

約束するテキスト ポール・ド・マン 『読むことのアレゴリー』第一章の政治的射程

鈴木英明

ポール・ド・マンは、いわゆる政治や国民国家について直接的に論じることはなかった。しかし、その死の約十ヶ月前、一九八三年三月に行われたインタビューにおいて次のように語っている。

私は自分がそれらの（イデオロギーと政治という）問題から離れたことにはないと思っています。いつだって私の最大の関心事でした。私はかねてからイデオロギーの問題と、その拡張としての政治の問題には、言語にたいする批判的な分析に基づいてのみアプローチできるのだと主張してきました（……）。私が言語のみに関する分析から、すでに政治的、イデオロギー的な性質をもっている問題へ進むことができる

感じたのは、ルソーの研究をしているときでした。（*The Resistance to Theory* 121-123）¹⁾

ここで言われている「ルソーの研究をしているとき」というのは、ド・マンが一九七二年から七三年にかけてチュエリヒで在外研究をしていた時期のことだと思われる。この期間に、『テクストのアレゴリー（*Textual Allegories*）』というタイトルのルソー論が執筆されていたからだ。しかし、このテクストはド・マンの生前に発表されることはなく、その大部分は大幅な加除修正をほどこされて『読むことのアレゴリー（*Allegories of Reading*）』（一九七九年）の第二部へと結実した²⁾。本稿はこの第二部のルソー論のなかでも、明示的な主題としてはもっ

とも政治的と思える第一章「約束(『社会契約論』)」を、一般意志と個別意志のパラドクスに焦点を合わせて読解する。さらには、ガヤトリ・C・スピヴァクやベネディクト・アンダーソンのナシヨナリズム論にも触れながら、ド・マンによる「批評的な言語分析」の政治的射程について考察する。

I

第一章の読解に入る前に、第一〇章「読むことのアレゴリー(「サヴォワの助任司祭の信仰告白」)の最終パラグラフに書かれていることを確認しておきたい。ここでは、「言語のみに関する分析」によってもたらされる種の「苦境」が描き出されているからである。第一〇章では、『エミール』第四編の一部を成す「サヴォワの助任司祭の信仰告白」における比喩表現の分析をつうじて、このテキストが最終的に「読解不可能」であることが示されている。ド・マンによれば、このテキストは有神論を反駁不可能な私たちで主張していると同時に、こうした信仰を、常軌を逸したものとして非難している。

『「サヴォワの助任司祭の」信仰告白』のようなテキストは、根本的に相容れないひと組の主張に行き着くという意味で、

文字どおり「読解不可能」と形容されてよいだろう。さらに言えば、このひと組の主張は単なる中立的で事実確認的な言明でもない。これらの主張は、純粹な言明から行為への移行を要請する、勧告的な行為遂行的言明(performatives)なのだ。それらは、あらゆる選択の基盤を破壊すると同時に、われわれに選択を迫る。それらは賢明でも公正でもありえない法的決定のアレゴリーを語っているのである。〔……〕『信仰告白』を読んだあとで「有神論」に改宗したくなるとしたら、われわれは知性の法廷から愚行の罪を宣告されることになるだろう。しかし、最も広い意味での信仰(この言葉は必然的に、あらゆるかたちの偶像崇拜やイデオロギーを含意している)も、啓蒙された精神によってきっぱりと克服せられると結論づけるなら、そうした偶像の黄昏は、それ自体が信仰心の発生による最初の犠牲者であると認識していないため、いっそう愚かなものになるだろう。こうして、読むことの可能性をあまりに軽く受けとめてはならないことがわかる。

(AR 215 三一九)⁽³⁾

「信仰告白」における二律背反的な主張のどちらかを選ぶことによって、この行き詰まりから脱することは不可能であるように思える。しかしながら、これら二つの主張は、どちらかを選

ぶように、選択という行為を行うように読む主体にたいして要請してもいる。これと同型のアポリアは、第一章の『社会契約論』の読解においても、まさしく「賢明でも公正でもありえない法的決定のアレゴリー」として示されるだろう。だがド・マンは、主権や国家のあり方など、政治の根本について論じられる『社会契約論』を読む章においても、「読むことの不可能性をあまりに軽く受けとめてはならない」ことを指摘して終わっているのだろうか。そこにおいてド・マンは、「言語にたいする批判的な分析」によって、「政治的、イデオロギー的な性質をもっている問題」にどのようにアプローチしているのだろうか。

第一章の冒頭に近い箇所です。ド・マンはこう述べている。一般意志と個別意志という二つの概念は、『社会契約論』というテキストを構成するうえで主要な役割を果たしており、『社会契約論』を読むとは、何よりもまず一般意志と個別意志との関係を定めることである³と(AR 247 三二四)。「一般意志と個別意志との関係を定める」ことは、『社会契約論』というテキストの政治的ないしは思想的意義について評価を下すことではない。『社会契約論』を読解する目的は、このテキストのレトリックのパターンや論理構造をつきとめることであり、こうした作業を行った後ではじめてテキストの価値評価ができるよう

になるというのである。

ルソー自身は一般意志を次のように説明している。「一般意志は、全体意志とは異なるものであることが多い。一般意志は共同の利益だけを目的とするが、全体意志は私的な利益を目指すものにはすぎず、たんに全員の個別意志が一致したものにはすぎない。あるいはこれらの個別意志から、(一般意志との違いである) 過不足分を相殺すると、差の総和が残るが、これが一般意志である」(3: 371 六五、(「内の補足は訳者による」)⁴。これを受けてド・マンは、一般意志と個別意志との関係は、類似に基づくメタフォルカ的な関係ではないことを強調している。つまり、それは部分と全体が調和した、提喩的で有機的な関係ではないということだ。またド・マンは、一般意志は複数の個別意志を弁証法的に統合したものでないと述べ、個人の要求と一般意志とが両立不可能な関係にあると説明する『社会契約論』の一節を引用している。

一般意志は「情念が沈黙する中で (dans le silence des passions) 作動する理性の純粋な活動」(3: 286) である。だが、「そのように自身から身を引き離すことのできる人が、いったいどこにいるというのだろうか。そして、……自分自身の個別的な規則とのつながりが見いだせない義務を背負うため

に、人類全般のことを考えるように強制できるだろうか」
(3: 286)。(AR 261 三四〇)

しかし一般意志は、個別意志の総計ではないとはいえず、何らかのかたちで個人にかかわるのでなければ空疎な理念にすぎないものとなってしまふ。そして一般意志を体现する法も、個人あるいは個別的な事例に適用されなければ法たりえない。一般意志の正しさ、正義は、個人あるいは個別的な事例への適用という試験を経て、はじめて正義であることが確認される。そこでド・マンが注目するのは、『ジュネーヴ草稿』『社会契約論』の草稿)の次の一節である。

「一般意志が常に正しいのはなぜか。また、すべての人が各人 (Gach) の幸福を絶えず望むのはなぜか。だれもがこの各人という言葉をこっそり (secretly) 自分のことと考え、すべての人のために投票する際にも自身のことを考えずにはいられないからではないか [il n'y a personne qui ne s'approprie en secret ce mot chacun et qui ne songe à lui-même en votant pour tous] (3: 306)。(AR 269 三四九)⁵⁾

この一節をド・マンは次のように読む。人は、各人 (chacun)

の幸福を願うとき、「各人」という語を秘かに (*in secret*) 自分のもとし、つまり「各人」という語から「個別的な私」という意味を盗み、自分のことを考えて投票する、と。すなわち一般意志と「私」とを関係づけ、私が「私」であると同時に「各人」でもいられるようにするのは「盗む」という行為であり、一般意志の正義は、この盗みという不正義に支えられているということである⁶⁾。とはいえず、ド・マンはここで、一般意志の正しさが欺瞞によるものであることを告発しているわけではない。そうではなく、「私」と一般意志との、盗みという欺瞞を媒介とした「二重の関係」(AR 264 三四四)は、一般意志が正義として機能するために必要な条件であり、同時にこの条件によって、正義と不正義とが区別できなくなってしまうと言っているのである。

ここで注目したいのは、ド・マンが、一般意志(を体现する法)におけるこうした(法とその適用をめぐる)二重の関係を、テキストにおける文法と指示対象との対立と平行関係にあると考えている点である。文法はテキストを生成するものであるから、文法なしにはいかなるテキストも存在しない。また、テキストによって対象として指示された意味をカッコに入れなければ文法を見いだすこともできない。他方で、いかなるテキストも何らかの対象指示を行うのであり、こうした対象指示が文法

を逸脱し、ひいては文法を変容させることもありうる。テキストによって対象が指示されるということは、対象が言語に置き換えられる、つまり喩えられることと同義なので、テキストのこの側面を「比喩的領域」と呼んでよいだろうか。そして、テキストの文法的領域と比喩的領域とのこうした対立がもっとも顕著に現れるのは、先述した一般意志をめぐる対立からもわかるように、政治の言説においてである。

テキストを文法的な領域と比喩的領域の相反的な衝突として「定義」づけようとする仕草が最も体系的に現れるのは、政治社会の構造が記述される時である。これは少しも意外なことではない。政治的なモデルは必然的に分裂的傾向を有し (diaphoric)、対象指示的な契機を無視したふりをしきれないからである。われわれは、こうした二重の観点から考察できるものをすべてテキストと呼ぶことにする。(AR 270 三五〇)

本稿の冒頭で引用したインタビューでド・マンが述べていた「言語分析から政治的、イデオロギー的な問題へ」というアプローチは、こうしてみると、政治的問題をテキスト論一般へと、ひいてはテキストの内部へと回収する方向性をもっている

ように思える。しかし、右の引用をよく読むとそう断定できないことがわかる。テキストの文法は、非人称的で機械的な論理性をもつが、テキストの比喩的(対象指示)機能は、そうした機械的論理性から逸脱する可能性をつねにはらんでいる。テキストの比喩的機能がテキストの文法を破綻させる可能性も否定できない。一般的なテキストにおいては、そうした比喩機能を制御することができるのかもしれない。だが「政治社会の構造」を記述するテキストは、「対象指示的な契機を無視したふりをしきれない」のだから、政治的言説においてこそ、文法(法)と比喩(法の適用)との対立、すなわちテキスト内的文法とテキスト外を志向する対象指示との対立が、もっとも明白に露出することになるのである。

「政治社会の構造」を記述する『社会契約論』において、法(文法)と法の適用(比喩)との対立は、時間というカテゴリーにおいて先鋭化する。ド・マンは、一般意志(を体现する法)の時間性について述べる『社会契約論』の一節を引用している。「……今日の法は、昨日の一般意志の行為ではなく、今日の一般意志の行為でなければならぬ。つまり、われわれがなすと約束したことは、皆が望んだことではなく、皆が望んでいることなのだ。」(3: 316) (AR 273 三五四)。ルソーはここで、法はつねに現在の一般意志を体现していなければならない

と言うが、こうなると（技術的な理由からだけでなく）原理的に法の適用が不可能になる。なぜならば、この点に関するド・マンの論述を敷衍して言えば、リアルな現在は、未来を先取りしつつ絶えず過去に送り返されており、「現在」にとどまり続けることはないが、一般意志が永遠の「現在」であり続けるならば、法はそうしたリアルな現在との接点を失うことになるからである。だが他方で、ルソーの言うように、昨日の「皆が望んだ」「一般意志（を体现する法）」は今日「皆が望んでいる」「一般意志とは異なっている可能性があり、その場合には、既存の法は今日の一般意志を体现していないことになる。つまり法の資格をもたない法を現在に適用することになってしまうのである。

ド・マンはこうした法のパラドクシカルな時間性を、言語行為論の観点から、「約束」という言葉を用いて説明している。

法はすべて未来志向的、未来予測的である。つまり、法の発話内的な〔illocutionary〕形態は「約束」〔promise〕のそれと同じである。他方、すべての約束は、その履行日時を想定しており、それ抜きには何の有効性もないことになるだろう。法とは、約束時の現在がその履行時に対しては常に過去になっってしまう約束手形なのだ。（AR 273 三五四）

法の言葉は、一般意志を体现しているという意味では事実確認的言明だが、未来における法の適用を確言しているという意味では「約束」という行為遂行的言明である。ここでは時間というカテゴリーが前景化され、先に述べた文法と比喩（対象指示）との対立が、事実確認的言明と行為遂行的言明との対立に置き換えられている。こうした対立は『社会契約論』というテキスト自体が抱え込んでいるものであり、「このテキストは、みずからがなしえないと証明したことを執拗に遂行しようとしている」のである（AR 275 三五六―五七）。したがって、『社会契約論』は「サヴォワの助任司祭の信仰告白」と同じく、「読むことの不可能性」を語るアレゴリーであると言えるだろう。しかし、ド・マンはここで、第一〇章の最終段落で述べていたこと、つまり「読むことの不可能性」という苦境の深刻さを、政治的文脈においていっそう強調しているだけなのだろうか。この点について考えるまえに、交換という観点から、ナシヨナリズム論という文脈においてこうしたアポリアが示唆することをみておきたい。

II

フレドリック・ジェイムソンは、『ポストモダニズム、あるいは後期資本主義の文化の論理 (Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism)』におけるド・マンを論じた一節で次のように述べている。

マルクス主義とド・マンによる脱構築がより無媒介的に重なり合う問題機制は、マルクス主義の観点からすれば、「価値の理論」に見いだされる。マルクス主義とド・マンの脱構築とを並べて論じることは、次のことを思い出すならばそれほど奇異なものではなくなる。それは、「価値形態の神秘のすべて」は、等価性といういっそう神秘的な現象の下に隠されており、この等価性を土台として、交換価値が、そしてある対象を別の異なった対象と交換する可能性がなんとか成立する、ということである。(Jameson 231)

ジェイムソンは、マルクスとド・マンが重なり合う問題の枠組みを、マルクスの「価値の理論」すなわち商品の交換過程に見出し、「メタファー」と題された『読むことのアレゴリー』第七章(ルソー論である第二部の冒頭の章)について論じている。メタファーとは、二つの異なる事物を類似性によって交換することから生じるものだとと言えるからだ。しかし、『読むことの

アレゴリー』第一章の、前節で引用した「盗み」に関する一節こそ、価値や交換といった観点から読まれるべきだろう。

人は、各人の幸福を願うとき、「各人」という語を秘かに自分のものとし、つまり「各人」という語から「個別的な私」という意味を盗み自分のことを考えて投票する、というド・マンの指摘について、ジャック・デリダは次のように述べている。

この盗みとは主体を盗むことであり、より正確に言えば、各人 (*chaun*) という語を盗むことだ。この語が「私」という特異性と同時に、すべての「私」という一般性を意味するかがり、そうした盗みが行われる。じっさい、「私」ほど還元不可能で特異なものも存在しないが、「私」ほど普遍的で匿名的で交換可能なものも存在しない。(Derrida 326 一八二)

「各人」という語を人が盗むとき、各人は、シンギュラーで交換不可能な「私」と、一般的で交換可能な「私」(「私」という転換子)は、この語を使用する任意の主体を指示する)に二重化されている。これら二つの「私」は、マルクスの言う使用価値(およびこの価値を生み出した質的労働)と、交換価値(およびこの価値に内在化された労働時間)に、それぞれ置き換える

ことができるだろう。ここにおいて、二つの価値が二極に分裂しているのではなく二重化されているというところが重要である。交換不可能な使用価値が交換価値と共に市場で交換されるように、シンギュラーで交換不可能な「私」は、交換過程の外部にありながら、二重体の半身である一般的で交換可能な「私」から分離されることなく、ともに交換過程に入っていくことになるのである。言い換えれば、シンギュラーな「私」と一般的な「私」との関係性それ自体は交換可能であるということだ。しかし、こうした関係性が別の関係性と等価であるということとは、二つの商品の価値が等価であるということとは意味が異なる。交換過程つまり市場においては、こうした関係性そのものが交換の対象とされているわけではないからである。交換の対象とされていないことも、二つの関係性が等価であり交換されうるということとは、市場においてほとんど不可視になっているが、ガヤトリ・C・スピヴァクの言う「等価性 (equivalence)」とは、まさにこうした関係性における等価性のことである。

等価性というのは、均一にすることではありません。差異を取り除くことでもありませんし、未知のものを既知の枠に押し込むことでもありません。それはおそらく、たとえば自分

の第一言語が占めている唯一無二の場所を他の言語が占めることができる、そういう認識を学んで手に入れることです。

〔……〕等価性にもとづく比較文学研究が掘り崩そうとするのは、ナショナリズムにもとづく所有、独占、孤立主義的な拡張政策といった考え方なのです。(Spivak 30-31 三三一—三四)

「自分の第一言語が占めている唯一無二の場所を他の言語が占めることができる」という命題は、たとえば、或る言語Aと言語Bとが異質で交換不可能なものであるとしても、言語Aとこれを第一言語とする主体Aとの関係は、言語Bとこれを第一言語とする主体Bとの関係と等価でありうるということを意味している。

他方で、ベネディクト・アンダーソンは『想像の共同体 (Imagined Communities)』において次のように述べている。

アモール・パトリアエ〔祖国への愛〕は、この〔愛着の対象が想像されたものであるという〕点で他の愛と異なるわけではなく、愛にはいつも、どこかたわいのない想像力がはたらいている。〔……〕恋する者の目〔……〕、これにあたるのが愛国者にとっての言語〔……〕である。母の膝の上で出会う

墓場にて別れるまで、その言語を通して過去が蘇り同胞愛が想像されそして未来が夢みられる。(Imagined Communities [14263、()内の補足は訳者、省略は引用者による。)

母語とナショナルな主体とのこうした想像的な絆を相対化し、排他的なナショナルリズムを解毒しようとするときに必要なのが、スピヴァクの言う等価性である。こうした等価性は、外国語を学ぶことで鍛えられる想像力によって認識されるようになる、そうスピヴァクは言っている。この想像力が、その機能において、愛国者が愛着する対象に対してはたらかせる想像力とは異なっていることは明らかだろう。しかし、これら二つの想像力が完全に無関係であるとは言い切れない。というのも、たとえばナショナルな主体として母語を愛すること、同様の情熱をもって外国語を学ぶということが両立しうるからだ。じつは、ナショナルリズムとスピヴァクの言う等価性との関係についても、これと同じ二重性が認められる。この二重性を見るには、アンダーソンの『比較の亡霊 (The Spectre of Comparisons)』第二章「レブリカ、アウラ、後期ナショナルリズムの想像力」を参照する必要がある。

アンダーソンは、第一次世界大戦直後にイギリス政府がつくった無名戦士の墓や戦没者記念碑について興味深いことを述べ

ている。アンダーソンによれば、一九二〇年一月一日に、ウェストミンスター寺院の無名戦士の墓が公開されると、数日間で百二十五万人以上の人々が訪れ、列をなして墓参した。また、同じ日に国王によって除幕された戦没者記念碑にも、何千人もの人々が訪れ哀悼の意を表した。この出来事を伝える新聞『タイムズ』の一節をアンダーソンは引用している。

このような布告は、かつて一度もなかった。この喜ばしく声明された布告にはこうある。——われわれはみな平等で、ひとつの身体、いや、ひとつの魂をもつ仲間である、……。われわれはみな、オーケストラの一員なのだ。(The Spectre of Comparisons 56 九四—九五)

アンダーソンは、これらの儀式がイギリスの一般の人々に効果的だったのはなぜかと問い、これに対する一つの答えとして次のように述べている。引用の前に補足しておく、アンダーソンによれば、イギリス政府は当時、家族が戦死者の遺体を大陸から本国に移送することを禁じており、ウェストミンスター寺院の無名戦士の墓に埋葬されたのは、くじで選ばれて例外的に大陸から移送された、身元不明の一体の遺体だけであった。

〔これらの儀式が効果的だった理由の〕ひとつは、国家が死者の国民化ナショナルイゼーションをおこなない、大ブリテン島の外に遺体を強制隔離したことで起こった、まったく予想外の結果である。

〔……〕彼ら〔戦死者の遺族〕は死者が身近にいないことを穴埋めするかたちで、戦没者記念碑の空疎さや無名戦士の墓にみちた寂寥感のなかに、個人的な記憶や悲しみを挿入することができたのである。ゆっくりと歩を進める墓参者の列が美しいのは、哀悼を捧げる者がそれぞれ、つかの間のあいだそのような個人的感情を挿入することができたからであるが、その一方で、前後にいる人たちもそれぞれ思い思いの感情——もちろんそこに他人が関与することはできない——を込めているのに気づいていたからでもある。(The Spectre of Comparisons 56 九五)

ここで遺族たちが行った「個人的な記憶や悲しみの挿入」は、シンギュラーで交換不可能な、「他人が関与することはできない」個人の記憶や悲しみを、死者の名前が刻まれていない祈念碑や墓の一般性に挿入し交換可能なものにするということを意味する⁸。さらに重要なことは、こうした挿入を行っているのは自分だけではなく、他の遺族も行っていることに気づくという点である。これはまさに、自分と戦死者Aとの関係性が、他

の遺族と戦死者Bとの関係性と等価であると気づくということだ。つまり、こうした等価性の認識は、墓参者たちを国民化ナショナルイズするように機能しているのである。

等価性を認識することは、スピヴァクが言うように排他的なナショナルイズムを制御する方向にもはたらくが、他方では、いま見た例のように人々を国民化する方向にもはたらく。私たちが、このように二重化した等価性がもたらす苦境にあるにもかかわらず、「ナショナルイズムにもとづく所有、独占、孤立主義的な拡張政策といった考え方」を退けるとしたら、それは機会主義的な決断によるものだろうか。この問いは、ド・マンは『社会契約論』を「読むことの不可能な」テキストと認定しているだけなのか否か、という問いに私たちを連れもどす。なぜならば、二重化した等価性がもたらす苦境のなかにあって次の一步を踏み出そうとする者は、「みずからがなしえない」と証明したことを執拗に遂行しようとしている⁹『社会契約論』と同様のアポリアに直面しているからである。

III

すでに述べたように、『社会契約論』においては、一般意志を体现する法とその個別的な適用が、文法と対象指示（比喩機

能)が、事実確認的言明と行為遂行的言明が、調停不可能な
たちで対立している。言い換えれば、このテキストは、みずか
らが主張していることの根拠を掘り崩しながら主張を行って
いる。この意味で、『社会契約論』は脱構築的なテキストである。
しかし決定的に重要なのは、『社会契約論』は脱構築的である
と同時に、生産的で生成力をそなえている (productive and
generative) ことは明らかである」とド・マンが述べているこ
とである (AR 275 三五六)。つまり、ド・マンは『社会契約
論』というテキストの意味を一義的に決定することの不可能性
を、すなわちその「読解不可能性」を指摘しているだけではな
く、その不可能性の深刻さを訴えているだけでもない。『社会
契約論』は「生産的で生成力をそなえている」と言うのである。
では、『社会契約論』は何を「生産」し「生成」しているのか。

〔……〕『社会契約論』がし続けているのは、約束すること、
すなわち、このテキスト自身が信用を失墜させてしまった発
話内言語行為を遂行すること、さらには、このテキストが完
全に両義的であるにもかかわらず——事実確認的な機能と行
為遂行的な機能が区別されることも調停されることも不可能
な言明として——そうした発話内言語行為を遂行することな
のである。(AR 275-76 三五七)

『社会契約論』は約束を生産する、つまり約束という発話内行
為を遂行し続ける、とド・マンは言う。だが繰り返せば、この
約束は『社会契約論』というテキスト自身がその遂行不可能性
を証明しているものだった。『社会契約論』は約束する権利を
すべて喪失している (AR 276 三五七)。にもかかわらずド・
マンは、『社会契約論』は多くのことを約束していると述べ、
その例として『社会契約論』から長い文章を引いている。次の
引用はその一部である。

〔……われわれにとっては美德も幸福も存在しないとか、天
[*le ciel*] はわれわれ人類を救いなき墮落に譲り渡してしま
ったなどとは考えず、悪そのものうちから、悪を癒すべき
手段を探してみよう。もし可能なら、新たな結びつき [*de
nouvelles associations*] によって社会全般の欠陥を是正しよ
う。……より善い体制のもとでは、善行は報われ、悪行は罰
せられ、正義と幸福が一致する望ましい状態が実現されるこ
とを、われわれの対話の相手に理解してもらおう (3:
288)。(AR 276 三五七)

『社会契約論』が約束しているこうした例をいくつか紹介した

あとで、ド・マンはこう述べている。「このように、断固たる約束が引き起こす高揚感を経験すること (experiencing) なしに、『社会契約論』を読むことは不可能である」(AR 276 三五八)⁵⁾。約束の不可能性を認識しながらも「約束が引き起こす高揚感」を経験することは、一種の誤読だろう。ここでは、ド・マン自身が『社会契約論』を誤読していると認めているに等しい。だがこの誤読は不可避でもある。というのも、この「高揚感を経験することなしに『社会契約論』を読むことは不可能である」からだ。そしてド・マンによれば、こうした誤読を強いるのはルソーその人ではない。「ルソーもまた自身のテクストを政治変革の約束として誤読するように強いられている」(AR 277 三五八)。誤読を強いるのは、「約束の不可能性が証明されているにもかかわらず、それを繰り返し導入してしまふ」修辞モデル (AR 276 三五八) —— ド・マンの言う「テクストのアレゴリー」を特徴づけるパターン —— なのである。したがって、先の引用のような情感に訴える文章をルソーが削除したとしても、『社会契約論』は、この修辞モデルを有するかぎり「推論によって約束をし続けるだろう」(AR 277 三五八)。「社会契約論」というテクストは、いわば自動的に推論を行い約束をし続ける機械である。そしてこのテクスト＝言語機械の約束は、たとえば社会変革の約束として不可避的に誤読され続

ける。これが不可避なのは、すでに述べたように、誤読の原因がテクスト＝言語機械に内在しているからである。そうすると、革命などの事件＝出来事としての歴史は、テクストが自動的に生成するものであるように思えてくる。ド・マンは、『社会契約論』を論じる第一章の末尾でこう言っている。(のちに草稿と比較する必要から、次の和訳におけるドイツ語の文以降は原文も引用する。)

誤りは読者のうちに存在するのではない。言語自体が認識と行為を乖離させてしまうのだ。言語は(みづからを)約束する／言いまちがえる (Die Sprache verspricht (sich))。言語は必然的に人を欺くものでありながら、それ自身は真実であるという約束を——これまた必然的に——伝達してしまう。テクストのアレゴリーが、こうした修辞の錯綜というレヴェルで歴史を生成する理由も、またここに在る。(Die Sprache verspricht (sich): to the extent that is necessarily misleading, language just as necessarily conveys the promise of its own truth. This is also why textual allegories on this level of rhetorical complexity generate history.) (AR 277 三五八)

では、テキストと歴史はいかなる関係にあるのか。テキストのアレゴリーが歴史を生成するのであれば、歴史はテキストの派生形であることになるのだろうか。

右記の点について、この第一章の草稿である『テキストのアレゴリー』第六章には、これとはやや異なったことが書かれている。次の引用は、先に引用した原文に相当する部分の草稿である。

テキストのアレゴリーは、テキストの歴史と政治の歴史とのあいだに存在しうる区別を、その区別がいかなるものであれ消し去ってしまう。テキストのアレゴリーが歴史を生成する理由の一つがこれである。(Textual Allegories generate history, among other reasons because they obliterate any possible distinction between textual and political history.)
(Textual Allegories 179)

二つの引用を比べると、テキストのアレゴリーが歴史を生成する理由が両者で異なっていることがわかる。草稿では、歴史をテキストの歴史と政治の歴史に二分する可能性(両者が互いに外在的である可能性)を認め、両者の区別をテキストのアレゴリーが消去してしまうことがその理由の一つだとされている。

これに対して、最終稿ではそのような区別の可能性は問題にされていない。最終稿において、テキストのアレゴリーが歴史を生成する理由の一つは、草稿にはないドイツ語の文で言われているように⑩、言語(テキスト)がみずから約束しつづ必然的に言いまちがえること、つまり約束するテキストが必然的に誤読を強いることなのである。草稿では、「テキストの歴史」の外部に「政治の歴史」が存在する可能性が想定されていた。

他方で、最終稿ではそうした可能性については言及されず、言語(テキスト)の必然的な誤りが強調されている。そうするとやはり、『読むことのアレゴリー』第一章(最終稿)において、歴史はテキスト(のアレゴリー)の派生形であり、歴史は広い意味でテキストの内部にある、というテキスト主義が主張されているのだろうか。

ここで注目すべきは、テキストが約束しかつ言いまちがえる(誤読を強いる)のは「必然的」であつても、まちがえ方(誤読のされ方)は偶発性に左右されるという点である。第一節で述べたように、「政治社会の構造」を記述する『社会契約論』のようなテキストはとくに、対象指示を行わざるをえない。そして対象指示という機能は、テキスト外のコンテキストに左右され、テキスト内の論理から逸脱する可能性がある。ここに偶発性が介入する余地がある。テキストが行い続ける「約束」と

いう言語行為についても同様のことが言える。約束はテキストの外部に向かってなされるので、その誤読のされ方はやはりコンテキストに左右されるからだ。したがって、テキストの（約束しつつ誤読を強いる）アレゴリーはたしかに歴史を生成すると言えるのだが、その歴史は、テキスト内の論理に従って導き出された派生形ではなく、誤読のコンテキストにおける偶発性によって変形された歴史、テキストが語る約束を、あるいはテキストが強い誤読を裏切っているかもしれないような歴史なのである。

第一節の冒頭で引用した、『読むことのアレゴリー』第一章の最終パラグラフで記述されていた「読むことの不可能性」という苦境は、右に引用した第一章の末尾において、「誤読することの可能性⇕偶発性」という苦境に変化している。二律背反的な二つの解釈のどちらを選んでも誤読という「愚行」の

誤りを免れないため、これが苦境であることに変わりはない。しかし、こうした「愚かさ」は歴史を生成する可能性をはらんでいることが第一章では示されている。そして、このような読解不可能性を突破する選択は機会的な決断によるものではない。なぜならば、その選択⇕愚行は「読むことの可能性」という苦境を「経験している」からである。この「経験」によって、選択の「愚かさ」は繰り返し告発されることになるだろう。だが、そうした苦境を経験した「愚かさ」こそが、誤読する力能として歴史を生成するのである。

※本稿は、日本英文学会第八十四回大会（二〇一二年五月二六日、専修大学生田キャンパス）シンポジウム「ことばと共同体」で読まれた原稿に大幅な加除修正を施したものである。

註

(1) 以後、引用のあとの丸括弧内に、原書の書名または著者名を記し、そのあとに引用頁数をアラビア数字で、邦訳がある場合はその頁数を漢数字で示す。また、() 内は引用者に

よる補足である。訳文は、引用者の判断で変更させていただいた部分がある。

(2) 『読むことのアレゴリー』第二部と『テキストのアレゴリー』との各章の対応関係は註末

のとおりである。

(3) 以後、*Allegories of Reading* から引用する際に、この書名をARと略記する。

(4) 以後、『社会契約論』の仏語版の引用頁数を

示す際には、ド・マンがルソーを引用する場合と同様に、丸括弧内にまずガリマール版全集の巻数を示し、コロンのもとに頁数を示す。

(5) 『社会契約論』の最終稿では「秘かに (*en secret*)」というが削除されており、ド・マンはルソーのこの「自己検閲」について、「包み隠そうとしているもの以上に多くのものをさらけ出している」と述べている (AR 269 三六二)。

(6) これをレトリックの用語で言い換えれば、一般意志と個別意志は、非メタファリ的、非有機的な関係にあると同時に、「一般意志における「各人」から「個別的な私」という意味が盗まれることによって、類似にもとづくメタファー (提喻) 的で有機的な関係を結ぶことにもなる」と言える。

(7) ド・マンは、文法と対象指示された意味との対立そのものを「言語の比喩的次元」と呼ぶこともあるが、ここでは、ド・マンの別の記述にならび、テクストの、対象指示を行う側面

を「比喩的」と形容する。
 (8) 記念碑の一般性にシンギュラーな記憶や感情を挿入することは、先に述べた、「各人」という語の一般性からシンギュラーな「私」という意味を盗む『社会契約論』と方向が逆になっている。

(9) ここで「経験する (*experience*)」という語が使われていることは注目し値する。ド・マンは「時間性の修辞学 (*The Rhetoric of Temporality*)」(初出は一九六九年)において、アレーヨリーとアイロニーが反復的に開示する「時間的な苦境」を「本来的に経験すること」が、両者にととの決定的な規定要件であると述べていた。この「経験」とは、到達不可能な起源 (故郷) ないしは超越論的 (言語的) 主体と経験的主体との隔たりを「経験する」ことである (鈴木 六九)。

(10) ド・マンが記す「言語は (必ずからを) 約束する」(「言ひまじがう (*Die Sprache verspricht sich*)」) は、「ハイデガーの「言葉 (*Die*

Sprache)」(一九五〇年)における、よく知られた一文「言語が語る (*Die Sprache spricht*)」(ハイデッガー 五) のもじりだと思われる。本稿の冒頭で引用したインタヴューでド・マンは、政治的、イデオロギー的な問題へ進むことができると感じたのはルソーの研究をしているときだったと述べた直後にこう語っている。「そういうわけで私はアドルノのほうへ、(こうした方向で) ドイツでなされてきたいくつかの試みのほうへ、そしてハイデガーのある側面へと回帰しつつあるのです」(*The Resistance to Theory* 121-123-124)。
 『読むことのアレーヨリー』が出版されたのは一九七九年なので、草稿にはないドイツ語のもじりが第一章の最終稿に書かれたのは、このインタヴューが行われた一九八三年より四年以上前だと思われるが、その時点ですでに「ハイデガーのある側面への回帰」が始まっていたのかも知れない。

(2) 各章の対応関係

- Allegories of Reading*
- Ch. 7. Metaphor (*Social Contract*)
 - Ch. 8. Self (*Pygmalion*)
 - Ch. 9. Allegory (*Julie*)
 - Ch. 10. Allegory of Reading (*Profession de foi*)
 - Ch. 11. Promises (*Social Contract*)
 - Ch. 12. Excuses (*Confessions*)
 - (対応キャラクター)

- Textual Allegories*
- (対応キャラクター)
 - II. The Metaphor of the Self
 - III. Ethical Allegory
 - IV. Theotopic Allegory
 - V. Political Allegory and VI. Textual Allegory
 - (対応キャラクター)
 - Nietzsche: I. Rhetoric + Metaphysics

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. 1983. Rev. London: Verso, 2006.
- . *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London: Verso, 1998.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke UP, 1991.
- de Man, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale UP, 1979.
- . *The Resistance to Theory*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.
- . *Textual Allegories*. 1973. <http://ucspace.lib.uci.edu/handle/10575/1092>. UCI Libraries, 2010.
- Derrida, Jacques. “Typewriter Ribbon: Limited Ink (2) (“within such limits)”.” *Material Event: Paul de Man and the Afterlife of Theory*. Ed. Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller and Andrzej Warminski. Minneapolis: U of Minnesota P, 2001. 277-360.
- Rousseau, Jean-Jacque. *Œuvres complètes*. Ed. Bernard Gagnebin, et al. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1964.
- Spivak, Chakravorty Gayatri. *Nationalism and the Imagination*. 2010. London: Seagull Books, 2015.
- ヤンダーソン、フネディクト。『定本 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆、白石ちやき訳、書籍工房早山、二〇〇七年。
- . 『比較の亡霊——ナショナリズム・東南アジア・世界』糟谷啓介、高知薫、イ・ヨンスク、鈴木俊弘、増田久美子、田中稔穂、荒井幸康、中村順、木村護郎クリストフ訳、作品社、二〇〇五年。
- 鈴木英明。『隔たりの経験——ポール・ド・マン「時間性の修辭学」における變』レイモンド・ウェアナムズ研究』第一号、二〇〇九年、五五—七三頁。
- . スビヴァク、ガヤトリ・C。『ナショナリズムと想像力』鈴木英明訳、青土社、二〇一一年。
- デリダ、ジャック。『タイプライターのリボン——有限責任会社Ⅱ『パヨク・マシン』(上)』中山元訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、五五—二八六頁。
- ド・マン、ポール。『読むことのアレゴリー——ルソー、ニーチェ、リルケ、ブルーストにおける比喩的言語』土田知則訳、岩波書店、二〇一二年。
- . 『理論への抵抗』大河内晶、富山太佳夫訳、国文社、一九九二年。
- ハイデッガー、マルティン。『言葉への途上・ハイデッガー全集』第一二巻、亀山健吉、ヘルムート・グロス訳、創文社、一九九六年。
- ルソー、ジャン＝ジャック。『社会契約論』ジュネーヴ草稿』中山元訳、光文社文庫、二〇〇八年。