つのグリッサンの言葉に関わっている。つまりグリッサンの世界認識にとってセゼールが決定的に重要であったのは、セゼールにおいて詩を成すことと世界を成すことが、同じ位相で語ることができるから、より正確に言うならばそれら二つが同じ一つの行為であるからだ。

セゼールの詩、特に彼の『帰郷ノート』(*Cahier d'un retour au pays natal*)は、しばしば「叫び」にも例えられる。それは、この詩がいわば黒人の存在表明のための全く新しいディスクールとして、国民教育を通じた普遍化されたディスクールそのものを破壊する形で発せられた言葉であるからだ。そのような全面的な抵抗の中で紡ぎだされた『帰郷ノート』、そこにおける大地と存在の誕生のイメージを、グリッサンはまず以下のような三つの視点から論じ始める。

今日の言語活動において、『帰郷ノート』は一つの〈契機〉である。つまり意識の燃え上がるような回帰であり、ある者達の新たなる意志の高揚である。また『帰郷ノート』は叫びでもある。それは大地の黒い渦への沈降だ。そして『帰郷ノート』は組織化である。熱い言葉の為に犠牲になり、発話に暴力が加えられかねない道筋を詩は辿る。自己意識を十分に確立するために、人はここで自らの土地を発見することから始める。太陽の輝きのごとく小さいこの大地には花々が咲き、愚直さや悲劇が蔓延っている。³⁰

「契機」「叫び」「組織化」。これらは新たに生まれ立ち上がる人間の連続の行為のプロセスを指している。つまり、自己を自己として意識化し(=契機)、黒い闇の中から言葉にならない言葉を紡ぎ(=叫び)、そして今度は自己の拠って立つ土地に標を植えていく(=組織化)、という存在表明の流れだ。そして人間が人間として立ち上がっていくこのような様態は、グリッサンにとってある集団がまさに生まれつつあるという状況と重ね合わせて捉えられていたはずである³¹。セゼールのこの詩とは、まさにアンティューという現実そのものの中から発せられた「叫び」であり、アンティューの集団的存在がまさに世界に生まれ落ちた瞬間の叫びである、グリッサンはこう捉えていたのである。こ

のようなセゼールの詩を「精査する意義とは、それがまさに現実の誕生の中で確認されることにある(今まさに世界の光の下に生まれたという強い感覚によって意識が芽生え、初発の権利主張が高まっていくということだ)、なぜならかつてあったのは、奴隷制の夜、自己の(強いられた)非意識の夜のみなのだから」³²、こう述べるグリッサンは、セゼールの詩がアンティューという現実に対してもつ意味を、はっきり認めていたのである。

アンティューという土地で、自己の意識に芽生えて初めて言葉を繰り出そうとするこの「生まれ出た」存在は、上記の「組織化」の段階に至り、土地との関係を結んでいく。「世界に存在することのもっとも寛大なあり方は、まず自らに固有の世界に生まれることである」³³からだ。しかし、それがたとえ寛大であったとしても、アンティューという土地においては、「奴隷制の夜」「非意識の夜」が強いられるゆえに、そこに立ち上がる人間存在とは、必然的に彼に夜を課す者に対する反逆者とならざるをえないのである。「叫び」という「ポエティック」が「ポリティック」な意味をもつ瞬間だ。

こうして生まれ出た反逆者は、しかしながら征服者を殺し反逆を終えたその瞬間に、反逆者としての自己も殺さざるを得なかった。例えばそれは、セゼールの戯曲『そして犬どもは黙っていた』(*Et les chiens se taisaient*)における反逆者のように。つまり、セゼールの詩が「契機」であるのならば、これもまた当然の如く、「その先」の地平、「瞬間」を通過した後には到来する何かが問題となるからだ。かくしてセゼールの詩学は、一回性のドラマとして、瞬間的な閃光を発していく。セゼールの叫びとは、ある現実の土地から発せられ、自己という生まれ落ちた存在を照らしながらも、同時に相手＝征服者に刃を向け、自らも死ぬ、グリッサンはこう理解を置いていたのである。

ここまで見てきたようなセゼールにおける「叫び」と「反逆」の意味を論じるグリッサンの評論は、ジャン＝ポール・サルトルのネグリチュード論である「黒いオルフェ」に見るとかなり依拠しながら書かれているようにも読み取れる。セゼールやサンゴールら、当時台頭しつつあった黒人詩を論じたこの1948年の評論で、やはりサルトルもまたセゼールの詩をニグロの世界内存在の「叫び」として、白人に対する「反逆」として、そして反逆を終えた瞬間にそれ自身もまた死ぬための、瞬間的な自己超出として描き出していた。セゼールに象徴されるネグリチュードの詩学を歴史の弁証法的展開の中に位置づけ、その瞬間的＝契機的な意味を捉え、さらにはグリッサン同様「その先」を見据えるサルトル、彼はこの点を以下のように論じている。

事実、ネグリチュードは弁証法の展開の中での弱拍として現れる。白人の優越の理論的実地的な確立がテーゼであれば、アンチ・テーゼの価値を持ったネグリチュードの位置づけは、否定性の契機にあたるのだ。しかしこの否定性の契機はそれ自身に充足するものではなく、またそれを用いる黒人たちもそのことをよく知っている。つまりジンテーゼを、すなわち人種なき社会での人間的なものの実現を、この否定

性の契機が準備していることを、黒人たちもよく承知しているのだ。このように、ネグリチュードは自らを破壊するために存在するのであり、ネグリチュードは到達点ではなく通過点であり、最終目的ではなくて手段である。³⁴

サルトルの見据えるネグリチュードの「その先」とは、「人種なき社会」の実現、人種主義無き普遍的ヒューマニズムの実現である。最終的に人種という特殊性を廃棄して、抽象的な「人間的なもの」の到来を準備するものとサルトルが捉えるネグリチュードは、それ故にこそ「反人種主義の人種主義」とサルトルに評されたのである。さらにサルトルはネグリチュードという否定性の契機の先を、「未来の普遍主義」と、「普遍的なものの曙光」³⁵とも呼ぶのである。

しかし、サルトルとの決定的な隔たりをグリッサンが見せるのが、ここで指摘されるようなネグリチュードの「その先」のあり方であると思われる。上でサルトルが描き出すような普遍抽象的な「人間」の実現には個別特殊性の廃棄が担保されているのであれば、むしろグリッサンにおいては、セゼールの詩の重要性は絶対的に土地との関係性の中にあるからだ。まずは上でのサルトルからの引用と比較しつつ、下に掲げるグリッサンの言葉を見てみよう。

人類が、あらゆる者が^{アンテグル}ある本質へと連れ戻されるようなある種不可分なものとしてではなく、同一者から他者へ、多様なものから相似たものへの深い関係として立ち現れるとき、各人が誠実でありかつ全体性へと統合された（だが他者へと同化されることのない）自己であることが必要となろう。[...] ネグリチュードとは常に契機であり、全面的な闘争であり、それゆえ果敢なくも閃光を放つものである。ニグロが抑圧されているところではどこでもネグリチュードがある。ニグロが短刀や小銃を手にとれば、ネグリチュードは（彼らの中で）終る。³⁶（：下線引用者強調）

グリッサンにおいても、確かにサルトルの論じるそれと同様にネグリチュードの瞬間的、闘争的な意味は現れている。その意味ではグリッサンにとってもネグリチュードとはある種の通過点なのかもしれないが、ここでむしろ注意を払うべきは、グリッサンはサルトルのように、ヒューマニズムや人種なき社会の実現といった言葉で、ネグリチュードの先を語ることはしない。そうではなく、グリッサンはここで「関係」として、そして「全体性」という言葉で語る。サルトルの言うような「人間」という均質的な、透明で不可分な存在の実現に対しては異を含ませながら、ここでグリッサンは個々の存在が「関係」という「全体性へと統合され」ながらも、個々が個々に対して誠実である^{アンテグル}ことを必要とする、そのような「関係」の到来を、ネグリチュード及びセゼールの詩学の中に予見しているのである。

グリッサンがここで予見する「関係」の到来、要するにそれは個々の特性やローカルな状況といったものをある普遍性（＝サルトルの言う「人間的なもの」）へと昇華させていくことでもなく、また逆に個々をそれぞれのローカルな特殊状況の中へ還元し、閉鎖性の中でそれらを特権化することでもない。この点はフランソワ・ヌーデルマンが『〈関係〉の詩学』の読解を通じて自身の系譜学批判の試みに接続させながら指摘したように、グリッサンの言う「関係」においては、場所の論理が排除されすべてが「普遍なるもの」へと還元されることは決してない。逆に個々ローカルなものを起点としながらも、世界という「全体性」の中へそれらを統合し、他者との関係を構築していくこと、そしてそれを通じて他者を前にした自己という存在、共同体の系譜を変容させていくことにこそ、グリッサンの「関係」の核心がある、ヌーデルマンはこのように指摘していた³⁷。

『詩的意図』においても、グリッサンはセゼールの詩という「叫び」が沸き立つ土地の問題を捨象することはしない。「セゼールという詩人は自らの大地へ呼びかけるが、詩がその大地を求めるのだ。何故ならば大地とは詩人にとっての拠って立つ至高のものであり、またそれゆえ詩の秘めたるダイナモとなるからだ」³⁸。グリッサンにとって、詩人の拠る大地とは、理想や願望の求める観念的な土地のことではない。詩人が根を張るのは現実の土地である。そう、まさにアンティューユという現実の土地からセゼールの作品の意味が捉え返されなくてはならないとして、グリッサンは以下のように言葉を結ぶ。

包括的な意味でのネグリチュードよりも、作品に必要なのは全体性を目指す根付きである。かくして、全面的な関係に対して自ら固有の豊かさで貢献するところに、普遍的なものから引き離された（別の）プロセスが開けるのであり、それゆえ、願いの中にも（それが根を求めるものであっても）、遠く離れた土地にも（たとえそれが母なる土地、アフリカであっても）人が根を張ることはないのだ。願いから現実へ歩まなければならない、別な願いを花開かせるために。セゼールのこれらの作品はその土地（pays）そのものの文学の中に組み込まれたときに、初めてその意味を掴むであろう。³⁹（：下線引用者強調）

しばしば言われるように、セゼールの詩は、アンティューユ人の求めるヨーロッパの普遍性という幻想を単にアフリカという幻想に置き換えたただけであるとか、あるいはアフリカという他者性の刻印をアンティューユにもたらしたとか、そのようなある種安易なセゼール批判は⁴⁰、グリッサンにとっては本質的ではない。上で挙げたヌーデルマンによる言及にもあるように、セゼールの詩の重要性とは、第一に世界という全体性の中である存在が「叫び」を發しそこへ開かれていくためには、何よりも自らの土地に拠って立ち、そこに存在の根を張らなくてはならないという、土地との不可欠な関係にあるのだ。そして第二に、そのような世界に生まれ落ちた存在の「叫び」が、今度は世界そのもの

の方向性を転換していくということである。まさしく、「世界に生まれ出ること、世界と世界を生きる人間に修正が加えられる」からだ。グリッサンにとってセゼールの詩とは、世界がある普遍的な目的に至るプロセス上に位置づけられるのではなく、逆にそのプロセスから外れ、そこから「引き離された（別の）プロセス」を導き出し、西欧から「押し付けられる」世界化の展開のプロセスとは別の世界を——カルペンティエル論から接合的に言えば、それは西欧の所産として——、「関係」としての世界を実現するからだ。このようにグリッサンはセゼールの詩の中に、新世界から世界を再造形する力学を読み取っていたのである。

5. フォークナーの方へ——結び

『詩的意図』において、グリッサンは文学作品一般について以下のように述べていた。

存在は意図の実現に近づくにつれ、徐々にその現実的意味が自らの望んでいたものとは厳密には異なることを、また意図の持つ真理が意図という意識の中よりもむしろ、意図に裏打ちされた素材の無意識の塊の中で熟していく、こういうことを発見するのだ。作品はその目的を実現すると、そこに作者のもうひとつの（隠された）目的のヴェールを剥がす。このもうひとつの目的は開かれたまま、つまり果たされるべきものとして留まるのである。⁴¹

ある完結性を持った〈一なる〉作品とは、そこに込められた作者の「意図」が、その意図を超えて展開していく時、作品には別な目的が開かれる。おそらくグリッサンにとってこのような「作品」観は、彼の世界認識そのものと重ね合わされていたと考えることができるだろう。すなわち「企図としての西欧」が実現した〈一なる〉世界、その「世界化」が実現した瞬間に、そこに隠された別の目的のヴェールが剥がされるのだ、と。

本稿を通じこれまで検討してきたように、グリッサンの『詩的意図』における批評を通して現れる新世界の問題系に関する彼の認識は、彼の世界に対する認識に大きな位置づけを、すなわち「世界」そのものの方向性の転換点としての位置づけを与えられていると考えることができる。それは西欧によって実現した「世界化」の成就、その「企図としての西欧」が実現した「世界」という作品の純粹な意図からはこぼれ落ちる新たな存在が産み落とされる場所、そして「世界」という「作品」の「隠された目的のヴェール」が剥がされる場所こそが新世界である、このようにグリッサンは認識していたのである。レリス、カルペンティエル、セゼール、彼らへの批評を通じグリッサンが捉えた新世界、それは文字通り「世界」の新たな始まりを、グリッサンが「関係」と呼ぶ世界の実現を予見させる場所であったとすることができる。

このようなグリッサンの認識は、恐らくそれ以前の彼の長編詩『インド』や『黒い塩』

にも現れていることであろう。文学上の具体的実践を踏まえて彼の認識を分析すること、まずはそれが一つの我々の今後の課題である。そしてもう一つは、グリッサンにおける新世界の問題関心のその後の深化だ。合衆国の作家ウィリアム・フォークナーへの彼の接近である⁴²。本稿で論じたグリッサンの新世界への認識を、さらに彼のその後のフォークナー論へと接続させて読解すること、これがもう一つの課題である。

註

¹ Édouard Glissant, *L'Intention Poétique (IP en abrégé)*, Seuil, 1969, p.20.

² *Idem.*

³ Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, 2002[1981], p.14.

⁴ Jean-Marie Gustave Le Clézio, *Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Gallimard, 1988.

⁵ Samia Kassab-Charfi, « *Et l'une et l'autre face des choses* » *La déconstruction poétique de l'Histoire dans Les Indes et Le Sel noir d'Édouard Glissant*, Honoré Champion, 2012, p.133.

⁶ *IP*, p.135.

⁷ グリッサン自身 1952年から53年にかけて、パリの人類博物館で民族学を修めている。Cf. Daniel Radford, *Édouard Glissant*, Seghers, 1982, p.19.

⁸ Michel Leiris, *Cinq études d'ethnologie*, Gallimard, 1988[1966], p.5-6.

⁹ Romuald Fonkoua, *Essai sur une mesure du monde au XX^e siècle Édouard Glissant*, Honoré Champion, 2002, p.56.

¹⁰ *IP*, p.127.

¹¹ *IP*, p.129.

¹² 岡谷公二「『幻のアフリカ』について」(ミシェル・レリス『幻のアフリカ』(岡谷他訳、平凡社、2011[1995]年))、1001頁。

¹³ Michel Leiris, « L'Afrique fantôme », in *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, Collection Quarto, 1996, p.352.

¹⁴ *Ibid.*, p.92-93.

¹⁵ *IP*, p.133.

¹⁶ *IP*, p.134.

¹⁷ *IP*, p.135.

¹⁸ 『多様なものの詩学序説』の中でグリッサン自身以下のように語っていた。「アレホ・カルペンティエルが、生前私との対話の中でこう言っていましたよ、「我々カリブ海の人間は異なる4つか5つの言語でものを書いているけれども、持っているのはみんな同じ言語活動ですよ」と」。Cf. Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Gallimard, 1996, p.43.

¹⁹ 尾崎文太「新しいバロックの思想 フランコフォンと新大陸の結節点としてのエドゥアール・グ

リッサンのバロック論」、長谷川秀樹(編)『現代フランス及びフランコフォン(仏語圏)における文化的変容』(千葉大学、2003年)、26頁。

²⁰ これら二作品がフランス語に翻訳・紹介されたのはそれぞれ1956年及び54年のことで、いずれもルネ・デュランによる仏訳でガリマール社より刊行されている。

²¹ *IP*, p.138.

²² *IP*, p.138.

²³ *IP*, p.139.

²⁴ *IP*, p.141.

²⁵ *IP*, p.142.

²⁶ 『失われた足跡』の仏語版のタイトルは、『水源の分有』(*Le partage des eaux*)である。

²⁷ ここで「リゾーム」という言葉を用いたのは、勿論グリッサンが、とりわけ80年代以降にフェリックス・ガタリとの交流の中で「リゾーム型アイデンティティ」(*identité rhizome*)という概念を打ち出していくからである。Cf. Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, p.59-79.

²⁸ *IP*, p.20.

²⁹ *IP*, p.27.

³⁰ *IP*, p.143-144.

³¹ グリッサンはアンティューの自治獲得運動をしていた60年代前半に、ある雑誌に寄せた政治的文章の中で、「あらゆる民はある瞬間に生まれるものである」と述べ、まさにこの時代にアンティュー人という集団的存在が、「植民地化という西欧の事業から」産み落とされたと述べている。Cf. Glissant, « Culture et Colonisation : l'équilibre antillais », in *Esprit*, no.305, avril 1962, p.588-595.

³² *IP*, p.144.

³³ *IP*, p.147.

³⁴ Jean-Paul Sartre, « Orphée Noir », in Léopold Sédar Senghor (dir.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, PUF, 2007[1948], p.XLI.

³⁵ *Ibid.*, p.XLII.

³⁶ *IP*, p.148.

³⁷ François Noudelmann, *Pour en finir avec la généalogie*, Éditions Léo Scheer, 2004, p.139-146.

³⁸ *IP*, p.149.

³⁹ *IP*, p.149-150.

⁴⁰ Cf. Raphaël Confiant, *Aimé Césaire : Une traversée paradoxale du siècle*, Stock, 1993.

⁴¹ *IP*, p.35-36.

⁴² Édouard Glissant, *Faulkner; Mississippi*, Stock, 1996.

