

暴力、非暴力 —ファノンにおけるサルトル—

ジュディス・バトラー
尾崎 文太・訳

サルトルによるファノンの『地に呪われた者』¹の議論を呼ぶ序文に関して何より奇妙なのは、その語りかけの様式である。誰に対してこの序文は書かれているのか。サルトルの想定では、彼の読者は、被植民者の側からの抵抗という暴力的行為を考えることをためらう植民者あるいはフランス市民である。より狭く限定すれば、彼が想定する読者は、自らのヒューマンイズムや普遍主義といった概念が、アルジェリア独立戦争や類似の脱植民地化の努力を理解する規範として十分であると信じている人物だ。サルトルによる読者への語りかけは、直接的で辛辣である。「ファノン、お前が彼の本を読むかどうかについてなど、何を気にすることがあろうか。彼がわれわれの古い計略を告発しているのは、彼の兄弟たちに向かってなのだ」。ある箇所では、サルトルは想定上の読者を傍らに呼んで、この序文を直接彼らに宛てている。

ヨーロッパの人々よ、この本を開きたまえ。そのなかに入ってゆきたまえ。暗闇を数歩あゆめば、見知らぬ人々が火を囲んで集うさまが見えるだろう。近づいて耳を傾けたまえ。彼らは、お前たちの商業センターと、それを護る傭兵に、どのような運命を与えてやろうかと議論している。おそらく、彼らはお前たちの姿を目に留めよう。だが声を低めもせず、彼ら同士で話を続けるだろう。この無関心さが心に突き刺さる。彼らの父親たちは、影の人間であり、**お前たちの被造物**であ

り、死せる魂だった。お前たちは光を分け与えてやった。彼らはお前たちに向かってしか語らなかった。そしてお前たちは、このようなゾンビどもにあえて応答しなかった。[...] 順番はめぐり、新しい曙が現れようとしているこの暗闇では、ゾンビとはお前たちのことだ (les zombies, c'est vous!) (13)。

この語りかけの様式には諸々の奇妙な側面がある。サルトルが直接的に植民地的状況下に置かれた人々に語りかけたとしたら、おこがましかっただろう。というのも、もしそうしたのなら、サルトルは彼らに対して、教育指導上の力をもつ位置に立つことになったであろうからだ。サルトルは彼らに提供するいかなる情報も、いかなる助言も、いかなる説明も持たない。そして、間違いなく、ヨーロッパによる植民地占拠、とりわけフランスのアルジェリア支配に対していかなる弁明も持たない。それゆえ彼は、自分の白い兄弟たちに向かって話す。彼は、序文にある彼自身の名前がおそらく、そのような読者をファノンのこのテキストへと引きつけることを知っている。それゆえ、サルトルは、あるいはむしろサルトルの名前は、ヨーロッパの読者に対する餌である。しかし、私たちはこの文脈で「ヨーロッパ」とは、さらに言えばヨーロッパ人とは何であると理解しているのだろうか。サルトル自身は、ヨーロッパ人とは白人であり人間=男であると想定している。だから、ファノンが彼の兄弟、すなわち植民地化された兄弟に語りかけているのをサルトルが想像し、他方でサルトルが自らのヨーロッパの兄弟、すなわち何らかの仕方で植民地化の諸権力に協力する者たちに話しかけると、二つに分かれた男性性の領域の輪郭が描かれる。

これら二つの人種的に分割された兄弟愛が打ち立

¹ Jean-Paul Sartre, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York: Grove, 1963); Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris: Editions Maspero, 1961) [フランツ・ファノン『地に呪われた者』、鈴木道彦、浦野衣子訳、みすず書房、1996年]。ガリマール社の1991年版はサルトルの序文を削除している。そしてRichard Philcoxによって翻訳された新しい英語版は、Jean-Paul SartreとHomi Bhabha両者の解説を掲載している(2004)。引用は、注記がある場合以外はGrove Pressのオリジナル版に基づく。Homi Bhabhaのすべての引用は、新しい版に基づく。

てられているのは、このテキストを構成する直接的な語りかけの様式を通じてなのかと、われわれは問うかもしれない。しかし、事態をより複雑にしているのは、ファノンが多様な読者に話しかけ、時に彼の語りかけの複数の方向性がそれぞれ互いに邪魔をしあっているという事実である。サルトルの視点においては、ヨーロッパ人はこのテキストを一種の盗み聞きとして読む。「ヨーロッパの人々よ、この本を開きたまえ。その中に入ってゆきたまえ。暗闇を数歩進めば、見知らぬ人々が火を囲んで集うさまが見えるだろう。近づいて、耳を傾けたまえ (approchez, écoutez)」。

それゆえ、ファノンのテキストは被植民者の男たちの間の会話として描かれたものであり、サルトルの序文は植民者の間の会話であるよりはむしろ、一方から他方への忠告である。サルトルは、ヨーロッパ人に対して、あたかも彼ら、すなわちサルトルが「お前たち」と語りかける者には向けられていない会話を聞くように、このテキストを読むことを要求する。サルトルの序文が被植民者に向けられていないのと同様に（もっとも、それにもかかわらず、この序文はサルトルの彼らに対するある種の政治的表明と考えることもできるが）、ファノンのテキストは、白人、ヨーロッパの聴衆に向けて語られてはいないと解釈される。実際、サルトルは次のように書く。「この文章を聞きに来たまえ。お前たちに向けられていない、お前たちに語りかけない、お前たちを聴衆から除外するこの文章を。そして理解したまえ。この文章が、お前たちの代わりに、脱植民地化の状態にある人々、つまり完全に死んだわけでも、十分に生きているわけでもない人に語りかけられねばならなかった理由を。来たまえ、そして聞きたまえ。もはやお前たちに請願することのない声を、もはやお前たちの世界への統合を求めない声を、もはやお前たちが聞いているのか理解しているのかなど問題にしない声を」。サルトルは、白人と想定されるヨーロッパの兄弟たちに、この拒絶と無関心に耐え、彼らがファノンの本の意図された読者ではない理由を理解するよう求める。もちろん、いかにして彼らが、その読者となってこの本を読むことなく、この教訓を学び、この真理を見ることができるのかは不明瞭である。しかしそれこそが、ここで問題と

なる矛盾なのだ。この本について「聞き耳を立てたまえ」と彼らに忠告するなかで、サルトルはその白人の読者を奇妙な距離に置く。そこで彼らは、ただちに周縁の地位に苦しみこととなる。白人の読者は自身を、意図された聴衆であり、「いかなる」読者とも等価で、匿名で暗黙のうちに普遍的な存在であると考えことはもはやできない。私が言及したように、矛盾となるのは、それにもかかわらず白人の兄弟たちが、それを読むことを求められ、それを読むことを推奨されさえするが、彼らがそれを読むことは、聞き耳を立てることとして解釈され、彼らがそのことを理解した瞬間に彼らの外部的な地位が確立されるという点だ。これは、「この本はお前たちのためのものだ、お前たちはそれを読むべきであろう」と言うための別の言い方である。サルトルが白人読者のために提案するこの種の位置をずらした理解は、この新たな歴史的位位置関係を獲得する行為のなかで、ヨーロッパの読者の前提的特権の構造を解体するものである。脱中心化とさらには拒絶が受け入れられ、経験され、人種的特権の前提のある種の取り消しが、行間で、あるいはむしろ、矛盾しているが、サルトルのヨーロッパ人に向けた序文を通じて伝えられる語りかけの拒否のなかで成立する。それゆえこの序文は、奇妙な伝達の様式として機能し、白人読者に、彼に向けられていない言説を手渡し、また転移と拒絶を彼らの理解の可能性の条件として手渡すのだ。サルトルのヨーロッパ人読者に向けたこの文章は、その読者に影響を及ぼす方法であり、彼らを輪の外に置く方法であり、植民地化の条件を理解するための認識論的要求として周縁の位置を確立する方法である。ヨーロッパの読者は、特権の喪失を経験すると同時に、社会的に排除され抹消される立場の中で実効性を持つ共通の感情に従うことを求められる。

したがって、ファノンのテキストは、サルトルによって多声的で兄弟愛的なものとして、すなわち男たちの集団のうちの会話として理解され、ファノンが単独の著者であるという考えは取り消される。彼が書くものは複数の男たちの談話である。そしてファノンが書くとき、会話が生じる。書かれたページは其中で戦略が練られる集会であり、そこでは同

調者たちの間で緊密な輪が描かれる。この輪の外に
いるのは、この発話が自分たちには無関係であると
理解している人々だ。「お前」について火を囲んで語
られるが、ヨーロッパ人はもはやこの「お前」の一
部分としては数えられてはいない。彼は「お前」と
いう言葉を聞くことができるが、その結果はただ自
分がその範囲内に含まれていないことを認めるだけ
だ。どのようにして、ヨーロッパ人にこのような排
除が起こったのかと問われれば、サルトルはこう主
張するだろう。この排除は、白人男性が植民地主義
の下で生きてきた人々の父親の人間性を宙吊りにし
たやり方に弁証法的に由来している、と。息子たち
は彼らの父が卑しめられ、無関心に扱われるのを見
た。そして今やまさしくその無関心が取り上げられ、
新たな形でその送り主に返されているのである。

興味深いことに、植民地主義下で支配された父親
たちの人間性こそがここでは問題となっており、そ
のことが暗に意味するのは、植民地主義下にある他
者の非人間化は、父の権威の衰えから生じるという
ことである。この屈辱は、必然的にファノンのテク
ストを構成する会話から排除されることを意味す
る。これはダンスの振り付けにおける男たちの配置
である。ある者は輪の内側を形成し、ある者は周縁
へと放り出される。そして彼らの男性性、あるいは
むしろ彼らの父親たちの男性性が、直接的な語りか
けにおいて問題となる。「お前」と語りかけられない
ことは、男性=人以下の存在として扱われることで
ある。しかし、これから見るように、この「お前」
はファノンのなかで、少なくとも二つの仕方でも機
能している。すなわち、男性化を通じて人間の尊厳を
確立する直接的な語りかけとして、そして男性化と
同様に女性化の枠組みをも越えた人間性という問い
を確立する直接的な語りかけとしてである。しかし
ながらいずれの場合でも、この「お前」は、たんに
語りかけられる人に言及しているだけではない。む
しろ、語りかけそれ自体が、語りかけの場の内側に
存在する人間になるための条件なのである²。

もし、排除されたヨーロッパ人が、なぜ自分はそ
の会話に関与していないのかと尋ねるのなら、彼は、
無関心をもって扱われるということの意味を考えな
ければならない。考えるべき問題は、植民者の被植
民者に対する態度が悪かったということだけではな
い。もし被植民者が、人間に語りかける場であるば
かりでなく、その語りかけを通じて人間を構成する
場としての会話から締め出されているとしたら、ま
さに人間として構成されるという可能性があらか
じめ排除されていることになる。会話から締め出さ
れるということは、人間それ自体の毀損である。これ
らの男たちの父親は、人間=男として扱われなかつ
た。直接的にせよそうでないにせよ、彼らは人間=
男として語りかけられず、それゆえその語りかけを
あきらめた彼らは、決して人間として完全に構成さ
れることはなかったのである。もし、決して人間=
男として語りかけられることのなかった人間=男と
しての彼らの存在論を理解しようとすれば、われわ
れはいかなる固定的な決定も不可能だということが
分かる。一対一の「お前」への語りかけは、ある承
認を与え、潜在的には相互に行われる発話の交換
の中に相手を組み入れる可能性を持っている。その
ような承認と相互的な語りかけの可能性なくして、い
かなる人間も出現しえない。人間の場所に形を成し
て現れるのは、サルトルが「ゾンビ」と述べた亡霊
であり、完全に人間ではなくまた完全に人間でない
わけでもない影の顔である。それゆえ、もしわれわ
れが、ファノンの『地に呪われた者』の中での語
りかけのこの複雑な場のいきさつを、あるいはむし
ろその伝統的な序文を本文そのものから分け隔て
る語りかけの二つの場のいきさつを語るなら、われわ
れは、サルトルの言うように、植民者は、被植民者
に宛てる「お前」を持っていなかったのであり、植
民者は、被植民者に直接語りかけることができず、
語りかけようともせず、その結果、相互的交換、す
なわち一連の相互的構成をもたらし行為としての承
認を通じてのみ生じる存在論的決定を留保していた
のだと考えるところから始めることになる。

植民者は被植民者に対する「お前」を持っていな
かった。しかし繰り返すが、サルトルの序文におい
て「お前」は逆説的であり、それは、被植民者に用

² この立場のさらなる論は、拙著 *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press, 2005 [ジュディス・バトラー『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]を参照せよ。

いられたのではなく、もっぱら植民者のために準備されていたのである。被植民者に話しかけようとするのは誰か。ファノンにとって植民者は「お前」ではないし、サルトルもわれわれにそう言う。しかしサルトルにとっては、被植民者が「お前」ではないのである。それゆえサルトルは、彼が非難しようとする語りかけの拒否の伝統そのものを存続させる。サルトルは幽霊のような二重性において話す。すなわち彼は、明らかな自らの特権構造の解体がどのようになされたかを示すヨーロッパ人の名において語ると同時に、他のヨーロッパ人に同様のことをするように呼びかけるための規範となる態度で語る。サルトルが、「お前」はこのテキストの意図された読者ではないと明言する時、彼は自らの特権構造の解体を経験しなければならない集団を作り出している。しかしながらサルトルは、彼らに語りかけながら、彼らの構造-^{イデオロギカル・システム}解体しているのではなく、むしろ彼らを新たに構造化^{コンストラクティヴ}し直している。もちろんここで問題となるのは、彼らに対して特権を有する者、すなわち相手に話しかける特権的な話者として語りかけながら、サルトルが、彼らの特権を強化してもいるという点だ。そして、かつては被植民者から語りかけを奪うことによって植民者は彼らの存在論的決定を危険にさらしたのだが、いまやサルトルの語法において、「お前」は、ヨーロッパ人の対話者に向けられ、この窮状にある植民地状況の責任を引き受けることを求められている。サルトルは二人称を動員し、非難と説明責任の要求のために、彼にとっての「お前」を糾弾する。「彼らの父親、影の創造物、**お前の**創造物は、しかし死せる魂であった。彼らに僅かな光を与えたのは**お前**だったし、お前に対して彼らはあえて話しかけようとした。しかし、お前はそのようなゾンビに返答することはなかった」。

サルトルが示す植民地的従属というむき出しの現場において、被植民者は互いに語りかけはせず、もっぱら**お前**、すなわち植民者に向けて話しかけた。もしも彼らが相互に語りかけることができていたならば、彼らは認識しうる社会的存在の範囲の内側に姿を現したであろうし、このコミュニケーションの輪を通じてその存在を危険に晒したであろう。彼ら

はただ「お前」に向けて語りかけるだけであった。言い換えれば、「お前」はあらゆる直接的な語りにおいて唯一の聴き手であった。お前（植民者）は、わざわざ応答したりはしなかった。というのも、応答するということは、自分に語りかける相手に一人の人間としての地位に与えることを意味するからだ。単純な修辞法的技術をはるかに越えた語りかけの様式は、存在論が社会的に構成されることを可能にする。さらにはっきり述べれば、語りかけの様式は、生の権利を持つ存在の社会的な可能性を成立させる。一方で、物言う相手に対する応答や語りを拒否すること、あるいは権力を握るものが二人称の相手に対しての特権的な聴き手となるような非対称的な語りかけの形態を要求すること、これらは存在論の構造を解体することであり、生の権利を持たない生を組織する方法である。これは明らかに、生きながら死んでいるという逆説であり、オーランド・パターソンが、ヘーゲルの奴隷に関する記述の文脈を引き合いに出しながら、**社会的死**と呼んだもののさらなる言い換えである³。そして彼の議論では、われわれの議論と同様に、社会的死は最初に父親たちに関わるものであり、それは息子に恥と憤怒の遺産を残すことを意味している。さらに重要なことには、社会的死とは、静的な状態ではなく、とりわけ男性的な謎という形を持って絶えず経験される矛盾なのである。アルジェリアとその独立戦争の文脈において、被植民者の男性は生きる権利を持った生に達することのない選択のうちに放り込まれる。「彼が聞く意思を示せば、兵士は発砲する。彼は死者となる。もし彼が屈服すれば、それは墮落である。彼はもはや人間=男ではなくなるのだ。恥辱と恐怖とが次第に彼の性格を分裂させ、彼の内奥の自己をばらばらに崩壊させる（15）」。

この不可能な選択と、アルジェリアの植民地主義の中での生死を賭けた闘争のこの歴史的形成について知ることは、ヨーロッパ人男性にとっていかなる意味があるのか。ファノンの著書においては、アル

³ Abdul JanMohamed, *The Death-Bound Subject: Richard Wright's Archaeology of Death* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995)を参照せよ。

ジェリアにおける暴力の共犯関係を、ヨーロッパ人のリベラル層が見るように求めて書かれてはいないが、サルトルの序文では、明らかにそのような要請の下に書かれている。サルトルは彼の対話者を想像する。「君は言うかもしれない。このような本はおっぼり出しちまおう。何だってこんなものを読む必要があるんだ。俺たちのために書かれた本じゃないのに (13)」。サルトルは二つの理由を述べているが、それらはここで注目するに値する。第一に、この本は、彼らに向けて書かれてはいないにもかかわらず、ヨーロッパのエリートたちに、彼ら自身について知る機会を与えてくれる。「われわれ」によって示される集合的主体は、われわれの犠牲者の「傷」(blessures) と「鎖」(leur fers) を通じた客体的様式の中で、自分たちの方へと反射^{リフレクティヴ}される。彼は自問する。われわれはわれわれから何を造り出したのか。ある意味ファノンの仕事は、ヨーロッパ人の男性に、自分自身について知り、自己認識の追求に従事する機会を与える。自己認識とは、共有された実践を考察することに基づいており、それこそが、サルトルが理解するように、人間の生の哲学的基礎に特有のものなのである。

彼が示す第二の理由は、「ファノンこそ、(サルトルがファシストとみなすジョルジュ・ソレルの主張を除いて) エンゲルス以来初めて、歴史の道程を白日の下に晒した人間である (14)」という点にある。ここで言われている歴史の道程とは何を意味しているのか。どの過程が、どのような手段を通じて、白日の下に晒されたのか。歴史の段階は弁証法的であるが、被植民者の状況は、アルベール・メンミの言葉を使えば、行き詰まった弁証法的運動の「肖像」である。サルトルはそれでも、脱植民地化は歴史的必然であり、それはまさに、他者を無化する努力が十分な成功を収めることは決してないためであると予言する。資本主義は、被植民者の労働力を必要する。サルトルは次のように書いている。「なぜならば、[植民者は]殺人を集団虐殺にまですすめることはかなわず、奴隷を本物の家畜のようにしてしまうこともできない。かくして彼は、制御の力を失い、構造は逆転する。仮借なき論理が、彼を脱植民地化の方

へ導く (16)」。

それゆえに、その点においてわれわれは、サルトルの序文に少なくともさらに二つの問題となる意図を見ることができる。彼は、一方では、ここで白日の下に晒された被植民者の傷と鎖が、植民者を映すことで植民者自身へと反射され、そしてその点において、この傷と鎖が、自己認識というヨーロッパ人の課題の手助けになると論じている。他方で彼は、その傷と鎖は、いわば歴史の原動力であり、基軸的な契機であると論じている。死に至ることなく生きのびる隷属の痕跡として、これらの傷と鎖は、ここに、植民地権力の崩壊に繋がる容赦ない歴史の論理を動員する。前者の場合、この傷と鎖は、ヨーロッパの権力の行為だけでなく、ヨーロッパの自由主義が一般的に示しているものをも反射する。というのも、一方で自由主義者は、暴力に反対し、植民地暴力はどこか他の場所で起こっていることの一部であると考えているが、他方では、野蛮と想定されたものに対する自由主義の保護という名目で暴力を先導するような国家形式を支持しているのだ。私は、このような観点において、この傷と鎖とが、役に立つと考えられているのだと提案したい。それらはヨーロッパの自由主義の暴力の反射となるのだが、この反射は、ヨーロッパのエリートの側の自己認識、自己批判、そして自己再構成のより大きな反省的企図の一部としてのみ可能であるということだ。後者の場合、この傷と鎖は、被植民者があらゆる手段を通じて植民地主義に対抗する時に彼らの行為主体を条件づけ駆り立てるような、進行中の歴史の論理の記号として理解される。

植民地主義下での苦しみを考えるこれら二つの方法は、そのような苦しみを単純かつ感情的に倫理的悪とみなして対処するヒューマニズムの視点からは、距離をとりつつけている。サルトルは明らかに、倫理的に批判されるべき苦しみの政治状況に盲目である自由主義ヒューマニズムを危惧している。それは倫理的領域における苦しみに対処しながら、一方でその苦しみを幾度も再生産する政治状況を変えることなく放置することが可能だからである。したが

って、植民地主義下での苦しみは政治的状況づけを必要とする。そしてそのような文脈において、こういった種類の苦しみは、嘆かわしいとはいえ、あるいは正確にはそれが嘆かわしいがために、政治的運動の源泉を構成する。この傷と鎖は、少なくともふたつの点、すなわち犯罪行為の結果と歴史の動力源——この概念については、後に触れることにする——の**両方**として現れる。最悪な場合には、ヨーロッパの自由主義者は、偽りのヒューマニズムの自己定義を護るために、その暴力を外部委託するような国家体制の批判にかかわることなく、植民地主義下の苦しみに対処することがある。もし私たちの同時代の政治状況において、特に拷問の外部委託に関して、これに類似する点があるとしたら、それは偶然ではない。なぜならそれは、植民地的条件が決して決定的な過去のものではないからである。

『地に呪われた者』の新しい序文で、ホミ・バーバは明確に、この脱植民地化についての論文が現在のグローバル化の状況に何を言わなければならないかを問うている (xi)。彼は、脱植民地化はポスト植民地的な「自由」を予期している一方で、グローバル化は「国家主権の戦略的脱国家化 (xi)」に腐心していると言う。そして、脱植民地化は新たな国家領域を確立しようと努めたが、グローバル化は国家横断的な接触と循環の世界に向き合う。バーバは適切に、ポスト植民地主義が、さらには結局のところ今日のグローバル化が、植民地主義から連続的に移行してきたと仮定する歴史的立場を拒絶する。バーバによれば、植民地主義はポスト植民地的状況の内部に存在しているのであり、彼の言葉を借りれば、「植民地はグローバル化の成功の内側に影を落としている」のである。グローバル化の内部で、経済的エリートのために富を生み出す状況を造り出し、かつ「貧困、栄養不良、カースト、そして人種的不正義」を定着させる二元的な経済が制度化される。これもまた、もちろん、グローバル化の内部において新自由主義的戦略が関わり続けてきた問題である。しかしながら、バーバの議論において、「コロニアルであれグローバルであれ、二元性の批判的言語は、必然的に、辺境と本国、中心と周縁、世界的なものと地域的なもの、国家と世界といった、進歩的でポストコ

ロニアルな思考傾向の地政学的思想へとたどりつくような、**空間的想像力**の一部である (xiv)」。

これらの二分法はいまだ存続しているのだが、ファノン¹は、われわれにこれらの二極性を越えた思考法を提起し、それによってサルトルの序文の安易な二元論からは距離をとっているように思われる。例えばバーバは、ファノンの中に、ものごとの新しい秩序を導くであろう未来の名の下にこれらの二極性を痛烈に批判する態度を見てとる。バーバは、ファノンの「第三世界」という用語の特殊でレトリカルな使用の中に、これらの二極性への批判を認めている。「第三の」という用語は植民地化の二極的な安定性を脅かし、未来自体のために用意された場所を作り出す。かくして、バーバはファノンを引用する。「第三世界は、〈人間〉の新しい歴史を再び始めなければならない (xiv)」。

バーバの見解では、ファノンのテキストは、特に冷戦が残した境界を越えてゆこうとする政治構造と政治的語彙の中での、移行の契機を理解する方法を作り出す。これらの移行の契機に関して重要なことは、グラムシの用語を使えば、その「**孵化しようとしている**」状態である。バーバは『新しい』ナショナルな、インターナショナルな、あるいはグローバルな出現は、移行の混乱した感覚を造り出す (xvi)」と主張する。彼は、ファノンは新しいナショナリズムの創設に満足しているというよりも、民族ナショナリズムへの批判をおこなっているのだと考える。バーバの見解では、ファノンの貢献は、「**投影された渴望**であると同時に行動の計画でもある、倫理的**政治的企図** (xvi)」として「**グローバルな未来**」の見取り図を提供した点にある。

バーバの読解は、未来を開くべき存在としての**人間の問題**を再提起するために、すでに確立されたヒューマニズムの領域を越えて行くことを示している。われわれは、ヒューマニズムがそのようなすでに確立された領域など持っていたのか疑問に感じるかもしれないし、このことは疑問に感じてしかるべきであるように思われる。ここで、問題をより明確にしよう。それはすなわち、次のようなことだ。もしわれわれが、植民地主義の構造の根底的变化を要求することなく、植民地主義下での苦悩に異議を

申し立てたり、それを非難するとしたら、われわれの異議申し立ては、これらの結果を生み出している諸条件のより広い社会的変化の実現に努めることなく、政治体制の悪しき影響にのみ対処しようとする倫理的原則の域に留まり続けることになる。このことは、われわれはこの苦しみへの異議申し立てを取り下げるべきだということを意味しているのではなく、たんにわれわれは、このヒューマニズムの形式を、このような条件下において人間という概念に何が起きたのかという問いかけに代えなければならないということを意味している。こうしてわれわれの苦しみへの異議申し立ては、批判の操作と、別の未来を開くための方法の一部を成すようになる。

しかし、たとえわれわれがこの議論をさらに進めたとしても、われわれにはなお暴力の問題と、それが人間の創出の中で果たす正確な役割とは何かという問題が残されている。バーバは、ファノンによる反乱の暴力の議論を、「抑圧のただなかで、情動的レベルにおける生存のための闘争と、人間の行為主体の探求を成すもの (xxxix)」として読む。たとえ社会的死が、暴力と潜在的死という要素から免れえないとしても、暴力は、行為と行為主体の可能性を提供し、社会的死に抵抗する。実際、植民地の隷属という条件の下での暴力は、あるべき情動的レベルでの闘争が進行することへの賭けであり、その兆候でもあるのだ。しかしながらサルトルにとって、ポストヒューマニズムの地平であっても、少なくとも人間の創出における暴力の役割に関して割かれたページにおいて、問題の曖昧さは少ない。ニーチェにとって「カントの言う」定言命法が血まみれのものであるなら、サルトルにとってある種のヒューマニズムも間違いなく血まみれなのだ。

サルトルとバーバ双方の序文において、来るべき人間の問題がある。ファノンの本文に先行する彼らの序文は、それより後に書かれたものだが、それらがファノンの本文が読まれ始めるよりも前に提起する問題は、この本文が切り開く人間のための未来は存在するのかどうかということである。どちらの序文においても、ヒューマニズムを越えたところにいる人間について思考する方法があり、それこそサルトルの序文が、直接的な語りかけの様式と例示を通

じて試みたことの一部である。サルトルが「お前」と書く時、彼は、ある種の人間を打ち倒し、別の種の人間を打ち立てている。しかし彼の行為遂行的呼びかけは神の力を持つてはいないため、必ず何らかの失敗が生じ、われわれは自らが束縛されていることに気づく。サルトルはおそらく、彼がそう望むイメージの人間を破壊し創造することができると考えながら、超人間的行為主体として振る舞っているのだろうか。サルトルの直接的な語りかけの行為遂行的な力がすぐに新たな人間を立ち上げることがないのと同様に、傷や鎖がすぐに植民地主義の終焉をもたらすこともない。しかしながら最終的には、われわれは、サルトルにとって暴力が「新たな人間」の創造の原動力となっているかどうか、そして、それはファノンの見解でもあると主張しながら、サルトルが正しくファノンを引用し、ファノンの本文を自らの目的のために自由に用いているのかどうかを理解しなければならない。

私は、ここでサルトルが明らかにし賞賛したものは、「男性中心的」と呼ぶような、人間の特殊な文化的形成であるということを示したいのだが、サルトルと同様にファノンの中にも、ジェンダーの制限を越えたところで「お前」とは誰であるかを問う試みと、男性中心主義を再び打ち立てる要求の双方が存在していることを考慮することは、重要であるように思われる。人間をある種の自由主義的ヒューマニズムの対極において考えようとするサルトルの試みは、「男性」と「人間」の双方の意味を持つ「人間=男性」の核心にある言葉遣いの曖昧さを解決することはできない。しかしながら、それでもその曖昧な呼びかけからは何らかの可能性が現れる。興味深いことに、通常の意味作用の回路を混乱させているのは、「お前」という二人称なのだ。

サルトルは、彼の永遠の一人称の自己認識の仕事として、ヨーロッパ人=男性の反省のために、テキスト空間を明晰なものにする。しかしながら、被植民者はそのような反省を持つのだろうか。サルトルは、脱植民地化を生み出す被植民者の傷の動員は歴史的に不可避なものであると位置づけるが、彼はあたかも、その傷が、傷ついた人々の反省的主体性を経る必要はないかのごとく考えている。かくして彼

は、その序文において、被植民者の反省を見えなくしているように思える。このことは、サルトルが、慰勸にも被植民者への語りかけを拒否し、彼自身が被植民者の宙吊りにされたヒューマニズムの根源であると診断を下した語りかけの拒否を繰り返しているということからばかりでなく、彼が対抗的反乱の暴力を、決定論的で機械的な反応として扱い、政治運動に従事する一連の政治主体の熟慮を重ねた反省的決定として正確に扱っていないことから明らかである。実際、われわれが反植民地的反乱の暴力の行為主体について問う時、暴力の真の行為者は植民者の暴力のみであることが明らかになる。サルトルも「唯一の暴力は植民者のものだ (17)」と主張する時には、同様のことを言っている。このような議論の中でサルトルは、植民地反乱の暴力を国家の暴力の優越性から導き出そうとし、革命的暴力に、暴力的抑圧の一次的形式からくる二次的効果の位置を与えた。もし被植民者が暴力をもって応答するのなら、彼らの暴力は彼らに対してなされた暴力の置き換えや変換以外の何者でもない。しかしながら、ファノンが『地に呪われた者』の「暴力について」という最初の章で次のように主張する時、彼の定式はサルトルの説明と微妙に異なる。

暴力は、植民地世界の秩序を支配し、絶えず現地人の社会形態を破壊するためのリズムをかき鳴らし、容赦なく衣服と社交の習慣や経済指標のシステムを解体してきたのだが、原住民が自ら歴史に内実を与えることを決断し、彼に禁じられた領域に現れ出た時、**同じ暴力**が彼らによって要求され引き継がれる (40、強調引用者)。

暴力は移動し、手から手へと渡る。しかしわれわれはそれが植民者の暴力のままであると言えるのだろうか。暴力が、支配者が課すものから被植民者が行使するものに移行しても、同一のものでありつづけるのだとすると、実際その暴力は、どちらか一方の陣営に所属するものののだろうか。それは根本的には転移可能なもののように思われるかもしれない。しかしこのことは、サルトルの見解とは異なる。実際彼の見解は、植民者を唯一の暴力の主体に位置

づける。そしてこの主張は、彼の別の主張、すなわちこのような条件の下で暴力は人間を存在へと導くものとして理解されるという考えと、矛盾しているように思われる。もしわれわれが彼の最初のテーゼに賛成するとしたら、われわれに与えられる結論において、明らかにおかしいことに、植民地化は人間化の前提条件であるということになる。それは、植民地化のために文明がつねに正当化してきたことであり、サルトルが強く異論を唱えたであろう立場である。

サルトルは、被植民者の側の暴力的抵抗を説明しようとする。彼は、明らかに前文明段階のこれらの民族においては野蛮なあるいは動物的な本能しか作用していないという植民地主義者の主張を取り上げる。サルトルは、「彼はどのような本能について述べているのだろうか。奴隷たちを駆り立てて彼らの主人を殺させるような本能についてなのか。そこで彼は、翻って彼に向けられた彼自身の残酷さには気づいていないのか (16)」と問う。「唯一の暴力は植民者のものである」という自らの主張を先取りして、彼はここでは、植民者は被植民者の暴力の中に自らの暴力のみを見いだすと指摘する。被植民者は、あらゆる毛穴から植民者の残酷さを「吸収した」のだとされる。そして被植民者は、避け難い転移の力を通じて、その抑圧の原因となった暴力を取り入れ、身につけるとされるのだが、同時に被植民者は、「他者が〔彼らから〕作り出したものの深い拒絶によって (17)」彼ら自身になることができるとされる。

ここでサルトルは、たんに植民者の暴力を被植民者の暴力に引き継ぎ変換するような精神的な吸収あるいは模倣の論理に同意しているように思われる。彼の見解では、被植民者は彼らにふるわれた暴力を吸収し再生産するが、同時に彼らは植民者が彼らから作り出した存在になることは拒絶する (17)。もしこれが矛盾であるとしたら、被植民者はその矛盾の内部で生きることを強要されている。このことは、先にわれわれが指摘した「もし彼が戦いの意思を示せば彼は殺されるであろうし、屈服すればそれは墮落である」という不可能な選択に似ている。彼は、彼に対してふるわれた暴力によって暴力的存在にな

ったのだが、この暴力は彼自身の生命を危険に晒す。もし彼が暴力的になることができなければ、彼は犠牲者のままであり、「恥と恐れが彼の人格を分裂させ、彼の内奥の自己を粉々に砕く (15)」。なぜ恥かと言えば、彼は暴力に対抗するために暴力を引き受けることができず、引き受けようとしなかったためであり、なぜ恐れかと言えば、彼は暴力的に課せられた植民地支配の下に自らの生があることがどれだけ危険で自己存在の消滅に繋がるものであるかを知っているからである。

次に、恥と恐れによって危険に晒された自己、すなわち内的に分裂し粉々になる危険性を持った自己から生じた暴力の問題は、バーバが「情動的レベルでの生存」と呼ぶものの中に現れ出るように思われる。問題となるのは、この致命的な自己分裂を止めるものがあるのかということと、なぜ暴力は自己や行為主体やさらには生へと向かう道りとして現れるのかということである。留意すべきは、この自己は、たんに彼に対してふるわれた暴力を吸収し、無批判にそれを模倣し、投げ返す自己とは区別されなければならないという点である。ここで、損なわれた自己は導きを必要とするが、そのような自己が通過する道があり、暴力はそこからの出口を示すひとつの道りとして現れる。しかし、道はこれしかないのだろうか。そして、ファノンもそう考えていたのであろうか。

この問いに答えるために、われわれはまず、反乱による抵抗の名の下に被植民者が暴力を取り上げ引き受けた時、その暴力に何が起こるかを理解しなければならない。暴力が植民者のものであるのは「最初」だけであり、後にそれは被植民者自身のものとなる。被植民者が自らのものとした暴力は、植民者によって彼らに向けられた暴力とは異なるものなのだろうか。サルトルは、植民地主義者の暴力から派生した二次的暴力について説明しようとする時、「われわれが鏡に近づくとき鏡の反射像もわれわれの方に向かってくるように、同じ暴力がわれわれに投げ返される (17)」と指摘する。この分析が意味しているのは、あたかも植民者と被植民者の間に対称性が存在しているかのように、反乱の暴力は植民者の暴力の反射に過ぎず、第二の暴力は暴力の弁証法的反射

として第一の暴力に続いて現れるということだ。しかしこれは、十全な真実ではない。というのも、植民者は「もはや彼が人間であったことを明確に覚えてはおらず、自分を馬用の鞭や銃であると思い込むようになる (16)」のだが、暴力とはまさしく被植民者が「人間になる (17)」ための手段なのだ。彼は後に次のように指摘している。「ヨーロッパ人だけが奴隷と怪物を創造することによって人間となり得たのだ (26)」。それゆえサルトルはここで少なくともふたつの人間の概念を主張しているように思われる。植民者は、暴力を行使する時、自分が人間であることを忘れていて、彼がある種の人間になる時、彼はこの暴力に依存している。私が先に指摘したように、サルトルはここでは「homme」という語を「人間」という意味で使っているが、議論を通じて大きな言葉の曖昧さが生じる。その絶対的権力の喪失への恐怖に混乱して、自らが「人間」であることを忘れてしまった植民者は、銃や馬用の鞭と化し、彼が人間とみなさない人間を攻撃しようとするが、これらの人間もまた、この暴力の出会いのために、まさしく馬用の鞭や銃と化するのだ。

この場面では、あまりに多くの人間が忘れ去られている。忘れ去られた人間とは誰か。そして来るべき人間とは誰か。被植民者は暴力を通じて「人間」になると言われる。しかし、被植民者が獲得した暴力は最初は植民者の暴力であったことをわれわれは知っている。被植民者は植民者の暴力からは分離され、まさにこの分離が被植民者が「人間になる」ための条件として機能するのだろうか。サルトルにおいて、様々な形態のヒューマニズムが糾弾する「隠された怒り」こそ、実際には彼らの「人間性の最後の避難場所」であることは明白である。サルトルは、この怒りの中に、植民地的な遺産がもたらす効果ばかりでなく、最終的に生存不可能な状況と全面的変革の要求を生み出すこの混乱し矛盾した遺産への拒絶をも読み取る。終わらない飢えと抑圧の生が死よりもはるかに劣悪なものだと分かったとき、暴力は明確な選択肢となる (20)。この点においてサルトルは「なされるべき義務、達成される目標はひとつしかない。可能なあらゆる手段を通じて植民地主義を根絶することだ」と書いている。サルトルによる反乱の

暴力の描写は、そのような抑圧を生きている人々への視点を提供してくれる。そのようなものとして、それは、誘導された心理状態の再構築に貢献する。それはまた、暴力のための十分に有用な合理化として、さらには規範的要求としても読むことができる。実際、脱植民地化を達成させる暴力行為は、それによって人間が「自らを再創造する (21)」行為でもある。サルトルは心理のポリティクスに関わる現実を描くのだが、同時に彼は、新しいヒューマニズムを提供することによって、これらの社会条件の下で暴力の具体化を要求する古いヒューマニズムに反論していると言うこともできよう。彼は「いかなる優しさも暴力の痕跡を消すことはできない。ただ暴力のみが、それらの痕跡を消し去ることができる (21)」⁴と書いている。もちろんわれわれは、暴力の痕跡を消すと言われる暴力それ自体が、さらにその痕跡を作り出し、それが辿る道筋に新しい暴力の遺産を残すようなことがないかどうかを、問わなければならない。

さらには、まさにこれらの傷と鎖が革命への原動力として必要なものではなかったのだろうか。傷と鎖は二重の目的に貢献した。第一に、傷と鎖は、ヨーロッパ人の失敗したヒューマニズムの結果として輸出された植民地支配を、彼らに向けて反射し返す。第二に、傷と鎖は、歴史的に避けられない脱植民地化の論理を活性化させると言われ、そして今やそれらは、脱植民地化に影響を与える暴力的行為を通じて「消えてゆく」ことに耐えている。これらの傷と鎖は、ヨーロッパ人にとっての鏡の役割を果たすとともに、被植民者にとっての歴史的な原動力の役割を果たし、自己創造の行為を通じて、完全に形を変えるのではないにしても、最終的には無効なものとなる。こうして、サルトルの物議をかもし序文の最後で、自己を知りまた自己を創造するための実存主義的宣言が現れる。そこで彼は、被植民者の暴力行為は最終的に彼を傑出した実存的主体として打ち立てると主張する。「彼らの怒りが煮えたぎった時、彼は自らの失われた無垢を再び見だし、彼自身が自己を創造するという点において自己を知ることになる

のだ (21)」。もちろん、この自己創造は奇妙な自己創造である。というのも、歴史的に不可避な弁証法的展開がこの暴力を導入しているかのように見えるが、この決定論の形態はまだサルトルの自己構成の理論と折り合いをつけておらず、このふたつの立場の間の緊張が深い意味を持っていることが明らかになる。

サルトルはこの序文を、厳密な分業に従って代名詞を割当てることから始めた。ファノン、被植民者に対して話しかけ、サルトルはヨーロッパ人、とりわけ自らはアルジェリアやフランスの植民地で起きていることから倫理的にも政治的にも距離をとっていると考えるフランスの自由主義者に対して話しかける。サルトルは被植民者に対して話しかけず、われわれは、このことは彼が倫理的に教育的な立場に立つことを望まないためであると仮定する。彼は、ヨーロッパ人が聞き耳を立て、すぐそこにある会話において自分たちが周縁的立場にあることに苦しむべきであると提案する。そしてまたサルトルは、精神的肖像を通じて、被植民者の暴力を性格付け、転覆のための暴力的行為に従事する者は彼自身の実存主義的マルクス主義を遂行しているのだと主張する。被植民者は、非人間化の社会的条件の構造を解体する中で自らの脱植民地化を達成し、この二重の否認を通じて自らを人間にする。サルトルは「新しい人間が、その人生の最期において人間としての生を始める。彼は自らを潜在的な屍体であるとみなしている (23)」と書いている。その人間が潜在的に死んでいるということは、彼は現在その潜在性を生きているということであり、それゆえ死の危険が冒されることはほとんどない。死は、彼の実存の決定的特性でないとしても、認識論的な確実性として機能する。バーバは「死の中にある生」としてこの点に言及する。最終的に死ぬということは、事実や必然としてすでに決定されていることを理解することである。さらには、これらの社会的な死の諸条件の構造を解体するために死ぬことは、まさしく未来の生と未来の人間の名の下になされる行為なのだ。

ここで思い出されるのが、サルトルがカミュの初期の非暴力の立場を欺瞞であると断言したのは、こ

⁴ Walter Benjamin の有罪性の痕跡を消し去る神聖暴力を参照せよ。

の序文においてであったことである⁵。彼の皮肉によれば、非暴力の信奉者は自らを「死刑執行人でもなければ犠牲者でもない」と言う。しかしサルトルは、この二者択一を回避するための努力を否定し、その代わりに非暴力の受動的態度は共犯に等しいと断言し、直接的な呼びかけの中で「お前の受動的態度はお前を抑圧者の側におくだけだ (25)」と指摘する。サルトルが主張するように、人間であることが植民地主義と共犯関係にあることであるとすれば、ここで要求されているのは人間という概念の構造の解体である。この種の人間存在の構造の解体を通じてのみ、人間の歴史が開始される。われわれには、この人間の最終的な展開がどのようなものになるのかについて多くの情報は与えられていないが、サルトルはこの序論の終わり近くで、未来の「成熟した」状況へと帰結する人類の歴史を想像しながら、簡単な指摘をしている。彼の主張によれば、人類がこの状態にたどり着いた時、「彼らは、世界の住人たちの総和としてではなく、彼らの相互的要求の無限の統一として、自己を定義する (27)」。

広く暴力の礼讃とみなされているこの序文の最後において、サルトルは議論を別の局面へと展開し、ロナルド・サントニが近年の著作『暴力についてのサルトル、奇妙な両義性』⁶において見事に指摘したように、彼の暴力についての視点の根本的な両義性を明らかにする。明らかに、世界の住人たちの間に存在するべき相互的要求の無限の統一という考え方においては、相互的な承認と眼差しのために、身体的な欲求と脆弱性が問題となる。われわれは、ファノンが暴力に関して要求したことを考える時、そこに、植民地主義の克服の中で暴力が一つの位置を占めているという理解ばかりでなく、暴力がニヒリズムや完全な拒絶の墮落した精神をももたらすという認識も見ることができる。彼が、そのような抑圧の条件の下では他に方法はないと主張するとき、彼は

また、そのような抑圧の条件は、もはや暴力が社会生活に広がらないようにするために、完全に克服されなければならないとも主張する。ファノンの見解において特徴的なことは、まさしく**社会的条件の具現を通じて身体そのものが歴史的なものになる**ということであり、このことはおそらくサルトルが反復して主張しようとしたことよりも強く示されている。ねじ伏せられ口を塞がれた身体は、単なる植民地支配の条件の一例ではない。その身体は植民地支配の手段であり結果であり、さらに言えば、植民地支配はそのような手段と結果なしには**存在しない**。身体の欠乏は、先行し切り離された何か、すなわち問題となっている身体から分析的にも歴史的にも切り離された「条件」として植民地主義が理解されるようなレベルでの、単なる植民地主義の結果ではない。それとは反対に、**身体とは、その歴史的条件的、生命を与えられた、あるいはむしろ生命を奪われた生なのであり、この生なしには植民地主義自体存続できないものである**。植民地化とは、感覚の死であり、死としての潜在性を生き呼吸する存在として社会的死の中の身体を打ち立てることであり、かくして植民地化は肉体的および感情的レベルでその力を作動させ再生産する。

ヒューマニズムの後では、言い換えればヒューマニズムと植民地主義の共犯関係の後では、人間を再構築するあらゆる努力は、身体機能の停止に先行する死に苦しむ存在としての人間の理解を前提としているように思われる。彼らは、生のさなかで死に苦しんでいる。もし人間が、呼吸し移動し生きるために社会条件に依存するような存在であるとするなら、ファノンの中で人間が再定義されるのは、まさしく精神的レベルにおいてである。「非本質性とともに打ち砕かれた」のは精神であり、その根本的な稼働性において制限を受けているのは身体である。このような人間には、行くことができない場所があり、その中に存在しそれを構成することができない一人称の発話がある。このような人間には、自己を「私」として認識し維持することができないような様態がありうる。このような人間は、他者によって語りかけられる「お前」として自らを認識するに至らず、それゆえ自らに語りかける時、非存在としての確信

⁵ サルトルは明確にカミュの名を挙げてはいないが、明らかに、1957年の *Demain* 誌に掲載された「絞首刑に値する社会主義」や「われわれの世代の賭」を特に参照している。これらの論文は、Justin O'Brienによって翻訳され、Albert Camus, *Resistance, Rebellion, and Death* (New York: Random House, 1995)に再録されている。

⁶ Ronald Santoni, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2003), 67-74.

と未来の力についての膨らむ思いの間を揺れ動きながら、その目標を見失う。

もしこの状況から立ち現れる男性中心主義の崇拜があるとすれば、それはファノンの男性的な力の幻想についての記述から説明できるだろう。自分がヨーロッパの知識人階級や文明的企図との協調性を持っていることを明らかにしながら、ファノンがアルジェリアの原住民について言及する時、ファノンは原住民を「現地人」として扱い、次に彼自身の精神状況の肖像を描き始める。彼はまず、空間的制限の事実を説明する。「現地人」は八方を塞がれ、自分が行くことができない場所があることを学び、空間的運動性の制限によって特徴づけられることになる。その結果、彼に課せられた制限を補償してくれる自己についての考えは、誇張された形式をとる。

そういうわけで、現地人の夢はつねに力強い武勇譚である。彼の夢は、行動的で、攻撃的だ。私は自分が跳び上がり、泳ぎ、走り、山を登る夢を見る。私は、自分が突然笑い始め、一跨ぎで河を渡り、自動車の大群に追われているが、彼らは決して私を捕まえることはできない様子を夢見る (52)。

ファノンは、この超男性性、すなわち行動のためのこの超能力を、補償的なものであり、不可能なものであり、幻想的なものであるが、このような条件下では十分に理解可能なものであるとみなしている。彼は、被抑圧者は迫害者になることを夢見していると主張しながら、われわれにこのような状況下に存在する幻想の心理学的説明をしているのだ。彼は、1961年の〔アルジェリア〕独立戦争の間、政治的選択としての非暴力と妥協の双方に対抗するのだが、だからといってこのような幻想に必ずしも賛成している訳ではない。彼の議論は戦略的だ。もし被植民者が暴力を決断したなら、それはただ彼らがすでに暴力の真ただ中にいるためである。暴力は過去にふるわれたものであるばかりでなく、彼らに今も起こり続けていることであり、それゆえ政治的生活の地平を形成するものである。かくして、暴力をとらえ、それに新たな展開を与えることが問題となる。

彼は「今や問題は、方向転換しつつあるこの暴力をしっかりと掴んでおくことだ (58)」と書いている。ここでは暴力は、生の方法として擁護されてはおらず、社会運動の規範的目標を想像する方法でもない。それは発明に貢献する「手段」なのだ。

もちろんここには、純粋な道具としての暴力がそのようなものとしてあり続けることができるのか、あるいはそれが、暴力的手段を通じて自らを確立するような政治形態を定義し、それに影響を与え、悩ませることができるのか、という問題がある。サルトルもファノンも、この問題を問うことはしない。望まれているのが、新たな人間を創造することにせよ、相互的要求の無限の統一として定義される共同体を建設することにせよ、あるいは脱植民地化を完遂することにせよ、われわれは、自らの創造のために暴力が意味することの中で、あるいはそのような共同体の建設のために暴力が意味することの中で、あるいは目標としての脱植民地化の完遂とその維持のために暴力が意味することの中で、暴力は役割を果たし続けるのかどうかを問わなければならない。われわれが相互的要求の無限の統一として定義される共同体を想像する時、その完成図から暴力が除外されることは、明白なように思われる。そして、いったん決定的な脱植民地化が完遂されたならば、暴力は、その可能性が認められたとしても、必ずしも果たすべき役割を持たないであろう。暴力の役割を理解するのがもっとも難しいのは、自己創造のモデルにおいてである。植民地化の状況においてのみ、人間が自己を創り出す主要な方法としての暴力が出現するのであり、植民地化がなかったならば、自己の創出が暴力的手段を通じて達成されることはもはやない、と言うのは十分に簡単かもしれない。このような立場は、暴力的拒絶を模範とした自己創出の立場、すなわちあらゆる自己創出は暴力を当然の問題として要求すると主張する立場とは、一線を画す。ファノンは『地に呪われた者』の最後で、脱植民地化の仕事とは、「新しい人間」、すなわち単なるヨーロッパ人の忠実な反射像を構成することのない人間を作り出し発明することであると明確に述べている。

われわれは、ファノンにおける自己の発明を、暴

力の概念の外部において考えることはできるだろうか。もしそれができないとすると、それは、植民地化の条件、すなわち1961年の時点で彼の想像力を限定していた文脈において、暴力が絶対的に必要とされていたからだろうか。その本の最後で、彼は、いまだ想像されることのない新しい種類の自己創出の可能性を切り開いているのだろうか。彼がその可能性を提供できないのは、歴史的にその可能性が想像されうる場に彼がまだいないからなのであろうか。

植民地化されるということは男=人間としての存在を卑しめられることであり、この去勢は堪え難いものである、ということは明白であるように思われる。レイプされ、存在を無視されるのが、被植民者の妻たちである時、ファノンにとってこのことは、女性たち自身への攻撃であるというよりも、より深い意味で、男性たちへの攻撃である。レイ・チョウやその他の論者がファノンの作品のいたるところに見られる男性中心主義を検証してきたが、私はここでそれらを繰り返すつもりはない⁷。しかし私は、われわれを別の思考法へと導く二つの点を挙げたい。第一に、私を驚かせるのは、ファノンが男性的な暴力的幻想を補償をもたらしものとして理解していて、このことは、彼が超男性性の幻想的次元を認めていることを示しているという点だ。そのため、このような暴力的幻想は、被植民者が努力して目指すべき倫理的理想としては機能しない。むしろそれは、脱植民地化に向けた闘争における動機付けのための要素として機能する。この区別は重要である。というのも、脱植民地化の条件の下では、幻想的理想としての超男性主義は、行動のための補償的動機としての力や自己創出のための幻想的モデルとしての力は失うことになるからだ。ジェンダー化された男性も、他のあらゆる人間と同様に、河を渡らなければならないだろう。脱植民地化は、神のごとき権力を約束してはくれないし、もしそれが約束されたとしたら、脱植民地化の達成は必然的に失敗に終わることになる。

サルトルが、彼のヨーロッパ人の読者を構造化し

かつその構造を解体し、植民者と被植民者という二つの異質な兄弟愛を分けるために「お前」という語を限定的に使う一方で、ファノンは、この硬直した二元性を越えてゆき、人間を「男性=人」から分けて思考する可能性を与えるような直接的語りかけを試みる。例えば『黒い皮膚、白い仮面』の最後で、ファノンが「おお、私の身体よ、つねに私をして問いかける人間たらしめてくれ」と自らの身体に祈る時、彼は、身体的であり同時に意識的でもあるある種の開放性を求めている。彼は彼自身に語りかけ、自らの身体への直接的語りかけを通じて彼自身を再構成しようとする。被植民者の生体験に遍在する情動的レベルでの「生の-中での-死」に対抗するかのように、ファノンは、身体を終わりのない問いへと駆り立てる。そのすぐ前の箇所では、彼は新しい共同体を想定している。「私は、世界が私とともに、あらゆる意識の開かれたドアを感じることを欲するのだ(232)」。彼が要求するのは、彼の民族アイデンティティの承認でも彼のジェンダーの承認でもなく、むしろ、あらゆる意識に対して無限に開かれたものとしての立場を与えるような集団的な承認を行うことなのだ。そして彼は、この普遍化可能な承認がジェンダーの関係性に対して何を意味するかを予見することはできなかったが、それでも、この箇所にこそ、初期の段階で無意識に書かれた彼自身の言葉の秘められた意味がある。そしてその言葉は、およそ十年後に『地に呪われた者』を書いた時より、さらにラディカルな視点を持っていた。「おお、私の身体よ」という叫びは、ある種の反省性を、すなわち、その非本質性によって打ち砕かれた身体としてではなく、ある永続的で開放的な問いを条件づける身体としての自己に対する語りかけを成立させる。語りかけを通じて要請されたこの身体は、世界へと、そしてラディカルに平等主義的な共同体へと開かれたものとして、理解される。彼が祈るべき神は存在しないが、自らがいまだ知り得ていないものによって特徴づけられた身体は存在する。この契機は、二冊の本の深い相違にもかかわらず、疑いなく『地に呪われた者』の最後において繰り返されている。『地に呪われた者』の最後においてファノンは、いったん脱植民地化が実行されると、どのような新し

⁷ Ray Chow, *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography and Contemporary Chinese Cinema* (New York: Columbia University Press, 1995). [レイ・チョウ『プリミティヴへの情熱——中国・女性・映画』、本橋哲也・吉原ゆかり訳、青土社、1999年]

い人間が発明されるのかを知らない。全能者の要求からはほど遠く、実際どうなるかについては知りえず規定することもできない未来に向けた、ある開放性が存在する。

おそらく、再び世界へと自らを開くための、そしてあらゆる意識の「開かれたドア」を承認しながら他者に合流するための彼自身の身体に対するこの呼びかけに私が注目するのは、まさしくそれが、反植民地的暴力の断固たる男性中心主義に替わりうる選択肢を示すからである。もちろん『黒い皮膚、白い仮面』は『地に呪われた者』よりも九年も前に書かれた。しかしこの二冊の本は、この新しい人間の発明、あるいはこの人間性の概念が何を構成し得たのかについて考えるために、一緒に読むことが可能であろう。結局のところ、武器の要請や平和主義や妥協への批判は、当面は、警察やアルジェリアの白人や政府の役人が「開かれたドア」という意識を持った存在としては理解されないことを要求している。実際他者への暴力は、この意識のドアを閉じる。なぜなら、暴力の論理によれば、敵の意識の「開いたドア」は、私自身のドアを閉ざしてしまう危険性があるからだ。『地に呪われた者』での議論によれば、もし私が被植民者として生きているとすれば、私自身の意識のドアを開くことは、他者の意識のドアを閉じることによるのみ可能となる。これが、生死を賭けた闘争だ。私が（他者）、すなわち私を抑圧する、あるいはその抑圧を代表する、あるいはその抑圧と共犯関係にある存在に対して暴力を振るう瞬間、私は、私自身の自己の発明のための場所だけでなく、人種的あるいは植民地的な抑圧や暴力に基づくことのない新しい人間の概念のための場所を作り出している。

『黒い皮膚、白い仮面』の最後で、ファノンはいかに語りかける。この語りかけの様式はサルトルの序文においては考えられていない。しかしそれは、おそらく、いかなる歴史的必然性あるいは因果関係を作り出す必然性によっても条件づけられることのない被植民者の自己構成力の発現の比喩として、彼の発話行為の中のもっとも抵抗的なものであり続けている。ここで彼は、自己を再び獲得し自己を綿密に精査することによってのみ、人間世界のための理想

的な条件が存在しうると書いている。彼は「なぜ、もっと単純に、他者に接触し、他者を感じ、他者を私自身に説明しようと試みることができないのか（231）」と書く。この一文は疑問形で投げかけられており、それゆえ自己の精査とは必然的に、〈他者〉とこの疑問形の関係性を意味しているように思われる。彼はそのことを、次の一行で明らかにする。彼は、「私の自由は、〈お前〉の世界を建設するために、私に与えられたのではないのか（231）」と書く。われわれは、この時点では、この「お前」が被植民者なのか植民者なのか分からないし、「私」が他者の世界の中に関係づけられながら自己を自己の外部に見いだした時、「私」をとらえようとしているものが、この接触や関係性なのかどうか分からない。自己の精査は、単なる内的転回ではなく、**おお、お前、おお、我が身体**という語りかけの様式なのだ。それは、他者に対する訴えであると同時に、彼自身の身体的生、すなわち行為主体の基礎としての身体の復活に対する訴えでもある。それは、身体によって促される語りかけであり接触であるが、そのような身体は、複雑な理由により、開かれたドアとしての相互の意識に、そしてあらゆる意識に目を向けるよう自らに働きかける。身体が、彼を「お前」に向かって開放する時、身体が彼を開放するのは、他者もまた身体的な方法によって「お前」に語りかけることが可能になるようなやり方によってである。接触を通じて、この触れることのできる他者の開かれた語りかけだけではなく、あらゆる他者の身体の開かれた語りかけを保証しながら、身体を理解が、双方の語りかけの様式にとって不可欠なものとなる。その意味で、ここにヒューマンイズムの再身体化が実現したように思われる。それは、暴力に替わる選択肢を、あるいは逆説的に、暴力が目標とした（そして最終的な実現のために否定しなければならなかった）開かれた人間という概念を示す。**暴力なしでは自己の創出はありえないという立場を乗り越えたところで、またそのような立場に対抗して、ファノンはここで、「お前」なしで自己の発明はありえず、「自己」とはまさしくその社会性が構成されることを明示する語りかけの様式によって構成されているという、哲学的真実の例証を行っているのだ。**

サルトルが『地に呪われた者』について、「ファノンはお前が彼の本を読むかどうかについてなど、何を気にすることがあろうか。彼がわれわれの古い計略を告発しているのは、彼の兄弟に向かってなのだ」と書く時、彼は、『黒い皮膚、白い仮面』での最終的な語りかけを行う「お前」の光明の下で『地に呪われた者』を読んではならないと、われわれに言っているように思われる。事実、『地に呪われた者』の結論部において、ファノンは「我が同志」と「我が兄弟」に語りかける。『黒い皮膚、白い仮面』を締めくくった「お前」は、『地に呪われた者』では特殊化され制限されている。しかし留意すべきは、『地に呪われた者』においてさえ彼は、同志や兄弟に対して民族的国民的アイデンティティに立ち返ることを要求しはしない。そうではなく彼は、彼らに対して、新しい形の人間を創造し、この明らかに呪われた地球上にいまだかつて打ち建てられることはなかった普遍性を開始することを要求しているのだ。実際、この普遍的人間がどのような形態をとるのかは、いまだ分からず謎のままである。そして、『黒い皮膚、白い仮面』で見られた自己の開放、すなわち身体を通じて可能になる「お前」へと向けられた開放は、最終的に、『地に呪われた者』を締めくくる開放と共鳴する。最終的には『地に呪われた者』においても、先行する暴力に依存するかもしれないが、同時にその暴力の解消をも想定する、発明と新しさと自己開放が要求される。

ファノンは、自己を開放し問いかけるために、そして実体=身体を持つあらゆる他の意識の開放性を承認するための闘争に参加するために身体に語りかけるが、この新たな普遍性を目指す闘争が始まるのは、おそらく正確には、脱植民地化が終わった時である。このことが意味しているのは、哲学的には、『黒い皮膚、白い仮面』は、『地に呪われた者』の後に来るであろうということである。『黒い皮膚、白い仮面』における「お前」に「接触」するための試みは、暴力的否認を構成する接触とは大きく異なって見えるかもしれない。サルトルが、この地球上のあらゆる住人の「相互的要求」の「無限の統一」について言及する時、彼は、すべての人の暴力の能力に訴えかけるのではなく、むしろ実体化=身体化し

た人間が必要とする相互的な要求に訴えかけている。そしてこの相互的な要求とは、それなしではいかなる人間も出現し存続しえない、食料、避難所、生命と自由の保証、承認の手段、仕事と政治参加の条件などを指す。このような意味で、人間とは、不確かであると同時に熱望され、いまだ達成され実現されてはいないが、その達成や実現はわれわれ次第であるような存在である。

ここで私が思い至るのは、サルトルが「七十の自画像」と題されたミシェル・コンタとの対談で示した驚くべき見解である。そこで彼は「主体的な生」が「ささげられ」「贈られる」ことの可能性について言及している。ファノンの『地に呪われた者』の序文では、サルトルは、被植民者には語りかけることができず、彼らを自らの場所として理解はしなかった。しかし、そのような語りかけなしで、いかにして新しい人間の政治が可能となるのだろうか。この後期の対談で、彼は、ファノンの自分自身と「お前」へと向けられた語りかけを想起しながら、人間の未来はジェンダーを再編成するある種の語りかけの様式を通じて作られる、ということに気づいているように思われる。

われわれは、性的関係の領域を越えたところであっても、見ることで触れることによって、自らの身体をあらゆる人に委ねている。お前はお前の身体を私に委ねているし、私は私の身体をお前に委ねている。すなわちわれわれは、身体として、他者のために存在している。しかしわれわれは、これと同様のあり方で、意識として、観念としては存在しない。たとえ観念が身体の変形だとしても。もしわれわれが身体として、すなわち本当にそのようになることはないにせよ、絶えず裸のままにされる可能性のある身体として本当に他者のために存在しようと思うのなら、われわれの観念は他者にとって身体から来るものとして見えるであろう。言葉は口の中の舌によって形成される。あらゆる観念は、そのもっとも曖昧なもの、儚いもの、判読困難なものでさえ、このようにして現れる。ある世紀には男性や女性の名誉と考えられていたような秘匿性や秘密はもはや存在しない

し、私にはそれらはとても愚かなことに思えた (Life/Situations, 11-12)。

サルトルはあくまで不可能な透明性を要求するが、彼にとってこのような不可能な理想論は、欲望それ自体の理想的性質と無限の潜在の可能性を維持するものである。もちろん「男性や女性の名誉」は、彼ら／彼女らを異なった関係性の中に留め、その差異を明示し維持するものであるが、それはさらなる効果もたらす。もし去勢が非人間化の記号なら、男性性は人間化を想定するための規範である。この差別的な規範が次にできることは、非人間化のみである。それゆえ、もしこれらの奇妙な最後の告白で、ファノンとサルトルの双方ともに、「お前」への関係性を構築しようとする相手に身を委ねる形式や接触があると認めたのだとすれば、われわれは、最終的に男性的共同体を優勢にするような闘争の場所に、ジェンダーの問題に関してどこまでも開かれた代名詞を見いだせるように思われる。「お前は誰だ」という問いが参加型民主主義の基礎にあると主張したのはアーレントである⁸。この主張に基づいて、イタリアのフェミニスト哲学者であるアドリアナ・カヴァレロは、政治の中核において「お前」が復権されることを要求する⁹。

この「お前」は、すでに形成されたヒューマニズムの地平を越えたところでの人間の探求のために、「人間=男性」に取って代わるかもしれない。もし、私が知ろうとしている、そのジェンダーを決定する

こともその民族を想定することもできない「お前」と、私に暴力を放棄することを強要する「お前」の間に、ひとつの関係性があるのだとしたら、この語りかけの様式は、人間のための非暴力的未来ばかりでなく、暴力ではなくある種の接触の態度がその生成の前提条件になるような新しい人間の概念への希望を明確に示すことになる。

訳者付記

ここに訳出したジュディス・パトラーの論文“Violence, Nonviolence, Sartre on Fanon”は、その初出が2006年の*Graduate Faculty philosophy Journal*, 27-1号であり、その後2008年に発表された論文集*Race after Sartre. Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism* (Jonathan Judaken (ed.), State University of New York Press, 2009)で再録される。この論文集は、その編者ジョナサン・ジュダケンによると、2005年の北アメリカサルトル学会の大会において人種と人種主義のテーマで複数の討論会が催されたことを直接的なきっかけとして、その出版が実現したという。2005年はサルトル生誕100年に当たる年で、フランス本国はもちろん、日本でもサルトルをめぐる多くの催しが企画されたことは記憶に新しい。しかしながらそのような年に、サルトルの業績を、人種主義および植民地研究の問題系に明確に結び付ける企画がいくつかあったか考えると、ほとんど思いあたらないのが実情である。

実際、日本においてばかりでなく本国フランスにおいても、21世紀の現在、人種主義問題および植民地／ポスト植民地問題の視点からのサルトルへのアプローチは、サルトル研究の中でもっとも軽視されている領域の一つではないだろうか。そして、そのような欠落を補完してくれるものとして、アメリカ発の本論文集は非常に意義のあるもののように思われる。サルトルと植民地問題という枠組みは、1940年代から1960年代という、非常に限定的な時代性が刻印されていることは否定できない。しかしながら本論文集が重視しているのは、当時のサルトルが関わった特殊な時代性の中での問題意識が、2005年と

⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 183. [ハンナ・アレント『人間の条件』、志水速雄訳、筑摩書房、1973年、290頁]

⁹ 『「お前」は、われわれや、複数のお前たちや、彼らよりも先に来る。徴候として、『お前』は近現代の倫理学と政治学的发展において慣れ親しまれた用語ではない。『お前』は、私の権利を高めることに腐心する個人主義的ドクトリンには無視されるものであり、自己に語りかける私を親しい『お前』として設定することしかできないカントの定式によってカムフラージュされてしまう。また『お前』は、個人主義に対抗するような考えの学際居場所を見つけることもない。そのような学派は、たいいていの場合、私のデカダンスに陥るのを避けるために、お前との連続性や集団的な複数の代名詞を特権化を避けるような倫理的欠陥に影響されている。実際、(伝統的共産主義から姉妹愛のフェミニズムに至る)多くの革命的運動が、代名詞に内在する倫理性に基づく奇妙な言語コードを共有しているように思われる。われわれはつねに肯定的存在であり、お前たちは同族になりうる存在であり、彼らは敵対者の顔を持つ。私は不適切で、お前はもちろん不要である」。Adriana Caverero, *Relating Narratives: Story-Telling and Selfhood*, trans. Paul Kottman, (London: Routledge, 2000), 90-91.

いう、まさに9/11以降の世界が抱える問題系といかに連続的に繋がっているかという点であった。それはすなわち、サルトルの思想の現在性、すなわちサルトルと現代世界の関係性を問う視点である。

そして、その論文集の最尾を飾るのが、ジュディス・バトラーの本論文である。これは、バトラーが、フランツ・ファノンの『地に呪われた者』とそのサルトルの序文とを批評したものである。バトラーとフランスの思想家という、デリダやフーコーといった面々との関連はすぐに思い浮かんでも、サルトルやファノンとバトラーという組み合わせは連想を誘わないかもしれない。しかしながら、バトラーはそのキャリアのスタートをヘーゲルの『精神現象学』の20世紀フランスにおける受容研究 (*Subject of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*) から始めているということを考えると、彼女のサルトルに対する興味も自然なコンテクストであることが分かる。実際、サルトルは「黒いオルフェ」において脱植民地化の過程を弁証法的展開として理解する。そしてサルトルが被植民者のネグリチユードを来るべきヒューマニズム到来のために消え行く運命にあるアンチテーゼの契機と捉えたことをとりあげ痛烈に批判した思想家こそ、フランツ・ファノンその人であった。さらにバトラーは、植民者（白人）／被植民者（非白人）という二項対立的世界観に基づくサルトルの構図を批判すると同時に、ファノンの脱植民地化の思想においてジェンダーの問題意識が欠如している点も批判する。本論文の優れている点は、バトラーが、ファノンやサルトルの批判だけに留まらず、彼ら自身も意識していないその思想の未来に開かれた可能性にまで言及している点である。

バトラーの好む用語のひとつにundoという動詞がある。私はこの用語を「取り消す」と訳したが、イメージとしては、ある社会的歴史的外圧によっていびつな形のまま硬直してしまった構図をときほぐし、あるべきニュートラルな状態に戻す感覚と捉えればいいかも。竹村和子氏は、undo the genderを「ジェンダーをほどく」と訳されていたが、

複雑に堅結びされてしまったジェンダーというあやとりのひもをほどいてやるようなイメージなのだろう。そして本論文の中でもバトラーは、サルトルとファノンの議論の中に確認できる「植民者／被植民者」、「ヨーロッパ人／非ヨーロッパ人」あるいは「男性／女性」という二項性に基づく世界理解の構図をundoしようと試みている。その際彼女が重要視するのが、語りかけの様式と「you」という代名詞の多義性、および身体性の復権の問題である。バトラーの方法論で興味深いのが、サルトルの序文とファノンの本文という二項対立に、ホミ・バーバの英語版序文という第三項を差し挟む点である。バーバは、ファノンの議論の中の「第三世界」という用語に関して、「第三」という視点こそが二項性を脱構築する重要な要素であることを認めているが、バトラー自身の議論の方法論においても同様の手法がとられている点が興味深い。そして、バーバの議論を差し挟むことで、サルトルとファノンの1960年代の問題系が、ポスト9/11時代のアメリカが直面する問題、あるいは「拷問の外部委託」という現実につながり、ポスト植民地時代の内部にまだ根深く植民地主義の状況が残存している状況の糾弾へと結びつく。

バトラーの議論は、ファノンとサルトルにおける「人=男性」の概念の問題点を指摘しながら、最終的に、彼らの思想の中にすでに「人=男性」の限界を超越しうる「人間」の到来の可能性が無意識的に用意されていたことを示し、その際の鍵となるのが、人種と性別を超えて開かれた「you」という二人称の代名詞であると結論づける。そのような意味で、参加型民主主義の基底にあるのは「お前は誰だ」という問いであると説いたアーレントを、議論の最後に引用したバトラーの慧眼は、印象的である。

バトラーが本論文で、サルトルとファノンに共鳴しながら一貫して扱うテーマは、植民地という特殊な状況の中で、「人間」という概念、あるいは「ヒューマニズム」に何が起きているのかという問題である。人間の実存を一貫してその哲学の本質的テーマとしてきた思想家こそジャン＝ポール・サルトルであった。そのような意味でも、21世紀の現在におい

244 暴力、非暴力

て、本論文のようなアプローチによるサルトル研究、
ファノン研究の重要性は、今後いっそう増してくる
ように思われる。

(おざき ふんた・一橋大学非常勤講師)