

# ポール・ド・マンによるハイデガー批判

—ヘルダーリンの詩『あたかも祝いの日に…』をめぐって—

林 英 哉

**要旨：**本論文は、ポール・ド・マンのハイデガー批判『ハイデガーによるヘルダーリン釈義』（1955）と『「あたかも祝いの日に…」における時間性の様式』（1967）を分析し、彼がそこで陥った、批判が持つ構造的な限界を明らかにする。ド・マンは、一つ目のハイデガー批判においてハイデガーの方法論を批判するが、彼もまた結局ハイデガーと同じ議論を踏襲せざるを得ず、ヘルダーリンの詩の片面的な解釈に終始する。二つ目のハイデガー批判においては、ド・マンは逆にハイデガーの方法論を徹底することでハイデガーの不十分さを析出するが、またもやヘルダーリンの片面的な解釈に陥ってしまう。これはド・マン自身の過ちというよりも、彼自身が『盲目と洞察』（1971）において明らかにしたような、「読むこと」が必然的に陥らざるを得ない「盲目」を示していると本論文は主張する。

## はじめに

ポール・ド・マン（1919～1983）は、20世紀の文学批評をリードしたイェール学派の領袖として大きな影響力を持っていたにもかかわらず、生前に彼が出版した著作はたったの二つであった。その一つ目、すなわち『盲目と洞察』（1971）では、ルカーチやブランショ、デリダといった人々が行った文学批評について論じられ、いわば「批評の批評」が展開されている。しかし、批評を批評することはド・マンにとってあくまで副次的な主題であって、彼の主たる関心はその批評が扱っている文学テクストの方に向けられていたと、まえがきで示唆している（一方、二つ目の著作『読むことのアレゴリー』（1979）では、ルソーのテクストなど、いわゆる一次文献が中心に扱われている）。<sup>1</sup>

ではなぜ、初めて出版した単著が「批評の批評」になったのだろうか。ド・マンが目指すのは、批評家たちの言葉と文学テクストの言葉が持っている共通性である。その共通性とは、ある言明は必然的に自らを否定するような別の言明を導くということである。批評家たちのテクストにおいては、それが文学テクストよりも外に開かれているために、少しだけより容易に捉えられる形で、「文学の本性について彼らが述べる一般的言明（彼らの批評方法の基盤となる言明）と、彼らの解釈から生ずる実際の結果との間で逆説的な齟齬が現れる」<sup>2</sup>とされる。その「齟齬」とは、ある一般的な観点から個別のテクストを解釈すれば、必ず合致しない点が出てくることを指している。

もっとも、この解釈の前提と結果のズレは、単に解釈者が則る方法のまずさから生じるものではない。もしそうであれば、方法さえ洗練していけば完璧な解釈にたどり着くことが可能になるだろう。しかし、実際はそうではない。「これらの批評家たちすべてが、興味深いことに、自分が言おうとしたこととはかなり異なる何かを口にしてしまう運命にあるようだ。」<sup>3</sup>つまり、ド・マンが批評家たちのテクストに見出すのは、「読むこと」一般における、「洞察」と同

時に「盲目」に陥らざるを得ない、不可避的な構造上の問題なのである。そして、それは批評テキストだけではなく、文学テキストを読む際にも直面する問題であり、ひいては言語そのものが孕む問題へとつながっていく。

ド・マンの言うように、批評家たちのテキストにこそ「読むこと」の問題が現れてくるのならば、ド・マン自身の批評にもまた、同様の問題を見て取ることができるだろう。本論で精査していくのは、ド・マンがハイデガーのヘルダーリン論を論じた二つの論考、すなわち『ハイデガーによるヘルダーリン釈義』（1955）（以下『ヘルダーリン釈義』）<sup>4</sup>と『「あたかも祝いの日に…」における時間性の様式』（1967）（以下『時間性の様式』）<sup>5</sup>である。ド・マンはそれらの中で、ヘルダーリンとハイデガーの二つのテキストを読んでおり、それゆえに単に一人のテキストを読む以上の複雑化が生じている。もっとも、これはド・マンが他の批評家を論じる際にも当てはまる。そうした他の論考との違いは、ド・マンが他の批評家には見せたことがないような特別な対抗意識を、ハイデガーに対して見せている点である。それは、一つ目の『ヘルダーリン釈義』において特に顕著である。ド・マンはここで、哲学と文献学の解釈の方法論上の対立という観点からハイデガー批判を行っている。<sup>6</sup>ド・マンによれば、ハイデガーは、ヘルダーリンのテキストを利用して自らの思考を展開する哲学的解釈を行う人間であり、<sup>7</sup>文学学者を自認するド・マンは、その立場から身を切り離さねばならなかったのだ。<sup>8</sup>これは、ハイデガーが志向する、恣意的な結論もいとわない哲学的解釈と、ド・マンが志向する、恣意性を排除してテキストを検証する文献学的解釈の間に、大きな隔たりがあったことを意味している（HE, 263f.）。ハイデガーによるヘルダーリンの独断的解釈は文献学に対するゆさぶりであると、ド・マンは捉えている。なぜなら、ハイデガーは必要とあらば文献学的方法を装いつつ、それを恣意的に用いた解釈を展開するからだ。<sup>9</sup>

しかし、ド・マンは同時に、ハイデガーに対する厳密な意味での文献学的な反論は意味がないとも述べる（HE, 249）。これは、ハイデガーが意識的に文献学を退けているため、彼を批判するためには、自らも彼と同じ土俵に上がらなければならないということの意味する。そのため、文献学に対して完全なまでの忠誠心と共感を持ってハイデガーに立ち向かったことが、ド・マン自身をも文献学から遠ざけることになる。一方、二つ目の論考『時間性の様式』においても、ハイデガーがヘルダーリンを誤読しているというド・マンのスタンスは変わらないものの、そこでは哲学と文献学という対立軸は鳴りを潜める。今度は、ド・マンは積極的な意味でハイデガーに寄り添い、ハイデガー自身にハイデガーを批判させるように、議論を行っていく。ここで読み取られるのは詩の全体性であり、解釈の全体性である。これはハイデガーに由来する「循環性」という観点から分析されるが、ド・マンはその循環性にとらわれすぎてしまい、ヘルダーリンの詩に全体性を見出そうとしてしまう点に、彼の「盲目」の契機が存在している。

ド・マンのハイデガー批判を考察することは、すでにガブリエル（1988）<sup>10</sup>やウォーミンスキー（2007）<sup>11</sup>らによって行われている。ガブリエルは『ヘルダーリン釈義』に重点を置き、そこで注目されている言語の媒介性が持つ「事後性（Nachträglichkeit）」という性格に、ド・マンの批評にとって重要な「アレゴリー」概念とのつながりを見出している。一方、ウォーミンスキーは『時間性の様式』を取り上げ、そこで見出されたヘルダーリンの詩における不連続的構造を、ハイデガー的な時間的側面と言語学的・修辞学的側面との間の緊張状態として捉え、後の修辞学的批評への転回の発端を見出している。このように、両者とも後年のド・マンの批評スタイルとのつながりにおいてハイデガー批判を捉えようとしている点に共通性がある。し

かし、彼らのように、これらのハイデガー批判をド・マンの理論的發展の文脈の中だけに位置づけて評価することは、それをド・マンの理論的發展プロセスの単なる一段階としてしか捉えない、一面的な理解にとどまってしまうだろう。そこで本論文は、二つのハイデガー批判においてド・マンが陥っている批評の限界、すなわち彼の「盲目」を明らかにし、それが批評・解釈という行為に必然的に入り込んでくる構造的な問題であると見なすことで、単にド・マン個人の問題としてではなく、より広い視点から彼のハイデガー批判を意味づけることを試みる。

## 1. 言葉による「無媒介的なもの」の現前？

### 1. 1. 『あたかも祝いの日に…』における「聖なるもの」と「言葉」

まずド・マンの最初のハイデガー批判『ヘルダーリン積義』の内容を確認する。ハイデガーは『ヘルダーリン詩作の解明』に収録された講演・論考の一つで、『あたかも祝いの日に…』(1800?) について解釈を行っている。この詩は後期讃歌と呼ばれる詩群の端緒に当たるものとして見なされ、ヘルダーリンにとって重要なモチーフである、詩人やその使命について歌った代表的なテキストである。そして、ここで歌われている詩人の役割とは、「聖なるもの」を見て、それを「言葉」にし、受容可能にすることである。

しかし今や夜が明ける！ 私は待ち、それが来るのを見た  
そして私が見たもの、聖なるものが私の言葉であれ。

(MA 1, 262; v. 19-20)

「聖なるもの」は、ハイデガーによって、ヘルダーリンが用いている「無媒介的なもの」という概念と同一視される。ヘルダーリンが自身による古代ギリシャ詩人ピンダロスの翻訳『至高者 (Das Höchste)』につけた注釈によれば、「無媒介なものは、厳密に受け止めると、不死のものにとってのように、死すべきものにとって不可能である。／厳密な媒介性 ([d]ie strenge Mittelbarkeit) とは、しかし掟 (Gesetz) である」(MA 2, 381) とされている。ハイデガーは、「無媒介的なもの」こそが媒介を可能にするものであり、「仲介者 (Mittelerin)」(EHD, 62) であるとする。つまり、媒介・仲介としての言葉が「無媒介的なもの」であり、「聖なるもの」であるということだ。

そしてこの同一視にこそ、ハイデガーの最大の誤りがあるとド・マンは考える。ヘルダーリンの希望をハイデガー的にパラフレーズするなら、「すべての存在者を支えているもの、そうした存在者の意識に対する再一現 (re-presentation) に先行し、それを可能にするものの直接的な把握 (現前)」(HE, 256) ということになるだろう。しかし、ヘルダーリンはそれが「できる」あるいは「できた」と述べていないところが、ド・マンの主張の核心である。

彼〔ヘルダーリン：引用者注〕は「聖なるものが私の言葉である」とは言っていない。接続法は実際ここでは希求法である。〔…〕彼の言葉は<sup>パルサー</sup>現前を祈るが、それを定立することはできない。／それが定立できないのは、言葉が発されるやいなや無媒介的なものを破壊するからであり、存在を述べる代わりに媒介を述べることしかできないということを見出すからである。(HE, 258f.)

ド・マンはここで、「sei」が接続法I式の希求法であることを強調する。ヘルダーリンが言っているのは「である (ist)」ではなく「であれ (sei)」であって、それは、現時点では「ではない」ことを含意している。仲介である言葉は、それが示すもの、先行するものそのものでもありえず、その再現でしかない。ド・マンにとって言葉の媒介性は、「先行」するものに一致することができない時間的差異を含意しており、ガブリエルの言うように、先行するものに事後的に向かっていく性格を持っている。<sup>12</sup>

ヘルダーリンは、ド・マンによれば、「まるで聖書を引用する信者のように、ハイデガーが引用する唯一の人間」(HE, 250)に他ならない。なぜなら、ハイデガーが「無媒介的なもの」(彼にとっての重要概念である「存在」と同一視される)について説得力を持って語るためには、それを実際に「見た」と証言してくれる証人が必要であったからであるとする。<sup>13</sup> その証人として、ハイデガーを選んだのがヘルダーリンであり、それゆえに、「詩人は存在を名づけることによって、存在の直接的な現前を建立する」(HE, 252)という主張を、ハイデガーはしなければならなかった。この読み方に対する批判が『ヘルダーリン釈義』でなされた、ド・マンによるハイデガー批判の核心である。

## 1. 2. 批判が持つ構造的限界

ド・マンの批判は、まるでハイデガーが、ヘルダーリンの言葉に実際に「無媒介的なもの」である「聖なるもの」が無媒介的に現前している様を見て取っており、それを少しも疑っていないかのような印象を与える。ハイデガーにとって「ヘルダーリンは存在の現前を語り、彼の言葉は現前する存在であって、彼自身、そのことを知っているのである」(HE, 250)と、ド・マンは断言している。しかし、それほど単純な議論をハイデガーがしているわけではない。ハイデガーは、「聖なるものは […] 無媒介的なものである」(EHD, 72)と確かに述べてはいるが、世界を媒介性が支配する限り、「たとえ詩人の心は静かに到来するものの現前を自らのうちに保っていても、それでも詩人は自分から無媒介に聖なるものと呼ぶことはできない」(EHD, 68)と、付け加えるのを忘れていない。だからこそ、「大地の息子たちが必要とするのは、危険のない歌という贈り物の中にある聖なるものの媒介である」(EHD, 72)という主張もなされる。ハイデガーは、ド・マンが主張するように、「無媒介的なもの」は言葉によって無媒介的に表すことができる、そしてヘルダーリンはそれを行うことができたとは、実際のところ明言していない。にもかかわらず、ハイデガーが付した留意をド・マンは明らかに無視している。

「聖なるもの」が「無媒介的なもの」であるというハイデガーの見解が、ド・マンのハイデガー批判のもっとも重要な焦点である。これがなければ、この詩の関心が言葉による「無媒介的なもの」の無媒介的現前にあるというド・マンの認識は生まれなかった。しかし、そもそも、ここで本当にそのことが問題となっていると確言することはできるのだろうか。なぜなら、「聖なるもの」が「無媒介的なもの」であるとした場合に、「聖なるものが私の言葉であれ」という祈りは、字義通りに受け取れば、「無媒介的なもの」を媒介されたものに変えることを望んでいることになるからだ。ここでは、「聖なるもの」を聖なるままにとどめつつという条件は、まったく付けられておらず、また、言葉が「無媒介的なもの」を無媒介的に現前させることを希求すると見なせるのは、「私の言葉が聖なるものであれ」と言っていた場合である。したがって、ここで示唆されているのは、「聖なるもの」を言語化することによって、それを「無媒介的なもの」からいわば降格させ、媒介的で受容可能なものに変化させることが詩人の役割だと

ということだ。そして、この詩で確実に述べられていると言えるのは、神的なものは危険なものであり、そのままでは受容できないということである。

詩人の伝えるところでは、神をありありと見ることを求めたために  
セメレーの家に神のいかずちが落ちた  
そして神に撃たれた女の灰は  
嵐の果実、聖なるバッカスを産んだ。  
(MA 1, 263; v. 50-54)

「神」を見ようとしたセメレーは、「いかずち」によって身を焼かれた。<sup>14</sup>しかし、人々が危険なく「天の火」を受容することができるようになったのは、息子バッカスを通じて葡萄酒という媒介的なものが彼らにもたらされたからである。そして詩人にとっては、危険な「父の光線」を歌に包んで人々に渡すのがふさわしい。もしド・マンが言うように、「ヘルダーリンが言っているのは、その本質において無媒介的な存在と区別される領域しか言葉にできないという不可能性のことである」(HE, 261、強調は引用者)、あるいは、言語は「祈ることしか、あるいはあがくことしかできない」(HE, 259、強調は引用者)と見なすことは、「無媒介的なもの」に対する媒介されたものの劣位性を認め、その価値を不当に貶めることをも含意しうる。もし価値のない、劣った、媒介されたものが歌であるとするならば、それを人々に渡すことが詩人たちにふさわしいこととされる (MA 1, 263; v. 56-60) 意味が判然としなくなる。詩や詩人に対し、表面では持ち上げておきながら裏では貶めるというような皮肉が込められているとは考えにくい。ブライリーが主張するように、「であれ」という希求は、やはり可能性を喚起する「楽観的な意味」<sup>15</sup>を持ちうる解釈することができる。これらを総合して考えるのなら、その祈りに含まれているのは揺らぎであり、「できる」「できない」のうち、どちらか一つの解釈に決めてしまうこと自体が拒まれていると見なすこともできるだろう。

それゆえ、「聖なるもの」の無媒介的現前化にのみこの詩の関心を収斂させることで、その実現不可能性を見出すことしかできないド・マンの議論は、やはり問題含みである。「無媒介的なもの」への関心に注目し、媒介性に支配されたものの意義を見誤っているように見えるド・マンは、文献学が保持すべき検証可能な解釈の選択肢を見落としてしまっており、自らが依拠しているはずの文献学的解釈から知らないうちに離れてしまっているのだ。

また、そもそもの前提として、ハイデガーが主張するように (そしてド・マンが追従するように)、「聖なるもの」が「無媒介的なもの」であると、ヘルダーリンが本当に考えていたかどうか、実際のところそれほど確定的ではない。ヘルダーリンはこの詩のどこにおいても、「聖なるもの」が無媒介的であるとは言っていないからだ。また、ピンダロス注釈においても、「無媒介的なもの」は、「不死なるもの」にも「死すべきもの」にも不可能であるとしか言っていない。彼は「聖なるバッカス」(MA 1, 263; v. 52) と歌っているが、ピンダロス注釈から解釈するという方法にならうなら、「不死なるもの」であるバッカスもまた、媒介性に支配された存在と見なさねばならない。もし「聖なる」という性質が無媒介性を示しているのなら、「聖なるバッカス」という表現は「無媒介的な媒介的なもの」というパラドックスに他ならないだろう。また、「聖なるもの」がそもそも「私を見たもの」を言い換えたものである時点で、「無媒介的なもの」を媒介性に支配された「私」が見ることはいかにして可能だったのかという問

題も提起されうる。なぜなら、自らと同じ媒介性に支配されている「神」を見ることすら、セメレーには許されなかったからだ。このように、「聖なるもの」を「無媒介的なもの」として見なす場合に、無視することのできない解釈上の問題はいくつも存在するのだ。

これらの解釈上の問題の根源は、ピンダロス注釈を考慮に入れたことにあると言える。確かにヘルダーリンは、この詩において「天から大地まで」を統べる「確固とした掟」について歌っており（MA 1, 262; v. 24-25）、ピンダロス注釈では「媒介性」こそ「不死なるもの」と「死すべきもの」とともに支配する「掟」であると述べている。ハイデガーはこれを結びつけたわけであるが、しかしここで注意すべきは、詩と注釈の両者が相互に行き来できるほど密接な関係性を持っているとは言えないという点だ。まず言えるのは、一つはヘルダーリン自らの詩であり、もう一つは他人が作った詩の翻訳につけた注釈であって、その間には小さくはない差が存在するという点だ。加えてこの注釈の中では、もう一つ重要な要素である「言葉」については一切触れられていない。「無媒介的なもの」を言葉によって無媒介的に現前させることをヘルダーリンが希求しているというハイデガーとド・マンの解釈は、あくまで一つの解釈可能性として存在するものであって、「聖なるもの」を「無媒介的なもの」と同一視し、ピンダロス注釈に典拠を求めることに必然性は存在しないと言える。<sup>16</sup>それは、「聖なるもの」とはどのようなものかについて、一つの説明を与えることができるという点で意義を持つが、同時に解釈の困難さも生じさせており、この両側面に意識的である必要があるのだ。

ド・マンがハイデガー批判において媒介性について問題にしたことは、それがハイデガーによって導入された解釈の要であるがゆえに、妥当であるとは言える。しかし、それに固執し、そこから生じてくる他の解釈上の矛盾に十分に意識的でないという点では問題含みである。彼が媒介性について問題にできたのは、ハイデガーの議論がすでに存在したからに他ならず、だからこそ彼は、ハイデガーを非難しつつも、その功績を称えざるを得ない。<sup>17</sup>「媒介性」という観点は、ハイデガーの議論だけでなく、ド・マンの批判をも可能にしているがゆえに、ド・マンがハイデガーの読みをいくら批判したところで、その前提そのものまでは突き崩すことはできないという限界を持っているのだ。

もっとも、批判する対象が述べていることとまったく関係ない点を議論すれば、それはまったく的を外れとなり、そもそも批判ですらなくなってしまう。批判が構造的に抱える限界は、批判を行う限り避けることができない。ド・マンもまた、ハイデガーをただ文献学的に批判しただけでは意味がないことを理解しているものの、どのような立場から批判したところで、批判には不可避の構造的問題が存在するのだ。それこそが、ド・マン自身の「盲目」をも必然的に生じさせているのである。

## 2. ハイデガーの「解釈学的循環」とド・マンの「解釈学的螺旋」

こうして『ヘルダーリン積義』において、ド・マンによる「洞察」が発揮されている箇所が、同時に自らの「盲目」も暴露してしまっていることが示された。これは、ド・マンがハイデガーと自らの方法の対立性を示すという前提がありながら、同時にある程度はハイデガーに則った議論をしなければならないというジレンマから生じてきたものであると言える。もっとも、こうした「読むこと」のしがらみから自由になって、テキスト外のものを一切持ち込まず、そのテキストだけを純粋に解釈するということは、そもそも可能なのだろうか。

こうした問題は「哲学的解釈学」<sup>18</sup>と呼ばれる分野で論じられている。その分野でも重要な参照点として見なされるハイデガーは、『存在と時間』（1927）において、解釈における時間性の考察を行っている。解釈には「部分は全体から、全体は部分からしか理解できない」という循環構造があると古くから言われてきた。このジレンマはまずもって、解釈という行為が持つ限界性を示すものとして評価されうるだろう。しかし、ハイデガーはそれを時間性から言い換えることで、解釈という行為それ自体が持つ構造を明らかにする。それは、あるものを理解するとき、それより「先に」知っていたものと関連づけて、「何かを何かとして (Etwas als Etwas)」<sup>19</sup> 理解するという必然的構造だ。「『として』は言明の中ではじめて出現するものではなく、そこで初めて明言されるに過ぎない。この明言が行われうるのも、その『として』がすでに明言可能なものとしてそこに控えているからである。」<sup>20</sup> 「として」は解釈よりも「先に」存在しているものであり、「先に」存在するものへと向かっていく、あるいはそこへ回帰していくという循環の構造こそが解釈の実質なのである。この「先の構造 (Vor-Struktur)」<sup>21</sup> としての構造 (Als-Struktur)<sup>21</sup> にこそ、「もっとも根源的な認識の積極的な可能性が潜んでいる」。<sup>22</sup> なぜなら、それこそが理解を可能にする唯一の道であるからなのだ。

ド・マンもまた、『アメリカのニュークリティシズムにおける形式と意図』（1966）（以下『形式と意図』）において、解釈学的循環における時間性の側面に注目した議論を展開している。先ほど『ヘルダーリン積義』で見たように、すでにド・マンは媒介としての言葉が持っている、先行するものを指し示すという時間的性格を重要視していた。言葉は媒介であり、何ものも無媒介的には指し示し得ず、そこに時間的な差異が残り続ける。そのために、言葉を通じた無媒介的な現前は不可能なのである。そして、「ハイデガーは解釈学的循環という概念を、詩や詩の解釈に関連して導入しているのではなく、言語一般に適用している」<sup>23</sup> と考えるド・マンは、逆に解釈学的循環についても、言葉と同じ時間的差異の構造を見出す。

解釈学的理解は、本性的に常に遅れているものである。何かを理解することとは、すでにそれを知っていたということを実感することであるが、それと同時に、この隠された知の神秘に直面することでもある。理解が完成したと呼ばれうるのは、理解が自らの時間的苦境に気づき、全体化が生じしうる地平とは時間それ自体であるということを実感するときだけである。理解するという行為は自らの歴史を持つ時間的な行為だが、この歴史は全体化を永遠に逃れ続ける。循環が閉じるように見えるそのたびに、マラルメが言うところの「長大な目くるめく螺旋階段」の上で、もう一段上ったり下りたりしたに過ぎないのだ。<sup>24</sup>

理解とは、先にあるものとの間での統一性を作り上げるという意味で、全体化の行為である。しかし、それは「時間的苦境」のうちに置かれている。すなわち、「先にあるもの」「すでに知っていたもの」（ド・マンはこれを「先知識 (foreknowledge)」<sup>25</sup> と呼ぶ）と、新たに生み出された理解との間には、時間的な差異が避けがたく存在する。よって、それらは完全に一致することなく、「全体化を永遠に逃れ続ける」。それゆえ、ド・マンはハイデガーの見方に対し、少しの、しかし根本的な修正を加える。彼は、はじめと終わりが一致する循環構造ではなく、マラルメの詩句を引用しながら、ズレがある「螺旋」構造を主張するのである。

ここで注目すべきは、ド・マンの言う「先知識」は、解釈する対象であるテキストそのものだと見なされていることである。「詩とは、批評にとって先知識に他ならない。批評は詩を変

化させたり歪曲させたりするどころか、詩がそれであるところのものをただ開示するのである。」<sup>26</sup>これは、ハイデガーが『ヘルダーリン詩の解明』につけた序文に由来する認識である。<sup>27</sup>もっとも、このような対象そのものを現前させる理想的注釈などありえないことは、ド・マンもしっかりと認識している。なぜなら、時間差がそれを妨げるからである。ド・マンはそれを「否定的全体化の過程」<sup>28</sup>と呼ぶ。これが意味するのは、解釈がいくら全体性を否定するものであったとしても、それは本来的に全体性を志向する行為に他ならないということである。その一方で全体化の失敗は、理解が常に「完成途上にあるプロセス」<sup>29</sup>にあること、「作品と解釈者との対話には終わりが無い」<sup>30</sup>ことを示し、開かれた形式としての肯定性も持つ。したがってド・マンは、解釈学的循環に「積極的可能性」を見出すハイデガーの方向性を踏襲しつつ、その内実を修正しているのである。

### 3. テキスト内における全体性

#### 3. 1. 『あたかも祝いの日に…』における循環構造

こうして、解釈や批判を行うことにおける困難さが、時間性という側面に見出された。これは解釈や批判という行為自体を可能にする条件であるがゆえに、不可避的な困難さであると同時に積極的可能性も意味するが、この二面性は、「読むこと」における「盲目と洞察」というド・マンの考え方や直接的なつながりがある。つまり、時間性は「盲目」の原因として、否定的な意味だけで捉えるべきものではなく、全体化は結局失敗せざるを得ないからと言って否定されるべきものでもないのだ。そういった全体性の志向に基づいているのが、ド・マンによる二つ目のハイデガー批判である。

ド・マンは、1967年のガウス・セミナーでの講演『時間性の様式』で、この詩をめぐって再度のハイデガー批判を行った。ここでは、『形式と意図』の議論を引き継いだ形で、まさにテキスト内における解釈の循環性や全体性が問題となっている。この詩の全体性を考える上でもっとも大きな障害となるのは、この詩が未完成に終わっていることである。完成しているように見えるのは第8詩節の「心は確固としてとどまるのだ」(MA 1, 264; v. 66)までで、この後には未完成の断片的詩行が以下のように続いている。

しかし、なんということだ！ もし

[2行空き：引用者注]

そして、私はすぐに言うのだ、

[1行空き：引用者注]

私は天上的なものたちを見るために近づいたのだと、

彼ら自身が、彼らが私を生あるものたちの元へ、

この偽りの司祭を暗闇へ投げ落とす、

警告の歌を物覚えのよいものたちに歌うようにと。

そこでは

(MA 1, 264; v. 67-73)



この詩には以前の稿である散文稿が存在しているが、そこでもこの断片と類似した内容が記載されている。その散文稿と完成まで行き着かなかった韻文稿とを比較したソンディは、「ヘルダーリンが韻文化に失敗したのは、詩行の真实性を高めなければならなくなり、それまでは可能性として言われていたことを現実として認めなければならなくなったからである」と指摘している。<sup>31</sup>「それまで可能性として言われていたこと」とは、神的なものを見て、それを言語化しようとすることの「罪過」<sup>32</sup>に他ならず、それが身に迫って感じられるようになったと解釈される。「天上的なものを見よう」として天に上ったとしても、それは無理だと地上へと投げ落とされる。この詩は、神的なものに接近し、それを言語化するというモチーフに貫かれているが、神的なものを受容可能にする歌は、同時に神的なものを間近に見ようとしてはいけないという警告にもなるのだ。

第8詩節途中までの詩人の使命の力強い肯定から、一転して否定的な意味を帯びる転換は、詩の一貫性や全体性を破壊するように見える。この作品を初めて世に出したゲオルゲとヴォルフスケールも、これに当惑したのか、この断片的で不可解な詩行を削除して掲載した。そして初めての全集を編纂したヘリングラートも、この断片を補遺には収録したものの、詩の本文からは削除することを選んだ。しかし、その直後に別の全集を編纂したツインカーナーゲルは、先例に抗してそれを本文に付け加えた。このように二通りの版が存在することから、ハイデガーがこの詩を論じた時にはすでに、この結末部分を含むかどうかは非常に大きな問題であったと言える。<sup>33</sup>そんな中、ハイデガーは、ヘリングラート版とツインカーナーゲル版のうち、ヘリングラート版に則ることを選択した。そして彼は、この断片を本文としてのみならず補遺としても、解釈の対象には一切含めない。つまり、この解釈の方法は、ハイデガーが自ら選びとったものであると言える。

一方ド・マンは、この断片を含めた上で、詩を解釈しようと試みる。ド・マンは、詩の雰囲気劇的に転換することを理解するために、「音調の交替」というヘルダーリンの詩作理論と結びつけて解釈する。<sup>34</sup>ヘルダーリンはホンプルク時代に書いた詩学論文の中で、詩的音調を「素朴的 (naiv)」「英雄的 (heroisch)」「観念的 (idealistisch)」の三つに分類し、それらが互いに交替しながら、詩を構成していくという理論を展開した (MA 2, 108f.)。ド・マンによれば、「素朴的音調」と見なすことができる自然描写が行われる第1詩節のあと、第8節まで詩人の力強いイメージを歌う「英雄的音調」が続き、最後の断片において、詩人が神的なものへ向かうという英雄的な行為の失敗を反省的に捉え、意識的に距離を取っている「観念的音調」が見出されるという。ド・マンは、第1詩節において、嵐をめぐって二つの異なった時間性が示されていることを指摘する (PT, 69)。すなわち、嵐の「只中」にさらされていた葡萄や木々と、嵐が過ぎ去った「後」にやってきた農夫の二つである (MA 1, 262; v. 1-9)。<sup>35</sup>一方、「観念的音調」では、神的なものを見ようとする行為と、それに失敗した後に警告の歌をうたうという行為とが連続したものとして描かれている。このことを、実ははじめの「素朴的音調」が、嵐の中の葡萄や木々と、過ぎ去った嵐から遠く離れた農夫の姿に仮託して、すでに示していたとド・マンは解釈する。

このように考えれば、はじめの「素朴的音調」と終わりの「観念的音調」は、確かに音調としては大きく異なっており、その間には「ラディカルな不連続性」(PT, 70)があるものの、それらを結びつける一貫性もまた見えてくる。つまり、この詩において問題となっているのは、「只中」と「後」という、神的なものを見ることの危険をめぐり、二つの「詩的時間性」(PT, 71)

の間で揺さぶられる詩人の姿であるのだ。こうして、最初の音調が持つ「同時性と継起性との間の緊張状態」(PT, 72)という「隠された意味」(PT, 70)が、終わりの「観念的音調」によって明らかにされる。言い換えれば、終わりから「先知識」としてのはじめへと回帰していく「解釈学的循環性 (hermeneutic circularity)」の中において、この詩の(真の)「全体性」が実現されるのである (PT, 71)。

一方のハイデガーは、ド・マンによれば、結末部の否定的かつ反省的な「観念的音調」を解釈に含まなかったことで、この詩を「英雄的音調」にとどめ、神的なものの現前（パルシーア＝キリストの再臨）を告げるヘルダーリンの「黙示録的 (apocalyptic)」(PT, 64) 雰囲気をも過剰に強調することになった。ド・マンはこれを、「観念的音調」だけでなく「素朴的音調」の意味をも無視する「誤った全体化」(PT, 69)であり、「彼の方法における欠陥」(PT, 71)として批判する。ハイデガーは「英雄的」「黙示録的」という彼なりの一貫した全体性を志向しているのだが、ド・マンはその全体性を志向する方法にこそ欠陥があると見なすのであって、その志向自体は否定しない。すなわち、循環構造を洞察するド・マンの読みは、全体性を志向するハイデガー的読み方を真っ向から否定するのではなく、ハイデガーの志向に則り、それを徹底させることで、ハイデガー自身が自らの方法を不十分にしか遂行しきれていないことを露呈させているのだ。<sup>36</sup>

### 3. 2. 全体性を生み出す／壊す循環性

この論考の結末部では、ヘルダーリンにおける不連続性を洞察した人間としてアドルノが言及される (PT, 71f)。アドルノの『パラタクシス』は（これも辛辣なハイデガー批判であるが）、ここでのド・マンの批判とは趣を異にしている。アドルノは、『あたかも祝いの日に…』だけでなく後期讃歌と呼ばれるものを広く解釈対象に含め、それらにおけるヘルダーリンの詩の不連続的な特性を、統語法を破壊する並列語法（パラタクシス）という概念で捉えようとする。その際、彼は「統一性 (Einheit)」や「同一性 (Selbigkeit)」がヘルダーリンの詩にとって何ら決定的なものではないと断言している。<sup>37</sup> 一方で、彼は言語がいかなる場合も「総合 (Synthesis)」を保持することは認めており、<sup>38</sup> ここでの全体性は、否定された後に残る残余として捉えられている。一方ド・マンは、全体性こそ不連続性が回収されるべきものとして考える。もっとも、その全体性は「有機的なもの」「弁証法的なもの」(PT, 72)としては捉えられず、彼はアドルノのパラタクシスも、こういった全体性と「共存可能」(ibid.) であると見なしている。<sup>39</sup>

この詩の全体性は、厳密に言って、そのはじめをその終わりと結びつける解釈学的循環性の内部に含まれており、その形式を構成している。その源は、ヘルダーリンの経験的な実存であれ、ハイデガーにおけるように、テキストの言葉を越えていくような存在の経験においてであれ、外側に求められるべきものではない。この詩の源はまさに最初の素朴的な詩節であり、その「テロス」は最後の観念的な詩節であって、その形式は、この詩自身の中で起こる解釈行為の延長としての解釈的読みという行為の中で、ともに結びつく時間的プロセスなのである。我々はいかなるときも、詩を理解するためには、それを構成する言語の領域を離れてはならない。(PT, 71)

ここでのド・マンの読みは、はじめと終わりが一致する循環構造をあまりに強調し過ぎてお

り、『形式と意図』においてなされた、解釈学的循環における全体化の失敗と螺旋構造への読み替えという主張とは大きく異なったものとなっている。テキストの一部（終わり）が別の一部（はじめ）の解釈であるという「詩自身の中で起こる解釈行為」は、ハイデガーが言うところの、自らを消滅させ、純粋にテキストだけを露わにする解釈を、ド・マンなりに言い換えたものと理解することができる。もっとも『形式と意図』においては、そのような解釈は、先知識としてのテキストとの間にある時間差のために達成不可能であると言われていた。しかし、もし解釈行為がテキストの内部で起こるのであれば、つまりテキストこそが解釈であり、また、解釈こそがテキストであるなら、そこには差異は存在しないことになるだろう。したがって、ここでド・マンが行おうとしているのは、あくまでもハイデガーの方法論に寄り添うことであり、それによってハイデガーの解釈を修正し、再度テキストの全体性、そして解釈の全体性へと結びつけることなのだ。

もっとも、ド・マンが主張する「この詩自身の中で起こる解釈行為の延長としての解釈的読み」において、その「延長」は本当にテキストの中にとどまっていると言えるのだろうか。例えば、不連続性を循環性に組み込むために、ド・マンが音調の交替論というテキスト外のものに訴えねばならなかったことはどうだろうか。それは、一つ目のハイデガー批判で問題となったピンダロス注釈と同じく、『あたかも祝いの日に…』というテキストを構成する「言語の領域」には厳密に言えばあてはまらない。<sup>40</sup> 音調という言葉を用いて捉えることで、不連続性に対して一つの指標を与え、それを明示することが可能になる一方、テキスト内の全体性を主張するためにテキスト外のものを持ち込むという矛盾に陥っているのだ。

また、ド・マンが述べる「このテキストの中心的関心」としての「詩人の態度に対応する二つの態度の両義性」(PT, 69) は、彼自身は指摘していないものの、「素朴の音調」と「観念の音調」の間に位置する「英雄的音調」で歌われるセメレーとバッカスのモチーフにおいても読み取ることができる。セメレーは身をもって危険を体験し、バッカスはその後に生を受けた。バッカスは「嵐の果実」であり、詩人ではなく「歌 (Gesang)」(MA 1, 263; v. 49) のことを指すという理解もあるが、<sup>41</sup> バッカスもまた、危険なく飲むことができる葡萄酒を人々にもたらした存在であり、その意味で詩人のアナロジーとして読むこともできる。<sup>42</sup> しかし、ド・マンによって、セメレーは英雄的な自己犠牲を行なったものとして詩人に比して捉えられるも、バッカスは詩人の態度を表したものではなく、政治的な意味合いを持ったものとして理解される(PT, 68)。この認識は、他の詩も含めたヘルダーリンのテキスト一般において、バッカス（またはディオニュソス）は「一度も」(ibid.) 詩人として現れてこないという論拠によって主張されているが、「一度も」と断言するための十分な例証を、ド・マンはここでは行っていない。

もし詩の全体性を志向する場合、すべての音調の中に詩人の二つの態度という同じモチーフが含まれているとした主張の方が、より一貫した全体性の流れを見出すことができるだろう。もし「英雄的音調」にも二つの詩人の態度という同じモチーフを見出すなら、はじめと終わりの一致だけでなく、はじめと中の一致、中と終わりとの一致へと拡大していくだろう。もっとも、これははじめと終わりが結びつく循環構造を主張するド・マンの議論にはなじまないのも事実である。そのうえ「英雄的音調」にはハイデガーの解釈が重きを置いていることもあり、ハイデガーを批判するド・マンの解釈には積極的な役割を担う形で組み込むことができなかつたと思われる。したがって、ド・マンにとって全体性とはあくまではじめと終わりの循環性であり、この詩を構成する「言語の領域」とは、実際には、はじめと終わりの1詩節程度ずつし

か意味していないのだ。

## おわりに

これまで論じてきたことを簡単にまとめる。『ヘルダーリン積義』において、ド・マンが行ったのは、ハイデガーがヘルダーリンの関心を析出したことを評価しつつ、それを正反対に捉えたものとして批判することであった。その批判は「媒介性」という観点に必要以上に拘泥することをド・マンに強い、それによって、彼はハイデガーの議論を単純化するだけでなく、自らの議論とヘルダーリンのテキストとの不整合に意識的になることもなかった。しかし、この批判する対象と議論の前提を共有しなければならないという批判の限界点は必然的なものであり、批判を可能にする条件でもある。ハイデガーはそれを解釈の時間的な循環構造として指摘したが、ド・マンはそれを全体化の失敗として見なす。対して『時間性の様式』では、ド・マンは詩の全体性を明らかにしようとするハイデガーの方法を徹底することで、ハイデガーが全体性を守るために自分の解釈に含めることができなかつた不連続性をテキストの全体性に回収し、ハイデガーの不十分さを明らかにすることでハイデガー批判を行った。しかし、その全体性はテキスト内の循環性として見なされるため、はじめと終わりのつながりにのみ焦点が当てられる。それゆえ、詩全体を含みこむ全体性までは述べるができなかつたのだ。

こうして、ド・マンのハイデガー批判における「盲目」が見出された。もっとも本論文が行った考察も「読むこと」である限り、「盲目」に陥っている点も必然的に存在するであろう。「盲目と洞察」についての議論においては、ある言表がそれを否定する別の言表を必然的に導くことを想定するがゆえに、統一的な解釈の可能性や解釈の一貫した全体性はまやかしに過ぎないものとして否定されてしまう。しかし全体性への志向は、単に否定されるべきものとして捉えられるべきものではない。一致できないズレがあるということは、一致することを想定して初めて見出されるものである。こうした全体性への志向こそが、実際には「読むこと」を試みる際の不可欠な構成要素に他ならず、「読むこと」が孕む複雑な問題性が顕在化することを可能にしているのである。

## 註

- 1 Cf. Paul de Man: Foreword. In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. ed. Introduced by Wlad Godzich (Minneapolis 1983), pp. vii-x, p. viii.
- 2 Ibid., p. ix.
- 3 Paul de Man: The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau. In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. ed. Introduced by Wlad Godzich (Minneapolis 1983), pp. 102-141, p. 105f.
- 4 Paul de Man: Les Exégèses de Hölderlin par Martin Heidegger. In *Critique* 100-101 (1955), pp. 800-819. 英語版: Heidegger's Exegeses of Hölderlin. Translated by Wlad Godzich. In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. ed. Introduced by Wlad Godzich (Minneapolis 1983), pp. 246-266. 引用は英語版から行い、略号 HE と頁数で引用箇所を示す。
- 5 Paul de Man: Patterns of Temporality in Hölderlin's "Wie wenn am Feiertage..." (1967). In *Romanticism and Contemporary Criticism: the Gauss Seminar and other Papers*. Ed. by E. S. Burt, Kevin Newmark and Andrzej Warminski (Baltimore 1993), pp. 50-73. 以下、引用箇所は略号 PT と頁数で示す。
- 6 この文献学と哲学との対立は、1983年のド・マンへのインタビューでは自身とデリダとの関係に当てはめられてお

- り、ド・マンの批評志向の土台になっていたものと思われる。Cf. Stefano Rosso: *An Interview with Paul de Man*. In: Paul de Man: *Resistance to Theory*. Foreword by Wlad Godzich (Minneapolis 1986), pp. 115-121.
- 7 「ハイデガーの釈義方法は、彼の哲学の諸前提から直接に出てきている。それは、ここで言葉の形式的な意味で〈方法〉を云々することが不可能なほど、哲学と不可分である。それは詩的なものに関するハイデガーの思考そのものにかかわっている。」(HE, 246f.)
- 8 しかしながら、ハイデガーの釈義は、ヘルダーリンを読む者にとって避けたいほどに、あまりに大きな影響力を持った。それゆえ、ヘルダーリンを読むということは、ハイデガーの方法に対していかなる態度を示すべきかという問題、ひいてはいかにテキストを読むべきかという、文学解釈におけるメタ的な問題と密接な関わり合いを持ってきた。例えばソンディは、彼のヘルダーリン研究に文献学的認識についての論考を付しているが、その中で彼は、絶えず更新されていく認識こそ文献学的認識であるというテーゼを打ち出している。それは、一つの解釈に決定することが不可能な、いくつものありうる解釈の選択肢を保持し続けるからこそ、可能になる認識であると言える。Cf. Peter Szondi: *Über philologische Erkenntnis*. In *Peter Szondi Schriften*. Ed. by Jean Bollack with Henriette Beese [et al.]. Vol. 1 (Berlin 2011), pp. 263-286, p. 283. そしてそういった側面が逆に、文学理論がブームとなった 20 世紀後半において、ハイデガーのヘルダーリン解釈が特別な意味を持ってきた要因にもなったと言えるのかもしれない。
- 9 例えば、多くのヘルダーリンの全集で「生い育つ (entwächst)」(『あたかも祝いの日に…』) としている箇所について、ハイデガーは「原稿では明確に『目覚める (entwacht)』となっている」と別の読み方を主張した。Friedrich Hölderlin: *Wie wenn am Feiertage…*. In *Sämtliche Werke und Briefe* [Münchener Ausgabe]. Ed. by Michael Knaupp. Vol. 1 (München 1992), pp. 262-264, p. 263; v. 39. 以下、ヘルダーリンからの引用は Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe* [Münchener Ausgabe]. Ed. by Michael Knaupp. 3 Vol. München 1992f. から行い、略号 MA と巻・頁数で該当箇所を示す。詩の場合は行数も v で示す。Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe*. Vol. 4. Ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1981), p. 66. 以下、この著作からの引用は略号 EHD と頁数で引用箇所を示す。確かに原稿からは「entwacht」と読み取ることが可能であるようだが、全集編者たちはそのような読みを否定してきた。シュツットガルト版の編者フリードリヒ・バイスナーは、同様の問題がある他の詩も参照しつつ、それぞれの文脈等から判断し、「entwacht」を「何度も起こっている書き間違い (immer wieder vorkommender Schreibfehler)」と考え、「entwächst」の方を採用している。Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke* [Große Stuttgarter Ausgabe]. Ed. by Friedrich Beißner. Vol. 2 (Stuttgart 1951), p. 674. ハイデガーは、手稿を直接参照するという文献学的手法を用いてはいるものの、「明確にそうになっている」というだけの素朴な論拠しか示してはいない。その主張の正当性を文献的に主張するのならば、全集編者たちがなぜそういった誤読をしてきたのかについての丁寧な批判が欠かせないだろう。
- 10 Cf. Norbert Gabriel: Hölderlin, Heidegger und Paul de Man. In *Colloquium Helveticum* 11/12 (1990), pp. 125-138.
- 11 Cf. Andrzej Warminski: *Discontinuous Shifts: History Reading History*. In: Marc Redfield (Ed.): *Legacies of Paul de Man* (New York 2007), pp. 62-73.
- 12 Cf. Gabriel: Hölderlin, Heidegger und Paul de Man, S. 130.
- 13 ハイデガーは、ヘルダーリンの「功績にあふれているけれども、詩的に、人間はこの大地の上に住む (Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde)」(MA 1, 908) という詩句を論じる中で、次のように語っている。「しかし詩人の言葉から見て、詩作的なものがすべての功績に反しており、人間の功績に当たらないとすれば、詩作的なものもそれ自体としてはどこにも手元にないとすれば、詩作的なもの本質の定めなかに住むために、どのようにして人間は詩作的なものをその都度経験することができるのか。詩人以外に、誰が詩作の本質に思いを向けることができるのか。それゆえに、まず、『詩作的なもの』自体を示し、住んでいる根拠として基礎づける詩人たちがいなくてはならない。」(EHD, 89, 強調はハイデガー)
- 14 ソンディは、ヘルダーリンが「セメレーの家」「灰」という比喩を用いてセメレーの死を暗示するだけで、その死を直接示す言葉を採用していないことに注意を促し、神的なものもたらす危険に無傷で耐えられる可能性を信じていることの表れとして見なす。Cf. Peter Szondi: *Der andere Pfeil. Zur Entstehungsgeschichte des hymnischen Spätstils*. In *Peter Szondi Schriften*. Ed. by Jean Bollack with Henriette Beese [et al.]. Vol. 1 (Berlin 2011), pp. 289-314, p. 295f. しかし、直接的に示されていないからといって、ディオニュソス誕生神話とのつながりが立ち消えることはない。それらの比喩

が成立するのは、セメレーがゼウスの雷光によって焼け死んだという神話へのレファレンスが成功する時に他ならないからだ。

- 15 Alexis C. Briley: The Subject of Inversion: Hölderlin's "Wie wenn am Feiertage...". In *MLN* 128 (2013), pp. 477-501, p. 487.
- 16 例えば、フリードリヒは、『あたかも祝いの日に…』というただ一つの詩からヘルダーリンの詩学全体との関わりを見ていくという興味深いコンセプトの学位論文を書いており、その中で「聖なるもの」に一章分を割いて論じているが、そこでは「私はそれが来るのを見た」から引き出される、「聖なるもの」の「やってくるもの」としての性格に重きが置かれ、媒介的・無媒介的という言葉は一切登場していない。Cf. Jürg Friedrich: *Dichtung als "Gesang". Hölderlins "Wie wenn am Feiertage..." im Kontext der Schriften zur Philosophie und Poetik 1795-1802* (München 2007), espec. pp. 45-63. また、筆者は「聖なるもの」の到来を「出来事」として見なし、以下の拙著で論じた。Cf. Hideya Hayashi: "Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre". Hölderlins Poetik des 'Ereignisses' (Dortmund 2021).
- 17 「ハイデガーの注釈を非難しようとも、その偉大な長所が、ヘルダーリンの作品の中心的な「関心事」を明らかにしたことにあるのは変わらない。そしてこの点で、ハイデガーの注釈は他の〔ヘルダーリンについての：引用者注〕研究を凌駕しているのである。もっとも、ヘルダーリンの考えを逆転させてしまっているが。」(HE, 255)
- 18 これはハンス＝ゲオルク・ガダマーによって概念化された領域であり、解釈はいかにして可能かを問うアプローチを指している。
- 19 Martin Heidegger: *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Vol. 2. Ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main 1977), p. 198.
- 20 Ibid.
- 21 Ibid., p. 200.
- 22 Ibid., p. 203.
- 23 Paul de Man: Form and Intent in the American New Criticism. In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. ed. Introduced by Wlad Godzich (Minneapolis 1983), pp. 20-35, p. 31.
- 24 Ibid., p. 32.
- 25 Ibid., p. 30.
- 26 Ibid. p. 31.
- 27 ハイデガーは自らのヘルダーリン解釈を「解明 (Erläuterungen)」と名づけている。ハイデガーはその言葉を、ヘルダーリンの詩句「雪のような些細なものによって、夕食を知らせる／音を響かせる鐘は／調子を狂わされていた」(MA 1, 427) とかわらせて用いている。解明は、「音を響かせる (läutet)」鐘に降りかかり、その音を歪ませる「雪」のように、テキストそのものが立ち現れるのを邪魔するのかもしれない、とハイデガーは言う (EHD, 8)。そしてあるべき解明とは、自らを打ち消し、テキストそのものの純粋な音を響かせることができるようなものでなくてはならないとする。
- 28 De Man: Form and Intent in the American New Criticism, p. 35.
- 29 Ibid., p. 31.
- 30 Ibid., p. 32.
- 31 Szondi: *Der andere Pfeil*, p. 310.
- 32 Ibid.
- 33 Cf. *ibid.*, p. 297f. ソンディの論考はド・マンも読んでおり、こうした状況を知っていたと推測される。
- 34 ソンディも同様の見方を取っている。Cf. *ibid.*, p. 293.
- 35 一方ソンディは、荒天に頭をさらして立つ詩人と嵐にさらされた葡萄や木々との間の連関性しか見出さず、農夫を詩人に比するのは誤読だとする。Cf. *ibid.*, p. 293f.
- 36 ウォーミンスキーは、これを「ハイデガー以上に「ハイデガー的」(more "Heideggerian" than Heidegger)」「超ハイデガー的 (super-Heideggerian)」と端的に表現する。Warminski: *Discontinuous Shifts*, p. 68.
- 37 Theodor W. Adorno: Parataxis. In *Gesammelte Schriften*. Ed. by Rolf Tiedemann. Vol. 11 (Frankfurt am Main 1972), pp. 447-491, p. 459.

38 Ibid., p. 476.

39 ド・マンは、バラタクシスに相当するものとして、ヘルダーリン自身がソフォクレス注解の中で用いている表現「区切り (Cäsur)」を挙げています。ド・マン自身は詳しく説明していないが、これはヘルダーリンによって、悲劇の筋を二つに区切り、前後の平衡をとるという役割を担うものとして見出されていた (MA 2, 310)。つまり、連続的なものを区切り、不連続化することは、決してばらばらにすることではなく、より一層密接な結びつきを可能にするのである。

40 ヘルダーリンは一つの音調の段階を、三つの音調のうちの二つの組み合わせとして捉える。ヘルダーリンはその組を、「見かけ (Schein)」と「意味 (Bedeutung)」(MA 2, 102)、あるいは「芸術性格 (Kunstcharakter)」と「基底音調 (Grundton)」(MA 2, 103) とカテゴリー分けしている。詩から真っ先に読み取ることができるのは、「見かけ」「芸術性格」の方である。しかし、その裏には「意味」「基底音調」が隠されている。そして、ある音調が別の音調の段階へ移行することをヘルダーリンは「変動 (Katastrophe)」(MA 2, 108) と呼ぶ。「観念の変動 (die idealische Katastrophe)」は、自然的なはじめの音調 (der natürliche Anfangston) が対立物となることによって、英雄的なものへと解体するのではないだろうか。」(ibid.) ここで「素朴的」は「自然的」と言い換えられている。「自然的変動 (die natürliche Katastrophe)」「英雄の変動 (die heroische Katastrophe)」(ibid.) も同様に、それぞれ音調を入れ替えただけの同じ構造でもって述べられている。ド・マンは、こうした「芸術性格」「基底音調」「変動」といった細かい複雑な部分はすべて無視し、「素朴的音調」から「英雄的音調」を越えて「観念的音調」へ移行していくことのみを、この『あたかも祝いの日に…』に読み取っており、この単純化はいささか問題含みであると言える。

41 Cf. Friedrich: *Dichtung als "Gesang"*, p. 169.

42 ブライリーによれば、ディオニュソスは「葡萄や詩的なものの比喩としてだけでなく、詩人の比喩としても機能するよう作られている。」Briley: *The Subject of Inversion*, p. 494. 以下の拙著において、この問題について詳細に論じた。Cf. Hideya Hayashi: *Die 'selbstgeschlagene Wunde'. Semele-Gleichnis und Unvollendetheit in Hölderlins Feiertagshymne*. In *Neue Beiträge zur Germanistik* 159 (2019), pp. 103-122.