



Title	声と転倒：ルソーの自伝作品と「真理」の問題
Author(s)	佐藤，淳二
Citation	北海道大学文学研究科紀要，104，95-123
Issue Date	2001-06-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34000
Type	departmental bulletin paper
File Information	104_PL95-123.pdf



声と転倒

—— ルソーの自伝作品と「真理」の問題 ——

佐 藤 淳 二

さて、サウロはなおも主の弟子たちを脅迫し、殺そうと意気込んで、大祭司のところへ行き、ダマスコの諸会堂あての手紙を求めた。それは、この道に従う者を見つけ出したら、男女を問わず縛り上げ、エルサレムに連行するためであった。ところが、サウロが旅をしてダマスコに近付いたとき、突然、天からの光が彼の周りを照らした。サウロは地に倒れ、「サウル、サウル、なぜ、わたしを迫害するのか」と呼びかける声を聞いた。「主よ、あなたはどなたですか」と言うと、答えがあった。「わたしは、あなたが迫害しているイエスである。起きて町に入れ。そうすれば、あなたのなすべきことが知らされる。」同行していた人たちは、声は聞こえても、だれの姿も見えないので、ものも言えず立っていた。サウロは地面から起き上がって、目を開けたが、何も見えなかった。人々は彼の手を引いてダマスコへ連れていった。

(『使徒言行録』9.1-8, 新共同訳による)

私は、当時ヴァンセンヌに囚われていたディドロの面会に行くところでした。[……] 突然、私は無数の光に精神が眩惑されるように感じました。鮮烈な観念が群をなして一度に現れ出て、どうしようもない混乱、言葉で表せぬ困惑に投げ込まれたのです。[……] 歩こうにも息ができなくなったので、通りに茂る木々の下に私は崩れ落ち、そしてそのまま半時も過さずほどの激しい動揺に陥ったのでした。そのため、立ち上がる時になって、まったく知らぬ間に流した涙のせいで、上着の前全体が濡れているのに気付くという有様だったのです。

(ルソー「ド・マルゼルブ氏への手紙」II, 1762年1月12日付け¹)

¹ ルソーからの引用は、プレイヤッド版の『全集』(*Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*,

死すべき者である人間が応えることとして語り出すとは、応答することであり、[……]すなわち、相手に応ずる語りであり、相手に歩み寄り、耳を藉そうとする語りの活動なのであります。死すべき者である人間を語りに委ね切ってしまうと、人間というものは、人間が用いられる根源となる用へと移って解き放たれるのですし、その用というのも、声なき言を音声を発する言たらしめることを謂います。

(ハイデッガー『言葉への道』1959年、亀山健吉他訳、創文社全集十二巻、323頁)

聖パウロと呼ばれキリスト教神学の礎を築いた人物は、サウロという名の時、キリストの信奉者にとっては恐るべきテロリスト的迫害者であった。そのサウロは、まさに少数派弾圧に向かわんとする途上で、啓示の光を受け「転倒」した。その時彼は、姿の見えぬ者の「声」を聞き、それまで彼が信じていた世界の姿を見失ったのである。この有名な「回心」のエピソードでは、「転倒」による価値の喪失・転回という要素に注目しよう。多数派であるユダヤ教は「上」に立つ優れた、それ故に守られるべき教義であり、新興の少数派教団であるキリスト教は、「下位」の劣った、それ故に踏みしだかれるべき邪宗である。ダマスカス途上で転倒したのは、実はサウルの信奉していた「上下」のこの秩序に他ならない²。優劣・高低・上下といった価値表現には、空間的な比喩性が深く関わっている。だからこそ、人はこの垂直性の評価軸の

5vols, Gallimard, Pléiade, 1959-1995) に依り、引用の指示は、原則的には本文中の引用箇所直後に組み込む。『全集』は O.C. と略記し、その巻数をローマ数字で示し、ページは直後にアラビア数字で示す。なお、ルソーからの引用に際しては、逐一記すことはないが多くの先達の御訳業を参照させていただいた。

² この挿話を主題とするカラヴァジオの絵(『聖パウロの回心』)を想起されたい。ローマのボポロ広場の門そばの教会(サンタ・マリア・デル・ボポロ聖堂)にあるこの絵では、乗馬していた馬から転落して地上に仰向けにひっくり返っているサウルは、視線を失い盲目となっている。手前右上の画面外から差す強烈で神的な光に照らされた人馬全体の構図は、傾いた楕円として浮かび上がるが、それによって愚なる動物が上に、賢者であったはずの俗的な知恵持つサウルが下へという回転が生じ、価値の転倒(=脱構築)が見事に表現されている。

階段から「滑り落ちる」のであり、失墜し、墮落し、転落し、墮天使となって「下降」する。胸を張って背筋を伸ばし、仕事や目的地へと元気よく歩んでいた人が、突然、その目的を失って垂直性に耐えられなくなる。あたかも、善悪を支配する「重さの霊」（ニーチェ『ツァラトストラ』）の呪縛にかかったかのように、である。それはもちろん迫害者に限ったことではない。

ルソーのよく知られた挿話もまた、「倒れ込み・墜落」「転倒」を物語っている。1749年10月、『メルキユール・ド・フランス』誌は、ディジョンのアカデミーによる懸賞論文の題目を掲載した。それは、「学問と芸術の復興は、習俗の純化に貢献したかどうか」というものであった。7月からヴァンセンヌの城塞に幽閉されていたディドロを見舞おうとしていたルソーは、この間いかに「啓示」を受ける。動転した彼は、道ばたの樹木の下に「崩れ落ちる」。それまで『百科全書』を準備する一群の思想家たち、ディドロを中心とした啓蒙の前衛たちのごく近くに位置し、彼らと連帯してもいたルソーの世界が、この時崩壊し、その場で別のものへと変成したのである。自伝『告白』において、「【ディジョン学院の出題を】読んだその瞬間、私はもうひとつの宇宙を見た、そしてわたしは別人になった」（*Confessions*, O.C.I, 351）と直截に述べられているように、この崩壊と変成は、恍惚感の中でそれまでと全く別のコスモスを経験したということなのである。

サウルとルソーの二つの挿話を比較してみよう。「光」が見えたという要素は、どちらも共通している。異なるのは、「声」である。サウルに聞こえた「声」は、同行の者たちにも聞こえていた。しかし、それは無媒介に直接的に聞こえてきたのであり、発話する主体なき声として、時間と空間を超越して響いてきたのである。少なくとも『使徒行伝』のヴァージョンにおける「声」は、サウルの内面に聞こえたもの（幻聴、良心の呵責 etc.）では全くない。「わたしは、……イエスである」というこの「声」は、「奇蹟」の表徴なのである。媒介を持たない（従ってシニフィアンから自由な）「声」は、時間に制約されず、それ故に不滅の、永遠不変に現前する「真理」そのものの隠喩である。ギリシア哲学の継承者でもある聖パウロにとって、この「形而上学」は極めて親しみのある発想であったであろう。「真理」は、「わたし」の内面から思

考や言語といった「媒介」を通すことなく、あたかも泉の水の如く湧き出てくる何ものであった。

「真理の声」の観念は、ルソーにおいてもやはり思想の要であった³。『エミール』の宗教論である「サヴォワ助任司祭の信仰告白」で確言されるように、「本能」としての「良心」は経験に由来せず、「不滅にして天上より響く声」(*Emile*, O.C.IV, 600)として「わたし」に直接的に内面化される。この「声」を聞き届けたと信じたからこそ、ルソーは、自分が全人類の誰とも違う別格の「わたし」であるとの自負を宣言し、彼の自伝の物語る「わたし」よりも優れた者が他にいるのなら、そう神の前で言うてみてもらいたいものだ、とまで言い切るに至る⁴。このように強烈な、ある意味で「病」的なまでの自意識が、近代的な自伝というジャンルを創設したのであった。

このような「わたし」の絶対的なあり方を、西欧の自意識の歴史にどう位置づけるべきなのであろうか。「声の形而上学」というデリダの批判が開始されてからすでに三十年以上が過ぎた現在、自伝における「声」というメタフォールに何を読み取るべきなのか。これがここで模索される問題である。

³ ヴァンセンヌ途上の「啓示」体験に果たして「声」の要素が欠けていたかどうか、これは微妙な問題を孕んでいる。この体験を描いたマルゼルブ宛の書簡(1762年1月12日付け)では、この時の悟りのようにして見て取られたもので残ったのは、有名な「ファブリキウスのプロゾボペ」であったと書かれてあるが、これが果たして啓示の「声」の痕跡なのであろうか？しかし、「まさにその場で書かれたもの」とあるように、これは文字であり、「声」との微妙なズレが生じる(『告白』においては、ディドロに読んで聞かせたという形で「声」に戻されている)。ともかくも、「プロゾボペ」は、死者から抽象名詞に至るまでどのようなものにも「声」を与えて直接喋らせるという文彩である以上、「声」と関係が深いことだけは間違いない。この点に関しては改めて論じたい。なお、扱う時代は異なるものの、修辞学・雄弁術における「声」そのものの問題については、Ph.-J. Salazar, 《La voix au XVII^e siècle》, in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, publiée sous la direction de M. Fumaroli, PUF, 1999, pp.787-821 を参照。また、塩川徹也『パスカル「パンセ」を読む』岩波書店、2001年、特にその第四章は深い示唆に富む。

⁴ *Confessions*, O.C.I, 5

別言するなら、自我の「歴史」を書く際に避けて通ることのできない問題、すなわち「自伝」における「わたし」の「声」（とでも呼ぶべきテキスト外の出来事）の問題、これを主題化することである⁵。例えば、十七世紀を通じて、「回顧録 Mémoires」は、王権との関係から正当な論功行賞を求めた「英雄」としての貴族の「公け」の記録という性格から大きく変質していったという。その転換点は、神の恩寵の「わたし」への顕現を書き留める証言の登場を指標とする。要するに、神の絶対性を前にして「無」となった「わたし」の記録である⁶。このような文学史においてもなお、ルソー（そして恐らくモンテーニュ）は、もうひとつ別の系譜に属する回顧録の作者として現れるのではなからうか。少なくともルソーには、真理の根拠のある決定的な移動が見られ

⁵ この点は、他ならぬデリダ周辺の哲学者たちによっていち早く問題化されていた。例えば、Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le titre de la lettre (une lecture de Lacan)*, Galilée, 1973-1990, pp.180-181. などに見られるように、言語行為論との関係でもう一つの「声」（テキストの「外部」におけるそれ）を模索する動きがないわけではなかった。ルソー研究において「声」のテーマは、André Wyss, *Jean-Jacques Rousseau: l'accent de l'écriture*, A la Baconnière, Neuchâtel, 1988 という重要な研究書によって大きく展開した。ヴィスは、「声」そのものよりもエクリチュールの行為的側面を担う「アクサン」（語調、響き、訛）こそ機能しており、この補遺性にルソーの言語論と音楽論の主題があるとしている。ヴィスはまた、ルソーが「声 voix」と「音 sons」の区別をしているとして、前者「声」がソシユール的な「ラング」の水準での抽象的な開口音（母音）であるとし、後者「音」はその行為的 performatif な次元、「パロール」の水準での現れであると解釈している（*op.cit.*, p.34sq.）。ここで重要なのは、「声」と「音」、「歌」と「言葉」などの区別差異化が、「アクサン」という補遺的な機能において、常に「起源」の未分化状態を反復するという点であろう。この観点を踏まえつつ、ルソーの起源と「自伝」のエクリチュールについて再検討する必要がある（ヴィス前掲書におけるルソー作品の分析は不十分である）が、本論文もその一つの試みである。またこれら一連の読解計画の序論としては拙論《L'origine et les sensations: J.-J. Rousseau et les problèmes de l'autobiographie》, in *Etudes de langue et littérature françaises*, 2001 (*à paraître*) を参照されたい。

⁶ M. Fumaroli, 《Les Mémoires au carrefour des genres en prose》, dans *La diplomatie de l'esprit: De Montaigne à La Fontaine*, Hermann, 1994, pp.183-215.

るからである。真理の「声」を聴取した「わたし」は、自らを絶対化するが、それがすなわち「わたし」の「声」が内部に響くこと、つまり「わたし」自身の根拠が「わたし」の中に据えられることなのである。「王権」によって根拠を与えられていた貴族的な自我にせよ、「神」を拠り所とする霊操的な自己吟味の果ての自己にせよ、「わたし」は、「わたし」以外の何ものかによって外部から支えられている。これらの事態と根拠の自律化とは、本質的に異なっている。それは一つの「切断」であろう。そしてルソーこそ、この本質的な切断線そのものである。彼こそが、個人として現代性の最も深い部分をこうして切り開いたのではなかろうか。

確かに、「わたし」は言語学が定義するように、一つの「離散的」でつねに「一回限り」の「行為」であり、ディスクールの遂行されているその場に居わせて、その当のディスクール内部で「わたし」と言っている人を指すに過ぎない⁷。「わたしのディスクール」は、一回限りでうたかたのように消え去り、二度と同じものは帰ってこない。つまり、「わたしのディスクール」は、決して線形を描く滑らかな連続体ではないし、聴きやすいメロディでもないことになる。それは転調を繰り返し、シンコペーション（切分法／語中音消失／失神）をはさんで跳躍し、しかし時にライトモチーフの反復が認められるが、常に新しい分岐と系列（セリー）を産み出して、ついに突如停止する、そういう現代の音楽のようなゴツゴツとした姿をしているであろう。だが、だとすればなおさらのこと、離散的分散的な「わたし」にとって、「ディスクール」の「作者」としての権威、あるいはむしろ「責任」とでもいうべき問題が重くのしかかってはこないであろうか。つまり、「わたし」が「離散的」であるというだけでは、ディスクールそのものの「真」性をいったい誰が引き受けるかという問題が残るのである。

この問いに、「作者の死」という言葉をモットーのように繰り返すだけで満

⁷ E. バンヴニスト『一般言語学の諸問題』河村正夫〔ほか〕共訳、みすず書房、234-236頁。

足することはもはや許されない。「わたし」の言うことが「真理」であるという確信を持つ者は、「わたし」の「持続」を定義してそれを維持する義務を負う。「わたし」という発話行為は、いつでもすでに「わたし（であること）」の約束であり、その意味で一つの「行為（の責任）」なのである。それ故に、「わたし」は何らかの形で、自らの「署名」—ないし「声」—を残すはずではないか。少なくともルソーにおける自伝の問題の間われるべき課題は、ここに在ると考えられる。その問題は、「主体」が回帰することを単に意味するのではなく、また「個人」の確立という近代的な神話の退屈な反復であってもならない。「わたし」は原理的に途絶えるものなのであり、不連続なのであるが、それだからこそ、「わたし」が途切れてまた「我に返る」瞬間、あるいは死と狂気の手前で「わたし」が消失しそうになる限界、これらの閾における一種の「抵抗」をこそ捉えなくてはならない。そこにおいてこそ、「わたし」の非連続性と持続との関係が露わとなる、もうひとつの「声」が聞き取られる可能性があるだろうからである。「真理」を語ることに全力を尽くし、「わたし」の真性によって社会と文化の虚構を批判し糾弾したジャン＝ジャック・ルソーの作品において、「わたし」の途切れる裂け目、「わたし」が不在である時—「転倒」のエクスタシーの時間—を取り上げて、そこにおける「声」と「真理」の問題を考察する狙いはここにある。

人が踏み外し、道に迷うからこそ「転倒」は生じる。人間だけが迷うことができるが、その結果、それまでの自分の世界は失われる。その意味でならば、人は自らの「死」を生きることとなるであろう。この時、途方もない言葉の連なりの全体という、声なきものの「声」が聴きとられるようになる。現代の哲学の言葉と、ルソーが「転倒」の比喩を通じて語ることがらと、両者は見かけほどには大きく隔たるものではないとわかるであろう。

I. わたしは生まれ出ようとしていた…(テキストの内なる持続)

1776年10月24日の木曜日、葡萄の収穫を数日前にすでに終えていたパリ郊外では、冬の仕事が始まるまでのしばしの農閑期であったが、いまだ花を

つけている秋の草も多く、植物観察にうってつけの日和となっていた。例によって散歩好きのルソーは、プラトリエール通り（現在のパリ1区J.-J. ルソー通り）の自宅を後にした。この日彼は東へ進み、シュマン・ヴェール通りを辿って、ペール・ラシェーズにつき当たり、これを反時計回りに迂回して、シャロンヌの丘に到着している。現在のパリなら、ルーヴル界隈からペール・ラシェーズ墓地の裏手、二十区の区役所近辺まで徒歩で行ったのであり、メトロ3番線をほぼたどってブルス駅からガンベッタ駅までほぼ十区間分もあるが、延々と続くきつい坂道も含めて歩いたということになる。六四歳という当時のルソーの年齢を考えると、乗り物に甘やかされた現代人はその健脚ぶりに脱帽するしかない。また同時にこの行程は、ルソー個人の歩行への執着⁸と共に、半日をゆっくりとした歩行に委ねて過ごす、十八世紀という時代の生活のリズムそれ自体をも彷彿させるといえよう。さて、散歩者は珍しい植物を採集しながらメニルモンタンに出てきた。この辺りの東側一帯には、顕官ル・ペルチエ・ド・サン・ファルゴー家の所有になる中世風の大城館と広大なフランス庭園が広がっていたが⁹、他ならぬこのサン・ファルゴーの当主（後にルイ十六世の死刑に賛成したが故に王党派の恨みをかけて暗殺されることになる）が、馬車を仕立て、巨大な犬を供にして、猛スピードで接近していた。そうとは知らないジャン＝ジャックは、現在でいえばサン・モール通りとオーベルカンブ通りの交差点辺りを、ぼんやりと歩いていたのである。

衝突は一瞬の出来事だった。その直前、「うんと高く飛び上がって、空中にいる間に犬がちょうど下を通り過ぎてしまうようするしか手はない」と考え

⁸ ヴァンセンヌの塔に逮捕拘束されていたディドロを見舞うため、四十歳目のルソーは歩いて自宅から通っていたし、若き日の放浪も考えれば、彼はまさに歩く人なのである。

⁹ 現在もメトロの駅に名を残しているその庭園は、メニルモンタン街とベルヴィル街の両方に接していた。しかし、十九世紀にル・ペルチエ家が没落、庭園は切り売りされて消失したという（M. Roblin, *Quand Paris était à la campagne*, Picard, 1985, p.237 参照）。

る一瞬の猶予しかなかったと、ルソーは言う。まるで喜劇映画ばりのユーモラスな映像がここで想像され、描かれているのは、事故の衝撃が過去のものとなって、書き手に余裕と一種の懐かしさが生まれているからに他ならない。だから、気絶から覚醒した直後の描写にも、奇妙な幸福感が溢れているのであろう。

夜は更けようとしていた。空、いくつかの星、そしていくらか木々の緑が、わたしの目に入った。この最初感覚が生じた時は、えもいえず甘美な時だった。まだその程度にしか感じることはなかったのがあった。この瞬間、わたしは生まれ出ようとしていたのであり、わたしの眼に映るすべての事物を、わたしの軽々とした存在が満たしているように思っていた。その時現在の他には何もなく、わたしは何も思い出さなかった。我が身なるものの判明な観念もまったくなかったし、わたしに何が起こったのか皆目分らないという状態だった。わたしは誰なのか、わたしはどこにいるのか、それも分らないでいた。痛みも、恐怖もなく、落ち着いていた。(Rêveries, O.C.I, 1005)

フランス文学史上でも極めて有名な場面の一つである。「存在の感情」に伴ううっとりとした気分の表現であり¹⁰、大地の現前 présence を感じさせる「幸福の観念」の表出であり¹¹、植物観察に通じる自己忘却と対象との同一化の代表的な事例である¹²。覚醒直後の満ち足りたような幸福感が、周囲の世界と一つになったという陶醉によって引き起こされているという点は、どの解釈も一致している。ところで、この「幸福」のテキストには、気絶・失神か

¹⁰ 中川久定『甦るルソー』、岩波書店、1983年、197頁。

¹¹ R. Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Albin Michel, 1994, pp.296-299.

¹² Cl. Lévi-Strauss, 《Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme》, dans *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, pp.45-56.

らの意識の回復というもう一つの要素が存在している。この点を掘り下げていくために、まずこの場面を、文学的な系譜関係の中で読み解こう。事故による失神、そして覚醒の快感というシークエンスの進行は、ルソー研究者には夙に知られているように、モンテーニュの同様の体験（『エセー』二巻第六章「実習について」）を想起させるからである¹³。ルソーがモンテーニュの熱烈な愛読者であったことを考えるなら、この比較は「トポス」研究として有意義で必要なものといえるだろう。

『エセー』の問題のエピソードとは、次のようなものである。モンテーニュの領地は新教徒の土地と隣接していたから、宗教戦争時は非常な危険と背中合わせであった。ある日、屋敷から一里ばかり馬で離れた時、彼の一行は突然の銃撃を受けてパニックに陥った。ついには、部下の騎馬との接触によって落馬したモンテーニュが、地上に投げ出されて気絶するという事態に至ったのである。『エセー』は、その失神後の覚醒を次のように描いている。

精神の機能のほうは、肉体の機能が回復するにつれて正気を取り戻していった。わたしは自分が血まみれになっているのに気がついた。胴衣が吐いた血でよごれていたからである。最初に浮かんだ考えは、「頭に一発火縄銃を食ったな」ということだった。実際、あの瞬間に、わたしたちの周囲に火縄銃が数発発射されたのだった。わたしは、自分の命がもはや唇の先に引っかかっているにすぎないように思って、この命を外に押し出すのを手伝うかのように、じっと目を閉じながら、ぐったりと力が抜けて、そのまま消え入る自分に、快感を味わってい

¹³ ルソーとモンテーニュの「転倒」挿話の類似を初めて指摘したとされるのは、R. Osmond, 《L'apaisement》, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, tome XXIII, Genève, 1934 (*Rêveries sans fin, autour des Rêveries du promeneur solitaire*, textes réunis par M. Coz, Fr. Jacob, PARDIGME, Orléans, 1997, surtout pp.163-164) である。最新の研究としては、L. Jenny, *L'expérience de la chute, De Montaigne à Michaux*, PUF, 1997 のとりわけ第2部「雲から落ちる（啞然とする）」を見られたい。

た。もっともそれはわたしの精神の表面に浮かんでいるにすぎない一つの想像であって、そこには不快感がないばかりか、とろとろと眠りに落ち込んでゆくときに感ずるあの心地よささえまじっていた¹⁴。

覚醒の瞬間に、「快感 plaisir」や、睡眠へと滑り落ちていく時の「心地よさ douceur」を味わったというのが、メニルモンタンで倒れたルソーの「えもいえぬ délicieux」感覚の描写につながる。ルソーと同様モンテーニュも、転倒の激しい衝撃とそれによる失神、しばらくしてからの意識の蘇生という物語を読者に提示し、血まみれの重傷を負いながら、気分の爽快さと快感を感じたと回想しているのだ。だが、両者の隔たりも大きく、問題はむしろこの差異の方にある。

まず何よりも、モンテーニュの覚醒時の意識が、かなりしっかりしたものであったという点である。「わたし」は、ルソーの場合よりも遥かに頑強に、自我の境界を意識するものとして物語られている。自分が血まみれであることにすぐに気づいたモンテーニュは、負傷の原因を瞬時に類推し、「火縄銃」の記憶を呼び戻している。意識のレヴェルの高いモンテーニュに対して、一方のルソーは、いかにも頼りない。ルソーは事故については何も思い出さず、朦朧とした意識の中で、自分が誰で、どこにいるのかさえわからないという始末なのであるから。出血の描写にしても、吐血を意識しているモンテーニュに対して、ルソーは、流れ出る自分の血を見ても、「まるで小川が流れるのを見るときのように」(O.C.I, 1005.)しか感じられずに、それが自分のものだとはとても思えなかったと、回想している。自我の境界という意識を明瞭に描き出しているモンテーニュ（生命と非生命、生と死の境界として「唇」が位置付けられ、そこにひっかかった「息」という伝統的表象を駆使しているのは、それ故である）に対して、ルソーの自己と外界との境界は、曖昧であり、

¹⁴ モンテーニュ『エッセー』原二郎訳、岩波文庫(第二分冊)、297頁(Pléiade版、p.353-354)。ただし、前後の関係から「私」を「わたし」と表記した。

むしろ自己は世界と区別されずに、周囲へと浸透していき、その曖昧性は、大地に吸い込まれる「小川のような血」の比喩によってむしろ際立つとさえいえよう。

さらには、「死」に対する両者の態度のとり方の違いを指摘しなくてはなるまい。モンテーニュは事故後ただちに死を意識し、覚悟している。そもそもこの『エッセー』の章は、「死に馴れるためには、死に近づくしかない¹⁵」というテーマを中心としているのであるから、これも当然であろう。死に少しずつ接近することで、死を武装解除し、穏やかな睡眠と変わりのないものにしようというのがモンテーニュの戦略であった¹⁶。一方のルソーの覚醒は、「誕生」の隠喩によってのみ語られていることで明らかなように、あくまでも生まれ変わりを意味する。こちらは、人生の更新・新生、世界との関係を透明化するための一種の変曲点、それを通過するような一瞬に生じる変化にこそ意味があったのである。

別言するなら、モンテーニュにとっては、失神により生は終り始め、死への移行が始まるのであるが、一方のルソーにとっては、失神は、誕生以前の非生命への遡行となるということである。確かに、いずれの場合でも、気絶することは睡眠と同じく、生と非＝生が交代することを意味し、生の只中に非＝生命が絡み合うことの隠喩となっていよう。だから、ルソーが「誕生」を比喩とするのは、連続的な充溢した生、あの「幸福の観念」(R. モーゼ)がそこに存在しているからだとする解釈に間違いはない。ただしこの「持続」を、実体化してはならないであろう。例えば、彼の生誕は死と背中合わせの

¹⁵ モンテーニュ『エッセー』、前掲訳書、303頁。

¹⁶ モンテーニュがこのような緩慢な死を願うというのは、ストア派の影響をさておくとしても、迫害と拷問のはての苦痛な死を恐怖する心の裏返しであろう。『エッセー』二巻第6章には、「わたしは、精神が生きて苦しみながら、それを言い表そうにも表しようがないということほど、堪えがたい状態を考えることができない。たとえば、舌を切られて処刑に送られて行く人たちがそれである」(『エッセー』、前掲訳書、298頁)とある。もちろん、このような苦痛抜きの死を願う態度こそ、それが余りに非キリスト教的であるとするパスカルの弾劾するところとなるのである (Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, n.680)。

ものであったことを想起すべきである。『告白』によれば、ジャン＝ジャックは1712年に「瀕死の状態で生まれていた」(O.C.I, 7.)上に、あたかもこの誕生の「代償」としてであるかのように、母親を間もなく失っているのである。この不幸な誕生と母親の死を、ルソーは生涯に渡って嘆き、母親への罪悪感をひきずっていた。恐らくそれ故に、メニルモンタンでの「誕生」の幻想において、現実の誕生がかつて引き起こした否定的な出来事が清算され、罪悪感から切り離されたかのような軽快な喜び、すなわち忘却という意味での幸福が充満したのではなかろうか。夕闇、空、星、植物を満たしている「軽々とした存在」は、過去の強力な磁場から自由になり、断片化した「わたし」の今の姿であり、惨めな現実の「出生」を埋め合わせ、補うべく再現された初源のシーンの神話的再演という要素を持つであろう¹⁷。

ところで、モンテーニュにとっては、失神という生の時間の切断、非連続は、「わたし」の営む生が死と交錯する貴重な「訓練」の場であった。フランス文学における「墜落・転落」の「経験」を比較し、その歴史を書いたL. ジェニーは、モンテーニュとルソーのテキストに共通して見られる転落・失神のナラトロジー的なシークエンスの反復に注目している。ジェニーは、これらのシークエンスの共通性は、失神という「脱主体化」の経験を巡っているのであり、それがアイデンティティの喪失を意味する以上は、個別の経験とはいえ「共有」されたものとならざるをえないと述べている。誰かの固有の「失

¹⁷ 「オート・ボルヌ」にいるという周囲の声に、「アトラス山」といわれたような気がしたとルソーが書いているのは、この神話的に隔たった遥かな「過去」、起源の時間への直接の移行を暗示していると考えられる。ルソーの母親喪失と罪悪感等の問題については、精神分析によって『告白』を読み直した P.-P. Clément, *Jean-Jacques Rousseau: de l'éros coupable à l'éros glorieux*, A la Baconnière, Neuchâtel, 1976 を参照せよ。さらにこの問題は、自伝作品に頻繁に反復される「出生の困難」というテーマと関連する。これを自伝のトポスとして考察した研究として、G. Mathieu-Castellani, *La scène judiciaire de l'autobiographie*, PUF, 1996 がある。ただし、なぜ「困難な出生」がトポスとして成立するのかを説明しようとすれば、恐らくはマゾヒズムや罪悪感といった観念を動員せざるをなくなるであろう。

神」は、また誰のものでもある共通の無名の経験であり得る¹⁸。生の切斷ないし宙づりが、いわゆる「死」そのものとの出会いというより、「無名性」の状態を生きる「経験」であったというジェニーに賛成したい。より正確には、モンテーニュがネガティブに否定的に生の反対物を死としていたのとは異なっており、恐らくルソーはあくまで肯定(affirmer)する。すなわち彼は、生の反対もまた肯定的持続であると考えていたと考えるべきではなかろうか。これまで見てきたように、ルソーにとっての転倒と失神の経験は、「生」の彼方・彼岸の経験というより、誕生の時間の手前への回帰であり、身体脱落としてのエクスタシー体験であった。つまり、過去を回想しているから、それだけで彼が幸福だったのではない。想起されているのは、何も思い出さないといい忘却に過ぎない。忘却によってこそ、この空白の記憶の喚起によってこそ、彼は「幸福」となる。それは巨大な「持続」と身体器官を介さず、つまり空白としての直接性によって一致することであった。『夢想』の「第五の散歩」におけるピエンヌ湖上の恍惚、あるいは『告白』のヴェネチアの聖クリゾストーム劇場で音楽を聴きながら眠り込んだルソーが、ふと我に返り、天国にいたような「えもいえぬ感覚 la sensation délicateuse」(O.C.I, 314.)を味わったという回想、これらは個人の連続性や充溢を遥かに越えた(「我が身の判明な観念は全くなかった」)、個体の裂け目にのみ現れる空白の「持続」(あるいは無時間・無限)との邂逅であった。

¹⁸ Cf. L. Jenny, *op.cit.* ジェニーは、一章を割いてルソーの「墜落」の「経験」について詳しく分析している。ただし彼は、ルソーに「飛翔」憧憬のあったことを主張し、その論拠としてアトリビューションに問題のある『新ダエダロス』を挙げているが、この点については異論の余地が残る。もちろん、「自然状態」が不変の構造を持っていながら、いかにして「歴史」という変化が始まったのか、というルソー思想最大の難問の一つについて、ジェニーが、それを「歴史」へと「墜落墜落」した「自然」として説明しているのは高く評価されるべきである。ただ、ここでも「自然状態」の解釈を、カッシーラーに倣って「歴史的」と「仮説的」をルソーが始終動揺していたという範囲に収めているのは、序文でハイデッガーなどを引く幅広さを見せる著者にしては、常識的にすぎるといわざるをえない(*op.cit.*, p.60)。

だが、問題は残る。これらの恍惚と覚醒に共通する「持続」との邂逅といっても、それは一種の宇宙的な「持続」であり、それ故に「個人」を越えた「外」である。だからこの「持続」は、「わたし」の名において発話される「ディスクール」の連続性を論理上保証するものとはいえないのである。なぜなら、「わたし」は思考するたびにその実在を確認されるし、また「世界」も持続しているに違いないであろうが、しかし現象学が教えるように、この二つを結びつけることは直接にはできないし、従って「わたし」が「世界」の中で持続するとは言い切れないからである。逆に、「わたし」の根拠は世界や他者に対してはかくも脆弱であるから、失神したり眠ったりする度に、全てを忘れて生まれ変わったなどと「わたし」が言い出すことも不可能ではない。しかしそうなれば、ジャン＝ジャックは「才能がないわけではなかろうが」しかし本当の「狂人だ」、というヴォルテールのルソー評価が正しいことになるだろう¹⁹。「わたし」の名を冠した「ディスクール」（『学問芸術論』『不平等起源論』）、あるいは「わたし」が差し出した書簡（『ヴォルテールへの手紙／摂理について』『ダランベール氏への手紙／スペクタルについて』）といった理論の「真理」は、分裂した主体によって無責任の淵に沈む以外なくなるのである。

この難局を切り抜けるためには、「真理」の実在を信じるという手段がある。つまり、「わたし」が生まれ変わろうが、人格が分裂して複数になろうが（「ジャン＝ジャック」を裁く「ルソー」の場合）、真理が外に実在するなら、あるいはその真実が「神」と呼ばれるならば、「わたし」は切れ切れにせよ、この「真理」を信じればよいことになろう。それどころか、この「真理」を人々に「説得」しようと試みることも可能であろう。しかし、この時、「わたし」は必要な存在なのであろうか。確かに、誰かに声を届ける肉体は神にとっても必要だろうから、「わたし」は肉体として（超越存在が内在に働きかける機会という資格で）要請されよう。だが、真理それ自体にとって、「わたし」そのもの

¹⁹ H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire, Portraits dans deux miroirs*, Vrin, 1983, ch.X 参照。

は全くの「無」である。また、実在する真理が物理自然の体系であれば、「わたし」はその体系の「発見」者として名前を残すだけであって、覆いをいったんとられた真理の体系はそのまま「わたし」抜きで自立する。ここでも「わたし」は、真理にとって「無」である。だが、ルソーにとって、理論の「真理」と「ジャン＝ジャック・ルソー」の真理とは抜き差しならぬ関係で絡み合い、切り離すことができない。未完に終わった「感覚的道德論」ないし「賢者の唯物論」(O.C.I, 409) ということ彼自身の体系は、直接的な「声」を聴いた「作者」の権威を必要としているからである。「わたし」があるからこそ「真理」があるのでなくてはならないのである。しかしそれにしても、「わたし」を失うような脆弱な主体の「権威」という撞着語法めいた事態を、ルソーはいかにして切り抜けようとしたのであろうか。ある理論作品の序文を手がかりにして、この点を述べることにしよう。

II. 私はもはや存在しない… (テキストの外なる孤独)

「転倒」の諸事件によってこうして判明してきたのは、「わたし」がたとえ中断する非連続のものであっても、その空隙を埋める何ものか—「声」—が実感され得るということである。「わたし」が無くなることによって現れる「声」の問題を、今度はもう一つ別の中断・空白の表現から浮き彫りにするよう努めてみたい。それは、「わたし」の不在と孤独というルソーに特徴的な問題である。

話は、1757年に遡る。この年『百科全書』第七巻が発刊され、ダランベールの署名入り項目「ジュネーヴ」が世間を大いに騒がせた。ジュネーヴ市民としてこのスキャンダルに無関心ではいられなかったルソーは、翌年にダランベール批判をその劇場建設の主張に集中させる形で発表した。これが『ダランベール氏への手紙』である。この書簡形式のディスクールは、演劇の持つ社会性を広く捉え、イデオロギー批判と言える奥行きを備えた重要な理論的著作である。ここで取り上げたいのは、この著作に付された「序文」、論争の経緯が述べられ、ダランベールの項目の引用がある、導入と署名のための

パラテキスト（関となるテキスト）である。自らの著作に「ジュネーヴ市民」と署名し、『不平等起源論』を祖国の共和国に捧げて、祖国礼賛の献辞を付して出版したルソーは、同時に『百科全書』巻頭のダランベールの筆になる「総序」において「雄弁な著述家」として名指され、しかも音楽関係の諸項目の執筆者でもあったのであるから、ジュネーヴ宗教界とダランベールとの間に持ち上がった論争は、無関係どころか、直接にルソーと関係していたといっ
てよいものであった。宗教（ソツツイーニ派云々という理神論論争）を慎重に回避してはいたものの、この時のルソーの立場は、はっきりと反ダランベールのそれであり、従って、『手紙』は、ディドロを初めとするそれまでの仲間からの離反を声明する行為となるものであった。だからこそ、「序文」の最後になってルソーの筆がにわかに緊迫し、プライベートな、「公け」に対する「私（ワタクシ）」の関与を露わにする。さて、ここで問題としたいのは、ルソー自身が前面に出てくる、「序文」の最終部である²⁰。

肉体の苦痛により魂は消耗し、苦しみのあまりその活力の元を失う。短く過ぎた高揚の一時には、わたしの中の才能が輝いたともいえなくはないが、その現われは遅く、時を経ずして消え去りおおせた。生まれた本来の状態に戻り、わたしは虚無へと帰ったのだ。わたしの手にあったのはほんの一瞬の時間であり、そしてそれは消えた。なのにまだおめおめと生き残っているのがわたしだ。読者よ、もしこの最後の著作を寛大にも迎えて下さるというならば、わたしの面影を迎えて下さるということになるろう。なぜならば、わたしにしてみれば、わたしはもはや存在しないのであるから。(O.C.V, 7.)

1758年3月20日モンモランシーにて、というこの日付を信じるなら、デビネー夫人・グリムと袂をわち、エルミタージュからモンモランシーへと転

²⁰ この部分は草稿では序文の途中に置かれていたが、後になって最終部に置くよう書き直されている(O.C.V, 1303-1304)。著者の強調の意志が読みとれる変更である。

居して3カ月ほど過ぎてのことである。『告白』の第十編にも、この時期の消耗の激しさを物語るかのように、「生涯の終りに近づいたと思わせるような衰弱」(O.C.I, 489)という痛切な表現が見られる。『グランペール氏への手紙』の「序文」は、この時の気分を劇的に伝えていて見てよいだろう。「序文」にある「高揚 fermentation」の表現が指すのは、『学問芸術論』によるデビューであろうか、あるいは音楽家としての成功であろうか。あるいはさらに遡って、ヴァンセンヌに向かう途中で、『メルキュール・ド・フランス』の懸賞論文を見て経験した「啓示」であろうか²¹。いずれにしても、この短い一節には、思想家としてのジャン＝ジャック・ルソーの生涯が、凝縮されている。

ここで、「わたしはもはや存在しない」という表現や、本来自然の状態すなわち「虚無に帰った」という表現には、理論の責任を曖昧にする投げやりなものではないか、という批判が当然予想される。「序文」に不在証明を織り込むルソーのこの態度は、どう解釈すべきなのだろうか。一つには、この「不在」が、「孤独」の一つの表現であると解釈することである。「孤独」は「不在」の裏面であり、他者にとってはどちらも同じことである。従って、「孤独」に生きる者は、他者への責任感こそ希薄かもしれないが、世間的な利害関心(intérêts)についてはこれを超越している。ちょうど、『グランペール氏への手紙』が分析する、モリエールの『人間嫌い』の主人公アルセストがそうであろうとしたように。確かにこの点でルソーを非難できる人は誰もいない。オペラ『村の占者』の成功で、下賜されるはずの王の年金を拒否して、苦勞人ディドロを憤慨させたルソーである。『不平等起源論』に展開された、人間自身の欲望の無際限な肥大がその不幸を招いたのだという批判と、彼自身の生き方に全く矛盾はない。非宗教的な思想家が、「知識人」として、自らの「生きざま」と「ディスクール」との一致を意識しだした時期に、まさにその際

²¹『告白』におけるルソーは、『学問芸術論』の執筆時を回想して、幼年期の英雄崇拜の「酵母」が「発酵する」のをこの時感じたと言い、同じく〈fermentation〉の語を使用しているので、『グランペール氏への手紙』のこの箇所も、ヴァンセンヌの啓示を暗示している可能性が高い(O.C.I, 356)。

立った事例として現れたのが、ルソーに他ならない。つまり、社会の腐敗を告発する者は、社会の内部にそのままとどまることは許されないと、ルソーは考えていた。非難する者は、自らを非難する。この具体化するかわち新たに選択された生き方が、「孤独」というあり方だったのである。

つまり、この「孤独」の本質とは単に一人であることではなく、社会批判を実行する一つの行為そのものとしての不参加なのであった。例えば、彼の自伝テキストの原形とされる1762年初頭の一連の『マルゼルブへの手紙』にそれは端的に現れている。『ペルシャ人の手紙』の有名な警句が語っているように、社会性・社交性 (la sociabilité) の観念は、当時のフランス社会を何よりも特徴付けていた²²。当時のフランス社会は、今日のような個人主義の社会ではなかったから、孤独の中で生きることは、こういう共同性に背を向ける行為と見なされ得たのであった。さらに、ルソーが「ブフォン論争」などで活躍したが故に、すでに改革派ないし「啓蒙」のメンバー(=「フィロゾーフ」)として期待されていたという一種の「政治」的事情が加わる。ドルバックを中心とした急進的知識人のグループ(「党派・結社 coterie」)のような、「ネットワーク」が次々と誕生していた中で、こういった「コミュニケーション行為」から疎外され、脱落して「孤独」になることそれだけで、一つの解釈すべき行為、「離反」を声明する社会的「政治」的態度表明と解釈され得たのである²³。

²² 「人間は社会的動物であるといわれる。これを基にするなら、フランス人は他にもまして人間であると私には思える。これこそまさに人間そのものである。なんとなれば、フランス人はひたすら社会のためにのみ作られているように見えるからである」(モンテスキュー『ペルシャ人の手紙』, 第87信)。「孤独」と社会思想との関係は B. Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, tr.fr., Mouton, 1974 を参照せよ。

²³ 離脱者はパリを離れ、「孤独」となるが、集団の方はこの離脱を簡単には受け入れない。ルソーがしきりに揶揄されたと嘆くのも、あながち彼の「迫害妄想」のせいばかりとは言えないかもしれない。例えば印象的な傍証として、1759年という近い時期に起きたクロワマル侯の場合がそうである。エピネー夫人のサロンの常連であったこの「愛すべき」侯爵は、突然パリを捨てて、カーンの領地に引っ込んでしまった。候を呼び戻す策

十八世紀フランスにおいて、「孤独」であることには従って決断が必要であった。それは無償の行為ではなく、時に集団のサンクション＝制裁を受けかねなかった。『マルゼルブへの手紙』の第一信は、こういった状況を前提として「孤独」を弁明しているのである。ルソーは、この時五十歳。一方のマルゼルブは、十歳近く年下で、言論出版を統制する重責にある大貴族である。もちろん彼は、ルイ十六世の弁護人となり、孤立無援のなかで断頭台に消えるという数奇な運命を辿ることになるとは、まだ知る由もない。ルソーは言う、「他の文学者たち」は評判をとることをなにより大事と考えるが、彼自身は名声に頓着しない、と。他人の評判を気にしないというのは、尊大さの現われという誤解を受けるが、ルソーはこれを認めない。なぜなら、彼は「孤独への自然な愛を生まれつき持っていた」に過ぎないから。さらに彼は、現実のパリの人間関係には気が滅入る思いをしてきたが、「空想上の存在」との交わり、つまり創作の中に立ち現われるイメージの方にこそ親しみをもっているのだと、述べている。ところで、このような孤独への愛好がどうして生じるのか、その原因は、自分に当意即妙の会話の能力がないこと、つまりエスプリが欠如しているからだとずっと思い込んできたが、どうやらこれも誤解であったという。その真の原因は、実は「(病的な)怠惰 paresse」だということだからである。

この怠惰・面倒くさがりときたら、信じ難いものです。鬱的に怠惰な者はどんなことにも恐れをなすのです。市民生活上で生じるほんのちょっとした義務も、耐え難いものとなります。何か一言言い添えるとか、一通でも手紙を書くとか、ちょっとでも人を訪問するとか、こ

略として、ディドロは、憐れな修道女が、逃亡し彼の助力を願ってパリで待っているという「陰謀」を仕組み、架空の人物のリアルな手紙をデッチ上げてカーンに送り続けたのであった。これが後の傑作『修道女』の原形となるが、それにしてもこの一連の罫は、「孤独」に生きるものへの不寛容な態度を基盤としていることに変わりはない。ルソーがこの類の圧力にさらされていると自覚していても、何の不思議もないのである。

ういったことをしなくてはならなくなるとすぐさま、どれもがわたしにとって拷問のような苦痛となるのです。(O.C.I, 1132.)

この「怠惰」は決して単純なものではない。目的の実現を待つことの出来ない気ぜわしさ、忍耐心の欠如からくる制止、さらには「病」的な行動への障害 (inhibition) であり、しかもそればかりではない。ルソーの挙げている例が「義務」「伝達」「手紙」「訪問」という、他者とのコミュニケーション、倫理的行為、要するに対人関係のみであることが語るように、他者との意志疎通の回路に入り込むことへの強い抵抗感こそが、ルソーの「怠惰」の一種病的な本質である。これは他者を拒否して、自己の内部へと避難するナルシスの欲望を語っていること、これは確かだ。だがまた同時に、他者との儀礼的で形式的な関係（「一言」「一通」「ちょっとした訪問」はいずれも儀礼的あるいは表面的な他者関係を表現している）への深い疑いともこれを読むべきであろう。ルソーは、コミュニケーションを拒否して全く自閉しているのではなく、逆に全てを語るという「全体的な」コミュニケーションこそを望んでいる。その実践が、マルゼルブに宛てた長文の4通の手紙に他ならない。そしてここからこそ、自伝という企てが、時と共にルソーの思想の要—その真理性の根拠—を据える「行為」として必要にして不可欠な意味を持つことになるのである。

人間の関係が、言語や儀礼という形式に媒介されることに、ルソーは抵抗する。それは無媒介で直接的な「クリスタルの透明性²⁴」による関係を夢想していた彼としては、当然とも言える一種の参加拒否である。ここで「透明性」を、完全で直接的な意思伝達（実体的なコミュニケーション）とのみ理解してはならない。この注意は決定的な意味を持つ。スタロバンスキーの著書『透明と障害』は、存在と仮象、コミュニケーションと誤解といった二項対立の内部でのみしばしば受容されてしまうが、それは誤読といわざるをえない。

²⁴ J. Starobinski, *J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Gallimard, coll. «Tel», 1970, pp. 300sq.

確かにスタロバンスキーは、エレガントで抑制的な書き方をするために、かえってその真意が伝わらないということはあろう。しかし、彼の主著『透明と障害』で密かに繰り返されている本質的な事柄とは、「透明」が「死」に限りなく近い何かしらの「関係」であり、「障害」がこの無差異に対する「生」の営みとして一つの差異化の作用であるということに他ならない²⁵。この観点からするならば、「孤独」とは、生きながら死するという「透明」への憧憬であり得るし、また「怠惰」は「孤独」の一つの系すなわち、非本質的なものに疎外された人間関係から身を引き、心の直接性を純粋に保とうとする意志の裏面に他ならないことになる。「生」はコミュニケーションを可能にする共同体の内部で営まれる、自立的な差異化の連関であり、それと対立するのが、『不平等起源論』に展開された「自然状態」すなわち差異の生起しない構造である。「自然状態」において人間は、各個体バラバラに生活し、コミュニケーションもなく、欲望もなく、時間もない全くの「孤独」に満足している。ルソー自身の「孤独」は、社会連関から身を引き離すという行為において、この「自然状態」をあたかも再現する。それは単に一人で居ることではなく、差異を拒否するという意味で存在に係わる、つまりは存在論的な孤独を呼び寄せる行為である。「生」が自立的な差異連関として、つまりは「テキスト」としてあるなら、ルソーの行為はいわばテキストの「外」を志向するのである。

この外への志向を持つものが発言するとは、どういうことなのか。社会から身を引き、他者とのニセの交わりを断った単独者のみが、実に「真理」を「わたし」の「声」として語り得ることになる。ルソーのモラルの根拠である「良心」は、彼によって「不滅にして天上的な声」と定義されているが、それは地上の「騒音」やさまざまな声によってかき消され、聞き取れなくなっている。が、しかしそれは現存している。逆に言えば、その現前 (présence) が感じられるからこそ、人は孤独に耐えられるのである。この本当の声、「真

²⁵ この一種の否定神学めいた発想は、例えば「ジュリーの死」に関連して明確に述べられている (Starobinski, *op.cit.*, pp.139sq.).

理」を聞かなくてはならない。

【声は】われわれにもはや語りかけない。声はもはやわれわれに応えてくれない。しかもこれだけ長い間あの声を嘲ってきた以上は、声を呼び戻すのには、声を追放したのと等しいほどの代価を払わねばならないのだ²⁶。(Emile, O.C.IV, 601)

「良心」という「声」は、自然に属するものであり、消去することはできない。その声をかき消すためには相応の対抗的な騒音を創出する必要があるのである。つまり、文明による抑圧が動員されなければならない。こうして抑圧された「声」は、応答を止める。われわれが、問いかけようとしなからであり、別のものをわれわれ自身が自分にあてがってしまうからである。「声」は応答を止めるが、もし再びこの「声」を呼び戻そうとするなら、文明を構築したのと同じくらいの犠牲と代価を払わなくてはならないのである。それが文明の破壊であるのか、それとも全く別のもう一つの文明の建設であるのか、それは人間自身の自由に委ねられている。しかしともかくも、この声の回復を個人の水準で実践するというなら、まずは世間と世界の「騒音」、ニセの「声」に満ちた空間から身を引く必要があるであろう。ハイデッガー風と言うとするなら、「死すべき人間」として生きる必要が生じるのである。

ここに『ダランペール氏への手紙』の「序文」の最終部で述べられる作者の不在という声明、「アリバイ」の主張の意味が生じてくる。それは、世界の疑似コミュニケーションからの撤退と逃走の決意である。そしてまさにここにこそ、「孤独」なものは、自ら世界における不在証明としての「死」を宣言する。ここで「死」は、単なる不在ではなく、引き受けられたそれ、反復されたそれである。いわば身体器官のない「持続」が、自分自身を指さし名乗っているのである。だからこそ、彼に、「真理」を語る責任と権利が生じること

²⁶ 「法」の源泉としての「声」については、O.C.III, 248 (*Economie politique*), *Ibid.*, 326, var(a), などの箇所を参照。

になる。腐敗し、すりへった硬貨のような言葉を交換するだけの「ニセの共同性」の外部で、孤独となった「わたし」は、そのことによって「真性」に触れる資格を、他の誰よりも優先されて獲得する。「わたし」は、こうしてユニークな個人となり、唯一の者、全人類の中の例外となる。そういう発話の行為が言葉抜きで、すでにして行われてしまったということ、すなわちあくまでも行為的 (performatif) な、パロールなき「声」だけが響いたこと、このことが確認されねばならない。これこそ自伝—自ら・生を・書く行為 auto-bio-graphie—に賭けられたものである。「わたし」は、単なる発話 (l'énonciation) の自己参照の項としてのみ指示されるのではなく、自らの不在と消滅と自己の「死」を確信し、それを「生きる」(反復する) ことのできる者として、自らを表明し、自らを養い、自らを根拠づける自足した「主体」として逆説的に再び姿を現わす。ただし、ルソーのこの「わたし」はもはや存在せず、その「影」としてのみある。それは、実体ではなく、しかし単に「痕跡」でもない。肯定的 (affirmatif) な何ものかとして微かに聞こえる言葉なき声、名前なき顔なのである。

III. 転倒させること… (テキストを越えて)

『夢想』はルソー最後の作品であるが、ここに至って、騒音とも雑音とも喩えられる色々な他者の声が、いささかの余裕をもって回想され、消去されていく過程が静かに語られることになる。ルソーは、自己と他者の関係をさらに追求していくことになるが、それは「わたし」の中に穿たれる様々な空虚の穴を満たす、あの「声」をテキストに定着させる試みとなる。

それにしてもわたしは、彼らから離れ、全てのものから離れているが、わたし自身いったい何なのであろうか？これこそまだわたしが、探し求めねばならぬことがらだ。残念なことに、この探究に先だって、まずわたしの置かれた位置について一瞥しなくてはならないのである。彼らからわたしに到達するためには、どうしても避けて通れない、

そういう観念なのだから。(Rêveries, O.C.I, 995)

この『夢想』の冒頭で語る「わたし」は、時に〈je〉であり、時に〈moi〉という強勢形である。「わたしはいったい何者であるのか。Qui suis-je moi-même?」と、問いかけている「わたし je」は、実のところ、いつでも「わたし moi」からは身を引いており、そこから〈moi〉が他者たちと同じ平面で占めている「位置」を窺っている。一方、〈moi〉は、「彼ら」と呼ばれる他者たちとの障害をはらんだ不幸な交わりに苦しんでいる。「わたし je」は、世界から引き去られているが、「わたし moi」は、他者の間に位置付けられる、〈je〉から見れば一つの対象である。苦悩に満ちたこれまでの他者たちとの抗争は、ここで一応の決着を見る。ルソーの「孤独」によって、抗争はとりあえず平衡状態になり機能を停止する。この孤独は、いわば「わたし」の〈je〉への撤退という一時的なものであるが、ともかくもここから「探求」すなわち「自伝」のエクリチュールが再び開始される。実のところルソーは、このような状況をいち早くアレゴリーの形で書き記していた。そこにもまた、「転倒」のモチーフが使用されていることは、興味深い。

1756年の春、パリから離れてエルミタージュに引っ越したルソーは豊かな森の中で恍惚として夢想に耽ったという。恐らくその時期の作品と推測されている『啓示に関するアレゴリー的幻想譚ないし小品』と通称される作品は、宗教的な蒙昧と真理の到来を寓意的に描き出したものである。高揚した「哲学者」はいつしか巨大な神殿のドームにいた。丸天井を支えているのは七柱の神像（七つの大罪の寓意であろうか）で、それらの像は「近づいて見るなら身の毛もよだつような醜さであったが、巧妙な遠近法の工夫のせいで神殿中央から見やるなら、外観を変えて魅惑的な姿と目に映る」ように設えられていた。この目眩ましの神殿に、人々は参内し、神像を真理と崇拜していたのであった。

明らかにプラトンの有名な「洞窟」の比喩、縛られた人々が映像を見せられてそれを真実在と思いこむという、あの比喩のいわばルソー版である。さて、この仮象の神殿から「哲学者」が憤慨して帰ろうとすると、入り口に自

分とそっくりの身なりをした人物を認めた。この新たな人物は、神殿に入る民衆の目を覆う目隠しに触れて、神像の現実をかいま見させることに成功した。当然スキャンダルが巻き起こる。だが、神殿を統括する神官たちは、ただちにこの騒ぎの張本人を殺してしまった。続いて若者に手を引かれた盲目の老人が現れ、やはり神殿の本性を暴露する演説を行う。神官たちは、彼を捕縛し、裁判によって死刑を宣告して毒杯をあおがせる。これはソクラテスの寓意である。「哲学者」は、うち続く出来事に苦悩し、深い物思いに沈む。と、その時「声」が響く。

こうして目の当たりに見たことどもに衝撃を受けたので、彼[＝「哲学者」]はこれら恐るべき光景について深く考え込んでいた。突然その時、空中に声が聞こえてきて、はっきりと次のように語ったのであった。「ここに人の子がいる。彼の前では天も沈黙するのである。地上よ、彼の声を聞きたまえ」と。(O.C.III, 1053)

この「人の子」がイエスの寓意であることは言うまでもない。彼は、「軽々と神像をひっくり返すと、台座の上に至極平然と登り」、まるでもととの場所にもどったかのようにしっくりとする様子であった。偶像の価値を「転倒」させた彼は、優しく心に浸みる声で民衆に話しかけ、真実の知恵を授けたという。「声」は、「転倒」のその時に神殿の空間を満たすのである。

草稿はイエス的人物の登場と、その魅惑的な言葉について述べた後に中断する。恐らくは、この予言者もまた殺される運命にあったであろう。真実を見た者は、プラトンの洞窟のあの帰還した哲学者と思しき人物同様、殺害される。これが思想の運命であり、そのことは不変である。もし思想が安逸な生を享受できているかに見えるならば、それは毒薬と殺害の手段は溢れているが、しかし「哲学者が欠けている²⁷」からに他ならない。転倒は、そのもの

²⁷ ハイデッガー『真理の本質について——プラトン洞窟の比喩と『テアイテトス』——』（1931-1932年冬学期講義）、細川亮一他訳、創元社、1995年、89頁以下参照。この先駆

として永続することはあり得ないのである。

「わたし」は「彼ら」から離れるとともに、「真理」を通過していつしか「わたしたち」へと委ねられる。「わたしたちが一緒に結合して、彼とともに、誠実でごまかしのない仲間 (société) となれば……」(*Dialogues, O.C.I, 974*) という共同体的な条件が満たされるならば、と留保してもいいだろう。『対話、ルソー、ジャン＝ジャックを裁く』の最後で、「ルソー」は、「ジャン＝ジャック」と読者「フランス人」と一緒に「わたしたち」を形成しようと、わずかな希望をつないでいた。この「わたしたち」は、「わたし」の深い地層を形成しているのでもなく、地下(埋葬所)という上下の隠喩で語られるものでもなく、見えない地下水のように主体の間を流れているものでもない。あるいは、「わたし」の上空に螺旋状に渦巻きながら、あたかもバロック教会の天井画のように彼方に上昇していくものでもない。「わたしたち」は、「ルソー」「ジャン＝ジャック」「フランス人」という人物たちの並列であり、上下に重なるものでは全くない。「転倒」は無効となる。そしてこの並列こそ、固有名の本質、すなわち「いくらいろんな野菜がはいっていても、全体はサラダという名前に統一される」(モンテーニュ『エッセー』第一巻第四十六章)というあり方である。「わたし」そのものが「わたしたち」であり、「わたし」の名前は均一な単数体ではない。「わたし、ミッシェル・ド・モンテーニュ」が、そのまま個体に現われた「型」(M. スクリーチ)であり、「わたしたち、ミッシェル・ド・モンテーニュ」(A. コンパニオン)であるようにである。こうして、「わたし」そのものは、「わたしたち」に委ねられてそれ自らの「死」を死ぬのである。つまり転倒は、そのものとして永続することはない。価値の

的な講義において、哲学は、時代とともにあらねばならぬ、すなわち価値転倒を遂行しただけのニヒリズム(「冷笑的態度」)をさらに高度に克服した時にのみ、哲学は「洞窟」における真実の死を「死ぬ」ことができると述べられている。ハイデッガーのこの明確な(あるいは「美しく」もある仕方での)思想の「運命」への決断ゆえに、プラトンの神話＝隠喩をめぐる彼の偉大なアレゴリー的読解もまた、周知のようにナチズムという「洞窟」(「政治」の表象空間と読み得よう)の内(と外)で幾度も「死ぬ」ことになったのであろう。

批判と転倒は、それ自体じきに価値へと転化し凝固していくからである。「声」もまたこの意味で、並列された者たちの間にのみその都度に生起する他ないのである。

* * *

「わたし」の根底、それを「我思う je pense」と「世界」とが本当に（デカルトの省察の傍らで、しかしそれにふさわしい本質さをもって）接している臨界と呼んでもよいだろうが、そこでは常に「自己なるもの」の死と、消し難い「他性 (l'altérité)」とが密かに交差する。失神という現象とそれに続く世界と一体化した幸福感を通じて、ルソーのテキストにおいて露わになるのは、この自我の本質的な離散性と断片性非連続性、自己の一番奥にある他者性である。だとすれば、ディスクールとして構成され、入念に連続体に仕立てられた「生」の自己同一性の方こそが、かえって異様な「人工物」であろう。頼りなく失神し、あるいは眠り込み、他者との交流が億劫で仕方ないほど面倒がり屋である、そんな救い難いナルシス的な「わたし」に、「真理」を語る資格が生じるというのは逆転だろう。しかし、このパラドクスは「わたし」の根底に息づく、さらに密かな他性から届くかすかな「きわめて優しい一筋の声²⁸」に起源を持つと言えるのであろう。他者といい声といっても、決

²⁸ *Confessions*, O.C.I, 11. ここでルソーは幼少時に聞いたメロディを想起している。この切れ切れになった声の痕跡を取り上げた L. マランは、この記憶が意味伝達の機能を果たすことはない（コミュニケーションから外れている *excommunié*）ことを認めつつも、しかしそこにこそ意味作用が本源的に排除してしまった、ある「声」の残響が聞き取れると述べている（L. Marin, *La voix excommuniée*, Galilée, 1981, pp.157sq. 『声の回復：回想の試み』梶野吉郎訳，法政大学出版局，1989 年参照）。ただし、この声は決して知覚レベルで聞こえるわけではなく、そのものとして回復されるものでも回想されるものでもない。それは、非本質的な声とともにあるという形でしか存在しないが、しかしそれ自体を取り出すことはできないような「声」である。この本源的に回復されざる「声」は、ユートピア（想定される場所には決して現れない場所）に似て、決定的な事件の現

して「実体」ではない。「声」とは、恍惚 (ex-stase) の時に、つまり「転倒」による自己の空白化のその時に、そしてその時にのみ、「わたし」から抜け出した自己が出会っていた何ものか、「外」を満たす現前 (présence) ともあえて呼びえようその何ものかであろう。その「外」で、ルソーの「孤独」は「人間」全体と一致する（「真理」となる）が、それがロマン主義を切り拓くことになる。「起源」が真に問題として姿を現し、そして自伝テキストの生成に係わるとするなら、恐らくそれを理解するのに必要なのは、他ならぬこの観点なのであろう。

*本稿は、平成8, 9, 10年度科研報告「フランス文学における「私」のディスクール」（研究代表：田村毅東京大学大学院教授）所収の拙論「わたし」・「ディスクール」・「真理」をもとに全面的に書き改めたものである。

場を名指せぬ形で満たしていた何かである。言語行為論と現象学から発想するマランに対して、同じテキストについてイメージの回帰としての「想起」の観点から読解したものとして J.-Fr. Perrin, *Le Chant de l'origine: la mémoire et le temps dans les Confessions de Jean-Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford, 1996, surtout pp. 67-75 がある。ペランの解釈は、歌の欠落部分をルソーが埋めようとしなかったことを重視し、この欠損の経験こそ自伝全体（ひとつの「歌」とペランは喩える）に関わるとしている。ここでもやはり「声」がそのものとして帰ってくることはない。