

## 複数性と排除

### ——「他者なき他者」の世界を生きるために

磯前 順一

#### 複数性と排除

エドワード・サイードやガヤトリ・スピヴァクなど、ポストコロニアル批評家たちは一貫して他者の抑圧や排除を問題としてきた。帝国や国民国家がいかに植民地の人間やマイノリティあるいは難民たちを抑圧し排除してきたか。それを超えてどのように共同性を構築することが可能になるのか。その問題につねに取り組んで来た。「共約不能なものの共約可能性(commensurability of the incommensurable)」あるいは「異種混濁性(hybridity)」といった考え方は、そういった問いに対するひとつの答えであったと言える。

ポストコロニアル批評のとする戦略は、自己同一性を主張するアイデンティティを批判するというやり方があるが、その視点からすれば、これまで人間は均質化された純粋なアイデンティティのあり方を本来的なものに見なすことで、互いのことをくまなく理解できる共約可能性が成り立つと信じてきたのであった。その結果、同じ国民性を有する日本人だから、言葉などなくても互いに理解できるという期待も生じることになる。そして同時に、他国民は本来的に異なるアイデンティティを有するのだから、期待される日本的な国民性に自らを改変して二級国民となるか、そこから排除されるかのいずれかの選択肢しか残されていないことになる。このような本来的な国民性というアイデンティティを典型的に体现するのが、日本の場合は近代天皇制であろう。

万世一系を唱える天皇制は、日本民族が歴史的始原より今日に至るまで連綿と繁栄してきたことを体现するものであると、少なくとも近代以降は見なされてきた。その論理は、ハンナ・アレントがアメリカ合衆国の起源を、その構成員たちの意志に基づく創設行為(founding)に見出したのとは対照的な、人間の意志を超えた自然生的な同質性であった<sup>(1)</sup>。しかし、天皇制は言うまでもなく、アレントのいう人為的創設の論理にしても、あらゆる共同体や社会が成立するさいには、その内部に含まれる構成員と、そこから排除される者たちの間に境界線が引かれることは避けることはできない。あらゆる共同体の成立には「排除」というトラウマ——記憶として意識化することが不可能な記憶——が伴っているのだ。

そして、このような共同体の排他的性質を解消するために、ポストコロニアル批評は「異種混濁性」という概念を提唱したのである。異種混濁性とは、人間の主体が根本的に純粋な真正さとい

ったものを欠いており、その中核に均質化し尽くすことのできない余白——純粋なアイデンティティを希求する者からすれば非純粋性——を抱えていることを指し示している。この観点からすれば、人間は本来が異種混濁的なものであるからこそ、そこから逃れようとして居心地の良さを希求し、均質で真正なアイデンティティを欲して止まないと捉えることが可能になる。

覚醒しかけて、一ばんさきに呟いたうわごとは、うちへ帰る、という言葉だったそうです。うちとは、どこの事をさして言ったのか、当の自分にも、よくわかりませんが、とにかく、そう言って、ひどく泣いたそうです。(太宰治『人間失格』)

この文章は、わたしたちの本源的な不安を端的に掴み出したものであろう。わたしとは、一体、誰なのか。自分たちが感じる寄辺のなさはどこで癒されるものなのか。そのような不安、あるいは純粋な真正さが欠損しているがゆえの、互いの痛みを理解し合う可能性というものが存在するのであろう。もちろん、それは直接的な他者の理解可能性ではありえず、他者の痛みを間接的に類推するにとどまるものだが、それでもそこには自らの痛みと共振するような「共約不能なもの共約可能性」といった関係性が存在する。そこでは、アウトサイダーが文字どおり均質な共同体の外部の者として排除されるのではなく、むしろすべての者が均質な共同体にとってよそ者であるからこそ、相互に繋がっていくことが可能になっていく。欠如感といったものが、絆をむすぶうえで積極的な役割を果たすことになるのだ。

このような共同性は、自然生的な自己同一性を前提とした意味での共同体とはもはや呼べまい。むしろ、他者の複数性を意識した存在形態である「社会」と呼んだほうがふさわしいだろう。アレントが定義する「社会」とは、もはや私的領域と公的領域がはっきりと分離したものとしては存在しえず、その境界線が不分明となることで、両者が相重なった領域を指す<sup>(2)</sup>。社会的なものをめぐる評価は論者によって様々であるが、すくなくとも、そこにしか今日の人間が他者に会おう場は存在しないという点では見解が一致する。アレントはこのような出会いの場を規定する人間の存在様態を、「複数性 plurality」<sup>(3)</sup>と名づけたのである。しかし、この複数性という概念もまた論者によって意味づけの異なるものであり、その解釈に関しては十分注意を払うことが必要となる。

少なくともアレントにとっては、複数性とは「異なるものの平等性」を意味する。しかし同時にアレントも認めているように、複数性からなる公共空間が形成されるさいには、そこに必ず排除の働きもまた伴うことになる。その点を重視して複数性の空間をとらえ直したのが、ジョルジョ・アガンベンである。彼は、民主主義的な公共性というものはその内部に平等な空間を作り出すだけでなく、「剥き出しの生」と呼ばれる社会的権利を喪失した人々の存在をも内部秩序を保持するために、その外部に作り出すのだと指摘した<sup>(4)</sup>。一方、ポストコロナル批評においては、社会的に不可視化された存在としてのサルタンを強調するガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクを除くと、人間は他者に自己を開いていかざるをえないし、そうすることが責務であるというエマニュエル・レヴィナス流の倫理が強調されてきた。レヴィナスは他者に対する倫理について次のように語っている。

<顔>との連関は、絶対的に弱きものとの連関であると同時に、絶対的な仕方です。外に曝されたものとの連関です。…<顔>は「汝、殺すなかれ」でもあるのです。「汝、殺すなかれ」を、もっと明確に語ることもできます。それは、他者をひとりぼっちで死なせることはできないということです。<sup>(5)</sup>

そこに注意深くもレヴィナスは、「<他者>の<顔>のなかにはつねに<他者>の<死>が、それゆえある意味では殺人への誘いが、最後まで突き進み完全に他者を無視せよという誘惑がはさまれている」という言葉を添えるのだが、少なくともポストコロニアル批評においては複数性からなる自己関係を考えるさいには、そこに含まれない他者の排除がともなうことは見落とされがちであった。その点では意外に見えるが、ポストコロニアル批評家たちの立場は、西洋的理性の普遍性を信じるユルゲン・ハーバマスの討議的民主主義論に近いものであるかのような印象を受ける<sup>(6)</sup>。すなわち、他者とはある種の合意形成が可能なものであるとする点では、ハーバマスもポストコロニアル批評家もかなり近い立場にたっているのである。

事実、エドワード・サイードやスピヴァクは、西洋啓蒙主義的な意味での世俗主義の立場にたっていることを公言している。ただし、ポストコロニアル批評は、第三世界からの西洋世界の告発といった単純な二項対立的な批判ではない。それは、第三世界の知識人が西洋のアカデミズムに参入し、西洋思想の論理を身につけることで、その論理を逆手にとって西洋中心主義の弊害を暴いてみせるという、入り組んだ構造を有するものである。それは一方から評すれば、西洋人以上に西洋的な哲学思想に精通している主体形成とも言えるが、他方ではその西洋化を通して西洋啓蒙主義を批判するところに、ハーバマスのような直截的に西洋理性を信じる立場とは異なる部分を有する。

このようなポストコロニアル思想は、今日では非西洋社会の人間が西洋近代化の外部には脱出できないことを認めたくえで——脱出可能な外部という幻想に浸るときに、非西洋と西洋を完全な二項対立のもとに捉える土着主義が生じる——、出られないからこそ西洋近代化の内部に非西洋的な異質性を見出していき、時宜にかなった戦略とも言える。すなわち、ポストコロニアル批評は西洋的な理性に対しては、それに依拠しつつも、根本的に懐疑的だという両義的な立場をとるものなのである。

たとえば、ホミ・バーバがフロイトの論文「不気味なもの」をふまえて論じる、主体そのものの了解不能な余白的性質を考えるならば、ハーバマスのように理性を介した他者との合意形成あるいは理解可能性という見解は、ポストコロニアル批評とはかなり立場を異にするものとなる。ポストコロニアル批評においては、他者をはじめ、人間の主体が理解困難な異種混淆性を基本的性質とするからこそ、その複数性は「共約不能なもの共約可能性」という認識および存在の形式もとで共存可能になると主張される。しかし、そこで実現される複数性もまた、新たな排除を作り出さざるを得ないという認識が弱いという点では、ポストコロニアル批評もまた批判を甘受しなければならない。アレントやアガンベンのような、複数性は必ず排除を伴うという視点をさらに組み込んで、その議論を展開させていく必要があるだろう。その点で、同じくポストコロニ

アル批評を代表するスピヴァクの「サバルタニティ」<sup>(7)</sup>という概念は、アガンベンたちの排除をともなう複数性の議論と接合をおこなう上で、重要な役割を果たすものとなる。

スピヴァクによれば、サバルタンと呼ばれる人々は自分たちが発言をしても社会的に承認されない状況、すなわち公共圏から排除された立場に置かれている。さらに、彼らが社会的な地位を上昇させて、社会権を有する非サバルタンの立場に身を置くことは、それが稀であるにしろ、起こり得ることであるとも述べている。しかし、ここで見逃してはならないのは、個人々人としてはサバルタンから非サバルタンへと社会的地位を変動させることは可能であるにせよ、それでもすべての人々が非サバルタンになって、サバルタンという階級そのものが消滅することはあり得ないとスピヴァクが指摘している点である。公共圏に身を置く市民としての非サバルタンが存在するということは、その一方でそこから排除されたサバルタンも必ず存在していることを告げている。このような非サバルタンとサバルタンとの共存は社会構造上の問題であり、アイデンティティを脱臼すれば解決するといった問題の次元とはまた性格を異にする彼女が説いている。この排除を絶えず生み出してやまない社会構造の存在を指摘するためにこそ、スピヴァクは「サバルタニティ」という関係概念を用いるようになったのである。

ここで、思い出されるのが、次のジャック・デリダによる暴力論である。彼はレヴィナスの著書『全体性と無限』を論評するなかで、次のように自らの暴力論を開陳する。

言説が根源的に暴力的なら、言説は自らに暴力を加えるほかになく、自らを否定することによって自らを確立するほかない。つまり言説は、言説を設定するにあたって言説としてこうした否定性をけって自らのうちにとり入れることのできない、またそうすることを当然としない戦いに対して、戦いを開くほかないのである。というのも、言説がそれを当然としないならば、平和の地平は夜(暴力以前としての最悪の暴力)のなかに消滅していくにちがいないからである。この、同意としての……戦いは、可能なかぎり最小の暴力であり、最悪の暴力を抑える唯一の方法である。つまり原始的で論理以前の沈黙の暴力、昼の反対ですらないような想像もつかない夜の暴力、非暴力の反対ですらないような絶対的暴力の暴力、すなわち純粹無もしくは純粹無意味を抑える唯一の手段なのである。<sup>(8)</sup>

このように、デリダは原初的暴力が存在することの不可避性を認めたくえで、いかにしてさらに暴力的になる二次的な暴力の発生を阻止することができるのかについて議論を展開している。デリダが言うように、暴力とはだれにも避けられないものだが、無自覚さにこそ救いようのない暴力が潜む。他者を徹底して踏み潰すのだ。このデリダの批判を受けて述べた次のレヴィナスの発言は、デリダとレヴィナスの暴力に対する共通見解を端的に示すものとなっている。

重要なのは、他者との関係が自覚めであり、まどろみからの覚醒であるということであり、この目覚めが責務であるということです。……他者に自覚めないことの可能性が人間のうちにあることは明白です。悪の可能性があるので。<sup>(9)</sup>

そのような暴力に対する現実的な認識のなかで、デリダのいう「歓待」という概念もまたはじめて成り立つものであることを看過してはならない。単なる抽象的な言葉として、人間は他者に対して自己を無限に開いていかなければならないといった主張を繰り返しているだけでは、その言葉は現実の世界には決して触れることのないまま、空中に消えていってしまうだろう。己の主体を開く相手が「異なる平等性」のもとに存在する相手であれば、その他者が予測不可能であるからこそ、確かにポストコロニアル批評の言うように異種混淆的な主体の根本的性質が働き出し、他者に侵犯された主体は偶発的かつ特異的な主体へと新たに変容していく。しかし、その一方で、他者の暴力性はその変容の可能自体をつぶすような、原初的な暴力を保持したままならば、そこで蹂躪された主体は二度と己を構築することが不可能となる「絶対的暴力の暴力」を被ることになるだろう。デリダの思想がアウシュヴィッツの強制収容所などを念頭に置いていたことは、疑いようのないところである。ナチスのアウシュヴィッツあるいは日本帝国の西大門刑場などでは、相手に変容を促す他者の侵犯的暴力ではなく、相手の存在自体を人間としての尊厳とともに抹殺する暴力が他者によって行使されていたのだ。

レヴィナスが言うように、他者という概念は理解不能な「絶対的に<他なるもの>」という意味を含むが、デリダの言うように暴力にも二種類の暴力が存在するならば、その暴力を行使する他者にも二種類の他者が存在することになるだろう。そのいずれの場合においても、そのような暴力を行使する他者に対して、アレントのいう「異なるものの平等性」を認めるべきなのだろうか。そもそも彼女のいう「異なる」という言葉は、どのようなものとして理解すべきものなのだろうか。そこにおいてこそ、私たちの想像力は問われるのではないだろうか。その言葉が荒涼とした現実に向きあうためのものなのか、それともそこから目をそむけるために存在しているものなのか、自分たちの言葉に対する関わり方が、まさに問われているのだろう。根源的な他者の暴力を被ったさなかでも、私たちはいまだ歓待という言葉を用いることができるものなのだろうか。そこで想定される他者とは一体どのような存在なのだろうか。

## 他者なき他者

最近、オウム真理教の容疑者たちが捕まった時に、「普通の娘だったのに」「よい人なのにびっくり」といった発言が頻繁に出てきたことは、人間という存在を公的領域と私的領域の関係から考えるうえで興味深い。このような日常における普通の人らしさといったものこそが、ナチスの犯罪を批判したさいにアレントが指摘した「悪の凡庸さ」<sup>(10)</sup>であろう。そのように良い人と呼ばれる人間の心の中にこそ、大きな空洞は穿たれている。人間は自分を取り巻く状況次第で、良くも悪くもなれる流動的な存在なのである。公共領域の行動だけでは、その人の内面を知ることはできない。公共領域においては、社会の規則に表面的に従ってさえいれば、協調性のある人間という評価が得られる。その一方で、内面で何を考えていても、それが家庭内など、個人的な関係にとどまるかぎり、公的な場で目には触れる機会ほとんどない。これまでも繰り返し問題になりながらも、依然として学校でのいじめが露見しにくいのも、そのためであろう。教師のいる授業中に大人しくしていれば、問題のない子と見なされてしまうため、生徒が私的領域でどのような行動をしているのかまでは把握することは困難になる。さらに言えば、戦前の天皇制国家のよ

うに、日本人にとっては良きものに見える公共性が、植民地の人々の公共性を根絶する役目さえ果たすことも珍しくはないのだ。

むろん、端的な例を挙げるならば、痴漢行為のように自分の欲望を満たすためなら、他人を傷つけても構わないという人間もそう珍しくもない。しかし、意外に多いのが、自分を善人だと信じ込んでいて、遊びの気持ちで他人をいじめたり、無自覚に他人に害をなす人間であろう。人間がだれしも他人を傷つける存在であるという、可傷性(vulnerability)への認識が欠けており、そのためにどれだけ現実の問題を引き起こしたとしても、自分が善人であるという自己認識に疑いが生じることはない。このような人間のもつ可傷的性質への自覚を欠くかぎり、彼らの眼には、自分の無意識の行為によって傷つく他者の生身の姿は映っていないのも同様である。さらに事態を複雑にするのは、他者意識を欠く人間もまた他者への配慮という言葉を振りまわすことである。もちろん、彼らが口にする他者は自分の幻想のなかで都合よく描いた他者にすぎず、可傷性をもった生身の人間ではない。しかし、自分には他者を見えていると思い込んでいる。この錯覚に自覚的でありえない点にこそ、「他者をもたない他者」がその状態から抜け出せない原因がある。

このように自分の幻想に閉じ籠っている「他者なき他者」たちがかなりの比率で現実の社会を構成しているとするならば、一見共約可能に見える社会的言説の内部には共約不能な他者がごろごろ存在していることになる。しかも、私たちは誰しも、ジャック・ラカンが言うように程度の差はあれ、このような幻想を抱えつつ社会の一員として生きている。そして通常、日常生活において私たちが対話を想定している相手とは、自分にとって理解可能な他者の範囲のものでしかない。結局のところ、人間は自分の理解の範疇からはみ出してしまう他者に対しては「排除」をおこなっているのである。

だとすれば、アレントが「複数性」と名づけた社会の人間関係は、現実には、ハーバマスの説く理想的な相互理解した合意とはまったく異質なものであるだろう。他方、そこで見出される共約不能性は、ポストコロニアル批評の説く「共約不能なもの共約可能性」ともまったく種類を異にする。互いに理解できないという根本的關係は誰しも自覚しなければならないと倫理的な理念を説きがちなポストコロニアル批評とは違って、「他者なき他者」を含む複数性の社会関係は、生身の他者など全く意に介しない者によって、無関係性のもとに社会が構成されているという現実を突きつけてくるのだ。

どれほどレヴィナスやスピヴァクが「他者に対する想像力」を訴えたところで、現実の社会は他人に対する想像力を欠くのを常態とする。たしかにそれが欠けているからこそ、レヴィナスは「目覚め」、スピヴァクは「教育」の重要性を倫理として唱える。しかしその一方で、彼らも十分承知であろうが、想像力の動かし方を教えるのは極めて困難なことである。他人が想像力を欠いている事態については、人間は誰でも簡単に気がつくことができる。他国のナショナリズムが歪んでいること、あるいは自分と対立する他者の傍若無人な振る舞いは、それが無意識の動機によるものであれ、容易に指摘することができる。しかし、自国のこと、自分の日常生活に関することとなると、そのような注意力は全くと言ってよいほど働かなくなってしまう。

「他者なき他者」との無関係性としての複数性は、社会の非本来的な形態、すなわち了解可能な本来性から逸脱した異常事態として取り扱って事足りるとすべきではない。このような理解不

能な他者と出会う場——それは他者を意識した出会いにも対話にも結実しない共在の場である——が、複数性の社会を成り立たせているという基本認識から議論を始めるべきであろう。こうして複数性という言葉をとおして、社会の共約不能性が顕わになると、根源的な暴力性とか、他者の否定する人間の本性がはっきりと主題化されていくことになる。

しばしば指摘されることだが、海外に出ると、自分がいなくても母国の世界が滞りなく進行していることに愕然とする人も少なくない。社会やネイションといった言説は自分がけっして不要な存在ではないという幻想を成り立たせるものだが、むしろその逆の認識が海外に出ると引き起される。たしかに社会は個人が集まることで、はじめて成立可能になる。しかし、それは構成員の一人一人が不可欠な存在であるということまで保障するものではない。むしろ、社会においては誰もが均しく偶発的な存在にとどまっている。

ただし、そのような認識をもっていたとしても、私たちがそれを日常の実践的感覚のなかで了解しているとまでは言い難い。日本社会に直接属しているとは感じていないにせよ、会社や学会に同一化したり、家族や周囲の人間に好かれているといった幻想をもつことで、人間はかろうじて安定したアイデンティティを保持している。社会とは、そのような共同幻想を可能にする場である同時に、この幻想をとおして、内に閉じた個々人を無自覚な共約不能性のもとに曖昧に包摂してしまう場でもある。だから、通常、私たちが「社会」という言葉を口にするとき、他者の理解困難さ、とくに「他者なき他者」に対する理解不能さへの認識自体が消し去られてしまう。社会という複数性の場がそれぞれの人間の常識で理解できる範囲内の、居心地の良い均質なイメージの空間へと矮小化されてしまうのだ。だが、そこで各人が感じる居心地の良さは、せいぜい心性や価値観を共有する一定の仲間との間に築いた、排他的な内輪の論理にすぎない。

世俗国家は寛容の保証とはならない。それはさまざまな野心と怖れの構造を起動させる。法が暴力の排除を求めることはけっしてない。なぜなら、法の目的は常に暴力の管理にあるからである。……公共領域とは必然的に（単に偶然的にではなく）権力によって分節化される空間だということである。……これらがみな、リベラルな特性としての自由な公共的討議の思想が成り立つための前提条件である。だが、万人が等しくこのような遂行的発話を行なえるわけではない。なぜなら、言論の自由の領域は、常に予め確立された制約のもとに形成されているからである。<sup>(11)</sup>

このようなリベラル・デモクラシーに対するタラル・アサドの批判は、この調和的で開かれた社会という幻想が孕む無自覚な暴力性に向けられたものである。現代の多くの日本人もそうであるように、民主主義を支持する人たちは、自分たちは自由で平等な社会に属しており、まさか自分が他者を抑圧している存在であることなど、思いもよらない。しかし、実際には資本主義の経済運動は、民主主義という形式のもとで、アガンベンの言うように社会権をもたない剥き出しの生のもとで苦しんでいる人を多数、しかも不可避に作り出してやむことがない。原発再始動と消費税増税を推進する今の日本政府はグローバル資本主義やネオ・リベラリズムを推進する主体となり、地方格差や階層間の格差はますます大きくなっている。そのような苛酷な現実に対して、ア

サドは抽象的な認識論的な次元だけでなく、身体的な日常感覚をとおして、人間が被る苦痛に対する感受性を涵養していくべきだと主張する。

アサドの思考においては、私的領域に押しやられていた身体の問題が再度、公共性をめぐる議論のなかへと呼び戻されていく。周知のごとくアガンベンやフーコーは、身体を公共領域のなかに囲い込んで管理する権力の形式を生政治と名づけて批判した。しかし同時に、身体性の公共的復権には、均質化された共同幻想に抵抗を可能にするような契機も含まれている。秩序を欠いた私的領域のなかで欲望に憑かれたた身体によって、公的領域の言論活動が呑み込まれていくのか。反対に、脱欲望化した身体によって公的領域の排他的性格が正されていくのか。そこには、他者との暴力的関係を自覚する可能性も、無自覚な暴力を他者に行使し続ける危険性も双方存在している。

このように考えると、スピヴァクの言うような社会の不均質な構造論のなかにも、ポストコロニアル批評のいうような、主体の倫理的決断に委ねられる余地が生じることになるだろう。たしかに、皆が均しく目覚めるべきだと考えること自体が、啓蒙主義的な傲慢さなのかもしれない。そこには、目覚めていない者と目覚めている者との区分、そして前者から後者へ移行するための啓蒙的教育という仮定が前提とされている。だが、スピヴァクやレヴィナスのいう想像力とは、人間にとって想像不能な他者と共存しているという存在の基本的状況に思いをめぐらせるためのものであった。それはあくまで思いをめぐらせる「べき」倫理であるにとどまり、想像を絶する現実の状況とは明確に区別される。なぜならば、倫理と現実の峻別、当為と所与の間に緊張関係があつてこそ、倫理は現実に対して批判的効力を発揮することを、彼らは熟知しているからである。

現在まで、宗教と呼ばれるものが果たしてきた積極的役割のひとつは、他者の苦痛に対する感受性を養うことであつたと考えられる。しかしそれは、例えば今日、明治神宮が推進するような、国民の心地よいオアシスは明治天皇の森にあるといった言説とは正反対のものである。アレントやサイドが指摘するように、「始まり (beginnings)」と「始原 (origin)」は真逆の意味をもつものである<sup>(12)</sup>。始まりとは、排除をともなうことを自覚しつつも、人間が自らの意志で複数性の社会を創設すること (founding) を指す。それに対して、起源とは人間の意志とは関わりなく、現在の社会的秩序が歴史の彼方から超越的存在の意志に基づいて存続していることを意味する。始原的思考のもとでは、自らの属する社会がその構成員に対して均質化された居心地のよい共同体であるという自己賛美の声がこだまするだけである。

彼らは人間の生に苦痛が存在することを一切認めない。自分たちが他者を排除し、苦痛を与える可傷性にみちた主体であることを受け入れようとしない。しかし、始原的共同体という幻想のもとに集う人々もまた、個人の過去において心に大きな痛手を負っている。そのトラウマから逃れようとして、自分たちを誉めそやす人々の共同性のなかに溶け込もうと欲する。

醒めたまなざしをもつ者がいるとき、酔っていることそれ自身が恥として感じられる可能性が生まれる。「同胞」とは恥を感じなくても済むような「身近な人々」のことである。それは一緒に酔ってくれるだけでなく、酔っていることを論難するような冷たい、醒めたまなざし

を持たない暖かい人々の集団、つまり、なかよしの仲間のことだろう。……日本人だけの間だったら、従軍慰安婦の存在自体の否認も、昭和天皇の有罪判決の拒絶も、恥ずべき光景を生み出すことはないだろうと彼らは信じているのである。<sup>(13)</sup>

このように可傷性に対する感受性を抹殺してしまった人間が、他者の苦痛に寄り添うことなど可能なのであろうか。そこに残された世界は、公的領域から切断され、自分のナルシズムへと耽溺した私的領域でしかあるまい。公共領域における複数的な言論活動が排除された世界、それはナショナリズムという善意の名のもとに、均質化と排除が行使される暴力的な社会となる。

しかし、本当のところ私たちは、排除や社会格差をむしろ肯定したいと願っているのではないだろうか。アメリカの「ゲートウェイ・コミュニティ」のように、「他者なき他者」と呼ばれる人たちから自分を切り離し、現実の格差によって区画された空間の内部で、搾取する側に身を置くことで、安全や居心地の良さを享受できるように立ちまわっているのではないだろうか。しかも始末が悪いのは、そのような願いと同時に、自分は民主主義的な社会を望んでいる善良な人間であるという自己欺瞞も同時に手に入れたいと思っているところにある。そのような心の欲望や社会の闇が超越的存在のメタファーによって正当化されるならば、その社会は正義の名前のもとに暴力的な排除が是認される空間になってしまうだろう。このような自己正当化に満ちた暴力をふるう個々人が、実はその内面において心の傷を負っていること、そして社会がその傷から目をそらすために幻想を付与する場ともなりえること、少なくとも表現行為に携わる人間はこの心理的機制が存在する事実を直視しないわけにはいかない。

今回の東日本大震災で明らかになった資本主義のもたらす地域格差、そして身近な人間や故郷を喪失した人々の悲哀、そのような「苦の現場」(中外日報・北村敏泰)こそが、学者や宗教者に新しい可能性を開くものとなるだろう。そこでは、真理の側にいる学者や宗教者がその真理を苦しむ人々に一方的に授け与えるといった自己満足は通用しない。苦の現場には、学問の言葉も、おそらく宗教の言葉も及びもつかない、想像を絶する現実が存在する。そこで、わたしたちは沈黙せざるを得ない。とても、宗教は素晴らしいなどという軽い言葉を口にするにはできない。そのような宗教や学問の無力さを認めたくなくて、それでもあえて、現実の日常生活で呻吟している人々のなかで言葉を発していかなければならない。しかし、その日常生活の苦痛を、「宗教(religion)」といった近代にできた飼育慣らされた観念的な言葉で括ることなどは不可能である。さらに現実には暗く、複雑なのだ。無力感にさらされながら、わたしたちは言葉を発していくことになる。

そのとき、苛酷な日常に係わることで宗教や学問自体が変わり始める。そういった現実を既存の宗教教団や学術的概念が救済するのではなく、複雑な現実さらされるなかで、既存の宗教が解体され、切り刻まれる。そこで宗教や学問は絶望に裏打ちされた、強靱な希望へとよみがえっていくのだ。もはや既存の教団や宗派の区切りなど意味をもたない。上からの視線で発言してきた学者や宗教者の態度も、一般の人々の眼差しに絡み取られて根本的に変わっていく。そこから、既存の学問や概念を超えた現実をすくい取る新たな言葉が、日々の生活の格闘のなかから紡ぎ出されていくことになる。

そのためにこそ、理論的であることも言葉に関わる表現者には求められることだろう。理論的

であるとは、難解な理屈を日常生活と無関係に書き連ねることではない。もちろん、既存の概念に依存することは全く違う。それは、自分の日常で感じていることを概念化して、翻訳可能性——異なる文脈のもとへと意味が変容されていく可能性——の言葉として他者と共有していく作業である。そこで、公的領域に属する言論をどのようにして私的領域の身体的経験と往還させていくか。そこに生じる感情の渦や無自覚さに呑み込まれることなく、暴力と混沌に満ちた私的領域に光を照射し、身体的質量感を兼ね備えた言葉をいかに鑄造していくか。言葉によって心の闇を照らし出していく必要がある。わたしたちの表現行為は、公的領域と私的領域を架橋するものとして再編成されつつあるのかもしれない。

批評というものが世界内的情況での行為であると同時に自意識的なものであるべきだとすれば、批評のアイデンティティは他の文化的活動や、思考の体系もしくは方法の体系とは異なるものであるという点にある。……批評は、組織化されたドグマに転化し始めるやいなや、批評とは似ても似つかないものになるのである。＜アイロニック＞という語は＜対位法的＞という語と並べて用いるのに不都合なものではない。……批評は自己の生命を高揚させるものとして、またあらゆる形態の暴虐、支配、虐待に本質的に対立するものとしてその存在性を考えなければならないのである。批評が社会的に到達すべき最終目標は、人間の自由のために生み出される非強制的な知識なのである。(14)

この批評行為をめぐるサイドの言葉は、表現者が何のために語っているのかをはっきりと指し示している。もちろん、アカデミズムという象牙の塔に属して、そこで排他的な共同性を構築するためなどではない。日常生活のなかで呻吟している人たち、言葉を発することもなく黙々と暮らしている人たちに繋がっていくためなのである。それは、綺麗事でもなんでもない。なぜならば、その行為こそが、自分の心の奥底に置き去りにされてきた、傷ついた己を受け入れるための唯一の方法でもあるからなのである。言うまでもなく、可傷性とは他人を傷つける可能性だけでなく、自分が傷つく可能性をも意味する。他人を傷つけるたびに、人間は自分自身をも傷つける。そういった己れの弱さから目をそらすために私たちは自分自身を排除し、さらには他人を排除するといった悪循環を繰り返してきたのだろう。

デリダのいう「歓待」とはあくまで現前不能な正義にとどまる。それゆえに、排除をともなう現実の複数性のあり方を妥協することなく審問に付する働きを有するものである<sup>(15)</sup>。排除は決してなくなることはない。それは様々にかたちを変えて現実に顕現する。この現実の排他的な機能に巻き込まれることなく、人間がその外部に逃れ出すことは不可能である。私の言う「他者なき他者」も、スピヴァクが唱えた「サルタニティ」と同様に、その不可避な現実の不均衡さを映し出す関係概念である。「他者なき他者」が現実から消滅することはない。私たちの心の内から完全に消えてなくなることもない。しかしだからこそ、現前不能な「歓待」の理念によって、たえずその不均質な排他的現実を批判し、是正していくことが必要とされているのである。

## 結語

政治的公共性はアレントが言うごとく、他者のとの複数性の場として成り立っているが、それは排除があってはじめてその内部の平等性が成立する。内部の平等性については、アレントは異なるものの平等性を説くが、実際にはたえまない均質化の危険にさらされており、主体の異質性をいかに確保するかが課題となるだろう。同時に、排除された外部は、ジャック・ランシエールが言うがごとく、その内部に代補される余白として、不協和音をもちこむものとして参入が試みられていく必要がある<sup>(16)</sup>。原発以降の日本社会は内部を均質化させるものとして、プチ・ナショナリズムの盛行と、その一方で被災地や沖縄の人々がいかに社会的生存の権利から排除されているのか、グローバル資本主義が推し進める地域格差の問題が露呈された状態にある。そこでは、大都市在住のエリートら自由に移動できる人々と、地域に縛り連れられた人々、さらにはそこから無理やり引き離され故郷を喪失した人々の格差には目を覆いがたいものがある。私たちは、一方でアガンベンのいう剥き出しの生と、他方でスピヴァクのいうメトロポリタン・ディアスポラという言葉を否応なしに思い出さざるを得ないであろう。

そこでおそらく求められているのは、他者の苦痛に対する感受性である。それが新たな公共性のために基本的な感性的パルタージュを形成していくことが期待されよう。しかし一方で、アレントの言う複数性とは、そのような他者に対する感受性を持つ他者だけでなく、むしろ他者に対する感受性を欠如した多数の他者からも構成されるものである。複数性とは、アレントがいうような異なる者同士がお互いを認める理想的な関係のままには現実としては成立しえず、そのような期待と予測を抱く者の認識を超え出る、他者を認めない他者からなる世界としても構成されている。そのような他者をもたない他者はむしろおのれが本源的に抱える異種混淆性を恐れ、均質な共同体に溶け込もうとする。そうすることでかつて他者の苦痛に、そしてみずからの主体の抱える居心地の悪さにも感受性を麻痺させていく。震災以降の、絆という名のもとでのナショナリズムの盛行と、瓦礫処理の引き受け拒否などの、社会的矛盾を特定地域に押しつけようとする弱者切り捨ての感情的な反応の共存は、まさに世俗社会の二重構造という欺瞞を示すものであろう。

すなわち、自己意識のなかでは自分たちの社会は平等で民主的な社会である、排除を好まない社会である。少なくとも自分は弱者の切り捨てなどしない優しい人間であるという幻想に浸ることを好む。しかし現実には、その社会は、その構成員である私たち個々人も含めて、その二重構造の論理を肯定することで、弱者を排除し、他者の苦痛に鈍感な主体性を立ち上げてきたのである。戦後民主主義や、それを支える世俗主義社会の幻想とは、前者のようなハーバマスの合意到達の可能性を基本理念として、その構成員の主体を構築してきたと言えよう。しかし、いまこそ、アガンベンやランシエールが指摘するように、その理念に覆われた苛酷な矛盾に満ちた現実の姿を、私たち自身がその構造を肯定する当事者として認めることが求められている。表現行為の可能性を語ろうとするのであれば、このような荒涼とした地点から以外には、苦境に立つ人々を勇気づける言葉が紡ぎ出されることはないはずである。

## 註

- (1) ハンナ・アレント『革命について』一九六三年(志水速雄訳, ちくま学芸文庫, 一九九五年, 一三八-一三九頁)。
- (2) ハンナ・アレント『人間の条件』一九五八年(志水速雄訳, ちくま学芸文庫, 一九九四年, 五九-七四頁)。
- (3) 同右書(二〇頁)。
- (4) ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』一九九五年(高桑和巳訳, 以文社, 二〇〇三年)。
- (5) エマニュエル・レヴィナス「哲学, 正義, 愛」『われわれのあいだで——≪他者に向けて思考すること≫をめぐる試論』一九九一年(合田正人・谷口博史訳, 法政大学出版局, 一九九三年, 一四七頁)。
- (6) ユルゲン・ハーバマス『〔第二版〕公共性の構造転換——市民的カテゴリーについての探究』一九六二年(細谷貞雄・山田正行訳, 未来社, 一九九四年)。
- (7) ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァク「サルタン・トーク」一九九六年(『現代思想』第二七卷第八号, 一九九九年, 八一頁)。
- (8) ジャック・デリダ「暴力と形而上学——エマニュエル・レヴィナスの思考に関する試論」『エクリチュールと差異』一九六七年(川久保輝興訳, 法政大学出版局, 一九八三年, 上巻, 二五一頁, 一部改訳)。
- (9) レヴィナス前掲「哲学, 正義, 愛」(一六二頁)。
- (10) ハンナ・アレント『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』一九六三/一九六五年(大久保和郎訳, みすず書房, 一九六九年, 二二一頁)。
- (11) タラル・アサド『世俗主義の形成——キリスト教, イスラム, 近代』二〇〇三年(中村圭志訳, みすず書房, 二〇〇六年, 一〇・二四二頁)。
- (12) アレント前掲『革命について』。エドワード・サイード『始まりの現象学——意図と方法』一九七五年(山形和美・小林昌夫訳, 法政大学出版局, 一九九二年)。
- (13) 酒井直樹『日本/映像/米国——共感の共同体と帝國的国民主義』青土社, 二〇〇七年, 二三四-二三五頁)。
- (14) エドワード・サイード「世俗批評」『世界・テキスト・批評家』一九八三年(山形和美訳, 法政大学出版局, 四六-四七頁, 一九九一年, 一部改訳)。
- (15) ジャック・デリダ『歓待について——パリのゼミナールの記録』一九九七年(広瀬浩司訳, 産業図書, 一九九九年)。
- (16) ジャック・ランシエール『民主主義への憎悪』二〇〇五年(松葉祥一訳, インスクリプト, 二〇〇八年)。

## Plurality and Exclusion: Surviving in the World of “Others without sensibility toward Others”

Jun'ichi ISOMAE

Postcolonial criticism has problematized the discourse of repressing and excluding others. Postcolonial critics, such as Homi Bhabha and Edward Said, criticize the homogeneity of identity through which individual and national identity have been constructed. They, instead, propose that identity is originally impure, hybrid and without authenticity. The recognition of hybrid subjectivity leads us to form the society of “commensurability of the incommensurable” in the web of human relations.

Society, however, is constituted of plurality. As Hanna Arendt stated, plurality necessarily accompanies with the exclusion of others: minority, immigrant, woman and discriminated ethnicity. Plurality does not mean equality but the unevenness of different subjects. From this perspective, the postcolonial idea about “commensurability of the incommensurable” cannot help but insist on the ideal ethic that is distinguished from the reality of our everyday life. At this point Gayatri Spivak's famous statement that “subaltern cannot speak” is worth considering. The terminology of “Subaltern” means the conspiratorial structure of plurality and exclusion. Such exclusion has been called “the primitive violence” according to Jacques Derrida. Here we are requested for our “hospitality” as “the experience of the impossible.”

However, we should recognize the existence of “others without sensibility toward others' pain,” regardless of which kind of ethics we envision. Needless to say, it is obvious that the public sphere accompanies with exclusion both in negative or positive senses. At the same time the private sphere is embraced by the darkness of our heart. It is the task of contemporary intellectuals to think about how to shed lights of public reason on this dark sphere of emotion. Because of the inseparable relationship between religion and politics, people cannot separate the public and private spheres as Giorgio Agamben pointed out. To articulate the relationship of public and private spheres is the task that we should take on urgently. We should recognize that the reality of everyday life is always elusive from our intellectual grasp of the reality.