

# 「異質な他者」との共生に向けて

—セクシュアリティの多様性の考察から—

基礎教育学コース	山 口 恭 平
基礎教育学コース	田 口 賢 太 郎
基礎教育学コース	松 本 郁 恵
基礎教育学コース	関 根 宏 朗

Toward Living Together with Disparate Others : Focusing on Diversity of Sexuality

Kyohei YAMAGUCHI, Kentaro TAGUCHI, Ikue MATSUMOTO, Hiroaki SEKINE

In recent years, difficulties in living together with disparate others are discussed in the educational theory. Among such difficulties, we take up what originates in desire, especially sexuality. First of all, *desire itself* is examined referring to theory of A. Kojève and that of G.Bataille. Next, based on the analysis of desire, we examine three subjects. First, we take up 'queer pedagogy', whose purpose is to undo identities of subjects through *reading*. Second, we consider the possibility for sexual minorities themselves to undo others' identities through *writing*, taking up some works of O.Wilde. Third, unavoidable risk of sexuality in public sphere is examined through rethinking about thought of E.Fromm.

## 目 次

- |  |   |
|--|---|
| 0. はじめに (山口恭平)                                     | 3.2 クィア実践の困難さと乗り越え可能性—『サロメ』と『幸福な王子』   |
| 1. 他者をめぐる人間的欲望と対象なき過剰な欲望—<br>バタイユの欲望論に着目して (田口賢太郎) | 4. 倒錯としての〈悪〉からみる公共性論の硬度 (関根宏朗)  |
| 1.0 はじめに   | 4.0 はじめに—「悪」の人間学から〈悪〉の教育学へ—   |
| 1.1 コジューヴの「欲望désir」論概観                             | 4.1 フロムによる〈悪〉の説明——『悪について』(1964年)における3つの定式化  |
| 1.2 自己意識をもつ動物としての人間                                | 4.2 アレントとハーバースマス：公共空間における〈悪〉の暴発可能性  |
| 1.3 人間的欲望と他者の承認                                    | 4.3 剥き出しの〈悪〉に抗して  |
| 1.4 死への意識  | 5. おわりに (田口賢太郎)   |
| 1.5 死の意識への手段としての言語                                 |   |
| 2. 教育にクィア的視点を導入するための一試論 (山口恭平)                     | 0. はじめに   |
| 2.0 はじめに   | 教育において、「異質な他者」との共生が大きなテーマのひとつとなっている。その背景には、グローバル化の進展などにより、地域であれ、学級であれ、その構成員間の差異がかつてないほどにはっきりと可視化されてきたことがある。このような背景を踏まえると、教育そのものの大きかりな変容が求められていることが理解されるだろう。なぜなら、近代教育が前提としてきたのは、「国民」の存在であったからである。エスニシティなど本来異なった属性をもつ人々 |
| 2.1 クィア・スタディーズとクィア・ペダゴジー                           |   |
| 2.2 教育そのものに潜むカテゴリー化の問題                             |   |
| 2.3 教育にクィア的視点を取り入れることの意義                           |   |
| 2.4 教育にクィア的視点をとり入れることへ向けて                          |   |
| 2.5 課題   |   |
| 3. オスカー・ワイルドにみるクィア的实践—「書くこと」を通して— (松本郁恵)           |   |
| 3.0 はじめに—物語ることとアイデンティティ形成                          |   |
| 3.1 オスカー・ワイルドのクィア的素質                               |   |

を、「国民という同一性」で結び合わせ、「国民」へと同化させることが教育の目的のひとつであったのである。そして近代教育は、その目的にそって「国民」の再生産の装置として形成されたのである。しかしながら、先のような背景とともに、このような教育は疑問に付されることとなる。教育に期待されるのは、もはや「国民という同一性」をもった主体の再生産ではない。教育は、「異質な他者」との共生が可能な主体へ向けて組み替えられなければならないのである<sup>1</sup>。そのような「異質な他者」との共生をめぐる展開されている教育として、「多文化教育」<sup>2</sup>や、「シティズンシップ教育」<sup>3</sup>をあげることができるだろう。

では、なぜ「異質な他者」との共生が問題となるのか。それは言うまでもなく、共生をめぐる大きな困難がその「異質性」に起因するからである。そして、その困難のなかでもとりわけ困難なものは、欲望の異質性に起因するものであろう。人々はそれぞれ、他者と異なった欲望を抱えながら、他者との関係を生きている。そして、欲望を抱えているがゆえに、利害関心をもち、行動に駆り立てられる。そこでうまくいけば、似たような利害関心をもつ他者と共闘することになるだろう。しかしながら、全く利害関心を異にする他者と対立しなければならない場面が多いこともまた確かである。そこに、欲望の異質性に起因する共生の困難がある。

また、欲望を考察する際に考えなければならないのは「異質な他者」をめぐる困難だけではない。欲望は、たしかに「自己と他者」の関係で考えるならば、それらの欲望の異質性がクローズアップされることとなるだろう。しかし、「自己と欲望」の関係も考慮される必要がある。なぜなら、欲望そのものは、他者との関係で私の所有に帰せられるようなものでありながら、私にとっては常に他者から到来するものでもあるからである。すなわち、私にとって欲望そのものもまた、不透明な他者なのである。

近代教育学は、構成員間、あるいは自己と欲望、幾重もの透明性・同質性を前提としつつ、不透明な欲望を排除してきた。一方で、哲学や社会学において、そのような不透明な異質性それ自体に、共同性の契機を見いだそうとする論が注目を集めている。たとえば、フーコーによる「パレーシア」論<sup>4</sup>に影響を受けた、バトラーの『自分自身を説明すること』<sup>5</sup>もこの流れに位置付けられよう。ここでバトラーは、主体を、規範によって構築され自己に対してつねに不透明性を抱えたものとして考察している。このような主体観は、

しばしばペシミズムに陥ってしまいがちである。なぜなら、自らは他者によって構築されたものであり、自らの行為の意味を見いだしがたいからである。しかしバトラーは、批判という行為に、ペシミズムに陥らずに、自らの主体性を保ちつつ行為する可能性を見ている。それはまた、異質な他者へと向かう政治の契機として、欲望などの各自が抱える不透明性が位置付けられているということでもある。異質性ゆえに、私たちは結びつくのである。

こうした問題意識から、本論文では、セクシュアリティをめぐる「異質な他者」との共生の困難について検討を加えることとする。はじめに、コジェーヴやバタイユの論を通して、欲望そのものについての考察がなされる(田口賢太郎)。次に、展開された欲望の考察に基づきながら、3つの各論が取り上げられる。まずは、「異質な他者」との共生を妨げるものとして、カテゴリー化されたアイデンティティを問題化しつつ、脱アイデンティティの戦略をとる「クィア・ペダゴジー」について考察する。今回取り上げるブリッツマンの論では、「読む実践」を通しての脱アイデンティティが考察されている(山口恭平)。次に、セクシュアル・マイノリティとして疎外されている者自身が、「書く実践」を通して他者の脱アイデンティティをはかる戦略について、オスカー・ワイルドを取り上げながら考察する(松本郁恵)。最後に、それでもなお残る公共空間におけるセクシュアリティの多様性をめぐる危険性について、倒錯としての悪の問題を取り上げながら考察する(関根宏朗)。以上の検討を踏まえて、本稿の最後に、全体のまとめを行う(田口賢太郎)。(山口)

## 1. 他者をめぐる人間的欲望と対象なき過剰な欲望—バタイユの欲望論に着目して

### 1.0 はじめに

以下の小論では、後述される各論文へのアクセス・ポイントとなるべく、他者と自己とのかかわり合いを俯瞰するための丘陵を設けることとしたい。ついでに、20世紀フランスの思想家ジョルジュ・バタイユ(Bataille, Georges: 1897-1962)、さらに彼の師匠ともいえるアレクサンドル・コジェーヴ(Kojève, Alexandre: 1902-1968)の両者の欲望を巡る議論に焦点をあて、人間形成論的契機としての欲望とその人間形成論という枠組みを脅かすようなものでありながら、なお、他者を求める上で要求される過剰な欲望を、人

間のうちに渦巻く二つの欲望の相克としてとしてとらえることを目的とする。

### 1.1 コジューヴの「欲望 (désir)」論概観

小論では、バタイユの欲望論のうちに、他者及び他者を要請するような自己の捉えなおしを促すひとつの契機を見出したい。だが、バタイユの欲望論の検討に先立ってコジューヴを参照する必要がある。というのも、コジューヴは独特のヘーゲル解釈で後世に多大な影響を与えた20世紀フランスの哲学者であったが、バタイユもその影響を被った者の一人であるからである。バタイユは、コジューヴの主宰するヘーゲル『精神現象学』講読ゼミ (1933-1939開講) に1934年から熱心に参加していたが、ここでヘーゲル哲学のみならず、多くのことを彼から学び取った。バタイユの描く人間像は、コジューヴの理論——とりわけヘーゲルの人間論的読解による欲望の理論——に多くを負っていると考えられる<sup>6</sup>。

### 1.2 自己意識をもつ動物としての人間

上記でも触れたコジューヴの『精神現象学』講読ゼミは、レイモン・クノーの手によって「講義録」<sup>7</sup>として出版されている。本書は「人間とは自己意識である。」との一文から始められている。コジューヴは、人間が自己の实在と尊厳を意識しており、単なる自己感情の域にとどまるに過ぎない動物などを超えたものであるとして、人間と動物をこの自己意識の有無によって明確に区分した<sup>8</sup>。その際自己意識的な存在の前提として据えられていたのが、小論のテーマでもある「欲望」なるものである。

「(真の) 認識の中でそれ〔存在者〕自身によりそれ〔存在者〕自身へと開示された存在者を、対象とは異なり、対象に「対立する」主観によって、「主観」に開示された「対象」へと変えるものはこの欲望である。人間が自我として、本質的に非我とは異なり、根本的にそれに対立する自我として——自己自身及び他者に対し——自己を開示するのは、「自己の」欲望の中で、「自己の」欲望により、よりよく言えば、「自己の」欲望としてである。(人間の) 自我とは、ある欲望の——あるいは欲望そのものの——自我なのである (Le Moi (humain) est le Moi d'un-ou du-Désir)。したがって、人間そのもの、自己意識的な存在は、欲望を含み、欲望を前提とする。」<sup>9</sup>

自らを意識することの出来る存在は、自己に対立する他を己とは異なるものであると認識する。そしてこ

の人間なるものは、欲望を前提としている。但し、これではまだ人間を成立せしめる自己意識の生成契機が欲望であるということに触れたに過ぎない。動物もまた、自己意識に通ずるものではなくても、同じように欲望を持っているといえるだろう。

### 1.3 人間的欲望と他者の承認

仮に欲望が人間となることの契機であるにしても、それが動物と同じようなものに向かうのであれば、その欲望は動物的な欲望と何ら変わるところのないものとなるだろう。もちろん人間には自然的・動物的な部分がある。そのような人間がしかし人間であるのは、動物とは異なる欲望の対象を持つためである。

「自己意識が存在するためには、欲望が非自然的な対象、所与の实在を越えた何物かに向かう必要がある。ところで、この所与の实在を超える唯一のものは、欲望それ自身である。なぜならば、欲望として捉えられた欲望、つまり充足以前の欲望は、実は開示された無 (un néant révélé) に過ぎず、非実在的な空虚 (un vide irréel) でしかないからである。・・・(略)・・・人間的欲望は他者の欲望 (un autre Désir) に向かわねばならない。」<sup>10</sup>

欲望は人間を不安定なものにさせ、充足のための行動へと駆り立てる。行動において人間は、他を否定し、他を破壊し、それを同化し取り込む。行動によって、たとえば動物であれば己の生命が維持され、また人間であれば自我が形成されてゆくわけだが、この欲望の自我の内容がどのようなものとなるかは、否定された非我次第である。すなわち、欲望が自然的なものへと向かうのみであるなら、自我も自然的・動物的なものとなる。動物としてではなく人間としての欲望は、自然的対象ではなく非自然的対象へ、実際は未だ存在せぬところのものである対象としての欲望、他者の欲望へと向かわねばならない。

もし、ある人間が他者もまた欲望をもつものとして認めるのであるならば、他者に対する欲望の向かい方も動物的なそれとは異なるものとなるはずである。すなわち、その時他者は一方的な否定の対象ではなく、相互に承認されることを望むものとならなくては、人間的ではない。またもし他者と共にあるならば、自然的対象へ向かう欲望すらも他者の欲望に媒介されるものでなくてはならない。「他者が欲するものを他者がそれを欲するが故に欲することが、人間的なのである。」<sup>11</sup>

ところで、このような人間的欲望に基づくならば、

己の動物的欲望は克服されていなければならないことになる。言い換えれば、人間における動物的な部分——己の生命の維持増大を否定することで成立しているということである。この動物的生命に発する欲望を脇においても他者の欲する価値を求めるということは、己が生を否定し危険にさらして己を「自己を意識する存在」であるとして他者に承認せしめることを欲することに他ならない。双方が己の承認を欲するのであれば必然的に生死を賭しての闘争という形式をとることとなる。ここにおいてはお互いが己の承認を欲し、これを認めさせるべく、自身の生命を危険にさらすのと同様に他者の生をも危険にさらされねばならないであろう。

この自己意識を巡る議論から、生を賭すこと、換言すれば「死」という契機が、人間的な、他者と共にある自己意識の生成を促す重要な契機と捉えられることとなる。自己意識はあくまで己のみで存在するのではなく、他者とともにあり、己の承認を得んとしてこそ存在することになる。欲望に端を発するこの自己意識論はやがて、他者との闘争を経つつ主奴の弁証法を抱え込み、歴史論へと展開していくが、本章では紙幅の都合上、そこまで追うことはできない。だが上述までの確認において、バタイユが重要な論点と目したものは既に俎上に載せられている。

#### 1.4 死への意識

上記で概観したとおりコジェーヴにおいては、人間的欲望——他者を欲望する欲望であるところの、自己意識としての人間像が描かれ、そこには他者が前提されていた。他者もまた自己意識であり、その限りにおいて自己も他者も一人で完結する存在ではなく、互いを欲望が求めるその対象として存在している。このように、確実に他者が想定されているようでありながら、バタイユはしかし、ここに描かれる人間像には他者との交流の契機が欠けていると見ていた。あるいは、それは他者というものが限定され矮小化されてしまうことに対する危惧とも言い換えることができるだろう。以下、バタイユの言を水先案内として引用しつつ、あらためてコジェーヴの人間像をバタイユの視点から検討しなおしてみよう。

コジェーヴによれば、自己であれ他者であれ、人間的であるところの存在は自己意識であり、それは欲望に端を発するものである。その欲望が自然的・動物的なものを対象としていようと、人間的なもの、すなわち他者の欲望を対象としていようと、自己意識の目覚

めへのきっかけはここに与えられている。人間的欲望の対象である欲望は「開示された虚無」ということであったが、バタイユが問題としたのはこの表現のうち込められ、圧縮されてしまった欲望実現のプロセスである。

人間を行動に駆り立てるものは欲望に他ならないが、行動は必然的に充足を前提とするため、欲望の内実は当該の欲すべき対象が自らにとり不足していることを表すものであり、かつそれがやがて自らの手元へと有らしめられるべきものであることを表示するものでもある。この際、自己意識である存在同士が己の承認を欲して行動を起こせば、その行動にある否定作用は、他者の生のみならず自らへも及ぶはずである。だが、実際のところ自己も他者も、承認を欲するというものにとどまらず、実際にそれを享受するためには死ぬわけにはいかない、ということになる。生死を賭けるということはもはや、建前上のものに過ぎなくなってしまう、開示された「虚無」とは「未だ存在せぬところのもの」というよりはむしろ、「やがては来るところのもの」へとすげ替えられてしまう。ここに見ることができるのはもはや、バタイユが批判してやまなかった企て (projet) ないしは労働と同質のものである。他者を求め、また他者の承認を得ることを、死という契機をかわしつつなす。バタイユにしてみれば、このような抜け道を可能にするものすべてには、労働の、隷属の性格が付与されている。たとえば言語も同様の性質を負うが、これについては以下のようにいわれている。

「私において言語の活動は、苦痛が引き起こすものなのである。欲求 (besoin) が、労働に私をつなぎとめる欲求が、引き起こすものなのである。私は、私の幸福について語りたいし、語らねばならない。だがそれが原因で、何とも理解しがたい不幸が私を訪れる。この言語、私が語っている言語は、未来を求めている。」<sup>12</sup>

語りかける、ということは他者を志向することでありながら、その時に用いられるメディアとしての言語には労働の性格が刻まれており、ここでは、本来コジェーヴの文脈では他者への「欲望」と言われうるであろうと考えられる語も「欲求」と言い換えられている。言語の働きのうちに未来における出会いが予め見込まれ、同質化が既に前提されてしまっているのである。あるいは、はっきりとしまえば、このとき呼びかけられる他者は、自己にとって有用な他者としてしか顕現しえないのである。言語に限らず、死を無

いものとして通り過ぎる行動を促すところの人間の欲望は、他者をその企ての運動に巻き込み、あるいはそこに人間を見失わせてしまう。

バタイユは次のように述べている。

「しかし死への——死の見事な魔術への——意識が、この人間の死ぬ前に、この人間に生じないのならば、生きている間この人間にとっては、あたかも死がこの人間に到達しないかようになってしまいうだろう。来るべき死は、この人間に、人間の特徴を与えることができなくなるだろう。それだからぜひとも人間は、本当に死につくあるときに生きていなければならないのである。もしくは本当に死につくあるという実感とともに生きなければならないのである。」<sup>13</sup>

人間であるためには死ぬ、というのではない。自身が死んでいようが生きていようが死を実際に認識することなど人間にはできない。しかし、実感として死が体験されねばならない。あるいはこう言ってよければ、死を意識し目覚めさせるような経験の場においてこそ、他者を他なるものとして——やがて同質化され同じ性向のもとに回収される他者としてではなくて——真に人間的に交流をはかりうる契機があるというわけである。そして、この他者との交流の契機が無ければ、この人間には自身が人間であるとの実感が損なわれてしまうということになる。

### 1.5 死の意識への手段としての言語

バタイユは死への意識を促す手段として供犠(sacrifice)を構想していたが、この供犠の概念は広く、実際の宗教的儀式も含め、演劇、詩や文学までもその射程に捉えられていた。当概念のもとには、先ほどまで否定的に捉えられていた「企て」の刻印を押されたはずの言語活動さえ、かえってこの供犠の執行者として駆り出されている。しかし、バタイユにとってこの矛盾は重要なものであった。というのも、企てに抗するには企てが必要であったからである<sup>14</sup>。

先に述べた言語というメディアに関しても同様である。企て的な媒介作用をもつものであってこそ、無媒介に他者へ通じる道を用意できたのだ。たとえば、詩が供犠であるとはいかなることなのか。それは、詩の言語が、言語の働きを有用性の次元から切り離し、あるいは言葉から意味を奪ってしまうためである<sup>15</sup>。通常、言葉は意味に縛られ、その点で有用性に固く結びついているといえる。それは既知の連鎖であり、知の力によって、未知の物を既知のものへと還元していくものである。いうなれば、未だ来らぬものをやがて

来るものへと変換するプロセスである<sup>16</sup>。しかし、供犠において捧げられた供物を破壊するがごとくこの鎖を断ち切ってしまうと、今度はこのこと切れた言葉により、欲望は企てにおいて、「欲求」として予期されたものをはるか超えたものへとへ振り出されてしまう。なんら限定されることない未知のものが応えるのであるから、この過剰な対象なき対象を呼び求めるものは、コジェーヴ的な欲望とは性質を大いに異にするものとなる。これこそが、バタイユにとっての「欲望(Désir)」<sup>17</sup>である。

これまで述べたところを踏まえた上で、いまひとつ別の観点から死の経験、供犠の経験を見ておきたい。以下は、『エロティシズム』からの引用である。

「生の根底には、連続(continu)から不連続(discontinuu)への変化と、不連続から連続への変化とがある。私たちは不連続な存在であって、理解しがたい出来事の中で孤独に死んでゆく個体なのだ。だが他方で私たちは、失われた連続性へのノスタルジーを持っている。・・・(略)・・・私たちはこの滅びゆく個体が少しでも存続して欲しいと不安にかられながら欲しているが、同時にまた、私たちを広く存在へと結び付ける本源的な連続性に対し、強迫観念を持ってもいる。」<sup>18</sup>

また、

「私たちは不安感から個人の不連続性に釘づけにされているのだが、死は、そのような不連続性を破壊するものであり、生よりももっと優れた真実として私たちに迫ってくる・・・」<sup>19</sup>

私たちは確固たる形態をもち、個体の不連続性の次元——一個一個の存在が個別の存在としてある次元を築いている。この次元での生は、コジェーヴ的な欲望から発する行動により成立をみ、維持される。確かに、われわれの生はこの営みによって支えられている。この一般的ともとりうる生の次元を破壊するものこそが死であるといえるだろう。この破壊は供犠によるものであり、生命の破壊とはならない。とはいえ連続性の次元、すなわち個が解体し他者へと開かれるその時に身をおく存在と大いに関わる<sup>20</sup>。われわれの生には死が、バタイユが欲求と言い換えたところのコジェーヴ的な欲望によって維持されるに生には、バタイユの過剰な欲望に導かれる死という契機が求められるのである。(田口)

## 2. 教育にクィアの視点を導入するための一試論

### 2.0 はじめに

「異質な他者との共生」というテーマをセクシュアリティとの関連で取り上げる際、「ノーマル」とされる主体と倒錯者とされる主体が同じ空間で生を営むということを前提とした上で、それが可能となるように主体を形成するという課題は避けて通ることはできないだろう。ここでは、クィア・スタディーズ<sup>21</sup>の知見を参照しつつ、この課題について考えたい。

クィアとは、「同性愛者」を指し、侮蔑的なニュアンスを多分に含んでいるとされる。この語を、ゲイやレズビアンといった存在の側から積極的に用いていくという運動が、90年代に起こった。そのような言葉で呼ばれている側が、クィアという言葉で自らを表象する言葉として用い、その言葉を侮蔑的なものを表す表象として独占的に用いている側の認識、ひいては、そのようなイメージを固定化している規範そのものを脱構築していこうというのである。

### 2.1 クィア・スタディーズとクィア・ペダゴジー

クィアの運動の理論的な支柱となっている「クィア・スタディーズ」の特徴は、脱本質、脱アイデンティティにあるとあってよいであろう。クィアという言葉がなにを指すのか、という問いに既存のカテゴリーによって答えることは、その理念からして正しい態度とはいえない。クィアとは「本来的には、自己と他者のあいだに、また自己の内部にも無数に存在する差異にセンシティブになり、一貫性や正常性から自らが脱していくことを重視する」<sup>22</sup>のである。この運動に先立って、同性愛者の運動へ理論的な貢献をしてきたのがゲイやレズビアンの研究であった。しかし、これらの学問では、ノーマルに対置する自分たちのアイデンティティの固有性を全面に押し出すあまり、その中にある人種などの差異への配慮が希薄なものとなってしまった。ゲイやレズビアンに関する研究が問題にしていたのは、ホモ・フォビアであったのに対し、クィア・スタディーズはヘテロ・ノーマティヴィティを問題化する。異性愛こそが普通であるという場合の、「普通」という部分を問題化するのである。つまり、前者は「普通でないかもしれないが、そのように嫌悪感を抱くのは問題だ。私たちがあなたたちノーマルとされる側と同じようにひとつのアイデンティティをもつのであって、そうした私たちの権利も認めてしかなければ」という考えであり、その内部の差異はな

ざりにされがちであるが、後者であれば「あなたたちの普通こそ批判的にとらえられるべき」という考えであり、自らも「普通」さえも批判的にとらえることで、常に生成しうる「普通に対置されてしまう存在」へも開かれた、応答的な態度を持ち続けることが可能となるのである。ゆえに、クィア・スタディーズは「脱アイデンティティ」を掲げるのである。

性教育の分野においては、クィア・スタディーズに呼応する形で、「クィア・ペダゴジー」の理論が欧米で展開されている。近年ではクィア・ペダゴジーは多様な展開をみせているのだが、ここでは、ブリッツマンの「Is there a Queer Pedagogy?」<sup>23</sup>を対象を絞って、クィア・ペダゴジーの理論を概観したい。この論文は、クレア・マリイも指摘するとおり英語圏のクィア・ペダゴジーに関する論文で多く言及されており<sup>24</sup>、クィア・ペダゴジーの理論面での支えとなっている重要な論文のひとつであると言えよう。以下、ブリッツマンの「Is there a Queer Pedagogy?」を、「教育そのものに潜むカテゴリー化の問題」「教育にクィアの視点を取り入れることの意義」「教育にクィアの視点をとり入れることへ向けて」という3つの側面から読み解いていき、最後に残された課題について考察したい。

### 2.2 教育そのものに潜むカテゴリー化の問題

クィア・スタディーズにとって最も批判すべきことは、カテゴリーを固定化し、その安定を維持しようとするものである。たとえば、ヘテロ・ノーマティヴィティ。異性愛を普遍的なものとし、そこからもれる愛を倒錯とするその体制は、クィア理論によって批判の対象とされてきた。しかしそれは、同性愛の者が異性愛のものを告発するという仕方なされるものではない。そこですでにクィア理論が嫌うカテゴリーができてしまっている。そうではなく、いわゆるノーマルなものも、その異性愛体制に捉われてしまっているものとして、ともにそのヘテロ・ノーマティヴィティを打破することへと向かう者として捉えられているのである。クィアはカテゴリーと相容れない。したがって、しばしばクィアという言葉が「ゲイ」や「レズビアン」「トランスセクシュアル」などのカテゴリーの上位カテゴリーのように用いられることがあるが、それはある意味最もクィア的でないのである<sup>25</sup>。先に、クィアとは何かという問いにすでに措定されたカテゴリーに沿って答えることはクィア的でないということを述べた。たとえば、河口はクィア・アイデンティティをアイデンティティなきアイデンティティと定義してい

た。ブリッツマンもクィアを教育でとりあげることによって批判的な人々を取り上げながら、その批判はクィアをひとつのアイデンティティのように考えているところに起因しているのだと述べている。「[クィアという言葉を用いることに対して]居心地が悪いと考える人たちは、クィアという言葉の名詞やアイデンティティとして考えているのである。しかし、クィア理論におけるクィアとは、アクターではなくアクションを表しているのである。それは、ひとつの動詞、あるいはシニフィアン以上のものを表す引用的関係とも考えられるのである。」<sup>26</sup>では、クィアという言葉が用いられるとその他のメンバーが居心地が悪くなるという、教育の場とはどのようなものなのだろうか。ブリッツマンは、教育について、あらゆるものがカテゴライズされ、またそのカテゴライズの様式が伝達される場であり、教育それ自体が非常に中心的なカテゴリーであると考えている。カテゴリーに沿った「普通」を再生産するという側面をもつ教育の場においては当然、普通の外部にあるものは棄却、否認すべきであり、そのようなものは、教育の場において「居心地の悪い」ものとなる。もちろん、「普通の再生産」としての教育の作用を全くの悪として退けることは難しいだろう。しかしながら、それが特定の主体の排除を引き起こしているとするならば、それは問題である。

### 2.3 教育にクィア的視点を取り入れることの意義

以上の問題意識に従えば、「普通でないもの」の排除へと向かわないような主体が求められる。しかも、クィア・スタディーズの視点では、それが「普通なもの」が「普通でないもの」に示す寛容、「普通なもの」が「普通でないもの」を自らの側に「取り込むこと」であっては足りないのである。ブリッツマンはそのような方法に危険をみてとる。「ゲイ／レズビアンスタディーズが、子どもたちをアンチ・ホモフォビアにさせようと試みる感情教育においてどのように扱われてきたかという例は、取り込みの主張が、まさにそれが治療しようとしている排除それ自体を生み出しているのだという私の「いいたいこと」の例となる。」<sup>27</sup>ここで言われている取り込みの態度を養成する教育の戦略とは、情報を用意し、それにより態度を変化させるという技術である。しかしそこで保存されてしまうのは、私の固定的なアイデンティティである。そして、取り込まれる対象として、ゲイやレズビアンを対象は保存されたままである。ブリッツマンによれば、そのような戦略は普遍的公共性をめざしているのだ

が、「しかし、もし、人が寛容のみを要求され、それゆえ自身の自己を気前の良いものとして固定化するようなときには、どうやって、ほかの者との一体化(identification)は起こるのだろうか。言い換えれば、アイデンティティにおける倫理的命令においては、いったい何が変化するのだろうか。」<sup>28</sup>「普通なもの」も、常にカテゴリー化できない自らのアイデンティティの運動に巻き込まれることが求められるのである。そのような「追えば逃げていくような」私のアイデンティティこそ、「他者に開かれたもの」であり、「普通でないもの」として措定されていた他者と「普通なもの」として措定されていた私が出会う場なのである<sup>29</sup>。

### 2.4 教育にクィア的視点を取り入れることへ向けて

このように、クィア・ペダゴジーで目指されているのは、いかにカテゴリーに当てはめられないような形で他者の解釈が可能かということなのである。「読む」ということが、問題とされているのである。したがって、クィア的主体の形成の実践もまた、「読む」ということを抜きにして考えることはできないだろう。しかしながら、「読む実践」が必ずしもクィア的視点を取り入れる教育となるわけではない<sup>30</sup>。求められるのは、アイデンティティのカテゴリーを流動化させるような経験をもたらす「読む実践」なのである。

フェルマンは、同一性にアイデンティティを解消しないための読解実践の諸相を考察している。そこでは、以下にみるように、読解実践が3つの側面から考察されている<sup>31</sup>。

ひとつに、読解実践は、他者性を認めるための実践として位置付けられる。私たちが読解する際には、しばしば私たち自身のアイデンティティを所与の前提として、テキストをそのアイデンティティに近づける形で読んでしまいがちである。しかしここで求められているのは、読解によって自らがカテゴリー不可能なものに対峙することであり、そこに自己との差異を読み取ることなのである。「読むということは、必然的に大文字の他者(the Other)を通過することであり、そしてそこにアイデンティティ([自己自身と]他のものであれ同じものであれ)を読むのではなく、差異や、自己の差異を読むことなのである。」<sup>32</sup>

ふたつに、読解実践は、自我とテキストの間に対話的関係をつくることと位置付けられる。そのような対話的関係において、自我はテキストとの差異を感じつつ、交渉することに巻き込まれる。そこでのテキストとは、自我とは異なるものとして捉えられるのだが、

もしそのような他者性がカテゴリーの適応により解消されてしまうのならば、対話的關係は成り立たないだろう。テキストの他者性は、固定化したカテゴリーに解消することが不可能なものなのである。そこで読む主体には、安易なカテゴリー化に流れることなく、テキストとの対話的關係に固執することが求められているのである。

最後に、そのような読解実践は、読むことの再理論化として捉えられる。すなわち、上記2つの視点を加味すると、読解とは、テキストの他者性を認めつつ、テキストに対して今のところ承認しているものによる閉じた知識を適応するのではなく、テキストとの対話的關係において意味の崩壊を経験し、新たな意味を作り出しつつ、読むということ、そして自らの読み方を問うということなのである。「クィア・ペダゴジーにおいて、私は以下のことを主張したいのだ。いつもすでに自己を危険にさらすこと、そしてすべての実体を問題化するために (all bodies matter) 言説の傷を超えようとする、世界を読むということがそういったものである可能性によって、『本質的でなく共通なこと』は作られるのだということ。」<sup>33</sup>

## 2.5 課題

しかし、課題も残る。クィア・アイデンティティの抱える困難について、タルバートは、クィアとアイデンティティの関係を論じながら、「クィアはアイデンティティという考えに挑戦しながら、同時にアイデンティティになる (しかし一時的で、固定されておらず、揺さぶることが可能である)。」<sup>34</sup>と述べている。クィア・スタディーズにおいて、クィアという概念は、名詞ではなく動詞として考えられるということは、ブリッツマンを引用しながら先に指摘した通りである。そしてまた、クィア・アイデンティティとは、そのようなダイナミズムのなかで、常に差異を生み出すものとして捉えられることを、河口を引用しながら指摘した。しかし、タルバートが指摘するとおり、たとえ一時的ではあるにせよ、クィアもあるアイデンティティに固定化されることを逃れることはできないのである。そして、その一時性を一時性たらしめるのは、主体が差異を生み出すアイデンティティの運動に巻き込まれるかどうかにかかっているのである。それは、たとえば授業による読解実践の場面でのみ求められることだろうか。そうではない。授業外においても、そのような巻き込まれを持続していることが求められるのであり、それが欠けてしまえばクィア・ペダ

ゴジーは空虚な実践に成り下がる。だからこそ、差異を生み出すアイデンティティの運動に常に巻き込まれているための、何か求められるのである。「問題は、だから、倫理的関係を練り上げることであり、アイデンティティのヒエラルキーを断定することなのではないのだ。」<sup>35</sup>という言葉にみられるとおり、ブリッツマンはここで、その何かを倫理的関係として考察しているようである。すなわち、読解実践が、クィア的主体と、それが開かれるところである倫理的関係を練り上げる。そして、その倫理的関係とともに、主体は、クィアであることを持続できるのである。しかし、その倫理的関係の失敗可能性や、クィア的主体の持続の失敗可能性はどう考えることができるのだろうか。ブリッツマンがこの論文で述べているのは、倫理的関係やクィア的主体そのものの分析である。しかし、実際の教育の場面を想定すれば、上記のような失敗可能性はいやがおうにもつきまとう問題である。したがって、倫理的関係やクィア的主体の持続の失敗可能性を考慮しながら、それでもなおなされる倫理的関係の再生や、クィア的主体の再生についての考察が求められているといえよう。(山口)

## 3. オスカー・ワイルドにみるクィア的实践—「書くこと」を通して—

### 3.0 はじめに一物語ることとアイデンティティ形成

山口論述において指摘されたように、今日カルチュラル・スタディーズやポストモダン・フェミニズムによって、「クィア・スタディーズ」と名を冠した、セクシュアリティをめぐるポジティブな議論が展開されている。その代表的論客であるバトラーのパフォーマティビティ論は、発話行為論に依拠しながらジェンダー規範を転覆し攪乱していくことに、新しいアイデンティティの可能性をみる議論である。それは、行為体 (agency) の言語実践による「脱主体化」あるいは「主体化」の戦略であり、言語行為による主体形成は、アイデンティティが「獲得されるもの」と化した後期近代において適合的であり、またアイデンティティの多くが既成のアイデンティティ・カテゴリーに分類されてしまう社会的作用を乗り越える実践として効果的であることが指摘され、とりわけ90年代以降注目が高まってきている<sup>36</sup>。アイデンティティと言語の関わりで言えば、教育学における物語論 (Narrative Approach) の隆盛も、このような実践の一形態として数えることができるだろう<sup>37</sup>。物語とは「起承転結」

や「序論、本論、結論」といった展開構造をもち一筋のプロットを形成する言説である。物語論的实践には発話と書き言葉の2つの形態があると考えられるが、小論では「書くこと」による実践に着目したい。物語が自己形成に関わる時、それは行為体としての主体の外部化ならびに実体化、表象化もしくは再現前化という機能をもって、自己に対してその「自己同一性」<sup>38</sup>を担保する。そして同時に、物語は言語の余剰や意味の氾濫という特性を内在的に含みもつことから、その他者性を巻き込みながら複数の物語を生成していく「余白」を残す。このようにして行為体によって言説としての自己物語が編み出されるとき、主体は何らかの変容を伴う。クィア・スタディーズにとって言説実践は、近代的な主体概念における本質性を乗り越えるとともに、クィアの者が健常者／性倒錯者という二項対立的な規範秩序を乗り越え、またその暴力性を告発し、更には既存の価値秩序を攪乱し、ステレオタイプな性規定を脱構築する可能性をもっている。

小論では、このようなクィア・スタディーズの側からなされる物語的言説実践の生きられた一つの例として、19世紀末の英国作家オスカー・ワイルドの生涯と作品を取り上げる。同性愛者あるいはバイセクシュアルとして性倒錯者であったワイルドを「行為体」に、作品をワイルドの「言説実践」とする見立てをとった上で考察したい。物語が自己形成に関わる時とは、自発的に自分自身について語る自伝のような自己物語に限らない。ワイルドの作品とワイルドという人物の関係は、バジル・ホールワードが「芸術家は美しいものを創造すべきではあるが、しかしそのなかにいささかも己の人生を注ぎこむべきではない。」<sup>39</sup>と言いつつも、ドリアン肖像画に彼の良心を注入してしまうという逆転した叙述をしていることから分かるように、ワイルドは彼の作品の中に自らの思想を何らかの形で関わらせている。小論の目的はこの仕事を通じて、言語行為による主体形成というクィアの実践における「困難さ」と、その「乗り越え可能性」を素描することである。先にこの困難さを提示しておくならば、ノーマルに対して異質性をもつクィアが、現実の場面でクィアとしての自己物語を語る時、聴き手となる他者が臨床療法におけるセラピストや、子どもの語りに耳を傾ける教師や環境が準備されている場合とは異なり、他者を実践に巻き込むための契機を自らつくりださなければならないことに伴うものである。詳説は後述に譲るとして、早速ワイルドという人物について見ていきたい。

### 3.1 オスカー・ワイルドのクィア的素質

始めにワイルドを取り巻く状況と彼の基本的な美学観を概観しておく<sup>40</sup>。オスカー・ワイルドは産業革命による経済と文化の発展が成熟に達したイギリス帝国の絶頂期—ヴィクトリアの時代に生きた。彼の芸術観は、芸術至上主義 (art for art's sake)、唯美主義 (aestheticism) と形容され、実践としてはダンディズムであったといえる。ワイルド研究者の山田は、「ダンディーの心の奥底には、自分の生きている社会への不満と反逆、それに、その時代の人々に対する軽蔑の念が常に存在する。」<sup>41</sup>と述べている。何よりも彼にとって芸術とは、ヴィクトリア朝の生み出したピューリタニズムと結びついた功利主義的精神性に抵抗するものであった。彼の思想的系譜は、オクスフォード時代の師ルネサンス讀のペイターと、もう一人の師、反ルネサンスのラスキンという思想的対立関係にある二人から影響を受けたものである<sup>42</sup>。ラスキンは純粋な芸術論に留まらず、機械・物質主義文明に抵抗する社会思想家として、俗悪な物質万能主義を美のメッセージによって矯正できると考え、独自の美学観を展開させた。ワイルドの唯美的美学観はとりわけペイターに依るところが大きいとされる<sup>43</sup>。だが、美によって既成道徳を混乱・改革させようとすることに對して大胆なまでの態度は、ラスキンの激昂する反骨精神に通じるところがある。たとえば、彼は個人主義的な独自の快楽主義哲学を標榜するヘンリー卿の言葉を借りて、当時の美德を語る人々を以下のように皮肉る。「伯母の家へ出かけていたらきっとグッドボディ卿に会うことになる、そして会話は貧民の給食問題とか、模範宿泊所の必要とかでもちきりだったであろう。どの階級の連中も、自分の生活で発揮する必要のない、もろもろの美德の重要性を述べたばかりでたことであろう。富豪は儉約の価値を説き、暇をもてあます連中が労働の尊厳について弁舌をふるったであろう。」<sup>44</sup>ワイルドの批判の矛先は宗教などにも向かうが、しかし何より彼が批判の対象とした規範の一つは、当時の性愛に関するイデオロギーであったといえる。彼は1880年代前半には婦人服改革運動のリーダー格的存在であり、1887年に婦人雑誌の編集を引き受けるにあたって、Lady's Worldという雑誌名をWoman's Worldに変更するなど、19世紀末にかけて高潮してゆくフェミニズムの気運に意欲的であった。ヘテロセクシュアリズムという性規範は、彼の内面に自身の異質性を自覚させ、自己と社会規範の間に葛藤を起こさせただろう。彼はその唯美的衣装やアルフレッド・ダグラスとの人目につく交際

によって、虚構としての芸術作品のみならず、「行動の美学」によってヴィクトリア朝に対し不満を表現していったのである<sup>45</sup>。

### 3.2 クィア実践の困難さと乗り越え可能性—『サロメ』と『幸福な王子』

ワイルドの芸術家としての仕事は、戯曲、小説、童話、評論と多岐に渡っているが、『ドリアン・グレイの肖像』を始めとして、一世を風靡した作品群は、1888年から1894年に制作されたものである。『ドリアン・グレイの肖像』の翌年に書きあげられた『サロメ』（英訳版は1894年に出版）という戯曲がある。サロメとは、新約聖書のマタイ伝第十四章、マルコ伝第六章に登場するヘロデの妃ヘロデアの娘であるとされる。モローの絵画やフローベールの小説に端を発し、世紀転換期にはとりわけフランス象徴派において「サロメ」が芸術的なモチーフとして普及していた<sup>46</sup>。ワイルドのサロメ物語の舞台は、紀元30年頃のガリラヤにあるヘロデ王の宮殿、時は夜である。饗宴で自身に好気の目を向けるヘロデ王を逃れて、テラスに姿を現したサロメは、古井戸に捕らわれている予言者ヨカナンに「恋」をする。ヘロデ王はサロメに踊りを所望し、褒美に好きなものを何でも取らせると約束をする。「七枚のヴェールの踊り」を舞い終えたサロメは、「銀の盆に載せたヨカナンの首」を要求し、差し出されたヨカナンの生首に、恍惚した面持で口づけをする。戦慄を覚えたヘロデ王は、サロメの殺害を命じる、というところで幕が閉じる。本作品は、ある種のサディスティックな異常な愛、もしくは純粹無垢な処女の愛という両極端な観念の領域で捉えられ、パリでの上演は非常に高い評価を受けた。『サロメ』は確かに芸術作品の中でこそ可能になる、論理も分別もない完全な個人主義の世界である。しかしこれは同時にやはり、初恋に心ときめく乙女がもつ、イノセンスな欲望を充足させる姿でもある。

しかしその一方で、本物語を生みだした行為体としてのワイルドの晩年は対照的である。恋人ボジーの手による英訳『サロメ』が1894年に出版されたその翌年、ボジーの父親との裁判に負け、1885年に修正されたラプシェア条項によって、彼は禁固二年の実刑を受け投獄される。その間にコンスタンスとの夫婦の仲は解消されてしまい、出獄後は作品を書くことはなく無一文になり、ボジーにも見捨てられ、放浪の末パリへ住処を移すが、1900年に数人の友人に見舞われ、パリでひっそりと孤独のうちに息をひきとった。ワイルド

の死から18年後、戯曲『サロメ』が母国英国で上演されようとしたとき、その「わいせつ性」をめぐる法廷で争われている。その時証人陳述に立ったワイルドの生涯において「重要な他者」であったボジーは、以下のようにワイルドのことを述べている。

「私はワイルドと出会ったことを痛切に後悔しています。・・・(略)・・・彼は出会った人すべてに悪魔の影響を与えました。過去350年間にヨーロッパに出現したうちで彼は最も悪魔的な力を有した人間ではないでしょうか。ワイルドはどのように見ても、悪魔の使者だったのです。彼の人生の唯一の目的は、美德を攻撃し、軽蔑し、性的なものを含め、あらゆる手段でそれを害することにあったのです。」<sup>47</sup>

彼の死後から18年経っているにも関わらず、元恋人は彼を「悪魔」と形容し、母国では彼の作品は「わいせつ」として理解される・・・という彼の悲劇的な生涯。小論では以下、限られた紙幅の中で、クィア・スタディーズに結びつける形で彼の生涯を解釈したい。

このようなワイルドの作品と生涯に関する悲劇は、既存の社会秩序を攪乱するクィアの者が言説行為による主体形成を実践する際に伴う困難さと問題を同じくしている。坂本は、フェミニズムの側からなされるジェンダー攪乱に関する戦略に対して、以下のようにその現実的な可能性について疑問を呈している。

「しかし、それ〔パロディの実践〕は一般に流布している解釈（ドミナント・ストーリー）を茶化し、違和感を喚起し、距離を保たねばならないものでもあるため、そうした読み取りの訓練なしには容易に起こり得ないという問題がある。そして、このような読み取りが行われない場合には、何の効力ももたない。・・・(略)・・・既成のカテゴリー化を拒否しても、読み取り側は、なんとか既成の解釈図式にはめこもうと試みる。個としてのこうした攪乱の抵抗は、最も成功したときでさえ、理解不能なものとして忘却されるだけではないか。」<sup>48</sup>

リクールが言うように、物語ることを書き手の主体形成と接続してゆくためには、物語に対する他者の承認が不可欠である。差異を可視化するだけのクィア（パロディ）的戦略は、読む側がクィアに承認を与えるかどうかは不透明なのである。読む側による受容という必要条件を欠いた言説実践とは、もはや「独白」や「自閉的な物語」でしかなく、このような語りは「日記」のように、自身の内的世界への傾斜と、日常的な世界に対するニヒリスティックな態度へと結実する<sup>49</sup>。

実は、ある別の作品が、この困難を乗り越える可能性を含みもっている。それは『幸福な王子』、かの有名な童話作品である。本作品は、ワイルドの仕事のなかでも「最も優れている」<sup>50</sup>、「美しい物語を美しく描いた典型的なもの」<sup>51</sup>と批評され、その優れた点は、自己犠牲の尊さや、同情の念といった神の教えが美しく描き出されているところにあるという。また一方で、本作品にはむしろ「公式的な言説への抵抗と禁忌の侵犯」が含まれているという指摘もある<sup>52</sup>。近代英国文学の研究者である金丸は、物語のクライマックスにある燕と王子のキスという性的接触の場面に、「私有財産制を基本として成り立つ家父長制度が強く支持する生殖のための生と連帯するロマンティック・ラブとは異なる」女性性を象徴するフェミニズムの契機が含まれていることを指摘している<sup>53</sup>。以下の引用はそのクライマックス場面である。

しかしとうとう、つばめは死期の近づいたことを知りました。やっともう一度、王子の肩へ飛びあがるだけの力が残っているだけでした。「さようなら、王子さま！」つばめは、つぶやくように言いました、「お手にキスさせてくださいませんか？」「おまえがやっとおエジプトへ行くことになってうれしいよ、小さなつばめさん。おまえはここに長くすぎた。でも、わたしのくちびるにキスしなさい、わたしはおまえを愛しているのだから」「わたしが行くのはエジプトではありません。死の家へ行くのです。死は眠りの兄弟です。そうじゃありませんか？」そしてつばめは幸福な王子のくちびるにキスすると、王子の足もとへ落ちて死にました。<sup>54</sup>

ワイルドの作品に象徴的・暗喩的に同性愛が忍び込ませられていることに関しては、膨大な先行研究が指摘するところであるが、本場面においては物語の主軸として、隠されることなく直接的にこの「男同士の性的接触」が描かれている。しかしながら我々はこの場面を、「男同士の性的接触」という異質性を保存したまま、甘美な感情を持って、もしくは王子と燕に対する共感さえもって、眺めることになるだろう。

ここで実践されている戦略というのは、既存の狭隘な性規定に相対立し、直接的な対象として、風刺や告発をするのではなく、一つの超越的な価値に触れさせることによって既存の社会秩序を攪乱し、物語を読んだ他者は、心地よさを伴って、いつのまにか既存の価値秩序を超越してしまっており、既存の秩序において異

質、あるいは対立する項にある価値を承認してしまっている、という「一つのクィアの実践」として考えられないだろうか。

確かにこのような「書くこと」による戦略は、一流の文筆家であり逆説家であるワイルドだからこそ可能となるものではある。しかしながら、レトリックとしての「書き方」以上に、この実践において重要な要件となっているのは、人間ワイルドのある側面であろう。ワイルドの基本的な美学観の部分で紹介したように、ワイルドは個人主義的なダンディーとして、ヴィクトリア的精神性のうちに生きる人々を俗物視し、軽蔑していた。これはもちろんワイルドの説明として正しい。ただ、彼はヴィクトリア朝の大衆的な俗物主義を厭いながらも、彼が真に怒りを発した対象は、「大衆」に属するひとりひとりの人間ではなく、人間の「大衆的なあり方」だったのである<sup>55</sup>。彼は根本において人間を——「社会」における人間ではなく——信頼し、愛していた。筆者はワイルドのこの素質こそが異質な他者との共生へのヒントを与えてくれるものと考えられる。(松本)

#### 4. 倒錯としての〈悪〉からみる公共性論の硬度

##### 4.0 はじめに—「悪」の人間学から〈悪〉の教育学へ—

本章の目的は、当為の社会には人間による根源的な悪の行為や存在（以下、本章においてはこれを〈悪〉と表記する）が抜きがたく存在していると想定したうえで、そこで浮かび上がってくる教育の公共理論の脆弱性およびその克服可能性について試見的な考察を加えることである。

上記の1～3章においては、われわれをとりまく既存の固形化した構造を打ち破りうるひとつの触媒として人間の「性-倒錯」の概念的な可能性が注目され、さまざまな位相から考察が展開されていた。それにたいして本章は、それでもなお無視しえない「倒錯」の危険性にたいして〈悪〉という視点から考察を加えた。

ドストエフスキーにしろボードレールにしろ、あるいはニーチェにしろ中村雄二郎にしろ、およそ思想や人文科学の分野においてはこれまで、人間をとりまくさまざまな「悪」の現象についてその感傷的な切実さや甘美さ、理論的豊かさを逆説的に評価する議論が多かった。こうした傾向は教育学においても同様であり、たとえば河合隼雄は「絶対に許されない悪」に目

を向けながらも、子どもの自己成長のための大切な要素としてそれを捉えていたし<sup>56</sup>、また亀山佳明は、価値論的には河合よりも一歩引いているとはいえ、生成・変容のための重要な契機として「悪」の次元に注目している<sup>57</sup>。亀山とおおむね同様の観点から、矢野智司はバタイユを引きつつ「悪の体験」にたいして次のように象徴的な意味づけを行っている。

不思議なことに、このような「本来は忌避すべき」悪の体験は人間を惹きつけてやまない。そればかりか、悪の体験は目的－手段関係に限定された有用性の原理を破壊することによって、自己と世界との境界線を失わせ、世界との連続性を生起させ、人間を生命の根幹に触れさせるのである。このように悪の体験とは、人が十全に生きるためには不可欠なことでもあるのだ。<sup>58</sup>

たしかに矢野は、「悪の体験はデリケートな体験であり、深く生命に触れる契機ともなれば、人の道を踏み外しダークサイドへの入り口ともなりうる」<sup>59</sup>という事実についても、バランスよく確認を加えている<sup>60</sup>。しかしやはり上記の姿勢には、自己変容のためのメディアとしての「悪」の次元について、なにか期待をともなった目が向けられているかのようである。

世界の脱魔術化にたいする再魔術化としての反省のひとつのあらわれとして、むろんこうした立場には大きな意味があるだろう。そして「性－倒錯」の概念的な厚みに注目することで人間形成の位相を問い直した本論文の各章においても、こうした姿勢は共有されている。しかし倒錯としての「悪」の魅力や肯定的側面についてではなく、むしろそのマイナス面に力点を置いて新たに考察を行うことには、同様に一定の意味があるのではないか。

一貫して人間の悪の根源的な側面に注意を向けた先行する思想家として本章はとくに社会心理学者のエーリッヒ・フロム (Erich Fromm 1900-1980) の理論に注目し、考察の助けとする<sup>61</sup>。

ところでそもそも本当に根源的で絶対的な〈悪〉が存在するのかといった現実的な疑問を受けるかもしれない<sup>62</sup>。たしかにカンダタは蜘蛛を救ったし、ヨハン・リーベルトも妹だけは殺さなかった。本論ではしかし、根源的に悪辣なる存在が本当に存在するかどうかはとりあえずカッコに入れて、あくまで仮のこととして倒錯としての〈悪〉ないしそれに近い存在や行為がこの世界に生起していると考えてみたときに、従来の

公共理論がどのように変質を迫られるのかについて分析を加える。

#### 4.1 フロムによる〈悪〉の説明——『悪について』(1964年)における3つの定式化

フロムは、人間の理性を信じたヒューマニストとして一般に理解されがちであるけれども、人間のもつ「悪」の〈悪〉たる部分について、臨床的な経験に裏打ちされた分析を残している。そのものずばり『悪について』(原題『人間の精神：善と悪の本性』)という邦題がつけられた著書においてフロムは、人間に自動的な「善」性を見出す思考にたいし以下のように述べている。

人間に内在する悪の可能性を軽視していると、よく誤解をうける者の一人として、こういう感傷的楽天主義は私の考えにはムードとしてもあわないことを強調しておきたい。精神分析者として長い臨床的経験をもつ人なら、人間に内在する破壊力を軽視することはひじょうに困難だろう。分析者は重症患者の中に、この力が働くのを見て、その力を阻止しそれを建設的方向に向けることは、途方もなく難事だということを経験する。<sup>63</sup>

アウシュビッツ以降に生きるわたしたちは人間の「悪」性にたいして反省的な意識を強めつつあるけれど、との留保とともにではあるが、その半世紀以上にもわたる臨床的な経験にもとづきながらかなり明確にここで人間がもつ〈悪〉性に目が向けられている。

この『悪について』のなかでフロムは、「悪の真髄をあらわしており、病理学的に重症であると同時に、最も悪性の破壊性と残忍性の根源」として<sup>64</sup>、①ネクロフィリア、②個人的＝社会的ナルシズム、③近親相姦の共生の三つをあげ、それらの接近のうちに〈悪〉の生起可能性を考察している。以下、順番に見ていこう。

①フロムは「ネクロフィリア (necrophilia)」という概念を、フロイトのいう「肛門愛的性格」の変奏のひとつと捉え、それが精神疾患的に極端な状態においては人間の死なないしは屍体、腐敗、排泄物、汚物を好む性向として表出するひとつの「構え」であると定義した<sup>65</sup>。具体的にそれは、調和＝生を破壊するような力の所有へと運動・展開され、すべてを取り込み溜め込みまた支配しようとする性向へとその主体を方向付ける。

ネクロフィラスな人間は、過去に住んで未来には住まない。かれらの感情は本質的には感傷である。即ちかれらは昨日までもっていた感情、あるいは持っていたかに信じている感情の記憶を心にいただいている。かれらは「法と秩序」の冷淡な信奉者である。かれらに価値あるものは、われわれの一般的な生活に関連をもつ価値とは正反対のものである。…。ネクロフィラスな人の特徴は、力に対するその人の姿勢である。…。死を愛好する者は必然的に力を愛好する。<sup>66</sup>

テキストのなかではヒトラーやミラン＝アストレイなどの引用とともに具体的なケースに沿った考察がなされ<sup>67</sup>、生およびそれを取り巻く事象を固形的に把握する行為（またはそれを行うための力）が権力の志向性と結びつきうるものとして説明される。

②つづいて二つ目に、個人的かつ集団的なナルシズム。フロムはフロイトのナルシズム概念における「自体愛」と「自己愛」を重ねてとらえ、そのうえでそれらの一定の必要性を主張する<sup>68</sup>。そしてさらに「ナルシズムが生存にとって必要であり、それと同時に生存にとって脅威でもあるという逆説的な結果」<sup>69</sup>を追認する。その最大の難点としてわれわれの合理的な判断を歪めるとされる個人的ナルシズムは、ひとたびそれが傷つけられると、精神的な抑うつ（depression）あるいは現実世界への強引な変形の働きかけのいずれかへと表出するとフロムは言う。そのため上記のナルシズムの「逆説」に際しては、「量的に最大のもの」から「質的に最適のもの」へとナルシズムを「変形」させることが適切に行われない限りにおいて、個人的ナルシズムは集団的ナルシズムへと容易に拡大しうる<sup>70</sup>。

③最後に、〈悪〉を織り成す三つ目の要素としてフロムは「近親相姦的な共生（Symbiose）」をあげている。前エディプス的な母固着のように、自分のすべてを肯定してくれるような存在との共依存的な一体化を求めあまり、その存在なしでは不安感や場合によっては発作的怒りを感じてしまうほど情緒的な葛藤を抱えてしまう状態。これは上記の①および②と結びつくことで「衰退の症候」を強めるとフロムは説明する。

以上をふまえたうえで、彼の臨床的知見によると、「退行が深ければ深いほど、この三つはますます集合する傾向をもつ」<sup>71</sup>。なるほどたしかに、これらはいずれもナルシズムが拡大しゆく過程を軸に考えてみることで、ひとつの収まりがつく。すべてを所有し思

いのままにしたいという思考が自己のナルシズムに拡大したり（自①→自②）、またその逆にナルシズムから他へと向けられた所有欲が惹起されたりというケースを（自②→自①）、われわれは感覚レベルにおいて理解することができる。また自律的な思考をもたず他に依存してばかりの病的性向が、身の回りにある「力」にたいする憧憬の感情へと癒着したり（自③→自①）、またきわめて狭い範囲に閉じこもっての自己満足の固着に陥ったりもすること（自③→自および他②）。さらには、自分を守ってくれるような対象を希求しての同一化を経て自身の思考を一時的に失ってしまうとか（自①→自③）、肥大化したナルシズムが周囲の人間を巻き込んだりするといったことも（自②→他③）、しばしば目にされるものであるだろう。

ところでフロムのこうした説明はきわめて思弁的ないしは心理学的に展開されている。もっと言えば、それはナルシズムの拡大についての直接的なくだりを除けばひとりないしふたりの人間をとりまく視点から記述されている。そのため豊かな応用可能性にもかかわらずそれらの議論は社会哲学的な広がりを持たせてはいない。複数の倒錯が統合された〈悪〉にともなう、残酷なまでの想像力欠如がもたらすコミュニケーションの阻害は、公共空間の生起にたいしてどのような影響をもたらすのか。次節ではこの問題について考えてみたい。

#### 4.2 アレントとハーバーマス：公共空間における〈悪〉の暴発可能性

社会を織り成す基体として討議や承認の過程を措定する思想の多くにおいては、あくまで自律した市民ないしはしかるべき配慮とともに声を挙げることのできる主体が、しばしば性善説的に前提されている。つまり端的に言えば「話せば分かる」ような相手とその成員として想定されている。たとえば新たな理性のかたちを妥当性をめぐるコミュニケーションのうちに見出そうと試みたユルゲン・ハーバーマスは、発話行為を語用論的に分析するにあたって、気まぐれなウソを織り交せて相手を翻弄するようなある種の「下品さ」を持ち合わせた行為や周到な根回しとともに自己の都合へと環境を捻じ曲げる病的ナルシズムを、そもそもまるごと想定していないかのようである。

話し手のコミュニケーション的意図には、次の三つのものがある。すなわち、(a) 自分と聞き手との間に正統だと承認された相互人格的關係が成り立

つように、所与の規範的脈絡に照らして正統な発言行為を遂行すること。(b) 聞き手が話し手の知識を取り入れ共有するように、真なる言明(ないし、的中する存在前提)をなすこと。そして、(c) 聞き手が語られたことを信用するために、思念、意図、感情、希望等々を誠実に発言すること、である。<sup>72</sup>

なるほど、社会の平和、身体健康、物心の余裕などいくつかの条件さえクリアしたうえでこうした厳密なルールのもとに理性的な討議を重ねれば、いつしか議論も彫琢され、しかるべき落としどころも自然と見えてくることだろう。

しかし世界の実相はそう収まりのいいものではないのではないか。話しても相手は理解してくれないという「バカの壁」(養老孟司)ならぬ、「〈悪〉の壁」。話を理解したうえでなお、自分の何らかの目的のために驚くようなウソを固めてこちらに接してくるような態度。ここにあって、それが重要な結果を生むからというだけではなくそれ自体価値があるために正義は最高善であるとのプラトンのことばは、どこまで響くのか。ひとたび剥き出しの〈悪〉とでもいうべきもの、想像力を完全に欠いた圧倒的な他に向けられる悪意が公共空間に存在すると仮定してみると、話はまったく違ってくるのではないのか。

ハーバーマスと類似する姿勢から、とりわけ言語を媒介とした相互的な「活動(action)」の公共的担保を強調したハンナ・アレントは、『人間の条件』において、「活動」を制約しうる「約束」に関し以下のように述べている。

人びとが集合する出現の空間やこの公的空間を存続させる権力と異なり、人びとを一緒にさせておくこの「人びとが共に協力して活動する際の」力は、相互的な約束あるいは契約の力である。主権というのは、人格という個人的な実態であれ、国民という集合的な実体であれ、孤立した単一の実体によって要求される場合、常に虚偽である。しかし、相互の約束によって拘束された多数の人びとの場合には、ある限定されたリアリティをもつ。<sup>73</sup>

たとえばある国が他の国と不可侵条約を結んだ場合、相互に攻め込まないという約束はあくまで互いの信頼という「不可予言性と人間の頼りなさ」に寄りかかるものである。「だから約束が、不確実性の大洋

における確実性の孤島としての性格を失う途端、つまり、この能力が誤用されて、未来の大地全体を覆い、あらゆる方向に保障された道が地図に書き込まれるとき、約束はその拘束力を失い、企て自体が自滅する」<sup>74</sup>。つまりなんらかの事情のうちにあって、その可能性としては、攻めてくるときは攻めてくるというわけだ。しかしアレントはここで相互の約束の「誤用」については意識しているが、「悪用」についてはそれを重く見ていないのだろうか。アイヒマン裁判についてのレポート等を通して「悪」——自律的な判断力を欠いた「人間の罪」たるごく凡庸なそれ——の問題にかんする思考を重ねていたアレントは、あるいはハーバーマスよりも明確に、〈悪〉によるコミュニケーションの不可能性の生起可能性について意識していたのかもしれない。事実、彼女は許されざる「悪」の存在を認め、それを公共的「活動」の埒外に位置づけている<sup>75</sup>。同書の「許し」についての記述を確認したい。

私たちは、公的な舞台でこのような「明らかに許すことができない「罪」としての」「根源悪」のめったにない噴出を目撃しているのに、この「根源悪」の性格は、その私たちにさえ良く判っていない。私たちに判っていることは、ただ、このような罪は、罰することも許すこともできず、したがってそれは、人間事象の領域と人間の潜在的な力を超えているだけでなく、それが姿を現すところでは、人間事象の領域と人間の潜在的な力が共に根本から破壊されてしまうということだけである。この場合、行為そのものが私たちからすべての力を奪い、私たちが実際にできることといたら、イエスと共にこう繰り返すだけである。「むしろ、挽臼を首にかけられて海に投げ入れられた方が、ましである。」<sup>76</sup>

公共的な「活動」の場においてアレントは、あえて言えば誠実に、〈悪〉の問題を捨象してしまっている。だがこうした上品で誠実な態度は、すでに見たような神経症的ナルシズムの暴発にたいしてあまりに無力ではないか。イエスとともに悲嘆にくれたところで、悪辣な存在ないし行為によっていい様にされてしまうのではないのか。

そして、上記の問題は教育学の文脈においても同様である。リベラルな平等主義の立場から教育をめぐる平等についての従来の制度的な枠組での語り方を批判し、新たに教育機会の協議における参加論的解釈を主

張したケネス・ハウ<sup>77</sup>。学校やそれを取りまく地域、ないしは学校のカリキュラムを、ひらかれた学びの共同体のなかで鍛えあげていくことを強調する佐藤学<sup>78</sup>。子どもたちの政治的リテラシー涵養をねらいとしたシティズンシップ教育について、理論的かつ実践的にそのさらなる展開を模索している小玉重夫<sup>79</sup>。こうした論者の仕事も、上述したアレントやハーバーマスのスタンスと類比的に、教育行為の参加者にたいしてある種の常識性を前提したものではなかったか。

むしろその逸脱があまりに分かりやすいものであるならば、法律の力や集団的規則、伝統的な不文律によって当該の〈悪〉を馴致することもうまくいけば可能であるかもしれない。だがそれはあくまで可能性としての話であり、〈悪〉はいつでもそれらをすり抜けるだろうし、そもそもそれらの力がいつも「正しい」とは限らない——所与の力がすでに〈悪〉である可能性について私たちはよく知っている。それでは、いかに剥き出しの〈悪〉に抗しうるか。

#### 4.3 剥き出しの〈悪〉に抗して

ここで再度フロムにより提出されたモデルを思い出してみたい。個人的なナルシズム（自②）は、周囲の過度依存的な主体（他③）と結びつきつつ、物象化的な他者所有への駆り立て（自①）とともに集団的なナルシズム（自および他②）へと肥大する。一方向的に展開されたその際のコミュニケーションは理性的な交感では決してなく、他者の単純な取り込み作業へと墮している。周囲の善意あるひとは、ともあれ傾聴しようとするその寛容性によって、そのつど「傾き」を余儀なくされてしまう。

いや、〈悪〉が「善良」な他を巻き込みつつ肥大するというくらの悲劇ですむのならばまだいいのかもしれない。集団的なナルシズム（自および他②）は、所与の権威的な力の希求衝動をともないつつ（自および他①）、再帰的かつ自走的にその集団性を強めることもあるだろう（自および他③）。ここで示す「自」ないし「他」はもちろん反転しうるものであり、あまりに多層的に補強しあうなかで〈悪〉のノイズは過剰に響きあう。ここにおいて上記の他に向けられた「寛容」はその脆弱さを露呈する。ワイマール憲法がナチズムの合法的な進出を助けたように、大正デモクラシーが軍部の台頭を招来したように、寛容が不寛容を呼び起こしてしまうという逆説を私たちは想起する。

ではいったいフロムは、「悪」（そして人間存在の倒錯としての〈悪〉）について論じながら、どのような

方策を考えていたのか。先に重ねて確認を加えたように、フロムの〈悪〉についての説明は、個人的ナルシズムから集団的ナルシズムへの変質を軸に考えると整理可能なものであった。この二つへと同時に対処することを説いたフロムは、精神治療においてときに個人的ナルシズムへの対応に一定の限界を感じつつもしかしそれが集団的ナルシズムへと拡大しないような防衛ライン構築を念頭に対話・対応を図るという、二正面作戦を図っていたのかもしれない。つまりはそれぞれひとつひとつの要素についての治療を一応は認めつつも、その拡大可能性——たとえば自己のナルシズムが他者との共依存と結びつかないような（自②→×他③）、そして自律を欠いた他にたいする依存的性質がナルシスティックな所有を喚起してしまわないような（自③→×他②）臨床的工夫——について打算にもとづいたアウトラインのもと、面接治療を行っていたと見るならば、それはナチズムの拡大に警鐘を鳴らした彼の社会哲学的研究とも符合する<sup>80</sup>。

以上、本章は倒錯としてのネクロフィリアさらには〈悪〉の問題を考察の中心に据えつつ、言語的コミュニケーションのなかにおけるその現実的な危険性を確認してきた。たしかに「倒錯」の思想は、ひとつの道具立てとして、一面で魅惑的である。それは凝固したわれわれの「あたりまえ」をずらし、諸概念の相対化とともに繰り返しミクロな価値自由をわれわれにもたらしうる。だがそれは、前章までで詳述されたように「異質な他者」とともにあるために有益な視座をもたらす概念装置であるばかりではない。むしろそこには決して無視しえない危険性も抜き難く存在しているという一周まわった側面を、本章ではあえて強調してきたかった。

しかし、それでもなお、本論文の「はじめに」で示されたような「異質な他者と共にある」ために教育には何ができるかという見通しが、依然重い問いとして残る。コミュニケーションの不能をすら包括するようなマキャベリの教育政治学の構築が、あるいは必要になってくるのだろうか。（関根）

#### 5. おわりに

本論文が「異質な他者との共生」というテーマのもと、ねらいとしたのは、同質性の固い規範を持つ秩序と異質な「他者」との関係性を問い直すことである。まずは本論文が様々な形で描き出してきた「異質な他者」について振り返りたい。「異質な他者」について、

「他者」というものはそのまま同一性を保つ自己というミクロな観点から眺めてみた場合、自己以外のすべてが異質であるとも言えるし、あるいは多くのものが一定の価値観を共有する同質性をもった集団というマクロな観点からすれば、その範に漏れる例外的な異質性をもつものがその集団にとっての他者として想定することができる。そのような異質な他者と共に生きることを目指すにあたっては、どのような困難が生じてくるのか。このとき見出される困難は、そのままわれわれのあり方に潜む問題性を逆照射し、問いを投げかけるものとなるだろう。すなわち、われわれは異質な他者との出会いをやり過ぎている傍らで、どのような問題を看過しているか、ということである。

一旦、田口論文で提示されたバタイユの論脈に従わせるなら、それぞれの論者が扱った「他者」はノーマル化された秩序の枠外にひとたび異質なものと布置せざるを得ないような他者である。それは、同質性の前提のもと、異質性という意味を付与されて、閉めだされる。しかしその一方で、他者は同質性の円環を超えたところに位置しているが故に、未知のものとして既知の連鎖を打ち破る契機を有している。とはいえ、この「彼方」における他者と出会われるための場は、同質性に担保された秩序のうちには無い。よってわれわれがそこに到達するためには、秩序の表現である言語を介する必要が生じてくる。したがってわれわれは、秩序がまずもって提示する他者の異質性を、山口論文で提示されたように、その意味をずらしながら読むということ、あるいは松本論文で提示されたように、書くという行為によってずらしながらメッセージを発するという、そういった活動を通して、既成秩序や利害規則の彼方で待つ他者を迎えるために絶えず努力を重ねなければならない。

逆に言えば、読むという行為が挑んでいるのは、ノーマル化の運動によって常に異質性を排除するように書かれうるということ、また書くという挑戦が示しているのは、読むという行いが常に異質性を排除するような作用のもとにあり、テキストはノーマルに漂白されて読まれうるということである。

「異質な他者との共生」というテーマは、目の前に立ち現れる他者を道徳的規則や秩序といった支配による矮小化から免れた、あるがままの他なるものとして受け入れる際に生じる困難の克服と言い換えることができるだろう。異質な他者と無媒介的につながる事が不可能であるからこそ、規範秩序や言語という橋渡しとしてのメディアが必要になる。

しかし、関根論文が反省を促したように、その架橋を急ぐあまり、向こう側の景色やそこをいかにして覗くかといったことだけに心を奪われてはならない。異質な他者との出会いを手前で下支えする基盤、すなわち我々が常に身を置かざるを得ない既成秩序やその表現としての言語について、素朴な信頼だけで満足するのではなく、慎重に目配せしておくことを怠るべきではないだろう。(田口)

## 注

- 1 木村元、小玉重夫、船橋一男『教育学をつかむ』、有斐閣、2009年、232-235頁。田中智志『他者の喪失から感受へ：近代の教育装置を超えて』、勁草書房、2002年。など。
- 2 多文化教育を論じたものとして、松尾知明『アメリカ多文化教育の再構築—文化多元主義から多文化主義へ』、明石書店、2007年。など。
- 3 シティズンシップ教育を論じたものとして、小玉重夫『シティズンシップの教育思想』、白澤社、2003年。など。
- 4 Foucault, Michel. *Fearless speech*, Pearson, J. (ed.) Semiotext, 2001. = 『真理とディスクール—パレーシア講義』中山元訳、筑摩書房、2002年。など。
- 5 Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005. = 『自分自身を説明すること—倫理的暴力の批判』佐藤嘉幸、清水知子訳、月曜社、2008年。
- 6 このことの例証として、『宗教の理論 (Théorie de la Religion)』と題された著作を挙げることが出来る。この著作は生前には刊行されることなかったものだが、バタイユがどのように人間を理解していたのかを知るために重要な書物である。本書付録の参考文献には、自身のアイデアの源泉としてコジェーヴの『ヘーゲル読解入門』が名指しされている。また、本書の扉には、1947年に出版されたコジェーヴの『ヘーゲル読解入門』から人間と欲望の関係について述べられた箇所が引かれているが、これは以下の本文で一部を引用することになる。  
このようなバタイユとコジェーヴの思想上の密接な係わり合いはいうまでもないことなのだが、この両者の思想の内実を詳細に検討したものは少ない。その中でも優れたものとして、和田康の仕事を挙げることが出来る。和田は、バタイユの「瞬間」思想がコジェーヴの歴史観との対決の中で醸造されていったことを解き明かしている(和田康『歴史と瞬間—ジョルジュ・バタイユにおける時間思想の研究』、漢水社、2004年。)
- 7 Kojève, Alexandre. *Introduction à La lecture de Hegel, leçons sur la phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, 1947. = 抄訳『ヘーゲル読解入門：「精神現象学」を読む』上妻精、今野雅方訳、国文社、1987年。
- 8 教育学の文脈で動物と人間について振り返るとき、「アマラとカマラ」や、「アヴェロンの野生児」など、人間の姿をしながらも、人間の振る舞いに及ばない獣のようなヒト、ある意味で人間と動物の間に身を置く存在が目ざされてきたことが想起こ

- される。このとき彼らに獣を見るような眼差しが注がれたのは、不自然な歩き方や衣服を好まないこと等の外的な事柄から、言葉や話を話さないこと、己の抑制ができないことといった内的な事柄に至るまで様々な点を理由として挙げる事が出来る。人間には動物的な部分の上には築かれるべき人間的な部分があるという考え方により眺められたためであるだろう。コジェーヴも自己意識の有無という人間・動物の区分けの仕方からして、これに近い見立て方であると言えるだろう。
- 9 *ibid.*, p. 11. (但し、本文では全文イタリック、「」はギュム、( ) はママ。太字と傍点〔 〕内での語の補いは引用者。) = 訳書, 11-12頁。
- 10 *ibid.*, pp. 12-13. = 訳書13-14頁。  
また、コジェーヴの「人間の欲望は他者の欲望に向かわねばならない」というこの定式は、ジラルルの「欲望模倣」そのものであるといえるだろう。矢野智司はジラルルの「欲望模倣」を夏目漱石とその弟子の関係、あるいは『こころ』作中での「先生」と「K」の関係に見出し、これを交換的な関係性として退け、他方『こころ』における「先生」と「私」に贈与の関係を見出している。(『贈与と交換の教育学 漱石、賢治と純粋贈与のレッスン』, 東京大学出版会, 2008年。)
- 11 Kojève, A., *op.cit.*, p. 13. = 訳書, 14頁。
- 12 Bataille, Georges. : « Le pur bonheur », OC, XII, pp. 478. = 「純然たる幸福」『純然たる幸福』酒井健訳, 筑摩書房, 2009年, 353頁。(本論における引用は原則的にBataille, Georges. : *Euvres complètes*, :Gallimard, 1970-1988. に拠る。同全集をOCと略記し、続けて巻数と頁数を示す。)
- 13 Bataille, G., « Hegel, la mort et le sacrifice », OC, XII, pp. 336-337. = 「ヘーゲル, 死と供犠」『純然たる幸福』酒井健訳, 筑摩書房, 2009年, 215頁。
- 14 「内的体験の原理——企てによって企ての領域から脱出すること。」(Bataille, G., *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 60. = 『内的体験』出口裕弘訳, 平凡社, 1998年, 117頁。) 内的体験とは、死の意識に目覚める体験である。これは企てに抗するものでありながら、企ての力を借りねばならないという矛盾を伴う。
- 15 「人間の知性、及び論証の思考は、隷属的な労働と関連しながら、発展してきたのだった。非力なる美の地平に限定された、詩の聖なる言葉、唯一この言葉だけが、完全なる至高性を表現する力を保持していたのだった。・・・実際、本来は、至高であるものは、何かに役立つということはないのだ。」(Bataille, G., « Hegel, la mort et le sacrifice », OC, XII, p. 342. = 訳書, 227頁。)
- 16 「到来するものは客体=対象 (objet) として到来する。到来するものの中にある主体性はいつも客体=対象としての限界を持たされている。この主体性は私的でありながら、何かしら限定された客体=対象に結び付けられている」(Bataille, G., « L'au-delà de sérieux », OC, XII, pp. 317-318. = 「真面目さの彼方」『純然たる幸福』 = 訳書, 340頁。但し一部改訳。)
- 17 このバタイユの「欲望」は、たとえばセクシュアリティの領域においてその発露を見るときには、エロティシズムということばで表現されることだろう。ここに生じていること自体は、供犠となら変わらない。「エロティシズムとは、われわれが知っていると思っていたものを排して、瞬間あるいは未知のものを導入することだ。」(*ibid.*, p. 319. = 訳書343頁。)
- 18 Bataille, G., *L'Érotisme*, OC, X, p. 21. = 『エロティシズム』酒井健訳, 筑摩書房, 2004年, 24頁。
- 19 *ibid.*, p. 25. = 訳書, 31頁。
- 20 「存在の連続性は個々の存在の根源にあるのであって、死は存在の連続性に到達しない。存在の連続性は死に依存していない。しかし、それでいて、死は存在の連続性を露に示すということだ。」(*ibid.*, p. 27. = 訳書, 36頁。傍点は原文ではイタリック。)
- 21 概括的にクィア・スタディーズを論じているものとして、Talbur, Susan., Steinberg, Shirley.R. (eds.) 2000 *Thinking Queer*, Peter Lang Publishingなどを参照。
- 22 河口和也『クィア・スタディーズ』岩波書店, 2003年, 65頁。
- 23 Britzman, Deborah. P. 2000 (=1995) "Is there a Queer Pedagogy? Or, Stop Reading Straight" Stephen J. Ball (ed.) *Sociology of Education: Major Themes Volume 1*. Routledge.
- 24 クレア・マリイ「大学におけるクィア・スタディーズの意義」『日本教育学会2007年度関東地区研究活動報告書教育学meetsクィア・スタディーズ』2008年, 7頁。
- 25 河口和也『クィア・スタディーズ』岩波書店, 2003年。
- 26 Britzman, D.P. *op.cit.*, p. 105. 以下, 邦訳は引用者による。文脈上補う必要のある語は〔 〕で示した。
- 27 *ibid.*, p. 110
- 28 *ibid.*, p. 111
- 29 このような主体のあり方を、以下ではクィア的主体と呼ぶ。バトラーは主体に代わる概念として、行為体 (agency) という用語をあてている。
- 30 セジウィックが自身の大学院セミナーを回顧した記述には、ゲイ/レズビアンを扱った実践が、「女性」などに代わる新たなアイデンティティのカテゴリーの生産へと回収されてしまった例が示されている。Sedgwick, Eve.K. *Epistemology of The Closet*, The University of California Press, 1990, p. 61 = 外岡尚美訳『クローゼットの認識論』青土社, 1999年, 82頁。
- 31 Felman, Shoshana. *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Harvard University Press, 1987 = 森泉弘次訳『ラカンと洞窟の冒険：現代文化における精神分析』誠信書房, 1990年。なお、フェルマンに着目するに当たって、ブリッツマンを参照。
- 32 *ibid.*, p. 23. = 訳書, 33頁。邦訳を参照しつつ、適宜改めた。〔 〕は引用者による。
- 33 Britzman, D.P. *op.cit.*, p. 117.
- 34 Talbur, S. 2000, "Introduction: Some Contradictions and Possibilities of Thinking Queer" Talbur, S., Steinberg, S.R. (eds.) *Thinking Queer*, Peter Lang Publishing, p. 4.
- 35 Britzman, D.P. *op.cit.*, p. 116.
- 36 上野千鶴子編著『脱アイデンティティ』勁草書房, 2005年。ここでの「社会的作用」とは、いわゆる「社会化」の一部である規律=訓練型の主体形成を始め、自身の生を文脈/意味付けるための作用が、消費文化的な「スタイル」として刷り込み的に受容してしまうこと、また本質主義や原理主義、これと等価な相対主義へ傾斜してしまう危険性を想定している。
- 37 たとえば、香川大学教育学研究室編『教育という「物語」』世織書房, 1999年。
- 38 「自己同一性self-identity」という言葉は、発達心理学者のE.H.エ

- リクソンによる精神分析的な狭義の意味より、『教育学がわかる事典』（田中智志，日本実業出版社，2003年）のように、「自分自身に対する信頼感」という語感に依っている。
- 39 Wilde, Oscar., *The Picture of Dorian Gray, Complete Works of Oscar Wilde*, London : Collins, 1966. = 西村孝次訳『ドリアン・グレイの画像』岩波文庫，26頁。
- 40 ワイルドの生涯については平井博『オスカー・ワイルドの生涯』松柏社，1960年。を参照。
- 41 山田勝『世紀末とダンディズム—オスカー・ワイルド研究—』創元社，1981年，265頁。
- 42 草光俊雄1990年「中世主義者ワイルド」『ユリイカ』，所収。
- 43 川崎寿彦『イギリス文学史』成美堂，2007年，112-117頁。
- 44 Wilde, O., *op. cit.*, p. 26 = 『ドリアン・グレイの肖像』西村孝次訳，岩波文庫，28頁。
- 45 今井康雄は，教育が苦痛であったという経験報告が，他にも増して文学的なテキストに多いのはなぜかという問いを立て，興味深い考察を行っている。ヘンリー・卿の言う自己実現の理想は，古典的人間形成論の構図とは異なる次元に立脚しており，カント以来人間形成論においてパラドクシカルな問題設定—「自律の主体の他律的形成」とは異なる次元に立脚していると考えらるべきであるという。美的な次元がそれであって，理論的・実践的な次元では覚束ない他者無用の自己形成が，人生そのものを芸術作品とみなすことによって構想可能になる。またヘンリー・卿の個人主義的な人間形成論の内実とは，他者からの影響が遮断されるから可能になるのでは必ずしもなくむしろ，他者からの影響のベクトルも自己表現のベクトルも，自己の表面で何重にも屈折させられるために，単なる外面へと虚構化された自己が，あたかも蟹気楼のように自己の理論的・実践的基盤を離れて浮かび上がるのである。『ドリアン・グレイの肖像』という物語全体が，このような美的虚構としての自己形成を主題にしており，M.フーコーが『生の歴史Ⅱ・Ⅲ』において主題にした「自律化を通しての他律化」ではない，美的自己形成の構想へ接続されると述べている。今井康雄『メディアの教育学—「教育」の再定義のために』，東京大学出版会，2004年，140-145頁。
- 46 江本菜穂子2011年「20世紀初頭のフランスでの「サロメ」像の波及」『名古屋造形大学紀要』17巻，51-60頁。
- 47 Michael, Kettle., *Salome's Last Veil. : the Libel Case of the Century*, London : Hart-Davis, 1977. p. 173
- 48 坂本佳鶴恵『アイデンティティの権力—差別を語る主体は成立するか』新曜社，210頁。文脈上補う必要のある語は〔 〕で示した。また，今井康雄は『ヴァルター・ベンヤミンの教育思想—メディアの中の教育』（世織書房，1998年）で，近代技術の普及した時代情況を取り上げ，経験の貧困によって物語が「情報」と化し，物語の交換が困難になっていること指摘している。この事態はG.パウマンが『個人化社会』（澤井敦ほか訳，青弓社，2008年，特に「第10章 教育—ポストモダニティのもとで／のために／にもかかわらず」を参照。）で，知識さえも一時のお茶の間を騒がすものとなっていると指摘するように，後期近代においてその傾向はますます強まっているといえる。
- 49 ディディエ『日記論』（西川長夫，後平隆訳，松籟社，1987年，159頁。）によると，「アイデンティティの不安から生まれた日記が，いっそうの不安を増大させ，無限にそれを深めていく」という。
- 50 Kronenberger, Louis. *Oscar Wilde*, Boston : Little, Brown, 1976., p. 77.
- 51 平井，前掲書，83頁。
- 52 Roditi, Edouard., *Oscar Wilde*, New Directions Books (Connecticut), 1947. pp. 71-72.
- 53 金丸千雪「オスカー・ワイルドの「幸福な王子」におけるフェミニズム」『九州女子大学紀要』34巻，3号，1998年。
- 54 Wilde, O., *The Happy Prince, Complete Works of Oscar Wilde*, London : Collins, 1966. p. 290. = 『幸福な王子』（新潮文庫，西村孝次訳，2003年，23頁。）
- 55 兼武進「オスカー・ワイルドの個人主義」『桃山学院大学人文科学研究』11巻2号所収，1976年。
- 56 河合隼雄『子どもと悪』岩波書店，1997年。
- 57 亀山佳明『子どもと悪の人間学』以文社，2001年。
- 58 矢野智司「悪」田中智志・今井康雄編『キーワード 現代の教育学』東京大学出版会，2009年，164頁。
- 59 矢野，同論文，169頁。
- 60 ただし，矢野が「悪」を法則的に整理してしまうことにたいしてとくに禁欲的であったことには注意が必要である。「実際のところ悪の体験は意図せずとも，あるいは避けようと努力しても，あちら側からやってくる。人は生きていながら悪に触れ続けている。…。しかし，そのような子どもの直面する悪への対応は，一般化したりマニュアル化したりできるようなものではない。正しいときに，正しいやり方で，それをなすのは決して易しいことではない」（同，170頁）。
- 61 紙幅の関係から今回は扱うことができなかったが，フロム同様に根源的な「悪」について現実的な立場から説明を試みている論者にアラン・バディウがいる。バディウは「悪」を「善」との邂逅によってあらわれる可能性と捉えたうえで，その内実を「シュミラクル（偽の出来事の恐るべき追隨者），裏切り（みずからの利害—関心を口実に真理に背を向けること），名づけ得ぬものへの名称の強制，あるいは災厄（真理の潜在力は全体的だ，と信じること）の三つである」と説明した（『倫理』長原豊ほか訳，河出書房新社，2004年，引用は151頁）。
- 62 ソクラテスはシモニデスの詩の解釈をめぐるプロタゴラスとの対話のなかで，次のように言明している。「これはほとんど私の確信なのですが，およそ知者ならば誰ひとりとして，世にみずからすすんで過ちをおかしたり，みずからすすんで醜く悪しき所業をなしたりする者がいるとは，決して考えないはずですし，醜い行為や悪しき行為をする者たちはすべて，みずからの意に反してそうするのだということを，よく知っているはずだからです」（プラトン『プロタゴラス』藤沢令夫訳，岩波書店，1988年，115頁）。
- 63 Fromm, Erich. *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, New York: Harper and Row, 1964, p. 21. = 『悪について』鈴木重吉訳，紀伊国屋書店，1965年，15頁。ちなみにドイツ語版での「heart」の訳語は「Seele」があげられている。
- 64 *ibid.*, p. 37. = 訳書，37頁。
- 65 *ibid.*, pp. 37-62. = 訳書，37-73頁。
- 66 *ibid.*, pp. 39f. = 訳書，41頁以下。
- 67 ヒトラー論についてはFromm, Erich. *The Anatomy of Human*

- Destructiveness*, New York: Henry Holt, 1973, pp. 411-481. = 『破壊』作田啓一訳, 紀伊国屋書店, 2001年, 593-703頁に接続する。
- 68 「生物学的に生を保持するという見地からみて, 人は他の何人よりもはるかに高い重要性を自分自身に付与しなければならない。…。ナルシズムがなければかれは聖人になるかもしれない——だが聖人は生存率が高いか？」(Fromm, *op.cit.*, 1964, p. 72. = 訳書, 90頁)
- 69 *ibid.*, p.73. = 訳書, 91頁。
- 70 *ibid.* むしろフロムは集団的なそれが再帰的に個人のナルシズムを強化する可能性についてもキリスト教の場合に即して例示している (*ibid.*, p.81. = 訳書, 102頁)。
- 71 *ibid.*, p. 113. = 訳書, 150頁。
- 72 ユルゲン・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論 [中]』藤沢賢一郎ほか訳, 1986年, 49頁。
- 73 Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, pp. 244f. = 『人間の条件』志水速雄訳, ちくま学芸文庫, 1994年, 382頁。
- 74 *ibid.*
- 75 政治学者の川崎もアレントのいうところの公共性の復権がつねにすでに一定の制約をともなったものであるとしながら, 「活動の判断基準としての [偶然性をともなった否定形的条件としての] 『偉大さ』は, 『日常行動の正常な基準』の彼岸, 文字通り善悪の彼岸に存する」ということに注意を向けている (川崎修『アレント——公共性の復権』講談社, 2005年, 336-337頁)。
- 76 Arendt, *op.cit.*, p. 241. = 訳書, 377-378頁。
- 77 ケネス・ハウ『教育の平等と正義』大桃敏行ほか訳, 東信堂, 2004年, 26-52頁。
- 78 佐藤学『カリキュラムの批評——公共性の再構築へ』世織書房, 1996年ほか。
- 79 小玉重夫『シティズンシップの教育思想』白澤社, 2003年など。同様の前提は, シティズンシップ教育の理論的支柱の一人ともいえるバーナード・クリックにも確認できる (『デモクラシー』添谷育志・金田耕一訳, 岩波書店, 2004年, 第7章)。
- 80 本段落の記述はあくまで考察中途の仮説にすぎない。この理論内在的な検討についてはフロムの臨床論の再読作業が必要とされる。しかしもはや紙幅が足りなくなった。他日を期したい。