

# ポール・ヴァレリーの「対話篇」について

— 自我の探求から対話の言説へ —

中 村 俊 直

## I. はじめに

対話を書くことは、ヴァレリーの表現活動の中核にあった。

既にブランショが指摘したことではあるが<sup>(1)</sup>、ヴァレリーの主要作品の大部分は、初期に書かれた散文作品の『テスト氏との一夜』にせよ、中期の鏤刻を極めた詩作品『若きパルク』にせよ、又、彼の後半生において次々に発表された『エウパリノス』から『我がファウスト』に至る一連の対話作品、劇作品については改めて申すまでもなく、対話形式を内に含み、又、作品全体の形式そのものとなっている。しかのみならず、彼は、現在パリ国立図書館において、整理、製本が進行中の自筆草稿や、或いは、『カイエ』の中に、彼の生前には公表されなかった多数の対話形式、劇形式の作品の下書きを残している。又更には、『カイエ』の中には、一つの作品を構成する意図とは無関係に、単に彼の思考の歩みを書き留める手段として使われた夥しい対話形式の断片が見出される。

それでは一体、ヴァレリーのこのような対話を書くことへの情熱は、又、対話形式への偏愛は何に由来するのだろうか。或いは又、このように対話形式を用いて自己を表現することは、彼の思索活動、文学活動において如何なる意味を有するのだろうか。本稿ではそのような問題について考えてみたいと思う。

ところで、周知の如く、ヴァレリーは、芸術作品の創作において、作品の形式そのものが果たす役割に多大の重要性を付与していた。作品の創造において、内容としての観念、表象、思想がまず先立って完成され、形式はこの既に形成を終えた内容を覆う外被として後から付け加わるのだという考えとは、正反対の立場をヴァレリーはとる。ヴァレリーにとって作品の形式と内容とは不可分であり、更には彼は、芸術作品を芸術作品たらしめている所以は、その形式そのものにあるとさえ主張する。ヴァレリーがそのような考えを表明している箇所は枚挙に遑がないが、例えば、後期ヴァレリーの、対話作品を次々に公表していた時期に書かれた一つの文章を示そう。1934年に書かれた『カイエ』の断章である。

芸術において、形式とは内容と同じくらいの様々な思想をもたらす（あるいはもたらすはずの）ものだということ、形式の考察は、母なる観念に対する考察と

同様に多くの観念を産みだすということ — 形式は、それ自体・・・母なる観念でありうるということ、そして（《おのれの思考を表現する》という）素朴な問題とは正反対の問題が存在するばかりか重要なのだということを理解しない限り、芸術における形式とは何であるかは理解できない<sup>(2)</sup>。

ヴァレリーは形式は内容に従属したものではなく、それ自体の価値を持つと言う。むしろ形式は内容を構成し規定するとさえ言う。というのも、内容として表現されるべき思想は、形式の中で己の完成を見、そこに吸収されるからだ。形式とは、既に出上った思想を表現する手段ではなく、思想は形式の中ではじめて完成される。そのようなヴァレリーの考えは、例えば、ここでわれわれが問題にしようとしている彼の「対話篇」の一つである『エウパリノス』に関して書かれた手紙の中にもはっきりと見てとれる。

もしできれば、私は、純粹思考と真理そのものの探求は何らかの形式の発見、あるいは形式の構築を希求する以外に道のないことを明らかにしようと試みたてありましょう。

私は芸術家にすべての哲学者を対立させるのではなく、ただ、この有限の形式に到達しえない哲学者、またはその形式のみが合理的、意識的探求の目的たりうることに気づかない哲学者を、芸術家に対立させるのです<sup>(3)</sup>。

このように、ヴァレリー自身が、芸術作品の形式そのものに重要性を付与しているのならば、われわれがここで、作品の対話形式そのものを問題にすることも十分意義があろう。従って、ここで問題になっていることは、対話形式がヴァレリーの如何なる探求の目的となっていたかということであり、彼の対話作品の個々の内的構造を明らかにすることとか、作品の内容として表明された彼の諸々の観念、思想を抽出して体系化することではない。ここではむしろ、そのような観念、思想の展開の仕方が、対話形式と如何に結びついているかを問題にしたいのであり、又、対話の言説を下から支える、ヴァレリーの意識と存在の探求の有りようを問題にしたいと思う。

## II. 自我の複数性への希求

ヴァレリーが若年期に公表した作品の一つである『レオナルド・ダ・ヴィンチの方法への序説』の中で、彼は「レオナルド・ダ・ヴィンチ」のような「普遍人」の「方法」とは何かと自問し、更にかかる方法を己も所有せんことを夢見ながら、その方法を次の様に規定した。

秘密は — レオナルドの秘密もボナパルトの秘密も、最高の知能であれば一度

は所有している秘密は — われわれには把握できぬ連続性の法則をもつ諸事物の間に彼らが見出した諸関係、彼らが不可抗力的に見出した諸関係の中にあり、又、それ以外にはありえないのである。〔…〕

このような観点をもってすれば、ここで問題にしている方法の統一性は知覚可能である<sup>(4)</sup>。

『レオナルド・ダ・ヴィンチの方法への序説』とは、若きヴァレリーが、レオナルド・ダ・ヴィンチに仮託して自己自身の認識論と方法を論じた作品であると言えようが、その方法の要諦とは、ここに述べられている如く、互いに異質な諸対象が与えられた時、それらの諸対象を一つ一つ孤立させ、その個別的な様相においてその特質を把握しようということではなく、それらの諸対象間の隠れた関係、即ち「連続性」を見出そうとする態度に存した。換言すれば、それは、一つの対象が与えられた時、その対象に絶対的な重要性を付与するのではなく、その対象と他の諸対象との間に、出来得る限り結合関係を設定し、その関係の網から対象の性質を規定しようとする努力に存した。

このような方法の行使が理想状態に達すれば、それは次の様に描かれる。

そして意識的であろうとするこの様態が習慣的なものとなる時、ひとは例えば、直面する一行為の可能な限りの一切の結果や、心に抱く一対象のもつ一切の関係を一挙に検討してから、引きつづいて、そうやって検討した結果や関係を棄て去ることができるようになり、また、ある事物が与えられると、常に、それより一層強烈な、あるいは一層正確な事物を推測できるという能力、ある思考が余りに持続しすぎた時、その外に出て眼覚めることができるという力へと到達するであろう<sup>(5)</sup>。

与えられた一つの対象や、現実世界の中でとらねばならぬ一つの行為や、又、状況に応じて産み出された一つの思考には本質的な価値が無い。それらは相対的な価値しか有さず、一特殊場合に過ぎぬ。重要なことは、偶然の状況によって現実に存在する一つの対象や行為や思考を、それらと同じ資格で可能であり得る、他の一切の対象、行為、思考との相関関係の中に置き直し、現実に在るものも、可能なるものも一切を潜在的に包含する一つの全体を指定することだ。ヴァレリー自身の言葉を借りれば、「諸部分を与えられて、それよりなる眼に見えぬ全体像を思い描<sup>(6)</sup>」こうとすることである。それが若きヴァレリーが「レオナルド・ダ・ヴィンチ」の中に見た「方法」の原理であった。

私が、以上のように、ヴァレリー＝レオナルド・ダ・ヴィンチの方法の原理を明らかにしようとしたのは、この原理が、ヴァレリーの自我の探求において、その基本的

方向付けをなしていると思われるからである。

ヴァレリーは彼の自我の探求の出発点をなした 1892 年前後の内的危機を振り返って『カイエ』の中に次の様に記した。

私は 1893 年にはどんな事柄もすべて、様々な結合の関係という点から考察することに慣れていた。

事件も、作品も、主義主張も。

《可能なこと》についての考察は私には親しみやすかったし、すぐ身近であった。必要不可欠であった — 可能なことの空間。

〔…〕

それはあらゆる疑問を前にして、まず為すべき最初の<sup>(7)</sup>ことではあるまいか？

ヴァレリーが 1892 年の内的危機を経ることによって得られた確信の一つは、そして以後のヴァレリーの意識と存在の探求を導く基本的原理は、人間のいかなる行為も所産もそれは一つの偶然的特殊の場合にすぎず、それ自体には本質的な重要性が無いということであった。そこから、現実の人間精神の個々の所産よりは、未だ実現されない「可能なこと」を重視し、人間精神の可能性一般を追求するというヴァレリー＝テスト氏の命題「一人の人間に何が可能か」が生ずる。

私の《コギト》 — それは『テスト氏との一夜』に書かれている — 《一人の人間に何が可能か。》

そして私の《体系》の主要観念は — そこにある〔…〕<sup>(8)</sup>。

デカルトが「コギト・エルゴ・スム」を彼の哲学の「第一原理」に置いた如く、ヴァレリーは、「一人の人間に何が可能か」という命題を彼の自我の探求の出発点に据えた。そして、彼が彼の『カイエ』の中で構築しようと試みた「体系」、彼にとって同時に、精神の分析の諸手段の総体であり、又、その手段を使って得られた精神の構造に関する様々な表象の総体であるところの「体系」、その「体系」を構築せんとする試みは、かかる命題をその直接的動因としていた。即ち、ヴァレリーが様々な視点より人間精神の深層構造を解明しようとした試みは、彼が若き日自らに課したかかる問い「一人の人間に何が可能か」に対して答えようとする努力であった。

この『テスト氏との一夜』の中に書かれているテスト氏が自らに課している問い、「一人の人間に何が可能か」は、より後に書かれたテキストの中では次のように言い換えられている。『テスト氏のいくつかの思想』の一断章である。

自由 — 一般性

私がしたり考えたりすることは、すべて、私に可能なことの「見本」にすぎない。

人間は彼の人生や行為よりさらに一般性をもつ。人間は自分が知り得る以上の偶発的可能性に対して、いわば予定されている。

テスト氏は言う、私に可能なことは決して私を見捨てない、と<sup>(9)</sup>。

テスト氏＝ヴァレリーの設問「一人の人間に何が可能か」は、言い換えれば、現実の中で生きている人間は、彼の潜在的可能性の一部しか生きていない、人間存在の本質をなすものは、現実の中で実現された思想や行為ではなく、その潜在的可能性なのだ、という確信であった。こうしてヴァレリーは、自我の探求を開始した当初より、「個人とは可能性の「空間」——可能性の《多様体》である<sup>(10)</sup>」という理念を抱いていた。現実生活の中で生きている「我」は、その現実から様々な制約を受けて限定されている。現実の中で限定された「我」から離脱して、多様性を可能態としてもつ「我」へ到達したいという希求が彼の自我の探求の基本にあった。

このように自己を多様化させたいという願望、又は多様性としての我こそが真の自我であるという理念は、ヴァレリーにとって恒常的な感情であった。

別の事柄、別の見解、別の意識、別の状況というのは常にあるものだが、ほとんど常に現前するそういう感情が、私の特徴となっている。私はプロテウスなのだろうか<sup>(11)</sup>。

この『カイエ』の断章で述べられている如く、ヴァレリーは、多様性を内に潜ませる我を、ギリシア神話の変幻自在の能力を授けられた海神「プロテウス」に『カイエ』の中でしばしばとえる。(例えば「深い存在とは一人のプロテウスであろう<sup>(12)</sup>」の如く。)

現実の中で限定された個人的な「我」から離脱して、純粹可能態としての「我」、プロテウスにもたとえられる多様性を可能性として保持する「我」へ到達したいという願望を、よりはっきり示すために、ヴァレリーは、この二つの「我」をナルシスの鏡像関係として対置させ、両者の特徴を際立たせる。

ナルシス — 「自我」と「個性」の対決。思い出、名前、習慣、性向、映し出された形、決定され固定され登録された存在 — 歴史、特殊なもの — 普遍的中心、変化の能力、[...] プロテウスのように変幻自在の者、縛りつけられない存在、[...] 完全に新しく多様でさえあり得る自我 — いくつもの存在 — いくつもの次元 — いくつもの歴史をもった自我 — [...] との闘争<sup>(13)</sup>。

一方には「個性」と名付けられる存在、現実生活の中で様々な属性を付与されて、

「決定され固定され登録された存在」が置かれ、他方には「自我 (Moi)」と呼ばれる存在、絶えず生成し、多様化し、「いくつもの存在」、「いくつもの次元」を潜ませる存在が置かれる。この両者の間の「闘争」。それはヴァレリーの内心の「闘争」である。

より後に書かれた別の『カイエ』の断章の中では、より簡潔な表現で、この両者の対立が述べられる。

#### ナルシス

精神は人間のうちに自己を認識しない — そして鏡のうちに私を — なぜならば、可能的なものは映像として唯一の対象を持つことはできないからである — これほど多くの……潜在的な存在にたいして、たった一人の人物とは少なすぎる<sup>(14)</sup>!

現実の中で明確な輪郭をもつ個人とは、即ちそれは鏡の中の映像にすぎず、人間存在の本質的な様態ではない。本質的なものは、唯一の映像には縮小されない自我の潜在的な複数性である。

このような潜在的な複数性を本質とする「自我」こそが真の存在であるという認識は、対話作品の創作の欲求の一つの源泉となろう。なぜならば、対話作品においては、複数の登場人物の創造により、一つの自我を多様化することが可能だからである。それ故、ヴァレリーは『カイエ』の中に次のように記す。

私は何を書きたいのであろうか — というか、書きたかったのであろうか! — プロテウスと命名されるであろう対話である — そして各々の対話者はそれぞれの声、それぞれの文体 — そしてそれぞれの内心の声を持つことになる。幾通りものものの見方があって、その交替が対話をつくることになる。

私は幾通りものやり方で見なかったのであろうか、私は私自身のことを私に物語ることができなかったのであろうか? — そういうことは起らなかったものであろうか、起らないのであろうか?

私は数多くの人物を生きたのであろうか<sup>(15)</sup>?

現実生活の中で個別的様態をまとう「我」ではなく、存在の潜在的な多様性を生きること、そのような願望が、文学創造の欲求と結びつく時、ヴァレリーは対話形式へと向う。その名も「プロテウス」という題名を持つ対話作品を書きたいという願望は、ヴァレリーにとって「プロテウス」が生成と多様性を本質とする「深い存在」の象徴であるが故に、そのような存在の探求と密接に関係していた。「幾通りものやり方で見ること」、「数多くの人物を生きたこと」、そのような内心の要請を満たすために、

ヴァレリーは対話作品を書こうとする。対話形式は、複数の登場人物の存在と、それら相互間の言葉の交換により、そのような要請を具現化することができよう。

このように、ヴァレリーにとって対話作品を書くことは、彼の自我の探求と密接に関係していた。現実の中で限定された個人的な我を乗り越えて、複数性、多様性を本質とする存在へ達したいという願望、その願望が、ヴァレリーをして対話作品を書きたいという欲求を生ぜしめたのであり、対話作品の創作は、まずもって、この「深い存在」の複数性、多様性を文学の言説へと転位する作業であった。ヴァレリーの対話作品への希求の底流には、そのような願望があったと言ってよいだろう。

### Ⅲ. 内的対話への注視

ヴァレリーは言語を巡る省察において、人間存在の機能活動をより明瞭に理解するために、そして、自我の隠された構造を明るみに出すために、「内的言語」の存在とその機能に注目した。

内的言語は人間の通常の機能活動の一部をなす。

外的言語は機会次第のもので — さらにさまざまな条件を要請する。

自我は自分自身の対話相手をいかにして自分に作るのか、そして自我はいかにして、自分がそうなるところのものを言いあらわしながら、同時に聞き手を作り出すのか<sup>(16)</sup>？

ヴァレリーは自我の深層構造を、その言語機能との関連において明らかにしようと努めた。彼の内的言語に対する関心は、このような問題意識から生じたと言うことができよう。即ち、彼の内的言語への関心は、一方では、言語を自我との直接的な結合状態からとらえることであり、他方では、その内的言語の機能の分析を通じて、自我の最も基本的な構造を明らかにしたいという二重の要請に基づいている。

しかしながら、それでは、この内的言語と自我との関連の問題において、ヴァレリーの主要な関心はどこにあったのだろうか。それは上に引いた『カイエ』の断章の後半部で、ヴァレリーが自らに課している問い、即ち、自我は一体どのようにして自分自身の聞き手を産出し、「話す我」と「聞く我」として二重化するのかという問いであった。内的言語を媒介として一つの同一の自我が「話す我」と「聞く我」とに二重化する過程と、更に、その「話す我」と「聞く我」の両者の関係とを解明することが、ヴァレリーの内的言語を巡る考察の主要な関心事であった。

ヴァレリーにとって、言葉は自分の内側から、ほとんど自然発生的に聞えてきた。それは無秩序で断片的で、その起源も定かならぬものである。それは一切の反省に先立って偶然的に発生する。しかしヴァレリーはそのような脈絡のない言葉に身を任せるとはしない。ヴァレリーはそれを反省的意識をもって聞こうとする。

私の内的言葉は私の不意を襲うことがあり、予測できない。内的言葉が語る時、私は語るもの（見知らぬ第三者）ではなく、聞き手を私と呼ぶ。「自我」は内的言葉の第一の聞き手である〔…〕<sup>(17)</sup>。

ヴァレリーにとって内的言葉は自然発生的であるだけに、反省的意識としての聞き手の我を定立することが重要であった。無秩序で脈絡のない内的言葉は聞き手の私の批判と分析のもとに置かれなければならない。こうして、聞き手の私の定立により、自己と自己との対話が生ずる。

人間の自分自身 — （自分の最初の聞き手である人間 — ）への伝達としての、行われたばかりの内的調整の発現としての言葉。

しばしばこの言葉はきわめて速く生れ、私が聞きつける前に外に出ているほどだ。

この私（は） — 私の聞き手 — また審判者（である。） — 従って私の発する言葉の中には — 私自身が認知し、採用し、確認するものもあり、斥け、呪い、自分のものとしては否定する別のものもある<sup>(18)</sup>。

この比較的早い時期（1906年）に書かれた『カイエ』の断章は、ヴァレリーの内的対話の発生過程に関する考えを要約していると思われる。まず強調されることは、内なる言葉は殆ど衝動的に発生し、無意識的に奔出することだ。その起源は特定できない。従ってヴァレリーは、この話し手の我を「見知らぬ第三者」と呼ぶほどである。しかしながら、ヴァレリーが更に強調することは、人間は反省的意識をもって、この無意識的な内的言葉を聞き取り、それに判断を加え一つの脈絡をつけるということである。聞き手の我とはこの反省的意識に他ならない。こうして、自己と自己との間に、話し手の我と聞き手の我との間に一つの対話が成立する。

このように内的対話が構成される要件として、一つの同一の自我が話し手と聞き手に二重化する過程の中に、ヴァレリーは自我の一つの基本的な様態を認める。

ひとは語り、ひとは聞く、 — かくてこの「語る－聞く」の不可分割体系（それはごく早いうちから黙した、外化されざるものとなる）が「二元性にして一者（Dualité - Une）」、二人よりなる「二極性（Binité）」を生み出す。それは次の神学的定式によって言いあらわされよう。「自我」のうちに — 一個の「自我」のうちに二人がある。またこうも言えよう。一個の「自我」は、二つの「位格」としてあるものだ — しかしそれは二つの機能であり、その不可分割性が一個の「自我」を作る<sup>(19)</sup>。

ヴァレリーは、言語の本質を「語る－聞くの不可分割体系」としてとらえることに



より、それが自我の内面において内的言語として機能する時も同様の体系を形成する  
と考える。内的言語といえども、それが一つの言語活動である限り、やはり言葉の交  
換に必要な話し手と聞き手の二者を要求するのである。しかもこの二者は言葉の交換  
にとって同時に等しく必要であるが故に不可分である。この「語る－聞くの不可分割  
体系」としての内的言語が自我の内部で機能する時、自我はいかなる構造を持つのだ  
ろうか。それは内的言語の「体系」と同じ構造であるとヴァレリーは言う。即ち、一  
つの自我における話し手と聞き手の二重性とそれらの「不可分割性」であり、そのよ  
うな特異な構造を、彼は、「二元性にして一者」という表現を用いて表わす。この構  
造は、ヴァレリーが「再帰動詞」における「私は (Je)」と「私を (に) (Me)」の関  
係を分析して述べた次の定式によっても説明されよう。

〔…〕「私－私は (MOI-JE)」と「私－私を (に) (MOI-ME)」は一つの  
差異、—そして同一性を示さなければならない！「一」の二元性。「二」の一  
者性。「一」と「他」の同一性。「同一者のなかの差異」<sup>(20)</sup>。

このような内的言語がもたらす「二元性にして一者」という構造、「差異」と「同  
一」を同時に満たす関係に、ヴァレリーは自我の基本的様態を見ようとする。ヴァレ  
リーに親しいナルシスの鏡像関係は、まさにこのような構造、関係に立脚しているが、  
更に又、ヴァレリーは次のように述べる。

結局のところ、心理的に本質的な事実とは「二重分割 (Dédoublement)」とい  
うことである。〔…〕《意識》と呼ばれるものはこの二重分割のことなのだ。そ  
れは次のような不可分の補完的な辞項によって表現され得る。見る－見られる、  
特に、話す－聞く、〔…〕<sup>(21)</sup>。

「心理的に本質的な事実」は、又、「意識」は、「二元性にして一者」という構造  
と不可分であり、かかる構造は、「特に」、なによりも、内的言語の「話す－聞く」  
の「不可分割体系」によって基礎づけられる。

こうして、自己の内部における「話す－聞く」という行為は、「私が私に語る」行  
為は、自我の一つの活動という水準を超えて、逆に、それ自体が、自我を、又は、意  
識を、「二元性にして一者」という構造のうちに基礎づける。「私が私に語る」とい  
う行為が、かかる構造に基礎を置く自我を根底から支える行為となる。ここにおい  
ては、主導権は、自己と自己との言葉の交換に渡されており、それが、自我の存在を基  
礎づけると言ってよいだろう。内的対話そのものが、自我を自我たらしめ、意識を意  
識たらしめると言ってよいだろう。それ故、ヴァレリーは端的に、「存在から存在自  
身へと、意識は一つの対話、一つの交換に他ならない<sup>(22)</sup>」と主張するのである。

このように、ヴァレリーは内的対話の中に、自我の基本的な存在様態を見、意識とは内的対話に他ならないと主張するのであるが、彼は、とりわけ、人間の思考活動を内的対話としてとらえる。彼によれば、思考とはその外見的独白性にもかかわらず、本質的に自己と自己との対話である。内的言語が一つの自我の中に二重化をもたらし、その中で言葉の交換が行なわれる時、その時思考は始まる。

〔…〕「同一者」と「同一者」との交信連絡 — それが思考である。  
思考することは自分自身と交信連絡することである。対話の可能性<sup>(23)</sup>。

ヴァレリーにとって、「私は考える」は「私は私に語る」ことであり、思考活動は、内的対話としての言語活動と一体である。換言すれば、思考とは一つの言語活動であり、その言語活動は、自己と自己との対話という形をとる。即ち、ヴァレリーにとって言語活動の伴わない純粹思考とも言うべきものは存在せず、思考は、既にその始まりにおいて、一つの言語活動である。

このように、ヴァレリーにとって、内的対話は、即ち、自己と自己との対話は、自我及び意識の構造と密着しているが故に、又、思考活動そのものであるが故に、重要な営為であった。そして、その名も『一人のなかの対談』と題される小品が書かれたように、彼にとって、自己と自己との対話を外在化することは、対話作品を創作する一つの重要な方法であった。

#### IV. 思考することと書くこと

われわれが既に見た如く、ヴァレリーにとって思考の機構は、対話の構造に基礎を置くものであった。思考は自己と自己との言葉の交換によって構成される。それ故、自我の二重性、複数性は、思考が成立する要件であった。そのようなヴァレリーの考えは、「存在の分割」と題された次の『カイエ』の断章にも、はっきりと見てとれる。

思考は内部の分割を必要とする — そして同一のエネルギーを数人の人物へと変装させることにより — 同一者が同一者に対立することを要求する。

己の中に、知らない人と知っている人を、待つ人と来る人を、提言する人と反論する人を、探し求める人と、見つけあるいは与える人を見出さなければならない<sup>(24)</sup>。

ヴァレリーにとって、思考の機構が、かくの如きものとしてとらえられるならば、彼が己の思考をその動態において言語表現として外在化しようとする時、対話体という表現形式に向うことは容易に理解できよう。彼にとって思考が思考として成り立つためには、思考する主体そのものが二重化し、又、多様化することが必要である。思

考する主体が、己の中に相対立する「数人の人物」を見出し、その「数人の人物」と自己の「同一のエネルギー」を「変装」せしめることが必要である。ヴァレリーがこのような「思考」観を持っているならば、彼が己の思考を表現しようとする時、複数の虚構の登場人物の存在と、それらの間の言葉の交換を本質とする対話形式に訴えることは全く自然であろう。更に言えば、思考することがかかるものであるならば、ヴァレリーにとって、思考することと、対話を書くことは限りなく近いと言えよう。

実際、ヴァレリーは、『エウパリノス』の創作において、そのように自己の思考する主体を多様化することから始めた。彼はそのことを明白に述べている。その作品で展開される様々な思想は、「私がソクラテスとその友人達に託した様々な思想<sup>(25)</sup>」であり、又、「ソクラテスやパイドロスにそうしたように彼（エウパリノス）に私の考えを託しました<sup>(26)</sup>」、と。

ヴァレリーはこの作品の冒頭において、思弁的な認識と構築する行為の二律背反という作品の中心的主題を提示する。それは、ソクラテスが余りに純粋知性の領域にのみ関心を寄せて、感性的な形象を省みなかったと非難するパイドロスの言葉によって示される。そして対話の終りににおいて、ソクラテスはパイドロスとの議論を通じて導き出した結論、即ち、思弁的な思考に対する、構築、創造の行為の優越性を述べる。この結論に向けて三つのエピソードが交互にこの二人によって語られる。即ち、まずパイドロスが建築家エウパリノスの話を語り、次にソクラテスが、彼が海岸で見出した不可解な物体について話し、最後にもう一度、パイドロスが造船家トリドンについて語る。この三つのエピソードを中心に、二人は様々な議論を交す。

ヴァレリーは、この作品において、自分自身の内的葛藤、認識することと創造することのどちらを選ぶかという葛藤を作品の中心的主題として示しているものであり、その葛藤の過程が、ソクラテスとパイドロスの交す対話によって示される。彼らの対話の進行を促す動因は、作者ヴァレリーの内面の議論である。こうして、ヴァレリーは二人の登場人物の交す対話を通じて、彼自身の内心の葛藤の全振幅を明るみに出そうと試みるのである。

『魂と舞踏』においては、今度は、舞踏の本質を巡って、三人の登場人物、ソクラテス、パイドロス、エリュクシマコスのそれぞれが自分の考えを述べ議論を交す。ソクラテスは彼の二人の対話相手に舞踏の本質とは何かと問うて、こう述べる。

諸君、私は君達に舞踏とは何かと訊いているだけだ。二人ともそれぞれ知っているようだ。しかし全く別々に知っているらしい！一人は、舞踏はあるがまものものであり、結局はわれわれが今ここで見ているもののことだという。もう一人は舞踏は何かを表現するものであり、したがって舞踏は舞踏そのもののなかに全部があるのではなく、主としてわれわれのなかにあるのだと非常に強く主張する。私はどうか。諸君、私の躊躇はそのままだ！・・・私の考えはたくさんある〔…〕<sup>(27)</sup>。

このように、ソクラテスは、舞踏の本質についての彼の二人の対話相手の意見の対立と、更には自分自身の考えの多様性から出発して、舞踏という行為と肉体の運動が真に意味している理念を発見しようとする。このような意見の多様性から一つの結論を導き出す機構が問いと答えによる言葉の交換に他ならない。それ故、パイドロスとエリュクシマコスがソクラテスに対して、彼らの間で問答を交すことを強く促すのである。

パイドロス 話してください、話してください…〔…〕

エリュクシマコス 話してください、まさに生まれようとする観念を信頼するという崇高な術の大家！…弁証法の偶然から、驚くべき結果をいつもみごとに引き出すあなた！…話してください！黄金の糸を引き寄せてください…。あなたの心の奥底の放心から、何か生きた真理を引き出してください！

パイドロス 偶然があなたと共にいます…。あなたが魂の迷路のなかを、声をあげて追って行かれるにつれ、偶然は知らず識らず知恵と変わるのです。

ソクラテス よろしい。では何よりも先に、私からわが国手におききたい！

エリュクシマコス 何なりと、親愛なソクラテス<sup>(28)</sup>。

この一節は、一つの思想がまだ生まれ出づる状態にあり、まだ偶然に左右されている状態から、問いと答えを重ねることにより、一つの堅固で正確な認識と変わりゆく、その始まりを示している。問いと答えの交換はそのような変換機構と言ってよいだろう。換言すれば、対話の言説とは、一つの思想が誕生状態にあり、多様な対立を内に含む状態から、明確な認識へと到達するまでの過程を描くにふさわしい表現形式と言えるだろう。

同様なことは、『樹についての対話』についても言えよう。そこではヴァレリーは感性と知性の対立とその止揚を、対話形式の持っている全ての特質を使って追求する。まず、この作品においては登場人物の存在は特に重要である。なぜならば、ここでは二人の登場人物ティティルスとルクレティウスは、もはや単に、同一対象に関する相対立する複数の視点の提示者というのみならず、「牧人－詩人（ティティルス）」と「哲学者（ルクレティウス）」であるという存在様態により、それぞれが、感性と知性を具現している。さらに、この対立は、ティティルスの歌う詩的言語と、ルクレティウスの述べる概念的言説という、それぞれの発する言葉の様態によって示される。そして更に、二人がそれぞれ語る、「樹」についての彼らの意見そのものの中に示される。

この作品のこのような主題は作品の冒頭において、ティティルスがルクレティウスに対して呼びかける次の言葉によって一挙に示される。

〔…〕二人の間で、あなたのこの「樹」についての知識と、これが私に覚えさせる愛情と讃美を、交換することにいたしましょう・・・<sup>(29)</sup>。

このような「知性」と「感性」の「交換」という作品の主題が、作品の対話形式と不可分であることはもはや言うまでもないことだろう。対話形式は、複数の登場人物相互間の言葉の交換であるが故に、このような主題を、その形式性の中に吸収し、もって、かかる追求の場そのものとなるのである。

このように、ヴァレリーにとって対話形式の持っている本質的な力の一つは、作者自身の様々な観点を複数の登場人物へと振り分けることにより、作者の思考する主体を多様化させることができるという点であった。対話形式は、一つの主題に関する様々な視点を複数の登場人物によって代弁させ、作者自身の思考の歩みを彼らが交す議論によって表現することが可能である。同一の主題、対象に対し複数の視点を提示し、それらの視点を様々に交錯させること。対話形式の持っているこのような特徴は、そのままヴァレリーの思考方法であった。

従って、そこでは、到達した結論よりも、到達する過程そのものが重視される。絶えず生成し多様化する思考を出来得る限り、そのまま示すこと、それが対話形式を用いることによって可能であった。そこから、ヴァレリーは、本来多様化する傾向を持つ思考を体系化しようとする「哲学者」を非難する。例えば、ヴァレリーは次のように言う。

哲学とは、精神に思い浮かぶ一切の事柄の体系を作る術である〔…〕。

《体系を作る》とは或る秩序を設けることであり、それは、《精神に思い浮かぶあれこれの事柄》全部の最初の状態には、或る無秩序があると見なされるが故である。ところで、精神に思い浮かぶすべてとは、即ち精神自体である。従って私の秩序立てられた表象は精神自体を締め出す<sup>(30)</sup>。

このようにヴァレリーはしばしば、絶えず多様化する思考を抽象化し、それに体系を与えることに不信感を表明するが、更に一例をあげれば、そのことは、次の1926年に書かれた『カイエ』の断章の中にもはっきりと述べられている。

私は〔…〕私が考えたこと、想像したこと、試みてきたことを述べよう、ただし哲学的な陳述の通常の形態は取ることなしに。なぜなら哲学的陳述は、まがいのものの広がりや〔…〕客観的な堅固さを、もともと偶発的な洞察や情報に与えがちであるからである〔…〕<sup>(31)</sup>。

このようにもともと多様であり、偶発的に生ずる諸観念に堅固な秩序を与えまいと

いう要請が、ヴァレリーをして、「哲学的陳述」ではなく「対話形式」ととらしめたと言ってよいだろう。

ところで私は哲学者達の著作がうまく読めないし退屈してしまう — それはあまり長すぎるしその言葉は私に反感を感じさせるのだ。

私がどれほどわずかししか — それも翻訳で — プラトンを読まなかったということが知れたら！私はとはいえ《ソクラテスふう対話》を作りだした。それは私の関心を惹く形式なのだ<sup>(32)</sup>。

かくして、ヴァレリーは彼の哲学的考察を表明しようと試みる時でさえ、体系化を目指す「哲学的陳述」より、対話の形式に訴える。というのも、ヴァレリーにとって思考の諸結果を体系化することよりも、精神の仕事の内的過程の方がより重要だからだ。対話の言説とは、そのような要請を可能にしてくれる言説であると言える。

このような対話の言説が内包する、思考の体系化の拒絶という側面を徹底的に押し進めて書かれた作品が『固定観念』であると言える。実際、ヴァレリーはこの作品に付した序文の中で、この作品を創作するにあたり、やむをえぬ外的状況から、自己の精神の「偶然」と「無秩序」に主導権を明け渡したと述べ、そのことにより、この作品の対話の言説は、「無秩序」によって支配されていると述べる。

〔…〕 いそいで書かねばならなかったのも、いそぎの制作にはつきものの危険、軽卒、不純は、すべて著者の責任と引き受けねばなりません。精神が締切期限にせきたてられるとき、こうした外的束縛のため、精神は自分自身の固有の束縛を維持しきれなくなります。精神はみずから作りあげてあった美しい規範を無視してしまいます。厳密さを放棄してしまいます。もっとも抵抗の弱い回路にしたがい、最短距離をとって放電し、自分の要求に対しては偶然によって答えてしまうのです。

だがこれこそは、打ち解けた対談のなかではいつでも認められることなのです。

〔…〕

形式について言えば、（すでに申しあげたように）制作を迅速にすすめるようつよく促されたため、著者は、時間の圧迫下にある自分の精神が示す無秩序の責任を、全く自由な会話が持っている無秩序と自然に生ずる話の脱線とになすりつけるという方針を決めました。そこで著者は、話すように書くことを決意しなければならなかったのです〔…〕<sup>(33)</sup>。

このようにヴァレリーは、彼の「もの書く我」に内在する「偶然」や「無秩序」が、この作品の言説の上に反映し、又、逆に言えば、「打ち解けた対談」、「全く自由な

会話」として書かれたこの作品の対話の言説が、そのような精神の奥底に潜む「無秩序」を明るみに出しているのだと述べる。

事実、この作品における「私」と「医者」の対話の展開は、直線的なあるいは弁証法的な論理に従ってなされているのではない。そこでは、同一の主題に対して多様な視点を示し、それを言葉の交換によって一つの結論に導くということは全く問題になっていない。二人の対話は、突然方向変換がなされ、飛躍し、又、元に戻る。話題は次々に変えられ、あるいは又、同一の話題が何度も反復する。こうして、『固定観念』の対話は、作者の精神の「無秩序」を、ヴァレリーが、コレージュ・ド・フランスにおける第一回詩学講義の中で、「可能性の宝庫<sup>(34)</sup>」と呼び、「精神の豊饒さの条件<sup>(35)</sup>」と呼んだ「無秩序」を反映しているのである。

## V. おわりに

ヴァレリーにとって対話を書くことは、それが彼の自我の探求の問題と結びついていて故に、本質的な営為であった。それは彼にとって文学の表現活動と自我の探求、精神の分析との接点に位置する行為であった。

ヴァレリーは、『我がファウスト』の制作の途次、このような対話を書く行為の重要性を明瞭に自覚し、1941年に書かれた『カイエ』の一つの断章の中に次の如く記した。

私は『ファウスト』（要するにそれは側面的冒険である）によって、心理-機能的実践から多かれ少なかれ明瞭に引き出されるものを — 有機的に定義し、道具的にしようという自分の不変の傾向に気づく。

そうしたわけで、演劇においては、対話は直接的条件である — で、私はたゞまず対話を書く。

だが — しばらくそれを使用したのち、— 私はあらゆる適用とは無関係にこの形式を感じはじめる、そしてその機能、ある抵抗もしくは状況の決定のうちにおけるその位置、その完全な機能的性格を明瞭に孤立させ、形式的に理解したいという欲求が私に課せられる。したがって、私は《対話》をなにかしら操作のようなものにしてくれる《観念》もしくは表現形式を必要とする = 対話は不均衡が想定される錯綜体状の諸体系間の交換（DR）（質問-答）という手段によって、与件を変換する操作である。働く変数（これらの体系の）の数は可変であり、哲学的対話から最も普通の対話にいたるまでのジャンルを決定する。そこから調子等々が。根底には内的対話が。 —

独白は存在しない — 恐らく全く無意識な活動としてでなければ — {…}。

対話という型の分析は実り多い。《思考》がこの型に向い、見かけの上でしか独白でないゆえに、そのことから思考が解明されるだろう<sup>(36)</sup>。

このいかにもヴァレリー的な抽象的な「対話」を巡る考察において、ヴァレリーは、自分自身にとって、対話作品の創作が如何なる意味を有しているかを整理している。彼にとって対話作品（劇作品も含めて）の創作において重要な問題は、何よりもその形式にあった。そして、ヴァレリーにとって、対話の構造と機能とは、単に文学の表現形式の問題のみに関わるのではなく、彼の精神の分析、自我の探求の問題において中心的な位置を占めていた。それ故、ヴァレリーにとって、対話を書くことは、彼の自我の探求の問題と密接に関連しているが故に、彼の生涯を通じて中心的な営為となっていたと言えよう。

#### 注

- (1) Maurice Blanchot, *La Part du Feu*, Gallimard, 1949, p. 263.
- (2) Paul Valéry, *Cahiers*, 29 vol., C. N. R. S., 1957-1961, v. XVII, p. 611.  
又、Paul Valéry, *Cahiers*, éd, Judith Robinson, Gallimard, 《Bibliothèque de la Pléiade》, t. I - II, 1973, 1974, t. II, pp. 1036-1037. (以下ヴァレリーの『カイエ』からの引用は、C. と略記し、C. N. R. S. 版における巻数及び頁数を示す。そして括弧内に Pléiade 版における巻数と頁数を示す。)
- (3) Paul Valéry, *Lettres à Quelques-uns*, Gallimard, 1952, pp. 146 -147.  
(以下同書を LQ. と略記する。)
- (4) Paul Valéry, *Oeuvres*, éd, Jean Hytier, Gallimard, 《Bibliothèque de la Pléiade》, t. I - II, 1957, 1960, t. I, p. 1160. (以下同書を OE. と略記する。)
- (5) OE. I, p. 1162.
- (6) OE. I, p. 1169.
- (7) C. XI, 800. (I, 107.)
- (8) C. XXIV, 595. (I, 196.)
- (9) OE. II, p. 73.
- (10) C. I, 219. (II, 277.)
- (11) C. IV, 114. (I, 41.)
- (12) C. IX, 833. (II, 304.)
- (13) C. IV, 181. (II, 284-285.)
- (14) C. XVIII, 45. (II, 319.)
- (15) C. IV, 236. (II, 1314.)
- (16) C. XXIV, 151. (I, 460.)
- (17) C. III, 832. (II, 282.)
- (18) C. III, 822. (I, 393-394.)
- (19) C. XXVII, 393. (I, 467.)
- (20) C. XXIII, 864. (II, 326-327.)



- (21) C. VIII, 633. ( II, 224.)
- (22) C. VIII, 594.
- (23) C. XVI, 75. ( I, 440.)
- (24) C. XV, 723. ( I, 1029.)
- (25) LQ. p. 146.
- (26) LQ. p. 215.
- (27) OE. II, p. 165.
- (28) OE. II, p. 166.
- (29) OE. II, p. 178.
- (30) OE. II, p. 1529.
- (31) C. XI, 643. ( I, 821.)
- (32) C. XXIV, 762. ( I, 197.)
- (33) Paul Valéry, *OEuvres de Paul Valéry, L'Idée fixe, Socrate et son Médecin*, Editions de la N. R. F., 1936, pp. 11-12.
- (34) OE. I, p. 1352.
- (35) OE. I, p. 1358.
- (36) C. XXIV, 624. ( I. 299 - 300.)

(付記——文中のヴァレリーの引用文については、既存の翻訳を参照させていた  
 だき、中には訳文をほとんどそのまま使わせていただいたところも少なくない。  
 もちろん、翻訳の正確さの責任は私にあることは言うまでもない。)