

詩が「万人によって作られねばならない」としたら ——黒人「民族詩」論争再考——

廣田 郷士

目次

序

1. アラゴン、コミニズム、ドゥペストル
 - 1-1. 形式と伝統一「国民詩」の構想
 - 1-2. 『国民詩日誌』と党芸術
 - 1-3. ある反響
2. セゼール、シュルレアリスム、ポエジー
 - 2-1. セゼールの不信
 - 2-2. 「アラゴンには言わせておけ」
 - 2-3. 詩と革命に向けて
3. ドゥペストルからの弁明
 - 3-1. 「ネグリチュード」批判の序曲
 - 3-2. ハイチ詩法の独自性のために
4. グリッサンの「黒人文学」論
 - 4-1. 黒人文学の「詩的意図」
 - 4-2. 「カオス」の文学から

結び

今日詩人とは歴史的現実の諸相を自己の意識の中に
探求するといふ断乎たる滅亡者としての光栄を守る
者を指すのではあるまいか

——吉本隆明¹

序

「詩は万人によって作られねばならない」²。19世紀後半に発せられたロートレアモンのこの言葉が、第二次大戦を経たフランスの詩壇において、新たな照明を与えられた。この言葉から、戦後のフランス詩の方向性の一つを提示した詩人にして共産党員、それがルイ・アラゴンである。

ダダ、シュルレアリスムといった前衛文芸運動に参加したアラゴンは、1932年のいわゆる「アラゴン事件」を期に、文学行為を共産主義という具体的な政治的方向へ接続させ、前衛運動からは身

を引いていく。そのアラゴンが戦後、詩に求めたこと、それは端的にまさしく詩が「万人によって」書かれることであった。戦後フランス共産党のお抱え作家となったアラゴンは、詩を生み出す「万人」という位相を「国民」(la Nation)に定めたのである。1954年、アラゴンは一冊の評論集『国民詩日誌』を出版する³。そこでアラゴンは、戦後のフランス詩は国民的伝統の中から生まれることを強調し、アレクサンドラン、ソネットといった伝統的形式と押韻を重んじるべきであり、それこそがフランス語表現の美に適ったものであるという議論を展開するのである。

しかし、アラゴンの唱えるこの「国民詩」(la poésie nationale)という主張は、恐らくは彼の意図を超え、思わぬところで大きな反響を呼ぶこととなった。当時新しくその表現活動を広げつつあったフランス語黒人作家らの間で、いわゆる「民族詩論争」⁴と呼ばれる議論を引き起こすこととなったのである。事の発端は次の通り。ハイチ出身の詩人ルネ・ドゥペストルが、アラゴンの「国民詩」の主張に賛同したこと、そのことに対し彼の文学上の盟友、マルチニック島出身の詩人エメ・セゼールが憤怒したことである。黒人作家の集う雑誌『プレザンス・アフリケーヌ』上で、55年から57年にかけて、この「民族詩」なるものを巡って議論が展開されたのである。

この議論についての定説的な結末を先取りしておく、一般的にはその軍配はセゼールに挙げたと言われる。57年には、ドゥペストルがセゼールの立場への賛同を表明したからである⁵。

³ Louis Aragon, *Journal d'une poésie nationale*, Henneuse, 1954.

⁴ 黒人作家の側で提起された *poésie nationale* については、「民族詩」という訳語を当てたい。アフリカ諸国独立以前、黒人にとって「国民」が具体的に何を指すのか、政治的には未だ境界づけられていない時代だからである。

⁵ 特にエメ・セゼール研究の文脈で論じられることの多いこの議論であるが、差し当たりこの議論の見取り図を提示したものとして、以下の二つの文献が挙げておく。Anne Douaire-Banny, « « Sans rimes, toute une saison, loin

¹ 吉本隆明「ランボオ若くはカール・マルクスの方法に就ての諸註」、『吉本隆明全著作集 5』、勁草書房、1970年、22項。

² Lautréamont, « Poésie II », in *Œuvres complètes*, Gallimard, 2009, p. 288.

しかし、この論争で問われたこととその後の展開とを再検討してみると、この議論はフランス詩の伝統的形式を黒人作家が採用するか否かという問題には単純には収斂されない。むしろ、アラゴンに象徴されるフランス共産党による文学と政治を巡る理論が、植民地出身の黒人作家の側から批判的に問い返され、またそこで独自の展開を遂げた議論でもあるのであり、黒人による詩は定形詩で書かれるべきか否かという論点だけでは、黒人文学における同議論の意義が、局所的にしか捉えることができなくなるのである。それゆえに同論争をめぐるのは、以下に挙げるように、先行研究では不明瞭なままに複数の論点が残されている。第一に同時期におけるセゼールと共産党、及びシュルレアリスムの関係である。56年までフランス共産党に所属していたセゼールの、党への不信感が醸成される重要な端緒のひとつに、この共産党作家アラゴンに対する批判があると考えられる。またこの対立は党の方針への叛旗ということもあるが⁶、シュルレアリスムの側からの介入にも象徴されるように、それは詩の表現のあり方そのものをめぐる対立でもある。第二に、詩と「民族」の関係性をめぐる議論である。この点ではドゥペストルは必ずしもセゼールに「白旗」を挙げたわけではなく、例えば『ネグリチュードよこんにちは、そしてさようなら』⁷で後にドゥペストルが論じたことも踏まえて再考するならば、彼の詩論、その「民族」との関わりをめぐる論点は、決してドゥペストルは放棄してはいないからだ。それゆえむしろ検討すべきは、「詩」と「民族」をめぐる、ドゥペストルとセゼールの間のズレにあるだろう。そして第三に議論の展開である。この論争自体は57年1月をもって一応の終わりを迎えたと思えるのが定説であるが、その後も広く文学と黒人の自立をめぐるのは、何人かの作家によって問われ続けている。その中で特に、アンティエユ（フラン

ス語圏カリブ）という場所から、上記二人の議論を引き継ぎつつそれらを発展的に展開していった作家が、マルチニック出身の作家エドゥアール・グリッサンである。同論争を踏まえた彼の理論に至って、アンティエユの黒人による文学とそれを担う共同体が、初めてその理論的自立性を確保すると考えられるのである⁸。

これらの観点を採用しつつ、本稿では50年代黒人作家らの間で交わされた「民族詩論争」を辿り直し、そこでのドゥペストル、セゼール、グリッサン、彼ら三名の立場を再考することで、アラゴンを発端とする政治と文学をめぐる議論が、植民地出身の黒人作家らによって如何なる変容をもたらされ、また彼らの自立性を理論的にどのように準備したかを探ることを目的とする。

1. アラゴン、 Kommunismus、ドゥペストル

1-1. 形式と伝統—「国民詩」の構想

「論争」の発端となったアラゴンによる『国民詩日誌』での「国民詩」の提起は、もともとはフランス共産党の運営する文芸誌『レ・レットル・フランセーズ』で連載された記事（53年11月～54年8月）である⁹。この「国民詩」なるものは『国民詩日誌』において初めて理論化されるものの、例えばアラゴンの1942年の詩集『エルザの眼』の中にも既にその端緒が見いだせるように、少なくとも対独レジスタンス期から、形式美と押韻とに寄り添った彼の「国民詩」についての構想がなされてきたと考えることができる。そこでのアラゴンのキーワードは、伝統的形式（押韻、定形詩）、国民、そして社会主義（社会主義レアリスム）である。

『エルザの眼』序文の中で既に、「詩の歴史」とは何より「詩の技法」の歴史であり、詩人それ自身よりも詩の技法こそが詩に寄与してきたことをアラゴンは指摘し、「詩の歴史」は詩人による肯定

des mares » Enjeux d'un débat sur la poésie nationale ». (texte mis en ligne :

http://pierre.campion2.free.fr/douaire_depestre&cesaire.htm); 中村隆之『フランス語圏カリブ海文学小史』、風響社、2012年。

⁶ Roger Toumson et Simone Henry-Valmore, *Aimé Césaire Le Nègre inconsolé*, Syros, 1993, p. 119-155.

⁷ René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Laffont, 1980.

⁸ グリッサンの「黒人文学」論とセゼールらの論争を接続して捉えること、これもまた先行研究においては落とされてきた観点である。Ex. Jack Corzani, *La littérature des Antilles-Guyane françaises*, tome IV, Désormeaux, 1978.

⁹ アラゴンの『国民詩日誌』については、差し当たりは次の文献にごく簡潔な紹介がされている。蒲田熊夫「アラゴンの国民詩論について」、『世界文学』（世界文学研究会編集兼発行）第5号、1955年、7-10頁。

的意味での模倣の歴史なのだと論じる。ここでのアラゴンにとっての問題とは、詩の技法の一つがまさしく押韻の伝統であるという点だ。これは「1940 年における押韻」においてもアラゴンが既に論じていたように、自由詩から定形詩への移行、押韻の復権、詩的頹廢（非-韻律）からの退却、要するに詩的形式の遵守を同時代のフランス語表現の詩人たちに求めているのであり、そこにこそ詩人の「言語への考察、言語の再創造」、すなわち「詩精神」を認めているのである¹⁰。

では、このフランス語詩の「押韻」が、アラゴンにおいていかに「国民」という枠組みへ接続していくのだろうか。そのことを表すアラゴンの言葉を、『エルザの眼』序文から引いてみよう。

何より押韻の問題を 1940 年に私が論じようとしたのは、フランス詩（vers français）の歴史が押韻の登場とともに始まるからである、つまり押韻こそが、我々フランス人の詩を古代ローマの支配から解放し、フランス詩（poésie française）を生み出した、特徴的な要素であるからなのだ¹¹。

恐らくこの観点にアラゴンにとっての「国民詩」の起点があると考えられる。つまり、押韻という形式の登場と「フランス詩」の誕生とを、アラゴンは歴史上の同一の時点に置き、そこに「ローマの支配」からの解放、自存する「われわれフランス人」にとっての詩の誕生とその自立性の出発点を認めていたのである。そしてまた、詩の歴史がまた詩の技法の歴史であったと論じるアラゴンにとっては、フランス詩（poésie française）とは何より詩人個人の才能の集積物ではなく、より集団的なもの、端的に言えば国民の歴史と不可分のものとなっていくのである。これについて再度『エルザの眼』より、アラゴンの言葉を見てみよう。

だが、よく引用されるイジドール・デュカスの麗句「詩は万人によって作られねばならない」、これを告げるのを危うく忘れるところ

であった。これは見事な言葉だが、その意味するところは安易に曲解されかねない。フランスが我々を団結させる今日、詩人たちよ、この「万人によって作られた」ものの韻律（la mesure de ce faite par tous）をフランスが我々に与えてくれるよう願おうではないか、そしてフランスと同じく、詩もまた、不幸な今日の時代の奥底から、真に万人によって作られることを、願おう¹²。

対独抵抗期の 1942 年に書かれたこの文章の中でアラゴンは、フランス詩の再生と、ナチス・ドイツに占領されたフランス国民の再生とを重ね合わせていたと、ひとまずは考えることができよう。「万人によって作られた」韻律の擁護とは、何よりアラゴンにとっては、死の淵をさまようフランス国民によって、集団の伝統の中で書かれ受容される詩の擁護でもあったのである¹³。

1-2. 『国民詩日誌』と党芸術

上記のような「国民的」な詩の理論から出発して、アラゴンは戦後も「国民詩」の名のもとで議論を接続し、54 年に『国民詩日誌』を発表するのである。同書はアラゴンの言う「国民詩」をめぐる論考と、それに対する詩人たちからの、詩作品の形での反響とをまとめたもの、つまりアラゴンの詩論とそれに見合う現代詩のアンソロジーとを兼ね合わせた書物である¹⁴。

『国民詩日誌』においても、やはりアラゴンが主張するのは伝統的形式の重要性であるが、アラゴンはここでその論をいま一步進める。すなわち、「形式的個人主義の放棄」を現代の詩人たちに見出し、また要求するのである。

¹² Ibid., p. 756.

¹³ レジスタンスの時代に、抵抗詩が秘密裏に書かれ受容されるということは、詩が「暗唱」されて伝えられるという具体的な必要があるということでもあり、その必要性に適した闘争の武器が、定型詩、韻律詩であったとも言えるかもしれない。Cf. 稲田三吉『アラゴン研究：そのリアリズム観の変遷について』、白水社、1986 年。

¹⁴ ただし、アラゴンがアンソロジーとして同書に集めた詩作品については、ほとんどが詩人たちからアラゴンに一方的に送られてきたもので、彼らについてはアラゴン自身も多くは知らないと言及している。その詩人らの一人に、マルチニック出身の混血詩人で、直後の論争にも関わった一人、ジルベール・グラシアンがいた。

¹⁰ Louis Aragon, « La rime en 1940 », in *Œuvres poétiques complètes*, tome II, Gallimard, 2007, p. 727-736.

¹¹ Louis Aragon, *Les Yeux d'Elsa*, in *Œuvres poétiques complètes*, tome II, p. 748.

顔見知りの者、知らない者、様々な者たちの原稿をこれまで私は読んできた。ここで強調しておきたい事実は、最も高次の詩的性質へと達する、ないしはそこを目指すこれらの詩人たちに注目が注がれている分だけにより一層際立っている事実、すなわち彼らが皆一様に詩における形式的個人主義の放棄を確立している、このことを強調しておきたい。そして同時に見いだせるのは、詩という仕事への再発見された嗜好であり、形式と題材との中で再生したそこで結び直される国民的感情であり、詩的性質が真のフランスの再生のために再び姿を現すのである¹⁵。

ここでアラゴンが詩人に対して求めていること、それはフランス国民の再生のための奉仕である。つまり、詩人は詩の中に国民的な意義と価値とを与えなくてはならず、そのためには、自由な形式を廃棄すること、すなわち「形式的個人主義の放棄」が必要だと唱えるのだ。そしてその構想に適った形式というのが、アレクサンドランやソネットといった伝統的形式ということになると、アラゴンは戦後という時代に主張するのである。このようなアラゴンの主張は、ただ単に伝統主義的・懐古的な詩論と成るのかといえ、必ずしもそうではない。アラゴンによれば、「形式に対する強い関心、すなわち国民的関心は、詩の新たな内容へと自然に結びついていく」¹⁶という。伝統的形式への関心が、国民的感情を結び直し、戦後という時代にフランス国民を再生させる。アラゴンの言葉で言えば、「伝統的形式と変容する国民的内容との和解の中」¹⁷にこそ、彼の「国民詩」論の核心が置かれているのである。

「変容する国民的内容」、これをめぐるアラゴンの詩論こそが、フランス共産党のイデオログとしての彼の立場と政治に、実は大きく関わっているのである。例えばアラゴンは、戦後という時代とフランス国民との関係を、同書の中で次のよう

に記述している。

歴史のまさにこの瞬間において様々な世代に共通の意識を照らす事実の中に見出さなくてはならないのは、ある種の国民精神の興隆であり、この精神こそが、ナチスに対するレジスタンスの時代に取りれた教訓を超えて、平和のための、そして国民の主権の放棄に基づいた欧州防衛共同体構想に抗する偉大な闘争のこの時代に、国民精神の深い潮流を回復し、またフランスの意識に、フランスの唄を、声を、主張の力を与える、そのような詩人たちの要求をはっきりと表明しているのである¹⁸、

このように記述するアラゴンにとっての「形式」と「内容」の和解とは、レジスタンス神話を超えて何より戦後フランス国民の威光と尊厳を再生することであった。そしてそれは単なる国民文学の再生ではない。 коммуニスト・アラゴンにとって、「国民詩」とは同時にフランス共産党における党芸術のあり方そのものを指すと考えられる。詩による抵抗は続く、その敵をナチスから資本主義へと代えて。『国民詩日誌』刊行と同年の第13回フランス共産党大会で発した講演「フランスにおける党芸術」において、『日誌』の議論を明確に念頭に置きながら、アラゴンは次のように述べている。

党芸術は社会主義的内容—この内容がその傾向を性格づけるのであるが—を表現するがゆえに、形式の問題、形式の民族性の問題に最大限の注意を払うのである。耽美主義者のうさんくさい行為であるどころか、文学や詩や芸術の形式は、書かれる言語においても描かれる絵においても伝統と祖国愛に根ざした国民の関心事なのである¹⁹。

セゼールの目の前で発せられたアラゴンのこの言葉²⁰を踏まえれば、戦後のアラゴンによる「国

¹⁵ Louis Aragon, *Journal d'une poésie nationale*, p. 34.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ Louis Aragon, « L'art de parti en France », in *La Nouvelle Critique*, n°57, juillet 1954, p. 23.

²⁰ セゼールはイヴリー市で開かれたこの第13回フラン

民詩」の議論とは要するに「内容においては社会主義的なもの、形式においては民族主義的なもの」(スターリン)という社会主義レアリズムのテーゼの枠を出ないものであったといえる。フランス国民の独立とプロレタリアートへの奉仕という、当時のフランス共産党の具体的目標が第一に存在し、アラゴンにとって詩を含めた党芸術とはそのための「ひとつの武器」であるのだ。それゆえアラゴンの言う伝統的形式と祖国愛とに基づいた「国民詩」とは、共産党の政治的目標の実現のための「党芸術」のあり方そのものを指し示したものであると言える。

1-3. ある反響

『国民詩日誌』の刊行の翌年、『レ・レットル・フランセーズ』誌上に、ある詩人からの反響が掲載された。詩人のシャルル・ドブジンスキーに宛てられた、ハイチの黒人詩人ルネ・ドゥペストルからの手紙である。「アラゴンのおかげで、私は形式的個人主義の問題を解決しようとしています」²¹、こう手紙を始めるドゥペストルは、アラゴンによる「国民詩」の主張に対する賛同を表明するのである。ドゥペストルはそこで、アラゴンが「我々ハイチ詩人達の道筋を指し示してくれた」こと、アラゴンの「教え」を受けて自らの詩のレベルを上げていくことを、ドブジンスキーに書き連ねている。アラゴン、エリュアールといった共産党作家らと交流を持ったドゥペストル²²、彼はこの手紙とともに、「人間の麦が芽を出すために」と題した詩をアレクサンドランで書いている²³。

しかし、この公開された私信²⁴の中でドゥペス

トルは、「フランス詩人」ないしはコミュニスト作家として、アラゴンの言うような形式的伝統を採用すること自体に賛同しているわけではない。むしろドゥペストルによる受容において注目すべき点とは、「アラゴンの本(『国民詩日誌』)がフランス詩の境界を越え出ている」とドゥペストルが述べる点であろう。ドゥペストルにとっての「国民」とは、何よりもカリブ海に浮かぶ自らの故郷、ハイチ国民を指すからだ。アラゴンの「国民詩」の議論、これをドゥペストルは、ハイチという場所を出発点に、以下の二つの観点から受容しているのである。

まず私が一掃しなくてはならないのは、国民詩というフランスの運動がハイチの詩人にもたらした意義の曖昧さです。フランス語の領域がフランスという国の地理的境界を越えて拡大した今や、形式の問いをめぐって提起されたこの議論は、政治的歴史がもたらした災難の後、光栄にもあなた方フランスの作家らと同じ韻文や韻律法の伝統、すなわちフランスでの詩の発展にふさわしい伝統的韻律の刷新的展開を共有するものたちにとってもまた、関わりのある問題であるでしょう。ですが、我々の国民的伝統の窓辺に佇むアフリカの翼を無視してしまうのは、我々にとっては間違いですし、それは国民性の否認にもなってしまうでしょう。このアフリカの存在、つまり我々の美的感性の中に働くアフリカのリズムの存在こそが、多くの場合ハイチ国民の生と闘争、そして希望を喚起するべく我々が用いる形式を決定づけるはずです²⁵。

ただし実際にはこの直後にドゥペストルはアレクサンドランを採用してしまうのだが、ドゥペストルはフランスの詩的伝統と同じ伝統をハイチ国民が共有しているという留保はつけつつも、「アフリカのリズムの存在」の側が、ハイチのフランス語詩のリズムを決定づけるのだと書いている。このハイチ詩人にとって「フランス語」とは、もは

ス共産党大会に参加しており、フランス海外県の現状について講演している。56年の彼のフランス共産党離党へと繋がる党への不信感の醸成は、特にこの54年から55年に現れるものと考えられる。Cf. Thomas A. Hale, *Les écrits d'Aimé Césaire Bibliographie commentée*, numéro spécial de la revue *Études françaises*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 350-351.

²¹ René Depestre, « La lettre au poète Charles Dobzynski », in *Les Lettres Françaises*, n°573, 1955, p. 5.

²² Claude Couffon, *René Depestre*, Seghers, Collection Poètes d'aujourd'hui, 1986, p. 29-37.

²³ René Depestre, « Pour que lèvent les blés humains », in *Les Lettres Françaises*, no. 573, 1955, p. 5.

²⁴ 後年ドゥペストルは、本来この手紙はあくまでも「私信」であり、公開されるのが知っていたならもっと別な書き方をしただろうと述べている。Cf. David Alliot, « Le communisme est à l'ordre du jour » *Aimé Césaire et le PCF*,

Pierre-Guillaume de Roux, 2013, p. 209.

²⁵ René Depestre, « La lettre au poète Charles Dobzynski », p. 5.

やフランス本土のみに限定された言語ではなく、フランスの植民地政策と外部拡張とによって、否定なく外部にその領域を拡張し、そこでの変節した受容が不可避となったものなのである。ハイチにおけるフランス語とアフリカのリズムの存在、これを彼は「文化的二重性」と呼ぶ。このどちらをも否定することなく、ハイチ独自の文学と闘争を換気しようとするこのドゥペストルの議論は、決してアラゴンの「国民詩」の無批判な受容ではないだろう。そしてこのことはマリーズ・コンデの指摘するように、現代の視点から検討するならばむしろ、フランス語圏文学ないしは〈クレオール〉と呼ばれるカリブ海のアイデンティティの探求の、ある種先駆的な議論のようにも思われる²⁶。

しかしこの手紙の発表直後、ドゥペストルは盟友エメ・セゼールから強い疑問の言葉を投げつけられる。「かまうな、ドゥペストル、かまうな、アラゴンには言わせておけ」と。友であるドゥペストルをその悪友アラゴンから引き戻そうとするような詩的メッセージを、セゼールは投げていくのである。

2. セゼール、シュルレアリスム、ポエジー

2-1. セゼールの不信

「悪友アラゴン」、これは当時のセゼールらの交友関係においては決して的外れな言葉ではないだろう。とりわけ近年ダヴィッド・アリオが共産党とセゼールとの関係性を論じた研究『エメ・セゼールとフランス共産党』において指摘したように、フランス共産党員であったセゼールはこの時代、アラゴンの「国民詩」に象徴される党芸術のあり方には全く賛同しておらず、当時セゼールが依拠した詩的言語と文学的交友関係は、アラゴンの側にはなく、むしろそれと対立するシュルレアリスムの側にあったからだ。「アラゴンはセゼールの作品を全く評価していませんでした。(…)思うに、アラゴンはセゼールがシュルレアリスト達と、とりわけアンドレ・ブルトンと交友を続けていたことに批判的だったのでしょう。(…)戦後アラゴン

はレジスタンスの精神の想起、英雄たちの賛美、死者の栄誉の回復を目指していたわけですが、問題はアラゴンが全ての詩人に対して彼の韻律とリズムの構想に服することを望んでいたことです。それこそアラゴンが『国民詩日誌』で理論化したことです。セゼールのような自由な精神の持ち主には、これは受け入れがたい考えでした」²⁷。これはアリオが2009年にドブジンスキーから得た証言であるが、フランス共産党公式の見解に対する違和感が既にセゼールの中には芽生えていたのであろう。そして同時にこの議論の前段階としてあったのが、アラゴンとセゼール、そして共産党とシュルレアリスムといった、当時のパリ文壇の人間模様でもあった。前述のアリオが集めたドゥペストルからの証言(2009年)によれば、この時期セゼールはパリの自宅にてサロンを毎週末開き、ブルトン、バンジャマン・ペレ、ピエール・マビエユといったシュルレアリストの面々を招いていたが、その他方でアラゴン自身もそれとは全く別に自身の文学サロンを開いていたようである。そのどちらにも顔を出していたドゥペストル、彼は論争勃発の以前から感じていたこの「二つの立場」の間で引き裂かれた居心地の悪さを次のように語る。「戦後のこの時期、私はアラゴンともブルトンともよく会っていたのですが、アラゴンの敵対視しているシュルレアリストと会っているとはアラゴンには一度も言いませんでした。ですが50年代のさなかに私がブルトンから言われたのは、もし私がブルトンと交友関係を続けたいのならアラゴンとは縁を切らないといけないうことです。(…)またセゼールもアラゴンについてはこう言っていました、「あいつはたいそうなブルジョアで右翼だ、共産主義者なんかじゃないよ…」とね」²⁸。このようにセゼールにとって盟友ドゥペストルを誘うアラゴンという存在は、恐らく文字通りの「悪友」と写ったのであろう。

2-2. 「アラゴンには言わせておけ」

²⁷ Témoignage de Charles Debzynski (16 janvier 2009) cité par David Alliot, « Le communisme est à l'ordre du jour » *Aimé Césaire et le PCF*, p. 203-204.

²⁸ Témoignage de René Depestre (7 mai 2009) cité par David Alliot, *Ibid.*, p. 206-207.

²⁶ Maryse Condé, « Fous-t'en Depestre ; Laisse dire Aragon », in *The Romanic Review*, vol.92, no.1-2, 2001, p. 177-184.

それゆえ「民族詩論争」とは、「国民詩」の提唱者アラゴンに対して直接に吹きかけられた論争ではもはやなく、「国民詩」の賛同者ドゥペストルとそれに対するセゼールという対立図式を持つ議論となるのである。この「議論」が誌上で展開される直前、黒人作家・知識人らが集う文芸誌『プレザンス・アフリケーヌ』新シリーズ第1・2号(1955年)において、「ハイチ詩人ドゥペストルへの返答(詩法の諸要素)」と題されたセゼールの詩が発表された。

ほうっておけ、ドゥペストル、ほうっておけ
 乞われているかの素振りをした公式の物乞いなど
 奴らにまかせておけ
 単調な奴らの血のメヌエットも、バラ色の階段を滴る
 色あせた水も
 そして教師どものぼやきについても
 もうまっぴらだ
 逃亡しよう、ドゥペストル、奴らから逃亡しよう
 かつて我々が鞭を携えた主人らから逃亡したように²⁹

この詩の中でドゥペストルに呼びかけるセゼールは、同時にアラゴン及び彼に追従する共産党作家ら(「奴ら」)に批判を投げつけている。共産党が「公式に」表明した「国民詩」という形式と伝統を重視する立場を、ゴミ箱を漁るような「物乞い」と名指す。「奴ら」の単調な「リズム」からも、ぼやきからも「逃亡する」ことを呼びかけるセゼール。ドゥペストルに対しアラゴンなど「かまうな」(Fous-t-en)と訴えるセゼールの言葉は、アラゴンに代表される党の理論など彼自身もはや「知ったことではない」(s'en foutre)と表明しているとも読めるだろう。さらにセゼールは、アラゴンの訴える「形式」が詩にとっていかに有害であるか、次のようにうたう。

(…)

私は春を眺めているほうがいい。まさにそれが
 革命なのだから

形式が我々の耳元に

居座り続けざわめきたてる
 芽生える新しきものを食い荒らし
 若枝を食い荒らす
 春を蝕むこの肥えたコガネムシどもめ³⁰

春に吹き出す新芽を蝕む「コガネムシども」、セゼールは「形式」をこのように批判する。つまりセゼールの眺める革命という「春」、新しい生命力の誕生する瞬間にとっては、既成の古びた「形式」とはむしろ有害なものでしかない。「国民詩」の議論を受けてドゥペストルが「人間の麦が芽を出すために」と題した詩を発表したのとは全く逆に、セゼールは形式そのものが詩という人間の芽を啄んでしまうのだと主張するわけである。そして、「アラゴンは共産主義者なんかじゃない」というセゼールの言葉を上の詩の引用と照らしてみるならば、セゼールにとってアラゴンの議論とは、革命という春に逆行するものと捉えられていたといえよう。

2-3. 詩と革命に向けて

このセゼールのドゥペストル及び「フランス国民詩」に対する批判の詩を受けて、『プレザンス・アフリケーヌ』第4号から11号(1957年)にかけて断続的に、黒人にとっての「民族詩」(poésie nationale)を巡って黒人作家の間で議論が交わされたわけである³¹。ドゥペストルの「ドブジンスキーへの手紙」を読んだセゼールは、まずこの民族詩なるものの「問題提起そのものがおかしい」としたうえで、ドゥペストルの立場には矛盾があるのだという。それは「アフリカの翼」の存在とフランス詩の韻律の伝統という、ドゥペストルの言うハイチの民族文化における二つの水脈の間である。ドゥペストル曰く「我々はアラゴンの方向性をたどりながら(…)調和を持ってフランス詩の韻律の遺産に組み込まれるものを我々の文化領域の中に見出さなくてはならない」とあるが、セ

³⁰ Ibid., p. 115.

³¹ 誌上では各作家による論考の形で断続的に発表されているが、実際には1955年7月9日に座談会形式で発表・録音された「議論」をもとにしている。当時サンパウロにいたドゥペストルは不在のままこの議論は進められたが、後日録音テープで議論の全体を知ったドゥペストル自身による議論への「返答」も、『プレザンス・アフリケーヌ』第4号に掲載されている。

²⁹ Aimé Césaire, « Réponse à Deprestre poète haïtien (Éléments d'un art poétique) », in *Présence Africaine*, n°1-2, nouvelle série, avril-juillet, 1955, p. 113-114.

ゼールはまずこの文章でドゥペストルが述べていることそのものが、ハイチにおけるアフリカの伝統を「破壊してしまう」のだと論じる。アラゴンの論調に忠実に従ってしまうことでドゥペストルが「唾棄すべき同化主義」に陥っているのだとしてドゥペストルの立場を徹底的に切り捨てた上で、「民族詩」なるものの定義がそもそも「恣意的」であるという。例えばフランスにおいて「なぜアレクサンドランが『ロランの歌』よりも国民的だと言えるのか、なぜボワローがランボーよりも国民的だと言えるのか」³²、その答えはセゼールにとっては全く恣意的に写るものであるし、ましてやアンティューユやアフリカの黒人作家にとっては本来的には全く無関係の問題であるからだ。そうしたうえでセゼールは、詩と結び付けられた「民族的なるもの」について、問題を反転させながら次のように述べている。

以前より「民族詩」なるものが語られているが、私が思うにこれはまさに問題が誤っているのだ。詩よあれかし、重要なのはただそれだけだ。詩は追加的に民族的なものとなるのである。詩について幾多の定義が与えられてきたが、一つだけ確実なことがある。それは詩の領域は真正なるもの（*l'authentique*）の中に位置しているということだ。詩人をその「外面」からも、その文体からも、その「韻律」からも定義することはできない。そう定義してしまうと、本質的なもの（*l'essentiel*）へと達することはできなくなるのである。（…）

詩人にとって本質的なもの、それはつまり詩人が自らの魂からではなく、自らの存在そのものから詩へ向かうことである。それが私の思う詩の唯一の条件である。

「だが我々には民族詩が、つまりアフリカ詩やアンティューユ詩が必要なのだ」と言われる。これに答えておこう、この言葉はトートロジーであると³³。

このセゼールの論においてまず重要な点、それは「民族」ないし「民族的なるもの」を詩においてア・プリオリに設定することの否定である。セゼールが詩に求めること、それは「真正なるもの」、「本質的なもの」へ、「自らの存在そのものから」詩人が到達していくことである。そのうえで、それらの地平へ詩人が到達することと、アフリカであれアンティューユであれ「民族的な」詩が実現することとが、セゼールにとっては同じ地平に設定されているのである。どういうことか。それはこの直後に述べているセゼールの言葉を借りれば、「詩人が真に全面的な態度で詩へと身を投じ」「詩が遙か彼方から到来すれば」、必然的に「その詩は詩人の徴を、その本質的な徴、つまりは民族的な徴を携えざるをえない」のであるからだ³⁴。そのような意味で「民族詩」という用語は「トートロジー」なのであり、セゼールにとって賛美すべき詩人とは、詩によって探求されている「本質的なもの」が必然的に「民族的なるもの」と折り重なる刻印を携えた、そのような存在なのである。「詩人以上に自らの時代、場所、そして人民に属した存在がいようか?」、こう反語的に問いかけるセゼールのいう「詩人」ないし「詩」とは、同時にまた必然的に時間的・空間的な「歴史」という負荷をも背負い込んだ存在を指すのである。

このようなセゼールの論点の水脈は、彼が1940年代にマルチニックで刊行していた雑誌『トロピック』で発表した彼の詩論に、既に見出すことも出来る。セゼールがブルトンから思想的影響を最も強く受けたこの時代、「詩と認識」と題された評論の中でセゼールは、科学的認識が事物や世界の「本質的な認識」には達し得ないと批判し、詩的認識をそれらのより根源的な認識を目指したものと捉えた上で、以下のように言葉を発する。

詩人が詩へ向かうのは、自らの魂からではなく、自らの存在そのものからである。詩を司るもの、それは最も明晰な知性でも、先鋭な感性でも、繊細な感覚でもない。それは経験全て、愛された全ての女性、抱かれた全ての

³² Aimé Césaire, « Sur la poésie nationale », in *Présence Africaine*, n°4, 1955, p. 40.

³³ Ibid., p. 41.

³⁴ Idem.

欲望、夢見られた全ての夢、抱かれまた把握されたあらゆるイマージュ、身体の重みに精神の重み、あらゆる生体験である。そして可能性全てである。今まさに作られようとする詩の周囲には、貴重な渦が取り巻いている。それは自我、自己、世界、である³⁵。

45年のこの文章の中から、勿論シュルレアリスム由来の影響（欲望、夢、自我...）を指摘することもできるだろうが、まずここで論じておくべきは、この45年での詩をめぐるセゼールの認識が明らかに「民族詩論争」での彼の論点へと接続している点であろう。つまり詩人の「存在そのもの」を賭して詩へ向かう態度それ自体が、ここでもまたセゼールにとっての詩の核心にあるからだ。既にそして常に、彼にとっての詩とは、全面的な自由の発露であり、ゆえにまた全面的な反抗となるのである。「言うなれば詩とは花が開くことである」³⁶（45年）、そして「私は詩のことを話す、それは同時に革命のことである」³⁷（55年）、『トロピック』から民族詩論争へ至るセゼールのこれらの言葉に通底するのは、既存の認識や感性を打ち壊したところに成り立つ存在と認識との称揚であり、それゆえ、この論争において「詩」と結びつけられた「民族」なるものもまた、政治的であれ文化的であれ、あらゆるア・プリオリな枠組みを廃したところに成り立つものであると、詩人セゼールは捉えていたといえる。ある民族が「既にある」から、それに「合わせて」、民族の独立や尊厳に奉仕すべく詩人が詩を書くのではない。セゼールが詩人に求めることとは、詩、民族、そして革命の、行為としてのずれのない重なりあい、すなわち同一性なのである。

そして同時期のシュルレアリスムとアラゴンとの間の「断絶」の方に目を向けると、やはり同じ論点が確認される。『プレザンス・アフリケーヌ』誌上での論争の翌年にアンドレ・ブルトンによってパリにて創刊された雑誌『シュルレアリスム・メーム』、その創刊号にセゼールの詩「ドゥペスト

ルへの返答」が転載され、合わせてジャン・シュステルによるセゼールへの「公開書簡」が掲載されている。シュステルは、セゼールが詩と革命を同一なものと捉えていることに対し賛同を表明し、アラゴンによって表明された「公式の観点を信じるものにとっては（...）もはや詩は革命に奉仕するものでしかない」ことを指摘する。そしてアラゴンの提起する国民詩は「歴史上フランスにおいて定義された国民革命にしか至りはしない」ものであり、それゆえアラゴンの言うレアリスムは「世界も生も変えることのない」のだと、ブルトンの言葉³⁸を踏襲しつつシュステルはアラゴンへの痛烈な批判をぶつけている³⁹。詩と革命のゆるぎない同一性、このような論点がセゼール、シュルレアリスム両面の側にあることを確認することで、もう一つの関係図式が明らかになるであろう。つまりアラゴン及びフランス共産党と、それに対立するセゼール及びシュルレアリスト、そしてその狭間に位置するルネ・ドゥペストルである。文字通りアラゴンらを突き放したセゼールたち、ドゥペストルはしかし同年の内に彼らへの「応答」を試みていく。

3. ドゥペストルからの弁明

3-1. 「ネグリチュード」批判の序曲

ドゥペストルはまずその「応答」の中で、セゼールによって「矛盾」と批判されたハイチの「文化的二重性」をめぐる誤解を解く形で議論を進める。すなわちハイチにおけるその「二重性」をもたらしたその歴史的条件である。ただしこれは「ドブジンスキーへの手紙」でも暗示されていたとおり、端的にその歴史的条件とはフランスによるハイチの植民地支配のことである。フランスによって拮げられたプランテーション社会と黒人奴隷の移送によって、ハイチの「民族文化」には様々なレベルでアフリカ由来の文化の存在（民話、宗教、民謡...）が確認される。その一方、ハイチの支配言語としてのフランス語の存在がある。キューバの黒人詩人ニコラス・ギリエンの例を挙げながら、

³⁵ Aimé Césaire, « Poésie et Connaissance », in *Tropiques*, n°12, janvier 1945 (reproduction de la collection complète de la revue *Tropiques*, Jean-Michel Place, 1978), p.162.

³⁶ Ibid., p. 169.

³⁷ Aimé Césaire, « Sur la poésie nationale », p. 41.

³⁸ André Breton, « Discours au congrès des écrivains », in *Œuvres complètes*, tome II, 1992, p. 459.

³⁹ Jean Schuster, « Lettre ouverte à Aimé Césaire », in *Le surréalisme, même*, n°1, Jean-Jacques Pauvert, 1956, p. 146-147.

カリブ海の黒人が西欧の言語と形式を採用して書くということが、セゼールの批判する「唾棄すべき同化主義」には必ずしも陥らないのだとして、「形式にはそれぞれ民族性があるのであり、韻律法の伝統が言語の共同性に従属しているとしても、様々な変容を被り、その本来の中心とは異なる文化的環境へと身を浸すことで進化を遂げていくのである」⁴⁰、こうドゥペストルは述べている。彼にとっての問題とはあくまでも個々の文化と共同体、その個別の社会的・歴史的条件にあるのであり、それゆえにまた、カリブ、アフリカに広がる黒人個々の民族文化のもと独自に変容と進化を遂げた「形式」が重要となるのだ。そうしてドゥペストルは、「民族文化の光明から離れてしまつては、進化の物質的条件の多様性の明白な根拠を否定することになり、また黒人達の創造的感性を境界のなくまたその表明の形においては挿げ替えのきく、同質的な文化的ブロックとみなす「ネグリチュード」の罠に我々は陥ってしまう危険性がある」⁴¹のだと答え、セゼールらによって探求されたネグリチュード（黒人性）の概念を逆に批判し返すのである。

ここでドゥペストルは、「逃亡しよう」というセゼールからの詩的呼びかけを受けて、黒人奴隷たちがかつて奴隷制社会と白人入植者から試みた「逃亡」の文化的形体の一つ、ハイチにおけるヴードゥーの位置づけについて述べている。ヴードゥーやマクンバといった新大陸に広がったアフリカ伝来の宗教形態に対してセゼールが「宿命論的、観想的な態度」を取っている点を批判するドゥペストルは、むしろハイチにおけるヴードゥーの果たす具体的役割に目を向けるべきであると論じる。ハイチ革命や合衆国による占領への抵抗を通じ、ヴードゥーはハイチ「大衆」にとっては確かに大衆的な「抵抗の一形態」であった。しかしヴードゥーにせよ他のフォークロアにせよ、それらを実無批判に「本来的なもの」、「アフリカ由来」のもの、つまりは純粋な「黒人性」を担保するものとして称揚することに対しては、ドゥペストルは否を述

べているのだ。「階級の諸矛盾の問題から外れて、批判的な検討リストを用いることなしに、宗教的、民俗的な文化表出を一枚岩に受容したり批判したりすることの危険性こそを強調しておきたかったのだ」⁴²、こう弁明するドゥペストルは、上述のネグリチュード批判と同様に、ハイチの具体的な歴史文脈を踏まえながら独自の言説を築こうとするのである。

ただし、ドゥペストルのこのような「危惧」は、実際の歴史においては現実のものとなる。この直後の1957年に、ハイチではフランソワ・デュヴァリエ（パパ・ドック）が大統領となり、71年に亡くなるまで独裁体制を築いたが、デュヴァリエ政権はその独裁支配の中で、ヴードゥーをはじめとする黒人の民間信仰を利用し、農村の黒人からの支持を集めながら圧政を敷いていくのからだ⁴³。民族詩論争においてドゥペストルが論じたイデオロギーとしての「ネグリチュード」に対する批判は、ハイチにおけるその後の政治的文脈もあり、以後の彼の思想の中では捨て去られることなく引き継がれていく。1980年の彼の評論集『ネグリチュードよこんにちは、そしてさようなら』において、「ニグロ」なる存在を本質的なものであるよりむしろ社会的・歴史的に条件づけられた存在であるとしながら、次のように述べる。

ネグリチュードという自己探求のイデオロギーはそれ自体、脱植民地化の広範なプロセスにおいて、自由や国民、黒人、革命、人権、平等や博愛といった概念を刷新しようとする努力にとっての共通分母足りえなかったのだ。第三世界の歴史に刻印を与えまたそれを歪めもした「人種」という悪夢から解放されるためには、新たな感じ方、考え方、夢の見方、行動のしかたを、全ての自由な民が社

⁴⁰ René Depestre, « Réponse à Aimé Césaire (Introduction à un art poétique haïtien) », in *Présence Africaine*, n°4, 1955, p. 45.

⁴¹ Idem.

⁴² René Depestre, « Réponse à Aimé Césaire (Introduction à un art poétique haïtien) », p. 55.

⁴³ ドゥペストルは後にこのようなハイチの政情について、「全体主義的ネグリチュードがパパ・ドックの旗のもとで目覚め」、「デュヴァリエ政権のもと、ネグリチュードが大々的にハイチの人々に対して背を向け」、「骨の髄までネグリチュードがパパ・ドック化された」と、ネグリチュードをいわば利用したデュヴァリエ政権を批判した。Cf. René Depestre, *Pour la Révolution Pour la Poésie*, Edition Leméac, 1974, p. 54.

会の生の中で「空高くはるか彼方まで飛ぶ」ことを可能にする複雑な道筋の中で獲得しなくてはならなかった⁴⁴。

黒人の自己探求と解放のための「共通分母」⁴⁵としての「ネグリチュード」を批判的に捉えるドゥペストルは、それが「ロマン主義的」でありかつ「神秘主義的」であるとして、ハイチという場所からその「脱神話化」を試みるわけである。そしてこのドゥペストルの観点はこのように、彼が「敗北した」とされる「民族詩論争」の後も継続して論じられているのだ。

3-2. ハイチ詩法の独自性のために

さて、アラゴンによって採用され、ハイチにおいてもまた有益なものと判断された「形式的個人主義の放棄」については、ドゥペストルはどう弁明したのか。ドゥペストルはまず、「形式」と「個人主義」という二つの語には、それぞれ「伝統」と「才能」という語が内包されているとしたうえで、詩人の「才能」やオリジナリティもまた、詩の「伝統」の構築に寄与するものであると述べる。それゆえアラゴンの言うような「定型詩か自由詩か」という選択そのものが問題なのではなく、むしろドゥペストルの論じるところでは、「自由詩もまた長い発展での到達点であり、旧来のものにたいする新しきものの勝利として、独創性の制圧、形式的個人主義の克服の形式」となりうる。要するにドゥペストルにとっては、既成の形式を採用することが必要なのではなく、「批判的眼識をもって、遠近様々な過去の伝統を踏まえ、(...)それらを詩人の感性に特殊な条件へと適合させていくことこそが、詩人各々にとっては必要となる」⁴⁶のだ。

ではそこで「個人主義」の問題はどうなるだろう

うか。ドゥペストルは、そもそも詩における個人主義を否定する。それは彼にとって個人主義とは「人間の自由の行く末についての情熱的考察が欠けた」ものだからである。つまり、詩人の書く詩とある人間集団の存在とが、ドゥペストルの中では不可分なものとしてあるのである。詩人もまた、集団に、民族に奉仕しなくてはならない、この論点はアラゴンのそれを大きく引き継いでいるといえるが、ドゥペストルの場合、彼が詩人として奉仕する集団とは、やはりハイチ国民である点を忘れてはならないだろう。この点において『国民詩日誌』がフランス詩の境界を超えた」意義を、やはりドゥペストルはこの「弁明」でも捨ててはいないのだ。ハイチにおけるフランス詩の伝統とアフリカ文化の存在という、いわばヨーロッパによる植民地支配によってもたらされた歴史的指標を用い、ハイチという場所から独自の詩的企図をドゥペストルは目指そうと、以下のようにドゥペストルは説明する。

だがこれらアメリカ大陸にもたらされた様々な共通の特性は、絶えず互いに相違が生じ、またヨーロッパやアメリカからもたらされたものと出会うことで絶えず混淆化しているのだ。

だからこそフランス・アフリカの二重の遺産とは質的に区別される詩法をハイチにおいて練り上げる必要があると私は考えるのだ⁴⁷。

ドゥペストルによって表明されたネグリチュードへの違和は、彼のコミットするハイチの独自性を目指す論点へとこうして接続されていく。こうしてみると、セゼールとドゥペストルの間の対立点とは、既存の詩的「形式」そのものをめぐるのではなく、ロムアルド・フォンクアの指摘に従うならそれは詩における「リアリズム」をめぐる対立⁴⁸、ハイチにせよアフリカにせよ、目の前の民族的現実を描写するために詩があるのか、それとも詩と現実の創造を同一の局面に置くか、という対立であるといえる。そしてこの両者の対立をいま一步突き詰めて考えるなら、それは「民族」

⁴⁴ René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, p. 158.

⁴⁵ 「共通分母」(commun dénominateur)という言い方は、例えば 56 年の黒人作家芸術家会議でのセゼールの講演「文化と植民地支配」において見いだせる。そこでセゼールは、同会議に集まった有色知識人らの「共通分母、それは植民地状況である」と述べている。Cf. Aimé Césaire, « Culture et colonisation », in *Présence Africaine*, n°IX-X, 1956, p. 190-205.

⁴⁶ René Depestre, « Réponse à Aimé Césaire (Introduction à un art poétique haïtien) », p. 59.

⁴⁷ Ibid., p. 46.

⁴⁸ Romuald Fonkoua, *Aimé Césaire*, Perrin, 2010, p. 207.

の自己表明のあり方をめぐる対立ともいえる。ドゥペストルによって述べられたネグリチュードへの「さようなら」と同様、ハイチ民族の「混淆化」した集団意識と特性の探求を、やはりドゥペストルはその後も継続していくからだ。セゼールによる「黒人性」の探求と、ハイチの民族的特性をその「複合的アメリカ性」と「クレオール化のプロセス」に求めていくドゥペストル⁴⁹。両者の対立はいわば植民地の文化的自立性の探求の二つのあり方にあるとも捉えられ、また90年代以降のアンティュー文学の文脈を踏まえれば、「ネグリチュード」とそれを批判するラファエル・コンフィアンらによるアンティュー独自の「クレオール性」の探求との間の対立⁵⁰の先駆けとも読める、そのような性質の議論であるといえる。

だが、これはあくまでこの論争を事後的に捉えた時に現れる枠組みであろう。混淆化であれ、複合性であれ、ハイチの「民族」という枠組を所与の前提として展開されるドゥペストルの議論は、やはりアラゴンの理論を越え出ることのないものといえるだろう。詩はあらゆるア・プリオリを廃すべきというセゼールの批判に、ドゥペストルは正面から応答することが出来てはおらず、党の公式の理論を批判的に捉え返すことができたのはむしろセゼールの側であったといえる。

民族詩論争自体は、『レ・レットル・ヌーヴェル』誌57年1月号で、ドゥペストルがセゼールへの「同意」を表明し⁵¹、また同年の『プレザンス・アフリケーヌ』誌でも「総括」が打たれたことで⁵²、一応の終わりは迎えた。だがこの議論を出発点に、黒人によって企図される文学、その自立性の理論の突破口を同時期に開いた作家がいた。エドゥアル・グリッサンである。

4. グリッサンの「黒人文学」論

4-1. 黒人文学の「詩的意図」

『プレザンス・アフリケーヌ』誌上での議論には直接加わることはなかったグリッサンだが、彼

はそれとは別の媒体で、まず56年の『レ・レットル・フランセーズ』誌で議論への私見的論評を寄せた。グリッサンは、ドゥペストルの誤りがア・プリオリな問題設定にあるのだとして、セゼールの論点を受け継ぎながら批判しつつも、アラゴンによる国民詩論であれ黒人詩であれ、いずれの場合もそこに賭けられているのは「共同体」の問いであると述べる。とりわけアンティューの場合、その地域特殊の文学を構築しようとする、アフリカとフランス、存在する二つの文化的遺産の間での「対立」を前にして、「最終的には状況に合致する、唯一の非恣意的な中間項を見極めざるを得ない」のだという。それゆえアンティュー文学はフランス文学に対して「統合」と「断絶」の、二つの側面があるのだという。

しかしこれは何も来るべきアンティューの文学は折衷主義的なものだという単純化された見通しではないだろう。グリッサンはここで、セゼールによって問題化されたレアリスムについて、アンティューという場所から議論を進めようとし、またその点においてグリッサンはセゼールの詩を絶対的に評価している。つまり、セゼールの詩『帰郷ノート』での、「詩的表現と彼の土地の表出との申し分のない結びつき」、すなわち詩的創造と現実創出との同一性にこそ、セゼールの詩の揺るぎない価値があるのだとして、そこから始まるアンティュー文学の企図、その困難を、以下のように説明する。

ここにある困難はフランス語アンティュー文学を「変動」の文学として構成する唯一の条件にしか向かい得ない。この文学はアフリカ的影響やフランス的技法を持つのみならず、アンティューの土地のドラマに深く打ち込まれたもの、すなわち別の現実、生と存在の別の様式を表明するものである⁵³。

「非恣意的な中間項」を目指す困難とは、要するに「民族詩」に賭けられた共同体の「別の現実」、

⁴⁹ René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, p.87.

⁵⁰ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, et Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Gallimard, 1989.

⁵¹ « Notes », in *Les Lettres Nouvelles*, n°45, janvier 1957.

⁵² « Conclusion », in *Présence Africaine*, n°11, 1957, p. 100-102.

⁵³ Édouard Glissant, « Note sur une « poésie nationale » chez les peuples noirs », in *Les Lettres Nouvelles*, n°36, mars 1956, p. 393.

「別の存在様式」を、アンティューという土地に根ざして表明することにある。「中間項」という一見するとドゥペストルの論点に近いとも思える観点を取りつつも、しかしグリッサンの表明する「現実」とは、ドゥペストルが前提とするような「事実」としての現実性のことではないだろう。「別の」現実、「別の」様式と述べられているように、グリッサンにとっての「詩的意図」⁵⁴、詩の向かう先は、過去でも現在でもなく、アンティューの「未来」へと向けられていると考えられるからだ。表現全体と共同体の「新しさ」にこそ彼の関心はあるのだ。論争によって提起されたアンティューの共同体と詩的表現の自立性の問いについて、ドゥペストルとも異なり、またセゼールの議論を発展させながら、グリッサンは以下のように理論的展開を試みる。

それゆえニグロの「民族詩」とはアンティューに関して言えば、ある民族の詩ではない（あるいはいまだない）だろう。そうではなく、アンティューの「民族詩」とは、新たな類の文化の詩的表明であり、それは次のように私は呼びたい。すなわち、尺度と非尺度との達成された結合（*alliance enfin réalisée de la mesure et de la démesure*）であり、世界の認識と世界への放下（*abandon*）、意識の行為と努力であるが、ニグロの詩的特質を明かし出す未踏の領域の探求でもある。要は理性と非理性との結合である⁵⁵。（下線引用者強調）

「韻律」や「拍子」「基準」などを現す「*mesure*」の語。「民族詩」で提起された詩的形式の問題を意識しつつ選択されたこの語に、グリッサンの議論の特異性が隠されているだろう。形式でありまたそれを統べる規則でもあるこの「*mesure*」と、それをはみ出た状態の「*démesure*」、この二つの接合によって実現する「新たな類の文化」、「いまだない」共同体、あるいは存在しない民の到来にこそ、グリッサンはアンティューの「民族詩」の射程を定めているのである。

しかし、この「*mesure/démesure*」の「結合」とは、ということだろうか。不明瞭なまま述べられたこの「結合」は、その直後の彼の「黒人文学論」の中で、理論的により明確化されていく。翌57年、「ニグロ文学とフランス文学」と題された彼のラジオ講演である⁵⁶。

4.2. 「カオス」の文学から

「ニグロ作家は存在するか?」、同講演の冒頭にグリッサンはこう問う。一見自明にも思えるこの問いを発するのは、詩のみならず広く「ニグロ文学」が自立的な規範も定論も持たず、それゆえ未だ「運動状態の、企図の、未来の文学」であるとグリッサンが捉えているからだ。

ニグロによる文学、それはグリッサンによれば大きく二つに分けられる。一つはアンティューやアフリカの土着文学、すなわち民話や民謡、土地の伝説記であり、もう一つは現代文学、とりわけセゼールやサンゴールらによるフランス語黒人現代詩だ。グリッサンはここで、この前者から後者へ発展において幾つかの連続性があることを見出している。第一にそれはリズムである。ただしこれはグリッサンによれば韻律法のことではなく、「律動的なもの（*mesuré*）と度を外れたもの（*démesuré*）とを配置するより上位の秩序」を指す。第二は黒人の知覚のあり方、「見るものがその視覚に圧倒されるその自然な傾向」である。これらの特徴から派生して、第三にグリッサンは「事物の本質への放下」、すなわち「視覚を方向づけることを目指さずに世界を把握するその直接的なあり方」を挙げる。要するにここでグリッサンは、西欧的理性によって秩序付けられた世界の把握とは異なるしかたでの、より直接的な、事物の本質へと身を沈めていく世界の把握のしかたを、ニグロ文学の特性として理解しているのである。

そうすると、黒人文学には、世界を捉え秩序立てるための象徴体系が不在だということになる。それはすなわち、世界を「理解する」ための秩序・尺度（*mesure*）が決定的に欠けているということであり、世界と言葉、それを発する主体の間の関

⁵⁴ Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, Seuil, 1969.

⁵⁵ Édouard Glissant, « Note sur une « poésie nationale » chez les peuples noirs », p. 393.

⁵⁶ Édouard Glissant, « Littérature nègre et littérature française », conférence radiophonique sur la RTF, 13 février 1957 (mise en ligne sur le site officiel d'Édouard Glissant : <http://www.edouardglissant.fr/audio.html>).

係がほとんど分節化されないままなのである。ゆえに「あらゆるニグロ作家ははじめに言葉を発する瞬間、カオスとなる」とグリッサンは言うのだ⁵⁷。ただしこの「カオス」とは、自立的な黒人文学の存立を不可能にする致命的な欠損点となるのかといえそうではない。「このカオスは、(...)世界を見つめるありかたの全面的な自由に則り、あらゆる先入観の排除に即して言葉を発する」。このようにグリッサンの論じる「黒人文学」とは、全てのア・プリオリを排するというセゼールの見方かなり近い。だが、グリッサンはここでその論をいま一歩進める。黒人文学という「カオス」が「カオス」として留まる限り、その自立性は担保されないからだ。

このカオスは、何を包含するのか？それは勿論すでに述べた基本的事物への共感であり、それは全面的自由へと結びついている。世界を視覚の先入観なしに見ること、それは世界を直接的なしかたで見ることだ。では、このカオスは何に向かうのか？それは存在が世界の光の下へ来て、そこで自らの場所を認めようとする必要性に答えるものだ。それこそがカオティックな関心であり、その中で自らに固有の場所を割りを与えようとする全体性へと、その一部となろうとする全てへと向かう喫緊の傾向であるのだ⁵⁸。

「黒人文学」において共同体の問いが賭けられているのであれば、「世界の光の下」に自らの場所を割り当てようとする意識とは、何よりニグロにとっての共同体への意志のことを指すだろう。しかしその文学的企図は、カオスを出発点にせざるを得ないがゆえに、西欧的伝統の韻律や形式といった「尺度」(mesure)に即して見れば、必然的に

「度を外れたもの」(dém mesure)、尺度の不在とならざるを得ない。

そこで問題となるのが、彼が述べていた尺度と非尺度の「結合」である。グリッサンはここで、ニグロがカオスの中から「自らの場所」を切り開いていくその原初的な試みには、ニグロの意識による選別が働くことを指摘する。それはニグロがその目覚めつつある意識でもって、「みずからに固有なもの」を数え上げ、選択していくからだ。『帰郷ノート』を例に取りながらグリッサンが論じるこのような意識の働きは、「具体的なものの抽象化」の作用とは異なる。つまり、抽象的観念によって世界を秩序付けることが「ニグロ文学」の企図ではなく、あくまでも「直接的なしかた」から、世界を把握し、切り分けていくことなのである。

ゆえにニグロ文学の特性の一つとは、カオスの力と尺度の力とを総合させること、直接的なものと反省されたものとの総合、同一なものと他なるものとの総合を構成することにあるように思われる。端的にいえばそれは、バタイユ氏の述べているように、非尺度から尺度(une mesure de la démesure)を生み出すことにあるわけである⁵⁹。

ここで言及されたジョルジュ・バタイユからの出典は明示されていないにせよ⁶⁰、グリッサンの言う「結合」や「総合」、それは「ニグロ文学」が

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ その参照先としては、ブルトン、サルトルらとの間で論争を起こした、カミュ『反抗的人間』に対するバタイユの擁護論考「反抗の時節」である可能性が高い(Georges Batailles, « Le temps de la révolte », in *Œuvres complètes* XII, Gallimard, 1988, p.149-169)。同論考でバタイユは、ブルトン、カミュ両者における「反抗」の出発点を、根本的衝動という意識の「非尺度」(「過激さ」la démesure)にあるとして、反目しあう両者の論点を接近させている。その上でバタイユは、「われわれは非尺度から出発して尺度へと至るその必然性を捉えなくてはならない」(« Aussi bien devons-nous saisir, à partir de la démesure, la nécessité d'en venir à la mesure ». Ibid., p.160)と述べている。グリッサンがバタイユのこの論考を読んでいたか確証を立てることはできないが、同論考初出は1951~52年の『クリティック』誌であり(*Critique*, n°55, décembre 1951, p. 1019-1027, et n°56, janvier 1952, p. 21-41)、時代的にも、また内容とその表現を取ってみても、整合性は高いと思われる。

⁵⁷ この点においてグリッサンは同時期の別の評論の中で、黒人にとっては「詩は小説に勝る」と述べている。それはまず「ニグロにとっての現実とは植民地支配と不可分」であり、それゆえニグロ文学とは自らの自由と富を訴える「叫び」、「未来への呼びかけ」とならざるを得ない。それは「詩とはまさしく予言的な力、叫びである」からである。Cf. Édouard Glissant, « Le romancier noir et son peuple », in *Présence Africaine*, n°16, 1957, p. 26-31.

⁵⁸ Édouard Glissant, « Littérature nègre et littérature française ».

置かれたカオス、尺度の不在の中から、ニグロの存在固有の、別の「尺度」や「律動」を生み出すことなのである。それはアラゴンやドゥペストルのように既成の形式を採用することによる韻律(mesure)の確保ではなく、意識の混沌状態、尺度不在の状態(démesure)の中から、全く新しい別の形式と秩序・律動(mesure)を作り出すことに、来るべきニグロ文学の特異性を認めるのである。グリッサンにとっての詩的意図、文学的企図とは、それゆえドゥペストルのように過去からの伝統もなく、セゼールのような詩の現在性でもなく、その先に、文学に「賭けられた」ニグロの、アンティエユの共同体の未来へと投じられていくのである。「カオスは事物を測る(Chaos mesure)」とグリッサンは言う。詩を作り出す「万人」もまた、カオスから測られ、生まれる。グリッサンが文学によって企図するアンティエユの共同体、それは生成途上の集団であり、「度を外れた」(démesure)詩から導き出される「尺度」(mesure)とともに生み出されていく。この瞬間、新たな文学とその表現主体の民族が結びついた、〈アンティエユ文学〉という企図が、初めて達成されるのである。

結び

ここまで本稿では、50年代のフランスで黒人作家らに問われた「民族詩」の議論を通じ、カリブ海の黒人作家らが黒人による文学の自立性について、いかなる理論的言説を作っていたのかを再考してきた。そこでは「民族詩論争」をめぐる定説的な見取り図、先行する諸研究からはこぼれる複数の問題が明らかにされた。

第一に、アラゴン及びフランス共産党に対する、セゼールとシュルレアリスムからの批判である。アラゴンによって党の公式的立場として表明された「国民詩」の議論とは、それ自体セゼールらの目指す詩学、そして革命そのものに反するものであった。セゼールらにとって詩と革命とは同一のもの、全面的な自由と反逆の発露であり、それはあらゆる既成の形式や認識の枠組みを廃したところに成り立つものである。「アラゴンには言わせておけ」とセゼールが述べたように、この詩的・政治対立が、フランス共産党に対するセゼールの不信感を醸成させる一因となり、56年のセゼールの

共産党離党へとつながっていくことは想像に固くない⁶¹。

第二に、セゼールとドゥペストル、両者の間の「民族」をめぐる論点の相違である。セゼールの議論の特徴が詩的リアリズムをめぐるもの、つまりところ詩を表現する黒人にとっての「民族」なる現実を、所与として前提に置くことに否定的であったのに対し、ドゥペストルの議論はむしろフランスによる植民地支配という歴史を出発点として、ハイチにおいては混淆的様態の新たな民族が誕生しているというものであった。ドゥペストルは同時にセゼールらによって表明されたネグリチュードの探求を「神話」として批判しつつ、複数の伝統を踏まえたハイチ独自の詩学の構築を試みる。この観点はいしかし、一応は公にされた彼のセゼールに対する「同意」を越え、それ以後のドゥペストルの論点にも継続して現れることがわかる。それゆえ両者の対立とは、単に詩的リアリズムをめぐるものというよりも、むしろ詩によって表現される民族、その共同体のあり方、そしてそれに詩人がいかに応えるのかという点にあったといえる。

そして第三に、その後における同議論の接続と展開である。エドゥアール・グリッサンは、セゼール、ドゥペストルの議論を発展的に継承しながら、黒人によるアンティエユ文学という企てを独自の観点から論じた。そこでグリッサンは、言葉を発する黒人作家とは、カオスの状態から始めなくてはならないという。それは西欧的理性によっては秩序立てられない世界の「未踏の領域」を直接的に把握する、「尺度」不在の文学である。グリッサンは、そのカオスの状態、「非尺度」的な状態から、アンティエユ固有の、新たな存在の「尺度」を導き出すことが、アンティエユの文学においても、またそこに賭けられた共同体においても不可欠であるという。それゆえグリッサンによって初めて、「民族詩」という現実は、伝統的過去の描写でも現在の創成でもなく、未来へと、来るべきアンティエユの共同体へと投じられていく。すなわち、既存の文学的枠組みから独立した、〈アンティエユ文学〉という企ての自立的理論が、この瞬間に初めて構築されるのである。

⁶¹ Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Présence Africaine, 1956.

黒人国家の独立前夜、「民族詩論争」を通して黒人作家によって問われたこと、それは詩のあり方そのもののみならず、それを作り出す「万人」の位相に関わる問題であった。それはまた、黒人にとっての詩と民族、共同体について、自立的な理論が初めて構築された論争であった。詩が「万人によって作られねばならない」としたら。アラゴンのいう「万人」が既存のフランス国民の伝統とその栄光にあるのであれば、ドゥペストル、セゼール、そしてグリッサン、彼らカリブ海の黒人作家らの問うた「万人」とは、フランスの植民地支配によって否定された「万人」であり、その歴史的現実の負荷を否応なく背負う存在でもある。その「現実」を彼ら黒人の意識という「カオス」の中に探求した時、初めて一人の「黒人詩人」が、胎動しつつある民族と共同体の「尺度」を携えて生まれるのである。

(ひろた さとし・東京大学大学院総合文化研究科博士課程)