



Title	「論者の意図の誤謬」試論：ローティ、スピヴァク、ウォレス、あるいは、代弁=表象することの謙虚さ
Author(s)	小倉, 永慈
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2022, 2021, p. 5-15
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/88351">https://doi.org/10.18910/88351</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 「論者の意図の誤謬」試論

——ロー・ティ、スピ・ヴァク、ウォレス、あるいは、代弁=表象することの謙虚さ——

小倉 永慈

## 1. 代弁=表象することの謙虚さ

テクストの作者の意図と、その解釈に関して、ロラン・バルトによる「作者の死」(1967)、それに対する応答として書かれた、ミシェル・フーコーによる「作者とは何か」(1969)に先立つ記念碑的な論文として挙げられるのは、1949年にW・K・ウィムザットとモンロー・ビアズリーによって提出された「意図の誤謬 (“The Intentional Fallacy”)」である。同論文で宣言される「意図の誤謬」は、その後の文学研究や文芸批評における参照点となったことは間違いない、その影響力は計り知れない。文学テクストの作者の意図を問題とする際には、「意図の誤謬」が頻繁に参照される。

ウィムザットとビアズリーは、作者の自伝的な記録——例えば私的な手紙や、伝記的な証言——は、文学テクストを解釈するための証拠にしてはならないと主張する。なぜなら詩は、公的な領域のみで評価されるべきものであるから。「意図の誤謬」において、作者の意図は、徹底的に退けられる。作者の意図に踏み込まないことで、テクストの背景にある作者の思惑が参照点や基準にはなりえず、論者による「自由な」議論が期待される、というわけだ。その後、バルトによる「作者の死」によって、テクストが作者の手から解放され、テクストが自律性を獲得するとともに、「読者の復権」が唱えられた。以後、多くの論者は、自身の読みの立場=イズム (-ism) を前提にして文学テクストを批評することに、いわば正当性が与えられたと感じたのではないだろうか。<sup>1</sup> テクストの作者の意図を問わず、テクストの自律性を共通認識とすることによって、論者による自由な議論が後押しされた。

もちろん、「意図の誤謬」に関しては、数多くの議論がなされているが、ここで改めて「意図の誤謬」の是非を論じることはしない。<sup>2</sup> 本論文の関心は、テクストの自律性の名において、論者の意図が不間にされたのではないか、という点に集約される。

<sup>1</sup> バルトによる「読者」概念については、より慎重に検討されなければならないだろう。ここでは、バルトのテクストの厳密さより、いわばパッケージ化されて流布した「作者の死」概念と、その一般理解が広まったことの影響を念頭に置いている。

<sup>2</sup> 「意図の誤謬」に対する有名な批判としては、E・D・ハーシュによる *Validity in Interpretation* (1967) が挙げられる。ハーシュを引き継いだ批判的な議論としては、ゲリー・アイスミンガー (Gary Iseminger) 編 *Intention & Interpretation* (1992) を参照。

2021年度のCFS研究会では、ヤン・ネーデルフェーン・ピーエンスによる *Globalization and Culture: Global Mélange* (2019) を題材とした。序論において、「異種混淆性 (hybridity)」をキーワードとしてグローバリゼーションと文化について論じることの前提に、彼のアイデンティティ・ポリティクスがあることが語られる。

*We [the family] are Eurasians and hybrid in a genealogical and existential sense. This is not a matter choice or preference but a just so circumstance. It happens to be a matter of reflection because my work is social science. My family history then is steeped in the history of western expansion, colonialism, and intercontinental migration. I don't mention this because I think it is unusual but rather because I think it is common; one way or another, we are all migrants.* (Pieterse 4; 強調筆者)

「私たち (we)」の範囲は、どこからどこまでなのか。上記の引用における、最初と最後の「私たち」の指示内容は、明らかに拡大している。「私たち=論者の家族」が「地政学的かつ実存的な見地からみて異種混淆」だという最初のセンテンスから、「私たちは皆、移民である」という最後のセンテンスに向けて、「私たち」の指示内容は「普遍性=コモン」を獲得する。本書において主張される「異種混淆性」とは、論者の出自と属性に多くを負っている。だからこそ、それを批判することには、いささか居心地の悪さを覚える。自らのアイデンティティを根拠とする当事者の語りに対する批判は、語りの根拠であるアイデンティティそのものに対する批判だと受け止められかねないからだ。

アイデンティティ・ポリティクスに根ざす傾向にあるポストコロニアル研究やカルチュアル・スタディーズにおいて、「私たち」の普遍化は、しばしば無批判になされる。しかし、このような文脈における「私たち」とは、一体誰を指すのか。あるいは、どこまでが「私たち」で、どこからがそこに含まれないのか。「私たちは皆、移民である」という主張は、歴史的なスパンで我々のルーツを探るならば、「正しい」のかもしれない。しかし、普遍的な「私たち」という表現によって包摂しようとする試みは、同時に、「自分は移民ではない！」と拒否反応を示す人たちを排除している。

普遍的な「私たち」の指示内容について極めて自覚的だったのが、哲学者のリチャード・ローイティである。1993年にオックスフォード大学で開かれたアムネスティ講演「人権、理性、感情 (“Human Rights, Rationality, and Sentimentality”)」において、ローイティは、ヨーロッパ文化に根ざしたリベラリズムを普遍的なものとする考えを退ける。

Outside the circle of post-Enlightenment European culture, the circle of relatively safe and secure people who have been manipulating one another's sentiments for two hundred years, most people are simply unable to understand why membership in a biological species is supposed to suffice for membership in a moral community. This is not because they are insufficiently rational. It is, typically, because they live in a world in which it would be just too risky—indeed, would often be insanely

dangerous—to let one's sense of moral community stretch beyond one's family, clan, or tribe. (“Human Rights” 178)

欧米のリベラルな、普遍的な「私たち」は、恣意的であるばかりか、そこに含まれない他者を包摂することができない。しかし、普遍的な「正しさ」を説くことが不可能である一方で、他者の痛みを想像することの必要性は「普遍的」である。そこでローティは「感情教育」、つまりは、知識によって「普遍性」を植え付けるのではなく、感情的な動機付けを主題化する。主著『偶然性、アイロニー、連帯 (Contingency, Irony, and Solidarity)』(1989) では、その一見すると矛盾した態度こそが、リベラル・アイロニストの要であるとローティは結論付ける。

The self-doubt seems to me the characteristic mark of the first epoch in human history in which large numbers of people have become able to separate the question “Do you believe and desire what we believe and desire?” from the question “Are you suffering?” In my jargon, this is the ability to distinguish the question of whether you and I share the same final vocabulary from the question of whether you are in pain. Distinguishing these questions makes it possible to distinguish public from private questions, questions about pain from questions about the point of human life, the domain of the liberal from the domain of the ironist. It thus makes it possible for a single person to be both. (Contingency 198)

普遍的な「正しさ」を説くのではなく、個別の、「苦しいですか？」という私的な呼びかけに徹すること。そうすることでしか、他者の痛みを想像するという、「普遍的」に必要な行為をすることはできない。それがアイロニストの戦略であり、リベラリストでありながらアイロニストであること、すなわち「1 人の人間がその両方になる (a single person to be both)」ことは可能であるばかりか、そのようなプラグマティックな態度をもつことでしか、「私たち」の範囲を拡大することも、「私たち」に含まれることのない他者を尊重することも、絶対にできない。

そこから敷衍して考えるならば、文学テクストを読むとき、恣意的な「私たち」の主義＝イズムに依拠して、「私たち」の範囲をやみくもに広げようとする包摂の戦略は、テクストの他者性を排除することにつながる。私はその状況を、「論者の意図の誤謬 (The Critics' Intentional Fallacy)」と名付けたい。ピーエンスによる、普遍的な「私たち」というアイデンティティ・ポリティクスを確認した通り、「論者の意図の誤謬」とは、論者自身のアイデンティティが、自説と同一視されてたり、自説の根拠とされてたりすることによって、論者の意図が不間にされている状況を指す。

「意図の誤謬」以後の批評において、テクストの自律性の名のもと、恣意的な「私たち」の主義＝イズムを前提とした批評は後押しされてきた。しかし、普遍的なリベラリズムが

あり得ないことと同様に、普遍的な「私たち」もまた、あり得ない。文学研究や文芸批評の場において、ある文学テクストが読まれている状況を改めて批判的に考察することは、論者が文学テクストを代弁=表象 (representation) する行為そのものを問い合わせ直すことになり、「論者の意図の誤謬」と呼ぶべき状況から脱することにつながるだろう。そのような問題意識のもと、本稿は、先に確認したリチャード・ローティの思想を起点として、批評家のガヤトリ・C・スピヴァクと、作家のデイヴィッド・フォスター・ウォレスに共通する、「代弁=表象することの謙虚さ」と呼ぶべきパターンについて議論する。3人の論者による同時代（1990年頃）の批評テクストは、論者としての立場を超えて、同じ「私語り」のパターンで結ばれる。<sup>3</sup>

文芸批評家のミチコ・カクタニは、客観的真実が信頼を失うポスト・トゥルース現象の背景にポストモダニズムの理論があるとして批判するが、その文脈で、学術論文における「個人的な証言 (personal testimony)」や「自身の立ち位置 (positioning)」などの「私語り」があったと指摘する（70）。<sup>4</sup> 論者自身の人種やジェンダーについての但し書きが、客観的事実への信頼を低下させることに寄与するとカクタニは批判的である。しかし、本稿は、「アイデンティティ・ポリティクスに基づいた私語り」と「自己批判的でプラグマティックな私語り」を明確に区別して、前者を批判し、後者を擁護する。それらの議論は一貫して、文学研究や文芸批評の場において、「論者の意図の誤謬」を問い合わせ直すことを促すだろう。

本稿において、representation には慣例通り「代弁=表象」の訳語を当てるが、スピヴァクが「サバルタンは語ることができるか（“Can the Subaltern Speak?”）」（1988）において “Two senses of representation are being run together: representation as ‘speaking for,’ as in politics, and representation as ‘re-presentation,’ as in art or philosophy”（275）と述べていることに倣い、前者の「代弁」を「政治的に代弁すること」の意味で、後者の「表象」を「美的に表象すること」の意味で、両者を区別する。

## 2. 論者なら「語ることができる」のか？

マルキストであり、フェミニストである批評家のガヤトリ・C・スピヴァクは、代弁=表象することに対して、あるいは、自らの主義=イズムに対して、極めて自己批判的な論者である。「論者の意図の誤謬」を考えるために、ここからは、スピヴァクによる有名な論文「サバルタンは語ることができるか」を参考する。同論文においてスピヴァクが問題とするのは、物語作家によって代弁=表象されたテクスト自体というよりも、論者による代弁=表象行為である。本稿においては、論者の責任=応答可能性 (responsibility)、反アイデンティティ・ポリティクス、語れないこと、の3点を確認する。

<sup>3</sup> 出版年順に並べると、スピヴァクによる「サバルタンは語ることができるか」（1988）、ローティによる『偶然性、アイロニー、連帯』（1989）、そしてウォレスによる『ラップという現象』（1990）となる。

<sup>4</sup> ポストモダニズムに対して、筆者はカクタニとは明確に立場を異にしているが、それについての稿を改める。

まずは、スピヴァクのいう論者の責任=応答可能性について確認する。彼女の批判の矛先は、ミシェル・フーコーとジル・ドゥルーズによる対談「知識人と権力」(1977) に向けられる。大衆はもはや代弁=表象される必要はないという 2 人の対話に対し、スピヴァクはそれを論者の責任放棄だとして、痛烈に批判する。スピヴァクは、大衆が自らを代弁できるという知識人の言明こそが、「透明な批評」であると喝破したのである。その上で、論者の批評家の責任=応答可能性について主張する。

Further, the intellectuals, who are neither of these S/subjects, become transparent in the relay race, for they merely report on the nonrepresented subject and analyze (without analyzing) the workings of (the unnamed Subject irreducibly presupposed by) power and desire. (Spivak 279)

One responsibility of the critic might be to read and write so that the impossibility of such interested individualistic refusals of the institutional privileges of power bestowed on the subject is taken seriously. ... I add to Said's analysis the notion of the surreptitious subject of power and desire marked by the transparency of the intellectual. (同上 280)

「大衆は自らを語ることができる」という知識人による代弁=表象は、知識人が「透明な存在」となって、「表象されない主体について報告し、権力や欲望の働きを、(分析することなく)「分析」している」。スピヴァクはこのように、アイロニカルに診断を下す。そのことを踏まえ、論者の責任=応答可能性とは、「読み、書くことによって、主体に与えられた権力の制度的特権に対し、利害のある個人による拒絶が不可能であるということを、真剣に捉えられるようにする」ことだという。これは非常に難解な表現であるが、その後に「知識人たちの透明性によって示された、権力と欲望の、影に隠れてこそこそと立ち振る舞う主体」と言い換えられており、こちらは比較的わかりやすい。つまり、「サバルタンは語ることができない」と結論付けるスピヴァクにとって、「大衆は語ることができる」という知識人の言葉は、自身を「透明化」することによって免責する、いわば責任放棄である。論者が「読み、書くこと」とは、常に既に利害のある関係において、自分のことを棚に上げて、高みの見物をするのではなく、同じ土俵に立って物申さなければならないということだ。

しかし、それはアイデンティティ・ポリティクスの推奨ではない。むしろ、スピヴァクは明確に反アイデンティティ・ポリティクスの立場である。本論文においてインドの寡婦殉死（未亡人が焼身自殺をすること）について触れるスピヴァクであるが、自身のルーツとしてのインドに言及することについて、言及している。

My Indian example could thus be seen as a nostalgic investigation of the lost roots of my own identity. Yet even as I know that one cannot freely enter the thickets of “motivations,” I would

maintain that my chief project is to point out the positivist-idealist variety of such nostalgia. I turn to Indian material because, in the absence of advanced disciplinary training, that accident of birth and education has provided me with a *sense* of the historical canvas, a hold on some of the pertinent languages that are useful tools for a *bricoleur*, especially when armed with the Marxist skepticism of concrete experience as the final arbiter and a critique of disciplinary formations. Yet the Indian case cannot be taken as representative of all countries, nations, cultures, and the like that may be invoked as the Other of Europe as Self. (同上 281; 強調原文)

スピヴァクが母国インドを参照するのは、彼女がたまたまそこで生まれ、たまたまそこで教育を受けたという、主体形成における「偶然性 (accident)」を避けて通ることができないからだ。「偶然性」を引き受けることは、「最後の審判としての経験」や、「学問形成を完了すること」への批判につながる。この態度は、リチャード・ローイティが「最後の語彙 (the final vocabulary)」を否定する素振りと多くを共有する。最終的な審判、あるいは、最後の語彙をもって対象を語る（代弁=表象する）ことができるという態度に対して、徹底的に疑いの目を持つこと。だからこそ、語る対象に対して、批評家は常にプラグマティックな態度で挑まなければならない。それが偶然性を引き受ける論者の倫理——学問形成が完了することはあり得ず、常に未完了であると弁えること——であるはずだ。

スピヴァクの論者としての自意識は、先のピーエンスによる「私たちは皆、移民である」というアイデンティティ・ポリティクスからは、明らかに一線を画している。ルーツとしてのインドに関する語りが、「自己としてのヨーロッパに対する他者」のような、紋切り型のヨーロッパ中心主義批判に墮すことではない。他者を「私たち」の枠組みに素朴に包摂すること、あるいは、他者の意識を素朴に代弁=表象することは、絶対にできない。そのことは、“When we come to the concomitant question of the consciousness of the subaltern, the notion of what the work *cannot* say becomes important”(同上 287; 強調原文) というように、「言えないことこそが重要」という意識にも見出すことができる。さらに、“Here are subsistence farmers, unorganized peasant labor, the tribals, and the communities of zero workers on the street or in the countryside. To confront them is not to represent (*vertreten*) them but to learn to represent (*darstellen*) ourselves”(同上 288-89) というように、大衆=他者に出会うこととは、かれらを「政治的に代弁すること (*vertreten*)」ではなく、自らを「美的に表象すること (*darstellen*)」を学ぶこと」なのである。ここで、前章であらかじめ引用していた通り、スピヴァクが代弁=表象 (representation) における「代弁」と「表象」を明確に区別していたことが思い出される。他者を代弁する営みは、論者自身を表象することと不可分であり、自己表象なき他者の代弁はあり得ない。素朴なアイデンティティ・ポリティクスに陥るのではなく、自分の立ち位置・前提を絶え間なく、プラグマティックに問い合わせ直すことしか、論者は語ることができない。語れないことを自覚する謙虚さを、スピヴァクは問うている。

SNS で誰でも「語ることができる」現在、スピヴァクの「語ることができない」という

二者択一ではない問題系は黙殺されている。かたやフェイクニュースや陰謀論、かたや行き過ぎたポリティカル・コレクトネスやアイデンティティ・ポリティクスで、合意形成を目指すことなく対立し合う SNS 空間においては、そのような「わかりにくさ」は許されない。論文の最後を、スピヴァクは “The subaltern cannot speak. ... Representation has not withered away” (同上 308) と締めくくる。当事者が「語ることができる」と素朴に信じることは、知識人への信頼を低下させ（反知性主義）、右派左派を問わずポピュリズムを招く。そのことが自明となった現在において、「サバルタンは語ることができないが、代弁=表象はいまだ衰えてはいない」というスピヴァクの結論に、私はある種のエリート主義の肯定を見出す。当事者も論者も「語ることはできない」と弁えつつ、それでもプラグマティックに語ろうとするこの狭間に——絶え間ない自己批判と、代弁=表象の間との、終わることのない往復に——身を置くこと。論者であるならば、その緊張関係に身を起きながら、代弁=表象を続けるしかない。それがエリートの責務であるはずだ。その不可欠なプロセスを無視することこそが、本稿が主張する「論者の意図の誤謬」である。

### 3. 白人ヤッピーが黒人ラッパーを語る資格

アメリカの白人男性作家デイヴィッド・フォスター・ウォレスはエッセイの旗手としても知られているが、キャリア初期のマーク・コステロとの共著『ラップという現象 (Signifying Rappers)』 (1990) が議論の俎上に載ることは少ない。<sup>5</sup> ここでは、『ラップという現象』が、「サバルタンは語ることができるか」から導き出した「絶え間ない自己批判と、代弁=表象の間との、終わることのない往復」を実践する批評テクストであることを示す。

本書は 3 つの章で構成されているが、第 1 章は「資格 (Entitlement)」である。白人である彼らが、果たして黒人によるラップを語る「資格」があるのか。なぜなら、シリアルなラップとは、“No question that serious rap is, and is very self-consciously, music by urban blacks about same to and for same” (Wallace and Costello 24-25) とあるように、「黒人による、黒人についての、黒人のためのラップ」に他ならないからだ。シリアルなラップにおいて、自分たち白人は蚊帳の外に置かれる。それどころか、“Serious rap's a musical movement that seems to revile whites as a group or Establishment and simply to ignore their possibility as distinct individuals” (同上 25) というように、白人はひとたまりにされて罵倒され、個別の存在は完全に無視されている。第 1 章「資格」のウォレスのパートは、“Please know we're very sensitive to this question: what business have two white yuppies [Wallace and Costello] trying to do a sampler on rap?” (同上 21) という、「白人ヤッピーが黒人ラッパーを語る資格があるのか」という代弁=表象する主体に対する問題提起によって、幕を開ける。

客観的なラップ分析の体裁を成すことが不可能であることを弁えているからこそ、ラッ

<sup>5</sup> タラ・モリッシー (Tara Morrissey) とルーカス・トンプソン (Lucas Thompson) による “‘The Rare White at the Window’: A Reappraisal of Mark Costello and David Foster Wallace’s *Signifying Rappers*” (2015) を参照。

ラップについて語ることについて語るという、再帰的な語りは必然だ。「黒人による、黒人についての、黒人のためのラップ」という「閉じた文化」は、部外者による客観的な分析を寄せ付けない。だからこそ、“Our point of departure, essay-wise, was always less what we knew than what we felt, listening; less what we liked than why”（同上 24）というように、それについての知識をひけらかすことを禁欲しつつ、「自分たちがどう感じ、何に心を惹かれるのか」という点を探求することに徹する、自己批判的な語りであるしかない。その前提の元で、白人にとってのラップの特異さとは、“For the white, behind his transparent cultural impediment, though, the Hard rap begins in mood to resemble something more like tremor, epiclesis, prophecy: it's not like good old corporate popular art, whose job was simply to remind us of what we already know … but all from the other side of a chasm we feel glad, if liberal-guilty, is there”（同上 32-33）というように、日常生活からの隔たりにあるという。白人にとってのラップは、これまで享受してきたエンターテインメントとは全く異なる「向こう側」のものだからこそ、「リベラルな罪悪感を感じながら享樂する」対象である。ラップは、自分たち白人に向けられたものではない。でも、そこには何か、崇高さがある。でも、自分たち白人は蚊帳の外で・・・という無限の再帰性。「リベラルな罪悪感を感じながら享樂する」こととは、このように説明できるだろう。

「向こう側」のラップを覗き見る行為は、列車の中から窓越しに街を観光することに、あるいは、テレビの画面上に映る「現実」を見ることに似ている。

So an easy analysis, through the fast train's glass, of rap as the latest occasion for the postliberal and highly vicarious guilt we find as exhilarating as it is necessary—that we like to play voyeur, play at being kept, for once, truly outside; it assuages, makes us think what's inside that torn-down world refers to us in no way, abides here decayed because Meant To, the pain of the snarling faces the raps exit no more relevant or real than the cathode guts of Our own biggest window. The white illusion of ‘authenticity’ as a signpost to equity, the sameness-in-indifference of '80s P.R.: Let Ghetto Be Ghetto, from the train. (同上 76)

「列車の中」あるいは「テレビ画面 (the cathode guts of Our own biggest window) のこちら側」という安全地帯からラップを「鑑賞する=論じる」ことは、覗き見趣味の文化研究に直結する。<sup>6</sup> なぜなら、その時の「鑑賞者=論者」は、荒廃した世界と直接関わることなく「鑑賞する=論じる」ことができるからだ。そうではなく、「その列車から降りてみろ」とウォレスは言う。

<sup>6</sup> ウォレスがテレビについて論じたエッセイ “E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction” (1993) を参照。自身もテレビ中毒となつたウォレスは、1日に何時間も、テレビの画面越しに疑似的な現実を見る行為に警鐘を鳴らしている。本項で触れた「無限の再帰性」は、主著 *Infinite Jest* (1996) の主要テーマとなっているが、それについては稿を改める。

Except but now here's what's neat: Step out, even just for a moment, and it turns out that this time it isn't the train that's moving, it's the gutted landscape of rap itself; and the 'ruins' that are its home and raison aren't nearly the static archeology they seem, they themselves are moving, arranging themselves, becoming something no less bombed-out or dire but now somehow intended from within, a hegemony that matters, a self-conscious apposition, moving into expression, into Awareness, 'thriving' culturally somehow, copulating even; so that what had looked from the moving glass to be a place's and people's past-in-present reveals itself now a ruined totem to total presence—a separate, unequal, Other place-and-time, exploding outward. (同上 76-77)

列車から降りた途端、動いていたのは自分自身ではなく、「風景」の方だと気が付く。それほどに、ラップを取り巻く文化現象は常に変化を続けているのであり、「自分たちとは離れていて、対等ではない、外側に向かって爆発する「大文字の他者」の場所と時間」であるからだ。流動的な文化現象を目の前にして、不動点からそれを観測し、語ることは許されない。覗き見趣味の文化研究にならないために、ウォレスは論じる対象の「内部」に足を踏み入れ、白人ヤッピーには黒人ラッパーを語る資格などないと弁えながら、それでもプログラマティックに語ろうとするのである。

ウォレスは「白人にとって (For the white)」という語り口調であったが、これもまた、アイデンティティ・ポリティクスとは区別されるべきだろう。つまり、「白人にとって」は、持論の根拠ではなく、知りうる・語りうる限界を弁えているという謙虚さの表明と読むべきだ。これは、リチャード・ローティが自称するリベラル・アイロニストの立場とも似ている。リベラリストとしての自らの立場を常に相対化しながら、それを普遍化するのではなく、個別の、私的な「呼びかけ」に徹する彼の立場は、スピヴァクとウォレスと同じパターンを有する。スピヴァクの場合、何かを代弁=表象するときに、「政治的に代弁すること」ではなく、自らを「美的に表象することを学ぶこと」を説く。ウォレスの場合、白人ヤッピーには黒人ラッパーを語る資格などないと弁えつつ、それでも白人にとってのラップを語る。これが、論者としてのローティ、スピヴァク、そしてウォレスに通底する、「絶え間ない自己批判と、代弁=表象の間との、終わることのない往復」を実践する姿勢だ。

#### 4. 論者の意図の誤謬

エーリッヒ・アウエルバッハの『ミメーシス (Mimesis)』(1946) につけられた副題は、「ヨーロッパ文学における現実表象 (The Representation of Reality in Western Literature)」である。アウエルバッハは「芸術における模倣 (mimesis)」を「表象 (representation)」と言い換えており、現実を映すリアリズム小説や、人の意識を映すモダニズム小説を評価する。つまり、文学テクストは、任意の何かを模倣=表象しているからこそ、文学テクストたりえる。そのことを踏まえれば、それを対象とする文学研究者・文芸批評家の仕事は、代弁=表象を再び代弁=表象する作業である。論者が文学テクストについて語るとき、常に、この二重

の代弁=表象 (Re-representation) のプロセスが存在する。

その自明のプロセス自体が問われることは稀だろう。論者は、「このテクストは〇〇を代弁=表象している」と論じることはあっても、「私がこのテクストを〇〇と代弁=表象する」とは、普通は論じない。マルクス主義批評であれば、例えば小説の作中人物が従事する仕事や経済状況が、特定の階級を代弁=表象していると論じる。一見すると、そこに主観が入り込む余地はないように思われる。しかし、これまでの議論を踏まえるならば、前者の「このテクストは〇〇を代弁=表象している」という語り方に、客觀性・中立性を認めるることはできない。それは、「論者の意図の誤謬」である。なぜなら、テクストは常に何かを代弁=表象するものであり、論者がそれについて語ることは、論者による二重の代弁=表象 (Re-representation) に他ならないからだ。なおかつ、何かについて語ることは、語る主体を問い合わせ直すことであり、その無限の再帰性から逃れることはできないからだ。後者の「私がこのテクストを〇〇と代弁=表象する」という論者の意図を抜きにしては、論者による代弁=表象は成立し得ない。だからこそ、客觀性・中立性を装った批評に対して、論者の意図を、私は粘り強く問いたい。

文学研究者・文芸批評家が何かについて語る時、代弁=表象の主体は、対象の文学テクストではなく、他でもない論者自身である。その逃れようのない事實を目の前にして、ローティ、スピヴァク、ウォレスら論者たちは、「絶え間ない自己批判と、代弁=表象の間との、終わることのない往復」を実践してきたことを、本稿は示した。論者が代弁=表象の主体である以上、透明な批評はあり得ない。普遍的な「私たち」があり得ないことと同様に。「論者の意図の誤謬」から脱するために、アイデンティティ・ポリティクスに陥ることのない、自己批判と謙虚さが必要だ。代弁=表象における主体の位置と姿勢の表明は、テクストの読みの根拠ではなく、テクストへのコミットメントにおける、私的な意思表示でしかあり得ない。それは、語ることと語れないことを弁える、謙虚さの表明でなければならない。

## 引用文献

Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Translated by Willard R. Trask, 1946, Princeton UP, 2013.

Barthes, Roland. "The Death of the Author." *Image-Music-Text*, Translated by Stephen Heath, 1978, pp. 142–48.

Foucault, Michel. "Intellectuals and Power." *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Cornell UP, 1977, pp. 205–17.

---. "What is the Author?" *Aesthetics, Methods, and Epistemology*, edited by Paul Rabinow, Translated by Robert Hurley and Others, The New Press, 1998.

Hirsh, E.D. *Validity in Interpretation*. Yale UP, 1967.

Iseminger, Gary editor. *Intention & Interpretation*. Temple UP, 1992.

Kakutani, Michiko. *The Death of Truth*. William Collins, 2018.

Morrissey, Tara, and Lucas Thompson. “‘The Rare White at the Window’: A Reappraisal of Mark Costello and David Foster Wallace’s *Signifying Rappers*.” *Journal of American Studies*, 2015, pp. 77–97.

Pieterse, Jan Nederveen. *Globalization and Culture: Global Mélange*. 4<sup>th</sup> ed., Rowman & Littlefield Publishers, 2019.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge UP, 1989.

---. “Human Rights, Rationality, and Sentimentality.” *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Cambridge UP, 1998, pp. 167–85.

Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?” *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, U of Illinois P, 1988, pp. 271–323.

Wallace, David Foster. “E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction.” *Review of Contemporary Fiction*, no. 13, vol. 2, 1993, pp. 151–84.

Wallace, David Foster, and Mark Costello. *Signifying Rappers: Rap and Race in the Urban Present*. 1989, Back Bay Books, 2013.

Wimsatt Jr., W. K. and M. C. Beardsley. “The Intentional Fallacy.” *The Sewanee Review*, no. 3, vol. 54, 1946, pp. 468–88.